释量论·成量品释

麦彭仁波切·造论
索达吉堪布·翻译

译作30

南无本师释迦牟尼佛

全知麦彭仁波切

EXPLANATION ON THE SECOND CHAPTER OF THE COMMENTARY ON VALID COGNITION

释量论·成量品释

麦彭仁波切·造论

索达吉堪布·翻译

版本：2023年12月

目　录

释量论・成量品释科判　001

释量论・成量品　020

释量论・成量品释　058

释量论·成量品释科判

全品分三

[甲一]宣说佛为量士夫 058

[乙一]宣说量之总法相 059

[丙一]宣说正量之法相 059

[丙二]其中否定成立理 059

[丙三]遣除于此之辩诤 065

[丁一]唯识是量合理性 065

[丁二]量论并非无意义 066

[丁三]依法相说此一义 069

[戊一]真实说 069

[戊二]断疑虑 070

[乙二]是故说佛为正量 071

[丙一]安立成量之自宗 071

[丙二]破许自生量他宗 074

[丁一]遮破正量为常有 074

[丁二]遮破具量自在天 075

[戊一] 观察彼常无常破 075

[戊二] 破是一切之作者 076

[己一] 无能立 076

[庚一] 说非真实之能立 076

[庚二] 详细说明彼之理 079

[辛一] 真实 079

[壬一] 形义不能堪当因 079

[癸一] 具特点形无宗法 079

[癸二] 唯形是因不决定 080

[子一] 不定 080

[子二] 若定极过分 083

[子三] 遣成果同似能破 084

[壬二] 唯独形名非是因 086

[癸一] 唯独形名非因喻 087

[癸二] 若是因则极过分 087

[辛二] 破他宗理 088

[辛三] 宣说彼之成立义 091

[己二] 有能害 095

[庚一] 因与非因成相同 095

[庚二] 应成无关因之喻 096

[庚三]宣说彼宗极过分 097

[辛一]真说 097

[壬一]随存随灭不成理 098

[壬二]是故宣说极过分 099

[辛二]破彼答复 099

[壬一]分破不定之二喻 099

[壬二]归摄共同之意义 101

[甲二]广说彼为量能立 102

[乙一]安立能立之理证 102

[丙一]遮破承许无能立 102

[丁一]说对方许 102

[丁二]破彼 103

[丙二]宣说真实之能立 106

[丁一]欲等顺式依道说 107

[戊一]因圆满 107

[己一]各自宣说 107

[庚一]意乐圆满说欲利 107

[辛一]真实宣说 107

[辛二]遣诤 108

[壬一]遣除修习不容诤 108

［癸一］略说 108

［癸二］广宣说 109

［子一］许心依身无能立 109

［丑一］破他宗 109

［寅一］破许非同时所依 109

［卯一］宣说彼者无随存 109

［辰一］遮破相似之随存 109

［巳一］建立自同类随存 109

［巳二］广说彼之合理性 110

［午一］生之前际续随存 111

［未一］总说 111

［申一］宣说遮破 111

［酉一］一切皆应成产生 111

［酉二］因果应成颠倒矣 112

［申二］除违教 114

［未二］分别破常法 115

［午二］后际相续随存理 116

［未一］简略宣说无能立 116

［未二］详细宣说彼意义 117

［申一］遮破 117

[酉一]比喻不成 117

[酉二]无推理 118

[戌一]许不成立 118

[戌二]破彼 119

[亥一]破由具根身所生 119

[亥二]破由无根身所生 120

[申二]除诤论 121

[酉一]遣除并存不容有 121

[酉二]除依能依变非理 122

[辰二]成义自宗立随存 123

[卯二]宣说彼者无随灭 124

[辰一]总破 124

[巳一]说无随灭之立宗 124

[巳二]广立彼之合理性 124

[午一]说过失 125

[午二]破遣过 125

[未一]顺缘不全答非理 125

[申一]遮破 125

[申二]自不同理 127

[未二]具有违缘非答复 128

[申一]前答复 128
[酉一]宣说他宗 128
[酉二]破彼 129
[申二]后答复 130
[酉一]宣说他宗 130
[酉二]破彼 130
[戌一]略说 130
[戌二]广解 131
[戌三]说摄义 133
[辰二]别破身常有 133
[巳一]真实说 134
[巳二]除彼疑 135
[寅二]遮破同时之所依 137
[卯一]破不合理之他宗 137
[辰一]观察能依有无破 137
[巳一]观察能依有无破 137
[午一]遮破 137
[午二]破彼答 140
[巳二]依彼理破其余理 141
[辰二]观察能依生灭破 144

[巳一]观察灭式而遮破 144

[巳二]观察增式而遮破 146

[午一]真破 146

[未一]真实 146

[未二]破彼答复 147

[午二]破他理 149

[卯二]安立自宗合理性 150

[辰一]真实 150

[辰二]他非理 150

[丑二]立自宗 152

[寅一]真实自宗 152

[寅二]除诤论 154

[子二]宣说彼者有能害 155

[丑一]非由有支所产生 155

[寅一]宣说有支有妨害 155

[寅二]遣除破彼非理诤 157

[卯一]彼无然见等合理 157

[辰一]遣除见等非理诤 158

[巳一]真实 158

[巳二]依彼破他理 159

[辰二]以喻说他许合理 159

[巳一]真实 159

[巳二]破彼答复 161

[卯二]有支虽无宜用词 164

[辰一]破许真名之有境 164

[巳一]说无实境运用理 164

[巳二]破分真假他答复 165

[辰二]说是反体有境理 168

[巳一]数等用词之原因 168

[巳二]宣说彼名之必要 168

[巳三]依彼说理及说喻 169

[午一]诠法有法之名称 169

[午二]诠聚聚支之名称 171

[午三]依彼教他亦通达 175

[丑二]破由分支而产生 176

[寅一]非由一切分支生 176

[寅二]非由一一分支生 177

[卯一]真实 177

[卯二]破彼遣过 177

[辰一]遮破 177

[巳一]略说 177

[巳二]广宣说 178

[午一]无分一类息非因 178

[午二]有分他类非是因 180

[未一]多是多因不合理 180

[未二]多是一因不合理 182

[辰二]自不相同 184

[巳一]真实 184

[巳二]他不同此 185

[午一]不同之理 185

[午二]除疑 186

[未一]略说 186

[未二]证彼合理 189

[申一]他宗破彼无能害 189

[申二]说他能立无意义 189

[壬二]遣修无边不容有 191

[癸一]辩论 192

[癸二]答复彼 192

[子一]差别改变 192

[丑一]略说 192

[丑二]广宣说 193
[寅一]改变不变说差别 193
[寅二]彼等结合差别基 195
[子二]无量 196
[丑一]真实 196
[丑二]除诤论 197
[寅一]遣除他亦成无量 197
[寅二]遣由种子生之诤 199
[庚二]加行圆满说导师 202
[辛一]由悲修习方便生 202
[辛二]如何证悟方便理 203
[辛三]修习方便说导师 207
[己二]结尾 209
[戊二]果圆满 210
[己一]自利圆满说善逝 210
[庚一]略说 210
[庚二]广宣说 211
[辛一]善妙而逝 211
[辛二]不退而逝 211
[辛三]无余而逝 213

[壬一]真实 213

[壬二]除彼诤 214

[癸一]略说 214

[癸二]广宣说 214

[己二]他利圆满说救护 216

[丁二]救等逆式说能知 218

[戊一]宣说救护自性者 218

[己一]宣讲四谛说救护 218

[己二]宣说四谛各自性 219

[庚一]宣说当知之苦谛 219

[辛一]宣说痛苦之事相 220

[壬一]真实 220

[壬二]破邪分别 220

[癸一]破无轮回之承许 220

[癸二]破彼遣过之答复 221

[子一]破无轮回之依据 221

[丑一]风等惑因不合理 222

[寅一]略说 222

[寅二]广宣说 223

[卯一]遮破 223

［辰一］因果应成皆错乱 223

［辰二］因果应成颠倒矣 227

［巳一］真实 227

［巳二］破彼答复 228

［午一］对方承许 228

［午二］破彼 229

［未一］真破 229

［未二］破除过失 230

［辰三］应成决定唯一果 232

［卯二］自不同理 233

［丑二］亦破大种许为因 233

［寅一］真实破 233

［寅二］除诤论 234

［卯一］除教义说之相违 234

［卯二］除于彼时之诤论 236

［辰一］遣除无别不成诤 236

［辰二］于彼他许不相同 237

［巳一］宣说他许有妨害 238

［巳二］于彼自宗不相同 240

［子二］立有轮回之依据 241

［丑一］真实　241

［丑二］破彼诤论　241

［子三］说无轮回有妨害——破无轮回由大种新生有情　244

［丑一］略说　244

［丑二］广说　245

［寅一］唯大种因太过分　245

［寅二］大种差别不合理　246

［卯一］真实　246

［卯二］破彼答复　247

［辰一］遮破意义理　247

［辰二］遮破比喻理　249

［巳一］比喻意义不相同　249

［巳二］若许相同太过分　250

［丑三］摄义　252

［辛二］宣说苦谛之法相　253

［壬一］无常　253

［壬二］苦　253

［壬三］空　254

［壬四］无我　254

[癸一]真实 255

[癸二]彼合理性 255

[庚二]宣说当断之集谛 257

[辛一]建立痛苦具有因 257

[辛二]认清痛苦彼之因 257

[壬一]遮破非理之他许 257

[癸一]遮破承许无有因 257

[子一]真实 258

[子二]除诤论 259

[癸二]破自在天等他因 260

[壬二]建立理成之自宗 260

[癸一]认识生因即是爱 261

[癸二]结合教证宣说义 262

[癸三]遣除于彼之诤论 264

[庚三]宣说当得之灭谛 267

[辛一]建立痛苦有灭尽 268

[辛二]遮彼不容之疑虑 268

[壬一]无我缚解则合理 268

[癸一]我非轮回之自性 268

[癸二]我执说为轮回因 269

［子一］真实　270

［子二］除彼诤论　271

［丑一］离贪不住轮回中　271

［寅一］真实　271

［寅二］除彼疑虑　272

［卯一］除以业住之诤论　272

［卯二］除以悲住之诤论　273

［卯三］宣说住亦无过失　275

［丑二］断除道初无有有　277

［寅一］略说　277

［寅二］广宣说　277

［卯一］宣说俱生我见体　277

［卯二］彼无无有有之理　278

［壬二］有我缚解不合理　279

［癸一］常我无缚无解脱　279

［癸二］不可说我无有彼　280

［庚四］宣说当修之道谛　282

［辛一］无我永是解脱道　282

［壬一］真实　282

［壬二］除彼诤论　283

[癸一]遣除断治能力同 283

[子一]略说 283

[子二]广宣说 284

[丑一]无有勤奋无退转 284

[寅一]现前永久无能力 284

[寅二]纵非现前亦不退 286

[丑二]纵有勤奋亦不退 287

[癸二]除烦恼非无余尽 288

[子一]贪等他法不毁他 288

[子二]认识摧毁之对治 289

[丑一]宣说所毁诸过根 289

[寅一]真实 290

[寅二]除彼疑虑 290

[丑二]宣说能毁之对治 292

[癸三]除惑永尽不可能 293

[癸四]遣除虽尽复退转 294

[辛二]彼外余道非如是 295

[壬一]有我执中不解脱 295

[癸一]真实 295

[癸二]说彼之理 297

［子一］唯有我中无离贪 297

［丑一］略说 297

［丑二］广说 297

［寅一］遮破见过而除贪 298

［卯一］唯见过失不能断 298

［卯二］应成彼有过失 299

［寅二］遮破修苦而除贪 301

［卯一］唯知痛苦非离贪 301

［辰一］唯知痛苦非离贪 301

［巳一］唯见有境为痛苦 302

［午一］唯见痛苦亦不除 302

［午二］依彼不舍我所心 305

［未一］并非始终是痛苦 305

［未二］纵然本是不成见 307

［申一］断除贪因不合理 307

［酉一］贪因之我无有断 307

［酉二］是故知苦无实义 311

［申二］虽贪亦成无过失 314

［未三］虽见不断我所心 315

［巳二］了知异体非离贪 317

［辰二］宣说离贪即如何 319

［卯二］释说观修痛苦义 320

［丑三］末义 322

［子二］虽有解脱我无义 322

［子三］是故教诫断我执 323

［壬二］破许解脱之余道 324

［癸一］破依自在教解脱 324

［子一］唯教非为真能立 324

［子二］遮破其是合理性 325

［丑一］遮破能立似现量 325

［寅一］种子力失非能立 325

［寅二］重变成轻亦非理 326

［丑二］宣说比量有妨害 327

［寅一］生因与彼不相违 327

［卯一］真实 328

［卯二］破彼除过 329

［辰一］未见失毁答非理 329

［辰二］说与彼许实相违 333

［寅二］立因相违之自宗 336

［癸二］破由业身尽解脱 336

［子一］真实　337

［子二］破彼答复　340

［戊二］说由救护知善逝　344

［戊三］说由善逝知导师　345

［戊四］说由导师知具悲　346

［乙二］摄集彼之一切义　346

［甲三］如是宣说之必要　348

释量论·成量品

法称论师·造论

索达吉堪布·翻译

量即无欺识。起功用不欺，

名起亦如是，显示所欲故。

说者能为境，何义心中明，

彼名乃量性。非具境性因，

取已所取故，世俗不承许。

识是正量性，缘所取舍事，

彼者为主故。以有境相异，

识证有别故，彼有此有故。

由自知自体，依名言为量，

论能遣愚痴。明未知义尔。

证知自体已，知总相得之。

意谓于自相，不知而知故。

观察自相故。具彼佛为量。

为遣非生者，而说成量性。

故待彼能立，是量实合理。

常性量非有，证知有实量，

所知无常性，彼无常性故。

次第产生者，由常生非理，

不容观待故，缘非能利故，

无常亦无量。住行形差异，

能起作用等，许成喻不成，

抑是怀疑处。随有无所造，

形等极成立，由彼比量者，

其是合理性。证实异事等，

名同无别故，比量非应理，

如灰物推火。非尔则陶师，

造瓶等泥形，故蚁穴亦成，

由彼所造作。随行所立故，

果总亦能证，而说相属者，

异故他体过，许是果等同。

唯见于种别，成立之名总，

证成非应理，犹如语言等，

是够故为牛。欲说依他故，

诸名于何者，并非悉皆无，

有彼若成义，一切成一切。

依此而分析，淡黄派等许，

无常等之故，亦成无心等，

剥皮则死故，承许为具心。

事体若不成，此理若成立，

纵彼不成立，差别非能害，

如声依虚空。名虽不成立，

事成则成立，如鸱枭派前，

佛教徒宣说，体等作能立。

当知彼错等，纵唯名无谬，

能立亦有咎，由事证事故。

如行故证牛，具手故证象，

此名之所诠，共称非欲说。

若何事是因，彼何时非因，

何故许彼因，不许非为因。

与刃药等联，黑者伤及愈，

无关之木块，何不执为因？

自性无差异，造作亦非理，

常无消逝故，功能亦难悟。

何有则何有，此外若执因，

一切因无尽。生芽土水等，

自性尽变已，是因善作彼，

见其差异故。谓如境根聚，

无别是识因，如是此是非，

彼亦有别故。各自皆无力，

自性无别故，聚亦无能力，

是故差异成。故各无何力，

聚有德彼等，是因非自在，

此等无别故。有者则声称：

量即知隐事，彼能立亦无，

勤行者非有。不知于所说，

疑虑有误者，为令勤彼说，

寻觅有智者，故察堪当彼，

所修之智慧。此晓昆虫数，

我等无所需，彻知取舍性，

及其方法者，许彼为正量，

而非知一切。见远否皆可，

见求真理是。设见远为量，

当来依鹫鹰。能立修悲中。

谓心依身故，修习不成立。

非理破依故。有情受生时，

呼吸根及识，非不待自类，

唯由身体生，极其过分故。

见具结生力，彼何具何无，

何后无结生？何处不产生，

湿生等众生，地等分毫无，

故悉种子性。故根等不待，

自类是大种，如一者尽成，

皆无别成故。诸根一一损，

意识非有损。见此若改变，

彼等亦变异，故识住所依，

即识依于彼，是诸根之因，

故根由识起。具如此能引，

后亦成如是。彼之识利故，

说意依于身。设若根无有，

非识彼亦无。如此互为因，

是故互为果。由非次第者，

不生次第者，无别待亦无。

身次第成识，彼亦显次第，

前前刹那者，一一刹那中，

是前无彼因，是故一切时，

可见或有因。末心与他心，

结生有何违？何故许罗汉，

彼心无结生？岂非已跟随，

量不成义宗？若彼离因故，

何故不说彼？如识成取故。

具根非生心，生识用异故，

亦非一切生。无心故非他。

一因故并存，如根如色味。

由境而改变。恒随彼因故，

何益彼为因，是故说此依，

生故称为因。有时于心续，

能利亦容有，如火于瓶等，

非唯此即灭。身若安住时，

心应无消失。彼有方有之，

驾驭故彼生，非呼吸生彼，

风排及引生，无勤何因致？

彼等盛衰中，当得增与减，

彼等亦应同。心是因不同，

住引业余者，亦许是因故。

若如灯芯等，患违身非因。

死致诸患退，彼时复成活。

设谓火灭时，薪变不复还，

彼即无复返。非尔有疗法。

不复生有者，致有者变化，

有者复返故，如火于薪金。

初微亦非返，造可复返变，

彼亦复出现，如金之硬性。

说毫不可医，能转难得故，

抑寿已尽故，唯患无不治。

死毒等返故，或彼咬已除，

亦离变因故，彼何不复活？

近取无变异，不变近取果，

如泥无变异，不变瓶子等。

何事无变异，转变何事彼，

彼近取非理，如黄野黄牛，

身心亦如是。彼因俱有缘，

生果即并存，如火红铜液。

有无依无故，非是若谓有，

所住即所依。于此所依无。

住者外非他。是他彼之因，

彼于事作何？应成无毁灭。

许彼灭因致，彼亦同过失。

住因亦作何？设遇灭因前，

所依令安住，灭即法尔有，

于此无害故，住因起何用？

若谓如水等，所依此亦同。

诸事一刹那，灭故事相续，

如此生之因，故彼是所依。

否则不合理。障碍流失故，

水等之所依，无行德总业，

如何需所依？依此破会合，

会合者之因，种类等亦住，

所依无故遮。若事依他灭，

彼住因作何？纵彼无他灭，

住因皆无力。有依悉具住，

诸生皆有依，是故一切事，

有时亦不灭。若是自灭性，

令彼住他何？设非自灭性，

令其住他何？身体无增减，

以心行差别，慧等增及减，

此非灯光等，存诸所依中。

由彼此亦胜，非无利于心。

有时贪欲等，依强等而增，

乃由苦乐生。彼亦调适等，

内义近中生。依此即是说，

身等失念等，内义别中生，

识致改变故。如心别有者，

闻虎见血等，而现昏迷等。

由此可决定，随从何行心，

无彼则不生，故心依于心。

犹如依于心，听闻等功用，

心中尔时明，无有相异故，

身亦应具德。于我具贪故。

有情非他引，欲得乐离苦，

受生于劣处。痛苦颠倒心，

生爱而束缚，生因若彼无，

其即不投生。若未见去来。

根不明不见，如目不明者，

不见轻微烟。纵有体微故，

有于有无碍，如水如金汞，

非未见故无。手等动皆动，

相违之二事，一中不容故，

应成余异体。一覆一切覆，

抑或未覆时，覆者亦应见。

一由染料变，皆变或不变，

知故一聚无。谓多则如前，

无有差异故，极微故非知。

不成无差异，有别是根境，

是故非微尘。依此亦遮破，

无有能障等。汞与金混合，

热石等何见？根等各无力，

如何能证知？谓由具法生，

此过亦等同。若谓金与汞，

由具方得见。依无见何知？

味具色等违。若近命名许。

识成各相异。譬如谓长串，

具彼自体说，与其异体者，

具数及业等，体不现识前。

名识随异事，分别假立义，

犹如功德等，已灭及未生。

若许此假立，何故而承许？

彼于一切事，何不依彼许？

若非皆假立，异别故谓主。

何外他体无，互异即无义。

非具余义因，白等具数等，

名称非异名。若彼亦他义，

德实成无别。虽非他事物，

以反体分异，如非业实体。

说事之诸名，具足数目等，

相异而宣说，他法作特指。

欲知唯彼者，不引诸其余，

有谓指之具，能诠似异法，

诠一义一切，引故谓指具，

即诠有法名。除色等力别，

彼等相同果，非因予遣除，

即用瓶之名，故瓶非谓色，

一体之名称，是诠类聚别。

彼总或分支，谓瓶之色等，

能表彼力异。此说余亦尔。

一切若是因，离一支亦非。

纵各具能力，同时生多体。

相同多体故，呼吸非决定。

纵一然多明，彼因恒存故。

若非多之因，渐非无别故。

一息取多境，故彼生不定。

若一识知多，彼成同时性，

无违故次第，缘取亦不成，

无有差别故。若执非自类，

时息多刹那，即是心之因，

则无次第因。彼岂具次第？

前自类是因，则初应不生，

彼之因非有，出息异有境。

有亦定多性，故心同时生。

气息行弱等，缺一则不生，

如何有即因。识亦应有别。

何非依何别，而别非其果。

识功能定故，一是一之因，

以识著他境，无力不取余。

若身顿生识，后定同类生。

身体之能力，何故而消失？

谓身灭非依，故心独自住。

为彼因得转，心续安住因，

不成其分支。此生之五处，

生余身之因。破彼分支事，

是因不可得，非定已详说。

根等亦有余。可见前前根，

自类之能力。见变故生他，

亦皆得成立。若彼由身生，

如前过亦同。谓由心中生，

余身成此生，由离因之故，

末心有结生。许能立有余。

谓修纵超胜，如跳及水温。

并非越自性。已修若反复，

亦将待勤作。所依不稳固，

超胜不能增。自性非同彼。

益彼诸功用，于后之超胜，

成办力无故。非恒所依住。

别增非性故。何时已造作，

复不观待勤，他勤将胜进。

心修悲等生，自然得进展，

如火等燃柴，水银及金等。

是故彼等生，体性生功德。

勤作令后后，愈来愈超胜。

若由前同类，种子得增长，

悲心等串习，其量住何处？

跳跃非如是，其因力勤习，

功能确定故，跳跃决定性。

初非如后跳，身有违品故。

力渐除违品，自力现前住。

悲由自种生。设自种子果，

违品妨害无，心即成彼性。

如是修前前，心法之慈悲，

离贪智慧等，即余明之本。

依修成悲性，如离贪贪厌。

具悲为灭苦，勤修诸方便。

方便生彼因，不现讲彼难。

依教理观察，痛苦之特性，

了知痛苦因，无常等自性。

何故成如此？因住果不灭。

为除彼之因，观察其违品。

了悟因体故，彼对治亦定。

我执我所执，有为行境者，

贪执即是因，能害见无我，

彼二是相违。众相多方便，

长时修习中，彼过及功德，

亦成极明性。心亦明显故，

因习已断除。佛陀行他利，

胜麟角喻等。为彼故修法，

承许是导师。证成初生故，

此二说为因。断因具三德，

即是善逝性。非苦所依故，

即善彼由见，无我或修行。

生过即兴起，称为复退转，

已断我见种，是不退转性。

彼谛异体性。身语意之染，

无恼及无病，说道不明余，

修故无余断。有谓言说等，

故非尽过患。此逆疑故谬。

常性或无法，或法不知故，

何故妄断言，诸过不能灭？

有因故依修，因治灭尽故，

由知因自性，知彼亦成立。

救者见道说，无果非妄说，

具悲故诸为，行持他利故。

为此是正量。或救说四谛。

苦即流转蕴。串习贪等明，

见故非自然，无因生违故。

错非风等法。谓性合无过。

为何亦不见，彼法外他法？

一切贪成同，故非一切法。

谓如色无过，设彼差别者，

诸业增上无，彼辩亦等同。

若亦许贪等，自性是诸法，

无不具力性，果别由何致？

诸过纵有别，无有差异故。

非不成立性，一切变变故，

亦非一切生。若因已增长，

则果不应减，如热贪等变，

是由苦乐生。若由不等生，

痛苦不生贪。请说由何生？

由调和精增，从中生贪欲。

见不调亦贪，余调亦非尔，

精尽漏血尔，不定一女精，

非于一尤贪。色等亦分支，

非尔皆不定。不定皆会生。

不执德亦尔。设执德是支，

一切成执德，因无差异故。

何时具贪欲，如是不成嗔，

彼二体异故，不见此固定。

自许贪心等，依赖于同类，

习气差别转，是故无彼过。

此破大种法，所依亦遮故。

非白等依土。所依名因义。

或与自所依，无别存是依，

否则非合理。设谓醉等力，

如是有差异。力非事外境，

彼亦将毁灭。所依齐全住，

能依非毁灭，设谓与彼同。

非尔知现异，大种心异故。

乃至身变前，意体成相同。

分别随境转，此是何原由？

何时不待身，有识成有者，

习气苏醒因，故有生有者。

非识非识因，是故亦成立。

设许一切事，具生识力故。

草等尖百象。先前未曾见，

说有除数论，有惭谁力言？

百次分析因，何体成显现，

其体先不现，彼果如何存？

前无而生中，贪等成不定。

若不离大性，故皆具贪等。

一切贪成同。若大种别致。

诸大无生异，然此异所依，

有增有减性，有彼成无彼。

若贪等虽异，因同性不失。

本性同因故，一切成贪同。

同性生牛识，或于此地等，

众生等差异，有者次第无。

热次第有别，然无无热火，

如是此亦尔。非尔以热外，

火已遮破故。何法余有德，

具差别次第，彼等彼差别，

有断如白等。如色等不定，

彼与大无别。设谓与之同，

非尔贪心等，应成俱生故。

执相有境故，境亦非依据。

同类因离故，贪等不一定，

或因接近故，诸识常时生。

彼者偶尔得，故是无常性。

过患所依故，因主故亦苦。

非我非加持。非因非加持。

常岂是能生？故一非异时，

产生多体法。他因纵聚合，

却未生果故，比量推他因，

彼非常法有。乃暂时性故，

证实苦具因，无因不待他，

故成恒有无。有者极声称，

犹如荆棘等，锐等无有因，

此等成无因。此有彼亦生，

此变彼亦变，称此是彼因，

此于彼亦有。触是色因故，

是见之理由。诸常法已破，

非由自在等，无有能力故。

故欲有是因，众人境差异，

持受得彼意。彼者即有欲，

众生欲离苦，得乐而流转。

彼许欲坏爱。贪我因中生，

非乐作乐想，流转一切处，

故爱是有依。离贪生未见，

乃诸论师说。无身贪未见，

故贪由身生。许因故承许，

近取已遮破。若随此理许，

自己害自许。设谓见贪生，

故与生俱起。同类生前成。

无明是有因，未说唯说爱，

能引相续故，等无间缘故，

业亦非业有，不定有彼故。

彼非永恒性，障因等有故。

轮回故无解。非尔许不成。

执我未灭除，彼将受折磨，

尔时苦增益，不住自性中。

为摧解脱者，纵无增益勤。

许离贪者住，悲或由业感，

引中不退转。超越有爱业，

非能引其余，俱有缘尽故。

知苦无相违，前行趋入者，

实法悲悯生，非与有情系。

非彼本性法，增益自他贪。

仅知苦相续，即将生悲心。

痴乃过之本，彼亦执有情，

彼无则非由，过因中起嗔，

故许悲无过。并非无解脱，

昔行灭尽已，不结生余故。

行力若未尽，彼住无过患。

悲心微弱故，亦无住大勤。

彼者大悲心，于他前安住。

离坏聚见故，初道无有有。

俱生未断故，若断岂有有？

若欲愿安乐，欲求不受苦，

凡是思我心，俱生有情见，

不见所谓我，毫亦不执我。

于我无爱恋，不以求乐转。

生苦因即缚，常法何有彼？

不生苦因解，常法何有彼？

不可说无常，彼非任何因，

于不可说者，缚解皆非有。

自性无坏灭，智者谓常性，

故舍此惭见，说彼为常有。

修已说道转。设谓虽转依，

如道过复起。非尔无力故。

识取境之法，如何有取彼，

有之本性者，亦是此能生。

自性此此中，依他缘误解，

消除观待缘，不稳如蛇识。

心性为光明，诸垢客尘性，

故前无能力。转依彼本性，

尔后无能力。纵有力有害，

能生核心事，非具长存力，

犹如湿地火。无害真实义，

于自性颠倒，勤作亦不退，

识持彼法故。我执同一因，

因与果事故，贪嗔彼此间，

他体亦非害。慈等痴无违，

故非尽除过。诸过之根本，

彼即坏聚见。明知违品故，

心所缘取故。倒缘说无明，

故余不合理。相违于此说。

空见相违故，与彼性诸过，

相违极成立。众生法性故，

非尽如色等。非尔不成故。

若与对治系，消除亦见故。

过灭如固体。非有复次生，

彼本性无系，如灰不定故。

现见有我者，于彼常执我。

由执爱安乐，由爱障诸过。

视德而爱恋，我所取成彼，

是故于我贪，尔时彼流转。

有我则知他，自他中执嗔，

此等尽相系，而生诸过失。

决定贪我者，不离贪我所，

无过亦非有，离贪我之因。

设若贪有过，彼中成如何？

对境未摈除，不能断除彼。

断除与功过，相系贪嗔等，

不见彼等境，内非由外相。

非由德起贪，是由见境德。

无不齐全因，其果何能遮？

见贪有何过？若谓苦所依。

于此非离贪，见我所如我。

如若彼无有，我非痛苦因。

彼亦与之同。如此二无过，

故二非离贪。如蛇所咬肢，

观苦而断除。摧毁我所心，

除此相反非。根等执著为，

受用之所依，自心凭何除？

彼离贪何有？如离身发等，

意起之心生，于他生耽著，

一切之现量。会合等相属，

将生我所心，相属住性故，

已见然不除。纵无会合等，

饶益一切具。生苦故如指，

不起我所心。彼非始终苦，

多如有毒食。由贪殊胜乐，

于违彼离贪，由爱殊胜乐，

方舍些微乐。无思由贪我，

随得而运用，如见未得女，

与旁生行淫。承许有我者，

如何许我灭？领受及名言，

功德所依灭，何许是耽著？

著性非如是。一切时我执，

令我贪坚固，彼耽我所种，

安住分位时。纵勤依德分，

取受而能障，于我所离贪，

亦能障彼过。若于我离贪，

今无离贪者，彼如舍弃我？

修苦成无义。彼等观痛苦，

唯知是苦性，彼先已现量，

虽尔无离贪。设若依彼过，

刹那除彼心，然彼非离贪，

如欲于余女。若有取舍别，

一者所生贪，随他生起时，

诸贪之种子。无过有境贪，

能成亦无过，众生亦仅此，

今于何离贪？贪彼亦有过。

彼于我等同。见德生耽著，

由见过毁灭，根等非如是，

愚等亦见故，有过亦具故，

纵知具功德，于他无有故，

及于过去等。是故我所心，

非由见德致，故非见非德，

而断我所心。本无功德者，

增益贪亦见，修彼因无害，

于彼岂有害？殊胜求其余，

具生灭心故，凡士亦了知，

我与根等异。故非视一贪，

凡是贪我者，自贪缘内支。

以今苦厌离，此嗔非离贪，

尔时亦有贪，方觅其余故。

嗔具苦因故，彼唯尔时住，

彼灭则复依，本身之自性。

断应取舍故，一切皆平等，

檀香与斧同，称之为离贪。

念及行苦已，方说观修苦，

我之彼缘生，乃无我见依，

依空见解脱，修余即为彼，

说无常知苦，依苦悟无我。

非离贪有爱，依止所为事，

非从惑业解，此称流转者。

若不许我所，亦无享受者，

具造受用相，此我尔时无。

故欲解脱者，根除无始来，

同类因种子，所生坏聚见。

教是此事因，未见众人前，

说教能解脱，亦非皆能悦。

种等成立轨，非令士不生，

涂麻油火烧，我亦应解脱。

先重后轻故。非已灭除罪，

此之重成无，无体罪非重。

颠倒识彼生，爱思所牵引，

投生恶处众，故彼断不往。

唯由彼生故，彼等能受生。

彼等思本业，故生思无失。

趋知依即作，彼由不见生。

未见灭不趋，是故行非思。

有无随从故，现见成作用，

即由思能力，而非依余者。

具彼之彼等，为何不流转？

若彼成无用。灌顶等无间，

彼依识执取，散灭皆成无。

彼时无心故，不生诸垢心，

结生能力无。活亦成无能，

对治与自品，若增减增故，

过心自类种，灌顶不能除。

常不观待故，相违次第生。

作不作同性，作者亦相违。

业果亦成一，彼等与彼异，

失毁作受者，常力亦不成。

他忆受等过，皆非能妨害，

有亦无忆故，领受生忆念。

于四谛固常，乐我我所等，

非真十六相，增益而爱恋。

与彼相违义，了悟真相者，

善修即正见，能摧爱随行。

业身纵安住，然一无有故，

三因生非有，如无种子芽。

非断业及身，无有对治故，

无力故有爱，亦再生起故。

若为尽二勤。尽业疲无义。

见种种果故，比量推诸业，

能力各相异，依苦行烦恼，

一法不能尽。有者生彼果，

变小非灭异，领受果报者。

若依苦行力，功能亦合尽。

则成惑分断，无惑断一切。

苦行许异惑，或谓烦恼性。

彼即业果故，此非合力等。

许摧生过故，能灭一切过，

能令业不生，如何失已作？

非由业生过，造过反非尔。

无有邪分别，乐亦不起贪。

救护知真如，稳固及无余，

殊胜智慧成，逝即证义故，

胜外有无学。为他利行智，

彼者为导师。由彼即慈悲，

他利前利成，不舍事业故。

依悲说善妙，依智说真谛，

具能立说彼，亦具正加行，

是故成量性。彼事赞导师，

为证依彼经，成立是正量。

未遮比量故，少生之本性，

一切即灭法，于此等多处，

见此论式故。无不生相因，

比量之所依，说所立遍因，

故亦有明说。

释量论·成量品释

麦彭仁波切·造论

索达吉堪布·翻译

关于比量的道理，前文中已经宣说完毕，按照《集量论》中顶礼句“敬礼定量欲利生，大师善逝救护者”的意义，在此第二品中，说明凭借正理建立解脱道之方式分三：一、宣说佛为量士夫；二、广说彼为量能立；三、如是宣说之必要。

