

《理路幻钥^①·卷三》新译

普觉巴·强巴/著 丹增强曲/从藏译汉

一. 前言

普觉巴·强巴所著的《理路幻钥》一书，也即著名的《雍增^②摄类学》。此书共分五卷，囊括了藏传因明传统札仓教程中的摄类学^③、心明学^④和因理学三大内容，曾由杨化群先生于1983年从藏译汉，且冠以《因明学启蒙》之名（以下简称“杨译”）。该译本对于向汉地传播藏传因明知识曾经起到了很大的作用。

然而如果对勘藏文，则可发现该译本仍有不少值得推敲之处。因明学的义理本身就难以通达，如果同时再加上翻译不当的问题，理解上的困难将被成倍放大。原著第三卷——《应成及其他》是全书中义理最为艰深的部分，故而十分有必要重新译出。

译者的智慧和学识均极浅陋，兼而未能有缘从具备传承的耆硕大德处亲闻本书的讲解，故而此译本主要是为了自身修学而撰，错误及不当之处一定甚多，读者当慎自思择。

二、文献来源和翻译体例

藏文原本依据的是甘肃民族出版社2005年第2版的《rigs lam 'phrul lde》（其汉文书名作《因明学入门》），以下简称“甘肃本”。作为参考的还有该书1994年第8次印刷的第1版，以下简称“甘肃旧本”。

翻译体例如下：

1. 原文多无分段。现为令文义显明，译者将根据文义进行分段。
2. 因为目前学界对于藏传因明的诸多术语尚未能在汉语译名方面达成完全的共识，故而对于原文中出现的重要术语及文句，本译文均在其第一次出现之际在脚注中附上其对应的藏文拉丁转写，方便读者参考。
3. 藏文的拉丁转写采用 THDL 的 Extended Wylie 系统。
4. 汉译之中，圆括号（）之间的文字表示译者为令文意清晰而补充的说明。
5. 汉译之中，方括号[]之间的文字表示译者为令文意连贯而补充的文字。
6. 本译文虽是第三卷单独的译本，但为了后续陆续译出的各卷能构成全书的译本，因此并不重定科判，而是尽量沿用杨译的科判，唯在杨译的科判有误之际才对之重新勘定。
7. 考虑到藏传因明在以格鲁派为主的藏传佛教诸多宗派之中仍然是一个活着的自然语言逻辑

① rigs lam 'phrul lde

② yongs 'dzin, 即“经师”，“雍增”是音译。

③ bsdus grwa

④ blo rig

辑系统，被广泛应用于日常的闻思学习之中，因此本文的汉语译文将尽量使用语体而非文言，只有在学界已有稳定成译的情况之下才使用文言译文。

三. 《剖析量论文义之摄类建立、理路幻钥·大理路部分的细解^①（卷三）》译文

顶礼上师及怙主妙音！

甲三、大理路

乙一、应成等的建立

在此讲解《摄类建立、理路幻钥》中的“大理路——应成^②等的建立”。

[分为四目:] 丙一、讲解小应成及附带内容的建立；丙二、讲解大应成的建立；丙三、讲解遣余^③、遮遣^④、成立^⑤的建立；丙四、讲解“遮遣趋入”^⑥及“成立趋入”^⑦的建立。

丙一、讲解小应成及附带内容的建立^⑧

分为二目：丁一、正[说]；丁二、附[说]

丁一、正[说]

若有人说：如果你是具有因^⑨和后陈^⑩的应成，必定被你的因、后陈及周遍^⑪三者随一成立^⑫所周遍。

[为了破斥这种说法，则说]以“以瓶作有法^⑬，应该是常，因为是性相^⑭的缘故”这个应

① 此卷的藏文名为：tshad ma'i gzhun don 'byed pa'i bsduś grwa'i rnam gzhag rigs lam 'phrul gyi lde mig ces bya ba las rigs lam che ba'i skor gyi rnam par bshad pa

② thal 'gyur, 指“应成论式”，与之相对的是“自续论式”。中观宗的两个分支——“应成派”和“自续派”即由此得名。

③ gzhan sel, 或译作“遮他”、“排他”。

④ dgag pa

⑤ sgrub pa

⑥ sel 'jug, 或译作“排入”。

⑦ sgrub 'jug, 或译作“立入”。

⑧ 小应成部分的内容基本上规定了对于特定形式的应成论式应该如何去解读其含义。但译者水平有限，只能力求做到揭示规定本身，至于为何前人会作出这样的规定，则无力进行考证。

⑨ rtags

⑩ gsal ba, “后陈”。

⑪ khyab

⑫ 此处的“三者随一成立”，不论是理解为“三者的随便哪一个都是成立”，还是理解为“三者之中有一个成立即可”，以下的论证皆可适用。

⑬ chos can, bum pa chos can 直译当为“瓶有法”，但这并不合乎汉语的表述习惯，故而对于此种论式结构本文将一律译作“以…作有法”的形式。

⑭ mtshan nyid

成作有法，应该如此，因为是这样的缘故。

如果[对方抵抗说因]不成^①，则[说]以此等应成^②作有法，你应该是具有因及后陈的应成，因为你是具有因、后陈、诤事^③全部三者的应成的缘故。应该如此，因为你是以“瓶”为诤事、以“常”为后陈、以“性相”为因而构成的应成的缘故。

如果[对方]根本承许^④，则[说]以此等应成作有法，你的因、后陈、周遍三者随一应该不成立，因为你的因不成立、后陈不成立、周遍不成立的缘故。

若[对方认为]第一个[因支]不成立，则[说]此等应成的因应该不成立，因为在对该应成的因回答说“因不成”之际，回答“‘瓶是性相’因不成”是合理的；这是因为“‘瓶是性相’因不成”是给予合适的回答的缘故。

若[对方认为]第二支根本因不成立，则[说]此等应成的后陈应该不成立，因为由对此等应成的后陈回答说“承许^⑤”、就理应为“承许‘瓶是常’”，[而]“承许‘瓶是常’”的回答是不合适的缘故。

若[对方认为]第三支根本因不成立，则[说]此等应成的周遍应该不成立，因为“若是性相、必定是常”是此等应成的周遍、而“若是性相、必定是常”不成立的缘故。

因此，因、后陈，周遍三者全都不成立。而对于因、后陈、周遍三者随一各别不成立等等，当以理类推。

若有人说：你是应成之一，你的因若成立、则你的表述的因^⑥都成立。

[为了破斥这种说法，则说]以“以声作有法，应该不是无常，因为是物的缘故”这个应成作有法，应该如此（此应成的“表述的因”应该成立），因为如此（此应成的因成立）的缘故。

因已成立，因为对于此等应成的因，“因不成”的答复并不合适的缘故；这是因为“‘声是物’因不成”的回答并不合适的缘故。

若[对方]根本承许（对方承许了此应成的“表述的因”成立），[则说]应该成立“是物”，因为此等应成的表述的因成立的缘故——此因[你]已经承许。

若[对方回答]不周遍，则[说]应该存在周遍，因为“是物”是此等应成的表述的因、“声是物”是此等应成的实际的因^⑦的缘故。

应该如此，因为任意具有因、后陈、诤事全部三者的应成，认识其表述的、实际的因，以及其成立与否等，与此同理；没有诤事且具备因、后陈二者的诸应成，虽然没有实际的因，然而认识[其]表述的因的方式以及[其]成立与否等，是类似的道理的缘故。

① 在辩论场上完整的回答是：rtags ma grub——“因不成”，但在书中大多被简写成了 ma grub——“不成立”。

② 就是“以瓶作有法、应该是常、因为是性相的缘故”这个应成。

③ rtsod gzhi，诤事。

④ 也就是说：承认了最先所抛的应成：“以瓶作有法、应该是常、因为是性相的缘故”这个应成、应该必定被其因、遭遍、周遍三者随一成立所周遍。

⑤ 'dod，对应成的几种回答之一。

⑥ bkod tshod kyī rtags，表述的因，在杨译中作“立式”，恐非。在《藏传因明学通论》之中，译作“安立因”。

⑦ song tshod kyī rtags，实际的因，在杨译中作“投式”，恐非。在《藏传因明学通论》之中，译此为“成立因”，并进一步解释说：“所谓安立因，是指不观其因成立与否，随意安立之因。成立因指某一论式宗法相成立之因”。此说及相关问题的讨论，详见此书 P240。

〔有法重叠的应成〕

若有人说：“以所知作有法、以柱作有法、以瓶作有法，应该是物，因为是物的缘故”这个应成，因为对于它的后陈答以“承许”，就理应认作“承许‘以所知作有法、以柱作有法、以瓶作有法，是物’”。

这个〔说法〕应该不合理。因为对于此等应成的后陈答以“承许”，理应认作“承许‘以柱作有法、以瓶作有法，是物’”的缘故。

应该如此：因为此等应成，是以“所知”为诤事、以“瓶”作有法、以“柱”作有法、以“物”为后陈、以“物”作为因的应成的缘故。

应该如此：因为纵然安立了重叠有从两个乃至于一百个有法的任何应成，也必须将其第一个有法安立为诤事，剩下的有法，不管有多少个，都与后陈相关联的缘故。

又若有人说：“以瓶作有法，以有作有法，你应该是与你为一，因为你是有的缘故”，在对这个应成的后陈回答“承许”之时，就理应认作“承许‘以瓶作有法、以有作有法，你是与你为一’”。

这个〔说法〕应该不合理。因为在对此等应成的后陈回答“承许”之时，理应认作“承许‘以有作有法，瓶是与瓶为一’”的缘故。

应该如此：因为此等应成，是以“瓶”作为诤事、以“有”作为有法、以“你是与你为一”作为后陈、以“你有”作为因的应成，“你应该是与你为一”中的两个“你”必须与诤事——“瓶”相关联的缘故。

〔后陈重叠的应成〕

若有人说：“应该是有、应该是物、应该是无常，因为是无常的缘故”，在对这个应成的后陈回答“承许”之时，理应认作“承许‘应该是有、应该是物，应该是无常’”。

这个〔说法〕应该不合理。因为在对此等应成的后陈回答“承许”之时，理应认作“承许‘应该是有、应该是物’”的缘故。

应该如此：因为在安立后陈重叠的任何应成之时，如果出现两个应成语^①和一个因，则两个应成语作为后陈；如果出现三个应成语^②，则两个应成语作为后陈，一个应成语作为因；如果出现四个应成语，则三个应成语作为后陈，一个应成语作为因；如果出现五个应成语，则三个应成语作为后陈，两个应成语作为因。

简而言之，〔这是〕因为在因和后陈成对出现之时，就平分（一半归入因，一般归入后陈）；如果不是成对出现，就必须安立为后陈〔比因〕多一个的缘故。

再又，我们说：1. 应该是所知。若是物，遍是想入非非。2. 应该不是所作性。若是物，必定不是有和无的任何一种。

对此如果他说：“以瓶作有法，应该是想入非非、应该是所知，因为是物的缘故”，〔本方〕回答“承许”是合适的——因为在对此等应成的后陈回答“承许”之时，理应认作“承许‘应该是想入非非、是所知’”，〔且〕“应该是想入非非、是所知”的缘故。

对于第二个宗，如果〔他〕说：“以所知作有法，应该不是有和无的任何一种、应该不是所

① thal ngag, 应成语

② 这里仍然假设原先有一个因。后面直到包括“五个应成语”的情况，都应当如此理解。而且将某些应成语并入因支之后，原先的因仍然保留在因支里面。

作性，因为是物的缘故”，[本方应当回答]不周遍——因为在对此等应成答以“没有周遍”之时，回答说“若是物，不被‘应该不是有和无的任何一种、是非所作性’所周遍”是合理的，[且]这般回答是合适的缘故。

如果[他说]第一个[因支]不成立，则[本方说]应该如此，因为此等应成是以“所知”作为诤事、以“应该不是有和无的任何一种、非所作性”作为后陈、以“物”作为因的应成的缘故。

第二个因支则易解。

【嵌套的应成】

再又，若有人说：因为对于“以遍智^①作有法，应该是所知、应该是有、应该是所作性，因为是能作为觉知之境^②的缘故，这个应成存在周遍的缘故，这个应成的因成立的缘故^③”这个应成的后陈答以“承许”，理应认作“承许‘应该是所知、是有’”。

这个[说法]应该不合理。因为在对此等应成的后陈回答“承许”之时，理应认作“承许‘遍智是所知’”的缘故。

应该如此：因为此等应成是以“遍智”作为诤事、以“所知”作为后陈、以“应该是有”以后[的文字]作为因的应成的缘故。

再又，若有人说：“以瓶作有法，应该是物、应该是所知、应该是无为法、应该是所作性，因为是有的缘故，这个应成存在周遍的缘故，对这个应成的后陈回答‘承许’是合适的缘故，这个应成之因成立的缘故”^④，对这个应成的后陈回答“承许”之时，理应认作“承许‘应该是物、应该是所知。应该是无为法^⑤’”。

这个[说法]应该不合理。因为在对此等应成的后陈回答“承许”之时，理应认作“承许‘瓶是物’”的缘故。

应该如此，因为此等应成是以“瓶”作为诤事、以“物”作为后陈、以“应该是所知”以后

① rnam mkhyen, 一切种智, 佛智, 或译“相智”。

② blo'i yul du bya rung ba, “能作为觉知之境”, 这个是“所知”的性相。

③ 这个应成若用缩进格式来清楚地表述, 当是:

以遍智作有法,

应该是所知,

[应该是有,

(应该是所作性,

因为是能作为觉知的对境者的缘故

) 这个应成存在周遍的缘故

] 这个应成的因成立的缘故

④ 这个应成若用缩进格式来清楚地表述, 当是:

以瓶作为有法

应该是物,

{ 应该是所知,

[应该是无为法,

(应该是所作性

因为是有的缘故

) 这个应成存在周遍的缘故

] 对这个应成的后陈回答“承许”是合适的缘故

} 这个应成之因成立的缘故。

⑤ 甘肃本P143 此处作“有为[法]”, 当是有误。

[的文字] 作为因的应成的缘故。

应该如此，因为将该应成的三个“缘故”之语的次第结束位置（从后向前），与三个后陈的次第起始位置（从前向后）配对成括号状^①；在如此配对之际，“物”被留下来作为根本后陈的缘故。

应该如此，因为不论如何建立后陈重叠^②、因重叠^③的应成^④，[要]将“缘故”之语各各地与各个后陈配对成括号状；而“缘故”之语不论有多少，单一的根本后陈是不能够配对成括号状的缘故。

因此，在自宗里面应成的安立方式有五种，因为有 1. 因、法、义三者各自单一的安立方式^⑤；2. 众多有法重叠的安立方式^⑥；3. 后陈重叠的安立方式^⑦；4. 因重叠的安立方式^⑧；5. 嵌套的安立方式^⑨一共五种的缘故。

应该存在其一（因、法、义三者各自单一的安立方式）的相依^⑩，因为“以瓶作有法，应该是无常，因为是刹那性的缘故”这个应成即是此[相依]的缘故。

存在其二（众多有法重叠的安立方式）的相依，因为“以瓶作有法、以柱作有法、以物作有法，应该是所作性，应该是无常的缘故”^⑪这个应成即是此[相依]的缘故。

存在其三（后陈重叠的安立方式）的相依，因为“以所知作有法，应该是非所作性、应该是常、应该是无事^⑫，因为是能发挥功用空^⑬的缘故”^⑭这个应成即是此[相依]的缘故。

存在其四（因重叠的安立方式）的相依，因为“以遍智作有法，应该是物，因为是有为[法]的缘故、是能发挥功用者的缘故、是刹那性的缘故”^⑮这个应成即是此[相依]的缘故。

其五——嵌套的应成，有两种，因为有“有法嵌套的应成”^⑯和“后陈嵌套的应成”^⑰二者的缘故。

① sbubs su drangs pa, 直译为“拉到一起形成卵形”，如今意译为“配对成括号状”。

② gsal spungs

③ rtags spungs

④ 原文如此。然而，此处提到的规则虽然在文中写明是适用于“后陈重叠、因重叠”的应成，但若就其内容和相依来看，和下文所说的五种安立方式中的“后陈重叠”、“因重叠”的应成并无干系，反而应该适用于那五种安立方式中的“嵌套的安立方式”。这里正是需要仔细抉择之处。

⑤ rtags chos don gsum re re ba'i 'god tshul

⑥ chos can du ma brtsegs pa'i 'god tshul

⑦ gsal spungs kyi 'god tshul

⑧ rtags spungs kyi 'god tshul

⑨ sbubs 'tshang gi 'god tshul, 或有译作：“涵臃的安立方式”、“里层充塞的安立方式”。这里译作“嵌套”是意译。

⑩ mtshan gzhi, 其意思类似于通常说的“事例”。

⑪ 根据前面说过的原则，该应成是以“瓶”为净事、以“柱”为有法、以“物”作有法，以“所作性”为后陈，以“无常”为因的应成。

⑫ dngos med, 虽然直译是“无物”或者“无实”，但既定译法是“无事”，它和“无为法”是同义。注意并不是“无”的意思。

⑬ don byed nus stong, 意思是“不能发挥功用”。

⑭ 根据前面说过的原则，该应成是以“所知”为有法，以“非所作性”和“常”为后陈，以“无事”和“能发挥功用空”为因的应成。

⑮ 根据前面说过的原则，该应成是以“遍智”为有法，以“物”和“有为[法]”为后陈，以“能发挥功用者”和“刹那性”为因的应成。

⑯ chos can sbubs 'tshang gi thal 'gyur

⑰ gsal ba sbubs 'tshang gi thal 'gyur

存在其初者的相依，因为“以瓶作有法、以色作有法、以所知作有法，应该是有，是有的缘故，这个应成的因应该成立，是依量缘到者的缘故，这个应成应该存在周遍，是依量缘到者的缘故”^①这个应成即是此[相依]的缘故。

存在其次者的相依，因为“以柱作有法，应该是无常、应该是刹那性、应该是物，是有为[法]的缘故，这个应成的因成立的缘故，这个应成存在周遍的缘故”^②这个应成即是此[相依]的缘故。

丁二、附[说]

