



## 論述「隨理行經部宗」的宗義主張

陳法菱

佛光大學佛教學系碩士班二年級

### 前言

在西藏宗義書中，教義分成非佛教與佛教二大部分，屬於佛教的篇章，是依印度佛教的思想分類成為四個主要的派別，即「毘婆沙宗」(bye brag smra ba'i lugs, Vaibhāṣika)、「經部宗」(mdo sde pa'i lugs, Sautrāntika)、「唯識宗」(sems tsam pa'i lugs或nam par rig pa tsam du smra ba'i lugs, Cittamātra)、「中觀宗」(ngo bo nyid med pa'i lugs, Mādhyamika)，<sup>1</sup>宗義書的結構是依據無我見與成就果位的高低，先後有系統地解釋各宗特殊的主張，主要思想核心源自於四部宗各個代表性印度祖師的論著。

依Jeffrey Hopkins的看法，所謂「宗義書」是指在西藏地區，以主題式組織而構成非佛教與佛教的印度哲學思想，稱為「安立成就的極限」。<sup>2</sup>換言之，因為不同的眾生持取相異的見解，因而獲得不同的果位，也就是信奉某一宗最終將獲證該宗的成就極限。在佛教的四部宗中，「毘婆沙宗」與「經部宗」的最高果位是阿羅漢果位，這二宗屬於小乘；「唯識宗」與「中觀宗」的最勝果位則是佛果，這二宗是屬於大乘，其中，經部宗再細分為「隨教行」(lung gi rjes 'brangs)與「隨理行」(rigs pa'i rjes 'brangs)二類。隨教行的說宗義者是信奉《俱舍論》的跟隨者，隨理行的說宗義者則是信奉「七部量論」<sup>3</sup>的跟隨者。

格魯派的學者們認為在宗義書所指稱的「跟隨者」並不是泛指一般人，換句話說，並非每一位具有宗教信仰的人，都可以稱為宣說宗義的人，所謂「說宗義者」，是相信所追隨宗義的導師，透過教授師而了解導師所言的教義，除了思惟教理之外，還會加以抉擇分析，並且有能力在心中顯現教授師所教導的密義，在

<sup>1</sup> 本文的藏文羅馬轉寫採 Wylie 的拼字系統。

<sup>2</sup> 見：Jeffrey Hopkins, *Maps of the profound: Jam-yang-shay-ba's: Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhist views on the Nature of Reality* (N. Y., USA: Snow Lion, 2003), p.2。縮寫為 MOTP。

<sup>3</sup> (1)《釋量論》(tshad ma rnam 'grel, Pramāṇavārttika)，(2)《定 量 論》('bring tshad ma rnam nges, Pramānaviniścaya)，(3)《正理滴論》(bsdus pa tshad ma rigs thigs, Nyāyabindu)，(4)《因滴論》(gtan tshigsd thigs pa, Hetubindu)，(5)《觀相屬論》('brel ba brtag pa, Saṃbandhaparīkṣā)，(6)《成他相續論》(rgyud gzhan sgrub pa, Saṃtānāntarasiddhi)，(7)《諍正理論》(rtsod pa'i rigs pa, Vādanyāya)。



充份理解教義後，也會進一步對他人宣揚該宗的教義的人。因此，「佛教的四宗說宗義者」意為四宗皆對於導師釋尊有共通的信解，對於各宗的教導者所言的教理加以思惟與抉擇，並且有能力在心中顯現各宗老師們所教導的密義，在了解各宗的密義之後，又將該宗的教理闡述給他人，即是該宗的說宗義者或跟隨者。<sup>4</sup>

雖然，西藏的宗義書的結構清晰與條理分別，闡述方式不可不謂為一門獨特的印度佛教思想要義，不過，部分近代佛教研究學者對宗義書採質疑的態度，認為西藏宗義書的四部宗義僅僅是虛構性的理論，它只是一種將相似的思想加以揉合所形成的論著，其內容所敘述的四部宗義卻不一定符合印度祖師的思想原意。如同日本學者江島惠教在〈自立論證派〉一文說道：「以宗義書文獻為中心的西藏資料……那畢竟只是作為了解印度佛教思想史上的一種作業假說，……，是依著者的理解和判斷，敘述結論性的事項之傾向較強。<sup>5</sup>」尤其是隨理行經部宗的宗義，所受到的質疑頗多，隨理行經部宗的說宗義者是跟隨陳那論師(PHyogsglang, Dignāga, 480-540)與法稱論師(CHos kyi grags pa, Dharmakīrti, 600-660)的見解，而這二位論師的立場應該列屬於唯識宗或是經部宗？它在學術界的看法眾說紛紜，至今仍然沒有獲得確定的結論。

關於將陳那的《集量論》(*tshad ma kun las btus pa zhes bya ba'i rab tu byed pa*, *pramāṇasamuccaya*)與法稱的《釋量論》(*tshad ma rnam 'grel*, *Pramāṇavārttika*)等「七部量論」的跟隨著命名為「隨理行經部宗」的正當性問題，本文將說明佛教研究學者所提出的一些質疑或看法，並藉由近代格魯派所使用的主要宗義書來說明「隨理行經部宗」的立名來由，並列舉不同宗義書對於「隨理行經部宗」的定義，將以中譯與分析，最後，再說明格魯派學者所認為的隨理行經部宗有什麼基本主張，筆者將那些主張分成「存有論」與「認識論」二個方面，分別做概要式的說明。本文分成三節：一、質疑立名為「隨理行經部宗」的正當性；二、從格魯派宗義書談「隨理行經部宗」的釋名；三、「隨理行經部宗」的宗義主張。

## 一、質疑立名為「隨理行經部宗」的正當性

首先，針對宗義書中將佛教教義分為四個派別作一點討論，因為學術界部分學者質疑西藏「宗義書」的真確性，那麼，是否只有西藏人對印度佛教的思想做四個派別的區分？目前，筆者略為搜查，並不是只有西藏人如此主張，在此列舉三個例子：(1)婆羅門Nārāyaṇa Bhatta (1590-)在Mānameyodaya一書提到佛教有四

<sup>4</sup> 摘：「宗義建立講錄」，色拉杰羅桑確佩格西講述，廖本聖口譯，四諦講修佛學會。

<sup>5</sup> 引：江島惠教，〈自立論證派〉，李世傑譯，《中觀思想》（世界佛學名著譯叢 63，中和：華宇，1985），頁 246。



個派別。<sup>6</sup>(2)平川彰提及「婆羅門系統的哲學書談到佛教時，大乘佛教方面為中觀派、瑜行行兩派，部派佛教方面為毘婆沙師(有部)、經量部兩派。<sup>7</sup>」(3)對於後期佛教分為四宗是印度佛教史的近代研究者採用的普遍說法，例：M. Hiriyanna<sup>8</sup>、Heinrich Zimmer<sup>9</sup>、S. Radhakrishnan<sup>10</sup>。

不過，Anne C. Klein指出，在格魯派的「宗義書」中將四部宗按基(gzhi)、道(lam)、果('bras bu)三部分來說明，其內容安排與印度佛教歷史並無直接相關，而是將印度論著的思想以結論式與結構次第式的方式來呈現，因此印度經部宗論師們所寫的疏釋典籍並未被譯為藏文，因此西藏經部宗系統不是依據印度經部宗的講法而形成他們自己對經部宗的論述。<sup>11</sup>若是依照這個論述，則會產生一個結果，也就是印度祖師們的論書的藏譯時間比宗義書的成書時間晚，不過，事實上並非如此，印度祖師的論書藏譯本早已於九世紀相繼譯出，而格魯派的第一部「宗義書」<sup>12</sup>——《駛入宗義大海之船艦》(*grub mtha' rgya mtshor 'jug pa'i gru rdzings*)<sup>13</sup>是約於十五世紀成書，如此可顯示西藏經部宗的宗義系統並不是因為缺乏印度祖師的藏譯本，才使得格魯派學者們自行憑空杜撰。

