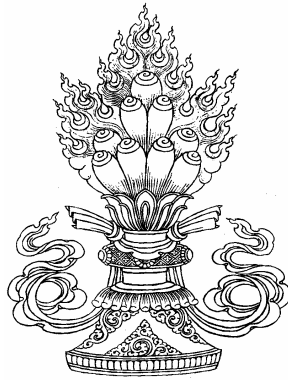




# 现观庄严论疏

索达吉堪布 译



## 目 录

### 现观庄严论疏

科判 ..... 1

现观庄严论疏 ..... 21

### 释量论·成量品释

科判 ..... 265

释量论·成量品释 ..... 277





## 现观庄严论疏科判

全论分四：.....	22
甲一、论名：.....	22
甲二、译礼：.....	22
甲三、论义分三：.....	23
乙一、宣说入造论之分支分二：.....	23
丙一、说所诠般若之殊胜性而礼赞：.....	23
丙二、说能诠论之必要而立誓造论：.....	26
乙二、所造论体之自性分三：.....	27
丙一、略说现观之自性分二：.....	27
丁一、以八种现观略说论体：.....	27
丁二、以七十义略说分支：.....	28
丙二、广说彼之分类分三：.....	37
丁一、别说对境三智法相——三智分三：.....	37
戊一、相无生之现观遍智分三：.....	39
己一、宣说意乐发大菩提心分二：.....	39
庚一、以法相略说本体分二：.....	39
辛一、真实宣说：.....	39
辛二、对应佛经：.....	39
庚二、以比喻广说事相：.....	40
己二、宣说加行遍智道之分支分三：.....	43
庚一、实修法之教授分二：.....	43
辛一、总说分二：.....	43
壬一、本体实修法之殊胜教授分三：.....	43
癸一、修行本体殊胜方便智慧之教授：.....	43
癸二、修行分支法圆满之教授分三：.....	43
子一、道所缘之教授：.....	43
子二、道所依之教授：.....	43
子三、道助伴之教授分二：.....	44
丑一、除违缘之助伴：.....	44
丑二、成顺缘之助伴：.....	44
癸三、修行基础道正行之教授：.....	44

现观庄严论疏科判



壬二、如是宣说之摄义：.....	45
辛二、别说难以通达之僧宝分二：.....	45
壬一、真说分二：.....	45
癸一、声闻分二：.....	45
子一、向：.....	45
子二、果分二：.....	45
丑一、初果：.....	45
丑二、胜果分三：.....	46
寅一、预流胜果：.....	46
寅二、一来胜果：.....	46
寅三、不还胜果分三：.....	46
卯一、定趋色界分二：.....	46
辰一、总定趋色界：.....	46
辰二、分别上流分二：.....	46
巳一、趋色究竟：.....	46
巳二、终趋有顶：.....	46
卯二、定趋无色界：.....	46
卯三、此外补特伽罗：.....	47
癸二、缘觉：.....	47
壬二、摄义：.....	47
庚二、教义道加行之抉择支分二：.....	51
辛一、略说差别之本体分二：.....	51
壬一、证悟之差别及摄持：.....	51
壬二、所断之差别对应差别事：.....	51
辛二、广说彼等之分类分三：.....	52
壬一、广说所证所缘行相与因三者分二：.....	53
癸一、各自分析分四：.....	53
子一、暖位：.....	53
子二、顶位：.....	54
子三、忍位：.....	54
子四、胜法位：.....	55
癸二、摄义：.....	56
壬二、广说所断四种分别分二：.....	56
癸一、所取法之分别分二：.....	56
子一、略说本体之分类：.....	56

现观庄严论疏



子二、广说事相之分类： .....	57
癸二、能取补特伽罗之分别分二： .....	59
子一、略说本体之分类： .....	59
子二、广说事相之分类： .....	59
壬三、广说所依两种摄持分三： .....	63
癸一、分类分二： .....	64
子一、内摄持： .....	64
子二、外摄持： .....	64
癸二、断除逆缘违品： .....	64
癸三、彼等之摄义： .....	64
庚三、修行所依之种姓分二： .....	64
辛一、真实宣说分二： .....	64
壬一、本体： .....	64
壬二、分类分三： .....	65
癸一、以总体修法而分： .....	65
癸二、以分别断治法而分分二： .....	65
子一、无间道之法： .....	65
子二、解脱道之法： .....	65
癸三、以特殊通达法而分分三： .....	65
子一、本体： .....	65
子二、特法： .....	66
子三、作用： .....	66
辛二、遣除诤论分二： .....	66
壬一、辩论： .....	66
壬二、答辩： .....	66
己三、宣说本体实修之现观分三： .....	67
庚一、取舍所知支修行所缘分二： .....	67
辛一、本体： .....	67
辛二、分类分二： .....	67
壬一、总说取舍所知之基： .....	67
壬二、详细分说取舍等舍十一所缘： .....	67
庚二、究竟修行所为分二： .....	68
辛一、本体： .....	68
辛二、分类： .....	68
庚三、宣说实修现观修行之相分四： .....	69



辛一、意乐方便智慧双运之披甲修行分二： .....	69
壬一、本体： .....	69
壬二、分类： .....	69
辛二、趋入对境圆满道果之趋入修行分二： .....	70
壬一、本体： .....	70
壬二、分类分三： .....	70
癸一、趋入因之道分二： .....	70
子一、趋入共同世间道： .....	70
子二、趋入不共出世道分三： .....	70
丑一、趋入总出世道： .....	70
丑二、趋入分别出世道： .....	71
丑三、趋入特殊出世道： .....	71
癸二、趋入所得果： .....	71
癸三、摄义： .....	71
辛三、加行二资双运之资粮修行分二： .....	72
壬一、总说分三： .....	72
癸一、本体： .....	72
癸二、分类分三： .....	72
子一、总说意乐加行之资粮： .....	72
子二、别说二资粮之本体分二： .....	72
丑一、智慧资粮： .....	72
丑二、福德资粮： .....	73
子三、特殊二资粮道： .....	73
癸三、摄义： .....	74
壬二、别说难以通达之理分二： .....	74
癸一、后得资粮之修治——地之资粮分二： .....	74
子一、以修治而宣说九地分二： .....	74
丑一、分析说明一地之修治分三： .....	74
寅一、宣说依修治力得地之理： .....	74
寅二、解说实修本体法分二： .....	75
卯一、本体： .....	75
卯二、分类分三： .....	75
辰一、财施之修治： .....	75
辰二、法施之修治： .....	76
辰三、无畏施之修治： .....	76



寅三、以能修甚深智慧修行之理： .....	77
丑二、说明其余地之修治分八： .....	77
寅一、二地之修治分二： .....	77
卯一、本体： .....	77
卯二、分类分三： .....	77
辰一、饶益有情戒： .....	77
辰二、严禁恶行戒： .....	78
辰三、摄集善法戒： .....	78
寅二、三地之修治分二： .....	78
卯一、本体： .....	78
卯二、分类分三： .....	78
辰一、谛察法忍： .....	78
辰二、安受苦忍： .....	78
辰三、耐怨害忍： .....	79
寅三、四地之修治分二： .....	79
卯一、本体： .....	79
卯二、分类分三： .....	79
辰一、披甲精进： .....	79
辰二、摄善精进： .....	79
辰三、利他精进： .....	80
寅四、五地之修治分二： .....	80
卯一、本体： .....	80
卯二、分类分二： .....	80
辰一、静虑之分支法分二： .....	80
巳一、身远离愤闹： .....	80
巳二、心远离分别： .....	81
辰二、静虑之本体法分三： .....	81
巳一、凡夫行静虑： .....	81
巳二、善逝喜静虑： .....	81
巳三、义分别静虑： .....	81
寅五、六地之修治分二： .....	81
卯一、本体： .....	81
卯二、分类分二： .....	82
辰一、圆满本体智慧之修治： .....	82
辰二、圆满彼作用之修治分二： .....	82



巳一、成就自利法身因之作用： .....	82
巳二、成就他利色身因之作用： .....	83
寅六、七地之修治分二： .....	83
卯一、本体： .....	83
卯二、分类分二： .....	83
辰一、所断相执之法分二： .....	83
巳一、执著本体法与补特伽罗之理分二： .....	83
午一、人之相执分二： .....	83
未一、执著差别事补特伽罗： .....	84
未二、执著差别法二边： .....	84
午二、法之相执分二： .....	84
未一、执著本体戏论： .....	84
未二、执著彼之差别法分三： .....	84
申一、执著因能生之法： .....	84
申二、执著本体差别之法： .....	84
申三、执著特殊轮涅之法分二： .....	84
酉一、执著所断轮回之法： .....	85
酉二、执著所修涅槃之法： .....	85
巳二、彼之过失不善巧方便： .....	85
辰二、断彼之修治法分二： .....	86
巳一、证悟本体无我之修治分二： .....	86
午一、人无我之修治分二： .....	86
未一、本体补特伽罗人我之智慧： .....	86
未二、差别法离二边之修治： .....	86
午二、法无我之修治分二： .....	86
未一、本体法无我平等智慧： .....	86
未二、彼差别法之修治分三： .....	87
申一、因无相之差别： .....	87
申二、体无生之差别： .....	87
申三、果断证之差别分二： .....	87
酉一、断所断障碍之修治： .....	87
酉二、对治法止观之修治分二： .....	87
戌一、本体： .....	87
戌二、作用： .....	88
巳二、彼之作用方便波罗蜜多： .....	88



寅七、八地之修治分二： .....	89
卯一、本体： .....	89
卯二、分类分三： .....	89
辰一、本体特有波罗蜜多之差别： .....	89
辰二、实修圆满成熟清净之差别： .....	89
辰三、自在圆满相之差别： .....	90
寅八、九地之修治分二： .....	90
卯一、本体： .....	90
卯二、分类分三： .....	90
辰一、本体特有波罗蜜多之差别： .....	90
辰二、形相获得自在之差别： .....	90
辰三、实修十地修行方式之差别： .....	91
子二、以果而宣说第十地： .....	91
癸二、入定智慧清净对治之资粮修行分二： .....	92
子一、本体： .....	92
子二、分类： .....	93
辛四、所修断证圆满之定生修行分三： .....	93
壬一、本体： .....	93
壬二、分类分二： .....	93
癸一、总定生修行： .....	93
癸二、别定生修行分三： .....	94
子一、别说大心： .....	94
子二、别说大断： .....	94
子三、别说大证分二： .....	94
丑一、果： .....	94
丑二、因： .....	94
壬三、摄义： .....	95
戊二、道无相之现观道智分二： .....	97
己一、生道智之所依支分分二： .....	97
庚一、本体： .....	97
庚二、分类分三： .....	97
辛一、遣除违缘之支分： .....	97
辛二、成办顺缘之支分分三： .....	97
壬一、缘之差别发心： .....	98
壬二、因之差别苏醒种姓： .....	98



壬三、助伴之差别方便自性： .....	98
辛三、圆满作用之支分： .....	98
己二、能依有支之道智分二： .....	101
庚一、无缘了知三道之现观见道道智分三： .....	101
辛一、了知圣者声闻道之道智分二： .....	101
壬一、真实宣说分二： .....	101
癸一、本体： .....	101
癸二、分类分二： .....	101
子一、认清所知声闻之道： .....	101
子二、无缘了知彼之道智： .....	102
壬二、彼之因抉择分分二： .....	103
癸一、真实宣说： .....	103
癸二、彼等之理由： .....	104
辛二、了知所知缘觉道之道智分二： .....	104
壬一、真实宣说分二： .....	104
癸一、总说所依缘觉之特点分二： .....	104
子一、现前证悟自利智慧之理： .....	104
子二、无声以身示现利他之法理： .....	105
癸二、宣说所知缘觉道之差别： .....	105
壬二、彼之因——抉择分： .....	106
辛三、了知菩萨道之见道道智分三： .....	106
壬一、略说本体： .....	106
壬二、广说十六种忍智之差别分四： .....	107
癸一、苦谛之四相： .....	107
癸二、集谛之四相： .....	107
癸三、灭谛之四相： .....	108
癸四、道谛之四相： .....	108
壬三、摄义： .....	109
庚二、已见修行之现观修道道智分二： .....	111
辛一、修道之作用分二： .....	112
壬一、本体： .....	112
壬二、分类分二： .....	112
癸一、能依修道之作用分二： .....	112
子一、暂时之作用分二： .....	112
丑一、成办顺缘之作用： .....	112



丑二、遣除违缘之作用： .....	112
子二：究竟之作用： .....	112
癸二、所依补特伽罗之超胜作用： .....	113
辛二、具作用之真实修道分二： .....	113
壬一、后得福德自性有漏修道分三： .....	113
癸一、后得资粮自性未生令生之因——胜解修道分二： .....	113
子一、真实宣说分二： .....	113
丑一、总说本体： .....	113
丑二、别说彼之分类： .....	114
子二、宣说彼之功德： .....	114
癸二、已生令不退之因——回向修道分二： .....	114
子一、略说本体： .....	114
子二、广说分类分三： .....	115
丑一、所回向资粮之分类分二： .....	115
寅一、智慧资粮： .....	115
寅二、福德资粮： .....	115
丑二、能回向方便智慧之分类： .....	115
丑三、回向殊胜作用之分类分二： .....	115
寅一、总作用： .....	115
寅二、别作用： .....	116
癸三、未退令增长之因——随喜修道： .....	116
壬二、入定智慧自性无漏修道分二： .....	117
癸一、宣说无间道之自性——修行修道分二： .....	117
子一、真实宣说分二： .....	118
丑一、本体： .....	118
丑二、分类： .....	118
子二、二道违缘顺缘之差别分二： .....	118
丑一、宣说二道之顺缘分二： .....	119
寅一、外缘： .....	119
寅二、内因： .....	119
丑二、宣说二道之违缘分二： .....	119
寅一、总违缘： .....	119
寅二、别违缘： .....	119
癸二、宣说解脱道之自性——清净修道分三： .....	120



子一、认识总义清净之自性： .....	120
子二、别说引申义四圣之清净： .....	120
子三、真实宣说清净修道分二： .....	121
丑一、真实宣说分二： .....	121
寅一、本体： .....	121
寅二、分类： .....	121
丑二、遣除于断治详细分类之诤： .....	122
戊三、基无我之现观基智分二： .....	123
己一、宣说真实论义分三： .....	123
庚一、认请基离边之现观： .....	123
庚二、广说彼之特殊分类分二： .....	125
辛一、近远果般若之差别分二： .....	125
壬一、离方便之现观远基智： .....	125
壬二、方便所摄之现观近基智： .....	126
辛二、本体断治之差别分三： .....	126
壬一、认清所断违品分二： .....	126
癸一、本体： .....	126
癸二、分类分二： .....	126
子一、执著基是二谛所摄之法： .....	126
子二、执著基是行道之补特伽罗： .....	126
壬二、宣说彼之对治分二： .....	127
癸一、本体： .....	127
癸二、分类分二： .....	127
子一、基对治人无我之基智： .....	127
子二、基法无我圆满之基智分三： .....	127
丑一、需证悟基离边之原因： .....	128
丑二、证悟基等性之智慧： .....	128
丑三、甚深基般若之殊胜性： .....	128
壬三、如此断治圆满之摄义： .....	129
庚三、宣说如何修行之真实道分二： .....	129
辛一、宣说修基智加行分二： .....	129
壬一、分析说明对境加行之分类分二： .....	129
癸一、本体： .....	129
癸二、分类分二： .....	129
子一、入定之本体加行分二： .....	129



丑一、灭除耽著有法显现之加行分二： .....	130
寅一、灭除耽著对境之加行： .....	130
寅二、灭除耽著有境之加行： .....	130
丑二、灭除耽著法性空性之加行分二： .....	130
寅一、灭除耽著对境之理： .....	130
寅二、灭除耽著有境之理： .....	130
子二、后得之本体加行： .....	131
壬二、摄略说明有境加行相： .....	132
辛二、宣说加行之果——见道分三： .....	133
壬一、认清见道忍智之智慧分二： .....	133
癸一、本体： .....	133
癸二、分类分二： .....	133
子一、略说： .....	133
子二、广说分四： .....	133
丑一、苦谛之四智： .....	133
丑二、集谛之四智： .....	134
丑三、灭谛之四智： .....	134
丑四、道谛之四智： .....	134
壬三、如是宣说之摄义： .....	135
己二、宣说三品圆满之结尾： .....	135
丁二、略说彼相加行——四加行分二： .....	136
戊一、总说修三智相之加行分二： .....	136
己一、宣说圆满摄修相之现观——正等加行分二： .....	137
庚一、摄所修三智之相分二： .....	137
辛一、略说所修相之本体： .....	137
辛二、广说彼等各自事相分三： .....	137
壬一、广说基智之行相： .....	137
壬二、广说道智之行相： .....	140
壬三、广说遍智之行相： .....	143
庚二、宣说实修加行之现观分三： .....	147
辛一、趋入加行实修之身份补特伽罗分二： .....	147
壬一、总法器： .....	147
壬二、别法器： .....	147
辛二、宣说修行实修加行之自性分三： .....	148
壬一、宣说甚深智慧之本体大平等之禅定： .....	148



壬二、宣说广大方便相三智加行之分类： .....	149
壬三、宣说实修分位界限加行之差别： .....	149
辛三、广说彼之差别分支分四： .....	152
壬一、所得功德之差别： .....	152
壬二、所断过失之差别： .....	154
壬三、所知法相之详细分类分二： .....	158
癸一、略说法相、名相之本体： .....	158
癸二、广说彼之详细分类分二： .....	159
子一、宣说能表之法相分三： .....	159
丑一、证悟智慧之自性——智相分三： .....	159
寅一、宣说基智之智相分四： .....	159
卯一、了知基之总实相方式： .....	159
卯二、了知基之别实相方式分三： .....	160
辰一、了知总心之分摄方式： .....	160
辰二、了知分别断治之详细分类方式： .....	160
辰三、了知特殊心之一切所缘详细分类方式： .....	160
卯三、了知基之特殊实相方式： .....	161
卯四、如此宣说之摄义： .....	161
寅二、宣说道智之智相分四： .....	162
卯一、了达道之总实相方式： .....	162
卯二、了达道之别实相方式分三： .....	162
辰一、分别了知体空性道之方式： .....	162
辰二、分别了知因无相道之方式： .....	163
辰三、分别了知果无愿道之方式： .....	163
卯三、了达道之特殊实相方式： .....	163
卯四、如是宣说之摄义： .....	164
寅三、宣说遍智之智相分四： .....	164
卯一、了知遍智之总实相方式： .....	164
卯二、了知遍智之别实相方式分三： .....	164
辰一、了知身神境神变之差别方式： .....	164
辰二、了知意教诫神变之差别方式： .....	165
辰三、了知语记说神变之差别方式： .....	165
卯三、了知遍智之特殊实相方式： .....	166
卯四、如是宣说之摄义： .....	166



丑二、彼之差别自性——殊胜相分三： .....	166
寅一、略说本体： .....	167
寅二、广说自性分四： .....	167
卯一、现见苦谛智慧四种殊胜相： .....	167
卯二、现见集谛智慧四种殊胜相： .....	167
卯三、现见灭谛智慧四种殊胜相： .....	167
卯四、现见道谛智慧四种殊胜相： .....	168
寅三、彼要点之摄义： .....	168
丑三、方便作用之自性——作用相分四： .....	169
寅一、基智加行之作用相： .....	169
寅二、道智加行之作用相分二： .....	169
卯一、智慧之作用： .....	169
卯二、方便之作用： .....	170
寅三、遍智加行之作用相： .....	170
寅四、如是宣说之摄义： .....	170
子二、宣说事相自性相分四： .....	171
丑一、基智加行事相之自性： .....	171
丑二、道智加行事相之自性： .....	171
丑三、遍智加行事相之自性： .....	171
丑四、如是宣说之摄义： .....	172
壬四、所行道之差别分三： .....	173
癸一、宣说顺解脱分资粮道分三： .....	173
子一、略说本体方便智慧之差别： .....	173
子二、广说彼分类之差别： .....	174
子三、以引申义根基之差别归纳宣说： .....	174
癸二、宣说顺抉择分加行道分二： .....	174
子一、本体： .....	174
子二、分类分四： .....	175
丑一、暖位： .....	175
丑二、顶位： .....	175
丑三、忍位： .....	176
丑四、胜法位： .....	176
癸三、宣说随正等菩提分不退转众分二： .....	177
子一、略说差别基分二： .....	177
丑一、本体： .....	177



丑二、分类： .....	177
子二、广说各自差别相法分三： .....	177
丑一、宣说加行道不退转之相法分三： .....	178
寅一、略说自性： .....	178
寅二、广说相之分类： .....	178
寅三、摄义： .....	181
丑二、宣说见道不退转之相法分三： .....	181
寅一、略说自性： .....	181
寅二、广说相之分类： .....	181
寅三、摄义： .....	184
丑三、宣说修道不退转之相法分二： .....	184
寅一、总说不退之特点分三： .....	184
卯一、略说自性： .....	184
卯二、广说安立分三： .....	184
辰一、由释词而认清修道之本体： .....	184
辰二、广说彼行相之详细分类： .....	185
辰三、宣说离增损相说法之遣诤分二： .....	185
巳一、遣除于资粮之详细分类之诤分二： .....	185
午一、遣除于胜义中“有”增益之诤： .....	185
午二、遣除于世俗中“无”损减之诤： .....	186
巳二、遣除于道断治之详细分类之诤分二： .....	186
午一、遣除证悟胜义之法断得不合理之诤分二： .....	186
未一、辩论： .....	186
未二、答辩： .....	187
午二、遣除以世俗刹那法不得遍智之辩争： .....	187
卯三、相法之摄义： .....	188
寅二、别说殊胜净地之加行分三： .....	190
卯一、能依法身之因——有寂平等加行分二： .....	190
辰一、真实宣说： .....	190
辰二、遣诤： .....	191
卯二、所依报身之因——清净刹土加行： .....	192





卯三、事业化身之因——善巧方便加行分二：	193
辰一、本体：	193
辰二、分类分二：	193
巳一、摄义而宣说：	193
巳二、广说分类分二：	193
午一、所修对境之善巧方便：	193
午二、能修加行之善巧方便分三：	194
未一、本体：	194
未二、断证特点：	194
未三、作用：	194
己二、宣说各分位究竟之现观——顶加行分四：	196
庚一、加行道顶加行分四：	196
辛一、以相表示暖顶加行：	196
辛二、以增表示顶顶加行：	197
辛三、以稳表示忍顶加行：	199
辛四、以资粮表示世第一法顶加行：	199
庚二、见道顶加行分二：	199
辛一、宣说所断——遍计之分别分二：	199
壬一、略说分别之本体分二：	199
癸一、宣说所取法之分别分二：	200
子一、真实宣说：	200
子二、彼是遍计之理由：	200
癸二、宣说能取补特伽罗之分别分二：	200
子一、略说本体：	200
子二、彼是遍计之理由：	201
壬二、广说彼之分类分四：	202
癸一、广说趋入所取分别分四：	202
子一、分别基方式：	202
子二、分别道方式分二：	202
丑一、分别本体方式：	202
丑二、分别差别方式：	203
子三、分别果方式分二：	203
寅一、分别如何证菩提之理：	203
寅二、分别如是证菩提之本体：	203



子四、如是宣说之摄义：	203
癸二、广说舍弃所取分别分三：	204
子一、分别道之方式分二：	204
丑一、分别本体方式：	204
丑二、分别差别方式：	204
子二、分别果之方式分二：	204
丑一、分别总方式：	205
丑二、分别别方式：	205
子三、如是宣说之摄义：	205
癸三、广说实有能取分别分四：	205
子一、对异生凡夫补特伽罗执为实有之分别方式：	206
子二、对声闻补特伽罗执为实有之分别方式：	206
子三、对大乘所依补特伽罗执为实有之分别方式分二：	206
丑一、对道差别补特伽罗执为实有之分别方式：	206
丑二、对根性差别补特伽罗执为实有之分别方式：	207
子四、彼之摄义：	207
癸四、广说假有能取分别分三：	207
子一、对小乘补特伽罗执为假有之能取分别：	207
子二、对大乘补特伽罗执为假有之能取分别：	208
子三、彼之摄义：	208
辛二、宣说对治——见道之智慧分三：	208
壬一、宣说因缘聚合之差异分二：	208
癸一、陈述缘——教法证法：	208
癸二、宣说因——福德资粮之近取：	209
壬二、宣说果断得之详细分类分二：	209
癸一、安立大中观之观点：	209
癸二、遮破有实宗之观点分二：	210
子一、以势事理而破：	210
子二、以承许相违而破：	210
壬三、本体方便智慧之真实特点分二：	211
癸一、宣说见道入定智慧分二：	211



子一、因无间道忍智分三： .....	211
丑一、宣说智慧甚深远离破立之特点： .....	211
丑二、宣说广大方便具一切波罗蜜多相： .....	211
丑三、说明本体方便智慧双运之忍智： .....	211
子二、果解脱道之智狮子迅奋相： .....	212
癸二、宣说表示彼后得之实修： .....	212
庚三、修道顶加分三： .....	212
辛一、对治修道之特点——所依寂止等持分二： .....	212
壬一、加行狮子奋迅等持： .....	213
壬二、正行超越等持： .....	213
辛二、所断修断之自性——俱生分别分二： .....	215
壬一、宣说所取法之分别分二： .....	215
癸一、宣说趋入所取分别分三： .....	215
子一、本体： .....	215
子二、分类分二： .....	216
丑一、于所入境大乘之教法分别方式： .....	216
丑二、于所入境大乘之证法分别方式分二： .....	216
寅一、于所断过失法分别方式： .....	216
寅二、于所取功德法分别方式分二： .....	216
卯一、于胜义空性之殊胜功德分别方式： .....	216
卯二、于名言显现殊胜功德分别方式： .....	217
子三、摄义： .....	217
癸二、宣说舍弃所取分别分三： .....	217
子一、本体： .....	217
子二、分类分五： .....	217
丑一、于所遣小乘资粮道法分别方式： .....	218
丑二、于加行道法分别方式： .....	218
丑三、于见道法分别方式： .....	218
丑四、于修道法分别方式： .....	218
丑五、于无学道法分别方式： .....	218
子三、摄义： .....	219
壬二、宣说能取补特伽罗之分别分二： .....	219
癸一、宣说实有能取分别分三： .....	219
子一、本体： .....	219
子二、分类分四： .....	219



丑一、于基见之差别补特伽罗分别： .....	219
丑二、于道修之差别补特伽罗分别： .....	220
丑三、于所得果之差别补特伽罗分别： .....	220
丑四、于所为之差别补特伽罗分别： .....	220
子三、摄义： .....	221
癸二、宣说假有能取分别分三： .....	221
子一、本体： .....	221
子二、分类分二： .....	221
丑一、于所断障分类愚昧不知之补特伽罗分别： .....	221
丑二、于对治般若道愚昧不知之补特伽罗分别分二： .....	222
寅一、于有境般若愚昧不知之补特伽罗分别： .....	222
寅二、于对境基道果愚昧不知之补特伽罗分别分三： .....	222
卯一、于基愚昧不知之所依补特伽罗分别： .....	222
卯二、于道愚昧不知之所依补特伽罗分别： .....	222
卯三、于果愚昧不知之所依补特伽罗分别： .....	223
子三、摄义： .....	223
辛三、宣说如是断证圆满之功德： .....	223
庚四、无间顶加分三： .....	224
辛一、宣说本体止观双运等持分二： .....	224
壬一、因福德无量无间道之自性： .....	224
壬二、本体止观双运究竟之智慧： .....	224
辛二、广说彼特点之分类分三： .....	224
壬一、宣说所缘之特点——无戏平等之真如： .....	225
壬二、宣说增上缘之特点——寂止正念相续之等持： .....	225
壬三、宣说行相之特点——息灭相执之胜观智慧： .....	225
辛三、遣诤分三： .....	225
壬一、略说辩论之本体： .....	225
壬二、广说分类分三： .....	225
癸一、总辩论： .....	225
癸二、别辩论分二： .....	226
子一、辩论对境基道果之所缘： .....	226



子二、辩论有境三智相： .....	226
癸三、摄义辩论： .....	227
壬三、摄义： .....	227
戊二、宣说次第与同时修之道次第分二： .....	229
己一、分位道次第之渐次现观加行分三： .....	229
庚一、后得具广大六度之渐次加行分二： .....	229
辛一、真实宣说： .....	229
辛二、宣说道之助伴六随念之修法： .....	230
庚二、入定甚深无实性智渐次加行： .....	230
庚三、摄义： .....	231
己二、究竟道顿时之刹那现观加行分四： .....	232
庚一、广大方便之资粮非异熟刹那分二： .....	232
辛一、宣说真实本体： .....	232
辛二、宣说能表之比喻： .....	233
庚二、甚深智慧之资粮异熟刹那： .....	233
庚三、对境等性无相刹那： .....	234
庚四、有境无现无二刹那： .....	234
丁三、广说所得果之功德——法身分三： .....	236
戊一、意法身及功德分三： .....	236
己一、总说具三特点法身之本体： .....	236
己二、广说意法身之功德分二： .....	237
庚一、总功德： .....	237
庚二、别功德分二： .....	240
辛一、无染之差别： .....	241
辛二、愿智之差别： .....	241
己三、说明其力功德恒常周遍任运分三： .....	242
庚一、本体无勤任运自成之功德分二： .....	242
辛一、真实宣说： .....	242
辛二、遣净： .....	242
庚二、行相广大周遍方际之功德： .....	243
庚三、时间无尽恒常之功德： .....	243
戊二、所依报身及相好分二： .....	243
己一、总说具五决定之报身本体： .....	243
己二、广说相好功德分二： .....	244
庚一、宣说差别基相之功德分二： .....	244



辛一、宣说果相之功德分二： .....	244
壬一、三类十相： .....	244
壬二、二相： .....	247
辛二、宣说能成之因分二： .....	248
壬一、总说： .....	248
壬二、因之差别： .....	248
庚二、宣说差别法随好之功德： .....	248
戊三、行为化身及事业分二： .....	257
己一、认清具五特点化身之本体： .....	257
己二、广说事业之功德分三： .....	257
庚一、略说本体： .....	257
庚二、广说分类分三： .....	258
辛一、安置于道之所依： .....	258
辛二、安置于道之本体分四： .....	258
壬一、安置于资粮道： .....	258
壬二、安置于加行道： .....	258
壬三、安置于见道： .....	259
壬四、安置于修道分二： .....	259
癸一、安置于不清净七地： .....	259
癸二、安置于清净三地分三： .....	259
子一、安置于八地： .....	259
子二、安置于九地： .....	260
子三、安置于十地分二： .....	260
丑一、安置于总特点分三： .....	260
寅一、安置于有学清净圆满成熟究竟之特点： .....	260
寅二、安置彼地功德法获得自在之特点： .....	260
寅三、安置于彼地道果之法中： .....	261
丑二、安置于最后有者之特点： .....	261
辛三、安置于道之果位中： .....	262
庚三、摄义： .....	262
丙三、如是宣说之摄义分二： .....	262
丁一、摄为六种现观： .....	262
丁二、摄为三种现观： .....	263
乙三、造论圆满尾义： .....	264
甲四、末义译跋： .....	264



# 现观庄严论疏

——弥勒言教

哦巴活佛 著  
索达吉堪布 译

那莫玛匝西日意！  
顶礼文殊菩萨！

四圣之母三智大汪洋，  
四种精进加行幻变中，  
诞生法身圆满之坛城，  
能仁胜王日亲顶上胜！

开显一切圆满般若经，  
以及注疏窍诀之明镜，  
庄严光芒善说恩赐我，  
至尊怙主弥勒恒救护！

此中领受无数刹土佛，  
佛子勇识会众屡屡宣，  
甚深隐义幻化之现观，  
善缘智士欢喜供云增。

殊胜本师释迦佛的无垢教第二转法轮所有  
般若经藏的密意，决定有两种次第，一是基道

现  
观  
庄  
严  
论  
疏



果的一切法凭借一百通用词<sup>1</sup>直接阐释为无我空性之实相、三解脱之自性的直叙空性次第；二是证悟它的有境——基道的一切法证悟为无我之现观三智自性以一百通用词隐义之形式存在的隐义现观次第。

其中，这里讲的无碍圆满解释隐义现观次第的大论典——此《现观庄严论》，分为论名、译礼、论义与末义四个方面。

甲一、论名：

梵语：阿毗三昧耶阿朗迦罗那摩般若波罗蜜多邬拔提沙奢萨哆啰

藏语：希绕街帕日得谢木波满纳哥达木就问巴到哥波剑及下娃

汉语：般若波罗蜜多窍诀论——现观庄严

两种语言对照：阿毗：现；三昧耶：观（或证）；阿朗迦罗：庄严；那摩：所谓；般若：智慧；波罗蜜多：到彼岸；邬拔提沙：窍诀；奢萨哆啰：论。

论名的意义：这部论典是能轻易通达所说根本经和能诠论般若波罗蜜多经藏密意的窍诀论，它堪为开显所诠义道般若与果般若所包含之隐义现观次第的庄严。

甲二、译礼：

敬礼一切佛菩萨！

现  
观  
庄  
严  
论  
疏

<sup>1</sup> 一百通用词：是指般若经中所说无色一直到无遍知之间的一百个词句。



在所有佛陀出有坏及一切佛子菩萨众前恭敬顶礼，这是译师遵照国王规定而作的译礼。

甲三（论义）分三：一、宣说入造论之分支；二、所造论体之自性；三、造论圆满之尾义。

乙一（宣说入造论之分支）分二：一、说所詮般若之殊胜性而礼赞；二、说能詮论之必要而立誓造论。

丙一、说所詮般若之殊胜性而礼赞：

**求寂声闻由遍智，引导令趣最寂灭，  
诸乐饶益众生者，道智令成世间利。  
诸佛由具种相智，宣此种种众相法，  
具为声缘菩萨佛，四圣众母我敬礼。**

如是礼赞偈颂的意义结合契经的因缘<sup>2</sup>，通过宣说成为其隐义三智的功德而对堪为四圣者之母的般若顶礼。到底是怎样的呢？经藏直接宣说的因缘是以五圆满的方式加以说明。举例来说：“如是我闻，一时……”是指时间圆满，在宣讲所有般若经藏的某时。“于王舍城、灵鹫山等处，五千比丘俱……”这是说明眷属圆满。

“迦叶等共同声闻四众眷属、具足漏永尽等声闻十五种功德超胜特法的阿罗汉，百千俱胝那由他大菩萨俱……”，这是讲贤护等不共菩萨僧众以及具足总持、神通等菩萨功德超胜特法的大乘圣者。“在大众眷属中央，世尊于狮子坐垫

现观庄严论疏



上双足跏趺，身体端直……”这是说明本师圆满，即导师能仁王。佛陀讲法的殊胜性，以意教诫神变入定于等持王、狮子游舞等持等所有等持当中；以身神境神变而显示所有身相；以语记说神变使讲说从波罗蜜多、般若入手之法门的普照十方。佛陀就是具足这种特法、通过这样的方式转了《十七母子般若》等属于般若的法轮，这是法圆满。

如此以五圆满而宣说的隐义中，以四众眷属所包括的一切声闻、缘觉的身份，依靠基智的方便而获得漏永尽等寂灭特点的果位。作者正是考虑到这一点，才以第一句“求寂声闻由遍智，引导令趣最寂灭”来讲基智的特点。十地所包括的诸位菩萨身份依靠道智方便而获得以总持、神通等成办世间利益之特点的果位。作者正是考虑这一点，才以第二句“诸乐饶益众生者，道智令成世间利”来讲道智的特点。三时所包括的一切能仁佛陀身份，依靠遍智的增上缘方便获得凭借三种神变从波罗蜜多及般若入手宣说所詮义的一切种智及能詮经藏各种次第之语特点的果位。作者考虑到这一点，以第三句“诸佛由具种相智，宣此种种众相法”来讲遍智的特点。以上三智所包含的般若堪为自子四圣之母，因此以第四句“具为声缘菩萨

现观庄严论疏

<sup>2</sup> 因缘：梵音译作尼陀那。释迦牟尼佛特为某人宣说之经，诸如，因为陶入子具财而制不予取戒等。属毗奈耶藏，是十二分部中第六部。



佛，四圣众母我敬礼”归纳要义而对般若进行礼赞。可见，证悟供养对境般若的自体实相无自性的智慧堪为自子圣者之母。

分类：即四圣子之母有三智。具体来说，所有寻求自我寂灭的声闻依靠证悟一切基为人无我以及在此基础上证悟所取无自性的基智方便而被引入声闻缘觉二种寂灭果位，这是基智。利益众生的一切菩萨依靠证悟一切道为无缘的道智方便而获得能成办一切世间利益的果位，这就是道智。所有圆满正等觉能仁依靠真实具足证悟一切种相无生的遍智方便而证得以种种能诠经藏次第宣说所诠遍智之方便的果位，这就是遍智。正由于堪为以上自子四圣之母的缘故，才对声闻、菩萨众，尤其是三时诸佛之母——般若波罗蜜多进行顶礼。

这以上是礼赞句。

本颂的直叙即是对经的隐义深密四圣子之母——三智礼赞。

此外，将“具为声缘菩萨佛”加在佛陀的特法当中，解释成对具有这样眷属的佛陀之母作礼赞。所以，字面意思只不过是结合经中直叙的因缘五圆满而已。

印藏的各位智者作了上面两种解释。

通过如此对三智礼赞也就礼赞了它所包含



的八种现观，所以才对三智进行礼赞。关于此等详细内容，当参阅《现观庄严论义释·弥勒密意庄严论》<sup>3</sup>。

丙二、说能诠论之必要而立誓造论：

**大师于此说，一切相智道，  
非余所能领，于十法行性，  
经义住正念，具慧者能见，  
为令易解故，是造论所为。**

我等大师佛陀在此了义经藏中用优美的能诠词句宣说所诠深义一切种智之道及果的隐义，极其甚深，难以通达，并不是不具备窍诀的其他人所能领受的，对于能诠论具有般若十法行之经的密意及所诠义具有般若八事七十义之体性的道果所有意义，具足寻求甚深般的正知正念、拥有智慧这三种特征的人才能现见、证悟，为此作者立誓造这部解释密意的论典。

必要之差别：就是为了让人轻而易举通达经的一切甚深隐义，这就是造此论的必要。本论直叙的密意，圣解脱部论师也是结合造论的必要来解释，狮子贤论师则结合此论暗示的必要等四法加以阐明。不单单是这里，在以下行

<sup>3</sup> 《现观庄严论义释·弥勒密意庄严论》：此论是哦巴活佛所著，遗憾的是，现在此论已散失。



文中也可以了知这一点，因为《明义疏》<sup>4</sup>中主要是将颂词的直叙与暗示结合起来宣说。

乙二（所造论体之自性）分三：一、略说现观之自性；二、广说彼之分类；三、如是宣说之摄义。

丙一（略说现观之自性）分二：一、以八种现观略说论体；二、以七十义略说分支。

丁一、以八种现观略说论体：

**般若波罗蜜，以八事正说，  
遍相智道智，次一切智性。  
一切相现观，至顶及渐次，  
刹那证菩提，及法身为八。**

关于所讲的般若波罗蜜多，以所诠现观八事来阐述《般若经》中所说真实隐义的道理。八事到底是什么呢？

一、遍智：相无愿的智慧、具有殊胜方便智慧的一切现观是遍智；

二、道智：道无相的智慧、具有殊胜方便智慧的一切现观是道智。

三、基智：基无我的智慧、具有殊胜方便智慧的现观是基智。相似基智只具足其中的“基无我”这一法相，以此为例，其余的内容也要这样分析类别。

四、正等加行：圆满修行三智的一切现观



叫正等加行。

五、顶加行：各个修位当中达到极点的现观叫顶加行。

六、渐次加行：循序渐进修行暂时道相的现观叫渐次加行。

七、刹那加行：顿时修行究竟道相的现观叫刹那加行。

八：法身：所得果的功德究竟的现观就是法身。

总共有以上八种现观。

丁二、以七十义略说分支：

按照略说论体的次第，八种现观当中，

第一、遍智：能代表遍智的十法：

**发心与教授，四种抉择分，  
正行之所依，谓法界自性，  
诸所缘所为，甲铠趣入事，  
资粮及出生，是佛遍相智。**

（一）发心：具足二利的殊胜方便智慧即是发心。

（二）教授：传授真实修行方式的殊胜言教是教授。

（三）抉择支：具备大乘见道加行五种特法是四种抉择分。

（四）修行所依：修行的所依即是心的实

<sup>4</sup> 《明义疏》：狮子贤论师所著《现观庄严论》的注释。



相种姓（也就是法界自性）。

（五）修行所缘：作为取舍所知中所缘的根本为修行所缘。

（六）修行所为：究竟修行的不共所修法即是修行所为。

（七）披甲修行：具有方便智慧双运的意乐修行六度为披甲修行。

（八）趋入修行：悟入所入境道果圆满的大乘即是趋入修行。

（九）资粮修行：修学加行二资粮双运道为资粮修行。

（十）定生修行<sup>5</sup>：必定获得了知所成断证圆满为无生的智慧即是定生修行。

以上这些是能表示一切能仁王圆满佛陀为利他所转法轮的不共增上缘——了知一切法为无生的遍智现观本体及分支的十法。这十法的数目与次序是固定的。

第二、能表示道智的十一法：

**令其隐暗等，弟子麟喻道，  
此及他功德，大胜利见道，  
作用及胜解，赞事并称扬，  
回向与随喜，无上作意等，**

现  
观  
庄  
严  
论  
疏

<sup>5</sup> 定生修行：藏汉大词典中译为“定离成就”，但根据意义，本人认为“定生”较适宜，请诸位予以观察。



**修行最清淨<sup>6</sup>，是名为修道，  
如是说聪智，菩萨之道智<sup>7</sup>。**

（十一）道智支分：能依道智圆满的殊胜功德是道智支分。

（十二）弟子声闻道：了知共同声闻道无缘，是声闻弟子道智。

（十三）麟喻独觉道：了知所知独觉道为无生，是麟喻独觉道智。

（十四）见道道智：现见不共大利益菩萨道为无缘的现观即是菩萨见道道智。

（十五）修道功用：大乘修道的殊胜作用即是修道功用。

（十六）胜解修道：具有殊胜信解的修道后得智慧是胜解修道。

（十七）胜解修道功德：在自利胜解位赞说功德，在二利胜解位如理恭敬，在他利胜解位高度称扬，也就是胜解修道功德。

（十八）回向修道：具有殊胜回向的修道后得智慧即是回向修道。

（十九）随喜修道：具有殊胜随喜的修道后得智慧即是随喜修道。

（二十）修行修道：大乘修道（无上作意

现  
观  
庄  
严  
论  
疏

<sup>6</sup> 修行最清淨：原译为“引发最清淨”。

<sup>7</sup> 如是说聪智，菩萨之道智：原译为“诸聪智菩萨，如是说道智”。





等)殊胜无间道智慧即是修行修道。

(二十一) 清净修道: 大乘修道解脱道智慧即是清净修道。

以上这些是能表示一切有聪明才智的菩萨成办利他不共增上缘——了知具三种姓之一切道为无生的道智现观本体及分支的十一法, 这十一法的数目与次序是固定的。

第三、能表示基智的九法:

**智不住诸有, 悲不滞涅槃,  
非方便则远, 方便即非遥,  
所治能治品, 加行平等性,  
声闻等见道, 一切智如是。**

(二十二) 智不住生死基智: 以证悟二无我的智慧寂灭有边, 也就是智不住生死基智。

(二十三) 悲不住涅槃基智: 以方便大悲力寂灭寂边, 即是悲不住涅槃基智。

(二十四) 远基智: 不具有方便智慧的非方便基智, 即是远基智。

(二十五) 近基智: 具有殊胜方便智慧的非方便基智, 即是近基智。

(二十六) 所治基智: 耽著基成为所断的本体, 即是所治基智。

(二十七) 能治基智: 作为基无我的现观对治之本体, 即是能治基智。

现观庄严论疏



(二十八) 基智加行: 遣除耽著基的殊胜加行——基智加行。

(二十九) 基智加行平等性: 成为基智加行相的特点——基智加行平等性。

(三十) 基智见道: 现见基无我离边实相的智慧——基智见道。

以上这些承许是能表示一切声闻等被引入寂灭的不共增上缘也就是了知基的一切法为人我无生以及所取能取法之无生共不共基智现观本体及分支的九法, 这九种法数目与次第是固定的。

第四、能表示正等加行的十一法:

**行相诸加行, 德失及性相,  
顺解脱抉择, 有学不退众,  
有寂静平等, 无上清净刹,  
满证一切相, 此具善方便。**

(三十一) 加行相: 证悟基四谛实相之智慧的区别, 即是加行相。

(三十二) 加行: 具有殊胜方便智慧道的修行, 即是加行。

(三十三) 加行功德: 修行加行所得之果的法, 即是加行功德。

(三十四) 加行过失: 障碍加行的所断之法, 即是加行过失。

现观庄严论疏



(三十五) 加行性相：能表示大乘加行的所知法，即是加行性相。

(三十六) 大乘顺解脱分：具有方便智慧的随解脱分资粮道，即是顺解脱分。

(三十七) 大乘顺抉择分：具足殊胜二利的随抉择分，即是顺抉择分。

(三十八) 有学不还：具有殊胜入定后得之随圆满菩提分的不退转众，即是有学不还。

(三十九) 生死涅槃平等加行：依靠无分别获得自在的资粮修行法身，即是生死涅槃平等加行。

(四十) 清净刹土加行：依靠清净刹土获得自在的资粮修行色身，即是清净刹土加行。

(四十一) 方便善巧加行：依善巧方便获得自在的资粮修行二利——方便善巧加行。

以上这些法是能表示圆满修行三智之正等加行本体及分支的十一法，这十一法数目与次第是固定的。

第五、能表示顶加行的八法：

**此相及增长，坚稳心遍住，  
见道修道中，各有四分别。  
四种能对治，无间三摩地，  
并诸邪执著，是为顶现观。**

(四十二) 暖顶加行：获得暖相之明的暖

现观庄严论疏



位（智慧），即是暖顶加行。

(四十三) 顶顶加行：增长之明增上的顶位智慧，即是顶顶加行。

(四十四) 忍顶加行：方便智慧的证悟忍与稳固忍的智慧，即是忍顶加行。

(四十五) 世第一顶加行：具有见道之殊胜直接因的等持，即是世第一顶加行。

(四十六) 见道顶加行：遍计见断的殊胜对治，即是见道顶加行。

(四十七) 修道顶加行：俱生修断的殊胜对治，即是修道顶加行。

(四十八) 无间顶加行：遍智之圆满直接因的究竟止观三摩地，即是无间顶加行。

(四十九) 应遣邪行：对证悟甚深二谛之义反驳者，即是应遣邪行。

以上这些法是能表示略修达到极点的顶现观本体及分支的八法，这八法的数目与次第是固定的。

第六、能表示渐次加行的十三法：

**渐次现观中，有十三种法。**

(五十) 布施加行：具足四法<sup>8</sup>的殊胜舍心，即是布施加行。

现观庄严论疏

<sup>8</sup> 四法：指断除违品、依助缘智、满众生愿、成熟众生。其余波罗蜜多与此相同。



(五十一) 持戒加行：具足四法的殊胜断心，即是持戒加行。

(五十二) 安忍加行：具足四法的殊胜不乱之心，即是安忍加行。

(五十三) 精进加行：具足四法的殊胜乐善之心，即是精进加行。

(五十四) 静虑加行：具足四法的殊胜寂止等持，即是静虑加行。

(五十五) 智慧加行：具足四法的殊胜胜观证悟，即是智慧加行。

以上是后得广大六波罗蜜多所摄的渐次加行。

(五十六) 随念佛加行：忆念道之最胜导师的因——佛陀，即是随念佛加行。

(五十七) 随念法加行：忆念道之圆满本体的因——善法，即是随念法加行。

(五十八) 随念僧加行：忆念道之清净助伴的因——圣众，即是随念僧加行。

(五十九) 随念戒加行：忆念道之清净身体所依的根本——戒律，即是随念戒加行。

(六十) 随念施加行：忆念道之圆满顺缘的因——布施，即是随念施加行。

(六十一) 随念天：忆念道之最胜助缘——天尊，即是随念天加行。



以上是六种随念助缘渐次加行。

(六十二) 无实性智次第加行：入定当中证悟无戏本体，即是无实性智渐次加行。

以上所有这些是能表示渐次修行三智行相的渐次现观本体及分支的十三种法，这十三法的数目与顺序是固定的。

第七、能表示刹那加行的四法：

### 刹那证菩提，由相分四种。

(六十三) 非异熟刹那加行：广大方便的福德资粮达到究竟的现观，即是非异熟刹那加行。

(六十四) 异熟刹那加行：甚深智慧的智慧资粮达到究竟的现观，即是异熟刹那加行。

(六十五) 无相刹那加行：修行对境等性双运达到究竟的现观，即是无相刹那加行。

(六十六) 无二刹那加行：有境无二取的加行达到究竟的现观，即是无二刹那加行。

以上由反体法相而分的这所有法，是能表示顿然修行三智究竟行相的刹那现观本体及分支的四种法，这四法的数目与顺序是固定的。

第八、能表示法身的四法：

### 自性受用身<sup>9</sup>，如是余化身，

<sup>9</sup> 自性受用身：原译为“自性圆满报”。



### 法身并事业，四相正宣说。

(六十七) 本性身：具足究竟自利断证三种特征的法性，即是本性身。

(六十八) 报身：具五决定他利究竟的色身，即是圆满受用身。

(六十九) 化身：具五种特点种种调众幻化，即是化身。

(七十) 法身：以方便调伏所化众生的事业不间断——果位法身事业。

以上这些是能表示所得究竟果法身之现观本体及分支的四法，这四法的数目与顺序是固定的。这是本论颂词直接宣说的意义，也符合圣解脱部等印藏诸位大智者的密意。还有承许自性身、报身、法身及化身四身是能表示法身的四法，这显然是狮子贤等印藏多数论师的观点。本论颂词的字面意思：“法性自性身、圆满受用身以及除此之外的化身这三身是能表示第八品法身的法，再加上事业，共有四法。”这是直接明确宣说的，所以其他讲法是本论颂词暗示的无上密意。

丙二（广说彼之分集）分三：一、别说对境三智法相——三智；二、略说彼相加行——四加行；三、广说所得果之功德——法身。

丁一（别说对境三智法相——三智）分三：一、相无生之现观遍智；二、道无相之现观道智；三、基无我

现观庄严论疏

之现观基智。



现观庄严论疏

## 第一品 遍智

戊一（相无生之现观遍智）分三：一、宣说意乐发大菩提心；二、宣说加行遍智道之分支；三、宣说本体现修之现观。

己一（宣说意乐发大菩提心<sup>10</sup>）分二：一、以法相略说本体现修；二、以比喻广说事相。

庚一（以法相略说本体现修）分二：一、真实宣说；二、对应佛经。

辛一、真实宣说：

### 发心为利他，求正等菩提。

意乐发菩提心的法相：具有二利的殊胜方便智慧，也就是说以悲心的方便为利他，以智慧欲求真实圆满菩提。

辛二、对应佛经：

### 彼彼如经中，略广门宣说。

刚刚讲的悲心所为——利他；智慧所求——菩提，这是依照《般若经》中所说，从法相的角度简略说明及以比喻广说事相。到底是怎样的呢？略说本体，《般若经》中云：“舍利子，菩萨大菩萨欲求得一切法一切相正等正觉者当学修此智慧波罗蜜多。”这是讲菩提。又云：“菩萨大菩萨欲求将十方刹土所有恒河沙数世界中

所有众生悉皆安置于无余涅槃果位，当学修般若波罗蜜多。”这是讲利他。这以上是从法相的角度略说具二利的发心。此经又云：“舍利子，大菩萨以不住之方式安住对境，不缘所施、施者、受者之故以全无所施之方式修行布施波罗蜜多……，菩提的事相是布施等以及令具有慳吝之众生布施直至令邪慧者获得圆满智慧等等。利他的事相即令众生布施等（等字包括其余五度），其中详细阐述了这种道理。

如此位居七十义之首的发心对应佛经就成了首句点睛修饰，以此为例，所有七十义都是依照经的密意而宣说，并不是自我杜撰来讲的。如是宣说的必要，也是为了通达必须依靠对此教恭敬而以佛语作为正量，断除恶寻思的自我杜撰。

庚二、以比喻广说事相：

如地金月火，藏宝源大海，  
金刚山药友，如意宝日歌，  
王库及大路，车乘与泉水，  
雅声河流云，分二十二种。

1、与欲乐助伴相应的发心作为善法功德的所依——欲乐如地之发心。

2、与意乐助伴相应的发心直至菩提之前不会变异——意乐如金之发心。

<sup>10</sup> 发大菩提心：表示遍智之十法中的第一法——发心。



3、与增上清净意乐助伴相应的发心使善法日益增上——增上意乐如月之发心。

4、与加行助伴相应的发心能够焚烧障碍之薪——加行如火之发心。

5、与施舍助伴相应的发心能满足众生的愿望——布施如宝藏之发心。

6、与持戒助伴相应的发心作为一切功德的来源——戒如宝源之发心。

7、与安忍助伴相应的发心，终究不被损害所乱——安忍如大海之发心。

8、与精进助伴相应的发心坚定不退而乐于善法——精进如金刚之发心。

9、与静虑助伴相应的发心，不被散乱所动——静虑如山王之发心。

10、与智慧助伴相应的发心能消除二障之疾——智慧如药之发心。

11、与善巧方便助伴相应的发心，以方便成办他利——善巧如友之发心。

12、与愿助伴相应的发心能成就所欲之果——愿如摩尼宝珠之发心。

13、与力助伴相应的发心能成熟所化众生——力如日轮之发心。

14、与本智助伴相应的发心，以正法能使所化有情生起希求心——智如歌声之发心。



15、与神通助伴相应的发心能够成办广大他利——神通如王之发心。

16、与二资粮助伴相应的发心具足多种善资——二资如库之发心。

17、与菩提分法助伴相应的发心是一切圣者必经之路——菩提分法如大路之发心。

18、与方便智慧助伴相应的发心能不住有寂——方便智慧如车乘之发心。

19、与总持辩才助伴相应的发心，法句法义无有穷尽——总持辩才如泉水之发心。

20、与法筵助伴相应的发心，以妙音传演四法印——法筵如雅声之发心。

21、与唯一行道助伴相应的发心，趋向究竟一乘——唯一行道如河流之发心。

22、与法身助伴相应的发心，示现种种事业——如云之发心。

我们要明确，以上以二十二种比喻助伴的分类归纳了从胜解行资粮道加行道的发心直至尽断诸障佛地之发心的所有事相。其中，前三种发心依次对应小、中、大资粮道；第四加行如火之发心对应加行道，随后与十波罗蜜多相应的发心依次对应十地，接下来的五种发心在三清净地之道中具有，最后三种发心在佛地的加行、正行与后行中具有。这是一种承认方式。



还有承许二十二种发心全部是有学道中具有，《经庄严论》等论典的密意是指因之发心。所以，一定要通达所有大经大论中出现的这两种观点。

己二（宣说加行遍智道之分支）分三：一、实修法之教授；二、教义道加行之抉择支；三、修行所依之种姓。

庚一（实修法之教授<sup>11</sup>）分二：一、总说；二、别说难以通达之僧宝。

辛一（总说）分二：一、本修实修法之殊胜教授；二、如是宣说之摄义。

壬一（本修实修法之殊胜教授）分三：一、修行本修殊胜方便智慧之教授；二、修行分支法圆满之教授；三、修行基础道正行之教授。

癸一、修行本修殊胜方便智慧之教授：

### 修行及…

1、教诫不离开所知现空二谛之行相的修行本体而修持方便智慧双运之道，即是修行教授。

癸二（修行分支法圆满之教授）分三：一、道所缘之教授；二、道所依之教授；三、道助伴之教授。

子一、道所缘之教授：

### …诸谛。

2、教诫缘取修行的所缘道相共不共所缘境的四谛，即是所缘教授。

子二、道所依之教授：

<sup>11</sup> 实修法之教授：表示遍智之十法中的第二法——教授。



### 佛陀等三宝。

3、教诫皈依一切道的依处佛陀等三宝——所依教授。

子三（道助伴之教授）分二：一、除违缘之助伴；二、成顺缘之助伴。

丑一、除违缘之助伴：

### 不耽著不疲，周遍摄持道。

4、作为初始入道之违缘——同恶懒惰的对治就是不耽著的精进教授。

5、作为中间修道之违缘懈怠懒惰的对治就是永不疲倦的精进教授。

6、作为最后道得以究竟之违缘——自轻凌懈怠的对治就是受持正道的精进教授。

丑二、成顺缘之助伴：

### 五眼六通德。

7、教诫修行道的不共助缘五眼——五眼教授。

8、教诫生起、成就共同助伴六通——六通教授。

癸三、修行基础道正行之教授：

### 见道并修道。

9、前所未见的实相义得以现见——见道教授。

10、已见实相的意义反复加以修行，在相续中生起——修道教授。



壬二、如是宣说之摄义：

### 应知此即是，十教授体性。

我们应当了知，以上十种教授数目与顺序是固定的体性。

关于教授与随教授的差别，尽管承许能获得前所未得的道法称为教授；能使已经获得的道法更为殊胜，是随教授，然而解脱部论师却恰恰相反来讲解这两者。

如此教授的界限：对听者来说，安立为从小资粮道直至十地末际之间；而作为讲者，主要是佛地，而对一般讲授者而言，安立为从资粮道开始。

壬二（别说难以通达之僧宝）分二：一、真说；二、摄义。

壬一（真说）分二：一、声闻；二、缘觉。

以能表喻的僧伽——具声闻缘觉身份者来表示所表意义的僧伽——具声闻缘觉名称者。

癸一（声闻）分二：一、向；二、果。

子一、向：

### 诸钝根利根。

钝根者是指随信行者，利根者是随法行者。

子二（果）分二：一、初果；二、胜果。

丑一、初果：

### 信见至…

初果分为信解与见至两种。



丑二（胜果）分三：一、预流胜果；二、一来胜果；三、不还胜果。

寅一、预流胜果：

### …家家。

（预流胜果）有人家家生与天家家两种。

寅二、一来胜果：

### 一间…

一来胜果就是一生一间圣者。

寅三（不还胜果）分三：一、定趋色界；二、定趋无色界；三、此外补特伽罗。

卯一（定趋色界）分二：一、总定趋色界；二、分别上流。

辰一、总定趋色界：

### …中生般，行无行…

（此种不还圣者）分为中有般涅槃、生般涅槃、有行般涅槃、无行般涅槃四种。

辰二（分别上流）分二：一、趋色究竟；二、终趋有顶。

巳一、趋色究竟：

### …究竟，三超…

（此种不还圣者）分为一般趋色究竟天与分别的超越、半超、遍殆三超越。

巳二、终趋有顶：

### …往有顶。

这就是指终往有顶不还圣者。

卯二、定趋无色界：





### 坏色贪…

坏有贪这是指定趋无色界不还圣者。

卯三、此外补特伽罗：

### …现法，寂灭及身证，

这是指现法寂灭与身现证两种。

癸二、缘觉：

### 麟喻…

这是麟角喻独觉。

壬二、摄义：

### …共二十。

以能表喻僧伽——小乘声闻缘觉来表示的所表义僧伽——大乘菩萨圣者僧伽总共有二十。

能表喻僧伽声闻缘觉的身份，按照小乘契经的意义，《俱舍论》中的“钝根者为随信行，利根者则随法行”是讲随信行与随法行两种随信行；“尔时钝根利根者，分得信解见至名”，这是讲信解与见至；“二三世生家家者”这一句是讲两种家家生；“灭尽七品八品过，亦名一生与一间”是讲一生一间圣者；“中生有行及无行，趋般涅槃诸上流”，这是讲中般涅槃、生般涅槃、有行般涅槃、无行般涅槃；“轮修禅往色究竟”是讲趋色究竟；“彼超半超与遍歿，余往有顶”，这是讲三超越与终趋有顶。“无色四”是讲定趋



无色界；“他者此生趋涅槃”这是讲现法寂灭；“获得灭定不来者，承许彼为身现证”是讲身现证；“本师麟角喻者非”是讲麟角喻独觉。总共有以上二十种僧伽。

具有声闻缘觉名称的所表义僧伽，按照《般若经》中的次第来说，1、随信行者：某位菩萨从人类结生到人类中。

2、随法行者：某位菩萨从其他清净佛刹或者兜率天转生到此处（指娑婆世界）。

3、信解者：某位不善巧方便的菩萨现前了无想定，没有离世而在那里结生，安住很长时间以后死去，再度于此处结生，由于根性迟钝的缘故称为信解者。

4、见至者：某位菩萨虽然现前了无想定，但依靠善巧方便力而不投生到长寿天，而转生于其余任何一处。

5、人家家生：某位获得了四禅、四无量、等至的菩萨，以善巧方便力而不现前此等之果，而转生到如大萨拉树般的国王种姓等人类当中。

6、天家家生：某位菩萨虽然获得了四禅四无色定等，但不现前其果，而唯一在欲界天中屡屡投生。

7、一间者：某位菩萨虽然获得了所有禅定





直至不共法之间的功德，但仍然为了供佛等而安住一世，如经中说：“文殊，汝仍以供佛之事业而住存否？”

8、中般涅槃：某位菩萨投生到色界梵天世界以后依靠那一身体积累资粮，现前真正正等正觉果位。

9、生般涅槃：某位最后有菩萨，加持寿命达到无量，在那一生中成佛。

10、有行般涅槃：某位菩萨在无量世间界中，以明显的精进而度化多之又多的众生，毫不言及自我而以利益有情来修道。

11、无行般涅槃：某位菩萨自然或依靠因缘，初始发心即得不退转地而成为菩萨，如不恼比丘、海尘婆罗门等等。

12、趋色究竟：某位菩萨转成转轮王而从布施开始饶益有情，使他们奉行十善业道以后前往梵辅天至色究竟天之间。

13、超越：如果某位菩萨一开始圆满了四禅，可是依靠个别外缘而退失，那么当他再度获得一禅以后就投生到梵辅天，如果在那里得到所有上面禅定后死去，则在色究竟天受生，在各种各样的佛刹中示现证得菩提。

14、半超：某位菩萨一开始圆满四禅，如果依靠个别外缘从中退失，那么当再度获得一



禅以后转生到梵辅天，之后死去而投生到色究竟天。

15、遍歿：某位菩萨唯一在兜率天入定于一禅，死去以后投生到那里，并逐渐在色界十七处受生、死亡而去往色究竟天，随后度化众多有情。

16、终至有顶：某位净居天的菩萨如幻领受所有色界无色界禅乐，投生到有顶以后利益芸芸众生。

17、坏色贪：某位菩萨在此欲界断除色界所有见断、修断，获得无色界处以后，从这里死去而不经色界，瞬间便投生到无色界，之后也是度化有情。

18、现法寂灭：某位菩萨仅仅在一生当中具有轮王七宝，当时圆满资粮以后不受生他世、不受生他身而现前成佛。

19、身现证：某位菩萨获得顿超等持后以智慧身现前灭尽定。

20、麟角喻独觉：某位菩萨前往连三宝名声也听不到的某一刹土中示现证得菩提而度化所化有情。

共有以上二十种僧伽。从向与初果中分出的所有补特伽罗分类，都包括在两种随行、信解见至范畴内，因此不单独计数。以上按照本



论颂词的意趣只是简略宣说的。关于圣解脱部、狮子贤论师、布达西日、现德巴等等印度的诸位论师对本颂直接间接数目的分摄以及能诠喻僧伽、所诠义僧伽的详细内容当从《二十僧伽专题分析》中得知。

庚二（教义道加行之抉择支<sup>12</sup>）分二：一、略说差别之本体；二、广说彼等之分类。

辛一（略说差别之本体）分二：一、证悟之差别及摄持；二、所断之差别对应差别事。

壬一、证悟之差别及摄持：

### 所缘及行相，因缘并摄持。

本体是大乘见道的殊胜加行。

所缘之差别：四谛的一切法及有法所包括的所证二无我。

行相之差别：证悟无我所有完整行相之对治的圆满现观。

因之差别：作为所有三乘证悟种姓包括的见道之因。

摄持之差别：具有救护有寂所有阶段的内外摄持，即这样的证悟差别连同摄持。

壬二、所断之差别对应差别事：

**菩萨救世者，如暖等体性。  
依具四分别，分下中上品，  
胜出诸声闻，以及诸麟喻。**



能超胜事——救护众生的菩萨加行道暖位等如理如实的体性中次第具足包括三乘所断之四种分别的种子——见断修断，而作为驱除这些所依的殊胜加行道分为下中上品智慧的所有对治法，远远胜过所超胜者——所有声闻以及麟角喻独觉的加行道。

总而言之，共同不共所证的一切所缘的根本就是二无我——所缘圆满；解脱与遍智一切道的根本即是证悟无我——行相圆满；作为包括声闻缘觉菩萨乘所有证悟种姓大乘见道之果的因——因圆满；灭尽有寂边的所有现观的根本即是内外摄持圆满——缘圆满；所断一切烦恼障所知障的根本即是二我执——所断圆满。通过具足以上五种特法来区分，这是本论直叙的意趣，可是其他论师说只是从断除所知障的角度立为特法，当与本论中直接宣讲烦恼障的根本补特伽罗实有执著的分别发生抵触时，他们就多重分别等分别作各种敷衍，这显然已经舍弃了断除障碍解脱与遍智之障根本的甚深要义，断除无关紧要分支之分别的这种注疏接近遮障本颂的密意，因此一定要依照原颂的意趣来领悟。

辛二（广说彼等之分类）分三：一、广说所证所缘行相与因三者；二、广说所断四种分别；三、广说所依

<sup>12</sup> 抉择支：遍智十法中的第三法。



两种摄持。

壬一（广说所证所缘行相与因三者）分二：一、各自分析；二、摄义。

癸一（各自分析）分四：一、暖位；二、顶位；三、忍位；四、胜法位。

子一、暖位：

**所缘无常等，是四谛等相，  
行相破著等，是得三乘因。  
色等离聚散<sup>13</sup>，住假立无说。**

下品暖位的所缘相差别：作为四谛的共同特法色等，远离十六种增益之人无我的（无常等）十六种行相，即是所缘；无有所缘戏论而证悟一切耽著不存在，即是行相；暖位等四种加行道的因：作为包含声闻、缘觉、菩萨三乘的证悟种姓之果——见道的因。

中品暖位的所缘相差别：四谛的不共特法色等，远离聚散、破立之法无我的三十二种行相，即是所缘；证悟了由于无有名称的戏论而不执著离住——无常及安住——非无常等，即是行相。

上品暖位的所缘相差别：四谛的有法世俗显现的色等法无实如幻，仅仅是名言假立的差别，即是所缘；证悟由于不存在善等戏论而以名称无可言说，即是行相。

<sup>13</sup> 色等离聚散：藏文原本是色等离聚散住。



子二、顶位：

**色等不安住，其体无自性。  
彼等自性一，不住无常等。**

下品顶位的所缘相差别：色等四谛的法性胜义空性不住戏论之边的本体无有自性的差别，即是所缘。证悟了这些自性唯一是空性而对不住无常等也不分别，即是行相。

**彼等彼性空，彼等自性一。  
不执著诸法，不见彼相故。  
智慧所观察，一切无所得。**

中品顶位的所缘相：色等四谛的法性现空双运的本体空，无二无别的自性中一味一体的差别，即是所缘。由于通达息灭双运的戏论而对诸法本体双运也不执著，即是行相。

上品顶位的所缘相差别：色等四谛的法性离边等性而不见一体他体的戏论相的差别，即是所缘。以通达无相的智慧来全面观察相状，结果了悟到一无所得，即是行相。

子三、忍位：

**色等无自性，彼无即为性。  
无生无出离，清净及无相。  
由不依彼相，非胜解无想。**

下品忍位的所缘相差别：色等四谛的法性本体空性法相的本体不存在的差别，即是所缘。



证悟对法性无本体空性的体性也不加执著，即是行相。

中品忍位的所缘相：色等四谛的法性果无愿有寂等性无生无出离的差别，即是所缘。以有寂等性而通达对色法自性清净也不执著，即是行相。

上品忍位的所缘相：色等四谛的法性因无相取舍等性无有自相共相的差别，即是所缘。由不依于相状的戏论而通达不胜解相状并且无有想相，即是行相。

子四、胜法位：

**正定定作用，授记尽执著。**

**三互为一性，正定不分别。**

下品胜法位的所缘相：勇于趋入色法等四谛的有境本体无生、具三解脱的等持等差别，即是所缘；通达对本体等持的作用任运自成也不执著，即是行相。

中品胜法位的所缘相：具足色等四谛的有境果差别等持中得到佛陀授记等等差别，即是所缘；通达灭尽入定于殊胜果等持的执著，即是行相。

上品胜法位的所缘相：色等四谛的有境相自性所作、能作及作业三者互为一体的差别，即是所缘；通达对因相状法的等持也不分别，



即是行相。

癸二、摄义：

**是顺抉择分，下中上三品。**

以上因果体的法及法性的行相分类，是依靠所缘与行相的差别，一一分析加行道顺抉择分的不同，每一个都包括下中上三品。

具体来说，下品、中品暖位次第灭除对四谛共同特法与不共特法的耽著。上品暖位的阶段以及下、中、上品顶位依次灭除对显现、空性、双运及等性的耽著。然而，绝不要误解成与中观四步境界是一个。下、中、上品忍位依次灭除对等性的差别法相、有寂相、取舍相平等性对境三解脱的耽著。下、中、上品胜法位次第灭除对有境因果体之三解脱者的耽著。这是从主要的角度来宣说的。《明义疏》中说：有些从因的角度……，这显然是本论的密意，但其他论师也是众说纷纭。

壬二（广说所断四种分别）分二：一、所取法之分别；二、能取补特伽罗之分别。

癸一（所取法之分别）分二：一、略说本体之分类；二、广说事相之分类。

子一、略说本体之分类：

**由所依对治，二所取分别。**

由所取境所舍所依法与它的对治所取清静法的差异，有境取法的分别也有两种，一是分



别对境所舍事之法的染污所取分别，二是分别所取清净法的清净所取分别。有些论师认为所取分别也有实有执著与假有执著两种。尽管是有卓越智慧的人，但还是希望辨别场合、分析要义。

子二、广说事相之分类：

### 由愚蕴等别，彼各有九种。

染污所取分别从对境的角度来分有九种，到底是哪九种呢？对于对境事之法，有总体、具体、特殊的三种分别。

其中，第一总体之分别包括两种：

- 1、愚昧不知染污因法的分别。
- 2、愚痴不知染污果法苦谛蕴的分别。

第二具体之分别包括三种，即染污体之分别、染污因之分别与染污果之分别。其一、染污体之分别包括两种：

- 3、耽著染污基是名色的分别。
- 4、基差别贪执为二边的分别。

染污因之分别包括三种：

- 5、不知净染功过的分别。
- 6、不住彼过差别执为对治圣者的分别。
- 7、缘所断三轮的分别。
- 8、染污果之分别就是自他三有等的分别。
- 9、第三特殊所断法之分别方式，也就是于



所断法差别生起相似清净法的分别。

总共有以上九种。

同样，清净所取分别如果对境的角度来分也有九种，是哪九种呢？

于对境净法有总体、具体的两种分别方式，其中于对境清净法的总体分别包括三种：

- 1、执著清净体为无漏五蕴的分别。
- 2、执著增上缘为清净处的分别。
- 3、执著近取因为无漏界的分别。

于对境清净法的具体分别，包括对基道果法的三种分别，于基法之分别包括两种：

- 4、于缘起执为世俗法的分别。
- 5、于其本体空性执为胜义法的分别。

于道法之分别包括行为与本体之两种分别：

6、行为的分别，也就是执著为布施等六度义的分别。

本体之分别包括两种：

- 7、执著现见前所未悟的实相是见道的分别。
- 8、执著修行已见实相是修道的分别。
- 9、于果法之分别，也就是执道究竟为果无学道的分别。

以上是九种清净所取分别。



由此我们要清楚，所取境法之自性由基与对治分别境的差异，染污、清净所取分别一一也各有九种。

癸二（能取补特伽罗之分别）分二：一、略说本体之分类；二、广说事相之分类。

子一、略说本体之分类：

### 由实有假有，能取亦分二。

由对境补特伽罗实有、士夫仅仅假有作为所依，承许它的有境执著补特伽罗的能取分别也分为两种，一是分别对境补特伽罗为实有的实有能取分别，二是分别对境士夫假立的假有能取分别。

子二、广说事相之分类：

### 自在我等体，蕴等依亦尔。

实有能取分别，执著对境补特伽罗不是单假立而是自由自在之我等本体实有的分别方式有九种。是哪九种呢？

总的来说分为执著补特伽罗之差别事与差别法两种分别方式：

1、差别事之分别：执著独立自在之我等本体的分别。

差别法之分别包括总体、具体与特殊三种分别方式。总体分别包括以下三种：

2、执著我是独一无二的分别。



3、执著我是作者之因的分别。

4、执著我是享受对境者之因诸如此类的分别。

第二具体之分别即执著我是轮涅束缚解脱之所依的分别，包括以下两种：

5、执著我是束缚染污之所依的分别。

6、执著我是解脱离贪之所依的分别。

第三特殊之分别即执著我是涅槃道之所依的分别，包括以下三种：

7、执著我是涅槃道之所依的分别。

8、执著前所未见的实相义得以现见是见道之所依的分别，执著修行已见义是修道之所依的分别。

9、执著修行究竟的所为是果无学道之所依的分别。

总共有以上九种。

假有能取分别，虽然对境补特伽罗不存在实有但依于设施处蕴等而假有的差别，补特伽罗假有能取分别也有九种，是哪九种呢？

总的包括于补特伽罗之差别事与差别法两种分别方式。其中，差别事的分别方式包括三种：

1、依于设施处蕴而执为假有之补特伽罗的分别。



2、依于处而执为假有之补特伽罗的分别。

3 依于界而执为假有的补特伽罗的分别。

对其差别法的分别，也就是执为轮涅缚解之所依的分别方式，分为总体与具体两种。第一总体分别包括两种：

4、将我束缚以十二缘起相流转法执为假有之补特伽罗的分别。

5、将解脱清净涅槃法执为假有之补特伽罗的分别。

第二具体分别包括四种：

6、将现见前所未证的法性执为见道假有补特伽罗的分别。

7、将修行已见之义执为修道假有补特伽罗的分别。

8、将修行更进一步殊胜执为胜进道假有补特伽罗的分别。

9、将道究竟之果执为无学法假有补特伽罗的分别。

正如前文刚刚讲的实有能取分别的分类一样，假有能取分别也有九种类别。

在《现观庄严论》的注释中，关于所取分别与能取分别的差异，说对基和对治所包含的法执著是所取分别；而依实有、假有的所依执著为补特伽罗是能取分别，这也是本论颂词直



接宣说的意义。而且，圣解脱部与狮子贤二位论师的注释中也明明说“依有情实有与士夫假有所依……”，可是其他人却说这两种分别的差别是以我与我所、无情法与心识、境与有境来分，诸如此类没有掌握要点的说法各种各样。

对于以上的这些分别，承许是多重与单一两种分别中的单一分别，而多重分别是不合理的，因为与教义理证相违的缘故。承许是遮破与建立两种分别中的建立分别，因为是分别法与补特伽罗存在的心，并不是遮破分别，因为不是分别法与补特伽罗不存在的心，这一点是决定的(周遍)，因为遮破分别与建立分别的差异执著相是凭借呈现出破立行相来辨别的。由此可见，所有这样的分别是在道位的所断中具足，而不是在本体中具足，因为加行道的本体是修行法无我与人无我的智慧相合法的安忍，而又怎么是这里讲的分别呢？此处宣说的四种分别，依靠加行道能予以捺除，又怎么会是修行它的本体呢？可以说，这里讲的四种分别是见道修道的所断二障包括的。

下面讲如何具足及如何断除的道理：对法实执的现前所取分别及执著补特伽罗是实有的现前实有能取分别这两种，是凡夫具有的，而圣者是没有的，因为他们已经现量证悟了无实





的缘故。除此之外的所有现前假有能取分别，圣者才有，而凡夫是没有的，因为他们尚未现量证悟无我的缘故。凡夫相续，因为实执极其显著致使无法现前假有能取分别。当然一般来说四种分别的种子，凡夫是具有的，作为圣者，在断除自地所断的同时，下地所断的种子也荡然无存，而上地的一切所断的种子是作为将来的所断。

如何断除的分界：分别决定有遍计、俱生与极细随眠三种。遍计分别是依靠见道来断的；俱生分别是由修道九地断除，极细随眠是由金刚喻定断除。特别是实有能取分别，遍计的部分由见道断除，俱生种子部分由前七地断除，即圆满断除烦恼障；它的随眠作为所知障，由三清净地断除。如此也脱离了修道的修行资粮与修道顶加行的四分别不齐全的过失。而认为实有能取分别从一地就已经断除的论师们，很难以解释修道对治的修行资粮与修道顶加行这两者，因为颂词中说“见道修道中，各有四分别，四种能对治”。

壬三（广说所依两种摄持）分三：一、分类；二、断除逆缘违品；三、彼等之摄义。

摄持的本体就是能受持不堕轮回、寂灭之边。



癸一（分类）分二：一、内摄持；二、外摄持。

子一、内摄持：

### 心不惊怖等。

作为因的内摄持具有方便智慧特点，也就是说，依靠智慧而对甚深空性心不惊惶、毫不畏惧等，间接引出依靠方便大悲而对广大利他事业不惊不惧，身体力行。

子二、外摄持：

### 宣说无性等。

作为缘的外摄持，智慧的差别：（上师）宣讲无本性等，间接引出不离开方便差别的大悲方便，如此宣讲殊胜方便。

癸二、断除逆缘违品：

### 弃舍所治品。

彻底抛弃这两种摄持的违品——远离内在的方便智慧以及外在的魔知识。

癸三、彼等之摄义：

### 应知为摄持。

（我们应当知晓）以上就是所有内外摄持的特点。

庚三（修行所依之种姓<sup>14</sup>）分二：一、真实宣说；二、遣除诤论。

辛一（真实宣说）分二：一、本体；二、分类。

壬一、本体：

<sup>14</sup> 修行所依之种姓：遍智十法中的第四法——修行所依。



种姓本体就是修法的根本——心的实相。

壬二（分类）分三：一、以总体修法而分；二、以分别断治法而分；三、以特殊通达法而分。

癸一、以总体修法而分：

### 通达有六法。

总体来说，能依修法的本体，有加行道（1）暖位、（2）顶位、（3）忍位、（4）胜法位也就是加行道四法，再加上（5）见道及（6）修道之现观法，通达修行的本体共有以上六法。

癸二（以分别断治法而分）分二：一、无间道之法；二、解脱道之法。

子一、无间道之法：

### 对治与断除。

7、证悟无我的智慧是作为所断之真实对治的对治法。

8、依靠它的力量断除所断二障，即是断除之法。

子二、解脱道之法：

### 彼等皆永尽。

9、这样的断除、对治都圆满达到尽头，就是解脱之法。

癸三（以特殊通达法而分）分三：一、本体；二、特法；三、作用。

子一、本体：

### 具智慧悲愍。

10、这样的通达本体是具有智慧自性及方



便慈悲的法。

子二、特法：

### 不共诸弟子。

11、以上方便智慧的现观也是有别于声闻缘觉弟子的不共法。

子三、作用：

### 利他渐次行，智无功用转，所依名种姓。

12、暂时的作用是以不了义了义四种秘密的方式相应利他缘分次第而行持的法。

13、究竟的作用是自利法身智慧无有勤作而能实行他利的法。

如此成为能依十三种修法之所依的法界自性住佛性，就叫做种姓。

辛二（遣除诤论）分二：一、辩论；二、答辩。

壬一、辩论：

### 法界无差别，种姓不应异。

对方辩论道：由于法界不存在他体的差别，因此种姓不应该分成十三种异体。

壬二、答辩：

### 由能依法异，故说彼差别。

种姓的本体虽然没有十三种异体的分类，但是由能依法的差异而从反体的角度来说种姓的十三种差别。

关于遣除直接宣说的辩论及间接引出的辩



论和答复这一切，都要依照圣解脱部与狮子贤二大论师的注疏来领会。

如此种姓的界限：一般来说，相似种姓遍及一切有情而存在，然而分别来讲，作为能依修法的所依，只有成为从加行道暖位到智慧无勤而行（的佛地）之间所依的心法性才称为种姓。

己三（宣说本体实修之现观）分三：一、所知取舍支修行所缘；二、究竟修行所为；三、宣说实修现观修行之相。

庚一（取舍所知支修行所缘<sup>15</sup>）分二：一、本体；二、分类。

辛一、本体：

取舍所知的分支就是修行所缘的根本。

辛二（分类）分二：一、总说取舍所知之基；二、详细分说取舍等舍十一所缘。

壬一、总说取舍所知之基：

### 所缘一切法。

断除增益的取舍之所缘是总体缘取所知万法的法相，也就是说所知的一切法在这里是所缘的事。

壬二、详细分说取舍等舍十一所缘：

此复为善等，若世间所知，  
及诸出世间，有漏无漏法，

<sup>15</sup> 修行所缘：遍智十法中的第五法。



## 诸有为无为，若共弟子法， 及佛不共法。

所缘又分为（1）所取善法之所缘以及（等字包括的）（2）所取不善法之所缘、（3）等舍无记法之所缘。其中所取善法之所缘也包括（4）暂时所取世间法之所缘与（5）究竟所取出世间法之所缘。所取出世法之所缘又分为（6）所舍有漏法之所缘与（7）所取对治无漏法之所缘。无漏法之所缘也包括（8）究竟智慧行境有为法之所缘及（9）究竟智慧行境无为法之所缘。无为法之所缘详细分，（10）有圣者法，（11）也有弟子声闻缘觉功德共同法之所缘及究竟能仁功德不共法之所缘。总共决定有以上十一种所缘（包括分基在内）。