分为三目：戊一、讲解第六啜声（属格）的建立；戊二、讲解承认方式^③的建立；戊三、讲解提问抛引遮处^④的建立。

戊一、讲解第六啜声（属格）的建立^⑤

若有人说：“以遍智作有法，应该是了解为有的量，因为是了解为物的量的缘故”，由于对这个应成的后陈回答“承许”，就理应认作“承许‘遍智是了解为有的量’”。

这个[说法]应该不合理。因为由于对此等应成的后陈回答“承许”，理应认作“承许‘遍智是将遍智了解为有的量’”^⑥的缘故。

再又，若有人说：“以遍智作有法，应该有了解为物的量，因为是量的缘故”，由于对这个应成的后陈回答“承许”，就理应认作“承许‘遍智有将遍智了解为物的量’”。

① 这个应成若用缩进格式来清楚地表述，当是：

以瓶作有法，
[以色作有法
（ 以所知作有法
 应该是有
 是有的缘故
） 这个应成的因应该成立
是依量缘到者的缘故
] 这个应成应该存在周遍
是依量缘到者的缘故

② 这个应成若用缩进格式来清楚地表述，当是：

以柱作有法
应该是无常
[应该是刹那性
（ 应该是物，
 是有为[法]的缘故
） 这个应成的因成立的缘故
] 这个应成存在周遍的缘故

③ khas len song tshul

④ dgag gzhi，或译为“遮破处”、“遮事”。这个术语的意思如下：比如“瓶的遮处”，就是“没有瓶的地方”，或称“遮除了瓶的地方”。

⑤ 这里所谓的“属格”，指的当是应成里面出现的“了解…的量”——rtogs pa'i tshad ma。

⑥ 此例之中，错误解读的藏文是：rnam mkhyen yod par rtogs pa'i tshad ma yin，和原先应成的宗的形式保持一致。对应的正确解读的藏文是：rnam mkhyen rnam mkhyen yod par rtogs pa'i tshad ma yin。虽然仅仅是在原先应成的后陈前方多增加了一个rnam mkhyen，但已经影响到句子结构的划分和解读，所以汉语译文并不是简单地在其中添加一个“遍智”。原先应成的后陈里面，出现了一次“安立是”的属格——rtogs pa'i tshad ma yin，故而解读之际需要在后陈前方添加一次净事rnam mkhyen。

这个[说法]应该不合理。因为在对此等应成的后陈回答“承许”之时，理应认作“承许‘遍智有了解为物的量’^①”的缘故。

应该如此，因为在“安立有”和“安立是”二者之中，有着诤事增加与不增加的区别的缘故^②。

再又，若有人说：“以遍智作有法，应该是了解为‘是了解为物的量’的量，因为是了解为物的量的缘故”^③，在对这个应成的后陈回答“承许”之际，就理应认作承许“遍智是将遍智了解为‘是了解为物的量’的量”^④。

这个[说法]应该不合理。因为在对此等应成的后陈回答“承许”之时，理应认作承许该“遍智”，是将遍智了解为“是将遍智了解为物的量”的量^⑤。

应该如此，因为在对以遍智作有法，应该是了解为是了解为“是了解为物的量”的量的量，因为是了解为“是了解为物的量”的量的缘故这个应成的后陈回答“承许”之时，理应认作【承许该“遍智”，是将遍智了解为“是将遍智了解为‘是了解为物的量’的量”的量】^⑥的缘故。

应该如此。因为通过把“遍智”作为诤事，把了解为是了解为“是了解为物的量”的量的量^⑦作为“安立是”，如果[后陈中“安立是”的属格]重叠四次，就必须[在后陈前面]增加[到]五次“遍智”；如果[后陈中“安立是”的属格]重叠五次，就必须[在后陈前面]增加[到]六次“遍智”等等，应当同理推知的缘故^⑧。

再又，若有人说：以遍智作有法，应该是将“将‘了解为物的量’了解为有的量”了解为常的量，因为是量的缘故，在对这个应成的后陈回答“承许”之时，理应认作【承许该“遍智”，是将将遍智了解为“遍智有‘将遍智了解为物的量’”的量了解为常的量】^⑨，

这个[说法]应该不合理。因为由对此等应成的后陈回答“承许”，理应认作承许遍智是将“将‘将遍智了解为物的量’了解为有的量”了解为常的量^⑩的缘故。

① 根据断句的不同，此句还可能可以译作“将遍智了解为有的量存在”。

② 如果是“安立是”的属格，则需要增加诤事。如果是“安立有”，则不需要增加诤事。

③ 原先应成的藏文表述为：rnam mkhyen chos can/ dngos por rtogs pa'i tshad ma yin par rtogs pa'i tshad ma yin par thal/ dngos por rtogs pa'i tshad ma yin pa'i phyir/

④ 这句话的藏文是：rnam mkhyen rnam mkhyen dngos por rtogs pa'i tshad ma yin par rtogs pa'i tshad ma yin pa。这句及以下各句，根据断句方式的不同，可以有多种不同的译法。

⑤ 这句话的藏文是：rnam mkhyen de/ rman mkhyen rman mkhyen dngos por rtogs pa'i tshad ma yin par rtogs pa'i tshad ma yin pa。和对应的错误解读相比，是在原先应成的后陈前面添加了两个 rman mkhyen，而不是一个。因为增加的这些 rman mkhyen 会极大地影响到句子结构的划分，所以在翻译为汉语之后，“在原先应成的后陈前面添加了两个 rman mkhyen”这个特征就看不出来了，译文的差别就变得相当大。原先应成的后陈里面，出现了两次“安立是”的属格——rtogs pa'i tshad ma yin，故而解读之际需要在后陈前方添加两次诤事 rman mkhyen。

⑥ 原先应成的后陈是：dngos por rtogs pa'i tshad ma yin par rtogs pa'i tshad ma yin par rtogs pa'i tshad ma yin pa。而对应的正确解读的藏文是：rnam mkhyen de/ rman mkhyen rman mkhyen rman mkhyen dngos por rtogs pa'i tshad ma yin par rtogs pa'i tshad ma yin par rtogs pa'i tshad ma yin pa，在原先应成的后陈前面增加了三次 rnam mkhyen，若包括原来的诤事则一共出现了四次。

⑦ 甘肃本 P147 此处原文作：dngos por rtogs pa'i tshad ma yin par rtogs pa'i tshad ma yin 'god byas te/，意思是：“了解为‘是了解为物的量’的量”，但和原先的后陈并不符合，今据实更译。

⑧ 根据实例，这里原来所谓的“增加五次遍智”，应该理解为“包括原有的诤事在内，增加到五次遍智”。

⑨ 原先应成的前半部分是：rnam mkhyen chos can/ dngos por rtogs pa'i tshad ma yod par rtogs pa'i tshad ma rtag par rtogs pa'i tshad ma yin pa；对后陈的错误解读是：rnam mkhyen de/ rnam mkhyen rnam mkhyen rnam mkhyen dngos por rtogs pa'i tshad ma yod par rtogs pa'i tshad ma rtag par rtogs pa'i tshad ma yin pa，也就是这时因为看到后陈里面出现了三个属格，就简单地在诤事后面、后陈前面添加了三次 rnam mkhyen。

⑩ 此时对后陈的正确解读为：rnam mkhyen rnam mkhyen dngos por rtogs pa'i tshad ma yod par rtogs pa'i tshad ma rtag par rtogs pa'i tshad ma yin pa，仅仅在诤事后面、后陈前面额外添加了一次 rnam mkhyen，因为在原先应成的后陈之中仅仅出现了一个“成立是”的属格。

应该如此，因为以“遍智”作为诤事、『将“将‘了解为物的量’了解为有的量”了解为常的量』不论[其中的属格]如何重叠，作为“安立是”，只能增加[到]两个“遍智”的缘故。

戊二、讲解承认方式的建立^①

如果他说：应该是常和物随一，因为是成事的缘故。

对于作承许者，[就说]应该是常，因为是常和物随一、且不是物的缘故。

如果[他抵抗说]后面[的因]不成，[就说]如果是这样，应该是从自因（“因果”的“因”）而生，因为是物的缘故——此因[你]已经承许。

如果[他对此]承许，[就说]你的因（“因果”的“因”）应该存在，因为你是从自因（“因果”的“因”）而生的缘故。

如果[他对此]承许，[就说]你应该是与你的因（“因果”的“因”）彼生相属^②，因为你是与你的因（“因果”的“因”）相属、你不是与你的因（“因果”的“因”）自体相属^③的缘故。

如果[他对此]承许，[就说]应该如果你的因（“因果”的“因”）没有、则你也必须没有，因为你是与你的因（“因果”的“因”）彼生相属的缘故。

如果[他对此]承许，[就说]以常作有法，你应该没有，因为你的因（“因果”的“因”）没有的缘故。如果这样说，就是根本承许[应该是常]了。

若有人说：如果是无，都不是“成为是你”^④的常。

[为了破斥这个说法，则说]以“唯常”^⑤作有法，应该如此（不是“成为是唯常”的常），因为如此（是无）的缘故。

如果[他抵抗说因]不成立，[就说]“唯常”应该没有，因为“物”是成事的缘故。

如果[他]根本承许，[就说]应该是“成为是唯常”的常，因为是常的缘故。

若有人说：在有和无二者之中，是无。

这个[说法]应该不合理，因为在有和无二者之中、是有的缘故。应该如此，因为是有的缘故。应该如此，因为是常的缘故^⑥。

再又，若有人说：在是和非二者之中，是“非”。

这个[说法]应该不合理，因为在是和非二者之中、是“是”的缘故。应该如此，因为是“是”的缘故。应该如此，因为总的来说，如果问“是什么？”、就必须回答“是有”的缘故。

对此如果他说：应该是“非”，因为如果问“不是什么”、就必须回答“不是（非）无”的缘故。[应当回答：自宗的说法]并无过失。因为作为“不是无”、即是成为断言“是有”的缘故。

再又，若有人说：在异^⑦和不异二者之中，是异。

① 这里是对于没有诤事有法的应成规定一些答法。

② de byung 'brel

③ bdag gcig 'brel

④ khyod yin par gyur pa。

⑤ rtag pa kho na，这是非常特殊的一类有法。藏传因明中，承认“唯常是常”，此时该句子被解释为“唯有常法才是常”；同时，又承认“唯常是无”，因为此时该句子被解释为“只有常（但没有无常），乃是不存在的情况”。这里的处理方式在西方逻辑看来自然是值得商榷的。

⑥ 这个在前面一段已经建立了。

⑦ tha dag

这个[说法]应该不合理，因为在异和不异二者之中，是“不异”的缘故。应该如此，因为在一和多二者之中、是“一”的缘故。应该如此，因为是“一”的缘故。

因此在自宗里面[如此承许]：在常和物二者之中，是“常”；在有和无二者之中，是“有”；在是和非二者之中，是“是”；在异和不异二者之中，是“不异”；在总^①与别^②二者之中，是“别”；

因为承认“是所知”，所以总的来说就成为承认“是所知”。因为承认“不是所知”，所以总的来说就成为承认“不是所知”。因为承认“是所知”和“是”全部二者，所以总的来说就成为承认“所知”同为“是”和“是所知”二者。类似地，承认“非所知”与“非”全部二者等等，应当通过类似道理而了知。

戊三、讲解遮处和提问抛引的建立

分为二目：己一、讲解遮处的建立；己二、讲解提问抛引的建立。

己一、讲解遮处的建立

[讲解不附带第六啻声的遮处的建立:]

若有人说：“以柱的遮处作有法，你应该是与你为一，因为你存在的缘故”，因为对该应成的后陈回答“承许”，就理应认作承许“‘柱的遮处’是与‘柱的遮处’为一”。

这个[说法]应该不合理，因为由对此等应成的后陈回答“承许”，就理应认作承许“在有法‘柱的遮处’之上的‘柱的遮处’”^③，是与“在有法‘柱的遮处’之上的‘柱的遮处’”为一的缘故。

应该如此。因为由对于“以柱的遮处作有法，应该是柱的遮处，因为你是有、且没有柱的缘故”这个应成的后陈回答“承许”，就理应认作承许“在有法‘柱的遮处’之上的‘柱的遮处’”，是“在有法‘柱的遮处’之上的‘柱的遮处’”的缘故。

应该如此。因为由对于“以柱的遮处作有法，应该没有柱，因为是柱的遮处的缘故”这个应成的后陈回答“承许”，就理应认作承许“在有法‘柱的遮处’之上的柱，在有法‘柱的遮处’之上没有’”的缘故。

应该如此。因为由对于“以依量未缘到柱的地方作有法，应该是所作性，因为是生起者的缘故”这个应成的后陈回答“承许”，就理应认作承许“在有法‘依量未缘到柱的地方’之上的‘依量未缘到柱的地方’，是在有法‘依量未缘到柱的地方’之上的‘所作性’”的缘故。

对于因（理由），也以此类推。虽以遮处为有法、但没有第六啻声的各个应成，对其因和后陈的回答方式应当了知。^④

[讲解附带第六啻声的遮处的建立:]

① spyi

② bye brag

③ 这里的藏文是：ka ba'i dgag gzhi chos can gyi steng du ka ba'i dgag gzhi，考虑到此处若按照在论式中的方式译作“以柱的遮处作有法、在其之上的柱的遮处”未免太不合乎汉语的表述习惯，故而仅在“遮处”一节中按汉语习惯译作：在有法‘柱的遮处’之上的‘柱的遮处’。以下类似。

④ 这一节之中，解读规律可能是这样的：从藏文看，是将原先论式的有法（包括 chos can 一词）后缀以 gyi steng du 后构成一个新的短语，然后分别前缀在真实的有法和后陈之上，再合起来构成完整的句子。该规律在翻译为汉语之后就不那么容易看出来。

若有人说：由于对“以声的遮处作有法，应该是了解为物的量的遮处，因为是常的缘故”这个应成的后陈回答“承许”，就理应认作承许“在有法^①‘声的遮处’之上的‘声的遮处’，是在有法‘声的遮处’之上的‘了解为物的量的遮处’”。

这个[说法]应该不合理。因为由对此等应成的后陈回答“承许”，理应认作【承许在有法“声的遮处”之上的“声的遮处”，是将“在有法‘声的遮处’之上的‘声的遮处’”在有法‘声的遮处’之上了解为物的量的遮事】的缘故^②。

再又，若有人说：由于对“以声的遮处作有法，应该有‘将有了解为物的量’的遮处，因为你是有、且没有‘将存在了解为物的量’的缘故”这个应成的后陈回答“承许”，就理应认作承许 1. 在有法“声的遮处”之上的“声的遮处”，在有法“声的遮处”之上有；2. 在有法“声的遮处”之上的有，是“了解为物的量的遮处”^③。

这个[说法]应该不合理。因为由对此等应成的后陈回答“承许”，理应认作承许在有法“声的遮处”之上的“声的遮处”，有^④在有法“声的遮处”之上‘将有了解为物的量’的遮处的缘故^⑤。

[讲解遮处的的嵌套:]

又有人说：由于对以“在有法‘瓶的遮处’之上有”作有法，应该是瓶的遮处，因为是常的缘故这个应成的后陈回答“承许”，就理应认作承许“在有法‘瓶的遮处’之上有”，是在有法“在有法‘瓶的遮处’之上有”之上的瓶的遮处。

这个[说法]应该不合理。因为由对此等应成的后陈回答“承许”，理应认作承许在有法“在有法‘瓶的遮处’之上有”之上的“在有法‘瓶的遮处’之上有”，是在有法“在有法‘瓶的遮处’之上有”之上的‘瓶的遮处’的缘故。

因此，在有法“瓶的遮处”之上，“所知”之类不管如何重叠，仍应当了知其计算方式。关于这个方面虽然还剩下许多可写的[内容]，但由于须令文辞简洁，故而除此以外不再铺陈。

己二、讲解提问抛引的建立

我们[说]：【由于对“以瓶的遮处作有法，你应该是与你为一，因为是成事的缘故”这个应成的后陈回答“承许”，就理应认作承许“在有法‘瓶的遮处’之上的‘瓶的遮处’”，是与“在有法‘瓶的遮处’之上的‘瓶的遮处’”为一】。

① 甘肃本 P152 上此处作 chos，而不是 chos can，当是有误。

② 甘肃本 P152 上此处原文有误，漏了一段，现根据杨译及甘肃旧本 P165-166 予以勘定。在遮处和第六啞声同时出现的时候，解读方法是先应用第六啞声的规则，然后在此基础上再应用遮处的规则。

③ 此处甘肃本上又多出来了下面漏掉的一段，故现根据杨译及甘肃旧本 P166 予以勘定。但对于这一段的表述，个人觉得即使是甘肃旧本也未尽善，因为对方作出此等解读实属突兀，这种错误并不容易犯。因此揣测是否原始的藏文表述应当是：sgra' i dgag gzhi chos can gyi steng du sgra' i dgag gzhi/ sgra' i dgag gzhi chos can gyi steng du sgra' i dgag gzhi/ sgra' i dgag gzhi chos can gyi steng du yod pa dngos por rtogs pa' i tshad ma' i dgag gzhi yod pa。对方若作出此种解读，就显得合情合理：因为只要对方照搬“安立是”的做法于“安立有”的情形，就会出现这种解读。其翻译为：「在有法“声的遮处”之上的“声的遮处”，有将“在有法‘声的遮处’之上的‘声的遮处’、在有法‘声的遮处’之上有”了解为物的量的遮处】。

④ 此处甘肃本 P153 原文作“是”，但前面的应成里面作“有”，二者应该保持一致才对。

⑤ 此处甘肃本 P153 有一段话被挪到了上面，现在根据甘肃旧本和杨译予以勘定。

对此，如果他说：【由于对“以瓶的遮处作有法，你应该是与你为一，因为是成事的缘故”这个应成的后陈回答“承许”，就应该认作承许“在有法‘瓶的遮处’之上的‘瓶的遮处’”，是与“在有法‘瓶的遮处’之上的‘瓶的遮处’”为一，因为是无我的缘故。】

若说“对于[对他说的这个应成回答]承许者，成为直接相违^①”，则[应当回答]“不成为[直接相违]”。原因是：

虽然在前面提问之际确实如此（成为直接相违），但由于回答“承许”，就理应认作：承许【由对“在有法‘瓶的遮处’之上的‘瓶的遮处’”，应该是与“在有法‘瓶的遮处’之上的‘瓶的遮处’”为一，因为是在有法“瓶的遮处”之上的成事的缘故这个应成的后陈回答“承许”，不应该计为承许：在有法“在有法‘瓶的遮处’之上的‘瓶的遮处’”之上的“瓶的遮处”，是与在有法“在有法‘瓶的遮处’之上的‘瓶的遮处’”之上的“瓶的遮处”为一】，且由于如此计故、所以不是成为“直接相违”的缘故。

