



初探宗喀巴對「他生」的看法

林恕安

政治大學宗教所博士班二年級

提要：

月稱菩薩在第六地的內容中詳述以「理」成立「人法無我」的真義，並從破四生下手。唯有了知「人法無我」的真義，才能真正了解緣起真實性，然若執「緣」為實有，則對於此緣起不正確的認識反而違背了緣起的無自性義；也就是說在理解「此有故彼有，此生故彼生」時，若是執「此」、「彼」或執「此生」、「彼生」為自性存在，這不僅不是真正了解緣起，亦非修行之道。此篇論文藉由《入中論自釋》與《入中論善顯密義疏》對於破他生的比對，探討宗喀巴大師主張「自性之他」的詮釋是否符合月稱菩薩的本意，並從中略論宗喀巴大師的思想特點。藉由這樣的比對，深入了解破他生的因由建立在一切法無自性的基礎上，並略窺宗喀巴大師對世俗有、名言量的思想特點。由此從緣起的角度不僅了解勝義諦必透過世俗諦，並了知如何安身立命於世俗而能證悟勝義諦。破他生的探討雖然只是第六地篇章的一部分，但是整篇的主軸在說明緣起的精神，也因此，若能真正了解緣起的真實性，才能破二我、斷二我執而去除無明。

關鍵字：

入中論、入中論善顯密義疏、月稱、宗喀巴、他生



一、前言

佛陀從緣起流轉門的有業有報，破外道之斷滅見；從緣起門的無我或無作者，破外道之常我見。然而若執「緣」為實有，則對於此緣起不正確的認識反而違背了緣起的無自性義；也就是說，在理解「此有故彼有，此生故彼生」時，若執「此」、「彼」或執「此生」、「彼生」為自性存在，這不僅不是真正了解緣起，亦非修行之道，因為，由緣起之故，萬物不可能具有自性。月稱菩薩從無生平等性，亦即從破四生下手。在《入中論自釋》¹中說：

此以正理成立諸法無生平等性，則餘平等性亦易可知。故聖者於《中論》初云：「非自非從他，非共非無因，諸法隨於何，其生終非有。」²

日本學者小川一乘³則認為基本上，四生的否定是用以說明諸法「不生」的理論。而闡釋「不生」正是闡釋其他七不⁴的基本。就這個意義而言，四生的否定可以顯示龍樹中觀思想的理論基礎，並依此去我執而終至解脫。而在月稱的《入中論》中，四生的否定為說明法無我的基礎。然而若為了遮除「此」或「此生」等而認為無一物可存在，凡夫又將如何立足於世俗上修行，宗喀巴在這點上似乎可以提供一些線索。從宗喀巴的觀點來看，應該要謹慎地區分「自性之他」與「名言之他」；同時，在破四生當中，又以破他生最為重要，因為只有破他生的「他」限定在「自性之他」，而其他三生則不須要特別限定，因為其他三生在世俗中亦不承許⁵，而且如果破他生的「他」不加以限定為「自性之他」，則將否定一切業果而導致斷滅⁶。宗喀巴在《入中論善顯密義疏》中提到：

如《明句論》⁷云：「許世俗中唯眾緣生，非許四邊生。以諸法應有自性故。然彼非理。若許唯眾緣，因果亦是互相觀待而有，非自性有。故非說諸法有自性。」此說自宗所許生與不許生之差別理由。謂若許四邊生即須許有自性。故亦顯說，許他生則須許自性生，許唯緣起生，則不須許自性生。故知所言他生之他，非泛說他，乃有自性之他。是對許彼義者出太過之失，非說凡許他者即犯太過之失也。⁸

簡言之，宗喀巴認為破他生中的「他」為「自性之他」而非總破一切他。同時，

¹ 以下簡稱《自釋》。

² 月稱菩薩造、釋法尊譯，《入中論》，頁 21。

³ 小川一乘，〈「自生」の否定（上）ツォンカパ造入中論釋の研究〉，頁 104-108。

⁴ 亦即不滅、不一、不異、不來、不去、不常、不斷。

⁵ 也就是說自生、共生及無因生於世俗中亦不被承許。

⁶ Jeffrey Hopkins, *Meditation on Emptiness*, 135.

⁷ 法尊法師皆譯為《顯句論》，為求譯文統一，文中所有《顯句論》皆以《明句論》代替。

⁸ 宗喀巴造、釋法尊譯，《入中論善顯密意疏》（二版），頁 162。



宗喀巴也在《入中論善顯密義疏》中提到區分「名言有無」與「自性有無」的重要性：

前說有生，今說無自性生。是明說有與自性有，生與自性生之差別。若不能分彼等差別，說法是有，便計為自性有，說自性無，便執為斷無，終不能出增減二邊。⁹

宗喀巴認為所有物質與精神的現象是唯名言世俗存在；萬物並不是自性成立¹⁰，而是以名言假立的方式存在於世俗。這裡所說的自性並不存在，它只是由俱生無明想像存在的。宗喀巴認為區分事物的一般存在狀態與自性存在是必須的¹¹；他在《廣論》¹²中提到：

故謂若無自性，餘更何有者，顯然未分苗無自性與苗全無二者差別，亦未能分苗有自性與苗芽有。¹³

他認為「自性」或說「實有」才是我們所要遮除的，世俗名言是可以以名言假立的方式存在，而且藉由世俗諦，我們才有現證空性終至解脫的可能。而對於破除自性的看重也反映在他對空性的定義上。他認為空性即是實有的遮除，屬於無遮的一種，而事物與它的空性是體性一反體異。¹⁴這是格魯派對中觀宗詮釋之獨特之處。本篇論文將從宗喀巴在《入中論善顯密義疏》「破他生」之處，以「自性之他」來詮釋月稱的《入中論自釋》的「他」或「他性」這個部份，作一些探討與其理路的檢視。對於《入中論自釋》或《入中論善顯密義疏》，除了法尊法師的譯文外，相關的中文研究資料仍然不多，對宗喀巴有關的思想研究在台灣¹⁵更是不足，但限於篇幅，本文討論的範圍將不包含有關唯識宗的部分，也就是只鎖定在子一¹⁶：總破他生到丑五的寅一：易離常斷二見之功德，共二十五個的偈頌(從第六章第 14 頌到第 38 頌)；再加上辛三：以緣起生破邊執分別(從第六章第 114 頌到第 116 頌)共三個偈誦，一共是二十八個偈頌來做討論。之所以選擇「緣生」的偈頌是因為月稱菩薩在破他生之後又承許緣生，而非是一切皆無的斷邊之故。

⁹ 宗喀巴造、釋法尊譯，《入中論善顯密意疏》(二版)，頁 210。

¹⁰ 或說由自己方面成立。

¹¹ William Magee, *The Nature of Things*, 15.

¹² 《北京版西藏大藏經》，No.6001。

¹³ 宗喀巴造、釋法尊譯，《菩提道次第廣論》下冊(二版)，頁 643。

¹⁴ Magee, *The Nature of Things*, 19.

¹⁵ 大陸則有朱麗霞學者作了不少對宗喀巴思想的剖析。

¹⁶ 其科判參照《入中論釋》一書，1999。



二、宗喀巴簡介

格魯派的創立¹⁷人宗喀巴(tsong kha pa, 1357-1419)又名羅桑察巴(blo bzang grags pa)，譯音善慧稱，出生於今青海湟中縣塔爾寺，自古稱那裡為宗喀。宗喀巴一生中最重要師長是仁達瓦(red mda' ba, 1349-1412)。宗喀巴早年隨其¹⁸學習《入中論自釋》¹⁹，而當時亦是從仁達瓦開始，使得以月稱菩薩(Candrakīrti, zla ba grags pa)的《入中論》來解釋應成中觀的哲學才真正有所傳播²⁰。宗喀巴一生有許多著述，其中有五部談論空性相當重要的著作，包括《菩提道次第廣論》、《菩提道次第略論》²¹、《正理海》²²、《辨了不了義》²³及《入中論善顯密義疏》²⁴，其中《入中論善顯密義疏》是宗喀巴於 62 歲時住甘丹寺講顯密經論之時期所著，內容為對《入中論自釋》的補充註解。宗喀巴在學問修持各方面都具有很高的造詣。對於教理，他一方面總結大小乘、顯密一切教誡理論，一方面以深刻嚴謹的態度抉擇佛教各宗的見地，以中觀為正宗，月稱菩薩為依止。從西藏佛學史來看，月稱菩薩的主要著作如《明句論》²⁵與《入中論》等皆是在阿底峽²⁶(982-1054)入藏後，由巴曹·尼瑪扎(pa tshab nyi ma grags 1055-?)譯成藏文，其在西藏佛學史的顯赫地位則是到宗喀巴大師的時代才有²⁷。

三、《入中論自釋》之「他」與《入中論善顯密義疏》之「自性之他」的比較探究²⁸

此處將說明《入中論自釋》與《入中論善顯密義疏》在總破他生的章節中分別以「他」及「自性之他」的比較探究，從中了解宗喀巴的詮釋方式並找出《入中論自釋》中亦是遮除「自性之他」的理路。

¹⁷ 西元 1409 年創立。

¹⁸ 《土觀宗派源流》中提到仁達瓦是當時所謂「新薩迦派」的代表人物，是宗喀巴以前唯一真正認真研究應成中觀學說的佛教學者。

¹⁹ 《北京版西藏大藏經》No.5263。(《德格版西藏大藏經》No.3862)

²⁰ 不過因為在阿底峽入藏後，實踐方面大量採用瑜伽派的作法因此仁達瓦在見解上仍可以略見瑜伽行派的影子。

²¹ 《北京版西藏大藏經》，No.6002。

²² 《北京版西藏大藏經》，No.6153。

²³ 《北京版西藏大藏經》，No.6142。

²⁴ 《北京版西藏大藏經》，No.6143。

²⁵ 《北京版西藏大藏經》，No.5260。

²⁶ 阿底峽尊者是西藏後弘期最有貢獻的僧人，主要跟隨金州法稱學習，並成為博通顯密、教證雙全的大學者，在超戒寺講學並受藏人智光及菩提光迎請入藏，進行大量的翻譯及講經活動，其弟子仲敦巴創立噶當派，而宗喀巴大師所倡導的格魯派亦泰半承襲噶當派。

