

《中觀之鑰》

給燈梭巴格西 講授

目錄

《中觀之鑰》	0
01_中觀之鑰_20251119	1
02_中觀之鑰_20251126	10
03_中觀之鑰_20251210	23
04_中觀之鑰_20260401	32
05_中觀之鑰_20260408	39
06_中觀之鑰_20260422	48
07_中觀之鑰_20260429	57

中觀之鑰導讀

今天要講的是觀音尊者所著作的《中觀之鑰》。最後面尊者提到這本書是為了沒有辦法閱讀廣大經論，以及沒有辦法深入了解內義的這些人而寫了這本書。所以這本書非常的殊勝。

這一本書是聖座在 1974 年所著作的。《中觀之鑰》的有些書本裡沒有標明是 1974 年所著作，但是有些書依然還是有流存著 1974 年著作的字在上面。按這樣推算的話，聖座在 39 歲時寫了這本書，聖座現在是 90 歲。

所以這是專門為了無法閱讀藏文的這些人而講說，也就是在場的大家。這本書解釋的非常清楚，可以說沒有比這個解釋來得清楚的書了。所以我們要思惟空性的道理時，即便沒有辦法閱讀很多的書本經論，只要針對這本書去閱讀，這樣就已經足夠了。

格西平時就這樣講，基本上大家都非常好。但有時候也會對大家說，大家都沒有把時間花在禪修及修善行上。但基本上大家都造了非常強大的善業，百分之百絕對是能夠獲得異熟果。但在這之上還必須再努力的原因是有的。

好比生意人在做生意，如果他今天有賺到大錢的話，明天就想賺比這個還要更多的錢，然後後天又想賺比前一天更多的錢，總是會有這樣的念頭。現在同樣的，我們現在造作這些微小的善業，是可以感得強大的果報，雖然如此，但是格西叫我們野心要大一點。我們是為了成就佛果位，因此要來造作這些善行。

既然我們是以廣大的所願作為目標，我們就要做得更多。也因為這樣的關係，希望大家要多花點時間在修學善行上，要多花點時間在禪修上的原因就是如此。

關於《中觀之鑰》，我們就要好好的閱讀。大家如果能夠反覆數數去閱讀，百分之百絕對是有利益。這裡有引用龍樹菩薩宣說空性的教言，就是重點、重要的部分都有引用，並且做非常清楚的說明。因為這樣的關係，這本書是非常的殊勝。

所謂中觀就是空性的意思。如同你進入房子裡需要鑰匙，所以這是你進入中觀的鑰匙，所以稱之為《中觀之鑰》。

敬禮般若波羅蜜多

【新譯】頂禮般若波羅蜜多

首先是對佛母作禮敬，就是頂禮般若波羅蜜多。

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。

第一偈是對世尊禮讚，禮讚的方式是結合空性做禮讚。提到「無緣大悲護群生」，世尊對於一切有情，是以大悲去救護一切有情。世尊的智慧以及行業雖然是圓滿具足，但是你去尋找世尊在哪裡時，我們是找不到世尊。為什麼？因為世尊也是唯由心名言假立出來。因此在此我要對名言所假立出來，如同幻化的佛世尊恭敬頂戴。

接下來講到佛陀的法語如同甘露的精髓。佛陀的法語如同甘露的精髓的內容是什麼呢？也就是空性及緣起的道理。為了要讓大家能夠理解空性及緣起的道理，所以今天要用少許的文字來講說，所以「攝要詞理今略說」。大家可以看到文字非常的簡單，我們自行閱讀都是可以理解其中的內涵。

P.2

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。

在此有提到我們都不想要痛苦、想要獲得快樂。就必須用我們的身語意去成辦快樂，去消除痛苦。必須依著身語意的行為去成辦安樂及消除痛苦。要成辦安樂跟消除痛苦，最主要還是必須要依賴我們的意。

我們的意是具有善心的意，等於是我們心是善良的。我們心是善良的話，身語意這些行為也都會變成善良的。因此透由善良的心、身語意就可以消除痛苦，成辦安樂。

P.3

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，或覺迷朦，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”。

大家閱讀就可以知道聖座對於如何認知善心及惡心，以非常簡單易懂的方式讓大家了解。大家這樣閱讀，就很容易可以理解什麼是善心、什麼是惡心。

當某個念頭一生起時會讓你感到不快樂、不自在，這就是惡心。當那個念頭一生起，內心會感到快樂跟自在，這就是善心。想要利益他人的心，這也是屬於善心。格西針對這本書的內容來為大家做解釋，大家可以邊閱讀。

P.4

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】要令有錯謬之心不生，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（錯謬心）的好處，然僅此並無長遠益利，害處反多。

如何消除我們的分別妄念及惡念，甚至於錯亂、錯誤的這些念頭呢？要消除這些念頭並不是透由你開刀或吃藥，這些方法只是可以讓你的內心暫時性的安樂。

這邊提到我們無法透由外在的方式，百分之百絕對無法透由外在的方式，讓我們的惡念消除，讓善念增長。唯有透由思惟來消除我們的惡念，然後讓我們的善心增長。依著外面的這些事物是沒有辦法讓我們消除惡念，然後讓內心快樂。

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。

所以我們如果能夠好好了解善心、惡心的話，有什麼好處呢？我們可以知道善心它是有很多原因跟理由去成立的。這些惡的念頭它只是暫時生起，而且沒有可以支持它的原因跟理由。所以，只要我們生起善心的話就可以根除這些惡念。

善心所發揮出來的力量是不可思議的。我們從聖座的身語意行為就可以知道，聖座的內心是極為平靜的，其他人是絕對都比不上的。

所以我們總覺得如果在外面遇到困難的話，都會擔心不好的消息會傳到聖座的耳朵，一些困難跟麻煩傳到聖座的耳朵，然後聖座可能內心覺得可惜，怕聖座會有這樣的心產生。其實不是這樣，如果有這種情況發生的話，聖座更是會生起強烈的悲心。

這邊提到善心是有原因跟理由可以去支持的。所以善心是能夠越來越進步、越來越增長，透由善心就可以消除我們惡的念頭。這些話我們去看聖座，確實就是如此。這就是他的經驗，他所做的也是書上所寫的這些。

在第四頁可以看到藍色的字講到：「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。」這邊提到也是聖座的經驗所提到，「總有一天，心會顯出確信有把握善良之徵相。」善心一直不斷去串習，絕對是可以遮除這些惡心。

P.5

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。

佛世尊在開示所化機時，對所化機講調伏內心的方式，在此最主要是講空性的部分。

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。

空性以及無我的道理，不論是顯教跟密教都有提到這個道理。接著提到內道跟外道的差別，在於有沒有發自內心皈依三寶而來區分。見解應當要如何區分？就看有沒有承許四法印，所謂「諸行無常、有漏皆苦、諸法無我、涅槃寂靜」。四法印而來區別見解上的差別。

在這裡講說四法印，四法印當中又有講到「諸法空無我」時，這就跟空性相似的。

P.6

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。

雖然佛陀很多開示裡都有提到無我及空性的道理，但是對於無我的道理，因為宗義有所不同，所以對於無我的解釋也略有不同，無我的方式也略有不同。

電子檔第七頁，大家可以看到這個藍色字提到：「對於無我義，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。」

所謂內道來講分有四部宗義，四部就是有部、經部、唯識以及中觀這四部宗義。他們雖然都有提到補特伽羅無我，有些講的補特伽羅無我的道理是一樣的，但是有些在其中所講卻略有不同。

為什麼對於空性及無我道理有不同解釋產生？這是由於佛陀不同開示的關係，所以才

會有不同的解釋產生，為什麼？佛陀並非對於全部所化機都講說細分的無我道理，因為其中有些所化機他可能聽了細分無我的道理，可能會認為說一切法都是不存在，變成有這樣的執著。所以剛開始佛陀在開示無我道理，並非是宣說細分的無我，而是針對粗分的無我來開示。

所以佛陀所宣說的粗分無我是什麼呢？也就是補特伽羅無獨立自主實有的補特伽羅無我。對於補特伽羅無我，也就是補特伽羅無獨立自主實有這個名詞，有些人他可能有聽過，有些人可能沒有聽過。以內道的宗義來講，大部分都是承許這樣的補特伽羅無我的道理。唯有應成派所承許的無我道理比這個來得更深細。

所以今天晚上要跟大家解釋什麼是補特伽羅無獨立自主實有，那是什麼樣的「無獨立自主實有」，以及是怎樣去「執著補特伽羅是獨立自主實有的」，這個執著是如何？

譬如我們總認為有一個我，譬如說我在講話、我在聽話，我們執持這樣的一個我。所以大家可以看一下是否有差別，就是執著不需要觀待蘊體或者是蘊體支分的我。就這一點，我們可以在別人身上思惟比較容易理解。

譬如說對於我們認識的人或朋友，我們見到那個補特伽羅，會不會覺得那是不需要觀待身體、手、腳而有一個補特伽羅存在，我們是否有這樣的執著呢？譬如說我們看到某個人來了，我們就說他來了。我們不覺得蘊體是他，也不會覺得心是他，我們會覺得有另外一個他存在，不需要觀待蘊體的另外一個他存在。

譬如說我們看到某一個人好久不見，突然看到他的時候，他如果身體變瘦，我們就會說「你身體變得很瘦」。所以我們會把他跟他的身體分開去區別，分開執持。不僅如此，我們會對他講說：「你要好好保重身體。」當我們講「你要好好保重身體」時，我們把他跟他的身體是分開執持的。因為是分開執持的關係，所以我們也會這樣跟他講說：「你要好好保重你的身體。」

我們執著有一個不需要觀待他的蘊體以及蘊體的支分，就有一個存在的補特伽羅。所以現在要解釋就是什麼是補特伽羅獨立自主實有的執著，也就是現在所講的這種執著。你認為有一個不需要觀待蘊體以及蘊體的支分而在講話的一個補特伽羅，這一種執著就是補特伽羅獨立自主實有的執著。

其實就個人經驗就可以理解我們確實有這種執著，有一個不需要觀待蘊體以及蘊體的支分的這個我。就個人的經驗我們可以理解確實是有這樣的一種執著。像這樣的一個補特伽羅是不存在，所以補特伽羅無獨立自主實有。內道宗義大部分都是承許補特伽羅無獨立自主實有的無我。這就是所謂補特伽羅我成立以及補特伽羅無我的道理。

還有一種情況，當我們說某一個人來了，你會說他來了，這時我們會產生一種想法，那個人他不是安立出來的，他就是從境上過來，有這樣子的他存在。這種執著不是我們剛剛所說，一個不需要觀待蘊體以及蘊體支分的補特伽羅的我執，不是的。我們現在講的是你覺得這個補特伽羅不是名言假立出來，而是從境那方真實存在的執著。

在此講了兩種補特伽羅我執，一種就是所謂的補特伽羅獨立自主實有的執著，另外一種就是執著補特伽羅從自方成立的這種執著。有些人對於這兩種執著可能可以區分了解，有些人可能還不知道、不清楚。

宗喀巴大師在教授中觀正見時，教授方式有兩種。對於一類人，他首先就是教授所謂的補特伽羅無獨立自主實有，然後再教授補特伽羅非從自方成立的道理。另外一個教授方式也就是直接教授補特伽羅非從自方成立的道理，直接從這部分開始教授。所以宗喀巴大師在教授中觀正見時有這兩種不同的教授方式。

宗喀巴大師在對他的弟子-至尊智慧獅子大師宣說無我道理時，首先對他講說補特伽羅無獨立自主實有的無我道理，然後接著再對他講補特伽羅非從自方成立的道理，是按這樣的方式來對至尊智慧獅子大師講說。而對克主杰大師，他就直接講說細分的無我的道理。

聖座在這本書裡首先提到補特伽羅無獨立自主實有的部分，接著也有提到唯識派所說的能取所取二取空的道理，然後也會提到自續派所說的非諦實成立的道理。

可能大家不知道，之前聖座他的辦公室從印度馬蘇里這個地方，搬到達蘭薩拉的時候，並不是現在的皇宮辦公室裡面，是在另外一個小地方。目前那邊有一個舊房子，那個地方要爬一個滿陡的坡上去，然後旁邊有一間小房子。據說他就是在那邊通達補特伽羅無獨立自主實有的道理。在那個地方聖座說他通達了補特伽羅無獨立自主實有，但是對於非從自方成立這個尚未通達。

在此雖然有提到補特伽羅無獨立自主實有的無我，以及唯識派所承許的二取空，還有中觀宗所說的諦實成立空。由此我們可以了解，如果你對下部宗義所說的無我道理能夠了解後，就能夠了解上部宗義所說的無我道理，這二者的其中差別就能夠區分出來。透由對於下部宗義所說的無我道理了解後，能夠更好的了知上部宗義所說的無我。

但是，格西在此說不是一定要把下部宗義所說的無我道理完整學會，才能夠了解上部宗義所說的無我，這不是一定的。下面的部分聖座在講說空性道理時，並沒有講說補特伽羅無獨立自主實有的無我，以及二取空的法無我的道理，而是直接從應成派的空性道理直接做講說。

P.7

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？

之後這邊有提到「此諸宗義的異同差別都是佛陀所宣說的嗎？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？」

P.8

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，如此中所略說般，經中亦宣說了許多同義異名的無我道理。

這邊提到世尊對於所化機的開示，因每個所化機他們的根器跟意樂有所不同的關係，所以不可能對每一個人都講同樣的法。根器有所不同的關係，才會形成四部宗義。

所以世尊在宣說無我的正見時：如果對方是可以了解細分的無我道理，他就會為對方講說細分的空性。如果對方無法了解細分空性的道理，就對他宣說補特伽羅無獨立自主實有的無我道理。