简而言之，提问抛引的差别在于：虽然如果提问说“以瓶作有法，应该是常”，则理应计为“承许‘以瓶作有法，是常’”，且回答“承许”是合适的；但是如果抛引说“以瓶作有法，应该是常”，则必须计为“承许‘瓶是常’”，因此回答“承许”是不合适的。

提问抛引的差别仅是如此。因为其他的这方面理路的[资料]来源，广见于打仓拉瓦朵巴的《摄类学》等处，故而除此以外不另作宣说。

丙二、讲解大应成的建立

分为二目：丁一、正说；丁二、附说立论者^②、敌论者^③、公证人^④三者的建立。

丁一、正说

分为三目：戊一、驳[他宗]；戊二、立[自宗]；戊三、断^⑤[诤]。

戊一、驳他宗

若有人说：不能由答语^⑥来驳倒的应成语，是“真应成”^⑦性相。

[为了破斥这个说法，则说]以“以声作有法，应该是非所作性，因为是常的缘故”这个应成作有法，应该是不能由答语来驳倒的应成语，因为是真应成的缘故——周遍已经承许。

如果[对方抵抗说因]不成，则[说]以此等应成作有法，应该是真应成，因为是“引自续

① dngos 'gal

② snga rgol

③ phyi rgol

④ dpang po

⑤ spong

⑥ 这里说的“答语”是指针对应成论式的若干种回答之一。本书认可的回答有：“承许”、“因不成”和“不周遍（周遍不成）”三种，其中后面两种回答是反驳所抛的应成。如果按照萨迦班智达的看法，针对应成论式的回答则应该细分为四种：“承许”、“因不成”、“周遍不定”和“周遍相违（违遍）”。

⑦ thal 'gyur yang dag

的真应成”^①缘故。

应该如此，因为是能够引申三相^②真应成的缘故。

应该如此，因为是能够引申出“以声作有法，是无常，因为是所作性的缘故”这个真论式^③的应成的缘故。

若[对方]根本承许，则[说]以此等应成作有法，应该不是不能由答语来驳倒的应成语，因为是能由答语来驳倒的应成语的缘故。

应该如此，因为若作回答、则回答乃是符实、合适的应成语的缘故。

应该如此，因为对于此等应成的因、“因不成”的回答就是符实、合适的缘故。

应该如此，因为在对于此等应成的因回答“因不成”之际，回答“‘声是常’因不成”是合理的、且声不是常的缘故。

若有人说：存在由自身所引申的自续的真因，是“真应成”的性相。

[为了破斥这个说法，则说]以“以声作有法，应该是无常，因为是所作性的缘故”这个应成作有法，应该是（符合）该性相，因为是其所表^④（真应成）的缘故。

如果[对方抵抗说因]不成，则[说]以此等应成作有法，应该是真应成，因为是“不引自续的真应成”^⑤缘故。

若[对方]根本承许（也就是承认这个论式符合这里的“真应成”的性相），则[说]以此等应成作有法。应该是引自续的真应成，因为你是存在由自身所引申的自续的真因的应成的缘故——因已承许。

[但对方其实]不能承许，因为你是不能够引申三相的正确应成语的缘故。

若有人说：如果是安立因和后陈随一的话语，一定是真应成。

[为了破斥这个说法，则说]以[自续]论式“以声作有法，是无常，因为是所作性的缘故”作有法，应该如此（是真应成），因为如此（是安立因和后陈随一的话语）的缘故。

如果[对方抵抗说因]不成，则以此等[自续]论式^⑥作有法，应该是安立因和后陈随一的话语，因为是将“所作性”安立为因的话语的缘故。

应该如此，因为是将“所作性”安立为因的正确[自续]论式的缘故。

[但对方其实]不能根本承许，因为[自续]论式与真应成不可能存在共依^⑦的缘故。

若有人说：如果是向对方显示不乐许的过失^⑧的话语，一定是真应成。

[为了破斥这个说法，则说]以论典《释量论》作有法，应该如此（是真应成），因为如此

① rang rgyud 'phen pa'i thal 'gyur yang dag, 这里所谓的“引”是指“引申”,“自续”是指和“应成论式”相对的“自续论式”。所谓“引自续的真应成”,乃是从该应成论式出发,保持有法不变、互换因和后陈并将它们各自变为自身的反面(在西方逻辑看来,即是构造出原有蕴涵式的逆否命题),所引申出的新论式乃是一个三相具足的自续论式。原应成论式的周遍必须成立、宗法必须不成立,其对应的自续论式才能三相具足。以本论式为例,其引申出的自续论式即是“以声作有法,是无常,因为是所作性的缘故”,三相具足。“引自续的真应成”和“引能立的真应成”同义。

② tshul gsum, 自续论式若要成立, 其因必须符合因三相。

③ sbyor ba yang dag, 真论式。

④ mtshon bya, 被定义者。

⑤ rang rgyud mi 'phen pa'i thal 'gyur yang dag

⑥ 此处原文作: rtags sbyor, 指的是自续论式。

⑦ gzhi mthun, 或译作“交集”、“同分事”、“相符事”、“同位基”等等。

⑧ thal ba

（是向对方显示不乐许的过失的话语）的缘故。

如果[对方抵抗说因]不成，则[说]以之作有法，应该是向对方显示不乐许的过失的话语，因为有着作为你所显示之义的、对方所不乐许的正确应成成语的缘故。

应该如此，因为作为你所显示之义的“以声作有法，应该是非所作性，因为是常的缘故”这个应成存在的缘故。

如果[对方]根本承许，则[说]以论典《释量论》作有法，应该具备因、后陈、诤事全部三者，因为是真应成的缘故。

[但对方其实对此]不能承许，因为没有可被认定的你的因、后陈、诤事全部三者的缘故。

若有人说：如果是真应成，一定是“不引能立的真应成”^①。

[为了破斥这个说法，则说]以所安立的“以声作有法，应该是非所作性，因为是常的缘故”这个应成作有法，应该如此，因为如此（是真应成）的缘故。

如果[对方抵抗说因]不成，则[说]以此等应成作有法，应该是真应成，因为是在“[以]^②自身的反面法^③自身的欲知有法^④上成立自身的反面因^⑤”之上引申出三相的正确应成成语的缘故。

应该如此，因为是在“以自身的反面法‘所作性’为因、在自身的欲知有法‘声’之上成立自身的反面因‘无常’”之上引申出三相的真应成的缘故。

应该如此。因为“以声作有法，是无常，因为是所作性的缘故”这个论式，乃是以此等应成的反面法“所作性”为因、在此等应成的欲知有法“声”之上成立此等应成的反面因“无常”的真[自续]论式的缘故。

戊二、立自宗

对于应成，分为四目：己一、讲解性相；己二、讲解分类；己三、讲解识别因、法、义三者；己四、讲解回答方式。

己一、讲解性相

存在“应成”的性相，因为“安立为应成者”就是它的缘故。

己二、讲解分类

对此若作分类，有多种分法，因为有分为真[应成]和似应成^⑥种、从表述^⑦方面分为四种等等的缘故。

[庚一、真应成和似应成的二分法]

① sgrub byed mi 'phen pa' i thal 'gyur yang dag, 或译作“不射理由的真应成”。

② 甘肃本P159 此处少一具格助词。

③ rang gi chos log, 其意为“自身之法的反面”。

④ shes 'dod chos can

⑤ rang gi rtags log, 其意为“自身之因的反面”。

⑥ thal 'gyur ltar snang, 似应成。

⑦ bkod tshod

[辛一、真应成]

存在“真应成”的性相，因为“既是有将[论式]本身执为真应成的敌论者^①，且又是将[论式]本身执为真应成的敌论者对[论式]本身不能给出符实的回答者，[对于此二者]缘到作为其共依的正确应成语”即是它（该性相）的缘故。

对此若作分类，可有二种，因为有“引能立的真应成”^②和“不引能立的真应成”二者的缘故。

[壬一、引能立的真应成]

存在“引能立的真应成”的性相，因为“是真应成之一，且逆否之义^③具足三相者”即是它的缘故。

如果是“引能立的真应成”，则其本身实际的因必须在列举自身之际被真敌论者所承许、但不依量成立、且依量成立周遍、依量能够对宗^④造成危害。因为任何“引能立的真应成”，其实际的因如果依量成立，则由它所引申出的真论式的宗，依量能对之带来损害；[其]周遍如果不依量成立，则由它所引申出的真论式的逆遍^⑤不成立；[其]宗如果不由量所损害，则由它所引申出的论式的宗法^⑥不成立的缘故。

若对“引能立[的真应成]”或称“引自续的真应成”^⑦行分类，可有二种，因为有“引申自类返体的真应成”^⑧和“引申他类返体的真应成”^⑨二者的缘故。

[癸一、引申自类返体的真应成]

存在“引申自类返体的真应成”的性相，因为“真应成之一，且引申出与自种类同一的自续返体者”即是它的缘故。

对它若作分类，共有四种：因为有 1. 引申出“缘到与[后陈的]自性相违的自性的自续”^⑩的“缘到与自性相违的自性的应成”^⑪；2. 引申出“缘到与[后陈的]因（‘因果’的‘因’）相违的果的自续”^⑫的“缘到与因（‘因果’的‘因’）相违的果的应成”^⑬；3. 引申出“缘到与[后

① 原文此处作 rgol ba，有“敌论者”的意思在内。在本书后面安立“立论者”、“敌论者”的性相之际也出现了这个词，但彼处只能翻译为“论对者”，也即包括“立论者”和“敌论者”双方在内。

② sgrub byed 'phen pa'i thal 'gyur yang dag

③ bzlog don，杨译中作“驳义”，此处译法是意译，“逆否”二字就是“逆否命题”的那个“逆否”。

④ dam bca'

⑤ ldog khyab，亦有译为“返遍”、“遣遍”的。

⑥ phyogs chos

⑦ 引能立的真应成=引自续的真应成。

⑧ ldog pa rang rigs 'phen pa'i thal 'gyur yang dag，或译“射自体种类的真应成”。

⑨ ldog pa gzhan rigs 'phen pa'i thal 'gyur yang dag，或译“射他体种类的真应成”。

⑩ rang bzhin dang 'gal ba'i rang bzhin dmigs pa'i rang rgyud

⑪ rang bzhin dang 'gal ba'i rang bzhin dmigs pa'i thal 'gyur

⑫ rgyu dang 'gal ba'i 'bras bu dmigs pa'i rang rgyud

⑬ rgyu dang 'gal ba'i 'bras bu dmigs pa'i thal 'gyur

陈的]能遍相违的所遍的自续”^①的“缘到与能遍相违的所遍的应成”^②; 4. 引申出“缘到违遍的自续”^③的“缘到违遍的应成”^④这样四者^⑤的缘故。

其一(引申出“缘到与自性相违的自性的自续”的“缘到与自性相违的自性的应成”)的相依存在,因为“以在被猛烈火势所遍覆的地上作有法,应该不是被猛烈火势所遍覆,因为是被强烈的冷触所遍覆的缘故”这个应成即是它的缘故。

以此等应成作有法,你应该是引申出“缘到与自性相违的自性的自续”的“缘到与自性相违的自性的应成”,因为由你所引出的“被猛烈火势所遍覆”,是成立“在被猛烈火势所遍覆的地上、不是被强烈的冷触所遍覆”的“缘到与自性相违的自性的自续的真因”,且你是“缘到与自性相违的自性的应成”的缘故。

如果[对方抵抗说]第二个[因支]不成,则[说]以此等应成作有法,你应该是“缘到与自性相违的自性的应成”,因为:“被猛烈火势所遍覆”作为你的反面法、“被猛烈的炽热和燃烧所遍覆”作为它(“被猛烈火势所遍覆”)的自性、“被强烈的寒触所遍覆”成为与之(“被猛烈的炽热和燃烧所遍覆”)相违、“被强烈的冷触所遍覆”作为它(“被强烈的寒触所遍覆”)的自性、而你是将“被强烈的冷触所遍覆”安立为因的真应成的缘故。

其二(引申出“缘到与因(‘因果’的‘因’)相违的果的自续”的“缘到与因(‘因果’的‘因’)相违的果的应成”)的相依存在,因为“以在被浓烟上升所遍覆的地上作有法,应该不是被浓烟上升所遍覆,因为有冷的果——寒毛竖立持续地存在的缘故”这个应成即是它的缘故。

以此等应成作有法,应该是引申出“缘到与因相违的果的自续”的“缘到与因相违的果的应成”,因为由你所引出的“被浓烟上升所遍覆”,是成立“在被浓烟上升所遍覆的地上,没有冷的果——寒毛竖立持续地存在”的“缘到与因相违的果的自续的真因”,且你是“缘到与因相违的果的应成”的缘故。

如果[对方抵抗说]第二个[因支]不成,则[说]以此等应成作有法,应该是“缘到与因相违的果的应成”,因为:“被浓烟上升所遍覆”作为你的反面法、“被猛烈火势所遍覆”作为它(“被浓烟上升所遍覆”)的因(“因果”的“因”)、“冷触持续地存在”作为与之(“被猛烈火势所遍覆”)相违、“冷的果——寒毛竖立持续地存在”作为它(“冷触持续地存在”)的果、而你是将“冷的果——寒毛竖立持续地存在”安立为因的应成的缘故。

其三(引申出“缘到与能遍相违的所遍的自续”的“缘到与能遍相违的所遍的应成”)的相依存在,因为“以在被旃檀的猛烈火势所遍覆的地上作有法,应该不是被旃檀的猛烈火势所遍覆,因为有雪触持续地存在的缘故”这个应成即是它的缘故。

以此等应成作有法,你应该是引申出“缘到与能遍相违的所遍的自续”的“缘到与能遍相违的所遍的应成”,因为由你所引出的“被旃檀的猛烈火势所遍覆”,是成立“在被旃檀的猛烈火势所遍覆的地上、没有雪触持续地存在”的“缘到与能遍相违的所遍的自续的真因”,且你是“缘到与能遍相违的所遍的应成”的缘故。

如果[对方抵抗说]第二个[因支]不成,则[说]以此等应成作有法,你应该是“缘到与

① khyab byed dang 'gal ba'i khyab bya dmigs pa'i rang rgyud

② khyab byed dang 'gal ba'i khyab bya dmigs pa'i thal 'gyur

③ 'gal khyab dmigs pa'i rang rgyud

④ 'gal khyab dmigs pa'i thal 'gyur

⑤ 在这些应成的名目之中,所谓的“缘到”并不一定只是指“依量缘到”,也可能指“被真敌论者所承许”。

能遍相违的所遍的应成”，因为：“被旃檀的猛烈火势所遍覆”作为你的反面法、“被猛烈火势所遍覆”作为它（“被旃檀的猛烈火势所遍覆”）的能遍、“冷触持续地存在”成为与之（“被猛烈火势所遍覆”）相违、“雪触持续地存在”作为它（“冷触持续地存在”）的所遍、而你是将“雪触持续地存在”安立为因的应成的缘故。

第一个 [因支] 易解。

如果 [对方抵抗说] 第二个 [因支] 不成，则 [说] “被猛烈火势所遍覆”应该是“被旃檀的猛烈火势所遍覆”的能遍，因为它是其之“总”的缘故。

第三个 [因支] 易解。

如果 [对方抵抗说] 第四个 [因支] 不成，则 [说] “雪触持续地存在”应该是“冷触持续地存在”的所遍，因为它是其之“别”的缘故。

其四（引申出“缘到违遍的自续”的“缘到违遍的应成”）的相依存在，因为“以声作作法，应该是非所作性，因为是常的缘故”这个应成即是它的缘故。

以此等应成作作法，你应该是引申出“缘到违遍的自续”的“缘到违遍的应成”，因为由你所引出的“所作性”，是成立“声无常”的“缘到违遍的自续的真因”，且你是“缘到违遍的应成”的缘故。

如果 [对方抵抗说] 第二个 [因支] 不成，[则说：应该成立，] 因为：“所作性”作为此等应成的反面法、“非所作性”成为与之（“所作性”）相违、“常”作为它（“非所作性”）的所遍、而你是将“常”安立为因的应成的缘故。

第一个 [因支] 易解。

如果 [对方抵抗说] 第三个 [因支] 不成，则 [说] “常”应该是“非所作性”的所遍，因为“非所作性”是“常”的能遍的缘故；这是因为你能对“常”作周遍、且“常”不能对你作周遍的缘故^①。

[癸二、引申他类返体的真应成]

存在“引申他类返体的真应成”的性相，因为“真应成之一，且引申出与自不同类的自续返体者”即是它的缘故。

对此若作分类，共有十六种，因为：

1. 引申出“缘到与因（‘因果’的‘因’）相违的自性的自续”^②的“缘到与自性相违的果的应成”^③；

2. 引申出“缘到与能遍相违的自性的自续”^④的“缘到与自性相违的所遍的应成”^⑤；

3. 引申出“缘到与自性相违的果的自续”^⑥的“缘到与因（‘因果’的‘因’）相违的自性的应成”^⑦；

① 比如“兔角”即是反例。

② rgyu dang 'gal ba'i rang bzhin dmigs pa'i rang rgyud

③ rang bzhin dang 'gal ba'i 'bras bu dmigs pa'i thal 'gyur

④ khyab byed dang 'gal ba'i rang bzhin dmigs pa'i rang rgyud

⑤ rang bzhin dang 'gal ba'i khyab bya dmigs pa'i thal 'gyur

⑥ rang bzhin dang 'gal ba'i 'bras bu dmigs pa'i rang rgyud

⑦ rgyu dang 'gal ba'i rang bzhin dmigs pa'i thal 'gyur

4. 引申出“缘到与能遍相违的果的自续”^①的“缘到与因（‘因果’的‘因’）相违的所遍的应成”^②；
5. 引申出“缘到与自性相违的所遍的自续”^③的“缘到与能遍相违的自性的应成”^④；
6. 引申出“缘到与因（‘因果’的‘因’）相违的所遍的自续”^⑤的“缘到与能遍相违的果的应成”^⑥；
7. 引申出“因（‘因果’的‘因’）未缘到的自续”^⑦的“缘到果的应成”^⑧；
8. 引申出“能遍未缘到的自续”^⑨的“缘到自性的应成”^⑩这样八种，以及和它们相反的；
9. 引申出“缘到与果相违的自性的自续”^⑪的“缘到与自性相违的因（‘因果’的‘因’）的应成”^⑫；
10. 引申出“缘到与果相违的所遍的自续”^⑬的“缘到与能遍相违的因（‘因果’的‘因’）的应成”^⑭；
11. 引申出“缘到与自性相违的因（‘因果’的‘因’）的自续”^⑮的“缘到与果相违的自性的应成”^⑯；
12. 引申出“缘到与能遍相违的因（‘因果’的‘因’）的自续”^⑰的“缘到与果相违的所遍的应成”^⑱；
13. 引申出“缘到与果相违的（‘因果’的‘因’）的自续”^⑲的“缘到与因（‘因果’的‘因’）相违的果的应成”^⑳；
14. 引申出“缘到与因（‘因果’的‘因’）相违的因（‘因果’的‘因’）的自续”^㉑的“缘到与果相违的果的应成”^㉒；

