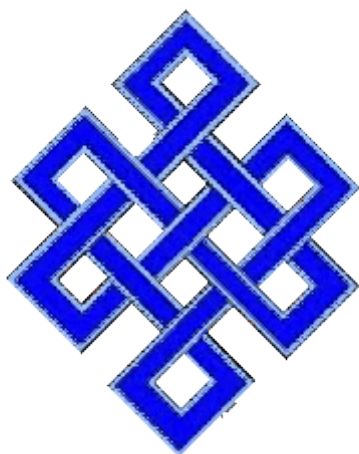


Jeffrey Hopkins'
Easy Access to
Jam-yang-shay-pa's
Maps of the Profound:
Autonomy School

派續自一圖地奧深之巴協揚蔣



Chinese Translation by
Su-an Lin

UMA INSTITUTE
FOR TIBETAN STUDIES

Easy Access to Maps of the Profound: Autonomy School

Hopkins' *Maps of the Profound* in English is available for purchase from [Snow Lion Publications](#).

Website for UMA Institute for Tibetan Studies (Union of the Modern and the Ancient: *gsar rnying zung `jug khang*): uma-tibet.org. UMA stands for “Union of the Modern and the Ancient” and means “Middle Way” in Tibetan. UMA is a non-profit 501(c)3 organization.

Jeffrey Hopkins'
Easy Access to
Jam-yang-shay-pa's
Maps of the Profound:
Autonomy School

蔣揚協巴之深奧地圖—自續派

Chinese Translation by Su-an Lin

UMA Institute for Tibetan Studies
uma-tibet.org

Education in Compassion and Wisdom UMA Great Books Translation Project

*Supported by a generous grant
from the ING Foundation
and individual sponsors—
Hsu Shu-Hsun; Chou Mei-Dai;
Chien Jin-Hong; Pu Chih-Pin;
Daniel E. Perdue*

Translating texts from the heritage of Tibetan and Inner Asian Buddhist systems. The project focuses on Great Indian Books and Tibetan commentaries from the Go-mang College syllabus as well as a related theme on the fundamental innate mind of clear light in Tantric traditions. A feature of the Project is the usage of consistent vocabulary and format throughout the translations.

Publications available online without cost under a Creative Commons License with the understanding that downloaded material must be distributed for free: <http://uma-tibet.org>. UMA stands for Union of the Modern and the Ancient (*gsar rnying zung 'jug khang*). The UMA Institute for Tibetan Studies is a non-profit 501(c)3 organization.

Version: October, 2014

ISBN 9781941381045

Library of Congress Control Number: 2014952738

Lin, Su-an.

Jeffrey hopkins' easy access to jam-yang-shay-pa's maps of the profound: autonomy school / by Su-an Lin.

Includes bibliographical references.

1. Su-an Lin. 2. Dge-lugs-pa (Sect)--Doctrines. 3. 'Jam dbyangs bzhad pa ngag dbang brtson grus, 1648-1722. 4. grub mtha'i rnam bshad rang gzhan grub mtha' kun dang zab don mchog tu gsal ba kun bzang zhing gi nyi ma lung rigs rgya mtsho skye dgu'i re ba kun skong 5. grub mtha' chen mo 6. Wisdom—Religious aspects--Buddhism.

I. Jeffrey Hopkins, 1940- II. Title.

Contents

Preface	7
第十一章 自續派 (Autonomy School)	21
a" 說明自續學派	21
1. 此學派之名稱意義及定義	21
2. 自續學派的分類	29
3. 自續學派的個別系統	30
A. 經部行中觀派之說明	30
1* 經部行中觀派如何駁斥唯識宗	30
a* 經部行中觀派駁斥真實存在宗所指的三性是經典之意	30
b* 經部行中觀自續派之三性意義的說明	38
c* 經部行中觀自續派中說明大小乘集結者及二無我之主張	40
d* 經部行中觀自續派如何以經典與推理駁斥無外境之主張	54
2* 經部行中觀派的系統	59
a* 經部行中觀派之遮止境的確別	59
b* 經部行中觀派駁斥遮止境的推理	69
c* 二諦的說明及經部行中觀自續派推理所描述的基礎	74
d* 經部行中觀自續派對二諦之量的確解	81
e* 經部行中觀自續派—證果之時及果體的特性	81
f* 經部行中觀自續派之道-也就是證果方式-的特性	83
B. 解釋瑜伽行中觀派之系統	83
1* 瑜伽行中觀派的分支	83

a* 分支	83
b* 瑜伽行中觀自續派的分支之個別解釋	85
1# 對真相瑜伽行中觀派的解釋	85
2# 假相瑜伽行中觀派的解釋	88
2* 了義不了義的主張及在瑜伽行中觀自續派的三轉法輪	91
3* 駁斥遮遣對境的推理	100
4* 道的特性	110
Bibliography	113

Preface

The Transformative Aim

The Tibetan cultural region^a stretches beyond the borders of Tibet through a vast area ranging from Kalmyk Mongolian lands near the Volga River in Europe where the Volga empties into the Caspian Sea, through Outer and Inner Mongolia, the Buriat Republic of Siberia, and through Bhutan, Sikkim, Ladakh, and parts of Nepal. In this vast area, schools of non-Buddhist and Buddhist Indian philosophy are systematized in texts called “presentations of tenets.”^b Focal topics and issues are presented in order to stimulate inquiry and to encourage development of an inner faculty capable of investigating appearances so as to penetrate their reality. In this context philosophy is, for the most part, related to liberative concerns—the attempt to extricate oneself and others from a round of painful existence and to attain freedom and full development.

The basic perspective is that afflictive emotions—such as desire, hatred, enmity, jealousy, and belligerence—bind beings in a round of uncontrolled birth, aging, sickness, and death and are founded on misperception of the nature of persons and other phenomena. When a practitioner penetrates reality and this insight is teamed with a powerful consciousness of concentrated meditation, the underpinnings of the process of cyclic existence can be destroyed, resulting in liberation. Also, when wisdom is further empowered through the development of love, compassion, and altruism—and the corresponding actions of generosity, ethics, and tolerant patience—the wisdom consciousness is capable of achieving an all-knowing state in which one can effectively help a vast number of beings.

Because of this basic perspective—namely, that false ideation traps beings in a round of suffering—reasoned investigation into the nature of persons and other phenomena is central to the process of spiritual development (though it is not the only concern). Schools of tenets primarily are studied not to refute

^a note 1 (the backnotes in *Maps of the Profound* are incorporated into this Translation as footnotes and marked as “note” with their respective number) : The Introduction is drawn from Jeffrey Hopkins, *Reflections on Reality* (Berkeley, CA.: University of California Press, 2002), chaps. 3-4.

^b *grub mtha'i rnam bzhag, *siddhāntavyavasthāpana.*

other systems but to develop an internal force that can counteract one's own *innate* adherence to misapprehensions. These innate forms of ignorance are part and parcel of ordinary life. They are not just learned from other systems, nor do they just arise from faulty analysis.

The stated aim of studying the different schools is to gain insight into the fact that many of the perspectives basic to ordinary life are devoid of valid foundation. This realization leads practitioners to replace invalid assent to deceptive appearance with well-founded perspectives. The process is achieved through (1) first engaging in *hearing* great texts on such topics and getting straight the verbal presentation, (2) then *thinking* on their meaning to the point where the topics are ascertained with valid cognition, and (3) finally *meditating* on the same to the point where these realizations become enhanced by the power of concentration such that they can counteract innate tendencies to assent to false appearances.

Since it is no easy matter to penetrate the thick veil of false facades and misconceptions, it became popular in the more scholastic circles of India to investigate not just what the current tradition considered to be the best and final system but also the so-called lower systems. Systematic study provided a gradual approach to subtle topics so as to avoid confusion with less subtle ones. In Tibet, because of the need to get a handle on the plethora of Buddhist systems inherited from India, presentations of tenets comparing the views of the different schools of thought assumed considerable importance. That the primary concern is indeed with developing the capacity to appreciate the profound view of a high system of philosophy is evidenced by the amount of time actually spent by students probing the workings of the so-called lower schools. Since the stances of those schools are appreciated, they are studied in considerable detail.

A presentation of tenets functions primarily to provide a comprehensive worldview. Its descriptions, ranging from the phenomena of the world through to and including the types of enlightenment, give students a framework for study and practice as well as a perspective for relating with other beings. The hierarchical presentation, fortified with reasoned explanation, itself inculcates the basic posture that the power of reason can penetrate the false veils of appearance and lead to meditative perception of a liberative reality. Presentations of tenets are founded on confidence in the mind's ability to overcome tremendous obstacles to the point where

love, compassion, and altruism can be expressed in effective, continuous activity, and, therefore, they do more than just structure Indian Buddhist systems; they structure practitioners' perception of their place in a dynamic worldview.

The perspective is that individuals are bound by misconception in a round of suffering and mired in afflictive emotions counterproductive to their own welfare, but also poised on a threshold of transformation. The uncontrolled course of cyclic existence lacks a solid underpinning; it is ready to be transformed into a patterned advance toward liberation. The starkness of the harrowing appraisal of the current situation of multi-layered pain stands in marked contrast to the optimistic view of the liberative development that is possible. Such optimism stems from conviction that the afflictive emotions and obstructions, the causes of misery and finite intelligence, are not endemic to the mind but are peripheral to its nature and thus subject to antidotal influences that can remove them.

This vision serves as a powerful force orienting and ordering lives. It stimulates the metaphysical imagination, beckoning, pushing against, and resonating with inner potentials such that persons are drawn into the transformative process. I have found that it is helpful to apprehend it with a playful attitude—allowing exploration of this grand perspective without the pressure of commitment, letting horizons open on their own.

The Genre of Presentations of Tenets

The main Indian precursors of these systemizations are texts such as the *Blaze of Reasoning*^a by Bhāvaviveka (500-570? C.E.)^b and the *Compendium of Principles*^c by the eighth-century scholar Shāntarakṣhita, with a commentary by his student Kamalashīla. Both Shāntarakṣhita and Kamalashīla visited Tibet in the late eighth

^a note 2: *rtog ge 'bar ba, tarkajvālā*. This is Bhāvaviveka's commentary on his *Heart of the Middle* (*dbu ma snying po, madhyamakahrdaya*). For a partial English translation of the latter (chap. III. 1-136), see Shōtarō Iida, *Reason and Emptiness* (Tokyo: Hokuseido, 1980).

^b note 3: See David Seyfort Rugg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India* (Wiesbaden, Germany: Otto Harrassowitz, 1981), 61.

^c note 4: *de kho na nyid bsadud pa'i tshig le'ur byas pa, tattvasaṃgrahakārikā*. A translation into English is available in G. Jha, *The Tattvasaṃgraha of Śāntirakṣita with the Commentary of Kamalashīla*, Gaekwad's Oriental Series, vols. 50 and 53 (Baroda, India: Oriental Institute, 1937-1939; rpt. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986).

century and strongly influenced the direction that Buddhism took there.

In Tibet, the presentations assumed a more developed structure.^a Some of these texts are long; for instance, a lengthy text entitled *Treasury of Tenets: Illuminating the Meaning of All Vehicles*^b was written by the fourteenth-century scholar Long-chen-rap-jam^c of the Nying-ma order of Tibetan Buddhism. It appears that Tsong-ka-pa's^d *The Essence of Eloquence*,^e which is the mother of presentations of tenets in the Ge-luk-pa order, was written in reaction to presentations like those of Long-chen-pa.^f

Again, in reaction to Tsong-ka-pa's writing, the fifteenth-century scholar Dak-tsang Shay-rap-rin-chen^g of the Sa-kya order wrote a long text titled the *Explanation of "Freedom from Extremes through Knowing All Tenets": Ocean of Eloquence*,^h detailing what he considered to be Tsong-ka-pa's contradictions. Dak-tsang's text in turn gave rise to the most extensive text of this type in Tibet. In part to refute Dak-tsang's account of Tsong-ka-pa's contradictions, Jam-yang-shay-pa (1648-1721) composed the *Explanation of Tenets: Sun of the Land of Samantabhadra*

^a For more discussion on this genre of Tibetan literature, see Katsumi Mimaki, *Blo gsal grub mtha'* (Kyoto: Université de Kyoto, 1982), 1-12; and David Seyfort Ruegg's foreword to Geshé Ngawang Nyima, *Introduction to the Doctrines of the Four Schools of Buddhist Philosophy* (Leiden, 1970).

^b note 5: *theg pa mtha' dag gi don gsal bar byed pa grub pa'i mtha' rin po che'i mdzod*.

^c *klong chen rab 'byams / klong chen dri med 'od zer*, 1308-1363.

^d *tsong kha pa blo bzang grags pa*, 1357-1419.

^e *drang ba dang nges pa'i don rnam par phye ba'i bstan bcos legs bshad snying po*; Peking 6142, vol. 153. My annotated translation of the General Explanation and the Section on the Mind-Only School is to be found in *Emptiness in the Mind-Only School of Buddhism* (Berkeley: University of California Press, 1999). For a translation of the complete text, see Robert A. F. Thurman, *Tsong Khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1984). A Chinese translation was completed in Lhasa on the day commemorating Buddha's enlightenment in 1916 by Venerable Fa Zun, "Bian Liao Yi Bu Liao Yi Shuo Cang Lun," in *Xi Zang Fo Jiao Jiao Yi Lun Ji* (Taipei: Da Sheng Wen Hua Chu Ban She, 1979), vol. 2, 159-276.

^f Tsong-ka-pa's main opponent is the fourteenth-century scholar-yogi Shay-rap-gyel-tsen; see Part 4 of Jeffrey Hopkins, *Reflections on Reality* (Berkeley: University of California Press, 2002).

^g *stag tshang lo tsā ba shes rab rin chen*, born 1405.

^h note 6: *grub mtha' kun shes nas mtha' bral grub pa zhes bya ba'i bstan bcos rnam par bshad pa legs bshad kyi rgya msho*.

Brilliantly Illuminating All of Our Own and Others' Tenets and the Meaning of the Profound [Emptiness], Ocean of Scripture and Reasoning Fulfilling All Hopes of All Beings, also known as the *Great Exposition of Tenets*.^a The word “tenets” in the title refers to the root text; his commentary on it is like the light of the lang of Samantabhadra, which is not lit by a sun that rises and sets but shines continuously through the power of meditative stabilization. This book of tenets fulfils the hopes of all beings seeking the ability to gain the wanted and avoid the unwanted, since it explains what the wanted and the unwanted are and how to achieve and avoid them. Through delineating the profound meanings of emptiness, it shows the path to liberation from cyclic existence and the eventual attainment of omniscience.

The *Great Exposition of Tenets* is replete with citations of Indian sources but is written, despite its length, in a laconic style (unusual for him) that sometimes can leave one wondering about the relevance of citations. Even more so, Jam-yang-shay-pa's root text (which is translated in this book), written ten years earlier in nine-syllable poetry, often is more befuddling. However, once it is unpacked, it serves as an easy technique to memorize stances of tenet systems.

Perhaps this inaccessibility was partly why the eighteenth-century Tibetanized Mongolian scholar Jang-kya Röl-pay-dor-jay^b—whom Jam-yang-shay-pa, then an old man,^c helped to find as the reincarnation of the last Jang-kya—composed a more issue-oriented text of the same genre entitled *Clear Exposition of the Presentation of Tenets: Beautiful Ornament for the Meru of the Subduer's Teaching*.^d Jam-yang-shay-pa's own reincarnation,

^a note 7: *grub mtha'i rnam bshad rang gzhan grub mtha'kun dang zab don mchog tu gsal ba kun bzang zhing gi nyi ma lung rigs rgya mtsho skye dgu'i re ba kun skong/ grub mtha' chen mo*. For an English translation of the beginning of the chapter on the Consequence School, see Jeffrey Hopkins, *Meditation on Emptiness* (London: Wisdom, 1983; rev. ed., Boston: Wisdom, 1996), 579-697.

^b *lcang skya rol pa'i rdo rje*, 1717-1786. A Tibetanized Mongolian born in what is presently the Am-do Province of Tibet, currently the Qinghai Province of China, he is also known as the Second Jang-kya Hu-tok-tu (*hu thog thu*), using the Mongolian for *sprul sku*.

^c Jam-yang-shay-pa himself had been tutored by the previous Jang-kya, Nga-wang-lo-sang-chö-den.

^d note 8: *grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa gsal bar bshad pa thub bstan lhun po'i mdzes rgyan*.

Kön-chok-jik-may-wang-po,^a became Jang-kya's main pupil and in 1733 wrote an abbreviated version of these texts, entitled *Presentation of Tenets: A Precious Garland*.^b Many authors chose to write concise texts so that the general outlines and basic postures of schools could be taught and memorized without the encumbrance of a great deal of elaboration, though sometimes the brevity itself makes the issues being discussed inaccessible.

A medium-length presentation of tenets that also treats the other schools of Tibetan Buddhism but in a biased fashion was written by Jang-kya's biographer and student, who was also a student of Kön-chok-jik-may-wang-po, Tu-ken Lo-sang-chö-kyi-nyi-ma.^c His text is called *Mirror of Eloquence Showing the Sources and Assertions of All Schools of Tenets*.^d The final major development was a text unraveling the difficult points of Jam-yang-shay-pa's huge but terse *Great Exposition of Tenets*, written by the Khalkha Mongolian scholar Nga-wang-pel-den.^e As long as Jam-yang-shay-pa's commentary itself, his *Annotations for (Jam-yang-shay-pa's) "Great Exposition of Tenets": Freeing the Knots of the Difficult Points, Precious Jewel of Clear Thought*^f elaborates key points, making the *Great Exposition of Tenets* clear and accessible.

The number, length, and quality of these texts testify to this genre's having captured the attention of several important authors as a means to stimulate the metaphysical imagination and thereby to penetrate the veil of false appearances.

^a *dkon mchog 'jigs med dbang po*, 1728-1791.

^b *grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa rin po che'i phreng ba*. In this sub-genre of brief Presentations of Tenets are earlier texts such as the *Presentation of Tenets* by Jay-tsiün Chö-kyi-gyel-tsen (1469-1546), the *Ship for Entering the Ocean of Tenets* by the Second Dalai Lama (1476-1542), the *Presentation of Tenets, Sublime Tree Inspiring Those of Clear Mind, Hammer Destroying the Stone Mountains of Opponents* by Paṅ-chen Sö-nam-drak-pa (1478-1554), and the *Condensed Essence of All Tenets* by Jo-nay-pa Drak-pa-shay-drup (*co ne ba grags pa bshad sgrub*, 1675-1748). For a list of other such brief texts, see the bibliography (XLVI, and so forth) and introduction (5-12) in Katsumi Mimaki, *Blo gsal grub mtha'*.

^c *thu'u bkvan blo bzang chos kyi nyi ma*, 1737-1802.

^d note 9: *grub mtha' thams cad kyi khungs dang 'dod tshul ston pa legs bshad shel gyi me long*.

^e *ngag dbang dpal ldan*, b. 1797; also known as Pel-den-chö-jay (*dpal ldan chos rje*).

^f *grub mtha' chen mo'i mchan 'grel dka' gnad mdud grol blo gsal gces nor*.

About Jam-yang-shay-ba's *Great Exposition of Tenets*

Jam-yang-shay-pa's *Root Text of Tenets: Lion's Roar*,^a published in 1689, is written in unusually terse, sometimes opaque nine-syllable lines, largely devoid of customary grammatical endings and particles.^b (An oral tradition reports that the stylistic oddness of his root text is due to Jam-yang-shay-pa's composing it in a inspired state hearing the sounds of a lute-like instrument played by the goddess Svarasvatī.) His prose autocommentary, finished ten years later in 1699, cites the entire root text section by section, and includes most but not all of the words of the root text scattered within the commentary. Monumental in length, the *Great Exposition of Tenets* expands greatly on the root text through citing sources, unraveling issues, and suggesting other issues. Yet, despite its length, it is often cryptic in its references and meaning (atypical for Jam-yang-shay-pa whose style is usually clear); it is also laden with copy-editing problems.

Seeing the tremendous value of *Great Exposition of Tenets*, the Khalkha Mongolian scholar Nga-wang-pel-den sought to make it more accessible through lengthening, explaining, and identifying source materials and through expanding on issues. He also raises qualms about the relevance of certain source quotes and frequently corrects misprints, faulty citations, and other copy-editing problems in the Central Tibet edition,^c though he forswears trying to list what requires copy-editing.^d His attention to detail manifests the great

^a There are two editions of the *Root Text* in Jam-yang-shay-pa's Collected Works, the second also containing interlinear annotations; it is attributed to Jam-yang-shay-pa but on a few occasions contains material contrary to his commentary in the *Great Exposition of Tenets*, and, therefore, may have been authored by a student.

^b Dak-tsang's root text, on the other hand, contains sufficient grammatical endings and particles to be readily understood. His autocommentary, however, is sometimes difficult to follow because he uses the root text within explanatory sentences but cites it only by a syllable or two and "and so forth" (*sogs*); the difficulty is that the words of the root text are integral parts of the commentary, which, therefore, can be understood only by the reader's supplying the remaining words of that phrase, line, or lines of the root text. In translation, I have supplied the missing words so as to make it accessible.

^c Some of his corrections indicate that he did not have the Tra-shi-kyil edition at his disposal.

^d He says (*stod, ha*, 179.2):

Since, in general, I have not tried to write down the very many mistakes in wording (*yig*

value he put on the text, bringing tremendous clarity to what otherwise is an abstruse work. His annotations are a necessary key for *Great Exposition of Tenets* through providing rigorous contextualization and non-partisan critique.

When Nga-wang-pel-den, evincing independence and intellectual honesty, disagrees with Jam-yang-shay-pa, he usually presents a carefully framed argument, sometimes in great detail (see his opinion on the meaning of “mine,” 869ff.). Still, he adopts a humble attitude; for instance, after thoroughly challenging the relevance of Jam-yang-shay-pa’s citation of a passage, he says:^a

These are stated in the manner of raising qualms for those of new awareness. The fact that there is no chance to debate with the explanations by the omniscient patriarch Jam-yang-shay-pa-dor-jay should be known everywhere throughout [my annotations].

With this type of format, or mask, Tibetan and Mongolian authors critically examine the works of esteemed predecessors. Jam-yang-shay-pa, for instance, uses similar formats when he examines, and improves upon, Tsong-ka-pa’s works.

Jam-yang-shay-pa’s *Great Exposition of Tenets* is in thirteen chapters, starting with a description of tenets in general, then passing to non-Buddhist schools, and finally to Buddhist schools. He treats twelve renowned non-Buddhist schools somewhat briefly over six chapters and then focuses on the four Buddhist schools and their main sub-schools, with an additional short chapter on Mantra, also called Tantra. In the order of their presentation (the list of Buddhist schools represents an ascent in order of estimation), these are:

Non-Buddhist Schools

1 Lokāyata^b (Hedonists)

nor) here in Jam-yang-shay-pa’s *Great Exposition of Tenets*, I have mostly neglected them.

and (*ngos, tha*, 215.5):

Although in general there are very many tiny mistakes in wording in all of the omniscient Jam-yang-shay-pa’s textbook literature on philosophy and in particular in the *Great Exposition of Tenets*, such as the genitive case where the instrumental case should be and the instrumental case where the genitive case should be, I have not tried here to write [all of] them down, and hence have mostly neglected them.

^a note 10: *Annotations, dbu ma pa, 'a*, 92.3.

^b *rgyang 'phan pa*.

- 2 Sāṃkhya^a (Enumerators) and Kāpila^b (Followers of Kapila)
 3-6 Braḥmaṇa^c (Followers of Brahmā), Vaiyākaraṇa^d
 (Grammarians), Vedānta^e (Proponents of the Finality of the
 Vedas), and Guhyaka^f (Secretists)
 7-8 Vaiṣṇava^g (Followers of Viṣṇu) and Mīmāṃsā^h (Analyzers
 or Ritualists)
 9-11 Shaiva (Followers of Shiva), Vaisheshikaⁱ (Particularists), and
 Naiyāyika^j (Logicians)
 12 Nirgrantha^k (The Unclothed), also known as Jaina^l (Followers
 of Jina)

Buddhist Schools

Lesser Vehicle (hīnayāna)^m

1. Great Exposition Schoolⁿ

^a *grangs can pa.*

^b *ser skya pa.*

^c *tshang pa ba.*

^d *brda sprod pa.*

^e *rig byed mtha' pa.*

^f *gsang ba pa.*

^g *khyab 'jug pa.*

^h *dpyod pa ba.*

ⁱ *bye brag pa.*

^j *rig pa can pa.*

^k *gcer bu pa.*

^l *rgyal ba pa.*

^m The term “Lesser Vehicle” (*theg dman, hīnayāna*) has its origin in the writings of Great Vehicle (*theg chen, mahāyāna*) authors and was, of course, not used by those to whom it was ascribed. Substitutes such as “non-Great Vehicle,” “Nikāya Buddhism,” and “Theravādayāna” have been suggested in order to avoid the pejorative sense of “Lesser.” However, “Lesser Vehicle” is a convenient term in this particular context for a type of tenet system or practice that is seen, in the tradition analyzed in this book, to be surpassed—but not negated—by a higher system. The “Lesser Vehicle” is not despised, most of it being incorporated into the “Great Vehicle.” The monks’ and nuns’ vows are Lesser Vehicle, as is much of the course of study in Ge-luk-ba monastic universities—years of study are put into the topics of Epistemology (*tshad ma, pramāṇa*), Manifest Knowledge (*chos mngon pa, abhidharma*), and Discipline (*'dul ba, vinaya*), all of which are mostly Lesser Vehicle in perspective. (“Lesser Vehicle” and “Low Vehicle” are used interchangeably in this book.)

ⁿ *bye brag smra ba, vaibhāṣika.* I feel that it is important gradually to get beyond the use of

Eighteen sub-schools

2. Sūtra School^a

Sūtra School Following Scripture^b

Sūtra School Following Reasoning^c

Great Vehicle (mahāyāna)

3. Mind-Only School^d

Mind-Only School Following Scripture

Mind-Only School Following Reasoning

4. Middle Way School^e

Middle Way Autonomy School^f

Middle Way Consequence School^g

I have primarily woven together passages from Jam-yang-shay-pa's *Great Exposition of Tenets* and Nga-wang-pel-den's *Annotations* to form an accessible, detailed commentary on Jam-yang-shay-pa's entire *Root Text* with Nga-wang-pel-den's entire word commentary on it. Jam-yang-shay-pa's brilliant breadth and depth—eschewing simplistic reductions—and Nga-wang-pel-den's clarity provide a magnificent vision of manifold world-views in the Tibetan cultural region.

The Author

Jam-yang-shay-pa Nga-wang-tson-drü^h was born in the Am-do

Sanskrit terms whenever possible in order to lift Buddhist studies out of the arcane. There is no need to translate persons' names, except perhaps in texts such as certain sutras where some names have great meaning, but the translation of technical terminology can be very helpful. With respect to this, I stand directly opposed to the style of the great French Buddhologist, Louis de La Vallée Poussin, though I do not criticize him for not trying to do what I am. Scholars have different tastes and perceive different needs, and the field is wide enough to accommodate many different approaches. I disagree entirely with those who call for only one style of translation.

^a *mdo sde pa, sautrāntika.*

^b *lung gi rjes 'brangs, *āgamānusārin.*

^c *rigs pa 'i rjes 'brangs, *nyāyānusārin.*

^d *sems tsam pa, cittamātra.*

^e *dbu ma pa, mādhyamika.*

^f *rang rgyud pa, svātantrika.*

^g *thal 'gyur pa, prāsaṅgika.*

^h *'jam dbyangs bzhad pa ngag dbang brtson grus, 1648-1722.*

Province of Tibet in 1648 east of the Blue Lake. Having studied the alphabet at age seven with his uncle, who was a monk, he mastered reading and writing and six years later became a novice monk. He went to Lhasa at age twenty-one to further his studies at the Gomang College of Dre-pung Monastic University; six years later he received full ordination and at twenty-nine entered the Tantric College of Lower Lhasa. From age thirty-three he spent two years in meditative retreat in a cave near Dre-pung. (Perhaps it was at this time that Mañjushrī, also called Mañjughoṣha, appeared to him and smiled, due to which, according to Kensur Lekden, he came to be called “One On Whom Mañjushrī Smiled,” Jam-yang-shay-pa.)

At age fifty-three he became abbot of Go-mang and at sixty-two returned to Am-do Province where he founded a highly influential monastery at Tra-shi-khyil,^a this being 1710. Seven years later he founded a tantric college at the same place. He wrote prolifically on the full range of topics of a typical Tibetan polymath and, having received honors from the central Tibetan government and from the Chinese Emperor, died at the age of seventy-three or -four in 1721/2.

Partly because of the close connection between Go-mang College and the Mongolian peoples stretching from the Caspian Sea through Siberia, who were predominantly Ge-luk-pa by this time, Jam-yang-shay-pa’s influence on the Ge-luk-pa order has been considerable. His life manifests a pattern typical of many influential Tibetan religious figures—child prodigy, learned scholar, disseminator of the religion, politician, priest to political personages, monastery leader, yogi, magician, popular teacher, and prolific writer.^b

Remarks about the Format

With regard to the format of the book:

- The *Root Text of Tenets: Lion’s Roar*^c by Jam-yang-shay-pa Ngag-wang-tśön-drü is in bold type, divided into units in

^a *bkra shis ’khyil*.

^b For his life story see Derek Maher’s University of Virginia thesis, *Knowledge and Authority in Tibetan Monastic Buddhism: A Biographical Study of the Gelukpa (dge lugs pa) Jamyang Shayba (’jam dbyangs bzhad pa) in his Historical Context*.

^c *grub mtha’ rtsa ba gdong lnga’i sgra dbyangs / grub pa’i mtha’i rnam par bzhang pa ’khrul spong gdong lnga’i sgra dbyangs kun mkhyen lam bzang gsal ba’i sgron me*.

accordance with Jam-yang-shay-pa's autocommentary, *Explanation of Tenets: Sun of the Land of Samantabhadra Brilliantly Illuminating All of Our Own and Others' Tenets and the Meaning of the Profound [Emptiness], Ocean of Scripture and Reasoning Fulfilling All Hopes of All Beings*, also known as the *Great Exposition of Tenets*.^a

- The *Root Text* is preceded by the running outline^b found in Jam-yang-shay-pa's *Great Exposition of Tenets*.
- Due to its terseness, the *Root Text* is followed by the word-commentary by the Khalkha Mongolian scholar Nga-wang-pel-dan^c as found at the end of each chapter in his *Annotations for (Jam-yang-shay-pa's) "Great Exposition of Tenets": Freeing the Knots of the Difficult Points, Precious Jewel of Clear Thought*.^d
- The *Root Text* is supplemented with clearly marked indented commentary from Jam-yang-shay-pa's *Great Exposition of Tenets* and from Nga-wang-pel-dan's *Annotations for (Jam-yang-shay-pa's) "Great Exposition of Tenets."* Explanatory materials are also added at several relevant places from Nga-wang-pel-dan's *Explanation of the Obscurational and the Ultimate in the Four Systems of Tenets*, Kön-chok-jik-may-wang-po's *Presentation of Tenets and Presentation of the Grounds and Paths*, Jam-yang-shay-pa's *Seventy Topics*, Tsong-kha-pa's *The Essence of Eloquence and Medium Length Exposition of the Stages of the Path*, Nga-wang-nyi-ma's *Outline*, Gedün Lodrö's *Calm Abiding and Special Insight*, and Ge-dün-lo-drö's oral commentary on the chapter on the Sūtra School. Lengthy excerpts are also added from Dak-tsang Shay-rap-rin-chen's *Freedom from Extremes*

^a *grub mtha' chen mo / grub mtha'i rnam bshad rang gzhan grub mtha' kun dang zab don mchog tu gsal ba kun bzang zhing gi nyi ma lung rigs rgya mtsho skye dgu'i re ba kun skong.*

^b A separate table of contents, titled *Contents of the "Root Text of Tenets: Lion's Roar"* by Jam-yang-shay-pa Ngag-wang-tson-drü (*grub mtha' rtsa ba gdong lnga'i sgra dbyangs zhes bya ba'i tshig 'grel*), was compiled by Ge-shay Ngag-wang-nyi-ma (*ngag dbang nyi ma*) in 1976.

^c *ngag dbang dpal ldan*, b. 1797; also known as Pal-dan-chö-jay (*dpal ldan chos rje*).

^d *grub mtha' chen mo'i mchan 'grel dka' gnad mdud grol blo gsal gces nor*: The word-commentary also appears in a separate text as the last item in his *Collected Works*.

through Knowing All Tenets^a and his autocommentary *Explanation of “Freedom from Extremes through Knowing All Tenets”*: *Ocean of Eloquence*.^b

This translation of the eleventh chapter of *Maps of the Profound* into complex-character Chinese by Su-an Lin fulfills my intention to provide access to this stimulatingly profound compendium mapping the spiritual journey in the perspectives of many systems.

Jeffrey Hopkins
University of Virginia

^a *grub mtha'kun shes nas mtha'bral grub pa zhes bya ba'i bstan bcos.*

^b *grub mtha'kun shes nas mtha'bral grub pa zhes bya ba'i bstan bcos rnam par bshad pa legs bshad kyi rgya mtsho.*

Maps of the Profound

Chinese Translation

Chapter 11

Autonomy School

(pp. 695-793)

第十一章 自續派 (Autonomy School)^a

a" 說明自續學派

此章節包含三部份：此學派之名稱意義、定義、分類及個別
的系統

1. 此學派之名稱意義及定義

因為自續因 (**autonomous sign**) 與自力因 (**own-powered sign**)
相同，自續宗派者是指那些主張藉由因三相可證成「宗」(**thesis**)，
且「有法」(**subject**) 在一般世俗中顯現為自力者。^b

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：

因為自續因與自力因相同，自續宗派者是那些主張必須透過 (1)
因三相^c、(2) 宗之「有法」為所知、及(3) 喻中的「有法」必是由
住於真實之自力的情形下建立的，而論辯雙方皆認同此狀況。

蔣揚協巴的《大宗義》^d提到：有些印度學者例如慶喜

^a 譯按：應成派的內容不在自續派的章節中，故與應成派相關的說明標題先不放入。

^b 譯按：黑體字為蔣揚協巴之論中所述

^c 遍是宗法性，同品定有性，異品遍無性。

^d note 892 : Taipei, 480.13.

(Jayānanda) 等提出許多有關自續^a的意義，以及自續學派與應成學派的差異之處。巴曹仁波切^b (Ba-tsap Rin-bo-chay) 說龍樹的追隨者中有三位論理^c家，兩宗派及四個重要之宗義。而此三論理學者，首先是佛護 (Buddhapālita)，接著是清辨 (Bhāvaviveka)，最後是月稱 (Chandrakīrti)；而兩宗派則是清辨所持的自續派立場 (Autonomy position) 與佛護、月稱的應成學派立場 (Consequentialist position)，此二立場分別稱為自續派與應成派。

自續派與應成派的差異為何呢？巴曹說那些其主張涉及事物真實之量^d者為自續家，而那些並不主張此者為應成家。然而，若是如此，所有主張事物真實存在的對手皆將是中觀自續家，而斷滅論者 (Ayatas, Nihilists) 及裸形外道^e (Shameless Ones) 則將是應成家。

馬將 (Ma Jang)^f 的學生索南多傑 (Sö-nam-dor-jay)^g 學者則說，那些以自立證式駁斥或證明此二立場^h者為自續學派，而那些以他方所證或結論駁斥或證明其立場者為應成家。但這也是不正確的。因為如此並沒有了解自續或應成學派，因為兩者由結論駁斥或證明主張的推論上是相似的。

某人ⁱ說那些涉及事物真實之力的量所建立的自立論式，以駁斥他方者為自續學派，而那些藉由他方所知的推

^a rang rgyud；梵：svatantra；字面意義為自續 (own continuum) 或自力 (own power)。

^b pa tshab nyi ma grags

^c 'thad sbyor

^d dngos po stobs zhugs kyi tshad ma

^e 'dzem med pa

^f Ma-ja Jang-chub-dzon-dru (*rma bya byang chub brtson 'grus*, 卒於 1185；TBRC P1982.)

^g bsod nams rdo rje

^h 也就是駁斥他人立場及證明其自身立場。

ⁱ note 893：The Dalama edition (*ca.* 60b.c) [譯按：全名為 Namgyal Dorje Dalama] *kho na re*；the Taipei edition (481.3) 則為 *sa na re*，而那表示某一薩迦派學者。

論之理--也就是世間所認可的有效認識之因三相--以駁斥其主張者則為應成家。但是，若是這樣，將使得陳那等也成為中觀自續家。

學者索南寧波 (So-nam-nying-bo)^a則說那些

- 藉由「因」[也就是理由]而遮除他人的二邊見，而其證明無我的因三相為論辯的雙方所建立，且藉由「因」而來的理解，他們自認^b其為不錯亂的量；同時由此
- 證明其自身的論點者

為中觀自續派。而那些

- 藉由「因」而遮除他人之邊見者，且此證明「勝義」的因三相為對手所主張，或是對手主張的延申，且由「因」而生的理解為他方所知，同時，
- 並不證成自己的任何論點者，則

為應成學者。

然而，若此，則月稱將是自續學者，而以上對應成學者的描述，若某人的立場沒被證明，那麼所謂什麼被駁斥，什麼被包含將不合理，因為這種沒有包含自身立場的主張早已被駁斥(523)^c。

然而，因為[上述學者]並沒有依照下述的自續術語或意義以定義[自續派]，我為那些新智識者作了一些說明。自續因 (Autonomous sign, *rang rgyud kyi rtags*)，自力因 (own-powered sign, *rang dbang gi rtag*) 及我力因 (self-powered sign, *bdag dbang gi rtags*) 等同^d，因為自續、自

^a *bsod nams snying po*；或 *g.ya' bzang chos mdzad bsod nams snying po*，16世紀，屬噶舉派；TBRC P5857.

^b *rlom*

^c 譯按：英文版的頁數，其後亦依此類推。

^d *don gcig*

力等為同義^a。 *Vyutpatti*^b的辭典中說：

- *vinaśvara* 為「具有逐漸敗壞之性」 (*'jig pa'i ngang can*)^c
- *svatantra* 為「自力」 (*rang dbang*)^d
- *svabhāva* 為「本性/體性」或「自性」 (*ngo bo nyid dam rang bzhin*)^e
- *svarūpam* 為「己之本性/體性」或「自性」 (*rang gi ngo bo 'am rang bzhin*)^f

同時，Amarasinha 的《選集》^g提到^h，「自續 (*rang rgyud, svatantra*)，自力 (*rang dbang, svairī*)，我力 (*bdag dbang, svairī*)」，而月稱運用 Amarasinha 之《選集》為參考資料。

再者，梵文原意為「我力」的「*svairī*」即是「自力」

^a *don rnam grangs pa*

^b note 894 : *bye brag rtogs byed/ bye brag tu rtogs par byed pa* ; P5832, vol. 144.

