

中观四百论释

——善解心要论

圣天菩萨 造颂

甲操杰 造释

法尊法师（从藏）译颂

敬礼具足大悲诸正士

犹如雪山极白妙善聚，亦如牟尼能满一切愿，
于此大地皆称为遍智，敬礼有情师长能仁尊。
阅无量经唯一正见眼，诸佛教法究竟心要义，
圆满解说佛语证遍智，估主龙树足下恭敬礼。
童年广学多闻悉圆满，无量智慧般若海渊博，
谁由智慧灭除生死苦，贤善大悲不住涅槃乐。
由名称光照破众生暗，圣尊师徒足下恭敬礼。
大车密意固然难通达，但为自己修习众经论；
及为饶益具根有情故，大论注释我今乐分析。

此菩萨瑜伽行四百论释分四：（一）题义；（二）翻译敬礼；（三）正释论义；（四）论末义。

（甲）初（题义）

梵语扎睹夏打夏，此云四百，梵语夏打，此云论，梵语夏日夏，此云颂，即《四百论颂》。此论有十六品，每品二十五颂，每一颂大致很圆满的显示一义。由有四百颂，故名《四百论》。本论原文称：夏打夏夏打，即名《百论》，如月称释中说：“此《四百论》原先没有‘四’字；能破除诸邪分别故名为‘百’，能断除实执故名为‘论’。”不说“扎睹”（四）是有所为的；这就是由于破除百种邪分别为例，以表示破除无边邪执的意思，所以叫做《百论》，这是就它的作用而立名。有些注释中误解此论题的“百”字的含义，是不合理的，

如上解释题义，乃是此论的本意。月称为了破除那些邪分别，特作注释而申正义。

(甲) 二 (翻译敬礼)

敬礼圣者曼殊室利，是就广抉择增上慧学为缘以为主要所诠，是为令人了知此论属对法论摄。

(甲) 三 (正释论义) 分二：(一) 总义；(二) 别义。

(乙) 一 (总义) 分三：(一) 造论者殊胜；(二) 破除某些注释的错误分别；(三) 略述各品大意。

(丙) 一 (造论者殊胜)

月称释云：“由于圣天阿闍黎是龙树阿闍黎的弟子，是故此论属于此宗，非别宗义。”圣天阿闍黎是狮子岛（今锡兰岛）的王子，后舍王位出家，游历到南印度遇龙树，受龙树教，即为龙树的近住弟子。由于他博通和深修显密教法，现生已得佛位，这是圣天阿闍黎在他自己作的《摄行论》中说他证得无上瑜伽“不共幻身”。如果证得无上瑜伽不共幻身时，此生决定获得殊胜成就。这是怙主龙树的意思。有些书中说，先得生起次第，后得圆满次第，其义亦如上说。是故有说圣天先是凡夫异生，后得圣位，亦不相违。在《智慧金刚集论释》中亦说圣天阿闍黎已得八地。阿闍黎圣天著有很多显密论典，兹不烦述。

(丙) 二 (破除某些注释的错误分别)

月称释云：“现在有些文学家把此论分为两部分。”这是指大德护法依据“百”字把此论分为两部分，前八品名《说法百论》，后八品为《辨议百论》，并且把此论的中心意义说成是破除遍计所执有自性，以唯识宗的理趣来解释，这不是此论的本意。如月称释说：“把《四百论》的意义，说成与龙树宗的意义不同，这是臆造的。”此论是为了说明，具足大乘种姓的补特伽罗趣入无上菩提的道次第，必须要有整体的联

系故；主要的意义亦是抉择诸缘起法没有少许自性。所以自宗（中观宗）从来没有怀疑要许依他起有自性之处。又彼等宗许解脱三有不须证微细无我，而此论正是成立解脱三有必须证微细无我故。

（丙）三（略述各品大意）

问曰：那么，造此论就无必要了，因为缘起无自性的正理，在阿闍黎龙树的《中论》等中已经广说故。答曰：无过，由于在阿闍黎的诸论中对自他部所计，已由多种正理破除，但恐有些怀疑《中论》是特为调伏他宗唯是争辩的论典。其实《中论》等并不是专为争辩的论典，而是为诸求解脱者通达诸法真实性；并且是为具足大乘种姓者由修习此瑜伽行的道次第而得成佛。圣天为了使人了解龙树阿闍黎的密意，所以作此论。兼带要说的是：诸小乘补特伽罗证得菩提。必须依靠通达诸法真实性。

问曰：这些道理不是在《中观宝鬘论》等中已经说了吗？答曰：无过，因为此论广说生起大乘发心，必须先断除执为常乐我净的四种颠倒，修习下中士意乐的规则；以及怙主龙树建立二谛，破除他宗的邪执的道理，在此论中当作精辟地广为阐述，所以造此论没有重复的过失。此论不别作皈敬文，是说明此论非仅为断除别人怀疑龙树阿闍黎的论典而作（有怀疑《中论》专是为的争辩），而是表示此论属于《中论》。

问曰：此论如何说明道的次第呢？答曰：月称释中说：“先分析如何安立世间诸有为法，然后渐次宣说胜义谛。”初四品广说执有漏五蕴是常等的颠倒，于生死应生起出离之理。其中第一品是说明五蕴皆依因缘而生，故是无常，此即广说必须修习死无常的规则断除常执颠倒。第二品是说明有漏五蕴既然是无常，则不应认为是自利究竟之处，了知彼有漏蕴具有损恼性，即说明执有漏为自性乐的颠倒。第三品是

说明彼有漏五蕴既是苦，即应当常生厌离，从而即断除执生死为净的颠倒。第四品是说明有漏五蕴既是不净，则应舍弃，不应执我及我所而生我慢，应当破除我慢执境，即是断除执我的颠倒的规则。这四品是说善修中士意乐，生起由业及烦恼为缘而流转生死犹如火坑之想。附带显示：具足大乘种姓者志求成佛即应生起愿菩提心的规则，小乘种姓只是生起希求解脱的方便。第五品说明由于现见成佛必须依菩萨行，即发起行菩提心而趣入菩萨行的规则。由于现见随顺烦恼而转尚且不能圆满自利，何况圆满利他，所以第六品广说烦恼生起等之理由。由于烦恼生、住和增长的因是色等境，所以第七品说明破除缘诸境以后而生起现行烦恼的理。第八品说明由于没有通达色等诸境真实性而起的非理作意，即是烦恼生起的因；教诲生起断除烦恼的欲乐，和对真实性的理有少许的怀疑，亦应趣入等，是净治弟子成为法器的规则。

如是前八品是说明成熟身心的道次第，后八品是说明为断除烦恼障和所知障而依胜义谛的道次第。

第九品是为说明有为法无有少许常体，教人修习破除执诸法是常的见。第十品是说明内外诸法无我。第十一品是说明执时为常。第十二品广说破除边见。第十三品别说根境非实有。第十四品是说明诸缘起法犹如旋火轮虽然全无自性，而能得解脱和一切智等以破除边执。第十五品广说修习有为法生住灭三相自性空的理。第十六品是说明造论的所为和断除诸敌论者的其他攻难，抉择师长和弟子所应修习。是故就道的所缘来说，此论则广释依世俗谛的道次第和依胜义谛的道次第。

第一品 明破常执方便品

（乙）二（别义）分二：（一）明依世俗谛的道次第；
（二）明依胜义谛的道次第。

(丙) — (明依世俗谛的道次第) 分二: (一) 明由断除四颠倒门修习中士意乐发起愿菩提心的轨则; (二) 明发起行菩提心已而学菩萨行的轨则。

(丁) — (明由断除四颠倒门修习中士意乐发起愿菩提心的规则) 分四: (一) 明由广思维念死门断除常执颠倒的规则; (二) 明由修有漏身皆苦的门断除乐执颠倒的方便; (三) 由思维生死不净的体性门断除净执颠倒的方便; (四) 示于有漏法不应执我及我所的门断除我执颠倒的方便。

(戊) — (明由广思维念死门断除常执颠倒的规则) 分二: (一) 标品名; (二) 正释品文,
(己) — (标品名)

菩萨瑜伽行四百论释善解心要论, 明破常执方便品第一。

(己) 二 (正释品文) 分三: (一) 略示由念死门策发勤修解脱道的不放逸行; (二) 广明修无常的规则; (三) 明修无常的利益。

(庚) — (略示由念死门策发勤修解脱道的不放逸行)

颂曰: 若有三世主, 自死无教者, 彼犹安然睡, 有谁暴于彼。

修习圣道生起精进的主要障碍, 是于死执为不死的颠倒心, 所以应当数数思维死无常而勤修圣道, 因为若修习死无常则易通达苦等故。由于执诸法实有, 则不能解脱三界系缚。凡为死主魔所自在的士夫, 若有欲界、色界、无色界, 或地下、地上、空间三世间的乐自在主 (天名), 彼自己即是为死主, 非受他命, 自己亦不命他。又由于自己就是在执死刑, 故名死主。如果有这样的死主, 手举利剑, 将断命故, 存不存活全凭死主, 是故已见死相, 或如头上燃火, 而不精进修习圣道, 还像已经断灭死主的佛陀和阿罗汉一样的

安然而睡，不精勤修习对治死的方便，那还有谁像这样的粗暴、懈怠和愚痴呢？所以应当数数修习无常，受持暇满难得的心要胜义。譬如有一大臣由于得罪了王的执灯侍臣，彼等待侍臣亟欲谋杀此大臣，王也同情和支持，此大臣也怀疑王想杀他，因而便时刻警惕。我们也应当安住不放逸，时刻警惕不被死主损害的方便。又如有一士夫在旷野中迷失道路，行至极可恐怖的村中，但他心中坚信无恙，终于被害而死。所以住三界城则近于死主的杀害，若是放逸，决定为死主损害，因此应当精进修习善法。

（庚）二（广修无常的规则）分三：（一）明修习念自己决定死的规则；（二）明不应自己未解脱死怖不思维死的过患而专忧虑他死；（三）教诲应当远离贪著尘事而勤修解脱道。

（辛）一（明修习念自己决定死的规则）分二：（一）修习粗无常；（二）修习细无常。

（壬）一（修习粗无常）分五：（一）明存活不能遮止死亡及不应只坚信存活；（二）不应以为死是人所共有而不生怖畏；（三）不应恃有医疗老病的方法而不畏死；（四）由于死时不决定故就不怖畏死极不应理；（五）破勇敢者不畏死的因由。

（癸）一（明存活不能遮止死亡及不应只坚信存活）分二：（一）正明；（二）破常作存活想不起怖畏。

（子）一（正明）

颂曰：为死故而生，随他行本性，现见是为死，非是为存活。

问曰：虽有三世间主的死王，但是，若先有能避免死的存活，在存活的中间不应畏惧死。答曰：存活不能遮止死，因为存活的本身就在趣向于死的方向故；存活唯是趣向老死的缘故。譬如一切婴儿皆当有死故，因为从初出生时起就像

执死刑者一样步步引导被杀者往杀的刑场，中间亦随着老病衰等因缘自在而转，刹那不停地趣向死主之前的本性（自然规律）是不可抗拒，所以完全不应当只坚信永久存活，亦如正在作死亡之事，如断其头，非是作的存活之事。如《本生经》云：“佛言，大王，众生于初夜入胎住世间，日日所作，都是在迅速不停地趣向于死。”譬如有残忍暴君，若群臣按时未到即斩其首，所以畏罪侍臣唯向前行，不敢停留，因此，行住坐卧任作何事无不是向往寿减之处，所以不应坚信存活不死。譬如有一旅行的人，思念回家，脚踢门前的骆驼，骆驼警畏而起，随主自在而走。当知我们一切众生皆是随逐死亡的自在而转。又如有人为了陷害他人故而作刺客，由于杀他未逞，刺客反而被他人杀害。当知一切有情唯作死事，非是为的存活。

（子）二（破常作存活想不起怖畏）

颂曰：汝见去时短，未来时间长，汝思等不等，显同怖呼唤。

问曰：现在人寿百岁，先过了十六岁，还有八十四岁的寿命，在这八十四年的中间应当尽情享受快乐，然后再努力对治死主，所以存活的时间很长，应当希望存活。答曰：极不合理。若汝见过去的时间短，未来的时间长，从这样的执著而生懈怠，是极不合理的，何以故？如《中观宝鬘论》云：“死缘极众多，活缘唯少许，此等亦成死，故当常修法。”由于死无定期，汝思维过去未来的时间长短相等，或者过去的时间短未来的时间长不相等，这显然应当了知由死而生怖畏。可是，汝反而说不怖畏，这就像误入怖畏险道的人一样，本被盗贼所恐怖，反而呼唤我不怖。还装着唱歌。又如有一群儿童，夜宿一村，到处大便，明旦早起诸童子齐去，有一些婆罗门未去。守村者便说：“汝愚痴当受责备，在村长不罚你以前快将粪除去。”诸婆罗门只除去了自己的粪

便，不除旁人的粪便。世间共许粪同样是不净的，执自己的粪便为净者，诸由我所执死无定期的未来时间很长与彼相同。

（癸）二（不应以为死是人所共有而不生怖畏）

颂曰：由死共他故，汝无死畏者，岂唯害一人，由嫉使生苦。

问曰：本来的时间虽然不决定长，但是，死是一切有情共有，所以对于死自己不必要畏惧。答曰：极不合理。由于死是一切有情共有故，汝就不畏惧死，这岂不是只见害一个补特伽罗的死，不见其他的死便生苦恼吗？假若见一切众生死就不生苦恼的心者，首先汝就是由嫉妒彼一人而有的苦，但是死由嫉妒心所使而生的苦恼吗？不是，因为由死的本身就能生苦。共死并不是遮止苦的因，故于可畏处应当怖畏。譬如有一国王最初征收一人的税，其人即生苦恼，后来普遍征收其苦则消除，首先这是由嫉妒而生的苦，死苦就不是这样了。又如有很多同伴共居一狱，毫不能减少每个人的痛苦。

（癸）三（不应恃有医疗老病的方法而不畏死）

颂曰：老病可治故，汝无畏死者，后罚无可治，汝极应畏死。

问曰：由无老病则无有死，因为老病由医药金丹堪能治疗故，所以不必畏死。答曰：病老纵有少许医药治疗，但不畏死是不应理，因为暂时以医药能治病，金丹能冶老，由此汝虽暂时可以不畏惧老病，但是，到了最后死的怖畏以任何方法也不能对治，所以很明显的汝须怖畏死故。譬如有一大臣性情强横，王派遣其他大臣他都能抗拒，可是最后国王亲领军来则无法对治。又如浣衣者损害婆罗门衣而有方法对治，若损害王衣则无法令王满意，月称释中引与颂文不同的喻说：损害王衣能以美善慈和悦耳的歌赞请求，有对治的办

法，对于死主以请求是不能对治的。虽然难治能治，但死不能以请求而对治，所以应怖畏死。

（癸）四（由于死时不决定故不怖畏死极不合理）分二：（一）现见死是一切共有故须畏死；（二）破未见决定死故不须怖畏。

（子）一（现见死是一切共有故须畏死）

颂曰：如所宰众畜，死是众所共，复现见死者，汝何不畏死。

问曰：一切异生虽有不可避免的死，但是。现在不能决定了解当死，所以不应怖畏。答曰：死并不是难得理解的，例如所宰杀的众畜性死是共有，由见一个死则能推知死是一切异生共有。复又现见很多众生已死，现在亦见很多众生正死和当死，汝以未见死作理由，究由何因而不畏惧死呢？应当深思死的怖畏。犹如屠夫宰杀众畜，见杀一畜，余畜不应安乐而住，所以应当精进安住善法。

（子）二（破未见决定死故不须怖畏）

颂曰：由时无定故，便思我常者，则终有一日，死来伤害汝。

问曰：虽然现见有死，但死的时间不决定，何须励力遮止死呢？答曰：此不应理，因为由于死时不决定故汝便计我是常，这是最愚痴的，正因为死无决定，现在更须要作死的警惕，今天虽然还没有死，但是，明天后天等终有一日，死来伤害汝，所以应当舍弃久存活希望而思维死，勤修解脱圣道。譬如有“巴格罗刹”，展转食人，彼境诸人依次为其所食，所以一切众生终当有死。

（癸）五（破勇敢者不畏死的因由）分二：（一）不应认为只是怯弱者才起死的怖畏；（二）不应为爱护自己的命故而造恶业。

（子）一（不应认为只是怯弱者才起死的怖畏）

颂曰：只顾未来利，不顾生命尽，谁说自卖身，称汝为智者。

问曰：此中虽知决定死，但死的怖畏只是怯弱者才有，一切勇士为了成就名利赞美故而勇敢陷入战场，虽由利刃伤身，但是，由于没有怯弱故，所以就没有死的畏惧。答曰：极不合理，只顾现生将来的名利恭敬等而奋斗，若不顾受用的所依身生命将尽，则是以出卖自己的身命之事而求得将来的名闻利养，像这样的人，谁也不肯称汝是智者，唯说愚痴。是故应当观察身命当尽，不应贪著名利恭敬。譬如有一商主的儿子，为了名利，广结交情，顾此失彼，结果破裂交情，其子断然穷困。又如有一婆罗门有三个儿子，当遭遇荒年时，他对妻子说，当卖掉一子以度灾荒。当时有一王子。见欲购买，尔时婆罗门父携其长子，母抱小儿。依依不舍，第二子即对王说，只有我卖了，随请携我去吧！是故为自己未来的名利追求，就等于出卖自己的身命。

（子）二（不应为爱护自己的身命故而造恶业）

颂曰：何故自为质，造作诸恶业，汝定如智者，对我已离染。

问曰：为求财物而舍身命固然是错误的，但是，为了保护自己的身命而作恶业这为何不可呢？答曰：不应道理，何以故？把自己当作今后受大苦恼的物质抵押。现在为了少许的受用，为什么要造作诸恶业呢？假若汝定要这样作，那就应当像智者阿罗汉一样，对“我”已经远离贪染了。譬如有一闹妓女者，却被妓女所卖。又如有一好沽酒者，由于无钱而抵押自身。

（壬）二（修习细无常）分二：（一）由于存活就是在刹那刹那的消亡故不应坚信不死；（二）欢喜久存活与不乐衰老是相违故不应贪著相续不断。

(癸) 一 (由于存活就是在刹那刹那的消亡故不应坚信不死)

颂曰：任谁所谓活，唯心刹那顷，众生不了彼，故自知极少。

由于希望长久存活，而于现生出卖自己，造作恶业，是不合理的，何以故？刹那不住是有为法的法性（自然规律），所以任何有情的所谓存活，除开唯是心的一刹那外，别无存活，执著恒常不变为因的众生，决定不合道理，是故世间上了知自己的本性（自然规律）者极为稀少，所以应努力修习细无常。譬如衣堕河中，经久方捞，终不可得。又如有一天子行走迅速，任何空行天等都不能及。所以除开刹那坏灭的存活之外，再也没有最短的时间了。

(癸) 二 (欢喜久存活与不乐衰老是相违故不应贪著相续不断)

颂曰：汝爱久存活，而不乐衰老，噫同类众生，见汝行为善。

问曰：虽然存活只是刹那顷，但存活是相续不断，所以为求长寿故，应当耽著存活。答曰：这是邪见，因为汝欢喜长久存活，而又不乐发白面皱等衰老形相，噫！真是可怜，汝的这种邪行，只有像汝同类的不善众生，才同汝自己一样认为是善，诸智者则见为恶，所以不乐衰老者则不应贪著相续不断。譬如有一园中来一老人，有些童子对他说，汝颜色憔悴，而作讥笑，但是，彼等童子又乐于长久存活。

(辛) 二 (明自己未解脱死怖不思维死的过患则不应当专忧虑他死) 分二：(一) 略示；(二) 广说。

(壬) 一 (略示)

颂曰：汝应忧自死，何忧儿孙等，自过而责他，岂非所应呵。

问曰：虽然不乐于老死，但是，儿子有老死，这就成了忧虑之因，对自己倒无忧虑，所以应当忧虑儿女等死。答曰：不应道理，因为汝自己还是随顺死主自在的众生，造作恶业，若要忧虑死，汝就应当念自死，何须忧虑儿孙等死呢？应当忧虑自己死，为什么？自己还在死主的恐怖下，反而说忧虑他死，这岂不是被诸智者所应呵责吗？应当呵责，所以应当努力念自己死。譬如有一带有标志为婆罗门的奴婢，别的奴婢了知他是某人的奴婢，却忘记了自己也是奴婢。忘记自己死而忧儿孙死的人，与此相同。

（壬）二（广说）分六：（一）破子女未请问便往后世应当悲伤；（二）对于子女不应过分贪著；（三）不必向人表示对子女死的哀痛；（四）不应为了联络亲友后辈对亲友的死表示哀悼；（五）不应贪著亲友聚会；（六）不应贪著良辰美景。

（癸）一（破子女未请问便往后世应当悲伤）分二：

（一）正说；（二）只是自己愚痴实则已请问过而去。

（子）一（正说）

颂曰：若时未请求，自来为子女，彼不问自去，非是不应理。

问曰：虽然应当忧自死，但是，儿孙是属于我所有，他不请问我便往后世，故应忧虑。答曰：这也不合理。假若在何时汝未请求他来为我作子，是由他自己的业力使他来为汝作子女，尔时他往后世，不请问父亲自己而去，非是不应道理，因为来与去二者是一般自然的现象，这是法尔如是。譬如有一女人忽然来至园中为人作妇，其人不知此女从何而来，后来此女不请问彼人而去，尔时彼人生大苦恼。旁人问曰：汝如此女从何而来吗？答曰：不知。既然是这样，彼不请问而去与不请问而来一样，汝何必烦恼呢？所以既不知道从何处来，又不知道向何处去，那儿女死汝就不应当烦恼了。

(子) 二 (只是自己愚痴实则已请问过而去)

颂曰：唯由愚痴故，不知子行相，此欲他去相，已用老衰表。

就另一方面来说，彼并不是没有请问而去，因为只是由汝自己愚痴故，子女表现往后世的行相时，汝没有去观察它。从此世往后世，其实已经用面皱发白衰老等行相所表示。譬如有一人令子负担远去，子正去时，其父悲伤。于是勤劳为子生长故而所得的果实，必然死亡，所以不应悲伤。

(癸) 二 (对于子女不应过分贪著) 分三：(一) 不应过分贪子女的理由；(二) 随不随顺父母都不应生贪著；(三) 儿子爱父母不待他缘是不坚固的。

(子) 一 (不应过分贪著子女的理由)

颂曰：如父爱其子，彼则不如是，世间向下行，故难生天趣。

问曰：虽然子女往后世，已用衰老等行相所表示，但是，由于过分贪爱子女则成为忧苦之因。答曰：不应过分贪著，为什么？例如父母珍爱子女，而子女对父母则不是这样，因为世间人对下辈子女极其爱惜，而下辈子女对上辈则非如是爱重，父母百般艰苦为子女等生长，却有些子女在顷刻间即抛弃父母等的恩德故。如是贪爱则成引业，故此世间人大半趣向地狱下行，是故生人天趣者尚且难得，何况得解脱，因此应当尊重一切长辈（越是下下辈而对上上辈的爱就越疏远）。譬如一瓶阿魏丸，日日取之则少。又如铃声渐渐由大而小乃至消失。不知报恩，则坏善法，是故难得生天趣。

(子) 二 (随不随顺父母都不应生贪著)

颂曰：若时不随顺，则都无所爱，尔时起贪爱，唯同于贸易。

复次凡是随顺自意与不随顺的子女，都不应过分的贪著，因为何时子女对父母不随顺，则完全无有爱故。问曰：如果有时随顺则应贪爱吗？答曰：尔时若起贪爱，就唯与贸易相同，非因他是子女而起贪爱了。譬如有一大王，最可爱的太子死后，诸大臣启奏说：大王，太子谋反。大王闻之，特别恼怒，欲杀太子。后来诸臣又奏大王曰：大王，王子已死。大王闻之，顿生欢喜。

（子）三（儿子爱父母不待他缘是不坚固的）

颂曰：由离所生苦，人心速消失，可观由离苦，表贪不坚固。

问曰：不观待随不随顺父母，子女爱父母都是很坚固的。答曰：非有坚固不变的爱，因为由于离开贪爱境等对儿子所生的苦恼，在人们心中即会迅速消失，所以贪爱不是永恒。若贪爱系缚永久不能解松，则由贪爱所生的苦恼即不会消失，由此即可观察也有远离彼贪爱的苦果，这就表示贪爱不坚固。譬如有一大王航行，被非人索其船，有一大臣请求大王曰：大王，请你爱护我的儿子。言毕投入水中，向非人说我替王死。由此大王即平安而归。大臣子等闻父替王死，深生痛苦，但是，由于大王的妥善爱戴，大臣子等便思维：我得受用悉由父死的功勋所感。从此以后则永无忧苦。

（癸）三（不必向人表示对子女死的哀痛）

颂曰：既知自损恼，都无少功德，汝自为诡诈，此亦不应理。

问曰：对于子女等死心中虽然不应忧恼，但顺世间习惯，必须悲哭槌打身等以表示哀痛。答曰：此不应理。既知拔发等事对自身有损恼，完全没有一点好处，汝自己诡诈伪装而受无义的痛苦，这是妓女等人所为，对于我等则不应理。譬如有一女人模仿别的女人自刎。这是说与无故自杀反而骄傲相同。

(癸) 四 (不应联络亲友后辈对亲友的死表示哀悼)

颂曰：如为分布苦，世间遍流转，于已苦众生，布苦复何为。

问曰：自造痛苦虽然毫无益处，但是，为了联络亲友后辈故，所受点苦也是难免的。答曰：如世间众人随业自在，成为子女，分布诸苦，在此世间，遍布流转。对于自己本来就是受苦的众生，还要分布给他的新苦复有何为呢？如同疮上放盐，因此联络亲友后辈等无有一点须要，自己应当勤修解脱生死的方便。譬如有二堂兄弟，一人亡父，一人丧母，二人相遇彼此互相增加痛苦，所以联系亲友后辈毫无必要。

(癸) 五 (不应贪著亲友聚合) 分二： (一) 正说；
(二) 不应贪著亲友长时会合。

(子) 一 (正说)

颂曰：若喜彼集聚，何不喜彼离，集聚与分离，岂非俱时有。

问曰：由于分离是苦的因，亲友聚会是快乐的因，所以应当贪著亲友聚会。答曰：此不合理。若亲友聚会是欢喜的因，云何不应思维亲友的分离是欢喜的因呢？应当这样思维。集聚与分离岂不是同时俱有吗？因为唯是同一因故。譬如吉祥女的后面决定伴随逐黑耳女。当知如毒食，暂时虽生少许快乐，但是，到了最后毕竟会发生痛苦。

(子) 二 (不应贪著亲友长时会合)

颂曰：过去无有始，未来无有终，何故汝见合，不见长时离。

问曰：虽然最后决定分离，但是，合会的时间很长，所以不应计较分离的痛苦。答曰：那么，分离与相遇的时间应是短，合会的时间应是长，因为流转生死的诸众生，过去时间无有始，未来的时间无有终，汝以何理由只见最短时的合会，而不见长时的分离，对分离不生忧愁，反而对极短的合

会而生贪著呢？因此必须忧长时的分离，不应贪著短时的合会。如有一些人离家很久，妻顺别人，此人后日回乡，即时不停地寻至妇家而感受痛苦。所以世间有情不忧长时的分离，只忧虑短时的分离，故不合理。

（癸）六（不应贪着良辰美景）

颂曰：刹那等诸时，定如诸怨害，故于彼怨害，汝都不应贪。

问曰：虽然分离的时间长，但是，夏日花开、秋月圆明等良辰美景，吸引着心思，所以没有分离的苦恼。答曰：刹那、那缚和须臾等时间的渐渐增多，就是汝的存活在刹那减少，如像怨仇决定夺汝的寿命。就由这个原因，故于彼刹那等怨仇，汝都不应贪着。譬如有一老女仆，经常受女老主人的打骂痛苦，她不生仇恨，反而贪爱主人。贪著良辰美景的世间人，则与此女仆人相同。

（辛）三（教诲应当远离贪着尘事而勤修解脱圣道）分二：（一）定须出离勿待死主治罚；（二）教诲早舍尘事依寂静处。

（壬）一（定须出离勿待死主治罚）

颂曰：恶慧怖分离，不能出家者，智者定应作，谁待于治罚。

问曰：虽然上面所说符合正理，但是，亲友分离实在很难，故由怖畏分离，不往林间。答曰：恶慧，汝为了怖畏分离依寂静处，而不能出家者，那么，令亲友分离，死主决定能作。所以智者抉择取舍，必须应作的事业，就决定去作，谁肯等死主的治罚呢？是故在死主治罚未施行时，应往林间，勤修解脱。譬如必定应缴纳的赋税，勿待受苦才去缴纳。

（壬）二（教诲早舍尘事依寂静处）

颂曰：汝思作此已，后当往林间，若作已后弃，作彼有何德。

问曰：亲属虽然决定要舍离，但是，等待子女长大，能负家务重担，才可能决定往林间。答曰：汝若思维等待子女长大，应作之事已作，然后当往林间，但是，如果作完事后而又决定弃舍，那么，汝所求之果实就全无所有，这样对所作的事又有何功德呢？首先是弃舍。譬如无义地琢磨石块；芒果已染不净，纵然浣洗终不能吃，必然弃舍。

（庚）三（明修无常的利益）

颂曰：若谁有此念，思我定当死，彼已舍贪故，于死更何畏。

问曰：虽然往林间是主要的，但是，由于贪爱我及我所，故起怖畏而不能往林间。答曰：若精进修习死无常，则对于贪爱我及我所，亦能远离。为什么？若谁这样思维：我必定死，死无定期，并很快就会死。谁有迅速死决定无疑的心，彼就能远离一切愤闹，对于我的贪爱尚能弃舍，对于死主更有何怖畏呢？永断怖畏，为了当得解脱，于是往林间，离子女当无怖畏了。譬如为了使饮食不成毒故，应当先用金镬子试验，若食有毒，立刻弃舍。

如是如上所说，随死主自在，决定当死，死无定期，应当数数思维，因为若能于此善修。则能于诸上上圣道，无须劬劳亦能生起。否则，即如善知识博朵瓦说：“乃至未生起死无常的心，则障碍生所证之道。”粗无常与细无常，二者都应当恒常修习。

总摄颂曰：

能断财利贪爱缚，静处勤修胜策法，
诸经密语殊胜法，最初思维死无常。

第二品 明破乐执方便品

(戊) 二 (明于有漏身修苦门断除乐执颠倒的方便) 分二: (一) 标品名; (二) 正释品文

(巳) 一 (标品名)

示修菩萨瑜伽行四百论释善解心要论, 明破乐执方便品第二。

(巳) 二 (正释品文) 分二: (一) 别释文义; (二) 略示本品的旨趣。

(庚) 一 (别释文义) 分三: (一) 于粗身修苦的轨则; (二) 由此佛说修习身苦的轨则; (三) 修习行苦的轨则。

(辛) 一 (于粗身修苦的轨则) 分三: (一) 示身具苦的理由; (二) 广释修苦的轨则; (三) 破乐有自性。

(壬) 一 (示身具苦的理由) 分二: (一) 虽见身苦但须保护勿令损伤; (二) 断除过于贪著身体。

(癸) 一 (虽见身苦但须保护勿令损伤)

颂曰: 虽见身如怨, 然应保护身, 具戒久存活, 能作大福德。

有漏身中内有四百零四病的损恼; 外界有刀杖石块等击伤的损害, 所以身是生苦的源泉。圣者虽然现见苦的自性, 见身犹如怨仇, 然应对身加予保护勿令损伤, 因为若具足律仪长久存活, 由此则能作圆满广大福德智慧资粮大福德故, 这是为断除既然身如怨仇是否应当保护的怀疑, 故说应当保护。总起来说, 说无常的教授, 是令心生起厌离; 又为有执身既能引生无义造作恶业, 由此则生轻贱何用保护身的怀疑, 为断除此轻视, 故颂云: “虽见身如怨, 然应保护身。” 譬如商主的儿子与贼同系一枷, 所以商主对贼同样保护。

(癸) 二 (断除过分贪著身体)

颂曰: 人苦从身生, 安乐由他起, 身是众苦器, 汝何重此身。

问曰：若是应当保护身，那就必须从衣食等门极力爱护。答曰：无过。人们稍有饥渴等苦，皆从身生，由于饮食等满足，使身稍有安乐，这种安乐都是唯独依赖其他外缘而生起的，因此身是众苦之器，那么，汝何以贪重此身呢？应当努力精进修习善法；以及仅就衣食不生过患而养活身体。比如有一罗刹女化现为庄严的女子，有一男子与她共乘一车，不久即在此人面前显现罗刹可憎形象，此人即用利剑砍之，罗刹女即成为二，复破此二，即成为四，其后空中有天人曰：“若杀此罗刹女即能杀尽一切罗刹。”此人即遵令行之，果然杀尽罗刹。我们修习苦、无常则能断除贪爱身体的业惑，何以故？若无有身造业，即无一切痛苦。

（壬）二（广释修苦的轨则）分七：（一）思维此身多分是苦受；（二）思维勿须多加功用而苦易生；（三）思维身不越苦的本性；（四）思维为苦所损恼的状况；（五）思维苦有大力；（六）思维乐受如身中之旅客；（七）由此于本性是苦的身应生厌患。

（癸）一（思维此身多分是苦受）分二：（一）正说；（二）思维虽然厌苦欣乐但苦随逐的理趣。

（子）一（正说）

颂曰：若人所生乐，不能大于苦，如是极大苦，宁犹思维小。

问曰：苦虽然唯独从身生起，但有医治苦的方法，故苦的力量小，乐的力量大，所以不应畏惧苦。答曰：若有某甲天授坐柔软的垫褥时，心意舒畅而生乐受，但是，忽被毒蜂所刺时，其乐顿然消失以后，由苦则生厌患，因为苦有大力，所以乐受不能大于苦，如是极大苦力，宁犹思为小吗？这样思维不合道理，应当思维苦，心生厌离。譬如有一“札左罗刹”具大苦蕴，虽然劫夺“掙桑”之妻，但他仍然受苦，无有

少许快乐。所以陷入苦泥的生死中，而思维安乐即与彼喻相同。

（子）二（思维虽然厌苦欣乐但苦随逐的理趣）

颂曰：世人皆趋乐，乐者实难得，故于此众生，众苦如随逐。

乐由苦力压伏，其乐即微小故，但世间诸人皆想成办现前安乐，而思避免苦恼，但本性是苦的身体希求安乐也很难得，为什么？由于希求安乐则积集成苦的因故。是故于此众生刹那坏灭无常，虽欲避免苦恼。然诸众苦对于众生如影随逐，此随行苦实在难断。譬如有人被狂象恐怖，潜入枯井，心便思维我得解脱，但狂象随他并未远离。

（癸）二（思维勿须多加功用而苦易生）分二：（一）若求稀有之乐即应于长时之苦生畏；（二）过分爱惜身体等同爱惜仇人。

（子）一（若求稀有之乐即应于长时之苦生畏）

颂曰：如欲能得苦，乐岂能如欲，汝何重稀者，多者何不畏。

众生于苦恒常相近，纵不相近，亦不须劬劳成办即能如欲获得痛苦，乐岂能如欲获得吗？当然不能，因为具苦的身体乐很稀少故。如夏日炎天求冷极少。世间有情，汝由何因只爱重稀少的安乐，而对于多苦者何不畏惧呢？若欲爱重稀少的安乐，则于不欲的众苦，那就应当生起厌离。譬如挖开王的库藏，苦则随自所欲皆有，但不能得安乐。

（子）二（过分爱惜身体等同爱惜仇人）

颂曰：已得安乐身，反成众苦器，重身与重怨，二者实相同。

犹如娇嫩肌肤的身体，偶被荆棘刺之即生大苦，所以已得少许安乐的身，反而成为受大苦器，因为由彼补特伽罗爱重身与爱重怨，二者实属相同，为什么？二者都是同一苦因

所摄故。譬如一人睡卧车上，有一大王见已心生愍念，即携彼入宫，以好饮食资具抚养，其人身体即变成娇嫩，其后乍一遇芥子许的硬物所触，即生苦痛不能入睡，所以依靠如是安乐的资具，即有如是痛苦的生起。

（癸）三（思维不越身苦的本性）

颂曰：身虽久享乐，不能成乐体，谓他胜本性，此定不应理。

复次身虽以恒常受用安乐为因，加重爱护，企图久享快乐，但不能成为乐体，为什么？是具足苦的本性故；谓由其他外缘的压伏而战胜苦的本性，此种说法决定不应道理，譬如乌鸦抚养杜鹃的小雏，必定是杜鹃，决不能变成乌鸦，所以希望身体变成乐体即与比喻相同。

（癸）四（思维为苦所损恼的状况）

颂曰：胜者为意苦，劣者从身生，即由此二苦，日日坏世间。

问曰：现见有些生长在刹帝利等种族，终身唯独享受快乐，则不应是苦的本性。答曰：具足眷属及丰富受用的国王等胜者，为疑恐自己的富贵消失和不忍别人富裕的意苦，恒常皆有；缺乏资具受用的诸劣者，苦受皆从身生。即由如此身心二苦，日日损坏世间有情。譬如有一象师善会调御大象，国王见已心生喜爱，另一管理象的人，由见此事心生忧苦；另有不善调御象的人，即被国王鞭打，身受痛苦。

（癸）五（思维苦有大力）

颂曰：乐由分别生，分别随苦转，是故除苦外，更无大力者。

问曰：虽有身心二苦，但由大乐则能胜过痛苦，所以不知苦恼。答曰：能胜过苦的大乐决定无有，为什么？乐是由苦自在的分别而生，例如有人为施者时心生快乐，但又生起我皆不致贫困的怀疑分别，布施的意乐即顿时消失，所以乐

由生灭分别而生。由乐所生的分别，即由苦所摧毁，随苦转变，是故一切世间除苦以外，全无所有大力的乐受者。譬如一人有一妻一妾，其妻之子死亡，但她见妾的儿子孝顺时，如是即更生大苦。

