

# 《佛教四大部派宗義講釋》讀後感（下）

本文榮獲九十學年度第二學期張維城、張裴金枝居士獎學金

◎ 陳平坤

## 三、「修道次第」的根本和枝末

從有些事物「空」，但有些事物「不空」——「實有」，到主張一切事物皆是「緣起」，都「無自性」（所以是「空」）的中觀宗義。狃這些學派觀點的建立，如果只是純粹理性的建構，就只是理智的遊戲，說說而已！但是，這些觀念之提供或思想之呈顯，總是一種「方便」（*upaya*）。所謂「方便」，意近教示的手段或特定過程，其主要意義乃是藉此導引學人趣入實修佛道之路。實修佛道，目的是解脫生死苦惱，乃至於成就無上正等菩提。

《摩訶般若波羅蜜經》記載佛陀告訴須菩提：

菩薩云何以法施攝取眾生？……一者，世間；二者，出世間。……是菩薩如是世間法施已，種種因緣，教化令遠離世間法；遠離世間法已，以方便力令得聖無漏法、及聖無漏法果。何等是聖無漏法？何等是聖無漏法果？聖無漏法者，三十七助道法、三解脫門；聖無漏法果者，須陀洹果，乃至阿羅漢果、辟支佛道、阿耨多羅三藐三菩提。復次，是法中一切種智，是名菩薩摩訶薩聖無漏法。……斷一切煩惱習相續，是名聖無漏法果。宰

佛教所說超出世間的種種法義，不外是「聖無漏法」的修習，以及通過這類聖所修法、所學道的實踐，冀能獲得「聖無漏法果」。其中，小、大兩乘，乃至大乘下的不同學派，雖然對所修道法、所得道果的具體內容看法不一；但是，肯定要能超出世間法位，則為彼此的共識。

然而，不論所得道果是「阿羅漢」（*arhant*）已達究竟，或者還須直到「成佛」（*buddha bhavati*）方能圓滿的問題，且就四大部派對所修道法的不同看法進行探討。這些修道方法不同，固然顯而易見；不過，其中是否也有原則得以循之安排四類見解孰得根本、誰是枝末呢？

今如《宗義講釋》所說，毘婆沙宗將修道歷程及其相對位階，分成「五道八地」，也就是「資糧」、「加行」、「見」、「修」與「無學」等五道，與「見白」、「種性」、「八人」、「見」、「薄」、「離欲」、「已辦」與「獨覺」（或曰

「四向四果」)等八種地位。這些修道階程的安立，站在宗教修持立場來看，自是根據學人實際習行佛法所產生的身心或精神狀態而有。然則，如果修行狀況與學人身心條件存在著一種互動的關係，那麼所謂修行，便可能種類繁多，因此根據修行實狀而安立的相對階位，也會不止如此，或不必一如上數。倘不過，固定分類數目，一來有利於說解，再者也可方便行者依以從事初步的檢證吧！

五道、八地之安立，使學人修行時可得據以參照而層層勝進。不過，就小乘所謂聲聞行者來說，修行五階道法，主要落在對治作為「人我」的「補特伽羅」摩；然而對於大乘菩薩道的行者而言，從「資糧」到「無學」廂，卻都在修見人、法「二無我」，不僅是斷除或粗、或細的「補特伽羅」我執、我見。廕

修道證見「人」無我、「法」無我，是以求得解脫為目的，而據此解脫境界，上求佛果，下化眾生，則為由小乘道進修大乘法修學的意旨。然而，佛說「諸法無我」廕，最初如果只是指「諸法中無補特伽羅」的意思，也就是說，只就人的身心、以及與人身心——生命個體——相關的事物，來開示知見、修證「無我」教法，那麼「解脫」之以生死、煩惱為其內涵，實際上並不意含遍觀宇宙間一切事物都無自性——「空」。如果基於此一理解來看《宗義講釋》所闡說的小乘宗義，那麼行者次第修道，由資糧、加行，而前十五心「見道」、後一心「修道」，最後究竟現觀、證果解脫，便已完成了求學佛法的目的。此外，說法不說法、度眾不度眾，皆屬枝末而非根本的功課。

