༄༅། །དབུ་མའི་ལྡེ་མིག་ཅེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། །

中觀之鑰

觀音尊者 造

倉忠仁波切 慈校、編集

（雙譯）

吉祥來！

雙譯合集供眾修學。

若有疑，敬依善知識教授，去闇升明。

願正法長久住世。

༄༅། །དབུ་མའི་ལྟ་མིག་ཅེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། །

中觀之鑰

ཝ་གོང་ས་ཝ་སྤྲུལ་མགོན་ཆེན་པོ་མཆོག
至尊怙主 觀音尊者 著
黑體字：法音法師譯
藍字體：新譯

第一章 造論禮讚與造論誓言

ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་དུ་ཕྱིན་པ་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། །

敬禮般若波羅蜜多

【新譯】頂禮般若波羅密多

དམིགས་མེད་ཐུགས་རྗེས་འགྲོ་ཀུན་སྐྱོང་། །མཁྱེན་དང་འཕྲིན་ལས་དཔལ་མངའ་ཡང་། །
མིང་དང་བློ་ཡིས་བཏགས་ཙམ་གྱིས། །སྒྱུ་འདྲའི་རྒྱལ་ལ་གུས་བཏུད་ནས། །
དེ་ཡི་ལེགས་གསུང་བདུད་རྩིའི་བཅུད། །སྟོང་དང་རྟེན་འབྱུང་ཟུང་འཇུག་ཚུལ། །
བློ་གསར་བློ་གྲོས་རྒྱས་བྱེད་དུ། །མདོར་བསྡུས་ཚིག་གིས་འདིར་བཤད་བྱ། །

無緣大悲護羣生，智慧行業雖圓具，

唯由心名假安立，恭敬頂戴如幻佛。

佛所善說甘露藏，空與緣起雙運理，

普為新學開廣智，詞義集攝而略說。

【新譯】無緣大悲護眾生，雖具圓德智事業，

唯名心立本如幻，至誠恭敬勝王佛。

世尊善說甘露髓，空與緣起雙運道，

為令新慧廣增智，攝要詞理今略說。

第二章 正文

རང་རེ་རྣམས་བདེ་བ་འདོད་ཅིང། སྡུག་བསྔལ་མི་འདོད་ལ། དེ་གཉིས་སྒྲུབ་པ་དང་སེལ་བ་ཡང། ལུས་ངག་ཡིད་གསུམ་གྱི་སྤྱོད་པར་རག་ལས་ཤིང། ལུང་ངག་གི་སྤྱོད་པ་དེ་དག་ཀྱང་སེམས་ལ་རག་ལས་པས་སེམས་ལ་བཟོ་བཅོས་བྱེད་དགོས། སེམས་ལ་བཟོ་བཅོས་བྱེད་ལུགས་ཀྱང། སེམས་ནོར་འཁྲུལ་ཅན་མི་སྐྱེ་བ་དང། བཟང་པོའི་རིགས་སྐྱེད་ཅིང་འཕེལ་བར་བྱེད་རྒྱུ་དེ་ཡིན།

無疑的，我們每個人都一致地欣求安樂、厭離痛苦，但安樂的成辦與痛苦的去除，卻取決於每個人的身口意三業；身口兩種業行，追根究底，又取決於意業，因此，善植意業修治心續著實有其必要。

修治心續的方式說有多種，最根本的，正是在於如何讓錯謬的心的品類不生，如何讓善良的心的品類生增廣大。

【新譯】我們每位都想要安樂，不想要痛苦，然成辦安樂與消除痛苦，此二者亦與身語意三門之行息息相關。彼等身語行為亦與心息息相關，故須當於心上修治。修心方法亦在於不生起錯繆心，以及發起善品心類，令其增廣。

འདིར་སེམས་བཟང་ངན་བརྩི་ ས་ནི། སེམས་གང་སྐྱེས་ན། ཐོག་མར་རང་ཉིད་མི་བདེ་བར་གྱུར་ཏེ་ད་ཅི་སེམས་བག་ཡེངས་པོར་ཡོད་པ་གློ་བུར་དུ་ཚབ་ཚུབ་བམ། རྨོང་རྨོང་པོར་གྱུར་པ་དང་། དེས་རྐྱེན་དབུགས་འཚངས་ཡོང་བ་དང་། ནད་ཀྱི་རྐྱེན་བྱེད་པ་སོགས་བྱེད་ཅིང་། དེ་ལས་རིམ་གྱིས་ལུས་ངག་གི་ངན་སྤྱོད་ཐོན་ཏེ་དངོས་ཤུགས་བརྒྱུད་གསུམ་ནས་གཞན་ལའང་བཟོད་མ་བདེ་བ་བྱེད་པའི་རིགས་མཐའ་དག་སེམས་ངན་པ་དང་། དེ་ལས་ལྡོག་སྟེ་རང་ངམ་གཞན་ལ་འཕྲལ་ཕུགས་སུ་བདེ་ཞིང་ཞི་བའི་འབྲས་བུ་སྟེར་བར་བྱེད་པའི་རིགས་རྣམས་སེམས་བཟང་པོར་འཇོག་པ་ཡིན།

此中，所謂心的善與惡，是如何界定、如何安立的呢？如果任何一種心識的現行，令人感到不安——本來起初自心尚頗為安寧祥和，忽爾之間或顯焦躁，或覺迷矇，由是呼吸急促不順、感得病痛因緣……等，漸漸地並現起身口種種惡作，以現行、非現行及間接的方式使令他人亦感難忍不樂，所有這一類，都名之為惡心；與此相反，凡能給予自他有情現前或究竟的安祥樂果的心的品類，都安立為善心。

【新譯】 此中，善惡心衡量的基礎是：但凡所生起的心，一起頭即令人感到不安——方才心還安然閒適，突然就變得煩躁不安或渙散，因而有呼吸不順，引起病痛的因緣等，從此漸漸地發出身語惡行，透由明著、暗地、間接三種方式令他人亦難忍不舒服，諸如此類即安立作“惡心”。反之，能給予自他暫時或究竟上的安樂、祥和寂靜之果者，諸如此類即安立為“善心”。

ཉོར་འཁྲུལ་ཅན་གྱི་སེམས་མི་སྐྱེ་བར་བྱེད་པ་ཡང་སྐད་ཙ་ བཤུག་བཅོས་དང་། རིལ་བུ་ཅི་རིགས་ཟ་བ། ཡང་གཉིད་ཀྱིས་བཟི་བ་ལྟ་བུའི་དྲན་པ་མི་གསལ་བ་བཟོ་བ། ཡང་གཉིད་མཐུག་པོ་ཁུག་པ་ལྟ་བུའི་དྲན་མེད་བཟོས་པའི་ཐབས་རྣམས་ཀྱིས་འཕྲལ་སེལ་ཕན་པ་རེ་ཟུང་ཡོང་སྲིད་པ་ཙམ་ལས། ཕུགས་ནས་ཕན་ལས་གནོད་ཆེའི་རིགས་མང་།

要使令錯謬的心識不生，或腦脈開刀，或服用藥物，或迷睡如醉、記憶不清，或沉酣睡去、無諸憶念……凡此方便自有可能獲致少許的短暫益處，但長遠看來，卻是利少弊多。

【新譯】要令有錯繆之心不生，或腦幹神經開刀、服用任何藥丸、或如昏睡使記憶不清、或如沈睡無有憶念（等）諸方便多少或可帶來暫時抹除（錯繆心）的好處，然僅此並無長遠益利，害處反多。

དེས་ན། བཟང་པོར་བཅོས་ཚུལ་བློ་ངན་པའི་རིགས་ཀྱི་ཉེས་དམིགས་བསམ་པའི་སྒོ་ནས་བློ་དེའི་ངོ་བོ་སྔོང་བས་ངོ་འཕྲོད་པ་བྱས། དེ་ནས་བློ་བཟང་པོའི་རིགས་ཤེས་པར་བྱས་ཏེ་དེའི་དགེ་མཚན་དང་། རྒྱབ་རྟེན་ཚད་མ་ཡོད་ཚུལ་རྣམས་ཡང་ཡང་བསམ་པས་གོམས་སུ་བཏུག་ན་འདྲིས་པའི་སྟོབས་དང་། རྒྱབ་རྟེན་ཡོད་པ་དང་། སེམས་ལ་བརྟེན་པའི་ཡོན་ཏན་ཡིན་པ་བཅས་ཀྱིས་བློ་བཟང་པོའི་རིགས་མཐུ་ཇེ་ཆེར་སོང་བ་ན། བློ་སྐྱོན་ཅན་མཐུ་ཇེ་ཆུང་དུ་འགྲོ་བ་ཆོས་ཉིད་ཡིན་པས། ནམ་ཞིག་སེམས་ལ་བཟང་པོའི་གདེང་རྟགས་ཐོན་པ་ཡོང་།

因此，使令趨向善良的修治之理，應是先思惟惡心品類的過患，通達彼心的本質，善予釐清識知；繼而了知善心品類——常常思惟善心優點、及其為具量依伴之理，進而趨行串習。若依待著串習之力、依待著其乃具足理量、亦為內心種種功德的所依……等等理由而得使善心品類的力量愈趨增廣的話，則另一方具諸缺失的惡心品類的力量遂必愈趨衰減——這原是法爾本性；若干時候，心即可彰顯出確切堅實的善良徵相了。

【新譯】是以，修善之道，要透由思惟惡心品類之過患而察覺、識別出彼心體感受，繼而了知善心之類，再再思惟彼之諸種善美及其具有正量依恃之理，以此轉趣入串習。若如此，則具備著熟習力、有（正量）依恃、及心所依功德（等）即可令善心品類勢力增強，爾時具過失心則勢力衰弱，此乃法爾如斯。總有一天，心會顯出確

信有把握善良之徵相。

དེ་འདྲའི་སེམས་བཅོས་ཐབས་འཛམ་གླིང་འདིའི་སྟོན་ཆེན་དུ་མས་གནས་དུས་སོ་སོ་དང་། གདུལ་བྱ་སོ་སོའི་བློ་དང་འཚམས་པའི་ཐབས་མི་འདྲ་བ་དུ་མ་བསྟན་ཅིང་། དེ་དག་གི་ནང་ཚན་ནང་པ་སངས་རྒྱས་པའི་གཞུང་དུ་སེམས་འདུལ་བའི་ཐབས་ཚུལ་དུ་མ་བསྟན་ཡོད་པ་ལས། འདིར་སྟོང་ཉིད་ཀྱི་ལྟ་བའི་སྐོར་ཙམ་ཞིག་བརྗོད་ན།

針對心續的修治，世上有很多偉大的教主、導師，基於各各不同地區、時節因緣，符順著各自所教化眾生的心量所展示的方便可說頗為繁多，其中，許多佛教經典關於調心的修治方便也多所垂示；諸多的調心方便中，我今僅就空性正見的內涵略作述說。

【新譯】如此修心方便，在此瞻部洲許多偉大教主（導師），針對各各地區、時代，應應各類所化機之心智，開示許多方便。彼等中，內道佛經論典裡亦有宣說許多調心的方便道理，於彼方便中，在此將略說空正見相關內容。

ནང་པ་སངས་རྒྱས་པའི་ཐེག་པ་ཆེ་ཆུང་གཉིས་དང་། ཐེག་ཆེན་ལ་འང་མདོ་སྔགས་གཉིས་བཅས་དེ་ཐམས་ཅད་ནས་བདག་མེད་པའི་ལྟ་བ་བསྟན་ལ། ཕྱི་ནང་གི་ཁྱད་པར་སྐྱོད་པས་འབྱེད་ཚེ་སྐྱབས་འགྲོ་ཡོད་མེད་དང་། ལྟ་བས་འབྱེད་ཚེ་ལྟ་བ་བཀར་བཏགས་ཀྱི་ཕྱག་རྒྱ་བཞི་ཁས་ལེན་མི་ལེན་གྱིས་འབྱེད་པ་ཡིན་ཅིང་། ཕྱག་རྒྱ་བཞི་ནི།

འདུས་བྱས་ཐམས་ཅད་མི་རྟག་པ། ཟག་བཅས་ཐམས་ཅད་སྡུག་བསྔལ་བ།

ཆོས་ཐམས་ཅད་སྟོང་ཞིང་བདག་མེད་པ། མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ཞི་བ།

ཞེས་གསུངས་པས་ཆོས་ཐམས་ཅད་སྟོང་ཞིང་བདག་མེད་པ་ནི་ནང་པ་ཚང་མས་བཞེད་པ་ཡིན།

大體言之，佛教區分為小乘、大乘，大乘又分顯乘與密乘；無論是那一種法乘，無不垂示了無我之見。行持上，內外道的分際在於皈依的有無；見地上的區分，則在於以認許不認許「**四法印**」為

判。「**四法印**」是:

諸行無常；有漏皆苦；諸法無我；涅槃寂靜。

如所述，「**諸法無我**」乃是所有佛教徒共所認許的。

【新譯】內道佛教有分大小二乘，大乘中亦有顯密二教，彼諸一切皆宣說無我觀（無我正見）。內外道之差別，以行持門作區別時，是以有無歸依來分判；以見解門區別時，則是以承不承許「**四法印**」來分別。「**四法印**」謂：

諸行無常；有漏皆苦；諸法空、無我；涅槃寂靜。

故「**諸法空、無我**」是所有內道徒所共許的。

བདག་མེད་པའི་དོན་ལ་བྱེ་མདོ་རྣམ་རིག་དབུ་མའི་གྲུབ་མཐའ་བཞི་སྤྱི་ཁྱབ་ཏུ་འདོད་པའི་གང་ཟག་རང་རྐྱ་ཐུབ་པའི་རྫས་སུ་མེད་པའི་གང་ཟག་གི་བདག་མེད་དང༌། སེམས་ཙམ་པས་གཟུང་འཛིན་གཉིས་སྟོང་གི་ཆོས་ཀྱི་བདག་མེད་དང༌། དབུ་མ་པས་བདེན་གྲུབ་ཀྱིས་སྟོང་པའི་ཆོས་ཀྱི་བདག་མེད་བཞེད་དེ། གྲུབ་མཐའ་གོང་འོག་གི་ལྟ་བའི་གོ་དོན་ལ་ཕྲ་རགས་ཀྱི་ཁྱད་པར་ཆེ་ཞིང༌། འོག་མ་འོག་མའི་འདོད་ཚུལ་ལ་གོ་བ་ཆགས་ན། གོང་མ་གོང་མའི་ལྟ་བ་གཏིང་ཕྱིན་པར་ངེས་པའི་ཐབས་སུ་འགྲོ་བས་ཕན་ཐོགས་ཆེ། འདིར་དབུ་མའི་ལུགས་དང༌། དེར་ཡང་ཐལ་རང་གཉིས་སུ་དབྱེ་བའི་ཐལ་འགྱུར་བའི་ལུགས་བཞིན་བརྗོད་རྒྱུ་ཡིན།

關於無我的意趣，有部、經部、唯識及中觀四個宗派所一致認許的補特伽羅無我，是指沒有獨立自取的補特伽羅；而唯識派以二取體空為法無我，中觀派則以實有空為法無我。

事實上，上下部宗派的見地主張，粗分與細分的差別很大；儘管如此，若得善巧了知下下部的主張，則無疑是徹底了解上上部宗派見地的必要方便，實益頗大。此中，所闡述的，是中觀派的意趣，

而且在中觀自續派與應成派中，又是依循著中觀應成派的主張而作述說的。

【新譯】對於無我義，[1]、有部、經部、唯識及中觀等四宗普遍共許的乃「補特伽羅無獨立自主實有」之補特伽羅無我（人無我）；又[2-1]、唯識宗許「能取所取二取空」為法無我、[2-2]、中觀宗則許「諦實成立空」為法無我，此謂：上下宗派見地義理有著很大的粗細差別；若能了解下下部主張之道，則會是能徹底定解上上部正見之方便，故惠益良多。今在此略說中觀宗，其中又分中觀自續與中觀應成二派，今將敘述中觀應成派宗理。

འོ་ན་གྲུབ་མཐའི་ཁྱད་པར་འདི་རྣམས་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་གསུངས་པ་ཡིན་ནམ། ཡིན་ན་མདོ་སྡེ་གང་དང་གང་ལ་བརྟེན། གྲུབ་མཐའི་མཆོག་དམན་དང་། ཟབ་ཁྱད་ཀྱང་ལུང་ལ་བརྟེན་དགོས་པ་ཡིན་ནམ་ཟེར་ན།

問：上述各宗派的種種異同是佛薄伽梵金口宣說的嗎？如果是，則當依循那一部經典以為衡準呢？宗派的優劣、粗細深淺的差別也必須要依循著經典以為衡準嗎？

【新譯】問：那麼，此諸宗義之異同差別皆是佛世尊所宣說的嗎？若是，則要依循何部經典？宗義之勝劣及深妙微義也都是要依著經典嗎？

གྲུབ་མཐའ་བཞིའི་ལྟ་བའི་ཁྱད་པར་རྣམས་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཉིད་ཀྱིས་གདུལ་བྱ་བློ་རབ་འབྲིང་མཐའ་མ་ལ་ལྟོས་པའི་དགོས་དབང་གིས་གསུངས་པ་ཡིན་ལ་བདག་མེད་པར་བསྟན་ན་ཆད་ལྟར་འགྲོ་དོགས་ཡོད་པའམ། དད་ལོག་འགྲོ་ཉེན་ཡོད་པའི་གདུལ་བྱའི་ཆེད་མདོ་འགའ་ཞིག་ཏུ་བདག་ཡོད་པའང་གསུངས་ཡོད། ཡང་ཡོད་མེད་ཀྱི་ལན་མཛད་ན་རྟག་ཆད་གང་རུང་དུ་འགྲོ་བར་དོགས་པའི་གདུལ་བྱའི་ཆེད་དུ་ཡོད་མེད་གཉིས་ཀ་མ་གསུངས་པར་བཏང་སྙོམས་སུ་བཞག་པ་ལུང་མ་

བསྟན་གྱི་ལྟ་བ་བཅུ་བཞི་ལྟ་བུ་ཡིན། བདག་མེད་ཚུལ་ལའང་འདིར་རོབ་ཙམ་བཤད་པ་ལྟར་རྣམ་གྲངས་མང་པོ་གསུངས་པ་ཡིན།

答：四個宗派見地的種種異同，其實是佛薄伽梵觀待隨順著所教化眾生的心量大、中、小不同程度而宣說的。如果佛垂示無我之理，有可能導致一類所教化眾生墮入斷見或生起邪信的危險，佛在部份經典裡就特為揭示「有我」；如果佛回答有我無我時，都有可能讓另一類所教化眾生墮入斷見或常見，佛對於有我無我的問題就一概不作答說，唯安住於平等捨中，一如「**十四種無記見**」。至於無我，如此中所略述的，佛在經典中也是異名多門地枚舉宣說了許多無我的道理。

【新譯】（答：）四宗見地的諸種差異，皆是世尊觀待所化機心智勝、中、劣之所需緣故而宣說。若開示無我，會有落入斷見之疑慮、或入邪信的危險，為此所化機，在有些經典亦會說“有我”。或者，若回答有、無，都會有令其落入常斷見之疑慮，為此等所化機，佛俱不言有我無我，唯住平等捨，如「**十四無記**」[1]。無我道理，如此

[1] 十四無記：又作十四不可記、十四難。乃十四種之不記答，為佛四記答中之舍置記答。即對於外道以顛倒之見來問難之十四種事，而佛則舍置不答。十四種，即：(一)世間常，(二)世間無常，(三)世間亦常亦無常，(四)世間非常非無常，(五)世間有邊，(六)世間無邊，(七)世間亦有邊亦無邊，(八)世間非有邊非無邊，(九)如來死後有，(十)如來死後無，(十一)如來死後亦有亦非有，(十二)如來死後非有非非有，(十三)命身一，(十四)命身異。又大智度論卷二載有十四難不答（大二五·七四下）：「世界及我常？世界及我無常？世界及我亦有常亦無常？世界及我亦非有常亦非無常？世界及我有邊？無邊？亦有邊亦無邊？亦非有邊亦非無邊？死後有神去後世？無神去後世？亦有神去亦無神去？死後亦非有神去亦非無神去後世？是身是神？身異神異？」上述乃係總舉外道由「斷常一異」等妄見生起之邪執，前十二句系針對「有無」等而發之問句，後二則針對「一異」而發。對於此類問題，佛陀一概置而不答。歸納原因，凡有三種：(一)此等之事，皆為虛妄無實之事。(二)諸法既非「有常」，亦非「斷滅」。(三)此十四無記乃斗諍法、無益之戲論，對修行無有用處，故不予置答。［雜阿

中所略說般，經中亦宣說了許多同義異名的無我道理。

མདོ་སྡེ་གང་ལ་བརྟེན་ན། བྱེ་མདོའི་གྲུབ་མཐའ་བདེན་བཞིའི་མདོ་སོགས་འཁོར་ལོ་དང་པོའི་མདོ་ལ་གཙོ་བོར་བརྟེན་ཅིང་། རྣམ་རིག་པའི་གྲུབ་མཐའ་ནི་མདོ་སྡེ་དགོངས་པ་ངེས་འགྲེལ་སོགས་འཁོར་ལོ་མཐའ་མའི་མདོ་ལ་གཙོ་བོར་བརྟེན་ལ། དབུ་མའི་གྲུབ་མཐའ་ནི་ཤེར་ཕྱིན་སྟོང་ཕྲག་བརྒྱ་པ་སོགས་འཁོར་ལོ་བར་པའི་མདོ་ལ་གཙོ་བོར་བརྟེན་པ་ཡིན། འཁོར་ལོ་རིམ་པ་གསུམ་ནི་ཡུལ་དུས་བརྗོད་བྱ་གདུལ་བྱའི་དབང་གིས་འཇོག་ཚུལ་ཡོད།

那麼，應依循哪一部經典以為衡準呢？就各宗派的觀點而言，有部、經部主要依循的是初轉法輪的經典——《四諦經》等，唯識派主要依循的是三轉法輪的經典——《解深密經》等，中觀派則主要依循二轉法輪的經典——《十萬頌般若經》等；而且依次地三轉法輪，也是基於各各不同地區、命題、時節因緣及所教化中生的根器而安立的。

【新譯】那麼，要依何部經藏？就有部、經部之宗見，主要是依《四諦經》等初轉法輪的經典；唯識宗見則主要依循《解深密經》等三轉法輪的經典；中觀宗見，乃是以《十萬頌般若經》等中轉法輪的經典為主要依據。三轉法輪順序，乃是由於地域、時空、所詮及所化機緣故，而有其安立的道理。

གྲུབ་མཐའ་མི་མཐུན་པའི་ལྟ་བ་མཆོག་དམན་ནམ། ཟབ་ཁྱད་ཀྱི་ཁྱད་པར་ལུང་ལ་བརྟེན་ནས་འབྱེད་དགོས་ན། མདོ་སྡེ་སོ་སོ་ནས་རང་རང་གི་བསྟན་བྱའི་ལུགས་དེ་མཆོག་ཏུ་གསུངས་པས་ལུང་གང་བདེན་པར་འཛིན་པ་ན། དེ་དང་མི་མཐུན་པའི་ལུང་གཅིག་ཤོས་དེ་ཇི་ལྟར་བྱེད།

含經卷三十四、新華嚴經卷二十一、大品般若經卷十四、北本大般涅槃經卷三十九、俱舍論卷十九、大乘義章卷六〕（【佛光大辭典】 p414）

གཅིག་བདེན་ལ་གཅིག་ཤོས་མི་བདེན་པའི་ཚུལ་དེའང་ལུང་འབའ་ཞིག་གིས་སྒྲུབ་དགོས་ན་ཐུག་མེད་དུ་འགྱུར།

問：如果必須依循著經典判分出各宗派見地的優劣、深淺及異同的話，各各經典卻都自以為自所展示的命題內涵最為超勝，則到底要認許那一部經典的說法為真實呢？如果認許一類經典的說法為真實，那麼與彼不相隨順的經典的說法就變得不真實了，到底應該如何分辨呢？

而且，如果以為一類經典的說法為真實，另一類經典的說法就為不真實，這一點又唯一必須經由經典本身以為佐證認定的話，那顯然就有無窮推延的缺失了。

【新譯】（難：）若必須要依著經教而分判各宗不同見解之勝劣或深淺差異，然各部經典皆有說各自所詮之宗是殊勝的，因此不論認同哪部經為真實，與彼不相順之經典則該當如何？若判一類經是實教（藏：真實）、另一類是權教（藏：不真實；或可說"方便語"），其判斷方法亦是要由某部經典來證成，則應有沒完沒了的過失。

དེས་ན་ལྟ་བའི་མཆོག་དམན་འབྱེད་པ་རིགས་གཉིས་ལ་བརྟེན་དགོས། དེའི་ཕྱིར་ཐེག་ཆེན་གྱི་མདོ་སྡེ་ལས་རྒྱལ་བའི་བཀའ་ལ་དྲང་ངེས་འབྱེད་དགོས་པར་གསུངས། འདི་ལ་དགོངས་ནས་མདོ་ལས།

དགེ་སློང་དག་གམ་མཁས་རྣམས་ཀྱིས། །
བསྲེག་བཅད་བརྡར་བའི་གསེར་བཞིན་དུ། །
ལེགས་པར་བརྟག་ལ་ང་ཡི་བཀའ། །
བླང་བར་བྱ་ཡི་གུས་ཕྱིར་མིན། །

ཞེས་གསུངས།

答：確實如此，然而論及宗派見地的優劣，實則必須依循著正

理智力以為區分。大乘經典中提到，對於佛的教誡必須區分了義與不了義，基於此，經上說：

凡諸比丘與智者，當如燒鍛冶煉金，
於我教誡善觀擇，非唯敬故而取信。

【新譯】（答：）鑑此，分判見地勝劣須依二理（教證、理證），是故，對於大乘經典中佛勝者之垂教，說須分了義、不了義。基於此，經云：

【某德譯】比丘與智者，當善觀我語，如煉截磨金，信受非唯敬。

དེའི་དགོངས་དོན་བྱམས་པས་མདོ་སྡེ་རྒྱན་དུ་ལེགས་པར་བཀྲལ་ཏེ་རྟོན་བཞི་གསུངས། དེ་ཡང་སྟོན་པ་པོ་གང་ལ་མི་རྟོན་པར་དེས་བསྟན་པའི་གྲུབ་མཐའ་འམ། ཆོས་ལ་རྟོན་པ་དང་། དེ་ཡང་ཚིག་སྙན་འཇེབས་སོགས་ཙམ་ལ་མི་རྟོན་པར་དོན་ལ་རྟོན་པ་དང་། དོན་ལའང་དགོངས་གཞི་དགོས་པ་དངོས་ལ་གནོད་བྱེད་གསུམ་གྱི་སྐྱོན་དང་། སྨྲ་རྀ་བཞིན་པ་ཡིན་ཡང་དོན་དེ་ཙམ་གནས་ལུགས་མཐར་ཐུག་མིན་པས་ད་དུང་དགོངས་པ་གཞན་དུ་དྲངས་དགོས་པའི་དྲང་དོན་ལ་མི་རྟོན་པར་དགོངས་པ་གཞན་དུ་དྲངས་མི་དགོས་པའི་ངེས་དོན་ལ་རྟོན་པ་དང་། ངེས་དོན་དེ་ཡང་གཉིས་སྣང་དང་བཅས་པའི་རྣམ་ཤེས་ལ་མི་རྟོན་པར་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་ལ་རྟོན[2]་དགོས་པ་ཡིན་ཅིང་།