（癸）六（思维乐受如身中之旅客）

颂曰：如如时渐进，如是苦渐增，故乐于此身，现见属客性。

问曰：乐虽然难得，但不作损恼故，它是身的本性；苦虽然多，但它能为损恼，所以苦如身中的旅客。答曰：乐受应非身的本性，因为儿童、青年、壮年、老年等，皆是如是如是地渐渐增进，又如是如是的衰老等，苦即渐渐增长，其乐则渐次地远离，是故现见安乐于此身中，就像暂住一宿的旅客一样故。譬如远行的士夫，由于日渐疲劳，路粮渐尽，所以其苦恼就渐渐地增长。

（癸）七（由此于本体是苦的身应生厌患）

颂曰：苦因缘众多，众病及外事，不见于人类，有尔许乐因。

问曰：虽然身是苦的本体，但有乐因对治，所以不应忧患。答曰：此不应理。为什么？此身中苦的因众多，现见内缘诸病和外缘众多事，却不见于诸人类，有尔许安乐的因故。是故于苦相续大种，定应厌离。譬如有些人希望国王的女儿能为自己的妻子，而受到许多痛苦。

（壬）三（破乐有自性）分五：（一）明苦虽有自相但乐无自相；（二）明执苦为乐是颠倒；（三）乘骑等本无真实乐；（四）世人对暂息旧苦的乐受执为真实乐；（五）明无有真实乐的其他理由。

（癸）一（明苦虽有自相但乐无自相）分二：（一）见乐稍有增长但不能成立乐有自相的理由；（二）虽有生起真实苦的因但无真实乐的因。

(子) 一 (见乐稍有增长但不能成立乐有自相的理由)

颂曰：如乐正增长，现见即回转，不见苦增长，有如是回转。

问曰：若无有乐，就不应增长，但是现见乐增长故，所以有自相的乐是有的。答曰：此执非理。为什么？如乐正在向上增长时，现见即回转为苦；非有如是苦正增长，回转到最后唯独由乐所摄。苦若增长身心当成极大痛苦，乐增长的最后际，必定由苦所慑。譬如阿那鲁王（即顶生王）欲坐百施（天帝释）的半座，坐已复想满座，即顿时堕落。

(子) 二 (虽有生起真实苦的因但无有真实乐的因)

颂曰：安乐俱因缘，现见可回转，众苦俱因缘，终无回转者。

乐的因是依饮食等，假若过多饮用，则安乐自己的俱有因缘，现见即可回转为苦；若依苦的因，则众苦的俱有因缘，始终无有回转为乐者。譬如无忧王的监狱名为“欢喜园”，捕来罪人最初让他欢喜选择何种威仪（住、行、坐、卧），若选择“行”，即终日行走。次后再不许作其他（住、坐、卧）威仪，所以其后使罪人生大痛苦。

(癸) 二 (明执苦为乐是颠倒) 分六：（一）正死时不应执为乐；（二）正受损恼时不应执为乐；（三）与众仇敌会遇时不应执为乐；（四）正受伤害时不应执为乐；（五）正作业疲劳时不应执为乐；（六）为求少许利益而种苦因不应执为乐。

(子) 一 (正死时不应执为乐)

颂曰：汝正死时去，现去及当去，正死说为乐，毕竟不应理。

问曰：如说：“某甲天授有乐”，所以乐是实有的。答曰：刹那刹那地坏灭是诸行的本性（自然规律），然彼刹那三时不乱，汝前刹那坏灭即正死时，是时已去，现在正去，

及未来当去，对正死说为是乐，毕竟不应道理。譬如有一恶行奴仆，数次损坏主人的物品。主人曰：汝不知报恩。仆曰：（我不好）你相信我，即汝自己损坏恩德。所以诸人于正死妄执为乐。

（子）二（正受损恼时不应执为乐）

颂曰：诸有情常有，饥渴等逼迫，逼迫说为乐，毕竟不应理。

复次不应执苦为乐，因为诸有情恒常有饥渴等逼迫，由苦因逼迫说为是乐，毕竟不应道理故。譬如有些媳妇希求当家，由作彼家务事，虽然苦恼而执为快乐。

（子）三（与众仇敌会遇时不应执为乐）

颂曰：无能诸大种，和合说名生，相违说为乐，毕竟不应理。

四大种随一大种皆无能力成为自己的身，要诸大种和合乃可说名为身的生起，为什么？由风大种即吹散其他大种，由火大种烧坏地大，令水大干枯等。四大种彼此互相损恼，互不相顺，而又能相违地和合在一起，对这和合身聚说名为乐，毕竟不应道理。譬如马同豺狼、蛇与鸟、鹿和鳄鱼，六种同时会合，决定无有安乐。

（子）四（受伤害时不应执为乐）

颂曰：寒冷等对治，非能常时有，正坏说为乐，毕竟不应理。

诸有情于寒热等苦，对治的方法，非能常时皆有，所以由诸苦逼恼正损恼时说为是快乐，毕竟不应道理，譬如被持钩索刀杖者追赶的盗贼，毕定无有快乐。

（子）五（正作业疲劳时不应执为乐）

颂曰：无劳而享受，地上都非有，说作业为乐，毕竟不应理。

问曰：由于世间上有人说“某甲天授安乐坐卧”的名言，所以说乐有自相。答曰：若身心无有劳作而享受卧、坐、行、住等安乐，这样的人，在大地上皆非有的，但是，正在辛勤疲劳作业的时候说它为乐。毕竟不应道理。譬如有五个教文学的老师，教管王子，常有痛苦。

（子）六（为求少许利益而种苦因不应执为乐）

颂曰：自于此后世，常应防罪恶，有恶趣云乐，毕竟不应理。

问曰：若无有乐，那么，就不应当为求安乐的事而受劳苦，但是，现见为了成办乐而受痛苦，所以乐是真实有的。答曰：愚者为求少许安乐的事而造罪恶，在现生中就有死等痛苦，及后世当受恶趣苦恼；诸智者欲求安乐，自于现生和后世，必须常应防护具有罪恶的苦因。若有愚者为求安乐之事，而作恶业，感受恶趣苦果，于彼恶因说云快乐，毕竟不应道理。譬如对于未发觉的仇敌，常应生起慎畏，所以自己应当防止恶业。

（癸）三（乘骑等本无真实乐）

颂曰：诸人于乘等，安乐非恒常，若初无发起，彼后何增长。

问曰：人们为希求安乐，跋涉行走即感觉痛苦，现见有乘骑象马等，所以有快乐。答曰：观察彼等乘骑象马时，许为乐因，这本来就是少分苦的开始，为什么？诸人于乘骑和饮食受用等的安乐，本来不是恒常有的，因为若过分受用，则变痛苦。若最初无有苦的发起，后来云何有大苦的增长呢？本来是少分苦因的开始，执为是乐，极不合理。譬如愚夫想饮菸叶水执为这是除饥的良因。

（癸）四（世人对暂息旧苦的乐受执为真实乐）

颂曰：如有于金器，呕吐生欢喜，如是于治苦，有妄思为乐。

问曰：对治苦的乐是有的。答曰：如有钱人于金器呕吐，见奴婢在土器呕吐，对呕吐虽然不是安乐、无有差别，但富人心中思维我是家长，拥有财富权势，由此富人即生大欢喜。如是于对治苦时，在暂时减轻苦的分位上稍微一点乐受，便执为是真实的快乐，这只是妄思为乐，并非真实的乐。譬如被火热的太阳所晒，往荫处坐时，对于少许减轻酷热苦时所生的乐受，名为对治苦的乐；由于酷热逼恼的苦力减轻时，则冷苦又开始建立，所以不可能有完全没有苦的乐受，因此世间人的受，是苦的所依，也无须要从乐受生起。是故世间诸人只有真实苦，无有真实乐。不应许可名言中没有乐受，若名言中不许有乐受，当成损减执故。譬如青色物与黄色物会合，见青色的心生起时，即不生见黄色的心；长物与比它更长的物会合时，只见其短，则不见其长；当知苦乐是有差别，但不应了知乐有自相。譬如被马粪所打而妄思为乐相同。

（癸）五（示无真实乐的其他理由）分二：（一）现见由小苦的开始除其余大苦但不能成立有真实的乐；（二）异生没有究竟压伏苦的乐。

（子）一（现见由小苦的开始除其余大苦不能成立有真实的乐）

颂曰：初起灭已生，苦起亦何乐，故思能仁说，生灭皆是苦。

问曰：乐是有的，如挑重担从一肩换至另一肩。此人即有乐心生起，若没有乐，他就不换肩。答曰：由右肩担久时，苦就增大，即换于左肩，仅仅是由左肩初发起的小苦，灭除了先已经在右肩生起的大苦而已。但彼中也并非没有痛苦，而是由旁的新苦生起代替了旧苦，由小苦灭大苦，这有何乐？若是小苦生而灭除大苦即妄执为乐，极不合理。是故应当思维能仁在《迦多衍那教授经》说：“佛言，迦多衍那

子，生亦唯是苦生，灭亦唯是苦灭。”作者（提婆）亦如是思维。当知如《难陀入胎经》广说。应知如挑重担。

（子）二（异生没有究竟压伏苦的乐）

颂曰：异生不见苦，云被乐所覆，然能障蔽苦，其乐都非有。

问曰：虽然苦是真实有，但是，由被乐的力量所覆，所以苦不现行。答曰：虽然有真实苦，但是，异生被乐受所遮覆而不见苦，那就须要有大力量的乐来胜过苦，然由何因乐能障蔽苦呢？其能障蔽苦的乐都非有的，所以在异生位中没有真实的乐故。譬如有人被狂象追击，坠于枯井抓住了正由老鼠所食的一支草根，悬挂中间，下面有大蛇阻击，地上有大蟒追赶，而空中有蜂蜜滴滴流下，其人饮用心生快乐。诸异生生死系缚如大象追击，衰老如坠枯井，过去的善业如握草根，下面有三恶趣如毒蛇阻击，蟒蛇追赶如烦恼，鼠食草根如异熟寿命，饮食蜂蜜如对可悦意境生贪爱相同，所以异生没有少许离开苦的真实乐。另有譬喻当知如大疏（月称疏）所说，兹不繁述。

（辛）二（因此佛说修习身苦的轨则）

颂曰：当告异生说，汝苦不离染，如来决定说，痴中最下者。

问曰：设若身是苦的体性，那佛就不须说身是苦，什么原因呢？比如太阳本来是热，不须说它热，人皆共知。答曰：无有过失。因为身虽然是苦的体性，然由痴暗力为缘，不知它是苦，反而执为乐，由此即流转生死，所以大师当告诸异生说：“汝执苦为乐始终不能离染。”是故如来决定说：有说乐是障蔽苦的最特殊的大力量，这种说法是由无明所覆，执真实苦为乐，是一切愚痴中最下的愚痴者。譬如有一奴婢挣得工资，刚工作时即遗失，他母亲说，任得何物都应好好地握住别放，有时他紧紧地拉着驴子的尾巴不放，驴子

乱踢，旁人连喊：“勿执，勿执！”但他仍然坚持母亲说过的“任得何物都应好好地握住别放”的话。坚持不舍是异生愚痴颠倒实执，所以佛说“苦应厌离”的教授。

（辛）三（修习行苦的轨则）

颂曰：无常定有损，有损则非乐，故说凡无常，一切皆是苦。

问曰：身虽然是无常，但是乐是实有的。答曰：此执非理。因为凡是异熟身等皆是无常，必为坏灭所损恼，应生厌离，有能令生厌离相的损恼法，则非是乐，故说凡是有漏的无常法，一切皆是苦。譬如堕在咸海，自己也变成咸味。

（庚）二（略示本品旨趣）分三：（一）正示；（二）明没有真实的乐；（三）断诤论。

（辛）一（正示）

造论的宗旨是为令所化有情对生死生起厌离之后安住无上菩提，故经说“生是苦”；大师在《阿毗达磨论》中亦说“五取蕴是苦”，如《俱舍论》云：“及苦集世间，见处三有等。”又云：“苦由三苦合，如所应一切，可意非可意，余有漏行法。”抉择此等密意之后，广说生死之过患令生怖畏。并且是令诸欲求解脱者，安住大乘法中，佛说：“诸比丘，汝等长久流转生死，无一众生不是父母。”若已见众生犹如父母，诸菩萨即能忍受痛苦，安置一切有情于大乘法船而越渡生死海故。按造论者（圣天）说，初四品是说缘生死之过患后，广说生起殊胜愿菩提心的轨则。这里所引的颂文是世亲阿阇黎著的《俱舍论》原文，显然亦是《对法经》的文句，因此，例如有些智者认为，世亲阿阇黎说七部对法非是经，而龙树师徒说彼等随其所应皆是经。

（辛）二（明没有真实的乐）

许诸法没有微尘许自性的怙主龙树的说法，虽然有真实的苦，但是，有漏的乐没有少许真实，乐假若有真实的话，则如前面所说有很多过失。对治苦的乐，是苦稍微减轻的分位时而生的乐受，因此建立为乐。

（辛）三（断净论）

世亲阿闍黎在《俱舍论释》中云：“且应反证拨无乐者”（《俱舍论释》卷22,5页后）等等，是难问圣天阿闍黎。这里说无有真实乐和有真实苦，是有不同的区别，并不是许诸法实有，所以月称造疏于彼作了种种破除。因为乐受若有自性，再生乐受应无义利；又彼果等有体法若是实有，果应无须从因生；无体法若是实有，应不能生；过去和未来法若有自性，过去和未来应成现在，说此等等许多过失，而对圣天阿闍黎毫无责难之处。是故如《三昧王经》（即《月灯三昧经》）云：“譬如春日中，晖光所焚炙，阳焰状如水，诸法亦如是。”又云：“见野马如水，愚者欲趣饮，无实可救渴，诸法亦如是。”虽然许缘起性空，但是，就观待名言对执净乐颠倒心，应当努力断除。

总摄颂曰：

安住无边生死海，烦恼鳄鱼常损害，
智者谁不生厌离，努力勤修菩提道。

第三品 明破净执方便品

（戊）三（明由思维生死本性不净门断除净执颠倒之方便）分二：（一）标品名；（二）正释品文。

（己）一（标品名）

示修菩萨瑜伽行四百论释善解心要论，明破净执方便品第三。

（己）二（正释品文）分五：（一）破味著可意境而生乐受；（二）广说不应执身为净的理由；（三）破由香等庄

饰后执为净；（四）破对应生离贪爱的境而执为净；（五）示观待名言于一事上容有四种不颠倒境。

（庚）一（破味著可意境而生乐受）分二：（一）破对所爱的境丰富受用生满足想；（二）对贪爱境愈受用愈贪即终不能离贪的喻。

（辛）一（破对所爱的境丰富受用生满足想）

颂曰：虽经久受用，境无穷尽际，如恶医治病，汝身劳无果。

问曰：身虽然是苦的本性，但是，受用可意境若得满足即有快乐生起，所以应当依可意境享受安乐。答曰：认为最初在青年时代对可意境尽情享受，中年时代多积财宝，对可意境远离贪爱，晚年就依法修行的说法，极不合理。因为，虽然经久远离受用，但是对于可爱的境则是无有穷尽际的，例如像恶医不能治病一样，虽经施药手术，但是唐劳无果，所以汝为身的安乐而生满足，即唐劳无果。譬如猴子身披豹皮当成恒生厌离的因。

（辛）二（对贪爱境愈受用愈贪即终不能离贪的喻）

颂曰：如有依土虫，爱土终不息，如是爱欲人，欲望增亦尔。

问曰：假若满足欲望就对境没有贪爱。答曰：例如有些依土生活的虫，对土的爱始终不能止息。如是依贪爱境受欲乐的人，对境不但不能满足，反而欲望还会不断地增长。譬如由渴恼所逼迫的鹿子，追求阳焰，终不能止。

（庚）二（广说不应执身为净的理由）分二：（一）破贪爱女人身；（二）破现见身不净而生贪爱。

（辛）一（破贪爱女人身）分六：（一）不应贪爱女人的美色；（二）不应以美色难得而生贪；（三）破贪爱有德女；（四）不应对深受自己的女人生贪；（五）世俗典章中须依女人之说是颠倒；（六）明不应贪爱女人的其他理由。

(壬) 一 (不应贪爱女人的美色) 分二: (一) 不应贪爱女人美色的理由; (二) 美色不一定是生贪爱的因。

(癸) 一 (不应贪爱女人美色的理由)

颂曰: 一切诸妇女, 稠密无差异, 色亦为他用, 美女汝何为。

问曰: 若缘上述过患, 则对一般女人可能遮止贪爱, 但是, 对于颜色和相貌特别端正的女人, 是不能不起贪爱的。答曰: 酷爱女人的身内、颜色和相貌端严的美女, 对汝又有何益? 对彼不应过分贪爱。因为, 一切诸妇女的不净身躯, 自然常流臭秽。不净身域的深堑犹如厕所, 容汇许多异生不净之物, 似若粪池, 于彼阴暗不净之处, 除非自心颠倒的有情, 方能于彼稠密交会所触, 一点也不能分好坏的差别; 而女人的颜色亦为其他士夫, 乃至死后弃尸于林被犬与乌鸦等共所受用, 所以对于美色不应过分贪著故。譬如有一丑妇, 她丈夫说: 汝的相貌丑恶。妇说: 相貌好或丑, 若依交会爱情则无差异。另有譬喻当知如大疏所说。

(癸) 二 (美色不一定是生贪爱的因)

颂曰: 谁于谁悦意, 彼由彼生喜, 犬等亦所共, 恶慧汝何贪。

恶慧颠倒者, 汝以何因唯独对美色生贪爱呢? 不应贪著。为什么? 鼻梁低的男子就喜欢鼻梁低的女子, 女子于何男子悦意, 彼男即为彼女所欢喜, 而犬和乌鸦等亦是对自己的妇贪爱, 这是共同的。譬如药叉爱重自妻。

(壬) 二 (不应以美色难得故而生贪)

颂曰: 汝得端正女, 原为众人共, 获彼汝觉奇, 此奇实非有。

问曰: 难得悦意的女人, 假若获得的话, 真觉得希奇, 所以于她应当贪爱。答曰: 凡是汝获得的端正女人, 在她与汝没有相会之前原为众人所共, 获彼众人所共的女人, 对汝

何觉为奇？此奇实非有。譬如邬陀夷王获得众所共女，便觉为奇而生贪恋。

(壬) 三 (破贪爱有德女) 分二： (一) 不应贪爱有德女； (二) 生贪与否不一定在于有德，

(癸) 一 (不应贪爱有德女)

颂曰：具德则觉爱，相违则生嗔，不决定住故，前后何者实。

问曰：虽然不应贪爱一切女人，但是，对于本性正直纯朴等有德的女人是应当贪著。答曰：若见具有有德女人则觉得可爱，认为是贪的因，那么，与德相违具有过失者，相反，则应见为生嗔的因，所以唯独有德而生贪爱是不合道理，因为在一事上渐次能产生功德和过失二种作用，故在一事物上不决定有功德和过失故。前者具德，后者亦具过，此二何者是实，何者非实呢？因此于一事上贪与嗔则不一定。譬如受用美好饮食时则生欢喜，上厕所时则觉不乐。

(癸) 二 (生贪与否不一定在于有德)

颂曰：愚夫起贪欲，非唯具德者，无因而转趣，其灭岂从因。

唯以具有有德女为贪的因，应不合理，因为现见愚夫所起的贪欲，并非唯独是对有德者而生的，对于有过患者也有生起贪欲故。无有具德的因而转趣贪爱也是有的，其灭除贪爱岂从不具德的因吗？无羞惭者则不决定故。譬如有一婆罗门黄门女从来没有享受过其他女人一样的乐受而生悲哭。

(壬) 四 (不应对深爱自己的女人生贪)

颂曰：若时未知他，尔时爱其夫，妇女如恶症，常应防外缘。

问曰：有些女人对自己的丈夫死后，寻死自杀，但是，男人则不如是，所以应当依靠自己的女人。答曰：无有唯对自己贪爱的女人，因为所有女人若时未知其他男子的乐受，

尔时则爱其自己的丈夫，近心而住，若爱上其他男子，对汝则抛弃。所以妇女如像恶症一样，恒常防止真他男子的外缘，因此对女人是不应坚信的。譬如有一婆罗门妇，对所希求的男子，她善于安置。

(壬) 五 (明世俗典章中须依女人之说是颠倒的)

颂曰：壮年自所作，老时不乐彼，如何解脱者，于彼不忧恼。

问曰：有些典章说：最初在青年时代必须依赖贪欲，若如是作极为合理。答曰：自他都不应当作的规则，即不应作，因为诸有情在壮年时自己所作的恶事，老年时虽然未得远离贪爱，但是，心意则不乐彼恶事，如何因由已得解脱的诸阿罗汉者，对于彼贪欲行而不起忧恼呵毁呢？观察起来极应呵毁。唯是厌离之处，所以自己欲得善处则应断除贪欲。譬如有一妇人为了急于赶会将小牛犊系在公公的腰上，公公问曰：此是何物？妇人知己极其羞愧而去。

(壬) 六 (明不应对女人生贪爱的其他理由) 分五：

(一) 与女人相会的欲乐并非胜乐；(二) 贪爱女人不能自主宰；(三) 若贪即是乐就无需要女人而为摧毁贪爱的方便；(四) 与女人相会的乐因不应唯属女人；(五) 有情数数追求女人彼乐并非可贪。

(癸) 一 (与女人相会的欲乐并非胜乐)

颂曰：不贪者无乐，非愚亦无贪，若意常外驰，彼乐为何等。

问曰：依靠女人所生的乐是欲界最殊胜的快乐，为了求彼欲乐所以应当贪著女人。答曰：不合道理。谁若贪爱女人，意常往外驰，永远不能悟入真实义，云何说彼是殊胜乐？这应非殊胜乐，因为，对于不贪女色者来说，缘女人则无有乐，不愚者亦无有贪爱故。譬如有一青年男子为贪爱王妃，虽然经过长时的苦痛，但始终不能成就爱欲。

(癸) 二 (贪爱女色不能随自主宰)

颂曰：如汝常爱重，不能常与合，属我非他有，此摄持何为。

假若有说，女人属我所有，此也是我所有的，非他人所有，这就是由嫉妒其他男子，此种摄持有何所为？应不合理。如汝有贪欲，为了受用经常不断地爱重女色，但是，不能恒常与女人同时会而亲近故。譬如有一婆罗门得了胃病而消化不良，可是他囤积许多美好饮食，又不肯惠施他人，自己又不能食，但他仍然坚持不舍。

(癸) 三 (若贪即是乐就无需要女人而为摧毁贪爱的方便)

颂曰：若贪即是乐，妇女应无用，未曾见有说，乐是所弃舍。

问曰：世间上说，贪欲为乐，无有女人乐则不生，所以应当贪爱女色。答曰：设若贪欲即是乐，那摧毁乐的方便——妇女应成无用，因为未曾见有人说，乐是所应弃舍的故。譬如有人极其饥饿；回至家中见一缸灰和另一缸水，其人想此粉末定能充饥，由此则用水搅拌而食，果然离饥，后知是灰，深生厌悔，即将已食之物全部吐尽。

(癸) 四 (与女人相合的乐因不应唯属女人)

颂曰：虽与妇相合，乐从馀缘生，非愚孰妄执，唯妇为乐因。

问曰：与女相合即有乐生。答曰：与女人同时相合的乐说成是唯独属于妇女为乐因，非是愚痴者孰肯妄执唯妇为乐因？应不是唯彼为乐因，因为虽然与妇人同时会合，然彼所生的乐是从非理作意其馀因缘而生故。譬如有一青年随由自己的妇人所使，于一切劳作极其爱乐。

(癸) 五 (有情数数追求女人彼乐并非可贪)

颂曰：贪蔽如搔癩，不见欲过失，离欲者则见，贪苦如癩者。

问曰：没有贪欲而生的真实乐也是有的，因为有情数数追求贪欲故。答曰：若贪欲就是乐体则不应追求，因为由贪爱所蔽，则看不见脓血等流淌的过患。而得少许安乐犹如搔癩，这是由贪欲遮蔽慧眼，所以不见欲贪的过失故。远离贪欲的诸圣者，则见有贪爱的补特伽罗所爱的痛苦如同癩者，因此不应追求贪欲。譬如好赌博者和耽酒者等则造成浪费财物的因。

（辛）二（破现见身不净而生贪爱）分六：（丁）破与女人相会时忍受轻贱执彼身语动态为乐；（二）破为女人故嫉妒其他男子执有女人的乐；（三）不应明知女人身不净而极其贪著；（四）破非有过失则不应指责；（五）破耽著女身为净；（六）破执身为净的其他相似理由。

（壬）一（破与女人相会时忍受轻贱执彼身语动态为乐）

颂曰：无怙饥所迫，饥时所动作，贪者遇女时，动作亦如是。

问曰：虽然有贪欲等不净之事，但是，由于能忍受女人喷吐唾涎等轻贱并且对他赞美而身语表示娇媚的态度，认为是乐。答曰：不合道理，因为有些无有依怙的人，被讥饿所逼迫，在饥馑时虽然被残忍富人百次毁骂，但是，为了希求今后给予少许饮食，不能不忍他人种种毁骂动作，所以贪欲者遇女人时忍受女人唾骂而爱其娇媚等动作则与此喻相同，因此对女色不应执为是真乐。譬如有人被系牢狱，由渴所逼而饮尿水便觉为乐。

（壬）二（破为女人故嫉妒其他男子执有女人的乐）

颂曰：有由骄傲故，于厕亦生著，有者贪其妇，于他起嫉心。

问曰：现见有人由贪爱女人的乐而嫉妒其他男子故，所以女人的真实乐是有的。答曰：依靠女人的真实乐应非有，因为有些富人由财富而生骄傲故，甚至对于厕所亦生贪著而不准别人进入。现见有些具有贪爱者亦与彼相同，为了贪恋某些妇女，对于其他男子毫无意义地生起嫉妒心故。譬如乾顶王分辨贵贱，仗自势力而起骄傲，下令不许奴婢饮水，以表自己的权威，

(壬) 三 (不应明知女人身不净而极其贪著)

颂曰：于不净起痴，起嗔较应理，于彼起贪爱，毕竟不应理。

问曰：女人的身体虽然是不净，但是，从她能生乐，所以应当贪爱。答曰：明知不净则不应贪著，因为由于足踏不净，未见彼故而起愚痴；若由臭秽损恼，按说应当起嗔比较应理，可是，汝对于这一切相反的却生起贪爱，这样，毕竟不应道理，所以不应贪著女人身。譬如夜里足踏不净。

(壬) 四 (破非有过失则不应指责)

颂曰：除人不净器，尚为所应呵，不净所从出，何不思呵毁。

问曰：虽然身是不净，但就世间上说则没有不净的过失，所以不应呵毁，如世间人都说：“婆罗门比他人净；女人又比诸人净。”答曰：此不合理，除开疯狂的人外，其他的人对于盛呕吐等不净器，尚为所应呵毁，何况一切不净恒常从身所出。如果不是疯狂人，谁有何理由对彼不思呵毁呢？所以说女人身不应呵毁，是不应道理。譬如有一美丽女子，有些具有贪欲者则执为美德，若见彼为盛呕吐之器，则思过患。

(壬) 五 (破耽著女身为净)

颂曰：若一切净物，后触成不净，智人谁能说，彼中有净性。

问曰：女人身中有净，因为有些男子耽著为净故。答曰：若有智慧的人，谁能说彼女人身中有净性？不合道理。因为若花、香、庄饰等一切净物，由于女人所触后则成不净故。譬如恒河的甜水与海水相触则变为咸味。

(壬) 六 (破执身为净的其他理由) 分三：(一) 破见身骄傲故执身为净；(二) 破现见涤除身的不净则执身为净；(三) 破见有苦行仙人亲近女身故女身非所应离。

(癸) 一 (破见身骄傲故执身为净)

颂曰：有唯住秽室，无秽则不住，于彼不净虫，愚故生骄傲。

问曰：有人见身起骄傲故，所以身中有净。答曰：有正从胎生的婴儿，他住在母胎生藏与熟藏之间，完全像住在粪坑之中一样，而吸饮秽藏精华存活，若无彼秽则不能存。对于彼不净之虫，只有由愚痴遮蔽的人才执为净而生骄傲故。仅由彼就生骄傲应不合理。譬如有一奸夫被人所捉推入不净池中，由饮不净物养命，后来脱离此苦时，由于其他贫民的破旧衣物所触，他便认为不净。

(癸) 二 (破见涤除身的不净则执身为净)

颂曰：随用何方便，身内不能净，汝应勤净内，非如是净外。

问曰：由浣洗等涤除身中不净故，所以身中决定有净。答曰：虽然随用水冲和浣洗等任何方便，但对于身内皆不能净。汝应勤净身体内部，非应如是净涤从身所出的外部不净，应当努力净彼内部故。譬如有两个豺狼，一个想落下来的是甄叔迦花肉，此树与一切树皆是一样；另一个想落下来的不是肉，在甄叔迦树上的才是肉。所以从身中流出的是不净，身体内部是净的想法亦与比喻相同。

(癸) 三 (破见有苦行仙人亲近女身故女身非所应离)

颂曰：若具污秽身，如癞非众同，有秽如癞者，则为众所弃。

问曰：现见有诸苦行仙人亲近女身而不能舍离故，所以爱女人是不应弃舍的。答曰：诸仙人不能舍离女人，是他自己与女人本性一样的具有污秽。设若具有污秽身者，唯有污秽的人才亲近，如像癞者唯与癞者同居，非与无癞的清净众人相同，有污秽者清净人见之则掩鼻防止和怕接触，如同癞者一样则为众人所弃舍，所以仙人亲近女人不是清净而是他们本性相同。譬如无有颈瘤（猴儿包）的人，若到全是颈瘤者的地方，反而认为他不庄严。

（庚）二（破执香等庄饰为净）

颂曰：如人肢残缺，假鼻生欢喜，花等治不净，贪著亦如是。

问曰：女人身虽然是不净，但是，由香等涂洗庄饰，则能涤除不净。答曰：如像有人断鼻，肢节残缺，安置假鼻心生欢喜而起骄傲。由花等修治不净身的方便，则认为花等安置于身其身即转变为净，贪著亦是如是，终究不能令身成净。譬如猫子鼻上涂上酥油，而食其他无油饭转，便觉得是有油食物。

（庚）四（破于应当生离贪的境而执为净）

颂曰：若处生离贪，彼不应名净，决定为贪因，是事都非有。

问曰：决定应贪的香等境是有。答曰：决定为贪欲的因，任何物中也没有，因为到了最后，一切当成离贪故；圣者诸阿罗汉最后于身生起离贪，彼即不应说名为净。譬如有一商人先不认识自己的女儿时即生猛烈的贪爱，其后识已贪爱即顿时远离。

（庚）五（示看待名言于一事上容有四种不颠倒境）

颂曰：无常与不净，苦性及无我，总于一事上，四性皆容有。

问曰：无常等四种不颠倒，于一事上容有耶，抑非有耶？答曰：无常与不净，苦性及无我，总之一事上，四性皆容许有，因为凡是有为法，彼即是无常，刹那性故；凡是有漏无常法，彼即是不净，可生厌离故；凡是不净法，彼即是苦，为什么？能作损恼故；凡是苦性法，彼即是无我，无有自在故，是故以自身为例，安住在生死不净的体性中，则应当生起厌离，勤修解脱圣道。

总摄颂曰：

自系不净牢狱中，应知有情亦如是，
缘诸众生起悲愍，勤修无上菩提道。

第四品 明破我执方便品

（戊）四（示于有漏法不执我及我所门断除我执颠倒的方便）分二：（一）标品名；（二）正释品文。

（己）一（标品名）

示修菩萨瑜伽行四百论释善解心要论，明破我执方便品第四。

（己）二（正释品文）分二：（一）略明破我慢所执境的轨则；（二）广释破我慢所执境的轨则。

（庚）一（略明破我慢所执境的轨则）

颂曰：我我所骄傲，世智者谁起，以一切有情，诸境皆共故。

拨除我执种子的对治法，在后八品中当广说；此品中只是说明压伏我执现行的对治法。此处说的我与我所执，多分是针对国王的我慢，即主要是指国王所起的骄傲。国王特别对自己称赞：“我有权威自在”，这种我或我所执，即认为国土臣民为我所有而起骄傲。若有如理思维三有世间真实的智者，谁起这种我慢呢？决定不起。对于一切众生和一切国

土，国王若完全有自在权，固可生骄傲，但是，以一切异生有情及器世间等诸境皆是众生共业所感，依次受用，并非国王一人所固有的。譬如林园、房屋皆是众人共有，国王就像演剧的演员一样只是暂时扮演的角色而已。

（庚）二（广释破我慢所执境的轨则）分三：（一）破由权势而起骄傲；（二）破由种姓而起骄傲；（三）明远离恶行的其他方便。

（辛）一（破由权势而起骄傲）分五：（一）断除由五种因生骄傲；（二）不应由王位生骄傲；（三）应思维法及非法；（四）国王应生厌离；（五）不应贪著王位。

（壬）一（断除由五种因生骄傲）分五：（一）不应对于仆使假立王名而起骄傲；（二）不应以施收财物有权而生骄傲；（三）不应由受用诸欲境而生骄傲；（四）不应由是世间的保护者生骄傲；（五）不应由保护众生为有福者而生骄傲。

（癸）一（不应对仆使假立王名而生骄傲）

颂曰：大分雇公仆，汝有何所骄，随所负责任，要待他授给。

问曰：国王对世间一切作业有权势，所以应该骄傲。答曰：劫初诸人对自然稻谷，夜间互相派人在各个田间守护强人盗窃，为了防护盗窃即将自己六分之一的稻谷作为工资，专雇公仆作守护者，由此即有“王”的称呼。因此，国王汝有何理由可骄傲的呢？不应道理，因为汝是众人以六分之一的稻谷雇佣的公仆故。说“作一切事业有权势”就应该骄傲，也不合理，因为随其所作任何事业，作者都应当负责任，但是，作者的权利要待世间众人授给，自己只是听从使唤，必须如是工作故。譬如主人使用奴仆作事，故不应骄傲。

（癸）二（不应以施收财物有权而生骄傲）

颂曰：如佣得所得，思主为施者，主给所应给，自矜为施主。

问曰：国王有布施财物和征收赋税的权势，所以应当骄傲。答曰：如国王自己所养的佣人，应得一年所得的工薪等，若给工薪，自己应当低下，思主人为施者。如是由主人所养的佣人给予所应给的财物，国王自己骄矜，认为是施主，不合道理。譬如给予仆人的工薪，而骄傲为施者，

(癸) 王 (不应由受用诸欲境而生骄傲)

颂曰：余视为苦处，汝起颠倒念，以他事存活，汝由何生喜。

问曰：国王自己有权受用诸五欲境，所以应当骄傲。答曰：彼不合理，因为其他具有分别的智慧者，诸根调柔，则视诸欲境为生苦的处所，可是，国王汝起颠倒妄念，执为是安乐富饶之因故。对五欲境不应执为唯是安乐的因，因为作众人的奴仆，对于守护众人的事业经常会遇到苦恼，必须为他作事方能存活，汝由何因而生欢喜呢？唯是许多衰损的因故，如像贪爱女色和耽酒等，并非乐因。譬如盗贼所作受惩罚的事，所以受人差使，不应欢喜。

(癸) 四 (不应由是世间的保护者生骄傲)

颂曰：王是护世者，亦为世所护，由一而生骄，余何不离骄。

问曰：国王是世间的守护者，所以应当骄傲。答曰：仅以为保护世间者而起骄傲，应不合道理，因为国王是保护世间者，若以保护者就起骄傲，那么，世间人若不保护你，就无有国王，所以国王亦为世间人所保护。倘若由保护世间一种为理由而生骄慢，那么，由其余人所保护国王的一切理由，汝何不离骄慢？所以认为应当骄慢是不合道理的。譬如夫妻俩彼此互相保护，又如森林与狮子互相保护。

(癸) 五 (不应由保护众生为有福者而生骄慢)

颂曰：种中喜自业，存活者难得，若汝获不善，汝难得善趣。

问曰：例如国王由于他保护众生的福德，就应当骄傲。
答曰：现在多分进入五浊恶世中，婆罗门等一切种族中，自己总是喜爱自己的业务，若不辛勤劳作而想存活者实在难得，所以大半没有坚实可靠的存活保障，随不善转。设若汝等有福德，则是六分之一的掠夺者，罪恶的六分之一的掠夺者，汝就应当获得不善，是故汝就难得生善趣，所以不应骄傲。譬如有癞麻风病，不肯服药而乐于饮乳食鱼。

（壬）二（不应由王位生骄傲）

颂曰：若由他使作，世说彼为愚，如汝随他转，更无有余者。

问曰：国王是世间的依怙者，自己有权势，所以应当骄傲。
答曰：此执非理。因为必须决定所应作的业务，原是自己有责任应作的而不作，若要由他人所使方去作，这在大地上都说彼为最愚痴者。如国王所应作的事而不作，要依靠他人劝告鼓励乃作，只有与汝一样的随他所转，更无有其余者。是故说应当骄傲是不合道理，譬如狗和猴子要听他人使唤，所以不应骄傲。

（壬）三（应思维法及非法）分五：（一）成立国王作损害他人的事则是非法；（二）破国王作损害他人的事是法；（三）明仙人所说非完全是定量；（四）损害仇人是非法；（五）临阵死亡非是乐趣的因。

（癸）一（成立国王作损害他人的事则是非法）分三：

（一）不应依仗王是护世者而生骄傲；（二）国王治罚罪人不应是法；（三）破国王治罚暴恶者无有罪。

（子）一（不应依仗国王是护世者而生骄傲）

颂曰：要由我保护，取世间工资，
若自作罪恶，无悲谁同彼。

问曰：世间诸人怕别人损害，则要依靠国王保护，所以国王应当骄傲。答曰：这种造罪的国王，无有悲愍。还有谁与彼相同呢？因为说“世间人要由我保护”，而榨取世间众人的无数工资，并且自己也作了断命等无数的罪恶故。譬如有一恶医生欲得更多财帛，不肯给人根治病苦，而以渐次施药，榨人钱财。