大乘所立的修道次第，「五道」近於小乘，但在八地之上置立「不共二乘之大乘菩薩十地」。或唯識宗先「觀諸法不可得，唯識起」，其次「觀所空、能亦空」，然後在「圓成實上而作修學」，直到最後「轉識成智」；愨中觀宗應成派則遍就一切法處直觀「無自性空」。恚其原則皆是「以無所得行相思惟而修對治」。恚

因此，四大部派所持修道次第，就「資糧位」而言，因為大、小乘「心量」有別，小入大含，自當以大乘所修集者為尚。其次，在「加行位」上，不論是小乘二宗的「煖、頂、忍、世第一法」恚或是大乘唯識宗進修「四尋思、四如實遍智」悞，皆以「入三摩地」為其根本，因為只有在「三摩地」的正定之中，行者才可能如實現觀人無我或法無我，由此而得名「見道」。在進入「見道」位之後，小乘仍緣「四諦十六行相」而修證解脫道果悞，大乘則主修「六波羅蜜」而廣行菩薩道業。悞前者著重「自淨其意」悞，後者尊尚「示教利喜」悞，兩者實可相持並進。小乘聲聞行者最後依究竟現觀，能得「無生智」悞，大乘菩薩道學人則斷除「煩惱障」及「所知障」悞，而求證無上正等菩提。二者皆須歸宗於「以無所得心得無生法忍」悞，因此作為修道所學來說，兩行同趣，皆為學人所應當奉行的最上心法。

#### 四、「乘」之大小與果證高下

日慧法師表示：

三乘補特伽羅都修三十七菩提分法以為對治，而其內容和目的，二乘人和大乘人卻是截然不同，……聲聞、獨覺修三十七菩提分法，只就自己的相續身境以無常等行相思惟而修治，其目的但為自身速得離繫；菩薩則異於是，他們要取自、他相續身等為境，以無所得行相思惟而修對治，其目的不為自身速得離繫，但為證得無住涅槃。俊

法師所言，正是以二乘聲聞、緣覺行者志求解脫自我身心的繫縛，而大乘菩薩行者則「但為眾生」求修佛道的觀點。俛而就「三十七道品」餘論說大、小乘行者於修法及證得方面的差異，實際上只是「小、大之辨」議題下的一類。小乘之別於大乘，還可從心量廣狹、觀法深淺、度眾有得或無所得，以及善根培植的厚薄，乃至於神通方便力多少等等諸多面向來分判。悵總之，不論就福德或是就智慧來說，大乘行地勝出小乘道果。

這種小不如大的分辨，一來是佛教發展史上的事實，同時也確實有它在勸教佛法學人應該志求大法，不自泥限於小道中的作用。然而，時值今日南、北傳佛教交流益見頻繁，而各種宗教更是強調展開對話的情勢，「小、大之辨」的意義或許應該重加釐定，以免徒增彼此的心理隔閡，乃至於阻斷互求體解的路徑。況且，實事求是而論，如果先不談南、北傳佛教在當前及可見未來所將面臨的課題，要求適當解決這一層面，只就上來所謂「歷史事實」來探察究竟，那麼站在小乘行者的立場思考，傳統小、大分辨在抑揚貶歎之間，小乘先在的「宿命」，已讓它無處面對來自大乘行者的批駁，更甬論進而為自己提出任何辯護了！

問題是：大乘種種令人歎止的教說、論辨甚深的法義，以及使人為之興起的道行，真能用以評判小乘行者果證，與其自身系統下學者地位間的高下或優劣嗎？察見大乘教說系統的經論，當然給予了肯定答案；然而，小乘行者難道甘心自居於「焦芽敗種」恠定位？

