

辨法法性论释讲解

弥勒菩萨·造颂

麦彭仁波切·注释

法王如意宝·传讲

索达吉堪布·口译

译作
97



南无本师释迦牟尼佛

DISTINGUISHING DHARMA AND DHARMATA

WITH JU MIPHAM'S COMMENTARY

辨法法性论释讲解

弥勒菩萨·造颂

麦彭仁波切·注释

法王如意宝·传讲

索达吉堪布·口译

传讲时间：2003年7月

版本：2026年3月

目 录

辨法法性论释科判	001
----------	-----

辨法法性论释讲解

第1课	005
第2课	023
第3课	042
第4课	058
第5课	079
第6课	095
第7课	108
第8课	123
第9课	139

辨法法性论释科判

全论分四

[甲一] 名义 023

[甲二] 译礼 024

[甲三] 正论 026

[乙一] 造论支分 026

[乙二] 真实论义 028

[丙一] 略说 028

[丁一] 认定自性 028

[丁二] 宣说各个体相 031

[戊一] 有法之体相 031

[戊二] 法性之体相 035

[丁三] 成立彼等之理 036

[丁四] 观察二者一体异体 042

[丙二] 广说 045

[丁一] 广说有法 045

[戊一] 总标 046

[戊二] 分别解说 049

[己一] 前三已说 049

[己二] 后三此处宣说 049

[庚一] 宣说所依共不共 049

[辛一] 共同略说 050

[辛二] 广说各义 053

[壬一] 宣说共 053

[壬二] 宣说不共 056

[庚二] 悟入无有能所二取之义 058

[辛一] 宣说无外境所取成立唯识观点 058

[壬一] 内识外不存在异体的外境 058

[壬二] 以不定对此释难 065

[辛二] 由彼悟入无有能所二取之义 072

[丁二] 广说法性 087

[戊一] 总标 087

[戊二] 其义广说（依略说次第） 088

[己一] 相 088

[己二] 依处 088

[己三] 抉择 089

[己四] 触证 090

[己五] 随念 091

[己六] 悟达 092

[庚一] 认定究竟转依之自性 092

[庚二] 广说彼之差别法 093

[辛一] 略说 093

[辛二] 广说（依略说次第） 095

[壬一] 悟入转依之自性 095

[壬二] 悟入转依之有事 096

[壬三] 悟入转依之数取趣 101

[壬四] 悟入转依之殊胜差别 103

[壬五] 悟入殊胜转依之所为 104

[壬六] 悟入转依之来源或所依 106

[癸一] 略说 106

[癸二] 广说（依略说次第） 108

[子一] 悟入所缘 109

[子二] 悟入离执著相 111

[子三] 悟入正加行 115

[子四] 悟入体相 117

[子五] 悟入无分别智之胜利 129

[子六] 悟入有关无分别智的了知之理 133

[丑一] 略说 134

[丑二] 广说（与略说次第相应） 135

[寅一] 无误了知能作对治 135

[寅二] 无误了知无分别智之自相 136

[寅三] 无误了知差别 142

[寅四] 无误了知作业 142

[子七] 悟入作意 144

[子八] 悟入加行 148

[壬九] 悟入无转依之过失 150

[壬十] 悟入转依之功德 155

[丙三] 以能表之喻摄义 156

[甲四] 末义 157

辨法法性论释讲解

弥勒菩萨·造颂

麦彭仁波切·注释

法王如意宝·传讲

索达吉堪布·口译

第 1 课

在宣讲《弥勒五论》之前，先顶礼所有的传承根本上师，复次顶礼弥勒菩萨，再顶礼全知麦彭仁波切。顶礼之后，我将以饶益之心讲经说法，请求圣者文殊菩萨加持。现在我开始传讲佛法，三世有缘的众生都可以前来谛听。

为了救度无边无际的一切众生，获得无上圆满如来正等正觉果位，请四众弟子发无上殊胜的菩提心。发完心之后，大家应如理如法地听受，所听受之法是《辨法法性论》。

过去，释迦牟尼佛灭度后，对法法门在弘扬的过程中，有一对名为尼玛桑克的兄弟撰写了一些外道论典，并专修太阳法门。他们谋划烧尽如来的殿堂，于是在很长时间当中修持外道法门，最初他们兄弟二人中的一个人修，由另一个人护关。一段时间后他说：“我实在修不成，现在我来护关，你来修。如果你没有好好修的话，我会杀掉你。”后来这个人在山洞里继续修持，有一天他从山洞中出关说道：“我现在已经修成了太阳，我们要把佛教《阿毗达磨俱舍论》——对法全部烧尽。”然后，他们择日到了那里，把殿堂的能依所依全部都烧毁了。从此，释迦牟尼佛的阿毗达磨正法基本上都隐没了。

这时，有一位明戒比丘尼心里想：“像我这样的一个女人，身为比丘尼守持比丘尼戒律，不一定能弘扬如来的教法，不如我舍戒还俗，如果以后生下儿子，便能够弘扬佛法。”于是她发心舍戒之后，与一位国王种姓的人生了无著菩萨，与另一位婆罗门种姓的人生了世亲论师，这两位论师是同母异父的兄弟。

后来两个儿子长大后询问母亲：“我们的父亲的种姓是什么？”众所周知，在印度无论父亲属于何种种姓或从事什么职业，儿子也必须要继承相同的事业。譬如，一个以卖香为业的商人，他的儿子也要以此为生；倘若父亲是远赴大海取宝的商主，他的儿子也要成为商主。然而二位论师的母亲说：“你们并不是为了继承父亲的种姓而生，现在释迦牟尼佛的阿毗达磨正法已仅存名相，我当初的发心，是希望你们能好好依止上师，将来荷担起弘扬大小乘教法的重任，这才是我的究竟本怀。”

两个儿子听从母亲的教诫，世亲论师到印度北方克什米尔班智达众贤论师那里求阿毗达磨法门。

无著菩萨心中思维：我仅仅这样学习的话，弘扬佛法也很困难，必须要修成本尊。于是前往地处汉地和印度之间的鸡足山，在鸡足山修行六年，但是连一个吉祥的梦兆也没有出现，他心想：“我现在修法没有成功。”于是很伤心地下山了。

在路上，看见一个人用很柔软的布擦磨一根铁棒，他问：“你在做什么？”那人说：“我没有针，要把这根铁棒磨成一根针以后使用。”无著菩萨心里想：“这个老人一辈子根本不可能把这根铁棒磨成针，万一磨成针，他也肯定用不上了。世间人为了毫无意义的琐事，尚且如此精进，而我对于真正有意义的解脱法却未能精进。”之后，他回到山洞继续闭关，又住了三年，仍然没有出现丝毫瑞相和境界。

他想：“现在我的确不能成就了。”于是又起身

下山准备回去，在路上碰到一个人，用羽毛蘸水拂拭一座山。他好奇地问：“你这是在干什么？”那人说：“我的房子在山的西面，这座山太高，遮蔽了阳光，我想把它磨尽。”

无著菩萨又想：“世间人做这样的事情毫无意义，这座山根本不可能磨光，就算真能磨光也没有任何价值，看来我的精进还不足够。”这样想过之后，他又返回原处继续修了三年，结果依然连吉祥的梦相也没有出现，遂再度下山。

他在城边看到一只母狗，下身已经溃烂不堪，却仍然对路人生起嗔恨心，提起上身一直吼叫。无著菩萨对它生起极大的悲心，心想：“这只母狗真是非常可怜，它的整个下身已经糜烂了，还在对人生起嗔恨心。”于是接近母狗，看到它的下身因糜烂而生出小虫，他想清除这些小虫，但如果用手去取可能会捏死小虫，又因他是国王种性，非常喜欢清洁，于是闭着

眼睛，准备用舌头来舔，结果他的舌头接触到了地面。当他睁开眼睛时，看见弥勒菩萨的真身发出无量的光芒出现在面前。

这时，无著菩萨生起极大的信心说道：“我修了十二年连一个吉祥的梦相也没有出现，您的大悲心太微弱了，为什么今天才见到您？”弥勒菩萨说：“并不是我没有慈悲心而不现前，我一直如影随形，从未离开过你，只是因为你业障深重，没有见到我而已。这次你对母狗生起极大的悲心，使业障无余清净，所以才如理如实见到我的身相。就如同虽然天王降下雨水，但是如果种子毁坏了，不可能长出苗芽一般。同样的道理，即便佛陀来到人间，没有福报和缘分的人，相续也不能得以成熟¹。你过去一直未能见到我，正是因为如此。”

无著菩萨心中犹疑，弥勒菩萨便说：“如果你心

1 《现观庄严论》：“如天虽降雨，种坏不发芽，诸佛虽出世，无缘不获善。”

里还解不开怀疑，可以把我扛在肩上到城市里面去，看别人能否看见。”于是他在熙熙攘攘的人群中问：“我的肩上有什么？”人人都说：“你的肩上什么都没有。”只有一位业障稍微清净的老妇人说：“您的肩上有一具腐烂的狗尸。”这时，弥勒菩萨说：“正如这位老妇人的业障稍微清净才看见狗尸，而其他人却看不见一样，虽然我从来没有离开过你，但你却见不到我的原因也是如此。”

之后，无著菩萨依靠弥勒菩萨的神变到了兜率天，在兜率天一个上午的时间中，弥勒菩萨为他宣讲了《弥勒五论》等，将《弥勒五论》的所有要义传授与他，无著菩萨获得了弥勒菩萨相续当中的所有功德，之后回到人间。

当时，世亲论师也在印度中央，他们在交谈时互相分享了各自的来处和去向。世亲论师对无著菩萨提出了很多问题，无著菩萨只说了一句话，但这一句话

却答复了他所有的问题。从智慧方面来讲，世亲论师聪明伶俐，但是无著菩萨的智慧却非常深邃、难以洞彻。后来世亲论师问其原因，无著菩萨说：“我的智慧如此深邃，是因为已得本尊摄受之故。而你之所以这么聪明，是由于你五百世成为班智达的缘故。”世亲论师说：“我也想亲见弥勒菩萨。”于是无著菩萨前去请问弥勒菩萨，之后对世亲论师说：“在你趣入小乘期间，诽谤了大乘法，所以即生当中不能见到弥勒菩萨。但是如果你今后弘扬大乘佛法，广造大乘经论的注疏，那么不但来世能亲见弥勒菩萨，而且以后再也不会分离。”后来世亲论师趣入大乘，造了二十部有关弥勒意趣的论典。

我们这次所讲到的，即是《弥勒五论》当中的《辨法法性论》。

《辨法法性论释·辨析智慧光明》，“法”是有法的意思，“法性”是涅槃之义。麦彭仁波切的注释

或讲义的名字叫做“辨析智慧光明”。

**以无分别智金刚，能极摧毁二取山，
获得离思智慧身，释迦导师前顶礼。**

“以无分别智金刚”，这里主要是讲佛的无分别智慧。“能极摧毁二取山”，完全能摧毁能取所取——二取的大山。“获得离思智慧身，释迦导师前顶礼”。在获得了远离一切思维的智慧身，仅仅听闻他的名号也能根除轮回的释迦牟尼佛面前，作者恭敬地作顶礼。

**甚深广大之法藏，护持佛子文殊尊，
补处自在弥勒尊，于其足宝稽首礼。**

释迦牟尼佛所有的大乘法，都可以包括在甚深和广大法当中。其中，广大法的结集者是十地弥勒菩萨，释迦牟尼佛来到人间时，弥勒菩萨成为他的补处，现住于兜率天；甚深法的结集者是“文殊尊”，

后来由龙猛菩萨和寂天菩萨加以弘扬。

总之，释迦牟尼佛甚深和广大法门的结集者分别是文殊菩萨和弥勒菩萨，在其如意宝般的足下，作者稽首恭敬顶礼。弥勒菩萨和文殊菩萨是弘扬释迦牟尼佛大乘法的上首弟子，而着重弘扬小乘法的是舍利子和目犍连尊者。

于此无上之大乘，一切法中精华者，
无念智慧甚深义，开显其义而释说。

无上大乘一切法当中的精华就是无念智慧，麦彭仁波切为了开启无念智慧真正的甚深意义，而撰著《辨法法性论释》。

圣佛子无著修持至尊弥勒十二年得以面见尊颜，后弥勒携其至兜率天，为彼宣说了善解佛陀一切经典密意的五论——二庄严、二辨与《宝性论》。

《弥勒五论》分别是《大乘经庄严论》和《现观庄严论》，以及二辨——《辨法法性论》《辩中边论》，以及《宝性论》。其中，《宝性论》主要宣讲了如来藏的本体。

释迦牟尼佛所有佛法的精华，都含摄在《弥勒五论》当中。

对此五论，有智者承许为一大论。又有智者说：五论中有些承许究竟三乘为了义，有些承许唯有一乘为了义，以诸论意趣有别故，不应安立为一大论。

对于此五论，有些智者承许为一大论。也有智者认为，五论中有些承许究竟三乘为了义，有些承许一乘为了义，所以不应该安立为一部论。比如《现观庄严论》和《宝性论》为阐述究竟一乘的论典，其他三部是阐述究竟三乘的论典，也有这种说法。

如是破斥后，彼自宗安立善解各经密意的注释，

即承许前后二论为中观论，中间三论为诠释唯识观点之论。

还有些人认为，前后两部论是中观论，中间三论是唯识论²。

此外，或承许唯有《大乘经庄严论》为唯识论，其余四者为中观论；或承许《现观庄严论》为中观论，其余四者为唯识论；或承许五论为唯识意趣；或承许五论为中观意趣等，虽众说不一，但实际意义上《现观庄严论》是第二转法轮般若波罗蜜多的注释，

虽然有各种各样的说法，但实际上，《现观庄严论》是释迦牟尼佛第二转法轮般若波罗蜜多的注释。不管是《广般若》《中般若》，还是《略般若》的意趣，都在《现观庄严论》中得以如理宣说。因此，可以说这部论是释迦牟尼佛第二转法轮的讲义。

2 前后二论即《现观庄严论》和《宝性论》，中间三论即《大乘经庄严论》、《辩中边论》及《辨法法性论》。

以及《宝性论》是第三转法轮宣说了义如来藏诸经的注释，对此无有诤辩而能成立，

《宝性论》宣讲了第三转法轮的密意，对此没有什么争论，是可以成立的。以上这两部都是中观的论典。

并且二论承许究竟中唯有一种姓与一乘，与中观意趣相同；而《大乘经庄严论》是将前二论所说经之外的大部分经部义汇集于一处的大疏，

《大乘经庄严论》是除这两部论典以外，将其他大部分经典之义汇集于一处的注疏。虽然论中暂时承认为三乘，实则承许究竟为一乘，该论既可以说是唯识宗论典，也可以说是中观宗论典。因此，如果讲解和听受《经庄严论》，就能获得宣讲和听闻所有大乘经论的功德³。

3 无著菩萨在《菩萨地论》中说：若讲闻此论，决定能获得等同讲闻一切大乘法的功德。

因为《经庄严论》的内容极为丰富，麦彭仁波切的注释将近 400 页左右，所以这次暂时先不讲。以前我宣讲过，你们中的大多数人也讲过。今后，假如你们能讲授《经庄严论》，当然是非常好的，但这一次如果让我讲《经庄严论》，恐怕有点困难。