① khyab byed dang 'gal ba'i 'bras bu dmigs pa'i rang rgyud

② rgyu dang 'gal ba'i khyab bya dmigs pa'i thal 'gyur

③ rang bzhin dang 'gal ba'i khyab bya dmigs pa'i rang rgyud

④ khyab byed dang 'gal ba'i rang bzhin dmigs pa'i thal 'gyur

⑤ rgyu dang 'gal ba'i khyab bya dmigs pa'i rang rgyud

⑥ khyab byed dang 'gal ba'i 'bras bu dmigs pa'i thal 'gyur

⑦ rgyu ma dmigs pa'i rang rgyud

⑧ 'bras bu dmigs pa'i thal 'gyur

⑨ khyab byed ma dmigs pa'i rang rgyud

⑩ rang bzhin dmigs pa'i thal 'gyur

⑪ 'bras bu dang 'gal ba'i rang bzhin dmigs pa'i rang rgyud

⑫ rang bzhin dang 'gal ba'i rgyu dmigs pa'i thal 'gyur

⑬ 'bras bu dang 'gal ba'i khyab bya dmigs pa'i rang rgyud, 《藏传因明学通论》P359 和 P360 中将“能”、“所”译反了。

⑭ khyab byed dang 'gal ba'i rgyu dmigs pa'i thal 'gyur

⑮ rang bzhin dang 'gal ba'i rgyu dmigs pa'i rang rgyud

⑯ 'bras bu dang 'gal ba'i rang bzhin dmigs pa'i thal 'gyur

⑰ khyab byed dang 'gal ba'i rgyu dmigs pa'i rang rgyud, 《藏传因明学通论》P360 中将“能”、“所”译反了。

⑱ 'bras bu dang 'gal ba'i khyab bya dmigs pa'i thal 'gyur, 《藏传因明学通论》P360 中将“能”、“所”译反了。

⑲ 'bras bu dang 'gal ba'i rgyu dmigs pa'i rang rgyud

⑳ rgyu dang 'gal ba'i 'bras bu dmigs pa'i thal 'gyur

㉑ rgyu dang 'gal ba'i rgyu dmigs pa'i rang rgyud

㉒ 'bras bu dang 'gal ba'i 'bras bu dmigs pa'i thal 'gyur

15. 引申出“果未缘到的自续”^①的“缘到因（‘因果’的‘因’）的应成”^②；

16. 引申出“自性未缘到的自续”^③的“缘到能遍的应成”^④这样八种；共有十六种 [原文之中作者注释说：]【这个和相依二者虽然好像并不一致，但乃是如《拉多摄类学》等书所列而作安立】的缘故。

其一（引申出“缘到与因相违的自性的自续”的“缘到与自性相违的果的应成”）的相依存在，因为“以在被猛烈火势所遍覆的地上作有法，应该不是被猛烈火势所遍覆，因为有持续的冷的果——寒毛竖立的缘故”这个应成就是它的缘故。

以此等应成作有法，你应该是引申出“缘到与因相违的自性的自续”的“缘到与自性相违的果的应成”，因为由你引出的“被猛烈火势所遍覆”，是成立“在被它（猛烈火势）所遍覆的地上、没有持续的冷的果——寒毛竖立”的“缘到与因相违的自性的自续的真因”、且你是“缘到与自性相违的果的应成”的缘故。

如果 [对方抵抗说] 第二个 [因支] 不成，则 [说] 以此等应成作有法，你应该是“缘到与自性相违的果的应成”，因为：“被猛烈火势所遍覆”作为你的反面法、“被猛烈的炽热和燃烧所遍覆”作为它（“被猛烈火势所遍覆”）的自性、“持续的冷触”成为与之（“被猛烈的炽热和燃烧所遍覆”）相违、“持续的冷的果——寒毛竖立”作为它（“持续的冷触”）的果、而你是将“持续的冷的果——寒毛竖立”安立为因的应成的缘故。

其二（引申出“缘到与能遍相违的自性的自续”的“缘到与自性相违的所遍的应成”）的相依存在，因为“以在被猛烈火势所遍覆的地上作有法，应该不是被猛烈火势所遍覆，因为有持续的雪触的缘故”这个应成就是它的缘故。

其三（引申出“缘到与自性相违的果的自续”的“缘到与因相违的自性的应成”）的相依存在，因为“以在被浓烟上升所遍覆的地上作有法、应该不是被浓烟上升所遍覆，因为有冷触持续地存在的缘故”这个应成就是它的缘故。

其四（引申出“缘到与能遍相违的果的自续”的“缘到与因相违的所遍的应成”）的相依存在，因为“以在被浓烟上升所遍覆的地上作有法、应该不是被浓烟上升所遍覆，因为有雪触持续地存在的缘故”这个应成就是它的缘故。

其五（引申出“缘到与自性相违的所遍的自续”的“缘到与能遍相违的自性的应成”）的相依存在，因为“以在被旃檀的猛烈火势所遍覆的地上作有法，应该不是被旃檀的猛烈火势所遍覆，因为有冷触持续地存在的缘故”这个应成就是它的缘故。

其六（引申出“缘到与因相违的所遍的自续”的“缘到与能遍相违的果的应成”）的相依应该存在，因为“以在被旃檀的猛烈火势所遍覆的地上作有法，应该不是被旃檀的猛烈火势所遍覆，因为有冷的果——寒毛竖立持续地存在的缘故”这个应成就是它的缘故。

其七（引申出“因未缘到的自续”的“缘到果的应成”）的相依应该存在，因为“以在没有火的夜晚的大海之上作有法，应该有火，因为有烟的缘故”这个应成就是它的缘故。

其八（引申出“能遍未缘到的自续”的“缘到自性的应成”）的相依应该存在，因为“以在

① 'bras bu ma dmigs pa'i rang rgyud

② rgyu dmigs pa'i thal 'gyur

③ rang bzhin ma dmigs pa'i rang rgyud

④ khyab byed dmigs pa'i thal 'gyur

没有树的石碓之上作有法，应该有树，因为有沉香树^①的缘故”这个应成就是它的缘故。

其余各项的理由，应当依照前理类比而知。第七个和第八个[相依]的理由如下。

以“以在没有火的夜晚的大海之上作有法，应该有火，因为有烟的缘故”这个应成作有法，应该是引申出“因未缘到的自续”的“缘到果的应成”，因为由你引出的“没有火”，是成立“在没有火的夜晚的大海之上，没有烟”的“因未缘到的自续的真因”、且你是“缘到果的应成”的缘故。

如果[对方抵抗说]第二个[因支]不成，则[说]以此等应成作有法，你应该是“缘到果的应成”，因为：你是将“烟”安立为因的真应成、而“烟”是“火”的果的缘故。

以“以在没有树的石碓之上作有法，应该有树，因为有沉香树的缘故”这个应成作有法，应该是引申出“能遍未缘到的自续”的“缘到自性的应成”，因为由你所引出的“没有树”，是成立“在没有树的石碓之上，没有沉香树”的“能遍未缘到的自续的真因”、且你是“缘到自性的应成”的缘故。

如果[对方抵抗说]第二个[因支]不成，则[说]以此等应成作有法，你应该是“缘到自性的应成”，因为：你是将“沉香树”安立为因的真应成、而“沉香树”是与“树”自性同一的缘故。

[另外]也依次类似地安立有和它们相反的八种应成的相依，因为：

1. 例如，“以在被猛烈火势所遍覆的地上作有法，应该不是被猛烈火势所遍覆，因为有冷触的亲因^②的有力功能的缘故”这个应成，就是其一（引申出“缘到与果相违的自性的自续”的“缘到与自性相违的因的应成”的相依）。

2. 例如，“以在被旃檀的猛烈火势所遍覆的地上作有法，应该不是被旃檀的猛烈火势所遍覆，因为有冷触的亲因的有力功能的缘故”这个应成，就是其二（引申出“缘到与果相违的所遍的自续”的“缘到与能遍相违的因的应成”的相依）。

3. 例如，“以在成为‘被猛烈火势所遍覆’的亲因的‘被猛烈的炽热和燃烧所遍覆’的地上作有法，应该不是被它所遍覆，因为有冷触持续地存在的缘故”这个应成，就是其三（引申出“缘到与自性相违的因的自续”的“缘到与果相违的自性的应成”的相依）。^③

4. 再如，“以在该地之上作有法，应该不是被它所遍覆，因为有雪触持续的存在的缘故”这个应成，就是其四（引申出“缘到与能遍相违的因的自续”的“缘到与果相违的所遍的应成”的相依）。

5. 再如，“以在该地之上作有法，应该不是被它所遍覆，因为有冷触的亲因的不受妨碍的能力的缘故”这个应成，就是其五（引申出“缘到与果相违的的自续”的“缘到与因相违的果的应成”的相依）。

6. 再如，“以在该地之上作有法，应该不是被它所遍覆，因为有持续的冷的果——寒毛竖立的缘故”这个应成，就是其六（引申出“缘到与因相违的因的自续”的“缘到与果相违的果的应成”的相依）。

7. 例如，“以在没有烟的地方之上作有法，应该有烟，因为有烟的亲因的缘故”这个应成，就是其七（引申出“果未缘到的自续”的“缘到因的应成”的相依）。

8. 例如，“以在依量未缘到瓶的地方之上作有法，应该依量缘到瓶，因为有瓶的缘故”这个

① 甘肃本作 sha ba，意思是“鹿”，当作 sha pa，也就是“沉香树”。

② dngos rgyu

③ 甘肃本 P172 上此处多了一小段衍文。

应成，就是其八(引申出“自性未缘到的自续”的“缘到能遍的应成”的相依)的缘故。

这些的理由，应当依照前理类比而知。

[壬二、不引能立的真应成]

存在“不引能立的真应成”的性相，因为“真应成之一、若将义逆否便不具足三相者”就是它的缘故。[其]相依存在，因为“以声作有法，应该是无常，因为是所作性的缘故”这个应成就是它的缘故。

[辛二、似应成]

存在“似应成”的性相，因为“由当前的回答能够驳回的应成语”^①就是它的缘故。[其]相依存在，因为“以声作有法，应该是常，因为是被眼识所执取的缘故”这个应成就是它的缘故。

[庚二、表述方面的四分法]

另外，对于应成若从表述的方面进行分类，共有四种，因为有：1. 因、周遍二者皆不成立的应成；2. 因不成的应成；3. 周遍不成的应成；4. 因、周遍二者皆成立的应成这样四者的缘故。

这四者各自的相依等存在，因为有[如下]依次安立：

例如“以声作有法，应该不是所量，^②因为是常的缘故”这个应成就是其一[的性相]。

例如“以声作有法，应该是非所作性，因为是常的缘故”这个应成就是其二[的性相]。

例如“以声作有法，应该是常，因为是所量的缘故”这个应成就是其三的性相。

对于因、周遍二者皆成立的应成，有 4.1) 周遍和因二者皆依量成立[的应成]；4.2) 周遍和因二者皆由承许^③而成立[的应成]；4.3) 因依量成立、周遍由承许而成立[的应成]；4.4) 周遍依量成立、因由承许而成立的应成，一共这样四者的缘故。

其一(周遍和因二者皆依量成立的应成)的相依存在，因为“以声作有法，应该是无常，因为是所作性的缘故”这个应成就是它的缘故。

它也的确是这样：若在安立该应成之际的敌论者承许“声常”，因为此应成的因和周遍二者全都依量成立、且宗被承许所破除，所以[此时]该应成对于其敌论者而言成为真应成；

而若其敌论者不承许“声常”，则虽然因和周遍二者全部依量成立，但因为宗不被承许所破除，所以[此时]该应成对于其敌论者而言乃是成为似应成。是因为这样的缘故。

其二(周遍和因二者皆由承许而成立的应成)的相依存在，因为在承许“声是被眼识所执取”和“若是被眼识所执取，就一定是常”的补特伽罗面前、“以声作有法，应该是常，因为是被眼识所执取的缘故”这个应成就是它的缘故。

它也的确是这样：若这样承许的补特伽罗依量成立“声无常”，该应成的因和周遍二者都由

^① skabs su bab pa'i lan gyis zlog par nus pa'i thal ngag de，但这个性相及其相依的安立非常难解。

^② gzhal bya，等于“所知”、“有”等等。

^③ khas blangs，也可以译作“断言”、“宣称”，但译作“意许”就不太恰当，因为因明中所谓“意许”乃是和“言陈”相对的概念，表示心中承许但没有明言表述者。然而此处完全可以是指被敌论者明言表述者。

承许而成立、因为依量能对宗作破除，所以〔此时〕此应成对于该补特伽罗而言成为真应成；

而若该补特伽罗承许“声无常”，该应成的因和周遍二者都由承许而成立，因为对于宗也由承许而破除，所以〔此时〕此应成对于该补特伽罗而言成为真应成；

若该补特伽罗对于“声无常”既非依量成立、也不作承许，则虽然因和周遍二者皆由承许而成立，然而由于对于宗不作破除，故而〔该应成〕对于该补特伽罗而言乃是成为似应成。是因为这样的缘故。

其三（因依量成立、周遍由承许而成立的应成）的相依存在，因为在承许“声是所作性”和“若是所作性就一定是常”的补特伽罗面前，“以声作有法，应该是常，因为是所作性的缘故”这个应成就是它的缘故。

它也的确是这样：若该补特伽罗依量成立“声无常”，由于因依靠量、周遍依靠承许而成立，且依量能对宗作破除，所以对于该补特伽罗而言〔该应成〕是真应成；

若此等补特伽罗认定“声无常”，由于因依靠量、周遍依靠承许而成立，且对于宗可用承许来破除，所以对于该补特伽罗而言〔该应成〕是真应成；

若该补特伽罗对于“声无常”既不依量成立、也不承许，则虽然该应成的因依靠量、周遍依靠承许而成立，但因为对于宗不作破除，所以对于该补特伽罗而言〔该应成〕乃是成为似应成。是因为这样的缘故。

其四（周遍依量成立、因由承许而成立的应成）的相依存在，因为在承许“声是常”和“若是常、一定是非所作性”的补特伽罗面前，“以声作有法，应该是非所作性，因为是常的缘故”这个应成就是它的缘故。

它也的确是这样：若这样的补特伽罗依量成立“声是所作性”，因为周遍依靠量、因依靠承许而成立，且对于宗依量可作破除，所以对于该补特伽罗而言〔该应成〕是真应成；

若该补特伽罗承许“声是所作性”，因为周遍依靠量、因依靠承许而成立，且对于宗由承许可作破除，所以对于该补特伽罗而言〔该应成〕是真应成；

若该补特伽罗对于“声是所作性”既不依量成立、也不作承许，虽然周遍依靠量、因依靠承许而成立，但因为对于宗不作破除，所以对于该补特伽罗而言〔该应成〕乃是成为似应成。是因为这样的缘故。

如果这样，对于应成若从表述的方面来分，共有十四种^①，因为：

1. 周遍和因二者都不成立；2. 因不成立；3. 周遍不成立；4. 周遍和因二者都依量成立，但对于宗没有破除；5. 周遍和因二者都由承许而成立，但对于宗没有破除；6. 因依靠量、周遍依靠承许而成立，但对于宗没有破除；7. 周遍依靠量、因依靠承许而成立，但对于宗没有破除。这样的七种应成，观待于安立自身情境之下的敌论者而言乃是七种似〔应成〕。

以及：8. 因和周遍二者都依量成立，且对于宗由承许作破除的应成；9. 因和周遍二者都由承许而成立，且对于宗由量作破除的应成；10. 因和周遍二者都由承许而成立，且对于宗由承许作破除的应成；11. 因依靠量、周遍依靠承许而成立，且对于宗由量作破除的应成；12. 因依靠

^① 以下出现的十四种，是保持表述方面的四分法中的前三者不变，然后将第四种按照 1. 周遍依靠量或者承许而成立，2. 因依靠量或者承许而成立，3. 对于宗未作破除或是依量破除或是由承许而破除，三方面组合起来得到十一种（因、周遍都依量成立，但对于宗却可依量破除这种组合不可能出现，所以只有十一种），加起来就是十四种。

量、周遍依靠承许而成立，且对于宗由承许作破除的应成；13. 周遍依靠量、因依靠承许而成立，且对于宗由量作破除的应成；14. 周遍依靠量、因依靠承许而成立，且对于宗由承许作破除。这样的七种应成，观待于安立自身之际的敌论者而言乃是七种真应成。[如此]共有十四种的缘故。

观待于当时的敌论者而言，七种真[应成]的前五种是不引自续[的真应成]，后二种是引自续的真应成。

另外，所谓“对于任何应成的宗依量破除”之中的“依量破除”的方式安立如下：“由对该应成的后陈^①答以“承许”从而依量破除掉所承许的义”，就称作是所谓“对于该应成的宗依量破除”。比如，如果对于例如安立“以声作有法，应该是常”答以“承许”，则[敌论者]必须承许“声是常”、迷而“声是常”却是已被依量破除的缘故。

若该应成的宗已由承许破除，则对于该应成的宗也不再需要依量破除。比如，对于承许“声常”、也承许“是所作性”者，安立“以声作有法，应该是从因（‘因果’的‘因’）出生，因为是所作性的缘故”这个应成之际，由于回答“承许”，故而对于其宗是由承许而破除，然而并非依量破除的缘故。

所谓“依量成立应成之因”，就是说必须承许该应成的因在该应成的欲知有法之上依量成立。

己三、讲解识别因、法、义三者

存在识别因、法、义三者的方式，原因是：若举一个应成为例，“常”是“以声作有法，应该是非所作性，因为是常的缘故”这个应成的“因”，“无常”是此等应成的“反面因”，“非所作性”是此等应成的“应成法”^②，“所作性”是此等应成的“反面法”，“声”是此等应成的“诤事”。对于其他[应成]也同理推知。