^c note 895 : *Mahāvvyutpatti* 7502. The Taiwan edition (481.16) 及 the Dalama edition 錯讀 *bhi na sva ra 'jigs pa'i ngang can* 為 *bi na shva ra 'jig pa'i ngang can*. 此處並沒有引述此句的明顯理由，因為對於了解 *svatantra* 毫無關聯。

^d note 896 : *Mahāvvyutpatti* 7503

^e note 897 : *Mahāvvyutpatti* 7498

^f note 898 : *Mahāvvyutpatti* 7499

^g 有四部著名的梵文文法經典 (*sgra mdo bzhi*) :

- (1) Sarvarvaman, *Kalāpasūtra (ka lā pa'i mdo, kalāpasūtra* ; P5775, vol. 140)
- (2) Chandragomin, *Chandragomin's Grammar (lung du ston pa tsān dra pa'i mdo, cāndravvyākaraṇam* ; P5767, vol. 140).
- (3) Anubhūtiśvarūpācārya, *Sarasvatī's Grammar Sūtra (dbyangs can sgra mdo/ dbyangs can ma, sārasvatavyākaraṇa / sārasvatīprakriyā* ; P5886, vol.148 ; P5911, vol. 149 ; P5912, vol.149).
- (4) Pāṇini, *Pāṇini's Grammar Sūtra (brda sprod pa pāṇini'i mdo, pāṇinivyākaraṇa-sūtra* ; P5914).

另有八位梵文文法學家之列。

^h Amarakośa 3.1.32 : *svatantra* 'pāvṛta svairī svacchando niravagrahaḥ. 在這五字中，*svatantra* 為 *rang rgyud* ; *svairī* 是 *rang dbang* ; *svacchanda* 是 *rang 'dod*. 在下一句子中，蔣揚協巴提到 *svairī* 也表示 *bdag dbang*. 而其他兩字 *apāvṛta* 及 *niravagraha* 則表示「自我意欲」及與此相類似之意。

的原初意義，因為 Amarasinha 的《選集》^a中提到：「*svairī* 及自我意欲 (*rang 'dod, svacchanda*)。」同時，*sva* 被使用為自身，而 *irī*^b 被使用為意欲等，且 Sārasvata 的《文法書》提到^c：「文字、偶然的、大象、有力者等。」而 Chandragomin 的《文法書》則提到「*śakandhu*」^d或 *prṣodara* 等^e，因此需要在 *sva* 與 *irī* 之間增加一文字 *a*，藉此達到語調上的調和^f。除了代表我力與自力之義，如同早先所說明的 (65及697)，*svairī* 也被用於自我意欲 (self-willed, *rang 'dod*)。在梵文中 *svatantra* (*rang rgyud*) 中 *tantra* 的使用是表示建立 (*grub pa*)、證成 (*sgrub pa*) 等，因此，將之解釋為「成立」；而自續與自力的意義在此情形下為：

- 由自己方面成立 (*rang gi ngos nas grub pa*)、由所住的狀態面成立 (*sdod lugs kyi ngos nas grub pa*)
- 由自力建立 (*rang dbang du grub pa*)，

而此原因或因的運用[也就是論式]則分別為下列之意義：

- 自續因 (*rang rgyud kyi rtags*)、
- 自力因 (*rang dbang gi rtags*) 及
- 自續推理 (*rang rgyud kyi rje su dpag pa*)、
- 自力推理 (*rang dbang gi rje su dpag pa*) 之意。

這是因為清辨 (Bhāvaviveka) 在《般若燈論》 (*Lamp for (Nāgārjuna's) "Wisdom"*) 第十三章提到：「十三章是為了從『諸行』談無自性之教示，其方式是安立對駁斥部分之答

^a *Amarakośa* 3.1.32 : *svairī svacchando*.

^b 梵文 *irin* 表示有力的、暴力的。

^c 我認為這是對 *irī* 之註解。

^d 這似乎如同在 Pāṇini 中 VI.1.94 中所述表示需要替代的法則。

^e 請見 Pāṇini, VI.III.109.

^f *mtshams sbyar, samdhi*.

案，以及自身之力的推論。」^a 觀誓 (Avalokitavrata) 對此章之論註^b說：「對此，此章的意義是藉由安立對對手駁斥部分的回答，及說明適合的^c己力之推論，而教導諸行的無自性。」

既然有許多對此的確切來源及詞源學意義，最重要的第二佛-宗喀巴在《辨了不了義善說藏論》 (*The Essence of Eloquence*) 中說 *svatantra* 的意義是自力 (*rang dbang*) 的意義，月稱也同樣認為，因為他說自續並不適用於那些中觀的追隨者 (795)...。

即使寶作寂 (Ratnākaraśānti) 在對燃燈跋陀羅 (Dipaṅkarabhadra) 的《四百五十論》^d之論注時也說「由自己之性而存在」(*rang gi ngo bo yod pa*) 即是「自性存在」(*rang bzhin*)；而偉大的班智達 Amarasinha 則說^e：「由自己的真實所建立 (*yang dag grub, saṃsiddhi*)，自性 (*rang bzhin, prakṛti*)，自相 (*rang gzugs, svarūpa*)，自性 (*ngo bo nyid, svabhāva*) 及真實存在 (*dngos po*)。」

據此，應成學家主張

- 由己真實成立 (established as its own reality, *yang dag par grub pa*)、
- 自性成立 (inherently established, *rang bzhin gyis grub pa*)、

^a *rang dbang du rje su dpag pa*; 格魯派的學者不認為此表示自力比量，也就是不認此推論只從自身觀點而說，或說其推論是自身的延續；他們認為此表示其有法等為自性建立。

^b 譯按：《般若燈論廣註》(*prajñāpradīpaṭīkā, shes rab sgron ma'i rgya cher 'grel pa*, P5259)

^c *kha na ma tho ba med pa*; 字面上的意思為「非不合理的」。

^d note 899 : *dpal gsang ba 'dus pa'i dkyil 'khor gyi cho ga'i 'grel pa, guhyasamājamandala vidhītīkā*; P2734, vol.65 ; Toh. 1871. (譯按：Toh. 表示東北目錄)

^e 蔣揚協巴由以下引述前四句：

1.7.483: *adrṣṭīḥ syādasaumye 'kṣṇi saṃsiddhiprakṛtī tvime.*

1.7.484: *svarūpaṃ ca svabhāvaśca nisargaścātha vepathuḥ.*

但 *dngos po* 的來源對我來說並非明顯的。

- 自相 (own-form, *rang gzugs*)，也就是自性 (inherent nature, *rang bzhin*)、
 - 自性 (intrinsic nature, *ngo bo nyid*)、
 - 實質存在 (substantially existent thing, *rdzas yod kyi dngos po*)
- 皆為同義。

自性 (intrinsic nature, *ngo bo nyid*) 的梵文是 *svabhāvatā*，而自性與自體的梵文原為 *svabhāva*，表示自力 (*rang dbang*) 也就是並非只是對對鏡名言安立；那些只是名言安立而存在者，並沒有自性存在等。有許多對此的解釋，如龍樹的《中論》提到：「若自性不存在，那他性又如何存在呢？」《佛護註》(*Buddhapālita Commentary*) 也說：「那些不從自己而生的因緣 (*rang las gyur pa ma yin*) 無法成立自身 (*rang nyid rab tu grub pa ma yin*)，非從自性 (*rang gi bdag nyid ma yin*)，非從他性生 (*rang las byung ba ma yin*)，它們是無自性。」且當自續學家安立馬車為例，引述聲聞經典所說：「就像依於其支分而名言安立馬車。」他們安立馬車只是如同軸、釘、輪子等的集合--而這些是「馬車」這個名言的安立基礎--或是馬車如這些形狀的集合。因此，他們主張馬車不只是名言安立，**他們認為安立的基礎** (也就是那附加於名的基礎) **若不是馬車，那馬車不會存在等**。同樣地，說「人」是蘊或形的集合，或說「瓶」是頂，底及腹的集合，或是那些形狀的集合，柱等也是類似的安立。

對此，應成學家據此經文的段落主張，雖然「馬車支分的集合」是名言安立的基礎，但它不是馬車：

- 因為若是如此，則所有未經排列的支分推疊在一起也可命名而成為馬車，但實際上並不是這樣，且
- 因為即使有人說馬車是排列後形狀的集合，但做分析時，將發現無論其支分的形狀排列與否皆無差異，且都指向一物；然而安立的基礎 (the basis of imputation) 及被安立之物

(the object imputed) 必為互斥，也就是所立法 (the appropriator) 與安立法 (the appropriated) 須為互斥，若它們不互斥，而都指向一物，則主客將無不同。

因此，有關一般建立對境的主張，智藏 (Jñānagarbha) 的《二諦分別論》(*Differentiation of the Two Truths*) 提到：「這些現象就像牧牛者所見之世俗真實一樣。」又說：「沒有人會對顯現於論敵及對手之認知要素提出異議。」

昂旺奔登的《注釋》^a中提到：此段落也是自續派主張事物由己方面成立的最清楚的資料來源，因為此段落說明對境之世俗存在狀態與牧童所見一樣 而且不可否認的是一般人如牧童一樣，認知事物由己所成立。

簡言之，一般所顯現的對境被視為由量所建立，而此無錯亂的量之對境，於論辯雙方皆是相同的顯現，也就是由己而成立的顯現。在宗喀巴的《菩提道次第廣論》毗婆舍那章中提到：「由一般顯現中成立的意思是指藉由相同的量，那些有法、因等對對手來說也是成立的；由此，這些在論辯中得以建立。」自立論式的意義被視為在了解所立的「有法」、「喻」及「由量而建立的因三相」之後，產生了解宗的推理論式，此論式非隨附他方的主張，而是從存在的客觀形態上自立的。宗喀巴的《善說藏論》^b中提到：「自立論式的意義被視為在了解所立的有法、喻及由量而建立的因三相之後，產生了解宗的推理論式，此論式非隨附他方的主張，而是從存在的客觀形態上自立的。」

同時，「不隨附他方的主張」^c的意義在於由對手所了解的量而成立者非足夠的，因宗喀巴《菩提道次第廣論》毗婆舍那章中提到：「當主張自立時，量之所以為有效是有關

^a note 900 : *dbu ma pa, zha*, 53.3

^b note 901 : (Mundgod, India : SOKU, 1991), 185.15.

^c *phyi rgol gyi khas blangs la ma 'khris*.

『對境由其自性而建立』這點來說對論辯雙方皆為一般的顯現，此中，雙方依於量所建立的因三相以證成宗法。」同時，「當不主張自立時，由他方(也就是主張真實存在的宗派)的某種量所建立的有法等即足夠，此某種量所成立者不必為另一方所認可。」

蔣揚協巴的《大宗義》^a提到：據此，自立[論式]的意義是：

- 不需隨附對手的主張，此無錯亂之識是量，而此識的對境不論對牧童或論辯雙方，可由自己方面，或從其所安立的基礎，或由其自身存在之力而建立；
- 雙方的體系皆認同對境由此量而認識，因此，「有法」如同一般顯現那樣建立。
- 在此作為基礎的有法上進行推理證明，證明「宗之後陳」^b是對手想要推論、理解與了知的對象。

主張此推理是正確者為自續學家，而這樣的中觀宗者則稱中觀自續家。

2. 自續學派的分類

可分為經部行與瑜伽行中觀自續學派

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：

自續派可分為經部行中觀自續學派與瑜伽行中觀自續學派

蔣揚協巴的《大宗義》^c提到：其分派將說明如下(763ff)：

主要兩分派為

- 經部行中觀派或說主張外境的中觀自續派，以及
- 瑜伽行中觀派或說主張無外境的中觀自續學派

^a note 902 : Taipei, 484.1.

^b 譯按：以宗是「聲是無常」為例，「聲」是前陳，「無常」是後陳。

^c note 903 : Taipei, 484.13.

此二學派名的後半詞不難理解，但其前半詞之說明如下：

- 因為他們像經部宗一樣主張主客為不同的實體，又如中觀宗所主張十二界等為非真實存在，因此稱為經部行中觀派。而這如何相應於清辨的文本稍後將有所說明 (731)。
- 因為他們如同瑜伽行派所主張無外境，但又主張內識 (internal mind) 無真實存在，因此被稱為瑜伽行中觀派...

3. 自續學派的個別系統

此章節將解釋經部行中觀派與瑜伽行中觀派兩部份

A. 經部行中觀派之說明

此章節將包含兩部分：駁斥唯識宗及說明自身系統兩方面

1* 經部行中觀派如何駁斥唯識宗

此節包含四部份：

- (1) 駁斥真實存在宗所指的三性是哪任何經典之意、
- (2) 說明自身系統所指的三性之意、
- (3) 說明大小乘集結者及開示二無我的性質和
- (4) 如何以經典與推理駁斥無外境之主張。

a* 經部行中觀派駁斥真實存在宗所指的三性是經典之意

蔣揚協巴的《大宗義》^a提到：兩自續派皆破斥唯識宗嗎？

為了解釋兩派之不同，其文本中說：

經部行中觀自續派

外境為前者所成立，而為後者所駁斥。他們主張三性自性而立，然「真實存在」無，這些與那些皆不存在。

^a note 904 : Taipei, 485.11.

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：在此二派，前者[也就是經部行中觀派]證明外境是正當的，而後者[也就是瑜伽行中觀派]則破斥外境。

蔣揚協巴的《大宗義》^a提到：前者是經部行中觀派之道，此系統以清辨為代表，也就是 *Lek-den-jay* (*legs ldan 'byed*)^b 或 *Gel-den-jay* (*skal ldan byed*) — 也被稱為 *Nang-drel*^c (*snang bral*) 論師或 *Nang-wa-mi-jel-wa* (*snang ba mi 'jal ba*)。此處，我將會從《般若燈論》中說明一些，但事實上《中觀心論》(*Heart to the Middle*)及其自釋^d的文本說得更清楚，其廣泛說明自續學派修行方式---基道果等；因此，我將依此說明，同時，所有的自續學者皆引此文本作為文獻來源。因此，經部行中觀派首先描述唯識之體系，...接著駁斥所取與能取之空性...，並證明外境之存在。

開拓中觀自續派後期者為寂護 (*Shāntarakṣhita*) 也就是 *Shi-wa-tso* (*zhi ba 'tsho*) 或 *Shi-wa-sung* (*zhi ba srung*)，他在《中觀莊嚴論》(*Ornament for the Middle*)中說明色等之顯現依於無始以來累積在識中的習氣之成熟，它們只是心在那些面向的顯現，就像幻象、幻馬等...因此色等是由心之本性的主張是合理的。藉由「這些是由己之真實而成立的嗎？」或是「不分析此為名言安立之對境，而以世俗所認為而成立的嗎？」等問題，說明駁斥外境 (731ff)。

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：經部行中觀自

^a note 905 : Taipei, 485.13.

^b *legs ldan 'byed* 也是 *Bhāvaviveka* 的藏文。

^c 譯按：中譯為分別明。

^d 譯按：又稱《思擇炎》。

續派^a主張三性自性成立。

蔣揚協巴的《大宗義》^b說：此二開轍主[清辨與寂護]及所有他們的追隨者主張自性成立 (inherent establishment, *rang bzhin gyi grub pa*) 與由己方面成立 (establishment by way of its own character, *rang gi mtshan nyid kysis grub pa*)。因為雖然要將他們與應成派區分有些困難，因為在他們的文本中，他們皆提到無自性存在且分析後不存在，如同稍早所說明的 (700)，清辨安立補特伽羅的名言基礎為補特伽羅，就像經部宗一樣，極微 (minute particles) 是實質存在 (substantially existent)，且在那積集 (collections) 中，具有實質存在積集及非實質存在積集。且特別的是，

·清辨在《般若燈論》解釋意言 (也就是分別意識) 及名言 (也就是名相) 為遍計執^c，而若在《解深密經》所述的遍計執性時說明遍計執性 (imputational natures) 為相無自性 (character-non-natures)，則成為對依他起性之詆毀，因為清辨認為事物以自性存在。清辨的《般若燈論》說：「若唯識學派主張色之意言與名言的遍計執性不存在[也就是非由自己方面成立]，他們即是詆毀依他起性，因為其對意言與名言的不承許。」而觀誓在其《注釋》中說：「清辨意指若因無自性，對色之意言與名言的遍計執性為無，此將不合理地詆毀世俗依他起。」簡言之，若依《解深密經》所述的遍計執性^d：

^a 由以下論述可見，蔣揚協巴認為此主張為自續派之兩分支所共享，而非只是經部行中觀自續派；昂旺奔登則提到可能只有經部行中觀自續派主張，因為對此的討論是在說明此宗派的內容中提到，且只引用清辨《般若燈論》的文本。

^b note 906 : Taipei, 486.9.

^c 這是假設性的，因為清辨與其唯識的對手皆沒有主張依他起的意言與名言為遍計執；清辨設想所有唯識宗會如何定義遍計所執的可能並加以駁斥。然而此段落重要的是，因為它表示清辨依他起性有其「自性」，因而說由法之自性而建立，因為《解深密經》認為「自性」表示「由其自己方面而存在」，這是顯示清辨主張有為法在世俗中以其自性而成立。

^d 此完整引述為：那些遍計執性是依於名字與術語安立其性，並不以其自性存在，

「遍計執性非自性存在，因此說其為相無自性。」《解深密經》這段話是說意言與名言「非以己方面存在」，而此二者如同在《解深密經》後面所述皆為有為法，這樣的主張將詆毀有為法^a。

- 若唯識宗解釋那些被遍計的對境如「色」等實體，及「色之生」等性質為相無自性，因為他們在勝義上並不住於自性，他們也將可由中觀的推理而成；而清辨主張這是他們應做的。清辨在《般若燈論》中提到：「如果你駁斥事物的勝義存在，那麼你便是主張以下的中觀派，因此，既然你主張在實體及性質上的遍計執性為相無自性，那你應承許中觀派的推理。」
- 有人也許會想是否一定需要使用中觀派的推理，因為唯識宗並沒有這樣的中觀派推理用以駁斥 (1) 由名言和術語所安立者是事物的存在之態及 (2) 由名言安立者為勝義成立。這些不需藉中觀推理所駁斥，因為唯識與中觀皆雷同，也就是即使像聾啞者等不知名言者也能了知瓶等對境，且即使公牛等也藉由香氣等分辨自己與他人的幼兒，但他們一點也沒有與「它的名字是如此如此等」有關的分別意識。這表示唯識或中觀不需要中觀的推理去駁斥，因為真實成立的認知不會產生，由於缺乏那樣存在顯現之基礎。清辨的《思擇炎》(*Blaze of Reasoning*) 則說：「即使那些如聾啞者等不知名言者也能知道瓶等對境，且即使公牛等也藉由香氣及眼分辨自己與他人的幼兒。因此，名言在所有處皆無意義。既然這說明事物無自性，那麼對我們雙方[也就是唯識與中觀]皆同。」這意思是說：名言與術語對這些與那些現象的連繫，並非是這些與那些現象存在之態，因為若是存在之態，則即使是水自身也可以由 *pāṇīya, ap,*

因此說其為「相無自性」。請見 Hopkins, *Emptiness in the Mind-Only School*, 86.

^a 請見第 333 頁及 713 頁。

sanīla, nīra^a這些語詞等所表達，這些個別語詞之所指之物也將不合理地有所差異。

昂旺奔登的注釋^b中提到：清辨的解釋應以六點來理解：

1. 而唯識宗主張在《解深密經》中所說的遍計所執性為相無自性，遍計執是指「分別識」與「名言」遍計「色之實體」及「色之生」等性，其「相無自性」的主張將造成「不由自己方面成立」的依他起性受到詆毀。宗喀巴在《善說藏論》中提到：「清辨解釋，若唯識宗主張遍計執性為相無自性中的遍計執性為是分別識與名言遍計色實體及色之生等，而此分別識與名言包含在蘊中，此將減損依他起為相無自性 [也就是指無常法非由己之方面建立]。因此，清辨主張依他起性有自性 [也就是由己之方面建立]。」
2. 若唯識所主張的遍計執性為被遍計^c的對境，也就是對「色」實體及「色之生」屬性等遍計對境，將破壞世俗所知。在宗喀巴的《善說藏論》中提到：

清辨說明「安立被遍計對境的不存在」是不合理的，就像遍計繩為蛇一樣；也就是在被遍計的色實體或性質說「它是這個那個」的情形中，主張其被遍計對境為相無自性是不合理的。因為論辯的他方可以說，就像雖然像蛇的繩這樣的認知對境不存在，但蜷曲蛇在世俗中的確存在，因此，雖然色在想法中所認為「這是感受」那樣的對境並不存在，但是「這是色」這樣的認知對境的確存於世俗。既然此處存在與不存在是相之性 (a nature of character) 的存在與不存在[也就是

^a note 907：這四個依於昂旺奔登引述自奈塘版 (the snar thang edition, *dbu ma pa, ra*, 57.3) 中所載清辨之《思擇炎》"*pa ni ya dang a ba dang sa ni la dang nir*"；我假設第三個表示「具有藍色者」(that having blue)，但在梵文辭典中則找不到。

^b note 908：*dbu ma pa, ya*, 54.1.

^c *btags don*

由自己方面成立與否]，清辨說對於被遍計的色之體與性質在世俗中並非「相無自性」，因此他認為被遍計的色之實體與性質在世俗上由自己方面所成立。他提到當你思及一蜷曲蛇而說「這是蛇」，卻認為蛇這個對境不存於世俗中，也就是在世俗中，蛇不存在於蜷曲蛇中，則將為世間所知損害。

3. 如果唯識主張被遍計的實體與性質對境為勝義上相無自性[也就是勝義上不由己面成立]，則他們將成為中觀派的追隨者。宗喀巴的《善說藏論》中提到：「清辨說：『若唯識宗破斥事物勝義存在，則他們便是與中觀派持相同立場；』他認為若唯識證明認知中的蜷曲蛇為蛇是「勝義無自性」[也就是說，在勝義中非為由己性成立]，則此為中觀宗之系統。
4. 清辨解釋自續派與唯識宗對於體與性如何被遍計^a有不同的主張。宗喀巴在《善說藏論》中提到：[雖然清辨主張當勝義成立被視為法我時，需要中觀推理以破斥被名言安立的對境為勝義成立，例如以名言安立一圓的事物為「瓶」，並認為這樣的對境為勝義成立的情形]^b，但他不是建議中觀推理為必要的方式用以破斥將名言安立的對境^c視為勝義成立 [此處所說的勝義成立被視為從對境己面成立，而不用依賴名言與分別識的遍計]。因為清辨在《思擇炎》中提到：
 - 即使那些不了解名言的聾啞者也可知道瓶等事物，且即使公牛等也藉香氣與形態分辨自己與他人的幼兒。
 - 因此，瑜伽行派與中觀派在解釋「由名言所安立者並

^a *btags don*.

^b note 909：這句的兩組括弧引自 Jik-may-dam-chö-gya-tso 吉美登卻賈措的《進入之港》(*Port of Entry*), 401.17 (codex Taipei edition).

^c *brads bzhag pa'i yul*

無住於此物之性」的論點上相似。

由圓形物^a而被安立「瓶」這樣的語詞者，並非由圓形物之存在而建立，因為若是由圓形物之存在而建立，則

- (1) 若某人不知其語詞，則某人將不知其對境；或是
- (2) 若某人知其對境，某人將必知道與其相關之語詞。

第一點將為以下之情況所遮除，也就是即使有人不知語詞如聾啞者等也能知道瓶等對境，或即使是公牛等也藉由香氣與形態分辨自己與他人的幼兒。在無著的《攝大乘論》^b中所說的推論將破斥第二點^c：「於名前無智，多名及不定，義成由同體，多雜體相違。」^d由此而得證。

5. 清辨由《解深密經》所談「遍計所執性為相無自性」中確認其見解而說明《解深密經》的意義，宗喀巴在《善說藏論》中提到：

[需要依於中觀的推論以解釋《解深密經》的意義]^e，因此，不若唯識學派 (Proponents of Cognition) 對遍計執的主張，此處在遍計中所認識的對境^f，例如：「這是色」、「這是色之生」等被視為「色」、「色之生」且被視為被分別識遍計的對象。既然那些色與色之生在世俗中以己之方面存在，它們非為「相無自性」[也就是不由己力成立]；由此，其勝義存在被破斥，也就是說清辨說明《解

^a note 910：此段從相同註解引述：*dbu ma pa, ya*, 56.8.

^b 請見英文版原文 326 頁及 391 頁。譯按：原文以括弧標示，此處以註腳方式說明。

^c note 911：Chap.2；P5549, vol.112, 224.4.1；Étienne Lamotte, *La somme*, vol.1, 36 (24)；vol. 2, 118-119；及 Keenan, Summary, 50-51.

^d 譯按：中文翻譯引述自 T 1593, 120b. 其意思是說此對境之名為多或不定，則名不同但同體；若名不同而體異，則成多體而與同體相違。

^e note 912：這段落的括弧引自 *Jik-may-dam-chö-gya-tso* 吉美登卻賈措的《進入之港》(Port of Entry), 402.4 (codex Taipei edition).

^f *zhen yul*.

深密經》的意義是指色與色之生等為勝義地相無自性，也就是非勝義地由己力成立。此時，[也就是，因此]《解深密經》所說的「遍計執性為相無自性」之「遍計執性」是指色與色之生等所認知的對境被遍計為勝義存在。也就是《解深密經》說這些被名言與術語所安立者，其不存在的遍計執性只是由名言與分別識遍計。

6. 遮除此駁斥表示說明此遍計執性之態並非說明的基礎，宗喀巴的《善說藏論》中提到：

不應認為清辨是指依他起性相無自性，而非遍計執性相無自性，否則即使在瑜伽行的系統中也不適合說依他起如同遍計執性一樣相無自性，也就是不適合說依他起性非由己方面成立，其體與屬性被遍計之實體一樣。雖然清辨主張被分別心所遍計的對境，被視為分別識所遍計之認知對境，也就是色等，他認為此對境相無自性，也就是色等對境非由己方存在那樣勝義成立。

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中說：但自續學家關於三性的主張為

- 相無自性，也就是真實存在的遍計執性沒有自性[也就是說，不由己方面成立]。
- 生無自性，也就是依他起性沒有勝義生之性，且
- 勝義無自性，也就是圓成實性為勝義，且可由法我無而圓滿遍觀。

在《般若經》中說提到這些與那些法--從色到全知的識--皆是無自性。

蔣揚協巴的《大宗義》提到^a：

^a note 913 : Taipei, 487.20.

若有人問：若三性皆自性成立，你如何解釋在《解深密經》中所說--相無自性、生無自性與勝義無自性呢？

答曰：所有為空性基石--由其依他起性等--的法不以其自性存在，由此自性存在是為遍計所增益的勝義存在，因此，法為相無自性，而且因為依此無自性，故它們不生，且由此不滅而本來寂靜，自無憂惱。...清辨引述《解深密經》^a所說：「那不以自性成立者為不生，不生者不滅本來寂靜且自無憂惱[也就是說，非依於對治而是自無煩惱]這自無憂惱是指連一點憂惱也沒有。」雖然寂護 (Shāntarakṣhita) 主張唯識所主張的三性是《解深密經》的不了義 (the secondary meaning)，而他[寂護]所主張的三性則是了義，但清辨並沒有主張唯識所說的三性是了義或不了義。

***b** 說明經部行中觀自續派之三性意義的說明**

空性之基礎、增益的真實成立之要素、以及真實成立空三者分別為依他起性，遍計所執性及圓成實性，而為此三者的原因分別是「非由己力」，「被遍計」，以及其「為存在之模式」。

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：

有法---也就是空性的基礎之物，增益的真實成立之要素，及真實成立空---分別安立為依他起性，遍計所執性及圓成實性；因為是由他因緣而生，非由勝義或由己力所生，且因為其所增益之因非存在之態，而[真實成立空]為其存在的最終型態。

蔣揚協巴在《大宗義》提到^b：

以結合「有法」，「後陳」與「因」三部份說明三性是合

^a note 914：請見 Hopkins, *Emptiness in the Mind-Only School*，頁 97。

^b note 915：Taipei, 488.16.

適的，因為有句話說：「雖然與某物之相關性很遠，卻由那而被置於一起。」

依他起性與生無自性

那些為空性基礎的有法，如色等有為法被稱為依他起及生無自性，它們之所以被稱此是因為它們依於其它的條件而生，因此它們非自性地勝義生或勝義上由己力而生。許多經典例如《阿耨達龍王請問經》(*Questions of Anavatapta, the King of Nāgas, Sūtra*)^a提到：「緣生者不生，不具生自性，了知空者明，依緣者為空。」《慧海請問經》(*The Questions of Sāgaramati Sūtra*)^b提到：「依他而起者，不具有自性。」等；聖者龍樹在《中論》^c中提到：「因緣生者而說有自性是不合理的。」；而蓮華戒(Kamalashīla)的《中觀明》(*Illumination of the Middle*)則說：「當不分析事物時，它們在世俗上藉他因之力而生，就像魔術師的幻術一樣，不僅非由己生，更因此安立為生無自性。」

遍計執性與相無自性

有法，由對於色等真實成立的遍計因而稱為遍計執性與相無自性，因為它們是被增益之要素，與其存在狀態不相符。它們被稱為遍計執性，因為色等並非遍計之相那樣勝義建立，它們被稱為相無自性。《入楞伽經》(*The Descent into Laṅkā Sūtra, Laṅkāvatārasūtra*)說：「被遍計體根本不存在，當心識滅時，依他起性不存在，而遍計執也不存在。」蓮華戒的《中觀明》也提到：「在無常物上的根本增益之體等

^a note 916 : *klu'i rgyal po ma dros pas zhus pa'i mdo, anavataptanāgarājaparipṛcchā sūtra*; P823, vol.33 ; D156, vol. *pha*.

^b note 917 : *blo gros rgya mtshos zhus pa'i mdo, sāgaramatiparipṛcchāsūtra* ; P819, vol.33 ; D152, vol. *pha*.

^c note 918 : XV.1ab.

是不存在的被遍計體。再者，因為不與遍計相之成立狀態一致，故安立為相無自性。」

圓成實性與勝義無自性

有法，其本性為被稱為「圓成實性」與「勝義無自性」的「真實成立空」，因為其存在之態無任何增益，因此被稱為圓成實性；且它是分析勝義時量的對境，其稱為勝義，且由它「真實成立之性不存在」，因此說勝義無自性。《解深密經》^a說：「法無我性所顯勝義無自性性，住於常常時於恒恒^b，此為諸法無為法性^c，一切雜染不相應故。由無為實相而無為法性住於常常時恒恒時，由無為故無生無滅，一切雜染不相應故，本來寂靜且自無憂惱；」又說「此為勝義且依法無我性所顯勝義，因此稱為勝義無自性。」^d而蓮華戒的《中觀明》則說：「在勝義上，所有法住於無自性法性為圓成實性，因為不以增益建立。再者，由量成立為正確而稱為勝義，由其自性存在無的特性，故也是無自性性。」

c*經部行中觀自續派中說明大小乘集結者及二無我之主張
集結者是不一樣的，而他們並不了解。因為大乘具有法無我的意義不在小乘經典中。就像將蜷曲的繩看成蛇時的恐懼，藉由了解「那不過是藤蔓」而一掃而空，同樣地，由了解無我而克服障礙，而此障礙本非存在之態。

^a note 919：請見 Hopkins, *Emptiness in the Mind-Only School*，頁 98.

^b *rtag pa rtag pa'i dus (nityam nitya-kālaṃ) and ther zug ther zug gi dus (dhruvam dhruvakālaṃ)*, (Noriaki Hakamaya, "A Consideration on the Byams Shus kyi Le'u," *Indobukkyogaku Kenkyu*, 14, no.1 [Dec. 1975]: 28). 謝謝 John C. Powers 對此引述的協助。Lamotte (*Samdhanirmocana*, 70[9], n.2) 有 *nityakālaṃ* 及 *śāsvatakālaṃ*.

^c *chos nyid, dharmatā*.

^d note 920：請見 Hopkins, *Emptiness in the Mind-Only School*，頁 90.

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：

雖然三類聲聞經典的集結--律藏，對法藏與經藏--分別由優波離 (Upāli)、迦葉(Kāshyapa)及阿難(Ānanda)集結；而大乘經典的集結則由彌勒、文殊 (Mañjuḥoṣha) 與金剛手 (Vajrapāṇi) 所集結。因此，大小乘教說的集結者不同，而其關鍵在於聲聞者不了解眾生八萬四千行及相對應的八萬四千法門。

蔣揚協巴的《大宗義》^a提到：

反對者說：「大乘非佛說，因為所有教說的集結者必為聲聞者，且三藏集結及三學等之意義必由聲聞所集結的文本說明。」

回答：「並不是這樣的。」

1. 因為雖由共乘的角度來看，聲聞者阿難、優波離及迦葉是教說的集結者；但從不共的角度來看，則要不就說他們為非聲聞者，要不就說大乘的經律論三藏由彌勒、文殊與金剛手所集。
2. 因為聲聞無法了解佛所說的所有教法。
3. 因為《華嚴經》(Avatamsaka Sūtra)及《十地經》中所教化者只有菩薩聖者而沒有聲聞者。
4. 因為有七次的教法集結之描述且
5. 因為在大乘教說中，有無盡三摩地，聲聞者甚至無法判認其名，如菩薩三淨地，或大乘戒律中700多個有關菩薩的議題；而在大乘對法藏中，則以無數的語詞與意義談論法的自相與共相。

雖然[小乘與大乘]幾乎都同意對八萬四千中每一雜染安立一圓滿對治法，如同根據教義之不同程度一樣，但他們在圓滿對治的程度上意見不同。因為：

- [與第二個理由相關的是]，根據那些主張究竟三乘者，主

^a note 921 : Taipei, 490.3.

要對於嗔恨行為的對治---從慈愛到阿羅漢階段之圓滿道如同一獨門教法一樣是足夠的，且即使是聲聞也可能了解教義的八萬四千法門。

- 根據那些主張究竟一乘者，雖然他們也主張類似有關從慈愛到阿羅漢的階段之有關對嗔恨的對治如同獨門教法，但光是如此尚不足以完成清除嗔恨的染污障，如同在《陀羅尼自在王所問經》(*Questions of King Dhāraṇīshvara Sūtra*)^a中所說洗淨珠寶污垢的例子一樣，此亦可由推理而成；因為雖然嗔恨已遮除，但是嗔恨的染污尚未止息，因為在《陀羅尼自在王所問經》(*Questions of King Dhāraṇīshvara Sūtra*)、《勝鬘師吼經》(*Shrīmālādevī Sūtra*) 等主張此人尚未消滅應丟棄之障，且尚未完成對治的修練等。因此，從微細染污到完滿的佛道都應教導每一雜染的圓滿對治之道。必然地，聲聞並沒有這樣八萬四千法門的教示，而只有在那些已達到如幻禪修及如勇者般的菩薩才有這樣的教示。
- [而與第四個理由相關的是]，在東山住部 (*Pūrvashailas*) 與西山住部 (*Aparashailas*) 的論典中提到七種經典結集，包含菩薩經典的集結，俱明 (*Knowledge Bearers*) 經典集結及律經論的集結，方廣 (*extensive scriptural collection*) 與本生的集結。同時，觀誓 (*Avalokītavrata*) 描述《般若經》如同究竟勝義論典，它們也是經典集結之例。

^a 《陀羅尼自在王所問經》又稱為《如來大悲示教經》(*Sūtra Teaching the Great Compassion of a One-Gone-Thus [de bzhin gshegs pa'i snying rje chen po bstan pa'i mdo, tathāgatamahā karuṇānirdesaśūtra*; 北京版 P 814, vol.32, 300.5.4ff) 譯按：原英文註解所引述之大正藏相對應的段落為《大集經》〈陀羅尼自在王品〉 T 397, 21c：「善男子，譬如善識真實之匠，於寶山中獲得一珠，得以水漬從漬出已，置酢漿中從酢漿出已，置之豆汁意猶不已復置苦酒；苦酒出已置眾藥中，從藥出已以[王*婁]褐磨，是名真正青琉璃珠。善男子，如來亦爾，知眾生界不明淨故，說無常苦及以不淨；為壞貪樂生死之心，如來精進無有休息，復為演說空無相願，為令了知佛之正法；如來精進猶不休息，復為說法令其不退菩提之心，知三世法成菩提道，名大珍寶良祐福田。」

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：
另別大乘經典結集有其意義或目的，由法無我並沒有在小乘經典中被明確地教導。

蔣揚協巴《大宗義》^a提到：

即使聲聞與緣覺聖者在小乘的傳統中為了義者，也不了解法無我，因為法無我並非是主要在小乘經典中所教導的^b：

- 因小乘修學者只遮除染污障，他們並無遮除所知障，且
- 因為認知法我的識為所知障，而主要禪修法無我的情形只存於大乘中。

既然有與小乘有所區別之方式--也就是大乘的深奧空性之義---清辨主張佛護錯誤地認為在小乘經典的集結中開示法無我。在解釋龍樹《中論》第七章^c時，佛護引述小乘經典說^d：「觀色如聚沫，受如水上泡，想如春時燄，諸行如芭蕉^e，諸識法如幻，日種姓尊說^f。」^g

清辨在《般若燈論》第七章說：「另一人[也就是佛護]說佛以幻相等類比有為法之無我的狀態...無我表示無自性，因為『我』即是『自性』之意。」清辨在他的《般若燈論》

^a note 922 : Taipei, 493.8.

^b 在 Donald S. Lopez Jr. 的書中—*A Study of Svātantrika* (Ithaca, N.Y. : Snow Lion, 1986) , 頁 82-133—有關於此主題長而佳的論述。而宗喀巴對此主題的論述可參見 *Compassion in Tibetan Buddhism* (London : Rider, 1980 ; reprint, Ithaca, N.Y. : Snow Lion, 1980.) 第八章。

^c note 923 : 佛護在《中論註》第四章第七頌引述此段，並在第七章第 34 頌扼要重述其意義。

^d note 924 : *Samyutta Nikāya* III, ed. M. Leon Feer (London : Pali Text Society, Luzac and company, 1960), 141-142 ; *The Book of Kindred Sayings III*, trans. F. L. Woodward, Pali text Society 13 (London : Luzac and Company, 1954), 120-121. (此註解引述自 Lopez, *A Study of Svātantrika*, 451,n.4.)