在我们学院内部，《现观庄严论》讲得次数比较多。假如现在让我来讲，可能难以讲好，诸位大智者的观点大多都忘了，但我希望学院的“般若班”能经常传讲这部论典。至于其他三部论典，在没有出现什么违缘的情况下，我一定会给大家讲完，这也是我所承诺的。

在该论中宣说种性与乘不决定是一种等，大多数明显在解释唯识经典的密意；

《大乘经庄严论》主要是解释唯识宗的意趣。

二辩论则宣说了大乘总的广大与甚深之义。虽然

彼等论中也广说了三自性及不成外境之理，

虽然彼等论中宣说了遍计所执、圆成识和依他起，以及外境不成立之理，但是仅以这一点不一定成立唯一是唯识的论典。

但仅以此点不一定成立唯一是唯识的论典，因为安立中观的意趣引用此等法义也毫不相违，如《楞伽经》云：“五法三自性，及于八种识，二种无我义，摄尽诸大乘。”

《楞伽经》当中也讲了，以五法三自性等总摄一切大乘的法要。因此，仅仅以讲了三自性这一点，不一定成立是唯识宗的论典。

即是以此等法语宣说了总摄一切大乘的法要，在《开显般若母意趣经》“弥勒请问”中也宣说过三自性等法语，这些是显而易见的。其实在二辩论中，根本找不到如唯识所许“二取空之识是实有”等必许的

字句与理论，故无偏袒地诠释了一切乘佛经的密意，此不仅毫无过失，且是二论义的重要性所在。因此《辩中边论》是宣说三乘广大道相之论；

《辩中边论》宣讲了三乘广大的道相。

《辨法法性论》则同于二谛双运中观瑜伽行之理，是抉择一切甚深经部所说精华——无分别智慧之论，故极其深奥。所以（当年印度本土）《辨法法性论》与《宝性论》二者是极为保密的，因此后来在印度境内也未曾见过此二论的流通本，

当年此二论非常保密，所以在印度没有弘扬开来。

是阿达麦哲巴大师发现一座佛塔的裂缝处发光，探寻而取得《辨法法性论》与《宝性论》，之后又重新广弘于世的。是故雅玛译师胜幢狮子边译《辨法法性论》边校对时，班智达一张张交付予他并叮嘱道：

切莫散失，应严谨密护，

当时，班智达对雅玛罗匝瓦是这样说的。

此论若失传即如同至尊慈氏于赡部洲圆寂。如是郑重地再三嘱咐。

该论宣说正见的了义秘密的甚深义，故一切大乘学者都应了达，因此以中观或唯识的观点解释此论均无不可。

因为《辨法法性论》宣讲了整个大乘的了义秘密甚深义，所以以唯识宗的观点解释也可以，或者按照中观的观点解释也可以。如果如理如实地宣讲，也可以无上大圆满的见解来解释。

比如中观、唯识的论师们虽将般若经部以自宗观点解释，然此般若经部的究竟密意却住于大中观。同样有者承许此论为唯识论典，并且以自己的智慧力作

如是的解说，虽然无有相违，但论中所明显开示的毕竟是大乘究竟深义的无分别智慧，故被誉为一切甚深经部的总疏。由于世俗有法的承许相同于唯识，胜义法性的承许相同于中观，故其究竟意趣安住于中观，并且以中观唯识圆融的方式宣说了大乘见解的关要，若不了知此理、如是解说者，方究竟说到了此殊胜大论的意趣。

第 2 课

全论分四：一、名义；二、译礼；三、正论；
四、末义。

甲一、名义：

梵语云：达磨达磨大布别嘎嘎热嘎

藏语云：秋秋尼南巴结巴策累俄雪巴

汉语云：辨法法性论

“达磨”意为法，“达磨大”意为法性，“布别嘎”意为辨，“嘎热嘎”意为颂。

本论无误显示了有法轮回与法性涅槃二者如实存在的自性，并且对其辨别，故名辨法法性论。

“法”有十个方面的含义，而在这里有关轮回

方面的法称为“法”，远离一切轮回，超越世间的涅槃称为“法性”，本论要辨别法和法性这两者，故名“辨法法性论”。

甲二、译礼：

顶礼怙主慈氏！

首先对造论者——已成一切众生之怙主、依大慈功德由菩萨位直至成佛之间不舍慈氏之名、现今住于兜率内院、一生补处的慈氏大菩萨，译师在翻译前三门恭敬顶礼。

弥勒菩萨是十地菩萨，也被称为世间的最后有者，现今住于兜率天内院。他将来会来到人间，就像释迦牟尼佛一样，以十二相示现成佛。因其从最初发心直至成佛之间，始终对众生不舍弃慈无量心，恒常观照一切众生获得安乐，因此名为“慈氏”。

我等大师释迦牟尼佛，最初在因地时始终不舍弃悲心，以修持悲心为主，舍弃自己的身体和头目脑髓，只为遣除众生的一切痛苦；而弥勒菩萨虽然也会舍弃自己的身体，但与我等大师释迦牟尼佛的主要差别在于，弥勒菩萨的修行，更侧重于修持愿众生获得快乐的慈心。

以前赤热巴巾⁴时代有三大规定，译师在翻译之初，有关对法方面的经论前，必须先“顶礼文殊师利菩萨”；有关戒律方面的经论前，“顶礼一切智智佛陀”；有关经部方面则要“顶礼诸佛菩萨”，因为经部主要是佛和菩萨通过问答的方式来作抉择的。

我们不太清楚当时是处于前译还是后译时期。如果是前译时期，那在本论当中的顶礼句则不属于国王规定的顶礼，而是译者本人顶礼弥勒菩萨，之所以作

4 赤热巴巾（815-838，约唐朝末叶），西藏第四十一王朝之国王阿多赤热巴巾，被称为具发髻国王，是大势至菩萨之化身，每次见到出家人都极为恭敬，他皆将头发披开于地上，让出家人走过。

这样的顶礼，是为了在翻译过程当中遣除违缘。龙猛菩萨也说，作者对本师顶礼并非无义之举，如果作顶礼，有对佛陀和佛法生起信心的必要。总之，我们应该了知，这部法是由弥勒菩萨所传下来的，所以顶礼弥勒菩萨。

甲三（正论）分二：一、造论支分；二、真实论义。

乙一、造论支分：

由知何永断，有余所应证，
欲辨彼等相，故我造此论。

了知何者后应当永断呢？

我们要想知道如何断除某一个法，首先必须要了知它的类别或者分类等。

即是轮回。

所断的就是轮回。

此外须现量现前的法是何者呢？即是涅槃。

也就是说，诸佛菩萨最终所获得的果位称之为涅槃。

由此，诸补特伽罗所应了知并作取舍的有事仅仅摄于此二者之中。是故，对于如实存在的轮涅之相欲以无颠倒的方式无误地辨别，

一个人所应了知并作取舍的有事仅摄于这二者中，因此我们必须要知道轮回的本性，以及要了知和接受真如，也即涅槃。因此，除了轮回和涅槃以外再也没有其他了，万法都可以包括在轮回和涅槃当中。而弥勒菩萨完全能无误地了知这个道理，所以在这里要辨别法和法性。

圣者弥勒我依靠智慧与大悲双运造此大论。

作者是如何造此论的呢？如果没有大智慧，便不可能造出这样的论典；如果没有大悲心，则即使自己通达，也不会为别人宣说。因此，弥勒菩萨依慈悲和智慧双运造此大论。

乙二（真实论义）分三：一、略说；二、广说；三、以能表之喻摄义。

丙一（略说）分四：一、认定自性；二、宣说各个体相；三、成立彼等之理；四、观察二者一体异体。

丁一、认定自性：

当知此一切，略摄为二种，
由法与法性，尽摄一切故。
其中法所立，即是说生死，
法性所安立，即三乘涅槃。

应知经典所诠的一切义可以略摄为二种，何为二

种？即有法与法性，

经典所诠的一切意义，可以包括在有法和法性当中。

以彼二者摄尽一切所知之处故，若能善加抉择有法与法性，自然对经典所诠的一切义都不会愚昧。

如果我们懂得了法和法性，那么对释迦牟尼佛的经典和后来的论典之所诠意义都不会愚昧。因为所有的教法都包括在断除轮回法以及修持法性法当中，除了这两者以外再没有其他的了。

二者之中，有法所安立的是具有二取显现的轮回生死，

此处所谓的法所安立的，是具有外境的所取和有境的能取这些无而显现的生死轮回。

也就是说，寻求暂时小乘解脱与大乘一切种智解脱的诸行人所应了知的迷乱现相自性以及所应断除的基，这一切法仅仅是此有法的缘故。

寻求暂时和究竟解脱的这些行人，所应了知的迷乱现相和所应断除的基就是有法。

比如，在有迷乱显现的时候，要修十善或者十波罗蜜多等等，但到最后这些也是需要舍弃的。就像越过大海，便不再需要船只一样，最终有漏的道全部舍弃，一心修持无漏法。所以，有法的本性，实际上就是暂时的迷乱显现和现基。

而法性所安立的是三乘涅槃，也就是说，依靠对如何显现的轮回都见人我与法我没有实有自性之力获得转依的涅槃，原因是：于实相真实悟入故，实相现相无有不同。所以真实中所应了知以及如是所现前者，仅仅是此法性而已。

把五蕴所摄的所有法执为我所，也即把自己的五蕴执著为我所，我所执属于法执；将五蕴执著为我，即是所谓的人我执。如果把人我和法我的执著断除，则会获得转依的涅槃。也就是说，若断除了人我执，能获得暂时的声闻缘觉果位；如果通达了二无我，能获得佛果或如来的果位。

因此，我们了知后，所应修持的唯有断除“我执”，或者要获得转依的智慧。原因是：于实相真实悟入的缘故，现相和实相没有不同。所以，真实中所应了知并如是所现前的，仅是法性而已。

丁二（宣说各个体相）分二：一、有法之体相；二、法性之体相。

戊一、有法之体相：

此中法相者，谓虚妄分别，
现二及名言。实无而现故，

以是为虚妄；彼一切无义，
惟计故分别。

实际上，各大论典的传讲方式各有不同，有些以广义来宣讲，有些以略义来宣讲，而本论是如大海波浪般的传讲方式——先略说，再广说，最后予以对应。这种传讲方式就像大海的波浪，后浪推前浪，层层推演。所以，前面是略说法和法性，然后再广说。首先宣说有法的法相，有法的体相是什么呢？

上来所说所谓有法轮回的体相，即是具有能所二取显现以及随彼显现执著为此等彼等并以种种名言假立。

所谓的轮回到底是什么呢？就是能取所取的显现，以及随彼显现执著为这个法、那个法，并以各种各样的原因通过分别念进行名言假立，这就是所谓的轮回，也即此处所说的“法”。

譬如善巧画师画出逼真的额头皱纹，画面上的“皱纹”根本无高低，但却似有高低差别的显现，如是所显现的能取所取二者按显现那样实际意义中不成立，故如毛发等的显现并非真实，仅是自己的虚妄分别心，

以比喻来说什么是轮回“法”呢？就像一个很高明的画家，画出了栩栩如生的各种画面，本来没有高低，但看起来似乎有高低差别的显现，譬如现在有些汉传佛教寺院墙壁上的花纹画得特别生动形象。同样，所谓的轮回显现实际上根本不存在，如同有眼翳者眼前的虚空中显现毛发一样，正在显现的时候其本体是不存在的。二取不存在，仅是自己的虚妄分别心，就是所谓的轮回。

因为实际无有如此外境而自心所现故。所以二取显现虽然心识前有，但实际中不是真实有。

在我们面前，虽然显现各种各样的山河大地，或者所见所闻等五境和五根全部存在，但真正去观察的时候，一个也不存在，如同幻化和梦境般，没有任何差别。因此，二取显现虽然心识前有，但实际中并不是真实存在的。

由此可知，缘二取显现内意识妄执为此等彼等并为其安立种种名相，然而彼等的所诠义何时何地都不可能真正存在，

我们眼耳鼻舌身的对境以无分别念的方式可以显现，以有分别念的方式也可以显现，比如“这是色声香味”“这是白色的，这是红色的”等等。实际上，这些和我们梦中所显现的梦相没有任何差别，虽然显现，但实际上一点也不可能真实存在，全部是颠倒分别念假立的，这就是所谓的“法”。

其本质唯是自己的虚妄分别心假立，故所谓一切

有法仅仅成立是分别心。

此处的“分别心”，即是我们通常所说的遍计所执、依他起和圆成实当中的分别⁵。

总之，二取显现及执著二取的一切法仅是假立无自性而显现。

二取显现指的是能取的心和外境。意思是说，二取显现和执著二取的一切法仅仅是假立，无有自性而显现的。

戊二、法性之体相：

**复此法性相，无能取所取，
能诠所诠别，即是真如性。**

下面讲，法性的体相是什么呢？

⁵ 按三自性来讲，迷乱显现的自性为遍计所执自性，现基为依他起自性。以五法来讲，名和相是迷乱现相的自性，分别是现基。

复次法性的体相，与上面相反，无有能取所取的显现以及能诠所诠的差别，即是无分别各别自证所证的真如本性。

法性的体相，就是各别自证所证悟的真如本性。法性与上面所讲的有法的法相恰恰相反——没有能取所取，没有能诠所诠，与幻化和梦境一模一样，没有本质上的差别，这即是真如法性。

丁三、成立彼等之理：

无而现故乱，即是杂染因，
如现幻象等，有不现亦尔。
若无及现中，任随一非有，
则乱与不乱，染净皆非理。

“实际无有而显现”如是成立之合理者，即是实际意义中如是无有而显现故，迷乱显现如眼翳者前显

现的毛发，是产生一切杂染的因，因为是依靠显现二取后产生对二取的执著，

“实际无有而显现”，所有的迷乱显现，就像有眼翳者面前所显现的毛发一样。《入中论》当中说，由于众生有我和我所的执著，故而漂泊于轮回当中，谁缘众生而生起无伪的大悲心，月称菩萨也会恭敬向他顶礼⁶。如果真正去观察，所谓的“我”在上上下下根本不存在。无论是把外境抉择为无分微尘，还是将心抉择为无分刹那，对身体的上方下方等一一观察的话，都找不到所谓的“我”。

以前一些持唯物主义观点的人说大脑当中有心，而藏地有些愚笨的人认为心藏在心脏里面。实际上，如果心存在于大脑里，那么世界上那些失去头部却依然存活的人又该如何解释？诸如此类，有很多神奇的现象，根本原因就是心并不在大脑中。另外，如果说

6 《入中论》：“最初说我而执我，次言我所则著法，如水车转无自在，缘生兴悲我敬礼。”