在「阿含」經教中，佛陀弟子表示種種不同習性和事行，其中固然多有樂「修阿蘭（練）若行」的行者哉，也不乏在人間「住止」、「遊行」的「人間比丘」辰，而佛陀弟子平時托鉢行乞，也隨宜教化世俗人士。度眾與否，豈真能區別大乘或小乘？

然而，發心大小或心量廣狹，能夠別出大、小乘行嗎？或許這是可行的，不過前提卻必須奠定在小乘已然成立，而由大乘行者評判之。問題是：「得少為足」，在大乘中有人，小乘中也理不闕然。大、小乘行而據此分別，也並不見有其意義。

那麼，從善根廣植、功德遍立，總可以分別大、小乘的真正差別了吧！答案也還只是「疑似」而已。因為，到底善根植種到什麼程度，才可名之為「廣」？功德

樹立到怎樣情況，才可稱之為「遍」？又誰得劃然的確定！如果不得確定，小、大相對成為一種動態關係下的設定，似乎只能訴諸行者自知自證，一旦要施以任何客觀化的表示，那麼說大反小，說小卻反見其大。學人有知，徒成分別；不知，也未見有礙進修，則又何必分說而多陷學人於不等心之中呢？

據上所論，那麼經教中「小、大之辨」，諸多由佛菩薩所說示、高僧大德所斷論的，難道竟成虛言？但依經解經，據論釋義，所謂「為世諦故，非第一義」等，大、小相對立言，固有它的一定意義，不過直就「第一義」而言，終不得言說其實際性相。然而，「第一義者離言寂靜」，是「聖智境界無變壞法」等，非可思議、言說之地，又如何可就聖智自知、自證境界而由凡識施以高下或優劣等分判？不得實義的分判，我們又如何可持大乘、小乘的假設區別，來辨分兩方行者的果證高下或優劣？建立分辨意義的依準，須落在佛陀所指明的「有是處、無是處」上；然而，那又是佛陀「十力」掙之一，畢竟也非凡愚得據。那麼，既已不得就佛法行者果證如何以分別大、小乘義，又如何可以反道而行，據「乘」分大、小來評議（三乘）行者的果證呢？

《金剛般若波羅蜜經》說：「一切賢聖皆以無為法而有差別。」掙

在「無為法」上建立差別，而不是就相對有為法做區分；大、小二途，並不意味學人可據此優劣三乘行人的果證，除非為教眾生「故分別說」。掙由是之故，小乘行者不必為己辯護，大乘行者也毋須據此是非大、小掙，更不可因之貢高我慢；因為，若依大乘經教，自高則自墮二乘掙，反而是自挖牆腳了！

#### 肆、結語

面對五官所聞見、心識所觀思的事物，則沒有一個常恆不變的東西作為這些現象的「本體」。如果有人認定還有一種作為存在事物之「本體」的實有者，則不是無明所覆，便為妄想所生，正見此人顛倒而已！不過，也有以為我們所見所觀作為「現象」的事物，在它們背後有一種實在的東西，而且必須由這種「實有」來支持「現象」，才使得諸多散亂的現象合理而得以被掌握或認知。

上來所述，前者如果表現在對知識性質的了解上，就西方哲學而言，便是「觀念論」者的態度，而後者則是屬於「實在論」的類型。在佛教中，前者是由中觀宗所代表，主張一切事物如幻如夢、都無自性的「空觀」思想；後者，典型的論主便是持「三世實有，法體恒存」的毘婆沙宗學人。掙至於《宗義講釋》所述四部宗義中的另外兩派：經部宗、唯識宗，不論其是有意識的「實在論」，抑或是不自覺含有「實在論」的意味，皆可視為在「有」、「空」之間過渡或轉進的兩個階段。然而，純就佛教思想的發展而言，《宗義講釋》所述的經部宗，與毘婆沙宗之間的先後，還難確定；而唯識宗，也如一般所認識的，是後於中觀宗而成立的一派，甚至還認為自宗所論義理才最究竟了義！

