



## 目录

第一课 .....	4
甲一、名义 .....	22
甲二、译礼 .....	23
甲三、正论 .....	24
乙一、造论支分 .....	24
第二课 .....	27
乙二、真实论义 .....	28
丙一、略说 .....	28
丁一、认定自性 .....	28
丁二、宣说各自体相 .....	34
戊一、有法之体相 .....	34
戊二、法性之体相 .....	41
丁三、彼等成立之理 .....	43
丁四、观察二者一体异体 .....	53
丙二、广说 .....	58
丁一、广说有法 .....	58
戊一、总标 .....	58
戊二、分别解说 .....	59
己一、前三已说 .....	59
第三课 .....	60
己二、后三此处宣说 .....	60
庚一、宣说所依共不共 .....	60



辛一、共同略说 .....	60
辛二、广说各义 .....	63
庚二、悟入无有能所二取之义 .....	72
辛一、宣说无外境所取成立唯识宗义 .....	73
<b>第四课 .....</b>	<b>83</b>
辛二、由彼悟入无有能所二取之义 ..	98
丁二、广说法性 .....	109
戊一、总标 .....	110
戊二、其义广说 .....	111
己一、相 .....	111
己二、依处 .....	112
己三、抉择 .....	114
己四、触证 .....	116
己五、随念 .....	117
己六、悟达 .....	118
庚一、认定究竟转依之自性 .....	119
庚二、广说其差别法 .....	120
辛一、略说 .....	120
辛二、广说 .....	122
壬一、悟入转依之自性 .....	122
<b>第五课 .....</b>	<b>124</b>
壬二、悟入转依之有事 .....	124
壬三、悟入转依之数取趣 .....	131
壬四、悟入转依之殊胜差别 .....	134
壬五、悟入殊胜转依之所为 .....	138



壬六、悟入转依之依处或所依 .....	143
癸一、略说 .....	144
癸二、广说 .....	146
子一、悟入所缘 .....	146
子二、悟入离执著相 .....	150
子三、悟入正加行 .....	156
<b>第六课 .....</b>	<b>160</b>
子四、悟入体相 .....	162
子五、悟入无分别智之胜利 .....	176
子六、悟入有关无分别智方面的了知之理 .....	179
丑一、略说 .....	179
丑二、广说 .....	180
寅一、无误了知能作对治 .....	180
寅二、无误了知无分别智之自相 .....	183
<b>第七课 .....</b>	<b>192</b>
寅三、无误了知差别 .....	192
寅四、无误了知作业 .....	199
壬七、悟入转依之作意 .....	204
壬八、悟入转依之加行 .....	217
<b>第八课 .....</b>	<b>221</b>
壬九、悟入无转依之过失 .....	222
壬十、悟入转依之功德 .....	238
丙三、以能表之喻摄义 .....	240
甲四、末义 .....	244



## 《辨法法性论释·辨析智慧光明》讲记

全知麦彭仁波切著  
益西彭措堪布译  
智诚堪布讲解

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

### 第一课

《辨法法性论》是弥勒菩萨所造的弥勒五论<sup>1</sup>之一，弥勒五论是广大行派<sup>2</sup>的代表论著。广大行派的很多注释都是在《辨法法性论》等弥勒五论的基础上造出来的。如《瑜伽师地论》、世亲菩萨的讲义、《菩提道次第广论》都属于广大行派的修法窍诀。

#### ◎解释论名

#### 辨法法性论释·辨析智慧光明

---

<sup>1</sup>弥勒五论，即二庄严——《现观庄严论》《大乘庄严经论》，二辨——《辨法法性论》《辨中边论》，以及《宝性论》。

<sup>2</sup>佛法的两大车轨：一、甚深见派以文殊菩萨、龙树、月称菩萨为代表的甚深见派，主要抉择法界空性；二、弥勒菩萨、无著菩萨、世亲菩萨等所开创发扬的广大行派的观点，着重于阐述道次第和各种各样的修法的辨别等。



“辨析智慧光明”，即辨别分析智慧光明。智慧光明在世俗谛、胜义谛都有很多不同诠释的方法，本论的核心意义是讲转依的内容。

“辨法法性”，就是辨别有法和辨别法性。本论先辨别有法，即抉择种种轮回之相。轮回的根本是唯识，唯识所显示出来的是有情界和器世界的一切杂染之法；然后辨别法性，即抉择涅槃之相。

我们知道了有法和法性之后又会怎么样呢？造一个论典不是仅仅让我们知道而已，是让我们舍弃有法，趋入法性。怎么样舍弃有法，怎么样趋入法性？这涉及到一个转依的问题，必须有转依才能够舍弃有法而获得法性。

如何转依，又成为本论核心当中的核心。本论讲无分别智慧现前就能够转依，也就是必须要现前无分别智，无分别智一现前才能真正获得转依的功德，转依的功德一获得才能够转凡成圣。

转依的位在哪里呢？按照大乘的道次第，真正有能力转依就在初地，在初地现前无分别智慧，才能够获得转依的功德，才能将有法转变成法性。

本论专门讲如何获得无分别智，如何在获得无分别智之后再获得转依的功德，所以本论的核心是转依，转依的核心是无分别智，核心当中的核心还是放在无分别智慧上面。

本论将无分别智慧的体相、加行、修法介绍得非常清楚，让我们依此了解、修行，最后相续当中生起无分别智慧获得转依，然后获得解脱。

“智慧”，即无分别智慧；“光明”，实际上是智慧



的别名。有的时候讲智慧是讲空性，有的时候是讲光明，本论主要按照第三转法轮的意思阐述，因此它所描绘的就是大空性和大光明双运的境界。

### ◎总顶礼

无分别智金刚王，极为摧毁二取山，  
获不思議智慧身，释迦导师前顶礼。

《辨法法性论》的作者弥勒菩萨当年是在释迦牟尼佛面前获得了一切教典的传承，了解了一切教法，所以《辨法法性论》的最初来源是释迦牟尼佛当年所宣讲的第二转法轮和第三转法轮，尤其是第三转法轮的内容，所以最初对导师释迦牟尼佛作顶礼。

从哪个角度顶礼？从断证功德的角度。“无分别智金刚王”是讲证德。无分别智有很多种，声闻缘觉也有相似的无分别智慧；真实来讲只有初地以上的菩萨才有无分别智慧；究竟来讲，只有佛陀才拥有圆满究竟的无分别智慧。此处将佛陀的无分别智慧比喻成无坚不摧的金刚。

“极为摧毁二取山”，轮回的体相就是二取，麦彭仁波切在《定解宝灯论》中讲：除了二取之外没有一个轮回可得。因此要获得解脱，必须要摧毁能所二取。相似来讲，声闻缘觉也可以有摧毁二取的状态；真实来讲，初地以上的菩萨能够摧毁二取；“极摧毁”，真正能够将最微细的能所二取彻底摧毁的则是在佛位。十地菩萨的相续当中因为还没有彻底圆证功德，所以相续还有非常微细的二取习气没有消尽。



这里把二取比喻成非常坚固的山，佛陀的无分别智慧如金刚杵能够将二取山彻底摧毁，一点都不剩下。

“获不思議智慧身”，佛陀有了圓滿的斷證功德，自然獲得難思智慧身。這樣的難思智慧身並不是猶如種子生芽一樣通過因緣改造而獲得的。因為在有情的相續當中具備一切圓滿功德，在因地所作的一切修行全部都是能淨因，而不是能生因。如果有能生所生，那麼佛果應該是有為法、有變動的，但這是不可能的。

因為眾生本來具足佛功德，通過修行將一切障礙遣除，從遣除障礙的角度安立能淨因。佛陀獲得了難思的智慧身也是一種大無為法的體性。

“難思智慧身”說明佛陀具足空性和智慧雙融無二的圓滿功德，而不單單是一個空性的法身。

### ◎別頂禮二大車軌祖師

下面頂禮甚深見派和廣大行派兩大車軌的祖師。

護持深廣之法藏，佛子文殊師利尊，  
補處自在彌勒尊，于其足寶稽首禮。

佛陀出世轉了無量無邊的法輪，按照大乘的觀點，二轉和三轉可以包含在甚深和廣大的法藏當中。

甚深廣大之法藏誰能夠護持？誰能夠弘揚？兩大菩薩——由彌勒菩薩和文殊菩薩分別護持弘揚。“佛子文殊師利尊”，文殊菩薩是護持甚深法藏的十地等覺大菩薩。“補處自在彌勒尊”，釋迦牟尼佛一生補處十地大菩薩、大自在者彌勒菩薩，護持廣大的法藏。

“于其足寶稽首禮”，于二大菩薩的足下恭敬頂禮。



堪布给我们发的释迦牟尼佛的唐卡上面，中间是释迦佛，右边是弥勒菩萨，左边是文殊菩萨。如果能够经常供奉这张唐卡，实际上就是同时顶礼供养释迦佛、弥勒菩萨和文殊菩萨。

### ◎立誓句

为什么要造这部论典，造这部论典的所为和必要性？

开显无上大乘藏，一切法中精华者，  
无分别智甚深义<sup>3</sup>，大论之义今解释。

佛陀广转的三转法轮当中，一部分是小乘法轮，很大一部分是大乘法轮，大乘法轮当中也有无数的经典。

“开显无上大乘藏”，因为大乘具有无上的作用，通过大乘能够获得无上佛果，所以作为因的教法也称之为无上的教法。而无上大乘也包含了无量的教法，所以称为“藏”。

“一切法中精华者”，能够开显无上大乘宝藏的精华是什么？谁能够开显？怎么样开显？

“无分别智甚深义”，无念（无分别）智慧的甚深义就是精华当中的精华。如果了解了无念智慧，就能了解到能够开显一切大乘宝藏当中的精华要义——一切大乘的要义实际上是甚深的无分别智慧。

甚深的无分别智慧谁在讲呢？“大论”在讲，即《辨法法性论》。《辨法法性论》的词句只有六十多颂，但它

---

<sup>3</sup>又译“无念智慧甚深义”。





包括了一切有法和一切法性的所诠义，通过这样的开显，能够将一切无念智慧甚深义作全盘的统摄，能够帮助我们获得究竟的解脱，所以称为“大论”。

“之义今解释”，麦彭仁波切说：“我现在对这部大论的意义作解释。”这就是造论所为。

### ◎略述论典的来源

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

弥勒五论在佛法当中的地位非常崇高，当年弥勒菩萨为什么在兜率天讲这五部论呢？因为弥勒五论能够归摄一切佛法的要义，精通了弥勒五论就相当于精通了佛陀的一切教法。

怎么样得到的呢？当年，在印度无著菩萨出世之前，圣教阿毗达摩遇敌遭遇三次衰败。无著菩萨的母亲明戒比丘尼看到圣教如此衰败心生不忍，心想：我作为一个女人没有能力弘扬佛法，应该想个方便。于是她先还俗，与刹帝利种姓结婚，生下无著菩萨，然后再和婆罗门种姓结婚，生下了世亲菩萨。两位菩萨很小的时候，他们的母亲通过密教的仪轨做了很多方便使他们增长智慧，如用药水给他们洗澡，在他们的舌头上面用牛黄写“阿”字等。

两兄弟长大之后就问母亲：“父亲的种姓是什么？”母亲说：“你们生下来不是为了继承父亲的种姓，而是为了弘扬佛法的。”后来，弟弟世亲去了克什米尔学习小乘教法，在一切有部中出家。哥哥无著菩萨求得教授



之后，去了鸡足山苦行十二年，最后见到了弥勒菩萨的尊颜<sup>4</sup>。弥勒菩萨问：“你修持我干什么？”他说：“我要弘扬大乘教法。”弥勒菩萨说：“既然要弘扬大乘教法，那我就给你传授。”然后将无著菩萨带到了兜率天，在兜率天一个午时<sup>5</sup>中给他传授了弥勒五论。无著菩萨从兜率天下来后开始在南瞻部洲广弘大乘的教义。

以上是弥勒五论的来源。

### ◎分析五论的所属

下面开始分析弥勒五论的所属问题。既然它是抉择佛经的一切密意，是怎么样抉择的，从哪个方面抉择的。

**对此五论，有智者承许为一大论。**

为什么说这五个论是一个大论？根据是《现观庄严论》当中有顶礼句，《宝性论》当中有回向句，其他的三部论刚开始的时候没有顶礼，后面也没有回向，以《现观庄严论》作为一大论的开始，以《宝性论》作为一大论的结束。

**又有智者说：五论中有些宣说究竟三乘为了义，有些宣说唯有一乘为了义等，诸论究竟的宣说义有差别故，不应安立为一大论。**

对于这种判法有些智者就不承认，说这种承许有过失。如果是一大论，应该讲一个意趣，但是我们看五论当中有些承许三乘了义，有些宣说唯有一乘为了义。

---

<sup>4</sup>有些地方讲，圣者无著菩萨修持十二年完全是一种示现，他自己本身就是菩萨。

<sup>5</sup>一个午时相当于南瞻部洲的五十二年。



比如，佛陀讲的究竟一乘有八种密意，这个在《大乘庄严经论》颂词当中相当明显，而且在无著菩萨的讲记当中也非常明显提到了究竟三乘的说法，所以究竟三乘是了义的说法；有些承许唯是一乘，如《现观庄严论》《宝性论》。意趣有别，所以不应该安立是一大论。

但五部论典的意趣有别，是否就不能安立成一大论呢？不决定。有些智者承许一大论有他的道理，有些智者不承许一大论也有一定道理。在论典中，刚开始讲不了义，后面讲了义的也有。比如，在《四百论》前八品中，讲了破除常乐我净的修法，又讲了世俗菩提心的修法，然后才讲到胜义谛的修法；在《大乘经庄严论》中，不仅讲到了不了义的唯识，也略讲了究竟如来藏的观点。所以，从这个角度来讲还是可以承许一个大论的观点。

稍作分析之后，我们就知道，承许一大论有其根据，承许不是一大论也有其根据。

### ◎作者的观点

如是破斥之后，

破斥一大论的说法之后，他们是怎么安立呢？

其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。

《现观庄严论》和《宝性论》属于中观的论典；中间的三部论《大乘庄严经论》《辨法法性论》《辨中边论》属于唯识的论典。

《现观庄严论》是讲《般若经》的意趣，讲自空非常明显。他们讲《宝性论》的时候，没有按照第三转了



义法轮这方面解释，完全的究竟意趣全部按照中观自空的观点进行解释。

《大乘庄严经论》《辩中边论》中五法三自性的观点讲得非常清楚，所以肯定是唯识。《辨法法性论》中的有法是按照唯识观点进行观察的，唯识无境相当明显。所以中间三部是唯识的观点所摄。这是一些论师的观点。

此外，有些承许唯有《大乘庄严经论》是唯识论，其余四者是中观论；又有承许五论都安住唯识密意；

有些论师承许《大乘庄严经论》是唯识论，其余四者是中观论。一些唯识宗的论师承许所有的论典全部是唯识的意趣，他们按照唯识的观点解释《现观庄严论》，如世亲菩萨曾按照唯识的观点造过《现观庄严论》的讲义。但后有论师说世亲论师按照唯识的观点解释《现观庄严论》是不正确、不了义的说法。

有些承许五论安住中观密意等，虽然众说不一，以上众说不一。下面麦彭仁波切给出他自己的观点。

但实际上，《现观庄严论》是第二转法轮般若波罗蜜多的密意释，

《现观庄严论》是二转法轮解释般若波罗蜜多的注释，尤其阐述《般若经》中的道次第，非常明显。《般若经》有六百卷，以菩萨提问佛陀回答的方式，道次第非常不明显。弥勒菩萨为了让后学的弟子了解、修习般若的次第而造《现观庄严论》。所以，《现观庄严论》是解释般若波罗蜜多究竟修道次第的注释，这一点相当明显。



《现观庄严论》是将《般若经》当中的每一会分成八段来进行解释的。每一会都绝对有八个重点，《般若摄颂》《金刚经》都可以有八个重点的解释。

**《宝性论》是第三转法轮宣说了义如来藏诸经的密意释，对此无有诤辩而成立，**

《宝性论》是解释第三转法轮究竟他空的观点。他空有很多层次，有邪他空、正他空，正他空当中有暂时他空、究竟他空。《宝性论》绝对是诠释究竟他空的观点。究竟他空是在第三转法轮当中了义如来藏经部中讲的。

第三转法轮有了义和不了义，哪方面是不了义？讲唯识的这一部分；哪方面是了义？讲如来藏的这一部分。所以，我们不能笼统说第三转法轮绝对了义，或者说第三转法轮绝对不了义，应该善加分辨。讲胜义当中有唯识的观点，这方面可以说是不了义的；讲究竟如来藏的观点，就是了义的。

《宝性论》是宣说第三转法轮了义如来藏诸经的注释，所以没有任何辩论。

**而且以二论承许究竟一种性及一乘，在中观义中密意相同；**

《现观庄严论》和《宝性论》中承许究竟一乘，究竟一个种性。讲五种性、讲三种性都是不了义的；讲究竟一乘种性是了义的观点，和中观的意趣相同。

**《大乘庄严经论》则是将前二论所说经典之外的大部分经部义汇集于的一处的大疏，**

《现观庄严论》是抉择般若法门，《宝性论》是讲如来藏法门，除了这两个着重抉择的意义之外，还有其



他的一些大乘经，比如发菩提心、道次第，还有很多唯识的观点等，绝大部分的大乘经汇集于一处的大疏，即《大乘庄严经论》。

在该论中宣说了种性与乘不决定是一种等，大多数主要明显在解释唯识经典的密意；

《大乘庄严经论》宣说五种种性。

一、无种性(一阐提)，绝对有断种性。

二、不定种性，有可能变成大乘，也有可能变成小乘。遇缘有大乘善知识的引导，可以修大乘；没有大乘善知识的引导，可以修小乘，也可以退堕。

三、决定声闻种性。

四、决定缘觉种性。

五、决定菩萨种性。不管有没有善知识，绝对会趣入这样种性的。

五种种性的安立，中观宗承不承认？暂时是承许的，但是究竟来讲绝对不承认。比如暂时的无种性，也就是一个人的业障非常深重，怎么样也没法调化；不定种性，可以先取一个声闻的罗汉，也可以取一个缘觉的罗汉，这是暂时的，但最终必定会回小向大。

乘，决定三乘——决定的声闻乘、决定的缘觉乘、决定的菩萨乘，这是观待于决定三种性而安立的。因为有决定了三种性的缘故，所以乘也是决定的。

虽然，此论的第七真如品当中也提到了空性，如人我空、法我空；第十菩提品当中也略述存在一个清净的如来藏，但是明显主要的是解释唯识宗的经典，所以可以把它判在唯识宗的论典当中。

“二辨”论则宣说了大乘总的广大和甚深之义。



《辨中边论》宣讲了大乘总的广大方面，辨相品讲到了三自性的观点，然后开始辨障、辨真实、辨修道，乃至最后辨大乘；《辨法法性论》宣讲了大乘总的甚深义，完全把无分别智慧彻底显露出来。

虽然彼等论中也广说了三自性及不成立外境之理，但仅以这一点不一定成立唯一是唯识论典，因为安立中观密意引用此等法义并不相违。

《辨中边论》的第一品、第三品都是广说三自性。《辨法法性论》虽然没有广说三自性，但是成立了不成外境之理，有法全部都是按照唯识无境的观点抉择的。单单凭广说三自性、不成外境，是不是决定能够安立就是唯识的论典？不能决定。因为按照中观的意趣，名言谛中以唯识的观点，引用三自性的词句安立外境也不成立，来讲解中观也可以。在般若系的经典当中，引用三自性抉择空性，也是有的。所以，不能说这个论中讲三自性、唯识无境的缘故，绝对是唯识。

而且，在小乘的律本中也出现了三自性的字眼，所以，有这样的字眼不能代表它是唯识宗所摄。

例如《楞伽经》中说：“五法三自性，及于八种识，二种无我义，摄尽诸大乘。”

大乘是什么？五法、三自性、八识、二种无我，已经包括大乘。如果提及三自性就是唯识的话，就应该成立大乘当中没有中观的过失。为什么？因为《辨中边论》中讲到五法可以含摄在三自性中，有些包括在遍计执当中，有些包括在依他起当中，有些可以包括在圆成实当中；八识可以包括在依他起当中；人无我、法无我可以包括在圆成实当中，已经摄尽诸大乘。



如果三自性完全是讲唯识的话，那么中观宗放在哪里？中观宗就不能包括在大乘当中了，这是绝对违背佛经。

麦彭仁波切在这地方引用《楞伽经》颂词的意义是什么？主要为了说明：讲三自性不一定是唯识，中观宗也可以讲三自性，只不过抉择的方法不一样——唯识宗的遍计执可以对应中观宗的假世俗，依他起可以对应中观宗的缘起，圆成实可以对应空性。

随理唯识宗在抉择圆成实的空性的时候，他只是讲遍计这一部分，保留了依他起实有识。实际上中观宗和唯识宗很多地方非常相似，只是唯识承不承许实有这一点不同。如果承许唯识实有，就成了中观宗的所破；如果不承许依他起实有，将依他起的第八识打破，那么唯识与中观完全相同。

藏传佛教中讲，随教唯识宗和中观宗的意趣毫无二致。随教唯识宗的《瑜伽师地论》等论典根本不承许依他起是实有的，这一点就和中观宗没办法分别了。所以，中观宗所破斥的唯识宗，仅限于随理唯识，绝对不会破随教唯识。

麦彭仁波切用这个教证说明：中观宗是大乘两大车轨当中的甚深见，可以用三自性来讲解自己的法义。

即以此等法语宣说了摄尽一切大乘的法要，在《开显般若母意趣经》的“弥勒请问”中也宣说了三自性等法语，这些都是显而易见的。

龙树菩萨曾经造了《三自性论》抉择空性，但是龙树菩萨没有承许依他起第八识的实有，照样通过三自性的法语抉择了甚深大空性的观点，这方面是显而易





见的。

其实，在“二辨”论中根本找不到任何如唯识宗所承许的“二取空之识是实有”等不可不承认的字句与理论，

随理唯识宗必须要承许二取空的识是实有的，也就是说识不空，识上面的二取（能取、所取）空。绝对不是自空，而是他空，识自己不空，识上面的客尘法空。但是，在《辨中边论》《辨法法性论》中找不到“二取空的识实有不空”的字句。

因此说其“无偏袒而诠释了一切乘佛经的密意”不仅毫无过失，而且二论原本也是如此的。

这两部论不会偏袒诠释佛经的密意，不但没有过失，反而突出了《辨中边论》和《辨法法性论》两大论的重要性。

按照麦彭仁波切的智慧抉择，才能真正开显弥勒菩萨的究竟意趣。

因此，《辨中边论》是阐述三乘广大道相的论典，《辨中边论》是宣说声闻乘、缘觉乘和菩萨乘的广大道相，但是它的究竟意趣不是共同三乘，尤其第七辨无上乘品的核心就是大乘的不共道相。前后的词句看起来好像相违，但实际意义上没有相违。