心在心脏当中也不合理，因为有些人换了心脏之后，心却依然存在。那么心到底存在于何处呢？因此，从实相的角度而言，所谓的心是不存在的。

又依执著积累起种种习气。如同以木块等物与咒力无而显现幻象等，以及梦中显现美貌的女子等，如是二取法也是无而显现，并以此力凡夫不现实相中本有的二无我义。

我们凡夫人面前所显现的这些法根本不存在。比如以木块或石子与咒语之力可以幻化出大象、骏马等；或者一个人贪欲心非常炽盛，于梦中能见到美貌的女人，但实际上大象和女人等根本不存在。同样的道理，二取法也是无而显现的，但是凡夫人不懂这个道理，所以在他们面前不现二无我义。

因此，要想真正获得涅槃，最根本的就是必须要断除能取所取的根源——对外境显现的执著。

由如上所说故，成立轮回与涅槃以及束缚与解脱都成合理，否则彼等都成为不合理。换言之，实际无有与无而显现二者任缺其一，则迷乱与无迷乱、杂染与清净都应成不合理，

此处说，所谓不成立的迷乱显现和它的本体这两者都是成立的，如果不成立，则彼等应成不合理。换句话说，实际无有和无而显现二者，如果缺少其中之一，那么迷乱和无迷乱、杂染与清净都应成不合理。因为错乱和非错乱，或者清净和染污是相对的，是看待而安立的。

因为：倘若不是实际意义中无有而确如二取显现般有而存在，则安立如是执著为迷乱或颠倒便不合理，

如果轮回的法真正存在，那么安立如是执著它的本性为不成立或者颠倒便不合理。因为如果合理，

那么它反方面的涅槃也不合理了，如果轮回实有存在，则不是迷乱了。《释量论》当中也讲到，所谓的有法或颠倒如果真实存在，那不颠倒则不可能成立。因此，这里说，如果不是实际意义中无有，而是如二取显现般有而存在，那么安立为迷乱或颠倒则不合理了。

如此应成无有任何方便能除迷乱，并且涅槃也恒时无有；倘若不仅实际意义中无有且连显现也不存在，则谁也不可能成为具有二取的迷乱，

如果不仅仅实际意义上无有，而且连显现也不存在，那么谁也不可能证悟涅槃了。因此，实际无有与无而显现二者缺一不可。

如此应成杂染轮回无基，若轮回无基，则遣除轮回及相反的清静涅槃都不可能有，犹如兔角无有亦无兔角的断除般。

因此，无与无而显现二者都积聚的缘故，依于对无有之事执著为有的迷乱，可以成立杂染的轮回；依于对实际无有之事如是了知无有后，以无迷乱之道可以成立获得涅槃。

第 3 课

（法王如意宝对身边道友说：“我们这里的广播喇叭⁷声音经常听不太很清楚。”）

丁四、观察二者一体异体：

此二非即一，亦复非别异，
以彼有无事，有别无别故。

所谓的轮涅或有法与法性，二者既非一体性，亦非异体性。

法是能取所取的显现，它的本体是不存在的，而法性自性清净的涅槃在实相中本有，法与法性这两者

⁷ 早期学院经堂安装的是高音喇叭。

既不是一体，也不是他体，文字上应该好理解。

承许此二者一体或他体都不合理，在《解深密经》当中也讲到，无论承认胜义谛和世俗谛是他体还是一体，这种观点都已经误入歧途⁸。

有些中观自续派的人认为，二谛在名言当中是他体，在胜义当中是一体。另有一些人说，是遮一体之他体，意思是说，既不是完全无二无别，也不是真实的他体⁹。还有一些人认为，胜义谛和世俗谛是一体的。虽然各宗派有很多不同的观点，但以中观应成派的见解来讲，胜义谛和世俗谛远离一切一体或他体的关系，这是最究竟的观点。

为什么呢？因为法性自性清净涅槃是实相中本来

8 《解深密经》中云：“行界胜义相，远离一异相，分别一异者，已入非理途。”

9 《量理宝藏论讲解》：“遮一体之他体与真实他体有一定的差别。比如说有些论师认为，世俗谛和胜义谛就是遮一体的关系。因为二谛并不是无二无别的，若是无二无别就会出现看见世俗谛的时候，也会看见胜义谛的过失；但除了世俗谛以外，有没有单独的胜义谛存在呢？也不存在，因此它们之间的关系是遮一体之他体。”

有的，而有法轮回一切二取显现在实相中无有如显现那样，既有如是的差别，故二者在名言中不是一体；

按照唯识宗和中观自续派的观点都是如是承许的，法性清净的自体是存在的，而有法二取显现在实相当中是不存在的，所以说名言当中是异体，不是一体。如果这样承许，从究竟意义上而言，也是不合理的，因为所谓的异体也只是假立而已，真正成实的异体当然是不成立的。

因此，按照唯识宗的观点，在名言当中显现上可以说是他体的，但这样的他体也不是成实的。

另一方面，如果一者没有则另一者也没有，或者在真实中，法性仅是以不成立有法的诸法所安立外无有别异故，有者法性与无者有法的差别仅仅是看待后分别取舍外，实际意义中丝毫也不成立有别别体的实有自性，故知二者不是别别体的关系。

从名言的角度来说二者是他体，但是以实相而言，所谓的二取是不存在的，不存在的这个空性就称之为法性。因此，从实际意义上来讲，丝毫也不成立真正的他体，故知二者不是别别体的关系。

丙二（广说）分二：一、广说有法；二、广说法性。

前辈古大德们通常认为，在《弥勒五论》当中，尤其是《辨法法性论》所用的是大海波浪式的传讲方法。比如大海，起初泛起一个小小的波浪，随后这个波浪推得越来越广大。同样，《弥勒五论》的讲法方式是先略说、再广说、最后予以对应。就像把石头扔进水中，水的波纹会越来越扩大一样。因此，以上是略说，下面真实广说有法和法性。

丁一（广说有法）分二：一、总标；二、分别解说。

有法是我们所说的世俗法。

戊一、总标：

由六相悟入，诸法为无上，
谓相与成立，及非一非异，
所依共不共，悟入能所取，
现似而非有。

由六相以闻思的方式悟入彼等诸法，是对彼等有法的无上抉择。

如果我们想了知世间的有法，要通过六种方式来抉择并通达它的道理，即由六相悟入彼等诸法，这是一种无上的抉择方法。

为何这么说呢？因为欲悟入所断轮回法之相，以彼等六相能很容易无余彻底地抉择。

为什么这样说呢？因为如果我们通达了这六种方法，就可以完全悟入轮回法之相。

由哪六相悟入呢？即悟入轮回法的体相如何存在，

这是第一个，我们要通达轮回的法相，或者说了知它的体相究竟是怎样的。昨天我们已经讲了，能取所取本来是不存在的，但是却有显现，这就是轮回的法相。

悟入轮回体相如是成立之理，

“成立”是第二个相。

悟入有法与法性彼等非一体非异体，

这是第三个。我们刚才讲了，有法和法性的关系不是一体，也不是异体。总之，前文中阐述了悟入

有法的相和成立，以及它们的关系。也即体相、成立和关系，这三个问题前面已经宣说完了，不用再加以广说。

悟入轮回所依之共同，

这个问题下面还会详细分析，我们要通达轮回有共同的所依。

悟入轮回所依之不共，

接下来还要讲轮回法所依之不共。

悟入能所二取显现无有之义。以如是六相能悟入轮回之相。

通过六种方式来悟入轮回之相或有法，其中前面已经讲了三个问题，后面会讲其余三个问题。

戊二（分别解说）分二：一、前三已说；二、后三此处宣说。

己一、前三已说：

其中相成立，及非一非异，
如略标中说。

前面已宣说了三个问题。

此悟入六相之中，体相、成立、非一体异体三者应当按上面略说时所说般了知。

对于这三者，我们应该按前面所讲的那样来了知。

己二（后三此处宣说）分二：一、宣说所依共不共；二、悟入无有能所二取之义。

庚一（宣说所依共不共）分二：一、共同略说；

二、广说各义。

辛一、共同略说：

诸于何流转，说彼为所依？

谓情界器界。器界即为共，

如共同所了，有情界有共，

复有诸不共。

诸有情界于器世界以转生的方式再再流转轮回之时，所谓有情世间与器世间的两种世间，即是彼流转的所依，因为于此能依有情界、所依器世界二者之外丝毫不见有其余流转的所依。

什么叫做世间或者轮回呢？当然，一方面可以说是前文中所讲的显现之能取和所取，或者即是这里所说的器世界和有情世界，除此之外，所谓的轮回是不存在的。

共同与不共彼等如何呢？器世界是苏醒共同习气的诸有情前似有的共同显现，

器世界和有情世界的显现，有共同习气和不同习气的显现两种。所谓的共同显现是什么呢？比如器世界，是大多数众生有目共睹的，这是有情苏醒了同样的习气而形成的。就像我们整个喇荣山谷中的山川、树木、河流等等，这些是我们这里大多数众生的共同习气所现，这叫共同所见。

然而个别的众生见不到这样的显现，也就是说，不一定所有的众生都见得到。比如同样是水，饿鬼将其见为脓血，地狱众生见为燃烧的铁水，在无色界的众生面前现为虚空等等，所有众生的业感习气并不相同，但是一般来说，大多数共同所见的法，都是由共同习气所现的。因此，众生的业感是不可思议的，我们根本无法断定外境的真实存在。

比如佛教世界观中所说的，山河大地，四洲和须

弥山的运行方式与现在科学家所发现的完全不相同。在释迦牟尼佛的经典当中，尤其是按照《俱舍论》的观点所阐述的世界观，以及地轮的存在方式，当今很多人可能难以接受。

依照《俱舍论》所说，南赡部洲处于白天，而北俱卢洲是黑夜。就像现在不同的国家在时间上也是有差别的，例如我们现在是白天中午，而美国则是午夜时分，这一点也是客观呈现的。这样的话，南赡部洲在太阳往南行的时候，北俱卢洲的太阳在向北行或者到了黑夜时分，我们应该知道，这是以众生的业感所现的。然而，在部分众生面前这样现前，不一定所有的众生面前也同样如是现前。现在美国与我们中国的时间上的差别，与《俱舍论》中以须弥山为主的观点所讲到的，南赡部洲和北俱卢洲时间上的差别非常相似。如此一来，有些人会认为，那是不是美国即是北俱卢洲呢？也不是。只不过众生各自的业感不同，当时的那些众生面前有一种显现，而现在的个别众生面

前则如是显现。因此，众生的业感不可思议，有关这方面的问题，值得的我们进一步深入思考和探究。

从如是所了或所知的角度安立所谓的共同所依。以有情界所摄的法中，有些成为共同，或者也有成为不共。

辛二（广说各义）分二：一、宣说共；二、宣说不共。

世间界有共同和不共同两种。

壬一、宣说共：

托胎生名言，摄受与治罚，
饶益及违害，功德并过失，
由更互增上，互为因故共。

如何安立有情界所摄法中所谓的“成为共同”

呢？例如托胎生，身语名言的能表，以此人摄受彼人，以此人治罚彼人，作饶益与作损害，依靠他人生起闻等功德以及生起贪等过失，生起显现此等的识须要众生彼此之间互作增上缘，由互为因故，称为所谓的“共同”。

此处通过八个方面来宣说“共同”，比如上师摄受弟子，这是摄受共同；还有名言共同，即一个人以身语表示一件事情，他人依此而了知；以及一个人用刀子戳其他人，这也是由众生相互之间共同的业感所发生的。总之，这八种法称为“共同”。

于彼生成为共同相者，如以自业为因、父精母血为俱有缘如是因缘聚合的共同因而产生的胎生身体般。名言共同者，如以一人身口能表的推动，使另一人转入见、说等般。

一个人通过语言或身体能表的推动，使另一个

人见到并接收或回应，这些都是两个人之间共同的事情，因为一个人说了，另一个人知道了。

摄受共同者，即一人对另一人以法或世间物摄受帮助。治罚共同者，即一人令两人或多人之间以互相诤论、搏斗等方式而治罚。饶益共同者，即将他人从怖畏中救度等。损害共同者，即对他人作打骂等的损害。功德共同者，即依靠闻等产生功德。过失共同者，即对他人传播恶见以及令人生起贪心等，使其染上过失。

由以上八例可知，是从“他人为增上缘、自相续之法为主因而成立共同一果”的角度安立所谓的共同。虽然名言中一旦彼等因缘积聚会产生彼等之果，但实际意义中颂词所说的增上因，除了内识习气以外，没有一个单独所缘缘的外境义。同理，显现似有的器世间等也是除内识的相分外无有其他，故也包含了不成立共同外境义之理。

壬二、宣说不共：

依及诸了别，苦乐业死生，
系缚与解脱，彼九不共故，
名不共所依。

依即阿赖耶识，诸了别即其余七识，此外补特伽罗各自所感受的痛苦与安乐，以造作思心所所积累的业，死亡，结生别后有，在轮回中系缚，从轮回中解脱，如是九种是属于各自相续的不共法故，

下面所讲的是不共法。

每个补特伽罗相续的经验无法与其他有情成为相同，故称此九法是所谓的有情界不共所依。

以上所讲的，比如我们阿赖耶上面的习气，以及补特伽罗各自感受的痛苦与快乐，还有业力、死亡和结生等等，轮回当中的一切，实际上都是自己相续所

摄的，每个补特伽罗与其他补特伽罗无法成为共同。此处讲了众生各自不同的业感所现的九种法。

同样，我们的耳识或鼻识等所感受的任何一个外境，也无法与其他人相同。还有生老病的痛苦，只是众生各自的业力现前，不可能是共同所现，因此叫“不共”。这九法是众生不共的业感所呈现的。比如造五无间罪之人趣入无间地狱，这种痛苦是他自己感受的，而别人不可能感受，这叫做不共所依。

第 4 课

庚二（悟入无有能所二取之义）分二：一、宣说无外境所取成立唯识观点；二、由彼悟入无有能所二取之义。

这里的“悟入”有通达之义。

辛一（宣说无外境所取成立唯识观点）分二：一、内识外不存在异体的外境；二、以不定对此释难。

壬一、内识外不存在异体的外境：

共现外所取，实即能取识，
以离其内识，外境义非有，
是共同性故。

对外境特别执著的有情他们是怎么想的呢？他们认为共同所见的山等是尘的自性，且无欺现量存在，故心外单独的外境是真实有的。

对外境特别执著的有情认为，成千上万的众生都能见得到外面的地水火风等，故万法的显现肯定是真实存在的，下面进行驳斥。

对此反驳：并非如此！所谓外境所取如共同显现的山等，实际意义中除内识外并无异体外境微尘自体的存在，因为唯一是由成熟共同习气的众生的内能取识显现外境义的彼彼相，如梦境之色般。

此处说，一切外境的显现并不是真正存在的，因为它们是由众生的习气显现的，就像梦境中的色法一样，有情在梦境中认为色法是存在的，可实际上根本不存在。同样，山等一切外境微尘自体并不是真实存在的，然而有部宗和经部宗等却认为其存在；唯识宗

虽然承许外境不存在，但彼宗与中观宗的观点也存在一些差别，我们在此不作广说。

唯识宗有假相唯识宗和真相唯识宗，中观宗有自续派和应成派的不同观点。但是总而言之，唯识宗认为一切外境全部是自己心的明现；中观应成派在名言中，承许一切显现皆依心而抉择，从表面上看来，似乎与假相唯识宗的观点比较相合，但实际上中观应成派认为，外境的一切全部如梦如幻。所以，这个颂词用中观和唯识来解释都可以。