能缘的分界：主要是从小资粮道开始。

庚二（究竟修行所为<sup>16</sup>）分二：一、本体；二、分类。

辛一、本体：

所为的本体即是究竟修行的不共所修法。

辛二、分类：

胜诸有情心，及断智为三，  
当知此三大，自觉所为事。

我们要清楚，以所拥有的法作为超胜一切

<sup>16</sup> 修行所为：遍智十法中的第六法。



有情的方便大悲心以及断除的本性身，证悟的智慧法身，总共有这三者，以无缘的方式来了知，此三大自性自生圆满正觉者佛陀的功德就是修行的三大所为事。这样的所修对境的遍智三大所为只有在佛地才有。无缘而证悟它的能修因之遍智是有学道所摄。

庚三（宣说实修现观修行之相）分四：一、意乐方便智慧双运之披甲修行；二、趋入对境圆满道果之趋入修行；三、加行二资双运之资粮修行；四、所修断证圆满之定生修行。

辛一（意乐方便智慧双运之披甲修行<sup>17</sup>）分二：一、本体；二、分类。

壬一、本体：

披甲修行的本体就是意乐方便智慧双运的六度修行。

壬二、分类：

**由彼等别别，皆摄施等六，  
故披甲修行，六六如经说。**

披甲修行有三十六种，从具足作意意乐方便智慧双运修行三大所为所摄的遍智角度，依靠甚深智慧证悟一切无缘相而行持般若，并且具有广大方便布施等六度，六度各个也都有布施等六种支分的类别，总共就成了三十六种自性，所有这些从摄在分类事六度中的角度来说，



就是披上盔甲的披甲修行，关于它的六个六类，依照《般若经》中所说，经中云：“大菩萨行持般若并具作意一切相智，故为布施……”其中对此作了详细说明。分类基——根本的六度安立为能摄，分类体——分支的六度安立为所摄才是此处的本义，而将所摄的六种布施摄在布施当中，只是没有通达分类体包含在分类基中的要点而已。这样的披甲修行，一般来说是从加行道至十地末际之间具足。

辛二（趋入对境圆满道果之趋入修行<sup>18</sup>）分二：一、本体；二、分类。

壬一、本体：

趋入修行的本体即是趋入所入对境圆满道果的大乘。

壬二（分类）分三：一、趋入因之道；二、趋入所得果；三、摄义。

癸一（趋入因之道）分二：一、趋入共同世间道；二、趋入不共出世道。

子一、趋入共同世间道：

**静虑无色定。**

1、趋入世间四禅四无色定的寂止。

子二（趋入不共出世道）分三：一、趋入总出世道；二、趋入分别出世道；三、趋入特殊出世道。

丑一、趋入总出世道：

**施等…**

<sup>17</sup> 披甲修行：遍智十法中的第七法。

<sup>18</sup> 趋入修行：遍智十法中的第八法。



2、趋入总的出世间道布施等波罗蜜多。

丑二、趋入分别出世道：

…道…

3、趋入分别出世道的本体见道与修道。

丑三、趋入特殊出世道：

…慈等，成就无所得，

三轮善清净。

4、趋入特殊的慈心等四无量心之方便。

5、趋入入定无有戏论所缘的无现等持。

7、趋入后得三轮清净的有现等持。

癸二、趋入所得果：

所为及六通，于一切相智。

8、趋入总体修行所得的果三大所为。

9、趋入分别大证悟的共同力——六通功德及不共功德遍智。

关于如何趋入所入对境圆满道果的道理，诚如《般若摄颂与现观庄严对应论》中说：“具有如此披甲修行而趋入大乘道果所摄的一切法。”

癸三、摄义：

能趣入正行，当知升大乘。

所趋入的对境有暂时道的六法及所修果的三法，要知道趋入九种定数所入境的趋入修行是登上所入境大乘圆满道果的津梁。对此，有



些论师安立为道八法、果一法。

趋入修行的界限：承许间接趋至见道的远加行从资粮道直至十地末际之间具有。

辛三（加行二资双运之资粮修行<sup>19</sup>）分二：一、总说；二、别说难以通达之理。

壬一（总说）分三：一、本体；二、分类；三、摄义。

癸一、本体：

资粮修行的本体就是加行二种资粮双运道的修行。

癸二（分类）分三：一、总说意乐加行之资粮；二、别说二资粮之本體；三、特殊二资粮道。

子一、总说意乐加行之资粮：

悲及施等六。

1、意乐就是大慈大悲的资粮；加行有2、布施资粮；（以及等字包括的）3、持戒资粮；4、安忍资粮；5、精进资粮；6、禅定资粮；7、智慧资粮。共有六种。

子二（别说二资粮之本體）分二：一、智慧资粮；二、福德资粮。

丑一、智慧资粮：

并修止观道，以及双运道，

诸善权方便。智…

六波罗蜜多最后两个属于智慧资粮。怎么是智慧资粮呢？

<sup>19</sup> 资粮修行：即遍智十法中的第九法。



8、所依静虑等持——寂止资粮。

9、超胜世间道证悟无我的智慧——胜观资粮。

10、超胜小乘的方便大悲双运资粮之道。

11、超胜不善巧方便之菩萨的善巧方便资粮。

拥有这样特征的无我现观智慧资粮，由对境的差异，通达二十空性的智慧有二十种。

丑二、福德资粮：

…福…

按照《入中论》中所说：“如是施等三种法，善逝多为在家说，彼等亦即福资粮，复是诸佛色身因。”

六度当中：

12、精进既属于福德资粮也属于智慧资粮。

13、布施等前三种是福德资粮。

子三、特殊二资粮道：

…与诸道，陀罗尼十地，

能对治…

14、本体二资粮修行的所依是见道修道之资粮。

15、能使因的二资粮不穷尽即是道功德总持资粮。

16、从断除障碍道的实修后得之染污法的

第一品 遍智



角度来说，修行资粮即是十地之资粮。

17、从断除障碍入定之种子的角度而言，修行智慧资粮是对治资粮修行。如此一来，也将通达《般若摄颂与现观庄严对应论》中所说的“彼等无量资粮都相应包含于福德资粮与智慧资粮中”的意义。

癸三、摄义：

…当知，资粮行次第。

我们应当了知，十七种资粮修行数目与顺序固定的次第。这样的资粮修行，前十五种是从加行道胜法位到十地末际之间；地资粮被承许在十地的所有后得位具有；对治资粮在十地的所有入定位具有。

壬二（别说难以通达之理）分二：一、后得资粮之修治——地之资粮；二、入定智慧清净对治资粮修行。

癸一（后得资粮之修治——地之资粮）分二：一、以修治而宣说九地；二、以果而宣说第十地。

子一（以修治而宣说九地）分二：一、分析说明一地之修治；二、说明其余地之修治。

丑一（分析说明一地之修治）分三：一、宣说依修治力得地之理；二、解说实修本依法；三、以能修甚深智慧修行之理。

寅一、宣说依修治力得地之理：

由十种修治，当能得初地。

依靠能净化后得染污法之一地的十种修治能获得一地，这是简略说明地的修治本体。经

现观庄严论疏



中直接宣说：“住一地菩萨大菩萨十种修治即如此……”阐释了已得地者能圆满的特征。按照其隐义的密意，也说明了论典的直叙之义，未得地者能获得这一点。总而言之，就是从未得地者能获得、已得地者能圆满两个角度成为某地的修治，而带有片面眼光的人显然没有完整见到论中的本义。

寅二（解说实修本依法）分二：一、本依；二、分  
类。

卯一、本依：

一地修治的本体是能圆满一地后得福德的断证殊胜的方便智慧。

卯二（分类）分三：一、财施之修治；二、法施之修治；三、无畏施之修治。

辰一、财施之修治：

**意乐饶益事，有情平等心，  
能舍…**

1、意乐的特征就是对有情毫不虚伪的清净心态。

2、财物的特征就是饶益对方所需之利的清净事物。

3、境的特征是对亲怨有情具有平等心的清净境。

4、行为的特征是通过三种布施而能将自己所拥有的一切慷慨博施的清净施舍。



辰二、法施之修治：

**…近善友，求正法所缘，  
常发出家心，爱乐求佛身<sup>20</sup>。**

**开阐正法教。**

5、亲近依止讲经说法的增上缘——善知识。

6、近取因是寻求三乘的正法所缘。

7、俱有缘是具足出家戒。

8、欢喜渴求获得所缘境究竟所修的佛陀法身。

9、加行的差别：通过这种方式而开示、阐明正法教。

辰三、无畏施之修治：

**谛语为第十。**

10、通过说谛实语能救脱火灾水灾等畏惧，经中说这是一地的第十种修治法。

以上是一地的十种修治。如果懂得这样讲解，那么也能通达“意乐饶益事……”着重说明一地的布施度等各个地的所有修治均是着重说明那一地的波罗蜜多之理即印度藏地诸位智者承许的密意。尤其是也能了悟大经大论中宣说所有地虽然也实修其余一切波罗蜜多等的次第，但是一地着重是布施度等的意趣要点。

<sup>20</sup> 爱乐求佛身：原译为“爱乐见佛身”。



寅三、以能修甚深智慧修行之理：

### 彼性不可得，当知名修治。

对以上布施度所摄一地的这些修治，如果三轮有相执，那么就只是世间波罗蜜多，并不能成为出世间波罗蜜多。为此，所摄方便十种法以能摄的智慧证悟三轮自性不可得（摄持）就能断除后得有现等持明显的相执等，应当知道这就是能完全净化那一地的染污法障碍的修治。

丑二（说明其余地之修治）分八：一、二地之修治；二、三地之修治；三、四地之修治；四、五地之修治；五、六地之修治；六、七地之修治；七、八地之修治；八、九地之修治。

寅一（二地之修治）分二：一、本体；二、分类。

卯一、本体：

二地修治的本体就是能圆满二地后得福德之断证的殊胜方便智慧。

卯二（分类）分三：一、饶益有情戒；二、严禁恶行戒；三、摄集善法戒。

辰一、饶益有情戒：

### 戒报恩安忍，极喜及大悲。

1、本体的特征：就是利益有情的清静戒律。

2-3、对境的特征：通过对有利于自己者感恩图报、对加害者尽可能安忍的途径来利益他们。

4、行为的特征：极其欢喜地利益有情。



5、意乐的特征：对有情怀有大慈大悲心。

辰二、严禁恶行戒：

### 承事敬师闻。

6、增上缘的特征，通过承事来恭敬亲教师、轨范师等上师。

7、学处的特征：对上师所说法义，要如理如实谛听，这就是守护一切学处的严禁恶行戒。

辰三、摄集善法戒：

### 第八勤施等。

8、二地的第八种修治就是精进奉行布施等六波罗蜜多所包括的一切善法。

二地总共有以上八种修治。

寅二（三地之修治）分二：一、本体；二、分类。

卯一、本体：

三地修治的本体是能圆满三地后得福德之断证的殊胜方便智慧。

卯二（分类）分三：一、谛察法忍；二、安受苦忍；三、耐怨害忍。

辰一、谛察法忍：

### 多闻无厌足，无染行法施。

1、通过接受甚深法义使自己闻法无有厌足进而思维正法。

2、通过为了正法忍受艰难困苦，对他众无有贪财的染污心而进行法布施。

辰二、安受苦忍：





### 严净成佛刹，不厌倦眷属。

3、以承受痛苦的方式发起严净修成毫无苦楚自己之佛刹的心。

4、能忍受、不厌倦其余不清净刹土眷属邪行之苦。

辰三、耐怨害忍：

### 及有惭有愧，五种无著性。

5、对于作害能够忍耐，有惭有愧而安忍。

以上是五种无有耽著的本性。

寅三（四地之修治）分二：一、本体；二、分类。

卯一、本体：

四地修治的本体是能圆满四地后得福德之断证的殊胜方便智慧。

卯二（分类）分三：一、披甲精进；二、摄善精进；三、利他精进。

辰一、披甲精进：

### 住林少欲足，杜多正律仪。

1、静处披甲即安住林间等寂静地方。

2、资具鲜少之披甲：对于未得的利养欲望鲜少。

3、尽管得到微量菲薄之物内心也知足。

4、举止严禁之披甲，以十二头陀行功德真实防护相续。

辰二、摄善精进：

### 不舍诸学处，诃厌诸欲乐。



5、锲而不舍摄集所取的一切善法学处。

6、诃厌、断除它的所断违品一切欲乐。

辰三、利他精进：

### 寂灭舍众物，不怯无顾恋<sup>21</sup>。

7、究竟利他：将众生安置于寂灭果位。

8、暂时利他：将自己所拥有的一切财物施舍给众生。

9、如是成办他利心不怯懦。

10、全然不顾成办自利之事。

寅四（五地之修治）分二：一、本体；二、分类。

卯一、本体：

五地修治的本体是能圆满五地后得福德之断证的殊胜方便智慧。

卯二（分类）分二：一、静虑之分支法；二、静虑之本体法。

辰一（静虑之分支法）分二：一、身远离愤闹；二、心远离分别。

巳一、身远离愤闹：

### 亲识及愠家，成为猥杂处<sup>22</sup>。

1、断绝贪恋的根源——与在家出家等亲方密切交往。

2、断除嗔恨的根源——将信士、施主家执为我所而难以割舍以至于嗔恨反方。

<sup>21</sup> 不怯无顾恋：原译为“不没无顾恋”。

<sup>22</sup> 成为猥杂处：原译为“乐猥杂而住”。



3、远离散乱的众人相互聚集成为繁杂愤闹之处。

巳二、心远离分别：

### 自赞及毁他。

4、断除希求自我赞扬的分别念。

5、断除想诋毁他人的分别念。

辰二（静虑之本依法）分三：一、凡夫行静虑；二、善逝喜静虑；三、义分别静虑。

巳一、凡夫行静虑：

### 十不善业道。

6、断除十种不善业道的寂止等持。

巳二、善逝喜静虑：

### 骄慢与颠倒。

7、断除骄傲自满的心态。

8、断除常乐我净颠倒见地的胜观等持。

巳三、义分别静虑：

### 恶慧忍烦恼，远离此十事，证得第五地。

9、断除邪见等恶慧的劣见。

10、断除忍受贪心等烦恼的障碍——义分别等持。

刚刚所讲的就是远离了这十种所断真正能证得第五地的殊胜方便之十种修治。

寅五（六地之修治）分二：一、本依；二、分类。

卯一、本依：



六地修治的本体是能圆满六地后得福德之断证的殊胜方便智慧。

卯二（分类）分二：一、圆满本依智慧之修治；二、圆满彼作用之修治。

辰一、圆满本依智慧之修治：

### 施戒忍精进，静虑慧圆满。

此地依靠慧度超胜的力量使（1）布施、（2）持戒、（3）安忍、（4）精进、（5）静虑、（6）智慧即具足方便分支的般若完全圆满。《般若摄颂》中云：“如是如来此等五波罗蜜多，亦将获得智慧波罗蜜多之名。”具足布施等方便支完全圆满。一般来说，布施度是从一地圆满，静虑度是从五地圆满，然而这里是指慧度所摄的布施等完全圆满的意思。如《般若摄颂》中云：“已学修智慧度者，一切波罗蜜多皆集于此。”布施等波罗蜜多圆满与各地的资粮圆满这两者不要混为一谈。

以上是波罗蜜多完全圆满。

辰二（圆满彼作用之修治）分二：一、成就自利法身因之作用；二、成就他利色身因之作用。

巳一、成就自利法身因之作用：

### 于弟子麟喻，舍喜舍怖心。

7-8、依靠方便舍弃对弟子声闻果位及麟角喻独觉果位欢喜的心态。

9、依靠智慧舍弃对通达甚深空性怖畏的心



理。

巳二、成就他利色身因之作用：

**见求无愁戚，尽舍无忧悔，  
虽贫不厌求，证得第六地。**

10、起初见到别人来乞讨求施之时，心不怯懦慷慨施舍。

11、中间即便尽舍自己所拥有的财物也无有忧愁后悔闷闷不乐的心情。

12、最后施舍得一干二净自己变成一贫如洗也不会厌离乞求者。

以上本体所摄有六法，作用所摄有六法，（证得第六地）共有十二法。如此一来也将通达（《入中论》中所说）“现前菩萨已现证，通达三有唯是识，是破常我作者故，彼知作者唯是心”的本义。

寅六（七地之修治）分二：一、本体；二、分类。

卯一、本体：

七地修治的本体是能圆满七地后得福德之断证的殊胜方便智慧。

卯二（分类）分二：一、所断相执之法；二、断彼之修治法。

辰一（所断相执之法）分二：一、执著本体法与补特伽罗之理；二、彼之过失不善巧方便。

巳一（执著本体法与补特伽罗之理）分二：一、人之相执；二、法之相执。

午一（人之相执）分二：一、执著差别事补特伽罗；



二、执著差别法二边。

未一、执著差别事补特伽罗：

**执我及有情，命与数取趣。**

1、执著我的本体。2、执著有情有相。3、执著命的本性。4、执著作者的补特伽罗。

未二、执著差别法二边：

**断常…**

5、执著有情的相续为断灭。

6、执著有情是恒常的有实法。

午二（法之相执）分二：一、执著本体戏论；二、执著彼之差别法。

未一、执著本体戏论：

**…及相…**

7、执著本体一切法为戏论之相。

未二（执著彼之差别法）分三：一、执著因能生之法；二、执著本体差别之法；三、执著特殊轮涅之法。

申一、执著因能生之法：

**…因。**

8、执著能生因的形形色色种类。

申二、执著本体差别之法：

**蕴界并诸处。**

9、执著有为法的五蕴。

10、执著有为无为法的十八界。

11、执著所知境、有境的处。

申三（执著特殊轮涅之法）分二：一、执著所断轮回之法；二、执著所修涅槃之法。



百一、执著所断轮回之法：

### 住三界贪著，其心遍怯退。

12、执著住于果轮回法三界中。

13、执著因染污法贪著等烦恼。

14、其过失：对于法正道满怀怯懦、退缩之心。

百二、执著所修涅槃之法：

### 于三宝…

15、对于涅槃之果佛宝怀有执著。

16、对于其因法宝怀有执著。

17、对于所依僧宝怀有执著。

已二、彼之过失不善巧方便：

…尸罗，起彼见执著，

诤论于空性，违空性过失，

由离此二十，便得第七地。

18、不善巧方便的本体：对于三戒所包含的方便耽著。

19、不善巧方便的作用：对于甚深空性进行诤论。

20、不善巧方便的过失：行持相违甚深空性义的过失。

某位补特伽罗来讲已经断绝以上二十种所断，那么由它的意义所引出的二十种修治法就得以圆满，从而便证得菩萨第七地。



辰二（断彼之修治法）分二：一、证悟本体无我之修治；二、彼之作用方便波罗蜜多。

已一（证悟本体无我之修治）分二：一、人无我之修治；二、法无我之修治。

午一（人无我之修治）分二：一、本体补特伽罗人我之智慧；二、差别法离二边之修治。

未一、本体补特伽罗人我之智慧：

### 知三解脱门，三轮皆清净。

1、了知断除执著我的本体，因此是体空性解脱。

2、不执著有情之相，故而是因无相解脱。

3、不希求命的本性，因而是果无愿解脱。

4、不执著作者的补特伽罗，所以三轮普皆清净。

未二、差别法离二边之修治：

### 大悲无执著。

5、不执著有情为断灭，由此方便大悲油然而生。

6、不执著有情是常有的事物，因此智慧空性无有执著。

午二（法无我之修治）分二：一、本体法无我平等智慧；二、彼差别法之修治。

未一、本体法无我平等智慧：

### 法平等…

7、不执著法为有相，由此通达诸法是无我平等性。



未二（彼差别法之修治）分三：一、因无相之差别；二、体无生之差别；三、果断证之差别。

申一、因无相之差别：

…一理。

8、不执著因之相，由此了知因大乘之一理。

申二、体无生之差别：

**知无生知忍，说诸法一相。**

9、由于不执著有为法的蕴，由此了知本体无生。

10、因为不执著法的界，所以了知无生深义的法忍。

11、由于不执著所知的处，因而说所取能取的一切法是无二的一相。

申三（果断证之差别）分二：一、断所断障碍之修治；二、对治法止观之修治。

酉一、断所断障碍之修治：

**灭除诸分别，离想见烦恼。**

12、不执著苦谛的三界，由此彻底摧毁因非理作意的分别。

13、不执著贪心等的因，由此远离有相之想的所知障和见、烦恼障。

酉二（对治法止观之修治）分二：一、本体；二、作用。

戌一、本体：

**奢摩他定思，善毗钵舍那。**

14、由于心里毫不怯懦，故而决定思维所



依寂止的修行。

15、由于对佛果也不执著，因此精通证悟无我的胜观义。

戌二、作用：

**内心善调伏，一切无碍智。**

16、由于对因法也不执著，因而所依寂止的作用就是善于调伏分别心。

17、由于对所依僧伽也不执著，因而能依胜观的作用就是无碍照见色等一切现相的智慧。

巳二、彼之作用方便波罗蜜多：

**非贪地随欲，等游诸佛土，  
一切普现身，共为二十种。**

18、由于无有视为戒律的耽著，故而善巧通达非是贪执二边之地的方便。

19、其作用特点：由于不诤论智慧空性而自己随心所欲同时与诸位菩萨同等缘分而畅游佛净土。

20、断除与此方便相违的行为，为了利他而在一切所化世间中，同时普皆示现自身的本体。

七地的修治总共有以上二十种。

按照《现观庄严论浅释·明义疏》中说：“远离如此过失后相反的法义引出二十种修治。”远



离了二十种所断的意义引出的法二十种殊胜方便智慧，就是此地的修治。七地的这些所断种子的部分是由入定对治的资粮修行予以断除；它的染污法现行相执的所有部分是在后得时尽除的，要从这一角度来圆满了达修治的二十种法。

寅七（八地之修治）分二：一、本体；二、分类。

卯一、本体：

八地修治的本体就是能圆满八地后得福德之断证的殊胜方便智慧。

卯二（分类）分三：一、本体特有波罗蜜多之差别；二、实修圆满成熟清净之差别；三、自在圆满相之差别。

辰一、本体特有波罗蜜多之差别：

### 知诸有情意，游戏诸神通。

1、依靠知所化相续之力知晓一切有情的心意。

2、以能调伏的神变力尽情游戏神境通。

辰二、实修圆满成熟清净之差别：

### 修微妙佛刹，观故亲近佛，

### 知根…

3、通过净除不清净的途径修行清净微妙的佛刹。

4、在彼刹土全面观察正法的缘故，通过亲近佛陀的途径来圆满资粮。

5、通过了知所化众生的根性次第来成熟有



情。

辰三、自在圆满相之差别：

### …净佛土，安住如幻事，

### 故思受三有，说此八种业。

6、由于净土获得自在而完全清净佛陀刹土。

7、由于无分别获得自在而照见一切诸法安住于无相如幻中。

8、由于投生获得自在而故意受生三有。

八地有以上八种修治之业。

寅八（九地之修治）分二：一、本体；二、分类。

卯一、本体：

九地修治的本体就是能圆满九地后得福德之断证的殊胜方便智慧。

卯二（分类）分三：一、本体特有波罗蜜多之差别；二、形相获得自在之差别；三、实修十地修行方式之差别。

辰一、本体特有波罗蜜多之差别：

### 无边诸誓愿。

1、为了利益所化众生，具足无边誓愿波罗蜜多。

辰二、形相获得自在之差别：

### 了知天等语，辩说如悬河。

2、能诠的词无碍解，了知天等语言获得自在。



3、所詮义无碍解，法义智慧辩才犹如河流般获得自在。

辰三、实修十地修行方式之差别：

**入胎最第一，种姓族圆满，眷属及生身，出家菩提树，圆满诸功德。**

4、从兜率天降下入于母胎，入胎堪为第一。

5、释迦王族的种姓圆满。

6、净饭王姓氏圆满。

7、摩耶夫人的母系血统圆满。

8、登巴之类的眷属圆满。

9、以这样的方式受生身体诞生相。

10、成年以后喜享眷属，执掌国政，最后目睹老病死与沙门的景象而生起出离心显现出家相。

11、接着历经苦行，前往菩提树下，初夜降魔。

12、圆满功德的本体于黎明时分现前真实圆满正等觉。

这样的十地菩萨此等相成就之因的加行修行有九种修治。

如此一来，九地共有十二种修治。

子二、以果而宣说第十地：

**超过九地已，若智住佛地，**

第一品 遍智



**应知此即是，菩萨第十地。**

超过何者呢？（声闻加行道）种姓地、（预流向）第八地、（预流果）见地、（一来果）薄地、（不来果）离贪地、（阿罗汉）证所作地、（后三向）声闻地、（缘觉）缘觉地，超过菩萨九地差别事地的本体超胜的智慧波罗蜜多，（称为佛地）有两种原因，一是尽管不是真正等觉，但是差别法这些地的断证功德已经圆满；二是成办利他的方式与佛陀相似。必要有三种，总的从超胜声闻菩萨九地之果的角度来说，圆满三乘所摄的断证；分别从超过菩萨九地之果的角度来说，能证悟声闻、缘觉、菩萨三地一一都有因与果；尤其从圆满下地修治之果的角度来说，能使所化众生对菩萨乘产生兴趣。我们应当了知，源于这三种必要所说的住于果位佛地的这一地实际上命名为菩萨第十地的阶段。如云：“虽说唯有超过九地的第十地菩萨称为佛地，然非是真实圆满佛陀<sup>23</sup>。”关于第十地特有的波罗蜜多次第，也要不紊乱各经典的密意而讲解。

癸二（入定智慧清净对治资粮修行）分二：一、本体；二、分类。

子一、本体：

观现在严论疏

<sup>23</sup> 此段教证，宗喀巴大师在《金鬘论》中说：这是佛经中的教证。





入定智慧清净对治之资粮修行的本体就是能圆满入定智慧之断证的殊胜方便智慧。

子二、分类：

分类有见断对治之资粮修行与修断对治之资粮修行两种。

### 见修诸道中，所能取分别， 由灭除彼故，说八种对治。

前所未见的法性义得以现见即是见道；修行已见的实相即是修道。其中所断所取法之分别、能取补特伽罗之分别的染净法实有假有分别，为了灭尽这四种分别的所有种子部分，按照所断的次第，对治入定智慧也就有了八种，即断除见断四种遍计部分之见道对治的四种资粮修行以及断除修断四种俱生部分之修道对治的四种资粮修行。

辛四（所修断证圆满之定生修行）分三：一、本体；二、分类；三、摄义

壬一、本体：

定生修行的本体即是定生所修断证圆满无生的修行。

壬二（分类）分二：一、总定生修行；二、别定生修行。

癸一、总定生修行：

#### 所为…

1、总体来说，所定生果就是佛地的三大所



为定生。

癸二（别定生修行）分三：一、别说大心；二、别说大断；三、别说大证。

子一、别说大心：

#### …及平等，利有情无用。

2、本体的差别：以大智慧于证悟诸法等性中不动摇即是等性定生。

3、以方便大悲利益一切有情即是利有情定生。

4、作用的差别：无勤任运行持事业即是无用（无勤）定生。

子二、别说大断：

#### 超二边出生，证得相出生。

5、本体的特点，断除烦恼障所知障而不住轮涅常断之边即是超二边定生。

6、作用的特点，断除了三道的障碍而证得三乘的一切功德即是证得相定生。

子三（别说大证）分二：一、果；二、因。

丑一、果：

#### 一切相智性。

7、果位解脱道的智慧现量了知所知一切相，即是遍智定生。

丑二、因：

#### 道有境出生。

8、作为因的无间道智慧的究竟有境即是道





有境定生。

共同以上八种定生。

壬三、摄义：

### 当知此八种，是出生正行。

具有此八种体性者就是定生修行。

如何定生的方式：《明义疏》中云：“所定生之基无有超胜此等之余法故。”又云：“所定生所修果之定生法与不缘一切即是八种定生。”

“从能定生能修因之定生法之角度……”这其中明确宣说了两种定生方式。

遍智的界限：所修满愿遍智，唯有能仁王佛陀的相续中才具有无余了知一切所知相的遍智，经中说：“须菩提，尽说所有行相、所有因、所有相状之诸法，彼等行相、彼等因、彼等相状如来通晓……”所说的遍智与能生能修的般若遍智，在菩萨的相续中具有的了知所得果相为无生的遍智，（《明义疏》中说：）“如果彻知基道行相为无生，则不见对偈颂的本义的般若有害。”又说：“对境三种无生与一切智慧波罗蜜多三智之体性，以三种方式者形成佛陀等。”有境三智以及依靠通达一切行相为无生等所说的遍智，由此可知，前者是满愿般若，后者是能生佛陀圣者的般若。所以，从前者为立足点出发，有些论释中以境表示有境或者以因表示



果的角度，间接说明了知晓所知主体的遍智。这后一种在本论颂词中是从具有方便智慧的角度直接说明的，不要以其他方式来讲解。

总而言之，安立八种现观时，了知一切所知相的所修果遍智是第八品法身所包括的；了知果相为无生的能修因之遍智就是指第一品遍智现观。如果归摄在六种现观当中，那么前者是能修果异熟法身；后者是了知能修无为的法相现观。当归集在三种现观中时，前者所修果是了知所知诸相的果遍智；后者为能修了知对境为无生的因现观所摄。分别而言，了知行相为无生的因遍智也有因与果两种方式，前者就是定生修行；后者是所修而不是能修，对于诸如此类的道理，我们一定要通达。

总结偈：

竟果无愿解脱胜，晓所修相真实，  
智慧发心大方便，此遍智理当了知。

般若现观庄严疏第一品句义释终





## 第二品 道智

戊二（道无相之现观道智）分二：一、生道智之所依支分；二、能依有支之道智。

己一（生道智之所依支分<sup>24</sup>）分二：一、本体；二、分类。

庚一、本体：

生道智之所依分支的本体是圆满能依道智的殊胜条件。

庚二（分类）分三：一、遣除违缘之支分；二、成办顺缘之支分；三、圆满作用之支分。

辛一、遣除违缘之支分：

**调伏诸天故，放光令隐暗。**

经中直接宣说的意义是为了调伏属于道智之眷属的欲界色界诸位天人相续，使之堪为法器，本师佛陀放射自性光芒令所有天人的异熟生光黯然失色，从而摧毁他们的现行我慢，这说明以此为例的隐义生道智的所依，必须是断除了现行烦恼者。间接从肯定方面说明住于大乘加行道胜法位者断除了现行烦恼而堪为道智的所依；从否定方面来说明世间离贪者没有断除有顶的现行烦恼而不能作为道智的所依。

辛二（成办顺缘之支分）分三：一、缘之差别发心；二、因之差别苏醒种姓；三、助伴之差别方便自性。



壬一、缘之差别发心：

**境决定…**

缘的特点就是发无上圆满菩提心，因此说明对境必须决定。间接从肯定方面说明具有发心的大乘加行道者堪为道智的所依；从否定方面说明不具备发心的诸位离贪阿罗汉不能作为道智的所依。

壬二、因之差别苏醒种姓：

**…普遍。**

因的特点是说明苏醒种姓这一点必须决定普遍。间接从肯定方面说明大乘加行道者依靠苏醒种姓的力量，决定能生起道智，凭借此理也说明究竟决定是一乘；从否定方面说明暂时没有苏醒种姓的诸位补特伽罗不能作为道智的所依。

壬三、助伴之差别方便自性：

**本性…**

助伴的特点就是说必须具备不断慈悲本性烦恼的方便。间接从肯定方面说明能依智慧的自性道智也要与助伴悲心本性的方便双运；从否定方面说明小乘道只是相似的智慧而不具备悲心的方便。

辛三、圆满作用之支分：

**…及事业。**

<sup>24</sup> 生道智之所依支分：道智十一法中的第一法——道智支分。



作用的分支：说明殊胜方便智慧的道智具有成办他利方便的殊胜作用。它从肯定方面说明了尽管具足殊胜方便智慧的道智究竟作用是了知真实际，然而非时不会现前而要修行果不住之涅槃；暂时的作用是将没有摄为眷属的众生摄为眷属、已经摄受的众生令他们成熟、令相续成熟者得以解脱，以此来成办他利。它从否定方面说明诸位声闻缘觉修行究竟果的作用低下而堕入寂灭边，也说明暂时利他的作用低下而只为自利修行。

可见，承许这里的不断自性烦恼的意思是真正烦恼障的观点存在着先已历经下乘的菩萨圣者没有道智分支尤其是三清净地等不具足道智分支的过失。承认是所知障的观点显然是认可不刻意修行对治之资粮修行和顶加行等等。承认是一种随眠的观点也脱离不了前面两种过失。另外，不作为所断烦恼障的主体的讲法也超不出前面的过失。特别是讲解成为了自利不作为所断的主体等等，那么就需要承认不刻意断所断二障、不刻意修对治诸道等等过失无穷无尽。

因此，《慧海请问经》中云：“世尊言：‘慧海，一切结生尽已脱离，然投生世间此者，即是诸菩萨以大悲善巧方便……’说明对于以悲



心自性故意入于世间之八种善法，取名为烦恼。’慧海白佛：‘世尊，若是善根，何故是烦恼？’”此经中通过诸如此类问答的方式说明从结生三界作用相同的角度而安立为烦恼。此经又云：“是结生三界，而不是心随烦恼。”这说明不是真正的烦恼。“慧海，虽已尽离一切结生，然投生世间之此者，即是诸菩萨以大悲善巧方便、智慧摄持，不为染法所害，解脱一切烦恼之束缚故，亦为有情宣讲正法……”按照这其中所说的密意，由于以悲心趋入轮回利益有情的方便作用与烦恼相似，故而取名为烦恼。它的必要：一般来说，凡夫离贪者虽然断除了下地烦恼却没有断除上地的烦恼，因此他们是不由自主地结生于轮回中；而作为菩萨圣者尽管暂时没有断除烦恼，但并不是以烦恼牵引投生的，而是善巧依靠方便大悲力自由自在转于轮回的方便法。分别而言，声闻缘觉如毒般断除为了他利想趋入轮回的心态，因此不善巧方便，菩萨们精通乃至轮回存在期间故意流转轮回的方便。尤其因为声闻缘觉阿罗汉流转轮回之因的烦恼全然断尽，所以暂时堕入寂灭边；住于清净地的菩萨们虽然灭尽了烦恼，却精通不住寂灭边而以悲心故意转在轮回中的善巧方便功德。其中声闻缘觉暂时不善巧方便而不具



备大悲，如毒般舍弃想转于轮回的心态，因此堕入了寂灭边。一旦他们的大乘种姓苏醒现前慈悲方便即刻发无上菩提心而步入大乘道，并且为利他而故意转于轮回等等。如是所说的圆满道智之功德等的所有甚深要义只是住地大菩萨的行境，而一般人显然难以如理如实了知，暂且广述至此即可。

己二（能依有支之道智）分二：一、无缘了知三道之现观见道道智；二、已见修行之现观修道道智。

庚一（无缘了知三道之现观见道道智）分三：一、了知圣者声闻道之道智；二、了知所知缘觉道之道智；三、了知菩萨道之见道道智。

辛一（了知圣者声闻道之道智<sup>25</sup>）分二：一、真实宣说；二、彼之因抉择分。

壬一（真实宣说）分二：一、本体；二、分类。

癸一、本体：

了知圣者声闻道之道智的本体是以无缘的方式了知共同声闻之道。

癸二（分类）分二：一、认清所知声闻之道；二、无缘了知彼之道智。

子一、认清所知声闻之道：

### 道相智理中，由诸四圣谛， 行相…

修行共同声闻之道证悟人无我所摄的四圣谛十六行相的道相是所缘。



子二、无缘了知彼之道智：

### …不可得，当知声闻道。

行相的特点：通过证悟三轮无缘的途径来彻底了知所知的差别——共同声闻道。

对此，《般若经》中宣说了所知声闻道有二十六种行相，苦谛的无常、苦、空、无我四相；集谛的如病（因）、如痛（集）、如箭（生）、如罪（缘）四相；苦谛集谛共同的行相是逼切、坏灭有法、变动、速灭、可畏、染病、危害七相；灭谛的无我、寂灭、离、空、无相、无愿、无现行七相；道谛的道、如、行、出四相。共有以上二十六相。

圣解脱部与狮子贤论师认为这里的所知声闻道是“求寂声闻由基智……”中所说的基智所包括，结合从基智之差别角度所说的无常等十六相。因此，所知声闻道是基智所摄，以无缘的方式了知它的现观是道智所摄。因此，不要把这两者混为一谈。总而言之，《中般若经》中说：“须菩提，诸位菩萨当生起声闻道、缘觉道、佛道之一切道，当了知一切道。彼等亦当圆满，亦当行彼等道之事，未满足、未成熟众生、未修行佛刹，不能现前彼等之真实……”按照这其中所说，为了摄受三种姓的所化有情，应当了知一切道；为了自相续圆满三乘的一切

<sup>25</sup> 圣者声闻道之道智：道智十一法中的第二法——弟子声闻道。



断证，要通过以三轮无缘的方式证悟基智所摄的三乘诸道的甚深智慧来了知真实实际。助伴要以不断道的自性烦恼的悲心方便，通过不在非时不现前的殊胜方便智慧摄持而在自相续中生起道，并且以这种方式圆满三乘的断证，超离相似道，对于三种种姓中所说的道，我们也要了达。了达这样的道是菩萨独有的特法，依此所了知的道也是与声闻缘觉共同之道的基智所包含。因此，如果没有如理分析，就不会通达般若的甚深密意。

壬二（彼之因抉择分）分二：一、真实宣说；二、彼等之理由。

癸一、真实宣说：

**圣声闻道中，由色等空故，  
空无别为暖，由彼无所得，  
许为至顶位。**

（圣者声闻道之中，）由证悟色等法性的实相空性之本体无二无别为加行道暖位。由证悟色等有法之差别事无所得，承许是顶位。

**忍位于色等，破住常等理，  
依于十地等，由广说无住，  
即名第一法。**

忍位对于色等有法的差别法证悟了不住常无常等道理；证悟色等四谛的有境十地等的智



慧也不住即是第一法位。颂词中出现的动词是为了表明经中直接宣说的意义，以此也能通达其隐义。

癸二、彼等之理由：

**由佛以现智，不见诸法故。**

如果有人问：必须要证悟以上境、有境之一切法的理由何在呢？

由于照见境之实相的正量佛陀出有坏以如实现见的遍智量来了知而并没有照见在胜义中境有境所摄的任何法存在的缘故。

辛二（了知所知缘觉道之道智<sup>26</sup>）分二：一、真实宣说；二、彼之因——抉择分。

壬一（真实宣说）分二：一、总说所依缘觉之特点；二、宣说所知缘觉道之差别。

癸一（总说所依缘觉之特点）分二：一、现前证悟自利智慧之理；二、无声以身示现利他之法理。

子一、现前证悟自利智慧之理：

**自觉自证故，亦不依他教，  
是故当宣说，麟喻智甚深。**

独觉种姓者依靠以前资粮道的身份，凭借积累百劫资粮的威力而以最后有者的身份证悟甚深智慧自生的本智甚深体性现观，因为现前了尽智无生智的菩提。无说甚深之特点，以最后有者的身份也不需要依赖其他善知识所宣讲

<sup>26</sup> 缘觉道之道智：道智十一法中的第三法——麟喻独觉道。



的教授，正是由于这种原因，所以经中才明显地宣说道之补特伽罗麟角喻的本智超胜声闻菩提，具有甚深性。

子二、无声以身示现利他之法理：

**若谁于何义，欲闻如何说，  
于彼彼彼义，无声如是现。**

无说甚深的特点：如果某位所化众生，对于任何所诠的意义，想要如理如实听闻（到底是如何宣说）。在他们面前，虽然不是以声音言词讲说彼彼所诠义，但以往昔的宿愿而只是以身体的形象向那些所化有情如是显现意义。

癸二、宣说所知缘觉道之差别：

**远所取分别，未离能取故，  
当知由所依，摄为麟喻道。**

认识到本体所知缘觉道无所得，他们证悟所知所取无自性所摄的缘觉道胜过声闻就是因为证悟了所取无自性而远离所取是外境的分别；缘觉低于菩萨是由于没有证悟能取无自性而未远离能取是心之分别的缘故；所依的差别：具有中根断证的种姓。我们应当知晓由这三种差别摄为所知麟角喻独觉正道中的殊胜道就是所缘。行相的差别，如前面一样类推“行相不可得，当知缘觉道”。由此可知，所知缘觉道是属于“求寂声闻……”缘觉引入寂灭的方便基