甲一（宣说佛为量士夫）分二[1]：宣说量之总法

1 分二：因为此注释中麦彭仁波切所著的科判都是用颂词形式，所以在翻译时也遵照原文，有时两个或三个科判在一偈当中，总的分类并没有标出号码，如此处分二，并没有标出一、二，下文中如此了知。

相；是故说佛为正量。

乙一（宣说量之总法相）分三：宣说正量之法相；其中否定[2]成立理；除遣于此之辩诤。

丙一、宣说正量之法相：

量即无欺识。

正量即指所谓的无欺之识。

丙二、其中否定成立理：

起功用不欺，名起亦如是，
显示所欲故。说者能为境，
何义心中明，彼名乃量性。

假设有人说：如果只是境相存在就属于无欺的话，那么“显现二月”之类的无分别错乱识与“花绳

2 否定：指量的法相中“无欺”否定词的意义。

执为蛇”之类的分别颠倒识也存在本身显现的对境；如果单单执著为获得对境，则现量比量也成了取境而未获得、获得而未取境的结局，因为境与有境是刹那性的。为此，所谓无欺之识就成了不容有。

驳：人们照了境的意义是指能起作用的自相，因此，是用观察名言量来观察外境并进行取舍，而观察不能起作用的取舍对境没有必要和能力，这一点正如前文中所说的那样。可见，这些识是在断定外境而缘取时，具备能起作用就成为不欺惑，仅就此而言，按照某心识所判断能获得外境的缘故就称为正量，如此有所获得这一点在世间中不可否认而存在，依此名言量的意义便已圆满。因此，所有颠倒识并不存在按照识所判断的外境本体，而分成刹那来观察也没有必要，由此可见，无欺之识是容有的。

（所谓的“无欺”也有三种：）[3] 对什么所做事的

3　文中与正文字号相同的括号内容，是因藏汉行文方式有异，译者为连贯前后文

对境不欺呢？即对获得（根识）所判断的外境自相不欺；依靠什么作者不欺呢？即依靠二量之识不欺；如何不欺呢？即某识若判断为有，则无欺存在，若判断为无有，则无欺不存在。同样，依照识所判断的是或非，实际上也符合事实。

如果有人又说：此法相不具备非有否定，因此成了不遍，名起量虽然不是识，却是无欺的正量。

驳：请问你们所说的名起量到底是指什么？是说名言生起的耳识，或者其后执著名言共相的分别念，还是由名言本身所了达的所诠义？倘若是第一种，则属于现量。如果是第二种，也可以成为比量，因为名言生起耳识之分别心也是显示说者想要表达的意义，它是执著成为因之名言的分别心的缘故。如果问：由此如何比量呢？说者的语言作为能说对境的某某事物了然呈现在他本身的分别识前，仅就此来讲，名言是

所添加，以便于读者更好地理解本书。

正量，因为名言是他的果因。“亦”字是说，包括显现闪电、图案、共相等也都是同样，虽然没有获得外境，但仅以它们的显现许而言可以说是量。

如果有人说：这样一来，梦境的显现与二月也成了量。

驳：当然，仅仅就显现许来说，成为量也并不相违，因为以自证成立，而且没有否定显现许，也没有否定能起到获得这些外境的作用，而按照以量断定不能起作用这一点也说明是不欺。

非具境性因。取已所取故，
世俗不承许。

如果对方说：是第三种情况（即由名言本身所证知的所诠义），由既不是现量也不是比量的名称证知对境，诸如由圣教了达隐蔽事，因为其中单单的名称是正量。

驳：单单的名称实际上成为正量的任何理由也不存在，也不具备了解外境真相的理由，因为名称与对境之间不存在无则不生的（彼生）相属，这一点已经多次分析过。

如果认为，那么，依靠圣教来衡量的极隐蔽事并不是二量的对境，而又无欺存在，因此圣教的名言，对于其所量来说难道不是已经成了正量吗？

驳：那是以三观察清净的圣言来比量的，而并不是单单凭借名称的力量，因为名言存在错误的可能性。

假设对方说：由人的语言中也能获得真实的外境；虽然没有依靠领受力和推理断绝增益，但是由全然认定的伺察意也能获得外境；诸如农民种地、去大海取宝之类的事在犹豫不决中也能获得外境，难道这些不也是具有不欺性吗？

驳：这些当中，尽管偶尔获得外境的情况是有的，然而并不是一切时分永不欺惑，偶尔会有欺惑的可能，可是作为正量，何时何地都是不欺惑的。

假设有人想：如果是对外境自相不欺，那么不承认外境的瑜伽行派怎么容有正量呢？

答：虽然此派认为外境不成立，但是由稳固习气所生的识现似外境，对此如何判断，也无欺存在，所以在观现世识的对境中，能起作用的显现无欺这一点不可否认而成立，依此即能做名言之事，因此（承不承认外境）没有任何差别。

再者，如果认为：所谓无欺之识的这一法相并不具备别有否定，而过遍于已决识。

所谓的已决识，只不过是对由前面的量已经断定的所取作用尚未失去的那一外境再度缘取罢了。因此，不同名称的世俗识或定解或已决识不被承许为正

量，因为前面的正量已将无欺之事做完了，已决识就是依靠它的力量后来了知相同对境，而并不是依靠自力来了知，就像真实伺察意一样。

丙三（遣除于此之辩诤）分三：唯识是量合理性；量论并非无意义；依法相说此一义。

丁一、唯识是量合理性：

识是正量性，缘所取舍事，
彼者为主故。以有境相异，
识证有别故，彼有此有故。

承许有色根为量的有部宗论师等声称：唯一将识安立为正量不合理，因为根也具有无欺性，同样，秤对于放在它上面的轻重物品来说也不欺惑，诸如此类。对境存在不存在从自身的侧面而言也具有不欺性，明明有许多其他无欺性，而为何单单将识安立为“无欺”的正量呢？

答：识安立为正量合情合理，因为缘取所取舍的事物主要是识，所以只有识才是正量，即便根等无误衡量外境的因应有尽有，但如果由它生起的识不存在，那么依靠根等这些根本无法取舍辨别外境。而且，由于具有某某对境行相的识各不相同，才会说“对境是如此如此”，由识证知的不同，才能肯定外境。如果所取相或识的那一行相不同点存在，证知“外境如此如此”不同的这种情况才得以存在，否则不可能有这种现象的缘故。

丁二、量论并非无意义：

由自知自体，依名言为量，
论能遣愚痴。

如果对方说：所谓的量究竟是一个什么法？它是自本体就成立对对境不欺惑的一法，还是需要依靠他缘证明是量的一法？如果是第一种情况，那么量论就

无有必要，因为自身已经成立是量。倘若是第二种情况，则能立成了无穷，并且刹那性的识本身不成立为量，也就无法再度被建立为量。再有，识自身不欺是由自力决定的还是需要依靠他因来决定的？如果是第一种情况，那么谁也不可能对量和非量愚昧不知，为此量论没有意义。倘若是第二种情况，则自己不具备不欺性，他者也绝办不到这一点（即无法使其成为量）[4]。再者，如果以刹那、粗细等来观察境与有境，那么量不成立，由此造量论也无有价值，如果不加观察，那么量和非量也同等化为乌有。

下面对这三种辩论进行答复：

现量有自决定与他决定两种，具体来讲，一心专注、经过串习与无错乱因这一切是对其对境无有错谬的识，在这种情况下现量依自力就能够引出决定，例如，看到红艳艳的东西，心里盘算这是花丛还是红

4　文中出现的比正文字号稍小的括号内容，是对个别专业术语的解释说明。

宝珠呢？对雾气到底是气还是烟悬而未决，对这种情况，通过串习或者一心专注完全能决定下来。或者，依靠其他理由来决定，诸如识无误而证知之类依靠其他理由决定的现象也存在。而所有比量都是凭借自身来决定。这样的正量识对于对境不欺惑这一点，按照前文中以所作、作者、作事宣讲的一样，是世间名言采用的方式。对此，以分成刹那等观察也无法推翻，因为世人自己的眼前，真实不虚不可否认而成立的名言用观察胜义量也遮破不了。因此，所有正量就是由能量自身符合所量自身实情而证知其本体的识。可见，从后来的名言观察中，将所谓与事实相符的识或与事实不符的识分成正量与非量两种，进而将正确衡量对境的识安立为正量。所以，宣说量之安立的论典虽然并不是为了把先前自本体不是正量的一个识再度建立为正量，却可以遣除不知正量识是正量而将非量识增益为正量的愚痴，因此量论具有实在意义。

丁三（依法相说此一义）分二：真实说；断疑虑。

戊一、真实说：

明未知义尔。

如果对方说：阿阇黎的有些论典中说“量的法相是明未知义”，而这里说是无欺之识，难道这两者不相违吗？

驳：并不相违，明未知义也是量的法相。对此尽管出现了这两种法相分别对应观察名言量与观察胜义量、承许两种法相聚合以后才齐全量的法相、承许两种法相是同一义的三种主张，但我们只按照最后一种观点来受持。

如果认为，倘若有多种迥然不同的法相，那么量的法相就成了无穷无尽。

驳：事实并非如此，因为这两种法相只是词句的说法不同，实际意义上并没有差别。为什么呢？因为明未知义的识也是对某外境不欺惑，凡是不欺之识也都是明未知义。

戊二、断疑虑：

证知自体已，知总相得之。

意谓于自相，不知而知故。

观察自相故。

如果有人认为：以现量证知“蓝色”之类对境自本体以后，又生起决定蓝色认知总相的心，也同样拥有“明未知义”这一法相，为此“明未知义”成了过遍，因为取总相之识既是前所未有重新产生，也是明了前所未知的总境之义。

所谓的“义”，意图是指对于外境自身法相的

实情，先前不知而重新了知的缘故，并不过遍于已决识。已决识只是对现量已经缘取的事物，以总相的方式去缘取，而对外境自相并没有任何新的证知。

如果有人想：怎么知道所谓的“义”是指自相呢？

因为是在以观察名言量涉及的对境，就是观察对能起作用的自相欺不欺惑进而安立量之法相的场合。决定是指自相，因为以单单的共相不能获得外境，所以绝不是观察对共相欺不欺惑，这一点诚如前文中广说的那样。

乙二（是故说佛为正量）分二：一、安立成量之自宗；二、破许自生量他宗。

丙一、安立成量之自宗：

具彼佛为量。

《集量论》中所说“敬礼成量欲利生，大师善逝救护者”的含义以本品来阐述。

如果有人想：为什么说佛陀出有坏是量士夫呢？由于具足上面刚刚讲的正量的法相，因此佛陀是正量。

如果想：佛陀如何具足量的法相呢？

在世间上，众所共称，正量就是根据如何判断能无欺获得外境的识，从这一角度出发，佛陀与正量完全相同，因为对一切众生获得暂时究竟之利——增上生、决定胜的果位，佛陀毫不欺惑。到底是怎样的呢？佛陀出有坏宣说四谛等取舍之法而做到不欺，正因为他具备最殊胜不欺的特点，故而取上此名。

为遣非生者，而说成量性。

故待彼能立，是量实合理。

如果认为：这样一来，只是假立为正量而并不是真正成为正量。

是最为顶点的正量，因为是依靠修行达到究竟的力量而成就无分别的智慧断除了所有错乱之垢的体性，故而堪为一切正量之王，因为佛陀已现前一切法，由此而言，其余正量只是相似的有境。

如果有人想：既然如此，那为何安立与正量一模一样呢？

这是观待世间中众所周知的现量、比量而如此安立的，因为这里所讲的正量就是现量和比量，佛陀对万法而言是真现量，然而由于与世间的现量之义完全不同，才如此安立。这也是为了遣除“本师是量”并非由能立之因中生才说成为正量。非（由因中）生，不可能充当对士夫之义不欺的正量，为此观待佛为正量的能立是兢兢业业于圆满方便已达终点而是正量，

委实合理，否则不合道理。

丙二（破许自生量他宗）分二：一、遮破正量为常有；二、遮破具量自在天。

丁一、遮破正量为常有：

常性量非有，证知有实量，
所知无常性，彼无常性故。

诸外道徒声称：由于先前不是正量的一法依靠能立重新成为量，因此佛陀了知无边所知不可能。具有八种功德如虚空般周遍的常有自在天才是正量，也是一切众生的作者。

驳：恒常性的正量并不存在，为什么呢？一五一十衡量或证知有实法自相者才是正量的缘故，唯有识才是正量，而虚空等他法并不是正量。再者，因为所知对境自本体是无常性，它的有境量也是无常

刹那性。也就是说，对境是所缘缘，由它所生的识是量，为此正量是刹那性具有合理性。相反，如果对境没有差别，则不会认知任何对境。倘若不曾认知任何对境，又如何能成为对外境自相不欺的正量呢？由此可见，常有的识无有次第衡量对境的功用，这一点务必要清楚。

丁二（遮破具量自在天）分二：观察彼常无常破；破是一切之作者。

戊一、观察彼常无常破：

次第产生者，由常生非理，
不容观待故，缘非能利故，
无常亦无量。

具有正量的自在天并不是众生的作者，因为如此显现的所有法都是依次产生的，由常有的自在天所生终究不合道理，因为常法不可能有次第性起作用的差

别。

如果对方说：常法也观待俱有缘以后才次第产生果。

驳：常法是不会有依靠外缘变异的情况，因为何时何地都不可能观待外缘，因为某些外缘行相也不能利益它，如果自体观待他缘、外缘对它能帮助，显然就成了无常。假设说自在天是无常法，那么你们所说的“自生量”也就不复存在了，因为没有作为量的能立。同样，是唯一的作者也不具备任何能立的正量。

戊二（破是一切之作者）分二：无能立；有能害。

己一（无能立）分二：说非真实之能立；详细说明彼之理。

庚一、说非真实之能立：

住行形差异，能起作用等，

许成喻不成，抑是怀疑处。

众外道徒宣称：众生的身体、处所——器世间和能作——根等一切均是有能力策划具远见卓识者所造作的，这位策划者就是自在天，其依据如下：身体、处所、能作这一切在其他时间停住，有时又运行的缘故，应该是以有超群绝伦智慧的士夫加持为前提的，就像砍木柴要用斧头等一样，假设斧头自在运作，那么就成了恒常运作或者永不运作，然而依靠这位士夫的作用才是如此停住及运行。同样，四方形、圆形等具有形状的差别，因此也是由士夫所造，如同美宅和瓶子一样。再者，能起作用的缘故，该是士夫所造，犹如火和斧头等，人们为了需要所制造的斧头等做各自分内的事。“等”字是指具数、具量等也是士夫所造。

对方在佛教徒面前应用上述依据，我们也承许这

种观点成立。你们所运用斧头等的停住、运行等这些比喻依赖于士夫的作用，这一点我们是承认的。而明明不是由士夫所造的山川岛屿等一切全部只是由一切众生的心为前行之因中形成的，如果这样来论证，我们是承认的，因为由一切有情的心行差别才形成了各种各样的处所、身体。（《俱舍论》中说：）“形形色色世间界，皆由众生业所生，彼分思业思作业。”假设按照你们的观点，一切事物都是由恒常、唯一的作者士夫所造，那比喻显然就不成立了，因为一切所作都是无常之因造作，而常法次第、同时造作的现象见所未见。或者，你们运用之因的异品遍也是值得怀疑之处，如果只是因为存在着停住与运行等现象就说明是士夫所造，那么你们自己承认的不是由士夫所造的自在天等也该由士夫所造，不能不令人生起这种疑虑，因为自在天他也是时而停住、时而运行的。假设他不停住，那么由于他没有停住的时刻而导致所有果也会永不停住而恒常存在；如果他有停住而不运行的

时刻，那么所有果应成恒常不存在。同样，倘若他不能起作用，则与（你们自己的）承许相违，如果能起作用，那么他也成了以他者造作……

庚二（详细说明彼之理）分三：真实；破他宗理；宣说彼之成立义。

辛一（真实）分二：形义不能堪当因；唯独形名非是因。

壬一（形义不能堪当因）分二：具特点形无宗法；唯形是因不决定。

癸一、具特点形无宗法：

随有无所造，形等极成立，
由彼比量者，其是合理性。

对方接着说：如果加持者或者造作者存在则随之存在、如果造作者不存在则随之不存在的所造者形状

等特征与停住、运行诸如此类在宗法上完全成立，由此来比量推出具心的因存在或者由士夫所造，是合情合理的，如同斧头与瓶子等一样。

驳：山洲岛屿等尽管有形状，但并非由士夫所造而是由业力所感才形成这样的，这一点没有能害的量，故而不承许它的形状具有由士夫所造的特征，所以你们的宗法不成立。本来，在承许形状有士夫所造和非由士夫所造两种者面前，单单以形状来建立是由士夫所造，这一点仅仅是形状的名称相同，而从形状的意义中并不能证明是由士夫所造，因为形状的意义具有士夫所造与非所造两种，而你们把其中非所造也立为所造的依据了。

癸二（唯形是因不决定）分三：不定；若定极过分；遣成果同似能破。

子一、不定：

证实异事等，名同无别故，

比量非应理，如灰物推火。

外道徒说：所有形状是由士夫所造的特殊形状，因为单单形状并不存在差异，这就像你们所承认的有不是众天人刻意建造的美宅和人们特意建造的美宅两种，形状自身上面没有不误“差异”的任何理由。

驳：倘若我们说，如此一来，与我们所承认不是由士夫所造的这些形状无有差别的缘故，这一切事物也成了全非士夫所造，那请问你们用什么理证能够推翻这一点？

如果对方说：这一切事物由士夫所造是现量见到的，依此可遮破你们的观点。

驳：何时也不曾见到是由士夫所造的山川等的形状，到底凭借什么能比量推出（是由士夫所造）？如果说就是这样比量推出，那绝不合理，因为从随着士

夫所造的瓶子等有形状物中证实全然不同的事物——山川洲岛等有某某形状，如果对此认真观察，就会发现，这只是运用所谓“形状”的名称相同，具有相同的理由。而单单是以名称相同的缘故来比量推断是士夫所造，实在不应理，因为不能证成士夫所造与单单形状之间存在无则不生的相属，原因是，虽然不是士夫刻意造作但形状存在这一点并无相违之处。因与立宗没有相属不能证成任何所立，犹如不以与火相关联的特殊灰色物——烟作为因，而仅仅从土尘和雾气等灰色物中推断火一样。可见，如果士夫所造不具备无谬的特殊理由，那么以单单的形状不能证明任何所立。

假设对方问：那么，由特殊形状中推出由士夫所造是合理的说法到底是什么？形状由士夫所造的特征又是怎样的？

单单形状是依靠事物的样式而取名的，所以根

本不是说在它上面存在无误的特征。那究竟是怎样的呢？某某事物样式特征依赖士夫所造，而造作成的这些事物是具备士夫所造特征的形状，如同由火中生烟一般与士夫紧密相联。如此依赖（士夫所造）在世间上有目共睹的缘故，对此不必再进行其他分析。不依赖士夫所造而是由因缘聚合形成的锐利荆棘和花朵的形状等与士夫造作毫不相干，就像柱子、瓶子之间毫无瓜葛一样。

如果对方认为：那些也不能否认是由隐蔽的作者自在天所造。

它们是由各自的因缘所生，而自在天一无所造的道理在下文中将予以论述。

子二、若定极过分：

非尔则陶师，造瓶等泥形，

故蚁穴亦成，由彼所造作。

如果不是像刚刚所讲那样以相属来证成所立，而依靠在某些法上见到某一个因就认为其余也与之相同来比量推出具有前者的因，那么由于陶师制造瓶子等泥土的某些形象，则所有泥土的形象也都成立是由陶师所造，结果蚁穴也应成立是由陶师所造。

如果认为，陶师造了泥土的某些形象，不会成为他造作所有泥土形象的事物。

驳：那么，瓶子等的某些形状虽然是由士夫所造，但又怎么能决定凡是形状都是由士夫所造呢？因为不依赖士夫刻意做工形成，而是由自己的因缘中如此产生，这一点成立。

子三、遣成果同似能破：

随行所立故，果总亦能证，

而说相属者，异故他体过，

许是果等同。

如果对方说：你们将由士夫所造与非由士夫所造的形状分别开来而运用因来遮破形状，这种驳斥，与陈那论师所说的果等同的似能破是相似遮破的说法完全相同。

驳：实际上并不相同，因为声音随从所立无常的缘故，其果（声音）运用因缘所作作为因，而并不需要分开所作的差别，只是总体来说也就成立，因为只要是所作就能证明是无常，然而在以这种方式用所作证成是无常的过程中，其他外道徒们指责过失说：“由于与所作之因相关者的声音与比喻瓶子是他体，所以作为因的所作也成了截然不同的他体。如此一来，声音的所作对瓶子而言并不成立，因此同品喻无有同品遍；瓶子的所作对声音来说在宗法上不成立；既不是声音也不是瓶子的所作对任何法都不决定，为此这样

的因不是真因。”我们承许他们的这种遮破是果等同的似能破或者相似反驳，原因是，尽管他们说这样的不成立与无有同品遍，但实际上并不能推翻是真因这一点，因此属于似能破。所谓“果等同”的果是说声音为果，诸如由勤作所发与所作的词语也是它，如果运用它，则与不成立等其余相似因雷同，以这种相似理来指责过失才命名谓果等同的似能破。它是似能破，因为无需将声音与瓶子的差别分开，而只要是所作，就决定成立是无常，但对方说如此不成立，并不能反驳而只是词句罢了。由此可见，如果没有把形状一分为二而以单单的形状来证明是士夫所造，那么我们说它是不成，尽管对方说成了似能破，但事实上，不分开形状差别而单单的形状与对士夫所造之间不成立有无误的相属，因此（我们的反驳）与果等同的似能破截然不同。

壬二（唯独形名非是因）分二：唯独形名非因

喻；若是因则极过分。

癸一、唯独形名非因喻：

唯见于种别，成立之名总，
证成非应理，犹如语言等，
是够故为牛。

各不相同的法各自种类的差异迥然有别，只是见到成立能诠的名总即共称在某所诠对境上具有，就来证成其他种类事物，这绝不合理。如同“语言、方向等作为有法，因为是所谓的够，故是牛。”尽管这些事物总称上运用“够”的名称，但仅仅以运用那一名称并不能证明其他具有此名称的事物。如云：“语方土光线，善趣眼金刚，牛水知九义，定持够名称。”以单单形状的名称等来证成是由士夫所造也与此理相同。

癸二、若是因则极过分：

欲说依他故，诸名于何者，

并非悉皆无，有彼若成义，

一切成一切。

由于是凭借人们想表达的依他起所运用而并不是自主运用，所以所有名言在任何对境上并非都不使用，单单具有名称如果就能成立具有其名称事物的意义，那么瓶子等任何事物也好，一切都应成具有毯毯等其他事物的一切必要了，比如，如果某人名叫“太阳”，他也应该能发光了。

辛二、破他宗理：

依此而分析，淡黄派等许，

无常等之故，亦成无心等，

剥皮则死故，承许为具心。

借助仅仅名称相同不能证成意义相同的这一理

由来说明淡黄派和“等”字所包括的裸体派的相似能立——是无常与有产生等之故证成识与乐等无心且不是内法等、若剥皮则死亡的缘故树木承许为具心的观点也不合理，凭借意义分析而加以遮破。

他们的观点到底是怎样的呢？

淡黄派声称：主物所生的“识”如同两面的镜子，主物的现象名称等之自性——苦、乐、等舍这一切作为有法，是无心者并且不是内在明知之士夫的法而是外法，因为这些是无常性而且有产生。

他们心里的想法是这样的：讲说识与乐等是无常、有产生在内道和外道面前都是成立的，如果此因成立，也就能证明是无心。如何证明无心呢？他们自己所说的无常之义只是承认为由外在的主物所生，最终再度隐没其中，并不承认前所未有重新产生、前先已有终究灭亡这一点。如此一来，倘若所谓的无常成

立，则自己怀有的意图无常与具生之义也就能得以证实。

这是不应理的，原因是，在佛教徒面前，他们意图中的无常在识等上面并不成立，佛教徒的无常之义在他们面前不成立，结果此因不可能成立为辩论双方的一致观点。因此，仅仅名词成立不能证明任何意图的意义，因为在佛教徒面前，虽然识等终将灭亡这一点成立，但依此并不能证实无心。

再者，裸体外道徒宣称：树作为有法，是有情，因为若剥破则死亡之故。他们在佛教徒面前运用这种推理，他们认为只是“死亡”的名词在树上使用这一点，作为佛教徒也承认，如果认可这一点，也就能证明树有心。

实际上，佛教徒所说“同类存在的根、识、命三者泯灭就叫做死”的意义对树来说并不成立，尽管对

于树木干枯称为树死了，乳汁腐烂称为乳汁死了，但是依此并不能证明有心，因为只是干枯就称为死亡等等。假设仅仅使用名词就能证明意义，那么不仅是树木，泥土等也成了有心。如果说承认这一点，那么以裸体派自己所承认的“泥土无命，声、香、光等泯灭也具有死亡的称呼”有妨害。

辛三、宣说彼之成立义：

事体若不成，此理若成立，
纵彼不成立，差别非能害，
如声依虚空。

正是由于上述原因，不管是以任何名言来表达，作为因的事物本体如果在有法上不成立一致，那么如前文中所说，就成了宗法不成立的这种道理，因的意义如果成立，则即使以自己的意图假立为其他而辩论说那一名称不成立，然而由意图的差别中想到假立其

他意义的名称，进而说那一名称不成立，对于依靠此因来证成所立，并非能有妨害。例如，当说“声音作为有法，是无常，所作之故”时，对方指责过失说：是所作不成立为因，因为声音是虚空的功德，所以不是所作。由此并不会导致因不成立，因为在声音上面，他们以自己的意图说遍计的一切差别法依靠虚空或者是虚空的功德。这是从他们自宗共称的角度出发而说所作在声音上不成立，但声音是由舌、颚等之因发出，这一点在辩论双方面前都一致成立，内道佛教徒对它安立谓所作，因此所运用为因的事物就是它，尽管其名称的差别另外使用，可是并不能在其他事物上使用，就像由事势理证明声音是无常一样。

名虽不成立，事成则成立，
如鸱枭派前，佛教徒宣说，
体等作能立。

可见，单单名称的意义，由不同意图的驱使，看

起来似乎因不成立，但意图的含义如果符合因，那么取上其他名称也不能作障碍。如此其因的名称虽然不成立，但所采用为因的事物作为有法，如果对它而言成立，则与因自身攸息相关的所立也就得以成立。所立作为差别的聚义也将成立，如同在承许微尘是常有的鸱枭派面前，佛教徒说有形体及有碍等作为极微尘的能立。到底是怎样的呢？如果运用“极微作为有法，是无常，因为是有形体之故，如同瓶子”这种推理，在鸱枭派面前，是有形体的名言并不成立，他们承许非随一切的实体之量是有形体的，微尘无有限量，因而承许非有形体。此派系中认为非随一切是四大和意，其中意无有限量，因此只承认其余四大。所谓的“量”是功德的差别，显现大小长短四者的行相存在，称为有形体。佛教徒不承认量是实体，因此不把量叫做有形体而将具有所触者命名为有形体。

当知彼错等，纵唯名无谬，

能立亦有咎，由事证事故。

如行故证牛，具手故证象，

此名之所诠，共称非欲说。

如是所谓“形体”的取名对境虽然不同，但建立无常所运用的因——所触在微尘与瓶子上具足这一点辩论双方都必然认可，如果极微不是有所触的法，则在对境的位置上相互占据以后不可能再聚合组成粗法，由此，即使对方辩论是具形体的名言不成立，然而由于能建立的真因所触存在，依此能证明无常。如果无常成立，那么凡是有所触的法就取名为有形体，名言也不会有过失。同样，“是有碍”这一点在鸱枭派面前也不成立，虽然他们承许有分之法为有碍，但色法就是阻碍他法占据其余法位置的意义这一点对极微而言成立，依此来证明意义。我们要知道，倘若因的意义本身在所立上有错误，以及“等”字包括的不成与相违，则纵然表达因的单单名称在那一有法上使用，众所共称无有错谬，可是这样的能立也是有过咎

的，因为要由所运用为因的事物中证实所立的事物而仅仅以名言不能证明。为什么呢？如同“此众生作为有法，行走之故，能证明是牛；此众生作为有法，具手之故，能证成是大象”。刚刚讲的所谓具行与具手这一名称或名言的所诠分别是牛和大象，这两者单独的特殊名称只不过是在世间共称罢了，而并不是由人的欲说所称，如果从欲说为主的角度而言，并不是这两者，还有（其他）具行与具手者存在的缘故，有什么理由能说众生等不可使用那一名称呢？但这里是以共称为主而言的。例如，某人名叫火，此人使用该名称的确一点不错，可是依此并不能证明那人能起到煮烧的作用。此处与前文中“何词说者何……”时，以事势理宣说不依词而需要依义成立的道理。

己二（有能害）分三：因与非因成相同；应成无关因之喻；宣说彼宗极过分。

庚一、因与非因成相同：

若何事是因，彼何时非因，

何故许彼因，不许非为因。

如果承认恒常不变的自在天造作一切，那么请问他造和不造“瓶子”的阶段有还是没有？假设没有，则由于不造瓶子的地点和时间化为乌有，结果一切的一切应成恒常存在。倘若有不造的阶段，则不造瓶子的时候也就不是瓶子的因，如此一来，不是瓶子之因的阶段永远不会变化，由此也就成了一切时刻都不是瓶子的因，依靠这种方式也将证实自在天不是任何事物的因。为此，如果某事物存在，自在天是它的因，那么在该事物尚未出现之前以及毁灭之后不复存在的某时，不是它的因也需要是，这样一来，是因与不是因两者原本相违，如此明明成了因与非因两者，那么以什么理由承许自在天是一切的因，不承许不是因又是为什么，因为这两者何时何地都是完全相同的。