²⁷ 王堯、褚俊傑，《宗喀巴評傳》，頁 71。

²⁸ 《自釋》的中文取自中譯本頁 23-32 及 57、58；《入中論善顯密義疏》則取自中譯本頁 160-211 及 313-316。



二十五處的表格彙整²⁹：

| | | | |
|-------------------|--|--|---------------------------|
| (1) | gzhan nyid | rang gi mtshan nyid kyis grub pa'i gzhan | 自相成立之他 |
| (2) | gzhan nyid | rang gi mtshan nyid kyis grub pa'i gzhan nyid | 自相成立之他 |
| (3) | gzhan | ngo bos grub pa'i gzhan | 自體成立之他 |
| (4) | XX | rgyu 'bras ngo bo nyid kyis grub pa | 自體成立 |
| (5) | gzhan nyid | rang mtshan gyis grub pa'i gzhan nyid | 自相成立之他 |
| (6) | gzhan nyid | rang gi ngo bo nyid kyis grub pa'i gzhan nyid | 自體成立之他 |
| (7) | gzhan nyid | ngo bos grub pa'i gzhan nyid | 自體成立之他 |
| (8) | gzhan nyid | ngo bos grub pa'i gzhan nyid | 自體成立之他 |
| (9) | myu gu | myu gu...ngo bo nyid kyis 'grub pa | 自體成立 |
| (10) | gzhan nyid | ngo bo nyid kyis gzhan nyid | 自體之他 |
| (11) | skye ba mi srid pa | rang bzhin gyis skye ba mi srid | 自性 |
| (12) | gzhan nyid | rang bzhin gyis gzhan yin pa mi srid | 自性之他 |
| (13) | gzhan kho na las skye ba | ngo bo nyid kyis grub pa'i rgyu gzhan las 'bras bu gzhan 'byung ba | 自體成立之他 |
| (14) | XX | rang bzhin gyis yod pa | 自性有 |
| (15) | gzhan nyid | rang gi mtshan nyid kyis grub pa'i gzhan | 自相成立之他 |
| (16) | gzhan nyid | rang gi ngo bo nyid kyis grub pa'i gzhan | 自體成立之他 |
| (17) | gzhan nyid | rang bzhin gyis grub pa'i gzhan | 自性成立之他 |
| (18) | gzhan nyid | rang bzhin gyis grub pa'i gzhan | 自性成立之他 |
| (19) | rtag pa | rang bzhin gyis grub pa'i rtag pa | 自性成立 |
| (20) (25) | rtag pa dang chad pa dang/ rtag pa dang mi rtag pa dang/ dngos po dang dngos po med pa | rang bzhin gyis yod par sgro 'dogs pa'i rtag par lta ba dang/ bya byed mi 'thad pa'i chad par lta ba dang/ dus snga ma na yod pa de nyid dus phyi ma rnam su 'ang yod pa'i rtog pa dang// rang bzhin gyis snga phyi so so ba'i skad cig ma'i mi rtag pa dang/ dngos po dang dngos por med pa gnyis ngo bo nyid kyis grub pa la/ | 自性有 自性 自體成立 |

以下將逐一討論各處的差異，不過在正式討論前，有兩點前提須要注意：

1. 以下所用的邏輯都是先假設有「名言之他」與「自性之他」之分，同時，「名言之他」是存在的，而「自性之他」卻不是存在的。

²⁹ 文中所有羅馬轉寫皆採 Wylie 羅馬轉寫系統，參考廖本聖所著的實用西藏與文法之附錄一 p.4-5。



2. 以下的數字代表第幾處差異，並將差異處的根本頌先標示出來，接者將差異處的文脈列出並標上差異處的號碼，而每一處皆在其後討論「自性之他」的詮釋是否合理或是難以辨別。

(1) 偈頌VI.14³⁰

gzhan la brten nas gal te gzhan zhig 'byung bar 'gyur na ni/
'o na me lce las kyang mun pa 'thug po 'byung 'gyur zhing/
thams cad las kyang thams cad skye bar 'gyur te gang gi phyir/
skyed par byed pa ma yin ma lus la yang gzhan nyid mtshungs//

【若謂依他有他生，火燄亦應生黑闇，又應一切生一切，諸非能生他性同。】

自釋：

ji ltar skyed par byed pa'i sa lu sa bon rang gi 'bras bu sa lu'i myu gu las gzhan
nyid yin pa

如能生之稻種，是自果稻芽之他性。

de bzhin du³¹ skyed par byed pa ma yin pa me dang sol ba dang nas kyi sa bon
la sogs pa yang [gzhan nyid] yin no/

諸非能生之火、炭、麥種等，亦是他性(1)³²。

入中論善顯密義疏：

sa lu'i myu gu skyed byed ma yin pa me dang sol ba dang/nas kyi sa bon la
sogs pa yangs lu'i my gu las rang gi mtshan nyid kyi grub pa'i gzhan yin pa ni
諸非能生稻芽之火，炭，麥種等，亦是異於稻芽有自性之他。(1)

討論：

檢視《自釋》中的他是否也表示「自性之他」而非「名言之他」，答案是肯定的。這裡的他性若是指名言之他，則稻種、火、炭、麥種等與稻芽在名言中亦可稱他，而稻芽從稻種生卻不從其他的火、炭、麥種的他等而生；稻芽與稻種二者為無自性體的同一相續，也因此種滅芽生的時候才確立其兩者的因果關係；而其他的火、炭、麥種等即使是無自性，也無法如此成立與稻芽的關係，因此如果要說「是他就能生」的話，那唯有「自性之他」可以這樣成立，因此《自釋》此處的「他性」應指「自性之他」，因為無自性的他不會造成一切生一切的問題。

³⁰ 表示第六章第十四偈頌。

³¹ 此是指如能生之稻種亦為稻芽之他性。

³² 原藏文並無"亦是"之文。



(2) 偈頌 VI.14

gzhan la brten nas gal te gzhan zhig 'byung bar 'gyur na ni/
'o na me lce las kyang mun pa 'thug po 'byung 'gyur zhing/
thams cad las kyang thams cad skye bar 'gyur te gang gi phyir/
skyed par byed pa ma yin ma lus la yang gzhan nyid mtshungs//

【若謂依他有他生，火燄亦應生黑闇，又應一切生一切，諸非能生他性同。】

自釋：

'dir smras pa/ rgyu dang 'bras bu gnyis la gzhan nyid kyang yod la thams cad
las thams cad 'byung bar thal ba yang ma yin te/ nges pa mthong ba'i phyir ro/
'dir nges pa ni 'di yin te/ gang gi phyir/

他釋難云：因果二法雖是他性(2)，然非一切出生一切，現見決定故。

入中論善顯密義疏：

'dir smras pa rgyu 'bras gnyis la rang gi mtshan nyid kyis grub pa'i gzhan nyid
kyang yod la/ thams cad las thams cad 'byung ba yang min te/ rgyu 'bras so sor
nges pa mthong ba'i phyir ro//

他釋論云：因果二法雖是有自性之他(2)，然非一切能生一切，現見因果各別決定故。

討論：

此處的他性其實即是指「異」，如果單就此處「因果二法為他性」這句話而言，很難說一定是指「自性之他」，因為在名言中「因果為異」是可以被承許的。

(3) 偈頌 VI.15

rab tu bya bar nus pa de'i phyir 'bras bur nges brjod cing//
gang zhig des bskyed nus pa de ni gzhan na'ang rgyu yin la//
rgyud gcig gtogs dang skyed par byed las skye ba de yi phyir//
sa lu'i myu gu nas la sogs las de lta min zhe na//

【由他所作定謂果，雖他能生亦是因，從一相續能生生，稻芽非從麥種等。】

自釋：

'dir 'bras bu zhes bya ba ni/ nus pa'i don la kritya'i rkyen can te/
gang zhig gang gis bya bar nus pa de nyid de'i 'bras bu yin la/
gang zhig 'bras bu 'di bskyed par nas pa de ni gzhan yin du zin kyang rgyu yin te/

若法為他法所作，定說此法是他法之果；



若法能生此果，雖是他性(3)亦是此法之因。

入中論善顯密義疏：

de yang 'di yin te gang gi phyir dngos po gang zhig gang gis rab tu bya bar nus pa
de nyid de yi 'bras bur nges par brjod pa yin la/ de'i phyir 'bras bu nges so/ de
phyir zhes pa 'grel pa dang mi mthun no/

若法由他法所作，定說此法為彼法之果。故果決定。

rgyu gang zhig 'bras bu de skyed par nus pa de ni ngo bos grub pa'i gzhan yin
na'ang rgyu yin la/ de'i phyir rgyu nges so//

若彼因法能生此果非，則彼雖是有自性之他(3)，亦是此法之因。故因決定。

討論：

此處他宗認為在兩者關係成立後，便知何者為因何者為果，而不會有一切生一切的問題。這裡的問題依舊會回到，若主張因果為自性有，則不可能避免一切生一切的問題，更不可能有相續的因果關係，故此處的他性亦是指「自性之他」。(4)(5)亦同。

(4) 偈頌 VI.15

rab tu bya bar nus pa de'i phyir 'bras bur nges brjod cing/
gang zhig des bskyed nus pa de ni gzhan na'ang rgyu yin la/
rgyud gcig gtogs dang skyed par byed las skye ba de yi phyir/
sa lu'i myu gu nas la sogs las de lta min zhe na//

【由他所作定謂果，雖他能生亦是因，從一相續能生生，稻芽非從麥種等。】

自釋：

'di ni mi rung ste/ 'di ltar gang la sa lu'i myu gu'i rgyu ni sa lu'i sa bon kho na
yin gyi gzhan ma yin la/

此不應理。且問說因果者(4)曰：汝說唯稻種子是稻芽因，餘非彼因；

入中論善顯密義疏：

sa lu'i sa myug so sor nges pa 'di ko rgyu mthsan gang las yin zhes rgyu 'bras
ngo bo nyid kyis grub par smra ba 'di la 'dri bar bya'o/

當問計因果有自性者(4)：稻種稻芽，由何因緣各別決定耶？

(5) 偈頌 VI.15

rab tu bya bar nus pa de'i phyir 'bras bur nges brjod cing/
gang zhig des bskyed nus pa de ni gzhan na'ang rgyu yin la/
rgyud gcig gtogs dang skyed par byed las skye ba de yi phyir/
sa lu'i myu gu nas la sogs las de lta min zhe na//



【由他所作定謂果，雖他能生亦是因，從一相續能生生，稻芽非從麥種等。】

自釋：

gzhan yang gzhan nyid thun mong ba khyad pa du yongs su a bcad pa shin tu
grags pa 'di nyid 'di'i ji lta ba bzhin 'dod pa la gnod byed du yod pa yon no zhes
bstan pa'i phyir bshad pa/

復次，共知他性(5)遍通一切，都無差別，即此亦能違害他宗。

入中論善顯密義疏：

gzhan yang rang mtshan gyis grub pa'i gzhan nyid rgyu 'bras yin min kun la
thun mong ba khyad par du yongs su ma bcad pa shin tu grags pa 'di nyis/
phyir rgol 'di'i 'dod pa la gnod byed do zhes bshad pa ni/

復次，既是有自相之他(5)，則世所共知遍通一切是否因果都無差別。即此亦能違害敵宗。

(6) 偈頌 VI.16

ji lta nas dang ge sar dang ni king shu ka la sogs/
sa lu'i myu gu skyed par byed par 'dod min nus sdan min/
rgyud gcig khongs su gtogs min 'dra ba ma yin nyid de bzhin/
sa lu'i sa bon yang ni de yi min te gzhan nyid phyir//