《辨法法性论》则同于二谛双运瑜伽行中观之理，是抉择一切甚深经部所说精华无分别智之论，故而极其深奥。

瑜伽行中观是静命菩萨所开显的中观道，名言谛按照唯识抉择，胜义谛按照空性抉择。

有些人也许会提出一个疑问：瑜伽行中观的《中观



庄严论》中，名言谛是按照唯识，胜义谛是完全讲空性，没有抉择光明；《辨法法性论》的名言谛与前相同，但是胜义谛的无分别智慧是空性和光明无二的观点，如何能说《辨法法性论》同于二谛双运输伽行中观之理？

《中观庄严论》中的胜义确实是按照空性解释的，而《辨法法性论》中的胜义是按照现空双运来解释的，但是，麦彭仁波切的意思是从造论的方式来讲，世俗谛是唯识，胜义中不承认唯识，同于瑜伽行中观，而不是所有的教义都同于瑜伽行中观。

所以(当年印度本土)《辨法法性论》和《宝性论》二者极为保密，因此后来曾一度在印度境内不见有二论的流通本，

无著菩萨开始弘扬的时候，并不是很保密，有流通，但是过了一段时间之后，就非常保密。后来印度境内也没有见到这二部论的流通本。

是阿达梅芝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》和《宝性论》之后，才重新广弘于世。

大德梅芝巴尊者发现佛塔裂缝处有《辨法法性论》和《宝性论》法本在放光，然后取出来重新弘扬。

因此，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，此论若失传，即如同至尊慈氏于瞻部洲圆寂。如是郑重地再三嘱咐。

当年雅玛译师翻译校对时，班智达给他讲一次，一张一张地把法本交给他，再三地叮嘱，千万不要把法本散失了，如果法本在，弥勒菩萨就还在南瞻部洲弘法利



生；如果这个法本不在了，相当于弥勒菩萨于南瞻部洲圆寂一样。

**《辨法法性论》是宣说见之秘密的甚深义故，**

《辨法法性论》非常甚深，尤其是见解方面。什么是有法，什么是法性，讲得很清楚。而且从有法转入到法性，无分别智慧如何抉择，怎么样获得转依，交待得非常清晰。

**诸大乘学者都需要如此而了达见，**

我们现在刚开始讲功德的时候，还没办法体会，等我们把颂词和注释学习之后，真正体会到它的意义的时候，一定会对这部论典生起大信心。

我就有这样的感觉。以前我对弥勒菩萨确实没有什么信心，但是学了这些论典之后，尤其是学了《辨法法性论》，对弥勒菩萨生起了前所未有的信心。当然，这种信心是真实的、假的都还需要观察，但是以前没有的这种信心确实生起来了。

本论讲到了一切轮回和涅槃的根本要义，大家要好好学习，慢慢就能体会到。

**因此该论以中观或唯识的观点解释均无不可。**

按照中观的观点去解释也可以，按照唯识的观点也可以。比如，法本的后面附了一部世亲菩萨的注释，他是按照唯识的观点解释的。

《般若经》都可以按照唯识解释，空性是遍计空、二取空，而非依他起（第八识）空，加简别解释佛经当中的“一切法空”。如果《般若经》可以这样解释，《辨法法性论》也可以按照唯识的观点解释。

以前也有论师按照唯识观点解释《百论》《中论》



的。所以按照各自宗派解释都可以。

譬如，虽然中观和唯识的论师们以各自自宗观点解释般若经部，但般若经部的究竟密意实际住于大中观。

暂时为了度化一部分根器的众生，按照唯识去解释有必要，完全可以。中观宗按照中观宗去诠释它的密意，不加任何简别，就是空性。真正观察下来的时候，般若经的体系按照大中观解释最符合于佛的密意。

同样，虽然有人承许此论为唯识论典，并相应自己的智慧力作如此的解说，这也不相违，

按照不了义的观点，也没有什么相违的。

但论中明显开示的是大乘究竟深义的无分别智，麦彭仁波切没有去批评，按照唯识不了义的观点，引导一些下根众生可以这样解释，但是本论绝对是讲无分别智慧，而无分别智慧不是按照唯识宗的二取空的观点去观察的。因为你认为唯识不空，实际上你的分别心还缘一个唯识可得，就是有分别智，所以只有将一切万法的执著统统消灭，才是相似的无分别智，缘它修行证悟之后是真实的无分别智。

故被称为一切甚深经部的总疏。

二转和三转的究竟所诠都是无分别智慧。现在我们所学习的只是无分别智慧的一个总相，真正的无分别智慧不是一个单空，也不是实有的什么光明，绝对是现空无二的。

第二转法轮的般若经部的究竟意趣是无分别智慧，第三转法轮的究竟意趣还是无分别智慧。《辨法法性论》不偏二转也不偏三转，一切经部的无分别智慧就在此



抉择了，所以，如果我们能够精通《辨法法性论》的所诠义，再看二转三转法轮的经典，就知道都离不开无分别智慧。

**由于世俗有法的承许同于唯识、**

本论世俗有法方面抉择唯识无境。

**胜义法性的承许同于中观，**

胜义法性的方面同于中观，不能理解成《中论》的自空中观。我们一提中观，大家就认为是《中论》《入中论》，其实这只是中观的一部分。究竟的自空中观称为中观，究竟的他空中观也称为中观。此处的中观是自空中观、他空中观的总称，即自空和他空双运的大中观。

**该论的究竟密意安住于中观中，并以中观唯识圆融的方式宣说了大乘见解的关要，若能了知此理而如是解说者，方究竟说到了此殊胜大论的密意。**

麦彭仁波切开显了弥勒菩萨这部论典的究竟意趣，法王如意宝也如是宣讲了，诸大堪布也如是传承下来，我们才能了解。否则，仅仅按照自己的智慧，绝对看不懂。所以祖师、上师们的恩德确实确实不可思议。

麦彭仁波切解释论典不偏自空，也不偏他空，原原本本还原这部论典的真实意趣、最究竟的观点。所以，他的上师蒋扬钦则旺波在给他的一个赞叹文当中写道：“弥勒密意现量知，如文殊智达诸法，尊胜诸方同法称。”“弥勒密意现量知”，现量见到弥勒菩萨的密意，所以才这样写下来的。“如文殊智达诸法”，如文殊菩萨的智慧了达万法。“尊胜诸方同法称”，摧毁一切不了义和邪见，就像法称菩萨一样尊胜诸方。

麦彭仁波切的名字是麦彭蒋扬南加。“麦彭”就是



弥勒菩萨的意思，汉地叫“阿逸多”，是无人胜、不败的意思；“蒋扬”是文殊；“南加”就是法称论师。

甚深无分别智慧不能偏于自空，也不能偏于他空，而麦彭仁波切真正解释了弥勒菩萨的究竟意趣。

其他的注释非常多，我们可以去参考，但是要了解弥勒菩萨的究竟意趣、自宗的观点、一切大乘甚深经部的无分别智慧，还是要按照《辨析智慧光明》这部论典才完全没有丝毫的过失。

以上是本论的序文。

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

《辨法法性论》是从颂词方面讲的，是辨别有法、法性的一部殊胜的论典。

“达磨”意为法，“达磨大”意为法性，“布别嘎”意为辨，“嘎热嘎”意为颂。

“论”为能诠句，通过能诠句表述所诠义，它的作用有改造、救护两大功德，通过学习，将我们对有法、对法性的邪见彻底改过来。因为我们对有法和法性茫然无知，所以流转轮回，修习本论可以将我们从轮回中救度出来。

本论无误显示了有法轮回和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。



本论能够将有法的轮回和法性的涅槃二者如实存在的自性进行辨别。

以前，我们学《中论》的时候，说一切法没有如实存在的道理，全部是空性。为什么这地方讲“如实存在”？此处的“如实”不是实有的意思，而是真实的意思。有法轮回的真实的状态是怎么样存在的？是以虚妄的方式存在的。法性是怎么存在的？通过实有的方式存在的。

在佛经中讲如实存在的时候，尤其是在学第三转法轮的时候，必须要了解这些词句的用法。如《辨中边论》讲到了七种真如，其中有流转真如，十二缘起的流转、我们相续当中的烦恼也是一种真如。这里的真如就是真实的意义，它是怎么样存在的，它的本性是怎么样如实地说出来。遍计二取是以不存在的方式存在的，也就是本来是不存在，我们误认为它存在，这叫真如、真实。词句相同，但是它的意义有很大的差别。

## 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乃至成佛之间不舍慈氏名号、现今住于兜率内院、一生补处的慈氏大菩萨，译师于译前三门恭敬顶礼。

译师胜幢狮子在翻译本论之前，为了不出违缘、障碍，首先顶礼怙主慈氏。因为这部论典是慈氏菩萨所造，为了得到慈氏菩萨的呵护，翻译之前先顶礼。



### 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。

为什么要造这部论典？造这部论典的目的何在？为了让众生能辨别轮回和涅槃，我（弥勒菩萨）通过大悲心造了这部论典。

“由知何永断”，“何”是代词，指轮回有法。轮回需要永远断除，怎么样断除？首先了解轮回是虚妄的，如果有轮回，就不可能显现法性；如果有法性，肯定标志轮回永远灭尽。

“有余所应证”，“余”指法性。为什么叫做“有余”呢？断除了轮回之后，还有没有剩下的东西？还有余下的。断除轮回之后，余下的就是法性、涅槃。这个法性和涅槃是应该证的，也就是简别于有法的法性涅槃是需要证悟的。因为轮回是客尘，本身不存在，而法性涅槃存在，所以断除了轮回之后，应该有个剩下的东西，应该有个证悟的东西，那就是法性涅槃。

在第三转法轮当中就是这样宣讲的，但是第二转法轮不能这样讲，因为要彻底遮破一切戏论执著、分别心，轮回应该破，涅槃也不应该证。

“欲辨彼等相”，为了辨别轮回有法之相、法性涅槃之相，以及如何获得法性之相，“故我造此论”，故我以大悲心造此论。

弥勒菩萨首先讲了造论的目的，就是为了引导众生获得解脱。





了知之后永断何者呢？即是轮回。

轮回是有法，不是真实的，所以它应该永远断除。

此外须现量现前的法是何者呢？

“此外”，即“余”字。除了轮回之外，剩下的、需要现量证悟的法是什么？

即是涅槃。

也就是本论所讲的法性。

由此，诸士夫所应了知并作取舍的有事唯一归摄于此二者中。

一切修行者应该了解、应该取舍、应该修行的没有很多，归纳下来就是有法和法性这两者。

在很多其他大乘的经论当中广说有法、广说法性，弥勒菩萨做一个归纳，应该了解的不外乎就是有法和法性这二者。

是故，对于如实存在的轮涅之相，欲以无颠倒的方式无误辨别，

十地大菩萨无颠倒地辨别有法和法性之间的关系。如果一个凡夫人说“我无有颠倒的辨别”，谁都不相信，但是弥勒菩萨说的，任何一个佛教徒、大乘的行者，没有一个不承认的，确实是通过无颠倒的方式无误辨别。

圣者弥勒我依靠智悲双运撰造此大论。

如果只有智慧没有大悲，就会落入小乘，不可能为了度化众生造这个大论；如果只有大悲没有智慧，有热情但是没有能力，也无法造。弥勒菩萨位于十地，又有智慧又有大悲，通过甚深的无分别智了解一切万法的体相，通过救度众生的大悲心造了本论。所以，弥勒菩萨通过智慧大悲双运造了这部论典，这是他造论的目



的。

这个颂词把后面的所有意义都做了归纳，是最略的归纳。下面“当知此一切……”还有中等的归纳，后面开示广说有法和法性。



## 第二课

### ◎必要等四法

一般论典有能诠所诠（内容）、必要、必要之必要，与关联四法。

本论（麦彭仁波切所造的注释）的能诠是颂词和讲义的词句；所诠，即彻底开显了弥勒菩萨所诠释的无分别智慧的意义；通达无分别智慧有何必要呢？可以断除自相续的疑惑，生起定解；这样的必要又有何必要呢？内心不断串习之后，就可以现前无分别智慧，获得转依的功德，超凡入圣；他们的关联是前前产生后后，能诠所诠虽然不是能生所生的关系，但它是能表示和所表示的关系，有能诠句内心当中才能够生起所诠义，有了所诠义之后，才可以生起断除疑惑的必要，有这样的必要才能够生起断证功德的必要。

正论分造论分支和真实论义，其中造论分支已经讲完了。前面第一个颂词讲到了弥勒菩萨造此论的目的，现在我们是处在有法轮回的状态，没办法现前法性；如果要显现法性，必须要永远断除有法轮回。现前法性没有其他的方法，就是断除轮回，一断除轮回，法性自然就现前。《辨法法性论》后面讲得特别清楚，如果有有法，就不会有法性；如果有法性，就不会有有法。现在我们处在有法的状态，所以法性无法现前，因此必须要了解有法、断除有法。



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、宣说各自体相 三、彼等成立之理 四、观察二者一体异体

略说这四个方面没有分有法和法性，是总的讲有法和法性各自的体相等。第一个颂词“由知何永断……”是最略说，在第二个科判略说当中分四个角度进一步略说。这四个科判非常关键，不能缺少，内容不能颠倒，次第是决定的，因为本身的颂词就是按照这样次序下来的。

按照这样一种观察有什么样的必要呢？首先认定有法的自性和法性的自性，相当于略说。然后再进行宣讲各自的体相。既然认定了这个是有法，认定了这个是法性，之后进一步宣讲各自的体相；宣讲完之后，成立彼等之理，有法和法性通过这样一种理论进一步成立；成立之后，再进一步观察二者之间是一体还是他体的关系。

这四个科判前前后后连接得非常紧密，必须要了解这样一种次序。

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。



这两颂讲到了有法和法性，是佛经中的核心含义。

“此一切”指佛经当中的一切能诠所诠。“略摄为二种”，若广说是无量的，佛经中讲了众多的诸法自相、共相，以及进一步的辨别等，摄略就是两种。“由法与法性，尽摄一切故”，“法”即有法。“法性”即有法的本性。如果能够了解法和法性，就能够摄尽一切要义，如此就了解佛经的核心内容。

如果没有像这样的一部论典来归摄，我们自己学习一转二转三转法轮的经典就没有头绪。如果有了一个主线，我们就可以按照这样的核心展开了解。所以展开了解也是通过有法和法性展开的；如果摄略，也是摄略到有法和法性当中。

既然有法和法性摄尽了一切佛经的要义，到底什么是有法？什么是法性？下面的颂词回答这个问题。

“其中法所立，即是说生死”，一切众生的生死即是有法。有法分了两个要点——苦谛和集谛，也就是说一切生死包含在集谛和苦谛当中，不包括在苦谛和集谛中的生死绝对找不到。

“法性所安立，即三乘涅槃”，法性即声闻乘涅槃、独觉乘涅槃、大乘菩萨道的涅槃。三种涅槃也分了两类——道谛所摄和灭谛所摄。

苦和集安立流转生死，道和灭谛安立解脱。再进一步观察，道谛是因，灭谛是果。

道谛属于有法还是属于法性呢？如果按照真正第三转法轮的二谛观点<sup>6</sup>来观察，道谛肯定是实相和现

<sup>6</sup>实相和现相不相同的能取所取是世俗；实相和现相相同的能取所取是胜义。



相不相同，所以道谛应该属于世俗。或按照广义的遍计执来讲，只要和究竟的法性不相同的都叫遍计执，道谛属于有法。这样和本论有没有冲突？没有。

菩萨（即道谛）出定位时，虽然有分别心、依他起识，但是他通过修道之心和殊胜的见解摄持，他的体性是随顺究竟灭谛的，因此道谛可以安立在法性当中，它与法性有非常密切的联系。而一般的贪嗔痴或者苦集的显现是随顺轮回的。

下面是麦彭仁波切的解释。

**当知经典所诠的一切义可略摄为二种。何等二种？即所谓的有法与法性二者。以这二者摄尽一切所知之处故，**

一切经典所诠的意义，不管是一转二转三转，都可以摄于有法和法性当中。轮回的法摄于有法；还灭的涅槃之法摄于法性。有为法和无为法作为一切的所知，而了解了有法和法性，就可以了解一切所知处。

**若能善加抉择有法与法性，则自然对于经典所诠的一切义都不会愚昧。**

对经典一切义不愚昧又能怎么样？能够从经典的意义当中获得解脱道，找到取舍之处，知道什么是修道的方法，什么是修道的歧途，什么是增上的方式，什么是所得到的果，一切的一切都能非常清楚地了解。就像一个人有明亮的眼睛可以看到一切万法或者能够到达目的地一样。

从凡夫到圣者没有见解完全不行。如果你不知道世俗谛和胜义谛，也不能分析有法和法性、道和非道、正道和歧途，那么在修道的过程当中绝对会频频碰壁，



在轮回当中无法解脱。所以，抉择经典所诠义而获得不愚昧的定解非常关键。

既然一切所知包括在有法和法性当中，二者的自性到底如何安立？

### ◎有法

这里，二者中的有法所安立的是具有二取显现的轮回，

一切轮回就是二取——能取和所取，通过二取安立所谓的轮回生死，只有彻底寂灭二取显现，才能够彻底脱离轮回生死。

初地现见了无二取的法性，就标志着你已经从轮回粗大的分段生死当中获得解脱了。再观察地上的情况，出定位的时候，二取的显现还是有的，虽然粗大的二取已经没有了，但细微的二取——无明习气地还存在。有了无明习气地，就有无漏业，就会显现意生身，然后再显现不可思议的生死，因此还没有从比较微细的生死当中脱离出来。所以，地上菩萨乃至佛位之前，变易生死还是会显现，因为因缘具备，果法一定会现前。

此处安立的二取显现轮回生死，主要是从比较粗大的角度来讲的。

也就是，欲求小乘解脱及大乘一切种智者所应了知的迷乱现相的自性以及所应断除的根本这一切法仅仅是此有法的缘故。

这一段提到了苦谛和集谛。



## ◎苦谛

“欲求小乘解脱及大乘一切种智者所应了知的迷乱现相的自性”，即此是苦汝应知。现在我们面前所显现的山河大地、肉身、种种识，实际上都是迷乱的现象自性。这些是需要了知的。

## ◎集谛

“以及所应断除的根本”，显现迷乱自性有一个基础，它的基础是集谛。有了集谛，通过业惑等，开始显现种种痛苦、种种迷乱现象。这是由因生果、从集谛而产生苦谛的观点。所应了知的迷乱自性是苦，应该断除的就是集，即佛陀在经典当中讲到的“此是集汝应断”。

“这一切法仅仅是此有法的缘故”，这一切法都称为有法。

## ◎法性

法性所安立的是三乘涅槃，

## ◎道谛

也就是，依靠对如何显现的轮回都现见人我与法我无实有自性之力

首先我们要对轮回当中所显现的人我和法我的自性没有实有生起见解，然后反复串习，等某一天自己真实开始修持，逐渐开始断障，一方面有修证的过程，一方面还有不断了悟的过程，即道谛所摄。





## ◎灭谛

而获得转依的涅槃，

如果你修持了二无我的空性，必定会获得寂灭人我执、法我执的涅槃果位。如果一个行者离开了人我执、法我执，束缚他的一切障碍就消失了，自性法性就能够如是现前，从这个角度讲获得了转依的涅槃。人我空和法我空是应该修习的，涅槃灭谛是应该现证的。

这一段讲了四谛的内容，有法和法性包括在生死和涅槃当中。

为什么把法性安立成涅槃呢？下面讲原因。

**原因是：真实悟入实相故，实相与现相无有不同。**

胜义谛所摄，实相现相没有什么不同，你见到的是现相就是实际的真实相，真实悟入、真实通达实相，就是涅槃的自相。

前面讲到三乘涅槃是法性，既然如此，那么声闻乘涅槃和缘觉乘涅槃也要符合实相现相无有不同这个条件，否则无法安立其为法性、涅槃。但是按我们以前所学到的，声闻和缘觉没有达到实相和现相真正相同，因为他们虽然息灭了人我执，证悟了人我空性，但是对微尘、刹那等还有执著。

究竟的实相应如佛陀所见到的，远离一切戏论执著的空性和光明双运的体相，而声闻和缘觉所证悟的空性只是单空的一部分，圆满的单空还没有证悟。怎么可能获得实相现相无有不同的境界呢？

那么该如何了解？实相现相完全相同的胜义谛，是按照究竟的法界实相观察的。但是，如果按照暂时的



实相现相来观察，二乘的涅槃可以符合条件，比如人我在实相当中不存在，这就是实相。声闻罗汉和缘觉罗汉完全见到了人无我，实相当中没有人我，他所证悟的现相当中也没有，从这个角度来讲，实相和现相确实确实完全相同了。也就是说实相现相相同的出发点，是放在人我空性的角度来讲的，所以二乘的涅槃符合法性的条件，可以安立它是法性。

因此，真实中所应了知及如是现前者，仅仅是此法性而已。

真实义当中应该了解的就是法性，应该现前的也是法性。所以要了知法性、现见法性就必须了知有法是虚妄的，必须要断除虚妄的有法。

## 丁二、宣说各自体相分二：一、有法之体相 二、法性之体相

前面讲到了有法是轮回，法性是涅槃，他们的体相到底是怎么样？下面开始进一步抉择所谓的轮回是什么状态，所谓法性的状态又是什么样。

这四个科判的次第非常严谨，首先给我们讲一切法归摄到里面，再讲有法是轮回，法性是涅槃，然后下面再讲什么是轮回，什么是涅槃，各自有什么体相，各自处在什么状态。

### 戊一、有法之体相

你说“我要出轮回”，当问你轮回是什么时，“不知道，大概就是这个吧。”如果你不把所断认清楚，就没办法断除它。也许你修行一段时间之后，自认为已经断



除的东西实际上还没有断除，所以必须要非常了解轮回有法的状态。

本科判将有法之体相做了非常清楚的抉择。

此中法相者，谓虚妄分别，  
现二及名言。

有法的法相到底是什么？有三个体相：虚妄分别、现二、名言。这三个体相都需要清楚地了解。

### 一、虚妄分别

一切有法全部是虚妄分别所摄，它的体相就是虚妄分别，完全不实有。现在我的身心、我所见到的一切山河大地，乃至我生的一切烦恼都是虚妄分别所摄的，没有真实。

### 二、现二

“二”即能取所取。能取即能执的心识，内心当中的种种执著相；所取即所执取的对境，它可以是外境色法，也可以是我们的心法。

所谓的能取和所取根本不存在，但是通过我们的执著显现出了能取所取。这样的显现就是虚妄的，这就是所谓的有法。

### 三、名言

在这样能取所取的基础上再安立一个名言。

比如，在我面前显现一个瓶子的概念，可以说我的内心当中有一个执取瓶子的识，然后外境有一个所



执取的外境，这就是“现二”。

名言是什么呢？安立它是瓶子，这个瓶子可以装水，是有为法等，即称为名言。实际上名言单单是一种名称言说而已，没有一个实有的法。

这三层意思当中，虚妄分别为根本，现二是第二层，名言是第三层。虚妄分别最细，现二是中等的，名言是最粗的。虚妄分别是现二和名言的根本，有虚妄分别就会显现能取所取、名言；反之，没有虚妄分别，就不会显现能取所取，也不会再有名言。因此，三个也可以摄为两个，虚妄分别为根本；现二和名言作为从根本所产生出来的果法。