依據Stcherbatsky在《佛教邏輯》<sup>14</sup>一書中的闡述，可以明顯看出Stcherbatsky將陳那與法稱的量論思想化歸為經量—瑜伽派，其述及：「說一切有部，多元論者發展成了經量部的批判派別，後者顯然最先假設了外在現象後的物自體的實在

<sup>6</sup> 參：S. R. Bhatt and Anu Mehrotra, *Buddhist Epistemology* (Westport : Greenwood Press, 2000), p.4。

<sup>7</sup> 「經量部」即經部宗，作者隨後列舉多部外道論著，其中介紹經部時，提到經量部認為外界是剎那滅，所以只是由推論而認識的。摘：平川彰，《印度佛教史》(臺北：商周出版，2002)，頁117~118。

<sup>8</sup> 參：《*Outlines of Indian Philosophy*, pp.196-224，在 Chapter IX : Later Buddhistic Schools。

<sup>9</sup> 參：《*Philosophies of India*, p.510) 以及 Satischandra Chatterjee (*An Introduction to Indian Philosophy*, pp.141-162，關於經部宗：pp.152-154

<sup>10</sup> 參：Oxford India Paperbacks, *Indian Philosophy*, Vol. 1, Delhi : Oxford University, 1996。

<sup>11</sup> 見：Anne Carolyn Klein, *Knowledge and Liberation : Tibetan Buddhist Epistemology in Support of the Transformative Religious Experience* (N. Y., USA : Snow Lion , 1986), p.24-25。於後簡稱 KL。

<sup>12</sup> 如石法師的《宗義寶鬘》的中譯本，引日本學者梶山雄一等的說法，提及印度佛教晚期已出現過多部類似宗義形態的論著。(此內容原本刊在 梶山雄一在〈中觀思想的歷史文獻〉一文談到，《中觀思想》，頁 25~35。)日本學者御牧克己對於「宗義書」的源流研究頗多：在〈西藏宗義文獻(學說綱要書)的問題〉羅列西藏宗義文獻共有 40 部。此篇御牧克己的〈西藏宗義文獻(學說綱要書)的問題〉論文原載於《東京學術研究》(Vol. 21, No.2, 1982)，頁 179~192。後由山口瑞鳳等著，許洋主中譯收錄在《西藏的佛教》(臺北：法爾，1991) 頁 273。

<sup>13</sup> 由二世達賴喇嘛根敦嘉措 (rGyal ba dGe 'dun rgya mtsho, 1476-1542) 撰寫。

<sup>14</sup> 舍爾巴茨基著，宋立道等譯，《佛教邏輯》(北京：商務印書館，1997)。



性，這些邏輯家們調和並建立了混合的經量—瑜伽部。<sup>15</sup>」 Anne C. Klein也支持這種說法。<sup>16</sup>

不僅如此，Anne C. Klein在《知識與解脫》<sup>17</sup>一書提及，格魯派將經部宗分為隨教行與隨理行的可能依據，她認為格魯派獨特之處是在於其比照印度對於唯識宗區分成隨教行與隨理行的情況，加以轉用於經部宗身上，而將經部宗也劃分為隨教行與隨理行，她認為若是印度有此種情況，應該也不普遍。<sup>18</sup>經部宗的論說是記載在夾雜其他系統的資料之典籍內，一併傳入西藏，而且，這些記載的作者本身都屬非經部宗的宗義。儘管大多數格魯派對屬於經部宗的量論的討論皆源自陳那與法稱論師，格魯派卻認為這些量論學家們本身並非經部師，並因而指他們論著的最終立場事實上不是經部宗，而是唯識宗。<sup>19</sup>更認為陳那與法稱論師在他們的著作內廣泛採取經部宗立場，主要就是為了破斥那些主張外境實有的印度「說實事師」的立場。因此，縱使他們的那些材料的最終立場是唯識宗，格魯派還是能運用陳那與法稱及其他印度佛教論著，來推敲印度經部宗的立場。<sup>20</sup>

在格魯派的隨理行經部宗的說宗義者跟隨陳那與法稱的《集量論》、《釋量論》的見解，一般而言，陳那的所有著作除了《集量論》之外，都被認定為唯識宗的見解，戶崎宏正認為：「表面看來，陳那是唯識學派的學僧，應該是取外境非實在論的立場了。但問題並不如是簡單，我們無寧應說，他們多參照了中間立場的經量部的說法，而展開其認識論。……這從表面上是矛盾的，他們並不認為認識論是絕對唯一的真理，而只是視之為修行中的一個階段的方便。<sup>21</sup>」另外，服部正明也認為《集量論》是揉合唯識宗與經量部二宗的立場。<sup>22</sup>

至於法稱的究竟立場，依格魯派的口傳教法，主要有四種說法：(1) 法稱的「七部量論」是以唯識宗的觀點撰寫，可是實際上，法稱自身是「應成中觀」的見解；(2) 法稱的《釋量論》的前二品——〈自義比量品〉、〈成量品〉——是依於經部宗的立場，而後二品——〈現量品〉、〈他義比量品〉——是依於唯識宗的

<sup>15</sup> 見：《佛教邏輯》，頁 617。

<sup>16</sup> 另外，KL 提及 Stcherbatsky 主張量論學家有時被稱為經部宗-唯識（Sautrāntika-Cittamātra）的跟隨者。（KL, p.221, note 21）

<sup>17</sup> 即是 KL 一書。

<sup>18</sup> 摘：KL, p.21, note 16。在本文所使用的 KL 的中譯文大多引自劉宇光所譯，目前尚未出版，在此致謝。

<sup>19</sup> 參：KL, p.24-25。

<sup>20</sup> 參：KL, p.23。

<sup>21</sup> 見：吳汝鈞編譯，《佛教的概念與方法》（臺北市：臺灣商務，1988），頁 244。

<sup>22</sup> 參：M. Hattori, *Dignāga on Perception*, (Daniel H.H.Ingalls edited, Harvard Oriental Series, Cambridge: Harvard University Press, 1968)。



立場；(3) 《釋量論》的立場全部皆是唯識思想，只是論及其他論敵的見解時，會引用論敵的說法，因而才會在言辭上談論到外境，實際上，法稱自身完全不主張「外境實有論」；(4) 法稱僅僅是在「世俗諦」層面上承認「有外境」，在「勝義諦」層面上則是依然承許著「唯識無境」。

根據上述可推知，命名「隨理行經部宗」的質疑之處是如何在《集量論》與「七部量論」的著作中得知陳那與法稱的究竟立場是什麼？又如何在非經部宗的著作的語辭脈絡裡，區分那一段落是屬於經部宗？抑或另一段落是屬於唯識宗的見解？當經部宗與唯識宗使用同一佛教術語時，如何辨別一個語詞在那個段落所含藏的意義是屬於經部宗或是唯識宗的主張？另外，以詮釋的觀點來說，宗義書是經過某一詮釋者重新滙整量論論著群的內容，而形成經部宗對一切法的定義、分類、解釋與事例等，如此，某一宗義書作者的立場將成為學習經部宗根本主張的衡量標準，可是，顯然地，在格魯派的各個學院裡，對於法稱的究竟立場並沒有一致的看法，在此設想一個問題，假如法稱的究竟立場是唯識宗，那麼，怎麼還會有七部量論的「經部宗」跟隨者？因為法稱根本的立場若不屬於經部宗，理應沒有「隨理行經部宗」的存在。那麼，立名為「隨理行經部宗」的正當性將會面臨考驗，如此說來，這個相關議題的確值得再探討。

## 二、從格魯派宗義書談「隨理行經部宗」的釋名

經部宗此宗的釋名在格魯派中最为詳細者是《大宗義》(*grub mtha chen mo*)，其解釋如下：

「大疏」顯示云：「說經為量即經部宗，又隨教行經部宗的宗義建立而言，是經部宗的範圍。」依佛陀所開示的經典云：「藉由經典之門而修習的諸經部宗」，並且智《集量論釋》曾云：「聲稱有六門與賢聖修行者等的諸經部宗，如此的主張：若彼與經相應隨順安立是『經部宗』；別稱『譬喻師』乃指透過主張說譬喻者。」因此謂之經部宗與譬喻師。<sup>23</sup>