智所包括。了知它的道智是“诸乐饶益众生者……”所摄的道智，而并不是基智，因此要区分开来。

壬二、彼之因——抉择分：

**开阐假法性，无违相为暖，  
顶由达色等，无减等所显，  
忍由内空等，不执色等故，  
色等无生等，相为第一法。**

通达（开显）了显现色等的有法唯是名言假立（无违相）即是加行道暖位；顶位通达了色等空性之法性胜义无增无减；忍位由通达色等双运本体现空何者也不执著；通达色等平等法性无生灭相的特点即是世第一法位。以上从了知缘觉道不可得的加行道为主的角度宣说了四种。

辛三（了知菩萨道之见道道智<sup>27</sup>）分三：一、略说本体；二、广说十六种忍智之差别；三、摄义。

壬一、略说本体：

**由谛与谛上，忍智四刹那，  
说此道相智，见道具功德。**

菩萨道之见道道智的本体是现见不共菩萨道无所得的现观。所缘之差别：即是四谛，从界的角度来说，由缘下界断治之四谛与上界断

<sup>27</sup> 见道道智：道智十一法中的第四法——大乘见道。





治之四谛的差异，行相也有法忍、法智、类忍、类智，如此忍、智每一个都分四刹那，经中说了知菩萨道的这一道智，是证悟见道功德的十六刹那智慧。

壬二（广说十六种忍智之差别）分四：一、苦谛之四相；二、集谛之四相；三、道谛之四相；四、灭谛之四相。

癸一、苦谛之四相：

**真如与诸智，互无能所依<sup>28</sup>，  
故不许差别，广大无能量，  
无量…**

现见欲界之苦谛的无间道境（真如）与有境（诸智）无二无别，相互之间无有能依所依的关系，因此不承许有差别，证悟了这一点就是苦法忍的智慧；同样，证悟了现见欲界苦谛的解脱道境与有境无二无别、广大胜义的实相，是法智；证悟了现见上界之苦谛的无间道境与有境无二无别而无有能量的实相，即是类忍；证悟了现见上界苦谛的解脱道境与有境无二无别犹如虚空般无量的实相，即是类智。

癸二、集谛之四相：

**…无二边，住彼于色等，  
执为佛自性，无取无舍等，**

<sup>28</sup> 互无能所依：原译为“无互能所依”。



**慈等…**

证悟了现见欲界集谛的无间道境与有境无二无别、无常断二边的实相，即是集谛法忍；证悟了现见欲界集谛的解脱道境与有境无二无别、自性涅槃的实相，即是法智；证悟了现见上界集谛的无间道境与有境无二无别、无取无舍的实相，即是类忍；证悟了现见上界集谛的解脱道境与有境无二无别、具备慈心等方便的实相，即是类智。

癸三、灭谛之四相：

**…及空性，证得佛陀性，  
遍摄诸净法，除遣诸苦病。**

证悟了现见欲界灭谛的无间道境与有境无二无别法性空性的实相，即是灭谛法忍；证悟了现见欲界灭谛的解脱道境与有境无二无别证得究竟（佛陀）果位的实相，即是法智；证悟了现见上界灭谛的无间道境与有境无二无别、对治遍摄一切净法的实相，即是类忍；证悟了现见上界灭谛的解脱道境与有境无二无别、遣除所断疾苦的实相，即是类智。

癸四、道谛之四相：

**灭除涅槃执，诸佛守护等，  
不杀害生等，一切相智理，  
自住立有情，所修布施等，**



## 回向大菩提。

证悟了现见欲界道谛的无间道境与有境无二无别、灭除对涅槃执著的实相，即是道谛法忍；证悟了现见欲界道谛的解脱道境与有境无二无别、具足十方诸佛守护之功德的实相，即是法智；证悟了现见上界道谛的无间道境与有境无二无别、具有（不杀害众生等，自己安住并将有情安置于一切相智的境界中）成办自他二利作用的实相，即是道谛类忍；证悟了上界道谛的解脱道境与有境无二无别、具有一切善根回向大菩提作用的实相，即是道谛类智的智慧。

壬三、摄义：

### 是道智刹那。

以上就是道智的见道忍、智的十六刹那。

一般来说，关于见道十六刹那的安立，虽然《俱舍论》、《大乘阿毗达磨》、《摄抉择论》、中观宗各派都有不同说法，但是千万不要把《般若经》的密意与下面宗派的观点混淆起来，必须按照解释佛经密意的祖师龙树、弥勒的意趣来讲解。

按照龙树菩萨的意趣，现量见到对境空性胜义涅槃法的智慧没有不同刹那的差异，因为所证的法性没有差别的缘故。《六十正理论》中



云：“现法即涅槃，亦所作已辨，设若法智后，于此有差别，有为法极细，谁计自性生，彼即非智者，不见缘起义。”月称菩萨在《六十正理论释》中说：“现见无生涅槃也是它的体性，因此只是一种现观而已。”所谓的法智也并不是法忍法智中所分的法智，有法世俗所摄的三谛与法性胜义（灭谛）无二无别的实相，称为了知灭谛涅槃法。月称菩萨说：“所谓法智者，即称为涅槃。”又说：“因为为了知法之对境即称为法智的缘故，现见三谛缘起的体性无生涅槃也就是它的体性。”然而，从（引导不同根基众生的）必要角度而承许有十六种反体分类。《六十正理论释》中说：“如此，修道十六种，为了欲求解脱者安立道，是为了知真如进一步修习经观察而安立的。真如只是一个本体而已。”

弥勒菩萨的意趣就是承许隐义现观次第断治的反体有十六种，就像见道的一个智慧，以有法的差别而从反体角度分为两种无我智慧一样，见道对治的一个智慧，从所缘的角度来说，证悟有法四谛的实相有四个反体。这四种反体一一从界的角度，以上界下界谛的差别，都分为法、类两种反体，共有八种；从断除所断方式的角度，见道的一个无间道同时断除所有见断，因此由所断的差异，从断除上下界谛的颠倒执





著反体的角度来说有八种忍；断除它的解脱道从断的反体角度来说，有十六刹那忍智，而十六刹那并不是次第生起的，这一点务必要明白。

虽然其他论师说：一般而言，十六智慧是合理的，而说成十六刹那不合理，但是以第七品的刹那加行证明这种说法是不一定的。从所断的反体而言，理所应当安立为十六种忍、智，比如见道对治的一个智慧从断除所断四种分别的反体角度，在第一品中安立了见断对治的四种资粮修行；第五品中安立了见道四种顶加行。为此，本论刚刚讲的第二品中以及下文即将讲的第三品、第四品的差别相和不退相、第五顶加行品的见道忍智都是从十六刹那的角度来宣说的。彼等均是分成对治、所断的十六种反体，没有一个说是十六刹那本体次第生起。尤其是在第五品见道顶加行品当中，“一刹那之忍，所摄此见道”直接说明了所有无间道本体由一刹那忍智所摄。由此一来，解释般若密意的二大祖师意趣要点完全一致。此外，也有人认定第五品（顶加行）的忍唯一是苦法忍，尽管它同时断除一切所断，然而在它的后面，法智等无间道与解脱道的自性忍、智的所有智慧是次第生起。也有诸如此类的观点。

庚二（已见修行之现观修道道智）分二：一、修道



之作用；二、具作用之真实修道。

辛一（修道之作用）分二：一、本体；二、分类。

壬一、本体：

修道作用的主体是具有大乘修道的殊胜作用。

壬二（分类）分二：一、能依修道之作用；二、所依补特伽罗之超胜作用。

癸一（能依修道之作用<sup>29</sup>）分二：一、暂时之作用；二、究竟之作用。

子一（暂时之作用）分二：一、成办顺缘之作用；二、遣除违缘之作用。

丑一、成办顺缘之作用：

### 遍息敬一切。

1、内在的因——心拥有自在而普遍息灭分别妄念。

2、敬礼外缘——宣说取舍的善知识等一切大德。

丑二、遣除违缘之作用：

### 能胜诸烦恼，祸患<sup>30</sup>不能害。

3、能克胜贪心等烦恼之因。

4、果痛苦之祸患不能侵害。

子二：究竟之作用：

### 菩提…

5、能成就究竟果位圆满菩提。

<sup>29</sup> 能依修道之作用：道智十一法中的第五法——修道功用。

<sup>30</sup> 祸患：原译为“怨敌”。



癸二、所依补特伽罗之超胜作用：

…供养依。

6、安住于如此修道的所依补特伽罗连所住的处所也成了供养之依处。

修道道智总共有以上六种作用。

辛二（具作用之真实修道）分二：一、后得福德自性有漏修道；二、入定智慧自性无漏修道。

壬一（后得福德自性有漏修道）分三：一、后得资粮自性未生今生之因——胜解修道；三、已生令不退之因——回向修道；三、未退令增长之因——随喜修道。

癸一（后得资粮自性未生今生之因——胜解修道<sup>31</sup>）分二：一、真实宣说；二、宣说彼之功德。

子一（真实宣说）分二：一、总说本体；别说彼之分类。

丑一、总说本体：

**胜解谓自利，俱利及利他，  
当知此三种。**

胜解修道的本体是殊胜胜解的修道后得智慧，对于智慧波罗蜜多的对境，胜解为自利法身的源泉；胜解为二利不住涅槃的源泉；胜解为利他色身的源泉。我们应当了知有以此为例的三种胜解。

丑二、别说彼之分类：

**各有下中上，别别为三品，  
又以下下等，复各分为三，**

第二品  
道智

<sup>31</sup> 胜解修道：道智十一法中的第六法。



共二十七种。

以上三种胜解每一种，各有根本分类的下中上三品。三品的每一品分支的类别又以下下、下中、下上等再分为三种，如此一来，胜解中自利胜解有九种，二利胜解有九种，他利胜解有九种，三类九品合计共有二十七种。

子二、宣说彼之功德<sup>32</sup>：

**般若波罗蜜，于诸胜解位，  
由三种九聚，赞事及称扬。**

如此般若波罗蜜多，令处于如理如实诸胜解位的胜解修行者菩萨生起欢喜的缘故，圆满佛陀赞叹根据对境胜解的差别，由三类九种的角度，承许对自利胜解位评说功德的九种赞事、对二利胜解位九种如理恭敬，以及对他利胜解位的九种称扬。

癸二（已生令不退之因——回向修道<sup>33</sup>）分二：一、略说本体；二、广说分类。

子一、略说本体：

**殊胜遍回向，其作用最胜。**

回向修道的本体是殊胜回向的修道后得智慧，所回向的资粮差别是普皆回向一切善根；能回向本体的差别就是依靠殊胜方便智慧；回向果的作用是回向成为最胜道果之因。

<sup>32</sup> 宣说彼之功德：即是道智十一法中的第七法——胜解修道功德。

<sup>33</sup> 回向修道：即道智十一法中的第八法。



子二（广说分类）分三：一、所回向资粮之分类；二、能回向方便智慧之分类；三、回向殊胜作用之分类。

丑一（所回向资粮之分类）分二：一、智慧资粮；二、福德资粮。

寅一、智慧资粮：

**无所得行相，不颠倒体性，  
远离…**

1、所回向的智慧资粮就是证悟三轮无所得的殊胜资粮。

2、对所作的本体不加分别道无所得的行相，对作用相不加分别，心具有不颠倒的体性。

3、对于对境的有实法不加分别，故而具有证悟远离我等（即无我等）的行相。

寅二、福德资粮：

**…佛福品，自性念行境。**

4、具有佛陀之善根福德资粮的资粮自性通过随念来普皆回向的行境。

丑二、能回向方便智慧之分类：

**有方便无相。**

5、方便的特点就是具备将善根回向圆满菩提的方便。

6、智慧的特点即是三轮无分别相。

丑三（回向殊胜作用之分类）分二：一、总作用；二、别作用。

寅一、总作用：

**诸佛所随喜，不系于三界。**



7、顺缘：佛陀通过随喜的方式而垂念。

8、并不是属于违品欲界等三界的相似回向。

寅二、别作用：

**下中及上品，是余三回向，  
生大福为性。**

9、为宣讲道的所依十善等小士道而回向。

10、为宣讲暂时道预流向等中士道而回向。

11、为宣讲究竟道无上菩提大士道获得最终无上圆满菩提果位而回向。

也就是说，回向成为以上三乘对三种种姓的所化众生开示捷径之因（即是除上述以外的其余三种回向，因为具有回向无边无际一切有情无尽利益之因的作用，所以是产生无量大福德的体性。

回向共有以上十一种。对此，圣解脱部与狮子贤论师关于回向的分摄方式有所不同，暂且不作广述。

癸三、未退令增长之因——随喜修道<sup>34</sup>：

**由方便无得，随喜诸善根，  
是此中所说，修随喜作意。**

随喜修道的本体是殊胜随喜的修道后得智慧，由它具有随喜自他一切善根的方便和不分

<sup>34</sup> 随喜修道：道智十一法中的第九法。



别三轮相证悟无得的智慧，对于自他一切善根的对境，以无比欢喜的心情欣然随喜，这就是此《般若经》中所说的修随喜作意。

一般来说，成为诸位菩萨后得福德资粮的修行差别虽然有无量，但这里从胜解、回向、随喜三个角度来宣说的原因是，按照《现观庄严论浅释·明义疏》中所说：“摄义：胜解作意是源泉，犹如由纯金中出现金条一样，现行积累福德……”所有福德资粮一开始没有生起依靠胜解而生起；回向能令其普不失毁；随喜能令其增长。因此，我们要明白从这三者的角度能圆满一切福德资粮。

胜解、回向、随喜的界限，通常而言，相似的胜解、回向、随喜是从资粮道就具有，但（这里是指）修道所摄，这三者每一种都有下、中、上等九品的次第，所以下下品在二地后得时具有一直到上上品在十地后得时具有，这是经和本论的意趣。在其他注释中也是众说纷纭，莫衷一是。

壬二（入定智慧自性无漏修道）分二：一、宣说无间道之自性——修行修道；二、宣说解脱道之自性——清净修道。

癸一（宣说无间道之自性——修行修道<sup>35</sup>）分二：

<sup>35</sup> 修行修道：道智十一法中的第十法。



一、真实宣说；二、二道违缘顺缘之差别。

子一（真实宣说）分二：一、本体；二、分类。

丑一、本体：

修行修道的本体是大乘修道无间道的殊胜智慧。

丑二、分类：

**此自性殊胜，一切无作行，  
立法不可得，是大义利性。**

1、本体的差别：入定中修行万法无自性的智慧波罗蜜多体性。

2、法相之差别：成为修行（殊胜）遍智所有方便支的法相。

3、行相之差别：通过息灭执著所缘相而现行一切所缘相戏论之法。

4、所缘之差别：布施等所有道法也以无分别助伴摄持而无所缘。

5、果之差别：能成就大利之无上果位——圆满菩提。

修行修道共有以上五种。关于如此所有差别，要按照《般若摄颂》中所说的“若无智慧无目此五度，无有向导不能证菩提；何时尽以智慧而摄持，彼时堪为具目得彼名”来理解。

这样的修行修道的界限：在二地到十地之间的所有无间道中依次具足。

子二（二道违缘顺缘之差别）分二：一、宣说二道



之顺缘；二、宣说二道之违缘。

丑一（宣说二道之顺缘）分二：一、外缘；二、内因。

寅一、外缘：

### 依佛…

外缘就是通过修行令佛欢喜来依止佛陀。

寅二、内因：

…及施等，善巧诸方便，  
此是胜解因。

加行的差别是普遍修行布施等六度；意乐的差别具有善巧寂止等诸方便，这是通过胜解而在自相续生起刚刚讲的修行修道的因缘。直接宣说了是修行修道的因，间接也成立是下文即将阐述的清净修道的因。因为这些是直接因——无间道的因，由此也就成立是直接果——解脱道的因。为此，我认为圣解脱部与狮子贤二位论师的论典中直接间接的说法密意完全一致。

丑二（宣说二道之违缘）分二：一、总违缘；二、别违缘。

寅一、总违缘：

诸法衰损因，谓魔所魅著。

作为违品——正法贫乏之因，总的来说就是被违缘恶魔笼罩、控制相续。

寅二、别违缘：



不信解深法，执著五蕴等，  
恶友所摄持。

开始入道的障碍就是不信解深法；中间修正道的违品就是执著五蕴等；最后道趋至究竟的违缘就是被恶友所摄持。

癸二（宣说解脱道之自性——清净修道<sup>36</sup>）分三：一、认识总义清净之自性；二、别说引申义四圣之清净；三、真实宣说清净修道。

子一、认识总义清净之自性：

果法清净性，即色等清净，  
以彼二无异，不可分故净。

一般而言，关于清净之自性，诚如（《释量论》中所说：）“心性为光明，诸垢客尘性……”色等的实相自性清净，所断一切客尘由因——无间道来断除；果法解脱道的智慧，是客尘清净，这就是说，色等一切法的实相自净清净之体性，二种清净只是从反体而分的，对境的本体无有异体，心也不可分割。为此，果法解脱道的本体是清净的自性，这是经中予以宣说的。

子二、别说引申义四圣之清净：

惑所知三道，断故为弟子，  
麟喻佛子净，佛一切最净。

如果有人认为：从宣说清净的本体不可分

<sup>36</sup> 清净修道：道智十一法中的第十一法。



割中引申出来，四子圣者的清净差异各个分开不应理。

四圣者的清净分类，是从断除贪等所断一切客尘烦恼障、所知障的一部分所知所取分别障、三乘道的所断障这样障碍的所有种子次第，而分为弟子声闻、麟角喻独觉、佛子菩萨地的三种清净，超过他们完全断尽二障及习气的缘故，佛陀的清净是最究竟的断德。可见，四圣者的清净并不是此处的修道，但是关于引申义的道理，在《般若经》中有详细说明。

子三（真实宣说清净修道）分二：一、真实宣说；二、遣除于断治详细分类之诤。

丑一（真实宣说）分二：一、本体；二、分类。

寅一、本体：

清净修道的本体即是大乘修道解脱道的殊胜智慧。

寅二、分类：

### 对治九地中，上上等诸垢， 谓由下下等，诸道能清净。

（作为对治的）修道九地中，所断的差别：三界九地的一切俱生所断所摄的分别，按照从行相角度分成上上等九类垢染的次第，也是由解脱道的自性清净修道对治——下下二地直至上上品十地的清净修道之间的九种修道来清净，它们从依次清净九种垢染的角度而有九种



清净修道。也就是说，三界九地所摄的一切上上品所断综合起来，在二地予以断除，直至所有下下品所断综合起来，在十地予以断除。我们务必要了解这种道理。也希望依此通达断除这些所包括的一切烦恼障所知障的要点。

丑二、遣除于断治详细分类之诤：

### 由断净斗中，道能量所量， 由是平等性，遍对治三界。

有人辩论道：所断与对治的行相相违，对治由下品而生起的道，所断由上品而灭尽的方式，这种所断与对治的安立不应理。

答辩：就像洗涤衣服上的污垢一样，由能~~除~~辩论所断与对治之行相细粗相违等的一切过失，承许修道即证悟能量智慧与所量所知对境的实相无生大平等的道智，作为三界所断的对治。直接说明遣除清净修道之详细分类的辩论，间接也将了悟到声闻缘觉的相似清净与佛陀的最极清净的道理。阿闍黎主要着重间接意义的讲解。而没有通晓此理而误解直接、间接的讲法者，显然已经舍弃了直接意义的清净修道。

无相解脱之三乘，晓诸道相真实实际，具慧自性大方便，此道智理当了知。

## 第三品 基智

戊三（基无我之现观基智）分二：一、宣说真实论义；二、宣说三品圆满之结尾。

己一（宣说真实论义）分三：一、认请基离边之现观；二、广说彼之特殊分类；三、宣说如何修行之真实道。

庚一、认请基离边之现观<sup>37</sup>：

**非此岸彼岸，不住其中间，  
知三世平等，故名般若度。**

不住有寂现观的本体是不住有寂的殊胜方便智慧。

智慧的差别（即智不住生死基智）：以完全证悟无我的智慧了知灭尽此岸轮回边，从而不住轮回；方便的差别（即悲不住涅槃基智）：以大悲方便而灭尽彼岸寂灭之边，以悲心不住寂灭。通过这种方式照见也不住于彼等中间的本体有寂平等性的智慧空性大悲藏，了知所缘有法——三世所摄的世俗蕴界一切法与法性——平等性大胜义无二无别的基实相，为此承许是般若波罗蜜多的自性。不要将这样的基与基智混为一谈。了知基之实相的现观，是能表示基智九法中之

初的这些法唯一是能表示基智的法，原原本本按照大经大论的密意，狮子贤论师在《明义疏》中也说道：“了知三世平等性唯是基智……”我们务必要依照印藏一致公认的观点来讲解，没有掌握基智、道智的要点而将般若甚深密意另外讲解是不合理的。

这里详细说明基智的分类，讲解成不共基智的主要所诠的原因是，《般若经》中说：“欲求获得声闻菩提者也当学修此般若波罗蜜多……”这说明声闻缘觉菩萨必须通过实修般若才能获得三菩提。此经又云：“基智是对声闻缘觉安立，道智是对菩萨安立……”说明声闻缘觉具有般若部分的基智。经中云：“须菩提，所谓一切即是仅此内外法，声闻、缘觉了知此等而非以一切道智了知，非以遍智了知，是故声闻缘觉以基智了知。”这说明声闻缘觉只有般若中部分的基智，而不具备道智与遍智。部分的基智也就是基智的类别——单单人无我的现观，这一点声闻也具有，但他们却不具足证悟基法无我的基智。缘觉具有在此基础上证悟所取境的法无我的基智，却仍然不具备圆满基智的现观，这种安立是依据《般若经》及《现观庄严论》等论典的密意印藏诸大智者一致公认的观点。以这种道理也能遣除“若是基智则绝

<sup>37</sup> 认清基离边之现观：基智九法中的第一法——智不住生死基智与第二法——悲不住涅槃基智。



对是人无我之智慧”的说法。月称菩萨说：“无我为度生，由人法分二……”

按照颂词和注释的密意及刚刚讲的《般若经》与注疏中所讲，声闻缘觉仅仅具有作为烦恼等自己所属障碍之对治的共同基智，而不共基智——所知障的圆满对治，唯一是菩萨的现观。因此，这里抉择了共同与不共基智的分类。菩萨的不共基智，有本体、差别、断治、加行四种。千万不要认为：如果从现观见道的角度详细说明了此理是基智，则唯一是声闻道所断的基智。

庚二（广说彼之特殊分类）分二：一、近远果般若之差别；二、本体断治之差别。

辛一（近远果般若之差别）分二：一、离方便之现观远基智；二、方便所摄之现观近基智。

壬一、离方便之现观远基智<sup>38</sup>：

### 彼由缘相门，非方便故远。

远基智的本体是远离殊胜方便智慧的基智，犹如魔术师耽著幻化的事物一样，声闻行人等相续中的基智，智慧的差别：没有证悟无相平等性，因此从所缘相的角度方便的差别：远离内外方便而不善巧方便，所以是距离般若遍智遥远的基智。如《现观庄严论浅释·明义

<sup>38</sup> 远基智：基智九法中的第三法。



疏》中云：“声闻等不知万法之本体者，不具平等性智，是故彼等距般若遥远。”

壬二、方便所摄之现观近基智<sup>39</sup>。

### 由善巧方便，即说为邻近。

菩萨的不共近基智，本体即是具有殊胜方便智慧的基智。到底是怎样的呢？方便的差别：依靠具有内外方便而善巧方便；智慧的差别：远离耽著相而证悟法无我平等性，因此经中说真正靠近果般若——遍智。对此，《现观庄严论浅释·明义疏》中说：“所谓遣除耽著有实法之迷乱相，遍知色等法即遍知平等性……”

辛二（本体断治之差别）分三：一、认清所断违品；二、宣说彼之对治；三、如此断治圆满之摄义。

壬一（认清所断违品<sup>40</sup>）分二：一、本体；二、分类。

癸一、本体：

所断违品的本体是耽著基的违品。

癸二（分类）分二：一、执著基是二谛所摄之法；二、执著基是行道之补特伽罗。

子一、执著基是二谛所摄之法：

### 色蕴等空性，三世所系法。

执著基是色等蕴为空性的胜义法和基是有法三世所包括的世俗所有法。

子二、执著基是行道之补特伽罗：

<sup>39</sup> 近基智：基智九法中的第四法。

<sup>40</sup> 认清所断违品：基智九法中的第五法——所治基智。





### 施等菩提分，行想所治品。

将不共之道布施等六度以及共同道菩提分法的行者执著是我的想法成为所断违品。间接也说明了执著这些对治的修行之想也是所断违品。虽然也有承许说声闻缘觉的相续中具足等不同观点，但是声闻缘觉的相续中是以一般方式具有的，菩萨的相续是以所断的方式具足，七地以前，明显相执也是暂时存在，人我执的能断从七地开始圆满，法我执的能断在十地末际圆满，我觉得这是本论颂词的密意所在。

壬二（宣说彼之对治<sup>41</sup>）分二：一、本体；二、分类。

癸一、本体：

作为基无我的现观对治之本体。

癸二（分类）分二：一、基对治人无我之基智；二、基法无我圆满之基智。

子一、基对治人无我之基智：

### 施等无我执，于此令他行。

与声闻乘共同的基智，证悟由执著行持布施等的行者是我的这种人无我，菩萨自己安住于此此后令其他种姓者也都修行与之相应的现观。

子二（基法无我圆满之基智）分三：一、需证悟基离边之原因；二、证悟基等性之智慧；三、甚深基般若



之殊胜性。

丑一、需证悟基离边之原因：

### 此灭贪著边，执佛等微细。

大乘不共之基智的特点，必须灭尽执著所缘一切粗细的贪执边，否则就成了耽执如来圆满佛果等微细贪执边的过失，这是经中所说的。

丑二、证悟基等性之智慧：

### 法道最甚深，自性远离故，知诸法性一，故能断贪著。

证悟基法无我的道最为甚深，因为对境的实相一切法远离自性戏论的缘故，完全了知它的有境——甚深基智现观在基之一切法无我等性中一味一体，所以能彻底断除所断的一切粗细贪著边。

丑三、甚深基般若之殊胜性：

### 由遣除见等，故说难通达，色等不可知，故为不思议。

这样的甚深般若是其他乘难以通达的体性，因为观现世量的有境难以通晓，经中是从否定有境一切分别心能现见等的角度说明不是他们的行境，由此经中说般若甚深实相是其他乘难以通晓的，故而甚深。对境的本体不可思议的特点：因为经中明明说色等有无四边之相不可知，所以承许这样的实相具有不可思议的

<sup>41</sup> 宣说彼之对治：基智九法中的第六法——能治基智。



特点。

关于如此对治之基智的界限：尽管有承许从菩萨一地开始圆满等各种观点，但实际上对治人无我的证悟是从七地开始圆满，法无我的证悟是在十地末际才圆满的。

壬三、如此断治圆满之摄义：

### 如是一切智，所治能治品， 无余诸差别，当知如经说。

关于刚刚讲的如是第三品一切智（指基智）的问题，共同声闻与不共菩萨之基智的所治违品与能治品的一切差别，要知道按照经中所说，以上所述无余包括在这里。

庚三（宣说如何修行之真实道）分二：一、宣说修基智之加行；二、宣说加行之果——见道。

辛一（宣说修基智加行<sup>42</sup>）分二：一、分析说明对境加行之分类；二、摄略说明有境加行相。

壬一（分析说明对境加行之分类）分二：一、本体；二、分类。

癸一、本体：

对境加行的本体即是灭除耽著基的殊胜加行。

癸二（分类）分二：一、入定之本体加行；二、后得之本体加行。

子一（入定之本体加行）分二：一、灭除耽著有法显现之加行；二、灭除耽著法性空性之加行。



丑一（灭除耽著有法显现之加行）分二：一、灭除耽著对境之加行；二、灭除耽著有境之加行。

寅一、灭除耽著对境之加行：

### 色等无常等，未圆满圆满。

1、对于基之有法显现的差别基色等的本体灭除耽著的加行。

2、对其总的差别法无常等灭除耽著的加行。

3、对于分别差别法尚未圆满的共同相与极其圆满的不共相灭除耽著的加行。

寅二、灭除耽著有境之加行：

### 及于无贪性，破实行加行。

4、对于灭除耽著的有境——无贪体性灭除耽著的修行加行。

（灭除耽著有法显现之加行）共有以上四种。

丑二（灭除耽著法性空性之加行）分二：一、灭除耽著对境之理；二、灭除耽著有境之理。

寅一、灭除耽著对境之理：

### 不变无造者。

5、对于基的法性空性本体在一切阶段不转变成其他特性灭除耽著的加行。

6、对于它的差别法不是以因缘所造的作者等一律无有灭除耽著的加行。

寅二、灭除耽著有境之理：

<sup>42</sup> 基智加行：基智九法中的第七法。



### 三难行加行，如根性得果， 故许为有果，不依仗于他。

有境证悟的自体：

7、遍智的自体是所为难行的自性。

8、道智的自体是以加行难行的自性。

9、基智的自体是事业难行的自性，灭除耽著此三种有境的加行。

有境的殊胜作用自体，依靠有境三智而随着各自的缘分而获得自子四圣者的果位。因此，承许为有自果。它的差别法果位也是来源于三智，而并非依赖于其他因缘。

以上是灭除耽著（法性空性）五法的五种加行。

子二、后得之自体加行：

#### 证知七现事。

10、后得世俗的一切景象无而显现，普皆变化而显现犹如梦境；因缘聚合而显现犹如幻术；无而显现犹如阳焰；依缘而显现犹如回音；所依不迁移而显现犹如光影；无依而显现犹如寻香城；无作者而显现犹如幻化；对于如此名言世俗的一切显现以七种比喻的方式能证知无而显现事物虚幻道理的比喻法灭除耽著的一种加行。

基智加行共有以上十种。



基智加行的界限：承许是在加行道，有些论师说粗大的耽著之对治在七地以前存在；相似加行在到十地之间具有。

对于“未圆满圆满”的意义，有人承许是遍计、圆成实之色，有人承许是老幼之色等等，讲法虽然为数不少，但实际上，《中般若经》中云：“须菩提，色之详细分类，了知为三种，即遍计之色、假立之色与法性之色。”一般说为三种的意义，本论最初是从灭除对外道恒常等遍计色法之耽著的加行角度而讲的；后面是从灭除对色等差别法共同与不共色法之耽著的加行角度来说的。

壬二、摄略说明有境加行相<sup>43</sup>：

#### 不执著色等，四种平等性。

作为自体基智加行相（即菩萨加行平等性）的差别，灭除耽著加行的行相差别是怎样的呢？依靠四种平等性的方式加以灭除。按照经中所说：“不执著色，以色不执著，不执著色为我所，于色不执著。”意思是说，对于色的法相等不执著为体性，这是空性；不以色法的颜色等相状的法执著，这是无相；色法的无常等行相法不执著为我所，这是无愿；对于色法的有境等不执著为无生之法，这是无为法，即是以四解

<sup>43</sup> 有境加行相：基智九法中的第八法——菩萨加行平等性。





脱的方式，不行持对境加行之有境的行相色等一切法的本体与相状法而以四种平等性的方式行持的妙行。这里按照《般若摄颂》中所说“如是奉行明智之菩萨，断除贪执于众无贪行”。

（菩萨加行平等性的）界限也可以通过基智加行的界限间接来了解。

辛二（宣说加行之果——见道<sup>44</sup>）分三：一、认清见道忍智之智慧；二、宣说基离增益之行相；三、如是宣说之摄义。

壬一（认清见道忍智之智慧）分二：一、本体；二、分类。

癸一、本体：

基智见道的本体是现见基无我离边之实相。

癸二（分类）分二：一、略说；二、广说。

子一、略说：

**苦等诸圣谛，法智及类智，  
忍智刹那性，一切智见道。**

对于所缘境苦等四谛每一谛，有境各有法智及类智两种，总共有八种；八种一一也分为忍和智两种，具有十六刹那体性的智慧就被承许为基智见道。

子二（广说）分四：一、苦谛之四智；二、集谛之四智；三、灭谛之四智；四、道谛之四智。

丑一、苦谛之四智：



**色非常无常，出二边清静，  
无生无灭等。**

基色等苦谛具足远离常与无常相而是常无常无二之相；远离苦与非苦而离边之相；远离空与不空而清静之相；远离我与无我而无生无灭之相的四种智慧。

丑二、集谛之四智：

**如虚空离贪，脱离诸摄持，  
自性不可说。**

集谛具足远离因与非因而如虚空之相、远离集与非集而离贪之相、远离生与非生而脱离摄持之相、远离缘与非缘自性不可言说之相的四种智慧。

丑三、灭谛之四智：

**由宣说此义，不能惠施他，  
皆悉不可得，毕竟净无病。**

灭谛具足远离灭与非灭由宣说此义无所惠施之相、远离寂与非寂了不可得之相、远离妙与非妙极其清静之相、远离离与非离而不患病之相的四种智慧。

丑四、道谛之四智：

**断除诸恶趣，证果无分别，  
不系属诸相，于义名二种，  
其识无有生。**

<sup>44</sup> 宣说加行之果——见道：基智九法中的第九法——基智见道。



道谛具足远离非与非道而断除恶趣之相、远离如与非如而证果无分别之相、远离行与非行不相属诸相之相、远离出与非出而于名义二种的识无生之相的四种智慧。

壬三、如是宣说之摄义：

### 一切智刹那。

如此三智的一切证悟种类归集起来具足远离三十二增益之行相的智慧，也就是经中从反体角度所说的基智之十六刹那。如此直接宣说的意义就是三乘的证悟种类归集起来的菩萨见道，间接也容易通达修行已见之义的修道道智，因此并没有说明不宣讲它的理由。声闻自相续的见道，不管是以直接的方式还是间接的方式宣说并不适于场合，为此没有宣说，关于此理，《明义疏》中有明示，切莫另行讲解。

己二、宣说三品圆满之结尾：

如是此及此，又此三段文，  
当知即显示，此三品圆满。

如是所说的三智所有次第，经中也说：“须菩提，此般若非能得任何法……”这是说基智的结尾；又云：“须菩提，此般若非能超离三界……”这是讲道智的结尾；又云：“须菩提，此般若非能赐予佛陀之诸法至缘觉之诸法……”这是讲遍智的结尾。如此能摄的三句



经文，以必要的差别圆满涵盖所摄所讲的三智，这是经中完整宣说的。必须这样来讲解，绝不能误解正文。也就是说，为了承接下面正等加行归纳三智的行相，才与前三品的顺序相反而宣说。

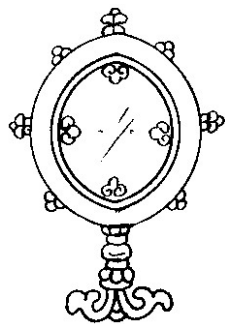
总结偈：

体空解脱所知基，具双运相真实际，  
晓此智系慈悲心，此基智理当了知。

般若现观庄严疏第三品句义释。

丁二（略说彼相加行——四加行）分二：一、总说修三智相之加行；二、宣说次第与同时修之道次第。

戊一（总说修三智相之加行）分二：一、宣说圆满摄修相之现观——正等加行；二、宣说各分位究竟之现观——顶加行。





## 第四品 正等加行

己一(宣说圆满摄修相之现观——正等加行)分二:

一、摄所修三智之相;二、宣说实修加行之现观。

庚一(摄所修三智之相<sup>45</sup>)分二:一、略说所修相之本体;二、广说彼等各自事相。

辛一、略说所修相之本体:

**一切智差别，行相为能相，  
由三种智故，许行相为三。**

本体：了知基四谛实相的所有智慧差别，即被承许为“行相”的法相。

分类：概括起来，前三品宣说的智慧有三种的缘故，它所摄的行相也承许有三种类别。

这是从连带事相分类的角度略说本体。

辛二(广说彼等各自事相)分三:一、广说基智之行相;二、广说道智之行相;三、广说遍智之行相。

壬一、广说基智之行相:

**始从无边相，及至不动相，  
三谛各有四，道中说十五。**

从了知苦谛的实相无边相开始，直至于知道谛的实相不动相之间，前三谛每一谛各有四相，在道位中，证悟人无我、法无我作为差别之道谛实相的行相有十五种，这是经中所说的。

第四品  
正等加行

现  
观  
庄  
严  
论  
疏



如此基智的行相共有以下二十七种:

苦谛的实相有四种:

- 1、了达无有无常与非无常之戏论的行相。
- 2、了达不生苦及非苦戏论的行相。
- 3、了达远离空非空戏论的行相。
- 4、了达不被证悟我无我戏论所害的行相。

集谛的实相有四种:

- 5、了达无有因非因之戏论外的行相。
- 6、了达无有集非集之戏论如虚空的行相。
- 7、了达生非生戏论不可言说的行相。
- 8、了达无有缘非缘戏论之名的行相。

灭谛的实相有四种:

- 9、了达无有灭非灭戏论、无去的行相。
- 10、了达不被寂与非寂戏论所夺的行相。
- 11、了达无有妙非妙之戏论、无尽的行相。
- 12、了达无有离非离之戏论、无生的行相。

在道位中，烦恼障的对治——证悟人无我之道谛的实相有四种:

- 13、了达无有道非道之戏论而无作者的行相。
- 14、了达无有如非如之戏论而无知者的行相。
- 15、了达无有行非行之戏论而无迁变的行相。

<sup>45</sup> 摄所修三智之相：正等加行十一法中的第一法——加行相。



16、了达无有出非出之戏论而无调伏者的行相。

所知障的对治——证悟法无我之后得智慧有漏道谛的实相有五种：

- 17、了达无本体如梦之法相的行相。
- 18、了达无生如回响之法相的行相。
- 19、了达不灭如眼华之法相的行相。
- 20、了达重新寂灭如阳焰之法相的行相。
- 21、了达自性涅槃如幻之法相的行相。

所知障的对治——证悟法无我之入定智慧无漏道谛的实相有六种：

- 22、了达染污分别之对治——无染污的行相。
- 23、了达清净分别的对治——无清净的行相。
- 24、了达染污分别的对治——无染的行相。
- 25、了达戏论相之分别的对治——无戏论的行相。
- 26、了达自之现观分别的对治——无执的行相。
- 27、了达退失分别之对治——不动的行相。

(道位中道谛) 总共有十五种行相。

我们要知道，共同声闻缘觉的证悟境界种类也包括在基智以上的这些行相内。



壬二、广说道智之行相：

### 于因道及苦，灭中如次第， 说彼有八七，五及十六相。

染污法之因——集谛、清净法之因——道谛、染污法之果——苦谛、清净法之果——灭谛中，按照先后顺序，它们的行相分别有八种、七种、五种及十六种。这是经中全面宣说的。

如此一来，道智相共有三十六种。到底是哪三十六种呢？

从集谛相断治的角度宣说有八种：

- 1、证悟集谛之差别法因相的智慧有了达断贪之离贪的行相。
- 2、了达断除本体贪欲而不住轮回的行相。
- 3、断除果喜爱轮回而寂灭的行相。
- 4、证悟集谛之差别法集相的智慧有了达断除贪心而无贪的行相。
- 5、了达断除嗔心而无嗔的行相。
- 6、了达断除痴心而无痴的行相。
- 7、证悟集谛之差别法生相的智慧有了达断除因之分别而无有果烦恼的行相。
- 8、证悟集谛之差别法缘相的智慧即了达断除贪执有情而无有情的行相。

有境是对治相，如《明义疏》中说：“彼一切之对治，三种、三种、一种、一种，如此即



是因谛之八相。”

从道谛相立宗及合理性的角度宣说有七种：

9、证悟道谛的差别法道相的智慧——了知本体无量之智相。

10、了知与二边不相关联的行相。

11、证悟道谛差别法如相的智慧——了知本体无别的行相。

12、了知无有戒禁取的行相。

13、证悟道谛的法别法行相的智慧了知本体无分别的行相。

14、了知无不可量的行相。

15、证悟道谛之差别法出相的智慧就是了知本体无贪的行相。

后者没有安立合理性是考虑到缘起的殊胜性。

苦谛的行相从自法相与总法相的角度来说有五种：

16、证悟苦谛的差别法无常的智慧——了达无常的行相。

17、证悟苦谛的差别法苦相的智慧——了达苦谛的行相。

18、证悟苦谛的差别法空相的智慧——了知空的行相。



19、证悟苦谛的差别法无我的智慧——了知无我的行相。

20、证悟苦谛的自性无有戏论相的智慧——了知无相的行相。

灭谛的行相从本体的角度来说有十六种：

证悟灭谛的差别法灭相的智慧包括三种：

21、了知证悟境空性的行相。

22、了知证悟内空的行相。

23、了知证悟内外空的行相。

证悟灭谛的差别法寂相的智慧包括八种：

24、了知证悟境空空的行相。

25、了知大空的行相。

26、了知胜义空的行相。

27、了知有为空的行相。

28、了知无为空的行相。

29、了知离边空的行相。

30、了知无始终空的行相。

31、了知无舍空的行相。

32、证悟灭谛的差别法妙相的智慧即是了知证悟境自性空的行相。

证悟灭谛的差别法离相的智慧包括四种：

33、了知证悟境一切空的行相。

34、了知法相空的行相。

35、了知无缘空的行相。





### 36、了知无实体空的行相。

这四种行相中，前三种是如何出离的行相，后一种是出离某本体的行相。

依靠这种方式也能领会《明义疏》中所说的“遮破耽著无舍故空、大空、胜义空、有为空、无为空、离边空、无始终空、无舍空之八种行相”以及“遮破错误时一切空、自相空、无缘空之三种行相，唯一遮破离相本体故无实体性空之一种行相”的意义。

