

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

無我與空性之義理關聯—

以 《 菩 提 道 次 第 廣 論 》 為 主

The Ideological Relations between Non-self and
Emptiness - A Case Study of *Lamrim Chenmo*

研 究 生：徐榕澤

指 導 教 授：釋如證

黃國清

中 華 民 國 106 年 6 月 29 日

南 華 大 學

宗教學研究所

碩 士 學 位 論 文

無我與空性之義理關聯 — 以《菩提道次第廣論》為主

研究生：徐榕澤

經考試合格特此證明

口試委員：_____

黃國清
嚴瑋琳
廖俊龍

指導教授：黃國清、釋如證

系主任(所長)：黃國清

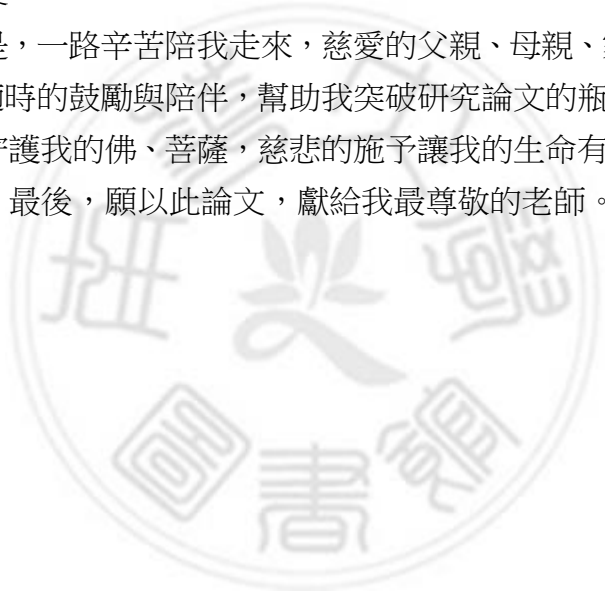
口試日期：中華民國 106 年 6 月 29 日

誌謝

在南華大學宗教學研究所二年的學習中，論文研究能順利完成，首先要感謝指導教授黃國清老師與如證法師，不辭辛勞的啟發與教導，幫助我對於《菩提道次的廣論》之空性思想，有更深入的理解；感謝二位口試委員嚴瑋泓老師與廖俊裕老師，在口試過程中提出的建議與指導，使論文能呈現更為清晰的脈絡。另外，也感謝在南華大學，曾經給予授課、教導的老師：如亨法師、如得法師、覺明法師、何建興老師，由於老師們的教學，開拓我在佛學思想上的視野。另外，還要感謝依宸助理、郁瑩師姊在課務行政上的協助，以及宗教所的同學，在課業與生活上的鼓勵，在此一併致謝。

特別感謝玲純同學，護持我在交通上的往返，幫助減少南北舟車勞頓的辛勞，能有學習上的方便。

最要感謝的是，一路辛苦陪我走來，慈愛的父親、母親、家人們，總是默默的支持我，給予適時的鼓勵與陪伴，幫助我突破研究論文的瓶頸；感謝生命中，從不放棄看顧與守護我的佛、菩薩，慈悲的施予讓我的生命有不斷前行、突破難關的勇氣與動力。最後，願以此論文，獻給我最尊敬的老師。



摘要

本論文主要討論「無我」與「空性」，二者之間的義理關聯性。論述主要分成四個部分：一、探討《雜阿含經》、《俱舍論》中的無我思想。《雜阿含經》中，主要以三種論述為主要論證，藉此來證成無我，指出三者皆以「緣起」為核心的表述方式。《俱舍論》中，則是論破犢子部等實有我。二、從《菩提道次第廣論》的中士道切入，論述宗喀巴的無我思想，以及中士道與上士道二者之關聯性。三、探討《菩提道次第廣論》上士道的「毘鉢舍那」，並論述其定義、分類與修學條件，藉此了解修學「空性」的方法。四、分析《菩提道次第廣論》，對於「空性」思想的論證內容，從中了解宗喀巴詮釋「空性」思想獨特之處，並論述《雜阿含經》、《俱舍論》的無我思想與「空性」思想，三者思想發展之承接，與其是否有區別與相通之處，最後指出上士道中所論述的「空性」，是如何由廣論中士道的無我思想，而發展出更深廣的「空性」之說。本論文研究方法主要是運用「文獻研究法」與「思想研究」法為研究方法，以文獻研究方法了解字句意義，再透過此文的理解作為基礎，進行之後的思想分析與闡述，藉此理解《雜阿含經》、《俱舍論》與《菩提道次第廣論》，及其相關著作中的「無我」與「空性」思想。

關鍵字：宗喀巴、《菩提道次第廣論》、無我、空性

Abstract

This dissertation mainly investigates the relation between the meanings between Non-self and Emptiness. It is discussed four parts.

The first part focuses on the thought of Non-self in the *Samyuktāgama* and the *Abhidharmakośabhāṣya*. The main discussion is based on three individual statements (論述). The three statements are all depicted with the core of Dependent Arising (緣起). Non-self is manifested by discussing the three statements.

The second part researches Tsongkhapa's thought of Non-self based on the madhyamapurusa path of the *Lamrim Chenmo*. In this part, the interactive relation of Non-self between the madhyamapurusa path and the uttamapurusa path, is also explained.

The third part investigates vipaśyanā of the uttamapurusa path, which is mentioned in Tsongkhapa's works (*Lamrim Chenmo*). This part contains the definition of vipaśyanā, the classification of vipaśyanā, and the qualifications of learning vipaśyanā. The methods of learning emptiness thus is realized.

The fourth part is mainly devoted to analyze the statements of Emptiness on the *Lamrim Chenmo* and the Middle stages of the path of enlightenment. Through them, the peculiarities and characteristics of emptiness, which are from Tsongkhapa's idea of Road sequential, are pointed out. Then discusses the thought of Non-self and Emptiness in the *Samyuktāgama* and the *Abhidharmakośabhāṣya*, in order to realize if the development mentioned above has the same or different viewpoints. Finally, to summarize how the arguments of emptiness on the uttamapurusa path development deeply on the basis of the thought of Non-self on the madhyamapurusa path.

The mainly methodology of this dissertation are literature review and ideology research. By using the research method of literature review to understand the meaning of words in the *Samyuktāgama*, the *Abhidharmakośabhāṣya*, and the *Lamrim Chenmo*. On the base of the understanding, continuously to analyze and elaborate the thought of Non-self and Emptiness in the *Samyuktāgama*, the *Abhidharmakośabhāṣya*, and the *Lamrim Chenmo*.

Key words: Tsongkhapa, Lamrim Chenmo, Non-self, Emptiness

目錄

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 文獻探討.....	5
一、學術界聲聞經論的研究綜述.....	5
二、學術界漢譯《廣論》研究綜述.....	8
三、「無我」與「空性」思想的研究綜述.....	12
第三節 研究方法.....	30
一、文獻研究法.....	30
二、思想研究法.....	32
第四節 論文架構.....	34
第二章 聲聞經論的無我思想.....	36
第一節 早期印度「我」的思想.....	36
一、吠陀文化與婆羅門教之梵我合一.....	36
二、婆羅門教六派哲學之「我」論.....	39
三、非佛教亦非婆羅門教之「我」論與「無我」論.....	43
四、原始佛教的「無我」論.....	45
第二節《雜阿含經》的論破我執.....	47
一、從無常、苦、空觀無我.....	49
二、從五蘊觀無我.....	54
三、從十二緣起觀無我.....	58
第三節《俱舍論》的無我思想.....	61
一、造論緣起.....	61
二、《俱舍論》的架構與內容.....	63
三、〈破我執品〉的無我思想.....	65
第三章 《廣論》中士道的無我思想.....	76
第一節 宗喀巴的思想概述.....	76

一、中觀哲學思想在印度的歷史演變.....	76
二、中觀哲學思想進入西藏後的歷史演變.....	78
三、宗喀巴生平及思想.....	80
四、宗喀巴五大事業.....	82
五、宗喀巴的空性思想.....	85
第二節《廣論》架構與二空的位置.....	87
一、教理之心要—三主要道.....	88
二、修行道次第—三士道.....	91
三、空性的位置與範圍.....	101
第三節《廣論》中士道的我執、煩惱與無我.....	103
一、宗喀巴對於聲聞、緣覺乘的看法.....	104
二、透由「苦諦」啟發出離心.....	106
三、透由「集諦」啟發出離心.....	107
四、略述戒學.....	114
第四章《廣論》上士道的「毘鉢舍那」探討.....	117
第一節 釐清對於「空性」的誤解.....	117
一、菩提心與空正見的關聯性.....	118
二、如何修學雙運道.....	120
三、論破支那和尚的主張.....	122
第二節 「毘鉢舍那」的定義與分類.....	128
一、「毘鉢舍那」的定義.....	128
二、「奢摩他」與「毘鉢舍那」二者的次第.....	129
三、「毘鉢舍那」的分類.....	132
四、「奢摩他」與「毘鉢舍那」二者的區別.....	138
第三節 修學「毘鉢舍那」的條件.....	140
一、修學「毘鉢舍那」的前行.....	141
二、修學「毘鉢舍那」的條件一.....	141
三、修學「毘鉢舍那」的條件二.....	146

四、修學「毘鉢舍那」的條件三.....	148
第五章 《廣論》上士道的「空性」思想.....	152
第一節 無明為輪迴根本.....	152
一、辨明所破.....	152
二、論述輪迴根本無明.....	157
第二節 人無我思想探討.....	162
一、證悟「空性」的次第.....	162
二、論述七相推求自性不可得.....	163
三、抉擇人無我.....	167
四、《廣論》與聲聞經論的關聯性.....	173
第三節 法無我思想探討.....	179
一、以四生抉擇法無我.....	179
二、以四種關鍵抉擇法無我.....	182
三、二無我的修學次第.....	186
四、證悟法無我的聲聞、緣覺乘.....	187
第六章 結論.....	190
參考文獻.....	194

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

原始佛教的根本經典，四部阿含當中的《雜阿含經》，於佛陀滅度之後，弟子們憑著記憶，反復的透由口誦、審定與類編的過程結集而成，現存共一千三百五十九篇經文，內容精簡雜錄，內容主要記載當時佛陀教導弟子的法要，其後由第一代的弟子們將之傳承於至後代。《雜阿含經》的「雜」有間側編排之意，意指用邏輯的方式把佛陀所說的教法，分門別類歸納成幾大類；「阿含」是「來」的意思，引申為「輾轉傳來」，也就是用口耳相傳的方式傳遞聖人講的話；「經」的原意是「線」，是當時傳誦使用的文體。所以，《雜阿含經》就是佛陀寂滅後，將佛陀的法要由口傳背誦的方式保留下來，並且以說法時間的先後，分類編輯而成以便於傳誦¹。因此，《雜阿含經》是具有佛陀教語傳承的聖教集。

漢譯的《雜阿含經》，是公認現存最早集結的經典，是佛法的母體，更是研究佛法的基礎之一，透過研究《雜阿含經》能夠了解佛教整個體系基礎，以及早期發展的思想²。對此，釋印順是這樣評述的：「《雜阿含經》是佛教界早期結集的聖典，代表世尊在世時的佛法實態...在流傳世間的原始聖典中，這是教法的根源；後來的部派分化，甚至大乘「中觀」與「瑜伽」的深義，都可以從本經而發現其淵源。這應該是每一位修學佛法者所應該閱讀探究的聖典。」³因此，《雜阿含經》代表的是佛陀當時佛法的實態，從中可以知道當時僧團的生活、佛陀的教理，包括身教、言教、修行方法以及修行的成果等原始的狀況。

佛陀滅度後一百多年間部派分化，佛教分成許多派系，弟子們各有自派解釋《雜阿含經》的論述，或在解釋經典時提出不同於其他部派的看法，或是加入及建立自派的想法與修行體證後，忽略掉修證的根源是來自於《雜阿含經》。然而，初期大乘龍樹的《中觀論》，跟無著的《瑜伽師地論》，都是根源於《雜阿含經》，龍樹與無著，並非以獨創的方式建立各自的思想系統，而是根據佛陀的根本教法《雜阿含經》去加以論述。因此，不管南傳、北傳；大乘、聲聞、緣覺乘，其思想教理無不涉及佛教經典中最早結集的《雜阿含經》，也就是說，儘管有八萬四千法門，根源都是來自於《雜阿含經》⁴。

¹ 釋印順，《雜阿含經論會編（上）》，台北市：正聞出版社，1991年7版，頁6-7。

² 雜阿含讀書會，〈釋疑一：關於雜阿含經〉，2016年9月1日取自
http://agama1305.blogspot.tw/2011/12/blog-post_07.html

³ 釋印順，《雜阿含經論會編（上）》，台北市：正聞出版社，1991年7版，頁1。

⁴ 黃家樹，《雜阿含經導讀》，台北市：全佛文化事業有限公司，1998年初版，頁39-40。

宗喀巴的《菩提道次第廣論》，以下簡稱《廣論》。是遵循龍樹所傳之深見派，與無著所傳之廣行派二大車軌，統攝三藏十二部要義及一切佛語的精華扼要，總依彌勒菩薩《現觀莊嚴論》，別依阿底峽《菩提道炬論》之三士道次第而成，融合文殊菩薩所傳的三主要道教授⁵。因此，在西藏佛教中有非常重要的地位。

《廣論》系統性的闡述佛法整體之道次第思想，並且廣泛的探討「無我」思想，以及勝觀義理的破立，提出我執是輪迴生死的根本核心。因此，是大乘佛教當中非常重要的一部論典。其編排架構主要以「三士道」一下士道、中士道與上士道，由淺入深依照道次第的進程而編成。並且在「三士道」之前，安立「道前基礎」，指引行者在進入修學前，所應具足的條件與修學方法。所以，對於初學的行者而言，從凡夫到成就佛果當中的階段，自下而上、由淺入深、循序漸進的闡述修學方法與次第，也是「格魯派」根本論典之一。

《廣論》的「三士道」是以「修行次第」而闡述的，包含《阿毗達磨俱舍論》，以下簡稱《俱舍論》、《現觀莊嚴論》、《戒論》等內涵。尤其是世親所造《俱舍論》，更是總攝「說一切有部」的阿毘達磨之勝義、以及「經部」譬喻師的要義，可說是貫穿「說一切有部」與「經部」，是原始佛教「經部」派的一個發揮，亦可說是大乘的根本，是將根本教最有系統，講得最清楚的一部論典。因此，宗喀巴在論述中士道時，對於十善業、煩惱等內涵，就是以《俱舍論》的教義而闡述。因為，關於五蘊、十二處、十八界、三界六道、生死流轉及還滅等內涵，以《俱舍論》最為詳細，尤其是解釋破除我執的部分，宗喀巴大量的引用《俱舍論》。在其餘的法類中，處處可見《俱舍論》的內容，由此可知《廣論》與其法理相通之緣故。並且，透由當中的引用關係可以得見，《廣論》蘊含有原始佛教之思想與理論。因此，透由《雜阿含經》、《俱舍論》與《廣論》解釋，「無我」與「空性」之義理關聯時，容或有其區別與相通之處。

「無我」思想是佛教的核心之一，「諸法無我」則是原始佛教「三法印」之一。「三法印」作為佛教判別真理的標準，是佛教區別於其它宗教、哲學的重要理論。「三法印」究其根柢即是「無我」之一實相印，「無我」思想在佛教的發展和演變過程中，從原始佛教、部派佛教到大乘佛教，對此一思想的闡述各有不同，從《雜阿含經》卷1：「爾時世尊告諸比丘：當觀色無常，如是觀者，則為正觀。正觀者，則生厭離，厭離者，喜貪盡。喜貪盡者，說心解脫。如是觀受·想·行·識無常。如是觀者。則為正觀。正觀者。則生厭離.....如是比丘：心解脫者，若欲自證，則能自證，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。如觀無常、苦、空、非我亦復如是。」⁶中得知，佛陀在世的時候，談生命的現象—「緣起、無常、苦、空、無我」，大多是站在以人為生命主體的觀點來談，說

⁵ 三主要道：出離心、菩提心、空正見。

⁶ 《雜阿含經》，《大正藏》冊02，頁1上。

明人的生命發展離不開「我」的觀念，由「我」為出發點，因為誤認「我」是存在的，而產生執著，進而造作諸多業行，產生各種痛苦。儘管生命痛苦，佛陀談苦的態度卻是積極的，苦代表問題，以解決生命苦惱為核心焦點，所教導的法也是以「離苦」、「解脫」為中心思想。因此，在《雜阿含經》中有所指出，當了解「無常、苦、空、無我」的道理之後，才能破除凡夫對身心五蘊的執著，身心五蘊的執著破除了，心才能夠解脫，佛法的修證才能夠達成。佛陀入滅之後，有修證的佛弟子，在自證自知的的情況下，仍是依教奉行。但是時間久了，原始佛教只談生命的現象，已無法滿足一些佛弟子，且有修證的佛弟子也漸漸少，威德也不如佛陀，因此，用各種方式解說高一層的「無我」教義開始出現，這即是大乘佛教興起的理由之一。大乘佛教用「空性」一語代替「無我」，是爲了不致與部派佛教之「無我」混淆，而更進一步闡揚原始佛教「無我」之真義⁷。

《廣論》與《雜阿含經》的無我思想，不同的地方在於廣談緣起性空的部分，緣起性空是佛教區別於一切宗教或哲學的世界觀。緣起性空的思想主張世間萬物都有生、住、異、滅的現象可見，因為都是因緣和合而成，所以在特定的因緣下，任何可見的事物都會有生、住、異、滅隨之變化，世間萬物沒有所謂的絕對的本質。因此，大乘佛法的空性之說，和《雜阿含經》所說的緣起、無常、苦、空、無我的道理，都是爲了讓「無我」體悟生起的直接教導。釋印順在《空之探究》一文中將「無我」與「空性」之思想發展，依佛法之演進歸納為：「原始佛教之「阿含」—空與解脫道；部派佛教—空義之開展；《般若經》—甚深之一切法空；龍樹—中道緣起與假名空性之統一。」⁸在上述發展中，「無我」與「空性」之中心思想，從阿含的緣起、中道；部派的緣起；般若經假名空性；到龍樹的緣起中道、假名、空性，得以照見「無我」與「空性」思想的發展過程。

因此，本文從佛法發展之不同時期，分析原始佛教、部派佛教與大乘佛教之「無我」與「空性」思想發展與轉變，以原始佛教的根本經典《雜阿含經》的無我思想與部世親的《俱舍論》，以及大乘論典《廣論》的空性思想，將三者之間的義理關聯作一一論述。所以，在第二章聲聞經論的無我思想中，首先釐清《雜阿含經》中所說的二種無我思想，即五蘊無我，與苦諦四行相：無常、苦、空、無我，歸結出《雜阿含經》之無我思想乃人無我。其次，闡述《俱舍論》當中的無我思想；第三章就《廣論》中士道之苦諦、集諦和十二緣起初支無明為開展，探討宗喀巴在《廣論》中士道中，如何闡述人無我的思想；第四章則以中士道為基礎，論述「毘鉢舍那」的定義、分類與修學條件；第五章則是以「毘鉢舍那」

⁷ 水野弘元著，釋惠敏譯，《佛教教理研究：水野弘元著作選集•二》，台北市：法鼓文化事業股份有限公司，2000年初版，頁298。

⁸ 釋印順，《空之探究》，新竹縣：正聞出版社，2000年初版。

當中所述內涵，探討人、法二無我的「空性」思想，更進一步說明上士道中所談論之空性，是如何由中士道無我思想，再進一步發展出人、法二無我的空性之說。

綜合以上所述，本論文以《雜阿含經》與《俱舍論》的無我思想，以及《廣論》的空性思想，為主要的論述依據，並以重要相關的經典、論著為佐，探討原始佛教之「無我」，與大乘佛教之「空性」，二者義理之間的關聯，以釐清下列問題：

- 一、《雜阿含經》與《俱舍論》的無我思想為何？
- 二、《廣論》中士道的「無我」思想為何？
- 三、《廣論》上士道的「毘鉢舍那」探討？
- 四、《廣論》上士道的「空性」思想為何？
- 五、人無我與法無我，二者義理之間的關聯為何？



第二節 文獻探討

一、學術界聲聞經論的研究綜述

本文主要論述的聲聞經論，主要集中在《雜阿含經》與《俱舍論》的研究綜述。漢譯的《阿含經》集中在四世紀末和五世紀中的六十年中譯出，分別為四個部類：《增一阿含》、《中阿含》、《長阿含》和《雜阿含》，分部的依據除了篇幅長短不同，還有內容上的分別。然而，中國自隋唐以來，佛教的信仰以大乘菩薩道為宗，《阿含經》被視為聲聞、緣覺乘佛教(Hīnayāna)經典，且經文的卷帙繁浩、篇章重覆、譯文拙澀及辭義難解等原因，導致譯出後長期以來並沒有被重視。十八世紀末受歐美學者重視《巴利三藏》的影響，以及日本學者甚為重視，使得《阿含經》重獲地位。因此，直到民國以後《阿含經》才開始受到中國佛教界的重視。

世親的《俱舍論》，主要是毗婆沙宗根據的論著，經部宗亦隨行，主要詮釋佛陀初轉法輪四聖諦的甚深教義，是印度早期佛教思想的重要論著。第一位獲得藏傳佛教最高學位的漢人曾說過：「《俱舍論》是一部很偉大的著作，講到世界的成住壞空，萬物的形成，大至寰宇，小至微塵，包羅萬象，很多今天科學家所探討的問題，在一千多年前世親菩薩就已經講到了。《俱舍論》代表了佛教的世界觀，證明了佛教是講究科學，而絕非迷信的，可惜今人沒有從科學的角度來研究他。」⁹由此可見其重要程度，在格魯派中更將其列為五部大論之一。以下就《雜阿含經》與《俱舍論》的研究分別論述，其排列順序，按照相關程度排序。

(一) 水野弘元的《佛教文獻研究：水野弘元著作選集•一》¹⁰：

全書收錄水野弘元嚴選的精闢專論，其內容主要是研究與巴利佛教有關的漢譯文獻。當中的〈《雜阿含經》的研究與出版〉一文，分成二部分，首先闡述日本的《雜阿含經》研究，以[女*市]崎說、椎尾說、花山說與前田說為主，並論述《雜阿含經》的議出與傳承等內容。其次，介紹釋印順研究《雜阿含經》的成果，內容論及《佛光大藏經》阿含部與《雜阿含經論會編》。

⁹ 邢肅芝口述，張健飛、楊念群筆述，《雪域求法記：一個漢人喇嘛的口述史》，台北市：橡樹林文化，2010年初版，頁207。

¹⁰ 水野弘元，《佛教文獻研究：水野弘元著作選集•一》，台北市：法鼓文化事業股份有限公司，2003年初版，頁437-508。

(二) 釋印順的《雜阿含經論會編》全三冊¹¹：

作者以《原始佛教聖典之集成》的研究基礎上，將《雜阿含經》與《瑜伽師地論·攝事分》詳細比對並修正前書的錯誤。書中並附上「雜阿含經部類之整編」，比較南傳相應部二者的差異，並修正漢譯本的錯亂的卷帙，相當徹底的研究《雜阿含經》的原始結構。

(三) 園念的《阿含輯要》¹²：

全書取材以《雜阿含經》為主，以信、解、行、證的次第，依照法次法向的原則，簡明節錄出重要的經文，並以實修實證為考量，將原始佛法的修持架構分類成應知、應修與應證三大類，並且結合原始佛教的修學精神與作者實修經驗。文中法印篇作者節錄《雜阿含經》的 18 篇經文，其中提到無常法印與無我法印二者差異，無常法印是說明世間法的現象，無我法印是破除心意上執著五蘊有我而建立的，二者應當以互作緣起的方式來思惟，不可以混同，並時時以四念住觀察，才能建立起無我的體認。

(四) 莊春江的《阿含經隨身剪輯》¹³與釋體方的《雜阿含經選集講義》¹⁴：

二本著書皆將《雜阿含經》重要教理列出目錄，如無我、無常、緣起法、空相應等主題，然後將經文按目錄歸列。其中，莊春江專攻四阿含並深入研讀，過去已編有《雜阿含經》等相關著書，如今將數量龐大的阿含經結合自身精讀後的菁華，將經文依照主題分類排序，並剪輯成隨身手冊提供一種專精的讀經方式，手冊具有短、小、精、薄等特色。釋體方的著書則是將釋印順著書中，相關教理補充列入選集講義中，如《佛法概論》、《以佛研究佛法》、《中觀今論》等。

(五) 釋空海的《阿含經解脫道次第》¹⁵：

作者依照主題摘錄《阿含經》的經文重點與精華，並且在經文後面編錄「法義分享」，著重法義的分析，而非名相解釋與白話翻譯，由此襯托出經旨。其中，在第十六章作者摘錄 13 段《雜阿含經》中與緣起性空相關的經文，是值得參考並深入學習。

(六) 林崇安的〈《雜阿含經》的探索〉¹⁶：

分成三個階段描述《雜阿含經》的探索情形：

¹¹ 釋印順，《雜阿含經論會編》，台北市：正聞出版社，1991年7版，頁1-11。

¹² 園念，《阿含輯要》，高雄市：財團法人淨心文教基金會，1997年初版，頁117-140。

¹³ 莊春江，《阿含經隨身剪輯》，桃園市：圓光出版社，1996年1版，頁07-30。

¹⁴ 釋體方，《雜阿含經選集講義》，桃園市：菩提廣講堂，2007年初版，頁109-111。

¹⁵ 釋空海，《阿含經解脫道次第》，新北市：大自然佛法中心，2002年初版，頁133-145。

¹⁶ 林崇安，〈《雜阿含經》的探索〉，《法光》，1997年91期。

第一階段：《雜阿含經》本母的發現。1924年，呂澂於《內學年刊》第一輯發表《〈雜阿含經〉刊定記》，訂定經文的次序，指出《瑜伽師地論·攝事分》自第85卷至98卷為《雜阿含經》的本母，並將經文卷次品目做了初步的釐定，判定《雜阿含經》為四分十誦，經由《雜阿含經》與〈攝事分〉本母的比對，《雜阿含經》的義理逐漸明朗。不久，聶耦庚在《內學年刊》第二輯發表《〈雜阿含經〉蘊誦略釋》。

第二階段：《雜阿含經論》的編整與印行。1938年，蜀藏編刻處印行《雜阿含經論》，依據呂澂四分十誦的編法，由丘檠校訂，將經文分成四十卷，分別配上《瑜伽師地論·攝事分》中契經事本母，於1983年，重新印行流通；1971年，釋印順發表《原始佛教聖典之集成》，依〈攝事分〉的行擇攝、處擇攝、緣起食諦界擇攝、菩提分法擇攝，將《雜阿含經》中的各別經文列於別頌的各門之下。1983年，進一步將《雜阿含經》與《瑜伽師地論·攝事分》作詳細比對，出版《雜阿含經論會編》，將《雜阿含經》分成七誦五十一相應；1983年楊郁文參與審定的《佛光大藏經·阿含藏》，將全經分成五誦五十一相應；另外，1959年，三時學會印出韓清淨科記的《瑜伽師地論科句披尋記彙編》，對於全論做出細膩的科判，〈攝事分〉也包含在內，此項科判，對義理脈絡的分析，提供了非常大的幫助；南傳的《雜阿含經》，即《相應部》，在1927年由巴利文譯成英文，1995年譯成漢文，有助於瞭解各相應的內容及經文次序的調動情況。

第三階段：巴利經典及藏文的配合與阿含的實踐。包括：一、五部《尼柯耶》及其相關注釋的研究；二、漢、藏《瑜伽師地論》之對勘；三、漢、藏〈攝事分〉之對勘；四、南傳佛教國家高僧大德的禪修經驗，與《雜阿含經》經義的印證。

(七) 張西鎮譯的《阿毗達磨俱舍論白話譯解》¹⁷：

全書共計五冊，作者將《俱舍論》全書共九品，按照經論編排順序，依序白話譯解。其白話譯本的編排方式共分三段，引一段《俱舍論》原文，隨附白話譯文，並且標註本段內容重點於譯文標題下方，最後並附上註釋。以第九品、〈破執我品〉來說，作者在註釋中，引述《俱舍論記》、《俱舍論頌圓疏》、《俱舍論寶疏》等作補充說明。另外，其引用的《俱舍論》原文，以現代標點符號重新調整，大幅幫助理解原文之內涵。

(八) 廖本聖譯的《藏本俱舍新譯－闡明界品第一》¹⁸：

本書主要是新譯《俱舍論》第一品〈界品〉，雖然與本文所要闡述的第九品、

¹⁷ 張西鎮編譯，《阿毗達磨俱舍論：白話譯解(五)》，高雄市：淨心文教基金會，2010年初版，頁2855-2960。

¹⁸ 廖本聖譯，《藏本俱舍新譯－闡明界品第一》，高雄市：彌勒講堂，2014年修訂版，頁28-34。

〈破執我品〉沒有直接的關聯。然而，作者在進入內文之前，加入「導論」。其導論分成三個部分：一、世親的生平與相關著作，當中指出《彌勒傳承祖師傳》的〈六、彌勒與祖師著作東北目錄編號〉的「3.世親」項，有詳細的闡述世親的生平與相關著作。二、《俱舍論》各種版本與相關注疏，作者依照梵文、漢文與藏文等語言的差異，詳列《俱舍論》的各種版本與相關注疏，並且註明出處等資訊，方便讀者進一步的深入。三、《俱舍論》重點、各品關連與簡介，作者簡明扼要的闡述各品內容與關聯性，讓讀者可以快速掌握全書結構。

二、學術界漢譯《廣論》研究綜述

宗喀巴所創立的「格魯派」，在歷代祖師所著作的道次第教典之中，最具代表性的共有八部：《廣論》、《菩提道次第略論》，以下簡稱《略論》、《菩提道次第攝頌》、《菩提道次第淬煉真金》、《菩提道次第善說精髓》、《菩提道次第直授·趣入一切種智速疾道》、《菩提道次第安樂道論》、《菩提道次第文殊口授》。其中，又以《廣論》與《略論》是所有道次第教授的根本，也是格魯派的重要依據，以下就《廣論》研究分別論述，其排列順序，按照相關程度排序。

(一) 祁順來、海月的《菩提道次第廣論(白話本)》¹⁹：

祁順來、海月的翻譯著作，首先由海月將釋法尊譯的《廣論》翻譯成白話文，之後在由祁順來將這些初稿與青海塔爾寺木刻版的藏文原著逐句對照，同時並參閱北京雍和宮銅印板與 1985 年青海民族出版社，出版的鉛印版，當發現差異時，以釋法尊的譯本為準。並沿用青海民族出版社，出版的藏文版目錄，以釋法尊的譯本分卷法，將全書分成 24 卷，每卷開頭另頁表示，並以字體、符號等形式來表示，以便閱讀。因此，全書修改不符合藏文原意與不夠精確之處，修訂詞義艱澀與文句難解之處，通語句倒裝與互不關聯之處，使其著作保持廣論原文的特色。

(二) 妙音翻譯組的《新譯《菩提道次第廣論》》全三冊²⁰與劉小儂的《白話《菩提道次第廣論》》²¹：

妙音翻譯組因為釋法尊的漢譯用語古樸不易閱讀，所以，參考釋法尊的漢譯，以及各種有關的中外文獻，將《廣論》重新翻譯成白話文，並且將論中出現的經論、人物、名相加上梵藏名稱與注釋，有助於對《廣論》的內涵深入理解。而劉小儂著作，主要以翻譯釋法尊譯的《廣論》為白話譯文為主。作者依據《廣論》三士道架構，將全書分成四部分，共計二十五節，在不違背宗喀巴原意下，將《廣

¹⁹ 祁順來、海月，《菩提道次第廣論(白話本)》，中國：青海民族出版社，2014年初版，頁1-4。

²⁰ 妙音佛學叢書翻譯組漢譯，《新譯《菩提道次第廣論》》，台北市：盤逸有限公司，2009年初版。

²¹ 劉小儂，《白話《菩提道次第廣論》》，台北市：橡樹林文化，2013年1版，頁10-13。

論》以現代語法逐字翻譯，並依據四家注、五明佛學院講義及原文的科判，將內文分段與下標。因此，全書架構清晰、層次分明，有助於對《廣論》全面性的深入理解。唯獨「奢摩他」與「毘鉢舍那」，作者僅節錄《廣論》段落的方式翻譯成白話譯文。

(三) 釋日常的《菩提道次第廣論手抄稿》全二十冊²²與釋淨蓮的《菩提道次第廣論白話注釋》全五冊²³：

釋日常與釋淨蓮二書編排內容相近，都是透由法師講解釋法尊譯的《廣論》為主，之後由弟子整理成文稿集結成冊，二者皆有講解至《廣論》上士道的四攝法，唯獨釋日常的著作，將《略論》當中的止觀章節的講解，收錄於第十八至二十冊中，並且發行錄音帶，共計 160 卷。其中，釋日常指出為了增加對於《廣論》的興趣與好樂，並且了解本論的殊勝，進而產生追求善法的欲望，策發精進學習。因此，順著《廣論》的次第，先將《廣論》原文作白話譯文的講解，再將原文內涵延伸，彰顯其正確的概念。最後，提綱挈領的作一個綜合結論，可以做為行持準則。

(四) 達賴喇嘛的《覺燈日光一道次第講授成滿智者所願》全三冊²⁴

全書為 1987 年於印度德蘭薩拉大招寺，達賴喇嘛所傳授的《廣論》教授。當中的「說法前行」，是譯者蔣揚仁欽收集並整理達賴喇嘛在各處說法的錄音，希望讀者了解佛法整體概念，以及對達賴喇嘛演講內容的理解。透過達賴喇嘛的引導，全書可以幫助理釋法尊譯的《廣論》內容，以及宗喀巴所要闡述的內涵為何。

(五) 第一世帕繃喀仁波切開示的《掌中解脫—菩提道次第第二十四天教授》²⁵與宗峰、緣宗譯的《菩提道次第廣論四家合注》全二冊²⁶：

全書為 1921 年於拉薩法會，第一世帕繃喀仁波切所以《廣論》為題的口述內容，並且透過三世墀江仁波切紀錄，歷經十年整理完成，再由仁欽曲札譯為中文。其開示者以二十四天將《廣論》的內容完整講授，內容淺易平實，從中可以透由譬喻或故事來理解《廣論》的精華，當中也參考諸多道次第的著作為教授的依據，並且結合噶當耳傳的珍貴教授，將道次第的精華完整的呈現出來。而《菩提道次第廣論四家合注》則是指出《廣論》在西藏有許多的祖師為其作注、作釋、作講義、作提要。然而，在這些當中又以四家合注最為重要，所謂的四家，分別

²² 釋日常，《菩提道次第廣論手抄稿》，台北市：圓音有聲出版股份有限公司，2016年初版。

²³ 釋淨蓮，《菩提道次第廣論白話注釋》，台北市：財團法人佛陀教育基金會，2011年初版。

²⁴ 達賴喇嘛，《覺燈日光一道次第講授成滿智者所願》，台北市：商周出版社，2012年初版。

²⁵ 第一世帕繃喀仁波切，《掌中解脫—菩提道次第第二十四天教授》，台北市：白法螺出版社，2007年再版。

²⁶ 宗峰、緣宗譯，《菩提道次第廣論四家合注》，中國：中國社會科學出版社，2014年1版。

是指巴梭法王、語王堅穩大師、妙音笑大師、札帝格西四位祖師。其注解的內容教界普遍認可，而且能夠相互補充。因此，對於《廣論》的深入有顯著的幫助。

(六) 慈誠羅珠堪布的《揭開藏傳佛教的神祕面紗》²⁷：

作者於法王如意寶晉美彭措座下學習，精通古今文學、深入了解各派經論，著作良多。因此，全書編排上分成五個部分，主要以整體性的方式來介紹藏傳佛教各教派的修法以及正確概念，適合準備想要由淺入深了解的人。其中，在藏傳佛教的分類上，作者指出格魯派的修法主要是根據《廣論》。《廣論》的來源為阿底峽的《菩提道燈論》，宗喀巴依據該論的密意，於《廣論》中闡揚三士道的修行之道，並提到宗喀巴非常強調由龍樹傳承的單空修法，當有出離心與菩提心達到標準之後，修習單空的修法，樹立起對空性的見解，修行的境界會非常穩固，依照這樣才會斷除粗猛的煩惱，細微的煩惱再用其他的修法斷除。

(七) 釋聖嚴的《西藏佛教史》²⁸：

全書共計七章，從西藏的歷史與環境依序地介紹前、後傳的西藏佛教，宗喀巴及其思想與佛教文物等，由於作者精嚴的學術背景，深厚的修證功夫，成就此書內容深入淺出，嚴謹有序，史料完整豐富，考證精確詳細。其中，在第四章辨別《廣論》與《略論》二者差異，在於《廣論》用較大的篇幅論述止觀，止依據「瑜伽」；觀依據「中觀」，詳細敘述各家學說，深廣的抉擇了義與不了義，針對指導修行止觀的方法，為《廣論》的特色。另外，指出《廣論》雖然別依阿底峽的《菩提道燈論》，但是在論述菩薩道的地方。《廣論》以六度統攝，於四攝法之後，詳細闡述止觀內容，然而《菩提道燈論》則是以戒、定、慧做分際，並無詳述止觀。

(八) 高譚禎的〈道次第三題〉²⁹與〈三士說源流考略〉³⁰：

全文圍繞菩提道次第，並探討其相關的三個主題。首先，對於道次第的淵源，作者對其溯源，指出道次第學說在阿底峽的《菩提道燈論》之前就已經有了，但是並非以三士道為整體框架，也不具有道次第的內涵，直到阿底峽才首次被賦予義含。其次，作者從阿底峽的《菩提道燈論》為始，詳述至格魯派諸多的論師之間，關於道次第主要傳承和著述。最後，指出道次第在西藏廣為流傳的原因，是因為道次第學說具備整合佛教內部各方面的力量，以及消弭彼此之間相互的衝突。〈三士說源流考略〉也是以道次第為中心論述主題。

²⁷ 慈誠羅珠堪布，《揭開藏傳佛教的神祕面紗》，台北市：喇榮文化事業出版社，2009年初版，頁38-40。

²⁸ 釋聖嚴，《西藏佛教史》，台北市：法鼓文化事業股份有限公司，1999年2版，頁95-109。

²⁹ 高譚禎，〈道次第三題〉，《西藏研究》，2005年01期，頁13-19。

³⁰ 高譚禎，〈三士說源流考略〉，《宗教學研究》，2005年01期，頁163-166。

(九) 李冀誠的〈宗喀巴的《菩提道次第廣論》—兼談黃教修習法〉³¹：

全文以《廣論》為探討中心。依照三士道架構介紹《廣論》，並以三主要道來論述其要旨，並指出該論是一部邏輯嚴密的論著，從親近善知識到最終的「毘鉢舍那」，宗喀巴皆論證有據，並非憑空捏照，論中引經論加以證明，並適時結合祖師語錄。論中許多觀點是過去所提及的，作者將其特色總結成五個特點。最後，敘述該書的傳播與翻譯。

(十) 牛宏的〈《菩提道次第廣論》佛學思想探微〉³²與〈試析《入菩薩行論》對《菩提道次第廣論》的影響〉³³：

作者前篇主要以探討《廣論》的佛學思想內容與意義為主。全文分成四個部分，首先指出三士道的修證體系是《廣論》重要的佛學思想，並依序介紹下士、中士與上士的修習思惟。其次，指出全論的最終目標在於體驗和見證菩提心，是佛教利益他人的出世間精神。再次，論述《廣論》止觀法門的修學，是遠離二邊的中觀思惟辯證，也是全論精華之處。最後，歸納出三點《廣論》中主要的佛學思想特性。其中，提到中觀應成派注重破除他宗、安立自宗這二方面。依據緣起性空的道理，分別去破除他宗的論述，並斷除他宗論點，利用名言差別來成立自宗論點，最終成立中觀不共正見。因此，宗喀巴的正見是遠離常斷二邊的中觀不共正見，也是本論最為精華的部分。後篇則是探討《入菩薩行論》，所體現在思想與結構的內容特色對《廣論》的具體影響，因為《廣論》中大量引用《入菩薩行論》的內容。其中，作者指出《入菩薩行論》許多獨到思想在《廣論》的上士道，發菩提心的「自他能換」教授、忍辱度與精進度等方面，具體的接納並發揚光大。雖然，「毘鉢舍那」引用《入菩薩行論》智慧品的偈頌非常少，但二者所論述的佛學思想是一致的。

(十一) 趙炳活的〈藏傳佛教的歷史分期及其重要特徵新探〉³⁴：

作者依序探討藏傳佛教的開端與歷史劃分，藏傳佛教的重要特徵、菩提道次第思想主要的成果與特點檢討，並指出藏傳佛教的核心思想，就是菩提道次第。其中，在菩提道次第思想主要的成果與特點檢討的部分，作者指出目前研究菩提道次第思想的成果，可以分成宗教界與學術界二方面，在宗教界，經由格魯派喇嘛論著並保存的著作，粗略統計，約有三百餘部；然而，學術界上的研究成果眾

³¹ 李冀誠，〈宗喀巴的《菩提道次第廣論》—兼談黃教修習法〉，《世界宗教研究》，1989年01期，頁149-159。

³² 牛宏，〈《菩提道次第廣論》佛學思想探微〉，《西藏研究》，2004年02期，頁78-82。

³³ 牛宏，〈試析《入菩薩行論》對《菩提道次第廣論》的影響〉，《西藏研究》，2006年03期，頁33-39。

³⁴ 趙炳活，〈藏傳佛教的歷史分期及其重要特徵新探〉，《青海師範大學民族師範學院學報》，2016年01期，頁1-10。

多，作者僅粗略將有談論到菩提道次第思想與重要著作舉例，並提到那些著作是值得注意的。最後，綜合東、西方學者的研究成果，具體的概括出五個特點。

(十二) 尕藏加的〈宗喀巴大師生平事蹟略考〉³⁵與張雖旺的〈宗喀巴創建格魯派的歷程〉³⁶：

宗喀巴的《廣論》是一部顯教思想的名著，在談論宗喀巴時就不能不談論到《廣論》。尕藏加首先提到宗喀巴非常重視佛法的傳承性。因此，專研噶當派和其他教派的菩提道次第之後，並遵循阿底峽的《菩提道燈論》的基本原理，才撰寫《廣論》，並且積極提倡修學佛法必須遵循次第，從一開始的親近善知識到最終的成佛，次第不可混淆。張雖旺則是以宗喀巴的五大宗教活動為架構來闡述。其中，在宗喀巴的著書立說的部份，也提到《廣論》影響佛教思想體系甚鉅。

(十三) 班班多杰的〈試論藏傳佛教的修道次第〉³⁷與克珠群佩的〈藏傳佛教道次第概述〉³⁸：

班班多杰在著作中，將《廣論》、《菩提道燈論》與《解脫莊嚴寶論》進行比較，指出與其說宗喀巴對阿底峽的三士道思想進行大量發揮，不如說是「創造」。再者，《解脫莊嚴寶論》中，將「如來藏」的佛性思想做為修道次第的基礎與前提，而《廣論》中則是隻字未提如來藏，這是二者最大不同之處；克珠群佩則是指《廣論》在論證上以出離心、菩提心與清淨見為要點，闡述了從凡夫到成佛之間的修學次第，反映宗喀巴深刻闡述從初發心到證得無上菩提之間的修習次第、修學方法，以及先顯後密、止觀雙運、戒、定、慧並重的修習次第，以及緣起性空的理論思想。

三、「無我」與「空性」思想的研究綜述

「無我」思想是佛教的基本思想之一，更是研究佛學不可欠缺的內容；同時，無我思想作為佛教之特色，本身具有強大的學術研究價值。縱觀近幾年有關「無我思想研究，學術界的研究視角，主要聚焦於無我思想的歷史發展、概念性解釋、形成原因的分析以及義理分析等。本論文擬從相關於《雜阿含經》與《俱舍論》的無我思想之論文期刊，以及相關於《廣論》「空性」思想之研究綜述，進行文獻之探究剖析，以下為其相關的專書與學術論文，其排列順序，為先以論述無我

³⁵ 尕藏加，〈宗喀巴大師生平事蹟略考〉，《中國藏學》，2015年04期，頁107-114。

³⁶ 張雖旺，〈宗喀巴創建格魯派的歷程〉，《四川民族學院學報》，2013年03期，頁7-10。

³⁷ 班班多杰，〈試論藏傳佛教的修道次第〉，《青海民族學院學報(社會科學版)》，2008年04期，頁9-18。

³⁸ 克珠群佩，〈藏傳佛教道次第概述〉，《中國藏學》，2005年02期，頁67-74。

的專書、期刊。其次，空性的專書、期刊，並且按照相關程度排序。

(一) 釋印順的《性空學探源》³⁹：

首先，作者指出佛陀說「處法門」注重無我一空上面，我是依法建立，我之所以是無，是因為法是假的，我即無立足點，所以處法門容易生起「法空」的見解。而「蘊法門」的重點在無常，從五蘊和合假名眾生的當體，說明無我義。然而，少說到空，容易生起我無蘊可以有的概念。其次，指出五蘊與六處畢竟是統一，不同之處在於，六處是以有情身心自體為中心，我為主動的，建立在「能邊」。五蘊則是在有情認識活動上，依四識住建立而說，凡夫執著五蘊，我建立在「所邊」。最後，處法門是建立在身心和合的生命總體上說的，蘊法門則是建立在內外相知的認識關係上，二者建立點不同。因此，談到無我，處法門是「和合說」，直說諸行如幻如化，自性不可得空，而蘊法門則是「五蘊別別說」。

(二) 許國華的《佛陀是梵！？》⁴⁰：

作者連接《吠陀經》、《梵書》、《奧義書》到《阿含經》之間的義理關聯與其發展線索。其中，作者指出無我可分成三個層次或角度，首先，「施設義」的無我，「施設」指應眾生不同的根基而當機說的法，即因病施藥，針對執著五蘊之身的眾生而闡述無我。其次，「實踐義」的無我，無我即是實踐自利利他的八正道，八正道也是諸宗派共同實踐的法門。最後，「究竟義」的無我，即「離此二邊，正向中道」，而此無我需要與自利利他的實踐精神搭配，才是無我的真正究竟義。

(三) 平川彰的《印度佛教史》⁴¹：

文中定義原始佛教中，所謂的「無我」是指固定的實體我，並不存在的意。無我並非否定以自我、主觀認識、人格或是理想的意思，而是否定凡夫以靜止的方式看待自己，設定自我執著自我，從而產生種種痛苦。因此，在《阿含經》中主要透由將身心分成五蘊的方式來分析，進而表達無我。對此，後世則稱為「人無我」，「法無我」的這種區別還未見到。其次，「三法印」中的無常與無我也大乘佛教主張空的理由，更進一步指出諸行無常中的「行」，是從連續面來看存在；諸法無我的「法」，是從個別面來看存在，二者是表裡關係，不互相混用，也表明緣起的連續性與全面性的狀態。無常即是流轉的存在，流轉是連續的，由於流轉的緣故產生變化，在連續中就有差別。因此，法是沒有固定的實體，即是諸法無我的表現。

³⁹ 釋印順，《性空學探源》，台北市：正聞出版社，1984年初版，頁 60-72。

⁴⁰ 許國華，《佛陀是梵！？》，新北市：大千出版社，2006年初版，頁 136-171。

⁴¹ 平川彰，《印度佛教史》，台北市：商周出版社，2002年1版，頁 60-65。

(四) 釋日常的《佛法要義 (一)》⁴²與釋印順的《佛法概論》⁴³：

文中提到「三法印」中的「諸法無我」，向前可以延伸到諸行無常，向後可以延伸到涅槃，向上可以延伸到一實相。並且指出諸法中的法，是包括有為與無為二法。其中，有為即三界之內會輪迴生死的；無為即超出有為的聖人之法。因此，存在於世間的凡夫與聖人都具有無我這個特徵。而無我的「無」並非否定，要從無的相對「有」來理解無，即以「緣起有」來認識自性空。最後，作者提出緣是形成苦樂的關鍵，要離苦得樂則需要修行，修行則是根據「三法印」，《廣論》即是「三法印」的內涵開展。「三法印」內涵的開展，在釋印順的《佛法概論》中的〈第十二章、三大理性的統一〉提到，「三法印」的開展，如同大乘中提到的「無常故(無我)空」，一切法為眾緣生，法法平等畢竟空寂，法沒有自性、常住、獨存與實有等性質，這即是空性，經中稱為「法無我」。其中，法無我的「我」與有情執我的「我」，二者對於我的定義相同，都是實在的、常住的與獨存的，但後者的我附入意志的自由性，這是二者的不同之處。

(五) 釋日常的《學佛次第十二講 (下)》⁴⁴與達賴喇嘛的《慈悲與智見》⁴⁵：

作者指出無我中的「我」，可以從認識的角度，和一般人都能夠感受的角度來解釋。而「我」也具有三個特徵，如果承認有靈魂，就會認為我可做主，我與外面對立分開的，我是恆常不變的，或是認為我死了就不復存在了的這種斷見。因此，「三法印」中「諸法無我」，是指一切事物是緣起的，是無自性的，所以也稱為「性空」或是「無我」。關於「我」的特徵，在達賴喇嘛的《慈悲與智見》一書中也有相關論述。其中，達賴喇嘛更進一步指出，「我」雖然有上述的特徵，其實是無一真有。根據不同佛教宗派對各個層次之我的不存在，提出各種粗淺的無我到精細的無我主張。依據中觀應成派的主張，我不過是依五蘊假立之名。而且，由於心更加精緻與持續，所以我僅是依相續識假立之名。所以，所謂的無我，是從我的「依存性」而說的。既然是以依存性說自性空，那空就不是虛無的。而且，早期宗派提出我相及我見的主張，都比後期來的粗淺。其相徵是，當心不退轉的確定早期宗派無我的主張時，後期較為精細的無我主張依然可以運作。反之，當確定後期較為精細的無我主張後，較為粗淺的我見主張則不可以運作。

(六) 魯柏·葛汀的《佛教基本通》⁴⁶：

本書的第六章無我，作者主要論述「無我」與「緣起」。首先，在論述無我之前先介紹《奧義書》所提出我的概念與佛陀如何質疑這種主張。其中，並引用史蒂文·柯林斯的《無我之人》提出原始佛教否定我的三個觀點。其次，論述十

⁴² 釋日常，《佛法要義 (一)》，台北市：福智之聲出版社，2002年1版，頁03-26。

⁴³ 釋印順，《佛法概論》，新竹縣：正聞出版社，1998年初版，頁155-165。

⁴⁴ 釋日常，《學佛次第十二講(下)》，台北市：財團法人台北市福智佛教基金會，2012年1版，頁02-37。

⁴⁵ 達賴喇嘛，《慈悲與智見》，發行人：羅桑嘉措，1997年1版，頁181-191。

⁴⁶ 魯柏·葛汀，《佛教基本通》，台北市：橡實文化出版社，2009年初版，頁171-200。

二緣起作者引用《清淨道論》，針對緣起道理的四個重點與北傳世親的《俱舍論》。最後，作者也提出批評原始佛教學者認為，無我相當於虛無主義的錯誤觀點。

(七) 馬拉拉塞克拉博的〈佛教的無我學說〉⁴⁷：

在《佛教百科全書》一書，所翻譯的〈佛教的無我學說〉詞條中，指出佛陀否認人有永恆不變享受極樂的見解、否認人死後徹底消滅的見解、否認人有神性。但是，透過善思、善語和善行三方面，眾生最終是能夠成為神聖的人。而且，佛陀所闡述的「無我」教義，前後是一致的沒有相互矛盾，也是「無常」教義的必然結果。

(八) 魏洪峰的〈早期印度佛教中的蘊與我〉⁴⁸：

文中首先提到，原始佛教所提出的「諸法無我」的教義，是針對婆羅門教的「大梵即我」而說的，因為「我」的概念最早源於佛陀之前的印度許多宗派，尤其是婆羅門教。其次，作者引證釋印順的看法，認為原始佛教主要是「我無法有」，並且分析梳理部派佛，是如何解決輪迴主體的問題。最後，指出部派佛教的侷限性在於以「五蘊實有」為背景，所以，無法處理好「蘊」與「我」的關係。直到「我空法有」變成「我法皆空」，才得到較為徹底的解決。

(九) 尹立、許孟青的〈佛教的「我」與「無我」〉⁴⁹：

該文認為佛教的「無我」教義，不同於其他外道及世界上其它宗教。佛教教義中，否定有不變的靈魂與萬法具有實體的觀念。文中提到《阿含經》否定四種我的見解：人類個體之全體為我，即「五蘊為我」；各個體內之中心生命為我，即「我有五蘊」；宇宙原理為我，即「我中有五蘊」；存在的每一要素皆各有其固有之性質（自性），即「五蘊中有我」。這四種「我」的見解，其統稱為「壞聚見」。

(十) 方廣錫的〈初期佛教的五陰與無我〉⁵⁰與羅中的〈原始佛教無我論評述〉⁵¹：

文中分成二大主題來作討論，分別為原始佛教的「五陰觀」與「無我論」。首先，提出 *Skandha* 本意有二，翻譯為「陰」才符合原始佛教的理論。其次，區別「阿特曼」與「妙樂阿特曼」。作者指出佛教所承認的阿特曼不是《奧義書》的妙樂阿特曼。最後，認為原始佛教的「無我論」，實際是「非我論」，而非否

⁴⁷ 馬拉拉塞克拉博，〈佛教的無我學說〉，《佛教百科全書》第1卷第4分冊，1981年03期，頁567-576。

⁴⁸ 魏洪峰，〈早期印度佛教中的蘊與我〉，《南亞研究季刊》1998年02期，頁46-50。

⁴⁹ 尹立、許孟青，〈佛教的「我」與「無我」〉，《宗教學研究》，2006年04期，頁78-81。

⁵⁰ 方廣錫，〈初期佛教的五陰與無我〉，《佛教文化》，2004年05期，頁15-19。

⁵¹ 羅中，〈原始佛教無我論評述〉，《民族論壇》，2011年03期，頁38-39。

認阿特曼，是不能把有為法的我當成無為法的我，此點與羅中的〈原始佛教無我論評述〉論點相同。文中更進一步說明，佛經中將執著身體認為是「壞聚見」，只要是「壞聚見」就不可能得到解脫。

(十一) 郭良鏞的〈佛陀的無我說〉⁵²與王開府的〈初期佛教之「我」論〉⁵³：

作者指出英國學者裡斯·戴衛斯夫人，在後期著作中認為佛陀持有《奧義書》的自我觀，這點是錯誤的。作者認為佛陀從不涉及奧義書哲學中「梵」的觀念，並探討佛典中「我」的三種使用：作為人稱反身代詞；作為個人(包括肉體和精神)的實體存在；作為超越或主宰個人的絕對實體存在，或形而上學存在，即靈魂之意；「我」的相關內涵，在王開府的〈初期佛教之「我」論〉文中，也有提到相關的論述。該文主要是在探討原始佛教中有關「我」的思想。作者歸納出「我」的相關義，可分為「中性義」與「劣義」二義。中性義即作為反身代名詞自己；劣義則是指其為煩惱或邪見，如我所、我執、我慢和靈魂(梵我)。

(十二) 俞玲玲的〈佛教之無我論探析〉⁵⁴：

文中透由「無我」的梵文「anātman」，指出的是「不是我」或「沒有我」，即「非我」與「無我」。「非我」所強調的是對象不是我，並不否認我的存在。然而，「無我」則否認我的存在，所謂的「無我」，並非本來有我而去強調為沒有。其次，佛教否定生命中有不變的靈魂和萬法的實體觀念，並提出緣起說，即因緣而起。這是佛陀反對人是由梵天而來、是神我轉化的「轉變說」，以及人是許多元素湊合的而提出的「積聚說」。

(十三) 梁勁泰的〈佛教「無我」哲學思想的形成和發展〉⁵⁵：

作者指出古代印度宗教的觀點，即「梵我同一」的思想，深刻的影響佛教無我思想，並從五蘊緣起論、輪迴說的角度皆沒有違背「三法印」的基本原理。更進一步，指出之後發展的中道論、二諦論與唯識學等都是無我思想的闡發和繼承，並認為唯識學是非常精緻的學說，解釋輪迴主體根源及統一主客體的矛盾。

(十四) 張勇的〈淺述印度佛教初期對「人我」觀的理解〉⁵⁶：

文中提到原始佛教將人看作為五蘊和合之假身，理論上得出了四諦、十二緣

⁵² 郭良鏞，〈佛陀的無我說〉，《南亞研究季刊》，1994年03期，頁32-38。

⁵³ 王開府，〈初期佛教之「我」論〉，《中華佛學學報》，2003年16期，頁01-23。

⁵⁴ 俞玲玲，〈佛教之無我論探析〉，《中國佛學》，2003年36期，頁271-276。

⁵⁵ 梁勁泰，〈佛教「無我」哲學思想的形成和發展〉，《雲南大學學報(社會科學版)》，2008年01期，頁44-95。

⁵⁶ 張勇，〈淺述印度佛教初期對「人我」觀的理解〉，《文化傳承學報》，2011年09期，頁64-65。

起、「三法印」等；實踐上以修學三學、發四無量心、行八正道等。而注重解脫實踐的教法，在部派佛教及大乘佛教時期有不同程度的發展，但多是從其義學方面的發展。

(十五) 方立天的〈佛教「空」義的歷史演變〉⁵⁷：

文章梳理了原始佛教的無我執觀，以及部派佛教空有論的歧義等論述。其中，提到「空」和「無我」的基本意義，是為了從「我」與「我執」的觀念中脫離出來，透由修持而達到實踐無我執的概念，並且更進一步的說明，佛教系統性的否定實體我，使得無我論和空論更加深入的被論述。

(十六) 艾娃的〈「諸法無我」辨析〉⁵⁸與王珍的〈對漢譯阿含佛教經典關於宇宙和人生三個判斷的探討〉⁵⁹：

作者認為，如果用佛陀的思想來解釋，「三法印」應被理解為：「諸行無常」，世俗世界萬物都是眾因緣和合而成，因此都是非永恆、短暫易逝的；「諸法無我」，真正的自我，即靈魂、法身，與世俗世間萬物不是一回事，與世俗世間萬物無關；「涅槃寂靜」，人生的目的是要拋棄世俗世界，通過修行實踐而達到超脫生死的涅槃彼岸。這樣理解「三法印」，才會形成一個完整邏輯嚴密的思想體系。然而，王珍的〈對漢譯阿含佛教經典關於宇宙和人生三個判斷的探討〉，文中也以「三法印」為開端，與〈「諸法無我」辨析〉一文不同的是，後文集中於無我是如何建立的，結合「三法印」的邏輯環節，以無常—苦—無我進行探討分析。作者提出無常是否為必然法則？無常是否會苦？苦就一定無我與無我又是誰在輪迴？等問題貫穿全文。

(十七) 樊沁永的〈大陸地區無我、如來藏思想的研究及其問題〉⁶⁰：

作者透過原始佛教研究的相關論文，指出原始佛教我和無我問題研究的基本共識是無我思想具有相當豐富的內涵、無我思想與輪迴思想並不矛盾，與婆羅門教中的阿特曼思想有本質上的不同。而且無我中的無之內涵，具體理解上乃然有多種解釋，不同研究者從不同經論出發，提出各自不同的理論依據。

⁵⁷ 方立天，〈佛教「空」義的歷史演變〉，《佛學研究》，2003年00期，頁78-88。

⁵⁸ 艾娃，〈「諸法無我」辨析〉，《南開學報》，1996年01期，頁76-79。

⁵⁹ 王珍，〈對漢譯阿含佛教經典關於宇宙和人生三個判斷的探討〉，《中央社會主義學院學報》，2010年06期，頁54-58。

⁶⁰ 樊沁永，〈大陸地區無我、如來藏思想的研究及其問題〉，《世界宗教文化》，2013年02期，頁116-119。

(十八) 黃俊威的〈自我的四位說與佛教破我觀念的癥結〉⁶¹：

作者依據〈唱贊奧義書〉中的自我進行分析，可以分為四種層次：形軀我、夢中我、無夢我、最高我。在原始佛教的〈雜阿含經〉當中，所論述的內容，只能夠否定前面二個層次的自我。透過犢子部的「補特伽羅」承認無夢我，成為了輪迴主體；透過犢子部的「不可說我」承認最高我，成為解脫的主體，或者是成佛主體。因此，作者完全接受犢子部提出的二種自我，作為輪迴的主體、成佛解脫的主體。

(十九) 姚衛群的〈佛教與婆羅門教中的「我」的觀念〉⁶²：

本文由依序論述《吠陀》、《奧義書》，到婆羅門教、佛教中的「我」。指出婆羅門教吸收了《吠陀》、《奧義書》中與「我」有關的論述。引此，其主流思想主要是主張「一因論」，即萬事萬物存在一個根本因，而我就是根本因。佛教一般都不在實質上承認有不變主體，除了一些佛教文獻將某些實體描述為是真實不變的，但都被歸為「不了義」，認為這種說法只是佛陀的方便說法。

(二十) 王珍的〈對漢譯阿含佛教經典「無我」概念的思考—兼及佛教無神論〉⁶³：

主要探析佛教的無我概念及其與佛教無神的關係。文中作者指出〈阿含經〉對「我」的用法，有「廣義」及「狹義」二種用法。廣義用法則是作為「吾」，也就是神識或識之解釋，「我」，即形體之具；狹義用法則是作為「我」的一般解釋。因此，本文則是從「廣義」的用法展開闡述，並從我的三層含義出發。從五蘊破我、從十二緣起破我、破計我的種種不正確的見解，從這三個方面，論述無我的建立。

(二十一) 鄧曦的〈早期佛教的業報輪迴與無我〉⁶⁴：

文中提出無我與緣起論的關係，是因為佛教提出人的本質可以歸納成為五蘊。五蘊也是人生痛苦的根本所在。因此，佛教提出了緣起論，即「此有故彼有，此生故彼生」。這也是佛教的一種「因果論」，用來解決痛苦，從苦中脫離。最後，指出輪迴觀在佛陀時代還沒有成形，是在婆羅門教與各教派的業報說推動下最終形成的。因此，作者認為「業報輪迴」與「無我」，並沒有那麼直接、明顯的矛盾。

⁶¹ 黃俊威，〈自我的四位說與佛教破我觀念的癥結〉，《世界哲學》，2010年3期，頁138-150。

⁶² 姚衛群，〈佛教與婆羅門教中的「我」的觀念〉，《雲南大學學報(社會科學版)》，2010年3期，頁55-95。

⁶³ 王珍，〈對漢譯阿含佛教經典「無我」概念的思考—兼及佛教無神論〉，《中央社會主義學院學報》，2010年04期，頁56-60。

⁶⁴ 鄧曦，〈早期佛教的業報輪迴與無我〉，《宗教學研究》，2008年01期，頁196-198。

(二十二) 楊勇的〈論《俱舍論》對無我理論的再詮釋〉⁶⁵：

作者認為在原始佛教時期，雖然「無常」和「無我」以二個概念的形式出現，但是就其本質而言，「無常」反映了佛陀從現象上否定「我」的思考，而「無我」則從本質上分析了「我」的虛妄性，二者都是為了揭示出世間的痛苦根源，以達到解脫和實踐的目的。到了部派佛教，世親的《俱舍論》對「無我」的分析，分別從五蘊觀、因緣觀二方面的論證。在五蘊觀方面，世親將五蘊的問題，還原為「大種」與「心」，藉此消解實體性的存在，並且清楚的看到，所謂的無我最根本的方法論，其原則是「因緣和合」。在因緣觀方面，世親通過普遍的方法論以及生命論的分析，對和合思想作了獨到的詮釋，也就是透過「六因四緣」和「十二緣起」的運用來詮釋無我思想。

(二十三) 稂荻的〈俱舍論之無我思想的兩條路徑〉⁶⁶：

作者指出破除「我執」的過程，正是理解「無我」思想的過程，二者是密切聯繫的。首先，以「五蘊說」的角度破斥我執，因為五蘊說是從緣起論出發，認為人是在一定的條件，由五蘊和合而成，故而「我」是非實體性的。因此，也就不必執著因為無明而執著於事實上並不存在的東西，除了徒增煩惱以外一無所獲。再者，以「法有我無」角度破斥我執，因為法是構成「我」的原因和前提，離開了法，我也就不存在。因此，「無我」就是對法作為構成要素而存在的一種表述方式。實際上，無我也就成為法的存在的同義詞。既有七十五法，則實我是不存在的。大乘瑜伽行派和中觀派，也以這二條路徑出發，從不同角度取消法體的實在性，這點可以在《俱舍論》的無我思想中找出端倪。

(二十四) 姚治華的〈補特伽羅(Pudgala)與阿特曼(Ātman)的譯名問題－兼談輪迴說與無我說〉⁶⁷：

作者結合《異部宗輪論述記》中，關於「我」的說法，試圖解決無我、無我與輪迴這二大議題。作者認為「輪迴說」與「無我說」相互不矛盾，反而十分圓融，因為透由對比補特伽羅和阿特曼的區別，補特伽羅主要是執取、執著之意，受制於因緣條件的活動；阿特曼則主要是主宰、掌握之意，是制約因緣條件、轉動因果的活動。因此，前者是輪迴中的情況，後者是涅槃中的情況，二者層次高低不同。

⁶⁵ 楊勇，〈論《俱舍論》對無我理論的再詮釋〉，《貴州大學學報（社會科學版）》，2009年第1期，頁16-20。

⁶⁶ 稂荻，〈俱舍論之無我思想的兩條路徑〉，《哲學百家》，2010年第12期，頁97-99。

⁶⁷ 姚治華，〈補特伽羅(Pudgala)與阿特曼(Ātman)的譯名問題－兼談輪迴說與無我說〉，《佛教文化年刊》，2013年03期，頁56-60。

(二十五) 傅新毅的〈原始佛教緣起無我語義下的心識論〉⁶⁸：

作者主要探討二個問題，一是在原始佛教中業報說，以及無我義是否存在矛盾；二是在緣起無我的語義下，探討心識論的意義為何。其一，作者從業與無我的界定開始分析，最後指出「我」如果是常、一、主宰的實體，那就無法改變。因此，業報說與無我義是否存在矛盾，這個問題本身是無意義的，屬於佛法中的「十四無記」。

(二十六) 張力力的〈原始佛教的「無我」論與「十四無記」〉⁶⁹與劉萬萬的〈淺析原始佛教的「無我論」〉⁷⁰：

文中主要分析，在二個前提基礎上，「無我論」與「十四無記」才會成立矛盾。最後，作者指出十四無記中討論死後的我存在與否，其中的「我」是指本真的我，靈魂上的我；存在與否則是一個理論的問題。無我則是一條實踐原則，其中「無」代表道德實踐上的超越；「我」則是實踐的經驗之我。因此，無我論與十四無記的矛盾前提基礎無法成立。在劉萬萬的〈淺析原始佛教的「無我論」〉一文中，也提到相同的結論。

(二十七) 樓宇烈的〈「無我」與「自我」—佛教「無我」論的現代意義〉⁷¹、王璐的〈自我與我執—淺談佛教之無我〉⁷²與沈建丹的〈論佛教無我觀對當代大學生心理健康教育的啟示〉⁷³：

樓宇烈的〈「無我」與「自我」—佛教「無我」論的現代意義〉主要從破除人我執來談論無我理論的現代意義，為現代人提供了有益的啟示。作者認為無我理論在一定程度上可以幫助降低心中的貪執，並歸結現代人的痛苦與不幸的原因為自我失落，指出如果不能把握真正的自我，是無法解決自我失落的問題，唯有充分體現佛教根本精神的無我說，才能徹底消除問題的成因。此一觀點在王璐的〈自我與我執—淺談佛教之無我〉一文中，也指出無我並非是在世俗中拋棄自身，而是蘊含深厚的理論基礎。無我論主要是教導世人在這複雜的世事中，所有的痛苦與不幸，都是源自於內心的我執。因此，無我論在於揭示「我」的現象是非實在的，只要能了悟無我的道理，斷除我的執著，就能展現真正的自我。另外，沈

⁶⁸ 傅新毅，〈原始佛教緣起無我語義下的心識論〉，《宗教學研究》，2001年04期，頁72-80。

⁶⁹ 張力力，〈原始佛教的「無我」論與「十四無記」〉，《五台山研究》，1994年4期，頁10-12。

⁷⁰ 劉萬萬，〈淺析原始佛教的「無我論」〉，《才智》，2014年第30期，頁279。

⁷¹ 樓宇烈，〈「無我」與「自我」—佛教「無我」論的現代意義〉，《世界宗教研究》，2000年02期，頁101-104。

⁷² 王璐，〈自我與我執—淺談佛教之無我〉，《淮北煤炭師範學院學報(哲學社會科學版)》，2010年02期，頁38-40。

⁷³ 沈建丹，〈論佛教無我觀對當代大學生心理健康教育的啟示〉，《科技信息》，2012年10期，頁182-184。

建丹的〈論佛教無我觀對當代大學生心理健康教育的啟示〉一文中，也提出所謂的無我就是要做到無貪、無瞋和無癡。

(二十八) 陳兵的〈無我觀與自我意識的建立〉⁷⁴：

文中首先提到的「無我」，分為真、俗二方面。真諦無我屬出世間法；俗諦假我，有被忽視的傾向，故有西方心理學家批評，佛教沒有建立心理學意義上完整的自我意識學。因此，作者辨別假我與自我意識，指出假我的體認，屬於心理學，所謂的自我意識，並分析現代心理學與佛教二者，對於假我的建立其主要路徑的差異。彭彥琴、江波與楊憲敏的〈無我：佛教中自我觀的心理學分析〉⁷⁵；劉佳明、鄭發祥的〈佛教自我觀：假我、無我與真我的統一〉⁷⁶；彭彥琴、楊憲敏的〈惟我與無我：中西方自我觀比較新解〉⁷⁷，也都是相關此方面的研究期刊。

(二十九) 顏節禮的〈佛教生態倫理觀與生態旅遊開發〉⁷⁸：

文中提到佛教生態觀的哲學基礎就是緣起論，世界上一切事物互相為緣起，沒有任何事物可以獨立存在及產生，或擁有不變的本質，這就是「此有故彼有，此無故彼無」，萬事萬物為相互相依，共同組成之佛教無我論的主張。因此，透由無我論破除對生命主體和一切事物的執著，拋棄對自身的優越感與世間中的優先權，從我即萬物，萬物即我，一切有情皆有佛性的生靈之物，最終達到眾生平等。當中徹底否定以自我為中心的偏執，並以整體性的認知思惟，當中也包含著慈悲不殺的理念。其他相關的研究期刊，尚有潘丹丹的〈佛教生態倫理思想探析〉⁷⁹；陳紅兵的〈我國佛教生態思想研究的新進展－《佛教與生態文明》述評〉⁸⁰；陳紅兵的〈佛教生態觀研究現狀述評〉⁸¹；王鋒的〈佛教的生態思想及其現實意義〉⁸²。

⁷⁴ 陳兵，〈無我觀與自我意識的建立〉，《法音》，2007年12期，頁4-11。

⁷⁵ 彭彥琴、江波、楊憲敏，〈無我：佛教中自我觀的心理學分析〉，《心理學報》，2011年02期，頁213-219。

⁷⁶ 劉佳明、鄭發祥，〈佛教自我觀：假我、無我與真我的統一〉，《宜賓學院學報》，2013年09期，頁34-39。

⁷⁷ 彭彥琴、楊憲敏，〈惟我與無我：中西方自我觀比較新解〉，《心理學探新》，2009年04期，頁3-6。

⁷⁸ 顏節禮，〈佛教生態倫理觀與生態旅遊開發〉，《企業經濟》，2011年10期，頁161-164。

⁷⁹ 潘丹丹，〈佛教生態倫理思想探析〉，《周口師範學院學報》，2016年04期，頁68-71。

⁸⁰ 陳紅兵，〈我國佛教生態思想研究的新進展－《佛教與生態文明》述評〉，《五臺山研究》2010年02期，頁59-61。

⁸¹ 陳紅兵，〈佛教生態觀研究現狀述評〉，《五臺山研究》，2008年02期，頁60-64。

⁸² 王鋒，〈佛教的生態思想及其現實意義〉，《清遠職業技術學院學報》，2011年05期，頁93-96。

上述為論述「無我」的專書、期刊，以下為論述「空性」的專書、期刊，按照相關程度排序。

(三十) 達賴喇嘛的《超越的智慧》⁸³：

書籍中〈第二部、無我〉一文中，分別探討人無我與法無我。文中提到究竟實相可以區分為人無我和法無我，而在微細的層面上，這二者是沒有區別的。在人無我的部份，首先，要領會人無我之前要先認知自我、自身，使之影像在心識上清晰呈現才可以。其次，自我、他人、輪迴等影像都是由無始的無明習氣，透由六識所呈現，從名相的角度是無法獨立存在，實際上並不是實有的，都是因為染污的業行而顯現，事物存在的樣貌與虛妄的影像是一致的。因此，事物的存在是否擁有實有的本質，當透由分析性的檢驗會發現不存在，只是藉由依習成俗、概念性的名相存在，但又不能否認其完全不存在。最後，所謂的自我透由分析五蘊是找不到的，它的定位除了五蘊之外什麼也沒有，只是一個概念式的名言，但自我呈現在心中時，卻不僅只是名言存在而已，而是客觀存在的呈現。在法無我的部份，作者指出當透由分析性檢驗事物後，認知事物在究竟上是沒有自性，進一步分析無自性的究竟實相，也會得到究竟實相同樣是無自性的。因此，所謂的涅槃亦即究竟實相的終極實相，也就是空性中的空性。

(三十一) 蓋·紐蘭的《空性—宗喀巴《菩提道次第廣論》之空性教導》⁸⁴：

作者將空性定義為一切事物的勝義真實，是指自身或事物上沒有誇大扭曲或是虛妄自性的存在，而非自身或事物缺乏意義、沒有希望或是不存在。文中也提到，所有痛苦的特種無明或顛倒心，即稱為「壞聚見」。所謂的壞聚見是一種關於「我」，或補特伽羅自性的特定概念分別，尤其是指將自身視為有自性的邪分別。因此，破除壞聚見的心，將可以證得人無我之智。然而，在唯識宗與中觀自續派，所教導的人無我是一種粗品的空性，法無我則是甚深的空性，但中觀應成派則認為二種無我同樣甚深。一旦真正證得人無我，那麼在思量法無我時，必定有能力立刻通達法無我，而非證得人無我的剎那，同時也證得法無我，因為當證得補特伽羅自性是不存在時，不會同時想到補特伽羅上的一法自性也是不存在的，然而這個問題出現時，必定有能力立刻了解一法自性是不存在的。

(三十二) 班班多傑的《拈花微笑》⁸⁵：

全書以介紹藏傳佛教為主，其中在〈第五章、格魯派的佛教思想〉，作者指出格魯派是藏傳佛教中最後一個形成的宗派，認為其宗派所創立的佛教思想體系，是從見、修、行及密教殊勝於其他教派，因此，作者從見、修、行三方面論述格

⁸³ 達賴喇嘛，《超越的智慧》，新北市：立緒文化事業有限公司，2003年1版，頁87-161。

⁸⁴ 蓋·紐蘭，《空性—宗喀巴《菩提道次第廣論》之空性教導》，台北市：橡實文化出版社，2011年初版，頁28-38。

⁸⁵ 班班多傑，《拈花微笑》，中國：青海人民出版社，1996年初版，頁235-279。

魯派的佛教思想。文中提到在後弘期時，藏傳佛教學者對於印度佛教思想的理解不同，導致修行差異，因而衍伸出不同的宗派，對於大乘空宗的中道思想也產生種種不同的差異。作者將當時的中道思想歸結出五點見解，並提出宗喀巴對於這些見解不是常邊見就是斷邊見，皆不符合中道思想。

(三十三) 伊麗莎白·納珀的《藏傳佛教中觀哲學》⁸⁶：

全書共計八章。作者在〈第四章、宗喀巴的論證〉中提到，宗喀處理「空性」議題時，是以修行實踐、解脫證悟佛果的整體脈絡下，精進的親自證悟「空性」。這也就是《廣論》中「毘鉢舍那」的主題：辨認「所破事」，即以中觀正理決定被破斥的範圍。其中，格魯派以四部宗義含攝佛教一切宗派，並根據辨別「所破事」的粗細程度來排列宗派。將有部與經部歸類為聲聞、緣覺乘；唯識與中觀歸類為大乘，並指出聲聞、緣覺乘在人、法二無我中的差異。