【如甄叔迦麥蓮等，不生稻芽不具力，非一相續非同類，稻種亦非是他故。】

自釋：

de bzhin du/ sa lu'i sa bon yang de la ji skad bshad pa'i khyad par gyis khyad
par can du 'gyur pa ma yin te/ gzhan nyid yin pa'i phyir ro/

如是稻種亦應不具足所說之差別以是他(6)故。

入中論善顯密義疏：

de bzhin du/ sa lu'i sa bon yang ni sa lu'i myu gu de la lta pa yi khyad par bzhi
dang ldan pa min te/ rang gi ngo bo nyid kyis grub pa'i gzhan nyid yin pa'i
phyir ro/

如是稻種亦非具觀待稻芽之四種差別，以是有自性之他(6)故。

討論：

檢視《自釋》中的他是否也表示「自性之他」而非「名言之他」，答案是肯定的。如果是指名言之他，不論稻種或麥種相對於稻芽於名言中本就是他；但只有無自性的稻種與稻芽具有的相續關係而麥種、蓮子、甄叔迦花等名言之他無此相續關係；也就是說，如果是名言的他就只有稻種與稻芽有相續等關係而其他麥



種等則無。但若是「自性之他」，則從麥種、蓮子、甄叔迦花等到稻種都不可能與稻芽有相續等之關係。因此，此處應是指「自性之他」。若有人依此句而認為所有一切包括名言的稻種都須遮除，那又應如何立足於世俗。

(7)-(9)之偈頌 VI.17

myu gu sa bon dang ni dus mnyam yod pa ma yin te/
gzhan nyid med par sa bon gzhan pa nyid du ga la 'gyur/
des na myu gu sa bon las skye 'grub par 'gyur min pas/
gzhan las skye ba yin zhes bya ba'i phyogs 'di gtong bar byos/

【芽種既非同時有，無他云何種是他，芽從種生終不成，故當棄捨他生宗】。

自釋：

gang gi tshe de ltar sa bon dang dus mnyam du myu gu yod pa ma yin pa de'i
phyir sa bon la myu gu las gzhan nyid yod pa ma yin la/
與種同時既無有芽，故種上無離芽之他性(7)，
gzhan nyid med na gzhan las myu gu skye'o zhes bya ba 'di yod pa ma yin no/
de'i phyir gzhan las skye'o zhes bya ba'i phyogs 'di gtang bar bya'o/
若無他性(8)，則說芽(9)從他生決定非理，故當棄捨他生之宗也。

入中論善顯密義疏：

sa bon la myu gu las ngo bos grub pa'i gzhan nyid med la/ de med par sa bon
myu gu las gzhan pa nyid du ga la 'gyur te mi 'gyur ro/
以種子中無異於芽之自性他(7)，他尚非有，云何可說種子是異於芽之他耶？
ngo bos grub pa'i gzhan nyid med pa des na myu gu sa bon las skyes pa ngo bo
nyid kyes 'grub par 'gyur ba min pas dngos po rnam gzhan las skye ba yin zhes
bya ba'i phyogs 'di gtang bar byos shig
既無自性之他(8)，則計有自性芽(9)從種子生，決定不成。故當棄捨諸法從
他生之宗。

討論：

檢視《自釋》中的他是否也表示「自性之他」而非「名言之他」，答案是肯定的。因為只有主張「自性之他」才會有種芽必須同時有，因為若非如此，無法知道芽由種子這個「他」而生，也就是無法確立其關係。主要的原因在於主張「自性之他」生會造成一切生一切，若非同時存在，無法判定種子為他，更不用說他生。若是無自性之種芽不必要同時存在，因為種芽關係的確立是在種滅芽生時才確立的，因此很清楚的知道其關係。



(10) 偈頌 VI.19

gal te skye bzhin pa de skye la phyogs pas yod min zhing//
'gag bzhin pa na yod kyang 'jig la phyogs par 'dod gyur pa/
de tshe 'di ni ji lta bur na srang dang tshungs pa yin//
skye ba 'di ni byed po med par rigs pa'i ngo bo 'ang min//

【正生趣生故非有，正滅謂有趣於滅。此二如何與秤同，此生無作亦非理。】

自釋：

zhes bshad do/ 'dir smras pa/ sa bon dang myu gu dag cig car ba nyid med pas
gzhan nyid med pa'i phyir skye ba mi rigs na/

有作是說：若種與芽非同時有，無他性(10)故，他生非理。

入中論善顯密義疏：

'dir smras pa sa myug dus mnyam pa med pas/ ngo bo nyid kyis gzhan nyid
med pa'i phyir gzhan las skye ba mi rigs na/

有作是說：若種與芽非同時有，以無自性之他(10)故，他生實不應理。

討論：

檢視《自釋》中的他是否也表示「自性之他」而非「名言之他」，答案是肯定的。因為只有自性之他才會有種芽必須同時以成為「他」這樣的狀況。若是無自性之種芽不必要同時存在，因為種芽關係的確立是在種滅芽生時才確立的。

(11)-(12)之偈頌 VI.20

gal te mig gi blo la rang gi skyed byed dus gcig pa//
mig la sogs dang lhan cig 'byung ba 'du shes la sogs las//
gzhan nyid yod na yod la 'byung bas dgos pa ci zhig yod//
ci ste de med ce na 'di la nyes pa bshad zin to//

【眼識若離同時因，眼等想等而是他，已有重生有何用，若謂無彼過已說。】

自釋：

de'i phyir de ltar gzhan las skye bar 'dod pa na gzhan nyid srid kyang skye ba
mi srid pa de mi srid pa'i phyir gnyig mi srid cing/

以是計他生者，縱使有他則生非有(11)，以無生故，二者俱無。

skye ba srid kyang gzhan nyid ma srid la de mi srid pa'i phyir gnyid ka yang mi
srid pas

縱使有生，則他(12)非有以無他故二者亦無。



入中論善顯密義疏：

de ltar na tig spa 'dis ni rgyu 'bras su 'dod pa la gzhan nyid yod kyang rang bzhin

gyis skye ba mi srid la/ de'i phyir gzhan las skye ba mi srid par ston zhing/

此理是說：[他宗]³³所計因果縱使有他，然無自性之生(11)，故他生非有。

rigs pa snga mas ni rgyu 'bras la skye ba srid kyang rang bzhin gyis gzhan yin

pa mi srid la// de'I phyir gzhan skye mi srid par ston to/

前理是說，所計因果即使有生，然無自性之他(12)，故他生非有。

討論：

檢視《自釋》中的他是否也表示「自性之生」而非「名言之生」，答案是肯定的。因為縱使為了確立其因果關係而同時存在，但因為因果同時存在，則「自性之生」無任何立足之處，因為自性之果已存在。若是名言之生，則因果不必要同時存在，因為種芽是相續關係。

另外，在他宗的邏輯下，生必須是「自性之生」。但若是「自性之生」，則與「自性之種」無關，因為「生」可以由自己方面成立，有沒有「種」皆無關係，因此也不能說「他生」；也可以說因為無法確認何者為他，因此不能說他生。而自宗主張種芽及生皆是無自性，則「生」必與種有關係而不會完全間斷無關。從這段的討論我們也可以說事實上可以從三方面³⁴來談遮除果由自性之因而生：(1)遮除「自性之他」及「自性之生」、(2)遮除「自性之生」及(3)遮除「自性之他」。也就是說自性不應存在於任何一個環節。

(13) 偈頌 VI.22

gang gis rang lta la gnas 'jig rten tshad mar 'dod pas na//

'dir ni rigs pa smras pa nyid kyis lta ko ci zhig bya//

gzhan las gzhan 'byung ba yang 'jig rten pa yis rtogs 'gyur te/

des na gzhan las skye yod 'dir ni rigs pa ci zhig dgos//

【世住自見許為量，此中何用說道理，他從他生亦世知，故有他生何用理。】

自釋：

'jig rten pa ni thams cad rang gi lta ba kho na la gnas pa na shin tu stobs dang

ldan pa yin zhing gzhan kho na las skye bar lta ba yang yin la/

一切世人唯住自見，既是唯見他生(13)，此最有力，

³³ 筆者依文意加註。

³⁴ Hopkins, *Meditation on Emptiness*, 140.



入中論善顯密義疏：

ngo bo nyid kyis grub pa'i rgyu gzhan las 'bras bu gzhan 'byung ba yang 'jig
rten pa rnams kyis mngon sum du rtogs par 'gyur te/
從他有自性之因，生他有自性之果(13)，亦是世人現所見者。

討論：

此處凡夫所認為的他生必定都是自性有的，這也是為何接下來月稱菩薩菩薩要講解二諦的意義。

(14) 偈頌 VI.28

gti mug rang bzhin sgrib phyir kun rjob ste//
des gang cos ma bden par snang de ni//
kun rdzob bden zhes thub pa des gsungs te//
bcos mar gyur pa'i dngos ni kun rdzob tu'o//

【癡障性故名世俗，假法由彼現為諦，能仁說名世俗諦，所有假法唯世俗。】

自釋：

de la 'dis sems can rnams ji ltar gnas pa'i dngos po lta ba la rmongs par byed pas
na gti mug ste/ ma rig pa dang dngos po'i rang gi ngo bo yod pa ma yin pa sgro
'dogs par byed pa
由具無明愚癡，令諸眾生不見諸法實性，於諸法無自性增益為有(14)。

入中論善顯密義疏：

'dis sems can rnams dngos po ji ltar gnas pa'i rang bzhin lta ba la sgrib pa ste
rmongs par byed pa'i phyir na gti mug ste/
由此無明愚癡，令諸眾生不見諸法實性，
ma rig pa dngos po'i ngo bo rang bzhin gyis yod pa ma yin pa la/ rang bzhin
gyis yod par sgro 'dogs par byed pa yin lugs kyi rang bzhin mthong ba la sgrib
pa'i bdag nyid can ni kun rdzob bo//
於無自性之諸法，增益為有自性(14)。遂於見真實性障蔽為體，是名世俗。

討論：

此處自釋的「有」亦應指「有自性」，如果不是的話，則這句應該是「諸法無而增益為有」。也就是說此處是「諸法無自性增益為有「自性」，其增益的部份是「自性」而非一切存在；若說無自性即是無，那麼世間名言一切皆無意義。我想此處很明白的點出諸法無自性與諸法是無這兩者的區別，諸法在名言中是存在的，但是我們對於其存在的方式的了解是錯誤的。



(15)-(16) 之偈頌 VI.32

gang phyir 'jig rten sa bon tsam btab nas//
bdag gis bu 'di bskyed ces smra byed cing//
shing yang btsugs so snyam du rtog des na//
gzhan las skye ba 'jig rten las kyang med//