對另外一類補特伽羅如果跟他說無我的道理，他會認為我是不是根本完全就不存在，他根本沒有辦法接受無我道理的這類人，佛陀就會為他宣說所謂的有我，我是存在的。

這邊提到十四無記，也就是外道對佛所提出的十四個問題。譬如外道問佛陀說：「我是有還是沒有？」說有也不行，說無我的話，對方又接受不了。所以總而言之這十四個問題，佛陀都沒有回答。佛陀沒有回答的關係，所以就說是無記，十四種無記。

最主要講到我們的痛苦以及安樂，來自於我們的這個身跟語。而我們的身語來講，又觀待我們的心。由心就引生到無我的話題。無我的道理又有粗細分的差別，為什麼會有粗細分的差別，就是由於佛陀對不同所化機而所做的不同開示。所以今天晚上所講就是這些。

到目前為止是前行解說的部分。下個星期的課程就開始見解的部分。所以教過的大家再重新去閱讀，沒有教過的部分可以先預習。

空正見是極為重要的，為什麼？因為我們要獲得解脫以及成就佛果，一定要斷除所有的過失。要斷除所有的過失，我們就必須通達空性，透由通達空性來斷除所有的過失。也因為這樣的關係，空正見的道理是非常重要。空性的道理可以說是對治當中最

好的對治法類。如果能夠每天去串習空性的話，對我們的內心有極大的幫助。

我們如果內心遇到困難的時候如何排解？我們就會去看表演、去吃飯、散步，用這些方式來排除內心的不愉快以及困難。我們不會用思惟的方式去排除內心的困難。即使我們想要去思惟，也思惟不起來。或是不知道這種方式來排除內心的困難。所以大家試著修習、串習空性。如果能夠去串習空性，百分之百對我們是有幫助的。

我們如果以經驗的串修來去認知空性的話，所得的感受肯定是不同，絕對是不同的。如果不是以經驗來去串習，光只是耳朵聽聞的話，再怎麼聽聞也沒有辦法生起強烈的信心。

好比桌上有好吃的食物，我們只是嘴巴講這個食物好吃，光是這樣嘴巴講是不行的，你要實際去吃，然後去感受味道才知道他是好吃。

所以聖座所說的內容是非常好，這本書後面有提到，是針對那些無法知道藏文的人而講說。格西希望透由這樣的解說，讓大家對空性的道理能夠產生興趣，然後去關注空性的道理。如果能夠去了解空性的道理，絕對百分之百對大家是有很大的幫助。

下面會講到空性的道理，一定要去做禪修。你有去禪修，你才能夠吃到食物的味道。我們有 20 分鐘的禪修課程，有時會禪修空性，有時會禪修菩提心，所以大家如果能夠參與這堂 20 分鐘的禪修會非常好。

有一句話是這樣講的：你聽聞一百次，比不上你去禪修一次，你去禪修的一次的力量更大。

請大家務必好好的禪修。今天時間到了，我們就講到這裡，謝謝。

P.9

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。

上堂課講到電子檔第九頁「要依何部經藏」。以佛教宗義來講，分有四部宗義：有部、經部、唯識、中觀這四部宗義。就如同我們有分四大教派的道理一樣，譬如有薩迦派、格魯派。所以佛教宗義的話，分有四部宗義，有部、經部、唯識、中觀。

為什麼有這樣的區別呢？佛陀開示空性時，講說空性是非常重要的，為什麼呢？因為如果我們沒有了知空性的話，就沒有辦法獲得解脫及一切遍智。雖然如此，如果對所有人一開始就講說細分空性的話，有些可能可以了解，但是有些卻沒有辦法了解。所以空性是必須要宣說的，但如果跟所有人講說細分空性，不一定所有人都能夠了解。所以佛陀便以善巧的方式宣說。

佛陀如何宣說呢？有些沒辦法聽聞細分空性的，就以粗分空性替代來為他們宣說空性的道理。根器可以深入一點的，再講得更为詳細，也因為有這些善巧的教授，所以才會形成四部宗義。

佛世尊在初轉法輪時也有講空性的道理，所以有部跟經部，他們所承許的空性道理，就是初轉法輪裡所說的空性。以唯識宗來說，最主要是依《解深密經》裡所說的空性而來認知空性。所以《解深密經》說的空性就再深入一點，屬於再深入一點的空性內涵。所以唯識宗的行者也就依《解深密經》裡所說的空性而來認知空性。

最究竟真實的空性是佛陀在中轉法輪時所宣說的《般若八千頌》，或是《般若二萬頌》以及《般若心經》，這些就是佛陀所開示最究竟真實的空性，宣說對象是中觀宗

的行者。所以中觀宗的行者，他們認為真正的空性是《般若經》裡所說的內涵。

所以說一切有部跟經部宗所了解的空性，是佛陀在初轉法輪時所宣說的空性。而唯識宗所了解的空性，是佛陀在末轉法輪講說《解深密經》所提到的空性。中觀宗的行者所認知的空性內涵，是佛陀在中轉法輪時所開示的《般若經》內涵。

所以佛陀在初轉法輪、中轉法輪、末轉法輪時都一一宣說空性。而且在宣說時，對這些弟子都說這是最真實、真正的空性道理，聽聞者也認知到空性道理就是這樣。

既然如此，哪一個才是佛陀所謂的真實空性以及細分空性呢？是初轉法輪所說的空性，還是中轉法輪裡《般若經》的內涵？或是末轉法輪所開示的《解深密經》才是空性的道理呢？我們如何得知到底哪一個才是佛陀所謂的真正的空性及細分空性呢？

哪一個才是究竟的空性？並不能說因為這是佛陀所說的空性道理，所以一定代表就是究竟空性。為什麼？因為佛陀在初轉法輪、中轉法輪、末轉法輪都有宣說空性。所以你不能說這是佛陀開示的，就一定是佛陀所說最究竟的空性內涵。

所以在某部經典裡所講的空性，是否就是究竟的空性義理，你不能說：「在某部經裡所講的空性是究竟的，因為是某一部經所說的。」這個不是一定的。不能說某部經所說的，就一定是究竟的空性道理。

我們如何認知哪一個才是究竟的真實義？這就要透由我們自己去思惟，思惟後才能夠了知，哪一個才能說是究竟真實義。

P.10

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。

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。

第十頁提到：「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」，我們必須依賴正理，才能夠分辨了義還是不了義。

也提到佛陀所開示的一個偈頌：「比丘與智者，當善觀我語，如煉截磨金，信受非唯敬。」在此提到不論是出家的比丘智者，或者是在家的智者，對於空性內涵，一定要多去觀察思惟。一開始就相信我所說的，是很難以了知真正的空性內涵。

P.11

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，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。

接著佛陀開示四種依止，首先提到是依法不依人。你不能因為某個人他有極大名聲，

就去依止他。你要去思惟他所說的內涵，這是非常重要的。所以我們不能因為某個人他是很珍貴、有大名聲，我們就接受他所說的一切，不可以這樣子，而是要去思惟他所說的內涵是否是正確的。

在思惟他所說的內義時，也不要光是注意他用的文詞、辭藻有沒有優美。即使他的文字再漂亮，但內義是錯誤，這樣也是不行的。所以我們要去思惟他真正的內涵。即便文詞並非優美，但內義確實是在宣說空性，這樣就可以了。

光是依著文字來了解空性，這樣還是不夠。我們必須再透由數數思惟，乃至達到能夠現證空性。所以我們要依智不依識。

一開始我們透由經典所說的內涵了知空性後，然後透由數數串修，達到可以現證空性，也就是以自己的經驗去了知空性。所以在這裡尊者就稍微解釋四依止。

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。

P.13

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。

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。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。

接著提到我們要成佛及獲得解脫，必須斷除過失，讓我們的心變得良善。要讓你的心變得良善，不光只是有信心而已。具備信心也是會讓心變得良善，但要讓心變得極為良善的話，就必須透由思惟原因跟理由，才能夠讓我們的內心變得極為良善。

我們在思惟內義時，必須透由原因跟理由去思惟，之後我們的內心才能夠真正有所變化，才能夠生起「確實就是如此」的認知。

所以我們在思惟空性時，你就想說佛陀是這樣開示空性，你的內心就只是想：「哦，佛陀講的就是這樣，大概就是如此。」這樣對空性的認知，沒有辦法產生很強烈的定解。如果佛陀所開示的空性，你再透由原因跟理由去思惟，而認識到真的是在境上不存在的話，內心就能夠生起強烈的定解。

在第 14 頁這邊有提到：「是故，對於好的修行者而言，不能沒有智慧。」所以智慧是一定要的。到目前為止，最主要講對於空性道理，我們必須透由原因跟理由去了解空性，了解後我們就必須要數數串修。

在聽法的法友中，肯定有人是有好好的禪修的。有好好禪修的人，你如果有去思惟空性，內心絕對是會有所變化。如果對禪修沒有經驗的人，就要多去思惟空性的道理，這樣對自己是有好處的。所以對於空性必須數數思惟。

當然我們能夠通達空性這是最好。但透由數數思惟，即便未能通達空性，但我們達到一種：「空性的道理大概就是這樣子」，達到這樣程度，也算是達到一定的境界了。對於空性要數數思惟，且是透由原因跟理由去思惟，而認知到從境上是不存在的。當你有嚐到空性的法味後，那時你就會感覺到不同。

接著尊者就介紹關於空性的部分，這部分我們之後再來講解。之後又提到累積資糧，累積資糧是非常重要的，因此我們不可以輕忽。關於這部分在下面尊者都有提到，慢慢會為大家做講解。

如同剛剛二十分鐘的禪修課程對大家講，就是要去禪修，這是非常重要的。當然我們能夠禮拜供養，這也很好，但光這樣還不夠。你光是修這些沒有辦法改變內心。

所以格西他總是這樣反省，他講了這麼多，然後自己沒有去修，沒有生起覺受的話，他所講的這些都是空的。如果一旦有人提問，自己也沒有真實的經驗來講，這是不行的。所以光是說不去禪修，這樣是不行的。真實的修行必須按經典裡所說去修行，這才是真正修行。你有做到真正修行的話，才能夠改變我們的內心。所以光是講然後放著不修，這樣是不行的。

P.14

儘管如此，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；反過來說，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！

第 14 頁提到：「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」也就是敦肅德行這是較為重要的。

淨梵德行的意思是說，某個人的身語行為都是符合戒律所說，按照戒律去持守，對於這樣的人即使他沒有功德，我們也會對他生起信心及歡喜之心。

如果光是有博學，你內心沒有好好修行，會因為博學而產生嫉妒或慢心，以及跟他人比較之心。所以尊者在這裡提到這樣的內容。在此提到不僅要博學，也要敦肅德行，這些都是要具備的。這些聖座所開示的話，對我們的內心是有極大的幫助。絕對有人有這樣的危險，所以聖座才會這樣開示。

P.15

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？

第 15 頁提到：「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。」這邊主要提到「所無的我是什麼」，也就是我們要能夠去認知所破。

我們在禪修空性時，所禪修的空性也就是破除所破的這個空。既然是破除所破的空性，我們對於所破的這個我，就必須要認知。對所破的我沒有認知的話，破除所破之後的空性，所謂空性也沒有辦法在我們心中顯現。

P.16

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。

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？

P.17

【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？」

我們去遮除所破的這個所破來講，並非如同虛空的空無，也就是虛空去遮破質礙的空無，不是這樣的空無，不是這樣的所破。

也並非昨天有這東西，但是今天這東西就不存在這樣來去遮除所破，不是的。所以破除所破，並不是如同我昨天去山上看到森林，今天森林它就不存在，不是的。其實昨天那個森林還是存在的，昨天的森林還是有的。我們要破的所破不是像這樣。我們去遮除的所破，是那東西根本是不存在的。

我們在遮除所破並非如同桌上沒有杯子一樣，為什麼？因為那個杯子不是桌子的遮除所破。桌上沒有花朵，也就是在桌上遮除花朵，所以我們說桌上沒有花朵，是遮除桌上有花朵這件事，並不是遮除桌子是花朵。

也就是施設處沒有所破的體性。譬如我們遮除所破，我們要認知到施設處沒有所破的

體性。好比在瓶上我們要去遮除所破，也就是在瓶上我們要認知到沒有所破的體性。所以必須先認知所破才能通達空性。所謂空性，並非我、你什麼都不存在的空空如也。就這個部分，大家能夠理解其中的道理嗎？其實你們去閱讀應該沒有不懂的。

對於認知所破的這個部分，以簡單的方法為大家解說的話，就好比我們會說「我想要去某個地方，我要去吃飯，我要去工作」，所以我們認為在蘊體上有一個我。不僅如此，我們看到外面的這些東西，也覺得每樣東西都是在境上存在的。我們會有這樣的顯現，以及也會如此去執著。

譬如我們會說桌子在那邊，你就會覺得那邊會顯現桌子，在那上面有桌子存在。所以所破也就是「那邊有桌子」，這就是我們要去破斥的，你所認為那邊有桌子的那張桌子在哪裡，你去找是找不到的。

第 17 頁提到「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？」」就有人提出這樣的一個疑惑。

P.17

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，而為之欺瞞愚弄，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（緣我起貪瞋我慢等之心）之下心閒適舒泰之時的執我相狀，二者實有差異。

尊者這樣回答，在世界所共許的事情中，有些不是事實，但是我們卻執為事實，因此產生非常多的麻煩。所以同樣的，一開始其實就沒有我的存在，但由於我們顛倒的認知，執著有那個我而因此生起貪瞋之心，然後造作種種的業，而流轉在輪迴當中。所以對於我們的錯誤執著，必須要能夠認知出來，知道這是不正確的。