庚二、应成无关因之喻：

与刃药等联，黑者伤及愈，

无关之木块，何不执为因？

如果认为：假设自在天提前思考之后于某地某时，使瓶子产生，在别的某地某时也使瓶子不产生，因此有什么相违呢？由于作为使产生与使不产生的因——自在天，并不存在先后与本体的差别，因此这样的自在天不是令产生或不产生的任何因，如果把这般无有任何利害者妄执为因，则极其过分，比如，弄伤的因与兵刃、伤愈的因与药物咒语等紧密相联，黑者的身体上出现伤口与伤口愈合，可是弄伤与伤愈之因毫无关系的木块为什么不被执著为创伤与愈合的因呢？是因为毫不相干的自在天被承许为因合情合理。

庚三（宣说彼宗极过分）分二：真说；破彼答复。

辛一（真说）分二：随存随灭不成理；是故宣说

极过分。

壬一、随存随灭不成理：

自性无差异，造作亦非理，

常无消逝故，功能亦难悟。

由于作为常有、唯一自性的自在天，前后及功能没有不同的差别这一点对方承认，则次第形成的此果与形形色色千差万别的所有事物是由自在天之因所造作也不合理。因为常有的因永远不可消失，他有造作果的功能也实在令人难以理解，尽管由火灭了知烟不存在进而知道火具有产生烟的能力，可是因为某果已经消失时它的因——自在天仍旧一如既往存在，如果是自在天的功用，那么果也不该消失。为此人们会认为，这不是自在天的果，因为完全是随着自己的因消失而消失，永久不会知晓是自在天的能力。如果由见到随存随灭才承认是因果，那么明明在这一点不可得的情况下承认实无意义。

壬二、是故宣说极过分：

何有则何有，此外若执因，
一切因无尽。

某因如若存在，则其果必将存在，并且有无则不生的关系，才是其果的因，除了这样的此等因以外如果把毫无关系的他法执为彼法的因，那么不仅仅是自在天，兔角、虚空等也应成了因，结果所有事物所有因也将无有尽头。

辛二（破彼答复）分二：分破不定之二喻；归摄共同之意义。

壬一、分破不定之二喻：

生芽土水等，自性尽变已，
是因善作彼，见其差异故。

假设对方说：如果自在天没有迥然的差别则生

果不合理的说法不一定，理由是：以外法作为比喻而言，土、种子、水等在聚合未聚合的阶段虽然没有差别，但能生出果芽。

驳：此比喻没有差别这一点不成立，绝对有差别。为什么呢？就产生苗芽而言，种子、土、水等从先前没有生芽的阶段，自性完全改变以后才作为其果的亲因（即直接因），否则，如同先前的阶段一样聚合也不会生芽。当然，有差别也是指如果善加造作那些因，则会见到它所作的差异之故。到底是怎样的呢？通过精耕细作，也会出现又多又好的成果，这完全是存在差别所致；相反，如果没有差别，那么一切所为都将白白浪费。

谓如境根聚，无别是识因，
如是此是非，彼亦有别故。
各自皆无力，自性无别故，
聚亦无能力，是故差异成。

假设对方又以内法作为比喻说道：犹如色等对境、眼等根聚合时，对境与根自本体与先前无有差别，因为如果存在着差别，那么不同以往的差异必然可得，然而在明明不可得的情况下它们是产生根识的因，同理，这位自在天尽管与先前一模一样，却是因。

驳：事实并非如此，因为对境、根也存在着与先前不同之差异。假设没有差别，那么在尚未聚合之时的因各自分开存在不具备生果的能力，当所有因聚合也与以往的自性无有差别，因此聚合也将依然如故不具备能力，你们的观点以此有妨害，实际上由于聚合则生果，所以聚不聚合有差别这一点显然是成立的。

壬二、归摄共同之意义：

故各无何力，聚有德彼等，

是因非自在，此等无别故。

正如刚刚阐述的缘故，因各自分开不具备产生任何果的能力，如果相互聚合则将会有生果的功德或能力的那些法即是因，而不是自在天等，因为常有的自在天等与以往无有不同的差别。

甲二（广说彼为量能立）分二：安立能立之理证；摄集彼之一切义。

乙一（安立能立之理证）分二：遮破承许无能立；宣说真实之能立。

丙一（遮破承许无能立）分二：说对方许；破彼。

丁一、说对方许：

有者则声称：量即知隐事，
彼能立亦无，勤行者非有。

顺世外道、密行派、伺察派等有些外道则声称：

对我们承认自在天是量士夫这一点，你们驳斥说：没有能了知他是量士夫的理由，也不具备能建立这样正量的因，所以不合理，实际上你们自己也完全相同，因为你们承许佛陀是量士夫也不具备这两点。为什么呢？本师对一切事物堪为正量就是要了知昆虫的数目以及树叶等所有隐蔽事，而如此了知的理由也不可能存在，了知隐蔽事之量的能立也没有人知道就是“这个方便”的缘故，精勤行持此法者也不存在，因此正量的能立也是子虚乌有。

丁二、破彼：

不知于所说，疑虑有误者，
为令勤彼说，寻觅有智者，
故察堪当彼，所修之智慧。

驳：建立本师出有坏佛陀为量士夫并非不具备这两个条件，原因何在呢？如此被轮回痛苦所折磨的所

有补特伽罗真正希求的主体就是解除痛苦的方法，以往自己对此一无所知，并且对于别人所作宣说，也心怀“那种方法究竟是真是假”的疑虑，唯恐有错误，所有具有智慧者为了让众生策励修行导师所宣说的方便，并以此为核心，首先苦苦寻觅具有了知永久根除一切痛苦方法的某位智者，就像为病所逼的的患者寻找名医一般。正是由于想精进行持所希求的主体——息灭痛苦的方法，所寻觅的就是智慧，因此有智者就是要观察对方“具不具有了知堪当他所求或所修方法的智慧”。

此晓昆虫数，我等无所需，
彻知取舍性，及其方法者，
许彼为正量，而非知一切。

这位导师知晓身体昆虫的数目等对于渴求解脱的我们来说，他的方法没有任何所需要的实质，因此并不是要观察的。如果要对自己真正希求的事方面作观

察，那么宣说所取灭谛与所舍性质苦谛分别说为当得与当知，随之也说明了现前所取的方法要依靠道谛的法理、舍弃所舍苦谛的方法要断除集谛的法理，宣说取舍及其方法的导师自己彻知以后也令他众了解，由此承许佛陀为量士夫。而并不是把了知无有必要的昆虫数目等一切者建立为量士夫。

见远否皆可，见求真理是。

设见远为量，当来依鹫鹰。

某士夫不管见到远处也好，没有见到远处也罢，只是以见到自己所求真理这一点承许导师是量士夫。

假设仅仅见到远处即为量士夫，唉！那么想要解脱的密行派等当来，舍弃宣说四谛的智者，而去依止能见远方的鹫鹰、能听到远方的野猪和了知他心的鬼女等，到时会实现你们的目标，这是作者对不合理的说法给予讥讽的答复，因为只是见到远方等对追求解

脱毫无益处，由此建立本师为量士夫也大可不必。可见，以事势理足能证明，单单凭借无误宣说四谛这一点证成本师佛陀堪为量士夫，顺式建立就是正量之能立的理由（因），逆式宣说也就是能了知为正量的推理。只要这两种建立方式成立，也就能比量推出彻知无边隐蔽事，有能立而无能害，虽然由此也能证明了知一切所知，但作为是遍知的因，没有必要运用“把昆虫数目等隐蔽事一一如此了知”之因，尽管佛陀已经知晓，但就算是一五一十地宣说，谁又能记在心里，由于没有必要也不是所要记住的。

遍知的能立也并非不具足，因为以大悲策励修习断除二障的方便，达到极点，这一点将在下文给予阐述。

丙二（宣说真实之能立）分二：欲等顺式依道说；救等逆式说能知。

丁一（欲等顺式依道说）分二：因圆满；果圆满。

戊一（因圆满）分二：各自宣说；结尾。

己一（各自宣说）分二：意乐圆满说欲利；加行圆满说导师。

庚一（意乐圆满说欲利）分二：真实宣说；遣诤。

辛一、真实宣说：

能立修悲中。

佛陀堪为量士夫的依据到底是什么呢？能立即是在多生累世中反反复复修习大悲中达到究竟的体性成立。大悲又是指什么呢？具有不图回报而希望一切有情平等离苦的行相，无有嗔恨的自性。如此就成为通过屡次三番修习达到最终的极点时无有退转心的体性。

辛二（遣诤）分二：遣除修习不容诤；遣修无边不容有。

壬一（遣除修习不容诤）分二：略说；广宣说。

癸一、略说：

谓心依身故，修习不成立。

非理破依故。

顺世外道徒说：心依靠身体，是怎么依靠的呢？如灯及灯光一样以心作为身体之果的方式依靠，或者像酒与迷醉性一样以身体之功德的方式依靠，或者犹如墙壁及图案般以自性的方式依靠，因此，一旦身体毁灭，心相续也随之中断，所以在多生累世修习慈悲等心法达到究竟并不成立。

驳：不具备修行的说法不合理，因为以正量可以遮破你们承许身体是心之所依。

癸二（广宣说）分二：许心依身无能立；宣说彼者有能害。

子一（许心依身无能立）分二：破他宗；立自宗。

丑一（破他宗）分二：破许非同时所依；遮破同时之所依。

寅一（破许非同时所依）分二：宣说彼者无随存；宣说彼者无随灭。

卯一（宣说彼者无随存）分二：遮破相似之随存；成义自宗立随存。

辰一（遮破相似之随存）分二：建立自同类随存；广说彼之合理性。

巳一、建立自同类随存：

有情受生时，呼吸根及识，

非不待自类，唯由身体生，

极其过分故。见具结生力，

彼何具何无，何后无结生？

如此一切有情受生时，呼吸、眼等根及识这一切并不是不观待自己前世的同类而仅由身体产生，因为假设只是由身体产生则极其过分。为什么呢？如果不以前面同类作为前提而单单由大种产生，那么所有大种都成了含生。此外，见到前世的心识具有结生后世之能力的某法，明明因完整无缺，却说不结生是不合理的，因为结生的因已齐全，还需要有什么新的因呢？或者，前世结生的某个特征后来无有之类的什么理由能说明最后刹那的死心后来不另外结生，如果今生世间灭尽的相续末尾的识等不需要任何多余的因，先前有的不会化成乌有或者变成残缺不全，那么为何不结生到他世？绝对结生。

巳二（广说彼之合理性）分二：生之前际续随存；后际相续随存理。

午一（生之前际续随存）分二：总说；分别破常法。

未一（总说）分二：宣说遮破；除违教。

申一（宣说遮破）分二：一切皆应成产生；因果应成颠倒矣。

酉一、一切皆应成产生：

何处不产生，湿生等众生，
地等分毫无，故悉种子性。
故根等不待，自类是大种，
如一者尽成，皆无别成故。

任何地点不产生湿生等众生的地等大种的部分毫不存在，为此一切大种都应变成心识种子的本性，如果一切大种产生心识的因齐全故而根等不观待自己前面的同类而唯是由大种所生，那么就像地等大种的一分完全变成含生一样，所有大种也无有差别而变成含

生的缘故，本来石头、水等对方也不承认是含生，以现量有妨害，因而不合理。

假设对方说：这些尽管没有现前心，但具有不明显能力的本体。

驳：如果它具有心的近取，虽然在当时不明显，可是先前心相续是成立的，就像睡眠与昏迷等时的心一样。

如果对方说：尽管没有心的近取，但大种具有心的能力。

驳：你们所谓的能力到底是指什么？是与大种他体的一法还是与大种一体？如果是他体，那就说明心不是由大种中产生；倘若是一体，则单单大种存在就产生（心识）的过失依然存在。

酉二、因果应成颠倒矣：

诸根一一损，意识非有损。

见此若改变，彼等亦变异，

故识住所依，即识依于彼，

是诸根之因，故根由识起。

具如此能引，后亦成如是。

尽管因有损害则果有损害是一种自然规律，但是，就算眼等所有根一一都有眼翳等损害或者失明等失去所依，可是意识并非有损害，依然如故分别一切对境之行境而存在着。暂时以贪欲、恐惧、忧愁和疯狂等造成意识改变之际，根也将变成颠倒，死亡时意识完全改变，根的作用也随之消失，可见，此意识如果改变，具有识的那些根也将变异。因此，意识存在的所依就是自己前面同类的识。其中依赖于它、具有业名称，带有贪爱身体的有些心之差别，是眼等所有根的因，故而根是由意识中产生。如果前世的意识具有那样的能引，后世也将以能引因的方式如是受生。

申二、除违教：

彼之识利故，说意依于身。
设若根无有，非识彼亦无。
如此互为因，是故互为果。

如果对方说：如此一来，显然与佛陀在《阿毗达磨经》中所说“身与心相互作用，如同三脚架一般依存”相违。

驳：依靠那一身体的所有根而产生的识对意识有利益的缘故，经中才说意依赖于身体。

假设对方说：具有根的身体不存在就不能产生心识，因为未曾见过这种情况。

驳：根也是如此，没有以心作为因的根也不存在，因为同样未曾见过。这样一来，相互为因，其中之一不存在另一者不会产生，故而相互是果，由此前

际后际无边相续持续。

未二、分别破常法：

由非次第者，不生次第者，
无别待亦无。身次第成识，
彼亦显次第，前前刹那者，
一一刹那中，是前无彼因，
是故一切时，可见或有因。

也就是分别遮破由非刹那性常有身体中产生心，由非次第者的常有身体中不能产生有前后不同次第的心，理由是：因如果无有次第，则果也不是次第性。

如果对方说：（无次第性的因）观待缘而产生有次第性的心。

驳：因本身是非次第性的常法，依靠外缘也不可能变成有前后差别，因此观待他者也不存在。假设

由一个非次第性的身体次第产生各种各样的识，那么果——识之次第的因——身体也显然具有次第了，理由是：因如果不是他体，则不可能产生他体的果。如此一来，身体、呼吸、根、识一切的前前刹那，在每一刹那中是所产生前所未有后刹那的因，正由于这种原因，如此因的刹那在生死的所有时刻，是可见或存在的，而果的刹那前所未有不可能产生，因此无有障碍、因齐合的刹那中决定产生后面的同类。

午二（后际相续随存理）分二：简略宣说无能立；详细宣说彼意义。

未一、简略宣说无能立：

末心与他心，结生有何违？

生命泯灭的死心——最后刹那的心与后世的他心结生有什么相违之处呢？（最后刹那的死心及后世的他心）这两者没有不并存相违及互绝相违的情况，为

什么不结生呢？必将结生。

未二（详细宣说彼意义）分二：遮破；除诤论。

申一（遮破）分二：比喻不成；无推理。

酉一、比喻不成：

何故许罗汉，彼心无结生？

岂非已跟随，量不成义宗？

顺世外道徒声称：“何何彼死心，他世无随存，是死心之故，如罗汉终识。”平凡人死心作为有法，不产生自果后世之识，是死心之故。就像承许阿罗汉的死心一样。

驳：你们所运用的比喻没有意义，你们凭什么理由认为阿罗汉临入灭的心没有结生呢？佛教徒所说的离爱等理由你们并不承认，因为你们承许说世间中并没有阿罗汉。

如果对方说：但是因为你们自己承认。

驳：难道你们自己已经跟随具有以正量不成之义的其他宗派了吗？仅此并不能证明后世不存在。

酉二（无推理）分二：许不成立；破彼。

戌一、许不成立：

若彼离因故，何故不说彼？

假设对方说：我们并不是单单跟你们随宗派而建立比喻的，因为在死时远离产生彼心的因——呼吸、根等。

那么，一开始你们为什么不说出“远离因”的那一因（理由），而偏偏说“是死心之故”不定的因。为什么没有说出后世之心非远离因的这一道理，因此它不是能立。

戊二（破彼）分二：破由具根身所生；破由无根身所生。

亥一、破由具根身所生：

如识成取故。具根非生心，
生识用异故，亦非一切生。

假设对方说：具有根的身体是意识的因，那么请问每一个根是因还是所有根聚合是因。如果说每一个根是因，那么单独的眼根是意识的因，则如同眼识一样，意识也成了只是明了缘取色法，然而这并不一定，因为意识能够判断所有对境，即便眼根不存在但分别色法的意识依然存在。同样，耳等其余所有根也可依此类推。因此，具有根，无论其中任何一根并不是不离开缘取对境而产生意识，倘若是，则那个根在没有缘取的时候意识就成了不存在，但实际上并非如此，明明与现量相违。

假设对方说：五根合起来产生意识。

驳：那么，由于那些根产生各自识的功用不同，眼产生缘取色法的眼识而不会产生缘取声音的耳识等，它们是互不观待而产生不同的果，可见，也并不是由所有根产生一个意识。假设真是这样，那么一个根不取对境时，意识也将荡然无存，所有根都缘取对境时，产生意识也需要具有一切对境的明现，可事实并不是这样，对一切对境含糊不清而执著义共相的意有分别，也不观待任何根识而存在着。因此，意是由自己前面的同类相续产生而不观待根这一点是成立的。

亥二、破由无根身所生：

无心故非他。

假设对方说：是由无根的身体中产生意识的。

驳：无有根的头发、指甲等没有心的缘故，并不是由无根的他者中产生意识的，因为意识是心而（头发、指甲等）无有心。假设无根的身体有心，则头发、指甲等也需要缘知对境，但这是绝不可能的，所以你们的观点没有任何能立。如果没有能立也一口咬定有。那么顺世派也要承认自己的体内也有从恶趣和他世间转生的士夫和阿罗汉了。

申二（除诤论）分二：遣除并存不容有；除依能依变非理。

酉一、遣除并存不容有：

一因故并存，如根如色味。

如果对方说：这样一来，身心二者并存的决定性也就不存在了，因为不是近取因与近取果，就像瓶子和毽毽、鸟居于树上一样偶尔会聚在一起，但不一定始终不离开而存在，而心不住于身体中这一点从没见

过。

驳：那些事物并存，并不是近取因与近取果的关系，是引业的一个因引生的缘故，乃至引业尚未圆满之间一直并存，如同一个人的五根一般，又如糖的色与味并存一样。不能承认这些比喻相互之间一者是另一者的近取因，顺世派也不承认它们一者是另一者的近取因。

酉二、除依能依变非理：

由境而改变。

如果对方说：倘若身心二者不是以因果的方式依存，那么毒等使身体变化时，心不该有变化，但明明见到心有变化，因此身心是因果这一点成立。

驳：其实，并不是因身体变化使果心变化的，因为从身体作为心的所取境才使心发生改变的，就像

见到儿子的尸体、他人的血等而昏迷过去一样。儿子的尸体与他人的血等是有境人心的近取因绝不合理。同样，将自己身体执为我所而以疾病等改变作为所取境，才使意识发生变化的，如果没有作为所取境就不会有变化，如同他人身体生病，自己的心不改变一样。

辰二、成义自宗立随存：

恒随彼因故，何益彼为因，
是故说此依，生故称为因。

如果问：所谓的随存到底是怎样的呢？

安立自宗，某果恒常随着其因而存或者依赖于它的缘故决定是无则不生的关系。某因存在，能利益也就是能产生某果，它就称为彼之随存或者因。所以，经中说“此有此生”，或者“此依于此”，或者此法

产生此法故，称为因。

卯二（宣说彼者无随灭）分二：总破；别破身常有。

辰一（总破）分二：说无随灭之立宗；广立彼之合理性。

巳一、说无随灭之立宗：

有时于心续，能利亦容有，
如火于瓶等，非唯此即灭。

已转生在欲界、色界的某个阶段时对心相续而言，正如前面所说，持续以后身体能利益它也是可以的，然而，就像火等以烧烤利益瓶子等，但火撤掉不会使瓶子退回原位，并非仅以是能饶益这一点，当能饶益消失时所饶益的相续就消失。

巳二（广立彼之合理性）分二：说过失；破遣

过。

午一、说过失：

身若安住时，心应无消失。

因身体消失而使心消失的说法不合理，理由是：作为因的身体存在时，由于因齐全，故心应成不消失。如此一来，死亡与昏迷等时，直至身体存在期间心就不会消失。

午二（破遣过）分二：顺缘不全答非理；具有违缘非答复。

未一（顺缘不全答非理）分二：遮破；自不同理。

申一、遮破：

彼有方有之，驾驭故彼生，

非呼吸生彼，风排及引生，

无勤何因致？彼等盛衰中，

当得增与减，彼等亦应同。

外道徒说：死亡之后身体不再产生心，因为不具足气息。

驳：事实并非如此，如果心识存在，才会有呼气吸气以及引出长短气息，这些都是由心控制的，为此是由心识中产生气息，而并不是由呼吸的气息产生心识，所依赖的因受着其果的支配而果再度主宰因是不可能的事。“彼有方有”也是合理的，风向外排及向内引，这一点没有具心之士夫的勤作是由什么原因导致的？并没有见到石头等其它事物上具有这一点。心的串习在不加勤作的情况下获得运行，因此只要某者的心相续存在，那么由此缘所致，在醒觉与睡梦时呼气吸气在无勤当中就会运行，如同转动陶师的轮盘一样。如果心识是由气息中产生，则那些气息格外增盛与衰退，心也该得以增上和减少，因为果不可能不随

从因。其余过失还有，所谓“不具足气息”这一点也不合理，因为对于那些气息来说，由于成为因的身体存在，那死尸中也应该同样有气息了。

申二、自不同理：

心是因不同，住引业余者，
亦许是因故。

如果对方又说：就算心是气息的因，但是乃至心在身体中不消失而存在期间，也就会产生气息，故而气息同样应成在身体中永不消失。

这两者并不相同，原因是，如果承认身心恒常并存，会导致这种过失，可是，我们并不承认这两者恒常并存。为什么呢？因为心存住于身体中的引业等其余法，我们也承许是因的缘故。如果将这两句偈颂组合成容易理解的形式，即是“由住引余法，亦许彼是

因”之义。“亦”字是说能引的那些业不仅仅是身心并存期间的因，也是呼吸等的因，理由是，如果不具备维持生命的条件——气息的流动，则不可能，因此它也是能引，而命不具备心不会存在，所以心也决定是气息的因。依靠这种方式也能理解酣睡时呼吸等许多要点。

未二（具有违缘非答复）分二：前答复；后答复[5]。

申一（前答复）分二：宣说他宗；破彼。

酉一、宣说他宗：

若如灯芯等，患违身非因。

假设对方说：如同灯芯被湿性作障碍、芝麻油所涂抹的种子等一样，风等疾患对产生心制造违缘或

5 本来藏文中此处科判分为宣说他宗及破彼，但根据后文内容如果没有加上这一科判，后面的申二就没有科判。所以按照内容加的，合适与否请观察。

者造成它无有能力，因此死亡的身体并不是产生心的因。

酉二、破彼：

死致诸患退，彼时复成活。

所谓“患违”只不过是身体的大种界灭尽增长、发生紊乱而导致不平衡，再别无任何其他情况，单单不平衡并不是心消失殆尽的因，理由是，所有患者的身体都有心。假设是由使心不能产生的一个违缘而致死的话，但在死亡之后，那样的违缘理应消失，因为没有不消失的依据。倘若不消失，则尸体中出现昆虫等其他生命也不合理。假设由于死亡使所有疾患退失而荡然无存，那么所有大种相互之间不存在违缘，各自微尘平等处于自己的位置，当时，会再度一如既往具有心而变成生存，死尸的所有大种也没有任何“违缘”，因为所有微尘居于自位。倘若一切大种微尘由

于存在着不平等的差异而不能堪当因，那么地等其他大种也难得平衡，结果由大种中产生含生也难以立足。不平衡的差别瘟疫等疾患只见在含生中有，而在无有生命的尸体等中存在绝不合理。

申二（后答复）分二：宣说他宗；破彼。

酉一、宣说他宗：

设谓火灭时，薪变不复还，
彼即无复返。

假设对方说：就像火灭时木柴变成的木炭不会再度复还到木柴一样，疾患虽然已消失，但心不再复返。

酉二（破彼）分三：略说；广解；说摄义。

戌一、略说：

非尔有疗法。

疾病的变化并非不再复返，因为它不会造成作为因的身体化为乌有，身体依然如故存在，所以病患有着可行的治疗措施。

戊二、广解：

不复生有者，致有者变化，
有者复返故，如火于薪金。
初微亦非返，造可复返变，
彼亦复出现，如金之硬性。

如此依靠有实法的规律不再复生，是指有些因对于有些对境能造成根本性变化，有些因造成的某些变化，是会再度恢复的缘故，犹如火对木柴和金子形成改变一样。初者火对木柴形成改变即便是微不足道也不会复返。而造成可以再度复返的变化，尽管改变极

其显著，也会再度出现对境自身的性质一如既往的结局，如同被火极度熔化的金子的液体再度形成坚硬性的固体一样。为此，病患不会像火对木柴造成的结果一样使身体不复存在或者变成其他行相，因而并不是无法医治，可以再度生存。

说毫不可医，能转难得故，

抑寿已尽故，唯患无不治。

如果对方认为：那是不可以的，因为《医疗手术》等中明明说是不可救药的疾病。

驳：说有些疾病丝毫也无法医治，是指能扭转的药物和医生等在当时当地难以得到的缘故，或者由业力所感患者的寿命已尽，因此说是无药可救的缘故。而对于你们来说并不承认寿命完结的因——宿业这一点。存活的办法也并不能完全肯定何时何地都得不到，有些是可以得到的，如果不能存活的因完全只是

病患，那么单单就病患而言，也没有任何绝对不可医治的，因为疾患毕竟是有增有减的，由此，依靠对治它的药物等足能消除，如同火不管再怎么炽盛但用比它更胜一筹的水就能够熄灭它一样。

戊三、说摄义：

死毒等返故，或彼咬已除，
亦离变因故，彼何不复活？

所以说，死亡的身体上，毒等不存在而会自然恢复的缘故，或者被毒蛇等所咬的毒，在临终时就像开始咬的时候一样是积聚在伤口部位，因此，只要已经切除它，身体也就离开了改变的因，是故，他们为什么不会再度如前一样存活呢？因为存活的因已经齐全。

辰二（别破身常有）分二：真实说；除彼疑。

巳一、真实说：

近取无变异，不变近取果，
如泥无变异，不变瓶子等。
何事无变异，转变何事彼，
彼近取非理，如黄野黄牛，
身心亦如是。

如果承许心的近取因是身体，而且认为身体是非刹那常有的，则由身体中永远不会产生近取者或果——心，因为近取因一成不变。由于近取因无有变异的情况，因本身就不能移位到或转变为近取果的本体，如同泥土本身在泥土自性中没有改变而存在的同时不可能转变成瓶子等。某一事物处在无有变异中时，转变即产生其他某一事物，也就是说它作为另一事物的近取因不合理，就像黄牛与野黄牛、火与水等一样毫无瓜葛。身体与心也是如此。我们可以见到，身心聚合在一起，在身体不曾改变的同时心存在着，

尽管身体无有差别，但心也会产生恐惧、忧伤、安乐等各种各样的改变，虽然砍断肢体等使身体发生变化，但心依旧不变，因此并不是由先前形成的身体之因中产生心的。

巳二、除彼疑：

彼因俱有缘，生果即并存，
如火红铜液。

假设对方说：身心如果不是近取因与近取果的关系，那为什么有并存的决定性呢？

答：由宿业之因的牵引，心识的相续结生于胎中时，其身体的因存在于凝酪等俱有缘中，从而投生。一个宿业引生的身心聚合是一个因的果，所以乃至业的引力尚未完结之前即一直并存，比如由红铜自己前面的同类近取因中产生的铜依靠火的俱有缘熔化以后

成为熔液，当时火与红铜的液体并存。

这以上遮破了身心在不同时的情况下由先有的身体近取因中产生心的观点。

再者，尽管五根识由根中产生的缘故时而出现、时而不出现，但单单的意识并没有不存在的阶段，它不观待五根每一个以及五根聚合也会出现，因此心的相续与身体随存随灭没有依据。而心相续不以自己前面同类作为前提不会产生这一点是成立的，后来持续产生也是成立的，依靠这一点就能推翻顺世外道等认为前世后世不存在的邪念。再者，如果深入细致地进行分析，则按照经教中所说认真观察时，处于睡眠等时刻，次第粗大的心虽然已经消失，但细微的心并不消失，即使细心消失，但阿赖耶并不消失，就算阿赖耶消失，可是光明的心永不消失，因此心绝不可能绝对中断，为此智慧连续不断也是成立的，从无始时以来就存在的界性或心的种子如果荡然无存，就不会出

现解脱、迷惑，关于这些道理，其余乘中以越来越明显的方式予以阐述。《经庄严论》中也说：“心性恒光明，是以客尘染，法性心外心，非光明自性。”按照此中所说，要了知心的自性是光明，而以分别流转三界，上述的这所有正理归根到底必须要证成此义，所以至关重要。

寅二（遮破同时之所依）分二：破不合理之他宗；安立自宗合理性。

卯一（破不合理之他宗）分二：观察能依有无破；观察能依生灭破。

辰一（观察能依有无破）分二：观察能依有无破；依彼理破其余理。

巳一（观察能依有无破）分二：遮破；破彼答。

午一、遮破：

有无依无故，非是若谓有，

所住即所依。于此所依无。

住者外非他。是他彼之因，

彼于事作何？应成无毁灭。

如果对方说：身心同时，心安住于身体中。

驳：所谓的“同时安住”是指什么？如果当时是相互不饶益的情况就像瓶子、毯毯聚合一样，则是所依能依也不合理。如果认为相互饶益，也就是所依令能依安住，那么请问所安住的所依是作为自本体实有之一法的所依，还是作无有之一法的所依？存在的法自己已经形成，也就不需要任何所依，不存在的法也无所依靠，因此不管是有、无的任何法，成为它们所依都不存在的缘故同时不会饶益，为此能依不存在。

假设对方说：尽管依于无有的法不合理，但已经形成有的所安住即称为所依。

驳：对于这个存在之法，由所依使其安住无有

必要，理由是，所谓安住，除安住者自身已经形成以外并非其他，由于无有他体，所依没有做任何安住的事。假设所谓安住是安住者以外的他法，那么即使与安住者他体之“安住”的因是所依，可是那个所依对能依的事物安住之所为做了什么，应成一无所作。而做了它以外的其他事，那就像陶师做瓶子而没有使黄牛安住一样。

倘若对方认为：假设所依不存在，它（能依）将不能安住，所依就是令它安住。

驳：已经形成的它（指能依）不需要安住，如果是令它不毁灭而长久安住，那么所依令其不毁灭的缘故，能依就成了永不毁灭。

许彼灭因致，彼亦同过失。

住因亦作何？

假使对方说：我们承许并不是永不毁灭，所依毁

灭是由后来出现的因所导致。

驳：毁灭也同样有前面的过失，理由是，依靠灭因是使与自己同时有的灭法毁灭，还是使无有的法毁灭？如果是有的法，则无法毁灭；如果是无的灭法，则无所毁灭。或者，那一事物与灭法两者如果是一体，则不需要灭因；倘若是他体，也同样成为事物不毁灭。如果依靠灭因毁灭，则安住的因又对其安住做了什么（起到什么作用）呢？因为，如果没有遇到灭因，则不需要令其安住；倘若遇到灭因，则无法使其安住。

午二、破彼答：

设遇灭因前，所依令安住，
灭即法尔有，于此无害故，
住因起何用？

假使对方说：在没有遇到灭因之前所依令能依安住。

驳：如此一来，在没有遇到灭因之前，如果没有令它安住，它本身就将毁灭，如果是这样，那么即便无有其余灭因，但自己也将毁灭这一点成立，所以毁灭绝对是以万法的自然规律而存在着，对此作障碍或作损害实在无能为力之故。并且，安住之因对它不毁灭的事能起到什么作用呢？无法起到任何作用，因此没有必要。如果能起作用，那么即使遇到灭因，为什么不能做到令它不毁灭呢？因为这一点较前更为容易。

巳二、依彼理破其余理：

若谓如水等，所依此亦同。
诸事一刹那，灭故事相续，
如此生之因，故彼是所依。

否则不合理。

假设对方说：比如，对于水与总法等已经存在的事物，器皿与实体等作为所依，现量见到它们是所依、能依，因此这一点无法推翻。

驳：水等的这一所依也与上面的理论相同，因为同时的器皿，不管水自身存在不存在，都不能作为它安住的所依。

如果对方说：那么，不是明明见到世间的现量前水依赖于器皿吗？

驳：那是在未经观察的情况下，依靠相续而运用名言，水等一切事物是一刹那一刹那毁灭的缘故，所依对与自己同时的那一刹那安住不能起到任何作用。然而，前前刹那是事物刹那同类不间断而出现的所有后后相续如此产生之因，因此作为它们的所依，故而器皿等是所依合情合理，水自己的近取因所产生的那

