

現代佛教學術叢刊②  
主編 張曼濤

西藏佛教教義論集(二)

大藏文化叢刊

現代佛教學術叢刊 ⑦⑧  
主編 張曼壽

# 西藏佛教教義論集

(二)

(西藏佛教專集之四)



大乘文化出版社印行

現代佛教學術叢刊 ⑦  
第八輯 八

### 西藏佛教教義論集 (二)

(西藏佛教專集之四)

全書(壹百冊)定價：新臺幣三萬二千元

主編：張曼濤

編輯者：現代佛教學術叢刊編輯委員會

督印：現代佛教學術叢刊督印委員會

發行人：張曼濤

出版者：大乘法文化出版社

地址：臺北市慶城街十八號

臺北郵政五八〇八三號信箱

電話：七一一六八三

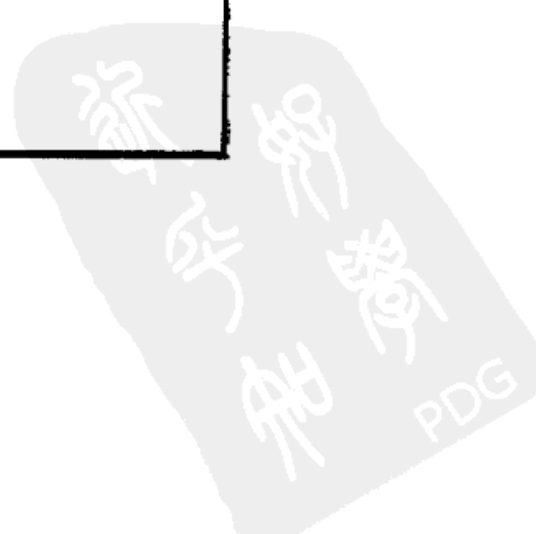
七一一七四四五

郵政劃撥：臺北市一六九三五號帳戶

登記證：局版臺業字第一四一〇號

中華民國六十八年五月初版  
版權所有 翻印必究

如有缺頁、污損及裝訂錯誤者，請寄回更換。



## 編輯旨趣

一、這是繼承西藏佛教教義論集（一）而來，教義論集（一），着重於西藏佛教思想的一般性及其文獻，本冊則着重未為漢譯藏經所收的一些論典、論義。這些論義一部份是由梵典迻譯入藏者，一部份則是西藏的大德自身所撰；這些論義不僅是漢譯的大藏經裏未曾所收，即今天日本培養有大多研究西藏佛教的學者，亦尙未曾深入探討或迻譯。換言之，本冊所收者，在整個研究西藏佛教的學界中，還是最先獲有的成績和譯品，如果西歐或日本的學者們，想探討這些原典，除了直探藏文外，第一手可以供與他們參考的，亦將即是本冊所收的我國學者的成果。就目前世界的學術狀況而言，月稱的中論著作，已經深獲日、德、法三國學者的重視，入中論與中論明句釋已分別有日、德文的譯作出現，最早的梵文中論明句釋，尙是由法國D·普三（De La Vallée pousein）教授的整理出版，蘇聯的學者對此亦不陌生。因此就對月稱的著作而言，本冊所收的「中論略義」和「中論文句釋」，將是步世界學壇研究「月稱」



的陣容中最有積極性的貢獻之一。至於「現觀莊嚴論要略」和「七十空性論科攝」、「辯了不了義善說藏論」等文，那更是當前日歐佛教學術界所亟欲爭覩的資料。本冊之價值，不只是表示了我國近代佛教學者，對西藏佛教研究的成果，亦同時表示了在此一領域中的領先成績和積極貢獻。本叢刊之所以特將此類成果編輯成冊，主要的固是對世界佛教學壇有所交待，同時亦希望藉此引起後繼者的興趣和責任。不要讓前輩的光彩到此褪色，讓國家的學脈到此中斷，我們應該急起擔承下去，追隨下去，在不久的將來，應有更好的成績，更多的成果，奉獻於此一領域的探究。

二、關於宗喀巴大師的著作，我國的法尊法師已大致多已逐譯，除了已出有的專書，本冊所收者亦正是最主要的參考。西藏佛教的教義，真正要數其根源，與泰山北斗者，宗喀巴大師正是一最關鍵的總樞，如果我們不透過對宗喀巴大師的了解，那麼對整個西藏佛教，就只能是一盲然與懵懂。本冊之致所以不惜篇幅，大量集收宗大師之著作為主者，其意亦即在此。