^e 大蕉樹，也就是樹幹像洋蔥一樣，而沒有果核，這些句子引述自《相應部尼柯耶》(*Samyuttanikāya*) III.142。

^f 清辨對此的詳細描述，請見 722 頁(原著頁數)；月稱對此的引述，則請見 807 頁。

^g 譯按：中文翻譯引自 T99, 69a.

中說明對手佛護對法無我的解釋：

- 佛護的解釋說「所有法為無我」的「我」表示是自性^a，這樣的主張是不正確的，因為佛所宣說的意義所指的是補特伽羅無我。
- 「無我」的「我」是指補特伽羅我，因為補特伽羅我不在五蘊之外存在，且諸蘊也不是補特伽羅我；就像它們不是自在天 (Īshvara) 的例子一樣。
- 若此段教示說明法無我，那麼另一乘---也就是大乘---將無意義。

昂旺奔登的注釋中提到^b：應成學者回應[清辨的最後一點]就如同宗喀巴在《入中論善顯密意疏》提到^c：

有關於此，清辨說若小乘也教導法無我，那麼一般大乘的「教法」便顯得無意義，或說大乘的「法無我教示」無意義？若是前者，也就是因小乘也教導法無我，一般大乘的教法便顯得無意義，且大乘的教法將侷限在法無我。然而，並不是這樣的，因為大乘也教導菩薩道，波羅蜜的修練例如布施等，發大願及迴向等，二資糧的廣大行，利他成佛之力以及凡夫，聲聞，緣覺所不知的如來 [也就是佛身功德]。龍樹的《寶鬘論》說^d：『彼聲聞乘中，未說菩薩願，諸行及迴向，豈能成菩薩。[聲聞]乘未述，大乘菩薩行，智者應受持，[所述之佛語]。』這些偈頌遮除了「藉由聲聞經典所述之道，即可證佛地而不須大乘」的錯誤見解。月稱說，根據你[清辨]所說，龍樹應說：「因為在大乘中說明法無我，在小乘經典的

a ngo bo nyid

b note 925 : dbu ma pa, a, 58.6.

c note 926 : 此翻譯引述此書 *Compassion in Tibetan Buddhism* 之改編 (作者為宗喀巴、昂望雷登堪蘇 [Ken-sur Nga-wang-lek-den] 和 Jeffrey Hopkins ; London : Rider, 1980 ; reprint, Ithaca, N.Y. : Snow Lion, 1980) , 頁 173 。

d note 927 : 第 390 頌及第 393 頌。

教說不足證成佛地。」但龍樹並未這樣說，而是提到其它教示，也就是悲願與諸大乘行。

若是第二種情形 [也就是清辨認為若在小乘已說，大乘法無我教示將是無意義的。]也不能如此推論，因為在聲聞的集結經典中，只有簡短地教導法無我，而在大乘則是從多方面詳細地說明。這也是聖者龍樹的主張，因為在《出世間贊》(*Praise of the Supramundane* [611]) 提到：「若沒有了悟無相，則終不成解脫^a，此完整教示說，可於大乘法中見。」前兩句說明若沒有了悟真如一也就是無相—則無法止息煩惱，因此無法證得解脫；而下兩句則說明法無我--也就是無相--在大乘中完整地教導。因此，應理解法無我並沒有在小乘中完整地說明。

有人問：那麼前兩句如何解釋為何「法無我」在大乘中完整地說明？

回答：那些偈頌應解釋如下：若無法了悟「無相」，則解脫--也就是煩惱的止息--無法證得，法無我的教示必也出現在聲聞乘中，而小乘與大乘對此教法也必有差異，由此說在大乘中才完整地說明法無我。

應成學家並不主張在小乘中，有關無我的所有教示皆表示「無自性」，因為應成學家也主張在《陀羅尼自在王所問經》^b中第一段經文所提為粗品無我的教示。

昂旺奔登的注釋中提到^c：在清辨的系統中，由於「獨立之我」(self-sufficient self) 及「我所」並不如顯現所存在的

^a note 928：北京版 (P 6143, vol. 154, 17 .2.7) 將 *thar pa* (解脫之意) 讀為 *zad pa*。此兩者在宗喀巴的論中皆有，而龍樹的本身論述則見於 P2012, vol.46, 34.2.8。

^b 請見 717頁，註解 a。

^c note 929：*dbu ma pa, a*, 60.1. 在此五中的每一個，其第一句是引自蔣揚協巴的《大宗義》，494.10，而其後的部分則引自昂旺奔登之註解，*dbu ma pa, ka*, 60.2。

那樣存在，因此如同在小乘的經典中所提，關於對治煩惱障的段落：「觀色如聚沫，受如水上泡，想如春時燄，諸行如芭蕉，諸識法如幻，日種姓尊說。」

此五喻的意義為

- 色如聚沫，因為禁不起分析；就像一團聚沫，當個別地分割後沒有任何存在，因此一團泡沫在層層推理分析後成為一個個別，而對「一團」的認知由此被破壞，因此，無法禁得起分析。
- 受如泡沫，因為當它生起後，隨即壞滅而不存在，就像泡沫，剎那生滅，受生後隨即在第二剎那滅失而不存在。或著，就像泡沫具有水之性，受煩惱染污的受具苦之性。
- 想如陽燄，因為其非真實，由增益而來的，就像陽燄顯現為水但卻非真實成立一樣，因此，「想」就好似為一獨立的補特伽羅所具有，但卻非是一獨立的補特伽羅所具有的那樣而成立。
- 「行」因為無本質而說其如芭蕉樹，像芭蕉樹可分為許多部分[或說層次]，但卻是空心的，因此雖然「行」由許多推理解析，卻沒有「屬於什麼」的本質。
- 識如幻相，因為其本質是不可認知到的；雖然幻相顯現為馬，象等等，但不真的如那樣成立，因此「識」雖顯現為一獨立自我，卻非真正以那樣成立。

蔣揚協巴的《大宗義》說^a：就像對治所知障一樣，此障也就是認知法我之識，《能斷金剛般若波羅蜜多經》(*Diamond Cutter Sūtra*)：說：「如星翳燈幻，露泡夢電雲，於一切有為，應作如是觀。」雖然所有法皆為勝義無自性，但在世俗上，所有有為法就像星星等，因為此段落以四特性---也就是本質，感受經驗，對於錯誤的醒悟與現起現象的理解

^a note 930 : Taipei, 494.17.

--- 說明「有為法」的特性：

1. 有為法的本質就像星、翳、燈：
 - 就像夜晚的星星不出現於白天，有為法也只有在不明的黑暗中出现，但在了解所有法空的現證智慧之光下，則將無法顯現。
 - 就像眼翳所見那些不存在的虛構顯現，現為真實存在的所有法以「二我」^a的概念顯現，但實際上法並不是真實存在的。
 - 就像油燈依於燈芯及油，識的緣生依於業之芯與執著之油。
2. 境之特性，也就是感受經驗就像魔術師所變現的幻影，因為它是顛倒或錯誤的顯現。
3. 對於兩種錯誤的醒悟
 - 了解諸行就像露水一樣無常，不會長久持續。
 - 了解苦之喻，受就像泡沫一樣，脆弱且痛苦。
4. 了解出離的三喻
 - 就像在憶起夢境之後，了解所有過去所為是二我空。就像閃電不可捉，當行者當下分析所生之作為，不論一或多皆非所了知者，由此了解其為二我空。
 - 就像將產生壞境之烏雲種子，在如心的天空所產生一樣，藉由分析它們是否為一或多，而了解補特伽羅無我及法無我。^b

藉此九喻解釋有為法的特性。

昂旺奔登的注釋^c：根據應成學派的系統

1. 本質性由三喻說明：星、翳、燈

^a 譯按：也就是人我與法我

^b 譯按：在大正藏有相似的段落：T 1510a, 758b。

^c note 931：dbu ma pa, kha, 60.6.

- 星星表示顯現的組成與空性之本質，月稱在《入中論》^a提到：「佛說所有法有二性---那些由真實以及由顛倒的認識所建立者。」因此，所有法有二性--無分別智的顯現狀態與世俗分別的顯現狀態；前者是存在的究竟狀態，為勝義；而後者是世俗的存在狀態。星星之喻能說明此二狀態，就像在白天無法看見星星一樣，且顯現為清澈的天空；因此聖者的禪修智慧[般若]並無認知任何世俗顯現，且只認知無遮[也就是否定對境的遮除]的空性。而就像當夜晚黑暗籠罩時，星群清晰地閃耀，在世間識的認知下，世俗法以其多樣性發光，特別是充滿無知的障礙籠罩，以其多樣性，混雜且錯誤地顯現。後者又分為兩類---隨順事實的世俗量與不隨順事實的錯誤顯現。
- 眼翳之喻要表達的是空性本質，由無明的習氣之力，使得對境的顯現如由己方成立，但這只存於顛倒識而並非事實。因此，眼翳之喻主要說明依這樣的顯現形態而成立空性之義，因為月稱在《入中論》^b提到：「有說那些無眼翳者而也會看到髮絲，但事實上並非如此，因為那些髮絲並不存在。」因此，若[對境]是勝義成立，他們有其究竟的存在模式，並由理識 (rational consciousness)^c分析後檢驗其存在狀態，但是理識卻無法建立此存在狀態。這就像眼翳者所

^a note 932 : VI.23ab ; D3861, vol. 'a, 205a.5-6 ; La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra*, 102.8-102.9 ; La Vallée Poussin, "Introduction au traité du milieu," *Muséon* 11 (1910) : 299.

^b note 933 : VI.55cd. 此處中括弧處引自宗喀巴之《入中論善顯密意疏》(Sarnath, 262.9).

^c 譯按：此處的理識中的「理」含有推理之義，它不僅只是代表意識之義，因為意識不見得必表示理識。[此處的說明已請教作者]

見的髮絲若的確存在，那麼，那些無眼疾者應看得更清楚，但他們卻沒有看見髮絲，因為那些髮絲事實上並不成立。

- 油燈說明顯現的本質，就像雖然油燈之火非實質地住於燈杯中，但不可否認的是當許多條件如油、芯等聚集時，油燈之火由此而生，因此由各種因緣條件的聚合，如業力，煩惱等所有的輪迴與涅槃，如生於三界等由此而生。
2. 感受經驗則以魔術師的幻相為喻，因為就如同魔術師將石頭及棒子，顯現為許多令人喜愛或討厭的事物，許多執著，擔憂等感覺由此而生，但事實上沒有真正的利益或傷害；故眾生所受的輪迴之苦並非由其真實自性所成，而是受到錯認「貪嗔為真實存在」之無明染污所生，而導致受苦。月稱在《四百論釋》中提到：「就像魔術師的幻相一樣是虛幻的，事物住於此狀態，卻顯現為另一狀態。」以「狗因為有所期待而追逐著石頭」、「孩童對空拳感到害怕」為例，表示行者應遮除執著，不再受制於痛苦。
 3. 顛倒相有二面向--以「無常」及以「苦」看待顛倒之狀
 - 前者以露水為例，就像草原中葉片上的露水---在光照的瞬間即逝---極不穩定的特性，因此所有有為法在建立時皆有壞滅的內在本質，而不需依於後來的條件而建立者，因此，它們一點也無法依賴。由此，般若經與彌勒的《現觀莊嚴論》(*Ornament for Clear Realization*) 從無性 (non-being)^a及無 (non-existence)^b的面向談到無常，並說「無常」的意義即是「無」

^a *ma mchis pa'i rnam pa.*

^b *med pa'i rnam pa.*

(non-existence) 等的意義等。

- 由苦談顛倒相則以水泡為例，就像當泡沫出現時，具水的本質；當泡沫消失時，依舊具有水之本質，因此染污的煩惱就像經典所說：「所有受即是苦」，因此
 - (1) 苦受由一開始即是苦而生起^a；
 - (2) 當染污的樂受消失時，樂受也是苦，稱之為壞苦；
 - (3) 不苦不樂受為所有苦的基調，稱為遍行苦。

雖然從天真的觀點來看，雖然此三苦有不同的樂與苦、好或壞，但由聖者的角度來看，它們一點都沒有樂之性，皆是苦，就像是這句話「在輪迴的尖針下，無處是樂」，而這對聖者而言，是真正的苦。

4. 至於出離之相，則有過去境，現境及未來境無自性存在的三種修練。

- 「過去境無自性」的修練以夢為喻，就像憶起夢中之事而生的貪等，但事實上那些夢中物那時並不存在，因此過去行為之影響雖是可經驗的，但並不以其自性成立。
- 「現境無自性」的修練則以閃電為喻，就像無法指出閃電是在「生起的此處」，還是「仍在此處的中間階段」或「最終去向的那方」---閃電以頃刻白光稍縱即逝之態顯現，因此，除了心的顯現因外，現境也無法以任何方式被找到，不管是以其行動或主或客的角度，不管是從因果及體性等角度都一樣找不到；就像閃電的不定性一樣，在「理識」尋找所安立的對境時，認知的對象隨即消失。
- 「未來境無自性」的修練以雲為例，就像晴朗的天空不會下雨等，但在天空所積聚的雲將落下雨滴，而那

^a 譯按：稱之為苦苦。

些雨可以持續地產生後續影響，例如成熟的作物等，因此，行為及煩惱的習氣所累積的，以及在清淨心上負面情境的計度習氣，在未來將生起相應的果報。再者，那些由分別心安立者，若未來境勝義成立，所有的果報將住於其因，如同數論派主張「非顯現的芽」存在於種子之狀態，由此，所有依於雲的果，也就是如作物、熟食等，將不合理地存在於雲中。雖然就世俗來說，因果不須相遇，但在勝義存在的脈絡下，則變成「因與果」以及「主與客」[將不合理地]^a必須共會。因此，由了解未來果應由成熟它而生的論述了知未來境並非勝義成立。

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：

就像將蜷曲繩視為蛇所生的恐懼一樣，可以藉由了解「那不是蛇而是藤」^b的覺知而清除；煩惱障可以藉由修證「補特伽羅無我」而克服。因此，藉由遮除煩惱障及其種子即可從輪迴中解脫，而不需要現證「法無我」---也就是法的存在最終形態。

蔣揚協巴《大宗義》^c則說：

主張真實存在者反駁而說：根據你[也就是清辨]所說，「補特伽羅無我」不是存在的最終狀態，若禪修之道不是從究竟成立的見解而修練，那必是錯誤的修練，就像以為樹幹是人一樣。那麼，遮除煩惱障如何可能呢？

回答：這樣的錯誤並不存在，因為「**過失甚至可以由錯誤遮除**」。

- 若某人錯誤地將有斑點的繩當作蛇而感到害怕，現在告訴他事實上那不是蛇也不是繩，只是蜷曲的藤，

^a 譯按：中譯者所加。

^b *lcug ma*；匍匐植物。

^c note 934：Taipei, 495.15.

則此人將了解到那是藤，即使他是將繩誤認為蛇，此時恐懼也已消除。

- 同樣地，誤解色等的存在形態，藉由錯誤的見解與概念而生執著，就像將繩當成蛇一般。但是，當了解補特伽羅無我的正確見解產生時，就像了解繩為藤，並非蛇，煩惱障由此被遮除，就像了知繩為藤一般，即使它[指藤]不是存在的模式。

昂旺奔登的注釋說^a：月稱的《入中論》(640, 650) 提到^b：「你主張現證無我時，行者將只揚棄常我^c，但這[常我]並非如同「我」的概念基礎，因此主張了解這樣的無我而遮

^a note 935 : *dbu ma pa, ga*, 64.2.

^b note 936 : VI.140-141 ; D3861, *dbu ma*, vol. 'a, 211a.3-211a.4 ; La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra*, 264.2-264.5 ; La Vallée Poussin, "Introduction au traité du milieu," *Muséon* 12 (1911) : 309.

^c 有關月稱批評其它佛教宗派主張了解補特伽羅無我只與「不存在的常我」這樣的說法似乎是誤導了，因為如我們所知，那些宗派認為此實質存在(也就是獨立之自我(self-sufficient))的俱生補特伽羅必須被克服，以便從輪迴中解脫。在 *Tantra in Tibet* 這本書中，十四世達賴喇嘛提到了宗喀巴所說的類似情形(頁93)：「經部宗，迦濕彌羅毗婆沙宗(the Kashmiri Great Exposition School)，毗婆沙宗，唯識及中觀[自續派錯誤地]主張聲聞及緣覺不了解自性空(也就是不自己之性成立者)的補特伽羅，可顯現為如同魔術師自性存在的幻相一般。他們[錯誤地]認為了解補特伽羅無我，意指認識到補特伽羅沒有如外道所安立的實質存在體。」宗喀巴的說明是令人質疑的，根據許多追隨宗喀巴的學術傳統，他們並不認為為了從輪迴中解脫，光了解並熟悉外道所安立的「不存在之我」是足夠的，而應克服細品的俱生實質存在概念。達賴喇嘛(*Tantra in Tibet*, 頁40-41)談到了此處宗喀巴的解釋中明顯的缺失：「當他談到他們所了解的無我形態，他說他們並沒有了解補特伽羅是由己性建立之空，但只了解外道所安立的『補特伽羅實質存在空』。他似乎是在說，根據毗婆沙宗與經部宗，行者只需要了解補特伽羅是常、一、自在空。然而，我們必須說自續宗、唯識宗、經部宗及毗婆沙宗並不主張了解與『俱生我執』相對的『常、一、自在』之空。在他們自己的系統中，補特伽羅如常、一、自在的概念只是遍計所執，並非俱生。宗喀巴在此處與他處似乎在說下部宗的細品補特伽羅無我是指補特伽羅不是常一自在，許多的學者說宗喀巴所提是從應成派的見解看下部宗的義涵，這表示應成學家認為下部宗證明無我的理由被視為理所當然，因為他們認為補特伽羅是自性存在或由己方面成立，且對於駁斥自我的推理只在於否定異於身心的補特伽羅。」達賴喇嘛認為許多學者為此問題以下列方式辯解，他們主張宗喀巴所說並非是這些學派的真正直接主張，而是應成派對其主張的解釋；蔣揚協巴對此的說明，請見頁650。

除「我」的概念是不可思議的。當見到蛇住於你家的牆洞時，因為某人說：「此處沒有大象」使得你將不再擔憂恐懼。唉呀！真是可笑啊！」^a依此脈絡，應成學家反對自續派認為藉由證得補特伽羅無我即可解脫的主張：說由禪修「無實質存在獨立的補特伽羅我」以遮除煩惱與種子是不合理的，因為那並非一切法存在的最終模式。然而眾生是藉俱生法我之力而在輪迴中流轉，因此主張只是禪修「無實質存在的獨立補特伽羅我」，而不須禪修「所知無」的情況下即可脫離輪迴是不合理的。

自續學派回答：的確由俱生法我之力而流轉輪迴，且補特伽羅無我並非法的最終存在狀態，但是卻不一定需要禪修法無我以得解脫，因為就像雖然藤並不是繩的最終狀態，但將繩看作蛇的恐懼，已經藉由他人指出這是蜷曲的藤而遮除，因此雖然補特伽羅無我不是法存在的最終模式，但這並不矛盾，藉由禪修[補特伽羅無我]，可以從輪迴與輪迴之因解脫。

同時，主張真實存在的擁護者說：藉由禪修之道遮除煩惱是不合理的，因為[若根據你所說]，此道亦非真實成立，而既然它是虛假的，這就像認為樹幹如同人一樣[是虛假的。]自續學派則回答：這是不矛盾的，雖然道是虛假的，但藉由禪修此可遮除煩惱，因為雖然說「有斑點的繩是蜷曲的藤」是錯誤的言論，但是藉由他人的說明，它與遮除「以繩為蛇」的恐懼不相違背，且因為這就像當人因錯誤地以為他們吃了毒藥，而醫生技巧性地藉由投藥使其產生嘔吐以緩解痛苦一樣，雖是哄騙的，但是就像毒藥已被排出一樣。

^a 譯按：法尊法師之譯文為：見自室壁有蛇居，云此無象除其怖，倘此亦能除蛇畏，噫嘻誠為他所笑。

*d*經部行中觀自續派如何以經典與推理駁斥無外境之主張*

據說外境非勝義地存在，只有心為所住 (abodes)，身等則與心相關。但「唯心」這個語詞只代表遮除一主體，因此「所認識的對境不存在」非經典之意，根識 (sense consciousness) 才是關注點。所認識的對境與認知的有境為相續的因果關係，而如軍隊等一樣的各蘊則只是名言存在；而即使每一[極微]皆可為所緣境之條件，同質的極微積聚也是實質存在的。如果外境不存在，就像依於單月的雙月將無法顯現，這是一種減損。因為沒有對境的顯現，那麼有境的自我認識不可能產生。

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：

《入楞伽經》說^a：「[境]非如外境存，心顯多如身[感官]、受[感官的對象]、住[身器與環境]，由此我說如唯心。」^b其中，對境不以外境存在的方式被認識到，這表示外境非勝義存在，而只有心為所住，心由身等這些對境產生變化，就像影子一樣。但在「我說如唯心」及在《十地經》^c中所提到的『三界唯心』中，「唯心」這個語詞表示遮除的是累積業力且受報的「心外主體」，因此說「外在所認知之對境不存在」非經典之意。

昂旺奔登的注釋^d中提到：有關《入楞伽經》所述的意義：

「依於所緣，非所緣生；依於非所緣，非所緣生。」

而唯識宗主張：

- 由依於內在唯心之所緣，而了解所知外境非所緣。
- 依於外境的非所緣，無錯誤地了解「外境所顯為『非所緣

^a note 937 : P775, vol.29, 53.4.2, 第三章；Suzuki的翻譯為133 (33). 請見 Jñānashrībhadrā, P5519, vol.107, 138.1.8. 中括弧的內容引述自昂旺奔登的注釋，*Angos*, 'a, 206.8. 我在此處加了四行引述，以便之後對於此部分說明的論典內容更易於了解。

^b 譯按：大正藏 T 671, 543c 提到：「分別依熏縛，心依諸境生；眾生見外境，故我說唯心。」

^c note 938 : *sa bcu pa, daśabūmika*；第六章，P574, vol. 25, 263.3.8.

^d note 939 : *dbu ma pa, nga*, 65.3.

者』」之覺知產生。

針對此的回應，清辨認為需要修練的非所緣與唯識所主張不同，因為他所主張的是「色等的真實存在空」。清辨^a分析主張真實存在者[也就是唯識宗]的論述：「三界唯心因為色等外境為空，就像夢識等。」他的《思擇炎》說明雖然夢中所想像^b的對境-例如那些人物等-不存在，但是非想像的所緣對境的確存在^c，因此夢識之例不成立。他的意思是指雖然「夢中象」不是真的大象，但它是法界(phenomena-sense-sphere)^d之一，因此，如同夢識那樣的例子是無法成立「無外境而生識」的情形。宗喀巴在《入中論善顯密意疏》中說：「清辨回答其喻例不成立，他認為既然由意識所認知的某物在夢中存在，也就是，在法界中的一法(form)--則『沒有對境的識』不存在...」夢識並非沒有所緣對境，且既然夢不以其真實或勝義存在，[唯識宗]主張「勝義存在之識而沒有外境」並不適當。

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：根識具有[所緣]^e對境，所認知的對境如色等，與認知主體[有境]如眼識，耳識等為因果關係相續地建立。

蔣揚協巴的《大宗義》^f：色等--五識的所緣境因---及依此[所緣境]而成立的五識，如為[相異實體]的所取與能取，此二必為因與果之關係。

^a note 940：依舊引述自昂旺奔登的注釋，*dbu ma pa, tha*, 68.5. 由蔣揚協巴的《大宗義》中加入了唯識的立場，498.18.

^b *sgro gtags pa*；我通常翻譯為「增益」。

^c 這是因為對清辨而言，夢的形態被視為法，不是五識的任一識，而是包含在意識的對境中，屬於法界之一法。

^d *chos kyi skye mched pa'i gzugs*

^e 譯按：中譯者另加。

^f note 941：Taipei, 498.5.

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：具異質之獨立對境的積聚---被安立為軍隊或樹等---為積聚體 (aggregations)^a 且為名言存在，而即使積集的每一極微為根識的所緣境，但「個別的極微」及依於單一[施設]基礎的許多「同質極微的積集 (composites)^b」皆是實存的。

昂旺奔登的注釋^c中提到：「唯識宗主張不管『外境主張者』認為「個別的極微」是根識的對境，或是許多「極微的積集」為其對境，藉由推理分析，無一是合理的。」他們駁斥兩種立場：

1. 如果你說個別的極微是識的所行境 (object of operation)，那麼，色的單一極微不是取色眼識的所行境，因為[此極微]非如依色根力的例子一樣，而顯現於取色的眼識。
2. 如果你說許多極微的積集是眼識的趨入 (engagement) 境，則許多極微的積集非取色眼識的所行境，因為其非真實存在，此例如同雙月一樣。

清辨回答：如果你證明個別的極微非[眼]識的所行境，則你將證明對我來說已成立的錯誤，[因為我也同意]你所述。如果你證明許多依於單一[施設]基礎的同質極微之積集非[眼]識的所行境，因為其非實質存在之故，你將招致不被認可的錯誤推理，因為我們主張「積集」為實質存在，而「積聚體」^d是名言存在；積集^e為實質存在，因為積聚 (aggregation) 與積集 (composite) 不同，如《思擇炎》^f提

^a *'dus pa.*

^b *bsags pa.*

^c note 942: *dbu ma pa, du, 69.3.*

^d *'dus pa*

^e *bsags pa.*

^f 譯按：《思擇炎》5.34-5.38. 清辨主張積集為取色之識的對境。

到：

問：積聚與積集有何不同？

答：依於單一[施設]基礎 (例如瓶) 的同類極微稱為積集 (collection^a/composition)；而具有不同[施設]基礎，也就是由不同實質體而積聚 (aggregation) 者，如同象，馬等之施設為軍隊，以及如同伏牛花樹，刺槐樹等被施設為樹林等一樣，此種情形則稱為積聚體。

推論---

任何顯現於識之因必是那識的所緣境，如同女人的形態等的積集為意欲之所緣境，許多極微的積集也是顯現於此識的因^b-----此推論破壞你主張極微的積集不是[眼]識的所行境。且你的主張也與經典矛盾，例如經典說：「所住^c與五識的所緣境是積集。」

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：

若外境不存在，依於單月--作為顯現基礎的單月 ---的雙月顯現將無法產生，且[外境無]也直接地將十八界中的三分之二遮遣，且間接地將所知也遮除。因為沒有獨立的對境之顯現，經驗主體的自證 (self-cognition)-也就是識，將不成為識。

昂旺奔登的注釋提到^d：那些主張自證識者說：

識有兩自性^e稱為「顯現如同自身」及「顯現如同對境」，因為住於己性，且因為如同它者一樣產生，像水晶一樣。例如，水晶的特性是透明清澈的，但因為放置在藍色的某物旁，它則呈現藍色等；同樣地，對識而言，有兩特性，由清澈的特性而其顯現為自身，另

^a *tshogs pa*

^b 這是一正式的論證 (*sgrub ngag*)，包含兩部分：(1) 伴隨喻的週遍關係 (大前提) (2) 包含在前陳的因 (小前提)；命題或結論則沒有陳述在其中。

^c *gnas*

^d note 943 : *dbu ma pa, pa, 71.7.*

^e *ngo bo*

一特性則顯現如同對境一般產生。

清辨則回答此主張^a之形態是不正確的，因為其狀況與舉例並不一致，因為

- 當水晶遇到藍色，其鮮明的藍色顯現是一反射，它並非水晶的一面向，而如對境之態而生之識是識，因此，其狀況與喻例不一致。
- 當水晶與藍色分開，它顯現為透明清澈，但當識與其對境分離，則沒有剩下任何清澈透明之體，既然沒有所知，識也將不生，因此，其狀況與喻例不一致。

蔣揚協巴的《大宗義》^b說：

同時，智藏的《二諦論》說：「自證識非識」且他的《自釋》中也說：「識不知自己，因為無法認識自己。」雖然偉大的清辨有許多追隨者，智藏解釋的方式與清辨一致。智藏主張[法]由己性成立，因為他認為法可依其顯現於根識而展現其功能，他的《二諦論》(759)^c說：「雖然顯現上類似，但有些能在顯現時展現其功能，有些則否；此是真實與非真實世俗之分。」同樣地，寂護、聖解脫 (Āryavimuktasena)、師子賢 (Haribhadra)、無畏笈多 (Abhayākara Gupta)、蓮花戒、祇多梨 (Jetāri)、室利笈多 (Shrīgupta)、佛陀跋陀羅 (Bodhibhadra) 及觀誓 (Avalokītavratā) 等也主張由己性成立，由己面成立及本質成立^d，因為他們總對於對這些之否定部分皆加上勝義成立，由己之真實而成立^e或真實地成立^f。

^a 譯按：《思擇炎》5.20-5.26.

^b note 944：Taipei, 500.21.

^c note 945：為了文章脈絡之故，由含括整個偈誦以加長蔣揚協巴的引述。

^d *ngo bo nyid kyis grub pa*

^e *yang dag par grub pa*

^f 譯按：也就是說他們認為在勝義中，由己面成立才需要被遮除。

2*經部行中觀派的系統

此章節分為六部份：遮止境的確別；駁斥遮止境的推理；二諦之說明且其為推理所述的基礎；確解二諦之量；證得果及證果之體時的特性；道的特性及證果的方法。

a*經部行中觀派之遮止境的確別

就推理的角度來說，任何真實存在必存在，因為其為真實成立之故。但由此而存在者不需要真實成立，例如本體；雖然以「理識」(rational consciousness) 得見，而能禁得起分析者必為真實成立，因為真實成立禁得起分析。禁得起理識分析而建立者為真實建立，也就是此處的遮止境。

蔣揚協巴的《大宗義》^a說：確認遮止境極其重要，因為除非「遮止境---也就是真實成立---的共相」，及「被識認知為真實成立的方式」於你心中清楚顯現，否則你或許表述了許多語詞概念，例如「真實存在並不存在，且由識認知為真實成立的對境而建立者亦不存在」，或「若法由此而建立，將有如此這般的傷害，且無法成立為如此如此之證明」，你終將無法清楚了解其意義。

問：因此，到底為何「**真實成立，以己力真實而成立及勝義成立**」視為被破斥者，而非「由己面成立，自性成立，本質成立及由己性之方面成立等」被視為破斥的對象呢？

答：宗喀巴在《善說藏論》中提到^b：在清辨論師的著作中，沒有任何其他要比清辨《思擇炎》^c中談遮止境之確認

^a note 946 : Taipei, 501.11.

^b note 947 : Grags pa & rnam rgyal, 126.9.

^c 此將於下討論。

更加清楚。同時。智藏的《二諦論》的內容^a與寂護的《中觀莊嚴論》及其《自釋》所述則並沒有清楚的直接說明^b。

宗喀巴說：遮止境的檢測在以下的文本並沒有清楚地解釋，如蓮花戒的《修次三篇》、小清辨^c與盧伊巴 (Luipāda) 的兩種《般若九乘》、祇多梨、佛陀跋陀羅、聖解脫、師子賢、梅傑巴達 (Maitripāda) 等的論著，但我將說明如下。雖然沒有其它方式比直接說明更清楚，但遍計與俱生之真實存在錯誤認知卻可以間接了解^d。

1. 依於清辨與蓮花戒在《中觀明》中對勝義的分析，可以間接地了解禁得起「理識」分析者，假設來說^e應為真實成立等，如同遍計識所認知的真實成立等。
2. 不是由世俗的量之力所安立的所住狀態，也就是由俱生識所認知的真實成立等。
 - 因為根據早先自續 (697) 說明所主張，法依於他們如何顯現於現量而建立，而此現量不被錯誤造作因

^a "scope" (*skor*) 包含智藏的《自釋》。

^b *gsal bar dngos su gsungs pa* (Taipei, 501.19)；蔣揚協巴在它的引述中以「清楚的直接說明」取代宗喀巴的所說的「清楚確別 (*gsal bar ngos bzung ba*；*Graggs pa & mam rgyal*, 126.10)」，很有可能的是為了突顯「清楚」這個字的重要性。蔣揚協巴的重點在於遮遣的對象之確別可以從這些文本中查找到。

^c 譯按：*legs ldan chung ba*。

^d 宗喀巴的《善顯密意疏》對此部分提到：「其他可靠的自續派之書並沒有對於認知真實存在的俱生識之遮除對境的清楚確認，但相反於世俗存在的存在形態，也就是勝義或說真實存在的存在則於蓮花戒的《中觀明》中有所說明；因此，我將解釋此部分。」

*吉美登卻賈措 (Jik-may-dam-chö-gya-tso) 的《進入之港》(*Port of Entry*) (codex edition, 458.16)，此書是建立在宗喀巴對此的釐清之處，也就是他提到俱生錯誤認知真實存在的方式。

^e *brtag pa mtha' bzung*，字面上來說，依此極端主張以便於分析，蔣揚協巴加上了此條件，因為真實建立不存在。

所影響^a；

- 因為他們主張法依於如何為現量認知而建立，且不會為量所傷害。

這是因為

- 蓮花戒的《中觀明》中提到^b：

再者，認知真實存在之識由無始之顛倒習氣成熟而生，此顛倒即是所有有情眾生「視法於真實中有自性」的樣態。也就是錯解[本無真實存在的]法為真實存在之識是由俱生無明之力而生。

- 蓮花戒的《中觀明》說明這些顯現對識而言為世俗成立：

因此，所有虛假法之體---以眾生無欺之思惟力而存在者只是「世俗存在」；且此思惟力是不受『真實存在概念』之分別與無分別識影響]。由此可間接理解為不由分別與無分別識之思惟所安立者為勝義成立。^c

昂旺奔登的注釋^d提到：關於如何確認自續學派真實存在的俱生概念及遮止境，蓮花戒的《中觀明》中說到^e：

增益「本為無自性之事」為「與無自性相反的方向」的顛倒覺知稱為遮蔽 (*kun rdzob, samvṛti*)，因為它障蔽自己對實相的認知，或因為它遮蓋其它對實相認知的

^a 四種錯誤的表面因 (superficial causes) 之確認，請見原著頁 406, footnote b.

^b note 948：我已在蔣揚協巴的引述中加上第一子句，以便釐清。至於在蓮花戒文本的位置，請見以下兩處章節附註 (譯按：也就是指 note 949 及 note 950)。

^c 譯按：這裡要說明的是以思惟之力而存在者為世俗存在，而不以思惟之力存在者為勝義存在，但在思惟之力中又分為受真實存在的概念之影響者，與不受真實存在概念之影響者，前者為欺誑之思惟力，後者為非欺誑之思惟力。

^d note 949：*dbu ma pa, pha* 72.4.

^e note 950：P5287, vol. 101, 83.2.2；D3887, *dbu ma*, vol. sa, 228a.8. 謝謝 Paul Hackett 的確認。

覺知。《入楞伽經》也說^a：「事物之生於世俗 (*kun rdzob du, saṃvṛti*) 中存在，但在勝義中，法無自性；錯誤地將無自性存在以為[自性存在]^b之識，被視為對實相的障蔽者 (*yang dag kun rdzob, satyaṃ saṃvṛti*)。」由^c認知真實存在之識的生起，藉著認知真實存在如同真實成立之識，而顯現的所有顛倒之事稱為「唯世俗法」^d；再者，認知真實存在之識由無始之顛倒習氣成熟而生，此顛倒即是所有有情眾生認為法於真實中有自性。因此，所有虛假之法之體---以眾生無欺之力[也就是不受真實存在概念之分別與無分別識]而存在者，只是於世俗存在。

關於此的意義，認知真實存在的俱生識，認知一切法勝義地自性存在，而事實上一切法卻並非如此，此識稱為遮蔽者 (*obscurer; kun rdzob; saṃvṛti*) 或障蔽者，因為認知真實存在之識，就像受眼疾而障蔽的眼睛，障礙自身看到實相，或此認知真實存在之識障礙他識 (*other awareness*) 看到實相，就像以布包裹住某物一樣。因為《入楞伽經》也說：「事物之生於世俗中存在，但在勝義中，錯解無自性法之識稱為對實相的障蔽者。^e」《入楞伽經》這樣說表示認知真實存在之識，就像受眼疾而障蔽的眼睛，障礙自身看到實相，或此認知真實存在之識障礙他識看到實相，就像被布包裹某物一樣。因為宗喀巴在《入中論善顯密意疏》中解釋此經典段落的意

^a note 951 : *lang kar gshegs pa'i mdo, laṅkāvatārasūtra*, stanza X. 429 ; Sanskrit in Bunyiu Nanjio, *Laṅkāvatāra Sūtra*, 319: *bhāvā vidyanti saṃvṛtyā paramārthe na bhāvakā/ niḥsvabhāveṣu yā bhrāntistatsatyaṃ saṃvṛtirbhavet //*.