一刹那水本身，与同时的俱有缘——器皿的刹那聚合，而在它后面产生与它前面之行境相同的水刹那。为此，这两者如果没有聚合，则住于其他地方的水同类会产生。同时之中聚合，虽然内部相互没有能令安住，但依靠和俱有缘聚合的差别，而产生后面同类特殊的行境。所以，是凭着如此彼生相属而饶益才安立为所依与能依，可是世间愚者误认为是同时饶益。否则，所谓所依、能依的关系丝毫也不合理，因为不可能依存。

障碍流失故，水等之所依，
无行德总业，如何需所依？
依此破会合，会合者之因，
种类等亦住，所依无故遮。

此外，障碍水等向下流失的是那个所依造成的缘故，水与粮食等的所依理当是器皿，而自本体没有行于其他地点者——功德、总法、业，这一切又如何

需要所依呢？因此，承许这三者的所依是实体没有实义。凭借观察能依有无的这一理证能遮破心在身体中会合、身也是心会合者的因。再者，承许种类、功德等也是以如此会合的牵引，所依才使能依安住的，也由于证成同时的所依不存在而依靠此理予以遮破。具体来说，外道徒承许：对于毛线与毯毹、黄牛与牛角、我与心、实体与种类等，心能认为是“此依于此”的原因就是会合，会合的因是实体等，并且由如此会合所控制而承许是所依能依的观点，也能依靠上面的理证一并遮破。

辰二（观察能依生灭破）分二：观察灭式而遮破；观察增式而遮破。

巳一、观察灭式而遮破：

若事依他灭，彼住因作何？

纵彼无他灭，住因皆无力。

有依悉具住，诸生皆有依，

是故一切事，有时亦不灭。

假设心等那些事物是依于其他因而毁灭，那么它的安住因又做了什么安住之事呢？因为没有接触不需要安住、如若接触则无法安住。即使那一事物在没有他因的情况下自己毁灭，但是安住的所有因都根本不具备让它安住的能力，因为无法令它安住。假设能够令其安住，则一切有所依的法都是具有安住性的，因为所依令安住。而凡是产生的法都具有所依，功德等所有法依赖于实体，实体依赖于（外道）所许的极微尘，心等也依赖于常有的我，如此一来，最终不依靠常有的任何法在你们宗派中都不存在，因此所依能令一切法安住，为此一切事物在有些时候也不会毁灭，结果一切都成了常有。

若是自灭性，令彼住他何？

设非自灭性，令其住他何？

此外，能依的事物假设是具自身毁灭特征的本性，那么就无法让它安住，能令它安住的他法到底是什么呢？假设不是具有自己毁灭特征的本性，那么让它安住的他法是什么？本来就不需要令它安住，因此不可能有令能依安住的他法。以如此宣说的这些理证，已经遮破了承许身体是与自己同时之心的所依，此理证也普遍涉及（即遮破）同时的一切所依、能依。

巳二（观察增式而遮破）分二：真破；破他理。

午一（真破）分二：真实；破彼答复。

未一、真实：

身体无增减，以心行差别，
慧等增及减，此非灯光等，
存诸所依中。

我们明明见到，身体的界无增无减安住的同时，以内心之行的差别，智慧、慈悲等会有增上以及时而

减退的情况，所依无有差异的同时，能依有差别，这种情况，并不是以酥油灯的光、身体的影子、种子的苗芽等因果的方式存在于一切所依中，因此绝对是依靠身体而产生心这一点并不一定。

未二、破彼答复：

由彼此亦胜，非无利于心。
有时贪欲等，依强等而增，
乃由苦乐生。彼亦调适等，
内义近中生。

如果对方说：摄生术等使身体强壮，从中智慧等心识也变得超胜，由此也可发现，心是由身体产生。

驳：由身体强壮与四大调和这一点的确也会使此心与以前相比有所超胜，但那是由于摄生术等使身体的四大调和作为所取境，从而身识群体中乐受得以产

生，结果意识在有条不紊安住时，串习工巧等的功用力增上使心有所进展，这是从身识以身体四大调和内在所触差别作为所取境时依靠它而产生的意识也以它作为所取境的角度来讲的，而并不是指身体对他体的心本身无有饶益而仅仅由身体强壮使心有所不同，原因是，如果没有作为心的所取境，那么身体即便强壮但意识由此产生功德、即使衰弱但从中产生过失就不合理了，就像他人的身体一样。因此，身体并不是产生心之同类相续的近取因，而是能饶益的俱有缘。在与非理作意的心态聚合的有些时候，果——贪嗔等心依靠因——身体强壮与衰弱等而有所增长，依次是由身体的苦受乐受作为心的所取境而产生，否则单单身体强壮并不一定产生贪心，如诸位阿罗汉；身体衰弱也并不一定产生嗔恨心，如安忍沙门。内在的所触，也就是指身体调适以及“等”字所包括的不调的所触，即是内在的意义，因为它属于内在自己的身体，是身识与意识的所取境。这样的内在之义接近自心的境而

存在，从中贪欲等心的差别才如此产生。

午二、破他理：

依此即是说，身等失念等，
内义别中生，识致改变故。
如心别有者，闻虎见血等，
而现昏迷等。

依靠宣说以自己身体所产生的所触作为所取境而出现苦受乐受中形成贪嗔等心之差别的这一正理，实际上如同刚刚所述一样，就是说身体的瘟疫、酒、毒等，导致丧失忆念、迷惑以及散乱等，因为身心产生的所有不同差别，都是由内义——所触的差别作为所取境中产生的身识和意识造成不同以往的改变引起的。比如，以相续的差别，有些胆小者听说“老虎来了”、看见别人受伤的血以及尸体等，由此也会出现昏迷而失去忆念、心神不定等不同以往的改变。这些

所取境虽然不是自心的近取因，但却是俱有缘，同样看到妙色以后生起贪心等所缘缘的一切差别也要这样来理解。

卯二（安立自宗合理性）分二：真实；他非理。

辰一、真实：

由此可决定，随从何行心，
无彼则不生，故心依于心。

宣说完同时的身体是心的近取因不合理，由此自宗证成的意义始终可如此决定，如果随着因——某心以往串习之行的现在心，不具备这样的因——以往的心，则决定不会产生，故而心绝对是依赖于心本身的近取因。

辰二、他非理：

犹如依于心，听闻等功用，

心中尔时明，无有相异故，

身亦应具德。

假设心不是随着以前心串习之行而唯一随着身体，那么如同依于心自己而听闻论典、串习工巧明等的功用以前就已具备，中间没有现前的时间即使隔了很久，可是一旦苏醒因缘，心中当时就会明显现前以往的串习，就像串习读诵等暂时搁置以后散乱于其他事中，但如果有一天想读诵就会现前。这些都来自于心以前功用的相续是后面的心，因此以往熏染的习气在现在的心中具备，如同前前种子的能力等在后后也如此具足一样。假设心不是心的近取因而身体是心的近取因，则近取因与近取果在当时无有不同，就像灯与灯光一样，这是你们承认的，所以心中如果现前工巧等每一个特殊功德，那么需要见到它的近取因身体也应该具有每一个不同的特殊功德，犹如瓶子的影子

现为四方形时瓶子也需要具备四方形一样。在其他注释中陈述说：“承许身心无二无别的缘故，身体也应成了具有了知工巧等功德。”

丑二（立自宗）分二：真实自宗；除诤论。

寅一、真实自宗：

于我具贪故。有情非他引，
欲得乐离苦，受生于劣处。

顺世外道等其他派系承许“虽然不是由前世迁转到此世但由身体中重新产生心”的观点无有依据已经遮破完毕，接下来宣说自宗承许受生世间之理：理由就是没有断除我所执，并且对我具有贪执的缘故。那么谁受生呢？一切流转生死的有情。如何受生呢？并不是像自在天等他者牵引或引领而抛到那一生处的，而是由自己想要获得安乐和想要离开痛苦的希求而流转轮回的。受生于何处呢？所谓的劣处，即能形成有

漏身体的胎处，也就是作为受生与取受的地点。

痛苦颠倒心，生爱而束缚，

生因若彼无，其即不投生。

如果对方说：倘若是由自己选择胎处，那为何选择猪狗等恶劣的胎处？因此是由自在天等投掷的。

驳：当然，如果了知下劣是下劣而且不贪爱，那的确不会受生到这样恶劣的胎处，可是由于愚昧而不了知这一点，生处的胎等和形成有漏的身体本是痛苦的所依，但是颠倒的心态萌生以后，便产生把它视为安乐的愚痴，由此牵引而对那一对境生起爱恋，由爱引发，尽管是下劣之处但还是趋入，就像具贪者步入妓院、猪进入肮脏的淤泥中等一样。因此，颠倒的愚痴和爱恋，能将一切众生束缚于轮回中，这些就是转生轮回的因，任何补特伽罗如果没有痴、爱这两个因，他就不会投生轮回，因为因不存在。

寅二、除诤论：

若未见去来。根不明不见，

如目不明者，不见轻微烟。

如果对方说：假设有连续不断转生的补特伽罗，那么理应见到，由于谁也不曾见过由此世去往他世、从前世来到此世，因此并不存在转生。

驳：并不是谁也不可能见到，因为瑜伽士能见到，单单自己没有见到并不能确定不存在，因为中阴身虽然存在但由于所有平凡者并不是像天人等一样眼根明了，为此不曾见过，如同眼睛不明者即使有轻微的烟他也看不见一样。

纵有体微故，有于有无碍，

如水如金汞，非未见故无。

如果对方说：即便身体由于澄清透彻而见不到，

可是因为它毕竟是有形体的，故无有阻碍地进入石头里和胎等处不可能。

驳：尽管是有形体，但由于极其澄清并且细微而并不像有碍物一样，因此这样的身体有些于没有被业中断的有些对境中是无碍（穿行的），犹如水对新瓦罐，又如同水银对于金子以及阳光对玻璃一样。为此，中阴身等所有隐蔽事，并非由于平凡者自己见不到而不存在。

子二（宣说彼者有能害）分二：非由有支所产生；破由分支而产生。

丑一（非由有支所产生）分二：宣说有支有妨害；遣除破彼非理诤。

寅一、宣说有支有妨害：

手等动皆动，相违之二事，
一中不容故，应成余异体。

一覆一切覆，抑或未覆时，

覆者亦应见。一由染料变，

皆变或不变，知故一聚无。

假设心是由身体中产生，那么请问是由身整体的有支中产生还是由分支中产生，如果说是由有支的实体中产生，那么假立谓“有支”中无有实体，也不是四大种，怎么会由它中产生呢？为什么这么说呢？一个所谓的身体不成立，如果成立，那么它与手等这所有部分是一体还是他体？他体以不可得因可以遮破。尽管对方承认从中产生，但不是从成为现量对境的四大种中产生也是成立的，依此就能证明对方的观点不成立。倘若是一体，则手等任何一个分支动摇时，整个身体都需要变成动摇，因此以现量可以遮破。如果有动摇、不动摇两部分，那么相违的两件事在一个事物上不可能存在，为此应成立是动、不动所有分支以外的他体。如果是他体，则无法以会合连结成一个。

如此一来，手等一切分支都成了不是身体。一般而言，外道承许有支的实体与分支是他体，由于它与分支通过会合相联故不可得到他体。尽管他们这样承许，但以分析实体不存在这一点就能够否定，因此不需要结合会合相属进行分析。同样，当一个分支被衣服等覆盖时，所有部分都变成覆盖，或者，一部分没有被覆盖时其余覆盖的部分也该现见了；当一部分被染料改变时，其余所有部分也会变得面目全非，或者改变者也如所有其余部分一样不曾改变。这一切道理都会通达。以事、具、功德三种相违为例，所有不同部分也依此类推，故而一个整体的聚合或者有支或者所谓的身体并不存在实体。

寅二（遣除破彼非理诤）分二：彼无然见等合理；有支虽无宜用词。

卯一（彼无然见等合理）分二：遣除见等非理诤；以喻说他许合理。

辰一（遣除见等非理诤）分二：真实；依彼破他理。

巳一、真实：

谓多则如前，无有差异故，
极微故非知。不成无差异，
有别是根境，是故非微尘。

能明派等声称：如此遮破有支的实体不合理，原因是，如果所谓有支不存在而只是若干法聚合性，则如同先前没有聚合阶段的极微一样，聚合时也与先前无有差异；再者，身体等的本体也是极微尘的缘故，如同极微不是以根执受一样，聚合时也超离根（的对境），因此所谓“瓶子等如此这般”并不是心了知的。

驳：瓶子等尽管已经安住在极微的本体中，但是没有聚合与聚合阶段的微尘不成立无有差异，因为聚合的一切有差别性微尘是根的对境，为此并不是先前

没有聚合、超离根（之境）的微尘，因为具有能产生根的特征。它是由因聚合力所致，而并不是由极微自本体所致，就像前文中宣说地等聚合与没有聚合的阶段有差别一样。所以，聚合时不用极微的名称，而用瓶子等名称，就像毯毯不叫毛线一样。

已二、依彼破他理：

依此亦遮破，无有能障等。

凭借宣说并非与先前无有差别的这一正理，也能一并遮破有支粗大实体如果不存在则如极微一样柱子、瓶子等相互之间无有能障、有碍等说法。

辰二（以喻说他许合理）分二：真实；破彼答复。

已一、真实：

汞与金混合，热石等何见？

根等各无力，如何能证知？

谓由具法生，此过亦等同。

这些外道的观点是这样的：瓶子的所有微尘只能组成瓶子有支的实体，而并非组成柱子等其他事物有支的实体，否则全部成了一个实体。因此，他们承许有支不是由各自所有不同类的法组成实体的，而是由同类组成自己的实体。

与他们承许的观点相应而宣说比喻：如此一来，水银与金子混合或者热石等你们如何能见到？因为金子与水银、石头与火的实体是不同类，不同类的那些微尘相互中断以后先前构成的实体即将坏灭，重新依靠它组成的有支实体不可能存在。并且，如果有支不存在则不能见到这一点你们是承许的，如此以“水银与金子混合等现量可见”有妨害。同样，也能类推乳汁、水等一切。此外，如果按照你们的观点，则根与

色等各自分开不具备产生识的能力，均与先前无有差别，这样一来，依靠它们聚合如何能证知，也就是说如何能产生根识？实不合理。

如果对方说：根等那一切虽然不具备有支的实体，但是由存在的具法中产生的。

驳：具法在此也有同等的过失，因为你们承认就像先前分开时无有具法一样，聚合也与先前无有差别，因此存在具法不合理。

巳二、破彼答复：

若谓金与汞，由具方得见。
依无见何知？味具色等违。
若近命名许。识成各相异。

假设对方说：金子与水银等，虽然不存在有支，但由不同类微尘聚合当中存在具法，才得以见到。

驳：所依具法本身无所见而凭什么能了知它是根识的因呢？理由是，如果承许产生根识者是它，那么它理当被见到。此外，配制甜酒，或者生姜与糖等各种实体配制的饮料，说这种饮料的这个味道具足这个色相及这种香气等等显然相违，因为不同类的那些实体不存在有支，并且味是功德，色等也是功德，具法也是功德，由此功德具备功德就会无穷无尽。再者，你们也认为实体具足功德而承认“功德不具备功德”。

假设对方说：说味具足色等只是从他体和他体的部分近似命名才如此承许。

驳：如同对愚笨者虽然取名为黄牛却得不到黄牛本身，或者与瓶子接近的黄牛，取名为具瓶黄牛一样，缘取酸奶之类的味和色等的识成为各自他体，而不会执著所谓酸奶为甜味、酸奶是黄色，否则以现量可破，犹如不同类实体混合的味、色与同类的味色也只是从显现的角度而言，现相无有不同，但从分别念

的角度可以辨别为他体。这不仅是不同类混合，而且也能了解到运用名言说“紫色糖的这一色具有甜味”。

譬如谓长串，具彼自体说，
与其异体者，具数及业等，
体不现识前。

此外，比如飞禽、军队和石子等排列成行，就取名谓长串，那些实体是各自一一排列，而没有成为共同的一个实体，功德——所谓长的名称是共同的而并不是对一个事物叫做长的。那些实体，不同类组成的一个实体并不存在，因此功德——所谓的长又岂能具足实体？因为实体并不存在。另外，“串”也是布置的功德，长也是形色，所以这两者都是量的功德。为此，数量等这些并不是由于与实体不同的他体而在外界事物上存在才使用某某名词的，因为只是显现具足数量等“瓶子”之类的自本体以及借助其中“一”等名称来表达，而与它们异体的具数以及业、分类、他

体、自体、总等的本体除瓶子以外他体存在的什么自相也不能浮现在心识前，由此可见，仅仅是分别念增益假立罢了。

卯二（有支虽无宜用词）分二：破许真名之有境；说是反体有境理。

辰一（破许真名之有境）分二：说无实境运用理；破分真假他答复。

巳一、说无实境运用理：

名识随异事，分别假立义，
犹如功德等，已灭及未生。

数目等的名言心识或者共相是随着所诠的不同事物即各不相同的反体形象，分别念增益假立的意义而外境自相并不存在，比如外道自己声称的功德虽然不具备功德，但可以说出二十四功德、大功德等名称，而且，已经灭亡以及尚未产生不存在实体的事物也是

同样，就如同使用“以前出现过一百个瓶子，未来会有一百个瓶子”之类的词句一样。

巳二、破分真假他答复：

若许此假立，何故而承许？

彼于一切事，何不依彼许？

假设对方承许说：尽管刚刚讲的此功德等实际不可能存在，但仅仅是以心假立的。

驳：实际上不存在，又凭什么理由如此假立而承许这一点？对于一切事物来说，数目等尽管无有他体，但为什么不凭借这些假立为因而承许一切都是假立而命名呢？同等理之故。

若非皆假立，异别故谓主。

何外他体无，互异即无义。

假设对方说：并非一切法都是假立命名的，直接而言具有数目等异体存在的差别，如同现在的瓶子称为一个瓶子之类是真名，因此称为主要，如同具有垂胡、项峰主要是黄牛的真名一样。如果真名不成立，那么假名也就无有容身之地，如同具有垂胡等没有在黄牛身上使用真名，那么对愚笨者也不存在用黄牛假名的情况。对某法以外他体之“一个”等不存在的瓶子等来说，不同的名词“一个”等只是无有意义的名称，例如尽管不具备黄牛的含义垂胡等，但对愚者或笨蛋假立称呼为黄牛。

驳：你们这样分开真假不合理，此处是辩论“如果所诠的意义本身不存在，则不该运用名称”的场合。因此，尽管不具备意义，但是却有以假立运用的情况，由此外道自己心里的观点显现已经失毁。这样一来，不同意义的名言共相之因不存在，则瓶子和“一个”等名言共相成了异名的说法也就无有实义。

非具余义因，白等具数等，

名称非异名。若彼亦他义，

德实成无别。

如果按照对方的观点，承许不具备其余意义的理由，但是说白红等功德具有一个等数目、分类及自体等的名称并不是异名，那么同样万事万物也将变成如此。假设白色等功德上，数量等的功德意义另行存在，那么功德与实体就成了无有差别，因为他们自己所许的实体法相就是成为功德与所作等的依处，或者作为它们会合的因，这样一来，白色等也成了实体，因为它作为数量等的功德与下坠之所为的依处。这些外道心里的想法就是，两个极微等组成的实体就是瓶子等，它上面的功德、业、总法是以会合相属而存在着。关于二十四功德，如云：“色香味触数量六，各自具足分类三，他体自体诸心识，苦乐贪嗔及勤奋，重湿油腻与有为，法及非法一切声。”

辰二（说是反体有境理）分三：数等用词之原因；宣说彼名之必要；依彼说理及说喻。

巳一、数等用词之原因：

虽非他事物，以反体分异，
如非业实体。

自宗认为，黄牛与它的数目等虽然不是以不同他体事物而存在，但数目以排除非其本身等他法的遣余或者以反体的分类而运用不同名言共相，如同外道自己也是说除此“白色”之外与非实体的名称一样。如果不是以反体而言，“非其本身与非实体”实际成立的话，则将违背所有的功德等安立。

巳二、宣说彼名之必要：

说事之诸名，具足数目等，
相异而宣说，他法作特指。

如果对方说：倘若所诠不是以他体存在，则说黄牛的数目等与瓶子的白色就无有意义了。

驳：凭借说出事物之反体的所有名称来说明具足数目等的瓶子，具法——数目等似乎是以不同他体而宣说，这样的语言并非无有意义，诸如瓶子上面的一个数目等反体能够确定下来，因为排除非其本身的他法而能理解是特指的特殊所诠。

巳三（依彼说理及说喻）分三：诠法有法之名称[6]；诠聚聚支之名称；依彼教他亦通达。

午一、诠法有法之名称：

欲知唯彼者，不引诸其余，
有谓指之具，能诠似异法，
诠一义一切，引故谓指具，
即诠有法名。

6 诠法有法之名称：原来在《藏汉大词典》中，是诠法声。

不管是某事物的任何反体也好，只想了知某一点，其语言不会引出它上面存在的所有其余反体，即除去不作为所诠，而在有些场合中，所谓“指之具”，似乎指与具存在着他体法的能诠，即是诠法之名，因为只是想了解差别事“指”上面的差别法“具”，而单独特指它本身，遣除所有其他反体。再者，表达一个所诠义尽管无有差别，但是那一差别事上所具有的一切都会引出或者不除去的缘故，所谓“指具”就是诠有法之名，所谓指具单单是说差别事，就像说瓶子一样。因此，差别事上具有的所有反体，那一语言并没有全部予以排除，如同某差别事不除去一切一样，此语言也不能除去。

可见，差别事与差别法是观待而假立的，如果似乎说成无有他体来表达，那么就成了差别事。如果以“格”似乎不同来表明，那么就成了只是宣说观待某差别事的差别法。它观待自己的差别事而除去所有其

余反体，而差别法观待自己的所有反体并没有除去，但这仅仅是观待场合的法与有法安立这一点而分析的。所以，对于一个外境事物，如此诠法与有法的那些名称就是作为如是理解意义的名言，而不成立他体的意义。

午二、诠聚聚支之名称：

除色等力别，彼等相同果，
非因予遣除，即用瓶之名，
故瓶非谓色，一体之名称，
是诠类聚别。

当把八种微尘聚合的物体命名为瓶子时，排除瓶子的聚支色等能产生眼识等的分别能力或者各自差别，也就是不把它们作为所诠，而要表达的就是聚支色等所有相同即起到共同作用或者能盛水之果，非因予以遣除。将那些聚合，即将使用瓶子的名称。因

此，所谓瓶子诠聚之名并不是聚支分别的所谓“色”一体或者同体的名称，因为没有把单单的色命名为瓶子。为此，有着诠聚之名断除聚支为所诠与诠类之名不排除类别为所诠的差别。这一点就是诠类与诠聚之名称的差异，因为所谓瓶子的类别金瓶也使用瓶子名称，因此瓶子是同体的名称。

所谓瓶子的名称观待自己的法——色等是诠聚名；从观待聚的差别如此他法的角度也是诠类之名。同样，也能了解森林与军队等其余诠聚。只涉及聚而没有涉及聚支如此的其余别法，则是诠聚而不是诠类，例如所谓的木雪山和提婆达多，依靠欲说对某时某地的独一无二事物取上名称，只是共称为它而不随从执著为其余类别的名称。

再者，也有人说：诸如瓶子的色，是诠聚支之名，因此尽管不是诠聚，但却是诠说随从其余瓶子所有色的种类，而不是诠聚。所知、有实无实等也唯是

诠类的名称。

有些论师说：既不是类也不是聚的第四种情况是不存在的，因为如果是名称，既不说聚也不说类的一个也没有。

如果从能诠符合实际的方面来考虑的确如此。但是有些人说：所谓恒常、有实二者并不是类和聚，因为常法、实法的类别不存在，也不存在这两者聚合的情况，尽管这么说，但只是词句而已。所诠义不成立，单单以名称引出的兔角等也都与之相同。因此，仅仅考虑名言共相，确实如此，就像所谓“主物”一样。

本来，如果对诠聚与诠类的差别深入思维，则显然是实有的法相互内部不同类在同一时间地点聚合而命名为聚。柱子、横梁、墙壁等聚合起来叫做房屋；花瓣、花茎、花蕊等聚合起来称为青莲花；八种微尘

聚集或者瓶口、瓶腹等聚合起来命名为瓶子，诸如此类所有的事物都依此类推。瓶子与色的同体或者瓶子与瓶口的同体以及青莲花和花茎的同体等不会存在，这是因为它们二者相互间不是类与类别的关系。瓶子与色法的同体容有，是因为瓶子是色法的部分，青莲花与青色（也是如此），因为青莲花的青色是青色的部分。同样，（说青莲花也已经说明）具有香气，而并没有说香气。火、水等以及显色形色虽然也只对无情法命名，但不是说其他不同种类聚合，因此不成为诠聚之名，而是诠类。二、三等数目的名称以及具足等也是种类的名称。有些论师说，柱子、瓶子二者以及无情有情二者之类连接的名称是诠聚而不是诠类，但实际上这并不是名称而是词句，很显然，聚、类单单是以名称而分析，除此之外无需结合词句和语言。可见，如此分类关键在于除不除去聚支及类别作为所诠，如果深思熟虑，则也会了解有种种分类。对无实的差别虽然命名为聚，但实际上不具备聚的任何意

义。

彼总或分支，谓瓶之色等，

能表彼力异。

再者，诠聚支的名称是表达聚支的总或者聚合之名称如瓶子一类的分支或差别法，因为说“瓶子之色与所触等”，能表明具有盛水作用、瓶子本身的聚支色等的能力即能产生眼识等的差异，就称为瓶之色，因此，与柱子等之色分别开来，特指瓶子的聚支色。此色是排除不能产生眼识的他法，而是具备能产生眼识的能力或作用的名称，因此那一名称表明那一意义。

午三、依彼教他亦通达：

此说余亦尔。

尽管如此诠法有法、诠聚聚支的这一意义，实际

上这两者并不成立他体，但是凭借宣说运用遣余名言共相的这一观点合情合理，也能说明其余情况，瓶子无常与瓶子之无常一类的诠法有法，旃檀与旃檀之芳香等诠聚聚支之名，一切同类也与其相同。

丑二（破由分支而产生）分二：非由一切分支生；非由一一分支生。

寅一、非由一切分支生：

一切若是因，离一支亦非。

如果对方认为：有支虽然不成立实体，但是手等分支成立，因此心是由分支中产生。

驳：那么请问是从一切分支具足中产生，还是任意一个分支中产生的？倘若按照第一种答案，一切分支如果是心的因，则有即便离开了鼻子之类的一个分支意识也不能产生的过失，因为如果因不齐全决定不

会生果。你们不能这样承认，因为尽管一一分支短缺但也会产生意识这一点以现量成立。

寅二（非由一一分支生）分二：真实；破彼遣过。

卯一、真实：

纵各具能力，同时生多体。

即使各个分支具有产生意识的能力，可是如同一位补特伽罗同时分支的数目以及它的极微尘数目一样，同时之中将产生众多心识，就像若干种子产生若干苗芽一样，因为因齐全。

卯二（破彼遣过）分二：遮破；自不相同。

辰一（遮破）分二：略说；广宣说。

巳一、略说：

相同多体故，呼吸非决定。

如果对方声称：并没有众多意识在同一时间产生的过失，因为意识的因不仅仅是身体，气息也是它的因，而气息只有一个，由此产生一个意识。

驳：这种答复不合理，因为气息也如同分支一样，同样是以方向时间的多体部分存在的，那些呼吸并不是决定作为一个心的因。

巳二（广宣说）分二：无分一类息非因；有分他类非是因。

午一、无分一类息非因：

纵一然多明，彼因恒存故。
若非多之因，渐非无别故。

对方继续说：那些气息并不是众多法，因为一个呼吸是无分的一个整体。

驳：凭借事势理可证明事实并非如此，然而暂且不作其他观察而根据你们的承许来反驳，就算气息是一体，但是在一个无分气息期间，前后所有的分别心有众多，这是很明显的，因为承许意识的因是气息，气息是恒常而存在的。假设一个气息不是众多心识的因，那么次第也不是众多之因。由此先前一个气息中产生的唯一心识也成了屡屡产生，因为你们承许气息是由身体所生，身体和气息不是前后他类而无有差别的。

一息取多境，故彼生不定。
若一识知多，彼成同时性，
无违故次第，缘取亦不成，
无有差别故。

此外，“一个气息是一个心之因”的说法与现量相违。如何相违呢？一个呼吸的气息也产生缘取众多外境的心，故而是由一个气息产生一个心之说并不决

定。

如果对方说：没有过失，原因是，尽管是一个心识，但一个心识了知众多外境。

驳：这样一来，心识就成为在同时认知前后的一切外境，因为它了知多法并无相违之处，无法限量。

如果对方说：它不是同时缘取前后的一切外境，而是次第缘取。

驳：次第缘取也不成立，因为它的因无有前后差别。

午二（有分他类非是因）分二：多是多因不合理；多是一因不合理。

未一、多是多因不合理：

若执非自类，时息多刹那，

即是心之因，则无次第因。

彼岂具次第？

如果对方说：一个呼吸也并不是无分，因为它有许多刹那的部分，因此每一刹那产生一个心识。

驳：请问这样的刹那是由气息本身前面的同类次第产生的，还是由身体中产生的？如果承许是由身体中产生，也就是说，如果执著：不是由各自的同类产生而具有时间先后的气息许多刹那是先后如此产生的心之因，进而气息的每一刹那产生与它自己同时之心识的那些刹那，则由于不观待前面同类，因此具有次第的因不存在，如此那些气息又怎么能具有次第先后产生？应该成了同时产生。为什么呢？因为你们承许气息产生并非观待前前那些气息，而它的因唯一是身体，身体前后无有差别。

前自类是因，则初应不生，

彼之因非有，出息异有境。

有亦定多性，故心同时生。

假设对方担心此过失临头，于是说那些气息的刹那前面自己的同类是因。

驳：如此一来，气息倘若观待自己前面的同类，则入胎时最初的气息就不会产生，因为它的因——自己同类这样的前提在你们宗派中并不具备。此外，气息的一刹那也不是无分，因为如此排出气息是身体不同部位的有境，如同牛群等一样他体的对境并不是一个，由于气息刹那存在也决定是多体性，既然因有多种，故而当时的心识也将在同时中产生多种。由此就证明多个气息是多个心识的因不合理。

未二、多是一因不合理：

气息行弱等，缺一则不生，

如何有即因。识亦应有别。

何非依何别，而别非其果。

假设对方认为：气息的许多部分也是与自己同时的一个心之因，又有何相违呢？就像种子、地水等众多条件是一种苗芽的因一样。

驳：倘若如此，那么在气息的运行微弱以及闭气后不出气等阶段，即使气息的一部分不齐全，也不会产生心识，因为如果因不齐全，则不可能生果，如同纵然具备种子等，但如果离开了一个水分，则不会产生苗芽一样。

如果对方说：不观待气息运行强弱等，不管如何运行也好，只要有气息运行，就是心识的因，如同酥油灯无论大小都有光芒一样。

驳：即便如此，但强弱的气息中所生的果——心识也该有明显不明显等差别，就像大小的灯发出的光

有差别一样。假设心识不随从因的增减，那就证明心识不是气息的果，如此某果也不会由某因的增减、行相等不同中而形成它的差异，就说明这不是它的果，不随从因的缘故就像黄牛与野黄牛一样。如果把此颂以词藻组合起来，则如“何异生何者，非异非其果”。

辰二（自不相同）分二：真实；他不同此。

巳一、真实：

识功能定故，一是一之因，
以识著他境，无力不取余。

如果对方说：即便按照你们所承许识是由自己的同类产生，但由于心识是种种对境之有境，同时产生多种的那一过失你们自己也同样难以避免。

驳：我们的观点绝不相同，原因是，尽管心识是种种对境的有境，可是缘取某对境的识依靠前前的等

无间缘，后后也决定有缘取各自对境的能力，为此并不是同时缘取任意对境，等无间缘的一个心识是中间没有被他法中断的后面一个心识的因，如此观待而决定是次第缘取对境。

如果问：如此怎么观待呢？

比如，虽然若干对境已经存在，但以心识特别专注、执著“蓝色”之类的其他外境，而不具备缘取黄色等其余外境的能力，于是不缘取其余外境，因此由前面引力中产生取蓝色之识。由此可知，分别意是次第产生、无分别识按照三缘聚合的次第而产生。