評論學派義理淺深，真是有口難言的課題。是淺，是深，其實須依什麼立場、為何目的而做判分。然而，當立場、目的多元時，淺、深又如何能論定呢？

佛經記載，佛陀對於某些問題，採取不回應，不表態，所謂「無記說」的態度。抑當時對於那些問題有研究的「外道」，其所問難道不廣？所論又豈不深？但是，後代佛子津津引以為說道的，卻彷彿佛陀不予記說，正顯得高明、勝出「外道」實多。根據這一認識，又如何可以輕易認定教理淺、深？

評判學理深、淺等等已屬「知見邊事」，也是多種難能的作業，何況如果又企圖驚論他人修行證果的高下，怎麼會不陷入仰空射箭，不僅徒勞無益，反而會有箭落傷己禍人的險境？

根據如上觀解，那麼《宗義講釋》中的分別講述，不論就義理或就行法，提供讀者的，無疑是多種見地及進路的並呈。從此，學人簡擇同情的一邊，重點研修，莫不皆可各得義利，毋須在非己境界上妄自是非，以免未獲其益，先受其害。

日慧法師學廣識深，而總歸則以中觀見地為宗。不過，也誠如日慧法師所言：「四部宗義，後後勝於前前，然前前是後後的基礎。」挹就學習各派教義的立場來說，通曉一部後，另一部方易了達。循序漸進，理解才會深入、透體。這當然是日慧法師個人所順承之「宗義」書的判教觀，也是藏傳佛教一般共識。離開「宗義」書的見解或西藏的佛教傳統，並不排除學者提出不同觀點，乃至於相對質難的合法性。但是，無論如何，日慧法師講述四部宗義的用心，及其貫穿四部宗義整體的講釋主意，應該是「會三乘歸於一乘」。這也就是說，希望藉此以通教明理，進而引導學者入修佛道。雖然法師謙稱自己對於中觀諸論要義的講釋，「恐怕還不夠一滴」掬，畢竟由此而開示學人一條門徑，怎不令人歡喜、讚歎！至於《宗義講釋》書中，一、二個別述解之處，由於末學不敏，或還留有疑滯掬，不及且無法為文詳諮，唯期異日有緣親近法師就教、請示，無乃幸甚！（全文完） v

## 註釋

啤請參見鄭振煌主編，《認識藏傳佛教》（台北：慧炬出版社，2001年，初版），頁34~36。或見班班多杰著，《藏傳佛教思想史綱》（上海：上海三聯書店，1992年，第一版），頁67~69。

呼請參見山口瑞鳳等著，許洋主譯，《西藏的佛教》（台北：法爾出版社，1991年，第一版），頁193~195。

唵藏傳佛教四大教派，就是一般所知的：寧瑪、薩迦、噶舉與格魯（請參見鄭振煌主編，《認識藏傳佛教》，頁244~261）。四大教派加上迦當、系解、覺宇、覺朗、博東與布魯等，是為十派（請參見劉立千著，《印藏佛教史》，北京：民

族出版社，2000年，第一版），第九章〈佛教之分派〉）。至於四大或十大派下，因為「密法的傳承不同」（請參見鄭振煌主編，《認識藏傳佛教》頁10），而分別的流派，自然就更多了！

皓引文原出於《金剛心釋》，今轉引自《佛教四大部派宗義講釋》（台北：慧炬出版社，2001年，初版第二刷），〈附錄：貢噶喇嘛四部宗義略說〉。請參見該書（以下略稱《宗義講釋》）下冊，頁769。