(三十四) 釋法童的《趨入空性正見之階梯》全二冊⁸⁷與釋湛護的《白話菩提道次第廣論－觀慧章》⁸⁸：

釋法童與釋湛護的著作，主要以翻譯釋法尊譯的《廣論》「毘鉢舍那」為主。其中，釋法童的著作以梵文、藏文與英文等文字資料來分析原論的文字與義理，並且以科判將《廣論》原文分段，每一段落皆附上《廣論》原文、白話譯文，並加入原文注釋與段落評析，內容相當豐富。釋湛護的著作，則是參閱英譯本的《廣論》作為輔助翻譯，將《廣論》全書做白話譯文，分成二冊。其中「毘鉢舍那」，則是收錄於此中。因此，將這二書與劉小儂的《白話《菩提道次第廣論》》相互對照，有助於理解《廣論》「毘鉢舍那」的內容。

(三十五) 力毛太的〈宗喀巴緣起性空說在哲學史上的意義〉⁸⁹：

該論文在探討宗喀巴緣起性空說，提到宗喀巴從緣起有來說明自性空，通過否定斷、常二邊，闡釋緣起性空的合理性，並提出之所以會忽視空本義而執著於有的原因在於，分別心而對事物安立假名的緣故，在意義上，實有的存在不過是各種條件和關係的湊合，最終為性空。其次，作者認為二諦是為了論證緣起性空概念的合理性，其最終是一義的，也是為了解決其他教派闡釋性空義上的困難。

(三十六) 朱麗霞的〈格魯派哲學思想述略〉⁹⁰：

文中總結出三點宗喀巴緣起性空論的主要特點。首先，強調空有的結合。其

⁸⁶ 伊麗莎白·納珀(Elizabeth Napper)，劉宇光譯，《藏傳佛教中觀哲學》，中國：中國人民大學出版社，2006年初版，頁37-65。

⁸⁷ 宗喀巴著，釋法童解，《趨入空性正見之階梯》，中國：甘肅民族出版社，2007年1版。

⁸⁸ 釋湛護，《白話菩提道次第廣論－觀慧章》，高雄市：悲智印經會，2016年1版。

⁸⁹ 力毛太，〈宗喀巴緣起性空說在哲學史上的意義〉，《群文天地》，2012年15期，頁66-68。

⁹⁰ 朱麗霞，〈格魯派哲學思想述略〉，《青海民族學院學報》，1999年03期，頁28-29。

次，宗喀巴是徹底的無自性論者，在自性問題上於名言微塵亦不許，即於名言中亦不許諸法自性成立，與前藏傳佛教界的觀點是不同的。最後，宗喀巴運用大量的篇幅批駁，當時在西藏佛教界佔有統治地位的非有、非無思想來論述緣起性空，改變當時整個藏傳佛教哲學思想。

(三十七) 王英的〈藏傳佛教「無我」論及其現代意義〉⁹¹：

本文首先解釋藏傳佛教理論的核心無我，即「人無我」和「法無我」。其次，分析藏傳佛教諸派中，人、法二無我思想之間的差異，前三派認為，佛性在勝義上是實有的，認為悟空首先應悟心，心是最高本體，心明則去無明。而格魯派則認為有與空都是俗諦的見解，在真諦中一切對立概念完全消失，因為概念、符號是為了順應人的理解而產生的，因此萬法皆空。

(三十八) 葉志中的〈藏傳佛教噶舉派與格魯派的「見」比較〉⁹²：

文中提到噶舉派與格魯派，基本都受到印度大乘佛教中觀應乘派的見解影響，但噶舉派卻受到唯識宗的影響，所有理論和實踐全部圍繞心開展。並指出二派有三點思想上的差異。其中，格魯派認為二諦皆空，要在緣起性空的基礎上談二諦，勝義諦是成佛證涅槃，即證諸法性、空性，空又可分為我空與法空，即人無我、即法無我。

(三十九) 何傑峰的〈「中觀無我」思想發展述略〉⁹³：

中觀和無我是佛教思想中的二個重要概念，原始佛教時期的思想中就蘊涵有這二個概念的內涵，作者在中觀無我思想的歷史淵源中提到，在大乘佛教初期，大乘空宗的般若經典大量出現，對於「無我」又說得過於空洞，從而流入了「惡空」，雖然這是部派對「無我」的糾正，但卻步入另一極端，這樣也不利於佛教的正常發展，直到龍樹的出現，才再次彰顯佛陀的「無我之教」。

(四十) 歐東明的〈印度中觀學派在藏傳佛教中的地位〉⁹⁴：

文中主要處理藏傳佛教中，他空中觀見與自空中觀見的思想主流，對應於藏傳佛教中，各宗派對於佛陀三轉法輪的理解差異。但是，在處理此哲理之前，作者首先追溯到龍樹解釋緣起性空的真義源頭，並依序闡述到西藏中觀二派主要的

⁹¹ 王英，〈藏傳佛教「無我」論及其現代意義〉，《青海民族研究(社會科學版)》，2009年9月04期，頁79-82。

⁹² 葉志中，〈藏傳佛教噶舉派與格魯派的「見」比較〉，《西藏研究》，2004年01期，頁35-38。

⁹³ 何傑峰，〈「中觀無我」思想發展述略〉，《濮陽職業技術學院學報》，2009年05期，頁19-20。

⁹⁴ 歐東明，〈印度中觀學派在藏傳佛教中的地位〉，《南亞研究季刊》，1999年03期，頁58-61。

宗見，提出印度中觀應成派與自空中觀見，都是堅持在二諦中我空與法空，堅持諸法皆空的最根本教義。

(四十一) 萬全勇的〈自空他亦空—宗喀巴對「他空」見的批判〉⁹⁵：

文中提到宗喀巴二諦皆空成立的原因，「他性於他亦是自性，何故他空而自不空？」因此，不僅自性空，他性亦空，即自空他亦空。不僅二諦皆空，從色乃至一切種智一切諸法，皆無自性，皆是空性。其次，指出宗喀巴論述緣起自性思想時，則借用了三性說(遍計執性、依他起性和圓成實性)，但是宗喀巴對三性的解釋不同於覺囊派的解釋，宗喀巴認為三性皆是無自性、空性的。

(四十二) 丁建華的〈論宗喀巴「空有之爭」思想〉⁹⁶：

文中探討依他起性勝義空不空、是否需要安立阿賴耶識、中觀之空是否就是斷滅，通過這三個核心問題開展空有之爭。其中第三個問題在〈廣論〉中，宗喀巴破斥了四種對於應成派的不正確看法，又以第三家是為破斥重點，指出中觀學最難的地方，就在於既能破盡自性，又可以安立萬法，不違背世間。

(四十三) 尹邦志的〈宗喀巴對「支那堪布遺教」的批判〉⁹⁷：

在宗喀巴多部著作中譴責支那堪布，即吐蕃宗論中的漢僧摩訶衍，又以《廣論》的「毘鉢舍那」最為頻繁，先後十餘次譴責摩訶衍。文中作者將所破之義歸納為四個方面：(一) 贊無分別、(二) 執著住心、(三) 破觀察慧、(四) 譏謗世俗。其中又以贊無分別為核心，說明依中觀應成派教理而破斥，可以幫助理解「毘鉢舍那」。

(四十四) 朱連增的〈自性與無自性之間—宗喀巴宗教哲學思想透視〉⁹⁸：

作者在文中提到佛教所講的自性，包含存在與性質二個方面的意義，有時候可以從性質的意義上單獨使用，但在一般情況下反而是以存在被領會。其次，由二個方面分析緣起性空，其中提到宗喀巴之所以要在思想中排除任何自性的許諾，是因為任何的真實、完美、不變的實體都會成為思想和行動的依託，進而成為可以計較之事物。

⁹⁵ 萬全勇，〈自空他亦空—宗喀巴對「他空」見的批判〉，《西藏民族學院學報(哲學社會科學版)》，2008年03期，頁112-116。

⁹⁶ 丁建華，〈論宗喀巴「空有之爭」思想〉，《西藏研究》，2016年04期，頁32-37。

⁹⁷ 尹邦志，〈宗喀巴對「支那堪布遺教」的批判〉，《社會科學研究》，2012年03期，頁142-147。

⁹⁸ 朱連增，〈自性與無自性之間—宗喀巴宗教哲學思想透視〉，《西藏研究》，2010年04期，頁17-24。

(四十五) 薛樂的〈宗喀巴「緣起性空」思想略談〉⁹⁹：

文中提到要更好的理解世事無常，只有承許認識諸法皆為自性空。其次，世俗諦中認識緣起法是為了證悟自性空達到勝義諦，相對的緣起性空也只是提供認識空性的一個方式，通過緣起來談性空，也是解釋自性空，進而認識中道。其中，自性空是在勝義諦上所表現出來的，任何分析諸法，而達到的空性都是錯誤的。最後，指出宗喀巴在空性上，主要是強調破除人我執、法我執以及常、斷二邊。

(四十六) 周天策、龍計兵的〈宗喀巴的中觀思想初探〉¹⁰⁰與程瑜的〈宗喀巴中觀思想探析〉¹⁰¹：

此二文皆是介紹宗喀巴的中觀思想。前文從三個側面闡述宗喀巴的中觀思想，顯明宗喀巴在中觀思想上的理論貢獻。其中，作者認為龍樹中道觀的題中之義，即是宗喀巴破除萬法的自性而不破除緣起有。進而指出，當時西藏各部派的過失—不清楚所破的界限，而產生所破太過和不足。而宗喀巴不破除緣起有思想的實質，是維護因果、善惡、涅槃等緣起法，進而穩定當時的西藏佛教。後文強調宗喀巴的中觀正見是不落空有二邊。並指出緣起之因需具有：因緣聚合、依靠條件、假名安立。而中觀應成所承許的為安立緣起，即名言施設之緣起，其道理最為深細。並認為「從色乃至一切種智皆是唯名安立而有」，透由分別心、於安立名處、安立假名三者緣起聚合而有，三者缺一則不符合安立名之量，不能成為有。

(四十七) 劉俊哲的〈論宗喀巴對應成中觀理論的重要貢獻〉¹⁰²：

作者在宗喀巴的中觀思想基礎上，針對自性空理論和名言有思想進行闡述。全文主要分成四個部分，前二個部分主要論述宗喀巴的無自性理論和如何破除有自性，其中指出宗喀巴以大宇宙觀的理論視野，闡述緣起與無自性之間的關係，首次在中觀學派發展史上發生。第三部分則是提到宗喀巴空有統一論，可以概括成四個主要特徵。第四部份闡述破除有無二邊的工具為緣起、性空與假有之間，內在的必然關係，並指出宗喀巴的獨特方法論，在於精要的運用矛盾分析法。

(四十八) 徐東明的〈論宗喀巴的中觀思想及其影響〉¹⁰³：

作者通過分析宗喀巴所處的具體歷史環境，探索宗喀巴中觀思想的外部 and 內部源流，並依序闡述名言無自性、自宗應有許、緣起自性空、性空故緣起、緣起

⁹⁹ 薛樂，〈宗喀巴「緣起性空」思想略談〉，《新餘學院學報》，2015年04期，頁75-77。

¹⁰⁰ 周天策、龍計兵，〈宗喀巴的中觀思想初探〉，《商業文化》，2010年04期，頁55-56。

¹⁰¹ 程瑜，〈宗喀巴中觀思想探析〉，《天府新論》，2008年S1期，頁56-57。

¹⁰² 劉俊哲，〈論宗喀巴對應成中觀理論的重要貢獻〉，《西南民族大學學報(人文社會科學版)》，2016年第12期，頁86-91。

¹⁰³ 徐東明，〈論宗喀巴的中觀思想及其影響〉，《西藏民族學院學報(哲學社會科學版)》，2007年05期，頁50-58。

破二執，和二諦證性空等，宗喀巴中觀思想的理論內涵和獨特之處。最後，綜述宗喀巴中觀思想主要體現的特徵，以及當格魯派的思想成為藏傳佛教各派主導地位時，對其他教派及整個藏傳佛教產生的影響。

(四十九) 尹邦志、覃江的〈印順法師對漢藏教理的融攝—以《中觀今論》為例〉¹⁰⁴：

作者在文中針對大乘與聲聞、緣覺乘同體法空提到，能通達無我，即我空的，也能通達無我所，即法空。相反的，如果有法執，也就會有我執產生。因此，大乘通達人、法二無我，聲聞乘也能通達人、法二無我。不過聲聞乘在通達人無我時，不一定圓滿觀修法無我。總之，大乘是廣說法無我，聲聞乘是略說。大乘經典中說諸地菩薩、六度萬行、大願、迴向和廣大資糧等等，僅說明聲聞乘不能成佛，其中的差別即是如此。

(五十) 歐東明的〈宗喀巴與印度中觀思想〉¹⁰⁵、〈印度中觀思想與藏傳佛教的判教觀〉¹⁰⁶：

前篇的作者，主要論述格魯派創辦人宗喀巴的學思歷程，其中提到在宗喀巴闡述緣起性空之前，西藏佛教界對緣起之義的四種歧見，以及宗喀巴的批判。後篇主要是以西藏格魯派與寧瑪派，二大教派的判教觀分析，指出中觀思想對於西藏佛教的意義主要在於：中觀思想為藏傳佛教密宗的理論基礎，也是引導實踐修證的法門，更是佛教的最高正見。

(五十一) 桑傑端智的〈藏傳佛教應成派思想及其社會價值〉¹⁰⁷：

文中提到中觀應成派見的方法論，作者探討格魯派對人無我的領悟，是採取「七相道理」及「離一異因」的觀察法。七相道理觀察法是由七種道理對自我進行分析，得知這一自我之現象不是本體的自我，而是因緣集合的自我。而對法無我的認識，也可使用離一異因的方法進行考證，還有金剛屑因法、破四邊生、大緣起等邏輯辯證法。

¹⁰⁴ 尹邦志、覃江，〈印順法師對漢藏教理的融攝—以《中觀今論》為例〉，《宗教學研究》，2015年02期，頁108-114。

¹⁰⁵ 歐東明，〈宗喀巴與印度中觀思想〉，《南亞研究季刊》，2001年01期，頁57-60。

¹⁰⁶ 歐東明，〈印度中觀思想與藏傳佛教的判教觀〉，《南亞研究季刊》，2001年02期，頁53-56。

¹⁰⁷ 桑傑端智，〈藏傳佛教應成派思想及其社會價值〉，《蘭州大學學報》，2000年05期，頁123-127。

(五十二) 杜悅的〈試論宗喀巴顯密教法的特徵及對藏傳佛教的影響〉¹⁰⁸：

作者指出，最終形成宗喀巴獨特的中觀思想，不僅是受到任達瓦大師對其系統的教授。還有宗喀巴對當時西藏地區，離邊中觀見產生了質疑，此思想是既要脫離對空的執著，也要擺脫對有的執著，後來在烏瑪巴大師引導宗喀巴重視事物的「有」，宗喀巴便對應成中觀見有了新的定義。

(五十三) 班班多傑的〈再論藏傳佛教格魯派創始人宗喀巴的中道觀〉¹⁰⁹、〈僧肇和宗喀巴佛教思想比較－兼論漢藏二地般若性空思想的異同〉¹¹⁰和〈藏傳佛教「自空見」之源流考釋〉¹¹¹：

這三篇都有助於理解宗喀巴及其中道觀。第一篇作者依據藏、漢文資料，追溯到宗喀巴中論的理論淵源－龍樹的中觀論，梳理宗喀巴中道觀主旨特色，並總結其創新之處。最後，將宗喀巴與哲學家熊十力的中道觀，做了比較研究異同之處。第二篇作者深入比較研究宗喀巴與僧肇的中觀思想，並詳細闡述過去漢、藏二地佛教思想的狀況、二人對其思想批判總結與師承源流等部分。第三篇作者以佛護解釋龍樹的著名論頌為開端，依序地闡述佛護、清辯、月稱、智藏、寂護和蓮花戒的思想主張，全面深入的闡述中觀宗晚期的演進過程。

綜合上述，本節的文獻探討主要分成三個部分來闡述。第一、主要論述聲聞經論，主要以《雜阿含經》與《俱舍論》的研究綜述。在《雜阿含經》的學術界研究，以呂澂、釋印順與水野弘元，這三人為代表性人物。雖然，在本節並未論述呂澂其著作，然而在其之後的諸多學者，皆是以呂澂的著作為基礎，做更深入的研究，例如林崇安的〈《雜阿含經》的探索〉。其他的專書研究，則是將《雜阿含經》的內容做系統性的分類，並且補充其他學者的觀點加以說明，例如釋體方的《雜阿含經選集講義》。探討《俱舍論》的研究，主要則是以張西鎮的白話譯文為主。

第二、主要論述《廣論》的目前研究，例如慈誠羅珠堪布的《揭開藏傳佛教的神祕面紗》則是以西藏的主要教派來介紹其之間的差異。其餘的專書則是分為二類，以《廣論》的重新翻譯為主，或是闡述釋法尊的漢譯文本中的義理內涵。

¹⁰⁸ 杜悅，〈試論宗喀巴顯密教法的特徵及對藏傳佛教的影響〉，《西部學刊》，2014年01期，頁55-56。

¹⁰⁹ 班班多傑，〈再論藏傳佛教格魯派創始人宗喀巴的中道觀〉，《哲學研究》，2015年09期，頁114-121。

¹¹⁰ 班班多傑，〈僧肇和宗喀巴佛教思想比較－兼論漢藏二地般若性空思想的異同〉，《青海民族學院學報》，2009年04期，頁19-29。

¹¹¹ 班班多傑，〈藏傳佛教「自空見」之源流考釋〉，《哲學研究》，2003年06期，頁60-69。

期刊部分則是探討《廣論》當中的佛學思想內容與意義、宗喀巴的生平，以及道次第的概述等議題。

第三、首先，是針對《雜阿含經》的「無我」思想研究綜述，探討的主題不外乎是無我思想與早期印度本土文化宗教之間的關係；梳理、分析原始佛教的無我思想；無我、涅槃與解脫之間是否存在矛盾；無我思想應用在心理學、生態倫理等方面的相關應用。其次，《俱舍論》的「無我」思想研究綜述，主要有二篇論述第九品、〈破執我品〉的內容，其論述世親透過二種方式，成立無我。最後，《廣論》的「空性」思想的研究綜述，大致上是以闡述宗喀巴的思想，或是格魯派與宗喀巴之間的中觀思想；梳理緣起性空、有與空思想；分析自性與無自性之間的差異；比較思想之間的同異，例如僧肇和宗喀巴二者的思想差異、宗喀巴與印度中觀思想的轉變，或是格魯派與其他教派的思想的差異。因此，本文上述這些文獻為基礎，將《雜阿含經》與《俱舍論》的「無我」思想，以及《廣論》的「空性」思想，探討二者之間的義理關聯。



第三節 研究方法

佛學研究是指對佛、菩薩、祖師等的佛學論著，以各種進路來進行理解與研究。也就是說，研究佛學的方法就是探索佛法的方法，是理解研究前人的佛學成果。對於現代佛學研究方法，吳汝鈞提出以「文獻學」與「哲學分析」，雙軌並進的方法對佛學作研究¹¹²。因此，本論文主要運用「文獻研究法」與「思想研究」法為研究方法。先以文獻研究方法了解經論原典的字句意義，再透過此文的理解作為基礎，進行之後的思想分析與闡述。

文獻研究法部分，以《雜阿含經》、《俱舍論》與《廣論》為研究文獻依據。首先，對《雜阿含經》、《俱舍論》中的「無我」思想，與《廣論》中的「空性」思想之原典詮釋，其詞義意涵之釐清做深入之探討，以期對《雜阿含經》、《俱舍論》之「無我」，與《廣論》之空性有明確之文句意義理解，並以此理解為後續進行之思想研究，旁徵古今當代學術研究資料，針對所欲研究探討之主題與相關問題，在既存的研究文獻中，進行收集和資料分析，經過分析與闡述，找出《雜阿含經》、《俱舍論》與《廣論》思想之間，對「無我」與「空性」的核心課題之義理關聯，分析《雜阿含經》與《俱舍論》中，所表述的人無我思想，與《廣論》所闡述的人、法二無我思想，二者思想發展之承接，與其是否有區別與相通之處。最後，進入上士道中所論述之空性，是如何由《廣論》中士道之無我思想，而發展出更深廣的空性之說。

一、文獻研究法

研究工作必須有主題、有範圍，否則漫無止境、無法進行。有了特定的主題與範圍，並且參考前人的相關文獻。因此，對於相關文獻不宜忽略。¹¹³從事某種思想研究，都有其研究憑藉的資料，有些是古代的資料，有些是現代著作的資料；有的是原始的直接資料(一手資料)，有的是後續的間接資料(二手資料)。所有可以提供研究的資料，都稱之為「文獻」¹¹⁴。

而文獻研究法是指根據一定的研究目的或課題，對文獻資料的蒐集與研究，通過調查文獻來獲得資料，從而全面地、正確地了解掌握所要研究問題的一種方法，其方法建立在整理、編纂、註解文獻的方式上，是有關收集、認識、處理、

¹¹² 吳汝鈞，《佛學研究方法論（上）》，台北市：台灣學生書局有限公司，2006年初版，頁91-96。

¹¹³ 王開府，〈思想研究法綜論－以中國哲學為例〉，《國文學報》，1998年27期，頁147-188。

¹¹⁴ 王開府，〈思想研究法綜論－以中國哲學為例〉，頁147-188。

運用文獻的方法之學，以及對於所研究的文獻資料主體，在歷史演變過程中所做的紀錄，以此方法去探索文獻資料，做學術性研究¹¹⁵。任何典籍及其所反映的理論，都與產生這些理論的時代背景相聯性，讀佛典時，必須瞭解產生該典籍的時代背景，佐以中、印佛教史，了解佛教史上曾經出現過的派別及其思想傾向、不同派別間的理論爭論，有了這樣的基礎知識，就可以更容易地理解佛教典籍的思想，以及從總體上把握它。而在浩瀚的眾多佛教典籍及論著中，需要從關於佛教典籍的基本知識去著手學習，關於各種佛教理論及其淵源流變的知識，瞭解佛典在歷史上的產生及發展、基本組成結構、版本源流、發展過程中怎樣根據客觀情況的變化而把各種思想包容進來。¹¹⁶

佛學研究的文獻學方法，少不了以典籍為研究依據及範疇，透過對典籍文字的思惟理解，去領納前人論著所要表達之意涵，並且援引相關研究之文獻著述，以為反覆論證，究其道理之輔佐。在閱讀《雜阿含經》、《俱舍論》與《廣論》等與本論文相關之研究經典時，其中經文、論義文字、及佛教名相的理解，可以運用佛教辭典來幫助理解；相關教義的觀點部分，則參照宗喀巴論著、中觀論著等，及近代祖師大德學者之「無我」及「空性」義理研究之著述，來協助釐清本論文所欲研究主題之思想脈絡，透過上述整理、閱讀、分析文獻之方式，幫助文獻內容的了解，在文獻研究方法中得到啟發和增益，而對研究主題有更深入及完整之理解。

本文運用之文獻研究方式包含：如何準確解讀經文原典、文獻與文獻之間的關係如何、文獻在歷史上的發展情形如何。因此，經由文獻研究法，可以從完整、可靠的文獻資料中，獲得重要資訊，對思想研究有極大的幫助。

文獻研究法被廣泛用於各種學科研究中，其作用有：¹¹⁷

- (一) 能了解有關問題的歷史和現狀，幫助確定研究課題。
- (二) 能得到現實資料的比較資料。
- (三) 有助於了解事物的全貌。

本論文從《雜阿含經》、《俱舍論》與《廣論》為例，研究「無我」與「空性」之義理關聯。其中，以參閱釋法尊譯的《廣論》著作為主要文本。然而，為求增進對《廣論》義理敘述的理解無誤，除了採用《廣論》漢譯版本之外，亦參閱其他白話譯文，詳見文獻探討，以及英譯版的《廣論》¹¹⁸。

¹¹⁵ 周彥文，《中國文獻學》，台北市：五南圖書出版社，1993年，序文頁4。

¹¹⁶ 方廣錫，〈怎樣讀佛經－佛教研究經驗談之一〉，《覺群》，2007年5期，頁4。

¹¹⁷ 論文的研究方法有哪些(2012)。2016年9月9日取自
<http://ntnumot.blogspot.tw/2012/02/blog-post.html?view=classic>。

¹¹⁸ Tsong-Kha-Pa, Joshua W.C. Cutler, Editor-in-Chief; Guy Newland, Editor., *LAM RIM CHEN MO*

自從佛滅三百年以後，不同佛教部派的論典出現不同的義理解說，因此，透過文獻學的方式，先處理論典的文字，先以文獻學的研究幫助理解文字的意義，而後以理性的思考，來檢驗論典所說的是否合理，來釐清觀念是為必要性。故本論文首先以文獻研究法，對《雜阿含經》、《俱舍論》與《廣論》思想之間，進行「無我」與「空性」的核心課題之義理關聯探究。另一方面，也可以從當時的歷史背景、不同時代出現的論典等，以《雜阿含經》、《俱舍論》與《廣論》為例，探索佛法思想之演變。

二、思想研究法

對「思想」進行理解與創造所使用的方法，稱為思想研究法。其中，運用合理有效的思想方法，以及各種研究方法，從事思想的理解與創造。思想研究法應用範圍很廣，任何思想之研究都需要思想研究法，各種學門所使用的研究方法都是某種思想研究法，如：哲學方法、科學方法、史學方法、文獻學方法、社會學方法、心理學方法等¹¹⁹。學者吳汝鈞提出：「思想研究法即是透過哲學概念的分析來把握其思想的一種研究方法，故這種方法所注意的，不是文獻本身的表面意義，而是它背後的哲學內涵。」¹²⁰

思想研究法當中的哲學研究法，是透過哲學概念的分析來把握思想的研究，目的在穿透文獻本身的表面意義，進而直指研究背後的哲學內涵。因此，本論文在研究中，進行哲學研究法的透析。首先，結合文獻研究法，對文獻表面的文義進行解析之方式，去理解及詮釋《雜阿含經》、《俱舍論》與《廣論》當中字義認識。其次，透由思想研究法當中的哲學研究法，對《雜阿含經》、《俱舍論》與《廣論》之「無我」與「空性」思想，做深入的理解與思惟。

因此，本論文透過思想研究法中的哲學研究法來探討分析：《雜阿含經》與《俱舍論》中所說的無我思想，與《廣論》中士道的無我思想，二者是否有其區別與相通之處；上士道中所談論的空性，是如何由中士道無我思想發展出更加深廣的人、法皆空的空性思想。因此，在哲學研究方法的運用上，本論文探討以下幾個層面：

(一) 探究《雜阿含經》、《俱舍論》與《廣論》中「無我」與「空性」的原意。透由深入經典、論著的本來意義，把握其立論的精神實質，體會其立論的動

—*The Great Treatise on the Stages of the Path of Enlightenment*, Snow Lion Publications, Ithaca, New York, Boulder, Colorado. First edition USA 2000-2004.

¹¹⁹ 王開府，〈思想研究法綜論—以中國哲學為例〉，頁 147-188。

¹²⁰ 吳汝鈞，〈佛學研究方法論（上）〉，頁 125。

機、目的，對《雜阿含經》及《廣論》二本論著中，「無我」與「空性」思想核心課題之義理做關聯探究。

(二) 探討《雜阿含經》、《俱舍論》與《廣論》無我思想之關聯。在建立「無我」的佛教哲學理論體系時，空性思想從代表原始佛教《雜阿含經》的人無我，到代表大乘經典《廣論》中士道之人無我、上士道之人、法二無我，其思想演變發展之脈絡。

(三) 第六章總結，進一步闡述「無我」與「空性」之義理關聯，做最後之統整，將所得之觀念連貫，使之成為統合的思想體系。

綜合上述，本論文運用哲學研究方法，目的在透過概念的釐清以建立明晰的思想體系，可幫助在面對問題時的處理，建立縝密的思考脈絡，得出較完整的思想體系。



第四節 論文架構

第一章、「緒論」。說明研究動機、目的與方法，並且回顧當代文獻。文獻探討分為三個部分。首先，以學術界漢譯《雜阿含經》研究綜述為主要的論述，文獻來源主要以專書與期刊為主，闡述目前的學界對於《雜阿含經》的研究成果。其次，是漢譯《廣論》的研究綜述，主要將目前對其研究的專書，以及學者的期刊為主，當中並論述目前漢譯的《廣論》文本。期刊部分則是探討《廣論》當中的佛學思想內容與意義，或者是宗喀巴的生平、道次第的概述等議題。最後，針對《雜阿含經》的無我思想與《廣論》的空性思想為議題的專書與期刊，對其文獻整理。

第二章、「聲聞經論的無我思想」。第一節、早期印度「我」的思想。主要論述吠陀文化與婆羅門教之梵我合一；婆羅門教六派哲學之「我」論；非佛教亦非婆羅門教之「我」論與「無我」論；原始佛教的「無我」論。第二節、《雜阿含經》的論破我執。主要以《雜阿含經》的經文為論述，分為三個面向從無常、苦、空觀無我、從五蘊觀無我、從十二緣起觀無我，以為探究《雜阿含經》的無我思想。第三節、《俱舍論》的無我思想。主要論述第九品、〈破我執品〉，論述世親是如何論述無我。

第三章「《廣論》中士道的無我思想」。第一節、宗喀巴的思想概述。主要針對《廣論》之造者宗喀巴之生平、譯者釋法尊及該論在漢地之傳譯情形、《廣論》之傳承及在佛法發展上之影響，導出《廣論》其思想與內涵。第二節《廣論》簡介與架構。首先，論述《廣論》展現宗喀巴掌握佛法的全貌，將三藏十二部經的精華提煉出來，規劃出一條直接扼要且必不可缺少的成佛次第。其次，以三主要道，為造論的中心依據；以三士道為統攝修行的次第，是作為眾生成佛指標的重要佛法著作。最後，得知《廣論》中針對無我與空性議題的範圍。第三節《廣論》中士道的我執與煩惱。首先，論述宗喀巴是如何透過「苦諦」、「集諦」與「十二緣起」啟發出離心，以及宗喀巴引用《俱舍論》是如何站在三士道的基礎上，來闡述十種煩惱。其中，壞聚見是根本的煩惱，壞聚見是執著五蘊和合的生命體為實有，及執著和合成為生命體之五蘊也是實有的，廣義的我執其實是「我執」與「我所執」。其次，討論無明與十二緣起初支無明之間的差異，以及壞聚見與無明二者是相同或是相異。最後，指出宗喀巴為何在中士道沒有闡述「滅諦」與「道諦」的原因。

第四章、「《廣論》上士道的「毘鉢舍那」探討」。第一節 釐清對於「空性」的誤解。上士道所要闡述的主軸為菩提心與空性的智慧，其中，菩提心的基

礎也正是中士道主要論證的內容—出離心。因此，主要論述菩提心與空正見之間的關聯性，以及宗喀巴認為的修學佛法的方法與次第。第二節「毘鉢舍那」的定義與分類。以上節所探討的修行次第，以及修行的方式是以「思擇修」與「止住修」二種方式並行。本節則是論述宗喀巴對「毘鉢舍那」的定義與分類。第三節修學「毘鉢舍那」的條件。透由上一節可知，宗喀巴是如何定義與分類「毘鉢舍那」。因此，本節首先闡述修學「毘鉢舍那」事先須要具備的「奢摩他」，才能夠成為「毘鉢舍那」的基礎。其次，論述當具備「奢摩他」的基礎之後，要進入「毘鉢舍那」之前，行者需要具備的條件。

第五章、「《廣論》上士道的「空性」思想」。第一節探討輪迴根本—無明。本節主要論述「所破」，其意思為在證得「空性」的瞬間，應該要破除、遮擋的那一分。宗喀巴認為要證得「空性」，要先獲得中觀應成派的正見，才得以破除無明，無明則是在此的所破。然而，各個宗派認為的所破不盡相同，所以在此，主要論述宗喀巴所認為的所破為何。第二節人無我思想探討。本節首先論述宗喀巴對於證悟「空性」的順序為何，分別以「四聖諦」的角度闡述，以及月稱的《明顯句論》的角度闡述。其次，引用《入中論釋》定義「補特伽羅無我」，進一步說明「七相推求自性不可得」的方法，當支分部分呈現七種關係，若發現七相之中的內在矛盾，即可成立無自性。最後，以七相推求分析補特伽羅有無自性。第三節法無我思想探討。首先，指出宗喀巴對「法無我」的定義為何。其次，宗喀巴採用月稱的主張，透由四生來破除諸法有自性的方式，以此來安立諸法無自性，當中並論述《略論》如何成立諸法無自性。最後，論述二我執的產生順序與證得人、法二無我的次第是剛好相反，以及聲聞、緣覺乘是否可以證得法無我，二者的差別為何。因此，從《廣論》中士道的內容導入，進而探討上士道的人、法二無我思想，及人無我與法無我之間的關聯探討，最後於第六章結論做出總結。

第二章 聲聞經論的無我思想

本章節首先對聲聞經論的「無我」思想進行剖析，以為進入第三章《廣論》之無我思想研究之前提。內容從第一節早期印度「我」的思想、第二節援引《雜阿含經》原典，證成《雜阿含經》中之「無我」思想、第三節分析《俱舍論》第九品、〈破執我品〉的內容，論述世親的「無我」思想。

第一節 早期印度「我」的思想

在闡述《雜阿含經》的「無我」思想之前，首先闡釋「我」的意義為何。「無我」與「有我」相對，如果沒有「我」，也就沒有「無我」。佛教在創始之初，其教義即是反對印度的傳統吠陀思想。佛教的創始人釋迦牟尼佛，於悟道之後，遊走於印度恆河流域四十年，經歷各國宣說法教，依據弟子不同的根器，而宣說了四聖諦、中道、緣起與無我等思想教授。在當時種姓制度盛行的印度，佛陀一反階級制度、無益的苦行與縱樂，宣揚眾生透由聞法、持戒與修證，能遠離所有的痛苦，並得證究竟與圓滿的解脫涅槃之樂。然而，要達到佛教教義中所謂的涅槃境界，必須先證得「無我」，而要證得「無我」，則必須破除對「我」的錯誤執取。

因此，在開始探討佛教的「無我」思想之前，必須先了解佛陀時代的前後，印度其他具代表性的宗教與哲學之「有我」思想，之後再對照佛陀的教義，以及佛教不同部派所詮之觀點，了解其中的關聯與差異，才能解明佛教的「無我」思想，以及其所欲遮破的「我」。以下從古印度具代表性的宗教與哲學之「有我」思想進行探討。

一、吠陀文化與婆羅門教之梵我合一

吠陀(Veda)文化，由印歐民族的雅利安人(aryan)入侵印度次大陸所帶來，於印度西北的印度河(indus)流域萌芽，並融合印度原住民達羅維茶人(dravidian peoples)文化，逐漸形成吠陀聖典與婆羅門教¹²¹。吠陀思想以「吠陀天啟、祭祀萬能、婆羅門至上」為教義之三綱領。廣義的天啟《吠陀》聖典，包含了《吠陀》本集、《梵書》(Brāhmaṇa)、《森林書》與《奧義書》。《吠陀》本集大多是對

¹²¹ 楊惠南，《印度哲學史》，台北市：東大出版社，2012年初版，頁1。

自然界諸神讚頌的詩歌，其中包含了宇宙現象與起源、天神事蹟與人間社會生活等等；《梵書》則主要說明並指導實踐吠陀的儀規。

隨著雅利安人逐步征服中北印度與恆河(ganges)流域之後，工商社會形成，因社會富裕而刹帝利王族勢力得以提高，以刹帝利族為主要的思想家們，對傳統婆羅門教條訴諸理性之批判，並將其哲學思想結集產生《奧義書》(Upaniṣads)。書中闡述之堅定信仰為：「有一全在之實在先於一切萬物而存在，一切萬物從此一實在而生起，生存於此一實在之中，最後要返回到此一實在；如果體證此一實在，即可以獲得不死。」¹²²此超越世間的實在名為「大梵」，是宇宙之本源，而人的「自我」或「梵我」(ātman)與大梵是不一不異，而形成「梵我合一」之思想，大梵、自我和現象界的萬事萬物也是非一非異的¹²³。

早在古印度吠陀時代，人們對宇宙起源的問題，早已展開「有」與「無」的爭論。吠陀人在早期認為，宇宙分為二部分，一部分為「有」，受神聖法則所支配；另一部分為「無」，不具備「有」所具的一切；後來，《梨俱吠陀》(Rig Veda)的《無有歌》又提出，在「有」與「無」之前，還有最終源起的存在，即「唯一」。「唯一」是一種既非有又非無的原始潛能，它實現了宇宙的創造，造成「有」與「無」的分別，也就是從梨俱末期開始，逐漸由一神信仰轉向哲學上一元論的探討；到了《梵書》時代，「無」的思想傳到《奧義書》，書中提及：「太始之初，唯「無」而已。而有「有」焉。而「有」起焉。」¹²⁴說明「無」被作為「有」的起源，此後，宇宙起源於「有」的思想，成為印度正統派哲學中心思想；而「無」的思想，則是以唯物主義派別、耆那教和佛教空宗哲學等非正統哲學體系，繼續發展下去。

《吠陀》、《奧義書》是印度最早的宗教歷史文獻，《吠陀》中關於「我」的論述較少也不甚明確，但其中一些思想，仍影響了印度後世之「我」的觀念形成；《奧義書》對「我」的論述則較為普遍，主張「我即梵」、「梵即我」、「梵我不二」，內容對印度宗教哲學的發展影響較大，更影響了印度婆羅門教思想當中「我」的觀念形成。

在《吠陀》哲理詩中，《梨俱吠陀》的一首聖詩《原人歌》，提及宇宙的開端「原人」(purusha)，即是「我」的內容出現，贊歌中指出：「原人是一切，是已經存在的事物和將要存在的事物，是一切不朽者的主宰」¹²⁵「原人」在此有二種意義：

¹²² D. M. Datta, S. C. Chattayee 原著，李志夫譯，《印度哲學導論》，台北市：幼獅文化，1988年初版，頁 390。

¹²³ 楊惠南，《印度哲學史》，頁 59-77。

¹²⁴ 徐梵澄譯，《五十奧義書》，中國：中國社科出版社，1984年初版，頁 148。

¹²⁵ 姚衛群，〈佛教與婆羅門教的因果觀念比較〉，《杭州師範大學學報（社會科學版）》，2010年3期，頁 29。

第一、被視為一切事物的主宰者。一切事物的本質亦被視為原人，無論事物的過去、未來都被看成是原人。《歌者奧義書》7.26.1 中說：「氣息產生於阿特曼，希望產生於阿特曼，記憶產生於阿特曼，空間產生於阿特曼，火產生於阿特曼，水產生於阿特曼，出現與消失產生於阿特曼，食物產生於阿特曼，力量產生於阿特曼，理解產生於阿特曼，冥定產生於阿特曼，心思產生於阿特曼，決定產生於阿特曼，意產生於阿特曼，言語產生於阿特曼，名稱產生於阿特曼，曼陀羅產生於阿特曼，羯磨產生於阿特曼。確實，一切都產生於阿特曼。」¹²⁶ 這裡說的「阿特曼」即為「大我」或「梵」。

第二、原人超越一般依食物成長的生物，它在事物的輪轉中不朽。《廣林奧義書》3.7.23 中說：「它不被看卻是看者，不被聽卻是聽者，不被認知卻是認知者，不被領悟卻是領悟者。除它之外沒有看者，除它之外沒有聽者，除它之外沒有認知者，除它之外沒有領悟者。它就是你的自我，是內部的控制者。」¹²⁷ 《慈氏奧義書》3.1 中說：「如果你要表示我的宏大性，那麼應當說還存在著另外一個不同的我。這個所謂的我是誰呢？它被行為的白或黑業的果報所征服，投入善或惡胎。因而，它的行程是向下的，或是向上的，它到處漫遊。」¹²⁸

透由上述，《梨俱吠陀》〈原人歌〉所說的「原人」，與印度後世之「我」的觀念有類似之處。

到了《奧義書》及印度後世，所說的「我」則用「ātman」稱之，《奧義書》中提到的「我」，分為「大我」和「小我」，皆稱之為「ātman」，音譯「阿特曼」。所謂「大我」，指的是宇宙或整個世界的本體，也被稱為「梵」，《奧義書》中主張，一切事物以「梵」為根本，「大我」是最高的實在，不具有具體屬性的限制，不能用世間的一般概念來理解或用語言來表達，不是這個也不是那個，不能被領悟，被毀滅，不能被繫縛；「小我」指的是人身體的諸器官—眼、耳、鼻、舌、皮的主體，或人的生命活動的中心，「小我」是人的意識或情感的控制者，也是輪迴與解脫中的主體。《奧義書》的思想家們將「人」分別為內在實質的梵我，與外在形體的自我。永恆、內在的梵我，不可能與其外在形體的身體、感官等自我是同一的；但所有外在的身體、感官、意識、智能卻都是梵我之顯現；梵我是無限的，是意識之本質，各人的梵我與一切存在之宇宙我(sarva-bhūtāt mā)，或大梵，都是同一性質的。認知梵我的方法，要透過控制較低級之形體上的自我；透過學習、理性、冥思抑制自己的癖好、興趣及衝動，直到過去所有錯誤的積習

¹²⁶ 姚衛群，〈佛教與婆羅門教中的「我」的觀念〉，《雲南大學學報(社會科學版)》，2010年3期，頁56。

¹²⁷ 姚衛群，〈佛教與婆羅門教中的「我」的觀念〉，頁56。

¹²⁸ 姚衛群，〈佛教與婆羅門教中的「我」的觀念〉，頁56。

與思想完全克服，即可認知梵我即是大梵，並得到解脫。¹²⁹大梵是宇宙根本原理，具有真實有(sat)、愛樂(priyam)、智慧(cit 或 prajñā)、妙樂(ānandam)、無限(ananta)、安定(sthiti)等特質¹³⁰；是不可說的真實實體，常用否定的方式來描述。

總結《奧義書》的核心思想，即「梵我同一」或「梵我一如」，主張宇宙本體之「大我」或「梵」，和人的主體「小我」，二者在本質上是同一的，一切都是「大我」或「梵」，獨立於「大我」或「梵」之外的事物是不存在的，並主張世間一切事物的根本因是「大我」或「梵」。

在雅利安人逐步征服中北印度與恆河流域之後，婆羅門祭師已非常腐化且宗教壟斷，一般民衆信徒無法直接對神禱告，必須要透過婆羅門的祈禱，而貪污的祭師則向人民榨取高昂的祭祀費，形成當時印度的政治與社會問題。¹³¹然而，隨著社會經濟發展與普遍民智興起，刹帝利王族勢力崛起，反對婆羅門祭師腐敗，¹³²而使原有的婆羅門至上的宗教信仰產生動搖，形成反婆羅門的沙門(śramaṇa)思潮，以及婆羅門教的分裂，而分成正統(āstika)與非正統(nāstika)二類。

正統教派承認《吠陀》具有最高的權威，主要是指六派哲學：數論派、瑜伽派、勝論派、正理派、彌曼差派與吠檀多派；非正統教派不承認《吠陀》具有最高權威，主要是：佛教、耆那教、順世派與生活派等。在各教派中，因普遍受到婆羅門教教義的影響，因此，對於業報、輪迴、解脫與涅槃等名詞，已廣泛為各派所使用¹³³；不同教義之處，則在於人生的起源與歸處之論理，以及解釋宇宙主宰與生成原因之差異，所以有各自的輪迴教義與解脫的實踐差異。

二、婆羅門教六派哲學之「我」論

《吠陀》、《奧義書》中與「我」有關的論述及思想，被後來婆羅門教的主要哲學流派吸收和發展，確立了印度婆羅門教哲學的核心觀念。婆羅門教繼承《吠陀》、《奧義書》哲學思想的是「六派哲學」—勝論派、正理派、數論派、瑜伽派、彌曼差派、吠檀多派。

¹²⁹ D. M. Datta, S. C. Chattayee 原著，李志夫譯，《印度哲學導論》，頁 391-394。

¹³⁰ 楊惠南，《印度哲學史》，頁 69。

¹³¹ 李志夫，《印度哲學及其基本精神》，台北市：洪葉文化，1999年初版，頁 46。

¹³² 湯用彤，《印度哲學史略（上）》，高雄市：佛光文化，2013年初版，頁 51-52。

¹³³ 姚衛群，王志遠主編，《印度宗教哲學百問》，高雄市：佛光文化，1996年初版，頁 32-33。

(一) 勝論派與正理派

勝論派(vaiśeṣika)與正理派(nyāya)承認有造物主，認為造物主憑眾生之業力及宇宙之本質，創造或破壞這個世界，然而造物主只是宇宙形成的輔助因。二派都主張「客體世界」獨立於一切知識與經驗而自身存在，並繼承梵我合一的思想。

勝論派主張，眾生具有身體、心靈、自我意識與靈魂，靈魂源自於大梵是永恆實在的。在勝論派的根本經典《勝論經》中說：「呼氣、吸氣、閉眼、睜眼、有生命、意的活動、其他感官的作用、樂、苦、欲、瞋、勤勇是我(存在)的標誌。」¹³⁴此中，說明人有呼吸、認識、情感等生命活動，是因為身體裡面存在一個作為主體的「我」，這些生命活動證明了「我」的存在。勝論派還認為，每個人有其自身的「我」，這「我」是輪迴和解脫的主體。

正理派在句義定義、論證方式，與勝論派有些許差異，對於常存實在的有我觀則同上述。在正理派的根本經典《正理經》中也有類似勝論派的論述：「我(存在)的標誌是欲、瞋、勤勇、樂、苦及認識作用。」¹³⁵另外，正理派的一些思想家在注釋《正理經》時，也提到「我」才是輪迴中的主體。

(二) 數論派與瑜伽派

相傳數論派，初祖為迦毘羅仙人(kapila 約 350-250)，為印度六派哲學中最早成立者，可見《吠陀》與《奧義書》等中。重要著作有自在黑的《數論頌》(sāṅkhya-kārikā)，以及相傳迦毘羅所著的《數論經》(Sāṅkhya-sūtra)¹³⁶。此派重視理性思辨與研讀《吠陀》，哲學理論主要為「二十五諦」、「因中有果」。二十五諦中有本體界實在永恆的二諦：意識層面的「神我」(puruṣa)，以及物質第一因的「自性」(prakṛti)。

數論派主張「神我」控制「自性」而產生萬事萬物之二元論，承認「神我」(puruṣa)與「自性」(prakṛti)二種實體於存在上相互依存。其中，「自性」是一切事物轉變的根本因，卻不是唯一的因，而與自性並列的獨立精神實體「神我」，是絕對精神或純意識，是寧靜、永恆、一切知識的主體，不受因果控制，不會變化，數量無限多。「神我」本身不演變出世間事物，卻可以與自性結合，從而使自性開始演化。當「神我」見到了薩埵(樂，sattva)、羅闍(苦，rajas)、多磨(不苦不樂，tamas)等自性三要素(triguṇa)，這樣就與自性共同創造宇宙萬物與現象。自性在具有智力的神我的控制下，變化出身、心、意識、物質等等，若「無知」將靈性的神我與知覺的身心混淆，人就會陷入痛苦的輪迴中；反之，一旦認知或見到神我是不生不死、超乎生滅的內在靈性本體，即得自由解脫¹³⁷。

¹³⁴ 姚衛群著，《古印度六派哲學經典》，中國：商務印書館，2003年初版，頁16。

¹³⁵ 姚衛群著，《古印度六派哲學經典》，頁65。

¹³⁶ 本書作者尚有爭議，參考《印度宗教哲學百問》，頁34，以及《印度哲學史》，頁197。

¹³⁷ D. M. Datta, S. C. Chattayee 原著，李志夫譯，《印度哲學導論》，頁306-309。

瑜伽派最初和數論派結成姊妹學派，被稱為「數論瑜伽」，數論是瑜伽的理論根據，瑜伽是數論的修行方法。以後瑜伽派又在數論派的體系上增加了大神自在天，被稱為「有神數論」。

瑜伽派特別重視禪觀的修行，於《梨俱吠陀》中就有瑜伽的名稱，以及在《奧義書》時代，是依調息等觀行方法，觀梵我如一的道理，與梵一致、結合，名為瑜伽。相傳創始者鉢顛闍梨(patañjali, 約西元前二世紀)著有《瑜伽經》(Yoga Sūtra)。瑜伽派和數論派所主張之二元論一樣，認為「自性」和「神我」的結合是一切痛苦產生的根源，根本的目的在於斷絕痛苦的根源，使神我獨存。因此，瑜伽修行是抑制心的作用，因為心是一切精神現象的總稱，本身無限相續，在自性發展中心是最有力的因素，而且會受到善惡業的熏習。所以，透過控制呼吸、收斂感官、持戒、咒語、苦行、禪定、觀照等方式，能幫助人認知靈性本體的神我¹³⁸。本派的有神論者認為全知的自在天神，只是輔助神我與自性產生作用，人的輪迴與解脫，善惡業才是主導。

(三) 彌曼差派與吠檀多派

彌曼差派與吠檀多派都尊吠陀，並以吠陀為中心而組織學說。彌曼差派著重於吠陀祭祀的解釋與研究，吠檀多派則祖述奧義書的哲理，探討宇宙與人生的究竟，使「自我」與「梵」歸一，最後求得解脫。二派關係密切，彌曼差派又稱前彌曼差派，吠檀多派又稱後彌曼差派。

彌曼差派(mīmāṃsā)在《前彌曼差經》中明確指出，對「法」(祭祀)的研究是本派的根本目的，人最重要的義務是祭祀、人生的目的是「祭祀至上」。另外，也主張「聲音為常」，認為透過禱告與唸咒，能夠認知梵，進而得到解脫，因為咒語或祭祀本身有一種神異的力量，在祭祀與其果報之間，有一種必然的關係，能使靈魂到來生或天堂享用善果，靈魂可因祭祀而得到解脫¹³⁹。所以，彌曼差派繼承了勝論派的學說，主張多元實在論，除了相信所知覺之經驗世界為實在，也相信靈魂、天堂、地獄、道德等抽象的概念為實在，並不承認有世界之造物主，而是相信吠陀像世界一樣是永恆的，不是任何人類或天神的著作，認為靈魂與物質的要素永恆且聯結造成世界。客體事物的形成受業律所指導，不認為有造物主來支配靈魂與物質世界的運作。

吠檀多派(vedānta)繼承《奧義書》婆羅門教「梵我合一」的核心思想，認為「梵」是世界最高的主宰、永恆不變，是全知全能的宇宙精神，是一切現象產生、維持，和毀滅的最終原因。然而，由於對「梵」與現象界的「梵我關係」之究竟為何，意見不同而形成了吠檀多派不同的分支¹⁴⁰。在不同的支派中，主要的差異

¹³⁸ 姚衛群，王志遠主編，《印度宗教哲學百問》，頁 47-48。

¹³⁹ 黃心川，《印度哲學史》，中國：商務印書館，1989年初版，頁 402。

¹⁴⁰ 李忠謙，《圖解哲學》，台北市：易博士出版社，2011年初版，頁 204。

在心物二元或一元上，但都認同「梵」為唯一的神，是全知全能的純智慧、純意識，能創造出生命體中的靈魂(梵我或自我)。其支派中，商羯羅(sakara)的不二一元論，認為宇宙現象是變化的、虛幻的，是「梵」的意志力量所顯示出之幻相(māyā)；而虛幻的現象則來自於一真實之存在—梵乃宇宙中唯一之真實。在認知現象世界為假之後，一旦認知了梵，我與梵就合為一體。

由此可知，勝論派、正理派、彌曼差派則在論及「我」這一觀念的時候，把「我」作為人的生命現象或認識活動中的主體，但是並不把「我」認為宇宙一切現象中的主體。在勝論派的根本經典《勝論經》3. 2. 4 中提到說：「呼氣、吸氣、閉眼、睜眼、有生命、意的活動、其他感官的作用、樂、苦、欲、瞋、勤勇是我(存在)的標誌。」¹⁴¹說明了人之所以有呼吸、認識、情感等生命活動，是因為身體裡面存在一個作為主體的「我」，這些生命活動證明「我」的存在。同時，勝論派、正理派和彌曼差派都主張「我」是輪迴和解脫的主體。而在最直接沿用和發展《奧義書》的吠檀多派中，「大我」在比較多的場合稱為「梵」，「小我」則常簡稱為「我」，吠檀多派同樣主張「大我」和「小我」、「梵我」同一。由此得知，「我」作為輪迴主體的觀念，在婆羅門教中是十分普遍的。

婆羅門教當中的數論派和瑜伽派所主張的「我」，則與上述的婆羅門教哲學派別有所不同。數論派和瑜伽派中使用的「我」是梵文「*purusa*」，即「神我」之意。「神我」指的是精神性的實體，與「自性」並列存在，神我透過影響自性，使自性轉化出的事物具有生命或認識作用，人在獲得解脫時，自性和神我各自獨存。數論派和瑜伽派也講輪迴，但輪迴的主體通常被認為是另一個成分。

因此，關於「我」的解釋，從印度最古之聖典《梨俱吠陀》，即開始使用「我」一字，被視為人類生命活動主體之氣息；至《梵書》時代，逐漸演變成意謂著個體的生命現象，「我」為梵文「*ātman*」的意譯，原意為呼吸、氣息之意，引申為生命、自己、靈魂、精神、本質等含義，以及世人生命的根源；到了《奧義書》時代，「*ātman*」逐漸被實體化，是個人之精神實體，同時也是「梵我一如」之宇宙中心原理，其體性是永恆常一的、具有自在作用的個人或宇宙，潛存於一切事物的根源內，最終被賦予本體論的意義，含義十分複雜。後來成為印度婆羅門根本之思想系統，說宇宙有真常獨一的主宰者大梵、自在天，人身中有真常不死的主宰者神我，一般人也常執身心或者是身中的靈魂為真常不變的自我¹⁴²。

¹⁴¹ 姚衛群，〈佛教與婆羅門教中的「我」的觀念〉，頁 58。

¹⁴² 陳兵，《佛法真實論》，中國：社宗教文化出版社，2007 年初版，頁 80。

三、非佛教亦非婆羅門教之「我」論與「無我」論

(一) 耆那教之「我」論

耆那教之「耆那」(jaina)，意為征服情欲而獲得解脫之征服者，又稱尼乾外道或裸形外道，分為白衣派與天衣派(裸形派)。耆那教與佛教同為反傳統、反神觀、反社會階級，主張眾生平等之自力宗教，不同的是，耆那教主靈魂說，修靈魂可得解脫，重苦行。其教義為多元實在論，主張「七諦」說—命我、非命我、漏、縛、遮、滅、解脫，似婆羅門教，認為所有物體有實在恆常的「命我」；命我主要與生命現象相關，分為處於輪迴中的與解脫的二種；處於輪迴中的命我又被分為動的(人和動物)和不動的(地、水、火與植物等)，耆那教提出萬物都有生命的觀念，與婆羅門教中的「我」或「梵」不同。耆那教的「命我」或存在於各種事物中，或擺脫事物的束縛達到解脫；婆羅門教的「我」或「梵」是事物的本體，事物與「我」或「梵」在本質上同一¹⁴³。

(二) 順世派(唯物派)之無我論

順世派(cārvāka)，又稱順世外道¹⁴⁴，主張世界的基礎是物質，構成物質的原素是「四大」—地、水、火、風，人死後回歸四大。否定精神、靈性之存在，也不承認有全知、全善的至高存在或支配世間的造物主；認為靈魂與肉體同在，是肉體的屬性，因而否認善惡業報及輪迴說；反對祭祀和苦行，認為幸福在於現世生活，而主張人應該迎合世俗慾望享樂，故得順世派之名。

此派所主張之物質所積聚的「我」，其觀點是有生滅的，有別於印度傳統婆羅門教的恆常、獨立生起、有主宰能力的自我，故也被認為是「無我論」。大乘佛教的中觀學派有論著，向外道或佛教內持實有論者，辨別中觀的空性思想與順世派等唯物主義的無我論的差異。

(三) 六師外道¹⁴⁵與邪命外道

六師外道是古印度諸沙門教派中，除佛教之外，對六個主要教派的並稱；外道則是佛教對自身以外的其他印度宗派的稱呼。六師分別為不蘭迦葉(pūraṇa kassapa)、末伽梨瞿舍利(makkhali gosāla)、散若夷毘羅梨子(sanjaya belatthiputta)、

¹⁴³ 姚衛群著，《印度宗教哲學概論》，中國：北京大學出版社，2006年初版，頁118-126。

¹⁴⁴ 佛教與外派文獻常以 Lokāyata 或 Lokāyatika 稱呼，音譯為「路伽耶陀」、「盧迦耶陀」或「路迦耶底迦」。

¹⁴⁵ 「外道」一詞，本無惡意，泛指別於自己信仰的宗派者，中國佛典中解釋為「心行理外，故名外道」。參《印度宗教哲學百問》，頁102。

阿耆多翅舍欽婆羅(ajita Kesakambala)、婆浮陀伽旃那(pakudha kaccāyana)、尼乾子(nigaṇṭha nātaputta)¹⁴⁶。

六師之共同特色是反造物主論，尤其反對梵之創造說，及反對業報論，除尼乾子主張前業(非三世業報說)外，其他五師皆為反對業報論。六師之思想文獻，主要來自佛教之《阿含經》、《維摩詰經》、《大般涅槃經》、《陀羅尼傳經》四種。另外，《楞嚴經》(十種外道)與《梵網六十二見經》所記載的，則泛指一切非佛外道，而不僅止於六師思想。

六師外道的有關記載，見於聲聞、緣覺乘經律的有很多，今以《長阿含經》第二十七經《沙門果經》為準，分別介紹其名字如下：¹⁴⁷

1. 不蘭迦葉：倫理的懷疑者，否定善惡之業有其相應之根，主張真常實在的靈魂並不受業報，身體是變滅的，身體與靈魂是不一不異之關係，故倡無作用論。
2. 末伽梨瞿舍利：邪命外道之祖，倡無因而有論，反對業報說，又是自然論與宿命論者，屬於無我論的唯物主義。歸屬於耆那教的一派，在佛世時極有勢力，除了耆那教，也是其餘五師中最盛大者。
3. 散若夷毘羅梨沸(sañjaya belatṭhiputta)：為詭辯派或捕鰻論者，認為因果之間沒有確定關聯性，廣義上也屬於唯物主義者¹⁴⁸。舍利弗(śāriputra)及目犍連(mahāmaudgalyāyana)，即是此派出身而皈依佛教的。
4. 阿耆多翅舍欽婆羅(ajita keśakambala)：否定靈魂之說，倡唯物論，否認業報與靈魂，為無我論的唯物主義者，主張世間人事物由「七身」(七種要素)組成¹⁴⁹。以快樂為人生之目的，排斥一切嚴肅的倫理觀念，此也即是順世外道。
5. 婆浮陀伽旃那(pakudha kaccāyana)：主張心物永不消滅，倡世間常存論。
6. 尼乾陀若提子(nigaṇṭha-nātaputta)：即為耆那教之始祖摩訶毘盧(mahāvira)，與世尊同為王子出身，出世稍早於世尊。非屬唯物論者，主張有實在恆常的命我，否定上帝造物觀念之無神論者，以命(jīva)及非命之(ājīva)之二元論說明一切；以極端苦行及嚴守不殺生為實踐，歷經二千五百年，耆那教迄今仍在印度流行。

¹⁴⁶ 此六師於漢譯諸經中有諸多不同之譯名，本文採《長阿含經》卷 17 之譯名。

¹⁴⁷ 釋聖嚴，《印度佛教史》，台北市：法鼓文化，1999年初版，頁 28-29。

¹⁴⁸ 楊惠南，《印度哲學史》，頁 98。

¹⁴⁹ 姚衛群，王志遠主編，《印度宗教哲學百問》，頁 142。

佛經中的邪命外道(ajivika, 或稱為生活派)是由六師的不蘭迦葉、末伽梨、婆浮陀三家思想為基本型態,以末伽梨的思想為主。主要思想特徵為「無因緣論與自然論」、「否定業報」、「物質積聚論」¹⁵⁰。

四、原始佛教的「無我」論

佛教在創立時,並不主張上述的印度傳統宗教觀念及真常,而是主張「無我」,因而構建了不同於婆羅門教的思想體系。然而佛教雖屬非正統婆羅門體系,但是在佛陀所宣說的法教內容上,從與婆羅門教共通名詞的使用上—業報、輪迴、解脫的信許與希求,以及對於認識真理所使用的方法,可看見受到正統派奧義書的影響。佛陀從在家身為王子受奧義書等哲學教育,到後來林中尋訪二仙人求道接受禪定等瑜伽方法訓練,乃至最終證悟成為遍知者,佛陀從接觸過外道思想,在這些世俗方法下,領悟出其他外道哲人所能企及的成果,而在証悟之後宣說戒律、善惡業報、禪修方法、四聖諦、八正道等內涵。關於直覺認識的禪定方法與體驗,除了分享自身體證經驗,佛陀對時人與弟子所宣說的關於「無我」的內容也多記載於雜阿含經¹⁵¹。

原始佛教所建立的理論思想,是在反對當時的婆羅門教傳統教條和道德統治下形成。婆羅門教宣揚的吠陀是天啟、婆羅門至高無上、和祭祀萬能,把人獲得解脫的可能歸為咒語、祭祀,認為人的禍福是操於諸神手上的,否定人修行的意義,使人迷信於神權;另外,把「梵」降低為世界的主宰者,賦予具有主宰性的「神」的意義,並將清淨無造作的妙樂阿特曼世俗化。在這種歷史背景下,佛教堅決反對婆羅門教的「神我」、「梵我」,否認祭祀萬能、吠陀天啟、以及婆羅門從梵口生的至高無上,於是提出「無我論」。¹⁵²佛陀在世對曾對恆常實在的「神我」加以辯破,如《雜阿含經》卷1:「爾時,世尊告諸比丘:「色無常,若因、若緣生諸色者,彼亦無常。無常因、無常緣所生諸色,云何有常?受、想、行、識無常,若因、若緣生諸識者,彼亦無常。無常因、無常緣所生諸識。云何有常?」如是,比丘!色無常,受、想、行、識無常,無常者則是苦,苦者則非我,非我者則非我所。如是觀者,名真實觀。聖弟子!如是觀者,於色解脫,於受、想、行、識解脫。我說是等為解脫生、老、病、死、憂、悲、苦、惱。」」¹⁵³此中說明,五蘊包含生命體與器世界構成因素,若有能主宰、非緣起而獨立的、永恆存在之神我,則其必然存在於五蘊中的至少任何一蘊,但五蘊皆非能主宰、非緣起

¹⁵⁰ 姚衛群,王志遠主編,《印度宗教哲學百問》,頁143-144。

¹⁵¹ 楊郁文,〈以四部阿含經為主—綜論原始佛教之我與無我〉,《中華佛學學報》,1988年2期,頁1-65。

¹⁵² 劉萬萬,〈淺析原始佛教的「無我論」〉,《才智》,2014年30期,頁279。

¹⁵³ 《雜阿含經》,《大正藏》冊02,頁2中。

而獨立的、永恆存在的，所以證知神我必不存在於五蘊任何一蘊，神我沒有依憑之處，故神我不是真實存在的。這類的神我與五蘊是即蘊或是離蘊，總共有二十種我見組合¹⁵⁴；這些破斥的辯證方法在大乘佛教中觀學派的論著中最为常見。

至於宇宙生成的起源或是本體存在與否的問題，如「十四無記」，佛陀則是不願意談論，在《長阿含經·龍鳥品》的盲人摸象譬喻中，佛陀認為時下的說法並非真實狀況，而與時人談論這些形上學的問題，如《中阿含經》卷 60 的箭喻經，並無助於煩惱的滅除與輪迴的解脫；故除了破斥蘊、處、界等有我的記載外，阿含經中並無針對各家不同有我或無我論述的一一辯破。

綜合上述，原始佛教提出的教義大多貫穿著「無我」的思想，打破印度傳統宗教思想所主張的有一常恆不變之我的「無常」說；否定有一個不變主體的五蘊說，強調人及其主要作用是由五蘊積聚而成的；有十二緣起的緣起說。佛法不主張有精神性世界本源的主宰，反對《奧義書》的「梵我一如」說，及阿特曼的本體論，而是主張阿特曼是無為清淨、沒有染汙的，現實世界的一切都不能看做是阿特曼—「我」，即使是每個生命的主體對自身而言也是不能稱為「我」的，這點從《阿含經》說緣起正足以顯示。「無我論」是佛教的重要思想，佛教認為世上一切諸法都是因緣和合的結果，沒有獨立的實體和主宰，生命形態中沒有所謂的「我」，事物中也沒有唯一實在的本體，與崇拜創世的、主宰的、永恆的神的宗教不同，打破「一神」的觀念。

另外，婆羅門教主張一因論，認為世間事物或人生現象中存在一個根本因，這個根本因在本質上是不變或不滅的。而所謂的「我」就是這種根本因，世間各種現象中存在「大我」(梵)，在每個人或有情中存在一個「小我」，這種「我」即是根本因。世間事物或人生現象以這一根本因為中心，以其為實在；佛教則主張緣起論，為了解釋輪迴業報與諸法實相，佛陀宣說了緣起與無我思想，認為世間事物或人生現象中不存在一個根本因，而是存在互相依存或互為條件的因，這種因既可作為因，也可作為果，其形態並非一成不變，也非不滅的或永恆存在的。

¹⁵⁴ 我即是蘊，我離於蘊，我包含蘊，我被蘊所包含，共四種；再分別對應到五蘊上，故有二十類。

第二節 《雜阿含經》的論破我執

《阿含經》是原始佛教的基本典籍，以言行錄的形式記述佛陀的教化、佛弟子的修道，以及僧團傳教的情況，內容廣及四諦、十二緣起、五蘊、無常、無我、八正道等原始佛教的主要教義。它的基本內容，在第一次結集時已經大致確定，由於當時沒有文字記錄而僅靠口傳。「阿含」一詞是梵文「agama」的音譯，也有譯為「阿含暮」。義譯有「法歸」，即萬法所歸趣、「無比法」，即法之最上者、「教」、「傳」，即輾轉傳來以法相教授¹⁵⁵。

《阿含經》經過了數百年師、弟之間的口口相傳，到了西元一世紀左右才寫成文字，編纂者因應經文的主旨和篇幅的長短，及內容的有別，將《阿含經》分成《雜阿含經》、《中阿含經》、《長阿含經》和《增一阿含經》四部。其中《雜阿含經》是四阿含經中最早編成的，也是四阿含中最重要的一部，以言行錄的體裁為基本，內容記述佛陀和他的弟子們修行與弘法的活動，也因此保存了佛教早期經典的原始面貌¹⁵⁶。依據釋印順說：「原始的結集是：隨義類相同的，分為不同部類，次第安布，集成種種相應。相應修多羅，不只是相應，又有相次、相間雜的意義，所以古人多數譯為「雜阿含經」」¹⁵⁷。釋印順並指出，四阿含經是以《雜阿含經》為根本的。

經過近代學者的考證，《阿含經》在南北傳佛教皆有保存，已被公認是記載佛陀時期，佛所宣說之言教的最原始經典，亦是直接瞭解佛教教義與佛陀教化精神的最根本經典。在四阿含經當中，學者們又公認北傳的《雜阿含經》與相對的南傳《相應阿含》，是《阿含經》中最早集成的經典。因此，《雜阿含經》的重要性由此可知。

《廣論》的二空思想主要是依據中觀學派，而中觀學派又是建立在一切有部的基礎之上。因此，本文以一切有部的經典《阿含經》來闡述其根本內涵，而四部《阿含經》中又以《雜阿含經》最為核心。因此，為了清楚了解《廣論》當中的無我思想，本節以《雜阿含經》為主，論述其無我內容。

佛教將自己的教義歸結為「三法印」¹⁵⁸。「諸行無常」與「諸法無我」¹⁵⁹是佛陀最早關於人生實相的證悟，「涅槃寂靜」則是修證的最終結果和境界。其中，「三法印」中的重要一環「諸法無我」，簡稱「無我」(anātman)，體現了佛教的

¹⁵⁵ 釋力定，《四阿含經的研究》，台北市：世界佛教出版社，1996年初版，頁6。

¹⁵⁶ 黃家樹，《雜阿含經導讀》，台北市：全佛文化事業有限公司，1998年初版，頁22。

¹⁵⁷ 釋印順，《雜阿含經論會編（上）》，台北市：正聞出版社，1991年7版，頁6。

¹⁵⁸ 三法印：即「一切的有為是無常(諸行無常)，一切的法是無我(諸法無我)，涅槃是寂靜(涅槃寂靜)。」如在「諸行無常」與「諸法無我」之中加上「一切的有漏是痛苦(一切皆苦)」，則為四法印。

¹⁵⁹ 「諸行無常」與「諸法無我」二者的範圍不同，諸行無常是指針對「有為法」具有無常性，諸法無我則是指一切法，二者的所包括的範圍是不同的。

人生觀，也是佛教與外道區分的標準。也是在諸行無常的前提下，討論事物究竟的真相，並以「五蘊」與「十二緣起」為理論依據。在佛教中，判斷佛法是否究竟，即以三法印來衡量，所謂「法印」¹⁶⁰，當中的「法」為佛法，「印」指印記、標誌，即佛教正法的標誌。如果與三法印相違，即使是佛陀所宣說的，也不是了義經；相反的，如果能夠符合三法印，即使不是佛陀所宣說的，也可認為是純正的佛法¹⁶¹。因此，正確地把握三法印的含義，對整個修行來說極為關鍵。由此可見，三法印當中所提出的無我思想，無疑的是原始佛教的核心概念之一，同時也是佛教所特有的理論，印度古代思想家甚至稱佛教為無我論。然而，三法印的確定，雖然不一定是出自《雜阿含經》，但是其內涵卻是《雜阿含經》當中反覆宣講的內容，如《雜阿含經》卷 10：「色無常，受、想、行、識無常，一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。」¹⁶²這三大要點，則是三法印¹⁶³的內涵。對此，陳兵指出：「三法印是運用緣起法則觀察宇宙萬有而得出的結論，從邏輯上看，三印環環相扣，層層深入，構成一個三段推理論式。」¹⁶⁴

佛教中的「無我」在梵文中，既可做名詞也可作形容詞，所以有二種含義：「不是我」或「沒有我」，即「非我」或「無我」¹⁶⁵。所以，無我一詞的含義是複雜而且多種的，需要透過分析才能了解。「非我」或「無我」二者主要是偏重不同，「無我」是否認存在有我。「非我」並不否認「我」的存在，而是強調我所認為的我是錯誤的，如經典中所說，並非是不存在一個恒常不變的阿特曼「我」，而是不能把不是我的東西當成是我，將不是我執著成是我，這就是我執，一旦有我執痛苦也就隨之而來。所以，以原始佛教的看法，反對把不是我的五蘊當作是我，對於這種觀點就是所謂的「壞聚見」¹⁶⁶，只要有壞聚見就無法解脫¹⁶⁷。

對於「無我」的這二種解釋，水野弘元認為無我，應該解釋成「不是我」較為恰當，因為或許是存在著實體的「我」，只是目前以認知能力，無法認識、證明其存在¹⁶⁸。然而，《雜阿含經》當中所說的「無我」，主要是否定當時的外

¹⁶⁰ 法印：梵文「Dharmamudrā」的意譯，又譯「法本末」、「法本」、「相」等

¹⁶¹ 判定是否為佛教思想的基準是「三法印」，判定是否為佛教徒的基準則是有無「皈依三寶」，這二者是有所不同的。

¹⁶² 《雜阿含經》，《大正藏》冊 02，頁 66 中。

¹⁶³ 陳兵，《重讀釋迦牟尼》，台北市：橡樹林文化，2003 年初版，頁 145：

另有加「諸行皆苦」為四法印或「四憂檀那(udāna)」者，其義出於《增一阿含經·四意斷品》。後世多以三法印為諸乘教義的宗要、旗幟，認為三法印乃萬世不移、不可能被證偽的真理。南傳佛教界則以諸行無常、苦、無我為三法印，但也肯定涅槃寂滅義。

¹⁶⁴ 陳兵，《重讀釋迦牟尼》，頁 145。

¹⁶⁵ 俞玲玲，〈佛教之無我論探析〉，《中國佛學》36 期，頁 272。

¹⁶⁶ 壞聚見：也稱「有身見」、「薩迦耶見」，相關的論述詳見第三章第三節。

¹⁶⁷ 羅中，〈原始佛教無我論評述〉，《民族論壇》，2011 年 03 期，頁 38。

¹⁶⁸ 水野弘元，香光書鄉編譯組譯，《佛教的真髓》，嘉義市：香光書鄉，2002 年初版，頁 277：

佛教的「無我」雖然可被解釋為「沒有我」(無我)、「不是我」(非我)兩種意思，但嚴格說起來，不能說「沒有我」。因為或許存在著實體、本體的「我」，只是以我們認知能力，無

道主張有個自我的主體，也就是有一個常住不變、實體的我，也就是說無我是主要的立場。

在《雜阿含經》中，佛陀從不同角度，向我們開示了如何正確觀察與認識「無我」，本節透過對原始佛教的基本經典《雜阿含經》的分析，探討無我思想的內涵。因此，綜觀以上之論述，本節主要以三種角度分別論述：一、從無常、苦、空觀無我；二、從五蘊觀無我；三、從十二緣起觀無我，以為探究《雜阿含經》中的無我思想。

一、從無常、苦、空觀無我

在《雜阿含經》中概括地說破我成立無我，有四幾種表述方式：第一種、無常—無我；第二種、無常—苦—無我；第三種、無常—苦—空—無我；第四種、無常—苦—無我—空。其中，以第三種的表述方式，包含其它的表述¹⁶⁹。因此，本節以第三種作為《雜阿含經》的無我思想探討。

(一) 從無常觀無我

眾生有生、老、病、死，物質有生、住、異、滅，世界有成、住、壞、空，人的思想與情緒也是異生、異滅，世間所有的一切都是處在不斷的變化之中。然而，導致如此的根源，即是無常，如《雜阿含經》卷 1：「色無常，若因、若緣生諸色者，彼亦無常。無常因、無常緣所生諸色，云何有常？受、想、行、識無常，若因、若緣生諸識者，彼亦無常。無常因、無常緣所生諸識。云何有常？」¹⁷⁰從中可知，只要是因緣所生的，有所造作的「有為法」¹⁷¹，都是處在變化當中，不可能恆常不變，沒有不處在生滅變異當中，所以說無常，這點也是三法印中的「諸行無常」的道理。因此，身體乃至於萬事萬物也都是無常，這點是顯而易見的，身體有嬰幼少壯的變異，山河大地滄海桑田的變化，只要是物質，必定有變異的現象，因為都是仰賴因緣而產生存在的。

法認識、證明其存在，因此釋尊禁止將無法認識、證明的「我」之本體、實體視為課題。總之，針對我們週遭的一切世界（現象界），以「不是我」來解釋「無我」，因此，「非我」是較「沒有我」來得正確些，所以一般將「無我」解釋作「非我」。此「無我說」乃佛教獨到的見地，又是佛教的中心思想。

¹⁶⁹ 王珍，〈對漢譯阿含佛教經典「無我」概念的思考—兼及佛教無神論〉，《中央社會主義學院學報》，2010年04期，頁57。

¹⁷⁰ 《雜阿含經》，《大正藏》冊02，頁2中。

¹⁷¹ 索南格西、貢卻斯塔、齊藤保高，涂玉盞譯，《西藏的般若心經》，台北市：商周出版社，2009年初版，頁39：

有為法：一切法可分為有為法與無為法。所謂的「有為法」，它有成立、維持、消滅(成、住、滅)三種性質(三相)，是依附在原因與條件(因、緣)之下成立的。像這樣依附在因與緣而產生的事或物，稱為「所做性」。如果是所做性，其存在是「無常」的。