己四、讲解应成的回答方式

在该应成的所立法在有法之上依量成立、且对于自己不出现承许相违^③的过失之际，应当回答“承许”。在该应成的因在有法之上不依量成立、且对于自己不出现承许相违的过失之际，应当回答“因不成”。如果该应成的正遍^④不依量成立、且自己也不承许，就必须回答“周遍不成（不周遍）”。^⑤

戊三、断诤

如果他说：以“以声作有法，应该是非所作性，因为是常的缘故”这个应成作有法，应该是不能以回答来驳倒的应成，因为是在安立自身之际的敌论者不能以回答来驳倒的应成的缘故。

[对此应该回答]不周遍。[但]因成立，因为承许“声是常”和“[声]是所作性”、且承许“若是常，一定是非所作性”的敌论者不能作符实的回答的缘故。[至于对他人的话]不能够

① 甘肃本 P179 此处作 bsal，当作 gsal 才是。

② thal chos

③ khas len 'gal ba

④ dngos khyab

⑤ 萨迦班智达主张将“周遍不成”再细分为“周遍不定”和“周遍相违（违遍）”二种。

承许的道理，已经在前面成立了。

再又，如果他说：以此等应成作有法，应该是似应成，因为是七种似应成之一的缘故。

[对此应该回答]不周遍。[如果回答因]不成，则[他将说:]以此等应成作有法，应该是七种似应成之一，因为是“因不成立”的应成的缘故。[对他人根本的主张]不能承许，因为是真应成的缘故。应该如此，因为是引自续的真应成的缘故。

再又，如果他说：以“以声作有法，应该是常，因为是眼识所取的缘故”这个应成作有法，应该是真应成，因为在承许“声是眼识所取”、承许“若是眼识所取，一定是常”、且虽然没有依量成立“声是无常”但承许“声是无常”的敌论者面前是真应成的缘故。

[对此应该回答]不周遍。[但]因成立，因为此等应成乃是对于该敌论者而言成为真应成、且该敌论者不能以回答来驳倒者的缘故。[对他人根本的主张]不能承许，因为是似应成的缘故^①。

再又，如果他说：以此等应成作有法，应该是成为“既是具有将其自身作为真应成的敌论者、又是将其自身作为真应成的敌论者对于其自身不能作符实的回答者”的共依的正确应成，因为是成为此等共依的应成的缘故。

[对此应该回答]不周遍。[但]因成立，因为它是成为此等共依者之一、且是应成语的缘故。

第一支因成立，因为此等应成，既是具有将其自身作为真应成的敌论者、又是将其自身作为真应成的敌论者对其自身不可以作符实回答者的缘故。

若承许前者（也即是承许“是成为此等共依的正确应成”），则以此等应成作有法，应该不是成为此等共依的正确应成语，因为是[成为]此等共依的似应成语的缘故。

丁二、附说立论者、敌论者、公证人三者的建立

分为二目：戊一、正说；戊二、辩论的建立。

戊一、正说

存在“立论者”的性相，因为“论对者^②之一、对安立理由作承许的补特伽罗”就是它的缘故。对此若作分类，共有二种，因为有“真立论者”^③及“似立论者”^④二者的缘故。

初者（真立论者）的性相存在，因为“立论者之一、对自己的安立理由作承许之义不能被他人破斥者”就是它的缘故。

次者（似立论者）的性相存在，因为“立论者之一，对自己的安立理由作承许之义可被他人破斥者”就是它的缘故。

“敌论者”的性相存在，因为“论对者之一，对表述破斥作承许的补特伽罗”就是它的缘故。若作分类，共有二种，因为有真和似[敌论者]二者的缘故。

“公证人”^⑤的性相存在，因为“从事裁决立论者及敌论者胜负的那部分（工作）的补特伽

① 从内容看，“真应成”和“似应成”二者应该是相违的。

② rgol ba, 此处只能译成“论对者”。

③ snga rgol yang dag

④ snga rgol ltar snang

⑤ 甘肃本P183此处作“初者”，和后面的性相表述不一致，今予以更正。

罗”就是它的缘故。若作分类，可有三种，因为有 1. 裁决证人^①；2. 随言证人^②；3. 惩罚证人^③三者的缘故。相依依次安立如下：

例如“持心公正地对辩论各各判别德失的补特伽罗”就是其一 [的相依]。

例如“持心公正、不裁决德失、各各无乱地讲述他们 [的言论] 的补特伽罗”就是其二 [的相依]。

例如，“在双方之中，对于优胜者给予褒扬，对于劣败者以斥责的方式使之放弃其宗义^④，如 [其] 对于 [其] 宗义由于贪著而不舍弃，则以驱逐出境等方式进行惩罚的补特伽罗”就是其三 [的相依]。

戊二、进行辩论的建立

分为三目：己一、辩论的安住之处为何（对什么展开辩论）；己二、如何辩论的方式；己三、完成辩论的果。

己一、辩论的安住之处为何

分为三种，因为有 1. 由经验^⑤而了解的现前分^⑥；2. 依于因（理由）而了解的隐蔽分^⑦；3. 依于信仰的因（理由）而了解的极隐蔽分^⑧这样三者的缘故。

对它们进行辩论的宗义也有三种，因为有 1. 对有执持为无的损减；2. 对无执持为有的增益；3. 对于有无，如其所应而作执持的中道的宗义^⑨这样三者的缘故。

在它们之中，抉择隐蔽分又分为二种，因为有能立^⑩（理由）及能破^⑪二者的缘故。

初者（能立）分为二种：因为有 1. 能够了解所立的“理由”^⑫，和 2. 将所立教导给他人的“成立语”^⑬二者的缘故。

次者能破也分为二种，因为有真、似 [能破] 二者的缘故。

存在其初者（真能破），因为以“在他人的心目之前安立理由（因）、论说随行随返之一、并对 [对方] 主张之义予以破斥的言辞”为例，就是它的缘故。

次者似能破分为三种，因为有 1. 没有因，[如] 万炮齐发 [的应成]；2. 没有周遍，[如] 无臂英雄 [的应成]；3. 没有后陈，[如] 孔雀克毒^⑭的应成这样三种的缘故。

① shan 'byed pa'i dpang bo

② rjes su brjod pa'i dpang bo

③ tshar gcod pa'i dpang bo

④ grub mtha'

⑤ 甘肃本 P184 此处作属格，当是具格。

⑥ mngon gyur

⑦ lkog gyur

⑧ shin tu lkog gyur

⑨ dbu ma'i grub mtha'，此处不一定能翻译为“中观宗”。因为即便如此翻译并解释为此系格鲁派立自为正的宗义，犹然未能解惑——因为根据格鲁派的看法，中观宗内还有许“诸法在名言中有自性的”的增益见的“自续中观师”。

⑩ sgrub byed

⑪ sun 'byin

⑫ 原文这里用的词是：gtan tshigs

⑬ sgrub ngag

⑭ 传说孔雀能以毒草为食，克化毒性后反令羽毛更丽。

己二、如何辩论的方式

分为二目，因为有“正说辩论方式^①”和“辩论方式的支分”二者的缘故。

庚一、正说辩论方式

存在“辩论方式”，因为“应该认定辩论的自性、为令[对方]理解之故必须熟习文辞、在以其证成之际应当思考其义等等”就是它的缘故。

庚二、辩论方式的支分

辩论方式的支分共有四支：辛一、提问与回答的方式；辛二、善巧辩论的因（“因果”的‘因’）及庄严之饰；辛三、辩论的心术；辛四、辩论的比喻。

辛一、提问与回答的方式

分为二目：“提问的方式”和“回答的方式”。

初者，在辩论之际有三类提问：1. 问差别的[所]依；2. 问其上的差别法；3. 问它的理由，有这样三种。

次者，回答的方式有三种，1. 一头[答]；2. 分别[答]；3. 平等安立[答]，有这样三种。

辛二、善巧辩论的因（“因果”的“因”）和庄严之饰

有善巧辩论的因以及庄严之饰，因为天赋的甚深智慧、对于声明和量学谙熟于心、对于自他的论典善加修学等等，乃是善巧辩论的因；在辩论之际，脸带笑容，使用具有意义、清楚柔顺的话、既无懈怠也无骄傲等等，就是庄严辩论的饰品的缘故。

辛三、辩论的心术

分为“恶劣的心术”及“优良的[心术]”二种。

欲令对方低下的嗔恚、欲使自己居高的贪婪、欲令放弃理路的欺诈等等，是恶劣的心术。欲求自己了悟的敬重、欲令对方消除邪见的悲心、欲向对方开示深法的慈心等等，是辩论的优良心术。

辛四、辩论之比喻

也分为“恶劣辩论的比喻”和“完美[辩论]的比喻”二种。

仓促用词，犹如敌人临头；面容变色，犹如兵刃出鞘；嚎叫刺耳，犹如罗刹来临等等，是恶劣辩论的比喻。

^① rtsod tshul

断除自他之痴，犹如剑轮；不被驳斥之风所动，犹如须弥；不昧于词、义，犹如能仁王（佛）子等等，是完美辩论的比喻。

己三、辩论的果

辩论的果，也分为“不美妙辩论之果”与“完美辩论之果”二种。

自己被烦恼扰乱心意、被百千万^①人讥毁、于他世感招不悦意的异熟等等，乃是不美妙辩论之果。由解证增长而令自之相续满足、美誉遍扬各方、将获护教法王[之位]等等，乃是完美辩论之果。

如此，在对上面所说的辩论的德失等等如实了知之后，若断除一切辩论过类，对于一切佛陀至言及其注释的完整词义，以破、立、辩论、抉择等方式生起定解，即住持佛教。而以欲使自己居高、欲令对方低下等等具有颠倒动机的方式进行破、立、辩论、抉择等事，则非但不成其为解脱之因，未来还将成为能令系缚于轮回之大因。因此诸欲求善乐者，在此等地方必须非常谨慎以求取舍无谬。

正如《正理庄严论》^②中所说：“由此，当知前说辩论诸过，断除辩论诸过，由对善逝至言之义行于破立而住持佛教；若以颠倒动机行于破立，则将成成为系缚于轮回之大因。故而诸欲求善乐者，于此等之处当行于谨慎也。”

丙三、讲解遣余^③、遮遣^④、成立^⑤的建立

分为三目：丁一、驳[他宗]；丁二、立[自宗]；丁三、断[诤]。

丁一、驳他宗

若有人说：若是“彼法的义自相的遣余”^⑥，都是“彼法的遣余”。

[为了破斥这个说法，则说]以“从不是觉知遮返”^⑦作有法，应该是“觉知的遣余”^⑧，因为是“觉知的义自相的遣余”的缘故——周遍[你]已经承许。

如果[对方抵抗说因]不成，则[说]以觉知作有法，“从不是你遮返”应该是“你的义自相的遣余”，因为你是容是之物^⑨的缘故。

若[对方]承许上面[的说法（从不是觉知遮返，是觉知的遣余）]，则[说]以它（“从不是觉知遮返”）作有法，应该是由分别心^⑩而增益，因为是觉知的遣余的缘故——此因[你]已经承许。

① 原文此处直译为：众多的数百。

② rigs rgyan, 僧成（根敦珠巴）大师所撰。

③ 分为三种：“义自相的遣余”和“觉知的遣余”（合称“非遮的遮他”）、“无遮的遣余”。

④ dgag pa, 分为“无遮”和“非遮”。

⑤ sgrub pa

⑥ chos de'i don rang mtshan gyi gzhan sel

⑦ blo ma yin pa las log pa, 是“非遮”，本书中也同时承许其是“物”。但在有的书中却安立其为“常”，参见毛尔盖·桑木旦的《因明学入门》之P163。blo有多种译法，本文通常使用“觉知”，其他译法有“心”、“慧”等等。

⑧ blo'i gzhan sel, 正好是三种遣余之一，也译作“心的遣余”、“心的遮他”、“心的排他”等等，它和“义总”是同义，它是由分别心增益的。这段辩论的关键在于：“觉知的遣余”恰好是一个有特殊解释的术语。

⑨ yin pa srid pa'i dngos po, 若某法A是物，且存在至少一个“是A”的法，A就称为“容是之物”。藏传因明中，有些法虽然是物，但并不是“容是之物”，如“瓶和柱二者”即是，因为没有有一个法可以既是瓶又是柱的缘故。

⑩ rtog pa, 指概念性的思维。

如果 [对方对此] 承许，则 [说] 以它作有法，应该不是由分别心而增益，因为既不是总相^①、也不是无的缘故。

如果 [对此对方抵抗说] 第一个 [因支] 不成（对方认为“不是总相”不成立），则 [说] 以它作有法，应该是总相，因为 [你说] 第一个 [因支] 不成立的缘故。

如果 [对方对此] 承许，则 [说] 以它作有法，应该不是总相，因为是自相^②的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成，则 [说] 以它作有法，应该如此（是自相），因为是“觉知的义自相的遣余”的缘故。

若有人说：若是“彼法的觉知的遣余”，都是“彼法的遣余”^③。

[为了破斥这个说法，则说] 以“在执持义自相的分别心中、以‘从不是义自相遮返’的方式而现起者”作有法，应该是义自相的遣余，因为是义自相的觉知的遣余的缘故——周遍 [你] 已经承许。

如果 [对方抵抗说因] 不成，则 [说] 应该如此，因为“在执瓶的分别心中、以‘从不是瓶遮返’的方式而现起者”，是“瓶的觉知的遣余”的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成，则 [说] 以瓶作有法，在执你的分别心中、以“从不是你遮返”的方式而现起者，应该是你的觉知的遣余，因为你是无我的缘故。

如果 [对方] 根本承许，则 [说] 以它（在执持义自相的分别心中、以“从不是义自相遮返”的方式而现起者）作有法，应该是自相，因为是义自相的遣余的缘故。

如果 [对方对此] 承许，则 [说] 以它作有法，应该不是自相，因为是共相的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成，则 [说] 以它作有法，应该如此（是共相），因为是常的缘故。

若有人说：若是“彼法的无遮的遣余”^④，都是“彼法的遣余”^⑤。

[为了破斥这个说法，则说] 以“义自相和非义自相的共依空”^⑥作有法，应该是“义自相的遣余”，因为是“义自相的无遮的遣余”的缘故——周遍 [你] 已经承许。

如果 [对方抵抗说因] 不成，则 [说] 以义自相作有法，“你和不是你的共依空”应该是“你的无遮的遣余”，因为你是无我的缘故。

若 [对方] 承许上面 [的说法]，则 [说] 以它作有法，应该不是“义自相的遣余”，因为是“无遮的遣余”的缘故。

若有人说：若是彼法的遣余，一定是彼法的三种遣余之一。

[为了破斥这个说法，则说] 以“从不是瓶遮返”作有法，应该是义自相的三种遣余之一，因为是义自相的遣余的缘故——周遍 [你] 已经承许。

如果 [对方抵抗说因] 不成，则 [说] 以它作有法，应该如此（是义自相的遣余），因为是瓶的义自相的遣余的缘故。

若 [对方] 根本承许，则 [说] 以“从不是瓶遮返”作有法，应该不是义自相的三种遣余之一，因为既不是义自相的义自相的遣余、也不是义自相的后二种遣余之一的缘故。

① spyi mtshan

② rang mtshan

③ 这里，“义自相的遣余”也恰好是一个自成一体的术语。

④ chos de' i med dgag gi gzhan sel

⑤ 关键也同样在于：“义自相的遣余”恰好是一个自成一体的术语。

⑥ 意思是：没有“义自相和不是义自相二者的共依”。

如果 [对方抵抗说] 第一个 [因支] 不成, 则 [说] 以“从不是瓶遮返”作有法, 应该不是义自相的义自相的遣余, 因为不是不相应行的缘故, 因为是物质^①的缘故。

如果 [对方抵抗说] 第二个 [因支] 不成, 则 [说] 以“从不是瓶遮返”作有法, 应该不是“义自相的觉知的遣余”和“义自相的无遮的遣余”二者的任何一种, 因为你是自相的缘故。

如果 [对方抵抗说] 不周遍, 则 [说] 应该存在周遍, 因为若是此二的任何一种, 就必须是由分别心而增益的缘故。

若有人说: 若有彼法的全部三种遣余, 则在彼法的遣余之中、彼法的义自相的遣余等等数量决定为三。

[为了破斥这个说法, 则说] 在义自相的遣余之中、^②义自相的义自相的遣余等等数量应该决定为三, 因为有义自相的全部三种遣余的缘故——周遍 [你] 已经承许。

如果 [对方抵抗说因] 不成, 则 [说] 应该如此, 因为义自相的三种遣余各自存在的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成, 则 [说] 应该如此, 因为“从不是义自相遮返”^③是“义自相的义自相的遣余”、“在执持义自相的分别心中、以‘从不是义自相遮返’的方式而现起者”是“义自相的觉知的遣余”、“义自相和非义自相的共依空”是“义自相的无遮的遣余”的缘故——因支各各易解。

若 [对方] 承许上面 [的说法 (在义自相的遣余之中、义自相的义自相的遣余等等数量决定为三)], 则 [说] 在义自相的遣余之中、义自相的义自相的遣余等等应该数量不决定为三, 因为若是义自相的三种遣余之一, 不一定是义自相的遣余的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成, 则 [说] 应该如此, 因为若是义自相的后二种遣余的任何一种, 就必须不是义自相的遣余的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成, 则 [说] 应该如此, 因为若是此二者的任何一种, 就必须不是义自相的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成, 则 [说] 应该如此, 因为若是此二者的任何一种, 就必须是共相的缘故。

若有人说: 如果没有你, 一定没有你的觉知的遣余。

[为了破斥这个说法, 则说] 以兔角作有法, 应该没有你的觉知的遣余, 因为没有你的缘故——周遍 [你] 已经承许。

如果 [对方] 承许, 则 [说] 以兔角作有法, 应该存在你的觉知的遣余, 因为“在执你的分别心中、以‘从不是你遮返’的方式而现起者”即是你的觉知的遣余的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成, 则 [说] 以它 (兔角) 作有法, 应该如此, 因为“在执你的分别心中、以‘从不是你遮返’的方式而现起者”是你的义总^④的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成, 则 [说] 以它作有法, 应该如此, 因为你是无我的缘故。