虚妄分别到底是什么呢？归纳而言，可以说是第八识——阿赖耶识，它是一切能取所取显现法的根本。一切能取所取全部都是从阿赖耶识上面的种子习气如是显现出来的。在显现出来的时候，也许还没有种种的执著，只是显现了见分和相分的状态而已，但是我们再去执著它，就变成了实有了。

再分析一下我们现在的状态，就可以推知最后到了第八识。现在我们看到一个瓶子，理所当然地认为它是实有的，这是很粗猛的实执。这个很粗猛的实执从哪里来的呢？第六意识执著来的，称之为遍计法。

实际意义上有没有实有的呢？根本没有。外境与内心的执著完全是第六意识的遍计执，这个是最粗的。

按照唯识宗的观点，外境这个瓶子在显现的时候没有离开过我自己的心，仅仅是我内心当中显现出来的所谓的能取法和所取法而已。

这个法从阿赖耶识显现出来的时候，并没有分别



“这个是外境，这个是内心”，但第六意识加进来之后，开始分别外境和内心了。就像中观宗所讲的缘起法一样，各种因缘聚集后就有了，实际上就是一种性空的状态，但是我们不知道，我们就把这样一种缘起的法执著是实有的。

这样一种“现二”能取和所取的显现法从哪里来的呢？推到最后，就是第八识的幻变。如果从生起的因来讲，虚妄分别生起能取所取，能取所取显现非常强烈的名言的执著。

知道这些有什么必要性？有很大的必要。我们现在强烈执著的一切有情、器世间，推到最后就是第八识的虚妄分别，所以有前因后果的关系。

总之，有法的法相就是虚妄分别、现二和名言的体相而已。

下面讲什么是虚妄，什么是分别。为什么要讲虚妄和分别呢？虚妄分别是能取所取的显现法和名言的根本，把虚妄分别分析清楚，现二和名言也就清楚了。

## ◎虚妄

实无而现故，以是为虚妄；

实际上根本没有，但是在我们面前已经显现出来了。不存在的法好像存在，不真实的缘故，叫做虚妄。也可以对应现二，能取所取实际上是根本没有而显现的。



## ◎分别

彼一切无义，惟计故分别。

“彼”，即实无而现的法。一切法无有真实义，没有办法安立它真实存在，没办法安立它真实的所诠义，所以这一切是无义的。

“计”即计度，也就是自己的一种执著，强加安立的，是自己的妄计。

“故分别”，从这个角度安立它就是分别。意思是本身没有真实的所诠义，我们认为它有，是我们分别识在妄计。

“彼一切无义”对照名言。为什么呢？如果真正有所诠义，就不是名言了，不是名称、不是言说的对境了。法性在真实的法界当中是存在的，因此不能安立成名言，但是一切现而无自性的法是一切无义的缘故，所以是一种名言。

因此，虚妄分别可以解释为现二和名言。

这样了解之后，我们就可以清楚地了解所谓的有法归纳到底就是第八识。虽然从第八识当中还显现了第七识、前六识，还有其他的相分，还有其他的有情、山河大地、一切轮回的显现，但是可以归摄到虚妄分别第八识当中。

了解了有法的法相，我们要断除的法是什么就很清楚了，要断除的法就是名言、能取所取和虚妄分别。

以上所说有法轮回的体相，即是具有能取所取显现（现二），以及随此显现执著此等彼等并以种种名言假立。



这就是有法的法相。

### ◎以比喻说明

譬如画师如法描绘图案，画面上图案虽无高低，却好似有高低显现，

这段在解释什么叫虚妄分别。在麦彭仁波切的讲义当中，首先解释了现二和名言，然后再讲一切能取所取、名言都是不真实的，都是虚妄分别。

解释的次序虽然不一样，但是我们通过颂词和意义的对照，就知道了三者不是别别他体的关系。

为了让我们了解，麦彭仁波切打了个比喻：善巧的画师在画人物的时候，在老人的额头上面画了深深的皱纹，因为他自己的技术非常贤妙，我们看到这个老人的皱纹凹凸不平。但实际意义上有没有呢？画面上怎么样观察，它就是平平的一张纸。平平的一张纸上面没有高低的差别，是我们的心被它欺骗了，见到了上面有高低的差别。“似有”，好像有，但根本不是真实有。

### ◎比喻之意义

如是，所显现的能取、所取二者如显现那样实际中不成立，

在我们面前所显现的能取所取和在画中所显现的皱纹凹凸的意义完全相同。我们认为画是假的，我们现在看到的是真的，但实际上不对，如果不辨别，我们也会认为画上的皱纹实际存在。通过这样比喻对照，我们知道现在我们所看到的这一切能取所取的法



实际意义上不成立。麦彭仁波切的很多论典当中都讲，显现的法，我们不应该认为它就是真实存在的。

**因此如毛发等的显现并非真实，唯是自己的虚妄分别心，**

就好像眼翳者看到虚空中显现了毛发、飞虫等，虽然显现，但是虚妄的。没有眼翳的人什么都看不到，所以眼翳者前的显现是不成立的。能取所取也是如此，仅是自己的虚妄分别心而已。就像眼睛有病时见到种种外境一样，自己的内心有病、不清净的时候，就见到了种种能取所取的境相。

麦彭仁波切特别慈悲，通过比喻和意义对照，首先讲画师的皱纹似有显现，然后讲能取所取也似有显现，再讲毛发似有显现，再讲完全就是虚妄分别心、根本不成实有。

**境无的同时心前显现故。**

实际意义根本没有这样的外境，是通过自己的内心如是显现出来的。所以，我们要知道这样一种显现的外境就是自心所现的，根本不是实有的。

**所以，二取显现虽然心识前有，但实际中并非真实有，**

所以，二取显现虽然在心识面前现似有，但实际上不是真实有，而是通过习气所显现的。

**由此可知，依于彼二取显现后，**

这段解释“彼一切无义，惟计故分别”，名言是无意义的观点。

**内意识执著此等彼等，并为其安立种种名相，**

**自己的意识妄执此等是我的内心、彼等是外境，并**





安立这个是我的眼识、外面是柱子等种种名称。

然而彼等的所诠义何时何处也不可能真实存在，瓶子的所诠义、心识的所诠义，不管在任何时候——一三时，什么地方——在有情的相续当中还是在佛陀的相续当中，无论怎么寻找都不可能真正存在，其本质唯是自己的虚妄分别心假立的。

实际仅仅是以自己的虚妄分别心假立，即是颂词中“惟计故”。

因此一切有法唯一成立是虚妄分别心。

即是颂词中“故分别”。

所以，所谓的一切有法仅仅成立是分别心的显现而已，根本不成实有。

总之，宣说了二取显现及执著二取这一切法仅仅是遍计、无自性而显现。

有法是怎样体相呢？一切有法都是虚妄不实的，以假立、无有自性的方式显现出来。

《辨法法性论》主要是通过窍诀的形式给我们指点，没有通过广大的唯识宗方方面面的推理。如果我们以前学习过中观等，确实不是很费劲，否则，要花很长时间宣讲二取显现怎么样不成立、一切法怎么样都是假立无自性的。

## 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。

所谓的法性，这里讲就是真如性。“法性相”是法



性的体相，不是法的性相。什么是法性的体相呢？正面讲什么样的法是法性的体相很难，所以这里弥勒菩萨通过遮诠的方式介绍。

前面讲了有法，现在就把有法遮除掉，破除掉有法就是法性。无能取所取、无能诠所诠的差别，就是真如、就是法性，也就是寂灭了能取的心识、所取的物，或者识全部都没有，全部都不存在。是不是以前有，现在通过智慧把它遮除了？不是，本来就没有，只是虚妄分别的缘故。

“无能取所取”对应前面颂词当中的“现二”。“现二”有能取所取显现这两种法，所以称为有法；而法性无能取所取（没有现二）。

“能诠所诠”和“名言”对照，第二句的“无”也用在这里，也就是说无能诠所诠。名言当中安立这瓶子是能诠，小口大腹是所诠，实际真实义当中没有能诠，也没有所诠。为什么？因为无能取所取，能诠所诠安立的基没有，所以能诠和所诠也不会存在。

一方面遮破了能取所取，一方面又遮破了能诠所诠，没有这些差别“即是真如性”。

“真如性”对照前面的“虚妄分别”。虚妄分别是有法，遮除了虚妄分别，真如就是真正的法性。这里法性的体相和前面对照看比较容易理解。

我们把这个颂词再合起来看，说明一个什么问题呢？虚妄分别怎么样遣除？真如来遣除。真正了解真如的时候，虚妄分别就不会有。有虚妄分别就会有有法，没有虚妄分别就是法性。

无能取所取和现二对照，无能诠所诠和名言对照，



真如性和虚妄分别对照。

真如相不是本身不存在而现的，而是实有而现的。辗转来的法性是永远不变化的，以前是怎么样、现在还是这样、未来还是这样，凡夫位是这样的真如，到了圣者位、佛位的时候还是这种真如，所以它就是真正有而现。我们内心当中有这样的法性最后把它现前出来，这就是真正的真如相，对照前面“实无而现故，以是为虚妄”的意义。

“彼一切无义，惟计故分别”，也是有这样的意义，法性的所诠义存在，并不是无义，而且有很大的实义。如果没有这样的法性存在，佛陀说法就没有必要，我们修道也没有意义，但是法性确实是有意义的，不是妄计、不是我们的分别心认为它有它就有的。佛陀现量见到它有，不是我们的分别心认为它有的。所以法性不是惟计，不是分别，是真实慧。

复次，法性之体相，与上面相反，无有能取所取显这种真如，现以及于彼执著后以所诠能诠的名言无法简别的无分别各别自证所证之境——真如本性。

法性的体相和上面相反，上面的有法反过来就是法性的体相。反现二、反名言、反实无而现、反彼一切无义惟计等，没有能取所取的显现、没有能诠所诠，这些都没有的时候，虚妄分别就没了，彻底打破了。

因此，这种法性是无分别的各别自证所证的一个体相——真如的本体，无分别智慧的所证。

### 丁三、彼等成立之理

有法和法性即“彼等”，怎么样成立呢？为什么可



以成立？通过什么样道理、根据成立？从正面建立、比喻建立、反面建立三个角度观察。

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。

“无而现故乱，即是杂染因”“有不现亦尔”这三句是从正面建立的；“如现幻象等，有不现亦尔”是从它的比喻来建立的；“若无及现中，任随一非有，则乱与不乱，染净皆非理”是从反面来建立的。

### ◎正面建立

正面建立当中最关键的词就是“无而现”，“故”即原因、根据、能立。没有而显现的缘故，“乱”，它就是迷乱的。按照第三转法轮的教义观察、抉择的时候，就是这样的。如果有而现，绝对不会是迷乱的；由于它在法界当中不存在而显现出来的，才是迷乱。

“即是杂染因”，有漏的善恶杂染的因就是“无而现故”。无而现故的迷乱就是产生一切杂染的因。

没有而显现故说它是有法，完全是一种虚妄分别。虚妄分别以何道理成立呢？无而现故。这是从一个角度。

“有不现”，法界当中本身存在的法性，在有法（众生轮回）的状态，因为有法的杂染把它障住了，故不能显现出来。“亦尔”，也是一个根据。



“无而现”是一种根据，“有不现”也是一种根据。真实已经被杂染隐蔽住了，现不出来，显现的是不真实的，所以叫做虚妄分别、有法。

以上是从正面成立有法体相当中的虚妄分别。

### ◎以比喻建立

“幻象”即幻化的象马，“等”即梦、水月等幻化八喻。

咒术师变幻象马之前，先在场地中间放木块和石块作为所依，然后对木块和石块念咒加持，于是开始显现出幻化的象马。幻化的象马显现出来的时候，观众见到的都是幻化的象马，见不到木块和石块了。

把比喻和意义对照起来，幻化的象马无而现故、迷乱，即是杂染因。在这个场地中央有没有一个真实的象马、美女？根本没有。“无而现故”，它就是迷乱的。迷乱的缘故，有些观众见她就生起了贪心，有些就生起了嗔心，有些就生起了无记心。幻化的象马可以引发观众的贪嗔无明。观众的贪嗔无明等杂染的因是什么？是无而现的象马，完全不真实，是虚妄的。

没有的东西观众见到了，而且对它生起了种种执著，生起种种执著之后还造了业，生起贪心、生起嗔心。“有不现亦尔”，有的东西，木块和石块不见。本身有的东西见不到，本来没有的东西见到了，这就是一种虚妄，所以有不现也是一种虚妄的根据。

在无垢光尊者的《幻化休息》当中，木块和石块比喻为如来藏，特别贴切。木块和石块就是实相。在幻化的象马没有显现之前的状态是什么？仅仅有木块和石



块。后面通过咒语的加持之后幻化的象马显现出来了，这个时候众生开始执著、生起实执，然后开始生起贪嗔等等。

本来法界实相当中只有很清净的如来藏，在如来藏的本性当中没有轮回、没有众生的分别执著，但是依靠众生相续当中的无明作为因，无明就好像魔术师的咒语一样，吹动之后，众生内心当中开始产生种种无明，致使本身有的如来藏见不到了，见到的就是能取所取、名言这些法。

如果要把幻化的象马消除掉，怎么办？必须让魔术师的咒语停止，咒语一停止，幻化的象马就慢慢没有了。幻化的象马一边在消除，木块和石块一边就在显现，幻化的象马彻底消除的时候，木块和石块就彻底显现出来了。以此对照我们，如果要显现内心当中的如来藏，必须停止无明、我执，就像我们要终止魔术师的咒语一样。无明、虚妄分别一边在终止，内心当中的如来藏一部分一部分在显现。执著越来越微薄的同时，法性就越来越显现，当你的执著彻底灭尽，如来藏本性就彻底显露出来了。

无垢光尊者在《幻化休息》当中就是以这样的窍诀性为我们做开显的，非常非常殊胜。

以前一位道友学这部论的时候，他赞叹道：从刚开始到最后，一个多余的字都没有，每一个字都显现它的真实义。

## ◎反面建立

因明当中有同品周遍和异品周遍，同品方面观察



没有障碍，反过来观察仍然没有任何障碍。

为什么要从反面开显呢？我们从正面成立了之后，也许有些人内心当中还有一些疑惑，为了彻底打破这些疑惑，再从反面来观察一下——如果不是这样会有什么过失。

前面讲了“无而现”成立虚妄分别，若想打破这个观点，不承认无而现故虚妄分别，我们就观察：“若无及现中，任随一非有”，无和现二者任意一个如果不存在，会有什么过失？

### 一、观察无非有

首先观察“无”，“无”没有，也就是瓶子的二取不是无而现，是有而现的。如果能取所取、贪嗔痴等烦恼是有而现，那么“则乱与不乱，染净皆非理”，迷乱、不迷乱、杂染、清净都无法安立。

为什么无法安立呢？

首先观察没有“乱与不乱”，因为它是有而显现的，所以不是迷乱的，它就是实相。没有了迷乱的法，又怎么可能有不乱的、清净的法呢？因为迷乱和不乱是相对的，有一个迷乱，才有不乱去对治它，如果这个法成了实有，那么乱和不乱就没法安立了。

再观察染净无法安立。什么叫杂染呢？能够引发我们的贪嗔痴，或者我们内心当中的分别，叫杂染。因为它已经是实相的缘故，没办法安立它是杂染。没有杂染，也就没有清净。所以，若在显现当中是有而现，则乱与不乱、染净确实没办法安立。

从另外一个角度观察：如果内心当中的贪嗔痴、能



取所取是实有的，那么就不可以遣除，能治道也就无法安立了。没有能治道，也无法安立涅槃。

## 二、观察现非有

再把无保留，观察显现，也有过失，“则乱与不乱，染净皆非理”，为什么？

什么叫迷乱？即众生对法界的错误认识，如贪嗔痴等。这个迷乱必须建立在显现的基础上，有情的显现不存在了，外面的器世界不存在了，有情内心当中的贪嗔痴显现都不存在了，那迷乱是什么？哪个是迷乱法？智诚都不存在了，我说智诚是迷乱者就无法安立了。如果乱没法安立，不乱也没法安立，因为乱和不乱就是这样互相看待的。

因为你认为显现的没有，是虚空一样的没有，虚空、石女儿怎么可能说是乱或者不乱的？杂染的法、清净的法，都无法安立。

因此，如果从你不承许的这个观点，从反面观察，如果无和现中任意一个没有，都无法安立它真正的体相。

从正面、比喻、反面观察后，有法就是一种虚妄分别。

法性就是把虚妄分别遣除掉之后的清净。“成立彼等成立之理”主要是在观察杂染，也就是虚妄分别，颂词是观察虚妄分别，但是科判当中所成立彼等成立之理，实际上，我们知道如果虚妄能够成立的话，前面讲法性时讲很清楚，反过来就可以知道。

为什么在颂词当中没有直接讲到法性的成立之理





呢？有法的体相无有过失成立之后，反过来法性就成立了，所以不需要重新再建立一个成立法性的能立了。

### ◎正面建立

“实际无有而显现”合理者，即实际中如是无有而显现故，

这是讲正面的意思。无有而显现是虚妄分别，这样的成立非常合理。在法界当中哪里有能取所取、名言、虚妄分别？没有的缘故，所以是合理的。

迷乱显现如同眼翳者前显现的毛发，彼即是产生一切杂染之因，

能取所取这一切迷乱的显现，犹如眼翳者面前的毛发一样，是产生一切杂染之因。

我们缘这个毛发产生了这个是有、没有的，或者是恐惧，或者产生一些可爱的想法等等，是一切杂染的因。这样的执著习气都是自己搞的，实际意义上不存在。我们自己骗自己，自己把自己弄到轮回当中去，现在就要自己解救自己。怎么样自己解救自己？首先，我们要了解到现在我们贪执的一切法、见到的一切法都是毛发一样，本身不存在，但是不知道真相的眼翳者还在缘这个毛发产生很多很多分别——非常漂亮、这么长、不好看、飘来飘去……再怎么分别，归根结底都是在迷乱的状态当中做分别——高兴、痛苦都是毫无意义的。

同理，无明蒙蔽了我们的智慧，外面有个漂亮的有情，我执著她……圣者看来，全部都是你自己在无明当中虚妄分别着。因为圣者已经见到了实相，所以告诉我们，我们要了解到这个问题，这样才可以逐渐逐渐从轮



回当中获得解脱。

因为是依靠显现二取之后，生起对二取的执著，又依此执著出生种种习气。

首先是内心当中有种种习气，通过这样的习气显现了二取法，然后又对二取法产生一个实执，通过这样的实执又积累种种习气。

或者，通过种种习气所显现出来的轮回痛苦等一切不如意的法，归根结底就是虚妄分别，完全是一种颠倒执著，没有一个实有的。

### ◎以比喻建立

譬如以木块等物与咒力无而显现幻象等，以及梦中显现美女等，

如同通过木块、石块等物品，然后再加上魔术师的咒语，伤害了观众的眼睛，就无而显现了幻化的象、幻化的马、幻化的美女等。

梦中显现了非常漂亮的女子，实际上她是无而显现的法。自己内心当中美貌女子的习气作为因，睡眠作为助缘（做梦没有睡眠不行），因缘具足时，内心当中显现出美貌的女子，但实际上这个美貌的女子是无而显现的。

如是，二取法也是无而显现，并且以此力致使实相中本有的二无我义在凡夫前无显现故。

二无我的意义是存在的、实相法性是存在的，所以根本不是无缘无故的虚妄。

由如上所说故，成立轮回与涅槃及系缚与解脱皆成合理，



通过前面所讲的实际无有而显现的根据，我们就可以成立轮回，以及消除了轮回之后的涅槃；一切的有法束缚可以成立，解开束缚之后的解脱也可以成立，正面都可以成立。

否则皆不合理。

反之就成了不合理。

### ◎反面建立

换言之，倘若不是“实际无有”与“无而显现”双聚而缺少其一，则有所谓的迷乱、无迷乱二者及杂染、清净二者应成不合理，

如前所说，无和显现随便缺少一个，就没办法安立迷乱和无迷乱、杂染和清净，都成为不合理了。

#### 一、观察无非有

因为：倘若并非实际中无有，而如二取显现般有而存在，那么安立如是执持为迷乱或颠倒则不合理，

倘若不是没有而显现，确实是有而显现、实有而存在的话，就是说执著的法是有的，能取所取是有的，那么迷乱就无法安立了，颠倒也无法安立了。

如此，由无有能遣除迷乱的方便故，

如果它本身就是实相，你还要用什么方便来断除迷乱？或者从另外一个角度来讲，没有一个清净、没有一个不乱，无法观待的缘故。

应成涅槃也恒时无有；

因为没有迷乱的缘故，哪有涅槃呢？或者从另外一个角度讲，没有任何方法能够遣除迷乱，因为内心当



中的贪嗔痴本身是迷乱的法，它是有而显现的，它是本性，因为它是本性的缘故，所以无法改变。

任何法没有办法遣除迷乱。如果没有遣除迷乱，寂灭贪嗔痴获得涅槃也没有办法安立了，并且涅槃也恒时无有。

## 二、观察现非有

倘若如实际无有般显现也无有，则谁也不可能具有二取的迷乱，

不仅法性、胜义当中没有，连世俗的显现也不存在的话，谁会成了具有二取的迷乱者呢？具有的迷乱又是什么？都没有了。因为要成为迷乱者，必须有某某有情的迷乱显现。

如此应成杂染轮回无基，轮回无基故，与其相反的所谓清净涅槃也无有，

如果没有二取，也没有持二取者，一切杂染的轮回就没有了根本，完全如虚空一样。根本没有轮回，你说要遣除它，遣除轮回之后又安立一个清净涅槃，全部都不可能了。

如同无有兔角也就无有断除兔角一样。

犹如兔角根本不存在，兔角的断除也根本不存在；轮回不存在，断除轮回也不存在，没有断除轮回，涅槃也不存在。

没有显现安立应成以上过失。

因此，“无”与“现”双聚故，依于对无有之事执著为有的迷乱，可以有杂染轮回；

前面从正面、从比喻、从反面都讲了之后，麦彭仁



波切做了归纳，所以没有和没有显现的这个法二者都集聚的缘故——无而现故，依靠对没有的东西执著为有，就称为迷乱，这个迷乱就可以成立杂染的轮回。

依靠对实际无有之事如是了知无有后，以无迷乱之道可以有获得涅槃。

有了轮回之后，有情相续通过学法之后就知道这个轮回实际上是无而显现的，把它断除掉，消除迷乱之后就可以成立涅槃了。

#### 丁四、观察二者一体异体

有法和法性是一体法还是他体法？要观察二者之间的关系。观察关系有什么必要性？有很大的必要，因为有法和法性是非一非异的关系，没有办法单独建立，也没有办法成立完全是一个相续，对我们修法的意义非常深远。