^b 譯按：中譯者所加。

^c 我認為由認知真實存在之識所引生者之自身並非錯誤之事，但展現或顯現為如同真實存在一樣則為顛倒。昂旺奔登提供更複雜的可能性—也就是「在真實存在宗的脈絡下的遍計識」，而此對我來說是極度地複雜。

^d *kun rdzob pa kho na*

^e 此偈頌也在頁 607 引述。

義時說^a：

《入楞伽經》所敘述的意義是指這樣錯誤地將在勝義中無自性之物以為自性存在之識是為障蔽性的。既然遮蔽者 (*obscurer; kun rdzob; samvṛti*) 的梵文原意不只是指世俗之意，也可用於表示障礙者 (*sgrib byed, obstructor*)，此遮蔽 (*kun rdzob, samvṛti*) 是一障礙者，它障礙了什麼？既然經典說它是實相的遮蔽者，由其障蔽實相意義的認知，而稱為遮蔽或障礙者。但這並非表示它是正世俗與倒世俗中的正世俗 (*yang dag kun rdzob, tathya-samvṛti*)^b；

kun rdzob (samvṛti) 先在第一行時被譯為世俗，而後又表示「遮蔽」之意，但兩者不應視為等同，因為前者是主張「事物生」等世俗方式，而後者是遮蔽者---也就是認知真實存在之識---換句話說，識視事物為真實存在。

在主張真實存在者的脈絡下，既然遍計知由認知真實存在之識而生，所有虛假之法如色等只是世俗存在，而非勝義存在，而那些色等法---也就是遍計知的所緣境，而此遍計知由「認知真實存在之識」認識這些法，而這些法的顯現如同它們真實存在一樣。不只遍計知由「認知真實存在之識」所引生，此認知真實存在之識由無始顛倒習氣之成熟而產生。且此「認知真實存在之識」視法為真實成立，而對所有眾生而言，這些法就如同真實存在這樣的狀態，不管是否為宗派所影響，

^a 對於月稱《入中論》VI.28之註解。

^b 粗略地說，世俗事物或世俗法有兩種型態---真/正世俗 (*yang dag kun rdzob*)及假/倒世俗 (*log pa'i kun rdzob*)，無法找到一可相當於 *yang dag kun rdzob* 的單一翻譯可以適用於意識與對境兩者；我於意識上使用正世俗與倒世俗，於對境上使用真世俗與假世俗；因為就藏文來說，正世俗或真世俗是 *yang dag kun rdzob*，而實相的遮掩也是 *yang dag kun rdzob*，兩者可能會產生混淆，由宗喀巴指出在《入楞伽經》中，*yang dag kun rdzob* 表示對實相的遮蔽。

有情以此方式認知法。

因此，既然由顯現於認知真實存在之識的力量安立法之存在是不合理的，存在是由顯現於無欺誑識--也就是其顯現與概念之因不受認知真實存在識之力的影響---之力而安立者為世俗存在。因此，**遮止境**--也就是**真實存在**--並非顯現於**根識**，因為宗喀巴在《入中論善顯密意疏》中提到^a：「由認知真實存在之識所顯，而**認知對境**如同「**真實成立**」者是一分別識，而非**根識**。因為，智藏的《二諦分別論自釋》中說明**要遮止的對境也就是真實存在**，並無顯現於**根識**，且在[瑜伽行中觀自續派]中也是一樣的。」

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：

若法是真實建立的，它們必須存在於理識的看法中，因為理識將分析「法」是否真實成立，且[根據你所說]「法」是真實成立的，同時你也已顯示其原因。然而，任何存在於理識的看法中卻不一定須為真實成立，就像「本體」那樣可存在於理識的概念中，卻非真實成立。雖然在理識中也可找到對境，如某物禁得起識之分析而成立，它必可主張--也就是必須是--真實成立，因為理識將分析其是否真實存在。在此脈絡下，若禁得起理識分析而建立者是「真實成立」與「法我成立」的檢測方式，而此「法我」即為遮止境，[也就是對真實成立之遍計顛倒知]。

蔣揚協巴的《大宗義》提到^b：

有人問：在勝義 (*don dam pa, paramārtha*) 中，什麼是對境 (*don, artha*)？又什麼是究竟 (*dam pa, parama*)...？

回答：此處，*artha (don)* 不像下列的情形而解釋，也就是當稱涅槃為勝義時，*artha (don)* 被視為「目標^c(*ched*)

^a note 952 : P6143, vol. 154, 31.2.1.

^b note 953 : Taipei, 502.10.

^c 字面上來說是「為了...之故」。

du) 」或「目的 (*dgos pa*) 」，而 *paramārtha* 在此脈絡下被稱為「究竟目的」(*dgos pa'i mchog*)」。在此處，*artha* 被視為所知境 (*shes par bya ba'i don*)，*artha* 是分析的對境 (*brtag par bya ba'i don*)，或是思惟的對境 (*bsam par bya ba'i don*)，或說被了解的對境 (*go bar bya ba'i don*)。而相當於 *dam pa* 的梵文為 *parama*，也表示至高 (*mchog*) 之意，因此說其表示究竟。

1. 由對「對境 (*yul*)」同時採用 *artha* 及 *parama* 的角度。[從空性為對境與智慧為有境之面向]，則 *paramārtha* 表示最究竟所知 [也就是空性]。
2. 由類似的方式如對境來看 *artha*，但從無分別之主體 [也就是禪定中的無分別智] 來看 *parama*，*paramārtha* 表示無上智的對境，因為它是對境。為何「無上智」被稱為究竟 (*dam pa, parama*) 的理由，蓮花戒的《中觀明》說：「根本智符合究竟 (*dam pa, parama*) 的用語，因為它成就一完滿的目的，因為由它而有證得之特質。」
3. 同時，[由對主體同時採用 *artha* 及 *parama* 的角度]，即使是後得智——也就是對空性的聞思修之智——是伴隨無上智而來之慧，也是那些 [欲遮障者所尋]^a 之對境。由此，了解空性的聞思修之智為所安立的勝義對境。

昂旺奔登的注釋提到^b：

在勝義諦中的「勝義」與勝義地不存在^c的「勝義」非同，

^a note 954：這是引自下述昂旺奔登的解釋。

^b note 955：*dbu ma pa, ma*, 74.4.

^c 「勝義中不存在」翻譯自 *don dam par med pa, don dam du med pa* 及 *don dam par na med pa*。清辨在《思擇炎》以 *don dam pa nyid du* 及 *don dam par* 註解 *don dam par na*；見蔣揚協巴的《大宗義》503.18。

因為勝義諦的「勝義」就像上述三項所說明的，而非勝義地存在中的「勝義」有兩種形態：

1. 分析實相的聞思修分別理識被視為勝義，而禁不起分別理識分析而存在者則安立為非勝義地存在。
 2. 以一客觀存在形態存在者，不是藉顯現於無欺誑識之力而安立者為勝義存在，而不以此方式存在者為非勝義地存在。
- 關於此：

1. 安立於第一形態[也就是分析實相的理識]中的勝義，與在其中而成立的某物[也就是空性]兩者皆存在。
2. 安立於第二形態中的勝義，也就是存在於一客觀存在形態，非藉由顯現於無顛倒識之力而安立的勝義，與依此方式而成立的某物，兩者皆不存在。

再者，依此方式，在宗喀巴的《入中論善顯密意疏》中提到：你需要了解「勝義地」的條件限制以兩種方式加在遮止境上：

1. 聞思修的理識被視為勝義，而未被他們所成立者即是「無法勝義地建立」。
2. 存在於客觀存在形態中，而不藉由識之力所安立的，被安立為勝義地存在，而不以此方式存在者即被安立為非勝義地建立。

此二種勝義的前者[也就是聞思修的理識，及在其中而成立的某物[也就是空性]是存在的。然而，其後者[也就是非藉由識力而客觀存在形態的存在，及依此方式存在者則不存在。

同時，克主杰的《開啟幸運之眼》(*Opening of the Eye of the Fortunate*) 中提到：了解在應成派與自續派中對於「非勝義地存在」的「勝義」之兩種安立方式是重要的。以第二模式[也就是非藉識力而存在的客觀存在形態而存在者]將[假設]以前者所安立的[也就是以分析實相的聞思修的理識所成立的]勝義而被建立，因為真實存在者必以究竟存在形態建立，

而以究竟存在模式所建立者，必見於能檢視法之最終存在模式的理識中。前者[也就是分別理識之面向]所建立者，不一定如後者[非由覺知力安立的客觀存在形態之對境]勝義必成立，因為分析事物是否真實存在時，理識發現真實存在無法成立，則無法找到真實存在。

若清楚了解這些，你將以下兩者皆為勝義且並非相違：

- 說某物非以習氣建立^a、非勝義地成立。
- 主張勝義諦存在、勝義諦為存在之態

由於無法分辨這些，便產生如下的解釋

- 偉大的譯者Ngok [Lo-den shay-rap]^b(又稱為「雪域獨眼」)說那些勝義諦非所知境。
- 推理王 Cha-ba Chö-gyi-seng-ge^c則主張勝義諦為真實成立，也就是可禁得起推理分析。
- Dro-lung-ba的^d《教示次第》等解釋，依概念上可區隔的方式而區分識為兩種，理識無對境，但推理理識有對境。反駁者說^e：你的兩種解釋---「勝義諦非二元覺知活動的對境」，以及「經不起理識分析的『存在無』表示非勝義地存在」---為內在互相矛盾，因為將有以下之謬誤：
 - 既駁斥自性，則此真實成立必為文字的對境，也就是說必以術語和分別心所成，因

^a *gshis lugs su ma grub pa.*

^b *blo ldan shes rab, rmgog lo chen po, 1059-1109.*

^c *cha pa* (also, *phywa pa*) *chos kyi seng ge, 1109-1169.*

^d *gro lung pa blo gros 'byung gnas*, 十一世紀，阿底峽的學生（生於 972/982），Lo-den-shay-rap (1059-1109)，Tsül-trim-jung-nay (*tshul khrims 'byung gnas, 1107-1190*) 等，同時是《教示次第廣解》(*bstan rim chen mo*) 作者，此書也有略解本。在廣論中，宗喀巴承認其對於 Lo-den-shay-rap 及 Dro-lung-ba Lo-drö-ye-shay-jung-nay 的信賴。

^e note 956: *dbu ma pa, tsha, 75.7*；說明在清辨《思擇炎》所說之意涵。

此，在勝義諦非二元覺知的對境下，對自性的駁斥則變得不合理。或說

- 勝義諦將不可能為具二元顯現的活動對境。

回答：不會有以上的謬誤的，因為

- 兩種理識中--分別與無分別，具二元顯現的識無法了解空性，而無分別理識可認知空性，因此，說勝義諦非二元覺知活動的對境。
- 而考慮存在模式時說，由理識分析後為無，則表示這個、那個非勝義地存在。

非勝義地存在的意義^a不應被視為不存在於分別理識之中，[而應視此不存在是指無法禁得起分析存在形態的「分別理識」之分析。]^b

- 因為若非如此，則空性將為真實成立[或說勝義地存在，因為它對分別理識而言存在，也就是分別理識可以找到或了解它。]且
- 因為此說明不適用於以「無分別理識」為條件下，說非勝義地存在；[因為這樣的話就變成，在無分別理識下，其^c將不存在，但此說法不正確。因為空性存在於無分別理識中，也就是它可以為無分別理識發現或了解。

[同時，有關 *don dam par med pa* (翻譯為「勝義地不存在」，在藏文中其實更易引起歧義]。並不是說分別理識 (此處是在前述被視為「勝義」脈絡下) 是如同獅子「在」山谷中那樣的處格，若將「勝義地不存在」視為在分別理識中不存在，理識自身將荒謬地變成真實成立。因此，「勝義地

^a note 957 : *dbu ma pa, wa*, 76.4.

^b 有人可能認為既然早先在此文脈中的「勝義」被視為分別理識，則「非勝義存在」將表示對一分別理識而言不存在，但事實上並不是這樣的；因為如同下述兩理由所解釋的，那表示無法禁得起「分析法存在狀態」的分別理識之分析而存在者。

^c 譯按：此處應指空性。

不存在」表示：無法禁得起由分析法如何存在的分別理識之分析而建立者。^a這是因為宗喀巴在《廣論·毗婆舍那》中提到：「所有的祖師皆認同「勝義地不存在」的意義是，無法禁得起由分析法如何存在的分別理識之分析而建立者。」

蔣揚協巴的《大宗義》^b說：

問：「禁得起分析」^c與「其所找到的對境」^d沒有區別嗎？

答：對分析勝義的理識而言，「其所找到的對境」與「禁得起分析」是不同的，因為

- 分別理識可理解的直接對境是存在的，由分別理識找到的對境存在，
- 但當分析時，分別理識找不到真實成立，則「禁得起分析的法」不存在。

對有境而言，也就是對分析勝義的分別理識而言，禁得起其分析者必如同真實成立安住，因為此理識是分析真實存在與否的有境。禁得起分別理識分析的真實成立等法，在此處是推理所遮止的對境^e。

b*經部行中觀派駁斥遮止境的推理

因為對一具有因及宗之後陳的同喻是較容易的，因此大部分說明相違境所緣之異品 (negative phenomenon) 因，舉例而言，

^a *rigs shes rtog bcas kyis chos rnam kyis yin tshul ji ltar yin tshul bzhin du rnam par dpyad pa'i dpyad bzod du ma grub pa.* 在「非勝義存在」中的「勝義」被視為「能禁得起分析法的存在狀態的分別理識之分析」。因此，在「勝義地」中的「勝義」表示「能禁得起分析法的存在狀態的分別理識之分析」而「地」表示「如同」；因此，「能禁得起分析法的存在狀態的分別理識」表示遮遣的對境。

^b note 958 : Taipei, 504.10.

^c *dpyad bzod* ; 此也可以翻譯為「那個能禁得起分析者」。

^d *rnyad don*

^e 能禁得起分別理識分析者是遮遣的對境，且此對應者是遍計邪見；而那非由識之力所安立的客觀存在形態則是對應於俱生邪見的遮遣對境；此兩者被稱為真實成立。

他們說：因為根力，眼根力並非勝義上看到色，耳根等也是一樣等。

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：因為證明一具有「『因』及宗的『後陳』」之同喻是比較容易的^a，清辨的《中觀心論》及自釋皆主要陳述相違境所緣之異品因的推論。舉例而言：因為為色根，眼根無法勝義地看到色，耳根也是一樣。

蔣揚協巴的《大宗義》^b：

清辨所主張的因之三類---果性因、自性因、不可得因--等，當遮除自身他人的主張時，他與因明聖者陳那，法稱一樣依此說明。什麼是說明「真實存在無」的主要推理呢？他們以「異品之因」遮除真實存在，除了少數因式等外，他們以「相違境的所緣」遮除真實存在。清辨的《中觀心論》^c說：「此處的「地」(earth)等，非勝義上的四大之一，因為其為所生者，且如識之例一樣具有因。」^d「地」非勝義上的四大元素之一，因為是所生者，如同識一樣的狀況...「地」非勝義上的四大元素之一，因為具有如同識一樣的因由；同樣地，依相同的有法與後陳，[在具有因等等]中的「等等」表示其它之因--例如有為法、所知、所詮境等。^e同時，建立如前的推論，由地之例子說明其它水火風的論辯基礎。^f主

^a *bsgrub bya'i chos*；也可以翻譯為所立法的的後陳/述語 (predicate of the probandum)。

^b note 959：Taipei, 504.17.

^c note 960：P5255, vol.96, 4.2.5.

^d 針對章嘉對此爭論的說明，見 Lopez, *A Study of Svātantrika*，頁 321-324。

^e 詳盡來說：地為非勝義的元素體，因為是有為法之故，如識之例一樣；地為非勝義的元素體，因為如同此識之例一樣，為所知之故。

^f 詳盡來說：水為非勝義的四大元素之一，因為為所作之故，就如同識之例一樣；水為非勝義的四大元素之一，因為如同識之例一樣具有因；水為非勝義的四大元素之一，因為是有為法之故，如同識之例一樣；水為非勝義的四大元素之一，因為為所知之故，而如同識之例一樣；水為非勝義的四大元素之一，因為為所詮對

張因等之方式如同法稱的《釋量論》，清辨的《思擇炎》說：「此處，『地等』為『有法』(subjects, *chos can*, *dharmin*)，『非勝義上的四大元素』是『後陳』(predicate, *chos*, *dharma*)；有法與後陳的組合是『宗』(*phyogs*, *pakṣa*)。某些善於推論者說：『因為是為他人釐清，故稱為『宗』(position)。』」昂旺奔登的注釋^a說：此處 [「地非勝義的四大元素之一，因為其為被造作者，如同識之例一樣。」] 異品之因是相違境[也就是，被造作者]之所緣，因為^b證明具有「因(被造作者)及後陳(也就是非勝義上的四大元素之一)」的同喻比較容易，因為沒有任何佛教宗派主張識為非生，且沒有任何佛教或非佛教者主張識為四大元素之一，甚至即使是 *Ayatas* (斷滅者) 也只主張識是四大的衍生物^c，但並非說它是四大元素^d。

蔣揚協巴的《大宗義》^e說：「清辨在《思擇炎》提到：在同品^f中周遍關係^g的說明是，任何一被造作者皆非勝義

境之故，如同識之例一樣。

火為非勝義的四大元素之一，因為為所作之故，就如同識之例一樣；火為非勝義的四大元素之一，因為如同識之例一樣具有因；火為非勝義的四大元素之一，因為是有為法之故，如同識之例一樣；火為非勝義的四大元素之一，因為為所知之故，而如同識之例一樣；火為非勝義的四大元素之一，因為為所詮對境之故，如同識之例一樣。

風為非勝義的四大元素之一，因為為所作之故，就如同識之例一樣；風為非勝義的四大元素之一，因為如同識之例一樣具有因；風為非勝義的四大元素之一，因為是有為法之故，如同識之例一樣；風為非勝義的四大元素之一，因為為所知之故，而如同識之例一樣；風為非勝義的四大元素之一，因為為所詮對境之故，如同識之例一樣。

^a note 961 : *dbu ma pa*, 'a, 76.8.

^b note 962 : 關於此處的段落引自蔣揚協巴《大宗義》505.8。

^c 'byung 'gyur.

^d 'byung ba'i ngo bo.

^e note 963 : Taipei, 505.15.

^f *mthun pa'i phyogs*, *sapakṣa*.

^g *rjes su 'gro ba* ; 或 "forward entailment/pervasion" (*rjes khyab*).

地產生其體，如識一般。」

昂旺奔登的注釋^a說：直接以一[喻與有法]性質相似的證明說明論述^b，任何被造作者皆非勝義地產生其體，如識一般，地也是一被造作者，而即使如極微這樣的異品^c也非勝義地建立而存在，故異喻不存在，因為以一[喻與有法]的性質相異^d之論證並非直接地^e指出。

蔣揚協巴的《大宗義》^f說：清辨之《中觀心論》[以相違境之所緣為理由 駁斥法之勝義存在]^g：

地非以堅硬為本質，因為像風一樣為四大元素之一，地的功能不是使兩物連接在一起，因為地是一被造作者，如水之例。且色非由眼認知，因為色為四大的衍生物，就像眼根沒有認知其自身之色。且眼根非勝義地看見色，因為非心與心所，如同觸根力，也就是舌根等一樣。

任何勝義地被造作者與勝義地生，將在堅硬與不堅硬上相同，且只要是根力則將在見色上皆同；因為只要是真實成立必以其存在之態而建立，且只要依存在之態建立者必是自力，而不依於他者，因此，若為真實成立，則找不到簡

^a note 964 : *dbu ma pa, ya*, 77.2 ; 說明在清辨《思擇炎》中的段落意義。

^b *chos mthun sbyor gyi grub ngag*. 此論式有兩部分--在此例，伴隨喻的同品定有性 (forward entailment) 及在有法中「因的顯現」：

* 同品定有性：任何所作皆非勝義地四大元素，如意識一樣。

* 有法中因的顯現：地也是所作；

結論 (也就是「地非勝義的四大元素之一」) 非直接地陳述。

^c *mi mthun pa'i phyogs, vipakṣa*.

^d *chos mthun mi sbyor gyi grub ngag*.

^e 我認為應該刪除「直接地」，因為也沒有所謂的間接陳述。

^f note 965 : Taipei, 505.17.

^g note 966 : 中括弧引自昂旺奔登的注釋，*dbu ma pa, ra*, 77.6.

別它們^a的理由。此與聖者龍樹與其精神繼承者提婆 (Āryadeva) 的偉大之道類似。

昂旺奔登的注釋^b說：如同宗喀巴的《善說藏論》所說^c：清辨以此為證明「勝義存在無」的主要方式，這些推理即是常用於聖父龍樹及他的精神繼承者提婆在論典中使用的類似推論。他認為

- 如果堅硬性是勝義成立的話，那麼同樣身為元素者，地的堅硬與水火風的不堅硬之差異將不合理；
- 且如果眼為勝義地建立其見色之體性，那麼，同樣身為根力，眼根見色與其它根力等不見色的差別將不合理，因為區分它們的理由找不到。

因此，若某物勝義存在，則它不由識力而安立--它顯現如它看起來之樣子---藉由它存在之態的力量而存在，則它以己力存在，由此，它將不再依賴任何其它物。因此，沒有認何量可以區分那些堅硬與不堅硬，或說看見與沒看見。這就像冒然地下結論說不用依賴任何因而產生煙，這將造成煙可依於任何事，或甚至不依於火。因此，從對境自身之性存在為勝義，則它的自性將以分離方式的獨自安住，與因緣條件或蘊分開。然而，四大種或四大的衍生物若沒有此八質微^d聚合的相互關係，則將不存在。也就是說既然所有事物由其自身的因緣聚合而生，且沒有相互的存在[關係]^e，則心與心所亦不存在。若不是這樣的情形，則它們將無法存在。因此，它們被解釋為非勝義地存在或非實質地

^a 譯按：也就是堅硬與不堅硬的差別。

^b note 967 : *dbu ma pa, la 77.7.*

^c note 968 : Grags pa & rnam rgyal, 112.9. 我在開始與最後各補充了一句，擴充了昂旺奔登的引述。

^d 八質微是地、水、火、風、色、香、味、觸法。

^e 譯按：中譯者所加。

存在。

再者，清辨認為沒有離蘊之體，此顯示他強調若某法勝義地存在，則必隔離地存在，而由此說明其弊病。他並不若其他論師強調依於一與多之於支分與整體^a的關係而駁斥他方。

如果你徹底了解聖者龍樹的偉大追隨者推理的重點所強調的，則將加深你對推理的開展。因此，你也將由類比此系統之推理而得到很好的訓練，在此系統中，若法勝義地存在，它們的特性^b是平行的。

***c**二諦的說明及經部行中觀自續派推理所描述的基礎**

在所知中有二諦，勝義即是無染污的覺知，對境是由勝義所發現者，因為為非顛倒，而為[真實/]諦。因為遮障之故而為障，且因為在己方面為真實，故為另一諦。因為那些或可或不可如它們所顯現而有功能的法為世俗諦，此障諦可分為真實與不真實，前者為有為法，而後者則為倒影等。

蔣揚協巴的《大宗義》^c說：此處我將簡短地解釋二諦，而在解釋應成派的部份時再詳細地說明。雖然聖父龍樹與其繼承者們在經典中清楚地劃分二諦，但卻不易了解，即使是那些我們自身學派的偉大祖師如護法等也沒有理解所說。

智藏的《二諦論》說：「雖然二諦被完全地簡別，但即使是偉大的開轍師也感到困惑，更何況說其他人呢？」他在《自釋》中說：「即使為利益小智眾生，佛多次簡別此二諦，而龍樹等則闡明佛說，但即使我們偉大的祖師所說也難解其說。」而寂護 (Shāntarakṣita) 在對此的《論釋》(Commentarial Explanation) 說：「我們的祖師如護法等。」

^a *cha can*；字面上來說，「包含支分者」或「支分的具有者」。

^b *rgyu mtshan*

^c note 969：Taipei, 506.6.

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：作為分類基礎的所知分為二，障蔽諦 (obscurational truths)^a 與勝義諦 (ultimate truths)。

蔣揚協巴《大宗義》^b說：雖然有許多的增益於此分類基礎上 (894) 但其被視為所知，因為

- 即使是勝義諦也是禪定根本智所認識的對境，相應於《中觀心論》所說：「因為勝義為所認識的對境」。
- 世俗為世間量 (conventional valid cognition) 所認識。

此處，所知限制在二諦中，因為所知被分為此二，不歸屬與此二的第三種類別或歸屬於此二的第三種類別是被否定的，因為由推理與經論所證，此二諦為清楚的二元分類，可易證明其因與周遍關係。

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：在「勝義-對境 - 諦」中 (ultimate-object-truth, *don dam bden pa, paramārthasatya*)

- 勝義 (*dam pa, parama*) 是聖者禪修的無污染覺知。
- 對境 (*don, artha*) 是無污染覺知所發現的對境。
- 它是諦 (truth, *bden pa, satya*) 因為無顛倒^c，因為其顯現與存在的型態一致。

因此，它是「勝義-對境-諦」(ultimate-object-truth) [或說勝義諦]。

蔣揚協巴《大宗義》^d說：有關勝義諦的定義與詞源學

- 一聖者的無染禪修將有二目標[也就是利益自他]，因此，它是勝義 (*dam pa, parama*)。不僅如此，分析勝義的推理為勝義，因為它與勝義之產生一致[也就是促成聖者產

^a 譯按：障蔽諦即世俗諦

^b note 970 : Taipei, 506.13.

^c *mi bslu ba*.

^d note 971 : Taipei, 506.18.

生無染的禪定]。

- 由識所得之對境不落於增益與損減的極端稱為「勝義-對境 - 諦」(ultimate-object-truth, *don dam bden pa, paramārthasatya*)。因為它是無分別根本智的對境...而且推理理識所發現的對境既是勝義也是對境。智藏的《二諦論》^a說：「無顛倒的推理是勝義。」且他的《自釋》說：「由推理之力確解的對境將為非顛倒，因此，由因三相所生而了解者是勝義也是對境，它是「勝義-對境」(*don dam, paramārtha*)。」昂旺奔登的注釋^b說：智藏的《二諦論自釋》^c提到：「勝義地真實是勝義的真實^d。」這是說在理識中為不顛倒者，且在錯誤知中非真實者即是勝義諦。這不是說空性是勝義地真實，因為任何勝義地真實之法不是建立的基礎[也就是不存在]。宗喀巴的《菩提道次第略論》說：「我們接受「若『勝義』是非勝義地真實[此處『勝義地』是指對理識而言，可稱為勝義]，則[對一世俗量而言]，世俗法是非世俗地真實^e。」

^a note 972 : Stanza 4ab ; D3881, *dbu ma vol.sa, 1a.4* ; 藏文部分在 Eckle 的 *Jñānagarbha's Commentary* 中的頁 156，英文翻譯則於頁 71。

^b note 973 : *dbu ma pa, sha, 78.5*。

^c note 974 : 請見 *Jñānagarbha's Commentary on the Differentiation of the Two Truths (bden pa gnyis rnam par 'byed pa'i 'grel pa, satyadvayavibhaṅgavṛtti)* ; D3882, *dbu ma, vol. sa, 4a.4* ; Malcolm David Eckel, *Jñānagarbha's Commentary on the Distinction between the Two Truths : An Eighth Century Handbook of Madhyamaka Philosophy* (Albany, NY : State University of New York Press, 1987), 156 (Tibetan) and 71 (English).

^d *don dam par bden pa ni don dam pa'i bden pa te* ; 在其他的脈絡下，此種狀況的文法通常被視為「那個勝義地真實者」是「勝義的真實或是勝義諦」，而在那樣的情形下將表示勝義諦是勝義地存在，且這是覺囊派 (Jo-nang-ba) 的主張。但既然此主張是與格魯派所認為的中觀主張--也就是所有法非勝義地存在--相違，昂旺奔登解釋在理識的面向上來說，從勝義的角度來看是真實的，即稱為勝義諦。

^e *don dam don dam du mi bden na kun rdzob kun rdzob tu mi bden no*。

然而，若主張如同 Dol-bo-ba-shay-rap-gyel-tsen 所述^a「若勝義非勝義地成立，那麼世俗也將非世俗地成立」，但此將是不合理地變成「若真實的遮止[也就是，真實成立的遮止]非真實地成立，則那些為遮止基礎之物將變成真實地成立。」這是因為「勝義諦」如同在遮止的基礎物上「對真實[也就是，真實成立]的遮止」而安立，而「法非世俗地建立」的後果是表示它們非錯誤地建立^b。因此，主張此將是更極端地不合理，因為遮止的基礎必須當成錯誤一樣被成立，因為所顯現的法並不以真實成立的方式存在，也就是並非真實成立。^c

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：

- 在障蔽諦 (*kun rdzob bden pa, samvṛtisatya*) 中，之所以稱為障蔽是因為障蔽實相，它是認知真實存在的無明。
- 因為世俗現象如同色等對障蔽覺知的認知而言是真實的，因此它們被稱為障蔽諦[亦即世俗諦]^d而非勝義諦。

蔣揚協巴《大宗義》說^e：障蔽的梵文原意 *samvṛti (kun rdzob)* 被視為障者 (*sgrib byed*)，也就是三個用法的第三者(904)。

《入楞伽經》說^f：「不了解自性無的顛倒識被認為實相之

^a 多波巴 (Döl-bo-ba) 的《了義海》(*Ocean of Definitive Meaning*, 317.2) 提到：如果某法在世俗是非真實的，那麼它並不適合成為一障諦，因此，那個障諦在世俗為真且非勝義地真實；正因為如此，若某法非勝義地真實，它就不能視為勝義諦，因此那個勝義諦為勝義真實且於世俗為非真實。

^b *chos can rnam kun rdzob tu ma grub par 'phen pa ni rdzun pa r ma grub par 'phen pa.*

^c *chos can snang ba rnam bden grub tu med pa bden par ma grub pa nyid kyis dgag gzhi rnam brdzun par 'grub dgos pa'i phyir ro.* 我將 *bden par ma grub pa* 視為對 *bden grub tu med pa* 的註解。

^d 譯按：中譯者所加。

^e note 975 : Taipei, 507.6.

^f note 976 : *lang kar gshegs pa'i mdo, laṅkāvatārasūtra, stanza X.429* ; Sanskrit in

障 (*yang dag kun rdzob, satyaṃ samvṛti*)。」且早先引述蓮花戒之《中觀明》(739)與智藏的《二諦論》說：「遮障實相或因為實相被遮止而被視為遮障。」相同地，既然它是遮止[實相]之識，或因為其識而遮止實相之義，它是障蔽的，也是無明。智藏的《二諦論》說：「故所有這些為真實，但對勝義[之識]而言則非真實。」也就是說從無明的角度來看，他們是真實的，但他們對勝義[之識]則非為真實，雖然遮障諦與勝義諦在本體上非異，但又從其隔離 (*isolate*) 面上與勝義諦互斥而有所不同。在《般若經》上提到一詞源學：「須菩提 (*Subhūti*)，除發狂者不談，即使檢視真實有為法的髮尖也不存於此世天真的眾生中。」

關於定義的部分，某物被安立為障蔽諦，因為是合理的世間世俗--也就是，此世俗法為世間世俗的對境之法--一個被認知的存在 (*yod pa, sat*) 對境 (*don, artha*)^a。此處，世俗法^b有二方面：對境與有境，也是許多經典之意，《無盡意菩薩教經》(*Teachings of Akṣhayaṃati Sūtra*) 說：「什麼是世俗諦？世間世俗所染汙者。」二諦的目的是累積無量的[福德與智慧]二資糧，沒有世俗諦，無法了解勝義諦，若無法了解勝義諦，則無法遮除二障。

昂旺奔登的注釋說^c：龍樹的《中論》說：「若不依世俗，不得知勝義，不能知勝義，則不得涅槃。」依照應成派解釋二諦之教法意義而說明是不合適的，因為在此脈絡

Bunjiu Nanjio, *Lañkāvatāra Sūtra*, 319 : *niḥsvabhāveṣu yā bhrāntistatsatyaṃ samvṛtirbhavet*//.

^a *kun rdzob tu 'jig rten gyi tha snyad phyin ci ma log pa ste/ de'i yul tha snyad pa'i chos ni mthong ba'i don yod pas na kun rdzob bden par bzhag* ; 507.16.

^b 世俗 (*tha snyad, vyavahāra*) 通常有三種型態--語言 (*sgra*)，心 (*blo*) 及身 (*lus*)。第一種是語詞溝通，第二種是思考語言，最後一種是身體語言，藉由身體符號溝通。所有這些皆為主詞--或字面上來說就是有法 (*yul can*)--因此蔣揚協巴說在此脈絡的世俗並非只是有境，也是對境。

^c note 977 : *dbu ma pa, a*, 79.3.

下，必須說明不解勝義，則無法到達遮除二障[也就是煩惱障與所知障]的涅槃，而清辨解釋色等如泡沫等五例之意時，他清楚地提到不須了解勝義諦以得涅槃。^a

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：世俗諦可分正倒世俗，因為

- 清楚顯現於識且能發揮功能之法---在世間被視為真實。
- 依據其如何顯現但無法發揮功能之對境--在世間被安立為非真實。

於世俗有正倒之差異而分。正世俗諦為那些有為法如色、聲等，而倒世俗諦則為倒影等。

蔣揚協巴《大宗義》^b說：對勝義諦的分類，應成派則與自續派相似(見 905)。對障蔽諦[也就是世俗諦]^c有兩種方式分類：

安立世俗諦的第一種方式

第一種分類分為

- 正世俗諦--所有依於因緣所生之物，而當它們不存在時，則無法安立為存在。
- 倒世俗諦--所有由宗義之力的心意造作^d如[由主張真實存在之宗派所主張的]真實生，或由唯識派所主張的色等五境，由數論派所主張的自性(principal)，由斷滅派(Ayatas)主張由四大而生的有情。^e

^a 對清辨而言，補特伽羅無我非勝義諦；因此並不一定了解勝義已達到涅槃，補特伽羅無我只遮除煩惱障而已。

^b note 978 : Taipei, 508.2.

^c 譯按：中譯者所加。

^d *blos bzos pa*.

^e 昂旺奔登的注釋 (*dbu ma pa, ka*, 79.8) 指出章嘉宗義說明在此第二類中為「倒世俗 (*log pa'i kun rdzob tsam*)」，而非「倒世俗諦 (*log pa'i kun rdzob bden pa*)」；然而，他意指嘉章是錯的，因為智藏的《二諦論自釋》說這些是倒世俗諦 (*yang dag pa ma yin pa'i kun rdzob bden pa*)。請見 Lopez, *A Study of Svātantrika*, 333. 章嘉採取此立場，因為任何障諦必須存在，因為二諦是所知(也就是存在)的分項。

智藏的《二諦論》說：「只有相依的所生事物而無增益之義者，被稱為正世俗；」同樣的文本說：「那些增益者為倒世俗。」

安立世俗諦的第二種方式

第二種分類分為

- 正世俗諦--依於對識的顯現清楚且能發揮功能者之法如水、馬、聲等。
- 倒世俗諦--依於對識的顯現清楚且不能發揮功能者之世俗法如海市蜃樓，如幻馬及回音等。^a

智藏的《二諦論》說^b (736)：「雖然顯現類似，但依那些是否能如它們所顯現而發揮與不能發揮功能者，而分為正與倒。」

昂旺奔登的注釋說^c：雖然顯現於清楚對境的世俗識是相似的，但有兩種型態--與其顯現狀態一致而成立或非成立者--而分為正與倒的世俗諦。雖然智藏之讀本似乎是根據其顯現形態而說能或不能發揮功能，但這只是對於這樣的現象如水及海市蜃樓的說明；若非如此，則將必主張無為的虛空也是倒世俗，[因為其為常且無法發揮功能]^d。

蔣揚協巴《大宗義》說^e：雖然依於真相派瑜伽行的中觀自續派(如寂護，蓮花戒等)^f及經部行中觀自續派主張根據其顯現而能發揮功能者的，此說明不適合那些依於假相

^a 根據第一分類，鏡相是正世俗諦，但若根據第二分類卻是倒世俗諦；而如數論派所主張的不存在物，根據第一分類是倒世俗諦，但根據第二分類則不包含在二諦中，因為其不存在之故。

^b note 979：為了文章脈絡之故，由含括整個偈誦以加長蔣揚協巴的引述。

^c note 980：*dbu ma pa, kha*, 80.1.

^d 無為虛空是正世俗諦，即使它並沒有生任何法之功能。

^e note 981：Taipei, 508.14.

^f note 982：此兩處的括弧內的論師引自昂旺奔登的注釋，*dbu ma pa, kha*, 81.3.

派者 (如師子賢、祇多梨等，因為他們主張事物非與那些顯現於根識的對境那樣一致而建立)。

[有關其它主題] 清辨拒絕阿賴耶識，同時，他認為末那識^a不存在，因為他主張異熟識 (fructification，就是唯識所稱的阿賴耶) 與我執 (I-mind，也就是唯識所稱的末那識) 及認知^b (也就是唯識所稱的意識) 非三個互斥之識，而是心的三階段名稱。

*d** 經部行中觀自續派對二諦之量的確解

分為兩部分：現量與比量二者，及三種與四種現量。

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：量可分二，現量與比量；經部行中觀自續派與瑜伽行中觀自續派對現量的看法不同，經部行中觀自續派主張根現量，意現量與瑜伽現量三種，而瑜伽行中觀自續派主張四種，除了那三者外，還有自證現量。

蔣揚協巴《大宗義》說^c：此二自續派皆主張透過顯現對鏡或隱蔽對境呈現的現量與比量，此主張與蓮花戒的《中觀明》與法稱的《釋量論》所說相符。

*e** 經部行中觀自續派—證果之時及果體的特性

那些同時遮除二障與證悟圓滿的了義傳承，三身，三密與三百不共[特性]。

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：在大乘的傳承中，那些同時完全遮除二障的習氣，且證得解脫的勝解者為經部行中觀自續派系統，而在大乘傳承中，那些同時完全遮除二障，且證得解脫的勝解者為瑜伽行中觀自續派之

^a *nyon yid, kliṣṭamanas*

^b *rnam par rig pa*

^c note 983 : Taipei, 509.5.

系統。

蔣揚協巴《大宗義》^a：根據瑜伽行中觀自續派，那些在大乘傳承中的勝解者遮除煩惱障與所知障，如同無著在《大乘阿毘達磨集論》中所說。

而根據清辨與其繼承者，那些在大乘傳承中的勝解者，如在《十地經》中所說，(1) 在第八地遮除煩惱障及其種子，如同阿羅漢一樣，且同時藉由 (2) 「剎那加行」(momentary application) 的最後階段禪修金剛喻定而成：

- 全然地遮止此二障--煩惱的習氣與認知真實存在的最後三群組 (cycles)^b，由此，遮除例如由分別^c等而生的顛倒習氣，
- 達到解脫
- 並實現四身。

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：

關於證果的特性包含：

- 三身--法身，報身及化身、
- 身口意增上的不思議性、
- 佛陀的三百不共特性等。

昂旺奔登的注釋中提到^d：

反對者說：既然外道所主張的至高^e我是無分別，常與不變，那麼它與法身的差別為何呢？

回答者說：外道主張因為具有勝妙、偉大及一統 (oneness) 之特質，自我是勝妙等，他們主張因為全知，自我周遍一切。然而，法身因為不具有這樣的

^a note 984 : Taipei, 509.11.

^b 三群組中有九過程：粗粗、粗中、粗細、中粗、中中、中細、細粗、細中、細細。

^c *kun rtog*

^d note 985 : *dbu ma pa, na*, 84.7.