喇請參見山口瑞鳳等著，許洋主譯，《西藏的佛教》，頁193。日慧法師亦有同意之說法，請見所撰《宗義講釋（上冊）》，頁3。

响毘婆沙宗，見頁49～138；經部宗，見頁139～229；唯識宗，見頁230～396；中觀宗，見下冊頁397～721。

唵詳見《宗義講釋（上冊）》，頁11～12。

圍日慧法師採取此一做法的原由，還請參見《宗義講釋（上冊）》，頁9。

囡請參見《宗義講釋（上冊）》，頁139。

垠請參見《宗義講釋（上冊）》，頁231。

聖請參見《宗義講釋（下冊）》，頁397。

埤詳見《宗義講釋（下冊）》，頁725。

埤請參見《宗義講釋（下冊）》，頁733。

埤詳見《宗義講釋（上冊）》，〈例言〉中所明。

埤引見《論語·述而》首章。請參見《論語譯注》（北京：中華書局，1980年，第二版），頁66。

迥詳見《雜阿含經》卷第二；《大正藏》第二冊，頁12下～13上。

垠詳見《宗義講釋（上冊）》，頁49。

垠請參見《宗義講釋（上冊）》，頁139。

埤一如日慧法師所釋：「此許依他起義，即是唯識義。」並請參見《宗義講釋（上冊）》，頁230～231。

埤請參見《性空學探源》（台北：正聞出版社，1991年，十三版），頁6、頁148~154；或見《空之探究》（台北：正聞出版社，1992年，六版），頁239~241、頁262~263。

埤關於印度佛教史的分期，學者間有不同看法；本文採取一般說法，也就是將印度佛教分成「原始佛教」、「部派佛教」和「大乘佛教」三大發展階段。請參見楊惠南：《佛教思想發展史論》（台北：東大圖書公司，1993年，初版），第二章：〈印度佛教的分期〉，頁39~113。

埤詳見《雜阿含經》卷第十五；《大正藏》第二冊，頁104中~104下。

埤請參見《雜阿含經》卷第十；《大正藏》第二冊，頁70下~71上。

埤請參見《雜阿含經》卷第十；《大正藏》第二冊，頁66中。

埤佛法以人為本，請參見印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》（台北：正聞出版社，1992年，七版），〈序〉。

埤請參見《十八部論》或《部執異論》，《異部宗輪論》；《大正藏》第四十九冊，頁15上~22下。

埤詳見《雜阿含經》卷第十二；《大正藏》第二冊，頁83下。

埤請參見《宗義講釋（上冊）》，頁79。

埤請參見《宗義講釋（上冊）》，頁184及頁186。

埤引見《莊子·大宗師》（台北：藝文印書館，1983年，四版），頁141。

埤語見《三論玄義》；《大正藏》第四十五冊，頁1下。

埤譬如《大般涅槃經》中說：「一切法悉無有我，而此涅槃真實有我。」詳見《大般涅槃經》卷第二十八；《大正藏》第十二冊，頁530上。

埤隋朝淨影寺慧遠法師（西元523~592年）曾就「假名」解釋它的四種義涵，說：「言『假名』者，釋有四義：一、諸法無名，假與施名，故曰假名；如貧賤人假稱富貴，如是等也。二、假他得名，故號假名；如假諸陰得眾生名，假棟梁等得屋宅名，……三、假之名，稱曰假名。世俗諸法，各非定性，假他而有，名為假法；樹假之稱，故曰假名。四者，諸法假名而有，故曰假名。是義云何？廢名論法，法如幻化，非有非無，亦非非有，亦非非無，無一定相可以自別；以名呼法，法隨名轉，方有種種諸法差別。假名故有，是故諸法說為假名。」詳見《大

乘義章》卷第一；《大正藏》第四十四冊，頁 477 下。）這裡所說的「假名」，義當屬第四為正；如《摩訶般若波羅蜜經》中所說。詳見《摩訶般若波羅蜜經》卷第七、卷第八、卷第二十六；《大正藏》第八冊，頁 268 下～269 上、頁 277 中～277 下、頁 410 上～410 中。

媿可參見《瑜伽師地論》中問答「世俗有」與「勝義有」的相關文句。譬如「問：真如，當言世俗有？當言勝義有？答：當言勝義有。是清淨所緣境性故。問：正智，當言世俗有？當言勝義有？答：初正智當言勝義有，第二正智，當言俱有。」引見《瑜伽師地論》卷第七十二；《大正藏》第三十冊，頁 696 中。