針對這個意思，慈氏在《莊嚴經論》中善予疏導闡釋而宣說了「四依」。「四依」是：不依說法者，當依於法或宗義；不依藻詞和雅，當依於義——此中所謂義是指了義，即：了義不僅必須不具有其他密意本懷、需要及不會現行損害及其他了義之義，而且，即使是佛如實語，如果彼義並不是究竟徹底的實義，尚且必須經由其他法義的導出證成的，是為不了義，對於這樣的不了義不當依止，

---

[2] རྟོག།

當依於毋須經由他義導出證成的了義；而在了義中，亦不依分別能所二現的分別識，當依於無分別智。

【新譯】彼偈頌之旨趣，慈氏於《莊嚴經論》已善妙釋解、宣說「四依止」。「四依止」復謂：一、不依說法者，當依彼宣說的宗義或法；此復，二、不因詞藻優美稱心等而依止，當依於義；三、又於義上，不應依具深密本意、所為目的、及有直接明顯能害此三門，且即使是如言可取，然就彼義因非究竟實相，故仍須在其他法意中引證出來，如此之不了義不應依止，當依不須透由其他法意引證的了義（語）；四、對此了義，亦不應依止具二顯之識，當依無分別智。

ཟབ་མོ་ལ་དམིགས་པའི་མི་རྟོག་པའི་སེམས་དེ་ཡང་ཟབ་མོ་ལ་དམིགས་པའི་རྟོག་པ་ཚད་མ་གོམས་ཏེ་བསྒོམ་བྱའི་དོན་ལ་གསལ་སྣང་ཐོན་པ་ན་མི་རྟོག་ཡེ་ཤེས་སུ་འགྱུར། དེ་འདྲའི་རྟོག་པ་དེ་གསར་དུ་སྐྱེ་བ་ཡང་རྒྱུ་མཚན་ཡང་དག་ལ་བརྟེན་དགོས་པས་མཐར་གཏུགས་ན་རིགས་པ་ཉིད་ལ་ཐུག་པ་ཡིན་ལ། དེ་ཉིད་ཀྱང་མཐར་རང་གཞན་གྱི་མྱོང་བ་ཚད་མ་འདི་ལ་གཏུགས་དགོས་པས་རིགས་པ་རྣམས་མཐར་གཏུགས་ན་མངོན་སུམ་ཉིད་ལ་ཐུག་པ་ཡིན་པ་ནི་རིགས་པའི་དབང་ཕྱུག་ཕྱོགས་ཀྱི་གླང་པོ་དང་། ཆོས་ཀྱི་གྲགས་པའི་དགོངས་པ་ཡིན་ནོ། །

不但如此，要證得以甚深空性為所緣的無分別智，也必須先行修習以甚深空性為所緣的分別比量；如果於此所修品類的意趣得以明晰彰顯，終可證得無分別智。不過，分別智的新予生起卻必須依恃於正確清靜的理由始得安立。所以究實說來，這一切取決於正理；此諸正理的最初起源又必須追溯到自他的經驗之量，因此，正理的最終歸結原是取決於現量本身——這是「正理自在」陳那、法稱兩位論師的意思。

【新譯】緣甚深空性之無分別心，彼亦要透過常時修習緣甚深空性的分別量（而證得）；當所修義清晰發顯時，即是轉成無分別智。

新生如此之分別（量），也是必須依著正確理由（方得生起），故說到底終究要取決於正理本身。彼本身（正理）最初亦要追溯回到自他的經驗量，故諸正理終歸取決於現前知本身，此即正理自在陳那論師及法稱論師之意趣也。

ཡང་སེམས་བཟང་དུ་གཏོང་བར། ཚད་མ་དང་། ལྟ་བའི་རྣམ་གཞག་རྟོགས་པའི་བློ་གྲོས་ཀྱིས་ཅི་བྱེད། ཆོས་པ་ལ་བཙུན་པ་དང་བཟང་པོ་དགོས། མཁས་པ་ལ་བློ་གྲོས་དགོས་ཟེར་ན།

問：令心趨向善良，有謂必須具有了知量及見地理則的分別智力，這有什麼意義、有什麼作用呢？修行人需要的是梵行清淨、心地善良，博學者才需要智力吧！

【新譯】問：令心向善、具正量，以及了達正見理論的智慧又有何作用？修道人才須淨梵德行和善良、有學識者才須要有智慧。

སེམས་བཟང་དུ་གཏོང་བར་རིམ་པ་མང་པོ་ཡོད་དེ། འགའ་ཞིག་རྒྱུ་མཚན་ལ་དཔྱད་མི་དགོས་པར་ཡིད་ཆེས་ཀྱི་དད་པ་ཙམ་རྩེ་ཅིག་ཏུ་སྒོམ་པ་ལྟ་བུ་ཡོད་མོད། དེ་ཙམ་གྱིས་ནུས་པ་ཆེར་མི་ཐོན་ལ། ལྷག་པར་སེམས་བཟང་པོ་མཐའ་མེད་དུ་འགྲོ་བ་ལ་ནི། བསྒོམ་བྱའི་དོན་ལ་བློ་གོམས་འདྲིས་གཅིག་པུས་མི་ཆོག་པར་དོན་དེ་རྒྱུ་མཚན་དང་ལྡན་པ་ཞིག་དང་། དེ་ཡང་སྤྱིར་དོན་དེ་ལ་རྒྱུ་མཚན་ཡོད་པས་མི་ཆོག་གི །སྒོམ་པ་པོ་རང་གིས་ཤེས་ཤིང་ངེས་པ་རྙེད་པ་ཞིག་དགོས། དེའི་ཕྱིར་ཆོས་པ་རབ་ལ་བློ་གྲོས་མེད་ཀ་མེད་ཡིན།

答：令心趨向善良的次第與作法其實很多，雖然有些委實可以不須觀察任何理由，僅僅一心修習信心即可，但是，僅僅如此卻是無法生起強猛的力量的。特別是欲令無窮無盡的趨向善良，就不能僅僅是串習於所修法義而已；所修法義固然必須具足正理——僅僅具足正理仍然不足，行者必須了知彼義旨趣，獲得堅固定解。由此看來，一個很好的修行者是不能不具足正智慧力的。

【新譯】令心向善的次第方法很多，有些甚至不須要觀察任何理由，如一心專注修持純粹相信的信心即可，雖有如此修持，然僅此猶無法發起強大功效。特別是正善之心無遠弗屆，若光是對所修義熟捻於心就這一項是不足夠的，彼義必要是具足正理的；此復，總相上彼義雖具有正理仍不足夠，必須要修習者自身有所了解並獲得定解，是故，對於好的修行者而言，不能沒有智慧。

དེ་ལྟ་ན་ཡང་མཁས་བཙུན་གཉིས་ལས་གང་རུང་ཞིག་འདེམས་ཀ་མི་བྱེད་མ་ཐུབ་མེད་ལྟ་བུ་ཡིན་ན་བཙུན་པ་ལ་ཆེ་སྟེ་དེའི་ཚོད་ཀྱི་ཕན་ཐོགས་ཤིག་ཡོད། སེམས་མ་དུལ་བའི་མཁས་པ་ཙམ་གྱིས་སེམས་ལ་ཞི་བདེ་ཡོང་རྒྱུའི་ཚབ་ཏུ་རང་ལས་མཐོ་བར་ཕྲག་དོག མཉམ་པ་ལ་འགྲན་སེམས། དམའ་པ་ལ་ང་རྒྱལ་དང་བརྙས་དམོད་སོགས་རང་གཞན་མི་བདེ་བར་བྱེད་པའི་བློ་ངན་རྒྱས་བྱེད་དུ་འགྱུར་སྲིད་པས་སྨན་དུག་ཏུ་སོང་བ་ལྟ་བུ་འབྱུང་ཉེན་ཆེ་བས་མཁས་པས་བཙུན་པ་མ་བཙོམ། བཙུན་པས་མཁས་པ་མ་བཙོམ་པའི་མཁས་བཙུན་བཟང་གསུམ་འཛོམས་པ་ཤིན་ཏུ་གལ་ཆེའོ། །

僅管如此，如果於博學與梵行不能不兩者擇一的話，則梵行誠然較為重要，原因是，行者任具多少梵行功德即可獲得多少益處；反過來説，由於僅僅是博學多聞而不善調心——自心本可獲致安樂，但有可能取而代之的，是由較己為高者生起嫉妒，於朋輩同儕心生競逐，於較己為低者發為驕慢與輕蔑……等，這樣反而使令自他悉不安樂的惡心增盛，就有如藥成毒的危險了。因此，博學應該不壞不礙梵行，梵行應該不壞不礙博學；博學、梵行、善良三者兼備，是非常重要的。

【新譯】儘管如此，若是不得不在博學專精與敦肅德行二者中擇其一者，則淨梵德行較為重要，因據彼德量即可帶來其量之益處；然若心不調伏，僅只是學有專精，則可能變成心本來可得祥和安樂，取而代之的卻是：對高出自己者起嫉妒、對同儕平輩者起競爭之心、

對低下者貢高我慢並詆毀、咒罵等，使得令自他不安樂的惡心增長、漫延，如良藥變成毒般有大危害，故學識不壞德行、德行亦不妨學識，學識、德行、善良三者兼備實在重要！

དེ་ལ། བདག་མེད་པ་སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་དོན་ངེས་པ་ཞེས་པའི་སྟོང་རྒྱུ་དེའི་གོ་དོན་ངེས་དགོས་ཏེ། རྒྱས[3]་སྨྲས་ཞི་བ་ལྷས།

བརྟགས་པའི་དངོས་ལ་མ་རེག་པར། །དེ་ཡི་དངོས་མེད་འཛིན་མ་ཡིན། །

གསུངས་པ་ལྟར། གང་གིས་སྟོང་རྒྱུའི་དགག་བྱ་དེ་མ་ངེས་པར་དེས་སྟོང་པའི་གོ་དོན་མི་ཆགས། གང་གིས་སྟོང་ན།

此中，要於無我空性的旨意獲得定解，對於所謂「空」其之所空的真正內涵確切予以了知，實屬必要。寂天菩薩說得好：

未知所觀事，非能取事無。

如所述，若於任所空的所遮品義不能得到定解，是無法證得空性義的。那麼所空的是什麼呢？

【新譯】此中，所謂「定解無我空性義」，就必須對所要空的含義有所決定，如寂天菩薩云：

【如石師】未辨假立實，不識彼無實。
【如性師】未觸假立實，不執彼無實。

在未決定所要空的“所破”時，就無法顯出彼空的含義。什麼本空呢？

དགག་བྱ་ཐོགས་རེག་ལྟ་བུ་བཞག་ནས་དེས་སྟོང་པའི་འཇའ་ཚོན་སྟོང་པ་ཟེར་བ་ལྟ་བུ་དང་། ཡང་དགག་བྱ་གཟུགས་ཅན་གྱིས་སྟོང་པའི་ནམ་མཁའ་སྟོང་པ་ཟེར་བ་ལྟ་བུ་མིན་པར། དགག་བྱ་ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པ་བཞག་ནས་དེས་སྟོང་པ་དང་།

[3] རྒྱལ།

所空的所遮品並不是本有質礙有可觸及而後使予空無去除，像空無的彩虹，也不是像虛空，色法俱空的空無，而是安立為自性實有，是於此自性實有的所遮品予以空無去除的意思。

【新譯】「所破」並非安立如礙觸般而將彼空之，像所謂“彩虹消失空無”般；又「所破」亦非如所謂色法本空之空朗朗的虛空般；「所破」安立為自體本有，而彼（所破——自性有）本空也。

དེ་ཡང་དགག་བྱ་སྔར་ཡོད་ཕྱིས་བསལ་དཔེར་ན། ཁ་སའི་དུས་སུ་ནགས་ཚལ་མེས་བཙོམ་སྟེ་ས་གཞི་ནགས་ཀྱིས་སྟོང་པ་ལྟ་བུ་མིན་པར་ཐོག་མ་མེད་པ་ནས་ཡོད་མ་མྱོང་བའི་དགག་བྱས་སྟོང་པ་དང་། དགག་བྱས་སྟོང་ལུགས་ཀྱང་ལྕོག་རྩེའི་སྟེང་མེ་ཏོག་གིས་སྟོང་པ་ལྟ་བུ་མིན་པར་དགག་གཞི་དེ་ཉིད་དགག་བྱའི་ངོ་བོར་མེད་པའི་དོན་དང་། དེའི་གནད་ཀྱིས་གང་གིས་སྟོང་རྒྱུའི་དགག་བྱའམ། བདག་གི་གྲུབ་ཚད་མ་ངེས་པར་འདི་མིན་ཅི་ཡང་མེད་པར་སྟོང་ཆམ་མེ་བའི་སྟོང་སངས་ཀྱང་སྟོང་པའི་དོན་གཏན་ནས་མིན། འོན་མེད་ངེས་ཤིག་གི་གྲུབ་ཚད་དམ་གོ་དོན་ཤེས་པར་བྱས་ནས་དེ་མེད་ངེས་སུ་ལྟ་དགོས་པའི་ལས་རྟོག་འདི་འདྲ་དགོས་པ་གང་ཡིན་ཟེར་ན།

此外，所遮品也不是前現為有而後再予泯除。譬如：昨日有一大片森林，今日為烈火燒焚盡淨，地上再沒有森林——所空的所遮品不是像這樣，而是所遮品無始以來根本就未曾有過，所空的正是這樣的所遮品。同時，遮破所遮品的方式也不是像桌子上花被移走了花沒有了一樣，是所遮處本來就沒有自性實有的所遮品的意思。這裏所顯示的要點是：如果於任所空的所遮品義，或境上自有自成的量未能尋求定解，不知是此非此之意，僅僅是歸諸於一無所有完全的空無，這都不是空性的旨趣。

問：那麼，已然明了此所遮品必然為無的理量或意義了，卻又必須確切觀擇此所遮品必然為無，何需如此煩擾冗瑣呢?

【新譯】此復，「所破」亦非前時有後去除——如：昨日之時，有森林因火而焚燒殆盡，地上空無樹林般；而是無始以來本未曾有之所破，彼本來即空。所破空無之理亦非如桌上空除花朵般，而是「所破的施設處本身就不存在所破的體性」之義。其重點是：在未定解所要空的所破或我之立量（界限）外，一無所有、空洞洞之空無也完全不是空性義。若問道：「那麼，知道了“確定無有（所破）的立量或含義”後，必須在『確定無彼』中常作觀照，如此煩瑣周折行事是有何必要？」

འཇིག་རྟེན་ཡོངས་གྲགས་ལའང་གནས་ཚུལ་མི་བདེན་པ་ཞིག་བདེན་པར་བཟུང་ནས་མགོ་འཁོར་ཟེབས་ཏེ་ཕུང་ཡོང་རྒྱུ་ཡོད་པ་ལྟར། འདིར་ཡང་ཆོས་རྣམས་རང་བཞིན་མེད་བཞིན་དུ་རང་བཞིན་གྱིས་ཡོད་པར་བཟུང་བས་དེའི་དབང་གིས་ཕུང་གི་ཡོད་པ་དཔེར་ན། རང་ལ་དམིགས་པའི་བློ་ལ་ང་ལ་དམིགས་པའི་ཆགས་སྡང་དང་། ང་རྒྱལ་སོགས་སྐྱེ་བའི་གནས་སྐབས་ཀྱི་ངའི་འཛིན་ཚུལ་དང་། དེ་དག་མངོན་གྱུར་དུ་མེད་པར་བག་ཕེབས་ཏེ་ཡོད་པའི་གནས་སྐབས་ཀྱི་ངའི་འཛིན་ཚུལ་ལ་ཁྱད་པར་ཡོད།

答：事實不然，就像認定一種世間共許為不真實的情事，因執為真實而蒙受迷騙、損失一樣，諸法本無自性，卻執為自性實有，亦勢必蒙受損失。姑且以“以我為所緣的心”為喻。由於以我為所緣而滋生貪瞋我慢等，彼時的執我心態，與貪等煩惱尚未現行，心頗寬寧時執我心態，比較起來兩者的差異頗大。

【新譯】（答：這是由於）即使是世間共許，卻也將不真的狀況執認為真實，而為之欺矇愚弄，有所累害一般，今亦如諸法無自性，卻執受為自性本有，由此緣故而遭殃、受害。譬如：對於“緣著自我”的心，在緣著自己時所生起的貪、瞋、我慢等之際，其執我之相狀，與無現行彼等（緣我起貪嗔我慢等之心）之下心閒適舒泰之時的執我相狀，

二者實有差異。

དེ་བཞིན་དུ་ཁྲོམ་དུ་ཡོད་པའི་དངོས་པོ་ཞིག་རང་གིས་མ་ཉོས་གོང་གི་དེ་ལ་དམིགས་པའི་བློ་ཙམ་དང་། ཉོས་ནས་བདག་གིར་ཞེན་ཅིང་ཆགས་ནས་བཟུང་བའི་ནས[4]སྐབས་གཉིས་སུ་དངོས་པོ་དེ་ལ་དམིགས་པའི་བློ་གཉིས་ཀ་དམིགས་པ་གཅིག་ཅིང་། དངོས་པོ་དེའི་སྣང་ཚུལ་བདེན་གྲུབ་ཏུ་སྣང་བ་མཚུངས་ཀྱང་། བདེན་པའམ་ཚུགས་ཐུབ་པའི་ཞེན་ཚུལ་མེད་པ་དང་ཡོད་པའི་ཁྱད་པར་ཡོད།

再如，商店中有一件商品，未採購前自己對此商品的心態與採購後自己對此商品執著貪愛的心態，前後也顯然不同。就以商品為所緣的心來說，所緣境一樣，現起商品為自性實有的情況也沒有什麼不同，但是，是否執著商品為真實的或為獨立自有的貪執心態，卻有極大的差別的。

【新譯】同樣地，商店中有（賣）的某件商品，在自己未買前，單純緣彼物之心，與買後耽著為自己的並貪愛地持有（彼物）之際，在此二心中，緣彼物之此二心，雖說是同一所緣、彼物顯現之相狀亦同樣顯現諦實成立，但有無耽著彼物諦實或獨立之相猶有差別。

ཡང་མི་བཅུ་གྲངས་ཤིག་མཐོང་བ་ན་མཐོང་ཙམ་ཉིད་ནས་མི་བཅུ་ཡུལ་སྟེང་ནས་ཡོད་པར་སྣང་ཡང་། དེ་ལྟར་བདེན་ཞག་བྱེད་པའི་ཞེན་ཚུལ་ལྟར་ཡོད་པའི་ངེས་པ་མེད་ཅིང་དེ་ནས་མི་བཅུའི་ནང་ནས་རྒྱུ་མཚན་ལྟར་སྣང་ངམ། ཡང་དག་པ་གང་ཡང་རུང་བ་ཞིག་ལ་བརྟེན་ནས་མི་གཅིག་ལ་བཟང་ངན་དུ་རྟོག་པའི་ཚུལ་མིན་ཡིད་བྱེད་ཀྱི་རྣམ་རྟོག་རྒྱུ་བསྐྱེད་སྐབས་དངོས་ཡོད་ལས་བརྒལ་བའི་བཟང་ངན་དུ་བློས་སྒྲོ་བཏགས་ནས་ཆགས་སྡང་སྐྱེ་ཡོང་བས་དེའི་གནས་སྐབས་སུ་ཡུལ་དེ་བདེན་བདེན་དུ་བློ་ཐུགས་ནས་དམ་པོར་ཞེན་པ་ཞིག་ཡོད།

再者，如見到十個人，乍見時，固然會齊現十人境上自有自成的覺受，但卻不一定會生起對此十人的實執貪著；而後，或以相似

---

[4] གནས།

理由或以正確理由，對於十人中的其中一人，或視為極好或極壞——當非理作意的尋伺分別有力地運作時，心其實已經增益了超越事實的善惡好壞從而生起貪瞋愛憎了，那時，從內心深處不僅深深覺得境為真真實實的實有，也貪執境為真真實實的實有。

【新譯】再則，如見到十人的人群時，僅就見到，即於十人之境上現為有，然猶未必有彼等大概是諦實的耽著相；而後，任憑依著相似理由或正確理由，對十人中其中一人計好計壞，其非理作意的計度運作發展時，心已增益了超過現實面的善惡好壞，進而生起貪嗔，因此在彼時，深心徹底認為彼境真真實實存在，心底有著緊緊繫縛的耽著。

དེས་ན་ཉོན་ཅི་འདྲ་ཞིག་ཡིན་ཡང་དེའི་སྔོན་འགྲོ་སློ་འདྲེན་དང་། ཉོན་མོང་པོ་ཞིག་དང་མཚུངས་ལྡན་ནམ་རོགས་སུ་བདེན་འཛིན་དེ་ཡོང་བ་ཡིན་པས་བདེན་འཛིན་གྱི་མ་རིག་པ་དེ་མེད་ན་ཆགས་སྡང་སོགས་སྐྱེ་ས་མེད་པ་དེ་ལྟར་ཡིན་པས། དགག་བྱ་ཐོག་མ་མེད་པ་ལ་མེད་པར་ངོ་འཕྲོད་དེ་ངེས་ཤེས་སྐྱེ་དགོས་པ་ནི་མེད་བཞིན་དུ་ཡོད་པ་ལྟར་མངོན་ཞེན་ཞེན་པས་དེའི་དབང་གིས་ཚུལ་མིན་ཡིད་བྱེད་ཀྱི་རྣམ་རྟོག་རྒྱ་མཚོའི་གཉེར་མ་ལྟར་ཟད་པ་མེད་པར་འབྱུང་བ་དེ་འགོག་པའི་ཆེད་དུ་ཡིན།

因此，無論是哪一種惡心的現起，必然是有其前行導趨牽引者，有其同具的許多惡心所，甚或是以實執為其助伴；如果沒有實執的無明，貪瞋愛憎等煩惱是無以生起的。從另一個角度看，所遮品無始以來本來就是空的——本來就未曾有過的所遮品根本為無——之所以必須了知其根本為無得到堅固定解的理由是什麼呢？理由是：在所遮品根本為無的情況下，卻現為實有而起貪執，致使非理作意的尋伺分別心就像大海水紋得無永盡——乃是為了斷除這一個過患的緣故，才須對此所遮品堅固了知尋求定解的。

【新譯】以之，不論是哪種惡心也都有其前行引導者，且是有著與眾多惡心相應或隨伴的諦實執。故若沒有諦實執之無明，貪嗔等就無從生起。由是如此故，必須認識、確知明瞭“所破無始以來本來無有”，其原因目的是：在無有（所破）的情況下，卻現似為有般地真實並耽著，由此緣故，導致非理作意之計度如大海波紋般無有止盡；故（須對“所破本無”生起定解）乃是為了破除此（虛妄）。

དེ་ལྟར་ཡང་ཀླུ་སྒྲུབ་ཀྱི་ཟ་ཤེའི་རབ་བྱེད་བཅོ་བརྒྱད་པ་ལས།

ནང་དང་ཕྱི་རོལ་ཉིད་དག་ལས། །བདག་དང་བདག་གི་སྙམ་ཟད་ན། །
ཉེ་བར་ལེན་པ་འགག་འགྱུར་ཞིང་། །དེ་ཟད་པས་ན་སྐྱེ་བ་ཟད། །
ལས་དང་ཉོན་མོངས་ཟད་པས་ཐར། །ལས་དང་ཉོན་མོངས་རྣམ་རྟོག་ལས། །
དེ་དག་སྤྲོས་ལས་སྤྲོས་པ་ནི། །སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱིས་འགག་པར་འགྱུར། །

ཞེས་གསུངས་པ་ལྟར་རོ། །

龍樹菩薩《**根本智論**》〈**第十八品**〉有兩個偈頌:

若於內外法，盡除我我所，即滅彼近取，彼盡生亦盡，
業惑盡解脫，業惑從分別，分別依戲論，空性遮遣彼。

【新譯】此亦如龍樹菩薩《**中論**》〈**第十八品**〉中所云：

【鳩師】**內外我我所，盡滅無有故，諸受即為滅，受滅則身滅；**
業煩惱滅故，名之為解脫，業煩惱非實，入空戲論滅。

【Dr.蔣】**若於內外法，滅我我所想，則應滅近取，滅彼故滅生。**
滅業惑得脫，業惑從妄念，彼從戲論有，依空滅戲論。

ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པ་ཐོག་མ་ནས་ཡོད་མ་མྱོང་བས་རང་དབང་བ་གཏན་ནས་མེད་པ་དང་། དེས་སྟོང་པའི་རྟེན་འབྲེལ་ཙམ་དེས་ཕན་གནོད་ཐམས་ཅད་བྱེད་པ་མྱོང་བས་འགྲུབ་པས་རྟེན་འབྲེལ་ཙམ་ཞིག་ཡོད་པ་ཡིན་པས། སྣང་ཞིང་སྲིད་པའི་ཆོས་ཐམས་ཅད་ངོ་བོས་གྲུབ་པ་གཏན་ནས་མེད་

པའི་རང་བཞིན་དེ་གའི་དབྱིངས་ལས་སམ། རང་བཞིན་དེ་ཀ་ལས་མ་འདས་པའི་ངང་ནས་སྣང་བ་བརྟེན་འབྱུང་སྣ་ཚོགས་སུ་འཆར་བའི་ངང་ཚུལ་དུ་ཡོད་པས་ཤེས་བྱ་ཐམས་ཅད་ལ་ངོ་བོ་གཉིས་རེ་ཡོད་ཅིང་། དེ་ཡང་འཕྲལ་གྱིས་སྣང་ཚུལ་གྱི་ངོ་བོ་གཅིག་དང་། ཕུགས་ཀྱི་སྡོད་ལུགས་ཀྱི་ངོ་བོ་གཅིག་སྟེ་གཉིས་པོ་དེ་ལ་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་དང་། དོན་དམ་བདེན་པ་ཟེར།

