

關於月稱的二諦理論不共其餘宗義之 思想探究

丹增南卓*

摘要：

龍樹在《中觀根本慧論》中提到：「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。」雖然內外道宗派皆會提及「二諦」之概念，但本文將分別就毗婆沙宗等內道四部宗派，對於「勝義諦」和「世俗諦」的認知進行分析，進而了解龍樹、佛護、月稱等中觀應成論師的思想及見解。針對二諦的認知方面，則透由月稱的《入中論》進一步闡述：必須以二諦的名言施設作為基礎，並掌握佛陀的教理。因為若不了知二諦的真實性，就無法通達甚深微細的佛法義理，且若未分析各宗派所認知的二諦，將不會突顯出中觀應成派的不共見解。因此，筆者尋思月稱的思想脈絡，以印度哲學理路辨別各宗派對於「勝義諦」和「世俗諦」的認知，論及了《入中論》中建立二諦起源、破除二諦有自性之觀念、正確認知二諦的重要性，而且如何以經教和正理抉擇二諦，並依世間名言分析世俗諦，再論述中觀應成派對二諦的不共思想。

關鍵詞：入中論、二諦、月稱、勝義諦、世俗諦、四部宗派、中觀應成派

* 法光佛教研究所弘法講師

Exploration of the Distinctions of Candrakīrti's Theory of the Two Truths from Other Tenet Schools

Tenzin Namdol *

ABSTRACT :

It says in the *Mūlamadhyamakakārikā* (*Fundamental Verses on the Middle Way*) by Nāgārjuna, “Buddhas teach the doctrines // Correctly relying on the two truths // Worldly conventional truth and // Ultimate truth. // Those who do not know // The division into the two truths // Know not the profound reality // Of the Buddha’s teachings.” While the concept of the two truths is discussed widely by Buddhists and non-Buddhists alike, this study focuses on analyzing the perspectives on the ultimate truth and the conventional truth of the four Buddhist schools of tenets, including the Great Exposition School (Vaibhāṣika) and takes a further step toward understanding the Consequence School’s (Prāsaṅgika’s) thoughts and views manifested in the works of Nāgārjuna, Buddhapālita, and Chandrakīrti. The Consequentialists’ approach to the two truths is expounded in Chandrakīrti’s *Madhyamakāvatāra* (*Supplement to “Treatise on the Middle”*): One should gain the insight into the Buddha’s teachings by first understanding the imputed existence of the two truths. Without knowing the reality of the two truths, one may not realize the profoundness and subtlety of the Buddhist doctrine. In order to fully appreciate the Consequentialists’ unique presentations of the two truths, it is

* Dharma lecturer at Fa-kuang Institute of Buddhist Studies

necessary to compare and contrast the views of the other schools of tenets. This study intends to elucidate how Chandrakīrti examined with logical reasoning, which is well preserved in Indian philosophical heritage, the interpretations of the conventional truth and the ultimate truth by various schools of tenets. It also explores how Chandrakīrti in the *Madhyamakāvātāra* presents the two truths, refutes their inherent existence, and stresses the importance of correctly understanding the two truths. It goes further to show how he validates the two truths with scriptural proofs and logical reasoning, analyzes the conventional truth on the basis of imputation, and propounds the Consequentialists' distinctive thoughts.

Keywords: *Madhyamakāvātāra*, two truths, Chandrakīrti, ultimate truth, conventional truth, four schools of tenets, Prāsaṅgika

壹、前言

世尊入涅槃之後，為了記載及流傳珍貴的世尊法教，佛弟子們前後三次集結，但三次集結的時間、地點、內容等說法略有不同。¹不過三次集結中幾乎沒有出現大乘法門，因此我們應該可以判斷：除非是針對具有特殊根器的弟子，否則世尊並未曾公開傳授大乘教法，這也就是從古至今一直存在「大乘非佛說」的原因。之後，由於龍樹菩薩的誕生及其思想的洞見，再次對佛教界的各思想領域產生了石破天驚的啟發，使得越來越多人相信菩提心與空正見的法門，也認識到大乘教法與部派佛教中，關於勝義諦和世俗諦的認知是迥然不同的，同時龍樹對二諦深入的分析與解說，突顯了解脫輪迴必須領悟空性的事實，²這樣的論述和過去小乘行者認為「解脫不用證悟空性」的想法形成強烈的對比。³

當然以佛教徒而言，解脫輪迴和證得涅槃是究竟之路，不過隨行的門徒經過各自的觀察與修行，從而生起一種堅定不移的信心與穩固的正

¹ 佛寂滅後約百餘年，於迦濕彌羅國花積精舍，以膩契波王為施主，集羅漢五百人和三藏法師五千人，判小乘十八部，用文字記載毗奈耶藏和之前未曾用文字記載的經、論兩藏。但此次集結的時間、地點、內容等說法略有不一。甘肅版《藏漢大辭典》（北京：民族出版社，1998年），頁74。

² 龍樹著、滇津頹摩譯，《中觀寶鬘論》增上生與決定勝品云：「直至有蘊執，如是有我執，我執則業再，由彼而再生。三道生死輪，無有初中尾，猶如旋火輪，彼此互為因。彼自他二者，三時不得故，我執能斷盡，然後業及生。」（臺南市：如意寶影音流通佛學會出版，2004年），頁133。

³ 宗喀巴著、法尊譯，《入中論善顯密意疏》上冊：「況修無常等十六行相雖同，然許唯證如上所說之補特伽羅無我智，乃是解脫煩惱之道。如《集論》說：『無我作意能斷煩惱，所餘諸相是修彼之方便。』《釋論》亦云：『空見能解脫，修餘為證彼。』」（臺北市：中華慧炬佛學會出版，2014年），頁33。

見，並經過各自隨行者的覺察或體驗，進而得出不同的見解或主觀的思想理念，接著在解讀佛經的意識層面上，的確出現有所不一的現象，如巴利語所傳的部派佛教，梵語所傳的大乘佛教等。其中大乘中觀宗的清辨與月稱解讀《中觀根本慧論》時，也顯示各有不共的觀點。尤其是「二諦」認知的價值觀念，引起承許「他生」或未承許「他生」的論爭，於是月稱在《入中論》特別強調破除「他生」，⁴要具備正確認知「二諦」的理論，因一切所知不離於「二諦」，而且「二諦」也說明諸法各有二體——「勝義諦」與「世俗諦」。⁵所以中觀學派的論典，幾乎都會提到二諦的論述。龍樹云：「若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。」⁶