^e *dam pa*

特質而非勝妙等，且不住於處。

f 經部行中觀自續派之道-也就是證果方式-的特性*

此三毒為煩惱障，而所知障為[認知]^a真實存在的九過程 (cycles)，聲聞與獨覺在修道上一致，而差異在於時間與證果上。

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：

此三毒煩惱與其種子為煩惱障；所知障為認識真實存在及其種子的九過程 (cycles)。

聲聞及緣覺在修道上一致--也就是了解無我之型態^b--是對於細品補特伽羅無我之禪修，而其差異在於證果的不同特性而有所區分：

- 時間的長短---例如，聲聞最快的修行時間為三世，而緣覺則至少一百劫；
- 是否依於在前世另一為導師的精要教授、
- 是否達到似於佛身的相與莊嚴、
- 是否以聲音教導他人等。

B. 解釋瑜伽行中觀派之系統

此章節有四部份：分支、了義與不了義及三轉法輪的主張、遮除遮止境的推理，道之特性等。

1 瑜伽行中觀派的分支*

此章節有兩部份：分支與個別的解釋

*a*分支*

瑜伽行中觀自續派

此第二類自續派^c有兩分支--隨行真相派 (True Aspectarian) 及

^a 譯按：中譯者所加。

^b 此處的「道」只有指了解補特伽羅無我的形態。

^c 譯按：第一類為經部行中觀自續派，第二類為瑜伽行中觀自續派。

隨行假相派 (False Aspectarians)。

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：

第二類自續家[瑜伽行中觀自續派]有兩派：隨行真相派及隨行假相派。

蔣揚協巴的《大宗義》^a提到：月稱之論註也隨順《楞伽經》(*Descent into Laṅkā Sūtra*)中所提，當行者的相續臻至熟練時，其證得「外境真實存在空」，接著達到「心之真實存在空」[的狀態]，寂護 (Shāntarakṣhita) 由此而開啟瑜伽行中觀自續派之道。

昂旺奔登的注釋^b中提到：雖然清辨論師解釋「外境無 (non-existence)」不是[任何]經典之意，月稱論師在《入中論釋》中則提到「外境無」是[一些]經典之意。《入中論釋》中提到^c：「佛說：當所知不存在時，很容易對識^d作否定；既然所知不存在，即可建立對識的否定，因此先否定所知。」宗喀巴的《入中論善顯密意疏》中提到^e：「就像佛陀最初教導布施等於那些累積福德者，為較易了解本體之道，故佛陀讓這些一開始無法全然了解甚深[空性]的行者能一步步進入了解「自性無」的層次。佛說：若先對這些人教導所知外境不存在，那麼，則容易對否定「自性成立之識」有所了解。因此，所知不存在---也就是外境的否定---是全然了解無我的方法，佛一開始只否定外境，是因為那些了解「外境無」者將容易建立起對識之否定--也就是對「識無

^a note 986 : Taipei, 512.3.

^b note 987 : *dbu ma pa, tsa*, 85.8.

^c note 988 : VI.96.

^d 譯按：也就是能知的識；法尊法師對此之偈頌譯文為：「佛說所知知非有，則亦易除諸能知，由無所知即遮知，是故佛先遮所知。」

^e note 989 : 宗喀巴的《入中論善顯密意疏》328.15 (Sarnath edition).

我」--的了解。」依此解釋, 寂護開啟中觀自續派對「外境無」視為正確的主張。

*b** 瑜伽行中觀自續派的分支之個別解釋

此章節有二部份：對真相瑜伽行中觀派與假相瑜伽行中觀派的解釋

1# 對真相瑜伽行中觀派的解釋

對第一派而言，以寂護為首及其傳承者—相 (aspects) 為有為法。

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：

在此二者中，也就是主張真相派與假相派者。對前者而言，以寂護為首及其傳承者蓮花戒 (Kamalaśīla) ---主張藍，黃等相為有為法^a；

蔣揚協巴的《大宗義》說^b：

這就如同宗喀巴的《辨了不了義善說藏論》所說^c：此系統 [也就是瑜伽行中觀自續派] 主張藍、黃等相為有為法，他們也以此解釋法稱的主張^d，他們是在世俗上主張隨順真相派的中觀家。因為他們主張在世俗上既然如藍、黃等相為現量的對境，真正的世俗法---以其顯現的方式被建立---在非分析與非審驗之識下，以一自在舒適的方式^e被建立。

昂旺奔登的注釋中提到^f：

^a 有關唯識宗之真相派與假相派的討論，見311ff及416ff。

^b note 990 : Taipei, 512.11.

^c note 991 : Grags pa & nmam rgyal, 119.1.

^d 也許蔣揚協巴故意在宗喀巴使用具格 'grel pas 之處採用連接詞 'grel la 的用法 (Grags pa & nmam rgyal, 119.1)，宗喀巴的譯文為：此系統 [也就是瑜伽行中觀自續派] 主張藍、黃等是有為法；他們也以此解釋法稱的主張，因此，他們是在世俗的主張上隨順真相派的宗派。蔣揚協巴也許試圖反轉寂護 (Shāntarakṣita) 認為法稱是中觀派的可能誤導，請見昂旺奔登注釋的下一引述。

^e nyams dga' dga' ltar

^f note 992 : dbu ma pa, wa, 88.6.

寂護論師在《中觀莊嚴論》之八偈頌中否定藍、黃等是「非有為」(non-effective)的施設^a，而這是寂護論師為隨順真相派最清楚的證明。他提到：

假相派主張根識非依藍、黃等而生；例如，將顏色放置在水晶的近處，雖水晶依舊維持其潔淨，藍、黃等藉由無始劫以來藏於心中的無明，由成熟習氣而在水晶中清楚地顯現，而泥塊等則藉由咒術與實體[物]^b顯現為馬、象等。因此，藍、黃等相是「非有為」的施設，就像有眼翳者所見的落髮一樣。然對此主張共有八項駁斥^c：

1. 這樣的主張將導致其相之經驗不合理：它將荒謬地造成藍、黃等相不合理地被清楚的感知與經驗到，是因為藍、黃等相是「非有為」法。「非有為」法卻不合理地被領受與經驗，因為此「識」是不同於有為法--也就是相--的識，也就是無相之「識」，而那是非所緣[也就是不存在]識。
2. 那樣的識是不合理的，它荒謬地造成「識」不合理地成為相識，但因為其無相，就像「沒有樂的痛」與「沒有藍的白」一樣。
3. 將不可能清楚地領受^d：它將荒謬地造成猶如空花一般的非實體「識」不合理地直接經驗「相」一樣。
4. 施設的經驗^e是不合理：它將造成「識」無法經驗依於施設的「相」，因為「相」沒有能力產生進入此「相」之

^a *dngos por med pa'i kun brtags.*

^b 昂旺雷登說明實體是運用於幻相基礎的妙藥(salve)，而在此例即是黏土塊。

^c note 993：對應於寂護的《中觀莊嚴論》(*Ornament for the Middle*)，見昂旺奔登注釋，*dbu ma pa, wa*, 89.1ff.

^d *dngos su myong ba*

^e *brtags myong*

識，如同馬角之例一樣。

5. 產生與「識」不相關的結果：它將不合理的造成當「識」領受時，它經驗許多與「識」無關的「相」，因為它們非同體關係^a，也非能引生之關係^b。
6. 偶發性的生起不合理：相若無因，其依於無因的偶發性生起^c不合理；相若有因，它是由因而生的依他起性者。
7. 將造成「識」只有見分[也就是自證知]：若識的相分[也就是識所認知的對境]不存在，那將荒謬地造成識只具見分[也就是自證知]，而不具相分。若識只有見分，也就是自證知，則將不合理地造成如水晶卻無相分的見分[也就是自證知]不存在，因為應可緣物卻不見可緣者。
8. 「相」是依他起性：若你說雖然「相」事實上不存在，但它藉由顛倒力而顯現，則將造成「相」為依他起，因為依於顛倒或說由顛倒力而生起。

同時，宗喀巴的《善說藏論》中說：

此系統 [也就是瑜伽行中觀自續派]主張藍、黃等「相」為有為法，他們也以此解釋法稱的主張，因此，他們是在世俗上隨順真相派主張的中觀家。宗喀巴解釋寂護主張藍、黃等為有為法的理由，而說他隨順真相派；

宗喀巴並沒有說明因為寂護主張真實世俗法而被認為隨順真相派。同時，宗喀巴提到「他們也依此解釋法稱的主張」，由此說明寂護認為法稱的《釋量論》是唯識的非多元 (non-pluralist) 派，因為在寂護在《中觀莊嚴論》的自釋中引述了法稱《釋量論》，而否定了「能取所取等數」之派 (Proponents of an Equal Number of Apprehended-Objects and

^a *bdag gcig 'brel*

^b *de byung 'brel* ; provenance

^c 也就是，有時候生起，有時候沒有生起。

Apprehending-Subjects)。

宗喀巴並非說明寂護在《中觀莊嚴論》自釋中認為法稱是隨順真相派的中觀自續宗，因為雖然寂護在《中觀莊嚴論自釋》中引述法稱《釋量論》而主張「無真實成立一或無真實成立多」，但蓮花戒的《中觀莊嚴論難處釋》中提到：「此處並沒有明白地說明，因為那是在解釋法稱之《釋量論》對瑜伽行者狀態的說明...寂護認為法稱的文句對所有面向皆適合，因為共享其推理^a。」

蔣揚協巴的《大宗義》說^b：蓮花戒的《修習次第論》(*Stages of Meditation*)與《中觀明》也以此方式解釋。因此，蓮花戒、聖解脫軍 (Āryavimuktasena)等為隨順真相派的中觀宗。

2# 假相瑜伽行中觀派的解釋

對此第二派而言，包含師子賢，「相」為無為法，祇多梨論師隨順有污染的假相宗，堪巴拉 (Kambala) 則隨順無污染的假相宗。

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：第二包含師子賢等主張相無作用。同時，隨順假相派又可分為兩類，祇多梨論師等隨順染污的假相宗，堪巴拉--也就是喇瓦巴 (Lwa-ba-ba)^c等則隨順無染污的假相宗。

蔣揚協巴的《大宗義》^d：有三位隨順假相派的偉大中觀師

^a 在他的《世俗諦與勝義諦之說明》(39.6)，昂旺奔登解釋寂護認為法稱的《釋量論》為中觀派文本。根據 Prajñākaragupta, Ravigupta, 寂護及他的繼承者蓮花戒、祇多梨 (Jetāri) 等視法稱的《釋量論》為無性宗之系統。見 Hopkins, *Emptiness in the Mind-Only School*, 頁 317。因此，蓮花戒的觀點是來自寂護所引的段落，認為法稱只是說明對於瑜伽行者的見解。因此，還需要更多的分析以釐清。

^b note 994 : Taipei, 513.4 ; 說明寂護《中觀莊嚴論》所說的意義。

^c *lwa ba pa*.

^d note 995 : Taipei, 513.7.

---師子賢、祇多梨論師及喇瓦巴...雖然師子賢是蓮花戒的偉大追隨者，但他隨順假相派...若由此論師的某些文脈來看，可證明他主張：

- 心性並非充滿染污，就如同彌勒的《究竟一乘寶性論》(*Sublime Continuum of the Great Vehicle*)及無著的《攝大乘論》(*Summary of the Great Vehicle*)提到：心性如同水，黃金與空之純淨那樣清淨。
- 但心的世俗體性是為障所染污，就像水性為泥垢所染。因此，他被視為主張有染污的假相派中觀宗。

達倉 (Dak-tsang) 主張：既然師子賢之《現觀莊嚴論明義釋》(*Small commentary on [Maitreya's] Ornament for Clear Realization*) 提到：「一旦說『只此無二慧是勝義地存在體』，此無二慧也是緣起，其如同幻相無自性。」聖解脫軍、師子賢等主張根本定的究竟理識 (ultimate rational consciousness) 建立如幻的顯現。^a

答：這是非常不合理的...因為[師子賢]拒絕心性為非錯亂的根本定之對境，[因為若此，則它將是勝義存在]，據此，他解釋那些主張真實存在宗義者[尤其是唯識宗]主張無二慧是真實存在，之後...他解釋藉由緣起之因而說此「無二慧」如同幻相般，而非真實存在。因此，就像偉大的譯師洛登夏洛 (Lo-den-shay-rap) 所說明的^b，達倉認為理識建立如

^a 有關應成派學者之中觀全無住宗 (Thoroughly Non-Abiding Proponents of the Middle Way School) 及對自續派學者的理成如幻派 (Reason-Established Illusionists) 之詳細討論，見 Elizabeth Napper, *Dependent-Arising and Emptiness*, 附錄一 (London: Wisdom, 1989), 頁403-440。

^b 宗喀巴的《菩提道次第略論》(*Medium Length Exposition of the Stages of the Path*) 提到：[一些早先的藏人]也[錯誤地]提到從他們如何主張勝義的觀點將中觀派分為兩類：
· 那些認為理成如幻宗者主張「有境」(subject) 例如嫩芽的顯現，及「真實存在空」的結合為勝義諦。

幻顯現之主張還能不令人困惑而感到詫異嗎？

再者，梅傑班達 (Maitripāda) 及其他人安立「理成如幻」(establishment of illusion by reasoning) 之意義，也就是如幻顯現是根本定的對境，但並不是這樣的，因為之前已解釋過了 (759) 所有正世俗皆由推理所成，且皆是合乎邏輯的^a。

達倉將覺吉祥智 (Buddhajñānapāda) 認為是自續派，卻不區分其早期與晚期的狀況，此種作法是無意義的，因為覺吉祥智在早期所主張的是師子賢的系統，而晚期他自己則說他發現最偉大的存在型態[也就是應成派的見解]。祇多梨在《善逝極樂文自釋》(*Autocommentary to the "Texts of the One-Gone-to Bliss"*) 之中引述在法稱的《釋量論》中有關假相宗的段落...他提到：「因此，有智者主張並熟悉此中觀實相是合理的---從佛陀(Supramundane Victor) 在經典中所說的文本中了解，且由已完滿現證的龍樹所闡發，並由神聖的法稱論師所主張^b。」祇多梨所主張的染污假相宗的內容如上 (769)。Kambala 是 Lwa-ba-ba 的梵文名^c，其如同宗喀巴在《善說藏論》中提到^d：「班智達撒哈瓦拉 (Sahajavajra) 解釋那些在世俗上隨順假相宗的中觀派說藍、黃等相之存在，並不如同喇瓦巴 (Lwa-ba-ba) 論師所說如同有為法那些

· 那些主張無住為勝義諦者，也就是主張非遮 (affirmative elimination, *yongs gcod*) 者 --- 其非遮是指對於事物，非事物，兩者及非兩者的顯現之增益遮除。他們主張那些理成如幻者為寂護、蓮花戒等。有些印度學者也接受「如幻」與「全無住」的命名。偉大的譯者洛登夏拉客觀地在其《文字，精要之滴》(*Letter, Drop of Ambrosia*) 中提到：「由勝義如何主張的觀點而安立此二類是令人難解而驚奇的。」
* *spring yig bdud rtsi'i thigs pa*；見 Napper, *Dependent-Arising and Emptiness*, 頁 165, 271, 275-276, 405, 667 n. 75, 及頁 740 n. 316。

^a *'thad ldan*. 蔣揚協巴認為「理成如幻」的真正意義是「所有的正世俗皆由理而成」。

^b 此段落在先前頁 84 也引述過。

^c 梵文及藏文皆表示「擁有毛毯的人」。

^d note 996 : Grags pa & nam rgyal, 119.6.

事物一樣。」

2*了義不了義的主張及在瑜伽行中觀自續派的三轉法輪

《解深密經》的系統是以《十萬般若波羅蜜經》等為了義，而那些未標以勝義者則如同二轉法輪，為不了義。三性的存在模式相似，且外境並不存在。在《大乘密嚴經》(*Sūtra on the Heavily Adorned*, *rgyan stug po bkod pa'i mdo*, *ghanavyūhasūtra*)、《解深密經》及《入楞伽經》中的兩種意義——主要與次要——分別為中觀與唯識的系統

蔣揚協巴的《大宗義》^a：這裡，有關清辨等如何解釋不了義與了義，宗喀巴在《善說藏論》中提到^b：「蓮華戒的《中觀明》詳細地解釋由清辨開啟的自續派系統^c，清辨^d解釋了瑜伽行者對於《解深密經》所說的三性的主張並非任何經典之意，而是具有中觀之義。如果你藉由此二方式(自續派與唯識派) 詳細地了解經典注釋所說的型態，你將了解這些開轍師注釋的推理與型態。」

根據宗喀巴所說，若你了解注釋《解深密經》的兩種方式，你將會懂得分辨在佛經中了義與不了義是如何被區分，而且能夠了解經典與推理無害或有害之界線，由此，對於了義的意涵，你將不會容易受他人所惑而偏離正軌；且所有的經典將開始成為修行的指導。同時，雖對經典或密續的意義作注釋，但你將有無懼之信心。

否則，若不了解偉大的開轍師(龍樹和無著)之注釋事實上是依於文殊(*Mañjuṣha*)及彌勒，而非依於其他人，你將會如同其他西藏人建立自己的系統，而沒有依於偉大

^a note 997 : Taipei, 515.13.

^b note 998 : Grags pa & nam rgyal, 124.7.

^c note 999 : 吉美登卻賈措 (*Jik-may-dam-chö-gya-tso*) 的《進入之港》(*Port of Entry*), 443.25 (Taipei edition).

^d note 1000 : Ibid.

的經典；或是雖依於經典，卻沒有紮實的訓練，你的說明將如同前述者，以錯誤的經典與推理--而與輪迴之三毒(669)，以及「全知無見」(526)、「認為中觀是無宗」(523)或「他空見」(513)等有關，如同一盲人將你放在可怕之處一樣。宗喀巴在《善說藏論》^a中提到：

[龍樹與無著]此二開轍師對於如來 (suchness) 的描述--藉由之前所提及的方式分辨佛經中的不了義與了義---是詳細廣泛地在般若乘的脈絡中開展，但既然即使班智達及對於密續文本作論注的精通者也沒有在此二法之外的第三條路來描述如來的意義，你應該認識這些模式當作了解經乘與密乘中所說的如來之道。因此，追尋如來卻不依賴這兩種偉大的開轍之道，就像沒有指引的盲人衝進令人驚恐的方向。雖然那些想要仰賴開轍師的論說^b，但經過長時仍不熟悉其論典者，尤其是不了解其推論的勝妙要點，依於分辨了義不了義的某些段落，在僅有的經典引述中或許稍許地了解如來，但卻還是只是空有冗詞罷了。

因此，清辨論師在其《中觀心論》第五章及其自釋《思擇炎》廣說唯識系統的三性及八識等，其中提到^c：

大乘的其他祖師--無著、世親等--以別的方式詳盡地解釋由如來所授記及達到菩薩地的聖者們所了解的體系意義。他們完全沒有感到慚愧及尷尬，因為他們並不真的了解，卻對所了解的意義感到自信並自認聰明，他們提出下列主張...而這些是由敵對的瑜伽行者所提

^a note 1001 : Grags pa & rnam rgyal, 227.15. 這句在宗喀巴文本最末，版權頁前。

^b note 1002 : 吉美登卻賈措的《進入之港》，562.3ff。

^c note 1003 : 我已在一開始將非由蔣揚協巴所述的資料包含在其中，其省略部分為蔣揚協巴的文本。

出的立場。

接著，他在《中觀心論》及《思擇炎》第五章徹底地否定所有主張---包括唯識宗的三性，解釋經典之意的的方式，量的見解，共相-反體 (*generality-isolates*)，實有與假名安立的[存在]，禪修系統及解脫體系等見解，並在《般若燈論》中作了相似的解釋。因此，清辨首開真實存在宗者 (也就是唯識宗) 的三性非經典所述之意^a，且三性實具有中觀之意義。

蓮花戒以經典與推理詳盡地解釋每一主張，他的《中觀明》整理出一千個反對唯識宗之處^b。他提到：「關於此，有些[唯識宗者]並沒有深入深奧的勝義之海，那些主張是對手的立場。」接著，他從證明只有一乘的主張而對每一項提出詳細地回應，他提到：「因此，我將會對這些提出回答...」具慧者應看看這兩部論著--清辨的《中觀心論》及蓮花戒的《中觀明》。若以尊者宗喀巴之分析方式解析那些，將更易了解其內涵。因此，有智慧的人不會在沒有鑰匙的情形下，卻耗盡體力想要解鎖。

那麼，自續派學者如何區分不了義與了義呢？除了少數幾個主題例如外境的存在或不存在，他們與下列的方式相似。行者應仰賴了義經，如《無盡意經教授》(*Teaching of Akṣhayamati Sūtra*) 所說：「依賴那些了義經，不要依賴不了義經。」什麼是了義？必是從勝義的角度直接教示之事：

- 既然勝義具有有效的證明，它不適合以其他的方式-不論在文字上或是現象的存在模式--解釋。
- 其反對面例如勝義生等，必定沒有有效的認知。

^a *dgongs don*

^b 此處要注意的是此引述與清辨之間的文本相似性。(其省略者為蔣揚協巴的部分)

蓮花戒的《中觀明》中說：「什麼才算是了義呢？也就是具有量且從勝義的角度解釋，因為它無法從其它面向分開來解釋。一切法無生是由量正確地建立；因此，既然它是合理的，它被稱為勝義。《法集經》(*Compendium of Doctrine Sūtra*)中提到：『無生是真實的，其他現象例如生等不是真實的，且具有虛假與欺騙的屬性。』」而且[蓮花戒]引述《說二諦經》(*Sūtra Setting Forth the Two Truths*)提到就「真實存在無」這點來說，輪迴與涅槃無差別，並提到對於實在論者[也就是唯識宗]將三性分為真實存在(依他起與圓成實)與非真實存在(遍計執)的主張予以駁斥^a。因此，那些直接教導勝義的經典為了義，而那些在字面上直接開示世俗現象例如生等則需要進一步解釋^b。

昂旺奔登的注釋中提到^c：《中觀明》所說的「具有量」表示經典必須教導依於量所建立的勝義，而非教導如「真實成立」那樣的對境(勝義地成立即是真實成立之意)。然而，也有些解釋補充說「它並非指字面上的意義由量所成立」。但事實上，「經典所解釋即是字面原意」的主張是合理的。

- 因為在「它根本無法分開地由其他非具量者解釋」中這句話中的「根本」與「具有量」必須被視為如字面所述的一樣。
- 因為即使是尊貴的宗喀巴在論注中提到「那具有量者」如同字面所示；在他的《善說藏論》中提到^d：

就像不了義與了義，如果蓮華戒採用不與教示隨順的

^a 中觀宗主張此三性非真實成立。

^b 譯按：也就是不了義。

^c note 1004 : *dbu ma pa, sa*, 93.5.

^d note 1005 : *Grags pa & rnam rgyal*, 88.6.

意義，則具有量就可以決定何者為了義。同時^a，「事物非真實成立生」的陳述具有量，且不可解釋為其他意義--若可解釋為其他意義，則變成其所教示者非這些現象的真如，而需要進一步解釋以決定其存在模式。不論這兩種詮釋方式的哪一種^b，那些了義經典是無法解釋為任何其他事物。除此之外^c，你不應該認為在所遮遣的對境上是沒有條件限制，而說無生等陳述非字面意，而以為它們不是了義。例如，在《般若十萬頌》中提到在有關一切法生等的遮遣對境時附加提到---這是世間的世俗現象，而非勝義地---而此情形也已在其他情境中附加；因此，雖沒有直接提到[附加條件]^d，但也是字面之義。

這表示即使是重要尊貴的宗喀巴對於具有量所作的論注也是如同字面之義的，因為

- 這最後的陳述為了清除以下的疑慮，也就是有關「既然在經典中，所謂『勝義地』是間接的附加條件，而非是字面之義的，那麼它們是不了義經典」這樣的疑慮。
- 以及若經典並非字面之義，則他可清除以下的疑慮，也就是說「雖非如字面之義，但它們是了義」這樣的疑慮；[否則，] 則當他說它們是如字面之義的則無法清除這樣的疑慮，不僅如此，他也無法善巧地說明。

況且因為宗喀巴《廣論》之毗婆舍那章中說明不管是「非字面之義的經典」或是主要教導世俗現象的經典

^a note 1006 : Grags pa & nmam rgyal, 88.10.

^b 對於此兩種詮釋，請見昂旺奔登最末對宗喀巴在《廣論》中對於「觀」的說明。

^c note 1007 : Grags pa & nmam rgyal, 89.3.

^d 譯按：中譯者所加。

皆需要解釋^a：

他們是非了義或說其意義是需要被詮解的，因為

1. 它們的意義並不適合被認為與開示一致，且必須由其他事物解釋以說明其思考內涵。
2. 或是說雖然允許被視為原意，但這不是最終的實相，且它的實相必由其它方式尋得。

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：[自續派]主張《解深密經》的系統為：

- 中轉法輪，就像《十萬頌般若經》(*One Hundred Thousand Stanza Perfection of Wisdom Sūtra*)等，不論直接或間接，「勝義地」被附加為遮遣對境的條件限制者皆是了義經；
- 且中轉法輪經典，如《心經》(*Heart of Wisdom Sūtra*)，而「勝義地」這樣的限制並沒有附加在所遮遣的對境上，則不論是直接或間接地，這些即是非了義經。

蔣揚協巴的《大宗義》提到^b：在這些經典中

- 「勝義地」被直接附加在遮遣對境下，如《十萬頌般若經》提到雖然各種型態存在於在世間世俗，但勝義而言，它是非二元等。
- 或者，雖然「勝義地」非直接而是間接被附加在遮遣對境的情形下，而在那些「勝義地」非直接或間接附加在遮遣對境下的經典，例如《心經》為非了義，它們所說的法教在中轉法輪中所描繪的，如同在《解深密經》所描述的中轉法輪教義一樣。

二轉與三轉法輪對於所描述的對境，與二轉及三轉法輪中的內涵是一樣的，同時所描述者由中轉法輪的三種型態而

^a 見宗喀巴之《廣論》，vol.3, Joshua W. C. Cutler 及 Guy Newland 編譯 (Ithaca, N.Y. : Snow Lion, 2002)，頁114。

^b note 1008 : Taipei, 517.18.

來：

1. 那些直接附加「勝義地」等在所遮遣的對境上者。
2. 間接地附加者。
3. 沒有附加者。

蓮花戒的《中觀明》認為儘管《解深密經》說明二轉法輪的教義之內涵，前兩種型態為了義；[這是因為中轉法輪中被視為了義的經典(也就是前兩種)，與需要進一步解釋的經典(也就是第三種)是分開來的。]^a

那些沒有在遮遣對境上附加「勝義地」條件限制，為了消除現量以及推理的矛盾...且為了消除它們應被視為與字面文本隨順的原因，《解深密經》說明

- (1) 它們具有其背後的意涵---無我。
- (2) 它們需要進一步解釋。
- (3) 它們是優越的^b等。

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：

雖然三性被安立的方式與上述所解釋的[根據經部行中觀自續派]相似，但瑜伽行中觀自續派則與前者之不同點在於他們主張外境不存在。

蔣揚協巴的《大宗義》^c：三性的詞源學在唯識宗與自續派是相似的；此外，很顯然地，清辨認為若沒有任何與其心不同體性的現象，將是對所知的一種減損：

- 因為除了十八界的六界外，其餘十二界將不需要存在，唯識宗很明確地主張三分之二的所知不存在。
- 同時，若對境不存在，有境 (object-possessors，也就是

^a note 1009：此句引自昂旺奔登的注釋，*dbu ma pa, ka*, 96.3。

^b *bla na mchis pa, sa-uttara* (Lamotte, *Samdhinirmocana*, 86 [30], n. 14). 而《解深密經》的段落，見 Hopkins, *Emptiness in the Mind-Only School*, 頁116。

^c note 1010：Taipei, 518.16.

主體) 也必是不存在，這樣的話便間接地減損了所有所知。

· 由此，這並非任何經典之意。

雖然瑜伽行中觀自續派拒絕對境與心有不同之體性，但這並不與有十八界等相違。

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：瑜伽行中觀自續派主張在《解深密經》、《密嚴經》(*Heavily Adorned*) 及《入楞伽經》中有兩種教示的意義：

1. 對主要教導對象的說明---也就是那些能夠了解所有現象非真實存在者---所有現象無真實成立，這是中觀宗的系統。
2. 對次要教導對象--也就是暫時無法了解現象不是真實存在，而必須階次地引導---外境不存在而心則真實存在，這是唯識宗的系統。

蔣揚協巴的《大宗義》提到^a：因此，此瑜伽行中觀自續派主張

1. 經典如：

- 《解深密經》
- 《無盡意經教授經》(*Teaching of Akṣhayamati Sūtra*)
- 《法集經》(*Compendium of Doctrine Sūtra*) 其中包含佛子 (/菩薩) 如彌勒、文殊 (*Mañjuḥoṣha*)、觀音 (*Avalokiteśvara*) 等，舍利弗(*Shāriputra*) 與目犍連 (*Maudgalyāyana*) 雙聖及許多其它弟子如大迦葉 (*Kāśhyapa*)、須菩提 (*Subhūti*) 等之問答及說明其解意，由此對世尊之經典內涵加以論注，而得此經名。
- 《大乘密嚴經》(*Sūtra on the Heavily Adorned*)
- 《迦葉章經》(*Kāśhyapa Chapter Sūtra*)

^a note 1011 : Taipei, 518.22.

- 《三摩地王經》 (*King of Meditative Stabilizations Sūtra*)
- 《寶掘經》 (*Jewel Mine Sūtra*)

這些都是在《解深密經》中提到在三轉法輪的經典，此最終法輪也就是善別教義之輪。

2. 藉由劃分中轉法輪為不同的組成，那些以「勝義地」為附加限定者為了義，而那些不以「勝義地」為附加限定，或說那些字面上沒有了義的解釋者則為不了義者^a。
3. 善辨教義之輪的經典主要以「真實存在空」教導三性，且為了那些暫時還無法同時了解所有現象為真實存在空的一般行者，開示唯識的三性說作為附帶補充。

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到^b：

唯識宗反駁：主張「所有現象為非勝義地存在」是不正確的，因為：

- 經典提到外境非勝義地存在，但心卻是勝義地存在：
對境不存在，但心存在，見外境為非。
- 《解深密經》、《大乘莊嚴經》等教授所有現象唯心所現^c，它們建立僅心是勝義存在，而外境則否的主張。

自續派則運用類似的推論回應：因為經典說明外境色也是與心一樣的方式存在，但若此，則外境也是不合理地勝義存在。

唯識宗的回應：那些說明外境色也與心之存在方式一樣的經典，並不表示外境也勝義地存在，因為外境為量所害，其他經典也否定外境的存在。因此，在某些經典的描述中外境存在是含有隱含之意圖^d，為了使那些鈍根行者進入人無我而說。

^a note 1012：此翻譯為昂旺奔登在注釋中的修正，*dbu ma pa, kha*, 96.4。

^b note 1013：*dbu ma pa, ga*, 96.4；說明蓮花戒的《中觀明》的文本意義。

^c *sems tsam gyi lus*.

^d *ldem dgongs, abhisamdhaya*

自續派運用類似的推論回應：主張心為勝義存在的見解是不正確的，因為這是受量所害，其他經典也否定心是勝義地存在。因此，抱持主張外境非存在，而心勝義存在是有隱含之意圖，為了使那些暫時無法了解所有現象非真實存在的行者能漸入勝義之海。

3* 駁斥遮遣對境的推理

非藉由顯現於非錯亂識而安立者即是所遮遣的對境。他們大部陳述的因是指《入楞伽經》及《父子相見經》 (*Meeting of Father and Son Sūtra*) 等中相關對境的「非所緣」為「非真實存在」，因為沒有真實建立的一或多，只是如同倒影一樣；因為任何為真實者只限於此二情形[也就是一或多的情況]^a，且據此建立其內涵：由主詞具有支分而非一，但也非多，因為其不存在 (此為離一多因^b)；另有金剛屑因 (*The vajra nodes*)、破有無生因、破四句生因、緣起因等為主要所述之因。

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：

此二自續派論師同意對於以下的主張：

由對境的存在模式之力而存在，而非由顯現於「不為它量所害」之識的力量而安立者，是主張「真實存在無」中所說的遮遣對境，前說之識認知對境顯現為由己性而建立。

蔣揚協巴在《大宗義》中提到^c：

所有現象的存在只是藉由顯現於不被錯亂的表面因所染污的識力所安立的^d。所有中觀自續派學者主張分析的對

^a 譯按：中譯者所加。

^b 譯按：括弧內為中譯者所加。

^c note 1014：Taipei, 520.6.

^d 四種為錯亂的表面因所影響之識如下：

- 存在於對境的錯亂因：例如，由火把快速地旋轉而認知為火圈。
- 存在於認知基礎的錯亂因：例如，因為眼疾而將單月視為雙月。
- 存在於處所的錯亂因：例如，當一人駛船時，岸邊不動的事物卻看起來在移

境，非藉由顯現於不被錯亂的表面因所染污的識力而安立者即是勝義成立之準則。

昂旺奔登的注釋中說^a：即使你實在論者主張---不需要推理分析勝義---「現象的存在」與其如何顯現於不被他量所害之識一致，且此識認知對境顯現由己性而成立，那麼，我們的主張將是相似的。當以推論分析勝義時，所有的推演都顯得多餘干擾。

有關現象顯現如同由己性而成立的部分，既然現象的建立與其他們如何顯現於不被其他量所害之識一致，勝義分析不適用於這些。如果它們以勝義分析方式分析，它們將變成其他--也就是不存在---由此將為現量等所害。在中觀的文本中，「不分析」被視為不以真如為對境的世俗識，它非無分別智，也非無分別識。

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：

因為寂護的《中觀莊嚴論自釋》從《入楞伽經》與《父子相見經》中引述而提出離一多因，且他的傳人蓮花戒大多陳述「對境非所緣」之推論^b。

蔣揚協巴的《大宗義》提到^c：什麼是否定真實存在的主要推論？除了幾個以緣起和存在為因的推理外，由「對境非所緣」而遮遣真實存在。因為寂護的《中觀莊嚴論》提出離一多因是依於《入楞伽經》與《父子相見經》中所說離

動，也就是以為樹在移動一般。

- 存在於等無間緣 (immediately preceding condition)：例如，當一人極端憤怒時見一切物為紅色。見 Lati Rinbochay and Elizabeth Napper, *Mind in Tibetan Buddhism* (London: Rider, 1980; Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 1980), 頁51-52。

^a note 1015 : *dbu ma pa, nga and ca*, 97.2 ; 說明在智藏的《二諦論》的兩段文脈及蓮花戒的《中觀明》之那段落的意義。

^b 對於「離一多因」之完整詳細說明，見 Lopez, *A Study of Svātantrika*, 頁 167-191 及 頁 356-379。

^c note 1016 : Taipei, 520.15.

一或多的陳述，以及聖者龍樹與其傳人提婆的說明而提出。以下為其引述；《入楞伽經》提到：「如色非一非多，現於明鏡卻不存在，事物的自性本質也是如此。」而在《父子相見經》則說：「了知樹等法猶如映照，現於明鏡而非自性存在。」等，而提婆的《菩薩瑜伽行四百論》則說：「審觀諸法，無有謂一，一既非有，多亦應無。」^a等，同時蓮花戒的《中觀明》提出金剛厲因 (The vajra nodes)^b，破有無生因、破四句生因及離一多因；他也解釋相違境之所緣因--緣起。既然所有現象--有為的和無為的--離一或多來描述，某學者認為分支與整體只與有為法有關，但這是缺乏智慧的想法。

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：

舉例來說：因為無真實成立的一或多，色等沒有真實存在如同鏡影的映照。任何真實成立者僅限於兩種情形，真實存在的一或多，據此建立同品定有性與異品定無性 (forward-entailment 及 counter-entailment)。至於「因存在於有法 (subject)」中的證明方式為因其具有支分而非「真實存在一」；而因其「真實存在一」並不存在，「真實存在多」也不存在。

^a 譯按：此處為法尊之譯文。

^b 堪蘇雷登說此推論稱為 *rdo rje gzegs ma*，因為四因之中的每一因皆能克服如鑽石片般堅硬的自性存在概念。由此觀點，*gzegs ma* (**kaṇā*) 可表示「一片片」(piece)，而因此說為「碎片」(fragment)。裂片 (sliver) 則不再是合適的用語，因為此表示一脆弱而薄的片段，而事實上這些是碎片。根據 Apte 字典，其梵文表示鑽石的琢面，當談到鑽石及更多適合的意義時，此似乎是最適合的，因為此四因的每一因單獨本身事實上是無法駁斥自性存在；然而，我所接觸的西藏資源，不論是口傳或文本皆沒有以此方式解釋。我所觸及的口傳絕不總是正確的，然而，當所有的資源放在一起檢視時，不同的口述傳統則相當完整，且至今沒有藏文學者給予這樣的解釋。有位西藏學者說 *gzegs ma* 表示金剛的節點，此與這些推理為打破錯誤見解的工具之主張一致。因此，我一直將其翻譯為金剛厲。

離一或多

蔣揚協巴的《大宗義》提到^a：這些事物並非真實存在，因為在現實中，它們不具有一或多的自性 (nature)，如同映照一樣。任何真實存在者限於真實存在一或真實存在多，且任何非為前兩者所建立者必非真實存在，因為互斥^b之故，這就像任何存在不是一就是多...有法的理由也由此建立：它非真實存在一，因為具有支分，它也非真實存在多，因為真實存在一不存在。

昂旺奔登的注釋^c：有關「因在有法中」的證明，證明所有現象具有支分，且駁斥「具有支分」與「真實存在一」有交集是困難的。因此，在宗喀巴對寂護《中觀莊嚴論》之《忘淨論》(*Purification of Forgetfulness*)、章嘉 (Jang-gya)《宗義》等論注中皆談到。簡而言之，宗喀巴的《善說藏論》中說：關於向對手說明矛盾的界線是他們拒絕現象為勝義成立：

- 在此論證上，不論是我宗或其他宗派的主張，並沒有任何見解述說任何整體沒有許多如下的分支，例如暫時的序列，對境的分支及識境的多相等。
- 他們論證，雖然對世俗現象來說，一現象以其許多支分的元素(/體)而存在並不相違，但若某法依其具有許多分支而被建立，就勝義地建立的面向來說，則有以下的危害：
 1. 若分支與分支的具有者(或說整體)兩者若不同體性，它們將是毫無相關的。
 2. 若它們是同一體性，分支將變成一，而整體將變

^a note 1017 : Taipei, 521.9.

^b *phan tshun spangs 'gal*.

^c note 1018 : *dbu ma pa, ta*, 99.1.