因為所謂的自性實有無始以來未曾有過，所以萬法在實質上絕無所謂的自由自主，都只不過是唯空緣起罷了。進一步說，正因唯空緣起，故可合宜地成立一切損益、作用及感受；又因唯緣起而有的緣故，任所顯現的一切輪迴萬法的自性本來空寂，在不脫越法界空性或自性無的範疇之上，得以顯現、成立各式各樣的緣起有法。因此，一切所知品都具有兩種本質，一是現前的顯象的本質，另一是究竟的實相的本質；兩種本質即分別是所謂的世俗諦與勝義諦。

【新譯】"自體本有"無始以來未曾有過，故絕無自立自主。正因彼（所破）本空唯是緣起，故能成立一切損益、作用、感受；又"唯緣起"是有的、是存在的，故一切顯相及輪迴法皆不出本來無自體成立之自性法界或自性本質而顯現——以"現起種種緣起"的性質方式存在。因此，一切所知皆有二體：一者暫現之相體，另一者乃究竟實相體，彼二又稱為「世俗諦」與「勝義諦」。

འཕགས་པ་ཀླུ་སྒྲུབ་ཀྱི་རྩ་ཤེ་ལས།

སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱིས་ཆོས་བསྟན་པ། །
བདེན་པ་གཉིས་ལ་ཡང་དག་བརྟེན། །
འཇིག་རྟེན་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་དང་། །
དམ་པའི་དོན་གྱི་བདེན་པ་འོ། །

ཞེས་དང་།

聖者龍樹在《**根本智論**》上說：

諸佛說正法，正依於二諦；世間世俗諦，真實勝義諦。

【新譯】聖龍樹菩薩《**中論**》云：

【鳩師】諸佛依二諦，為眾生說法。一以世俗諦，二第一義諦。
【法尊師】諸佛説正法，正依於二諦，世間世俗諦，以及勝義諦。[5]

དཔལ་ལྡན་ཟླ་བ་གྲགས་པའི་འཇུག་པ་ལས།

དངོས་ཀུན་ཡང་དག་རྫུན་པ་མཐོང་བ་ཡིས། །
དངོས་རྙེད་ངོ་བོ་གཉིས་ནི་འཛིན་པར་འགྱུར། །
ཡང་དག་མཐོང་ཡུལ་གང་དེ་དེ་ཉིད་དེ། །
མཐོང་བ་རྫུན་པ་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པར་གསུངས། །

ཞེས་གསུངས།

吉祥月稱菩薩的《**入中論**》也提到:

由彼諸法見真妄，故得諸法兩種體；
說見真境即真諦，所見虛妄名俗諦。

【新譯】又吉祥月稱菩薩的《**入中論**》云：

【法尊師】由於諸法見真妄，故得諸法二種體；
說見真境即真諦，所見虛妄名俗諦。

དོན་དམ་བདེན་པའི་དབྱེ་བ་རབ་ཙམ་ཞིག་ཏུ་འཆད་ཅིང་། ཀུན་རྫོབ་བདེན་པའི་ལ་འཇིག་རྟེན་ཤེས་ངོ་ཉིད་ལ་ལྟོས་ཏེ་ཡང་ལོག་གཉིས་འབྱེད་པ་ཡིན་ཏེ། ཟླ་བས།

མཐོང་བ་རྫུན་པའང་རྣམ་པ་གཉིས་འདོད་དེ། །དབང་པོ་གསལ་དང་དབང་པོ་སྐྱོན་ལྡན་ནོ། །
སྐྱོན་ལྡན་དབང་ཅན་རྣམས་ཀྱི་ཤེས་པ་ནི། །དབང་པོ་ལེགས་གྱུར་ཤེས་ལྟོས་ལོག་པར་འདོད། །
གནོད་པ་མེད་པའི་དབང་པོ་དྲུག་རྣམས་ཀྱི། །གཟུང་བ་གང་ཞིག་འཇིག་རྟེན་གྱིས་རྟོགས་དེ། །

---

[5] 法尊法師在《廣論》中所譯之文。

འཇིག་རྟེན་ཉིད་ལས་བདེན་ཡིན་ལྷག་མ་ནི། །འཇིག་རྟེན་ཉིད་ལས་ལོག་པ་རྣམ་པར་བཞག །ཅེས་གསུངས་པ་ལྟར་རོ། །

關於勝義諦的區分下當略說。至言世俗諦，觀待於世間所知內含，可區分為正世俗與邪世俗，月稱菩薩對此有清楚的界說：

> 妄見亦許有兩種，謂明根與損患根，
> 損患諸根所生識，待善根識許為倒；
> 無患六根所取義，是即世間之所知，
> 由彼世間許為實，餘則世間許為倒。

—如所述。

【新譯】勝義諦的分別於下略說。對於世俗諦，僅就觀待世間認知層面上，可區分為正世俗與倒世俗二者，如月稱菩薩云：

> 【法尊師】妄見亦許有二種，謂明利根有患根。
> 有患諸根所生識，待善根識許為倒；
> 無患六根所取義，即是世間之所知，
> 唯由世間立為實，餘即世間立為倒。

དེ་ལྟར་བདེན་པ་གཉིས་ཀྱི་རྣམ་གཞག་ཤེས་དགོས་པ་ནི། བཟང་ངན་སྣ་ཚོགས་བྱེད་པའི་སྣང་བ་འདི་དག་ལ་གཏན་དུ་འབྲེལ་བ་བྱེད་དགོས་པས་གང་ལ་འབྲེལ་བ་བྱེད་སའི་གཞི་དེའི་འཁྲུལ་ལུགས་ཀྱི་རང་བཞིན་གཉིས་ཤེས་དགོས།

要言之，必須明了二諦理則的理由是：與各種善惡好壞的顯象既然必須建立關係，則對於任所建立關係的對象現前的、究竟的體性應該是要有一番了解。

【新譯】如此，就必須了解二諦之建立，即：要對此諸善惡種種現相確立屬性、關係，就必須知道其建立屬性關係處的基礎、根本—

—暫時與究竟本性二者。

དཔེར་ན། རང་ཉིད་ཀྱི་ཁྱིམ་མཚེས་པ་མགོ་བདེ་དྲན་འཕྲུལ་ཅན་རྟག་ཏུ་འབྲེལ་བ་བྱེད་དགོས་པ་ཞིག་ལ་དེའི་ཕྱི་ཚུལ་གྱི་མཐོང་སྣང་ལྟར་ལ་ཚོད་དཔག་གིས་འབྲེལ་བ་བྱས་པས་རང་ལ་གྱོང་གུན་སྣ་ཚོགས་འབྱུང་བ་དེ་མི་དེ་དང་འབྲེལ་བ་བྱས་ཙམ་གྱི་སྐྱོན་མིན་པར་འབྲེལ་བ་བྱེད་ལུགས་འཕྱུག་པའི་སྐྱོན་ཡིན། དེ་ཡང་མི་དེའི་རང་བཞིན་མ་ཤེས་པའི་དབང་གིས་ཚོད་མ་ཐིག་པས་ཏ་ལོག་པ་ཡིན། དེས་ན་མི་དེའི་ཕྱིའི་མཐོང་སྣང་དང་། རྩ་བའི་རང་བཞིན་གཉིས་ཀ་ལེགས་པོར་ཤེས་ན། མི་དེའི་རང་བཞིན་ལ་གཞིགས་པའི་སྟངས་འཛིན་དང་། ཕྱིའི་འཛོན་སྟངས་སོགས་ལ་གཞིགས་པའི་གང་ལ་དེ་འཚམས་ཀྱི་འབྲེལ་བ་བྱས་པས་རང་ཉིད་ལ་གྱོང་གུན་མི་འབྱུང་བ་དེ་བཞིན་ཡིན།

譬如，自己恒常即須與一個慧黠多思城府深沉的鄰居建立往來關係，如果率然根據對這鄰人的外在印象而迭相往來的話，自己不免要遭受一番損失；這倒不是因為與這鄰人建立往來關係的緣故，而是與這鄰人建立往來關係的方式不夠正確善巧所致，換句話說，由於對這鄰人的內在性情不善了知無法掌握才失算吃虧的。如果於其外在所現印象與其內在本有性情兩者全盤了解善巧抉擇，不僅根據其內在本有性情的處世作法，也根據其外在印象能力等而符順合宜地建立彼此往來關係，自己應該就不致於蒙受損失了。所述說的意趣與此一譬喻是一樣的。

【新譯】譬如：要和自家心思深沉狡黠的鄰居保持關係，如若以其外表印象推估而建立關係，勢必造成自己各種上當吃虧、損失；然此並非全是因與彼人建立關係的過失，而是締結關係的方法錯誤之咎。此復，由於不了解彼人的本性，以致不明就裡而錯估情況。是以，若能善加了解彼人外在形象與原本心性，根據彼人心性掌握行事分寸，以及根據其外在能力作法等，建立合適的關係，則自己就不會上當吃虧。就如此喻般。

ཆོས་རྣམས་ཕྱི་འམ། འཕྲལ་གྱི་གནས་ཚུལ་དེ་ལས་གཞན་པའི་ཕུགས་ཀྱི་སྡོད་ལུགས་གཞན་ཞིག་མེད་པར་སྣང་ཚུལ་དང་གནས་ཚུལ་མཐུན་པ་ཞིག་ཡིན་ན། ཐ་སྙད་ཀྱི་སྣང་ཚུལ་གང་སྣང་ལྟར་ལ་བདེན་ཚད་དུ་འཛིན་ནས་ཆ་བཞག་ཆོག་པ་ཡིན་མོད་ཀྱང་དེ་འདྲ་མིན་པར། བདེན་བདེན་ལྟར་སྣང་ཡང་ཕུགས་ནས་མི་བདེན་པས་བདེན་གྲུབ་བམ། ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པ་མིན་ལ། གཏན་ནས་མེད་པའང་མིན་པའི་དབུ་མར་གནས་པ་ཞིག་ཡིན། དེ་འདྲའི་གནས་ཚུལ་ཇི་བཞིན་ཤེས་པའི་ལྟ་བ་ལ་དབུ་མའི་ལྟ་བ་ཟེར།

確切的說，如果在諸法的表相或現前的顯象之外，已別無一種究竟的實相，印象與實相完全吻合一致的話，則任所顯現的名言印象就都可以視為真實具量，都可以執為真實具量。然而事實並非如此，雖然外在顯象顯現為實實在在的實有，但究竟的實相上卻絕非實有。因此，萬法既不是實有或自性有，也不是完全的沒有或無——這就是「中道」；如實了知此一內涵的見地，就是「中道之見」。

【新譯】諸法若是在其外表或眼前現前的情況外，別無另外的究竟實相，顯相與實況一致相同，則名言顯現的狀況即可如所現般視為真實而當真；然（究竟實況）猶非如此。雖顯現貌似確切真實，然究竟仍非諦實，故（諸法）非諦實成立或自體本有，亦非全無所有，即是符合中觀。如實了知如是實況之見解，即稱「中觀正見」。

དེ་ལ་དགག་བྱ་རང་བཞིན་ནམ་བདག་མེད་ལུགས་ནི། ད་ལྟ་རང་རེའི་མིག་སོགས་ཀྱིས་གཟུགས་སོགས་མཐོང་བ་དང་། ཡིད་ཀྱིས་རྟོགས་པ་དང་། སྒོང་བ་སོགས་ཡུལ་སྣང་ཇི་འདྲ་ཞིག་འཆར་ཡང་དགག་གཞི་ཡུལ་དེ་དང་དེ་དགག་བྱ་རང་བཞིན་ནམ། རང་དབང་བའི་ངོ་བོར་ཡོད་པའམ། ཡུལ་རང་གི་ངོས་ནས་གྲུབ་པ་ལྟ་བུ་ཞིག་ཏུ་སྣང་གི་ཡོད་ཅིང་། དེའི་གནད་ཀྱིས་སྟོང་ཉིད་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པའི་ཡེ་ཤེས་མ་གཏོགས་པའི་ཤེས་པ་ལ་འཁྲུལ་ཤེས་ཀྱིས་ཁྱབ་པ་ཡིན།

那麼，所遮品自性有為無或所遮品「我」為無的內涵是什麼呢？此不妨略作思惟。事實上，此際我們的眼根等任是如何見色等，心

任是如何了知、覺受等，以及對境的印象任是如何顯現，都不外乎是顯現所遮處——境——及彼所遮品為自性實有、自主實有，或者顯現境本身自有自成，離諸觀待，這一點顯示了什麼呢？顯示了除了親證空性的智慧外，所有心識都是錯謬之識，這是含遍的。

【新譯】此中，無有所破自性或我的道理是：現在我們每位的眼等都能見到色法等、意能了別與感受等等。無論境相現起什麼，所破的施設處“彼境”與所破皆存在著如似自性有、或似獨立自主地有、或似境自方本然成立般的方式顯現。此中關鍵在於：除了現證空性之智以外，其餘認知周遍是錯亂知。

འོ་ན། གཟུགས་སོགས་ཀྱི་ཆོས་ཐ་སྙད་དུ་ཡོད་པ་རྣམས་འཇོག་བྱེད་ཀྱི་བློ་ཚད་མ་མེད་པའམ། ཡང་བློ་འཁྲུལ་པ་ཕྱིན་ཅི་ལོག་ཅིག་གི་ངོར་ཡོད་པ་ཙམ་གྱིས་ཡོད་གོ་ཆོད་ན་མེད་པ་མི་སྲིད་པར་མི་འགྱུར་རམ་ཟེར་ན།

問：如果於色等諸法安立為名言有的心是不具量的，或者唯由錯謬的心所顛倒認定為有的有法就可以視為有的話，這樣的有法難道不可能變為沒有嗎？

【新譯】問：那麼，若是“能安立色等諸名言有之法”的心不具正量，又或者唯在一顛倒錯亂心層面上才有的即可視為有，則豈非無不可能耶？

བདེན་གྲུབ་སྣང་བས་འཁྲུལ་ཤེས་ཡིན་པ་དང་། རང་ཡུལ་གྱི་གཙོ་བོ་ལ་མི་བསླུ་བས་ཚད་མ་ཡིན་པ་མི་འགལ་ཏེ། དཔེར་ན། གཟུགས་འཛིན་མིག་ཤེས་ལྟ་བུ་གཟུགས་བདེན་གྲུབ་དུ་སྣང་བས་འཁྲུལ་ཤེས་ཡིན་མོད་ཀྱང་། དེས་གཟུགས་གཟུགས་སུ་འཛིན་གྱི་གཟུགས་བདེན་གྲུབ་ཏུ་མི་འཛིན་པས་ཚད་མ་ཡིན། དེར་མ་ཟད། གཟུགས་འཛིན་མིག་ཤེས་དེ་གཟུགས་ཀྱི་སྣང་བ་དང་། གཟུགས་བདེན་གྲུབ་ཏུ་སྣང་བའང་ཚད་མ་ཡིན་ཏེ། ཡུལ་རིག་པའི་ཤེས་པ་ཞེས་པ་ཡུལ་དེའི་རྣམ་

པ་ཤར་བའི་སྟོབས་ཀྱིས་དེའི་རྣམ་པ་ཅན་དུ་སྐྱེད་པའི་གསལ་ཞིང་རིག་པ་ལ་ཤེས་པ་ཟེར་བ་ཡིན་པས་གཉིས་སྣང་ཅན་གྱི་ཤེས་པ་གང་ཡིན་ཡང་རང་གི་སྣང་བ་ལ་མངོན་སུམ་གྱི་ཚད་མ་ཡིན་པས་ཁྱབ་པར་གསུངས།

答：由於現境為實有的緣故，所以是錯謬之識，這一點與於自境顯現為具量無欺彼此是不相違的。譬如，取色的眼識雖現境為實有，是一種錯謬之識，但是，眼識對此色執為色而不執色為實有，這對眼識來說是為量，而且，取色的眼識於彼色的顯現與現色為實有亦為量，因為凡能知境的，謂識；基於識極具現起彼境的形相的能力，故謂識即是能現起境的形相的光明與能知，因此才說任何一種能夠分別能取所取的識於自所顯現的，皆為現量，這是含遍的。

【新譯】（答：）一、由於顯現諦實成立，故是錯亂知，又二、因對自之主要境無欺誑故是量，（二者）並不相違。譬如，如執色眼知顯現色諦實成立，故是錯亂知，然彼眼知執色為色，不執色為諦實成立，故是量；不僅如此，執色眼知對“所現色相”與“現色諦實成立”亦是量，因「了知境的認知（了境識）」乃是以現出彼境行相之力而生起具彼行相者（即具彼行相之認知），是唯明唯知，謂之「認知」，故說凡有二顯相之認知，對於自所現相，悉皆周遍是現前量。

ཡང་། བློ་འཁྲུལ་པ་ཕྱིན་ཅི་ལོག་ཅིག་གི་ངོར་ཡོད་ཙམ་གྱིས་ཡོད་གོ་ཆོད་པ་མིན་ཏེ། དཔེར་ན། རབ་རིམ[6]་ཅན་གྱི་མིག་ཤེས་ལ་སྐྲ་ཤད་འཛགས་སྣང་མངོན་སུམ་དུ་སྣང་ཞིང་། དེའི་རྣམ་ཅན་དུ་སྐྱེ་བས་སྣང་བ་དེ་ལ་མངོན་སུམ་གྱི་ཚད་མ་ཡིན་ཡང་། སྣང་བ་དེའི་སྣང་གཞིར་གྱུར་པའི་སྐྲ་ཤད་འཛགས་པ་གཏན་ནས་མེད་པས་བློ་དེའི་ཡུལ་གྱི་གཙོ་བོར་བསླུ་བ་ཡིན་པས་རང་དང་འཛིན་

[6] རིག།

སྣང་དངོས་སུ་འགལ་བའི་བློ་ཚད་མ་གཞན་གྱིས་གནོད་པའི་རྒྱུ་མཚན་གྱིས་ལོག་ཤེས་སུ་འཇོག་ཅིང་། དེའི་ངོར་ཡོད་པས་ཡོད་གོ་ག་ལ་ཆོད།

此外，唯由任何一種錯謬心識顛倒認定為有的，不必然為有。譬如，眩翳者的眼識現見毛髮披垂相，雖然現起這樣的顯象就彼眼識而言是為現量，但其實彼顯象在顯象處根本就沒有所謂的毛髮披垂相，只不過是心為境欺矇罷了。也因為如此，基於會為一個與其執持方式截然相違的心識之量所遮遣的理由，才認定、安立這的心為邪識，由彼心所視為有的，那裏可以必然就是有的呢?

【新譯】復又，唯在一顛倒錯亂心層面上存在的，並非可當作有。譬如：眼翳者的眼知現前顯現毛髮垂落相，並生起具彼行相者，因此就彼顯像來說，（彼眼知）是現量，然而成為該顯像的所現處上[7]根本沒有“毛髮垂落”（之事），故在彼心之主要境上是欺誑的，因此，（彼顛倒知）能被與自執持方式直接相違的其他正量心所違害，基於此理由，許為顛倒知，況且在彼層面上存在的就必須是有是從何說起呢？

མདོར་ན་བློས་མ་བཞག་པའི་ཆོས་ཀྱང་། བློས་གང་བཞག་ཡོད་མི་དགོས་པར་གསུངས། དེ་ལྟར་བདེན་གྲུབ་སྣང་བ་དེའི་ཚེ་ཇི་ལྟར་སྣང་བ་ལྟར་གྲུབ་སྲེ་ཡོད་ན་ཡོད་ཚུལ་ཇི་ལྟར་ཡིན་ཞིབ་ཏུ་བརྟག་པ་ན་རང་གི་ངོ་བོ་ཇེ་གསལ་དུ་འགྲོ་དགོས་པ་ཞིག་ཡིན། དཔེར་ན། འཇིག་རྟེན་ཡོངས་གྲགས་ལ་འང་དོན་བདེན་པ་ཞིག་ཡིན་ན་བརྟད་དཔྱོད་ཇི་ཙམ་བྱས་པའི་ཚོད་ཀྱིས་དོན་དེ་ཇེ་གསལ་དང་ཁུངས་ཇེ་བརྟན་དུ་འགྲོ་བས་བཙལ་ན་རྙེད་པར་རྙེད་རྒྱུ་དགོས་པ་དང་། དེ་ལས་ལྡོག་སྟེ་རྫུན་པ་ཞིག་ཡིན་ན་དོན་དེར་དཔྱད་དེ་བཙལ་བ་ན་མི་གསལ་དུ་འགྲོ་ཞིང་། མཐར་ཚུགས་མི་ཐུབ་པར་ཞིག་འགྲོ་བ་ལྟར་ཡིན།

---

[7] 或可譯為「成為該顯像之所現事（“毛髮垂落”根本無有之）」。

要之，佛說，固無一法非由心所安立，但任由心所安立的，是不必然就是有的。

由此看來，當萬法現為實有之際，如果如所顯現的即為真實實有，則什麼是實有的內涵予以深細抉擇的話，所顯現的實有的本質必當愈趨明晰。譬如，世間共許為真實的，或者實際上為真實的事物，任於彼施以多少尋辨觀察，彼義自當愈趨明晰，內涵自當愈趨明確堅實，予以尋求的話，必可尋得；反之，若是虛假的，觀察彼義一番尋求的話，即愈顯不明，最後竟變得無法存在安立了。

【新譯】要言之，佛說“雖法由心安立，然由心安立的未必要有”。如此，顯現諦實成立時，若如顯現般成立、存在，存在方式即是如此，則對此仔細觀察的話，自體應當逐漸趨於清晰、明顯，譬如：在世間共許上，又是一件真實事境，任其做多少詳辨觀察，彼事境會越明顯、根據越堅固可靠，因此若找尋之，必然會找到。反之，若是虛假，則於彼事上觀察、尋找，將越發不明，終究無法安立。

ཀླུའི་རིན་ཕྲེང་ལས།

ཐག་རིང་ནས་ནི་མཐོང་བའི་གཟུགས། །ཉེ་བ་རྣམས་ཀྱིས་གསལ་བར་མཐོང་། །
སྨིག་རྒྱུ་གལ་ཏེ་ཆུ་ཡིན་ན། །ཉེ་བ་རྣམས་ཀྱིས་ཅིས་མི་མཐོང་། །
ཇི་ལྟར་རིང་བ་རྣམས་ཀྱིས་ནི། །འཇིག་རྟེན་འདི་ནི་ཡང་དག་མཐོང་། །
དེ་ལྟར་དེ་དང་ཉེ་རྣམས་ཀྱིས། །མི་མཐོང་མཚན་མེད་སྨིག་རྒྱུ་བཞིན། །

ཞེས་གསུངས་པ་ལྟར་ཡིན།

龍樹菩薩的《**寶鬘論**》有個很好的譬喻：

若於遠處所見色，趨近必得明晰見；
若謂陽焰即為水，趨近而觀何無見？

如於諸遠處所見，世間亦見為真實，
如斯趨近而觀見，無見無相如陽陷。

【新譯】此如龍樹菩薩《**寶鬘論**》中所云：

【仁光師】遠處所見色，近見更明瞭。陽燄設是水，云何近不見？
猶如諸遠者，見世間實有，近者則不見，無相如陽燄。

དཔེར་བརྗོད་ན། འགྲོ་བ་མི་རྣམས་ལ་བདེ་སྐྱིད་དགོས་ཞེས་བརྗོད་ཅིང་བསམ་པ་ན། བདེ་སྐྱིད་དགོས་སའི་མི་ཞིག་ཧྲང་སྟེ་བློ་ལ་འཆར་ཡང་། དེ་ནས་མིའི་བདེ་སྐྱིད་བཟོ་བར་ལུས་ལ་ལྟོ་གོས་སྡོད་གནས་སྨན་བཅོས་འགྲིམས་འགྲུལ་སོགས་ལུས་བདེ་བའི་མཐུན་རྐྱེན་དང་། སེམས་ལ་ཤེས་ཡོན་ཡ་རབས་གཤིས་བཟང་བག་ཕེབས་སོགས་ཀྱི་སེམས་བདེ་བའི་མཐུན་རྐྱེན་བསྒྲུབས་ཏེ་ལུས་སེམས་བདེ་བ་གཉིས་བརྒྱུད་ནས་མིའི་བདེ་སྐྱིད་བཟོ་དགོས་ན། མི་རང་ངོ་ཐོག་དེ་ཇི་ཡིན་སྙམ་ནས་བཙལ་བ་ན། མིའི་ལུས་སེམས་གཉིས་སོ་སོ་ནས་མི་མིན་ཞིང་། དེ་གཉིས་ལས་གཞན་དུ་ལོགས་སུ་ཡང་མི་འདི་ཡིན་མེད།

舉例來說，人類都一致倡言需求安樂，不妨讓這樣一個所謂需求安樂的人的影像在內心獨一無遺地顯現出來，並且思惟：為了獲致人類的安樂，身體方面必須成辦衣食、居處、醫療、交通……等獲得身體安樂的順緣，心靈方面則必須成辦知識、道德、溫和、善良、安祥……等獲得心靈安樂的順緣。至為明顯，是經由身心兩種安樂的成辦始得獲致人類的安樂的。因此，人的實質是什麼，尋求時發現：固然人的身體、人的心靈都並不是人，但捨除身心外，另有所謂的人，也是沒有的。

【新譯】舉例來說，人類眾生皆說著、也想著「要安樂」時，需要安樂之處“人”唯獨凸顯於心、展露無遺，然而後繼在使人安樂上，於身而言，亦得成辦食、衣、住、醫療、交通等身安樂的順緣，又

心靈方面，亦要成辦學識、高尚品德、善良秉性、隨和恬靜等心安適的順緣，必須透過身心二者安樂才能使人安樂。若爾，在想著人真實面貌到底是什麼而尋找時，會發現（人）既非人的身，亦非人的心，然離此二者之外亦無有是人。

དེ་བཞིན་དུ་རང་ཉིད་ནས་ངོ་ཤེས་པའི་མི་བཀྲ་ཤིས་ཟེར་བ་ལྟ་བུ་ཐུག་ནས་ཁོ་བོས་བཀྲ་ཤིས་མཐོང་ཟེར་བ་དང་། བཀྲ་ཤིས་རྒས་འདུག་ཟེར་བ་དང་། བཀྲ་ཤིས་རྒྱགས་པ་ཆགས་འདུག་ཟེར་བ་ལྟ་བུ་རྣམས་མ་བརྟག་མ་དཔྱད་པར་བཀྲ་ཤིས་ཀྱི་ལུས་མཐོང་བ་དང་། ལུས་རྒུད་པ་དང་། ལུས་རྒྱས་པ་ལ་བཀྲ་ཤིས་མཐོང་བ་སོགས། དེ་དང་དེ་དག་ཏུ་སྒྲུར་བར་བཤད་ཅིང་།