身體的變化是無常，內心的變化其無常性更是明顯，如《雜阿含經》卷 12：「愚癡無聞凡夫寧於四大色身繫我、我所，不可於識繫我、我所。所以者何？四大色身或見十年住，二十、三十，乃至百年，若善消息或復少過。彼心、意、識日夜時刻，須臾不停，種種轉變，異生、異滅。譬如獼猴遊林樹間，須臾處處，攀捉枝條，放一取一。彼心、意、識亦復如是，種種變易，異生、異滅。」¹⁷²文中透過肉身與心念的比較指出，如果善於照顧身體，或許還能活到一百歲以上。然而，心念¹⁷³卻是不斷的生滅變異，每一剎那的心念都是新的，與前一剎那不同此起彼落，此生彼滅，如同獼猴在樹林當中嬉戲耍鬧一般。所以，心念的無常性遠遠大於身體。因此，佛法闡述世間萬事萬物都是透過各種因緣條件和合而成，不斷的變化，只要是變化的事物就必然是合成的、相對的、暫時的，更是沒有存在的實體。如果企圖在此之中找到一個恆常不變的我，是無法找到的。所以，佛陀宣說無常，指出不管是色蘊乃至於識蘊，都是不具備常、一、主宰的性質。所以，五蘊不是獨立存在的個體。因此，透過「無常想」能夠建立「無我想」，也就是說不斷的觀察、思惟五蘊是無常這點，可以破除「我」是恆常不變的，進而成立「無我」，最終能夠進入涅槃，如《雜阿含經》卷 10：「無常想者，能建立無我想，聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃。」¹⁷⁴。由此可知，佛陀指出如實的觀察身體之後，會發現這個身體並非如內心所想的一樣是恆常不變，反而是處在不斷的變化變異之中，藉此體會出無常的道理。然而，所謂的無常深入的探討，也就是因緣和合的道理。所以，可以推知佛陀在闡述無常內涵時，其實也帶出因果業報的概念，這樣的闡述方式，雖然沒有像《廣論》下士道中的「深信業果」系統性的闡述，可是透過佛陀的言行舉止，自然讓人信服於因果業報，也對苦的原因有更深刻的體會。

(二) 從苦觀無我

透由上述的無常可以成立無我。然而，此是在無常的基礎上，由苦的角度來成立無我。首先，只要有為法，必然有無常的特徵，也就是說不論是內在的五蘊，或是外在的世間，都是時時刻刻處在變化之中。進一步的透過四聖諦可以得知，這些變化都是不斷的往變壞的方向，如《雜阿含經》卷 13：「眼非我，若眼是我者，不應受逼迫苦，應得於眼欲令如是、不令如是，以眼非我故，受逼迫苦，

¹⁷² 《雜阿含經》，《大正藏》冊 02，頁 82 上。

¹⁷³ 傅新毅，〈原始佛教緣起無我語義下的心識論〉，《宗教學研究》，2001 年 04 期，頁 76：心、意、識：在原始佛典中，起初這些對心(citta)、意(manasa)、識(vijnana)的分別還並不存在，所以經常說「此心、此意、此識」。從語源學的角度來看，manas 從 man(思)而來；vijñāna 源自動詞 vi-jan(分別而知)，意指了別、認識的作用；citta 雖然一般認為是由 ci(集、積)而來，故而整個詞被解釋為種種、積集、然按水野教授所述，它最早乃是源自於 cit(思)，這樣看來，三者的確可以在某種程度上通用，因此一開始何謂意根似乎也沒有作出特別的說明。

¹⁷⁴ 《雜阿含經》，《大正藏》冊 02，頁 71 上。

不得於眼欲令如是、不令如是。耳、鼻、舌、身、意亦如是說。」¹⁷⁵佛陀在這裡用的是「反證法」，指出如果眼是我的話，我是恆常不變的，不應該感受到痛，也應該具有主宰性。然而，實際上卻不是這樣，其餘五根也是如此。將六根作擴大解釋的話，如同色蘊是我，我是恆常不變，也就是說色蘊如果是健康的話，就應該永遠是健康的，是不會有疾病與痛苦發生，相反的也是如此。進一步的說，如果我是如此真實的存在，由於我是恆常不變的，意味著我是不會造業感果，更不會有解脫涅槃的存在¹⁷⁶。然而，實際上我是五蘊和合的，具有無常的特徵。所以會有痛苦，這即是佛陀所宣說苦諦的內涵。由此可知，只要是苦就代表著不圓滿，五蘊和合的身體是如此，外在的事物相對的也是如此。然而，眾生顛倒幻想，執著於自我的追求與外在事物的佔有，將這一切視為如此的圓滿，執著事物是實在的、常住不變，希望從不變當中得到常住的安樂，可是事實上並沒有這樣實在的、常住不變的事物存在，這也就是「無常故苦」的內涵。

其次，苦即是無我這點。當我具有主宰時，那麼，對於周遭的一切應當能夠作主、自由的支配，才可以稱之為我。然而，實際上卻是萬事萬物，皆為變化無常的，無常即是苦，輪迴的根本即是痛苦。一旦有痛苦產生，也就不得自主，因此說苦即是無我，如《雜阿含經》卷 1：「色無常，無常即苦，苦即非我，非我者即非我所。如是觀者，名真實觀。如是受、想、行、識無常，無常即苦，苦即非我，非我者即非我所。如是觀者，名真實觀。」¹⁷⁷所以，佛教與外道的主張是截然不同的，外道認為離開五蘊之外，有常、一、主宰的我，而佛法則是從有情自身說，指出有情是無常、無我、空寂的。導致這二者最大的差異在於，佛教主張「無我」的教義，認定凡夫所執著的「自我」，與外道的「實我」觀念，這二者是空無，根本不存在的，並且否定生命有不變的靈魂，以及萬法具有實體的觀念，這也是依據緣起的道理，一切萬法的存在是依靠各種條件的配合，一旦依存的條件有所變化即產生幻滅、無常的現象。因此，不存在可以主宰的我，這也就是「無我」的道理。

最後，由於無常故苦，由於苦而不具主宰，即是無我，都是透過觀察無常的道理，進而開展出無我的內涵。其中，苦又可以分成苦苦、壞苦和行苦，五蘊都具有這三種苦的特質。苦苦是指一般所認為的痛苦，像是身心逼惱的痛苦；壞苦則是指快樂的事物，不可能恆常不斷，一旦當這些快樂的樂受壞滅時，身心逼惱便受到的痛苦；行苦有無常、遷流、變化的意思，意指當沒有樂受與苦受時，萬事萬物仍然不斷的在生滅變化之中，這些生滅變化的現象，也是一種苦。如果具體的描述這三種苦，又可以分成八種：生、老、病、死、愛別離、怨憎會、求不

¹⁷⁵ 《雜阿含經》，《大正藏》冊 02，頁 91 上。

¹⁷⁶ 傅新毅，〈原始佛教緣起無我語義下的心識論〉，頁 73-74。

¹⁷⁷ 《雜阿含經》，《大正藏》冊 02，頁 2 上。

得、五蘊熾盛來闡述。由此可知，佛陀在此所闡述的苦，主要是從無常變異的基礎上來論述的，也就是說如果對於無常的變異這點，有深刻的觀察體會，有助於觀察痛苦。然而，這點其實也意味著啟發行者的「出離心」，雖然沒有如同《廣論》般論述如何啟發。然而，透由如實觀察五蘊無常的道理，自然會發現痛苦的存在，基於眾生皆有離苦得樂的本能，推動之下自然而然會往解脫，去除痛苦的方向前進，這點其實也就是出離心的內涵。

(三) 從空觀無我

由上面的論述可以得知，第一段是透由「無常」來破除我為恆常的這個論點，由此成立無我；第二段則指出無常即變異，所以產生的痛苦又是無法主宰，由此成立無我。本段則是以變異為始，指出變異即表示「我」是不存在的實體，由此來證成無我。

首先，由於諸法皆是透過因緣和合而產生的，一旦因緣改變，諸法也隨之變化，所以皆沒有恆常不變的狀態，相對的「我」也是如此，這便是「空」的含義。空的梵文為「sūnya」，有空洞無物與零的意思，一般的意思就是「...是不存在的」¹⁷⁸。也就是說，諸法不存在無實體與無自性。對此，透過經文可以更清楚的說明，如《雜阿含經》卷 13：「眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳、鼻、舌、身、意亦如是說，除俗數法。」¹⁷⁹文中以眼為例，指出眼生起與滅去，並非從別的地方過來或是到別的地方去了，也就是說眼並不是以有實體的方式存在，一切都是因緣和合而產生與滅去。相同的，其餘五根，以及了別的六塵，乃至於五蘊、十二處、十八界，只要是有為法，都是因緣和合而生，都是因為業力的作用所導致的。因此，沒有具有永恆、主宰的我存在。所以說萬事萬物透由因緣和合的關係，展現出其各自的現象與作用，但是卻絲毫沒有以實體、實物的方式存在。

其次，空在《雜阿含經》中也有表述心境，如《雜阿含經》卷 3：「若比丘於空閑處樹下坐，善觀色無常、磨滅、離欲之法。如是觀察受、想、行、識，無常、磨滅、離欲之法。觀察彼陰無常、磨滅、不堅固、變易法，心樂、清淨、解脫，是名為空。」¹⁸⁰此中佛陀指出，如實觀察五蘊是無常，沒有實在的個體，因而捨棄五蘊是常、是實體的這種內心的執著，進而達到內心的快樂、清淨、解脫的這種心境即是空。這當中意味著「空」的內涵，即五蘊的常與實體是不存在的。然而，在此並非是否定「有」，或是指出物是萬物中有一個空存在著，而是指出諸法所具有的本性。

¹⁷⁸ 索南格西、貢卻斯塔、齊藤保高，涂玉盞譯，《西藏的般若心經》，頁 51。

¹⁷⁹ 《雜阿含經》，《大正藏》冊 02，頁 92 下。

¹⁸⁰ 《雜阿含經》，《大正藏》冊 02，頁 20 中。

最後，關於空的表述在《阿含經》當中直接論述的次數雖然不多，卻還是在諸多文獻中有所提及。因此，姚衛群指出，「空」在《阿含經》當中有提到四種涵義：「第一種、是指空間、天空或無物之處所；第二種、指事物沒有實在不變的本性或本體，或指無任何可執著的東西；第三種、指人的一種遠離外部事物，或是排除外部事物干擾的心境，有時候也指無物之處所；第四種、指一種元素。」¹⁸¹而在《阿含經》主要使用的意涵以第二種為主，這也是具有教義思想的表述。而且，佛陀談到無我時，經常是與無常、苦、空聯繫在一起的闡述，如《雜阿含經》卷 1：「當觀色無常。如是觀者，則為正觀。正觀者，則生厭離；厭離者，喜貪盡；喜貪盡者，說心解脫。如是觀受、想、行、識無常。如是觀者，則為正觀。正觀者，則生厭離；厭離者，喜貪盡；喜貪盡者，說心解脫。如是，比丘！心解脫者，若欲自證，則能自證：「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」如觀無常，苦、空、非我亦復如是。」¹⁸²佛陀指出透由如實的觀察五蘊為無常、苦、空、無我，如實觀察而得到內心的解脫與涅槃。所以，原始佛教中的空與無我大致上是相同的。

對此，陳兵也指出：「無我，主要從無自作主宰者角度著眼，而空，則主要從空洞無實體、無自性角度著眼。說空與說無我，理由大體相同，皆是如實觀萬物之緣起、無常而得出的結論。」¹⁸³由此可知，「空」與「無我」只是在論述時的角度有所差異，其內涵是相互滲透的¹⁸⁴，也可以說空與三法印中的「諸法無我」是相互包容的。而且，原始佛教的空，與大乘經典中的「空性」也無不同，如《般若波羅蜜多心經》卷 1：「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。」¹⁸⁵此中表示最高、最細微的空就是無自性。空並非是指絕對的實在或是真理，而是指事物真正的性質。以色法為例，色法的空性就是色法的究竟性質，色法無自性，因為本質為空，這個本質並非與色法無關，是色法的特徵，是色法的一種存在模式，這點與空是相同的¹⁸⁶。因此，透由以上破除執著有實體、實物的論述，進而成立無我。

¹⁸¹ 姚衛群，〈佛教阿含類經典中的「空」觀念〉，《雲南大學學報(社會科學版)》，2013 年 1 期，頁 10-12。

¹⁸² 《雜阿含經》，《大正藏》冊 02，頁 1 上。

¹⁸³ 陳兵，《重讀釋迦牟尼》，頁 158。

¹⁸⁴ 索南格西、貢卻斯塔、齊藤保高，涂玉盞譯，《西藏的般若心經》，頁 52：

無我、空屬「非定立性否定」的遮詮法。也就是說，若是在勝義次元的世界裡尋求瓶子的自性的話，將會什麼也得不到，這便是空。否定瓶子的自性的同時，是不會去設想還有其他的東西存在一例如以「究竟實在」的概念一作為瓶子勝義來設想的。此外，也不具「空」的實體化的含意。

¹⁸⁵ 《般若波羅蜜多心經》，《大正藏》冊 08，頁 848 下。

¹⁸⁶ 達賴喇嘛，鄭振煌譯，《達賴喇嘛談心經》，台北市：圓神出版社有限公司，2004 年 3 月出版，頁 123。

二、從五蘊觀無我

以上透由「無常、苦、空」來成立無我，其論證的重點在於「無常」，一旦無法建立無常，也就無法成立無我。因此，了解無常是如何建立的這點就顯得相當重要，如王珍說：「無常乃是依常而建立，這個常就是世人所謂的我，故無常亦是在破常、破我」¹⁸⁷。而本段則是從「五蘊」的角度來成立無我。透過五蘊成立無我的方式，是佛陀為了要更加詳細的分析，準確的認識人身緣起的關係，所以才分成五種蘊體來說明。五種蘊體彼此之間，也是存在著緣起關係，相互作用與支持，並且透過觀察五種蘊體來成立無我，非常適用在修持上¹⁸⁸。

所謂的「我」，一般是指五蘊和合的身體。在原始佛教中，認為人是由「物質」與「精神」所組成的，也就是由五蘊：色、受、想、行、識組合而成的。所謂的「蘊」，梵文為「skandha」有「積聚」與「蔭覆」二種翻譯，前者為新譯，後者為舊譯¹⁸⁹。表示五蘊是五種成分所積聚。其中，「色」是指構成身體的物質成分；「受」指感受；「想」指思想；「行」指活動；「識」指識別或辨別等¹⁹⁰。所以，物質是指色蘊；精神是指受、想、行、識蘊，也就是心理活動。因此，人是物質與精神相互依存而存在的，一旦離開物質或是精神，也就是離開五蘊的和合，就沒有所謂的人可言。

透由上述可知，世間的萬事萬物，只要有為法必然存在著無常，意味著五蘊是處在不斷的變化當中，人也就沒有恆常不變的實體存在。因此，試圖想在無常所攝的事物當中，找到一個恆常不變實體存在的我，是找不到的。所以在《雜阿含經》中指出，人是由五蘊所構成的，所有主張的「我」都是安立在五蘊之上，也就是執著五蘊有我。一旦破除五蘊中有「我」，我的執著也就破除，其方法有二種：(一) 把五種蘊當做相對獨立的單元各個破；(二) 把五蘊看成相聯繫的整體進行破。

(一) 把五種蘊當做相對獨立的單元各個破

把五種蘊當做相對獨立的單元各個擊破，有二種方式論述：第一、是從「無常」來成立無我，也就說透過論述色、受、想、行、識各個成分皆為無常，所以成立五蘊無我。這點與無常、苦、空中的無常，成立無我是相同的概念。首先，釐清五蘊的組成：「色蘊」，包括地、水、火、風四大及其所造物¹⁹¹；「受蘊」，

¹⁸⁷ 王珍，〈對漢譯阿含佛教經典「無我」概念的思考—兼及佛教無神論〉，《中央社會主義學院學報》，2010年04期，頁57。

¹⁸⁸ 園念，《阿含輯要》，高雄市：財團法人淨心文教基金會，1997年初版，頁76。

¹⁸⁹ 方廣錫，〈初期佛教的五陰與無我〉，《佛教文化》，2004年05期，頁15。

¹⁹⁰ 釋慧廣，《從無我空到達解脫》，台北市：圓明出版社，2006年初版，頁28-30。

¹⁹¹ 《雜阿含經》，《大正藏》冊02，頁9中：

也就是六受身，即眼觸生受、耳觸生受、鼻觸生受、舌觸生受、身觸生受、意觸生受；「想蘊」，也就是六想身，即眼觸生想、耳觸生想、鼻觸生想、舌觸生想、身觸生想、意觸生想；「行蘊」，也就是六思身，即眼觸生思、耳觸生思、鼻觸生思、舌觸生思、身觸生思、意觸生思；「識蘊」，也就是六識身，即眼識身、耳識身、鼻識身、舌識身、身識身、意識身¹⁹²，這即是五蘊的個別組成。在《雜阿含經》當中，是從色蘊開始論述，剩餘的四蘊則是相同的論證方式，如《雜阿含經》卷2：「色非是我。若色是我者，不應於色病、苦生，亦不應於色欲令如是、不令如是。以色無我故，於色有病、有苦生，亦得於色欲令如是、不令如是。受、想、行、識亦復如是。」¹⁹³同經又說《雜阿含經》卷2：「受、想、行、識亦復如是。是故，比丘！諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切非我、不異我、不相在，如是觀察；受、想、行、識亦復如是。」¹⁹⁴文中，以色法為例，指出如果色法是我，則我恆常不變，也就是說色法如果是健康的，就應該永遠是健康的，而不會有疾病與痛苦發生。因此，色法是無常，所以色法不是我，我也不屬於色。相同的，受、想、行、識也是如此。進一步從色存在的時空狀態內外、好醜等來指出色法是無常，文中的「過去、未來、現在、內外、粗細、好醜、遠近」的描述，就是指色法在時空中存在的狀態。由此可知，佛陀的引導是先從觀察五蘊具有無常的特性，因而導致種種的痛苦，進而反省五蘊所構成的我，並不是恆常不變的實體存在，隨著因緣和合而有所變異。因此，無論是以五蘊的哪一蘊妄執為我，都必然是不斷的生滅變異。所以，不對五蘊貪戀執著，才能生起無我的智慧，最終得到解脫證悟。

第二、是破除外道對於五蘊執著有我的「二十種我見」，進而成立無我。所謂的二十種我見，就是對於五蘊中的任何一蘊，成立四種我見解，如《雜阿含經》卷5：「愚癡無聞凡夫見色是我、異我、我在色、色在我；見受、想、行、識，是我、異我、我在識、識在我。」¹⁹⁵文中以色蘊為例，色是我、色異我、我在色中、色在我中這四種關係，以下分別討論色蘊的四種關係。

云何色如實知？諸所有色，一切四大及四大造色，是名色，如是色如實知。

¹⁹² 《雜阿含經》，《大正藏》冊02，頁9中：

六受身—眼觸生受，耳、鼻、舌、身、意觸生受，是名受，如是受如實知。……六想身。云何為六？謂眼觸生想，耳、鼻、舌、身、意觸生想，是名想，如是想如實知。……六思身—眼觸生思，耳、鼻、舌、身、意觸生思，是名為行，如是行如實知。……六識身—眼識身，耳、鼻、舌、身、意識身，是名為識身，如是識身如實知。

¹⁹³ 《雜阿含經》，《大正藏》冊02，頁7中。

¹⁹⁴ 《雜阿含經》，《大正藏》冊02，頁7下。

¹⁹⁵ 《雜阿含經》，《大正藏》冊02，頁34下。

第一種、色是我：也就是說物質與肉體是我，那麼色蘊是透過地、水、火、風、青、黃、赤、白等各種要素，也應該要是我才對，也就是說地大是我、青色是我。如果是這樣的話，那麼只要是屬於色法的也就是我¹⁹⁶。

第二種、色異我：也就是色蘊是我的所有物，色蘊不是我，受、想、行、識蘊其中一者才是我。若以識是為我，就如同外道主張有個「靈魂」是「我」，身體只是這個「我」所擁有的東西¹⁹⁷。

第三種、色在我中：如酪在盤這個譬喻，說明色蘊在我之中，受、想、行、識蘊在我之外，或是說受、想、行、識蘊中沒有我。那麼，若以識蘊在我之中，身體應該是存在於識蘊之中¹⁹⁸，或者是說色、受、想、行、識蘊和合是我，色蘊又在我之中¹⁹⁹。

第四種、我在色中：如同「天授在帳篷中」這個譬喻，說明我在色蘊之中，不在受、想、行、識蘊之中。那麼，如果我在識蘊之中的話，我就應該是遍佈於身體²⁰⁰，或者是說色、受、想、行、識蘊和合是我，色蘊中也有我的存在²⁰¹。

除了以上的四種關係，其餘的四種蘊，相同的也是各自有其見解，所以，五蘊總共有二十種我見。這是從五蘊中各別的一面，用論證的方式破除二十種我見，成立無我的方式。然而，關於以這樣的方式成立無我，水野弘元認為：「如此繁瑣的無我說，可看出是為鈍根者所作的世俗說。對於利根者而言，不必如此繁瑣的論證，應該就能了解五蘊無我了。」²⁰²

¹⁹⁶ 《雜阿含經》，《大正藏》冊02，頁34 中：

云何見色是我？得地一切入處正受，觀已，作是念：「地即是我，我即是地，我及地唯一無二，不異不別。」如是水、火、風、青、黃、赤、白一切入處正受，觀已，作是念：「行即是我，我即是行，唯一無二，不異不別。」如是於一切入處，一一計我，是名色即是我。

¹⁹⁷ 《雜阿含經》，《大正藏》冊02，頁34 中：

云何見色異我？若彼見受是我，見受是我已，見色是我所，或見想、行、識即是我，見色是我所。

¹⁹⁸ 《雜阿含經》，《大正藏》冊02，頁34 中：

云何見我中色？謂見受是我，色在我中；又見想、行、識即是我，色在我中。

¹⁹⁹ 水野弘元著，釋惠敏譯，《佛教教理研究：水野弘元著作選集•二》，台北市：法鼓文化事業股份有限公司，2000年初版，頁302。

²⁰⁰ 《雜阿含經》，《大正藏》冊02，頁34 中：

云何見色中我？謂見受即是我，於色中住，入於色，周遍其四體；見想，行，識是我，於色中住，周遍其四體，是名色中我。

²⁰¹ 水野弘元著，釋惠敏譯，《佛教教理研究：水野弘元著作選集•二》，頁302。

²⁰² 水野弘元著，釋惠敏譯，《佛教教理研究：水野弘元著作選集•二》，頁302。

(二) 把五蘊看成相聯繫的整體進行破

在五蘊的整體破除成立無我。首先，如《雜阿含經》卷 11：「比丘！譬如兩手和合相對作聲。如是緣眼、色，生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。」²⁰³文中佛陀以受為例，當觀察受時會發現，受是必須以六根為媒介，與其對應的客體六境為對象，當六根接觸到六境時，產生具有了別的六識，也就是說受是根、境、識三者和合接觸才會產生的，一旦三者缺少一者或是不接觸，都是無法產生受，而受之後產生的想、行也是如此。由此可知，五蘊當中的受是透過因緣和合而產生，隨著因緣的消失而結束，並非是以恆常不變的方式存在。相同的，五蘊的整體也是因緣和合而生，終必隨因緣而滅，說明萬事萬物由因緣所成立，彼此存在相依相待的關係，這也就是「此有故彼有，此生故彼生」，與「此無故彼無，此滅故彼滅」²⁰⁴的內涵。因此，透由色、受、想、行、識所構成的「我」，不但五蘊中各個成分是無常無我，其五蘊整體也是無常無我，由此成立無我。

其次，如《雜阿含經》卷 3：「愚癡無聞凡夫計色是我、異我、相在；受、想、行、識，是我、異我、相在。多聞聖弟子不見色是我、異我、相在，不見受、想、行、識，是我、異我、相在；亦非知者，亦非見者。此色是無常，受、想、行、識是無常；色是苦，受、想、行、識是苦；色是無我，受、想、行、識是無我；此色非當有，受、想、行、識非當有；此色壞有，受、想、行、識壞有；故非我、非我所，我、我所非當有。」²⁰⁵由此可知，五蘊都是無常，意即是因緣和合的，所以都不是「我」。然而，對於色是我、色異我、我在色中、色在我中這四種關係之外，是否離開五蘊有存在的我，也就是離蘊我。對此，佛陀否定這種觀點，一旦離開五蘊，我就無法安立，自然我就不存在，也就無法為人所感知，無法起任何作用，這樣的我只是一種虛談，毫無意義。

最後，佛陀指出何謂我，透過金剛(vajira)比丘所說的偈頌，如《雜阿含經》卷 45：「汝謂有眾生，此則惡魔見，唯有空陰聚，無是眾生者。如和合眾材，世名之為車，諸陰因緣合，假名為眾生。」²⁰⁶佛陀透過車子的譬喻，指出所謂的車子的實體並不存在，藉此說明所謂的我不過就是因緣和合而產生的，只有假名安立在五蘊之上。因此，五蘊不是我，離開五蘊之外沒有我，並沒有一個具有實體的「我」存在。此偈頌在佛陀滅度約二到三百年之後，那先(nāgasena)比丘有對彌

²⁰³ 《雜阿含經》，《大正藏》冊 02，頁 72 下。

²⁰⁴ 《雜阿含經》，《大正藏》冊 02，頁 67 上：

如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦集；所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。

²⁰⁵ 《雜阿含經》，《大正藏》冊 02，頁 16 下。

²⁰⁶ 《雜阿含經》，《大正藏》冊 02，頁 327 中。

蘭陀王(milinda)有詳加的說明²⁰⁷，此經收錄於《那先比丘經》²⁰⁸。關於車子的譬喻這點，其實與《廣論》上士道當中，以「七相推求自性不可得」破除補特伽羅我執的方式相當類似，在《廣論》中，宗喀巴也是以車喻為例，先行闡述車子與零件的諸多關係，藉此分析這些關係，若是成立會有什麼過失，藉此指出成立車子有自性這點是不合理。而這裡則是透過佛陀的身、語、意功德宣說出來，再加上當時聽者本身有一定的修行經驗，所以即使沒有像《廣論》一樣詳細的推究分析，以看似簡單的闡述方式，自然也是可以達到讓人至心信受。

三、從十二緣起觀無我

上述以無常、苦、空成立無我，及破除五蘊成立無我。本段落則是由十二緣起來成立無我。經過上面的闡述，得知原始佛教主張「我」是由各種要素相互作用而形成的，相同的，世間萬物的具體形態也是由各種要素所組合而成的，並非是經由某種最高主宰所產生，或者有唯一實在的根本因所導致的。然而，這樣的主張其實也就是緣起的概念，如《雜阿含經》卷 12：「此有故彼有，此起故彼起」²⁰⁹，此中說明諸法的生滅，都是依賴於其他因素。因此，在《雜阿含經》中分析了這種依存關係的方法，即是十二緣起，即：無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死。以「無明」為開端、「老死」為終結的「緣生法」，也是原始佛教認識與闡述因緣的方式，如《雜阿含經》卷 12 第 298 經所示²¹⁰。

²⁰⁷ 水野弘元著，釋惠敏譯，《佛教教理研究：水野弘元著作選集·二》，頁 301。

²⁰⁸ 《那先比丘經》，《大正藏》冊 32，頁 696 上：

何所為車者？軸為車耶，不為車。那先言：「轂為車耶？」王言：「轂不為車」。那先言：「輻為車耶？」不為車。那先言：「輞為車耶？」不為車。那先言：「轆為車耶？」不為車。那先言：「輿為車耶？」不為車。那先言：「蓋為車耶？」不為車。那先言：「合聚是材木著一面，寧為車耶？」不為車。那先言：「音聲為車耶？」不為車。那先言：「何等為車耶？」王默然不語。那先言：「佛經說：合聚是諸材木，用作車因得車。人亦如是。」

²⁰⁹ 《雜阿含經》，《大正藏》冊 02，頁 84 下。

²¹⁰ 《雜阿含經》，《大正藏》冊 02，頁 85 上：

謂緣無明行者。彼云何無明？若不知前際、不知後際、不知前後際，不知於內、不知於外、不知內外，不知業、不知報、不知業報，不知佛、不知法、不知僧，不知苦、不知集、不知滅、不知道，不知因、不知因所起法，不知善不善、有罪無罪、習不習、若劣若勝、染污清淨，分別緣起，皆悉不知；於六觸入處，不如實覺知，於彼彼不知、不見、無無間等、癡闇、無明、大冥，是名無明。緣無明行者，云何為行？行有三種—身行、口行、意行。緣行識者，云何為識？謂六識身—眼識身、耳識身、鼻識身、舌識身、身識身、意識身。緣識名色者，云何名？謂四無色陰—受陰、想陰、行陰、識陰。云何色？謂四大、四大所造色，是名為色。此色及前所說名，是為名色。緣名色六入處者，云何為六入處？謂六內入處—眼入處、耳入處、鼻入處、舌入處、身入處、意入處。緣六入處觸者，云何為觸？謂六觸身—眼觸身、耳觸身、鼻觸身、舌觸身、身觸身、意觸身。緣觸受者，云何為受？謂三受—苦受、樂受、不苦不樂受。緣受愛者，彼云何為愛？謂三愛—欲愛、色愛、無色愛。緣愛取者，云何為取？四取—欲取、見取、戒取、我取。緣取有者，云何為有？

從佛教的觀點來看，雖然從無明到老死是一個因緣過程的完結，但是，這並不是生命的徹底終結，而是另一個新的因緣開始。由於十二緣起是相互觀待的，前者為後者生起之因，前者若滅，後者亦滅，如《雜阿含經》卷 10：「如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦集；所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。」²¹¹說明一切事物皆由因緣所成立，沒有不須觀待因緣而能獨立存在的事物，也沒有恆常不變的事物。因此，在輪迴中，是不可能存在一個永恆不變的實體，換言之，在十二緣起中並沒有恆常不變的我存在。然而，會認為有個恆常不變實體存在的我，都是由於「無明」導致對無我的實相不能明了，因而妄生一切執著，而產生了愛染，進而產生執取追求，進而引發業果進入生死的輪迴。當一期的生命結束，在業力的牽引之下，隨之進入下一期的生命。

對此，水野弘元在分析原始佛教，「我」的四種種類中談到：「雖然沒有用我或自我之名，但是，可將十二緣起中的緣起支看成我。特別其中以無明與行為基礎的識，以及愛、取而來的有(指綜合我們經驗累積的知識、智能、性格等的人格)等等，即是經驗性我的主體，可將它看成與後起「唯識佛教」的阿賴耶識相同。在經驗性自我中，被佛教所否定的是，被無明煩惱所薰習的錯誤之自我；無漏清淨所薰習而成的正確人格之自我，不應被否定為無我。但是，若執著於善淨，也是應該被排斥的，或者也不可將如此的人格主體，看成是常一主宰的固定不變者。」²¹²由此可知，十二緣起不只是從因緣互相觀待的角度成立無我，更是強調因為無明煩惱所覆，產生執著「我」是具有常、一、主宰的錯誤見解。另外，透過覺音所記載的緣起教法的四個重點²¹³，也可以發現十二緣起可以成立無我，如魯柏·葛汀說：「因此，藉由這四點我們可以了解到，緣起的中道能破除所有的邪見，包括認為世界是隨機混亂的，或是早已決定的，或認為個人有絕對的自由意志，或毫

三有一欲有、色有、無色有。緣有生者，云何為生？若彼彼眾生，彼彼身種類一生，超越和合出生，得陰、得界、得入處、得命根，是名為生。緣生老死者，云何為老？若髮白露頂，皮緩根熟，支弱背偻，垂頭呻吟，短氣前輸，拄杖而行，身體黧黑，四體班駁，閻鈍垂熟，造行艱難羸劣，是名為老。云何為死？彼彼眾生，彼彼種類沒、遷移、身壞、壽盡、火離、命滅，捨陰時到，是名為死。此死及前說老，是名老死。是名緣起義說。

²¹¹ 《雜阿含經》，《大正藏》冊 02，頁 67 上。

²¹² 水野弘元著，釋惠敏譯，《佛教教理研究：水野弘元著作選集·二》，頁 306-307。

²¹³ 魯柏·葛汀，《佛教基本通》，台北市：橡實文化出版社，2009年初版，頁 195：

四個重點：一、它顯示在變化的過程中有連續性與同一性，因而推翻斷見；因而推翻斷見；然而若我們誤解這個同一性的本質，則將落入常見的陷阱。二、藉由指出各種不同的現象如何彼此緣生，緣起也顯示在涉及事物變化的過程中有差別性與變異性，因而推翻常見；但當未正確掌握這個緣起面相時，我們會陷入斷見。三、藉由指出業是各種無自性的因緣複雜交互作用的結果，而非獨立存在的自我所做，因而推翻我見；但若誤解這個觀點，則會陷入業不是真實的，且無道德後果的邪見。四、最後，藉由指出有某種「因」便會帶來相應的「果」，因而推翻業非真實的邪見以及因果非真實的邪見；但若誤解這個觀點，則會陷入決定論與宿命論的邪見。

無選擇只能任由隨機的因緣或固定的命運所擺布。以上的論述聽起來非常概念化、抽象化與哲學化，但它其實和佛教的修行觀密切相關。」²¹⁴從十二緣起中成立無我的方式，似乎只能由因緣互相觀待的角度來成立，或者是透由緣起來破除我見，進而成立無我。然而，魯柏·葛汀卻指出十二緣起其實與觀修有密切的關係，由此可以更加的明確的知道，即使十二緣起當中沒有明確的指出與無我的關聯性，然而透過實際的觀修十二緣起，最終是可以破除我執，成立無我。

綜合上述，本節透過三種角度分別論述：一、從無常、苦、空觀無我；二、從五蘊觀無我；三、從十二緣起觀無我，以此為探究《雜阿含經》中的無我思想。首先，從無常、苦、空成立無我，可以發現三者的關係緊密，一環扣著一環。從無常來破除我為恆常這點，由此成立無我、因無常即變異，所以產生的痛苦又是無法主宰，由此成立無我，以及變異也表示我是不存在的實體是空，由此來證成無我。而且，無我的觀念與無常的觀念是緊密相關的，無我也指沒有恆常不變的主體。因此，也就沒有實在的東西，所以從邏輯上來說，無我等同於空，只是在《雜阿含經》中，很少明確用這樣的表述，直到大乘才大量被使用，不過二者的內涵卻是一致的。

其次，從五蘊觀無我，透過二種方法來破除對五蘊的執著成立無我，分別為：把五種蘊當做相對獨立的單元各個破；把五蘊看成相聯繫的整體進行破。這二種方式其實與《廣論》成立補特伽羅無我的闡述方式相當類似，二者的義理是相互通用的。只是《廣論》中清楚的指出，如果在這種條件下成立補特伽羅有我，會有怎樣的過失，由此來證成不合性。最後，從十二緣起觀無我，則是透過水野弘元、覺音、魯柏·葛汀的闡述，得知十二緣起與無我，二者之間的關聯性為何。

²¹⁴ 魯柏·葛汀，《佛教基本通》，頁 195。

第三節 《俱舍論》的無我思想

《俱舍論》，主要是毗婆沙宗根據的論著，經部宗亦隨行，主要詮釋佛陀初轉法輪四聖諦的甚深教義，是印度早期佛教思想的重要論著。《俱舍論》，又稱做「對法藏論」。「阿毗達磨」代表對法、廣法、無比法的意思，是一種體裁，而「俱舍」是教誡弟子的書，就是藏、論²¹⁵。《俱舍論》當中有 600 個偈頌，加上後來的流通分、序分共計 7 個偈頌，合計共有 607 個偈頌。論中含攝初轉法輪中所涉及到的大量名詞、法相、類別等。並且，明確地解釋佛經中許多費解的意義，內容廣及世間生命學、天文學、地理學、生理學、物理學等眾多領域，瞭解此等各類名詞、法相、增上慧學，對通達佛經教義有諸多必要²¹⁶。因此，在當時的印度被稱為「聰明論」，意謂著研閱此論會使人聰明，而且論中清楚有系統的闡述佛教的宇宙觀與人生觀。並將宇宙萬有構成的基本要素，歸納成五位七十五法，被認為是有部代表性論著。其中，論中提及諸多的名相，在之後的大乘佛教中繼續沿用，由此可以得知，此論是佛教哲學基礎知識的重要論著²¹⁷。而且，宗喀巴將其列為格魯派的五部大論之一²¹⁸。

一、造論緣起

此論的造論緣起，是在佛滅後九百年，由佛陀親自授記的世親所著作。世親是古印度犍陀羅國富婁沙富羅(今巴基斯坦的白沙瓦)，大乘瑜伽行派創始人之一。據載作者世親早年尚未信仰大乘佛教時，先在西北方的說一切有部出家，該派所奉主要論典為《大毗婆沙論》。然而，西北方是一個思想相對自由開放的地方，充斥著各種宗派的學說，也包括著經部學說。因此，世親在這樣的環境下，對於自身所處的說一切有部的學說，雖然有深入廣泛的研究，然而對於當時盛行的經部學說，更是有獨到的認識與理解。所以，認為有部的思想不一定全部都是正確的，有些地方與經部還是有差距的應該取捨，才能將佛法發揚光大。而且，當時的說

²¹⁵ 王新躍，〈略述《阿毗達磨俱舍論》的成書及結構〉，《華夏文化》，2015年4期，頁57。

²¹⁶ 洛德旺波尊者，索達吉堪布譯，《慧光集 (29)俱舍論譯》，台北市：寧瑪巴喇榮三乘佛學會，2007年初版，頁譯序。

²¹⁷ 陳楠，〈宗喀巴佛學思想探源〉，《中央民族大學歷史文化學院》，2007年00期，頁140。

²¹⁸ 索代，〈論格魯派佛教文化特點〉，《西藏藝術研究》，1999年03期，頁72：俱舍部四年學程。所謂俱舍，意為對法藏論，包括「頌」與「論」兩種。藏傳佛教徒稱二種為本頌及本頌自解，指解說和論證佛經義理的一種體裁，成就佛教智慧的手段。頌分八品(即界品、業品、世間品、惑品、賢聖品、定品、智品等)；釋頌之論，即所謂「俱舍論」，亦分品，依次第解釋。學習的著作以印度世親所著《俱舍頌》和《俱舍自解》為主。

一切有部漸漸衰微，世親決定隱姓埋名，幾次的喬裝潛入迦濕彌羅國，完整的學習有部本宗教義，聽習《大毗婆沙論》，此論反映當時流行於說一切有部中，關於宇宙、人生與修行為主的學說。世親經過四年的學習，毗婆沙宗的教義精華，了然於胸，並且吸收經量部的許多思想，再加以衡量之下，對於說一切有部當中教義、思想上的錯誤，嘗試透過經部的學說，指出說一切有部的不當。直到被悟入長老(眾賢之師)所覺察，才回到犍陀羅國²¹⁹。

據傳世親歸國之後，透由記憶將《大毗婆沙論》扼要之處結合經部學說，並且融會貫通其他學派的學說。之後便向當時的大眾講授毗婆沙宗的教義內涵，並將每日所講授的教義總結成一個偈頌，共計總結 600 個偈頌(最初為 589 頌)，也就是現今所傳的《俱舍論本頌》，由於頌文簡明扼要的包含《大毗婆沙論》的所有要點。因此，在當時許多人無法理解，直到後來迦濕彌羅的國王，請世親重新造論解讀，所以世親著作一個廣的，就是《俱舍論》，又叫《八千頌》，因為在印度都是以頌來計數的，這便是《俱舍論》的造論緣起。

然而，對於一般流傳世親每日將所講授的教義，總結成一個偈頌的說法是不符事實，釋印順認為：「世親講《大毗婆沙論》，每天攝成一頌，圓暉是引述《婆藪槃豆法師傳》的。姑不論其他，但從《大毗婆沙論》的組織次第來說，也與《俱舍論》的次第不合。每日造一頌的傳說，是決無其事的。受迦溼彌羅的禮請，世親才造論釋，也出於《婆藪槃豆法師傳》。世親為了精究《大毗婆沙論》義，曾到迦濕彌羅修學，大致與事實相近(Tāranātha 印度佛教史，說世親依眾賢修學「毗婆沙」，不足信)。造論的實際情形，不會如傳說那樣的。」²²⁰由此可知，《俱舍論》的造論實際情形，並非一般所流傳的說法。現代學者的研究，大都認為《俱舍論本頌》是以當時犍陀羅流行的《雜心論》為基礎，廣泛地吸取說一切有部當中重要的論著，如《發智論》、《識身足論》、《法蘊足論》、《阿毗達摩品類足論》與《阿毗達摩界身足論》等資料改編而成的，並且參考當時的經量部的學說，以《大毗婆沙論》的要義，根據自己的觀點，將說一切有部所有的教義，加以歸納成為說一切有部的根本論典²²¹。然而，目前學術界對於《俱舍論》的形成過程，也都是認為是《雜心論》而來，如夏吾南卡引述木村泰賢認為：「《俱舍論》實是《雜心論》而來，現在很多學者同意此觀點。因為從《雜心論》和《俱舍論》比較能看到的，《俱舍論》的結構基礎是《雜心論》的結構。《雜心論》的結構如下：一是《界品》；二是《行品》；三是《業品》；四是《使品》；五是《賢聖品》；六是《智品》；七是《定品》；八是《修多羅品》；九是《雜品》；十是《擇品》；十一是《論品》。

²¹⁹ 振宇，〈《俱舍論》史略及其價值〉，《法音》，2008年03期，頁8。

²²⁰ 釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，新竹縣：正聞出版社，1968年初版，頁654。

²²¹ 夏吾南卡，〈淺談《俱舍論》的形成與在藏區的弘傳發展〉，《學理論》，2012年05期，頁128。

而《俱舍論》的結構是；一是《界品》；二是《根品》；三是《世間品》；四是《業品》；五是《隨眠品》；六是《賢聖品》；七是《智品》；八是《定品》。²²²透過這二部經典的結構從中可以得知之間的淵源關係，雖然在《俱舍論》中闡述的過程，仍然涉及大量毗婆沙教義，以及各個宗派的學說的精華。然而，從中依然保有《雜心論》諸多的內容。

二、《俱舍論》的架構與內容

《俱舍論》偈頌中開宗明義，詳細的解說勝義對法與世俗對法，宣說的原因在於辨別有漏與無漏所有的法，如果沒有分辨的智慧。那麼，也沒有其他方法可以滅除根本煩惱與隨眠煩惱，如此只能被煩惱所繫縛，不斷的造下三有的業，輪迴於生死苦海當中。所以《俱舍論》中，闡述一切有漏、無漏的法，令眾生內心相續之中，產生辨別諸法的智慧，依靠辨別的智慧，最終獲得有餘、無餘涅槃。《俱舍論》的內容引申上，略說有漏、無漏一切法，廣說則是以八品呈現，因為世親為了能夠弘揚教法的緣故，以八品的架構模式，來涵括當時的主流思想，內容主要以宇宙萬法、情器世間、有為法與無為法等內容。另外，《俱舍論》在所有論書當中，對於五蘊、十二處、十八界、三界六道、生死流轉及還滅等方面的知識說明最為詳細，堪稱為百科全書式的論著²²³。為了更加方便地對其進行研究，將各品的做一簡單的論述說明：

第一品、〈界品〉，前三偈頌皈敬三寶，接著說明造論動機及造論之意趣與目的；進入第一品正說之後，闡述對法有漏、無漏的內容。先總說有為、無為法之四諦法的自體，後以「五蘊」、「十二處」、「十八界」三類範疇，統攝物質與精神界之現實世界一切諸法，並以「見非見」等二十二門²²⁴，詳細分別了「十八界」。第二品、〈根品〉，詳說名的根，與有為法產生之理。先依有部及經部的說法解說二十二根體性²²⁵，從諸法在染淨二方面能作助力，詳說其增上義功用；次依緣起之理說明色、心、心所以及不相應行諸法的俱起，共七十五法²²⁶；最後說明諸法

²²² 夏吾南卡，〈淺談《俱舍論》的形成與在藏區的弘傳發展〉，頁 128。

²²³ 王新躍，〈略述《阿毗達磨俱舍論》的成書及結構〉，頁 59。

²²⁴ 二十二門：1.有見無見、2.有對無對、3.三性分別、4.三界分別、5.有漏無漏分別、6.有尋有伺、7.有所緣無所緣、8.有執受無執受、9.大種所造、10.積集非積集、11.能斫所斫、12.能燒所燒、13.能稱所稱、14.五類分別、15.得成就、16.內外、17.同分彼同分、18.三斷、19.是見非見、20.諸識所識、21.常無常、22.是根非根。

²²⁵ 二十二根體性：1.眼 2.耳 3.鼻 4.舌 5.身 6.意 7.女 8.男 9.命 10.苦 11.樂 12.憂 13.喜 14.捨 15.信 16.精進 17.念 18.定 19.慧 20.未知當知 21.已知 22.具知根。

²²⁶ 七十五法：眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸，無表色等十一色法；一心法；受、想、思、觸、欲、慧、念、作意、勝解、三摩地等十大地法；信、勤、捨、慚、愧、無貪、無瞋、不害、輕安、不放逸等十大善地法；無明、放逸、懈怠、不信、惛沈、掉舉等六大煩惱地法；無慚、無愧等二大不善地法；忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍等十小煩

緣起所依的六因²²⁷、四緣²²⁸與五果²²⁹。第三品、〈世間品〉，主要闡述雜染世間法的果，相當於苦諦。先說三界、四生、四有、五趣、十二緣起、輪迴相狀等之有情世間之後，說明有情所居住世界之構造、體量、所經劫數等器世間，以及空間、時間量論，和世界成、住、壞、空等印度傳統的世界觀。第四品、〈業品〉，說雜染法的直接因，相當於集諦的一部分，遮破三界之因非大自在天神，並說明三界由業而生。先說明諸業的種類、自性和諸門分別；再說明表業、無表業、思、思已業、定、不定業、引業、滿業，及別解脫律儀等問題；最後解釋經中散說諸業的分類、根本的善惡、十業道以及業的雜義等。第五品、〈隨眠品〉，說明業的等起為隨眠煩惱，分類為六大煩惱、十隨眠、八十八使、百八煩惱。先說十種根本煩惱的隨眠體性及諸門分別；接著說明枝末煩惱²³⁰，最後說煩惱的斷滅，破斥過、未、現三世實有論。第六品、〈賢聖品〉，闡明能斷隨眠煩惱的是道，相當於滅諦。首先說明聖道的體性，聖道所證的四諦等，「賢」為善和，調修善根、伏煩惱、調和心神；「聖」為正會，是起無漏的正智，而會達四諦的正理；次說補特伽羅從凡至聖的三賢、四善根乃至四果、四向等位次²³¹，最後說明修行要道的三十七菩提分法及悟入聖道的四諦十六現觀等觀行。第七品、〈智品〉，分別宣說智慧，是說淨法的直接因，相當於道諦的一部分。先說十智²³²的行相不同及其諸門分別；其次說明苦、集、滅、道諦之四相²³³，以及智所成就的十八不共功德、三明六通等。第八品、〈定品〉，細緻闡述佛陀共不共功德中的功德品，說明產生聖智基礎之四禪禪支，及八等至等諸定；次說四禪、四無色定、三解脫門、四無量心等功德，而在說明產生聖智基礎之禪定外，亦說明了佛教正法如何住在世間²³⁴。

前八品舉頌釋義，而第九品、〈破執我品〉則是長行，雖然與前八品的文體並不相同。也就是第九品、〈破執我品〉，並不是《俱舍論》的一部分。對此，釋印順認為：「第九「破執我品」，實為世親的另一論書。前八品都稱「分別」，第九品稱「破」，是立名不同。前八品舉頌釋義，第九品是長行，是文體不一致。《順正理論》對破《俱舍論》，而沒有〈破我執品〉。這都可以證明為另一論書，而附《俱

惱地法；惡作、睡眠、尋、伺、貪、瞋、慢、疑等八不定地法；得、非得、同分、無想果、無想定、滅盡定、命根、生、住、異、滅名身、句身、文身等十四不相應行法；虛空無為、擇滅無為、非擇滅無為等三無為法。

²²⁷ 六因：能作因、俱有因、同類因、相應因、通因行、異熟因。

²²⁸ 四緣：因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣。

²²⁹ 五果：異熟果、等流果、士用果、增上果、離繫果。

²³⁰ 枝末煩惱：放逸、懈怠、不信、昏沈、掉舉、無慚、無愧、忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍、睡眠、惡作等。

²³¹ 三賢為五停心、別相念住、總相念住；四善根為暖、頂、忍、世第一法；四果為預流果、一來果、不還果、阿羅漢果；四向為預流向、一來向、不還向、阿羅漢向。

²³² 十智：世俗智、法智、類智、苦智、集智、滅智、道智、盡智、無生智、他心智。

²³³ 非常、苦、空、非我之苦諦四相；因、集、生、緣之集諦四相；滅、靜、妙、離之滅諦四相；道、如、行、出之道諦四相。

²³⁴ 振宇，〈《俱舍論》史略及其價值〉，頁9。

舍論》以流通的。」²³⁵，釋印順更進一步指出：「這本是別論，不屬於《俱舍論》六百頌的。但在造《俱舍論釋》時，早就有了〈破我論〉的構想，所以說：「破我論中當廣思擇」；「破我品中當廣顯示」。所以論的體裁，雖不是阿毗達磨，而一向附於《俱舍論》流通。也就被看作《俱舍論》的一分了。」²³⁶由此可知，第九品、〈破執我品〉的內涵代表著世親的一種思想，並且闡述佛教認識事物的根本立場。所以，在研究本論時，以第九品、〈破執我品〉為主，由此彰顯佛教的根本主張，諸法無我的甚深內涵。因此，將第九品、〈破執我品〉，置於本論的最後一品，呈現出九品三十卷的《俱舍論》。

三、〈破我執品〉的無我思想

《廣論》的二空思想主要是依據中觀學派，而中觀學派又是建立在一切有部的基礎之上。因此，本文以一切有部的經典《阿含經》來闡述其根本內涵，而四部《阿含經》中又以《雜阿含經》最為核心。然而，要完整的闡述《廣論》的無我思想，《俱舍論》第九品、〈破我執品〉是必不可少的。因為，在西藏佛教中，並沒有翻譯《雜阿含經》，目前僅有殘卷而已，而且，《俱舍論》總攝「說一切有部」的阿毗達磨之勝義、以及「經部」譬喻師的要義，貫穿「說一切有部」與「經部」，是原始佛教「經部」派的一個發揮，亦可說是大乘的根本，是將根本教最有系統，講得最清楚的一部論典²³⁷。所以，透過闡述《俱舍論》當中的無我思想，可以更加清楚的了解聲聞、緣覺乘的無我思想，藉此幫助理解宗喀巴是如何闡述《廣論》中士道的無我思想。

第九品、〈破我執品〉，主要論述破我論。其結構分成二段，第一段是「總破」，第二段是「別破」。首先在總破之前，世親指出要獲得解脫唯有透過修學佛法。因此，從道理上說，如果不學習佛法，學習非佛法，是決定不可能獲得解脫²³⁸。透由指出佛法的特殊性，也藉此指出佛法與佛法以外的宗派二者的差異在於執著有我，進而無法獲得解脫，如《俱舍論》卷 29：「謂此法外，諸所執我，非即於蘊相續假立，執有真實離蘊我故。由我執力諸煩惱生，三有輪迴無容解脫。」²³⁹從中可以得知，學習佛法可以破除虛妄我執，而學習非佛法，也就是佛法以外宗派的見解，則會在五蘊之外，執著有我，有一個真實的我，進而因為這個我產生許多煩惱，無法解脫。由此也暗喻了因無明所產生的我執與解脫彼此是相互矛盾的。更進一步的，世親指出離蘊實有的我體，透過「現

²³⁵ 釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，新竹縣：正聞出版社，1968年初版，頁 655。

²³⁶ 釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 687。

²³⁷ 振宇，〈《俱舍論》史略及其價值〉，頁 10。

²³⁸ 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，頁 152 中。

越此依餘豈無解脫。理必無有。所以者何？虛妄我執所迷亂故。

²³⁹ 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，頁 152 中。

量」與「比量」皆無法獲得，藉此破除我的實體性，如《俱舍論》卷 29：「於彼所計離蘊我中，無有真實現、比量故。謂若我體別有實物如餘有法，若無障礙，應現量得，如六境、意；或比量得，如五色根。言五色根比量得者，如世現見，雖有眾緣，由闕別緣，果便非有，不闕便有，如種生芽；如是亦見，雖有現境、作意等緣，而諸盲聾、不盲聾等識不起、起，定知別緣有闕、不闕，此別緣者即眼等根，如是名為色根比量。於離蘊我二量都無，由此證知無真我體。」²⁴⁰由此可知，以現量來說，如果有真實存在的離蘊我的話，在沒有其他障礙出現時，那麼透過眼識等五識應該就能夠發現才對，如色、聲、香、味、觸、法這六種境界。或者是說，如果有障礙的話，以比量的智慧，也應該可以獲得才是。然而，在現量與比量之下都是無法獲得我的實體性的話，也就是說內心所妄執的我不存在的。在此，世親透過現量、比量來證成無我，並沒有使用聖言量來作證明，是因為「總破」的對象並非只是佛教徒，對於非佛教徒而言，其老師也可以稱之為佛，所以透由聖言量是無法證成無我的。因此，世親僅採取現量與比量來說明。

第二段是「別破」，可以分成三個部分，分別是：一、破除犢子部的不可說我。二、破除數論派的我說。三、破除勝論派的我說。

(一) 破除犢子部的不可說我

犢子部²⁴¹是部派佛教中，公開承認我是實有的，也就是主張「有我論」，所謂的我，即是「補特伽羅」²⁴²的學派。而且，不像原始佛教回避對補特伽羅的分析，其原因釋印順認為：「犢子部與說一切有系，原有親密的關係。但為了無力成立無常無我的業果相續，而取通俗的有我說，成立與蘊不一不異的不可說我。」²⁴³由此可知，犢子部與其他的部派佛教觀念，尤其是「輪迴學說」特別的不同。因為，犢子部引入耆那教中的「補特伽羅」概念，在耆那教中將萬事萬物分成二類：「命我」與「非命我」，這二者都是構成宇宙萬物存在的基本的永恆實體。其中，命我是輪迴的主體，其餘的一切則是非命我。非命我主要是以四個部分組成的：法、非法、虛空和補特伽羅。當中的補特伽羅有，實際上就是構成人的身體的物質基礎。又可以分成二種：極微與極微的複合體。極微則是事物透過無限的分割之下，直到無法再次分割時的狀態，類似於科學中的原子²⁴⁴。然而，這樣的

²⁴⁰ 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，頁 152 中。

²⁴¹ 楊惠南，《佛教思想發展史論》，台北市：東大圖書股份有限公司，1993年初版，頁 126：犢子部：「犢子部」一名，依窺基的《異部宗輪論述記》所說，是此部之開創者的名字。窺基還說，這一開創者的祖先，是釋迦佛時代的一個「外道」（異教徒）。另外，窺基又引真諦的話說：犢子部的開創者名為瞿雌子，他的師父是羅睺羅（Rāhula），而羅睺羅的師父則是舍利子（舍利弗，Śāriputra）；後二人都是釋迦的弟子。而羅睺羅，則是釋迦的兒子。

²⁴² 《俱舍論記》，《大正藏》冊 41，頁 439 中：

犢子部執，有補特伽羅。此云數取趣，我之異名，數取五趣其體實有。

²⁴³ 釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 655。

²⁴⁴ 鄧曦，〈早期佛教的業報輪迴與無我〉，《宗教學研究》，2008年 01 期，頁 197。

主張，顯然與佛陀的根本教義「諸法無我」有所衝突。因此，犢子部也被其他教派的佛教徒，批評得相當激烈²⁴⁵。

那麼，為何犢子部會引入耆那教中的「補特伽羅」概念？首先，犢子部認為五蘊都應該要有可以承擔的主體。因此，主張不能將補特伽羅歸納到五蘊或是離開五蘊的任何一類，也就是我是「非即蘊離蘊依蘊處界假施設名」²⁴⁶。也因為如此，犢子部將佛法分為三類：有為、無為和不可說，而補特伽羅就是屬於第三類不可說。所以補特伽羅作為恆常相續不斷的實體，也就是「非即蘊」不是五蘊當中的任何一支，所以不會與五蘊無我產生矛盾。再者，補特伽羅又與色蘊是相互關聯的，所以是「非離蘊」的。所以，非即蘊離蘊依蘊處界假施設名，只是一種方便的說法。其次，犢子部的學說本來即偏於唯物的立場，認為業力是一種物質性的東西，所以會引用物質性的補特伽羅的概念，並且透過「非即蘊離蘊」的描述使補特伽羅的性質已然近乎他們的業力觀念²⁴⁷。對此，釋印順指出：「犢子部的不可說我，是依蘊施設，而不可說與蘊是一是異的；是六識所能了知的。論主約依五蘊而安立，為六識所了知一兩大妄執，層層難破，並引經以說明補特伽羅我體的非有。犢子部提出的經證，也給予一一解說。」也因為如此，世親在第九品、〈破我執品〉，主要破斥的也是犢子部，其次才是數論派與勝論派的有我說。

然而，在論述世親是如何破除犢子部的實體我，證成無我之前，犢子部所主張的補特伽羅，是否與三法印中的「諸法無我」有所衝突，也就是說犢子部是否屬於佛教的宗派？

犢子部是屬於佛教的宗派，因為諸法無我當中的無我是指不存在常、一、自主的我，而犢子部所主張的我是獨立實有的補特伽羅我，也就是說，我是存在的，是一個不可說常的我，則不與「諸行無常」相違，也不可說無常的我，一旦為無常則無主體感果，這也就是犢子部認為合理存在我的原因²⁴⁸。因此，這二者是沒有相互違背的。關於這點，釋法音引述其師長的說法：「可由三方面加以判斷、辯證，即：1. 犢子部是佛教宗派見者，以是有部故。2. 犢子部是佛教宗派見者，以具有皈依故。3. 犢子部，見是外道(以承許獨立自取的我)、行是內道(以有皈依)，所以犢子部不是佛教宗派見者，是內道的佛教徒。」²⁴⁹對此，釋法音更進一步指出：「佛經各俱有其不同內容、見解與教說，某些佛說為具意趣者，是為讓不同宗派、根器的行者，先住於常見，深信因果，免於落入斷見，例如：1.對犢

²⁴⁵ 楊惠南，《佛教思想發展史論》，頁 127。

²⁴⁶ 魏洪峰，〈早期印度佛教中的蘊與我〉，《南亞研究季刊》1998 年 02 期，頁 50。

²⁴⁷ 鄧曦，〈早期佛教的業報輪迴與無我〉，《宗教學研究》，2008 年 01 期，頁 197。

²⁴⁸ 貢卻亟美汪波尊者，釋法音譯，《宗義寶鬘淺釋》，高雄市：妙音佛學會，2009 年初版，頁 74。

²⁴⁹ 貢卻亟美汪波尊者，釋法音譯，《宗義寶鬘淺釋》，頁 75。

子部說有我，五蘊如包袱，我如背包者，有個獨立自取的我。²⁵⁰」²⁵¹。

世親對於破除犢子部的實體我，證成無我。主要分成二方面來成立無我，分別是以理證成與以教證成²⁵²。以理證成，是透過道理來破除犢子部的實體我。以教證成，則是以聖言量，指出佛陀所闡述的無我內涵，藉此成立所執著的有我不對的。首先，世親指出犢子部的主張，如《俱舍論》卷 29：「然犢子部執有補特伽羅其體與蘊不一不異。」²⁵³犢子部的主張是有補特伽羅，也就是有我，而補特伽羅的體性和五蘊，是不一也不異的。對此，世親以五點來闡述以理證成的內容。

第一點、約假實破

這部分主要是世親勸請犢子部的學者對於其主張，應該更加深細的思擇，這樣的主張到底是真實的，還是虛假的？並且透由舉其例子，幫助犢子部的學者辨析，如《俱舍論》卷 29：「此應思擇為實為假？實有假有相別云何？別有事物是實有相，如色聲等；但有聚集是假有相，如乳酪等。」²⁵⁴從中可以得知，世親引導犢子部的學者，提出若是實有相的事物，就像色法²⁵⁵和聲音，它本身有自己的體性，這也就是實有相。相反的，如果只是許多事物集聚、和合起來，比如說車子、念珠等，都是透過眾多的成分、因素組合而成的，本身並沒有自己的體性，這就是假有的，而非真實的。由此，也可以了解，世親認為實有的事物，即不是眾多的成分所組成的，假有的事物，則是透過眾多的成分、因素所組成的。這點也就是佛陀說法的基本方式，也代表佛法與外道不共的特色，即「我無法有」。我無，是不存在什麼樣的我？法有，是假有或者是實有？這在各宗各派中，存在著諸多的解釋²⁵⁶。世親進一步說明，如《俱舍論》卷 29：「許實許假各有何失？體若是實，應與蘊異，有別性故，如別別蘊。又有實體，必應有因；或應是無為，便同外道見，又應無用，徒執實有。體若是假，便同我說。」²⁵⁷承接上述的概念，世親指出如果犢子部的實體我，它的體性是真實有的，就應該要與五蘊是不相同的，另外有體性的。那麼，一旦是真實有的，就必須有其原因。如果沒有原因的話，這樣的我，則屬於是無為法。那麼也就沒有生住異滅，也就無法起作用，而

²⁵⁰ 貢卻亟美汪波尊者，釋法音譯，《宗義寶鬘淺釋》，頁 75-76：

- 尚有四點。2.對有部、經部說人無我，即沒獨立自取的我，但認同有法我，外境實有存在。
- 3.對唯識宗說人無我及法無我，而且依他起、圓成實性為勝義有。
- 4.對自續派說一切法勝義無、名言有，且名言中自相有，所以是名言中自相有的因果。
- 5.對應成派說一切法自性無，唯名假立，名言中自相無，所以是名言中自相無的因果。

²⁵¹ 貢卻亟美汪波尊者，釋法音譯，《宗義寶鬘淺釋》，頁 75。

²⁵² 《俱舍論記》，《大正藏》冊 41，頁 439 中：

- 一、以理破；二、以教破。就以理破中，一、約假實破；二、約依徵破；三、約五法藏破；四、約所託破；五、約所識破。

²⁵³ 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，頁 152 下。

²⁵⁴ 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，頁 152 下。

²⁵⁵ 色法：在此的色法是指，地、水、火、風四大，具有堅、溼、煖、動的性質。

²⁵⁶ 釋印順，《性空學探源》，台北市：正聞出版社，1984 年初版，頁 62。

²⁵⁷ 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，頁 152 下。

且這樣的見解不就跟外道一樣。相反的，如果實體我，它的體性是假有的，那麼則是犯了「自教相違」²⁵⁸的過失。

第二點、約依徵破

世親透由第一點實有與假有，破除犢子部的實有我，然而犢子部的學者並不認同，其主張的補特伽羅是依五蘊而建立的，並非是實有或假有其中一者。對此，世親首先提出犢子部的依五蘊建立補特伽羅的這個「依」有何過失，指出如果犢子部依的意義，是攬取五蘊成立補特伽羅，那麼，補特伽羅就不是真實的，一旦離開五蘊，也就沒有自己的體性，就沒有自己的體性，所是就是假有的。其次，因為依五蘊而有補特伽羅，這就意味著五蘊有老病死等無常過失，補特伽羅也是有相同的過失²⁵⁹。

第三點、約五法藏破

在此主要是破除犢子部的五種法藏，其主張補特伽羅與五蘊是不可說一、也不可說異的，意味著不可言說的。而所謂的「不可說」，與「三世」就是過去世、現在世、未來世，以及「無為」這五個，也就是犢子部主張的五種法藏。透過五種法藏將一切法都包攝進來，所以稱之為法藏²⁶⁰。對此世親認為，如《俱舍論》卷 29：「又彼若許補特伽羅與蘊一、異俱不可說，則彼所許三世、無為及不可說五種爾焰，亦應不可說，以補特伽羅不可說第五及非第五故。」²⁶¹世親認為犢子部的主張的五種法藏，應該都是屬於不可言說法藏，也就是說不可言說法藏是具有五種的，三世、無為是屬於不可言說法藏。因為，補特伽羅與五蘊是「不可說的異」，那麼補特伽羅與前四種法藏，也應該可以說是「不可說的異」，意味著補特伽羅與前四種法藏是相同體性的。相反的，補特伽羅與五蘊是「不可說的一」，那麼補特伽羅與不是第五種法藏，也就是前四種法藏，則可以說是「不可說的一」，意味著補特伽羅與前四種法藏是不相同體性的。因此，這樣的主張彼此是相互矛盾的，也就導致這五種法藏都是不可言說的，而且也造成補特伽羅不可說是第五種法藏，也不可說不是第五種法藏，這樣等同就是無法成立五種法藏，進而補特伽羅與五蘊的不可說也無法成立。

²⁵⁸ 霍韜晦，《佛家邏輯研究》，高雄市：佛光出版社，1986年再版，頁90：

自教相違：這是宗過中的第三種。若所立宗有違於自宗教理，從論辯的立場言，此即名為自教相違。如勝論師立：「聲為常」，但依勝論師自宗教理，亦主張聲是無常，今說為常見見其有違自教。

²⁵⁹ 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊29，頁152下：

若攬諸蘊是此依義，既攬諸蘊成補特伽羅，則補特伽羅應成假有，如乳、酪等攬色等成；若因諸蘊是此依義，既因諸蘊立補特伽羅，則補特伽羅亦同此失。

²⁶⁰ 《俱舍論記》，《大正藏》冊41，頁440下：

彼犢子部立所知法藏，總有五種。謂三世為三、無為第四、不可說第五、即補特伽羅是不可說攝。

²⁶¹ 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊29，頁153中。

第四點、約所託破

這點是世親針對犢子部安立補特伽羅的這部分進行破除。首先，世親指出犢子部的補特伽羅如果是安立在五蘊之上的名稱，並不是有補特伽羅的體性的緣故，那麼補特伽羅就只是假名字，如果補特伽羅是安立在補特伽羅的體性之上的名稱，那麼又為何要主張補特伽羅是安立在五蘊之上，這樣不就是相互矛盾²⁶²。其次，如果補特伽羅是需要透過五蘊才可以被知道，也就是說存在著補特伽羅的體性，但是無法直接去認識這個補特伽羅，必須要透過五蘊才可以認識。因此，才主張補特伽羅是依五蘊而建立的²⁶³。對此，世親認為，如《俱舍論》卷 29：「是則諸色有眼等緣方可了知，故應言依眼等。」²⁶⁴由此可知，世親提出若是如此，就如同世間上的萬事萬物，所有的色法，都是需要透過眼而去認識，依眼而建立的。一旦沒有眼，所有的色法，也就沒有了，這樣的說法顯然是不合理。

第五點、約所識破

首先，世親指出犢子部認為六識透過五蘊，進而認識補特伽羅，並且附上一個條件，眼識見這個色蘊時，補特伽羅和色蘊是不可說一、也不可說異的，因為如果是一的話，則如色蘊一樣是無常的，如果說是異的話，又變成常法，如《俱舍論》卷 29：「若於一時，眼識識色，因茲知有補特伽羅，說此名為眼識所識，而不可說與色一、異；乃至一時意識識法，因茲知有補特伽羅，說此名為意識所識，而不可說與法一、異。」²⁶⁵其次，世親先以「總說」，指出犢子部的我是假立而成，如同乳酪一樣，沒有自己的體性，是仰賴是色、香、味、觸而成為乳酪²⁶⁶。「別說」，則是詳細說這個道理，當眼識認識到色法時，是認識到色法的顏色與形狀，如同認識到乳酪時，是認識到乳酪的顏色、形狀等外觀。因此，不會去判別乳酪和其色、香、味、觸是相同或是相異，一旦這樣認為，就會造成如果是相同的話，乳酪則有四個，如果是相異的話，乳酪則不是色、香、味、觸所組合而成的。

因此，乳酪一旦離開色、香、味、觸，也就沒有自己的體性，所以乳酪不是真實有的，是假立的。相同的，所謂的補特伽羅與五蘊的安立關係也是如此，補特伽羅並非安立於五蘊中，其中的一者，而是安立在五蘊的整體，也就是說補特伽羅是安立在五蘊整體的之上，為假施設有，而不是有補特伽羅自己的體性²⁶⁷。

²⁶² 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，頁 153 中：

若言託蘊，假義已成，以施設補特伽羅不託補特伽羅故。若言此施設託補特伽羅，如何上言依諸蘊立？理則但應說依補特伽羅。

²⁶³ 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，頁 153 中：

故唯託蘊。若謂有蘊，此則可知故我上言此依蘊立。

²⁶⁴ 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，頁 153 中。

²⁶⁵ 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，頁 153 中。

²⁶⁶ 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，頁 153 中：

若爾所計補特伽羅應同乳等，唯假施設。

²⁶⁷ 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，頁 153 中：

謂如眼識識諸色時，因此若能知有乳等，便說乳等眼識所識，而不可說與色一、異；乃至身

最後，世親更進一步釐清犢子部所謂的透由五蘊認識補特伽羅，是指五蘊是認識補特伽羅的一個原因、條件，還是指當眼識認識色蘊時，同時也認識補特伽羅，是這二者的哪一種狀況？²⁶⁸

第一種、先要認識五蘊，然後才能夠明白、通達補特伽羅的存在。然而，犢子部還有一個附帶的條件，補特伽羅與色蘊是不可言說的一、異。對此，世親舉一例說明，當眼見萬事萬物時，是透過諸多的因緣、條件所承辦的，如內心的作意、眼根的健全、光線的照明等因緣具足，才得以見到青、黃、赤、白等顏色。因此，這些因緣、條件都各自有其體性，並不是相互依賴的關係。那麼，對於要透過五蘊，才能夠明白、通達補特伽羅的存在的這點，又要如何解釋、證成透過五蘊是認識補特伽羅的一個原因、條件。再者，眼見萬事萬物也並非是這種不可言說的一、異這種關係。那麼，五蘊與補特伽羅又怎麼會是「不可言說的一、異」²⁶⁹。

第二種、當眼識認識色蘊時，同時也認識補特伽羅。對此，世親指出當眼識認識時，所謂的認識是指「認識色蘊」，還是指「認識補特伽羅」，這二者是哪一種的認識？對此，世親用三層文脈，層層破除犢子部的主張，如《阿毘達磨俱舍論》卷 29〈破執我品 9〉：「若色能了即能了此，則應許此體即是色；或唯於色假立於此；或不應有如是分別；如是類是色，如是類是此。若無如是二種分別，如何立有色、有補特伽羅？有情必由分別立故。」²⁷⁰首先，當眼識的認識色蘊的時候，即能認識補特伽羅我。如果這樣，就可以說補特伽羅的體性就是色蘊，我和色蘊就是相同的。其次，如果色蘊是我的話，也就說在四大等色法上假立、假名為我。這個我也就是假有的，而非真實的。最後，如果色蘊是我的話，那麼也不需要去分辨色蘊與我的差異，而且也應該是沒有分別的，也是無法分別的。然而，卻有四大等色蘊的體性，又有流轉生死的補特伽羅的體性，這都是要在這二者可以分辨的情形才能建立起來的。如此，不就是自相矛盾了，犯了「自語相違」²⁷¹的過失。

在此，世親破除犢子部的主張。對此，或許當指出認識是指「認識色蘊」時，

識說諸觸時，因此若能知有乳等，便說乳等身識所識，而不可說與觸一、異。勿乳等成四，或非四所成。由此應成總依諸蘊，假施設有補特伽羅，猶如世間總依色等施設乳等，是假非實。

²⁶⁸ 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，頁 153 中：

又彼所說：「若於一時眼識識色。因茲知有補特伽羅。」此言何義？為說諸色是了補特伽羅因？為了色時補特伽羅亦可了？

²⁶⁹ 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，頁 153 中：

若說諸色是了此因，然不可言此異色者，是則諸色以眼及明、作意等緣為了因故，應不可說色異眼等。

²⁷⁰ 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，頁 153 下。

²⁷¹ 霍韜晦，《佛家邏輯研究》，頁 91：

自語相違：這是宗過中的第五種。若所立宗，其言辭自相矛盾的，就是犯了自語相違過。如說：「我母，是其石女」。前陳「母」的意義已經函蘊了有子女的意思，而「石女」則是不能有子女的，前後陳自相矛盾，其為過是很明顯的。

可以直接回到五蘊是認識補特伽羅的一個原因、條件狀態，則在第一種狀態時即已破除。相同的，如果是指直接「認識補特伽羅」時，也就意味著補特伽羅是存在於五蘊整體，或是於五蘊之外的第六蘊，這些可能在前文也已破除。然而，世親卻不是透過這樣的方式破除犢子部。顯然在此，世親是為了彰顯佛陀「無我論」的正確性，並非只是單純的辯論而已。

上述是以理破除犢子部的主張，世親接著是以教破除犢子部的主張，因為犢子部的學者，也是佛教徒，透過佛經來指出其錯誤是最為有力的。以教證成這部分，世親總共引用了 13 段經文²⁷²，證成佛陀的「無我論」的正確性，從中並指出犢子部主張的錯誤。在此，僅引用三段經文說明。

第一經，如《俱舍論》卷 29：「又若實有補特伽羅而不可說色、非色者，世尊何故作如是言：「色乃至識皆無有我。」？」²⁷³文中世親再次的指出犢子部的所執著有一個真實的補特伽羅存在，而且補特伽羅是不可言說的一、異。這樣的主張，與佛經中的內容相互矛盾，犯了「自教相違」的過失。

第二經，如《俱舍論》卷 29：「又彼既許補特伽羅眼識所得，如是眼識於色、此、俱，為緣何起？若緣色起，則不應說眼識能了補特伽羅，此非眼識緣，如聲處等故。謂若有識緣此境起，即用此境為所緣緣，補特伽羅非眼識緣者，如何可說為眼識所緣？故此定非眼識所了。若眼識起緣此或俱，便違經說。以契經中定判識起由二緣故。」²⁷⁴此經文先指出犢子部主張補特伽羅是透過眼識認識色蘊時，才得以認識，因為眼識能看見認識的緣故。然而，世親卻指出犢子部的認識是說眼識這個識是緣於色法、補特伽羅、色法與補特伽羅，三者中的哪一者而生起的？如果是緣於色法而生起的，眼識就不應該能夠認識補特伽羅，因為眼識，並沒有緣補特伽羅，而是緣色法。由此道理，可以知道補特伽羅不是眼識所能認識。如果是緣於補特伽羅或是緣於色法與補特伽羅，則與經論相違²⁷⁵，因為眼識的生起只有二個緣，即眼根與外境的色法，而不是三個緣。

第三經，如《俱舍論》卷 29：「又契經說：「苾芻！當知眼因色、緣能生眼識，諸所有眼識皆緣眼、色故。」²⁷⁶此經是世親引經再次證成眼識，是因為眼根與外境的色法相對的時候生出來的，所有的眾生的眼識，也都是依於眼根與色法，進

²⁷² 張西鎮編譯，《阿毘達磨俱舍論：白話譯解(五)》，高雄市：淨心文教基金會，2010年初版，頁 2874-2886。

²⁷³ 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，頁 153 下。

²⁷⁴ 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，頁 153 下。

²⁷⁵ 霍韜晦，《佛家邏輯研究》，高雄市：佛光出版社，1986年再版，頁 97：

相違：相違的意思指因法不但不能證成宗，而且必然是證成與本宗相矛盾的宗，故說明相違。

²⁷⁶ 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，頁 153 下。

而生起的，並非是由補特伽羅而起的。

然而，對於世親所引用的 13 段經文，犢子部認為：「此皆非量」²⁷⁷，這些聖言量都不足以作為根據與標準，來決定沒有真實的我。因為，在犢子部中，這些經文，並非我方所讀誦的經文，所以無法成為正量²⁷⁸。對此，世親分析指出，如果犢子部是以自己的部派所讀誦的經文為正量，其他部派的經文則為非正量，如此犢子部並非依止佛陀，因此無法稱之為佛弟子。如果是說這些經文是偽經，所以無法成為正量，是因為犢子部並不讀誦的緣故。世親認為：「此極非理」²⁷⁹因為，其他的部派都有讀誦，而且這些經文的內容，並不違背法的真實性，也不違背其他的經文，與真理是相隨順的，沒有相互矛盾。這樣就應該信受奉行，如法的學習才對²⁸⁰。