在了义的经典当中讲“烦恼即菩提，五毒即五智”，怎么样安立的？按照非一非异的观点就很容易了解了。有法和法性不是一体，不能在名言谛当中说：我现在生起贪心就是涅槃。避免以此为借口行持非法——喝酒是对的、双运是对的，因为烦恼即菩提，五毒即五智，行持非法会获得解脱，它本身就是菩提。所以这里讲“非一”，就是不要认为它们完全是一个本体，贪嗔痴有贪嗔痴的体相，法性涅槃有法性涅槃的体相，不是一回事。自己遣除这样过失的同时，也可以打破他人邪见，有自他二利的必要。

“非异”也是以烦恼即菩提来观察。二者不是完全分开的他体法，为什么称为有法？它是法性的有法；为



什么称法性？有法的本性。所以没有办法单独分开、别别安立。烦恼这个有法，它的本性就是清净的法性。不是离开心之外，另外找一个菩提，五毒就是法性。所以了解“非异”非常有意义。

弥勒菩萨非常慈悲，这里给我们介绍非一非异的关系，对我们的修法有非常大的必要性。但是，我们不要认为懂了，关键看自己在实际修行当中能不能运用。生起烦恼的时候，如果你还认为是实相的烦恼，那么你的有法和法性就已经分开了，虽然实际意义上没办法分离，但在你的分别念（能境）当中已经把它分离了。如果你把有法和法性非一非异的关系串习得非常纯熟，产生贪嗔痴的时候，不需要推理就能马上知道它就是法性，就能够安住在它的法性。所以，必须要好好地串习。

比如，大海掀起了十几米波浪的时候，波浪离没离开过大海？没有。大海和波浪二者不能说是一，也不能说是异，是非一非异的关系。同理，我们内心当中的念头犹如十几米高的浪的时候，它离没离开本性呢？没有，仅仅是自己知不知道、认不认识的关系。

诸法的本性就是如此。我们学佛、学这些殊胜的论典，就是让我们了解这个状态本身就是如此，才能契入到法性当中。所以观察二者一体他体非常重要，必须要反复去观察，不要因为听懂了放在一边，这样是没办法帮助你很快时间中调伏相续。

大乘教法不共的观点就是这些，不像小乘把烦恼干掉，然后再找一个智慧。《辨法法性论》是一部非常深的窍诀，学习了它的颂词、讲义，再慢慢分析之后，



才能够对本论生起一个真正不退的信心，从法义上生起的信心才是最坚固的。我们听功德生起信心，或者听弥勒菩萨的传记、听麦彭仁波切的传记生起信心是动摇的，但对法义生起信心是非常稳固。

### 此二非即一，亦复非别异，

此二句是立宗，有法和法性不是一体，也不是他体，是非一非异的关系。下面开始讲根据。

### 以彼有无事，有别无别故。

“有”指法性，“无事”指有法，因为法性是法界当中存在的，有法是不存在的、是无而现的。因为有事和无事“有别无别故”，有别无别是它的根据，怎么样安立呢？

“有无事”有别故，成立非一。为什么有别的缘故成立非一呢？名言谛当中，有法就是二取、贪嗔痴、杂染等，有它的自相；法性涅槃是息灭了能取所取、无有能诠所诠、离开虚妄分别，是非常寂静的本体。有事和无事，一个是如是杂染的，一个是如是清净的，有这样差别的缘故不是一体。

“有无事”无别故，成立非异。为什么无别的缘故成立非异呢？所谓的法性是有法的法性，离开了有法，没有单独的法性，并不是有法在东边、法性在西边。与现空双运的道理一样，离开了瓶子的显现，瓶子的空性也没有，同样，离开了杂染法的自相，法性也没有办法单独成立；离开法性也没有单独的有法成立。没有别别他体的缘故，所以非异。



所谓的轮涅或者有法与法性二者，既非一体性，也非异体性。为什么呢？因为法性——自性清净涅槃为实相中本有，而有法——轮回一切二取显现在实相中无有如显现那样，具有这一差别故，名言中二者并非一体。

因为法性是实相当中本来存在的，而一切有法、轮回的二取是根本没有而显现的，二者在各自的体相上有这样的差别，所以在名言谛当中不能说是一体的。

名言谛当中的贪嗔痴不能说是法性、菩提、五智，因为名言当中各自有各自的体相，不能说完全一样。因此，我们要区别这个是有法应该舍弃，那个是法性应该取的。

**另一方面，若一者无有，则另一者也无有，**

有法和法性也不是别别他体。没有有法，法性也不会有。法性就是有法的法性，如果有法不存在了，这个法性是谁的法性？因为有了有法，才有它的法性；有法没有，法性也不会有。所以不是别别他体的。

**或者，在真实中，法性除了只是以有法彼等不成立而安立外并没有别的，**

真实义中，法性就是不成立有法。除了能取所取等一切诸法都不成立的有法以外，没有一个单独的法性，所以不是他体。

**因此，有者法性和无者有法的差别除了只是看待而分开取舍之外，实际意义中丝毫不成立有别别体的实有自性，**

有者的法性和无者的有法的差别是看待，也就是法性看待有法而成为法性；有法看待法性而成为有法，





二者没办法单独分开。

“分开取舍”，有法是要舍的，法性是要取的，除此以外，根本不成立别别他体。

如果真正成立一个别别他体，则有遣除了有法之后没办法得到法性，或者有法与法性可以同时显现，因为同时存在的缘故。就会有这样的过失。

### 由此应知二者亦非别别体。

因为它们不是别别体，所以我们应该知道现在我们的身体、心识、种种的烦恼，乃至山河大地这些有法正在显现的同时，没有离开过法性。我们内心正在分别的时候，观它的法性就是解脱。

用一个非常贴切的比喻：冰和水之间的关系。有法可以比喻成冰的状态，冰有没有离开过水的实相呢？没有。当夏天冰融化的时候，没有舍弃冰的自相的同时就获得了水。同样，现在我们正在生起烦恼，安住在有漏肉身的时候，不需要舍弃这个状态，实际上它就是一个真实的法性，就看你是否认识？一旦认识，我们的肉身、我们的分别念就是法性。

在大乘的修法当中有很多殊胜的窍诀，如果能通过大圆满的窍诀来介绍就更不一般。《辨法法性论》用大手印、大圆满来解释会非常殊胜，但是，现在我们只能按照显教的方法解释。如果自己有密法的底子，可以好好地按照密法的方法去思维——大圆满是怎么安立的？离开这些道理之外没有办法单独安立一个如来藏、自然本智。

法性和有法必须要了解，《辨法法性论》引导你如何辨别，如何趋入到法性当中。



丙二、广说分二：一、广说有法 二、广说法性

丁一、广说有法分二：一、总标 二、分别解说

前面是把有法和法性放在一起观察，下面开始分开观察，广讲如何舍弃有法进入法性。

戊一、总标

由六相悟入，诸法为无上，

通过六种方式悟入有法，这种方式是无上的抉择方式。此处不是说有法是无上的。离开了六种抉择，弥勒菩萨也没办法找出第七相来趋入有法、观察有法。

是哪六相呢？

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。

一、体相；二、成立；三、非一非异；四、所依共；  
五、所依不共；六、悟入能所取，现似而非有。

虽然有法是我们舍弃的、是没有的，但是我们必须非常清楚地认识到有法到底是什么状态，要详细了解就是通过这六种方式。如果你能够精通这六个方式，你就能在内心当中彻底生起一切万法都是虚妄的定解。既然有这样的能立，这六相的悟入就是无上的抉择。

这是总标。

由六相以闻思方式悟入彼等诸法，是对彼等有法的无上抉择。

由六相悟入有法是无上的悟入。麦彭仁波切的讲



义和颂词对照起来就容易理解了。

为何这样说呢？因为欲悟入所断轮回法的体性，以此六相能很容易无余彻底地抉择。

真正要悟入所断的轮回法，通过彼等六相非常容易，可以无余地悟入，彻底地悟入。通过短短的几个颂词，就能够使我们知道到底什么是轮回的状态。

由哪六相悟入呢？即悟入轮回法的体相如何存在，悟入轮回体相如是成立之理，悟入有法与法性非一体非异体，悟入轮回所依中的共，悟入轮回所依中的不共，悟入无有能取所取显现之义。以如是六相能悟入轮回之相。

这是弥勒菩萨的大海波浪的方式，把后面要抉择的先列出来，让你知道后面要讲的内容。

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。

六相悟入轮回。“其中相”，轮回的体相已经宣说了。“成立”，通过道理去成立法相和法性一起已经宣说了。“非一非异”已经抉择了。“如略标中说”，略标当中已经讲过了，所以不讲了。

在悟入六相中，体相、成立、非一体异体三者应当按上文略说时所说而了知。

这三个前面已经讲过了，后面就单独再讲后三处。



## 第三课

本论的颂词是弥勒菩萨所造，注释是全知麦彭仁波切所造。通过本论，我们可以清楚地知道什么是有法、什么是法性，二者的区别，以及趣入法性的方法。

现在讲有法的部分，分六个角度，其中有法的法相，如何成立有法，有法和法性之间非一非异的关系讲完了。

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

所依有共同和不共，两者次第宣讲。

诸于何流转，说彼为所依？

“诸”，指有情，流转者有情为能依，流转之处为所依。有情在什么地方流转而称之为所依呢？

谓情界器界。

有情界和器世界是有情流转之处，有情流转之处的缘故称之为所依。能依的有情依止于有情界流转，依止于器世界流转，而这样的所流转之处总称为轮回。

如果详分，轮回的所依称之为有情界、器世界，为什么有这两种分别呢？有情界离开器世界无法流转，



所以首先有一个器世界成了它根本的共同所依；如果要流转，必须是在有情界之间流转，比如通过胎生出生，需要依靠父母（其他的有情）作为缘，还要互相依靠才能生存，才能继续地造业流转下去。

因此，谁是有情界流转的所依呢？有情界和器世界。

器界即为共，如共同所了<sup>7</sup>，

器世界的一切设施是有情共同所了别之处。比如说众生通过共业成熟引发，可以看到一个相同的世界，所以共同业力成熟而显现的器世界就是有情流转的共同所依。

有情界有共，复有诸不共。

有情界又分为共同所依、不共所依两种。

诸有情界于器世界以转生方式数数流转轮回时，所谓有情与器的二种世间，即是彼流转的所依，因为在能依有情界与所依器世界二者之外，丝毫不见有其它的流转所依故。

有情的所依是有情界、器世界。

共同的所依有什么必要性呢？抉择这一切都是自己的心识所现，除了自己心识所现之外，没有其他的所谓的所依处。

我们见到的有情界好像在外面有很多众生，所见的器世界地球、国家等好像也有一个真实的依靠处，但是这样的依靠处有没有真实的自性成立呢？没有。除

---

<sup>7</sup>所了，即所了别，所认知的意思。



了有情内心的识的习气显现之外，没有一个所谓的单独的有情依靠处，也没有一个单独所谓器世界的依靠处。

所以，有情在轮回当中流转的时候，他的所依就是有情界和器世界，而有情界和器世界来源（或者它的真实相）就是自己的内心而已。了解之后，会打消我们对器情界的错误的实执；打破这种实执之后，抉择一个真实的体相，也就是名言谛中一切都是唯识所现，一切都是虚妄分别。了解这个问题之后，下面一个科判观察能取所取不成立，再将唯识的执著打破，趣入到法性当中。这是我们观察有情界、器世界是共同所依的目的所在。

**共与不共如何呢？器世界是苏醒共同习气诸有情前的似共同显现，从如是所了或所知的角度安立所谓的共同所依。**

比如人道众生，我们看到山河大地等这些共同的东西是不是依靠微尘的自性而显现的呢？不是，而是苏醒共同习气的诸有情前似有的共同显现。有情相续当中有共同的习气，这些有情聚集在一起，苏醒相同的习气，在这样相同的习气前似有的共同显现。如一百个人看一座山，好像这座山是一百个众生面前共同的显现，但是不是外面有一个真实的山呢？完全不是。看上去好像对面有一座实有的、和自己内心不相同的、不是一体的山，但实际上这只是每个人内心当中的习气，当一百个人站在一起时，这种山的习气同时成熟。所谓的山仅仅是内心当中的现分而已。

同理，大地、地球都是我们共同的习气成熟之后的共同显现而已，除此之外没有真实的外境法。



有情界所摄的法中，有些成为共同，有些也成为不共。

在有情界所摄的法当中，有些成为共同所依处，有些成为不共所依处。

## 辛二、广说各义分二：一、宣说共 二、宣说不共

从颂词和讲义观察，此处仅观察有情界有共与不共，而没有对器世界做观察，但是从有情界的安立也可以推知器世界，因为有情界的共同所依成为器世界，所以不需要再单独宣讲器世界。

或也可以解释为，器世界的共同所依比较容易了解，而有情界的共同所依和不共所依不是特别容易了解，所以广说各义主要针对有情界中的共同和不共同这两个角度进行宣讲的。

### 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，

有情界的共同所依从八个方面进行观察：托胎生、名言、摄受、治罚、饶益、违害、功德、过失。看待各自不同的因缘而成就共同的果安立为共同的所依。

#### 一、托胎生

托胎生的因是自己的神识或者自己的业力，缘是看待父母的红白明点或父精母血，共同的果是胎儿的



出生。胎生的有情肯定要在两个以上互相和合，互相观待因缘之后产生的一个共同果，所以称为共。

因和缘当中最主要的因还是来自于自己的习气，而其他的缘可以来自于对方的习气。自己成主因，对方的业力成为一种助缘，这样一种因缘和合之后有一个共同的果产生，称之为共。

这样一种果有没有自性？无自性。胎儿的缘是父母，到底有没有实有的父母？除了自己的习气所显示的父母的影像之外，没有一个真正的外境。乃至中阴入胎的时候，自己看到父母交合时，有没有实实在在的外境呢？没有。在自己面前所显示的父母实际上是自己的习气，除了自己内心习气的显现之外，在外境中是没有的。自己作为主要的因，自己的习气显现的时候，自己看到外境上有一个父母的存在；从父亲的角度来看，是父亲他自己的习气成熟，在他面前有一个母亲的形象；从母亲的角度来看，是母亲她自己的习气成熟，在她面前有一个父亲的形象，除了各自的习气之外，没有其他的法。

比如，在我的境界中，我看到你们这么多人，实际上外面是不是真的有这么多人呢？没有。只是我自己内心当中的习气显现在外面，好像是有；观待你们，你们看到这么多人，实际上都是你们自己内心习气的显现，每一个人都是这样。

了解了这个观点之后，共同的所依就很清楚了，我们现在所看到的一切显现，全部都是自己的习气，都是虚妄分别，没有一个真正的实有的外境显现。





按照世俗的名言，不仔细观察的时候，好像有个托胎生，好像有个共同的所依，但是真正通过理论观察名言实相的时候，有没有托胎生的共同所依呢？没有。仅仅是自己的习气、虚妄分别而已。

我们所看到的、所听到的这一切，都是我们自己内心习气的显现，乃至我在这个地方讲法，是不是真正外境上有个法义呢？不是。还是自己内心当中的习气成熟之后，好像听到一个法义。实际意义上，除了各自的识之外，我们所见到的一切外境都不存在。以上是唯识宗唯识无境的观点。

## 二、名言

比如，我指着瓶子对张三说：“张三，你把它拿过来。”通过我的动作和语言，对方听到并了解了，之后做出反应，把瓶子递给我。这就是名言。

名言是观待自己和对方各自的因缘，有一个共同的果——最后把瓶子递到我手上，所以也称为共同所依。

## 三、摄受

通过给别人讲法等布施的方式，摄受对方，可以说我和对方共同做一件事情，最后得到一个共同的结果，因此也称为共同的所依。



#### 四、治罚

我治罚一个人，罚其下跪、去做体力劳动，或让多人争论、打架，如是观待自他因缘成办这样的一个治罚的果。因缘和合之后有一个治罚，因此称为共同所依。

#### 五、六、饶益与违害

我要通过什么样的事情饶益他，给他做一些好事情；或者我要危害其他人，令其受到伤害，也是观待自他因缘成办这样共同的果，因此也称为有情界的共同所依。

#### 七、八、功德并过失

我们在一起做某功德，比如在一起参加一个法会，之后得到一个参加法会的功德。

很多人商量之后做一个过失，或者一起做一个坏事情等等。

#### 由更互增上，互为因故共。

“更互”，更加相互增上的意思。首先互相观待，我作为因，他作为缘；从他的角度来讲，他作为主因，我作为缘，互相作为因，共同的果就会增上。或者“增上”也可以理解为增上缘，相互作为增上缘。互为因故成为共同的所依。

有情界都是互相作为增上缘，有一个共同果的产生，所以称之为共同。

在名言谛当中，不观察的时候，好像有一个共同的所依，我也有，对方也有，但是真正观察有法的时候，



除了自己的习气之外，没有一个真正外境可以让你去执取，成办一个共同的果。

不了解唯识观点的人，就会认为有一个外境，然后我们互相配合，有一个共同的所依，但实际上真正按照唯识的观点来看的时候，根本没有一个真正的外境让你作为共同的所依。

我和对方都没有外境，是通过我们各自的心识显现的，都显现这种实有的外境，都显现一个相分，互不混杂，但我们又可以一起做很多事情，非常奇妙，也不好理解。就像中观宗现而无自性一样，虽然没有，但是可以显现，显现的时候没有自性。

我们就可以知道，我们现在为什么这么迷乱？显现的外境本身是我们自己的识，但是在第一刹那时我们没有了解外境是我的识显现的，把它执为实有的外境、独立的所取，从那时起就开始迷惑了。迷惑之后开始不断增长这种执著、无明。在执取外境实有的前提下，开始造一些恶业、善业，然后开始有恶趣和善趣的轮回。

因此，如果我们真要从轮回当中获得解脱，就要从迷惑中开始觉醒，因为我们是从这开始迷惑的，也要从这逐渐开始趣入解脱。

趣入解脱的第一步：正在显现的当下，除了自己的心识之外没有其他的外境。这是最关键的一步，因为我们从这开始迷惑的，所以还是要从这开始回去。

首先要了解一切都是心的显现，进一步抉择心也无实有，然后就趣入到法性当中去。真正的解脱之道就是这个，只不过能否获得大利益要看自己的精进程度。



法王仁波切以前在讲《辨法法性论》讲义时，也是这样讲的。

弥勒菩萨的颂词、全知麦彭仁波切的讲义完全开显了有法和法性的关系、从凡夫进入圣者的修行过程。但是能得到多大的收获，要看自己的精进程度，也就是要看你对这个颂词、讲义理解到什么程度，深入到了什么程度。表皮上划来划去，也只能得到划来划去的功德而已。如果你真正深入到它的词句、意义，深入得越深，得到的利益就越大。金刚句就是这样，真正分辨了有法、法性，就可以很快获得解脱。

如何安立有情界所摄法中的共同呢？例如托胎生，身语名言之能表，以此人摄受彼人，以此人治罚彼人，作饶益与作损害，依靠他人起起听闻等功德及生起贪欲等过失，生起显现彼等之识需要众生互相作增上缘，由互为因故，这些称为共同。

我作为因，对方作为缘；或者对方作为因，我作为缘。看待我来讲，我成为主因；看待对方来讲，他成为主因，我的心识的显现就成了助缘，他的心识的显现就成为一种因，所以各自的内心当中都有各自的显现。

如南北的方向是互相看待一样，实际上都是互相之间作为因，我有我的显现，你有你的显现。我们面前显现一个共同的瓶子，你的习气看到瓶子在那边，而我的习气看到瓶子在这边，实际上有没有一个实有的显现呢？都没有。

再详细分析，中间放一个瓶子，从四方四隅去看它，每一个人看的角度都不一样。我们只能看到瓶子外面的部分，里面看不到；如果里面有一个众生，那么这个



众生只能看到瓶子的内壁，看不到外面。实际上，除了各自的习气显现之外，没有其他的東西。看到东方的瓶子只不过是见东方瓶子这部分的习气成熟了。

房子里面能见到的部分全都是我们自己的习气显现的，外面有没有东西？绝对没有。墙外的东西，里面的人一出去就看到了，也是因为这个人出去的时候，他的习气马上显现了。

或者，现在我们在这个地方，美国就不存在，对我们来讲确实是不存在。美国我亲眼见到了，只不过是我内心当中的习气一下子显现出来了，不管你看到相片还是一个真实的美国国土，除了当时我们所见所闻的习气显现之外，全部都是不存在的法。

除了有些习气比较稳固、有些习气飘忽不定这点差别之外，一切外境都是习气显现没有任何差别。

**生为共同相者，如以自业为因、父精母血为俱有缘的共同因而成就果的胎生身体。**

自他因缘聚合共同而产生一个胎生的身体，称为共同。

**名言共同，如以一人身口能表的推动，使另一人转入见、说等。**

我用手指着瓶子说：“请你把瓶子拿过来。”我的身口作为能表。你听到了之后，开始行动，最后完成了事情，也称为共同。

**摄受共同，即一人对另一人以法或世间物摄受而帮助。**

一个人对另外一个人以法摄受，或以物品等进行帮助，叫摄受共同。



治罚共同，即一人令二人或多人之间以互相诤论、搏斗等方式而治罚。

以上从自他因缘的角度来讲，没有什么差别，只不过事情有差别。

饶益共同，即将他人从怖畏中救度等。

损害共同，即对他人作打骂等损害。

饶益和损害是从自他互相做共同果的角度安立的。

功德共同，即依靠听闻等产生功德。

过失共同，即对他人传播恶见或令他人生起贪欲等，使其沾染过失。

自己作为因，令别人生起恶见；或自己作为因，令别人生起贪心，使其染上过失。自他互为因，生起了这样一个果。

由上可知，是从“他人为增上缘、自相续的法为主因而成立共同一个果”的角度安立所谓的共同。虽然名言中彼等因缘聚会，则会产生彼等之果，但事实上，颂中所说的“增上因”除识之外并没有单独所缘缘的外境义。

所谓的增上缘看待对境，如自己的业作为因，父母作为增上缘。这种增上缘除了自己内识的习气之外，没有一个单独的所缘缘的外境义，真正一个所缘缘方面的外境义是不可能得到的。

同理，显现似器世界等也是除内识的相分外无有其他故，也宣说了共同外境义不成立。

似有的器世界，好像和自己的心是他体的器世界，也是自己的内识的相分。



观待于见分，安立相分。见分和相分在唯识当中讲得比较多，比如，我们所见到的山河大地或者我们见到的有情都是相分。相分是从外境、所境、所取的角度来讲的，相分也是内识，只不过显现成外境的形象而已。

见分主要从能境的识的角度来讲的。见分称为见分识，相分称为相分识，都是一个识。从外境的角度安立相分，从自己内心的角度安立见分。

比如，梦境当中见到的山河大地，叫相分，我们执取它的识叫见分。实际上梦中的山河大地离开自己的心识之外，有没有单独成立呢？没有。也就是我们见山河大地所见的相分也好，还是我们能见到像山河大地的见分也好，实际上都是一个识，但是一个识就可以显现成为能见和所见（见分和相分）。