⁴ 宗喀巴著，法尊譯，《入中論善顯密意疏》卷五：「此他生義不能安立，違教理故。教如《稻桿經》云：『此名色芽非由自生，非由他生。』違此等眾多破他生教故。今當說違理失。頌曰：『若謂依他有他生，火焰亦應生黑闇，又應一切生一切，諸非能生他性同。』若謂他有自性之因，能生有自性之果者，如是則從能破闇之火焰亦應生所破之黑闇。又應從一切是因非因，生一切是果非果。何以故，以凡一切非能生彼果之法與汝許為因果者，同是有自性之他故。此是依他許之因，出二種太過之失。解釋此二過，謂如能生之稻種，異於自果稻芽，是有自性之他，諸非能生稻芽之火、炭、麥種等，亦是異於稻芽有自性之他。既許二種他義相同，則從他性之稻種能生稻芽，亦應從火炭等能生稻芽。又如他性之稻芽從稻種生，則瓶衣等法亦應從稻種生。如《中論》云：『因果是異者，是事亦不然。若因果是異，因則同非因。』」（台北市：慧炬雜誌社出版，中冊，2015年），頁118-119。

⁵ 法成集，《大乘稻竿經隨聽疏》云：「何以三無性為真了義。說一切法。世俗故有。勝義故空。謂一切法緣生有故。故名世俗。即彼緣生即彼緣生無性空故。故名勝義。勝義世俗其體不異。體不異故非空非有非空非有是中道理。得中道故不住二邊。」（T85, no. 2782, P.544, b13-17）

⁶ 龍樹著，鳩摩羅什譯，《中論》卷第四〈觀四諦品第二十四〉，T30, no. 1564,

貳、毗婆沙宗等宗派對於二諦的認知

一、毗婆沙宗對於二諦的認知

毗婆沙宗或有部認為，所謂「勝義」是不依於支分，「諦」是邏輯所證。雖然單一的分子未依其它的分子，就不可能會生存，但是不依其它的分子還是可以有對此趨入之心，以上兩者無有相違之處。由此可見，即便心識可以執取單一的分子，但其分子不能單一生起以及單一生存，因為粗分色的生或住，至少需要與六個質塵同時生和住，根據《俱舍論》云：「欲微聚無聲，無根有八事，有身根九事，十事有餘根。」⁷且在《俱舍論自釋》曰：

色聚極細立微聚名，為顯更無細於此者。此在欲界無聲無根，八事俱生，隨一不減。云何八事，謂四大種及四所造，色香味觸。無聲有根諸極微聚，此俱生事或九或十。有身根聚九事俱生，八事如前，身為第九。有餘根聚十事俱生，九事如前，加眼等一，眼耳鼻舌必不離身，展轉相望處各別故。於前諸聚若有聲生，如次數增九、十、十一。以有聲處不離根生，謂有執受大種因起。⁸

所謂的「世俗諦」指某一事物，當它被他者破壞，或被理智分析成各別各別的部份時，事先認取此事物的心識便會放棄該物的概念；而「勝義

p.32,c18-19。

⁷ 世親著，玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷第四〈分別根品第二之二〉，T29, no.1558,p.18,b20-21。

⁸ 世親著，玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷第四〈分別根品第二之二〉，T29, no.1558,p.18,b22-c2。

諦」剛好相反，指某一事物，當它被他者破壞，或被理智分析成各別各別的部份時，事先認取此事物的心識依舊不會放棄。世親論師在《俱舍論》說：「彼覺破便無，慧析餘亦爾，如瓶水世俗，異此名勝義。」⁹

二、經部宗對於二諦的認知

經部宗所認為的「勝義諦」，是指不依於分別心（概念）的施設而存在之法，而且勝義諦當中的「勝義」，意為顯現境上未生起錯亂的認知，「諦」意在無錯亂之心或勝義心態上呈現為真實，因此有作用的法、勝義諦、諦實、自相、無常法、有為法、現前知的顯現境、真實存在法都是同義詞。然而「世俗諦」是指唯依賴分別心（概念）施設所成立的法，而且「世俗諦」當中的「世俗」，意為障礙能直接現前自相的心態，「諦」意為「障礙能直接現前自相的心態」或「世俗的心態」上呈現為真實。於是無作用法、世俗諦、共相、常法、無為法、虛幻存在的法都是同義詞。《釋量論》云：「勝義能作義，是此勝義有，餘為世俗有，說為自共相。」¹⁰

一般而言：唯物論與無體性論二者，對二諦的認知明顯的差異是在於：經過觀察「能生果的作用之因，其是否諦實有」而得出不同結論。首先唯物論者拋出這樣的議題：所謂的「能發揮功用者」，不僅是名言施設，其境本身是否有能生果的作用？若承許無有能生果的作用，就違

⁹ 世親著，玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷第二十二〈分別賢聖品第六之一〉，T29, no.1558, p.116, b13-14。

¹⁰ 法稱著，法尊譯，《釋量論》〈第三品〉，偈頌 3，附上原文「དོན་དམ་དོན་མེད་ལུས་པ་གང་ཏེ་ནི་དོན་དམ་ཡིན་པ་འདོད་ཀྱི་ལུས་ཚོས་ཡོད་པ་སྒྲེད་དག་རང་སྤྱིའི་མཚན་ཉིད་བཤད།」《西藏大藏經》德格版，論藏，因明部，No.4210. (Ce.94-151)。

背現實；若承許有能生果的作用，就顯然成立勝義有的含義，因此，無體性論者雖然把「能發揮功用者」名言為世俗有，但其不會成為世俗有。

三、唯識宗對於二諦的認知

唯識宗所主張的「勝義諦」是指緣於此對境後，能夠清除染污之究竟的所緣境，或者以觀察思擇勝義的正確理智所應證的境。「勝義諦」當中的「勝義」意為觀察究竟的正量，「諦」意為觀察究竟的正量中呈現為真實，並認為空性、法性、圓成實、勝義諦、真際、真如都是同義詞。¹¹然而「世俗諦」是指緣於此對境後啟發更多煩惱之所緣境，或者以觀察思擇名言的正確理智所應證的境。「世俗諦」當中的「世俗」意為觀察名言的正量，「諦」意為觀察名言的正量中呈現為真實，且認為虛假的事物、世俗諦、名言諦都是同義詞，進而逐步地把一切萬物分為「遍計執」、「圓成實」、「依他起」等三種法。若有三性，那為何世尊說一切法皆無自性？《唯識三十論頌》云：「即依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性。」¹²