【世間僅殖少種子，便謂此兒是我生，亦覺此樹是我栽，故世亦無從他生。】

自釋：

de'i phyir sa bon dang bu gnyis gzhan nyid ma yin no zhes bya bar 'jig rten du gsal
bar nges pa yin no/

故世間亦不許種子與兒為他(15)，

gzhan nyid yin na ni gang zag gzhan ltar de yang nye bar ston par byed par mi
'gyur ro//

若是他(16)者，應如他補特伽羅，不可說為吾子矣。

入中論善顯密義疏：

sa bon dang bu gnyis rang gi mtshan nyid kyis grub pa'i gzhan du 'dzin pa ma yin
no/

故世人不執種子與兒為自相之他(15)。

zhes bya bar 'jig rten du gsal bar nges so/ /de'i phyir sa bon gyi mi gtsang ba dang
bu gnyis dang/ sa kyis sa bon dang myu gu gnyis la sogs pa la gzhan las skye bar
'dzin pa 'jig rten las kyang med do/

此是世間共知之事。故執種子與兒，麥種與芽等為從他生，世間亦無也。

gal te rang gi ngo bo nyid kyis grub pa'i gzhan du 'dzin na ni/

gang zag gzhan ltar bu de bstan nas 'di ngas bskyed do zhes ston par mi 'gyur ro/

若執為自性之他(16)者，應如他補特伽羅，不可說此兒是我所生。

討論：

這個偈頌的前提是說若在世俗中，按照他宗的說法談破他生則會以勝義害世俗，而此處則說其實世俗人一般並不會談論他生，因此說他生並不會害世俗。此偈頌要說明的是世人在說話的時候不會將正確的因果關係說出，以「此樹是我栽」，正確的說法是「此樹是由種子而生」而將種子視為「他」，如此才有他生之說；而《自釋》中所說的「他」在此處很難區分是否一定指「自性之他」。

(17) 偈頌 VI.33

gang phyir myu gu sa bon las gzhan min//
de phyir myug tshe sa bon zhig pa med//
gang phyir gcig nyid yod min de phyir yang//
myug tshe sa bon yod ces brdzod mi bya//



【由芽非離種為他，故於芽時種無壞，由其非有一性故，芽時不可云有種。】

自釋：

la te myu gu sa bon las gzhan nyid yin na ni/ the tshom med par myu gu yod
bzhin du yang so bon rgyun chad par 'gyur te/
若芽是離種他(17)者，則有芽時種亦可間斷。

入中論善顯密義疏：

gal te myu gu sa bon las rang bzhin gyis grub pa'i gzhan yin na ni/ sa
myug gnyis rgyu 'bras su mi rung ba'i phyir/ the tshom med par myu gu
yod bzhin du yang sa bon rgyun chad par 'gyur te/
若芽是離種子有自性之他(17)者，則種芽二法不成因果，芽雖現有種子亦必
間斷無疑。

討論：

檢視《自釋》中的他是否也表示「自性之他」而非「名言之他」，答案是肯定的。因為種芽於名言中本為異，而只有「自性之他」才有間斷的問題。

(18) 偈頌 VI.33

gang phpyir myu gu sa bon las gzhan min//
de phyir myug tshe sa bon zhig pa med//
gang phyir gcig nyid yod min de phyir yang//
myug tshe sa bon yod ces brdzod mi bya//

【由芽非離種為他，故於芽時種無壞，由其非有一性故，芽時不可云有種。】

自釋：

gzhan nyid med pa'i phyir my gu'i rang gi bdag nyid ltar sa bon chad pa ma yin
te/ de ltar na chad pa spangs pa yin no/
以無他性(18)故，如芽體性種亦不[自性]斷，故離斷失。

入中論善顯密義疏：

de ltar yin pa la rgyu mtshan gang gi phyir myu gu sa bon las rang bzhin gyis
grub pa'i gzhan min pa'i phyogs la/
de gnyis rgyu 'bras su mi 'gal ba de'i phyir myu gu yod pa'i tshe sa bon zhig pa
ste de'i rigs brgyud chad pas chad pas chad pa spangs so/
由是因緣，芽非離種子有自性之他(18)，而是因果，全不相違。故有芽時，
種子亦無壞滅間斷，遠離斷邊。



討論：

檢視《自釋》中的他是否也表示「自性之他」而非「名言之他」，答案是肯定的。因為後句說：「芽體性種亦不斷。」表示芽種因無自性而不會有間斷的情形發生。

(19) 偈頌 VI.38

bden pa gnyis su'ang rang bzhin med pa'i phyir//

de dag rtag pa ma yin chad pa'ang min//

【二諦俱無自性故，彼等非斷亦非常。】

自釋：

don dam pa dang kun rdzob kyi bden pa gnyid char du yang ji skad du bstan bcos
las/rang bzhin te ngo bo nyid med pa'i phyir rtag pa dang chad pa med pa nyid
do//

於勝義世俗二諦之中俱無自性，非斷非常(19)。

入中論善顯密義疏：

don dam pa dang kun rdzob bden pa gnyis su'am gnyis car du'ang rang bzhin
gyis grub pa med pa'i phyir/

於勝義世俗二諦之中俱無自性，

gzugs sogs de dag rang bzhin gyis grub pa'i rtag pa ma yin la/ der ma zad chad
pa'ang min te/

故色等法，非有自性之常(19)[改譯：非有像「自性」這樣的「常」]，亦非斷滅。

討論：

此處在《入中論善顯密義疏》的中文翻譯「自性之常」應是指「自性」與「常」是同位語的狀態，也就是這裡的屬格應解釋為同位語比較恰當。而此處的常邊是指格魯派認為的應成派所主張的「自性、實有」等的常邊而非「不是剎那之法」的那個「常」。因此，這裡只是凸顯宗喀巴強調實有的遮除，但非一切名言之遮除。

(20)-(25)³⁵ 偈頌 VI.114

gang phyir rgyur med pa dang dabang phyug gi/

rgyu la sogs dang bdag gzhan gnyig las//

dngos rnam skye bar 'gyur ba ma yin pa//

de phyir rten nas rab tu skye bar 'gyur//

【諸法非是無因生，非由自在等因生，非自他生非共生，故知唯是依緣生。】

³⁵ 此處是「以緣起生破邊執分別」這個科判下的比對。



自釋：

rtag pa dang chad pa dang rtag pa dang mi rtag pa dang dngos po dang dngos po
med pa gnyis la sogs pa rtog pa gzhan dag kyang mi srid pa nyid do zhes bstan
pa'i phyir bshad pa/

其餘常見(20)、斷見³⁶(21)、常(22)、無常(23)，有事(24)、無事(25)等二邊
分別，亦皆非有。為顯此義。

入中論善顯密義疏：

rang bzhin gyis yod par sgro 'dogs pa'i rtag par lta ba dang/
bya byed mi 'thad pa'i chad par lta ba dang/

其餘增益有自性之常見(20)，都無作用之斷見(21)，

dus snga ma na yod pa de nyid dus phyir ma rnams su 'ang yod pa'i rtag pa
dang/ rang bzhin gyis snga phyi so so ba'i skad cig ma'i mi rtag pa dang/

及先有後仍存在之常住(22)，前後自性各別之剎那無常(23)，

dngos po dang dngos por med pa gnyis ngo bo nyid kyis grub pa la

sogs par rtog pa'ang brtags pa'i yul gzhan dag kyang/ mi srid do zhes bstan pa'i
phyir bshad pa/

有自性之有事(24)，無事(25)，此等分別或分別境，亦皆非有。

討論：

宗喀巴在此依舊要強調的是「自性」才是要遮除的對象，常見、斷見、常、
無常、事物、非事物都是無自性的。

總結：

從這 25 處來看，除了少數難以辨別外，其餘皆可說以「自性之他」來說明
《自釋》中的他是符合《自釋》的原意。在作進一步的解釋之前，有必要先瞭解
自性的意涵。自性有三種涵義³⁷：

- (1)自性可以代表不存在的所破(dgag bya'i rang bzhin)，這裡的所破即是指由自
己方面成立。
- (2)自性也可以代表真實的存在本質(rang bzhin chos nyid)，也就是一切法的
勝義諦(don dam bden pa)或說空性(stong pa nyid)。
- (3)世俗性質(tha snyad pa'i rang bzhin)

而月稱菩薩在《明句論》第十五品〈觀自性品〉中提到自性的基本三條件為「非

³⁶ 原中譯本缺「常見、斷見」。

³⁷ Magee, *The Nature of Things*, 27.



造作」、「不待異法成」³⁸、「不具變異性」。以上前兩種自性皆具此三種基本條件，而此處所探討的即是第一種—不存在的自性，也就是由自己方面成立。不過，宗喀巴認為事實上此種自性比這三項基本條件—「非造作」、「不待異法成」、「不具變異性」—更加細微³⁹；因為此三個基本條件中的「不待異法成」只是說不依賴因緣⁴⁰，而所破自性—由自己方面成立—的意義是不依賴分別心安立；因此，所破自性比此三條件更細微。不過，其實這裡所說的更加細微是相對於他宗所認為的不待異法成—也就是不依賴因緣—的定義而言，但不是說「不待異法成」的定義即是他宗所主張的那樣的內涵。因為月稱菩薩與宗喀巴認為此三基本條件實際上指的是空性，而主要的問題點在於第二點「不待異法成」，雖然空性與所有其他法一樣是依賴分別心而安立，但是因為空性是獨立於可變化的相對現象，不像長短冷熱等互相依賴的相對現象，因此，月稱菩薩與宗喀巴認為此三基本條件指的是空性。⁴¹

對於宗喀巴加上自性的限定，日本學者森山清徹⁴²提到在《八千頌般若經》中對於「空」都是藉由「色即是空」這樣的形式表達。但是在《一萬八千頌般若經》、《二萬五千頌般若經》等般若經當中，卻轉變為在表達「空」時加上「自性」這項限定。從原本只是「色即是空」轉變為「色以自性而言（在自性這一點上）是空的」；也就是說「沒有」、「不存在」的是針對「自性」而言，而不是針對色等法。另一份資料則顯示其實在《八千頌般若經》(藏文版)則提到⁴³：

rab 'byor phung po lnga rnam ni ngo bo nyid med pas na stong pa nyid kyi
ngo bo nyid do//

須菩提，由五蘊不具自性而知其空性之本質。

也就是說要遮除的是「自性」，而名言世俗如五蘊等是可以承許的。森山清徹還提到：

《明句論·觀我法品》中提到中觀論者與虛無者不一樣，中觀論者是緣起論者，認為有了因緣，才有生起，因此才主張這個世界和其他世界都是無自性的。而承許自性的虛無論者卻非如此。《明句論·觀業品》也提到中觀論者並不是主張業、行為者與業界等不存在，而是將它們設定為「無自性」。擁有自性者是沒有功用而無自性者才有。總之，自性空及無自性和單純的無或減損是不同的。《般若經》或中觀派所謂的「無」是針對自性而言，不是針對法本身而言。「空」基本上是指「沒有」，但沒有的是「自

³⁸ 此處是指不依於因緣(causes and conditions)，只適用於無常法。

³⁹ Magee, *The Nature of Things*, 92.