因此，除自己的心识外，没有其他外境义，因为所谓外境共同所见义是不同相续的诸多众生前的共同显现，故彼只能成立在各个相续的能取识上，

譬如，很多众生在外境中所看到的水等，虽然是他们的共同显现，但实际上并非所有的众生都能见到完全相同的显现。

此外不可能有一异体的存在。其根据如何理解呢？因为主张成立外境的根据是所谓的共同所见，然而共同外境义仅仅是以各个众生前的所现相同而安立的，

那么这些众生面前所显现的外境，是由什么理由来安立的呢？主要的依据就是他们共同所见相同而已，因为他们的习气相同之故。然而，暂时个别众生的所现相同，也不一定所有的众生都能如是见到。

实际显现彼等只是众生各自别别相续的显现，何时也不可能成为共同，

就像虽然牦牛和人都在河边看见水，但是人所见到的水，牦牛所见应该不完全相同，因为牦牛有它自己的习气，人有人的习气，各自所见也有很多不共之处。因此所谓的“共同所见”，只不过是暂时相同而已。

以一碗水为例，人可以饮用得以解渴，而水生动物既可以饮用，也可以把它当作住所。水对很多水生动物的眼睛是无害的，但我们人如果在水里，眼睛却无法睁开。还有些老鼠可以在水中生活，而有些则不能在水里生活。所以，以众生的“共同所见”不一定能成立外境真实存在。

个别众生所见到的“共同”，实际上不一定是所有众生的所见。就像我们接触火会灼伤自己的身体，但是有一种火鼠却能在火中生活，火焰反而对它们的身体越来越有利益；同样，沸水中也有很多众生赖以生存，而现在北极的某些众生，只有在寒冰中才可以存活。现代科学也证明，在烈火中的确有一些动物或众生能够生存。所以，只是对暂时个别的众生而言成为“共同”。

“除彼显现分之外的外境义共同者是此法”以理何时也显示不了，因为唯有心前有显现才可安立有所

缘境，心前无显现则无能衡量的正量故，

因为所谓的共同，全部是以心安立的，如果心面前没有显现，则没有能衡量的量。

如是安立不合理。因此，若能善加观察所谓的共同所见，则会明白安立共同的根据是各个相续前的显现相同，而成立显现相同不一定必须有一个外境义作为其因。譬如幻师以咒力将在场所有人的眼识染污，结果在他们面前显现共同所见，

比如有一个幻化师，通过咒术的方式可以显现各种形相，将在场所有人的眼识染污。与此比较相同的，就是现在的电视电影，当时在场观看的所有人的眼识被染污之后，他们也会见到交战等情节，还可以出现很多动物和人物。

这些画面的显现，全部是通过一种咒力或者技术，染污了当时在场之人的眼识，结果在他们面前显

现为共同所见。

如是相同习气成熟的诸有情前，乃至没有灭尽习气的功能之间，虽然共同见器世界等，但生起共同见的同一因在外境义中实不存在，如对同一水业力不同的六道众生有不同的显现般，应知仅是自己的心自现而已。

比如饿鬼将水见为脓，地狱众生见为铁水，天人见为甘露等等，实际上各道众生面前并不成立一个真正实有的所见，而佛陀则将水见为法界。

这以上所讲的道理还是比较重要的，关于“有没有共同所见”的这个问题，不管是器世界还是有情世界，各种各样的所现，只不过是众生习气的显现而已。就像月称论师说“种种差别由心立¹⁰”，一切器世界和有情世界全部是由心造的，当我们心的习气增

10 《入中论》：“有情世间器世间，种种差别由心立。”

上的时候，万事万物都可以现前。

因此，以前很多科学家所安立的一些观点，与现在人们所见到的许多法，也存在一些差异。而且科学家内部之间的观点、说法和学说也是不同的。也正是因为外境没有真正的实有存在，因此在外境上才可以有各种显现。

现在很多攀登到科学高峰的科学家都认为，佛陀是科学之王，应该是真正的科学家。因为归根结底，假如我们在心的本体上面去探寻，是很容易认识外境的。

壬二、以不定对此释难：

于余不共识，为所取等义，
谓他心等法，诸能取识前，
更互非境故。于非等引时，
自分别现故；于诸等引前，

三摩地行境，现彼影像故。

难：一切诸现是在心前显现，仅此一点谁也无法否认。但若以此根据安立一切显现与心一体以及无有传相的外境义，则无道理。为何这么说呢？比如虽然甲的心相，具足他心通的乙能现量了知，但以此不能成立无有外境般的甲相续的心识以及甲的心相显现与自心一体。

这是比较甚深的一个问题，意思是说，一切诸现是在心前显现，仅这一点谁也无法否认。但如果以此安立外面的显现和心是一体，却没有任何道理。

在克珠杰·格勒华桑（他的名字叫格勒华桑）的《遣除疑暗论》等有些教言当中，也有与此相同的一些辩论，论中通过因明的推理方式，宣说了有关这方面的道理。

这段话的意思是什么呢？对方提出这样一个疑

问：如果万法都是自己的心，那么有一个具足他心通的人，在了知另一个人的心时，他们两者的心是否变成了一体？或者在一个人的心之外是否还存在另一个心？如果不存在另外一个人的心，则无法了知，因此二者一体是不合理的。这个道理到底该如何解释呢？

释：除器世间等似有的共同显现外，其余不共的所取义或所取境即是心。于他相续心与心所等了达者，以心咒或禅定等能力虽可了知他心成为如何，然而在未入定及入定时能取识前，

意思是对方说：有些人通过咒语或禅定能知道他人的心，此时他人的心到底存不存在呢？如果他人的心存在，那么同样的，外境的地水火风也应该成为实有的了。

回答：此处以心了知心，虽然是一种特殊的对境，但道理是一样的。

彼识与他相续之心彼此互相不可能成为直接的所缘境。为何这么说呢？因为在未入定安住时，实际只是自己的分别心显现与他心相同的相；而入定时，是在三摩地行境中如了知过去未来之相般显现彼人心识的影像，即仅仅极为现出与他心相同之相故。

比如通过入定了知他人的心，是在自己的三摩地行境中显现他人之心的一种影像；如果没有入定，了知他人的心，也是别人的心之影像显现在自己的心中。

无论如何，自己都没有真正触及他心的自相。否则，一个人成佛的时候，其他人也全部都会成佛等，有很多的过失。总之，这个问题非常重要。

因此，心缘所缘后生起彼相和生起与心自己一体的觉受体性，二者在了知所境方面有本质性的差异，如瑜伽士缘凡夫心可了知其苦乐，但不必与他同样

感受。

一位瑜伽士虽然可以了知凡夫人的苦乐，但当时他们两个人的心却并不会变成一体。无论是入定还是未入定而了知，实际上除了影像以外，真实的所缘境根本不存在。

因此，通过瑜伽士可了知凡夫人苦乐的这种观察方式来推知，就会比较容易理解，自宗并没有说两个人的心成为一体，只是说他人心的影像是自心的自现而已。

难：如是如他人的心识般，同样外境义不是直接觉知而是现影像故觉知，这又有何相违？

对方又说，虽然外境不是直接觉知的，但是能见到显现的影像，有什么相违呢？

释：是以内相续习气成熟的缘故，识显现出外境

之相，因为：若未成熟习气，即便存在单独的外境义也不可能显现，如饿鬼前的水与空无边处众生前的色法一般；

他们如果没有这种习气，也不可能变现种种显现。

相反，若内习气已明显成熟，则不需单独有外境义，如饿鬼前现脓血、空无边处众生前现虚空显现周遍一般。由此可知，一切显现仅是从自心出生，并非心由显现生。如是，甲相续并非乙心所生，因为承许不了一个众生得解脱则一切众生都得解脱的缘故。

如果不是这样，甲相续是乙心所生，那么一个众生得解脱，则一切众生都应得解脱。

难：那么对如来一切诸法均成现量故，于佛前不论现何者均与佛的智慧是一体，这样佛与众生的心相续岂不成为一体？

对方说：如来是现量见到一切诸法的，根本不用比量，那么如来见众生心的时候，众生的心和佛陀的智慧是一体还是异体？如果佛和众生的心一体，难道佛也成了众生吗？关于如来智慧如何现见众生相续的这一问题，克珠杰通过因明的方式作了辩论。

释：就佛而言，没有佛自己与众生是异体相续之想，因为具有与真如法界全然一体无二的转依智慧，故佛智慧与其他一切诸法以一体异体等方式均无法比量。

此处回答说：佛陀的智慧不可思议，我们用分别念以一体或异体的观察方式，根本无法衡量佛的智慧。就佛而言，并没有佛的智慧与众生的心完全是异体之想，因为佛智与法界融为一体，故而佛智和其他一切诸法以一体或他体的方式都无法比量。所谓了知的方式，只不过是名言当中的一种假立而已。

从名言假立的角度来说，如来的智慧当然能了知众生的心。但是了知的方式，并不是以一体和他体的方式能衡量的，因为佛陀智慧是不可思议的，佛在一刹那间能了知万法，这样的境界，我们以分别念是无法衡量的。因此，我们以一体或他体等名言观察方式，来抉择如来的智慧，始终也不会得出正确的结论。虽然在名言中佛陀的智慧能尽见一切诸法，但实际上这种智慧就是一切万法的本体。

如《中论》云：“无生亦无灭，寂灭如涅槃。”如是所说也。

辛二、由彼悟入无有能所二取之义：

以所取若无，亦无似能取，
由此亦成立，无似能所取。
然由无始来，等起而成立，
二取悉非有，亦善成立故。

如是成立彼所取显现自性本来即是能取识外无有，由此也成立无有能取显现。

对于以上所讲的这些道理——佛陀如何了知众生的相续，器世界和有情世界之间的关系，心和外境之间的关系等，大家还是应该好好地观察。

弥勒菩萨在这部论典当中宣讲了很甚深的道理，大家要再三地探究，做这样的观察十分有必要。我们在闻思的时候，通过佛和众生相续之间的关系，以及如来的智慧以他心通如何了知他人之心的方式，来观察唯识宗的观点，是至关重要的。

为何这么说呢？因为能取必须观待所取而成立，单独的能取何时也无法成立。如是远离能取所取的一切相后，无有所境能境的纯一觉性自然光明不可言说与二我空的圆成实真如性是无二一味的，对此唯识宗也须证悟，何况中观宗？

远离能取所取的圆成实，是唯识宗需要证悟的，必须要承认远离执著的智慧，更何况中观宗呢？实际上，这也是他空派和自空派辩论的主要根源所在。

唯识宗须证悟远离二取的圆成实，有关这方面，觉囊派也有一些论典来论述，而对于觉性本体空性方面，萨迦派和格鲁派着重进行了阐述。堪布根华在《定解宝灯论》的注释当中说，关于自空和他空，虽然有很多辩论，但是无论如何，偏堕于一方都是有过失的¹¹。所以，我们如果承认仅仅有一个明现能取，这种说法也是不合理的。总之，如果承许远离所取和能取的圆成实真如，是唯识宗的究竟观点，那么中观宗就更不用说了。

麦彭仁波切在《智慧宝剑》当中讲得非常清楚，从实相现相相同与不相同二谛的名言量角度而言，觉囊派讲得非常好。而从世俗和胜义二谛的胜义量角度

11 《定解宝灯论浅释》中云“自空他空互相争议大，若堕现空之边则有过，现空不违双运宗派胜，持此岂非已胜一切宗？”

来说，按照中观宗所说那样是非常合理的，因此，嘎单派和萨迦派所讲的道理都非常合理。

大家应该都知道，对于我们宁玛巴麦彭仁波切他老人家的自宗，以前协庆寺的有些智者说是他空，而江玛佛学院的有些智者认为，麦彭仁波切的究竟观点应该是自空，有两种说法。实际上，从不同的角度而言，说麦彭仁波切的观点是自空和他空都可以。

麦彭仁波切在给单秋的辩论书中说，“荣索班智达与龙钦绕降以及龙猛菩萨的观点相合，那我也没有建立他空的责任。”麦彭仁波切的意思是说，他自己不一定着重抉择他空方面。现在觉囊派的有些人还认为，他空派的创始者是龙猛菩萨。但实际上，我们应该通达自空和他空的道理并没有任何差别，只不过衡量的量有所不同——即以现空安立二谛与以实相和现相安立二谛的胜义量和世俗量，这两种量的角度来说，一点也不相违。

如果我们能通达麦彭仁波切的教言，那么有关自空和他空方面的辩论没有任何必要了。虽然格鲁派、觉囊派和噶举派的有些人，他们之间的争论比较大，以前很多大德对觉囊派作过各种辩论书，或者觉囊派和噶举派对自空派也颇有微词，因此也有一些论述。比如布敦大师对觉囊派发了很多太过，全知果仁巴说：“嘎单派是断空者，他空派是常见派，我们萨迦派自宗是双运派。”但这些智者们只不过是示现游戏而已，实际上所有的高僧大德、智者和成就者的密意都是一致的，我们不应该妄加评论而造业。

现在觉囊派的很多人对学院寄以厚望，觉囊派一些喇嘛请慈诚罗珠辅导觉囊派的观点，他们也请求我宣讲觉囊派的《宝性论》讲义，但这个讲义到底需不需要讲，主要还是取决于觉囊派听法的人数。如果请法的人多，我讲这个也可以；如果觉囊派听受的人不多，那还是讲麦彭仁波切《宝性论》的注释比较合适，关于这些问题你们自己看情况。

听说觉囊派的有些上师到学院后，也在互相供养一些传承，但不知道现在印刷有关这方面的书是否来得及？我们讲《宝性论》之前再看情况吧，如果讲觉囊派大师的讲义也是可以的，我也有这个传承。另外，此前我们也已经确定了，无论如何还是要讲《他空狮吼论》，具体时间应该是在讲完《辩中边论》，并且要坝子¹²之后宣讲，大概是藏历六月份的时候开始。

如果现在突然要求我讲，因为没有这个书，所以对我来说也很困难。以前我的书几乎全部供养给僧众了，现在不一定找得到，因此希望你们在这方面考虑一下。如果需要讲觉囊派的《宝性论》注释，那么就讲朵罗瓦喜饶降参所造的注释，他是非常了不起的大智者，也是大成就者尤莫巴的弟子。觉囊派主要的大德就是朵罗瓦，《宝性论》是他们最主要的修行法。

12 学院每年藏历五月初一开始，有为期八天的金刚娱乐法会，俗称“要坝子”。

当然，觉囊派的传讲方式有很多，有些是以不承认龙猛菩萨观点的方式来建立自己的宗派，有些是在无著和龙猛菩萨观点的基础上讲。以前荣索班智达在《辨法法性论》的讲义中也作过诸多阐述，对方认为一切万法空性的说法不合理，龙猛菩萨的观点不太究竟等，也有这种说法。

我们要讲的话，应该以自空和他空互不相违的方式来宣讲。但能不能讲得成也不好说，因为现在我已经糊涂了，看书的话，眼睛也看不见¹³，心里面也显现不出什么，所以肯定给大家讲不清楚吧，这一点大家要知晓！