<sup>23</sup> 藏：ṭi'ka chen de nyid snang ba las/ mdo sde'i rjes su 'brangs nas grub pa'i mtha' rnam par 'jog pas mdo sde pa'i rigs so/ zhes dang/ bde gshegs gzhung gi rang 'grel las/de ltar mdo sde sgo nas spyod pa'i mdo sde pa rnam kyis zhes dang/ ye shes kun btus 'grel bar/ 'di ni sgo drug pa dang 'phags pa bzang po spyod pa la sogs pa'i mdo sde rnam sgra ji lta bar khas len cing mdo de dang de dag gi rjes su 'jug pa dang ldan pas na mdo sde pa dang/ ming gzhan dpe ston pa la mkhas pas dpe ston pa'o zhes gsungs pa ltar。見：Kun mkhyen 'jam dbyangs bzhad pa, *grub mtha chen mo/grub mtha'i rnam bshad rang gzhan grub mtha' kun dang zab don mchog tu gsal ba kun bzang zhing gi nyi ma lung rigs rgya mtsho*



歸究其義，《大宗義》將「大疏」與《集量論》的說法合併，滙整後，說明何者屬於經部宗的隨行者，除了認同上述外，《章嘉宗義》(lcang skya grub mtha')簡要提及：「依強丘桑布等之解釋：『一是以追隨契經而安立成就極限的經部行者；二是善於以譬喻講說而立名譬喻師。』<sup>24</sup>」《宗義寶鬘》(grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa rin po che'i phreng ba)再提供另一個說法：「因為此宗不尊奉《大毘婆沙論》<sup>25</sup>，而以佛經為主來宣說宗義，所以稱為『經部宗』。<sup>26</sup>」《宗義建立》<sup>27</sup>(grub mtha'i rnam bzhag bshad pa)與前述「宗義書」的主張大致相同，《宗義建立》與《宗義寶鬘》皆同時宣稱「經部宗」與「譬喻師」二者是同義。<sup>28</sup>

經部宗分為「隨教行」(或譯「隨經行」)與「隨理行」，前者依於《俱舍論》而修習，後者是《集量論》與「七部量論」的隨行者，此一說法是《大宗義》與《章嘉宗義》共通的安立方式，但是《宗義建立》與《宗義寶鬘》在「隨理行」所隨行的論著之中並沒有列舉《集量論》。《大宗義》云：

我們以經為量，不以論為量，故稱為「隨教行經部宗」，並且另有一跟隨於《集量論》與「七部量論」二部的隨行者，他們因為修習稱為經部宗與唯識宗共通的「七論量論」之故。<sup>29</sup>

---

skye dgu' i re ba kun skong (臺北：財團法人佛陀教育基金會印贈，2000)，中譯為遍智·蔣央協巴，《大宗義》又稱《教派廣論》，全名《宗義注釋：最極闡明自他宗義及甚深義·普賢剎日·教理大海·能滿眾願》。簡稱 GTCM, p.198.3-8 (p.198.3 表頁 198 第 3 行，以下注解標示方式皆同此例)。接下來，文中亦說明因為「說假部」不主張「細品補特伽羅無我」，而不攝於經部宗。

<sup>24</sup> 藏：dang po ni mdo sde'i rjes su 'brangs nas grub pa'i mtha' rnam par 'jog pas mdo sde pa dang/dpes ston pa la mkhas pas na dpe ston par grags ces byang chub bzung po sogs kyis bshad。見：lCang skya rol pa'i rdo rje, *lcang skya grub mtha' / grub p' i mtha' rnam par bzhag pa gsal bar bshad pa thub bstan lhun po' i mdzes rgyan* (青海：中國藏學，1989)，中譯名為《章嘉宗義》又稱《宗教流派論》，全名《宗義建立明釋：能仁妙高美飾》，簡稱 LSGM, p.69.2-4。

<sup>25</sup> 雖在此僅舉例《大毘婆沙論》，但事實上還包括「說一切有部」的主要論藏—「七部對法」，因為經部宗認為「七部對法」，漢譯稱為「一身六足論」，「一身」是指《阿毘達磨發智論》(jñānaprasthāna)，「六足」是《品類足論》(prakaraṇapāda)、《識身足論》(vijñanakāya)、《滋蘊足論》(dharmaskandha)、《施設論》(prajñaptiśāstra)、《界身足論》(dhātukāya)、《集異門足論》(samgītiparyāna)。

<sup>26</sup> 引：貢却亟美汪波著 (dKon mchog 'jigs med dbang po, 1728-1791)，陳玉蛟譯，《宗義宗鬘》(臺北：法爾，1990)，頁 65。簡稱為 GMCC。

<sup>27</sup> 《宗義建立》的作者是至尊法幢吉祥賢(rJe btsun chos kyi rgyal mtshan, 1469-1544)。廖本聖譯，至尊法幢吉祥賢著《宗義建立》之譯注研究(正觀：第 32 期，2005)。

<sup>28</sup> 又稱「喻化師」。參：GMCC，頁 65。

<sup>29</sup> 藏：kho bo cag mdo tshad mar byed kyi bstan bcos tshad mar mi byed ces pa'i lung gi rjes 'brangs kyi de dang mdo dang sde bdun gnyis kyi rjes su 'brangs pa'i rig pa'i rjes 'brangs gcig kyang yod ni/



《大宗義》與《章嘉宗義》在內文中都將經部宗分為二類：「隨教行者」與「隨理行者」。《宗義建立》與《宗義寶鬘》中，則直接立標題名為隨教行經部宗與隨理行經部宗，因此，二種闡述方式毫無差異。

在此列舉二個例子說明經部宗的宗義本身存在的爭議處，前面曾提及隨理行經部宗是跟隨「七論量論」的宗義者，《大宗義》主張「七論量論」是經部宗與唯識宗共通修習的內容，《宗義寶鬘》也如此說道：「隨教行是尊奉瑜伽師論的唯識宗派，隨理行是尊奉七部量論的唯識宗派。<sup>30</sup>」如此，「七論量論」會同時分屬於經部宗與唯識宗，如同上一節所述，論師們如何在「七論量論」中抉擇出那一部分屬於經部宗，又或另一部分屬於唯識宗？因而，Anne C. Klein才會認為陳那與法稱的著作是擺蕩於經部宗與唯識宗之間，而提供很多不同的詮釋面向。

雖然主張「外境存在」與不主張「法無我」是經部宗的思想核心，也是與唯識宗區隔的主要分界點，但是對於廣大內容逐一評斷之後，再分別認定那些思想屬於經部宗，那些觀點分屬於唯識宗，如此說來，隨理行經部宗的宗義似乎也不得不說是格魯派集體詮釋所獲得的判斷結果，早期西藏學者認為法稱論師是大乘行者，而賈曹傑(rJe btsun chos kyi rgyal mtshan, 1469-1544)在《釋量論疏：闡明解脫道》(*tshad ma rnam 'grel gyi tshig le'ur byas pa'i rnam bshad thar lam phyin ci ma log par gsal bar byed pa*)中則主張《釋量論》是經部宗與唯識宗共通的論典(mdo sems thun mong ba)；<sup>31</sup>班千索南札巴則(Pan chen bsod nams grags pa, 1478-1554)認為《釋量論》從頭至尾都是唯識宗的教理，其中，只是一部分有出現經部宗的段落；<sup>32</sup>近代色拉寺杰僧院的主張是《釋量論》的前二品是經部宗，它的後二品是唯識宗的主張。<sup>33</sup>

另外，關於在經部宗的定義中是否要加入「自證分」的問題，譬如《宗義建立》云：「承認『自證知』及『外境』二者的說小乘宗義的補特伽羅，就是經部宗的定義。<sup>34</sup>」對此，格魯派內有些爭議，甘丹寺夏哲僧院拉緹仁波切指出目前

---

sde bdun mdo sems thun mong gi gzhung du grags pas sgrub pa'i phyir。見：GTCM, p.198.13-15。

<sup>30</sup> 引：GMCC，頁 80。

<sup>31</sup> 參：Georges B. J. Dreyfus, *Recognizing Reality: Dharmakirti's Philosophy and its Tibetan Interpretations* (USA: SUNY, 1996) p.32-33。簡稱為 RR。