因此，共同外境义不成立。

## 壬二、宣说不共

“不共”即无法和其他的法成为共同，只有自己独自感受的状态，不需要和其他的因缘共同产生一个什么果。

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。

苦乐、生死等只有自己相续当中感受，别人没办法分享，因此称为不共所依。



颂词安立九种：一、“依”，所依第八识，有种明清的状态；二、“诸了别”，前七识，有种种了别的状态；三、“苦”，痛苦的感受；四、“乐”，快乐的感受；五、“业”，自己内心当中的善业、恶业、无记业；六、“死”，自己的死亡；七、“生”，自己的投生；八“系缚”，自己被束缚在虚妄分别中；九、“解脱”，自己从虚妄分别中获得解脱。这九种法绝对是自己独自的体验，没办法和任何人成为共同，名不共所依。这些不共所依都是自己内心当中的种种状态。但是除了一个虚妄分别之外，也没有办法单独安立。

依即阿赖耶识，诸了别即七识聚，此外，补特伽罗各自感受的痛苦与安乐，以造作思心所所积累的业，死亡，取别别的三有中生，于轮回中系缚，从轮回中解脱，如是九种是属于各自相续中的不共法故，每位补特伽罗相续中的经验无法与其他有情成为相同，故称此九法为有情界不共所依。

有情界的不共所依就是这九种，虽然有这么多不共的所依，但实际意义上，除了自己的心识之外，都没办法单独安立。

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宗义 二、由彼悟入无有能所二取之义

前面讲的共同所依和不共所依都是识的境界，从这个科判就开始趣入法性。

首先是所取没有办法安立，如果所取没办法安立，观待所取的能取，也无法安立。能取所取都不存在就叫





法性。如前所讲远离一切能取所取、能诠所诠，就叫做法性。这个科判也非常关键。

我们必须要把本论的脉络了解清楚。首先讲了有法和法性之间各自的体相，以及非一非异的关系，然后再从有法方面讲共同器世界的所依，不共有情界的所依，有情界方面共同的所依和不共的所依，然后趣入到这科判当中，不管是共同的还是不共的，都是识的显现，都抉择为唯识。

所取的有情界和器世界都不存在，仅仅一个识而已，所取也没有，能取也没有，这个时候把能取（识）的执著也打破，打破之后很容易趣入到法性中。

这个科判作为有法和法性的过渡。怎么过渡呢？就是一个唯识。然后了解唯识不存在，为什么不存在呢？所取不存在故，能取的唯识也不存在。

**辛一、宣说无外境所取成立唯识宗义分二：一、不存在内识外异体的所取 二、对以不定发难的解释**

“不存在内识外异体的所取”，从正面宣讲一切都是识的境界，除了识的境界之外，和内识他体的外境根本不存在；“对以不定发难的解释”，遣除一些怀疑。

有时候，我们学了一部论典之后，好像是了解了，但是别人从另外一个角度给你提几个问题时，却没有办法回答，这说明你对所学的教义还没有真正生起定解。如果你真的生起定解，别人不管从哪个角度给你提问题，都能善巧回答。比如空性见，不管别人从哪个角度给你提不是空性的，你都能够回辩，这说明你的定解还可以。



同样，首先从正面抉择内识之外不存在异体的外境之后，他宗从另外一个角度提问题，如果你没办法回答，这说明还没有真正对一切万法唯识的观点生起定解，说明你相续当中还有疑惑，见解还没有圆满，所以必须要打破他宗的见解，再从比较深的角度、不同的侧面进一步生起定解。

### 壬一、不存在内识外异体的所取

#### 共现外所取，实即能取识，

共同所现的外面的所取，谁共同所现呢？一切众生。不同的众生共同所显现的外面的所取境，实际是内取识。除了每一个众生内心当中能取的识之外是没有的，所以外境就是自己的内识。现在我们所见到的一切万法实际上就是自己的内识而已，除了自己的内识之外，不存在一种所谓的单独的外境。

一切外境都抉择为自己的心是名言的实相，是名言的最高见解，没有妨难。但在抉择名言现相的时候，外境不是心，否则就有无垢光尊者在《心性休息大车疏》中讲到的过失——如果外境是心，那么外面的柴火烧起来的时候，你的心应该燃烧；你走到哪个地方，对面的山也行走，因为外境和心是一体的缘故。从这个方面讲的时候，无垢光尊者在《心性休息大车疏》中讲到很多很多发难，说明外境不是心。

全知麦彭仁波切和多智钦仁波切解释无垢光尊者的这种观点是站在名言现相的角度；但是从名言实相的角度观察，外境是心完全可以成立，没有任何过失；



但外境是心，还没有通过胜义理论做详细观察或者在胜义承许为心有这样的过失。因此我们可以从两个层次了解。

就好像我们说一切法是空性的，是站在胜义的角度，没有说是在名言的角度；如果站在名言的角度说外面是空性的，就会有很多过失。与此道理相同。

此处已经靠近法性，在对名言法做究竟的观察，就是要抉择共同所现的外面的所取实际上是能取识，除了自己的能取识之外，没有什么其他的单独的外面的所取。

### 以离其内识，外境义非有，

离开了内识，外境的种种显现根本不存在。

### 是共同性故。

看起来好像外面有一个共同所见，但是所谓的共同所见都是每一个众生内心当中的共同习气成熟。每个人心相续当中都有这样的习气，又在同一个时间成熟，仅此而已。

### ◎以比喻说明

就像做梦一样，有的时候我们梦到十个人一起都看到一座山，当时梦中有没有想这十个人都是我的内识显现？没有。实际上十个人和共同看到的山，完全都是一个识的显现，外面的所取实际上就是能取的识。

现实生活中，十个有眼翳的人站一排看虚空当中有一根毛发，但实际上除了自己每个人内心当中的眼



翳作为因之外，外境根本没有真正的毛发。

### ◎从反面成立

如果我们不承许外境就是自己的心，而是外境有一个实有的显现，那么当我们内心当中的某某习气消亡的时候，外境还应该有。比如，我以前曾经做过饿鬼，在做饿鬼的时候看到外面的水是脓血。从正面成立脓血就是心识的显现，但是如果说外面的脓血就是实际存在的，那么当我成了一个出家人，也应该看到脓血，因为外面的脓血是实实在在存在的，而不是跟随自己的习气所变的，乃至我成佛的时候还应该看到脓血，但实际根本不是这样。

《定解宝灯论》讲同一碗水，不同的众生见到各自不同的现象，很能说明问题。虽然在其他佛经也有提及，但像麦彭仁波切这样窍诀性的讲法根本没有。如果外境真实存在，怎么解释这个问题？以谁为正量？饿鬼确实确实见到了脓血，地狱众生也见到了铁水，人也见到清净的水，天人见到是甘露，佛见到的是法界等，到底谁做正量？大家都说自己见到就是正量，而且外境又是真实的。只有一碗水这么多人见到了不同的显相，怎么解释？

因为自己的习气非常浓厚，见到了铁水或者脓血，或者天道众生的习气相对清净一点，见到了甘露，这样的安立就非常恰当，否则，永远无法解释这个问题。

当地狱有情的习气逐渐消亡的时候，铁水就逐渐转变成脓血了，习气再清净就见到水了，再清净就见到甘露了，越来越清净，到佛的时候就见到法界。自己内



心当中的习气越清净，外面就越清净。

因此，要解脱还是从自己内心的习气入手，不要在外境求个佛果，否则永远得不到。麦彭仁波切讲得很清楚，有境的心越清净，所见的外境也越清净，根本不需要单独对外境做调伏，通过这样的正见，慢慢修自己的内心就可以了。内心的习气消亡之后，你曾经所见到的一切不清净的外境全部转变。

一切外面的法从正面、比喻、反面抉择之后，“共现外所取，实即能取识”。

唯识宗是很殊胜的教派，只不过有些论师为了一些下根器者能趣入佛法，暂时保留了第八识阿赖耶识，让他慢慢串习遍计空。待他相续成熟到一定程度、堪能接受空性教法的时候，再说你的心也是空性的，点破之后马上就可以趣入到大空性当中。

但是，我们现在不需要这样抉择，因为我们已经学习了中观的道理。虽然唯识宗很殊胜，但是不应该只停留在唯识的观点上，否则没办法趣入法性。

为什么说弥勒菩萨的《辨法法性论》不能按照唯识宗的观点作抉择？颂词中讲得很清楚，一切外境抉择为能取，能取抉择为空性，直接趣入到法性，根本不偏中观也不偏唯识，以二转和三转非常圆融的方式作了抉择。所以，麦彭仁波切说：在《辨法法性论》《辨中边论》中，承许心识实有的一个字都找不到。

特别执著外境的有情是怎样想的呢？他们认为：共同所见的山等是微尘体性，这些无可否认是有的，因此心外的境真实存在。

有些对外境特别执著的宗派、有情，如世间人、外



道、小乘的有部、经部等，他们认为心和外境是分开的，外面的山河大地等是微尘的自性，尘的自性是色法，而且是无欺的现量存在的，根本不是心。他们认为是离心之外单独的外境，而且这个外境确实是有的。

中观宗在名言谛中承许有外境，而且外境和心识是分开的，但是有没有这种过失呢？没有。这仅仅是名言中大概的安立，但进入胜义谛之后，不仅外境，连心也抉择成空性，所以中观宗不是此处所讲到的“他们”。

**驳斥：并非如此！外境所取共同前显现的山等（有法），不存在内识外异体的外境微尘体性，诸多苏醒相同习气者的内能取识显现外境义的彼彼相故，**

好像有外境，但这样的外境唯是众生的内能取识显现成外境的彼彼相而已。这个是张三、那个是李四，这个是美国，这个是中国的山、长城等彼彼相，实际上都是内心成熟的共同习气。

**犹如梦境之色。**

如梦境当中的色法一般。梦境当中见到老虎、豹子等很多种色法，但是正在显现的当下，本身完全都是一种无自性。

如果了解了这是心识，各方面的修行就进了一步，因为一般的众生最执著的就是外境，如色、声音、某某有情、国家、景色等。唯识宗殊胜的地方是将你最执著的外境打破，外境就是你的心，除了你的心之外，没有外境。了解之后，当下就削减了对外境的执著，修行之后马上就能消亡，再对治心识的实有就比较容易了。

《入中论》讲，佛陀首先遮破了所取，然后再遮破能取，这是为了贪执色法的众生而宣说的。要想很快通



过窍诀的方式趣入胜义谛，就是按照这个途径——首先将一切外境抉择为心，再将心抉择为空性。

否则，外境无量无边，瓶子、柱子、张三、李四……通过空性一一遮破外境，什么时候才能证悟法性？还不如来一个窍诀，首先将一切外境抉择为我的心，一下子就解决了一切外境的事情；再把你的心抉择为空性，马上就进入到胜义谛当中。这是自宗非常殊胜的窍诀，它既没有对空性执著，也没有对识执著，以二转三转双运的方式，非常迅速。

因此，除识之外无有其他外境义，  
一切都是心识。

因为所谓“共同所见外境义”是不同相续的诸众生前共同的显现，故除了在各自相续的能取识上成立之外，并没有异体存在。

有些人想：心识是在身体里面，而我们所见的山那么远，有的离我们几百公里，有的好像离几十米，怎么可能是自己的心识的显现呢？我们内识的习气一显现的时候，可以让你感觉很近，也可以让你感觉很远，就像梦境一样。梦里可以很近抓一个东西，也可以看到一个东西在很远，山很高很高，这确实确实就是自己的习气显现。所以远近、高低等完全可能是自己的内识显现。

有些人会想外境的法，如钻石、金刚杵、山，这么坚固，而自己的心是一种无实的虚无缥缈的东西，抓也抓不到，摸又摸不到，怎么可能生起这么坚固的东西呢？完全有可能。

以前，佛陀在世的时候，一个天子问佛：“日月须弥的因是什么？”佛陀回答：“是自己内心的习气所幻



变的。”天子说：“怎么可能？日月须弥如此坚固。”佛陀打比喻，以前鹿野苑有一个妇人，她将自己观想成老虎，观想了一段时间之后，习气成熟了，她就见到自己是老虎，别人看她也是老虎，把整个鹿野苑的人都吓跑了，城里面一个人都没有。佛陀说：“短时间这样的观想，习气成熟后都有这样的能力，更何况是无始劫以来的习气成熟呢？”通过长时间的串习，这样坚固的习气是完全可以成熟的。

龙树菩萨的弟子观想头上有角，观想一段时间之后，头上开始长角，越来越长，最后连洞口都出不去。很短时间观想就可以这样显现，更何况无始劫以来的习气成熟呢？

故外境不是习气的说法完全没有道理。

### ◎正面观察

其根据如何理解呢？因为主张成立外境的理由是所谓的共同所见，

根据就是“共同现故”。也就是主张成立外境的根据是所谓的共同所见。

然而，彼共同外境义只是以各自众生前的所现相同而安立的，实际上，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；

各自众生前所现相同的外境，实际上只是众生别别相续的显现。每一个众生相续当中都有一个这样显现外境的习气。

比如，一百个人看一座山，好像是一个共同的山，但是这座山不管怎么寻找也找不到微尘许。那又是怎





么看到的呢？每一个人别别相续当中显现一个相分的山。

“在这显现分之外，所谓的共同外境义是此法”何时也以理显示不了，因为心前有显现才可安立有所缘境，心前无显现则无有能衡量的正量故，如是安立不合理。

在自己心前显现分之外的外境义，什么道理、什么时间都安立不了，因为只有在自己心面前显现的时候可以安立有一个所缘境。如果没有在自己心面前显现，怎么安立一个所缘境的正量呢？山不可能证明山，桌子不可能证明山，只有心识才能作为衡量它存在的正量。

因此，如果能对所谓的共同所见善加观察，则安立共同的根据是以别别相续的显现相同而安立的，虽然显现彼者是相同的，但它的因不必要决定成立是同一个外境义，

如果能够善加观察所谓的共同所见，就能明白成立显现相同不一定要有一个所缘境作为因。

### ◎以比喻观察

譬如观众的眼识被幻师的咒力染污，在众人眼前出现共同显现，如是，苏醒相同习气的诸有情前，乃至未灭尽习气的功能之间，虽然共同显现器世界等，但生起共同显现的同一因在外境义中实不存在，

我们要成立一个共同所见，不一定在外面必须有一个法。比如，幻术师幻变一头象马，是不是在外境必须有一个真正存在的象马让我们见到呢？不是。通过



咒术师的咒力将有情的眼根损坏，这种损害不是把眼根挖出来或让其失明，而是让它失去正常功能。染污了眼根之后，每个人看到外面有一头大象做种种表演，实际上外面怎么寻找都找不到这头大象。

### ◎以反面观察

犹如对同一水，不同业力的六道众生有不同现见般，

如前所说，反方面观察，如果不是内心的习气，而是外境真实义有，那么同样一碗水，六道众生不可能见到不同的显现。

**应知唯是自己的心自现而已。**

从正面、反面、比喻三个角度观察之后，我们可以知道所谓实有的外境根本不存在，现在所现的一切所取单单是自己的内识。除了内识之外，不存在任何外面的所许法，于此应该生起信心。



## 第四课

本论分了两大部分：一、讲有法的体相以及各自的分类等；二、讲有关法性。

有法从六个角度来进行观察，现在正在讲第六能依所依不成立自性的观点。前面的颂词讲到一切外境不成立，只是成立唯识的观点。

### 壬二、对以不定发难的解释

前面讲到自宗的观点：一切外境法所取法实际上是不存在的，这些法完全都是和心一体的法，也就是说一切所取实际上就是自己的能取。

其他宗派或者有些人认为这个观点有不定之过。比如一个人通过他心通了解对方的心。你们说（自宗）外境根本不存在，和自己的心成为一体，但是当我们的心了解他心的时候，他心仍然存在。他心和自己的心是不是成了一体呢？不是，应是他体。因此，你们的观点也无法成立了。他宗对自宗提出这样一个问题。

下面是对他宗的回答。

### ◎所取

于余不共识，为所取等义，

所取有共同所取和不共所取。共同的所取就是一切器世间所显现的法，如山河大地、人等；不共所取即“于余不共识”，除了器世间之外的不共识作为所取义。



识和其他的色法显现绝对是不共同的，而作为他心通的对境，这个识是不共的所取义。在我们的内心显现别人的心和心所法时，别人的心和心所就成了我们能取识的对境（所取）。这个所取看待一般共同的器世间，成为不共。

这句颂词就是识成为不共所取。这个所取到底是什么样呢？

谓他心等法，

“等”即心所。他人的心和他人的心所法作为不共所取，包括在识当中。

前三句宣讲了所取法。

### ◎能取

等引非等引<sup>8</sup>，诸能取识前，

自己了知他心的时候，自己能了知的这部分识称为能取识。

我们所安立的宗没有错误，但是你们对我们提出的这个问题——是不是真正成了不定呢？不会。我们首先分别了所取和能取，然后宣说根据。

更互非境故。

互相之间并不能真正成为所缘境（所取）。我们用他心通在缘他心的时候，并不是真正将他人的心识作为我们的所缘境，实际上是无法缘别人的心。既然没办

---

<sup>8</sup>此颂未讲。



法缘他人的心，那么他人的心就不是真正成为所取法，他人的心还是存在。

无论是通过咒术、药力，还是通过等持、禅定获得一种他心通的能力，实际上都没有将对方的心作为直接的所缘境，也就是没有缘到对方。从这个观点讲，成了一个所谓的他相续。所以显现在我们内心当中的这部分，并没有将对方的心作为直接所缘境的缘故，就没有这种过失。

### ◎成立他相续

这个颂词通过辩论说明他相续成立的问题。我们自己所显现的一切色法等，都是我们自己的习气显现。他人的心和我们的心不一样，每一个人都有自己的心，和他人的心是不同的相续，不是一个法。所以，他人是通过他的习气可以显现其他的法，每一个人都是这样。

在唯识宗、因明中这是一个很关键的问题，现在我们显现的一切万法都是我们自心的显现。他人的心是不是我们的心显现呢？不是。他人的心有他自己的相续，名言谛当中每个人的相续都不相同。

自宗的意思：只要能够显现在我们心相续当中的，都是和自己的心一体，或者对境都不存在。而他心没有直接作为我们的所缘境，所以我们显现的所谓的他心，并不是真正了知了别人的想法、他人的心。因此，没有这样一种过失。

### ◎他心通二种状态

下面讲到了两种他心通的状态，都没有将别人的



心作为所缘。

### 于非等引<sup>9</sup>时，自分别现故；

一、不是处在禅定的状态而显现的他心通。通过咒力、药力、业报可以了解他人的心。这是怎么回事呢？自己的分别心面前显现了别人的心的影像，或者在自己的分别识面前了解了对方的心。

为什么这个地方叫“自分别”呢？因为处在非入定位，是通过分别心去了解对方的心，是自己的分别心显现对方种种的心心所，但是正在显现的时候，并没有将对方的心直接作为一个所缘境。

蜡烛、瓶子等在我们面前显现的时候，我们是将蜡烛和瓶子作为我们直接的所缘境。也就是说，我们的心可以直接缘到蜡烛或者瓶子的自体，而能够缘到它自体的法就是我们自心的显现，和自己的心是一体的，或者肯定不存在外境。

### 于诸等引前，三摩地行境， 现彼影像故。

二、通过入禅定的方式，在各种禅定面前引发神通，在这样一种禅定面前所显现的他心是三摩地的行境。

真正处在禅定行境的时候“现彼影像”，因为这个时候并不是处在分别心的状态。虽然是在入禅定之前有一个神通作意，比如，首先入禅定，然后想“我要了解某某的心”，作意之后马上就可以在自己的内心当中

---

<sup>9</sup> “等引”即等持或者禅定。



了解到他人的心。

虽然在引发神通之前还有一种作意，但是正在显现他心的时候没有作意，这个时候处在一种无分别的状态，自然而然显现了他人的想法，就好像在非常清净的镜子中显现某种事物的影像一样。显现的影像也不是将他人的心作为直接所缘境。

弥勒菩萨的这个颂词，一方面是为了破除别人的妨难，成立了一切所取都是能取的观点；另一方面，成立一个他相续的问题。通过驳斥对方的观点，成立了自宗所取就是能取的观点之后，间接成立了一个他相续。

他相续是在名言谛当中才有，自己的相续和每一个众生的相续都不一样。如果到了胜义谛或者佛真如状态，佛的法身、真如完全相同。这个是阿弥陀佛的智慧，那个是释迦牟尼佛的法身，这样的差别根本不存在。

我们也许会想，既然没有将对方的心作为所缘境，又是怎样了解他心？他心通是怎么来的？是不是一个估计的方式，在猜别人的心到底怎么样？不是这样的。

按照我们现在的状态，只能说是一种缘起力，是一种不可思议的能力，是一种禅定力，或者神通本身的作用，或者是一种药力，或者是一种咒力的作用，除此之外，我们也没办法真正做一个比较透彻的解释。

弥勒菩萨打破对方认为不一定的观点，回答两种他心通的状态都没有将对方的心作为一个直接所缘境。如果能够将对方的心作为直接所缘境，那么肯定可以成立他心就是自心，他心和自心成为无有差别，还成立对境（他的心）根本就是不存在。

但是，在名言谛中讲有法的时候，自心和他心不一



样，自己不能够真正缘到对方的心作为自相，所以这个妨难不成立，应该成立只要是所取，只要是我们自己的心直接能够缘到的法都是自己的心。

我们修他心通的时候，了解到他人的心心所，也就是别人的想法，不管是善的念头、恶的念头，在我们的心中显现的时候，这一部分就是自己的心，这一部分可以成立不存在真正的外境。

所以，这个方面分了两个意思：一、没办法直接缘到别人的心作为所缘境；二、在我自己的心中显现的这一部分——他人心的状态、变化的过程，都可以说是自己的心。

### ◎妨难一

难：虽然“所有一切现象是在心前显现”这一点谁也无法否认，

这部分观点主要是小乘经部的观点。小乘经部认为一切显现可以在自己的心前显现，因为他们是承许心识取外境。有部派不承许心识取外境，有部派是承许根取外境，色法去取外境。因此，有部派不承许一切诸现在心前显现的，而经部派承许一切诸现是在自己心前显现。

此处我们没有专门去破有部，为什么呢？因为经部能破有部，只要把经部观点破斥掉就可以了。

但如果以这一根据安立一切显现与心一体，以及无有能传显现的外境义，则不成立。

如果仅仅根据一切诸现能够在自己心前显现而安立一切显现和自己的心是一体，或者无有能传相的外





境义，这都是无有道理的。

比如，山河大地等外境，通过只能够在自己的心前显现的这个根据，就安立它和自己的心是一体的，这个方面无法安立。要通过一切诸现在心前显现的这个根据，而成立无有能传相的外境义，这个也是无有道理的。

“传相”，经部宗认为在外面有一个实实在在的实有的色法。我们见到色法的时候，实际上根本没有见到色法的自相，而只是见到它的传相——也就是外面的色法是实有存在的。但是，通过外面的色法作为因，第一刹那，我们根本见不到；第二刹那，我们的心识缘的时候，只是缘到了外境的一个影像而已。所以，在我们眼识等面前所见到的山等色法，根本不是这个外境的自相。

经部宗承许：只要是我们所见到的一切都是我们的识，而根本没有见到外境，但是通过我们见到的这个识的影像，可以推知外境的色法一定是实有的。如果外境没有实有的山河大地，也不可能通过它做传相，把影像传到我们的眼识或者心识上面来，所以可以推知，外在肯定有一个实实在在的外境。