上述是世親針對犢子部的主張，所破除的文義脈絡，從中可以發現，世親主要運用二種方法破除犢子部的主張，一是分析其主張之間的相互矛盾，以及與佛經相違之處，藉此指出不合理的地方；二是透過佛經，主要是引用《阿含經》指出其主張與經文相互矛盾之處。而且，世親在破除犢子部的主張的同時，更是不斷的彰顯佛陀「無我論」的正確性，並非只是單純的辯論而已。然而，犢子部為何會主張有真實存在的我，其原因有二點。第一點、如《俱舍論》卷 30：「若定無有補特伽羅，為說阿誰流轉生死？不應生死自流轉故。然薄伽梵於契經中說：「諸有情無明所覆，貪愛所繫，馳流生死。」故應定有補特伽羅。」²⁸¹第二點、如《俱舍論》卷 30：「若一切類我體都無，剎那滅心於曾所受、久相似境，何能憶知？」²⁸²由此可知，犢子部的主張是為了解決輪迴生死中主體的問題，以及經驗記憶的問題，如果說是「憶念力」，憶念的主體為何？因此，犢子部才主張有補特伽羅是不可言說的一、異，不外乎是為了解決這二個問題²⁸³。

(二) 破除數論的我說

數論派認為有我說，如《俱舍論》卷 30：「決定有我，事用必待事用者故。謂諸事用待事用者，如天授行必待天授。行是事用，天授名者。如是識等所有事用，必待所依能了等者。」²⁸⁴從中可以得知，數論派所主張有我的原因在於，「事用必待事用者」，即能夠產生各種作用，必然有一主體存在。對此，世親分析所

²⁷⁷ 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，頁 154 下。

²⁷⁸ 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，頁 154 下：
於我部中曾不誦故。

²⁷⁹ 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，頁 154 下。

²⁸⁰ 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，頁 154 下：

如是經文諸部皆誦，不違法性及餘契經。而敢於中輒興誹撥一我不誦故，非真佛言。唯縱兇狂，故極非理。

²⁸¹ 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，頁 156 下。

²⁸² 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，頁 156 下。

²⁸³ 釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 688-689。

²⁸⁴ 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，頁 157 中。

謂的主體，如果是真實存在的，那麼就如同犢子部的主張一樣，在前文已經破除了。如果不是真實存在，就是眾多因緣和合而存在的，也就是假有的，這個主體只是為了方便，而安立上一個名稱而已²⁸⁵。

(三) 破除勝論的我說

勝論派認為有我說，如《俱舍論》卷 30：「諸心生時皆從於我。」²⁸⁶也就是我生識。對此，世親指出二個問題來反問勝論派，由於真實的我存在，為什麼識不會恆常不變，以及為何無法確定識的生起次第？而勝論派則是認為，我並非是直接生識，而是要與「意」相互和合，才會產生識。也因為如此，才會造成後識與前識有所不同。然而，世親卻不同意這樣的說法²⁸⁷，因為這個「意」是無常法，是不斷的在變異，那麼我也應該如同「意」一樣，是屬於無常法，這樣才能相互和合，否則當「意」有變動、有壞滅時，我沒有變動、壞滅，這樣是無法相互和合的，世親藉此來破除勝論派認為的有我說。

綜合上述，第九品、〈破我執品〉，主要論述破我論。其結構分成二段，第一段是「總破」，第二段是「別破」。第一段的「總破」，世親採取現量與比量來說明，並沒有透過聖言量證成無我，是因為總破的對象並非只是佛教徒。第二段的「別破」可以分成三個部分，分別是破除犢子部的不可說我、破除數論派的我說、破勝論派的我說。在破除犢子部時，世親採用以理證成與以教證成。以理證成，是透過五點道理來破除犢子部的實體我。以教證成，則是引用 13 段經文，指出佛陀所闡述的無我內涵，藉此彰顯犢子部所主張的錯誤。而在破除數論派與勝論派則是以理證成，透過理解對方的主張，從中找出其主張的相互矛盾之處，以及與自宗是否有相互衝突，總之，不外乎是運用「自語相違」與「自教相違」來成立有我論的錯誤性，從中彰顯佛法的真實性。最後引述釋印順的一段話：「在這裡，我們應該認識，「我無法有」，確是佛法的根本義，釋尊確不曾開口就談一切法空。一切執著（法執當然也在內），都是建立在我執的根本上的；「無我」，就可以無我所，就可以無一切執；不談法空，而一切法的常恆自在的實有性必然是冰消瓦解，不能存餘。那麼，這「法有」當然是別有意義了。釋尊的教授重在無我，在這意義下，只要徹底體證無我，則不一定說法空，豈不同樣可以得到解脫生死的效果嗎？所以，「我無法有」，可說我與法即表示兩種性質：一因緣有，它存在於因緣和合的關係上，合著因果法則的必然性，所以說「法有」。二妄執有，本來沒有，純由認識的妄執而存在；這有，就是我。本來無我，由於薩迦耶見的慣習力，在法上現起常恆實有的錯亂相，主觀地認定它是實有。若把薩迦耶見打

²⁸⁵ 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，頁 157 中：

今應詰彼天授謂何？若是實我，此如先破；若假士夫，體非一物，於諸行相續假立此名故，如天授能行，識能了亦爾。

²⁸⁶ 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，頁 157 下。

²⁸⁷ 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，頁 158 上：

若謂由待意合差別有異識生理定不然。我與餘合非極成故。

破，我就根本沒有，所以說「我無」。」²⁸⁸透由釋印順的段話，可以清楚的得知，在《雜阿含經》以緣起為核心闡述無我思想，而《俱舍論》則是更加明確的指出「我無法有」，並且引用《阿含經》的經文證成。然而，之所以會誤認我是存在的，其原因是由於薩迦耶見所導致的，進而主觀的對於諸法產生恆常實有的錯亂。所以，一旦破除薩迦耶見內心所妄執的我也就不存在的。然而，對於薩迦耶見在《俱舍論》第九品、〈破我執品〉中，並未對其論述，這點在《廣論》中則是清楚闡述。



²⁸⁸ 釋印順，《性空學探源》，頁 67-71。

第三章 《廣論》中士道的無我思想

由於宗喀巴所造之《廣論》，對於研究佛法核心之「無我」與「空性」思想，有非常重要的理論意義。故本章節從《廣論》之造者—宗喀巴之生平、譯者釋法尊及該論在漢地之傳譯情形導入、接著敘述《廣論》之傳承及在佛法發展上之影響，並從《廣論》重要之內涵及架構，說明《廣論》造論之中心，及所指出修行之次第，接著進入中士道成立無我之理。

第一節 宗喀巴的思想概述

在論述廣論中士道的空性義理之前，首先就廣論之作者宗喀巴，其思想體系中最重要的中觀哲學思想做一闡述。宗喀巴是西藏中世紀偉大的宗教改革家和宗教哲學家，他所提出的中觀思想，指出當時學者普遍將空性理解為斷空，進而否定思惟觀察之重要性的謬誤見解，重新提振出家人操守戒行的意義，挽救了當時西藏佛教所面臨的極大危機，也影響後來佛教的發展甚鉅。因此，要了解宗喀巴的中觀思想，首先就其中觀思想所產生之當代社會歷史原因、思想根源作一探討；其次探討中觀思想在印度大乘佛教是如何產生、發展和傳承；最後探討中觀思想在西藏的傳入和發展。其中特別論述宗喀巴對印藏佛教各派思想，特別是對自續、應成中觀思想的批判、吸收和抉擇，接著，從各方面分別闡述宗喀巴中觀哲學思想的內涵及特徵，並概述宗喀巴的生平事蹟，及其所處的歷史環境。

一、中觀哲學思想在印度的歷史演變

(一) 早期中觀派或根本中觀派

中觀學派(mādhyamaka)，是大乘佛教二大基本理論之一，也是藏傳佛教的主要派別之一。由印度佛教龍樹(Nāgārjuna, 150-250)、提婆(Āryadeva, 170-270)師徒二人，奠定了早期中觀派的理論基礎。龍樹的學說，源自早期大乘佛教般若思想中的空性智慧學說，因而又稱為空宗。而「中觀派」一詞，則來自於龍樹的代表作—《中觀論》(madhyamakakārikā)。龍樹、提婆師徒所創立的中觀學派，被稱為早期中觀派或根本中觀派，主張世間一切法皆是因緣聚合而生，空無自性，萬物只是唯名假立，並提出了解釋諸法空性的八不緣起說和二諦說。此般若中觀學派，被視為大乘佛教理論完全建立的標誌，為大乘佛教前期。

龍樹的中觀學說，在提婆之後一度衰微。西元四至五世紀時，印度佛教無著

(Asanga, 約四、五世紀)、世親(Vasubandhu, 360-440)兄弟創立大乘瑜伽行派，又稱「大乘唯識學派」、「有宗」，受龍樹中觀學的影響，提出萬法唯識、識有境無的思想，形成與空宗對立的宗派，而奠定了大乘佛教的另一基本理論。

(二) 中期中觀派

西元五至六世紀，龍樹的中觀學為佛護(Buddhapālita, 470-540)和清辨(Bhavaviveka, 500-570)二位論師所發展，但是二位論師在解釋《中論》的方法上有所分歧，因此，中觀學說分立為二派，即佛護所創立的中觀應成派，和清辨所創立的中觀自續派，這二派被稱為中期中觀派。

後期中觀學月稱(Candrakīrti, 600-650)繼承了佛護的見解，破斥清辨的觀點，二論師的不同主張在於對二諦的不同理解和方法論上。

以佛護、月稱等學者所創建的「中觀應成派」(prāsaṅgika)，主張在遣除一切有實體的錯誤看法之後，宇宙的諸法實相即能自動顯現，沒有必要用直接的推論來說明宇宙的真相。月稱繼承佛護的觀點，主張直接通過應成辯破他宗自相有的說法，即可在所化機相續中生起證悟無我的智慧，在教義上反對清辨的看法，認為一切法無自相，也反對瑜伽行派認為阿賴耶識實有，與說一切有部立場相近。

由清辨等人所開展出來的「中觀自續派」(svātantrika)，在論辯時會先建立自宗看法，再用自宗看法以辯破他宗，教義上主張必須用直接的論證才能顯示「空」的道理，採用「自續三支論式」²⁸⁹(svatantra-anumāna)，也就是陳那(dignāga, 480-540)所發展出來的因明學(邏輯)，來證明一切皆「空」是正確的道理。

(三) 晚期中觀派

七世紀末葉，寂天(Śāntideva, 685-763)繼承月稱中觀應成派的傳統，但在某種程度上也採納了清辨的觀點，形成了融合中觀自續派和應成派的觀點，為晚期中觀派的代表。

八世紀的智藏(Jñānagarbha, 約八世紀)、寂護(Śantarakīta, 又名靜命, 725-788)、蓮花戒(Kamalaśīla, 或譯為「迦摩羅什羅」, 740-795)師徒，以及師子賢(Haribhadra, 約八世紀)、佛智足(Buddhajñānāpala, 約八世紀)等，皆傳承了中觀自續派思想。其中，自續派又分為順經部行中觀派，和隨瑜伽行中觀派。寂護與其弟子蓮花戒，由於受到唯識思想的影響，而將瑜伽行唯識學派融入中觀思想中，創立了隨瑜伽行中觀派，其中觀思想吸收了瑜伽行派的萬法唯識思想，與龍樹的

²⁸⁹ 蓋紐蘭，《空性—宗喀巴《菩提道次第廣論》之空性教導》，台北市：橡實文化出版社，2011年初版，頁188：

自續三支論式：一種三支論式，此論式的每個部分都由相同種類的正智(valid knowledge)所建立，並且是為了立敵雙方而建立。這論式之所以能成立，是因為立敵雙方都認為所緣境的自性與此有關。

思想已相距甚遠。

大乘佛教發展到後期，出現了空、有二宗之融和，由後來的師子賢用般若貫通瑜伽、中觀二派學說，使大乘空、有二宗統一復歸於般若，融合於密教之中。

二、中觀哲學思想進入西藏後的歷史演變

西藏佛教史的分期，一般均以朗達瑪(838-842)毀佛的法難為界，法難之先稱為前弘期，法難之後稱為後弘期。

(一) 西藏佛教(前弘期)

七世紀佛教正式傳入西藏，直到八世紀藏王赤松德贊在位時期，佛教才真正地在藏地生根、發展，而印度佛教中觀學開始傳入西藏及弘揚，也是在這個時期。

首先將中觀學說傳入西藏的是智藏、寂護、蓮花戒。寂護還曾二次受吐蕃贊普赤松德贊之邀入藏傳法。743年，寂護初次入藏，在拉薩為贊普宣講「十善」、「十八界」、「十二緣起」等法，卻遭西藏苯教勢力反對而返回尼泊爾。翌年，赤松德贊再次邀請，寂護和蓮花生一起入藏，蓮花生降服苯教，成功將密法傳入西藏；寂護則修建桑耶寺，剃度吐蕃「七覺士」出家，建立吐蕃第一個佛法僧三寶俱全的寺院和僧伽組織，奠定西藏佛教發展的根基。

762年，寂護圓寂，其弟子蓮花戒受邀入藏，並參與桑耶寺頓漸之爭，掙論結果以蓮花戒的漸悟修習主張獲勝，禪宗摩訶衍那的頓悟主張被摒棄，因此，贊普下令：「從今以後，要遵從龍樹之正見，按六度行事，實踐十法行，要以三慧而修習，修心要方便、智慧雙運。」²⁹⁰所以，在藏王赤松德贊支持之下，寂護、蓮花戒師徒的中觀瑜伽行見便在西藏弘揚開來，並對前弘期西藏佛教的發展產生深刻影響。

(二) 西藏佛教(後弘期)

西藏佛教從朗達瑪滅法近百年後，直到十世紀後半期，佛教才重新在西藏的多康地區得到恢復和發展，此段期間稱為西藏佛教後弘期。

對西藏佛教後弘期貢獻最大的首推阿底峽(Atisa, 982-1054)。阿底峽出生於印度孟加拉南部王族，又名吉祥燃燈智，是名聞印、藏，修證有成的佛學大師，也是月稱的再傳弟子。1042年，阿底峽被迎請入藏弘法，針對當時西藏佛教發展的缺失和流弊，進行初步的整頓，確立大乘顯教在密教修行中的地位，主張修持大乘佛法應該先顯後密，並對佛陀言教進行了系統的整合和組織，將教理系統化

²⁹⁰ 克珠群佩主編，《西藏佛教史》，中國：宗教文化出版社，2009年初版，第69頁。

和修持規範化，形成了顯密一如的修行證悟體系，對西藏佛教的發展，在歷史上有重大的貢獻。

在佛法的傳承上，阿底峽將寂天的中觀思想傳入西藏，在此同時，中觀學派佛護、月稱的著作也被譯介進來，使得中觀應成派的思想引起藏族學者們的重視，並被隨後建立的噶當派、薩迦派、噶舉派等各大教派所運用，成為各大教派教義的重要思想和修行基礎。因此，藏傳佛教後弘期，中觀應成派思想逐漸成為主流。到了薩迦派高僧仁達瓦循努洛追(1349-1412)時期，中觀應成派的地位則更加確立。

在阿底峽的佛學論著中，最具代表性的有《菩提道炬論》，並著有五十餘種佛學論著。1042年，阿底峽進藏時，正值西藏佛教經歷朗達瑪(838-842)滅法一百餘年後，再度復興的後弘期之初，雖然在當時有大量的佛教經典、翻譯和注釋從印度傳入西藏，而在藏地形成了諸多印度顯、密教法傳承的盛況，然而，由於各地教法源流迥異，法理不純正，甚至與苯教混淆難分，學佛者多數是重密輕顯，重師教而輕經論，妄趨高深密法，卻輕忽了密法的修證精神是以出離心、菩提心為根本，於是形成了重視戒律而輕毀密法，或是缺乏修行規範與次地、戒律鬆散持戒不嚴謹，甚至出現了對法空真義並沒有真實的理解，卻依密法條文作誅戮仇敵等邪行法，上述情況使得佛教顯、密二宗處於對立之境。

阿底峽進藏後，整頓了當時西藏佛法紊亂的狀況，撰寫著名的《菩提道炬論》，對後來藏傳佛教的發展產生深遠影響，並奠定噶當派的思想基礎。論中要求修行者「先顯後密」，依「三士道」的次第修行，強調皈依三寶發菩提心，不論顯、密都要修學戒、定、慧，以及修習菩薩六度、止觀雙修、顯密雙融的思想；並將密教經典分為作部、行部、瑜伽部、無上瑜伽部等四部，確立顯、密並重的原則，和先顯後密的修行次第。另外阿底峽也整頓戒律，要求僧侶嚴守戒律，因而恢復了僧團在西藏的聲譽。

阿底峽對西藏佛教之影響至為深廣，西藏佛教中的一切大論之講說，幾乎皆從阿底峽的傳授而來，他引導了西藏佛教各派的見解趨向一致，若以印度有部、經部、唯識、中觀四部的見解來衡量，西藏初期之佛法，可說是順瑜伽行的中觀見；而在阿底峽來藏之後，就一變而為應成派之中觀見，除了薩迦派之見解是介於順瑜伽行和應成之間，以及覺囊派的他空見。然而，由於後來新噶當派的普遍深入，其他各派均受其影響，所以目前西藏佛教徒之見解漸趨一致，即屬於應成派之中觀見²⁹¹。

西藏佛教自阿底峽入藏後逐漸復興，在當時阿底峽大力整頓佛教的亂象，各主要教派因而相繼成立，然而，整個西藏佛教的興盛，經過二、三百年的弘傳後又漸趨衰落，再次出現僧侶不知守護戒律及三昧耶，戒行不嚴、修學不能結合、

²⁹¹ 如吉法師，《阿底峽尊者對西藏佛教的影響》，2017年3月18日取自 <http://www.jcedu.org/edu/wenji/ruji/03.htm>。

不按次第修行等種種修學佛法的過患。到了十四至十五世紀，宗喀巴傳承阿底峽的噶當派，重整佛教而創立了格魯派，從教義理論上正本清源，整頓戒律教風，建立學院式的寺院，加強經學正規教育，培養戒律嚴明、兼通顯密的僧侶。宗喀巴依據噶當派的道次第教授，著有《廣論》、《密宗道次第廣論》，論中清楚地闡釋了嚴密的修學次第，及嚴持戒律的教義，此即格魯派的標幟，也稱新噶當派。而格魯派的興起，使西藏佛教以嶄新的面貌再現於世人之前。

三、宗喀巴生平及思想

宗喀巴(1357-1419)，是藏傳佛教格魯派的創立者。他出生於安多宗喀地方²⁹²，即今塔爾寺一帶，為活動於明永樂年間的一位大師。幼時出身藏族信佛世家，年滿3歲時，由噶瑪巴授予近事戒；7歲時跟隨西寧當地著名甲瓊寺喇嘛頓珠仁欽正式出家，受沙彌戒，法名「善慧名稱禪」，命名「洛桑札巴」。宗喀巴跟隨頓珠仁欽學習十年，學習彌勒的《慈氏五部》、法稱的《釋量論》、龍樹的《中觀論》等，在佛學上打下堅實的基礎之後，開始修學顯宗與密宗的實踐。宗喀巴16歲時，遵照頓珠仁欽上師的重托，前往西藏求學深造，朝拜藏傳佛教聖地拉薩。

宗喀巴17歲時，在前後藏的各大寺院親近諸善知識學習，內容包括顯密經論和高深的密法。首先，他進入了噶當派的著名寺院，頓珠仁欽的母寺—第瓦堅寺學習，在該寺專門研習以《現觀莊嚴論》為主的《慈氏五部》，奠定思想基礎；二年之後，宗喀巴19歲時，赴後藏薩迦寺，跟隨薩迦派著名的喇嘛袞噶爾學習《現觀莊嚴論》，後因袞噶爾年邁體衰，便建議宗喀巴從其弟子仁達瓦(1352-1416)學習。仁達瓦是當時薩迦派最有學問的一位喇嘛，尤其對中觀學研究造詣甚深，宗喀巴向他系統地學習《俱舍論》、月稱的《入中論》等。由於在佛學觀點上，仁達瓦持中觀應成派見，因此，對宗喀巴思想體系的形成產生深遠影響，也成為宗喀巴一生中最重要老師之一²⁹³。

宗喀巴20歲時，受江孜乃寧寺僧眾邀請，在衛藏第一次講法，講說《集論》法要。宗喀巴在衛藏的學習，先是用了將近十年的時間學習顯教，在瞭解各家各派的顯學內容後，再系統地轉入密教學習，將藏傳佛教顯、密各派的教法系統地學習²⁹⁴。

宗喀巴22歲之後，在薩迦、貢塘、桑浦等佛學研修中心學習，期間極積參與各種辯論，展現優異的思辨能力；25歲時已精通《慈氏五論》、《俱舍論》、《集論》、《釋量論》、《入中論》和《戒論》等重要經論，並於1380年，在那塘寺、

²⁹² 青海省西寧湟水縣魯沙爾地方。

²⁹³ 尕藏加，〈宗喀巴大師生平事蹟略考〉，《中國藏學》，2015年4期，頁108。

²⁹⁴ 鄧來送，〈文殊菩薩化身—宗喀巴大師〉，《五台山研究》，2007年3期，頁15。

薩迦寺，1381年，在貢塘寺、桑林寺、孜欽寺等各寺大講經院，依《釋量論》、《集論》、《俱舍論》和《律經》四論立宗答辯，獲得普遍讚譽²⁹⁵。

宗喀巴28歲，在雅隆南傑寺，從楚臣仁欽座前受比丘戒，此時宗喀巴已成為聞名的論師。爾後，又遍從一些大德，系統地學習了密宗經典及其注解，主要學習了無上瑜伽部的《集密》、《勝樂》、《時輪》以及瑜伽部、行部、事部中的諸種密教典籍。另外，也學習薩迦派「道果」的全圓教法、噶舉派的「大手印」、「那若六法」。接著又連續幾年學習了噶當派教法，如阿底峽的《菩提道炬論》、俄洛丹喜饒的《聖教次第論》、卓壘巴的《正教次第》，以及《中論佛護釋》等典籍，在與中觀師烏瑪巴的多次交流和探討後，使他對中觀的「緣起性空」義理，有了深刻的認識和理解，並辨別、區分了「中觀自續派」和「中觀應成派」的差別。這時，宗喀巴的佛學思想日臻成熟，在博通顯密二宗的基礎上，逐步形成了自己的佛學思想體系²⁹⁶。

宗喀巴從17歲到36歲間廣求多聞，在西藏廣依藏傳佛教各派高僧名師，勤奮學習，爛熟佛教顯密教理，潛心修學密宗實踐和宗教儀軌；到了36歲時，宗喀巴勵力於顯密全部修持，已將西藏所譯顯密一切教授學習圓滿，得如經教中所說真實證德，並博通各派教義和實踐修行，遂建構自己的佛學思想體系。

宗喀巴39歲時，在洛札從大成就者南喀堅贊(虛空幢)，受得內鄔蘇巴和謹哦瓦所傳的「教授派」菩提道次第教授；又在紮廓寺從法依賢大師，受得由博朵瓦傳鐸巴和霞惹瓦的「教典派」的教授；後從法依賢學《聖教次第論》，是為菩提道次第論的依據。他曾經在聶地東部色其崩巴寺舉行供養法會，宣講比丘戒，強調黃教教徒要嚴格遵守戒律不得違紀。還在聶地東部的岡穹，為僧俗講說在家、出家的二種律儀²⁹⁷。

44歲時，宗喀巴針對西藏佛教各派僧人，以其所修學為大乘佛教，而不願受聲聞、緣覺乘說一切有部的比丘戒律約束之弊端，宣講《菩薩戒品》、《事師五十頌》、《密宗十四根本戒》等出家僧人所應從事的規矩，和一切學密僧人所應共遵之戒律，宣講不論是學顯或學密的出家眾，都必須遵守僧人應該遵守的戒律；46歲時，宗喀巴由勝依法王等眾多大善知識勸請，在惹真寺造《廣論》廣事弘講。後又著《密宗道次第論》，詳釋四大密部修行次第；53歲，建甘丹寺，為黃教根本道場；59歲，命妙音法王建哲蚌寺(1416年建成)，大慈法王於宗喀巴62歲(1418年)啟建色拉寺(1419年建成)，是為格魯三大寺²⁹⁸。

然因《廣論》卷帙太多，眾生根鈍難以受持，宗喀巴56歲時，在甘丹寺以概括要義的方式另造略本《略論》，將《廣論》中所引的教證及破立省去，並大

²⁹⁵ 徐東明，《宗喀巴中觀哲學研究》，華東師範大學博士學位論文，2014年5月，頁21。

²⁹⁶ 徐東明，《宗喀巴中觀哲學研究》，頁21。

²⁹⁷ 鄧來送，〈文殊菩薩化身—宗喀巴大師〉，頁15。

²⁹⁸ 鄧來送，〈文殊菩薩化身—宗喀巴大師〉，頁15。

量刻印佛經，進而奠定了格魯派以後發展的穩定基礎。

1419年10月23日，宗喀巴大師將衣帽授予賈曹傑·達瑪仁欽，使之繼承自己的法位。25日，宗喀巴於甘丹寺示寂，世壽63歲。宗喀巴的一生，令藏傳佛教在西藏的政治、經濟、文化各方面產生更加廣泛、深遠的影響，並將西藏文明推向了高峰。宗喀巴所創立的格魯派，其清淨法脈在當時傳遍了中國西南、西北各少數民族地區，和北部滿蒙地區，成了明清二代朝廷信奉的主要宗教。現今達賴喇嘛和班禪的轉世系統，也是出自宗喀巴二大弟子的轉世系統。

四、宗喀巴五大事業

作為藏傳佛教格魯派的創始人，宗喀巴在西藏佛教發展史上，具有非常重要的地位，他所建立的格魯派佛教理論體系，對往後藏傳佛教的發展，產生了巨大且深遠的影響。宗喀巴一生廣求名師，博學多聞，全面且系統地學習顯密經教，經過對印、藏佛教各派，中觀思想的深入學習和思惟抉擇，繼承了月稱的中觀應成派思想，確立大乘佛教修學菩提道之三主要道一出離心、菩提心、空正見，並構建大乘與聲聞、緣覺乘兼備、顯密一如的佛教理論體系；另一方面，大力整飭當時戒律衰敗的西藏佛教，建立三乘戒律清淨宗規，及次第修行儀軌之規範體系。

綜觀宗喀巴一生所致力之宗教活動，大致可分為五大類：(一) 講經授徒，擴大影響；(二) 著書立說，建立佛教體系；(三) 提倡嚴格遵守戒律，並身體力行；(四) 修復寺廟；(五) 創辦拉薩祈願大法會。以下就宗喀巴五大事業，進行簡要之論述。

(一) 講經授徒，擴大影響：

1377年冬，宗喀巴在衛藏地區江孜乃寧寺，應僧眾啟請講授《阿毗達磨集論》，此為第一次講經說法；1381年，宗喀巴受比丘戒後，開始四處講經，收授弟子；1386至1389年，在多處寺院及地區，為許多三藏法師及僧眾，講說《現觀莊嚴論》、《量釋論》、《入中論》、《阿毗達磨集論》等論典；1395年，為洛紮卓瓦寺僧眾講《集菩薩學論》；1399年，到精其寺，向十難論師、達瑪仁欽為首的三藏法師二百餘人，講說了許多顯密教法。同年秋天來到拉薩，為數千僧眾宣講《中觀光明論》、《菩提道次第論》、《律經》等教法；1400年，在噶瓦棟寺，為僧眾講說《菩薩戒品》、《事師五十頌》、《密宗十四根本戒》等戒律之教法；1401年，應止貢寺卻吉傑布的邀請，到止貢寺講經；1403年，在熱振寺，為僧眾講授《菩提道次第廣論》；1405年，宗喀巴在降巴林寺寫作《密宗道次第廣論》，從1405到1407年間，為許多三藏法師講解此論，後來又到沙拉卻頂寺，為一些有資格學密法的僧眾講說《廣論》、《密宗道次第廣論》，及《集密五次第》、《勝樂圓滿

次第》，和《四百論》等深廣密法；1408年，宗喀巴應闡化王紮巴堅贊之請，到仲布隆寺，為一千五百多人講授《菩提道次第廣論》，及「勝樂修法」、母續圓滿次第等顯密甚深法輪²⁹⁹。

宗喀巴在講經傳法過程中，收授的徒眾眾多，在《格魯派教法史·黃琉璃寶鑒》中，有名字記載的弟子就有一百四十餘人，而能夠自立的弟子則有一百四十人，每個人都有自己的寺院、經歷和事業，其他結緣聽法的僧眾更是不計其數。總結宗喀巴的講經傳法活動，最重要的有三次：1389年，在門喀紮西棟寺，宗喀巴用三個月的時間，為僧眾講完17部經論，顯示宗喀巴對佛法教理之淵博，一方面也締造了藏傳佛教史上傳法的奇蹟；1404年，在熱振寺舉辦講經法會，此後法會年年舉行，成為慣例；1409年，正月一日起開始舉辦的拉薩大祈願法會，參加法會的僧眾達一萬餘人，俗人信徒一萬餘人。大祈願法會規模廣大、參與人數眾多，對西藏政教史有巨大的影響³⁰⁰。

(二) 著書立說，建立佛教體系：

宗喀巴的思想體系融合了顯密經論精華要義，其一生著書立說豐富，共有十九函，其中最重要的有《廣論》、《密宗道次第廣論》、《入中論善顯密意疏》、《辨了不了義善說藏論》等。《廣論》和《密宗道次第廣論》這二部著作，代表了宗喀巴在顯教、密教方面的思想體系和創見，成為格魯教派教義的根本典籍。

宗喀巴於1388年至1389年，在德瓦金寺完成第一部的著作《現觀莊嚴論》獅子賢釋詳疏，簡稱《善說金鬘》；1398年，完成第二部著作《緣起贊嘉言心要》，即著名的《緣起贊》；1401至1402年，在熱振寺完成《廣論》，接著《菩薩戒品釋》、《侍師五十頌釋》、《密宗根本十四戒釋》；1405年，在降巴林寺費時一年，為龍樹的密宗論典《建立次第》，寫了《建立次第疏釋》，和著名的《密宗道次第廣論》；1407年至1408年，完成《中觀根本智論廣釋》；1408年，寫《辨了義不了義論善說心要》一書；1409年，在桑丹林寺開始寫《吉祥集密圓滿次第第五次第明炬論釋》；1410年，完成《集密四天女請問經釋》、《智金剛經集釋》、《第五次第圓座導修》、《第五次第明炬論釋》；1415年，在甘丹寺完成《魯亨巴師傳勝樂輪大疏》、《圓滿次第四瑜伽導修注解》廣、略二種本、《成就修法》、《密集金剛根本續》等；1415同年，為滿足廣大初學者的需求，宗喀巴將《廣論》加以略減，寫成《略論》³⁰¹。

(三) 提倡嚴格遵守戒律並身體力行：

十四世紀時，藏傳佛教呈現衰敗的狀況，當時藏傳佛教的戒律廢弛，能夠信

²⁹⁹ 張雖旺，〈宗喀巴創建格魯派的歷程〉，《四川民族學院學報》，2013年3期，頁7-8。

³⁰⁰ 張雖旺，〈宗喀巴創建格魯派的歷程〉，頁9。

³⁰¹ 張雖旺，〈宗喀巴創建格魯派的歷程〉，頁9。

守戒律的僧人已寥寥無幾，顯密之間的衝突日增。為了匡正當時佛法衰敗的弊端，宗喀巴提出，唯有嚴明的戒律，才能使佛法長盛不衰，戒律是佛法興盛的根本。因此，宗喀巴大力提倡嚴格遵守戒律，並且親身力行。在入藏之前，宗喀巴對於居士戒和沙彌戒，即時常自覺守護、嚴格奉行；在受比丘戒以後，則更加嚴格地遵守戒律，凡事以戒律為準則，對於比丘制戒的所有極其細小的開、遮在內的制規，都如守護眼目一般地精勤守護，直至晚年。

1388年，宗喀巴改戴黃色僧帽，並於以後的宗教活動中，致力宣講戒律和建立清淨宗規以重振戒律；1396至1397年在聶地二次為當地僧眾和佛教徒宣講戒律；1397年在崗窮、1399年在布達拉宮向僧俗信眾宣講戒律，強調戒律是佛法存在的基礎；1400年，在噶瓦棟寺，宗喀巴為數百名僧人宣講大乘戒律《菩薩戒品》、《侍師五十頌》、《密宗十四根本戒》等大乘戒，分析菩薩戒學的性質，提出具體的修行戒法；1401年，宗喀巴與仁達瓦、嘉卻貝桑波三人，在熱振寺中重新制訂了藏族僧人切實可行的寺規戒條；1402年，撰成《菩薩戒品釋》、《侍師五十頌釋》、《密教十四根本戒釋》，對所制之戒條的細規，作詳細的說明，使得僧眾得以遵行。

1409年，宗喀巴在拉薩創建甘丹寺之後，以甘丹寺為基地，整頓藏傳佛教秩序，改革藏傳佛教弊端，尤其主張出家僧人應嚴守佛教戒律，匡正當時不少僧人輕視經教，修學不按次第的誤謬；提倡出家僧人應遵循佛教顯密宗的修學次第，先研習顯宗教理，後修學密宗實踐；要求出家僧人必須住在寺院，過純粹的宗教生活，嚴禁僧人娶妻生子及參與世俗社會。最終，宗喀巴以噶當派教義為立宗之本，中觀應成派為自宗之思想，並綜合各派學說之長，親自修行實踐為證驗，建立了新的佛學體系，遂形成格魯派，即善規派³⁰²。

宗喀巴對佛教戒律的重振，為藏傳佛教建立起清淨教規和切實可行的戒條，使佛法的再次振興，僧俗信眾的修行和戒行淨化，產生了巨大而深遠的影響，使佛教的清規戒律在藏區各地逐漸地興盛起來，也為藏傳佛教格魯派在西藏的建立打下堅實的基礎，這是宗喀巴宗教改革成功的一個關鍵因素。

(四) 修復寺廟：

宗喀巴 38 歲時，師徒九人來到沃卡精奇寺朝拜彌勒像，見寺頹廢荒蕪，決意重修精奇寺。寺廟重建之後，宗喀巴在寺廟做了開光法事，有很多不可思議之瑞像，得到了廣大僧眾的讚揚及獲得肯定的名聲，這是宗喀巴完成的第一大事業；1409年舉辦祈願大法會前，宗喀巴請闡化王紮巴堅贊(1374-1440)，和內鄔宗宗本南喀桑布等，出資對拉薩的寺廟包括大昭寺、小昭寺的佛像、經塔等都進行徹底的修繕。宗喀巴師徒也傾盡所有，將所有的財物都拿出來作為修繕寺廟的費用，

³⁰² 張雖旺，〈宗喀巴創建格魯派的歷程〉，頁 9。

為的是祈願大法會能順利完滿舉辦，奠定基礎準備，也為格魯派的建立做準備；同年，甘丹寺在拉薩東北落成，宗喀巴任首任法台，格魯教派因而有了根本道場，宗喀巴以甘丹寺為基地，整頓藏傳佛教秩序，改革藏傳佛教弊端，尤其宣導出家僧人嚴守佛教戒律，使黃教在「宗教改革」的基礎上建立起來。

(五) 創辦拉薩祈願大法會：

1409年，宗喀巴得到西藏地方政權闡化王紮巴堅贊的支持和資助，在拉薩大昭寺，首次舉辦了祈願大法會，法會從正月初一到十五日，期間為佛陀塑像飾以金冠，並向八千餘僧眾發放供養。當時參加法會的有來自全藏區各教派的僧侶達萬人，觀光朝禮的在家人也達萬人，法會期間，每天都有施主向僧眾發放布施，宗喀巴也每天為參加法會的僧俗信眾，講馬鳴的《佛本生經》，並參與僧俗信徒的祈禱誦經。祈願大法會的成功舉辦，使宗喀巴的聲望在整個藏區達到頂峰，也標誌著宗喀巴宗教改革的成功；之後，在拉薩以東五十里的旺古爾山選址建寺，宗喀巴創建了格魯派的第一座寺院「甘丹寺」。這二件事的完成，使格魯派成為注重戒律、講求修行次第、顯密並重的藏傳佛教教派³⁰³。

五、宗喀巴的空性思想

透由上述，可以清楚得知宗喀巴的思想淵源，以及宗喀巴的五大事業。其中，最重要的還是宗喀巴的思想，代表著格魯派的中觀正見，這也與本文所要探討的「空性」，有著密切的相關，在西藏佛教後弘期時，由於藏族佛教學者，對於印度佛教思想上理解的差異，導致當時對於大乘佛教的中道思想，產生各種不同的看法。因此，出現許多依止不同的見解，而安立出不同的名稱，出現各宗派之間，各持己見的局面。對此，班班多杰歸結起來有五種：「第一、有些人認為空性即是非有非無。第二、有些人看來勝義諦不是知境。第三、有些人以為勝義諦是由正理堪忍思擇之成就諦實。第四、有些人主張等引無境及法性全無。第五、有些人斷言，不觀察、少許觀察、善巧觀察之三分位等是由心識所安立之見地。」³⁰⁴對於，這五點宗喀巴認為這些見解不是落入增益執的常見邊，就是落入損減執的斷見邊，都是不符合中道義。並且，指出只有大乘晚期形成的中觀應成派思想才是最完整、最準確的詮釋佛陀、龍樹的「空性」思想。

因此，宗喀巴師承的是佛護、月稱、阿底峽的佛教思想體系，並且站在正統佛教徒的立場上，對藏傳佛教中存在各種偏離、違背「空性」的論點加以指證，

³⁰³ 張雖旺，〈宗喀巴創建格魯派的歷程〉，頁 10。

³⁰⁴ 班班多杰，《藏傳佛教智慧境界·拈花微笑》，台北市：大千出版社，2005 年 2 版，頁 241-242。

不惜筆墨的在《廣論》中大篇幅的闡述中觀正見。《廣論》的「奢摩他」與「毘鉢舍那」就是在談論此³⁰⁵。對此，班班多杰認為宗喀巴：「藏傳佛教史上很多學者都沒能做到這一點，正如嘉措傑所說的：「直到得見宗師前，於斷三有根本道，緣起離邊中觀見，少分亦未能證解。」由此便知，對中觀正見作如此深刻而正確的證悟並在雪域高原弘揚廣大的是宗喀巴大師。這也是宗喀巴大師不同於其他藏族佛教學者的特殊之處。可見，宗喀巴大師的皇皇巨著《菩提道次第廣論》，說理透徹，偏僻入裏，邏輯性強，訴諸心靈，感情真摯，動人心魄。故爾，所得結論合乎情理，令人心悅誠服。」³⁰⁶

綜合上述，縱觀宗喀巴一生的事蹟和宗教改革，對藏傳佛教的最終形成和發展，做出了重大的貢獻，在學問修持各方面都具有很高的造詣，講經授徒不斷，特別是透過對龍樹中觀學說圓滿的詮釋及發展，奠定了宗喀巴自派的學說思想；著論立說豐富，總結大乘與聲聞、緣覺乘、顯密一切教誡理論，自成一家之言，尤以《廣論》和《密宗道次第廣論》為代表，主張道次第修習要先顯後密，按照佛法儀軌修學不可踰越次第，嚴格密法的傳授等，成為格魯教派教義的根本典籍；通過宣揚戒律在佛教修行實踐中的重要性，匡正舊派佛教的流弊，成功的達到宗教改革，建立格魯派清淨的教義宗規；在拉薩建立格魯派三大寺，改革寺院的組織制度和管理制度，使僧人的學習制度和修行制度得到了規範和完善；每年在拉薩舉辦祈願大法會，此一重大宗教活動和制度，奠定宗喀巴和格魯派在西藏佛教的地位，並創立僧人辯論、考試和授予格西學位等制度，使僧人的修學成就獲得肯定，促進了藏傳佛教寺院教育制度的發展，將西藏佛教推向了高峰。

³⁰⁵ 班班多杰，《藏傳佛教智慧境界•拈花微笑》，頁 279。

³⁰⁶ 班班多杰，《藏傳佛教智慧境界•拈花微笑》，頁 282。

第二節 《廣論》架構與二空的位置

有著「第二佛陀」之稱的宗喀巴，其所著《廣論》全面且深入地闡述顯教，以及將教證二法的修習軌理統攝在三學之中。然而，在當時的年代，西藏佛教不斷的衰敗，宗喀巴為了挽救當時的西藏佛教，致力於宗教改革，穩定當時的西藏社會，並且透由《廣論》來教化眾生，對西藏的宗教和社會產生深遠的影響，使得《廣論》成為格魯派重要的論典，提供有力的佛學思想理論。因此，格魯派成為藏傳佛教中影響最廣的教派。

《廣論》早期的流傳一向在藏地，直到民國初年釋法尊(1902-1980)將其漢譯，並且大力推動《廣論》在漢土的弘傳。釋法尊不但是中國近現代名僧，其一生致力於藏傳佛教的研究與漢譯。宗喀巴的思想透過《廣論》的漢譯，得以傳入漢地，對於漢藏佛學的交流功不可沒，直至近代以釋日常為首的漢僧大力弘傳，奉獻畢生的心力，使得《廣論》成為當代影響力最大的藏傳佛教經典之一。

佛教源自於印度，普遍重視依師傳承，在口耳相傳教授、注重師承的藏傳佛教體系中，道次第的傳承顯得特別重要。格魯派更是以《廣論》作為主要修行的理論依據，不論在理論與實修二方面，都可以發現道次第的思想。由此可知，其重要的地位，而且對於其它教派的修行，也同樣發揮著重要的影響。

格魯派的傳承源自於噶當派祖師阿底峽，並以噶當派基本教義《菩提道炬論》為基礎著作《廣論》，內容圓滿統攝三藏十二部經典之心要、彌勒菩薩《現觀莊嚴論》、龍樹與無著所創建的深見派和廣行派二大車軌，並將《菩提道炬論》中之三士道思想加以闡述，使得三士道的修行次第與三主要道為論典的軸心，指出一個凡夫從學佛初始，直到最終證得佛果位的必經歷程³⁰⁷。三士道修行理論，至格魯派宗喀巴發揚光大，從噶當六論³⁰⁸，到格魯派的五部大論³⁰⁹，在道次第論中體現了一切顯教法要，延續至今無有中斷的菩提道次第傳承。阿底峽的三士道思想，作為連接噶當派和格魯派的重要佛學理論，是新舊噶當派佛學思想傳承的重要依據。因此，《廣論》將噶當派到格魯派形成一套完整的傳承系統。《廣論》作為藏傳佛教極為重要的修學體系，內含的道次第傳承教軌，代表著從佛陀至今無間斷的師師相承。

釋日常解釋《廣論》釋名：「「菩提」就是我們祈求的果——「佛果」，佛是我們尊崇敬仰的人，是一個覺行圓滿的人，佛是梵文，翻譯成中文是「覺者」，覺悟世間的真理，證得究竟圓滿的果。我們祈求徹底的離苦得樂，而達到的目標就是佛；「道」是為了達到這個目標的方法；「次第」是努力的過程必須一步一

³⁰⁷ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，台北市：福智之聲出版社，2007年初版，頁2。

³⁰⁸ 有噶當六論與七論二種，差別在於《菩提道炬論》。

³⁰⁹ 格魯派的五部大論：《現觀莊嚴論》、《入中論》、《釋量論》、《俱舍論》、《戒經》。

步地循序漸進。《廣論》就是詳細說明從凡夫到成佛這一條路，使我們瞭解後照著次第努力實踐，結果就會出現。」³¹⁰《廣論》展現三藏十二部經的精華，並且規劃出一條直接扼要的成佛之道，當中以三主要道—「出離心、菩提心、空正見」為造論的中心依據，以三士道—「上士道、中士道、下士道」統攝修行的次第，以此引導凡夫至成佛的著作。另外，釋法尊提到：「《廣論》以三個要點為它的骨幹，稱為三種要道。三士道次，如整個房屋的結構，三種要道就是房屋的棟梁。」³¹¹由此可見，三主要道及三士道對《廣論》之重要性。以下就《廣論》的三主要道教理之心要、三士道修行之次第內容，以及二空之位置做一探究。

一、教理之心要—三主要道

初轉法輪以開示四聖諦主，「出離心」是四聖諦的基礎，而開展出來的教法；第二、三轉法輪則分別開示「菩提心」和「空正見」，由此可知在三轉法輪之中，佛陀開示了三主要道的心要。因此，以「出離心」含攝下士道與中士道的教法；「菩提心」含攝上士道的教法；「空正見」則是大乘與聲聞、緣覺乘的共同教法。因此，三主要道完整包含了三士道的精華，更是《廣論》的心要³¹²。以下以三主要道的內容分別探討：

(一) 出離心：即是希求解脫的心，以厭離輪迴，希求解脫生死的心，是中士道的第一要點。若無出離心的攝持，所有的功德只能感得人天善趣，而不能成為解脫生死的正因，所以如果以出離心攝持的功德，不管功德的大或小，都夠能成為解脫生死的資糧。

因此，在修學出離心的次第上，必須思惟暇滿難得、念死無常，降低追求現世安樂。然而，由於眾生所造多是惡因，所以墮入惡趣的多，即使投生人天善趣也是稀有難得，更何況是得到暇滿人身。而且得到暇滿人身，又有諸多死緣，存活的條件稀少，所以應該憶念死亡無常，放下追求現世安樂。其次，思惟業果真實不虛、生死眾苦、三有流轉道理。所造業不失壞，造作惡業一定感得苦果，造作善業必得樂果，所以應該努力斷惡修善。而且，不論投生善道或惡道，都離不開三苦，所以世間沒有真正的安樂。如果能夠思惟輪迴的過患，將三界視為火宅，產生極大的恐怖害怕，決斷出離三界，追求涅槃果位，才能真正的發起了出離心，並以修學三學為主，最終才能證得解脫涅槃。

³¹⁰ 釋日常，〈廣論簡介（上）〉，《福智之聲》，1995年44期，頁24。

³¹¹ 釋法尊，《法尊法師論文集》，台北市：大千出版社，2002年初版，頁339-340。

³¹² 楊國寬，〈宗喀巴止觀實修方法之研究—以《菩提道次第廣論》為主〉，東方人文思想研究所博士學位論文，2015年7月，頁49。

所以，宗喀巴指出：「若無清淨出離輪迴心，無法止尋有海安樂果。貪有亦將遍縛諸有身，是故首先應當求出離。」³¹³六道眾生由於貪求三有的安樂，反而被繫縛在輪迴生死當中，例如犯人如果不想要解脫牢獄，以及不努力設法解脫，始終無法脫離牢獄。由此可知，六道眾生如果不努力設法解脫生死，就無法脫離輪迴。因此，假使能生起希求解脫之心，最終必能解脫生死。阿底峽也說：「就算清淨持守三種戒律，如果沒有厭離三界輪迴的心，又會成為輪迴的因；就算日夜三門精進於行善，如果不懂得迴向圓滿菩提，只會導致顛倒分別；就算有學問、持戒、說法、禪定，如果沒有捨離世間八法的心，一切作為只會成為此生的欲求，終究找不到到來世的方向。」³¹⁴因此，真正的出離心，不只要捨棄現世的想法，還要捨離貪執來世的念頭。

對於生起出離心的標準，宗喀巴指出：「如上串習於輪迴圓滿，連一剎那希願亦不生，日以繼夜希求解脫心。」³¹⁵文中指出修習出離心時，應該在內心中反覆的觀修，輪迴總體與個別的痛苦，並且思惟即使往昔所造的善業，能夠暫時獲得人天的果報。然而，根本上是無法脫離痛苦的本質。因此，如果缺乏出離心，是無法斷除生死輪迴的根本，最終將導致輪迴生死不得解脫。所以，出離心是非常重要的，應該常時思惟直到生起出離心。另外，出離心又是大悲心的不共因，與大悲心有密切的關聯，如果透由輪迴的痛苦，生起極大希求解脫的心，那麼對於相同陷在輪迴生死的有情，也能夠生起不忍眾生受苦的大悲心，進而生起出離心。因此，緣自身修離苦是出離心，緣他人修離苦則是大悲心。

(二) 菩提心：因為見到一切有情，輪迴生死無法跳脫。因此為了利益一切有情，以大悲為根本、方便為究竟，發願成就佛果。因此，在上士道中，以修菩提心為主。不管是修學顯教或是密教，只要進入大乘就是要發菩提心，發菩提心是大乘與聲聞、緣覺乘最大的差別。所以，如果無法發起菩提心，就不能算是進入大乘，所修學的功德，也無法成就佛果。如果是發起菩提心，則任何的善業都能夠成為成佛的資糧，因發起菩提心而所行的一切善行，也被稱為菩薩行。因此，要圓滿菩提道，除了無我空性的智慧，還要具備發菩提心的方便。

宗喀巴指出：「復次若此出離輪迴心，未由清境覺心所支持，不成無上正覺安樂因。故諸智者當發勝覺心。」³¹⁶文中指出在出離心的基礎上，生起菩提心是非常殊勝的。因為聲聞、緣覺也有現證空性的智慧，但是修聲聞、緣覺卻無法成佛，關鍵就在於菩提心。如果僅以出離心來攝持，最終就只能獲得一己的解脫，

³¹³ 達賴喇嘛，廖本聖譯，《從懷疑中覺醒：《中觀根本論》談起》，台北市：橡實文化出版社，2011年初版，頁196。

³¹⁴ 大寶法王，〈三主要道釋論開示(二)—觀死無常，當下就修行〉，《西藏的天空》，2013年11期，頁12。

³¹⁵ 達賴喇嘛，廖本聖譯，《從懷疑中覺醒：《中觀根本論》談起》，頁198。

³¹⁶ 達賴喇嘛，廖本聖譯，《從懷疑中覺醒：《中觀根本論》談起》，頁198。

無法生起想要利益一切眾生的菩提心。因此，持執聲聞、緣覺乘的發心，雖然能夠獲得阿羅漢的果位，但是始終缺乏菩提心，無法成就佛果。所以，應該要決定生起利益一切眾生，發願成就佛果的發心。

而關於修菩提心的次第，《廣論》中有二種：第一、金洲大師的「七重因果」教授、第二、寂天的「自他相換」教授。這二派教授皆以出離心為基礎，思惟一切有情都是煩惱與業所繫縛於生死輪迴受諸苦惱。所以，為了利益一切有情脫離生死苦海，進而生起大慈悲心希求成佛，最終發起菩提心。由此修學六度四攝，經歷三大阿僧祇劫，圓滿福德與智慧資糧，證得圓滿佛果³¹⁷。

宗喀巴闡釋生起菩提心的方法：「眾生為四瀑流所席捲，難以抗拒業繩堅繫縛，陷入我執鐵網牢籠中，復被無明漆黑遍籠罩。」又說：「生於無邊輪迴三有中，生時不斷遭受三苦逼，已陷如是困境眾慈母，思已應當引發殊勝心。」³¹⁸此中殊勝心即是菩提心。宗喀巴指出，如母有情受生、老、病、死的痛苦折磨，以及業力繩索的繫縛，受困於人、法二執之中，被無明愚痴籠罩，不斷的投生於輪迴當中，不斷遭受三苦所逼，無法片刻歇息，思惟至此，應該要發起殊勝菩提心，透過七重因果教授與自他相換的法門，發起真正的菩提心³¹⁹。

因此，在《廣論》中，宗喀巴指出圓滿的菩提心量，如《廣論》卷 8：「若時猶如可意愛子身不安樂，如是亦於一切有情，欲淨其苦，此悲行相任運而轉，性相應轉。爾時即是悲心圓滿，得大悲名。」³²⁰接著又繼續引述《修次初篇》證成，如《廣論》卷 8：「由修如是大悲力故，立誓拔濟一切有情，願求無上正等菩提，以為自性菩提之心，不須策勵而得生起。」³²¹說明了所發起菩提心的量，是要對一切有情任運自然的生起菩提心，才是菩提心圓滿的時候。心中要有如同母親看見唯一愛子深陷火坑，一心想要將他救拔出來的強烈念頭，以相同的心，發誓拔濟受到輪迴三有痛苦所壓迫的，量如虛空的如母有情眾，而願求無上正等菩提，將眾生安置於佛的果位。當這樣的意樂不假造作地在心中任運生起，即是大菩提心生起的徵象。

(三) 空正見：宗喀巴說：「不具通達實相般若慧，雖修出離心與菩提心，不能截斷輪迴三有根，故應勤證緣起之方便。」³²²說明了若無通達甚深空性的智慧，即使勤修出離心、菩提心等方便，也不能成為我執的正對治，也無法斬斷三有的根本。如《廣論》卷 8：「無上菩提之心，佛芽因中猶如種子，是不共因。解空

³¹⁷ 釋法尊，〈宗喀巴大師的《菩提道次第論》〉，《西藏佛教經論研究》，台北市：文殊出版社，1987年初版，頁 225。

³¹⁸ 達賴喇嘛，廖本聖譯，《從懷疑中覺醒：《中觀根本論》談起》，頁 198-200。

³¹⁹ 楊國寬，〈宗喀巴止觀實修方法之研究—以《菩提道次第廣論》為主〉，頁 51。

³²⁰ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 221。

³²¹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 221。

³²² 達賴喇嘛，廖本聖譯，《從懷疑中覺醒：《中觀根本論》談起》，頁 200。

之慧，如水冀等是三菩提共同之因。」³²³強調了菩提心雖是證得佛果的不共因，但仍需與三乘共同的因—「空性」的智慧相結合，並引《上續論》，如《廣論》卷 8：「信解大乘為種子，慧是能生佛法母。謂菩提心如父之種，證無我慧如同慈母。」³²⁴透由上述說明，方便為父，智慧為母，以了解「無我」的勝慧能消滅我執、無明和愚癡，此即是「我執」的正對治，在修出離心的基礎上若不具足菩提心和空正見，非但修學大乘無義，且對煩惱之根本也無法斷除。

因此，為了成就佛果，在出離心和菩提心的基礎上，還必須具足空正見，若不具足通達無我空性之真實智慧，雖然修習了殊勝的出離心和善妙的菩提心，仍無法斷除三有輪迴的根本；為了盡除輪迴的根本，必須以通達人無我的空性智慧，加以徹底斷除煩惱障。

二、修行道次第—三士道

《廣論》中的「次第」，是依照著下士、中士、上士三個修道的層次開展，在「三士道」中普攝一切經論的密意和疏解，所以，「三士道」的思惟可以說是全論最主要的理論架構，代表了全論最重要的佛學思想。宗喀巴在《廣論》「道前基礎」的造者殊勝，開宗明義闡述了三士道思想之由來，如《廣論》卷 1：「別則此之教典，即是《菩提道炬論》。故彼造者，亦即此之造者。」³²⁵指出《廣論》思想體系的根源，是來自於阿底峽所著的《菩提道炬論》。

阿底峽是印度佛教後期，在佛法上非常著名的學者及大修行者，他應當時的藏王智光王邀請入藏弘法，然而卻幾經波折，直到菩提光王時代，才成功迎請阿底峽入藏。當時正值藏傳佛教顯密紊亂、修風不正的後弘期剛興起，故阿底峽隨即造此《菩提道炬論》以正教法。在《菩提道炬論》中，明確指出修習菩提道的三種根性士夫，三種不同的求道層次，如《廣論》卷 3：「若以何方便，唯於生死樂，但求自利益，知為下士夫；背棄三有樂，遮止諸惡業，但求自寂滅，彼名為中士；若以自身苦，比他一切苦，欲求永盡者，彼是上士夫。」³²⁶說明了下士追求自我利益；中士追求自身獲得涅槃寂靜；上士追求以大眾的徹底解脫為目標。因此，宗喀巴在《廣論》中直接繼承，並且深入闡述這種不同的修道層次，進一步展現修道遞進關係的判教方法³²⁷。

三士道是指成就無上菩提必須經歷的過程，也是行者從初發心乃至證得無上菩提，中間修學佛法所必須經歷的過程，是由淺入深的漸次修行之道。在修學

³²³ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 206。

³²⁴ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 206。

³²⁵ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 2。

³²⁶ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 586。

³²⁷ 牛宏，〈《菩提道次第廣論》佛學思想探微〉，《西藏之聲》，2004 年 2 期，頁 78。

上士道之前，必須以共下士道、共中士道為基礎。三者之間，前者是後者的基礎，後者是前者的進階，三士道構成一個完整的佛道，是修學顯教或密教的行者都要學習的，故又稱之為「共同道」。在以三士道為主的修道次進程下，總攝《廣論》全書共有四個結構：

第一個、道前基礎：歸敬頌、造者殊勝、教授殊勝、聽聞軌理、說法軌理、親近善知識、修習軌理、暇滿、道次引導。

第二個、下士道：念死無常、三惡趣苦、皈依三寶、深信業果。

第三個、中士道：思惟苦諦、集諦、十二緣起、解脫正道。

第四個、上士道：發大菩提心、修菩薩行、奢摩他、毘鉢舍那。

其中，「下士道」，指脫離三惡趣，獲得人、天善趣之法門；「中士道」，指解脫三有輪迴，斷除煩惱的法門；「上士道」，指發起菩提心，修學菩薩行，證得佛果的法門。以下就三士道之內容及修學次第作一闡述：

(一) 下士道—脫離三惡趣，生人天善趣

下士者，為專求自身後世，人、天安樂之有情；下士道是指脫離惡趣、獲得人天善趣的法門，具有人、天乘的屬性。

一般世間人每日所思所為，不外乎追求現世安樂，由於這樣的心智蒙昧，所以，平日以追求眼前利益，以及欲望的滿足。然而，這樣不僅造下惡業，更因為沒有顧及來世長遠利益的作法，最終導致沉淪惡趣，無力得生善趣，如《廣論》卷3：「殊勝下士者，是於現世不以為重，希求後世善趣圓滿，以集能往善趣因故。」³²⁸因此，下士道的作用，首先應當思惟人身無常，之後再思惟三惡趣苦，以此引導眾生由怖畏三惡趣苦，而至誠地皈依三寶，深信佛說的因果道理，改變只求現世安樂的心，於是便止惡揚善，使能發起犧牲眼前快樂、注重未來長遠利益，建立捨棄惡因、種善因的意樂和行為，以斷十惡、修十善的修行方法，幫助學者遠離惡趣，死後將得生人天善趣。

在下士道的修習中又具體分四個部分來進行：念死無常、三惡趣苦、皈依三寶、深信業果，以下就此四部分加以闡述：

念死無常：佛陀從最初觀察人生的生、老、病、死之苦而離家悟道，人生無常是佛教中的基本理念。下士道從人生不可避免的現象—「死」來思惟觀察，從人一定都會死、死無定期、死時除法以外餘皆無益三方面，通過思惟人生無常來

³²⁸ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 66。

引導出離心，如《廣論》卷3：「如是自心若能堪任，應如前說而正修習。若不堪者，則隨其所稱，取三根本九種因相，觀現法中所有諸事，猶如臨殺飾以莊嚴，應當乃至意未厭離，數數修習。」³²⁹由是了知，在念死的心還沒生起之前，都要不斷的思惟修習「三根本、九因相、三決斷門」，思決定死，因此必須修行正法；思惟死無定期，從現在而修正法；思惟死時除法以外餘皆無益，死時唯法是依是怙。透由如是念死無常之修習，引導行者從憂懼畏死，到發心起修、堅固誓願；從念死體會無常，由無常窺見無我。

思惡趣苦：眾生由於愚昧，無始以來造作眾多不善業，所以死後極有可能墮入地獄、畜生、餓鬼此三惡道，受各種寒熱的苦失去自由。因此，想到這些痛苦非常難忍而努力修行，如《廣論》卷4：「若於現在不思彼等，墮惡趣時，雖求從彼畏怖之中，救護依處，然不能得。爾時於其應不應做，無慧力故，不能取捨。」³³⁰假定現在不好好的去思惟觀察修習，由不修習善法而造作了眾多惡因，將來必定墮落三惡道；倘若能思惟三惡道的苦是長時猛烈難忍的，便會在心中生起極大怖畏，一心尋求三寶救護，並且真心懺悔往昔所造惡業，透由修習淨障集資之方便，迴向成就無上菩提，此時便有遠離惡道之希望。然而，透由思惟三惡趣的痛苦，對於所犯的罪惡能生起羞恥之心，所做的善法能發生歡喜之心，進一步做到防非止惡，提升思想品德，並激發超脫向上之心，以求趣入大悲心、求解脫心、皈依心之引發。

皈依三寶：如《廣論》卷4：「總為二事，由惡趣等自生怖畏，深信三寶有從彼中救護堪能。」³³¹說明由惡趣中的種種苦難現象，能引起人們心生怖畏，從而自心生起深信三寶，相信三寶有救護解脫之能力，進而從身、語、意上去皈依佛、法、僧三寶。皈依的受持來自怖畏三惡趣苦，以及憶念三寶功德，如果有至誠恭敬的歸依，各種不同的功德，很容易生起，而且不容易退失，同時還能夠輾轉加倍地增長。因此，如《廣論》卷4：「自正解脫一切怖畏，善巧於畏度他方便，普於一切無其親疏，大悲遍轉，普利一切有恩無恩，是應歸處。」³³²佛所說的法，及佛弟子都是應該皈依之處，皈依之後應該要隨念三寶功德、隨念大恩供養、隨念悲憫之情、捨棄世間方便。如此誠心所念皈依三寶，才能導入修佛正道³³³。

³²⁹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁85。

³³⁰ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁97。

³³¹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁98。

³³² 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁99。

³³³ 牛宏，〈《菩提道次第廣論》佛學思想探微〉，頁79。

深信業果：《廣論》中論述有關業決定的道理，深入地分析了十種善業和十種黑業所帶來的不同果報，行者若能在修習下士道時建立深厚的業果之理，定能轉生善趣，達到下士的追求目標。關於《廣論》中所說業果之理有四：一、業決定一切；二、業增長廣大；三、業不做不受；四、業已作不失。透過業果的道理，認識業報因緣，深信業果，對於改惡行善有所利益，因而能以此改變人生，令未來增上。故宗喀巴認為，如《廣論》卷4：「如是不能於一尸羅，數修防護而善守護，反自說云，我是大乘者，極應呵責。」³³⁴說明如果連一條戒律都不能常時、不斷地修習防護，並且妥善地加以守護，反而自稱是大乘的人，是應該受到極嚴厲的呵責。故修學大乘的行者，應於業果道理生起定解，對於無始所造罪障，以四力懺悔令淨，守戒不持犯，如是依教奉行，是為深信業果。

下士道修學的目標，是希望下一世過的比這一世更好。念死無常指出生命隨時可能遭遇死亡來襲，死亡是無法預測的，又由於平常的所做大多非善，因此，生命結束時極可能投生至三惡道受苦。了解這個道理後，皈依三寶就顯得格外重要。若能皈依三寶，時時奉行佛陀教誡，將動機、語言、行為清淨，依著因果的法則，斷惡修善，勤行十善斷十惡，便能投生三善道。然而，僅僅修習下士道，雖能生人天善趣，卻不能脫離三界生死輪迴，因此，應進修中士道。

(二) 中士道—解脫三有輪迴，斷煩惱證涅槃

中士者，為厭離三界生死，超越三惡趣和三善趣，求個人生死解脫，以聲聞、緣覺乘，為所追求之果位。

若僅依靠下士道而成為一個僅僅希求世間善法的下士，還算不上是真正的佛法，真正的佛法是要厭離整個三界生死，在尋求個人生死的解脫道上，真實的生起厭離生死輪迴中一切事物之出離心，在這種基礎之上，從而引發大悲心、菩提心，進而導入解脫他人生死的菩薩乘法。因此，必須修學「中士」的意樂，在下士道的基礎上進一步說明整個生死輪迴的可厭，縱使因為行下士道修世間善法，而生在三界最高處的「非想非非想處」，即使已獲得人或天的階位，也不過是八萬大劫的享受，尚未脫離「行苦」，福盡劫滿仍受墮落的苦果，不能真正脫離六道輪迴，所以若將這種人、天勝位的本質執著為安樂，實際上是一種顛倒，在人天善趣引業窮盡之後，必將再度墮入惡趣。

因此，透過中士道思惟苦諦、集諦、十二緣起、解脫正道之教授，由思惟生死流轉之苦而產生出離心；進而思惟造成生死流轉的原因，是一切煩惱和業力，發起斷除煩惱的決心；而出離的方法，就是修習戒、定、慧，由此才能脫離三界生死，證入寂滅涅槃。中士道的修學核心就是在下士道的基礎上培養出離心，主要內容包括：思惟苦諦、思惟集諦、思惟十二緣起、解脫正道。

³³⁴ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁121。

思惟苦諦：有情眾生經常被無常所逼惱，因此是苦，唯有真實認識輪迴世界中苦的本質，才能生起出離心，如《廣論》卷6：「若未真實思惟苦諦，厭捨生死，則求解脫亦惟虛言，隨其所作悉成集諦。」³³⁵如果沒有真實思惟苦諦，進而厭離生死，則希求解脫也只不過是一句空話，不論做什麼，結果都還是在生死苦海中流轉。因此，在《廣論》詳述六道的共通痛苦，和每一道特有的痛苦進行詳細的闡述歸納，依之分為八苦、六苦和三苦。

思惟集諦：集諦的內容便是探求苦的原因和根源。宗喀巴指出導致生死的因，最主要的還是在於煩惱。並且，指出煩惱的共同特徵就是不寂靜性，又歸納出十種主要的煩惱，進而指出煩惱源自於俱生我執，以及能產生煩惱的六個因分別是：所依、所緣、猥雜、言教、串習、作意³³⁶。有情眾生因貪、瞋等煩惱，衍生出不同的善、不善或中性之種種身、語或意業，這些業便是直接導致眾生輪迴的因。最後，指出，只有基於出離心或菩提心為動機的淨業，才能令眾生徹底解脫。

思惟十二緣起：緣起可以分內外二種，內就是我們自身生死流轉的十二緣起；外是指外在的種種事物，這些也是緣起的。十二緣起，即無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死。十二緣起的關係是無明緣行、行緣識、識緣名色、名色緣六處、六處緣觸、觸緣受、愛緣取、取緣有、有緣生、生緣老死³³⁷。正確認知十二緣起的真相，才能認知人生的真相，正如宗喀巴稱讚觀修十二緣起的殊勝利益，如《廣論》卷7：「增盛佛語寶藏珍財，如實了知生死體相，便能發起猛利厭離，於解脫道策發其意。是能醒覺諸先修者，能得聖位微妙習氣最勝方便。」³³⁸徹底了知造成生死輪迴和生命痛苦的根源是「無明」，唯有滅盡無明，才能實現超脫生死，獲得解脫的涅槃境界。

解脫正道：以上述方法生出出離心之後，宗喀巴又指出如何趨入解脫道的條件與方法，其中含攝修習解脫道的條件，及如何再進一步修持解脫道的內容。首先，宗喀巴認為在追求解脫實踐的過程中，出家修行比在家修行是更好的實踐方式，如《廣論》卷7：「居家於修正法，有多留難及有眾多罪惡過失，出家違此，斷生死身出家為勝，是故智者應欣出家。」³³⁹此處說明雖已得暇滿人身，若是在家修行，會有許多的障難和造惡業的過失；若是出家修行，則能避免這些障難和過失。所以修習解脫道，以出家身為最殊勝，有智慧的修行人，應當欣喜出家。

³³⁵ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁155。

³³⁶ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁172。

³³⁷ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁181。

³³⁸ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁186。

³³⁹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁191。

其次，宗喀巴分別從調心的次第、證果的內容、斷惑的內容，來說明解脫之正道主要為戒、定、慧。

《廣論》的中士道，是修解脫輪迴之道。首先，在中士道中的思惟苦諦，與下士道中的念死無常相比，對苦的感受已擴展到思惟八苦，令觀法更進一階段。其次，在中士道中更進一步探討所生苦的原因何在，詳細分析種種煩惱是如何生起，如何集業以及死後的流轉等，幫助行者深入觀見苦難的本質歷程；再次，從十二緣起中思惟世界之道，是中士道中最重要的部分，透過對十二緣起逐一進行闡釋，分析十二緣起之間的關係，闡述有關意識的形成及輪迴的過程，說明意識皆由無明而起，是一種見，加上識的熏習之後，與五取蘊的感覺、知覺相緣，從而生起輪迴，對佛教因果緣起觀有最為深入的闡述；最後，中士道中略論戒、定、慧來導引上士道，重點地闡述了戒學，而定、慧二學則是在上士道中重點闡述。

修下士道雖能夠獲得人天勝位，然而只要沒有脫離輪迴，既使在善趣中享受安樂，終究還是會墮落惡趣，只有對輪迴生起出離心，希求解脫才是究竟之道。如果不求自我解脫，也無法生起不忍眾生苦的菩提心。所以，中士道修出離心、四聖諦、十二緣起，都是為了成辦上士道的發願度眾。因此，必須生起希求解脫的心。³⁴⁰如《廣論》卷 6：「厭捨生死一切事已，依此因緣而發大菩提心，引入上士。」³⁴¹修學中士道，自身雖可解脫生死，但仍有許多眾生依舊沈沒生死苦海中，為欲救渡一切眾生，應當發起大菩提心趣入上士道。

(三) 上士道—發大菩提心，修菩薩行

上士者，是為了使一切有情都能離苦得樂而願成就無上佛果，也就是為利眾生願成佛的行者。

成就中士道的行者，有解脫自身的能力，也唯有能自解脫者才能解脫他人，倘若不具備中士道的能力作基礎，也難具備上士道作利他行的事業。從中士道引入上士道，是由於了知在整個生死輪迴中，沒有一個地方是真正能安身立命之處，因此要出離三界。而三界中的一切眾生，如同自己一樣，若不出離生死，在三界中也毫無快樂可言。為使一切眾生同樣得到解脫，於是謀求能夠利益眾生的方法，了解只有佛陀才能徹底利益眾生，因此，效學能夠成佛的方法，進而發起為利眾生願成佛的「菩提心」。

上士道是在共下士道和共中士道的基礎之上，以大悲心為前提，見眾生漂流在生死苦海之中而感同身受，進而發起菩提心，願能利益一切眾生永出三惡趣和三善趣，如《廣論》卷 8：「是故能生自他一切利樂本源，能除一切衰惱妙藥，

³⁴⁰ 釋淨蓮，《菩提道次第廣論白話注釋（四）》，台北市：財團法人佛陀教育基金會，2011年初版，中士道導讀。

³⁴¹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 152。

一切智士所行大路，見聞念觸，悉能長益一切眾生。由行利他兼成自利，無所缺少，具足廣大善權方便。」³⁴²宗喀巴指出，發菩提心是進入上士道的唯一之門，如果沒有發起菩提心，所修的功德，只會墮入生死，否則就是聲聞、緣覺乘，始終無法成佛。如果發起菩提心，雖然沒有其它功德，也可稱為菩薩，所作一切都能成辦佛果位所需的資糧。

因此，宗喀巴強調菩提心有二點內涵：一、菩提心以利他為目的；二、菩提心為發願成佛。發菩提心是在出離心的基礎上，為救拔有情出於輪迴苦難。因此，犧牲自己的一切利益，以利益他人為主。³⁴³上士道的修學內容主要有發大菩提心，修六度四攝行，以下說明：

發菩提心：宗喀巴在《廣論》主要分成四點，分別闡述：一、七因果教授；二、自他相換；三、儀軌發心；四、六度四攝。

第一點、七因果教授

七種因果教授是阿底峽所傳，指出正等覺從菩提心而生；菩提心從增上意樂而生；增上意樂從大悲而生；大悲從大慈而生；大慈從報恩而生；報恩從念恩而生；念恩從知母而生，此為七種因果教授。

修習的次第，第一修習「知母」：從無始以來，輪迴生死不斷。因此，一切有情都可能曾經做過我的母親，如是的思惟並生起一切有情皆為我母之勝解；第二修習「念恩」：先以這一世的母親做為對象思念母恩，思惟一切母親對子女都有哺育關愛的大恩，如此思惟，直到念恩的心真實生起，再擴及所緣的對象至父親、親友、中庸、怨敵，最後是緣一切有情；第三修習「報恩」：知恩之後圖報，真正報答如母眾生的深恩，不是以世間的富貴安樂，而是幫助他們從輪迴中解脫，得到究竟的涅槃之樂；第四修習「大慈」：進而發慈愛心，願一切眾生永具安樂及安樂因，修習慈心的次第，先緣親友、中庸、怨敵，最後是緣一切有情；第五修習「大悲」：再發悲憫心，願諸眾生永離眾苦及眾苦因，次第如同修慈，所緣次第如前而修，要修到對一切有情，都能任運自然地生起悲心，才算大悲心圓滿；第六修習「增上意樂」：在激發慈悲二心的基礎上，進一步發起荷擔普度眾生的意願，即為增上意樂；第七修習「菩提心」：在慈悲二心的基礎上，有無發起普度眾生的增上意樂，是區分聲聞、緣覺與菩薩的分判，唯有了悟無上悲智的佛果境界，才能圓滿無邊有情暫時與究竟的一切利義，由此引發為利益一切有情誓願成佛的菩提心。其中，菩提心又分為總相和別相。總相，是發「為利眾生願成佛」的利他，和自證菩提的圓滿發心；別相，為願菩提心和行菩提心。

³⁴² 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 204。

³⁴³ 周天策，〈宗喀巴顯教實踐觀的主要內容〉，河北大學哲學碩士學位論文，2010年6月，頁 17-18。

第二點、自他相換

寂天菩薩的「自他相換」是修菩提心的第二種方法。將貪著自利、不能利他的心對反過來，變成愛他人勝過愛自己，利益他人超出利益自己，做到饒益他人，如同愛饒益自己一樣，如《廣論》卷 9：「如是除自他換諸障礙已正修習者，謂由於自貪著力故，起我愛執，由此執故，無始生死乃至現在，發生種種不可愛樂。欲修自利作自圓滿，行非方便經無數劫，自他二利悉無所成。非但無成，且唯受其眾苦逼惱。」³⁴⁴我愛執是因為對於自我的貪著力量而生起，由於這種執著，以致於從無始生死以來直到現在，產生種種的苦惱；雖然希望修習自利以成就自己的圓滿，然而所修行的並不是真正能夠成辦自利的方法，以致於經過了無量，自他二利皆一無所成，唯一得到的是遭受眾苦逼惱³⁴⁵。

對治我愛執的方法，如《廣論》卷 9：「今乃了知第一怨敵即我愛執，應後依止念及正知，堅固決定勵力滅除。其未生者當令不生，其已生者令不相續。」³⁴⁶應當依止正念、正知，不斷觀照，視我愛執如第一怨敵而勵力滅除之，在未生起時令不生，已生起時令不相續。透由經常憶念一切有情對自己的恩德，以及有情對己所做種種饒益的事，這樣滅除我愛執與自利心，在利他心的基礎上生起菩提心，並且致力消除修習自他交換時的二種障礙：一、堅決地認為自、他各有自性；二、他人的痛苦不會對我造成傷害，因此沒有必要為他人除苦。思惟離開了眾生，是無法成佛的，有情和諸佛同樣能夠讓我們成佛，因此，我們能敬信佛，也應當恭敬有情，此即「自他相換」法³⁴⁷。

第三點、儀軌發心

就是按菩薩戒的儀軌進行發心。宗喀巴依據《慈氏解脫經》³⁴⁸指出，發菩提願心之後，若不付諸實際行動，雖然可以獲得大利益。但是，絕對不能成佛。因此，菩薩必須努力實踐六度萬行。菩薩行又分為六度與四攝二種。

第四點、六度四攝

布施度：在《廣論》中，宗喀巴引用《菩薩地》指出，如《廣論》卷 10：「第二者，唯盡破除身財慳悋，猶非布施波羅蜜多。慳是貪分，小乘阿羅漢并其種子無餘斷故，故非唯除慳執施障，須由至心發心施他一切所有。」³⁴⁹說明了單單完