<sup>32</sup> 摘：RR, p.472, note 75。

<sup>33</sup> 近來格魯派學習《釋量論》，老師僅會教導〈自義比量品〉與〈成量品〉，其他二品—〈現量品〉與〈他義比量品〉並沒有直接開班教學，主要是他們認為只要充分掌握〈自義比量品〉與〈成量品〉的內容，學僧已經俱備獨自研讀其他二品的能力。

<sup>34</sup> 藏：rang rig dang phyi don gnyis ka khas len pa'i theg dman gyi grub mtha' smra ba'i gang zag de/ mdo sde pa'i mtshan nyid。見：grub mtha'i rnam bzhag bshad pa (grub don sa gsum, Mundgod: Gajang Computer Input Center, 1999), p.21.6。



還沒有清楚的文獻資料，足以說明隨教行的經部宗是否有主張「自證知」？依據一般經部宗的根本主張，他們承認「有外境」和「自證知」。許多著作述及：隨教行經部宗的確有主張自證知。蔣央協巴認為他們並沒有主張自證知，但是蔣央協巴的轉世，即貢卻亟美汪波卻說：「隨教行經部宗有主張自證知。」<sup>35</sup>實際上，在《俱舍論釋》中，並沒有出現「自證知」的語詞，但是，是否有相符於「自證知」的概念，目前尚待深入探討。

羅桑確佩格西認為在經部宗的定義裡面，有關於「承認自證知與外境」的敘述當中，應該再加上「實有」二字，如此，才能算是比較完整的定義。梭巴格西則如此說道：

這個定義必須加以限定，因為它並沒有將隨教行經部宗考慮進去，因為隨教行經部宗不承認自證知。此外，這個定義還犯了一個更一般性的錯誤。依照蔣央協巴的說法，外境並不限於物質的對境或「無常法」，而應該還要包含「無為的虛空」等「常法」。因為隨理行經部宗不承認「常法」為實有，而且因為當一個分類中，同時包含「常法」及「無常法」時，以「常法」為主；因此，依照隨理行經部宗這個體系，一般而言並不認為外境是實有。儘管如此，所有經部宗均一致同意「無常的對境」是實有。<sup>36</sup>

據此可知，隨教行與隨理行二者的二個主要的共通處：一是二者皆是「補特伽羅無我」的小乘行者，二是承許外境存在，但是對於「自證知」與「一切法為實有」的二個說法，卻不必然是隨教行與隨理行二個支派所共同承許的見解。

### 三、「隨理行經部宗」的宗義主張

#### （一）「隨理行經部宗」的存有論

一切法的存在形態有很多相關論述，在此僅僅針對時間、「實質成立」(rdzas su grub pa) 與「施設成立」(btags du sgrub pa) 的法等觀點略加解釋。此宗對於時間的主張是三世唯有現在，而且是「實質成立」，現在法是「無常法」(mi rtag pa)，過去法與未來法是「常法」。《章嘉宗義》言及此宗對於「現在」的定義：「在

<sup>35</sup> 摘：Lati Rinbochay, *Mind in Tibetan Buddhism, Trans., ed., & intro. by E. Napper* (N. Y., USA: Snow Lion, 1986), pp.64-65。簡稱為 MITB。

<sup>36</sup> 見：Geshe lhundup sopa & Jeffrey Hopkins, *Cutting Through Appearances-Practice and Theory of Tibetan Buddhism* (N. Y., USA: Snow Lion, 1989), p.221，簡稱 CTA。中譯文引自 GMCC，注 332。





自時產生時，尚未壞滅的法。<sup>37</sup>「自時」是指現在的那一剎那，又云：「若是『事物』必定是現在法，而且若是過去法、未來法必定不是『事物』。<sup>38</sup>」此宗主張「事物」(dngos po) 與「無常法」二者同義<sup>39</sup>，「無常法」的定義是「剎那」<sup>40</sup>。可知「現在法」必是「剎那」，在已生未滅的那一剎那即是「現在」，表示「現在法」只存在於那一剎那，當第二剎那生起時，「現在法」則已壞滅。當「現在法」的第二剎那已壞滅時的狀態即是「過去法」存在，而「未來法」有生起的因，但是由於緣不俱足，尚未生起者是「未來法」，<sup>41</sup>因為過、未二法不會呈現剎那、剎那壞滅的狀態，因此它們屬於「常法」。

洛色林僧院之《攝類學》教科書對於「有為法」的定義是「能為生、住、滅三相者。<sup>42</sup>」《章嘉宗義》論及經部宗主張「生、住、異、滅四相」是同時成立，「事物」是透過因緣聚合而成，它是生的那一剎那，但是我們不能說「事物」的生與滅是不相同，因為壞滅後才有生，又因為「事物」是「無常法」，它的「生」不會是恆久的「生」，必定在「生」之後的下一剎那進入壞滅。「四相」雖然是同

<sup>37</sup> 藏：da ltar ba'i mtshan nyid/ rang dus na skyes la ma 'gag pa'i chos，參：Anne Carolyn Klein, *Knowing, Naming and Negation: A Sourcebook on Tibetan Sautrāntika* (N. Y., USA: Snow Lion, 1991), p.149，簡稱為 KNN。見：LSGM, p.78.7-8。

<sup>38</sup> 藏：dngos po yin na da ltar ba yin pas khyab pa dang/ 'das ma 'ongs yin na dngos po ma yin pas khyab par 'dod，引：LSGM, p.77.18。另可參：KNN, p.148。

<sup>39</sup> 一法與一法的涵蓋關係若是「同義」(don gcig)的話，需要具備二種條件：(1) 二法是相異的，(2) 它們有不完全相同的名稱與意義；即二法有不同的名稱，在意義上具有「八周遍門」(參：DTB, pp.62-63)。「八周遍門」是指：「是等遍」二種、「非等遍」二種、「有等遍」二種、「無等遍」二種。(yin khyab gnyis/ min khyab gnyis/ yod khyab gnyis/ med khyab gnyis。見：BRRJ. I, p.8)。若以 A 與 B 二法來說明，若 A 與 B 為「是等遍」，則凡「是 A」必然「是 B」，凡「是 B」必然「是 A」；若 A 與 B 為「非等遍」，則凡「不是 A」必然「不是 B」，凡「不是 B」必然「不是 A」。若 A 與 B 為「有等遍」，則凡是「有 A」必然「有 B」，凡「有 B」必然「有 A」；若 A 與 B 為「無等遍」，則凡是「沒有 A」必然「沒有 B」，凡是「沒有 B」必然「沒有 A」，藉由此八種涵蓋關係來檢視二個法之間是否為「同義」。「名相」(mtshon bya) 與「定義」(mtshan nyid) 之間也需要存在這八個必要條件。洛色林僧院之《攝類學》教科書對「名相」的定義：「具有施設有三法者。」(btags yod chos gsum tshang ba)，「義」的定義：「具有實質有三法者。」(rdzas yod chos gsum tshang ba) 注藏見：Pan chen bsod nams grags pa, *Literature Series, Vol.93* (Drepung Loseling Library Society, 2002), I pp.1-39, bsodus grwa / bsodus grwa'i don kun bsodus pa legs bshad mkhas pa'i dga' ston—《攝類學》，全名《攝類之義》，簡稱為 BRRJ. I, p.6。

<sup>40</sup> 藏：skad cig ma/ mi rtag pa'i mtshan nyid。見：BRRJ. I, p.3。

<sup>41</sup> 摘：GMCC，頁 68。這個觀點是經部宗、唯識宗、中觀自續派所共同承許的見解，中觀應成派則認為過去與未來仍是有功能的事物，是無常法。(參：CTA, p.234)

<sup>42</sup> 藏：skye 'gag gnas gsum rung ba/ 'dus byas kyi mtshan nyid。見：BRRJ. I, p.3。這是洛色林僧院之《攝類學》裡的定義，但是《章嘉宗義》是說「生、住、異、滅四相」。