13 从1990年4月开始，法王如意宝的眼睛看不清楚字，后来法王便通过录音为大众传法灌顶。

第 5 课

就唯识的观点而言，彼自性中圆满十六空性义，也就是说，外内等二取法任何也不可思惟与言说，故承许远离戏论的法界，

按唯识宗的观点而言，在远离二取的法性中圆满具足十六种空性。因为十六种空性当中有内空外空等，因此实际上唯识宗也承认远离一切戏论的法界，它是远离心识思维和言说的。《辩中边论》当中也讲了相关的道理，有关圆满十六种空性的意义，下面还会进行宣说。

觉囊和噶举派着重宣讲他空，萨迦与噶当派着重宣讲自空，他们在说法方式上有所不同。比如轮涅所摄的一切法是空性的，虽然在这个问题上没有什么分

歧，但是在如来藏的本体空与不空方面，却存在很多不同的观点。

然而，如果我们通达究竟的真实义，就会很容易理解如来藏的本体不空和一切万法皆空这两者之间的关系。因为如来藏的本体不空，并不是由能取所取分别所摄的执著所安立的。也就是说，它是各别自证自明自知之智慧——如来智慧的对境。这样的如来智慧，所照见的远离一切能取所取分别念自性的如来藏本体，从最究竟的角度而言应该是成立的。在名言当中，虽然说如来藏是有的，但实际上就像我们所看见的外境的山川大地等一样，它也是不可能实有存在的，然而他空派的一些人根本不会如此承认。

如今，我们宁玛巴自宗，也着重提倡他空派的观点，对于觉囊派和宁玛巴的观点，如果真正去观察，也比较容易理解。有些人认为，如果说自明自知的智慧成实也不合理，说不成实也说不过去，存在这样的

怀疑。事实上，这些人还没有真正精通自己宗派的密意。如果真正懂得自宗的究竟意趣，那么就会了知如来智慧所见到的如来藏的本体，在证悟究竟量面前应该是可以成立的。因此，如来所见到的如来藏的本体，根本不会有任何教证和理证的妨害。

对于佛教徒而言，通过闻思修行一定能够了知如来藏真正的本来面目，这并非难事。如果我们真正想要精通自己的宗派，就必须明白觉囊派朵罗瓦喜绕降参，还有荣敦班智达西夏根恰，他们所抉择的他空的道理。虽然他们宣说了自明自证的如来藏实有存在，但是所谓的“实有”，并不是指能经得起胜义理证观察的成实。

其实，龙猛菩萨师徒抉择的角度有所不同——从空性方面来讲，即使胜过涅槃之法也如梦如幻。

因此，我们真正认真观察，通达了他们的观点，那么理解起来也并非难事。今后，若能宣讲麦彭仁波

切的《如来藏狮吼论》和《他空狮吼论》，相信大家学完这些论典之后，一定会通达自空他空二派互不相违，圆融一体的究竟意趣。只不过阐述如来藏的论典，例如在《他空狮吼论》当中，主要宣说了如来藏的本来面目，着重分析了他空的观点。只要我们懂得这些关要，那么承许自空和他空并没有相违之处。总之，对唯识宗而言，他们也承认远离戏论的法界。

然而彼是将不可言说之识的自性安立为实有的宗派，故仅剩此微细实执，如能以理破斥后，承许无二取的自证心识也是与无实空性双运的本来清净之光明，即是真实的中观。因此，大乘的中观与唯识二者除了在是否断除对自证识的微细执著这一点上有差别外，其他入定出定的修行方面几乎相同，以这个原因印度圣境的大班智达与成就者们实修大乘法时把中观、唯识二派看成是一样。

按照唯识宗的观点，承许自证心识是实有的，

这种“实有”实际上是我们分别念的对境，但他们的确存在这样的实执，而中观宗则断除了这样的细微实执。除了在这一点上有差别之外，其他入定出定等修行方面，并没有很大的差异。

因此，虽然印度圣境的旃扎古味和月称班智达，也因为所持唯识和中观的观点不同，而历经七年辩论，但其实他们都是被本尊摄受的成就者——旃扎古味和月称论师，分别是被观世音菩萨与文殊菩萨所摄受的大论师。显现上他们辩论了相当长的时间，最终的结果是：在名言当中，按照旃扎古味安立的方法是非常合理的；在胜义当中，月称论师所安立的观点非常究竟。

然而，我们要真正实修的时候，以名言和胜义无二无别的方式修行，这也是被很多大德所赞颂的。所以，在中观派当中没有胜过月称论师的，在唯识宗当中没有胜过旃扎古味的，他们的究竟观点无二无别，

其原因也是这样的。

在藏地雪域，虽然也有一些宗派观点不同，但从究竟意义而言，也并没有什么差别。

如上所述，了知没有能取所取之相，由此对彼等义一缘专注而入定后，现量入于无有能取所取二相的境界，即将会现量见无二的法性。

首先，知道了无有能取所取的相，然后在这样的境界当中专注而入定，即能现见法性。

若有人想：如是所谓无二取的法性之义本来存在或本有而不现前反生起二取错乱是不合理的。

有人提出这样一个问题：如果无有二取的法性本来存在，那为什么本有的不显现，本无的二取反而现前呢？生起二取显现不应该合理吧？

答：并无不合理处。因为无始以来相续而来的二取显现习气具有能覆真如本性，与心的自性光明并存，彼者等起或苏醒或成熟而成立故，是从彼因出生迷乱的轮回。

虽然迷乱的轮回是不存在的，但是也可以成立。

若想：那么既然二取习气无始以来已俱生存在，故现在也无法遣除，此观点如何呢？

若想：如果这样的二取习气无始以来俱生存在，那么现在我们无法遣除吧，这个观点如何解释呢？

虽然它是无始以来俱生的，但这个也很容易遣除。

答：并非如此，因为极善成立“一切二取不成立”故，若能如是了知而修行，彼无二取的本性将会现量现前。

以上是宣说成立悟入无有能所二取之理。

释迦牟尼佛的教法主要有两大传承：甚深派和广大派，二派所抉择的侧重点略有不同。比如甚深方面，由文殊菩萨作结集，后来龙猛菩萨加以弘扬。《文殊根本续》中，释迦牟尼佛对龙猛菩萨亲自授记说：“能弘扬我的甚深法，后来往生极乐世界。”诸如此类，佛陀在很多经典中对龙猛菩萨都作过授记。他所创立之甚深派的观点，主要是抉择空性方面的道理，自空派也是这样讲的。

释迦牟尼佛所宣说的有关广大方面的道理，由弥勒菩萨作结集，之后无著菩萨和世亲论师加以弘扬，这就是所谓的广大派。广大派宣说了地道的安立等，他空派的一些观点与其比较接近。

因此，通常来说，《弥勒五论》似乎只是在宣讲他空的观点，但实际上只是因为派别不同，着重阐述的是广大派的教义而已。如果我们懂得了弥勒菩萨和

无著菩萨的究竟意趣，那么对于他空的观点就会很容易了知。

丁二（广说法性）分二：一、总标；二、其义广说。

戊一、总标：

由六相悟入，法性为无上，
谓相与依处，抉择及触证，
随念并悟入，到达彼自性。

以六种相悟入法性，即是对法性的无上抉择，因为若通达此六相很容易无余彻底地理解涅槃法。

在前文中，是通过六种悟入的方式来讲轮回法的。现在讲法性，也是通过六种悟入的方式来宣讲。

由哪六相悟入？即是悟入：法性之相，

即悟入法性的体相。

成为现前法性的来源或根本或者以何者为所缘而现前法性，即是依处，对法性的抉择以及对法性义现量触证，又复数数随念彼者，悟入到达法性自性的究竟或悟入圆成实究竟。由了知以上六相而悟入。

戊二（其义广说（依略说次第））分六：一、相；二、依处；三、抉择；四、触证；五、随念；六、悟达。

己一、相：

相如略标说；

何为法性涅槃之相？即如上文略标时所说真如法性远离一切能取所取、能诠所诠，应如是了知。

己二、依处：

处谓一切法，及一切经等；

以轮涅所摄一切诸法的所诠义以及以三藏十二部所摄一切经典的能诠句，彼等承许是涅槃的依处。

第二个问题是讲依处。

为何这样承许呢？因为通过对一切诸法在名言中的取舍等相以及胜义中的无缘之理作抉择可获得涅槃，通过以闻思智慧对经典如理闻思在修道方面不会愚昧。

己三、抉择：

其中抉择者，谓依大乘经，
如理作意摄，一切加行道；

所谓抉择，即是依大乘经的密意如理作意所摄的一切加行。

什么叫做抉择呢？即在资粮道和加行道，按照大乘经的密意如理作意所摄的一切加行。

为何称为抉择呢？因为在资粮道与加行道中，按照经典的意义以三慧的方式如理作意，由此对法性之义有个抉择或者认识，故称为抉择。

己四、触证：

触为得正见，故以真见道，
现前得真如，所以亲领受；

所谓触证，即是为了由能境智慧眼获得超越世间的正见，以见道不是总相而是入定中现量的方式现前见道所断障垢清净的真如，并且在出定位以正见亲领受。

“触证”是真正触证到法性的意义，也就是见道现量现前法性义。与资粮道等胜解行地以总相方式现

前真如影像不同，此时是现量见到法性义的。入定中能見到一切見道所斷障垢清淨的真如，並且在出定位以正見親自領受，這就是安立“觸證”的原因。

己五、隨念：

隨念謂修道，為除諸垢故，
于前所見義，菩提分所攝；

所謂隨念，即是对前面見道位以各別自証智已現量証悟的法性義，復于修道中數數隨念而証悟以三十七菩提分所攝的一切道品。彼修道即是为了斷除諸垢而修。

見道時完全已經見到了一切法之真如，繼而在修道位隨念。為什麼叫隨念呢？對於見道所見到的這些意義再三地隨念，修持三十七道品所攝的一切法，故稱為隨念。修道位，將一一斷除所有的修斷。

己六（悟达）分二：一、认定究竟转依之自性；
二、广说彼之差别法。

庚一、认定究竟转依之自性：

悟达彼自性，谓真如无垢，
一切唯真如，显现彼即是，
转依圆满成。

“于一切诸法的实相真如悟入到达”，彼自性是真如无客尘障垢位实相现相完全无二一味而一切诸法唯一现为真如，彼亦，此时即是成就转依究竟。虽然一般的转依从一地开始就有，但转依究竟圆满唯一在究竟地。

“究竟地”即是无学地。虽然一般的转依在一地时就有，但是所有的不清净全部转依成清净，这样的究竟转依只有在究竟地——无学地时才有。

庚二（广说彼之差别法）分二：一、略说；二、广说。

辛一、略说：

由十相悟入，转依为无上：

入性物数取，别所为依住，

作意及加行，过患并功德。

由十相了知转依并以修行的方式悟入转依，乃为无上，

广说彼之差别法分为略说和广说，具体通过十种相来抉择。

因为由十相可如实通达转依之义，进而依之修行，由此获得究竟果。何为十相？即转依的自体或自性，转依的有事或物，转依的数取趣，转依的殊胜差别，殊胜转依的所为，转依的来源或所依，转依的作

意，转依的加行，无有转依的过失，转依的功德。以如是十相悟入转依。

第 6 课

今天所听受的法是，十地弥勒菩萨所造的《弥勒五论》当中的《辨法法性论》。现在讲到广说法和法性，广说法性又分为略说和广说，昨天前面已经讲了，通过六个方面来抉择这个道理。其中，第六个科判是需要了知并悟入转依，下面对此加以广说。

辛二（广说（依略说次第））分十：一、悟入转依之自性；二、悟入转依之有事；三、悟入转依之数取趣；四、悟入转依之殊胜差别；五、悟入殊胜转依之所为；六、悟入转依之来源或所依；七、悟入转依之作意；八、悟入转依之加行；九、悟入无有转依之过失；十、悟入转依之功德。

壬一、悟入转依之自性：

其悟入自性，谓客尘诸垢，
及与真如性，不现及现义，
即无垢真如。

所谓悟入转依的自体或自性，即是一切客尘诸垢及真如本性，依次为令前者不现、后者现前之义，法性真如远离客尘障垢即是如实显露法性无垢自性。

此处的意思是说，令一切客尘不现、一切真如显现。意即远离一切客尘，如理如实地显露法性真如的本来面目就是转依，就像远离乌云的太阳一样。

壬二、悟入转依之有事：

悟入物体者，谓共器界识，
真如性转依；及契经法界，
真如性转依；并诸非所共，
有情界内识，真如性转依。

当知此处归纳为三种而显示悟入转依的有事，

此处通过三个方面来显示转依之有事。

即是：似共同显现的器世间识或相分真如性转依，

转依有三个方面，我们共同所见的器世间是心识相分，不是心外实有，所以称之为器世间识。悟入转依之有事的第一个，即是似共同显现的器世间识或相分真如性转依。

显现能诠句名词文的一切契经法界的真如性转依，

所有的经论，文字词句方面为主的一切法转依为真如。也就是说，能诠句文字等的转依，这是语言转依为清净之义。

不共各个相续所摄的有情界心与心所一切识聚的真如性转依。

第三种是心和心所全部转依为清净真如。

以上三者即是身体、语言以及心和心所一切识聚皆转依为清净。在这三种转依中，也分别间接含摄了法身、报身和化身。

彼亦，除法界真如外更无毫许之法存在，故转依时无漏法界中具足等同有法一切相之边际的不可思议转依功德，而此处“共器”间接还含摄一切身转依获得无边无中的真如周遍的法身，

大家也知道，本来有法一切相的边际是不可思议的，这些有法全部转依，获得的无漏功德也是不可思议的。但是总的来讲，都可以含摄在身体转依为法身，语言转依为报身，以及一切识聚转依为化身当中。

以及以契经为例所摄的一切语言所作转依获得法界妙音恒时相续不断无有穷尽的功德自在的报身，

所有以契经为主的，世间上所有清净和不清净的语言，全部转依成恒常不变庄严轮的报身。

以心所摄的阿赖耶及依彼之七识转依获得具有五智的化身。

现在我们因地时的阿赖耶，以及依靠阿赖耶所产生的七种识聚——六种识以及末那识，总共有八识聚。这些识全部转依为五种智慧，这就是所谓的化身。

或者应当这样看，依次有显现清净刹土与身、

或者可以这样讲，共器世界识真如转依显现清净刹土与身。

教诫佛法、以尽所有智与如所有智显示一切所知相的三种差别而已。

以上是身语意的差别。共器世间识转依为清净刹土与身；语言转依为教诫佛法；识转依为尽所有智和如所有智。或者分别是身金刚、语金刚、意金刚三种清净，这样分析也可以。虽然在法界本性当中没有身语意的分隔，但是在众生的显现面前也可以这样分类。

如是于彼色及语言所摄者，未转依时可以共同显现，而心则是不共，转依时一切诸法唯现真如，此外无有异体及不清净，故全然特以自现清净而显现。虽然如此，而观待未转依的众生，在彼等前，彼真如显现出导师与圣法等别别之相。