实有的外境就像印章一样，章可以印到纸上面，实际上我们在纸上面看到了所谓刻了某某名字的章不是外面真正的章，但是通过印在纸上的印，可以推知，外面的章肯定有。如果没有这样一个外面的章，怎么可能在纸上面印出这个印呢？因此，经部宗认为外境是实有的，通过外境把这个影像传给我们，就叫传相，就像一个人将东西传给另外一个人。



通过这个传相成立外境是存在的。虽然这些影像可以在我们的心识面前显现，但是凭这个不能成立外面的山河大地和我们的心是一体的，也不能成立外境是没有的。对方最不能堪忍的是外境根本不存在。

### ◎以比喻说明对方观点

为何这样说呢？譬如虽然甲的心相，具有他心通的乙能现量了知，但不能以此成立无有如外境般的甲相续心识，以及甲的心相显现与自心一体。

比如，乙修了他心通，可以现量了知甲的心相。甲作为所缘（所取），乙的他心通的这个识作为能取，甲的心相在乙的相续当中能够显现出来，但是，通过这个不能够成立无有外境的甲相续的心识，或者不能说甲的心和乙的心是一体。

“无有如外境般的甲相续心识”，简别甲的心识不是外境，就是一个心。为了破除自宗的观点，首先成立心识是所取，但是根本无法成立所谓甲相续的心识不存在，这方面谁也无法成立。但按照《辨法法性论》有法观点来看的时候，应该没有甲相续，因为你们说只要是在自己心识面前显现的一切法都是没有的，根本不存在一个所取，应该成立甲相续不存在；或者按照你们的观点来讲，甲的心和乙的心是一体，也就是所取和自己的心是一体的。这方面是根本无法成立的。

### ◎解释妨难

释：除器世界等的似共同显现外，了知其余不共所取识的义或境——他相续的心与心所等者，对此，



虽然以心咒或禅定等的能力可了知他心如何，但在未入定及入定时能取识前，该识与他相续的心并不是互相成为直接所缘境。

解释颂词“于余不共识，为所取等义，谓他心等法，等引非等引，诸能取识前，更互非境故。”。

破斥之前，首先略讲对方的错误所在。对方错误地将我们面前显现的色法和心法混为一谈。我们承许一切外在的器世间都是我们的习气当中成熟的，但别人的心不是。每一个人的心不是从我们自己的习气出来的，这是最大的差别。下面麦彭仁波切也是从这个角度进行观察。

他人的心不可能成为直接的所缘境。如果真正成为直接所缘境，肯定能够成立所取就是心，或者根本不成立外境的观点。

入定的主要是通过禅定，不入定的主要是通过心咒、药力等可以成就他心通。

为何这样说呢？因为未入定安住时，实际只是自己的分别心显现与他心相同之相；

这句解释“于非等引时，自分别现故”。在没有入定的时候，主要是通过药力、业通，或者通过心咒的能力，可以显现他心，实际上只是自己的分别心面前显现和他心相同的或者相似的一个相而已，根本不是他心的自相，不是缘到他心。

而入定时，是在三摩地的行境中如同了知过去、未来之相般显现其人心识的影像，



从另外角度讲，在三摩地（入定）的行境中，犹如一个很清净的镜子当中显现出山河大地的影像一样，并不是山河大地的本体。

再比如通过神通显现过去、未来的相。比如有些人授记你的过去世是什么人，做了什么事情，又授记明年、后年，或者几个劫之后将会出现什么样的事情。这方面是不是将你的自相显现在他的心相续？不是，只是显现影像。为什么只能说是显现未来和过去的影像呢？

过去的法早就灭掉了，缘不了它的自相。看到别人过去世在干什么，也只能说是显现出他过去的影像。未来还没有出现，怎么可能了解它的自相呢？但是，又能够知道，又能够很清楚、很准确地授记他的未来，这只是在心当中显现出他的未来种种法——将要发生的事情的一个影像。所以，我们在了解他心的时候，是没有办法直接缘到别人心的自相，但是，在自己内心当中显现出别人的一种影像。道理非常相似。

没有缘到对方真实的心的自相，但是也能够了解，这就是一种很甚深的缘起力，这就是不可思议的一种神通力。

**即仅仅极度呈现与他心相同之相故。**

根本没有缘他的自相。

因此，“心缘所缘之后生起彼相”和“生起与心自己一体的觉受体性”这二者在了知所境方面具有差别，如他心通一样，虽然对境没有作为你的所缘境，但是通过你的作意、种种方便，在内心生起和他心相同的影像，和在自己的相续当中产生与自己一体的觉受，这二者在了知所境方面有本质性的差异。



一者虽然在心面前显现了对方的影像，但是没有缘到对境；另一者确实实缘到了对境的自相，之后生起和自己的心一体的觉受（外界和自己的心是一体的）。

显现上好像是一样的，都是在自己的心识面前显现，比如，在我们心识面前显现的这些山河大地，和在我们心识面前所显现的他心的这样一种形象，但是仔细分析的时候，在了知所境方面还是有很大差异的。

如同瑜伽士缘凡夫心可了知其苦乐，但不必与其同等领受。

比如，已经证悟法性的圣瑜伽师缘凡夫心完全可以知道这位凡夫正在感受的痛苦或欢喜，但是，他不需要去感受他的苦乐。这和前面的比喻就非常地匹配了。

了知所缘境的体相是第一种，他自己不需要感受；还有一种就是和自己心识一体的感受。

## ◎妨难二

他们顺着自宗（唯识宗的观点）的解释方法又提出了一个问题。

**难：**如是如同他人心识般，外境义也不是直接觉知，而是显现影像故觉知，这又有何相违呢？

对方（对外境的实执非常严重的人）认为外境确实确实是存在的，并且和自己的心不是一体的，所以他前面提出一个所谓他心通的问题。自宗回答：没有将对方的心作为直接所缘，所以他心还是存在的，和自己的心不是一体的。

如是回答之后，对方认为抓到把柄，说：“就好像了解他人的心识一样，外境义也不是直接觉知的。”这



和经部的观点一模一样，经部宗承许：在心识面前显现的一切，实际上都不是直接觉知的外境，只是传了个影像过来。

### ◎回答妨难

**释：**是以内相续习气苏醒的力量，由识自己好似外境的义那样显现，否则，纵然有外境义也不显现，

了解他心识和了解外境二者完全不相同。如果显现外境的习气没有成熟，即便外境确确实实存在，也显现不了。

下面通过两个比喻安立自宗的观点。

**犹如饿鬼之水、空无边处之色；**

假设外境不是内识显现，而是真实存在的，比如水不是观待众生的习气而有的，是单独存在，那么应成饿鬼应该见水。

但实际不是这样。即使外境义单独存在，但能见众生的习气没有成熟，也根本见不到。比如把色法放在空无边处的众生面前让他看，他根本看不到；端一碗水放在饿鬼面前让他看，他也看不到水，只看到脓血而已。

从这方面观察，绝对不相同。

**相反，若内习气已明显苏醒，则不需要单独有外境义，**

如果内相续的习气明显成熟了，我们不安立外面有一个单独的实有的外境，也可以见得到。

**犹如饿鬼前显现脓血、空无边处众生前显现虚空周遍。**



饿鬼的习气成熟的缘故，见到水就是见到脓血，不需要单独有一个实有的脓血放到他面前。把水端过去，饿鬼看到的就是脓血。

空无边处众生在因地的时候，修空无边处定修习很长时间，转生到空无边处的时候，他的习气成熟就见到一切虚空周遍。这时把一个色法拿到他面前，他看到的也是一个虚空。

通过习气成熟和不成熟两方面观察之后，确确实实外境不成实有，是和自己的习气、能取识完全一体。

**由此可知，一切显现唯一是从自心出生，并非心由显现产生。**

通过以上推理可知：所有一切显现都是从自心而产生的，而自心不是从显现中产生的。因为心有出生一切显现的能力，而显现没有出生心的能力。

从现量的例子就可以知道，心识有一种造作或者功能，从心识当中可以生出万法。比如睡觉的时候，从梦心当中可以生出很多很多外境，但是梦境当中的色法能不能产生梦心呢？不能。

所以，我们从现在这个现象界来看，一切山河大地是从我们的心识中有的；而外境这个蜡烛当中或者房子当中能不能出现我们的心识呢？根本不可能。

**如是，他相续并非以他心所生，**

各自有各自的相续，甲相续不是乙的心相续所生，不能将它作为直接所缘境。

**承许不了一人涅槃则一切皆如是涅槃故。**

如果甲相续是乙心所生，那么乙得解脱之后，甲也应该得解脱；一个众生得解脱，一切众生都应该得解脱。



因为承许不了的缘故，所以甲的相续和乙的相续应该成立是他相续。

这和我们内心当中所显现的一些万法是不相同的，善加辨别之后，就能够善巧安立自宗。

### ◎妨难三

难：那么，对于如来，一切诸法皆成现量故，不论佛前显现何者，都与佛的智慧是一体，如此，佛与众生的心相续岂不成为一体？

如来已成一切智智，现量见一切万法。佛前不管显什么法，都和佛的智慧是一体的，如此，佛和众生的相续难道不是成为一体了吗？

这个问题的错误之处在于不分实相、现相。

### ◎回答妨难

释：就佛而言，没有佛自己与众生是异体相续之想，

佛完全没有“这是我的相续，那是众生的相续”的想法。一般的凡夫众生才有这样的想法，所以提出佛和众生的相续一异的妨难。

是具有如真如般转依的智慧故，佛的智慧和其他一切诸法不能以一体、异体等的方式而比量。

佛陀真正已经获得究竟转依，和真如法界全然一体无二，寂灭了一异的戏论。这样的戏论法只是在名言谛当中才有，如果还有这样的戏论，就不是佛。所以，这个问题本身就是错误的。





## ◎解释妨难之因

麦彭仁波切在前面通过他心通已经善巧解释了弥勒菩萨的颂词，为什么还提出这个问题呢？因为问题是层层递进的。

首先，自宗提出观点“所取不存在，所取就是能取。”对方不承认，问难：“他心通怎么解释？”自宗解释：“有他相续。”他相续问题解决之后，还要进入到实相，所谓的他相续只是在名言谛中才有，真正到了佛位、法界，他相续也寂灭了。

最后，这个问题在实相中，佛陀已经寂灭了自相续和他相续是一异的想法，即“诸佛法身一味”的观点。虽然一些众生还没有显现出法身，但是，在究竟实相当中，众生是具有法身的，而这样的法身和诸佛的法身完全没有差别。因此，对于这个问题，作者想阐明所谓的他相续只是在名言中有，到了胜义自他相续的差别都没有了。

麦彭仁波切为了我们能把这个问题搞得透彻一点，什么情况下所取是心，什么时候有个他相续，什么时候他相续的执著戏论要寂灭。在名言谛中有个他相续，在法界上根本没有所谓的他相续。

佛陀了解一切万法，佛陀了解别人的心，有没有和别人的心成一相续的过失？从现相上也没有这样的过失。这是佛陀智慧的一种能力，他能够了解，但是他不需要感受，如前所讲“瑜伽士缘凡夫心可了知其苦乐，但不必与其同等领受。”

佛陀通过尽所有智，了解一切众生心的想法，或者一切万法在他心面前成为一种现量，这是他智慧的能



力。从实相的角度讲，没有差别；从现相的角度讲，佛陀可以了知。所以佛陀的智慧和凡夫的心成为一体的过失完全是没有的。

如《中论》云：“无生亦无灭，法性同涅槃。”

到底什么是寂灭呢？生灭一异等一切边戏执著全部都已经寂灭了，这样的寂灭就是涅槃的状态。佛陀安住在无生无灭、无一无异等的状态当中，息灭一切戏论。所以，佛陀在现前实相的时候，和其他众生是一是异没办法观察，但从佛自己的角度讲，他是完全寂灭的。

## 辛二、由彼悟入无有能所二取之义

弥勒菩萨通过窍诀，按照利根者的讲法，讲解无有所取、无有能取的抉择方式。

以所取若无，亦无似能取，  
由此亦成立，无似能所取。

能取所取是互相看待的，《中论》讲了很多关于能取所取互相看待的问题。有了所取，你的心才叫能取；没有所取，你的心也不叫能取，能取的心已经完全失去了。

所取有没有呢？前面颂词当中已经讲过了，一切所取都是能取，因为所取是从能取当中幻化出的，所以所取根本不存在，也就不会有能取。

“似有”，好像有。没有学宗派的时候，认为它是真实的，但是真正观察的时候它是“似有”而已，不是真实有。

以上通过看待安立了没有能取和所取。



有些人会想，有什么理由成立寂灭了所取就能将能取寂灭？虽然因为所取没有可以说能取的名字没有，但是心识怎么破得掉呢？我虽然不承许能取，但是我承许它的本质，它的自性。就好像我出家之后，我有法名了，我的俗名就不用了，观待我出家的名字，俗名已经没有了，但是你怎么说你的人也不存在？你从哪个方面安立的呢？

一方面可以说，寂灭了所取的外境之后，能取没有缘的对境，缘何而生起？怎么样生起？没有办法生起，因此分别识就可以完全寂灭。实际上现在我们处在二取状态的时候，有所取就有所取的外境，所以我们能取的心识不断在缘它，不断在造业，不断在轮回。如果所取寂灭之后，自己能取的心如是也寂灭了。寂灭之后，还有没有一个所谓实有的心体可以安立呢？无法安立。但也并不是什么都不存在，二取没有之后，法性就会现前。从这方面观察，确确实实可以成立无有能取。

另一个角度，通过第八识作为根本的因，现起其他的七识，其他的七识是通过第八识现前的。《辨中边论》中弥勒菩萨讲过，不是像放电影一样，这边有个第八识放出去，对面有七识的现象。七识都是八识的一种幻变。幻变的时候，有没有一个第八识单独的本体呢？按照唯识的论典，或者按照无垢光尊者的《心性休息》等观察的时候，每一个识当中都有第八识的明分。没有幻变的时候好像有一个第八识，但是一幻变成其它识的时候，第八识遍于七识当中，就像水当中遍湿性一样。

如果将七识全部寂灭，第八识的本体也不会有了。因为在七识当中有第八识的明分方面，按照无垢光尊



者讲，明分就是第八识的体相。所谓的寂灭并不是只寂灭它的显现，不寂灭它的明分，所以第七识寂灭时，第七识的显现和明分也都寂灭了，同时遍于第七识的第八识也寂灭了。如果再将第六识、前面的五识全部寂灭，第八识也不可能存在。

如果按照窍诀对利根者讲，所取和能取是观待的，如果所取的法全部都寂灭了，那么能取的法缘什么而有？无法缘，没法缘就自然寂灭。寂天菩萨在《入菩萨行论》中讲：“若实无实法，悉不住心前，彼时无余相，无缘最寂灭。”如果实和无实法都不缘了，自己的心也就自然寂灭了。

以上讲了“无似能所取”，打破了一些疑惑。

对方提问：既然你说一切能取所取恒时不存在，法性是成立的，为什么没办法见到这个恒时存在的法性，而偏偏见到能取所取呢？

### 然由无始来，等起而成立，

虽然法性是恒时存在的，但是无始以来二取的显现（等起），是通过二取苏醒的方式成立的。

从实相的角度来讲，虽然法性恒时存在，但是在我们的相续中还有无明习气没有寂灭，通过无明显现出二取，通过二取就能成立。

法性是通过本来清净的方式成立的，本来清净（即涅槃）是每个众生相续当中都具足的。但是客尘没有寂灭、无明没有消灭的话，无始以来我们一方面具有法性，一方面又具有二取。这好像是矛盾的，因为后面还要讲有法性就不会有二取，有二取就不会有法性，但此处为



什么又这样讲——我们无始以来又可以有法性，又可以有二取呢？

没有修道的时候确实就是这样。法性通过本来清净的方式具足的，而二取作为一个障垢把它包住了，就好像一颗如意宝珠一样。一颗如意宝珠它的自性是清净的，但是如果上面有很多垢尘的话，它本来清净的自性就显现不出来，所以必须通过修道勤作的方式将宝珠外面的垢染一分一分地擦去，一分一分擦去之后才可以真正地显示它的自性。所以，虽然法性恒存，但如果消除二取，法性就不可能显露出来。

对方继续提问：既然二取是无始以来等起而成立的，会不会修道也无法遣除它呢？自宗回答：不会。

### 二取悉非有，亦善成立故。

能取所取虽然无始以来就成立，但它毕竟不是实相，是有法，是可以被遣除的客尘。通过善巧方式成立二取不存在的缘故，二取无始以来无法遣除的观点不成立。

这两个颂词观察完之后，我们在相续当中可以引发这样一种定解：我们正在显现二取的同时，法性没有离开过我们，但是不修法完全没有办法远离二取。虽然法性就在我们的相续当中具备，但它绝对不会无因无缘地显现出来的。如果不修法，客尘也不会无因无缘地消灭掉。

颂词“以所取若无，亦无似能取，由此亦成立，无似能所取。”说明本来的基。“然由无始来，等起而成立。”说明修道的基，基上面有客尘，所以必须要修



道。假如二取或者修道所遣除的障碍是实相，就永远无法遣除，正因为它不是实相，是客尘。所谓的客尘并不是以前没有、后面突然来，而是能被遣除的。二取能够被遣除，成立为客尘。二取没有，能够善成立，是我们修道的基础；修道之后，基的本性就完全可以显露出来。

从实相的角度来讲，基道果没有差别；从现相的角度讲，有一个客尘的遣除和有一个法性的显露，从修的角度来讲确确实实有。

这个颂词为我们趣入法性打下了一个很坚实的基础，让我们知道二取就是客尘，就能够被遣除，下面就能悟入到法性当中去。

此科判中的两个颂词是连接有法和法性的桥梁。这两个颂词好像是在讲法性，前面讲过法性的概念，法性的体相是无能所取，无能诠所诠，但是着重点不是落在法性上面，是落在能取所取方面，还是在观察能取和所取。后面在讲法性的时候，也牵扯到了能取所取，但是着重点不是放在能取所取，而是放在法性上面。所以没有重复的过失。

如是如果成立“所取显现以自性而成为能取识外无有”，则也成立了能取显现无有。

通过前面的观察、辩论等，成立了所取显现的自性本来就是能取识，除此之外没有所取，由此也成立无有能取。

为何这样说呢？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故。



完全没有所取之后，你的心识无有缘；心识无有缘的缘故，心识自然寂灭，所以单独的能取何时也无法成立的。

### ◎唯识与中观的差别

如是“远离所取能取二者的一切相而无有所境能境的纯一觉智自性光明不可言说”与二我空的圆成实真如性无二一味，对此唯识宗也需要证悟，何况中观宗。

远离二取的一切相之后，没有了所境，也没有了能境的纯一觉性自然光明自然显露出来，这样的光明和二我空的圆成实真如性无二一味。也就是说，大空性和大光明无法分别。对这样的观点，唯识宗也需要证悟的，何况是中观宗。

唯识宗也需要证悟，从究竟来讲是必须要证悟的，何况是中观宗呢？中观宗刚开始就抉择这个问题。前面讲过中观宗有自空他空，此处是二者无别的大中观，不偏自空也不偏他空的抉择方式就是本论的特色。所以，这个地方所讲的中观宗，就是承许究竟现空双运的宗派，简别暂时的现空双运，即一切不清净的法和空性是无法分别的。从究竟角度来讲，一切不净法都是自习气显现的，都是不究竟的，必须要遣除。遣除完不清净的显现之后，它的清净就显现出来。这个时候，空性没有变化，但是它的有法变化之后就 and 究竟的显现、大空性双运。

就唯识观点而言，彼自性中圆满十六空性义，



观察唯识宗的空性。唯识宗在安立暂时的时候，也承许十六空，因为佛陀在《般若经》当中很清楚地讲到了自空、他空、胜义空等十六空性。唯识宗也承许，但承许的方法和中观宗有差别。

他们不是按照自空，而是他空的方式承许的。第八识不空，是空基，它上面的一切法——有为法、无为法、对涅槃的执著，是通过他空的方式空，而且这样的空性是离四边的空性，从这个角度和中观宗完全一样。

唯识宗抉择外境的所取是广义的所取，观待于广义的能取——绝对不空的第八识。广义的所取包括心法、色法、有为法、无为法，这一切法都可以空，但是清净的第八识是不空的。

“彼自性”指第八识——阿赖耶识。阿赖耶识当中具有十六空性义。它的空性全部都按照遍计执空这个角度做解释的。

**也就是，外内等二取法任何也不可思维和言说，故承许远离戏论的法界，**

外的法，指山河大地；内的法，指前五识、意识、第七识。一切外内的二取法，任何时候都不可思议、不可言说，故承许远离戏论的法界。

他们也承许远离戏论的空性，但是加了简别——能够空的这部分全部离戏，不能空的第八识，一点都不空。

唯识宗和独觉的观点有很大的差别。独觉是不是也证悟这个观点呢？他也承许外面的一切乃至色





法微尘许也不存在，但能取的心不空，这方面完全不相同。

缘觉所了解的一切万法空性，单单限于有边的一部分，无边、亦有亦无、非有非无都不承许；而唯识宗的一切外境是远离四边的空性。

然而它是将不可言说之识的自性安立为实有的宗派，故只剩下这一微细实执，

不可言说的识是不空的，犹如水晶球一样，安立为实有的。

唯识宗认为这个不能空，空了之后就没有轮涅的所依了，就没办法成立。

若以理破斥彼者后，承许无二取的自证心识也是与无实有空性双运的自心本来清净的光明，即是真实的中观。

如果能够以理破斥，将他认为实有的识破斥完之后，真正广义的二取可以抉择为空性；抉择为空性之后，光明就会显现出来。

这个光明存在于哪里呢？存在于心识的体相当中。心识的体相当中就是光明，并不是在外境方面安立一个什么光明。

如果要进入到如来藏光明、究竟他空的观点，要通过唯识的观点。没有证悟的时候它叫唯识，如果把唯识的观点打破，它的本性就是如来藏；本性是如来藏，但是有无明的覆盖，它只能称为阿赖耶识；把阿赖耶识的戏论破掉之后，如来藏光明的这部分就显现出来了。最圆满的现空双运就是这样抉择的。



破掉第八识之后，有没有进一步去抉择它的光明这部分，在经论当中是有差别的。虽然阿赖耶识的本性就是如来藏，这是所境法界的角度，但你抉没抉择到有差别。中观宗把阿赖耶识打破之后，他就说这个是空性的，他就停留在这个地方，没有说和空性双运的这个光明必须要发掘出来。《瑜伽师地论》中把这个破完之后，也没有进一步去抉择一个如来藏。《宝性论》中或者究竟了义第三转法轮、讲如来藏的论典当中就要抉择，把阿赖耶识的无明虚妄分别打破之后，如来藏的光明绝对要显现出来。

差别在于抉不抉择，深不深入。如果深入去抉择，从所境的角度也是了义的，从能境的角度也是了义的，也就是说从所诠义和能诠句两个角度都是了义的。如果不深入抉择，次第来讲还是要引发它的观点。