（子）二（国王治罚罪人不应是法）

颂曰：若作罪众生，非是所悲愍，则愚夫异生，皆非所庇护。

问曰：若不治罚犯罪的恶人，那就会损害世间众人，为了保世间众人，所以应当惩办恶人。答曰：不合道理，设若对于作断命等有罪众生，非是所应悲愍的话，那么，则对于其他有罪的一切愚夫异生起悲愍，皆非是所应保护的。是故对于有罪的众生应加特别悲愍爱护，否则，就成无盗贼之名而有盗贼之实了。譬如保护自身和财物，国王也应当保护，

（子）三（破国王治罚暴恶者非罪行）

颂曰：自生欢喜因，随处皆非无，由教等为因，不能灭非福。

问曰：为保护众生故惩办罪人，国王应当无罪，因为是饶益诸正士故。答曰：由颠倒实执，自己反而执为是生欢喜的因，这样的人随便什么处皆非无有，因为欢喜杀鱼杀猪的人，也说“这是我的祖传家业”而心生欢喜故。婆罗门的恶论典说：“一切畜生皆是救世主为我们的生活而变化的，虽然屠杀也是无有罪过。”由这些相似教理等为因由，加速杀害事业。这样宗派誓言，也不能灭尽非福罪恶，因为彼有无边罪恶故。譬如先吃饭食尚未消化，即便思维已经消化而复加饮食。

（癸）二（破国王作损害他人的事是法）分三：（一）破由治罚暴恶者保护世间是法；（二）具慧的国王由爱而保护世间是非法的喻；（三）由是骄傲和放逸的根本则是非法的理由。

（子）一（破由治罚暴恶者保护世间是法）

颂曰：若谓正防护，国王便为法，烦恼诸匠人，何缘不成法。

问曰：国王保护世间就是增上生（善趣）的因，这就是法，所以国王不须要别的法。答曰：若谓得六分之一的工资的国王，真正能防护世间，国王这样作。假使是法，那么，为保护他人而制造甲冑兵器和修城堑等有烦恼的诸匠人，是何缘因不成为法呢？应当成为法。若承认彼等是法，那世间上就没有非（恶）法了。譬如保护城市而挣工资的人。

（子）二（具慧的国王由爱而保护世间故是非法的喻）

颂曰：世间依国王，国王尤可诃，喻善诃有爱，普为世间母。

问曰：具有丰富智慧的国王，以爱心而保护世间，所以对于国王不应诃毁。答曰：说保护世间是依靠国王的，国王即依仗此而作众多骄傲和放逸的事，故可诃责。比喻像无倒观察诸法的圣者正士，诃责三有是由爱而生，由爱能生世间，爱是普为世间之母，由于现见这些过患，所以从根本断除爱。譬如像供给旷野偏僻地区物质的商人，这是有益的一面，但另一方面价钱太大，这就应当诃责。

（子）三（由骄傲和放逸的根本则是非法的理由）

颂曰：非愚不得王，愚人无悲愍，国王虽护者，无悲不住法。

问曰：由有悲愍心而保护世间，所以国王是法。答曰：不合道理，因为已舍弃律仪等妙道，而唯独贪著权势，非是愚痴人则不得当国王，对于业果愚昧的愚痴人即无有悲愍。

国王虽是世间的保护者，但是，若无有悲愍则不能安住法，而且还能为骄慢放逸本故，譬如国王有暴恶残忍的臣子，对众生决定无有悲愍仁慈。

（癸）三（明仙人所说非完全是定量）分二：（一）仙人所说非完全是定量的理由；（二）示以典章作标准不一定使世间人安乐。

（子）一（仙人所说非完全是定量的理由）

颂曰：诸仙一切行，智者不全为，以彼诸仙中，有劣中胜故。

问曰：仙人所作的论典说：按刹帝利种的法律作事，虽然损恼他人，但对于国王是无有罪过。答曰：诸仙人的论典中所说的一切行为，并非全是有智慧的仙人所说，什么原因呢？以彼诸仙人中亦有劣、中、胜各种差别故。譬如有些仙人的论典，把非所应行的事说为正行。

（子）二（以典章作标准不一定会使世间人安乐）

颂曰：往昔诸善王，护世如爱子，诸依诤世法，今如鹿旷野。

问曰：昔日诸国王按典章为准则的事，就很好地保护了世间人，所以仙人的典章完全是合符定量。答曰：随顺典章不一定会使世间人得安乐，因为往昔诸转轮贤善国王，护特世人如爱其子，使诸人等安乐增长。后来诸国王依据有诤的王法而治世人，今日使世间人稀少如像糜鹿的旷野里一样，这就是不合法的，非是定量的典章。譬如像最野蛮横暴的强盗；压榨没有成熟的甘蔗一样。

（癸）四（损害仇人是非法）

颂曰：若得便为害，国王无罪者，盗贼便害他，最初亦非有。

问曰：国王若有时机得便，虽然损恼仇人，但依典章所说这并不是非法故。答曰：对仇人或其他人皆不应作损害。

若有时机得便仇人，则用棍杖等打杀损害，国王这样作设若还说是无有罪者，那么，强盗亦是得便时机而损害他人，他最初亦应当非有罪过，因为强盗得便财主是最初故；国王得便盗贼是最后故。“得便”亦应当说是“有机会”的意思。譬如有一大臣，国王死后，他得便时机杀害幼年王子，自己便夺得王位，其后出现今世后世许多不乐意的事。

(癸) 五 (临阵死亡非是乐趣因)

颂曰：若于酒等事，舍财非供养，阵中舍自身，岂思为供养。

问曰：在战争中打败敌人，依此功勋而得财宝，令国王欢喜；为了国王陷阵死亡，即能得增上生（善趣），因此国王对于战争应生欢喜。答曰：若对于饮酒、赌博和贪爱女色等事，浪费一切财物，这并非是善士所欢喜的供养，亦非是福业。如是以嗔愤心深入阵中，舍自身命，岂能思维为善士所欢喜的供养呢？以何理由，为国王临阵舍身能得增上生（善趣）？实不可得。譬如有一牧羊者的妇人献身于公公，而公公不喜即远离家乡。

(壬) 四 (国王应生厌离)

颂曰：国王护世间，汝全无依怙，怙者自无助，谁能生欢喜。

问曰：由于国王是世间一切人的依怙，所以对于国王应生欢喜。答曰：国王既是保护世间的依怙者，那就应该教导人们远离非理不善，而作正义事业，可是，国王他完全没有作到教导人的依怙，使人无有依靠，而栖泊荒凉草原漂流游荡。实无教导者的能力而得依怙者的名称，因此自己即是堕落恶趣的苦因，对人毫无帮助，这样取得王位，谁能对汝生欢喜呢？不应当欢喜。譬如无德的上座僧人，受人礼敬等，不起惭愧，反而心生欢喜。

(壬) 五 (不应贪著王位)

颂曰：国王命终后，名称无少德，无德与屠狗，何无大名称。

问曰：不作惩办的国王就没有名声，只有强烈地治罚人，死后乃能得大名称，所以国王应当强烈地治罚人。答曰：死后若由名称而有一些殊胜功德，固可以作；但国王死后，并不以名称而来少许消灭罪过等功德。设若由名称能洗涤罪垢，汝夺取他人的财物等，无有功德，这与屠杀狗者在诸狗前施威，他云何无有大名称呢？是故自己欲得善趣，就不应该强烈地治罚人。譬如有一富人的女儿死后，奠礼出殡等极为隆重，有一女子见已即便思维我亦希求如是隆重殡葬，由此她为求死后隆重殡葬即行自杀。所以国王为求死后名称而造罪恶，则与彼女子相同。

（辛）二（破由种姓而生骄慢）分三：（一）破由恃王子而生骄慢；（二）破由王种姓而起骄慢；（三）破由作保护众生的事则为王种。

（壬）一（破由恃王子而生骄慢）

颂曰：若时大权势，由自福德招，是则不可说，此终无权势。

问曰：具足刹帝利种姓的王子，当绍王位，其他种姓则不可能，所以王子应当骄慢。答曰：不合道理，若时受用一切王位的大权势，是由自己过去福德业所招感，如是则就不可能说别的有情在任何生中都没有享受过权势，是故王子认为应当骄慢是不合道理，福业所招感的权势是诸人共有故。譬如学习工巧艺术，是一切人所共有的（凡是学习就能学会），所以不应骄慢。

（壬）二（破由恃王种姓而起骄慢）分二：（一）非从无始以来就有各各种姓决定；（二）既有四种种姓则不一定本体是王种姓。

（癸）一（非从无始以来就有各各种姓决定）

颂曰：诸生活方便，世间说名种，故一切有情，无种姓差别。

问曰：执掌国王的法，唯是刹帝利种，其他三种种姓皆不可能，必须要刹帝利种才能当国王，所以由种姓的尊贵，就应当骄傲。答曰：若就本体来说，不一定有各各种姓的区别。劫初的化人意生身，自有光明，能飞行变化，以喜乐为食，没有男女形象的区别，其后渐次由食段食，有男女根，才有男女形象的不同，因此就有了胎生。其次有积蓄私有财产的过失，即有发生盗窃等行为。为了保护各人财物，大众集会推派有品德的人，防守农田，彼自己也承认作防守农田的事业，大家共称为“刹帝利种”。乐欲调伏诸根，修习苦行，远离城市喧闹，叫做“婆罗门种”。听从国王教敕的名为“吠舍种姓”。耕种农田等粗重事业的共许为“首陀种姓”。所以由于生活的方式不同，在一切生活方便上，世间上就说有种姓，是故就一切有情的本体来说，决定无有各各种姓的差别。譬如盛不同汁浆的瓶子（盛糖即名糖瓶，盛酒即名酒瓶，而瓶子并没有本质不同的区别）。是故仙人所作的论典说：“刹帝利种虽然造罪，但不是非法”，是极不合理的。

（癸）二（既有四种种姓则不一定本体是王种姓）

颂曰：过去时久远，女性意动摇，是故刹帝利，非由种姓生。

问曰：人类有四种不同的血统，故就本体来说还是有种姓差别。答曰：从父母所生的种姓，实难决定，因为世间出现四种种姓的区别以后，过去经历的时间很久远，女性的意识对其他男子最容易动摇，是故刹帝利种，皆非一定由刹帝利种姓生，所以由种姓传统而生我慢不合道理。譬如有人寄存一金瓶在一婆罗门家，时年久远，家中的主人亦皆有死亡变化，而瓶子亦有损伤的变化。

（壬）三（破由作保护众生事即当为王种）

颂曰：首陀由作业，既成刹帝利，首陀由作业，何非婆罗门。

问曰：刹帝利假若不一定是刹帝利种生，那作保护众生的事业应该是刹帝利种。答曰：设若作保护世间等的事即名刹帝利种，那么，首陀由于作保护世间的事业，既然能成刹帝利种，首陀作婆罗门所读诵的吠驮等事业，以何理由非能成婆罗门呢？所以许决定由作保护众生的事业就是刹帝利种，不合道理。譬如虽然说船往彼岸即名去，往此岸即名来，但是，彼与此皆无有自性。

（辛）三（明远离恶行的其他方便）分二：（一）破王在必要时能分布众生财物等大权势遂自矜为大富有者而起骄傲；（二）由此破王应起大骄傲。

（壬）一（破正在必要时能分布众人财物等大权势遂自矜为大富有者而起骄傲）

颂曰：如王分权利，不能分罪恶，智者谁为他，自摧毁后世。

问曰：国王的权势很大，在必要时能以财物分布众人，所以应该骄傲。答曰：如国王虽然有实力能分布长久积聚的财富权利，但是，不能分布国王为求财富而积集的罪恶，罪业果报唯独自己受用，智者谁肯为了他的小小利益而自己摧毁后世的利乐呢？因此应该惭愧，不应当骄傲。譬如宰一水牛祭天，众人共食，然罪恶唯归于杀牛者。

（壬）二（由此破王应起大骄傲）

颂曰：自在所起慢，当观他有势，若等若增胜，善士心不起。

问曰：国王有大权势，所以应该骄傲。答曰：若计以王位等自在权势所起我胜过他的我慢者，就应当观察他人有更大权势胜过自己。或者与自己权势相等，或者是他人增胜，若能如是观察，则善思维有分别慧的善士心上决定没有这些

我慢。譬如掌财婆罗门的妇人，颜色很美，而起骄矜我慢，后来见王妃的眷众侍女的美艳，即骄慢自息。

总摄颂曰：

应思不净无常身，应知贪爱身过患，
勤修无上菩提道，当断我与我所慢。

第五品 明菩萨行品

（丁）二（明发起行菩提心已而学菩萨行的轨则）分四：（一）正明；（二）明断菩萨行的障碍——烦恼的方便；（三）明远离耽著烦恼所缘——五欲受用境的方便；（四）明为成就道器故净治弟子身心的方便。

（戊）一（正明）分二：（一）标品名；（二）正释品文。

（己）一（标品名）

示修菩萨瑜伽行四百论释善解心要论，明菩萨行品第五。

（己）二（正释品文）分四：（一）明所得的佛果殊胜；（二）明得果的因受持菩萨行的轨则；（三）成立佛果是遍智的理由；（四）劣慧小乘畏惧大乘的原因。

（庚）一（明所得的佛果殊胜）分三：（一）佛陀所作的事业殊胜；（二）佛果殊胜；（三）十四无记不能成立佛非遍智的因由。

（辛）一（佛陀所作的事业殊胜）

颂曰：诸佛所动作，都非无因缘，乃至出入息，亦为利有情。

问曰：如前面已经善说诸劣乘种姓者厌离生死而希求解脱；此品是说，具足大乘种姓者生起大悲心是希求大觉的胜因，那么，此等胜因从何而得呢？答曰：从佛而得。问曰：佛果如何？答曰：具足大悲心为饶益无余众生，作不可思议的事业，因为诸佛三门之所动作，都非无有饶益众生的因

缘，如《三昧王经》（《月灯三昧经》）云：“百千种光明，法王足下放，地狱尽清凉，除苦获安乐。”又云：“由佛履阍故，聋盲暗瘖辈，贫穷薄福等，诸根悉具足。”乃至如来不观待等起作意而任运自然地所出之息，亦于地狱界中如大云涌，普降甘霖，浓香清凉，息灭地狱火焰，令地狱有情心生欢喜，均受饶益。地狱众生离苦恼已，若是思维：是谁能力能令我等得离诸痛苦？如是念时则见如来相好庄严而生敬信。由对如来信心之力，即息灭地狱的痛苦，而能生起顺解脱分的妙善身心，所以乃至诸佛出入息，亦是为利益于有情，作分位和究竟的饶益，何况说法等作诸饶益事业？是故自己欲求妙善安隐，即对于佛世尊应当生起恭敬信心。譬如有一胁生比丘，受请于一幻师家结夏安居，彼幻师一切所作皆得顺利吉祥。

（辛）二（佛果殊胜）

颂曰：犹如死主声，世间皆生畏，如是遍智声，死主亦生畏。

承事亲近诸佛的人，对于死主的怖畏以及会遇其他一切怖畏时皆当解脱，因为犹如死主声一样，一切世间人闻之皆生怖畏。如是谁人闻听遍智声，则能远离忧苦获得涅槃利乐，故死主亦生怖畏，甚至当摧毁死主故。经云：“何等见我像，乃至闻我名，尔时当从三乘法中随依一乘获得涅槃。”譬如国王得生太子，颁布大赦一切牢狱，庶民闻之生大欢喜。

（辛）三（十四无记不能成立佛非遍智的理由）

颂曰：佛知作不作，应说不应说，以是何因说，遍智非遍智。

问曰：我与世间是常是无常等十四种问难，佛陀不答，是否佛陀就不是一切智呢？答曰：不是这样，这不但不能成立佛陀非是遍智，相反，正能成立是遍智，什么原因呢？因为能仁以现量了知分位和究竟的事，是时应作，非时无益有

损即不应作；对何众生一切应说和不应说，如来皆悉了知。不答十四种问难，因彼众生是就补特伽罗我和法我而问，佛陀不能破差别所依而损害差别法，并且若说无我，见彼非是甚深法器，佛故不答。是故佛陀现知一切是甚深法器和非甚深法器，这正显示是遍智，以是无有任何因由能说遍智为非遍智。这是成立遍智是遍智的理由。《中观宝鬘论》云：“世间有无边，胜者不答问，如是甚深法，非法器不说，智者当了知，遍智是遍智。”譬如有一国王欲惩罚一财富婆罗门，即说：“汝家中有一口井，迅速与我送来，否则当受治罚。”婆罗门女儿对父说，如宝贝能出生宝具，叫国王把他的井遣来，我当把井送去，由此办法对付国王，则免去治罚。佛陀亦是以方便善巧作众生的事业。问曰：若不应说即不说，那佛陀为什么说提婆达多为“饮唾小儿”，岂不也是说吗？答曰：虽然是说，但是，这对他并无有损害，是为灭除他们罪业而说。当时佛陀现见若不折伏提婆达多，他会使很多众生受大损恼。

（庚）二（明得果的因受持菩萨行的轨则）分三：

（一）修学菩萨行的等起心殊胜；（二）明发菩提心的福德；（三）正明修学菩萨行的轨则。

（辛）一（修学菩萨行的等起心（出发点）殊胜）分二：（一）明三业之中以意业为主的理由；（二）明在别人虽成不善但菩萨由意乐增上即成善法。

（壬）一（明三业之中以意业为主的理由）

颂曰：除心则行等，不见有福等，是故诸业中，唯意为主要。

三门诸业唯以意业为主，因为除开善不善等起心外，则行、住、来、去等都是无记，不见有福、非福和不动业等，是故诸业中，唯意业为主要。譬如有一裸形外道，往神庙中

见一神像即顶礼恭敬，即成善业；同时又坐于另一躯神像上，则成恶业。

（壬）二（明在别人虽成不善而菩萨由意乐增上即成善法）

颂曰：菩萨由意乐，若善若不善，一切成妙善，以意自在故。

一切业中意业为主，是故菩萨由于获得饶益众生的意乐等起心，若是作施等善法，或者作断他命等，在他人虽成不善，然在菩萨面前一切皆成妙善，因为以意随欲利他，不成恶法，并且能恒顺善法自在故。譬如有贼盗商主，欲杀五百菩萨商人，其中有一菩萨商主，名曰“大悲”，即用短矛杀死贼商，不但无罪，相反地还免除了亿劫生死重罪。

（辛）二（发菩提心的福德）分二：（一）最初发胜义菩提心的福德；（二）教他发菩提心的福德。

（壬）一（最初发胜义菩提心的福德）

颂曰：菩萨初发心，胜过大地上，一切众生类，转轮王福德。

问曰：于此菩萨从何得名胜义菩萨呢？答曰：从得初地起。初地菩萨的功德极其殊胜，菩萨在初地生起胜义菩提心所积的福德，譬如统摄四大部洲转轮圣王的福德已经为最大，何况大地上所有一切众生类都成转轮圣王的福德？所以初地菩萨的福德，则胜过大地上所有一切众生类都成转轮圣王的福德。譬如国王颁布法令，判谁有理，他就能积聚无数财宝。有些不了解世俗菩提心和胜义菩提心的差别，他说：若是异生（菩萨），就不是真正的菩萨。这样说法罪过很大，应当像唾弃灰尘一样地舍弃。

（壬）二（教他发菩提心的福德）

颂曰：若有建宝塔，高与世间等，调伏使发心，说福胜于彼。

问曰：教他发大乘菩提心的福德是如何？答曰：若有众生为了敬仰佛陀，于佛舍利起大恭敬，建修以金银琉璃等七宝为体的佛塔，广量等三千大千世界，高与世间色究竟天等齐，以一切庄严而为庄严。其福德与调伏众生使他发菩提心的福德相比，佛说此人福德胜于彼建修佛塔者。譬如有一人死后，有一亲友安葬尸体；另有一亲友抚养他的众多子女，比其福德，后者最为殊胜。烧化佛陀的尸骸，与令佛种不断教他发起胜义菩提心的福德相比，后者最为殊胜。

（辛）三（正明修学菩萨行的轨则）分五：（一）利他的身语行；（二）意乐的差别；（三）悲心微弱的过患；（四）不信菩萨的过患和应修信心的理由；（五）能究竟圆满菩萨行的理由。

（壬）一（利他的身语行）

颂曰：师长欲利他，应承事弟子，因彼不知利，故名为弟子。

问曰：菩萨如何利益有情？答曰：应当随顺众生的意乐。师长欲利益弟子，应当以身语随顺弟子的意乐而承事弟子，因为彼弟子不知作何事对自有利，所以必须随顺他（师长）的教诫，因此名为弟子。譬如大师教化大迦叶，先以神变渐次摄受教导。

（壬）二（意乐的差别）分五：（一）对不知罪的补特伽罗应悲愍之喻；（二）教导弟子的次第；（三）对烦恼炽盛者尤应悲愍；（四）随顺根器意乐而作利他的轨则；（五）悲力增盛所得的果。

（癸）一（对不知罪的补特伽罗应悲愍之喻）

颂曰：如鬼执虽嗔，医者不生恼，能仁观烦恼，非惑系众生。

若弟子不知罪，则应当努力摧伏彼の烦恼，犹如病人被鬼所执，虽然对医者特别嗔恚，但是。医者对被魔鬼所迷执

的病人不生烦恼。能仁观察所教化众生的烦恼等，虽然彼众生对佛有粗暴过患，但是，佛陀非对被烦恼惑所系执的众生而起嗔恚，并且还能随欲摄受所比有情。如是轨则，应当修学。譬如狮子追击猎师，而不追击猎师所放的刀箭。

（癸）二（教导弟子的次第）

颂曰：随彼何所喜，先应观彼法，倘若已失坏，都非正法器。

师长若是摄受弟子，对所教化的众生，应以施等法随顺弟子何所喜爱，而施設教化，但是，先应善于观察彼何法先说，何法后说，最后乃能宣说甚深教法。若是最初就宣说甚深教法，令彼心趣背向，不能如理入法，使彼的身心已经损伤，即非是胜义正法之器了。由于悭吝重者不喜欢别人说布施的话，如果对贪著财物的人教他布施，必起反感，譬如有一菩萨，名曰美发，博通医学，渐次随顺商主的妇人的意乐，而作教导。（月称疏说：有一商主死后，他妻子深生爱恋，坚持尸体不肯舍弃，因此而生狂病，菩萨方便令她将夫尸体背着，久则尸体腐烂，妇人见之生厌，其病即愈。）

（癸）三（对烦恼炽盛者尤应悲愍）

颂曰：如母于病儿，特别觉痛爱，如是诸菩萨，特意愍恶者。

对烦恼炽盛者虽作百次遮止过失，但他仍然数数随顺非理而行，菩萨对彼应当特别愍念。犹如母亲对于有病的儿女，特别觉得痛爱；如是诸菩萨亦应特意悲愍作恶者。譬如有一戍陀罗（种姓名）女的第六子，经常爱作非理恶业，母亲恒常忧虑，犹恐国王杀害，因此特别爱护照管他，

（癸）四（随顺根器意乐而作利他的轨则）

颂曰：或作彼弟子，或作彼师长，以种种方便，令有情通达。

菩萨若为有情作利益，则应当随顺诸有情的意乐、胜解和根器的不同，或作彼の弟子，摄受饶益。对于虚心谦下的有情，或作彼の师长，以殊胜教法，随顺摄持，所以要以种种方便和智慧而调伏有情，令未通达法性的有情通达真如法性。譬如有善巧的医生，对于病者或以油肉食物或以素食，以种种办法令病者得愈。

（癸）五（悲力增盛所得的果）分二：（一）悲力增盛而不受教益者少；（二）观察利他不作策励的过患。

（子）一（悲力增盛而不受教益者少）

颂曰：如善巧良医，少有不治症；获巧力菩萨，非所化甚少。

成熟有情力量特殊增盛的菩萨，犹如善巧的良医，少有不能治疗的病症。如是了知胜根和劣根并且获得四摄法善巧力的菩萨，当知非为他所教化的众生，是极其稀少的。譬如龙猛阿闍黎，息灭王子贪恋女色的心病，其他一切医师皆莫能知。

（子）二（观察利他不作策励的过患）

颂曰：若菩萨境中，有由未策励，堕落于恶趣，是智者所呵。

若获得调伏有情力量殊胜的菩萨行境中，若策励所化的众生，则能令彼不堕恶趣。若有菩萨由于未作策励，则能令彼有情堕于恶趣，彼菩萨则失坏了立誓为饶益一切有情的誓言，这是其他一切智者所应呵责的，所以对于诸有情如何宣说契机之法，必须恒常策励，譬如有一大商主不帮助自己住处的眷属，即成为众人所呵责。

（壬）二（悲心微弱的过患）

颂曰：若于他苦迫，不欲赞悲愍，如何于无怙，能哀愍行施。

初业菩萨，若于他有苦因迫恼的众生，不欲善于赞叹悲愍，这如何于无怙有情，能作哀愍行施身所受用及其善根呢？譬如为劫夺盲人的财物和为一双破旧靴子而害他命，是故努力修习令悲力增长。

(壬) 四 (不信菩萨的过患和应修信心的理由) 分二：

(一) 不信菩萨的过患； (二) 应修信心的理由。

(癸) 一 (不信菩萨的过患)

颂曰：若有为利他，久住于世间，间住尚有损，况真心起嗔。

问曰：菩萨悲心既然随他自在，那么，嗔恚彼等菩萨有何过患？答曰：若有菩萨欲令无余有情界证得究竟无余依涅槃的增上意乐，为利益众生故，有久住于世间利他的功能，对彼菩萨不起敬重、信心和等无间心而住者尚且有损失，何况真心于彼菩萨起嗔恚？例如《最极寂静神变经》和《增长信力手印经》说：“恶趣苦无量，定当有损害。”譬如有一豢养很多大象的人，别人寄存羊子在他处，有时别人问曰：您安乐吗？答曰：有何安乐，尽被风雨吹散大象。他说此话的目的是使人了知别的牲畜亦被风雨吹散，因此别人也就不问羊了。又如吃油饼和吃杖（月称疏：有人饥饿吃草根，旁人见之即说：此人连草根都吃，何况油饼。又有一人寄一皮囊和杖在一人家，不久去取。主人即说：杖被老鼠吃了，说话的目的，是显示老鼠连杖都吃了，何况皮囊。）。

(癸) 二 (应修信心的理由) 分二： (一) 于行难行应修信心； (二) 思维菩萨无量功德而修信心。

(子) 一 (于行难行应修信心)

颂曰：若一切生中，常具足五通，于劣现劣身，此乃最难行。

菩萨作最极难行的事，应当远离嗔恚而修殊胜信心，因为菩萨若得忍位，于一切生中，常具足五种不退转神通。菩

萨为饶益有情，往于恶趣，应于劣身得度者即现昆虫、蝴蝶、水牛和犬等劣身共事摄受教化，以身和语言而为成熟有情之行，此乃是最极难行之事。譬如有一菩萨观察未来当要杀害许多狗的生命，为遮止彼罪障，菩萨即往狗处受生。

（子）二（思维菩萨无量功德而修信心）

颂曰：方便诸时中，久远所集福，如来说彼量，尚非遍智境。

思维菩萨无量功德之后，则应生起殊胜信心，因为若有不加动用任运皆能作利益有情难行能行之方便，则于诸时中，以三业依止久远无数劫所积集的福德，犹如虚空无边际故，尚非遍智所量之境者，如来说彼功德犹如海水莫知滴数。

（壬）五（能究竟圆满菩萨行的理由）分五：（一）欣乐布施的理由；（二）呵责卑劣施；（三）能修一切行的理由；（四）不希求独自寂静安乐的理由；（五）能得殊胜身的理由。

（癸）一（欣乐布施的理由）

颂曰：施声能显示，死法及余有，是故于菩萨，施声恒优美。

问曰：《本生经》等中说，菩萨特意欣乐布施语，在戒律中等则不是这样。答曰：布施的声音，印语为“达那”。以施的声音能显示生后必然的死，及能显示三种布施的殊胜差别，是六波罗密所摄的法；能显示护特三业完全清净，随欲往余有受生；即显示死、法和余有，是故诸菩萨，闻布施声恒常觉得优美，所以菩萨于布施特别欣乐。譬如应杀的罪犯，闻听释放声的欢悦心情。

（癸）二（呵责卑劣施）

颂曰：若谓今行施，当感大果报，有所取所舍，如商贾应呵。

问曰：为什么唯独菩萨才有无量的布施，别人就没有呢？答曰：若谓今生行布施，当来能感大受用果报，这种想法就实有所取和所舍，犹如商贾等为求财利故而取舍物质，这是一切圣者所应呵责的。譬如卖诸资具是为求利。

（癸）三（能修一切行的理由）

颂曰：若昔所作恶，有亦成非有，彼具善业者，无有不能办。

若有积集无边福德智慧资粮的菩萨，往昔所作的微少罪恶，纵然有，亦能转变成为非有恶果，“例如一两咸盐水，不能转变恒河味；如果微少罪恶业，应知令善根增长”。这就是说，彼具有大力善业的菩萨，于利他事，无有不能成办的，所以菩萨能办无量有情的事业，譬喻如所引颂文，故不烦赘。

（癸）四（不希求独自寂静安乐的理由）

颂曰：大势心意者，此间亦无损，故彼视三有，涅槃无差别。

问曰：诸圣者菩萨若唯独是善而不随业烦恼流转生死，那么，为什么不入涅槃界呢？答曰：有增上意乐大势心意的菩萨，不作少分的罪恶业。虽然安住生死，但不染三有过患，因此，虽然住此世间生死中亦无有损害，是故彼菩萨视住三有与般涅槃无有损恼与不损恼的差别，所以菩萨不特意欣乐涅槃寂静。譬如独儿有病，母亲终日承事看护，皆无厌倦。

（癸）五（能得殊胜身的理由）

颂曰：若谁一切时，从心自在生，何因彼不成，一切世间主。

问曰：有何因由菩萨初得胜义菩提心之后，作一切事业大致皆能自在圆满呢？答曰：若谁获得初地菩萨，彼就能于一切时中从心得自在随意在三有受生，这有何因由彼为圆满

利益有情不成一切世间主呢？如像受生四大部洲的王等，能随意作利他一切事业。譬如牟尼宝和如意树及妙宝瓶。

（庚）三（成立佛果是遍智的理由）

颂曰：世间亦现见，从胜出最胜，故不思议力，应知亦定有。

问曰：行菩萨行的果报如何呢？答曰：能获得佛世尊无比殊胜不可思议力。有些对于佛陀颠倒信解，他说：“如来非是遍智（宗），是十夫故（因），如各各道的人（喻）。”这种说法完全不合道理，因为汝所立的因与彼的诤依（前陈）和所立的法（后陈），二者是一耶，抑是异耶？若是一体者，那就不应成立诤依与法，什么原因呢？因为它们是一体故，如像瓶子自己不能为瓶的差别法。若是异体者，这也不合道理，因为它们是异体故，如像瓶子与衣。由于许因与宗有自性，若是有自性的一，那必须是一体；若是有自性的异，彼此就会无有联系；若二者俱是，那就不能成其能了别与所了别。又吠檀多派所立之声（有法）是常、非所作、自然生和非量（宗），何以故？是声故（因），如疯狂声（喻）。又汝亦非婆罗门，何以故？有手故，如捕鱼人。像汝所立的宗因，于汝不乐意的过失就多了。是故世间亦现见，从殊胜因即能出生最殊胜的果，所以遍智也决定有应当许可，因为从胜出生胜，世间人皆见。种姓最殊胜的为婆罗门；生处最殊胜的为有顶天；山最殊胜的为妙高山；王最殊胜的为转轮圣王。是故由诸菩萨三无数劫积集资粮的力，即能出生如来不可思议力，所以应当了知亦决定有遍智。虽不依经教，就是以正理成立，亦应当许有遍智。或许佛陀的色身不是佛陀，这种分别师的宗派，应当像遗唾的灰尘一样舍弃。譬如获得一百瓶油，皆因比丘的缘故（月称疏：有一家人很穷苦，有时很诚心的请一比丘住宿家中，因家贫唯有一

瓶香油涂比丘的脚，次日有一国王深信此比丘，欲兴供养，比丘即令国王以一百瓶香油送彼穷人。）。

（庚）四（明劣慧小乘怖畏大乘的原因）

颂曰：如是甚深法，愚夫生恐惧，如是劣根者，怖最希有法。

问曰：何故有情大约都畏惧大乘，而不殷重求佛果呢？

答曰：是胜解下劣故。无智愚夫，于能作所作缘起无自性最极甚深的法，闻已即生恐惧；如是胜解微弱根性最下劣者，怖畏最极希有广大甚深的大乘法，和佛陀的殊胜力。譬如有一国王名曰身圣，不信比丘（月称疏：有一国王一日见有兽行外道与兽作欲，如是即认为比丘亦与外道同样无德，所以他就不相信比丘。）。

总摄颂曰：

应善思维生死过，诸劣慧者生畏处，
悟入甚深广大法，应修菩提行心要。

第六品 明断烦恼方便品

（戊）二（明断菩萨行的障碍——烦恼之方便）分二：

（一）标品名；（二）正释品文。

（己）一（标品名）

示修菩萨瑜伽行四百论释善解心要论，明断烦恼方便品第六。

（己）二（正释品文）分二：（一）破许逼身苦行能断除业烦恼；（二）明断烦恼之方便。

（庚）一（破许逼身苦行能断业烦恼）

颂曰：由乐增长贪，由苦增长嗔，若乐非苦行，苦何为苦行。

为众生亲友的菩萨，了知一切衰老之处即是生死，生死的因即是业烦恼，所以应当调伏所化众生的业烦恼。问曰：设若是这样，那出家人受五百间高大房屋和百味饮食，就不

合道理，由于随顺彼等住处和饮食的安乐，就能增长贪欲，所以首先应当断除生起贪欲的所依——色等境，因此现在由身受寒热逼恼和拔发等苦，就叫做摧伏业烦恼的难行。答曰：若是由身受安乐即能增长贪欲，而应断除这种乐因，那么，身心由苦恼所逼即能增长嗔恚，这亦必须断除；以何理由若具有乐就非是苦行，而断食、以风日逼恼的苦，何名为苦行呢？所以说摧灭烦恼乃名为苦行，逼恼身心并非苦行。世尊为了遮止生贪故，特别对补特伽罗授予十二杜多行；为遮止有嗔恚的有情生嗔，即授予饮食和法衣等美好资具，所以专为息灭烦恼的释迦弟子，乃名为苦行。譬如由压甘蔗乃能得糖，所以由断烦恼，现世与将来乃能获得种种安乐。

（庚）二（明断烦恼的方便）分二：（一）明断现行烦恼的轨则；（二）明为拔除烦恼种子而修习对治的轨则。

（辛）一（明断现行烦恼的轨则）分三：（一）总示断除三毒的轨则；（二）别明断三毒的轨则；（三）别述断贪嗔的轨则。

（壬）一（总示断除三毒的轨则）分五：（一）应知三毒的作业；（二）必须断除三毒的理由；（三）应别依止贪嗔的对治；（四）摄受有贪嗔弟子的轨则；（五）了知烦恼生时的次第之后依止对治的轨则。

（癸）一（应知三毒的作业）

颂曰：贪业能摄集，嗔业起斗争，痴业能增长，如风于大种。

若了知三毒的作业之后，就应当断除，因为贪欲的业用就是能摄集有情和非有情的财物，对治贪欲即是修习不净、远离眷属和受用。嗔的业用就是能引起斗争，对治嗔恚的即是修习慈心和安住适意的殿宇等。犹如风力能遍火等诸大种，所以痴的业用是长养贪嗔二者，对治痴的法即是修习缘

起等。譬如鲸鱼以火力则能杀害，所以三毒必须由智慧火来对治。

(癸) 二 (必须断除三毒的理由)

颂曰：不会故贪苦，无助故嗔苦，无知故愚痴，由彼不达彼。

问曰：既有三毒的对治，又何故应断除呢？答曰：能生苦故。与现前可爱境不能会遇故生贪苦；欲想摧伏仇敌无有力量的辅助故生嗔苦；无知微细无我理由愚痴故引生苦，由于彼贪嗔等所蔽伏，就不能了达彼贪嗔等苦是极大痛苦，所以应当努力断除烦恼。譬如穷子希求王妃而生痛苦。

(癸) 三 (应别别依止贪嗔的对治)

颂曰：如现见痰病、胆病不俱起；如是现见嗔，与贪不俱起。

问曰：如痴与贪嗔相遇时能同时俱起，是否贪嗔相遇时也能同时俱起呢？答曰：如现见痰饮病与胆病不能同时俱起，如是现见嗔与贪在一补特伽罗的身心上不能同时俱起现行，因为贪与嗔的行相是相反的，二者应是别别依止而起业用。譬如水瓶中不能盛火故。

(癸) 四 (摄受有贪嗔弟子的轨则)

颂曰：役贪如奴仆，不爱治彼故；敬嗔如事主，爱敬治彼故。

师长教诫弟子应当了知贪嗔的性相和作用。摄受有贪的弟子，役贪应如像驱使奴仆一样的调伏，不能以爱护心情来对治彼の贪欲故；敬重有嗔的弟子，如像承事主人，令嗔不起，以爱敬的心情来对治彼の嗔故。譬如浣衣者养驴子一样的照料。

(癸) 五 (了知烦恼生时的次第之后依止对治的轨则)

颂曰：初时愚痴生，中间起嗔恚，末后生贪欲，每日三时起。

了知烦恼生时之后就应当依法对治，因为晚上增长睡眠，而痰病即增盛。晨早初时愚痴易生；中间为寻求衣食，轮转奔驰，由饥渴逼恼，则容易生起嗔恚；夜间最末离疲倦之后则容易生起贪欲；所以随身生的过失作用，则是每日三次令烦恼生起。应当依靠精进不放逸来对治三毒。譬如则打夏王考问婆罗门大臣，婆罗门则生起嗔恚，后来国王赐赏一百瓶香油，当下又生起贪爱。