⁴⁰ 格魯派認為有三種緣起，請見第四章第五節之敘述。

⁴¹ Magee, *The Nature of Things*, 41-61.

⁴² 森山清徹，〈自性の考察〉，頁 252-255。

⁴³ Magee, *The Nature of Things*, 31.



性」，意即無自性、離自性之義。⁴⁴

許多應成派的注釋家認為中觀宗不主張因果，因此他們認為沒有必在「他生」上要加上「自性之他」的限定條件。但對宗喀巴而言，「唯他⁴⁵之生」存在於名言而且是有效的，從「唯他」而生是必須被接受的，因為其他三生[在名言中]是不合理的。因此，對遮除他生而言必須要限定是從「自性之他」生。而且遮除「自性之他」時，仍可以以名言量承許建立世俗。傑佛瑞·霍普金斯教授則認為一旦有效建立世俗名言，則可用於解釋因果是一或是異。如果不能說因果是「唯異⁴⁶」，則所有正理與量的建立將不可成。宗喀巴的追隨者說對於蘋果的種子或從此種子長大的樹是否「唯異」只是世俗分析；任何進一步的分析兩者的相續關係與否，則涉及勝義分析，而此種分析則超過世俗的範圍。因此，他生的他是指[勝義]分析下可否找到此實體，「自性之他」在世俗也是被遮除的對象，但唯名世俗的他則否。⁴⁷

四、宗喀巴對破他生見解之思想

此處各重點在於說明宗喀巴對破他生的見解上的立論點，包含從對所破境一自性一著力與對此所破境的解釋；由斷除所破境為自性實有引出承許名言量的意義，並說明對一切法如幻的錯誤詮釋。最後由破他生之見解點出修行之觀點。

(1) 境上著力

這裡要說明的是並不是說排除從心著力的意思，而是說如果對對境本身不清楚地觀察認識，更不用談進一步對對境本身錯誤認識的執取。也就是說煩惱是由對對境錯誤認識而引生的，先從清楚自己對對境本身的錯誤理解下手，再探究其錯誤之執取，若不如此，則所斷的實有執將無從著力，因為對所破境不清楚之故。宗喀巴認為眾生流轉生死、不得解脫的原因是不能正確的了解諸法性空的實相，進而破除對人法自性的執取，若能破執也就獲得了解脫。問題的關鍵就在於如何破除這個「執」。然而破此「實有執」的先決條件必須先對所破之境有正確的認識，並避免落入所破太寬⁴⁸或太窄⁴⁹的問題；因此，在破除的問題上，宗喀巴認為以破境為先，因為無明所執之境一實有、自性一為根本，而虛妄分別之實有執只是由此引發之支分。宗喀巴在《廣論》⁵⁰中舉例：「猶如夜往，未諳崖窟有無

⁴⁴ 森山清徹，〈自性の考察〉，頁 252-255。

⁴⁵ 假名安立之他。

⁴⁶ 假名安立之異。

⁴⁷ Hopkins, *Meditation on Emptiness*, 148.

⁴⁸ 也就是將一切分別的耽著境皆破。

⁴⁹ 以為具備三特性就是所破，事實上要破的應該更多，也就是由自己方面成立，可參考 William Magee 的 *The Nature of things* 一書。

⁵⁰ 宗喀巴造、釋法尊譯，《菩提道次第廣論》下冊(二版)，頁 800-801。



羅剎，心懷恐怖，不使然燭照觀有無，除彼怖畏，卻云：『持心莫令羅又分別散動。』』就像一個人深夜前往自己不熟悉的崖窟，對此地是否有羅剎心懷恐懼，為了破除恐懼，應該點燃燈燭看清楚到底有沒有羅剎，而非只是持心不起任何分別。也就是說我執所執取的「我」、「自性」是樹根，而分別是依根而起之枝葉，拔掉樹根，枝葉自然不復存在。⁵¹換句話說，宗喀巴認為直接從「境」上著力，以說明諸法的實相，破除對諸法的執著。

關於「實有之境」與「實有執」的關係，宗喀巴在《廣論》辯明所破之處提到所破有兩種—理所破與道所破；理所破是指「實有」，此是「境」而且是「不存在的」。道所破則是指「實有執」（煩惱障）和「實有執的習氣」（所知障），此實有執之顛倒心又稱為「所斷」，此「所斷」是「存在的」。透過緣起了解無實有之真相而斷除實有執，則可斷所有貪嗔癡的煩惱，因為所有煩惱背後支持的力量皆在於實有執，唯有認知實有執的問題，才有可能去除煩惱。《廣論》⁵²中提到：

總所破事略有二種，謂：道所破及理所破。初，如《辨中邊論》云：「於諸煩惱障，及以所知障，此攝一切障，盡此得解脫。」謂煩惱及所知二障，此所破事於所知有，此若無者，應一切有情不加功用而得解脫故。理所破者，如《迴諍論》云：「又有於化女，起實女邪執，以化而破除，今此亦如是。」其自釋云：「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。」此說邪執為所破事及彼所執實有自性亦為所破，故有二種，然正所破為後者，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。

然而「實有自性」本是不存在的，並不是它原本存在而將之去除；凡夫因為心顛倒⁵³之故，認為一切法是自性存在，現透過種種理由去除顛倒之執著，並不是讓我們將原本存在的除去而臆造空性，而是了解萬物本然的面貌；因此，如果自性是屬於存在的所知，則反而不能破。然而對對境錯誤的「實有執」則必是存在的，否則一切有情修道上的努力（因為見修道即是在去執）即成枉然。《廣論》⁵⁴說：

破除之理，亦非如以錘擊瓶。...其自釋云：「雖無汝語若無之滅亦本成立，何為更說一切諸法皆無自性？汝說彼語有何作為？此當為釋說一切法皆無自性，非由此語令一切法成無自性，然說諸法皆無自性，是令了解破無

⁵¹ 朱麗霞，〈兩種傳統下闡釋的大乘學說—以宗喀巴（格魯派）和摩訶衍（禪宗）為例的探討〉，頁 51-58。

⁵² 宗喀巴造、釋法尊譯，《菩提道次第廣論》下冊（二版），頁 692。

⁵³ 此處用「顛倒」一詞而不用「錯亂」是考慮到應成派對量的定義是不顛倒的了解；對於了解空性比量的眾生而言，其對空性的了解是正確不顛倒的，雖然對於空性的顯現依舊是錯亂的。

⁵⁴ 宗喀巴造、釋法尊譯，《菩提道次第廣論》下冊（二版），頁 693。



自性。譬如天授原未在家，有云家有天授，有於無彼說云其無，此語非令天授成無，唯顯天授家中非有。如是說云，諸法無性，非由此語令其諸法成無自性；然一切法皆無自性。」

這裡要注意的是「實有執」在所知中存在，是因為它符合存在的三個條件：為世人所認知、不壞世俗諦、不壞勝義諦。因為實有執也是名言安立而成就像貪嗔痴一般，因此不壞世俗與勝義；但是實有本身與空性是正相違，因此，從這裡可以看出實有無論從任何一個角度來看都是不存在的。

(2) 所破的範圍—自性

在《入中論善顯密義疏》中有關破他生之處⁵⁵，宗喀巴認為增益諸法自性的分別為其所破，而非說一切[名言]分別。他在以下四個段落提到：

- (1) 其以觀真實義正理，於名言中所破之生，在接續文中謂實體之生，在結文中則如上說。故皆是於所破上加『自相生』之簡別，非破總生。⁵⁶
- (2) 此說，若種與芽異而有自性，有自性者終不可改，於種子位亦應與芽異。若果爾者，則彼二法理應同時，然此非有，故彼二法無自性他，非於名言亦破彼二法有異也，當知此與所破有關。
- (3) 論言「此生」者唯破有自相之生，非破芽從種生也。
- (4) 以是當知前破二種作用同時者，是破有自相之作用，非總破二種作用同時。⁵⁷

且宗喀巴又舉例說⁵⁸：

如《明句論》云：「許世俗中唯眾緣生，非許四邊生。以諸法應有自性故。然彼非理。若許唯眾緣，因果亦是互相觀待而有，非自性有。故非說諸法有自性。」此說自宗所許生與不許生之差別理由。謂若許四邊生即須許有自性。故亦顯說，許他生則須許自性生，許唯緣起生，則不須許自性生。故知所言他生之他，非泛說他，乃有自性之他。是對許彼義者出太過之失，非說凡許他者即犯太過之失也。

簡言之，宗喀巴認為在破他生中的他為「自性之他」而非總破一切他。若是總破一切則連緣生亦應不許，然而由承許緣生亦遮自性，故自性才是真正之所破而非一切。

⁵⁵ 即此論文討論的範圍。

⁵⁶ 宗喀巴造、釋法尊譯，《入中論善顯密意疏》(二版)，頁 206。

⁵⁷ 宗喀巴造、釋法尊譯，《入中論善顯密意疏》(二版)，頁 166-168。

⁵⁸ 宗喀巴造、釋法尊譯，《入中論善顯密意疏》(二版)，頁 162。



在修定的經驗中也許會導出「空性」與「世俗世界」不相容的結論，因為「空性」會取消日常現象，一旦親證「空性」，世俗世界就不再存在，⁵⁹宗喀巴認為此是朝斷邊見走偏了，現量親證空性時的世俗法非顯現之狀態不應被誤解成存在論層面的事實；事物沒有顯現與其不存在乃是兩碼子事⁶⁰；反之，宗喀巴力圖將他對中觀的詮釋聚焦在：藉由遣蕩「自性有」，來彰顯「世俗有」的重要，從而強調空性與緣起間相融的關係。⁶¹因此，宗喀巴認為區分「名言有無」與「自性有無」是非常重要的，在《入中論善顯密義疏》⁶²中提到：

《釋論》亦云：「若知影像無自性之因果建立。誰有智者，由見有色受等不異之因果諸法，而定執為有自性耶？故雖見為有，亦無自性生。」前說有生，今說無自性生。是明說有與自性有，生與自性生之差別。若不能分彼等差別，說法是有，便計為自性有，說自性無，便執為斷無，終不能出增減二邊。