若有人说: 如果没有你, 一定没有你的无遮的遣余。

[为了破斥这个说法, 则说] 以兔角作有法, 应该没有你的无遮的遣余, 因为没有你的缘故

① bem po, 与“色法”同义。

② 甘肃本 P192 将本属于下文的一句话——“从不是义自相遮返”挪到了此处, 现在于两处都予以订正。

③ 此即甘肃本 P192 页位置印刷错误的那句话应该在的位置。

④ don spyi, 它和“觉知的遣余”是同义。

——周遍 [你] 已经承许。

如果 [对方] 承许，则 [说] 以免角作有法，应该存在“你的无遮的遣余”，因为“你和不是你的共依空”就是“你的无遮的遣余”的缘故，因为你是有和无之一的缘故。

若有人说：显现遮遣的行相^①者，是“遮遣”的性相。

[为了破斥这个说法，则说] 以比度^②作有法，应该是遮遣，因为是显现遮遣的行相者的缘故——周遍 [你] 已经承许。

如果 [对方抵抗说因] 不成，则 [说] 以它作有法，应该如此，因为乃是在显现“遮遣”的行相之后、对于“遮遣”新生、不欺狂的了别^③的缘故，

如果 [对方抵抗说因] 不成，则 [说] 以它作有法，应该是对于“遮遣”新生、不欺诳的了别，因为是直接了解“遮遣”的量的缘故。

周遍应该存在，因为“在显现出‘遮遣’的行相之后、对于‘遮遣’新生、不欺诳的了别”是直接了解“遮遣”的量的正确能立的缘故，因为正如“此故，由证知所量能作安立，即所量之自性”所说的缘故。

若 [对方] 承许上面 [的说法 (比度是遮遣)]，则 [说] 以比度作有法，应该不是遮遣，因为是成立的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成，则 [说] 以它作有法，应该如此 (是成立)，因为是与此有法为一的缘故。

对此，如果他说：若是比度，一定不是遮遣，因为比度不是遮遣的缘故。

[对此必须回答] 不周遍。

如果 [他的对方居然] 承许，则 [本方说] ^④以“从不是比度遮返”作有法，应该不是遮遣，因为是比度的缘故——周遍已经承许了。

如果 [对方抵抗说因] 不成，则 [本方说] 以它作有法，应该如此，因为是“从不是比度遮返”的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成，则 [本方说] “从不是比度遮返”，他应该是他自己，因为他存在的缘故^⑤。

若 [对方] 承许上面 [的说法 (“从不是比度遮返”不是遮遣)]，则 [本方说] 以“从不是比度遮返”作有法，应该是遮遣，因为是“非遮”^⑥的缘故。

① rnam pa

② rjes dpag, 译作“比度”。虽然同样站在经部宗的立场上来阐述因明，但是有的资料上说“比度”和“比量”(rjes dpag tshad ma)是同义，有的资料上则说“比量”必须是“比度”的第一刹那。前者如毛尔盖·桑木旦的《因明学入门》，后者如《宗义建立》。

③ gsar du mi slu ba'i rig pa, 是“量”的性相。其中 rig pa 一词本文译为“了别”，另外也有译作“明了”的，其同义词 gsal ba 通常也会被译作“明了”。但该词出现在 blo rig (心明学)之中时，blo 将被翻译为“心”而 rig 被翻译为“明”。

④ “他”安立了错误的周遍，他的“对方”在此承认了一个错误的周遍。于是“本方”作为旁观者出其过失。但在实际情况下这里所谓的“本方”也可能和“他”是同一个人，因为“他”安立这个错误的周遍可能只是引述对方的观点而已。译文中对每句话添加标注的立场只是一种参考，旨在容易理解理路。

⑤ 此宗之中，因为承许“从不是瓶遮返”是“瓶”、是“物”、是“从不是瓶遮返”，所以这里有可能使用这种因。但若是在把“从不是瓶遮返”安立为“常”，从而既不是“瓶”也不是“物”的那些札仓教程之中，就不会认可这个正因了。

⑥ ma yin dgag

如果[对方抵抗说因]不成,则[本方说]以它作有法,应该如此,因为是由诤自之语、在自之所遮^①的反面、引申成立“成为自所引申的其他法”的“非遮”的缘故。

如果[对方抵抗说因]不成,则[本方说]它应该如此,因为由“从不是比度遮返”之语、在直接破除了“从不是比度遮返”的所遮——“不是比度”之后、间接引申成立“成为自所引申的其他法”——“比度”的缘故。

如果[对方抵抗说因]不成,则[本方说]应该如此,因为是由此等言语直接破除了“从不是比度遮返”的所遮——“不是比度”、由它间接引申成立“成为自所引申的其他法”——“比度”的缘故。

如果[对方抵抗说]第一个[因支]不成立,则[本方说]应该如此,因为由此等言语直接破除了“不是比度”的缘故。

如果[对方抵抗说因]不成,则[本方说]以比度作有法,由“从不是你遮返”之语应该直接破除了“不是你”,因为你是“容是之物”的缘故。

如果[对方抵抗说]前面的第二个[因支]不成,则[本方说]由此等言语应该间接引申成立其他法——“比度”,因为由此等言语间接引申出“比度”的缘故,因为这是这般间接诤说的缘故。

如果[对方抵抗说因]不成,则[本方说]以比度作有法,通过“从不是你遮返”之语应该间接地诤说了你,因为你是“容是的成立”的缘故。

若有人说:在自己的实有名^②之后添缀否定词^③者,是“遮遣”的性相,

[为了破斥这个说法,则说]以“瓶被排除的地方”^④作有法,应该是(符合)该性相(是在自己的实有名之后添缀否定词),因为是其所表(是“遮遣”)的缘故。

如果[对方抵抗说因]不成,则[说]以它作有法,应该如此,因为是对自己的实有名添缀了否定词的缘故^⑤。

如果[对方抵抗说因]不成,则[说]以它作有法,应该如此,因为是对自己的实有名添缀了“瓶被排除”之词的缘故。

如果[对方]根本承许(认可“瓶被排除的地方”是在自己的实有名之后添缀否定词),则[说]所谓“地方”之词应该是否定词^⑥,因为“瓶被排除的地方”乃是在自己的实有名之后添缀否定词的缘故——此因明显^⑦。

如果[对方对此]承许,则[说]若是词,应该必须是否定词,因为[你]承许的缘故。

若有人说:对自己实有名的明文叙述^⑧添缀否定词的法,是“遮遣”的性相。

在对此引申过失之际,如果他(引申过失的第三方)说:

【以“法性”作有法,应该是(符合)该性相,因为是其所表(是遮遣)的缘故。

① dgag bya

② dngos ming, 命名方式之一。不待任何相似、相关的理由,最初只是随意给予名称、使能了别其为某一事物者。也译作“实名”。

③ dgag tshig

④ bum pas dag pa'i sa phyogs

⑤ 注意这里的“添缀”并不是在后添缀。

⑥ “地方”当然实际上并不是一个否定词,这里是出敌之过。

⑦ rtags dngos

⑧ tshig zin, 直接用语言文字叙明,从而否认其余事物者。如云:“现量者,谓离分别,无错乱之心。”此一明文叙述,可以排除或否认其为有分别寻思的错乱之心。

如果 [对方抵抗说因] 不成，则 [他说] 以它作有法，应该如此（是遮遣），因为对之平等安住的分别心乃是遮遣分别^①的缘故。

如果 [对方] 承许上面 [的说法]，则 [他说] “法性” 应该不是对自己实有名的明文叙述添缀否定词的法，因为所谓“法”之词也不是否定词、所谓“性”之词也不是否定词的缘故。】^②

[本方对他的论证的看法是:] 第二个 [因支] 不成，因为所谓“性”之词是否定词的缘故。

如果 [他抵抗说因] 不成，则 [本方说] 应该如此，因为在否定词之中，有 [说] “无” 词的否定词、[说] “空” 词的否定词、说“性”^③ 词的否定词等众多情形的缘故。

另外，[安立自宗:] 以“法性”作有法，应该是对自己实有名的明文叙述添缀否定词的法，因为说你的词是你的实有名，且说你的词是否定词的缘故。

如果 [对方抵抗说] 第一个 [因支] 不成，则 [说] 以它（法性）作有法，应该如此，因为你存在的缘故。

如果 [对方抵抗说] 第二个 [因支] 不成，则 [说] 以法性作有法，说你的词应该是否定词，因为执你的分别心是遮遣分别的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成，则 [说] 以它作有法，应该如此，因为你是遮遣的缘故。

若有人说：不成为“成立法”^④的法，是“遮遣”的性相。

[为了破斥这个说法，则说] 不是成立的法，应该是遮遣的性相，因此 [所安立的] 宗的缘故。

如果 [对方] 承许，则 [说] “不是常的法” 应该是“无常”的性相，因为 [你类似地] 承许的缘故。

[但对方其实] 不能承许，因为若是依量认定“不是常的法”的补特伽罗，必须是依量认定“无常”的补特伽罗的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成，则 [说] 应该如此，因为若是依量认定“声是‘不是常的法’”的补特伽罗，就必须是依量认定“声无常”的补特伽罗的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成，则 [说] 应该如此，因为“不是常”并非成立“声无常”的真因的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成，则容易 [回答]。

又有人说：觉知以直接断除自之所遮的方式而作了解者^⑤，是“遮遣”的性相。

[为了破斥这个说法，则说] 以“声无常”作有法，应该是所表（是“遮遣”），因为是（符合）该性相的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成，则 [说] 以它作有法，应该如此，因为是觉知以直接断除自之所遮——“声常”的方式而作了解者的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成，则 [说] 以所知作有法，声应该无常，因为是以觉知直接断除“声无常”的所遮——“声常”、且由觉知了解“声无常”的缘故。

① dgag rtog

② 以上是陈述第三方进行破斥的想法。

③ 藏文之中，“法性”的“性”这个字是“仅仅”、“本身”的意思。

④ sgrub chos

⑤ 和正确性相的区别在于：正确的性相之中说的是“执自的分别心”而不是泛泛的“觉知”。这个辩论之中，“声无常”依靠现识即可了解，故而是“成立”。

如果 [对方抵抗说] 第一个 [因支] 不成, 则 [说] 应该如此, 因为由觉知直接了解“声不是常”的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成, 则 [说] 应该如此, 因为依量直接了解“声不是常”的缘故。

如果 [对方抵抗说] 第二个 [因支] 不成, 则 [说] 应该是由觉知了解“声无常”, 因为“声无常”是觉知的境^①的缘故。这是因为“声无常”是能够作为觉知的境的缘故。

若 [对方] 根本承许 (认同“声无常”是遮遣), 则 [说] 以“声无常”作有法, 应该不是遮遣, 因为是成立的缘故。

若有人说: 遮遣之一, 由诠自之语在自之所遮的反面引申出其他法者^②, 是“非遮”的性相; 遮遣之一, 由诠自之语在自之所遮的反面不引申出其他法者, 是“无遮”的性相。

对此若有人说:

【以免角作有法, 应该不是 (符合) 第一个性相, 因为不是“非遮”的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成, 则 [他说] 以它作有法, 应该如此, 因为是无的缘故。

若 [对方] 承许上面 [的说法 (免角不符合第一个性相)], 则 [他说] 以免角作有法, 应该是由诠自之语在自之所遮的反面不引申出其他法者, 因为不是如此引申的缘故。】^③

[对此应该回答] 不周遍。

如果 [对方居然对此] 承许, 则 [他将可以说] 以它 (免角) 作有法, 你应该是遮遣。

自宗 [出敌宗] 的过失: 以“从不是无我遮返的无我”作有法, 应该是第一个所表 (是“非遮”), 因为是 (符合) 它的性相的缘故。

因和后陈二者都成立, 因为是由诠自之语引申遮遣成为自之所引的其他法的“无遮”的缘故^④。

应该如此, 因为即是此有法的缘故。

又若有人说: 遮遣之一, 由诠自之语在自之所遮的反面直接引申出其他法者^⑤, 是“非遮”的性相; 遮遣之一, 由诠自之语在自之所遮的反面不直接引申出其他法者, 是“无遮”的性相。

对此引申出过, 若有人说:

【以“肥胖的天授在白天不吃食物”作有法, 应该是由诠自之语在自之所遮的反面直接引申出其他法者, 因为是“非遮”的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成, 则 [他说] 以它作有法, 应该如此, 因为是遮遣之一, 且是物的缘故。】^⑥

[自宗的看法如下: 这个破法] 不合理, 因为它 (“肥胖的天授在白天不吃食物”) 是常的缘故。

[虽然上面的破法不合理, 但] 如果 [对方居然] 根本承许, 则 [他将可说] 此“肥胖的天授在白天不吃食物”之语, 应该是直接引申出“肥胖的天授在晚上吃食物”, 因为“肥胖的天授在白天不吃食物”是由诠自之语在自之所遮的反面直接引申出其他法者的缘故。

① yul

② 在正确的性相之中, 所引申出的其他法必须是“成立”。这里自宗出敌过失之际所用的有法“从不是无我遮返的无我”, 所引申的法是“无我”, “无我”不是“成立”而是“遮遣”。“从不是无我遮返的无我”本身是一“无遮”。

③ 以上是第三方尝试进行的错误破斥。

④ 这里的文字有些难解, 但其理路却是清楚的——因为“从不是无我遮返的无我”是“无遮”而不是“非遮”。

⑤ 在正确的性相之中, 不要求“直接引申出其他法”, 同时还要求引申出的法是“成立”。

⑥ 以上是第三方尝试进行的破斥。

如果 [对方] 承许，则 [他说] 如此之语应该直接诠说“肥胖的天授在晚上吃食物”，因为承许的缘故——但这个是不能承许的。

另外，[自宗看来] 你的性相应该不合理，因为存在一种“由诠自之语、在自之所遮的反面、间接引申成立成为自之所引的其他法者”的“非遮”的缘故^①。

如果 [对方反驳说因] 不成，则 [说] 应该如此，因为“遮遣由义显”之文的教义成立的缘故。

另外，以“从不是无我遮返的无我”作有法，应该是“非遮”，因为是遮遣之一、由诠自之语在自之所遮的反面直接引申出其他法的缘故^②。

第一支因成立，但 [对方并] 不能承许 [它是“非遮”]，因为 [它其实] 是“无遮”的缘故。

如果 [对方抵抗说] 第二个 [因支] 不成，则 [说] 以“从不是无我遮返的无我”作有法，应该如此，因为是由诠自之语在自之所遮——“不是无我”的反面直接引申出其他法的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成，则 [说] 以它作有法，应该如此，因为是由诠自之语在自之所遮——“不是无我”的反面直接引申出其他法——“无我”的缘故。

(i. 以下先证成此处的周遍:) 如果 [对方抵抗说] 不周遍，则 [说] 这里应该存在周遍，因为 [作为类比,] 如果“排除了瓶的地方”由诠自之语在自之所遮的反面直接引申出其他法——“地方”，则它必定都由诠自之语在自之所遮的反面直接引申出其他法的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成，则 [说] 应该如此，因为“排除了瓶的地方”是由诠自之语在自之所遮的反面直接引申出其他法的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成，则 [说] 以“排除了瓶的地方”作有法，应该如此，因为是“非遮”的缘故——[这一句的] 周遍回到 (参见) 根本的性相^③。

(ii. 回过头来证明因支:) 若 [对方抵抗说] 在 [前面回答] 不周遍处的根本因不成立，则 [说] “从不是无我遮返的无我”应该是由诠自之语、在自之所遮——“非无我”的反面直接引申出其他法，因为是由它破除了自之所遮——“非无我”，且由它直接引申出“无我”的缘故。

如果 [此处对方抵抗说] 第二个 [因支] 不成，则 [说] 它应该如此 (它直接引申出“无我”)，因为 [作为类比,] 由诠说“从不是瓶遮返的瓶”之语直接引申出“瓶”的缘故。

若有人说：遮遣之一，由诠自之语在自之所遮的反面引申成立其他的法者^④，是“非遮”的性相；遮遣之一，由诠自之语在自之所遮的反面不引申成立其他的法者，是“无遮”的性相。

[为了破斥这个说法，则说] 以“从不是瓶遮返”作有法，应是第一个性相的后面部分，因为是“非遮”的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成，则 [说] 以它作有法，应该如此，因为是遮遣和物的共依的缘故；这是因为是遮遣之一，且是物的缘故。

如果 [对方抵抗说] 后一个 [因支] 不成，则 [说] 以它作有法，应该如此，因为是瓶的缘故；这是因为是“从不是瓶遮返”的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成，则 [说] “从不是瓶遮返”，他应该是他自身，因为瓶是瓶的缘故。

若 [对方] 根本承许，则 [说] 以“从不是瓶遮返”作有法，应该由诠自之语诠说成立其他

① 此处明确提出还有“间接引申”的情况。

② 这段论证是为了表明引申出的法还必须是“成立”。

③ 这里的周遍是：若是“非遮”，就一定是“由诠自之语在自之所遮的反面直接引申出其他法”。这个周遍就自宗而言是不成立的，但对方给出的“非遮”的性相是这样的，这里只是引用对方承许的周遍而已。

④ 在正确的性相中，所引申成立的“法”还必须是“执自分别心的所量”。

的法，因为由诤自之语在自之所遮的反面诤说成立其他的法的缘故。

如果[对方抵抗说因]不成，则[说]以它作有法，应该如此，因为由诤自之语在自之所遮的反面引申成立其他的法的缘故——此因明显。

如果[对方对此]承许，则[说]如果诤说“瓶”，应该都是诤说“成立”，因为由诤瓶之语诤说成立其他的法的缘故^①——因已经承许。

如果[对方对此]承许，则[说]若是依量了解“瓶”的补特伽罗，应该必须是依量了解“成立”的补特伽罗，因为[你]承许的缘故。

[但对方其实]不能承许，因为存在必须安立“将‘瓶’指称为‘成立’”的正确的指称关联^②的补特伽罗的缘故。

(换一个方式来抛引出过:)另外，以“常和物二者空的瓶”^③作有法，应该由诤自之语在自之所遮的反面引申成立其他的法，因为是“非遮”的缘故；这是因为成为遮遣的物的缘故。

如果[对方]承许上面[的说法]，则[说]以此等瓶作有法，应该由诤自之语在自之所遮的反面不引申成立其他的法，因为由诤自之语不引申成立其他的法的缘故；这是因为由诤自之语不引申出“成立”的缘故。