參、中觀宗對於二諦的認知

中觀宗派對二諦的認知與以上宗派完全不一樣。在《中論》云：「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。」¹³因此中觀宗所

¹¹ 十四世達賴喇嘛講述，滾秋吉美旺波著，《宗義寶鬘》(1728—1791)（印度：Namgyal Monastery 出版，2009年），頁226。

¹² 世親著，玄奘譯，《唯識三十論頌》，T31,no. 1586, p.61,a22-23。

¹³ 龍樹造頌，青目釋，鳩摩羅什譯，《中論》卷第四，〈觀四諦品第二十四〉，T30,no.1564,p.32,c16-17。

指的「勝義諦」意為，以觀擇究竟之量所量得的任何事物，而此「觀擇究竟之量」是因為觀待於其所量之事物，而成為「能觀擇究竟之量」。

《中論》云：「自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相。」¹⁴

「世俗諦」意為以觀擇名言之量所量得的任何事物，而此「觀擇名言之量」是因為對應於其所量得之事物而成為「觀擇名言之量」。《中論》云：「若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常。」¹⁵

一、中觀自續對二諦的認知

中觀宗分「自續」與「應成」兩派。兩派對「二諦」在字面上的解讀有所不同之處。

首先以「自續派」來講，所謂「勝義諦」的「勝」是指一心專注的無分別慧；而「義」是指無分別慧所證的對境，而真實性或空性是無分別慧所證，也就是所稱的「勝義」；至於「諦」是指住於不同的狀態或現於非顛倒之不同的現象。《饒益善緣開眼論》云：

所謂『勝義諦』的釋名是指大部分的中觀自續派認為，『勝』是指如所有智一心專注的無漏智慧，『義』指如所有智的對境，『諦』是指住於不同的狀態而現於不同的現象，對於世間不是顛倒則是非顛倒故。¹⁶

¹⁴ 龍樹造頌，青目釋，鳩摩羅什譯，《中論》卷第三，〈觀法品第十八〉，T30,no.1564, p.24,a7-8。

¹⁵ 龍樹造頌，青目釋，鳩摩羅什譯，《中論》卷第三，〈觀法品第十八〉，T 30, no.1564, p.24,a9-10。

¹⁶ 克主·格雷悲桑著，《饒益善緣開眼論》（印度：甘丹寺北頂佛學院圖書館，2006年11月），頁482。

然而「世俗諦」當中的「世俗」是指「能遮見真實」及「實執的無明」，「諦」是指成為「能遮見真實」及「實執無明」的境。《楞伽經》云：「諸法世俗生，勝義無自性，無性而迷亂，許為真世俗。」¹⁷《入中論》云：「癡障性故名世俗，假法由彼現為諦，能仁說名世俗諦，所有假法唯世俗。」¹⁸《二諦論》云：「何者於何處，能遮許世俗，為此世俗諦，非成勝義諦。」¹⁹

二、中觀應成對二諦的認知

（一）二諦建立之起源

《中觀根本慧論》云：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」²⁰此偈頌表達的含義是說：當我們觀察某事物從何生時，就有四種可能性，其事物是從「自生」、「他生」、「自他共生」、或是「無因生」。

首先由此可以明確得知，任何事物不可能從自己的本性而生，若承認其事物從自己的本性而生，將會出現兩種過失：第一、此生的方式以應成的角度來講沒有意義；第二、此生的方式或道理將成為無窮無盡。其次，任何事物不可能從他生，若承認其事物從他生，就會導致一切事物應從任何事物而生，且不需具備三緣，²¹此違背經教和正理。²²

¹⁷ 劉宋·求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》冊 16，頁 670。

¹⁸ 月稱著，法尊譯，《入中論》卷第二〈第六菩提現前地〉，（台北：新文豐出版公司，1984 年），頁 18。

¹⁹ 益西寧布著，《二諦論》，筆者譯自藏文版，色拉寺圖書館之電子版，頁 2。

²⁰ 龍樹造頌，青目釋，鳩摩羅什譯，《中論》卷第一，〈觀因緣品第一〉，T30, no.1564, p.2, b6-7。

²¹ 「相者。謂無作緣生故。無常緣生故。勢用緣生故。是緣生相。由此相故薄

此外，任何事物未從自他兩者而生，因為以邏輯推理可證，若無有從自生，就無法成立從自他兩者而生的道理。

最後，任何事物從無因而生的思想應該很難成立，因為這樣的理念完全違背因果法則——任何事物除了唯依賴因與緣而生之外，並不是由恆常因所生，也不是無因而生，更不是由世間創世主動念所生的。《緣起經》云：「佛言。云何名緣起初。謂依此有故彼有。此生故彼生所謂無明緣行。」²³

關於以上《中論》的偈頌，根據《佛護論》所解釋說：

於此，某事物生時，該事物之生是自生、由他、由自他兩者，或

伽梵說。此有故彼有。此生故彼生。謂無明緣行乃至廣說。此有故彼有者。顯無作緣生義。唯由有緣故果法得有。非緣有實作用能生果法。此生故彼生者。顯無常緣生義。非無生法為因故。少所生法而得成立。無明緣行等者。顯勢用緣生義。雖復諸法無作無常。然不隨一法為緣故一切果生。所以者何。以諸法功能差別故。如從無明力故諸行得生。乃至生力故得有老死。分別支者。謂分別緣生為十二分。由十二支緣起差別故。何等十二。謂無明行識名色六處觸受愛取有生及老死。」參見唐·玄奘譯，《大乘阿毘達磨雜集論》卷第四，〈本事分中三法品第一之四〉，T31,no.1606,p.711,b9-21。

²² 宗喀巴著，法尊法師譯，《入中論善顯密議疏》中冊，卷五云：「此他生義不能安立，違教理故。教如《稻桿經》云：『此名色芽非由自生，非由他生。』違此等眾多破他生教故。今當說違理失。頌曰：『若謂依他有他生，火焰亦應生黑闇，又應一切生一切，諸非能生他性同。』若謂他有自性之因，能生有自性之果者，如是則從能破闇之火焰亦應生所破之黑闇。又應從一切是因非因，生一切是果非果。何以故，以凡一切非能生彼果之法與汝許為因果者，同是有自性之他故。此是依他許之因，出二種太過之失。」（台北：慧炬雜誌社出版，2015年），頁118。