# 西藏佛教教義論集(二) 目錄

中論略義	宗喀巴	一
中論文句釋	僧成	一七
附錄：明句中論疏歸敬偈疏	月稱	八七
「現觀莊嚴論」要略	張竟	九九
「現觀莊嚴論略釋」表解	史道明	一一五
七十空性論科攝	弘悲	一二五
辨了不了義善說藏論	宗喀巴	一五九
菩提道次第論攝頌	宗喀巴	二七七
菩提道次第論攝頌科判	超一	二八一
菩提道次第論極略頌	宗喀巴	二八五

宗喀巴大師的「菩提道次第論」	法	尊	二八九
菩提道次恒修教授	札	迦	三〇九
修「菩提道次第」初修法門	慧	幢	三二三
地道建立	三寶無畏王		三六三

# 中論略義

宗喀巴

宗喀巴大師根據佛護、月稱二大論師所作的「中論釋」而制「中論疏」，這部疏是成爲西藏佛教學者學習龍樹菩薩中觀宗的主要論典。全書共十四卷以疏釋中論二十七品論文，每品疏文都分爲「釋品文」、「引經證」、「示略義」三段。茲將每品疏文中的「略義」譯出，冠以「中論略義」，供研究中觀宗義者的參考。譯誤之處，希望讀者指正！

## 觀緣品略義

此品略義有三，即說明對於所破的是如何執法和以正理破除之後結論如何，以及如何建立因緣及果。茲約言之：

由種生芽及從薪起火等作用，當眼見耳聞之時，若認爲因果二法，不僅是唯名安立，而且執爲彼名言所安立境之能生、所生，是有自性者，即是對於所破起執之行相。



彼所執境，若許爲有，則應觀察：果之生起與因緣法，是自性一？還是自性異？如是觀已，即從果的方面，破所生有自性。又應觀察：因中有果？還是無果？此是從因的方面破能生有自性。總的說明：若有自性，則因緣及果，都不能建立，即以說明破有自性爲主。要之，其所以說明破有自性爲主者，由於對因果等法，執有自性，是從無始時來，串習所致，欲破除之，非常困難。又彼自性，若已破除，則於無自性上，建立因果，極爲容易。因此自宗不以說明於名言中建立因果作用爲主。

此中破時，純用自生、他生等方式，觀察名言所安立的境是如何有已而破。此亦只是破彼「非唯名言所安立的生」（有自性的生），不破「生」者，義甚明顯。因此在各品中於所破上，大半未加簡別語（即「非唯名言所安立的」或「有自性的」等），而加簡別語者亦有多處。一處已加，則易了知，其餘未曾明加之處，亦須例加，其理同故。「明句」（月稱論師所著的中論釋）中說明「無滅亦無生」等與經中所說有滅等義不相違者，此中是說生滅等法，非無漏智所緣境體，只破「勝義生」，不破「世俗生」又對經中所說從四緣生之密意，亦如是釋。破所緣緣，亦是破「勝義中有」，不破「世俗中有」等等。於所破上，加簡別語，最爲明顯。加之處所亦多。因此在釋文義時，對於未加簡別之處，不可誤解。「又百論釋」（月稱論師著）中亦說：「有人認爲此種觀察方式，是破一切生，即是說明有爲無生者，那末，彼生等法，不成如幻，而成如石女兒，如此推度一切，即

成沒有緣生之過。爲免此種謬解，不說如石女兒，而說如幻。」此中所說，極爲明顯。又「明句」中引「楞伽經」云：「我依無自性生，密意說一切法無生。」

若能破除有自性之因果，卽成唯名安立，及唯由名言所安立之因果。如「佛護釋」（佛護論師所著的中論釋）中第一品初說：「所云生者，唯就『名言中』說。」又於品末亦說：「所云生者，唯是『名言中有』。」由見若許有自性，則因果不能成立；而有損益（苦樂）作用之因果，誰亦不能否認其有。既不能立爲有自性，故許爲唯由名言之所安立，方爲合理。

由於對所生、能生執有自性之積習極爲深厚，故於破此執後，唯於名言所安立中，安立因果，心中固覺不慣；但應思維，安立之法只有二種：前者（有自性的）若不應理，就應依據後者（唯名言安立的）安立，故須令心趨向這一方面。有人認爲既有所生、能生，就有因果義，若說是唯名安立者卽不應理云云。此種想法，不應道理。因爲「唯」字，既不遮遣有非名之義，亦不遮遣量所成立之義。又「唯名安立中有」一語，雖說明絕對沒有非由名言所安立的有，然亦非說凡是名言所安立的一切皆有。