成許多。

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：

再者，金剛屑因 (*vajra nodes*)，破有無生因、破四生因與緣起因是在此系統中破斥真實成立的主要原因。

金剛屑因 (*vajra nodes*)

蔣揚協巴的大宗義提到^a：金剛屑因證明有為法在勝義上無生，因為自生，他生，共生及無因生皆不存在。

昂旺奔登的注釋中提到^b：若生為勝義，必由四生之一而生，因此，若由此四生皆被破斥，勝義生也應被破斥。但此推論是不確定的。所謂的生並不一定要限定在真實生[也就是勝義上生]，因為即使是在夢中的小孩等也非真實，那樣的顯現也是生。[也就是，出生]。

雖然不論所生為何，其必是本質上存在^c，但若證明不論所生為何，其必是本質上存在，也就是勝義存在^d，則是不合理的，因為這並不表示證明本質存在，即證明真實成立的本質存在，因為這就像證明一棵樹存在，並不表示 *shimshapa* (印度黃檀)^e 存在。

關於此之四推理

自生

先前不存在的芽非勝義地新生。先前不存在者的新生是由依於因緣而來，而任何勝義生依於因緣是不合理的。據此，若它不在一時存在，它必皆不存在，就像石女之子一樣。

^a note 1019 : Taipei, 522.7.

^b note 1020 : *dbu ma pa, na, pa, and ba*, 100.3 ; 說明蓮花戒的《中觀明》之文本意義。

^c *ngo bo nyid kyis yod pa*

^d *bden grub kyis ngo bo nyid kyis yod pa*

^e 一種果樹。

若以前存在，它也不需要再生，因為它的自身已經被建立了，就像意識一樣。

他生

若有為法是勝義地由他而生，那麼它們是由常因或無常因而生呢？若它們由常因而生：

- 有為法將無法連續地生；相反地，它們的體性將會同時而生。
- 而且一物若不是將一直生，就是不生。若由無常因而生，則它們是由「與果時分開」的「因」而生，或是「與果時同體」的「因」而生？若是由「與果時分開」的「因」而生，而既然已分開，則不是一有為法，則果必將是無因生。若由「與果時同體」的「因」，則因與果將同時，而這將有違「生者與被生者」的立場。

反對者說：眼識的第一剎那是現前的有為法，而眼識的第二剎那是在第二時所生，因此，眼識的第一剎那與果時分開，但卻沒有產生「因」是「非有為法」這樣的謬誤。

回答：嗯，那麼，前一剎那與後一剎那這兩個剎那---沒有任何物的涉入而生---沒有任何事的涉入或它們是部分沒有任何事物的涉入？若是前者，則此二剎那的[可笑]結果是如同之前一樣變成同時。若是後者，此二剎那將有支分，那麼你說剎那無支分的主張將被破壞，而將破壞它們為真實成立的主張，因此說因與果為勝義地「他體」是有問題的。

自他共生

自他共生的主張---如主張有神論的數論派所提到因為由「自性」(principal)所生，故說自生；又有由自在神 (Īshvara)

所生，故說他生---已在稍早前破斥 (474) 且將會在之後又提到 (839)，這是易理解的。

無因生

無因生的主張--如同有為法無因而生中所提例子--尖銳的刺--已在之前被駁斥 (101, 103, 479, 480)，也會在之後說明 (839)，且易理解的。

蔣揚協巴的《大宗義》提到^a：由此，建立對四推論的說明。蓮花戒(Kamalashila)的《中觀明》提到：「為了摧毀所有我方及他方所提出的獨特有為事物，佛陀集中地提出對於四種無法被破壞的金剛屑因^b。」

對於存在之生與非存在之生的破斥

昂旺奔登的注釋中提到^c：對於存在之生與非存在之生的破斥之推論有二：

- 芽非勝義生，因為若它在它的因時即存在，則它非勝義地生。而證明此因的方式為：有法「芽」存在於其因時，非由任何因緣而生，因為其他的因緣無法造成先前不存在的狀態，如同空華一般。
- 勝義地生的有法「芽」非之前不存在的勝義新生，因為它並不存在於其因時，就像在此處所舉例的空華。[不存在於其因時] 必須是之前不存在的勝義新生，因為任何勝義生必須存在於所有時，既然它一時不存在，它就不是所有時皆存在的勝義存在，因為仰賴因緣的勝義成立是不合理的，因為，「因緣具足而生」與「因緣未具足而無法生」變成是一樣的。

^a note 1021 : Taipei, 523.16.

^b 對於金剛屑因的更多說明，見頁829以及 Hopkins, *Meditation on Emptiness*, 頁 57-60、頁131-150，和頁639-650。

^c note 1022 : *dbu ma pa, ma*, 102.2 ; 說明蓮花戒的《中觀明》之文本意義。

再者，先前不存在的新生也將由此推論破斥。在種子之時，芽將不合理地存在，因為在種子之時，芽逐漸生成的行動存在，而根據你所主張的，芽與芽逐漸生成的行為是勝義成立的能依及所依^a，如宗喀巴在《入中論善顯密意疏》中所提到：「逐漸生成果的行為依於芽等」中的「芽」是「此生長」這句話的主詞，若此，生長者與逐漸生成的行為是能立與所立。如果能立與所立是勝義成立，那麼改變至另一自性 (nature) 是不合理的，因為在所有時，行為需要一能立者，且因此即使是在芽逐漸生成的時候，芽必如「生這個行為」的能立者那樣存在，若此，則因與果將會同時，因為破壞先前不存在的新生是不合理的。

對世俗生來說，若一法同時為能立者與所立者，它們不需要常時如此，由此世俗生與勝義生並不一樣。與種子同時的芽生是逐漸生成的芽之行動，但它並非矛盾，因為：

- 一般來說，生成芽的行為及芽為所立者與能立者，但
- 雖然芽在生成行為時不存在，但行為是存在的。

這非矛盾之狀況就像

- 一般來說，當有關的對境被遮遣時，相關者則消失，且
- 種子是有關的對境，而芽是相關者，但在芽時，雖然種子消失，芽並無消失^b。

四生的破斥

蔣揚協巴的《大宗義》^c：蓮花戒的《中觀明》提到：「對於勝義中無四生是實相中無自性本質，如同空華之例。即使所有的有為法是論證之例，作為辯論基礎，其在實相中

^a *rten dang brten pa.*

^b 關於駁斥存在與非存在之生，見840ff，及Hopkins, *Meditation on Emptiness*，頁150-154。

^c note 1023 : Taipei, 523.20.

也是無自性本質的。」同樣的智藏 (Jñānagarbha) 的《二諦論》由其根本頌及論破斥四生：「多無可作一，多無可作多，一無可作許多法，一也無可作一。」

昂旺奔登的注釋中提到^a：四生的破斥是：有法-「芽」非勝義生，因為

1. 勝義來說，一果非只由一因而生。
2. 勝義來說，多果非只由一因而生。
3. 勝義來說，一果非只由多因而生。
4. 勝義來說，多果非由多因而生。

讓我們運用對於眼識生的三條件的破斥，解釋因在有法中的推論。

破斥第一類主張：

此主張認為，就勝義來說，一果只由一因而生。

眼根之力只生眼根力的第二剎那嗎？或說眼根之力只生眼識嗎？如果眼根力只生眼根力的第二剎那，那麼將會不合理的導致所有的輪迴眾生將為盲人，因為從眼根力所生的眼識將不會發生，即使眼根力只產生眼識，仍將會不合理的導致所有的輪迴眾生將為盲人，因為眼根兩剎那間相續生將無法產生。

破斥第二類主張：

此主張認為，就勝義來說，多果只由一因而生。

若是如此，則將不合理地導致

- (1) 眼識的受因，非前剎那識之印記 (imprint) 或說果
- (2) 從對境而來的眼識之因非所緣緣的印記，
- (3) 理解對境特別形態之眼識因，不是其所具有的條件--也就是眼根力--之印記，因為根據你所主張，只有一因生

^a note 1024 : dbu ma pa, tsa, 103.2 ; 說明引述自智藏的段落。

多果。

破斥第三類主張：

此主張認為，就勝義來說，一果只由多因而生。

若多因只生一果，則將不合理地導致在眼識的三條件中只有一因---它的受因(experiential factor)，對境的現生因，理解對境形態能力因---是眼識三因之印記，若此將不合理地導致其它兩因不存在或是無因生。

破斥第四類主張：

此主張認為，就勝義來說，多果由多因而生。

如果由三因建立的眼識之三特性是勝義生

1. 三印記非勝義地不同，而只是顯現於覺知是不同的? 若是如此，則因為存在之態將住於一種，而其顯現為其他種型態，則這是顛倒且非真實成立。
2. 或是這三印記是否非勝義地不同，且對任何覺知沒有顯現不同? 在此種情形下，三因的三印記將變成一種，由此，多因生多果的主張將無法成立。
3. 或是三印記為勝義地不同呢? 在此例，它將導致眼識及眼識的三特性將為勝義地有所差異。若接受眼識與眼識的三特性將為勝義地有所差異，則有境，眼識與眼識的三特性將非如勝義地差異那樣存在，因為任何存在為勝義地差異，對「了解存在形態的聖者般若智」來說，認知其必為不同，但是聖者般若智並不認知它們為有所差異。然而任何存在為勝義差異必為「了解存在形態的聖者般若智」認知為不同，因為任何勝義地成立者必如其存在形態成立。

由這些原因，那些在勝義上有所差異者是不通的^a，而藉此，

^a khegs.

那些在勝義上為多者也是不通的，因此就勝義來說，多因生多果是不可行的^a。

緣起因

蔣揚協巴的大宗義^b：有關緣起的推理，蓮花戒的《中觀明》提到：「相依緣起是勝義地自性空，如同幻境等。」^c

4*道的特性

他們認同有關補特伽羅無我及二諦的說明。細品的所知障是認知真實存在之識，而粗品所知障則是「有境與對境二」等。「十六行相」，「二元對立空」及「真實存在無」是聲聞、獨覺及大乘在修道上所要了解的不同型態。兩派（經部行與瑜伽行）在見道及修道位上的根本定與後得智的特性見解一致。

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：自續兩派的主張皆認同特伽羅無我及二諦的說明。

蔣揚協巴的大宗義提到^d：兩派自續派在：

· 對所有法安立補特伽羅無我^e。

^a 有關駁斥四生的更多說明，見842ff.，及Hopkins, *Meditation on Emptiness*，頁155-160。

^b note 1025：Taipei, 524.3.

^c 有關緣起因的更多說明，見847ff.，及Hopkins, *Meditation on Emptiness*，頁53-56，161-173 及頁659-676。

^d note 1026：Taipei, 524.8.

^e 粗品補特伽羅無我可用於非補特伽羅的法，也就是「常、一、自在我」的所用對境空。而細品補特伽羅無我則相同地可用於那些非補特伽羅的法，「實質存在」或「自在我」之所用對境空。因此，補特伽羅無我的下層分屬(substrata)不僅只是補特伽羅而已，還包含所有法；同時，法無我的下層分屬不只是非補特伽羅的法，也包含補特伽羅。因此，二無我的下層分屬皆同，然而，例如在細品補特伽羅無我所遮遣的對境是實質存在，也就是自在我，而在細品法無我所遮遣的對象是真實存在。簡言之，對自續派來說，補特伽羅無我與法無我的下層分屬皆同，但是其遮遣的對境--其下層分屬為空--則是不同的。

·有關分類的基礎，定義及二諦的分類(見 753ff) 見解一致。

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：

[根據瑜伽行中觀自續派]，細品所知障表示認知真實存在及此認知之種子，而粗品所知障則是將對境與有境視為不同實體的認識及其種子等。

蔣揚協巴的大宗義提到^a[根據瑜伽行中觀自續派]，所知障[語詞上來說^b]被分為二，包含

- 細品--認知真實存在之識。
- 粗品--認知對境為外境之識，及認知對境與有境為不同實體之識。

而根本論之段落中所提到的「等等」指的是煩惱。此三為菩薩、獨覺與聲聞行者需要遮除的主要對境。

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：

[根據瑜伽行中觀自續派]「四聖諦的十六行相」，「認知對境與有境的二元空」及「真實存在無」是聲聞、獨覺與大乘行者需要了解的對境，因此，這些是此三乘者所要了解的不同型態。

蔣揚協巴的《大宗義》提到^c：有關遮除三種對境的方法

- 那些如聲聞行者須了解的部分...主要為了解四諦十六行相，如無常等之修行要道。
- 而那些如犀牛的獨覺行者主要修練之道為，了解對境與有境為不同實體空，由此而遮除粗品所知障。
- 那些具有大乘傳承者主要修練之道為，遮除真實存在的概念，瞭解四諦十六行相如無常等的真實存在無，由此遮除細品所知障。

昂旺奔登對蔣揚協巴《大宗義》的注釋中提到：

^a note 1027 : Taipei, 524.9.

^b 以語詞作為條件是因為粗品所知障，而不是所知的真實障礙。

^c note 1028 : Taipei, 524.12.

兩派自續派的主張對於有關見道與修道等根本定智與後得智的特性見解一致。

此第十一章即是有關自續派遮除真實成立的邊見及建立中道的章節。

Bibliography

Sūtras and tantras are listed alphabetically by English title in the first section of the bibliography. Indian and Tibetan treatises are listed alphabetically by author in the second section; other works are listed alphabetically by author in the third section.

“P,” standing for “Peking edition,” refers to the *Tibetan Tripiṭaka* (Tokyo-Kyoto: Tibetan Tripiṭaka Research Foundation, 1956). “Toh” refers to the *Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canon*, edited by Hukuji Ui (Sendai, Japan: Tohoku University, 1934), and *A Catalogue of the Tohoku University Collection of Tibetan Works on Buddhism*, edited by Yensho Kanakura (Sendai, Japan: Tohoku University, 1953). “Dharma” refers to the *sde dge* edition of the Tibetan canon published by Dharma—the *Nying-ma Edition of the sDe-dge bKa’-gyur and bsTan’-gyur* (Oakland, Calif.: Dharma, 1980), which contains excellent references to editions, translations, and so forth. “Tokyo *sde dge*” refers to the *sDe dge Tibetan Tripiṭaka—bsTan hgyur Preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo*, edited by Z. Yamaguchi et al. (Tokyo: Tokyo University Press, 1977-1984). “Karmapa *sde dge*” refers to the *sde dge mtshal par bka’ ’gyur: a facsimile edition of the 18th century redaction of Si tu chos kyi ’byung gnas prepared under the direction of H.H. the 16th rgyal dbang karma pa* (Delhi: Delhi Karmapae Chodhey Gyalwae Sungrab Partun Khang, 1977). “*stog Palace*” refers to the *Tog Palace Manuscript of the Tibetan Kanjur* (Leh, Ladakh: Smantsis Shesrig Dpemdzod, 1979). “Golden Reprint” refers to the *gser bris bstan ’gyur* (Sichuan, China: krung go’i mtho rim nang bstan slob gling gi bod brgyud nang bstan zhib ’jug khang, 1989). Works mentioned in the first or second sections are not repeated in the third section.

1. Sūtras and Tantras

Buddhāvataṃsaka Sūtra

buddhāvataṃsakanāma-mahāvaiṣṭyasūtra

sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po’i mdo

P761, vols. 25-26.

Cloud of Jewels Sūtra

ratnameghasūtra

dkon mchog spring gyi mdo

P879, vol. 35; D231, vol. wa

Condensed Perfection of Wisdom Sūtra

prajñāpāramitāsañcayagāthā

shes rab kyi pha rol tu phyin pa sdud pa tshigs su bcad pa

P735, vol. 21

Sanskrit: E. E. Obermiller. *Prajñāpāramitā-ratnagaṇa-sañcayagāthā*. Osnabrück, Germany:

Biblio Verlag, 1970. Also: P. L. Vaidya. *Great Vehicle-sūtra-samgraha*. Part I. Buddhist Sanskrit Texts 17. Darbhanga, India: Mithila Institute, 1961.

English translation: Edward Conze. *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*. Bolinas, Calif.: Four Seasons Foundation, 1973.

Descent into Lañkā Sūtra

lañkāvatārasūtra

lang kar gshegs pa’i mdo

P775, vol. 29

Sanskrit: Bunyiu Nanjio. *Bibl. Otaniensis*, vol. 1. Kyoto: Otani University Press, 1923. Also: P. L. Vaidya. *Saddharmalañkāvatārasūtram*. Buddhist Sanskrit Texts 3. Darbhanga, India: Mithila

Institute, 1963.

English translation: D. T. Suzuki. *The Lankavatara Sutra*. London: Routledge and Kegan Paul, 1932.

Eight Thousand Stanza Perfection of Wisdom Sūtra

aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā

shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa

P734, vol. 21

Sanskrit: P. L. Vaidya. *Aṣṭasāhasrika Prajñāpāramitā, with Haribhadra's Commentary called Ālokā*. Buddhist Sanskrit Texts 4. Darbhanga, India: Mithila Institute, 1960.

English translation: E. Conze. *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*. Bolinas, Calif.: Four Seasons Foundation, 1973.

Expression of Mañjuśrī's Ultimate Names Tantra

mañjuśrī-jñānasattvasya-paramārtha-nāma-saṃgīti

'jam dpal ye shes sems dpa'i don dam pa'i mtshan yang dar par brjod pa

Peking 2, vol. 1

English translation and Sanskrit edition: Ronald M. Davidson. "The Litany of Names of Mañjuśrī."

In *Tantric and Taoist Studies in Honour of R.A. Stein*. Mélanges Chinois et Bouddhiques, vol. 20, edited by Michel Strickmann, vol. 1, 1-69. Brussels: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1981. Translation reprinted, with minor changes, in: Ronald M. Davidson. "The Litany of Names of Mañjuśrī."

In *Religions of India in Practice*, edited by Donald S. Lopez, Jr., 104-125. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995.

Great Drum Sūtra

mahābherīhārakaparivartasūtra

mga bo che chen po'i le'u'i mdo

P888, vol. 35

Guhyasamāja Tantra

sarvatathāgatakāyavākścittarahasyaguhyasamājanāmamahākāparājā

de bzhin gshegs pa thams cad kyi sku gsung thugs kyi gsang chen gsang ba 'dus pa zhes bya ba bṛtag pa'i rgyal po chen po

P81, vol. 3; D442, vol. ca; Dharma vol. 29

Sanskrit text edited by S. Bagchi. *The Guhyasamāja Tantra*. Darbhanga, India: The Mithila Institute, 1965.

Heart Sūtra/Heart of Wisdom Sūtra

prajñāhṛdaya/bhagavatīprajñāpāramitāhṛdayasūtra

shes rab snying po/bcom ldan 'das ma shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying po'i mdo

P160, vol.6; D21, vol. ka (*shes rab sna tshogs*)

Sanskrit: in E. Conze. *Thirty Years of Buddhist Studies*, 148-153. Oxford: Cassirer, 1967.

English translation: E. Conze. *Buddhist Texts Through the Ages*, 152-3. rpt. New York: Harper, 1964; also in Geshe Rabten. *Echoes of Voidness*, 18-19. Stephen Batchelor, ed. and trans. London: Wisdom, 1983. English translation with explanation and Sanskrit text: E. Conze.

Buddhist Wisdom Books, 77-107. London: George Allen & Unwin, 1958.

Kālachakra Tantra/ Condensed Kālachakra Tantra/ Kālachakra, King of Tantras, Issued from the Supreme Original Buddha (a root Highest Yoga Tantra)

paramādibuddhodhṛtaśrīkālacakranāmātantrarājā

mchog gi dang po'i sangs rgyas las byung ba rgyud kyi rgyal po dpal dus kyi 'khor lo

P4, vol.1

Sanskrit edition: *Kālacakra-Tantra And Other Texts*, Ed. Prof. Dr. Raghu Vira and Prof. Dr.

Lokesh Chandra, Part 1. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1966

King of Meditative Stabilizations Sūtra

samādhirājasūtra / sarvadharmasvabhāvasamatāvīpañcatisamādhirājasūtra

ting nge 'dzin rgyal po'i mdo / chos thams cad kyi rang bzhin mnyam pa nyid mam par spros pa ting nge 'dzin gyi rgyal po'i mdo

P795, vol. 31-2; Toh 127, Dharma, vol. 20

Sanskrit: P. L. Vaidya. *Samādhirājasūtram*. Buddhist Sanskrit Texts, 2. Darbhanga, India: Mithila Institute, 1961.

Partial English translation (of chaps. 8, 19, and 22): K. Regamey. *Three Chapters from the Samādhirājasūtra*. Warsaw: Publications of the Oriental Commission, 1938.

Pile of Jewels Sūtra

ratnakūṭa / mahāratnakūṭadharmaparyāyaśatasāhasrikagrantha

dkon brtsegs / dkon mchog brtsegs pa chen po'i chos kyi nram grangs le'u stong phrag brgya pa P760, vols. 22-24

See individual sutra titles.

Mahāparinirvāṇa Sūtra

āryamahāparinirvāṇanāmamahāyānasūtra

'phags pa yongs su mya ngan las 'das pa chen po'i mdo

P787, vols. 30-31; translated by wang phab shun, dge ba'i blo gros, rgya mtsho'i sde

P788, vol. 31; translated by Jinamitra, Jñānagarbha, Hlay-da-ba (*lha'i zla ba*)

English translation from the Chinese: Kosho Yamamoto. *The Mahāyāna Mahāparinirvāṇa-sūtra*.

Ube, Japan: Karinbunko, 1973.

Matrix of One-Gone-Thus Sūtra

āryatathāgatagarbhanāmamahāyānasūtra

'phags pa de bzhin gshegs pa'i snying po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo

P924, vol. 36

English translation: William H. Grosnick. "The *Tathāgatagarbha Sūtra*." In *Buddhism in Practice*,

edited by Donald S. Lopez, Jr., 92-106. Princeton: Princeton University Press, 1995. Also:

Shu-hui J. Chen. *Affirmation in Negation: A Study of the Tathāgatagarbha Theory in the*

Light of the Bodhisattva Practices, 457-503. PhD diss. University of Wisconsin-Madison,

1998.

One Hundred Thousand Stanza Perfection of Wisdom Sūtra

śatasāhasrikāprañāpāramitā

shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag brgya pa

P730, vols.12-18; D8, vols. ka-a ('bum)

Condensed English translation: Edward Conze. *The Large Sūtra on Perfect Wisdom*. Berkeley:

University of California Press, 1975

Ornament Illuminating Pristine Wisdom Sūtra

āryasarvabuddhaviṣayāvatarājñānālokāṃkāranāmamahāyānasūtra

'phags pa sangs rgyas thams cad kyi yul la 'jug pa'i ye shes snang ba rgyan gyi mdo ces bya ba theg pa chen po'i mdo

P768, vol. 28

Questions of King Dhāraṇīśvara Sūtra / Sūtra Teaching the Great Compassion of a One-Gone-Thus

āryatathāgatamahākāraṇīrdeśasūtra

de bzhin gshegs pa'i snying rje chen po bstan pa'i mdo / 'phags pa gzungs kyi dbang phyug rgyal pos zhus pa'i mdo

P814, vol. 32

Sūtra on the Heavily Adorned

ghanavyūhasūtra

rgyan stug po bkod pa'i mdo

P778, vol. 29

Sūtra of the Tens of a One-Gone-Thus

tathāgatadaśikasūtra

de bzhin gshegs pa bcu pa'i mdo

P924, vol. 36

Sūtra on the Ten Grounds

daśabhūmikasūtra

mdo sde sa bcu pa

P761.31, vol. 25

Sanskrit: *Daśabhūmikāsūtram*. P. L. Vaidya, ed. Buddhist Sanskrit Texts 7. Darbhanga: Mithila Institute, 1967.

English translation: M. Honda. "An Annotated Translation of the 'Daśabhūmika.'" In D. Sinor, ed, *Studies in South, East and Central Asia*, Śatapitaka Series 74. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1968, 115-276.

Sūtra Showing Entry into the Inconceivable Realm of the Qualities and Wisdom of a One-Gone-Thus
tathāgatagaṇajñānācintyaviśayāvātāranirdeśasūtra
de bzhin gshegs pa'i yon tan dang ye shes bsam gyis mi khyab pa'i yul la 'jug pa bstan pa'i mdo
P852, vol. 34

Sūtra Showing the Inconceivable Mysteries of the One-Gone-Thus
tathāgatācintyaguhyānirdeśasūtra
de bzhin gshegs pa'i gsang ba bsam gyis mi khyab pa bstan pa'i mdo
D47, vol. ka (*dkon brtsegs*)

Sūtra Unraveling the Thought
saṃdhinirmocanasūtra
dgongs pa nges par 'grel pa'i mdo
P774, vol. 29; Toh 106; Dharma, vol. 18; *The Tog Palace Edition of the Tibetan Kanjur*, vol. 63,
1-160 (Leh: Smantstis Shesrig Dpemzod, 1975-1978)
Tibetan text and French translation: Étienne Lamotte. *Samdhinirmocanasūtra: L'Explication des mystères*. Louvain: Université de Louvain, 1935.
English translation: John C. Powers. *Wisdom of Buddha: Saṃdhinirmocana Sūtra*. Berkeley: Dharma, 1995. Also: Thomas Cleary. *Buddhist Yoga: A Comprehensive Course*. Boston: Shambhala, 1995.

Teachings of Akṣhayamati Sūtra
akṣayamatinirdeśa
blo gros mi zad pas bstan pa
P842, vol. 34

Twenty-five Thousand Stanza Perfection of Wisdom Sūtra
pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā
shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa
P731, vol. 19
English translation (abridged): Edward Conze. *The Large Sūtra on the Perfection of Wisdom*. Berkeley: University of California Press, 1975.

2. Other Sanskrit and Tibetan Works

A-ku Lo-drö-gya-tso / Gung-tang Lo-drö-gya-tso (*a khu blo gros rgya mtsho / gung thang blo gros rgya mtsho*; 1851-1930)

Precious Lamp / Commentary on the Difficult Points of (Tsong-ka-pa's) "Treatise Differentiating Interpretable and the Definitive Meanings, The Essence of Eloquence": A Precious Lamp
drang ba dang nges pa'i don mam par 'byed pa'i bstan bcos legs bshad snying po'i dka' 'grel rin chen sgron me
Delhi: Kesang Thabkhes, 1982.

Anubhūtiśvarūpācārya
Sārasvatī's Grammar Sūtra
sārasvatavyākaraṇa / sārasvatīprakriyā
dbyangs can sgra mdo/ dbyangs can ma
P5886, vol. 148; P5911, vol. 149; P5912, vol. 149

Āryadeva (*'phags pa lha*, second to third century C.E.)
Compilation of the Essence of Wisdom
jñānasārasamuccaya
ye shes snying po kun las btus pa
P5251, vol. 95

Four Hundred / Treatise of Four Hundred Stanzas / Four Hundred Stanzas on the Yogic Deeds of Bodhisattvas

catuḥśatakaśāstrakārikā

bstan bcos bzhi brgya pa zhes bya ba'i tshig le'ur byas pa

P5246, vol. 95

Edited Tibetan and Sanskrit fragments along with English translation: Karen Lang. *Āryadeva's Catuḥśataka: On the Bodhisattva's Cultivation of Merit and Knowledge*. Indistudier, 7. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1986.

English translation: Geshe Sonam Rinchen and Ruth Sonam. *Yogic Deeds of Bodhisattvas: Gyel-tsap on Āryadeva's Four Hundred*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 1994.

Italian translation of the last half from the Chinese: Giuseppe Tucci. "Study Mahāyānīci: La versione cinese del Catuḥśataka di Āryadeva, confronta col testo sanscrito e la traduzione tibetana." *Rivista degli Studi Orientali* 10 (1925):521-567.

Asaṅga (thogs med, fourth century)

Explanation of (Maitreya's) "Sublime Continuum of the Great Vehicle"

mahāyānottaratantraśāstravyākhyā

theg pa chen po'i rgyud bla ma'i bstan bcos kyi rnam par bshad pa

P5526, vol. 108; D4025, Dharma vol. 77

Sanskrit: E. H. Johnston (and T. Chowdhury). *The Ratnagoṭravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*. Patna, India: Bihar Research Society, 1950.

English translation: E. Obermiller. "Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation." *Acta Orientalia* 9 (1931): 81-306. Also: J. Takasaki. *A Study on the Ratnagoṭravibhāga*. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1966.

Five Treatises on the Grounds

1. *Grounds of Yogic Practice / Actuality of the Grounds*

yogācārabhūmi / bhūmivastu

rnam 'byor spyod pa'i sa / sa'i dngos gzhi

P5536-5538, vols. 109-110; D4035-4037, Dharma vols. 78

Grounds of Bodhisattvas

bodhisattvabhūmi

byang chub sems pa'i sa

P5538, vol. 110; D4037, Dharma vol. 78

Sanskrit: Unrai Wogihara. *Bodhisattvabhūmi: A Statement of the Whole Course of the Bodhisattva (Being the Fifteenth Section of Yogācārabhūmi)*. Leipzig: 1908; Tokyo: Seigo Kenyūkai, 1930-1936. Also: Nalinaksha Dutt. *Bodhisattvabhūmi (Being the XVth Section of Asaṅgapada's Yogācārabhūmi)*. Tibetan Sanskrit Works Series, 7. Patna, India: K. P. Jayaswal Research Institute, 1966.

English translation of the Chapter on Suchness, the fourth chapter of Part I which is the fifteenth volume of the *Grounds of Yogic Practice*: Janice D. Willis. *On Knowing Reality*. New York: Columbia University Press, 1979; reprint, Delhi: Motilal Banarsidass, 1979.

2. *Compendium of Ascertainments*

nirṇayasamgraha / viniścayasamgrahaṅ

rnam par gtan la dbab pa bsdu ba

P5539, vols. 110-111, D4038, vol. 78

3. *Compendium of Bases*

vastusamgraha

gzhi bsdu ba

P5540, vol. 111; D4039, Dharma vol. 79

4. *Compendium of Enumerations*

paryāyasamgraha

rnam grang bsdu ba

P5542, vol. 111; D4041, Dharma vol. 79

5. *Compendium of Explanations*
vivarāṇasamgraha
rnam par bshad pa bsdu ba
P5543, vol. 111; D4042, Dharma vol. 79

Two Summaries

1. *Summary of Manifest Knowledge*
abhidharmasamuccaya
chos mngon pa kun btus
P5550, vol. 112
Sanskrit: Pralhad Pradhan. *Abhidharma Samuccaya of Asaṅga*. Visva-Bharati Series 12. Santiniketan, India: Visva-Bharati (Santiniketan Press), 1950.
French translation: Walpola Rahula. *La Compendium de la super-doctrine (philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asaṅga*. Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1971.

2. *Summary of the Great Vehicle*
mahāyānasamgraha
theg pa chen po bsdu pa
P5549, vol. 112
French translation and Chinese and Tibetan texts: Étienne Lamotte. *La Somme du grand véhicule d'Asaṅga*, 2 vols. Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 8. Louvain: Université de Louvain, 1938; reprint, 1973.
English translation: John P. Keenan. *The Summary of the Great Vehicle by Bodhisattva Asaṅga: Translated from the Chinese of Paramārtha*. Berkeley, Calif.: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1992.

Asvabhāva (*ngo bo nyid med pa*)

- Connected Explanation of (Asaṅga's) "Summary of the Great Vehicle"*
mahāyānasamgrahopanibandhana
theg pa chen po bsdu pa'i bshad sbyar
P5552, vol. 113

- Extensive Explanation of (Maitreya's) "Ornament for the Great Vehicle Sūtras"*
sūtrālamkāraṭīkā
theg pa chen po'i mdo sde'i rgyan gyi rgya cher bshad pa
P5530, vol. 108

Atisha (*atiśa / atīśa*, 982-1054)

- Lamp for the Path to Enlightenment*
bodhipathapradīpa
byang chub lam gyi sgron ma
P5343, vol. 103
English translation with Atisha's autocommentary: Richard Sherbourne, S.J. *A Lamp for the Path and Commentary*. London: George Allen and Unwin, 1983.
English translation: *Atisha's Lamp for the Path: An Oral Teaching by Geshe Sonam Rinchen*. Trans. and ed. Ruth Sonam. Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 1997.

Avalokitaṅvara (*spyān ras gzigs brtul zhugs*, seventh or eighth century)

- Explanatory Commentary on (Bhāvaviveka's) "Lamp for (Nāgārjuna's) 'Wisdom'"*
prajñāpradīpaṭīkā
shes rab sgron ma'i rgya cher 'grel pa
P5259, vol. 96-7

Pel-jor-hlün-drup, Nyel-tön (*dpal 'byor lhun grub, gnyal* [or *gnyan*] *ston*, 1427-1514)

- Lamp for the Teaching / Commentary on the Difficult Points of (Tsong-ka-pa's) "The Essence of Eloquence": Lamp for the Teaching*
legs bshad snying po'i dka' 'grel bstan pa'i sgron me
Delhi: Rong-tha Mchog-sprul-rnam-pa-gnyis, 1969.

Bhāvaviveka (*legs ldan 'byed*, c.500-570?)

- Blaze of Reasoning / Commentary on the "Heart of the Middle": Blaze of Reasoning*

madhyamakahrdayavṛttitarkajvālā
dbu ma'i snying po'i 'grel pa rtog ge 'bar ba
P5256, vol. 96

Partial English translation (chap. 3, 1-136): Shōtarō Iida. *Reason and Emptiness*. Tokyo: Hokuseido, 1980.

Heart of the Middle

madhyamakahrdayakārikā
dbu ma'i snying po'i tshig le'ur byas pa
P5255, vol. 96

Partial English translation (chap. 3, 1-136): Shōtarō Iida. *Reason and Emptiness*. Tokyo: Hokuseido, 1980.

Bodhibhadra (*byang chub bzang po*)

Connected Explanation of [Āryadeva's] "Compilation of the Essence of Wisdom"

jñānasārasamuccayanāmanibandhana
ye shes snying po kun las btus pa shes bya ba'i bshad sbyar
P5252, vol. 95

Bu-tōn Rin-chen-drup (*bu ston rin chen grub*, 1290-1364)

Catalogue of the Translated Doctrine

chos bsgyur dkar chag
Collected Works of Bu-ston, vol. 26, 401-644; vol. 28, 343-574. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1966.

Chandragomin

Chandragomin's Grammar

lung du ston pa cāndra pa'i mdo
P5767, vol. 140
Sanskrit edition: *Cāndravyākaraṇam*. Jodhapura, 1967.

Chandrakīrti (*candrakīrti, zla ba grags pa*, seventh century)

Autocommentary on the "Supplement to (Nāgārjuna's) 'Treatise on the Middle'"

madhaymakāvātārabhāṣya
dbu ma la 'jug pa'i bshad pa / dbu ma la 'jug pa'i rang 'grel
P5263, vol. 98. Also: Dharmasala, India: Council of Religious and Cultural Affairs, 1968.
Tibetan: Louis de la Vallée Poussin. *Madhyamakāvātāra par Chandrakīrti*. Bibliotheca Buddhica, 9. Osnabrück, Germany: Biblio Verlag, 1970.

English translation: C. W. Huntington, Jr. *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika*, 147-195. Honolulu: University of Hawaii Press, 1989.

French translation (up to chap. 6, stanza 165): Louis de la Vallée Poussin. *Muséon* 8 (1907):249-317; *Muséon* 11 (1910):271-358; *Muséon* 12 (1911):235-328.

German translation (chap. 6, 166-226): Helmut Tauscher. *Candrakīrti-Madhyamakāvātārah und Madhyamakāvātārabhāṣyam*. Vienna: Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, 1981.

Clear Words, Commentary on (Nāgārjuna's) "Treatise on the Middle"

mūlamadhyamakavṛttiprasannapadā
dbu ma rtsa ba'i 'grel pa tshig gsal ba
P5260, vol. 98. Also: Dharmasala, India: Tibetan Cultural Printing Press, 1968.

Sanskrit: Louis de la Vallée Poussin. *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā commentaire de Chandrakīrti*. Bibliotheca Buddhica, 4. Osnabrück, Germany: Biblio Verlag, 1970.

English translation (chap. 1, 25): T. Stcherbatsky. *Conception of Buddhist Nirvāṇa*, 77-222. Leningrad: Office of the Academy of Sciences of the USSR, 1927; rev. reprint, Delhi: Motilal Banarsidass, 1978.

English translation (chap. 2): Jeffrey Hopkins. "Analysis of Coming and Going." Dharmasala, India: Library of Tibetan Works and Archives, 1974.