巳二（他不同此）分二：不同之理；除疑。

午一、不同之理：

若身顿生识，后定同类生。

身体之能力，何故而消失？

假设对方了知如此合情合理之后认为，我们自宗也是同样承许，首先身体形成时，从中同时产生心识，从此之后，心识决定由自己的前前同类中产生，因此心识不是同时产生，这一点可以与你们一致承认。

驳：对你们来说，这一点并不合理，因为如果识没有以自己的同类作为前提而由身体中产生，那么产生识以后身体生识的能力为何消失呢？由于与先前无有差别，故而也该产生众多心识，这样一来，会招致更严重的过失。如果后来不产生，则先前也不该产生。

午二（除疑）分二：略说；证彼合理。

未一、略说：

谓身灭非依，故心独自住。

为彼因得转，心续安住因，

不成其分支。

假设对方说：如果按照你们的观点，心识同类相续不断产生，那么现在的这个身体灭亡时，那颗心不是以身体为依处的缘故，从此之后心就成了独自漂泊而存住，因为不是所依，也就不一定并存。

驳：假设为了后世身体的因得以不中断而流转，心之相续住于身体中的同类不间断的因存在，并且这样的心不成为身体形成的分支或俱有缘，那么心不依赖身体而独自存在的情况的确是有的，如同转生无色界一样。后世身体的因到底能不能得到直接形成后世身体的机会，这完全依赖于心，如果以不离开耽著色法的心作为俱有缘，那么它就会获得机会，如同种子被水分湿润一般。

如果有人想，所谓后世身体的因究竟是什么呢？

此生之五处，生余身之因。

今世的五处接近泯灭的最后刹那是产生后世其他身体的近取因，如果它具备爱恋身体之心的（俱有）缘，那么死有的末尾形成中有的身体以后就再投生入胎等。仅以如此说明的这一点就能证明根等同类作为前提，实际上心的习气一经苏醒，就会显现身体，这一点务必要明白，因为显现前面身体的习气复苏的五处作为近取因，意识爱恋身体作为俱有缘，进而再度使身心连续不断显现，如同梦中的身体一样。再者，如果像种子离开了水分一样离开对身体的爱恋以后，那个心识不作为显现身体的俱有缘，那么暂时就不会显现身体而转生到无色界，如同酣睡阶段一样。即便是在无色界，它的因——具有我执根本的五处串习爱的习气也可复苏，只不过是暂时以随眠的方式存在，一旦现前以后就会显现身体，如同从酣睡中再度显现梦中的身体一样。由此可知，分别念的习气在久经串习中连续不断地呈现出各种各样的身体、住处、苦乐。

未二（证彼合理）分二：他宗破彼无能害；说他能立无意义。

申一、他宗破彼无能害：

破彼分支事，是因不可得，
非定已详说。

对刚刚讲述的这一点，他宗提出下列相似的能害加以遮破：如此承许意识是身体之分支的事物或俱有缘，具足它的五处是自果后世身体的因，并不合理，对于以这样的因缘形成后世的身体，你们对方运用不可得作为因，并不是确凿的依据，这一点前文中已详细阐述完毕。

申二、说他能立无意义：

根等亦有余。可见前前根，
自类之能力。

认为这样的五处不是后世的近取因，是有色根的缘故，以及“等”字包括的意识不是缘，是心之故，还有是有实法之故、具有手之故等是能立，也是有余不定因，因为是根等并不具备不结生后世的理由。为什么呢？我们可以见到今生的前前根具备产生或者饶益自己之后后同类的能力。

见变故生他，亦皆得成立。
若彼由身生，如前过亦同。
谓由心中生，余身成此生，

如果对方认为：这一点并没有见过，因为身体与根并不存在先后灭尽的次第，乃至存住到死亡时方消失。

驳：事实并非如此，明明见到根明不明显等阶段的变化，因此并不是一体，所以，由前面产生其他后面也是成立的。

假设对方说：根明显、减退等并不观待自类的相续，而是由身体中产生。

驳：这样一来，如同先前所说身体没有消失时心应成不消失以及众多心识同时产生等所发的太过也同样会招致。假设说现在的根是由现在的心中产生。如果是现在的心中产生现在的根，那么后世的另外身体也成了由此心中产生。

由离因之故，末心有结生。

许能立有余。

结尾：身体不是心识的因，由此离开身体之因的缘故，死时最后的所有心并非不结生后世的心，为此，我们认为离开身体之因等这样的能立是有余不定因。

壬二（遣修无边不容有）分二：辩论；答复彼。

癸一、辩论：

谓修纵超胜，如跳及水温。

并非越自性。

如果辩方说：如此生的相续倘若成立，那么修习慈悲等纵然较前有所超胜，但不可能增长到无边，为什么呢？就像再如何串习跳跃，也不可能跳到无限量之处以及水再如何烧开它的温度也不可能增到无边一样，并不存在超越有限度自性的情况，达到各自的限度就不可能再增进。

癸二（答复彼）分二：差别改变；无量。

子一（差别改变）分二：略说；广宣说。

丑一、略说：

已修若反复，亦将待勤作。

所依不稳固，超胜不能增。

自性非同彼。

驳：不能增长到无量有两种原因，一是已经过修习，假设再反复继续，还要观待努力勤作，而不会连续不断运行。再者，如果因中断，所依不稳固，超胜就不能无有止境地增长，然而修习慈悲等的自性与前面这些的自性并不相同。

丑二（广宣说）分二：改变不变说差别；彼等结合差别基。

寅一、改变不变说差别：

益彼诸功用，于后之超胜，
成办力无故。非恒所依住。
别增非性故。何时已造作，
复不观待勤，他勤将胜进。

如果对方问：前面具有那样的自性，而修习慈悲

等并不是这样的理由何在呢？

答：饶益如此跳跃等的所有功用勤奋，只是以直接的努力产生跳跃的自果，而对自己后面同类的后面超胜性以不间断的方式来进行饶益的能力是不具备，为此即使再度跳跃，还是需要发起勤作，而并不是以前面的勤作来跳跃，因此并不具有增至无边的自性。

如果水烧开已经干涸以后所依或因便中断，即使在没有中断的时候也并不是恒常作为热性的所依而住，因为热性并不是水的本质，故而一旦离开了火就会再度变冷。

串习跳跃会越来越有进展、烧水时温度会有暂时增长的特点，然而这些并不是可无止境地增长的自性，因为它们以有实法的自然规律具有不会增到无边的理由而存在着，所以不会增到无边。何时，先前已经串习过没有间断而出现，不再观待刻意发起勤奋，

那么依靠所有其他勤奋力或者串习，后后将会更加增进，所以无法限定它的量。

寅二、彼等结合差别基：

心修悲等生，自然得进展，
如火等燃柴，水银及金等。
是故彼等生，体性生功德。
勤作令后后，愈来愈超胜。

心通过修习慈悲、智慧等心的功德而生起时，如果依然继续修行，则与跳跃截然不同，会连续自然得以进展，如同火与和合器等能燃烧木柴、净化水银以及精心冶炼金铜等时勤作越来越少而物质变得越来越清净一样。到底是怎样的呢？例如，火放在干柴里，如果无有阻碍，乃至存在期间自然而然会燃烧并且同类相续不间断产生，因此能够将木柴无余焚尽。心修习慈悲等也是这样自然进展的。再有，次第净化水银

积垢等，前面清净的功德不会退转而后后功德越来越增长，一直到形成摄生术的圆满功德之间殊胜性与日俱增，因为那些功德住于水银的本质中，因自己之本质的所依稳固而住。再者，没有精心熔炼的金子，第一步要放在容器中，第二步等，要依次进行烧，到后来完全纯净时，也就不观待熔炼等，超胜性会越来越增上。后两个比喻是宣说所依变得稳固的比喻，是说明慈悲等殊胜的法所依——心也同样是越来越清净以后不离开其功德的道理。为此，修行慈悲等，并不是像水温一样，而是由自己的所依——那些心中产生，即是心自身体性所生的功德。如此同类的相续产生并且所依稳固，因此心修习悲悯等的勤作使后后越来越增进，越来越超胜。

子二（无量）分二：真实；除诤论。

丑一、真实：

若由前同类，种子得增长，

悲心等串习，其量住何处？

如果对方说：即便是如此增进，然而不可能无有限度，就像金子等冶炼到究竟时不会再增长一样，该是有固定的量。

驳：虽然有限度的事物可以达到限度，然而没有限度的事物不可限量。为什么呢？如果由心的悲悯等前面同类的近取因或种子中得以增长的慈悲、智慧等那些无有阻碍自然串习，那么它的量到底住在哪儿、是怎样存在的呢？也就是说，如何能认定它的量就是“此”呢？

丑二（除诤论）分二：遣除他亦成无量；遣由种子生之诤。

寅一、遣除他亦成无量：

跳跃非如是，其因力勤习，

功能确定故，跳跃决定性。

假设对方说：如果不间断加以训练就能增到无边的话，则跳跃的训练没有放弃而一直进行，这样一来，猴子与大鹏应该有平齐的时刻，凭借这种道理，也将存在跳到无边之处的情况。

驳：跳跃并不是像修心一样，后面的跳跃并不是比前面的跳跃有所超胜而增长到无边，原因是，作为跳跃的因——身体的力量本身的功能决定有局限性，前面的力量中生起，并且产生后面的力量暂时的勤奋练习也是依赖于身体的法，由于功能确定也就是有局限性的缘故，再怎么练习跳跃，也是具有决定的局限性，而不可能跳到无量无边之处。

初非如后跳，身有违品故。

力渐除违品，自力现前住。

假设对方又说：倘若通过练习也不会有所长进，那么就像后来练习之时一样，一开始就该能跳跃，而事实上做不到这一点，因此通过训练而有所超胜是现量见到的事。如果有所增长，那么为何不能增长到无边呢？

驳：练习跳跃，一开始并不是像后来训练阶段那样能够跳跃，因为，前面的身体存在着与跳跃能力相违的涎等沉重界的障碍，因此先后的身体迥然不同。当通过训练渐渐消除那些违品时，按照消除的次第，跳跃就会越来越增进，到了最后完全消除违品时，自己身体所有的力量就会现前，而不会再更进一步增上，因为力量自本体有限度而存在，就像飞禽与猴子的体力一样。

寅二、遣由种子生之诤：

悲由自种生。设自种子果，

违品妨害无，心即成彼性。

假设对方说：如果修习悲心等是由自己同类的种子产生，那么从无始以来就需要具有，这样的种子增长以后，一切士夫为什么不都具备极其慈悲的本性呢？如若没有成为这样，则后来修行三大劫等也不会达到无边无际。

驳：慈悲是心的本质，因此的确是由自己前面的种子中产生，当然，如果它增长的障碍——嗔心等不存在，就会变成它的本性，可是因为有障碍故，尽管具有从无始以来就存在的种子，但还不能增长到无边。即便如此，但并不是说诸位菩萨也不可能增长到无边，原因是，假设嗔恨等具有自己种子的果嗔恨等——悲心的违品妨害不存在，那么心即将原原本本变成慈悲等的本性。

如是修前前，心法之慈悲，

离贪智慧等，即余明之本。

依修成悲性，如离贪贪厌。

如果这样的种子不存在，就证明那些根本不是心的法，为此心中不可能生起悲悯，但事实并非如此，原因是，即便暂时没有现前，但由于是心故不可能不产生，诸如罗刹与猛兽也慈爱自己的孩子。同样，智慧也有明不明显的情况，而不具备遍知种子的心不可能存在。因此，这般修习前前的心法悲悯、离贪、智慧等是其余后后明显现前的根本或种子或因。依于种子越来越进一步修习并且在无有障碍的情况下，总有一天心必将成为悲悯的本性或自性，就像修习离贪使心成为离贪自性的阿罗汉以及串习贪欲的具贪者，还有修不净观生起厌恶的心一样。

如果对方认为：假设果真如此，那么慈心、嗔恨等一切的种子同样是从无始以来就存在，为什么单单变成慈心的性质呢？

答：所有烦恼都是客尘性，因此具有根除其种子的方法，而悲心等与证悟真实义非但不相违，而且也会从中增长，所以是与心不可分割的功德，关于这一点下文中将予以详细论述。

庚二（加行圆满说导师）分三：由悲修习方便生；如何证悟方便理；修习方便说导师。

辛一、由悲修习方便生：

具悲为灭苦，勤修诸方便。

方便生彼因，不现讲彼难。

如果对方说：修习大悲虽然越来越有所增上，但又怎么能成为佛陀是量士夫的依据呢？

处于因位时心怀慈悲的菩萨为了灭除一切其他众生的痛苦，而精进修行消除痛苦的所有方便。

如果对方又问：自己勤奋修行方便又怎么能遣除

其他众生的痛苦呢？

答：因为首先自己如果对于方便所生、息灭痛苦的灭谛与息灭之因——道谛的自性一无所知、没有现前，则要如理无误为他众宣讲那些因果绝对有困难，也就是无能为力。

辛二、如何证悟方便理：

依教理观察，痛苦之特性，
了知痛苦因，无常等自性。

这般寻觅方法者以宣讲方便真实教义与相同的事势理加以观察时，结果从这样的痛苦法是偶尔产生并且有增有减等特征的理由中了解到痛苦有因，并且对于因也是无常，以及“等”字包括的其因本体或法相等的自性也用自己的智慧加以了别。

到底是怎样的呢？痛苦如果不是由此因产生，那

就成了恒常有或恒常无有，并且不可能存在有增有减的差别，然而已经通达痛苦存在着因。

如果对方问：因到底是怎样的呢？

当然，常法中不会产生具有各种阶段的果，由此认识到因也决定是无常的自性。这样的因也并不是时间、自在天等共同的一法，因为有着千差万别不同感受的一切众生自己心相续存在着差别，从而认识到是前面相续流转。相续流转也主要是心，而并不是他法，心具有我执的分别念，由此导致取受、造作种种对境，就像吸铁石存在铁扦就会动摇一样，因的法相也是依靠伴随着圣教之光的慧眼才能够正确无误通达的。

何故成如此？因住果不灭。

为除彼之因，观察其违品。

了悟因体故，彼对治亦定。

如果对方问：为什么渴求摧毁痛苦的人，唯一对如此痛苦的因兢兢业业地加以观察分析呢？

原因是，因没有消失而住留则不可见到彻底消除痛苦之果的现象。如此了解到因是可摧毁的法以后，为了灭除痛苦的因，才观察其违品的对治法。在此过程中会无误了达、精通因的本体，故而与因相违的对治也将决定下来。

既然要通达所有痛苦的因，那么痛苦的因到底是什么？它的对治法又是怎样的呢？

我执我所执，有为行境者，
贪执即是因，能害见无我，
彼二是相违。

我执与我所执的坏聚见，依业和烦恼聚合而形成的五蕴之有境耽著或贪执的这颗心就是因，而根除它能害的对治法就是现见无我的智慧，因为这两者所缘

与行相是相违的，就像光明与黑暗一样。

对什么贪执呢？对自相续的蕴贪执。是如何贪执的呢？对五蕴的相续及聚合，心未加分析而认为是我，耽著为我。对属于蕴的法认为是我的眼睛等，执为我所。由此可见，苦乐等舍所包含的三有归根到底仅是此五蕴罢了。由心贪执它而住于三有，除此之外，轮回之其他因的作者微尘许也得不到，原因是，如果它（指五蕴）消失，则引摄三有就会消除。如果它没有消失，那么依靠其余任何因也不能遣除轮回，这一点以理成立。

如果对方说：上文中不是说爱也是因吗？

是宣说了，那是指受生的因是爱。然而与爱有着无则不生的关系者就是我执，如果我执没有消除，就无法断除爱，如果消除了爱，就不会产生有。或者，也可以解释说：由我执与我所执的牵引，贪执有为法

之行境的爱是因。

如果认为：我执无法断除吧？

驳：它的对境以正理有妨害，因为仅仅是对相续与众多刹那的有为法之行境执著为我，而实际上我并不成立，就像将花绳执为蛇一样只是颠倒缘取串习而已，所以能够断除。

辛三、修习方便说导师：

众相多方便，长时修习中，
彼过及功德，亦成极明性。
心亦明显故，因习已断除。
佛陀行他利，胜麟角喻等。
为彼故修法，承许是导师。

如果对方心想：如是离贪虽然成立，但仅仅依靠离贪并不能成为遍知，诸如声缘阿罗汉证悟了无我，

仅此怎么能堪当量士夫导师遍知的依据呢？

驳：无余彻底消灭轮回之痛苦的正道以事势理足可证明，而对于趋入众多道位或者众多所知相的无垢智慧等持等多之又多的方便，经过三阿僧祇劫等漫长的时间加以修习，如同串习工巧明等论典，则过失从粗到细之间依次通达一样，对具有无量方便精进修炼智慧的瑜伽行者来说，属于自相续的无知等最细微的过失以及其对治的功德智慧变得极其鲜明，并且依靠对治自然灭除那些所断，为此心也较他更为明显，极其超胜，如果成为明了达到顶点之智慧的本性，那么就如同日轮下黑暗无机可乘一样，作为轮回之因——我执之因的最细微习气也已断尽而获得究竟的智慧。大能仁实行他利，与麟角喻独觉以及“等”字所说的声闻阿罗汉相比，更为超胜的特点就是无余断除习气这一点。如此修习方便的目的就是为了给所化众生指明正道。因此在将宣说（即引导）之因——修习方便说

为能立的这里，是从因取果名的角度而承许是“导师”。

己二、结尾：

证成初生故，此二说为因。

如果有人说：那么，陈那论师不是以“加行示众说导师”来说明直接为他众宣讲息灭痛苦之方法，而称为导师吗？这里为何说是宣讲之因？

“加行示众说导师”也并不是说直接宣讲，而是承认导师，也就是说对因位的修习方便取上它的名称。取名的必要是对可为一切众生宣说的因用特殊的名称来说明。如此的依据是由证成果或量的本体善逝救护中，初始先宣说欲利与导师二者是它的因或能立，而在所立或成就果二者之前这两种能立要决定产生的缘故，欲利与导师这两者，说为产生量士夫的依

据或因，所以，在运用能立的时候务必要认定因。

戊二（果圆满）分二：自利圆满说善逝；他利圆满说救护。

己一（自利圆满说善逝）分二：略说；广宣说。

庚一、略说：

断因具三德，即是善逝性。

如果认为：由这两种能立（即欲利与导师）如何证明佛陀是量士夫呢？

具有毫不颠倒的所见，如如不动安住于二利圆满的果位中，由此说为量士夫。自利圆满是指从根本上断除痛苦之因而具足三功德的特点，即称为善逝性，梵语色嘎达引申出来，则具足善妙而逝、不退而逝、无余而逝三种特征，对此命名为善逝。

庚二（广宣说）分三：善妙而逝；不退而逝；无余而逝。

辛一、善妙而逝：

非苦所依故，即善彼由见，
无我或修行。

由于永远再不会成为生等痛苦之所依，即称为善妙或庄严或可赞而逝，或者善妙而断、庄严而断、可赞而断。这是来自于什么呢？以理决定进而在见道现见能断除一切痛苦之根本的无我，或者在修道将所见之义加以修习或修行，从而任运自成达到究竟果位。如此不是痛苦的所依，就是值得赞叹的，凭借依理成立的方便而去往果地，称为逝，因为与有漏过失不相混杂，就像士夫庄严的身体一样，由此与其余外道等区分开来。

辛二、不退而逝：

生过即兴起，称为复退转，

已断我见种，是不退转性。

彼谛异体性。

如果有人问：退转到底是怎样的？不退又是什么样的不退？

再度投生轮回及转生的因——贪心等所有过失没有断除，致使再度兴起的缘故，**称为复退转**。而佛陀已经从根本上断除我见之一切种子的缘故，而成为苦集的细微过患也不产生的本性，因此**是不复退转性**。为什么不可能有过患再度产生的机会呢？因为佛陀的智慧完全已趋入实相真谛义，与之所缘行相相违或异体者永无产生的时机。成为这样的智慧本性，就如同虚空不著染料或者太阳下根本不存在黑暗一样，依此说明佛陀完全胜过预流圣者等，而不再退转，就像传染病痊愈一样。

辛三（无余而逝）分二：真实；除彼诤。

壬一、真实：

身语意之染，无恼及无病，

说道不明余，修故无余断。

共称身语意的染法是什么呢？它的本体并不存在轮回因的烦恼，即非烦恼性，并不是生等痛苦疾病的所依，因此为无病，声闻缘觉阿罗汉没有断除（身语意的染法），原因是，身体的染法：诸如时而跳跃，时而撞到猛象等；语言的染法：诸如与娼妓交谈、时而发笑以及对别人说“贱种”等等，这些是由无记心驱使而说；心的染法：诸如不是恒常入定在无记的心态中于莽林中迷路等，即使入定也有不知的情况，因此有染法之心产生，这些称为非烦恼性之无知。这样的染法，还有对究竟宣说三乘之道心不明了，即是声缘阿罗汉没有断除而剩余下来的，而佛陀出有坏由于极度修习无我的缘故，我见的细微习气也已予以断

除，因此无余断除这样的染法等所断，如同满满当当的瓶子一般。

壬二（除彼诤）分二：略说；广宣说。

癸一、略说：

有谓言说等，故非尽过患。

此逆疑故谬。

伺察派（胜者派）等有些外道声称：由于言谈、有身有心、吃饭穿衣等，所以（佛陀）并不是从根本上断尽了贪等一切过患。

驳：但这样的因在异品——灭尽过失中存在也无有相违之处，因此你们的这种因在逆品成立方面仍有怀疑，你们的论证是错误的。

癸二、广宣说：

常性或无法，或法不知故，

何故妄断言，诸过不能灭？

你们的“无余断除不可能”这一点是凭什么理由得出的？是由于贪等一切过失是常性故不可断，或者根本不存在断除它们的方法故不能断，或者方便虽有但不了知的缘故，不能断除它，到底以其中什么理由妄下断言说：所有过失不能从根本上灭尽。

有因故依修，因治灭尽故，

由知因自性，知彼亦成立。

以上这三种理由都不成立，因为所有过失是偶然产生而具有因故不是常有，依靠修行因的对治会灭尽的缘故也并非无有方法，再者，倘若不存在任何因的自性，则也能通达这一切不复产生，如云：“欲汝之根本，了知分别生。”由了解到它的因是什么，就知晓与之相违的对治也完全成立，所以并非不了知方

便，勤修这样的方便达到极点，则会无余断除过失。

己二、他利圆满说救护：

救者见道说，无果非妄说，
具悲故诸为，行持他利故。
为此是正量。

如同前文中所说由悲心中产生导师，悲心达到极点而出生善逝，由具足这样三功德的善逝中出生救护者，因此佛陀出有坏是救护者，因为自身如实照见之道达到究竟时为他众也如理无倒宣说。依靠如此之道能彻底从所有痛苦中得以救护，因此导师成为所化众生的救护者，而吠陀等其余本师并非如此，因为依靠他们的方便不能彻底从轮回中得以救护。而世尊照见真实义臻至究竟时为他众宣讲，完全是无有颠倒、无有过失的言词，因为不存在过失之因。如何不存在过失之因呢？由于无有果或者没有必要，佛陀不会说

欺惑众生的妄语，原因是，颠倒邪说完全是由贪嗔等过患驱使，心里怀着其他目的，进而为了达到目的才妄言虚谈，而作为灭尽贪等过患的佛陀不可能有这样的意图。此外，尽管没有想到别的目的颠倒宣说，但由于不了知导致颠倒宣说的情况也可能发生。然而佛陀无所不知这一点已经证明完毕，因此不可能错误引导，正因为不存在错误引导之因，所以佛陀的语言才是尽除过失的言教。

如果有人说：即便如此，但言谈毕竟要以寻伺为前提，心里存有想说的目的而想到愿听者如此理解，这难道不是贪欲吗？

这并不叫做贪欲，由于自利究竟，即使没有说对自己而言也未尝不可，所以为他众宣说也并没有一丝一毫的自利必要和用途。再者，佛陀自身是离贪士夫这一点也已经证明完毕。可见，为他众宣示自己如实照见之道者，对一切众生具有大悲心的缘故，往昔

有学道的所作所为也都是为其他众生利益而行之究竟果位的体现，故而怎么会对众生开示欺惑之道呢？绝对是无欺之道。为此说明是救护者，因为自己虽然了知，但如果没有为他众开示，则不能救护他众，通过开示而救护的缘故称为救护者。正是由于这种原因，对于渴求解脱者来说，佛陀是量士夫完全成立，无欺之故。

丁二（救等逆式说能知）分四：宣说救护自性者；说由救护知善逝；说由善逝知导师；说由导师知具悲。

戊一（宣说救护自性者）分二：宣讲四谛说救护；宣说四谛各自性。

己一、宣讲四谛说救护：

或救说四谛。

或者，以逆行的方式来说明能知的理由，是救护

者，是通过宣讲四谛来了知的，依靠其方便决定能救护一切所化众生的缘故，导师成立是救护者。自在派等上供下施、依于五火等并不是真正的方便，因此不能彻底救护脱离轮回，因为无以断除轮回之因。而宣说四谛决定能彻底救护这一点以事势理成立，所以我们能够明确知晓宣说此方便者是救护者，对此，经中也说：“处于畏惧恐怖地，多数依止山森林，寺院树木及灵塔，彼非主要皈依处，依止彼等皈依处，不能解脱大痛苦。何时皈依佛法僧，真实脱离苦苦集，依于圣道八分支，必定趋至涅槃果，一切圣者之四谛，依凭智慧能观见，彼即主要之皈依，依于彼皈依处，解脱一切诸痛苦。”

己二（宣说四谛各自性）分四：宣说当知之苦谛；宣说当断之集谛；宣说当得之灭谛；宣说当修之道谛。

庚一（宣说当知之苦谛）分二：宣说痛苦之事

相；宣说苦谛之法相。

辛一（宣说痛苦之事相）分二：真实；破邪分别。

壬一、真实：

苦即流转蕴。

所谓的痛苦到底是什么呢？就是生死相续接连不断流转的这个有漏近取蕴。它怎么成为痛苦的自性呢？只要是有漏的蕴，都不同程度具足苦苦、变苦、行苦，因此这些蕴就这样成为痛苦的自性，这也并不是增益而是真实的自性，故称为谛。

壬二（破邪分别）分二：破无轮回之承许；破彼遣过之答复。

癸一、破无轮回之承许：

串习贪等明，见故非自然，

无因生违故。

顺世外道徒声称：众生接连不断流转轮回并不存在，因为从没见过先后来去。现在的蕴是无因随随便便自然产生的。

驳：依靠串习力，贪心、嗔心、悲心、智慧等有明显不同，是现量而见的缘故，贪等并非是在无有因的情况下随随便便自然而然产生的，否则一旦生起，就不该由串习的因中得以增长等。如此运用不是自然的依据而对承许自然产生的观点有妨害，是无因而以本性生相违之故，或者无有因的缘故应成恒常不产生或者不是偶尔性而于一切时分都存在。

癸二（破彼遣过之答复）分三：破无轮回之依据；立有轮回之依据；说无轮回有妨害。

子一（破无轮回之依据）分二：风等惑因不合理；亦破大种许为因。

丑一（风等惑因不合理）分二：略说；广宣说。

寅一、略说：

错非风等法。

顺世外道声称：贪等并不是由无始的同类为前提而产生，因为身体的界是风等之法。到底是怎样的呢？由风界中产生痴心及其从属，由胆界中产生嗔心和智慧等，由涎界中产生贪心、吝啬、慈心等。

驳：由于随存随灭错乱，贪等并不是风等过失的法，因为仅仅这些过失存在，贪心等并不一定存在，如果过失减退以后由前面的状态中消失，也不能证明贪心等消失。为什么呢？我们可以见到，涎界成分多的人，也有贪心薄弱而智慧高超、嗔心强烈等情况。也就是说，涎界成分多的人，肤色白、身体强壮、睡眠重、难以运动等；胆界成分多的人，肤色黄、身体有恶臭，温度高等；风界成分多的人，身体瘦弱、肤

色黑、行动轻便，言语繁多等。

寅二（广宣说）分二：遮破；自不同理。

卯一（遮破）分三：因果应成皆错乱；因果应成颠倒矣；应成决定唯一果。

辰一、因果应成皆错乱：

谓性合无过。为何亦不见，
彼法外他法？

假设对方说：由于风胆涎三者自性混合而住，只有单一一种的补特伽罗不可能存在，也见到有涎界者也有其他的法，因此并没有你们刚刚所说的过失。

驳：倘若如此，那么当见到某因的法——嗔等时，为何也不见到它前面的法以外臭味和大汗等他法？如果没有见到他法，那么它的因——胆成分多又是凭什么知道的？倘若你们明明见到身体强壮者有贪

心以后才安立“这是涎的法”，则能安立涎成分多也仅仅是依靠见到它的法而别无其他，因此其他胆等也是与之相同，为此，尽管涎成分多者，没有理由证明胆成分多，但实际上已成了胆成分多，这样一来，永远不能了达风胆涎的成分多少，由此也就不可能分开决定安立各自的法。

一切贪成同，故非一切法。
谓如色无过，设彼差别者，
诸业增上无，彼辩亦等同。

假设对方说：风等之法——愚痴等并不是决定分开的，因为这三者聚合，贪心等一切也得以产生。

驳：如此一来，所有人贪嗔慢、智慧等应该成了无有大小而一律等同，原因是，分开决定的因不存在差别，那么具有某某因相同的缘故，贪等也并不是所有三种过失的共同法。

假设对方说：就像因只是四大种这一点虽然无有差别但是从中产生的色香等迥然不同的种种差别是存在的一样，并没有过失。

“假设造成色等截然不同之差别的所有宿业增上因不存在，那么它也不该有差别”的辩难对你们来说也同样无法答复。外界的所有色法，是由各自的种子和所有人之业的增上缘存在而导致有所不同，并且大种本身也是由色等有增有减和内在士夫的色等异熟因的差别所致，否则如果单单由大种形成，那么也应该成了一切无有差别，要从这两方面来理解。

若亦许贪等，自性是诸法，
无不具力性，果别由何致？
诸过纵有别，无有差异故。

如果也承认贪等自性是三过一切之法的话，则作为因的身体，无不具备贪等之能力的自性而果迥然有

别的贪等成分有大有小又是由什么原因导致的？这一颂词在本论中没有，是《量庄严论》中的词句。此外，即便所有风胆涎过患在没有成为病态的阶段和成为病态以后成分存在多少的差别，然而对于承认贪等各自之法者来说，由于无有如此差异，故并不是它的法，如果是它的法，就该如同灯与灯光一样随存。

非不成立性，一切变变故，
亦非一切生。

如果对方说：如同各自病的差别一样，一个过患也有若干差别，因此并没有过失。

驳：如此一来，由于一法也具有若干法，结果一切都成了同时或者成了只有一法而别无其他。

如果对方认为：此因不成立，因为，诸如胆界尤为增长而成为疾病时，由忧恼中生起嗔恨。

仅此并不能证明因不成立，原因是，不单单是胆界，所有变成病态者都会变得产生忧恼，从中生起嗔恨，故不一定唯一是胆界的法。

假设对方认为：如果由一切中也有产生嗔恨的现象，则有何相违呢？

也并不是由一切中产生的，因为“一切贪成同”的过失已经宣说完毕。

辰二（因果应成颠倒矣）分二：一、真实；二、破彼答复。

巳一、真实：

若因已增长，则果不应减，
如热贪等变，是由苦乐生。

诸如，如果作为因的涎界尤为增上，则果贪欲理当增长而不应该减退，如同胆界特别增长而使身体

热度、臭气等增长一样。如此一来，如果涎界特别增长，那么由忧恼所牵而生起贪欲、风界增长而不睡眠、胆界增长时神志不清之类的现象出现显然成了相违。所以，贪等的变化并不是由涎界等所导致，是由身体调不调和的内在所触作为所取境的苦受乐受中产生。