在如来地，所有的身语意或身清净、语清净、意清净等分类是没有的，全部是法界清净的游舞。但是

在众生面前，也可以有各种各样的显现。就像有水器的时候映现月影一样，所以佛的身语意也可以在众生面前显现。

壬三、悟入转依之数取趣：

悟入数取趣，初二谓诸佛，
及诸菩萨众，真如性转依，
后亦通声闻，及诸独觉者。

悟入转依之数取趣即是：前颂所说的转依中，初二者唯独是一切佛菩萨境界中的真如转依，因为以三身而言，法身是佛自己的所见境，报身是诸菩萨的所见境，

法身是佛的所见境，报身是一地以上住地菩萨的所见境。对此，显宗当中也有不同的说法，有些说报身是一地以上菩萨的所见境，有些说是十地菩萨的所

见境。但总而言之，此处说菩萨的所见为报身。

自在成就清净刹土与清净身、显示无量的圣法等不是声闻所有，唯独诸佛菩萨具有。后者有情内识转依为何不仅是佛菩萨而且是声闻独觉的境界呢？从三身的角度而言，诸声闻独觉也能见具有一切相智的化身，

声闻缘觉也能见到释迦牟尼佛的化身。

或者就阿赖耶识上第七末那识转依而言，声闻独觉具有第三种转依的支分。

因为他们已经断除了我和我所执，具有第三种转依的支分——第七末那识一分转依的功德，从这个角度来说，声闻缘觉也可以见化身。

由此应知，最后一种转依是四圣所共，但声闻独觉在心的转依方面尚未圆满。

虽然他们已经通达了人无我，但细微的心和心所还存在¹⁴，具足四种不知因¹⁵等，因此声闻所证悟的空性如同芝麻许，并不广大。

壬四、悟入转依之殊胜差别：

悟入差别者，谓诸佛菩萨，
严净土差别，及得智法身，
报身并化身，能普见教授，
自在成差别。

此颂讲诸佛菩萨的转依。为何这么说呢？因为依圆满证悟二无我的无分别智力获得究竟转依故。此义如何理解呢？因为一切一切的法均显现为转依或圆觉

14 《现观庄严论讲解》：“小乘也承许阿罗汉趋入无余涅槃时，以无依方式断除二障。《俱舍论》未明说所知障，但代替它的词叫非染污无明。在阿罗汉趋入无余涅槃时，烦恼障已尽除；所知障——非染污无明不是以抉择灭方式而断，但因灭尽了五蕴，它以无所依的方式被断除。这是小乘自宗的承许。”

15 因佛法深细而不知、因对境遥远而不知、因时间久远而不知、因分类无量而不知，总共有四种不知。阿罗汉相续中有四种不知因，而佛陀已经断除了所有的不知因。《俱舍论》中，痴暗包括具染不知之痴暗与四不知因等非具染不知之痴暗。四种不知因等非具染不知之痴暗，就是指所知障，为大乘之说法。

或涅槃的自性，故成就周遍虚空般的庄严净土，以及获得法报化三身，依次以智慧能普见一切所知悉皆清净，能教授希有大乘深广之法，以具有神通等无碍威力能随欲自在成办利他，由此等殊胜差别成立超胜声闻独觉。

壬五、悟入殊胜转依之所为：

悟入所为者，谓宿愿差别，
宣说大乘法，即所缘差别，
十地加行别。

悟入殊胜转依的所为或所须之因，其差别有：

悟入殊胜转依所须之因有以下这些。

为欲成就大菩提果发起殊胜大愿如菩萨十大愿等往昔誓愿的差别，

就像《智者入门论》中所讲的一样，有修清净刹土和利益众生等十大愿¹⁶。实际上，《普贤行愿品》中也讲了十大愿¹⁷，这些都是获得如来转依智慧的因。

宣说大乘道果的甚深广大的一切经典，以彼等为所缘可于一切所知二谛断除增益的差别，

这是第二个。

为了成就究竟断德于十地中辗转升入上上的殊胜加行的差别。

大乘菩萨由辗转升入上上地，其功德也越来越殊胜。

16 《智者入门论》：“供佛持正法，现身入佛刹，圆度成熟众，修刹随行境，行有义大觉，菩萨十大愿。”

17 在《普贤行愿品》中讲到了普贤十大愿王：一、礼敬诸佛；二、称赞如来；三、广修供养；四、忏悔业障；五、随喜功德；六、请转法轮；七、请佛住世；八、常随佛学；九、恒顺众生；十、普皆回向。

如是应当以此三种根据抉择超越声缘道的究竟转依之因，即是所为的差别。

壬六（悟入转依之来源或所依）分二：一、略说；二、广说。

癸一、略说：

悟入所依住，谓由六种相，
入无分别智，即悟入所缘，
离相正加行，性相与胜利，
及悟入遍知。

悟入究竟转依的来源或根本或所依，即是入无分别智。为何这么说呢？因为为使本来清净的实相真如义现前并对其自性获得自在，唯一须要依靠如实证悟彼者的无分别智，此外何时也不可能获得故，

我们一定要在自己相续当中生起无分别智，而要

获得这样的无分别智，必须要断除相应的障碍。只有在如来果位时，才能断除一切障碍，获得最究竟的无分别智，其他任何时候也不可能获得¹⁸。

彼无分别智是获得转依的依处故。那么无分别智应当如何理解呢？对彼相的无误抉择应以六相悟入。是哪六相呢？即悟入产生无分别智的所缘，悟入远离无分别智的违品之相，悟入于相续中能生彼智的真实加行，悟入智慧的作用或者如何存在的境界的体性之相，悟入依智慧所生的利益，悟入了知无分别智的自性是如何存在的。

18 无分别智有道位无分别智和果位无分别智两种。

第 7 课

今天所讲的法是弥勒菩萨所造的《弥勒五论》当中的《辨法法性论》，这部论典的真实论义分略说和广说，后者又分为广说有法和法性，现在是广说法性。其中，第六个问题是“悟达”，它又分为“认定究竟转依之自性”和“广说彼之差别法”，广说彼之差别法由十个方面进行宣说，第六个问题是“悟入转依之来源或所依”，分为略说和广说。

前面已经讲了资粮道和加行道，以及广说了有学道和无学道的智慧，今天根据略说的次第加以广说，也分为六个科判，这六者是根据不同的情况来讲的。

癸二（广说（依略说次第））分六：一、悟入所缘；二、悟入离执著相；三、悟入正加行；四、悟入体

相；五、悟入无分别智之胜利；六、悟入有关无分别智的了知之理。

子一、悟入所缘：

当知有四相，初悟入所缘，
谓于大乘法，说胜解决定，
及圆满资粮。

我们要想获得无分别智，必须要有所缘。

当知悟入所缘有四相，即是须以显示大乘深广义的法作为所缘，

要想产生无分别智，需要经常观想或闻思大乘甚深和广大的这些法，再次第修行。所以，依止具有法相的上师，谛听大乘深广法，是第一个相。

彼亦，依止大乘阿闍梨后应无颠倒谛听教授，对大乘法应当生起胜解信，对大乘法义由四种道理产生

无疑惑之定解，

第二相，如果对大乘没有信心，则不可能生起无分别智。有些人的种性成熟了，就会生起胜解信，如果没有胜解信，则不可能对大乘法产生听闻的兴趣。

第三相，听闻之后通过四种道理抉择。四种道理大家应该都知道，也即作用道理、证成道理、观待道理和法尔道理。观待道理：一切果都是观待因而产生的；作用道理：每一法都有产生自果的不同作用，等等。通过以上所讲的这四种道理，对大乘佛法的意义断除怀疑，生起定解。

按定解所决定之义以如理作意的方式圆满资粮。

通过四种道理，对大乘佛法生起真正坚定不移的信心之后，以如理作意的方式圆满资粮。

由此四者能产生无分别智。

只有依靠这四者，才真正能生起无分别智。

若四者缺一，则不会如理如量地生起无分别智。
教诫应当如是行持。

若要真正获得无分别智，一定要依止善知识，不断地闻思，对大乘法生起信心，随后如理作意，最后修行。因此，对我们来说，闻思修行非常重要。

子二、悟入离执著相：

第二能悟入，离相亦四种，
谓由离所治，能治及真如，
并能证智相。此四如次第，
即所永远离，粗中与微细，
及常随逐相。

第二悟入离相也有四种，

下面讲，我们对一切都要远离执著相。当然，初学者对外境以及对治等有执著相，而到了圣者位，在后得时对显现也有一些执著相。比如住地的菩萨，他们虽然已经得地，但对获得佛果还有细微的执著相。然而，最后我们要远离一切相。

即远离以下四相：耽著贪心等违品之相，

这是凡夫人的执著相。

耽著不净观等能断对治之相，

贪心的对治是修不净观，嗔恨心的对治是修慈悲心，痴心的对治是观缘起性，这些是对治的执著相。

耽著所缘真如之相，

观空性，对空性有执著，虽然它胜过了对治的执著相，但是执著空性也是一种相。

耽著能境的证悟或修道之果如正见、十力等证法之相。

执著能境方面的智慧——比如耽著正见，或者佛陀的十八不共法、十力等等证法方面的功德之相，也并不是最究竟的。

彼等四相是智慧违品的分别识，由远离彼等，则能获得智慧清净。所谓远离四相，即是如其次第永离粗、中、微细、常随逐相，

我们要次第远离四种相，首先贪等烦恼执著是粗的相，对治相是中等的，耽著空性是细微的相，最后对佛陀证法的执著叫做常随逐相。这些相必须要断除。

此四相如《无分别总持经》中佛所宣说，其根据是：粗重之因的贪等杂染易于了知、容易出离故，缘违品的耽著相是粗品，首先断除；

以下对刚刚所讲的道理进行广说。首先，我们要断除缘世间的贪嗔等违品的耽著相。

将能治违品的不净观等观为功德故，是中品耽著相，其次断除；

于对治的执著比较难断，故其次断除。

真如是一切所断的无上对治，也是所证中的殊胜故，缘真如的执著相是微细分别念，难以遣除，故于前者后断除；

一般来说，执著空性的分别比观不净观的执著还难以遣除，因此要在第三个阶段断除。

对证法的执著相最后遣除，因为在地道的修行过程中尚不能舍离欲得上上证悟的微细希求心，故名常随逐相，也就是乃至未成熟三清净地的无分别智自在之间，微细的分别念始终会在相续中随逐。

为什么叫“常随逐相”呢？因为乃至未成熟三清净地的无分别智自在之间，想获得上上智慧和无学果的细微分别念或执著一直存在，始终在相续中随逐，所以叫常随逐相。

子三、悟入正加行：

悟入正加行，亦有四种相，
谓有得加行，及无得加行，
有得无得行，无得有得行。

悟入正加行也有四种相，其中，一切法缘唯识，入有得加行；

首先一切法观为心，这叫做有得加行。也就是说，万法都是心识执著的假相。

依于唯识，不得所取，是无得加行；得缘所取或能取也无得故，称为有得无得加行；依彼二取何处无

得而唯见真如故有得，是无得有得加行。应知依此四种加行次第修持可生起无分别智。

依于唯识，不得所取，是无得加行；随后这个执著也要去除，是有得无得加行；最后二取无得而唯一真如有得，是无得有得加行。应知以这四种加行次第修持可生起无分别智。

如是安立次第的根据是：与后后相比，无外境之理最易了达，了达无能取较彼更难等，应知以此等次第相续中需要渐次生起，如所说获得煖位明得定等般。

就像加行道四定需要次第获得一样¹⁹，有得加行等四种，在自相续当中也是渐次生起的。

¹⁹ 加行道四定为：暖位明得定；顶位明增定；忍位入真如一方定；世第一法位无间定。配四种加行为：以暖位明得定、顶位明增定，配有得加行；以忍位入真如一方定，配无得加行；以世第一法位无间定，配有得无得加行和无得有得加行。

子四、悟入体相：

悟入于性相，当知由三种，
谓由住法性，依住无二取，
离言法性故；第二由无现，
二取及言说，根境识器世，
悉皆不见故，此是此即明，
无所观无表，无住无所现，
无了无依处，无分别智相，
如经所宣说；由现一切法，
见如虚空故，及一切诸行，
见如幻等故。

悟入体相当知有三种：安住法性自性的体相，安住无显现的体相，以及安住有显现的体相。

悟入体相有三种。

初者，由安住诸法法性真如者，即是无能所二取

或以分别心无法分别二谛并以语言无有任何边或相宣说的法性极为安住的缘故。彼亦，究竟者唯以证悟二谛无二一味的佛智方能如实现见，在学道中也有相似的境界。

在佛陀的境界当中，真正能现见二谛无二一味的本体，而在学道当中也具有比较相似的境界。也就是说，虽然在菩萨地位也有一些相似的远离一切言表的境界，但是只有佛的智慧才能如理如实地现见真正的法性，因为入金刚喻定才能真正摧毁所有的执著相。

二者，由已获得无执著此者彼者后以分别意识按如何显现此者彼者而言说，即内的语言或以意识分别二取，眼等内根，色等外境义，眼识等内识，以及共同显现的器世间——彼等一切一切都隐而不现故，显现以彼等无法简别的一味真如，此称为法性空性中二取隐没。

佛陀获得无二果位的时候，所有的能取所取以及十八界，还有器世界全部隐而不现，没有任何简别，二取真正消于法界。

是故，由以上所说的六种义依次说明根识等无所观，无有语言表示，无有生识的所依，无有所境的显现，无有能境的了别识，无有共同器世间的依处，由此宣说了无分别智的体相。这是根据《大宝积经》中所说而宣说的。经中如何宣说呢？《大宝积经》“迦叶请问”中云：“迦叶，所谓常是一边，无常是一边，二边之中观是无所观、无所表、无所依、无所现、无了别、无依处。迦叶，是名中道诸法实观。”

没有什么所观的，没有什么所依的，也没有什么所现的，这些全部都不存在，就是真正的中观道。

同样，我与无我、轮回与涅槃、有与无等都如是对应后，二边的中观即是无所观等，同上而说。

在《大宝积经》当中是这样宣说的。

目前我们正在闻思修行，在此过程中，不管是觉姆、喇嘛，还是居士，大家应该经常观察自己的身口意，一定要趣入正道。到了这里以后，除了这些之外，我们既不需要放牧做工，也没有抚养子女和照料亲友的责任，因为我们远离俗家，已经出家了。既已出家，就应当时时观察自己的三门，使自己的相续趣入正道。

另外，现在外内密的违缘比较多，我们应该先认清这些违缘，只要认清违缘，就能做到不被违缘所转，最终遣除并胜伏一切违缘。因为我们祈祷诸佛菩萨，诸佛菩萨的力量是不可思议的，邪外魔道无法与他们的力量抗衡。

一般我们学院会出现什么样的违缘呢？从外在的角度来讲，本来大家闻思修行等各方面非常不错，但有些人因心怀不满，经常扰乱他人的心，因此特别关

注学院，这一点大家可能也清楚吧！庆幸的是，我们这个学院创建已经二十多年了，在二十多年当中，任何违缘和魔众都没有对学院造成伤害，这也是三宝的加持所致，我们没有遭受过重大违缘。