如果[对方抵抗说因]不成，则[说]以它作有法，应该如此，因为由诤你之语不诤说“成立”的缘故。

对此，如果他说：以“常和物二者空的瓶”作有法，应该由诤自之语引申成立其他的法，因为由诤自之语引申成立成为自之所引的其他法^④的缘故。

[对此应当回答]不周遍。如果这样，就对他本人说：以“常和物二者空的瓶”作有法，应该由诤你之语诤说无我，因为由诤你之语诤说成为自之所引的无我的缘故——周遍已经承许。

如果[他抵抗说因]不成，则[说]以“常和物二者空的瓶”作有法，应该由诤你之语诤说成为自之所引的无我，因为由诤你之语诤说成为自之所诤的无我的缘故。

如果[他抵抗说因]不成，则[说]以它作有法，应该如此，因为存在诤你之语的缘故。

如果[他]承许上面[的说法]，则[说]若是能诤之语^⑤，应该都诤说“无我”，因为[你如此]承许的缘故。

[但他其实]不能承许，因为存在不诤说“无我”的能诤之语的缘故。

如果[他抵抗说因]不成，则[说]应该如此，因为存在未依量认定“无我”的补特伽罗的缘故。

再又，如果他说：如果你是你自身，则“从不是你遮返”应该都是“从不是你遮返”，因为如果瓶是瓶、则“从不是瓶遮返”必须是“从不是瓶遮返”的缘故^⑥。

[对此应该回答]不周遍。

如果[他的对方对此居然]承许，则[本方将说]以“成为成立的瓶”作有法，“从不是你遮返”应该是“从不是你遮返”^⑦，因为你是你自身的缘故——周遍已经承许。

① 这里的周遍有些费解。

② mtshan sbyor，通过某个相依为例，使人了悟某一特性相和所表之间的关系。现翻译为“指称关联”。

③ 意思是：不是“常与物二者”的瓶。

④ 这里所谓“成为自之所引”未见解释，故而费解。

⑤ rjod byed kyi sgra，也译作“能诤之声”。

⑥ 此宗虽然承许“从不是瓶遮返”是“从不是瓶遮返”，但不承许一切“从不是你遮返”都是“从不是你遮返”。

⑦ 甘肃本 P206 此处少了一个否定词，译文里面予以修正。

如果 [对方抵抗说因] 不成，则 [本方将说] 以“成为成立的瓶”作有法，应该是“成为成立的瓶”，因为同是“成立”与“瓶”二者的缘故。

如果 [对方] 根本承许，则 [本方将说] 以“从不是‘成为成立的瓶’遮返”作有法，应该不是“从不是‘成为成立的瓶’遮返”，因为不是“成为成立的瓶”的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成，则 [本方将说] 以它作有法，应该如此，因为是“成为遮遣的瓶”的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成，则 [本方将说] 以“从不是‘成为成立的瓶’遮返”作有法，应该是“成为遮遣的瓶”，因为同是“遮遣”和“瓶”二者的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成，则 [本方将说] 它应该如此，因为“从不是瓶遮返”同是“遮遣”和“瓶”二者的缘故。

若对前面的性相抛引过失的某人说：以“柱与瓶的任何一种，且不是瓶”作有法，应该是非遮，因为是遮止之一，且由诤自之语在自之所遮的反面引申成立其他的法的缘故。

如果 [对方说因] 不成，则 [此人说] “柱与瓶的任何一种，且不是瓶”，应该是由诤自之语在自之所遮的反面引申成立其他的法，因为“柱与瓶二者”是有，且“刹帝利种姓与婆罗门种姓的任何一种，且不是刹帝利种姓”是由诤自之语在自之所遮的反面引申成立其他的法的缘故。

如果 [对方说因] 不成，则 [此人说] 应该如此，因为以所谓“刹帝利种姓与婆罗门种姓的任何一种，且不是刹帝利种姓”之语、在“刹帝利种姓”的反面引申出“婆罗门种姓”，且“婆罗门种姓”是成立的缘故。

[对此应该回答] 不周遍。[但] 第一支因成立，因为它（此语）通过情势之力引申出“婆罗门种姓”的缘故；这是因为由将一事认定为“刹帝利种姓与婆罗门种姓的任何一种”，且排除“刹帝利种姓”，就能够通过情势之力认定“是婆罗门种姓”的缘故。

如果 [对方] 根本承许（也就是认为其是“非遮”），则 [此人说] 以它作有法，应该不是如此，因为是无遮的缘故。

如果 [对方说因] 不成，若 [此人说] 以“是柱与瓶任何一种的瓶”作有法，“不是你”^① 应该是无遮，因为“不是你”是有，而你是成立的缘故；[对此应该回答] 不周遍。

若有人说：在“非遮的遣余”^② 之中、有“义自相的遣余”和“觉知的遣余”二者。既是“非遮的遣余”、又是“能发挥功用者”^③ 的共依，即是“义自相的遣余”的性相。

[为了破斥这个说法，则说] 以“既是非遮的遣余、又是能发挥功用者的共依”作有法，你应该不被“说无体性的应成师”^④ 所主张，因为你是“义自相的遣余”的性相的缘故。

如果 [对方抵抗说] 不周遍，则 [说] 此中应该存在周遍，因为若是“义自相的遣余”的性相，你必须不被“说无体性的应成师”所主张的缘故。

如果 [对方] 根本承许，则 [说] “说无体性的应成师”应该承认“既是非遮的遣余，又是

① 这里指的应该仍然是“是柱与瓶的任何一种，且不是瓶”，在这种解释下，“不是你”并不否定前面的“是柱与瓶的任何一种”。

② ma yin dgag gi gzhan sel

③ 在正确的性相中，对应的表述是“胜义地能发挥功用者”。应成师认可瓶等物“能发挥功用”，但不认可其“胜义地能发挥功用”，因为应成师认为一切法无论就世俗还是就胜义而言都无自相、无自性。因此，合理的“义自相的遣余”的性相，必须安立得不被应成师所主张才对。

④ ngo bo nyid med par smra ba'i thal 'gyur ba

能发挥功用者的共依”，因为他把“常与物二者空的瓶”^①承认为这样的共依的缘故；这是因为他既把“常与物二者空的瓶”承认为非遮的遣余、他又把“常与物二者空的瓶”承认为能发挥功用者的缘故。

丁二、立自宗

“遮遣”与“遣余”二者，是以“所作性”与“无常”[二者]为例的同义。以此作为基础，分为“讲解性相”和“讲解分类”二目。

首先（讲解性相）：“执自的分别心以直接断除所遮的方式而了解者”，是“自身是遮遣”的性相。或者，“执自的分别心以断除自之所遮的方式而直接了解者”，是“自身是遮遣”的性相。

其次（讲解分类）：若对“遣余”进行分类，有“非遮的遣余”和“无遮的遣余”二种。它们各自的性相如下：

1. 既是存在着“既是由诠自之语在自之所遮的反面引申出执自分别心的所量、又是成立的共依”、又是遮遣，缘到这样的共依，即是“自身是非遮的遣余”的性相。

“非遮的遣余”与“非遮”二者是同义。

在“非遮的遣余”之中，有“义自相的遣余”和“觉知的遣余”二种。它们各自的性相如下：

1.1 既是“非遮的遣余”，又是“胜义地能发挥功用者”，缘到这样的共依，即是“义自相的遣余”的性相。其相依，例如“从不是瓶遮返”^②。

1.2 既是“非遮的遣余”，又是“由分别心而增益者”的共依，即是“觉知的遣余”的性相。

若对“非遮”进行分类，共有四种：1. 由诠自之语直接引申成立成为自之所引的其他法的非遮；2. 由诠自之语间接引申成立成为自之所引的其他法的非遮；3. 由诠自之语直接、间接二者俱全地引申成立成为自之所引的其他法的非遮；4. 由诠自之语凭借情势之力引申成立成为自之所引的其他法的非遮。

相依依次如下：

“依量未缘到瓶的地方”和“没有山的平原”二者，是其一的相依。

“从不是瓶遮返”和“肥胖的天授在白天不吃食物”二者，是其二的相依。

“在白天不吃食物的肥胖的天授，并不消瘦地存在”，是其三的相依。

“国王义成^③是刹帝利种姓及婆罗门种姓的任何一种，且不是婆罗门种姓”，是其四的相依。

既是“瓶的非遮的遣余”、又是“由分别心而增益者”的共依，即是“瓶的觉知的遣余”的性相。其相依，例如“在执瓶分别心中、以‘从不是瓶遮返’的方式而现起者”以及“在分别心中、以‘从不是瓶遮返’的方式而现起者”。

2. 既是不存在“既是由诠自之语在自之所遮的反面引申出执自分别心的所量、又是成立的共依”，又是遮遣，缘到这样的共依，即是“自身是无遮的遣余”性相。其相依，例如“瓶和不是瓶的共依空”。

“无遮”和“无遮的遣余”二者是同义。

^① 甘肃本 P208 此处作 rtags dngos gnyis，应该是 rtag dngos gnyis。

^② 甘肃本 P210 此处作“从是瓶遮返”，显然错了。

^③ “义成”是国王的名字。

若对“无遮”进行分类，有“自之所遮在所知之中可能〔存在〕的无遮”^①和“自之所遮在所知之中不可能〔存在〕的无遮”^②二者。

此二者各自的相依存在，因为“没有瓶”和“没有物”二者乃是初者，补特伽罗无我是次者的缘故。

2.1 前者的理由如下：“没有瓶”应该是“自之所遮在所知之中可能〔存在〕的无遮”，因为“有瓶”是“没有瓶”的所遮、“有瓶”在所知之中可能〔存在〕的缘故。

如果〔对方说〕第一个〔因支〕不成，则〔说〕应该如此，因为在用诤说“没有瓶”的语言直接破除了“没有瓶”的所遮——“有瓶”之后、直接诤说了“没有瓶”的缘故；这是因为在用诤说“从不是瓶遮返”的语言直接破除了“从不是瓶遮返”的所遮——“不是瓶”之后、直接诤说了“从不是瓶遮返”的缘故；这是因为在用所谓“不是瓶”的话语直接破除了它的所遮——“瓶”之后、直接诤说了“不是瓶”的缘故；这是因为用此等话语（“不是瓶”）直接破除了“瓶”、并由此直接诤说了“不是瓶”的缘故。

如果〔对方说〕第一个〔因支〕不成，则〔说〕以瓶作有法，应该用“不是你”的话语直接破除了你，因为你是物的缘故。

如果〔对方说〕第二个〔因支〕不成，则〔说〕以“不是瓶”作有法，应该用所谓“你”的话语直接诤说了你，因为你是无我的缘故。

由此，对于“没有物”等等同理推知。

2.2 “没有兔角”是其二（自之所遮在所知之中不可能〔存在〕的无遮）的理由如下：“没有兔角”应该是自之所遮在所知之中可能〔存在〕的无遮，因为“有兔角”是“没有兔角”的所遮、“有兔角”在所知之中不可能〔存在〕的缘故。

如果〔对方说〕第一个〔因支〕不成，则〔说〕以兔角作有法，“有你”应该是“没有你”的所遮，因为你是肯定没有的缘故。

丁三、断净

如果〔有人〕说：【以“声不是常”作有法，应该是由执自的分别心以直接断除自之所遮的方式而了解者，因为是“遮遣”的缘故。

如果〔此人的对方抵抗说因〕不成，则〔此人说〕以它作有法，应该如此，因为是遣余的缘故。

如果〔对方抵抗说因〕不成，则〔此人说〕它应该如此，因为“不是常”是遣余的缘故。

如果〔对方〕承许上面〔的说法〕，则〔此人又说〕“声不是常”作有法，应该由执自的分别心直接断除自之所遮，因为〔你〕承许的缘故。

如果〔对方〕承许，则〔此人说〕以它作有法，应该由诤自之语直接破除自之所遮，因为〔你〕承许的缘故。】

〔对此应该回答〕这里不周遍^③。

如果〔对方居然对此〕承许，则〔本方说〕所谓“声不是常”的言语应该直接损害“声常”，

① rang gi dgag bya shes bya la srid pa'i med dgag

② rang gi dgag bya shes bya la mi srid pa'i med dgag

③ 自宗的看法：执自的分别心可以直接断除自之所遮，但诤自之语不直接破除自之所遮。

因为它直接损害“声不是常”的所遮的缘故——因[你]已经承许。

如果[对方对此]承许，则[本方说]对于了解“声不是常”的物力比量^①的境的反面，纯正教言应该成为能作损害者，因为对于“声常”，开示“声不是常”的教言成为能作损害者的缘故。

如果[对方抵抗说因]不成，则[本方说]应该如此，因为对于“声常”，诤说“声不是常”的言语成为能作损害者的缘故。

如果[对方抵抗说因]不成，则[本方说]应该如此，因为这个所谓“声不是常”的言语，直接损害“声常”的缘故——因[你]已经承许。

如果[对方]根本承许，则[本方说]对于了解“声不是常”的物力比量的境，教言应该成为正确的能立，因为[你]根本承许的缘故。

[但对方其实]不能承许，因为《释量论》中所说“于比量之境，非许词即量”之义已经成立的缘故。

另外，[本方认为]了解“声不是常”的分别心应该直接破除了“声常”，因为了解“声不是常”的比量直接破除了“声常”的缘故。

如果[对方抵抗说因]不成，则[说]应该如此，因为了解“声不是常”的比量，是直接了解“声不是常”的量的缘故。

如果[对方]承许上说（认可了解“声不是常”的分别心直接破除了“声常”），则[说]了解“声不是常”的分别心应该直接损害“声常”，因为它直接破除了“声常”的缘故。

如果[对方]承许（认可了解“声不是常”的分别心直接损害“声常”），那么假如[本方说:]“声不是常”的言语应该直接损害“声常”，因为[你]承许的缘故，[对方这时应该回答]不周遍。

如果[对方对这个周遍居然]承许，则前面已经成立[破此周遍的方法]。

若有人说：以瓶作有法，应该不是成立，因为是遮遣的缘故。

如果[对方说因]不成，则[此人说]以它作有法，应该是遮遣，因为是遣余的缘故。

如果[对方说因]不成，则[此人说]以它作有法，应该如此，因为执你的分别心是遣余的有境^②的缘故。

如果[对方说因]不成，则[此人说]以瓶作有法，应该如此，因为存在“既是执你的分别心的境，又是遣余”的共依的缘故。

[对此应该回答]不周遍。

如果[对方错误地回答因]不成，则[此人将说]以它（瓶）作有法，应该如此（存在“既是执你的分别心的境，又是遣余”的共依），因为“从不是你遮返”，乃是“既是执你的分别心的境，又是遣余”的共依的缘故；这是因为你是容是的所知的缘故。

对于上面的不周遍之处，[对方应该反击说]以免角作有法，应该是遮遣，因为执你的分别心是遮遣的有境的缘故。

如果[此人抵抗说因]不成，则[对方说]以它作有法，应该如此（执你的分别心是遮遣的有境），因为存在“既是执你的分别心^③的境、又是遮遣”的共依的缘故——周遍已经承许^④。

如果[此人抵抗说因]不成，则[对方说]以它作有法，应该如此，“从不是‘你的义总’

① dngos stobs rjes dpag

② yul can

③ 甘肃本 P216 此处误作 ldog pa，应该是 rtog pa。

④ 这个周遍本身是不成立的，但这里正好用来引申出过。

遮返”即是这种共依的缘故；这是因为你是无我的缘故。

如果他说：在遣余之中应该没有“义自相的遣余”、“觉知的遣余”和“无遮的遣余”全部三种，因为没有义自相的遣余的缘故；这是因为若是遣余，一定是觉知的遣余；这是因为若是物质，就一定不是觉知的遣余的缘故。

这个[说法]应该不合理，因为若对遣余进行分类，有“非遮的遣余”和“无遮的遣余”二种，且确定在“非遮的遣余”之中，“觉知的遣余”和“义自相的遣余”数量为二的缘故。因已在前面成立了。

如果他又说：补特伽罗我应该存在，因为它是遮遣的缘故。

如果[对方说因]不成，则[他说]它应该如此，因为执“补特伽罗我”的分别心是遮遣分别的缘故。

[对此应该回答]不周遍^①，对于这个明文叙述必须辨析。

如果[对方居然回答因]不成，则[他说]以补特伽罗我作有法，执你的分别心应该是遮遣分别，因为执你的分别心是显现作为自境的遮遣的行相的耽著识^②的缘故。

如果[对方说因]不成，则[他说]以它作有法，应该如此，因为你是决定无的缘故。

如果[对方]承许上面[的说法]，则[本方说]补特伽罗我应该没有，因为补特伽罗我是无的缘故。

对此，如果他又说：“我”应该没有，因为是无我的缘故。

[对此应该回答]不周遍。

如果[他的对方错误地说因]不成，则[他将说]应该如此（是无我），因为是无事的缘故；这是因为是常的缘故。

如果[对方]根本承许（承许我没有），则[本方说]我应该有，因为吾^③存在的缘故；这是因为补特伽罗存在的缘故。

对此，如果他说：“在执瓶分别心中、以‘从不是瓶遮返’的方式现起者”，应该不是瓶的觉知的遣余^④，因为“在执瓶分别心中、以‘从不是瓶遮返’的方式现起者”不是遣余的缘故；这是因为它无的缘故。

如果[对方说因]不成，则[他说]应该如此，因为不在执瓶分别心中^⑤以“从不是瓶遮返”的方式而现起的缘故。

如果[对方抵抗说因]不成，则[他说]应该如此，因为在执瓶分别心中、“从不是瓶遮返”不现起的缘故。

[对此应该回答]不周遍。

如果[对方错误地回答因]不成（即认为在执瓶分别心中，“从不是瓶遮返”现起），则[他说]以“从不是瓶遮返”作有法，在执瓶分别心中应该现起你的行相，因为[你]已承许的缘故。

若[对方]承许，则[他说]以瓶作有法，执你的分别心应该是现起作为自境的遮遣的行相

① 就算“执它的分别心”是遮遣分别，它也不一定是遮遣。从下文看，若“它是有，且执它的分别心是遮遣分别”，它才是遮遣。

② zhen rig

③ nga，人称代词“我”。这里为了和“无我”的“我”bdag区分开来，翻译为“吾”。

④ 这句话是错的。另外，“在执瓶分别心中、以‘从不是瓶遮返’的方式现起者”并不是“在执瓶分别心中、以‘从不是瓶遮返’的方式现起者”，但它既是“瓶的义总”，也是“瓶的觉知的遣余”。