時成立，但是不是「實質成立」，而是「施設成立」的法。<sup>43</sup>「有為法」本身是「實質成立」的法，而「無為法」則是「施設成立」的法。《大宗義》在「別說經部宗」之「五蘊」中，引述《釋量論》作為「無為法」的實例：

從《釋量論》〔可知〕：屬於「無為法」者非常多，如「聲總」與「義總」等，過、未二種與苦諦差別法之空、無我二種；「滅諦」的四種差別法。因為那些透過名相、象徵符號等來顯示的部分成立為「無事物」存在之故。<sup>44</sup>

關於隨理行經部對於一切法的概念，提及法與法之間的涵蓋關係時，可能有四種情況：「同義」（don gcig）、「四句」（mu bzhi）、「三句」（mu gsum）、「唯」（'gal ba），其中，與「法」的關係是「同義」者有「成事」、「有」、「所知」、「所量」、「境」，其個別的定義如下：（1）「法」（chos）的定義：持取自己的體性者。（2）「成事」（gzhi grub）的定義：以量成立者。（3）「有」（yod pa）的定義：以量緣取者。（4）「所知」（shes bya）的定義：能安立於覺知的境中。（5）「所量」（gzhal bya）的定義：以量所理解者。（6）「境」（yul）的定義：以覺知所明了者。<sup>45</sup>

對於「法」的體性來區分的話，若分為二類，可分為「常法」與「無常法」，而「常法」與「無事物的法」、「非所作者」、「無為法」、「世俗諦」、「共相」、「虛假成立」、「世俗中存在」、「分別知的顯現境」是「同義」；「無常法」與「事物」、「所作者」、「勝義諦」、「自相」、「諦實成立」、「勝義中存在」、「現前知的顯現境」、「實質」是「同義」。<sup>46</sup>與常法同一類的法是「施設成立」的法，與無常法同一

<sup>43</sup> 此段摘：KNN, pp.141-144。

<sup>44</sup> 藏：nam 'grel las sgra spyi don spyi sogs spyi mtshan shin tu mang po dang/ 'das ma 'ongs gnyis dang sdug bden gyi khyad chos stong bdag med gnyis dang/ 'gog bden gyi khyad chos bzhi dang/ mtshon bya mtshon byed kyis mtshon pa'i cha sogs dngos med du sgrub pa de rnam yod pa'i phyir。見：GTCM, p.203.13-16。

<sup>45</sup> （1）至（5）的定義引：BRRJ, I, p.3；（6）的定義引：《普覺強巴攝類學》，p.163。其六者的藏文定義的內容：（1）rang gi ngo bo 'dzin pa，（2）tshad mas grub pa，（3）tshad mas dmigs pa，（4）blo'i yul du byar rung，（5）tshad mas rtogs par bya ba，（6）blos rig par bya ba。「攝類學」範圍內，以下皆是同義詞：以量成立（tshad mas grub pa）、以量緣取（tshad mas dmigs pa）、以量理解（tshad mas rtogs pa）、以量確定（tshad mas nges pa）、以量度量（tshad mas gzhal ba）、以量計量（tshad mas 'jal ba）、以量安立（tshad mas bzhag pa）。注引：「攝類學講錄」，甘丹夏哲袞確堪蘇講述，廖本聖口譯，中華佛學研究所。

<sup>46</sup> 這些「同義」的法是從《攝類學》（BRRJ, I, pp.3-4）、《宗義建立》（GMCI, 頁 77~78）、《大宗義箋注》（MOTP, p.247）、《安立二諦的總說》（dga' shar nyag re shar chos rin po che, bden pa gnyis kyi spyi'i don rnam par bshad pa bzhed tshul kun gyi za ma tog zhes bya ba bzhugs, New Delhi: Gashar



類的法是「實質成立」的法。此二類是一種窮盡的分類方式，沒有任何「法」不屬於二類的其中一個。在存在層次而言，不管是「與常法同義的這一類」或是「與無常法同義的這一類」的法，若是屬於同一類的法，則它們彼此之間皆是「實質一、反體異」(rdzas gcig ; ldog pa tha dad)，也就是在實質面或體性上都是相同，但是能夠以「分別知」施設成為種種不同的名稱，因此這些「施設的法」之「反體」則是各個相異。

劃分「實質成立」與「施設成立」的法的評估標準有三個：(1) 該法是否存在而且可被瞭解？若是「實質成立」必定存在也是可以瞭解的法；「施設成立」則有「存在」與「不存在」二種，前者的實例，如「無為虛空」，後者的實例，如兔角。(2) 該法被何種認知所理解？若以凡夫的「現量知」理解的法必是「實質成立」，而「唯由分別知」理解的法則是「施設成立」。(3) 該法能否發揮功能？能發揮功能者是「實質成立」，不能發揮功能者是「施設成立」，「能否發揮功能」這一點對隨理行經部宗來說是教理的核心。<sup>47</sup>

「實質成立」的法如同「事物」，「事物」的定義是能發揮功能者，<sup>48</sup>「事物」可分為「色法」、「認知」與「心不相應行法」，屬於「色法」者有「五處」或稱「五境」一色、聲、香、味、觸處一；屬於「認知」者有眼、耳、鼻、舌、身、意六識；屬於「心不相應行法」者又分為「成為補特伽羅的心不相應行法」與「非成為補特伽羅的心不相應行法」，<sup>49</sup>前者如人，後者如水性、無常性等，凡是不屬於「色法」與「認知」的有為法皆屬於「心不相應行法」。

---

Nyagre Khangtsen Education Project, 2003, p.65) 滙整出「常」(rtag pa)、「無事物」(dngos med)、「非所作」(ma byas pa)、「無為法」('dus ma byas)、「世俗諦」(kun rdzob bden pa)、「共相」(spyi mtshan)、「虛假成立」(brdzun par grub pa)、「世俗中存在」(kun rdzob tu yod pa)、「分別知的顯現境」(rtog pa'i snang yul)、「施設有」(btags yod) 是「同義」。「無常法」(mi rtag pa)、「事物」(dngos po)、「所作」(byas pa)、「勝義諦」(don dam bden pa)、「自相」(rang mtshan)、「識或立」(bden par grub pa)、「勝義中存在」(don dam par yod pa)、「現前知的顯現境」(mngon sum gyi snang yul)、「實有」(rdzas yod) 是「同義」。

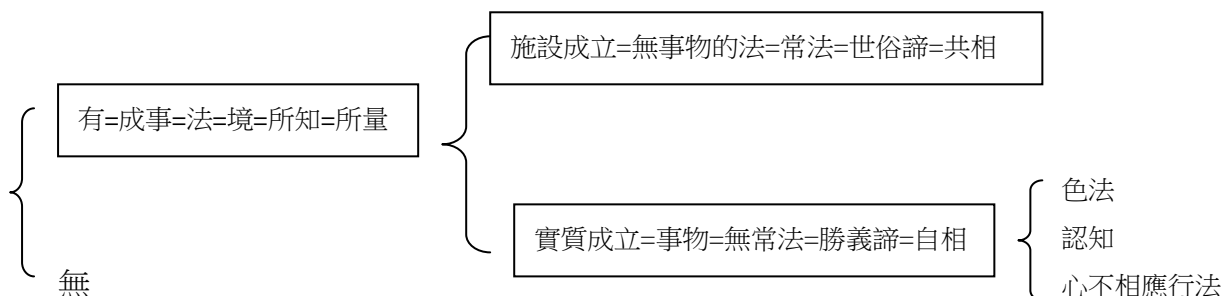
<sup>47</sup> 參：KL, p.52, Anne C. Kelin 摘自果芒僧院昂旺札西之「攝類學」, pp.217-24。三個標準的問句是 KL 的中譯內容。

<sup>48</sup> 藏：don byed nus pa/ dngos po'i mtshan nyid。見：BRRJ. I, p.3。

<sup>49</sup> 「色法」(gzugs)、「認知」(shes pa) (《俱舍論》的用詞是「心法」)、「心不相應行法」(ldan min 'du byed)。「色處」(gzugs kyi skye mched)、「聲處」(sgra'i skye mched)、「香處」(dri'i skye mched)、「味處」(ro'i skye mched)、「觸處」(reg bya'i skye mched)。「眼識」(mig shes)、「耳識」(rna shes)、「鼻識」(sna shes)、「舌識」(lce shes)、「身識」(lus shes)、「意識」(yid shes)。「成為補特伽羅的心不相應行法」(gang zag yin par gyur pa'i ldan min 'du byed)、「非成為補特伽羅的心不相應行法」(gang zag ma yin par gyur pa'i ldan min 'du byed)。