³⁴⁴ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 227。

³⁴⁵ 周天策，〈宗喀巴顯教實踐觀的主要內容〉，頁 19。

³⁴⁶ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 227。

³⁴⁷ 釋淨蓮，《菩提道次第廣論白話注釋（五）》，上士道導讀。

³⁴⁸ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 245：

如是發願心已，若不修學施等學處，雖如前引《慈氏解脫經》說有大勝利，然不修學菩薩學處定不成佛，故於勝行應當修學。

³⁴⁹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 263。

全破除對於身、財之慳吝心，還不算是布施波羅蜜多，布施度的性質是大乘行人不惜自己的身體、財物，能夠盡自己一切所有，滿足眾生希求的無貪俱生之心，以證得小乘羅漢來說，除了已盡斷貪欲之外，連同貪欲的種子都一併無餘盡斷。因此，不是只有盡除慳吝執著這些布施的障礙，就算圓滿布施波羅蜜多，而是必須發自內心至誠地，把自己的一切身、財、善根都施捨給所有眾生。布施分為財布施、法布施、無畏施三種³⁵⁰。

持戒度：持戒即是尸羅，釋法尊在《廣論》裡把持戒譯為尸羅，如《廣論》卷 11：「從損害他及其根本，令意厭捨，此能斷心即是尸羅。」³⁵¹尸羅即是令心厭惡，捨離身、語損害他人之行為，以及損害他人的意樂，此能斷心即是尸羅。尸羅又可分為：律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒。

律儀戒是佛陀所制定的各種防非止惡的戒律，限制不讓身、語、意作不善業，是三種戒中最重要者，有三種層次，別解脫戒、菩薩戒、密戒。攝善法戒是菩薩受律儀戒之後，為了令自己和眾生獲得無上菩提，由三門輾轉不斷地積累行持種種善法，包含六度萬行、修出離心、修菩提心或修空性見等，全都在這之中。饒益有情戒，為大乘行人發菩提心之後，以一切善法、資財利益有情眾生，並戒除因瞋心所起之不想利益眾生之心，稱為饒益有情戒³⁵²。

忍辱度：主要包含三種：耐怨害忍、安受苦忍、法思勝解忍³⁵³。耐怨害忍，是忍受仇怨對自身的惱害，其違品為瞋恚；安受苦忍，是忍受身心產生的苦惱，其違品為怯弱和瞋恚；法思勝解忍，是善巧的安住於法思勝解之中，其違品為不解無其樂欲，如《廣論》卷 11：「惡有情如空，非能盡降伏，唯摧此忿心，如破一切敵。以皮覆此地，豈有爾許皮，唯以鞋底皮，如覆一切地。如是諸外物，我不能盡遮，應遮我自心，何須遮諸餘。」³⁵⁴

精進度：宗喀巴引用《菩薩地》裡精進度的解釋，如《廣論》卷 12：「為攝善法及利有情，其心勇悍無有顛倒，及此所起三門動業。」³⁵⁵精進的內容包括攝集善法和饒益有情；精進的意樂是內心勇悍、無有顛倒；精進的加行，則是以此

³⁵⁰ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 268。

³⁵¹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 281。

³⁵² 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 284。

³⁵³ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 286：

耐他怨害，安受自身所生眾苦，及善安住法思勝解。此等違品亦有三種，初謂瞋恚，次謂瞋恚及怯弱心，三謂不解無其樂欲。圓滿忍辱波羅蜜多者，唯由自心滅除忿等修習圓滿，非為觀待一切有情悉離暴惡，非能辦故，調伏自心即能成辦所為事故。

³⁵⁴ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 286。

³⁵⁵ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 305。

意樂所引起的身、口、意三門動業。精進度有披甲精進、攝善法精進、饒益有情精進。宗喀巴指出精進的違品是推延懈怠、貪著下劣事業、怯弱。其對治的方法為，以無常觀對治推延懈怠；以業果觀斷除貪著惡事；以如理思惟修證菩提的方法與結果來對治怯弱。

禪定度：禪定又譯為靜慮，如《廣論》卷 13：「住所緣境心不散亂，善心一境性。」³⁵⁶意即為：靜慮是心能安注於一善法所緣境之上而不散亂。靜慮從作用上分為身心現法樂住靜慮、引發功德靜慮，和饒益有情靜慮。身心現法樂住靜慮為安住定中，能引發身心輕安的靜慮；引發功德靜慮為各種功德的靜慮；饒益有情靜慮為能引發十一種饒益有情事的靜慮。

宗喀巴指出，修習禪定的具體方法為九住心。掉舉和沉沒是修習靜慮的兩大違品。修習禪定的行者大多墮在沉沒之中，因為沉沒行相與禪定非常相近，導致妄想與愚癡的增長。不然就是將昏沉認為是沉沒，當沉沒時渾然不知。因此，宗喀巴引用諸多經論，來闡釋昏沉與沉沒的差異，並對其性質進行分析³⁵⁷。

般若度：智慧又稱般若。智慧總的來說是能夠辨別一切事物，同時能夠斷除疑惑，獲得智慧的方法是在聞、思、修上下工夫³⁵⁸。智慧又分為世俗慧、勝義慧、饒益有情慧。世俗慧主要是五明為主的世間智慧，我們以世間分析就可以學習；勝義慧是由總相方式覺悟或由現量證悟人無我、法無我真實性的智慧；饒益有情慧主要是十一種饒益有情事業的智慧，是能引發有情現生和後世無罪義利的智慧，只有佛和大乘菩薩才能具有³⁵⁹。

四攝是布施、愛語、利行、同事等四種度眾的善巧方法。布施如同布施度所說；愛語是以善言良語授予以理論；利行是指利益眾生時給予其所需要的實踐方法；同事是以身作則，和眾生同德同行³⁶⁰。

上士道修習之心要，從思惟一切有情眾生都和我一樣，沉溺於生死苦海、六道輪迴中無有出期，於是發起菩提心，誓願救度一切眾生同出苦海，同證佛果。修習培養菩提心的方法，之後就要進入菩薩行的修持。菩薩行主要是修習六度、四攝之法門。以學習「六度」來成熟自身，以修學「四攝」去成熟有情。依於出離心而發菩提心的上士，主要以聖教中求得不共的「中觀正見」，來斷煩惱而利

³⁵⁶ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 322。

³⁵⁷ 周天策，〈宗喀巴顯教實踐觀研究〉，頁 21。

³⁵⁸ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 323。

³⁵⁹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 329。

³⁶⁰ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 331。

益眾生，依靠正見斬斷煩惱，才能使自己無我，方便與般若雙運，圓滿無礙地利益眾生。

在上士道之後，行者可依顯教教理及修持作為基礎，再進修密乘，宗喀巴指出，在修學完顯宗次第的內容之後，為了能快速成就佛果，還應該修學密宗次第。密宗次第的修學內容，在《密宗道次第廣論》裡進行闡釋，以修習「生起次第」及「圓滿次第」，快速成就佛果。

三、空性的位置與範圍

透由上述，可以清楚得知《廣論》的整體架構與內容。其中，與本論文「無我」與「空性」，這二大主題相關的範圍，則是集中在《廣論》的下士道與上士道當中。下士道宗喀巴主要以依照《集論》、《瑜伽師地》、《釋五蘊論》當中所說的內容來闡述十煩惱，藉此了解中士道的我執、煩惱與無我的內涵。上士道則是在六度當中的般若度，為主要論述「空性」內涵。其中，宗喀巴又將禪定度與般若度，這二度的內容別立至《廣論》卷 14 至卷 24 中分別的說明「奢摩他」與「毘鉢舍那」。透過科判可以更加清楚的得知，宗喀巴將整個「奢摩他」與「毘鉢舍那」的內容分成六個部分闡述³⁶¹，其中前五個部分，屬於「總說」，第六個部分，則是「別說」，個別論述「奢摩他」與「毘鉢舍那」的內容。這當中與「空性」密切相關的部分，則是集中在卷 17 至卷 24 中，也是本文第四章與第五章所要闡述的內容。

綜合上述，首先，三士道修證體系有三項特點：一、三士道是整體修習。三士道是凡夫到成就佛果所必須經歷的過程。下士道並非追求人天善趣，而是為了獲得人身得以修學佛教教理。中士道則是以下士道作為基礎，其目的不僅只是為了解脫自身的生死，而是以四聖諦與十二緣起為主，深入教理，進而啟發出離心，希求解脫生死輪迴。上士道則是以中士道為基礎見證菩提心，修習六度四攝，最終在止觀法門中成就佛果。所以，下士、中士道都是為了進入上士道而準備，都是為了圓滿成就菩提道，不可分割的整體修習。

二、三士道的修習講求次第。三士道是按照下士、中士直至上士的次第，由淺入深地循序漸進而修，使得整個菩提道的修學相當清楚明白的呈現，每一道當中又開展出許多的支分，相同的也是依照次第而修學，無有混亂。以這樣嚴謹的修行次第來修學，對於初機的行者而言，修行不容易走上錯路。三、包含整個

³⁶¹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 336：

此中分六：一、修習止觀之勝利；二、顯示此二攝一切定；三、止觀自性；四、理須雙修；五、次第決定；六、各別學法。

佛教菩提心的修證法。透過三士道的修學內涵與次第，引導凡夫依次的生起出離心，乃至菩提心，過程的引導使凡夫渴望菩提。

其次，透由整體架構的論述，可以得知《廣論》當中無我與空性的內涵，宗喀巴主要於中士道與上士道當中闡述。中士道主要論述四聖諦與十二緣起的內涵，是與本文的「無我」主題相互呼應。而上士道宗喀巴主要論述六度的內涵，當中般若度的內容，則是本論文所要討論的「空性」主題。因此，可以得知《廣論》中針對無我與空性議題的範圍。



第三節 《廣論》中士道的我執、煩惱與無我

所有眾生的一切煩惱和痛苦，佛陀認為其根源於眾生的我執。所以，佛陀說法四十九年，講經三百餘會的引導眾生認識自我、利己渡人、利益眾生，也就是「三法印」的內容。整個佛教完整的教義就是「三法印」的展開和論證。當中的「諸法無我」，更是佛教與其他教派在教義上最明顯的差別，即是以教義是否秉持「無我」思想來做判別。由此可知，在佛教門類龐雜，涉及的義理極為豐富下，「無我」思想的重要性。雖然，最初佛陀提出「無我」思想，是因為見到眾生的因我執而痛苦。然而，「無我」思想的內涵，卻是如此的隱微難見，對於心靈被各種的煩惱障礙、虛妄執取所遮蔽的凡夫，自然無法覷見。所以，智慧清淨無染的佛陀，在菩提心的推動下，善巧無礙的顯發「無我」思想，引導被煩惱所繫的廣大眾生，證悟甚深的智慧。佛陀善巧的闡釋「無我」思想的根本一緣起道理，緣起道理在整個佛法教理中具有非常重要的核心價值，假如在缺乏緣起道理下理解「無我」，是非常容易墮入增益執的「常見邊」，或是陷入損減執的「斷見邊」，這二邊皆不是正見，也不符合中道義。然而，佛陀在《阿含經》中只對緣起道理做精華扼要的開示。對於之後的修行者而言，如何不落入二邊掌握緣起道理之下，詳盡的解說「無我」思想，成為日後重要的課題。雖然，目前已經有許多的佛典注釋家定位與理解「無我」思想。然而，注釋家的關注向度有別。所以，詮釋的內容自然有許多的差異。

在諸多的注釋家之中，又以「宗喀巴」最為特別。宗喀巴自 30 歲開始著書立說，相繼撰寫了諸多傳世之作。在這些傳世之作中，系統性的結合顯密二乘的佛學思想，從中清晰的闡揚中道義，確立中觀應成派的思想權威，又以《廣論》和《密宗道次第廣論》二部巨著最為代表。《廣論》是宗喀巴 42 歲，在噶當派的祖寺—熱振寺所撰寫的，這可是史無前例的一部顯宗論著，對於日後藏傳佛教乃至整個佛教，在教義上產生了深遠影響，有著非常重要的理論意義。如《廣論》卷 1：「此中總攝一切佛語扼要，徧攝龍猛、無著二大車之道軌。往趣一切種智地位勝士法範，三種士夫，一切行持所有次第無所缺少。依菩提道次第門中，導具善者趣佛地理，是謂此中所詮諸法。」³⁶²宗喀巴的《廣論》以三士道為架構詮釋佛法，完整地包括四個部份³⁶³。因此，適應上、中、下三種根器的眾生，對於各

³⁶² 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，台北市：福智之聲出版社，2007 年 1 月初版，頁 2。

³⁶³ 《廣論》當中指的四個部份，分別為：

一、一切佛語扼要；二、遍攝龍猛、無著二大車之道軌；三、往趣一切種智地位勝士法範；四、三種士夫一切行持所有次第，無所缺少。

種修學的內容，以廣而細的次第，前後貫穿的將內涵闡釋出來。最初從親近善知識到最終的二種我相的破除乃至止觀雙修，皆依據正理立宗答辯，並且廣泛引經據典來證成和說明立論，並糾正各種錯誤觀見。對於難以理解的部分，宗喀巴會使用易於理解的譬喻來說明，尤其是引用「噶當派」諸多祖師的語錄，來闡釋其義理，最後並歸納其要義。其中，在三士道的思想架構下，闡釋「無我」思想這一核心命題的論述，更是整個佛教當中難得一見的巨作。

一、宗喀巴對於聲聞、緣覺乘的看法

雖然，宗喀巴所闡述的思想是以中觀應成派為主的大乘佛法，但是對於聲聞、緣覺乘的法類，也是相當的重視，在《廣論》中處處可見。

第一點、宗喀巴對於聲聞、緣覺乘法類的看法。透由宗喀巴依照《般若燈廣釋》³⁶⁴的內容來定義「聖教」，就是沒有顛倒錯亂的指出，證得究竟佛果位應該依止學習的內容，這也是四聖諦的所詮。

第二點、宗喀巴將聲聞、緣覺乘的法類歸結於中士道³⁶⁵。雖然，對於聲聞、緣覺乘「無我」思想的深細探討，是在上士道的「毘鉢舍那」章節中，並且以大乘的角度來探討。但是，按照三士道的架構來看，中士道是上士道的重要基礎。第三點、宗喀巴認為引導修行者最好的方式，就是教授四聖諦。四聖諦是整體佛法的總綱，是修行的綱要³⁶⁶。透由學習四聖諦，才會認識佛陀的教法，否則不會知道佛陀教法的精要處，對於修行者而言，是非常的重要。

透由上述可以看出宗喀巴是承許聲聞、緣覺乘的法類，尤其是「無我」思想方面的殊勝，並且在中士道當中提及四聖諦與解脫輪迴。雖然，宗喀巴重視聲聞、緣覺乘的法類，也認為其破我執的理論是上士道「空性」的重要基礎，並且在中

³⁶⁴ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 8：

聖教者，如《般若燈廣釋》中云：「言聖教者，謂無倒顯示，諸欲證得甘露勝位，若人若天，所應徧知，所應斷除，所應現證，所應修行。」即薄伽梵所說至言，謂盡勝者所有善說。

³⁶⁵ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 66：

決定勝中，略有二種，謂證解脫僅出生死及一切種智位。其中若依諸聲聞乘及獨覺乘，盡其所說一切皆悉攝入中士或共中士所有法類。

³⁶⁶ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 155：

如是四諦，大小乘中皆數宣說，是為善逝總攝生死流轉，生死還滅諸扼要處。故修解脫極為切要，亦是修行大嚕陀南，故須如是次第引導學者。

士道章節中，大量依據《俱舍論》的內容來論述「無我」思想。但是，到了上士道卻是依據大乘經論，如《中論》來深細的探討「空性」思想。然而，不論是「無我」思想還是「空性」思想都是可以幫助修行者跳脫輪迴、解脫生死。只要依據這些論典所闡述的正確的內涵，並且透由不斷的修行實踐，最終都是能夠達到目標。

那麼，宗喀巴對於聲聞、緣覺乘與大乘這二類行者，是如何看待以及分判之間的差異？宗喀巴認為，二者雖然都是能夠達到解脫的目標，可是聲聞、緣覺乘僅以出離心為主，缺乏菩提心的引導，在破除自我執著時，沒有如大乘般的徹底，最後還是要生起菩提心，走向大乘一途³⁶⁷。所以，聲聞、緣覺乘並非是宗喀巴理想的最終解脫目標。依據《廣論》的「道次引導」³⁶⁸，中士道是為了引導眾生進入上士道並以上士道的目標為終極目標，稱此為「共中士道」。透由「共中士道」對三界生起欲求解脫的出離心，在出離心的基礎下，建構進入上士道的基礎，生起不忍眾生在三界輪迴的菩提心，最終證悟佛果位，而非只是希求自己解脫的中士道。

透由上述可知，宗喀巴在編著中士道時，雖說將聲聞、緣覺乘的法類歸至於中士道，然而卻是作為上士道生起菩提心的基礎。相同的道理，下士道的法類看似引導眾生追求人天善趣、遠離三惡趣，實際上也是為了承辦中士道。因此，在開始論述中士道的內涵時，宗喀巴首先指出，思惟念死無常、死後墮落三惡趣等下士道的法類，是可以生起厭捨現世的心，來生獲得人天善趣。然而，所謂的人天善趣又是一個怎樣的狀態，如《廣論》卷 6：「所謂雖得人天勝位，然仍未能出於行苦。若即於此執為樂性，實為顛倒。故於真實全無安樂，其後定當墮諸惡趣邊際惡故。譬如有一無間定當墮於懸險，現於險崖暫為休息。」³⁶⁹輪迴當中所謂的人天善趣，不過就是暫時的安樂盛事，如同在懸崖邊暫時的休息，本質上仍然是苦的，依然有一種稱之為「行苦」的苦存在，而且苦的根本沒有滅除，暫時的安樂結束後，最終還是會墮落到三惡趣的。所以，要不斷的思惟人天善趣的過患，進而策發進入中士道。

³⁶⁷ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 203：

又此解脫無所退失，非如善趣，然所斷過及所證德僅是一分，故於自利且非圓滿，由此利他亦唯少分，後佛勸發當趣大乘。故具慧者，理從最初即入大乘。

³⁶⁸ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 66。

³⁶⁹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 152。

從十二緣起的流轉次第來思惟，這二個部分也是中士道主要的論述的內容。因此，在解釋苦集二諦之前，先行論述苦、集、滅、道之講說次第的意義，這都是為了強調修心次第³⁷⁶。其次，指出輪迴就是痛苦，只要在輪迴中最終勢必是難以逃脫痛苦³⁷⁷。所以，宗喀巴以思惟生死總苦與思惟生死別苦二方面來論述「苦諦」。其中，在思惟生死總苦上主要闡述人道的眾生中會遭遇到的八種苦：生、老、病、死、怨憎會、愛別離、所欲求不得、五取蘊總為苦；六種苦：無定過患、無飽足過患、數數捨身過患、數數結生過患、數數高下過患、無伴過患；三種苦：壞苦、苦苦、行苦。思惟別苦則是包括三惡趣苦、人苦、非天(阿修羅)苦、欲界天苦以及上二界天苦³⁷⁸。宗喀巴這對這二類的苦，條分縷析地詳列輪迴種種的苦，要求修行者在修行的最初，認真的思惟「苦諦」的過患，必須觀察思惟其要義，否則無法在心中生起真實希求出離生死的心。

三、透由「集諦」啟發出離心

透由「苦諦」思惟輪迴過患之後，進一步的要去思惟「集諦」生死流轉的次第。有情之所以在輪迴生死當中流轉受苦，最主要的原因在於「我執」，由大乘的角度看來，聲聞、緣覺乘所涉及的我執屬於「人我執」，也就是執著自我是真實存在的，進而產生許多虛妄分別，為煩惱所驅使，造做種種業，最終輪迴生死難以解脫。因此，想要避免一再的受苦，就必須跳脫生死，就必須要思惟「集諦」，否則就不知道要如何透由修道的方式斷除生死的根源。所以，當進入思惟「集諦」時，就要了解「集諦」分為「業集諦」以及「煩惱集諦」二個部分³⁷⁹，何者才是造成輪迴的主因，如《廣論》卷6：「成辦生死之因，雖俱須惑業，然以煩惱而為上首。若無煩惱，雖有宿業超諸量數，然如種子，若無潤澤及其土等，定不發芽。如是諸業缺俱有緣，亦定不能發苦芽故。又若有煩惱，縱無宿業，無間新集，取後有故。」³⁸⁰由此可以得知，業要感果必須透由煩惱的滋潤，當心續中沒有煩惱，

³⁷⁶ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁154：

大師於此違因果次第而宣說者，以有至大修持扼要，故無過失。此復云何？謂諸所化，若於生死自先未發無倒希求解脫之心，根本斷絕，彼於解脫云何能導，以諸所化無明闇覆，於諸苦性生死圓滿執為安樂，顛倒所誑。

³⁷⁷ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁155：

如《親友書》云：「仁和應厭於生死，欲乏死病及老等，無量眾苦出生處。」應如是修。此中修習厭生死者，謂思惟彼是眾苦根源。苦者，謂已顯說欲乏等四。「等」字攝四，共為八種。此八種苦，是薄伽梵於多經中明苦諦時數所宣說。

³⁷⁸ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁156-169。

³⁷⁹ 第一世帕繡喀仁波切，《掌中解脫》，台北市：白法螺出版社，2007年再版，頁653。

³⁸⁰ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁170。

即便有無數的業也不會感果，也無法導致輪迴生死，就像是沒有水分、土壤的種子沒有辦法出生痛苦的苗芽。相反如果心續中完全沒有業，但只要有煩惱，透由煩惱的力量依然會造業，感得苦果。

既然業與煩惱二者中是以煩惱為主，首先就要先了解煩惱。因此，宗喀巴將「煩惱集諦」分成四個部分來論述³⁸¹，內容包括：一、認識煩惱的總相與別相。二、煩惱生起之順序，透由無明產生我執，衍生其他一切的煩惱。三、引生煩惱的內因外緣。四、煩惱之過患。所以，當行者明白了這四點的內容，才可以在生起煩惱時給予對治，進一步才談如何解脫³⁸²。

因此，首先要區別煩惱的「總相」與「別相」，宗喀巴在總相中，指出凡是一法能使心相續處在極不寂靜、不安的狀態之下，這一法稱之為煩惱³⁸³。而非指一般人當遇到一點事情忙起來，就認為的煩惱是不同的，不是指外在的，而是內心上不良的心理作用。因此，所謂的煩惱是指，當內心有了它之後，心理上產生苦惱，所以也稱之為煩動、惱亂³⁸⁴。至於別相，宗喀巴則是以道次第常見的論述方式來介紹煩惱，將之分成：貪、瞋、慢、無明、疑、壞聚見、邊執見、見取見、戒禁取見、邪見。並非以《俱舍論》的方式，將煩惱分成「根本煩惱」與「隨煩惱」二種來介紹。因為，宗喀巴認為當識破「根本煩惱」則「隨煩惱」也跟著破除³⁸⁵，所以在《廣論》中未提及二十種「隨煩惱」³⁸⁶，如《俱舍論》卷19：「隨眠諸有本，此差別有六，謂貪瞋亦慢，無明見及疑。」³⁸⁷其中，「根本煩惱」為：貪、瞋、慢、無明、疑與見。這二種不同的表達方式，其實內涵是相同的。因為

³⁸¹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁170：

此中分四：一、正明煩惱，二、如何生起之次第，三、煩惱之因，四、煩惱過患。

³⁸² 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁170：

是故開示煩惱對治極為重要。此復賴於先知煩惱，故於煩惱，應當善巧。

³⁸³ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁170：

煩惱總相者，如《集論》云：「若有法生，即便生起極不靜相，由彼生故，令心相續，極不靜起，是煩惱相。」謂若何生，令心相續，極不寂靜。

³⁸⁴ 釋印順，《大乘廣五蘊論講記》，新竹縣：財團法人印順文教基金會，2015年初版，頁136。

³⁸⁵ 昂旺朗吉堪布，《菩提道次第略論釋（上）》，台北市：財團法人佛陀教育基金會，2014年初版，頁546：

煩惱甚多，依《廣論》說：六根本煩惱，為一切煩惱之根本，能識六根本煩惱，即能識一切煩惱。

³⁸⁶ 昂旺朗吉堪布，《菩提道次第略論釋（上）》，頁546-547：

依《俱舍》說，則有二十種隨煩惱一、忿。由瞋心增勝，起而執持刀杖，即是其相。二、恨。亦由瞋心增勝，久執不捨，思作損害，即是其相。三、覆。對於己過，不欲人知，作諸掩飾，即是其相。四、惱。亦由瞋心，由聞粗惡言，心起不安，即是其相。五、忌。於勝己者，心起妒嫉，即是其相。六、慳。吝不肯捨，即是其相。七、誑。分二 實有功德，恐無人知，極力誇耀；與實無功德，矯令人知，故作矜持，即是其相。八、諂。欲覆己短，不惜誑人，即是其相。

³⁸⁷ 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊29，頁98 中。

在《俱舍論》當中的將「見」細分成五種見來介紹。所以，五種見加上前面的貪等五種，也是《廣論》中十種的煩惱內涵。所以，不論從六種根本煩惱或是十種煩惱來講述，這都是符合四部宗義，也是共同所承許的。

因此，十種煩惱又分成二類，「非見」：貪、瞋、慢、無明、疑這五種煩惱；「見」：壞聚見、邊執見、見取見、戒禁取見、邪見這五種煩惱³⁸⁸。十種煩惱差別在於：「非見」漸生難斷、「見」易生易斷鈍，以下分別闡述。

第一種、「貪」

如《廣論》卷6：「貪者，謂緣內外可意淨境，隨逐耽著，如油著布難以洗除，此亦耽戀自所緣境與彼所緣，難以分離。」³⁸⁹其中，可意淨就是悅意的意思；內、外就是六根與六塵。所謂悅意的境它包含了內、外所有的悅意境都包含在這當中。當六根面對悅意境的時候，假使心完全被悅意境所吸引無法自拔，感覺就像是如油漬沾滿了布，油漬滲透布中難以洗除，自心與外境很難分離，就是「貪」。貪也為生苦的根本，透由貪產生愛取，由愛取即有後有，由後有又繼續生貪。因此，貪是沈溺輪迴的根本，也是障礙解脫的原因³⁹⁰。

第二種、「瞋」

如《廣論》卷6：「瞋者，謂緣諸有情及苦、苦具，謂刀杖、荊刺等，發恚惱心，發粗猛心，於彼諸境思作無義。」³⁹¹瞋與貪剛好是相反的，瞋的對境是不悅意境，只要是能引發苦受，不論對境是人、事、或者物，當心緣著不悅意境，心會去排斥境，心跟境之間會產生距離感。當生起瞋時，心中會對境產生恚惱心等情緒，想要對境界上的人、事、物等，加以傷害或報復等，就是「瞋」。

第三種、「慢」

如《廣論》卷6：「慢者，謂依止薩迦耶見，緣內外之高下好惡，令心高舉，高相隨轉。」³⁹²慢的種類有很多種³⁹³，慢主要是依附於「薩迦耶見」，就是壞聚

³⁸⁸ 「非見」，又稱五頓使、「見」，又稱五利使，十種煩惱合稱十使。

³⁸⁹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁170。

³⁹⁰ 昂旺朗吉堪布，《菩提道次第略論釋（上）》，頁541。

³⁹¹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁170。

³⁹² 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁170。

³⁹³ 昂旺朗吉堪布，《菩提道次第略論釋（上）》，頁542：

慢又分七種：(1)慢(2)過慢(3)慢中慢(4)卑慢(5)唯我慢(6)增上慢(7)顛倒慢。(1)慢者，視低於我者，作自高想。(2)過慢，視平等者，作自高想。(3)慢中慢，亦稱慢過慢、視勝我者、作自高想。(4)卑慢，視作勝於我者，作小部勝我想。(5)唯我慢，視我比一切高，作唯我獨勝想。(6)現前慢，謂稍有修習，便自滿足，未得謂得，未證謂證。(7)顛倒慢(亦稱邪慢)，如以

見，當自己和他人相較之下，看到自己有其他人沒有的優點，或是認為對方有的優點我也有時，覺得跟他比起來我也不錯，心中會現起自滿、高傲的感覺，一種自認為高過別人的心態。而且如《菩提道次第略論釋》卷 8：「凡有慢心者，不能親近善士，不但現前無利，且種後世墮惡道因，世謂慢如凸石，不住德水」³⁹⁴。由此可知慢心的傷害是非常大的。

第四種、「無明」

《廣論》卷 6：「無明者，謂於四諦、業果、三寶自性，心不明了，染污無知。」³⁹⁵所謂的無明，就如同沒看見是看見的相反義，在「明」前加上否定詞「無」，即為「無明」³⁹⁶，就是對於四聖諦、業果、三寶等，「明」的真實內涵，內心卻是被愚癡所遮障無法「明」，這就是「無明」。

第五種、「疑」

如《廣論》卷 6：「疑者，謂緣諦等三法，念其有耶無耶，是耶非耶。」³⁹⁷也就是懷疑，當心中現起懷疑時，對於前後世、解脫、四聖諦與三寶等的道理，內心在對境是產生「有」或「無」，「對」或「錯」的疑慮，不能確定這些道理，就是「疑」。上述的這五種煩惱，在十種煩惱當中，是屬於類似「非見」的五種煩惱。

其中，第四種、「無明」與十二緣起當中的初支「無明」只是名稱相同而已，其內涵是有所差異的。如《菩提道次第略論釋》卷 8：「無明有二釋：一依《俱舍》，謂心不明瞭。二依中觀應成派釋，為顛倒見。即忍教授，在中士道依無著世親《俱舍》釋。在上士道則依應成釋。此處依《俱舍》、《五蘊》說無明，謂於四諦三寶，心不明瞭，即是其相。如問何為四諦，心思不及，如有蒙蔽，即是無明。此與問明日事心思不及者，其狀相同。二依中觀應成釋，無明為顛倒見，即生死根本，十二有支以無明為首，故無明過患，即生死過患。經云：「有此則有彼，此生則彼生。」謂有無明，即有行等餘支。業果無明，能使有情造作非福業，為墮落因。真諦無明，雖造福業，只能取樂趣。」³⁹⁸由此可知，十煩惱當中的「無明」，依照《俱舍論》的解釋主要是在表明對於四聖諦等內涵的不了解。然而，

善竊為能，善欺為巧等，以非為是。

³⁹⁴ 昂旺朗吉堪布，《菩提道次第略論釋（上）》，頁 542。

³⁹⁵ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 170。

³⁹⁶ 第一世帕繃喀仁波切，《掌中解脫》，頁 658。

³⁹⁷ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 170-171。

³⁹⁸ 昂旺朗吉堪布，《菩提道次第略論釋（上）》，頁 543。

這些內涵也是佛陀為了幫助眾生，了解諸法的本質是無諦實的，也是諸法最究竟的本質。因此，這裡所談的「無明」簡單來說，其實也就是對空性的內涵無知或是否認；十二緣起初支「無明」則是錯誤的見解，也就是我執，由此產生流轉生死，其又分成二種，對於業果愚與真實義愚，前者對於業果道理的無知，感得墮落惡趣的苦果，後者對於「無我」道理的愚癡，所以一切的善行、功德都有「我執」。因此，只能感得投生善趣的樂果。

接下來則是論述，五種「見」的煩惱。所謂的「見」，並不是指看見的意思，而是一種深刻的認識，內心覺得就是如此，是一種對事物的主張、意見、見解。在佛法中，是有好的與壞的意思。好的「見」，稱之為正知或是正見，也就是智慧；壞的「見」，也就是根本錯誤、顛倒的，錯誤了解真實的內涵。³⁹⁹在提到五種見時，也都會提到「染慧」。所謂的「染慧」就是指染污慧，看似智慧實際卻是一種邪慧，然而卻因為它具有觀察的作用，只是這種觀察是顛倒錯誤的觀察，因此，稱為「染慧」或者是「邪慧」。「染慧」與無明二者主要的差異在於，無明所要強調的是對於某一個法類不了解或者是無知的狀態。然而「染慧」並不是不了解的狀態，而是透由過往的習氣或是宗義等錯誤的方式去了解境，都是屬於染污慧，也就是所謂的邪解。

第一種、「壞聚見」

各部宗義的解釋各有不同⁴⁰⁰，如《廣論》卷 6：「壞聚見者，謂緣取蘊，計我、我所，染慧為性，我、我所見。其中壞是無常，聚是眾多。為欲顯此所見之事唯是無常、非一之法，全無常一補特伽羅，故為立名曰壞聚見。」⁴⁰¹所謂的壞聚見，就是執取五蘊和合的生命體為「我」是實有。不僅如此，還認為「我所有」也是實有的一種錯誤見解，這種見解染污了智慧，使眾生不能體證「無我」的真實內涵。因此，壞聚見，也稱之為「薩迦耶見」，透由分析名稱，可以更加清楚當中的內涵，所謂的「壞」是指無常、生滅之意；「聚」則是眾多因緣所聚，並非唯一之意，也就是顯示眾生所認為這個是無常、因緣條件和合產生的五蘊之身是假有的，並非是恆常不滅、獨一無二的「我」，因此立名為壞聚見。而「薩迦耶見」也有相同的意思，所謂的「薩」是破壞、敗壞之意，也有著「有」的意思，「迦

³⁹⁹ 釋印順，《大乘廣五蘊論講記》，頁 158。

⁴⁰⁰ 昂旺朗吉堪布，《菩提道次第略論釋（上）》，頁 544：

壞聚見，各部解釋略異（一）緣於取蘊，謂我之所執為實有「我及我所」之染慧，是為經部、有部之釋義。（二）獨有其物（自性）不觀待他，緣於取蘊，安立我及我所，乃應成派義。...共有二十種，每種各執四見 謂色有我、色無我、我有色、我無色等，合為二十種。諸見之中，以壞聚見為最劣，引生六十四見。

⁴⁰¹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 171。

耶」就是「身」的意思，因此，也有稱之「有身見」或者「破壞身見」。⁴⁰²但是，在《廣論》當中主要還是使用壞聚見與「薩迦耶見」這二個名稱。

第二種、「邊執見」

如《廣論》卷 6：「邊執見者，謂緣薩迦耶見所執之我，計為常恆，或見斷滅，無從此沒結生當來，染慧為性。」⁴⁰³所謂的邊執見，又稱邊見，就是內心緣著壞聚見有一種「我」是存在的錯誤見解，當心在對境時會有一種執著，認為「我」是常住不滅或者是不會繼續結生相續，因此當中就分為二種層次：一種是執為常，另外一種是執為斷。執著「常邊」的邊執見所緣的我，認為「我」是永恆不變的；執著「斷邊」的邊執見所緣的我，認為「我」隨著死亡而消失，沒有所謂的輪迴或來生，所以這二種見解染污了我們的智慧，使眾生無法體悟「中道」正見。其中，提到執著「常邊」當中的「常」並不是「常或無常」的那個常，而是指出當心在對境時，將原本不存在的去執著、捏造或是增益出是存在的，也就是將無視為有。道理相同的，「斷邊」也是如此。

第三種、「見取見」

如《廣論》卷 6：「見取者，謂緣薩迦耶見、邊見、邪見，三中隨一，及彼所依見者之蘊，執為最勝，染慧為性。」⁴⁰⁴所謂的見取見，也是一種染污慧。當內心緣著「薩迦耶見」、邊見或者邪見，這三種不正見而來的。只要內心緣著其中的一項，主觀的認為這些殊勝、錯誤與顛倒的見解都是最殊勝的、無顛倒、無錯亂的見解，這樣的執著就稱之為見取見。這種錯誤的見解，染污了我們的智慧，使眾生無法得正知見。其中，有提到「所依見者之蘊」，是指上述的三種見解，它所依附的蘊體，因為要呈現這三種見解，必須要依附在某個蘊體之上才有辦法。所以，見取見不是只有緣著這三種見解，也會緣著這三種見解所依附的蘊體，而認為這個蘊體是最殊勝的。

第四種、「戒禁取見」

如《廣論》卷 6：「戒禁取者，謂緣壞戒，可捨之戒，及諸行狀軌則，身、語定轉，所有邪禁及緣彼等所依之蘊，見為能淨罪惡，能解煩惱，能出生死，染慧為性。」⁴⁰⁵所謂的戒禁取見，它所執著的是惡戒，就是依照一些錯誤的「禁行」，

⁴⁰² 釋印順，《大乘廣五蘊論講記》，頁 158。

⁴⁰³ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 171。

⁴⁰⁴ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 171。

⁴⁰⁵ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 171。

認為這是解脫道、出離道，這種見解稱為戒禁取見。如燃指等⁴⁰⁶怪異的行為，認為只要如此修行必定能完全淨化心續當中的惡業、解除煩惱，最終就能夠獲得解脫，但事情的真相並非如此。

第五種、「邪見」

如《廣論》卷6：「邪見者，謂謗無前世、後世及業果等，或計自在及勝性等為眾生因，染慧為性。」⁴⁰⁷這裡所指的邪見與下士道中的十惡業的邪見略有不同。⁴⁰⁸這裡所謂的邪見就是，毀謗沒有前、後世與業果，或者主張大自在天與勝性等，是創造一切情、器世間的主宰等錯誤的見解。其中，邪見分為二種：增益的邪見、損減的邪見。⁴⁰⁹增益的邪見，所謂的「增」是增益之意，即是增益不存在的執著為存在；損減的邪見，所謂的「損」是損減之意，則是損減存在的認為是不存在。這樣的見解也是一種染污慧，因為它用錯誤的方式去增益境或是損減境，使眾生無法了解前、後世與業果的道理，這才是邪見最嚴重的過失，障礙正見。上述十種煩惱，是宗喀巴依照《集論》、《瑜伽師地》、《釋五蘊論》當中所說的⁴¹⁰，也是依照四部宗義裡，中觀自續派以下的方式來做介紹的。

在上述的十種煩惱當中，關於壞聚見與無明的關係，有二種說法，主張二者是相同或是不相同的，如《廣論》卷6：「第二、如何生起次第者，如許薩迦耶見與無明異者，譬如盤繩，略降黑闇，於繩實體不能明了，於彼遂起執蛇之覺。如是障蔽明見蘊體，由無明闇誤蘊為我，從此發生諸餘煩惱。如許彼二為一，即薩迦耶見為煩惱根本。」⁴¹¹主張「壞聚見和無明為異」，是依於《瑜伽師地論》與《俱舍論》的觀點⁴¹²。因為無明，誤認「五蘊即我」，因此產生煩惱。就好比在黑暗中(無明)，由於看不清楚物體的形狀，很容易把盤起來的繩子(五蘊)，誤認

⁴⁰⁶ 昂旺朗吉堪布，《菩提道次第略論釋（上）》，頁545：

外道由其見不清淨，雖亦有殺盜等戒，貌似內道，實為一種戒禁取。其諸行軌則，如身披獸皮、塗屍灰(器具)，或一腳以對日(軌則)，或作犬聲(語)，或效牛行(身)，或燃指臂，或滿身掛燈，謂可以除罪，亦屬戒禁取。彼之作牛犬形，由其定中，或見前生為牛為犬，以為牛犬行，是得人身正因。

⁴⁰⁷ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁171。

⁴⁰⁸ 昂旺朗吉堪布，《菩提道次第略論釋（上）》，頁546：

前講下士道中，謂邪見所依，定為有境；此處謂執自在天等為邪見，是依無境；前後理似相違。須知下士道重在說十不善，故謂邪見依於有境。此處依中士道，明邪見能壞善根之過患，故範圍稍寬。

⁴⁰⁹ 昂旺朗吉堪布，《菩提道次第略論釋（上）》，頁546。

⁴¹⁰ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁171：

此十煩惱，是如《集論》、《瑜伽師地》、《釋五蘊論》所出而說。

⁴¹¹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁171。

⁴¹² 釋淨蓮，《菩提道次第廣論白話注釋（四）》，頁119。

為蛇(我)，而實際上沒有蛇，也沒有「我」的存在。完全是因為無明的關係，誤認五蘊即我，是壞聚見導致，因而生起種種煩惱，所以說無明是生死的根本。另一主張「壞聚見和無明是一」，壞聚見才是生死根本，這是依於法稱的《釋量論》的觀點，也是宗喀巴所承許的。不過二者對於「我」的看法是不相同的，宗喀巴所承許的，「我」是執著五蘊為實有、有自性的，認為五蘊和合的生命體絕非恆常存在，是不斷的生住異變化當中，並沒有實體性可得，更是毫無自性，五蘊尚且如此，五蘊和合的生命體自然也是非實有無自性的，然而法稱則是僅承許實有而已。⁴¹³雖然二種主張略有不同，然而都承許「無我」思想。

因此，宗喀巴在論述十種煩惱之後，聲聞、緣覺乘的修行者便可以確立了「無我」思想。透由破除壞聚見之後，修行者就不會對五蘊和合的生命體或是對可意境產生「貪」，對不可意境產生「瞋」，不會見到他人的功德等產生「慢」，對於真實的內涵不會心不明瞭產生「無明」，也不會業果、三寶等的道理產生「疑」，不會因執取自我為實有，落入「邊執見」、「見取見」、「戒禁取見」與「邪見」當中。所以，一旦壞聚見的根本問題解決之後，與之相關的種種煩惱，也都可以迎刃而解⁴¹⁴。

四、略述戒學

透由中士道前三個部分的内容⁴¹⁵，修行者可以完整了解解脫道的內涵，並且啟發希求解脫的心量。然而，對於要破除壞聚見為首的煩惱，趨入解脫道的條件與方法，宗喀巴則是清楚的闡述在第四項抉擇能趣解脫道性中。並且指出要破除煩惱需要修學圓滿、沒有錯誤的道，才能達到解脫，如《廣論》卷7：「此復要待滅除二因，謂煩惱、業。此二之中，若無煩惱，縱有多業亦不受生。若有煩惱，縱無宿業率爾能集。故應摧壞煩惱。壞煩惱者，賴修圓滿無謬之道。」⁴¹⁶對於圓滿、無謬之道，宗喀巴以二個角度闡述：一、以何等身滅除生死；二、修何等道而得滅除⁴¹⁷。

⁴¹³ 昂旺朗吉堪布，《菩提道次第略論釋（上）》，頁548。

⁴¹⁴ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁171：

此復由其薩迦耶見，執為我已，遂即分判自他差別。如是分已，貪著自黨，瞋恚他品，緣我高舉，執我常斷，於我見等及彼相屬所有惡行執為第一。如是便於開示無我之大師，及師所說業果、四諦、三寶等法，邪見謂無，或復生疑為有為無、是耶非耶。如《釋量》云：「有我知有他，執瞋自他分，與此等繫屬，生一切過失。」

⁴¹⁵ 前三個部分：一、何謂希求解脫三界輪迴的心；二、發起希求解脫之心的程度；三、說明三乘行者，修習出離心的差異性。

⁴¹⁶ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁191。

⁴¹⁷ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁191。

第一子項、宗喀巴首先引用了《親友書》⁴¹⁸指出修學解脫道，必須獲得遠離八無暇的過失的暇滿人身，生於有佛陀在世的時代，並且具備諸根，得以聽聞佛法，如果是生在八無暇當中，就沒有機會斷除生死。然而有關暇滿人身的內容，則是在「道前基礎」中論述，由此可以看出三士道之間緊密的程度。再者，宗喀巴藉由引述大瑜伽師與博朵瓦的語錄⁴¹⁹，強調出家身更適合修學解脫道，因為在家生活有許多障礙。

第二子項、宗喀巴則是將解脫道總攝為三學，並且從戒、定、慧學的內容與次第，論述三學在解脫道上的關鍵性。在中士道中，宗喀巴依三士道的思想體系，將定、慧二學於上士道的「奢摩他」與「毘鉢舍那」中闡述，此處僅先略述戒學⁴²⁰。因此，先強調戒律的利益，讓內心生起對於持戒的歡喜之心，並且思惟持戒而不護戒的極大過患，生起對於敬重學處的心。因此，宗喀巴列出四項犯戒的原因，並指出對治方法⁴²¹：一、「無知」而犯戒：以聽聞、了知學處對治。二、「放逸」而犯戒：以正念、正知及慚愧心對治。三、「不敬」而犯戒：以恭敬佛、戒律以及同修梵行者對治。四、「煩惱熾盛」而犯戒：努力對治自心煩惱。假若有犯戒之情事，不能掉以輕心地棄置不理，應當遵照佛陀所說的還出儀軌懺除，悔罪以後，應將生起不再違犯的防護之心。進一步的降伏內心的煩惱，才能持戒清淨。

其中，在對治煩惱的部分，宗喀巴也列示一些煩惱的對治方法：修習「緣起觀」對治愚癡，可以斷除錯誤顛倒的五種「非見」煩惱，其餘隨著無明而起的煩惱，同時也斷除；修習「忍辱」來對治「瞋」煩惱；修習「內外不淨觀」來對治

⁴¹⁸ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 191：

如《親友書》云：「執邪倒見及旁生，餓鬼地獄無佛教，及生邊地蔑戾車，性為駘啞長壽夭。隨於一中受生已，名為八無暇過失，離此諸過得聞暇，故當勵力斷生死。」是須於現得暇滿時斷除生死，生無暇中無斷時故，如前已說。

⁴¹⁹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 191：

大瑜伽師云：「現是從畜分出之時。」博朵瓦云：「昔流爾久未能自還，今亦不能自然還滅，故須斷除。斷除時者，亦是現得暇滿之時。」此復居家於修正法有多留難，及有眾多罪惡過失。出家違此。斷生死身，出家為勝，是故智者應欣出家。若數思惟在家過患、出家功德，先已出家，令意堅固，未出家者，安立醒覺妙善習氣。

⁴²⁰ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 194：

若尋尋常中士道者，此應廣釋於三學中引導之理。然非如是，故修止觀心慧二學，於上士時茲當廣釋，今不繁述。

⁴²¹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 195：

四犯因中，無知對治者，謂當聽聞、了知學處。放逸對治者，謂於取捨所緣行相不忘憶念，及以正知率爾率爾觀察三門，了知轉趣，若善若惡，依自或法增上力故，羞恥作惡是為知慚，恐他譏毀羞恥為愧，及由怖畏惡行異熟懷恐懼等，當如是學。不敬對治者，謂於大師、師所制立、同梵行所，應修恭敬。煩惱熾盛對治者，應觀自心何煩惱盛，勵修對治。若不如是策勵修學，思違越此，許其罪輕微，於諸佛制放縱而轉，當獲純苦。

「貪」煩惱；修習「念死無常」來對治內心對世間八風的愛惡；思惟終不能超越生死諸苦來對治「慢」煩惱；對四聖諦、三寶與業果等內容生起信解，對治「疑」煩惱⁴²²。而且睡眠、昏沉、掉舉、懈怠、放逸、無慚、無愧、忘念與不正知等種種隨煩惱，也要思惟過患來對治⁴²³。

透由上述指出的對治方法，雖然在中士道中，並未細緻的探討。然而，卻將關鍵點一一指出，彰顯聲聞、緣覺乘有著非常積極的作用，尤其是對於生起菩提心，聲聞、緣覺乘的出離心，更是有著顯著的地位，同時還遏制大乘輕視聲聞、緣覺乘的我慢、煩惱。並且，觸發修行者能繼續深入的追求高遠佛果位的動機與目標，不會滿足於聲聞、緣覺乘的解脫。

綜合上述，宗喀巴在中士道中主要論述的核心在於出離心，透由思惟「苦諦」、「集諦」與「十二緣起」啟發出離心，雖然並未論及「滅諦」與「道諦」的內涵，但在講述「集諦」當中的十種煩惱時，卻也清楚的指出生死輪迴的根本原因在於無明。並且在抉擇能趣解脫道性中，將解脫道含攝於三學之中。宗喀巴是以「增上三學」⁴²⁴的方式闡述中士所修的法，因為這裡只是作為「共中士道」的引導，並不是論述中士道的正行，所以，定、慧二學則是留待於上士道的「奢摩他」與「毘鉢舍那」二章中闡述，此處則以略述「戒學」的扼要處為講述的重點，並反覆的引經據典論述戒學內涵。

⁴²² 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 199-200：

此諸煩惱如何斷者，謂癡罪重極難遠離，為餘一切煩惱所依。彼之對治，多修緣起，善巧生死流轉、還滅。若能修此，則五見等一切惡見悉不得生。瞋與現、後二世大苦、斷諸善根，是大怨敵。如《入行論》云：「無罪能如瞋。」故一切種莫令生起，勵修忍辱。若不生瞋，則於現法亦極安樂。如《入行論》云：「若能勵摧瞋，此現後安樂。」貪愛能令先造一切不善業漸增勢力，能生生死。又欲界者，從受用境，觸緣生受，味著生愛，應多修習內外不淨及貪欲塵所有過患，而正遮除。世親大阿闍黎云：「鹿象蛾魚蠅，五類被五害，一害況恆常，近五何不害？」又易生難離，謂愛四事，利、譽、稱、樂，及於此等四相違品，意不歡喜，當修對治。此復總修生死過患，特修念死，即能退除。慢於現法最能障礙當生之道，及是當來奴賤等因，故應斷除。斷除道理，如《親友書》云：「當數思惟老病死，親愛別離及諸業，終不能越自受果，由對治門莫憍慢。」若於四諦、三寶、業果獲得定解，則不復生疑惑隨眠。

⁴²³ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 200：

又睡眠、昏沈、掉舉、懈怠、放逸、無慚、無愧、忘念、不正知等，諸隨煩惱最易生起，障修善品，當知過患、修習對治，率爾率爾令漸微劣。

⁴²⁴ 第一世帕繃喀仁波切，《掌中解脫》，頁 685。

第四章 《廣論》上士道的「毘鉢舍那」探討

本章所要論述的主題為「空性」，透由宗喀巴道次第的順序，首先於第一節論述菩提心與空正見之間的關聯性，以及修學應該具備的方式、第二節「毘鉢舍那」的定義與分類、第三節修學「毘鉢舍那」所需要的條件。

第一節 釐清對於「空性」的誤解

第三章中士道的「無我」思想之後，本章所要探討的主題為上士道「空性」思想的部分。「空性」思想是佛教重要教法之一，也是佛教思想的核心。然而，「空性」和「無我」及「業力」一樣，是容易被誤解的概念。比如誤認「空性」就是思想暫時停止的遼闊感，或是空無所有，也被誤認為「空性」是隱藏在現象或經驗背後，只有具足智慧的人才能看得到。然而，誤解是可以諒解的，因為「空性」思想是非常難以理解，透由文字所組成的語言，又不足以表達或描述它，反而這些語言在自心中創造許多概念，然而，「空性」卻是超越了這些概念，所以每當討論「空性」時，一般都會設法去除心中的概念，企圖理解或是獲得「空性」的見地。對此，以這種刻意去除心中，所有概念的方式理解「空性」，是無法真正的證得「空性」⁴²⁵。

因此，宗喀巴在《廣論》中，並非直接的論證「空性」思想，而是將凡夫到最終成佛整個過程，分成三個階段來闡述：

第一階段：放棄貪圖輪迴中的安樂，建立出離心。

第二階段：放棄自私，建立菩提心。

第三階段：放棄自我，建立「無我」的智慧⁴²⁶。

這三階段分別是：出離心、菩提心與證悟空性的智慧為主⁴²⁷，也是《廣論》的主軸，更是行者在修行的道路上，不可或缺的證悟關鍵。所以，宗喀巴一生不斷的著書立說。其中，《廣論》正是以這三階段廣泛引導不同根器的眾生為開展的論書。宗喀巴在中士道所論證的是出離心，在上士道則是以下、中士道為基礎

⁴²⁵ 宗薩欽哲仁波切，《佛教的見地與修道》，台北市：探索出版有限公司，2004年初版，頁36。

⁴²⁶ 慈誠羅珠堪布，《揭開藏傳佛教的神祕面紗》，台北市：喇榮文化事業出版社，2009年初版，頁63。

⁴²⁷ 這三個階段是以《廣論》中，三士道的角度來闡述的，實際上菩提心與「無我」的智慧，這二者是無法分開的，這點也是宗喀巴所主張的，成就佛果是需要圓滿智慧與方便。

開展菩提心與空性的智慧，因此篇幅占了全書之最，共計 17 卷之多，內容也是最深廣扼要的，更是宗喀巴的《廣論》精要所在，如《廣論》卷 3：「上士夫者，謂由大悲自在而轉，為盡有情一切苦故，希得成佛，學習六度及二次第等故。」⁴²⁸所謂的上士道就是希望行者以盡除一切有情的痛苦為目標生起菩提心，並在菩提心的攝持之下，學習六度和生起與圓滿二次第，再透由六度中的靜慮度與般若度通達空性，證悟甚深的智慧，最終證得究竟佛果位。

然而，宗喀巴在中士道啟發行者的出離心後，如何引導生起大悲心乃至菩提心，如《廣論》卷 8：「如是恆長修習生死種種過患，見一切有如同火坑，欲證解脫息滅惑苦，由此希求策逼其意，學三學道，能得解脫脫離生死。又此解脫無所退失，非如善趣，然所斷過及所證德僅是一分，故於自利且非圓滿，由此利他亦唯少分，後佛勸發當趣大乘。故具慧者，理從最初即入大乘。」⁴²⁹宗喀巴首先指出透由「四聖諦」：思惟生死輪迴的種種過患的「苦諦」；視三界如火宅，欲證解脫三界、息滅輪迴苦的「集諦」；以期脫離生死的「滅諦」；學習戒、定、慧的「道諦」，是可以達到聲聞、緣覺乘的解脫果位。然而，聲聞、緣覺乘所達到的解脫生死、跳脫輪迴，僅只是不會退墮的人天善趣而已，從盡除過失與圓滿功德這二個角度與佛果位相比之下，聲聞、緣覺乘並沒有斷除一切的過失，僅僅只斷除見、思二惑，塵沙與無明尚在，也沒有圓滿一切功德，法身、般若、解脫三種功德也沒有圓滿，所以自己的利益都無法圓滿的狀況下，又該如何要圓滿他人的利益⁴³⁰。所以，具有智慧的行者在慶幸得到善趣的同時，應當藉由各種不同的角度觀察思惟大乘的希有難得，發願生起菩提心，進入大乘的行列。

由此可知，上士道所要闡述的主軸為菩提心與空性的智慧，其中，菩提心的基礎也正是中士道主要論證的內容－出離心。因此，本節首先論述菩提心與空正見之間的關聯性。其次，論述如何修學。

一、菩提心與空正見的關聯性

首先，透由科判得知，整個上士道分成三項：第一項、顯示入大乘門唯是發心。第二項、如何發起此心之理。第三項、於發心已學行之理。⁴³¹前二項主要是論述菩提心及其相關，第三項當中的子項，才會論述「空性」的智慧，尤其是「毘鉢舍那」章節。

⁴²⁸ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，台北市：福智之聲出版社，2007年初版，頁 67。

⁴²⁹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 203。

⁴³⁰ 釋淨蓮，《菩提道次第廣論白話注釋（五）》，台北市：財團法人佛陀教育基金會，2011年初版，頁 3。

⁴³¹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 204。

第一項、指出發起菩提心是進入大乘之門唯一的條件，如《廣論》卷 8：「如是若須趣入大乘，能入之門，又復云何？此中佛說二種大乘，謂波羅蜜多大乘與密咒大乘，除此更無所餘大乘，於此二乘隨趣何門，然能入門唯菩提心。若於相續，何時生此未生餘德，亦得安立為大乘人。何時離此，縱有通達空性等德，然亦墮在聲聞等地，退失大乘。」⁴³²所謂的大乘，佛陀只有宣說「顯教」和「密教」這二種，除此之外沒有其他的大乘。這二種進入的唯一條件，都是生起菩提心。所以，一旦在心續中生起真實的菩提心，即使沒有證得各種不可思議的神通、神變等功德，但是在生起菩提心的那一瞬間就有資格稱為菩薩進入大乘道。相反的，縱然證得「空性」等功德，也仍然墮落於聲聞、緣覺乘退失大乘。所以，宗喀巴反覆的引述諸多經論，論述菩提心才是進入大乘道最主要的關鍵與菩提心的利益。

第二項、主要論述如何策發菩提心，其下又分為四個子項⁴³³：一、由依何因如何生起，就是從四緣、四因、四力發起堅固的菩提心。二、修菩提心次第，發起菩提心有二種傳承：七因果教授與自他相換。三、發起之量，菩提心要發起多少的量才算圓滿。四、儀軌受法，菩提心未生起，應該如何生起；已生起的，應當如何守護；暫時損毀，應當如何回復清淨。

第三項、則是當發菩提心之後，必須學習菩薩學處，也是宗喀巴主要闡釋菩提心與空正見之間的關聯性的段落，其下又分為三個子項⁴³⁴：一、發心已後須學學處之因相。二、顯示學習智慧方便一分不能成佛。三、正釋學習學處之次第。其中，第三子項、正釋學習學處之次第，則是分成「大乘」與「金剛乘」來闡述上士道的修學內容，亦是上士道主要的內容，在此節中暫不論述。第一子項、論述發起菩提心之後，一直處於發心當中也是不行的，要將菩提心的內涵付諸實踐，所以要遵守菩薩學處，策勵行菩薩行。如果沒有行菩薩行，是無法成辦佛果，也無法獲得廣大的利益。所以，應在發起願菩提心之後，進一步受持菩薩律儀，並且精勤的修學菩薩學處，以此作為修行心要⁴³⁵。

⁴³² 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 206。

⁴³³ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 208：

第二、如何發生此心道理分四：一、由依何因如何生起；二、修菩提心次第；三、發起之量；四、儀軌受法。

⁴³⁴ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 245：

第三既發心已於諸勝行修學道理分三：庚一、發心已後須學學處之因相；庚二、顯示學習智慧方便一分不能成佛；庚三、正釋學習學處之次第。

⁴³⁵ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 245：

如是發願心已，若不修學施等學處，雖如前引慈氏解脫經說有大勝利，然不修學菩薩學處定不成佛，故於勝行應當修學。

第二子項、顯示學習智慧方便一分不能成佛，是本節論述的重點。宗喀巴先指出在修學大乘的過程，如果只是各別的修持智慧或是方便，是無法成就佛果位，因此，應該修學「圓滿」與「無錯謬」之道，如《廣論》卷 10：「第二者，如是欲求成佛猶非滿足，應須進趣成佛方便。又此方便須無錯謬，於錯謬道，任何勵力終不生果，如欲搆乳而扯牛角。若雖不錯，然不圓滿，縱多勵力亦不生果，猶如種子及水土等，隨缺一緣亦不生芽。」⁴³⁶其中的「道」，即是指「智慧」與「方便」的雙運道。所謂的「方便」在諸多方便法門當中，最主要的就是指菩提心；「智慧」在諸多的智慧判斷真實義的正見中，最主要的智慧就是通達空性的正見。因此，在修持智慧與方便時，必須以方便攝持智慧，以智慧攝持方便，二者相互攝持下修行，這也就是宗喀巴所提到的「圓滿」與「無錯謬」之道的內涵。其中，心並非是同時具備方便與智慧的特質，而是在修持時，以相輔相成的方式來修持方便與智慧，這也是《修次中篇》⁴³⁷與《毘盧遮那現證菩提經》⁴³⁸所認同的。

二、如何修學雙運道

由上述可知，所謂的「修道」，就是修學「智慧」與「方便」結合的道。那麼，應該以怎樣的修學方法來修道。首先，應先了解何謂「修」，所謂的「修」就是修行者不斷的使自己的心安住在善所緣，並且修習守護其行相⁴³⁹。而「修」的次第，則是先透由他力聽聞義理，產生粗略的理解，由自力如理思惟經論當中的正理，產生確定的見解，也就是透由聽聞了知義理、思惟判斷義理，達到確定義理遠離疑惑，這整個過程稱為「修」⁴⁴⁰。因此，「修」又可以分成觀察體性的「思擇修」與非觀察體性的「止住修」二種修學方式。

其中，所謂的「思擇修」就是指對於某些法類需要透由反覆再三的思惟其義理，讓所思惟的義理在心中確定不疑，並且可以強力的轉變內心，產生正確的見

⁴³⁶ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 247。

⁴³⁷ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 247：

《修次中篇》云：「若於錯因殷重修習，雖極長時終不能獲所欲得果，譬如從角而搆牛乳。若不修行一切因者，亦不生果，如種子等隨缺一緣，亦不發生芽等果故。故欲得果，當依無錯一切因緣。」

⁴³⁸ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 247：

《毘盧遮那現證菩提經》云：「秘密主，一切種智者，從大悲根本生，從菩提心因生，以諸方便而至究竟。」

⁴³⁹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 45：

所言修者，謂其數數於善所緣，令心安住，將護修習所緣行相。

⁴⁴⁰ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 55：

故所應修者，須先從他聞，由他力故而發定解。次乃自以聖教正理，如理思惟所聞諸義，由自力故而得決定，如是若由聞思決定。遠離疑惑，數數串習，是名為修。故以數數觀察而修，及不觀察住止而修，二俱須要，以於聞思所抉擇義，現見俱有不觀止住及以觀慧思擇修故。

解，否則是無法透由義理改變既有的習氣⁴⁴¹；「止住修」則是心不散亂、專注的安住在某一個所緣境上⁴⁴²。因此，「思擇修」與「止住修」好比是修行的雙翼缺一不可，如果單單認為僅只要「思擇修」或是「止住修」其中之一就是修行，這樣是無法真正的修行，更是無法走上智慧與方便結合的道。然而，在過去的西藏，並非所有人都認同修學「方便攝持智慧，智慧攝持方便」之道，以支那和尚⁴⁴³為首，認為修學大乘法並不需要二者相互攝持，只需要通達空性的智慧即可，因而提倡「無分別」⁴⁴⁴。對於這樣的見解，在《廣論》諸多地方皆有破斥這種錯誤的見解⁴⁴⁵。

如《廣論》卷1：「然由支那和尚堪布解了空性未達扼要，以是因緣，謗方便分，遮止一切作意思惟，損減教法，為蓮華戒大阿闍黎善破滅已，決擇勝者所有密意，為恩極重。」⁴⁴⁶

如《廣論》卷2：「又說一切分別是相執故，障礙成佛，棄捨一切觀察之修，此為最下邪妄分別，乃是支那和尚堪布之規。」⁴⁴⁷

由此可見，宗喀巴強力的破斥支那和尚的主張，認為不只是「不善修」而已⁴⁴⁸，還是最下劣的邪執妄語，執持這種邪見，會造成隱沒聖教的嚴重後果，因為聖教所有的道理，都是需要仰賴「思擇修」來決擇，既然修行只需要「無分別」，

⁴⁴¹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁55：

如於知識修習淨信，及修暇滿義大難得、死沒無常、業果、生死過患及菩提心，須思擇修，謂於此等須能令心猛利恆常變改其意。此若無者，則不能滅此之違品，不敬等故。起如是心唯須依賴數數觀察思擇修故。

⁴⁴² 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁55：

若心不能住一所緣，於一所緣為令如欲堪能住故，修正等時，若數觀察，住心不生，故於爾時則須止修。

⁴⁴³ 蓋紐蘭，《空性—宗喀巴《菩提道次第廣論》之空性教導》，台北市：橡實文化出版社，2011年初版，頁39：

支那和尚：即摩訶衍和尚(Ha-shang Mahayana)，是唐代入藏傳法的禪僧，高唱直指人心，頓悟成佛之說，一時藏地僧人風靡相從。後蓮華戒入藏傳教，其中觀、因明教規迥異於摩訶衍禪風，雙方徒眾逐興爭論。藏王召雙方辯論，蓮華戒陳詞破難，摩訶衍無言以對，逐回漢土。史稱「拉薩論爭」。

⁴⁴⁴ 朱麗霞，〈宗喀巴破斥「無分別」說的實質〉，《宗教學研究》2005年1期，頁154：

所謂的「分別」，按照吳汝鈞編著的《佛教大辭典》解釋為：區別；對事物起種種相對性的區別，而執取這些區別，以之為有自性。所謂的「無分別」，也就正好與此相反，反對任何區別，類似於禪宗「無念無相無住」的境界，即不執著於一切的無差別境界。

⁴⁴⁵ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，尚有諸處：247、338、389、451頁。

⁴⁴⁶ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁6。

⁴⁴⁷ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁54。

⁴⁴⁸ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁45：

此復若隨任遇所緣即便修者，則於所欲如是次第修習爾許善所緣境，定不隨轉，反於如欲善所緣境堪任安住成大障礙。若從最初令成惡習，則終生善行悉成過失，故於所修諸所緣境、數量、次第，先須決定。次應發起猛利誓願，謂如所定，不令修餘。即應具足憶念正知而正修習，如所決定，令無增減。

不必觀察思惟經論的修行指導，那麼經論也無存在的必要，直接造成聖教消失，這種主張完全是不知修行扼要，是極大誤謬⁴⁴⁹。

三、論破支那和尚的主張

在進入上士道「毘婆舍那」之前，支那和尚引用經論證成其主張「無分別」是立論有據的，共計有二處。

第一處，如《廣論》卷 10：「支那堪布等，於如此道顛倒分別，有作是云：「凡是分別，況惡分別，即善分別亦能繫縛生死，其所得果不出生死。金索繩索皆是繫縛，黑白二雲俱障虛空，黑白狗咬皆生痛苦，是故唯有無分別住是成佛道。其施、戒等，為未能修如是了義愚夫而說。若已獲得如是了義，更修彼行，如王為農，得象求跡。」和尚於此引八十種《讚歎無分別經》根據成立。」⁴⁵⁰

第二處，如《廣論》卷 10：「又如經說：「著施等六，是為魔業。」《三蘊經》說：「墮所緣故而行布施，由戒勝取守護戒等，如是一切皆悉懺悔。」《梵問經》云：「盡其所有一切觀擇，皆是分別。無分別者，即是菩提。」」⁴⁵¹

(一) 支那和尚認為只要是分別，它就是導致眾生繫縛在生死煩惱當中。不論是善念、惡念都是要遮止的，這都是屬於分別心，並且舉例金索繩索皆是繫縛、黑白二雲都障礙虛空、黑白二狗都會咬人，所以修學佛道必須「無分別」方能成就佛果。因此，布施、持戒等行是針對不能修習如是了義的愚夫而宣說的。對於已經獲得如是了義，是不需要修習布施、持戒等行，並且引述八十種《讚歎無分別經》來證成「無分別」。對於支那和尚的主張，宗喀巴認為支那和尚是錯誤的引用經論，其主張僅屬於「奢摩他」品所涵蓋的範圍，並非包含整個成就佛果所需的內涵。這種錯誤的執著是最惡劣的主張，因為一旦認同所有的「方便」品都不是成佛之道，是走向極端的強調自性空，將「空性」認為是空無所有，直接毀謗世俗諦，破壞透由「觀察慧」決擇佛法心要一「無我」道理，如此反而更加的遠離勝義諦。即使蓮花戒曾以清淨教理破除，然而，在宗喀巴認為，其所處的年代，眾生主要是福智薄淺，聖教即將隱沒，能夠引述正理證成的善知識不多，導

⁴⁴⁹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 54-55：

又說一切分別是相執故，障礙成佛，棄捨一切觀察之修，此為最下邪妄分別，乃是支那和尚堪布之規。破除此執，於止觀時，茲當廣說。又此邪執障礙敬重諸大教典，以彼諸教所有義理，現見多須以觀察慧而思擇故。諸思擇者，亦見修時無所須故。又此即是聖教隱沒極大因緣，以見諸大經論，非是教授心不重故。

⁴⁵⁰ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 247。

⁴⁵¹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 253。

致依然有許多的修行者依照支那和尚的修行方法來修行，一類修行者輕視毀謗持戒、守戒等行為，修道時捨棄善行。另一類即使沒有輕毀「方便」品，內心卻是贊同「無分別」的主張，還有一類就是內心完全不捨棄「觀察慧」抉擇正見，處於不思惟的狀態下修行。總之，不外乎這三類的修行者⁴⁵²。所以，宗喀巴在《廣論》多處，不斷的揭示支那和尚主張的錯誤，其所主張將會引導走向歧途，毀壞大乘佛教的根本。

首先，支那和尚認為只要善念、惡念都是分別，一旦分別就會繫縛輪迴。對此，這是對於「有」的誤解，成就佛果是需要圓滿福智二資糧，一旦完全「無分別」，對於內心想去布施、防護心想去持戒⁴⁵³，這樣的如法的善分別都應該斷除，又該如何累積成就佛果所需的福德資糧，如《廣論》卷 10：「如《寶鬘論》云：「大王總色身，從福資糧生。」⁴⁵⁴，因此，所要斷除的是惡分別，對於善分別正是需要的，否則就會認為所有的分別、思惟都是執著，要如如不動才對，那麼也就不需要「思擇修」，間接也破壞整體的道次第。

其次，支那和尚認為唯有安住於「無分別」才是成佛之道，對此，宗喀巴首先立宗指出，智慧與方便缺少一分，都是不可能成就佛果，如《廣論》卷 10：「以諸大乘人所應成辦，是為無住大般涅槃。其能不住生死者，是由覺悟真實義慧，依勝義道次甚深之道，智慧資糧智慧支分之所成辦故。不住寂靜般涅槃者，是由了悟盡所有慧，俗諦道次廣大之道，福德資糧方便支分之所成辦故。」⁴⁵⁵並且引述了《秘密不可思議經》、《虛空藏菩薩經》、《解深密經》等⁴⁵⁶諸經論證成。破斥支那和尚的主張錯誤，智慧與方便是不可缺少的，如果承認僅需智慧，這是違背整個聖教的。智慧是要斷除輪迴的根本，然而要不安住於涅槃則需要方便，一旦缺少一者就無法安住於「無住涅槃」的狀態，更是無法累積成佛所需要的福德、智慧二種資糧。因此，僅以「無分別」是無法成就佛果的。而且，宗喀巴引述《寶頂經》，如《廣論》卷 10：「《寶頂經》云：「應披慈甲住大悲處，引發具一切種最勝空性而修靜慮。何等名為具一切種最勝空性耶？謂不離布施、不離持戒、不離忍辱、不離精進、不離靜慮、不離智慧，不離方便。」⁴⁵⁷指出成佛所

⁴⁵² 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 248：

又諸有情多是薄福，雖於正法略有信仰，然其慧力最極羸劣，故現仍有輕毀行品持戒等事，於修道時棄捨此等，宛如和尚所教而修。又有一類除不毀謗方便而外見解道理，許和尚說而為善哉。又有餘者棄捨觀慧，全不思惟，意許和尚修法為善。

⁴⁵³ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 254：

又若捨心念捨此物，及防護心防此惡行，如是等類諸善分別，一切皆是執著三輪法我執者，則諸已得法無我見，於一切種理應斷除，如瞋、慢等不應習近。

⁴⁵⁴ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 253。

⁴⁵⁵ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 248。

⁴⁵⁶ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 248-249：

尚有諸經論：《無垢稱經》、《伽耶經》、《祥勝初品》、《迦葉請問經》、《上續論》。

⁴⁵⁷ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 249。

要具備的「空性」是「具一切種最勝空性」，即是包含六度和一切方便的「空性」，如果僅藉由「無分別」修學「空性」，而沒有包含方便，在大乘道上完全不會有進展⁴⁵⁸。

最後，支那和尚認為只要通達「空性」，其餘的方便是不需要修學的⁴⁵⁹，或是認為並非不需要布施等方便，而是以「無分別」為所緣，即可以布施包含其餘五度的功德⁴⁶⁰。對於前者的錯誤，宗喀巴引述《十地經》⁴⁶¹指出十地中任何的一地都是要廣修六度，每一地都有其專修的內涵，並非是只有修如此的內涵。因此，以八地菩薩來說，其已斷盡一切的煩惱，並且證得「無分別」的智慧，假若只需具備解空的智慧，那為何諸佛還要勸請八地菩薩起定利眾⁴⁶²，這即是隨意妄解經文。對於後者的錯誤，宗喀巴提出當內心安住於心一境性的「奢摩他」，也就是具足一切波羅蜜多，那麼外道或是聲聞、獨覺也應該具備一切波羅蜜多才是⁴⁶³。因此，這是誤解「無分別」為所緣，以布施為例，所謂的「無分別」為所緣，是指在之前修「空性」的力量下攝持布施，也就是一方面在布施，一方面不離開通達「空性」的智慧，而非對於能施者、所施者、施予物不作意，假如完全沒有捨心的話，是無法布施的，相同的其餘五度也是如此，也就是方便與智慧互相攝持的道理⁴⁶⁴。第二處，支那和尚引述經文證成「無分別」，然而，宗喀巴卻認為支那和尚是對經文的理解錯誤，因此非但無法成立「無分別」的主張，反而證成其主張與經論相違。

⁴⁵⁸ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 249：

故當修習完具施等一切方便，具一切種最勝空性。僅以單空，於大乘道全無進趣。

⁴⁵⁹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 250：

設作是念，由種種門修施等行，是未獲得堅固空解，若有空解，即此便足...