提到我們相續當中，生起強烈貪瞋時的那個我的執著，以及沒有生起強烈貪瞋時的我的執著，這兩種執著的相狀是有差別的。

譬如說我們在一個非常輕鬆的狀態之下，然後想說「我要去散步」，這時對於那個我的執著，你沒有很明顯的去執著有一個不需要觀待其他法的我。如果是因為別人口出惡言而生瞋心時，我們的念頭就會想到「某一個人對我口出惡言」。就會覺得那個人是存在於境上，而且我們也會認為「我」就是在蘊體上，有這樣的我存在。所以我們會這樣去執著那個人以及執著在蘊上存在的我。

P.18

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。

在此尊者開示，譬如我們如果還沒有購買某件東西，放在商店裡，然後等我們花錢買了這樣東西時，這時我們的貪著心就會比較強。但我們還沒買那樣東西前，貪著心就不會那麼強。其實東西都是一樣的，但因為我們已經買過來了，所以就會有強烈的貪著心產生。

所以我們已經從商店買這個東西，就會生起強烈的貪著，因此那個東西如果摔壞，我們會覺得很可惜。但那個東西在還沒有買來前摔壞的話，我們就不會生起強烈的可惜的心。這邊提到因為貪心的強弱的狀況之下，會導致貪心強弱的差別產生。

聖座在此最主要要提，在還沒有購買前是沒有強烈的諦實耽著心。但是你購買那個東西後，由於貪心然後再結合強烈的諦實耽著心出現。基本上「我」是有的，所以並非所有緣我的心都屬於顛倒知，不是顛倒知的也是有的。因此聖座在此做了區別。

西藏的這些智者認為這部分是非常難以理解的，而且對於這點的認知也有所爭論。有

些認為我是非有非無，或是非有無。關於這些道理有很多都是值得我們去思惟的。以尊者來講，他認為並非緣我的心都是顛倒知，但其中有一類緣我的心確實是顛倒知。

宗喀巴大師曾經開示，譬如「我要去吃飯，我要做什麼」的這個我，我們沒有去執著這個我是從境的那一方面存在，我們並沒有這樣的執著。但是有時候我們生起強烈的貪瞋之心時，我們會認為某某人他是壞人，某某人就是在境上存在，存在於這個境上，這樣的認知就是顛倒知。

宗喀巴大師在《菩提道次第廣論》裡有提到，通達空性不是困難的，難在你遮除所破後，對於「我」的安立這點是極為困難的。

所以在《辨了不了義善說藏論》提到，從自己那方面成立的我，也就是在境上成立的我跟一般的我，這二者是有差別的。能夠區分出這二者的差別，就是要在通達空性的後才能夠區分出這二者的差別。

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，進而生起貪瞋，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。

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）。

接著尊者提到，當我們見到某個人時，不會有強烈的諦實執著。但你去分辨，不論是透由正確或不正確的理由，然後覺得這個人怎麼樣時，那時你就會強烈生起「那個人是從境那方面成立的」執著產生了。

所以大家能夠分辨出來嗎？首先看到某個人時，你並不會去執著某個人他是諦實成立的。但是之後當你去認知這個人是好人、壞人時，你就會產生「這個人他是從境那方成立，從境那方有這樣的一個人存在」的諦實耽著。大家可以區分出來嗎？

關於這部分要去區分這種差別，有個西藏非常有名的智者，他就破斥宗喀巴大師的說法：「如果你這樣講的話，是否也就是當你心裡的力量沒有那麼強的時候，你就沒有諦實耽執；當你心中力量強一點的話，諦實的執著就會產生？是否是這樣子呢？」

你去區分這個心是諦實執還是不是諦實執，是不是用我們心的強弱差別去區分？當心是比較輕鬆安住時，就不是耽著諦實執的心；而出現比較強烈的心時，那種心是不是就是耽著諦實執的心呢？

所以這位非常有名的西藏智者-給頓卻佩大師。他是這樣子講的，你要去思惟空性時，不需要去區分所謂的名言我，或是所無的那個我。你只要去思惟遮破一切的空，這樣子就可以了。

這位給頓卻佩大師這樣子講，你在思惟空性時，首先不需要去區分什麼是名言我、什麼是所無的我，你就是去修破除所破的這個空，這樣子就好了。你去修破除所破的空後，當你通達空性這時再去區分，所謂名言我、所無的我，你再去區分。

好比草裡面如果有金子的話，你不用特意「我要去撥掉草，要去把草揀出來，挑出來，然後再去找金子」，不用。你就一把火把草全部燒掉，這樣就可以看到金子了。所以給頓卻佩大師他這樣講，關於這個部分要很詳細去思惟，這點是非常困難的。

接著宗喀巴大師會引用龍樹菩薩等祖師大德的文，去講說接下來幾頁。對於已經講解

的部分大家就去閱讀，再多閱讀一兩頁。之後格西挑重點為大家講解時，大家心中就能夠容易理解，然後顯現其中的內涵。現在這部分只算是介紹。真正講到禪修空性的部分，要等再五、六頁後，這時就會針對空性講解。所以這些頁數大家可以自行閱讀，等到真正要禪修空性，就必須要知道所破在內心中是如何顯現的，以及要如何去破除所破，這才是真正要掌握的重點。今天講到這裡，謝謝。

P19

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，進而生起貪瞋，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。

看電子檔第 19 頁提到「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」，從這邊開始講解。首先我們會顯現人，會顯現人是存在於境上。如同所顯現的，我們也會這樣去執著人是存在於境上，「然猶未必有彼等大概是諦實的耽著相」。意思就是當我們看到十個人時，有十個人的顯現，當見到這種顯現，那時並不會執著這十個人是從境那方面存在，不一定會有這樣的執著。

譬如有很多人聚集在一起，就會有很多人的顯現。會顯現那個人在做什麼，這個人在做什麼，那個人好，某某人壞等等會有這樣顯現。那時我們會覺得這些都是從境那方面存在。

好比現在身邊有一個人，我們會顯現那個人，當他把事情做得很好時，就會覺得在境上有一個把事情做得好的人，如果那個人把事情做不好，我們就會覺得在境上有個沒把事情做好的人。由於對方做得好，因此就對他起貪心；對方如果做不好，就對他起瞋心。這邊提到會讓我們生起貪及瞋的境，我們認為這些境都是從境那方面存在，會有這樣的耽著。因為有這樣耽著，才會生起貪心及瞋心。

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，貪瞋等就無從生起。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）。

以我們實際感覺來看，對於會讓我們生起瞋或貪的這些境，認為那些境是存在於境上。而且那些境、那樣的補特伽羅我們不喜歡的對象是存在於境上，這樣一個我們不喜歡的補特伽羅是離開蘊體，除了蘊體以外有這樣的補特伽羅存在，我們通常會耽著。同樣道理，讓我們生起貪心的境譬如某個補特伽羅，可能看起來有好身材、有好聲音，我們就會生起貪。而且認為這個補特伽羅除了蘊體以外，有這樣的一個補特伽羅存在。

會讓我們生起貪及瞋的境，那樣的補特伽羅其實是不存在。補特伽羅是由於我們妄念去造作出來，然後就這樣去執持，實際上這樣的補特伽羅是不存在的。我們總認為在那裡有會讓我們生起貪心的補特伽羅，在那裡有個讓我們生起瞋心的補特伽羅。這就是我們要去破斥的-所破的我。這樣的所破的補特伽羅是不存在的，必須要了解這樣的補特伽羅是不存在。

在此提到所破是我們必須要認識，然後確知明瞭所破是無始以來本來就不存在。在不存在的狀況下，我們卻顯示為存在的而去耽著。一開始認為有所謂的我存在，會讓我們生起貪心及瞋心那樣一個我。這個我就是所破的我，這是無始以來就不存在的，這點必須要認識到，所以提到「必須認識、確知明瞭“所破無始以來本來無有”」。接著提到所破是不存在，但是我們內心卻認為這樣的所破是存在，而生起各種非理作意，對於這些就要觀修空性作破斥。

會讓我們生起貪瞋的這些補特伽羅，即便對方的蘊體不好，我們也會對他生起貪心。而我們對那位補特伽羅生起貪心，是認為這個補特伽羅是除了蘊體以外，有這樣的一個補特伽羅存在。平常在我們沒有生起貪瞋的狀態下，我們跟別人講話、開玩笑時，總認為那個人是存在於蘊體之上，或離開蘊體以外，有一個在講話的人存在，通常平時就是這樣耽著。

譬如說某個人給我一本書，我們會執著有一個給書的補特伽羅存在。對於給書的這個人，我們不會想那個人是因為觀待蘊體而來安立為是給書的人，我們認為給書的這個人存在於蘊體之上。不僅如此，對於接受這本書的我們，我們也會認為有一個所謂接受這本書的我。

我們思惟空性的道理時，必須對於所破的我的顯現之理一定要知道。透過這樣去思惟，就能了解所破我的顯現之理。

P.20

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。

為了遮除這些妄念分別，因此要去修習這空性。接下來就引用《中觀根本慧論》第 18 品為依據而講解原因。《中觀根本慧論》是龍樹菩薩最主要詮說空性的書。這本論當有 449 個偈頌。《中觀根本慧論》或說《中論》有 27 品，加起來共 449 個偈頌。

《中論》第 18 品提到：如果你修補特伽羅無我跟法無我，就可以獲得解脫。第 18 品的偈頌提到：「若於內外法，滅我我所想，則應滅近取，滅彼故滅生」這邊最主要提到：當我們緣著我而通達無我的道理，及緣著我以外的法而通達無常的道理的話，就可以滅除我執，以及滅除我們執著境上的我執，乃至於妄念分別都可以消滅。

如果能夠消除我們的近取的話，就不會再次的投生。不會再次的投生的話，就等於是滅掉我們的生，所以「滅近取，滅彼故滅生」。「滅業惑得脫」如果你滅盡業跟煩惱，就能夠獲得解脫。這邊提到業跟煩惱是從妄念而生起。妄念來自於諦實執的這些戲論。透由修習空性就可以破除諦實執。一旦沒有修空性，業跟煩惱就沒辦法滅除。

在此提到：「依空滅戲論」，或是「於空滅戲論」這兩種說法。當我們修空性時，會認知到在境上這些是不存在。我們為什麼會生起貪心，就是執著這些東西是存在於境上，因此生起貪心。所以必須以修習空性之力去破除我執、諦實執，所以講到「依空滅戲論」。聖座引用《中論》的這段文來告訴我們：透由修習空性可以消除我執，然後消除業跟煩惱，讓我們獲得解脫。

P.21

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」。

接著提到沒有一開始就存在的法，所以「“自體本有” 無始以來未曾有過」。這邊提到沒有自體本有的法，所謂自主的法是不存在，但緣起是存在的。

當我們去找我在哪裡時，我們找不到所謂的我也找不到這個境。雖然找不到這樣的我和那樣的境，但卻有這樣的顯現。雖然那些境是不存在，但我們的內心中卻能夠顯現那些境。

「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」。意思最主要是：我們會顯現各種法，會顯現補特伽羅或色聲等這些法。這些法你去找，其實它的自性本體是不存在。雖然這些東西的自性是不存在的，但卻有這樣的顯現。這樣一個顯現是存在的，所顯現的就稱之為世俗。而這些顯現在境上去尋找時，會發現是不存在，不存在於境上的這部分就稱之為勝義諦、空性。

一個是現前的顯相本質，另外一個是究竟的實相本質，這兩種分別就是世俗諦跟勝義諦。這邊的意思說：我們所顯現的這些——在房間裡所顯現的這些物品、房子，以及到外面以後顯現的這些人等種種來講，這些都是屬於世俗。所顯現的這些你去境上尋找他們是否存在於境的時候，會發現所顯現的這些房子跟補特伽羅根本是找不到的，這就是勝義諦。

所顯現的這些房子或補特伽羅雖然可以顯現，有房子的顯現、補特伽羅的顯現，但對於所顯現的你去尋找他們在哪裡時，會發現從境那方面是找不到所顯現出來的房子跟補特伽羅。所以每一個法都分有這兩面：一種唯是顯現，另外一種就是在境上不存在的這兩面。

好比魔術師來講，他透過變魔術會在我們的眼前顯現一些東西。譬如所變化出來的大象，會有大象的顯現。可問題這不是真實的大象。所以在此也有兩面，一切法都有這兩面，世俗的這面也有勝義諦的這面。世俗這面就是所顯現的這些法，我們眼睛所可以看到這些法，這些都屬於世俗諦。另外一面就是勝義諦，就是指空性的部分。

以一張桌子來講，它有顯現桌子的這一面，這就是屬於世俗諦的部分。你去找所顯現

的那張桌子在哪裡的時候，你卻找不到，這就是屬於勝義諦的這一面。一切法都有這兩面，哪兩面？一種是僅僅只是顯現的這面，另外一種就是空性的這面。

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】諸佛說正法，正依於二諦，世間世俗諦，以及勝義諦。

關於這個二諦的部分，接著聖座引用《中論》即《中觀根本慧論》，以及引用月稱論師所著作的《入中論》作依據。

這邊提到：「諸佛說正法，正依於二諦，世間世俗諦，以及勝義諦。」佛陀在宣說佛法時，有時候是以世俗諦為所詮，有時候以勝義諦作所詮，沒有不是世俗諦或者是勝義諦以外的所詮。

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。

月稱菩薩所著作《入中論》的這段：「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。」一個事物來講，它有虛幻的世俗這一面，也有正確的空性這一面。所引用是月稱論師《入中論》的這一段文，還有另一段文就是在解釋上面這個偈頌。