宗喀巴提出他自己對四句的詮釋，他謹慎地區分「有」及「自性有」、「自性無」及「全無」。破四門的第一式—「非有」，它實際上破的是「自性有」。而破四門的第二式—「非無」，實際上破的是「全無」。而說諸法「非有非非有」時，則是指「既非自性有，亦非全無」，因而諸法是「非自性有」但是是「世俗有」。他認為必須要區分「無自性」和「無」這兩個概念，如果不區分這兩者，則一說有便說是自性有，一說破自性成立，便許一切皆無而成為虛無主義者。而他認為月稱菩薩引文所論「自、他、共、無四門生」當中的所謂「生」，專指「自性生」，但不包括「唯緣生」，所以應成派不能同意四門不生是破盡一切生；反之，應成派認為四門生的「生」一定指自性生⁶³；這裡的差異是因為除了應成派之外，所有佛教宗派都主張若「生」是存在的，必能找到與此相對應之物，故若主張「生」，必若入四生；但應成派認為如果「生」可以找到與此相對應之物的話，則必定是自性生，而「唯生」在勝義分析下是找不到任何實體的，而這樣的事實並不損害「唯生」存在。也就是說唯生的存在不需要依靠找到與此相對應之物才能存在。⁶⁴

有人說中觀論者與斷見皆是相同的無自性見解。宗喀巴說，在這兩種無自性見解是不同的。斷見者的「無自性」是「全無」，因此二諦中都不許業果等，而我在世俗諦上許業果等有。又有人說，若業果等不由自己方面成立這點對斷見者而言亦同，宗喀巴則回答說，在這點上兩者仍有很大距離，因為中觀見的「無自性」以「緣起」為因相，因而是經得起推敲的，而斷見的「無自性」則是盲目

⁵⁹ 伊麗莎白·納珀著、劉宇光譯，《緣起與性空》，頁 2。(英文版 p.4)

⁶⁰ 伊麗莎白·納珀著、劉宇光譯，《緣起與性空》，頁 49。(英文版 p.59)

⁶¹ 伊麗莎白·納珀著、劉宇光譯，《緣起與性空》，頁 4。(英文版 p.6)

⁶² 宗喀巴造、釋法尊譯，《入中論善顯密意疏》(二版)，頁 210。

⁶³ 伊麗莎白·納珀著、劉宇光譯，《緣起與性空》，頁 52-53。(英文版 p.62-64)

⁶⁴ 筆者對照英文版 p.63-64 重新翻譯。



的。宗喀巴舉例說比如有一人根本不知盜賊偷寶石而說「偷了」，而另一人親見盜賊偷寶石而說「偷了」，儘管都說「偷了」（並且都符合實際），但前者是虛言，後者是實話。宗喀巴引《四百論注疏》說只要許緣起義，就能避免二邊，即以緣起義說非依自性生而避免了實有論，而以緣起義說業果如幻而生，則避免了斷滅論或虛無論。⁶⁵《廣論》⁶⁶中說：

觀察實性正理，非能破一切生者，《月稱菩薩論師》明了宣說。《四百論釋》云：「若此觀察，破一切生，顯示有為皆無生者，爾時彼等不應如幻，應以石女兒等而為量度，然恐違犯無緣起過，故不順彼喻，令如幻等，不違緣起。」言此觀察者，謂觀察真實之正理。言「破一切生者」，謂於所破不加簡別，凡是有生，一切皆破。言石女兒等者，謂破一切生，如石女兒及兔角等，一切作用空成為無事。若如是者，恐犯斷無緣起之過，故不同彼，永離一切作用功能，石女兒等之無生，當如幻等，破除實有或自性生...故謂若無自性，餘更何有者，顯然未分苗無自性與苗全無二者差別，亦未能分苗有自性與苗芽有。

總而言之，如果視一切事為無則世間所有一切事與不存在的兔角無異，若是如此，將無以安身立命於世俗朝著勝義的路上前進。宗喀巴批評這些中觀宗者將龍樹菩薩的教示解釋虛無主義，而不了解遮除自性存在並不需要遮除一般的存在，因此此處的存在是指由自己方面成立的存在(也就是自性存在)。根據宗喀巴，正確的解釋是要去分別名言的存在現象與顯現為自性存在的不同。

宗喀巴亦在月稱菩薩著作中找到支持此詮釋的篇章⁶⁷。舉例來說，月稱菩薩《明句論》說：「我非無見...我亦非說斷無諸業作者果等...善安立彼無自性。」月稱菩薩在其《四百論釋》中說：「我等觀察唯為尋求自性故，我等於此破除有性諸法，非破眼等所作緣起業異熟體。彼可容有，故有所說異熟眼等。」《明句論》⁶⁸中又說：

對於任何物，無論何時，我們決不會承認[自性或本質]⁶⁹有變異性。如此，畢竟本質不現存、一切法不現存、無自性、又彼[一切法]中的變異性不現存時；即現在凡對諸存在物分別「有」、「無」者，對彼而言，如此分別時則決定：

有者是常執，[若分別]「有」則[決定]常執[之過失隨之而起]，

⁶⁵ 王堯，〈緣起不能破—宗喀巴對中觀緣起學說的肯定〉，頁 49-66。

⁶⁶ 宗喀巴造、釋法尊譯，《入中論善顯密意疏》(二版)，頁 643、656、657。

⁶⁷ 宗喀巴造、釋法尊譯，《入中論善顯密意疏》(二版)，頁 644、657。

⁶⁸ 釋證融，《淨明句論·第十五品觀自性》譯註，頁 p.88-89。

⁶⁹ 其作者依文意補入。



無者是斷見；[若分別]「無」則[決定]斷見[之過失隨之而起]...
是故有智者，是故，有智者不應著「有」、「無」。
不應著有無。

然而，對不安立存在物的自性者而言，則彼沒有常、斷見的過失，以存在物的自性不可得故。

抉擇空性時，如果連因果的道理也破除的話，就會墮入虛無的斷邊，當我們用緣起正理來抉擇空性時，只是破除由自己方面存在這一點，並沒有破除因果的道理，因此，我們可以建立起因果的道理而不若入斷空的狀態。由此可知，所破的範圍為增益的「自性」而非一切分別。

格魯派認為事物可以依賴名言及分別心的安立而假名存在。⁷⁰他宗卻認為一個假名之體如何由因生果，如果都是假名不就一切生一切嗎？但事實上，事物以假名存在，不但不會造成一切生一切，而且現象是相依緣起，也因此它們並不以自性獨立的方式存在。根據中觀宗，現象只是假名而存在，現象的存在本質是空性但是現象是存在的：它們是自性空。事物並不以自性存在不代表它們不存在；事物不需要自性的條件以構成存在。⁷¹那麼世俗中存在的條件為何？宗喀巴認為有以下三個條件⁷²：(1)必須為世俗意識所知(2)不為世俗量所害(3)不為勝義量所害。《略論》⁷³中提到：「故凡立唯有者，當知皆由世間名言增上安立。以是當知，安立名言有時，雖不須以見真實理智成立，然須名言與理智量⁷⁴俱不違害。」因此，像實有、人法二我不但為名言量所危害，且受了解空性的量所危害，故實有、人我及法我在名言中不存在。而由聲音語詞、分別心安立者存在於名言中的法是不會受了解空性的量所危害。也就是說，只要講到(存在的)法都說其「世俗中有」或說「名言中有」(由名稱、分別心安立)。例如：透過「瓶的名稱」及「心中想著這是瓶」而安立瓶，因此，瓶本身不是從自己方面成立。名稱與分別心安立的對象必須是符合事實才可稱之為有，如果不符合事實，我們只能說它是名稱與分別心安立的，例如：補特伽羅我、造物者、幻化的馬、藍色的雪山等，不是世俗中有。因此要看是否為符合事實的分別心。宗喀巴在《略論》中又說⁷⁵：「是說彼二自性有無。故凡立為名言有者，雖皆由名之名言增上安立為有。然不許凡由彼增上所立，皆名言有。...若有自相，即非唯由有境名言增上安立，是由彼義自性而有。故於名言亦不許自性有、自相有、自體有，如餘⁷⁶廣說。」

⁷⁰ Magee, *The Nature of Things*, 23.

⁷¹ Magee, "Nāgārjuna and the Putative Consequences of Svabhāva," 267-302.

⁷² Magee, "Nāgārjuna and the Putative Consequences of Svabhāva," 267-302.

⁷³ 宗喀巴造、釋大勇、釋法尊譯，《菩提道次第略論》，頁 223、224。

⁷⁴ 了解空性的量。

⁷⁵ 宗喀巴造、釋大勇、釋法尊譯，《菩提道次第略論》，頁 224、225。

⁷⁶ 《廣論》、《辨了不了義》、《正理海》等。



因此，名言中所承許之法必定不為世俗量及勝義量所危害。

(3) 名言量

《入中論善顯密義疏》中在此處討論的範圍中，有以下幾處提到有關名言量的看法：

問：若由不許正世俗故，雖可不分正倒二類，但無明所損之心境，何故不安立為倒世俗耶？答：世俗是由諸名量所安立故，若安立倒世俗亦應待彼而立。然名言量不能成立由無明習氣所損者為錯亂也。...如是若計幻事，陽焰，影像等，為實像馬，實水，實質等，亦於世間世俗決定非有。故名言中有者，要由正量之所成立。

又說：

真實義非從他能知，如《明句論》云：「如眩翳人見毛髮等顛倒自性。無眩翳人雖為宣說，然彼不能如無翳者了達毛等自性無可見，如實了達。」此說無翳人雖為有翳者所說無毛髮然彼不能了達如無翳人所見無發。聽者雖不能如是了達，然非不知無髮也。如此譬喻，為彼宣說真實義，彼終不能如離無明翳者所見而了達，然非全不能了知真實義。⁷⁷

對持有盡破萬法的主張者，認為⁷⁸因為諸法不堪「勝義抉擇」的正理分析，且「量」已證明世俗法並不存在。宗喀巴則認為不同類型的「識」必須對應不同的轄界。就世俗有的諸法來說，它們並不是勝義抉擇正理的轄界。勝義抉擇的轄界是任何「勝義有」。⁷⁹「名言量」的諸「世俗法」被一類納入不同的「界」當中，而諸「界」所對應的那些「能識」則被稱為「名言量」。宗喀巴不同意過尤派⁸⁰認為沒有「名言量」的主張。他解釋道：被引用來支持這過尤派論點的經文「眼識、耳識等不是『量』」一句，其實應是專指它們不能認知勝義真實。因為如果說單憑這些識就可以認知真實，則具有這些一般「識」的一般眾生豈不都已認知了真實，這一來又何必再費勁去再培養能認知真實的「智」。同時，雖然世俗法不能通過正理抉擇，而且正理也不能發現它們，但卻不能因此就認定世俗法已被勝義抉擇所破，甚至從而就說是不存在的，因為世俗法根本就在勝義抉擇的轄「界」

⁷⁷ 宗喀巴造、釋法尊譯，《入中論善顯密意疏》(二版)，頁 179、180、190、191。

⁷⁸ 伊麗莎白·納珀著、劉宇光譯，《緣起與性空》，頁 45-50。(英文版 p.54-59)