中观宗抉择大空性的时候，如果被人问起，你的大空性是什么样状态？中观宗绝对回答：我这个大空性不是单空，是和大光明双运。只不过月称论师等人在抉择般若究竟意趣的时候，没有抉择大光明，只抉择到空性这一部分，没有再抉择下去。如果再抉择下去，绝对要把大光明抉择出来，因为本身就是无二的，不可能承许如来藏、法界就是单单一个空，这是不可能的。

打破之后，这种现空双运本来清净的光明，就叫做中观，和大中观无二一味的观点。

因此，大乘中观和唯识二者除了在“是否断除对自证识的微细执著”这一点上具有差别外，其它入定、出定的修行方面都几乎相同，



真正的佛法是圆融的。从所境的角度来讲，没有两个法界，就是现空双运的法界；从能抉择的教义的角度来讲，有了义和不了义的差别。把这些窍诀了解之后，就能理解所有教派都是圆融一味的。

以这一原因，印度圣境中的诸班智达与成就者在实修大乘法时将中观、唯识二派看成一样。

没有哪个更重要，或者哪个方面需要舍弃。离开了唯识去修中观，非常困难；单单通过空性无法抉择如来藏大光明的体相，肯定无法生起定解去修持，就会走很多弯路。所以，唯识宗作为一个阶梯，也需要修持；中观宗作为一个究竟的修法，也需要去观察抉择。

如上所述，了知无有能取所取之相，由此于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，则将会现量见无二的法性。

如果真正能将法做一个非常圆满的抉择，了解有法的能取所取全部都是虚妄分别，根本不成立一个实有，就能对趣入法性打下一个非常坚实的基础，这样修持下去，必定会现前法性。

### ◎ 遣除疑惑一

若想：无二取的法性义本来存在或本有而不现前，反倒生起二取错乱，这是不合理的。

前面已经将二取破掉，已经知道了二取本身不存在，无二取的法性本来存在，从遮诠的角度已经讲到了无二取就是法性。有些人就会想：前面抉择了这么多二取不存在，二取不存在也就是法性，法性的定义



就是无二取，为何本来存在的东西不现前，反而生起错乱二取，这是不合道理的。

下面做回答。

**驳斥：**并无不合理处。因为从无始相续而来的二取显现习气能覆盖真如本性，与心的自性光明并存，

没有什么不合理的。虽然具有法性，法性是没有变化的大无为法，但是它不现前，反而现前二取，这是因为无始以来相续当中二取习气具有能覆真如的本性。

法性的自性就是无二取，但在具有心的自性光明法性的同时，也可以具有这样二取的习气，这个习气与心的自性光明并存，是以覆盖的方式将真如本性障住了。

**其等起或苏醒或成熟而成立故，是从彼因出生迷乱而轮回。**

从它的等起方式，或者从苏醒或成熟的方式，就能生起迷乱的轮回。

### ◎遣除疑惑二

**若想：**二取习气无始以来已俱生存在故，是否现在也无法遣除呢？

既然二取习气无始以来就已经俱生存在了，那么是不是修道也没办法遣除？

**答：**不然！

并非如此。

**“一切二取皆不成立”极善成立故，**



通过教证、理证都可以善巧地安立一切二取不成立。

**若能如是了知而修行，彼无二取的本性将会现量现前。**

因为二取是客尘，能够被遣除，所以，如果能够了解二取不成立而进一步修行，那么无二取法性的本性就会现量现前。二取是非常虚妄的本性，只要把它遣除，就能够现前法性，道理就这么简单。

通过弥勒菩萨的颂词和麦彭仁波切的讲义观察，二取确实不成立。但是不修行就没办法现前离二取的本性，所以应该把观点搞清楚，生起定解，再进一步通过寂灭二取的窍诀励力地修习。

首先从唯识入手，然后趣入到大光明当中。真正离开二取的圆满方式不在显教，而是在大圆满中，大圆满的修法就是把二取消掉，直接趋入法性中去。所以按照大圆满的窍诀实修可以非常迅速现见法性。

**以上宣说了成立“悟入无有能所二取”之理。**

**丁二、广说法性分二：一、总标 二、其义广说**

本论的题目是《辨法法性论》，重点核心是法性，也就是通过有法的基础或者加行悟入法性。前面所讲的有法六相全部都是加行，正行是从此处的广说法性开始。

正行的核心是什么？如何悟入转依。通过六相悟入也是为了获得转依而宣讲的。转依的核心就是无分别智慧。怎么样获得无分别智慧后面还要广讲。

六相的关键是如何转依，一旦获得转依就可以彻



证法界，所以转依非常关键。如何获得转依？无分别智慧才能获得转依。所以真正的正行应该是在法性当中了解。

## 戊一、总标

由六相悟入，法性为无上，

通过六个方式、从六种门而悟入法性是对法性的无上抉择。如果我们能够掌握、精通这六个相、六种方式，能够努力地修学，绝对可以悟入法性。这是趋入法性的实修窍诀。

六种相是什么呢？

谓相与依处，抉择及触证，

随念并悟入，到达彼自性。

六种相是：相、依处、抉择、触证、随念和悟入到达法性。

以六相悟入法性是对法性无上的抉择，因为若通达此六相，将会很容易无余彻底地通达清净法。由哪六相悟入呢？即悟入：法性之相；成为现前法性之依处或根本，或者以何者为所缘而现前法性，即是依处；

法性的来源是什么，法性的根本是什么，通过什么样缘悟入法性，称之为依处。依处有这么多意思可以帮助我们了解。如果一个词不了解，就换一个词来了解，就比较清楚什么叫做依处。

对法性抉择；对法性义现量触证；又复数数随念彼者；悟入到达法性自性之究竟，或悟入圆成实究



竟。由了知以上六相而悟入。

戊二、其义广说分六：一、相 二、依处 三、抉择 四、触证 五、随念 六、悟达

这样的六相包含了基道果的次第，次第是固定的，不能颠倒。

相是本基，无有能取所取、能诠所诠的真如就是本基。也就是说不管我们是否证悟，法性的本基、一切万法的究竟实相就是这样的，这是从所境角度来讲的。

虽然这个所境是不变化的，但是我们现在毕竟还显现在轮回当中，所以必须要把基现前，基现前就必须要通过修道。所以，下面讲四种道：依处、抉择、触证、随念。其中触证和随念这两者属于见道和修道，触证是见道一地，随念是二到九地或者二到十地之间；抉择是资粮道和加行道所摄的；依处是依靠什么而了解法性。

首先要知道通过什么来源来了解法性，然后通过资粮道、加行道的闻思修行抉择法性转依的意义，再通过这样的修行见道触证真实的法性，触证之后在修道当中数数地随念。这就是基道果中的道位所摄。

悟达就是佛果，在佛果的时候才真正悟入到达法性的究竟义。

此处已经圆满含摄了基道果。

己一、相

相如略标说；

体相如略标所讲的一样。



何为法性清净之相？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。

略标讲到真如的体性是无能取所取、能诠所诠。不管你证悟不证悟，反正它的体相就是这样的，它是所境或者从基的角度来安立的。

## 己二、依处

首先是基，基是怎么样离开能取所取、能诠所诠，然后第二个次第讲依处。

法性的依处，并不是讲法性住于何处的意思。有的时候依处有依靠谁而住的意思，但是此处的依处是讲法性的来源。

所境当中不变化的法性真如之相如何去了解？必须要通过能诠句和所诠义去了解法性。

处谓一切法，及一切经等；

“一切法”即所诠义，也就是轮回的法和涅槃的法所摄的一切诸法的所诠义。“及一切经等”即能诠句，要知道一切轮回和涅槃的法是怎么样的，必须要通过一切经趋入它。

通过能诠句而引发所诠义。初学者必须要了解，不能认为它是文句戏论，就对它心生诽谤，就认为应该舍弃。

如果你真正对法性的意义有所通达、有所感受的时候，不能耽著文字，但是对初学者来讲，一开始就抛弃能诠句所诠义，如何了解轮涅、有法与法性呢？如何修行？如何悟入？如何触证？如何成佛？完全是没办法。





法的。

法性的相是不变化的，你抉择不抉择都是这样，但是我们的心要趋入到法性、要修行，必须要依靠经论，否则无法通达。

法性虽然是如如不动、常住不变的，但是它不可能无因无缘地现前。这个因缘是什么？通过经论的所诠义来了解，然后我们去靠近它、慢慢修行它，还要学习经论当中所讲的要现前法性的障碍、顺缘。这些都不了解，一下子趋入法性是完全不可能的事情，所以次序绝对不能颠倒。

**轮涅所摄一切法的所诠义及三藏十二部所摄一切经的能诠句等，承许为清净的依处。**

了解涅槃法的来源就是经论的能诠和所诠。经论的所诠不外乎就是讲有法和法性。有法——轮回的体相；法性——空性、光明。让我们了解了轮回和涅槃，轮回应该舍弃，涅槃应该取。如果不知道涅槃法的体相，就没办法远离轮回法；如果没办法远离轮回法，就会缘轮回法生起执著；如果缘轮回法生起执著，那么又引发二取；如果引发二取，就再再地引发后后轮回的因，永远无法解脱。所以首先必须区分清楚轮回和涅槃，轮回需要舍，涅槃需要取，如何取舍的道理都要知道。

为何如是承许呢？因为通过抉择诸法在名言中取舍等的法相及胜义中无缘，由此获得涅槃，以及对于经典以闻思趣入，由此将对修道之理不愚昧故。

麦彭仁波切的讲义讲得特别清楚。轮回是舍的法，涅槃是取的法，这是我们分别心的状态，完全是在世俗；真正的胜义是远离分别心，胜义法是无缘。对一切诸法



名言中的取舍和胜义中的无缘之理做抉择，最终可以获得涅槃。

按照传统，不要想通过自己的能力得到一个什么窍诀，通过自己的能力去看经论，会费大力而且收效甚微；要通过一代代的传承，得到窍诀悟入，费少力却可以获得大利益。因此，如理地闻思，在修道方面绝对不会愚昧。就怕在修道的时候愚昧，分不清楚取舍之处，即使修持千百万年也没有办法获得定解。

### 己三、抉择

其中抉择者，谓依大乘经，  
如理作意摄，一切加行道；

抉择，是依靠大乘的经论如理作意摄持，闻思修行。在哪个地道呢？在一切加行道中。

按照讲义，这里的加行道是总称，包括资粮道和加行道。资粮道属远加行，暖顶忍世第一法属于近加行，对谁做加行呢？对见道做加行。如果资粮道和加行道（远加行和近加行）都具备，就可以现前见道的法性。

在资粮道和加行道二道当中必须要依靠大乘经论如理作意，对谁作意？对法性作意。

要获得法性现前的触证位，转依是一个关键，所以在资粮道和加行道必须要了解如何获得转依。如何获得转依？无分别智慧可以获得转依。

所以在资粮道和加行道，对这些了义的经论，比如人无我空性的抉择方法、法无我的空性的抉择方法，必须要特别通达。当你具备了无分别智慧的前相，不断不



断地串习，串得非常成熟。就像钻火的时候钻到最热的时候还不是火，再加把劲，马上火就出来了。同样，虽然是修总相，但是修得非常纯熟的时候，和真正的见道的智慧非常接近，一刹那就可以现前见道了。无分别智慧一现前马上就完成转依，转依完成之后，就可以获得触证果。所以在资粮道和加行道的时候，要对如何转依做彻底的闻思。

**所谓抉择，即依照大乘经典密意之义如理作意所摄的一切加行。**

**为何称为抉择？因为在资粮、加行道中依照经典之义以三慧的方式如理作意，**

通过闻慧、思慧和修慧这三慧的方式如理作意。其他的经论讲，在资粮道中，不管是小资粮、中资粮、大资粮，主要是以闻思为主，修行为辅；加行道是以修行为主，闻思为辅，也不是完全都不闻思，是将主要的精力放在修行上面，体会四种禅定次第现前，但还是要听闻，因为闻法是证悟法性的等流。《辨中边论》当中也讲过，即使是三地菩萨，求法也非常精进。

**由此对法性义有个抉择或认识，故称抉择。**

首先有个依处。比如，我面前放一本《辨法法性论》的颂词或者讲义，这就是法性的依处，我们要依靠这个进去；有了依处之后，放那儿还不行，我要去听，我在上师面前听闻里面到底讲什么；听闻之后还不行，还要去思考，断除增益，生起定解；生起定解之后，必须要数数地去串习，在资粮道、加行道要反复对法修行。



#### 己四、触证

触证，即证悟，现量亲证。“触”即接触的意思。和谁接触？和究竟的实相接触。现在我们还没有和究竟的实相接触，真正在见道一地菩萨的时候，就能够和法相真正地接触了，也就是亲证法界。

现在我们所学的法性都是总相，因为是分别心在趣入，但是总相是引发自相的一个前方便、近取因，所以必须要把总相的法性的意义搞得非常清楚。

在资粮道和加行道反复闻思修行之后，就会现前一地的果，触证法界。

触为得正见，故以真见道，

触证是为了得到一地菩萨对法性的正见。这个正见是安立在哪一个位？出定位。亲证（或触证）是在入定位，出定的时候引发正见。只有真正接触了法性之后，才能够引发正见。

我们以前学过，入定位没有正见，如果有正见，只能说是相似的安立。因为正见毕竟是个心所，而在入定位的时候寂灭心心所，不可能有正见，但可以相似安立。这是从因的角度来讲的。

现前得真如，所以亲领受；

在入定位现前接触真如的体相，在出定位的时候亲自领受它的正见。

所谓触证，即为了由能境智慧眼获得超越世间的正见，

从能境的角度来讲，有了智慧眼可以超越世间的



正见。

以见道并非总相而是以入定中现量的方式现前见道所断障垢清净的真如，并于出定位中以正见亲领受。

这个颂词讲到了见道的入定和出定。在入定的时候见到了真如；见到真如出定之后，引起对真正的法的一个正见，而这种正见如果没有亲身体会到，就无法真实地抉择。

现在我们所谓的正见完全是通过分别心，没有一点触证，这个正见和出定位的正见完全不同。

入定位亲见法性，出定位之后对真实法性的真正领受，这种领受超越世间的正见。

## 己五、随念

“随”，跟随见道的所见。“念”，再再忆念它的本性。在见道位时，已经见到了真如相，所以在修道位二地至十地之间，跟随初地所见到的法性再再地忆念、再再地串习，这叫随念。了解了意思之后，随念安立在二地到十地之间修道位。

随念谓修道，为除诸垢故，

于前所见义，菩提分所摄；

“随念谓修道”，二地到十地所摄。

“为除诸垢故”，为了断除诸垢。“诸垢”即一切俱生的烦恼障、所知障。因为遍计的烦恼障、所知障已经在见道位遣除了，不复存在，所以在修道位为了遣除一切俱生的烦恼障、所知障的缘故，于初地所见到的法性义，以三十七菩提分作为工具摄持，再再串习，通过串



习能灭除俱生的烦恼障、俱生的所知障。

随念没有离开法性，也没有离开转依。初地开始获得转依，二地、三地乃至十地末尾都有转依。没有离开无分别的智慧，没有离开法性，没有离开转依，通过菩提分摄持再再修炼。

所谓随念，即对于前面见道位以各别自证智现量证悟的法性义，又复在修道中数数随念而证悟三十七菩提分所摄的一切道品。此修道是为了断除修道所断诸垢而修。

## 己六、悟达分二：一、认定究竟转依之自性 二、广说其差别法

“悟达”是本论的核心。前面讲基道果时，它是讲佛果所摄，但此处分两个方面：一是究竟佛果所摄，二是广说差别，所以不矛盾。

“究竟转依”只在佛地，其他地方没有，所以这里讲“果”。讲完究竟的转依之后，再回过头来讲如何悟入转依，下面通过十相来抉择，我们不要认为有矛盾。

到底什么是“转依”呢？从两个角度：一、按照唯识宗的观点，以依他起作为根本，转依他起上面的种子。无分别智慧现前时，将依他起上面的不净分（轮回的习气）转为清净分；二、按照中观宗的解释方法，“依”就是所依真如、如来藏，怎么转？通过无分别智慧将如来藏上面的一切客尘法，包括阿赖耶识全部转为清净的法界，依他起或阿赖耶识也成为被转依的对象。

唯识宗和中观宗哪个最究竟呢？中观宗安立的方法要究竟得多。



简而言之，转依就是将如来藏上面的客尘通通去掉。通过谁来转？无分别智慧。没有无分别智慧，没办法生起对治心。

转依是非常重要的问题，必须要了解。

### 庚一、认定究竟转依之自性

悟达彼自性，谓真如无垢，

“悟达”的自性就是悟入、到达真如无垢的境界。完全没有垢染的究竟真如的体相，称为“真如无垢”。

前面讲了基道果，基抉择完了，道从它的依处、抉择、触证、随念也抉择完了，圆满之后佛果现前，也就是现前真如无垢。

一切唯真如，显现彼即是，  
转依圆满成。

一切都是真如的显现，真正到达实相和现相、能取所取无二的究竟胜义，这样的一种境界就是转依圆满成就位。

第三转法轮所开示的究竟胜义，没有实相现相不同的能取所取，全部是真如显现。简别了客尘，客尘消尽才能说是一切真如显现，没有消尽就不能叫一切真如显现。

法性的自性和这里的“悟达”这两个角度看起来是一样的。前面讲了所谓法性的体相就是无有能取所取、没有能诠所诠的真如，这个地方又讲一次，但是前面是从基位讲的，不管证悟不证悟反正就是这样的。这里讲



的“悟达”是已遣除一切客尘之后，基位圆满在果位现前，所以“转依圆满成”已经在讲果位的法了。

于诸法的实相真如自性悟入到达，即是于真如无客尘障垢位，实相现相完全无二一味，而一切诸法唯一是显现真如。

一切诸法全部现为真如。前面的本性可以安立成本来清净的涅槃（真如）；在“悟达”位绝对安立成二净的真如，本性清净和客尘垢染清净。

此复彼时即是转依究竟成就，虽然一般的转依从一地时就有，但于究竟地处则是转依究竟成就。

因为一地时候就有无分别智慧，所以一地就有转依了，但究竟圆满的转依在佛地才有。

## 庚二、广说其差别法分二：一、略说 二、广说 辛一、略说

由十相悟入，转依为无上：

通过十相（十种方法、十种方便）悟入转依、了解转依。要获得佛果，必须要转依，怎样悟入转依呢？通过十相来抉择，十种相是无上抉择的方式。

哪十相呢？下面次第讲。

入性物数取，别所为依住，  
作意及加行，过患并功德。

“入”是通词，和下面十种法连在一起。

一、入性，即悟入转依的自性。

二、入物，物称为“有事”，简单理解为将谁转依，





把哪个法转依的意思。比如将瓶子转依了，将阿赖耶识转依了，就了解转依的对象，认定转依的对象。

三、入数取，“数取”即数取趣。数取趣有四种——声闻、缘觉、菩萨、佛，各有转依。

四、入别，即差别，小乘的转依和大乘的转依的差别。

五、入所为，“所为”是它的因，必须要了解它的因，要知道悟入转依的条件是什么。我们想要获得转依，需要具备什么条件呢？如果不知道就没办法积累资粮，没办法善巧地理解，所以必须要了解这个所为。

六、入依住，依靠什么而住？它的来源是什么？就是无分别智，这是转依的核心。

七、入作意，“作意”即将自己的心引向所缘境。所缘境就是究竟的转依，通过自己的心怎样悟入所缘境，就是一个修道次第。

“入作意”非常关键，刚开始怎么修，第二步怎么作意，第三步怎么作意，第四步怎么作意……一步步做一个非常详细的引导。

八、入加行，通过什么位悟入加行？通过资粮道、加行道乃至佛地。

九、入过患，悟入无有转依的过患。就是不具备转依有什么过患，或者不承认转依有什么过患。

十、入功德，悟入转依之后有什么功德。

十相把现前法性的因一个个介绍得特别清楚。

由十相对于转依了知而以修行方式悟入转依，乃为无上，因为由十相如实通达转依之义，进而依之修行，由此获得究竟之果。



何为十相？即转依之体性或自性，转依之有事物，转依之数取趣，转依之殊胜差别，殊胜转依之所为，转依之依处或所依，转依之作意，转依之加行，无有转依之过失，转依之功德。以如是十相悟入转依。

弥勒菩萨的大海波浪式，在《办法法性论》中特别明显，讲法性的时候，首先通过六种相给你抉择，然后转依的十种相先给你列出来，后面就按照这个次第一个一个展开学下去。

辛二、广说分十：一、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、悟入转依之依处或所依 七、悟入转依之作意 八、悟入转依之加行 九、悟入无转依之过失 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。

什么叫悟入转依的自性？“客尘诸垢”和“真如性”这二者次第令它不现和现。使谁不现呢？令客尘诸垢不现；使谁显现呢？使真如性显现。谓客尘诸垢不现，及与真如性现，即转依的自性。“即无垢真如”，就是无垢的真如。

真正的转依就是将客尘一切垢染使它隐没、不显



现，使它真如的本性显现出来，这就叫转依。

前面讲转依，是从究竟佛果的角度讲；此处是从转依的自性讲。我们不要认为前面在讲悟入转依究竟的自性的时候，已经讲过了“一切为真如”等，这个地方又讲是不是重复了？并没有重复的过失。

前面是讲佛果的状态，这个科判讲的是一切转依的状态。你要获得转依，就是要将客尘诸垢全部隐没，将真如性全部显现出来。

下面还要讲声闻缘觉也有转依，对照声闻缘觉，如何将客尘诸垢隐没，将真如性显现呢？声闻缘觉将人我执，还有种种应该断的随眠烦恼，这些客尘诸垢使它不现、消除；然后将人无我的或者将道谛灭谛的真如性显现出来。在小乘有相似的无分别智，所以他们可以获得相似转依。也就是这样的自性遍于声闻、缘觉、菩萨、佛，肯定是四个都遍的，否则就不叫自性。

真正的转依就叫无垢真如。

**所谓悟入转依的体性或自性，即客尘诸垢不现、真如现前之义，**

这个地方的次序，前面是讲客尘，后面是讲真如本性，也就是令客尘诸垢不现，然后令真如本性现前。

**法性真如远离客尘障垢，也即是法性无垢自己的自性如实显现了。**

如实将本来具备的法性显现出来，这叫转依。怎么样显现呢？把客尘消去，像擦宝珠一样，必须要慢慢打磨、慢慢擦，它的光明才能显现出来。所以，我们要将法性显现出来、把转依的功德显现出来，就必须将客尘消去。



## 第五课

本论讲到有法和法性，以及如何舍弃有法获得法性的道理。其中所舍的是有法，所取的是法性，有取有舍是否与第二转法轮无取无舍的观点相矛盾？

二转法轮主要抉择胜义谛空性，因此有法没有什么可舍弃的，法性也是本性空，没有什么所取的。我们是通过总相，也就是分别念的方式抉择，属于世俗谛所摄。因此在我们面前可以安立世俗当中有一个可舍的有法、一个可取的法性，这是不是究竟的实相呢？不是，否则法性就成戏论法，因为有所取故。