因為有諦實執的關係，我們總認為某一法是存在於境上，而且也會這樣去耽著。我們並不認為那一法僅僅只是安立出來而已，會認為它是存在於境上。諦實執是這樣去執著，會有一個觀察：如同諦實執所執著的這些到底存在還是不存在？會有這樣的觀察覺知，之後這個覺知就會認知到：如同諦實執所執著的這些全部都是虛假的。

由於我們俱生的諦實執，導致總認為諸法存在於境上，透由觀察諸法是否存在境上的覺知，而了知諸法存在於境上的這件事是虛假的，而後就可以得知諦實執是顛倒知。

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。

一如所述。

【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。

譬如因為生病的關係導致眼根受損，眼根受損而眼根變成是黃色，導致所看出來的東西全部都帶有黃色。如果眼根被損壞的眼知來講，所看到的都是黃色的，但以一個眼根沒有損壞的眼知來看那件東西的話，並不會看到有黃色存在，他就看到原來的譬如如果是藍色就會看到藍色。

月稱論師主要在講：我們這些世間的覺知會有顛倒的顯現及顛倒的執著。這些顯現執著是顛倒的，可以透由正確的心、正確的了知這些執著不是真實的狀況。任何於覺知當中的顯現，不一定如顯現於覺知的這些法都是存在的。

因為諦實執的關係，我們會執著某一法是存在於境上。某一法它不存在於境上，這就是所謂的空性。這個道理如同剛剛所做的比喻，以一個人來講，他的眼根在損害的狀況下，眼知所看出去的這些東西都會變成是黃色的；但如果眼根沒有受到損害，好的眼知所看到的就不會是黃色的，道理是一樣的。

由於諦實執的關係，所顯現的這一切都會認為是存在於境上。這樣的顯現我們可以透由其他覺知而來了知，這樣存在於境上的顯現是不正確的。由其他覺知而了知這些諦實執顯現——所謂存在於境上的顯現都是不存在的，都是不正確。

這就是好比：因為生病的關係，我們會有一些錯誤、顛倒的顯現。這種顛倒顯現可以透由正確的心識去了知，這是因為生病才會有這樣的顯現，這種顯現並非是正確的顯現。諦實執也是這個道理，可以透由其他心識了知諦實執所顯現的並非是正確的。

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。

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。

講到二諦道理時，聖座舉一個例子：有些人非常聰明，他為了要做一些事情，外表顯現的非常柔和，但他的內心是怎麼想我們不知道。如果你要跟這個人處好關係、了解這個人的話，對於他外在的這一面以及他內心的想法都必須知道，才能夠跟他相處的好。對於這些人，你不僅要認識到他顯現在外面的這一面，以及他的內心的想法，這也是我們必須要了解。外在這一面你要了解，他的內心世界你也必須了解後，才能跟對方相處的好。

這段大家可以去閱讀，主要要告訴我們：所謂的世俗法就是顯現是存在於境上，不會有由覺知所安立出來的這種顯現。對於這個我們深入思惟就可以知道：存在於境上的這種顯現它根本都是不存在。總而言之，這邊就是要告訴我們如何安立二諦的道理。

P.25

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」。

這段文的意思是所顯現的任何法，都顯現在境上是存在的。但是否如同所顯現在境上是存在，這樣的顯現是否是存在呢？其實不是的。我們要知道：並非絕對都不存在，這個顯現還是有的。但是去境上找的話是找不到的，是有兩面的情況。

如同文裡提到：諸法不是諦實成立或自性本有，也非全無所有，這就是所謂的中觀。諸法不是自性成立也不是存在於境上，但諸法是存在的，這就是中觀正見。對於這個道理如果能夠了解的話，就是通達中觀正見。

總結開示

今天晚上最主要就是聖座引用龍樹菩薩以及月稱論師的文。最主要告訴我們透過修習空性可以獲得解脫。另外一個就是告訴我們二諦的安立，所顯現的都是屬於世俗法、世俗諦，所顯現的這些去境上找是找不到、是不存在的，這就是勝義諦。

有各種不同的顯現，這種顯現是某一法存在於境上的顯現。但實際上所顯現出來的瓶子也好、柱子也好，或是其他法去境上找卻是找不到的。會有人的顯現，瓶子的顯現，但是所顯現的這些去境上找是找不到。這個道理可以類推於其他法，其他法也是這種情況，所有的一切法都是這樣的情況。

這個道理是非常重要的，要多去思惟，不論空性的道理或是菩提心，我們都要很用力的去修持，這一切是最主要的。對於已經說過的部分，大家要常常去閱讀然後思惟，這樣是有幫助的。

要生起證量的話，必須透過數數禪修證量才能生起，並沒有其他可以讓證量生起的方法，這是沒有的。

要思惟空性的道理，就是透過聖座所著作的這本書，可以讓我們完整了解空性的道理，而且也能夠很方便去思維空性的道理，這本書大家要去保存下來，然後閱讀。如果有紙本的書是最好的，有時間就可以去閱讀，這樣是比較好的。

《中觀之鑰》的課程，下個禮拜因為仁波切要來，這個課程是沒有辦法進行。格西他之後也要去越南。到了越南以後，那邊有那邊的行程，很難這樣上課。總而言之，我們就是之後看情況來做教授。

總而言之，大家就是多去閱讀、多思惟。格西說有想要好好的教授大家這本書的意

樂。如果需要念誦的，我們就一起念誦過去；需要講解的，格西會做講解。

大家沒有辦法閱讀大經大論，但是關於空性的道理，以這本書作為基礎來閱讀，是再好不過最為恰當的。即便我們閱讀大經大論，但沒有通達空性的話也沒什麼。如果我們透由閱讀這個經論而能夠通達空性的話，這是最好的。

今天時間已經到了。

P20

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。

「滅業惑得脫」當業跟惑滅盡時，我們就能得到解脫。為什麼這麼說呢？因為業跟惑是能生輪迴的主因，因此若能斷盡業惑就能得到解脫。「業惑從妄念」生起業跟煩惱的因是什麼，是從妄念而生。妄念從何而來呢？「彼從戲論有」妄念是來自諦實執的戲論。如何滅除剛剛提及的業、惑跟諦實執，就是要去禪修空性，這就是「依空滅戲論」。透由修持空性，就可以遮除妄念、煩惱乃至於獲得解脫，在此就是講說修持空性的利益。

什麼是空性？也就是遮除自性成立，遮除從境那方面存在。其實自性成立根本不需要去遮除，因為這個東西根本不存在，雖然不存在，但我們卻認為自性成立是存在的，所以認為自性存在的念頭就要去遮除。

要思惟空性的話，就必須遮除自性成立，自性成立並不是一開始有，之後變成不存在，不是的。自性成立一開始便是不存在的，雖然一開始就不存在，但由我們顛倒覺知的關係，會認為自性成立是存在的，而且會有自性成立的顯現，然後執著是自性成立的。

P.21

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」。

尊者接下來提到「“自體本有”無始以來未曾有過，故絕無自立自主」，也就是自性成立從一開始就不曾有過，所謂的自主絕對是不存在「故絕無自立自主」。在顯現的時候會有自性成立的顯現，好比顯現一個人，我們總會覺得那個人是從境那方面存在，總而言之，我們會有這樣的感覺，從境那方面有這個東西、那個東西的存在。

接下來提到「正因彼（所破）本空唯是緣起，故能成立一切損益、作用、感受」，這句話非常重要，也就是唯緣起是有的、是存在的。我們的顯現是顯現從境那方面存在，可問題是在境上找又找不到那個事物，所以這些僅僅只是顯現。雖然僅僅只是顯現，但卻有損益跟作用，還有感受產生，這是我們能夠體會到的，

譬如我跟某個人外出去吃東西，然後吃了什麼東西。其實跟那個人外出，你去尋找那個人在哪裡，去找是找不到的。不僅那個人找不到，吃的食物、講什麼話去找都是找不到的。雖然找不到，但它的作用卻都是存在的，都是恰到好處的，所以這邊最主要是講自性成立空的緣起是存在的。

接著「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。」所顯現的任何法會有很多的顯現，譬如有些顯現於眼識，有些顯現於耳識，乃至於我們的內心會有各種不同的顯現。但這些顯現其實都沒有自性成立。雖然沒有自性成立，但卻能夠發揮作用，卻能夠有作用，它們的存在僅僅唯是緣起。

譬如我們會顯現各種不同的法，顯現這個東西、那個東西，乃至於眼識也有很多顯現。所顯現的這些到底是在哪裡呢？所以要知道有顯現的那一分跟所無的那一分，有這兩分。如同文中所講到「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」

所顯現的這些是世俗諦，而所顯現的這些當你去尋找是找不到的，這就是勝義諦。這與心經的這段文是同樣的意思，也就是「色即是空，空即是色」。「色即是空」是講在色之上的勝義諦；「空即是色」是在講世俗諦。「色即是空」的色你去尋找在境上是找不到，所以這是勝義諦的部分。雖然在境上找不到，但卻能夠顯現於內心，所顯現的部分就是世俗諦，即「空即是色」。

P21-P22

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】諸佛說正法，正依於二諦，世間世俗諦，以及勝義諦。

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。

所說的這些，如同所引用龍樹菩薩的《中論》以及月稱菩薩的《入中論》所說的，這兩段文所說意思是一樣，任何一法之上都可以安立世俗諦以及勝義諦。

P23

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。

一如所述。

【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。

所顯現的跟實際存在的是相符順，這是勝義諦；而所顯現的跟事實存在的是不相符順，稱之為世俗諦。雖然世俗諦所顯現的跟實際狀況是不相順的，但就世間人普遍共許之下，會成許有一個世俗諦是所顯現的跟實際存在是相符順的。

好比說，當手指去壓著眼睛的話，就會覺得空中有兩個月亮會有這種顯現。有時候因為疾病的關係，即便雪山是白色但也會看成是黃色的，為什麼？這是由於生病的關係，所以會有這種顯現。就世間人普遍共許，我們都承許沒有兩個月亮；而世間人普遍也都能夠理解，有時生病會將白色的雪山看成是黃色，但普遍都知道雪山不是黃色，它是白色。

就世間凡庸來講，如顯現般不存在，也就是天空的月亮如所顯現般不存在，這一點世間凡庸之人是沒有辦法去認知、通達的。所以天空中月亮的顯現，要確認這樣的顯現是不存在的，就必須通達空性才可以。

在此提到「對於世俗諦，僅就觀待世間認知層面上」是指未通達空性的覺知，未通達空性的認知，我們稱為觀待世間認知。未通達空性的覺知雖然可以知道天空中顯現兩個月亮，如所顯現般的兩個月亮是不存在，這是他可以認知確認的。不僅如此，他也可以確實知道，如所顯現般的黃色雪山是不存在的。雖然如此，未通達空性的覺知，對於如所顯現般的月亮是不存在，以及如所顯現般的白色雪山是不存在的這件事情，他是沒有辦法通達了知的。

這邊提到「妄見亦許有二種，謂明利根有患根。」觀待世間認知的層面上又可以分兩種。一種是屬於正確的，也就是你的根沒有過失，所看到的這些是屬於正確的。如果你的根是有過失、有毛病的，所看到的就是不正確，會有這樣的差別。譬如所顯現的兩個月亮及黃色雪山，這些是如所顯現般是不存在的，就世間覺知來講，他也知道這是顛倒錯誤的顯現。

「有患諸根所生識，待善根識許為倒；」因為一些暫時的因緣，導致看到兩個月亮及黃色的雪山，這些顯現是不存在的，這是世間覺知可以了知是顛倒的。而「無患六根所取義，即是世間之所知。」對於沒有生病的人來講，雖然他們能夠看到白色雪山、顯現一個月亮，但他們沒有辦法通達如所顯現的白色雪山是不存在的，如所顯現般的一個月亮是不存在的，這一點是即便沒有生病的人也沒辦法了知的道理。世俗諦是所顯現之理跟實際存在之理不相符順的，但就世間人的認知來講，也分有所顯現跟實際狀況是相順，以及所顯現跟實際狀況不相順的兩種狀況。

為什麼要了解這一些呢？了解這些有什麼樣的關聯性呢？這是我們要去知道的。我們在講勝義諦的時候，也就是不論有什麼樣的顯現，如境上所顯現般這些都是不存在的。雖然不存在，可問題是就是有顯現在我們的心中。雖然如所顯現般是不存在，可是卻能夠顯現於我們的心中，為什麼會產生這樣的一個情況？

好比說兩個月亮會顯現於根知，或者黃色的雪山也會顯現於根知，所顯現的基本上它是不存在的，雖然是不存在可是還是有這樣的顯現，道理是一樣的。所以我們知道在境那方面，境上雖然不存在這些東西，但是卻能夠有顯現，就如同我們剛剛所講的例

子一樣，雖然兩個月亮不存在，但是卻能夠有兩個月亮的顯現，然後即便黃色的雪山不存在，但卻能夠有黃色雪山的顯現，這個道理是一樣的，所以在境上雖然是不存在，但卻能夠確實有顯現。

所以兩個月亮或是黃色雪山不存在的這一點，那些未通達空性的覺知，也就是我們說世間的覺知，他們都能夠了解這個道理。所以未通達空性的覺知，或者像我們自己的覺知，我們都可以知道所顯現的黃色雪山也好，兩個月亮也好，這些都是不存在，這些我們能夠很確定的認知出來。