²³ 玄奘譯，《緣起經》卷一，T2, No. 124, P. 547,b17-18。

是由無因？觀察後，（上述）一切形相皆不成立。為何？言『由自』與言「由己性」是同義詞。首先，事物等不從自身的己性而生，（否則）該生應成無義故，（該）生應成無窮無盡故。如是，存在於自己的己性之事物等無須再生。若已有（事物）仍會再生，應永遠（復）生，然（我）不許（該義）。此故，（確認）諸事物非由自生。（事物）亦不從他生。何故？所有（事物）應從一切而生故；亦不從自他兩者生，應成兩過故；亦不從無因生，所有（事物）應永遠從一切而生故，一切努力應成無意義故。如是，（以上述）一切行相不能成立事物之生，故無有生，言『生』僅為名言。²⁴

（二）二諦非有自性

上述龍樹就二諦破四邊生的觀點，引發佛教各宗派對中觀論述上的爭議，從而引起更多的論辯。如中觀自續派、唯識、經部、毘婆沙宗等中觀應成以外的宗派，其隨行者認為：萬物非自生，也非自他共生，更非無因生，但萬物怎麼可能也非他生，這一方面的觀點無法接受，因為不應該破他生。其主要理由在於，經中提到成為自相之四緣能生一切萬物，²⁵於是不管此經是了義經，或是不了義經，就已經承許了一點：

²⁴ 佛護造，蔣揚仁欽譯註，《中觀根本論釋·佛護論》（台北：商周出版，2019年08月），頁56。

²⁵ 月稱著，法尊譯，《入中論》卷二云：「以諸經說，從他四緣，所謂因緣、所緣緣、無間緣、增上緣而生諸法，雖非所欲，亦須許他生也。有說：因緣是五因性除能作因，凡所緣事即所緣緣，謂六識所緣一切法皆所緣緣；除入無餘依涅槃心，其餘一切心心所法皆無間緣；能作因即增上緣。有說：能生者謂因。依此體相，若此法是種子性能生彼法，此法即彼法之因緣。如年老人

萬物由他生。

雖中觀自續等宗派堅持認定萬物由他生，然月稱無法接受此宗派的主張。並以經教正理來證明諸法非有他生。就像《佛說大乘稻芊經》裡面所提到的：「彼芽亦非自作。亦非他作。非自他俱作。非自在作。亦非時變。非自性生。亦非無因而生。」²⁶且以正理來推論，若自性的果依自性的他因而生，那就顯然將可推理，能破闇之火焰亦應生所破之黑闇。凡是非能生或能生之因都可承許能生任何之果，因為同是有「自性之他」故。如《入中論》所述：「若謂依他有他生，火焰亦應生黑闇，又應一切生一切，諸非能生他性同。」²⁷而且若是因為同是有「自性之他」的緣故，還會造成不同質因，而不同質因將會生起不同質果，如瓶、衣等法亦應從稻種生。此點亦如《入中論善顯密意疏》卷五所云：「因果是異者，是事亦不然。若因果是異，因則同非因。」²⁸因此月稱對遮破四邊生的最終研判標準，在於到底是「承許自性因生」或是「承許非自性因生」二者為理由。若承認四邊生，就應該要聲明一切萬物皆有自性以及一切萬物皆以自性因而生。所

依杖乃起，正生心心所法要依如杖之所緣乃生彼法即所緣緣，是正生法之所依也。因滅無間即果之無間緣，如種滅無間為芽之等無間緣。若有此法彼法乃生，此法即彼法之增上緣。又有餘緣，若俱生，若後生等，皆此中攝。由大自在天等非是緣故，當知更無第五緣。」（臺北：新文豐出版公司，1984年），頁 8-9。

²⁶ 《佛說大乘稻芊經》，T16, no.712,p.824,b3-5。

²⁷ 月稱著，法尊譯，《入中論》〈第六菩提現前地，卷二，第 14 偈〉（台北：新文豐出版。1984 年），頁 9。

²⁸ 宗喀巴著，《入中論善顯密意疏》卷第五〈釋第六勝義菩提心之二〉，B9,no.0044,p.649,b23。

以，若承認他生，就該承認萬物以自性因生；如果僅承認萬物是從因緣而生，則無須認同萬物以自性生。《顯句論》裡面曾經提到過：「許世俗中唯眾緣生，非許四邊生。以諸法應有自性故。然彼非理。若許唯眾緣，因果亦是互相觀待而有，非自性有。故非說諸法有自性。」²⁹

另外，承認萬物有自性的宗派者認為「他生」的各種理路，其反而成了中觀應成派正破「他生」的正理，這就像是在「有自性他生主張」的乾柴上澆滿「有自性他生見解」的油脂，讓原本「自性他生有理」之火轉變成「自破自宗」的慧火，將原本「有自性他生主張」的乾柴焚燒殆盡，致使「非有自性他生主張」之正理柴火圓滿充足，於是就暫時不用再以正理探討有關「他生」的理路了。不過這並不表示不承認「他生」之理。在世間說明存在「他生」的過程當中，除了可從先前的推理證明外，完全不須再引用其他方式，因為世間仍然承許現量可證，自性果是以自性因生之理。如《入中論》云：「世住自見許為量，此中何用說道理，他從他生亦世知，故有他生何用理。」³⁰所以中觀應成以外的宗派認為：若破他生將會引起世間的反彈，或受世間的問題。

²⁹ 月稱著，《顯句論》，《西藏大藏經》，德格版，丹珠爾，論藏，中觀，卷 102 頁 42。筆者譯，附上原文
 རྒྱུ་ཉིད་འདི་པ་ཙམ་གྱིས་ཀུན་རྫོབ་གྲུབ་པ་ལས་ལེན་གྱི། ལྷོགས་བཞི་ལས་སྐངས་པའི་སྒོ་ནས་ནི་མ་ཡིན་ཏེ།
 དངོས་པོ་རང་བཞིན་དང་བཅས་པར་ཐམས་པར་འགྱུར་བའི་ཕྱིར་དང་། དེ་ཡང་རིགས་པ་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་ནོ། རྒྱུ་ཉིད་པ་ཙམ་ཞིག་ལས་ལེན་ན་ནི།
 རྒྱུ་དང་འབྲས་བུ་གཉིས་པན་ཚུན་སྒྲིབ་པའི་ཕྱིར་དོ་བོ་ཉིད་གྱིས་གྲུབ་པ་ཡོད་པ་མ་ཡིན་པས། དངོས་པོ་རང་བཞིན་བཅས་པར་སྐྱུ་བར་གྱུར་བ་མ་ཡིན་ནོ།།