壬三、广说遍智之行相：

**始从四念住，究竟诸佛相，  
道谛随顺中，由三智分别，  
弟子及菩萨，诸佛如次第，  
许为三十七，卅四三十九。**

从身念住（等四念住）开始到究竟佛陀相之间遍智的行相有一百一十种：四谛的差别，道谛同分相中，由于究竟果相也分为三智差别，因此根据弟子声闻、大乘菩萨及一切佛陀拥有的共不共功德法的差别，经中也承许依次的遍智相也分为三种：基智同分的相有三十七，随应道智的相有三十四，不共佛陀的相有三十九。

共同声闻同分基智的三十七相：七部类中，

第一部类：彻知有实法之道的四念住：1、了知身念住的行相；2、了知受念住的行相；3、

第四品  
正等加行



了知心念住的行相；4、了知法念住的行相。

第二部类：由勤作所生之道的四正断：5、了达已生恶不善法令断的行相；6、了达未生恶不善法令不生的行相；7、了达未生善法令生的行相；8、了达已生善法令增长的行相。

第三部类：修行等持之道的四神足：9、了达欲定断行具神足的行相；10、了达心定断行具神足的行相；11、了达勤定断行具神足的行相；12、了达观定断行具神足的行相。

第四部类：现观加行之道的五根：了知13、信；14、精进；15、正念；16、定；17、慧的五种行相。

第五部类：与现观关联之道的五力：了达18、信；19、精进；20、念；21、定；22、慧力的五智相。

第六部类：现观之道七觉支：了达23、念觉支；24、择法觉支；25、精进觉支；26、喜觉支；27、安觉支；28、舍觉支；29、定觉支的七智相。

第七部类：清净出离之道的八正道：了知30、正见；31、正分别；32、正语；33、正业；34、正命；35、正勤；36、正念；37、正定圣道的八种行相。

现观庄严论疏





菩萨同分的道智相有三十四相：七部类中，第一部类：对治之道三解脱门：即了知1、体空性；2、因无相；3、果无愿解脱门的三种行相。

第二部类：幻化道三解脱：了知4、有色观色解脱；5、无色观色解脱；6、净色解脱的三种行相。

第三部类：现法乐住之道——无色定：了知7、空无边定；8、识无边定；9、无所有定；10、有顶定的四种行相。

第四部类：寂止之道：11、了知灭尽定的一种行相。

第五部类：出世间道九等至：了知（12-15）四禅、（16-19）四无色及（20）灭尽定的九种行相。

第六部类：所断之无间道：（21-24）了知现见对境四谛的四无间道的四种行相。

第七部类：佛陀之道：（25-34）了知布施等十波罗蜜多的十种行相。

佛陀的不共行相有三十九种：五部类中，

第一部类：十力：1、知处非处智力；2、知业报智力；3、知种种解智力；4、知种种界智力；5、知根胜劣智力；6、知遍趣行智力；7、



知静虑解脱等持等至智力；8、知宿住随念智力；9、知死生智力；10、知漏尽智力的十种行相。

第二部类：四无畏：了知11、正等觉无畏；12、漏永尽无畏；13、说障法无畏；14、说出离道无畏的四种行相。

第三部类：四无碍解：了知15、法无碍解；16、义无碍解；17、词无碍解；18、辩无碍解的四种行相。

第四部类：佛十八不共法：19、如来无有误差；20、无暴卒音；21、无忘失念；22、无不定心；23、无种种想；24、无不择舍；25、志欲无退；26、正勤无退；27、念无退；28、慧无退；29、等持无退；30、解脱无退；31、一切智业智为前导随智而转；32、一切语业智为前导随智而转；33、一切意业智为前导随智而转；34、于过去世无著无碍智；35、于未来世无著无碍智；36、于现在世无著无碍智的十八种行相。

第五部类：本体的差别：37、了知诸佛所说之真如的行相；38、了知自在驾驭万法之自然本性的行相；39、了知一切相现前菩提之佛陀的行相。

综上所述，遍智的行相共有一百一十种。

合计，正等加行的行相共有一百七十三种。





对于这样的所有行相，虽然以入定无现之等持修无生是从本体角度承许为无漏、以后得有现等持分别圆满修行各相承许为有漏这一点无有差别，但是关于它们所摄的圣者相续的证悟境界，是有漏是无漏的详细分类当从他论中得知。

庚二（宣说实修加行之现观<sup>46</sup>）分三：一、趣入加行实修之身份补特伽罗；二、宣说修行实修加行之自性；三、广说彼之差别分支。

辛一（趣入加行实修之身份补特伽罗）分二：一、总法器；二、别法器。

壬一、总法器：

### 昔承事诸佛，佛所种善根。

缘之特点：精心承事过去现在出世的一切佛陀。因之特点：依靠佛陀等这些福田已经种下了善根。

壬二、别法器：

**善知识摄受，是闻此法器。**

**亲近佛问答，及行施戒等，**

**诸胜者许此，是受持等器。**

在今生今世被殊胜善知识所摄受，通过最开始听闻此甚深般若的智慧而堪为闻法器。此外，在生生世世中，已经依止过佛陀，并且在他们面前请教过甚深般若之义，尤其是在世世

<sup>46</sup> 实修加行之现观：正等加行十一法中的第二法——加行。



代代中学修布施持戒等六度万行，按照次第，前两度是以思慧取受甚深般若之词句；念念不忘它们的意义铭记于心而堪为受持的法器。后面的波罗蜜多是以修慧堪当如理作意甚深瑜伽的法器。这是圆满正等觉等诸位圣者一致共许的。

辛二（宣说修行实修加行之自性）分三：一、宣说甚深智慧之本体大平等之禅定；二、宣说广大方便相三智加行之分类；三、宣说实修分位界限加行之差别。

壬一、宣说甚深智慧之本体大平等之禅定：

### 不住色等故，遮彼加行故。

一般来说，加行的本体是修行殊胜方便智慧的行相。分类，有二十种：

1、证悟对境色等基道果之空性的本体不住一切边的缘故，是不住加行。

2、有境三智的本体不行般若之行相一切戏论边的缘故，是不行加行。

证悟境、有境为平等性时，正如《般若摄颂》中所讲的“天王帝释请问佛，菩萨慧行如何勤？蕴界尘许不勤作，蕴不勤即菩萨勤”。关于如此不住、不行而修行的正等加行，包括以入定无现之等持汇集一百七十三相为一无生相而修持的正等加行及以后得有现之等持分别修一百七十三相完整数目的正等加行，在下文讲



界限加行中将予以阐述。

壬二、宣说广大方便相三智加行之分类：

**彼真如深故，此等难测故，  
此等无量故。**

3、以不住不行之方式修行基的二十七相，因为证悟了基的真如甚深的缘故，是基智甚深加行。

4、以不住不行的方式修行道的三十六种行相，证悟了一切道的本体甚深难测的缘故，是道智难测加行。

5、以不住不行而修行果的一百一十相，证悟了这些果的自性无量的缘故，是遍智无量加行，这是对境的三种分类。

如此一来，修行五种自性加行在下文要讲的界限加行中会了达。

壬三、宣说实修分位界限加行之差别：

**劬劳久证故，授记不退转，  
出离及无间，近菩提速疾。**

6、这样的一百七十三相，以入定后得交替的方式，通过不住、不修的途径而在资粮道中修行，结果历尽千辛万苦，漫漫岁月才现前证悟，故而称为劬劳久证之加行。

7、同样，在加行道暖位，通过修行正等加行而得授记的缘故，称为得授记加行。

第四品  
正等加行



8、顶位时通过修正等加行而不退转的缘故，称为不退转加行。

9、忍位时通过修正等加行而出离声闻独觉地的缘故，称为出离加行。

10、胜法位时通过修正等加行而远离生起见道的障碍，是故称为无间加行。

11、在见道一地通过修无漏本体的正等加行而接近菩提，为此称为近菩提加行。

12、在修道不清净七地时，通过修正等加行而迅速精进修圆满菩提，为此称为速疾加行。

**利他无增减，不见法非法，  
色等不思议，色等诸形相。**

八地时修正等加行的五种特法：

13、以方便大悲为利他而转法轮，为此称为利他加行。

14、无分别获得自在而证悟总的诸法无增无减，为此称为无增无减加行。

15、不分别分别的色法等法非法等的缘故，称为不见法非法加行。

16、对于特殊色等不可思议的本体也不加分别的缘故，称为不见不可思议加行。

17、不分别色等特法相及本体的缘故，称为不分别本体加行。

**自性无分别，能与珍宝果，**

现  
观  
庄  
严  
论  
疏



### 清净及结界。

18、九地时通过修正等加行，四无碍解获得自在，而相应所化众生随机说法，能使他众获得声闻的四果、缘觉果、无上菩提果六种果位的缘故，称为能与珍宝果加行。

19、十地时通过修正等加行而清净修道九地的垢染，为此称为清净加行。

20、从资粮道到十地末际之间以入定后得轮番的方式所说的这些加行，以入座与座间而修的缘故，称为结界加行。

共有以上十五种。

从入定后得轮番的角度修结界加行的方法：如同《入无分别陀罗尼经》中所说“入定见诸法等同虚空，后得见如幻”的意义一样，金刚喻定的入定一百七十三种行相无有各自戏论，无生如虚空的本体二谛无二无别真实胜义作为差别，通过不住不行的方式修行即是作意精华义，也就是入定智慧证悟的方式。后得如幻等持不混杂显现一百七十三各自行相的如幻本体相似胜义作为差别，通过不住不行的方式修行即是作意现观之义，也就是后得智慧证悟的方式。

没有证悟这一点而以片面的智慧显然难以通达般若的甚深密意。“如果后得在带有方便



世俗之显现的同时，有智慧以不住不行的方式修胜义也存在的话，那么就成为了有学道中同时见二谛”这种说法是寻思的智慧似乎锐利无比而没有了达要点的表现。前后的胜义岂能是相同？因此希望按照诸大祖师的观点，依靠胜义的差别、二谛的安立、入定后得的详细分类等来理解。否则，如果没有了达圣者的后得智慧的甚深密要而讲解大乘的大经大论中所说的后得出世间般若、具四法的六度、具殊胜方便智慧之地的修治等，那么必须要明确从后得自体的角度安立殊胜方便智慧的实修差别，而承认后得作为前提，再以入定一个空执来印持等等只不过是笑料罢了。关于后得有现的等持，再如何宣讲也是如同向空中射箭一样，没有办法知道落在哪里。月称菩萨说：“施者受者施物空，施名出世波罗蜜。”作了详细说明，他只是说“没有获得菩萨位者无法了知”而已。

辛三（广说彼之差别分支）分四：一、所得功德之差别；二、所断过失之差别；三、所知法相之详细分类；四、所行道之差别。

壬一、所得功德之差别<sup>47</sup>：

### 摧伏魔力等，十四种功德。

本体：修行所得加行的果法。分类：有摧

<sup>47</sup> 所得功德之差别：这是讲正等加行中的第三法——加行功德。



伏魔力等十四种功德。是哪十四种呢？分为总功德、别功德及特殊功德三种。

总功德：

1、远离违缘的功德——蒙受佛陀加持而摧伏魔力。

圆满顺缘的功德——2、蒙受一切佛陀以神通垂念；3、以智慧眼关照。

果之功德——4、趋近究竟圆满菩提；5、暂时获得值遇佛陀等四大利益。

别功德：

6、转生他世的对境功德——生于被授记菩提分法等般若兴盛的地方。

7、能依道的功德——将圆满一切无漏对治法。

8、所依补特伽罗的功德——成为为他众讲经说法之士。

9、不受违缘损害的功德——作为佛陀的同伴而不会被魔所转退失正道。

10、因法修行的功德——生起不共善根。

11、缘差别的功德——一切立誓如愿实现。

12、所得果的功德——摄持广大果位。

13、作用差别的功德——以四摄成办有情利益。

特殊功德：



14、圆满般若的功德——在生生世世中完整地获得般若的句义。

总共有十四种。

壬二、所断过失之差别<sup>48</sup>：

### 当知诸过失，有四十六种。

本体：对加行造成障碍的所断法。分类：自身存在的违缘有二十种，依于自他其中之一的违缘有二十三，依于他者的违缘有三种，应当了知，所有过失必定有四十六种。是哪四十六种呢？分为总所断、别所断与特殊所断三种。

总所断：一般来说，存在于自身的般若违缘：对般若不恭敬的过失有五种：

从智力的角度而言有两种：

1、由于历经千辛万苦才能证悟而执为难以证悟。

2、认为由于智慧敏锐、才气十足而容易证悟。

从染污法的角度而言有三种：

3、以身的染污法——伸懒腰等缮写般若等。

4、以心的染污法——贪心等缮写般若等。

5、以语的染污法——嬉闹等讽诵般若等。

从大乘中退失的七种因：

<sup>48</sup> 所断过失之差别：这是讲正等加行中的第四法——加行过失。



6、以相似理由而退失，认为我没有得到授记而背离般若。

7、从因大乘道中退失，对大乘道不起信心，就像舍弃树根而寻求树枝一样。

8、从品尝果大乘之味中退失，对究竟果一切种智不起信心，如同不向主人乞讨而向仆人乞讨的狗一样。

9、从体大乘法中退失，对胜乘不起信心，犹如已经得到大象而舍弃又寻找象迹一般。

10、从所为之本体中退失，从小乘法藏中寻求所为，如同从蹄迹水中寻觅宝珠一样。

11、从因果之关联中退失，希望从小乘道中获得大乘遍智，犹如以日月宫的标准来衡量尊胜宫的比喻一样。

12、从无上特法中退失，认为上下乘相同而不知三身的特法，依次就像执著转轮王与山寨的小王平等、百味佳肴与豆泥平等、如意宝珠与假宝平等一样。

从大乘中散乱的八因<sup>49</sup>：

13、趋入般若的缘，对繁多欲妙境加以分别。

相似般若的过失：

<sup>49</sup> 八因：藏文中是七因，本来应该是八因，下文中也缺漏一因，为此按照麦彭仁波切注释补译。



14、将单单的缮写文字法行耽著为般若。

15、将单单无实的所诠耽著为般若。

16、将单单的能诠文字经函耽著为般若。

(17、将无文字耽著为般若。)

18、由般若中散乱的过失：作意城区等贪嗔之境。

19、作意名闻利养。

20、从魔所宣说的非道中寻求方便智慧。

别所断：依于自他其中之一的二十三种讲闻违缘：以听闻者与传讲者的次第：

21、听闻者般若的讲闻等有强烈欲乐心，传讲者十分懈怠。

22、听闻者在此地，传讲者在他境。

23、听闻者具备知足少欲，传讲者不具备知足少欲。

24、听闻者具足头陀行功德，传讲者不具足头陀行功德。

25、听闻者具备善法，传讲者不具有善法。

26、听闻者喜欢布施，传讲者具大吝啬。

27、听闻者愿意供养，传讲者不愿接受。

28、听闻者以略说能够理解，传讲者以广说而理解。

29、听闻者了知经等妙法，传讲者不了知经等妙法。



30、听闻者具备六度，传讲者不具有六度。

31、听闻者善巧方便，传讲者不善巧方便。

32、听闻者已获得陀罗尼，传讲者没有获得陀罗尼。

33、听闻者想缮写般若文字，传讲者不想缮写般若文字。

34、听闻者远离贪爱结等五障，传讲者没有远离贪爱结等五障。

35、听闻者想独自远离恶趣，传讲者想结缘者都远离恶趣。

36、听闻者喜乐独自趋往善趣，传讲者喜乐结缘者都趋往善趣。

与传讲者、听闻者相联而意乐不一：

37、传讲者喜欢自己独处，听闻者喜欢眷属大众。

38、传讲者不给随行的机会，听闻者却想跟随。

39、传讲者希求少量财物，听闻者不想供养。

住处不一致：

40、传讲者去往有生命危险的地方，听闻者不去有生命危险的地方。

41、传讲者去往发生饥荒的地方，听闻者不去发生饥荒的地方。



42、传讲者去往盗匪等扰乱的地方，听闻者不去盗匪等扰乱的地方。

43、传讲者为化缘而去看望在家人，听闻者不去看望在家人。

以上述的外缘而导致心不悦意，由此成为讲闻般若的违缘。

特别所断的三种过失：

44、凭借魔所宣说之经一类不该学修的非处邪教，用伪造的词句在大乘教（与修行人之间）进行挑拨离间。

45、将不是所修的般若、不净观之类有缘的相似修行立为究竟的修行。

46、对于魔化为佛陀一类的幻现、不该起信的非处邪师生起欢喜。

如此一来，魔业过失总共有以上四十六种。  
壬三（所知法相<sup>50</sup>之详细分类）分二：一、略说法相、名相之本体；二、广说彼之详细分类。

癸一、略说法相、名相之本体：

**由何相当知，即性相分三，  
谓智胜作用，自性亦所相。**

本体：一般而言，就是能表示所知大乘之加行的法。

分类：我们要清楚地知道，法相的本体是

<sup>50</sup> 所知法相：这是讲正等加行中的第五法——加行性相。







由任何具有殊胜方便的本体来表示大乘的加行，也就是此处的法相。这样的法相也分为三种，即从大乘加行智慧、大乘加行殊胜、大乘加行作用的角度安立为法相的三种法相。由此，凡是自性也就是所表名相的事物。

癸二（广说彼之详细分类）分二：一、宣说能表之法相；二、宣说事相自性相。

子一（宣说能表之法相）分三：一、证悟智慧之自性——智相；二、彼之差别自性——殊胜相；三、方便作用之自性——作用相。

丑一（证悟智慧之自性——智相）分三：一、宣说基智之智相；二、宣说道智之智相；三、宣说遍智之智相。

寅一（宣说基智之智相）分四：一、了知基之总实相方式；二、了知基之别实相方式；三、了知基之特殊实相方式；四、如是宣说之摄义。

基智的智相有十六种。是哪十六种呢？包括了知基的总实相、别实相、特殊实相三种。

卯一、了知基之总实相方式：

### 知如来出现，世间无坏性。

基智加行包括以下十六种智相：

1、借助基智加行，依于证悟对境基的实相而了知果——如来出现之基的智相。

2、借助基智加行了知基之实相——世俗本体世间五蕴生灭的一切法在胜义中无生无灭之基的智相。



卯二（了知基之别实相方式）分三：一、了知总心之分摄方式；二、了知分别断治之详细分类方式；三、了知特殊心之一切所缘详细分类方式。

辰一、了知总心之分摄方式：

### 有情诸心行，心略及外散， 知无尽行相。

3、借助基智加行了知基——有情心之行在名言中分为八万四千等详细分类之基的智相。

4、借助基智加行了知摄略而言，这些心内收入定心之基的智相。

5、借助基智加行了知外观未入定心之基的智相。

6、借助基智加行了知在胜义中真如无尽行相本体之基的智相。

辰二、了知分别断治之详细分类方式：

### 有贪等及无，广…

7、借助基智加行了知基——心的这些法在名言中具有贪等烦恼心所断之基的智相。

8、借助基智加行了知对治法无有贪等烦恼心之基的智相。

9、借助基智加行了知此等在胜义中广大法本体之基的智相。

辰三、了知特殊心之一切所缘详细分类方式：

### …大无量心，识无见无对， 及心不可见。



10、借助基智加行了知这些心在名言中趋入种种所缘而成为大所缘之基的智相。

11、借助基智加行了知有境能取的数目无量之基的智相。

12、借助基智加行了知以比喻在根前无法展示智慧本体之基的智相。

13、借助基智加行了知这些在胜义中心无本体故而以五眼也看不见之基的智相。

卯三、了知基之特殊实相方式：

**了知心出等，除此等所余，  
知真如行相，能仁证真如，  
复为他开示。**

14、借助基智加行了知基在名言中以十四种无记见的差别而动摇等法与补特伽罗见之基的智相。

15、借助基智加行依靠在胜义中以无有自性的特点了知心实相真如无我之基的智相。

16、借助基智加行了知证悟如此真如而现前证悟法身再为他众开示的教法法身之基的智相。

卯四、如此宣说之摄义：

**是摄一切智，品中诸智相。**

以上基智加行品中证悟基实相的智慧本体——表示基智加行的法相是由基智本身所摄。



寅二（宣说道智之智相）分四：一、了达道之总实相方式；二、了达道之别实相方式；三、了达道之特殊实相方式；四、如是宣说之摄义。

道智之智相有十六种，是哪十六种呢？

卯一、了达道之总实相方式：

**空性及无相，并舍弃诸愿。**

道智加行有以下十六种智相：

1、借助道智加行了知对境道之实相——体空性解脱之道的智相。

2、借助道智加行了知因——无相解脱之道的智相。

3、借助道智加行了知果——无愿解脱之道的智相。

卯二、（了达道之别实相方式）分三：一、分别了知体空性道之方式；二、分别了知因无相道之方式；三、分别了知果无愿道之方式。

辰一、分别了知体空性道之方式：

**无生无灭等。**

4、借助道智加行了知本体具有无生行相之道的智相。

5、借助道智加行了知证悟无灭之道的智相。

（颂词中的“等”字包括：）

6、借助道智加行了知无染自性之道的智相。



7、借助道智加行了知无净本体之道的智相。

8、借助道智加行了知无有所断法体性之道的智相。

9、借助道智加行了知具有无对治本体行相之道的智相。

10、借助道智加行了知无有依处本体之道的智相。

11、借助道智加行了知具有虚空法相真如之道的智相。

辰二、分别了知因无相道之方式：

### 法性无破坏。

12、借助道智加行了达道的自性——无有相状戏论所破坏之道的智相。

辰三、分别了知果无愿道之方式：

### 无作无分别。

13、借助道智加行了达道的自性——果法无有造作相的道智智相。

14、借助道智加行了达道之差别法——具无分别体性之道的智相。

卯三、了达道之特殊实相方式：

### 差别无性相。

15、借助道智加行了达道的实相在名言中以三乘差别分析之道的智相。

第四品 正等加行



16、借助道智加行了知这些在胜义中无有所缘相之道的智相。

卯四、如是宣说之摄义：

### 道相智品中，许为诸智相。

承许在道智加行品中证悟道之实相的智慧本体——表示道智的法相，是由道智本身所摄。

寅三（宣说遍智之智相）分四：一、了知遍智之别实相方式；二、了知遍智之别实相方式；三、了知遍智之特殊实相方式；四、如是宣说之摄义。

遍智的智相共有十六种。是哪十六种呢？

卯一、了知遍智之总实相方式：

### 彼依自法住<sup>51</sup>。

借助遍智加行了知对境究竟果位实相的方式有以下十六相：

1、本师能仁王依靠自己所现前的断证究竟法而了知安住于法身平等性中的遍智智相。

卯二（了知遍智之别实相方式）分三：一、了知身神境神变之差别方式；二、了知意教诫神变之差别方式；三、了知语记说神变之差别方式。

辰一、了知身神境神变之差别方式：

### 恭敬善知识，令其生欢喜<sup>52</sup>，

### 供养无作用。

2、了知现示他利法身的差别，在名言中宣说般若时，本师了知应该陈设坐垫等恭敬事的

现观庄严论疏

<sup>51</sup> 彼依自法住：原译为“依真如法住”。

<sup>52</sup> 令其生欢喜：原译为“尊重及承事”。





遍智智相。

3、了知应当依教奉行而承事上师的遍智智相。

4、了知应当以赞叹尊重等令其生欢喜的遍智智相。

5、了知应当以鲜花等供养的遍智智相。

6、了知在胜义中这些都是无有作用的无生。

辰二、了知意教诫神变之差别方式：

### 及了知遍行。

7、依靠断证究竟的力量，对于如所有法、尽所有法无著无碍而趋入并了知的遍智智相。

辰三、了知语记说神变之差别方式：

### 能示现不见，世间真空相， 说知及现见，不思議寂靜。

8、了知初始宣讲、开示世间见所未见的甚深义四谛法轮的遍智智相。

9、了知中间宣讲世间五蕴本体空性无相之法轮的遍智智相。

到底是怎样的方式呢？

10、了知对于想要通过听闻的途径闻法者以概括这些法轮的方式加以宣说的遍智智相。

11、了知对于想通过思维而得智慧者，以成熟他们相续的方式而令其知晓的遍智智相。

第四品  
正等加行



12、了知对于想通过修行而证悟者，以解脱他们相续的方式令其现量证悟的遍智智相。

13、了知最后转法性不可思议善分别法轮的遍智智相。

14、了知宣说一切法自性涅槃寂靜体性的遍智智相。

卯三、了知遍智之特殊实相方式：

### 世间灭想灭。

15、了知一切种智的实相——有漏世间五蕴泯灭、涅槃本性身的遍智智相。

16、了知有寂取舍之想泯灭、证悟寂靜智慧法身的遍智智相。

卯四、如是宣说之摄义：

### 一切相智中，是说诸智相。

以上遍智加行相中证悟一切种智之实相的智慧本体——表示遍智加行的法相是由遍智加行所摄。

举例说明这样的智相，例如：认知对境蓝色来表示缘取蓝色的本体。同样，承许三智的加行，以了知对境基道果的差别表示加行自体的法相，智作为所表的名相，通过能表示它的法相等方式以果表示因或者以因表示果，诸如此类，法相、名相分开而讲解的观点也是有的。

丑二（彼之差别自性——殊胜相）分三：一、略说

现观庄严论疏





本体；二、广说自性；三、彼要点之摄义。

寅一、略说本体：

### 由难思等别，胜进谛行境， 十六刹那心，说名殊胜相。

以不可思议等差别法的十六种殊胜而缘取胜进之所缘境四谛的行境，以忍智十六刹那心来表示大乘加行，经中说这是十六种殊胜相。

寅二（广说自性）分四：一、现见苦谛智慧四种殊胜相；二、现见集谛智慧四种殊胜相；三、现见灭谛智慧四种殊胜相；四、现见道谛智慧四种殊胜相。

卯一、现见苦谛智慧四种殊胜相：

#### 不思議无等，超越诸量数。

1、苦谛法忍智慧以分别心不可思议；2、法智智慧无可比拟；3、类忍智慧超越以量权衡；4、类智智慧不可胜数。

卯二、现见集谛智慧四种殊胜相：

#### 摄圣智者了，证知诸不共， 通疾…

5、苦谛法忍的智慧涵盖圣者的一切断证；6、法智的本体是由智者菩萨所了知；7、类忍智慧与声闻缘觉不共；8、类智智慧与小乘相比，现观的通达更为速疾。

卯三、现见灭谛智慧四种殊胜相：

#### …无增减，修行及正行， 所缘…

第四品  
正等加行



9、灭谛法忍智慧证悟真如无增无减；10、法智智慧修行六度不住之涅槃；11、类忍智慧通过行持二种资粮而真实成就大菩提果位；12、类智智慧无分别而缘取一切（所缘）法。

卯四、现见道谛智慧四种殊胜相：

#### …与所依，一切并摄受， 及无味当知，十六殊胜性。

13、道谛法忍智慧的殊胜所依就是法界体性；14、法智智慧具全波罗蜜多等一切道相；15、类忍智慧以内外摄持一并摄受；16、类智智慧无有享受耽著道之味。

如此我们应当了知，详细殊胜的法相就有以上十六种体性。

寅三、彼要点之摄义：

#### 由此胜余道，故名殊胜道。

由于以上述十六种差别法修行差别基大乘之正等加行的道，远远胜过其余声闻缘觉之道，故而成立大乘道是殊胜的加行。

这样的殊胜相，也就像以大腹的差别来表示瓶子的本体一样，由此也能认识到以三智加行的本体超胜其余道的法来表示大乘加行自之本体的道理。有人承许这些殊胜相能表示三智加行。考虑声闻缘觉的证悟类别为基智所摄，因此承许它不具备殊胜相，一般来说基智不具

现观庄严论疏



备殊胜相，诸如此类，虽然以前印度的诸位善知识都有各种各样的讲解方式，但实际上，承认大乘的正等加行总的殊胜相显然是要义。如此直接宣说了正等加行品的见道，间接能够通达它的因加行道与修习已见之义的修道具具有殊胜相，希望诸如此类的道理也要明确。

丑三（方便作用之自性——作用相）分四：一、基智加行之作用相；二、道智加行之作用相；三、遍智加行之作用相；四、如是宣说之摄义。

作用相共有十一种。

寅一、基智加行之作用相：

### 作利乐济拔，

修行基无我的加行作用有三种以下：

1、能令无有未来转世的利益而安置于涅槃果位。

2、今生中能安置消除痛苦的安乐缘觉果位。

3、能令获得救拔究竟有寂之苦的大菩提。

寅二（道智加行之作用相）分二：一、智慧之作用；二、方便之作用。

道智加行之作用相有七种。

卯一、智慧之作用：

诸人皈依处，住处及友军<sup>53</sup>，  
洲渚…

第四品  
正等加行



凭借智慧的力量而断除的作用有两种：

4、断除苦果而起到（成为诸人等众生）皈依处的作用。

5、断除其因而起到住处的作用。

证悟的作用有两种：

6、由于证悟轮涅等性而起到友军的作用。

7、由证悟自性义而起到洲渚的作用。

卯二、方便之作用：

…及导师，并任运所作，

不证三乘果。

8、依靠大悲的力量，起到全面引导总体一切所化众生之导师的作用。

9、方式是无勤任运成办他利的作用。

10、不为自利而证得三乘果位的作用。

寅三、遍智加行之作用相：

最后作所依。

11、究竟任运自成二利的事业就是能成就转法轮之所依的法身。

寅四、如是宣说之摄义：

此即作用相。

如此十一种作用即是三智加行之作用方便的本体。表示三智加行的法相由三智加行所摄。我们要知道，如同由支撑房梁的作用来表示柱子一样，是以三智加行的这些作用来表示加行

现  
观  
庄  
严  
论  
疏

<sup>53</sup> 住处及友军：原译为“舍宅示究竟”。



自身之本体的。

子二（宣说事相自性相）分四：一、基智加行事相之自性；二、道智加行事相之自性；三、遍智加行事相之自性；四、如是宣说之摄义。

事相自性相共有十六种。

丑一、基智加行事相之自性：

### 离烦恼状貌，障品及对治。

基智加行的事相本体具足四法，远离烦恼障的差别：1、远离本体贪等烦恼的自性；2、远离果——三门染污法状的自性；3、远离因非理作意相的自性。远离所知障的差别：4、远离违品与对治分别的自性。

丑二、道智加行事相之自性：

### 难行<sup>54</sup>与决定，所为无所得，破一切执著。

道智加行的事相本体具有五法，方便的差别：

5、以发菩提心的意乐而难行的自性。

6、以不堕小乘的加行而决定大乘加行的自性。

7、追求三大所修——所为果的自性。

智慧的差别：8、对境所修三轮无缘的自性；

9、有境破除修行之一切执著的自性。

丑三、遍智加行事相之自性：

第四品 正等加行

<sup>54</sup> 难行：原译为“难性”。



### 及名有所缘，不顺无障碍，无基<sup>55</sup>无去生，真如不可得。

遍智加行的事相本体具有七法，总的所缘差别：

10、缘取果遍智之一切法所缘的体性。

11、缘取其差别法不随顺一切世间法的不共功德所缘的体性。

12、其本体无碍趋入一切所知之智慧所缘的体性。

分别的所缘：

13、缘取照见名言显现的功德基无我随应基智之相所缘的体性。

14、了达道无去随应道智之相所缘的自性。

15、了知相无生不共遍智相所缘之自性。

16、了知这些胜义本体无生真如不可得所缘的自性。

丑四、如是宣说之摄义：

### 此十六自性，由如所相事，许为第四相。

以上三智加行的十六种自性，这些体性由如同所表的事相本体来表示，因此一切遍知佛陀承许，正等加行所知法相中的第四法是事相自性相。总而言之，具有十六种自性之体性的

<sup>55</sup> 无基：原译为“无迹”。



正等加行的现观事相，大乘加行的名言名相，具有殊胜方便智慧的智、殊胜、作用三者的法相，这些也是一本体以反体而分才安立为法相、名相与事相三者。如果分别剖析，则基智的本体具有四法是事相，是甚深基智之加行，为名相，具备基智所摄殊胜方便智慧的智、殊胜、作用之法相等三智各自的法相、名相、事相三种。从中分类，基智加行的无相具有四法（有法），是甚深基智之加行（立宗），因为具足智、殊胜、作用之法相故（因）。其余依此类推。

壬四（所行道之差别）分三：一、宣说顺解脱分资粮道；二、宣说顺抉择分加行道；三、宣说随正等菩提分不退转众。

癸一（宣说顺解脱分资粮道<sup>56</sup>）分三：一、略说本体方便智慧之差别；二、广说彼分类之差别；三、以引申义根基之差别归纳宣说。

子一、略说本体方便智慧之差别：

**无相善施等，正行而善巧，  
一切相品中，谓顺解脱分。**

道的本体即是随解脱分的现观殊胜方便智慧。对于从以无相作为差别之智慧与以布施等作为差别之方便的角度所说的般若所有相真实修行的法相善巧的殊胜方便智慧，在此圆满一切相现观（即正等加行）品中被承许为顺解脱分。

第四品  
正等加行

<sup>56</sup> 资粮道：这是讲正等加行中的第六法——大乘顺解脱分。



子二、广说彼分类之差别：

**缘佛等净信，精进行施等，  
意乐圆满念，无分别等持，  
知一切诸法，智慧共为五。**

方便的差别有三种：缘所依佛陀等三宝的清淨信心；行为上精进行持布施等六度的行境；本体意乐圆满忆念般若的行相。智慧的差别有两种：寂止无分别虚空藏等等持、胜观了知基道一切法所有相为无相的智慧。以上是殊胜方便智慧的自性清淨法之本体的根共有五种。然而并不是以所缘四谛作为差别，所以并不是现观加行的根，对于诸如此类的情况，需要辨别开来。

子三、以引申义根基之差别归纳宣说：

**利易证菩提，许钝根难证。**

这样的菩萨资粮道根据根基利钝的次第，承许利根者迅速证悟而容易获得究竟果位圆满菩提；钝根者证悟迟缓而难以获得。如此直接宣说的意义即是利钝根菩萨的差别，但是狮子贤论师结合它的间接影射而宣讲。

癸二（宣说顺抉择分加行道<sup>57</sup>）分二：一、本体；二、分类。

子一、本体：

顺抉择分的本体即是顺抉择分之智慧的殊

现观庄严论疏

<sup>57</sup> 加行道：这是讲正等加行中的第七法——大乘顺抉择分。





胜二利。

子二(分类)分四：一、暖位；二、顶位；三、忍位；四、胜法位。

丑一、暖位：

### 此暖等所缘，赞一切有情， 缘彼心平等，说有十种相。

加行道暖位的所缘差别，经中赞说是一切有情。因此，缘于所缘境这些有情，行相的差别，在下品暖位，有两种行相：1、无有贪嗔的平等舍心。2、成办现在的利益的慈心。

中品暖位，有三种行相：3、希望具足未来安乐的饶益心。4、欢喜他乐而无嗔恚之心。5、悲悯有情而无损恼之心。

上品暖位，有五种行相，6、对于年长于己的有情视为父母之心。7、与自己同龄者，视为兄弟姐妹之心。8、对于比自己年幼者，作为子女之心。9、作为饶益的亲人及情意稳固的朋友之心。10、作为同一父系与母系的亲友之心。

经中说如此加行道暖位共有以上十种行相。

丑二、顶位：

### 自灭除诸恶，安住布施等， 亦令他住彼，赞同法为顶。

加行道顶位缘于所缘境有情的行相差别，

第四品  
正等加行



下品顶位的行相，自己灭除罪恶，在他众面前身体令行，口中赞说，心里也随同而行。中品顶位的行相，自己安住布施等以后，在他众面前，身体令他行持，口中赞叹，心中随同而行。上品顶位的行相，自己安住甚深空性缘起的意义中，在他人面前，身体令行，口中赞叹，心中随同而行。(这以上就是加行道顶位的行相。)

丑三、忍位：

### 如是当知忍，自他住圣谛<sup>58</sup>。

我们应当了知，与顶位一样，忍位也是缘所缘境有情以后，行相是，依于安置者自己与所安置者他众的行相。到底是怎样的呢？下品忍位的行相，自己现行安住了知苦谛、断除集谛、(修行道谛、)现前灭谛的四圣谛中，身体令他众也安住圣谛，口中赞叹，心里随同而行；中品顶位的行相，自己虽然知晓成就预流果等果位的方法，但不现行，从而身体令其他种姓者也如此行持，口中赞叹，心里随同而行。上品忍位的行相，自己安住生起大乘见道之理中而令他众也如此，口中赞叹，心里随同而行。

丑四、胜法位：

观  
现  
在  
严  
论  
疏

<sup>58</sup> 自他住圣谛：本来藏文中是“自他知圣谛”，但按照注释中所说，住圣谛包括了知苦谛、断除集谛、修行道谛、现前灭谛，从意义上能解释。





### 如是第一法，成熟有情等。

胜法位也与忍位一样，缘于所缘境有情行相的差别，下品胜法位的行相，自己欲求成熟有情、修行刹土，身体令他众也如此行持，口中赞叹，心中随同而行；中品胜法位的行相，自己生起菩萨的现观智慧，身体令他众也如此，口中赞叹，心里随同而行；上品胜法位的行相，自己安住生起遍智、断除染污法结生的方便中，身体令他众如此而行，口中赞叹、心里随同而行。我们要明确这些道理。

癸三（宣说随正等菩提分不退转众<sup>59</sup>）分二：一、略说差别基；二、广说各自差别相法。

子一（略说差别基）分二：一、本体；二、分类。

丑一、本体：

成为随圆满菩提分的殊胜入定后得。

丑二、分类：

### 从顺抉择分，见修诸道中， 所住诸菩萨，是此不退众。

我们要了知，顺抉择分加行道、见道与修道这一切道中所住的诸位菩萨就是此处的不退转僧众。

子二（广说各自差别相法）分三：一、宣说加行道不退转之相法；二、宣说见道不退转之相法；三、宣说修道不退转之相法。

第四品 正等加行



丑一（宣说加行道不退转之相法）分三：一、略说自性；二、广说相之分类；三、摄义。

寅一、略说自性：

### 由说于色等，转等二十相， 即住抉择分，所有不退相。

能立相的差别：凭借入定的殊胜证悟相而在后得时，经中宣说了对于色法等遣除实执等二十相，要知道这就是欲知有法——安住于抉择分的所有菩萨，成立为不退转僧众——所立法的法相。到底是怎样的方式呢？就像“佛陀是量士夫，因为无误宣说四谛之义的缘故”这种果因一样，此处，菩萨是不退转补特伽罗，因为是对色等遣除实执的菩萨。依靠这种果因可以知晓是证成不退转的果因。所谓不退中的“不”，不要误解为否定词，因为是菩萨的名称，就像用所作的因来建立无常时，所谓无常中的“无”并不是否定词一样。有些由后得身语相来推测入定证悟，是果因，运用入定的证悟作为因，证明圆满菩提，为自性因，凭借它的力量证明不退转，即是所破不可得因，也有人将运用这三种推理最终建立不退转的究竟因说为所破因的。

寅二、广说相之分类：

所有二十种相分为四类。

现观庄严论疏

<sup>59</sup> 不退转众：这是讲正等加行中的第八法——有学不还。



第一类共有十一相：

由于色等转，尽疑惑无暇，  
自安住善法，亦令他安住，  
于他行施等，深义无犹豫，  
身等修慈行，不共五盖<sup>60</sup>住。  
摧伏诸随眠，具正念正知，  
衣等恒洁净。

- 1、由于法的本体不存在而对色等遣除想。
- 2、由于获得解信而对道尽除疑惑。
- 3、由于成就宏愿而灭尽八无暇。
- 4、以悲心驱使让自他奉行善法。
- 5、由于修自他交换而对他人众发放布施等。
- 6、由于证悟实相而对甚深意义无有犹豫不决的心理。
- 7、由于饶益他众而具备仁慈的身语意。
- 8、由于行为清净而断除五种障碍。
- 9、由于修行对治而精进摧伏一切随眠。
- 10、由于一心不乱而具足正念正知。
- 11、由于行为清净而使衣物等恒时洁净。