由此觀之，從內外因緣而生諸法，如由種子而生芽等，及依根、境而起識等，隨取一個比較明顯的例子，觀察己心是如何執取。次從果品及因品中隨拈一法，用破「有自性」之正理，破除其餘一切自性。若有少許未破，卽被此執所縛，不得解脫。再於因果等法見爲是唯名安立，而起

損益(苦樂)作用之因果不能說爲沒有。故從唯假安立之因而生果是有的，今執此等爲有自性，實是顛倒。如此思已而生定解。然而對於因果緣起的定解不應破壞。若謂自宗不立因果，只是就迷亂識前有，立爲「世俗中有」者，則是極大錯誤的損滅之見。

### 觀去來品略義

首須了知對於去者和所去處，及去的動作等，如果認爲不是唯由名言安立爲有，而是有自性者，即是實執之行相。

次應思維，如彼所執之境，是否實有？若認爲有，卽被此品衆多理門之所破斥，於此應當引生定解。但是，依多種觀察以理破除的，亦只爲令得了知：若執有自性，則作和所作，以及作者等皆不能成立之故，而非爲說明去來等無。

若欲如此通達，須將此中所說「於去來等一切名言執爲有自性」之心而換成爲「自性空故彼等作用皆能成立」之意。於此正理須生定解。如云：「由作者及作，當知其餘法」，「明句」釋曰：「由破有自性之去及去者已，當知唯是互相觀待而有。」亦可作爲「依去有去者，依去者有去，唯此能成事，未見有餘因。」(此偈是宗喀巴大師將第八品中「依業有作者，依作者有業，唯此能成事，未見有餘因」一偈中之業及作者，換爲去及去者。意在使人由破業及作者有自性之理已，推知去來等法，亦皆無自性，其理相同)

先於現見之粗去來等如實了知己，次當結合從前世到此世來，及從此世往他世去都無自性之理發生定解。又應以此正理，推知其餘諸法，生時無所從來，滅時亦無所去。對於一切作用，亦應如是了知。由此可使觀察真理之慧，逐漸擴大，以至在行住坐臥一切威儀中皆能見爲猶如幻化。

### 觀根品略義

首須了知：若謂既於六境立爲所取，六根立爲能取，六補特伽羅立爲取者，則彼等諸法非唯由名言之所安立，而是有自性的。如斯執著，卽是對於所破起執之行相。

復次思維：如果真是如彼所執，則所作、能作，以及作者，皆不能安立，如此品正理之所抉擇而生定解。又觀彼十八法都無自性，見彼彼法皆是如幻而現的能作、所作、作者之想，不須策勵卽可生起。故應了知眼等一切建立，唯如幻有之義，最爲合理。

復次以正理觀察者，只是推求眼等諸法有無自性，並非總觀諸法有無。因此，若是觀察未得，僅破有自性，決定不是破除眼等。此義亦如「百論釋」云：「或謂眼等若是沒有，如何安立眼等諸根是業異熟體？答曰：我們何曾破業異熟體耶？問者又云：既破眼等，如何不是破異熟體？答曰：我們觀察，唯是推求自性。所以我們此處只破諸法有自性，不破眼等緣起是業異熟，正由彼

有，說爲異熟，故彼眼等一定是有。」此中指示出對於齊此當破、齊此不破之界限，非常明顯。此中說「有」的軌則，亦如說「依眼有見者，依見者有眼，唯此能成事，未見有餘因」，並應由此正理，推知其餘諸法。

由上各品所說之理，雖不能破「處」是實有，但爲通達破眼等有自性之不共正理而說此品。對於其餘諸品，亦應如是了知。由此正理，能使觀察真理之慧，得到無限運用。如在受用六境時，一切皆如幻化士夫受用諸境的見解，即可生起。