綜合上述，在此將隨理行經部宗對於一切法的分類概念，「有=成事」表示「有」即是「成事」，以簡圖示之：



## (二)「隨理行經部宗」的認識論

若以認識論的角度來談一切法，其分為「有境」(yul can)與「境」(yul)，前者是「能認識對象者」，後者是「被認識的對象」，「有境」可分成三種：(1)「補特伽羅」(gang zag)：隨理行經部宗主張「六識說」，其中「意識」(yid shes)是「補特伽羅」的實例；(2)「能詮聲」(brjod pa'i sgra)：聽聞後，能使人了知其所詮的意義；(3)「認知」(shes pa)：其與「覺知」(blo)、「明了知」(rig pa)同義，<sup>50</sup>「認知」分為「量知」與「非量知」，「量知」又分為「現量知」與「比量知」，「現量知」包含於「現前知」之中，「現前知」分為「根現前知」(dbang bo'i mngon sum)、「意現前知」(yid kyi mngon sum)、「自證現前知」(rang rig mngon sum)、「瑜伽現前知」(rnal 'byor mngon sum)四類，<sup>51</sup>「比量知」分為「信許比

<sup>50</sup>「明了知者」，即「覺知」的定義。「清淨而明知者」，即「認知」的定義。藏 rig pa blo'i mtshan nyid/ gsal zhing rig pa shes pa'i mtshan nyid，見：BRC，頁 114。毘婆沙宗、經部宗、唯識宗和中觀宗，所有這四個學派的宗義均共同使用上述這些定義，參：MITB, p.15 格魯派有關「認知學」的教科書，對於有些名相的定義與周遍關係並不完全相同，BRRG 主張「覺知」、「認知」、「明了知」、「清晰」同義，藏：blo dang shes pa dang rig pa dang gsal ba rnams don gcig pa'i phyir，見：BRRG, p.2.1。「自己覺知」的定義是顯現於自己對境的明了知，藏：rang yul snang ba'i rig pa yin pa de/ rang blo yin pa'i mtshan nyid，見：BRRG, p.2.4。「認知」的定義是清晰的非色法，藏：shes pa'i mtshan nyid yod de/ gsal ba'i bem min de de yin pa'i phyir，見：BRRG, p.2.2。「自己認知」的定義：是自己對境清晰的非色法者，藏：rang yul gsal ba'i bem min yin pa de rang shes pa yin pa'i mtshan nyid，見：BRRG, p.2.6。

<sup>51</sup>「現量知」與「現前知」二者非「同義」，詳見本文第四章第二節。安立四種「現前知」的理由主要是從他們產生模式的這個觀點而來。「這四類現前知都可以包含在『根現前知』及『意現前知』這兩類當中……為什麼要把『現前知』設為四個？有些學者說：這樣設立的理由是為了去除顛倒的觀念。例如一些非佛教徒主張所有的根知均是『分別知』，甚至在佛教內部，應成派也主張：『有些分別知是現前知。』為了排除這些可能，因此明確地分為四類。因此明確地分為四類」引：廖本聖中譯，《西藏佛教認知理論：根據格魯派詮釋的隨理行經部宗觀點》，譯自：Lati Rinbochay, *Trans., ed., & intro. by E. Napper, Mind in Tibetan Buddhism*, (臺北：臺北市藏傳佛典協



量知」(yid ches rjes dpag)、「共稱比量知」(grags pa'i rjes dpag)和「事勢比量知」(dngos stobs rjes dpag)。在「覺知之七項分類」中，屬於「非量知」者有「再決知」(bcad shes)、「顯而未定知」(snang la ma nges pa)、「伺察意知」(yid dpyod)、「猶豫知」(the tshom)、「顛倒知」(log shes)。境若是從理解的方式可分成二類：(1)「所量」(gzhal bya)有二種：「自相」與「共相」。(2)「現行境」(mngon gyur)、「隱蔽境」(lkog gyur)。「隱蔽境」又可分為「稍隱蔽境」(cung zad lkog gyur)與「極隱蔽境」(shin tu lkog gyur)。境若是從認知持取的方式則分為：(1)「顯現境」(2)「所取境」(3)「趨入境」(4)「耽著境」。這些內容涵蓋整個量論的範圍，在此僅僅提供架構式的列舉，將於後面各章節再陸續解釋。

在隨理行經部宗的宗義主張，要生起一個「根現前知」，必須要依待三種緣：(1)「所緣緣」(dmigs rkyen)(2)「不共增上緣」(thun mong ma yin pa'i bdag rkyen)(3)「等無間緣」(de ma thag rkyen)，以「取色根現前知」為例，「色法」是「所緣緣」，眼根(mig dbang)或稱具色根是「取色眼現前知」的「不共增上緣」，「取色眼現前知」生起的前一剎那是「等無間緣」，它是使得「取色根現前知」可以趨入那個「色法」的認知，而「取色根現前知」生起的最後一剎那又與「取色意現前知」的「等無間緣」是同一剎那。

當「不共增上緣」之眼根緣取色法後，協同前一剎那的心識，使「色法」投射行相至「取色根現前知」之中，因此對於隨理行經部宗而言，認知真正所認識的對象其實是顯現在認知中的行相，透過「近似那個對象的『行相』」，認知才得以認識那個對象，嚴格說來，認知並不是認識那個真實的對象本身，而是認知與外境共同形成的影像。因此，隨理行經部宗稱為「有行相」(nam pa can)的佛教認識論者。<sup>52</sup>

賈曹傑主張「根現前知」與「意現前知」二者生起方式是「唯相續後際生」(rgyun mtha' kho nar skye ba)<sup>53</sup>，意為唯有緊接在最後一剎那的「取色之根現前

---

會，2008)，頁 169，簡稱為 MITBC，「四類」即是「根現前知」、「意現前知」、「自證現前知」、「瑜伽現前知」。

<sup>52</sup> 於四部宗中，毘婆沙宗主張「無行相的現量知」，而經部宗、唯識宗、中觀宗皆主張「有行相的現量知」。

<sup>53</sup> 「此處所說的意現前知」的產生方式，有三種主張：(1) 交替間隔而生，(2) 三者同步而生，(3) 唯相續後際生。藏：skabs 'dir bstan gyi yid mngon skye tshul la/ spel mar skye ba/ 'gros gsum par skye ba/ rgyun mtha' kho nar skye ba dang 'dod tshul gsum。見：Pan chen bsod nams grags pa, Literature Series, Vol.93 (Drepung Loseling Library Society, 2002)，II pp.40-61, 'Jam dpal bsam 'phel, blo rig gi nam gzhas / blo rig gi nam gzhas nyer mkho kun 'dus blo gsal mig 'byed，作者與書名中譯為蔣悲桑佩，《認知學理論要點總集：開新慧眼》，BRRJ, II, p.42.6。



知」之後，才有「取色之意現前知」產生。當代格魯派通常詮釋為「取色根現前知」經五剎那後，第六剎那生起「取色意現前知」，「取色根現前知」與「取色意現前知」二者是同一個「所緣緣」。對隨理行經部宗而言，「根現前知」的「所緣緣」必須是「色法」，即屬於外境的物質，要依靠此種「色法」，對象才可以顯現於心識之中而產生該認知，因此只有「根現前知」及「意現前知」這兩者才能安立「所緣緣」。對於「瑜伽現前知」、「自證現前知」及「分別知」而言，並不安立「所緣緣」。