不僅如此，我們做夢的心來講，也很輕易就能夠知道這只是夢境，其實這些都是不存在。但是我們沒有辦法去認知出什麼呢？也就是所顯現的白色雪山，如所顯現般是不存在，這一點我們是沒有辦法知道的。不僅如此，我們會有月亮的顯現，如所顯現般的月亮是不存在的，這一點我們也是沒有辦法認知、通達的。

所以對於白色雪山的顯現，我們沒有辦法認知如所顯現般白色雪山是不存在，會覺得白色雪山應該是有的，它如果不存在，不可能會有這樣的顯現。但是月稱論師告訴我們，有顯現的不一定就是存在的，有些雖然有顯現但也不一定有，慢慢把我們帶向勝義諦的方向。這也就是為什麼月稱論師在此要將世俗分為正世俗跟倒世俗的道理。

P23-P24

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。

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。

接著尊者提到要跟自家心思深沉狡黠的鄰居保持關係，有些鄰居就是比較會耍小聰明的人，你看到的不一定就是那個鄰居所顯現的，中文翻譯說「心思深沉狡黠」或是「慧黠多思城府深沉」。這個意思最主要是說他屬於狡猾那方面，並不是稱讚他頭腦很好，而是狡猾愛說謊、心思深沉的這一類。

如果他是很狡猾的一個人又喜歡欺騙別人，如果是跟他不熟悉的人很容易相信這個狡猾的人所說的一切，他講什麼你馬上就會相信。但如果對他熟悉的人，你就很輕易、很確定的可以了解他外面所顯現的跟他內心所想的是不一樣。在此就是告訴我們，所顯現的這些不絕對就是正確的，這就是要告訴我們，如同剛剛所說的那個鄰居一樣，顯現的外表是這樣子，但是背後卻是非常狡猾的道理是一樣。同樣的，世俗諦來講，雖然是有這樣的顯現，但它的另外一面，也就是如顯現般是空的。

P.25

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」。

接著尊者提到：「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，顯相與實相一致相同。」有些法你不能光去看它的外表就去判斷它絕對是什麼，它的背後可能是長得不一樣，有另外一個內涵。所以你不能光靠外表去判定絕對就是怎麼樣，因此所顯現的這些也不一定都是正確，都是存在的。

提到「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」，外在所顯現雖然是自性成立，但是去尋找卻沒有辦法指陳、顯示說這個東西是在這裡。等於是說任何法都會顯現是自性成立、自相成立，也會顯現從境那方面成立，可問題是不論就自己來講或就東西來講，你沒有辦法在境那方面指出有這個東西存在、那個東西存在。你去尋找又找不到，就絕對是完全不存在的嗎？不是的，所以提到「亦非全無所有」，這種狀況就是處於中道「即是符合中觀」。

如所顯現般在境上是不存在的，但又不是完全沒有，它的存在就是僅僅只是一個顯現

的存在，這就是中道、中觀。所以能夠真實了解這種情況的，就說他是真的通達中觀正見。通達這樣正見的覺知稱之為中觀正見；通達這樣正見的補特伽羅，就稱為通達中觀正見的補特伽羅。如同尊者在此提到：「如實了知如是實況之見解，即稱「中觀正見」，如果能夠真實了解這種情況的覺知見解，就稱為是中觀正見。

所以在思惟空性時要怎麼樣思惟？我們總覺得在境那方面是存在的，譬如說我們兩個人在講話時，會覺得有一個我的朋友在跟我講話，會有這樣的感覺產生，會覺得我在跟他講話，他在跟我講話。跟我講話的他存在於蘊體之上，會有這樣的顯現，也會這樣耽著。所以我們認為那個講話的朋友是存在於蘊體之上，我們會有這樣的顯現，也會這樣子去耽著，完全不會認為那個講話的朋友是依賴著蘊體，然後安立為講話的朋友。

我們總認為從境那方面有一個講話的朋友而去耽著，所以當我們認知到、去思惟從境那方面所謂講話的朋友是不存在的時候，也會認知到我也不存在，然後就會產生害怕恐懼的心，為什麼會有這樣的情況產生？因為通常我們覺得某一事物，一個人一定是在境上存在，他如果不是存在於境上的話，那就是不存在了。所以也因我們會有這樣的看法的關係，導致當我們認知到某一個人不存在的時候，也會認知到我也不存在而因此感到害怕。為什麼呢？因為我們總認為一切都是存在於境上，如果在境上是不存在的話，那個東西就不存在了。

任何東西我們總認為是從境那方面存在的，所顯現的這些東西都是從境那方面而存在，要認知到如所顯現般的不存在，我們就必須要時常思惟才能夠認知到這個道理，才能通達空性。譬如在做夢時可能會有各種夢境，夢到不好的會感到害怕，等醒過來時，發現這是一場夢，內心就會感到輕鬆。同樣的道理我們去思惟空性，然後了知如所顯現般是不存在的時候，內心也會感到輕鬆，就如同夢一樣內心也會感到歡喜。

有時候有些人會覺得胸口有很緊繃的感覺、背會痛，這可能是因為我們有強烈的執著，強烈的執著我一直想著我所導致的，如果一旦通達到空性，我們的身體就會感到很輕鬆。今天上了一些進度，大家要再次閱讀再次思惟，也可以強烈的對聖座做祈求，希望我們可以如實通達其中的內涵。有時候你可以閱讀然後加上思惟、或者念誦百字明，或者獻曼達這些都是可以的。以前的成就者之所以內心能夠生起證量，就是大力的積資淨障、祈求，思惟經典裡的內涵，他們都這樣做，所以我們也要跟他們一樣而去做，並沒有其他的方法。

聖座所著作的《中觀之鑰》，是非常方便大家閱讀，頁數不多講得又清楚，好好閱讀的話，想必是能夠通達空性的。如果依照這本書沒有辦法通達空性的話，即便你再去閱讀其他經典，也是沒有辦法通達空性。所以我們在教授這本書時，就會每次都教授一點點，之後課程結束你們就可以了解全部的內涵。了解後，有時間的話就閱讀這本書然後再去思惟，這樣子會非常好，今天時間已經到了，我們就講到這裡，謝謝。

P25-P26

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。

這邊提到「此中，無有所破自性或我的道理」這段最主要在講不論是根識、意識，乃至於感受之上所顯現的任何境，所顯現都是從境那方面而存在。譬如說顯現在眼識的色，或是顯現在意識的這些色來講，那些色都是從境那方面存在。不僅如此，所感受到的苦或是樂也好，也是從境那方面存在。

總而言之，不論是根識、意識，或是感受之上這些顯現，所顯現的任何境都是從境那方面存在的顯現。譬如說我們的眼識會有各種顯現——有白色的顯現、形狀的顯現也好，所顯現的白色是從境那方面存在，或所顯現的四方形是從境那方面存在的，以眼識來講會有這樣的顯現。

好比耳識來講，會有悅意的聲音跟不悅意的聲音的顯現，不論顯現哪一種聲音，我們總覺得聲音是在那邊有一個悅意聲，或者是不悅意的聲音是在那邊。所以不論是哪個心識，所顯現的任何境都是顯現從境那一方面存在、從境那一方面而有的這種顯現。

任何心識來講，除了現證空性的心識之外，其他的心識都是錯誤的心識。如同文中提到：「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。」所謂的感受就是我們的感受、覺受。「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」此中的關鍵在於除了現證空性的智慧以外，其餘的認知周遍是錯亂知。為什麼呢？其餘的認知所顯現的是從境那方面存在，也因為有這樣的顯現，所以除了現證空性的智慧以外，其他的這些認知、覺知，周遍是錯亂識的道理就在此。

我們眼睛所看到、耳朵所聽聞到，總而言之，任何顯現於心的這些境，我們會覺得這

些東西都是從境那方面而有、而存在的，我們有這樣的顯現覺得這些都是從境那方面而存在，可問題是當我們去尋找時，卻什麼都找不到。就這一點來講，我們要在自身之上的感受來去體會。任何所顯現出來的這些境，譬如說有「我」的顯現，所以會覺得「我要去工作」、「我要走」，有這樣「我」的顯現，你去找這個「我」是找不到的。

所以我們會有「我要離開」或「我要去工作」的這個「我」，而這個我來講，不是頭，也不是手，也不是心識。當我們認知到這個「我」不是手、不是頭、也不是心識之後就認為沒有「我」的話，這並不是禪修空性。這不是空性，為什麼呢？因為這個道理任何人都能夠知道。因此宗喀巴大師才說，我們必須要知道所破是什麼，而要知道所破是什麼，就必須要去知道所破的顯現之理。

所破的顯現方式是怎樣顯現的呢？就是當你看到有個人從外面來，你會說「我的同伴來了」，你會覺得那邊有我的同伴他來了。其實你去尋找所謂的同伴，那個同伴是不存在的。總而言之，任何的所知都是觀待我們的心識去假立出來，是這個東西、那個東西，是這個名稱、那個名稱。從事物方面，從來沒有一個東西是從事物那方面而有、而存在。

P26

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？

所以我們去境上尋找，是什麼都找不到，如果在境上尋找什麼都找不到，以法來講，能夠安立這些法的量是否不存在呢？是否沒有能夠安立這些法的量呢？或者是說，只要是一個顛倒的覺知，不論哪一個顛倒的覺知去安立，所安立出來的一定就是正確的、存在的，是不是這樣子呢？所以這些瓶子、柱子、或任何的這個東西、那個東西，你去尋找這個瓶子，從瓶子的支分去尋找的話是找不到這個瓶子，是否瓶子就是不存在呢，倒底有沒有一個能夠安立瓶子的正確的量呢？

接著這邊提出一個問題「那麼，若是“能安立色等諸名言有之法”的心不具正量」也就是是否沒有一個能安立色等諸名言有的量。「又或者唯在一顛倒錯亂心層面上才有的即可視為有」也就是說只要是一個顛倒覺知安立出來的，我們就能視為存在的，是不是這樣子呢？如果這樣的話，就變成「則豈非無不可能耶」，也就變成沒有不可能的。

所以如果顛倒的覺知去安立為有，就可以視為有的話，那就沒有不可能存在的東西了，為什麼？因為這些都是由顛倒覺知去安立就可以視為有的話，不可能存在的東西就不會是沒有。

在此就提出疑問，以應成派來講，任何事物並非從境那方面存在，從境那方面是無的，就應成派這一點來講的話，下部宗義他們認為如果你這樣去安立的話，就沒有辦法安立任何法，所安立的這些法變成像兔角一樣不存在。

按照應成派這樣去思惟，確實是很困難。為什麼？因為我們所謂的父母親，或是親戚也好，你說父母親在蘊體之上沒有父母親，然後離開蘊體之外也沒有父母親。同樣的道理，親戚也是這樣，不存在於蘊體之上，離開蘊體也沒有所謂的親戚。所以如果按照這樣思惟，要去安立出所謂的父母親及親戚，這個真的很難。應成派來講，他們是非常肯定地說：所謂父母也好、朋友也好、妻子或先生也好，從境那方面是不存在的，這是應成派非常肯定的說明。

不是應成派的，有其他宗派譬如經部宗也好、毗婆沙師、唯識派也好，他們認為在境上絕對不是所謂任何都不存在，是有的，但是是怎樣的一種有呢？他們就很難有一個圓滿的說法。所以他們有自己一套存在的說法，這樣諸法存在的說法按照他們去思惟，也不是很恰當，也不是很圓滿。

就中觀派的正理來看經部宗也好、毗婆沙師、唯識派也好，看他們主張所謂存在的方式，按照他們方式去思惟，我們也沒有很能夠接受，難以接受他們的這些說法。因此，由錯亂顛倒覺知所安立出來的有，我們不可以視為有，即便有一個量的覺知，即便在顯現境時，也都是有諦實成立的顯現，這些量知來講也可以說是錯亂知。

P27

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。

如同文中提到：「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」所以一個覺知這兩種狀況都是可以成立的，一個眼識來講，它會有顏色的顯現，譬如有白色的顯現或紅色的顯現，不僅有這些顯現，這些顯現又會顯現為從境那方面而有、而存在，也因為它所顯現的白色跟紅色，是覺得這些白色、紅色是從境方面而有而存在的顯現，因此這個眼識可以說是錯亂知。雖然說它是錯亂知，但也可以說它是量，為什麼？因為它會有白色、紅色的色法顯現，也因為這樣的關係，這個眼識我們又可以稱它是量。

所以這個眼識看見白色，眼識由於能夠看見白色或黑色、能夠看見這些色法，說這個眼識是量知，但是它又有色法是從境那方面存在的顯現，所以眼識一方面又是錯亂知。等於我們可以知道一個覺知可以既是量知又是錯亂知，這種情況是有的。

覺知有分顛倒知跟錯亂知，這二者是有差別的，所謂顛倒知，譬如說諦實執以及常執這些是屬於顛倒知。什麼是錯亂知呢？就是在顯現時有境自性成立的顯現的覺知，我們稱之為錯亂知，因此，錯亂識跟顛倒識是有差別的。

不僅如此，凡是顛倒的覺知周遍是錯亂知，但是錯亂知不周遍是顛倒知。由於在此會講到很多關於顛倒知跟錯亂知的部分，所以特別再次稍微解釋這二者的差別，以免大家搞混。我們的相續當中的這些覺知，可以說都是錯亂知，為什麼？因為所顯現的都是諦實成立的顯現。

總而言之，在此所要講的是所顯現的這些法，不能說它是不存在，你又說從境那方面不存在——這些法從境那一方面是不存在的，但所顯現的這些法又是有的，不能說他是沒有。這些有的、所顯現的法，有沒有能夠安立這些法的量，到底是有還是沒有？