再者，比如我認識一個人名叫「扎西」，相遇時，我說：「我見到札西。」我說：「札西變瘦了。」「札西變胖了。」等等，不觀察不簡擇的時候，我根據見到札西的身體、根據札西的身體變瘦了、札西的身體變胖了……而說見到札西這個人，……諸如此類頗多可說。

【新譯】同樣地，我所認識的人，譬如名叫「扎西」，遇到他而說「我見到扎西」、「扎西老了」、「扎西變胖了」等諸如此般，在不觀察不思擇下，於見到扎西身體、其衰邁的身體、變胖的身體...說“看見扎西了”等等，諸如此類頗多可說。

མ་དཔྱད་པར་དེ་ལྟར་འཛིན་པའི་བློ་ཡང་ལོག་ཤེས་མིན་པ་དང་། ངག་དེ་ཡང་བརྫུན་མིན་ཞིང་། བརྟག་ན་ནི་ལུས་གང་གི་ཡིན་རྒྱུའི་བཀྲ་ཤིས་ངོ་མ་རང་དེ་མཐོང་རྒྱུ་མེད་ཅིང་། རྒས་པ་དང་རྒྱགས་པར་ཡང་བརྟགས་མི་ཐུབ། ཡང་བཀྲ་ཤིས་ཀྱི་སེམས་བཟང་ངན་ལ་བརྟེན་ནས་བཀྲ་ཤིས་བཟང་ངན་དུ་ཐ་སྙད་བྱེད་པས་བཀྲ་ཤིས་ཀྱི་སེམས་དེ་ཉིད་བཀྲ་ཤིས་མིན་ལ། མདོར་ན་བཀྲ་ཤིས་ཀྱི་ལུས་སེམས་གཉིས་ཚོགས་ཙམ་དང་། དེའི་རྒྱུན་དང་། ཆ་ཤས་རེ་རེ་ནས་བཀྲ་ཤིས་ཡིན་པའི་

ཆ་ཙུང་ཟད་ཀྱང་མེད་པས་བཀྲ་ཤིས་ནི་དེའི་ལུས་སེམས་ཚོགས་པ་ཙམ་ལ་བརྟེན་ནས་བཏགས་པ་ཙམ་སོ། །དེ་སྐད་དུ་ཀླུ་སྒྲུབ་ཀྱི་རིན་ཆེན་ཕྲེང་བ་ལས།

སྐྱེས་བུ་ས་མིན་ཆུ་མ་ཡིན། །མེ་མིན་རླུང་མིན་ནམ་མཁའ་མིན། །
རྣམ་ཤེས་མ་ཡིན་ཀུན་མིན་ན། །དེ་ལས་གཞན་ན་སྐྱེས་བུ་གང་། །

ཞེས་གསུངས་པ་ལྟར་རོ། །

事實上，不觀察不簡擇時如此如此執持如此如此認定的心並非邪識，此諸言說亦非妄語，但是，若予觀擇，就發現到，原來是尋不到具此身軀的真正的札西的，所言胖與瘦更是無法簡擇。另外，根據札西的心腸好壞，亦得安立扎西為好人、壞人的名言，所以扎西的心並不是扎西。要之，僅僅是依據著扎西的身心二聚的聚合、及彼續流與各各支分即謂之為扎西，是不能成立的；所謂扎西，充其量也不過是依據著扎西的身心二聚而假予安立而已。此如龍樹菩薩在《**寶鬘論**》上說：

士夫非地亦非水，非火非風非虛空，
非識亦非彼總攝，斯此而外無士夫。

【新譯】又在不觀察的情況下，如是執持的心既不是顛倒知，彼話語也不是謊言。若思擇的話，則無可見到“是此軀體”的扎西真正本尊，亦無法探究分辨其是老、是胖。再者，依據扎西心腸好壞才安立名言扎西為善人惡人，故扎西的心本身不是扎西。簡言之，僅就扎西身心聚合體、彼之續流、及各各部分絲毫都沒有“就是扎西”的這分，故「扎西」，唯是純粹依著彼身心聚合體而假立。此如龍樹菩薩於《**寶鬘論**》中所云：

【仁光師】士夫非地水，非火風及空，非識非一切，何者是士夫？

ཡང་བཀྲ་ཤིས་ཀྱི་ལུས་མཐོང་ཟེར་བའང་ལུས་ལ་པགས་ཤ་རུས་སོགས་ཆ་ཤས་མང་པོ་ཡོད་པ་ལས་ཕྱིའི་པགས་པ་ཙམ་མཐོང་བས་ལུས་མཐོང་བའི་གོ་ཆོད་འགྲོ་བ་དང་། ཁྲག་དང་རུས་པ་སོགས་མ་མཐོང་ནའང་ལུས་མ་མཐོང་བར་མི་འགྲོ་ཞིང་། ལུས་མཐོང་བ་ལ་ལུས་གང་ཚང་མཐོང་མི་དགོས་ལ་ལུས་ཀྱི་ཆ་ཤས་ཕྲན་བུ་ཞིག་མཐོང་བས་ཀྱང་ལུས་མཐོང་བའི་གོ་ཆོད་པ་དང་། སྐབས་རེ་གྲགས་ཚོད་ཀྱི་དབང་གིས་གང་འཚམས་ཤིག་མཐོང་བ[8]་ན་མཐོང་གོ་མི་ཆོད་པའང་ཡོད།

另外，所謂見到扎西的身體，也是如此。身體由許多皮、肉、骨骼等部份組成。一般而言，僅僅見到外皮即可說見到身體，雖見不到血、骨骼等也不能說見不到身體，換句話說，見到身體並不需要見到全身，僅僅見到身體的少許部分即可說見到身體。不過有時也有如世間共許的說法，以為若未能見到整體的大部分，就不能說見到身體。

【新譯】又所謂「見到扎西身體」，也因身體有皮、肉、骨頭（等）許多部分，僅見到外表皮相就可算見到其身；即使沒見到血液、骨骼等，也不會算是沒看見身體——見身不須得見其身全部，就算只見到身體的一小部分亦可算是見到身體；而有時也因公認的評量緣故，見到相當一部分，亦不能當作有見到，這情況也是有的。

དེ་བཞིན་དུ་ལུས་ཀྱི་ཆ་ཤས་རྐང་ལག་སོགས་སོ་སོ་ནས་སེལ་ན་ལུས་མི་རྙེད་ཅིང་། རྐང་ལག་ཀྱང་སོར་མོ་སོགས་དང་། སོར་མོ་ཡང་ཚིགས་དང་། ཚིགས་ཀྱང་གོང་འོག་གི་ཆ་དང་། དེ་ཡང་ཆ་ཤས་ཕྲ་མོ་དང་། ཕྲ་ཤོས་རྡུལ་ཕྲན་ཡང་ཕྱོགས་ཆས་དབྱེ་ཆོ་རྙེད་དུ་མེད། ཡང་། གལ་ཏེ་རྡུལ་ཕྲན་ཕྲ་ཤོས་ལ་ཕྱོགས་ཆ་མེད་ན། རྡུལ་ཕྲན་ཆ་མེད་དེ་ཇི་ཙམ་བསགས་ཀྱང་གོང་བུར་འགྲོ་བ་འབྱུང་མི་སྲིད།

就像把身體的部分——手、足等，一一予以分解去除，找不到

---

[8] 此處藏文為「མཐོང་བ།」（見到），而法音法師之中譯本以及英文譯本皆譯為「མ་མཐོང་བ།」（未見到）。然二義應皆可通。如指證嫌犯、斷案證據時的評判標準各有公評處。

身體一樣，手足由指頭等組成，指頭由關節組成，關節由上部位關節及下部位關節組成，上下部位關節又各由其微塵組成，將這些一一予以分解去除的話，組合體一概是找不到的；即使是最最微細的微塵，一一予以分解去除其組成部分，亦尋求不得。此外，最最微細的微塵也並不是無方分的極微；如果，最最微細的微塵為無方分的極微的話，則任此最最微細的微塵如何積疊聚累，終究是不可能聚壘成堆的。

【新譯】同樣地，若一一遣除身體各各部位如手足等，就無法尋得身體；又手足亦由指頭等組成、指頭又由關節組成、關節亦有上下之分，彼復由細部（組織）組成，（乃至）連最微細之微塵劃分向位時，亦皆不可尋得。再則，倘若極微塵無有方位，則任彼無方分極微如何積聚，亦不可能成團成堆。

ཡང་། བཀྲ་ཤིས་ཀྱི་སེམས་སྐྱིད་མི་སྐྱིད་ཀྱིས་བཀྲ་ཤིས་བདེ་མི་བདེ་བརྩི་ སའི་སེམས་དེ་ཇི་ལྟ་བུ་ཞེར་ན།

至於有謂扎西的心快不快樂而說扎西快不快樂，快不快樂的安立處——心，實質上又是怎樣的呢？

【新譯】復次，以扎西的心快不快樂來衡量扎西安不安樂之處——心，彼謂何耶？

གཟུགས་ཅན་གང་དུའང་མ་གྲུབ་པ། ཚོགས་རེག་བྲལ་བ། ཡུལ་སྣང་ཅི་ཡང་འཆར་བཟོད་པ། རིག་པ་ཙམ་གྱི་ངོ་བོར་ཡོད་པ་ཞིག་སྟེ། དེ་ཡང་མ་དཔྱད་ན་ཡིན་གྱི་དཔྱད་ན་རྙེད་དུ་མེད་དེ། བཀྲ་ཤིས་སེམས་སྐྱིད་པོ་འདུག་པའི་ཚེ་སེམས་དེའི་ངོ་བོར་བརྟགས་ཏེ་སྐད་ཅིག་རེ་རེ་ནས་ཆ་སེལ་ན། སྐད་ཅིག་སྔ་ཕྱི་དུ་མ་འདུས་པའི་གོང་བུ་ཞིག་ཀྱང་མེད་ལ། སྐད་ཅིག་ཕྱི་མ་ཕྱི་མའི་ཚེ་སྔ་མ་སྔ་མ་འགག་འགྲོ་བས་སྔ་མ་རྣམས་འདས་ཟིན་ཏེ་ཤེས་པའི་ངོ་བོ་ལོག མ་འོངས་པ་མ་སྐྱེས་པས་ད་ལྟ

མེད། ད་ལྟ་བའི་སྐད་ཅིག་གཅིག་བུ་དེ་ཡང་སྐྱེས་མ་སྐྱེས་གཉིས་ལས་མ་འདས་པས་དེ་ལྟར་བཙལ་ན་སེམས་སྐྱིད་པོ་འདུག་ཟེར་རྒྱུའི་སེམས་སྐྱིད་པ་ཞིག་བཙལ་ན་གཏན་ནས་མི་རྙེད། མདོར་ན་སེམས་སྐྱིད་མི་སྐྱིད་སོགས་རང་རང་གི་སྐད་ཅིག་སྔ་ཕྱི་ཚོགས་ཙམ་ལ་བཏགས་ཤིང་། ཐུང་མཐའི་སྐད་ཅིག་ཀྱང་རང་གི་ཆ་ལ་བཏགས་ཏེ། མགོ་མཇུག་གི་ཆ་སོ་སོ་ཡོད་ལ། གལ་ཏེ་སྐད་ཅིག་ཆ་མེད་ཡོད་ན་དེ་བསགས་པའི་རྒྱུན་ཡང་ཡོད་མི་སྲིད།

這樣的心的特質是：非由任何色法組成、離諸質礙觸受、堪能顯現任何境界、對象、並且極具唯知的本質。如果不予觀擇，情況正是如此；觀擇的話，就找不到了。當說「扎西心感到快樂」時，觀察一下彼心的本質，發現把心的每一剎那一一予以分解去除，即根本沒有許多前後剎那心所集攝的聚合體。後後剎那時已遮去了前前剎那，過去剎那已逝去無存，已非心識的本質，而未來的未生，現在心識也沒有——為什麼現在心識也沒有呢？那是因為所謂當下的一剎那心識的內涵不外乎是當下一剎那心識的已生與未生，不會超越這兩種範疇，但對此予以觀察的話，發現現在心識是無法安立的。因此，所謂心感到快樂，根本就尋求不到心感到快樂的安立處；要之，心的快不快樂都不過是依著各自前後剎那的心識的聚合而予以安立罷了。此外，就是「最極短瞬剎那」，也是依著自身的部分而安立，因為各有其所組成的始末初終的部分；如果剎那是無時分的剎那的話，則不可能有由彼所積累的續流。

【新譯】（答：）是個非以任何色法所成立者、離礙觸、堪現任何境相，唯知體性的存在的法；彼又在不觀察下是如此，若觀察則無所得。「扎西心感快樂」時，於彼心體上觀察：逐一剎那分段去除時，亦無有眾多前後剎那集攝的聚集體。後後剎那時，前前剎那已遮滅，故諸前剎那已逝去，已非認知體；未來未生故現在無有；現在一剎那，彼又不出已生、未生二者，故如是尋找——尋找所謂

「心感到快樂」的這顆快樂的心，根本不可得。簡要言之，快不快樂等的心唯是各自前後剎那聚合下而施設的。又最短邊際剎那亦於自分上假立，因有其別別的始末初終之分。倘若有“無時分剎那”，則亦不可能有累積彼的續流。

དེ་བཞིན་ཕྱིའི་རྫས་ལྕོག་ཙེ་ལྟ་བུ་བློར་འཆར་ཚེ་ལྕོག་ཙེ་རང་མཚན་པའམ་རང་དབང་བ་ཞིག་བློར་འཆར་སོང་། སྤྱིར་ལྕོག་ཙེ་ཁྱད་གཞིར་བཞག་ནས་དེའི་ཁྱད་ཆོས་དབྱིབས་དང་། ཁ་དོག་རྒྱ་ཆ། ཚད་སོགས་ལ་བརྟག་དཔྱད་བྱས་ནས་གོང་ཚད་དང་ལེགས་ཉེས་སོགས་བཤད་རྒྱུ་ཡོད་པ། དཔེར་ན། ལྕོག་ཙེ་འདི་ལེགས་ཀྱང་ཁ་དོག་མི་ལེགས་ཟེར་བ་ལྟ་བུ་ཁ་དོག་ལེགས་ཉེས་བརྩི་ས་གཞི་ཅོག་ཙེ་ཞིག་ཡོད་ཅིང་།

同理，外在的物質——譬如桌子，當桌子的影像在心上顯現時，雖現桌子為自相有或自主有，但大體而言，若安立桌子為差別事，桌子的差別法便是形狀、顏色、材質、及量度等；對此而作觀察，其實是可以評論其價值多寡、好壞如何……。譬如說，這張桌子材質不錯，顏色則差——檢視顏色、好壞的根本依據處“一張桌子”是有的。

【新譯】如是，外在物質，如桌子，現於心中時，雖然桌子在心中現起自相有或獨立自主樣，然一般來說，安立桌子為差別事後，觀察彼之差別法——形狀、顏色、材質、大小尺寸等，才會評論其價值、好壞等，譬如說「這桌子不錯，但顏色不美」，評估顏色好壞所依之處“一張桌子”是存在的。

ཁྱད་ཆོས་དེ་རྣམས་གང་གི་ཡིན་རྒྱུའི་ཁྱད་གཞི་ཞིག་ཡོད་སོང་ཀྱང་། ཆ་དང་ཆ་ཅན་དུ་ཕྱེ་ནས་དཔྱད་ན། ཁྱད་ཆོས་དང་། ཆ་ཤས་རྣམས་རེ་རེ་ནས་ཁྱད་གཞི་དེ་མིན་པ་དང་། དེ་དག་བསལ་བའི་རྗེས་ཁྱད་གཞི་ཞིག་རྙེད་རྒྱུ་འདང་མེད། གལ་ཏེ་ཁྱད་གཞི་མེད་ན་ནི། ཁྱད་གཞི་ལ་བརྟེན་ནས་

ཁྱད་ཆོས་དང་། ཁྱད་ཆོས་ལ་བརྟེན་ནས་ཁྱད་གཞི་འཇོག་དགོས་པ་ཡིན་པས་ཁྱད་ཆོས་རྣམས་ཀྱང་མེད་པར་འགྱུར།

雖然是有一個含具種種差別法的差別事，但予以區分並觀察部份與有分，發現在差別法及每一部分之外並無差別事，也就是說，這些一一予以分解去除後，就再找不到一個差別事了。因此如果沒有所謂的差別事——因為必須觀待著差別事而安立差別法，必須觀待著差別法而安立差別事，那顯然地，也是沒有所謂的差別法的。

【新譯】雖有一個“是彼諸差別法特質”的差別事，然區分“部分”與“有分”而作觀察時，從差別法到各各部分悉皆不是差別事，又遣除彼等後，亦無一差別事可得；倘若無差別事，則由於必須依差別事而立差別法，依差別法而立差別事，故諸差別法亦應無有之。

ཡང་། ཕྲེང་རྡོག་བརྒྱ་དང་བརྒྱད་ཡོད་པའི་ཕྲེང་བ་ཞིག་ལ་མཚོན་ན། ཆ་ཅན་ཕྲེང་བ་གཅིག་ལ་ཆ་ཤས་ཕྲེང་རྡོག་བརྒྱ་དང་བརྒྱད་ཡོད་ཅིང་། ཆ་དང་ཆ་ཅན་ཐ་དད་ཡིན་མོད་ཆ་ཤས་རྣམས་བསལ་ན་ཕྲེང་བ་མི་རྙེད། ཕྲེང་བ་གཅིག་ཡིན་པ་དང་རང་གི་ཆ་ཤས་དུ་མ་ཡོད་པས་ཕྲེང་བ་དེ་རང་གི་ཆ་ཤས་རྣམས་དང་གཅིག་ཏུ་ཡང་མེད། ཆ་ཤས་རྣམས་བསལ་ན་ཕྲེང་བ་ལོགས་སུ་མི་འདུག་པས་ངོ་བོ་ཉིད་དམ། གཞི་རྫ་ རང་ནས་ཐ་དད་དུའང་མེད། ཕྲེང་བ་རང་གི་ཆ་ཤས་ལས་ཡན་གར་དུ་མེད་པས་ཕྲེང་བ་རང་གི་ཆ་ཤས་ལ་ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱིས་ཕར་བརྟེན་པ་དང་། ཆ་ཤས་རང་ལ་ཚུར་ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱིས་བརྟེན་པ་དང་། ཆ་ཤས་རང་ལ་ཚུར་ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱིས་བརྟེན་པ་གཉིས་ཀ་མིན་ལ། ཕྲེང་བར་ཕྲེང་རྡོག་ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱིས་ལྡན་པའང་མིན།

再以有一百零八顆珠子的一串念珠為喻。「有分」是念珠，「部分」則是一百零八顆珠子；固然「部分」與「有分」迥異，但一旦分解去除了“部分”，就再也找不到念珠。因為念珠為一串及彼一串念珠具有許多部分，所以念珠與其每一部分並非為一；反之，若就每一部分一一予以分解去除，也斷無另外的所謂念珠，因此兩

者終究不是本質的或根本的為異。因為在念珠自身的部分之外，並沒有所謂的獨立自有的念珠，所以念珠不是自性有地依於“部分”，“部分”也不是自性有地依於念珠，兩者自性有地互依是沒有的。另外，念珠也不是自性有地具有珠子，

【新譯】或者以一百零八顆的念珠串為喻。「有分」“一串念珠”裡有其「部分」——一百零八顆念珠。「分」與「有分」雖異，然若除去諸部分，則無可尋得念珠串。念珠串是一，且有許多自己的部分，故[一]、彼念珠串亦無與自諸部分為一；除去諸部分，則非有念珠串，故[二]、亦沒有體性或根本上異於自己；離開念珠串自身的部分外，並無另外的念珠串自己，故[三]、念珠串非自體本依於自部分、[四]、自部分亦非自體本依於念珠串，二者俱非；[五]、亦不是念珠串上自體本具有念珠。

དེ་བཞིན་དུ་ཕྲེང་བའི་དབྱིབས་རང་གི་ཁྱད་ཆོས་ཀྱི་གྲས་ཡིན་པས་ཕྲེང་བའི་དབྱིབས་ཕྲེང་བ་མིན་ལ། ཕྲེང་རྡོག་དང་། ཕྲེང་ཐག་ཚོགས་པའང་ཕྲེང་བ་གང་ལ་བརྟེན་ནས་གདགས་པའི་གཞི་ཡིན་པས་ཕྲེང་བ་མིན་པ་བཅས་དེ་ལྟར་བཙལ་ན་ཕྲེང་བ་མཐའ་བདུན་གང་དུའང་རྙེད་དུ་མེད། ཡང་། ཕྲེང་རྡོག་རེ་རེ་ནས་ཀྱང་རང་རང་གི་ཆ་ཤས་དང་གཅིག་དང་ཐ་དད་གང་དུ་ཡོད་མེད་སོགས་གོང་ལྟར་བཙལ་བས་རྙེད་དུ་མེད་པ་དེ་ལྟར་ཡིན།

又念珠的形狀乃是念珠的差別法，不僅念珠的形狀不是念珠，而且珠子、珠繩的聚合也是念珠所依待的施設處，所以珠子、珠繩都不是念珠，等等。如此一一觀擇尋求，發現所謂念珠以「七邊」的任何一邊去作推求都是無法找到的。

而且，就每一顆珠子來說，每一顆珠子與其每一部分也是非一非異的關係……等等，以如上述方式去作推求，同樣尋求不得。

【新譯】同樣地，念珠串的形狀是自之差別法之類，故六、念珠串的形狀不是念珠串。七、念珠與繩子的聚合體亦是念珠串依而假立之處，故（其聚合體亦）非念珠串。如是方式尋找，任於七邊[9]中悉皆尋找不到念珠串。又每顆念珠亦沒有與個自之部分為一為異等等，以如上方式尋找（念珠）同樣無可尋得。

གཞན་ཡང་ནགས་ཚལ་དང་། དམག་དང་། ཡུལ་དང་། རྒྱལ་ཁབ་ཟེར་བ་ལྟ་རྣམས་ཆ་ཤས་དུ་མ་འདུས་ཏེ་བཏགས་པས་ཆ་རེ་རེ་ནས་དེ་དང་དེ་ཡིན་མིན་བརྟགས་ཚེ་གཏན་ནས་མི་རྙེད།

所謂森林、軍隊、地區、國家等也是各依自身許多部分的集攝而安立，因此由其每一部分而尋辨觀擇是彼非彼時，都無可尋求。

【新譯】復次，一切所謂森林、軍隊、地區、國家等，皆由許多部分集攝、假立，故從每一部分來觀察是彼非彼時，全無可得。

ཡང་། བཟང་ངན་དང་། རིང་ཐུང་། ཆེ་ཆུང་། དགྲ་གཉེན། ཕ་བུ་སོགས་ནི་གཅིག་ལ་བརྟེན་ནས་གཅིག་ཤོས་བཏགས་པ་ཞིག་ཏུ་གསལ་ལ། ས་ཆུ་མེ་རླུང་སོགས་ཀྱང་རང་རང་གི་ཆ་ཤས་ལ་བརྟེན་ནས་བཏགས་ཤིང་། ནམ་མཁའ་ཡང་ཕྱོགས་སུ་ཁྱབ་པའི་ཆ་ལ་བརྟེན་ནས་བཏགས་པ་དང་། སངས་རྒྱས་དང་སེམས་ཅན། འཁོར་བ་དང་མྱང་འདས་སོགས་ཀྱང་རང་གི་ཆ་ཤས་དང་གདགས་གཞི་ལ་བརྟེན་ནས་བཏགས་ཙམ་ཞིག་སྟག་ཡིན།

---

[9] 七邊內容如《入中論》及《入中論善顯密意疏》：

ཤིང་རྟ་རང་ཡན་ལག་ལས་གཞན་འདོད་མིན། །གཞན་མིན་མ་ཡིན་དེ་ལྡན་ཡང་མིན་ཞིང་། །
ཡན་ལག་ལ་མིན་ཡན་ལག་དག་དེར་མིན། །འདུས་པ་ཙམ་མིན་དབྱིབས་མིན་ཇི་བཞིན་ནོ། །

【如車不許異支分，亦非不異非有支， 不依支分非支依，非唯積聚復非形。】

ཤིང་རྟ་རང་གི་ཡན་ལག་ལས་དོན་གཞན་དུ་འདོད་པ་མིན་ལ། གཞན་མིན་ཏེ་གཅིག་ཏུ་ཡང་གྲུབ་པ་མ་ཡིན་པ་དང་། ཕུང་པོ་དེ་དང་ལྡན་པ་དང་། ཡན་ལག་ལ་བར་བརྟེན་པ་དང་། ཡན་ལག་དག་བདག་དེར་བརྟེན་པ་རང་བཞིན་གྱིས་ཡོད་པ་མིན་པ་དང་། ཡན་ལག་འདུས་པ་ཙམ་དང་ཡན་ལག་གི་དབྱིབས་མིན་པ་ཇི་ལྟ་བ་དེ་བཞིན་དུ། བདག་དང་ཕུང་པོ་གཉིས་ཀྱང་དེ་བཞིན་དུ་ཤེས་པར་བྱའོ། །
如不許車異自支分，亦非是一全不相異，又非自性有彼支分，自性不依支分，支分亦不依車，亦非唯支積聚，復非支分形狀；我與五蘊當知亦爾。

此外，好壞、長短、大小、敵友、父子等皆須依待著其中一個而後始得安立另外一個，也是很清楚的。

地水火風等依待著各自的部分而安立，虛空依待著各自方位所含遍的部分而安立，佛與眾生、輪迴與涅槃……等等，也都無一不是依待著自身的部分及施設處而唯假安立的。

【新譯】又善惡、長短、大小、敵友、父子等亦是依著一者而安立另一者，此極為明顯。地水火風等亦皆依著各自部分而施設，虛空亦依著方位所遍之分而假立，佛與有情、輪迴與涅槃等也全是依著自己的部分和施設處而唯假立。

འབྲས་བུ་རྒྱུ་ལས་སྐྱེས་ཞེས་གྲགས་པ་ལྟར་གནས་ཀྱང་། སྐྱེ་བའི་དོན་ལ་བརྟག་ན། རྒྱུ་མེད་ལས་སྐྱེ་ན་རྟག་ཏུ་སྐྱེ་བའམ། སྐྱེ་བ་གཏན་མེད་པར་འགྱུར། བདག་ལས་སྐྱེ་ན་རང་གི་ངོ་གྲུབ་ཟིན་སྔར་སྐྱེ་བར་དགོས་པ་མེད་པ་དང་། སྐྱེས་ཟིན་སླར་ཡང་སྐྱེ་ན་ཐུག་མེད་དུ་ཐལ་བའི་སྐྱོན་དང་། གཞན་ལས་སྐྱེས་ན་ནི་རྒྱུ་ཡིན་མིན་ཐམས་ཅད་ལས་སྐྱེ་བའམ་འབྲས་བུ་རྒྱུ་ལ་ལྟོས་པར་འགལ་ཞིང་། དེའི་ཕྱིར་གཉིས་ཀ་ལས་སྐྱེ་བའང་མི་འཐད་པས་སྐྱེ་བའི་བརྟགས་དོན་བཙལ་ན་སྐྱེ་བ་བཞག་ཏུ་མེད། དེ་སྐད་དུ་འཕགས་པ་ཀླུ་སྒྲུབ་ཀྱི་ཞལ་ནས།