⁷⁹ 這裡要注意的是勝義的正理抉擇發現了「空性」，但這並不表示「空性」就能通過正理所作的勝義抉擇。我們找到的其實也不是空性，而是「空性的空性」。故「被勝義正理抉擇所發現」，與「能通過正理抉擇」，完全屬兩碼子不同的事。此間的正理並不是指那些用來理解朱如無常等一類的名言正理。

⁸⁰ 意指那些不如理破斥所應破，卻過度破斥不應被破斥之範疇，例如那些破斥正理及語言者。



之外。宗喀巴在《廣論》⁸¹中提到：

若爾論云：「世間皆非量」云何應理？此破世間眼等諸識於真實為量，非破於一切境為量⁸²。《入中論自釋》云：「如是思維真實，唯諸聖者乃為定量，非諸非聖，為說世間諸違害故，若觀察真實許世間見亦為定量。故云：設若世間是定量，世見真實聖何為，諸餘聖道何所作，愚蒙是量亦非理。」釋云：「若唯眼等能定真實，為證聖道，力勵持戒聞思修等，應非有果，然非如是，故云：「世間皆非量，世無害真實。」《六十正理論釋》云：「若見彼等有，則非見真實，故世尊謂眼耳鼻等皆非量。」引此等證，顯然是於勝真實境，破彼為量非於餘境。」

宗喀巴認為「世間量」雖不能認識諸法的真實，但是他對緣起諸法虛幻的認識還是存在的，這種存在是妄不害真的。肯定了這一量，也順理成章地肯定了世俗的比量、能量、所量的存在。須要強調的是：這裡自宗所允許存在的概念、判斷以及邏輯推理等緣起法，雖然有其世俗的作用，但卻是無自性的。⁸³如果沒有分別心的名言假立存在的現象，緣起萬法無法產生。依於名言識而存在是應成派對緣起的獨特詮釋。⁸⁴能夠不顛倒的了解世俗的量即是名言量；能夠不顛倒的了解勝義的為觀察空性的理智⁸⁵。總括來說，在承許世俗有的同時，宗喀巴是允許世間量的存在。也就是對於語言分別等等的中介，宗喀巴是持肯定的態度，眾生不但能藉由正理分別了解諸法實相，更能藉此找到修行的著力點。《略論》⁸⁶中說：

若執諸法勝義無及執業果名言有，則非邊執，以境如所執而有故。如《迴諍論》云：「若不許名言，我等不能說。」《七十空性論》云：「勿破世間理，依此有彼生。」

也就是說「世間皆非量」是說世間量因無法透徹「無自性」的本質而在真實前不許為量，但在名言安立的條件下，存在於名言世俗的世間量是應受許的，因為世間量所討論的範圍是決定名言世俗What it is而非名言世俗的How it is；而承許世間量的存在並不會危害勝義，因為它所決定的範圍是什麼是存在的、什麼是不存在的。而在決定什麼是存在的同時，也否定自性的存在，因此承許世間量並不會危害勝義，更

⁸¹ 宗喀巴造、釋法尊譯，《菩提道次第廣論》下冊(二版)，頁 659。

⁸² 應成派認為量即是對於所了解的對境不欺誑。

⁸³ 朱麗霞，〈兩種傳統下闡釋的大乘學說－以宗喀巴（格魯派）和摩訶衍（禪宗）為例的探討〉，頁 51-58。

⁸⁴ Hopkins, *Meditation on Emptiness*, 167.

⁸⁵ 洛桑群佩格西《略論·毗婆奢那章》之講述：有學道者的名言量都會被無明所沾染，也就是看見事物仍是實有的；只有現觀空性的心才會看到無實有。

⁸⁶ 宗喀巴造、釋大勇、釋法尊譯，《菩提道次第略論》，頁 213。



重要的是不依名言無法得勝義；如《略論》中提到說⁸⁷：

世間名言諦，不應觀察自他生等。唯如世人所見，由此有故彼法生等，以是世間悟入名言之門，則應受許。提婆菩薩云：「如於蔑戾車，余言不能化，如是世未知，不能教世間。」《中論》亦云：「若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。」《回諍論》云：「若不受名言，我等不能說。」

由承許名言量而能入第一義。

五、結論—由破他生之見解談修行之觀點

《略論》⁸⁸中說：「《出世讚》亦云：『外道計諸苦，自造及他造，共造無因造，佛說是緣生。若法從緣生，佛說即是空，諸法無自在，無等獅子吼。』此說以緣起因，能破一異斷常及四邊生。若能破除一切實執，了解空性，復能不捨業果緣起，勤修取捨，最為希有，如《釋菩提心論》云：『若知諸法空，復信修業果，奇中此最奇，希中此希有。』」肯定了世俗的存在才能肯定業果，否則修行將無依循之著力點。雖然因果無自性，因果業力也是名言假立，一切本質是空性，但是並非都不存在。如果說解脫成佛是修行的目標，在講這句話的同時，本身就已經是站在承認名言假立的立場上而說。但是雖然承許名言假立，卻知道名言假立由何而來，因此不違空性而且不會墮入斷滅空。如果因為不了解名言假立由何而來，而不承許名言假立的存在，則將與斷滅空者無異或成為不重視因果業力者，這些都是違背緣起而使修行無法著力。就已解脫的聖者位而言，即使現證空性而不見一切法，也依舊可以承許一切物是名言存在且無自性，而不會是一切皆空無。現證空性的意義在於破除實有執而不再視萬物為實有，誠如剛剛所說因為有自性才會顯現，因此遮除自性後故無有顯現，但名言世俗依舊是可以存在的，兩者並不衝突。如果因為現證空性不見一切法而主張一切只是心所變化，或主張一切都不必在意，則將錯解證悟空性的意義，因為證悟空性絕對不會否定一切緣起。宗喀巴認為認為諸法之緣起有與自性空應受到同等的重視，束縛與解脫、輪迴與涅槃及因果等緣起法雖然自性空，但是這些安立應該是受許的⁸⁹，如此修行才可能一步一步終至解脫。

⁸⁷ 宗喀巴造、釋法尊譯，《入中論善顯密意疏》(二版)，頁 205。

⁸⁸ 宗喀巴造、釋大勇、釋法尊譯，《菩提道次第略論》，頁 212。

⁸⁹ 朱麗霞，〈兩種傳統下闡釋的大乘學說—以宗喀巴(格魯派)和摩訶衍(禪宗)為例的探討〉，頁 51-58。



文獻參考

一、原典

梵文

《明句論》 Louis de la Valée Poussin ed.: *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti*. Bibliotheca Buddhica IV, St. Pétersbourg 1903-1913.(略寫為 Pras.)

藏文

以下《北京版大藏經》為《影印北京版西藏大藏經》，大谷大學 監修，西藏大藏經研究會編輯，東京·京都：西藏大藏經研究會，昭和 32 年。

《入中論自釋》：dbu ma la 'jug pa'i bshad pa zhes bya ba 北京版：No.5263 Vol. 98 (德格版 No.3862)

《入中論善顯密義疏》：dbu ma la 'jug pa'i rgya cher bshad pa "dgong pa rab gsal"shes bya ba 北京版：No.6143 Vol. 154 (India: 'bras spungs sgo mang dpe mdzod khang, 1998)

《明句論》：dbu ma rtsa ba'i 'grel pa tshig gsal ba shes bya ba 北京版：No.5260 Vol. 98。

中文

《大正新脩大藏經·阿含部》2 冊(簡寫為 T02)。

《大正新脩大藏經·中觀部》30 冊(簡寫為 T30)。

《大正新脩大藏經·論集部》32 冊(簡寫為 T32)。

二、現代翻譯

《入中論自釋》現代翻譯

小川一乘 (1976)。《空性思想的研究—入中論的解譯》。京都：文榮堂書店。(此書翻譯藏本《入中論》第六章的頌文、解釋以及宗喀巴對此的注釋。)

月稱菩薩造、釋法尊譯 (1978)。《入中論》。佛教大藏經 Vol.48。台北市：佛教書局。(題名雖是《入中論》，但內容是《入中論自釋》)

Engle, Artemus B. 1983. *The Buddhist theory of self according to Acarya Candrakīrti*. Ann Arbor: Univ. Microfilms International. (此論文的第二部分翻譯藏本《入中論》第六章有關人無我的部份，偈頌 121-178 頌文及解釋)

《入中論善顯密意疏》現代翻譯

釋法尊譯 (2002)。《入中論善顯密意疏》(第二版)。台北市：法爾出版社。

釋法尊譯、妙因法師錄 (1999)。《入中論釋》。台北市：方廣文化。(題名雖是《入



中論釋》，內容為《入中論善顯密意疏》)

Kensur Yeshey Tupden. Translated by Anne Carolyn Klein and Jeffrey Hopkins. 1994. *Path to the middle*. Albany: State University of New York Press. (第六章 1-7 偈頌及其說明)

Jeffrey Hopkins. 1980. *Compassion in Tibetan Buddhism*. Ithaca: Snow Lion. (第一章至第五章之偈頌及其說明)

三、參考書目

英文

Ames, William L. 1982. The Notion of Svabhāva in the Thought of Candrakīrti. *Journal of India Philosophy* 10: 161-177.

Broido, Michael. 1988. Veridical and Delusive Cognition : Tsong-Kha-Pa on the Two Satyas. *Journal of Indian Philosophy* 16 : 29-63.

Dargyay, Lobsang. 1987. Tsong-kha-pa's understanding of Prasangika thought. *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 10 : 55-65.

Donnelly, Paul. 1997. *A Tibetan formulation of Madhyamaka philosophy: A study and translation of Tsong-kha-pa's 'Ocean of Reasoning'*. The university of Wisconsin-Madison.

Engle, Artemus B. 1983. *The Buddhist theory of self according to Acarya Candrakīrti*. Ann Arbor: Univ. Microfilms International.

Fenner, Peter G. 1990. *The ontology of the middle way*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Hopkins, Jeffrey. 1987. *Emptiness Yoga*. Ithaca: Snow Lion.

Hopkins, Jeffrey. 1996. *Meditation on Emptiness*. Boston: Wisdom Publications.

Hopkins, Jeffrey. 2003. *Maps of the profound*. Ithaca: Snow Lion.

Jinpa, Thupten. 1998. Delineating Reason's Scope for Negation Tsongkhapa's Contribution to Madhyamaka's Dialectical Method. *Journal of Indian Philosophy* 26: 275-308.

Kajiyama, Yuichi. (梶山雄一) 1973. Three Types of Affirmation and Two Types of Negation in Buddhist Philosophy. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens* 17:167.

Klein, Anne. 1986. *Knowledge and liberation : Tibetan Buddhist epistemology in support of transformative religious experience*. Ithaca: Snow Lion.

Klein, Anne. 1991. *Knowing, naming, and negation : a sourcebook on Tibetan Sautrantika*. Ithaca: Snow Lion.

Lati Rinbochay, Napper, Elizabeth. 1980. *Mind in Tibetan Buddhism*. Ithaca: Snow Lion.

Magee, William. 1999. *The Nature of Things*. Ithaca: Snow Lion.