(壬) 二 (别明断三毒的轨则) 分三：(一) 断贪的轨则；(二) 断嗔的轨则；(三) 断痴的轨则。

(癸) 一 (断贪的轨则) 分二：(一) 难知贪是所应断故应励力断除；(二) 了知贪的因缘差别后则应断除。

(子) 一 (难知贪是所应断故应励力断除)

颂曰：贪非亲似亲，汝于彼无畏，人于无益亲，岂非特应离。

难知贪欲表现虚伪亲爱而欺诳世人，所以应当努力断除，因为它最后能生苦恼。贪欲对人们并非是亲友，但它现似饶益，如亲友一般，是故汝于彼贪欲无有畏惧。是故人们对于无益之亲，岂非特应努力远离吗？应当远离。譬如贾森王见一仙人与母鹿作欲邪行事，王即用箭射之，仙人咒诅国王曰：“汝欲与妻作欲时当下就要死亡。”(国王闻已即生恐惧，远避深山修道，后遇王妃复作欲行，果真死亡。)

(子) 二 (了知贪的因缘差别后则应断除)

颂曰：贪有从因生，亦有从缘起，从缘所起贪，易纠治非余。

不应使贪欲有机会生起，因为贪欲是从两方面生起的。有些贪欲是从过去数数串习的同类因生起的；亦有贪欲是从忽然与境相近的缘而生起的，彼等缘中凡是从近缘所生起的贪欲，彼就容易对治，由远离可能生贪爱的境就能断除故。有些从内因生的贪欲则非像其余的烦恼那样容易断除，必须

要由大力对治乃能断除故。从缘生者，如鸟两翼缺一即不能飞；从内因生者难断，像鸽子鸟的贪欲一样。

（癸）二（断嗔的轨则）

颂曰：嗔恚极坚固，定恶作大罪，知如是差别，当尽烦恼际。

嗔恚比贪的过失更大，所以应当励力断除，因为嗔恚即是执恨不舍极其坚固，决定能烧毁自他身心；对他能作损害，唯是不善业，并且能作无间大罪。若了知如是诸杂染过失的差别和过患，及其了知烦恼依何所生和断除烦恼的方便差别，当断尽烦恼际，所以了知各各烦恼的对治之后，就应当努力断除。譬如有一爱法梵志，由嗔恚故九十一劫堕畜生，后闻大师的教法得阿罗汉果。

（癸）三（断痴的轨则）分二：（一）认识烦恼的根本；（二）认识断烦恼的对治。

（子）一（认识烦恼的根本）

颂曰：如身中身根，痴遍一切住，故一切烦恼，由痴断随断。

问曰：已说贪嗔性相差别，如何是痴相差别呢？答曰：如身中身根，遍于眼等其他诸根，若无身根等所依处，其他诸根亦无依处。如是执缘起无自性空为实有的痴，即是染污无知，它遍于一切贪嗔等烦恼诸处而住，因为痴对假安立的法，执为有自性，由此即起可意和不可意而生贪嗔故。是故当知贪嗔二者的行相与实执行相互相交杂的理由。其余诸烦恼皆依染污无知而住，所以染污无知为主体，是故其他一切烦恼由于修习缘起无自性空，痴即断灭，其余诸烦恼亦随之断灭，所以应当努力了知空即缘起义。譬如若砍伐毒树，而依毒树生起的非理作意等亦无。

（子）二（认识断烦恼的对治）

颂曰：若见缘起理，愚痴则不生，故此一切力，唯应说彼语。

问曰：非理作意的根本是愚痴，应当以何方便来断除呢？答曰：芽与行等若有自性，那么，应不依观待种子与无明等而有，可是，须观待彼等种子与无明而有故。芽等有唯是观待而有，非自性有，应依各种正理论典而得了达，因为若以现量见缘起无自性理，愚痴则不生。由于愚痴断尽，其他一切烦恼随即而断，是故在此《四百论》中尽一切努力，唯独应说的就是：空即缘起义的理趣之语。仅仅只通达芽是缘起，不能通达谛实空，因为缘起不是成立谛实空的因故。是故若见自性有多种过失，乃能获得诸法有，悟入唯是观待而有，兼带必须通达无自性义，如《六十正理论》的礼赞根本颂及注释中所说。譬如满月圆明能破黑暗。

(壬) 三 (别述断贪嗔的轨则) 分二： (一) 断贪的轨则； (二) 广明断嗔的轨则。

(癸) 一 (断贪的轨则) 分二： (一) 具贪行补特伽罗的相； (二) 摄受具贪行补特伽罗的方便。

(子) 一 (具贪行补特伽罗的相)

颂曰：常好歌舞等，舍受者洁净，现见有贪人，有如是等相。

问曰：应当如何了知是贪欲炽盛的有情？答曰：常好歌、舞、戏笑、修饰、花、香、鬘、庄严和颜色等；对他人好为舍者、受者和洁净，聪慧、和蔼、温柔及言说直爽等，现见有贪欲的人，有如是等相。与彼相反即是具嗔行的人，贪嗔交杂即是具痴行的补特伽罗。譬如积聚种种财物饮食资具和取弃舍物。

(子) 二 (摄受具贪行补特伽罗的方便)

颂曰：佛教有贪者，衣食及住处，一切离善妙，常依师长住。

问曰：如何是调伏贪欲炽盛行者的方便？答曰：诸佛教中说，具有贪欲者，对衣服饮食及住处等一切应该远离美好善妙，恒常依止师长而住。师长恒常策励教授，即能调伏贪欲，断除非理作意。为对治有情贪着住处、卧具、饮食和衣服，佛说十二杜多行。对于有嗔行的有情，应当依据与对治有贪欲有情相反的方便惠施住处等。譬如婆罗门被非人迷执即以不净物惠施则当遣除。

（癸）二（广明断嗔的轨则）分五：（一）思维嗔恚的过患；（二）广说依嗔恚对治的轨则；（三）破惩罚无故骂人者无过；（四）思维忍的功德之后而破嗔；（五）他人轻毁应当修忍。

（子）一（思维嗔的过患）

颂曰：无能而嗔恚，唯使自己丑；有能亦无悲，说此最下等。

欲断嗔恚，应当思维嗔的过患，因为在无有能力损害他人时而起嗔恚，唯使自己面容恼怒鬅蹙等丑恶；若有能力，亦无悲愍，所以说此嗔恚是最下等的，因为由彼嗔恚能损害自他一切故。譬如有一婆罗门作了违反种姓的过失，使其他同种姓的都遭受灾患。

（子）二（广说依嗔恚对治的轨则）分五：（一）对能尽自己恶果的缘不应起嗔；（二）不悦意语是自己立为损恼非本体损恼故不应起嗔；（三）典章说应治罚毁骂者是颠倒的；（四）对能遣除他的心境过患不应起嗔；（五）对卑弱者说恶语不应起嗔。

（丑）一（对能尽自己恶果的缘不应起嗔）

颂曰：说不悦意声，能净昔作恶，愚蒙不善士，不乐自清净。

闻粗恶语就对彼起嗔是愚蠢的，因为闻不悦意声，能拔尽自己往昔所作的恶业果报。对能尽业果的缘，不生欢喜反

而起嗔，这是对业果最愚蒙的不善士，是不乐自己罪障清净者。譬如善意医疗老象的牧人，反被象害。

(丑) 二 (不悦意语是自己立为损恼非本体损恼不应起嗔)

颂曰：所闻不悦意，自住无损恼，故从分别生，妄执由他起。

由此理由，对粗恶语不应嗔恚，因为所闻粗恶不悦意语，本体无有损恼，若本体有损恼，那么，说者也应当有损恼。是故认为对自己有毁辱唯是从自己的分别心生，若起嗔恚损恼，此损恼则是妄执由他所起。由于自己的分别故作损恼，所以对他人不应起嗔。譬如有一牧牛妇，闻暗穴中食饮食声，即妄执是守田女，她说：此牛婆子在吃什么？后来知是自己的女儿，又说：这是老鼠在食。

(丑) 三 (典章说应治罚毁骂者是颠倒)

颂曰：如对毁骂者，则说应治罚，如是对赞者，何不说供养。

问曰：典章说应当治罚毁骂者。答曰：这唯独是不平等的等起心（出发点），因为如对毁骂者，则说为应当治罚，如是对赞叹者，何不说为应当供养？应当是供养，若不说是供养，典章所说则是颠倒。譬如见诸鸟飞翔斗争，则起杀害心，对说爱语者不作供养。

(丑) 四 (对能遣除他的心境过患不应起嗔)

颂曰：汝不说可呵，若余亦知者，不应嗔说者，况嗔不实说。

问曰：由毁骂揭露自己的过失，使人知道，所以应嗔恚。答曰：汝是瞎子跛子等，汝纵然不说这是可呵，设若别人讥毁时，亦不应对彼生嗔，因为不说余人亦了知故。若自己是残废者，别人骂时，当不应起嗔；则汝自己没有过失，骂者则非实说，则更不应嗔恚，是故不应嗔恚一切。譬如对

残废者说为残废，不是残废者说为残废，这两种说法，国王都不应治罚。

（丑）五（对卑弱者说恶语不应起嗔）

颂曰：从诸恶劣人，非仅出恶语，恶人发恶语，实属于少分。

问曰：闻卑弱者说粗恶语应当嗔恚。答曰：从诸恶劣人来说，他是乐于作非法，并且欢喜作诸恶行令他人痛苦，非仅不厌地出诸恶语，就是打杀等事也能作故。是故从恶劣人仅仅发出一点粗恶语，这点过失实属于少分，所以应欢喜，对彼不宜起嗔恚。譬如圣者满慈子，欲度“学那”河彼岸的众生，随彼等所作，决心深修忍辱，所以大师乃允许他往彼岸教化。

（子）三（破惩罚无故骂人者无过）

颂曰：损害于他人，于自无少德，汝重无德嗔，唯属于妄执。

问曰：惩罚辱骂无有过失的人，是没有罪过的。答曰：于他毁骂的人作烦恼报复，对于自己从前已受辱骂等烦恼，毫无少许补救，汝重视这种有过无德的嗔恚，唯独属于颠倒妄执而已。譬如试验刀的锋芒，利与不利都对自己有痛苦的感觉。

（子）四（思维忍的功德后而破嗔）分三：（一）对骂者应当修忍；（二）对压伏卑弱者的嗔忿不应尊重；（三）忍受嗔忿是一切功德生处故应当欢喜修习。

（丑）一（对骂者应当修忍）

颂曰：若忍无劬劳，能得大福德，若于忍作障，有谁愚同彼。

问曰：有谁智者被别人无德的辱骂能修忍？答曰：设若修忍能使嗔恚无机会生起，而对他不作烦恼，即无须劬劳就能招感香、庄严、害心不能烦恼的河流和色身端严等大福

德。那么，有谁士夫于修忍殊胜道作障碍，又有谁愚痴得同彼一样呢？很快地摧坏自己功德故。是故能忍让辱骂者名为智者。”譬如有一妇人见自己丈夫有病尚未死，她即杀害他命（她的意思是免他活在受苦，不如死后安乐，世上有谁能同这样的愚痴者。）。

（丑）二（对压伏卑弱的嗔忿者不应尊重）

颂曰：特对强力者，嗔恚则不起，嗔唯陵羸弱，汝何敬重彼。

由此理由应当断除嗔恚，因为嗔恚对有强力者不能作损害，所以嗔恚不易生起，是故嗔恚唯欺陵羸弱者，汝以何因敬重彼嗔恚呢？不应敬重。譬如欺负妇人，谁肯称他为勇敢者。

（丑）三（应欢喜修习忍受嗔忿是一切功德处）

颂曰：若于嗔处忍，能生诸修德，于德处云畏，汝唯是愚夫。

问曰：若修忍辱，别人认为无力报复，而行欺侮，所以应起嗔恚。答曰：不合道理，因为若谁能于可生嗔处修忍，他就能生起诸修习慈心三昧等功德，乃至挤牛乳顷若能修习慈心，亦能引生八种功德，如《中观宝鬘论》云：“人天生欢喜，天人常护佑，得喜、众安乐，毒害、刀无损，易得诸利乐，当生梵世界；虽未得解脱，有慈法八德。”以上所说，若于忍功德处或云畏惧别人讥笑而作报复，放弃修忍，汝唯是愚夫，因为汝摧毁殊胜功德处故。譬如有一士夫想遮止恶行，遂认为这是羞愧，仍作恶行，这是最愚痴者。

（子）五（他人轻毁应当修忍）

颂曰：谁灭尽侮毁，而生于他世，与其自作恶，受侮尤善哉。

问曰：被卑下软弱者毁骂，力量强盛者难忍，应当对骂者予以惩罚。答曰：谁人能灭尽一切仇敌对自己的侮毁？永

远也报复不尽的，而英雄之名谁能保至他世亦不灭尽？是故与其报复而积集罪恶，堕于恶趣，自己为摧伏仇敌而作罪恶相比较，宁肯受侮毁犹为善哉。所以应忍受侮毁，由此即不堕恶趣，由积集罪恶当堕恶趣故。譬如辘轳旋转，无有始终，所以报复等亦不能尽的。

（辛）二（明拔除烦恼种子修习对治的轨则）

颂曰：若谁能真知，内识住等相，有此智慧者，烦恼终不住。

识是因因缘而生，生即是有为法，有为法则是刹那变异，无自性住，由于非自性住，所以生灭皆无自性。由于生住灭无自性，悟入三界一切有为法如幻，一切烦恼则应断除。若谁瑜伽师能真知内识生住灭等相，无有微尘许自性；若有修习此三界如幻，识无自性的智慧者，那么，烦恼在他的意识智慧上终不能住。譬如拔除毒树根。是故先应修习压伏现行烦恼的对治，然后方能通达缘起无自性，断除无余烦恼种子。

总摄颂曰：

障碍利生菩提行，随顺贪等烦恼转；

修慈不净瑜伽师，达真而住解脱乐。

&a, mp;a, mp;n, bsp;

第七品 明人远离贪着欲财方便品

（戊）三（明远离烦恼所缘——贪着五欲受用境的方便）：已说生死过患，为了对生死生起厌离故，于能引后有之业，修习远离贪着。此分二：（一）标品名；（二）正释品文。

（己）一（标品名）

示修菩萨瑜伽行四百论释善解心要论，明人远离贪着欲财方便品第七。

(己) 二 (正释品文) 分三: (一) 思维生死的过患; (二) 远离引发生死的因——有漏业; (三) 明永断业的必要。

(庚) 一 (思维生死的过患) 分二: (一) 思维生死的总过患; (二) 别明远离于乐趣生爱。

(辛) 一 (思维生死的总过患) 分二: (一) 必须修习怖畏生死的理由; (二) 如何生起厌离的轨则。

(壬) 一 (必须修习怖畏生死的理由)

颂曰: 于此大苦海, 毕竟无边际, 愚夫沉此中, 云何不生畏。

为了断除生死的因, 首先应当思维生死的过患, 因为由无明、我慢和从爱所生的爱结三十六种毒蛇遍布, 三十二种恶见罗刹, 搅动生死使诸有漩复流转。众生无始时来流转于此生死大苦海, 毕竟无有边际, 愚夫异生, 汝从无始时来沉没此生死海中, 由何因缘不生畏惧呢? 应当畏惧, 因为现见沉没有边底的海中尚须畏惧, 何况无边。譬如有一五通仙人, 欲了解世间边际, 即运用神足通, 足踏须弥顶运行, 结果未至边际而死。

(壬) 二 (如何生起厌离的轨则) 分四: (一) 不应耽着韶华; (二) 为业烦恼所自在故应当怖畏; (三) 教示努力断除生死轮回的因; (四) 断除为远离生死无须努力的争执。

(癸) 一 (不应耽著韶华)

颂曰: 韶华适落后, 复又现于前, 虽住此世间, 现见如赛跑。

问曰: 虽然要多缘生起的过患, 但是, 在韶华等时代, 应该骄逸, 勿须怖畏。答曰: 韶华时代等, 并不是恒常久住, 所以在少年时代不应该傲慢, 因为此时韶华适落于后, 渐渐地趋向于老, 乃至死后韶华复又现于前, 而又渐渐地趋

向于老。虽然耽著住于韶华时代，但是，于此世间上现见有少年、老、死等各各都想奔趋于前。犹如赛跑，刹那变化而非恒存，所以在少年时代不应该骄傲。譬如压芝麻油的轮辐影像，一刻不停地在旋转变动。

（癸）二（随业烦恼自在故应当怖畏）

颂曰：汝于三有中，非能随愿往，随他转无畏，岂成有慧者。

问曰：虽然须往后世，但亦不应怖畏。答曰：愚夫！汝于三有中，非能随自己的意愿往人天等善趣，完全是随他业烦恼自在而转，不会超越怖畏阶段。若无有点怖畏心，岂能成为有智慧的聪明者？由于随顺业烦恼自在而转，所以应当恒常生起厌离。譬如河水所漂流的树。

（癸）三（教示努力断除生起轮回的因）

颂曰：未来无边际，常时为异生，如汝过去世，理应勿复尔。

问曰：此生虽然耽著乐受而不能断除生死，但是，在后世生中可以努力断除。答曰：未来生中无有边际，过去世中亦无有始，在过去一切生中常时为异生。如汝，，，在过去世未曾如是解脱三有，现在未来理应勿复再像过去无义地虚度尔许时光，应当精进。譬如有人对调戏他人的妇女，虽经亲友的劝止，但仍如是作而不改悔。如《华严经》云：“汝应忆念过去世，贪无义事损坏体；誓修长远菩提行，住戒精进离贪欲。”

（癸）四（断除为远离生死无须努力的争执）分二：

（一）正明；（二）遮止不于现世努力而希求后世之诤。

（子）一（正明）

颂曰：闻者所闻教，说者皆难得，以是说生死，非有边无边。

问曰：生死有边耶，抑无边耶？若如第一有边，那就不须努力修习当得解脱，因为有边故；若如第二无边，那纵然努力修习亦不能得解脱，所以断除生死故努力修行应成唐劳，因为生死无边故。答曰：已得暇满殊胜之身，已得解脱道身心的闻者，与所闻开示真如的教授和说法者——如来，皆如“优昙花”出现世间，实属难得，因为如来须经三无数劫积集资粮，真实难得。法宝和僧宝亦是观待如来而有，以是总说生死者，对观待生起解脱圣道身心的因——具足三宝的补特伽罗，则非无边，因为具足解脱生死的因缘故。若是观待不具足彼等因缘的补特伽罗，则非有边，因为在此短时期中不能解脱生死故。若是观待胜义谛的实际，有边无边二者在胜义谛中有，如来未曾记别。闻者、说者和所闻的教法，譬如优昙花出现世间真是难得。

（子）二（遮止不于现世努力而希望后世之诤）

颂曰：由于诸人类，多持不善品，以是诸异生，多堕于恶趣。

问曰：有佛经住世和有宣说教法的善知识，所以希求在后世努力断除生死并不为迟。答曰：虽有佛经和宣说教法的善知识，但是，自己能够成为闻者实在难得，因为由于诸人类，多半坚持十不善业恶品，以是随业自在生住的诸异生，多半决定堕于恶趣，所以有法宝和善知识时，闻者应须努力，勿待后世。应当像如救头燃一样的精进求解脱，若不精进，就像国王与大臣灌顶一样的空无所得。譬如担麻弃金。

（佛经中说：有二人担麻行脚，途中得一囊金，一人因爱著麻担即弃金囊，一人即弃麻持金，回家大富。）

（辛）二（别明远离于乐趣生爱）分二：（一）明于乐趣亦应修厌离；（二）明由爱而住生死犹如颠狂者。

（壬）一（明于乐趣亦应修厌离）

颂曰：地上恶异熟，故意为损恼，圣者观三有，等同备宰处。

问曰：恶趣虽然是无暇处和有众苦逼恼，应当断除，但乐趣是欢喜处，故不应厌离。答曰：乐趣亦应像恶趣一样的厌离，因为世人虽往乐趣，但是，由于过去的所有余业而招感支节损坏、诸根残缺和贫穷等苦。凡是地上所住的诸人，都不乐意恶异熟果，然而仍须领受，是故诸圣者观察三有，等同杀害有情的备宰处。譬如有一最受国王宠爱的大臣，对王无有畏惧，后来一时触犯了王，即被国王杀害。

（壬）二（明由爱而住生死犹如颠狂者）

颂曰：若识不正住，世说为颠狂；则住三有者，智谁说非狂。

问曰：若诸圣者观察三有，等同备宰处，何故世间人不生厌离呢？答曰：犹如大象颠狂，是本性颠狂故。问曰：怎样颠狂呢？答曰：若世人身界不和，就会使识不能正常安住，世间就说为“颠狂”。设若成了颠狂而住三有者，有智慧者谁能说安住三有非为颠狂呢？然诸异生特别是乐于众多非理轨则，说粗暴语，使识不能正常安住。譬如有一国王最可爱的儿子，一时识不正常颠狂，国王见子心即不喜，其后病愈，则如常爱念。

（庚）二（远离引发生死的因——有漏业）分三：

（一）总示远离能引后有的业；（二）必须远离能引后有业的理由；（三）正明如何远离的轨则。

（辛）一（总示远离能引后有的业）

颂曰：现见行等苦，违时则消失，以是具慧者，发心尽诸业。

智者应该断除随业自在受生的生死，亦应遮止随业而转的作用，因为现见行、住、坐、卧等威仪而引生的苦恼，若以住等威仪与行违时，前所生的苦则渐渐消失，由断一切业

的相续，则灭一切苦故。以是具有智慧者，应当发心断尽能引后有的诸业，获得涅槃胜位，以及得涅槃的方便。譬如愚生异生安住生死，有长远行道的疲倦痛苦和缺乏道粮的苦恼。

（辛）二（必须远离能引后有业的理由）分四：（一）生死是可畏处故应远离业因；（二）思维业果而修怖畏；（三）思维业的本体之后应当励力断除；（四）不应由于业是乐的因而起贪著。

（壬）一（轮回是可畏处故应远离业因）

颂曰：若时随一果，初因不可见，一果见多因，谁能不生畏。

诸具慧者应当从遮止有漏业而断除生死，因为从无始相续的大种、大种所造和心等，随拈一果，而果的初因谁亦不可现见。是故随一果法亦现见有很多因缘，愚夫异生谁能不生怖畏呢？因为此业相续是由无量无明荆棘丛林所遍满的，所以对于难可测量的生死旷野应恒常生起厌离和努力修习解脱生死的方便。譬如随拈一个泥瓶，很显然的须要有很多因缘差别。

（壬）二（思维业果后而修怖畏）

颂曰：既非一切果，决定能成办，所办一定灭，为彼何自害。

若谁由爱为等起心（出发点）作业的果决定成就，这到可以努力作业，但是，既非一切圆满安乐等果，就决定能够成办。并且所成办的一切果到了最后也一定坏灭，为彼颠倒等事如何自己损害三业？以是应当努力断除能引生死的业。譬如陶师烧窑不一定就件件能成功，纵然成功最后也决定坏灭。

（壬）三（思维业的本体之后应当励力断除）

颂曰：业由功所造，作已无功灭，虽如是而汝，于业不离染。

既然业也像果一样的决定坏灭，那就不应当努力造作无义的有漏善业，因为建修城堡等事业，皆由功用造作，作已无须功用自然坏灭。既然如是，而汝于业仍然不懈地造作，汝的作业并非离染，这正显示自己愚蠢。譬如用力在山峰顶端堆砌石头，其后无须造作自然就会倒塌。

（壬）四（不应由于业是乐的因而起贪著）

颂曰：过去则无乐，未来亦非有，现在亦行性，汝劳竟何为。

问曰：虽然用力创造事业最后决定坏灭，但业是乐因，所以不应远离贪欲。答曰：依过去的识则无有真实的乐，因为彼乐已灭故；依未来的识亦非有真实的乐，因为彼乐未生故；依现在所生的识亦是刹那坏灭的行性，既无有真实坚固的乐，那么，汝的劳作究竟有何所为呢？所以对空无果的事业不应劬劳。譬如在虚浮的河水边建造房屋，毕竟倒塌。

（辛）三（正明远离的轨则）分二：（一）破对福业生爱；（二）破积集非福业。

（壬）一（破对福业生爱）分三：（一）总破为爱增上生的义利而积业；（二）从乐趣至乐趣极难得；（三）别破为求增上生而积业。

（癸）一（总破为爱增上生的义利而积业）分二：（一）圣者视增上生等同地狱故应怖畏；（二）异生若能如是通达即身心顿时坏灭。

（子）一（圣者视增上生等同地狱故应怖畏）

颂曰：智者畏天趣，亦等同地狱，彼等于三有，难得不生畏。

问曰：为求增上生的乐就应造作善业。答曰：现证真如的诸智者，怖畏天等增上生，亦等同烦恼炽盛的烈火和痴昧

黑暗遮蔽等地狱，因为彼等诸圣者对于三有难得不生怖畏，所以诸具慧者应当思维生死的过患。这里所破除的是：为见三有不起厌离，执增上生（人天趣）实有自性，心生爱恋，为求得增上生由爱而积业，并非破除为希求解脱积集人天身的一切业因，若是破除即成颠倒。譬如虽然脱离吉巴国王的牢狱，但寿命的死亡仍然存在，未曾解脱生死系缚。

（子）二（异生若能如是通达即身心顿时坏灭）

颂曰：若凡夫亦知，一切生死苦，则于彼刹那，身心同毁灭。

圣者如是观察天趣——增上生等同地狱，设若凡夫异生亦能如是了知一切生死诸苦，则于了如彼刹那的顷刻间，身心同时毁灭。若凡夫异生不通达天趣等同地狱，则于三有安然而住。譬如帝释的儒童为贪爱遍入天位而舍身命。

（癸）二（从乐趣至乐趣极难得）分二：（一）正义；
（二）破不作恶行而爱增上生，

（子）一（正义）

颂曰：有情无慢少，有慢则无悲，从明至明者，故说极难得。

在轮回中由种姓的尊贵和受用富饶就称为乐，但是，对于种姓和受用应当厌离，因为由种姓尊贵等有情，无有仗势骄慢者很少。由有骄慢即执自己殊胜，若与自己相等，或胜自己，便起嫉妒，欲想毁灭他人，则无有悲愍，所以从明趣至明处者，故就《阿含经》等所说极其难得。譬如扎墨格拿的儿子二十一次消灭刹帝利种。

（子）二（破作恶行而爱增上生）

颂曰：弃舍此境已，要求得境界，如是颠倒法，何因许为正。

问曰：虽然应当呵斥有骄慢而作恶行，那么，没有骄慢为希求增上生就应该努力积集福业。答曰：在此世间为希求

后世——增上生修习梵行，厌离弃舍此五欲境已后，更希求得天趣受用修法的果悦意境界。如是将自己所得的境界，厌离弃舍之后，复又更希求天趣，这就是颠倒法，有智慧的人以何因由许可如是作法为正确的呢？所以不应将自己殷重弃舍了的东西复又取回。

（癸）三（别破为求增上生而积业）分五：（一）破为求受用而积业；（二）破贪着世间法规而积业；（三）破为求可意境而积业；（四）破为求权势而积业；（五）破为求后世富饶由爱而积业。

（子）一（破为求受用而积业）

颂曰：福果为财富，常须防护他，若常防他者，如何为我所。

虽然有大富受用的果报，但是，对它亦不应贪爱，因为世人对于施等福果谓是财富，但是，汝所受用经常须要防护其他盗贼、水、火等缘的侵损。若是经常用力防护他人的侵损者，那么，如何能成为自己有所自在的我所呢？已经成就的果实，还不能随意受用也。

（子）二（破贪着世间法规而积业）

颂曰：世间诸规律，随彼行名法，是故较于法，世间力尤强。

问曰：若是为求善趣而修施等法是颠倒，那么和符世间共许的法规就应该随顺。答曰：贪著世间共许的法规亦不应理，因为凡是世间娶媳嫁女的诸法规，若随顺彼行就名为法，为什么？于彼规律世间人共许为法。但是，娶媳嫁女等规律亦有时间、地点不同的区别，并不是所有的地方都是一样，是故这种规律较于佛法，则世间风俗习惯的力量尤其强盛，所以不应贪著。譬如有些地方娶媳妇，有些地方娶男子。

（子）三（破为求可意境而积业）

颂曰：境由善可爱，彼境亦为恶，舍彼成吉祥，修彼复何为。

问曰：没有可意境当然不生乐感，可是彼可意境亦是福果，所以为求安乐贪爱可意境就应该修福。答曰：色声等境是由施等善业所感的可爱果，但是，彼五欲境亦为诸希求解脱者所呵毁厌恶，因为这是生长恶法的根本故；是被无常和苦等恒常所搅乱故。若是弃舍彼过患的根源，即成为吉祥，因此，为求可意境修彼有漏善业复有何为呢？没有任何的必要。

（子）四（破为求权势而积业）

颂曰：谁不用教敕，彼则不需法，谁求得教敕，是众中愚人。

问曰：对五欲境虽然应当呵责，但是，王位是出生安乐富饶的因，所以为求王位权势就应该修福。答曰：不合道理，因为有些心得自在的瑜伽师，不假勤劳就能成办所欲境，不需用王的教敕，对于彼瑜伽师则不需求得王位权势才能行布施等法，若谁求得仅说话就受人尊重的国王的教敕，这是异生众中最愚蠢的人，因为所希求王位权势是极大罪恶的根本故。譬如有一占卜师推算自己最可爱的儿子第六天要死，如是他在第六天早上一面啼哭一面将儿子杀死，这是最愚蠢的人。

（子）五（破为求后世富饶由爱而积业）

颂曰：由见未来果，汝贪爱法者，见贪未来边，岂不畏何为。

问曰：欲求后世富饶等果，就应该积集福业。答曰：由于现见未来富饶等果，汝即贪爱施等法者，这种夹杂贪爱的施等法，必定会感到许多恶趣苦果。若见贪爱未来富饶果的恶趣边际，岂不生怖畏还贪爱何为呢？对于夹杂贪爱的法犹

如恶趣一样，也不应当贪爱。譬如没有智慧的人收买生苦之处。

(壬) 二 (破积集非福业)

颂曰：如佣人修福，全同为工资，若尚不乐善，何能作不善。

若果为后世的安乐而修福业，这就如像佣人为挣工资而作事，这样修福完全同佣人一样的为挣工资，所以智者不应由贪爱为等起心修积福业。若诸智者已见生死的因，尚且不乐于能生爱的善业，何况能作不善非福的业吗？应当断除一切恶业。譬如有一“让夏打”乞丐自己所食的东西被狗所食，他即诬蔑修断食的苦行王子，认为是王子所吃。（月称疏：有一王子修断食苦行，让夏打即说汝食了我的东西，王子曰：我宫内的丰富美馔尚且弃舍不食，岂能吃汝的东西呢？）

(庚) 三 (明远离业的必要) 分二：(一) 通达真如的智者永断爱染趣入解脱；(二) 诸智者对增上生尚不视为可爱，岂有喜爱可厌之处。

(辛) 一 (通达真如的智者永断爱染趣入解脱)

颂曰：若谁见众生，如机关幻人，彼等极明显，能趣于胜位。

凡夫异生只喜爱轮回，若谁是现见缘起无自性的智者，即能现见内外男女众生犹如木制机关的幻人，亦见幻人自性本空。彼等极明显地超越生死能趣于解脱和一切智的胜位，所以应当善于思维实际之境。譬如有一木制术师制一机器女人，有一画师见已即用手触，生大羞愧；如是画师亦画自己自刎形象，雕师见已生大苦恼。

(辛) 二 (诸智者对增上生 (人天趣) 尚不视为可爱岂有喜爱可厌之处)

颂曰：若谁于生死，诸境皆不喜，则彼于此间，都无可爱乐。

若诸智者了达真如境，即于生死诸可意境皆不爱恋欢喜，则于彼等生老可厌处如何有喜爱呢？是故彼智者于此生死中间，对于一切都无可爱乐。譬如“古夏”城有一大善见王，舍离转轮王位及王妃等之后，即生起四静虑定。是故如前所说，思维色声等五欲境的过患之后，则应当善于思维真如实相境界，精进修习无上菩提。

总摄颂曰：

若善思维无常苦，苦海无边无底因；

永断爱著色等境，精修无上菩提道。

第八品 净治弟子品

（戊）四（明为成就道器故净治弟子身心（相续）的方便）分二：（一）标品名；（二）正释品文。

（己）一（标品名）

示修菩萨瑜伽行四百论释善解心要论，净治弟子品第八。

（己）二（正释品文）分三：（一）明烦恼能断的理由；（二）广明断烦恼的轨则；（三）明后有结生无始有终的喻。

（庚）一（明烦恼能断的理由）分二：（一）正明；（二）明烦恼可断的理趣。

（辛）一（正明）

颂曰：如对不顺人，爱念不久住，如是知众过，爱念不久存。

问曰：从无始熏习的贪欲系缚如何能断呢？答曰：如对不和顺非亲爱的人，由贪爱等起心所起的爱念则不能久住。如是诸瑜伽师了知内外一切法所生的众多过患，贪爱则不久存。若是善于观察贪欲，则烦恼根并不坚固，所以烦恼能断

除。譬如有一婆罗门闻听佛说：“婆罗门童子，汝若与贪欲系结，即是系缚，若离贪爱，即得解脱。”婆罗门闻已即深观四圣谛而得阿罗汉果。

（辛）二（明烦恼可能断的理趣）分四：（一）烦恼所缘的事不定故能断；（二）生烦恼的因非实有故可能断；（三）破许烦恼不能断的能立（因）；（四）与现见有许多未断烦恼者并不相违。

（壬）一（烦恼所缘的事不定故可断）

颂曰：有者于彼贪，有者对彼嗔，有者于彼愚，故无可贪义。

由于现见五欲境的过患，不但说明烦恼能断，并且显示烦恼所依的事无有实体故，所以烦恼亦能断除，因为贪欲是依靠所贪的事而起的。但彼所贪的境亦无自性，例如在一事上有些即于彼境起贪，有些即于彼境起嗔，有些即于彼境起愚痴。是故要是所贪爱的境有自性，那么，即应当于彼境唯独起贪，不应起嗔痴，但是无决定故，所以一切所缘皆是分别虚妄。这是就所依事来说明烦恼也是可能断除的。譬如有一士夫娶二妻，有女之妻见自己的女儿即生欢喜；无女儿之妻见彼女儿便生苦恼；女仆佣人见之则处于中庸。

（壬）二（生烦恼的因非实有故可断）

颂曰：若无有分别，则无有贪等，智者谁执着，真义谓分别。

由于所缘无实体，不但显示烦恼能断，而且亦能了知生烦恼的因无谛实，所以烦恼能断。如云：“贪欲嗔恚痴，从诸分别生。”若无有非理作意的分别和见绳为蛇的虚妄分别，则无有贪欲等杂染烦恼；然彼等有，唯是观待而有，非有自性。若是有自性，智者谁肯执着与真义相违的法谓是分别假安立的法呢？分别假安立的法与有自性是相违故。见绳安立为蛇时，绳的支分（部分）与绳的有分（整体），时间的相

续（部分）与有相续（整体），都无有蛇的所依存在。五蕴的和合（部分）和有和合（整体）、相续与有相续，都不应有补特伽罗，而补特伽罗是依蕴假安立的，无有自性，由此当知一切法亦无有自性。若是颠倒错乱，就会产生虚妄分别，例如有一修静虑者，感觉自己头上另有一头，旁人为除他病，即以假的人头扔在地上，即说：“这是汝的头掉在地上”，由此即消灭了他的邪分别。这是依据月称疏义。例如《六十正理论》云：“世间无明缘，是佛所说故，此世谓分别，有何不应理。”当知应善于悟入此义。

（壬）三（破许烦恼不能断的能立（因））

颂曰：任谁与他人，都无同系缚，若与他同系，分离则非理。

问曰：世间男女彼此互由有境的贪欲，共同系缚，若不弃舍女人则不能断除贪欲。答曰：任谁某男子或其他女人，都不是共同有自性地同一系缚，因为自性是不变坏的。若是与他有自性地同一系缚，说有分离则非合理，因为有自性就不应分离，可是现见有分离故。譬如黑牛与白牛虽不是有自性的系缚，但由犁和绳所系一样，根与境亦由爱而有系缚。

（壬）四（与现见有许多未断烦恼者并不相违）

颂曰：薄福于此法，都不生疑惑，若谁略生疑，亦能坏三有。

问曰：若如汝说由观察就能断除烦恼，那么，为什么见有大半众生都没有断烦恼呢？答曰：是离开了对甚深法的增上胜解故。是故薄福众生对于此龙猛阿闍黎所说的：既是缘起性空，又能建立一切因果作用的二谛法，都不生是否有自性或无自性的疑惑，云何能断烦恼得解脱呢？若谁听说空性略能生起或者是无自性的怀疑，亦能坏灭三有，因为能略略地思维诸法实相的理故。有怀疑就决定有希求，并且能以教理现证正见，断尽烦恼即得解脱。譬如有些商主被罗刹女迷

执，彼女即对商主曰：不要往南方去。有一商主怀疑，即到海边遇到“叭拿哈夏”马王，彼即依怙马力渡过大海彼岸，脱离罗刹女返回家乡。由此也显示得解脱必须现证空性。

（庚）二（广明断烦恼的轨则）分四：（一）教诲必须现证空性的意义；（二）教诲希求解脱；（三）引导趣入空性的次第；（四）教诲烦恼决定能断。

（辛）一（教诲必须现证空性的意义）分五：（一）教诲应当敬重实际之理；（二）示得解脱必须现证空性；（三）示从流转趣入还灭的方便；（四）示于空性远离怖畏；（五）示应断除特别贪著自宗。