巳二（破彼答复）分二：对方承许；破彼。

午一、对方承许：

若由不等生，痛苦不生贪。
请说由何生？由调和精增，
从中生贪欲。

如果对方声称：成为病态而增长时，由于被过患成分多少不平衡而产生的痛苦所掩盖，即使涎界增上也不产生它的法——贪欲等。

那么请你们说说贪等到底是由什么产生的？

如果对方说：由身体调和使精液增长中生起贪欲。

午二（破彼）分二：真破；破除过失。

未一、真破：

见不调亦贪，余调亦非尔，
精尽漏血尔，不定一女精，
非于一尤贪。

驳：这一点并不一定，原因是，我们可以见到身体不调的患者也有贪欲，其他人即便身体调和也有不生贪欲的情况。还有其他一些人，精液穷尽而由彼道中漏血也生起贪欲。你们的观点以此有妨害。此外，如果仅仅是精液增长就生起贪欲的话，那么并不一定对一个女人才有精液增长的现象，因此精液增长的男

人理当对所有女人都无有差别贪恋，而不会对特别合意的一个女人才生起强烈贪恋。然而，我们也可以见到男人对一个女人尤为贪执的情况。由此可见，贪欲并不是单单由精液中产生，是以自己的分别念才如此产生，这一点完全成立。

未二、破除过失：

色等亦分支，非尔皆不定。

不定皆会生。

假设对方说：某一对境的容貌美丽、行为庄严等也是生起贪欲的分支。

驳：事实并非如此，因为对所有人来说，并不一定都是这样。怎么不一定呢？因为并不一定像贪恋一者那样贪恋所有的人。此外，如果单单容貌美丽就是贪欲的分支，那么除了对美色贪恋以外，对其他任何

一个人也不应该贪恋，可是，容貌美丑并不能一概而定，不管怎样，都会产生贪欲，因为不成为任何人贪恋的对境者不可得。

不执德亦尔。设执德是支，

一切成执德，因无差异故。

此外，如果单单的美色是贪欲的分支，那么修不净观以及获得较此更好的境界者，不将对境执为功德而具有精液者也该生贪心了。可是我们明明见到，如果不将对境执为功德就不会生贪心，由此对你们的观点有妨害。

假设对方说：将对境执为功德也是生起贪心的分支。

驳：这样一来，所有士夫以一个人执为容貌美丽，只要见到她，全部也成了与前相同执为功德并生起贪心，原因是，容貌美丽在外境上存在、身体调和

的精液增长是贪心的因，如果贪恋，则需要执为功德，因此执著这样的功德以后，贪心的因存在这一点，所有人都无有差别之故。

辰三、应成决定唯一果：

何时具贪欲，如是不成嗔，
彼二体异故，不见此固定。

某某阶段，某人如果是有贪欲者的话，如此应该恒常处于那一状态中，而永远不会成为嗔恨者，因为想接受对境的贪心与想离开对境的嗔恨这两者本体完全不同。你们不能这样承认，因为并不会见到贪嗔的阶段始终固定，原因是我们可以看见时而是嗔恨的阶段时而是贪欲的阶段种种情况。也就是说，如同作为因的胆界成分多或者身体调和精液增长者也会转变成许多其他状态，对一个对境也可见到有嗔恨、贪恋的各种阶段，这怎么会是由身体的因所导致的呢？因为

因无有差别，显然是来源于内在分别念的差别。

卯二、自不同理：

自许贪心等，依赖于同类，
习气差别转，是故无彼过。

贪嗔等阶段不固定而产生种种的道理，可以表明不可能是由风等中产生，我们自宗承许：贪心等是依赖于从无始以来连续不断的同类习气不同差别而转，为此不会招致上面对他宗所说的过失，由于士夫内在的串习不同而造成贪欲等有强有弱，对对境生起方式的差别和各种阶段不同也可以存在。

丑二（亦破大种许为因）分二：真实破；除诤论。

寅一、真实破：

此破大种法，所依亦遮故。

依靠分析风等并不是贪心等的因法这一点，也已遮破贪等是地等大种之法，因为，由内在的大种地水界中产生涎、由暖火界中产生胆、由呼吸等界产生风，是假立的，为此，承许由地水中产生贪心、由火风中产生嗔心、由水风成分多中产生痴心的说法也以同一理证可以遮破。所以，精液等身体的大种界作为俱有缘，从中生起乐受等，就像由根产生根识一样作为能饶益，而内在的所触作为所取境，也是对意识饶益的缘，而这些大种并不是心识的近取因。再者，前面调和的所依也已遮破的缘故，大种也就不是已经形成的贪等安住的所依。

寅二（除诤论）分二：除教义说之相违；除于彼时之诤论。

卯一、除教义说之相违：

非白等依土。所依名因义。

或与自所依，无别存是依，

否则非合理。

假设对方说：如果这些大种不是所依，那么与《对法论》中所说“色等这些大种所造依于大种”相违。

驳：如此之说并不是说白等色和香味所触等所有大种所造在同时不饶益的情况下而依赖于地等。那是怎样的呢？色等依于地等用“所依”的名称也是从非同时的角度出发，是指前面的这些大种是果大种所造之因的意义，依赖于该因而产生才用“所依”的字眼，或者解释说，现在的色等与自己的所依——大种微尘无二无别而存在的缘故，是基或者所依，否则，如果不是对成为前后因果的所依或（与所依）本体无二无别而称为所依，则不合理，因为不作任何饶益依理成立的道理正如前文中所说。

卯二（除于彼时之诤论）分二：遣除无别不成诤；于彼他许不相同。

辰一、遣除无别不成诤：

设谓醉等力，如是有差异。
力非事外境，彼亦将毁灭。
所依齐全住，能依非毁灭，

假设对方继续辩论道：如果是同时，则称为所依能依不合理，原因是，即使所依酒与能依的能力同时，但假设迷醉等能力与酒分别而存在，酒经过长期放置就不具备迷醉的能力，而变得极酸，成为平常的液体，当时尽管酒存在，但不具备能力，“等”字包括毒药的能力和火的热性被咒语消除等。同样，大种和贪欲等虽然也并不是无二无别而是有差别，但同时作为所依合情合理。

驳：所谓“能力”除了某事物以外于其他外境上

丝毫也不存在，比如，所谓的“种子等产生苗芽的能力”就是种子本身的法，只不过是为了便于理解而称为能力，如果（能力）除了事物以外另行存在，那么就说明种子自身不具备产生苗芽的本体，而需要由其他所谓“能力”来产生，如此一来能力也成了无穷无尽。事实就是如此，你们也承认这一点，并且如果能力不是事物以外的其他外境，则只要能力消失，具备能力的事物也将坏灭，假设能力之所依的事物自己的法完整无缺而存在，那么能依的能力也不会毁灭，因为具有能力的事物就是它。所以，热性等一旦彻底消失，那么对具有热性者安立的所谓“火”显然就不具热性了，热性的能力与能力的所依二者同样消失，因为单单以不具备能力也就成了不是它的所依，由此命名为所依也无有必要，就像对虚空命名为水器一样。

辰二（于彼他许不相同）分二：宣说他许有妨害；于彼自宗不相同。

巳一、宣说他许有妨害：

设谓与彼同。非尔知现异，
大种心异故。乃至身变前，
意体成相同。分别随境转，
此是何原由？

假设对方说：与你们“同时的所依能依无二无别”的说法相同，我们也承认身体与心无二无别，因此身体一旦毁灭，心也将灭亡。

驳：身心并不是无二无别，因为心不错乱能证知显现具有他体，为此大种和心是截然不同的他体这一点成立。这一因（推理）成立，因为自己的心识也认知自己的心不是微尘累积，而具有领受的贪欲等本体，也知晓身体具有与之相反的法相。再者，自己的心领受苦乐等自身一清二楚而无法显现给他人，自己的身体不仅自己可以见到，在他众前也可显示。同

样，他人的身体，自己可以见到或者自己的身体他人可以见到，可是作为心，相互不可能现见，因此身体以外他体的心是存在的。如果不存在他体，那么一见到身体，就该了知心，由此也就不会认为“此人心里到底怀有怎样的分别念之想”或者，如同心不可见一样，身体也成了见不到、不知晓，也不会依靠有无动摇等来判断此者有无心。同样，自己的心里所想的这件事在没有告诉别人的情况下，对方也不可能说不知道，因为只要显示身体，就将达到目的等等有无量无边的过失。如果这样承认身心是一体，那么乃至身体没有变成与先前不同之前，身体的色等显然没有不同阶段，同样，意识的本体也该相同一成不变而存在，因为这两者无二无别。既然如此，那么如同身体无有差异一样，分别念随着各式各样的外境而产生多种多样，这般受外境控制又是由何原因？不可能这样。或者解释成：如果对方说：分别念产生种种是因为与外境接近。那么，有分别的意识受外境自相的主宰是

由什么导致的，分别识只是缘于义共相不观待身体和外境而产生。

巳二、于彼自宗不相同：

何时不待身，有识成有者，

习气苏醒因，故有生有者。

假设对方说，即便按照你们的观点，身体以外他体的心识存在，然而心识唯一是由自己的同类中产生一个而有种种不同的阶段又怎么合理呢？

答：何时不观待身体，即身体不是心识的近取因而前面的一些心识成为后面一些心识显现外境等习气复苏之因，所以，一些不同心识可以产生某些不同情况，变化成各种阶段，因为心识自本体是可缘取各种各样对境的法，也就是接近外缘而产生，前前同类心识也可以产生后后不同心识。或者也可以解释为不观

待身体而唯是分别心。

子二（立有轮回之依据）分二：真实；破彼诤论。

丑一、真实：

非识非识因，是故亦成立。

非心识者不是心识之近取因的缘故，也可证明轮回成立，原因是，心识无因不会产生，也不可能是非刹那性，刹那不观待前面也不会产生，它的近取因不可能不是心识本身而由地等其他任何法中产生，这一点已经论证完毕，所以心识的相续成立是无始。

丑二、破彼诤论：

设许一切事，具生识力故。

草等尖百象。先前未曾见，

说有除数论，有惭谁力言？

对于我们凭借理证说明不是心识不成立是心识的近取因这一点，尽管对方无法遮破，但假设他们承许说：“由于万事万物都具备产生心识的能力，故而是心识的近取因，并不成立无有近取因。”

驳：请问所谓“具备产生心识的能力”到底是指什么？如果是丝毫也不具备心识的法，则不具备能力这一点已经遮破完毕。

假设对方说：尽管有心识，然而却是不现前不明显的有情。

驳：所谓的有情，在你们宗派里单单就是如同灯与灯光一样心依靠身体并亲眼见到这一点，如果这在万事万物上都是以不明显的方式存在着，那么全部事物都可以变成一个明显的有情吗？还是大种的每一部分可以变成有情？倘若是第一种情况，则全部事物需

要变成一个有情，这是绝不可能的，你们也不会承认这一点。如果是第二种情况，那么由于极其微细的一根茅草和一根毛等每一事物的尖端也存在着众多大种微尘，结果也将存在一百头大象了，因为现在没有现前但可明显的有情当下就存在。如此一来，声称“先前在这个世界上谁也不曾见过或者见所未见的事物如此存在”，这种果存在于因上的说法，除了如无羞耻的旁生一样的数论派以外，其他有惭有愧的人谁会竭力说这种不合理的言词，不该竭力去说。

百次分析因，何体成显现，
其体先不现，彼果如何存？

因此，顺世派你们自以为是所有智者的顶宝，而将亲眼目睹以外见不到的其他事物全盘否定，甚至连比量也不承认是正量，可是却偏偏承认你们根本没有见过的这样事物存在，这实在是一种庄严，请继续说吧。如此不合理的理由，即便对作为因的吉祥草尖

等，百般加以剖析、分析，但如果现在事物的某一本体现量显现，而它的本体在以前因位时不显现，那么一百头大象等之类的果又怎么能在当下存在呢？这种论调极不合理。

子三（说无轮回有妨害——破无轮回由大种新生有情）分三：略说；广说；摄义。

丑一、略说：

前无而生中，贪等成不定。

如果有情的心前所未有重新由地等中产生，那么由此原因，势必导致从中产生贪嗔我慢智慧等成了不一定存在，偶尔也可能不齐全，如同承许士夫的色法差别唯一是由大种产生，而含生的各种色相迥然不同和根有齐不齐全的情况一样，根等有各种各样，同样它的法心也应该存在着有无贪欲等各种情况，然而一切众生根和形象虽然有差别，但却没有见过离贪与离

嗔等现象，依此对你们的观点有妨害。

丑二（广说）分二：唯大种因太过分；大种差别不合理。

寅一、唯大种因太过分：

若不离大性，故皆具贪等。

一切贪成同。

假设对方说：所有众生均不超离大种本性的缘故，一切有情都具有贪嗔等而不可能离贪。

驳：如此一来，一切众生贪欲等大小就成了等同，因为你们承认由大种中产生、一切都具贪欲，如同火的暖热一样。为此，贪嗔等有大有小的现象不合理。然而事实上，狮子等贪心少而嗔心大，驴和麻雀等贪欲强烈，此外人们也有贪欲、大贪欲、极贪欲的情况，同样，嗔心、慈心、智慧等的差别也显而易

见，所以对你们的观点有妨害。

寅二（大种差别不合理）分二：真实；破彼答复。

卯一、真实：

若大种别致。诸大无生异，
然此异所依，有增有减性，
有彼成无彼。

假设对方说：有情界中，贪欲等有大有小是由作为因的大种差别所导致，这就像由地点的差异，生长的果实有些是甜的而其他地方生长出来的并非如此一样。

驳：尽管承认所有大种并没有众生和大众生等的差异，而一切众生都具有生命这一点是相同的，然而众生贪欲等有不同差异的所依——大种并不是恒常都

处于一种状态中，显然是时而存在、时而不存在的增减自性，因为有些具有产生强烈贪欲的能力，而有些不具备这种能力。既然大种具有的能力有增有减，同样大种先前具有产生贪欲的能力，而后来也可能变成不具备生贪的能力，因为有增有减的法当极度减退之后中断的可能性也是有的。这样一来，无有生贪能力的大种所产生的那些有情就成了无贪者等，因为因不存在，如同山豆根的种子生出的果实无有甜味一样。

卯二（破彼答复）分二：遮破意义理；遮破比喻理。

辰一、遮破意义理：

若贪等虽异，因同性不失。
本性同因故，一切成贪同。
同性生牛识，或于此地等，
众生等差异，有者次第无。

假设对方说：贪等虽然有大小不同，但是所有众生的因都同样是大种的本性这一点不会消失，故而强烈贪心的差别即便消失，而大种不会消失，因此不可能有无贪的情况。

驳：由于本性相同或相似之因的事物上无有差别，一切众生就成了贪欲相同而无有大小差异，比如，同样具有项峰等因的本性中所产生的黄牛之识，不管是花色还是白色都了知是唯一的黄牛，而不会产生黄牛、大黄牛、极大黄牛的心。或者说，在顺世派的这一观点中也是如此，地等如果没有众生、大众生、极大众生等的大小差别，其余的有些次第也不存在，那么作为果的众生就无有差别，如是众生的果——贪欲等有差别又岂能合理？因为众生和贪欲等都是由大种形成，如果不是由大种产生，也就另当别论，只要是由大种产生，它的差别次第分开而存在就不合道理。假设众生无有大小的差别，但贪心等有大

小的差异，就说明这两者的因不只是大种，贪欲等强烈的其他因应该存在，因为不一定单单依靠大种产生它。同样，一切有情身体的不同差别也并不是仅仅由大种所致，如果真是这样，那么应成无有差别，可见，随从其他因——宿业也是成立的。

辰二（遮破比喻理）分二：一、比喻意义不相同；二、若许相同太过分。

巳一、比喻意义不相同：

热次第有别，然无无热火，
如是此亦尔。非尔以热外，
火已遮破故。何法余有德，
具差别次第，彼等彼差别，
有断如白等。

如果对方说：就像檀香火与普通火一样，尽管热量的次第有大小差别，但也不会有永无热量的个别火

存在，同样，此大种虽然也有产生大小贪欲等的他体部分，但不会有永不生起贪心的情况。

驳：这种观点并不合理，因为暖热本身就是火而暖热以外的火存在这一点已经遮破了。到底是怎样的呢？如果火与暖热是他体，则有存在无有热暖之火的过失，并且以遮破同时的所依等先后所说的许多正理有妨害。所以，你们的比喻火与意义地等完全不同，假设承认某法在不是始终不离开有法的情况下，另外以所依方式拥有的功德具备增减的差别次第，则那些功德即有法或所依的差别，在有些情况下也有可能会中断，如同毡毯等的白色等由其他染料转变时前面的白色将中断一样。因此，大种具有的功德贪欲等大小之因的差别有增有减，大种的有些差别可能会中断，由此可知，与火的热性截然不同。

巳二、若许相同太过分：

如色等不定，彼与大无别。

设谓与之同，非尔贪心等，

应成俱生故。执相有境故，

境亦非依据。

如果对方说：火与暖热不可分割可以充当比喻，尽管我们宣说了地等和贪等的能力不相分离的方式与之相同，但如果你们声称由于不是他体故不能堪当比喻，那么他体也有不可分割的比喻，如同色、所触等虽然与大种是他体但也不可分割一样，大种与它的功德也与之相同。

驳：此比喻恰恰说明，如果大种存在，贪等并不一定存在，色等那些法与同时的那些大种本体无二无别的缘故。

假设对方说：与之相同，贪等和大种也是无二无别而存在。

驳：事实并非如此，否则贪嗔我慢等也成了与身体形成同时，一切无有前后一起产生。这样一来，贪嗔等心法需要同时不间断产生，这一点是不可能的。

如果对方认为：它们不一起产生是因为贪心的对境等不是并存。

驳：所谓贪心的对境等没有任何自相，如果不将某对境视为功德并且自己的心不执著为贪欲的对境，而单单依靠对境并不会生起贪心，正如前面多次分析的那样。所以，意识之从属中产生的这个贪心，是将某对境妄执为可爱相的有境，故而仅仅是色等对境存在，也并不是一定能生起贪心等的任何可靠依据。

丑三、摄义：

同类因离故，贪等不一定，
或因接近故，诸识常时生。

如果贪等不是由以前串习的因中产生而仅仅是由身体中产生的话，则由于远离自己前面同类的同类因，贪嗔等也成了不一定有大有小，或者，由于和作为因的身体恒常接近，贪嗔等所有心，对于一切补特伽罗来说都无有差别，一切时分将连续不断产生。

辛二（宣说苦谛之法相）分四：无常；苦；空；无我。

壬一、无常：

彼者偶尔得，故是无常性。

因为痛苦性的此蕴在偶尔的地点时间里可以得到，所以是无常性。

壬二、苦：

过患所依故，因主故亦苦。

这样的刹那性近取蕴，在每一刹那中都作为业、烦恼、痛苦过患的所依，故而是痛苦，如同疾病、果实与毒食一样。再者，由以往的业惑之因所生，因此就像奴隶一样受他主宰，故而也是痛苦。如所说的“所有随他者皆苦”一样，成为过患之所依，不愿意中也会受因的控制而产生。

壬三、空：

非我非加持。

这样多体和刹那性的蕴不是我，因为以无常、随他转及众多部分存在，所以常有、唯一、自在的我或者独立自主的实法微尘许也不存在。如果我不存在，那么眼等也并非受它加持或者被它驾驭，由此我所也就不存在。

壬四（无我）分二：真实；彼合理性。

癸一、真实：

非因非加持。

我并不是能产生如此刹那性之蕴的因，因为我本身就不成立。不是能生而驾驭蕴或加持者的我在其他外境中并不存在，因为它不成立，蕴是以我而空的。

癸二、彼合理性：

常岂是能生？故一非异时，
产生多体法。他因纵聚合，
却未生果故，比量推他因，
彼非常法有。

说有我派声称：说“能产生或主宰蕴的我不存在”不合理，如果加持者常有的我不存在，那么蕴也不该存在，就像人不存在他的住处和地点不可能有一样。因此，常有的我能产生此蕴并且作为蕴的主人。

驳：常有的我怎么会是蕴的能生，因为常法不具备起作用的能力。由于是常法，无有时方分唯一的它，不会在不同时间次第产生多体、不同的果。

假设对方说：如果我不存在，则享用自相续之蕴和对境的受用者就不复存在，因此享用对境的同时作为蕴之因的我存在，这一点以比量可以推断。

驳：但实际上并不是这样，因为推断常法是因的正理不可能有。其原因何在呢？例如产生眼识之类的某一法，其他因——根与意二者纵然已经聚合，但依此并没有生起眼识之果的缘故，即便由此可以用比量来推断还有未具足的其他因——色法也是产生眼识的因，然而这样的不具足，在所有常法上并不存在，因为它是常有。所以，此法不存在，则不生彼果，此法存在，则产生彼法，这种决定是随存随灭的正理在何时何地对你们来说都不可能有。

庚二（宣说当断之集谛）分二：建立痛苦具有因；认清痛苦彼之因。

辛一、建立痛苦具有因：

乃暂时性故，证实苦具因，

无因不待他，故成恒有无。

并不是永恒性而是暂时性的缘故，足可证实痛苦具有因，假设它是无因而生，那么由于它产生不观待其他因，故而就成了恒常存在或者恒常不存在，因此不合理。

辛二（认清痛苦彼之因）分二：遮破非理之他许；建立理成之自宗。

壬一（遮破非理之他许）分二：遮破承许无有因；破自在天等他因。

癸一（遮破承许无有因）分二：真实；除诤论。

子一、真实：

有者极声称，犹如荆棘等，
锐等无有因，此等成无因。
此有彼亦生，此变彼亦变，
称此是彼因，此于彼亦有。

有些现世美极度声称：“犹如荆棘等的尖锐和豌豆的圆形等并不是由谁把它们削成尖做成圆的，因此无有因而是由其本体中产生，同样这些痛苦也成立是无因而产生。”

驳：这种说法不合理，即使自己前面产生的此法存在，则它的后面彼法也产生，或者此法改变、灭亡，则彼法就会随之变异或者消失，以随存随灭的方式而住，世间中则一致共称，前者称为后者的因，成立这样随存随灭的此因，在荆棘等所有这些法中也存在，如果各自的种子存在，就会产生，无有种子则不

生，因此这些法怎么会是无因呢？可见，以上说法纯属愚痴透顶的象征。

子二、除诤论：

触是色因故，是见之理由。

假设对方又说：如果因的法相是这样，那么由于无有触则无有色、有触也有色，则所触也应成了眼识的因。

驳：触与色，以无则不生的自性而存在，由此承许它是色的因，其原因是，前面的触是现在色的俱有缘，而现在一个群体中的触（和色）也不可分离而存在，以触是对见色法间接饶益的理由，说它是因也没有任何相违之处。

假设对方说：如果眼识的因是触，则眼识就成了缘取触。

驳：单单是因，并不是就缘取它，就像根识不缘取根本身一样。

癸二、破自在天等他因：

诸常法已破，非由自在等，
无有能力故。

如果对方说：痛苦无因不会产生，而是由常有的因中产生。

驳：这种说法并不合理，一般而言，所有常法产生果这一点前文中已经遮破了，并且常法的特性对它来说也并非不一定，原因是，常法的类别——具有光识的大自在天梵天遍入天等常法中产生果也绝不可能，因为所有常法，只要是常法，就不具备次第和同时起作用的能力，这一点依事势理成立。

壬二（建立理成之自宗）分三：认识生因即是

爱；结合教证宣说义；遣除于彼之诤论。

癸一、认识生因即是爱：

故欲有是因，众人境差异，

持受得彼意。

按照刚刚所说的，痛苦自性有漏的近取有(即三有)完全成立，并非无有因，也不是由常有的因中产生，故而欲求有的爱是能形成痛苦性之蕴的因，对如此平凡上中下众生所摄的这个蕴，称为有。于此，由各自的爱牵引而形成。为什么呢？人等平凡众生，持受对境的差别，即不舍弃而执著地点、友伴、受用等，是依靠想要得到这应有尽有一切的意乐爱导致的，而对何者没有爱恋就不会去执著，就像人们清除的垃圾堆等一样。因此，在爱恋有的驱使下，连续造各种业，以致接连不断流转三有。

如果问：即使这样，又如何以爱而流转恶趣等处

呢？

答：在因位时，以爱所牵而造作走向恶趣的业，由此形成果，这时尽管不愿意，但在业力没有穷尽之前痛苦就不会消失，就像贪爱有毒的食物而享用，身体的病痛在不情愿中也会出现一样，这完全是由爱造成的。即便处于恶趣时，也并不是对自相续的蕴无有爱恋，最初入于这样的蕴并依靠于受着业力和颠倒愚痴所控制的爱而流转，这一点正如前文所说。可见，对任何法无有爱恋，就不会取受它，也就不存在得到对境的结果，如同暂时远离下界的贪心及彻底断贪的诸位阿罗汉一样。

癸二、结合教证宣说义：

彼者即有欲，众生欲离苦，
得乐而流转。彼许欲坏爱。
贪我因中生，非乐作乐想，

流转一切处，故爱是有依。

如果有人问：“为什么唯独三有的爱才是集，如此经中为何说集是圣谛。”倘若认为经中说“此爱具有喜爱集者之贪欲，强烈喜爱某某法，如此爱有欲爱、有爱和坏爱”。

与此教义并不相违，刚刚讲到，去往胎等生处的爱是三有的欲乐，如果对三有的这种欲求存在，那么并不是由自在天等他者牵引，而一切众生本身就有想要离苦得乐的欲望，想要得乐，叫做欲爱、想要离苦或灭苦，称为坏爱，因此以取舍的意乐而如此流转三有。彼等依次被承许为欲爱和坏爱。此外，也有承许欲爱是对欲界法的爱恋，有爱是上界的爱，坏爱是想要离苦。

如果问：爱是由什么产生的，依靠它如何流转三有？

爱是由贪执我的因中产生。如何流转呢？对本不是安乐而颠倒作安乐想，由此流转胎处等一切生处，故而爱是形成三有的所依或因。

癸三、遣除于彼之诤论[7]：

离贪生未见，乃诸论师说。

无身贪未见，故贪由身生。

许因故承许，近取已遮破。

若随此理许，自己害自许。

“离贪同时投生的情况不曾见过，刚刚出生以后不接受乳汁等对境一个也不曾见过的缘故，贪欲是投生的因”是以前的世亲论师等诸大论师所说，世亲论师说：“离贪士夫之投生不见故，投生是贪欲的果。”对此，顺世外道说：这样一来，无有身体者有贪心也没有见过的缘故，贪欲也是由身体中产生的。

7 遣除于彼之诤论：藏文原文中此处分二，但下文中没有分。

驳：顺世外道的这种说法不合理。请问所谓“无有身体者有贪心也没有见过”是指什么？是想到身体也是生起贪心的外缘而说此话的，还是认为身体是贪心的近取因而出此言的？或者是说虽然未见过离贪者投生的情况，但具贪者投生时身体也是贪心的外缘？到底你们说的是哪一种情况？如果按照第一种情况，则在有身体者中见到的贪心在有情中现见是千真万确的，可是有情的身体也是作为贪欲的缘而对生起贪心饶益的理由，我们也承认的缘故予以承许。如果按第二种情况，承许身体中产生心，为此承认身体是贪心的近取因，这一点前面依理证已予以遮破。如果按第三种情况，离贪同时投生不曾见过，为此受生身体的这些众生没有离贪。如果跟随这一理证宣说的而这样承许，顺世外道自己也承认，这将有害于他们自己“无有前世”的所许观点，因为具贪的心受生身体是成立的。除这三种情况以外，再无有妄执其余边的情况。

设谓见贪生，故与生俱起。

同类生前成。

假设对方说：不是以具贪的前世心作为前提，也见到仅仅贪执生的缘故，与身体产生同时生起贪心。

驳：成为同时的身体对贪心并不作饶益，因为同时无有关联这一点已经证明完毕，这样的贪心第一刹那无因不可能产生，因此是由自己前面同类的同类因中产生，故而在身体形成之前，心的同类早已存在，这一点是成立的。

无明是有因，未说唯说爱，
能引相续故，等无间缘故，
业亦非业有，不定有彼故。

如果对方说：愚痴和业都产生有，为何单单把爱称为集呢？

答：虽然不明知无我的无明也是有的因，但此

处没有说它是因，而是讲爱是因，这是因为它能不间断直接引出前后有之相续，并且是与那一世不间隔的等无间缘的缘故，尽管无明是以总因而存在，但由于执著某某有的近因依赖于爱，如同裁缝和针线一样。由无明所牵，并不会产生爱，不是直接形成有，就像由于不知真相而误认为是银子但如果无有贪爱心则不会去取受。业也不是（有的近因），因为有了业，不一定有有的缘故。在有没有以爱滋润的情况下，依靠业不直接形成有，如同离开湿性的种子一样，业也是依赖爱而形成，如果没有爱，依靠业所得到的国政尚且也会舍弃，不会再度趋入对境就更不言而喻了。因此，由爱左右而造业，并且产生业果也依赖于爱。因此，爱是形成有的主因，故而如此说明合情合理。这以上抉择集谛之因。生、集、缘相也可凭借此理予以抉择，所以没有另行宣说。

庚三（宣说当得之灭谛）分二：建立痛苦有灭

尽；遮彼不容之疑虑。

辛一、建立痛苦有灭尽：

彼非永恒性，障因等有故。

三有痛苦的这一本性，并不是永恒长存，因为能障碍其因的对治以及“等”字包括的无余涅槃时，会有生因不齐全的情况。

辛二（遮彼不容之疑虑）分二：无我缚解则合理；有我缚解不合理。

壬一（无我缚解则合理）分二：我非轮回之自性；我执说为轮回因。

癸一、我非轮回之自性：

轮回故无解。非尔许不成。

如果对方说：我或有情体性成立是轮回之自性的

缘故，永远不存在从轮回中解脱的现象。

事实并非如此，如果我存在并且它是轮回的自性，那么我们承许无有解脱，实际上我并不存在的缘故，永远不成立它是轮回的自性。其他讲法：如果有人说：轮回常有的缘故无有解脱。如果轮回是常有，那么我们承认无有解脱，可是轮回是常有的因不成立。再者承认：流转轮回的同时无解脱。当永远不能从轮回中解脱不成立。再者承许说轮回是刹那性的缘故无有解脱，但是从相续而言则不成立无有解脱。再者承许在胜义中无有解脱。但在世俗中不解脱不成立。再者承许我存在并且它是轮回，如果按照你们外道的观点，当然承许这一点，倘若按照说“无我”的内道而言，则并不成立无有解脱，诸如此类。虽然众说纷纭，但实际意义都是一致的。

癸二（我执说为轮回因）分二：真实；除彼诤论。

子一、真实：

执我未灭除，彼将受折磨，
尔时苦增益，不住自性中。
为摧解脱者，纵无增益勤。

假设对方说：如果我不存在，那么谁将痛苦，谁将解脱呢？由此，谁也不会为了从痛苦中解脱而学修正道，所以“我”绝对是以束缚、解脱的所依而存在着。

驳：如果我存在则永远不可能解脱这一点已经论证完毕。虽然本无有我，但以执著我所牵而有痛苦者，尽管我本不存在，但没有现见这一点而贪执我的耽著没有灭除并且受我执的控制，而连续漂泊三有，这是因为，原本无我但执著似有而以我想快乐和我想离苦的爱所牵制，将在三有中被各种各样的痛苦所折磨，当时，我妄执为痛苦而增益，从而不会安住在无

我与无苦自性的本义中，如同原本无蛇但如果生起蛇的执著，乃至在没有发现蛇不存在之前，蛇似乎一直存在，由此为恐惧等所恼。因此，为了摧毁认为“解脱者的实有我纵然不存在，但作为苦乐之所依的我存在”这种颠倒增益，理当勤修佛陀宣说的真实无我之义，串习达到究竟而得到解脱。所以，依靠无我而解脱具有合理性。

子二（除彼诤论）分二：离贪不住轮回中；断除道初无有有。

丑一（离贪不住轮回中）分二：真实；除彼疑虑。

寅一、真实：

许离贪者住，悲或由业感，
引中不退转。

如果对方说：倘若爱是轮回的因，那么从远离爱

时起刹那也不该住于轮回，因为已经断除了我见，利己的希求一丝一毫也没有，所以立即就将趣入涅槃。

驳：实际上并不是这样，我们承许离贪的人住于轮回有两种原因，或者是诸佛菩萨为了众生而以大悲受生安住，或者有余阿罗汉由宿业所感在生世之行存在前一直安住在轮回中，依靠因的力量而引生，无勤当中自然无有退转，就像火烧木柴在柴存在期间一直燃烧而不会退回本位一样。即便如此住世，但并不是出自利己的希求等，因为他们已经断了对我的贪执。如云：“不当喜死亡，亦莫喜存活。犹如雇工薪，彼时即留住。”