媛例如所謂「施設妙有寂靜涅槃。」請參見《瑜伽師地論》卷第八十七；《大正藏》第三十冊，頁 790 下。

姍請參見《摩訶般若波羅蜜經》卷第十四、卷第二十三；《大正藏》第八冊，頁 326 下、頁 391 下。

姁詳見《宗義講釋（上冊）》，頁 233。

宦請參見《宗義講釋（上冊）》，頁 235。

窘請參見《宗義講釋（上冊）》，頁 230～232。

成請參見《大乘廣百論釋論》卷第十；《大正藏》第三十冊，頁 249 上。

專請參見《宗義講釋（上冊）》，頁 270。

犀引見《宗義講釋（上冊）》，頁 295。

妮請參見《摩訶般若波羅蜜經》卷第二十五；《大正藏》第八冊，頁 401 中。

哺請參見《瑜伽師地論》卷第十三；《大正藏》第三十冊，頁 345 下。

晤請參見《宗義講釋（上冊）》，頁 231、頁 397。

晤所謂「阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流」，乃至說有「轉識得智」；「唯識」，可以不是指「定有」義的「唯一」觀點。請參見《解深蜜經》卷第一，《大正藏》第十六冊，頁 692 下；《成唯識論》卷第十，《大正藏》第三十一冊，頁 55 上～55 下。

狃引見《宗義講釋（下冊）》，頁 397。

峯引見《摩訶般若波羅蜜經》卷第二十四；《大正藏》第八冊，頁 394 中。



崑例如《宗義講釋》所述四大宗派，對於學人所修道法、所得果境，便存有差異程度不等的看法。詳見《宗義講釋》中對各宗派「道上見」與「果上見」的論介。

〈毘婆沙宗〉，見頁 94~132；〈經部宗〉，見頁 197~222；〈唯識宗〉，見頁 337~391；〈中觀宗〉，見頁 631~715。

歪詳見《宗義講釋（上冊）》，頁 106~120。

峭例如《摩訶般若波羅蜜經》便有「十地」之立，乃至只須分成：阿羅漢、緣覺與菩薩（佛）三位。「十地」之名，可參見《摩訶般若波羅蜜經》卷十七；《大正藏》第八冊，頁 346 中。

悅就中，經部宗的隨教行「成實論師」，除了要對治「人我」之外，也立「法（空）無我」義，認為必須見「法無我」，才真證「補特伽羅無我」而得究竟解脫。請參見《宗義講釋（上冊）》，頁 201~202。

序請參見《宗義講釋（上冊）》，頁 120~121。

廌玄奘所傳大乘佛教「五道（位）」，則定名不同。詳見《成唯識論》卷第九；《大正藏》第三十一冊，頁 48 中。或請參見《宗義講釋（上冊）》，頁 108。

賸請參見《宗義講釋》，頁 337~340，及頁 632~633。

彪請參見《宗義講釋（上冊）》，頁 30~31。

逕請參見《宗義講釋（上冊）》，頁 201。

弼請參見《宗義講釋（上冊）》，頁 115~120。經部宗下各派對於「十六心見道」或「一諦得道」，存有不同觀點。詳見《宗義講釋（上冊）》，頁 209~220。

或請參見《宗義講釋（上冊）》，頁 337。至於「十地」名目，「華嚴經系」與「般若經系」有不同說法，可參見屈大成，《中國佛教思想中的頓漸觀念》（台北：文津出版社，2000 年，初版），頁 12~14。今按日慧法師《宗義講釋》所說的「十地」名目（見該書頁 344），當依「華嚴經系」而有。

愬請參見《宗義講釋（上冊）》，頁 345~346。

恚請參見《宗義講釋（下冊）》，頁 664。中觀宗自續派下，由於對「道所緣」還有不同於所見，所以還不能說是（究竟的）以直觀一切事物無自性空為修道。相關介紹，請參見《宗義講釋（下冊）》，頁 631~632 及頁 660。