（壬）一（教诲应当敬重实际之理）

颂曰：能仁说何法，增长至解脱，若谁不重彼，显然非智者。

若谁有怀疑缘起性空，就能坏灭三有，所以能仁说，何人能现证空性和由空慧所摄持的施等法，则从见道第一刹那所摄乃至得解脱中间皆不退转，并且还能增长。若谁异生不敬重彼空性理，彼显然非是智者，表示自己极其愚痴，所以诸智者应当建立敬重空性的正见。世间的诸法出生异熟果后即坏灭，由于通达空性，而修施等法亦能导种智智城。譬如到甘蔗山应当尝味，不应空过。

（壬）二（示得解脱必须现证空性）

颂曰：非不空观空，谓我得涅槃，如来说邪见，不能得涅槃。

问曰：为是诸法不空，为离贪故观它为空，或者实有本空而如是正见耶？答曰：是于空法修习现证为空，因为没有通达补特伽罗和五蕴实有空，则执为诸法实有。谓“我修空性证得涅槃”，并不是诸法不空观它为空，如来说：“于实际颠倒执著即邪见，就不能证得涅槃。”佛说：“一切法自性空，

就是无自性的理趣。”所以要证得有余依、无余依和无住涅槃，应当善巧空性之理。

（壬）三（示从流转趣入还灭的方便）

颂曰：何经说世间，彼即说流转；何经说胜义，彼即说还灭。

问曰：若是诸法自性空。就应该只说真如，为何还要说有情世间和器世间的流转法耶？答曰：不说世间流转法，就不能现证空性。为了通达真如的方便，所以必须说流转法，因为有些人执诸法实有，而执诸法从无因和非因生，诸经为了破除彼等谬执，即说由无明缘行生有情世间和器世间，彼经即是说流转的次第；因为说流转法是通达胜义的方便故。何经说胜义谛法自性空，彼经即是说还灭的次第。譬如欲入深穴，必须舍弃其他一切物件，否则，有障碍就不能趣入。

（壬）四（示于空性远离怖畏）

颂曰：若汝生怖畏，皆非有何为，若实有所作，此法非能灭。

问曰：若一切法空，“那就损减了一切因果作用，也不能得解脱故，不许因果就会破坏一切。答曰：若自性空便谓“一切法皆非有，何必为求解脱勤修圣道”。这是汝对空性产生的怖畏。设若诸法在胜义中实有所作者，那么，通达此空性的法就非能灭除生死。但是，胜义中要是实有，一切因果作用就会永远不变，谁也不能断除生死故。执蕴实有者，例如执阳焰为水，都是虚妄分别。

（壬）五（示应断除特别贪著自宗）

颂曰：若汝贪自品，不喜他品者，不能趣涅槃，二行不寂灭。

若谓空性的宗能断除生死，就特别殊胜，旁宗都是颠倒，这样特别贪爱自宗而嗔恚别宗的人。若汝不舍弃特别贪着自己空性宗（品），而嗔恚不喜他宗（品）者，就不能趣

于解脱涅槃，若有实执取舍二行，毕竟不能寂灭三有。譬如有一圣僧军比丘，教化一个精修戒律的在家弟子出家，弟子说：我已深信佛教，见婆罗门就憎恶，所以我就不出家了。

（辛）二（教诲希求解脱）分七：（一）精进则容易得解脱；（二）若不修习厌离生死就不能得解脱；（三）生死的过患极大故应精修解脱；（四）不应最初开示实际义；

（五）如何为引导的次第；（六）诸法的究竟实际体无差别；（七）因此经说须修福德资粮并不相违。

（壬）一（精进则容易得解脱）

颂曰：无作得涅槃，有作招后有，涅槃无碍念，易得余非易。

问曰：涅槃妙乐最难得成就故，所以不能获得，世间有漏法不努力就容易得，是故我们还是作容易得的有漏法。答曰：通达一切善不善业体空无作，当得涅槃，而实执善不善种种有所作，则招后有，是故能遮止一切恶业，涅槃不消担心就容易获得。其余生死的乐则非容易得，所以智者不应舍弃希求不加励力就能获得的涅槃，而希求经大劬劳所得的生死。譬如希求无病身力健壮，虽有多种因缘，但是，若不希求健康，则不希求彼缘。

（壬）二（若不修习厌离生死就不能得涅槃）

颂曰：谁不厌三有，彼岂敬寂灭，如于自家室，难出此三有。

问曰：在胜义中都无法有作为即是涅槃，为什么在此《四百论》中还要说无常和苦等法耶？答曰：为离一切生死的作业而得解脱，所以要生起厌离生死故。若谁补特伽罗不厌离生死，彼人岂能敬重寂灭生死苦的解脱吗？当然不能，例如没有渴恼所逼的苦，必然不会产生迫切希求饮水止渴的方便。比如对于自己小小的穷苦家室，不能完全断除贪爱，就不能离家，所以劣慧众生难得出离此三有网，因为由爱系缚

故。譬如眼见没有离开家乡爱恋者，顷刻即赴刑场，还贪食家乡美饌。

（壬）三（生死过患极大故应勤修解脱）

颂曰：有为苦所逼，现见求自死，时彼愚痴故，不能趣胜道。

复次有些大权势的众生，特别贪爱五欲境的快乐，为离家和在寂静处得解脱，不能精进，然由疾病和贫苦等苦恼所逼，所以就应该舍弃欢喜生死。因为有些补特伽罗为贫困苦（苦苦）和爱别离苦等苦恼所逼，并且现见有些为希求解脱彼等苦而跳水、赴火和投岩等自死，如此可见就应该出离生死等苦。若是远离我爱，很快地就能获得解脱安乐，是故尔时只有对彼等取舍猛烈愚痴故，才不能趣入涅槃胜道。譬如有病不服药，就不能解脱病苦，所以仅仅压伏现行烦恼，而不依靠拔除烦恼种子的对治法，就不能解脱生死。

（壬）四（最初不应开示实际义）

颂曰：为下根说施，为中根说戒，为上说寂灭，常应修上者。

问曰：若是希求息灭生死的解脱，为得解脱就应该唯独修真性的法，为什么大师还要说施戒等法呢？答曰：无过，因为众生有下根、中根和上根的差别，所以必须要有次第的引导，最初只能行惠施，不能受持远离断命等律仪，就应该对他说布施，所以佛为下根众生说布施，因为他暂时不是修习戒律的法器故。佛为已经安住施法的中根众生说戒，因为他已经成就感生人天的道器故。佛为上根众生说寂灭生死的方便，主要是说真实性，是故，若是思维我决定能得解脱者，就应当经常修习上根。譬如有三个王子，按年龄小的教认字，中年的教读诵声论，年长的教读使用兵器的方法。对一个补特伽罗也要有次第的教导，所以应当善于有步骤地教导所教化的弟子。

(壬) 五 (如何为引导的次第)

颂曰：先遮遣非福，中应遣除我，后遮一切见，知此为智者。

对暂时不堪接受真性的法器，若说真性，就会毁谤一切因果作用，认为善恶无有区别，因为作恶则堕恶趣，所以最初若说善恶业因果，使人容易了解。首先应说善恶因果遣除造作非福恶业，这是正说的时机故。中间应就我与五蕴以五种寻求皆不可得，遮遣二十种萨迦耶见的实执境，断除粗我。其后已经成就道器的众生，就应该说补特伽罗无我。说无我亦显示诸法无谛实，遣除一切边执见的次第。谁若了知此说法的次第，彼就可以称为有次第引导所化弟子的智者。譬如有善巧的良医，或以素食，或以荤馐，种种方法治疗病者，能使病者得愈。

(壬) 六 (诸法的究竟实际体无差别)

颂曰：说一法见者，即一切见者，以一法空性，即一切空性。

问曰：由依何道才能得解脱呢？答曰：通达一切法自性空。问曰：说一切法无边，彼的法性亦无边际故，然彼等法性谁才能了知？又说不了知一法实相而不断尽烦恼就不能获得解脱，这岂不相违吗？答曰：无过，因为若说见一法自性空的实际者，即可说彼是见一切法的法性者。如《三昧王经》（即《月灯三昧经》）云：“以一知一切，以一见一切。”（汉文古译为：以一知一切，以一切知一。）《圣虚空藏三昧经》云：“谁不执一法实有，便知诸法如幻焰。”例如尝大海水滴水，便知其余海水皆是咸味，所以凡是一法的空性，彼即是一切法的空性。谛实空即是一切法的实际；于彼实际并非有如青黄色那样的不同的形相，但是，若看待比量智来说，不应就说通达瓶谛实空，彼定是通达衣谛实空。如像不同的器皿中的虚空。

(壬) 七 (因此经说须修福德资粮并不相违)

颂曰：为乐天趣者，如来说爱法，为求解脱者，呵彼况余事。

问曰：设若一切皆空，则应当断除，为何经说：“应当敬重修福德”耶？答曰：并不相违。暂时不说通达真性的法，这是为了爱乐天趣者怖畏恶趣不能修习微细生灭等，如来即为说他所喜爱的施等法；为乐欲解脱者，则希求天趣尚且应诃责彼，何况耽著其余恶事，如说：涅槃界中，法尚应舍，何况非法。譬如世尊为极尊慈氏授记说：汝当作佛，但其劫中当作号角转轮王。有一慈氏比丘闻已即发愿作转轮圣王，大师给予严厉诃责。

(辛) 三 (引导趣入空性的次第) 分五：(一) 对非法器不应说真性；(二) 通达真性的方便；(三) 须从多方面开示空性；(四) 教诲于通达空性应起精进；(五) 如是修习能得涅槃。

(壬) 一 (对非法器不应说真性)

颂曰：求福者随时，非皆说空性，良药不对症，岂非反成毒。

问曰：既然通达空性就能灭除一切苦，那么，就应该唯说真性。答曰：不能这样，因为要观待根器的差别故。若对不是接受空性的根器者而说空性，相反地，就会成为损恼的因——或者诽谤空性，或者认为一切法完全无有就是通达空性的义，从而堕于恶趣。是故具有大悲心欲摄受有情求福的菩萨者，不应在任随什么时候不观察根器，对非根器者皆说空性，如像良医若不能对症下药，而美好良药岂非反而成为毒了吗？例如除毒的药给没有受毒的人服，决定杀害此人的生命。如马鸣大士说：“如无垢衣涂妙色，最初应当说惠施，令彼善心已调柔；然后开示空性理。”这就是说，应当观机施教。

(壬) 二 (通达空性的方便)

颂曰：如对蔑栗车，余言不能摄，世间未通达，不能摄世间。

最初应宣说世间众人共同许可的法，如像对蔑栗车，若说其余的语言，就不能摄受他，应当以他自己的语言宣说教法。如是就是对世间众人共许的施等法，最初也应当适合他的心意宣说，因为说世俗谛法，如何安住，使人易知。若世间人未通达世俗谛法，就教他通达胜义谛，这是不能摄受世间人的。如《入中论》云：“由名言谛为方便，胜义谛是方便生。”若他自己已经了解世俗法，然后才应说胜义谛。譬如对小孩子说其余的语言，就能使他不能会义。

(壬) 三 (须从多方面开示空性)

颂曰：有无及二俱，亦说二俱非，由病增上故，宁非皆成药。

佛陀说法都是摄受世间众生的方便，佛为令舍未见故对所化众生说一切法有；为教化执实有的众生说诸法无谛实；看待名言识说有；看待理智说无；以及为离断常二边见说有无二均非实有；由于颠倒实执的病增上故，佛虽说一切法，这岂非皆是成为除病的良药么？唯是良药，所以大师说的一切法都是针对各各众生的执性，是得一切涅槃的方便。譬如大疏中说：有兄弟三人，一个出家，一个修罗刹法得大神变，一个堕饿鬼。对出家者说解脱法，对得神变者说施等法，对堕饿鬼者说悭吝的过患。

(壬) 四 (教诲于通达空性应起精进)

颂曰：真见得胜位，略见生善趣，智者常发心，思维内体性。

佛说有无等法，都是为离有无二边，这是最殊胜的教法。这种殊胜的教法，若以出世间的无漏智真见真性，即得涅槃胜位；若以世间的闻所成、思所成和修所成慧略见真

性，则能生善趣，是故智者应当恒常发起慧心，思维一切法内体空性。

（壬）五（如是修习能得涅槃）分二：（一）正说；（二）了知真性能得解脱但尚有未解脱的理由。

（癸）一（正说）

颂曰：今生知真性，设未得涅槃，后生无功用，定得如是业。

若就修习通达真性的法门来说，则是了知缘生离一切戏论边际，若是今生了知真性，设若未得涅槃，而在后世生中独住阿兰若，无假功用决定能得涅槃，犹如由痴所作顺生受业一样，不可转移。有智慧者谁肯对通达真性不起精进呢？譬如吃芒果之后，将种子栽植，其后一切时中皆能获得果实。如《中论》云：“若佛不出世，佛法已灭尽，诸辟支佛智，从于远离生。”

（癸）二（了知真性能得解脱但尚有未解脱的理由）

颂曰：如想所作事，成者极稀少，此非无涅槃，诸行解脱得。

问曰：既有不少的人了知真性，为何不见解脱三有？答曰：虽见有些得解脱，但是，仅仅一点思维还是不能成办圣果，要以多种因缘，方能解脱，所以难得解脱。是故如仅仅想一想所作的事，不去实修，不但得解脱果就是成办别的事業者也是极稀少的。在此佛教中并非无有涅槃可希求，欲得涅槃必须有外缘善知识的教导，内缘如理作意等多种因缘，但是，遇此缘起诸行极其难得，是故得解脱者极其难得。

（辛）四（教诲烦恼决定能断）

颂曰：闻说身无德，贪爱不久住，
此道岂不能，永尽一切惑。

问曰：久远无始积集烦恼，此处说有尽，如何能使人相信呢？答曰：如像久远以来种种享受保养自身，而不知是坏

灭的有法，有此分别的智者闻说身无少许功德，贪身的爱欲则不能久住。如是若长久修习缘起离戏论边的道，由此缘起空性之道岂不能永尽一切烦恼惑吗？决定能尽，获得解脱。因此智者闻听身无德益，应当弃舍贪爱。

（庚）三（明后有结生无始有终的喻）

颂曰：如见种有终，然彼非有始，如是因不具，故生亦不起。

问曰：众生从无始以来就随生相续，怎样说生死有边呢？答曰：如见麦等种子被火毁坏，即为有终，然彼种子非是有始。如是由于修习对治力，则能断尽补特伽罗我执，而生后有的因自然不具足故，由业烦恼生后有的亦不起。譬如灯中无油即不能燃。如佛护阿阇黎说：“虽见众生体性空，然为解除众生苦，长久修习菩提行，此为世间最希有。”这就是说，虽见众生无自性，但是，为了有情的义利，修习菩萨行，此乃最为希有，所以自己亦应随顺众生，学修菩萨行。

总摄颂曰：

由业虽得人天位，但应生起牢狱想，
深修离边缘起理，自己堪为大乘器。

第九品 破常品

（丙）二（释依胜义谛的道次第）分二：（一）广释胜义谛；（二）明造诸品的宗旨和远离余诤抉择师长及弟子的修法。

（丁）一（广释胜义谛）分三：（一）由破有为法常的门总破实有；（二）别破有为法实有；（三）破生住灭三有为相有自性。

（戊）一（由破有为法常的门总破实有）分二：（一）标品名；（二）正释品文。

（己）一（标品名）

示修菩萨瑜伽行四百论释善解心要论，破常品第九。

(己) 二 (正释品文) 分三: (一) 总破有为法常; (二) 别破有为法常; (三) 断不许破实有之诤。

(庚) 一 (总破有为法常) 分二: (一) 正破; (二) 破彼所答。

(辛) 一 (正破)

颂曰: 一切为果生, 所以无常性; 故除佛无有, 如实号如来。

如是以上诸品是通达真性的方便之水, 洗涤弟子身心堪盛真性甘露圣教的法器; 以下是广释有为生灭法本来无有微分实有。例如世间共认: 雇工劳作是为挣工资果实而进行着辛勤的劳动, 并非出乎他自己的本性。内外一切有为法都不是单独而生, 唯是随应各各环境条件和合而起。然彼等和合是彼此互为因果, 便令诸有为法存在, 因此内外一切有为法皆是为取果而生, 所以是无常、非有自性生、非谛实有、非以理智观察实有可得和非实有, 是故能仁具足无学身语意, 唯除佛世尊外, 无有任何人能如实了达诸有为法是无常空性, 因此余者不能号称如来。又如大师说: “凡有生的法, 必定有灭, 所以生缘老死。”生就是为灭而生故, 因为诸有为法非有自性地住。月称疏中说: “有些认为 (自续派) 破常与实有要以自续派的因乃能破除 (立敌共许前陈实有, 乃能破除敌方主张实有的宗), 这是不合理的。”因为观察芽等有法的现量, 彼即成为现量者。各各宗派各有不同的看法, 在除开应成派以外, 其他自续派等皆许观察芽等自相有即成为现量, 应成派则不然, 许它非有自相。

(辛) 二 (破彼所答)

颂曰: 无有时方物, 有性非缘生; 故无时方物, 有性而常住。

胜论师问曰: 虽然一切法皆是为取果而生, 不是常法, 但是, 有些法不具备能生和所生两个支分, 如虚空是意识的

究竟所缘，如诸极微是能生不是所生，所以“常”是实有的。答曰：无有任何法、在任何时候和任何地方的事物，是有自性的。非看待因缘而有的法是没有的。是故在任何时候和任何地方没有有为法是常住不变的。凡是有，唯是由因缘看待而有，无有微分的自性。

（庚）二（别破有为法常）分五：（一）破补特伽罗的我；（二）破三无为实有；（三）破时是常；（四）破极微是常；（五）破解脱实有。

（辛）一（破补特伽罗的我）分二：（一）正破；（二）破彼所答。

（壬）一（正破）

颂曰：非无因有性，有因即非常，故无因欲成，真见说非有。

问曰：设若苦乐等法是缘起而有，那么，“我”即是生苦乐的因，所以有我并且实有常体。答曰：补特伽罗的我应非有，因为无生自己的因，因的有为法是没有的，假苦有因而是常法，这也是没有的。是故无因而有的有为法，在现证真性的如来说彼无因而有的法是非有的。如来说：“有因有缘乃有法，无因无缘法非有。”

（壬）二（破彼所答）

颂曰：见所作无常，谓非作常住，既见无常有，应言常性无。

设若见瓶与乐等是所作，即了知彼等是无常义；若谓我等是非所作，便许我等为实有常住，这是不合理的。因为，既见瓶等有所作，是无常，即见我等是无常故，如虚空花。

（我是无常，是所作故。）

（辛）二（破三无为实有）分二：（一）总破三无为实有；（二）别破虚空遍常。

（壬）一（总破三无为实有）

颂曰：愚夫妄分别，谓空等为常，智者依世间，亦不见此义。

问曰：对法经说，虚空无为、择灭无为和非择灭无为，则足以证明佛说常法有实体，若破常法实有，即破坏了佛经所许。答曰：无有过失，因为若不了达唯就远离变碍的色，名言假安立为虚空等义，所以无智的愚夫异生便起虚妄分别，谓无为虚空等为实有常；通达诸法真性的智者，对彼等不但胜义中无有，就是依世间名言量的所量境，亦不见此虚空等义是实有常故。经中最主要的是说：仅仅是就不变异而假安立为常；并不是成立实有常体。

（壬）二（别破虚空遍常）

颂曰：非唯一有分，遍诸一切分，故知一一分，各别有分。

问曰：虚空是常，因为遍一切方故，凡是无常法，它就不能遍，譬如瓶子。答曰：就破遍的方法来破实有常者，许虚空遍一切方和无方分应成相违，因为东方的瓶中所有虚空，名为虚空方，非是唯一个瓶的有分虚空，就能遍诸所有一切时处的瓶等有分虚空。假若能遍，那么，西方瓶子的虚空应住在东方，东方瓶子的虚空应住在西方故。有些想避免这种过，便许：遍东方的虚空分，不曾住西方。是故必须了知有分虚空的一一分，各各别有自己的有分，所以不应许遍常法。如经云：“迦叶，常是一边，无常又是一边。”所以许胜义谛为实有常，即置在此中观法之外，与中观毫无共同之处。

（辛）三（破时是常）分五：（一）若许时常为因亦定许时常是果；（二）彼的理由；（三）变异与常相违；（四）自生与待因生相违；（五）从常生与无常相违。

（壬）一（若许时常为因亦定许时常是果）

颂曰：若法体实有，卷舒用可得；此定从他生，故成所生果。

吠耘多和密行派等人问曰：若时是常法，体是实有，芽等法在某些时候才有生长舒展作用的形象可得；虽然有其他因缘，但是在冬季气节寒冷的时候，则有凋零卷缩作用的形象可得，这种现象，用比量智就能了知有“时”，所以彼时由于不观待因缘而有，故是常法。答曰：那么，芽等法应成无时不生，即恒时常生，因为是从常因所生故。问曰：芽等生长要待其他因缘。答曰：那么，彼时亦应成为所生的果，因为此芽等要从其他因缘为缘而生，要观待温暖水湿等缘而生，是故汝所许的时应成所生的果。“时”我们也是许可的，如经云：“假使百千劫，所作业不亡，因缘会遇时，果报还自受。”

（壬）二（彼的理由）

颂曰：若离所生果，无有能生因，是故能生因，皆成所生果。

时因论者，若许时为因，亦定许时为果，因为若离自己所生的果，即无有可能建立能生的因，要建立因必须观待自己的果故。是故一切能生因，皆成所生的果，所以不应许无果而有因。

（壬）三（变异与常相违）

颂曰：诸法必变异，方作余生因，如是变异因，岂得名常住。

若许为因，必定许因对果有饶益，因为种子等因，诸法功能，必须先有变异，然后方有可能作芽等其余的生因。如是诸有为法皆有前后刹那变异不同，彼因岂得名为常住不变吗？所以一切时处皆不应许时等常为因。

（壬）四（自生与待因生相违）

颂曰：若本无今有；自然常为因，既许有自然，因则为妄立。

设若不许时是变异，那么，不变异的常时应是芽等的因。若芽等诸法是本无今有不待因缘而生，那就应是自然常住为因了。既然许有自然为因，于彼立能生的因则为妄立，因为不观待因故。

(壬) 五 (从常生与无常相违)

颂曰：云何依常性，而起于无常，因果相不同，世所未曾见。

如立量云：芽等有为法 (有法) 云何成为无常？应不成，因为是依常性为因所生故。道理决定是这样，因为无论何时世间上也未曾见过：因与果二者一常一无常的相不同故。

(辛) 四 (破极微是常) 分三： (一) 破极微常；

(二) 极微无方分则瑜伽师的识应不能见； (三) 佛不说极微是常的理由。

(壬) 一 (破极微常) 分三： (一) 有方分则应非常法； (二) 同类极微和合而有则不应生他体； (三) 破未成有支分之先的极微是无方分。

(癸) 一 (有方分则应非常法)

颂曰：若一分是因，余分非因者，即应成种种，种种故非常。

胜论师说：四大种的极微是常，由往昔业力增上而成有支分 (粗尘) 的物体，并且亦能生起器世间等。答曰：不合道理，因为从极微和合，则能成有支分 (粗尘) 的物体，遍体和合就不可能增长粗色所量境。若有分和合，那和合的一分就成为粗色的因，未和合的一分即成为非因，所以极微应是有方分，因为凡是极微的某一分皆是有支分 (粗尘) 的因，那么，其余未和合的一分即成非因故。是故极微即应成

为种种分不同，既有种种不同的极微，故有为法非是常法，因为是有种种分故。

（癸）二（同类极微和合而有则不应生他体）分二：

（一）正说；（二）与许极微遍体不和合相违。

（子）一（正说）

颂曰：在因微圆相，于果则非有，是故诸极微，非遍体和合。

问曰：极微既是无方分，亦由遍体和合，所以要由同类极微和合方能生其他色境，由此而生有支分——粗色。答曰：成就有支分粗尘之时，遍体和合而不应是和合极微，因为遍体和合不能令有支分粗尘第一、第二量等向上增长。在意识上显现无方分的因极微圆相，即是粗尘因的圆相，彼于果体则非有粗尘因的圆相，是故诸极微，非遍体和合。

（子）二（与诸极微遍体不和合相违）

颂曰：于一极微处，既不许有余，是故亦不应，许因果等量。

一切遍体未和合，尔时于一极微所住之处，既然不许有其余极微同住，是故亦不应许因极微与果有支分二者等量。纵然可能避免不是有支分粗尘为眼根所缘境的过失，但是，不能避免极微有方分而非常体的正理依然存在。

（癸）三（破未成就有支分的极微是无方分）分二：

（一）正破；（二）极微无方分不能成就境故成就有支分则成相违。

（子）一（正破）

颂曰：微若有东方，必有东方分，极微若有分，如何是极微。

问曰：无方分的极微若成就果体时，当成有方分的过失，但是，在果极微体未成就以前，则诸极微应是无方分。答曰：不合道理，因为彼极微若无有方，彼方极微当成无

处。若有东西南北等方，必定有方分，因为极微若有东方，而对于彼极微必定有东方的一分。由此理由，在所争论的成就有支分粗尘之先的极微若有方分，那么，如何说是无方分的极微耶？极微若是无方分，应当承认它在十方遍际之中而住故。

（子）二（极微无方分不能成就境故成就有支分则成相违）

颂曰：要取前舍后，方得说为行，此二若是无，行者应非有。

彼无方分的极微，不应是趣向境的行者（成就境的因素），因为若是欲趣境的行者，必定要有前者取其前，后者舍其后，方得说为行者。此前后取舍二者若是无有的话，那么，行者亦应非有（无方分的极微非有）。若许无方分的极微无有此取舍的作用，那许无方分的极微能成就有支分粗尘体应成相违。是故不应许一切极微有实体。

（壬）二（极微无方分瑜伽师的识应不能见）分二：

（一）正破；（二）破由有粗尘故许极微是常。

（癸）一（正破）

颂曰：若法无初分，无中分后分，是法无所现，由何者能见。

问曰：极微是常，因为它是由瑜伽师的天眼所见故。答曰：极微若是常，诸瑜伽师皆不应见。若是极微法无有初——前分，无有中分和无有后分，是这样的法应皆是无所表现。既然极微是无方分，又有色体形像，由何者的眼识能见呢？任何眼也不能见故。

（癸）二（破由有粗尘故许极微是常）

颂曰：若果能坏因，是则因非常，或是处有因，彼处即无果。

问曰：假若没有极微，粗尘当成无因，所以极微是有的，亦是常住的，因为它是无为法，自体并不具足因故。答曰：因极微应不是常，因为谷芽生起时谷种子就变异坏灭。若是由于果支分生起就能坏灭因极微，是则此极微因就非是常法。难曰：汝立的因不成，因为在因体未舍而就能生起别余的果法。答曰：或者于是处有极微因，彼处既无有果——有支分，好像在各个处所的瓶子和衣服，能同时住在各个的处所，而因果则不能同时共存，定然要有因灭果生前后刹那的差别故。

（壬）三（佛不说极微是常的理由）

颂曰：不见有诸法，常而是有对，故极微是常，诸佛未曾说。

纵然汝由此种种理由辩解，但极微仍然不是常法，因为在一极微处，决定无有其他极微遍体存在，因为它是有质碍（有对）的，既是有质碍，它就不应是常。在任何时候诸佛皆未曾说极微有常体的理由，所以不见有任何诸法既然是常，而又是有对，是故言极微是常则不合理。诸唯识师用观察胜义谛的理由而广破极微外境实有，但他又许内识实有，这就可以用此相同的理由来破内识实有，因为外境与内识都应为世间人共许而许的。

（辛）五（破解脱实有）分二：（一）破内部许解脱实有；（二）破外部许我体是解脱。

（壬）一（破内部许解脱实有）分二：（一）灭谛非实有；（二）违反涅槃界中永尽诸苦之说。

（癸）一（灭谛非实有）

颂曰：离缚所缚因，若有余解脱，彼都无所生，故不名解脱。

佛教内部有些不了解无为法唯有名的诸师问曰：诸佛虽然说：“极微不是常法”，但说“无为法是常”。所以由道谛所得

的灭谛是实有，如像河堤，实有存在。若是无有灭谛，佛说灭是第三圣谛也就不合理了。答曰：离能系缚生死的集谛和所系缚的苦谛，及为解脱苦集二谛因的道谛以外，若另有其余的解脱法，彼法必定能饶益果，但是，于彼涅槃果都无有所生，亦不起少许的饶益，是故不应说灭谛实有即名解脱，若说则不合理。如佛对诸比丘说：“诸比丘，过去世、未来世、虚空、涅槃和补特伽罗，此五法唯有名言而无实体。”若许实有即违佛语，所以应当许解脱唯名言假安立，而不应许实有体性。

（癸）二（违反涅槃界中永尽诸苦之说）

颂曰：究竟涅槃时，无蕴亦无我，不见涅槃者，依何有涅槃。

佛世尊在《阿含经》中说：“永断诸苦即名为尽，乃至永断诸蕴、爱尽、离贪欲，名为寂灭涅槃。”无论何时入究竟无余依涅槃界时，皆无有诸蕴，亦无有依五蕴假安立的补特伽罗，假若像诸实有师所说诸法实有，则在任何时处也不能成立能依和所依故。既在任何时中皆不见所依的诸蕴及补特伽罗，及断尽苦集二谛而现证涅槃者为实有体性，那么，能依之涅槃云何有谛实？无有少许谛实，所以应当许解脱唯有名言假立，并无实体。

（壬）二（破外部许我体是解脱）分三：（一）破数论师计思所摄的解脱是常；（二）破有思功能所摄的解脱是常；（三）明我执永尽即是解脱。

（癸）一（破数论师计思所摄的解脱是常）

颂曰：离爱解脱时，有思有何德，若无思有我，便同无所有。

数论师说：若依我们所说，涅槃是有所依，因此即没有无有解脱的过失，因为这是由瑜伽师了知自性与神我各别异体时，则大等流转生死，从而就止息不生。但是，一切变异

在自性隐蔽不起作用时，而唯有神我独存，所以有解脱的我。答曰：于境远离爱欲而得解脱时，许有神我应不合理，因为由汝所许的：“由觉所取的境，能了知的即是神我，虽然有思，但神我的自体是不变异，所以许我体为常故。”若在解脱位时，汝许有思，这有何功德呢？全无一点德益，因为汝许神我能受用境，那所受用者即隐蔽不起作用故。问曰：在解脱时唯有神我独存，而无有思，答曰：若无有思而许有解脱的神我，那么，这种神我便同思一样的亦无所有，因为汝许神我与思是等遍，如像火与热是同一性故。

（癸）二（破有思功德所摄的解脱是常）

颂曰：若解脱有我，则容有思种，无我则于有，思维亦非有。

问曰：在解脱分位时，虽然无有真实的思，但是，有不知境的思的功能，所以有我。答曰：这也不合理，因为在解脱位时若实有所依的我，则容许有思种子的功能作用，但是，尔时无有思故。问曰：设若无有解脱的我，就是无有解脱，因此生死就不能灭故，所以若如汝之所许即有种种不乐意的过失。答曰：由于有思的流转和实有思的功能的理由，则计神我于三有流转与不流转的思维，亦应当非有，因为若有所依我，彼思维乃能合理，但是，解脱时无我，所以无解脱我故。

（癸）三（明我执永尽即是解脱）

颂曰：诸脱离苦人，定非由他有，是故应称说，我一切永尽。

就永尽烦恼门来说，由于永远断尽一切取蕴，故诸离苦得解脱的人，在涅槃分位时，决定没有非由他而有一一不依蕴无因的常我。是故应当说，诸希求解脱的诸众生，当以永远断尽一切我执为善，不必要也不应当许有解脱的我。

（庚）三（断不许破实有之诤）

颂曰：宁在世间求，非求于胜义，以世间少有，于胜义都无。

问曰：设若像你们所说，在解脱位时无有解脱的我，唯有胜义名，名为涅槃，诸行息灭不复再生，故唯有我执永尽，即名解脱，那么，如是希求胜义有何益处呢？若为希求自己的安乐，宁可在世间以眼等所见和芽等事上去希求，比较容易，非一定要希求于胜义，因为以世间人所许的善不善业、家宅和园林等少许有的，而于汝所许的胜义中都完全无有故。答曰：此颂在下品广破我品中解释，是有重要的关系。就是在月称疏中又说这是争论的重点，此见解则应非自宗所许。

总摄颂曰：

内外一切缘生法，唯由观待假名有，
若能了知自性空，善离边执住中道。

第十品 破我品

（戊）二（别破有为法实有）分五：（一）破我；（二）破时实有；（三）破所见实有；（四）破根境实有；（五）破边执。

（己）一（破我）分二：（一）标品名；（二）正释品文。

（庚）一（标品名）

示修菩萨瑜伽行四百论释善解心要论，破我品第十。

（庚）二（正释品文）分三：（一）别破我；（二）总破我；（三）离许无我有断灭过。

（辛）一（别破我）分四：（一）破胜论师所计的我；（二）破数论师所计的我；（三）破尼也耶派所计的我；（四）别说破我的功德等。

（壬）一（破胜论师所计的我）分二：（一）破我体；（二）破能立。

(癸) — (破我体) 分三：(一) 正破；(二) 破彼答难；(三) 缘其他补特伽罗的我亦应起我想。

(子) — (正破)

颂曰：内我实非男、非女非非二，但由无智故，谓我为丈夫。

有些人说：“我”是有自性，在证涅槃时由于未见有我，即以为断灭而起畏惧故，所以他们在前品中说：“宁在世间求，非求于胜义。”但是，“我”是无有自性的，若是有自性，那么，就不应有男、女和非男非女二根等形像的变化故。诸外道认为有两种我，即是内我和外我。第一内我，是住在有情的身中，根等和合即能为我的行境，这种内能了别的神我，即成为我执所缘境。第二外我，即身与根合为一体，对内我有所饶益。答曰：内我应无有自性，若是有自性，那么，女人在后世生中，就唯独是女人，不会变为男，但是，男女转变是不一定的；并且亦会无有女等我的功德故。是故内我应无有自性、因为内我实非男、非女和非非男非女的黄门二根，尔时但由痴暗愚昧无智慧故，汝便谓我为实有。如见杂色花绳便执为蛇。如经云：由有怀疑起毒想，虽未中毒便晕倒。”

(子) 二 (破彼答难)

颂曰：若诸大种中，无男女非二，云何诸大种，有男等相生。

若男女等是与外我形像相联系着的，内我即是生起男女等因，那么，外界四大种生男女等，亦应当成为我。若一切法实有，谁男谁女皆无区别，一切大种皆应成为我。由于诸大种中，无有实有的男、女和非男非女二根，那么，云何依外我诸大种有内我男、女和非男非女二形等形相的生起耶？所以由外界大种中有男女相是不合理的。若是外我有男等相，那么，在羯罗蓝等位时，也应见有男女等相。问曰：汝

也应有在羯罗蓝时见有男女等相的过失。答曰：我们中观师认为大种无自性，诸法是观待和合因缘安立而有，所以无有过失。

（子）三（缘其他补特伽罗的我亦应起我想）

颂曰：汝我余非我，故我无定相，岂不于无常，妄分别为我。

补特伽罗的我应没有自性，因为，若是有自性，则某某祠授缘某某天授的我时，也一定会生起天授的我执想，但是，无有此事故。凡是汝的我，即非是我的我，是故汝的我执境，应非实有我性，因为我们的我执境和我爱境，无有决定的相故。如像缘青色时大家共同都起青色想，因此，汝岂不是于有为无常有色等名无自性法上，生起虚妄分别，执为有我吗？一切法唯依因缘假立为有，并无实体。

（癸）二（破能立因）分三：（一）破常我是流转与还灭的因；（二）破常我是发动身体的因；（三）破常我的能立。

（子）一（破常我是流转与还灭的因）

颂曰：我即同于身，生生有变易，故离身有我，常住理不然。

问曰：常我是有的，因为它是流转生死者和还灭者故。若是无有我，那么，谁造业流转生死和谁从生死得解脱耶？是故必定有我。答曰：汝认为离开身以外别有我体，常住不变，其理不然。由有生天人等的生，所以我即同于身一样的有变易，因为有转变故。

（子）二（破常我是发动身体的因）分二：（一）正破；（二）示常我有违害。

（丑）一（正破）

颂曰：若法无触对，则无有动摇，是故身作业，非命者能造。

问曰：若是无有我，就无有能令身体动摇的作业者，由此也就无有身的举止屈伸等动作，常我能令身动摇，如像某某天授拉车，要有天授方能令车动摇，所以内体能动的常我必定是有的。答曰：不合道理，身的动摇作业，应非是汝的命者能造者，因为我不具足触对（质碍）故。的确是这样的，如像车子唯独是触对法，非是能动摇的人。若是法无触对，则无有能动摇余处有色物体的作用故。胜论师许有色我，但又不许我是外界的所触等法。

（丑）二（示常我有违害）

颂曰：我常非所害，岂烦修护因，谁恐食金刚，执仗防众蠹。

设若我是常，那么，为了防护我坠恶趣等的损恼，而作不损害及说法，这些作法与计常我是相违的，因为常法谁也不能损坏故。譬如对坚硬物质无有损害的疑心，谁恐防有虫食金刚，而执仗防护众蠹虫呢？常我既不能损害，汝就无须防护。

（子）三（破我常的能立）分三：（一）不能以有宿生念为因成立我常；（二）无心的色法不能念宿生事；（三）由具心等功德而念宿生事则应是无常。

（丑）一（不能以有宿生念为因成立我常）

颂曰：若有宿生念，便谓我为常，即见昔时痕，身亦应常住。

问曰：我是常，因为有念宿世生中的事故。诸行生起之后即有无间坏灭性，所以它不应有回忆宿世生事。答曰：日忆我往昔生中受人生等宿生念故，汝便谓“我”为常住不变，那么，既见过去生中身有疮痕，见为我昔时身所受的疮痕相同，则应当说此是昔时疮痕，因为汝见的是昔时身受的疮痕故，所以汝的身亦应是常住不变。我们认为，思维我的境的这个我，在过去与现在都是有的，但这两个我唯是因缘假安