寅二（除彼疑虑）分三：除以业住之诤论；除以悲住之诤论；宣说住亦无过失。

卯一、除以业住之诤论：

超越有爱业，非能引其余，

俱有缘尽故。

如果对方说：倘若断除轮回之因的诸位阿罗汉是以业安住，那么现在仍有见到业的能力，故而未来也将以业的能力而投生三有。

驳：并非如此，理由是，超越了喜爱未来之身体有爱的离贪之业不能引生后世的其余身体，因为俱有缘的爱已经穷尽。

卯二、除以悲住之诤论：

知苦无相违，前行趋入者，
实法悲悯生，非与有情系。

如果对方说：悲心是想救度有情，这样一来，离贪就没有舍弃有情之见，倘若断除有情之见，也不会生起悲心，假设其他众生对悲心的对境加害，也将生起嗔恨和对有情生起贪执，因此离贪者的悲心也并不

成为无有过失。

驳：事实并非如此，现量了知无常等苦相无有丝毫相违而趋入，因此悲心只是随着自己前前之行自然趋入者的心有实法中存在的悲悯萌生，并不是与有情之见、命见、补特伽罗见连在一起，所谓我与补特伽罗的一本体虽然不成立，但是只是对刹那行之相续的法假立为有情，想要遣除有情的痛苦也是心里自然而然生起的。

非彼本性法，增益自他贪。
仅知苦相续，即将生悲心。
痴乃过之本，彼亦执有情，
彼无则非由，过因中起嗔，
故许悲无过。

如果对方说：如此一来，缘有情之见与缘法的悲心有什么差别呢？

驳：不是所取的本性，只是对如所取一样不成立的法增益自他而生起贪执，没有增益自他而仅仅是了知行刹那性痛苦之所依蕴的相续依缘存在，从中即将生起离贪的悲心。同样也要认识到佛菩萨的无缘悲心。愚痴是贪等过失的根本，也就是执著众生或补特伽罗或我存在，而由于我见并不存在，不会由害自己或众生的过失之因中生起嗔恨，所以承许离贪者的悲心无有丝毫贪嗔痴的过失。

卯三、宣说住亦无过失：

并非无解脱，昔行灭尽已，
不结生余故。行力若未尽，
彼住无过患。

假设对方说：如果由悲心或业住于轮回，则由于随着业力而转，或者住在轮回的缘故，不能从轮回中解脱，如此一来，就成了被轮回过患所染。

驳：并非不存在从轮回中解脱的情况，因为以业力住在轮回的那些有余阿罗汉，在此生留住之先前的行灭尽以后不再结生其他世，悲心或业之行的能力如果没有穷尽，那么即使他住在轮回中也如同淤泥中的莲花一般没有轮回的过患，因为集谛苦谛不能损害他。

悲心微弱故，亦无住大勤。

彼者大悲心，于他前安住。

如果对方说：这样一来，阿罗汉又怎么会对轮回生起厌离心？期间将一直安住。

驳：由于声缘的那些离贪者悲心微弱，也不具备长久住于轮回的大精进，如来和佛子不舍弃无量众生的大悲心自然运转，以善巧方便所摄的无量二资、宏愿等修行无尽之因的引业没有完结，即在其他众生前一直安住轮回。

丑二（断除道初无有有）分二：略说；广宣说。

寅一、略说：

离坏聚见故，初道无有有。

俱生未断故，若断岂有有？

假设对方说：因为远离了轮回之因——坏聚见，在见道获得预流果，即在出世间道中的初道中将不存在有。

驳：他们虽然断除了一切遍计我执，可是由于没有除去俱生我执故还会投生其他有，如果断除了俱生我执，又岂能存在有？不会存在。

寅二（广宣说）分二：宣说俱生我见体；彼无无有有之理。

卯一、宣说俱生我见体：

若欲愿安乐，欲求不受苦，

凡是思我心，俱生有情见，

假设对方问：俱生我见到底是什么？

答：如果生起这样的欲求“但愿快乐或者但愿不要受苦”，凡是认为这两者的所依是我的俱生心态油然而生，就称为俱生我见或俱生有情见。

卯二、彼无无有有之理：

不见所谓我，毫亦不执我。

于我无爱恋，不以求乐转。

如果修习所见无我的意义，那么这样的俱生见也将予以消除，当时，不见所谓我即丝毫也不会执著我。对我无有贪爱，也就不会以我想遇到快乐的希求而流转三有。

壬二（有我缚解不合理）分二：常我无缚无解脱；不可说我无有彼。

癸一、常我无缚无解脱：

生苦因即缚，常法何有彼？

不生苦因解，常法何有彼？

假设对方说：倘若作为束缚、解脱之所依的一个常我不存在，那么束缚也化为乌有，如此也就不存在受苦者，后来解脱的殊妙安乐又由谁来享受？如同天施没有被施加铁镣的现象，也就没有从铁镣中解脱的情况一样。因此，束缚解脱的所依我绝对存在。

驳：这样的常我作为束缚、解脱的所依不合理，因为束缚、解脱也不可能对它有利有害。为什么呢？产生痛苦的所依或因虽然是束缚，但常法以何理由而具有束缚呢？它不存在，不再产生痛苦的因或所依即是解脱，可是常法凭何理由而具有不生痛苦的因呢？

不可能有。因此，常我如何能堪当束缚、解脱的所依呢？根本不能堪当。

癸二、不可说我无有彼：

不可说无常，彼非任何因，

于不可说者，缚解皆非有。

犊子部声称：束缚解脱与业因果的所依我需要存在，既不可说它是常有，也不可说为无常。

驳：作为不可说是无常的法，它不是任何法的因，因为能生的因决定是刹那性。所以，如果不是无常，又怎么是作者与受者束缚解脱的所依呢？不能作为这些的任何依处。

假设对方认为：既不是无常也不是常有，故而无有你们所说的两种过失。

驳：对于不可说为任何法者，虽然称为束缚和解脱，可是无论如何都不存在，只是词句的说法而实际上成为束缚解脱所依尘许也不存在，因为相违的有实法不曾成立一个事物，因此如同石女儿一般，这样的我不可能是作者。

自性无坏灭，智者谓常性，

故舍此惭见，说彼为常有。

如果对方说：假设不可言说的我不存在，则造业者与受报者是一体不合理，由此就失毁了因果，束缚、解脱的阶段是他体的缘故，精进修道无有意义。

驳：如果造业者不可言说的我是受报者，束缚时的它是解脱者，则以前的它应成恒常性。对于任何法的自性没有从前面的自性中转变为其他而无有坏灭，了知正理的诸位智者共称为常性的名言，而除此之外没有任何运用所谓常有之名言的基础。因此，舍弃相

违摄于一个事物的惭愧之见，说那个我始终是常有和前面的承许相比，前者好些。因此，如同儿戏般耽著词句有什么用呢？虽然口口声称这样说，但实际上成为束缚、解脱之所依这样的我不可能存在。或者，如果决定承认造业者的因，那显然就成了无常，翻译成："自性有坏灭，智者称无常，故舍此惭见，说彼为无常。"通过如此宣说灭相，也将了解寂相等灭谛的其余相。

庚四（宣说当修之道谛）分二：一、无我永是解脱道；二、彼外余道非如是。

辛一（无我永是解脱道）分二：一、真实；二、除彼诤论。

壬一、真实：

修已说道转。

修习已经宣说的现见无我之道达到究竟，心中的

我执等永不存在，因此获得连细微过失也不复存在的转依本体。

壬二（除彼诤论）分四：遣除断治能力同；除烦恼非无余尽；除惑永尽不可能；遣除虽尽复退转。

癸一（遣除断治能力同）分二：略说；广宣说。

子一、略说：

设谓虽转依，如道过复起。

非尔无力故。

假设对方说：虽然获得心相续远离一切垢染的转依，但就像获得无有过失的道一样，先前没有转依的有过患心，过失也会再度生起，因此解脱并不是永恒存在的。

驳：并不会有这种情况，因为损害有过失之心的能力虽然在道位时存在，但有害道的能力在具过失的

心中不存在，故而道达到究竟转依的相续中不可能出现过失。

子二（广宣说）分二：无有勤奋无退转；纵有勤奋亦不退。

丑一（无有勤奋无退转）分二：现前永久无能力；纵非现前亦不退。

寅一、现前永久无能力：

识取境之法，如何有取彼，
有之本性者，亦是此能生。

如果问：无我的心臻至究竟以后现前时，不复退转的原因何在呢？

答：心识具有明知的特性，它是能取对境的法或自性者。也就是说，对境如何存在，心识也如是缘取它。对境也是以自本体如此存在的本性，也就是此

有境心识的能生，因为心识无误的所取境就是自相。境和有境的自性或实相即是如此，这是以事势理成立的，因此谁也推翻不了。

自性此此中，依他缘误解，
消除观待缘，不稳如蛇识。

尽管自性原本如此，但在这样的自性中，心识依靠迷乱的他缘，没有符合事物的实相而缘取，反而颠倒误解为常我净乐等，如此误入歧途。而要消除迷惑或增益也要观待修行以有害之正量引出的道等能遣的外缘，而不是自然消除，比如，在迷乱外缘的情况下对有蛇的地方心怀疑虑，当时绳子盘伏的所缘缘和漆黑一片等外缘存在，尽管在外境中并不存在，但分别识将绳子增益为蛇，在没有遇到能消除景象等的外缘之前有蛇的念头不会消失。迷乱的那些心识并非不观待外缘而消失，这并不符合事物的真理，有以正量妨害、突然性的、与心可分离的法，因此不稳固，如同

对绳子生起是蛇的心识可以舍弃一样。

心性为光明，诸垢客尘性，
故前无能力。转依彼本性，
尔后无能力。

心的本性或自性，在体性迷乱产生以后并非与迷乱不可分割，当生起对治心的本体时，则与之不可分割，因此本性是远离颠倒黑暗的光明，我见等一切颠倒的垢染并不是体性成立，是客尘性。所以，先前以闻思分析时，一切颠倒都不具备妨害真实性的能力，真实的一切心识是以事势理无误成立的，故称为事势理，如同了知绳子是绳子，蛇的执著不再复返一样。由此可知，在没有转依之前颠倒尚且也不具备损害真实心识的能力，转依成对治——真实心识的本性或体性的心识以后无有少许损害能力就不言而喻了。

寅二、纵非现前亦不退：

纵有力有害，能生核心事，

非具长存力，犹如湿地火。

即使在转依没有获得究竟以致习气没有穷尽的有些相续中，偶尔我执等以现前的方式具有少许能力，但由于现量见到无我，对迷乱执著有害的量能生起的核心是心相续的事物，因而颠倒心态不具备长久存在的能力，因为相续中周遍了真实见解，就像湿地上虽然有小火燃烧但它不会长久存在。

丑二、纵有勤奋亦不退：

无害真实义，于自性颠倒，

勤作亦不退，识持彼法故。

通过勤奋能消除的情况是指，如果见到对治具有过患或以正理有害的过失，那么通过努力会消除，可实际上这里并没有这种情况，不是任何过失的所依，

因此无有损害，以事势理成立是实相真实义的智慧，对于更进一步修习变成获得转依之心的自性，纵然颠倒违品勤作也无法使之退转，因为心受持变成真实义的法而能退转的理由不可能存在。

癸二（除烦恼非无余尽）分二：贪等他法不毁他；认识摧毁之对治。

子一、贪等他法不毁他：

我执同一因，因与果事故，
贪嗔彼此间，他体亦非害。
慈等痴无违，故非尽除过。

如果对方声称：我执与证悟无我的所缘行相相违，因此通达无我加以修习从而灭尽一切过失的说法不合理，因为想要接受对境的贪欲、想要舍弃对境的嗔恨行相虽然完全相违，可是不管怎样修习，另一者还是无有穷尽，过失的所有不同行相通过一个对治无

法灭尽，尽管修习各自的对治也不能灭尽，就像再怎么修不净观也会再度生起贪心等一样。

驳：贪嗔二者是由我执的因中产生，故而具有同一个因，由贪心中也会生起对他者加害的嗔恨，对于嗔恨的对境也会生起坏爱的缘故，它们相互之间会有成为因与果事物的自性，所以，贪嗔彼此之间纵然是执著相不同的他体，但并非一者妨害另一者。不仅如此，而且嗔心的对治——慈心、贪心的对治——不净观等不是与证悟无我紧密相联，再如何单独修习，但由于与过失的因——愚痴即我见无有相违，故暂时能制止明显的贪嗔等，然而并不能连同它的种子一并摧毁，因此并不是完全铲除过失。

子二（认识摧毁之对治）分二：宣说所毁诸过根；宣说能毁之对治。

丑一（宣说所毁诸过根）分二：真实；除彼疑

虑。

寅一、真实：

诸过之根本。彼即坏聚见。

不同的过失依靠一个对治并非不能摧毁，因为贪心等一切过失具有痴心或愚昧的根本，是由唯一的它产生的。

如果问：这样的愚痴到底是什么呢？

答：唯一是坏聚见我执和我所执，因为如果没有执著我，则不可能生起贪心等。

寅二、除彼疑虑：

明知违品故，心所缘取故。

倒缘说无明，故余不合理。

相违于此说。

对于坏聚见称为无明这一点，有些声闻部论师说：这是不合理的，因为无明仅仅是心不明了的本体，因而纯属根本烦恼。而坏聚见是见解，是颠倒识，因此这两者截然不同，说为坏聚见与无明相应，所以是一体就不该是相应。

驳：一般而言，无明并不是单单的无有觉知，因为土石等也具备无有觉知这一点。所谓的“不明了”也并不是仅仅不缘取对境，只是不缘取对境，也就不会生起任何所缘境的心识行相，因此没有任何颠倒缘取。可见，是对成为明知之违品的执著相的一个心所称为无明的，它在坏聚见存在，因为是明知真实证悟无我之违品的执著相。不是单单的无有觉知，而心所缘取对境为我的缘故是无明。因为经中也说颠倒缘取本身就称为无明，所以此坏聚见也是属于颠倒缘取，是无明的部分，因此是无明以外的他法不合理。《月灯经》中云：“云何远离无明？即于真实真如之诸法

远离增益。”《十地经》中说：“世间中所有罪行产生即由耽著我中起，若远离耽著我，则不生罪行。”在讲十二缘起中的无明时说为坏聚见等等。因此，所谓相应无明相违是刚刚所说的道理可以证明坏聚见也是无明的部分。如所谓具巴拉夏之树和所谓具手之身一样，于此解释说为既是无明也是坏聚见的意义。所谓“相违于此说”这一句，在有些注释中也有用在下文中作为立誓句的。

丑二、宣说能毁之对治：

空见相违故，与彼性诸过，
相违极成立。

如果对方问：摧毁一切过失的对治到底是什么呢？

无我或空性见与我见相违的缘故，与我见的根本

或依于我见之自性的贪等一切过失也就相违这一点完全成立，因此通过修习空性见能无余根除一切过失合情合理。

癸三、除惑永尽不可能：

众生法性故，非尽如色等。
非尔不成故。若与对治系，
消除亦见故。

如果对方说：一切过失尽管暂时被消除，但并不是永久性穷尽，因为一切众生的法尔或自性即是如此，就像白色等是色的自性等以及火的热性一样。

驳：事实并非如此，因为一切有情或众生的自性不成立。为什么呢？如果有情的相续与对治品无我等联系在一起，那么消除心相续的一切过失也是以量可见，因此它的自性不成立，如果成立，则与对治相联

也不可能消除，如同与火接近的有些地方不存在冷触一样，修行对治的有些相续中过失会有退转的可能，因此如果是有情，并不成立就是具过者。

癸四、遣除虽尽复退转：

过灭如固体。非有复次生，
彼本性无系，如灰不定故。

假设对方说：有些相续暂时灭尽过失，虽然有可能永久性尽除，但已经泯灭会再度复返，如同金子等熔化时根本没有固体，但离开了火的时候就会出现固体一样。

驳：通过对治永久性尽除过失，不存在以再度复返的方式产生，因为对治心的自性或体性无有牵连，已经无余摧毁所断的人，在他的相续中绝对不存在（所断），如同火已经摧毁木柴而化为灰迹不可能再度恢

复成木柴一样，故从所断自己的角度而言也不一定退转。

辛二（彼外余道非如是）分二：有我执中不解脱；破许解脱之余道。

除了证悟无我以外，其余道并非如此。

壬一（有我执中不解脱）分二：真实；说彼之理。

癸一、真实：

现见有我者，于彼常执我。
由执爱安乐，由爱障诸过。
视德而爱恋，我所取成彼，
是故于我贪，尔时彼流转。

如果认为：既然说修行我也能解脱，那么修行无

我有何用呢？同样，观修痛苦及依靠苦行等其余的解脱道为何不存在呢？

答：除了修行无我以外，执著有我当中能解脱的其余道不可能存在，原因是，以颠倒的心见到有我的愚痴者，就会对那个对境我恒常耽著谓“我”，并由耽著而渴望那个我遇到快乐，进而于对境生起爱恋，爱能遮障我与我所的一切过失，导致不观为过失而视为功德，由此生起爱恋，所谓我所，取受成办那个我之安乐的所有方法或方便，因此只要对我有着明显贪执，期间该士夫就将流转三有。

有我则知他，自他中执嗔，
此等尽相系，而生诸过失。

如果有我想，势必出现了知某些是他，缘取自他的部分中执著自方而产生贪心、对他方生起嗔恨，与这些贪嗔紧密相联而生起我慢嫉妒等一切过失。

癸二（说彼之理）分三：唯有我中无离贪；虽有解脱我无义；是故教诫断我执。

子一（唯有我中无离贪）分三：略说；广说；末义。

丑一、略说：

决定贪我者，不离贪我所，
无过亦非有，离贪我之因。

如果对方说：离贪的诸位瑜伽者，只是耽著我，而对我所拥有的一切事物无有贪执，由此而得解脱。

驳：这是不可能的，因为决定贪执我者，不会离开贪执我所，所有声称有我的人，耽著我无有过失，因此对他而言也就不存在远离贪执我的因，乃至没有舍弃有我的见解之前，就没有办法离开对我的贪执。

丑二（广说）分二：遮破见过而除贪；遮破修苦

而除贪。

寅一（遮破见过而除贪）分二：唯见过失不能断；应成彼有过失。

卯一、唯见过失不能断：

设若贪有过，彼中成如何？
对境未摈除，不能断除彼。
断除与功过，相系贪嗔等，
不见彼等境，内非由外相。

假设对方说：我虽然无有过失，但贪执它就有过失。

请问：从了知它是有过失中又会变成怎样？

对方回答：了知有过失将断除我执。

驳：事实并非如此，这个贪执为我的对境——我没有被摈除，就不能断除有境贪执，原因是，断除

与有功德或过失的任何对境相联的有境贪嗔吝嗤嫉妒等，那些对境是以不见功德过失而遣除的，但内心的流转不可能是以驱逐某某外相的方式加以断除。

非由德起贪，是由见境德。

无不齐全因，其果何能遮？

此外，并不是由了知有境贪心本身有功德才竭力生起贪心，而是由见到贪执对境实际的功德才不可避免生起贪心。比如，虽然了知酒不是可贪执、有功德的事物，但由于将酒味等视为功德才对酒生起贪心。所以，生起我执的因无不齐全而生起我执之因本身存在的同时，由它产生的有境——果凭什么能遮止呢？不可能制止。可见，只是见到对境女人等存在并不一定生起贪心等，但是能产生见到她的心识，同样只要我存在，当缘取它而执著它时，不可能不贪执为我。

卯二、应成彼有过失：

见贪有何过？若谓苦所依。

于此非离贪，见我所如我。

如果问对方：是见到贪执我有什么过失才断除它呢？

假设对方说：贪执我是一切痛苦的所依，因此有过失。

驳：即便是有过失，但对此我贪并不能依靠远离贪执而舍弃的，因为见到我所也就是我存在之有境，如同不能断除我一样。

如若彼无有，我非痛苦因。

彼亦与之同。如此二无过，

故二非离贪。

假设对方说：如果我执不存在，则平平常常的我就不是痛苦的因。

驳：我执也与之相同，因为我不存在而平平常常的我执是痛苦的因这一点你们也不承认。在你们的宗派里，无我不可能存在，因此不承认我不存在而以单单的我执产生痛苦。或者按照你们的观点，如果我不存在，则即使有我执，也没有受苦者，因此平平常常的我执也不作为痛苦的所依。或者，如果缘于我而产生一切过失，那么就是对境、有境二者的所依，如果不作为心识的对境而对境就不产生过失的话，那么离开对境独立的有境也不可能存在，因此也就成了无有过失。如此境有境二者也无有过失的缘故，对这两者也并非离开了贪执。

寅二（遮破修苦而除贪）分二：唯知痛苦非离贪；释说观修痛苦义。

卯一（唯知痛苦非离贪）分二：唯知痛苦非离贪；宣说离贪即如何。

辰一（唯知痛苦非离贪）分二：唯见有境为痛

苦；了知异体非离贪。

巳一（唯见有境为痛苦）分二：唯见痛苦亦不除；依彼不舍我所心。

午一、唯见痛苦亦不除：

如蛇所咬肢，观苦而断除。

摧毁我所心，除此相反非。

假设对方说：如同被毒蛇的牙齿所咬住的手指等肢体，虽然是自己的肢体，但在毒没有蔓延之前能够断绝。同样，观修我与我所的一切贪执是痛苦的自性，从而将断除对它的贪执。

驳：这一点并不是凭借仅仅了知它是痛苦，因为，只要摧毁希望我得利和担忧我受害之我所的心，就能去除手指等有病患这一点，相反，如果没有摧毁我和我所的心，那么即使了知是痛苦也并非就能去除它。

根等执著为，受用之所依，
自心凭何除？彼离贪何有？
如离身发等，意起之心生，
于他生耽著，一切之现量。

眼等根与头发等执著为我快乐之受用的所依，我所的心将以什么遣除，不能遣除，因此对我与我所远离贪执以什么理由存在，不可能存在。比如，身体中无情的头发、牙齿等，意起即无有耽著的心产生，对与其他身体相关的头发、指甲等生起耽著的心，这是一切众生的现量。

会合等相属，将生我所心，
相属住性故，已见然不除。
纵无会合等，饶益一切具。

所以，由贪执我所牵，属于自相续的我所之心自然产生。可见，即使了知是痛苦也不能离开贪执。与

我毫不相干不能起作用，按照胜论派等观点，承许心识与肢体等以会合和具足等与我相联而存在，从中，当见到我所之心得以产生的相属是痛苦之时，即安住于先前的性质中而并不会成为毫不相关，故而虽然已经见到是痛苦，但并不能断除对我所的贪执。胜论派承认，乐等自己的一切功德以会合与那个我相联，身体与诸根以具足相属或者成为具足、会合相属彼此相联。按照数论派等所说：并不是以单单的相属产生我所之心，由于耽著内在的士夫与对境似乎融合，才认为安乐是我。如果认识到士夫与对境是他体，那么就不会生起我所之心。这样一来，仅仅了知我与法是他体并非不产生我所之心，因为由将我执为快乐的分支中产生，所以即便不存在会合等相属，但只要我所执存在，对某事物执著利益我这一点对一切有情来说都具有，因此如果没有断除我执，就不能除去我所之心。

午二（依彼不舍我所心）分三：并非始终是痛苦；纵然本是不成见；虽见不断我所心。

未一、并非始终是痛苦：

生苦故如指，不起我所心。
彼非始终苦，多如有毒食。
由贪殊胜乐，于违彼离贪，
由爱殊胜乐，方舍些微乐。

如果对方说：由于执著某法就会生起痛苦，如同被蛇所咬的手指一样，倘若观修是痛苦，那么在串习期间，也就不会对根等产生我所之心。

驳：我所的那些事物并非始终令我产生痛苦而也能饶益于我，因此也就会接受它。

假设对方说：我所的那些事物虽然会带来少许快乐，但并不是解脱的方法，多数都是像有毒的食品一

样逐渐产生痛苦的，因此将一切视为痛苦。

驳：没有断除我执而观修痛苦者，由于贪执能利于成办我殊胜的无过安乐，即使对与那个殊胜性相违的低劣之我所远离了希求与贪执，但他不被称为离贪者，原因是，由于爱恋殊胜的安乐才完全舍弃较之低劣的少许安乐，如同获得美食的人虽然舍弃了粗劣之食，但他并非对食物绝对没有贪执一样。

无思由贪我，随得而运用，
如见未得女，与旁生行淫。

假设没有得到我的殊胜安乐，没有思维观察或者不能如理思维而具有过失，也是由贪执我而希求达到我安乐的目的，随着获得我所的事物而运用它或者接受它，如同我们可见饥饿难耐甚至有毒的食物他也享受，尽管明明知晓会患病但人在口干舌燥之时也会饮用凉水，或者如果没有得到好女人时对恶女人行淫，

没有得到女人甚至与旁生行淫一样。所以，从可以充当我安乐之所依的角度而言，有我执就不会永久性对我所离贪。

未二（纵然本是不成见）分二：断除贪因不合理；虽贪亦成无过失。

申一（断除贪因不合理）分二：贪因之我无有断；是故知苦无实义。

酉一、贪因之我无有断：

承许有我者，如何许我灭？
领受及名言，功德所依灭，
何许是耽著？著性非如是。

没有通过遮破贪执的因——我不存在而加以断除，有境的贪执也无法予以断除，因为是无有过患之对境的有境。如果贪执存在，那么由它遮障导致，即使成为痛苦之所依也无法完全见到是痛苦，尽管已经

见到但也不能够断除，原因是，声称有我的那些人，承许我是感受束缚、解脱等的所依，永远不能舍弃它，再怎么串习痛苦等，又怎么承许自己的耽著境那个我会毁灭。绝不承许。因此，即便当解脱时，如果我是一如既往而存在，那么贪执我又怎么会在当时不存在呢？如果有我贪，又如何能舍弃我所呢？不应该舍弃。

假设承许解脱时的那个我也就是领受苦乐等以及常有无常等的名言与智慧解脱等一切功德的所依毁灭，那么怎么承许是你们自己产生耽著的那个我呢？应成不是那个我，因为耽著的自性或者以意愿不能舍弃的我并非如此，由于你们承许它是解脱安乐的享受者、常有、唯一等名言的境，不转轮回等的功德者。如果感受等一切不存在，则已经失毁以意图建立我的一切意义。因此，如果感受等不一定，则如石女儿一般实际上与无有一模一样，由此就成了无我。

一切时我执，令我贪坚固，

彼耽我所种，安住分位时。

纵勤依德分，取受而能障，

于我所离贪，亦能障彼过。

所以，就如同未舍弃火就无法弃离燃烧一样，如果没有舍弃我，就不能断除我贪。一切时分，有境我执在本身存在之间，能使对那个我的贪得以稳固，而并不能够使它分离开来。因此，我执本身就是对我的贪执，就像执著女人与贪执女人一样并没有不同他体。所以，没有远离我执，就不可能有办法离开对我的平庸贪执。如此的我贪是耽著我所的种子力，只要我贪存在，就不可能离开执著我安乐的目的。因此，承许这样的我贪在解脱的阶段永远都安住于依然如故的状态中，而不会有少许衰损。

因此，纵然再如何精进观修一切我所是痛苦，但依靠见到那些我所作为安乐之缘的功德存在的部分

而趋入或取受，为此能障碍对我所远离贪执。再者，由于耽著为功德，也完全是能障碍它的过失部分，使人无法发现，如同领受交媾者不见女人身体不清净一样。

若于我离贪，今无离贪者，
彼如舍弃我？修苦成无义。

假设对方说：在解脱时不仅对单单的我所，对我也远离贪执。

驳：如此一来，承许现在就不会有离贪者的我存在，原因何在呢？离贪的瑜伽行者是舍弃我者，我是他所舍，如同粪堆。因此所谓我并不是离贪者。假设是这样，那么离贪的那位瑜伽者是怎么舍弃我的？由此他观修痛苦也成了无有意义，原因是，按照你们的观点，修行离贪的一切道都是为了清净我，而如果我不存在，精勤修道不合理，这是对方对内道佛教徒

说的主要过失。对此，天王慧论师的注释中翻译为：“设于我离贪，于此已离贪，非舍此如我，故修苦无义。”声称“我离贪”实际上对于无有过失来说也不存在离贪的因，即使对贪执说离贪也不能舍弃（贪执），如同我一样。依此说明观修痛苦也不能断除贪执的意思。

酉二、是故知苦无实义：

彼等观痛苦，唯知是苦性，
彼先已现量，虽尔无离贪。

那些没有远离我贪而观修痛苦的人，也仅仅知道是痛苦性这一点，但是痛苦在以前具贪的时候也是现量明显存在，犹如身体病痛等一样。即便如此，可是他们并没有离贪，正在感受痛苦时，谁也不对轮回心生厌离。同样，你们也已经认识到痛苦，可是却不能断除它，因为没有了达遣除爱之因——与我执相违的正道，

就像正在感受病苦的同时不知道依靠良药一样。

设若依彼过，刹那除彼心，

然彼非离贪，如欲于余女。

假设对方说：三有的一切众生偶尔现前痛苦，然而不知晓所有轮回都是痛苦的自性，以至于不生厌离心，我们知晓这样的道理，故而将对轮回永久性远离贪执，如同厌恶一个女人的男人不是对所有女人反感，可是修不净观达到极其纯熟的程度，就会对所有女人厌恶。

驳：依靠发现贪执对境有过失，在视为过失的心态没有消失的刹那间，对那一对境会去除贪执心，然而他并不会对那一对境永远不生贪执的永久性离贪，比如，具有欲望的人对一个女人暂时厌恶，可是对其余女人不厌离，修不净观的人对所有女人都心生厌恶，但他对衣食等其他物品不生厌恶心。

若有取舍别，一者所生贪，

随他生起时，诸贪之种子。

如果认为：尽管事实原本如此，可是如果对所有轮回心生厌恶，那么还会贪执它以外的什么他法呢？

没有断除我贪者虽然对所有轮回心生厌烦，可是由将较它更为安乐的解脱妙味耽著为我所而不可能断除应取的贪执。如果存在着有利于我而想取受、不利于我而该舍弃的胜取见，那么不管是由任何一个事物中所产生的贪执，也就是缘于它的贪心随着其他所有外缘的差异而生起时，是所有贪执的种子，那个人对饶益我为所取的贪执就没有穷尽而存在着，纵然他发现暂时不需要的事物而不加贪执，但后来一旦见到所需的部分的近缘时，也会对先前舍弃的事物再度生起贪执，如同对以前没有贪执的女人后来产生贪心，发现粪堆等垃圾也对田地等有用而再度取受一样。

申二、虽贪亦成无过失：

无过有境贪，能成亦无过，

众生亦仅此，今于何离贪？

假设我真实存在，那么贪执它也不该有过失，因为心与境符合。到底是怎样的呢？我无有过失的有境我贪也就无有过失，因为将无有过失视为无过的功德是事势理。这样一来，无有过失的我能成办利益我所也无有过失，因为能成立对无过失的我饶益自性存在，如同自在天的三叉戟一样，如果它们成立为无有过失，那么所谓众生也只是我与我所的事物而别无其他，这样一来现在对什么对境远离贪执呢？所贪的任何事物也不可得。

贪彼亦有过。彼于我等同。

假设对方说：贪执我与我所也是有过失的，因为作为束缚于轮回的所依。

驳：那种过失对我来说也是相同，因为缘于那个我而作为这两种贪执直接间接产生的所依。如此我也有与有境贪执相同的过失，也就是对它不能远离贪执，由此离贪就不存在，如此一来，现在对任何对境，某补特伽罗不能远离贪执，因为士夫想离贪也丝毫不能，受那个我控制的缘故，就像吝啬主人的妻子欢喜布施一样。