第二类共有六相：

身不生诸虫，心无曲杜多，  
及无慳吝等，成就法性行，

第四品 正等加行

<sup>60</sup> 五盖：也就是五种障碍，即掉悔盖、嗔恚盖、昏睡盖、贪欲盖和疑法盖。另有说为：贪欲盖、昏沉盖、睡眠盖、掉悔盖和疑法盖。



利他求地狱。

- 12、由于善根超胜世间而使身体不生一切虫类。
- 13、由于善根清净而对众生无有谄曲心。
- 14、由于无视利养而真实受持头陀行。
- 15、由于修行布施等波罗蜜多而无有慳吝等违品。
- 16、由于真实摄集善法，所以相应法性而行。
- 17、由于将众生执为我所而为利他甘愿寻求地狱。

第三类共有两相：

非他能牵引，魔开显似道，  
了知彼是魔。

- 18、由于对自己的现观坚信不移而不会被他人牵引。
- 19、由于善巧修行佛果的方便而对开显相似道的魔，了知他是魔。

第四类有一相：

诸佛欢喜行。

- 20、三轮清净的行为是诸佛欢喜的行为。

寅三、摄义：

由此二十相，诸住暖顶忍，  
世第一法众，不退大菩提。

现观庄严论疏



由如此通过四类而宣说的能立二十种相，能证明欲知有法——所有住于加行道暖位、顶位、忍位、胜法位的菩萨，不退转圆满菩提（所立法）。

丑二（宣说见道不退转之相法）分三：一、略说自性；二、广说相之分类；三、摄义。

寅一、略说自性：

**见道中忍智，十六刹那心，  
当知此即是，菩萨不退相。**

在见道中，忍与智的刹那作为差别的后得十六相（能立），我们应当了知，这就是证明欲知有法——住于见道位的所有菩萨是不退转僧众（所立法）的相。

寅二、广说相之分类：

所有见道十六相，分四部类。

第一类共有四相：

**遣除色等想，心坚退小乘，  
永尽静虑等，所有诸支分。**

1、由入定的行相，现见苦谛之法性的四种智慧差异，以后得作为果因，由于法的法相不存在而遣除对色等法之想。

2、依靠佛陀的加持使无上菩提心坚固。

3、由于了悟到大乘的殊胜性而退出小乘。

4、由于完全辨别法而永尽生起静虑等的所



有支分。

第二类共有四相：

**身心轻利性，巧便行诸欲，  
常修梵净行，善清净正命。**

5、由入定中现见集谛的四种智慧差异，在后得时，由于远离不善业而使身心堪能，轻利。

6、由于善巧调心的方便而通晓享受欲妙的方法。

7、由于见到贪欲的过患而恒常修持梵净行。

8、以智士的品质而使正命得来维生的资具清净。

第三类共有四相：

**蕴等诸留难，资粮及根等，  
战事…**

9、因为入定中现见灭谛的四种智慧差异，而在后得时，由于空性本体而首先不以加行耽著蕴界处之法，平时不以随加行而耽著。

10、由于不分别一切违品，因此由盗贼之语宣说的隐义，表明不以加行及随加行而耽著障碍见道的一切违缘法。

11、由于了知分别清净法的过失，因此由军事之语宣说的隐义，表明不以加行及随加行而耽著作为菩提之因资粮的助伴。





12、由于不耽著所取能取，而不以加行及随行而耽著城区之语等所宣说的根境等。

经的直接宣说，以盗贼之语、军事之语、战事之语宣说的隐义，依次是指不说所断违缘之耽著语、不说对治资粮之耽著语、不说断治战争之耽著语的所表义。同样，不以加行及随加行而宣说城区、城市、都市、王臣之语，所诠义依次是，借助根、根所依、根境及我和我所耽著之语，不以加行及随行而说耽著境、根、识的话语，经中宣说了语言果因的特点。

第四类共有四相：

…**慳吝等，加行及随行，  
破彼所依处，不得尘许法，  
安住三地中，于自地决定，  
为法舍身命。**

以入定中现见道谛的四种智慧差异，后得时，

13、通达布施等特点而对慳吝等所断法无有加行及随行（的各个所依处）。

14、证悟具三解脱门的本体对治法了不可得。

15、对于三智本体的自地获得诚信、生起定解，（进而安住于基道果的）三地中。

16、决定究竟为一乘，而为了遍智等法义，



舍弃性命。

如此入定之相的果——后得的十六种殊胜功德，是将果取为因名，因为要以十六忍智的差别来宣说。

寅三、摄义：

**此十六刹那，是住见道位，  
智者不退相。**

如此十六刹那（能立因），是证明住于见道位的智者菩萨（欲知有法），不退转的相（所立法）。

丑三（宣说修道不退转之相法）分二：一、总说不退之特点；二、别说殊胜净地之加行。

寅一（总说不退之特点）分三：一、略说自性；三、广说安立；三、相法之摄义。

卯一、略说自性：

**修道谓甚深，甚深空性等，  
甚深离增益，及损减边际。**

住于修道位的所有菩萨（欲知有法），因为证悟远离增损的八种甚深实相，也就是说，依靠证悟境之实相甚深空性等甚深自性，使有境修道入定智慧而远离有之增益及无之损减边际的差异，在后得时足能远离增损而为他众讲解甚深实相，这就是证成不退转众（所立法）的相。

卯二（广说安立）分三：一、由释词而认清修道之本性；二、广说彼行相之详细分类；三、宣说离增损相说法之遣净。

辰一、由释词而认清修道之本性：





### 于顺抉择分，见道修道中， 有数思称量，及观察修道。

差别基——修道的本体：包括顺抉择分加行道、前所未见的法性得以现见的见道，对已见之义加以修行的修道三种。依次序，数数思量等持之因是加行道，正行见道中现量衡量本义，在随后所得的修道中真正证悟已见之义，这以上就是从释词的角度略说修道之本体。

辰二、广说彼行相之详细分类：

#### 此常相续故，诸下中上品， 由下下等别，许为九种相。

这样的修道是再再连续不断修持已见之义的道，因此以所断俱生分别上上品等九种差别，对治修道的智慧根本的分类也有下、中、上品，由所断分支的分类下下等三种类别，对治也有下下品二地到上上品十地之间的九种相，这是能仁佛陀在经中承许的。

辰三（宣说离增损相说法之遣诤）分二：一、遣除于资粮之详细分类之诤；二、遣除于道断治之详细分类之诤。

巳一（遣除于资粮之详细分类之诤）分二：一、遣除于胜义中“有”增益之诤；二、遣除于世俗中“无”损减之诤。

午一、遣除于胜义中“有”增益之诤：

经说无数等，非胜义可尔。

第四品  
正等加行



对方辩论道：作为因的修道九种行相数量应成不定，因为经中说其果福德无量无数不可限定的缘故。

答辩：这样的所有详细分类，并不是在胜义中经得起分析而成立，因此“宗法不成立”的答复是远离增益的善巧讲解。

午二、遣除于世俗中“无”损减之诤：

佛许是世俗，大悲等流果。

对方又辩论道：果福德无量无数、不可限定在名言中也应成无有，因为它的因（修道）数量决定为九的缘故。

答辩：在世俗中，由作为因的修道之本体无缘的大悲与证悟法性的智慧也就是殊胜的方便智慧之因得出它的等流果福德就是无量无数、不可限定，这是具有了知极其隐蔽分所量——业与业果之力的能仁佛陀念及并洞悉而在了义经中承许的，所以“你们如此辩论不存在同品遍”的回答是远离损减的善巧讲解。

巳二（遣除于道断治之详细分类之诤）分二：一、遣除证悟胜义之法断得不合理之诤；二、遣除以世俗刹那法不得遍智之诤。

午一（遣除证悟胜义之法断得不合理之诤）分二：一、辩论；二、答辩。

未一、辩论：

不可说性中，不可有增减，

现观庄严论疏





### 则所说修道，何断复何得？

对方辩论道：一般来说，在不可说为四边之任何一种有实法的胜义自性中，不可能有增减的安立，为此依靠所说的“具此自性的修行”之道如何能断除所断违缘，又如何获得对治清净法。如果运用具二支的论式来说，即不可言说的任何法，不可能有所断、对治、减少、增加，这一点决定（遍），犹如虚空中的青莲花一样，大乘的此修道也在胜义中不可言说。如此对方依靠胜义而不可能有断、得，进行损减的辩论。

未二、答辩：

**如所说菩提，此办所欲事，  
菩提真如相，此亦彼为相。**

如同你们有实宗自己共称的尽智和无生智的菩提一样，大乘的此修道虽然是胜义的自性，但在名言中，完全能够成办断治、减增等所欲求之事，菩提也具备真如空性的法相，修道也具备真如的法相，因此经中承许断治减增的差别极富合理性。所以，“你们辩方的观点不遍”的答复，是脱离无之损减的善巧讲解。

午二、遣除以世俗刹那法不得遍智之辩争：

**初心证菩提，非理亦非后，  
由灯喻道理，显八深法性。**

第四品  
正等加行



对方辩论道：世俗的法是刹那的自性，前刹那在后刹那时不存在，后刹那在前刹那不存在，也不存在前后刹那共聚的情况，因此以世俗本体的修道，最初发心的前刹那证得菩提也是非理的，再者无有前前而仅以后刹那证得菩提也是不合理的，“亦”字是说这些前后刹那共聚也不存在，证得菩提也同样非理。对方进行这样的损减辩论。

答辩：比如，世俗本体的灯火第一刹那生起，既不是有油的灯芯完全烧尽，也不是以没有所有前刹那的最后刹那完全烧尽，这些刹那也不可能是于现在共聚，然而只是一种缘起。有油的灯芯圆满烧尽之比喻的道理就能说明虽是世俗刹那法但获证菩提也是合情合理的。因此说“你们的观点不遍”的回答是脱离无之损减的善巧讲解。依靠这样的方式在后得精通讲解远离增损的八种甚深法性，这就是修道不退转的八种相。

卯三、相法之摄义：

**生灭与真如，所知及能知，  
正行并无二，巧便皆甚深。**

相的本体，基智之理的差别：

1、世俗显现的一切法虽然在胜义中是无生，但在名言中显现产生并不矛盾，生远离增

现观庄严论疏



损而甚深。

2、同样，虽然在胜义中无灭但在名言中显现为灭并不矛盾，即是灭甚深。

3、尽管以了知其胜义实相的智慧证悟真如，然而以方便不现行，即是真如甚深。

道智之理的差别：

4、布施等所知的道虽然在胜义中无有，但在名言中显现为所知，即是所知甚深。

5、道无生之理虽然在胜义中无所见，但在名言中见而不灭，即是能知甚深。

6、道的一切行为虽然在胜义中无所行，但在名言中行持，即是行为甚深。

遍智之理的差别：

7、所成无二本智虽然在胜义中无所成，但在名言中不舍成就相，即是无二甚深。

8、资粮究竟的果位既不住有边也不住寂边，即是善巧方便甚深。

如此依靠入定中证悟二谛无违一味甚深实相现空等性远离一切增损之边的力量，在后得通过讲辩著现空无违的甚深实相等而善巧如实讲解的这些相（因），即能证明住于修道位的诸菩萨（欲知有法）为不退转圣众（所立）。

如果有人问：上述的这些相，诸如证明加行道暖不退转是要具足二十种相，还是其中每

第四品 正等加行



一种都能证明？

其中每一种都能证明。

如果对方又问：那么，对于“声闻圣者（有法），应成不退转众（所立），因为灭尽无暇之故（因）”的观点，能用“承许”答复吗？

这是没有了达要点，就像说“所知（有法），应成在那边有宝珠（所立），因为具有光芒之故（因）”一样，虽然无法用“承许”予以答复，但以宝珠为差别的光作为因时，也就成了“承许”答复的真因。菩萨作为有法，依靠他所特有的因，是证明不退转的真因。虽然运用入定的相可以推测获得菩提的自性因之类的情況也是有的，但要知道这里运用的因——所有加行主要是证明利他不退转的果因。

寅二（别说殊胜净地之加行）分三：一、能依法身之因——有寂平等加行；二、所依报身之因——清净刹土加行；三、事业化身之因——善巧方便加行。

卯一（能依法身之因——有寂平等加行<sup>61</sup>）分二：一、真实宣说；二、遣诤。

辰一、真实宣说：

### 诸法同梦故，不分别有静。

以本体无分别自在圆满之资粮而修行法身，如颂云：“法身若摄略，由慧资所生。”就最主要方面而言，从本体无分别已经获得自在

<sup>61</sup> 有寂平等加行：也就是正等加行中的第九法——生死涅槃平等加行。





的角度，成就果位法身等性的因，甚深无分别本智的差别，就是有寂等性加行，也就是由于证悟轮涅取舍等的一切法无而显现空相如梦的缘故，不分别有寂为他体而成为证悟轮涅等性的殊胜智慧资粮。

辰二、遣诤：

### 无业等问难，如经已尽答。

对方辩论道：舍利子对须菩提说：白天醒觉阶段应成无有圆满业道，因为与梦境相同之故。反之，梦境中也应成具备圆满业道，因为与白天相同之故。

答辩：这一点不遍的，因为对境虽然没有差别，但对于没有证悟此理的补特伽罗来说，有大小耽著的差别。

对方辩论：这样的差别应成不合理，因为梦醒两种状态中都远离业和心的缘故，原因是经中如此宣说的。

答辩：经的密意是说在胜义中，如果运用推理，那么依此也能说明“在名言中远离业和心”不遍。如果运用“名言中即是如此之故”，则回答说“不成”。

对方又辩：如果这样说，那么舍利子对须菩提说：“倘若在梦中修行三解脱门，则增上般若吗？”证悟境相如梦的补特伽罗若在梦中修



三解脱门，则应成增上般若，因为白天醒觉时修三解脱增上般若之故。这一点决定，因为二者在对境上无有差别，而某人已证悟了有境的耽著大小无有差别。须菩提说：“如果白天修行得以增上，则晚上修为何不增上？”这是就证悟此理的补特伽罗而作的回答。

再者，舍利子问：“倘若如此，则太过分，如此一来，梦中学修布施等六度资粮者，不是依此将圆满资粮吗？”须菩提意义的答复前面已经给予了。因为有某种必要而将此问题交给弥勒菩萨，于是说：“去请教弥勒菩萨，此弥勒菩萨是一来菩萨，应向他请问。”当向弥勒菩萨请问此问题时，弥勒以“你说什么？是用弥勒的名字来作答吗……”实际上因为有寂不成立，因此并不成为太过的答复在上文中须菩提完全宣说了，因为有殊胜必要而没有完整直接予以答复。

卯二、所依报身之因——清净刹土加行<sup>62</sup>：

### 如有情世间，器世未清净， 修治令清净，即严净佛土。

本体，依靠清净刹土获得自在的资粮而就色身的差别，如云：“诸佛之色身，由福资所成。”通过本体清净刹土获得自在的途径而成就

<sup>62</sup> 清净刹土加行：正等加行中的第十法。



色身果位清净刹土的因——广大资粮的差别就是清净刹土之加行。也就是说，佛陀刹土，能依有情世界无有饥饿等不清净现象，所依器世界也没有不清净的土石荆棘等，修成自现清净刹土，能依有情都是具有五眼六通的不退转菩萨，所依器世界都是琉璃等自性刹土庄严清净的佛土成为殊胜清净的因资粮。

卯三（事业化身之因——善巧方便加行<sup>63</sup>）分二：

一、本体；二、分类。

辰一、本体：

善巧方便加行的本体是依靠善巧方便获得自在而成办二利。

辰二（分类）分二：一、摄义而宣说；二、广说分类。

巳一、摄义而宣说：

### 境及此加行。

总体而言，善巧方便加行包括所修对境的善巧方便之果——佛地任运自成二利的善巧方便与能修加行之善巧方便因——清净地的殊胜实修善巧方便两种。

巳二（广说分类）分二：一、所修对境之善巧方便；二、能修加行之善巧方便。

午一、所修对境之善巧方便：

### 超过诸魔怨，无住如愿力。

<sup>63</sup> 善巧方便加行：正等加行中的第十一法。



自利法身的善巧方便：

1、所断之特点：由于已经断除二障及其习气而越过四魔怨敌。

2、所证之特点：由于已经证悟万法平等性而不住一切边。

3、他利色身的善巧方便依往昔的宿愿而具备任运自成趋入他利色身的力量。

午二（能修加行之善巧方便）分三：一、本体；二、断证特点；三、作用。

未一、本体：

### 及不共行相。

4、能修加行之善巧方便的本体：虽然依靠殊胜方便智慧了知真实实际，但在非时不现行，这是不共的法相。

未二、断证特点：

### 无著无所得，无相尽诸愿。

5、所断之特点：由于已经断除方便的违品——三轮执著而无有贪著。

6、所证之特点：由于证悟了真正实相四边无我，故而是本体无缘空性解脱。

7、由于证悟道无相，故为因无相解脱。

8、由于证悟果无愿，故为果无愿解脱。

未三、作用：

### 相状与无量，十方便善巧。

9、暂时的作用：由自己的境界中现前道的



证悟而善巧为他众讲解不退转的相状。

10、究竟的作用：由于因方便之加行圆满而现前了知一切境相的无量善巧方便。

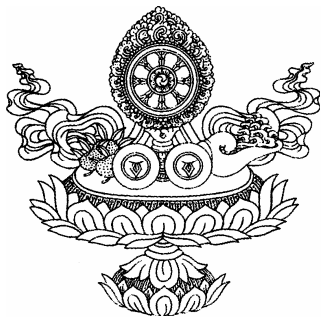
共有十种善巧方便。

这样的等性加行等三种，一般来说是在三清净地具有。可见，正等加行的界限：从艰辛久证之加行在资粮道具有，直至清净加行在十地末际具有之间，依次归纳，也能了解它们所摄的三智界限。然而，由于三智范围广大包含三圣的一切现观，因此要在各品中区分开来而讲解。

总结偈：

入定金刚之喻定，后得如幻之等持，  
了知有现与无现，深广正等加行理。

般若现观庄严疏第四品句义释终



## 第五品 顶现观

己二（宣说各分位究竟之现观——顶加行）分四：  
一、加行道顶加行；二、见道顶加行；三、修道顶加行；  
四、无间道顶加行。

庚一（加行道顶加行）分四：一、以相表示暖顶加行；  
二、以增表示顶顶加行；三、以稳表示忍顶加行；  
四、以资粮表示世第一法顶加行。

辛一、以相表示暖顶加行：

**梦亦于诸法，观知如梦等，  
是至顶加行，所有十二相。**

加行道暖顶加行的本体：暖相的明得暖智。  
分类：有十二种暖相，分为梦与醒阶段的两种相。

其一、梦中之相：

1、道之加行成就相：在梦中对于诸法观知如梦。

2、断除违缘的相，在梦中对声闻缘觉二地也不生欢喜心。

在梦中具足顺缘的相：3、总的现见善逝等；  
4、分别缘于身神变佛陀的幻化；5、尤其是生起佛以语记说神变讲法的境界。

6、果位特点的相：以见到地狱等的外缘，自己随念修行佛刹。



其二、醒觉之相：

7、道之威力成就相：通过说谛实语能消除无情的损害——城市等火灾。

8、成就息灭有情的损害——夜叉等非人危害的谛实语。

道之特点圆满相：

9、缘的特点：依止能摄持的善知识。

10、对治的特点：时时刻刻修学波罗蜜多。

11、所断的特点：对万法无有耽著。

12、果位的特点：已接近正觉菩提。

如此表示暖相的明得等持的相有十二种。

辛二、以增表示顶顶加行：

### 尽瞻部有情，供佛善根等， 众多善为喻，说十六增长。

本体：增长之明增的顶智。分类：有外增长相与内增长相两种。其一，外增长相也有本体与功德之增长两种。

本体之增长：

1、虽然有人解释说“尽瞻部洲的所有众生以鲜花等供养佛陀的善根为例”，但按照《明义疏》中所说字面意思是，尽瞻部洲的所有众生用鲜花等供养佛陀的善根等众多善法为例，使善根依次得以增长。

2、一般来说，顶位者自己具有般若以后让



他人具有。

3、分别而言，如理作意般若甚深瑜伽。

4、尤其是于对境甚深般若获得无生法忍，有境精进于三轮无分别甚深般若。

功德之增长：

5、通常而言，使瞻部洲的一切众生获得十善、四禅、四无色等善业福德增上。

6、分别来讲，受到白法天神保护；7、胜伏一切黑法魔种；8、尤其是对一切菩萨众生敬如佛陀。

其二、内增长相分为总别两种。

总增长相：9、以远离道之自性违品而使修学清净。

别增长相：分为因、体、果增长。

因之增长：10、对如来种姓具有殊胜性获得定解。11、缘之增长：为无上菩提果位而发心。

体之增长：12、断之增长，般若违品恚吝等烦恼心不萌生；13、分别色等法之所知障不萌生。14、对治之增长，具有般若之中包含一切波罗蜜多的殊胜证悟。

果之增长：15、暂时的增长：获得三乘之证悟境界圆满的见道；16、究竟之增长，接近圆满菩提果位。



以上表示顶位明增之等持的十六种增长体性是经中所承许的。

辛三、以稳表示忍顶加行：

**由三智诸法，圆满最无上，  
不舍利有情，说名为坚稳。**

本体：方便智慧的证悟忍与稳固忍智。分类：自利证悟稳固之特点，以大智慧遍知一切，即三智之诸法现观圆满无上的证悟稳固；他利方便稳固之特点：以大悲心不舍利益有情，即是方便稳固。以上能表示忍等持的名为方便智慧稳固是《般若经》中宣说的。

辛四、以资粮表示世第一法顶加行：

**四洲及小千，中大千为喻，  
以无量福德，宣说三摩地。**

本体：作为见道的直接因的世第一法之等持。此义在经中说：四洲及小千世界、中千世界、三千大千世界之土等以秤衡量能定其量等作为比喻，以与之相比更大更多无量的福德，来宣说经中所阐明的见道之直接因——无间胜法位三摩地具有无量福德智慧资粮。

庚二（见道顶加行）分二：一、宣说所断——遍计之分别；二、宣说对治——见道之智慧。

辛一（宣说所断——遍计之分别）分二：一、略说分别之本体；二、广说彼之分类。

壬一（略说分别之本体）分二：一、宣说所取法之



分别；二、宣说能取补特伽罗之分别。

癸一（宣说所取法之分别）分二：一、真实宣说；

二、彼是遍计之理由。

子一、真实宣说：

**转趣及退还，其所取分别，  
当知各有九。**

遍计所取分别之本体：成为对法取受之遍计分别的本体。以对境的差异，有对趋入所取大乘法加以分别与对舍弃所舍小乘法加以分别的两种所取分别。我们应当知晓，它们各自也以趋入舍弃之分别对境的差异而各有九种体性。

子二、彼是遍计之理由：

**非如其境性。**

所有这样的分别是见断遍计的自性，我们要知道这些不是如实所取对境之自性的体性。

癸二（宣说能取补特伽罗之分别）分二：一、略说本体；二、彼是遍计之理由。

子一、略说本体：

**由异生圣别，分有情实假，  
是能取分别，彼各有九性。**

成为人能取分别遍计的本体。一般而言，由没有现量证悟人无我的异生与现量证悟了无我的圣者的差别，依次分为执著有情为实有，执著补特伽罗唯假有，即被承许为能取分别，



要知道实有假有分别也各有对境之九种分类的体性。这些分别的种子虽然在凡圣二者中都存在，但明显分凡夫与圣者决定分开，异生执著为补特伽罗，即绝对执著人我，因为没有现量证悟无我的缘故。可见，凭借七相车理等道理确定补特伽罗仅仅是假有。虽然加行道者以明现的方式修无我，可是仍旧没有现量证悟，所以只是胜解作意，而不是作意真如，因此后得不能成为假有能取之本体。圣者在入定中现量证悟无我，故而在后得只是将补特伽罗执为假有，因为不执著人我的缘故。一般来说依靠这些所有要点，也要精通大中观宗的实有与假有补特伽罗的安立方式，凡圣各自的补特伽罗实有假有执著方式等等。尤其是要想通达了此处的所有甚深含义，务必从安住圣者果位的圣解脱部论师的善说中来了悟。对于这里的意义，讲解方式有各式各样，但我认为，通常而言，与大中观的共同论典一致，分别来说，结合本论颂词的字面意义，特别是对寻求解脱遍知果位的补特伽罗来讲，必须要以所断与对治的特殊正理来证实并依靠定解才是正道的法门。

子二、彼是遍计之理由：

**若所取真如，彼执为谁性，  
如是彼执著，自性空为相。**



这里成为见道部分的一切能取分别，是遍计的增益，其原因：假设是这样，则它们如实所取的真如义在实相中不成立，因此承许有境唯是增益，除此之外是什么对境的能取呢？如此这些有境被承许具足能取本体空性颠倒增益法相。

壬二（广说彼之分类）分四：一、广说趋入所取分别；二、广说舍弃所取分别；三、广说实有能取分别；四、广说假有能取分别。

癸一（广说趋入所取分别）分四：一、分别基方式；二、分别道方式；三、分别果方式；四、如是宣说之摄义。

趋入所取分别以对境而分有九种，是哪九种呢？

子一、分别基方式：

### 自性及种姓。

1、本体空的特点：对基道果的一切法胜义空难证悟的体性加以分别。

2、自性明的特点：对作为因的大乘种姓加以分别。

子二（分别道方式）分二：一、分别本体方式；二、分别差别方式。

丑一、分别本体方式：

### 道即真成就<sup>64</sup>。

<sup>64</sup> 诸道真成就：原译为“正修行诸道”



3、对道之本体——大乘见修之道即能真实成就大菩提加以分别。

丑二、分别差别方式：

### 智所缘无乱，所治品能治。

4、所缘的特点：由证悟道之所缘现空无别如影像般而对所缘无错乱加以分别。

5、所断的特点：了知何者为过患后对所断是所治违品加以分别。

6、对治的特点：了知何者为功德后对所取是能治品加以分别。

子三（分别果方式）分二：一、分别如何证菩提之理；二、分别如是证菩提之本体。

寅一、分别如何证菩提之理：

### 自内证…

7、对依靠断究竟的力量现前自证菩提之理加以分别。

寅二、分别如是证菩提之本体：

### …作用，彼业所造果。

8、不住寂边的特点：对以他利色身而利益有情加以分别。

9、不住有边的特点：对证得彼之业所为自利法身的果位加以分别。

子四、如是宣说之摄义：

### 是为转趣品，所有九分别。

所趋入的对境即是大乘菩提分的所依，而



它的有境趋入的分别承许决定有九种。也有人将根本分类当中的“所治品能治”作为一个，“彼业所造果”分成两个，数量也是九。

癸二（广说舍弃所取分别）分三：一、分别道之方式；二、分别果之方式；三、如是宣说之摄义。

舍弃所取分别以对境而分有九种。是哪九种呢？

子一（分别道之方式）分二：一、分别本体方式；二、分别差别方式。

丑一、分别本体方式：

### 堕三有寂灭，故智德下劣。

1、对由于堕入三有、寂灭其中之一之缘故以至单单人无我的证悟智慧下劣加以分别。

丑二、分别差别方式：

### 无有摄受者，道相不圆满，由他缘而行。

2、对于道之因下劣而不具备内外缘摄受者加以分别。

3、对于道相下劣，只有烦恼障之对治——四谛无常而所知障的对治——远离三十二增益相不圆满加以分别。

4、对于道的作用下劣，在最后有时也观待善知识即由他缘而行加以分别。

子二（分别果之方式）分二：一、分别总方式；二、分别别方式。





丑一、分别总方式：

### 所为义颠倒。

5、总体来说，对于不具备三大所为之果致使所为颠倒加以分别。

丑二、分别别方式：

### 少分及种种，于住行愚蒙， 及于随行相。

6、对于断德下劣，只断烦恼障而是相似断德加以分别。

7、对于证德下劣，由于缘人无我四谛无常十六种不同戏论而妄念种种加以分别。

8、对于作用下劣，断所知障之断无有本性身致使住行愚昧加以分别。

9、对于没有获得法无我圆满之证悟智慧法身而在自果之后趋入大乘加以分别。

子三、如是宣说之摄义：

### 九分别体性，是所退还品， 声闻等心起。

这样的九种分别体性，对境是舍弃品——小乘法所依的所取分别，它们的对境——小乘道果是由声闻等心中生起。

癸三（广说实有能取分别）分四：一、对异生凡夫补特伽罗执为实有之分别方式；二、对声闻补特伽罗执为实有之分别方式；三、对大乘所依补特伽罗执为实有之分别方式；四、彼之摄义。



子一、对异生凡夫补特伽罗执为实有之分别方式：

### 所取及所舍，作意与系属， 所作意三界<sup>65</sup>。

本体：犹如虚幻的事物一样，1、对所取投生及所舍投生的所依补特伽罗分别为实有。到底是怎样的呢？

2、对非理作意不是正因的所依补特伽罗分别为实有。

3、对与三界之果相系属的所依补特伽罗分别为实有。

子二、对声闻补特伽罗执为实有之分别方式：

### 安住与…

4、对不住于空性之证悟而安住于有色等实有之相似证悟的所依补特伽罗分别为实有。

子三（对大乘所依补特伽罗执为实有之分别方式）分二：一、对道差别之补特伽罗执为实有之分别方式；二、对根性差别补特伽罗执为实有之分别方式。

丑一、对道差别补特伽罗执为实有之分别方式：

### …执著，法义唯假立。

5、尽管不分别实有的有实法，但对一切法以相执耽著不清净时的所依补特伽罗分别为实有。

6、对法义实有与相法不执著而对执著唯虚幻为假立清净地的所依补特伽罗分别为实有。

<sup>65</sup> 所作意三界：“所作意”在藏文中是没有的，只是说系属于三界。





丑二、对根性差别补特伽罗执为实有之分别方式：  
**贪欲及对治，失坏如欲行。**

7、利根补特伽罗断除的特点：对由于了知真如而精通断除贪执所断的所依补特伽罗加以分别；8、对治的特点：对由于证悟等性而精通生起对治智慧的所依补特伽罗加以分别；9、对于利根者不善巧修般若的方便而随心所欲失坏趋入最终果位的所依补特伽罗加以分别。

子四、彼之摄义：

**当知初能取：**

应当知道，以上九种分别是第一执著的实有能取分别。

癸四（广说假有能取分别）分三：一、对小乘补特伽罗执为假有之能取分别；二、对大乘补特伽罗执为假有之能取分别；三、彼之摄义。

子一、对小乘补特伽罗执为假有之能取分别：

**不如所为生，执道为非道，  
谓生俱有灭，具不具道性，  
安住…**

总体而言，1、对下等果决定不会获得如大乘所为一样究竟果的所依补特伽罗分别为假有；2、对由于趋入小乘道而执著大乘道非自己应入之道的所依补特伽罗分别为假有。

分别而言，3、对基世俗因果法具有灭法之生执为胜义的所依补特伽罗分别为假有；4、对



道入定有无违缘而具不具备道法持续性的所依补特伽罗分别为假有；5、对后得以实执安住色等法的所依补特伽罗分别为假有。

子二、对大乘补特伽罗执为假有之能取分别：

**…坏种姓，无希求无因，  
及缘诸敌者。**

6、对于以方便发菩提心而能失坏小乘种姓的所依补特伽罗分别为假有。

7、对于以智慧证悟修行胜义真如本体之果无有希求的所依补特伽罗分别为假有。

8、对证悟胜义中无有自性而无有因所修道法的所依补特伽罗分别为假有。

9、对在名言中了知它的违品魔及敌对者存在的所依补特伽罗分别为假有。

子三、彼之摄义：

**是余取分别。**

以上执著补特伽罗为假有的分别是除前面实有能取分别以外的九种假有能取分别。

辛二（宣说对治——见道之智慧）分三：一、宣说因缘聚合之差异；二、宣说果断得之详细分类；三、本  
体方便智慧之真实特点。

壬一（宣说因缘聚合之差异）分二：一、陈述缘——教法证法；二、宣说因——福德资粮之近取。

癸一、陈述缘——教法证法：

**为他示菩提，其因谓付嘱。**



普遍为他众讲示证法——见道等果位大菩提之道；将教法经典般若交付与阿难，以此为便将证法的因教法般若为他众讲解等予以付嘱。

癸二、宣说因——福德资粮之近取：

### 证彼无间因，具多福德相。

因之特点：能证得见道殊胜智慧之果的无间因，资粮的特点：依靠成为第一大劫的资粮圆满而在自相续中具有众多福德相的止观双运之殊胜等持。

壬二（宣说果断得之详细分类）分二：一、安立大中观之观点；二、遮破有实宗之观点。

癸一、安立大中观之观点：

### 垢尽无生智，说为大菩提， 无尽无生故，彼如次应知。

远离客尘清净之自性二障完全断尽的断德——本性身与通达实相无生的证德——智慧法身，称为远离客尘的菩提，这些也是自性清净，因为所断二障的本体自性成立的灭尽不存在，并且对治——无漏智慧本来无生自性清净的缘故，按照次第来了知具二清净的大菩提自性。对此经中也说：“若承许般若佛母灭尽，则如同认为虚空灭尽等而已，此等法中，若生亦无有，则何有灭尽……”为了令人诚信而宣说了谛实



语。如果了悟到这一点，那么也就能通达《明义疏》中所说“依次灭尽一切垢染与无生智无谬证悟万法之法相法身等真如体性即说为大菩提”的意义。这些甚深的要点不要与寻思的胡言乱语混为一谈。

癸二（遮破有实宗之观点）分二：一、以事势理而破；二、以承许相违而破。

子一、以事势理而破：

### 无灭自性中，谓当以见道， 尽何分别种，得何无生相？

对于承认自性清净的无灭之自性，自然生起的所断有漏法依靠修道力而灭尽，并且由于成为不复产生之障碍的灭法实有而承许无生等的观点，如果依理加以观察，则获得大菩提果位不合理，因为，如此一来，所谓依靠见其因的道，灭尽什么所断分别种类，又得到什么灭法无生相？理由是，所断垢法自性存在而无有灭尽的缘故，不会得到它不复产生的因——实有灭法，这一点以事势理成立。

子二、以承许相违而破：

### 若有余实法，而于所知上， 说师尽诸障<sup>66</sup>，吾以彼为奇。

如果完全说其余有实法以所取能取而空的

<sup>66</sup> 说师尽诸障：原译为“说能尽诸障”。





一切法在胜义中也存在，而对于所知万法，又说本师圆满佛陀的相续中尽除三轮分别的一切障碍，这种前后承许相违的观点，我以为这极为稀奇。

壬三（本体方便智慧之真实特点）分二：一、宣说见道入定智慧；二、宣说表示彼后得之实修。

癸一（宣说见道入定智慧）分二：一、因无间道忍智；二、果解脱道之智狮子奋迅相。

子一（因无间道忍智）分三：一、宣说甚深智慧远离破立之特点；二、宣说广大方便具一切波罗蜜多相；三、说明本体方便智慧双运之忍智。

丑一、宣说甚深智慧远离破立之特点：

**此中无所遣，亦无少可立，  
于正性正观，正见而解脱。**

此见道入定的自性中甚深智慧的特点：对境的甚深实相既无有所破、所遣的任何法，也无有丝毫可成、可立的法。对于这一远离破立的实相离边大平等自性真实性真如加以正观，并依靠见的智慧而现量见到，从而解脱所断见断之障。

丑二、宣说广大方便具一切波罗蜜多相：

**施等一一中，彼等互摄入。**

这样的智慧也具有广大方便的特点：布施等一一中都不遮止波罗蜜多相而相互涵盖。

丑三、说明本体方便智慧双运之忍智：

**一刹那忍摄，是此中见道。**



方便智慧双运的特点：甚深广大的智慧解脱所断同时的体性，由反体分的八种忍也是本体一刹那忍摄集，这就是此处见道的无间道。

子二、果解脱道之智狮子奋迅相：

**次由入狮子，奋迅三摩地。**

如此解脱所断见断以后，复次入于成为见道解脱道之本体不畏烦恼障所知障的狮子奋迅三摩地中。一般来说，狮子奋迅三摩地有见道解脱道狮子奋迅三摩地、再度入定的胜进道狮子奋迅三摩地以及成为上道加行的加行狮子奋迅三摩地，涉及这三种，因而要区别开来。

癸二、宣说表示彼后得之实修：

**观察诸缘起，随顺及回逆。**

见道入定的后得中，观察顺式缘起与逆式缘起，以此为主，一地实修的特点有十种修治，十二种百数功德，出世间波罗蜜多，以及八解脱、四无量、总持、等持等，后得入定于如幻所摄的所有等持中。依靠这种方式也能遮破与小乘的观点混淆而承许大乘见道无有后得等主张。

庚三（修道顶加行）分三：一、对治修道之特点——所依寂止等持；二、所断修断之自性——俱生分别；三、宣说如是断证圆满之功德。

辛一（对治修道之特点——所依寂止等持）分二：一、加行狮子奋迅等持；二、正行超越等持。



壬一、加行狮子奋迅等持：

### 灭尽等九定，修往还二相。

本体：俱生修断的殊胜对治。它分为所依寂止与能依胜观两部分，其中能依胜观分，由其他品中所宣说的道理来了达。这里，所依寂止分包括加行与正行两方面，加行狮子奋迅等持，是通过入定于从初禅等直至灭尽定的九种定的途径，修上行顺式与下至逆式两种相的等持，作为正行顿超等持的加行。

壬二、正行超越等持：

### 后以欲界摄，非定心为界。 超越入诸定，超一二三四， 及五六七八，至灭定不同。

超越等持分下、中、上三品，其中下品超越等持之时，由初禅至灭尽定之间顺式循序渐进入定。中品超越等持之时，在初禅等八定，中间穿插一个灭尽定而入定，最终在灭尽定之后，连同有顶的小退，共有十七次。在正行上品超越等持的阶段，以欲界所包括的不是入定的心识——后得心作为座间的界限，通过超越入定的方式，按照次第，从欲界心入灭尽定，从灭尽定中出定进入欲界心状态；之后舍越一个灭尽定，而从欲界心直接入于有顶定，从有顶定中出定再进入欲界心状态；然后越过灭尽



定和有顶定二等至而入无所有处定，再从无所有处定中出定进入欲界心状态；然后越过（灭尽定、有顶定、无所有处定）三等至而入于识无边处定，从识无边处定中出定进入欲界心；之后越过（灭尽定、有顶定、无所有处定、识无边处定）四等至，而入空无边处定，从空无边处定中出定进入欲界心；再越过（灭尽定、有顶定、无所有处定、识无边处定、空无边处定）五等至而入于第四禅，从第四禅中出定进入欲界心；随后超越（灭尽定、有顶定、无所有处定、识无边处定、空无边处定、第四禅）六等至而入于第三禅，从第三禅出定进入欲界心；超越（灭尽定、有顶定、无所有处定、识无边处定、空无边处定、第四禅、第三禅）七等至而入于第二禅，从第二禅出定进入欲界心；之后超越（灭尽定、有顶定、无所有处定、识无边处定、空无边处定、第四禅、第三禅、第二禅）八等至而从欲界心直接入于一禅，其后续从一禅进入欲界心状态。如是经中直接宣说的就是逆式下返的超越等持，而相反越过的顺式超越等持以此为例也能知晓。

到底是怎样的呢？继欲界心之后，入于一禅，从一禅出定进入欲界心状态，随后欲界心的后得舍越一禅一个等至而入于二禅，从二禅





出定进入欲界心状态；随后舍越一禅、二禅两个等至而入三禅，从三禅出定进入欲界心状态；再舍弃（一禅、二禅、三禅）而入于四禅，从四禅出定进入欲界心；然后舍越（一禅、二禅、三禅、四禅）四个等至而入于空无边处定，从空无边处定中出定进入欲界心；再舍弃（一禅、二禅、三禅、四禅、空无边处定）五个等至而入于识无边处定，从识无边处定中出定进入欲界心状态；再舍弃（一禅、二禅、三禅、四禅、空无边处定、识无边处定）六个等至而入于无所有处定，从无所有处定中出定进入欲界心；随后舍弃（一禅、二禅、三禅、四禅、空无边处定、识无边处定、无所有处定）七个等至而入于有顶定，从有顶定中出定进入欲界心状态；再超越（一禅、二禅、三禅、四禅、空无边处定、识无边处定、无所有处定、有顶定）八个等至而从欲界心直接入于灭尽定。如此不同趋入的等持就是正行超越等持。