为名，所以叫做宿生念，并无有实体不变的常我。譬如有间草房，房上站有灰白色的鸽子，屋中置有乳器，盛满乳汁，虽然器中映有鸽子的足印，但鸽子足并没有在乳器中。如是诸法缘生无自性，而一切因果作用宛然存在。

（丑）二（无心的色法不能念宿生事）

颂曰：若我与思合，转成思念者，思亦应非思，故我非常住。

“我”不应当念宿生事，因为汝许我是无心的色法故。假若我与思德相合，则许有念宿生事，也不合理，因为过去无有念，后又与念相合，这就违背了汝自己所许的（无知体）宗义故。如是若我是色法，由与思相合，若我亦应转成过去等思念者，由此理由，思德亦应成为色法，因为思德与色法所摄的我相合故，所以思德亦应成为非思，而是色法了。是故我也非是常住，因为先无有念，然后新生起念故。

（丑）三（由具心等功德而念宿生事则应是无常）

颂曰：我与乐等合，种种如乐等，故应如乐等，理不应是常。

若是由于“我”与智等德相合，我便成为思，那么，我与苦乐等德相合，命——我必须成为种种不同，如像领受凉爽乐等和酷热逼恼等苦时，定见我亦成为苦乐等。是故我应当如乐等，理不应是常。

（壬）二（破数论师所计之我）分三：（一）不应许我思是常；（二）我未坏时思体应不坏灭；（三）不应以先有思的功能便许为我体。

（癸）一（不应许我思是常）

颂曰：若谓我思常，缘助成邪执，如言火常住，则不缘薪等。

数论师问曰：若许我是色法，则应当有此过失，但是，我们认为，“我”是思体，所以没有任何过失。答曰：数论师

许所知法立为二十五谛，前二十四谛是色法，第二十五谛许为思、神我和我；及为觉慧所取的境，而由神我来受用。这些道理旁处已经广说，故不繁赘。若谓能受用境的我思是常，那么，受用境的我思须加外缘眼等根的帮助应成邪执。若果我思是常，眼等根应成无用，因为受用境的神我是常法故。例如为了火的生起，必须要有薪，如言火是常住，则不须要缘助生火的薪等事。

（癸）二（我未坏时思体应不坏灭）

颂曰：物不如作用，至灭而有动，故有我无思，其理不成就。

问曰：“神我”是思的体，是受用境者；思是受用境的作用，所以彼我需要观待眼根等为缘乃能生起，故无过失。答曰：树等若无有风等吹动，即没有动摇的作用，乃至风等缘没有息灭之间，树总是动摇的，因此有作用的法，必须依物质（风）乃能动摇。这是显示同喻。若就异喻：物质（树）动摇的作用，它必须依靠物质（风），不应认为风未息灭而动摇亦如是息灭；风自己生起以后乃至息灭之间而没有有动摇。如是汝许思与神我是一体，又是常住，是故在受用境时，说有神我无思，其理则不能成就。

（癸）三（不应以先有思的功能许为我体）

颂曰：余方起思界，别处见于思，如铁链熔销，我体一变坏。

问曰：“我”在受用境之前虽然没有思体，但是，思的功能是有，所以有我。答曰：在离开受用境的阶段时，见到余方起思界的功能作用，而在别处受用境时，则见于思。如像铁链熔销成汁，然后变成铁锭，所以先有思的功能作用，然后即思体显然变异，是故我体也应当变坏，因为汝许思与我同一体性故。

(壬) 三 (破尼也耶派所计的我) 分二: (一) 破我品 (一分) 具有极微意故能了知境; (二) 破许我是常遍。

(癸) 一 (破我品 (一分) 具有极微意故能了知境)

颂曰: 思如意量小, 我似虚空大, 唯应观自相, 则不见于思。

尼也耶派问曰: 我们所许的“我”非是思体, 因为我的一分具有极微那样大的意, 所以能了知境的思, 如像意量之小。它与意结合以后, 便产生思与境合为一体的我知, 因此我就似若虚空一样的常, 是遍, 极其广大。答曰: 那么, 常、遍的我除与极微的一分有关系之外, 与其他的我知等即无关系了, 是故汝所许的我, 不能了知境而见。例如与极微那样大的一粒盐水相连, 不能就说恒河的水皆成咸味, 所以汝许无有思而有我, 就不合道理了。

(癸) 二 (破许我是常遍)

颂曰: 我德若周遍, 为何他不受, 彼于彼自体, 言障不应理。

一切有情各个的我德若是无方分、是常、如虚空周遍的理由要是有的话。那么, 汝自己的我, 何以不为其他的人执受为他的我呢? 应当执受, 因为汝自己的我与他人的我是同一性故。若他的我取境时, 无有汝自己的我, 那么, 汝许我周遍一切则成相违。救曰: 这是由他自己的我所障碍, 故不能见我的“我”。答曰: 彼自己于彼自体, 言说有障碍是不应理的, 因为自于自体分别不出能障与所障故。

(壬) 四 (别说破我的功德等) 分三: (一) 许自性是色法又是造一切者即同痴狂; (二) 许是造善不善业者与不受异熟相违; (三) 破我常是造业者与受异熟者相违。

(癸) 一 (许自性是色法又是造一切者即同痴狂)

颂曰: 若德是作者, 毕竟无有思, 则彼与狂乱, 应全无差别。

数论师说：苦乐舍三德平等时，从自性色法生觉的异名——大，从大生三种慢，而从勇慢生五知根、五作业根和意根，合为十一根。从尘慢生五唯（色声香味触），从五唯生五大（地水火风空）。暗慢是能转前二慢者。答曰：若如数论师所许三德平等时的自性是能变易的作业者，与毕竟无有思应成相违。因为如是许可，则彼等自性与识住颠倒的狂乱，应当完全无有差别故。

（癸）二（许德是造善不善业者与不受异熟相违）

颂曰：若德能善解，造舍等诸物，而下知受用，非理宁过此。

这种说法是与正理相违；世间人也认为是颠倒的，所以极不合理，因为由苦乐舍三的自性功德，在一切时处若能善了解营造房舍等诸物质，而不知道受用，这种非理的事，宁有何人能超过此错谬呢？既违背正理，也违背世间法故。

（癸）三（破我常是造业者与受异熟者相违）

颂曰：有动作无常，虚通无动作，无用同无性，何不欢欣无我。

胜论师说：唯独“我”是作业者和受异熟者。答曰：许我是常，不合道理，因为若许我是作者，必定承认有作业的因，不作业就不应是作者故。若有去来等动作即是无常，因为前后作业定许有差别故。一切我体如虚空一样的通一切时处，无有去来等动作，由此就会成为没有不至的境时故。问曰：无有作用的我是有的。答曰：无作用的我绝对没有，同虚空花一样的是无性，因此汝何不欢欣无我耶？应当欢欣，因为通达我非常住就能解脱一切怖畏故。

（辛）二（总破我）分四：（一）执有补特伽罗的我是颠倒；（二）常我即不能解脱生死；（三）不应许解脱位时有我；（四）破无我的解脱是实有。

（壬）一（执有补特伽罗的我是颠倒）

颂曰：或观我周遍，或见量同身，或执如极微，智者达非有。

执有补特伽罗我应是颠倒，因为若是有我，那就必定现见与自性无有差别，如像胜论师和数论师等，或观察各个我如同虚空一样的周遍无碍；尼犍子或见我的量同于蚂蚁和大象身等量一样相称的大小，如云：“我形如身量，故说有大小”。有些不许我有大小量的人，或见我如极微，可是在无倒通达诸法真实性的智者，则了达补特伽罗非有我，因此认为我有实体，则与诸外道见无有区别。

（壬）二（常我即不能解脱生死）

颂曰：常法非可恼，无恼宁解脱，是故计我常，证解脱非理。

若许我是常法，那么，他就不得解脱，由于是常则无生死等逼害可恼，若无生死逼恼，然后修道岂宁得解脱吗？决定不得解脱故。

（壬）三（不应许解脱位时有我）

颂曰：我若实有性，不应思无我，定知真实者，趣解脱应虚。

“我”若实有自性，就不应当思维补特伽罗无我，并且也不应得解脱，因为还有随我执流转的因未坏灭故，所以外道出家众说他是：决定了知“我”的真实性而永断我执者，趣入解脱涅槃，则应成为虚妄了。因此，诸乐求解脱者应当许无我义。

（壬）四（破无我的解脱是实有）

颂曰：若解脱时有，前亦应非无，无杂时所见，说彼为真性。

若是有我，那么，在解脱位时，就应当随顺我执所转而起怖畏。设若认为：虽然无我，但是，解脱的我是实有。解脱的我要是实有，那么，以前在生死轮回时亦应非无解脱的

我耶？因为要无夹杂其他我见时，唯独所见诸法自体而不错乱，方可说彼为见真实性故。解脱时若无我，在生死位时也不应当许有我。

（辛）三（破许无我有断灭过）分四：（一）无我并没有诸行刹那断灭的过失；（二）有我亦不应为流转还灭的因；（三）能生所生的法唯是无常；（四）略示名言中离断常的规则。

（壬）一（无我并没有诸行刹那断灭的过失）

颂曰：若无常即断，今何有草等，此理若真实，应皆无愚痴。

问曰：诸法若无谛实，那么，诸行刹那刹那坏灭的本性，由于生已无间即灭，所以应当成断灭。答曰：不应了解无常就是断灭的义，若无常即是断灭，那么，从无始相续乃至今天云何有草木等现象的存在呢？若无常即是断灭，凡是无常皆有断灭的过失故。说“凡是无常皆是断灭”的见解，此理若是真实的话，应皆无有愚痴的补特伽罗，因为是无常故。如是也无有快乐和贪欲等事，因为汝许无常即是断灭故。

（壬）二（有我也不应为流转还灭的因）

颂曰：设有所执我，现见色等行，唯从他缘生，从他缘住灭。

设若有汝所执的“我”，也不应为一切众生流转的因，因为火晶珠与日光相遇即生火；水晶珠与月光相遇即能出水；从种子生芽；从羯罗蓝生诸根。所以现见色等诸行，唯从他缘而生；现见从薪火燃等唯从他缘而住；又如现见无薪而火即息灭等事，唯从他缘而灭故。是故不应许有我，若是我，必定不待他缘唯从我生一切果故。

（壬）三（能生所生的法唯是无常）

颂曰：如缘成芽等，缘成种等生，故无常诸法，皆无常所起。

任何时候决定不可能从常法出生果，如现见世间从种子因缘而成芽等，因缘成就令种子等生起，是故凡是无常诸法，皆从无常的因缘所生起，因此诸行刹那生灭，没有断、常的分位。

（壬）四（略示名言中离断常的规则）

颂曰：以法从缘生，故体而无断；以法从缘灭，故体亦非常。

智者以缘起的正理，即能永远遮止来临的执诸行断、常的金刚雷电而摧毁因果的关系；并且能建立以芽等果法是从种子等因缘而生，是故体无断灭的过失；又能建立以种子的因法是从芽等生起的因缘而灭，是故体亦非常住。如《中论》云：“若法众缘生，即是寂灭性（无自性）。”这就是略示名言中离断常的轨则。

总摄颂曰：

由修生死无常苦，及修不净空等法，
断除宗派假立我，俱生我见尽断灭。

第十一品 破时品

（己）二（破时实有）分二：（一）标品名；（二）正释品文。

（庚）一（标品名）

示修菩萨瑜伽行四百论释善解心要论，破时品第十一。

（庚）二（正释品文）分二：（一）破时体实有；
（二）破能立。

（辛）一（破时体实有）分三：（一）破过去未来实有；（二）观察有果无果而破；（三）破现在实有。

（壬）一（破过去未来实有）分三：（一）破未来实有；（二）破过去实有；（三）别破未来。

(癸) 一 (破未来实有) 分四： (一) 示许未来实有的
违害； (二) 破彼所答； (三) 若未来实有应成现在；
(四) 若三世实有应非无常。

(子) 一 (示许未来实有的违害)

颂曰：瓶等在未来，即非有过现，未来过现有，便是未来无。

吠耘多派等时论师说：常我以现量比量也不能成立，虽然无有常我合符正理，但是，常法并不是没有，因为时是常法故。由于虽然有水肥和种子等，但是现见芽和花等有时候生，有时候不生，由此理由即可比知另有别因，这个因就是“时”，所以离开三时中住的法以外，另有异体的常法，这种时法即以刹那、腊缚和须臾等所表显。答曰：这种说法不合正理，因为，若是离三世法以外另有异体的时法存在，那就必定可以现见，可是这种异体的时是不可能见的，这在前面破常品中已经破除故。为了表现未来的时非有实体的理，所以应当举未来的瓶来破未来实有，其余的过去、现在二时，当知也应如是类推。瓶等若在未来时，即非有过去的瓶，尔时亦应无有现在的瓶，因为在未来时若有过去和现在二时，那么，当来将生的因法即成过去和现在，从而时间就成了错乱；并且在一时中不可能有多种时故，什么原因呢？三时不能同时共有。是故在未来瓶的时中若有过去和现在的话，那么，过去和现在二时应当成为未来的时，因为汝许过现二时在未来故。未来的未来若是实有，必定在未来，如是三时都必定成未来。必定不可能有过去现在二时，这样，在任何时候都不能建立未来，由此便是未来无有了。

(子) 二 (破彼所答)

颂曰：未来若已谢，而有未来体，此则恒未来，云何成过去。

问曰：未来的瓶并非完全无有过去的瓶，因为在未来的体中有未来的分故，所以没有过失。答曰：在未来瓶的时候若瓶已经谢灭，而还有未来未来的体，那么，过去的瓶则应成未来，因为在未来瓶的时候有未来实体故。若许过去的瓶是未来，则应无有过去了。道理必定是这样的：假若过去的瓶已经谢灭，而有未来的体，此则恒应成未来，云何成过去呢？过去与未来是相违故。此等正理者，在瓶上若许未来有实体，而必定承认唯有未来，而无过去和现在，所以有过失。

（子）三（未来实有应成现在）

颂曰：法若在未来，现有未来相，应即为现在，如何名未来。

若如时论者认为：未来的体是实有，那么，未来的瓶体则应成现在，为什么？法若在未来的时候，就表现有未来的相。法若有实体，已生未灭，应即为现在。若许已生未灭为现在实有，那么，如何名为未来呢？

（子）四（若三世实有应非无常）

颂曰：未来过去有，现有复何无，若一切时有，何缘彼无常。

胜论师和毗婆沙师等，许三世实有，即未来时实有、过去时实有、现在时也是实有。若三世实有，那么，诸法复于何时当无呢？若一切时皆是实有，由何因缘彼三世法是无常耶？应非是无常法，因为汝许三世实有。若许三世实有，必定承认：前时有的，后时也有；后时有的，前时亦有。

（癸）二（破过去实有）

颂曰：过去若过去，如何成过去，过去不过去，如何成过去。

若于未来时中没有未来的时体，则未来非是实有。过去时究竟有过去的实体呢，或没有过去的实体？若如第一，过

去时若有过去的灭体，那么，如何能成为过去呢？应非过去，因为过去中有过去，已超越了过去时的体故；若如第二，过去法的体还不成就过去，那么，又如何能成为过去呢？应非过去，因为过去尚未过去，正起作用时，法体即是现在，而非过去故。

（癸）三（别破未来差别）分二：（一）破毗婆沙师等所许；（二）破经部师等所许。

（子）一（破毗婆沙师等所许）分五：（一）观察未来有生、无生而破；（二）若过现二时实有即应非无常；

（三）示未来法实有则有大过；（四）未来实有则有生已再生过；（五）破瑜伽师有愿智故现见未来法实有。

（丑）一（观察未来有生、无生而破）分二：（一）正破；（二）破彼所答。

（寅）一（正破）

颂曰：未来若有生，如何非现在；未来若无生，如何非常住。

毗婆沙师等许瓶与未来同体。未来的瓶若已生，如何非是现在？应是现在，因为生已尚未灭故。未来若无有生，那么，未来的瓶如何非是常住？应当是常住，因为诸法未生故。

（寅）二（破彼所答）

颂曰：若未来无生，坏故非常者，过去既无坏，如何谓为常。

问曰：未来虽然未生，但是，由于因缘具备即能成为现在，所以不成常法。答曰：若未来法虽然无有生，但是，后由因缘而有坏灭，故若未来的瓶是无常者；过去瓶既然无有坏灭，你何谓过去瓶非常法耶？应当是常法，因为彼是有法又未曾坏灭故。

（丑）二（若过现二时实有即应非无常）

颂曰：过去与现在，皆不成无常，除斯二趣外，第三亦非有。

若如汝所许过现二时是常，如何有无常法耶？因为过去法已经坏灭则不可能有灭法故；现在的无常法若是实有，后来即与灭法有关，所以灭法亦应成无常的过失。除斯过去与现在二时以外，第三未来亦非有未来的无常法，所以说诸法有实体者，由于没有无常，因此许有时法则不合理。

（丑）三（示未来法实有则有大过）

颂曰：若后生诸行，先已有定性，说有定性人，应非是邪执。

问曰：未来法是实有，因为先有法体，若遇因缘而后即生故。若先无有实体，其后决定无生，如像石女儿。答曰：若法先有实体然后生诸行，在生起之前先已有定性，是故说诸法有定性不变的这些人，对许诸法不由人力造作、无因、诸法无因而有自性的人（即定命论者，他们认为世间一切事物皆是由命理或以前注定的），应非是邪执；但是彼等说法，完全是邪执颠倒，因为与现见或未见等事，完全相违故。

（丑）四（未来实有则有生已再生过）

颂曰：若法因缘生，即非先有体，先有而生者，生已复应生。

未来法若有实体，即不由因缘而生，若法由因缘而生，那么，即非在生起之先而有实体；设若先有实体而后生起者，应成生已复生、生而无用、唯从因生因的过失，永远无有生果的机会故。

（丑）五（破瑜伽师有愿智故则现见未来法实有）分三：（一）正破；（二）未来实有则无须防止新起不善；（三）无常与生之前而有相违。

（寅）一（正破）

颂曰：若见未来有，何不见无法，既现有未来，应不说为远。

问曰：未来法是实有，因为有瑜伽师由愿智力缘未来法是有故；如来授记未来诸事将来能如是实现故；石女儿是无有的，所以就不能现见故。答曰：在未生起以前的时候若现见未来的有体法是实有，那么，汝如何不见未来的无体法呢（凡未来的法均可说为无体）？应当现见，因为见未来无法与不见未来无法应无有区别故，所以汝许过去和未来法有实体，即有过失。我们许三世皆是缘起无自性，所以没有汝所犯的这些过失，因为诸佛现在即能现观未来无数劫的诸法将生起故。现观未来时的佛智，虽然现见未来法在未来时中，但是，不成毕竟无和常住不变，因为诸法成就自果时即成过去而不住第二刹那故。诸佛现观现在诸法，同时定能现观过去和未来法，虽然未来时是无体法，总之皆能现量观察故。如是诸瑜伽师的愿智对于将来的所愿虽未现见，但是，如像梦中真实所见并不相违。例如麦种子直到未生芽时，名为未来芽，不应说芽体即是未来，因为芽是属于现在。应知过去，现在二时也可用此例推论。诸佛现观三世诸法，自宗应该承认，不应只以所化众生对佛的信心意乐而许佛有如斯功德。又诸敌论者既然现见未来法实有，那就应该不说未来法为远，应当说是现在，因为汝许未来有实体故（未来法实有则不新生而恒时皆有，所以未来就成了现在）。

（寅）二（未来实有则无须防止新起不善）

颂曰：未来法若有，修戒等唐捐；若少有所为，果则非先有。

未来法若是实有，那么，就无须亲近善知识听闻正法、成熟善根和守护律仪等事，也应当有善果，若有这样的果法，那么，汝为了希求未来妙果而修戒等事，应成唐捐，因

为汝许未作而有故。设若为了成办善果要少有所为，那么，未来的果法则非先有实体，要待修持善业而感妙果故。

(寅) 三 (无常与未生之先而有相违)

颂曰：诸行既无常，果则非恒有；若有初有后，世共许非常。

诸行既然许是无常，那一切有为法皆是无常，如是果在未生之前则非恒有，因为无常法与未生之前而有是相违故。诸法若有新生起之初，和成就自果时，即成为过去而不住第二刹那，世间人共许它是无常。

(子) 二 (破经部师等所许)

颂曰：应非勤解脱，解脱无未来，是则无贪者，应亦起贪惑。

若如经部师等说：“未来法完全无有”。那么，为断未来的烦恼和苦果，应非由精进修习圣道而得解脱，因此汝许未来法完全无有故。如像已得解脱的阿罗汉。由无有未来的烦恼等，则无须为断未来的烦恼和苦果而起精勤。若是未来法无有，是则所依补特伽罗和识等无贪者，亦应生起能依贪惑，若起贪惑则应成无因而生，这样就对已离欲的阿罗汉应亦生起贪惑故。亦应的“亦”字，表示未来法非无。

(壬) 二 (观察有果无果而破)

颂曰：若执果先有，造宫舍严具，柱等则唐捐，果先无亦尔。

数论师说：未来无体法没有生的功能故；由因中有果的功能体性，故没有从一切生一切的过失。若如有部师许三世实有等，执果法所生之先已有。若如经部师等虽然许有为法是实有，但执果在未来先无。若如彼等所许而为造宫舍、庄严、工具、柱等果，则应成唐捐。有些说未来果法本来有故；另有许造家舍果未来是无体，如石女儿相同故，所以他们对说缘起性空者不但没有寻得过失的机会，而且性空师善

于成立一切法。彼等诸师不了解有学圣者的根本智，不见瓶等诸缘生法为有和见为非有二者的差别；由于不善了知建立自宗名言量，故发生种种错乱，因此以自宗的二谛量则能善巧成立一切法义。

（壬）三（破现在实有）

颂曰：诸法有转变，意亦不能缘，虽尔无智人，妄计有现在。

问曰：虽然已破过去和未来，但现在是实有，由于现在法实有，所以未来法亦是实有，因为由自性未来的酪位转变为现在的酪位故，因此现在法是实有。答曰：汝许的自性是色法，它的体性是常，能由乳位转变为酪位，便执诸法实有转变，是不合理的。如是转变就是意识亦不能缘，何况前五识岂能缘它最微细之处吗？现在与现在的因全能转变是不可得。虽然如是，唯尔等对真实义愚昧无智慧的人，乃妄计实有现在。此处应加广破数论师所许。

（辛）二（破能立）分二：（一）破时的因——有为法实有；（二）破念过去的能立因。

（壬）一（破时的因——有为法实有）分五：（一）观察有为法住不住而破；（二）观察时有住无住而破；（三）观察有为法与无常一异而破；（四）观察住与无常力之大小而破；（五）破住与无常同时俱有。

（癸）一（观察有为法住不住而破）分二：（一）正破；（二）成立住无自性的能立因。

（子）一（正破）

颂曰：无常何有住，住无有何体，初若有住者，后应无变衰。

问曰：时是实有，因为有安立时的因——有为法故，从缘有为法就能了别有时，非是时自己能表显，所以时是实有。答曰：时的因体——有为无常云何实有呢？应非实有，

因为有为法非有自性的住故，云何说有为法是有自性的住呢？因为有为法数数被无常所吞食故。又最初设若实有住者，后来就应当无有变衰。有为法不应是刹那变坏，因为有为法若是实有，就不可能坏灭故。

（子）二（成立住无自性的能立因）

颂曰：譬如无一识，能了于二义；如是无一义，二识所能知。

住是无有自性，譬如无有一识在一刹那时，能了于前后二刹那相同的二种义相。如是也无有于一时一义，以前后二刹那识所能了知，因为刹那生灭故。问曰：那么，若如汝的所许即与对法经所说相违，如经云：“当知色等五境，而一一境以二识能缘。”答曰：若不许刹那坏灭，即非是佛弟子，若许刹那坏灭，那么，前刹那的眼识所缘缘，就不可能为后刹那生起意识的所缘缘，因为经义是说：眼识缘色，清晰明了，然后意识生起，尚未明了之际，所以二识能缘一一境并无过失。

（癸）二（观察有住无住而破）

颂曰：时若有余住，住则不成识；无住住无故，后灭亦非有。

问曰：住有实体，因为它是现在时的能相故。答曰：时与住是异，若彼此实有联系，必定有能依所依。设若离时以外另有其余能依异体的住，那么，住则不成为时，因为有自性的时与住是相违故。假若时中无有住，由于无有住故，而最后坏灭亦非有。由于时非实有而住，所以住是现在的能相，不合道理。

（癸）三（观察有为法与无常一异已而破）

颂曰：法与无常异，法则非无常；法与无常一，法应非有住。

问曰：住有实体，因为有住的无常故。答曰：若有为法与无常是异体，那么，有为法则应非无常，若许有为法非是无常，即应是常。有为法与无常若是一体，那么，凡是无常即唯是有为法，因此有为法即应非是有自性的住了。

（癸）四（观察住与无常力之大小而破）分三：（一）无常若比住力小其后不应见为大；（二）无常力若大则一切时中应无有住；（三）无常力大则应先常后无常。

（子）一（无常若比住力小其后不应见为大）

颂曰：无常初即劣，住力定应强；此二复何缘，后见成颠倒。

问曰：若在住的时候住的力就大，而无常力就小，力小的无常不能摧坏力大的住。答曰：那么，对于此住与无常二法，复有何缘，后来现见成为无常，相反的无常力大呢？应不现见。在住的时候，无常力最初既然微劣，住力决定应强大，住性力既然强大，那么，对于住法谁也不能损坏故。

（住法既被无常力所损，可见无常力比住力强大。）

（子）二（无常力若大则不应有住）

颂曰：若遍诸法体，无常力非劣，应都无有住，或一切皆常。

设若无常力非劣，在一切时处遍诸有为法体，那么，一切有为法，应都无有自性的住，因为摧毁住的无常遍一切时处故。或者一切有为法皆应是常，因为汝许无常力小而住力有自性的强大故。

（子）三（无常为大则应先常后无常）

颂曰：无常若恒有，住相应常无；或彼法先常，后乃非常住。

又无常与无常的所相——有为法是同时俱起，抑后有“时”？设若无常的所相对于能相不错乱，常中应恒有无常法，那么，住相就应恒常无自性。或者彼无常法应先已成为

常，然后乃成非常住的无常法。如是初刹那生起若住第二刹那，此法当成常住，但是，决定无有一有为法亦常亦无常共存。

（癸）五（破住与无常同时俱有）

颂曰：若法无常俱，而定有住者，无常相应妄，或住相应虚。

设若许有为法的能相——无常，互不错乱，有为法住的住与不住的无常同时俱有，而有为法决定实有住者，那么，有为法是无常相应当相反的——即常，或者有自性的住，相应当成为虚妄故。若许有为法虚妄无实体，无常与住则能同时俱有；若有为法有实体。则不可能同时和合俱有了。

（壬）二（破念过去的能立因）

颂曰：已见法不现，非后能生心，故唯虚妄念，缘虚妄境生。

问曰：时是实有，因为依过去的行上有过去的时故。设若无有过去世，那就不应有忆念过去生的事，如佛说：“我于过去世中曾作如是如是事”呢？答曰：此成立时有实体的因，完全没有意义。“念”是缘过去领纳的境，过去已经见过的法今后不再现见，非有后来能生起再缘前世境的心，而见现在同过去的相似境，便生起贪念，故名为“念”。是故唯由虚妄不实的幻化念，而缘虚妄颠倒的境，心念生起颠倒错乱，并非实有念体。但是，我们并不破过去的缘起心念，并且自宗决定承认有念。

总摄颂曰：

不知相续刹那法，便说时常三世实；

欲知诸法如幻化，应善观察三世法。

第十二品 破见品

（己）三（破所见实有）分二：（一）标品名；（二）正释品文。

(庚) 一 (标品名)

示修菩萨瑜伽行四百论释善解心要论，破见品第十二。

(庚) 二 (正释品文) 分三：(一) 世间大部分人不入此空性法的原因；(二) 略示善说；(三) 教诲求解脱者须求善说。

(辛) 一 (世间大部分人不入此空性法的原因) 分四：

- (一) 明具足闻者的德相难得；
- (二) 明真实义极难通达；
- (三) 明佛说甚深义非为诤论；
- (四) 明自他教的粗细。

(壬) 一 (明具足闻者的德相难得) 分三：(一) 闻者的德相；(二) 观察德相不全的过患；(三) 断诤。

(癸) 一 (闻者的德相)

颂曰：质直慧求义，说为闻法器，不变说者德，亦非于闻者。

问曰：汝既广说此无我法，极其明了，如未亦是现证无我者和教授者，为什么世间大部分人不能悟入此法呢？答曰：不仅现证此法者和演说者的殊胜体难得，就是闻者的殊胜体也是最极难得故。问曰：定要具足什么德相呢？答曰：必须远离梦著自宗和憎恶他宗的偏见，质直而住，如《中观心论》云：“由堕宗派意热恼。永远不能证涅槃。”若不质直而住。则不会了解他人的正确想法和善说故；必须具足分析是善说和恶说的分别智慧，假若没有这种智慧，就会弃舍善说而执取恶说故；必须具足希求善说的殊胜希求心，若没有此希求心，就会像所画的人一样不起作用故，对于法义和说法者必须生起恭敬意乐心，专心听闻。若具足这五种德相，乃可说为是闻者的法器。若是具足德相法器，则不变说者的德相为过失，唯见为功德。说者德相：正直不颠倒、说法明了、不错乱、了解闻者的增上意乐和无著恋财物等心，亦非于闻者的德相变为过失。

(癸) 二 (观察德相不全的过患)

颂曰：说有及有因，净与净方便，世间自不了，过岂在牟尼。

说者虽然极其清净无垢，但是，闻者的德相若不具足，就会不观察自己的过失，把过失见为功德，功德见为过失。能仁宣说三有五取蕴——苦谛；及成为三有的因——集谛；清净解脱涅槃的灭谛；与得清净解脱涅槃的方便——八圣道支等道谛。能仁虽然对诸希求解脱者宣说了四圣谛，但是，对于闻思修不起精进的诸世间人，自己不了知和不具足闻者的德相法器，凡是不知如是义理者，都说如来未曾细细地宣说，因此，这些过失岂能在牟尼吗？过失唯在闻者，非是大师有失。譬如盲人不见目光，并非太阳有过失。

（癸）三（断诤）分二：（一）成立能仁是一切智；（二）明别者是相似大师。

（子）一（成立能仁是一切智）分三：（一）对于摧毁苦集的空性教义应生喜欢；（二）除佛正法外其余无有解脱的原因；（三）于佛所说的深隐法义生起定解的方便。

（丑）一（对于摧毁苦集的空性教义应生喜欢）

颂曰：舍诸有涅槃，邪宗所共许，真空破一切，如何彼不欣。

问曰：释迦能仁所说的增上生语，已经极其明显，而又说决定善语，一切法空无自性，这不是自己破坏自己的言论吗？我们既不了达法空，也不起恭敬信解。答曰：由于舍贪恋苦乐等一切杂染法，即名涅槃，这是数论和胜论诸邪宗所共许为解脱，若是开示通达何法，即能破除一切杂染及能通达补特伽罗和蕴自性空的法，汝如何不生欣悦？应生欢喜。如经云：“涅槃寂静本性空，实执永离生死无，分别有无诸邪见，毕竟不能寂灭苦。”所以说除开能仁无倒宣说真实性外，其他数论诸师全不能说。当知这是佛教与外道不共的教法。

（丑）二（除佛正法外其余无有解脱的原因）

颂曰：不知舍方便，无由能弃舍，是故牟尼说，余定无涅槃。

问曰：若是由于舍诸有贪恋苦乐等杂染一切法，诸外道邪宗共许为涅槃，那么，汝与外道有何区别呢？答曰：数论和胜论师等，只有舍的意乐，不知舍的方便，这就是区别。别的部派不知舍离生死的方便，就是通达诸法自性空，所以他们无由能弃舍，因为执著颠倒方便故。是故释迦牟尼说：“此是初沙门果，此是第二沙门果，此是第三沙门果。此是第四沙门果，外道论师便说无有沙门果。”故佛密意说，除佛法以外其余部派决定无有寂灭法的原因。

（丑）三（于佛所说的深隐义生起定解的方便）

颂曰：若于佛所说，深事以生疑，可依无相空，而生决定信。

问曰：设若佛陀是一切智，必定能现知一切山河大地的度量深隐事，这些事他如何能现知呢？答曰：由比量智定能了知，因为若有对于佛所说的由境与时来判断六欲天等住处的量、身量和寿量，及人的器世间量等，而在异生前，即成为深隐莫测之事，以便对佛陀所说的法生起是有是无的疑心。为了断除彼等疑心故，就可以依一切法无自相空性，安住一切因果作用皆有的二谛法，所以最极微细的法义实难通达。能仁宣说最极深隐的法义，唯由如是安住，而能对如来生起是一切智的决定信解，因为由缘起离戏论边的理，则不依经教为因，而以正理作为定解，所以定要随顺最极深隐的教义，依据佛陀所说为正因。总的建立量，应依据陈那法称师徒所说和与诸大车师相同的量。这里只建立四量（现量、比量、圣教量和瑜伽现量），即能通达深义。

（子）二（明别者是相似大师）

颂曰：观现尚有妄，知后定为虚，诸依彼法行，被谤终无已。

诸外道大师，观察现在器世间及有情世间的粗大因果的量处尚且难知，那么，对于观察微细因果定为愚昧无知。诸外道由于随俱生和分别等我执之力自在而转，诸补特伽罗依随彼外道法行，必然被它长夜欺诳无有已时，所以诸欲求妙善安隐者，应当远离颠倒邪说的大师，恭敬信受正等无倒的大师。

（壬）二（明真实义极难通达）分五：（一）怖畏空性的原因；（二）观察障他通达空性的过失；（三）为不失坏真性见即应谨慎；（四）导入真性的次第；（五）认识真性。

（癸）一（怖畏空性的原因）分三：（一）诸求解脱者有随外道行的原因；（二）认识怖畏空性的补特伽罗；（三）愚夫怖畏空性的原因。

（子）一（诸求解脱者有随外道行的原因）

颂曰：智者自涅槃，是能作难作，愚夫逢善导，而无随趣心。

问曰：为什么诸求解脱者有些随顺外道行呢？答曰：闻空性法生怖畏故。如是智者有善知识的摄受和能舍弃执诸法实有的垢秽，即能自往涅槃城。这是极其难作能作，因为，有些愚夫遇逢难行能行具足大悲的善导大师，而无有随顺趣入喜悦之心，原因是怖畏空故。

（子）二（认识怖畏空性的补特伽罗）

颂曰：不知无怖畏，遍知亦复然，定由少分知，而生于怖畏。

问曰：谁怖畏空性耶？答曰：凡是不知道功德和过失的牧童等，虽听百次空性法，皆无有怖畏，因为他不见得失故；若以闻思修的次第，遍知空性的人，相反的对空性不起怖畏，因为他远离怖畏的因——我执故。是故决定应说，由少分了知空性义的补特伽罗，而生于怖畏。例如善于调伏象

马的骑士，虽乘醉傲狂象亦不生怖畏；最极愚昧无知者，也不起怖畏；唯有了知少分德失者，乃起怖畏。

（子）三（愚夫怖畏空性的原因）

颂曰：生死顺流法，愚夫常习行，未曾修逆流，是故生怖畏。

问曰：是何原因愚夫怖畏空性？答曰：对于空性的法未曾熏习修持故。对于生死顺流的法，愚夫无始时来经常串习而行，即是熏习俱生我执和分别我执。彼等愚夫由于未曾修习还灭生死的解脱法，是故对于解脱生死的空性法而生于怖畏，所以希求解脱者应当远离恶不善法，

（癸）二（观察障他通达空性的过患）

颂曰：诸有愚痴人，障他真实见，无由生善趣，如何证涅槃。

因此，为了报如来的恩德，而对于乐欲希求解脱、远离怖畏的正法根器者，应当宣说空性。可是，诸有愚痴无知的人，不但不敬重空性法，而且还由愚痴障碍、嫉妒和悭吝等为缘，障碍他人说、闻和思维真性见，由此尚且无由而生得人天善趣（增上生），如何能现证涅槃解脱呢？因为谤空性有极大的罪过故。谤缘起离戏论边的空性法，比杀人的罪过还大，所以若是不欲欺诳自己的人，对此处应当谨慎。

（癸）三（为不失坏真性见即应谨慎）

颂曰：宁毁犯尸罗，不损坏正见，尸罗生善趣，正见得涅槃。

诽谤空性，对自他都有极大的损害，所以宁可毁犯尸罗，无论如何不应损坏空性正见，因为由于尸罗能生人天善趣的乐果；而通达空性正见，能得解脱和一切智的胜位涅槃。如经云：“宁毁犯尸罗，莫坏空性见。”

（癸）四（导入真性的次第）

颂曰：愚宁起我执，非说无我理，一者向恶趣，胜者趣涅槃。

此空性正见，智者应当观察是正法根器而开演说，如云：“若对愚者说空性，当成颠倒不涅槃，如饮金翅龙王乳，反令毒害更增长。”所以对心未调纯的愚者，宁可让他起我执，说有我法，因为由于他贪爱我胜，便能灭除恶行，易得人天乐趣故。对非法器暂时不说空性无我理，这是因为他闻空性起诽谤和起断灭无的倒见而损坏身口意三业故。是故观察宣说空性有过失和有利乐两方面，一者不敬重、诽谤空性法，或者实执诸法完全无有的断灭见，则损减业果而向恶趣；一者善巧真性的利根胜者，即决定趣向涅槃。

（癸）五（认识真性）分二：（一）认识实际；（二）劣慧生怖畏的原因。

（子）一（认识实际）

颂曰：空无我妙理，诸佛真境界，能坏众恶见，涅槃不二门。

缘起自性空，真如实际、胜义谛、空性和无我的妙理，是声闻、缘觉和佛三乘圣者所行的真妙境界；若是通达空性，即能摧坏边执众恶见，也是获得涅槃不二空解脱的法门，所以要趣入三乘菩提，定要通达空性，若不通达真性，即不能断除三有生死的根本。