³⁰ 法尊譯，《入中論》〈第六菩提現前地，卷二，第 22 偈〉（台北：新文豐出版。1984 年），頁 15。

基於以上的問題，月稱認為，未清楚二諦之境與有境的相關道理，將造成種種過失及形成非正確的理路思惟模式，所以首先必須要釐清及建立二諦之真實論述的認知。

肆、正確認知二諦的重要性

一、正確認知二諦

一切萬物都有自己絕對性的原本面目，以及五官的察覺上所體現的一種現象。所以，對於絕對真實性的本質與表面上顯現之相加以區分是必要的。在古印度哲學的領域裡，對二諦的探討³¹是共許的議題，不僅諸法可分世俗與勝義二種體性，且不能超出「體性相同」或「體性相異」之理。內在的心與外在的苗芽等物質層面上，皆有絕對的真理（勝義諦）；以及一般世間人所相信的，奠基於「不需觀察僅需觀待顯現」而成立的真理（世俗諦）。如佛教哲學當中，空性和涅槃為絕對性的真理，世間肉眼所看到的苗芽等物質，是屬於非絕對性的真理。³²《入中論》

³¹ 龍樹著《迴諍論》云：「我依於世諦，故作如是說。此偈明何義？若汝或謂如「勿」聲者，因同所成。何以故？以因不離一切諸法無自體故，非彼聲響而有自體，以因緣生故無自體。若無自體，汝說聲有能遮聲者，彼義則壞。又我所說，不違世諦、不捨世諦，依世諦故能說一切諸法體空；若離世諦，法不可說。佛說偈言：『若不依世諦，不得證真諦；若不證真諦，不得涅槃證。』」引見《大藏經》冊 32，頁 18 下。

³² 《大乘稻芊經釋》云：「現其開示世尊所思之言，謂彼如何圓滿通達之故。世尊言如何通達緣起。為斷除增益和減損之二邊，須知緣起分勝義與世俗。唯觀勝義之理就落減損之邊及斷見，或入聲聞涅槃。若唯觀世俗之理就落增一邊故。若斷除增益和減損之二邊，將會入中道。」參見西藏《大藏經》丹珠爾，德格版，論藏 81，頁 151，91 筆者譯。

云：「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。」³³月稱認為任何事物的本質，都具勝義與世俗的性質，但二諦不是針對聖者及凡夫，來辨別於勝義或世俗。眾所週知的是：每一個事物皆有自己之體性，且勝義與世俗二者的體性關係，是不離於一或異。因此月稱明確指出：雖許萬物皆有體性，然未許自性有之體性³⁴，由此可知「體性」與「有自性的體性」之間的差異。如《入中論自釋》云：

諸佛世尊無倒證知二諦體性，宣說行、思與芽等內外諸法之體性有二：謂世俗與勝義。勝義謂現見真勝義智所得之體性，此是一體，然非自性有。世俗謂諸異生為無明翳障蔽慧眼，由彼妄見之力所得體性，然非如異生所見自性，即實有彼自性。故一切法有此二種體性可得；此二體性，其見真智之境，即是真勝義諦，此體性下當廣說見妄識之境，即世俗諦。³⁵

³³ 月稱著，法尊譯，《入中論》〈第六菩提現前地，卷二，第 23 偈〉（台北：新文豐出版，1984 年），頁 16。

³⁴ 關於中觀應成未許「自性有」方面，宗喀巴在《入中論善顯密意疏》說：「若將此派之實有，實執，與破實執之正理，先善為引導。次乃示以應成正宗，則善能分辨正見之差別。《鄔波離問經》云：『種種可愛妙花敷，悅意金宮相輝映，此亦未曾有作者，皆從分別增上生，分別假立諸世間。』《六十正理論》云：『正等覺宣說，無明緣世間，說世是分別，云何不應理。』釋論釋此義謂：『一切世間非自性有，唯由分別之所假立。』《百論》亦云：『若無有分別，貪等亦非有，故智者誰執，真義及分別。』釋論云：『有分別，方有彼貪等，若無分別，彼等亦無。決定當知：如於繩上假立為蛇，定無自性。』《寶鬘論》云：『士夫非地水，非火風非空，非識非一切，異此無士夫。』」（法尊譯，台北市：慧炬雜誌社出版，2015 年），頁 101-102。

³⁵ 月稱著，法尊譯，《入中論自釋》（台北：新文豐出版，1984 年），頁 16。

所謂苗芽等萬物或諸法的真實性，是由具現證之「殊勝智者」可證得彼物之體性，但卻未成立自性有之體性，此為體性相同、反體相異。如《入中論自釋》云：「勝義謂現見真勝義智所得之體性，此是一體，然非自性有。」³⁶所謂非真實性或世俗，是由無明所遮的世間凡夫眼識等六識中，曾顯現出的體性。如《入中論自釋》云：

世俗謂諸異生為無明翳障蔽慧眼，由彼妄見之力所得體性，然非如異生所見自性，即實有彼自性。故一切法有此二種體性可得；此二體性，其見真智之境，即是真勝義諦，此體性下當廣說：可見妄識之境，即世俗諦。³⁷

少數學者甚至認為勝義諦非屬於該所學的知識，因為任何智慧都無法證明勝義諦的存在性，且將此理由解釋為《入行論》³⁸的思想脈絡，甚至還否定世俗的存在。這種荒謬顛倒是非的說法是無有根據的，從而可想而知，其學者根本不了解此論述的大意及所詮。

此派還依據《父子相見會》³⁹，將諸法或所知分為二諦。進而勝義諦和世俗諦的體性關係，不可能離於二者成為一體或異體之概念。若二諦之體性為異，就將二諦之體性成為自性有，因此二諦之體性關係只能是一體，也就是說成「反體異、體性一」的基本概念，如所作與無常。⁴⁰

³⁶ 月稱著，法尊譯，《入中論自釋》（台北：新文豐出版，1984年），頁16。

³⁷ 月稱著，法尊譯，《入中論自釋》（台北：新文豐出版，1984年），頁16。

³⁸ 寂天著，如石譯，《入行論》〈第九品，第二偈〉云：「世俗與勝義，許之為二諦，勝義非心境，說心是世俗。」參見索達吉轉講《入菩薩行論廣釋》（台北：佛陀教育基金會出版，2013年），頁174-176。