辛二（所断修断之自性——俱生分别）分二：一、宣说所取法之分别；二、宣说能取补特伽罗之分别。

壬一（宣说所取法之分别）分二：一、宣说趋入所取分别；二、宣说舍弃所取分别。

癸一（宣说趋入所取分别）分三：一、自体；二、分类；三、摄义。

子一、自体：



趋入所取分别的本体是对所入对境大乘法加以分别的俱生修断。

子二（分类）分二：一、于所入境大乘之教法分别方式；二、于所入境大乘之证法分别方式。

以对境而分共有九种。

丑一、于所入境大乘之教法分别方式：

### 略标及广释。

1、对归纳意义简略宣说的教法加以分别。

2、对广释别类的教证加以分别。

丑二（于所入境大乘之证法分别方式）分二：一、于所断过失法分别方式；二、于所取功德法分别方式。

寅一、于所断过失法分别方式：

### 佛所不摄受。

3、对所断相似般若的方面佛陀不摄受的过失法加以分别。

寅二（于所取功德法分别方式）分二：一、于胜义空性之殊胜功德分别方式；二、于名言显现殊胜功德分别方式。

卯一、于胜义空性之殊胜功德分别方式：

### 无三世功德。

4、对三世所摄的道、见道之前已灭的加行道功德在胜义中无灭的法加以分别。

5、对由此所生见道功德在胜义中无本体的法加以分别。

6、对见道之后产生的修道功德在胜义中无生的法加以分别。



卯二、于名言显现殊胜功德分别方式：

### 及于三妙道。

7、对通过出离所断的途径趋入涅槃之道法加以分别。

8、对通过断除遍计之种子途径而现量见到法性义的道法加以分别。

9、对通过断除俱生之种子途径而反复修行实相义的道法加以分别。也就是对于三种妙道加以分别。

子三、摄义：

### 所取初分别，加行相行境。

以上对九种对境中应取法所取的这九种分别，是缘于大乘加行之趋入境相的教法证法行境的分别。

癸二（宣说舍弃所取分别）分三：一、本体；二、分类；三、摄义。

子一、本体：

### 次许心心所，转趣时有境。

舍弃所取分别的本体是对遮止对境小乘法加以分别的俱生修断。到底是怎样的呢？这两种所取分别是指对境小乘的一切法虽然不是趋入大乘加行的对境，但从了知它们是所遣的角度来说承许是心与心所流转的法，因此是它的有境的分别。

子二（分类）分五：一、于所遣小乘资粮道法分别



方式；二、于加行道法分别方式；三、于见道法分别方式；四、于修道法分别方式；五、于无学道法分别方式。

分类有九种。

丑一、于所遣小乘资粮道法分别方式：

### 不发菩提心，不作意菩提。

1、对声闻缘觉资粮道由意乐等起低劣而不发作为因的菩提心之下道加以分别。

2、对由加行二资粮下劣而不作意果——圆满菩提加以分别。

丑二、于加行道法分别方式：

### 作意小乘法。

3、对加行道声闻缘觉决定种姓作意小乘法加以分别。

丑三、于见道法分别方式：

### 不思大菩提。

4、对见道中声闻缘觉由于无有殊胜方便智慧的般若而不作意无上圆满菩提加以分别。

丑四、于修道法分别方式：

### 有修与无修。

5、对修道中声闻缘觉由于有缘而修相似四谛相加以分别。

6、对不具备以无缘的方式修行远离三十二增益相加以分别。

丑五、于无学道法分别方式：

### 及与彼相反，非如义分别。



7、对无学道中声闻缘觉由于不具备究竟断证而无有圆满究竟实相之修加以分别。

8、对具有圆满相似戏论之修加以分别。

9、对由于未曾断除耽著无常等的所知障而不具备了达实相真如义之智加以分别。

子三、摄义：

### 当知属修道。

我们应当知晓，以上这些对境中所遣的九种分别属于修道顶加行道所舍所取分别。

壬二（宣说能取补特伽罗之分别）分二：一、宣说实有能取分别；二、宣说假有能取分别。

癸一（宣说实有能取分别）分三：一、本体；二、分类；三、摄义。

子一、本体：

实有能取分别的本体是对补特伽罗执为实有的俱生修断。

子二（分类）分四：一、于基见之差别补特伽罗分别；二、于道修之差别补特伽罗分别；三、于所得果之差别补特伽罗分别；四、于所为行之差别补特伽罗分别。

丑一、于基见之差别补特伽罗分别：

### 施设有情境，施设法不空。

1、对由证悟基人无我而了知有情仅是施设行境之所依小乘的补特伽罗分别为实有。

2、对由证悟基法无我而见法唯是施设、缘起之所依大乘的补特伽罗分别为实有。



3、对由于没有证悟基二无我而将诸法不空执为实有之所依异生凡夫的补特伽罗分别为实有。

丑二、于道修之差别补特伽罗分别：

### 贪著简择性。

4、对由于没有断除耽著一切相而贪执三轮相法安住于小乘道之所依的补特伽罗分别为实有。

5、对由证悟无本性而安住于抉择法的大乘道之所依补特伽罗分别为实有。

丑三、于所得果之差别补特伽罗分别：

### 为寂事三乘。

6、对由于三大所无有而只是相似果位断证所为之所依小乘补特伽罗分别为实有。

7、对决定获得三乘断证圆满菩提果位之所依大乘补特伽罗分别为实有。

丑四、于所为行之差别补特伽罗分别：

### 受供不清净，破坏诸正行。

8、对由于没有完全趋入共同的真正行轨而不是清静应供之所依小乘异生的补特伽罗加以分别。

9、对由于不具备不共行为三轮无缘的波罗蜜多而毁坏布施等正当行为的所依大乘凡夫补特伽罗加以分别。





子三、摄义：

### 经说是第一，能取应当知。

以上对这些对境补特伽罗执为实有的能取分别，经中说是第一能取分别，即是修道顶加行的所断，我们应当了知这一点。

癸二（宣说假有能取分别）分三：一、本体；二、分类；三、摄义。

子一、本体：

### 设有情及因，由此所摧害，故是修道系，其余九违品。

假有能取分别的本体是将补特伽罗执为假有的俱生修断，对境有情唯是设施的补特伽罗及其作为因的有境所有分别，由修道顶加行的对治通过断除种子的方式予以摧毁，因此作为修道九地所断与对治次第相联的所断违品，即是除实有能取分别以外的九种假有能取分别。

子二（分类）分二：一、于所断障分类愚昧不知之补特伽罗分别；二、于对治般若道愚昧不知之补特伽罗分别。

丑一、于所断障分类愚昧不知之补特伽罗分别：

### 如自所缘性，三智障有三。

如同所缘三智的自体性，对三智的所断之障愚昧不知的次第（以下有三种）：

1、对遍智的所断障分类愚昧不知的所依补特伽罗分别为假有。

第五品 顶现观



2、对道智之所断障分类愚昧不知的所依补特伽罗分别为假有。

3、对基智之所断障分类愚昧不知的所依补特伽罗分别为假有。

丑二（于对治般若道愚昧不知之补特伽罗分别）分二：一、于有境般若愚昧不知之补特伽罗分别；二、于对境基道果愚昧不知之补特伽罗分别。

寅一、于有境般若愚昧不知之补特伽罗分别：

### 静道…

4、对治的差别：对了知寂灭基道果一切法戏论的现观般若之道愚昧不知的所依补特伽罗分别为假有。

寅二（于对境基道果愚昧不知之补特伽罗分别）分三：一、于基愚昧不知之所依补特伽罗分别；二、于道愚昧不知之所依补特伽罗分别；三、于果愚昧不知之所依补特伽罗分别。

卯一、于基愚昧不知之所依补特伽罗分别：

### …真如等，相应不相应。

5、对基所知法性真如与有法色等相互之间以一体他体相应不相应愚昧不知的补特伽罗分别为假有。

卯二、于道愚昧不知之所依补特伽罗分别：

### 不等及苦等。

道所修的差别：

6、对由于不是魔等的行境而超胜一切无等（无与伦比之义）愚昧不知的所依补特伽罗分别为

现观庄严论疏







假有。

7、对了达道之自性所缘境痛苦等四谛愚昧不知的所依补特伽罗分别为假有。

卯三、于果愚昧不知之所依补特伽罗分别：

### 诸烦恼自性，及无二愚蒙。

8、对断客尘烦恼之自性清净本体愚昧不知的补特伽罗分别为假有。

9、对证悟对治之智慧无有所取能取二者本体愚昧不知的补特伽罗分别为假有。

子三、摄义：

### 为最后分别。

以上以对境补特伽罗假有而分的九种分别是能取分别最后的假有能取分别，这是经中所承许的。

辛三、宣说如是断证圆满之功德：

如诸病痊愈，常时获安慰，  
恒修众生乐，一切胜功德，  
任运而依附，胜果所庄严，  
上品位菩萨，如众流归海。

所断修断的所有次第依靠对治的智慧完全断除，就像所有瘟疫患者痊愈以后长久获得安慰一样，恒常修行一切众生之无余利乐的他利和断证圆满功德的自利。三乘功德所摄的一切断证之道，以无勤任运的方式而依附于刚刚所



说的断证圆满胜果庄严的上品位的大菩萨（相续），犹如所有河流归入大海一样。

庚四（无间顶加行）分三：一、宣说本体止观双运等持；二、广说彼特点之分类；三、遣净。

辛一（宣说本体止观双运等持）分二：一、因福德无量无间道之自性；二、本体止观双运究竟之智慧。

壬一、因福德无量无间道之自性：

安立三千生，声闻麟喻德，  
及离生菩萨，众善为譬喻，  
经以无量福，明佛无间道。

无间顶加行的本体即是遍智之直接因圆满的究竟止观，也就是具备究竟二资之因的无量福德。关于此理，经中说：“以某人将三千世界之一切众生，安置于声闻、麟角喻独觉的圆满证悟以及菩萨的无过之地——见道的所有善根为譬喻，以胜过这些的无量福德直接说明其隐义成为佛陀之无间道的顶加行，也就是依靠三阿僧祇劫所摄的究竟资粮而具备无量福德。

壬二、本体止观双运究竟之智慧：

### 无间三摩地，证一切相智。

所依寂止的自性，成为无间等持的究竟寂止，与能依一刹那能圆满证知基道果之一切相的胜观智慧。

辛二（广说彼特点之分类）分三：一、宣说所缘之特点——无戏平等之真如；二、宣说增上缘之特点——





寂止正念相续之等持；三、宣说行相之特点——息灭相执之胜观智慧。

壬一、宣说所缘之特点——无戏平等之真如：

### 无性为所缘。

无间顶加行的所缘特点：基道果的一切法无有戏论性的大平等无我真如。

壬二、宣说增上缘之特点——寂止正念相续之等持：

### 正念为增上。

增上缘的特点：寂止任运自成的等持正念无散乱之瑜伽。

壬三、宣说行相之特点——息灭相执之胜观智慧：

### 寂静为行相。

行相的特点：胜观最极圆满的智慧寂灭所缘、相状、戏论执著相的瑜伽。

辛三（遣净）分三：一、略说辩论之本体；二、广说分类；三、摄义。

壬一、略说辩论之本体：

### 爱说者常难。

对于极其深奥、难以揣测之处——无间顶加行所缘相，不善巧证悟二谛无违甚深的方便而极度喜爱言说有实、具观现世量智慧的人以连续不断的方式常常加以妨难。

壬二（广说分类）分三：一、总辩论；二、别辩论；三、摄义辩论。

癸一、总辩论：



## 于所缘证成，及明所缘性，一切相智智。

（对方辩论道：）1、作为因的无间道顶加行的所缘证成为无实的合理性，以及明确决定所缘的寂静本性相互之间相违，因此不合理。

2、这样一来，基道果的一切相智智都不合理。

癸二（别辩论）分二：一、辩论对境基道果之所缘；二、辩论有境三智相。

子一、辩论对境基道果之所缘：

### 胜义世俗谛，加行与三宝。

3、由于以上所缘不合理，因此基胜义谛不合理。

4、由于胜义谛不存在，故而名言世俗谛也就不合理。

5、因为无有世俗谛，所以六度所摄的加行不合理。

6、由于作为因的加行不存在，故而果证悟智慧法身佛宝不合理。

7、因为无有佛宝，所以能断本性身法宝不合理。

8、由于这样的断证不存在，因此它的所依究竟资粮的僧宝不合理。

子二、辩论有境三智相：



### 巧便佛现观，颠倒及道性， 能治所治品。

由于以上果相不存在，故而方便及事业的遍智不合理。到底是怎样的呢？9、方便的特点：善巧所为方便的事业不合理；10、证悟的特点：能仁证悟无生的遍智不合理。

由于无有作为因的道，故而所断颠倒的道智不合理：11、所断的特点：颠倒道性不合理；12、对治的特点：证悟三道无缘的道智不合理。

由于基不存在，故而能治与所治违品的基智不合理：13、对治的特点：证悟离边之基的能治基智不合理；14、所断特点：于基执相的所治违品不合理。

癸三、摄义辩论：

#### 性相并修习。

15、以上作为有法的三智不存在，因而三者合一的法相不合理。

16、由于如此法相的现观不存在，所以修习其相的加行不合理。

壬三、摄义：

### 说者邪分别，依一切相智， 说为十六种。

说有实者将二谛执为相违的邪分别，运用胜义因而辩论世俗不合理，这是胜义理门的辩



论，依于世俗而驳斥胜义谛，是世俗理门的辩论，对于一切相智甚深难以证悟的所缘相，经中承许有十六种责难。而作为能遣——通过证悟二谛无违之甚深要义的方便途径而精通道道的安立。

顶加行的界限：承许从加行道暖位起到十地末际之间具足。

总结偈：

凭依胜勇之等持，入出地道断证增，  
圆满差别无有量，顶加行理当了知。

般若现观庄严疏第五品句义释终





## 第六品 渐次加行

戊二（宣说次第与同时修之道次第）分二：一、分位道次第之渐次现观加行；二、究竟道顿时之刹那现观加行。

己一（分位道次第之渐次现观加行）分三：一、后得具广大六度之渐次加行；二、入定甚深无实性智渐次加行；三、摄义。

庚一（后得具广大六度之渐次加行<sup>67</sup>）分二：一、真实宣说；二、宣说道之助伴六随念之修法。

辛一、真实宣说：

### 布施至般若。

一般来说，尽管渐次解释为刚刚所说的由修行正等加行中，达到极点的顶加行，但是正如“彼极之顺序，彼际”所说，关于如何修行这些加行的道次第，对于一百七十三相决定有次第修和顿时修两种方式，因此暂时次第而修道的渐次加行分为入定后得，依靠其中后得有现等持，以广大方便从布施开始至般若之间的六度所摄，而对世俗方便之自性三智的一百七十三相，以不住不行的方式，按固定的数目和顺序循序渐进地分别加以修行。凭借入定中修炼妙力而能圆满后得有现福德资粮，这就是具备六度的渐次加行。

<sup>67</sup> 六度之渐次加行：也就是渐次加行十三法中的前六法。



辛二、宣说道之助伴六随念之修法<sup>68</sup>：

### 随念于佛等。

渐次现观：入定后得轮番的方式中，依靠在许多生世期间极度修行的力量，通过殊胜道能究竟三大阿僧祇劫等的二资粮。道的甚深实修临终窍诀在结生等时必不可少的殊胜要点就是随念佛等六种随念，具体而言，在生生世世之中，作为道之本师圆满的因——随念佛；作为道之本体圆满的因——随念法；作为道之助伴圆满的因——随念僧。这些是随念作为道皈依处三宝。加上作为道之身份圆满的因——随念戒；作为道之助缘圆满的因——随念布施；作为道之援助圆满的因——随念本尊，这是随念三种助伴福德事。六随念的修法：六随念必然成为后得六度的渐次加行及入定无实性智渐次加行这两者的助伴，因此相当于是这二者之间的连接纽带。

庚二、入定甚深无实性智渐次加行<sup>69</sup>：

### 法无性自性。

依靠入定无现等持，通过具备甚深智慧三解脱门，而摄于胜义方便生的自性基道之法戏论有实无生的体性中，以不住不行的方式修行，

<sup>68</sup> 六随念之修法：这是讲渐次加行十三法中第七至第十二法。

<sup>69</sup> 无实性智渐次加行：这是讲渐次加行中的第十三法。



从而依靠正道能圆满入定无现资粮，这是无实性智渐次加行。此中虽然没有次第性顺序的戏论，但属于渐次阶段的实修，由此而这样称呼。

庚三、摄义：

### 许为渐次行。

本师佛陀在经中承许：如是从胜解行地到还没有成就刹那加行之间，包括在后得广大方便三智的各自行相以及入定甚深无生智慧的行相中，通过不住不行的途径，以入定后得交替的方式，作意现观之义与作意精华义的次第就是渐次实修的行为。其余还有承许渐次的十三法循序渐进而修就是渐次的意义等等讲解方式为数不少。

关于如此渐次加行的界限，圣解脱部认为：以闻思引出的意义，通过总相的方式加以修行，从资粮道开始，而狮子贤论师认为修行获得明现，承许从加行道暖位开始至十地末际前行之间具有。

总结偈：

入定后得轮番式，如所入定甚深智，  
尽所广大相渐修，三定圆满当了知。

般若现观庄严疏第六品句义释经



## 第七品 刹那加行

己二（究竟道顿时之刹那现观加行）分四：一、广大方便之资粮非异熟刹那；二、甚深智慧之资粮异熟刹那；三、对境等性无相刹那；四、有境无现无二刹那。

庚一（广大方便之资粮非异熟刹那）分二：一、宣说真实本体；二、宣说能表之比喻。

辛一、宣说真实本体：

### 施等一中，摄诸无漏法， 当知即能仁，一刹那智德。

依靠上述渐次加行圆满的力量，到最终不观待入定后得轮番而使一切道相顿时圆满的刹那现前菩提智慧的刹那加行，从反体法相的角度分为四种。

1、非异熟刹那加行的本体是广大行相究竟的福德资粮。到底是怎样的呢？依靠后得具备六度的渐次加行极度圆满，异熟果色身之究竟因——广大方便资粮布施等的能摄波罗蜜多一一现前者，也以含摄的方式现前与其同类的所摄广大无漏三智的一切法。

我们要知晓如此能仁一刹那证悟现前菩提的这一智慧，是广大方便非异熟刹那这一反体的法相，因为异熟果——色身功德的本体仍旧没有成熟，而能成熟的因就是广大方便资粮的



反体。

辛二、宣说能表之比喻：

**犹如诸士夫，动一处水轮，  
一切顿转动，刹那智亦尔。**

我们要清楚，如是现前一法就能现前与之同类的一切法的道理，犹如士夫巧妙最大限度转动一处水轮时，以这一种方便使一切环节顿时转动，非异熟刹那智也是同样，已经现前布施能摄方便的一法，顿时也就能现前广大所摄的一切行相。

庚二、甚深智慧之资粮异熟刹那：

**若时异熟起<sup>70</sup>，一切白法性，  
般若波罗蜜，即一刹那智。**

2、异熟刹那加行的本体是甚深智慧究竟智慧资粮的现观。到底是怎样的呢？依靠无实性智渐次加行极度圆满，现前离果法身的究竟因——甚深智慧资粮对治法无漏智之时，在以本来异熟之法性自相在客尘清净阶段现前的方式生起离垢自性清净犹如秋月般一切白法清净实相自性光明本智般若波罗蜜多的当时，即一刹那现前菩提之智，就是甚深智慧异熟刹那这一反体的法相。这一点务必要了知。如《宝性论》中云：“离胎无分别，本智许异熟。”因为离果

第七品  
刹那加行



法身的功德本来就已经成熟，所以离因是甚深智慧资粮的这一反体。

庚三、对境等性无相刹那：

**由布施等行，诸法如梦住，  
一刹那能证，诸法无相性。**

3、无相刹那加行的本体即是修行等性离边的究竟现观。到底是怎样的呢？依靠最终果位等性法身的因——对境不住之加行极度圆满，由最极果位等性法身的究竟因——在将对境无相智慧、布施等行为自性清净的一切法如同梦中的境相一样见为平等性的等持中安住，从而一刹那能证悟轮涅取舍之诸法无二等性的现前菩提智慧，即是对境等性无相刹那这一反体的法相，这一点务必要了知。由于对所知取舍耽著的极细障碍也予以断除，因此是证悟对境无相等性的这一反体。

现观庄严论疏

庚四、有境无现无二刹那：

**如梦与能见，不见有二相，  
一刹那能见，诸法无二性。**

4、无二刹那加行的本体即是有境无二相之究竟加行的现观。到底是怎样的呢？依靠有境不行之加行极度圆满，最终果位无二智慧的究竟因——无二智慧犹如梦中的显现与能见的有境本身唯是反体而实际上不见有所取能取之相

<sup>70</sup> 若时异熟起：原译为“若时起异熟”。



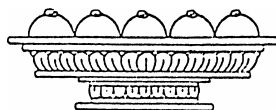
一样，一刹那能现见现似所取能取的一切法无二之真如的现前菩提智慧，即是有境无二刹那这一反体的法相，这一点务必要了知。因为所取能取二相的极细微障碍也予以断除，故而是证悟有境无二相的这一反体。关于此理，“所知作为有法，应成有学道中同时照见二谛，因为是无二刹那之加行故”等等说法，显然对暂时在有学道中具四法般若存在的方式也没有知晓。可见，对极其深奥的这一要点，极度喜爱品头论足者也要归属到前面“爱说者常难”之列中。对此还有其他讲法，在这里没有抄写，如果想要了解，请参阅那些论典，想必你会知道本论的论义在何处。希望公平正直、具有智慧、寻求论义之密意的诸位要知晓这一点。

如是刹那加行的界限：承许唯有在十地未际阶段才具有。

总结偈：

竟入出定无轮番，无量四相四解脱，  
诸相顿圆顿现前，菩提胜道当了知。

般若现观庄严疏第七品句义释终



## 第八品 法身

丁三（广说所得果之功德——法身）分三：一、意法身及功德；二、所依报身及相好；三、行为化身及事业。

戊一（意法身及功德）分三：一、总说具三特点法身之本体；二、广说意法身之功德；三、说明其力功德恒常周遍任运。

己一、总说具三特点法身之本体：

**能仁自性身，得诸无漏法，  
一切种清净，彼自性为相。**

本体：一般而言，所得果位究竟功德的别法身法相，自利断证究竟具足三种特点。到底是怎样的呢？能仁王的离果法性自性身，1、证德智慧法身的特点：依靠出世间道遣除所断客尘的力量而获得二十一类无漏法所摄的离果法身功德。如《明义疏》中说：“无伪之义依出世间道而得，非为所作。”2、断德离客尘的特点：断除二障及习气，因此具足一切所断客尘种相极为清净的体性。3、本体自性清净的特点：如此这些法也成为具有实相自性清净的法相。如此断证究竟的本体，摄于三身中时之法身、由分类断究竟具二清净分的自性身以及证究竟无漏智慧的智慧法身，是由反体而分的。可是，



在最后一品作为能表示法身四法之一，即承许是三身之一的法身，这是依据圣解脱部解释本论颂词的密意。然而承许四身是能表示法身的法显然是间接的讲解。

分别而言，承许无漏法身的所有功德是离果，要按照《宝性论》的直接宣说来达，不是由因缘所造的安立，暂时依靠共同与不共的量，根据大经大论的意义以实相与现相的差别来了知，甚深中更为甚深的遍智所有含义很明显只是以后所证悟的境界，而不是我们的行境，因此我想这是该起信心之处。

己二（广说意法身之功德）分二：一、总功德；二、别功德。

庚一、总功德：

### 顺菩提分法，无量及解脱， 九次第等至，十遍处自体。

一般而言，离果法身的功德无有数量，但如果加以归纳，则完全可包括在二十一类法中。是哪二十一类呢？

1、三十七顺菩提分法（：四念住、四正断、四神足、五根、五力、七觉支、八正道）。

2、四无量（：慈无量、悲无量、喜无量、舍无量）。

3、八解脱（：内有色观外色解脱、内无色



观外色解脱、净色解脱、识无边处解脱、空无边处解脱、无所有处解脱、非想非非想处解脱、灭尽解脱）。

4、渐次安住的九等至（：一禅、二禅、三禅、四禅、识无边处定、空无边处定、无所有处定、非想非非想处定、灭尽定）。

5、十遍处<sup>71</sup>（：地大遍处、水大遍处、火大遍处、风大遍处、青遍处、黄遍处、赤遍处、白遍处、空无边遍处与识无边遍处）。

### 最为殊胜处，差别有八种， 无净与愿智，神通无碍解。

6、八胜处<sup>72</sup>（：四种形色胜处：以内有色想观外色少胜处、以内有色想观外色多胜处、以内无色想观外色少胜处、以内无色想观外色多胜处；四种显色胜处：以内无色观外青胜处、以内无色观外黄胜处、以内无色观外赤胜处、以内无色观外白胜处）。

7、无染等持（：缘他相续为所缘境，能护持使之不生烦恼的定与慧）。

8、愿智（：也就是知愿处智，“于诸声闻不现前之义及如何回答他所提问”之宿愿已得

<sup>71</sup> 遍处：于禅定获得自在之瑜伽师，依凭定力，以四大等为所缘，使之随欲自在变化。所谓的遍，即是广大无量之义。

<sup>72</sup> 胜处：发起胜知、胜见的禅定之处。于禅定中修习观想，现见所缘形色、显色净妙，胜过其他，心不外散。





成就，故能了知如此如此的定与慧)。

9、六通（：神境通、天眼通、天耳通、宿命通、他心通与漏尽通）。

10、四无碍解（：义无碍解、词无碍解、法无碍解、辩无碍解）。

**四一切清净，十自在十力，  
四种无所畏，及三种不护。**

11、四一切清净：（身净、缘净、心净、智净）。

12、十自在（：命自在、心自在、资具自在、业自在、受生自在、解自在、愿自在、神力自在、法自在、智自在）。

13、十力（：知处非处智力、知业报智力、知种种解智力、知种种界智力、知根胜劣智力、知遍趣行智力、知静虑解脱等持等至智力、知宿住随念智力、知死生智力和知漏尽智力）。

14、四种无畏（：正等觉无畏、漏永尽无畏、说障法无畏和说出离道无畏）。

15、三种不护<sup>73</sup>（：身不护、语不护、意不护）。

**并三种念住，无忘失法性，  
永害诸睡眠，大悲诸众生。**

<sup>73</sup> 三种不护：如来身语意三业清净，微细过失亦不沾染，因此不畏他知，不须防护。



16、三种念住（：于恭敬听受所说法者，不以为喜之心念住；于不敬听受所说法者，不以为怒之心念住；于听及不听二者，不以喜怒之心念住）。

17、不忘失法性（即无忘失性，行利生事，从不违时，有如海潮，永不愆期，无有忘失）。

18、永断习气（：不仅仅三门粗重烦恼所知障微细种子，连其习气亦皆永断，毕竟无有）。

19、大悲（即恒常关注有情身心，救离苦等，成办无量无边之一切利益的大悲心）。

**唯佛不共法，说有十八种，  
及一切相智，说名为法身。**

20、佛十八不共法（：如来无有误失、无卒暴音、无忘失念、无不定心、无种种想、无不择舍、志欲无退、正勤无退、念无退、慧无退、等持无退、解脱无退、一切身业智为前导随智而转、一切语业智为前导随智而转、一切意业智为前导随智而转、于过去世无著无碍智、于未来世无著无碍智、于现在世无著无碍智）。

21、一切种智（：一刹那顿时现见诸法如所有性、尽所有性的究竟智慧）。

以上二十一法就称为法身。

庚二（别功德）分二：一、无染之差别；二、愿智之差别。



辛一、无染之差别：

**声闻无净定，除人之烦恼<sup>74</sup>，  
佛无净永断，聚落等烦恼。**

如果有人问：无染等持，作为声闻也具有，那佛陀的无染等持与之有什么差别呢？

声闻相续中的无染定之见，仅仅是通过发现别人缘于自己会生起烦恼则不去往那里等方式来尽除他人的烦恼。而佛陀的无染等持，为了永久性斩断处于城区、城市等中某某补特伽罗相续的一切烦恼，因此是没有刻意前往等就是如来圆满佛陀之无染定的特点。

辛二、愿智之差别：

**佛所有愿智，任运无碍著，  
无障碍常住，普答一切问。**

如果有人问：声闻相续中也具有愿智，那么佛陀的愿智与之有什么不同所为的差异呢？

佛陀的愿智有五种特征：本师佛陀的心相续中所具有的愿智，1、本体的特征，即无勤任运自成；2、断德之特征，不耽著一切法而无有贪著；3、断除了二障及习气而无有障碍；4、时间的特征，乃于轮回存在之间恒常以入定而安住；5、作用的特征，同一时间普皆回答一切问题。佛陀的愿智以上述五种特征胜过声闻。

<sup>74</sup> 除人之烦恼：原译为“离见者烦恼”。



己三（说明其力功德恒常周遍任运）分三：一、本体无勤任运自成之功德；二、行相广大周遍方际之功德；三、时间无尽恒常之功德。

庚一（本体无勤任运自成之功德）分二：一、真实宣说；二、遣诤。

辛一、真实宣说：

**若善因成熟，于彼彼所化，  
尔时能饶益，即于彼彼现。**

力之特点的功德本体无勤任运自成，按照“此寂灭身无分别，如如意树摩尼珠，众生未空常利世，离戏论者始能见”所说，依靠以前的宏愿和资粮圆满的（善因）力量成熟以后<sup>75</sup>，于某某所化对境的众生前<sup>76</sup>，依靠某某能化方便<sup>77</sup>，当某时该调化的时机到来<sup>78</sup>，尔时就能以某某果位予以饶益<sup>79</sup>，这种事业，即暂时在某某众生面前以无有勤作任运自成的方式如是显现。

辛二、遣诤：

**如天虽降雨，种坏不发芽，  
诸佛虽出世，无缘不获善<sup>80</sup>。**

对方辩论说：“如果佛陀具有无勤任运调化所化众生的能力，那应成同时调化一切所化

<sup>75</sup> 这是讲因的特点。

<sup>76</sup> 这是讲所化对境的特点。

<sup>77</sup> 这是讲能化方便的特点。

<sup>78</sup> 这是讲时间的特点。

<sup>79</sup> 这是讲果位的特点。

<sup>80</sup> 无缘不获善：原译为“无根不获善”。



众生。

回答：这一点是不一定的，比如，天王虽然已经降下雨水，但种子被火毁坏等不能成熟而不会发芽，同样，诸佛虽然以无勤任运的方式出现在世间界，可是暂时无有缘分的一切众生不能通过闻法的途径获得成熟相续等善妙。

庚二、行相广大周遍方际之功德：

### 如是事广大，故说佛为遍。

如是以无勤任运的方式不堕偏方，遍及各方的事业广大的缘故，也可以决定说佛陀的事业为周遍一切。

庚三、时间无尽恒常之功德：

### 即此无尽故，亦可说为常。

这样的事业在轮回未空之前显现利众的相续无有穷尽，因此也完全可以说为时间恒常相续轮。

戊二（所依报身及相好）分二：一、总说具五决定之报身本体；二、广说相好功德。

己一、总说具五决定之报身本体：

### 说三十二相，八十随好性，受用大乘故，名佛受用身。

本体：具五决定的他利究竟色身，到底是怎样的呢？处决定唯是密严刹土；身决定即具足三十二相八十随好本性的这一报身；眷属决定即十地菩萨；法决定唯是大乘法；时间决定



为恒常相续轮，正由于通过五决定的方式宣说而受用大乘的缘故，经中承许为能仁的受用圆满身。

己二（广说相好功德）分二：一、宣说差别基相之功德；二、宣说差别法随好之功德。

庚一（宣说差别基相之功德）分二：一、宣说果相之功德；二、宣说能成因。

辛一（宣说果相之功德）分二：一、三类十相；二、二相。

壬一、三类十相：

第一类十相：

手足轮相具，足底如龟腹，  
手足指网连，柔软极细嫩。  
身七处充满，手足指纤长，  
跟广身洪直，足膝骨不突。  
诸毛皆上靡。

能表示大丈夫的相有三十二种：

1、千辐轮：依靠迎送上师等之因而感得手掌具千辐轮相。

2、足善住：以不失毁而稳固受持戒律，感得双足掌如龟腹般平坦。

3、手足缙网：依靠四摄而感得手足指美妙的网相连。

4、手足细软：由布施精美食品感得手及足柔软而细嫩。



5、七处充满：以布施精美饮料而感得身体七处以庄严相充满，身体七处是指手背、足背（共四背）、双肩和后脑。

6、指纤长：由作放生而感手足指纤长美观。

7、足跟圆长：由利益他众而感足跟向外宽广庄严。

8、身广洪直：由于身体断杀而感与普通人相比身量七尺，身材洪大、挺直。

9、踝不显露：以善法正断而感得足踝骨不外突。

10、身毛上靡：由向他弘传善法而感身毛皆上靡庄严美妙。

第二类十相：

**膍如璠泥耶，双臂形长妙，  
阴藏密第一，皮金色细薄，  
孔一毛右旋，眉间毫相严，  
上身如狮子，膊圆实项丰。**

11、膍如鹿王<sup>81</sup>：由授予工巧明与医方明等明处而感得股肉纤圆如鹿王的股肉。

12、立手摩膝：由不舍弃乞丐而感得双臂形长、美妙。

13、势峰藏密：阴由调解离间而感得男阴



藏密不露，堪为第一。

14、身金色：由布施精美坐垫感得皮肤如纯金色。

15、皮肤细滑：由布施美宅而感得皮肤光滑细薄。

16、身毛右旋：由断除愤闹散乱而感得每一毛右旋，长得美观。

17、眉间白毫：由承侍上师之处而感得面部眉间柔软的白毫相庄严。

18、狮子上身：由断除强词而感上身如狮子般平正端严。

19、肩头圆满：由语悦耳语善说而感得膊如金瓶般圆实庄严。

20、肩颈圆满：由于布施药等而感得肩项丰满。

第三类十相：

**非胜现胜味，身量纵横等，  
譬若瞿陀树，顶肉髻圆显，  
舌广长梵音，两颊如狮王，  
齿洁白平齐，诸齿极细密，  
数量满四十。**

21、得最上味：由作病人的护士而感得他人感到不香的味道也现得殊胜的美味。

22、身纵广相：由劝造野苑禅林和经堂等

<sup>81</sup> 膍如鹿王：也译为“璠泥耶膍”。



而感得身肢纵广等如涅若达树。

23、由布施精舍等而感得（顶上有肉隆起如髻之相）无见顶相。

24、广长舌：由说话温文尔雅而感得覆面的广长舌相。

25、得梵音声：由相应六道众生的语言而说法而感得具足梵音。

26、狮子颌轮：由断除绮语而感得两颊如狮子王丰满之相。

27、齿鲜白：由赞叹一切士夫功德而感得牙齿洁白。

28、齿平整：由断除邪命而感得牙齿无有参差、长短平齐之相。

29、齿齐密：由说真实语而感得牙齿极其齐密。

30、四十齿：由断离间语而感得牙齿数量满四十。

壬二、二相：

**紺目牛王睫，妙相三十二。**

31、紺目相：由慈爱目视众生而感得眼睛如蓝宝珠般眼珠中央湛蓝、润泽的紺目相。

32、睫如牛王：由断除贪嗔分别念而感得眼睫如牛王相，互不混杂。

以上三类十相加上二相，共有三十二妙相。



辛二（宣说能成之因）分二：一、总说；二、因之差别。

壬一、总说：

**此中此此相，所有能生因，  
由彼彼圆满，能感此诸相。**

从最主要的角度而言，这些妙相由某某因的差别，能生成的彼彼因完全圆满，能真正感得这些果妙相。

壬二、因之差别：

**迎送师长等，正受坚固住，  
习近四摄事，布施妙资财，  
救放所杀生，增长受善等，  
是能生因相，如经所宣说。**

这些内容的意义按照经中所说，以上文中刚刚讲的道理来了解。

庚二、宣说差别法随好之功德：

分为八部类：

第一类：

**佛甲赤铜色<sup>82</sup>，润泽高诸指，  
圆满而纤长，脉不现无结，  
踝隐足平正<sup>83</sup>。**

1、指甲赤铜色：佛陀因为曾于一切行远离贪恋而感得指甲赤铜色。

<sup>82</sup> 佛甲赤铜色：原译为“佛爪赤铜色”。

<sup>83</sup> 足平正：原译为“足正隐”。



2、指甲润泽：由增上意乐清净而感得指甲润泽。

3、指甲中央高：由生长殊胜种姓而感得指甲中央高。

4、手指圆润：由于仪态无有过失而感得手指形圆。

5、诸指丰满：由广种善根而感得诸手指丰满。

6、诸指渐细：由渐次趋入正道而感手指逐渐纤细。

7、脉深不现：由防护邪命等而感得脉相不外现。

8、筋脉无结：由断除烦恼之结而感得脉络无结。

9、踝不显现：由极其保密道相等之法感得踝隐含不露。

10、足无不平：由救度众生脱离难行之处而感得双足长短平齐，足底平正。

第二类：

**行步如狮象，鹅牛王右旋，  
妙直进端庄，光洁身相称。**

11、行步如狮子：由善于以威光荫蔽他人而感得行步犹如雄狮。

12、进止如象王：由善于以威光荫蔽龙类



而感得回旋行步犹如象王。

13、行步如鹅王：由善于空行而感得行步状如鹅王。

14、行步如牛王：由善于引导众生而感得行步如牛王。

15、回身顾视必皆右旋：由进退步履皆合规矩而感得转身任运右旋。

16、行步严肃：由行步极其美观而感得行步美妙。

17、行步端正：由行为无有诡诈而感得行步端直。

18、体态端庄：由称说他众功德而感得体态端严大方。

19、身如初拭：由不染恶法而感得身躯光洁如初拭。

20、身体匀称：身体由应机说法而感得身体匀称。

第三类：

**洁净软清净，众相皆圆满，  
身广大微妙，步均匀双目<sup>84</sup>，  
清净身细嫩，身无怯充实。**

21、身清净：由威仪清净而感得身清净。

<sup>84</sup> 步均匀双目：原译为“步庠序双目”。



22、身柔软：由具足大悲方便而感得身軀极其柔软。

23、身清洁：由意清净而感得洁身之好。

24、由相续律学清净而感得一切相悉皆圆满。

25、身肢广美：由圆满具足广严功德而感得身肢高广、优美。

26、步态均匀：由平等对待众生感得步态大小均匀。

27、双目清洁：由宣说清净正法而无有翳障，双目清洁。

26、容颜柔嫩：由讲经说法浅显易懂而感得身体柔和细嫩。

29、身无退曲：由心无怯懦感得身无萎缩。

30、身体丰满：由超胜世间善根而感得身軀丰腴、充实。

第四类：

**其身极坚实<sup>85</sup>，支节善开展，  
顾视净无翳，腰圆腰际展<sup>86</sup>，  
无凹腹便便<sup>87</sup>，脐深脐右旋，  
为众所乐见。**

<sup>85</sup> 其身极坚实：原译为“其身善策励”。

<sup>86</sup> 腰圆腰际展：原译为“身圆而相称”。

<sup>87</sup> 无凹腹便便：原译为“无歪身平整”。



31、身肢坚实：由于永尽轮回而感得身肢极其坚实。

32、支节舒展：由于宣说缘起差别而感得身軀支节伸开、舒展。

33、视无不明：由于正确宣说名义而感得无翳障视力明清。

34、腰身圆好：由于令弟子圆满戒律而感得腰身圆好，骯不露骨。

35、腰际舒展：由于远离轮回过患而感得腰际舒展。

36、腰无凹陷：由于摧毁我慢傲气而感得腰不过长、无有凹陷。

37、腹形便便：由于宣说无尽法而感得腹形便便，无有凹凸。

38、脐深圆好：由于通达甚深正法而感得脐深。

39、脐理右旋：由于相应摄受弟子而感得脐理右旋。

40、观不厌足：由于令一切眷属威仪庄严而感得众见而喜，观不厌足。

第五类、

**行净身无疣，及诸黑黧点，  
手软如木棉，手纹明深长，  
面门不太长，唇红如频婆，**



### 舌柔软微薄。

41、威仪洁净：由于心意纯净而感得威仪清净无垢。

42、身无痣点：由于非时不说法而感得身无黑痣癍痕。

43、手软如棉：由于宣说三门轻快安乐之因的法而感得手细软如木棉。

44、手纹明直：由于圆满大沙门之行为而感得手纹明直。

45、手纹深明：由于安住甚深法中而感得手纹深明。

46、手纹修长：由于长时宣说安乐法而感得手纹修长。

47、面不长大：由于宣说学处次第而感得面容修短适中，不过长。

48、唇如频婆：由于证悟诸法犹如影像而感得唇红如苹果色。

49、舌美软：由于以温言调教众生而感得舌面柔软。

50、舌体广薄：由于多具应理功德而感得舌体广薄。

第六类：

### 赤红发雷音，语美妙牙圆，



### 锋利白平齐，渐细鼻高隆<sup>88</sup>， 清净最第一。

51、舌色鲜红：由宣说甚深难以揣度之法而感得舌色赤红。

52、声如雷音：由不具一切怖畏而感得语声发出响如雷音。

53、音韵和畅：由出言悦耳而感得语音和美。

54、白齿圆整：由永断结缚生死轮回而感得白齿圆整。

55、白齿坚利：由能调化难以教化之众生而感得白齿坚利。

56、白齿纯白：如来由宣说白法而感得白齿纯白。

57、平齐平正：由安住平等地而感得白齿平齐方正。

58、白齿渐细：由逐步宣说现观道次第而感得白齿渐细。

59、鼻梁隆准：由具足殊胜智慧而感得鼻梁高起。

60、鼻最清静：由令众生相续清静而感得鼻清静无垢第一。

<sup>88</sup> 鼻高隆：原译为“鼻高修”。







第七类：

**眼广眼睫密，犹如莲花瓣<sup>89</sup>，  
眉修长细软，润泽毛齐整，  
手长满耳齐，耳根不衰退<sup>90</sup>。**

61、双目修广：由宣说正法极其广博而感得双目修广犹如青莲花瓣。

62、眼睫浓密：由引导众生而感得眼睫浓密。

63、眼如莲花：由慈悦幼女而感得双目黑白分明犹如莲花瓣般圆满。

64、眉毛修长：由照见未来而感得双眉修长。

65、眉毛嫩软：由调化方法温和而感得双眉嫩软。

66、眉毛润泽：由以善法滋润心相续而感得双眉润泽。

67、眉毛平齐：由照见所断过失而感得双眉匀齐平整。

68、手掌广长：由最能遮止损害而感得手掌广长。

69、双耳齐平：由战胜贪等烦恼而感得两耳长短平齐。

<sup>89</sup> 犹如莲花瓣：原译为“犹如莲花叶”。

<sup>90</sup> 耳根不衰退：原译为“耳轮无过失”。



70、耳根不衰：由不退失利益众生而感得耳根永不衰退。

第八类：

**额部善分展，开广顶周圆，  
发紺青如蜂，稠密软不乱，  
不涩出妙香，能夺众生意，  
德纹相吉祥，是为佛随好。**

71、额广圆明：由心不随邪见所动而感得额间发际分明。

72、额宽平正：由折服一切邪说而感得额颅宽广平正。

73、头形丰满：由愿力最胜圆满而感得头形圆满如伞。

74、发色紺青如蜂王：由遮止贪可爱境而感得发色紺青如蜂王。

75、首发稠密：由永断二障随眠而感得首发稠密。

76、发嫩软：由智慧详明观察诸法而感得头发柔软。

77、发不乱：由心不被烦恼所扰乱而感得首发条理不乱。

78、首发润齐：由于恒常远离粗语而感得首发不涩，软净润泽。

79、首发香馥：由顺趋菩提分法撒香花瓣



感得首发馥郁散出妙香（，能动众生的心）。

80、手足严饰吉祥结纹：由一切时分美妙庄严而感得以吉祥结纹相及其余吉祥图案严饰。

以上这所有法，经中承许是佛陀的八十随好。

戊三（行为化身及事业）分二：一、认清具五特点化身之本体；二、广说事业之功德。

己一、认清具五特点化身之本体：

**若乃至三有，于众生平等，  
作种种利益，佛化身无断。**

本体：调伏众生的种种化身具有五特点，即色身特点、时间特点、对境特点、果位特点及事业特点。佛陀殊胜化身等的幻化（即色身）乃至轮回未空之间（时间），于十方刹土的种种众生（对境），作增上生决定胜的种种利益（果位），不偏袒而以无勤任运的方式平等行持调化众生的事业（事业），此身就被承许是能仁圆满佛陀调众化身的游舞不间断的本性。