錯亂覺知所安立的這些法，我們不可以把它視為是存在、是有的。好比因為生病的關係，所以會有毛髮掉落的顯現，就是頭髮掉到碗裡的這種顯現，所謂掉髮的顯現，在那個人的心識層面上，這些顯現是存在的；可就實際狀況來講，掉髮是不是真實存在的呢？真的有這種情況？不是的。

P28

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？

這邊提到：「唯在一顛倒錯亂心層面上存在的，並非可當作有」為什麼？「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根本沒有“毛髮垂落” (之事)」所講的就是這段文裡所提到的。

這邊最主要講到：對於病人的層面而言，掉髮是量，但是實際上掉髮並不是量。若按照字句逐字為大家解說這些道理的話，大家可能會很頭大，因此針對重點為大家解釋。

這邊在說的也就是：因為生病的關係，導致在吃飯時我們的眼識會有掉頭髮的顯現，眼識會這樣去執著。這個眼識來講可以說它是顛倒知，為什麼？因為它會有頭髮掉落的顯現，不僅會這樣顯現，還會這樣執持。可問題是就事實來講，根本沒有頭髮掉落的情況，也因為這樣的關係，所以我們才說這個眼識它是顛倒知。

所以這個眼識最主要的境是什麼？主要境就是頭髮掉落，問題是事實上頭髮並沒有掉落，可是它的主要境就有頭髮掉落的顯現，而事實上並沒有頭髮掉落，就這件事來說，這個眼識是屬於顛倒知。

但是這個眼識有頭髮掉落的這種顯現，就這個顯現來講，這個眼識是屬於量知，為什麼？因為就頭髮掉落的顯現來講，它不只有這個顯現，而且它也去通達、證達這樣的顯現。所以就頭髮掉落的顯現這一分來講，這個眼識它是屬於量，在此就提到這些差別。這點大家應該是第一次聽到，應該也感覺聽聞起來比較難以理解，不過總而言之，大家這樣聽聞，慢慢就能知道其中的差別。

在授課時有個擔憂，難點是應該要講的，可是講了又很難，怕大家聽不懂而感到厭煩，但是有些人就特別要求請講難的部分。總而言之，就應成派的主張，這個覺知有顯現各種不同的境，就境的顯現這一點來講的話，這些覺知都是量知。但就主要境來

講的話，就屬於顛倒知。

好比說因為膽病的關係，基本上海螺是白色的，但因為膽病的關係會將海螺看成是黃色的，這樣的眼識來講，他並沒有真正看到海螺的顏色，為什麼？因為他所顯現的是黃色的海螺，而且那個眼識是真的看到黃色的海螺。所以這個眼識並沒有看到真的海螺，但是他有看到什麼，就是黃色海螺，因為他有黃色海螺的顯現。因此這個眼識並沒有看到真正的海螺，他真正看到是什麼，就是他所顯現那個，就他所顯現的這一分來說，這個覺知它是量。所以聖座在此就提到頭髮掉落的例子，也就是應成派的說法，他們就是這樣主張的。

P29

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。

在此提到「沒有不是覺知所安立的法，但也不是所有覺知所安立出來的，都要視為有」這是第 28 頁所提到的，就藏文來講是「沒有不由覺識安立的法」，藏文少一個「無」字。黑字中文翻譯提到「固無一法非有心所安立。」而藍字提到「法由心安立」，基本上是有提到的。

文中提及：「無一法非有心安立，但任由心所安立的，是不必然就是有」就是這個意思。應成派的主張認為沒有不由覺知安立的法，因此任何法都要由覺知所去安立出來，為什麼？因為任何法從境那方面是不存在的，所以這些法是由覺知所去安立出來的，沒有不由覺知所安立出來的法。

所以一切都是由覺知所安立出來，我們通常會講父母親也好，或親戚也好，夫妻也好，我們嘴巴會這樣講，所謂的父母、孩子、夫妻所講的這些從境那方面並不存在，既然如此，是否父母、夫妻、孩子就不存在呢？不是的。這些所謂的父母，我們嘴巴

講的父母、孩子、親戚，他們是由我們覺知所去安立出來、假立出來的。所以由覺知去安立、由覺知去假立這些意思是一模一樣的，應成派認為，從境那方面去尋找我們所講的父母、同伴、孩子這些，你去找是找不到，雖然我們這樣講，但是按照我們嘴巴所講的這些去找，實際上是找不到的。

所顯現的任何境都顯現從境那方面而有、而存在，如果真的是從境那方面而有、而存在，應該能夠找得到的，必須是能夠找到的。這部分如同接下來提到：「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。」

所以如果這件事就世間上來講是真實存在、是事實的話，這個事實真實會越來越明顯，越來越清楚，因此龍樹菩薩在此提到，我們從遠方看到陽焰的時候，所顯現的是水的樣子，可問題是當我們越來越靠近的時候，會發現根本就不是水。為什麼越靠近會發現不是水呢？因為它本身就不是水，所以本身就不是真實的情況。

所以我們從遠方看到陽焰時會有水的顯現，可問題是越靠近，會越來越清楚才發現那個不是水。由於越靠近發現那個不是水，所以我們可以知道，當看見陽焰，把陽焰看成水的覺知，可以說它是顛倒知，為什麼？因為當我們真正越來越靠近時，才會發現那根本就不是水。所以把陽焰看成水的覺知，我們說它是顛倒知。

不論我們的根識或意識，所顯現的都是諦實成立的境，有諦實成立的顯現，這種顯現是從境那方面而有、而存在的顯現。如果真的是那樣，要去境上找這些顯現實際上是找不到的；如果在境上的顯現確實是有、是存在的話，你去找應當是找到的。

所以用這個比喻，陽焰如果真的是水的話，你越靠近應該能夠看到水；可問題是你沒有看到水，所以陽焰不是水。同樣道理，這些覺知顯現境的時候會有諦實成立的顯現，如果這些諦實成立確實是真實存在的話，你應該是找得到，應當可以找到所謂的諦實成立。所以從境那方面確實不存在，你去找當然就是找不到。所以從境那方面是否存在，如果從境那方面是不存在的話，當然你在境上找就是找不到。

也因為這樣的關係，即便我們的心是有從境那方面存在的顯現，但這種顯現就不一定是正確。為什麼呢？好比雖然我們會將陽焰顯現為水，但問題是水並不是真實存在的，陽焰並不是水，所以水也不是真實存在，道理是一樣的。由於覺知錯亂的關係，所以才把陽焰看成是水，實際上陽焰並不是水，是因為我們錯亂覺知才把陽焰看成是水。

同樣道理，我們顯現任何的境——顯現父母親、眷屬等任何境，我們會覺得這些都是從境那方面而有。從境那方面而有父母親、親戚任何境，這都是由於我們覺知錯亂的關係，所導致會有「父母從境那方面存在」、「眷屬從境那方面存在」、「任何法從境那方面存在」的顯現，由於我們覺知錯亂的關係所導致。

P29

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，無見無相如陽焰。

【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。陽焰設是水，云何近不見？
猶如諸遠者，見世間實有，近者則不見，無相如陽焰。

龍樹菩薩在此舉一個比喻，以陽焰作為比喻，總而言之，所顯現的任何法從境那方面是不存在，但由於錯亂的關係，導致會有從境那一方面而有、而存在的顯現，好比由於錯亂的關係會有陽焰的顯現，但我們要知道所顯現的這些，不需要把它視為有、存在的。

這本書的字很少，想必在中文上也有很好的翻譯，所以大家可以多閱讀然後思惟。這本書最主要所講說就是空性的部分，空正見就是解脫之門，好比房子的門一樣，所以說要獲得解脫的話必須通達空性、證知空性，才能夠獲得解脫。如果你修其他的道的話，是沒有辦法斷除煩惱的。

所以大家就去思惟空性的道理，在此有講到抉譯空性正理的部分，因此大家不僅要作祈求然後也要思惟，這樣做的話，我們就能夠證得空性了。當然我們能夠有空性的體驗跟覺受的話是最好，如果沒有辦法的話，至少要達到一種：「哦，空性大概是這樣，應該是這樣」達到這樣的體會與覺受也是可以的。

有一種說法說：對於禪修空性的人來講，解脫就在眼前並不是在遠方。基本上念誦課誦當然是非常好，但比這個更重要的就是要去思惟，能夠去思惟出離心及空正見的話，會非常的好。

問答

問：諦實顯現是在五根識上還是在意識上？

格西答：諦實顯現在五根識上會顯現，也會顯現於意識之上，二者都會有諦實成立的顯現。

關於空性的道理，大家就這樣去思惟，唯有透過思維內心才能有所改變，光是靠著持咒，內心是沒有辦法有任何的改變。但你持誦觀世音菩薩的六字大明咒，然後再加上思惟的話，勢必肯定內心能夠有所變化。

今天我們時間到了，我們今天就講到這裡，謝謝。

P30-P31

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。

接著從電子檔第 30 頁開始，這邊所講的是「所破顯現之理」。我們的內心要能夠在閱讀經典的時候，生起「到底什麼是空性？我絕對一定要通達空性」的念頭，內心中一定要生起這個強烈的念頭，這是很重要的。

說到要獲得佛果，通達空性是一定要的，這不需要多說，甚至要獲得解脫也一定要有通達空性的智慧，為什麼？沒有空性的話，我們根本沒有辦法斷除煩惱，透由其他的方法是沒有辦法斷除煩惱，所以獲得解脫來講，也一定要通達空性才可以。

在認知所破時要知道：「如我所顯現般的這個我是不存在的」，要知道這個的話，必須要先知道「我」是怎麼樣顯現的。好比我們說世界上的人都需要和平跟安樂，所以會覺得有一個需要安樂的人存在，那時要能夠讓身體保持舒服愉快，就必須要具備譬如醫藥、食物、衣服等這些條件。要讓內心感到快樂就必須透由學習，所以身心都能夠獲得安樂，我們就說這個人是要快樂的。

我們會說：「人需要快樂。」除此以外，也可以說人需要房子、食物、衣服，等於是有一個需要屋子的人、有一個需要快樂、需要食物、需要衣服的這樣一個人，我們會有這樣的顯現，也會強烈地去耽著。

所以這時我們會有一個顯現，也就是「離開蘊體以外有一個人存在」的顯現，當一個覺知這樣強烈執著，另外一個覺知來去觀察：「這樣的我到底是在哪裡？」其實這樣

的一個我在蘊體上是找不到的。

所以我們說有一個人生病在醫院，你要去找那個生病的病人，你去尋找那個人其實在蘊體上是找不到那個生病的病人，我們總耽著我是在某一個地方，但其實你去尋找在某一個地方的我，在蘊體上是完全找不到的。

務必要知道一點，所謂的思惟空性，並不是去思惟「我不是手、我不是頭、我不是腳」，這樣的思惟不是思惟空性。什麼是思惟空性呢？也就是，我們說某個人身體生病或者我生病，我們會覺得有一個不需要觀待其他法的「生病的我」存在。當你生起一個「不需要觀待其他法而生病的我」的念頭時，你執持這個念頭，然後去看那樣的一個我到底是在哪裡。其實那樣的一個我你去尋找，是完全找不到的。所以你要這樣思惟，才能說是在禪修空性；否則你只是去思惟「我不是頭、我不是手、我不是腳」，這不是在禪修空性。這二者的差別一定要去認識，這二者是有差別的，也因為如此，我們才說一定要去認知所破，原因就在於此。

P32

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，亦得安立札西為好人、壞人的名言，所以札西的心並不是札西。要之，僅僅是依據著札西的身心二聚的聚合、及彼續流與各各支分即謂之為札西，是不能成立的；所謂札西，充其量也不過是依據著札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”的札西真正本尊，亦無法探究分辨其是老、是胖。再者，依據札西心腸好壞才安立名言札西為善人惡人，故札西的心本身不是札西。簡言之，僅就札西身心聚合體、彼之續流、及各各部分絲毫都沒有“就是札西”的這分，故「札西」，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？

同樣在認知所破的時候，我們會覺得有一個人叫札西或索南，我們說「札西變胖了」、「札西生病」，或者「札西變瘦、變貧困」，我們認為有一個離開蘊體以外，另外的「變胖的札西」或是「變貧困的札西」存在。

所以所顯現出來的扎西，其實只是在蘊體上假立所謂的扎西，從蘊體那方面，根本沒有扎西的存在；但是我們總認為說那邊有扎西，認為所顯現的基礎上、所顯現的事物上是有扎西的存在，所以會這樣執著。我們認為「所顯現的基礎之上是有扎西存在」，這就是所破。

真正來講，譬如我們的眼知有各種不同的顯現，會顯現出扎西或索南，其實就是在蘊體上而假立出來的扎西跟索南，沒有一開始就存在於蘊體上的扎西及索南，這是沒有的。不僅如此，身體任何一個支分也都不是扎西，就心來講，不論是什麼樣的心都不是扎西；心有分根知跟意知，不論是哪一個都不是扎西；我們的感受也不是扎西；善與非善的心全部都不是扎西。

有時候可以思惟所顯現的扎西而想「那邊有扎西，那是扎西的手，那是扎西的腳、是扎西的頭」，有時可以去思惟：「扎西是手嗎？扎西是腳嗎？還是扎西是頭嗎？」這樣去思惟的話非常好，也就是我們要去針對每個蘊體思惟，這個是不是扎西。

如果說扎西是手的話，會有什麼樣的違害產生？如果你說扎西是手，等於是說扎西不僅是右手也是左手，兩隻手都是扎西。如果你承認扎西是手的話，也必須要承認扎西是頭，為什麼？因為既然可以說扎西是手，為何不可以說扎西是頭呢？這二者要是相等的，要不都是，要不都不是。所以我們就是這樣慢慢去思惟，大家會不會生起「扎西是手」這樣的念頭？如果說扎西是手的話，我們也可以說扎西就是雙手，也可以說扎西是頭，你既然說是頭，也可以說扎西是腳。所以這些都不是扎西，就這些來講我們是知道這個道理的。