⁴⁶⁰ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 252：

設謂非說不須施等，然即於此無所思中完具施等，不著所施、能施、施物，具無緣施，如是餘度亦悉具足。經中亦說一一度中攝六六故。

⁴⁶¹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 251：

《十地經》說：「於十地中，雖各各地於施等行別別增上，然於餘行非不修行。」

⁴⁶² 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 251：

特八地位滅盡一切煩惱，安住寂滅一切戲論勝義之時，諸佛於彼作是勸云：「唯此空解不能成佛，聲聞、獨覺亦皆得此無分別故。當觀我身及智土等，此無量德，我之力等汝亦非有，故當精進。又當思惟，未能靜寂諸有情類種種煩惱之所逼惱，亦復不應棄捨此忍。」尚須修學菩薩諸行，得少三昧便生喜足，棄捨餘德，誠為智者所輕笑處。

⁴⁶³ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 252：

若僅由此便為完足，則諸外道心一境性奢摩他中，亦當具足一切波羅蜜多，於住定時亦無如是執著故。特如前說聲聞、獨覺，於諸法性無分別時，應成大乘，具足一切菩薩行故。

⁴⁶⁴ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 252：

故見攝行，方便攝慧者，譬如慈母喪失愛子，憂惱所逼，與諸餘人言說等時，任起何心，憂惱勢力雖未暫捨，然非一切心皆是憂心。如是解空性慧，若勢猛利，則於布施、禮拜、旋繞、念誦等時，緣此諸心雖非空解，然與空解勢力俱轉，實無相違。如初修時，若菩提心猛勢為先，入空定時，其菩提心雖非現有，此力攝持亦無相違，故於如此名無緣施。若全無捨心則不能施。如是於餘，亦當了知。方便智慧不離之理，當知亦爾。

(二) 第一經是指在顛倒執著所做的布施等善行，因為不清境的緣故，稱之為魔業，而非所有的善行是魔業⁴⁶⁵；第二經當中的「墮所緣」也是相同的道理⁴⁶⁶；第三經則是指當觀察自性生滅時，一切的善行都是沒有自性的，不是諦實存在，只是在分別心下假名安立的，因此透過修行證得空性，斷除認為一切的善行是有諦實存在的染淨之心，則已經成就佛果，所以才說「無分別者，即是菩提」，並非是在說明六度等善行不能修，必須棄捨⁴⁶⁷。然而，對於支那和尚的錯誤僅是一例，依然有許多對於「空性」的錯誤主張，歸納起來共計有四項⁴⁶⁸。因此，在修行的過程中，依照「無分別」的原理實修，必須是持心不散，內心要無所依無所緣，完全不起分別，那麼對於「空性」也一無所知，這樣以「空性」為所緣之定又與「空性」有何關聯？所以，朱麗霞認為：「「無分別」在實修過程中仍須時時在心底強調「我的心必須於境全無分別」，同時還要記念讓心住於「無分別」的狀態，不流散他願，這依歸為「修念」。所以，不存在嚴格意義上的「無分別」，因為嚴格意義上的「無分別」沒有切口可供介入。用佛學術語來說，不存在修習該學說的方便法門。既無方便法門，那麼，該學說就無法落實到修行層面。」⁴⁶⁹

對於上述支那和尚主張的「無分別」，宗喀巴在「毘鉢舍那」中指出，如《廣論》卷 20：「《四百論》云：「縛為分別見，彼是此所破。」其分別者，非說一切分別，是說增益諸法自性之分別。《釋論》云：「分別者，謂增益非真自性之義。」又許彼是染汙無明。若說凡是「念此為此」，一切分別之境，皆是正理所破者，是全未詳細觀察。」⁴⁷⁰由此可知，宗喀巴引用《四百論》指出分別妄執見是繫縛眾生於生死輪迴，所以是要破除的。進一步的引用《四百論釋》解釋所謂的分別並非指所有的分別，而是特別指在虛構諸法有自性的基礎上的分別，這種是屬於惡分別，才是應該要破除的。對於以「空性」攝持的分別，則是屬於善分別，由於其無自性的緣故，所以即使分別也不會產生執著，繫縛於輪迴之中⁴⁷¹。

對此，釋日常則是進一步的指出：「定本身是止，是不要分別，可是它前面必須要這個東西。那我們現在不了解這個道理的人，以為一開頭就不要，那是完全倒果為因。佛法本來講因果。那是完全倒果為因，佛法本來講因果，現在做這

⁴⁶⁵ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 253：

初經義者，謂於二我顛倒執著，所起施等未清淨故，說為魔業，非說施等皆是魔業。若不爾者，六度俱說靜慮般若，亦當許為是諸魔業。

⁴⁶⁶ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 253：

第二經義，亦於顛倒執著所起未清淨者，作如是說，非說不應修習施等。若不爾者，說墮所緣而行布施，則不須說墮所緣故，理應總云行施當悔，然未作如是說故。

⁴⁶⁷ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 255：

第三經義，其經文時正是觀擇生等之時，故說施等真實無生。言分別者，顯其唯是分別假立，非說施等不應習近而應棄捨。

⁴⁶⁸ 朱麗霞，《宗喀巴佛學思想研究》，中國：中國社會科學出版社，2007年1版，頁 31-35。

⁴⁶⁹ 朱麗霞，《宗喀巴佛學思想研究》，頁 35。

⁴⁷⁰ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 462。

⁴⁷¹ 朱麗霞，《宗喀巴佛學思想研究》，頁 36。

種人，因果不要了。因果不要，假定你真的不要因果，你得得到又可以，而且我們把事情根本弄錯。這樣，他那個「無分別」是一種高度的智慧，有兩種：有一個，在定當中不要去分別，還有一個，最後得到了智慧以後，了解我們現在這種虛妄的分別是錯誤的。這樣，因此我們不了解這個東西，倒因為果，乃至於，根本談不到倒因為果，對於事實的真相都弄不清楚，就說，哎呀，你不要分別了！所以一再的說明，如果真的就這樣不要分別了，睡覺最好。就算你修行，這個在我們修行佛法過程當中，譬如說，先是欲界，真正要修定的話，佛法裡邊，一定要經過戒定慧。就是外道，他也有他基本的操守，這種操守，對他來說，也是應持的戒，要防止了這個，才真正地能夠學定。那麼定有兩種：有一種是就是共外道的、共世間的，有一種佛法不共的。真正的定當中，有一種叫無想天，這個無想天，都是外道住的地方，無想天，那就是沒有分別的。所以或者，如果說我們誤解的這種分別來辨，會睡覺是無分別，癡癡呆呆的畜牲是無分別，這樣，無想天是無分別，荒唐到這種極點。所以我們現在末法，大家產生這種誤解的根本原因，就在這個地方。」⁴⁷²釋日常認為「無分別」是一種高度的智慧，這種智慧只有在定當中，以及成就佛果，這二種情況下才可能達到，對於初機的行者而言，在還未了解「空性」的正見之前，貿然的以「無分別」為修行的方式，根本不是修行，不過就是在浪費暇滿人身而已。

所以，導致這些錯誤的根源，還是在於對於圓滿教法的認識不夠。在修學的過程，的確在每一個不同的法類當中都有它的重點，可是這個重點始終不是整體教法，只是整體的一部份。因此，一旦不了解教法的總別次第偏離整體，認為只要這個法類就足夠了，其他的不需要，結果就是停在原地無法深入。支那和尚的主張也是如此，誤認「奢摩他」就是整個教法的全部，從而否定「奢摩他」以外的法類，並主張成佛只需要證得「空性」的智慧即可，並且透由「無分別」的方式來修學「空性」。在修學空的狀態下，重點是要「止住修」，只要讓內心完全沒有分別，藉此就能修學空性，並不需要仰賴「思擇修」來抉擇正見。

因此，宗喀巴在《廣論》的各個道次第當中破斥支那和尚的主張，並且指出修行的方法就是「思擇修」與「止住修」，一旦缺少一者都是無法修行的，修行的內涵則是智慧與方便，統合起來也就是六度所要闡述的。所以，一開始應該先了解整個教法的輪廓，然後選擇適宜的法門進入。剛開始是可以深入專研一門，暫時不管其餘的法類，然而這是因為自身條件的不足，只能先以所學習到的法類上努力，然後一步一步的深入學習其他法類，這也是先得根本因，然後再去圓滿它的道理。然而，在步步深入之前，最重要的就是正確認識整體佛法的構架，不要弄錯，一旦弄錯就像支那和尚的主張，認為方便是不需要的，只需要智慧，即使真的修出智慧，是否會落入所謂的「修慧不修福，羅漢應供薄」。反過來說，

⁴⁷² 釋日常，《菩提道次第廣論淺釋 第二冊》，台北市：圓音有聲出版股份有限公司，2006年初版，頁 259-260。

沒有智慧攝持的方便，只是深陷在輪迴當中無法出離。因此，宗喀巴才會在《廣論》中指出這樣的主張很明顯的是破壞道次第銜接凡夫與成佛之間的橋樑，更是毀壞大乘利益眾生的一切善行，妄執成道有捷徑，不必經過菩薩萬行，即可成佛，簡直自欺欺人。

綜合上述，整個上士道所要闡述的就是方便與智慧的內涵。其中，方便是以菩提心所攝持的六度為主要論述；智慧則是論證通達「空性」的正見為主。因此，宗喀巴將上士道分成三個部份論述，前二部分主要是以發起菩提心為論述核心，也是作為中士道出離心提升的目標，第三個部分也是《廣論》的重點，透由悲心為基礎，智慧為輔行，也就是菩提心攝持行六度萬行。所謂的悲心，不只是希望不要痛苦的心，更是希望將其從痛苦的根源中拔除的心念，然而要做到如此的行為，勢必要了解痛苦是有盡頭、有原因的，如此才可能生起想要脫離痛苦之心。

當了解痛苦的根源在於愚痴無明，而其對治是深入的認識「空性」。另外，亦觀見到其他眾生也因愚痴無明而痛苦。所以，當內心了解痛苦是有原因時，也會生起希望將一切眾生的痛苦拔除。由此而生出的欲救離之悲心，經由「空性」的正見會產生很大的差異。更進一步，以悲心為基礎生起菩提心，之後更加串習「空性」的正見，最終成就佛果。因此，宗喀巴在上士道的安排也是如此，行者先修學菩提心，之後再以菩提心為基礎，與「空性」正見二者，相互輔助的方式體證悟道。然而，在此宗喀巴破斥支那和尚的「無分別」修學方式，無非是要彰顯一個錯誤的修學觀念：「我們應該棄捨所有的念頭，並以不作意修習真實。」⁴⁷³所以，宗喀巴不斷的主張，安住於無念的禪定永遠不會得到解脫⁴⁷⁴，唯有深入的觀察、思惟所產生的理解，這也正是佛法之所獨特的地方。

⁴⁷³ 蓋·紐蘭，《空性—宗喀巴《菩提道次第廣論》之空性教導》，頁 31。

⁴⁷⁴ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 341：

故說一切明了安樂無分別定，皆證真性全無確證。

第二節 「毘鉢舍那」的定義與分類

何謂事物的真實狀態？即是將自己與周遭事物的虛構存在，也就是有自性的這點去除，並且能夠看清楚其本質，而這唯有透由究竟的真理，「空性」才可以辦到。不僅如此，還可以讓所有的眾生脫離無謂的痛苦得以解脫，這也是要透由了悟「空性」而達成。因此，上一節探討了修行的次第，以及修行是以「思擇修」與「止住修」二種方式並行，並非偏廢一方。那麼，又該如何證得「空性」？宗喀巴指出要透過一種特殊的觀察，並且反覆的禪修，最終是可以證悟「空性」的。而這種特殊的觀察，被稱為「毘鉢舍那」⁴⁷⁵，宗喀巴在上士道中詳細地論述其內涵。因此，本節首先探討「毘鉢舍那」的定義與分類。

一、「毘鉢舍那」的定義

「毘鉢舍那」為梵文的音譯，其漢譯為「勝觀」，從字面上理解，似乎帶著一種超勝於一般觀察的意思，或是一種與眾不同的觀察。然而，事實上並非如此，宗喀巴在《廣論》卷 14「止觀自性」當中廣泛的引用諸多的經論來闡述何謂「毘鉢舍那」，如《廣論》卷 14：「毘鉢舍那自性。即前經云：「彼由獲得身心輕安為所依故，捨離心相，即於如所善思惟法內，三摩地所行影像，觀察勝解，即於如是勝三摩地所行影像所知義中，能正思擇、最極思擇、周徧尋思、周徧伺察，若忍、若樂、若覺、若見、若觀，是名毘鉢舍那。如是菩薩能善巧毘鉢舍那。」」⁴⁷⁶宗喀巴依據《解深密經》來解釋，指出「毘鉢舍那」是以「奢摩他」為基礎，這裡的「奢摩他」是已經具備一心專注，並且達到身心輕安的。在這樣的基礎之上，繼續的將內心安住在所緣境上，不散亂於其他的所緣境，在此之上其所緣境，可以是透由第六識顯現的影像，或是聞思法義產生定解的內在所緣境。但是，此時的所緣境是要與「奢摩他」的所緣境相同，沒有改換之前安住的所緣境，進一步的以分別心分別的觀察、勝解這個所緣境上所要了解的內涵體性。也就是說，

⁴⁷⁵ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，台北市：福智之聲出版社，2007年初版，如頁 5：當中的「毘鉢舍那」，梵文「vipaśyanā」，有二種音譯，「成就慧學中，共者謂得止觀雙運毗鉢舍那三摩地。」，在此統一使用「毘鉢舍那」。

⁴⁷⁶ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 338。

在「奢摩他」的階段內心，已經生起明顯的所緣境，到了「毘鉢舍那」時，則是加入一種特別的觀察與勝解。

二、「奢摩他」與「毘鉢舍那」二者的次第

「毘鉢舍那」與「奢摩他」之間的關係以及順序為何？首先，「毘鉢舍那」是以「奢摩他」作為基礎而修學這點，宗喀巴在「理須雙修」中詳盡解說。宗喀巴先舉一喻，就像是在黑夜當中舉燭看壁畫，需要燭火，並且不能被風晃動，才能看清楚壁畫⁴⁷⁷。相同的道理，為了觀察「空性」甚深的內涵，必須要以聞、思、修的次第建立無誤的正理，此中必須要具足「奢摩他」，也就是要有如願的專注，並且沒有任何擾動安住於「空性」的所緣境上，進一步的證得緣取「空性」的「毘鉢舍那」。也就是說在生起緣空的「毘鉢舍那」之前，要先有緣空的「奢摩他」。相同的，如果沒有「空性」的觀察慧，也就不會有緣空的「奢摩他」，更不會有緣空的「毘鉢舍那」。因為，缺乏「空性」的觀察慧，而單單修學「奢摩他」⁴⁷⁸；與只有「空性」的觀察慧，而缺乏緣空的「奢摩他」，二者都是不可能得到緣空的「毘鉢舍那」。所以，必須要「定解真義無倒妙慧」，以及「心於所緣如欲安住而無擾動」，才能夠「明見真實」，即證得緣空的「毘鉢舍那」⁴⁷⁹。

與此相反，如《廣論》卷 14：「若僅具有心不散亂無分別定，然無通達實性妙慧，是離能見實性之眼，於三摩地任何薰修，然終不能證真實性。若雖有見能悟無我真實性義，然無正定令心專一堅固安住，則無自在，為分別風之所動搖，亦定不能明見實義，是故雙須止、觀二品。」⁴⁸⁰如果只有內心專注、不散亂的安住於無分別定當中，由於並沒有通達「空性」的觀察慧，就像是失去智慧之眼。所以，如果一開始不以聞、思、修的次第了知「空性」的見解，只是一昧的修學非緣空的「奢摩他」，縱然經過長時間的修學，最終都是無法證悟「空性」。同樣的，如果只有通達「空性」的觀察慧，即了知「空性」的見解，卻沒有專注、不

⁴⁷⁷ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 341：

譬如夜間，為觀壁畫而然燈燭，若燈明亮無風擾動，乃能明見諸像；若燈不明，或燈雖明而有風動，是則不能明見諸色。

⁴⁷⁸ 「奢摩他」的所緣境，可以是「世俗諦」或是「勝義諦」，如同外道的「奢摩他」的所緣境，是可以緣著明點而禪定或是得止。

⁴⁷⁹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 341：

如是為觀甚深義故，亦須定解真義無倒妙慧，及心於所緣如欲安住而無擾動，乃能明見真實。

⁴⁸⁰ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 341。

散亂的無分別定當中，內心不能專注、不動搖的安住，就無法自在的駕馭所緣境，內心會不斷的去分別觀察、思惟餘境，導致不能深入，最終也就無法生起緣空的「毘鉢舍那」。所以，只有修學「奢摩他」是無法生起緣空的「毘鉢舍那」，相同的單單了知「空性」見解的觀察慧，也無法得到比緣空的「毘鉢舍那」更加殊勝的智慧。正因為如此，宗喀巴認為一心專注、安住於所緣境上的修行，與善分別慧的修行，當中缺一不可，二者必須要相互結合，才是正確的修學方式。

對於二者相互結合的道理，釋妙音舉一例說明：「以三寶功德為例，如阿彌陀佛的功德為所緣境，以分別心觀察其功德，這就是善分別慧的修習；一旦觀察到某個階段，已對阿彌陀佛功德生起定解時，則不再分別觀察作意，而專注安住於無分別定之中，這就是專注禪定的修習之理—先觀察，再專注，專注之後，再觀察，又觀察又專注，又專注又觀察，兩者迭替而修，就稱為善分別的觀察和專注安住的禪定的間雜修習之理。」⁴⁸¹由此可以更加清楚的了解，宗喀巴認為行者在了知「空性」的見解時，是可以不必獲得「奢摩他」，但是一旦進入緣空的「毘鉢舍那」時，就必須要以「奢摩他」為基礎。

為此，宗喀巴引用經論將聲聞、緣覺乘的行者與大乘菩薩的行者做比較，證成偏向「奢摩他」與「毘鉢舍那」其中一者造成的影響，如《廣論》卷 14：「《大般涅槃經》云：「聲聞不見如來種性，以定力強故，慧力劣故。菩薩雖見而不明顯，慧力強故，定力劣故。唯有如來遍見一切，止、觀等故。」」⁴⁸²從中可以得知，聲聞、緣覺乘由於一心專注的安住於所緣境上，因此定力強盛的緣故，導致相對缺乏觀察、思惟，雖然也有證悟「空性」，但是因為長時間「止住修」，不能以無量正理觀察「空性」。因此，相對於大乘菩薩而言，慧力就比較微弱。所以，聲聞、緣覺乘的行者反而遠離佛果位。然而，對於大乘菩薩而言，雖然趨近佛果位，能夠見到如來種性。但是，由於長時間「思擇修」導致佛果位不明顯，是由於相對缺乏專注、安住於所緣境上之故。所以，相對於聲聞、緣覺乘而言，慧力強盛定力微弱，即使已經證悟空性，但是卻要經常入定、出定輪替。相反的，只有佛陀能夠一心同時親證二諦，所以專注、安住於所緣境的定與觀察、思惟的慧二者力量均等，「奢摩他」與「毘鉢舍那」雙修，才能如同佛陀一樣遍見一切。

⁴⁸¹ 釋法音，《菩提道次第廣論奢摩他章淺釋》，高雄市：妙音佛學會，2014年1版，頁87-88。

⁴⁸² 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁341。

因此，對於「理須雙修」的看法，釋妙音認為：「直接地說，若個別單修止或個別單修觀，便無力斷除煩惱、圓滿成就，就像必須福慧雙修的理由一樣，單修定或單修慧都不能斷除煩惱。基於必須由福德資糧攝持才能引發智慧，以智慧作為福德資糧的清淨助伴，以像這樣的福慧雙修善加成辦佛道，才得以究竟圓滿佛的自利法身和利他法身，所以必須止觀雙修或定慧雙修、和必須福慧雙修的道理都是一樣的。」⁴⁸³由此可知，二者都是缺一不可。

其次，「奢摩他」與「毘鉢舍那」二者的修學次第。宗喀巴從二個角度論證，第一個、如《解深密經》⁴⁸⁴當中所說，在尚未獲得身心輕安的「毘鉢舍那」時，以觀察慧進行四種思擇隨一而修行，在怎樣長時間的修學觀察慧，這時只是隨順「毘鉢舍那」而已，終究無法生起身心輕安的「毘鉢舍那」。然而，一旦以具足身心輕安的「奢摩他」，再以觀察慧進行的修行，就稱之為「毘鉢舍那」。因此，從身心輕安的角度來說，先以專注力引生的身心輕安，之後由觀察力引生身心輕安，二者先後生起的順序是相當明顯的。沒有成就「奢摩他」之前，不管有多少的「思擇修」或是「止住修」，是不可能引生圓滿身心輕安的安樂。從中也顯示，「毘鉢舍那」的輕安，並非只是由於「奢摩他」而引發的，而是更須以修習觀察、思惟的觀察慧的力量，引生身心輕安的智慧，才是具足的「毘鉢舍那」，而非隨順的「毘鉢舍那」。所以，如果不是以「奢摩他」之後「毘鉢舍那」的次第，顯然是不符合《解深密經》的道理，違背經典。

第二個、由六度的修學次第來說，如《廣論》卷 10：「依前而生後，安住勝劣故，粗顯微細故，說如是次第。」⁴⁸⁵，文中以「生起次第」、「勝劣次第」與「粗細次第」，三種角度來闡述。所謂的「生起次第」，即是由最初的布施度不貪著財物，等於具備了可以受戒的清淨戒體；善於持守戒律，就能夠善巧遮止惡行，能堪忍怨敵的損害；忍受、不厭捨難行苦行，等於減少從輪迴退轉因緣，就能日夜精進勤於修行；日夜發勤精進，有助於生起靜慮，不散亂於善所緣境上；內心專注不散亂，安住於善所緣境上，才能如實通達「空性」智慧。「勝劣次第」，也就

⁴⁸³ 釋法音，《菩提道次第廣論奢摩他章淺釋》，頁 84。

⁴⁸⁴ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 341：

如《解深密經》說，若以觀慧而修思擇，最極思擇，乃至未起身心輕安，爾時但是毘鉢舍那相應作意，生輕安已乃名妙觀。故先未得止者，僅以觀慧而修思擇，終不能發身心輕安所有喜樂。若得止已，後以觀慧思擇而修，輕安乃生，故觀須止因，下當廣說。

⁴⁸⁵ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 262。

是六度是以越前面越微劣，越後面越殊勝的順序排序，依次為布施、持戒、忍辱、精進、靜慮、般若。「粗細次第」，即前面的次序相較於後面的次序越容易修持，因為後面次序的行相比較微細⁴⁸⁶。

所以，以觀修無我為例，當尚未獲得「奢摩他」時，內心會不斷的被外境擾動，就像是被風吹的燭火般無法看清楚事物，使無我的影像模糊，所以是無法得到成就的。反之，如果成就「奢摩他」之後，再觀察就可以去除擾動的過失，清楚看見無我影像。所以觀修「毘鉢舍那」時，內心不散動要先仰賴「奢摩他」的無分別定而生，而非依靠簡擇智慧的真理。例如燈火能夠照亮事物，是因為燈火產生照明的作用，不是帳幕遮住風的緣故，燈火不搖晃，才是帳幕的作用。因此，唯有先修學「奢摩他」去除昏沉掉舉等，再修學「毘鉢舍那」，最終才能通達實相⁴⁸⁷。

三、「毘鉢舍那」的分類

在《解深密經》中，提到「毘鉢舍那」的分類，分別為四種思擇與五種行相。

(一) 四種思擇⁴⁸⁸

宗喀巴引述無著的說法來做解釋，如《廣論》卷 14：「聖無著說：『正思擇者，謂思擇盡所有性。最極思擇，謂思擇如所有性。以有分別慧作意取諸相時，名周徧尋思。真實觀時，名周徧伺察。』」⁴⁸⁹，所謂的「能正思擇」，以「世俗諦」⁴⁹⁰為所緣進行觀察、思惟；「最極思擇」，以「勝義諦」⁴⁹¹為所緣進行觀察、思惟，這二種的思擇是以二諦為不同的所緣境而區分的。「周徧尋思」，其意為普遍地尋求思惟，透由粗分觀察、思惟二諦的總相內涵，如果僅有細分觀察，容易導致沉沒；「周徧伺察」，其意為普遍地仔細觀察，透由細分觀察、思惟二諦的別相內涵，如果僅有粗分觀察，容易導致掉舉。

⁴⁸⁶ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 262：

生起次第者，若能布施於諸資財，不顧不貪，則能受戒。若具尸羅善防惡行，則於怨害而能堪忍。若有忍耐不厭難行，退緣微少，能發精進。若能晝夜發動精進，能發正定，心於善緣堪能安住。若心定者，乃能如實通達真實。勝劣次第者，前前微劣，後後殊勝。粗細次第者，前較後者易轉易作，故相粗顯，後較前者難轉難作，各較自前，故為微細。

⁴⁸⁷ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 342。

⁴⁸⁸ 四種思擇：能正思擇、最極思擇、周徧尋思、周徧伺察。

⁴⁸⁹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 338-339。

⁴⁹⁰ 緣「盡所有性」是指緣世俗諦的觀察。

⁴⁹¹ 緣「如所有性」是指緣勝義諦的觀察。

然而，依據《聲聞地》⁴⁹²中的說法，先指出要「依止內心奢摩他」來修習「毘鉢舍那」。所以，修習「毘鉢舍那」是離不開「奢摩他」的。然後，又指出「能正思擇」又可以分成「周徧尋思」與「周徧伺察」二種，其對象有淨行所緣、善巧所緣、淨惑所緣⁴⁹³等三種，主要以身心五蘊為對象。「最極思擇」也可以分成「尋思」與「伺察」二種，其對象雖然和「能正思擇」相似，其差別主要在於是以如所有性的角度進行詳細的觀察、思惟。「尋思」是以總體、粗略的方式來作思惟；「伺察」則是以別體、細緻方式來作思惟。對於，「尋思」與「伺察」這二種作意執取法的行相是從「作用」上來區分的⁴⁹⁴。宗喀巴認為以分別心執取法的行相，並非是執取諦實，因為心識本來就具有明了所緣境的能力，所以會以分別心執取，並且趣入了知所緣境⁴⁹⁵。所以，這四種思擇也就是透由善分別心明了或是通達所緣境的行相之後，所緣境可以是「世俗諦」或是「勝義諦」，對其進行觀察、思惟，當中的觀察、思惟又有粗分與細分二種。

以上的分類是以所緣境與觀察的角度之間的差異，而將「毘鉢舍那」做區分的。然而，宗喀巴認為修學「毘鉢舍那」的法門無量無邊，有適合聖者修學獲得高量證悟的修學方式，也有適合凡夫的修學方式。所以，宗喀巴在《廣論》中主要以側重於凡夫可以修學的角度來闡述。因此，一旦具備修學「毘鉢舍那」的三種條件後，對於「空性」有正確的見解，凡夫也是可以修學「毘鉢舍那」。因此，宗喀巴闡述三種凡夫可以修學「毘鉢舍那」的方式⁴⁹⁶。其餘的二種方式，是以禪

⁴⁹² 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 532：

《聲聞地》云：「云何四種毘鉢舍那？謂有苾芻依止內心奢摩他故，於諸法中能正思擇、最極思擇、周徧尋思、周徧伺察。云何名為能正思擇？謂於淨行所緣，或於善巧所緣，或於淨惑所緣，能正思擇盡所有性。最極思擇如所有性，由慧俱行有分別作意，取彼相狀周徧尋思，審諦推求周徧伺察。」

⁴⁹³ 宗喀巴著，釋法童解，《趨入空性正見之階梯（下）》，中國：甘肅民族出版社，2007年1版，頁 609：

所謂的清淨行為的所緣對象，是指不淨、慈悲、因緣、數息、界差別的止心觀，因為修持上述五止心觀能夠對治貪等活動，清淨行者的行為，所以稱為清淨行為所緣。所謂的善巧所緣對象，是指對蘊、界、處、緣起、處非處的五種善巧，修這樣的所緣對象，會對蘊等產生善巧了達的智慧，因此稱為善巧所緣。所謂淨除煩惱的所緣對象，即由世間道中觀下地的粗鄙、苦痛、障礙及上地的美妙、清淨等來制伏各種煩惱，與以出世道的觀四諦來制伏或斷除煩惱，因而這樣的所緣名淨除煩惱的所緣。

⁴⁹⁴ 釋法音，《菩提道次第廣論奢摩他章淺釋》，頁 52。

⁴⁹⁵ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 339：

尋謂粗思，伺謂細察。取諸相者，非執諦實，是明了境相。由是思擇如所有性、盡所有性，皆有周徧尋思及周徧伺察。

⁴⁹⁶ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 531：

若爾，所修毘鉢舍那總有幾種？此暫不重宣說大地毘鉢舍那，正為顯示異生所修毘鉢舍那。圓滿修彼毘鉢舍那，謂修四種、三種及修六種毘鉢舍那。

修的方式來分類，分成三門的「毘鉢舍那」，以及對觀察的對相以六種方面進行仔細觀察，以這二種不同的分類方式，再加上以四種思擇「毘鉢舍那」的方式分類，共計就有三種分類方式來修學「毘鉢舍那」。

以禪修類別的分類方式，如《解深密經》⁴⁹⁷當中，透由彌勒菩薩與佛陀的對話，可以得知，可以分成三種：有相、尋求、伺察三種的「毘鉢舍那」。宗喀巴引證《聲聞地》，如《廣論》卷23：「《聲聞地》說：「謂於所聞所受持法，或於教授，由等引地作意暫思，未思、未量、未推、未察，如是名為唯隨相行。若復於彼思量、推察，爾時名為隨尋思行。若復於彼既推察已，如所安立復審觀察，如是名為於已尋思隨伺察行。是名三門毘鉢舍那。」⁴⁹⁸。所謂的「有相」，即帶有特徵之意，是指聽聞受持的教法或是善知識的教導，在修持「等引地」⁴⁹⁹的時候，不刻意思惟、測量、推度、觀察等推求，只是純粹思惟分別影像的「有相毘鉢舍那」，也稱為「唯隨相行」；「尋求」，即是就前面的有分別影像，以聞慧、思慧、修慧三種慧力，對於尚未通達的法義，透過思惟、測量、推度、觀察等推求過程的「尋求毘鉢舍那」，也稱為「隨尋思行」；「伺察」，就是前面已經通達的事物與道理，透由修慧進一步細察，最後證得究竟解脫過程的「伺察毘鉢舍那」，也稱為「隨伺察行」。以「無我」道理來說，「有相毘鉢舍那」緣「無我」道理修定，只是作意無我義的行相，沒有加入分析。「尋求毘鉢舍那」透過觀察、思惟，抉擇「無我」道理而生起定解。「伺察毘鉢舍那」則是針對已經確認的「無我」義定解，做更深入的細察⁵⁰⁰。這樣的分類是依「等引地」的作意分為有相、尋思、伺察來修「毘鉢舍那」。

⁴⁹⁷ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁532：

《解深密經》云：「世尊，毘鉢舍那凡有幾種？慈氏，略有三種：一者有相毘鉢舍那，二者尋求毘鉢舍那，三者伺察毘鉢舍那。云何有相毘鉢舍那？謂純思惟三摩地所行有分別影像毘鉢舍那。云何尋求毘鉢舍那？謂由慧故，徧於彼彼未善了解一切法中，為善了故，作意思惟毘鉢舍那。云何伺察毘鉢舍那？謂由慧故，徧於彼彼已善了解一切法中，為善證得極解脫故，作意思惟毘鉢舍那。」

⁴⁹⁸ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁532。

⁴⁹⁹ 宗喀巴著，釋法童解，《趨入空性正見之階梯（下）》，頁611：

等引地：即屬於色界與無色界諸地的心住一境。

⁵⁰⁰ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁532：

總此諸義，初者例如緣無我義，作意彼相，不多抉擇。第二於前未決定義為決定故，正善抉擇。第三謂於已決定義，如前伺察。

最後一種，就是尋找思惟「毘鉢舍那」的觀察對象之後，再以六種方面對所緣境進行仔細觀察。六種方面為：尋思義、尋思事、尋思相、尋思品、尋思時、尋思理⁵⁰¹。其中，前五種尋思分別以義、事、相、品、時為推求的內涵。

第一種、尋思義：分析教法或是教理中介紹對象的語文代表的意義。

第二種、尋思事：指分析對象的內法和外法。

第三種、尋思相：指分析對象的自相，共相或共不共相。

第四種、尋思品：指分析對象的黑白二品，即惡業過患與善業功德。

第五種、尋思時：指分析對象的三種時態，即過去生、未來生與現在生。

第六種、尋思理：指分析對象包含的四種規律，即觀待道理、作用道理、證成道理與法爾道理，透過這四種道理，進一步加以探究⁵⁰²。

觀待道理：分析果的產生，要觀待何種因與緣。對此，楊國寬提到：「此處中觀自續派以下的各家宗義認為果必須觀待因，但因不須觀待果。但中觀應成派認為因果兩種法互相觀待，因為一切法僅由名言安立，並沒有任何自性，相較於中觀自續派以下，中觀應成派所安立的觀待更為細微。其主張，無論世俗法或勝義法，它的形成都必須觀待「施設處」。」⁵⁰³

作用道理：分析諸法各自存在的作用，例如火有燃燒的作用，火是法、燃燒是作用，以此區分法、法的作用等。

⁵⁰¹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 533：

尋思義者，謂正尋思如是語中有如是義。尋思事者，謂正尋思此為外事、此為內事。尋思相者，謂正尋思諸法二相，此是自相、此是共相，或共不共。尋思品者，謂尋思黑品過失、過患及尋思白品功德、勝利。尋思時者，謂尋思如是事曾在過去世、尋思如是事當在未來世、尋思如是事今在現在世。尋思理者，謂正尋思四種道理。

⁵⁰² 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 533：

一、觀待道理，謂諸果生，觀待因緣，此別尋思世俗勝義及彼諸事；二、作用道理，謂一切法各有作用，例如火有燒作用等，此尋思相謂此是法、此是作用，由此法故作此作用；三、證成道理，謂所立義不違諸量，是正尋思於此法中，有無現、比、至教三量；四、法爾道理，謂火燒熱性、水濕潤性等，於彼法性應發勝解，是為世間共許法性、難思法性、安立法性。

⁵⁰³ 楊國寬，宗喀巴止觀實修方法之研究－以《菩提道次第廣論》為主，東方人文思想研究所博士學位論文，2015 年 7 月，頁 135-136。

證成道理：分析所要證成的主張，是否有違背正量，正量分為現量、比量、聖教量⁵⁰⁴。現前分的法不能違背現量、隱蔽分的法不能違背比量、極隱蔽分的法不能違背聖教量⁵⁰⁵。

法爾道理：分析諸法存在的法性，並且引發勝解，在此不必透過正理簡擇有無，僅僅承認其法性就是如此。此中包含三種層次的法性：世間共許之法性，如火的燃燒性，水的濕潤性；不可思議法性，即緣起力不可思議、業力不可思議、佛力不可思議；安住法性，一切法本無自性實有，而能安住⁵⁰⁶。

至於為何要從上述的六個方面觀察？其原因宗喀巴認為，當了知介紹事物的語文內涵的角度，即是成立尋思義的觀察。當了知事物盡所有性的角度，即是成立尋思事與尋思相，對於自身狀態的觀察。當了知事物如所有性的角度，成立其餘三種的觀察⁵⁰⁷。

(二) 「毘鉢舍那」的五種行相⁵⁰⁸

所謂的「忍」，是對於所緣的法義，內心已經確定，沒有疑惑而進行觀察、思惟；「樂」，是對於所緣的法義，內心生起好樂的意樂而進行觀察、思惟；「覺」，是對於所緣的法義，清楚的覺察、明瞭而進行觀察、思惟；「見」，是對於所緣的法義，能正確的了知、體悟而進行觀察；「觀」，是對於所緣的法義，透由正理成立的原因而進行觀察。

上述所說的三種「毘鉢舍那」的分類，宗喀巴依據《聲聞地》認為，六種與三種的「毘鉢舍那」，可涵蓋所有的「毘鉢舍那」。而《聲聞地》又說在四種「毘鉢舍那」上，以三種與六種的「毘鉢舍那」，可以引發出更多不同的「毘鉢舍那」。

⁵⁰⁴ 索南格西、貢卻斯塔、齊藤保高，涂玉盞譯，《西藏的般若心經》，台北市：商周出版社，2009年初版，頁56：

現量：就是依賴著五感與心、再加上經驗的力量，而能無錯誤地認識主要對象本身。

比量：就是以正確的論證為基礎，而能沒有錯誤地認識主要對象本身。

聖教量：就是以本派所尊奉之聖書或聖人之教導作為正確知識之來源、標準。

⁵⁰⁵ 昂旺朗吉堪布，《菩提道次第略論釋（下）》，台北市：財團法人佛陀教育基金會，2014年初版，頁1299。

⁵⁰⁶ 昂旺朗吉堪布，《菩提道次第略論釋（上）》，頁1299。

⁵⁰⁷ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁533：

建立如是六種事者，謂瑜伽師所知唯三，謂言說義及所知中盡所有性、如所有性。依第一故，立義尋思。依第二故，立事尋思、自相尋思。依第三故，建立餘三及共相尋思。

⁵⁰⁸ 五種行相：若忍、若樂、若覺、若見、若觀。

由此可見，這三種差別的「毘鉢舍那」之間，可以互相包含。這點宗喀巴也是如此的認為，三種與六種的「毘鉢舍那」，概括的說是可以納入四種「毘鉢舍那」，如《廣論》卷 23：「如是四種毘鉢舍那修習圓滿，便能解脫諸粗重縛，九奢摩他修習圓滿，解脫相縛。」⁵⁰⁹所敘述的一樣，在許多重要的論典都是如此認為的。因此，修學「毘鉢舍那」的行者，應該以《解深密經》所說的四種思擇，去修學「毘鉢舍那」。

(三) 以斷除煩惱的角度來分類

以斷除煩惱的角度，「毘鉢舍那」又可以分成「世間的毘鉢舍那」和「出世間的毘鉢舍那」⁵¹⁰。所謂的「世間的毘鉢舍那」是內道與外道、大乘與聲聞、緣覺乘所共同具有的，也就是在「奢摩他」之上修學「毘鉢舍那」，這是能暫時壓伏煩惱現行，以緣取「粗靜行相」而觀修的「毘鉢舍那」；「出世間的毘鉢舍那」則是唯佛弟子的殊勝別法，即是隨一以皈依、出離心、菩提心等攝持下⁵¹¹，具足「奢摩他」修學「毘鉢舍那」，是究竟能夠斷除一切煩惱種子，證悟「空性」，以緣取「無我真實行相」而觀修的「毘鉢舍那」⁵¹²。當中的「粗靜行相」即是透由觀察思惟下方的世界是粗糙、種種不悅意的過患而心生出離，而上方的世界則是微細的、具備種種靜性的功德，進而產生愛樂追求⁵¹³。「無我真實行相」則是依據《聲聞地》指出以「四聖諦」為所緣境⁵¹⁴，而最主要的所緣境是以苦諦當中的「無我」為主，才能漸次引導成就佛果。由此可知，「世間的毘鉢舍那」和「出世間的毘鉢舍那」最主要的差異有三點⁵¹⁵，「出世間的毘鉢舍那」的所緣境為「空性」；修道的身所依為佛弟子或是菩薩、聲聞、緣覺等，已入三乘道之行者；修

⁵⁰⁹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 534。

⁵¹⁰ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 389：

此復有二：一、能暫伏煩惱現行，趣世間道毘鉢舍那。二、能永斷煩惱種子，趣出世道毘鉢舍那。除此更無上進方便。

⁵¹¹ 釋法音，《菩提道次第廣論奢摩他章淺釋》，頁 616。

⁵¹² 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 392：

毘鉢舍那又有二種：一、內外、大小乘所共，能暫伏煩惱現行，粗靜行相毘鉢舍那；二、唯佛弟子內道別法，畢竟斷除煩惱種子，修習無我真實行相毘鉢舍那。前是圓滿支分，非必不可少，後是必不可少之支。

⁵¹³ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 390：

其中世間毘鉢舍那修粗靜相，謂觀下地粗性、上地靜性。

⁵¹⁴ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 390：

其出世間毘鉢舍那，《聲聞地》所說者，謂於四諦觀無常等十六行相，主要通達補特伽羅無我正見。

⁵¹⁵ 釋法音，《菩提道次第廣論奢摩他章淺釋》，頁 617。

道的助伴則是出離心或是菩提心所攝持。「世間的毘鉢舍那」的所緣境則不是「空性」；修道的身所依為外道弟子；修道的助伴則不是出離心或是菩提心所攝持。

四、「奢摩他」與「毘鉢舍那」二者的區別

透由上述可知，「毘鉢舍那」的所緣境可以是「世俗諦」或是「勝義諦」。然而，對此，「奢摩他」與「毘鉢舍那」二者又該如何區分？

宗喀巴引用《解深密經》來做解釋，如《廣論》卷 14：「《解深密經》云：「世尊，幾是奢摩他所緣？告曰：一種，謂無分別影像。幾是毘鉢舍那所緣？告曰：一種，謂有分別影像。幾是俱所緣？告曰：有二，謂事邊際、所作成辦。」⁵¹⁶透由菩薩請問佛陀的問答中可以得知，「奢摩他」的所緣境只有一種，就是無分別影像的所緣境；「毘鉢舍那」的所緣境只有一種，就是有分別影像的所緣境；而從所緣境上來看，則有二種所緣境同時可以作為「奢摩他」與「毘鉢舍那」的所緣境，即二諦與修習「奢摩他」與「毘鉢舍那」所獲得的身心輕安之果的功德。由此可知，非所緣境為「世俗諦」只能修學「奢摩他」，或是緣「勝義諦」才能修學「毘鉢舍那」，相同的「奢摩他」的所緣境也是如此。所以，「奢摩他」與「毘鉢舍那」二者，並非是從所緣境上來做區別的，《阿毘達磨集論》與寂靜也是持相同的看法⁵¹⁷。「奢摩他」與「毘鉢舍那」二者的區分是從「作業」上來區別的，也就是「執持」所緣境的方式有所不同來區別的⁵¹⁸。「奢摩他」執持所緣境的方式，是能夠遮止、息滅攀緣外境的心，進而專心安住於內在的所緣境上，「毘鉢舍那」則是專心安住於所緣境上，並且對境有一種與眾不同的觀照或觀見，這點與「奢摩他」是不一樣的，「奢摩他」是僅安住於所緣境上不做觀察思惟⁵¹⁹。

綜合上述，宗喀巴主要依據《解深密經》來解釋「毘鉢舍那」的意涵，過程中引述諸多經論來闡述「毘鉢舍那」的其他的相關內容。首先，提到「毘鉢舍那」與「奢摩他」之間的關係以及順序。其次，提到凡夫修學「毘鉢舍那」的三種分

⁵¹⁶ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 340。

⁵¹⁷ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 340：

《集論》於事邊際，開說如所有性及盡所有性之二。寂靜論師如前所說，止、觀皆能俱緣如所有性、盡所有性。

⁵¹⁸ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 340：

是故止、觀非就所緣境相而分，既有通達空性之止，亦有不達空性之觀。若能止心於外境轉，住內所緣即說名止，增上觀照即名勝觀。

⁵¹⁹ 釋法音，《菩提道次第廣論奢摩他章淺釋》，頁 63。

類以及之間的關係，從中可以看出以四種思擇可以涵蓋的層面最為廣泛。再次，說明「毘鉢舍那」與「奢摩他」二者並非以所緣境來做區分的，而是由執持所緣境的方式來判斷，也就是僅專住於所緣境，還是專住且觀照於所緣境二者來做區別的。最後，指出「世間的毘鉢舍那」和「出世間的毘鉢舍那」二者的差異為何。

從中也可以推知，宗喀巴所確立修習佛法應該具備的正確見解。首先，修習佛法，有二種：觀察、思惟法義的「思擇修」，與不觀察、思惟法義的「止住修」，這二種都是需要的，並且要雙修，才是修習佛法最好的方法。如果從聞、思、修的次第來看，要獲得定解，最重要的是「思擇修」，甚至是「止住修」也同樣需要以「思擇修」為前行，因為在整個「止住修」當中，正知⁵²⁰的觀察、思惟是關鍵，否則當煩惱生起時，又該如何了知，而立即斷除不令餘散。其次，假若沒有任何的所緣境下，只是一味的不作意、不分別的修習禪坐，這種方式既不是「思擇修」，也不是「止住修」，更加不可能是修習「空性」，這點很明顯的不是宗喀巴所主張的修學方式。



⁵²⁰ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 51：

正知者，謂由如是依止念時，隨起煩惱即能了知，斷除不受。

第三節 修學「毘鉢舍那」的條件

透由上一節可以得知，宗喀巴是如何定義與分類「毘鉢舍那」。然而，「毘鉢舍那」的內容相當的豐富，以《廣論》全書卷數來說，全書共計 24 卷，「毘鉢舍那」的部分就占 8 卷，可見內容是相當的深廣。所以，宗喀巴為了使行者能充分了解，將「毘鉢舍那」分成四個部分來論述，一、依止「毘鉢舍那」資糧；二、「毘鉢舍那」所有差別；三、修習「毘鉢舍那」之法；四、由修習故「毘鉢舍那」成就之量⁵²¹。因此，透過這四個部分，循序漸次的學習建立中觀應成派的正見，透由正見破除所應破除的障礙，最終達到獲得證悟「空性」，以下就這四個部分分別論述：

一、是指生起「毘鉢舍那」所需要依靠的條件⁵²²，透由其所占的篇幅可以得知⁵²³，宗喀巴在《廣論》中「毘鉢舍那」部分，所要論述的內容重點在此。這也表示修學「毘鉢舍那」，要先齊備諸多的條件，而這些條件都是為了證悟「空性」，而證悟「空性」之前，必須要以「思擇修」抉擇「空性」的義理，透由反覆抉擇義理之後，讓內心生起確定不疑，並且安住在所抉擇的義理當中生起正見，當這些條件都具足之後，將心安住於「空性」的狀態就非常容易⁵²⁴。因此，宗喀巴以大量的篇幅詳細的抉擇「空性」的義理。二、通達二種無我的空性正見之後，應該修習何種「毘鉢舍那」，宗喀巴主要論述凡夫位所修的「毘鉢舍那」為主，共有三種分類⁵²⁵，當了解此分類，即可如理思惟然後進行「思擇修」。三、「毘鉢舍那」的修法，則是論述如何以「思擇修」與「止住修」的修學方式來觀修「毘鉢舍那」。四、則是論述經由禪修之後，證得「毘鉢舍那」之量的標準⁵²⁶。

⁵²¹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，台北市：福智之聲出版社，2007年初版，頁 401。

⁵²² 宗喀巴著，釋法童解，《趨入空性正見之階梯（上）》，中國：甘肅民族出版社，2007年1版，頁 16。

⁵²³ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 401 至頁 531，皆為論述第一項、依止「毘鉢舍那」資糧。

⁵²⁴ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 541：

若未得無我了義正見，其身一切修行，皆未趣無我，故須先得無我正見。又此非唯了知便足，於正修時，當憶其見而復觀察，於所觀義應善修習。又於無我義須二種修，謂不觀察住與觀慧思擇，非以一分便為滿足。

⁵²⁵ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 531：

如是依止《修次中篇》所說，親近善士、徧求多聞、如理思惟，毘鉢舍那三資糧已，若有正見證二無我，次當修習毘鉢舍那。若爾，所修毘鉢舍那總有幾種？此暫不重宣說大地毘鉢舍那，正為顯示異生所修毘鉢舍那。圓滿修彼毘鉢舍那，謂修四種、三種及修六種毘鉢舍那。

⁵²⁶ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 550：

第四、修觀成就之量。如是觀慧觀擇修習，乃至未生前說輕安，是名隨順毘鉢舍那，生輕安已乃是真實毘鉢舍那。

一、修學「毘鉢舍那」的前行

首先，在說明修學「毘鉢舍那」事先須要具備的條件之前，宗喀巴先行闡述「毘鉢舍那」的基礎，即「奢摩他」所需具備的條件。如《廣論》卷 17：「如是唯以如前已說正奢摩他，心於一緣，如其所欲安置而住無諸分別，復離沉沒，具足明顯，又具喜樂勝利差別，不應喜足，應於實義，無倒引發決定勝慧，而更修習毘鉢舍那。若不爾者，其三摩地與外道共。唯修習彼，如外道道，終不能斷煩惱種子，解脫三有。」⁵²⁷這一段文句指出三個條件，第一個條件是「心於一緣，如其所欲安置而住無諸分別」，內心沒有任何的分別妄念，即「無分別」⁵²⁸，並且能按照自己的意願令心安住於所緣境毫無散亂⁵²⁹；第二個條件是「復離沉沒，具足明顯」，在第一個條件之上，遠離粗分、細分的沉沒，內心具備非常清晰、明利且可以長時安住於所緣境上；第三個條件是「又具喜樂勝利差別」，身心因為利益功德而產生喜和樂，這就是達到「奢摩他」的狀態。當具備這三個條件之後，才可以進入更高一層的修證道路，即觀修「毘鉢舍那」。對於觀修「毘鉢舍那」，宗喀巴指出要先產生對「空性」的義理，有正確無誤的勝慧，之後再更進一步觀修「毘鉢舍那」，直到確切的通達和體悟「空性」。否則僅上述三個條件與外道所修學的「奢摩他」其本質是相同的，是無法斷除煩惱的種子，更是無法讓內心生起了知「空性」的智慧。

當具備「奢摩他」的基礎之後，要進入「毘鉢舍那」之前，宗喀巴首先提到要修學「毘鉢舍那」需要具備的「門檻」。所謂的門檻，宗喀巴認為這是引發「毘鉢舍那」的重要條件，也是其「正因」。所以，希望行者修學「毘鉢舍那」時，能夠努力集聚，完備其條件。因此，在論述「毘鉢舍那」當中如何抉擇「空性」正見的「方法」之前，先行指出其「條件」⁵³⁰。所謂的條件就是指生起「毘鉢舍那」所需要的條件，以及如何理解龍樹的思想。

二、修學「毘鉢舍那」的條件一

本節主要探討修學「毘鉢舍那」所需要的條件。首先，宗喀巴指出「毘鉢舍那」所應具備的條件，如《廣論》卷 17：「親近無倒了達佛語宗要智者，聽聞無

⁵²⁷ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 399。

⁵²⁸ 妙音佛學叢書翻譯組漢譯，《新譯《菩提道次第廣論》下冊》，台北市：盤逸有限公司，2009年初版，頁 139。

⁵²⁹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 337：無散亂心，謂奢摩他品心一境性。

⁵³⁰ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 401：

此又分三：一、明了義不了義經；二、如何解釋龍猛意趣；三、抉擇空性正見之法。

垢清淨經論，由聞、思慧引發通達真實正見，是必不可少毘鉢舍那正因資糧。」⁵³¹由此可知，宗喀巴認為修學「毘鉢舍那」須具備三種條件：依靠正確了解經論的老師、聽聞沒有錯誤的經論、透由聞、思、修引生證悟「空性」正見，這三種條件是修學「毘鉢舍那」必不可少的條件。

條件一、「親近無倒了達佛語宗要智者」，宗喀巴認為這點是非常重要的，因為老師能夠透由佛法，幫助行者在身心當中，集聚功德淨除過失。因此，老師是所有快樂的泉源。所以，一剛開始依靠老師的道理，就顯得格外的重要⁵³²。然而，在各種經典以及論典的觀點之中，所提到的老師有很多種類。宗喀巴所指的老師是具備能夠引導行者，經由共下、共中、上士道，最終進入大乘道成就佛果的老師⁵³³，所以對於如此圓滿的老師，宗喀巴認為可以分成二方面，老師自身必須要具備的條件，以及引導行者所需要的條件，如《廣論》卷 1：「如《經莊嚴論》云：「知識調伏靜近靜，德增具勤教富饒，善達實性具巧說，悲體離厭應依止。」」⁵³⁴對於老師自身所需具備的條件而言，宗喀巴認為老師要熟悉符合佛教整體內涵調伏心續的方法，也就是戒、定、慧⁵³⁵。但是，對於引導行者而言，具備三學的功德還是不足夠，老師還要廣聞三藏、精通佛法，透由宣說正確的佛法引導行者了解法義⁵³⁶。然而，佛法最終目標是引導行者走向解脫之道。因此，老師自己一定要先通達「空性」的道理，才得以引導行者破除煩惱、所知二障⁵³⁷。老師雖然具備上述的五種條件，如果比行者差或是相等也都是無法引導行者的，所以老師的條件必須要勝過行者才行⁵³⁸。對於引導行者所需要的條件，則是老師要精通引導行者的順序，並且善巧的宣說法義讓行者接受⁵³⁹，而且老師在宣說法義的動機

⁵³¹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 401。

⁵³² 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 24：

能令學者相續之中，下至發起一德，損減一過，一切善樂之本源者，厥為善知識。故於最初，依師軌理，極為緊要。

⁵³³ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 24：

總諸至言及解釋中，由各各乘增上力故，雖說多種，然於此中所說知識，是於三士所有道中，能漸引導，次能導入大乘佛道。

⁵³⁴ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 24。

⁵³⁵ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 24-25：

故須一種順總佛教調相續法，此即定為三種寶學，是故論說調伏等三。

⁵³⁶ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 25：

如是唯具調伏相續，三學證德，猶非完足，尚須成就聖教功德。言教富者，謂於三藏等，成就多聞。

⁵³⁷ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 25：

達實性者，是殊勝慧學，是謂通達法無我性，或以現證真實為正。此若無者，說由教理通達亦成。

⁵³⁸ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 25：

如是雖能具足教證，若較學者或劣、或等，猶非圓足，故須一種德增上者。

⁵³⁹ 法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 26：

巧說者，謂於如何引導次第而得善巧，能將法義巧便送入所化心中。

要以利他為出發點，不要貪圖利養、恭敬等好處⁵⁴⁰，最後則是老師宣說法義時，要生起歡喜心，不會因疲憊而感到厭煩⁵⁴¹，這十點也就是宗喀巴引述《經莊嚴論》來說明老師需要具備的條件。

因此，當行者遇見如此圓滿的老師，自身也應該具備五種條件，一、行者立場中立且客觀，不會刻意的偏袒一方，以先入為主的觀念去影響自己的判斷力，進而否定正確的言論，執著錯誤的觀念⁵⁴²；二、在聽聞法義時，要具備分辨善惡的智慧，檢視老師所說的法義是否符合經論依據，而非不加以簡擇的聽聞法義⁵⁴³；三、行者對於所聽聞的法義，內心當中有強烈的欲求之心，如此才能不斷的努力學習；四、恭敬老師以及所說法義；五、學習時能夠一心專注。⁵⁴⁴如上所述是宗喀巴依據《四百論》與《四百論釋》的內涵，所統整成的五項條件。當行者能夠被老師引導走向解脫成就佛果，應該先觀察自身是否具備的條件，也是能夠被老師引導的正因，不然即使老師條件優異，行者乃然會認為老師條件不足。

所以，當具備上述種種條件之後，宗喀巴則是提到行者要培養二種基本的態度，一、對老師的信心，二、對於老師為我們的生命帶來改變而心存感激⁵⁴⁵。不應該將焦點放在老師的過失上，而是要從其他的角度去觀察、思惟老師的功德，試著對老師生起信心，最終要將老師視為斷除所有過失、圓滿一切功德的佛，生起「視師如佛」的信心，能夠做到這點，就像是依靠佛陀般的依靠老師，自然能夠激發出對修行的感受力，而且行者越是依靠老師，越容易接受老師指出的證悟之道，對於行者的修行上能夠產生極大的幫助。一旦「視師如佛」，行者可以很容易的將老師的教誨與自身活動結合在一起，這點也是宗喀巴所要強調的重點⁵⁴⁶。並且，指出「視師如佛」並非藏傳佛教所強調的，而是在大乘的經藏與《律經》

540 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 26：

悲愍者，謂宣說法等起清淨，不顧利養及恭敬等。

541 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 26：

精勤者，謂於利他勇悍剛決。遠離厭患者，數數宣說而無疲倦，謂能堪忍宣說苦勞。

542 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 28：

其中正住者，謂不墮黨類。若墮黨執，由彼蔽覆不見功德，故不能得善說妙義。

543 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 28：

雖能正住，若無簡擇善說正道、惡說似道二事慧力，猶非其器。故須具慧解彼二說，則能棄捨無堅實品，取諸堅實。

544 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 28：

若念僅具二德足耶？縱有此二，若如畫中聽聞法者，全無發趣，仍非其器。故須具有廣大希求。釋中更加敬法法師，屬意二相，開說為五。

545 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 29：

如是應知，曾受法恩，特於圓滿教授導心知識如何依止。其理分二：一、意樂親近軌理，二、加行親近軌理。

546 達賴喇嘛十四世傳法，彌勒若巴喇嘛，《菩提道次第簡明釋論》，台北市：曼尼文化事業有限公司，2007年1版，頁74。

當中都有提到相同的道理⁵⁴⁷。對於心存感激這點，宗喀巴引述《十法經》與《華嚴經》⁵⁴⁸的內涵，來闡述老師在過去乃至未來，以各種方式幫助行者的恩惠。

當行者開始對老師修信與念恩之後，行為上總體上則是要符合經論依據，不要行為不符合佛法，個別來說則是以：供養財務、以身、語來承事老師、依照老師的教導，如理行持。這三種方式當中最主要的一點也是如理行持，如《廣論》卷2：「。《本生論》云：「報恩供養者，謂依教奉行。」」⁵⁴⁹此中指出報答老師的恩德，就是應該實踐佛法的內涵，否則即便供養再多的金錢與承事，也是沒有太大的意義。對於上述所說，宗喀巴認為依靠老師最重要的還是在於內心，如《廣論》卷1：「《華嚴經》說，以九種心，親近承事諸善知識，能攝一切親近意樂所有扼要。」⁵⁵⁰宗喀巴引述《華嚴經》當中提到的九種心最為重要。

因此，一旦具備上述的條件與方式來依靠老師。首先，宗喀巴依據《華嚴經》與《不可思議秘密經》歸納出八個的好處⁵⁵¹，速成佛果、諸佛歡喜、生生世世值遇具有十種條件的老師、不會墮入三惡道、不被惡業與煩惱所損害、不會違背菩薩行、時時憶念菩薩學處，因此功德資糧不斷增加、眼前的增上生與究竟的決定勝所有的殊勝利益，都能夠達成，這都是因為承事老師的緣故，所以在身心二方面，都會獲得善業，成就自他二利，資糧都圓滿。其次，引用《地藏經》⁵⁵²與《本生論》⁵⁵³指出，如理依靠老師，不僅只是上述的好處，還可以重罪輕受，將原本來世要受到的痛苦，轉變成今生只是遭受到輕微的病痛或是煩惱，就可以消除來世要遭受的果報，以及行者的功德自然生出，因為依靠老師的緣故，即使沒有特別的習慣，也會因老師的影響，自然累積善行。相對的壞處方面，宗喀巴分成二個角度來闡述，首先，對於不具備上述的條件與方式來依靠老師，行者不僅不會

⁵⁴⁷ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 32：

如《金剛手灌頂續》云：「秘密主，弟子於阿闍黎所應如何觀？如於佛薄伽梵，即應如是。其心若如是，其善常生長，彼當速成佛，利一切世間。」諸大乘經亦說應起大師之想，毘奈耶中亦有是說。此諸義者，謂若知是佛，則於佛不起尋求過心，起思德心。於尊重所，特應棄捨一切尋察過心，修觀德心。此復應如彼續所說，依之而行。

⁵⁴⁸ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 34-35。

⁵⁴⁹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 36。

⁵⁵⁰ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 29。

⁵⁵¹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 37：

近諸佛位，諸佛歡喜，終不缺離大善知識，不墮惡趣，惡業煩惱悉不能勝，終不違越菩薩所行，於菩薩行具正念故，功德資糧漸漸增長，悉能成辦現前究竟一切利義，承事師故，意樂加行悉獲善業，作自他利資糧圓滿。

⁵⁵² 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 38：

《地藏經》云：「彼攝受者，應經無量俱胝劫中，流轉惡趣所有諸業，然於現法因疾疫等，或飢饉等，損惱身心而能消除，下至呵責，或唯夢中亦能清淨。雖於俱胝佛所，種諸善根，謂行布施，或行供養，或受學處，所起眾善，然彼僅以上半日善，即能映蔽。承事尊重，成就功德不可思議。」

⁵⁵³ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 39-39：

《本生論》亦云：「悉不應遠諸善士，以調伏理修善行，由近彼故其德塵，雖不故染自然薰。」

得到上述的好處，還會造成今生碰到重大疾病和非人的損害，來生會墮入三惡道當中受苦⁵⁵⁴；無法獲得新的功德，對於已經擁有的功德也會失去，最終更是不可能獲得成就⁵⁵⁵。其次，若是依靠不具備條件的老師與惡友，宗喀巴認為其過失是非常嚴重的，因為這將會破壞行者的法身，而且減損功德，增長惡業，最終墮入三惡道受苦⁵⁵⁶。因此，所謂的不具備條件的老師，是指當行者接受其引導之後，並不能讓原先已有的缺失改正，反而再增加新的缺點，所以不論碰到什麼情況，都應該遠離不具備條件的老師與惡友。然而在此，宗喀巴僅引用《念住經》⁵⁵⁷之經文，闡釋所謂的惡友⁵⁵⁸就是所有貪瞋癡的根本，並未詳加解釋惡友，但是透由上述的內容推論，所謂的惡友並非是引導行者，也就是尚未與老師建立法緣關係⁵⁵⁹，而是障礙行者接受老師的引導或是造成其違緣。最後，宗喀巴提到在當時西藏的四大教派，對於行者依靠老師修學的內涵是非常的重視，也有相關的說明。因為，這是未來行者是否可以達到成就佛果的根本。所以，如果僅僅只是對於這些內涵稍稍的加以認識，並沒有依照上述的內容去觀察、思惟，到最後可能會輕易的棄捨老師，或是貿然的依靠老師，不僅沒有利益，反而損害自己。

學習理想老師特質的第一步，是老師和行者之間建立良好關係，這點是非常的重要。首先，必須瞭解先對方是否有資格引導趣入三士道，自身是否能夠配合老師的引導來修學，並且仔細分析對老師的感覺，最後將它視為佛陀，這都是在接受任何一位老師之前所需要做的，一旦確定之後，就對老師保持信心和應有的態度，並且培養良好的關係將會受益良多。相反的，儘管老師具備種種條件，然而行者無法產生信心，就無法從老師的引導中得到啟示。因此，在接受一位老師之前，宗喀巴認為有權利和責任仔細的去簡擇。也因為如此，宗喀巴在《廣論》中，大篇幅的描述行者如何尋找一位可以教導佛法的老師，並且應該注意哪些事

554 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 39：

請為知識若不善依，於現世中，遭諸疾疫非人損惱，於未來世，當墮惡趣，經無量時受無量苦。

555 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 39：

設若親近不善知識及罪惡友，亦令諸德漸次損減，一切罪惡漸次增長，能生一切非所愛樂，故一切種悉當遠離。

556 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 40：

《涅槃經》云：「如諸菩薩怖畏惡友，非醉象等，此唯壞身，前者俱壞善及淨心。」又說彼二，一唯壞肉身，一兼壞法身。一者不能擲諸惡趣，一定能擲。

557 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 40：

《念住經》云：「為貪瞋癡一切根本者，謂罪惡友，此如毒樹。」

558 第一世帕繃喀仁波切，《掌中解脫》，台北市：白法螺出版社，2007 年再版，頁 664：

所謂惡友，是指那些喜歡吃喝玩樂、談論招惹煩惱之事，忙於現世經營的人。我們不應聽從這些人的話，不要受他們的影響，否則就會起煩惱、做壞事。

559 日宗仁波切譯論，釋如性恭譯，《菩提道次第略論講記》，出版者：釋如性，2014 年初版，頁 170：

一般而言，當聞法者認定說法者為自己的上師，說法者也認定對方是自己的弟子，在這種情況下，說法者為聞法者講說正法，彼此之間就有了「師徒關係」。

情與條件。一旦跟資格不符的老師建立關係之後，後果可能不堪設想。因此，達賴喇嘛就曾說到：「縱使花十二年的時間來觀察，都是明智的。選擇老師是非常重要的大事，必須非常謹慎。」⁵⁶⁰

三、修學「毘鉢舍那」的條件二

條件二、「聽聞無垢清淨經論」，宗喀巴認為在從事教導與學習之時，透由正確有效的方法來聽聞老師的引導內容是必不可少的。因此，在「聽聞軌理」⁵⁶¹中提到，聽聞時行者應該避免的三種過失⁵⁶²，以及應該培養六種有益想法⁵⁶³。首先是三種過失，第一種過失是指，聽聞狀態如同一只顛倒向下放置的容器。這表示聽聞者身處在法會當中，心卻神遊他處，也就是心不在焉，根本沒有在聽聞法義。在這種情況下，行者對於老師的引導內容缺乏興趣，或是身心不協調，顯然是學習上的一大障礙。因此，必須消除這種障礙，非常高興的聽聞法義。第二種過失是指，聽聞狀態如同滿是漏洞的容器。這表示聽聞者在法會當中，確確實實的聽聞法義，然而卻無法記住內容。在這種情況下，行者缺乏專注力與記憶力。所以，無法透由聽聞法義而得到獲益。佛法是指引如何度過有意義的人生，並非只是消遣娛樂，像是聽故事一樣。因此，必須要專注的記住法義，不管是在聽聞還是閱讀等所有型態的學習過程中，都必須要投入全部的專注力，努力記憶法義內容。當無法記憶所有的法義時，應該要再三的反覆思惟聽聞的法義，如此才可記憶所學的內容。另一個幫助記憶的方式是透由「辯論」，此種方式廣泛的在格魯派中所使用。第三種過失是指，聽聞狀態如同一只裝滿毒藥的容器。這表示聽聞者在法會當中，其動機與發心不清淨。佛法的內涵並非如同其他的知識科學，僅僅只是一種謀生的工具。因此，聽聞佛法時，必須要調整動機與發心，應該將其放在為了成就佛果、利益眾生而來聽聞的。對於上述的三種過失，宗喀巴認為改善的方式，就是在聽聞法義前，行者首先依照「思惟聞法所有勝利」⁵⁶⁴的內容，努力的思惟聽聞的好處，以及聽聞法義所帶來的極大利益，讓內心生起對於聞法的歡喜心。

⁵⁶⁰ 達賴喇嘛十四世傳法，彌勒若巴喇嘛，《菩提道次第簡明釋論》，台北市：曼尼文化事業有限公司，2007年1版，頁76。

⁵⁶¹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁17。

⁵⁶² 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁17：

若器倒覆，及縱向上然不淨潔，並雖淨潔若底穿漏，天雖於彼降以雨澤，然不入內；及雖入內，或為不淨之所染污，不能成辦餘須用事；或雖不為不淨染污，然不住內，當瀉漏之。

⁵⁶³ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁17-20：

一、於自安住如病(者)想；二、於說法住如醫(師)想；三、於所教誡起藥品想；四、於殷重修起療病想；五、於如來所住善士想；六、於正法理起久住想。

⁵⁶⁴ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁15。

其次，是六種有益想法，第一種、將自身當作是病人。這是為了提醒自己正身處於無明愚痴當中，而且自身煩惱熾盛，如此才能生起急欲聞法修學之心，得以治療三毒的迫害。此想若是無法生起，於後有益的想法也無法隨之生起。第二種、將老師安立為醫生。因為當遭受嚴重的三毒等病，勢必會尋求最好的醫生，若是碰到好醫生，一定會遵守醫生的指示，不會有所違背。第三種、將老師的教誡，當作是藥品。這是為了提醒應多方面盡力憶念實踐老師的教誡，才不會因為妄念等有所損壞。第四種、殷重的治療。這是指對於老師的教誡，不斷的觀察、思惟，實實在在的行持，才能夠真正的治療三毒等疾病。第五種、將老師當作是佛陀。時時憶念佛陀說法的功德，對老師也生起如此恭敬承事之心。第六種、希望佛法久住世間。思惟如何才能藉由聽聞法義，令佛法常住世間。上述是宗喀巴針對聽聞時，行者應該避免的過失，以及應該培養的想法。這不外乎是宗喀巴希望行者在聞法時，能夠不斷的觀察內心，如果不能在聽聞法義時與法義相應，心中帶著雜念，或是認為老師的引導與自己無關，這樣是無法得知修行的扼要，無法產生定解，不能調伏內心，依舊的我行我素，這樣只是「如天成魔」，將原本可以得到利益的佛法變成是煩惱的助伴，如諺語說：「初一若錯，乃至十五。」

565

然而，關於「無垢經論」的解釋，在釋日常說：「現在我們有太多的這種各式各樣的書籍，這種書籍對初機介紹，種善根是非常好，因為文字淺顯，我們容易接受。可是你要想真正深入的，憑這個東西的話，不大可能，不大可能！古人的寫的書都是根據他的經驗報導出來的，就是這樣，所以你照著他去做的話，你可以跟他一樣體會到他所經驗到的事實。他經驗到的事實是什麼？「證果」兩個字。我們現在是大部分作在文字上的解釋，你看懂了以後，你可以寫出很美的文章來，不一定在證果上面有太大的幫助，這一點我們要了解的。但是彼此間，各有各的長處哦！就是初機，那麼解釋文字；修行，是又一個次第。這地方說顯閱此法經論是「無垢經論」，通常是菩薩祖師造的這種論跟疏等等。」⁵⁶⁵由此可知，所謂的「無垢經論」從字面上的解讀，是指祖師或是論師所著作的論典、注疏等。然而，釋日常對於其內涵的解釋，是可以幫助行者在修學佛法上能夠深入學習的經論，尤其是對於成就佛果上，而非是文字淺顯結緣式的書籍。

對於「聽聞無垢清淨經論」這點，宗喀巴並非只是希望行者在聽聞時，具備「聽聞軌理」而已，宗喀巴認為在此之上，還要廣泛的聽聞，如《廣論》卷 13：「謂應親近智者，隨自力能而求多聞。若不爾者，聞所成慧、思所成慧皆不得生，

⁵⁶⁵ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 23：

現見此即極大教授，謂見極多由於此事未獲定解，心未轉故，任說幾許深廣正法，如天成魔，即彼正法而反成其煩惱助伴。是故如云初一若錯乃至十五。

⁵⁶⁶ 釋日常講述，釋如證發行，《菩提道次第廣論手抄稿 南普陀版》第 13 冊，台北市：圓音有聲出版股份有限公司，2016 年初版，頁 82。

是則不知修何法故。若有多聞，由思所聞法義，能生思慧，從此能生廣大修慧。」⁵⁶⁷此中指出，行者在依靠老師之後，應該盡力的廣泛聽聞，為了能生起廣大的修慧。這點也是宗喀巴所強調聞、思、修的次第，否則如果欠缺廣泛的聽聞，聞所成慧、思所成慧都生不起來，對於所應當修的內容更是不得而知，而且對於「奢摩他」和「毘鉢舍那」的內涵也無法了知⁵⁶⁸，要解脫乃至成就佛果更是不可能的，所以宗喀巴認為行者應該努力的廣泛的聽聞祖師與論師所著的論典、注疏等。

四、修學「毘鉢舍那」的條件三

條件三、「由聞、思慧引發通達真實正見」，這點是最重要的一點，也是最主要的條件。宗喀巴在此所要論述的是出世間的「毘鉢舍那」，其所緣境為「空性」，勢必就要對其有正確的了解，不然是無法通達「毘鉢舍那」。因此，要對於「空性」有正確的了解，必須要對於所聽聞的經論深入研究分析，經由聞、聞慧、思的階段，才能夠生起思慧。當具備這三個條件，就可以產生通達真實性的正見。然而，宗喀巴認為當具備上述的三個條件，還不足以生起正見。因為，對於第一步聽聞而言，所要聽聞、研閱的經論就顯得格外重要，所以一開始就要透過佛陀所提出的「四依」當中的「依了義不依不了義」⁵⁶⁹，這樣的話對於通達正見才有直接的幫助，因為了義經典的焦點是放在討論事物的勝義真實，也就是「空性」，所以無法以字面上有暗示某種更深層或是隱蔽的觀點來詮釋或是解讀。但是，並非指不了義的經論沒有幫助，在成佛的道路上，對於布施、持戒等，也是間接的了解「空性」。因此，「依了義不依不了義」所指的就是對於佛陀所開示的內容，一定要先區分清楚，不能夠全部混雜在一起的去理解。所以，所謂的依靠了義，並非承認佛陀所有教法的內涵，而是具備能力去分辨佛陀所開示的教法，何者是屬於了義何者是不了義，更進一步了解當中的原因，如此才能符合「依了義不依不了義」的內涵。因此，首先要學習龍樹、聖天、佛護、月稱所著作的釋論⁵⁷⁰，來了解何謂「了義」⁵⁷¹。

⁵⁶⁷ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 327。

⁵⁶⁸ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 327：

無多聞者，則不能知靜慮方便，淨惑方便，故應無厭而求多聞。

⁵⁶⁹ 伊麗莎白·納珀(Elizabeth Napper)，劉宇光譯，《藏傳佛教中觀哲學》，中國：中國人民大學出版社，2006年初版，頁 29。

作者指出，宗喀巴依據佛陀的教言提出：「依法不依人，依義不依語，依了義經不依不了義經，依智不依識」的內容，而這也是宗喀巴五部以詮釋中觀為主題的著作之一《辨了不了義善說藏論》的首要課題。

⁵⁷⁰ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 404：

彼意趣有何次第？答：佛護、清辨、月稱、靜命等大中觀師，皆依聖天為量，等同龍猛。

⁵⁷¹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 402：

又此正見，要依了義而善尋求，不依不了義，故須先知了不了義所有差別，乃能解悟了義經

關於了義與不了義經典的分類。首先，宗喀巴引用《無盡慧經》的經文來解釋了義與不了義的標準，如《廣論》卷 17：「如《無盡慧經》云：「何等名為了義契經，何等名為不了義經？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。」⁵⁷²這段經文先是概括式的說明佛陀所開示的內容是以「勝義諦」，也就是「空性」的法類，稱為了義經；而開示「世俗諦」的法類，稱為了不了義經。然後具體的說明，經典當中宣說的是各種概念，就是「世俗諦」，即不了義經。如果是說緣起性空，一切事物的真相的內容，就是「勝義諦」，即了義經。從中可以發現《無盡慧經》認為「世俗諦」是可以測量、比喻的；「勝義諦」則是不容易測量、比喻的⁵⁷³。

其次，宗喀巴引用《無盡慧經》、《三摩地王經》、《入一切佛境智慧光明莊嚴經》與《中觀光明論》⁵⁷⁴，證成「世俗諦」與「勝義諦」是區分了了義與不了義的準則，並以《中觀光明論》指出其原因，如《廣論》卷 17：「《中觀光明論》云：「何等名為了義？謂有正量，依於勝義增上而說，此義除此，餘人不能向餘引故。」⁵⁷⁵因為「勝義諦」的意義已達到究竟，不須透由其他的經典來詮釋其內涵，相反的「世俗諦」的意義為達到究竟，尚須透由其他的經典引申解釋，來確定其所指的意義。當中的「增上」就是以「勝義諦」為主要說明解釋的對象，並且以「量」⁵⁷⁶作為依據之意。釋法童認為宗喀巴需依據龍樹觀點才能理解佛陀的深意，然而在此卻未見宗喀巴引用其論典為依據，其原因有二⁵⁷⁷。

最後，對於「勝義簡別」宗喀巴透由問答的方式，進一步指出了義經雖然主要是闡述「勝義諦」，但是卻有其範圍或是限制條件，而非無限上綱，如《廣論》卷 17：「有作是說：諸了義經是如實說，故若彼經宣說無生、無補特伽羅等應須執為全無有生、補特伽羅，若不爾者應非了義，以其言聲非如實故。然不應理！如是說法大師，現見眾多了義之經，遮生等時加勝義簡別。」⁵⁷⁸此中以了義經典

義。此若不依定量大轍解密意論，如同生盲又無導者而往險處，故當依止無倒釋論。

⁵⁷² 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 402。

⁵⁷³ 宗喀巴著，釋法童解，《趨入空性正見之階梯（上）》，中國：甘肅民族出版社，2007年1版，頁 19。

⁵⁷⁴ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 402-403。

⁵⁷⁵ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 403。

⁵⁷⁶ 宗喀巴著，釋法童解，《趨入空性正見之階梯（上）》，頁 22：
量：一般指標準，釋法尊認為量是指新證不欺誑的了別。

⁵⁷⁷ 宗喀巴著，釋法童解，《趨入空性正見之階梯（上）》，頁 23：
筆者認為有兩個原因：一、如法尊法師所認為，「雖然《中觀論》也有「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦、二第一義諦」...《中觀論》對世俗諦法，究竟是怎樣安立為有的，還使人不太容易明白」因此未能引用。二、儘管漢譯的《大智度論》中也說：「佛法中有二諦，一者世俗諦、二者第一義諦，為世俗故說有眾生，為第一義諦故說眾生無所有」是很吻合《無盡慧經》的意思的，由於藏地缺譯，所以沒有引用。

⁵⁷⁸ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 403。

《般若經》為例，應該按照經文的字面意義來理解當中說的不存在「生」與「補特伽羅」，否則《般若經》就應是不了義經。然而對此，宗喀巴澄清說，這是因為沒有從經文的前後文以及整體脈絡來看，所導致的誤解，在破除「生」與「補特伽羅」時，已經加了「勝義簡別」，其他沒有加入的地方，也應慣例加入，不能斷章取義的理解。所以，這裡的「無生、補特伽羅」並非解讀成不存在「生」與「補特伽羅」，而是指「生與補特伽羅無勝義有」⁵⁷⁹，也就是生與補特伽羅空無自性，因為這僅只存在於名言當中，只是以適當之名稱來指稱之⁵⁸⁰。因此，在此的「生與補特伽羅」不可以只憑藉文字本身，就來分辨了義與不了義，應該以《無盡慧經》所示的判準而定。

上述的內容，是宗喀巴認定經典劃分了義與不了義的方式，也是中觀宗與唯識宗，不相同的地方。唯識宗也是將經典分為了義與不了義，但其主要依據是《解深密經》的三自性⁵⁸¹來解讀《般若經》當中的「空性」法類，認為一切的現象都含有這三種特性。所以，唯識宗認為《般若經》所說的自性空，是對於三自性的個別解釋⁵⁸²。因此，了義經典就是可以接受其經文的字面意思，也就是「如言而取」；不了義經典就是不能接受其經文字面的意思，也就是不能「如言而取」，必須加以詮釋其內涵⁵⁸³。由此可知，不同的宗派對於分判了義與不了義的方式，都有其各自的標準。

然而，會造成這樣的原因，都在於依據不同的經典而造成的。中觀宗所闡述的「空性」，是依據的佛陀二轉法輪時，開示的般若經，之後集結成的《大般若經》。第二轉法輪又稱為「無相法輪」，可視為第一轉法輪的延伸，但是，二者的差異在於，第二轉法輪深入的理解苦因，強調行者應該擴大觀照苦因的範圍到其他有情上，而且對於滅諦的本質、特徵等深入細緻的闡述，尤其是深觀「空性」、「無我」和諸法實相。其中，深觀是以慈悲心與菩提心為基礎而開展的，慈悲心與菩提心就是為了利益一切有情而成就佛果，也是大乘最特殊的特質。「空性」的覺照和菩提心的了悟，二者相互結合，開展的「空性」的體證與利他的動機，也就是佛陀在第二轉法輪中，所闡述的智慧與方便的雙運道。然而，第二轉法輪更細緻的詮釋「空性」，並且更進一步探究息苦之道，所以會發現某些教法與第一轉法輪的基本架構互相矛盾，因此，大乘佛法中提出「四依」來解讀經典。可