བདག་ལས་མ་ཡིན་གཞན་ལས་མིན། །
གཉིས་ལས་མ་ཡིན་རྒྱུ་མེད་མིན། །
དངོས་པོ་གང་དག་གང་ན་ཡང་། །
སྐྱེ་བ་ནམ་ཡང་ཡོད་མ་ཡིན། །

ཞེས་གསུངས་པ་ལྟར་རོ། །

另外，雖然果由因生是世間共許的事情，但觀擇彼「生」之義，不難發現，如果是無因生，則變成不是恒生就是根本無生；如果是自生，則自身的本質已然完具，並無再生的需要——已生再生，即

有無窮推延的缺失；如果是他生，則成為無論是因非因，一切因都可以為生，或者與果必須觀待因的理則相違，由是，安立自他共生亦不合宜。因此，所謂「生」，予作觀擇尋求，其實是無以安立的。龍樹菩薩的《**根本智論**》：

非自非從他，非共非無因；
諸法隨何處，其生終非有。

【新譯】如眾所周知「果從因生」乃合情理，然猶觀察「生」之義：若是無因而生，則應恆生或根本無生；若是自生，本自已然成立，無須再生，且若已生又再生，則有無盡（生）之過；若是他生，則可從一切是因非因而生，又或者（可說）悖於果觀待因（之理）。是故，自他共生亦不合理。以之，若尋求「生」之假立義，則「生」無以安立。此如龍樹菩薩《**中論**》所云：

【鳩師】**諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。**
【Dr.蔣】**非自非從他，非共非無因，事物何時處，其生終非有。**

རྒྱུ་འབྲས་བྱ་སྐྱེད་ཅེས་གྲགས་ཀྱང་བརྟག་ན་བསྐྱེད་བྱའི་འབྲས་བུ་ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱིས་ཡོད་ན་ནི་གྲུབ་གྲུབ་པ་ཞིག་ཇི་ལྟར་གསར་དུ་སྐྱེ་བར་འཐད་དེ་རྒྱུ་གསར་དུ་བྱེད་མི་དགོས་པས་སོ། །སྤྱིར་རྒྱུ་དུས་སུ་མ་སྐྱེས་པའམ་མ་གྲུབ་པ་ཞིག་རྒྱུ་གསར་དུ་བྱེད་དགོས་ནའང་། མ་སྐྱེས་པ་ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱིས་བདེན་ན་གཏན་མེད་དང་ཁྱད་པར་མེད་པས་རྒྱུ་སྒྲུབ་ཏུ་ཇི་ལྟར་ཡོད་དེ། ཀླུའི་སྟོང་ཉིད་བདུན་ཅུ་པ་ལས།

ཡོད་ཕྱིར་ཡོད་པ་སྐྱེ་མིན་ཏེ། །
མེད་ཕྱིར་མེད་པ་སྐྱེ་བ་མིན། །

ཞེས་གསུངས།

而且，雖如所共許的，以為果由因生，但作觀擇，所生品的果如果是早已實有，則已本具恒有，再再新予生起如何合宜呢？實已不需要“因”新予造作生起了。總的來說，因位時果未生或未成，果雖需待“因”新予造作生起，但如果自性實有的未生是真實的，那就與“根本為無”沒有差別了，由“因”新予造作生起如何可能呢？龍樹菩薩**《七十空性論》**說得最為簡明：

有故有不生，無故無不生。

【新譯】雖然公認「因生果」，然復加觀察時，「所生」“果”若是自體本有，則本是個已存在、成立者，焉有新生之理？因為不須由“因”新生故。總相而言，因位之時未生或未成立者，雖必須由“因”新生，然若「未生」是自體本真、本諦實，則與“根本沒有”無所差別，故何有由“因”所成？此依據龍樹菩薩**《七十空性論》**所云：

【法尊師】有故有不生，無故無不生。[10]

མདོར་ན་རྒྱུ་རྐྱེན་དང་། གཞན་ལ་ལྟོས་ནས་རང་ཉིད་གྲུབ་དགོས་པ་ཞིག་ཡིན་ཕྱིན་ཆད་རང་དབང་བའི་སྒོ་ནས་གྲུབ་པ་འགལ་ཏེ། རང་དབང་དང་གཞན་ལ་ལྟོས་པ་འགལ་བས་སོ། །དེ་སྐད་དུ་ཡང་མདོ་ལས།

གང་ཞིག་རྐྱེན་ལས་སྐྱེས་པ་དེ་མ་སྐྱེས། །
དེ་ལ་སྐྱེ་བའི་རང་བཞིན་ཡོད་མ་ཡིན། །
རྐྱེན་ལ་རག་ལས་གང་དེ་སྟོང་པར་བཤད། །
གང་ཞིག་སྟོང་ཉིད་ཤེས་དེ་བག་ཡོད་ཡིན། །

ཞེས་གསུངས་ཤིང་།

綜言之，凡是必須依待著因緣及他法始得成立安立的，已非自

---

[10] 法尊法師譯《七十空性論》：「有故有不生，無故無不生，違故非有無，生無住滅無。」

主而有，因自主與依他是正相違，此如經云：

任由緣生即非生，彼所生者自性無；
取決於緣說為空，任知為空彼安樂。

【新譯】總言之，凡是必須要觀待因緣或他法才得以成立自身者，皆悖於“自主而有”，因自主與觀待他法相違故，此亦如經所云：

【《無熱惱請問經》云】若從緣生即無生，於彼非有生自性，
若法仗緣說彼空，若了知空不放逸。[11]

ཀླུའི་རྒྱ་ཤེས་ལས།
གང་ཕྱིར་རྐྱེན་འབྱུང་མ་ཡིན་པའི། །ཆོས་འགའ་ཡོད་པ་མ་ཡིན་པ། །
དེ་ཕྱིར་སྟོང་པ་མ་ཡིན་པའི། །ཆོས་འགའ་ཡོད་པ་མ་ཡིན་ནོ། །
ཞེས་གསུངས། འཕགས་པ་ལྷའི་བཞི་བརྒྱ་པ་ལས།
གང་ལ་བརྟེན་ནས་འབྱུང་ཡོད་པ། །དེ་ནི་རང་དབང་མི་འགྱུར་རོ། །
འདི་ཀུན་རང་དབང་མེད་པ་སྟེ། །དེས་ན་བདག་ནི་ཡོད་མ་ཡིན། །
ཞེས་གསུངས།

龍樹菩薩的《**根本智論**》：

謂法非緣起，斯法未曾有；
謂法非為空，斯法未曾有。

聖天菩薩《**四百論**》也說：

---

[11] 此經藏名མ་དྲོས་པས་ཞུས་པ།，全名འཕགས་པ་ཀླུའི་རྒྱལ་པོ་མ་དྲོས་པས་ཞུས་པ་ཞེས་བྱ་བ་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་མདོ།，西藏大藏經No. 156，梵名आर्य अनवतप्तनागराजपरिपृच्छा नाम महायानसूत्र (*Ārya-Anavataptanāgarājaparipṛcchā-nāma-mahāyānasūtra*)，大正藏T 15 No. 635，漢譯《佛說弘道廣顯三昧經》。（取自廣論止觀研習部落格）。
《佛說弘道廣顯三昧經》云：「緣生彼無生，是不與自然；善緣斯亦空，知空彼無欲。」

任依他緣而生者，此則不名為自主；
盡此無一自主故，是亦不名為有我。

【新譯】且龍樹菩薩《中論》云：

【鳩師】未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。

【Dr.蔣】未曾有一法，不是緣起有，是故一切法，無不是空者。

【新譯】聖天菩薩《四百論》云：

【法尊師】若有從緣生，彼即無自在，此皆無自在，是故我非有。

དེའི་ཕྱིར་གཞི་རྩ་ལམ། ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱིས་མི་སྟོང་ན་ཆོས་ཅན་སྣ་ཚོགས་པ་རྐྱེན་ལ་ལྟོས་ཏེ་འཕོ་འགྱུར་བྱེད་པ་གཏན་ནས་མི་འོང་། གཞི་རྩ་ནས་གྲུབ་པ་ཞིག་ཡོད་ན་བཟང་ངན་སོགས་ངོ་བོ་གང་དུ་གྲུབ་ཡོད་ཀྱང་དེ་ལ་བཅོས་སུ་ཅི་ཡོད། ལྗོན་བཟང་འབྲས་བུ་ཅན་ལྟ་བུ་ངོ་བོའམ་ཕུགས་རྩ་ཉིད་ནས་བདེན་ན་སྐར་རྒྱུགས་ཧྲེང་མི་སྡུག་པ་ཞིག་ཏུ་འགྲོ་བ་ག་ནས་བདེན།

因此，若根本或本質不空，則各種有法根本不會依待因緣產生變化；由於是本然而有，已是本具恒有的好與壞等，則如何可為造作改易呢？像一棵果實堅美的大樹，若是自性有或根本為實有，怎麼可能會趨變為枯槁凋零、華美盡失呢？

【新譯】是故，若根本或自體本來不空，則種種有法絕不會有觀待因緣而令其遷變。若有從根本上就已成立者，則就算有已成立的善惡等體，然彼等豈又有可造化、修治？如果實累累之華樹，若其自體或原本諦實，又怎會有凋零衰敗之事實？

ད་ལྟ་རང་རེའི་བློ་ལ་ཇི་ལྟར་སྣང་བ་འདི་ཀ་དེའི་ཕུགས་ཀྱི་སྡོད་ལུགས་ཡིན་ན་རང་རེ་མགོ་འཁོར་ཟེབས་པ་ཅི་ལ་སྲིད། སྣང་གནས་མི་མཐུན་པ་དུ་མ་ཞིག་འཛིག་རྟེན་ཕལ་པར་ཡང་གྲགས་པས། ཐོག་མ་མེད་པ་ནས་མ་རིག་འཁྲུལ་པས་བསླད་པའི་བློ་ལ་ཅི་སྣང་ཡང་བདེན་པར་སྣང་སྲིད། བདེན་

པར་ཡོད་ཆེ་ཐུགས་རྒྱ་ ཇི་ལྟར་སྣང་བ་དེ་རང་ཡིན་པས་ཐུགས་རྒྱ་ འཚོལ་བའི་བློས་དཔྱད་ཆེ་དེ་རང་ཇེ་གསལ་དུ་འགྲོ་དགོས་ངེས་ཤིག་ལ། བཙལ་བ་དང་མི་རྙེད་པ་ཡལ་བ་ལྟ་བུར་འགྲོ་བ་འདི་གང་གིས་ལན།

此際自心任所顯現的，若是究竟的實相，若是真實，自己怎麼可能欺騙自己呢？其實，有許多印象與實相不相符順、不相吻合的情事，即使一般世間也都一致地認許的，無始以來因無明的錯謬，雜染的心任是如何顯現都現為境上自性實有；當現為自性實有時，若所顯現的，就是究竟的實相，以根本究竟的心智予以觀擇尋求時必然會愈趨晰，然而事實上卻觀擇尋求不得，消失了也似，這到底是什麼問題呢？

【新譯】若現在我們每個心中任所顯現的，即是究竟實相，則自己怎會受騙？由於有許多顯相與實況不相符之事，世間普遍也都共同承許，因此，無始以來由無明惑亂所染之心上任所顯現的也都現為諦實，而在諦實有的（假設）情況下，任彼究竟所現的亦要是爾，故以尋求究竟根本之心觀察時，彼相決定是要越顯清晰；然探尋過後並不可得，如消散般，這怎麼回答？

གཞན་ཡང་ངོ་བོས་ཡོད་ན་དཔལ་ལྡན་ཟླ་བའི་འཇུག་པ་ལས།

又，如果是自性實有，則吉祥月稱菩薩在《**入中論**》中說：

【新譯】復次，若自體本有，則根據吉祥月稱菩薩《**入中論**》所云：

གལ་ཏེ་རང་གི་མཚན་ཉིད་བརྟེན་གྱུར་ན། །
དེ་ལ་སྐུར་པས་དངོས་པོ་འཇིག་པའི་ཕྱིར། །
སྟོང་ཉིད་དངོས་པོ་འཇིག་པའི་རྒྱུར་འགྱུར་ན། །
དེ་ནི་རིགས་མིན་དེ་ཕྱིར་དངོས་ཡོད་མིན། །

若謂自相依緣生，謗彼即壞諸法故，
空性應是壞法因，然此非理故無實。

【法尊師】若謂自相依緣生，謗彼即壞諸法故，
空性應是壞法因，然此非理故無性。

གང་ཕྱིར་དངོས་པོ་འདི་དག་རྣམ་དཔྱད་ན། །
དེ་ཉིད་བདག་ཅན་དངོས་ལས་ཚུལ་རོལ་ཏུ། །
གནས་རྣེད་མ་ཡིན་དེ་ཕྱིར་འཇིག་རྟེན་གྱི། །
ཐ་སྙད་བདེན་ལ་རྣམ་པར་དཔྱད་མི་བྱ། །

設若觀察此諸法，離真實性無可得，
是故不應興觀察，世間所有名言諦。

【法尊師】設若觀察此諸法，離真實性無可得，
是故不應妄觀察，世間所有名言諦。

དེ་ཉིད་སྐབས་སུ་རིགས་པ་གང་ཞིག་གིས། །
བདག་དང་གཞན་ལས་སྐྱེ་བ་རིགས་མིན་པའི། །
རིགས་དེས་ཐ་སྙད་དུ་ཡང་རིགས་མིན་ན། །
ཁྱེད་ཀྱི་སྐྱེ་བ་གང་གིས་ཡིན་པར་འགྱུར། །

於真性時以何理，觀自他生皆非理，
彼觀名言亦非理，汝所計生由何成？

【法尊師】於真性時以何理，觀自他生皆非理，
彼觀名言亦非理，汝所計生由何成？

ཞེས་ཆོས་རྣམས་རང་གི་མཚན་ཉིད་དམ་ངོ་བོ་ཡོད་ན་འཕགས་པའི་མཉམ་གཞག་དངོས་པོའི་འཇིག་རྒྱུར་ཐལ་བ་དང་། ཐ་སྙད་བདེན་པ་རིགས་པས་དཔྱད་བཟོད་དུ་ཐལ་བ། དོན་དམ་པར་སྐྱེ་བ་མི་ཁེགས་པར་ཐལ་བར་གསུངས་ཤིང་།

所闡述的，如果萬法是自相有或是自性有，則不但應有聖等持

智成為遮壞諸法的缺失，應有名言有亦為自性實有而堪為正理觀擇尋求的缺失，而且也應有在勝義中生可不予遮遣的缺失。

【新譯】說明：諸法若自相有或自體有，則一`聖者的根本智應成諸法壞滅之因、二`名言諦應堪忍理智觀察，且三`勝義生應無可遮除；

ཡུམ་མདོ་སྟོང་ཕྲག་ཉི་ཤུ་ལྔ་པ་ལས། ཤཱ་རིའི་བུ། འདི་ལ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་སེམས་དཔའ་ཆེན་པོ་ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་ལ་སྤྱོད་པའི་ཚེ། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ཡང་དག་པར་རྗེས་སུ་མི་མཐོང་ངོ་། །ཞེས་པ་ནས། དེ་ཅིའི་ཕྱིར་ཞེ་ན། ཤཱ་རིའི་བུ། དེ་ནི་འདི་ལྟར་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ཡང་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་ངོ་། །བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་མིང་ཡང་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་མིང་གིས་སྟོང་ངོ་། །དེ་ཅིའི་ཕྱིར་ཞེ་ན། དེའི་རང་བཞིན་དེ་ཡིན་ཏེ། དེ་ནི་འདི་ལྟར། སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱིས་གཟུགས་སྟོང་པ་མ་ཡིན། གཟུགས་ལས་གྱུད་ནའང་སྟོང་པ་ཉིད་མེད་དེ། གཟུགས་ཉིད་ཀྱང་སྟོང་པ་ཉིད་དོ། །སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱང་གཟུགས་སོ། །ཞེས་དང་། དཀོན་བརྩེགས་ཀྱི་འོད་སྲུང་ལེའུ་ལས། གང་སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱིས་ཆོས་རྣམས་སྟོང་པར་མི་བྱེད་དེ་ཆོས་རྣམས་ཉིད་སྟོང་པ་དང་། ཞེས་སོགས་མདོ་གཞུང་མང་པོས་ཆོས་ཐམས་ཅད་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་སྟོང་པའི་རང་སྟོང་དུ་གསུངས་པའང་མི་འཐད་པར་ཐལ་བར་འགྱུར། དེས་ན་ཆོས་ཐམས་ཅད་ངོ་བོའམ་གཞི་རྟས་དབེན་པ་ཡིན།

是以《**二萬五千頌般若經**》上說：「**……舍利子，菩薩摩訶薩行深般若波羅密多時，不見菩薩為真實。……**」又說：「**此義云何？舍利子，斯此菩薩亦菩薩自性本空，斯此菩薩之名亦菩薩之名自性本空。何以故？彼自性爾！空非空色，壞色非空；色即是空，空即是色。……**」

《**寶積經**》〈**迦葉品**〉也說：

空性並未令諸法為空，諸法但自空寂。

等等。果真如上述及的，以為諸法實有，則許多經典中一切法是自

相為空的自空的說法就變得不合宜了；是故，一切法斷無所謂本質或根本的實有的。

【新譯】又[四]、《二萬五千頌般若經》云：「舍利子，菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，不見菩薩為真實。……」乃至：「何以故？舍利子！此謂菩薩亦菩薩自性本空，菩薩名亦菩薩名自性本空。何以故？是彼自性爾！所以者何？非以空空色，離退色外亦無空；色亦即是空，空亦即是色。……」[12]以及《寶積經》〈迦葉品〉有云：「不以空性令諸法空——諸法本空。」等等，許多經典中宣說一切法自相本空的自空亦應成非理。以之，一切法自體或根本空寂。

ད་འོན། མི་ངོ་མ་དང༌། རྨི་ལམ་གྱི་མི་དང༌། གཟུགས་དང༌། གཟུགས་བརྙན། དཔར་དང༌ངོ་མ་བཙལ་ན་མི་རྙེད་པར་མཚུངས་པས་དེ་དག་ཐམས་ཅད་ཁྱད་མེད་དུ་ཐལ་བ་དང༌། བདེན་བརྫུན་སོགས་ཀྱི་ཁྱད་པར་ཡང་མེད་པར་འགྱུར་ཞིང་དེ་ལྟར་ན། ལྟ་བ་བཙལ་བས་ཀྱང་ཅི་ཡོང་སྙེ་འཚོལ་མཁན་དང༌། ལྟ་བ་ཉིད་ཀྱང་མེད་པ་དང་ཁྱད་པར་མེད་པས་སོ་སྙམ་ན།

問：這樣一來，真實人與夢中人、色與色的影像、相片與實相予以觀擇尋求都同樣尋求不得，那豈不是就有兩者殊無二致的缺失了？真實與虛假既無不同，又何需觀擇尋求正見呢？因為正見的觀擇尋求者與正見本身的若有若無已然沒有什麼差別了。

【新譯】若作是念：「那麼，若觀察尋找真人、夢裡的人、色、影像、相片與真實（人事物），同樣尋求不得，則彼等一切應無差異、真實與虛妄等亦應無所差別。如此，尋求正見又何用？因探尋者與

---

[12] 大正藏經，三藏玄奘大師譯《大般若波羅蜜多經》卷四及卷四百二有云：（佛告具壽舍利子言：）「舍利子！菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，應如是觀：『實有菩薩不見有菩薩，不見菩薩名；不見般若波羅蜜多，不見般若波羅蜜多名；不見行，不見不行。』何以故？舍利子！菩薩自性空，菩薩名空。所以者何？色自性空，不由空故。色空非色，色不離空，空不離色，色即是空，空即是色。．．．」。

正見本身悉無有之，亦無差別故。」

འདི་དཀའ་སར་སླེབས་པ་ཡིན། ཕྲ་བའི་གནད་འདིས་བློ་མ་སྨིན་པ་རྣམས་ཆད་ལྟར་ལྟུང་བའི་ཉེན་ཆེ་བས་དེ་ལས་སྐྱོབ་པའི་ཐབས་སུ་རེ་ཞིག་ཐབས་མཁས་ཀྱིས་དབུ་མ་རང་རྒྱུད་པ་ལེགས་ལྡན་ཡབ་སྲས་ཀྱིས་བློ་གནོད་མེད་ལ་སྣང་བའི་དབང་གིས་བཞག་པ་མིན་པར་ཡུལ་རང་གི་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་སྡོད་ལུགས་ཀྱི་ངོས་ནས་གྲུབ་པ་རིགས་པས་འགོག་ཀྱང་། ཐ་སྙད་དུ་རང་མཚན་ནམ་ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པ་ཞལ་གྱིས་བཞེས། དེ་ལྟའི་བདེན་མེད་དེ་ཙམ་ཡང་བློར་མི་ཤོང་བ་ན་སེམས་ཙམ་པ་སློབ་དཔོན་དབྱིག་གཉེན་སོགས་ཀྱིས་ཕྱི་དོན་རིགས་པས་འགོག་ཅིང་། སེམས་བདེན་གྲུབ་ཞལ་གྱིས་བཞེས། ཆོས་ཀྱི་བདག་མེད་སྣོད་དུ་མ་གྱུར་པ་ལ་དོན་སྨྲ་བྱེ་མདོ་གཉིས་ཀྱིས་སྟོང་ཉིད་ཀྱི་དོད་ད་ང[13]·ཟག་རང་རྐྱ་ཐུབ་པའི་རྫས་སུ་མེད་པའི་བདག་མེད་ཙམ་ཞིག་བཞེད། ཕྱི་རོལ་པས། གང་ཟག་གི་བདག་མེད་ཙམ་ཡང་འདོད་མི་ནུས་པས་གང་ཟག་རྟག་གཅིག་རང་དབང་ཅན་འདོད་དགོས་པར་ཐུག་པ་བཅས་དེ་ལྟར་ཡིན།

答：這正是一個最難了解之處。鑑於有些淺智未熟的眾生於此甚深微妙關要難得了知，險易墮入斷見，彼救護攝受的善巧方便，便是認許中觀自續派清辨論師父子的主張；以諸正理遮破了「萬法非由正知心的顯現所安立，而是境自身具有不共實相」這一點，而許名言為自相有或本質有；若心仍不能容受此一實相有為無的主張，則得認許唯識派世親阿闍黎等主張的，以諸正理遮破外境有，許唯識實有；若非法無我見地的承受法器，那就必須認許說實事有部、經部主張的無獨立自取的補特伽羅的無我，用以取代空性了。至言外道，由於無法認許補特伽羅無我，遂須以有一常一自主的補特伽羅為其主張。總說大略如是。

【新譯】此正點到難處上。由於此微妙關要恐令心智未成熟眾墮於

[13] གང་།

斷見險難，故救離彼難之方便中，暫且有些善巧方便：一、就中觀自續派清辨父子，雖以正理破除「（諸法）非由無違害心上顯現始得安立，而是境從自身不共實相層面上得以成立」，然承許名言中自相或自性本有。若心一點也無法接受“無諦實”見地，則二、唯識宗世親菩薩等，以正理破除外境有，承許心諦實成立（諦實有）。對於「法無我」見地不成法器者，則三、說實事之有部與經部二宗，承許補特伽羅無獨立自主實有的無我，以之取代空性。至於外道則是完全無法承許補特伽羅無我，故須許有常一自主的補特伽羅。大抵如此。

དེ་ལ་བཏགས་དོན་བཙལ་བས་མ་རྙེད་པའི་རྒྱུ་མཚན་གྱིས་མེད་པར་འདོད་ན་མི[14]་མངོན་སུམ་དང་འགལ་བས་འཇིག་རྟེན་ཡོངས་གྲགས་དང་འགལ་ལ། སྣོད་བཅུད་ཀྱིས་བསྡུས་པའི་ཆོས་འདི་དག་ཡོད་པ་དང་། ཕན་གནོད་བདེ་སྡུག་སྣ་ཚོགས་བསྐྱེད་པ་རང་གི་མྱོང་བས་འགྲུབ་པ་ཡིན། དེ་ལྟར་རང་གཞན་སྣོད་བཅུད་ཀྱིས་མཚོན་པའི་ཆོས་ཅན་སྣ་ཚོགས་པ་འདི་དག་ཡོད་ནི་ཡོད་ངེས་ཅན་ལ་བཙལ་ན་མི་རྙེད་པ་ཅི་ཡིན་སྙམ་ན།

問：若基於觀擇彼義而尋求不得的理由，便以為諸法為無，那顯然與現量相違，與世間共許的相違；由情器兩種世間所集攝的法那裏是沒有的呢？不但有，而且可以現起各種損益苦樂，此於各自的經驗體會上尤可證成。包括自他、情器世間的各種有法都必然為有，必然為有的有法，觀擇尋求卻又尋求不得，這到底是怎麼回事呢？

【新譯】若以“尋求彼假立義而不可得”之理由即主張諸法空無，則與現前相違、與世間共許相違。情器世間所攝之法此等皆有，且所

[14] ནི།

生起的種種損益、苦樂皆是由各自感受所成立。如是，若作是念：「自他情器世間表顯的各種有法此等皆有之，對此確定存在者，若尋而不得，這是為何？」

ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པའི་མདོ་སྟོང་ཕྲག་ཉི་ཤུ་ལྔ་པ་ལས། འདི་ལྟར་འདི་ལྟ་སྟེ། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ཞེས་བྱ་བ་འདི་ནི་མིང་ཙམ་སོ། །འདི་ལྟ་སྟེ་ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་ཞེས་བྱ་བ་འདི་ནི་མིང་ཙམ་སོ། །འདི་ལྟ་སྟེ་གཟུགས་དང་ཚོར་བ་དང་འདུ་ཤེས་འདུ་བྱེད་རྣམས་དང་རྣམ་པར་ཤེས་པ་ནི་སྒྱུ་མ་ལྟ་བུའོ། །སྒྱུར་མ་ཡང་མིང་ཙམ་སྟེ། ཡུལ་ན་གནས་པ་མ་ཡིན། ཕྱོགས་ན་གནས་པ་མ་ཡིན་ནོ། །ཞེས་པ་ནས།