³⁹ 《西藏大藏經》，德格版，甘珠爾，經藏，དཀོན་ལྷནས། བཀོད།

⁴⁰ 引《父子相見會》云：「如來了知世俗勝義，所知亦唯世俗勝義二諦中攝。」

十四世達賴喇嘛說：

空性是指完全依他而有，不是自己獨立或自力形成。當更深入了解因果互相觀待的緣起道理，應該立刻聯想到自性空。怎麼會以緣起道理去確立自性的存在呢？這完全是顛倒的。倘若仔細解釋自性空道理，絕對不能否定世俗的存在，只有世俗存在才能說它性空。所謂自性空是諸法存在的究竟性質，一法的存在是以什麼情況而存在。空性和有法是不可能分離，像錢幣的一體兩面，又如同手心和手背，是一法同性異體。⁴¹

二、以經教與正理證抉擇二諦

當然除了世俗與勝義「二諦」的名稱之外，在《十地經》⁴²中出現苦集滅道四聖諦，善知世俗諦、善知勝義諦、善知相諦、善知差別諦等

因諸佛世尊由於空性善見、善知、善證、故名一切種智。」《西藏大藏經》，德格版，甘珠爾，經藏，དཀོན་ལཱེ་ལྷན་པ། པ། p.60-བ།

⁴¹ 參見《菩提心釋教授》第十四世達賴喇嘛講授，蔣揚仁欽譯頌及口譯。2018校版的電子檔，頁 29。

⁴² 參見法尊譯的《入中論自釋》，卷一，中提到「如菩薩第五地經云：『如實知此是苦聖諦，此是苦集聖諦，此是苦滅聖諦，此是苦滅道聖諦。善知世俗諦，善知勝義諦，善知相諦，善知差別諦，善知成立諦，善知事諦，善知生諦，善知盡無生智諦，善知入道智諦，善知一切菩薩地次第成就諦，乃至善知如來智成就諦。此菩薩，隨眾生心樂令歡喜故知世俗諦，通達一實相故知勝義諦，覺法自相共相故知相諦，了諸法分位差別故知差別諦。善分別蘊界處故知成立諦，覺身心苦惱故知事諦，覺諸趣生相續故知生諦，一切熱惱畢竟滅故知盡無生智諦，出生無二故知入道智諦，正覺一切行相故善知一切菩薩地次第成就乃至如來智成就諦。』」（台北：新文豐出版。1984年），頁 35。

更多「諦」之概念。不過以上不同「諦」之名稱，皆可攝於二諦，因諸法分為勝義與世俗二諦，並從教證顯示所知的範圍不會超過二諦。如《決定真實三摩地經》云：「世間智者於實法，不從他聞自然解，所謂世俗及勝義，離此更無有第三法。」⁴³而且月稱也在《入中論自釋》提到「有餘諦，隨其所應，當知唯是二諦中攝。」⁴⁴接著以正理的角度可以分析，任何事物若已確定欺誑虛妄，則必須否定其物確定為真實與非欺的一面，因為欺與非欺之間的關係，是相違背的矛盾狀態。由此得知欺與非欺的辨別方式，可以運用在一切萬物之上。此理論證明，若某二種事物之間是互絕相違，那麼互相若是其一，則能排除另一方。此處排除的，是說若是其中一方就絕對不是另一方，譬如，事物與非事物，凡是所知就可分為「屬於事物的無常法」與「屬於非事物的常法」，無有第三者的選擇可言。如《中觀明論》云：「凡互相違法，絕無遮其一品不成餘品者，故分別俱非品亦非正理。」又云：「若法決斷為此，未有不遮斷為彼者，此二即是互相違之相。若法是互相違相，則彼遍於一切種相。若能遍於一切種相，則能遣除餘第三品，如有身與非有身等差別。」⁴⁵其餘一切正相違者皆同理可證。

三、依世間分析俗諦

諸法不僅分勝義諦和世俗諦，其中世俗諦又可分「境和有境」⁴⁶，

⁴³ 引見西藏大藏經《決定真實三摩地經》德格版 དཀོན་ལཱེགས་པ། 頁 61。

⁴⁴ 月稱著，法尊譯，《入中論自釋》（台北：新文豐出版，1984年），頁 35。

⁴⁵ 蓮花戒著，《中觀明論》，參見西藏大藏經，德格版，中觀部 ༧།，頁 1255。

⁴⁶ 關於「境與有境」在法稱所著的《釋量論》〈第三品〉中說：「依此色眼故，將生眼識等。」此說明依外在的色和眼根等三緣而生持色的眼識。境可分顯現境、耽著境、執取境、趨入境。

依世間一般的認知層面而言，世俗依然可分為「正世俗」與「倒世俗」二類。無有內外之錯亂因緣所影響的諸根，或觀待其根所生的根識，以及錯亂因緣所影響之根識等。二者當中，無有錯亂影響的根與根識，依世間認知為「正世俗」；錯亂影響的根識事物為「倒世俗」。不過必須要了解此派非承許正世俗，因為正世俗不存在，凡是世俗一定不離於倒世俗。⁴⁷如《入中論》云：

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。⁴⁸

觀待世間的意識角度，辨別任何事物之狀態時，所呈現的相雖是「真實世俗」⁴⁹或真諦，可是實際上，此相亦非名言所施設的對

⁴⁷ 法尊譯，《入中論自釋》云：「明利根，謂無眩翳未害黃眼等症，及如是無倒而取外境；有患根，謂與上相違。有患諸根之識，觀待無患善根諸識，許為顛倒識。如此諸識顛不顛倒分為二類，其境亦爾。如眩翳黃眼等症，食商陸藥等，是為內身能壞諸根之因緣；如窺油、水、明鏡、空谷、歌聲、日光與特殊時處現前等，是為外界能壞諸根之因緣。若有此緣，即使無內身壞根諸緣，亦見影像、谷響、陽燄水等，幻師所誦咒所配藥當知亦爾。即此咒藥，及邪教，似因等，亦能壞意根。夢等建立下當廣說。以是諸根若無上說障緣，則六根所取義，皆是世間所通達，觀待世間說名真實，非觀待聖者。其影像等有患諸根所見之境，即觀待世間亦是顛倒。」（台北：新文豐出版，1984年），頁17。