另一方面，因很多魔众、人和非人对我们学院看不惯，导致学院内部经常有人生病或死亡。这些众生频繁出现，可能也是对学院制造违缘的一种相。这个时候，我们应该安住于自己的见修行果中来战胜违缘，如果自己实在没有能力，就祈祷上师三宝，如此也能遣除自己在修法过程中的违缘。因为《日藏经》中说：“无论谁皈依佛，俱胝魔众都不能损害他，即使破戒了，也能获得涅槃²⁰。”所以，真正一心一意皈依三宝的人，即使成千上万的魔众来制造违缘，他也会获得胜利。总之，最近学院经常有很多人生病，我们要想尽办法超离这种违缘，作为僧人，大家对这

20 《日藏经》云：“有情谁人皈依佛，俱胝魔众不能害，纵破戒律心散乱，彼亦定能趋涅槃。”

个问题需要观察。

从秘密方面而言，我们学院有三大纪律：第一，僧众之间要互相团结和合；第二，清净戒律。每个人都要相应地守持居士戒、沙弥戒或比丘戒，没有持戒的人不能住在学院当中；第三，闻思修行。当然，有能力修行的人要好好地修行，如果实在没有办法修行，一定要认真闻思。

第 8 课

今天所讲的法是十地弥勒菩萨所造的《弥勒五论》中的《辨法法性论》。前文广说法之本性和法性之本性当中，广说法的本性已经讲完了，之后根据略说的次第广说法性，对此又分六个方面进行论述，现在讲第六“悟入转依之来源或所依”中的第四个科判“悟入体相”。

是故，超越彼等显现自性的无显现智慧自然光明如同虚空，于彼称为无显现的无分别智。

虽然远离一切能取所取，地水火风、色香味触等对境的显现都不存在，也不显现内识，但也并非断空，显现无得不可思议的智慧自然存在，这即是无现之无分别智。

无分别智的自性是超越分别心的智慧，因为不摄于有为无为等任何界中，

这样的无分别智，不包括在有为法和无为法等任何一个界当中。

因此彼自性中没有以彼等显现偏堕，尔时与法性无二自明，

它的本性中没有以眼耳鼻舌身等的显现偏堕，与法界无二无别，此时无有能取所取。

从如所有智的角度恒时不动此境界的同时以尽所有智产生平等而无错乱地见一切显现，

如所有智能了达一切万法的本性是离一切戏论的；尽所有智对轮涅一切法的显现无杂而照见。这也是从如所有智和尽所有智不同反体的角度来讲的，二智只是反体不同。

事实上，我们通过比量也可以推知，释迦牟尼佛以尽所有智能照见一切有法。然而，佛“了达”诸法，实际上也是看待众生而安立的。

故能成立无违双融。彼者为何如此呢？犹如于法性真如中一切诸法一味平等不动的同时唯现一切有法而已，彼二者无有相违。如是，见法性的智慧自现中虽然显现不灭而现，但从无有彼彼所缘的角度圆满具足上述经中所说的无显现之义，

比如镜子是在无勤当中显现影像的。同样的道理，尽所有智和如所有智能现见一切万法，并且没有一点错乱，但从没有彼彼所缘的角度，能圆满具足经中所说的无显现之义。

以超越凡夫二取等自性故。彼为极重要的甚深义，故在此插叙。三者，从有显现的角度如何宣说呢？在入定中显现一切诸法一味平等真如无所缘，以

如虚空中央般现平等性故，以如是入定的后得智慧无余显现一切有为法无论显现何种虽现而自性不成立，犹如幻化、阳焰、梦等显现一般。

一般来说，例如有学道者先入定于无分别的境界当中，从中出定时，显现如幻、如梦、如阳焰般的境界。

而从佛的智慧角度而言，只是我们称之为“出定和入定”，实际上入定出定并没有什么差别，分开的两种法根本不存在。因此，虽然佛陀表面上显现有行住坐卧四威仪的现相，我们用如幻、如梦、如阳焰来表示，但真正从如来无分别智的角度来讲，并不存在这样的实法。

圆证出定入定无二的究竟境界唯一在佛地现前，而分证境界在学道圣者地也会生起，相似者，密宗道在相续中生起喻智慧时也有，以有殊胜方便故。

真正入定出定无二的智慧，唯一在佛地才能现前，而分证境界第一地菩萨以上也有，到了第八地的时候，获得与佛陀比较相同的境界，下地根本无法分别这样的境界。相似者，密宗大圆满、大手印当中所讲到的，在修行过程中生起喻智慧时，没有任何能取所取，入定出定无二的境界也可以现前，因为密宗具有非常殊胜的方便之故。

通常而言，显宗道很难生起这样的喻智慧，在显宗当中说，凡夫地时不可能获得相似现见的喻智慧的境界。然而，在我们密宗中，虽然没有佛陀那样真正的境界，但于凡夫地也可以生起与远离一切分别念之真实智慧相似的光明喻智慧。

比如自己通过修行，真正获得明知，由此对所见的不清净显现也可能会产生影响。因此，现前清净的法性，也不一定非要在资粮道和加行道以上才有。由此可知，密宗和显宗在有关加行道的说法方面，也有

很多不同之处。

以前宗萨寺有一位上师说：“加行道能现前真正的无分别智，据说这是堪布尼登的观点。”但很多人认为这种说法是不合理的，因为无分别智只有见道才有。显然他们的说法并没有经过详细的分析，就像还没有找到靶子就射箭一样。为什么呢？因为在密宗当中，尤其是获得大圆满的觉性证悟后，即便处于凡夫位也可以生起喻智慧。

但是现在有一些上师说得也有点过分，他们跟弟子说：“你现在已经获得了大圆满第三步境界、第四步境界。”不仅上师这样认为，弟子也自诩境界非常高，但是这样的说法恐怕有点让人难以认同。当然，像莲花生大士那样非常利根的人另当别论，除此之外，一般的补特伽罗不需要经过五道，直入佛地非常困难。

但如果是真正具有法相的善知识，精通密宗要

诀，同时弟子对上师也具足信心和精进的话，上师通过加持的方式对他直指，那么加行道的喻智慧也可以现前，即使是在凡夫地也能相似见到法性或心之本性。因此，这里说密宗有殊胜方便和缘起的原因也是这样的。

根据此理，须要了达佛地以如所有智与尽所有智见之相，以及学道中入定有现与无现无违的关要。因此此点极为重要，故于此处稍作插叙。

子五、悟入无分别智之胜利：

悟入胜利四：得圆满法身，
得无上安乐，得知见自在，
得说法自在。

悟入无分别智的胜利有四种：以无分别智远离二障而获得转依究竟的法身，这是一个。

超越迁变不坚固的有漏安乐及其习气而获得无漏
恒时不变的无上大安乐，

悟入无分别智有几种利益或胜利。第一个是远离二障获得究竟的法身；第二个是以无分别智超越不稳固的有漏安乐和习气，获得稳固无漏的大乐智慧。

全知索南桑格——果仁巴也是这样讲的：“凡夫人虽然不能顿然断除所有四边的执著，但可以通过次第的方式逐渐断除，从而现前一地菩萨的智慧。”所以，我们修行之时，先断除有的边，然后断除无的边，这样才可以现见真正的法性。“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色”，在《心经》等般若经典当中也抉择了中观的四种境界，这种修法是极为重要的。

如果认为一切都安住于单空当中，或者一切都是不存在的，将自己修行最主要的焦点放在这样的境界上，是不合理的。因此，我们不得不承认弥勒菩萨的

观点。

总之，修无分别智，能获得超越迁变不稳固的无上大安乐等利益。

实际上，宗喀巴大师只是暂时在初学者面前抉择了单空，这样的空性也是不可或缺的。麦彭仁波切在《定解宝灯论》中也说：“首先抉择单空是初学者趣入解脱正道的入门，最初就舍弃单空的说法是魔语²¹。”假如我们认为万法的显现不是空性的，这种说法肯定不合理。但是，宗喀巴大师之所以说“柱以柱不空，柱子以实有来空”，是因为众生有很严重的实执，这种实执必须要通过抉择单空来断除。然而，宗喀巴大师在《三主要道论》，还有给仁达瓦上师的书函以及《金鬘论》等当中，又宣说了其最究竟的观点。

21 《定解宝灯论》：“此乃一切初学者，无有错谬之入门，口说最初即断此，乃是散布魔密语。”

宗喀巴大师的传承弟子章嘉国师在其道歌中也说：“有些人对当下显现的实执一点都不破，反而于显现外，在另一个地方抉择空性，这种做法是不合理的。如果执持这种观点，般若佛母会逃离的。”由此可知，应该依照章嘉国师所说的那样来解释宗喀巴大师最究竟的观点。总之，道歌中宣讲了这些道理。

于如所有尽所有所摄的一切法无颠倒知见清淨任运获得自在，获得对无边所化众生相应各种根基无勤宣说种种法门深广之相的自在。

悟入无分别智能获得这四种利益。此时，虽然佛陀已经远离了分别念的勤作，却可以利益众生，就像月亮没有分别念，但是只要有清静的水器，月影自然而然就会显现。同样，佛陀的智慧不是相似之法，他具有本体恒常不变、任运自成以及周遍——只要是有缘的众生则无不周遍等特点，彼时虽然没有执著，但是却能在无勤当中利益众生。总之，佛陀具足宣说种

种深广法门之相的自在。

如是成就究竟断证功德之因即是无分别智，故就其殊胜利益宣说以上四种相。

以上已经宣说了悟入无分别智的四种利益。总而言之，佛陀的智慧有什么特点呢？就是远离分别念。

有些人认为，“自然安住”是和尚宗，因而将这一宗派全盘否定。当然，如果对法性的境界一点也没有定解，执持这种见解确实非常危险，它是一种歧途。但实际上，我们初学者对无分别智还是能生起一种定解，只不过这种定解是针对初学者而言的，因为在佛陀的境界当中根本不会有任何执著，所以大家应该通达无分别智的相关内容。

子六（悟入有关无分别智的了知之理）分二：
一、略说；二、广说。

丑一、略说：

悟入遍知者，当知有四相，
谓对治遍知，及自相遍知，
诸差别遍知，五作业遍知。

应知由四相悟入有关无分别智的了知之理，即是能作五种违品对治的遍知，远离五种无分别歧途方式的自相遍知，

悟入无分别智须了知，既要対治五种违品，还要远离五种歧途，下面逐一宣讲，这个问题也比较重要。

很多修行人认为，安住于一无所有的境界，就是很好的一种修行。但是弥勒菩萨给我们指出，这些实则是修行过程当中的歧途，下面进行宣说。

超胜小乘的五种差别法的遍知，无分别智五种作

业的遍知。

丑二（广说（与略说次第相应））分四：无谬了知能作对治；二、无谬了知无分别智之自相；三、无谬了知差别；四、无谬了知作业。

按略说的次第而广说。

寅一、无谬了知能作对治：

其对治遍知，谓无分别智，
对治五妄执，及妄执有法，
数取趣变坏，异及损减性。

什么是对治遍知呢？无分别智以远离增益损减的方式真实悟入二谛无二实相的真如，由此一切边执邪见都会遣除。具体而言，执著有色等法、执著有数取趣、执著一切有事从前至后有变坏的生灭、执著有法与法性是异体以及仅现的诸法名言中亦无的损减执，

如是五种执著，

以上讲了五种执著或边执。

因为实际无有或者并非如是成立，然以痴心执著法、我、生灭、异体、损减等相的缘故，彼等入无真实，故名为妄执。如是所说执著无有或执著颠倒的五种妄执的对治力即是无分别智自性，故具有无分别智则相续不会产生颠倒见——以上述四种增益、一种损减为代表的一切恶见。

寅二、无误了知无分别智之自相：

自相遍知者，远离不作意，
超寻伺寂静，自性执息念，
五种为自相。

了知无分别智之相，当以远离五种歧途的方式宣说。何故如是？无分别智虽然不见任何所缘相也不执

著任何法，以智慧唯见一切诸法的真如本性，

虽然无分别智所见到、所执著的法是没有的，但没有执著，是不是一切都不存在呢？也并不是这样的，以智慧唯见一切法的真如本性。

但其实际境界在凡夫分别心前如盲人眼前的色法般，从肯定方面无法一时显示。无分别智的自性虽是何者也不分别，但彼是无误证悟法性无有任何戏论的所缘义后与法性相应而自然不执著任何，不是什么也不知或控制心识不起等的无分别，故此处仅以远离五种无分别歧途的方式显示圣者无分别智。所谓五种歧途是哪些呢？即是：

仅仅不生起对诸世间名言戏论以音义两相混合的作意，并非无分别智，

首先，自相遍知远离不作意的歧途。也就是说，仅仅不作意并不算是真正的无分别智，因为初生的婴

儿和牛犊等相续中，也没有我们通常所谓的意义和声音相结合的作意，假如不作意即是无分别智，那么婴儿和牛犊也应该具有无分别智了，但这是不合理的。

因为譬如初生婴儿与牛犊等相续中也无如是分别，但不说彼者是无分别智。虽然婴儿相续中将来会产生音义相合，但现在不具有将二者直接和合而观察思维的能力，仅依此例便能成立上述之理。

此处讲了所要远离的无分别智的五种歧途之一。

第 9 课

仅仅超越具有粗细相的寻伺不能成立是圣者无分别智，如二禅以上的分别识一般。

无分别智具有五种特点，其中第二个特点是仅仅超越寻伺，不能成立是圣者的无分别智。也就是说，没有寻伺也不一定是无分别智。

仅仅分别念寂静也不是圣者无分别智的境界，例如处于沉睡、昏厥、麻醉、安住灭定等分位时。

无分别的自性义也不属圣者无分别智，例如色等境、眼等根都是无分别的尘的自性，但彼等都不是无分别智故。

这个是说，仅仅没有分别念也不是圣者无分别

智，就像眼耳鼻舌身等五根以及五境也没有分别，但它们都不是无分别智的缘故。

执著“什么也不想执著”的息念，也不是圣者无分别智，

这种“什么也不想执著”的息念，也不属于圣者无分别智。麦彭仁波切在《定解宝灯论》中，对有关“什么都不执著”的息念作过详细的宣说。麦彭仁波切所说的和尚宗，应该是指和尚宗的一部分，并非指所有的和尚宗。根据历史记载，有关和尚宗具体修行的详细资料并不多见，但在“执著息念”方面却有详尽的宣说。

总之，“什么都不能执著”的执著，并不是无分别智。

因为彼者实际已落入以念念显现的方式执著此者彼者的执著相中。“什么也不能作意”等其自性本身

就是执著，所以不成圣者无分别智。

现在很多人认为“什么都不执著，什么都有的状态”，这种什么都不分别就是圣者的无分别智，这种说法是不能成立的。

如是诸圣者的无分别智完全远离以上五种无分别的歧途，以此种方式宣说圣者无分别智的自相。因此，若不执著任何边际及一切戏论而能对无缘实相胜义远离一切疑网并显露各别自证的光明，当知即是真实的无分别智。