恧請參見《宗義講釋（上冊）》，頁 366。

恁詳見宗義講釋（上冊）》，頁 111～113。

悵詳見宗義講釋（上冊）》，頁 352～353。

悵詳見宗義講釋（上冊）》，頁 119。

悵詳見宗義講釋（上冊）》，頁 359～354。

悵請參見《增壹阿含經》卷第一；《大正藏》第二冊，頁 511 上。

悵請參見《摩訶般若波羅蜜經》卷第十二；《大正藏》第八冊，頁 308 上

悵詳見《宗義講釋（上冊）》，頁 120。

悵詳見《宗義講釋（下冊）》，頁 651。

悵引見《勝天王般若波羅蜜經》卷第三；《大正藏》第八冊，頁 702 中。

悵引見《宗義講釋（上冊）》，頁 366～367。

悵詳見《放光般若經》卷第二十；《大正藏》第八冊，頁 140 中。

悵「三十七道品」，是指三十七種修入涅槃的方法；又稱三十七覺支、三十七菩提分，或三十七助道法。內容包括：捨四念處、勤四正勤、勇四如意足、住五根、妹五力、紺七覺分，與映八正道。請參見《增壹阿含經》卷第三；《大正藏》第二冊，頁 561 中。至於三十七道品下的各項名義，詳見《雜阿含經》卷第二十六、卷第二十七；《大正藏》第二冊，頁 182 上～187 中、頁 191 上～193 上。

悵可以參見《摩訶般若波羅經》卷第四、卷第六、卷第十五、卷第十九、卷第二十二及卷第二十六中廣辨；《大正藏》第八冊，頁 243 中～244 下、頁 256 下～259 下、頁 328 上～331 中、頁 357 上～360 中、頁 378 下～379 下、頁 411 中～412 中。

悵語見《妙法蓮華經玄義》卷第九；《大正藏》第三十三冊，頁 797 上。

悵請參見《雜阿含經》卷第三十八；《大正藏》第二冊，頁 277 上～277 中。或見《別譯雜阿含經》卷第一；《大正藏》第二冊，頁 375 上。

悵請參見《雜阿含經》卷第十三；《大正藏》第二冊，頁 89 下。並見《雜阿含經》卷第二十九；《大正藏》第二冊，頁 209 中～209 下。

羣語見《般若燈論》卷第五；《大正藏》第三十冊，頁 76 下。另請《摩訶般若波羅蜜經》卷第二十四；《大正藏》第八冊，頁 397 中～397 下。

挈引見《勝天王般若波羅蜜經》卷第三；《大正藏》第八冊，頁 703 上。

掬有關佛陀所成就的「十力」，其內容可以參見《增壹阿含經》卷四十二；《大正藏》第二冊，頁 776 中。

掬引見《金剛般若波羅蜜經》；《大正藏》第八冊，頁 749 中。或請參見《摩訶般若波羅蜜經》卷二十一；《大正藏》第八冊，頁 376 上。此外，亦請參見《宗義講釋（下冊）》，頁 683～684 所論。

掬請參見《勝天王般若波羅蜜經》卷第一；《大正藏》第八冊，頁 692 下。

掬誠如日慧法師所說：「知見邊事，只可給予理論建立之周延與否的評論，不能用來是非一個實際獲得果證的聖者。」（詳見《宗義講釋（上冊）》，頁 324）大、小修行者的果證高下之辨，似也應持如是態度來面對。

掬詳見《摩訶般若波羅蜜經》卷第十三；《大正藏》第八冊，頁 330 下～331 中。此外，《妙法蓮華經》中所以申明二乘無有不信解大乘、迴向大乘，究竟成佛的意思；一方面不僅是基於迴小向大的施教目的，就另一層意義而言，也許正是因為大、小乘果證實無真正分別可以確定，但只能就行者是無所得、或仍有所得上自證分別，所以三乘究竟總歸於唯一佛乘。「無二亦無三」，是為佛陀的究竟說。詳見《妙法蓮華經》卷第一；《大正藏》第九冊，頁 7 下～10 中。