⁴⁸ 月稱著，法尊譯，《入中論》卷二，〈第六地〉（台北：新文豐出版，1984年），頁16-17。

⁴⁹ 阿底峽著，《入二諦論》云：「未察似成立，生與滅諸法，具有作用者，許為真世俗。」《西藏大藏經》，德格版，No.3902，論藏，⁸⁹¹頁72。此偈頌含義是在未經觀察的情況下，在凡夫的五根六識前，似乎真實成立，從產生、留

象。此處也許容易產生以下所述疑惑：由於未承許正世俗，所以不分正世俗與倒世俗。但以「無明」⁵⁰所遮的境和有境，為何不施設為倒世俗？這一點要考量世俗的建立，因為世俗是由名言量所施設而存在之故，若施設倒世俗亦須依名言量安立。可是名言量卻不能由受到無明習氣損害者成立。

根據上述的觀點，可以明確得知，勝論派等佛教以外的宗派，所施設的三德⁵¹等，否定了世間世俗，所以連世間世俗都談不上。甚至破除某宗派承許在錯覺上所顯現的像，進而當成是世俗的觀念與想法。由此可知，如是若計幻事、陽燄、影像等，為實象馬、實水、實質等，亦於世間世俗決定非有。所以要弄清楚持影像等眼識的耽著境，雖以世俗名言無可有，然持影像等眼識的顯現境是可許的。目前眼前所看到的房子、電視等現出有自性之眼識，其原因在於無明。所以應成派認為，持影像和持房子的眼識之間，除了粗細之差異外，其二者錯覺在於顯現境方面無有差別。

於是得出的結論是：雖然不可能存在臉影同等於臉，以及自性有的

駐與毀滅等各個程序來看，都井然有序，並且具有一定的功效與能力，如真世火的熱性、水的濕性等等，像這樣的各種事物與現象，就承許為真實的世俗。

⁵⁰ 有關「無明」方面，宗喀巴在《菩提道次第廣論》中提到：「又此愚蒙，集論中說略分二種，謂業果愚及真實義愚，初能招集墮惡趣行，後能招集往樂趣行。」（法尊譯，新北市：安泰展業出版，2011年7月），頁207。

⁵¹ 參見《金七十論·卷上》說：「大等諸未，有三種德，一、樂，二、苦，三、癡闇。此未得離本德，未德則不成。故由未得比本，是故自性由平等比成。」引見《大正藏》冊54，頁1249上-中。

房子等，但要釐清的是無有自性的房子，未代表無有房子。就如臉影非同等於臉，然臉影還是被認同為存在之法。為此在應成派承許有外境的原則之下，影像或臉影可以被認為是色處。由此可推，眼識所見之幻事，耳識所聞之谷響等，亦皆彼彼如是。此觀點是應成派的不共之處。

再者提到關於「無自性」和「有自性」時，不得不連接《心經》所說的：「色不異空、空不異色，色即是空、空即是色。」⁵²當然針對此偈來講，各宗派有不同的解讀。中觀自續以及唯識等宗派認為此經是不了義經⁵³，然而中觀應成派認為此經是了義經，不僅可以了解法的存在和作用，不是從它自己那方面產生。且講到自性空，一定依存在法而說自性空⁵⁴。依世俗諦才能說自性空，遠離世俗諦說自性空並不是正確的自性空道理。就如非「剎那性改變的無常」，那絕對不可能是「有為法」，即一切有為法皆無常。同樣的道理，世俗諦和

⁵² 達賴喇嘛著，鄭振煌譯，《達賴喇嘛談心經》，(台北：圓神出版社有限公司，2004年)，頁123。

⁵³ 有關了義經和不了義經的定義方面，各宗派有不同看法。如《宗義寶鬘》說：「經文所直接言之字面義理，不能如是接納之經典，名為不了義經。經文所直接教言之字面義理，可以如是接納之經典，名為了義經。」以上是唯識宗派下的定義。中觀宗所立的定義又如《宗義寶鬘》說：「以世俗諦作為主要內容而教言，以及經教義理不能直接如是接納之經典，名為不了義經。以勝義諦作為主要內容而教言，以及經教義理可以直接如是接納之經典，名為勝義諦。」

⁵⁴ 龍樹著，《七十空性論》云：「以此一切法，皆是自性空，故佛說諸法，皆從因緣起。勝義唯如是，然佛薄伽梵，依世間名言，施設一切法。」參見西藏大藏經，德格版，頁3827

勝義諦，亦是互相觀待而有，遠離世俗諦就無勝義諦，遠離勝義諦亦無有世俗諦。如《菩提心釋》云：「世俗說為空，唯空是世俗，無必不生故，所作與無常。」⁵⁵

四、二諦不共的認知

中觀應成派對二諦的字面解釋，與自續派的敘述顯然又不同，因為自續派根據以上所述，「勝」是指如所有智一心專注的無漏智慧，「義」指如所有智的對境，但應成派覺得並非如此，此派認為既是真實不虛的「勝」，又是明文正確的「義」，因此而稱「勝義」，而且二者皆為諦的緣故，名為「勝義諦」。《明句論》云：「即彼是義，又彼是勝，故為勝義，此是諦故，稱勝義諦。」⁵⁶《中觀根本慧論·正理海》云：

不承許如他人所說：「勝」指一心專住的無漏智慧，「義」指一心專住的無漏智慧之境，而是「勝」和「義」二者皆為勝義諦。⁵⁷

再說「空性」是追尋解脫者所必須要知道的重要對境，或者說是最殊勝的真理，因此稱為「勝義」。並且，任何勝義的一切法，它所顯現的境與實際本質，無有差異或非顛倒之故，名為「諦」。《中觀根本慧論·正理海》云：

⁵⁵ 參見龍樹著，滇津穎摩譯，《菩提心釋》（臺南：如意寶影音流通佛學會，2010年），頁148。

⁵⁶ 月稱，《明句論》藏文版，德格版，噶珠爾，論藏，中觀，卷102，Adarshah 經號，D3860 頁01-201。

⁵⁷ 宗喀巴，《中觀根本慧論·正理海》藏文版，（台北：佛陀教育基金會，2005年），頁361。以上筆者譯。

所謂勝義諦的『諦』是指非顛倒，以及住於不同狀態而現於不同相後，在世間非顛倒的緣故，僅以世間名言施設勝義之諦。⁵⁸

世俗諦的「世俗」是指分別心。分別心為一種將諸法「無有自性」的本質，捏造或虛構成「有自性」的無明，因為一切萬物不可能有自性，但認為有自性的，只是在世俗之分別心上顯現而已，同時「諦」是指在世俗的分別心上呈現為真實。《入中論》云：「癡障性故名世俗，假法由彼現為諦，能仁說名世俗諦，所有假法唯世俗。」⁵⁹。《入中論善顯密意疏》云：