那什么叫做真正的无分别智呢？远离一切有无等边戏的分别执著，对无缘实相胜义远离一切怀疑，同时完全已经通达了自证光明——法界的本面，这样的境界称为真正的无分别智。何时，我们对于远离一切戏论和执著的实相获得定解的时候，这种境界才是真正的无分别智。

寅三、无误了知差别：

差别遍知者，谓不分别性，
及非少分性，无住与毕竟，
并其无上相，是五种差别。

所谓差别遍知即是：于轮涅取舍不分别；断证非少分而是圆满；不住轮涅任何边；由法身不变坚固性故，为利他乃至轮回未空之间恒时安住，故是毕竟；无有超出彼上之法故，是一切法中最殊胜无上者。此等是超越声闻独觉的五种差别相，以声闻独觉于轮涅分别等故，不具足上述五种差别相。

寅四、无误了知作业：

最后业遍知，谓离诸分别；
给无上安乐；令远离烦恼，
无所知二障；其后所得智，
而能正悟入，一切所知相；

严净诸佛土，成熟诸有情，
并能令生起，一切相智性。
五种业差别。

在四种遍知中，最后遍知无分别智的作业，也就是遍知五果：远离分别念现行者，由断除引生彼者之因故，是土用果；给予无上无漏安乐者，由无颠倒证悟一切诸法并成就究竟恒时之安乐故，是增上果；能令烦恼障、所知障远离者，由断除一切烦恼习气故，是离系果；

此处讲了增上果、土用果和离系果，还有异熟果与等流果，《俱舍论》当中也讲到了五果。

由无分别智的后得——无误了知一切诸法的智慧入无碍见一切所知相故，是等流果；由能严净诸佛土、成熟诸有情、不仅自相续生起并令众生生起一切相智法故，此三者算一，是异熟果。如是五种是无分

别智作业的差别。

如是由无分别智的作业产生五果。

子七、悟入作意：

悟入作意者，谓若诸菩萨，
发心欲悟入，无分别智者，
当作如是意：由不知真如，
起虚妄分别，名曰一切种，
为现二取因，依此起异识，
故彼因及果，虽现而实无，
彼现法性隐，彼没法性现，
若如是作意，菩萨即能入，
无分别正智。从缘知唯识，
观识不得境；由境无得故，
亦不得唯识；由此无得故，
入二取无别；二别无所得，

即无分别智，无境无所得，
以是一切相，无得所显故。

悟入转依的作意如何呢？对所依无分别智欲如理悟入的补特伽罗，即欲发心如理悟入无分别智的诸菩萨们，当如是作意：由于不了知诸法的实相真如故，虽非真实然于迷乱分别心前有虚妄二取显现的一切诸法，且彼等一切种子含藏于阿赖耶识，此阿赖耶识即是无而显现的二取的因，以无始以来串习而成的习气在心识相续中现出种种法，犹如梦般，

一切诸法都是依阿赖耶的习气而显现的。

即依此阿赖耶识生起异体的转识，即能持色声诸法的各种识会依此而生起。“异”字有些版本中是“相续”。由虚妄分别心中无而现故，因是阿赖耶，果为七识与七识所境，以彼因果及能所二取所摄的此等一切法虽在迷乱前显现而实际无有，如阳焰等，仅是自

己的虚妄分别心而已。

不清净的这些现相，全部是虚妄分别的一种迷乱显现而已。

显现能所二取故法性不现，能所二取不现故显现法性，即以虚妄分别心之力使有情众生转生于轮回而不见法性，如是了知且如理作意，即诸菩萨最初悟入无分别智之理。其原因是：唯以虚妄分别心显现轮回，此外其他因任何也无有故，以此方法抉择杂染方面最为关要，再无更殊胜者；再者，彼二取显现非如是成立故，了知仅是虚妄分别心后，对彼遣除执著即悟入无分别智，故清净方面修道的关要也以此极为殊胜。

依靠分别念会生起轮回的法，而如果修道悟入无分别智，一定会获得涅槃，一旦获得涅槃，所有轮回的不清净显现全部消于法界。如果有这些轮回不清净

的显现，那么涅槃和法性则隐没不现。因此，悟入无分别智的修行是至关重要的。

如是缘上述之义作意而串习，从而缘一切法了知仅仅是心或唯识而已，由此入诸外境义所取不得；由如是所境义不得故，从而对彼境妄执此者彼者的能取心识也不得；

首先是外境不得，由外境不得故，执著这个、执著那个的心识也不得。

由如是不得能取识故，从而不得二取的任何法，能悟入无二取的真如不可言思的甚深义。如是能取所取所摄的差别法任何也不得，此称为无分别智。即是由于彼丝毫没有所缘之境，也没有任何以能境所缘，以此一切能取、所取、有、无等相丝毫也不可得而安立无分别智故，将成以分别心所摄的法纵然极微细也没有根据安立。

子八、悟入加行：

加行悟入地，于四相当知：
由胜解加行，于胜解行地，
是顺抉择位；各别证加行，
即于初地中，是触真实位；
由修习加行，于未净六地，
及三清净地，是为随念位；
由究竟加行，任运佛事业，
相续不断故，此即是达到，
彼智体性位。

所谓以实修无分别智或于彼精勤的加行悟入各自
诸地道之地或者根本，当知有四相：

虽未现量证悟法性义，但依靠闻思修三慧以胜解
的方式修习无分别智的加行，悟入胜解行地，此时住
于顺解脱分加行道之分位。

首先，虽然没有现量见到法性，但是依靠闻思修行以胜解的方式修炼和观察，能生起一种证悟，悟入胜解行地。

对法性胜义不是总相而是依各别自证智加行悟入初地，此时住于现量触证真如本性之分位。

此时现量见到真如本性。

由对已证悟的法性数数修习的加行悟入修道九地，即是二至七地之间的未净六地住于尚现行有相的分位，以及清净现行相的八地等三地，如是其余九地是随念分位。

由究竟加行悟入无勤任运的佛事业，乃至虚空界、众生界未尽之间相续不断故，由此究竟加行安住于断除二障、证入本性、到达究竟的分位，因为此时已现前法界无二无变的智慧故。

壬九、悟入无转依之过失：

悟入过患者，谓若无转依，
有四种过患：无断惑依过，
无修道依过，无诸涅槃者，
施設依处过，三菩提差别，
施設无依过。

悟入无转依的过失如何呢？即是了知若无转依则有以下四种过失：无有烦恼断后不复入相续之所依的过失，无有对治道入相续之所依的过失，无有诸涅槃补特伽罗之施設所依的过失，无有声闻、独觉、大乘三菩提果差别之施設所依的过失。当知有如是四种过失。

为了进一步了知无转依过失的关要，以下再作广说：

①如果无有以道遣除所断并获得证悟的转依，则有“已断烦恼不复入相续的所依”不存在的过失，

如果没有转依，则需要再次断烦恼。然而，因为获得了转依的智慧，所以不会再次生起烦恼。

例如在已断见道所断的补特伽罗的相续中，不会再生起所断烦恼，因为菩萨相续中已得转依，故于彼不可能再生起已断烦恼，否则如果心的相续未得转依，则一次断障仍会如前一样在相续中生起。依此类推，乃至佛地之间都应如是了知。

因为他的相续已经改变了，由智慧获得转依的缘故，以后再也不会生起已断烦恼。

因为在补特伽罗的相续未得转依时，成为彼彼所断法仍会在其相续生起的依处，相反获得转依时成为彼彼所断法不入相续的依处，即是由于有转依的缘故。

若问：如种子被火烧毁般，仅是所断种子被彻底断除不复再生而已，如是虽无转依又有何相违呢？

答：虽是断除所断种子，但要安立此点也必须对补特伽罗的相续简别，如不简别而安立则不合理，因为唯以某人相续已生起对治智慧时，对彼相续才可说某人断尽漏法，否则连断除种子之相也不可能单独了知故。

只要遣除所断，就决定有转依。因为虽然断除了所断的种子，但要安立这一点，必须要简别是谁的相续断除了所断的种子。比如虽然文殊菩萨的相续当中没有烦恼障，可是一般凡夫人相续当中烦恼的种子却并没有以智慧断除，因为他的相续没有转依之故。所以，所谓的“断除”必定是相续转依，断除烦恼种子，唯一在生起对治法的相续上才能够安立。

如是何人相续中若断所断种子，则与前相比，彼者决定有个转依的差别，正是以此转依使得相续中不生烦恼，并非相续断尽后无有所依而不生烦恼。是故应知，之所以有些相续产生有漏、有些相续不生有

漏，完全是由于是否获得转依所导致，如同未患眼翳者前不会有机会显现毛发一般。

②又若无转依，则决定会有“遣除所断之对治道入于相续的所依”无法安立的过失。其根据是：对补特伽罗安立此是见道者、彼是二地菩萨等，作为入上上道的依处的相续差别完全是下下道的转依，因为若无前前的转依，毕竟无法生起后后，犹如种子未转变成芽时，怎么可能生起后后位的茎叶花果呢？如是唯依此者、彼者的转依，可安立有此道彼道的名称与意义，如对佛地说为无学道一般。

③又若无转依，则有不存在涅槃者施設依处的过失。譬如以有漏蕴的相续作为施設，可安立彼为转生轮回的补特伽罗，如是以彼转依无漏者作为施設，可安立彼为获得涅槃的补特伽罗。相反，若未转依仅对识等五蕴相续，则安立其为涅槃补特伽罗的施設毕竟没有，仍然与前未得转依时一样，此外在小乘声闻独觉自己承许的道中，也应成无余界中涅槃的诸补特伽

罗无有涅槃施設の过失，以无转依而安立如是之名如说兔角般应成无基之名故。

如果不承许有转依的智慧，那么声闻的无余涅槃和有余涅槃也是根本无法成立的，因为只是口头上说“涅槃”，但实际上就像兔角一般，是没有根据的名称了。

有人想：彼者无基并不成为不合理处，因为仅是以前蕴灭尽安立涅槃，如疾病消除则说为无病一般。

答：如果决定已能前蕴断尽后蕴不生，则彼者即是彼之转依，所以实际已成有转依。所谓某补特伽罗获得涅槃再不堕入轮回，其所依与施設处二者即是此转依，谁也无法说彼无有，如果你能承许无此转依，则前蕴断除后蕴不生也应成无有，以彼等的所依与施設处二者不存在故。

若依大乘道而言，虽入有漏蕴无余的法界中涅槃，实际上此无漏身智相续不断的涅槃即是转依的自

性，无须多说。

④又所谓三乘不同的三种菩提果的差别，也仅仅是根据不同的转依而安立的。为何这么说呢？因为唯以障碍的支分清净及一切清净的差别须要安立如是诸果的差别，若无转依，则应成三菩提此等彼等之差别的施設处没有的过失。以无余法界中涅槃时三菩提差别的施設处应成无有的缘故，由此宣说彼等断证功德的大小等如说石女儿美不美丽般应成毫无意义。

以上内容在往昔印藏论述中未作详述，对于此处的广说，具慧者应生欢喜。

壬十、悟入转依之功德：

当知彼相违，四相入功德。

与上述无有转依的四种过失相反，当知悟入转依的功德也有四相。相续的差别何者虽然有相续未断，但因为有较前转依自性的存在，故有烦恼断后毕竟不

入的依处，有修道的依处，有诸涅槃者的施設依处，以及有以三乘解脱三菩提差别的施設依处，如是转依的智慧即是解脱的菩提及涅槃的施設依处、无量功德的来源、乃至虚空未尽之间对一切众生如意成办无量暂时究竟利益的殊胜依处。了知此理后，有缘的补特伽罗应当趣入转依的修行。

丙三、以能表之喻摄义：

于无而现有，喻如梦幻等，
转依则喻如，虚空金水等。

以上所说有法与法性之义，最后以比喻显示而摄义者，仅以虚妄分别心显现的轮回诸法，即是所谓的无而显现之法，由于无自性而显现，在迷乱识前轮回诸法无而现有，对此比喻为如梦、如幻、如水月等现而无自性般；若按真如那样真实转依，能表的比喻则是自性清净的虚空、纯金、净水、离云之日等。虽然

在实相中一切诸法二取等障垢本来清淨，但在尚未清淨以迷乱覆障实相的现相时，称为未转依；若由证道力遣除客尘障垢而实相现相已达完全相同时，则是获得转依究竟。

若说：由未转依与转依的分位异体的迁变故，法性本来清淨的自性不可能，难道不成有迁变吗？

答：并非如此！犹如虚空自性清淨，但暂时被云雾等所遮蔽，又如暂时黄金蒙垢、清水着尘、太阳被云等遮蔽一般，然而于彼彼的自性没有以彼彼染污，应知只须远离云雾、客尘等就会现前自性，此并非前无后有的新生，不过是远离客尘而显露。如是，以远离客尘障垢力获得转依，也是自性清淨光明先为客尘障覆而不显露后以修道力令其显露而已，应当如是了知。

甲四、末义：

跋：辨法法性论弥勒菩萨撰著圆满。

译跋：克什米尔阿阇梨摩诃支那及雅玛译师比丘
胜幢狮子译梵为藏。

在“邓噶目录”等中虽未曾说是前译时期所译，
然在有些史书中也有弥勒五论于前译时翻译的说法，
因为当时正值菩提萨埵、莲花生大士等诸多班智达住
世且印度的一切教法也尚未失坏，故毋庸置疑应属前
译时期的译作。

依于补处菩萨殊胜慧，如理宣说佛陀密意论，
善释佛子路径此善根，祈愿无垢佛法十方兴。
辽阔无分别慧之海洋，无量圣法宝珠之来源，
群生与我欢喜同入此，祈愿究竟圆净熟三德。

火牛年在噶脱寺经江拉活佛仁波切劝请，后又有
诸求义者劝请，再者对此大论自己也具信解心，由诸
种因缘，后于木马年在噶脱大寺传讲《现观庄严论》
中的三日间，麦彭降央南迦撰著圆满。茫嘎朗！（愿
吉祥）

〇〇 相关阅读

- | | |
|--------------------|-----------------|
| ▶ 索达吉堪布全集 39 译作 | 《现观庄严论释·白莲花之璎珞》 |
| ▶ 索达吉堪布全集 40 译作 | 《现观庄严论疏·弥勒言教》 |
| ▶ 索达吉堪布全集 41 译作 | 《现观庄严论略义》 |
| ▶ 索达吉堪布全集 42 译作 | 《现观庄严论总义》 |
| ▶ 索达吉堪布全集 44 译作 | 《宝性论释》 |
| ▶ 索达吉堪布全集 45 译作 | 《大乘经庄严论释》 |
| ▶ 索达吉堪布全集 93 译作 | 《辩中边论释讲解》 |
| ▶ 索达吉堪布全集 97 译作 | 《辨法法性论讲解》 |
| ▶ 索达吉堪布全集 18 课程 | 《现观略义讲解》 |
| ▶ 索达吉堪布全集 19 课程 | 《现观总义讲解》 |
| ▶ 索达吉堪布全集 20 课程 | 《现观庄严论讲解》 |
| ▶ 索达吉堪布全集 102 课程 | 《大乘经庄严论讲解》 |
| ▶ 索达吉堪布全集 103 课程 | 《宝性论讲解》 |