Partial English translation: Mervyn Sprung. *Lucid Exposition of the Middle Way: The Essential*

- Chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti translated from the Sanskrit.* London: Routledge, 1979; Boulder, Colo.: Prajñā Press, 1979.
- French translation (chapters 2-4, 6-9, 11, 23, 24, 26, 28): Jacques May. *Prasannapadā Madhyamaka-vṛtti, douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain.* Paris: Adrien-Maisonneuve, 1959.
- French translation (chapters 18-22): J. W. de Jong. *Cinq chapitres de la Prasannapadā.* Paris: Geuthner, 1949.
- French translation (chap. 17): É. Lamotte. “Le Traité de l’acte de Vasubandhu, Karmasiddhiprakaraṇa.” *Mélanges Chinois et Bouddhiques* 4 (1936):265-288.
- German translation (chap. 5, 12-26): Stanislaw Schayer. *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā.* Krakow: Naktadem Polskiej Akademji Umiejetnosci, 1931.
- German translation (chap. 10): Stanislaw Schayer. “Feuer und Brennstoff.” *Rocznik Orientalistyczny* 7 (1931):26-52.
- Seventy Stanzas on the Three Refuges*
triśaranasaptati
gsum la skyabs su ’gro ba bdun cu pa
P5366, vol. 103
- Supplement to (Nāgārjuna’s) “Treatise on the Middle”*
madhyamakāvātāra
dbu ma la ’jug pa
P5261, P5262, vol. 98
Tibetan: Louis de la Vallée Poussin. *Madhyamakāvātāra par Candrakīrti.* Bibliotheca Buddhica, 9. Osnabrück, Germany: Biblio Verlag, 1970.
English translation (chaps. 1-5): Jeffrey Hopkins. *Compassion in Tibetan Buddhism.* London: Rider, 1980; reprint, Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 1980.
English translation (chap. 6): Stephen Batchelor. *Echoes of Voidness* by Geshé Rabten, 47-92. London: Wisdom, 1983.
See also references under Chandrakīrti’s [Auto]commentary on the “Supplement.”
- Chim Jam-pay-yang (*mchims ’jam pa’i dbyangs* or *mchims nam mkha’ grags*, died 1289 / 1290)
Commentary on [Vasubandhu’s] “Treasury of Manifest Knowledge”: *Ornament of Manifest Knowledge*
chos mngon mdzod kyi tshig le’ur byas pa’i ’grel pa mngon pa’i rgyan
Buxaduor, India: Nang bstan shes rig ’dzin skyong slob gnyer khang, n.d.
- Ta-drin-rap-ten (*rta mgrin rab brtan, tre hor dge bshes*, 1920-1986)
Annotations / Annotations for the Difficult Points of (Tsong-ka-pa’s) “The Essence of Eloquence”: *Festival for the Unbiased Endowed with Clear Intelligence*
drang nges mnam ’byed legs bshad snying po dka’ gnad mnam mchan bur bkod pa gzur gnas blo gsal dga’ ston
Delhi: Lhun-grub-chos-grags, 1978.
- Dak-tsang Shay-rap-rin-chen (*stag tshang lo tsā ba shes rab rin chen*, b.1405)
Explanation of “Freedom from Extremes through Knowing All Tenets”: *Ocean of Eloquence*
grub mtha’ kun shes nas mtha’ bral grub pa zhes bya ba’i bstan bcos mnam par bshad pa legs bshad kyi rgya mtsho
Edition cited: Bir, Kangra, India: Dzongsar Institute, 2001; also, Thimphu, Bhutan: Kun-bzang-stobs rgyal, 1976; and photographic reprint in the possession of Khetsun Sangpo, no other data.
- Freedom from Extremes through Knowing All Tenets*
grub mtha’ kun shes nas mtha’ bral grub pa zhes bya ba’i bstan bcos
Edition cited: Bir, Kangra, India: Dzongsar Institute, 2001; also, Thimphu, Bhutan: Kun-bzang-stobs rgyal, 1976; and photographic reprint in the possession of Khetsun Sangpo, no other data.
- Damṣṭasena (*damṣṭasena*; attributed so by Tsong-ka-pa; some others identify Vasubandhu as the author)

[*Commentary on*] the *Three Mothers, Conquest over Harm / Extensive Explanation of the Superior One Hundred Thousand Stanza, Twenty-five Thousand Stanza, and Eighteen Thousand Stanza Perfection of Wisdom Sūtras*
 āryaśatasāhasrikāpañcaviṃśatisāhasrikāśṭadaśasāhasrikāprajñāpāramitābṛhaṭṭikā
 yum gsum gnod 'joms / 'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa 'bum pa dang nyi khri lnga
 stong pa dang khri brgyad stong pa'i rgya cher bshad pa
 P5206, vol. 93

Dharmakīrti (*chos kyi grags pa*, seventh century)

Seven Treatises on Prime Cognition

1. *Analysis of Relations*

sambandhaparīkṣā
 'brel pa brtag pa
 P5713, vol. 130

2. *Ascertainment of Prime Cognition*

pramāṇaviniścaya
 tshad ma mam par nges pa
 P5710, vol. 130

3. *Commentary on (Dignāga's) "Compilation of Prime Cognition"*

pramāṇavārttikakārikā
 tshad ma mam 'grel gyi tshig le'ur byas pa

P5709, vol. 130. Also: Sarnath, India: Pleasure of Elegant Sayings Press, 1974.

Sanskrit: Dwarikadas Shastri. *Pramāṇavārttika of Āchārya Dharmakīrti*. Varanasi, India: Bauddha Bharati, 1968.

English translation (chap. 2): Masatoshi Nagatomi, "A Study of Dharmakīrti's Pramāṇavārttika: An English Translation and Annotation of the Pramāṇavārttika, Book I." Ph.D. diss., Harvard University, 1957.

4. *Drop of Reasoning*

nyāyabinduprakaraṇa
 rigs pa'i thigs pa zhes bya ba'i rab tu byed pa
 P5711, vol. 130

English translation: Th. Stcherbatsky. *Buddhist Logic*. New York: Dover Publications, 1962.

5. *Drop of Reasons*

hetubindunāmaprakaraṇa
 gtan tshigs kyi thigs pa zhes bya ba rab tu byed pa
 P5712, vol. 130

6. *Principles of Debate*

vādanyāya
 rtsod pa'i rigs pa
 P5715, vol. 130

7. *Proof of Other Continuums*

saṃtānāntarasiddhināmaprakaraṇa
 rgyud gzhan grub pa zhes bya ba'i rab tu byed pa
 P5716, vol. 130

Dignāga (*phyogs kyi glangs po*, sixth century)

Compilation of Prime Cognition

pramāṇasamuccaya
 tshad ma kun las btus pa
 P5700, vol. 130

English translation (partial): M. Hattori. *Dignāga, On Perception*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968.

Examination of Objects of Observation

ālambanaparīkṣā
 dmigs pa brtag pa

P5703, vol. 130

Summary Meanings of the Eight Thousand Stanza Perfection of Wisdom Sūtra

prajñāpāramitāpiṇḍārtha / prajñāpāramitāsamgrahakārikā

brgyad stong don bsduś / shes rab kyi pha rol tu phyin ma bsduś pa'i tshig le'ur byas pa

P5207, vol. 94

Tsong-ka-pa Lo-sang-drak-pa (*tsong kha pa blo bzang grags pa*, 1357-1419)

Explanation of (Nāgārjuna's) "Treatise on the Middle": Ocean of Reasoning / Great Commentary on (Nāgārjuna's) "Treatise on the Middle"

dbu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab ces bya ba'i nram bshad rigs pa'i rgya mtsho / rtsa shes tik chen

P6153, vol. 156. Also: Sarnath, India: Pleasure of Elegant Sayings Printing Press, n.d. Also: *rJe tsong kha pa'i gsung dbu ma'i lta ba'i skor*, vols. 1-2. Sarnath, India: Pleasure of Elegant Sayings Press, 1975. Also: Delhi: Ngawang Gelek, 1975. Also: Delhi: Guru Deva, 1979.

English translation (chap. 2): Jeffrey Hopkins. *Ocean of Reasoning*. Dharmasala, India: Library of Tibetan Works and Archives, 1974.

Extensive Commentary on the Difficult Points of the Mind-Basis-of-All and Afflicted Intellect: Ocean of Eloquence: Ocean of Eloquence

yid dang kun gzhi'i dka' ba'i gnas rgya cher 'grel pa legs par bshad pa'i rgya mtsho

P6149, vol. 154. Also: Delhi: Ngawang Gelek, 1975. Also: Delhi: Guru Deva, 1979.

English translation: Gareth Sparham. *Ocean of Eloquence: Tsong kha pa's Commentary on the Yogācāra Doctrine of Mind*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1993.

Extensive Explanation of (Chandrakīrti's) "Supplement to (Nāgārjuna's) "Treatise on the Middle"": Illumination of the Thought

dbu ma la 'jug pa'i rgya cher bshad pa dgongs pa rab gsal

P6143, vol. 154. Also: Sarnath, India: Pleasure of Elegant Sayings Press, 1973. Also: Delhi: Ngawang Gelek, 1975. Also: Delhi: Guru Deva, 1979.

English translation (chapters 1-5): Jeffrey Hopkins. *Compassion in Tibetan Buddhism*, 93-230. Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 1980.

English translation (chap. 6, stanzas 1-7): Jeffrey Hopkins and Anne C. Klein. *Path to the Middle: Madhyamaka Philosophy in Tibet: The Oral Scholarship of Kensur Yeshay Tupden*, by Anne C. Klein, 147-183, 252-271. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1994.

Golden Rosary of Eloquence / Extensive Explanation of (Maitreya's) "Ornament for Clear Realization, Treatise of Quintessential Instructions on the Perfection of Wisdom" as Well as Its Commentaries: Golden Rosary of Eloquence

legs bshad gser 'phreng / shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan 'grel pa dang bcas pa'i rgya cher bshad pa legs bshad gser gyi phreng ba

P6150, vols. 154-155. Also: Delhi: Ngawang Gelek, 1975. Also: Delhi: Guru Deva, 1979.

Great Exposition of Secret Mantra / The Stages of the Path to a Conqueror and Pervasive Master, a Great Vajradhara: Revealing All Secret Topics

sngags rim chen mo / rgyal ba khyab bdag rdo rje 'chang chen po'i lam gyi rim pa gsang ba kun gyi gnad nram par phyé ba

P6210, vol. 161. Also: Delhi: Ngawang Gelek, 1975. Also: Delhi: Guru Deva, 1979.

English translation (chap. 1): H.H. the Dalai Lama, Tsong-ka-pa, and Jeffrey Hopkins. *Tantra in Tibet*. London: George Allen and Unwin, 1977; reprint, with minor corrections, Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 1987.

English translation (chaps. 2-3): H.H. the Dalai Lama, Tsong-ka-pa, and Jeffrey Hopkins. *The Yoga of Tibet*. London: George Allen and Unwin, 1981; reprinted as *Deity Yoga*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 1987.

Great Exposition of the Stages of the Path / Stages of the Path to Enlightenment Thoroughly Teaching All the Stages of Practice of the Three Types of Beings

lam rim chen mo / skyes bu gsum gyi nyams su blang ba'i rim pa thams cad tshang bar ston pa'i byang chub lam gyi rim pa

P6001, vol. 152. Also: Dharmasala, India: Tibetan Cultural Printing Press, 1964. Also: Delhi:

- Ngawang Gelek, 1975. Also: Delhi: Guru Deva, 1979.
- English translation: Tsong-kha-pa, *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*, vols. 1-3, trans. and ed. Joshua W. C. Cutler and Guy Newland. Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 2000, 2003.
- English translation of the part on the excessively broad object of negation: Elizabeth Napper. *Dependent-Arising and Emptiness*, 153-215. London: Wisdom, 1989.
- English translation of the parts on calm abiding and special insight: Alex Wayman. *Calming the Mind and Discerning the Real*, 81-431. New York: Columbia University Press, 1978; reprint, New Delhi: Motilal Banarsidass, 1979.
- Introduction to the Seven Treatises on Prime Cognition: Clearing Away the Mental Darkness of Seekers*
- sde bdun la 'jug pa'i sgo don gnyer yid kyi mun sel
Toh. 5416. Vol. tsha of the 18 vol. New Zhol Par-khang edition of the collected works of Tsong-kha-pa
- Medium-Length Exposition of the Stages of the Path / Small Exposition of the Stages of the Path to Enlightenment*
- lam rim 'bring / lam rim chung ngu / skyes bu gsum gyi nyams su blang ba'i byang chub lam gyi rim pa
P6002, vols. 152-153. Also: Dharmasala, India: Tibetan Cultural Printing Press, 1968. Also: Mundgod, India: dga' ldan shar rtse, n.d. (includes outline of topics by Trijang Rinbochay). Also: Delhi: Ngawang Gelek, 1975. Also: Delhi: Guru Deva, 1979.
- English translation of the section on special insight: Robert Thurman. "The Middle Transcendent Insight." *Life and Teachings of Tsong Khapa*, 108-185. Dharmasala, India: Library of Tibetan Works and Archives, 1982.
- English translation of the section on special insight: Jeffrey Hopkins. "Special Insight: From Tsong-ka-pa's *Middling Exposition of the Stages of the Path to Enlightenment Practiced by Persons of Three Capacities*, with supplementary headings by Trijang Rinbochay." Unpublished manuscript.
- Praise of Dependent-Arising / Praise of the Supramundane Victor Buddha from the Approach of His Teaching the Profound Dependent-Arising: The Essence of Eloquence*
- rten 'brel bstod pa / sang rgyas bcom ldan 'das la zab mo rten cing 'brel bar 'byung ba gsung ba'i sgo nas bstod pa legs par bshad pa'i snying po
P6016, vol. 153. Also: Delhi: Ngawang Gelek, 1975. Also: Delhi: Guru Deva, 1979.
- English translation: Geshe Wangyal. *The Door of Liberation*, 175-86. New York: Maurice Girodias Associates, 1973; reprint, New York: Lotsawa, 1978; rev. ed., Boston: Wisdom, 1995. Also: Robert Thurman. *Life and Teachings of Tsong Khapa*, 99-107. Dharmasala, India: Library of Tibetan Works and Archives, 1982.
- Treatise Differentiating the Interpretable and the Definitive: The Essence of Eloquence*
- drang ba dang nges pa'i don rnam par phye ba'i bstan bcos legs bshad snying po
Editions: see the preface to my critical edition, *Emptiness in Mind-Only*, 355. Also: Ye shes thabs mkhas. *shar tsong kha pa blo bzang grags pas mdzad pa'i drang ba dang nges pa'i don rnam par phye ba'i bstan bcos legs bshad snying po*. Tā la'i bla ma'i 'phags bod, vol. 22. Varanasi, India: vāṇa dbus bod kyi ches mtho'i gtsug lag slob gnyer khang, 1997.
- English translation: Prologue and Mind-Only section, *Emptiness in the Mind-Only School of Buddhism*, Dynamic Responses to Dzong-ka-ba's *The Essence of Eloquence*, Volume 1. Berkeley: University of California Press, 1999; Delhi: Munshiram Manoharlal, 2000. Also: Robert A. F. Thurman. *Tsong Khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence*, 185-385. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1984.
- Chinese translation: Venerable Fa Zun. "Bian Liao Yi Bu Liao Yi Shuo Cang Lun." In *Xi Zang Fo Jiao Jiao Yi Lun Ji*, 2, 159-276. Taipei: Da Sheng Wen Hua Chu Ban She, 1979.
- Gen-dün-drup, First Dalai Lama (*dge 'dun grub*, 1391-1474)
- Commentary on [Guṇaprabha's] "Aphorisms on Discipline" / Essence of the Entire Discipline, Eloquent Holy Doctrine*

legs par gsungs pa'i dam chos 'dul ba mtha' dag gi snying po

Collected Works of the First Dalai Lama dge-'dun-grub-pa. Gangtok, Sikkim: Dodrup Lama Sangye, 1978-1981.

Explanation of [Vasubandhu's] "Treasury of Manifest Knowledge": Illuminating the Path to Liberation

dam pa'i chos mngon pa'i mdzod kyi nmam par bshad pa thar lam gsal byed

Collected Works of the First Dalai Lama dge-'dun-grub-pa, vol. 3. Gangtok, Sikkim: Dodrup Lama, 1978-1981. Also: Buxaduor, India: n.p., 1967. Also: Sarnath, India: wa na mtho' slob dge ldan spyi las khang, 1973.

English translation (chapters 1-5): David Patt. *Elucidating the Path to Liberation*. Ann Arbor, Mich.: University Microfilms, 1994.

English translation (chap. 6): Harvey B. Aronson, "The Buddhist Path: A Translation of the Sixth Chapter of the First Dalai Lama's *Path of Liberation*." *Tibet Journal* 5, no. 3 (1980):29-51; 5, no. 4 (1980):28-47; 12, no. 2 (1987):25-40; 12, no. 3 (1987):41-61.

Great Treatise on Valid Cognition: Adornment of Reasoning

tshad ma'i bstan bcos chen po rigs pa'i rgyan

Collected Works of the First Dalai Lama dge-'dun-grub-pa. Gangtok, Sikkim: Dodrup Lama, 1978-81.

Kön-chok-jik-may-wang-po (*dkon mchog 'jigs med dbang po*, 1728-1791)

Precious Garland of Tenets / Presentation of Tenets: A Precious Garland

grub pa'i mtha'i nmam par bzhag pa rin po che'i phreng ba

Tibetan: K. Mimaki. Le Grub mtha' nmam bzhag rin chen phren ba de dkon mchog 'jigs med dbaṅ po (1728-1791), *Zinbun* [The Research Institute for Humanistic Studies, Kyoto University], 14 (1977):55-112. Also, Collected Works of dkon-mchog-'jigs-med-dbaṅ-po, vol. 6, 485-535. New Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1972. Also: Xylograph in thirty-two folios from the Lessing collection of the rare book section of the University of Wisconsin Library, which is item 47 in Leonard Zwilling. *Tibetan Blockprints in the Department of Rare Books and Special Collections*. Madison, Wis.: University of Wisconsin-Madison Libraries, 1984. Also: Mundgod, India: blo gsal gling Press, 1980. Also: Dharmasala, India: Tibetan Cultural Printing Press, 1967. Also: Dharmasala, India: Teaching Training, n.d. Also: A blockprint edition in twenty-eight folios obtained in 1987 from Go-mang College in Lhasa, printed on blocks that predate the Cultural Revolution.

English translation: Geshe Lhundup Sopa and Jeffrey Hopkins. *Practice and Theory of Tibetan Buddhism*, 48-145. New York: Grove, 1976; rev. ed., *Cutting through Appearances: Practice and Theory of Tibetan Buddhism*, 109-322. Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 1989. Also: H. V. Guenther. *Buddhist Philosophy in Theory and Practice*. Baltimore, Md.: Penguin, 1972. Also, the chapters on the Autonomy School and the Consequence School: Shġtarġ lida. *Reason and Emptiness*, 27-51. Tokyo: Hokuseido, 1980.

Presentation of the Grounds and Paths: Beautiful Ornament of the Three Vehicles

sa lam gyi nmam bzhag theg gsum mdzes rgyan

Collected Works of dkon-mchog-'jigs-med-dbaṅ-po, vol. 7. New Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1972.

English translation: Jeffrey Hopkins. *Presentation of the Grounds and Paths: Beautiful Ornament of the Three Vehicles*. Unpublished manuscript.

Oral commentary: Den-ma Lo-chō Rin-po-chay. *Commentary on (Kön-chok-jik-may-wang-po's) "Presentation of the Grounds and Paths: Beautiful Ornament of the Three Vehicles."* Trans. Jeffrey Hopkins and ed. Elizabeth Napper. Unpublished manuscript, 1978.

Guṇaprabha (*yon tan 'od*)

Aphorisms on Discipline

vinayasūtra

'dul ba'i mdo

P5619, vol. 123

Gung-ru Chō-jung / Gung-ru Chō-kyi-jung-nay (*gung ru chos 'byung / gung ru chos kyi 'byung gnas*;

fl. most likely in sixteenth century, since he refutes positions like those of Pañ-chen Sö-nam-drak-pa and Jay-tziün Chö-kyi-gyel-tsen)

Garland of White Lotus / Decisive Analysis of (Tsong-ka-pa's) "Differentiating the Interpretable and the Definitive, The Essence of Eloquence": Garland of White Lotus

drang ba dang nges pa'i nram par 'byed pa legs bshad snying po zhes bya ba'i mtha' dpyod padma dkar po'i phreng ba

sku bum, Tibet: sku bum Monastery, n.d. [blockprint obtained by the author in 1988].

Gung-tang Kön-chok-ten-pay-drön-may (*gung thang dkon mchog bstan pa'i sgron me*, 1762-1823)

Annotations / Beginnings of Annotations on (Tsong-ka-pa's) "The Essence of Eloquence" on the Topic of Mind-Only: Illumination of a Hundred Mind-Only Texts

bstan bcos legs par bshad pa'i snying po las sems tсам skor gyi mchan 'grel rtsom 'phro nram rig gzhung brgya'i snang ba

Collected Works of Guñ-thañ Dkon-mchog-bstan-pa'i-sgron-me, vol. 1, 725-876. New Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1975. Also: Go-mang, n.d. [ed. printed in India with fixed type].

Difficult Points / Beginnings of a Commentary on the Difficult Points of (Tsong-ka-pa's) "Differentiating the Interpretable and the Definitive": Quintessence of "The Essence of Eloquence"

drang nges nram 'byed kyi dka' 'grel rtsom 'phro legs bshad snying po'i yang snying

Collected Works of Guñ-thañ Dkon-mchog-bstan-pa'i-sgron-me, vol. 1, 403-723. New Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1975. Also: Sarnath, India: Guru Deva, 1965.

Gyel-tsap-dar-ma-rin-chen (*rgyal tshab dar ma rin chen*, 1364-1432)

Commentary on (Maitreya's) "Sublime Continuum of the Great Vehicle" / Commentary on (Maitreya's) "Treatise on the Later Scriptures of the Great Vehicle"

theg pa chen po rgyud bla ma'i fikka

Collected Works of Rgyal-tshab Dar-ma-rin-chen, vol. 2 (entire). Delhi: Guru Deva, 1982. Also: Collected Works of Rgyal-tshab Dar-ma-rin-chen, vol. 2 (entire). Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1981. Also: blockprint in the library of H.H. the Dalai Lama, no other data.

Explanation of (Shāntideva's) "Engaging in the Bodhisattva Deeds": Entrance of Conqueror Children

byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i nram bshad rgyal sras 'jug ngogs

Collected Works of Rgyal-tshab Dar-ma-rin-chen, vol. 4, 3-331. Delhi: Guru Deva, 1982. Also: Collected Works of Rgyal-tshab Dar-ma-rin-chen, vol. 4. Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1981. Also: Varanasi, India: Pleasure of Elegant Sayings Printing Press, 1973.

How to Practice the Two Stages of the Path of the Glorious Kālachakra: Quick Entry to the Path of Great Bliss

dpal dus kyi 'khor lo'i lam rim pa gnyis ji ltar nyams su len pa'i tshul bde ba chen po'i lam du myur du 'jug pa

Collected Works of Rgyal-tshab Dar-ma-rin-chen, vol. 1, 89-203. Delhi: Guru Deva, 1982. Also: Collected Works of Rgyal-tshab Dar-ma-rin-chen, vol. 1. Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1981.

Illumination of the Path to Liberation / Explanation of (Dharmakīrti's) Commentary on (Dignāga's) "Compilation of Prime Cognition": Unerring Illumination of the Path to Liberation

thar lam gsal byed / tshad ma nram 'grel gyi tshig le'ur byas pa'i nram bshad thar lam phyin ci ma log par gsal bar byed pa

Collected Works of Rgyal-tshab Dar-ma-rin-chen, vol. 6 (entire). Delhi: Guru Deva, 1982. Also: Collected Works of Rgyal-tshab Dar-ma-rin-chen, vol. 6 (entire). Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1981. Also: Varanasi, India: Pleasure of Elegant Sayings Press, 1974.

Haribhadra (*seng ge bzang po*, late eighth century)

Clear Meaning Commentary / Commentary on (Maitreya's) "Ornament for Clear Realization, Treatise of Quintessential Instructions on the Perfection of Wisdom"

spuṭhārtha / abhisamayālamkāranāmaprajñāpāramitopadeśaśāstravṛtti

'grel pa don gsal / shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan ces bya ba'i 'grel pa

P5191, vol. 90

Sanskrit: Unrai Wogihara. *Abhisamayālamkāralokā Prajñā-pāramitā-vyākhyā, The Work of Haribhadra*. 7 vols. Tokyo: Toyo Bunko, 1932-1935; reprint, Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1973.

Jam-yang-shay-pa Nga-wang-tzön-drü ('*jam dbyangs bzhad pa ngag dbang brtson grus*, 1648-1722) *Decisive Analysis of (Maitreya's) "Ornament for Clear Realization" / Decisive Analysis of the Treatise (Maitreya's) "Ornament for Clear Realization": Precious Lamp Illuminating All of the Meaning of the Perfection of Wisdom*

bstan gcos mngon par rtogs pa'i rgyan gyi mtha' dpyod shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i don kun gsal ba'i rin chen sgron me

Collected Works of 'Jam-dbyaṅs-bzad-pa'i-rdo-rdo-rje, vols. 7-8 (entire). New Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1973. Also: Sarnath, India: Guru Deva, 1965.

Great Exposition of the Interpretable and the Definitive / Decisive Analysis of (Tsong-ka-pa's) "Differentiating the Interpretable and the Definitive": Storehouse of White Lapis-Lazuli of Scripture and Reasoning Free from Error: Fulfilling the Hopes of the Fortunate

drang ba dang nges pa'i don rnam par 'byed pa'i mtha' dpyod 'khrul bral lung rigs bai dūr dkar pa'i gan mdzod skal bzang re ba kun skong

Edition cited: Buxaduo, n.d. Also: Collected Works of 'Jam-dbyaṅs-bzad-pa'i-rdo-rdo-rje, vol. 11, 3-288. New Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1973. Also: dga' ldan pho phrang [blockprint obtained by the author in 1987].

Great Exposition of the Middle / Analysis of (Chandrakīrti's) "Supplement to (Nāgārjuna's) 'Treatise on the Middle': Treasury of Scripture and Reasoning, Thoroughly Illuminating the Profound Meaning [of Emptiness], Entrance for the Fortunate

dbu ma chen mo / dbu ma 'jug pa'i mtha' dpyod lung rigs gter mdzod zab don kun gsal skal bzang 'jug ngogs

Edition cited: Buxaduo, India: Go-mang, 1967. Also: Collected Works of 'Jam-dbyaṅs-bzad-pa'i-rdo-rdo-rje, vol. 9 (entire). New Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1973.

Great Exposition of Tenets / Explanation of Tenets: Sun of the Land of Samantabhadra Brilliantly Illuminating All of Our Own and Others' Tenets and the Meaning of the Profound [Emptiness], Ocean of Scripture and Reasoning Fulfilling All Hopes of All Beings

grub mtha' chen mo / grub mtha'i rnam bshad rang gzhan grub mtha' kun dang zab don mchog tu gsal ba kun bzang zhing gi nyi ma lung rigs rgya mtsho skye dgu'i re ba kun skong

Edition cited: Mundgod, India: Drepung Gomang Library, 1999; rpt. Taipei, Taiwan: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, n.d. [this edition is based on the Tra-shi-kyil blockprint]; other editions: Musoorie, India: Dalama, 1962 [this edition is based on the Central Tibet edition]; Collected Works of 'Jam-dbyaṅs-bzhad-pa'i-rdo-rdo-rje, vol. 14 (entire). New Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1973 [this is the Tra-shi-kyil blockprint with some "corrections"].

English translation (beginning of the chapter on the Consequence School): Jeffrey Hopkins. *Meditation on Emptiness*, 581-697. London: Wisdom, 1983; rev. ed, Boston: Wisdom, 1996.

Root Text of Tenets: Lion's Roar / Presentation of Tenets: Roar of the Five-Faced [Lion] Eradicating Error, Precious Lamp Illuminating the Good Path to Omniscience

grub mtha' rtsa ba gdong lnga'i sgra dbyangs / grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa 'khrul spong gdong lnga'i sgra dbyangs kun mkhyen lam bzang gsal ba'i sgron me

Collected Works of 'Jam-dbyaṅs-bzhad-pa'i-rdo-rdo-rje, vol. 14 (entire). New Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1973 [this is the Tra-shi-kyil blockprint with some "corrections"].

Jang-kya Röl-pay-dor-jay (*lcang skya rol pa'i rdo rje*, 1717-1786)

Presentations of Tenets / Clear Exposition of the Presentations of Tenets: Beautiful Ornament for the Meru of the Subduer's Teaching

grub mtha'i rnam bzhag / grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa gsal bar bshad pa thub bstan lhun po'i mdzes rgyan

Edition cited: Varanasi, India: Pleasure of Elegant Sayings Printing Press, 1970. Also: Lokesh

Chandra, ed. *Buddhist Philosophical Systems of Lcañ-skya Rol-pahi Rdo-rje*. Śata-piṭaka Series (Indo-Asian Literatures), vol. 233. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1977. Also: An edition published by gam car phan bde legs bshad gling grva tshang dang rgyud rnying slar gso tshogs pa, 1982.

English translation of Sautrāntika chapter: Anne C. Klein. *Knowing, Naming, and Negation*, 115-196. Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 1988. Commentary on this: Anne C. Klein. *Knowledge and Liberation: A Buddhist Epistemological Analysis in Support of Transformative Religious Experience: Tibetan Interpretations of Dignāga and Dharmakīrti*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 1986.

English translation of Svātantrika chapter: Donald S. Lopez Jr. *A Study of Svātantrika*, 243-386. Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 1986.

English translation of part of Prāsaṅgika chapter: Jeffrey Hopkins. *Emptiness Yoga: The Middle Way Consequence School*, 355-428. Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 1983.

Jay-tzün Chö-kyi-gyel-tsen (*rje btsun chos kyi rgyal mtshan*, 1469-1546)

General-Meaning Commentary / General Meaning of (Tsong-ka-pa's) "Differentiating the Interpretable and the Definitive": Eradicating Bad Disputation: A Precious Garland
drang nges mnam 'byed kyi spyi don rgol ngan tshar geod rin po che'i phreng ba
Edition cited: Bylakuppe, India: Se-ra Byes Monastery, 1977. Also: Sarnath, India: Guru Deva, 1965. Also: Lhasa, Tibet: par pa dpal ldan, 1987.

Presentation of Tenets

grub mtha'i mam gzhas

Buxaduor, India: n.p., 1960. Also: Bylakuppe, India: Se-ra Byes Monastery, 1977.

Jetāri

Differentiating the Sugata's Texts

sugatamatavibhaṅga

bde bar gzhegs pa'i gzhung mam par 'byed pa

P5867, vol. 146

Jik-may-dam-chö-gya-tso (*'jigs med dam chos rgya mtsho*); poetic name
Mi-pam-yang-Á en-gye-pay-dor-jay (*mi pham dbyangs can dgyes [or dges] pa'i rdo rje*; 1898-1946)

Port of Entry / Treatise Distinguishing All the Meanings of (Tsong-ka-pa's) "The Essence of Eloquence": Illuminating the Differentiation of the Interpretable and the Definitive: Port of Entry to "The Essence of Eloquence"

drang ba dang nges pa'i don mnam par phye ba gsal bar byed pa legs bshad snying po'i don mtha'
dag mam par 'byed pa'i bstan bcos legs bshad snying po'i 'jug ngogs

bkra shis chos sde, India: 199-?.

Jinendrabuddhi (*rgyal dbang blo*)

viśālamalavatīnāmapramāṇasamuccayaṭkā

yangs ba dang dri ma med pa dang ldan pa zhes bya ba tshad ma kun las btus pa'i 'grel bshad

P5766, vol. 139; Tohoku, 4268

Jñānashrībhadrā

Commentary on the "Descent into Lañkā Sūtra"

'phags pa langkar gshegs pa'i mdo

āryalañkāvatāravṛtti

P5519, vol. 107

Jñānavajra

'phags pa langkar gshegs pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo'i 'grel pa de bzhin gshegs pa'i snying po'i rgyan

āryalañkāvatāramahāyānasūtravṛttitathāgatahṛdayālamkāra

P5520, vol. 107

Ke-drup-ge-lek-pel-sang (*mkhas grub dge legs dpal bzang*, 1385-1438)

Compilation on Emptiness / Opening the Eyes of the Fortunate: Treatise Brilliantly Clarifying the Profound Emptiness

stong thun chen mo / zab mo stong pa nyid rab tu gsal bar byed pa'i bstan bcos skal bzang

mig 'byed

Collected Works of the Lord Mkhas-grub rje dge-legs-dpal-bzai-po, vol. 1, 179-702 (edition cited). New Delhi: Guru Deva, 1980. Also: Collected Works of Mkhas-grub dge-legs dpal, vol. 1, 125-482. New Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1983. Also: New Delhi: n.p., 1972.

English translation: José Ignacio Cabezún. *A Dose of Emptiness: An Annotated Translation of the stong thun chen mo of mKhas grub dGe legs dpal bzang*, 21-388. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1992.

English translation of the chapter on the Mind-Only School: Jeffrey Hopkins. *Ke-drup's "Opening the Eyes of the Fortunate": The Mind-Only School*. Unpublished manuscript.

Great Commentary on (Dharmakīrti's) "Commentary on (Dignāga's) 'Compilation of Prime Cognition'" / Extensive Explanation of the Great Treatise (Dharmakīrti's) "Commentary on (Dignāga's) 'Compilation of Prime Cognition'"

rgyas pa'i bstan bcos tshad ma nman 'grel gyi rgya cher bshad pa rigs pa'i rgya mtsho [n.d., blockprint in library of HH the Dalai Lama]

Ornament for the Seven Treatises

tshad ma sde bdun gyi rgyan yid kyi mun sel
Toh. 5501

Lo-sang-kön-chok (*blo bzang dkon mchog*)

Word-Commentary on the Root Text of (Jam-yang-shay-pa's) "Tenets": Clear Crystal Mirror grub mtha' rtsa ba'i tshig tik shel dkar me long; in *Three Commentaries on the grub mtha' rtsa ba' gdon nga'i sgra dbyañs of 'jam dbyañs-bzad-pa'i-rdo-rje ñag-dbañ-brtson-'grus*
Delhi: Chopel Legden, 1978

Long-chen-rap-jam (*klong chen rab 'byams / klong chen dri med 'od zer*, 1308-1363)

Precious Treasury of Tenets: Illuminating the Meaning of All Vehicles

theg pa mtha' dag gi don gsal bar byed pa grub pa'i mtha' rin po che'i mdzod
Gangtok, Sikkim: Dodrup Chen Rinpoche, 1969[?].

Maitreya (*byams pa*)

Five Doctrines of Maitreya

1. *Great Vehicle Treatise on the Sublime Continuum / Treatise on the Later Scriptures of the Great Vehicle*

mahāyānottaratantraśāstra
theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos
P5525, vol. 108; D4024, Dharma vol. 77

Sanskrit: E. H. Johnston (and T. Chowdhury). *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*. Patna, India: Bihar Research Society, 1950.

English translation: E. Obermiller. "Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation." *Acta Orientalia* 9 (1931): 81-306. Also: J. Takasaki. *A Study on the Ratnagotravibhāga*. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1966.

2. *Differentiation of Phenomena and Noumenon*

dharmadharmatāvibhaṅga
chos dang chos nyid nman par 'byed pa
P5523, vol. 108; D4022, Dharma vol. 77

Edited Tibetan: Jßshß Nozawa. "The *Dharmadharmatāvibhaṅga* and the *Dharmadharmatā-vibhaṅgavṛtti*, Tibetan Texts, Edited and Collated, Based upon the Peking and Derge Editions." In *Studies in Indology and Buddhism: Presented in Honour of Professor Susumu Yamaguchi on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, edited by Gadjin M. Nagao and Jßshß Nozawa. Kyoto: Hozokan, 1955.

English translation: John Youngchan Cha. *A Study of the Dharmadharmatāvibhāga: An Analysis of the Religious Philosophy of the Yogācāra, Together with an Annotated Translation of Vasubandhu's Commentary*. PhD diss., Northwestern University, 1996.

3. *Differentiation of the Middle and the Extremes*

madhyāntavibhaṅga
dbus dang mtha' rnam par 'byed pa

P5522, vol. 108; D4021, Dharma vol. 77

Sanskrit: Gadjin M. Nagao. *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*. Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1964. Also: Ramchandra Pandeya. *Madhyānta-vibhāga-śāstra*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1971.

English translation: Stefan Anacker. *Seven Works of Vasubandhu*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.

Also, of chapter 1: Thomas A. Kochumuttom. *A Buddhist Doctrine of Experience*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1982. Also, of chapter 1: F. Th. Stcherbatsky. *Madhyāntavibhāga, Discourse on Discrimination between Middle and Extremes ascribed to Bodhisattva Maitreya and Commented by Vasubandhu and Sthiramati*. Bibliotheca Buddhica, 30 (1936). Osnabrück, Germany: Biblio Verlag, 1970; reprint, Calcutta: Indian Studies Past and Present, 1971. Also, of chapter 1: David Lasar Friedmann. *Sthiramati, Madhyāntavibhāgaṭīkā: Analysis of the Middle Path and the Extremes*. Utrecht, Netherlands: Rijksuniversiteit te Leiden, 1937. Also, of chapter 3: Paul Wilfred O'Brien, S.J. "A Chapter on Reality from the Madhyāntavibhāgaśāstra." *Monumenta Nipponica* 9, nos. 1-2 (1953): 277-303 and *Monumenta Nipponica* 10, nos. 1-2 (1954): 227-269.

4. *Ornament for Clear Realization*

abhisamayālaṃkāra

mngon par rtogs pa'i rgyan

P5184, vol. 88; D3786, vol. ka; Dharma vol. 63

Sanskrit: Th. Stcherbatsky and E. Obermiller, eds. *Abhisamayālaṃkāra-Prajñāpāramitā-Upadeśa-Śāstra*. Bibliotheca Buddhica, 23. Osnabrück, Germany: Biblio Verlag, 1970.

English translation: Edward Conze. *Abhisamayālaṃkāra*. Serie Orientale Rome. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1954.

5. *Ornament for the Great Vehicle Sūtras*

mahāyānasūtrālaṃkāra

theg pa chen po'i mdo sde rgyan gyi tshig le'ur byas pa

P5521, vol. 108; D4020, Dharma vol. 77

Sanskrit: Sitansusekhar Bagchi. *Mahāyāna-Sūtrālaṃkāraḥ of Aśaṅga* [with Vasubandhu's commentary]. Buddhist Sanskrit Texts, 13. Darbhanga, India: Mithila Institute, 1970.

Sanskrit text and translation into French: Sylvain Lévi. *Mahāyānasūtrālaṃkāra, exposé de la doctrine du grand véhicule selon le système Yogācāra*. 2 vols. Paris: Bibliothèque de l'École des Hautes Études, 1907, 1911.

Mi-pam-gya-tso, Ju (*mi pham rgya mtsho*, 'ju)

Annotations on (Maitreya's) "Great Vehicle Treatise, The Sublime Continuum": Sacred Word of Mi-pam

theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos kyi mchan 'grel mi pham zhal lung. Collected Writings of 'jam-mgon 'ju mi-pham-rgya-mtsho, vol. pa, 349-561.

Gangtok, Sikkim: Sonam Topgay Kazi, 1972.

Nāgārjuna (*klu sgrub*, first to second century, C.E.)

Compendium of Sūtra

sūtrasamuccaya

mdo kun las btus pa

P5330, vol. 102

Essay on the Mind of Enlightenment

bodhicittavivarāṇa

byang chub sems kyi 'grel pa

P2665 and 2666, vol. 61; D1800 and 1801, vol. ngi

Edited Tibetan and Sanskrit fragments along with English translation: Christian Lindtner.

Master of Wisdom: Writings of the Buddhist Master Nāgārjuna. Oakland: Dharma Publishing, 1986.

Five Stages

pañcakrama
rim pa lnga pa
P2667, vol. 61

Sanskrit: Katsumi Mimaki and Tōru Tomabechi. *Pañcakrama*. Bibliotheca Codicum Asiaticorum 8. Tokyo: Centre for East Asian Cultural Studies for UNESCO, 1994.

English translation of the introductory stanzas: Alex Wayman, *Yoga of the Guhyasamājatantra*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1977.

Praise of the Element of Attributes
dharmadhātustotra

chos kyi dbyings su bstod pa
P2010, vol.46; D1118, vol. ka

Praise of the Supramundane [Buddha]

lokāṭīstava
’jig rten las ’das par bstod pa
P2012, vol. 46; D1120, vol. ka

Edited Tibetan and Sanskrit along with English translation: Christian Lindtner. *Master of Wisdom*. Oakland: Dharma Publishing, 1986.