未三、虽见不断我所心：

见德生耽著，由见过毁灭，
根等非如是，愚等亦见故，
有过亦具故，纵知具功德，
于他无有故，及于过去等。

纵然将任何对境看作功德而产生的耽著，由见到过失而毁灭，可是自己的根等并非成为如此，因为，不具备观察具功德非具功德智慧的愚童及畜生等，也

贪执自己的根等，这种情况是我们可以见到的缘故；有眼翳者和盲人等明明知晓根有过失也有贪执自己的根等情况的缘故。纵然了知他人的双目明亮、身体美丽等具有功德，可是对于不属于自相续的其他根无有贪执的缘故，以及对以前过去的自己的根和肢体等没有贪执，“等”字是指，现在也是同样，对发、甲分支等身体以外的我所无有贪执的缘故。

是故我所心，非由见德致，
故非见非德，而断我所心。

为此，我所之心产生的因也并非是由见到功德所致，因此也不是见到非为功德是过失而断除我所心的。

本无功德者，增益贪亦见，
修彼因无害，于彼岂有害？

此外，不仅如此，而且也不给予如理见到过失

的机会，由对我所中本来不存在的功德者增益为我安乐之能立的贪执，在当时也就会见到功德，这一点不会消除。因此，串修对贪执我所的因——我见无害的我与痛苦等，对我所的贪执又怎么有害呢？不可能有害。

巳二、了知异体非离贪：

殊胜求其余，具生灭心故，
凡士亦了知，我与根等异。
故非视一贪，凡是贪我者，
自贪缘内支。

数论外道声称：并不是因为见到功德才对我所贪执并且流转轮回的，而是由外界的主物中产生色等所有现象，犹如两面的镜子一样的所谓心识或大将内外连接起来，从而明知的士夫与外境混合在一起，才导致迷惑，从中耽著“我安乐、我的色相”等而贪执。

如果认识到它们是分开的他体以后对我所远离贪执，那么明知的士夫我就逍遥自在而安住，这就是解脱。

驳：事实并非如此，原因是，认为“比现在肉眼等更为殊胜的天人等根，我如果获得该有多好”，而追求这样的其余根的缘故，依靠具有了知根与肢体等重新生灭的心识，后来平凡之士也了知我是除根等以外的他体，如同宫殿依赖于山一样，耽著我恒常存在以后而永远也不会想到所谓“得到追求获得其他根的另一个我”。如此一来，即便一切自性必然是离贪，可是对平凡人来说谁也不是离贪者。因此，也并不是将我与我所视为一体才对我所贪执的，因为凡是贪执我者，自然会贪执缘于色等属于自相续之内的分支眼等，这是由于执为我所而不需要他因，是在无勤当中或自然而然如此贪执的。

以今苦厌离，此嗔非离贪，

尔时亦有贪，方觅其余故。

嗔具苦因故，彼唯尔时住，

彼灭则复依，本身之自性。

为此，任何士夫是以现在的痛苦而对我的眼等生起厌离，对如此对境生起嗔心，而并不是对我所远离了贪执，原因是，纵然在对我所心不欢喜的当时，对我所依旧也有贪执而但愿远离痛苦的我所变成如此，对转变成其他阶段的我所不生厌恶才如此寻觅追求。可见，生起这样的嗔心具有痛苦的因，是痛苦之果，故而嗔心只是在自己的因——痛苦没有消除期间一直存住着，一旦痛苦消失，嗔恨也将随之消失，嗔恨厌恶的行相一经消失，对我所的贪执，也会再度依赖于自己以往的自性，如同对眼等病愈及他世中重新得到眼根也加以贪执，以及时而自己的妻子嗔恨阶段消失一样。

辰二、宣说离贪即如何：

断应取舍故，一切皆平等，

檀香与斧同，称之为离贪。

我们自宗认为：通过根除我见就断除了耽著利益我为应取、不利我为应舍的一切执著，故而对一切心都具有等量齐观的平等状态，用檀香涂抹对我有利以及用斧头砍断则对我有害的贪心嗔心同样不会生起，这就称为离贪，如此对任何对境也不可能生起贪执。

卯二、释说观修痛苦义：

念及行苦已，方说观修苦，

我之彼缘生，乃无我见依，

依空见解脱，修余即为彼，

说无常知苦，依苦悟无我。

如果对方说：那么，难道你们的世尊不也是说一切轮回犹如火浪和罗刹洲一般而观修痛苦吗？怎么说

观修痛苦而对解脱无益呢？

驳：观修痛苦对解脱并非无有利益，可是单单观修痛苦并不能获得解脱，因为解脱依赖于证悟无我。因此，并不是绝对说只是观修仅仅作为厌离心之因的苦苦、变苦，是考虑到周遍的行苦才说观修一切轮回是痛苦的自性。我们承认的“行苦”也是指由业和烦恼之缘产生的依他起刹那性的蕴作为后面过失的所依。这样的刹那性之行，是无我见的所依，如果通达唯是缘起性刹那性的这一事物，那么就能了悟到我除了增益假立以外无有所谓我的自本体。依此而无余灭尽一切我执我所执的贪心，进而获得解脱。所以，依靠现见无我的空性见解得以解脱，而凭借其余任何方便也不能解脱，修行无常、苦等四谛的其余行相，是以证悟它的方便或者有利或者它的作用或者果的方式，为了它而精进修持其义，因此只有无我空性见才是主要的。为此佛说，由无常中了知痛苦，从这样

的痛苦中必定证悟无我。如经中云：“诸比丘，色是常有抑或是无常？世尊，是无常。无常是苦抑或是乐？世尊，是苦，无常是变苦之有法。无常与变苦之有法，此乃我所？此乃我？此乃我之我耶？世尊，否。”

丑三、末义：

非离贪有爱，依止所为事，
非从惑业解，此称流转者。

对我没有远离贪执，由此所牵缘于我安乐的所依而对我所的一切事物具有爱恋，由此实施、依止一切取舍的所为事情，这并不能从贪等一切烦恼和有漏的一切业中解脱出来，如此就称为流转者，由于业烦恼相续不断而丝毫也得不到解脱。

子二、虽有解脱我无义：

若不许我所，亦无享受者，

具造受用相，此我尔时无。

下面宣说即使对我所有离贪的情况，但解脱的我无有意义：假设按照你们外道的观点，不承许解脱时那个我的我所即认为我所丝毫不存在，那么由于所享受的我所不存在，它的享受者也就无有，因为所受用的事物不存在，受用者也就不可能存在。如此一来，承许具有造业者与受报者之法相这样的我在解脱时不存在，因而承许我是束缚、解脱及业果的所依也无有实义。

子三、是故教诫断我执：

故欲解脱者，根除无始来，

同类因种子，所生坏聚见。

作者教诫道：如果没有修习无我，则不会解脱，

因此，欲求从轮回的痛苦中永久解脱者，一定要用证悟无我的智慧宝剑根除从无始以来相继辗转、本不成立外境而依靠有实法增益之心久经串习同类因前面种子所产生的坏聚见，而趋至无死寂静悦意的解脱城。

壬二（破许解脱之余道）分二：一、破依自在教解脱；二、破由业身尽解脱。

癸一（破依自在教解脱）分二：一、唯教非为真能立；二、遮破其是合理性。

子一、唯教非为真能立：

教是此事因，未见众人前，
说教能解脱，亦非皆能悦。

自在派等外道声称：我存在、解脱存在也是依教成立，解脱也是依靠灌顶等仪轨而成就，这是教中宣说的缘故，而教义以平凡人的分析不会有过失，如云：“离根非他证，外者现量见，于彼仙人句，比量

非有害。”

驳：这种说法不合理，在自在天所说的教是如实无误宣说万事万物之理由以量没有见到的众人面前，声称仅仅依靠以教中所说的灌顶等便能解脱，也并不是令所有智者都能欢悦的词句，因为教与事物之间无有相属这一点已经论证完毕，没有任何理由能说明只要是教中所说就决定正确。

子二（遮破其是合理性）分二：遮破能立似现量；宣说比量有妨害。

丑一（遮破能立似现量）分二：种子力失非能立；重变成轻亦非理。

寅一、种子力失非能立：

种等成立轨，非令士不生，
涂麻油火烧，我亦应解脱。

如果辩方说：依靠灌顶等中断投生的理由存在，因为我们明明见到依靠自在天灌顶的咒语印持的种子不会长出苗芽，因此获得灌顶的士夫中断投生是成立的。

驳：这种理由并不正确，对于种子等来说成立不产生的仪轨咒语等并不能令士夫不再度投生轮回，假设能够做到这一点，那么依靠涂抹芝麻油、火焚烧和炖煮等的种子中断产生，因此对士夫作那些仪轨，结果我也应成解脱。可见，能使种子不生苗芽的咒语等对士夫的转生并不能构成危害，因此你们的理由是错误的。

寅二、重变成轻亦非理：

先重后轻故。非已灭除罪，
此之重成无，无体罪非重。

如果辩方说：罪恶者的罪业依靠上师以仪轨作烧施，他的罪业会穷尽。以前士夫用秤称量时，原先重后来变轻，这是现量可见的缘故。

驳：那并不是已灭除、穷尽罪业的象征，这位士夫的身体地水界有沉重性，尽管依靠烧施的火逼迫等而变轻，可是仅仅沉重本身不复存在，罪业又岂能化为乌有？理由是，自之本体不是有形体，故罪业并不具备沉重之法。假设果真如此，那么造无间罪业等与以前所有重业的人，也应该显得无法承受，可实际上除了身体差别以外，并不是以罪业的差别而造成身体轻重的。

丑二（宣说比量有妨害）分二：生因与彼不相违；立因相违之自宗。

寅一（生因与彼不相违）分二：真实；破彼除过。

卯一、真实：

颠倒识彼生，爱思所牵引，
投生恶处众，故彼断不往。
唯由彼生故，彼等能受生。
彼等思本业，故生思无失。

投生轮回的因是耽著常乐我净的颠倒识和由它产生与爱相应的思所牵引，而投生为胎等劣处众生，这一点已经论证完毕。为此，作为因的颠倒识之思与爱之思相续中断就不会再趋往轮回，因为因不存在。唯一是由作为因的邪爱中产生投生这一点以量可见的缘故，那些因具有受生的能力。

如果认为：为何说业也不是因或者唯有思是因呢？

那些思本身就称为业，而不存在思以外他体的任何所谓“业”，先前的思已经产生，称为宿业，它所

熏染的相续再度以思滋润，从中成熟为果。思本身就是业，故而这样的受生之因与爱相应的思没有退失，因此依靠灌顶而不再受生之说以比量有妨害。可见，某某教中所说，只要是正确的意义，以比量就能证实，或者虽然直接不能证实但不可能有妨害，只要以比量决定有妨害，就说明教义不成立，“尽管以比量有妨害但教义成立”是愚痴至极的说法。

卯二（破彼除过）分二：未见失毁答非理；说与彼许实相违。

辰一、未见失毁答非理：

趋知依即作，彼由不见生。
未见灭不趋，是故行非思。

如果对方说：趋往胎等他处、证知诸对境的所依是能作，也就是六根，那六种能作是由现在不能直接见到的二十种善不善宿业中产生，未来的那六种也将

由业中产生，谁也没有见到将生的业就是如此。这样的未见之业依靠灌顶将灭尽，从而不再趋往其他世，为此投生轮回的因即我的功德行，具有业的名称，而并不是现在的思，所以用比量推断依靠灌顶不能断绝投生不合理。

有无随从故，现见成作用，
即由思能力，而非依余者。
具彼之彼等，为何不流转？

驳：有与无随从的缘故，可见形成六种能作是思的能力，除思本身以外，没有任何所谓的业，依靠意识的牵引而趋入对境、投生轮回，正如已经论证的那样，而并不是依靠我的功德——行等他法就能投生轮回，如果心存在，则它们存在，如果心不存在，则它们不存在这一点依理成立，此外与其他法之间不存在任何随存随灭的关系，如同认为兵器与伤口的因是木棒一样，那么具足与有爱相应之思的那些补特伽罗为

什么不流转轮回，因完整无缺之故。

若彼成无用。灌顶等无间，

彼依识执取，散灭皆成无。

假设对方说：未来之六种能作能引的那些心依靠灌顶的仪轨而成为无有功用。

驳：刚刚接受灌顶与诵持咒语等即刻，那些根依靠意识的牵引，根专注已经见到的有些对境进而执著它，对于没有见到的对境，重新引生或缘取；对于已经见到不希求的对境造成心烦意乱时心思外散而逃离他处；对于没有见到不欲求的对境不缘取而灭尽都将变成无有。然而如同棉絮被风吹动一般，作为六种能作取舍对境之驾驶者的意识的功用没有退失而存在着，因此灌顶怎么能摧毁形成六种能作的功用呢？什么也摧毁不了。

彼时无心故，不生诸垢心，

结生能力无。活亦成无能，

对治与自品，若增减增故，

过心自类种，灌顶不能除。

对方又说：尽管现在的心存在，但凭借灌顶的能力，死亡时变成无有心而不受生。

驳：那么请问为什么死亡时由于无有心而不投生？

如果对方说：成为贪执我与爱恋生等所有垢染之自性的心衔接前后世即结生的能力依靠灌顶等而化为乌有的缘故。

驳：如此一来，进行灌顶的那个士夫在活着的时候，贪执等有垢染的所有心需要成为不具备能力，然而事实并不是这样，如果成为贪等所有垢染心之对治法就是无我等如理作意与自品非理作意次第增上，那么垢染心就随之减退与增上。过患的所有心相续具有

各自同类种子，仅仅以灌顶并不能消除，因为与它们的因并不相违。

辰二、说与彼许实相违：

常不观待故，相违次第生。
作不作同性，作者亦相违。
业果亦成一，彼等与彼异，
失毁作受者，常力亦不成。

如果对方声称：单单的心并不是轮回之因，原因是，由于我存在，颠倒识与爱也得以产生，所以依赖于我的那些业才是因。如果摧毁了业的能力，则由于因不齐全，尽管心存在也不会受生。

驳：如果真是这样，那么作为因的我没有消失，也就不可避免流转三有，因此与你们自己所承许的“依靠灌顶而中断投生轮回”的观点完全相违。

此外，常我丝毫也不是轮回之因，因为转生轮回是次第受生，常法不观待外缘，显然与果次第产生相违。不仅如此，而且在造业与不造业的阶段，时时刻刻都具有相同本性的那个唯一的我就是造业者也相违，因为如果是作者，则不作之时也应变成作，因为与现在的这个作者是一体。现在造作时也应成不造作，因为以前没有造作。可见，前后不同差异的变化丝毫也不存在的常我被承认为作者极其矛盾。

再者，作为因的造业者诸如杀生之人，与感受果报者地狱的众生这两者也成了一体，因为你们承许作者、受者是一体。如果认为这些因果与那个我是他体，则将失毁我是造业者与受报者的立宗，因为没有造任何业，也没有感受任何果，如同他相续的众生一样。

假设对方认为：我虽然不是直接造业，但是由它存在而依靠它的能力而造业。

常法的能力也不成立，因为并不具备随存随灭的关系这一点前文中已多番分析过。

他忆受等过，皆非能妨害，

有亦无忆故，领受生忆念。

如此宣说完常法是轮回之因这一点有妨害以后，接下来遮破他宗所说相似能害：假设我不是常有，则由于单单的蕴刹那毁灭，自己回想起以前的领受，则他人也应该回忆起别人的领受。造业者毁灭，结果他者造业，别人受报，因此因果已成虚耗，“等”字所包括的以前见到后来认识，对于前所未见的他者，别人无因而认识等这一系列的过失，都不能对佛教的观点造成妨害，因为对唯一、常有、自在的有些士夫也不具备回忆的观点已经相应作了答复的缘故。常我不可能回忆等，因此以前领受的心之习气复苏，后来才产生忆念，因为无我之蕴只是无常的相续，如此出现忆念、领受、认识他人等才合情合理，否则不合理。

寅二、立因相违之自宗：

于四谛固常，乐我我所等，
非真十六相，增益而爱恋。
与彼相违义，了悟真相者，
善修即正见，能摧爱随行。

对于自宗实相四谛颠倒增益稳固或者对于执著常、乐、我与我所等不真实的十六相愚昧而增益，进而爱恋染法并积业，导致流转轮回。与四谛的本性相违的十六种颠倒之义的部分，投生之爱是被正见所摧毁。到底是如何摧毁的呢？了悟四谛真如相者善加修行无常、苦、无我、空、因、集等即是正见，依此能摧毁颠倒增益所生的爱及它存在所形成或随行它的悭吝等有漏业等能引生流转轮回的一切过失。

癸二（破由业身尽解脱）分二：真实；破彼答复。

子一、真实：

业身纵安住，然一无有故，

三因生非有，如无种子芽。

裸体派声称：依靠苦行的力量使业和身体灭尽，即是解脱，如果业没有穷尽，不可能解脱，因为业力极其强大，而不由自主被再度牵引到轮回中，所以业和身体没有灭尽，纵然断除了爱，又为什么不受生呢？

驳：事实并非如此，业和身体纵然安住，但受身体的唯一因就是爱，由于它不存在，因就成了残缺不全，这样一来，业、身、爱三因需要齐全的投生不可能出现，因为因不齐全不可能生果，如同不具备种子，即使土肥水等具足也不能生出苗芽。

非断业及身，无有对治故，

无力故有爱，亦再生起故。

如果对方说：那么，依靠苦行灭尽业和身体也同样不会投生，因此即便没有断除爱，然而单单苦行就是解脱道。

驳：这并不能断除业和身体，理由是，不存在以量证知、单单灭尽而断除那些业和身体之对治故无法了知，也没有必要，因为如果断除了爱则仅仅业和身体并不具备形成转生的能力。单独断除业和身体也办不到，因为如果爱存在，业和身体也会再度产生，所以尽管断除了以前具有的，但对于不受生没有利益。

若为尽二勤。尽业疲无义。

裸体派本师佩雪等声称：并非不知晓对治，因为业和爱灭尽的对治就是苦行，因此为了灭尽业和爱，要勤奋努力做到苦行。

驳：如果认识到灭尽爱的如理方便，那么理所应当宣说它，可是为了灭尽业而依靠苦行疲惫战术无有

实义。不管再怎么努力，也无法灭尽爱，如果爱没有灭尽，也就不可能灭尽业。

见种种果故，比量推诸业，
能力各相异，依苦行烦恼，
一法不能尽。有者生彼果，
变小非灭异，领受果报者。

假设对方说：爱是受业的控制而产生，一旦业穷尽，爱也将穷尽。

驳：无法知道依靠苦行就能灭尽所有的业，因为我们可以直接见到贤劣苦行迥然不同的种种果，故而比量可以推断它的所有业因也具有不同的能力，为此依于拔发、绝食等苦行的烦恼或折磨的一种办法不能灭尽将感受各种各样果报的所有业这一点成立。因此，即便依靠苦行的有些逼迫能使产生及它同分感受的业果成熟变小或变轻，可是并不能令苦行的感受与

不同类的领受业果不复存在。善慧译师翻译的颂词：“领受果报者。”

子二、破彼答复：

若依苦行力，功能亦合尽。

则成惑分断，无惑断一切。

如果对方声称：依靠苦行的能力，其他业的功能也与自己的所领受混合在一起，因此，依靠苦行能够灭尽以往的所有业。

驳：苦行本身与所有业混杂在一起而灭尽的能力如果存在，那么他与受苦混合还是与享乐混合？如果与受苦混合，那说明所有业混合为一个业就能灭尽，如此一来，就成了依靠诸如拔毛之类的痛苦或烦恼的部分断除所有业。或者，按照后一种观点，在无有苦行的任何折磨或烦恼的情况下将断除所有业。

苦行许异惑，或谓烦恼性。

彼即业果故，此非合力等。

假设对方说：烦恼不存在，并不是苦行，因此依靠它断除业无有意义。

驳：苦行的逼迫一般都是遭受痛苦，难道不是一种烦恼或痛苦吗？

假设对方说：承许苦行是成为业果的烦恼或痛苦以外的他法，因为以希求而进行的。

驳：这与说无有烦恼不是苦行相违，应该成了也有安乐的苦行，并且应成无有烦恼而断除一切。

假设对方说：它是烦恼或痛苦的自性。

驳：如同普通的痛苦是受业主宰而感受一样，苦行也是往昔的业果，故而依靠这种苦行不能混合、灭

尽不同宿业的能力，因为只是一个业所产生的自果，如同小麦的苗果等不能混合不同种子的能力一样。

总而言之，不管苦行是安乐还是痛苦，对于说一切由业产生的宗派来说，它就超不出是以前的果，由此能灭尽感受以前之果的部分，而无法灭尽一切。自宗《不空羂索》中所说的持斋戒等完全不同，因为也并不是想仅仅依此而灭尽所有业，依靠感受轻微痛苦也有清净地狱等痛苦，这是特殊方便法，是靠心的驱使而遮止未来的受报，所有忏罪等方式也与之相同，而并不是仅仅依靠绝食等苦行的能力。所以，心本身最为主要而身体的苦行并不主要。

许摧生过故，能灭一切过，
能令业不生，如何失已作？

外道徒声称：你们承许不能断除业，而又承许通过断除爱来断除业，显然相违。

驳：我们虽然不承认不受果报的方法不存在（即承认有不受果报的方法），但就是要遮破“不观待断除爱而灭尽所有业的对治不可能有”之说。“如果断除了爱，业也予以断除”也就是承许摧毁未来时投生之因的过失爱，为此佛教的瑜伽士现见无我便能灭尽以后的所有过失，这是指能使依爱产生的业不产生，又怎么能失毁以前已造的业呢？不会失毁。由此可知，为了清净业障，诵陀罗尼咒、修禅定等也能使心相续未来的受报减轻。

非由业生过，造过反非尔。

无有邪分别，乐亦不起贪。

如果对方说：那么，由爱产生业也是同样，如果业没有灭尽，从中也将再度生爱。

驳：并不是由业中再度产生贪等过患，因为由爱的控制，才造作具有过患的业，相反，爱不存在，不

可能造具有过患的业。

假设对方说：以前的业不由自主地产生苦乐，因此由苦乐中不可能不产生贪嗔，有业者又怎么可能无有爱呢？

驳：如果没有妄执我所产生的颠倒分别非理作意，乐受中也不会生起贪心，因为因不存在。如此依靠修行现见无我永久解脱的寂灭不二门之道这一正理，也能证明觉悟、修行和出离的道理。

戊二、说由救护知善逝：

救护知真如，稳固及无余，
殊胜智慧成，逝即证义故，
胜外有无学。

宣说四谛的救护者，了知真如善妙而逝，照见真实义，故而具有不被他夺的稳固性不退而逝，深究真

如或者无余照见真如或者依其威力而无余照见所有一切，拥有具三种殊胜的智慧成立。也就是说，前文是从断的角度宣讲，在此，所谓“逝”是证悟之义的缘故，救护者宣说四谛之因就是这样的智慧，因此由救护中能够了知善逝。如此证悟具有三种特征的缘故，也已经胜过外道、有学圣者、无学声缘阿罗汉。智慧的三种殊胜性也是依靠如宣说四谛一样依量完全可以确定、所有法藏均是前后不相违而宣说一义、凭借无量的方便完整究竟宣说士夫所求之利与方法（这三点）来比量推断的。

戊三、说由善逝知导师：

为他利行智，彼者为导师。

具有如此殊胜智慧的缘故，能够了达为了他利而精进修行方便智慧，如果要宣说决定救护他众的正道，则必需具备了知正道的智慧。佛陀如果以往没有

实修，这种智慧也不会产生，由此也可以知晓因位的导师存在。或者，并非仅仅自己知晓，而为了利他，运用智慧，就是将智慧运用到他利中，由此可知佛陀是导师，因为他如何了知也如是为他众宣讲。

戊四、说由导师知具悲：

由彼即慈悲，他利前利成，
不舍事业故。

由是导师而证明是慈悲者，因为导师观待他利，自利虽然已经成就，但不舍弃宣说所通达之正法的事业。如果估量如此宣讲决定救护之道，也能证实导师具有殊胜智慧的自利证悟已达稳固，由于为他宣说，说明是示道者，仅依此也能证实佛陀具有悲心。

乙二、摄集彼之一切义：

依悲说善妙，依智说真谛，

具能立说彼，亦具正加行，

是故成量性。

这位导师开示真实道，因此作为导师是量士夫的能立，因为能够证知佛陀具有超群绝伦的智悲。为什么呢？具有悲心这一点成立，因为不以悲心善待所化众生的果一丝一毫也不存在，完全宣说决定善妙之道；具有智慧这一点成立，因为以照见真性的智慧，宣说没有丝毫不符合万法实相之不真实成分的真谛，宣讲解脱道的导师如此具有是量士夫的能立，而并非无有能立。不仅如此，并且这样的智悲也不是无因而生，所以具足道位时的欲利和导师的能立，可见具有如此功德完全可能。自始至终为所化众生宣说善妙真实之道也具备真实加行的精进达到究竟而救护一切有情，为此是最应该恭敬的对境，尽管已经了知，但如果没有开示，则不能救度所化众生。以如此不舍弃所化众生的精进而宣说正道，导师对一切追求解脱者来

说不欺惑，所以成立佛陀出有坏是正量性。

甲三、如是宣说之必要：

彼事赞导师，为证依彼经，
成立是正量。未遮比量故，
少生之本性，一切即灭法，
于此等多处，见此论式故。

虽然佛陀具有无量功德，但从正量的角度加以赞扬是佛陀所有功德之首的缘故，这种方式并不是增益，从遵循万法的角度，作者陈那论师以“敬礼定量欲利生，大师善逝救护者”等偈颂加以赞叹，其必要就是为了说明依于量士夫佛陀出有坏的佛法经典而成立是无误衡量万法实相之正量的真相，为什么呢？所谓正量并不是佛经中没有共称而陈那论师自己杜撰的，正量即是无误衡量对境的无欺之识。无误衡量之后，现见万法之性的心修炼智慧只有佛教中才有，而

其余颠倒宣说的宗派中是没有的，由此可知，无欺的真如即是由佛经成立。

到底是怎样的呢？无误宣说某因产生某果的作用理、某果观待某因的观待理、某法的名言和胜义法尔理到底如何，仅此一点就已圆满包含了佛所宣说的所有教义。无有错误，即称为理，除了如此佛典中以外都没有如实宣讲这种道理。为了遮破“名起量”等，经中说：“对方所讲虚无，唯我所说正量。”由于所见完全清净，无误照见万法，因此依照佛所说就是万法的实相，如云：“何者尽毁一切暗，引众脱离轮回泥，顶礼如理说法佛。”因此，抉择刚刚所说的这三种理所涵盖的万法真如，即是证成理，这也是经中所说，“眼识认知蓝色而不执著是蓝色……”宣讲了六识而不能取其他对境，自心对自己不隐蔽，故为自证现量；我的慧眼了知“十方所有一切等”，宣说了瑜伽现量。在论典中一切处以明了周遍的方式宣说了现

量，因为没有遮遣比量也非为正量故并非不承许，原因是：“许量亦明了，少许生之本性彼等一切即是灭的有法。”在自性因等许多处也可以见到运用此比量论式。“等”字包括“如由烟知火，由水鸥知水，具慧菩萨种，由相而了知……”果因，以及“除我与如我者以外补特伽罗不能限定识补特伽罗……”不现不可得因。再者，相违可得、因不可得等所有论式也明明可见。

无不生相因，比量之所依，

说所立遍因，故亦有明说。

如果问：“为什么运用推理论式可成立比量呢？”

如果具备无有所立则不生的法相之因，即是形成比量的所依。否则就是错误的，因此运用它没有任何理由。这就是由因证成所立不错谬的理由，诸如，灭

之有法即说明所立周遍于因——生之本性，故而因法的相属或周遍或随存随灭在经中也有明确宣说，因此没有任何与经教之义不同的自撰的所谓量，佛陀的所有语言极其合理，是正量，为此正量之理是由唯一的它证明的，切切不要认为是不同的他法。

释量论第二成量品释终

○–○ 五部大论相关阅读

戒律：

- 索达吉堪布全集 20 ｜译作　《事师五十颂释》
- 索达吉堪布全集 21 ｜译作　《沙弥五十颂释》
- 索达吉堪布全集 22 ｜译作　《大乘斋戒功德》
  - ○《大乘斋戒功德》
  - ○《斋戒功德相关公案》
- 索达吉堪布全集 23 ｜译作　《赞戒论浅释》
- 索达吉堪布全集 24 ｜译作　《三戒论释》
  - ○《三戒论释》
  - ○《建立三戒一体论》
- 索达吉堪布全集 1 ｜课程　《赞戒论讲解》
- 索达吉堪布全集 2 ｜课程　《沙弥五十颂讲解》
- 索达吉堪布全集 3 ｜课程　《三戒论讲解》
- 索达吉堪布全集 4 ｜课程　《事师五十颂讲解》

俱舍：

- 索达吉堪布全集 26 ｜译作　《俱舍论释》

- 索达吉堪布全集 27 | 译作　《智者入门论》
- 索达吉堪布全集 5 | 课程　《俱舍论讲解》
- 索达吉堪布全集 6 | 课程　《俱舍问答》

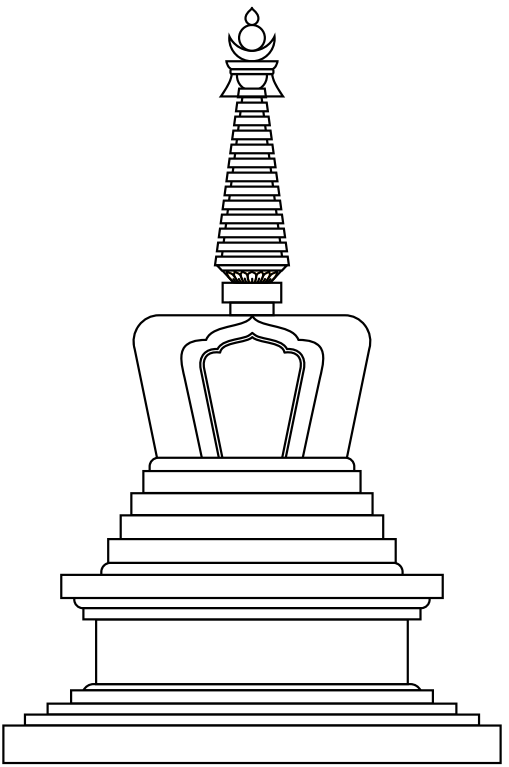
因明：

- 索达吉堪布全集 28 | 译作　《解义慧剑论释》
  - ○《解义慧剑论释》
  - ○《因类学》
- 索达吉堪布全集 29 | 译作　《量理宝藏论释》
- 索达吉堪布全集 30 | 译作　《释量论·成量品释》
- 索达吉堪布全集 31 | 译作　《前世今生论》
- 索达吉堪布全集 7 | 课程　《解义慧剑讲解》
- 索达吉堪布全集 8 | 课程　《量理宝藏论讲解》
- 索达吉堪布全集 9 | 课程　《释量论·成量品讲解》

中观：

- 索达吉堪布全集 4 | 译作　《入行论智慧品释·澄清宝珠论》
- 索达吉堪布全集 32 | 译作　《定解宝灯论浅释》
- 索达吉堪布全集 33 | 译作　《中论释》
- 索达吉堪布全集 34 | 译作　《中观庄严论释》

- 索达吉堪布全集 35 | 译作　《中观宝鬘论广释》
- 索达吉堪布全集 36 | 译作　《中论释·显句论》
- 索达吉堪布全集 10 | 课程　《中观四百论讲解》
- 索达吉堪布全集 11 | 课程　《定解宝灯论讲解（1994 年版）》
- 索达吉堪布全集 12 | 课程　《定解宝灯论讲解（2003 年版）》
- 索达吉堪布全集 13 | 课程　《中论讲解》
- 索达吉堪布全集 14 | 课程　《中观庄严论讲解》
- 索达吉堪布全集 15 | 课程　《缘起赞讲解》
- 索达吉堪布全集 17 | 课程　《中观零散教言讲解》

般若：

- 索达吉堪布全集 39 | 译作　《现观庄严论释·白莲花之璎珞》
- 索达吉堪布全集 40 | 译作　《现观庄严论疏·弥勒言教》
- 索达吉堪布全集 41 | 译作　《现观庄严论略义》
- 索达吉堪布全集 42 | 译作　《现观庄严论总义》
- 索达吉堪布全集 18 | 课程　《现观略义讲解》
- 索达吉堪布全集 19 | 课程　《现观总义讲解》
- 索达吉堪布全集 20 | 课程　《现观庄严论讲解》