另外，我們會執持「扎西的手、扎西的腳」，如果你說扎西就是手的話，你就不會另外說「扎西的手」，你不會另外講出一個扎西，如果你認為扎西就是手的話。所以我們說扎西的手，也就是指扎西有手，這個手是扎西的手就會這樣執持，按這個理路去思惟就很容易了解，我們所見的這個色蘊也不是扎西。

如果說色蘊不是扎西的話，這時候要接著想：「心是扎西嗎？如果是扎西的話，有什麼樣的過失？」心識來講，它沒辦法說是一團什麼東西，心有可能是善的體性的心識，也有可能是惡的體性的心識，總而言之，心識及心識的每個部分都不是扎西。

我們要這樣思惟「那邊是扎西」，當然除了扎西以外，我們可以說那邊是誰，是自己認識的人，都可以這樣去思惟，總而言之，平常我們都會生起這樣的念頭：「扎西來了、扎西變胖、扎西變黑」，所顯現出來的是什麼？所顯現的也就是在那邊有扎西，我們也會這樣執著，其實，如我們所執著般的那樣的扎西是不存在的。

當我們執著那邊有一個扎西，那樣的扎西我們必須要能夠找出來，如果我們說「蘊體不是扎西，扎西不是蘊體」的話，你又說那邊有扎西，是不是離開蘊體之外有一個另外的扎西存在？如果有的話，必須是要能夠找出來。

平常我們會執著那邊有扎西，如果那邊有扎西的話，扎西如果是存在的話，要不是蘊體，要不是離開蘊體之外有另外一個扎西存在，扎西存在的狀況一定就是這兩種中任何一個。

我們就要這樣思惟：如果它不是蘊體的話，離開蘊體之外也沒有扎西，如果離開蘊體之外你也找不到的話，那也就是沒有扎西。關於這一點，我們要好好地去思惟，然後生起這樣確定的心。所以我們要知道，如所顯現般的那樣的扎西是不存在，你要能夠認知到扎西不是蘊體，然後離開蘊體以外也沒有另外的扎西存在，如果是有的話，就是這兩者其中一個存在方式；如果這兩種都沒有的話，那就可以肯定說如我們所顯現的扎西是不存在的，而生起一個空朗的心。

我們就要這樣反覆常常思惟。如果如我們所執著的扎西是存在的話，扎西要不是存在於蘊體之上，要不是除了蘊體以外還有一個另外的扎西存在，扎西存在的方式不外乎這兩種。所以我們會執著扎西存在於蘊體之上，而這樣的執著扎西存在於蘊體之上，這就是我們要去破斥的。

透過常常思惟後，認知到真正來講確實是不存在，有了這樣認知後，現起一個空朗的形象。當你一直去思惟，思惟到內心突然發現「哦，人真的完全是不存在的」，因此而產生恐懼心。其實這種情況不是一種過失，這是沒有問題的。

真正來講，這個扎西也好，或是這個人、那個人，在蘊體之上是不存在這個人、那個人或是扎西。這些人都僅僅只是我們的覺知所去安立出來而已，真實狀況是這樣的。總而言之，如同第 32 頁藍色字體這邊：「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。」

接著引用龍樹菩薩所著作的《寶鬘論》裡提到：「士夫非地水，非火風及空，非識非一切，何者是士夫？」也就是所謂的補特伽羅，他只是名言安立出來而已。我們所知道的這個士夫、補特伽羅，他不是蘊體，也不是地，也不是水等等。所以這邊是說，我們的蘊體雖然由四大所成，但是所謂的士夫，他不是地大、水大，什麼都不是，不僅不是四大，也不是身體裡面的虛空，也就是我們身體裡面會有一些空間，也不是這些空間。

除此以外心識也不是士夫。心識來講有各種不同的心識，這些也不是士夫。不僅如此，離開這些以外也沒有所謂的士夫、補特伽羅存在，這邊提到「非識非一切」，一切也就是蘊體的聚合體，蘊體的聚合體也不是補特伽羅。

譬如我們看到某一個人就說「扎西在那邊或扎西從那邊來了」，我們會認為那邊有一個補特伽羅的存在，所以一方面我們的覺知會去這樣執著，另外一方面，另外一個覺知我們就要去找所執著的那個補特伽羅，或者是那個士夫，你去尋找那樣的士夫是否存在，你會發現是找不到的。

在蘊體之上你去尋找扎西是找不到的，不僅你在蘊體之上尋找扎西找不到，即便去尋找蘊體，你也是找不到的。譬如說，我們去找補特伽羅的身體，或者是蘊體到底是在哪裡的時候，你會發現手也不是身體，腳也不是身體，頭也不是身體。譬如說他身體不舒服，離開他以外顯現另外一個身體，又比如說他頭在痛，所以我們會執著覺得有一個在痛的頭存在。那時所顯現的這個頭也僅只是觀待依賴而去安立出來，並沒有一開始就存在於那邊的頭。

P33

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。

所以提到去找手、腳或是各支分，都找不到身體，把頭、手都從身體分開的話，就再也找不到所謂的身體。我們說手是身體的支分的時候，會覺得有一個另外的身體存在，然後這個手就是那個另外存在的身體的一個支分。所以我們會覺得身體的一個手或腳或頭，會覺得有一個另外存在的身體，另外存在的這個身體它就是具分，而這個身體的手、腳、頭就是支分，而身體就是具分，所以我們認為具分的身體是另外存在的——其實你分解手、腳、頭，你根本沒有辦法顯現出哪裡是身體。不論我們說任何的事物，這個東西、那個東西，總覺得任何事物在那邊存在，有這個東西、那個東西，你去尋找，找一找那些東西是找不到的。

P34

就像把身體的部分——手、足等，一一予以分解去除，找不到身體一樣，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，終究是不可能聚疊成堆的。

【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。

我們會說指頭是手的支分，會覺得有一個另外存在的手，指頭就是手的支分，其實你把指頭分解掉，手都找不到，這樣的一個道理，可以再類推於頭，也是這樣的情況。

大家感覺怎麼樣？有能夠感受到顯現的這些事物，你去找是找不到這樣的感覺嗎？還是有其他的感覺？宗大師有提到在補特伽羅之上比較容易通達無我的道理，而在蘊體上比較難以通達無我的道理，所以說「扎西變胖」或「變瘦」，可以在蘊體之上去尋找胖的扎西、瘦的扎西，我們會發現這是找不到的。就這點去尋找的話，我們是可以知道、了解、理解這個道理。但如果要去看這個蘊體，尋找蘊體到底是在哪裡的話，這點來講就會比較麻煩複雜，大家有沒有這樣的感覺？

P34

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？

總而言之，我們去尋找這個身體你是找不到的。同樣的，我們會說「我今天快樂」、「我的內心今天感到快樂或者是不快樂」，你去尋找這個快樂的心跟不快樂的心，你去尋找的話也都是找不到的。

對於事物我們會安立各種不同的名言，所安立出來的這些事物，他們也會有各種不同的顯現，譬如桌子就有桌子的顯現，因為有不同的名言安立，所以會有不同的顯現。我們的覺知去安立這個名字、那個名字，我們去做這樣的安立，但如所安立的那個東西，在那個事物上是不存在的。

P35

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。

接著提到，同樣的我們的心也是找不到的。我們的心到底是第一剎那？心的第一剎那是我們的心，還是第二剎那，還是最後一剎那？心的第一剎那不是心，總而言之你去找心也是找不到的。

P36

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、顯色、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。

電子檔第 36 頁：「如是，外在的物質，如同桌子。」我們會覺得那邊有桌子，這個桌子存在於那邊，你去尋找存在那邊的這個桌子，不論是從哪一個方面來看，你都找不到桌子的存在。桌子來講，基本上是四方形的，當然現在也有圓形的桌子。所以我們會覺得有存在於那邊的桌子，然後也會給它取名「這是桌腳，這是桌面」，取名後我們認為除這個以外有另外的桌子存在。

P37

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。

桌子來講的話，有一個施設處的桌子，我們會顯現桌子也會這樣執著，而且會認為排除這些桌腳還有其他東西之外，有另外的桌子存在。你所認為有另外存在的這個桌子，你去尋找會發現桌子的形狀也好都不是桌子，在形狀上找，在顏色或是支分去尋找，其實都找不到桌子。所以我們按照這樣去思惟，在補特伽羅之上通達空性的道理的話，就很容易在其他法上也能夠通達空性的道理。

總而言之，只要在某一法上通達空性的道理後，就很容易在另外一法上來了解空性的道理，為什麼？因為我們只是去改變那個有法而已，所以只要在一法上了解空性的道理，就很容易在另外一法上也能夠了解空性的道理。我們只要在一法上了解空性的道理而產生空朗的形象，同樣的，也可以在另外一法上來做這樣的思惟，然後就很容易可以通達空性的道理。

譬如說在另外一法上，我們就去想說「如果這個所破是存在的話，那它應該存在於支分之上，應該是可以找得到」等等，這樣思惟我們也很容易在另外一法上通達空性的道理。

譬如說，我們要蓋一間新房子就要把石頭堆積起來，然後立個柱子、安個門、安個窗，房子就是這樣蓋成。所以，在房子還沒有正式開工蓋房子前，其實我們內心已經把這些房子都蓋好了——我們已經決定門窗要什麼樣的形狀，在哪裡，所以還沒有蓋

好房子前，我們內心已經把房子蓋完了，接著才在外面蓋房子。

一開始我們內心就有房子的藍圖，房子藍圖出來後，當我們真正去做、真正把房子蓋好，就會認為「那邊有房子，那個房子已經蓋好」，把所蓋的這個東西稱為房子，就說「這邊有房子，那邊有房子」，所以這個房子其實就是我們的心去造作出來而已。我們在其他法上，如果沒有辦法思惟空性的道理，我們可以在自身之上去思惟空性的道理，理解後就可以在其他法上來思惟空性的道理。

所以有時候大家就去思惟禪修空性，透由禪修空性最能夠清除我們的罪障。如果能夠把禪修空性養成習慣的話，這是非常好的，為什麼？因為有時候我們馬上能夠憶念起空性，這是非常好的。

我們總說要好好的修行，怎麼樣才算是好的修行、要怎麼樣修呢？就是這樣修：有時候思惟空性的道理，有時候思惟出離心的道理，有時候思惟菩提心的道理，我們所思惟的這些就是真正的佛法。我們要了知這些佛法，就要如同宗喀巴大師在《三主要道》最後一個偈頌所提到的：「如此三主道扼要，汝能如實通達時，當依靜處起精進，為究竟事速修持。」

所以這邊提到「當依靜處起精進，為究竟事速修持。」這幾句非常扼要，就是你不要常常待在嘈雜的地方，必須待在安靜的地方然後發起精進力，是待在安靜的地方發起精進力，而不是叫你輕鬆的待著，不是的。你要待在安靜寂靜的地方，發起精進力而來作修持。

大家都非常非常的好，為什麼呢？因為在家居士來講，修行就是不容易，為什麼？因為都有工作嘛，在這樣情況下，大家還能夠有強烈希求來聽聞，這是非常的好。所以大家一定要去思惟，有時候思惟空性，有時候思惟出離心。所謂修行來講，就是你一定要去禪修，你不做任何思惟，光是持咒內心上很難產生變化，當然持咒有持咒的利益，這是另外的話題；但你不做任何思惟，光只是持咒的話，內心中很難以有所改變。

也因為這樣的關係，我們講到地跟道的功德時，所說的就是心上的功德；我們絕對不是說譬如持咒的功德，或是禮拜的功德，所講的一定是心上的功德。所以通達菩提心、出離心，還有空性的這些覺知，一定要努力地去修習，讓自己生起這些證量，而且一定要生起「我一定要生起這些證量」的心，你只要有心力的話，絕對是能夠成辦的。

今天時間已經到了，我們就講到這裡，謝謝。

P37-P38

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。

看第 38 頁「或者以 108 顆的念珠串為喻」，從這邊開始結合念珠去思惟空性的道理，以這種方式結合來思惟空性，就很容易能夠理解空性的內涵。所謂的念珠，我們是將 108 顆珠子把它串起來，因此稱之為念珠。當眼睛看到桌上有一條念珠，我們就會說：「那邊有念珠。」

當我們看到桌上有念珠，內心所生起的念頭是：「我們所看到的那個地方，有一串念珠。」絕對不會生起所顯現的這個念珠只是唯名言安立出來而已——我們不會這樣想。我們會覺得念珠是從境那方面而存在。

對於我們所想的那串念珠，你去找念珠到底在哪裡，會發現把 108 顆珠子——分解後，你找不到念珠；不僅如此，整條全部來講也不是念珠；離開珠子以外，也沒有念珠。所以我們說那邊有一串念珠，念珠是由 108 個珠子所串起來的，我們內心所顯現的想法是那邊有一條念珠，有 108 個珠子。內心所想的念珠，不會把它認為就是這些珠子。我們知道這些珠子有 108 個，但不會把 108 個珠子看成是念珠，在顯現的地方會覺得那邊有一條念珠，當我們現起這樣的念頭，在念頭不忘失的情況之下，你去尋找那條念珠是在哪裡。