Six Collections of Reasoning

1. *Precious Garland of Advice for the King*

rājaparīkathārātnāvalī
rgyal po la gtam bya ba rin po che’i phreng ba
P5658, vol. 129; D4158, Dharma vol. 93

Sanskrit, Tibetan, and Chinese: Michael Hahn. *Nāgārjuna’s Ratnāvalī*. vol. 1. *The Basic Texts (Sanskrit, Tibetan, and Chinese)*. Bonn: Indica et Tibetica Verlag, 1982.

English translation: Jeffrey Hopkins. *Buddhist Advice for Living and Liberation: Nāgārjuna’s Precious Garland*, 94-164. Ithaca, New York: Snow Lion, 1998. Supercedes that in: Nāgārjuna and the Seventh Dalai Lama. *The Precious Garland and the Song of the Four Mindfulnesses*, translated by Jeffrey Hopkins, 17-93. London: George Allen and Unwin, 1975; New York: Harper and Row, 1975; reprint, in H.H. the Dalai Lama, Tenzin Gyatso. *The Buddhism of Tibet*. London: George Allen and Unwin, 1983; reprint, Ithaca, New York: Snow Lion, 1987.

English translation: John Dunne and Sara McClintock. *The Precious Garland: An Epistle to a King*. Boston: Wisdom, 1997.

English translation of 223 stanzas (chap. 1, 1-77; chap. 2, 1-46; chap 4; 1-100): Giuseppe Tucci. “The Ratnāvalī of Nāgārjuna.” *Journal of the Royal Asiatic Society* (1934): 307-325; (1936): 237-52, 423-35.

Japanese translation: URYŪZU Ryushin. *Butten II, Sekai Koten Bungaku Zenshu*, 7 (July, 1965): 349-72. Edited by NAKAMURA Hajime. Tokyo: Chikuma Shobō. Also: URYŪZU Ryushin. *Daijō Butten*, 14 (1974): 231-316. *Ryūju Ronshū*. Edited by KAJIYAMA Yuichi and URYŪZU Ryushin. Tokyo: Chūhōkōronsha.

Danish translation: Christian Lindtner. *Nagarjuna, Juvelkaeden og andre skrifter*. Copenhagen: 1980.

2. *Refutation of Objections*

vigrahavyāvartanīkārikā
rtsod pa bzlog pa’i tshig le’ur byas pa
P5228, vol. 95; D3828, vol. tsa

Edited Tibetan and Sanskrit and English translation: Christian Lindtner. *Master of Wisdom*. Oakland: Dharma Publishing, 1986.

English translation: K. Bhattacharya, E. H. Johnston, and A. Kunst. *The Dialectical Method of Nāgārjuna*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1978.

English translation from the Chinese: G. Tucci. *Pre-Diñnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*. Gaekwad’s Oriental Series, 49. Baroda, India: Oriental Institute, 1929.

French translation: S. Yamaguchi. “Traité de Nāgārjuna pour écarter les vaines discussion

- (Vigrahavyāvartanī) traduit et annoté.” *Journal Asiatique* 215 (1929): 1-86.
3. *Seventy Stanzas on Emptiness*
 śūnyatāsaptatikārikā
 stong pa nyid bdun cu pa’i tshig le’ur byas pa
 P5227, vol. 95; D3827, vol. tsa
 Edited Tibetan and English translation: Christian Lindtner. *Master of Wisdom*. Oakland: Dharma Publishing, 1986.
 English translation: David Ross Komito. *Nāgārjuna’s “Seventy Stanzas”: A Buddhist Psychology of Emptiness*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 1987.
4. *Sixty Stanzas of Reasoning*
 yuktiṣaṣṭikākārikā
 rigs pa drug cu pa’i tshig le’ur byas pa
 P5225, vol. 95; D3825, vol. tsa
 Edited Tibetan with Sanskrit fragments and English translation: Christian Lindtner. *Master of Wisdom*. Oakland: Dharma Publishing, 1986.
5. *Treatise Called the Finely Woven*
 vaidalyasūtranāma
 zhib mo nmam par ’thag pa zhes bya ba’i mdo
 P5226, vol. 95; D3826, vol. tsa
 Tibetan text and English translation: Fernando Tola and Carmen Dragonetti. *Nāgārjuna’s Refutation of Logic (Nyāya) Vaidalyaprakaraṇa*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.
6. *Treatise on the Middle / Fundamental Treatise on the Middle, Called “Wisdom”*
 madhyamakāśāstra / prajñānāmamūlamadhyamakākārikā
 dbu ma’i bstan bcos / dbu ma rtsa ba’i tshig le’ur byas pa shes rab ces bya ba
 P5224, vol. 95; D3824, vol. tsa
 Edited Sanskrit: J. W. de Jong. *Nāgārjuna, Mūlamadhyamakākārikāḥ*. Madras, India: Adyar Library and Research Centre, 1977; reprint, Wheaton, Ill.: Agents, Theosophical Publishing House, c1977. Also: Christian Lindtner. *Nāgārjuna’s Filosofiske Vaerker*, 177-215. Indiske Studier 2. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1982.
 English translation: Frederick Streng. *Emptiness: A Study in Religious Meaning*. Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 1967. Also: Kenneth Inada. *Nāgārjuna: A Translation of His Mūlamadhyamakākārikā*. Tokyo: Hokuseido Press, 1970. Also: David J. Kalupahana. *Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*. Albany, N.Y.: State University Press of New York, 1986. Also: Jay L. Garfield. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*. New York: Oxford University Press, 1995. Also: Stephen Batchelor. *Verses from the Center: A Buddhist Vision of the Sublime*. New York: Riverhead Books, 2000.
 Italian translation: R. Gnoli. *Nāgārjuna: Madhyamaka Kārikā, Le stanze del cammino di mezzo*. Enciclopedia di autori classici 61. Turin, Italy: P. Boringhieri, 1961.
 Danish translation: Christian Lindtner. *Nāgārjuna’s Filosofiske Vaerker*, 67-135. Indiske Studier 2. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1982.
- Nga-wang-pel-den (*ngag dbang dpal ldan*, b. 1797), also known as Pel-den-chō-jay (*dpal ldan chos rje*)
Annotations for (Jam-yang-shay-pa’s) “Great Exposition of Tenets”: *Freeing the Knots of the Difficult Points, Precious Jewel of Clear Thought*
 grub mtha’ chen mo’i mchan ’grel dka’ gnad mdud grol blo gsal gces nor
 Sarnath, India: Pleasure of Elegant Sayings Press, 1964. Also: Collected Works of Chos-rje ṅag-dbañ Dpal-ldan of Urga, vols. 4 (entire)-5, 1-401. Delhi: Guru Deva, 1983.
Explanation of the Obscuration and the Ultimate in the Four Systems of Tenets
 grub mtha’ bzhi’i lugs kyi kun rdzob dang don dam pa’i don nmam par bshad pa legs bshad dpyid kyi dpal mo’i glu dbyangs
 New Delhi: Guru Deva, 1972. Also: Collected Works of Chos-rje ṅag-dbañ Dpal-ldan of Urga, vol. 1, 3-273. Delhi: Mongolian Lama Gurudeva, 1983.
- Nga-wang-lo-sang-gya-tso (*ngag dbang blo bzang rgya mtho*, Fifth Dalai Lama, 1617-1682)

- Instructions on the Stages of the Path to Enlightenment: Sacred Word of Mañjuśrī*
 byang chub lam gyi rim pa'i 'khrid yig 'jam pa'i dbyangs kyi zhal lung
 Thimphu, Bhutan: kun bzang stobs rgyal, 1976.
 English translation of the "Perfection of Wisdom Chapter": Jeffrey Hopkins. "Practice of Emptiness." Dharmasala: Library of Tibetan Works and Archives, 1974.
- Pa-bong-ka-pa Jam-pa-ten-dzin-trin-lay-gya-tso (*pha bong kha pa byams pa bstan 'dzin 'phrin las rgya mtsho*, 1878-1941)
Answer to the Translator Dak-tsang's Objections: Vajra Nodes
 stag tshang lo tstsha ba'i brgal lan rdo rje'i gzegs ma
 Collected Works, New Delhi: 1973, Toh. 6154
- Pāṇini
Pāṇini's Grammar Sūtra
 pāṇinivyākaraṇasūtra
 brda sprod pa pāṇini'i mdo
 P5914
- Prajñāvarman (*shes rab go cha, pra dznyā wa rmaṃ*)
Commentary on (Udbhaṭasiddhasvāmin's) "Exalted Praise"
 viśeṣastavanāmaṭīkā
 khyad par du 'phags pa'i bstod pa'i rgya cher bshad pa
 2002, vol. 46
- Puṇḍarīka, Kalkī (*rīgs ldan pad ma dkar po*)
Great Commentary on the "Kālachakra Tantra": Stainless Light
 vimālaprabhānāmamūlatantrānusāriṇīdvādaśasāhasrikālaghukālacakratantrārājīkā
 bsdud pa'i rgyud kyi rgyal po dus kyi 'khor lo'i 'grel bshad rtsa ba'i rgyud kyi rjes su 'jug pa
 stong phrag bcu gnyis pa dri ma med pa'i 'od ces bya ba
 P2064, vol. 46
 English translation of the first section: John Newman. "The Outer Wheel of Time: Vajrayāna Buddhist Cosmology in the Kālachakra Tantra." Ph.D. dissertation, University of Wisconsin.
- Sarvarvarman
Kalāpasūtra
 kalāpasūtra
 ka lā pa'i mdo
 P5775, vol. 140
- Ser-shül Ge-shay Lo-sang-pün-tsook (*blo bzang phun tshogs, ser shul dge bshes*; fl. in early twentieth century)
Notes / Notes on (Tsong-ka-pa's) "Differentiating the Interpretable and the Definitive": Lamp Illuminating the Profound Meaning
 drang nges nram 'byed kyi zin bris zab don gsal ba'i sgron me
 Delhi: n.p., 1974.
- Shāntarakṣhita (*śāntarakṣita, zhi ba 'tsho*, eighth century)
Autocommentary to the "Ornament for the Middle"
 madhyamakālamkāra
 dbu ma rgyan gyi 'grel pa
 P5285, vol. 101
- Compendium of Principles*
 tattvasaṃgrahakārikā
 de kho na nyid bsdud pa'i tshig le'ur byas pa
 P5764, vol. 138
 Sanskrit: Dwarikadas Shastri. *Tattvasaṅgraha of Ācārya Shāntarakṣita, with the Commentary "Pañjikā" of Shrī Kamalashīla*. Varanasi, India: Bauddha Bharati, 1968.
 English translation: G. Jha. *The Tattvasaṅgraha of Śāntirakṣita, with the commentary of Kamalashīla*. Gaekwad's Oriental Series 80 and 83. Baroda, India: Oriental Institute, 1937, 1939; reprint, Delhi: Motilal Barnarsidass, 1986.

Ornament for the Middle

madhyamakālaṃkāra

dbu ma rgyan

P5284, vol. 101; D3884, vol. sa

Edited Tibetan and English translation: Masamichi Ichigō. “Śāntarakṣita’s Madhyamakālaṃkāra” in *Studies in the Literature of the Great Vehicle*. Michigan Studies in Buddhist Literature No. 1, edited by Luis O. Gómez and Jonathan A. Silk, 141-240. Ann Arbor: Collegiate Institute for the Study of Buddhist Literature and Center for South and Southeast Asian Studies, The University of Michigan, 1989.

Shāntideva (*zhi ba lha*, eighth century)*Compendium of Learnings*

śikṣāsamuccaya

bslab pa kun las btus pa

P5272, vol. 102; D3940, vol. khi

English Translation: C. Bendall and W.H.D. Rouse. *Śikṣā Samuccaya*. Delhi: Motilal, 1971.

Edited Sanskrit: Cecil Bendall. *Śikṣāsamuccaya: A Compendium of Buddhistic Teaching*. Bibliotheca Buddhica I. Osnabrück, Germany: Biblio Verlag, 1970.

Engaging in the Bodhisattva Deeds

bodhi[sattva]caryāvatāra

byang chub sems dpa’i spyod pa la ’jug pa

P5272, vol. 99

Sanskrit: P. L. Vaidya. *Bodhicaryāvatāra*. Buddhist Sanskrit Texts 12. Darbhanga, India: Mithila Institute, 1988.

Sanskrit and Tibetan: Vidhushekara Bhattacharya. *Bodhicaryāvatāra*. Bibliotheca Indica, 280. Calcutta: Asiatic Society, 1960.

Sanskrit and Tibetan with Hindi translation: Rāmaśaṃkara Tripāthī, ed. *Bodhicaryāvatāra*. Bauddha-Himālaya-Granthamālā, 8. Leh, Ladākh: Central Institute of Buddhist Studies, 1989.

English translation: Stephen Batchelor. *A Guide to the Bodhisattva’s Way of Life*. Dharmasala, India: Library of Tibetan Works and Archives, 1979. Also: Marion Matics. *Entering the Path of Enlightenment*. New York: Macmillan, 1970. Also: Kate Crosby and Andrew Skilton. *The Bodhicaryāvatāra*. Oxford: Oxford University Press, 1996. Also: Padmakara Translation Group. *The Way of the Bodhisattva*. Boston: Shambhala, 1997. Also: Vesna A. Wallace and B. Alan Wallace. *A Guide to the Bodhisattva Way of Life*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 1997.

Contemporary commentary by H.H. the Dalai Lama, Tenzin Gyatso. *Transcendent Wisdom*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 1988. Also: H.H. the Dalai Lama, Tenzin Gyatso. *A Flash of Lightning in the Dark of the Night*. Boston: Shambhala, 1994.

Shay-rap-gyel-tsen (*shes rab rgyal mtshan, dol po pa*, 1292-1361)*The Mountain Doctrine: Ocean of Definitive Meaning*

ri chos nges don rgya mtsho

Gangtok, Sikkim: Dordrup Sangyey Lama, 1976.

Also: ’dzam thang bsam ’grub nor bu’i gling, n.d.

Also: Matthew Kapstein. *The ’Dzam-thang Edition of the Collected Works of Kun-mkhyen Dol-po-pa Shes-rab-rgyal-mtshan: Introduction and Catalogue*, vol. 2, 25-707. Delhi: Shedrup Books, 1992.

Also: Beijing: mi rigs dpe skrun khang, 1998.

Condensed English translation: Jeffrey Hopkins. *The Mountain Doctrine: Ocean of Definitive Meaning*. Unpublished manuscript.

The Great Calculation of the Doctrine, Which Has the Significance of a Fourth Council

bka’ bsdu bzhi pa’i don bstan rtsis chen po

Matthew Kapstein. *The ’Dzam-thang Edition of the Collected Works of Kun-mkhyen Dol-po-pa Shes-rab-rgyal-mtshan: Introduction and Catalogue*, vol. 5, 207-252. Delhi: Shedrup Books, 1992.

English translation: Cyrus R. Stearns. *The Buddha from Dol po: A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sherab Gyaltsen*, 127-173. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1999.

Sthiramati (*blo gros brtan pa*, fl. late fourth century)

Explanation of (Vasubandhu's) "Commentary on (Maitreya's) 'Differentiation of the Middle and the Extremes'"

madhyāntavibhāgaṭkā

dbus dang mtha' rnam par 'byed pa'i 'grel bshad / dbus mtha'i 'grel bshad

P5334, vol. 109

Sanskrit: Ramchandra Pandeya ed. *Madhyānta-vibhāga-śāstra*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1971.

English translation (chap. 1): F. Th. Stcherbatsky. *Madhyāntavibhāga, Discourse on Discrimination between Middle and Extremes Ascribed to Bodhisattva Maitreya and Commented by Vasubandhu and Sthiramati*. Bibliotheca Buddhica, 30 (1936). Osnabrück, Germany: Biblio Verlag, 1970; reprint, Calcutta: Indian Studies Past and Present, 1971.

English translation (chap. 1): David Lasar Friedmann. *Sthiramati, Madhyānta-vibhāgaṭkā: Analysis of the Middle Path and the Extremes*. Utrecht, Netherlands: Rijksuniversiteit te Leiden, 1937.

Explanation of (Vasubandhu's) "The Thirty"

trimśikābhāṣya

sum cu pa'i bshad pa

P5565, vol. 113

Sanskrit: Sylvain Lévi. *Vijñaptimātratāsiddhi / Deux traités de Vasubandhu: Viṃśatikā (La Vingtaine) et Triṃśikā (La Trentaine)*. Bibliothèque de l'École des Hautes Études, 245. Paris: Libraire Honoré Champion, 1925.

Tibetan: Enga Teramoto. *Sthiramati's Triṃśikābhāṣyam (Sum-cu-pa'i ḥGrel-pa): A Tibetan Text*. Kyoto: Association for Linguistic Study of Sacred Scriptures, 1933.

Explanation of (Vasubandhu's) "Commentary of (Maitreya's) 'Ornament for the Great Vehicle Sūtras'"

sūtrālamkārvṛttibhāṣya

mdo sde'i rgyan gyi 'grel bshad

P5531, vol. 108

Tāranātha (1575-1634)

The Essence of Other-Emptiness

gzhan stong snying po

Collected Works of Jo-nañ rJe-btsun Tāranātha, vol. 4, 491-514. Leh, Ladakh: Smanrtsis Shesrig Dpemzod, 1985

English translation: Jeffrey Hopkins, in collaboration with Lama Lodrö Namgyel. *The Essence of Other-Emptiness*. Unpublished manuscript.

Tu-ken Lo-sang-chö-kyi-nyi-ma (*thu'u bkvan blo bzang chos kyi nyi ma*, 1737-1802)

Mirror of Eloquence Showing the Sources and Assertions of All Systems of Tenets

grub mtha' thams cad kyi khungs dang 'dod tshul ston pa legs bshad shel gyi me long

Sarnath, India: Chhos Je Lama, 1963. Also: Gansu, China: kan su'u mi rigs dpe skrun khang, 1984.

Vajragarbha (*rdo rje snying po*)

Extensive Commentary on the "Condensed Meaning of the Hevajra Tantra"

hevajrapinḍārthatīkā

kye'i rdo rje bsdu pa'i don gyi rgya cher 'grel pa

P2310, vol. 53

English translation of the tantra itself: *Hevajra Tantra*, Parts I and II. Ed. and trans. D. L. Snellgrove. London: Oxford University Press, 1959

Vajrapāṇi (*phyag na rdo rje*)

Meaning Commentary on the "Chakrasaṃvara Tantra"

lakṣābhīdhanādudhṛtalaghutantrapīṇḍārthavivarāṇa
mṅgon par brjod pa 'bum pa las phyung ba nyung ngu'i rgyud kyi bsdus pa'i don nram par bshad
pa

P2117, vol. 48

Vasubandhu (*dbyig gnyen*, fl.360)

Commentary on (Asaṅga's) "Summary of the Great Vehicle"

mahāyānasamgrahabhāṣya
theg pa chen po bsdus pa'i 'grel pa
P5551, vol. 112

Commentary on the "Sūtra on the Ten Grounds"

daśabhūmivyākhyāna
sa bcu'i nram par bshad pa
P5494, vol. 104

Eight Prakaraṇa Treatises

1. *Commentary on (Maitreya's) "Differentiation of the Middle and the Extremes"*

madhyāntavibhāgaṭīkā
dbus dang mtha' nram par 'byed pa'i 'grel pa / dbus mtha'i 'grel pa
P5528, vol. 108

Sanskrit: Gadgin M. Nagao. *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*. Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1964. Also: Ramchandra Pandeya. *Madhyānta-vibhāga-śāstra*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1971.

English translation: Stefan Anacker. *Seven Works of Vasubandhu*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984. Also: Thomas A. Kochumuttom. *A Buddhist Doctrine of Experience*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1982. Also, of chapter 1: F. Th. Stcherbatsky. *Madhyāntavibhāga: Discourse on Discrimination between Middle and Extremes Ascribed to Bodhisattva Maitreya and Commented by Vasubandhu and Sthiramati*. Bibliotheca Buddhica, 30 (1936). Osnabrück, Germany: Biblio Verlag, 1970; reprint, Calcutta: Indian Studies Past and Present, 1971. Also, of chapter 1: David Lasar Friedmann, *Sthiramati, Madhyāntavibhāgaṭīkā: Analysis of the Middle Path and the Extremes*. Utrecht, Netherlands: Rijksuniversiteit te Leiden, 1937.

2. *Explanation of (Maitreya's) "Ornament for the Great Vehicle Sūtras"*

sūtrālamkārahāṣya
mdo sde'i rgyan gyi bshad pa
P5527, vol. 108

Sanskrit: S. Bagchi. *Mahāyāna-Sūtrālamkāra of Asaṅga* [with Vasubandhu's commentary]. Buddhist Sanskrit Texts 13. Darbhanga, India: Mithila Institute, 1970.

Sanskrit and translation into French: Sylvain Lévi. *Mahāyānasūtrālamkāra, exposé de la doctrine du grand véhicule selon le système Yogācāra*. 2 vols. Paris: Librairie Honoré Champion, 1907, 1911.

3. *Principles of Explanation*

vyākhyayukti
nram par bshad pa'i rigs pa
P5562, vol. 113

4. *The Thirty / Treatise on Cognition-Only in Thirty Stanzas*

triṃśikākārikā / sarvaviññānamātradesakatriṃśakākārikā
sum cu pa'i tshig le'ur byas pa / thams cad mam rig tsum du ston pa sum cu pa'i tshig le'ur byas
pa
P5556, vol. 113

Sanskrit: Sylvain Lévi. *Vijñaptimātratāsiddhi / Deux traités de Vasubandhu: Viṃśatikā (La Vingtaine) et Triṃśikā (La Trentaine)*. Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Paris: Librairie Honoré Champion, 1925. Also: K. N. Chatterjee. *Vijñapti-Mātratā-Siddhi (with Sthiramati's Commentary)*. Varanasi, India: Kishor Vidya Niketan, 1980.

English translation: Stefan Anacker. *Seven Works of Vasubandhu*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984. Also: Thomas A. Kochumuttom. *A Buddhist Doctrine of Experience*. Delhi: Motilal

- Banarsidass, 1982.
5. *Treasury of Manifest Knowledge*
 abhidharmakośakārikā
 chos mngon pa'i mdzod kyi tshig le'ur byas pa
 P5590, vol. 115
 Sanskrit: Swami Dwarikadas Shastri. *Abhidharmakośa & Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārtha Commentary of Ācārya Yaśomitra*. Bauddha Bharati Series 5. Banaras, India: Bauddha Bharati, 1970. Also: P. Pradhan. *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. Patna, India: Jayaswal Research Institute, 1975.
 French translation: Louis de la Vallée Poussin. *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*. 6 vols. Brussels: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1971.
 English translation of the French: Leo M. Pruden. *Abhidharmakośabhāṣyam*. 4 vols. Berkeley, Calif.: Asian Humanities Press, 1988.
6. *The Twenty*
 viṃśatikā / viṃśikārikā
 nyi shu pa'i tshig le'ur byas pa
 P5557, vol. 113
 Sanskrit: Sylvain Lévi. *Vijñaptimātratāsiddhi / Deux traités de Vasubandhu: Viṃśatikā (La Vigtaine) et Triṃśikā (La Trentaine)*. Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Paris: Librairie Honoré Champion, 1925.
 English translation: Stefan Anacker. *Seven Works of Vasubandhu*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984. Also: Thomas A. Kochumuttom. *A Buddhist Doctrine of Experience*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1982.
 English translation (stanzas 1-10): Gregory A. Hillis. *An Introduction and Translation of Vinitadeva's Explanation of the First Ten Stanzas of [Vasubandhu's] Commentary on His "Twenty Stanzas," with Appended Glossary of Technical Terms*. Ann Arbor, Mich.: University Microfilms, 1993.
7. *Work on Achieving Actions*
 karmasiddhiprakaraṇa
 las grub pa'i rab tu byed pa
 P5563, vol. 113
 French translation (chap. 17): É. Lamotte. "Le Traité de l'acte de Vasubandhu, Karmasiddhiprakaraṇa." *Mélanges Chinois et Bouddhiques* 4 (1936):265-288.
8. *Work on the Five Aggregates*
 pañcaskandhaprakaraṇa
 phung po lnga'i rab tu byed pa
 P5560, vol. 113
- Vasumitra (*dbyig bshes*)
Ocean of Great Exposition / Treasury of Great Exposition
 mahāvībhāṣā, bye brag bshad mtsho [or mdzod] chen Mind-Only School
 Translated into Tibetan from the Chinese (T 1545) by the Chinese monk-scholar Fa Zun (aka *blo bzang chos 'phags*) in 1949 but, as yet, unpublished
- Wheel Stating the Distinctions of the System*
 samayabhedoparacanacakra
 gzhung lugs kyi bye brag bkod pa'i 'khor lo
 P5639, vol. 127
- Vinitadeva (*dul ba'i lha*)
Compendium Showing the Different Sects
 samayabhedoparacanacakra nikāyabhedopadeśanasamgraha
 gzhung tha dad pa rim par klag pa'i 'khor lo las sde pa tha dad pa bstan pa bsdus pa
 P5641, vol. 127
Explanation of (Vasubandhu's) [Auto] Commentary on "The Thirty"
 sum cu pa'i 'grel bshad

triṃśikāṭkā

P5571, vol. 114

Wonch'uk (Tib. *rdzogs gsal / wen tshig / wen tshigs / wanydzeg*, Chin. *Yüan-ts'ue*, 613-696)
Extensive Commentary on the "Sūtra Unraveling the Thought"

'phags pa dgongs pa nges par 'grel pa'i mdo'i rgya cher 'grel pa
 P5517, vol. 116

Chinese edition: *Dai-nihon Zokuzōkyō*, *hsü tsang ching*, 134.d-535.a. Hong Kong Reprint, 1922.

Also: *Da Zang Jing*, vol. 34, 581-952, vol. 35, 1-100. Taipei: Xin Wen Fong, 1977.

Reconstruction of the first portion of the eighth fascicle and all of the tenth fascicle: Inaba Shōju. *Enjiki Gejinnikkyōsho Sanitsububan no kanbunyaku*. Kyoto: Hōzōkan, 1949.

3. Other Works

Apte, Vaman Shivaram. *Sanskrit-English Dictionary*. Poona, India: Prasad Prakashan, 1957.

Bareau, André. *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*. Saigon: 1955.

Cabezūn, José. "On the sGra pa rin chen pa'i rtsod lan of Pañ chen bLo zang chos rgyan." *Asiatische Studienétudes Asiatiques*, XLIX.4 (1995):643-669.

Chimpa, Lama, and Alaka Chattopadhyaya. *Tāranātha's History of Buddhism in India*. Simla, India: Indian Institute of Advanced Study, 1970; reprint, Delhi: Motilal Banarsidass, 1990.

Cleary, Thomas. *Buddhist Yoga: A Comprehensive Course*. Boston: Shambhala, 1995.

Conze, E. *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*. Bolinas, Calif.: Four Seasons Foundation, 1973.

Cozort, Daniel. *Unique Tenets of the Middle Way Consequence School*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 1998.

Cutler, Joshua W. C. and Guy Newland. *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*, vols. 1-3. Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 2000, 2003.

Dreyfus, Georges B.J., and Sara L. McClintock, ed. *The Svātantrika-Prāsaṅgika Distinction*. Boston: Wisdom, 2003.

Gokhale, V.V. "The Vedānta-Philosophy Described by Bhavya in his *Madhyamakahrdaya*." *Indo-Iranian Journal* 2, no.3 (1958):165-180.

H.H. the Dalai Lama, Tenzin Gyatso. *The Buddhism of Tibet and the Key to the Middle Way*. Translated by Jeffrey Hopkins. London: George Allen and Unwin, 1975. Reprinted in a combined volume, *The Buddhism of Tibet*. London: George Allen and Unwin, 1983; reprint, Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 1987.

———. *Kindness, Clarity, and Insight*. Translated and edited by Jeffrey Hopkins; coedited by Elizabeth Napper. Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 1984.

———. *The Meaning of Life: Buddhist Perspectives on Cause and Effect*, trans. and ed. Jeffrey Hopkins. Boston: Wisdom Publications, 2000.

H.H. the Dalai Lama, Tenzin Gyatso, and Jeffrey Hopkins. *The Kālachakra Tantra: Rite of Initiation for the Stage of Generation*. Translated and introduced by Jeffrey Hopkins. London: Wisdom, 1985; 2d rev. ed., 1989.

Hall, Bruce Cameron. "The Meaning of Vijñapti in Vasubandhu's Concept of Mind." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 9, no. 1 (1986):7-23.

Hopkins, Jeffrey. *Emptiness in the Mind-Only School of Buddhism*, Dynamic Responses to Dzong-ka-ba's *The Essence of Eloquence*, Volume 1. Berkeley: University of California Press, 1999.

———. *Meditation on Emptiness*, 581-697. London: Wisdom, 1983; rev. ed., Boston: Wisdom, 1996.

———. *Reflections on Reality: The Three Natures and Non-Natures in the Mind-Only School*, Dynamic Responses to Dzong-ka-ba's *The Essence of Eloquence*, Volume 2. (Berkeley: University of California Press, 2002)

———. "A Tibetan Delineation of Different Views of Emptiness in the Indian Middle Way School: Dzong-ka-ba's Two Interpretations of the *Locus Classicus* in Chandrakīrti's *Clear Words* Showing Bhāvaviveka's Assertion of Commonly Appearing Subjects and Inherent Existence."

- Tibet Journal* 14, no. 1 (1989):10-43.
- . “The Tibetan Genre of Doxography: Structuring a Worldview.” In *Tibetan Literature*, edited by José Ignacio Cabezún and Roger Jackson, 170-186. Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 1996.
- Jackson, David. *Enlightenment by a Single Means*. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1994.
- Klein, Anne C. *Knowing, Naming, and Negation*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 1988.
- . *Meeting the Great Bliss Queen: Buddhists, Feminists, and the Art of the Self*. Boston: Beacon Press, 1994.
- Lati Rinbochay and Elizabeth Napper. *Mind in Tibetan Buddhism*. London: Rider, 1980; Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 1980.
- Lati Rinbochay, Denma Lochö Rinbochay, Leah Zahler, and Jeffrey Hopkins. *Meditative States in Tibetan Buddhism*. London: Wisdom, 1983; rev. ed., Boston: Wisdom, 1997.
- Lekden, Kensur. *Meditations of a Tibetan Tantric Abbot*. Translated and edited by Jeffrey Hopkins. Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 2001.
- Lessing, Ferdinand D., and Alex Wayman. *Mkhas Grub Rje's Fundamentals of the Buddhist Tantras*. The Hague: Mouton, 1968; reprint, Delhi: Motilal Banarsidass, 1978.
- Maher, Derek Frank. *Knowledge and Authority in Tibetan Monastic Buddhism: A Biographical Study of the Gelukpa (dge lugs pa) Jamyang Shayba ('jam dbyangs bzhad pa) in his Historical Context*. PhD diss., University of Virginia, 2003.
- Napper, Elizabeth. *Dependent-Arising and Emptiness*. London: Wisdom, 1989.
- Newland, Guy. *The Two Truths*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 1992.
- Obermiller, E. *History of Buddhism (Chos-ḥbyung) by Bu-ston*. Heidelberg: Heft, 1932; reprint, Tokyo: Suzuki Research Foundation, n.d.
- Perdue, Daniel E. *Debate in Tibetan Buddhism*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 1992.
- Poussin, Louis de la Vallée. *Vijñaptimātratāsiddhi: La Siddhi de Hiuan-Tsang*. Paris: P. Geuthner, 1928-1929.
- Powers, John C. *The Concept of the Ultimate (don dam pa, paramārtha) in the Saṃdhinirmocana-sūtra: Analysis, Translation and Notes*. Ann Arbor, Mich.: University Microfilms, 1991.
- . *Hermeneutics and Tradition in the Saṃdhinirmocana-sūtra*. Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1993.
- . *The Yogācāra School of Buddhism: A Bibliography*. American Theological Library Association Bibliography Series 27. Metuchen, N.J., and London: American Theological Library Association and Scarecrow Press, 1991.
- Ruegg, David Seyfort. “The Jo Nañ Pas: A School of Buddhist Ontologists according to the *Grub mtha' sel gyi me loñ*.” *Journal of the American Oriental Society* 83, no. 1 (1963):73-91.
- . *The Literature of the Mādhyamaka School of Philosophy in India*. Wiesbaden, Germany: Otto Harrassowitz, 1981.
- . *La Théorie du Tathāgathagarbha et du Gotra: Études sur la sotériologie et la gnoséologie du bouddhisme*. Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1969.
- . *Le Traité du Tathāgathagarbha de Bu-ston rin-chen-grub*. Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1973.
- Sastri, S.S. Suryanarayana. *Sāṃkhyakārikā of Ēśvara Kṛṣṇa*. Madras: University of Madras, 1935.
- Sherbourne, Richard, S.J. *A Lamp for the Path and Commentary*. London: George Allen and Unwin, 1983.
- Smith, E. Gene. *University of Washington Tibetan Catalogue*. 2 vols. Seattle: University of Washington Press, 1969.
- Snellgrove, David L., and Hugh Richardson. *Cultural History of Tibet*. New York: Praeger, 1968.
- Stears, Cyrus R. *The Buddha from Dol po: A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sherab Gyaltsen*, 127-173. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1999.
- . “Dol-po-pa Shes-rab-rgyal-mtshan and the Genesis of the *gzhan-stong* Position in Tibet.” *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 59, no. 4 (1995):829-852.
- Tillemans, Tom J.F. “Tsong kha pa *et al.* on the Bhāvaviveka-Candrakīrti Debate” in *Tibetan Studies*:

- Proceedings of the 5th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*. Monograph Series of Naritasan Institute for Buddhist Studies: Occasional Papers 2. Narita: Narita-san Shinshū-ji, 1992.
- Urban, Hugh B., and Paul J. Griffiths. "What Else Remains in Śūnyatā? An Investigation of Terms for Mental Imagery in the Madhyāntavibhāga-Corpus." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 17, no. 1 (1994):1-25.
- Wayman, Alex, and H. Wayman. *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā*. New York: Columbia University Press, 1974.
- Wilson, Joe B. *The Meaning of Mind in the Mahāyāna Buddhist Philosophy of Mind-Only (Cittamātra): A Study of a Presentation by the Tibetan Scholar Gung-tang Jam-pay-yang (gung-thang-'jam-pa'i-dbyangs) of Asaṅga's Theory of Mind-Basis-of-All (ālayavijñāna) and Related Topics in Buddhist Theories of Personal Continuity, Epistemology, and Hermeneutics*. Ann Arbor, Mich.: University Microfilms, 1984.
- Wylie, Turrell. "A Standard System of Tibetan Transcription." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 22 (1959):261-267.
- Yotsuya, Kodo. *The Critique of Svatantra Reasoning by Candrakīrti and Tsong-kha-pa: A Study of Philosophical Proof According to Two Prāsaṅgika Madhyamaka Traditions of India and Tibet*. Tibetan and Indo-Tibetan Studies 8. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1999.

Su-an Lin is a Ph.D. candidate in the Graduate Institute of Religious Studies at National Cheng-Chi University in Taiwan. She received an M.A. from the Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies at Dharma Drum Mountain, engaging in research with Professor William Magee focusing on the Middle Way School of Indian and Tibetan Buddhism, especially on the concept of the two truths in Bhāvaviveka's Madhyamaka philosophy. She has given papers at several translation projects and was one of the founders and a past president of the Tibetan Text Society in Taipei. She is a Translator for the Go-mang Translation Project of the UMA Institute for Tibetan Studies.

Jeffrey Hopkins is Professor Emeritus of Tibetan Buddhist Studies at the University of Virginia where he taught Tibetan Buddhist Studies and Tibetan language for thirty-two years from 1973. He received a B.A. *magna cum laude* from Harvard University in 1963, trained for five years at the Lamaist Buddhist Monastery of America in Freewood Acres, New Jersey, USA (now the Tibetan Buddhist Learning Center in Washington, New Jersey), and received a Ph.D. in Buddhist Studies from the University of Wisconsin in 1973. He served as His Holiness the Dalai Lama's chief interpreter into English on lecture tours for ten years, 1979-1989. At the University of Virginia he founded programs in Buddhist Studies and Tibetan Studies and served as Director of the Center for South Asian Studies for twelve years. He has published forty-two books, some of which have been translated into a total of twenty-two languages. He published the first translation of the foundational text of the Jo-nang school of Tibetan Buddhism in *Mountain Doctrine: Tibet's Fundamental Treatise on Other-Emptiness and the Buddha-Matrix*. He has translated and edited fifteen books by His Holiness the Dalai Lama, the last three being *How to See Yourself as You Really Are*, *Becoming Enlightened*, and *How to Be Compassionate*. He is the Founder and President of the UMA Institute for Tibetan Studies.

Jam-yang-shay-pa's *Root Text of Tenets: Lion's Roar*, published in 1689, is written in terse nine-syllable lines, largely devoid of customary case endings and other grammatical particles. An oral tradition reports that stylistic difficulties in his root text are due to his composing it in a inspired state hearing the sounds of a lute-like instrument played by the goddess Svarasvatī. His prose autocommentary, finished ten years later in 1699, cites the entire root text section by section, and includes most of its words scattered within the commentary. Monumental in length, the *Great Exposition of Tenets* expands on the root text through citing sources and unraveling issues, presenting the tenets of twelve non-Buddhist schools and four Buddhist schools.

Jeffrey Hopkins has written an *Easy Access* to Jam-yang-shay-pa's work by weaving together passages from Jam-yang-shay-pa's



Great Exposition of Tenets and the Mongolian scholar Nga-wang-pel-den's *Annotations* to form an accessible, detailed commentary on the entire *Root Text*. Jam-yang-shay-pa's brilliant breadth and depth—eschewing simplistic reductions—and Nga-wang-pel-den's clarity provide a magnificent vision of manifold world-views. Drawn from the syllabus of the renowned Go-mang College of Drepung Monastery, this book is a treasure of

Buddhist spiritual structure in the Tibetan cultural region throughout Inner Asia in Tibet, Mongolia, Kalmykia, and Buriatia.

Presented here in this publication is the first translation from Hopkins' *Maps of the Profound** of the chapter on the Middle Way Autonomy School into complex-character Chinese. Translated by Su-an Lin, the presentation is structured around the two truths, conventional and ultimate; the two paths, motivational method and wisdom of emptiness; and the two fruits of those paths, the form bodies and body of attributes of Buddhahood.

*Hopkins' *Maps of the Profound* in English is available from [Snow Lion Publications](http://SnowLionPublications.com).

uma-tibet.org