⑤ 甘肃本P217中此处误作从格。

的耽著识，因为执你的分别心是现起作为自境的“从不是瓶遮返”的行相的耽著识的缘故——此因已承许。

如果[对方]承许，则[他说]以瓶作有法，你应该是遮遣，因为你是有、执你的分别心是遮遣分别的缘故——此因已承许。

[但对方对此其实]不能承许，因为是成立的缘故。

对此，如果他说：“在执兔角的分别心中、以‘从不是兔角遮返’的方式现起者”应该不是“兔角的觉知的遣余”，因为没有“兔角的觉知的遣余”的缘故；这是因为没有“兔角的觉知”的缘故。

[对此应该回答]不周遍。

如果[对方错误地回答因]不成，则[他说]应该如此，因为没有兔角的缘故。

如果[对方]对上面[的说法]作承许，则[本方说]以它（兔角）作有法，“在执你的分别心中、以‘从不是你遮返’的方式而现起者”应该是“你的觉知的遣余”，因为“在执你的分别心中、以‘从不是你遮返’的方式而现起者”是你的义总的缘故。

若有人说：应该存在它（兔角）的遣余，因为存在它（兔角）的觉知的遣余的缘故。

如果[对方]承许，则[他说]应该存在无的遣余，因为存在兔角的遣余的缘故。

如果[对方]承许，则[他说]“无和不是无的共依空”应该是无的遣余，因为你已承许的缘故。

如果[对方]承许，则[他说]以它（无和不是无的共依空）作有法，应该不是无的遣余，因为是有的遣余的缘故。

如果[对方说因]不成，则[他说]以它作有法，应该如此，因为同是“有”和“遣余”二者的缘故。

[对此应该回答]不周遍。

如果[对方错误地回答因]不成，则[他说]以它作有法，应该如此，因为是遣余的缘故；这是因为是无的无遮的遣余故。

如果[对方抵抗说因]不成，则[他说]以无作有法，“你和不是你的共依空”应该是你的无遮的遣余，因为你是无我的缘故。

对于“存在无的遣余”的言说方式，必须分析。

如果又有人说：“从不是‘柱与瓶二者’遮返”应该是“柱与瓶二者”的义自相的遣余^①，因为“从不是柱遮返”是柱的义自相的遣余、“从不是瓶遮返”是瓶的义自相的遣余的缘故。

[对此应该回答]不周遍。

如果[他的对方错误地回答]第一个[因支]不成，则[他说]以柱作有法，“从不是你遮返”应该是你的义自相的遣余，因为你是容是之物的缘故。对于第二支因也可同理推知。

如果[对方]对上面[的说法]作承许，则[本方说]以“从不是‘柱与瓶二者’遮返”作有法，应该不是它的义自相的遣余，因为你不是义自相的遣余；这是因为你没有的缘故。

如果[对方抵抗说因]不成，则[本方说]以“柱与瓶二者”作有法，应该没有“从不是你遮返”，因为没有“是你者”^②的缘故。

^① 它并不是“柱与瓶二者”的义自相的遣余，下详。

^② khyod kyi yin pa，直译为“你的”。因为没有“是你者”，所以若再从包括一切法的“不是你”遮返，则将无一法可以安立。

如果 [对方抵抗说因] 不成，则 [本方说] 以“柱与瓶二者”作有法，应该没有“是你者”，因为你是不可容是的所知的缘故。

另外如果 [他说] “从不是‘柱与瓶二者’遮返”，应该是“柱与瓶二者”的义自相的遗余，因为“‘常与物二者’空的‘柱与瓶二者’”是“柱与瓶二者”的义自相的遗余的缘故。

[对此应该回答] 不周遍。

如果 [对方错误地回答因] 不成，则 [他说] 以“柱与瓶二者”作有法，“‘常与物二者’空的你”应该是你的义自相的遗余，因为你是不可容是的物的缘故。

对此如果他说：以“‘常与物二者’空的‘柱与瓶二者’”作有法，你应该不是“不可容是之物”，因为你是“容是之物”的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成，则 [他说] 以它作有法，应该如此，因为是柱的义自相的遗余的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成，则 [他说] 以它作有法，应该如此，因为是“柱与瓶全部二者”的义自相的遗余的缘故。

[对此应该回答] 不周遍^①。

如果 [对方错误地回答因] 不成，则 [他说] 以它作有法，应该如此，因为是“柱与瓶二者”的义自相的遗余的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成，则 [他说] 它应该如此，因为“柱与瓶二者”的义自相的遗余存在的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成，则 [他说] 以“柱与瓶二者”作有法，应该存在你的义自相的遗余，因为你是物的缘故。

由上所述，对于遗余的建立获得决定是有必要的，因为是为了理解“若是证悟补特伽罗无我的比量的直接的所量，都是无遮，但必须不是非遮及成立的任何一种”的缘故。

丙四、讲解“遮遣趋入”和“成立趋入”的建立

丁一、驳他宗

若有人说：对自境析为支分而趋入的了别^②，是“遮遣趋入”的性相；对自境不析为支分的了别，是“成立趋入”的性相。

对其前者 [作破斥]，[说] 以论说“瓶”的语言作有法，应该是（符合）其性相，因为是其所表（遮遣趋入）的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成，则 [说] 以它作有法，应该如此（是遮遣趋入），因为是能论之语的缘故；这是因为是此有法的缘故。

如果 [对方] 根本承许，则 [说] 以论说“瓶”的语言作有法，应该不是对自境析为支分而趋入的了别，因为不是了别的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成，则 [说] 以它作有法，应该如此（不是了别），因为是物质的缘故。

^① 此因已经在上面一段辩论里面成立了。

^② 正确的性相之中，并不限定必须是“了别”。

对其次者 [作破斥], [说] 以圣者佛陀作有法, 应该是 (符合) 其性相 (对自境不析为支分的了别), 因为是其所表 (成立趋入) 的缘故。

如果 [对方抵抗说因] 不成, 则 [说] 以它作有法, 应该如此 (是成立趋入), 因为成立趋入的士夫的缘故; 这是因为是此有法的缘故。

如果 [对方] 根本承许, 则 [说] 以其作有法, 应该不是对自境不析为支分而趋入的了别, 因为不是了别的缘故; 这是因为不是识^①的缘故; 这是因为是不相应行的缘故; 这是因为与它们为一的缘故。

另外, [有人说:] 对自境析为支分而趋入的了别^②, 是“遮遣趋入的觉知”^③的性相; 对自境不析为支分地趋入的了别, 是“成立趋入的觉知”^④的性相。

若有人对此引申过失说: 以分别心作有法, 应该是 (符合) 初者的性相 (对自境析为支分而趋入的了别), 因为是其所表 (遮遣趋入的觉知) 的缘故。

如果 [其对方抵抗说因] 不成, 则 [此人说] 以分别心作有法, 应该是遮遣趋入的觉知, 因为是分别心的缘故。

如果 [对方] 根本承许, 则 [此人说] 以分别心作有法, 应该是对自境析为支分而趋入的了别, 因为 [你] 承许的缘故。

如果 [对方] 承许, 则 [此人说] 以分别心作有法, 应该是对某些自境趋入、对某些自境不趋入, 因为是对自境析为支分而趋入的缘故。

[对此应该回答] 不周遍。

如果 [对方对这一步论证错误地] 承许, 则 [此人将说] 以分别心作有法, 应该是对某些自境不趋入, 因为 [你] 承许的缘故。

但对此 [其实] 不能承许, 因为若是成事, 就一定是你的境的缘故。

对前面的不周遍之处, [对方应当反击此人说] 对自境析为支分而趋入的了别, 他应该是他本身, 因为他存在的缘故。

如果 [此人] 承许, 则 [说] 以它 (对自境析为支分而趋入的了别) 作有法, 应该是对自境析为支分而趋入, 因为 [你] 承许的缘故。

如果 [此人] 承许, 则 [说] 以它作有法, 应该是对某些自境趋入, 对某些 [自境] 不趋入, 因为是对自境析为支分而趋入的缘故——周遍 [你] 已承许。

如果 [此人] 承许, 则 [说] 以它作有法, 应该对某些自境不趋入, 因为 [你] 承许的缘故。

如果 [此人] 承许, 则 [说] 以它作有法, 应该不是对某些自境不趋入, 因为若是成事, 就必须是你的境的缘故。

如果 [此人抵抗说因] 不成, 则 [说] 应该如此, 因为你是有, 且若是成事, 就必须是分别心的境的缘故。

若有人说: 声分别^⑤是遮遣趋入。

① shes pa

② 这个性相是正确的。

③ sel 'jug gi blo

④ sgrub 'jug gi blo

⑤ sgra rtog

[为了破斥这个说法，则说]它应该不是如此，因为“声”不是“遮遣趋入的语”^①的缘故。

如果[他说因]不成，则[说]应该如此，因为此“声”并非“能诠之语”的缘故。

如果[对方抵抗说因]不成，则[说]应该如此，因为“水声”[也]是“声”的缘故。

若有人说：若是直接了解色^②的有境，就必须是成立趋入；若是以义总的方式了解色的有境，就必须是遮遣趋入。

对于第一种说法[进行破斥说]：以异生^③作有法，应该如此（是成立趋入），因为如此（是直接了解色的有境）的缘故。

如果[对方抵抗说因]不成，则[说]以它作有法，应该如此，因为你是通过执色的现识^④来直接了解色法的有境的缘故。

如果[对方]根本承许（异生是成立趋入），则[说]以它作有法，应该不是如此（成立趋入），因为是遮遣趋入的缘故；这是因为是通过义总的方式^⑤了解色的有境的缘故；这是因为你是通过执色分别心的方式来了解色的具境的缘故。

丁二、立自宗

因此，在安立自宗之中，分为此二者（“遮遣趋入”与“成立趋入”）各自的“性相”、“分类”和“断诤”三目。

戊一、讲解遮遣趋入^⑥

对自境析为支分而趋入者，是“遮遣趋入”的性相。

对此若作分类，有“遮遣趋入的语（声）”、“遮遣趋入的觉知”、“它（遮遣趋入）的士夫”^⑦三者。

其一（遮遣趋入的语）又分为“性相”和“分类”二目。

对自境析为支分而趋入的所闻，是“遮遣趋入的语”的性相。

对此若作分类，有“符实的彼语（符实的遮遣趋入的语）”和“不符实的彼语（不符实的遮遣趋入的语）”二者。

符实的、对自境析为支分而趋入的所闻，是前者的性相。其相依，例如所谓“瓶”这个言语。

不符实的此等的所闻，是次者的性相。其相依，例如所谓“兔角”这个言语。

“遮遣趋入的语”与“能诠之语”二者是同义。

“符实的彼语”与“符实的能诠之语”二者是同义。“不符实的彼语”与“不符实的能诠之语”二者是同义。

[其二]遮遣趋入的觉知，分为“性相”和“分类”二目

① sel 'jug gi sgra

② gzugs, 其意为“(色处的)色”或“色法”，但两者并不等同。注意这个词不是指“颜色”(kha dog)。

③ so so' i skye bo, 不是圣者的补特伽罗。

④ mngon sum, 或译“现前”。它不一定是“现量”，因为可能是“再决识”。

⑤ 甘肃本 P224 此处误作属格。

⑥ 原文之中并没有直接出现这个科判，这个是译者根据内容添加的。

⑦ sel 'jug gi skyes bu

对自境析为支分而趋入的了别，是“遮遣趋入的觉知”的性相，它与“分别心”二者是同义。

对此若作分类，有“符实的彼觉知（符实的遮遣趋入的觉知）”和“不符实的彼觉知（不符实的遮遣趋入的觉知）”二目。

符实的、对自境析为支分而趋入的了别，是“符实的它”（符实的遮遣趋入的觉知）的性相。它与“符实分别心”二者是同义。其相依例如“执瓶的分别心”。

不符实的、对自境析为支分而趋入的了别，是次者（不符实的遮遣趋入的觉知）的性相。它与“不符实分别心”二者是同义。其相依例如“执兔角的分别心”。

〔其三〕对自境析为支分而趋入的士夫，是“遮遣趋入的补特伽罗”的性相。其相依例如“观现世”（凡夫）。

戊二、讲解成立趋入

对自境不析为支分而趋入者，是它（成立趋入）的性相。对此若作分类，有“它（成立趋入）的觉知”，“它（成立趋入）的士夫”二种。

其一（成立趋入的觉知）分为“性相”和“分类”二目。

对自境不析为支分而趋入的了别，是它（成立趋入的觉知）的性相。对此若作分类，有“符实的彼觉知”和“不符实的彼觉知”二种。

符实的、对自境不析为支分而趋入的了别，是前者（符实的成立趋入的觉知）的性相。它与“现识”二者是同义。

不符实的、对自境不析为支分而趋入的了别，是次者（不符实的成立趋入的觉知）的性相。它与“无分别颠倒识”^①二者是同义。其相依，例如“显现两个月亮的根识”^②。

〔其二（成立趋入的士夫）〕对自境不析为支分而趋入的士夫，是“成立趋入的补特伽罗”的性相。其相依如圣者佛陀。

丁三、断净

如果他说：在上下各处辩论之际，必须将所谓“显现两个月亮的根识”理解为“将一个月亮显现为两个月亮的根识”。

另外，以“显现两个月亮的根识”作有法，应该是成立趋入的觉知，因为是无分别颠倒识的缘故。

如果〔对方〕承许（是成立趋入的觉知），则〔他说〕以它作有法，应该是对于“一个月亮”成立趋入的觉知，因为是〔你所〕承许（已经承认其为“成立趋入的觉知”），且你若是成立趋入的觉知、你必须是对于“一个月亮”成立趋入的觉知的缘故。

如果〔对方〕承许（是对于“一个月亮”成立趋入的觉知），则〔他说〕以它作有法，应该在你之中现起“一个月亮”，因为你是对于“一个月亮”成立趋入的觉知的缘故。

如果〔对方〕承许（在你之中现起“一个月亮”），则〔他说〕以它作有法，应该在你之中现起“一个月亮是一个月亮”，因为“一个月亮是一个月亮”和“一个月亮”这二者，无论观待于地域、

① rtog med log shes

② dbang shes

时间、自性的哪一个，都是“成住同质”^①，以及[你]承许（在你之中现起“一个月亮”）的缘故。

如果[对方错误地回答说]第一个[因支]不成，则[他说]以“一个月亮”作有法，“你是你”与你二者，无论观待于地域、时间、自性的哪一个，应该都是“成住同质”，因为你是与“一个月亮”为一的缘故。

如果[对方]承许上面[的说法（在你之中现起“一个月亮是一个月亮”）]，则[他又说]以此种根识作有法，应该在你之中不现起“一个月亮是一个月亮”^②，因为在你之中不将“一个月亮”现作“一个月亮”的缘故^③。

[本方的看法是：对此应该回答]不周遍。

如果这样，就[其对方应该]对他本人说：以“显现两个月亮的根识”作有法，应该在你之中不现起“一个月亮”，因为在你之中不现起“一个月亮是一个月亮”的缘故^④——可以周遍^⑤。

如果[他抵抗说因]不成，则[说]以它作有法，应该如此，因为在你之中将“一个月亮”现作“两个月亮”的缘故^⑥。

如果[他]根本承许（在你之中不显现“一个月亮”），则[翻过来说]以它作有法，应该在你之中显现“一个月亮”，因为在你之中将“一个月亮”现作“两个月亮”的缘故。

如果他又说：以它（“显现两个月亮的根识”）作有法，应该在你之中将“一个月亮”现作“一个月亮”，因为在你之中现起“一个月亮是一个月亮”的缘故。

[对此应该回答]不周遍。

如果[对方错误地回答因]不成，则[他将说]应该如此（在你之中现起“一个月亮是一个月亮”），因为在你之中将“一个月亮”现作“两个月亮”的缘故。

如果[对方居然]承许上面[的说法]，则[本方说]以它作有法，应该在你之中不将“一个月亮”现作“一个月亮”，因为在你之中将“一个月亮”现作“两个月亮”的缘故。

如果[对方抵抗说因]不成，则[本方说]以它作有法，应该如此，因为你是将“一个月亮”显现为“两个月亮”的根识的缘故^⑦。

四. 结 语

本文的翻译工作得到了宝僧法师和缘宗法师的指导和支 持，在此深表感谢。同时也在 此感谢杨化群先生的“筌路蓝缕、以启山林”之功。

藏历铁虎年具香月初八日（公历 2010 年 4 月 22 日）

① grub bde rdzas gcig，所谓“成”是指“生起”同时，所谓“住”是指“安住”同时，故若是“成住同质”，则需要既是生、灭、住三者同时，又是实质同一。

② 甘肃本 P227-P228 上原文作“是一个月亮”，现在根据杨译补足。

③ 甘肃本 P228 上原文作“因为在你之中不现起‘一个月亮是一个月亮’的缘故”，但如此就和下面一段辩论的说法自相矛盾了，因为下面一段辩证成了“在你之中现起‘一个月亮是一个月亮’”；另外原文此处还将存在因法和所立法完全相同的问题。故而在这里译者按照自己的理解对该论证作了修改。

④ 这个周遍是前面成立的周遍的逆否命题。

⑤ khyab pa 'grig

⑥ 这个周遍是引用“他”的承许。

⑦ 总结下来：在“显现两个月亮的根识”之中，承许 1. 显现“一个月亮”；2. 显现“一个月亮是一个月亮”；3. 将“一个月亮”显现为“两个月亮”，不承许 1. 将“一个月亮”显现为“一个月亮”。

【参考文献】

[1] 洋增普居巴·罗藏次成木仙巴嘉措 著。《rigs lam 'phrul lde》(因明学入门)。兰州:甘肃民族出版社。2005年6月(2版11刷)。

[2] 洋增普居巴·罗藏次成木仙巴嘉措 著。《rigs lam 'phrul lde》(因明学入门)。兰州:甘肃民族出版社。1994年6月(1版8刷)。

[3] 杨化群 著译。《藏传因明学》。拉萨:西藏人民出版社。2002年5月(2版1刷)

[4] 祁顺来 著。《藏传因明学通论》。西宁:青海民族出版社。2006年1月(1版1刷)

[5] 毛尔盖·桑木旦 著。《shes bya'i rnam grangs blo gsal rigs sgo》(因明学入门)。西宁:青海民族出版社。2005年12月(3版4刷)

[6] 至尊·法幢吉祥贤 著,廖本圣 译注。《至尊·法幢吉祥贤著“宗义建立”之译注研究》。南投:正观杂志社。正观杂志第三十二期(2005年3月)