掬請參見《宗義講釋（上冊）》，頁 58～63 的講述。

掬請參見《雜阿含經》卷第五、卷第十三、卷第三十四；《大正藏》第二冊，頁 32 下～33 上、頁 85 下～86 上、頁 244 上～244 中。

掬詳見《宗義講釋（下冊）》，頁 723。

掬詳見《宗義講釋（下冊）》，頁 688。

掬例如：玲在〈導論〉第二節中，日慧法師針對法藏大師（西元 643～712 年）所傳印度佛教中觀學者智光論師的「判教」說之批評（見頁 7～8），依末學所見，不無疑義。委又，說：「論（指世友《品類足論》）中把這五法說成五事，是有用意的。因為說事必是實有，必不是假有，假有是不能成辦事用的。」（見頁 65）為什麼「假有是不能成辦事用的」呢？因為一如〈綱要〉所設「難言」指出的「……既許是事，即是有為，即是無常」（見頁 68）；「五法」如果是「常」法，為什麼說為「事」？所說「事」，是如日慧法師所理解的意思？抑或

另有其義？奘又，法師說：「此論師（指成實論師）於修道中極重視止觀，以止觀貫穿一切助道法，以止觀貫穿修道始終，……」（見頁 216）同時也說：「此師特貴智慧，不貴禪定。……這種貴智慧不貴禪定的思想，應該是受到聖龍樹思想的影響……」（見頁 218）「重視止觀」與「特貴智慧，不貴禪定」，如何解義？而「貴智慧不貴禪定」的思想，何以特指受到「龍樹」（西元二～三世紀人）而不說是源自「般若」經類的影響？姓復次，《大乘廣百論釋論》卷第十說：「又契經說三界唯心，如是等經其數無量。」（大正三〇・二四九上）日慧法師在講釋「如契經說：『三界唯心』……」時，但說「三界唯心」之「聖教量出自《華嚴經·十地品》第六現前地中，……」（見頁 308）；然而，華嚴「唯心」與深密「唯識」當有別異，法師取義固明，引經是否還有商榷之餘？妹又復，根據窺基（西元 632～682 年）《成唯識論述記》卷第九本，認為安慧（西元 475～555 年）主張「八識及諸心所有漏攝者，皆能遍計」（詳見《大正藏》第四十三冊，頁 540 下）；不過，法師據霍韜晦所譯安慧《唯識三十釋》說：「內、外分別的物事，而顯示識的分別活動無限」，並且認為「內、外種種物事的分別心，唯是意識，所餘諸識，皆無此作用」等等，因而認為此傳有誤（詳見頁 317～318）。為什麼只有「意識」能夠說有「內」、「外」的「分別」，而「末那」、「賴耶」及種種有漏心、心所不可成立「遍計」的意義呢？這也是末學有疑之處。另外，姁關於鳩摩羅什（西元 344～413 年；一說 350～409）譯與玄奘（西元 602？～664 年）譯《般若》經說「內外法空」的不同，似還可再深究（詳見頁 480～485），也是值得討論的問題。他如：姊二乘「觀空」與菩薩不同，是「在智用上有異耳」（詳見頁 570～571），這是什麼意思？猶待說明；姐法師「闕疑」所答的「獨覺阿羅漢」能否斷除「二取習氣」一問（詳見頁 637），也還可再論；姆漢譯《般若》與《華嚴》不立二種兩種「菩提心」，是否須就「二諦」說明（詳見頁 678～680）；以及姁「二無我」之在修習程度上是否先「無補特伽羅我」、後「無法我」（詳見頁 693～694），而不允可反向操作，也是有待釋解的微惑；等等。