我們剛剛所思惟的理路，可以把它類推在其他事物之上，都可以這樣思惟。也就是所顯現的這些事物都只是名言安立出來，當你認為所顯現的那個地方有這個東西、有那

個東西，這就是什麼？這就是諦實執。所以我們要知道如所顯現般、如所執著般，那樣是不存在的。

如果我們常常這樣思惟，有什麼好處呢？也就能夠遮止我們內心總是生起那邊有條念珠的這種心——我們會生起「那邊有條除了支分以外的另一條念珠」的念頭。透由常常思惟剛剛所說的道理，就可以消除這樣的想法。我們可能會有這樣的感覺：「如果你說那邊沒有念珠存在的話，念珠就變成不存在了，根本就沒有念珠。」我們會有這樣的想法產生，為什麼會有這樣的想法？我們從以前就一直認為那邊有念珠，如果那邊沒有念珠的話，那是絕對不可能、絕對不行的。

所以我們從以前開始總想那邊有念珠，那邊如果沒有念珠是絕對不行的。我們從來不會想那個念珠只是名言安立出來的，當我們知道念珠只是名言所安立出來的話，就不會生起「哦，那邊有念珠，如果沒有念珠是不行的」的念頭。

這樣思惟後，最後我們要能夠達到那邊有念珠的這種空——那邊是無有念珠、那邊是沒有念珠，也就是那邊有念珠的這個空朗，要生起這樣的覺受，這樣思惟的話，就可以生起這樣的覺受。

透由這個道理，我們可以知道什麼呢？我們是可以斷除煩惱的，絕對是可以斷除煩惱的，透由斷除煩惱就可以獲得解脫，煩惱是可以斷除的。為什麼會生起貪瞋？由於覺得能夠讓我們生起貪瞋的境是從境那方面存在，我們非常確定地認為，生起貪瞋的境存在於境那方面。

當認知到讓我們生起貪瞋的境，在境那方面根本就是不存在的話，我們就不會生起貪心跟瞋心。就好比你的心沒有讓你去抓東西的手把，那個地方根本就沒有讓你可以抓住，你就不會去抓。我們很多的妄念分別，是由於內心中非常肯定地說：「那邊有什麼東西，有東西在那邊。」其實從境那方面，那些東西都是不存在的，所以當我們了知這個道理後，這些妄念分別自然就會被遮止，乃至於不會生起。

P39

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。

所以我們要知道念珠並不存在於支分之上；不僅如此，念珠也不是依賴著支分，而支分也不是依賴著念珠。為什麼呢？因為在念珠的支分之上，是絕對找不到念珠的。不僅如此，珠子的形狀也好，顏色也好，都不是念珠；珠子的形狀不是念珠，珠子整個聚合起來也不是念珠。

什麼是念珠呢？也就是依賴這個所施設處，因此我們把它名為念珠，能夠這樣思惟的話，就能夠生起肯定的心，平常我們所想的念珠，那是不存在的——我們可以非常肯定地生起這樣的一個定解。

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。

第 39 頁提到所謂的森林也好、軍隊也好、地區、國家等，舉的這些例子也都是同樣的道理。也就是不論是森林、軍隊、地區、國家，你去找都是找不到的，森林也僅僅只是依賴而安立出來，否則的話，你到那個地方去找也找不到森林的。同樣道理，軍隊也是一樣，去打戰的這些軍隊，到了戰場上有很多人，在軍隊的支分上尋找，這個軍隊也是找不到的，軍隊是依賴整個聚合而來安立軍隊的。

最近有很多地方都發生戰爭，所以我們會說那邊在戰爭、這邊在戰爭，但實際上你去那邊尋找戰爭是找不到的。譬如說某些地區有一些特殊的山，當你到了那個地方要找那座山的時候，你也指不出到底哪個是特殊的山，山的形狀來講不是那座山；山的顏色也不是那座山，即便你到達有那座山的地方，也指不出那座山到底在哪裡。

這個思惟方式就跟剛剛念珠的思惟方式完全一樣的，我們總認為這個東西、那個東西、這個事物、那個事物，其實你去境上尋找是找不到的，找不到這個事物、那個事物。

P40

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。

同樣道理，不論是善惡、長短、大小、敵友等也是互相觀待而立，從境那方面所謂的善惡、長短、大小其實都是不存在的。譬如地、水、火、風，我們會認為這些物質是地，看到這些就認為是地，可問題是實際你去找地在哪裡，那些支分也不是地，離開這些支分另外也找不到地。

譬如燃燒的火，手靠近的話一定會被燙到，當我們手碰到這個火被燙到，去尋找火在哪裡的時候，一一分解這些事物、質也找不到火。你說找不到火，可問題是手就是會被燙到，你要去尋找燃燒的火在哪裡的話，火的形狀不是火，顏色也不是火。同樣道理，被燙到的手在哪？你去找那一隻被燙到的手都找不到。我們說找不到燙到的手，可是手在哪，手就在這，這就是手！舉起手說手就在這，這就是手。

這樣的想法大家覺得怎麼樣？會怎樣去想？我們內心對於這個手，認為離開我們所舉的手之外，還有一個手存在。我們把手的各個部分——這是手指、這是手紋——每一個都有各別名字，離開這個以外，我們內心覺得是離開這些名字、這些東西，另外有一隻手存在。

所以當我們說這是手的時候，會覺得這邊有手，當你覺得這邊有手時，會覺得這是手指、那根也是手指，所以你內心其實認為離開這個手指後，有一個另外的手存在。當我們說這是手時，要知道整個聚合體不是手，我們說這是手的手指、那是手的手指，等於是說這些手指只是手的支分。其實我們認為，除了這些以外，有另外的手存在，但是在此我們要講的就是除了這些以外，根本沒有所謂的手存在。

以後這樣思惟時，可以按照剛剛念珠的例子來思惟。思惟的時候就是好好地去聽聞這些音檔，好好地來思惟，思惟時不要急，就是慢慢地來思惟。我們在思惟空性時，譬如說認為有一個我——有一個不需要觀待他法的「我」——當你認知到，不需要觀待他法的我，既不是蘊體，然後離開蘊體之外，也沒有另外一個不需要觀待他法的我，當你認知到這個道理時，你內心當中沒有辦法馬上現起空朗的形象。

雖然我們沒有辦法馬上在內心中現起空朗的形象，但是今天這樣去思惟，明天再這樣思惟，後天再這樣思惟——慢慢地，每天都在種下你的習氣，心的力量會越來越強

烈。乃至於到最後，你會認知到：不需要觀待其他法的我是不存在的。為什麼呢？因為如果有的話，要不就是蘊體，要不就是除蘊體以外有那個不需要觀待他法的我。這時候你就會生起一個空朗的形象，內心中就會有空朗的形象現起。所以就是常常這樣去思惟，到某天你的習氣就會被覺醒就能夠通達空性。

要常常去思惟，培養習氣是非常重要的，在常常思惟間，如果同時能夠做到，我們要去想：「為了要清淨我的罪障，生起菩提心，我要來持誦百字明咒。」我們可以這樣持誦百字明咒。除了淨罪以外也要累積資糧，因此大家可以結合《普賢行願品》修七支供養，同時，大家如果有時間，有時候就是獻曼達，這樣也會非常好。

我們在做這些同時，也要將文殊師利跟宗喀巴大師視為無二無別而作祈求，然後持誦密集瑪。這樣多管齊下，等於是我們在圓滿通達空性的因緣、資糧。等圓滿後，真的因緣資糧具足，我們就能夠通達空性。所以大家就是看看，平常能不能這樣修行，如果你能夠這樣修行的話，所做的修行就是正確的修行、標準的修行。

P41

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，本自己然成立，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。

接著引龍樹菩薩的一個偈頌，要針對這個偈頌來做解釋，平常我們會這樣講：「觀待這個因，所以這個果才能夠生起。」平常會這樣講，事實上也確實是如此。

我們知道觀待因能夠生出果，但是我們總認為，不論什麼事物是從境那方面存在。所

以雖然我們了解觀待因能生果的道理，會覺得那邊有所謂的因存在，從境那方面有所謂的果生起。為什麼會有這樣的耽著？因為我們覺得事物都是從境那方面存在，有這樣的認知，所以當然也會執著在那邊有所謂的因存在，然後在境那方面有所謂的果生起。

好比說，我們平常會這樣想依賴著火就會生起煙，但是對於火，會認為是從境那方面存在的火；對於煙也會認為是從境那方面存在的煙，所以從境那方面存在的煙是由境那方面存在的火而產生，我們會有這樣的安立。所以這邊提到「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」意思就是說，一個果不是從境那方面存在的因所出生的。

P42

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。

當然，我們承許果是從因而生，但是不承許說果單純是從境那方面生起。如果我們承許果是單純從境那方面生起的話，就會發生幾種情況：自己從自己出生；或者果是從境那方面而出生；或者從剛剛所說的兩種生而出生；或者從無因生，就會有這種情況發生。

任何事物，我們絕對不會贊成是自己從自己而生起，因為我們絕對不會說煙從煙生起，所以我們不會說「煙利益煙」；為什麼？因為我們知道煙是從火而生起。最困難的就是，我們認為認為煙是從他而生，也就是從火而生，所以我們認為煙是從境那方面而有的火而出生。

基本上火是名言，只是一個名言安立出來的，根本沒有所謂從境那方面而存在的火，從境那方面而存在的火是找不到的。根本那個煙不是從境那方面而存在的火生起，為什麼？因為從境那方面而存在的火，根本是找不到的。所以我們承許的是煙從火生起，但我們並不承許煙由從境那方面存在的火生起，所以說果不從自生，也不從他生，也非自他二者生，也非無因生。

P43

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。

接下來有幾個偈頌，所要講的也是這個道理，第 43 頁「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。」沒有一個事物是從境那方面的因而生起的，也都是在講這個道理。

P43-P44

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

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。

接著在《根本慧論》也就是《中論》也提到：「未曾有一法，不從因緣生，是故一切

法，無不是空者。」或者看下一個偈頌「未曾有一法，不是緣起有，是故一切法，無不是空者。」也就是沒有一法不是緣起的，沒有一法不是自性空的，就是講這個道理。所以從「未曾有一法，不是緣起有，是故...」到是故為止是表原因，也因為如此的關係，所以一切法沒有不是自性空。

接著引用龍樹菩薩的弟子聖天菩薩所著作的《四百論》，提到：「若有從緣生，彼即無自在，此皆無自在，是故我非有。」這個意思是一切法都是觀待而有，因為觀待而有的關係，所以是沒有自在、沒有自主的。一切法為什麼是不自在？因為一切法不是從境那方面而存在，所以說一切法都不是自在，就如同「我」也非從境那方面而存在。

到目前為止，從剛剛講尊者所舉念珠的例子，乃至於到現在所引用龍樹菩薩的偈頌，以及《四百論》裡所說的文句，所講的內涵都是一樣的——也就是諸法是觀待而安立，所以從境那方面是不存在的。這些道理慢慢地去思惟，常常地思惟，一直思惟最後我們內心中就能夠現起空朗的形象。所以這邊最主要所講就是從境那方面諸法是不存在的，諸法都是觀待而安立的。

在此也提到，從境那方面的事物都是不存在的，如果有一事物從境那方面存在的話，事物就不會有變化，也不需要觀待其他法。所以我們來思惟一下，從境那方面如果有那個事物的話，那個事物根本不需要透由觀待而來安立。任何事物的安立是顯現後，然後才去安立說是這個東西、那個東西；一個事物顯現後，再來安立說是這個東西、那個東西。所以，所顯現的這個東西、那個東西，其實不是那個事物——如同我們之前所講到，支分不是那個東西、不是那個事物；整個聚合體也不是那個東西、不是那個事物。

P44

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？

第 44 頁提到：「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？」意思是說，如果諸法都是自性成立的話，等於是諸法沒有變化——不會從有些不好的境變成好的境，好的境也不會變成壞的境，就不會有這樣的變化。

好比一顆具有果實的樹木，如果這顆具有果實的樹木是從境那方面存在的話，我們絕對不會看見它之後變成一顆乾枯的樹，如果你說這顆具有果實的樹是從境那方面存在的話，絕對不會看到這樣一個枯死的樹。所以我們這樣思惟，如果說從境那方面有這個事物、那個事物，等於是說我們會去執著這個事物不是觀待支分的，如果這個事物不是觀待支分的話，等於不會有變化，不會有從好變成壞、或從壞變成好的這種變化。

大家就要多多這樣思惟，內心就會產生不同的感覺，這些我們已經講解很多，大家就是再再地去思惟、再再地去閱讀，有時候好好對尊者做強烈的祈求，希望我能夠通達這些內涵，這是非常重要的。我們總覺得看過去尊者跟我們一樣都是人而已，其實他是觀世音菩薩的化身，所以觀世音菩薩親自為我們說法，一旦具有這樣的信心，對我們是有很大的幫助。我們去思惟尊者的行誼傳記，會覺得非常的殊勝。

當我們真的見到上師的功德時，會認為我們能夠值遇到這樣的上師，真的是非常非常有福報。因此我們會對他作祈求，希望可以獲得加持。尊者平常就這樣講：「我是觀音的身代表、語代表以及意代表。」沒有講過是文殊的代表，也沒有講過是度母的代表，講是觀音的代表。這樣的說法就是承認他就是觀世音菩薩。

我們邊閱讀、邊學習再加上強烈地祈求，我們可以通達空性的道理，這樣去做的話，修學習氣再加上祈求、獲得加持，勢必就可以證得空性。所以大家學習這本書，他的內容只有一點點，但卻能夠讓我們成辦大事，我們如果修行有成果產生的話，就是按照經典裡所說的去修行，否則似修非修，這樣都是毫無任何意義。所以你 100%的去修絕對是會有成果產生。

我們今天時間已經到了，我們就講到這裡，謝謝。