

中觀之鑰

第十四世達賴喇嘛丹津嘉措 著

釋法音 譯

序

於此通達而修習，即得解脫，不為通達而愚矇即墮在輪迴的佛法根本關要，即是諸法實相甚深空義。由於這是諸佛教誡的最極重要庫藏，因此對佛法具信關注者，以其任具的心智之技予作聞思修實屬必要，勤勇修習的意義尤其重大。

今，比丘丹津格桑(釋法音)已將我撰述的《中觀之鑰》譯成中文；祈願依循著這本論著，具諸析辨智力的廣大中文讀者，得獲觀件離邊真實義的新慧眼，經此空悲心要為體的善道，而得安抵大解脫寶洲！

釋迦比丘中觀師達賴喇嘛 一九九六年一月六日

代序

《中觀之鑰》為達賴喇嘛所著。造論的因緣是，鑑於許多修學者雖然心喜、努力於研習中觀見行，卻因無暇深入廣大中觀論典，或是拘限於自身智力的不足，遂難了知此中意趣；乃是為讓大家易於領解，並得掌握空性的關要，而撰述的。

實則，中觀見行的修證不易，這本論著只是一個基礎，修學者應該更進一步依止極具實證經驗的善知識，聞思修互不分離地精勤修學才好。

一般介紹中觀見行的外文論著似不多見；在此除了對譯者表達隨喜與感謝外，也寄望廣大佛徒於此空性宗義，能給予高度的重視，勵予修學。是為序。

法相教理學院院長洛桑嘉措

譯者說明

《中觀之鑰》是無上尊貴的第十四世達賴喇嘛晚近的著作之一，主要闡述的是如何修學空性的內涵。綜觀全論，雖不闊廣，亦頗簡攝，但卻也將學佛的真實意趣、宗派見地的異同、為何修學空性、如何認識所遮品、如何以方便分為助伴的修空成佛之理、以及終需趨入密乘的習行大意……等，都作了廣明扼要的述說，可謂統攝綜貫，微言大義；對不能好整以暇廣閱經論深入義海的行者而言，確實極具啟發和引導的意義，值得一讀。

一九九五年間，筆者負笈印度學習佛法與藏文，想到本論若得中譯或能有所助益於學佛同道，遂不揣淺陋，利用課餘作譯，並將其他拙譯「無害行與緣起見」、「諦語祈願文」列為附錄，都為一小冊付梓。譯文得順利付梓，除了蒙受無上尊貴的第十四世達賴喇嘛法王的無限慈悲加持攝受、印北達蘭薩拉教理學院旦卻老師的諄諄教導外，並得佛陀教育基金會及多位法師的鼎力襄助，在此一併致上個人最真摯的謝忱之意。由於筆者障深慧淺，譯筆拙劣，譯文若有不妥之處，尚請十方大德指教斧正。

願此原著及譯作功德，一心至誠迴向如來正法恆久住世，虛空一切眾生得到究竟安樂！

一九九六年一月 釋法音於達蘭薩拉

《中觀之鑰》

第十四世達賴喇嘛丹津嘉措 著

釋法音 譯

第一章 造論禮讚與造論誓言

敬禮般若波羅蜜多。

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。

第二章 正文

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離，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。

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。

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。

因此，使令趨向善良的修治之理，應是先思維惡心品類的過患，通達彼心的本質，善予釐清識知；繼而了知善心品類—常常思維善心優點、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。

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。

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。

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。

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？

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。

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。

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。

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。大聖經典中提到，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。

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。

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。

問：另心趨向善良，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！

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。

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。

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之，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？

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。

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？

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。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。

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。

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。

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。

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。

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。

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。

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。

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。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。

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」。

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。

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？

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。

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？

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。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。

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，並且思維；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，心靈方面即必須成辦知識、道德、溫和、善良、安祥……等獲得心靈安樂的順緣。一至為明顯，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。

再者，比如我認識一個人名叫「札西」，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。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。

另外，所謂見到札西的身體，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。

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，終究是不可能聚壘成堆的。

至於有謂扎西的心快不快樂而說扎西快不快樂，快不快樂的安立處一心，實質上又是怎樣的呢？

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。

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、材質即量度等；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。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。

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，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。

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。

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。

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。

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。

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。

龍樣菩薩的《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。

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？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？

又，如果是自性實有，則吉祥月稱菩薩在《入中論》中說：

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。
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。
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。

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。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。

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。

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。

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？

答：這一點，《二萬五千頌般若經》有清楚的答案：

「……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。……」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。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。

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。

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。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：

諸法因緣生，分別為真實；

佛說即無明，衍生十二支。

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？

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。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。

《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！

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。

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

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。

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。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。

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。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。

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一境界——在沒有微塵許自性有之上，卻現為自性有，由此現知：這樣的自信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。

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。

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。

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，

串息我趨轉，修者漏得盡。

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。

慈氏佛的《寶性論》也說：

佛身德普攝，自性無差別，

具種故眾生，恆具如來藏。

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，所串息的卻可以無邊廣增，也因

為如此，才說心上的垢染堪能去除。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。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。**

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。正如吉祥法稱論師在《釋量論》中說：

要義無欺故，餘義亦比知。

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。

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。

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。

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即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。

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。

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。

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。

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—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。——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。

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！

而正作的修習，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。

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。

第三章 迴向與跋

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！