（子）二（劣慧生怖畏的原因）

颂曰：愚闻空法名，皆生大怖畏，岂见大力者，怯弱不生畏。

此无我法不应对劣慧异生宣说，因为愚夫异生闻此空性法的名，皆生大怖畏，岂见有大势力者怖畏，而怯弱者不生怖畏吗？譬如诸野鹿小兽，但见虎狼狮子等，皆起大怖畏。

(壬) 三 (明佛说甚深义非为诤论) 分三: (一) 佛说此空性法虽非为的诤论但法尔 (自然) 能焚烧一切邪说; (二) 明彼能烧毁的原因; (三) 对误入歧途者应生悲愍。

(癸) 一 (佛说此空性法虽非为的诤论但法尔能焚烧一切邪说)

颂曰: 诸佛虽无心, 说摧他论法, 而他论自坏, 如野火焚薪。

问曰: 此空性法, 既能摧毁一切恶见, 那么, 为了摧坏敌论者, 对非清净根器应当宣说。答曰: 此空性法, 如来不是为摧伏他论之诤而说的, 是为得解脱门而宣说故。但是, 诸佛如来虽无心宣说为摧坏他论的空性法, 但是, 由此空性法自然有摧毁他论邪法的功能, 例如火虽无有烧薪的想法, 但是, 野火自然能焚薪。如阿闍黎说: “如草尖朝露, 遇日光消殒; 诸敌论诤过, 遇尊自消毁。”

(癸) 二 (明彼能烧毁的原因) 分二: (一) 正明; (二) 诸圣者不生怖畏的原因。

(子) 一 (正明)

颂曰: 诸有悟正法, 定不乐邪宗, 故我见此法, 如同能灭门。

问曰: 此空性法若在具有信心士夫的相续生起, 如何焚烧他的恶见呢? 答曰: 诸有由闻思修三慧悟入世自性空正法甘露味者, 他决定不乐于执诸法实有的恶见邪宗, 是故我阿闍黎提婆见此空性法, 如同能灭一切恶见的方便门。或者与佛经所说的意思相同能灭一切恶见的门, 可见阿闍黎所说的空性, 与佛陀所说的空性完全相同。

(子) 二 (诸圣者不生怖畏的原因)

颂曰: 若知佛所说, 真空无我理, 有亦无所欣, 无亦无所怖。

问曰：诸圣者是何原因对空性不生怖畏呢？答曰：坏灭贪爱“我”的种子故。若是了知佛所说的内外诸法真性无我的理，安住彼法，他就对于说有我亦无所欣喜，说无我亦无所怖畏，对我见既无有贪爱，对无我也不起嗔恚。是故现证无我的圣者，由于灭除了生怖畏的因，所以对空性不生怖畏。

（癸）三（对误人歧途者应生悲愍）

颂曰：见诸外道众，为多无义因；乐正法有情，谁不深悲愍。

日常见诸外道众，为作很多无义流转生死受无量苦的种子因，误入耽著诸法实有的恶见稠林，断灭顺解脱分的善法命根，犹如毒蛇，杀害自己的弟子。若是爱乐解脱生死正法的有情，悟入此法自性空的菩萨种姓，谁不对彼外道深生悲愍呢？是故为诸有情不为外道邪师所夺，应当宣畅无自性之道。

（壬）四（明自他宗的细粗）分二：（一）总明劣慧者敬重其他教法不敬佛法的原因；（二）别释。

（癸）一（总明劣慧者敬重其他教法不敬佛法的原因）

颂曰：婆罗门离系，如来三所宗，耳眼意能知，故佛法深细。

问曰：为什么诸有情虽有善心意乐，但是大多数跟随外道宗所行的，而不入于佛教呢？答曰：此空性法微细甚深，难得通达故。婆罗门、离系裸形和释迦如来三种所宗的法，如其次第由耳、眼和意能知，是故佛法深细，大多数人不能悟入。释迦如来的教法，是通达无自性见的太阳，能照亮愚昧的身心，能摧毁无余恶见的荆棘稠林。由于现见有为诸法如梦，乃能成就无垢的身心，但是必须要由根本定才能了达，所以佛法微细甚深。离系裸形，身受寒风炎日的逼恼。而远离清净妙行，所以世人见之即能了达。诸婆罗门唯由念诵吠陀典籍为主，世人听之即容易通达。

(癸) 二 (别释) 分三： (一) 希求解脱者不应修习邪宗； (二) 劣根于彼宗起恭敬的理由； (三) 彼等宗非是正法的原因。

(子) 一 (希求解脱者不应修习邪宗)

颂曰： 婆罗门所宗， 多令行诳诈； 离系外道法， 多分顺愚痴。

问曰： 外道法是智慧通达的境故， 所以多分世间人趣入此法， 你亦应如是修习。 答曰： 不应修习， 因为诸婆罗门所宗的法， 多分是令人行念诵、火供、吉祥和忏悔等， 为了恭敬利养， 多分以谄诳诈现威仪， 所以不是希求解脱者所行的法。 如是离系裸形外道所宗的法， 多分是依拔发和五火炙身等顺愚痴行的， 所以希求解脱者在任何时处， 对于彼法都应远离。

(子) 二 (劣根于彼宗起恭敬的原因)

颂曰： 恭敬婆罗门， 为诵诸明故； 愍念离系者， 由自苦其身。

诸婆罗门所宗的法， 主要是修忏悔， 所以有些劣根众生恭敬婆罗门， 是为诵习诸吠陀明论故； 如是愍念离系裸形者， 是见他由自己受炎日寒风等苦， 修诸染污邪行， 逼恼其身， 因此对他愍念而生起恭敬。

(子) 三 (彼等宗非正法的原因)

颂曰： 如苦业所感， 不成为正法， 如是生非法， 是世异熟故。

如身所受寒风炎日逼恼等苦， 是不善业异熟所感故。 如地狱诸苦， 不成为正法。 如是虽然受生诸婆罗门处， 也是过去的业异熟故， 如眼等法， 非是得人天善趣的法。

(辛) 二 (略示善说) 分二： (一) 正示； (二) 外道不敬信佛法的原因。

(壬) 一 (正示)

颂曰：如来所说法，略言唯二种，不害生人天，观空证涅槃。

问曰：若生和苦是非法，那么，什么是法呢？答曰：损害他的意乐，及由此意乐为等起的身语业，是名损害他；不害即与此相反，是十善业道，是故如来所说的法，略言唯有不害与涅槃二种。修不害为等起的善业，是生人天善趣的增上生法；得解脱的法者，即观诸法自性空，是自性涅槃，又现证真性，见诸苦毕竟不生，远离新垢，离新垢的涅槃。如《六十正理论》云：“现法即涅槃，亦所作已辨。”得见道时但得有余依涅槃，得此涅槃，无须无余永尽。此处须要说的是：为得解脱必定要说现证空性。

（壬）二（外道不敬信佛法的原因）

颂曰：世人耽自宗，如爱本生地，于能灭彼因，汝何能生欣。

问曰：诸外道虽见释迦能仁的教法，但是，对此不害和涅槃二法为什么不起恭敬呢？答曰：耽著自己的恶宗故。一切世间人耽著自宗，是从无始时的熏染，如爱自己本生的家乡地一样的贪爱不舍，对于能遮彼自宗的因和与自宗相违的不害和空性二法，外道，汝对此二法，有何因由能不生欢喜呢？应生欣乐，所以由于耽著自己的恶见，即不能悟入佛法故。

（辛）三（教诲求解脱者须求善说）

颂曰：有智求胜德，亦爱他真理，日轮于地上，有目皆共睹。

聪明的人见自己本生家乡地有灾害的因，即应当弃舍远离，依止其他富饶的区域而住，所以有智慧的人，修习何法能得人天增上生和得解脱的理趣，虽是他宗亦应受持。譬如日轮远离偏党而无私地照耀于大地上，一切有眼目的人皆能共睹。如是修习此不害和空性二法也是一样，若能如理受

持，则对于一切所作唯是功德而无损恼，因此对此二法应当殷重修学。

总摄颂曰：

应具善说德相器，谁证性空离边执，
断三有道究竟际，善巧缘起自性空。

第十三品 破根境品

（己）四（破根境实有）分二：（一）标品名；（二）正释品文。

（庚）一（标品名）

示修菩萨瑜伽行四百论释善解心要论，破根境品第十三。

（庚）二（正释品文）分二：（一）广释破境实有的正理；（二）明实有空与如幻相同。

（辛）一（广释破境实有的正理）分三：（一）破所取的根境实有；（二）破能取的有境（心心所）实有；（三）明无实体如幻是极为希有的原因。

（壬）一（破所取的根境实有）分二：（一）总破；（二）别破。

（癸）一（总破）分二：（一）正破；（二）示其余理。

（子）一（正破）分五：（一）破由根识现见瓶有自性相；（二）示由此理例破其余；（三）由见色门自相即成立见其他一切有大过失；（四）破唯色自相是现量境；（五）示彼能立与所立相同。

（丑）一（破由根识现量瓶有自性相）

颂曰：若见瓶色时，非能见一切，见真者谁说，瓶为可现见。

问曰：前品说：“有智求胜德，亦爱他真理。”那么，什么是善说耶？答曰：是见一切法无自性。问曰：说一切法无

自性，我们不能了解，若诸法无自性，应该是完全无有，犹如兔子的角是不能现见的；但是，瓶与青色等事完全能现见故，所以一切法唯独有自性。答曰：说现见瓶有自性，此不应理，因为若见瓶的色的心，定须见瓶一切分，但是，若由眼识见瓶的色时候，非能见瓶的一切支分故，谁说现见瓶亦是现见诸法的真实？“亦”字是指青色自相。瓶是依色香味触地水火风八极微体和合而假立瓶的名，所以瓶非是有自性；及非是由见瓶一部分即说见一切分故。如是若火等有自性，即有不观待薪而能恒常燃烧不息的过失。有些分辨师认为一根名为现量，离开能取和合总体的分别识，许为现量，这就与正理和世间共许相违。识是刹那刹那不断地坏灭，应不是现量；新月明朗的现量境，是世间众人共许为现量，不许有境——心心所为现量故。如是由许根识现量，便许意识也成为现量，是不合理的。月称大疏中广辨此理，文繁且止。

（丑）二（示由此理例破其余）

颂曰：诸有胜慧人，随前所说义，于香味及触，一切类应遮。

若许根识现见瓶与青色等有自性，诸有殊胜智慧的人，即可随前颂所说的正义来分别观察而破，并且于豆蔻花等的妙香、甘蔗的甜味及一切所触柔软等，许由根识现见有自性，这一切类均可照此遮遣。若许有为法谛实，则有见这一部分与不见另一分、和合与不和合，远近亲疏等差别皆有不能建立的过失。

（丑）三（由见色自相即成立见其他一切有大过失）

颂曰：若由见色故，便言见一切，由不见余故，色应名不见。

问曰：瓶与色非是异体，是一体故，所以由于见色即见瓶的一切部分。答曰：设若由眼识见瓶的色故，便言见瓶的一切部分，那么，由于眼识不见瓶的其余香味等故，色应名

不见。若许由见瓶的色一部分即见瓶的全部分，那么，不见瓶的香一部分，也应许不见瓶的全部分，所以眼识不能现见色自相。

(丑) 四 (破唯色自相是现量境)

颂曰：即唯于瓶色，亦非现见性，以彼有彼分，此分中分故。

问曰：瓶虽然非现量境（整体），但由现见瓶的色（部分），以此类推瓶有自性也是现量成立。答曰：唯瓶色有自性，亦非现量境，因为以彼色中亦有彼分、此分和中分，是依许多支分和合假立为瓶的名故，所以现见诸法有自性，这是完全没有的。

(丑) 五 (示彼能立与所立相同)

颂曰：极微分有无，应审谛思察，引不成为证，义终不可成。

如是若分析一一分，最后只剩极微，亦可用观察微尘有无方分的方式来观察极微，因为极微若是有前后等方分，那么，依靠众多分和合假立瓶名，则损坏了极微义不成其为极微。极微若是无有前后等方分，则应无所取，当成完全无有。是故由引极微不能成为诸法有自性的证据，因此所立瓶有自性，是现所量境的义理，始终不可能成立。

(子) 二 (示其余理)

颂曰：一切成分色，复成为有分，故言说文字，此中亦非有。

复次由有色根观察所取的境时，则应不知一切都是观待自己的有支分（整体）而成为支分色（支体），复又观待自己的支分而成为有支分。是故诸法唯是依自体支分假立为名，如是观察极微名的最终点，即是言说阿等文字，文字亦是此世间中唯有名言安立，亦非有实体。所以应当了知：凡是由因缘所生的一切法，唯有名言所表，全无实体。

(癸) 二 (别破) 分二： (一) 破境有自性由根所取；
(二) 破意识取境有自性。

(子) 一 (破境有自性由根所取) 分二： (一) 破所见实有； (二) 破所闻实有。

(丑) 一 (破所见实有) 分二： (一) 破境实有；
(二) 破有境实有。

(寅) 一 (破境实有) 分二： (一) 破内部； (二) 破外部。

(卯) 一 (破内部) 分三： (一) 由显色与形色所摄的色自相为眼识所取的境，观察显形二自相是一是异而破；
(二) 破由有四大种的因由便许为眼识所取的色境是实有，则眼识应当能取大种和所造色； (三) 明彼所许有违害。

(辰) 一 (由显色与形色所摄的色自相为根识所取的境，观察显形二自相是一是异而破)

颂曰：离显色有形，云何取形色，即显取显色，何故不由身。

问曰：由显色与形色所摄的瓶色自相，是由眼识所见，所以瓶子成为现见。答曰：显色与形色是异体耶，抑一体耶？设若离开显色另有长短等形色的异体，那么，眼识云何能取形色？应不能见，因为离开显色另有形色的异体故。设若形色即是显色，是有自性的一体，那么，取显色何故不由身识了别呢？如像身识在暗室中应能取长短等形，因为汝许显形色是一体故。

(辰) 二 (破由有四大种的因由便许为眼识所取的色境是实有则眼识应当能取大种和所造色)

颂曰：如离于色外，不见于色因，若如是二体，何故眼不取。

问曰：色处是实有，因为有因色——四大种故。答曰：如离于果色以外，即不见于地等因色，因为因色是依果色而

假安立，体性不异。若因色与果色是有自性的一体，因色与果色必定是一，彼因果二体，何故眼识不取呢？应当取，因为汝许因色与果色是一体故。

（辰）三（明彼所许有违害）

颂曰：见地名为坚，是身根所取，以是唯触中，乃可说名地。

现见“地”名为坚性，而地大是由身根所取，所以唯是触尘中的差别，乃可说名为“地”，因为色处（果色）是眼识所取境；四大种（因色）是身识所取境，所以四大种与色处有不同的区别。若许因色与果色是实有，那么，它们彼此之间则无有关系，这样就会犯果色应成为无因的过失。

（卯）二（破他部）

颂曰：由所见生故，此瓶无少德，故如所见生，其有性非有。

胜论师说：瓶非自体所见，亦非非所见，因为瓶具有所见的总相，所以成为现量所见。答曰：这不合理。瓶是由自因所见生呢，或不由自因所见生？若如第一，此瓶是由自因所见生者，此瓶所见的总相与余者有关，如是，现见应成无有少分的功德，因为所见是从自因生故。是故由此因由，如所见瓶非成他相生，这就与所见无关，并且不成为所见的瓶，其瓶有自性即成为非有自性。所以汝之所许，瓶既是现见实法，又是假者，任何时候也不合理。

（寅）二（破有境实有）分五：（一）破眼能见色有自性；（二）破识是作者；（三）破眼是作者；（四）眼应观待眼为能见；（五）破三缘和合是能见色者。

（卯）一（破眼见色有自性）

颂曰：眼等皆大造，何眼见非余，故业果难思，牟尼真实说。

问曰：现见色等境有自性，因为有能缘色等境的眼等根故。答曰：眼等根皆是大种所造色，任何色处唯由眼识能见，非是其余耳等根所能见故，所以眼不能有自性地见色，因为是大种所造色故，犹如耳根。问曰：假若没有眼等功能，则与经上所说的异熟相违。答曰：我们并未破眼等。问曰：为什么不破呢？答曰：我们只是破诸法有自性，对于缘起所摄的诸法，不但不破，自宗完全承认。通达真性的正理，不可思议，虽然诸法无有自性，但是，眼能见色，不能闻声，因为不能领受，是故当知业异熟果难可思议。必须承认唯由名言见色，不应以理智观察，因为理智是观察诸法有无自性，这是释迦牟尼真实而说。如经云：“有情异熟难思议，世间一切从因生。”

（卯）二（破识是作者）

颂曰：智缘未有故，智非在见先，居后智唐捐，同时见无用。

问曰：眼等有自性，因为有眼根的果识能见色故。答曰：眼识（智）非在见色之先而有，因为在见色之先生识的缘尚未有故。设若是先见色而眼识居后，那么，见色的眼识（智）应成唐捐，因为在眼识见色之先已有见故。设若分别与见及眼识同时有，那么生眼识而见的作用应成为无用，因为它们彼此互不观待同时生故。

（卯）三（破眼是作者）分三：（一）眼有见色的功能（行）则有大过；（二）见色后为见行法则无用；（三）眼若不至境而能自性见色眼则应见一切境。

（辰）一（眼有见色的功能（行法）则有大过）

颂曰：眼若行至境，色远见应迟，何不亦分明，照极远近色。

问曰：眼是能见者。答曰：若由眼能见色，是至境见耶，或不至境见？若是至境见，那么，眼根见色时，假若要

行至境见色，即对于极远处的色境，见时应当迟到。若是要由眼相触色境乃能见，那么，照见极近的色如眼上的药与治眼器等，何不亦可以同样的分明呢？应当分明，因为与眼相触而见故。

（辰）二（见色后为见行法则无用）

颂曰：若见色眼行，其行则无德，或名所欲见，言定则成妄。

若是见色以后眼识方能行至色境，其行则无有一点功德，因为，为了见色而先己见故。倘若未见时，或名就所欲见，言论决定能见，应成虚妄，如像盲人不能见说有可见故。

（辰）三（眼若不至境而能自性见色眼则应见一切境）

颂曰：若不往而观，应见一切色，眼既无行动，无远亦无障。

设若欲避免未见色而眼识去的过失，便许眼不往境而能自性地观色，那么，由此处的眼应当往极远、极近、有障碍和无障处见一切色境。眼既然无有行至境的动作而又能自性地见色，那就必定会有：无远境、无近境、有障碍境和无障碍境的区别故。

（卯）四（眼应观待眼为能见）

颂曰：一切法本性，先应自能见，何故此眼根，不见于眼性。

如闻木兰花和优昙花等的香味，先应有香的所依（花），然后嗅香；又如先见芝麻然后见油，所以一切有为法的本性，先应成为自己能见，然后方能说眼是能见实有自性。若要观待眼而又不舍其自体，那么，何故此眼根不能见于眼性？应不合理，因为彼眼根必须要观待眼方有作用，而不能舍弃能见的自体故。是故以眼根缘眼是为正量所破，如

立量云：眼（有法）非自性地见色，因为自不见自故，譬如色不见色。

（卯）五（破三缘和合是见色者）

颂曰：眼中无有识，识中亦无见，色中二俱无，彼何能见色。

问曰：有些眼虽然无有见色的功德，但是，由三缘和合（即根境识）即能见色。答曰：眼根是色。无有能了别色境的识，识亦无有能见色的作用，而见与识在所缘的色中则二俱无有，由此，彼根境识三缘和合如何能有自性地见色呢？应不能见，因为单一的根、境、识没有见色的功德，所以三缘和合也不能见故。

（丑）二（破所闻实有）分三：（一）观察声音是否能说者而破；（二）观察与声相合是否取境而破；（三）明不取声初分的违害。

（寅）一（观察声音是否能说者而破）

颂曰：若声说而行，何不成说者，若不说而行，何缘生彼解。

如不能有自性地见色，亦不能有自性地闻声，若是有自性地能闻声，那么，声识至不至所闻的境？若声识至所闻的境，那么，是声音往耳识境时，声生起而往呢，或无声而往？若声生起而往耳识，声与说而行至耳，由何因缘不成为说者呢？应当成为说者，如说某某天授即出声而行故。若承认是说者，那就应非是声。设若不说而行至耳识，由何缘因缘彼声音而生起了解呢？因为没有发出任何声音故。

（寅）二（观察与声相合是否取境而破）

颂曰：若至耳取声，声初由何取，声非单独至，如何能单取。

设若音播要至耳根乃能取声，在至耳根之前的声音，最初是由何者来取？应无有取者，因为耳根既不能取，其余的

眼根等亦不能取故。若许无有取者，那就应非是声，因为声要由九种因素乃能生，非是单独的能至耳根。声音既要具足九种因素，如何能单独的取声？若是单独能取，那么，与声和合性质相同的香等亦应能取声，所以像汝的主张，香也和声一样的必定与耳根相合。

（寅）三（明不取声初分的违害）

颂曰：声乃至未闻，应非是声性；无声后成声，此定不应理。

问曰：假若不取声的初分有何过失？答曰：有损害声性的过失。声音乃至未闻之间，应，非是声性，因，为还不是耳根，的境故，犹如香等。问曰：若是听闻应名为声。答曰：若最初无有声性，而后来成为声性，那么，香等也应听闻，因为最初无有声性故，所以汝许诸有为法常住（常法则不应先无而后有），此决定不应道理。如经云：“譬如有木及丝弦，琴师手动三和合，能出琵琶箜篌声，彼等美音从何出？是故智者应观察，彼从何来往何去，一一方隅遍寻求，声音来去不可得。”

（子）二（破意识取境有自性）

颂曰：心若离诸根，去亦应无用，设如是命者，应常无有心。

问曰：心能至境而取，所以意识取境是自性有。答曰：不合道理，因为耳识和耳根不能同至境，根唯住于身故。耳识等心能离开诸根而至境去，那么，见闻等亦应无作用，如像盲人没有取境的功能故。设若是这样，命者一一我法，应恒常无有心。若以这些正理观察，便知境和根识取境的功能无有自性了。

（壬）二（破能取的有境（心所）实有）分二：（一）明想蕴的相；（二）破想蕴实有。

（癸）一（明想蕴的相）

颂曰：令心妄取尘，依先见如焰，妄立诸法义，是想蕴应知。

问曰：根境等若是无有自性，那么，观察根境各各不同的想蕴应当无有。答曰：若以正理观察，想蕴虽然无有自性，但是，它在世俗名言中并非无有，因为令心妄取色等尘境，必须先依所见的境，然后由意识取各各不同的境像，譬如阳焰，虽然完全无有水的性质，但是它能生起有水的想蕴。由于能取各各境像不同，便妄安立诸法各各不同形相心所法，应知这就是想蕴。所以诸法唯由想念而安立名言，完全无有自性。

（癸）二（破想蕴实有）

颂曰：眼色等为缘，如幻生诸识，若执为实有，幻喻不应成。

问曰：想蕴若无有自性，则一切法都不能建立。答曰：应无此过，因为，诸法虽然无有自性，但是，由于依眼色等为缘，就能如幻的生起诸意识故。若诸法有便执为实有自性，那么说如幻的喻则不应成立，犹如世间真正的女人等事，就不能称为如幻。

（壬）三（明无实体如幻是极为希有的原因）

颂曰：世间诸所有，无不皆难测，根境理同然，智者何惊异。

问曰：既说诸根不能取境，又说依眼色等为缘能生眼识，这真是希有难测了。答曰：这并不是唯独希有的因，若以理智观察胜义谛时，都不应说有种子灭生苗和不灭生苗等事；若观察世俗时，依靠种子而又能生苗等；是故，世间大地上诸所有事，一切皆是如幻而有，无不皆难测量。尔时通达根境无自性的理，也与此同然，因此，智者有何惊异的呢？这是一切有为法共有的现象故。

（辛）二（明实有空与如幻相同）

颂曰：诸法如火轮，变化梦幻事；水月彗星响，阳焰及浮云。

如上所说，诸法虽然无自性，但有因果作用，是故诸缘起法，犹如如火棍迅速转动的旋火轮；如由三昧力变化的美女；如梦中的身体虽然无实，但能引起贪爱我的颠倒邪因；犹如幻师变化的少女等事，虽然不实，但有迷惑心情的作用；如水中月；如彗星（雾）；如山峦丛林；如依空谷响的回声，能引颠倒识生；犹如阳焰，能引错乱分别的识起；以及远处浮云，见似大山等像。当知一切器世间的所有现象，也与比喻相同，虽然诸法自性空，而有一切因果现象等作用。如经（《三摩地王经》即《月灯三昧经》）云：“譬如有童女，夜卧梦产子，生欣死忧戚，诸法亦复然。如幻作多身，谓男女象马，是相非真实，诸法亦复然。如净虚空月，影现于清池，非月形入水，诸法亦复然。如人在山谷，歌哭言笑响，闻声不可得，诸法亦复然。譬如春日中，辉光所焚炙，阳焰状如水，诸法亦复然。见野马如水，愚者欲趣饮，无实可救渴，诸法亦复然。如虚空无云，忽然起阴暝，知从何所出，诸法亦复然。如焰寻香城，如幻事如梦，观行相空寂，诸法亦复然。”

总摄颂曰：

三有虚妄如幻城，由业幻师而转动，
如寻香女幻歌舞，追逐阳焰甚希有。

第十四品 破边执品

（己）五（破边执）分二：（一）标品名；（二）正释品文。

（庚）一（标品名）

示修菩萨瑜伽行四百论释善解心要论，破边执品第十四。

(庚) 二 (正释品文) 分四: (一) 成立诸法自性空; (二) 妄执诸法为常为实有的错乱因; (三) 略示成立无实有之理; (四) 明通达无实有的所为。

(辛) 一 (成立诸法自性空) 分二: (一) 略示; (二) 广释。

(壬) 一 (略示)

颂曰: 若有任何法, 都不依他成, 可说为实有, 然彼皆非有。

问曰: 汝说诸法是从因缘所生故, 所有的现象皆如旋火轮, 无有自性, 那么, 什么叫做有自性耶? 答曰: 有自性的法完全无有故。如是假若有任何法是有自性, 它都不应依靠其他因缘而自己单独的能成就, 但是, 完全无有自然生和不依靠其他因缘而有的法。若是一切法有自性, 那么, 以观察胜义谛的理智来观察时, 真正有自性, 乃可说为实有, 然彼不依仗他缘独自而有的法皆非有。这里说自性有, 是指非唯由名言世俗假安立而有, 就是实有。自然有、自体有、自相有、自性有、实有, 都是实有的异名, 意思是一个。所以只是破除以上实有等, 即是离所破实执所缘境, 显示它是所遮的法。破除实执戏论时, 对于所破的法须加简别语, 这在月称疏中, 再再广说, 所以不应诽谤中观见是破除一切。

(壬) 二 (广释) 分四: (一) 观察四边破积聚 (总体) 实有; (二) 破有聚 (支分) 实有; (三) 观察一与多而破; (四) 由破四边的理例破其余。

(癸) 一 (观察四边破积聚实有) 分二: (一) 略示; (二) 广释。

(子) 一 (略示)

颂曰: 非一色即瓶, 非异瓶具色, 非依瓶有色, 非有瓶依色。

若谓瓶是众多极微积聚的，是有自性，那么，瓶与色是一体耶，或是异体？若是一体，色应即是瓶，但是，色与瓶应非是有自性的一体，因为瓶色要是一体，应成何处有色，彼处即有瓶故。若计色与瓶是有自性的异体，应如某甲天授有牛（天授与牛是异体），但是，非有离开色另有异体的瓶而具色，因为要是异体，不看待色也应当缘瓶故。非异于瓶另有色相，亦非瓶依于色相，如像盘中有枣，所以瓶色非是有自性的异体故。

，（子）二（广释）分二：（一）破他部；（二）破内部。

（丑）一（破他部）分二：（一）破能相；（二）破所相。

（寅）一（破能相）分二：（一）破实总是异体的所依；（二）破德是异体的所依。

（卯）一（破实总是异体的所依）

颂曰：若见二相异，谓离瓶有同，非尔是则同，何不异于瓶。

胜论师说：色与瓶虽然不是异体，但是，与有性是异体，因为瓶是“实”，它与大有性的同是异体联系，所以说瓶是实有。答曰：若见有性与瓶，总、别二能相是异，便谓离瓶（实）有同（大有性），但是理应非尔。若是离瓶有同（大有性），那么，则应离瓶而有有性，由何因由同不异于瓶呢？若许离瓶有有性，此瓶则应非有。

（卯）二（破德是异体的所依）分二：（一）正破；（二）许异德不依德有相违。

（辰）一（正破）

颂曰：若一不名瓶，瓶应不名一，此具非相等，由此亦非一。

问曰：瓶有实体，因为有一、二等德数异体所依故。答曰：德与实句义，各各是异体故，若许一数等不名为瓶，则瓶应不名一，因为句义各别故，譬如二等。若许瓶不名为一，那么，说有一个瓶的这句话，则不应引起人们的注意感觉。问曰：瓶有具一故，所以瓶能成一数，但是，一数不能成瓶。答曰：此瓶具有一数，一数不成瓶，二者非不相等，如心与境是相等而有。汝许瓶与一、二亦非相等，说瓶具一数，一数不成瓶故，由此道理，也可以说，瓶亦非是一，因为汝许一与瓶是异体故。

（辰）二（许异德不依德有相违）

颂曰：若色遍于实，色实得大名，敌论若非他，应申自宗义。

汝许德可依实，异德不依德，此二应有相违，因为，若是瓶等大小高低种种形像，即是色的大小纵广量等，如色能遍于实，那么，如色实得大德的名称一样，德如何不是色大？汝许色与大德是异体故。问曰：第二德不依德，是我们的宗义，所以细与人等德不依于色。答曰：敌论假若非是汝宗的他宗，而是汝自宗，乃可用此理来论难，应申汝自宗教义，但是，对我宗就不应用此理，因为我就是要破除汝宗，汝何用自宗又来难我呢？

（寅）二（破所相）

颂曰：非由于能相，能成其所相，此中异数等，实性亦非有。

问曰：他性等异体的德，虽然已经破除，但是，所相一一瓶尚未破故，因此瓶是有自性。答曰：虽说有性等是相顺的能相，瓶是相反的能相，但是在任何方面都非是说由于相反的能相，就能成其所相瓶是有实体，所以此中离一、二异数等，实性有自性的瓶体亦应非有。总之，离能相则无有异体的所相，离所相则无有异体的能相可得。

(丑) 二 (破内部) 分二: (一) 广破一聚实有;
(二) 略破聚者虽多而所聚一体是有自性。

(寅) 一 (广破一聚实有) 分五: (一) 观察一异已而破; (二) 破诸支分互相和合一聚是实有; (三) 示破一聚实有之其他理由; (四) 破瓶从自因而实有生; (五) 破由观待自支分故瓶是实有生。

(卯) 一 (观察一异已而破)

颂曰: 离别相无瓶, 故瓶体非一, 一一非瓶故, 瓶体亦非多。

经部师说: 瓶是由色香味触地水火风八微合为一体, 所以瓶是实有。答曰: 瓶应非为实有的一体, 因为离开色等八微各各能相, 则无有一体之瓶, 瓶体非是有自性的一故。问曰: 瓶体既非是一, 那就应成多。答曰: 瓶若是多体, 八微一一体定应成瓶, 但一一非是瓶故, 所以瓶体亦非多。

(卯) 二 (破诸支分互相和合一聚是实有) 分二:

(一) 正破; (二) 破彼所答。

(辰) 一 (正破)

颂曰: 非无有触体, 与有触体合, 故色等诸法, 不可合为瓶。

问曰: 由八微互相和合成一瓶, 所以瓶是实有。答曰: 瓶非是由于无触体的色香味触, 与有触体的地水火风, 同时和合而实有一体, 是故色等八微诸法, 在任何时中皆不可能合聚为实有的一瓶体。

(辰) 二 (破彼所答)

颂曰: 色是瓶一分, 故色体非瓶, 有分既为无, 一分如何有。

问曰: 触与非触虽然互不相触, 但是, 有触非触的和合, 故瓶为实有。答曰: 瓶的色仅仅是瓶的一分, 故色体非瓶, 例如香等。问曰: 观待支分 (八微) 乃有有支分 (瓶)

所以瓶是实有。答曰：由于色香等一一支分中既无有瓶，是故有一一支分的瓶亦无有自性，是故支分亦非有自性，分支定是有支分故。

(卯) 三 (示破一聚实有之其他理由) 分二：(一) 瓶若实有则一切有色应成瓶；(二) 瓶的八微亦应成一。

(辰) 一 (瓶若是有则一切有色应成瓶)

颂曰：一切色等性，色等相无差，唯一类是瓶，余非有何理。

若是某一类有色是瓶，其余香味等有色非是瓶，有何理由呢？瓶应相等。香味等在瓶衣等上及一切色上，也应当成为色等体性，因为香味等与色等有变碍之能相（变碍是色的能相）无有差别，所以有色（瓶）若是实有，所有一切应相等故。

(辰) 二 (瓶的八微亦应成一)

颂曰：若色异味等，不异于瓶等，无彼等自无，如何不异色。

假设问曰：色香等亦应是一，因为与瓶是一故。救曰：色香等不是一而是异。答曰：色香味触是眼耳等异根所取境故，汝若许色法是异于香味等，而不异于瓶等，那么，若无有彼异于色的香味等法，瓶自己则无法建立，因此彼瓶如何不异于色呢？应当异色，因为汝许瓶与色香味等是有自性的异体故。

(卯) 四 (破瓶从自因实有而生)

颂曰：瓶等既无因，体应不成果，故若异色等，瓶等定为无。

瓶上既无有自性的色等因，则瓶体应不成为有自性的果，是故若异色等支分，任何时中瓶等决定为无自性，因为离色等以外瓶不可得故，所以离开八极微等即无有异体的瓶。

(卯) 五 (破由观待自支分理瓶从实有因而生)

颂曰：若瓶由因生，因复从他成，自体尚不成，如何能生他。

问曰：瓶是观待自己的支分泥团等的果，泥团等是瓶的因，所以瓶是从泥团等实有的因而生。答曰：若瓶是由自因泥团实有而生，泥团等因复又从其他八极微等因而成。任何因法有自体尚不成，由它如何能生其他有自性的果呢？是故凡是要观待因而生的法，皆非有自性的生。若是诸法有自性，应有无因生的过失故。此处由破瓶从有自性因生的理，亦可类破一切果有自性。

(寅) 二 (略破聚者虽多而所聚一体是有自性)

颂曰：色等和合时，终不成香等，故和合一体，应如瓶等无。

问曰：瓶虽然是众多支分合聚的，但是合聚一体的瓶是实有。答曰：色香等支分互相和合时，色法始终不会变成香味等性，色等众支分合聚一处而住，由于各各的能相不同，所以各不舍其自体故。色香等虽然互相和合，但是始终不能变成一体，是故色等和合不离各各能相，所以说瓶非是一体，应如破瓶等一实有，则应无有和合一体的实有了。

(癸) 二 (破有聚实有) 分四：(一) 如离色香等别无实聚一样不观待大种实无有大种所造；(二) 破大种实有；(三) 破彼所答；(四) 破火极微为实有火。

(子) 一 (如离色香等别无实聚一样不观待大种实无有大种所造)

颂曰：如离于色等，瓶体实为无，色体亦应然，离风等非有。

若以如上所说的正理观察，如离于色香等，和合集聚的瓶体实为无有，如是若离风等四大种，支分色 (大种所造

色) 亦应仍然非有，因为离风等四大种则非有色法，所以大种所造是依大种而假安立故。

(子) 二 (破大种实有)

颂曰：暖即是火性，非暖如何烧，故薪体为无，离此火非有。

如离于风等大种，色香等则无有，然诸大种无有互不观待而有自性，因为火是能烧者，余三大种即是所烧。若许余三大种的薪体，唯独由火能烧，那么，薪的暖即是火性，它即非是所烧的薪。薪若非是暖，它如何为能烧呢？应不是能烧，因为汝许薪与火互相无联系故，是故不观待火的薪体则为无体，因为离此薪，而不观待薪的火，亦非有体。

(子) 三 (破彼所答)

颂曰：余暖杂成故，如何不成火，若余不成暖，不可说彼有。

问曰：薪是坚等体，非是暖性，由于火正燃烧时即使它成为暖，所以薪是所烧，火是能烧。答曰：设若其余薪等不是暖，是由于火正燃烧时薪与火交织混杂故为暖故，那么，彼薪如何不成为火呢？应成为火，因为暖而且烧是火相故。设若尔时薪不成为暖，那么，其余非暖的其余三大种法，则不可说彼上有火，是故离开余三大种单独而有的暖，若成为火，则诸大种一法无而其余一切则应同时俱无故。假若不是这样，则违反诸法在正生时“俱有互为果”的说法故。

(子) 曰 (破火极微为实有火)

颂曰：若火微无薪，应离薪有火，火微有薪者，则无一极微。

问曰：由于火极微中无有余三大种，所以虽然无有薪而火是实有。答曰：设若火极微中无有薪，是故应是离薪而有火，假若离薪而有火，则应犯无因而有火的过失，亦不应如胜论师许有实极微。若想避免无因而有火的过失，便认为火微中有

薪者，则应无有单独一体的极微，因为一一极微中决定有余三极微故。

（癸）三（观察一与多而破）分二：（一）由离一及多的因破有为法实有；（二）示他宗亦有此过。

（子）一（由离一及多的因破有为法实有）

颂曰：审观诸法时，无一体实有，无体既非有，多体亦应无。

若仔细审观瓶衣等任何法是否实有时，任何法皆无有单独实有的一体存在，因为任何一法都不离其余的有分故。由此理由，便知诸法实有的一体也非有，是故实有的多体亦应无有，因为多体是从一体集聚而有故。如立量云：内外诸法（有法）皆非实有，离实有的一与多故，犹如影像。