答：這一點，《**二萬五千頌般若經**》有清楚的回答：

「**……應作如是觀，所謂菩薩但唯名；所謂般若波羅蜜多但唯名；所謂色、受、想、行、識等但唯名。應作如是觀，色如幻術，受、想、行、識如幻術；幻術亦但唯名，因非於境有，非於方位有故。……**」

【新譯】（答：）根據《**二萬五千頌般若經**》所云：「**應作如是觀：此但有名謂為菩薩，此但有名謂為般若波羅蜜多；是謂諸色、受、想、行、識如幻化。幻化亦唯名矣，非住於境，非住方位故。**」

དེ་ཅིའི་ཕྱིར་ཞེ་ན། འདི་ལྟར་མིང་ནི་ཆོས་སོ་སོ་ལ་བཅོས་མ་ཡིན་ཞིང་དེ་དག་བཏགས་པ་ཡིན་ཏེ། མིང་གློ་བུར་ལས་ཐ་སྙད་བྱེད་པ་ཡིན་ནོ། །མིང་དེ་དག་ཐམས་ཅད་ནི་ཐ་སྙད་དུ་བྱེད་པ་ཡིན་ནོ། །བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་སེམས་དཔའ་ཆེན་པོས་ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་ལ་དསྤྱོད་པའི་ཚེ་མིང་ཡང་དག་པར་རྗེས་སུ་མི་མཐོང་ངོ་། །ཡང་དག་པར་རྗེས་སུ་མ་མཐོང་བས་ན་མངོན་པར་མ་ཞེན་ནོ། །ཤཱ་རིའི་བུ་གཞན་ཡང་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་སེམས་དཔའ་ཆེན་པོས་ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་ལ་སྤྱོད་པའི་ཚེ་འདི་ལྟར་ཡོངས་སུ་རྟོགས་སྟེ། འདི་ལྟ་སྟེ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ཞེས་བྱ་བ་འདི་ནི་མིང་ཙམ་སོ། །འདི་ལྟ་སྟེ་བྱང་ཆུབ་ཅེས་བྱ་བ་འདི་ནི་མིང་ཙམ་སོ། །འདི་ལྟ་སྟེ

ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་འདི་ནི་མིང་ཙམ་མོ། །འདི་ལྟ་སྟེ་གཟུགས་ཞེས་བྱ་བ་འདི་ནི་མིང་ཙམ་མོ། །འདི་ལྟ་སྟེ་ཚོར་བ་དང་འདུ་ཤེས་དང་འདུ་བྱེད་རྣམས་དང་རྣམ་པར་ཤེས་པ་ཞེས་བྱ་བ་འདི་ནི་མིང་ཙམ་མོ། ཤཱ་རིའི་བུ་འདི་ལྟ་སྟེ་དཔེར་ན་བདག་བདག་ཅེས་བྱ་བ་འདི་སྐད་དུ་བརྗོད་མོད་ཀྱི་བདག་དམིགས་སུ་མེད་དོ། །ཞེས་སོགས་

又說：「**此義云何？名乃造作了各差別法，由忽爾之名而安立名言，由此諸一切名安立名言。菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，不見名為真實；不見名為真實故，不現貪執。舍利子，又菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，悉作如是觀，此所謂菩薩但唯名；此所謂菩提但唯名；此所謂般若波羅蜜多但唯名；此所謂色但唯名；此所謂受、想、行、識但唯名。舍利子，應作如是觀，譬如，雖謂我我所，然我實無所緣……。**」等等。

【新譯】乃至：「**何以故？此謂名乃於各各法上虛妄造作、彼等皆是假立，是由忽爾客名而立名言。此諸一切名乃名言安立。菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，不見名為真實；不見真實故，不現耽著。復次，舍利子！菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，悉作如是觀：菩薩但有名，菩提但有名，般若波羅蜜多但有名，色但有名，受、想、行、識但有名。舍利子！如我謂之為『我』，然我實不可得。**」[15]等等。

---

[15] 大正藏經，三藏玄奘大師譯《大般若波羅蜜多經》卷四、卷四百二、卷四百八十有云：何以故？舍利子！此但有名謂為菩提，此但有名謂為薩埵，此但有名謂為菩薩，此但有名謂之為空，此但有名謂之為色、受、想、行、識，如是自性無生、無滅、無染、無淨。菩薩摩訶薩如是修行般若波羅蜜多，不見生、不見滅、不見染、不見淨。何以故？但假立客名分別於法，而起分別假立客名，隨起言說，如如言說，如是如是生起執著。菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，於如是等一切不見，由不見故不生執著。復次，舍利子！菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時應如是觀：『菩薩但有名，佛但有名，般若波羅蜜多但有名，色但有名，受、想、行、識但有名，餘一切法但有名。』舍利子！如我但有名，謂之為我實不可得，．．．。

མདོ་བསྟན་བཅོས་དུ་མར་ཆོས་ཐམས་ཅད་མིང་ཙམ་དུ་གསུངས། དེ་བཏགས་དོན་བཙལ་ན་ཡུལ་སྟེང་ནས་གཏན་ནས་མེད་པས་ཆོས་ཐམས་ཅད་ཡུལ་གྱི་ངོས་ནས་མ་གྲུབ་པར་ཡུལ་ཅན་ཐ་སྙད་ཀྱི་དབང་གིས་ཡོད་པར་བཞག་པ་ཙམ་ཡིན་པའི་རྟགས་ཡིན་ལ། དེ་ཙམ་གྱིས་ཡོད་གོ་ཆོད་པ་ཡིན།

許多經論都一致地宣說了萬法唯名而已。若進一步於此假立之義，作一番觀擇尋求，便會發現，原來境上根本為無，一切法並不是境上自成自有，它只是依心識名言而有，這正是萬法唯為假立而有的表徵。而僅此假立而有的有法，仍然是可以為有的。

【新譯】眾多經論皆說諸法唯名。若尋求彼假立義，於境上毫無有之，故諸法非從境方面本有，唯是因名言有境（名言識）方得立為有，是種標記。僅此即可有之。

དེ་ཡང་ཞིབ་ཏུ་བྱེད་ན་ཐ་སྙད་པའི་བློར་གྲགས་པ་ཞིག་དང་། དེ་ཙམ་གྱིས་ཆོག་ན། མོ་གཤམ་གྱི་བུ་ཡང་ཡོད་པར་འགྱུར་བས་གྲགས་པའི་དོན་དེ་ལ་ཐ་སྙད་པའི་ཚད་མ་གཞན་གྱིས་མི་གནོད་པ་ཞིག་དགོས་ཏེ་ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱིས་ཡོད་པ་ལྟ་བུར་ཐ་སྙད་པའི་ཚད་མས་གནོད་མི་ནུས་སོ། །

然而，對於假立而有的有法詳作觀擇時，卻又發現這樣的假立有法雖是由一心識名言所許而有，但若僅僅由一心識名言所許就可以為有，則石女兒豈不也可以為有了？因此，所許的假立有法之義，除了上一項條件外，尚須為其他名言量所不能遮損，在此之上，尤其必須不被究竟觀擇的智力正理所遮損始可安立；因為僅僅名言量是無法遮損自性實有的。

【新譯】此復，若細察之，若是名言覺知上共許的，且僅此便足可（立為有）的話，則石女之子（石女兒）亦應有之。故對彼共許之義（事境），必須不為其他名言量所違害；而如"自體本有"，名言量是無法破斥的。

དེས་ན་ཡུལ་ཅན་ཐ་སྙད་ཀྱི་དབང་གི[16]་ཡོད་པ་ཙམ་མིན་པར་ཡུལ་གྱི་ངོས་ནས་ཡོད་པའི་ངོ་བོ་དེ་སྟོང་པ་ཉིད་ཟེར་བའི་གང་གིས་སྟོང་རྒྱུའི་དགག་བྱའི་གྲུབ་ཚད་དམ་གོ་དོན་དེ་ཡིན། དེ་ལ་བདག་གམ། རིགས་པའི་དགག་བྱ་ཟེར། དེ་གཏན་ནས་ཡོད་མ་མྱོང་བ་ཞིག་ལ་ཡོད་པར་ཞེན་པའི་བློ་དེ་ལ་མ་རིག་པ་ཟེར།

是故，以為萬法不是唯依心識名言而有，而是境上自性實有的，就是所謂空性任所遮破空除的所遮品的安立之量或意義，這也名之為「我」或正理的所遮品；這是從來未曾有過的，對此貪執以為實有的心即謂無明。

【新譯】因此，（若法）非唯“名言有境”（名言識）使得方有，而是從境方面本有之性體，彼即是所謂「空性」之所要空的所破之立量或含義。彼亦稱作「我」或「理所破」。對於不曾有之事，卻耽著為有之心即謂「無明」。

སྤྱིར་མ་རིག་པ་ཙམ་མང་ཡང་། འདིར་བཤད་རྒྱུ་དེ་འཁོར་བའི་རྩ་བར་གྱུར་པའི་མ་རིག་པ། བདག་མེད་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་ཀྱི་འགལ་ཟླ་མི་མཐུན་ཕྱོགས་སུ་གྱུར་པ་དེ་ཡིན། དེ་སྐད་དུ་ཡང་སྟོང་ཉིད་བདུན་ཅུ་པ་ལས།

རྒྱུ་དང་རྐྱེན་ལས་སྐྱེས་དངོས་རྣམས། །
ཡང་དག་པར་ནི་རྟོག་པ་གང་། །
དེ་ནི་སྟོན་པས་མ་རིག་གསུངས། །
དེ་ལས་ཡན་ལག་བཅུ་གཉིས་འབྱུང་། །

ཞེས་གསུངས།

一般而言，無明有多種，此處係指輪迴的根本的無明，是證悟無我空慧的反法、正相違品。此如《**七十空性論**》所說：

[16] གིས།

諸法因緣生，分別為真實；佛說即無明，衍生十二支。

【新譯】基本上，單就“無明”就有多種，然此處所說的是輪迴的根本之無明、是證無我慧的不相順對立品。此亦如《**七十空性論**》所云：

【法尊師】因緣所生法，分別為真實。佛說為無明，出生十二支。

དེ་འདྲའི་བློའི་འཛིན་སྟངས་ལྟར་གྱི་བདག་གམ། དགག་བྱ་མེད་ཙམ་ལ་བདག་མེད་དང་། བདེན་མེད། སྟོང་ཉིད་ཟེར། དེ་ཉིད་ཆོས་ཅན་རྣམས་ཀྱི་ཕྱུགས་ཀྱི་སྡོད་ལུགས་སམ། མཐར་ཐུག་པའི་གནས་ལུགས་ཡིན་པས་དོན་དམ་བདེན་པ་ཟེར། དེ་རྟོགས་པའི་བློ་ལ་སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པའི་བློ་ཟེར། འོན་སྟོང་ཉིད་དོན་དམ་བདེན་པ་ཡིན་པས་སྟོང་ཉིད་ངོ་བོས་གྲུབ་བམ་ཟེར་ན།

確切的說，僅僅空除如心所執持的「我」或所遮品，即謂無我、沒有實有，即謂空性；這是一切萬法的究竟實相或徹底內涵，故謂勝義諦。證悟此勝義諦的心，即稱之為證悟空性的心。

問：空性是勝義諦，空性是自性實有嗎?

【新譯】僅僅沒有如此（無明）心所執持方式的我或所破，即謂「無我」；又「無諦實」謂之「空性」，此即諸法之究竟實相、畢竟真相，故謂之「勝義諦」。證彼之心即謂「證空性之心」。若問：「那麼，空性即是勝義諦，故空性是自性本有耶？」

སྟོང་པ་ཉིད་ཅེས་པ་ཆོས་ཅན་གྱི་གྲུབ་ཚུལ་ལམ་སྡོད་ལུགས་མཐར་ཐུག་པ་དེར་ཟེར་བས། ཆོས་ཅན་མེད་ན་མི་འབྱུང་ཞིང་། ཆོས་ཅན་ལ་ལྟོས་ནས་ཆོས་ཉིད་དང་། ཆོས་ཉིད་ལ་ལྟོས་ནས་ཆོས་ཅན་བཞག་ལ། ཆོས་ཅན་གྱི་ཡིན་ཚུལ་དཔྱད་པས་མི་རྙེད་པ་ལྟར་ཆོས་ཉིད་ཀྱི་ཡིན་ཚུལ་དཔྱད་ནའང་རྙེད་དུ་མེད་པས་ཆོས་ཉིད་དེ་ཡང་བཏགས་དོན་བཙལ་བས་མི་རྙེད་ཅིང་། མ་བརྟག་པར་གྲགས་པའི་དབང་གིས་ཡོད་ཙམ་ཞིག་ཡིན་པས་བདེན་པར་གྲུབ་པ་མེད་དེ།

答：如前所述，所謂「空性」是有法的成立之量或究竟實相，因此， 如果没有“有法”，也就没有有法的法性——空性。觀待著有法而安立法性， 觀待著法性而安立有法。就像觀擇尋求有法之所以為有法的內涵而尋求不得一樣，觀擇尋求法性之所以為法性的內涵也是尋求不得的。可以說，尋求法性的假立之義不可得，只不過是不予觀擇的共許而有；法性斷然不是自性實有的。

【新譯】（答：）「空性」是謂：有法之成立方式或究竟本位，故若無“有法”則無（法性）；觀待有法而安法性；觀待法性而立“有法”。如同觀察“有法之所以為有法的道理”而無可得般，觀察“法性之所以然的道理”亦無所得，故彼法性亦是尋彼假立義而不可得，唯在無觀擇的情況下共許的緣故才有，因此（法性亦）無有諦實成立。

ཀླུའི་རྩ་ཤེ་རབ་བྱེད་བཅུ་གསུམ་པ་ལས།

{གལ་ཏེ་སྟོང་མིན་ཅུང་ཟད་ཡོད།} སྟོང་པའང་ཅུང་ཟད་ཡོད་པར་འགྱུར། །
མི་སྟོང་ཅུང་ཟད་ཡོད་མིན་ན། །སྟོང་པའང་ཡོད་པར་ག་ལ་འགྱུར། །
རྒྱལ་བ་རྣམས་ཀྱིས་སྟོང་པ་ཉིད། །ལྟ་ཀུན་ངེས་པར་འབྱུང་བར་གསུངས། །
གང་དག་སྟོང་པ་ཉིད་ལྟ་བ། །དེ་དག་བསྒྲུབ་ཏུ་མེད་པར་གསུངས། །

ཞེས་དང་།

龍樹菩薩的《**根本智論**》〈**十三品**〉說：

> **若法少許有，空性少許有；若法畢竟空，空性豈為有？**
> **諸佛說空義，為離一切見，誰復執此空，佛說無可治。**

【新譯】此據龍樹菩薩《**中論**》〈**十三品**〉中有云：

【鳩師】***若有不空法，則應有空法，實無不空法，何得有空法？***
大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。

【Dr.蔣】非空若少有，空性亦少有；非空絲毫無，空亦何得有？
為斷除諸見，諸佛說空性，佛說復見空，實不為所化。

འཇིག་རྟེན་ལས་འདས་པར་བསྟོད་པ་ལས་ཀྱང་།
ཀུན་རྟོག་ཐམས་ཅད་སྤང་བའི་ཕྱིར། །སྟོང་ཉིད་བདུད་རྩི་སྟོན་མཛད་ན། །
གང་ཞིག་དེ་ལ་ཞེན་གྱུར་པ། །དེ་ཉིད་ཁྱོད་ཀྱིས་ཤིན་ཏུ་སྨད། །
ཞེས་གསུངས།

《**出世讚**》也說：

為斷一切分別心，空性甘露佛垂賜，
任誰於此而貪著，汝等委實下愚極！

【新譯】且《**出世讚**》亦云：

【Dr.蔣】為除諸分別，故說甘露空，若復執著空，佛說極可訶。

དེས་ན། ལྗོན་ཤིང་ལྟ་བུའི་ཡིན་ཚུལ་ལ་དཔྱད་པ་ན་ལྗོན་ཤིང་མི་རྙེད་པར་དེའི་གནས་ལུགས་སམ་སྟོང་ཉིད་རྙེད་ཡོང་། དེ་ནས་སྟོང་ཉིད་ཀྱི་ཡིན་ཚུལ་དཔྱད་པས་སྟོང་ཉིད་དེ་ཉིད་མི་རྙེད་པར་སྟོང་ཉིད་དེའི་སྟོང་ཉིད་རྙེད་ཡོང་བ་ཡིན། དེ་ནི་སྟོང་པ་ཉིད་སྟོང་པ་ཉིད་ཡིན། དེས་ན་ལྗོན་ཤིང་དེ་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་དང་། དེའི་གནས་ལུགས་དེ་དོན་དམ་བདེན་པ། ཡང་དོན་དམ་བདེན་པ་དེ་ཉིད་ཁྱད་གཞིར་སོང་ནས་དེའི་གནས་ལུགས་བཞག་པའི་ཚེ་དོན་དམ་བདེན་པ་དེ་ཉིད་རང་གི་གནས་ལུགས་ལ་ལྟོས་ཏེ་ཆོས་ཅན་དུ་སོང་བས་རང་སྟེང་གི་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པར་བཤད་པ་ཡང་ཡོད།

說明這個道理，不妨以樹木為喻。若觀擇樹木的實質內涵而樹木尋求不得，這是找到了樹木的實相或空性；進一步，若觀擇彼空性的實質內涵，空性也尋求不得，這便是找到了彼空性的空性，也就是一般所謂的空性的空性。樹木許為世俗諦，樹木的實相許為勝義諦。如果又以勝義諦為一差別事，則安立彼實相時，觀待於自身的實相，勝義諦就成為有法了；基於此，也有說勝義諦為自身的世

俗諦的。

【新譯】是故，如樹木，若觀察樹木之所以爲樹木的道理而尋求不得樹木的情況下，即有尋得彼之實相或空性；之後，觀察空性之所以然的道理而不得空性本身，即是尋得空性之空性，此即是空空。復又，樹木為世俗諦，彼之實相為勝義諦；又勝義諦本身作為差別事而安立彼之實相時，因勝義諦本身在觀待自之實相上已成為有法，故亦有說彼為自己的世俗諦。

སྟོང་པ་ཉིད་ལ་ངོ་བོའི་ཁྱད་པར་མི་འདྲ་བ་མེད་ཀྱང་། ཁྱད་གཞིའི་གནད་ཀྱིས་སྟོང་ཉིད་ཉི་ཤུ། བཅོ་བརྒྱད། བཅུ་དྲུག བཞིར་དབྱེ་བར་གསུངས་ཤིང་། བསྡུ་ན་གང་ཟག་གི་བདག་མེད་དང་། ཆོས་ཀྱི་བདག་མེད་གཉིས་སུ་བསྡུ་བ་ཡིན།

雖然空性的本質並無差別，但由於差別事的不盡一致，也有區分為二十空、十八空、十六空及四空的。要之，總攝為補特伽羅無我與法無我兩種。

【新譯】空性並無本質的差異不同，然因關鍵在於差別事（有別），故分說為二十空、十八空、十六空、四空。總攝之，即攝於補特伽羅無我和法無我二者。

དེ་ནས་སྟོང་ཉིད་ངེས་པའི་བློ་ལ་སྟོང་ཉིད་འཆར་ཚུལ་ཇི་ལྟར་ཡིན་ཟེར་ན། སྟོང་པའི་གོ་ལུགས་མེད་པའམ། ཡོད་ཀྱང་སྐབས་དེར་ཅང་མེད་ཀྱི་ཆད་སྟོང་ཞིག་འཆར་ནའང་སྟོང་ཉིད་ངེས་པ་མིན། ཡང་སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་གོ་དོན་ངེས་ནས། དགག་བྱ་བཀག་པ་དེ་ཙམ་ཞིག་ཡིད་ལ་བཞག་ནས། བཀག་པ་ངེས་པའི་ངེས་ཤེས་ཀྱིས་ཕར་ལ་ལྟ་བའི་ཚུལ་གྱིས་བསྒོམས་ན་ནི། སྟོང་ཉིད་བདེན་གྲུབ་བསྒོམས་པར་འགྱུར་བའི་ཉེན་ཡོད་པས་སྟོང་ཉིད་ངེས་པ་མིན། སྤྱད་པ་ལས། ཕྱུང་

འདི་སྟོང་ཞེས་རྟོགས[17]་ནའང་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ནི། །མཚན་མ་ལ་སྤྱོད་སྐྱེ་མེད་གནས་ལ་དད་མ་ཡིན། །ཞེས་གསུངས།

問：對空性已尋求定解的心，空性的顯現內涵又是如何呢？

答：絲毫沒有對空性義的理解內涵、或者有，但彼時現為一無所有的斷滅空，這都於空性義尚未尋得定解。其次，若於空性義已尋得定解，遮遣了所遮品，但是，反就「遮遣所遮品」這一點許為所緣境，以必然遮遣所遮品的定解於彼所緣境為對象而修學見地的話，就有修學空性為自性實有之虞，所以這也於空性義未能尋得定解。此如《**般若攝頌**》所說：

菩薩若執此蘊空，行相非信無生處。

【新譯】接著，若問：「對於定解空性之心，現起空性之相又是如何？」（答：）若沒有領會空性道理，或者有，然爾時猶現起全無所有之斷滅空，此等悉皆不是定解空性。又，確解空性含義已，遮除了所破——就此方面安立為所緣境，進而以確定遮除所破之定解來觀照彼境（即遮除所破），以此方式來修習的話，則有修持空性諦實成立之危，故亦非是定解空性。如《**般若攝頌**》云：

【索達吉堪布】（設若不知有色想，受行識蘊而行持，）

思此蘊空而菩薩，持相非信無生理。[18]

དེ་ཡང་སྟོང་པ་ཉིད་ཅེས་པ་དགག་བྱ་བཅད་ཙམ་ཞིག་ནས་ངེས་དགོས་པའི་དགག་པ་ཡིན་ལ། དེ་ལ་ཡང་དགག་བྱ་བཀག་ཤུལ་དུ་ཆོས་གཞན་སྒྲུབ་པ་འཕེན་མི་འཕེན་གྱི་མ་ཡིན་དགག་དང་།

[17] རྟོག

[18] 大正藏經 Vol. 08, No. 229，三藏法賢大師譯《佛說佛母寶德藏般若波羅蜜經》卷上云：「色受想行及識蘊，是蘊見行而不知，菩薩照見蘊皆空，行無相化不著句。」此頌與藏經略有差異。

མེད་དགག་གཉིས་ཡོད་པའི་ཕྱི་མ་ཡིན་པས་སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པའི་བློ་ཡིན་ན་དགག་བྱ་བཀག་ཙམ་དེ་ངེས་དགོས་ཏེ། ད་ལྟ་རང་རེའི་བློ་ལ་ཡིང་ཡིང་ཞིག་འཆར་ཡོང་བ་དེ་གཏན་ནས་མི་འདུག་སྙམ་པ་ཙམ་ཞིག་གི་སྟོང་སང་ཞིག་འཆར་ཞིང་། བློ་དེའི་འཛིན་སྟངས་ཀྱི་ཡུལ་རང་བཞིན་ནམ། བདེན་པ་མེད་ཙམ་དེ་སྟོང་ཉིད་ཡིན་པས་བློ་དེས་སྟོང་ཉིད་ངེས་པ་ཡིན་ཏེ།

同時，所謂空性是遮破、相反於所遮品的意思，必須得到定解的是所遮品。此中，在遮破所遮品之餘仍能導出或成立其他法義的，是非遮；不能導出或成立其他法義的，則是無遮，在非遮與無遮中，空性屬於後者。凡是證悟空性的心，必須僅僅是遮破所遮品而已。此際自心顯現為獨一實在的所遮品——僅僅是此一所遮品根本為無、一片空寂、烏有，彼心的執持方式僅僅是境自性無或境無實有而已，是即空性，這是說，彼心同時也尋得空性了。

【新譯】復次，「空性」，是必須從排除「所破」而返得定解的遮遣法。此又有二：破除所破之餘連帶牽引出其他成立法的，是「非遮」；不牽引餘他成立法的是「無遮」。「空性」為後者。故若是通達空性之覺知，必決定唯遮所破。於時自心湧現起澄晃空明，唯是一毫無所有之覺念，現起空寂。彼心的執持方式僅止於境無自性或無諦實，彼即是空性。故彼心亦是定解空性（之心）。

སྤྱོད་འཇུག་ལས།

གང་ཚེ་གང་ཞིག་མེད་དོ་ཞེས། །བརྟག་བྱའི་དངོས་པོ་མི་དམིགས་པ། །
དེ་ཚེ་དངོས་མེད་རྟེན་བྲལ་བ། །བློ་ཡི་མདུན་ན་ཇི་ལྟར་གནས། །
གང་ཚེ་དངོས་དང་དངོས་མེད་དག །བློ་ཡི་མདུན་ན་མི་གནས་པ། །
དེ་ཚེ་རྣམ་པ་གཞན་མེད་པས། །དམིགས་པ་མེད་པར་རབ་ཏུ་ཞི། །

ཞེས་གསུངས།

對此，《**入行論**》也提到：

觀法無諦實，不得諦實法。無實離所依，彼豈住心前？
若實無實法，皆不住心前，彼時無他相，無緣最寂滅。[19]

【新譯】即《入行論》所云：

【如性師】未得所觀法，謂法無諦實；無實離所依，云何住心前？
若事、無事法，悉不住心前，爾時無餘相，無緣最寂滅。

སྟོང་ཉིད་མེད་དགག་མིན་པར་ཆོས་གཞན་འཕེན་པའི་མ་ཡིན་དགག་གམ། ཡང་ན། སྒྲུབ་པ་ཡིན་ན། དེ་རྟོགས་པའི་བློ་དམིགས་པའམ། མཚན་མ་དང་བཅས་པར་འགྱུར་ལ། དེ་ལྟར་ན་དམིགས་པ་དེ་ལ་དམིགས་པའི་བདེན་འཛིན་སྐྱེ་བའི་སྒོ་མི་ཁེགས་པས། སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་བདེན་འཛིན་མཐའ་དག་གི་གཉེན་པོར་འགྱུར་མི་སྲིད་ལ། སྒྲིབ་པ་སྤོང་བ་ཡང་མི་སྲིད་པར་འགྱུར་རོ། །

如果空性不是無遮，是仍可導出、成立他法的非遮，或者為一能成立者的話，則彼觀擇分別的心便會成為含具所緣或含具諸相。果真如此，不僅於彼所緣境無法關閉現起所緣的實執之門，證悟空性的智慧也不可能成為一切實執的對治品，斷障去執都變得不可能了。

【新譯】若空性並非「無遮」，而是能牽引出他法的「非遮」，或是「成立法」的話，則通達彼之心應成為帶有所緣或帶著相之心。如此，則不能遮破生起所緣有可得之實執門，以致證空性之智不可能成為一切實執的對治品，斷障亦變得不可能。