對於「瑜伽現前知」不能把「補特伽羅無我」視為「瑜伽現前知」的「所緣緣」；因為在經部宗體系中，「補特伽羅無我」是屬於「無遮法」、「常法」，「補特伽羅無我」並不會顯現它的行相在「瑜伽現前知」當中，因此「補特伽羅無我」只能是「瑜伽現前知」的「所緣境」(dmigs yul) 但是不能稱為「瑜伽現前知」的「所緣緣」(dmigs rkyen)。對於「自證現前知」而言，近似對境的行相並不會顯現其中，因為它是沒有主、客二元顯現的認知。對於「分別知」而言，凡是顯現於「分別知」者，必然是「義總」(don spyi)；而「義總」是「常法」，「常法」不能作為「事物」的因。而且，「分別知」並不是透過外境的力量而產生的，僅僅透過之前「根現前知」與「意現前知」所存留的影像而引生一種記憶、聯想或判斷的認知。<sup>54</sup>

凡夫以具備三種緣的「五根現前知」所見的「現行境」為基礎，而能依於「分別的第六意識」成立「正因」瞭解「稍隱蔽境」—「空性」或「補特伽羅無我」—產生「比量知」，隨理行經部宗依於《集量論》與《釋量論》所言，亦主張佛陀是「士夫量」，如《釋量論》云：「量是無欺智。<sup>55</sup>」意為佛陀是以「現量知」正確理解一切法，凡夫依循此道才能成為「成量」的聖者。那麼以「現量知」所認識的對境為何？如《集量論》云：「現與比是量，二相是所量。<sup>56</sup>」如《釋量論》云：「所量有二，故量為二。<sup>57</sup>」自相為「現量知」的「所量」，「共相」為「比量知」的「所量」。依於「現量知」與「比量知」，凡夫得以獲至聖者位，因此，格魯派對於隨理行經部宗所建構的認識論是立基於修行解脫道的觀點。

<sup>54</sup> 見：MITB, pp.66-67。摘：MITBC，頁 164。

<sup>55</sup> 引：《釋量論略解》，頁 97。

<sup>56</sup> 藏：mngon sum dang ni rjes su dpag/ tshad ma'o mtshan nyid gnyis gzhal bya/ de la rab sbyor phyir tshad ma/ gzhan ni yod pa ma yin no（見：台北版西藏大藏經，第 382 頁，第 2 頁片，第 3 行）。

<sup>57</sup> 藏：gzhal bya gnyis phyir tshad ma gnyis。見：BRRJ. I, p.2.13



## 結論

就如同戶崎宏正所說：「宗教實踐必須以世間知為起點，量論的研究如有助於世間知的確立，勢必有助於宗教實踐，反之，錯妄的世間知將對宗教實踐構成某種的障礙。<sup>58</sup>」這個想法也是隨理行經部宗依據量論闡述一切法的宗教意義。本文的第三節已經解釋隨理行經部宗關於「基」的觀點，也就是存有與認識的純粹理論，而經部宗的實踐面可以從「道」與「果」二個部分得知。

經部宗的「道」在《宗義寶鬘》中分成「道之所緣」與「道之所斷」，「道之所緣」即修行的對象，此宗緣於「無常等四諦十六行相」與「補特伽羅無我」而修習，「道之所斷」即修行過程中應該斷除的煩惱。此宗承許聲聞、獨覺、菩薩三乘與「資糧道」、「加行道」、「見道」、「修道」、「無學道」等五道，雖然隨理行經部宗有安立菩薩道，並想成就佛果，若依龍樹菩薩的見解理應屬於大乘，但是因為此宗不承許「法我執」與「所知障」等，只修習「補特伽羅無我」，因此，仍列屬於小乘。<sup>59</sup>《宗義寶鬘》在「道之所斷」裡，解釋隨理行經部宗的不共觀點「『見道』『無間道』先直接現觀遠離『補特伽羅我』的（有為）行法，然後間接通達『細品補特伽羅無我』。<sup>60</sup>」這種觀點是在整體的認識論架構下，所形成不同於他宗的特殊說法。

關於此宗的「果」，《章嘉宗義》特別指出隨理行經部宗主張聲聞、獨覺、菩薩聖者處於「無餘涅槃」時，心並不會消滅。<sup>61</sup>《宗義建立》云：「三種種姓的修行者在積聚資糧時，因為是在四個『有學道』的階段中積聚資糧的，因此主張『佛的色蘊』<sup>62</sup>是『佛』。<sup>63</sup>」縱使隨理行經部宗承許佛的存在，不過，就應成中觀派的立場來看，若補特伽羅持取經部宗的見解，所成就極限必是阿羅漢果，並非佛果。

綜合上述，縱使命名「隨理行經部宗」的正當性仍有不少問題存在，但是印度佛教的思想是隨著歷史呈現動態發展，每一宗的定位不一定有著絕對的分野點，對於派別的劃分時，各宗的定義所涵蓋的範圍，難免會呈現涵攝過多或涵攝太少的情況，更何況，四部宗義並不是以歷史進程所作的分類方式，而是因思想

<sup>58</sup> 〈法稱的認識論〉，戶崎宏正原著，吳汝鈞譯，《佛教的概念與方法》，頁 243。

<sup>59</sup> 摘：MOTP, pp.262-263。

<sup>60</sup> 引：GMCC, 頁 71。

<sup>61</sup> 摘：LSGM, p.90。

<sup>62</sup> 藏：sangs rgyas kyi gzugs phung, 即「佛身」。

<sup>63</sup> 引：GMCI, 頁 95~96。



核心的差異而加以區分成四個派別。

對於上述的問題，格魯派有一個權變的說法，學習宗義書主要是為了訓練學僧能具備細微的分辨能力，雖然宗義的分類可能不見得完全符合印度祖師的原意，可是透過不斷地比較四個派別的不同見解，將清楚了知何者是束縛輪迴、應當捨棄的錯誤見解，藉由宗義由低至高的結構，逐漸層層分辨出何者是徹底解脫煩惱、應當持取的正確見解，換言之，學習宗義的重點是在於它具有多樣性的思想內容，並不能單單圍繞著思想的來源與背景來議論，而完全否定學習宗義的意義或價值。<sup>64</sup>總之，依於隨理行經部宗的說宗義者對於認知與認識對象的細微詮釋方式，再加上善加運用這種總攝各宗核心思想的「宗義書」<sup>65</sup>，相信仍有助於在短時間內一窺龐雜的印度佛教思想的面貌。

## 參考書目

Dignāga (PHYogs glang , 480-540)

pramāṇa-samuccaya, *tshad ma kun las btus pa*, 德格版西藏大藏經, 臺北：南天書局, 第 36 冊, 「東北目錄」, D : No. 4204.

Dharmakīrti (CHos kyi grags pa, 600-660)

pramāṇavārttika-kārikā, *tshad ma rnam 'grel gyi tshig le'ur byas pa*, 德格版西藏大藏經, 臺北：南天書局, 第 46 冊, 「東北目錄」, D : No. 4210.

mKHas grub dge legs dpal bzang po ( 1385-1438 )

*sde bdun yid kyi mun sel / tshad ma sde bdun gyi rgyan yid kyi mun sel*, Mundgod : Library of Gashar, 1999.

rJe btsun chos kyi rgyal mtshan ( 1469-1544 )

*grub mtha'i rnam bzhag bshad pa, grub don sa gsum*, Mundgod, India : Gajang Computer Input Center, 1999.

Kun mkhyen 'jam dbyangs bzhad pa ( 本名 : NGag dbang brtson grus, 1648-1722 )

<sup>64</sup> 參：GMCJ, 頁 17~18。若實際檢視四部宗義，可以發現四部宗的思想並沒有涵攝印度佛教思想發展過程中的所有重要思想，受到中國佛教禪宗、華嚴宗等都十分重視的如來藏或佛性思想並沒有展現於四部宗義中，可是，西藏佛教的密宗修持方式卻與佛性思想相當接近，或許是另一個值得探討的議題。

<sup>65</sup> 學習宗義書可以用較短時間全盤瞭解各宗的見解，否則若想知道印度佛教的四宗思想，需要研讀的內容：關於毘婆沙宗有《大毘婆沙論》、「七部對法」、《異部宗輪論》等；關於經部宗有《俱舍論》、《集量論》、「七部量論」等；關於唯識宗有《唯識二十論》、《唯識三十論》、《大乘阿毘達磨集論》、《瑜伽師地論》、《觀所緣緣論》等；關於中觀宗則有「中觀六理聚論」、《入中論》、《般若燈論》、《中論莊嚴論》、《攝真實頌》等，經過如此廣大深入地研讀之後，才能掌握四部宗的基本主張，對於初學者而言，相當費時費力。





*blo rig gi rnam gzhas nyung gsal legs bshad gser gyi phreng mdzes* ,  
Mundgod : Drepung Gomang Library, 1999.