（子）二（示他宗亦有此过）

颂曰：若法更无余，汝谓为一体，诸法皆三性，故一体为无。

若认为立此种因破诸法实有，只适用于佛教内部许大种和大种所造同时生，而不适应于外道他宗，其实不然；假若许何法离地等极微更无其余诸法，汝（胜论师）便谓地极微为常、为一体，也不是他宗的教义，因为彼等宗亦许诸法有三性，如地极微中有实性、一性和大有性；德中亦有德性、一性和大有性，以何原因一切中都有三性呢？是故唯有单独一体的法，就是他宗（胜论）也认为无有，所以也可以用一多的因同样能破实德大有等性。

（癸）四（由破四边的理例破其余）

颂曰：有非有俱非，一非一双泯，随次应配属，智者达非真。

如数论师等许因中有果，经部师等许因中虽然非有果，但因果是实有；裸形外道许本体是常，分位是无常，亦有果亦无果；有许诸法虽是实有，但不可说有一、异，则因中有

无果俱非有。此等正理破法，随其次第应当配属。若观察诸法真实性的智者，即通达实有一、非一、亦一亦异和非异等双泯皆非真实。应以此因例破前第十一品的“若执果先有”等，这就是说，应加缘起因、离一及多因或金刚屑因（破自生、他生、共生和无因生）等而破。

（辛）二（妄执诸法为常为实有的错乱因）

颂曰：于相续假法，恶见谓真常，积集假法中，邪执言实有。

问曰：若是诸法完全无有自性，即不会使汝的敌者得到满意，所以敌者认为诸法实有。答曰：虽然完全不适合汝，但是，如三天时，若许有前时，必须许有后时，观察初中后三刹那，于建立相续假法，而愚夫恶见便谓诸法是真常。如是于积集假法中，有邪执者便言诸法是实有。所以现见有很多人，不知诸法是依因缘建立积集相续，纵然随行七部量论（《释量论》、《决定量论》、《正理滴论》、《因滴论》、《观系属论》、《辨理论》、《成他相续论》），也不出乎外道行。

（辛）三（略示成立无实有之理）

颂曰：若有从缘成，彼即无自在：此皆无自在，是故我非有。

问曰：若认为我们见诸法实有是邪见，汝不许诸法实有，则应成诸法全无见，若诸法完全无有，这是不合理的，因为见诸法实有与不见实有是相违的。答曰：我们不是说诸法无有，而是说诸法缘起故。问曰：这岂不是说诸法实有吗？答曰：不是，是说诸法缘起故。问曰：何为缘起义呢？答曰：如幻、如阳焰、自性空，而有生果的功能义，这就是缘起义。若有诸法是从众因缘而成，彼法即无有自在。此等诸法本来皆无自在，是故补特伽罗我和法我皆非有。补特伽罗与蕴（有法）皆无自性，因为它是缘起故。问曰：果非自

然生我们也许可，这与汝有何差别？答曰：汝不了知缘起法是观待义，所以与我们有差别。

（辛）四（明通达无实有的所为）分二：（一）圣者不见缘起实有；（二）由通达性空故解脱生死。

（壬）一（圣者不见缘起实有）

颂曰：诸法若无果，皆无有和合，为果而和合，圣见彼无合。

任何法皆不是有自性的生，是故诸法若无有自己所生的果，那么，为果而集聚，皆无有和合。若诸法有自性，则应恒常不观待果而有。凡是为取果而和合的法，在见真实性的圣者根本智前，则见彼无和合，因为现见诸法皆无自性故。

（壬）二（由通达性空故解脱生死）

颂曰：识为诸有种，境是识所行，见境无我时，诸有种皆灭。

若是永断执诸法实有的染污无知，当解脱生死，彼亦由于通达诸法自性空。执诸法实有的识，即为诸有的种子，因为色等境是识所行的境。若是已见色等境性无我时，数数修习，则诸有的种子皆永息灭，而证得解脱。所以声闻、缘觉阿罗汉和已得八地的菩萨，皆永断实执。

总摄颂曰：

善得暇满身士夫，随顺龙猛师徒行，
通达空即缘起义，成办此义谁不勤。

第十五品 破有为相品

（戊）三（破生住灭三有为相有自性）分二：（一）标品名；（二）正释品文。

（己）一（标品名）

示修菩萨瑜伽行四百论释善解心要论，破有为相品第十五。

(己) 二 (正释品文) 分二: (一) 广立缘起无自性生如幻之理; (二) 结破有自性。

(庚) 一 (广立缘起无自性生如幻之理) 分三: (一) 别破生有自性; (二) 总破生住灭三有自性; (三) 破正生时由有自性生。

(辛) 一 (别破生有自性) 分二: (一) 广释; (二) 略示所生的果。

(壬) 一 (广释) 分五: (一) 观察有生无生而破; (二) 观察初中后三而破; (三) 观察自他而破; (四) 观察次第及同时而破; (五) 观察三时而破。

(癸) 一 (观察有生无生而破) 分四: (一) 破有生无生的因; (二) 成立破有生无生的理趣; (三) 观察生时而破; (四) 观察自体他体而破。

(子) 一 (破有生无生的因)

颂曰: 最后无而生, 既无何能生; 有则本来生, 故有岂能生。

问曰: 有为法是有自性, 因为有有为法的能相——生住灭故。答曰: 若认为生等能相实有, 便许有为法是实有, 但是, 有为法并不是有自性。若许由生就能生有为法, 亦如说: “因中无果”, 那么, 在种子位时尚未有芽, 要由因缘和合, 种子在最后刹那灭时乃有芽生, 认为在种子最后刹那灭时, 无有芽而是有自性的生, 是不合理的, 因为, 若是因中无有果而能有自性的生, 那么, 兔角等也应能生故。是故在因中既然无有芽等果, 如何能有自性的生呢? 应不能生。若许因中有果, 如何能生呢? 应不能生; 因中有果则自己本来在前刹那已有生, 是故因中有果岂能再生故。芽 (有法) 是无自性的生, 因为因中有果既不是有自性的生, 而因中无果也不是有自性的生故。

(子) 二 (成立破因中有生无生的理)

颂曰：果若能违因，先无不应理，果立因无用，先有亦不成。

在种子未变坏时，不能生芽，果芽若正生时能违害因种子，是故在因种子位时，先无有果芽，说是有自性的生，即不应道理。总之，在种子位时，尚无有果芽生，而许生是实有，决定不合道理；假若认为无因而能生果的话，必定当许兔角也能生故。设若果法在因位时已经成立，那能够成办果的因缘则为无用，是故果法在因位时先已有，亦不能成为生，因为因中已有果，则不须再生故。

（子）三（观察生时而破）

颂曰：此时非有生，彼时亦无生，此彼时无生，何时当有生。

因中果芽自体已经有的时候，此时非有生，因为生已有则无须再生故。彼因中果芽自体无有的时候，亦无有生，因为无有生的功能故。既然在此因时亦非有生，彼因时亦无有生，那么，何时当有生呢？离此时和彼时，则无有生的时间故。

（子）四（观察自体他体而破）

颂曰：如生于自性，生义既为无，于他性亦然，生义何成有。

问曰：从乳生酪法时就是生，所以生是实有。答曰：不合道理，例如乳住在自体位时，则无需生于自体性，由此可见，从乳生乳的义既为无有，如是于乳法已经成为他性的酪法亦然，无有生义，那么，乳中的生义何成有呢？因为汝许乳与酪法体性各异故。

（癸）二（观察初中后三而破）

颂曰：初中后三位，生前定不成，二二既为无，一一如何有。

以此理由，便知诸法皆是无自性的生，由于初生、中间住、最后灭三位，在生起以前决定不成为生，因为诸法在未生位决定不可能有生住灭三法故。问曰：是生时生、住时住、灭时灭，时间有次第，所以生有自性。答曰：除开一一时，二二既然为无有，一一如何有呢？例如无有生，就无有住灭。住灭二法也是这样，无有住就无有生灭，无有灭就无有生住。如是三法都是互相观待而有，非单一存在。此能相一一法既然无有，有为法也就无有了。

（癸）三（观察自他而破）

颂曰：非离于他性，唯从自性生，故从自他俱，其生定非有。

由以上的理由，便知有为法不应是有自性的生，例如泥瓶非是离于其他泥团沙砾等性，唯独从自性而生，因为瓶要依靠其他泥团所成故。泥团沙砾也是无自性的，因为它要依靠微小的沙泥和合而成故。是故瓶子从自性、他性、自他二性俱，其生决定非有，因为自、他既不是有自性的生，所以诸法皆无自性。

（癸）四（观察次第同时而破）分二：（一）正破；（二）破由自性生的能立（因）。

（子）一（正破）

颂曰：前后及同时，二俱不可说，是故生与瓶，同时生非有。

又生是无自性，因为生等在瓶之前、后、及同时和前后二时俱有，均不可说，是故瓶子的生与瓶同时有自性的生，悉皆非有。否则能生所生同时，则瓶子趣向生的时候，必定有瓶，应名已生故。

（子）二（破由自性生的能立（因））

颂曰：若前生故者，前生不成旧，若谓后生者，后生亦不成。

问曰：瓶子的生是实有，若是无有生，则无有旧，因为有破碎相的旧故。答曰：不合道理，瓶子在新生时不能成为旧，因为生起的时候还是新的故。在初生时，非有自性的为旧；后生时，亦非是旧，因为尔时还是新的。若是从后来新生，亦不是有自性的变成旧。然此是就破生有自性的门，也就破了旧是有自性的主张。中观自宗对于唯是名言安立为旧，也是承认的，只是不许有自性。

（癸）五（观察三时而破）

颂曰：如现在诸法，不从现世起，非从未来生，亦非从过去。

由于三时不是有自性的生，所以生亦非实有。因果不同时，例如现在的诸法，不是从现在世而生起的，亦非是从未来生，亦非从过去生。因此认为有自性的生，在过去、现在和未来三世一一分中，都无所有，是故应许“生”法如幻不实。

（壬）二（略示破所生的果）

颂曰：生既无所来，灭亦无所往，如是则三有，如何非如幻。

经云：“佛言，诸比丘，如是眼之生起无所从来，灭亦无所往。”诸法若有自性的生，生时应如月出，有所从来；灭时亦如月落，有所去。如是应当观察生灭变化，应许生灭唯有假安立名而无实体，所以生灭如幻。诸法的生起既无所来，灭时亦无有自性的所往，如是则三有内外一切法，如何非是如幻呢？若是如实现见缘起，则知诸法因果如幻事，非同石女儿毕竟非有。在月称大疏中说：“若唯生亦破，如石女儿的所量境相同，这是毁谤缘起。”说中观宗“不许有生，完全无有”，认为中观见是断灭。若得如是见解，即是堕恶趣的因，所以应当像唾弃尘土一样的舍弃。

(辛) 二 (总破生住灭三相有自性) 分四: (一) 观察次第同时破三相有自性; (二) 出相无穷过而破; (三) 观察一异而破; (四) 观察有无自性而破。

(壬) 一 (观察次第同时破三相有自性)

颂曰: 生住灭三相, 同时有不成, 前后亦为无, 如何当有生。

有为法的能相——生住灭三相, 非是有自性的同时有, 次第生, 亦为无有自性, 那么, 何时当有自性的生呢? 生住灭三 (有法) 是无自性, 因为非有自性的次第和同时有故。

(壬) 二 (出相无穷过而破)

颂曰: 若生等诸相, 复有一切相, 故灭应如生, 住亦应如灭。

若有为法的能相, 即生住灭等诸相, 复有生住等一切相, 那么, 生住灭各各定有生住灭三相, 是故决定应许灭亦应如生, 当成灭灭, 住亦应如灭, 当成住住。如是展转生住灭相应成无穷, 根本的能相既不成其能相, 所以有为法完全无有自性。

(壬) 三 (观察一异而破)

颂曰: 所相异能相, 何为体非常, 或者彼四法, 皆无有自体。

问曰: 能相与所相是一体, 或者是异体都可以说, 如所相有为瓶, 异于能相生住灭, 这就是异体。答曰: 如是所相有为瓶, 如何是无常呢? 应非无常, 因为汝许是有自性的异体故。或者它们不是有自性体异, 而是一体, 那么彼有为能相生住灭和所相瓶四法, 皆无有它们各各的自体 (能所不成为一体), 这样, 能相应不成其能相, 因为它与所相是一体故。如是所相亦不成其所相, 因为它与能相是一体故。因此能相和所相皆不成, 所以皆不应许有自性的体一和体异。

(壬) 四 (观察自性有无而破) 分二: (一) 破由能生因实有故所生等实有; (二) 生等有体无体都非实有。

(癸) 一 (破由能生因实有故所生等实有)

颂曰: 有不生有法, 有不生无法, 无不生有法, 无不生无法。

问曰: 生等是有自性, 因为能生的作用有自性故。答曰: 已经成就了芽的有体法, 不从种子的有体法再生, 因为种子未受坏芽即不能生故; 并且芽法已经生起, 再生则不应理故。芽的有体法, 不从种子的无体法生, 因为无体法无有生果的功能故。又无体果法不从无体因法生, 因为烧焦的种子不能生烧焦的芽故。无体果法不从有体因法生, 过失先已说故。是故由于无有有自性的生。所以彼生的因缘则成唐劳无义故。

(癸) 二 (生等有体无体都非实有)

颂曰: 有不成有法, 有不成无法, 无不成有法, 无不成无法。

又生灭是有体法的体性, 或是无体法的体性呢? 二者俱不应理。因为已经生起的有体法, 不能成为再生的有体法, 再生无义故。无体法也不能成为再生的有体法, 假若能生, 石女的儿也应当生故。是故有体无体生皆无有自性。已经坏灭的无体法, 不能成为再灭的无体法, 因为这是没有的, 如石女的儿不死故。已经生起的有体法, 不能成为无体法, 因为彼此相违故。经云: “有为无为寂灭相, 大仙说彼不分别, 一切有情证无为, 寂灭一切我见相。”

(辛) 三 (破正生时由有自性生) 分三: (一) 总破; (二) 广释; (三) 略义。

(壬) 一 (总破)

颂曰: 生时谓半生, 故生时不生, 或则应一切, 皆我为生时。

问曰：虽然已生、未生都无有生，那么，正生时应当是有自性的生。答曰：芽正生时应不是有自性的生，因为在正生时必须建立半生半未生，已生的一分即属于已生的范畴，未生的一分即属于未生的范畴，除此二分之外则无有有自性的生故。设若认为已生和未生之间为正生，那么，过去和未来也应当成正生，或者一切三时，皆成为正生时，因为汝许已生和未生的法都是正生法故。

（壬）二（广释）分四：（一）观察生时义而破；（二）破许过去未来之间住的法为正生时；（三）破许生以先的法为正生时；（四）破许未生为正生时。

（癸）一（观察生时义而破）

颂曰：作为生时体，则不成生时，不作生时体，亦不成生时。

若正生时有自性，那么，已成生的体呢，或未成生时的体？二者都不合理，因为二者都不应是正生时，善作为生时的体，则不应成为正生时，因为正生时的体尚未成就故。生时不作正生时的体，亦不成为正生时，因为生时不作为生，谓是生时，则成相违故。

（癸）二（破许过去未来之间住的法为生时）

颂曰：若二时中间，无无中间者，则无有生时，彼有中间故。

问曰：正生时是有自性，因为它住在过去和未来之间故，所以观待正生，定应安立过去和未来二时。答曰：若任何敌论宗，对于过去和未来二时的中间是有的，没有不许中间的。决定有中间的宗中正生时亦无自性。为什么？彼正生时另有中间故，此中间又另有中间等，则有无穷过故。

（癸）三（破许已生之先的法为生时）分二：（一）牒计；（二）破计。

（子）一（牒计）

颂曰：由于生时灭，乃有生时生，是故应可见，有余生时体。

问曰：设若半生不是正生，那么，什么是正生呢？答曰：由于正生时种子灭芽生，乃有生，凡是在已生的分位，则应说为正生时。问曰：若已生是正生，是故即应可见，除此半生半未生，则另有其余的生的体性。

（子）二（破计）

颂曰：若至已生位，理必无生时，已生有生时，云何从彼起。

设若正生时，谓显示此中此事已生，那么，生时就是已生法，这样就能了解生时有自性。若法至已生位时，尔时理必无有有自性的正生时，因为在已生位正生时的体性已灭故。就是用比量智观察正生，也不能成立已生的法体。问曰：倘若已生位就是生时，有何过失呢？答曰：若已生位有生时，尔时正生云何从彼已生法再生起呢？不应再生，因为已生故。

（癸）四（破许未生为生时）分三：（一）正破；（二）破彼断过；（三）若正生由自体生须许未生为生。

（子）一（正破）

颂曰：未至已生位，若立为生时，何不谓无瓶，未生无别故。

问曰：此正生的义虽然是未生，但是，由于正趣向生时应说名为生。答曰：正生是未至已生位，若正趣向于生，成立为生时，未生说名为生，那么，何不谓正作瓶时为无瓶呢？应当承认，因为已生与未生无有差别故。

（子）二（破彼断过）

颂曰：生时体未圆，异于未生位，是亦异已生，故应未生生。

问曰：正生时与未生还是有差别的，因为正生时说为生的作用（体）有关系，未生即不一定与生的作用有关系。答曰：若正生时生体的作用尚未圆满，而与生的作用（体）有关系。那么，许异于未来未生位时，如是生时亦应异于已生，是故应当说未生为生。

（子）三（若生时由自体生则定许未生为生）

颂曰：若说言生时，先无后有，此亦未生生，未生何能生。

若正生时异于已生位故，不但定许未生为生时，就是说言正生时为生，先无有生而后乃有生体有关系，是有体法，然以此理，亦应与生体有关系的未生法为生，这也不合道理，未生云何能生呢？因为未生尚没有获得生的体性，彼中即无有生的作用，所以未生不是生时。

（壬）三（略义）

颂曰：体圆说名有，未作说为无，若尚无生时，说何为生时。

由于生体（作用）圆满时，说名为有体，未作生体时，说名为无体。若生体圆满与未圆满中尚非正生时，那么，尔时说何为生时？所以生时完全无有自性，

（庚）二（总破有自性）

颂曰：若时离其因，无别所成果。尔时生与灭，理皆不可成。

若以正理观察，彼既非因时，又无有果时，尔时由于因果无实体，则所依也无实体故。所以果生与因灭，说有自性，理皆不能成立。如经云：“人与士夫及有情，生已死亡全无生，诸法体性空如幻，外道诸众莫能知。”乃至广说。例如幻师变化男女等形像，虽然无有实体，但能使观者有三种不同的认识：（1）被咒水所迷惑眼者，见幻化执为实有男女形像，起贪嗔等想；（2）幻师自己虽然见男女种种形像，但不

执为实有；（3）不为幻师咒水所迷惑者，全不见其男女种种形像。如其次第配属未通达空性的诸异生、诸圣者后得智和圣者根本智现前的三类有情。所以诸世俗法唯由名言量成立；胜义谛是以有分别正智和无分别正智通达的轨则，已在《入行论大疏》中广分别抉择，可参阅之。

总摄颂曰：

有为诸行生住灭，如梦如幻如焰等，
但由名言假安立，岂见无为有实体。

第十六品 教诫弟子品

（丁）二（明造诸品的宗旨和远离余诤抉择师长及弟子的修法）分二：（一）标品名；（二）正释品文。

（戊）一（标品名）

示修菩萨瑜伽行四百论释善解心要论，教诫弟子品第十六。

（戊）二（正释品文）分二：（一）略明造论的所为；
（二）断除敌论余诤。

（己）一（略明造论的所为）

颂曰：由少因缘故，疑空谓不空，依前诸品中，理教应重遣。

造此论的宗旨，是为了所教化的众生，永断生死贪惑，得解脱位，因为若不如实通达空性的意义，则于永断生死贪惑，及得解脱和得一切智即不生起欣乐。由于实执有我的绳索系缚，曾未听闻空性，若闻说一切法空无自性，即会生起怖畏，如前已说。如是对于未闻空性的众生，先应成熟身心，然后乃能宣说解脱三有的甚深妙道。所以虽然诸法自性空，但是，由于有实执等少许因缘故，认为不空而起执著，此理依前十五品中已经广说，此品复依理教各各应再重遮遣。

(己) 二 (断除敌论余诤) 分八： (一) 遣除破空性的理； (二) 破落边宗之实执； (三) 有无二者是否实有其理相同； (四) 破成立毕竟无宗； (五) 破由有空性的因喻则不应成立空； (六) 明开示空性的所为； (七) 明有无二过之执都是颠倒； (八) 明无有理由能破离边。

(庚) 一 (遣除破空性的理) 分三： (一) 空性宗不能破； (二) 不空宗不能成立； (三) 用余理破。

(辛) 一 (空性宗不能破) 分二： (一) 正明； (二) 以相同义而破。

(壬) 一 (正明)

颂曰：能所说若有，空理则为无，诸法假缘成，故三事非有。

问曰：若是为了彼等所为义而造此论，则应成立诸法不空，因为有汝能说论者及所说十五品的义故。若有汝能说空性的辞句，那么，说一切法自性空的理则应成为无。答曰：我们认为辞句、所诠和说者等，依某一法假安立另一法，非有自性，所以诸法唯是依缘而成，无有自性，是故说者、所说和辞句三事，唯是依因缘安立故。故于彼等三事亦非有自性，所以空性宗善能成立。

(壬) 二 (以相同义而破)

颂曰：若唯说空过，不空义即成，不空过已明，空义应先立。

问曰：若一切皆空，则根与境等应同驴角而有，由于有根境故，所以一切法有自性。答曰：若是有成立空性的过失，那汝应许辞句等是缘起，不空的义即应成立，因为汝成立诸法不空的过失我已说明，空性的义就应先成立。决定应许空性，因为汝许辞句等是缘起故。

(辛) 二 (不空宗不能成立) 分二： (一) 正明； (二) 破彼断过。

(壬) 一 (正明)

颂曰：诸欲坏他宗，必应成己义，何乐谈他失，而无立己宗。

汝唯破他说空性者而以为成立自宗，这不应理。由于许一切法实有的诸敌宗论者，欲破坏他宗说空性，必应成立自己实有的宗义，要有这两个条件，汝方能破坏说空性宗故。汝为何只乐一方面谈他说空性宗的过失，而无有欢喜成立自己的宗义呢？必定应当欢喜，因为成立自宗的一切能立因，与说空性者所立相同，不能成立，所以成立诸法实有的宗，应当完全舍弃。

(壬) 二 (破彼断过)

颂曰：若观察即无，彼不成为宗，则一性等三，亦皆非宗义。

问曰：对于说空性宗，若以正理观察，则不合理，不能成立；因为在所知境上既完全无有，所以彼之所许不能成立为宗，唯有说诸法实有的宗才能成立。答曰：若以观察胜义的理智观察时，任何宗亦不应有，是故有何敌者许实有的一性、异性和非一非异性等三。若以正理观察亦皆是所破，非是宗义故，所以不应许诸法实有。

(辛) 三 (用余理破) 分二：(一) 以现见因破实有空不合理；(二) 由成立空性而成立实有宗即不合理。

(壬) 一 (以现见因破实有空不合理)

颂曰：许瓶为现见，空因非有能，余宗所说因，此无余容有。

问曰：成立瓶是实有空的因当成无义，并且无作用，因为现见的瓶是实有，我们许现见瓶是实有，故实有宗能成立。答曰：由谛实空的正理，则能成立说空的宗义，其余敌者宗所说的实有因，在此性空宗中无有余宗所许的因，因为空性宗就是要破除彼宗故。问曰：那么，岂不是在任何时都

不能成立宗因吗？答曰：不，在立敌二者同一宗派内可能成立，因为他们宗义相同，并不相违。

（壬）二（由成立空性而成立实有宗即不合理）

颂曰：既无有不空，空复从何起，如无所治品，能治云何成。

问曰：汝说空性，应当许有空性的实体，因为空性是观待不空而立，不观待不空而成立的空性是无有的，所以诸法是实有。答曰：由于成立空性，相反的不空宗应不能成立，因为若空性是实有，空性所依的有法也应是实有。但是，既然无有谛实不空的法，那么，空是实有复从何起呢？空性所依的有法不是实有故。例如无有所对治的实有品，那么，能破彼实有的能对治品云何成为实有呢？若空性是实有，则空性所依的有法定须有实有的体性故。如《中论》云：“若有不空法，则应有空法。”《二谛论》云：“若无有所破，即无有能破。”

（庚）二（破落边宗之实执）分二：（一）正破；（二）破救。

（辛）一（正破）分三：（一）破无宗成宗；（二）破法体实有之能立（因）；（三）明离一切边相同。

（壬）一（破无宗成宗）

颂曰：若许有宗者，无宗即成宗，无宗若非有，有宗应不成。

问曰：由于空性即是完全无有，所以彼空性宗亦不成，如是则本无自宗亦许有自宗，因此要许自宗。若不依敌者有自性宗，即无有无自性宗，因此与无自性宗相违的实有宗，即成为实有。答曰：我们若许有自性的宗者，那么，无自性宗即成为有自性的宗，但是有自性的宗完全无有，因此观待无自性宗的有自性宗也就无有了。一切实有宗以上诸品皆已破故，如是无自性的宗若非实有，那么，有自性宗应不能成

立，由于有自性宗与无自性宗都是无有自性故。由此理由，许空性是实有为自宗（自许应成宗）者，也是要破的，故不应说我宗（中观）许空即是完全无有。

（壬）二（破法体实有之能立（因））分三：（一）以法差别实有不能成立实有；（二）以四边正理而破；（三）不见有微尘许实有。

（癸）一（以法差别实有不能成立实有）

颂曰：若诸法皆空，如何火名暖，暖火亦非有，如前已俱遣。

问曰：诸有为法是实有，因为火等差别法是实有故。答曰：火的暖云何有自性？应无自性，因为诸法非实有故，暖的火亦非有自性；认为暖火有自性，如前十四品中已俱遣除。如云：“暖即是火性，非暖如何烧？故薪体为无，离此火非有。”

（癸）二（以四边正理而破）

颂曰：若谓法实有，遮彼说为空，应四论皆真，见何过而舍。

复次若谓现见火法本来实有火体，因为中观师为遮止彼火等实有而说为空，那么，破实有空应符正理，则以缘起等因破一、异、有、无等四论实有的过失时，汝见诸执真实者何人能免过失耶？唯见四宗有过失故，所以在任何时候也不应许有实有的宗故。

（癸）三（不见有微尘许实有）

颂曰：乃至极微体，都无如何生，佛亦未许无，故彼不应理。

然由此理故不应许诸法有实体，例如前第十三品说：“极微分有无，应审谛思察。”诸法乃至最细的极微体都无实有，若有实体应当能见，但实无可见，所以诸法在任何时中都无自性，那么，如何生法有自性呢？在现证诸法真性的慧日光

明照破了一切无明暗昧的诸佛一切智前，亦未曾许本无自性的法为实有，是故彼等许诸法有自性的宗皆不应理。

（壬）三（明离一切边相同）分二：（一）正明；
（二）对任何法也不应许有实无实之差别。

（癸）一（正明）

颂曰：若真离有无，何缘言俗有，汝本宗亦尔，致难复何为。

设若诸法本来真实，及远离实有二都无有，那么，汝由何缘言极微等俗谛为实有呢？因为一切实有皆已破故。若谓汝本宗亦与我们所说一样的合理的话，那就应许远离二边的理趣，执你的实有宗，而致我们的责难复又何为呢？若依如前所说的正理，应当许可离一切戏论边执。

（癸）二（对任何法也不应许有实无实之差别）

颂曰：诸法无体性，不应有差别，诸物上共见，彼即无差别。

汝由何理言此谛实空的宗不能成立耶？无理可言，因而我们深信诸法实有皆不能成立故，所以汝应当承认我们的宗。内外诸法若是有自性，皆不观待因缘而有，既无实有的体性，则不应言实有的和非实有之差别，例如仅仅是离有对色即名为虚空，无质碍与虚空非是异体，所以在诸物上共见谛实空的性。如本论第八品云：“诸一法见者，即一切见者，以一法空性，即一切空性。”又如经云：“若知何法无自性，即于诸法不起贪。”这就是说，对于任何法上，即无有实有和非实有的差别相。

（辛）二（破救）分二：（一）许谛实空的宗应理若不许彼空则应有所答但不能答；（二）责难谛实空的宗终不可得。

（壬）一（许谛实空的宗应理若不许彼空则应有所答但不能答）

颂曰：无故于他宗，不能答难者，他因破自宗，何故不自立。

问曰：若谓我们先作是念：应当承认谛实空，或者不许，而对于空宗作答复呢？但是，要于许诸法有自性者，我们方能回答，而汝中观师许一切法皆无，我们如何回答呢？因此不能回答。答曰：若谓中观师许一切法皆无有故，汝即对于他宗不能答难者，那么，他宗以成立空性的因破汝自己的宗时，汝何故不成立自宗正理呢？若不能成立自宗的正理，汝就不能破他中观宗故，所以汝的实有宗不能成立。

（壬）二（责难谛实空的宗终不可得）

颂曰：说破因易得，是世俗虚言，汝何缘不能，遮破真空义。

问曰：虽然我们不能成立自宗，但是，说破他宗的因易得，是世俗人共许为虚妄言说。答曰：若汝宗也有易于破他宗的因，那么，汝以何缘因不能遮破他宗中观师的真空义呢？是故汝既不能遮破他宗，那么，破空性宗的因，就不是易得。

（庚）三（有无二者是否实有其理相同）分三：（一）实有空与实有两种名辞成不成立相同；（二）唯以假名实有其义不成；（三）世间安立实有之名若是实有则世俗中有非胜义中有。

（辛）一（实有空与实有两种名辞成不成立相同）

颂曰：有名诠法有，谓法实非无，无名表法无，法实应非有。

有自性虽然不合理，但是，有名诠的诸法是实有，若谓诸法在胜义中实有非无自性，那么，我们以无谛实的名诠来表达诸法无谛实，由何理由不能成立诸法实有应非有呢？一切时处其理相同故。是故我们二者除开说实有和毕竟无二边之后，来说二无，所以离一切戏论宗善能成立。

（辛）二（唯以假名实有其义不成）

颂曰：由名解法有，遂谓法非无，因名知法无，应信法非有。

有说：若胜义中非有，而说诸法有的“名”则不合理，如说石女儿有的名极不合理。答曰：对于此理应作解说，什么原因呢？若由法实有的名解说诸法实有，遂谓诸法非无谛实。因此我们以无自性的名解说诸法，便知诸法皆无自性，是故应当深信诸法非有自性；如对好眼者说瞎子，对短寿者说长寿，其义皆不成立。若仅以一句话就能表达其事，那么，如说实有就计为实有，而说性空也应许是性空。

（辛）三（世间安立实有之名若是实有则世俗有非胜义中有）

颂曰：若由世间说，皆世间有者，诸法有自性，何成世间有。

有说：语言不能表达事物的本体，假若能表达，说火就应当烧口，说瓶应当塞口，是故我们认为语言不触事物的本体，但是，能诠、所诠一切世间名言是实有。答曰：设若一切法有自性，不触彼等事物本体的语言，这是由世间人所说，皆是世间中有者、而诸法有自性，这是胜义中有，如何能成为世间有呢？唯成胜义中有。

（庚）四（破成立毕竟无宗）分二：（一）破由遮诸法实有即成立毕竟无；（二）由诸法无实体便执无实体为有自性亦不合理。

（辛）一（破由遮诸法实有即成立毕竟无）

颂曰：谤诸法为无，可堕于无见，唯蠲诸妄执，如何说堕无。

问曰：由于汝遮遣诸法实有，所以即成为诸法毕竟无。答曰：若说诸法无自性故，即成诸法毕竟无，那就是中观宗

诸师对诸法本来是实有，而由新破为诸法无了，并非如此，因为诸法本来无有自性，并不是中观师把它说成为无有的。

（辛）二（由诸法无实体便执无实体为有自性亦不合理）

颂曰：由无有性故，无性亦非有，有性既非有，无性依何立。

由于所遮诸法无有皆性故，则遮彼所遮（有自性）的无自性法亦非有自性。如世间人说：“有体法灭已即为无体法。”本来没有瓶子，就不应说瓶子坏灭，所以有自性的法既然非有，无自性的法依何立为有自性呢？因为无有所看待即无有能待法故。

（庚）五（破由有空性的因喻则不应成立空）分二：

（一）明由有因故即是实有则有大过；（二）明由有喻故即不能成立空义有大过失。

（辛）一（明由有因故即是实有则有大过）

颂曰：有因证法空，法空应不立，宗因无异故，因体实为无。

问曰：汝成立空性，必定要说因，因有因故，所以一切法非空，因为虽然另有似因，但是实有故。答曰：若是由于有通达诸法谛实空的正因，便谓诸法不空，此不应理，如果宗与因是有自性的异体，那么，宗因则成为无有联系，设若宗因不是异体，而是有自性的一体，宗因必定成一，于是则不能依因成立所立的宗，是故正因体性即为无有，那么，汝许诸法实有，则有无因的过失。是故一切法皆无自性。

（辛）二（明由有喻故即不能成立空义有大过失）

颂曰：谓空喻别有，例诸法非空，唯有喻应成，内我同乌黑。

问曰：若谓自性空的喻——影像等有，由此与喻相同的其余诸法亦有故，所以诸法非空。答曰：彼喻是与因义有联

系耶，或是无联系呢？若是与因义有联系，由于破因实有时其喻不空皆已破除；设若与因义无联系，那就唯由与因义无联系的喻义而能成立，如是则一切法皆应相同故。例如唯有乌鸦黑的喻，是否也应成立内我亦同乌鸦一样的黑呢？当然不能，因此仅以有喻即喻诸法实有，不合道理。

（庚）六（明开示空性的所为）

颂曰：若法本性有，见空有何德，虚妄分别缚，证空见能除。

问曰：假若没有因和喻，而一切法亦应毕竟无，因此汝造的论为破他人实有则成唐捐。答曰：我们造论的宗旨是为通达空性之后而得解脱和一切智，并不是专为破除他宗。设若诸法本来是自性有，那就应该通达有自性以为正确，如是现见空性有何功德呢？应成颠倒故。由于执诸法实有而造有漏业，则流转生死。若是通达一切法无自性，当解脱三有，所以由执实有的虚妄分别，若见诸法有自性，即紧缚生死，因此实执的所执境，即补特伽罗和蕴有自性。这就是此论中以广大正理说明由证空性见方能破除实执。如经所说：“一切法空，即是无自性义。”自宗（中观宗）许一切法皆是缘起，并不违经，所以特别造论开显诸法无自性。

（庚）七（明有无二过之执都是颠倒）

颂曰：说一有一无，非真亦非俗，是故不能说，此有彼非有。

内部诸唯识师没有如实了解经义，便认为内识实有，而许外境在名言中亦无有，这是颠倒故。内识外境在名言中二俱同样的有，在胜义谛中二俱同样的无。说这一法有另一法无有，则非是真理；因为一有一无既非是胜义中有，也不是胜义谛。一有一无亦非是世俗，因为彼心境二既是名言中有，也是世俗谛。是故在名言中正蕴皆有，在胜义中皆无，

不能说此心、心所是实有，彼外境在名言中亦非有。因此外境和内识，世间人和中观师都是共许的。

（庚）八（明无理由能破离边）

颂曰：有非有俱非，诸宗皆寂灭，于中欲兴难，毕竟不能申。

问曰：汝说你们善于以多种正理破除诸实有师，实有师不能破空性（中观）师，现在我们虽然不能答覆你，但是，这样也就是答覆你了，因为现见有人对如来的教法在起精进修持，可见诸法是有自性。答曰：汝的这种想法是虚妄的，若果我们是有过失的宗，汝可以用旁宗的理来难论我们。可是说诸法有自性，完全非有，亦有亦非有，俱有俱非有等诸宗的这些过失，对于中观师皆悉寂灭，所以对中观宗欲兴问难，毕竟不能申。因为欲对智者空性师论难，当知如对虚空画画和以铁槌击碎虚空，皆不可得。阿闍黎法民对于前八品，每颂加一喻，由恐文繁，故不烦述。

总摄颂曰：

日光能破诸黑暗，黑暗不能坏日光；

正见能破诸边执，难彼（正见）机会悉远离。

（甲）四（论末义）分二：（一）由何阿闍黎作；
（二）由何译师翻译。

（乙）一（由何阿闍黎作）

此《菩萨瑜伽行四百论颂》是大车宗阿闍黎圣天菩萨作。阿闍黎月称作疏。

（乙）二（由何译师翻译）

此论是迦湿弥罗无比城宝藏寺中印度堪布苏马扎拿和西藏博通显密的月称译师，由印语译藏，讲说听闻，抉择完善。

佛记龙猛获胜位，光显宏传龙猛宗，
圣天吉祥月称师，愿为我等顶庄严。

弃舍大车论师宗，不具无垢正理眼，
随顺骄傲邪分别，谬说此宗非所忍。
住大乘种诸士夫，成熟解脱自身道，
显明无杂圆满疏，以易了辞释论义。
圣者密意难通达，我心愚昧修力微，
若释此论有过咎，上师本尊赐宥恕。
为显离边中观道，精勤作释白净业，
系三有狱诸众生，愿得无上解脱乐。
愿我于一切生中，大乘善士永不离，
由闻思修入此道，速得种智大菩提。

此《四百论释善解心要论》是由珍重三学具足三聚戒的上师虚空贤，和特别担荷宏扬能仁圣教不倦的上师名称狮子，供养礼物，数数劝请。其后又由住持三藏多闻博通显密教典的则汤巴庆喜狮子等众多住持三藏的多闻的大德劝请。谨从通达能仁的大乘教义，特别悟入内外诸法缘起，犹如水中月影等的大菩萨极尊仁达瓦童慧，及善于受持诸佛正法大愿、浊世的一切智极尊上师善慧名称（宗喀巴）师徒（童慧、宗喀巴）足下，长久依止听闻。由彼二位上师善说教导之恩，讲说正理比丘达马仁卿（甲操杰）在寂静山、嘎登寺尊胜洲作。精进戒律，受持法藏宝法尊胜笔受。

全文终