### 觀蘊品略義

此品說明蘊的因果，若非唯名安立而象實執所執是有自性者，(云何)以正理抉擇之時，彼因果等法，皆不能安立。

復次思維，唯名安立之上能够建立四大種和所造色，以及觸、受等一切法。使了知顯品之心與了知空品之心，成爲互相幫助的緣起正理。於此正理，應當修習。

### 觀界品略義

經中所說界等所相、能相，以及有體、無體等法，若非唯名言安立而是有自性者，(云何)以

正理抉擇之時，彼能相、所相等法，皆不能安立。復次（應）思，於唯名言所安立上之能相、所相、有體、無體等法，皆能安立。應當依此軌則，於二諦義，引生定解。

### 觀貪、貪者品略義

此品說明能貪、所貪、貪者三雜染法，以及所信、能信、信者三清淨法，若象實執所執而有自性者，（云何）以正理抉擇之時，彼等一切名言，皆不能成立。於此正理，應生定解。

次思彼等名言，定應承認其有。於有自性上既不能安立，則唯有於「自性空」上安立一切法，最爲合理。（如是）於緣起義，應當引生定解。並可如上所說換爲「依貪有貪者」等句，承認其有。

### 觀生、住、滅品略義

生、住、滅等如果不是唯名言安立爲有，而象實執所執是有自性者，（云何）以正理觀察之時，彼生等三法，都不能安立。應於此理，引生定解。

復次思維，於唯名言上安立彼等諸法，皆能成立。以及一切有爲法雖是自性本空，而現爲彼法者，皆能見爲如幻如夢而有。於此等義，應當修學。

觀作、作者品略義

此中說明作及作者等法，若非唯由分別心之所安立，而象實執所執是有自性者，則作者及作都不能安立。當知此二，唯是互相觀待而有。

觀本住品略義

如云彼身之取者是此補特伽羅，或曰此補特伽羅之所取是彼身等法。所謂取者、所取，若非唯由名言安立，而象實執所執是有自性者，(云何)所取和取者之名言，皆不能安立。於此等義生定解已，又當思維唯由名言安立緣起法上，取者及所取，理能成立。

觀火薪品略義

有用火與薪爲例，對於我、我所和因、果以及支、有支等法，安立一異者。當思此等是從有自性而安立呢？還是從名言而安立？次用此品所說正理觀察之時，了知若如前(有自性)者，則所燒、能燒等名言，皆不能安立。卽於此等法上，破除實執。若如後(從名言)者，則彼等一切名言，皆能成立。應於緣起義，起堅定解。



## 觀前際、後際品略義

輪迴者之補特伽羅和輪迴事之生、老死，以及因、果等法，若有自性，則生、死等名言，都不能安立。因此當知經中所說輪迴者及彼在輪迴中生死相續等事，都是依唯名言安立而說，極為合理。

## 觀自作、他作品略義

或謂內外諸法，應是有的。若無自作等四，彼等又從何有呢？答曰：如就觀察彼等有無自性來說，則苦等諸法，若有自性，必須於自作等四種方式中任隨一種方式而有。然依此品所說正理觀察之時，都不可得。因此定知苦等諸法，皆無自性。但由顛倒執為有自性。若欲推求苦等世俗緣起建立，則須放棄自作等四種方式，而如第八品所說，應當承認唯由緣起而有。如云：「別人許苦等，是自作、他作、共作及無因，汝說是緣起。」又佛護釋云：「或謂若無苦等，佛陀為何對迦葉說：『以有苦故，說我知苦見苦？』」答曰：誰說無苦？我豈未說：『若是自作，則不從緣起？』故說苦等是緣起法，不是自作等。」因此，即由是緣起故之理由，正破自作，兼破他作。在二釋（「佛護」、「明句」二釋）中都如是說。又由此理，破除其作及無因生亦極明顯。是故決定

應當承認緣起因果次第。

此中說明破有自性已，即於無自性上一切作用，皆能成立。本論從始至終，都應如是了知，極爲重要。如果認爲對於因果緣起次第，也用觀察勝義中有無之理而破除者，必執自宗不承認有因果。故云對此等人，暫時不能說「細無我理」，須用「粗無我義」而引導之。

### 觀行品略義

此中所說「虛妄」，是指本無自性而現爲有自性之義。又於此「虛妄」法上，一切作用，皆能成立。因此「虛妄」之義，不是說一切作用皆空。變異及無常等義，亦是如此。彼「虛妄」法，由遮實有，故說爲空。雖非實有，然亦不是沒有。諸求解脫者，由緣何法修行，能淨諸障，當知此即道之所緣，極爲應理。

### 觀會合品略義

諸法會合、具有、和合，以及聚集等，若有自性，則彼等法，都不能安立。於既自性上，彼等一切建立，皆極應理。應於此二諦法，生堅定解。