己二（广说事业之功德）分三：一、略说本体；二、广说分类；三、摄义。

庚一、略说本体：

**如是尽生死，此事业无断。**

能表示第八品法身的三法（即本性身、报身、化身），如是第四事业的本体，以方便教化



所化众生的事业连续不断，尽生死轮回未空之间，最终的果位这一法身的事业永不间断。

庚二（广说分类）分三：一、安置于道之所依；二、安置于道之本体；三、安置于道之果位中。

辛一、安置于道之所依：

**诸趣寂灭业。**

1、行持使一切众生寂灭沉陷于三恶道的所有痛苦而获得乐道增上生人天身份的事业。

辛二（安置于道之本体）分四：一、安置于资粮道；二、安置于加行道；三、安置于见道；四、安置于修道。

壬一、安置于资粮道：

**安立四摄事，令知诸杂染，  
及知诸清净，有情如证义，  
六波罗蜜多，佛道…**

安置于资粮道的特点：

2、将众生安置于道的助缘四摄事中。

3、令他们通达道的本体染污及清净因果所摄的四谛之义。

4、意乐的特点：使他们如实成办一切有情之利益的发心无量等之义。

5、加行的特点：使他们行持六度万行。

6、所依的特点：使他们具足决定胜的佛道——十善等戒律。

壬二、安置于加行道：

**…自性空。**



7、将他们安置于加行道，使他们相应修行一切诸法自性空性的甚深实相。

壬三、安置于见道：

### 尽灭二戏论。

8、将他们安置于布施波罗蜜多尤为殊胜的一地自性法界遍行之义中，令他们以无二智慧现量见到真义。

壬四（安置于修道）分二：一、安置于不清净七地；二、安置于清净三地。

癸一、安置于不清净七地之方式：

### 假名无所得，成熟诸有情。

安置于修道的特点：

9、将他们安置于持戒等尤为殊胜的二地至五地之间，使他们证悟一切法唯是假立名称的本体。

10、将他们安置于智慧波罗蜜多尤为殊胜的六地，使他们证悟诸法一无所得的本体。

11、将他们安置于方便波罗蜜多尤为殊胜的七地，使他们成熟一切有情。

癸二（安置于清净三地）分三：一、安置于八地；二、安置于九地；三、安置于十地。

子一、安置于八地：

### 及立菩萨道，遣除诸执著。

将他们安置于力波罗蜜多尤为殊胜的八地，12、由于共同声缘的断证已经圆满，从而



将他们安置于不共大乘菩萨道中，这是对治证悟的特点。13、断除所断的特点：使他们遣除对一切法耽著的所知障。

子二、安置于九地：

### 得菩提…

14、将他们安置于愿波罗蜜多尤为殊胜的九地，使他们获得愿殊胜圆满的菩提。

子三（安置于十地）分二：一、安置于总特点；二、安置于最后有者之特点。

丑一（安置于总特点）分三：一、安置于有学清净圆满成熟究竟之特点；二、安置于彼地功德法获得自在之特点；三、安置于彼地道果法中之特点<sup>91</sup>。

寅一、安置于有学清净圆满成熟究竟之特点：

### …严净，佛土及决定，

### 无量有情利。

将他们安置于智波罗蜜多尤为殊胜的十地，15、有学道清净刹土究竟之特点：使他们严净种种佛土；16、资粮圆满究竟之特点：使他们依靠资粮圆满而决定一生成佛；17、成熟有情之特点：使他们——成办十方刹土中的有情的无量利益。

寅二、安置于彼地功德法获得自在之特点：

### 亲近佛等德。

<sup>91</sup> 本来此科判藏文中是“安置于道之本体断治之特点”，但为了与下文一致，而作改动。



18、使他们心的刹那顿时以神境通前往一切世间界依止佛陀等等无量功德获得自在。

寅三、安置于彼地道果法中之特点：

**菩提分诸业，不失坏见谛，  
远离诸颠倒。**

19、道之本体的特点：使他们齐全作为圆满菩提之因的菩提的一切分支。

20、道之作用的特点：使他们具足作为因的二资本体之业与圆满菩提果紧密相连而绝不失坏。

道的断治之自性：

21、对治的特点：使他们拥有如理如实现见一切法之究竟实相真谛圆满的智慧。

22、断的特点：将他们安置于远离一切颠倒所断的自性中。

丑二、安置于最后有者之特点：

**无彼根本理，清净及资粮，  
有为与无为，悉不知有异。**

23、证悟的特点：将他们安置于证悟那些颠倒之相根源不存在的智慧理中。

24、断的特点：将他们安置于清净一切所断之理中。

25、成就究竟果位断证之直接因的特点：使他们能圆满断尽二障及习气的断德本性身对



治的资粮臻至究竟。

26、将他们安置于能圆满证悟（有为与无为不可了知是异体）有寂等性的证德智慧法身现空无别的证悟解脱中。

辛三、安置于道之果位中：

**安立大涅槃。**

27、将他们安置于获得道之究竟果位不住有寂的大涅槃中。

庚三、摄义：

**许法身事业，有二十七种。**

本师圆满佛陀在了义《般若经》中承许如是能表示第八品法身的法——事业有二十七种。

总结偈：

具三解脱三智海，三定四行所成果，  
三身坛城圆法身，事业威光当了知。

般若现观庄严疏第八品句义释

以上为了利益喜欢详细讲解的所化众生，宣说了八种现观。

丙三（如是宣说之摄义）分二：一、摄为六种现观；二、摄为三种现观。

丁一、摄为六种现观：

**相及彼加行，彼极彼渐次，  
彼竟彼异熟，余六种略义。**



三智是成为证悟基道果无生本体之法相的现观；正等加行是圆满修行三智之行相加行阶段的现观；顶加行是各个时期修习三智的那些行相达到极点阶段的现观；渐次加行是以分开和归纳按固定顺序修行三智那些行相阶段的现观；刹那加行是修行三智行相达到究竟刹那圆满菩提阶段的现观；法身是三智的那些行相加行圆满之异熟的现观。如此是为了利益喜欢不广不略的众生而承许，三智作为一个，将现观的意义摄略归纳为余六种。以上宣说的六种现观，如果再进一步归纳，那就是三种。

丁二、摄为三种现观：

**初境有三种，因四加行性，  
法身事业果，余三种略义。**

证悟对境基道果实相之方式中分出的对境现观——三智是因特点的现观；有境修行三智行相之方式中分出的有境现观——四加行是加行阶段的现观。由如此修行因三智的加行中所获得的究竟果位就是法身连同事业的果体性的现观。如此是为了利益喜欢简略的众生而承许安立三种现观，这就是余三种略义。

对于如此从成百上千的般若到归纳之间的智慧波罗蜜多的隐义现观次第圆满解释的这部窍诀大论，必须要以恭敬、恒常的精进加以深



入。如善逝教诫阿难说：“我为你宣讲的所有法忘失，但般若的只言片语也绝不能失毁。当以对如来知恩报恩之心莫失毁此般若，当铭记于心……”意义重大。

乙三、造论圆满尾义：

**般若窍诀——现观庄严论，至尊弥勒怙主撰著圆满。**

甲四、末义译跋：

此般若波罗蜜多教授现观庄严论由梵译藏者谓天竺明本光论师与吉祥积译师翻译校对，后又经天竺大德无死论师与具慧译师重译校阅善为抉择也。

此言：

众论注疏语虹虽绚丽，然而深感空洞无实义，讲辩著之徒劳得何果？无言禁行稳固得满足。

本释论义精华之日轮，未被戏论言支云所遮，借助教理窍诀之七马，成为佛教四洲之庄严。

依此愿利乐源如来教，无偏讲修殊妙日月轮，讲辩著之光芒遍诸方，成为利乐众生吉祥因。

愿我亦由此世结生际，于兜率天顶戴怙主尊，弥勒足尘至尊行列中，再度获得同缘之正法。

此《现观庄严论疏》，出生在东方达波地带的释迦比丘多昂丹毕尼玛于华智仁波切修行处石渠嘎琼山间撰著圆满。

2007年7月15日译毕于色达喇荣



## 释量论·成量品释科判

全品分三：.....	277
甲一、宣说佛为量士夫分二：.....	277
乙一、宣说量之总法相分三：.....	277
丙一、宣说正量之法相：.....	277
丙二、其中否定成立理：.....	277
丙三、遣除于此之辩证分三：.....	281
丁一、唯识是量合理性：.....	281
丁二、量论并非无意义：.....	282
丁三、依法相说此一义分二：.....	284
戊一、真实说：.....	284
戊二、断疑虑：.....	285
乙二、是故说佛为正量分二：.....	286
丙一、安立成量之自宗：.....	286
丙二、破许自生量他宗分二：.....	287
丁一、遮破正量为常有：.....	287
丁二、遮破具量自在天分二：.....	288
戊一、观察彼常无常破：.....	288
戊二、破是一切之作者分二：.....	289
己一、无能立分二：.....	289
庚一、说非真实之能立：.....	289
庚二、详细说明彼之理分三：.....	291
辛一、真实分二：.....	291
壬一、形义不能堪当因分二：.....	291
癸一、具特点形无宗法：.....	291
癸二、唯形是因不决定分三：.....	292
子一、不定：.....	292
子二、若定极过分：.....	294
子三、遣成果同似能破：.....	294
壬二、唯独形名非是因分二：.....	296
癸一、唯独形名非因喻：.....	296
癸二、若是因则极过分：.....	297



辛二、破他宗理：.....	297
辛三、宣说彼之成立义：.....	299
己二、有能害分三：.....	302
庚一、因与非因成相同：.....	302
庚二、应成无关因之喻：.....	303
庚三、宣说彼宗极过分分二：.....	304
辛一、真说分二：.....	304
壬一、随存随灭不成理：.....	304
壬二、是故宣说极过分：.....	305
辛二、破彼答复分二：.....	305
壬一、分破不定之二喻：.....	305
壬二、归摄共同之意义：.....	306
甲二、广说彼为量能立分二：.....	307
乙一、安立能立之理证分二：.....	307
丙一、遮破承许无能立分二：.....	307
丁一、说对方许：.....	307
丁二、破彼：.....	308
丙二、宣说真实之能立分二：.....	310
丁一、欲等顺式依道说分二：.....	310
戊一、因圆满分二：.....	310
己一、各自宣说分二：.....	310
庚一、意乐圆满说欲利分二：.....	310
辛一、真实宣说：.....	310
辛二、遣诤分二：.....	310
壬一、遣除修习不容诤分二：.....	310
癸一、略说：.....	311
癸二、广宣说分二：.....	311
子一、许心依身无能立分二：.....	311
丑一、破他宗分二：.....	311
寅一、破许非同时所依分二：.....	311
卯一、宣说彼者无随存：.....	311
辰一、遮破相似之随存分二：.....	311
巳一、建立自同类随存：.....	311
巳二、广说彼之合理性分二：.....	312
午一、生之前际续随存：.....	312





未一、总说分二：.....	312
申一、宣说遮破分二：.....	312
酉一、一切皆应成产生：.....	312
酉二、因果应成颠倒矣：.....	313
申二、除违教：.....	314
未二、分别破常法：.....	315
午二、后际相续随存理分二：.....	316
未一、简略宣说无能立：.....	316
未二、详细宣说彼意义分二：.....	316
申一、遮破分二：.....	316
酉一、比喻不成：.....	316
酉二、无推理：.....	317
戌一、许不成立：.....	317
戌二、破彼：.....	317
亥一、破由具根身所生：.....	317
亥二、破由无根身所生：.....	318
申二、除诤论分二：.....	319
酉一、遣除并存不容有：.....	319
酉二、除依能依变非理：.....	320
辰二、成义自宗立随存：.....	320
卯二、宣说彼者无随灭：.....	321
辰一、总破分二：.....	321
巳一、说无随灭之立宗：.....	321
巳二、广立彼之合理性分二：.....	321
午一、说过失：.....	321
午二、破遣过分二：.....	321
未一、顺缘不全答非理分二：.....	321
申一、遮破：.....	321
申二、自不同理：.....	322
未二、具有违缘非答复分二：.....	323
申一、前答复分二：.....	323
酉一、宣说他宗：.....	323
酉二、破彼：.....	324
申二、后答复分二：.....	324
酉一、宣说他宗：.....	324



酉二、破彼分二：.....	325
戌一、略说：.....	325
戌二、广解：.....	325
戌三、说摄义：.....	326
辰二、别破身常有：.....	327
巳一、真实说：.....	327
巳二、除彼疑：.....	328
寅二、遮破同时之所依分二：.....	329
卯一、破不合理之他宗分二：.....	329
辰一、观察能依有无破分二：.....	329
巳一、观察能依有无破：.....	329
午一、遮破：.....	329
午二、破彼答：.....	331
巳二、依彼理破其余理：.....	332
辰二、观察能依生灭破分二：.....	334
巳一、观察灭式而遮破：.....	334
巳二、观察增式而遮破分二：.....	335
午一、真破分二：.....	335
未一、真实：.....	335
未二、破彼答复：.....	336
午二、破他理：.....	337
卯二、安立自宗合理性分二：.....	338
辰一、真实：.....	338
辰二、他非理：.....	338
丑二、立自宗分二：.....	339
寅一、真实自宗：.....	339
寅二、除诤论：.....	340
子二、宣说彼者有能害分二：.....	341
丑一、非由有支所产生分二：.....	342
寅一、宣说有支有妨害：.....	342
寅二、遣除破彼非理诤分二：.....	343
卯一、彼无然见等合理分二：.....	343
辰一、遣除见等非理诤分二：.....	343
巳一、真实：.....	343
巳二、依彼破他理：.....	344



辰二、以喻说他许合理分二： .....	344
巳一、真实： .....	344
巳二、破彼答复： .....	346
卯二、有支虽无宜用词分二： .....	348
辰一、破许真名之有境分二： .....	348
巳一、说无实境运用理： .....	348
巳二、破分真假他答复： .....	348
辰二、说是反体有境理分三： .....	350
巳一、数等用词之原因： .....	350
巳二、宣说彼名之必要： .....	351
巳三、依彼说理及说喻分三： .....	351
午一、诠法有法之名称： .....	351
午二、诠聚聚支之名称： .....	352
午三、依彼教他亦通达： .....	355
丑二、破由分支而产生分二： .....	356
寅一、非由一切非支生： .....	356
寅二、非由一一分支生分二： .....	356
卯一、真实： .....	356
卯二、破彼遣过分二： .....	357
辰一、遮破分二： .....	357
巳一、略说： .....	357
巳二、广宣说分二： .....	357
午一、无分一类息非因： .....	357
午二、有分他类非是因分二： .....	358
未一、多是多因不合理： .....	359
未二、多是一因不合理： .....	360
辰二、自不相同分二： .....	361
巳一、真实： .....	361
巳二、他不同此分二： .....	362
午一、不同之理： .....	362
午二、除疑分二： .....	362
未一、略说： .....	362
未二、证彼合理分二： .....	364
申一、他宗破彼无能害： .....	364
申二、说他能立无意义： .....	365



壬二、遣修无边不容有分二： .....	366
癸一、辩论： .....	366
癸二、答复彼分二： .....	366
子一、差别改变分二： .....	366
丑一、略说： .....	366
丑二、广宣说分二： .....	367
寅一、改变不变说差别： .....	367
寅二、彼等结合差别基： .....	368
子二、无量分二： .....	369
丑一、真实： .....	369
丑二、除诤论分二： .....	370
寅一、遣除他亦成无量： .....	370
寅二、遣由种子生之诤： .....	371
庚二、加行圆满说导师分三： .....	373
辛一、由悲修习方便生： .....	373
辛二、如何证悟方便理： .....	373
辛三、修习方便说导师： .....	376
己二、结尾： .....	377
戊二、果圆满分二： .....	378
己一、自利圆满说善逝分二： .....	378
庚一、略说： .....	378
庚二、广宣说分三： .....	378
辛一、善妙而逝： .....	379
辛二、不退而逝： .....	379
辛三、无余而逝分二： .....	380
壬一、真实： .....	380
壬二、除彼诤分二： .....	381
癸一、略说： .....	381
癸二、广宣说： .....	381
己二、他利圆满说救护： .....	382
丁二、救等逆式说能知分四： .....	384
戊一、宣说救护自性者分二： .....	384
己一、宣讲四谛说救护： .....	384
己二、宣说四谛各自性分四： .....	384
庚一、宣说当知之苦谛分二： .....	385





辛一、宣说痛苦之事相分二： .....	385
壬一、真实： .....	385
壬二、破邪分别分二： .....	385
癸一、破无轮回之承许： .....	385
癸二、破彼遣过之答复分三： .....	386
子一、破无轮回之依据分二： .....	386
丑一、风等惑因不合理分二： .....	386
寅一、略说： .....	386
寅二、广宣说分二： .....	387
卯一、遮破分三： .....	387
辰一、因果应成皆错乱： .....	387
辰二、因果应成颠倒矣分二： .....	390
巳一、真实： .....	390
巳二、破彼答复分二： .....	390
午一、对方承许： .....	390
午二、破彼分二： .....	391
未一、真破： .....	391
未二、破除过失： .....	391
辰三、应成决定唯一果： .....	392
卯二、自不同理： .....	393
丑二、亦破大种许为因分二： .....	394
寅一、真实破： .....	394
寅二、除净论分二： .....	394
卯一、除教义说之相违： .....	394
卯二、除于彼时之净论分二： .....	395
辰一、遣除无别不成净： .....	395
辰二、于彼他许不相同分二： .....	396
巳一、宣说他许有妨害： .....	396
巳二、于彼自宗不相同： .....	398
子二、立有轮回之依据分二： .....	399
丑一、真实： .....	399
丑二、破彼净论： .....	399
子三、说无轮回有妨害分三： .....	401
丑一、略说： .....	401
丑二、广说分二： .....	401



寅一、唯大种因太过分： .....	401
寅二、大种差别不合理分二： .....	402
卯一、真实： .....	402
卯二、破彼答复分二： .....	403
辰一、遮破意义理： .....	403
辰二、遮破比喻理分二： .....	404
巳一、比喻意义不相同： .....	404
巳二、若许相同太过分： .....	405
丑三、摄义： .....	406
辛二、宣说苦谛之法相分四： .....	407
壬一、无常： .....	407
壬二、苦： .....	407
壬三、空： .....	407
壬四、无我分二： .....	408
癸一、真实： .....	408
癸二、彼合理性： .....	408
庚二、宣说当断之集谛分二： .....	409
辛一、建立痛苦具有因： .....	409
辛二、认清痛苦彼之因分二： .....	410
壬一、遮破非理之他许分二： .....	410
癸一、遮破承许无有因分二： .....	410
子一、真实： .....	410
子二、除净论： .....	410
癸二、破自在天等他因： .....	411
壬二、建立理成之自宗分三： .....	412
癸一、认识生因即是爱： .....	412
癸二、结合教证宣说义： .....	413
癸三、遣除于彼之净论： .....	414
庚三、宣说当得之灭谛分二： .....	416
辛一、建立痛苦有灭尽： .....	417
辛二、遮破不容之疑虑分二： .....	417
壬一、无我缚解则合理分二： .....	417
癸一、我非轮回之自性： .....	417
癸二、我执说为轮回因分二： .....	418
子一、真实： .....	418



子二、除彼诤论分二： .....	419
丑一、离贪不住轮回中分二： .....	419
寅一、真实： .....	419
寅二、除彼疑虑分二： .....	419
卯一、除以业住之诤论： .....	420
卯二、除以悲住之诤论： .....	420
卯三、宣说住亦无过失： .....	421
丑二、断除道初无有有分二： .....	422
寅一、略说： .....	422
寅二、广宣说分二： .....	423
卯一、宣说俱生我见体： .....	423
卯二、彼无无有有之理： .....	423
壬二、有我缚解不合理分二： .....	423
癸一、常我无缚无解脱： .....	424
癸二、不可说我无有彼： .....	424
庚四、宣说当修之道谛分二： .....	426
辛一、无我永是解脱道分二： .....	426
壬一、真实： .....	426
壬二、除彼诤论分四： .....	426
癸一、遣除断治能力同分二： .....	426
子一、略说： .....	426
子二、广宣说分二： .....	427
丑一、无有勤奋无退转分二： .....	427
寅一、现前永久无能力： .....	427
寅二、纵非现前亦不退： .....	429
丑二、纵有勤奋亦不退： .....	429
癸二、除烦恼非无余尽分二： .....	429
子一、贪等他法不毁他： .....	430
子二、认识摧毁之对治分二： .....	431
丑一、宣说所毁诸过根分二： .....	431
寅一、真实： .....	431
寅二、除彼疑虑： .....	431
丑二、宣说能毁之对治： .....	432
癸三、除惑永尽不可能： .....	433
癸四、遣除虽尽复退转： .....	433



辛二、彼外余道非如是分二： .....	434
壬一、有我执中不解脱分二： .....	434
癸一、真实： .....	434
癸二、说彼之理分三： .....	435
子一、唯有我中无离贪分三： .....	435
丑一、略说： .....	435
丑二、广说分二： .....	436
寅一、遮破见过而除贪分二： .....	436
卯一、唯见过失不能断： .....	436
卯二、无有过失亦过分： .....	437
寅二、遮破修苦而除贪分二： .....	438
卯一、唯知痛苦非离贪分二： .....	438
辰一、唯知痛苦非离贪分二： .....	438
巳一、唯见有境为痛苦分二： .....	438
午一、唯见痛苦亦不除： .....	438
午二、依彼不舍我所心分三： .....	440
未一、并非始终是痛苦： .....	440
未二、纵然本是不成见分二： .....	442
申一、断除贪因不合理分二： .....	442
酉一、贪因之我无有断： .....	442
酉二、是故知苦无实义： .....	445
申二、虽贪变成无过失： .....	447
未三、虽见不断我所心： .....	448
巳二、了知异体非离贪： .....	449
辰二、宣说离贪即如何： .....	451
卯二、释说观修痛苦义： .....	451
丑三、末义： .....	452
子二、虽有解脱我无义： .....	453
子三、是故教诫断我执： .....	453
壬二、破许解脱之余道分二： .....	453
癸一、破依自在教解脱分二： .....	454
子一、唯教非为真能立： .....	454
子二、遮破其是合理性分二： .....	454
丑一、遮破能立似现量分二： .....	454
寅一、种子力失非能立： .....	454



寅二、重变成轻亦非理： .....	455
丑二、宣说比量有妨害分二： .....	456
寅一、生因与彼不相违分二： .....	456
卯一、真实： .....	456
卯二、破彼除过分二： .....	457
辰一、未见失毁答非理： .....	457
辰二、说与彼许实相违： .....	459
寅二、立因相违之自宗： .....	461
癸二、破由业身尽解脱分二： .....	462
子一、真实： .....	462
子二、破彼答复： .....	464
戊二、说由救护知善逝： .....	467
戊三、说由善逝知导师： .....	468
戊四、说由导师知具悲： .....	468
乙二、摄集彼之一切义： .....	468
甲三、如是宣说之必要： .....	469





## 释量论·成量品释

麦彭仁波切 著  
索达吉堪布 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为三：一、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<sup>92</sup>：宣说量之总法相；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<sup>93</sup>成立理；除遣于此之辩诤。

丙一、宣说正量之法相：

**量即无欺识。**

正量即是指所谓的无欺之识。

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。**

<sup>92</sup> 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，因此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。

<sup>93</sup> 否定：指量的法相中“无欺”否定词的意义。



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缘故。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：）对什么所做事的对境不欺呢？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，因为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，因为以自证成立的缘故，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。

释量论·成量品释



### 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

释量论·成量品释



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的缘故，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（遣除此于之辩诤）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，**

释量论·成量品释



**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，即便是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，

释量论·成量品释



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的缘故。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）。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宝珠呢？对雾气到底是气还是烟愚而未决，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、做事宣讲的一样，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：真实说及断疑虑。

戊一、真实说：

### 明未知义尔。

如果对方说：阿闍黎的有些论典中说：“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，也是明了前所未有的总境之义。

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的缘故。决定是指自相，因为以单纯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？

这是看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，为此看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普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的缘故。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，  
不容看待故，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：常法也看待俱有缘以后才次



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看待外缘的缘故，某些外缘行相也不能利益它的缘故，如果自体看待他缘、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：无能立及有能害。

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：因为身体、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，由于能起作用的缘故，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、时而运行的缘故。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：真实及破他宗理；宣说彼之成立义。

辛一（真实）分二：形义不能堪当因；唯是形名非是因。

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连。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之故，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的缘故，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，那么我们说它是不能，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的缘故，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，一切都应成具有穉穉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。

事三、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，  
如鸱梟派前，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梟派面前，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，在鸱梟派面前，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”这一点在鸱梟派面前也不成立，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的缘故。为什么呢？如同“此众生作为有法，因为行走之故，能证明是牛；此众生作为有法，因为具手之故，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，不是它的因也是需要是，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。

释量论·成量品释

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连，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？因为毫不相干的自在天被承许为因合情合理的缘故。

庚三（宣说彼宗极过分）分二：真说及破彼答复。

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的缘故，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的缘故，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的缘故，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，

释量论·成量品释



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

释量论·成量品释



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的缘故。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：

释量论·成量品释



**故各无何力，聚有德彼等，  
是因非自在，此等无别故。**

正由于刚刚阐述的缘故，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之故。

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：透破承许无能立；宣说真实之能立。

丙一（透破承许无能立）分二：说对方许及破彼。

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，当来依鸢鹰。**

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鸢鹰、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，这一点在下文将给予阐述。

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：因圆满及果圆满。

戊一（因圆满）分二：各自宣说及结尾。

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：真实宣说及遣诤。

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：略说以及广宣说。



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的缘故。

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：破他宗及立自宗。

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，

释量论·成量品释



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看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的缘故。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舍生。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。

释量论·成量品释



**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。

百二、因果应成颠倒矣：

**诸根一一损，意识非有损。**

释量论·成量品释



**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，如同三角架一般依存”相违。

释量论·成量品释





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，因为同样未曾见过的缘故。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：遮破以及除诤论。

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，因为是死心之故。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。

爾二（无推理）分二：许不成立及破彼。

戊一、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、根等之故。

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的缘故。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之故，眼产生缘取色法的眼识而不会产生缘取声音的耳识等等，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（除净论）分二：遣除并存不容有；除依能依变非理。

页一、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的缘故，就像瓶子和瓠瓠、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，由于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

释量论·成量品释



因。

页二、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。

页二、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。

释量论·成量品释



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：说过失及破遣过。

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，由于因齐全的缘故，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：透破及自不同理。

申一、透破：

**彼有方有之，驾馭故彼生，  
非呼吸生彼，风排及引生，  
无勤何因致？彼等盛衰中，**

释量论·成量品释



**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，是因为不具足气息的缘故。

驳：事实并非如此，如果心识存在，才会有呼吸以及引出长短气息，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他事物上具有这一点。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，在醒觉与睡梦时呼吸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的缘故，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。**

释量论·成量品释



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：前答复及后答复<sup>94</sup>。

申一（前答复）分二：宣说他宗及破彼。

酉一、宣说他宗：

**若如灯心等，患违身非因。**

假设对方说：如同灯心被湿性作障碍、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者造成它无有能力，因此死亡的身

<sup>94</sup> 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。



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的缘故。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的缘故。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：宣说他宗及破彼。

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。

页二（破彼）分三：略说广解及说摄义。

成一、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。

成二、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

释量论·成量品释



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：那是不可行的，因为《医疗手术》等中明明说不可救药的疾病。

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。

成三、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

释量论·成量品释



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：真实说及除彼疑。

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的缘故。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，虽然砍断肢体等身体发生变化，但心依旧

释量论·成量品释



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融化以后成为熔液，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现象时而出现、时而不出现，但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，如果深入细致进

释量论·成量品释



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：“许心自性恒光明，彼客尘过而染上，法性心外之他心，非是光明说自性。”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（透破同时之所依）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：透破以及破彼答。  
午一、透破：

**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、氈毳聚合一样，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，由于无有他体的缘故，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，那么由于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

释量论·成量品释



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

释量论·成量品释





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、能依的关系丝毫不合理，因为不可能依存的缘故。

**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的缘故而依靠此理予以遮破。具体来说，外道徒承许：对于毛线与羴羴、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





依令安住的缘故。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，为这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。

已二（观察增式而遮破）分二：真破以及破他理。

午一（真破）分二：真实及破彼答复。

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

释量论·成量品释



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

释量论·成量品释





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，

释量论·成量品释



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的缘故。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：真实以及他非理。

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

释量论·成量品释





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

释量论·成量品释



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，因为因不存在之故。

寅二、除诤论：

释量论·成量品释





**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澈而见不到，可是因为它毕竟是有形体的缘故，无有阻碍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的缘故而不存在。

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的缘故不可得到他体。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，故而是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，就像氍毹不叫毛线一样。

巳二、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、有碍等等说法。

辰二（以喻说他许合理）分二：真实及破彼答复。

巳一、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。

已二、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合的饮料，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

释量论·成量品释



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。

释量论·成量品释



**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，  
如外非实体。**

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。

已二、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。

已三（依彼说理及说喻）分三：诠法有法之名称<sup>95</sup>；  
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。**

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，  
非因子遣除，即用瓶之名，**

<sup>95</sup> 诠法有法之名称：本来藏汉大词典中，是诠法声，



## 故瓶非谓色，一体之名称， 是诠类聚别。

当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。

所谓瓶子的名称看待自己的法——色等是诠聚名；从看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缘故，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: 非由一切非支生; 非由一一分支生。

寅一、非由一切非支生:

### 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: 真实及破彼遣过。

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，因为因齐全的缘故。

卯二（破彼遣过）分二：透破及自不相同。

辰一（透破）分二：略说以及广宣说。

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缘故，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



的缘故。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缘故。

### 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。

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的缘故，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之故。

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

释量论·成量品释



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之故，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

释量论·成量品释



——心识也该有明显不明显等差别，就像大小的灯光有差别一样。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：真实及他不同此。

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的缘故，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：不同之理及除疑。

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：略说及证彼合理。

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

释量论·成量品释



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，只不过是暂时以睡眠的方式存在，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。

释量论·成量品释



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，因为是有色根的缘故，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

释量论·成量品释



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：辩论以及答复彼。

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：差别改变及无量。

子一（差别改变）分二：略说以及广宣说。

丑一、略说：

**已修若反复，亦将侍勤作。  
所依不稳固，超胜不能增。**

释量论·成量品释







### 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、烧水暂时温度的特点会有所增长，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，因此无法限定它的量。

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静一样。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：真实以及除诤论。

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

释量论·成量品释



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

释量论·成量品释



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凝等沉重界的障碍，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的缘故，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，一切士夫为什么都不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

释量论·成量品释



因为有障碍的缘故，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，但由于是心的缘故不可能不产生，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，

释量论·成量品释



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（知行圆满说导师）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，而精进修习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。**

释量论·成量品释



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，就像吸铁石存在铁杆就会动摇一样，因的法相也是依靠伴随着圣教之光的慧眼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。**

释量论·成量品释





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缘故，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。

幸三、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的缘故，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。

如果有人问：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

释量论·成量品释



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：略说以及广宣说。

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：善妙不退无余逝。

释量论·成量品释



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的缘故，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？不退又是怎样的不退？

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

释量论·成量品释



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：真实以及除彼诤。

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、时而发笑以及对说别人说“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

释量论·成量品释



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：略说以及广宣说。

癸一、略说：

**有谓言说等，故非尽过患。  
此逆疑故谬。有因故因治，  
修习灭尽故，由知因自性，  
彼智亦成立。**

伺察派（胜者派）等有些外道声称：由于言谈、有身有心、吃饭穿衣等的缘故，（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的缘故，对方的论证是错误的。

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的缘故不可断，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，  
由因自性知，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的缘故不是常有，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的缘故。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的缘故，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。

如果有人问：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

释量论·成量品释



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，因为无欺之故。

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；

释量论·成量品释



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：真实及破邪分别。

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，因为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：略说以及广宣说。

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：由于随存随灭错乱的缘故，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：透破及自不同理。

卯一（透破）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的缘故，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，

释量论·成量品释



### 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通法。

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

释量论·成量品释





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，由于无有如此差异的缘故，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，由烦恼中生起嗔恨。

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烦恼，从中生起嗔恨的缘故，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，那么由烦恼所牵而生起贪欲、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：对方承许及破彼。

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，即使涎长增上也产生它的法——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：真破及破除过失。

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，

释量论·成量品释



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的缘故。

**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：

释量论·成量品释



## 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的缘故。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？因为因无有差别的缘故，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。

释量论·成量品释



丑二（亦破大种许为因）分二：真实破及除诤辩。

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

释量论·成量品释



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；与彼他许不相同。

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，称为平常的液体，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，为此身体一旦毁灭，心也将灭亡。

答：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的缘故。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穷无边的过失。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的缘故。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。

已二、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：真实及破彼诤论。

丑一、真实：

### 非识非识因，是故亦成立。

由于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的缘故。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：略说广说及摄义。

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：真实及破彼答复。

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，因为因不存在之故，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：透破意义比喻理。

辰一、透破意义理：

**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，为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的缘故，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的缘故。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（透破比喻理）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的缘故。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中断，如同毯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。

已二、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不能分离的方式与之相同，但如果你们声称由于不是他体的缘故不能堪当比喻，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  
同类的同类因的缘故，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  
的缘故，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：无常苦空及无我。

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，  
为此也是痛苦。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的缘故，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：真实及彼合理性。

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  
的缘故，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的缘故。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，因为它是常有之故。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来说都不可能。

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。**

由于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，为此就成了恒常存在或者恒常不存在，因此不合理。

释量论·成量品释



辛二（认清痛苦彼之因）分二：透破非理之他许；建立理成之自宗。

壬一（透破非理之他许）分二：透破承许无有因；破自在天等他因。

癸一（透破承许无有因）分二：真实以及除诤论。  
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。**

释量论·成量品释



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、有触也有色的缘故，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。

释量论·成量品释



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的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

释量论·成量品释



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，坏爱是要离苦。

如果问：爱是由什么产生的，依靠它如何

释量论·成量品释



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<sup>96</sup>：

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。

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

释量论·成量品释

<sup>96</sup> 遣除于彼之诤论：藏文中此处分二，但下文中没有分。







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，**

释量论·成量品释



**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的缘故，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。为此，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。

释量论·成量品释



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（透彼不容之疑虑）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

释量论·成量品释



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：真实及除彼诤论。

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，

释量论·成量品释



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：真实及除彼疑虑。  
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，为此  
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，那么现在仍旧见到业的能力，  
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的缘故。

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的缘故，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的缘故，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的缘故。

**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的缘故，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：略说以及广宣说。

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



聚见的缘故，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的缘故还会投生其他有，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的缘故。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。**

犍子部声称：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。

**自性无坏灭，智者谓常性，  
故舍此惭见，说彼为常有。**

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。

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。为此，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：略说以及广宣说。  
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，但先前没有转依的有过患心，就像获得无有过失的道一样，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，消除看待缘，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看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看待外缘而消失，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的缘故，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之故。

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连，再如何单独修习，但由于与过失的因——愚痴即我见无有相违的缘故，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：真实及除彼疑虑；  
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的缘故。  
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

释量论·成量品释



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故。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，为此是无  
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。

如果对方便：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

释量论·成量品释



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的缘故，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的缘故。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）的缘故，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，从所断自己的角度而言也不一定退转的缘故。

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：真实及说彼之理。

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，与这些贪嗔紧密相连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：略说广说及末义。

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

释量论·成量品释

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；无有过失亦过分。

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嗷嫉妒等，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，并不是由于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

释量论·成量品释





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、无有过失亦过分：

**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的呢？

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的缘故，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，因为我不存在而平常的我执是痛苦的因这一点你们也不承认的缘故。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，为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的缘故，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。

面一、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。为此，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，  
彼何舍弃我？修苦成无义。**

假设对方说：在解脱时不仅对单我的所，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。

百二、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，就像正在感受痛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，如同厌恶一个男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。

释量论·成量品释



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恶，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

释量论·成量品释





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的缘故。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。

**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，某补特伽罗都是远离贪执，因为承许士夫是离贪也丝毫不受那个我控制的缘故，就像吝啬主人的妻子欢喜布施

释量论·成量品释



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，**

释量论·成量品释



### 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。为此，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。

已二、了知异体非离贪：

**殊胜求其余，具生灭心故，  
后士亦了知，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的缘故。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

释量论·成量品释



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

释量论·成量品释





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。

释量论·成量品释



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。**

释量论·成量品释



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、穷尽罪业而的象征，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的缘故，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的所有重业，有些人也必然成为无有系缚，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：真实及破彼除过。

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，因为因不存在之故。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，因为因完整无缺之故。

**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：刚刚进行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；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；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的缘故而不投生？

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的缘故。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之故。

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，则由于因不齐全的缘故，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，常法不观待外缘的缘故，显然与果次第产生相违。不仅如此，而且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之故。现在造作时也应成不造作，因为以前没有造作之故。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、受者是一体之故。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的缘故，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、认识本面等才合情合理，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恹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：真实及破彼答复。  
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，由于它不存在的缘故因就成了残缺不全，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的缘故无法了知，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之故。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的缘故，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，**

释量论·成量品释



**变小非异类，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。

释量论·成量品释



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缘故。

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，因为因不存在之故。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。**

由于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的缘故。

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故。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，由于为他宣说的缘故，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慧。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，为此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，并且这样的智慧也不是无因而生，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、某果看待某因的看待理、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，经中所说的外道积聚起来，如云：“唯我说真如。”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的缘故并非不承许，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的缘故。“等”字包括“如由烟知火，由水鸥知水，具慧菩萨理，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

释量论·成量品释



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

释量论·成量品释