*grub mtha chen mo/ grub mtha'i rnam bshad rang gzhan grub mtha' kun dang  
zab don mchog tu gsal ba kun bzang zhing gi nyi ma lung rigs rgya mtsho skye  
dgu' i re ba kun skong*, 臺北：財團法人佛陀教育基金會印贈，2000.

lCang skya rol pa'i rdo rje ( 1717-1786 )

*lcang skya grub mtha' / grub pa' i mtha' rnam par bzhag pa gsal bar bshad pa  
thub bstan lhun po' i mdzes rgyan*, 青海：中國藏學，1989.

dKon mchog 'jigs med dbang po ( 1728-1791 )

*grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa rin po che'i phreng ba*, 印度哲蚌寺出版，無出版資料。

Ngag dbang dpal ldan ( b.1797 )

*grub mtha' gzhi'i lugs kyi kun rdzob dang don dam pa'i don rnam par bshad  
pa*。簡稱：*grub mtha' chen mo'i mchan 'grel dka' gnad mdud grol blo gsal gces  
nor*, TBRC ( Tibetan Buddhist Resource Center )，木刻版圖檔。

Yongs 'dzin phur cog byams pa rgya mtsho ( 1825-1901 )

*tshad ma' i gzhang don ' byed pa' i bsdus grwa' i rnam bzhag rigs lam 'phrul  
gyi lde mig* , Mundgod : dga' byang dpe mdzod khang, 1999.

bLo bzang rgya mtsho

*blo rigs nyer mkho kun btus* , Dharamsala : Institute of Buddhist Dialectics,  
1998.

Pan chen bsod nams grags pa Literature Series, Vol.93, Drepung Loseling Library  
Society, 2002.

I pp.1-39, *bsdus grwa / bsdus grwa'i don kun bsdus pa legs bshad mkhas pa'i  
dga' ston*

II pp.40-61, 'Jam dpal bsam 'phel ( d.1975 ), *blo rig gi rnam gzhas / blo rig gi  
rnam gzhas nyer mkho kun 'dus blo gsal mig 'byed*

Dreyfus, Georges B. J.

*Recognizing Reality : Dharmakīrti's Philosophy and its Tibetan Interpretations*,  
U.S.A. : Suny, 1996.

Funayama, Toru

“Kamalaśīla's Interpretation of 'Non-Erroneous' in The Definition of Direct  
Perception and Related Problems” , Dharmakīrti's Thought and Its Impact on  
Indian and Tibetan Philosophy-Third International Dharmakīrti Conference  
Hiroshima, November 4-6, 1997.

Hattori, Masaaki

Dignāga, *On Perception, Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's*



*Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan Versions*,  
U.S.A : Harvard University Press, 1968.

Hopkins, Jeffrey

*Emptiness Yoga : The Tibetan Middle Way*, N.Y., USA : Snow Lion, 1987.

*Meditation on Emptiness* , Boston : Wisdom, 1996.

*Maps of the Profound : Jam-yang-shay-ba 's : Great Exposition of Buddhist and  
Non-Buddhist views on the Nature of Reality* , N. Y., USA : Snow Lion, 2003.

Kelasang gyatso, Geshe

*Understanding the Mind : Lorig An Explanation of the Nature and Functions of  
the Mind* , London : Tharpa , 1993.

Klein, Anne C.

*Knowledge and Liberation : Tibetan Buddhist Epistemology in Support of the  
Transformative Religious Experience* , N. Y., USA : Snow Lion , 1986.

*Knowing, Naming and Negation : A Sourcebook on Tibetan Sauntrāntika* , N. Y.,  
USA : Snow Lion , 1991.

Lati, Rinbochay

*Mind in Tibetan Buddhism*, N. Y., USA : Snow Lion , 1986.

Lhundup Sopa, Geshe and Hopkins, Jeffrey

*Cutting Through Appearances : Practice and Theory of Tibetan Buddhism*, N. Y.,  
USA : Snow Lion , 1989.

Lopez, Donald S. ed.

*Buddhist Hermeneutics*, U.S.A. : Kuroda Institute, 1988.

Oxford India Paperbacks

*Indian Philosophy*, Vol. 1, Delhi : Oxford University, 1996。

Perdue, Daniel

*Debate in Tibetan Buddhism* , N.Y., USA : Snow Lion, 1992.

Rabten, Geshe

*The Mind and its Functions*, Switzerland : Rabten Choeling, 1st pub. : 1978, 2nd  
pub. : 1992.

Singh, Amar

*The Heart of Buddhist Philosophy- Dignāna and Dharmakīrti* , New Delhi :  
Munshiram Manoharlal, 1984.

S. R. Bhatt and Anu Mehrotra

*Buddhist Epistemology*, Westport : Greenwood Press, 2000.

陳那論師著

法尊法師譯，《集量論略解》，臺北：新文豐，1987。

僧成大師著



- 法尊法師譯《釋量論略解》，臺北：佛教出版社，1984。
- 土觀洛桑却吉尼瑪著  
陳慶英、馬連龍譯，《章嘉國師若必多吉傳》，北京：民族，1998。
- 何建興  
〈佛教量論的宗教意義〉，揭諦：第 4 期，2002。
- 楊化群漢譯  
〈因明七論入門〉，中國邏輯史研究會資料編選組；虞愚等編，《中國邏輯史資料選-因明卷》，蘭州：甘肅人民，1991。
- 貢卻巫美汪波著；陳玉蛟譯  
《宗義寶鬘》，臺北：法爾，2000。
- 許明銀  
〈章嘉宗義書〈中觀派章〉漢譯（一）〉，正觀：第 40 期，2007。
- 廖本聖  
蔣悲桑佩格西著，廖本聖譯，《西藏心類學簡介及譯注》，正觀，第 28 期，2004。  
《至尊·法幢吉祥賢著《宗義建立》之譯注研究》，正觀，第 32 期，2005。  
《西藏佛教認知理論》：根據格魯派詮釋的隨理行經部宗觀點，譯自：Lati Rinbochay, *Trans., ed., & intro. by E. Napper, Mind in Tibetan Buddhism*，臺北：臺北市藏傳佛典協會，2008。  
《西藏佛教格魯派詮釋的宗義、地道、八事七十義、心類學與三士道次第之間的關係略探》，中華佛學研究所 94 學年度，研究人員專題論文發表會。  
《實用西藏語文法》，臺北：法鼓文化，2002。
- 平川彰  
莊崑木譯，《印度佛教史》，臺北：商周出版，2002。
- 江島惠教  
〈自立論證派：清辨之空思想表現〉，李世傑譯，《中觀思想》，世界佛學名著譯叢，第 63 冊，臺北：華宇出版社，1985。
- 吳汝鈞編譯  
服部正明原著，〈維也納學派方法：陳那之認識論〉，《佛學研究方法論》，臺北：臺灣學生書局，1983。  
戶崎宏正著，〈法稱的認識論〉，《佛教的概念與方法》，臺北市：臺灣商務，1988。
- 舍爾巴茨基著；宋立道等譯  
《佛教邏輯》，北京：商務印書館，1997。
- 陳玉蛟  
〈西藏佛教文獻「宗義書」之源流〉，西藏研究會訊，第 5 期，1988。
- 楊化群



- 《藏傳因明學》，四川：西藏人民，1990。
- 梶山雄一等著，李世傑譯，  
〈中觀思想的歷史文獻〉，藍吉富主編，《世界佛學名著叢書》，《中觀思想》，  
臺北：華宇，1984。
- 御牧克己著，許洋主譯，  
〈西藏宗義（學說綱要書）文獻的問題〉，《西藏的佛教》，臺北：法爾，1991。