由此無明愚癡，令諸眾生不見諸法實性，於無自性之諸法，增益為有自性，遂於見真實性障蔽為體，是名世俗。此所說之世俗，是明世俗諦，為於何世俗前安立為諦之世俗。非明總世俗也。⁶⁰

如《楞伽經》云：「諸法世俗生，勝義無自性，無性而迷亂，許為真世俗。」⁶¹此說於勝義無自性被誤導成有自性之心，即是世俗。「世俗」梵語有「能障」之義，此世俗即為能障。

伍、結語

月稱論師在《入中論》第六品當中，破除及批判與龍樹思想相違的

⁵⁸ 宗喀巴，《中觀根本慧論·正理海》藏文版，筆者譯，頁 361。

⁵⁹ 月稱著，法尊譯，《入中論》卷二，〈第六地〉（台北：新文豐出版公司，1984），頁 18。

⁶⁰ 宗喀巴，法尊譯，《中觀善顯密意疏》（台北：新文豐出版公司，1984 年），頁 139。

⁶¹ 《西藏大藏經》，甘珠爾，經藏，ཅཱ་ཀྱི་མཚན་མོ་ 頁 174。

內外道宗派之見解，從二諦的論述逐步引導出人無我與法無我的正見。因此關於二諦——「勝義諦」和「世俗諦」，透過以上各宗派的見解與認知，會發現各自的主張有明顯的差異性。究竟哪一個宗派所論述的「二諦」，是人們所分辨以及追求的真理呢？實際狀態或真理只有一個，不可能每一個宗派講的都是真理，因為都是在敘述同一個主題之上，所以是否把以上各宗派的觀點，當作實修的工具與參考，從而檢驗生命中親自的體驗，來抉擇世尊所開導的二諦——「勝義諦」和「世俗諦」，是所有人可以依據古德先賢的教證傳承而深入學修的。

參考書目

一、中文藏經（引自中華電子佛典協會，《電子佛典集成》CBETA，2016年6月版）

- 唐·玄奘譯《緣起經》CBETA T02，no. 124。
《佛說大乘稻芊經》，CBETA T16，no. 712。
世親菩薩造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，CBETA T29，no.1558。
龍樹著，青目釋，鳩摩羅什譯，《中論》，CBETA T 30，no.1564。
唐·玄奘譯，《大乘阿毘達磨雜集論》，CBETA T31，no.1606。
世親菩薩造，唐·玄奘譯，《唯識三十論頌》，CBETA T31，no. 1586。
法成集，《大乘稻芊經隨聽疏》，CBETA T 85，no. 2782。
宗喀巴著，《入中論善顯密意疏》，CBETA B9，no.0044。
劉宋 求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》，冊 16。
龍樹著，《迴諍論》，《大正藏》，冊 32。
陳·真諦譯，《金七十論》，《大正藏》，冊 54。

二、藏文藏經

- 《父子相見會》，《西藏大藏經》，德格版，甘珠爾，經藏，དཀོན་བཟླེགས། ང།。
《大乘稻芊經釋》，《西藏大藏經》，德格版，丹珠爾，論藏 ཇ།。
龍樹著，《七十空性論》，《西藏大藏經》，德格版。
月稱著，《顯句論》，《西藏大藏經》，德格版，丹珠爾，論藏，中觀，卷
102 ཇ།。
《決定真實三摩地經》，《西藏大藏經》，德格版 ཇཀོན་བཟླེགས། ང།。
蓮花戒著，《中觀明論》，《西藏大藏經》，德格版，中觀部 ཇ།。

- 阿底峽著，《入二諦論》，《西藏大藏經》，德格版，No.3902，論藏 81。
- 月稱，《明句論》，《西藏大藏經》，德格版，噶珠爾，論藏，中觀，卷 102 91 Adarshah，經號 D3860。
- 法稱著，法尊譯，《釋量論》，《西藏大藏經》，德格版，論藏，因明部，no.4210。

三、專書

- 月稱著，法尊譯，《入中論》，台北：新文豐出版公司，1984 年。
- 月稱著，法尊譯，《入中論自釋》，台北：新文豐出版公司，1984 年。
- 宗喀巴著，法尊譯，《入中論善顯密意疏》上冊，臺北市：中華慧炬佛學會出版，2014 年。
- 宗喀巴著，法尊譯，《入中論善顯密意疏》中冊，台北市：慧炬雜誌社出版，2015 年。
- 宗喀巴著，法尊譯，《菩提道次第廣論》，新北市：安泰展業出版，2011 年 7 月。
- 宗喀巴，法尊譯，《中觀善顯密意疏》，台北：新文豐出版公司，1984 年。
- 龍樹著，滇津穎摩譯，《中觀寶鬘論》，臺南市：如意寶影音流通佛學會出版，2004 年。
- 龍樹著，滇津穎摩譯，《菩提心釋》，臺南：如意寶影音流通佛學會，2010 年。
- 佛護著，蔣揚仁欽譯註，《中觀根本論釋·佛護論》，台北：商周出版，2019 年 8 月。
- 克主·格雷悲桑著，《饒益善緣開眼論》，印度：甘丹寺北頂佛學院圖書館，2006 年 11 月。
- 滾秋吉美旺波著，《宗義寶鬘》，印度：Namgyal Monastery 出版，2009 年。

達賴喇嘛著，鄭振煌譯，《達賴喇嘛談心經》，台北：圓神出版社有限公司，2004年。

寂天著，如石譯，《入行論》〈第九品，第二偈〉，索達吉轉講《入菩薩行論廣釋》，台北：佛陀教育基金會出版，2013年。

宗喀巴，《中觀根本慧論·正理海》藏文版，台北：佛陀教育基金會，2005年。

四、工具書、其他

《藏漢大辭典》，甘肅版，北京：民族出版社，1998年。

益西寧布著，《二諦論》，筆者譯自藏文版，色拉寺讀書館之電子版。

第十四世達賴喇嘛講授，蔣揚仁欽譯頌及口譯，《菩提心釋教授》，2018校版電子檔。