འདི་ལ་དགོངས་ནས། སྤྱོད་འཇུག་ལས།
གང་ཚེ་རྣམ་པར་དཔྱད་པ་ཡི། །རྣམ་དཔྱོད་ཀྱིས་ནི་དཔྱོད་བྱེད་ན། །

19 此二偈與如石法師所譯大致相同。第二偈頌於更新版為「若實無實法，悉不住心前，彼時無餘相，無緣最寂滅。」

དེ་ཚེ་རྣམ་དཔྱོད་དེ་ཡང་ནི། །རྣམ་དཔྱོད་ཕྱིར་ན་ཐུག་པ་མེད། །
དཔྱད་བྱ་རྣམ་པར་དཔྱད་བྱས་ན། །རྣམ་དཔྱོད་ལ་ནི་རྟེན་ཡོད་མིན། །
རྟེན་མེད་ཕྱིར་ན་མི་སྐྱེ་སྟེ། །དེ་ཡང་མྱ་ངན་འདས་པར་བརྗོད། །

ཅེས་གསུངས།

基於此，《入行論》說：

以析空性心，究彼空性時，若需究空智，則盡成無窮。
徹了所究已，理智無所依，無依故不生，說此即涅槃。

【新譯】鑑於此，《入行論》曰：

【如石師】以析空性心，究彼空性時，若復究空智，應成無窮過。
悟明所析空，理智無所依，無依故不生，說此即涅槃。

【如性師】謂以觀察慧，觀察諸法時，彼亦須觀察，故應成無窮。
觀察所觀已，理智無所依；無依故不生，說此即涅槃。

དེ་ལྟར་གཞི་རང་གཞན་སོགས་ལ་དམིགས་ནས་ཤུགས་ནས་སམ་ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱིས་ཞི་བའི་དོན་ངེས་ཤིང་གོམས་པ་ན་རང་གཞན་སོགས་དམིགས་བྱའི་ཡུལ་དེ་དག་ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱིས་མེད་བཞིན་དུ་དེར་སྣང་བའི་བརྫུན་པ་སྒྱུ་མའམ་རྨི་ལམ་ལྟ་བུར་འཆར་ཡོང་། དེས་ལག་རྗེས་སམ་ཕན་ཐོགས་གང་ཡོད་ཟེར་ན། རྩ་ཤེ་ལས།

རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་བར་འབྱུང་བ་གང་། །དེ་ནི་སྟོང་པ་ཉིད་དུ་བཤད། །
དེ་ནི་རྟེན་ནས་གདགས་པ་སྟེ། །དེ་ཉིད་དབུ་མའི་ལམ་ཡིན་ནོ། །

ཞེས་པ་ལྟར།

就像這樣，以自他境界等為所緣，修習息滅其必然為無的自性有或實體有，進而了達自他等所緣品——境界——在沒有微塵許自性有之上，卻現為自性有，由此現知：這樣的自性有的顯現不過恰如虛假的幻術或幻夢罷了。

現知如此，有何助益呢？《**根本智論**》說：

因緣所生法，我說即是空；亦為是假名，亦是中道義。

【新譯】如是，緣著自他等境界，而決定究竟本然空寂或自性寂滅之義，並常修習時，在自他等眾所緣境自性本無的情況下，卻現似自性有，其妄如幻如夢般了然於心。問：「此有何效益？」（答：）如《**中論**》云：

【鳩師】眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。
【Dr.蔣】何法是緣起，說彼皆空性，即觀待施設，亦復是中道。

ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱིས་ཞི་བ་རྟེན་འབྱུང་གི་དོན་དུ་གོ་ཞིང་། རྟེན་ནས་འབྱུང་བ་ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱིས་ཞི་བའི་དོན་དུ་གོ་ནས་སྟོང་དང་རྟེན་འབྱུང་གཅིག་གྲོགས་སུ་འགྲོ་བའི་ངེས་པ་རྙེད་པའི་སྟོབས་ཀྱིས་ཕྱིན་ཅི་ལོག་པའི[20]་ཐ་སྙད་པའི་ཚད་མས་མིང་ཙམ་ཞིག་གི་ཡོད་པའི་སྟེང་ནས་སྤང་བླང་གི་འཇུག་ལྡོག་ཚུལ་བཞིན་བྱེད་ཅིང་། མིང་ཙམ་མིན་པའི་དོན་སྟེང་ནས་ཡོད་པར་ཞེན་པའི་དབང་གིས་སྐྱེས་པའི་ཆགས་སྡང་སོགས་ཕྱིན་ཅི་ལོག་གི་བློ་རྣམས་ཤུགས་ཞན་དུ་འགྲོ་བ་དང་། མཐར་རིམ་གྱིས་སྤོང་ཐུབ་པ་ཡིན་ནོ། །

由於自性實有的息滅，遂得了知緣起義；由於緣起義，遂得了知自性實有的息滅。基於必然可以尋得空性與緣起相互成立——一方成立，另一方隨即成立——之理，在唯名的無倒名言量之上，如理修持、棄捨種種取捨學處；由是，對於非唯名之義的有法予作貪執而生起的貪瞋等顛倒的心，庶幾得以使令漸趨損減衰沒，最後畢竟可以斷除。

【新譯】益利一、從了悟自性本寂即緣起義、知緣起即自性寂滅之義，

[20] ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པའི

而得到空與緣起相輔相成之定解。以得此定解力，使無倒名言量於唯名之有法上，能如理進退取捨。又，益利二、能使“從非唯名之義上耽著為有，因此而生起的貪嗔等諸顛倒心”，令其力道衰弱，最終漸漸能夠斷除。

འདི་སྐོར་ཅུང་ཟད་བཤད་ན་དེ་ལ་སྟོང་ཉིད་ཀྱི་ལྟ་བའི་ཉམས་མྱོང་རྣལ་མ་བྱུང་ན་ད་ལྟའི་རང་རེའི་བློ་ལ་ཅི་སྣང་བདེན་པར་སྣང་གི་ཡོད་པ་དང་། ཡུལ་དེ་དང་དེ་ལ་བློ་གཏད་ཤུགས་ཆེར་སོང་སྐབས་སྣང་བ་ལྟར་བདེན་ཤག་ཏུ་ཞེན་པའི་བདེན་འཛིན་སྐྱེ་ལུགས་དང་། ཆགས་སྡང་སོགས་ཉོན་མོངས་གང་སྐྱེ་ཡང་བདེན་འཛིན་དེས་གཞི་རྐྱེན་བྱེད་པ་བཅས་ལ་མྱོང་ཐོག་ནས་ངོ་འཕྲོད་ཐུབ་ཅིང་། བདེན་འཛིན་དེ་ཞེན་ཡུལ་ལ་འཁྲུལ་བའི་ལོག་ཤེས་ཡིན་པ་དང་། དེའི་འཛིན་ཚུལ་ལ་ཚད་མའི་རྒྱབ་རྟེན་མེད་ཚུལ་དང་། དེའི་ལྡོག་ཕྱོགས་བདག་མེད་མཐོང་བའི་བློ་དེ་ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པའི་བློ་དང་། དེའི་འཛིན་ཚུལ་ལ་ཚད་མའི་རྒྱབ་རྟེན་ཡོད་པ་ལའང་ངེས་པ་གཏིང་ནས་རྙེད་འོང་ལ།

關於這一點，當略作述說。事實上，如果真實的得到空性的證悟，則對於此際自心任所顯現悉現實有的情況、境界為心強力地執持時，如何生起如所顯現皆貪執為真實的實執情況、以及任何貪瞋等煩惱的現起不外乎是由實執作彼導生因緣的情況等，在在可在經驗上得到體會認知；與此同時，對於實執原是於所貪執境的錯謬邪識、彼執持方式並無正確理量以為依恃的情況，以及相反地，證得無我的心乃無諸顛倒，彼執持方式極具正確理量以為依恃的情況……等等，也都可一一由內心尋得了知了。

【新譯】關於這點略說明之。若有空正見的真實經驗覺受，則在現下自心任所顯現皆現為諦實之事實，以及同與彼境，心強力專注於彼之際，透由經驗覺受上能識得：[1]、如所現般耽著為諦實之實執生起道理，以及[2]、任所生之貪嗔等煩惱皆有實執作為依緣；並且對於實執是錯亂於耽著境的顛倒知、彼執持方式並無正量依恃之理、與

之相反的見無我之心是無顛倒心，以及彼執持方式是有正量依恃（等），亦會從心深處獲得定解。

དེ་ལྟར་ན་དཔལ་ལྡན་ཆོས་ཀྱི་གྲགས་པས། ཚད་མ་རྣམ་འགྲེལ་ལས།

ངེས་པ་དང་ནི་སྒྲོ་འདོགས་ཡིད། །གནོད་བྱ་གནོད་བྱེད་ངོ་བོའི་ཕྱིར། །

(འདི་ནི་སྒྲོ་འདོགས་དབེན་པ་ལ། །འཇུག་ཅེས་བྱ་བར་ཤེས་པ་ཡིན། །)

ཅེས་དང་།

འགྲིབ་དང་ཕུལ་བྱུང་བརྟེན་པ་ཀུན། །མི་མཐུན་ཕྱོགས་དང་བཅས་ཉིད་ཕྱིར། །

དེ་གོམས་པ་ལས་བདག་འགྱུར་བས། །ལ་ལར་ཟག་པ་ཟད་པར་འགྱུར། །

ཞེས་གསུངས་པ་ལྟར།

吉祥法稱論師在《**釋量論**》中說得極好:

定解與增益，能損所損體。

又說:

障與諸勝依，逆品彼相違，

串習我趣轉，修者漏得盡。

【新譯】是以，如吉祥法稱論師於《**釋量論**》中所言：

【**法尊師**】**定與增益意，能所害性故。（說此於遠離，增益轉應知。）**

以及：

【**法尊師**】**減及依勝進，皆有逆品故，由習彼成性，有能盡諸漏。**

འཛིན་སྟངས་དངོས་འགལ་དུ་ཡོད་པའི་བློ་གཉིས་གནོད་བྱ་གནོད་བྱེད་དུ་འགྲོ་བས། གཅིག་སྟོབས་ཆེན་པོར་གྱུར་ན་གཅིག་ཤོས་ཉམས་དམས་སུ་འགྲོ་བ་ཆོས་ཉིད་ཡིན་ལ། ཨཱ་ཙཱརྱ་ཤཱནྟི་དེ་བས་ཀྱང་...

ཡེ་ཤེས་མེ་ཡིས་དྲི་མ་བསྲེག །དེ་ཉིད་འོད་གསལ་མ་ཡིན་ནོ། །

ཞེས་དང་།

其實，執持方式正相違的兩種心識，是一種能損者與所損者的關係；當一方力量變得極大時，另一方的力量也就趨減弱小了，這原是法爾本性。龍樹菩薩的《**法界讚**》有個比喻：

猶如火淨依，具諸垢染者，任其置火中，燒垢不燒衣。

如斯光明心，具貪等垢染，智火燒垢染，不燒光明心。

【新譯】執持方式有正相違之二種心為能害、所害關係，故一者若呈現力道強猛，另一者則會趨向衰微，法爾如斯。如龍樹菩薩於《**法界讚**》中所云：

【**法尊師**】**猶如火浣衣，為眾垢所污，投於猛火中，垢焚非衣損。**

如是光明心，為貪等垢染，智火燒其垢，非彼光明性[21]。

རྒྱལ་བ་བྱམས་པའི་རྒྱུད་བླ་མ་ལས།

ཛོགས་སངས་སྐུ་ནི་འཕྲོ་ཕྱིར་དང་། །དེ་བཞིན་ཉིད་དབྱེར་མེད་ཕྱིར་དང་། །

རིགས་ཡོད་ཕྱིར་ན་ལུས་ཅན་རྣམས། །རྟག་ཏུ་སངས་རྒྱས་སྙིང་པོ་ཅན། །

ཞེས་གསུངས་པ་ལྟར།

慈氏佛的《**寶性論**》也說：

佛身德普攝，自性無差別，

具種故眾生，恒具如來藏。

---

[21] 取自法尊法師譯《入中論善顯密意疏》之文。

大正藏經 Vol. 32, No. 1675，三藏施護大師譯《讚法界頌》：

譬如火浣布，處火能離染，垢去布猶存，光明轉瑩淨。

貪愛令心染，虛妄有輪迴，亦如火浣布，真空妄非有。

三毒生死本，智慧火能燒，法界體常有，朗然恒照曜。

【新譯】及如慈氏勝王之《寶性論》云：

【江波師】等覺身彌布，真如無別故，有種故有身，恒常有佛藏。

སེམས་ཀྱི་དོན་དམ་པའི་རང་བཞིན་ལ་དྲི་མའི་བསླད་པ་མེད་པ་མ་ཟད། སེམས་ཀྱི་ཀུན་རྫོབ་པའི་ངོ་བོ་གསལ་ཙམ་རིག་ཙམ་ལའང་དྲི་མའི་བསླད་པ་མེད་པས། སེམས་བཟང་ངན་དུ་འགྱུར་རྒྱུ་ཡོད་པ་དང་བཅོས་སུ་ཡོད་ཀྱང་། སེམས་ངན་པ་བདེན་འཛིན་ལ་རྒྱབ་རྟེན་བཅོལ་བའི་བློ་རྣམས་ཇི་ཙམ་གོམས་ཀྱང་གོམས་པ་མཐའ་མེད་དུ་འཕེལ་རྒྱུ་མེད་པ་དང་། དེའི་ལྡོག་ཕྱོགས་སེམས་པ་བཟང་པོ་རྒྱབ་རྟེན་ཚད་མ་དང་བཅས་པ་རྣམས་གོམས་ན་གོམས་པ་མཐའ་མེད་དུ་འཕེལ་རྒྱུ་ཡོད་པ་བཅས་ཀྱི་རྒྱུ་མཚན་ལ་བརྟེན་ནས་སེམས་སྟེང་གི་དྲི་མ་ཟད་རུང་དུ་ངེས་ཐུབ།

不但心的勝義的自性不為垢染，唯知唯明的心的世俗本質也不為垢染。雖然心可變好變壞，可予修治造作，但實執以為隨伴依恃的種種惡心，無論是如何串習，所串習的並不會無邊增長；反之，串習以諸正確理量為隨伴依恃的種種善心，所串習的卻可以無邊廣增，也因為如此，才說心上的垢染堪能去除。

【新譯】不但心的勝義本性無有垢染，心的世俗唯明唯知體性亦無所垢染，因此，雖然心會有變好變壞且可造作，然依託於實執的諸惡心，無論如何常時修習，所串習的亦無法無邊增長；反之，若串習有正量為依恃的諸賢善心，所串習的則會無邊增廣。依此理由，能決定心上垢染堪可去除。

དེ་ལྟར་སེམས་སྟེང་གི་དྲི་མ་རྣམས་ཟད་དེ་སླར་གཏན་ནས་མི་སྐྱེ་བར་སོང་བའི་གནས་སྐབས་ཀྱི་སེམས་ཀྱི་ཆོས་ཉིད་དེ་ཐར་པ་ཡིན་པས་ཐར་པ་ཐོབ་རུང་དང་། དེར་མ་ཟད་ཉོན་མོངས་པའི་དྲི་མ་ཟད་རུང་ཡིན་པ་བཞིན་དུ་དེའི་བག་ཆགས་ཀྱང་ཟད་རུང་ཡིན་པས་ཉོན་མོངས་བག་ཆགས་དང་བཅས་པའི་དྲི་མ་ཐམས་ཅད་ཟད་པའི་སེམས་ཀྱི་ཆོས་ཉིད་དེ་མི་གནས་པའི་མྱང་འདས་སམ་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་ཞེས་བརྗོད་པ་དེ་ཡང་ཐོབ་རུང་དུ་ངེས་པའི་རྐྱེན་ཐུབ་པས། སྤྱིར་ཐར་པ་དང་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་ཡོད་པ་གྲུབ་ལ།

而所謂解脫是什麼呢？所謂解脫正是指上述的心上種種垢染去除盡淨再不生起時的心的法性，基於此，說解脫堪能證得。再者，就像煩惱的垢染堪能去除一樣，煩惱的餘習同樣堪能去除；而煩惱及彼餘習等一切垢染都去除盡淨的心的法性，即謂之為無住涅槃或佛的法身，此堪能證得亦可尋得定解。總之，解脫及一切種智果位的可為成立是無可置疑的。

【新譯】如此，盡除心上諸垢染而再也不生起時的心的法性，彼即是解脫，故解脫堪能證得。此外，如煩惱垢是堪可除盡一樣，彼之習氣亦可盡除，因此，能盡除煩惱與習氣等一切垢染之心的法性，謂之為「無住涅槃」或「法身」。彼亦能夠獲得定解——決定可證得彼果。總之，可成立有解脫與一切種智。

དེ་ལྟར་ན་ཀླུ་སྒྲུབ་ཀྱི་རྩ་ཤེ་ལས།

> གང་གིས་རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་བར་འབྱུང་། །འགག་པ་མེད་པ་སྐྱེ་མེད་པ། །
> ཆད་པ་མེད་པ་རྟག་མེད་པ། །འོང་བ་མེད་པ་འགྲོ་མེད་པ། །
> ཐ་དད་དོན་མིན་དོན་གཅིག་མིན། །སྤྲོས་པ་ཉེར་ཞི་ཞི་བསྟན་པ། །
> རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་སྨྲ་རྣམས་ཀྱི། །དམ་པ་དེ་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། །

ཞེས་གསུངས་པ་ལྟར།

龍樹菩薩的《**根本智論**》：

> **不生亦不滅，不常亦不斷，不來亦不去，不一亦不異；**
> **能說是因緣，善滅諸戲論，稽首禮諸佛，諸說中最上。**

【新譯】是故，如龍樹菩薩的《**中論**》所云：

【鳩師】不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出，
能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。

རྟེན་ནས་འབྱུང་བའི་རྒྱུ་མཚན་གྱིས་དངོས་པོ་རྣམས་འགག་སོགས་མཐའ་བརྒྱད་དང་བྲལ་བའི་སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་རང་བཞིན་དུ་སྟོན་པའི་རྟེན་འབྱུང་གི་གཏམ་འདི་རང་དབང་དུ་སྟོན་པའི་སངས་རྒྱས་བཅོམ་ལྡན་འདས་དེ་ཉིད་ངེས་ལེགས་ཐབས་དང་བཅས་པ་མ་ནོར་བར་སྟོན་པའི་ཚད་མའི་སྐྱེས་བུར་མཐོང་བ་ན། དེ་ལས་བཅོམ་ལྡན་འདས་མངོན་ཐབས་དང་བཅས་པ་སྟོན་པ་ལའང་མི་བསླུ་བར་མཐོང་བ་ཡིན་ཏེ།

如所述，是基於依緣而起的理由，才安立諸法離滅等「八邊」的空性自性的。實則，緣起之說乃佛薄伽梵自身自主地展示證得究竟決定勝的無誤方便，因此由是可以見知佛為具量士夫；若可由此見知佛為具量士夫，則也可見知佛薄伽梵所展示現前增上生的方便是無誤無欺的了。

【新譯】由依而起（即緣起）之理由，顯示諸事離滅等八邊之空性本性。緣起之說乃自在演說之佛世尊本身無繆開顯的究竟決定勝及其方便；是以，可見佛為具量士夫。據此，佛世尊開演增上生及其方便，亦是可視為無欺誑。

ཇི་སྐད་དུ་དཔལ་ལྡན་ཆོས་ཀྱི་གྲགས་པས། རྣམ་འགྲེལ་ལས།

［ བླང་དང་དོར་བྱའི་དེ་ཉིད་ནི། །

ཐབས་བཅས་རབ་ཏུ་ངེས་པ་ཡིས། ། ］

གཙོ་བོའི་དོན་ལ་མི་བསླུའི་ཕྱིར། །

གཞན་ལ་རྗེས་སུ་དཔག་པ་ཡིན། །

ཞེས་དང་།

正如吉祥法稱論師在《**釋量論**》中說：

要義無欺故，餘義亦比知。

【新譯】此如吉祥法稱論師於《**釋量論**》中所言：

【法尊師】（所取所捨性，及方便決定，）要義無欺故，可比度其餘。

འཕགས་པ་ལྷའི་བཞི་བརྒྱ་པ་ལས།

སངས་རྒྱས་ཀྱིས་གསུངས་ལྐོག་གྱུར་ལ། །
གང་ཞིག་ཐེ་ཚོམ་སྐྱེ་འགྱུར་བ། །
དེ་ཡིས་སྟོང་པ་ཉིད་བརྟེན་ཏེ། །
འདི་ཉིད་ཁོ་ནར་ཡིད་ཆེས་བྱ། །

ཞེས་གསུངས་པ་ལྟར་རོ། །

聖天菩薩的《**四百論**》也說：

佛所說隱義，若誰生疑惑，
當依於空性，令彼唯住此。

【新譯】以及如聖天菩薩之《**四百論**》所云：

【玄奘師】若於佛所說，深事以生疑，可依無相空，而生決定信。

མདོར་ན་མངོན་མཐོ་ངེས་ལེགས་སྟོན་པ་ལས་བརྩམས་པའི་རྒྱལ་བའི་གསུང་རབ་དགོངས་འགྲེལ་དང་བཅས་པ་རྣམས་ལ་ཤེས་ནས་དད་པ་ཐོབ་པས། དེ་སྟོན་པ་པོ་སངས་རྒྱས་བཅོམ་ལྡན་འདས་དང་། དེའི་རྗེས་འཇུག་འཕགས་ཡུལ་གྱི་སློབ་དཔོན་ཆེན་པོ་རྣམས་ལའང་ཚད་མས་དྲངས་པའི་དད་གུས་སྙིང་ནས་སྐྱེ་བ་དང་། དེ་མཚུངས་ད་ལྟ་རང་ལ་ལམ་མ་ནོར་བར་སྟོན་པའི་དགེ་བའི་བཤེས་གཉེན་དང་། སྟོན་པ་ཉིད་གང་ནས་གཤེགས་པའི་ལམ་དེར་ཚུལ་བཞིན་དུ་ཞུགས་པའི་གྲོགས་དགེ་འདུན་བཅས་ལའང་དད་པ་དང་གུས་པ་འགྱུར་དུ་མེད་པའི་བརྟན་པོ་སྐྱེས་ནུས་ལ། ཇི་སྐད་དུ་སློབ་དཔོན་ཟླ་བ་གྲགས་པས།

སངས་རྒྱས་དེའི་ཆོས་དགེ་འདུན་ནི། །
ཐར་པ་འདོད་པ་རྣམས་ཀྱི་སྐྱབས། །

གསུངས་པ་ལྟར།

要之，由於通達了展示現前增上生和究竟決定勝的佛經及彼疏

釋的旨意，而生起淨信的緣故，可知此說法者——佛薄伽梵及彼隨行者聖地諸大阿闍黎為具量士夫，內心由是亦得引發對於彼等的淨信和恭敬；同理，對於現今為我教示無誤之道的善知識及如理習行證悟空性之道的助伴僧伽，也足以生起堅固不變的淨信和恭敬。月稱阿闍黎說：

佛法及僧伽，是求脫者依。

【新譯】要言之，由通曉"以成辦暫時增上生及究竟決定勝為出發點的佛經及諸密意釋疏"而獲得深信故，因此可導證彼說法者佛世尊及跟隨彼的聖域諸大阿闍梨亦皆為具量士夫，其所引發的淨信、尊敬心即能從內心至誠生起。同樣的，對於現今為己垂示、指引無謬道的善知識，以及如理遵從、住持導師已行證之道的助伴僧伽，亦能生起不變、堅固的信心及恭敬。此如月稱阿闍黎所云：

【《皈依七十頌》：】佛法及僧伽，是求脫者依。

སྐྱབས་གསུམ་ཐར་འདོད་རྣམས་ཀྱི་སྐྱབས་གནས་གཅིག་པུར་ངེས་པ་བདེ་བླག་ཏུ་སྐྱེ་བ་ཡིན་ནོ། །དེ་ལྟར་ན་སྡུག་བསྔལ་གྱིས་ཡིད་བསུན་པ་རྣམས་མཆོག་གསུམ་ལ་སྐྱབས་སུ་འགྲོ་བ་དང་། རང་ཉིད་ཐར་པ་ཐོབ་ན་སྙམ་པའི་ཐར་འདོད་ཀྱི་བློ་ཞིག་ཏུ་མེད་པའི་བརྟན་པོ་སྐྱེ་བ་དང་། དེ་བཞིན་གཞན་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱང་རང་ཉམས་ལ་དཔགས་ཏེ་སྡུག་བསྔལ་ལས་སྒྲོལ་བའི་ཐར་པ་དང་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པའི་སར་འགོད་འདོད་པ་དང་། དེའི་སླད་དུ་རང་གིས་བྱང་ཆུབ་མངོན་དུ་བྱ་འདོད་པའི་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་ཀྱང་ཤིན་ཏུ་བརྟན་པོ་དང་། སྟོབས་ཆེན་དུ་སྐྱེ་ཐུབ་པ་བཅས་འབྱུང་བ་ཡིན་ནོ། །

若一如所述予作深思，對於三種救怙為諸欲求解脫者的唯一皈依處，實不難生起定解。為此，受苦煩擾侵逼者，當一心皈依三寶；欲求證得解脫者，則當生起堅固不壞的出離心。同樣地，也應該在

皈依三寶之上，思維所有眾生與我自己其實並無二致，當欲求安置所有眾生於離苦的解脫和一切種智果位。這樣，為成辦此而生起現證菩提的菩提心，因皈依三寶之力，也將變得堅固而猛利了。

【新譯】故實不難生起“三救怙是諸希求解脫者的唯一皈依處”這定解。如此，所有被苦逼惱者當皈依三寶；想自得解脫者，當生堅固不壞的希求解脫心；同樣地，於自身亦推及到其他一切眾生（推己及人），希願安置彼諸眾生於度脫諸苦之解脫，以及一切種智果地。為此，希求自己現證菩提之菩提心亦能極具堅固、得生大勇猛力。