⁵⁷⁹ 蓋·紐蘭，《空性—宗喀巴《菩提道次第廣論》之空性教導》，台北市：橡實文化出版社，2011年初版，頁40：

勝義有：是指外境自體本已存在，不待現於內心而後始有者。又作諦實有、實有、自相有。

⁵⁸⁰ 蓋·紐蘭，《空性—宗喀巴《菩提道次第廣論》之空性教導》，頁33。

⁵⁸¹ 達賴喇嘛，項慧齡譯，《幸福的修練》，台北市：橡樹林文化，2002年初版，頁146：

三自性：針對佛陀所言，所有的現象皆不具內在本質，無著尊者就著名的「三性」理論加以闡釋。所有的現象皆具備「三性」，即所謂的依他起性、遍計所執性、圓成實性。

⁵⁸² 達賴喇嘛，陳琴富譯，《藏傳佛教世界》，台北市：立緒文化，1997年初版，頁24。

⁵⁸³ 達賴喇嘛，鄭振煌譯，《達賴喇嘛談心經》，台北市：圓神出版社有限公司，2004年初版，頁110。

是，第二轉法輪的「空性」對於某些行者而言，會認為「諸法無自性」⁵⁸⁴就是諸法一切現象都不存在，可能太過於極端，導致無法理解。所以，佛陀在第三轉法輪中特別開示《解深密經》以適應這類行者的心理狀態與習氣。《大般若經》中所討論的「空性」，也就產生二種不同的詮釋體系，進而發展出大乘二個主要的宗派。⁵⁸⁵這也是佛法的特色之一觀機逗教。

因此，不同的宗派的教義都是視不同需要而有所施設的，所以也都有著不同的標準。然而，如同達賴喇嘛所說的宗評判經典的過程都是類似的：「首先，分析佛陀的某一句話，以決定佛陀的究竟意旨；其次，決定佛陀開示此教法的理論基礎；最後，指出依文解義所產生的邏輯矛盾，如果有的話。」⁵⁸⁶由此可知，佛陀是希望行者嚴格的檢視、驗證其教法，然後接受、實踐，而非出自於尊敬而無知的盲信。對此，宗喀巴也持一樣的態度，為了尋求解脫，而去修學「毘鉢舍那」，為了最終能夠證悟「空性」的智慧，應該先運用正理，並且觀察、思惟去通達真實的自性，達到不可動搖的定解，然而生起這種定解，首先要先研讀經典，深思其義作為開始。

綜合上述，在「通達真實正見，是必不可少毘鉢舍那正因資糧。」之前，宗喀巴指出「毘鉢舍那」的修學條件。首先，要依靠沒有錯誤了解，而且通達佛法扼要的老師，這是老師的部份。其次，還要靠自己，在其面前聽聞沒有錯誤的經論之後，不僅要做到「聽聞軌理」，還要廣泛的聽聞，並且深入觀察、思惟。最後，當這些條件都具備，透由聞慧、思慧才能夠產生通達真實性的正見。這也是在說明，要通達真實性的正見，是非常不容易的。正因為如此，所以宗喀巴才會以三士道的架構，將依靠老師與聽聞無垢經論的部分於「道前基礎」中闡述，依靠老師的部分也是宗喀巴最為重視的部分，「道前基礎」當中也闡述聞、思、修的修學次第與關鍵，直到「毘鉢舍那」的章節，宗喀巴以上述的條件為基礎，更進一步的指出，修學「空性」應該研閱了義的經論。因此，透由三士道的架構，讓行者能夠漸次的具備修學「毘鉢舍那」的條件，可說是宗喀巴一大創舉。

⁵⁸⁴ 索南格西、貢卻斯塔、齊藤保高，涂玉盞譯，《西藏的般若心經》，台北市：商周出版社，2009年初版，頁90：

諸法無自性：究竟的真理「空」或「空性」，與「一切法無自性」是同義的，並且與「緣起」是表裡一體的關係。

⁵⁸⁵ 達賴喇嘛，陳琴富譯，《藏傳佛教世界》，頁19-25。

⁵⁸⁶ 達賴喇嘛，鄭振煌譯，《達賴喇嘛談心經》，頁111。

第五章 《廣論》上士道的「空性」思想

本章主要在「毘鉢舍那」的基礎上闡述「空性」，也就是當具備修學「毘鉢舍那」所需要的條件之後，接著則是契入的「空性」。第一節則是論述空性所要破除的為何，第二節則是討論如何破除人無我，並且串聯《雜阿含經》的無我與本節的補特伽羅無我之關聯、第三節則是透由四生與四種關鍵來破除法無我，並且論述二我執的產生順序與證得人、法二無我次第之間的差異，以及聲聞、緣覺乘是否可以證得法無我，二者的差別為何。

第一節 無明為輪迴根本

一、辨明所破

宗喀巴認為要證得「空性」，要先獲得中觀應成派的正見，才得以破除無明。因此，首要認識「所破」，所謂的所破是指，在證得「空性」的那一瞬間，應該要破除、遮擋的那一分。宗喀巴將所破分為二大類：第一種「道所破」，如《廣論》卷 20：「於諸煩惱障，及以所知障，此攝一切障，盡此得解脫。」⁵⁸⁷眾生心續中有諸多的邪分別心，「道所破」則是指這些邪分別心的根本，即是煩惱障、所知障。這二種障礙總攝所有的障礙，而且「道所破」它是存在於所知當中，必須要透由修道證得「空性」的智慧才可以破除，一旦斷除這二種障礙就能得到解脫；如果「道所破」是不存在於所知當中，則所有的有情眾生就不需要努力，也能夠獲得究竟的解脫⁵⁸⁸。第二種「理所破」，與「道所破」不同的是，它是不存在於所知當中，也就是在所知當中是無法安立的。只是因為不了解的緣故，將完全沒有的自性錯認為是存在的。因此，才有辦法透由正理破除的，如果所破是存在的，那存在的一法是沒有辦法透由正理來破除，如《廣論》卷 20：「若有士夫，於自性空變化婦女，謂是實女而起邪執，邪執彼故遂起貪愛。次有如來或如來弟子變一化身，以此化身遮彼邪執。如是我語空如變化，於一切法無性本空，等同化女，遮遣邪執為有自性。」⁵⁸⁹文中引用《迴諍論自釋》幻女的譬喻，說明「理所破」。譬喻中以幻師變現成是一位婦女，而有一人對自性空所變幻的女人，生起執著幻女是真實的邪執，因邪執而產生貪愛。雖然，所破的幻女本身是不存在

⁵⁸⁷ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，台北市：福智之聲出版社，2007年初版，頁 457。

⁵⁸⁸ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 457：

謂煩惱及所知二障，此所破於所知有，此若無者，應一切有情不加功用而得解脫故。

⁵⁸⁹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 457。

的，但是內心在面對所緣境時，會執著⁵⁹⁰境本身是有自性⁵⁹¹的。雖然，境界本身的自性是不存在，但是由於當下內心的執著，會使境界上看似有其自性，因而更加執著。對此，能夠遮除內心執著境界是有自性的這一分邪執，唯有透由佛陀所宣說諸法是無自性的內涵，才能去除內心當中有自性的這種「邪執」。例如以緣起因果破除人以及法之上的有自性，首先要知道所破的有自性是不存在的，如果存在則不能被破除。其次，才能經由正理—緣起因果破除所破⁵⁹²。

由此可以得知，眾生內心當中的「邪執」，煩惱障、所知障這二障，屬於「道所破」；「邪執」所執著的境界，也就是執著境是實有、是有自性、是真實的這點屬於「理所破」。然而在此，宗喀巴最主要強調的是後者⁵⁹³，也就是經由「邪執」而增益⁵⁹⁴實有的事。因為，要破除內心當中顛倒的「邪執」，必須要先能夠破除顛倒心所增益的顛倒境，這也就是「理所破」所要破除的。其破除的道理，以瓶子為例，並非是拿鎚子來把瓶子打破，讓原本有的事物變成沒有、不存在，而是看清楚實際狀況，從根本去了解境界上無自性的這一點，確實是不存在的，生起「無」的如實定解，以這種方式破除增益實有的執著。所以，透由正理了知所緣境是無自性的內涵，就能夠遮止內心當中，執取境界上是有自性的這種錯亂的意識⁵⁹⁵。然而，透由正理來證成境界上無自性的這一點，並非是原本不存在，之後產生的一種新生活或是有某個人創新發明的。這是法性本來的面目，法所形成的方式就是如此，是經過聖者觀察、思惟所獲得的正理。對於上述的道理，進一步說明。

(一) 所謂的無自性並非是以不存在作為解讀⁵⁹⁶，而是在說明事物的成立，如果是依靠這樣的自性的話，也就是該事物不需要依靠其他的因或緣，就能獨立、恆常不變，並且有著絕對性的性質。這樣有自性的概念，與「無我」中的「我」

⁵⁹⁰ 索南格西、貢卻斯塔、齊藤保高，涂玉盞譯，《西藏的般若心經》，台北市：商周出版社，2009年初版，頁219：

執著：此處所指的執著是以貪欲為基礎所產生的煩惱執著。

⁵⁹¹ 索南格西、貢卻斯塔、齊藤保高，涂玉盞譯，《西藏的般若心經》，頁43：

自性：自性的一般意思是「事物的本質」。不過，經文中所陳述的自性，是在一般的意義上頭，再加上非常強烈的「離開其他存在而獨立的實體」或是「確實以真實而存在」的概念。

⁵⁹² 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁457：

如緣起因破人法上所有自性，故此所破須所知中無，有則不能破故。

⁵⁹³ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁457：

然正所破厥為後者，以破顛倒心須先破彼所執境故。

⁵⁹⁴ 索南格西、貢卻斯塔、齊藤保高，涂玉盞譯，《西藏的般若心經》，頁94：

增益：將不存在之事物誤解為存在，稱為「增益」。例如：虛構出補特伽羅的自性等。

⁵⁹⁵ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁457：

破除之理，亦非如以錘擊瓶，是於無令起知無定解，若定解無，即能遮遣執有亂識。如是以理成立，亦非如種發芽先無新生，是於如是法起決定智，知其如是。

⁵⁹⁶ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁458：

故汝說云，若性非有，即無語言，不假語言，自性非有亦極成立。

是相同的意思，所謂的「我」往往被賦予「普遍的實體性」，一種帶有哲學意識和不帶有哲學意識的概念，像是離開其他存在而獨立的實體，擁有自己獨立的存在這樣的想法，或是如同我的這個概念，認為是真實且有自己獨立存在的想法⁵⁹⁷。所以，無自性所要說明的是自性是不存在而非事物不存在。所要破除的也就是，由於內心的執著境界是有自性的這一分，而非破除事物的存在的這一分。

(二) 透由語言來闡述「諸法無自性」這點，並非是要透由語言的力量，讓有自性的法變成無自性，因為諸法本來就無自性，而是由於眾生無明愚癡，被無明所覆蔽而執著當下的境界，將虛構出來的「自相」⁵⁹⁸，而誤認為自性的一種，如果可以清楚明白地知道「自相」之所以會產生效用只是因為煩惱的緣故，一旦破除無明愚癡，如此一來單憑自身的「喜好」與「厭惡」來看對象，進而產生的三毒也就完全沒有意義⁵⁹⁹。所以，為了要去除眾生內心的無明愚癡，了解法的內涵是無自性，才特別強調「諸法無自性」的這點。然而，這點不管是有強調或是沒有強調，諸法無自性本來就是其本質，無須強調與否。然而，對於此點的闡述，仍然有人提出其他的觀點，如《廣論》卷20：「故有說云：有不能破，無不須破，離諸破立，以多破立正理觀察，唯練名言。」⁶⁰⁰存在是不能被破除的，不存在是不須被破除的，所以並不用刻意的去安立「所破」以及「所立」種種的正理，這樣只是訓練我們的口才而已。對此，宗喀巴認為這種想法是「未見正理及道破立影像相違亂言」⁶⁰¹。安立所破、所立的正理，並非只是想要更進一步的了解或是通達文字上的意思，才透由所破、所立這二種方式呈現，而是為了彰顯正理。所謂的正理並非只有在文字上面符合邏輯、符合條理這個層次，而是要使正理的影像⁶⁰²能夠清晰的在內心當中現起，以及「道」當中可以安立修行的準則，因為透由正理能夠破除最主要的法，是去除眾生內心當中執取境界是有自性的這種執著，

⁵⁹⁷ 索南格西、貢卻斯塔、齊藤保高，涂玉盞譯，《西藏的般若心經》，頁44。

⁵⁹⁸ 索南格西、貢卻斯塔、齊藤保高，涂玉盞譯，《西藏的般若心經》，頁81：

自相：作為外境且實際上是成立的，並且可以不依靠概念而直接認識的存在，稱為「自相」。自相是有為法、無常、事物，而共相則是無為法、常、非事物。例如：瓶子本身雖然是自相，不過瓶子的一般概念則是共相。自相、共相的思惟方法，主要在經量部等有說明，而四學派的定義與解釋有所不同。此處所謂的「自相」，是指對象自身具備的固有性質與作用。

⁵⁹⁹ 索南格西、貢卻斯塔、齊藤保高，涂玉盞譯，《西藏的般若心經》，頁47。

⁶⁰⁰ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁458。

⁶⁰¹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁458。

⁶⁰² 達賴喇嘛，《覺燈日光一道次第講授成滿智者所願》第2冊，台北市：商周出版社，2012年初版，頁532：

影像：此處即指義共相。義共相，就是「總相」。就像我們用肉眼看到前面的東西，因為是肉眼直接看到的緣故，所以是現量；可是我們閉上眼睛，用意識去緣取的時候，是以分別心透過影像去看，並不如肉眼去看般清楚，這就是透過義共相間接瞭解。

破除之後，透由正理來成立在眾生的內心當中生起不顛倒的正見，所以才特別的強調正理。對此，達賴喇嘛認為：「若有不能破、無不須破，那對他人的顛倒執著要如何破除呢？破斥他人說法、安立自宗，這些都會變成沒有道理。」⁶⁰³

(三) 要了解「諸法無自性」的道理，宗喀巴認為必須仰賴第二轉的「無相法輪」，即佛陀所宣說的《般若經》。經由《般若經》字面上的意思可以清楚的了解，一切法的本質是無自性、無生、無滅等內涵。相同的，想要去除內心的「邪執」，乃至於生起正理，必須要先修學諸多中觀論師公認的論典，進而透過聞、思論典來增長智慧，對佛法有清楚的認知，之後再以自身智慧去辨析經論所詮釋的內涵為何。所以，如果在學習時，不憑藉任何經論，僅僅只是仰賴自身的慧力是無法做到正確的判斷。因此，想要了解「諸法無自性」，破除內心的「邪執」，就必須要透由中觀宗的創立者龍樹及其心子聖天所撰寫的論著來理解。而在眾多以龍樹著作為依據，能夠了解龍樹所解釋「空性」內涵的印度論師當中，又以佛護、清辨、月稱最具影響力。

然而，佛護與清辨的論釋，最主要的差異在於「共相」見。對此，達賴喇嘛說：「在討論一切法的勝義時，論辯雙方的認知能否相同？清辨認為能。清辨主張在某些程度上，「所觀」是「能觀」之外的客觀存在，故諸法有自性。例如，清辨認為「人我」或「自我」雖然是五蘊的心理建構，但若探究「人我」究竟所指為何時，應該可以發現某些東西是自性實有的。在究竟分析下，清辨把心識當作實有的「人我」，月稱則反對此項論點。」⁶⁰⁴從中可以得知，清辨認為「自我」當中有一個東西是自性實有的，也就是意識，如《辨了不了義善說藏論》卷4：「《分別熾然論》云：「我等於名言中，亦於識上設立我名，謂識是我取後有故。」」⁶⁰⁵清辨認為在勝義當中一切事物是無自性的，但是諸法的緣起是仰賴諸多因緣而產生的，即諸法是透由自相所成立的，所以在世俗當中，是有自性存在的，而要說明諸法的無自性時，則是加上勝義來做為限定。然而，對此佛護認為可以透由世俗來了解緣起性，但是若是諸法有自性的話，就不必藉由其他的因素來安立諸

⁶⁰³ 達賴喇嘛，《覺燈日光—道次第講授成滿智者所願》第3冊，頁249。

⁶⁰⁴ 達賴喇嘛，鄭振煌譯，《達賴喇嘛談心經》，台北市：圓神出版社有限公司，2004年初版，頁115。

⁶⁰⁵ 宗喀巴，釋法尊譯，《學佛一定要懂得辯證法要：辨了不了義善說藏論》新北市：大千出版社，2012年初版，頁156。

法的自性與存在⁶⁰⁶。月稱則堅守佛護的看法，明確的批評這樣的立論，指出透過世俗可以了解諸法的存在，但其本身也是無自性，自性只是假名，無自性才能真正了解「空性」⁶⁰⁷。而且，也不應該對無自性加上設限用語。因為在勝義當中，透由正理成立自性，這是不合理的。若依此正理，在世俗當中，即使作為自性成立的理由，也是不合理的⁶⁰⁸。基於這些差異，中觀宗分為二派。這些差異，反映在二派對於「空性」的立論中。以龍樹所著作的《中論》來說，清辨代表的是自續派堅持只用「自續三支論式」⁶⁰⁹來論證；而佛護代表的是應成派，則是使用「應成論式」。對此，宗喀巴則是堅持使用「應成論式」，強力的支持月稱，對於清辨所提出的批評，如同宗喀巴的論著當中指出，清辨的主張顯示了一種細微，但關鍵的增益執。

(四) 「道所破」與「理所破」這二者，在《廣論》與《略論》中所處理的方式，各有其強調的重點，如楊國寬：「《廣論》用了相當的篇幅討論「理所破」，也就是「自性有」，但是「無明」做為「道所破」，宗喀巴認為「理所破事」的慧觀是基本的，因為在破斥妄分別所緣境時，「道所破事」自然同時被克服，所以《廣論》的處理將這個部分放在「所破事」的結尾處，標題為「正明所破義」。但是《略論》顯然採取不同的進路，「理所破」在《略論》被大量省略，而是直接進入「明辨染污無明」及「明彼即生死根本」科判下進行討論。儘管如此，「無明」做為「道所破事」，是《廣論》、《略論》所共同關注的主題。所不同的是，《略論》直書修行要點，《廣論》則不厭其詳廣引經論加以證明。」⁶¹⁰由此可知，宗喀巴在《廣論》與《略論》中側重的重點不同，在《廣論》中大量闡述「理所破」的理由如前所述⁶¹¹。儘管如此，二論在闡述所破時，都很清楚的指出破除的根源為何，這點是相同的。

⁶⁰⁶ 達賴喇嘛，鄭振煌譯，《達賴喇嘛談心經》，頁 116：

達賴喇嘛認為：「我們可以很明確地看出，佛護甚至連「世俗諦」也不承認是自性有。佛護在論釋龍樹的禮敬偈(否定四生：自生、他生、共生、無因生)中提到：如果仔細分析緣起的過程，則緣起本身也是不存在的。佛護明確地闡明可由「世俗諦」來了知緣起性。」

⁶⁰⁷ 達賴喇嘛，鄭振煌譯，《達賴喇嘛談心經》，頁 116。

⁶⁰⁸ 索南格西、貢卻斯塔、齊藤保高，涂玉盞譯，《西藏的般若心經》，頁 85。

⁶⁰⁹ 詳見註腳 289。

⁶¹⁰ 楊國寬，〈宗喀巴止觀實修方法之研究—以《菩提道次第廣論》為主〉，東方人文思想研究所博士學位論文，2015 年 7 月，頁 137-138。

⁶¹¹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 457：

宗喀巴解釋其原因：「此說邪執為所破事，及彼所執實有自性亦為所破，故有二種。然正所破厥為後者(理所破)，以破顛倒心須先破彼所執境故。如緣起因破人法上所有自性，故此所破須所知中無，有則不能破故。雖如是無，然能發生增益執有，故定須破。破除之理，亦

二、論述輪迴根本無明

透由上述了解所破的根源之後，則是闡述三個問題：一、對於所要破除的是哪一種顛倒的執著分別心，是導致這一切過失的根本。二、這顆心以何種方式執著境界。三、如何破除執著。這是需要清楚明白的，其探討如下：

(一) 對於一切過失的根本為何

首先，宗喀巴認為就是十二緣起的初支無明，其定義為，如《廣論》卷 20：「其無明者，謂明相違品，其明亦非任隨何明，是了無我真實義慧。其相違品，非唯無慧及所餘法，是須與彼相違執者，即增益有我。」⁶¹²所謂的無明當中的「無」，並不是以「沒有」，或是「明以外的所有心」來作解釋，而是解釋成「明」的正相違，而明則是指能夠了知、通達無我真實的智慧。因此，無明也就是指執著境界的方式與智慧的心，剛好是正相違的，這也是宗喀巴所要強調的無明。而無明的內涵就如同《明顯句論》⁶¹³當中所說的，佛陀因應不同根器的眾生，而宣說八萬四千種法門，又可以分為「勝義諦」和「世俗諦」，通通歸納於契經⁶¹⁴等九部經當中，而這些法門不外乎是對治眾生內心當中的每一種煩惱。然而，唯有去除愚癡，才能夠盡斷所有煩惱，因此佛陀說一切煩惱的所依，就是內心當中「無明愚癡」的這種邪念，所以對治愚癡，就能淨除內心所有的煩惱。那麼，何謂愚癡？如《廣論》卷 20：「何者為癡？謂執內、外諸法由自相生，增益自性之心，此為無明。」⁶¹⁵宗喀巴認為所謂的愚癡，就是執著內外諸法⁶¹⁶皆是有自性、有自相的這種心態，這一顆心也稱為無明。由此可知，「無明」是煩惱的根本，也是了知「無我」智慧的對立面。而「愚癡」是「無明」的同義詞。其內涵為執著諸法是透由自相而產生，並且增益諸法是有自性的心。

非如以錘擊瓶，是於無令起知無定解。若定解無，即能遮遣執有亂識。」

⁶¹² 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 460。

⁶¹³ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 459：

《明顯句論》云：「佛依二諦說，契經等九部，就諸世間行，於此廣宣說。其為除貪說，不能斷瞋恚，為除瞋故說，亦非能盡貪，為斷慢等說，彼不壞餘垢，故彼非廣徧，彼皆無大義。若為斷癡說，彼盡壞煩惱，諸佛說一切，煩惱皆依癡。」

⁶¹⁴ 劉小儂，《白話《菩提道次第廣論》》，台北市：橡樹林文化，2013 年 1 版，頁 470：

契經：就是指佛經，契友貫穿的意思，表佛經所說的經能上下貫穿諸佛與眾生適用同一道理，具有真實不變的意義。

⁶¹⁵ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 459。

⁶¹⁶ 內外諸法：能夠被補特伽羅的續流所涵攝的話，稱之為「內諸法」；不能夠被補特伽羅的續流所涵攝的諸法，稱之為「外諸法」。

其次，對於無明是生死輪迴的根本，在《入中論》與《顯句論》則是說「薩迦耶見⁶¹⁷」才是生死根本⁶¹⁸。對此，宗喀巴認為這二者並沒有差異，生死輪迴最主要的因緣是無明，因為無明是「總相」，而薩迦耶見是「別相」。所謂的總相是指無明的涵蓋面是比較廣的，別相則是指薩迦耶見只是無明當中的其中一種，所以薩迦耶見是無明，無明不一定是薩迦耶見⁶¹⁹。因此，不管是以無明為生死的根本，還是薩迦耶見是生死的根本，二者都不會有任何的不同。然而，宗喀巴在中士道「思惟集諦」當中，就曾提到無明與薩迦耶見的差別，並且以《俱舍論》的觀點來解釋，雖然有提及薩迦耶見與無明的關係，有二種主張：二者是相同或是不相同的。無明與薩迦耶見為相異，主要是以無著與世親的觀點為主，其認為薩迦耶見是智慧的心所⁶²⁰，而無明也是心所⁶²¹之一。再者，透由煩惱產生的次第來說明，執繩為蛇的譬喻說明⁶²²，無明不清楚這個蘊體，導致薩迦耶見誤認蘊體上有獨立實體的我，由這個我產生諸多煩惱。因此，無著與世親皆認為薩迦耶見與無明是不相同的。

透由上述可知，宗喀巴在上士道當中，以無明來闡述生死輪迴的根本，其原因為：薩迦耶見執著蘊體上有我，無明則是執著境界有自相、有自性，而且薩迦耶見的所緣境則是「自補特伽羅相續的法」⁶²³，無明則是為補特伽羅與補特伽羅以外的事物，二者執著的方式，以及執著都是有自相、有自性，並沒有任何的不同。再者，如《廣論》卷 20：「乃至有蘊執，爾時有我執。」此說法我愚之無

⁶¹⁷ 宗喀巴在中士道時主要使用壞聚見與「薩迦耶見」這二個詞，然而在上士道當中則是使用「薩迦耶見」，二者詞義並無差別。

⁶¹⁸ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 459：
如是若無明是生死根本，則《入中論》與《明顯句論》說薩迦耶見為生死根本不應道理，主要之因無容二故。

⁶¹⁹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 460：
故十二支中初無明支是生死根本，又說薩迦耶見為生死根本者，以無明是總，薩迦耶見是別，故不相違。

⁶²⁰ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 171：
薩迦耶見的定義，如《廣論》卷 6：「壞聚見者，謂緣取蘊，計我、我所，染慧為性，我、我所見。」薩迦耶見是一種對境可以清楚、明了，其自性是染汙的慧，所以薩迦耶見是智慧的心所。

⁶²¹ 索南格西、貢卻斯塔、齊藤保高，涂玉盞譯，《西藏的般若心經》，頁 82。
無明：屬於「五十一心所」當中的「六根本煩惱」。在無著的《大乘阿毘達磨集論》中的解說，即心王是無論在任何狀態下都是不斷生起的「五遍行」（受、想、思、觸、作意），依對象分類並起作用的「五別境」（欲、勝解、念、定、慧），善心之作用有「十一善」（信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、行捨、不害），不善心之作用有「六根本煩惱」（貪、瞋、慢、無明、疑、惡見）與「二十隨煩惱」（忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、僞、害、無慚、無愧、昏沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、不正知、散亂），依動機或情況而做善或造惡的「四不定」（睡眠、悔、尋、伺）。
心所：看見成為對象的東西是識（心王），而把握其特徵的是心所。

⁶²² 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 171：
如許薩迦耶見與無明異者，譬如盤繩，略降黑闇，於繩實體不能明瞭，於彼遂起執蛇之覺。如是障蔽明見蘊體，由無明闇誤蘊為我，從此發生諸餘煩惱。

⁶²³ 自補特伽羅相續的法：指薩迦耶見的所緣境是自相續的法，即我、我所，而非他相續的法。

明，為補特伽羅我愚之因，顯示無明內中二執因果之理」此中指出，無明當中的「人我執」與「法我執」二者，在人我執生起之前，必須要有法我執作為基礎，也就是人我執與法我執之間是因果關係。而薩迦耶見本身是人我執⁶²⁴，以人我執的角度來作解釋，則「無明」與「薩迦耶見」都是煩惱的根本。因此，以宗喀巴的角度來看，薩迦耶見本身就是無明，以無明來詮釋生死輪迴的根本會比使用薩迦耶見來的更佳的廣泛與精確。然而，宗喀巴在中士道時，基於這樣的理由不應該採取《俱舍論》的觀點來闡述。主要由於宗喀巴認為「薩迦耶見」是「無明」的同義詞，二者是相同的，而且中觀自續派以下的宗派，大部分都承許無著提出來的觀點。另一方面，以道次第的角度來看，在中士道時先略說，到了上士道再廣為開展。因此，中士道以《俱舍論》的觀點，來闡述生死輪迴的根本為薩迦耶見。

(二) 無明是如何的安立境界

以宗喀巴的角度而言，無明又稱為是「實執」⁶²⁵。宗喀巴認為所謂的實執，可以分成「諦實」與「有自方」這二種。所謂的「諦實」，即是透由心的力量去安立境界是真實存在的，也就是不依附於外力，只靠自身之力即能成立；「有自方」，則是在境界的那個方位，境界本身有某種固有的性質或作用是真實存在的，也就是要有某些細微的實體性存在。透由這種實執的力量，因而安立色等諸法是有真實存在的，將「無」執為「有」的狀態，這也就是中觀應成派認為的「所破」。然而，中觀自續派則是認為實執，只有「諦實」這一種執著而已，否定「有自方」這點。因為，中觀自續派認為一切的法是必須要「有自方」，也就是在境界的那個方位，必須要有某些細微的實體性存在。如果在境界的那個方位，沒有細微的實體性存在的話，以「執繩為蛇」與「執蛇為蛇」為例，是無法區分這二者的差異。因此，必須要有某些細微的實體性存在，否則是沒有辦法做任何的區分的。是故，中觀自續派認為執著境是「有自方」，並不能夠稱之為是所破，唯有執著境是「諦實」的心，才能夠稱之為「所破」。

其次，無明執著境界是「諦實」存在，進而增益出人我與法我二執，如《廣論》卷 20：「《四百論釋》云：「癡於諸法分別諦實極愚蔽故，遂於諸法增益實性而轉。」」⁶²⁶無明愚癡的作用與能力，就是透由心的力量增益出「我」，並且內心會被轉動。從所緣境的角度而言，當增益的心所緣為補特伽羅時，即增益補特伽羅我，也就是人我；當所緣為為補特伽羅以外時，即增益法我。而在這之上，

⁶²⁴ 薩迦耶見是人我執，但是人我執並非薩迦耶見，因為薩迦耶見一定要緣我、我所，而人我執則不需要。

⁶²⁵ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 459：

又即說彼是為實執，如身根於身，愚癡遍安住，故壞癡能壞，一切諸煩惱。

⁶²⁶ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 459。

個別的去安立有自性，進而生起「補特伽羅我執」與「法我執」。由此可知，宗喀巴區分人我執與法我執的時，是以「所緣境」的角度來區分，並且判定這二種的執著皆為煩惱障，而非所知障⁶²⁷。然而，中觀自續派則是以內心緣著所緣境之後，心所執著境界的方式來做區分，也就是以「行相」來安立二者。「人我執」，即是指在執著補特伽羅是獨立、自主、實有我時，所生起的執著，也稱為補特伽羅我執，此為煩惱障；「法我執」，則是執著法的生起是諦實存在的這種執著，也就是「執法諦實」，是所知障⁶²⁸。對於，煩惱障與所知障的內涵，宗喀巴引證《入中論釋》，如《廣論》卷 20：「《入中論釋》云：「由此能令諸有情類，於觀如所住事而起愚蒙，故愚癡無明，法非有性而強增益，於見自性障覆為性，名曰世俗。」又云：「如是由有支所攝染污無明增上力故，建立世俗諦。」」⁶²⁹此中指出，眾生以無明的心來觀察萬事萬法，進而妄執諸法有自性，遮蔽諸法無自性的本質，稱之為「世俗」⁶³⁰，此中世俗二字，是以十二緣起初支無明的心來安立的。因此，月稱認為無明是「染污」而非「所知障」。

最後，無明是如何的安立境本身是有自性。以總的角度來說，在龍樹的著作當中，會以世俗諦的角度，來安立諸法所擁有的自性或是自體，並且設立許多名相，這點並非是宗喀巴所要論述的，境界是有自性的。宗喀巴所要論述的自性，是指在補特伽羅或是補特伽羅以外的這些法上，當內心執持所緣境時，會認為境界的形成，是透由自體的力量安立的，也就是從境界的方位，以非常自主的安住於此，並非是透由內心的力量而安立的話，這就是執著，就是執著「境界」本身是「有自性」的。因此，在安立一法時，如果不是以「自心」為最主要的安立者，產生「非由自心增上安立」⁶³¹，那麼內心當中就會現起執著境是有自性的這一分⁶³²，這也就是宗喀巴所要闡釋「正明所破」的部分。

⁶²⁷ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 530：

若爾，此宗何為所知障耶？謂從無始來著有自性，由彼耽著熏習內心，安立令成堅固習氣，由彼習氣增上力故，實無自性，錯亂顯現，名所知障。

⁶²⁸ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 460：

此說月稱論師所許，餘中觀師許為所知障之執法諦實，此許為無明，且是染污無明。

⁶²⁹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 460：

又云：「如是由有支所攝染污無明增上力故，建立世俗諦。」說為十二緣起初支，故是染污非所知障。

⁶³⁰ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 441：

如云：「無明障性故世俗」於無明世俗立為諦實，與破諸法有自性時，於彼世俗立為虛妄，二無違故。

⁶³¹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 463：

由彼無明如何增益自性之理者，總此論師之論中，雖於諸世俗義，亦云自性或自體等，設立多名然此中者，謂於諸法或補特伽羅，隨一之境，非由自心增上安立，執彼諸法各從自體，有本住性即是其相。

⁶³² 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 463。

自性：自性、自體、自在、以及不仗他性這些名相的內涵都是相同的，如《廣論》卷 20：「《四百論釋》云：「若法自性、自體、自在、不仗他性。」」。

(三) 如何破除無明

在探討中觀應成派的正見時，宗喀巴的焦點始終放在無明所執著的境界這一點上，也就是境本身是有自性的，作為最主要的探討對象。即使，其他宗派的宗義師會在「有自性」這點上，去安立諸多的名相，比如「外境是存在的」、「無方分的微塵是存在的」、「阿賴耶識是存在的」。然而，這些法之所以會形成，也是宗義師安立在境界是有自性的這個基礎點之上，而衍生出來的一些法。因此，能夠破除無明所執著的境界，就如同我們在拔樹的時候，將這顆樹連根拔起，那對於其他宗派的宗義師所安立的這一切法，這些邪執在此同時都會一併的去除。所以，在破除所破時，不應該只是以破除宗派所安立的所破為主要的破除對象，無明所執著的境，才是最主要的所破。既然，所要破除的是無明，而無明又分成補特伽羅我執與法我執，所以要破除這二者，也就需要二種「無我」，即「補特伽羅無我」與「法無我」，透由這二種的「無我」的修學，最終能夠斷除我執，能夠證得佛陀的無住涅槃。對此，達賴喇嘛說到：「大乘體系把無我理解成一個普遍的法則，從這個角度看，無我義是深廣的。依照大乘教義，一個行者必須經驗到我法二執俱空以後，才是真正的無我，這時根本無明的執著妄想才破除。只有泯除了根本無明才能切斷輪迴的根，之後才能體受無我的更近一層經驗，最後完全證悟解脫。這是破除我法二執後的自在狀態，這個呈現無我觀的思想與實證的體系，我們稱作大乘。」⁶³³

綜合上述，為了要證得「空性」，所以要先獲得中觀應成派的正見。首先，以破除無明為前提，宗喀巴一開始在辨明所破時，指出所破可以分為二種，第一種、「道所破」，也就是煩惱障以及所知障；第二種、「理所破」，也就是「無明」所執著的所緣境。又以「理所破」為主要破除的對象。其次，透由正理了知所緣境是無自性，達到遮止內心執取境界是有自性的這種錯亂的意識。因此，在尚未生起正理前，必須要先修學佛護、月稱等中觀論師的論典，進而增長智慧破除無明，一旦破除一切過失的根本無明，透由無明所增益出的「人我執」與「法我執」也隨之破除，最終證悟「空性」。

⁶³³ 達賴喇嘛，陳琴富譯：《藏傳佛教世界》，台北市：立緒文化，1997年初版，頁7-8。

第二節 人無我思想探討

一、證悟「空性」的次第

如果想要獲得涅槃，必須透由什麼樣的方法才能夠獲得？宗喀巴認為，所有的萬事萬物，其本質並非真實，然而在內心的顯現下，會產生一種真實的感受。如果能夠斷除內心這種真實的感受，以及真實感受所留下的習氣，也就是斷除我執、我所執及其習氣，最終就能夠證得佛陀的果位，所以，必須證悟「空性」。那麼證悟「空性」的順序為何？宗喀巴從二方面論述：一、以「四聖諦」的角度闡述。二、月稱著《明顯句論》的角度闡述。

(一) 以「四聖諦」的角度闡述

必須要先思惟生、老、病、死導致的種種痛苦，並且讓內心因這些痛苦而生起厭離輪迴，想要捨棄今生種種的享受，也就是中士道「思惟苦諦生死過患」⁶³⁴所要闡述的內容。接下來，無法斷除痛苦的原因，就無法獲得斷除痛苦的解脫果。因此，必須要先了解到流轉生死最主要的根源「無明」或是「薩迦耶見」，這二者是相同還是不相同，則是中士道「思惟集諦流轉次第」⁶³⁵與上士道「毘鉢舍那」當中論述。對此宗喀巴、陳那、法稱都是主張薩迦耶見就是無明，唯獨無著並不認為薩迦耶見是真正的無明。當了解流轉生死的根源後，必須在內心生起想要斷除生死因的定解。如果想要滅除無明，必須要透由智慧的力量，這種智慧並非一般的智慧，而是指通達無我的智慧，才有辦法斷除。接下來，就是依著正理觀察，當執著的所緣為補特伽羅時，會有怎樣的過失；當執著的所緣為補特伽羅以外時，又會有怎樣的過失，又必須透過怎樣的正因，證成無明所執著的境界上「有自性」是無法成立的，並且對於諸法無自性的道理，以及透由修學諸法是無自性的內涵，是能夠成辦佛陀的法身，對此生起堅定不疑的定解。這些都是尋求解脫不可缺少的思惟方式。所以，想要解脫生死就必須要依照上述的方法，讓內心中生起無我的智慧，才是唯一的途徑。

(二) 以《明顯句論》的角度闡述

月稱所造的《明顯句論》當中也有說明如何證悟真如，如《廣論》卷 17：「《明顯句論》云：「若諸煩惱、業、身、作者及諸果報，此等一切皆非真實，然如尋香城等惑諸愚夫，實非真實實現真實相。又於此中何為真實？於真實義云何

⁶³⁴ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，台北市：福智之聲出版社，2007年初版，頁 154。

⁶³⁵ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 169。

悟入耶？茲當宣說。由內外法不可得故，則於內外永盡一切種我、我所執，是為此中真實性義。悟入真實者，「慧見無餘煩惱過，皆從薩迦耶見生，通達我為此緣境，故瑜伽師當滅我。」此等應從《入中論》求。」⁶³⁶文中指出，煩惱、因煩惱而造下的業、造業者本身或是其蘊體，乃至造業後感得的果報，所有的一切並非是真實的，它的本質就如同海市蜃樓般，只會讓凡夫執著這些非真實的境界為真實的而已。那麼，在這之中何者才是真實？又該如何趣入真實義？月稱指出，所謂的真实義⁶³⁷，就是內外的所有諸法，都沒有真實可得的緣故，也就是所有可以看到的、感受到的都是無法成立自性、自方的，意味著「自性」這一點，是沒有辦法獲得的。如果諸法跟看到的、感受到的一樣真實的話，那它「真實」的這一點，就能夠成為諸法之上最究竟的本質。然而，實際上諸法並非是如此。因此，必須要透過無自性的道理，來去除「我執」與「我所執」等的執著，這個才是真實義。那麼，又該如何趣入真實義？月稱引用《入中論》的偈頌指出，透由智慧了解一切的煩惱與過患的根源，都是經由薩迦耶見而來的。因此，必須要了解到，薩迦耶見所緣的「我」，雖然是存在的我，卻只是名言下安立的我，真實的「我」是不存在的。但是，在執著的當下內心產生「我是真實」的感受，這是必須斷除的，才有方法斷除薩迦耶見，也就是無明。所以，想要解脫的行者，應該尋求《入中論》當中所說的次第，透由正確的教理破除我執。

二、論述七相推求自性不可得

透由上述得知，所要破除的就是無明我執，而無明又分成「補特伽羅我執」與「法我執」，所以要破除的正是這二種我執。因此，也就需要二種「無我」，即「補特伽羅無我」與「法無我」。那麼，宗喀巴在《廣論》中是如何闡述人、法二無我的內涵，來正破無明我執，本節以探討「補特伽羅無我」為主。

宗喀巴透由《入中論釋》，援引聲聞、緣覺乘的經典，來定義「補特伽羅無我」，如《廣論》卷 22：「《入中論釋》引經說云：「言我是魔心，汝昔起是見，此行蘊皆空，此中無有情。如依諸支聚，假名說曰車，如是依諸蘊，說世俗有情。」」⁶³⁸當中指出，因為魔心妄執「我」有自性，應該思惟蘊體之上安立補特伽羅或是我的存在，都是沒有自性的、它是自性空，蘊體上是沒有自性存在的有情，就像

⁶³⁶ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 406。

⁶³⁷ 索南格西、貢卻斯塔、齊藤保高，涂玉盞譯，《西藏的般若心經》，台北市：商周出版社，2009 年初版，頁 53：

真實義：空性是一切存在的最究竟真理。而這樣的真理，用佛教用語來說就是「真如」、「真實義」，或者是「法性」、「法界」。而無自性、勝義諦、空性、真如、真實義、法性、法界等用語，意思完全一樣，全屬無為法。

⁶³⁸ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 501。

是組合輪子、車軸等零件的組合，假名安立為車子，車子本身沒有自性，只是假有的存在。因此，有情和我也是如此，以諸蘊的集合體假名安立。文中還有提到車子的譬喻，宗喀巴進一步說明，如《廣論》卷 22：「《入中論》云：「如車非許離自支，亦非非異非具支，非依他支非支依，非聚非形此亦爾。」」⁶³⁹ 透由《入中論》當中的，「七相推求自性不可得」的方法，就是以輪子、引擎等零件之上，假名安立為車子這種譬喻，來證成於五蘊之上假名安立的「我」或是「有情」只是假有，這是了解補特伽羅無我的推論之一⁶⁴⁰。所謂的七相推求，就是車子在自性成立之下，以正理觀察有無自性，如果有自性的話，在七相當中就能夠得到才對。因此，透過七相分析車與零件的關係，考察車子與零件的是以怎樣的關係存在，以及證明車子的自性是否可以成立。這七相分別是：車子與零件同一、車子與零件相異、車子依零件而立、零件依車子而立、車子具有零件、零件聚合為車子、零件組合的形狀為車子，除了這七種的可能，沒有其它可能存在的方式。因此，當透過七相推求來檢查車子的自性時，無法找到車子有自性，就可以證明，車子是沒有自性的。因此，我和蘊體的關係透過七相分析也一樣，發現我和蘊體不是自性相同、也不是自性不相同，以此了解我也是假名安立，破除我是實有。關於「七相推求自性不可得」的內容如下：

第一種、車子與零件同一

假設車子與零件二者自性相同下成立，如《廣論》卷 22：「若性一者，如支眾多車當亦多，如車是一支亦當一，作者、作業皆當成一，有此等過。」⁶⁴¹ 在二者的自性在完全相同的情況下，也就是車子的自性與各種零件的自性是相同的，表示有各式各樣不同的車子的自性，或者是說不同零件的各種自性和車子的自性，必須是相同樣單一的，這實際上都不正確。而且，會產生三種過失，第一個過失，當車子的零件有很多時，車子也應該變成很多輛；第二個過失，車子只有一輛，車的零件應該也要只有一個才對；第三個過失，會導致作者與所作的業，都成為相同的這種過失。因此，車子與車子的零件自性相同是無法成立。

⁶³⁹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 501。

⁶⁴⁰ 桑傑端智，〈藏傳佛教應成派思想及其社會價值〉，《蘭州大學學報》2000 年 05 期，頁 125：

尚有「離一出因」的觀察法。「離一出因」觀察法，可細分為四種定要，即所破定要、周邊定要、一異定要、二異定要。引用這四種定要解釋人無我分別得出以下四種觀點：(1)我執思想是根據五蘊之一而形成的，對此稱為對所破物件的認識。(2)自我的存在既不能脫離五蘊，也不依賴於五蘊，對此稱為周邊性認識。(3)自我和五蘊並非是自性相同的自我存在，對此稱為一異性認識。(4)自我與五蘊完全不同是決非正確的，對此稱為自我與五蘊之自性相異的認識。引用這種方法推理，最後能得知自我與五蘊既不相同、又不相異的辯證關係，這就領悟了人無我的意義。

⁶⁴¹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 502。

第二種、車子與零件相異

假設車子與零件二者自性不相同下成立，如《廣論》卷 22：「又與自支體性非異，異如瓶、衣各別可得，不可得故。亦當無有施設因故。」⁶⁴² 一般來說，車與零件是個別不同的。然而，並非是自性成立的這種相異，如果二者的自性是相異的話，就如同瓶子與衣服一樣，完全是不相同的東西，車子與零件也應該是各自獨立的東西。可是車與零件，並非如同瓶子與衣服一樣，毫無相干的東西，車子必須在零件上安立，也就是相同體性的施設處⁶⁴³之上，才能夠成立車子，如果是各自獨立、毫無關係、體性又是相異的條件下，車子是無法在零件之上安立車子這個名言。也就會產生沒有辦法安立施設處的這種過失，所以這實際上也是不正確。

第三、四種、車子依零件而立、零件依車子而立

這是以「能依」以及「所依」的方式來判斷，如《廣論》卷 22：「能依、所依二品，自非支依，如酪在盤，亦非依支，如天授在帳。」⁶⁴⁴所謂的「能依」是指車子、「所依」則是零件。文中指出二者的關係，就如同天授在帳篷當中，比喻車子處於零件之中；或是盤子盛載乳酪，比喻車子是零件的依處。一般而言，若能依、所依是以各自的自性安立，也就是能依、所依這二法都是存在，而且是被認定在完全不同的二個東西的條件下，那麼「天授在帳篷當中」、「盤子盛載乳酪」的關係才得以成立。然而，在車子和零件各自依自性而成立條件下，二者的自性的相異性已經被否定，所以車子與零件各自依自性成立的條件下，能依、所依的這些關係都無法成立。

第五種、車子具有零件

如果車子是有自性的具有零件的話，如《廣論》卷 22：「若車具支，應如天授具足牛等異體可取，如是車與自支各異亦應可取，然不可取，故無具義。」⁶⁴⁵ 車子具有零件這一點其實也是存在的，如同牧人牽著一頭牛，具有這頭牛，這二者被認定為完全不同的二個事物，可以被分別理解，所以「牧人牽著一頭牛」的關係才可成立。然而，在車子和零件是各自依自性而成立的條件下，二者並不以分別理解的方式理解，以「牧人牽著一頭牛」為例，就會變成牧人與牛是同一體性的狀況，這點顯然不合理。如果是改成「牧人有耳朵」的例子，以這種自性相異的方式成立具有也是不合理的，因為已經破除自性相異的可能性，相對的自性相同也是一樣的。因此，「車子具有零件」在依自性而成立的條件下，車子與零件「具有」的關係也是被否定的。

⁶⁴² 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 502。

⁶⁴³ 妙音佛學叢書翻譯組漢譯，《新譯《菩提道次第廣論》》，台北市：盤逸有限公司，2009 年初版，頁 375：

施設處：又作施設基、安立所依。

⁶⁴⁴ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 502。

⁶⁴⁵ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 502。

在上述的所依、能依、具有的關係中，在不以「依自性而成立」的條件之下來論述的話，車子與零件之間的關係，一般來說是可以被承認。也就是說，不論是車子、輪子、引擎等零件，都是透過分別心而賦予名稱的，同時假設是存在。所以，將車子與零件分別視為不同的事物來認識的情況下，所依、能依、具有的關係在名言上是可以成立。另一方面，如果將車子與零件視為同一體性時，因為無法透由分別心區別二者，所依、能依、具有的關係也就無法成立。因此，以認識事物的方式來說，也只有當完全否定車子與零件本身是以自性成立的存在方式時，才有可能有合理的成立所依、能依、具有的關係是，由此來看，論證有無自性一事，正是目的所在⁶⁴⁶。

第六、七種、零件聚合為車子、零件組合的形狀為車子

第六種、是安立零件集合為車子，第七種、是安立零件堆積的差別形狀就是車子，如《廣論》卷 22：「如云：「若合聚為車，散住車應有，無有支無支，形車亦非理。」此有二執，謂以支聚及形差別安立為車。」⁶⁴⁷首先，零件堆積在一起可以成立為車子這點，有二點過失⁶⁴⁸：第一點違背正理，如果將分散開來的零件，如輪子、引擎等，在所有零件都不缺少的情況下，將零件堆積在一處的話，在不組裝的情形下，僅只是堆積零件，車子的施設處是無法被安立的。第二點違背自許⁶⁴⁹，內道的實事師不承許「有支」⁶⁵⁰僅僅只承許有零件的聚集。因此，在這樣的承許下，零件也應該是沒有，因為並沒有包含「零件」的「整體」。所以，既然沒有零件，零件的堆積也是沒有。

其次，安立零件組合的形狀就是車子。相同的也是有二點過失⁶⁵¹：第一點違背正理，如果僅僅只是組合所有的零件，以組合的形狀是無法安立車子的施設處。第二點違背自許，因為不承許「有支」，也就沒有零件，更沒有零件組合出來的形狀。

最後，宗喀巴進一步的辨析，如果零件組合的形狀就是車子，那麼是零件各自的形狀是車子，還是零件整體的形狀是車子？假如是零件各自的形狀是車子，那麼組合前與組合後形狀是否相同？形狀相同的話，也是無法成立車子有自性，

⁶⁴⁶ 索南格西、貢卻斯塔、齊藤保高，涂玉盞譯，《西藏的般若心經》，台北市：商周出版社，2009年初版，頁 99。

⁶⁴⁷ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 502。

⁶⁴⁸ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 502：

此中有二，一、違正理，謂輪等支分離散布，完聚一處亦應有車，以為支聚即是車故。二、違自許，謂自部實事諸師，許無有支，唯許支集。

⁶⁴⁹ 霍韜晦，《佛家邏輯研究》，高雄市：佛光出版社，1986年再版，頁 90：

違背自許：即「自教相違」，這是宗過中的第三種。若所立宗有違於自宗教裡，從論辯的立場言，此即名為「自教相違」。

⁶⁵⁰ 妙音佛學叢書翻譯組漢譯，《新譯《菩提道次第廣論》》，頁 375：

有支：即是包含各種零件的整體。

⁶⁵¹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 502：

此如前說無有支者，支亦無故，唯以支形安立為車，不應正理。過違自許。亦字顯示非僅支聚為車非理。

因為零件在組合前與組合後，形狀都是相同的緣故，這樣的狀況就如同零件分散時，無法安立車子，零件組合起來也應該沒有車子才對⁶⁵²；形狀不相同的話，則是不合正理，因為透過觀察二者的不同，是無法得到二者的差異，所以也是無法成立車子的自性⁶⁵³。假如零件整體的形狀是車子，這點也是不合正理。因為，零件的聚集是假有、非實有的，在假有之上是無法安立實有的車子。如果認為假有一定要在實有的施設處才可以安立，這點是不符合正理⁶⁵⁴。

三、抉擇人無我

透由七相推求來簡擇車子與零件是否有自性。相同的，也可以簡擇補特伽羅與補特伽羅的蘊體是否有自性，其七相分別為：

- 第一種、我與蘊體，二者自性相同下成立。
- 第二種、我與蘊體，二者自性相異下成立。
- 第三種、我依靠蘊體而自性成立。
- 第四種、我是蘊體所依而自性成立。
- 第五種、我具有蘊體而自性成立。
- 第六種、我是所有蘊體的聚合而自性成立。
- 第七種、我是所有蘊體聚合之上的形狀而自性成立。

經過上述以車喻為例，透由七相推求分析之後，在七相當中找不到其自性成立的關係，所以證成車子無有自性。在此則是以七相推求，分析我與蘊體的關係，證成補特伽羅有沒有自性。然而，在分析前要先確認破除的對象—「無明」。破除無明時要注意的是，分析的對象只能是無明，也就是「自性存在的我」，並非是分析世俗概念中名言假立的我。當確認所破為自性存在的我時，必須要觀察我是如何執為自性有，會發現我不只是無明的心所安立，而是從蘊體上成立的，並且深植於一切有情的心中。在《掌中解脫》中有提到，三種在蘊體上執著有我的情況：「(一) 已生起空性見的人認為，我只是由分別在安立所依之上安立的、不是諦實的；(二) 未受宗派學說影響的普通凡夫，對我是否為自性有不加界定的執著；(三) 以我為自性有的執著。」⁶⁵⁵其中，第二種、在世俗中不加界定，我在

⁶⁵² 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 503：

如汝各支先有形，立為車時形亦爾，如支分散不名車，如是合車亦非有。

⁶⁵³ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 503：

若現成車時，輪等有異形，可取然非有，故唯形非車。

⁶⁵⁴ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 503：

如云：「汝聚無實故，形應非支聚，若依非實法，此中何有形？」此謂依支聚之形名車非理，聚非實故，依支聚施設形狀不應理故，承許一切假有所施設事要實有故。

⁶⁵⁵ 第一世帕繡喀仁波切，《掌中解脫—菩提道次第二十四天教授》，台北市：白法螺出版社，2007年再版，頁 885。

名言中安立為有，是屬於合格的心。第三種、則是要破除的錯亂心，這部分也就是「正明所破」的對象。

當明白正明所破後，就要觀察分析自性有是否存在。自性有如果存在，則必然和其組成的關係，不是相同就是不相同。宗喀巴歸納萬事萬物之間的關係不外乎是這二種，如《廣論》卷 22：「總凡世間現見一法，心若決定彼為有對，遮其無對，若是無對，則遮有對。」⁶⁵⁶當中的「有對」、「無對」⁶⁵⁷關係的表現就是「相同」、「相異」。如《掌中解脫》：「作為世俗的虛妄形式，體同相異、現象與本質不符是可以接受的，但對實有來講則不可以，現象與本質必須相符。」⁶⁵⁸對此，釋法童認為：「實有自性的事物之間的不相容關係只能是矛盾關係，不能是反對關係；實有自性的事物之間的相容關係只能是全同關係，不能是交叉關係與屬種關係。如果離開這兩種同一或相異關係，說明自性有的我必然不存在，所以就要同一關係及相異關係去尋找自性有的我成立的證據。」⁶⁵⁹由此可知，宗喀巴是使用「排中律」⁶⁶⁰來解釋相同與相異。「有時人們會說，在非西方的邏輯之中並無這種原則，但這種說法是相當錯誤的。有時，我們仍然會遇到這樣的觀點：亞洲的宗教，是排除理性分析的神祕經驗。」⁶⁶¹然而，宗喀巴卻是在此使用「排中律」的方式來限定任何存在的事物，必須是「有對」或是「無對」，以此來分析自性有是否存在。因此，在分析之前，宗喀巴將這七種關係，分成三組來論述：一、我與蘊體自性相同的關係。二、我與蘊體自性相異的關係。三、我與蘊體其餘五種關係。

(一) 我與蘊體自性相同的關係

這是運用相同的關係，來破除無明的部分。分析我與蘊體自性相同時的過失。宗喀巴引述佛護的說法，指出會有三種過失，如《廣論》卷 22：「佛護論師於此宣說三種過失，謂計我無義，我應成多，應有生滅。」⁶⁶²第一種、妄執有我變成沒有意義，因為我與蘊體成為同義異名，如同「月亮」和「懷兔」⁶⁶³這二個名詞

⁶⁵⁶ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 507。

⁶⁵⁷ 蓋紐蘭，《空性—宗喀巴《菩提道次第廣論》之空性教導》，台北市：橡實文化出版社，2011 年初版，頁 146：

有對：則是「多」與個別的。

無對：是單獨的、單一的，與其本身是同一的，它不是各別的，因為它是一件事物。

⁶⁵⁸ 第一世帕繃喀仁波切，《掌中解脫—菩提道次第二十四天教授》，頁 891。

⁶⁵⁹ 宗喀巴著，釋法童解，《趨入空性正見之階梯（下）》，中國：甘肅民族出版社，2007 年 1 版，頁 498。

⁶⁶⁰ 蓋紐蘭，《空性—宗喀巴《菩提道次第廣論》之空性教導》，頁 146：

排中律：排中律是傳統的邏輯基本規則，是有效思維在進行時依據的三種律則（同一律、矛盾律與排中律）之一，即對互相矛盾的兩個命題若否定其一則必肯定另一，通常被表述為 A 是 B 或不是 B。

⁶⁶¹ 蓋紐蘭，《空性—宗喀巴《菩提道次第廣論》之空性教導》，頁 133。

⁶⁶² 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 507。

⁶⁶³ 妙音佛學叢書翻譯組漢譯，《新譯《菩提道次第廣論》》，頁 375：

「懷兔」是月亮的詞藻。印度人和西藏人常說月亮表面的陰影狀如兔子，漢地也有類似的說法。

一樣，毫無差別，如《廣論》卷 22：「若除取蘊外，其我定非有，計取蘊即我，汝我全無義。」⁶⁶⁴；第二種、補特伽羅具有多種蘊體，因為二者自性相同，我則有多個，或者多種的蘊體變成只有一個。所以，有「一變多」與「多變一」這二種的過失，如《廣論》卷 22：「若蘊即我故，蘊多我應多。」⁶⁶⁵；第三種、我應該像蘊體一樣具有剎那生滅，如《廣論》卷 22：「十八品上云：『若蘊即是我，我應有生滅。』二十七品云：『取性應非我，我應有生滅。』」⁶⁶⁶《人中論》與《人中論疏》進一步指出，這種看法會導致產生三種過失：憶念宿命不合理；造業失壞；未造業卻遭受果報。

第一種、憶念宿命不合理

假如我是剎那生滅，因為蘊體剎那生滅，並且我的生與滅是自性有的剎那生滅，這麼一來，前際的我已經壞滅，後際的我出生，前後自性毫不相關。若是這樣，前後剎那毫無相關，前後世也應如此。那麼，佛陀就不應該憶念前生說，如《廣論》卷 22：「佛不應說：『爾時我是我乳大王。』」⁶⁶⁷因為當時的佛陀與現在的佛陀，二者自性是毫無關係、個體不同。如果後者能夠憶念前者的感受，前者也就可以憶念後者的感受，那麼過去與現在的佛陀都應該可以互相憶念，可是事實並不是這樣，二者體性並無差異，在此所要破除的就是這點，而非成立我有自性⁶⁶⁸。一旦承認我有自性，如果前後世的我自性相同，則成為「常見」；自性相異，則成為「斷見」⁶⁶⁹。

第二種、造業失壞的過失

如果承許我的自性是剎那生滅，那麼之前造業感果的道理就無法成立，因為我過去造的業，在還沒感果前，我已經壞滅了，所以沒有承受果報的我。既然前後二個我不同，之前造的業，也不應該由之後的我來承受⁶⁷⁰。如此就會導致造不造業已經不是重點。即使說沒有之前造業的我存在，但是後一剎那的我還是可以接替上來承受前一剎那所造的業，所以造業感果的道理是沒有被破壞的。然而，前後剎那的我，在自性相同下又是要不同個體，應該要如何「連貫」，因為如果不能連貫，那麼造業感果的道理是無法實現。如果能夠連貫，那麼，具有各自自

⁶⁶⁴ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 508。

⁶⁶⁵ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 508。

⁶⁶⁶ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 508。

⁶⁶⁷ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 508。

⁶⁶⁸ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 508：

若爾，彼經顯示佛與我乳二為一耶？彼經唯是遮他相續，非顯是一，故彼經云：「爾時彼者莫作異念。」此即月稱論師所許。

⁶⁶⁹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 509：

若如是者，則一眾生應成六趣，彼等漸受六趣身故，前、後諸人是常一故。如是亦破前後性別。若我有性，前、後諸人或是一性，爾時應常，或是異性，則成斷見。

⁶⁷⁰ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 509：

先造業果應無人受，作業之我未受果前已滅壞故，無餘我故。前後諸法其自性異，故除前我別無後來異性之我，前未受果，果無受故。

性，而且是不同個體的生命體，也能連貫起來。那麼，具有各自自性，而且是不同個體的牛、羊之間連貫起來，不就違反常識⁶⁷¹？

第三種、未造業卻受報的過失

我雖會壞滅，但後我仍會承擔果報，所以業果沒有失壞。若是這樣，就會造成某一補特伽羅已造之業，可能由另一補特伽羅承受其果報。也就是說，補特伽羅不但要承受前我造業的果報，還要承受其他補特伽羅造業的果報，因為前我與後我的自性不同的緣故，如《廣論》卷 22：「未般涅槃前剎那，無生滅作故無果，餘所作者餘應受。」⁶⁷²這樣說顯然不合理。

如上所述，可以得知如果承許我和蘊體自性相同的關係，會產生六種過失，這些過失證明我和蘊體自性相同的理由無法成立。另外，釋法童指出宗喀巴在《入中論》當中，還有其他的破斥，雖然在《廣論》當中沒有摘錄，但對於行者內心反省還是非常有幫助的，其正破斥有三點：「一、蘊即是我，蘊有五我也應成五，此不合理之一。二、小乘認為蘊是實有，那麼我應該也成實有，但小乘兩派都不承認我是實有，此不合理之二。三、蘊是實有，我就是蘊，我即實有，我見就不屬於顛倒見，在此上生的貪瞋也應該不是顛倒見，此不合理之三。」⁶⁷³由此可知，承許我和蘊體自性相同，其過失是非常多。

(二) 我與蘊體自性相異的關係

這是運用相異的關係來破除無明的部分。分析我與蘊體自性相異的過失，如《廣論》卷 22：「若我異諸蘊，應全無蘊相。」⁶⁷⁴如果我和蘊體的自性不同，我的身上就不應該有蘊體的特徵，也就是我應該要有不同於蘊體生、住、滅的特徵，就好比說牛和馬不同，馬沒有牛的特徵、牛沒有馬的特徵⁶⁷⁵。然而，實際上我除了有為法的特徵之外，其它的特徵都不存在，因為在現實中從未被發現。而且，如果我與蘊體自性相異，也就是我不具備有為法的特徵，這就表示我不是生滅的

⁶⁷¹ 宗喀巴著，釋法童解，《趨入空性正見之階梯》，頁 506。

⁶⁷² 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 509。

⁶⁷³ 宗喀巴著，釋法童解，《趨入空性正見之階梯》，頁 508-509：

尚有側面破除又有三：「一、如果五蘊即是我，那麼瑜伽師現見無我時，必然是因為見到不存在五蘊等事物才稱為見到無我，由於即蘊論者認為五蘊或心即是我，然而不存在五蘊的觀點是斷見，佛教內部的即蘊論者，是不會同意此無我即是五蘊等的說法，那麼什麼才是我，成為一個擱置的難題了，這是過失之一。二、如果佛教內部的即蘊論者認為見無我時，是離開外道所說的常住的神我，見到這樣的神我不存在，那麼就說明內心及蘊不是我，違反了你們自宗的五蘊即是我的觀點，你們在說明業果關係時，用五蘊來代表我，認為我不能被否定，說無我時，說是外道的神我才是無我中的我，你們的隨意性實在太大，這是過失之二。三、如果佛教內部的即蘊論者認為，現見無我時只是見到不存在外道所推測的常我，那麼仍將會對物質等事物產生貪著，因為他們未能認識物質等事物的本性，事實上現見無我的真見道時不會起煩惱，這是過失之三。」

⁶⁷⁴ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 511。

⁶⁷⁵ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 511：

若我自性異蘊而有，應不具蘊生、住、滅相，如馬異牛不具牛相。

法，不是生滅的法也就不會發生作用，也就不會有生死還有涅槃，這樣的其實我其實沒有意義的⁶⁷⁶。所以，我與蘊體自性相異，不過就是虛構出一個我，再透過無明增益這個我是有自性的。其實，根本就見不到這個離開蘊體的我。因此，釋法童總結，主張離開蘊體有我，會有二大難題：「如果離蘊論者認可了只存在有為法的特徵，那麼說明離蘊的自我的特徵也是有為法之特徵，離蘊的事物卻擁有蘊一樣的特徵，那麼離蘊之我是否真的離開蘊了呢？這是離蘊論者的難題之一。離蘊論者的自性我既然擁有蘊一樣的特徵卻又要不同於即蘊論者，那麼它們二者之間的區別到底在哪裡？這是離蘊論者的難題之二。」⁶⁷⁷

再者，我與蘊體自性相異的思想源頭，如《廣論》卷 22：「諸外道增益離蘊異義之我，是未了解我唯假名。又見與蘊一不應理，由邪宗力妄興增益，非彼相續名言諸識見如是我。」⁶⁷⁸宗喀巴認為各種外道，所虛構離開蘊體之外有一個我，是因為對於我只是以概念性存在這點不了解。而且，外道又見到我與蘊體自性相同的不合理性，並且透過宗派見解的力量去虛構有一個離開蘊體的我。然而，這樣的我，並非是心識可以見到的我，這只是一種臆測的論點，相信主張此點的外道，自己也從未見到這種我。

最後，宗喀巴破除了我與蘊體自性相同與相異的關係。那麼，對於犢子部認為補特伽羅是不可言說的一、異，應該如何破除？釋法童認為在月稱的《入中論》是在二方面上，否定犢子部不可言說的一、異關係，也就是「從凡是實有自性的事物就不能說它是不可說的角度，猶如犢子部許可物質是實有自性又是可說的那樣；以及從如果是不可說的我，就不能認為它是實有自性的角度，猶如犢子部不說瓶與極微的一異關係，因為他們認為瓶是假有的那樣。」⁶⁷⁹這樣的說法，與宗喀巴使用「排中律」的方式來限定任何存在的事物，必須是相同或是相異下，來分析自性有是否存在的看法是一致的。

(三) 我與蘊體其餘五種關係

宗喀巴認為藉由我與蘊體自性相一、異的關係，也能夠否定能依和所依、具有、聚合、聚合的形狀等關係。首先，「能依」與「所依」，二者的關係為：我依靠蘊體的能依關係，如天授在帳篷當中；或者蘊體依靠我的所依關係，如盤子盛載乳酪。然而，在我和蘊體都依自性而成立前提下，它們的自性的相異性已經被否定，所以「我依靠蘊」或「蘊依靠我」這些關係都不成立。因此，在我與蘊體各依自性而成立前提下，在我與蘊體的關係上，所依與能依的關係也是被否定的。其次，我具有蘊體的關係，如《廣論》卷 22：「非我具色何以故？由我無故

⁶⁷⁶ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 512：

佛護論師說，我若不具生滅之相，即應是常，常則無變，全無作為，計執有我，毫無義利，流轉還滅皆不成故。若離諸蘊變礙等相，自性異者應如是可得，譬如色、心異相可得，然不可取，故無異我。

⁶⁷⁷ 宗喀巴著，釋法童解，《趨入空性正見之階梯》，頁 521。

⁶⁷⁸ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 512。

⁶⁷⁹ 宗喀巴著，釋法童解，《趨入空性正見之階梯》，頁 529。

無具義，非異具色異具牛，我色俱非一異性。」⁶⁸⁰從中可知，如果是「牧人牽著一頭牛」的這種具有關係，我和蘊體的自性勢必要是相異；如果是「牧人有耳朵」的這種具有關係，我和蘊體的自性勢必要是相同。然而，自性相同與相異的關係已經被破除了，所以我具有蘊體的關係也是無法成立。再次，我是蘊體的集合體的關係，如《廣論》卷 22：「經說依蘊故，唯蘊集非我。」⁶⁸¹這樣就會導致，蘊體這個「施設處」與我假名施設的「施設事」二者合而為一。月稱在《入中論》⁶⁸²當中也說，把蘊體的集合體當成我，這樣就有所依事等於能依的法的過失。最後，我是蘊體集合的形狀關係，如《廣論》卷 22：「形為色有故，汝唯說色我，心等聚非我，心等無形故。」⁶⁸³如果安立形狀是我，也就只是安立色法而已，那麼心和意識沒有形狀，是無法安立為形狀的。

以七相推求得知七種關係下，不管是當中的任何一者，都無法獲得車子有自性這一點，那麼，是否車子就是不存在。宗喀巴解釋說，如《廣論》卷 22：「或於實性或世間，雖以七相皆不成，若不推察就世間，此依自支而假設。」⁶⁸⁴透由七相推求，會看見二諦中是沒有車子的，這點是只是證成補特伽羅沒有自性，表示無法獲得其自性的存在，並不會遮止世俗諦上名言存在的車子這一點。而車子存在這點，是捨棄觀察諸法有無自性的正理，在不以正理觀察的情況下，而且以世人都承認的名言識來成立車子存在。所以，車子的安立方式依然是以車子的零件來成立假名有⁶⁸⁵，這點也是「七相推求自性不可得」的功德之一。

其次，宗喀巴進一步指出「七相推求自性不可得」有三種功德，如《廣論》卷 22：「總依前說車之建立有三功德，一、易破增益諸法自性常見功德。二、易破無自性緣起非理斷見功德。三、此二功德以何觀察易於生起修觀行者推察次第。」⁶⁸⁶一、「易於破除「諸法增益自性常見」的功德，如果只破除一、異這二種情況，來證成無自性的話，這種方法太過簡略，不容易理解，七相推求則是相當符合⁶⁸⁷。二、「容易於破除「緣起於無自性、緣起非理斷見」的功德，在破除前就先行成立假設才進行遮破，這種方式能夠破除自性這一點，而不會破壞世俗有⁶⁸⁸。三、

⁶⁸⁰ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 513。

⁶⁸¹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 513。

⁶⁸² 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 513：

又唯蘊聚，即是我者，《入中論》本釋俱說業與作者成一之過。

⁶⁸³ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 513。

⁶⁸⁴ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 504。

⁶⁸⁵ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 504：

義謂若以尋求有無自性正理推求，於七相中，車就二諦俱不可得，雖於七相以理未得，豈能破車？以許有車，非由觀察有無自性正理所立，是捨正理觀察，唯以世間尋常無損諸名言識之所成立，故建立彼是依自支立為假有。

⁶⁸⁶ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 506。

⁶⁸⁷ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 506：

初者，唯破一、異而破有性，此理太略，難以通達，廣則太勞，七相推察極為相稱。

⁶⁸⁸ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 506：

上述的二種功德，「易於引發行者的觀察次第」，因為對於七相推求生起定解，就能夠於七種關係中，尋找每一種情況的矛盾，進而破除「能遍」與「所遍」，最終就能夠對「無自性」生起定解。因此，當分析諸法之後，得知其無自性，卻又不否認定世俗作用的存在。所以，宗喀巴鼓勵行者在日常生活中，也可以透過七相推求的方式消除我執，最終獲得無自性的定解⁶⁸⁹。

透由上述的方法，得知補特伽羅無我與我所，不斷的修學這些道理，進而斷除「我執」與「我所執」的「薩迦耶見」，一旦滅除薩迦耶見，中士道所談論的四種以薩迦耶見為核心的「見」，也隨之滅除⁶⁹⁰。以十二緣起來看，當中的「取支」⁶⁹¹中的四種執取即可斷除，緣「取」而生的「有」也不會出現，緣「有」而生的「生」也會結束，進而獲得解脫，如《廣論》卷 23：「若於內外法，盡我我所慢，即能滅諸取，彼盡故生盡。」⁶⁹²由此可知「取」是煩惱；「有」是業。由於輪迴受生的原因就是煩惱與業已經被滅除了，所以得到解脫。

然而，什麼東西才可以盡斷「業」和「煩惱」？如《廣論》卷 23：「業惑從分別，分別從戲論，戲論以空滅。」⁶⁹³此中指出「邪分別」產生「業」與「煩惱」，「戲論」產生「邪分別」，「空性」可以滅除「戲論」。意思是說，如果內心對境界時，將萬事萬物視為真實存在有自性的這種「戲論」，內心去增益境界上的可愛相及不可愛相這些種種的「邪分別」，因內心的「煩惱」透由與之相應的身、語、意三門所的「業」，這樣的「業」使眾生輪迴生死。因此，透由了知「諸法無自性」的道理，那麼以執著「我」與「我所」是有自性的薩迦耶見也無從安立，以薩迦耶見為根本的煩惱，例如，貪、瞋等便無法產生。

四、《廣論》與聲聞經論的關聯性

《廣論》與聲聞經論的關聯性，二者皆有論述無我思想。然而，詮釋的方式是否有差別，在此做相關論述。

第二者，從初破時即於所破簡別而破，由此門中雖破自性，不壞名言有能、所作。

⁶⁸⁹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 507：

第三者，若有自性，決定不出一、異等七相，次於彼等一一逐次顯其違害，見七相中皆有妨害。由破能徧，所徧亦破。先知此已，次於無性多引定解。此後觀見如是無性，然車名言不可遮止，便覺甚奇，業惑幻師幻此車等，極為希有。

⁶⁹⁰ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 528：

如是若見我及我所無少自性如微塵許，由修彼義便能滅除我、我所執薩迦耶見。彼見若滅，則欲取等廣如前說四取皆滅。此取若滅，則無取緣所生之愛，故以愛緣結蘊相續其生亦盡，便得解脫。

⁶⁹¹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 183：

取者，於四種境起四欲貪，謂欲著於色、聲等欲塵，及除薩迦耶見餘諸惡見，惡見繫屬惡戒、惡禁及薩迦耶見，是為欲取、見取、戒禁取、我語取。

⁶⁹² 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 528。

⁶⁹³ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 528。

(一) 宗喀巴在闡述補特伽羅無我時，先從「下士道」闡述業，並講述業的「總體原則」與「個別原則」，並且論述如何使業不感果的方法。然而，這些都是在不求解脫的狀況下談的。「中士道」則是闡明何為「解脫」，清楚的指出「煩惱」是導致無法解脫的原因，並且講述「苦諦」輪迴生死的種種過患，以及會遭受的痛苦。接者才闡述「十種煩惱」、「煩惱產生的順序」、「煩惱產生的原因」等為重點，以及論述十二緣起的道理。「上士道」則是指出煩惱的根源為「無明」，以及無明與薩迦耶見，二者的差別與相關性為何。然而，在這之中，對於其他宗派無明的看法，甚至增益出其他的見解。宗喀巴都指出，行者應該清楚的知道所破為「無明」。而破除「無明」的方式就是證得人、法二無我。

(二) 從《雜阿含經》、《俱舍論》的「無我」到《廣論》的「補特伽羅無我」，主要是以補特伽羅為對境所做的分析。然而，這二者的無我是否有其關聯？

首先，這三者都是可以達到解脫，那麼三者的解脫是否有差異。《雜阿含經》中，所論述「無我」的內涵，主要是依據佛陀「初轉法輪」四聖諦。《俱舍論》則是大量引用《阿含經》為依據。《廣論》則是論述「空性」，以「二轉法輪」《般若經》為主要的依據。因此，從斷除生死輪迴的角度來說，二者都能夠達到，主要仰賴修學「人無我」即可，那麼《廣論》又為何要修學空性？

如果從完整的解脫角度來說，僅只是修學無我的內涵，是可以從輪迴中解脫證得「阿羅漢」的果位。然而，透過經論可以觀察到，這些阿羅漢仍然受到業的「習氣」所影響。從中觀應成派來說，這個習氣就是「所知障」導致的，例如舍利弗與目犍連，已經從輪迴中解脫證得阿羅漢的果位，但是依然受到過去內心蒙蔽狀態所形成的習氣所影響著⁶⁹⁴。因此，達賴喇嘛引述指出：「即使要從輪迴解脫，瞭解空性也是不可或缺的。」⁶⁹⁵透由觀修「四諦十六行相」的內涵，以及透過否定有情是常、一、自主的這種做法，是可以從輪迴當中解脫出來的。然而，還是有了解「空性」的必要性，達賴喇嘛認為：「中觀宗將會根據「對這種粗層次的無我的瞭解，不能引導至完全解脫」這個理由，駁斥這個主張。小乘者宣稱為完全解脫的阿羅漢，實際上並不是一個阿羅漢，因為那個人在心續中仍然有執著現象為真實或實有(法我執)的傾向。這樣的人將會表現出例如貪欲的情緒與分別，而且也會顯示業行的結果、習慣的模式等。」⁶⁹⁶當中指出阿羅漢心中依然會有貪欲的情緒與分別，是以中觀應成派的主張來說，阿羅漢還有一些細微形式的煩惱，也就是存留著細微的實有執，還沒有被斷除。所以，心中還有存在著貪欲