- Magee, William. 2004. Expressing the Fallacy from the Viewpoint of a Pervader: Nāgārjuna and the Putative Consequences of Svabhāva. *Chung-Hwa Buddhist Journal* 17 : 267-302.
- Matsumoto, Shiro.(松本史朗) 1990. The Madhyamika Philosophy of Tsong-kha-pa. *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 48 : 17-47.
- Napper, Elizabeth. 2003. *Dependent-Arising and Emptiness*. Boston: Wisdom Publications.
- Newland, Guy. 1998. *Appearance and Reality*. Ithaca: Snow Lion.
- Newland, Guy. 1992. *The two Truths*. Ithaca: Snow Lion.
- Rizzi, Cesare.1988. *Candrakirti*. India: Motilal Banarsidass.
- Thupten Jinpa. 2002. *Self, Reality and Reason in Tibetan Philosophy: Tsongkhapa's quest for the middle way*. London: Routledge Curzon.
- Tsong Kha Pa. Translated by Geshe Ngawang Samten and Garfield , Jay L. 2006. *Ocean of Reasoning*. Oxford: Oxford University Press.

中文

- 土觀羅桑欲季尼瑪著。劉立千譯註（1993）。《土觀宗派源流》。香港：佛教慈慧中心。
- 王堯（1992）。〈緣起不能破—宗喀巴對中觀緣起學說的肯定〉。《中華佛學學報》5。台北縣：中華佛學研究所，頁 49-66。
- 王堯、褚俊傑（1992）。《宗喀巴評傳》。台北市：東初出版社。
- 月稱菩薩造。釋法尊譯（1978）。《入中論自釋》。佛教大藏經 48。台北市：佛教書局。
- 月稱菩薩造。釋法尊譯（1984）。《入中論》。台北市：新文豐。
- 田必偉（1991）。〈宗喀巴「緣起性空」哲學思想淺析〉。《中國藏學》。北京市：中國藏學出版社。頁 62-69。
- 印順導師(1994)。《成佛之道》。新竹縣：正聞出版社。
- 布頓著。藍吉富主編(1988)。《布頓佛教史（上）》。世界佛學名著譯叢 69。台北市：華宇出版社。
- 朱麗霞(1999)。〈格魯派的哲學思想述略〉。《青海民族學院學報(社會科學版)》。中國：青海民族學院學報編輯部。頁 26-29。
- 朱麗霞(2003)。〈兩種傳統下闡釋的大乘學說—以宗喀巴（格魯派）和摩訶衍（禪宗）為例的探討〉。《西藏研究》4。中國：西藏研究編輯部。頁 51-58。
- 朱麗霞(2005)。〈以詮釋學的角度看宗喀巴佛學體系的建立〉。《西藏民族學院



- 學報(哲學社會科學版)》26。中國：西藏民族學院學報編輯部。頁 1-4。
- 朱麗霞(2005)。〈宗喀巴破斥「無分別」說的實質〉。《宗教學研究》。中國：四川大學出版社。頁 154-158。
- 伊麗莎白·納珀著。劉宇光譯(2003)。《緣起與性空》。香港：志蓮淨苑文化部。
- 多羅那他著。張建木譯(1988)。《印度佛教史》。成都市：四川民族。
- 宗喀巴造。潭影譯(2005)。《中論略義》。中國：黃山書社。
- 宗喀巴造。釋法尊譯、妙因法師錄(1999)。《入中論釋》。台北市：方廣文化。
- 宗喀巴造。釋法尊譯(2002)。《菩提道次第廣論》上冊(二版)。台北縣：大千出版社。
- 宗喀巴造。釋法尊譯(2002)。《菩提道次第廣論》下冊(二版)。台北縣：大千出版社。
- 宗喀巴造。釋法尊譯(2002)。《入中論善顯密意疏》(第二版)。台北市：法爾出版社。
- 宗喀巴造。釋大勇、釋法尊譯(2002)。《菩提道次第略論》。台北市：佛陀教育基金會。
- 原田覺著。許明銀譯(1984)。〈西藏佛教的中觀思想〉。《華崗佛學學報》7。臺北：中華學術院佛學研究所。頁 301-327。
- 曹志成(1996)。〈中觀應成派對清辨「於所破加勝義簡別」以及「自立比量」論證形式的批判〉。《諦觀》84。台北市：諦觀雜誌社。頁 127-158。
- 許得存(1989)。〈宗喀巴《中觀廣釋》試析〉。《西藏研究》。中國：西藏研究編輯部。頁 70-79。
- 許得存(1990)。〈宗喀巴關於中觀應成派八大的論述〉。《西藏研究》。中國：西藏研究編輯部。頁 113-120。
- 黃敏浩、劉宇光(2001)。〈桑耶論諍中的「大乘和尚見」—「頓入」說的考察〉。《佛學研究中心學報》6。台北市：國立臺灣大學佛學研究中心。頁 151-180。
- 喬根鎖著。彭英全譯(1993)。〈關於宗喀巴「緣起性空」論的哲學辨析〉。《西藏研究》4。中國：西藏研究編輯部。頁 75-81。
- 傑佛瑞·霍普金斯著。萬金川譯(1991)。〈嘉木漾協巴的《宗義廣說》〉。《諦觀》66。台北市：諦觀雜誌社。頁 201-228。
- 敬之(1980)。《中觀宗「不許諸法有自相」的問題》。現代佛教學術叢刊 46。台北市：大乘文化。頁 377-384。
- 萬金川(1997)。〈《中觀論頌·24.7》在解讀上的幾個問題〉。《中華佛學學報》10。台北市：中華佛學研究所。頁 173-209。
- 萬金川(1997)。〈勝義諦與世俗諦的論爭〉。《香光莊嚴》52。嘉義市：香光書鄉



- 出版社。頁 28-42。
- 萬金川(1997)。〈緣起性空的中道哲學〉。《香光莊嚴》52。嘉義市：香光書鄉出版社。頁 6-26。
- 萬金川(1998)。《中觀思想講錄》。嘉義市：香光書鄉出版社。
- 楊郁文(2006)。〈無分別與二諦說〉。《中華佛學學報》19。台北縣：中華佛學研究所，頁 3-25。
- 廖本聖(2004)。〈西藏心類學簡介及譯注〉。《正觀》28。南投：正觀雜誌社。頁 105-165。
- 廖本聖(2005)。〈至尊·法幢吉祥賢著「宗義建立」之譯注研究〉。《正觀》32。南投：正觀雜誌社。頁 5-160。
- 演培法師釋註(1989)。《入中論頌講記》。諦觀全集 16。台北市：天華。
- 貢却極美汪波著。陳玉姣譯(2000)。《宗義寶鬘》。台北：法爾。
- 劉宇光(2002)。〈經院佛學：以中觀“四句”為線索〉。《哲學門》Vd.3。中國：湖北教育出版社。頁 68-102。
- 劉嘉誠(2005)。〈月稱菩薩的「緣起」義〉。《佛學研究中心學報》10。台北市：國立台灣大學佛學研究中心。頁 1-40。
- 潭影(1980)。〈中觀宗二諦略義〉。《大乘文化》46。台北市：大乘文化。頁 323-342。
- 羅翔(2001)。《自相與二諦有無—清辯與月稱菩薩、護法的二次爭論》。高雄縣：佛光山文教基金會出版。
- 釋如石(1994)。〈《入中論自釋》「初品」譯注〉。《中華佛學學報》7。台北縣：中華佛學研究所。頁 42-66。
- 釋見弘(2006)。〈關於 Candrakīrti 的二諦說中的幾個問題(上)〉。《中華佛學學報》19。台北市：中華佛學研究所，頁 293-324。
- 釋惠敏(1984)。〈梵本《中論頌·月稱菩薩註》(淨明句論)研究序論〉。《華岡佛學學報》7。台北縣：中華佛學研究所。頁 329-354。
- 釋證融(1994)。《《淨明句論·第十五品觀自性》譯註》。台北縣：中華佛學研究所碩士論文。
- 嚴瑋泓(2006)。〈論《般若經》的「假名」概念——以《大般若波羅蜜多經·第四會》〈妙行品〉與《第二會》〈善現品〉的對比作為考察的基礎〉。《中華佛學研究》10。台北市：中華佛學研究所，頁 43-70。



日文

- 小川一乘(1971)。「自生」の否定(上) ツォンカパ造入中論釋の研究。《印度學佛教學研究》19。東京：日本印度學佛教學會。頁 104-108。
- 小川一乘(1971)。「自生」の否定(下) ツォンカパ造入中論釋の研究。《印度學佛教學研究》20。東京：日本印度學佛教學會。頁 307-312。
- 工藤成樹(1958)。「中觀における自性の概念明句論を中心として」。《印度學佛教學研究》7。東京：日本印度學佛教學會。頁 174-175。
- 山口益(1972)。《山口益佛教學文集》。東京：春秋社。
- 平野隆(1959)。「入中論の二諦説」。《大谷學報》39。京都：大谷大學大谷學會。頁 29-41。
- 岸根敏幸(1991)。「Candrakīrti の二諦説 自性との関連で」。《印度學佛教學研究》79。東京：日本印度學佛教學會。頁 403-401。
- 那須真裕美(2006)。「中期中觀派における自性(svabhāva)解釈 — rang bzhin と ngo bo nyid の用例を中心に」。《印度學佛教學研究》54。東京：日本印度學佛教學會。頁 1057-1053。
- 長尾雅人(1978)。「佛教に於ける「世俗」(samvṛti) という語の一解釋」。《中觀と唯識》。東京：岩波書店。頁 305-320。
- 森山清徹(1979)。「自性の考察」。《印度學佛教學研究》27。東京：日本印度學佛教學會。頁 252-255。
- 奥住毅(1988)。《中論註釋書の研究》。東京：大藏出版社。
- 齋藤明(1981)。「《空七十論註》における Candrakīrti の二諦解釋」。《印度學佛教學研究》29。東京：日本印度學佛教學會。頁 156-157。

四、工具資料

CBETA 電子佛典 <http://www.cbeta.org/index.htm>

日文期刊網 <http://www.inbuds.net/>

中國期刊網 <http://cnki.csis.com.tw/>

張怡蓀主編：《藏漢大辭典》上、下，北京：民族出版社，1993。

廖本聖，實用西藏語文法，台北市：法鼓文化，2002。

M. Monier-Williams. 1999. *Sanskrit-English Dictionary*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.



佛光大辭典 <http://etext.fgs.org.tw/search.htm>

佛學數位圖書館暨博物館 <http://ccbs.ntu.edu.tw/>

電子佛教辭典 <http://www.buddhism-dict.net/ddb/>

藏文網路字典 The Online Tibetan to English Dictionary and Translation Tool ,
Tibetan & Himalayan Digital Library.

<http://www.thlib.org/reference/dictionaries/tibetan-dictionary/translate.php>