དེ་ལྟ་བུའི་བློ་ཞིང་ཟབ་ལ་དོན་ཆེ་བའི་སྟོང་ཉིད་ཀྱི་ལྟ་བ་དེ་ངེས་འབྱུང་གི་བསམ་པས་ཀུན་ནས་བསླངས་ཏེ་ཁྱིམ་པ་དང་རབ་བྱུང་གི་ཚུལ་ཁྲིམས་ཅི་རིགས་གཞི་བཟུང་བའི་སྒོ་ནས་ཚོགས་ལམ་གྱི་གནས་སྐབས་སུ་ཐོས་བསམ་གྱིས་ཡང་ཡང་གོམས་པར་བྱས་པས་རིམ་གྱིས་ལྟ་བ་དེ་སྟོང་ཉིད་དོན་སྤྱིའི་ཚུལ་གྱིས་རྟོགས་པའི་ཞི་ལྷག་ཟུང་འབྲེལ་གྱི་སྒོམ་བྱུང་དུ་འགྱུར་ཏེ་སྦྱོར་ལམ་ཐོབ། དེ་ནས་རིམ་གྱིས་སྟོང་ཉིད་མངོན་སུམ་དུ་མཐོང་བའི་མཐོང་ལམ་ཆོས་དཀོན་མཆོག་ལམ་བདེན་ཐོབ་པ་ན། དེས་དངོས་གཉེན་བྱས་ཏེ་བདེན་འཛིན་ཀུན་བཏགས་སོགས་ཀུན་འབྱུང་བདེན་པ་དང་། ངན་འགྲོའི་ཕུང་པོ་སོགས་སྡུག་བསྔལ་བདེན་པ་རགས་རིམ་ནས་གཏན་དུ་སྤངས་པའི་འགོག་བདེན་ཐོབ་པའི་འགོ་ཚུགས། དེ་ནས་བདེན་པ་མཐོང་ཟིན་གོམས་པའི་སྒོམ་ལམ་གྱིས་ལྷན་སྐྱེས་ཀྱི་ཉོན་མོངས་ཆེ་རིམ་ནས་ས་བོན་དང་བཅས་པ་གཏན་དུ་སྤངས་པའི་འགོག་བདེན་རྣམས་རིམ་གྱིས་ཐོབ་སྟེ་མཐར་ཉོན་མོངས་ཆུང་ངུའི་ཆུང་ངུ་ས་བོན་དང་བཅས་པ་སྤངས་པའི་ཐར་པ་ཐོབ་པ་ན་རང་ལམ་གྱི་བགྲོད་པ་རྫོགས་ཏེ་མི་སློབ་པའི་ས་དམན་པའི་དགྲ་བཅོམ་མངོན་དུ་བྱེད་པ་ཡིན་ནོ། །

綜言之，如此甚深微妙、裨益極大的空性見，若以出離心為攝持動機，依據著居士戒或出家戒任何一種律儀，在資糧道時依聞思而恒修空性，漸次地串習，當證悟以空性義共相為所緣的止觀雙運的修所成慧時，即證得加行道；而後依次是親證空性的見道，也就

是證得法寶道諦——以此為對治品，於彼分別實執等集諦及惡趣的蘊身等粗分苦諦依次地予以根斷，是即證得滅諦的開始；繼而，是於彼親證通達的真實之理予作修習的修道，乃將粗品的俱生煩惱以迄彼所有種子根斷，如此依次地證得滅諦，最後於細品細品的煩惱及彼種子無餘斷除而得解脫；彼時自當修習的道次已告圓滿，是為無學道地，現證劣等阿羅漢果位。

【新譯】如此微細深妙有大義利的空正見，若以出離心為意樂而發起動機，透過持守在家與出家隨一戒律之門，於資糧道階段，以聞思數數串修空性，逐漸地彼空正見轉為證以空性義共相之止觀雙運修所成慧時，即證得加行道。之後，遞進到現前見到空性之見道，即證得法寶道諦，以此作正對治，依次斷除了遍計實執等集諦與惡趣蘊體等粗分苦諦，即是證得滅諦的開始。接著是已見真諦而常作串習的修道，依次連帶種子完全斷除粗品俱生煩惱等，漸次證得眾滅諦，最後將細細品煩惱連同種子一併斷除，即證得解脫。爾時，自（所修）道進程已圓滿，是現證劣等無學地的阿羅漢。

ཡང་ཀུན་སློང་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་དང་དེས་དྲངས་པའི་ཐབས་སྦྱིན་སོགས་ཀྱི་གྲོགས་དང་བཅས་པའི་སྒོ་ནས་སྟོང་ཉིད་ཀྱི་དོན་ལ་དམིགས་པའི་ཐོས་བསམ་སྒོམ་གསུམ་གྱི་ཤེས་རབ་རིམ་གྱིས་བསྐྱེད་པའི་སྒོ་ནས་ལྷ་བ་ཟེ་བཟང་དུ་སོང་ནས་སྟོང་ཉིད་མངོན་སུམ་དུ་མཐོང་བ་ན་ཐེག་ཆེན་གྱི་ས་དང་པོའི་ཡེ་ཤེས་ཐོབ་ཅིང་གྲངས་མེད་དང་པོའི་ཚོགས་རྫོགས། དེ་ནས་སྤྱར་བཤད་པའི་བདེན་འཛིན་ཀུན་བཏགས་སོགས་སྤངས་པའི་འགོག་བདེན་མངོན་དུ་བྱེད་པའི་འགོ་ཚུགས་ནས་མ་དག་ས་བདུན་གྱི་གནས་སྐབས་སུ་གྲངས་མེད་གཉིས་པའི་ཚོགས་གསོག དེ་ནས་དག་པ་ས་གསུམ་གི་གནས་སྐབས་སུ་ཤེས་བྱའི་སྒྲིབ་པ་བདེན་འཛིན་གྱི་བག་ཆགས་དང་དེས་སྐྱེད་པའི་གནས་ངན་ལེན་ཕྲ་མོ་རྣམས་རིམ་གྱིས་སྤོང་བའི་འགོ་ཚུགས་ཏེ་གྲངས་མེད་གསུམ་པའི་ཚོགས་རྫོགས་པ་ན་སྐྱོན་གི་རིགས་མཐའ་དག་གཏན་དུ་སྤངས་པའི་འགོག་བདེན་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་ཐོབ་སྟེ་ཆོས་

ཡོངས་སྨིན་གསུམ་གྱི་སྐུ་གསུམ་དུས་གཅིག་ཏུ་མངོན་དུ་བྱས་ཤིང་མཁྱེན་བརྩེ་ནུས་པ་མཐར་ཕྱིན་པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་གོ་འཕང་ཐོབ་པ་ཡིན་ནོ། །

同理，若以菩提心為動機，由菩提心攝持導出的布施等方便分為其助伴，而依次地行持以空性義為所緣的聞思修三種智慧，當見地愈趨深細親證空性時，是為大乘初地智慧，也就是第一大阿僧祇劫資糧的圓滿，現證了如前述斷除分別實執等滅諦的開始。由此的七不淨地，積集的是第二大阿僧祇劫的資糧；而後在三清淨地時，開始依次地斷除所知障——實執餘習，及由彼生起的細分煩惱習氣，此際不僅第三大阿僧祇劫的資糧已告圓滿，也已證得了根本斷除一切缺失品類的滅諦法身——並且是同時現證佛的法報化三身，也就是證得智、悲、力三種功德究竟圓滿的佛果了。

【新譯】復次，菩提心為動機，併由彼引領的施等方便為助伴，透由此門而依次發起緣空性義理的聞思修三慧；依此方式，正見越發臻善而現前見到空性，即證得大乘初地智，且也是圓滿了第一大阿僧祇劫資糧。之後，如前所述，斷除了遍計實執等，是現證滅諦的開始。從此，於不淨七地階段，乃是積集第二大阿僧祇劫資糧。其後，在清淨三地階段，是依次斷除所知障“實執習氣”和由彼引起的諸細分粗重的開始；若圓滿第三大阿僧祇劫資糧，即是完全斷除了一切過患種類，獲證滅諦法身——法身、報身、化身三身於同一時間現證，且也是獲得悲智力究竟圓滿的佛果位。

ཡང་ངེས་འབྱུང་བྱང་སེམས་ཡང་དག་པའི་ལྟ་བས་ཤེས་རྒྱུད་ལེགས་པར་སྦྱངས་ཤིང་། བསོད་ནམས་དང་བློ་གྲོས་ཀྱི་རྒྱ་ཚོགས་ལེགས་པར་ཚང་བའི་སྐལ་བ་དང་ལྡན་པ་ཞིག་གིས་སྔར་ལམ་གསང་སྔགས་རྒྱུད་སྡེ་འོག་མ་གསུམ་གྱི་ལམ་ལ་བརྟེན་ནས་བསྒྲོད་ན་གཟུགས་སྐུ་སྒྲུབ་ཚུལ་གྱི་ཐབས་ཆད་དུ་བྱུང་བ་དང་། ཞི་ལྷག་ཟུང་འབྲེལ་གྱི་རྣལ་འབྱོར་སྔར་དུ་འགྲུབ་པ་སོགས་ཀྱི་མཐུ་

ལས་འཚང་རྒྱ་བར་སྨྱུར་ལ། ལྷག་པར་རྣལ་འབྱོར་བླ་མེད་ཀྱི་ལམ་ལ་སྔ་མ་རྣམས་ཀྱི་སྟེང་རླུང་སེམས་རགས་པ། ཕྲ་བ། ཤིན་ཏུ་ཕྲ་བའི་ཁྱད་པར་ཕྱེ་ནས། ཡིད་ཤེས་ཤིན་ཏུ་ཕྲ་བ་ཉིད་ལམ་གྱི་ངོ་བོར་བསྐྱེད་དེ་གོམས་པས་སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པའི་བློ་ཤིན་ཏུ་མྱུར་བའི་ཁྱད་ཆོས་ཡོད་པ་ཡིན་ནོ། །

尤其，相續已善巧修習了出離心、菩提心、空正見，一個修集俱備福智因地資糧具足善根福緣的行者，如果能夠進而趨入速疾道——密乘的下三部之道而勤勇修習的話，則將是成辦諸佛色身的最超勝方便；如果能夠依恃著速疾成辦止觀雙運的瑜伽等力量，則速得成佛。特別是無上瑜伽部之道，由於具足前述諸道的功德，並已區分了粗分風識、細分風識及極其細分風識的不同，由是以其極其微妙深細的智慧本身趨生為道的本質，於此加以修習的緣故，證悟空性的心便變得極為有力，是具有速得斷除障執的特殊能力的。

【新譯】再則，一位在心續中已善妙修習出離心、菩提心、空正見，並且完善俱備福智因資糧的具善福緣者，若能依著速疾道——密咒乘下三續部之道而行，此會是成辦色身的勝妙稀有方便道；又依憑快速成就的止觀雙運之瑜伽等力量則能速證成佛，尤其無上瑜伽之道，在前述基礎上，有區分粗分、細分、極微細分風識的差別，將極微細意知本身策發為道體而常作串習，以此通達空性之心將變得極為速疾有力，乃有此特點。

ལྟ་བ་སྐྱོང་ཚུལ་མདོར་བསྡུས་ཤིག་བརྗོད་ན། ལྟ་བ་སྒོམ་པ་སྒྲིབ་པ་སྦྱོང་བྱེར་ཡིན་པས་ཚོགས་རྒྱ་ཆེན་པོའི་གྲོགས་དགོས། དེ་ཡང་ཕྱག་འཚལ་བ་སོགས་ཡན་ལག་བདུན་པའི་ཚོགའི་སྔོན་ནས་གསོག་རྒྱུ་འདུ་ཆེ་ཞིང་། དགོས་པ་ཆེ། ཚོགས་གསོག་པའི་ཞིང་མཆོག་གསུམ་རང་བཞིན་

པ་སྐྱི་ལ་དམིགས་པའམ། ཐེ་བྲག་སྐྱབས་ཡུལ་གང་རུང་བ་ཞིག་ཆེད་དུ་གསལ[22]་བཏབ་ནས་དམིགས་པ་གཉིས་རང་རང་བློ་མོས་དང་བསྟུན་ཏེ་བྱས་པས་ཆོག

總之，關於見地的將護修持之理，攝要言之，因為見地的修習原是為了斷除障執，所以必須具足廣大資糧為其助伴。此中的積集資糧，首當依循禮敬等七支供養儀軌勵力修集，這點非常總攝，也非常需要。而後，或以積集資糧之勝田——三寶的總的體相為所緣，或以個別的皈依境為所緣，任一隨可予作啟請。總別兩種所緣境，當以符順著自己的心量和信樂而作啟請。

【新譯】至於守護正見之理，攝要言之，修習正見是為了斷障的緣故，因此必須有廣大資糧為助伴。此復，依禮敬等七支供養儀軌方式來修集，乃極其攝要且必要。要以三寶自性總體之資糧田為所緣而作祈請，或者要以任何個別皈依境為所緣而作祈請，此二所緣以順應各自意樂信心（而作祈請）即可。

དེ་ནས་ལྟ་བ་རྒྱུད་ལ་སྐྱེ་བའི་གསོལ་འདེབས་དང་འབྲེལ་དངོས་གཞི་སྐྱོང་ཚུལ་ནི། ཐོག་མར་གང་ཟག་གི་བདག་མེད་སྒོམ་ན་ཁྱད་གཞིའི་གནད་ཀྱིས་སྒོམ་སླ་བར་གསུངས་པས། ད་ལྟ་ངས་ལྟ་བ་སྒོམ་སྙམ་པའི་སྒོམ་པ་པོ་རང་ཉིད་ལ་ཇི་འདྲ་ཞིག་ཏུ་སྣང་ཚུལ་དང་། ང་ལ་དགའ་སྡུག་སྐྱོང་བའི་ཚེ་ང་དེ་བློ་ལ་སྣང་ཚུལ་དང་ཞེན་ཚུལ་ཇི་འདྲ་ཞིག་ཏུ་འདུག་ལེགས་པོར་ངེས་པའི་ཐོག་ནས་ང་དེ་ཡོད་ཚུལ་ཇི་འདྲ་གོང་དུ་བཤད་པ་ལྟར་བརྟག་དཔྱད་བྱས་ཏེ་རིམ་པས་གོ་སྒོང་ཐབ་ཏུ་སོང་བའི་མཚམས་ནས་དཔྱད་ན་སྔར་གྱི་ངའི་སྣང་ཚུལ་ཧྲང་ངེ་བ་དེ་འདྲ་གཏན་ནས་མི་འདུག་སྙམ་པ་འབྱུང་།

其次在祈願自心得能無礙生起見地功德的前行之上，正行的見地將護修法是：因對象內涵的差異與較易趨行的緣故，有謂當先修

[22] གསོལ།

習補特伽羅無我，因此，思維一下，現在我想修習無我正見，對於這個「現在我想修習無我正見」的修習者的印象是如何顯現的？我蒙受苦樂時，這個「我」在心中的顯象方式，在心中貪執的方式又是如何？在善得定解之上，「我」的有法或內涵是什麼？——以如上述及的，予作觀擇，漸漸地，當理解和經驗越趨深刻微細時，再作檢視，就會發現以前的「我」的顯現方式或內涵，原來是那麼獨一真實，但這樣獨一真實的實有卻是根本為無。

【新譯】接著，（向歸依境）祈請心相續生起正見之後的正行——守護（正見）法是：最初若先修習補特伽羅無我，由於差別事這關鍵緣故，（諸古賢大德）說較易修持。因此，現在想著「我在修持正見」的修行者，其本身顯現方式是怎樣的形式？我在感受苦樂時，「我」在心中顯現方式及耽著模式又是如何？於善得定解上，再如上述般觀察「我」是怎樣地“有”法？（是怎樣的存在方式？）逐漸地，理解與經驗越發深細，接著觀察，即會發現之前的「我」顯現方式是如此獨一堅固，然此（獨一堅固的存在方式）根本毫無有之。

དེའི་ཚེ་གནས་སྐབས་གཅིག་དགག་བྱ་བཀག་ཙམ་གྱི་སྟོང་སང་དེ་གར་རྩེ་གཅིག་ཏུ་བཞག་སྟེ་མི་དཔྱོད་པའི་འཇོག་སྒོམ་བྱེད། ཡང་བློའི་འཛིན་སྟངས་ཙུང་ཟད་ལྷོད་དུ་འགྲོ་བ་ན་སྔར་བཞིན་ངའི་ཡིན་ཚུལ་ལ་དཔྱོད་པའི་དཔྱད་སྒོམ་བྱེད། དེ་གཉིས་རེ་མོས་ཀྱིས་བསྐྱངས་ནས་བློ་ལ་འགྱུར་བ་ཐོན་ཐབས་བྱེད་ཅིང་། ངའི་སྟེང་དཔྱད་དེ་སྟོང་པའི་གོ་བ་ཐུན་བུ་བྱུང་ན། ང་གང་ལ་བརྟེན་ནས་བཏགས་པའི་ཕུང་པོ་ལ་དམིགས་ཏེ་དཔྱད་དགོས། དེ་ལའང་གཟུགས་ཕུང་སོགས་སྤྱི་དང་། ཁྱད་པར་རྣམ་ཤེས་ཀྱི་ཕུང་པོར་དཔྱད་པ་ལེགས་པོ་བྱེད་པ་འདི་གནད་ཆེ།

所以此際心現起的，僅僅是遮破所遮品的空無而已。這時應當制心於此一空無，止住而修不作觀察；而如果，心於此一空無的執持方式又趨變為少許鬆散，則當再如前述，對於「我」的有法或內涵續

作觀察而修習。要之，就是要以觀察修和止住修兩種方式次第迭替地將護修習，是為令心趨向轉變的修習方便。

如果對於「我」的觀擇，已得少分空性的通達，則必須進一步以我所依恃且安立我的蘊體為所緣並作觀修。此中，當以總相的色蘊等為所緣，特別是以識蘊為所緣善作觀擇，這是有其特出意義的。

【新譯】於時，就這麼一心專注安住在僅遮所破的空無當中一段時間，即作無觀察的止住修。又心執持方式變得有些鬆散時，如前所述，作觀察修——再觀察我之所以為我的道理，以彼二修持方式交互守護正見，以之成為令心開始轉變的方便。若在觀察「我」上有些許空的領會，則應當在我所依而假立的蘊體上緣念作觀察。此中，又以色蘊等作總觀察，以及特別針對識蘊好好作觀察，此極為關要！

དེ་ཡང་སྤྱིར་སེམས་ཀྱི་ཀུན་རྫོབ་པའི་གནས་ལུགས་ལུགས་ཀྱང་ངོ་འཕྲོད་དཀའ་ཞིང་། སེམས་ཀྱི་ཀུན་རྫོབ་པའི་ངོ་བོ་གསལ་རིག་ཙམ་ངོ་འཕྲོད་ནས་དེའི་རང་བཞིན་ལ་དཔྱད་པས་མཐར་རིམ་གྱིས་སེམས་ཀྱི་དོན་དམ་པའི་ངོ་བོ་ངོ་འཕྲོད་ན་ས་ཆོད་གཞན་དང་མི་འདྲ་བའི་ཆེན་པོ་ཡོད།

一般而言，想要了達認識心的世俗實相已是困難重重，是以當先對心的世俗本質——唯知光明——觀見了知，而後於彼自性再作觀擇；如果最後依次地於心的勝義本質也得善巧通達，尤其是有其不共增勝的助益的。

【新譯】復次，總相來說，心的世俗實相體亦難以識明、認知；若能識得心的世俗體性“唯名唯知”後，觀察彼之自性，以之最終逐漸能識得心的勝義體性，則實有極大殊別的進益。

ཐོག་མར་འགོ་འཛུགས་སྐབས་ཐུན་ཆུ་ཚོད་ཕྱེད་ཙམ་བྱས་ནས་ཐུན་གྲོལ་ཏེ་ཡུལ་སྣང་བཟང་ངན་སྣ་ཚོགས་སྣང་བའི་ཚེ་ཕན་གནོད་དངོས་སུ་མྱོང་བས་རང་ངོས་ནས་མེད་བཞིན་དུ་སྣང་བའི་རྟེན་འབྲེལ་སྒྱུ་མ་ཙམ་ཡིན་པའི་ངེས་ཤེས་ཅི་འདྲོངས་བྱེད།

至於修習的時數，開始時不妨以半小時許為一座。而當下座，仍然現出所顯現的境的各種好壞時，因為真實確切地蒙受了損益得失，所以必然可以導出如是定解：在境無自性之上，萬法唯是顯現緣起如幻而已！

【新譯】最初開始修習時，可就半小時為一座；下座了，境相現起各種好壞相時，因有真實感受損、益，故如同境無自方有，緣起顯相亦唯是幻，令起此定解。

དེ་ལྟར་ཐུན་དངོས་གཞི་ཐོ་རེངས་དང་། སྔ་དྲོ། ཕྱི་དྲོ། དགོང་མོ་བཅས་ཐུན་བཞིའམ། ལྕོགས་ན་ཉིན་མཚན་ཆ་བགོས་ཀྱིས་ཐུན་དྲུག་དང་། བརྒྱད་སོགས་དང་། དེ་འདྲ་མི་ལྕོགས་པས་ནི་ཐོ་རེངས་དང་། དགོང་མོ་སྟེ་ཐུན་གཉིས་ཙམ་སྒོམ། ལྟ་བའི་གོ་མྱོང་ཐབ་བུ་དག་ཏུ་ཕྱིན་པའི་མཚམས་འགྲོ་འཆག་ཉལ་འདུག་གི་སྤྱོད་ལམ་ཀུན་ཏུ་ལྟ་བའི་ངེས་པ་ངམ་ངམ་ཤུགས་ཀྱིས་འབྱུང་། དེ་ནས་སྟོང་ཉིད་ལ་དམིགས་པའི་ཞི་གནས་མེད་པར་སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པའི་ལྷག་མཐོང་སྐྱེ་ས་མེད་པས་ཞི་གནས་ངེས་པར་བཙལ་དགོས་པས་དེའི་ཚུལ་ནི་ལོགས་སུ་ཤེས་པར་བྱའོ །

而正座的修習，或黎明、早上、下午、晚上四座，若是堪能，或日夜三次三次等分為六座、八作等；若不堪能，一日之期可以黎明及晚上為修習。這樣，當見地的修習得到少分深刻的了知和體驗時，一切行住坐臥的行持便都可自然而然地於見地上獲得定解了。又因為，如果沒有證得以空性為所緣的止，也就無法生起證得空性的勝觀，因此必須先行尋求得止。習止得止的方便，當於他處另行尋求了知。

【新譯】如是正座：於黎明、早、午、晚修四座，或若能夠，則等

分晝夜修六座、八座；若不能夠如此，則僅修黎明及夜晚二座。當正見的少分領悟與覺受變得越發猛利之際，在一切行住坐臥行持當中會自然而然地生起正見定解。因此，沒有緣空性之奢摩他（止），就無有生起通達空性的毘婆奢那（勝觀）之處，故必須一定要求得奢摩他，而彼（得止）之道，當另求了知。

དེ་ལྟར་ལྟ་བའི་སྐོར་ཤེས་བློ་ཙམ་མིན་པར་ཉམས་མྱོང་རྒྱུ་ཐོག་འགོལ་མཁན་ཞིག་ཡིན་ན་གོང་དུ་བཤད་པ་རྣམས་ཀྱིས་གཞི་བྱས་ཏེ་ཟབ་མོ་སྟོན་པའི་མདོ་བསྟན་བཅོས་དང་། དེ་དག་གི་དགོངས་འགྲེལ་བོད་ཀྱི་མཁས་པ་ཉམས་མྱོང་ཅན་ཚོས་ལེགས་པར་བཤད་པ་རྣམས་ལ་རང་བློའི་ནུས་པ་དང་བསྟུན་པའི་ཐོས་བསམ་དང་འབྲེལ་རང་གི་ཉམས་མྱོང་སྐྱེ་ཚུལ་དང་ཚད་ལྡན་ཉམས་མྱོང་ཅན་གྱི་མཁས་པའི་གདམས་པ་ཟུང་དུ་འབྲེལ་བའི་སྒོ་ནས་སློབ་དགོས་པ་ལགས་སོ། །

總之，關於見地的修習，若是一個不僅僅尋求了知、而且內心也實際習行體驗的行者，當以如上述及的內涵作為基礎，同時擷取甚深佛經論典及彼注釋，以及西藏極具實證經驗的諸大善知識的種種善說，符順著自己的心量、能力而趨入聞思，並將自己親證的體驗與具量實證的善知識的教誡相結合，雙運並行而作修學。

【新譯】總之，關於正見方面，若是位不僅僅限於心中了知，且還能付出實際行動實修之人，則當以上述所有內容為基礎，於諸開示深見經論、彼等密意之釋疏、和西藏具證量經驗之善識學者們的善導釋說，配合自心所能，與聞思作結合，將自己經驗生起的方式與有實證具量之善知識教示雙合驗證運用，以此方式務必實作修學！

第三章 迴向與跋

འདིར་འབད་ལས་བྱུང་དགེ་ཚོགས་ཀྱིས། །
བདེ་འདོད་རང་གཞན་སེམས་ཅན་ཀུན། །
མཐའ་བྲལ་དེ་ཉིད་མཐོང་བའི་མིག །
ཐོབ་སྟེ་བྱང་ཆེན་གླིང་བགྲོད་ཤོག །

ཅེས་པ་འདི་ནི་འཛམ་གླིང་ཤར་ནུབ་ཀྱི་བློ་གསར་ནང་ཆོས་དོན་གཉེར་ཅན་སྤྱི་དང་། ལྷག་པར་ཆེས་ཟབ་ཅིང་ཕྲ་བའི་བདག་མེད་པའི་སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་དོན་ཤེས་པར་འདོད་ཀྱང་དབུ་མའི་གཞུང་ལུགས་ཆེན་པོ་རྣམས་ལ་སློབ་ཁོམ་མེད་པའམ། བོད་སྐད་ཐོག་ཡོད་པའི་བསྟན་བཅོས་བལྟ་རྟོགས་མི་ནུས་པ་རྣམས་ལ་ཕན་ཆེད་སྐད་ཡིག་གཞན་དག་ཏུ་སྒྱུར་བདེའི་སྐད་གོ་བདེ་གཙོ་བཟུང་གིས། ཤཱཀྱའི་དགེ་སློང་བསྟན་འཛིན་རྒྱ་མཚོས་བྲིས་པ་དགེ་ལེགས་སུ་གྱུར་ཅིག །།

由此精勤所得諸善業，祈願欲求安樂一切眾，
離邊咸獲能見空慧眼，速得往詣菩提大寶洲！

這本論著，主要是當今東西方頗多有心欲求佛法的新學子，特別是那些有心深入甚深微妙的無我空義卻無暇披閱諸大中觀經論的人，以及那些無法直接觀閱研習藏文已有的諸大論典的人，為了利益這些有情，特以易於翻成其他文字、易於領解而撰寫。

釋迦比丘丹津嘉措 著

吉祥圓滿！

【新譯】願此精勤所生善資糧，令諸欲樂自他有情眾，
獲證離邊見性妙慧眼，速趣無上菩提大寶洲。

此論，主要是為了共同具有希求佛法之心的東西方新慧學子，特別是那些欲求了知深細無我空性義，但卻無暇學習中觀諸大教典

或無法閱覽藏文本有的論典之人，為饒益此眾，秉持以易於翻譯成其他文字、容易理解為主而撰述。

釋迦比丘 丹增嘉措 撰寫

願善吉祥！

～願吉祥～