⁶⁹⁴ 達賴喇嘛著，廖本聖譯，《當光亮照破黑暗：達賴喇嘛講《入菩薩行論》〈智慧品〉》，台北市：橡樹林文化，2009年初版，頁126。

⁶⁹⁵ 達賴喇嘛著，廖本聖譯，《當光亮照破黑暗：達賴喇嘛講《入菩薩行論》〈智慧品〉》，頁128。

⁶⁹⁶ 達賴喇嘛著，廖本聖譯，《當光亮照破黑暗：達賴喇嘛講《入菩薩行論》〈智慧品〉》，頁128。

的情緒等細微的實有執著。因此，如果僅停留在粗顯層次上的無我內涵是不足的，勢必需要了解人與法二者都是無有自性的，所以達賴喇嘛認為：「只要缺乏對於空性本質的這種深刻洞見，雖然粗顯層次的負面情緒與思想會暫時消退，但是因為這種潛能仍存在我們的內心，因此這些情緒與令人痛苦的思緒將會再次產生。所以，瞭解空性不僅對於達到圓滿覺悟而言不可或缺，甚至連從輪迴中證得解脫也是如此。」⁶⁹⁷

其次，《雜阿含經》與《廣論》「無我」思想，是否有其區別與相通之處，分別如下：

第一點、相同之處

第一、二者都是強調，「無我」必須是在實踐的層面上來談論的，一旦離開實踐談無我只是一種空談。對此，宗喀巴的立場也是如此，如果沒有透過深刻的觀察思惟，就聲稱人、法二無我，或者是諸法無自性的人，僅僅只是一種假設命題而已，不具備真正的決斷力。因此，也就不等於獲得中觀應成派的正見。第二、《雜阿含經》的呈現方式，透過佛陀與弟子之間的互動，佛陀親自的教導，讓弟子明了其中的內涵，彰顯師徒之間的如理互動。而《廣論》的呈現方式，雖然不是如此，主要是引經據典的方式證成其法義。然而，宗喀巴對此也是相當重視，甚至以「依師軌理」貫穿整個道次第，由此可看出二者在如何跟老師學習這點都是相當重視，只是呈現的方式有所不同。第三、二者都是相當重視「緣起」，《雜阿含經》成立無我，大體上都是在緣起的基礎上來闡述的，相同的《廣論》也是如此，但是《廣論》呈現的方式又有所不同，是以三士道架構來呈現。在下士道的「深信業果」，透過教理之間的相互證成與譬喻等方式指出因果緣起道理的真實不虛，中士道則是透過「持戒」顯示深信業果的具體實踐，上士道則是深細的探究，並且透過緣起避免墮入常斷二邊，體證空性。因此，二者都是相當重視緣起，只是表述與呈現方式有所不同。

第二點、相異之處

第一、二者論證無我的方法有所不同，《雜阿含經》主要是透過三種方式論證無我，藉此來成立無我。《廣論》則是在中士道中主要闡述十種煩惱時，指出因為薩迦耶見的關係，導致妄執五蘊和合為我，因而產生諸多煩惱。然而，並未詳細闡述如何破除的方法，直到上士道的「毘鉢舍那」中，才指出以「七相推求自性不可得」的方法，證成補特伽羅沒有存在自性。仔細分析，這二者的差別可以發現，在《雜阿含經》中，不論是藉由理論來成立無我，或是透過理論來破除

⁶⁹⁷ 達賴喇嘛著，廖本聖譯，《當光亮相照破黑暗：達賴喇嘛講《入菩薩行論》〈智慧品〉》，頁129-130。

執著，證成無我的這二種方式，在《雜阿含經》的經文當中，都是以緣起的角度，非常扼要的闡述無我的內涵，而《廣論》卻是與此相反，宗喀巴先指出「所破」，並且詳細的闡述「所破」的特徵，以及所破的相關內涵，之後將所要論證無我的，仔細分析理論是如何成立無我，以及是否可以全面的破除所破成立無我，並且沒有任何遺漏，如七相推求的論證方式，宗喀巴就先論述七種關係，一旦成立哪一種關係，就會導致怎樣的過失，藉此來指出一開始的假設的錯誤，由此來證成無我。也就是說，《廣論》論證無我的方法較《雜阿含經》來得複雜。第二、二者所破除的我有所不同，雖然二者皆是無我。然而，《雜阿含經》當中所破除的是常、一、主宰的我，而《廣論》則是破除有自性這點，也就是說因無明而執著境界上存在著有自性，這點是所要破除，藉由破除自性，也就破除補特伽羅我執，成立補特伽羅無我，這即是顯示無我有不同的層次，雖然是不同的層次，並非彼此是沒有關聯的，前者是後者的基礎，前者較後者容易了解，前者為悟入後者之方便。

第三、是否有強調菩提心。在《雜阿含經》中，每當論證有我或是無我時，佛陀都是非常扼要的指出關鍵處，所以，也很難從中得知是否有暗喻菩提心或是以其他形式的顯明。然而，《廣論》則是清楚透過三士道架構，並且融合三主要道為其核心，彰顯菩提心的重要。進一步還指出要先生起菩提心，之後才是證得空性正見，以及大乘與聲聞、緣覺乘的不同在於有無菩提心。由此可以看出，宗喀巴重視菩提心的程度遠大於空性正見。第四、二者離苦得樂的程度也有所不同。在《雜阿含經》中，透由修學無我的內涵，是可以從輪迴中解脫生死，證得阿羅漢的果位。然而，從中觀應成派來看，雖然已經解脫，證得阿羅漢的果位，但是依然受到一些細微形式的煩惱所影響著。因此，並未達到完全解脫。這也意味著，以《雜阿含經》與《廣論》二種方式修學無我，所獲得的快樂，去除的痛苦，是不相同的。

導致這樣的原因，在於《雜阿含經》中僅修學「補特伽羅無我」，所以停留在粗顯層次上的無我內涵。然而，宗喀巴卻是認為應該修學「空性」，也就是修學補特伽羅無我與法無我這二者，因為「空性」含有較多實踐上的意義，並且完整的含攝佛教真義，不僅只有否定做為個人實體上的人我，諸法上的實有同樣也被否定。

(三) 以補特伽羅為對境所做的分析，可以發現有不同層次的無我。第一種、否定補特伽羅有常、一、自在的我，這種主張是為了否定「外道」認為離開蘊體有我。第二種、否定補特伽羅有獨立實有的我，這種主張是為了否定「犢子部」

等五部⁶⁹⁸，認為蘊體中有我。第三種、否定補特伽羅是五蘊和合或是內心相續為我，這種主張是為了否定「毘婆沙宗」與「經部宗」主張的我。第四種、否定補特伽羅存在實有的我，這種主張是為了否定「唯識宗」(含)以下所主張的我。第五種、否定補特伽羅存在有自性的我，這種主張是為了否定「中觀自續派」(含)以下所主張的我⁶⁹⁹。而最細微的補特伽羅無我，則是主張補特伽羅無有自性，否定任何程度的自性。由此可知，有不同層次的補特伽羅無我，前者較後者粗顯。而且在不同層次中，也可以安立不同層次的煩惱。如果僅只是停留在這些層次的修學，沒有更深入的修學，是無法真正獲得解脫。因此，從《雜阿含經》的無我到本節的補特伽羅無我，可以得知這二者的關聯性，是相當緊密的，如同土官呼圖克圖所說：「如是諸宗，雖有勝、劣之差別，然不可執大乘宗義之殊勝，便輕毀小乘宗義，以彼等皆是隨佛行故。」其又引述第十二世達賴喇嘛所說：「下下宗派之見，即是上上宗派之道級」⁷⁰⁰由此可知，前者是後者的基礎，前者較後者容易了解，前者為悟入後者之方便。

再次，「無我」與「空性」這二者的差異。無我主要是原始佛教或是部派佛教中所使用的，空性則是在大乘佛教中廣泛的使用。然而，在《阿含經》、《阿毘達磨》中也有「空」，大乘經論中也有「無我」。對此，水野弘元依據《成實論》認為：「大體上來看，原始佛教或部派佛教所說的無我，在大乘是說空，此二語所指的内容可視為相同。」⁷⁰¹而且，無我與空性，在談論時都會以實踐為主，而非離開實踐下討論其理論，乃至於用頭腦理解即可。然而，二者仍然有些許的不同之處。對此，水野弘元指出三點不同之處：第一點、空性比無我更讓人感到含有較多實踐上的意義；第二點、無我的意義較空性狹義淺近，無法完整的含攝佛教真義；第三點、無我只有否定做為個人實體上的人我，諸法的實有並沒有被否定，而空性則是否定人我是空，也說蘊體也是空⁷⁰²。由於這樣的理由，大乘用空性來取代無我，從其立場而言，也是為了與原始佛教做出區別。

綜合上述，本節主要論述補特伽羅無我，透由「七相推求自性不可得」的方法，證成補特伽羅無有自性。首先，以車喻為例，闡述七相的關係。然後以補特伽羅為例，將我與蘊體的關係分成三組，分別證成在七相當中，補特伽羅都不存在著自性。其次，指出「七相推求自性不可得」的三種功德，並且鼓勵行者在日常生活中，也可以透過此方法可以消除我執，獲得無自性的定解。再次，分析《雜

⁶⁹⁸ 五部：犢子部、法上部、賢胄部、正量部、密林山部。

⁶⁹⁹ 達賴喇嘛著，廖本聖譯，《當光亮照破黑暗：達賴喇嘛講《入菩薩行論》〈智慧品〉》，頁132。

⁷⁰⁰ 西藏學叢書編委會，《西藏佛教論集》，台北市：文殊出版社，1987年初版，頁243。

⁷⁰¹ 水野弘元著，釋惠敏譯，《佛教教理研究：水野弘元著作選集•二》，台北市：法鼓文化事業股份有限公司，2000年初版，頁297。

⁷⁰² 水野弘元著，釋惠敏譯，《佛教教理研究：水野弘元著作選集•二》，頁297-298。

《阿含經》的無我與本節的補特伽羅無我，二者解脫是否有差異，以及補特伽羅無我有不同的層次，然而這些層次相互關係都是非常緊密的，並且引述水野弘元指出「無我」與「空性」有三點不同之處。最後，論述《雜阿含經》與《廣論》人無我思想上的區別與相通之處，共有三點相同，四點相異之處。



第三節 法無我思想探討

一、以四生抉擇法無我

宗喀巴對「法無我」的定義，如《廣論》卷 23：「補特伽羅假施設事，謂五蘊、地等六界、眼等六處，是名為法，彼自性空名法無我。」補特伽羅假名施設處的事，即五蘊、六界⁷⁰³、六處，這些法都是自性空，也就是「法無我」。然而在諸多抉擇法無我的方法中，宗喀巴以《入中論》當中的「否定四生」來理解法無我的推論。在各自以自性而成立的假設之下，分析某事物與其相異之事物是如何而生，如《廣論》卷 23：「非自非從他，非共非無因，諸法任於何，其生終非有。」這當中說明諸法是依靠因緣所生的，並指出四種情形生：自生、他生、自他共生、無因生，都無法產生任何的事物。

如《廣論》卷 23：「謂內、外諸法，任於何所其從自生終非所有，於餘三宗亦如是立。如是以應成式破自生者，謂如是立已，於此未說能立因、喻，是於違逆彼諸宗者，顯示妨難。此謂若由自性生者，待不待因兩關決斷，其待因中，因果二性一、異兩關，亦能決斷。其中因果一性生者是為自生，異性生者是從他生。其中復有自、他各別，自他共生二關決定。各別即是自生、他生，唯破四生即遣餘邊，道理即爾。」⁷⁰⁴ 文中指出，不論內法或外法在任何情況下，都不可能是自生、他生、自他共生、無因生這四者。其推論方式為：假定某一法是以自性而生，在這種情形下，只有二種可能，不需要依附於因而產生、需要依附於因而產生，分別為「無因生」或「有因生」。有因生需要依附於因而產生，再分成二種：生起的事物，即果的自性與因的自性，是相同還是不相同。相同自性而產生，即「自生」；不相同自性而產生，即「他生」。在因是複數的情況下，如果當中有一個因的自性與果的自性是相同的話，那便是「自他共生」。因此，透由否定這四種情形的產生，就可以得知一切事物不論在何處，都不產生任何事物的結論。然而，這個結論卻是與世間的常識相反。如果要去除矛盾的話，並且說明在世俗

⁷⁰³ 妙音佛學叢書翻譯組漢譯，《新譯《菩提道次第廣論》》，台北市：盤逸有限公司，2009年初版，頁 419-420：

六界：「界」指界限、範疇。眾生的身軀是六大聚合而各有分齊。1.地界的聚合，地以堅礙為性，人身之中由「內地界」而受生成形者，便是髮、毛、爪、齒、皮、骨、肉、筋、腎、心、肝、脾、肺等類，故稱為地界聚。2.水界聚，水以潤濕為性，身中由「內水界」而受生成形者，便是髓、眼淚、汗、涕、睡、膿、脂、肪、血、涎等類，稱為水界聚。3.火界聚，火以燥熱為性，身中由「內火界」而受生成形者，即熱身、暖身、煩悶身、溫壯身及能消解飲食等類，稱為火界聚。4.風界聚，風以動轉為性，身中由「內風界」而受生者，即出息、入息等類，稱為風界聚。5.空界聚，空以無礙為性，身中由「內空界」而受生者，即眼空、耳空、鼻空、口空、咽喉動搖、食消下過等類，稱為空界聚。6.識界聚，識是心識。識以分別為性，身中的樂、苦、喜、憂等識，為識大之假合，故稱為識界聚。

⁷⁰⁴ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，台北市：福智之聲出版社，2007年初版，頁 522。

中事物的產生，只有承認剛開始的假定某一法是「以自性而生」的假設不正確的，除此之外沒有其他方式解釋⁷⁰⁵。下面就依序探討這四種生的狀況：

第一種、從自生

主張自生觀點的主要是以「數論派」⁷⁰⁶，自生是沒有意義的，其主張：「因中有果論」或是「果法自生論」的自生觀點，也就是認為在因的階段就已經有果的存在，只是果尚未明顯而已，只要透由各種的條件的促使，就可以使果明顯。因此，明顯的果與不明顯的果，數論派是主張二者自體是相同的⁷⁰⁷。對此，宗喀巴指出如果存在一個與果相同自性的因，其實果早就存在了，那麼因生果的「生」的作用也就沒有意義了，而且還要配合許多條件下，才能使果明顯，這樣的生很明顯是多餘的，因為在因的階段，因就有自生的能力。況且，生的作用就是為了得到先前沒有的自體，假如果的自體早就存在，那麼也應該不會再生了，或者是已經生的因，也能夠不斷重覆生下去，果也就沒有出生的機會，總之，主張自生有相當多過失。透由上述的分析，可以知道「數論派只是以明顯與不明顯為幌子，所以數論派不僅依然存在著「無用」與「無窮」的錯誤，而且還有因即是果，能生就是所生的問題。」⁷⁰⁸，如《廣論》卷 23：「《入中論》云：「彼從彼生全無德，生已更生不應理，若計生已更當生，故此不得生芽等。」又云：「故此妄計法自生，真實世間俱非理。」」⁷⁰⁹由此可知，宗喀巴認為萬物若是從自生，有二種過失：失去生的作用、生應該是無有窮盡⁷¹⁰。

那麼，以「複製人」⁷¹¹為例，不就是自生的例子？對此，在《西藏的般若心經》中說到：「不過這是不相同的。雖然從「A 與 A'」的識是完全不相同的」這一點來反駁比較容易，但暫時把這一點擱置一旁。即使只從 A 與 A' 本身作為討論的對象，兩者的自性是不同的。雖然兩者的構造是完全相同的，但是 A' 終究是 A 的複製品，不是 A 這個東西。所謂自性，一切的存在，每一樣都是個別被虛構的實體性。例如：從擁有 A 的友人處，將 A' 讓給了我。身為凡夫的我，在 A' 的上頭加上了自性，便執著「這頭牛是我的」。雖然對 A 也加上了自性，不過卻不會有「是我的」的想法。若從這個事例來看的話，依照凡夫的諦執，在 A 與 A' 之

⁷⁰⁵ 索南格西、貢卻斯塔、齊藤保高，涂玉盞譯，《西藏的般若心經》，台北市：商周出版社，2009 年初版，頁 99-100。

⁷⁰⁶ 宗喀巴著，釋法童解，《趨入空性正見之階梯》，中國：甘肅民族出版社，2007 年 1 版，頁 571：

佛教判定數論論師是自生論者，雖然數論派的典籍中沒有明確及明顯的「自生」字眼，但從他們的典籍中可以推出「自生」的內涵。

⁷⁰⁷ 宗喀巴著，釋法童解，《趨入空性正見之階梯》，頁 572。

⁷⁰⁸ 宗喀巴著，釋法童解，《趨入空性正見之階梯》，頁 573。

⁷⁰⁹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 522。

⁷¹⁰ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 522：

若諸苗、芽從芽體生，生應無義，生是為得所生體故，苗、芽自體已得訖故，譬如已顯苗、芽。其生又當無窮，已生種子若更生者，即彼種子當數數生。

⁷¹¹ 複製人(human cloning)：是透由現今科技以複製技術來複製一個人或者部分組織，是屬於無性生殖。

上虛構出來的自性是不等同的，從這一點便可以明白了。」⁷¹²由此可知，不管怎樣的情況，「以自性而生」的看法是不合理的。

第二種、從他生

在經典上佛陀說「果」是由四種緣產生：因緣、所緣緣、等無間緣、增上緣，由此可以證明他生，也就是有自性的一法是透由有自性的另一法而產生。提出這樣的觀點主要是內道的「他生派」，因為他生派也承認緣起的觀點，但是卻認為四緣是實有自性的，所以因與果之間只要是相異的話，就可以互生⁷¹³。宗喀巴對此解釋，假如「果」是由自性相異的「因」產生，代表所有的法是從「是因」或「不是因」，產生「是果」或「不是果」，只要二者是自性相異即可，這樣就會導致產生，「是因」產生「是果」或「不是果」與「不是因」，產生「是果」或「不是果」這二種狀況，例如種子可以產生苗芽或是火燄，或是種子與火燄都可以產生苗芽，因為只要三者的自性相異即可。這樣會造成無法分辨因產生哪一種果，以及果是由哪一種因而來的，造成因果之間的混亂，如《廣論》卷 23：「如能生稻種，與自果稻芽是為異性，如是諸非能生火炭、麥種彼等亦異。又如從他稻種而生稻芽，如是亦當從火炭、麥種等生。又如他稻芽從稻種生，如是瓶、衣等亦當從生，然未見是事，故彼非有。」⁷¹⁴由此可知，他生不可能存在，因為與現實不符，而且，有二種過失：破壞因果的統一關係、無法分辨別因果⁷¹⁵。

然而，如果否定種子、火燄、苗芽的自性的條件上，在世俗中，種子與苗芽之間有因果關係是可以成立的，火燄與苗芽之間沒有因果關係也是承許的，那是因為否定「以自性而生」這點，便可以從相同與相異之間，二選一的條件下脫離出來，如此也能說明事物是透過「緣起」而生。

第三種、從自他共生

主張這樣的觀點是印度教的「耆那教」，經論中以此教派的主流「尼乾子」為代表，而且此教派有露形的作法，也稱之為裸形外道、無慚外道，其基本教理為九諦說⁷¹⁶。因此，其主張如《廣論》卷 23：「內如天授由前餘生有命根故，而受今生，天授與命二是一故，是從自生，又從父、母及黑、白業生，是從他生。」⁷¹⁷耆那教認為眾生是憑著靈魂，以及他的父母及他的善業和不善業的外在條件，這二樣缺一不可，否則生命是無法產生的，因此這樣的見解是相當圓滿的，完全沒有自生與他生的問題。

⁷¹² 索南格西、貢卻斯塔、齊藤保高，涂玉盞譯，《西藏的般若心經》，頁 100。

⁷¹³ 宗喀巴著，釋法童解，《趨入空性正見之階梯》，頁 576-577。

⁷¹⁴ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 523。

⁷¹⁵ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 523：

又從一切是因、非因，當生一切是、非之果，同是他故。義謂若許種、芽有性，則諸稻芽與非自因火燄等事，由自性門性異之理，及與自因稻種子性性異之理，二種性異一切相同。

⁷¹⁶ 宗喀巴著，釋法童解，《趨入空性正見之階梯》，頁 579。

⁷¹⁷ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 524。

那麼以陶瓶為喻，分析陶瓶如果是自他共生的狀況，陶瓶是由陶土組成，陶土與陶瓶具有相同的自性，這點是自生，然後經過陶師之手製作成為陶瓶，陶瓶與陶師之手具有相異的自性，這點是他生。因此，所謂的生，就是將這二種情況加起來，得以安立自他共生。然而，這樣自生與他生兼具才能生，不能單獨只有自生或他生一項。宗喀巴引用《入中論》，如《廣論》卷 23：「俱生亦非正理性，俱有已說諸過故，世間真實皆無此，從各各生未成故。」⁷¹⁸從中可以得知，透由破除自生與他生的正理就可以了解自他共生是無法成立的。如同陶瓶的例子，陶瓶與陶土具有相同自性的話，也不需要經過陶師之手製作，因為陶瓶早已產生；陶瓶與陶師之手具有相異的自性的話，那麼透過狗的腳也可以製作出陶瓶。由此可知，自他共生的觀點是建立在自生與他生的前提之上，那麼就應該先證成自生與他生是可以成立這點，否則只會導致自他共生無法成立，並且包含自生與他生的過失。

第四種、無因而生

主張此觀點的是印度的順世外道，他們認為沒有前後世也就無法安立解脫，因為心識的作用是由四大變化的結果，心識離開四大就失去作用。而且，也沒有因果業報，因為業報是不可以見到的。⁷¹⁹在世俗中有許多的事物並非人為刻意造作，是自然出生萬事萬物，沒有任何原因可以解釋的，例如花朵的顏色與芬芳是自然形成、孔雀的羽色也不是有人彩繪的。然而，宗喀巴認為這個講法很不合理，如《廣論》卷 23：「若見唯是無因生，一切恆從一切生，世人不應為果故，多方攝集種子等。」⁷²⁰如果是無因生，此時出現的事物在某時也應該出現或不出現，例如秋天可以收播，春天也應該出現收播；此地出現的事物在某地也應該出現或不出現，例如烏鴉也應該具有孔雀的羽色。因此，一旦成立無因生，種因得果，得果有因的道理何在，世人也無須為了獲得希望的果，而勤奮創造其「因」，因為一切皆無因生，由此可知，宗喀巴認為萬物若是無因而生，有二種過失：萬物無因而生、世人勤奮努力沒有用⁷²¹。

二、以四種關鍵抉擇法無我

(一) 以上是《廣論》以破除四生的道理，來證成法無我。然而在《略論》⁷²²當中，宗喀巴並非以四生的方式闡述，而是以四種關鍵來證成法無自性，四種關

⁷¹⁸ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 524。

⁷¹⁹ 宗喀巴著，釋法童解，《趨入空性正見之階梯》，頁 581。

⁷²⁰ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 524。

⁷²¹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 524：

若無因生，則於一時一處有者，一切時、處皆當為有或全非有。

又諸世人為得果故，勤作其因皆應無義。

⁷²² 此《略論》之內容，是以福智之聲出版的《菩提道次第廣論》後面的附錄一為文本。

鍵分別為：了解所破、了解周遍、破除一品、破除異品，這是個關鍵必須要依次
的掌握，如此即可了解我無自性。

第一個關鍵「了解所破」，所謂的「了解所破」是指，對境時內心會認為境
界的那一方，有一個獨立、真實的事物，並非由分別假立形成的，也就是心中執
著境界是有自性，這點就是「所破」。當了解了這點才有辦法，透由正理來破除
自性，進一步的證得無自性。因此，第一個步驟要先認識所破，並且精準的掌握
所破，如果在剛開始學習的初期無法掌握，也就無法破除所破⁷²³。

第二個關鍵「了解周遍」，當心裡能夠清楚的現所破的內涵時，接下來就是
確定一法與另一法的存在方式只有二種：「一」與「異」⁷²⁴，除此之外沒有第三
種可能性，這一點是周遍的，也就是說既非一、又非異的法是不存在的。如果這
項原則成立，以實有的事物為例，就只有諦實一或諦實異這二種可能，一旦排除
二種可能性，則可斷定這樣的我不存在。對此產生定解，就是了解周遍⁷²⁵。

第三、四種關鍵「破除一品」、「破除異品」，當上述二點確定之後，應該
觀察「一」與「異」分別會產生那些過失。以實有的事物為例，如果是「諦實一」
的話，它會產生哪些過失？進一步的，如果是「諦實異」，它又會有哪些過失？
當分析後發現二者皆有過失，即可判斷出對境時內心執著境界是有自性的這點是
錯誤的，境界是透由分別假立形成的⁷²⁶。

透由上述，對於諸法「一」與「異」四種關鍵的分析觀察，得知諸法無有自
性，從而生起中觀應成派的正見。然而要如何檢查是否生起其正見，宗喀巴指出
二點可以觀察之處：如果在過去世就曾經修學應成派的正見，如今在修學時，內
心會有重新獲得遺失的珍寶般的心情，內心會產生無比的歡喜，或者是過去世未
曾修學，如今在修學時，內心會有好像丟失了珍愛的寶物一般，內心生起恐怖害
怕。透由這二種的行相來檢查是否獲得應成派的正見。反之，如果沒有上述的這
二種狀態，就表示對於所破的對象尚未明白或是沒有善巧的破除所破⁷²⁷。

⁷²³ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 573。

⁷²⁴ 此處的「一」與「異」，可解釋成「相同」或「相異」，或是數量上「單一」與「多數」。
在不同例子上可以做不同的延伸，以我與蘊體有自性為例，即可解釋成二者自性「相同」或
「相異」。

⁷²⁵ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 573。

⁷²⁶ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 573-574。

⁷²⁷ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 575。

(二) 以下針對如何透由四種關鍵，破除諸法有自性。宗喀巴先將諸法，分成「有為法」與「無為法」二類。其中，有為法又分成色法、心法、不相應行法，並且依序分析。

第一個、「有為法」

第一、在色法中，又分成內、外二種，「內色」是指有情的眼等五根，「外色」是指有情以外的色等五塵。首先，觀察所破，所謂的執著「我的身體」，並非是執著骨頭血肉集合且分別假立而成的身體，而是執著在分別假立之中「身體是有自性」的這一點。其次，如果是存在有自性的身體的話，必然只有二種可能：有自性的身體與骨肉和合蘊體，二者是「一」或者是「異」。再次，二者是「一」的話，則蘊體為五蘊和合，有自性的身體應該也有五個。而且心識入胎時的精血，也應該要有五個才是，由此可見二者是「一」並不合理。最後，二者是「異」的話，則在蘊體之外，應該是存在有自性的身體，但是除了蘊體之外，再也找不到有自性的身體，由此可見二者是「異」也是不合理⁷²⁸。由此可知，並沒有內心所執著有自性的內色存在，相同的也沒有有自性的外色存在，色法也是無自性的。

第二、在心法中，又分為心王與心所，心王屬於心法當中的主體，心所是依心王而起，繫屬於心王，屬於心法當中的附屬。因此，在此分析是以心法當中心識為主⁷²⁹。首先，觀察所破，執著「心識是有自性」，也就是心識是實體不變的。其次，以時間軸將心識分為此時心識與某時心識，二者是「一」或者是「異」。再次，二者是「一」的話，以今天的心識為例，上午的心識應該有下午的心識，下午的心識也應該要有上午的心識。然而，實際的情況是下午時上午的心識已滅，上午時下午的心識未生。最後，二者是「異」的話，則在上午心識與下午心識之外，應該是存在有自性的心識，但是除了上午下午心識之外，再也找不到有自性的心識，由此可見二者是「異」也不合理⁷³⁰。由此可見，並沒有內心所執著有自性的心識存在。

第三、在不相應行法中，也就是不屬於心法與色法二者，卻又是在二者的基礎上而安立的，例如時間、速度、方位等。以一年有十二個月為例來說明，首先，觀察所破，執著「年份是有自性」。然而，年份是由月份所組成，是透過分別假立的。其次，年份與月份，二者是「一」或者是「異」。再次，二者是「一」的話，年有十二，月應該也要有十二，因為年份與月份自性相同的緣故。最後，二

⁷²⁸ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 576。

⁷²⁹ 釋如吉，《菩提道次第略論導讀》，台北市：全佛文化事業有限公司，1999 年初版，頁 181。

⁷³⁰ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 576。

者是「異」的話，則在十二個月之外，應該是存在有自性的年份，而實際的情況是，離開十二個月之外，有自性的年份是不存在的，由此可見二者是「異」也不合理。所以，時間是無自性的，相對的速度、方位等，也是沒有真實的自體⁷³¹。

第二個、「無為法」

所謂的無為法是指，離開因緣條件和生滅變遷這二者，無法透由分別心與語言文字涉及。即使如此，依然依據其特徵而安立種種名目，並對其名目生起執著其有自性。因此，對於分析無為法有無自性就顯得格外的重要，尤其是修空觀者更是要做一番的認識⁷³²。以虛空為例來說明，首先，觀察所破，執著「虛空是有自性」。然而，虛空是由五方虛空，即東西南北與中央組成，是透過分別假立的。其次，虛空與五方虛空，二者是「一」或者是「異」。再次，二者是「一」的話，五方虛空即可成為一方虛空，例如東方虛空應與西方虛空成為一方虛空；東方虛空下雨西方虛空也應該下雨，而實際上是不可能這樣。最後，二者是「異」的話，除了五個方位之外，應該存在有自性的虛空，而實際的情況是，離開五個方位之外，有自性的虛空是不存在的，由此可見二者是「異」也不合理。所以，虛空是無自性的，僅僅只是假名安立的而已⁷³³。

(三) 上述論述四生破除自性的道理，以及以四種關鍵的分析觀察，得知諸法無自性，這二者宗喀巴，並沒有比較其差別。因為，透過這二者都是能夠成立「諸法無自性」。然而，透過義理的脈絡，可以看出宗喀巴所要指出的內涵有三點。

第一點、以四生來說，一開始時將其他可能性排除，限定在四生當中，當證成四邊無生，已就意味著一開始的「以自性而生」的假設是錯誤的。而四種關鍵也是如此，一開始就限定在一與異當中，當一與異都有過失時，即證明有自性這點是錯誤的。因此，透由這二種方法都能夠成立「諸法無自性」這點。然而，生起堅定不疑的定解才是關鍵。

第二點、宗喀巴以四生破除自性時，是使用應成論式來抉擇諸法無自性，並且指出「破除自性」的理由當中，最好的就是「緣起」，如《廣論》卷 23：「故性空義，即是離彼自在之性，非謂全無作用之事。故緣起因能破自性，即前《釋》云：「是故此中是緣起故，離自在性，離自在義即是空義，非謂一切皆是無事。」故見全無作用事者，是謗如幻染、淨緣起，是顛倒見。又若見有自性之事，亦是

⁷³¹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 576。

⁷³² 釋如吉，《菩提道次第略論導讀》，頁 183。

⁷³³ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 577。

顛倒，以此自性無所有故。」⁷³⁴此中很清楚地指出，如果認為諸法自性實有否認緣起，是常見的顛倒見；如果承認性空的內涵否認緣起，就容易墮入斷見的深淵。因此，以緣起為關鍵，就不會墮入有無二邊，減少任何誤入歧途的可能性，也是易於趨入中道。

第三點、宗喀巴在破除補特伽羅無我時說到，如《廣論》卷 22：「若未於此一、異品過，引生清淨決定了解，縱自決斷補特伽羅皆無自性亦唯有宗，終不能得清淨見故。」⁷³⁵雖然這句話，是宗喀巴針對我與蘊體的同異關係時的說明，然而從中也可以看出宗喀巴的立場，如果沒有透過深刻的觀察思惟，就聲稱人、法二無我，或是諸法無自性的人，僅僅只是一種假設命題而已，不具備真正的決斷力。因此，也就不等於獲得中觀應成派的正見⁷³⁶，只是「亦唯口頭禪，終不能生清淨正見也」⁷³⁷，因為中觀應成派的正見是建立在聞思修的基礎之上，不斷的修學人、法二無我，最終才能真正的破除無明證悟「空性」，如同「總之先多聞，何為實有成就，及實有成就如何而無之理。知實有境及實有執，如何虛妄之梗概，即生聞慧之芽，由思令芽增長，由修令其開花結果，如是而已。」⁷³⁸由此可知，宗喀巴認為行者應該深刻的修學人、法二無我的內涵，而非空談人、法二無我⁷³⁹。

三、二無我的修學次第

補特伽羅無我與法無我，二者的修學次第為何？如《廣論》卷 17：「乃至有蘊執，爾時有我執。」⁷⁴⁰這句話顯示二個重點：一、如果內心面對蘊體時，生起有自性的執著的話，這個時候產生的執著，稱為「我執」，因為這種執著是建立在五蘊之上的。有我執的同時，也就表示執著補特伽羅是有自性的，這樣就無法通達「補特伽羅無我」的道理。⁷⁴¹二、「補特伽羅我執」在生起之前，它必須要有「法我執」作為基礎，也就是法我執是補特伽羅我執的因，所以「無明」當中的補特伽羅我執與法我執，這二者之間是有因果的關係⁷⁴²。由此可知，當內心執

⁷³⁴ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 512。

⁷³⁵ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 512。

⁷³⁶ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 512：

故諸外道增益離蘊異義之我，是未了解我唯假名。又見與蘊一不應理，由邪宗力妄興增益，非彼相續名言諸識見如是我。

⁷³⁷ 昂旺朗吉堪布，《菩提道次第略論釋（下）》，台北市：財團法人佛陀教育基金會，2014 年初版，頁 1114。

⁷³⁸ 昂旺朗吉堪布，《菩提道次第略論釋（下）》，頁 1277-1278。

⁷³⁹ 宗喀巴著，釋法童解，《趨入空性正見之階梯》，頁 521-522。

⁷⁴⁰ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 408。

⁷⁴¹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 408：

此說未達蘊無自性，不能通達補特伽羅無我性故。

⁷⁴² 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 460：

著蘊體有自性時，此時為「法我執」，在執著蘊體之上有「我」，則為「補特伽羅我執」，也是「薩迦耶見」；如果是所緣為他人蘊體之上有「人相」，則是「補特伽羅我執」，不是「薩迦耶見」，這二者是有區別的⁷⁴³。因此，應先修學「法無我」破除對法上的執著，由此「補特伽羅我執」則無基礎可立。然而，宗喀巴卻認為，如《略論》：「修無我之次序，則應先修人無我，次修法無我。於人法上所知無我，雖無粗細之別，然所別事，于人則易瞭解，於法上則難知。如法我執於眼耳上不易瞭解，於影像上則易瞭解，故成立無我之因時，以影像等為同喻也。」⁷⁴⁴修學時的次序則是相反，應先修學「補特伽羅無我」之後修學「法無我」。而宗喀巴解釋原因為，因為法無我需要透過影像得知，而補特伽羅無我則不需要。因此，相對比較容易了解。然而，對此釋日常則是從修行的角度來看，「因為這樣，所以他既然所知以及所破粗細沒有什麼差別，而這個上面又容易了解，所以在容易了解那個上面先修，那這個就容易產生效果。」⁷⁴⁵因此，先修學補特伽羅無我容易產生效果。

四、證悟法無我的聲聞、緣覺乘

(一) 聲聞、緣覺乘可否證得法無我這點？宗喀巴認為是可以的，因為當證悟補特伽羅無我時，從邏輯上也能夠證得諸法是無自性的道理，這點是毫無困難的。宗喀巴為了證成，分別引述龍樹、月稱來證成。如《廣論》卷 17：「謂正通達補特伽羅無自性慧，雖不即執蘊無自性，然即由此慧不待餘緣能引定智，決定諸蘊皆無自性，能斷蘊上增益自性諸增益執。故說通達補特伽羅無自性時，亦能通達蘊無自性。」⁷⁴⁶宗喀巴引用龍樹的說法，並指出通達補特伽羅無自性的這種智慧，它雖然沒有辦法通達蘊體之上的無自性，但是藉由這樣的智慧，就能夠生起通達蘊體之上無自性的智慧。也就是說藉由通達補特伽羅之上的無自性的力量，就不需要再去觀待其他的正因，就能夠證得蘊體也是無自性，進而能斷增益蘊體上有自性這點的執著。宗喀巴引用月稱的說法，如《廣論》卷 17：「由我不可得故，則其我所我施設處亦極不可得，猶如燒車，其車支分亦為燒毀，全無所得。如是諸觀行師，若時通達無我，爾時亦能通達蘊事我所皆無有我。」⁷⁴⁷此中指出如果

此說法我愚之無明，為補特伽羅我愚之因，顯示無明內中二執因果之理。

⁷⁴³ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 571：

若緣他身之我，執為有自相，亦是俱生人我執，然非俱生薩迦耶見。若緣自身之我，執為有自相，則俱是俱生人我執與俱生薩迦耶見。

⁷⁴⁴ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 572-573。

⁷⁴⁵ 釋日常講述，釋如證發行，《菩提道次第廣論手抄稿 南普陀版》第 19 冊，台北市：圓音有聲出版股份有限公司，2016 年初版，頁 104-105。

⁷⁴⁶ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 408。

⁷⁴⁷ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 408。

「我」是無自性的話，那「我的」、「我的施設處」又怎麼可能是有自性，因為「我」當下是沒有自性，透由我之上所建立出來的，也是沒有自性，就好比車子燒掉之後，其車子的零件也應該被燒掉才對。因此，對於一位觀修「毘鉢舍那」的瑜伽行者而言，只要能夠通達補特伽羅無我，藉由通達補特伽羅無我的力量，就能夠通達蘊體、我之上所建立的事物的無我內涵。就如同當思惟石女兒不存在時，並不會想到石女兒的耳朵也不存在，但是當出現石女兒的耳朵時，可以藉由思惟女兒不存在的智慧，馬上得知石女兒的耳朵也是不存在的，如《廣論》卷 17：「譬如定知無石女兒，雖不即由此慧執云無彼耳等，然能斷除計有耳等增益妄執。故若定知無真實我，則能滅除執彼眼等真實有故。」⁷⁴⁸ 因此，宗喀巴認為一旦證得補特伽羅無我時，在思惟法無我時，必定有能力可以通達法無我。然而，這並不表示當證得補特伽羅無我，同時也可以馬上證得法無我⁷⁴⁹。

(二) 聲聞、緣覺乘與大乘，二者的差別為何？首先，在上士道中，宗喀巴指出其差別，如《廣論》卷 8：「此讚般若波羅蜜多，聲聞、獨覺亦須依此，故說般若波羅蜜多為母，是大、小乘二子之母。故證空慧，不能判別大乘小乘，以菩提心及廣大行而分判之。」⁷⁵⁰ 此中指出，分判二乘是由「菩提心」與「廣大行」⁷⁵¹來決定，證得空性的智慧並無法決定。其次，在「毘鉢舍那」中，如《廣論》卷 23：「聲聞、獨覺乃至未盡自心煩惱，當修彼見。若煩惱盡，以此便足不長時修，故不能斷諸所知障。諸菩薩者，唯斷煩惱自脫生死不以為足，為利一切有情欲求成佛，故至斷盡諸所知障，經極長時無邊資糧莊嚴而修。如是拔除二障種子，真能對治，雖是前說空性正見，然由長時修不修故，有唯能斷諸煩惱障而不能斷所知障者。」⁷⁵² 此中指出，聲聞、緣覺乘一旦斷除「煩惱障」，獲得解脫生死之後，就以此滿足沒有在繼續的長時間修行。因此，「所知障」也就無法斷除。而大乘則是長時間透由「廣大行」累積無邊的資糧，所以可以斷除煩惱障與所知障。從中也可以知道，透由空性正見是可以斷除煩惱障。然而，修行時間的長短，以及是否有累積無邊的資糧，決定是否可以斷除所知障，所以說聲聞、緣覺乘可以證得法無我，只是修行沒有圓滿，這點也就是為什麼宗喀巴在中士道時只講述「苦諦」與「集諦」，並且將重心放在啟發出離心，到了上士道則是闡述菩提心，直到《廣論》的最後章節「毘鉢舍那」，才論述空性的內涵，因為聲聞、緣覺乘與

⁷⁴⁸ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 408。

⁷⁴⁹ 蓋·紐蘭，《空性—宗喀巴《菩提道次第廣論》之空性教導》，台北市：橡實文化出版社，2011 年初版，頁 37-38。

⁷⁵⁰ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 206。

⁷⁵¹ 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 334：

廣大行：意指菩薩行的六度萬行，如《廣論》卷 13：「六波羅蜜等，菩薩廣大行，由本後瑜伽，堅修資糧道。」

⁷⁵² 釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁 528。

大乘都可以證得人、法二無我，人、法二無我都是煩惱障，煩惱的習氣才是所知障，而斷除煩惱障透由修學空性的智慧即可斷除。然而，所知障卻是要以菩提心所攝持的六度萬行，並且經過長時間的修學、累積資糧才可以斷除。如果初機的行者就以證得空性為目標，宗喀巴又在中士道中完整的闡述四聖諦的內涵，行者因此而忽略菩提心的重要性，等到證悟空性之後，所知障又該如何斷除。所以，如果一開始時，將中士道安立為上士道的基礎，對於初機的行者而言，一步步的學習下去，即使此生沒有證悟空性，然而按照宗喀巴的道次第的安排，是有一條清晰明顯，可以直通證悟人、法二無我，斷除二障的路，這點也就是中觀應乘派的特殊之處。

而且，於《雜阿含經》中僅修學「補特伽羅無我」，所以停留在粗顯層次上的無我內涵。然而，宗喀巴卻是認為應該修學「空性」，也就是修學補特伽羅無我與法無我這二者，因為「空性」含有較多實踐上的意義，並且完整的含攝佛教真義，不僅只有否定做為個人實體上的人我，諸法上的實有同樣也被否定。

綜合上述，第二節人無我的探討，首先了解悟入真實義的次第，不管是從四聖諦來闡述，或是透由月稱的著作來了解，都可以很清楚的知道，對於證悟「空性」的順序必須按照三士道的次第來修學正理，才可以破除無明，儘管諸多學派對於無明有需多不同的見解。然而，在此宗喀巴請楚地指出，無明當中可以分為「法我執」以及「補特伽羅我執」這二大類，唯有破除這二者才能證悟空性，斷除輪迴的諸多痛苦。其次，宗喀巴定義何謂補特伽羅之後，講述車子的譬喻，透由分析車子與零件之中的七種關係，來證成車子的存在是無自性。最後，以「七相推求自性不可得」的方式，分析我與蘊體之間的關係，證成我是否有無自性，並且指出「七相推求」的好處。

第三節法無我的探討。首先，定義何謂法，並且指出法的存在方式不外乎是這四種方式，沒有其他方式。其次，透由四生與四種關鍵這二種方法，證明諸法也是無自性的，並且指出三點內涵。最後，論述二我執的產生順序與證得人、法二無我的次第是剛好相反，以及聲聞、緣覺乘是可以證得法無我，因為當證悟補特伽羅無我時，從邏輯上也能夠證得諸法是無自性的道理，這點是毫無困難的，二者的差別在於「菩提心」，大乘行者因為具有菩提心，所以不會如同聲聞、緣覺乘的行者，獲得解脫生死之後，就以此滿足沒有在繼續的長時間修行。相反的，還會長時間透由「廣行」累積無邊的資糧。因此，不但可以斷除「煩惱障」，有可以斷除「所知障」。所以二者的差別在於，有無「菩提心」與是否斷除「所知障」。由此可知，宗喀巴在中士道僅講述出離心的原因為何。

第六章 結論

本章先將各章結論，分別詳述。其次，綜合其結論：

第一章、「緒論」，本章分為四節。第一節指出本文所要處理四個問題，經由第二節的文獻探討，得知目前學術界對其相關議題處理的層面，並藉由前人的基礎，深入探究「無我」與「空性」之間的義理關聯性。第三節則是闡述「文獻研究法」與「思想研究」這二種方法，對其方法的掌握，使的在解析文字義理與思想研究上，能夠有更佳的精確與了解。第四節將所要處理的問題、各章節的架構包含結論，詳細的指出所要處理的問題為何，以達到完善的闡述。

第二章、「聲聞經論的無我思想」，本章分為三節。透過第一節早期印度「我」的思想，主要闡述佛教以外的宗派是如何論述「我」，藉此清楚的知道，佛教所要破除的「我」為何，藉此成為進入第二節之基礎。第二節《雜阿含經》的論破我執，以三個面向來探究《雜阿含經》的無我思想。一、從無常、苦、空觀無我，從中得知常、苦、空三者的關係緊密，一環扣著一環。其中，無我的觀念與無常的觀念是緊密相關的，無我是指沒有恆常不變的主體，從邏輯上說，無我等同於空，只是在《雜阿含經》中，很少使用這樣的表述，直到大乘才大量被使用，但是二者的內涵卻是一致的。二、以五蘊破我，則是分別從「各別五蘊」與「整體五蘊」，二種方式來成立無我。三、從十二緣起觀無我，主要是透過水野弘元、覺音、魯柏·葛汀的觀點，藉此成立無我。第三節主要論述《俱舍論》造論緣起、全書章節內容，重點聚焦在第九品、〈破執我品〉，其結構分成二段，第一段是「總破」，第二段是「別破」。第一段的「總破」，世親採取現量與比量來證成無我。第二段的「別破」可以分成三個部分，分別是破除犢子部的不可說我、破除數論派的我說、破勝論派的我說。

第三章、「《廣論》中士道的無我思想」，本章分為三節。透由第一節了解《廣論》一書的作者其生平、漢譯者釋法尊及該論在漢地之傳譯情形，以及《廣論》在佛法發展上之影響，藉此指出宗喀巴的「空性」思想。第二節、分析《廣論》的全書架構與二空之位置，從中了解宗喀巴在中士道闡述「無我」議題，在上士道的「毘鉢舍那」闡述「空性」議題。第三節、《廣論》中士道的我執、煩惱與無我，則是本章的重點論述範圍。首先，宗喀巴並未闡述「滅諦」與「道諦」，僅論述「苦諦」與「集諦」，乃至「十二緣起」的原因在於一啟發出離心，並以此做為菩提心的基礎，而非引導至聲聞、緣覺乘的解脫。其次，引用《集論》等經論，闡述十種煩惱，並且闡述煩惱的成因、產生的順序與煩惱的過失。再次，

宗喀巴在闡述時十煩惱之後，指出無明與十二緣起初支無明之間是不相同的，無明主要是對於四聖諦、業果、三寶等真實內涵的不了解，初支無明則是與壞聚見二者是同義詞。對此，相關的論述，宗喀巴則是留置上士道時做詳細的論述。最後，宗喀巴反覆的引經據典論述「戒學」的扼要處，並且指出想要成辦定、慧二學，如果沒有戒學的基礎是不可能的，由此點出戒、定、慧次第的重要性。

第四章、「《廣論》上士道的「毘鉢舍那」探討」，本章分為三節。在第一節釐清對於「空性」的誤解中，首先，將中士道與上士道做思想的連接，透過中士道啟發的出離心，連接到上士道生起菩提心，藉此指出三士道架構的重要性。其次，指出成就佛果需要倚靠「智慧」與「方便」雙運道，二者缺一不可，藉此顯明所修之「道」需具備「圓滿」與「無錯謬」這二種內涵，進一步論述修道得的方法，應具備「思擇修」與「止住修」，二者缺一不可。最後，以支那和尚為例，彰顯「無分別」修學方式的錯誤，是不符合「道」與「修」的條件，藉此也可以看出宗喀巴強調「思擇修」大過於「止住修」，從中彰顯修學佛法必須符合聞、思、修的次第。到此，宗喀巴已將戒、定、慧與聞、思、修這二者的重要性清楚的闡述完畢。第二節、「毘鉢舍那」的定義與分類，首先，論述「毘鉢舍那」與「奢摩他」之間的關係與順序。其次，提到凡夫修學「毘鉢舍那」的三種分類，以及「世間的毘鉢舍那」和「出世間的毘鉢舍那」二者的差異為何。最後，說明「毘鉢舍那」與「奢摩他」二者並非以所緣境來做區分的，而是由執持所緣境的方式來判斷。第三節、修學「毘鉢舍那」的條件，本節是承接前二節的內容，進一步的指出開始修學「毘鉢舍那」之前，需要具備的條件。首先，要有合乎標準的「奢摩他」，在此之上才有修學「毘鉢舍那」的機會，否則只能算是隨順「毘鉢舍那」。其次，要依靠沒有錯誤了解，而且通達的佛法扼要的老師；在其面前聽聞無垢清淨的經論，並且廣泛的聽聞，並且深入觀察、思惟；透由聞慧、思慧才能夠產生通達真實性的正見，依賴前面的三個條件，才會產生。最後，透過宗喀巴指出的這三點，彰顯三士道的架構是可以漸次的具備修學「毘鉢舍那」的條件，這點可說是宗喀巴一大創舉。

第五章、「《廣論》上士道的「空性」思想」，本章分為三節。第一節、無明為輪迴的根本。本節主要為辨明「所破」，其意思為在證得「空性」的瞬間，應該要破除、遮擋的那一分。然而，各個宗派認為的所破不盡相同，所以在此論述宗喀巴所認為的所破為何。首先，宗喀巴一開始在辨明所破時，指出所破可以分為二種，第一種「道所破」；第二種「理所破」，又以理所破當中的，因「無明」將不存在所緣境上的自性，增益為有自性，是這裡主要破除的對象，藉此指出「無明」執著的所緣境為所破，一旦破除無明之後，透由無明所增益出的人我執與法我執也隨之破除，最終證悟「空性」。第二節、人無我思想探討。首先，

宗喀巴分別以「四聖諦」的角度闡述，以及月稱的《明顯句論》的角度，闡述對於證悟「空性」的順序必須按照三士道的次第，學習正確的教理破除無明，進而證悟「空性」，方法是透過「七相推求自性不可得」的方法，證成補特伽羅無我。其次，分析聲聞經論的無我與補特伽羅無我，二者都是可以達到解脫，只是前者能夠解脫輪迴，後者可以達到完整的解脫，並且論述《雜阿含經》與《廣論》無我思想上的區別與相通之處。再次，無我有不同層次的，《雜阿含經》、《俱舍論》的無我與補特伽羅無我，二者的層次不同。前者是後者的基礎，前者較後者容易了解，前者為悟入後者之方便。最後，無我與空性的義理關聯，二者相同之處，在於實踐，而並非空談，義理也是相互貫穿；二者相異之處，水野弘元指出三點不同。由於這樣的理由，大乘用空性來取代無我。從其立場而言，也是為了與原始佛教做出區別。第三節、法無我思想探討。首先，指出宗喀巴對「法無我」的定義，並且指出法不外乎是以四生的方式存在。其次，透由四生與四種關鍵，這二種方法，證明「諸法無自性」，並且指出三點內涵。最後，二我執的產生順序與證得人、法二無我的次第是剛好相反，以及聲聞、緣覺乘是可以證得法無我。然而，二者的差別在於，有無「菩提心」與是否斷除「所知障」，由此可知，宗喀巴在中士道僅講述出離心的原因也在此。

透由上述可知，可以得知的《雜阿含經》與《俱舍論》的無我思想，以及《廣論》的空性思想之義理關聯。因為，《廣論》的二空思想主要是依據中觀學派，而中觀學派又是建立在一切有部的基礎之上。

首先，透過第二章闡述《雜阿含經》與《俱舍論》的無我思想，可以得知《雜阿含經》是以「緣起」為核心闡述無我思想，而《俱舍論》則是更加明確的指出「我無法有」，並且引用《阿含經》的經文證成。《廣論》中士道，則是清楚闡述，之所以會誤認我是存在的，其原因在於「薩迦耶見」，進而主觀的對於諸法產生恆常實有的錯亂。因此，透過破除薩迦耶見，內心所妄執的我也就不存在的。然而，在《廣論》中士道中，宗喀巴並未詳細闡述如何破除薩迦耶見，而是在上士道中才詳細論述。

其次，透過第二章與與第五章的論述，可以得知《雜阿含經》、《俱舍論》與《廣論》三者的人無我思想差異在於：《雜阿含經》主要破除的是「常、一、自主的我」；《俱舍論》雖然是針對犢子部的主張，但從中可以看出，主要破除的是存在「實有的我」；《廣論》所要破除的我，是我「有自性」。這三者所破的我是有層次性，一層一層深入。

再次，《雜阿含經》與《廣論》的無我思想，二者在思想發展上，其區別與相通之處。相同之處有三點，第一點、二者都是強調，「無我」必須是在實踐的層面上來談論的，一旦離開實踐談無我只是一種空談。第二點、《雜阿含經》的呈現方式，透過佛陀與弟子之間的互動，佛陀親自的教導，讓弟子明了其中的內

涵，彰顯師徒之間的如理互動。第三點、二者都是相當重視「緣起」，《雜阿含經》成立無我，大體上都是在緣起的基礎上來闡述的，相同的《廣論》也是如此，但是《廣論》呈現的方式又有所不同，是以三士道架構來呈現。

相異之處有四點，第一點、二者論證無我的方法有所不同，《雜阿含經》主要是透過三種方式論證無我，藉此來成立無我。第二點、二者所破除的我有所不同，雖然二者皆是無我。第三點、是否有強調菩提心。第四，二者離苦得樂的程度也有所不同。

最後，人無我與法無我，二者有五點義理上的關聯。第一點、以「所緣境」的角度來區分，而非以「行相」來安立二者。第二點、修行上的次第，應先修學人無我，之後修學法無我，修行容易產生效果。第三點、果位的差異，證得人無我，僅聲聞、緣覺乘；菩提心攝持之下，證得人、法二無我，為佛果位。第四點、離苦得樂的程度，證得人無我依然有細微的煩惱，唯有證得人、法二無我，才能全面的去除痛苦。第四點、法我執為因，人我執為果，二者有因果上的關係。第五點、人、法二無我皆為煩惱障，而非所知障。

綜合上述，本論文成功的釐清「無我」與「空性」，二者之間義理的關聯性，並且分析《雜阿含經》與《俱舍論》二者，清楚的理解聲聞、緣覺乘的無我思想，藉此進入《廣論》中士道的無我思想，進而延伸至上士道的「空性」思想，從中並且探討上士道「毘鉢舍那」的重要內涵。

參考文獻

一、經典原文

- 劉宋·求那跋陀羅譯：《雜阿含經》，《大正藏》冊 02，No. 99。
唐·玄奘譯：《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，No.1588。
唐·玄奘譯：《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 30，No. 1579。
唐·普光撰：《俱舍論記》，《大正藏》冊 41，No. 1821。
失譯：《薩婆多毘尼毘婆沙》，《大正藏》冊 23，No. 1440。

二、中文專書 (依姓氏筆畫排列)

- 日宗仁波切譯論，釋如性恭譯：《菩提道次第略論講記》，出版者：釋如性，2014 年 04 月初版。
- 水野弘元著，許洋主譯：《佛教文獻研究：水野弘元著作選集•一》，台北市：法鼓文化事業股份有限公司，2003 年 5 月初版。
- 水野弘元著，釋惠敏譯：《佛教教理研究：水野弘元著作選集•二》，台北市：法鼓文化事業股份有限公司，2000 年 7 月初版。
- 水野弘元：香光書鄉編譯組譯，《佛教的真髓》，嘉義市：香光書鄉，2002 年 11 月初版。
- 平川彰：《印度佛教史》，台北市：商周出版社，2002 年 10 月 1 版。
- 朱麗霞：《宗喀巴佛學思想研究》，中國：中國社會科學出版社，2007 年 9 月 1 版。
- 西藏學叢書編委會：《西藏佛教論集》，台北市：文殊出版社，1987 年 2 月初版。
- 伊麗莎白·納珀(Elizabeth Napper)，劉宇光譯：《藏傳佛教中觀哲學》，中國：中國人民大學出版社，2006 年初版。
- 邢肅芝口述，張健飛、楊念群筆述，《雪域求法記：一個漢人喇嘛的口述史》，台北市：橡樹林文化，2010 年 2 月初版。
- 李忠謙：《圖解哲學》，台北市：易博士出版社，2011 年 4 月初版。
- 克珠群佩主編：《西藏佛教史》，中國：宗教文化出版社，2009 年初版。
- 祁順來、海月：《菩提道次第廣論(白話本)》，中國：青海民族出版社，2014 年 06 月初版。
- 妙音佛學叢書翻譯組漢譯：《新譯《菩提道次第廣論》》，台北市：盤逸有限

- 公司，2009年11月初版。
- 吳汝鈞：《佛學研究方法論(上)》，台北市：台灣學生書局有限公司，2006年4月初版。
- 李志夫：《印度哲學及其基本精神》，台北市：洪葉文化，1999年2月初版。
- 洛德旺波尊者，索達吉堪布譯，《慧光集(29)俱舍論譯》，台北市：寧瑪巴喇榮三乘佛學會，2007年1月初版。
- 昂旺朗吉堪布：《菩提道次第略論釋(上)(下)》，台北市：財團法人佛陀教育基金會，2014年1月初版。
- 宗薩欽哲仁波切：《佛教的見地與修道》，台北市：探索出版有限公司，2004年3月初版。
- 宗喀巴，釋法童解：《趨入空性正見之階梯(上)、(下)》，中國：甘肅民族出版社，2007年09月1版。
- 宗喀巴，釋法尊譯：《學佛一定要懂得辯證法要：辨了不了義善說藏論》新北市：大千出版社，2012年5月初版。
- 宗喀巴，釋法尊譯：《菩提道次第廣論》，台北市：福智之聲出版社，2007年1月初版。
- 宗峰、緣宗譯：《菩提道次第廣論四家合注》，中國：中國社會科學出版社，2014年10月1版。
- 周彥文：《中國文獻學》，台北市：五南圖書出版社，1993年9月初版。
- 昂旺朗吉堪布：《菩提道次第略論釋(上)(下)》，台北市：財團法人佛陀教育基金會，2014年1月初版。
- 貢卻亟美汪波尊者，釋法音譯，《宗義寶鬘淺釋》，高雄市：妙音佛學會，2009年3月初版。
- 姚衛群，王志遠主編：《印度宗教哲學百問》，高雄市：佛光文化事業有限公司，1996年3月初版。
- 姚衛群：《古印度六派哲學經典》，中國：商務印書館，2003年3月初版。
- 姚衛群：《印度宗教哲學概論》，中國：北京大學出版社，2006年9月初版。
- 徐梵澄譯：《五十奧義書》，中國：中國社科出版社，1984年1月初版。
- 黃心川：《印度哲學史》，中國：商務印書館，1989年7月初版。
- 索南格西、貢卻斯塔、齊藤保高，涂玉盞譯：《西藏的般若心經》，台北市：商周出版社，2009年10月初版。
- 班班多傑：《拈花微笑》，中國：青海人民出版社，1996年09月初版。
- 莊春江：《阿含經隨身剪輯》，桃園市：圓光出版社，1996年4月1版。
- 黃家樹：《雜阿含經導讀》，台北市：全佛文化事業有限公司，1998年11月初版。

陳純純：《長阿含經選集》，桃園市：圓明出版社，1996年12月2版。

第一世帕繃喀仁波切：《掌中解脫—菩提道次第第二十四天教授》，台北市：白法螺出版社，2007年09月再版。

第一世帕繃喀仁波切：《掌中解脫》，台北市：白法螺出版社，2007年09月再版。

班班多杰，〈藏傳佛教智慧境界·拈花微笑〉，台北市：大千出版社，2005年2月2版。

陳兵：《佛法真實論》，中國：社宗教文化出版社，2007年4月初版。

楊惠南，〈佛教思想發展史論〉，台北市：東大圖書股份有限公司，1993年6月初版。

慈誠羅珠堪布：《揭開藏傳佛教的神祕面紗》，台北市：喇榮文化事業出版社，2009年6月初版。

園念：《阿含輯要》，高雄市：財團法人淨心文教基金會，1997年9月初版

達賴喇嘛：《覺燈日光—道次第講授成滿智者所願》，台北市：商周出版社，2012年11月初版。

達賴喇嘛：《慈悲與智見》，發行人：羅桑嘉措，1997年03月1版。

達賴喇嘛：《超越的智慧》，新北市：立緒文化事業有限公司，2003年12月1版。

達賴喇嘛，廖本聖譯：《從懷疑中覺醒：〈中觀根本論〉談起》，台北市：橡實文化出版社，2011年1月初版。

達賴喇嘛十四世傳法，彌勒若巴喇嘛：《菩提道次第簡明釋論》，台北市：曼尼文化事業有限公司，2007年6月1版。

達賴喇嘛，項慧齡譯：《幸福的修練》，台北市：橡樹林文化，2002年3月初版。

達賴喇嘛，陳琴富譯：《藏傳佛教世界》，台北市：立緒文化，1997年8月初版。

達賴喇嘛，鄭振煌譯：《達賴喇嘛談心經》，台北市：圓神出版社有限公司，2004年3月初版。

達賴喇嘛著，廖本聖譯：《當光亮照破黑暗：達賴喇嘛講《入菩薩行論》〈智慧品〉》，台北市：橡樹林文化，2009年10月初版。

湯用彤：《印度哲學史略(上)》，高雄市：佛光文化，2013年7月初版。

蓋·紐蘭：《空性—宗喀巴《菩提道次第廣論》之空性教導》，台北市：橡實文化，2011年07月初版。

楊惠南：《印度哲學史》，台北市：東大出版社，2012年7月初版。

張西鎮編譯，〈阿毘達磨俱舍論：白話譯解(五)〉，高雄市：淨心文教基金會

- ，2010年3月初版。
- 魯柏·葛汀：《佛教基本通》，台北市：橡實文化出版社，2009年08月初版。
- 劉小儂：《白話《菩提道次第廣論》》，台北市：橡樹林文化，2013年01月1版。
- 霍韜晦：《佛家邏輯研究》，高雄市：佛光出版社，1986年2月再版。
- 廖本聖譯，《藏本俱舍新譯－闡明界品第一》，高雄市：彌勒講堂，2014年修訂版。
- 釋印順：《雜阿含經論會編》全三冊，台北市：正聞出版社，1991年7月7版。
- 釋印順：《空之探究》，新竹縣：正聞出版社，2000年1月初版。
- 釋印順：《佛法概論》，新竹縣：正聞出版社，1998年01月初版。
- 釋印順：《性空學探源》，新竹縣：正聞出版社，2000年10月初版。
- 釋印順：《大乘廣五蘊論講記》，新竹縣：財團法人印順文教基金會，2015年12月初版。
- 釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，新竹縣：正聞出版社，1968年7月初版。
- 釋體方：《雜阿含經選集講義》，桃園市：菩提廣講堂，2007年7月初版。
- 釋空海：《阿含經解脫到道次第》，新北市：大自然佛法中心，2002年6月初版。
- 釋聖嚴：《西藏佛教史》，台北市：法鼓文化事業股份有限公司，1999年12月2版。
- 釋聖嚴：《印度佛教史》，台北市：法鼓文化，1999年12月初版。
- 釋日常：《菩提道次第廣論手抄稿》，台北市：圓音有聲出版股份有限公司，2016年07月初版。
- 釋日常，釋如證發行：《菩提道次第廣論手抄稿 南普陀版》第13冊，台北市：圓音有聲出版股份有限公司，2016年7月初版。
- 釋日常：《佛法要義(一)》，台北市：福智之聲出版社，2002年09月1版。
- 釋日常：《學佛次第十二講(下)》，台北市：財團法人台北市福智佛教基金會，2012年08月1版。
- 釋日常：《菩提道次第廣論淺釋 第二冊》，台北市：圓音有聲出版股份有限公司，2006年9月初版。
- 釋淨蓮：《菩提道次第廣論白話註釋(一)~(五)》，台北市：財團法人佛陀教育基金會，2011年09月初版。
- 釋湛護：《白話菩提道次第廣論－觀慧章》，高雄市：悲智印經會，2016年08月1版。

- 釋力定：《四阿含經的研究》，台北市：世界佛教出版社，1996年4月初版。
- 釋法尊：《法尊法師論文集》，台北市：大千出版社，2002年11月。
- 釋法音：《菩提道次第廣論奢摩他章淺釋》，高雄市：妙音佛學會，2014年4月1版。
- 釋如吉：《菩提道次第略論導讀》，台北市：全佛文化事業有限公司，1999年7月初版。
- 釋慧廣：《從無我空到達解脫》，台北市：圓明出版社，2006年8月初版。
- D. M. Datta, S. C. Chatteyee 原著，李志夫譯：《印度哲學導論》，台北市：幼獅文化，1988年3月初版。

三、期刊論文 (依姓氏筆畫排列)

- 力毛太：〈宗喀巴緣起性空說在哲學史上的意義〉，《群文天地》，2012年15期，頁66-68。
- 丁建華：〈論宗喀巴「空有之爭」思想〉，《西藏研究》，2016年04期，頁32-37。
- 大寶法王：〈三主要道釋論開示(二)—觀死無常，當下就修行〉，《西藏的天空》，2013年11期，頁12。
- 牛宏：〈《菩提道次第廣論》佛學思想探微〉，《西藏研究》，2004年02期，頁78-82。
- 牛宏：〈試析《入菩薩行論》對《菩提道次第廣論》的影響〉，《西藏研究》，2006年03期，頁33-39。
- 牛宏：〈《菩提道次第廣論》佛學思想探微〉，《西藏之聲》，2004年2期，頁78-82。
- 王開府：〈初期佛教之「我」論〉，《中華佛學學報》，2003年16期，頁01-23。
- 王開府：〈思想研究法綜論——以中國哲學為例〉，《國文學報》，1998年27期，頁147-188。
- 王新躍，〈略述《阿毗達磨俱舍論》的成書及結構〉，《華夏文化》，2015年4期，頁57-59。
- 王珍：〈對漢譯阿含佛教經典關於宇宙和人生三個判斷的探討〉，《中央社會主義學院學報》，2010年06期，頁54-58。
- 王珍：〈對漢譯阿含佛教經典「無我」概念的思考—兼及佛教無神論〉，《中央社會主義學院學報》，2010年04期，頁56-60。
- 王璐：〈自我與我執—淺談佛教之無我〉，《淮北煤炭師範學院學報(哲學社會科學版)》，2010年02期，頁38-40。

- 王鋒：〈佛教的生態思想及其現實意義〉，《清遠職業技術學院學報》，2011年05期，頁93-96。
- 王英：〈藏傳佛教「無我」論及其現代意義〉，《青海民族研究（社會科學版）》，2009年9月04期，頁79-82。
- 尹立、許孟青：〈佛教的「我」與「無我」〉，《宗教學研究》，2006年04期，頁78-81。
- 尹邦志：〈宗喀巴對「支那堪布遺教」的批判〉，《社會科學研究》，2012年03期，頁142-147。
- 尹邦志、覃江：〈印順法師對漢藏教理的融攝—以《中觀今論》為例〉，《宗教學研究》，2015年02期，頁108-114。
- 方廣錫：〈初期佛教的五陰與無我〉，《佛教文化》，2004年05期，頁15-19。
- 方廣錫：〈怎樣讀佛經—佛教研究經驗談之一〉，《覺群》，2007年5期，頁1-9。
- 方立天：〈佛教「空」義的歷史演變〉，《佛學研究》，2003年00期，頁78-88。
- 艾娃：〈「諸法無我」辨析〉，《南開學報》，1996年01期，頁76-79。
- 朱麗霞：〈宗喀巴破斥「無分別」說的實質〉，《宗教學研究》2005年1期，頁154。
- 朱麗霞：〈格魯派哲學思想述略〉，《青海民族學院學報》，1999年03期，頁28-29。
- 朱連增：〈自性與無自性之間—宗喀巴宗教哲學思想透視〉，《西藏研究》，2010年04期，頁17-24。
- 尕藏加：〈宗喀巴大師生平事蹟略考〉，《中國藏學》，2015年04期，頁107-114。
- 克珠群佩：〈藏傳佛教道次第概述〉，《中國藏學》，2005年02期，頁67-74。
- 沈建丹：〈論佛教無我觀對當代大學生心理健康教育的啟示〉，《科技信息》，2012年10期，頁182-184。
- 杜悅：〈試論宗喀巴顯密教法的特徵及對藏傳佛教的影響〉，《西部學刊》，2014年01期，頁55-56。
- 呂澂：〈雜阿含經刊定記〉，《內學》，1924年第一輯，頁108-109。
- 何傑峰：〈「中觀無我」思想發展述略〉，《濮陽職業技術學院學報》，2009年05期，頁19-20。
- 李冀誠：〈宗喀巴的《菩提道次第廣論》—兼談黃教修習法〉，《世界宗教研

- 究》，1989年01期，頁149-159。
- 林崇安：〈《雜阿含經》的探索〉，《法光》，1997年91期。
- 周天策、龍計兵：〈宗喀巴的中觀思想初探〉，《商業文化》，2010年04期，頁55-56。
- 姚衛群：〈佛教與婆羅門教中的「我」的觀念〉，《雲南大學學報(社會科學版)》，2010年03期，頁55-95。
- 姚衛群：〈佛教與婆羅門教的因果觀念比較〉，《杭州師範大學學報(社會科學版)》，2010年03期，頁29。
- 姚治華：〈補特伽羅(Pudgala)與阿特曼(Ātman)的譯名問題—兼談輪迴說與無我說〉，《佛教文化年刊》，2013年03期，頁56-60。
- 俞玲玲：〈佛教之無我論探析〉，《中國佛學》，2003年36期，頁271-276。
- 高譚禎：〈道次第三題〉，《西藏研究》，2005年01期，頁13-19。
- 高譚禎：〈三士說源流考略〉，《宗教學研究》，2005年01期，頁163-166。
- 振宇，〈《俱舍論》史略及其價值〉，《法音》，2008年03期，頁6-15。
- 夏吾南卡，〈淺談《俱舍論》的形成與在藏區的弘傳發展〉，《學理論》，2012年05期，頁128-129。
- 班班多杰：〈試論藏傳佛教的修道次第〉，《青海民族學院學報(社會科學版)》，2008年04期，頁9-18。
- 班班多傑：〈再論藏傳佛教格魯派創始人宗喀巴的中道觀〉，《哲學研究》，2015年09期，頁114-121。
- 班班多傑：〈僧肇和宗喀巴佛教思想比較—兼論漢藏二地般若性空思想的異同〉，《青海民族學院學報》，2009年04期，頁19-29。
- 班班多傑：〈藏傳佛教「自空見」之源流考釋〉，《哲學研究》，2003年06期，頁60-69。
- 馬拉拉塞克拉博：〈佛教的無我學說〉，《佛教百科全書》第1卷第4分冊，1981年03期，頁567-576。
- 徐東明：〈論宗喀巴的中觀思想及其影響〉，《西藏民族學院學報(哲學社會科學版)》，2007年05期，頁50-58。
- 桑傑端智：〈藏傳佛教應成派思想及其社會價值〉，《蘭州大學學報》，2000年05期，頁123-127。
- 張雖旺：〈宗喀巴創建格魯派的歷程〉，《四川民族學院學報》，2013年3期，頁7-10。
- 張勇：〈淺述印度佛教初期對「人我」觀的理解〉，《文化傳承學報》，2011年09期，頁64-65。
- 張力力：〈原始佛教的「無我」論與「十四無記」〉，《五台山研究》，1994

- 年 4 期，頁 10-12。
- 郭良鑾：〈佛陀的無我說〉，《南亞研究季刊》，1994 年 03 期，頁 32-38。
- 梁勁泰：〈佛教「無我」哲學思想的形成和發展〉，《雲南大學學報（社會科學版）》，2008 年 01 期，頁 44-95。
- 黃俊威：〈自我的四位說與佛教破我觀念的癥結〉，《世界哲學》，2010 年 03 期，頁 138-150。
- 索代，〈論格魯派佛教文化特點〉，《西藏藝術研究》，1999 年 03 期，頁 69-76。
- 陳兵：〈無我觀與自我意識的建立〉，《法音》，2007 年 12 期，頁 4-11。
- 陳紅兵：〈我國佛教生態思想研究的新進展－《佛教與生態文明》述評〉，《五臺山研究》2010 年 02 期，頁 59-61。
- 陳紅兵：〈佛教生態觀研究現狀述評〉，《五臺山研究》，2008 年 02 期，頁 60-64。
- 陳楠，〈宗喀巴佛學思想探源〉，《中央民族大學歷史文化學院》，2007 年 00 期，頁 131-146。
- 稂荻，〈俱舍論之無我思想的兩條路徑〉，《哲學百家》，2010 年第 12 期，頁 97-99。
- 傅新毅：〈原始佛教緣起無我語義下的心識論〉，《宗教學研究》，2001 年 04 期，頁 72-80。
- 彭彥琴、江波、楊憲敏：〈無我：佛教中自我觀的心理學分析〉，《心理學報》，2011 年 02 期，頁 213-219。
- 彭彥琴、楊憲敏：〈惟我與無我：中西方自我觀比較新解〉，《心理學探新》，2009 年 04 期，頁 3-6。
- 葉志中：〈藏傳佛教噶舉派與格魯派的「見」比較〉，《西藏研究》，2004 年 01 期，頁 35-38。
- 程瑜：〈宗喀巴中觀思想探析〉，《天府新論》，2008 年 S1 期，頁 56-57。
- 萬全勇：〈自空他亦空－宗喀巴對「他空」見的批判〉，《西藏民族學院學報（哲學社會科學版）》，2008 年 03 期，頁 112-116。
- 楊郁文：〈以四部阿含經為主綜論原始佛教之我與無我〉，《中華佛學學報》，1988 年 2 期，頁 1-65。
- 楊勇，〈論《俱舍論》對無我理論的再詮釋〉，《貴州大學學報（社會科學版）》，2009 年第 1 期，頁 16-20。
- 趙炳活：〈藏傳佛教的歷史分期及其重要特徵新探〉，《青海師範大學民族師範學院學報》，2016 年 01 期，頁 1-10。
- 樊沁永：〈大陸地區無我、如來藏思想的研究及其問題〉，《世界宗教文化》

，2013年02期，頁116-119。

劉萬萬：〈淺析原始佛教的「無我論」〉，《才智》，2014年30期，頁279。

劉佳明、鄭發祥：〈佛教自我觀：假我、無我與真我的統一〉，《宜賓學院學報》，2013年09期，頁34-39。

劉俊哲：〈論宗喀巴對應成中觀理論的重要貢獻〉，《西南民族大學學報(人文社會科學版)》，2016年第12期，頁86-91。

潘丹丹：〈佛教生態倫理思想探析〉，《周口師範學院學》，2016年04期，頁68-71。

樓宇烈：〈「無我」與「自我」—佛教「無我」論的現代意義〉，《世界宗教研究》，2000年02期，頁101-104。

歐東明：〈印度中觀學派在藏傳佛教中的地位〉，《南亞研究季刊》，1999年03期，頁58-61。

歐東明：〈印度中觀思想與藏傳佛教的判教觀〉，《南亞研究季刊》，2001年02期，頁53-56。

歐東明：〈宗喀巴與印度中觀思想〉，《南亞研究季刊》，2001年01期，頁57-60。

鄧來送：〈文殊菩薩化身—宗喀巴大師〉，《五台山研究》，2007年3期，頁14-17。

鄧曦：〈早期佛教的業報輪迴與無我〉，《宗教學研究》，2008年01期，頁196-198。

薛樂：〈宗喀巴「緣起性空」思想略談〉，《新餘學院學報》，2015年04期，頁75-77。

魏洪峰：〈早期印度佛教中的蘊與我〉，《南亞研究季刊》1998年02期，頁46-50。

顏節禮：〈佛教生態倫理觀與生態旅遊開發〉，《企業經濟》，2011年10期，頁161-164。

羅忠：〈原始佛教無我論評述〉，《民族論壇》，2011年03期，頁38-39。

釋法尊：《西藏佛教經論研究》，〈宗喀巴大師的《菩提道次第論》〉，台北市：文殊出版社，1987年4月初版。

四、學位論文

周天策：〈宗喀巴顯教實踐觀的主要內容〉，河北大學哲學碩士學位論文，2010年6月。

徐東明：《宗喀巴中觀哲學研究》，華東師範大學博士學位論文，2014年5月。

楊國寬：〈宗喀巴止觀實修方法之研究—以《菩提道次第廣論》為主〉，東方人文思想研究所博士學位論文，2015年7月。

五、英文專書

Tsong-Kha-Pa, Joshua W.C. Cutler, Editor-in-Chief; Guy Newland, Editor. *LAM RIM CHEN MO—The Great Treatise on the Stages of the Path of Enlightenment*, Snow Lion Publications, Ithaca, New York, Boulder, Colorado. First edition USA 2000-2004.