究竟的法性是怎样的？现在我们所抉择的所谓的法性，好像是一个可以被得到的、或者不变化的、现空双运的体性，但是一旦真正到了法性的状态，不管是菩萨还是佛，内心当中把有法舍弃得到法性的执著绝对没有。

前面已经抉择了有法，现在正在讲法性，通过六相悟入法性，现在讲第六相悟达。前面略说究竟的转依、究竟法性的问题，然后再说十种差别相让我们了解所谓的转依。

差别相分略说、广说。第一个科判悟入转依之自性讲了让客尘诸垢不现，那么所谓的客尘诸垢有哪些法？今天讲广说——第二个科判。

### 壬二、悟入转依之有事

第二个科判紧接着第一个科判的内容，开显所谓



的所舍弃的或者被转的有事、被转的对象到底是什么，在此科判认定。

这些必须要认识清楚，否则，哪些法是需要转的，哪些法是需要得到的，自己内心当中比较愚昧，如此导致正见就不圆满，修法时，把应该转的保留下来，不该转的却舍弃了，这些都不符合真正修道之相。

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。

大体分为三类需要转依，可再归摄为共同和不共同。共同有“器界识”“契经法界”；不共同是有情界的八识。这些称为需要被转依（舍弃）的对象。

简而言之，所谓的转依就是将一切客尘去掉，使真如显现。

下面开始观察。

“悟入物体”，即了解、知道有事的本体是什么。

“共”连接“契经法界”和“器界识”，这二者是共同的。

## 1、共同的器界识

“器界”，即器世间，也包含有情的身体。“识”，即相分，器界没有离开识，是内识所显现在外面的一种器界的相。在《庄严经论》中将识分为两种——色识和识识。



色识是显现成色法，实际上是识。比如，我们的身体。我们认为身体是色法，但实际上除了我们内识化现之外，根本找不到一个单独的微尘的法。瓶子、山河大地、一切万法实际上除了我们内心识所变化之外，没有一个单独的微尘的自性，所以叫色识。

识识，又叫见分识。见分是识，显现也是识，所以是两个识，不是重复，是为了简别色识。

这样分别我们就比较容易理解此处所讲的器界识，显现的形状好像是器界，实际是识的本性。

“真如性转依”，将外面的器界和有情的身体通过转依的方式，全部转为真如性。

## 2、共同的契经法界

“契经”，即佛经。“界”，即种子或者因。“法界”，即一切圣功德法的因。“契经法界”，即契经是获得一切圣法功德的因。

契经虽然可以指外在白纸黑字的经书，但真正的契经是有情相续其中的一个总相。也就是说，我在讲经的时候，在我的脑海其中的一个总相，你们听到的也是总相，这是名言当中比较了义的契经。

不管是外在所显现的经书，还是在我们脑海当中显现的佛经总相，都是分别念所摄。在法界当中有没有这样的法存在呢？没有。所以，这也是需要转依的法。它不是无为法，而是有为法，故可以叫客尘。

我们不要认为客尘是贪嗔痴之类不好的东西，认为菩提心、大悲心、佛经肯定不叫客尘，如果按照佛陀的境界、真如的观点来观察，这些有为法都不是真正的



法性、真如，从广义的角度观察，它也属于客尘所摄，也需要被转依，因为在究竟法界当中没有经书或者分别念的总相。

间接来讲，也包括一切众生的语言、文字，也需要被转依成真如体相。

### 3、不共内识

器界识、契经法界是一切众生共同的，不共的法是有情界内识。从眼识乃至第八识之间是每一个有情不与其他众生共同的单独存在的法。也就是说，从眼识乃至八识都应该被转依。

这些被转依的法再归纳就是身语意的自性。器界识是身体所摄；契经法界是语言的自性；有情界内识是意的自性。归纳而言，一切凡夫的身语意全部是客尘，全部要被转依。转依成什么呢？转依成真如的自性。

这跟密宗的修法非常相近。密宗讲现在一切众生的身体就是佛尊，一切众生的语言就是咒语，一切众生的分别念就是智慧。显宗了义的经典当中，把这些隐含的道理都已经讲到了。密宗的修法直接将果位当中的法安立在我们现在这个凡夫身语意上面，只要通过修法把他们转依之后，现在的身体就是佛的身语意。将凡夫的身语意转变成佛的身语意，就是此处所讲的转依的有事。

**当知此处归纳为三种而显示悟入转依之有事，即：似共同显现的器世界识或相分真如性转依，**

好像有个共同显现的器世间，实际上除了有情内心当中各种的习气之外，根本没有一个所谓的外在单



独存在的共同显现。

“器世界识或相分”，显现在外面的影像，实际上还是识的自性。

显现能诠句名词文的一切契经法界的真如性转依，能诠句是名词和文，有的地方讲字、词、文、名等。

以不共各自相续所摄的有情界心与心所一切识聚的真如性转依。

一切识包括心王、心所。心王、心所都要转依成真如性。

真正的转变就是安住在法性当中，一切不清净的法或者暂时的客尘法全部隐没到法界当中，法性彻底现前，叫做真如性转依。

此复，除法界真如之外无有毫许法存在，由此，转依时于无漏法界中具足等同尽有法一切相之边际的不可思议转依功德。

除了法界真如外没有丝毫的法存在。也就是说，真正的法界没有形形色色、林林总总的有情、器世界、心王、心所，唯一只存在一个真如。

“具足等同尽有法一切相之边际的不可思议转依功德”讲被转的法的分类无量无边，但是归纳起来就是身语意三个方面。

这还说明另外一个问题：有法有多少，转依就有多少，反正一切有法全部都是被转依的对象。真正的法界当中没有丝毫的有法可以存在，所以有多少有法就有多少有法被转依。

此处，“共器”间接还包括一切身转依获得无边无中的真如周遍的法身，





颂词当中“共器”间接含摄了一切有情的身体。有情界的身体转依之后获得周遍真如的法身。

以及以契经为例由语言所摄的一切所作转依获得圣法妙音恒时相续不断无有穷尽的功德自在的报身，

契经方面或者一切语言获得报身。报身虽然也具足其他功德，但主要恒时对地上菩萨宣讲妙法，所以也和语言方面有相似的地方。

以心所摄的阿赖耶及依于它的七识转依获得具有五智<sup>10</sup>的化身。

从自己的识方面讲，八识次第转依之后获得五智<sup>11</sup>，在麦彭仁波切的《大乘庄严经论》讲记当中，对此问题也进行过辨别。有些论师认为，显教当中只有四智，五智只出现在密教当中，但是麦彭仁波切的意思是广分五智，略摄可分为四智。如同法身和自性身是空分和明分两个角度安立的，同样，也可以从空分和明分两个不同侧面安立平等性智和法界性智。至于名称上有没有则不是问题。

或者应这样看，依次有显现刹土清净与身清净、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。

前面讲到，器界转依间接含摄了有情的身体。第一个转依是刹土和有情身体的转依。密法中讲，现在的一切刹土都是清净的佛刹，一切有情的身体变成佛尊的身体，所以这两个放在一起讲。

从化身的角度来讲，具有尽所有智和如所有智，显

<sup>10</sup>五智：成所作智、妙观察智、平等性智、大圆镜智、法界体性智。

<sup>11</sup>也有四智的讲法。法界体性智和平等性智是一体的不同的侧面。



示一切所知相的三种差别而已，也就是将身语意转依之后获得种种功德。

对此，色与语言所摄的法于未转依时可共同显现，

前面讲了共和不共，色和语言在没有转依的时候，在有情面前是共同显现的。

比如山河大地（器），有情的身体互相作为因增上的缘故，叫做“共”；语言（名言）方面，有治罚、摄受等，如我说句话，别人照着做了，共同完成一个事情，因此叫做“共”。

心则是不共；

九种不共所依：“依”，即第八识；“诸了别”，即前七识。

转依时一切诸法唯一显现真如，此外，无有异体及不清净，因此是以自现统一清净为特征而显现，

没有转依之前，好像有共和不共的差别，但是转依之后唯一显现真如，此外没有异体的法和其他不清净的法，全部都是通过自现清净的方式唯一显现真如。

然而，观待未转依的众生，在其心前，此真如现出导师、圣法等别别之相。

佛陀获得究竟转依时，虽然他自己唯一是真如，没有他体的法或者不清净的法，这主要是指佛陀自己所具备的功德，但是观待他相续，佛陀的寿量、身高和其他的佛陀相比好像有差异，他显现为我们的导师，宣说圣法。

“等”还包括了一些不清净的看法。如小乘认为佛陀的身体是苦谛所摄的；有些外道、业障特别深重的人



见到佛陀具有丑相，佛陀的身体犹如黑炭，或者还具有谄诌、狡诈等不清净的显现，这些显现是完全看待众生而言的。

比如天上的月亮，它本体没有变化过，但是看待下面污浊的水，月影显现得不清净；看待流动的水，月影好像在飘动；看待清净而又静止的水，月影就非常清净。同样，佛陀现证真如的体相是丝毫不变的，看待极其清净的所化，佛陀是具备一切智智的完美无缺的代表，就好像是清净而不动的湖面上所显现的月影一样非常清净，而且没有动摇；在有些众生面前，如小乘的根性、业障深重的外道或一些佛弟子等，好像佛陀就显现有些动摇。

麦彭仁波切为了遣除疑惑，做了一些表述。佛陀自己具备一切断证功德，完全是真如体相，但是看待不同的所化众生，他可以显现成不同的形象，没有丝毫矛盾。

### 壬三、悟入转依之数取趣

在前面第二个科判当中讲到了转依的有事，但没有提到谁能够将这些有事转依。此处开始讲谁是转依圆满，谁是转依部分。

此处分两个角度，一、佛和菩萨；二、声闻缘觉。四圣都获得转依，但是所转的对象有圆满转和部分转的差别，所以他们所获得的功德也有圆满和部分的区别。

悟入数取趣，初二谓诸佛，  
及诸菩萨众，真如性转依，



“初二”包括器界转依或者身体转依，以及契经法界或语言的转依。二者都能彻底转依的是诸佛和诸菩萨。

这两个转依，声闻缘觉绝对不具有。究竟来讲，真正圆满彻底转依唯一在佛地，但是菩萨为什么包括在这里面？

因为菩萨已经在修学佛道了，他的一切因都已经具备了，他在修法方面全部都已经圆满，只不过他等待一个机缘，最终肯定会像佛一样获得最究竟的转依的，所以把菩萨包括在里面。也就是，一个按照果地来讲，一个按照因地来讲；一个是已经获得，一个是即将获得，都包括在第一个当中。

声闻缘觉将来不是也会获得吗？为什么不包括里面？有差别。因为菩萨的修法、发心、资粮方方面面极为随顺佛地，而声闻缘觉虽然最终将会获得佛地，但是从他的修法、所具备的因缘、外面的善知识等种种条件来看，暂时还没有办法和佛地相近，离佛地还非常遥远，还不是一条道上的人，因此，还是有很大差别。

### 后亦通声闻，及诸独觉者。

“亦”很关键，诸佛和菩萨不仅仅具足初二转依，实际上三种转依全部具备，只不过为了说明声闻和缘觉也具备一点点第三种。

佛菩萨具备圆满的三种转依，而声闻缘觉只是具备第三种当中的一部分而已，所以“亦通声闻，及诸独觉者”。

第三种是识，八识必须要转依，但是声闻缘觉只是



转了其中的第七识部分。第七识是末那识（我执染污识），而声闻缘觉如果要得到罗汉果，必须要证悟人无我，一旦证悟人无我，第七识我执部分彻底灭尽，从相续当中灭除人我执这个角度，声闻缘觉和第八地菩萨一样，因此声闻缘觉也具备第三种转依。

当然这是泛泛而言的，因为第三种转依包括八识，而声闻缘觉只把第七识转依了，第八识和前六识都没有能力转依，因此是一个非常勉强的讲法。声闻缘觉虽然有一部分转依，但无法与诸佛菩萨相比。

**悟入转依的数取趣为：前二颂中所说的转依，初二者唯是诸佛菩萨境界中的真如性转依，**

初二种转依只是诸佛和菩萨的境界，为什么这样讲呢？

**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，**

身语意转依之后分别获得三身，法身是佛陀自己的境界；报身是菩萨所见境；一地以上菩萨出定位还可以见佛的报身，也可以安立成菩萨的境界。

**自在成就刹土清净与身清净、**

从法身的角度观察，不清净的器界转依成清净的刹土，不清净的身体转依成清净的佛身。

**显示无量圣法等为诸佛菩萨具有，非声闻所有。**

契经、语言、文字等显示成了无量圣法等，不是声闻所有，唯一是诸佛菩萨具有，不共于声闻缘觉。

后者内识转依，为何是佛菩萨与诸声闻独觉共有的境界呢？从三身角度而言，诸声闻独觉也能见



具有一切相智的化身，或者就彼等阿赖耶上的第七识末那识的转依而言，声闻独觉具有第三种转依的部分。

好像是四圣共同具有，为什么这样讲？

两个根据。一、印度论师的观点：声闻独觉能够见到佛陀的化身，因此可以说他们有了一定的转依。“具有一切相智”，又称为“一切种智”，是佛的境界，不是菩萨等的境界。

二、麦彭仁波切的不共观点：解释得非常恰当，解释的方法切中要点。第七识缘第八识执为我，如果要获得罗汉果，就必须断尽我执，必须要将第七识转依成无我智慧，才能断尽我执。所以，他具备第七识的转依，但是不圆满，因为第三种的范围包括八识，因此才安立声闻独觉独具有第三种转依的支分。

由此应知，后一转依为四圣所共，然而，声闻独觉在心的转依方面尚未圆满。

通过前面的理论可以了解，最后一种转依是四圣所共有的，是很勉强的安立，只是大概相同。因为声闻独觉在心的转依方面，没有圆满的缘故，肯定有差别。

最后一句和下面科判颂词是做个连接。下面开始讲大乘转依和小乘转依的不共之处。

#### 壬四、悟入转依之殊胜差别

大乘转依和小乘转依的不共之处。

悟入差别者，谓诸佛菩萨，  
严净土差别，



庄严净土的差别：佛菩萨将一切器界转依成无比广大庄严的净土；小乘没有器界转依的智慧和因缘，从器界转依角度来讲，和佛菩萨差得很远。

小乘的修法只是人无我智慧，小乘的无分别智只是对人我执不起分别，因为他转依的有事很狭窄的缘故，所以转依之后获得的功德是非常狭小的。诸佛菩萨能够将器界转依、能够显现庄严净土，而小乘根本没有，这是“严净土差别”。

### 及得智法身，报身并化身，

“智”和下面几个连接。从智慧的角度来讲，大乘的无分别智慧是人无我、法无我。两个智慧都需要修持，要通过圆满的人无我、法无我的智慧才能够真正彻底做转依。为什么这样讲呢？

因为所要转的有事是一切法，包括在人我和法我当中，再做归摄，人我也是法我的一部分；器界、身体是法我的一部分；契经法界也可以说是法我的一部分，还有第七识之外的识也是法我方面包括了。所以要通达了人无我、法无我，才能获得圆满的无分别智，有了圆满的无分别智才能做圆满的转依，而小乘根本没有这样的智慧，就永远无法获得三身的果。

如果不换修法、不发菩提心、不去抉择法无我圆满的智慧，就按照人无我的修法一直修下去，能不能得法身？能不能得报身？能不能得化身？都无法获得。

这里凸显了大乘的转依和小乘的转依之间的天壤之别。

有了圆满的智慧、有了三身五智之后，下面继续讲。



## 能普见教授，自在成差别。

三大差别：能普见，能教授，能自在。

“能普见”，谁能普见呢？佛菩萨通过自己无碍的智慧普见一切所知，而且见到一切所知都是本来清净的境界。小乘能普见吗？根本不能。

大乘的转依最后能普见一切所知悉为清净；小乘的转依只能见到人无我这部分的实相，根本不可能普见一切所知法悉皆清净，这样的观点永远没有。

“能教授”，佛菩萨通过究竟转依之后能教授一切三乘的根性。也就是佛菩萨转依之后，能够教授一切众生获得成佛方便的殊胜教法，而声闻缘觉通过一点点的转依，不能教授一切众生大乘深广之法。这就是佛菩萨获得转依之后殊胜不共的差别。

“能自在”，能自在显示神通神变。通过殊胜转依之后，佛菩萨的能力也是无量无边的。通过究竟转依，如来藏上面无尽的功德全部开显出来，可以自在地在一切刹土当中，示现无有穷尽、无有边际的神通神变。

而小乘声闻缘觉的转依很微小，他们的神通有限，有些地方讲八万大劫之前、八万大劫之后都无法照见，而且他们的神足等不管从哪个方面，都和菩萨没办法相比。

“成差别”，大乘的转依和小乘的转依成立了很多的差别。

悟入转依之殊胜差别，即诸佛菩萨的转依。为何这样说呢？因为依靠圆满证悟二无我的无分别智力获得究竟转依故。





证悟二无我的无分别智获得究竟转依。小乘只有人无我的无分别智，而且还是一个比较勉强的无分别智慧，因为他对人无我的境界、涅槃还有所贪执，还认为轮回必须要舍弃的。而大乘菩萨的无分别智慧是彻证了二无我的智慧，相当圆满，真正符合究竟法界。

此义如何理解呢？一切一切的法皆显现为转依或圆觉或涅槃的自性故，尽虚空界的刹土清净的差别，以及获得法报化三身，

因为获得了圆满的无分别智慧，所以一切一切的法——也就是在第二个科判当中所认定的转依的有事，全部显现成圆觉、涅槃的自性。法性无余显露，所以成就了周遍虚空般的庄严净土。

这也是大乘转依的不共之处。

依次于一切所知智见清净，

即能普见。

以深而广的稀有大乘之法作教诫，

即能教授。

由无障碍而获得神通等力故，获得于利他义如欲自在，

即自在成。

“成”是成办利他，通过什么利他呢？通过自在的神通力。

具有神通等无碍威力，能够随欲自在地成办利他的事业。小乘没有这样的无碍神通，也没有无碍成熟众生相续的力量。

由此等殊胜差别成立超胜声闻独觉。

对大乘的转依和小乘的转依作了对比。弥勒菩萨



的意思，我们要精学大乘，因为小乘的转依和大乘的转依根本无法相比。

小乘是特别小的利益，即使从成办自利的角度讲也是暂时的。真正的究竟自利在佛地。通过小乘的修法，暂时从轮回当中获得解脱，究竟圆满的自利还尚未得到，甚至连得到究竟自利的因都还没具备。

所以，我们还是要从大乘的修法入手，发菩提心，抉择二无我的见解，然后通过二无我的修持获得真正的无分别智。有了无分别智，转依自然而然就获得了。

这里所讲的核心还是怎么样获得无分别智慧的问题。虽然本论着重讲转依，但是观待无分别智慧来讲，转依是果。一旦具备了无分别智慧这个因，就像点金剂一放到铁上面马上就变成黄金一样，无分别智慧一具足，一刹那转依成功。所以，我们还是应该励力追求无分别智慧。

如何获得无分别智？人无我和法无我是获得无分别智慧的近取因。除此之外，还有菩提心修法等其他作为助缘，但是关键的关键还是人无我、法无我。

中观宗所抉择的人我不存在的观点、法我不存在的观点，实际上就是趋入无分别智慧的近取因。修法的核心在哪里必须了解。我们在分析《辩法法性论》这个观点时，就联系到了中观宗的殊胜之处。中观宗非常殊胜圆满，它将一切人我、法我通通打破，从而获得无分别智慧。

### 壬五、悟入殊胜转依之所为

这里与上面的科判有什么联系？第四个科判中已



经区别了大小乘转依的差别。紧接着这里开始悟入殊胜转依的所为。

我们应有定解：大乘的转依很殊胜，一定要获得。那么要获得这样殊胜的转依，需要什么样的条件？“所为”指所需的因是什么。

通过前面的对比，我们已经知道了大乘的转依非常殊胜，但是无因无缘转依是不可能生起的，必须要具备它的因，尤其要具备获得大乘殊胜转依的因。所以在此科判中讲到，要想获得大乘的转依必须具备什么条件。条件全部具备，你就可以获得大乘的转依。弥勒菩萨说得很肯定，要悟入转依所为就是这些，缺少一个也不行。

看到弥勒菩萨的教言之后，我们要励力圆满这些条件。

## ◎悟入三大因

悟入所为者，谓宿愿差别，

一、“宿愿差别”，通过自己的宿愿而随意获得各种果。如果在因地发大乘的愿，就获得大乘的转依；如果发小乘的愿，就获得小乘的转依。

发的愿越小，所获得的转依就越小。比如，现在发一个自我解脱的愿，自己从轮回当中获得解脱，不管众生，就获得小乘的转依。所以，在因地必须要发广大的愿，如何发广大愿？菩萨的广大愿无量无边，《普贤行愿品》当中讲过，地上菩萨发的是亿万大愿，归摄起来就是十大愿。我们真正要发殊胜广大的愿，念《普贤行



愿品》，菩萨一切愿就是摄在《普贤行愿品》当中，所以我们千万不要像完成任务一样，随随便便念下去，要一边念一边思考内容，或者普贤菩萨如何发愿我也如是发愿，这样就能契合殊胜的大愿。

在因地发的愿越深越广，推动你行持菩萨道的力量就越大，所以我们在因地不要怕发大愿。《释迦牟尼佛广传》中，释迦牟尼佛在因地发五百大愿，尤其是对五浊恶世众生的摄持。我们要跟随佛陀发无比深厚的大愿，通过这样的大愿摄持，它的功德就会成熟在大乘的转依方面。因此，第一条绝对不能缺。

观待于佛地、转依的果位来讲，以前的发愿叫宿愿。但我们肯定不叫宿愿，因为现在果地的功德还没有现前。

我们一定要发无比广大的愿，尤其是度化一切众生的菩提心愿。十大愿没有一个是离开成佛度众生的愿，我们发愿的核心就是成佛度众生，至于支分就要看十大愿当中怎么描绘，我们一个一个去随行。所以绝对不能缺少的是发愿。

### 宣说大乘法，即所缘差别，

第二、“所缘差别”。“宣说大乘法”不是让我们去宣讲，而是依止宣说大乘法的善知识，去了解什么是转依的功德，什么是菩萨行的功德。

我们要依止大乘的上师，在他面前听闻大乘法，这就是“所缘”。因为现在我们想要获得的是大乘的转依，所以要依靠的法绝对是大乘法，而且是大乘了义的法。因此“所缘差别”就是大乘的经论、大乘的修法，



能诠和所诠都必须要了解。

如果你不知道大乘法、不趋入大乘法，那么对于菩萨伟大的修行、人无我法无我的修法、断障法、迅速圆满资粮的法就一无所知。发了愿不行持，或者有行持没有愿，都不行，缺一不可。

发了愿之后还要悟入，悟入最初的要点，首先要听闻大乘的修法，听闻之后通过善知识的指点，要在大乘法当中找到精要。

大乘法无量无边，通过我们的智慧只是很散乱、很广大地了知，如何摄略来修行？如何归摄要点？我们无法了解。所以听闻了大乘法，以大乘法作为所依之后，必须要在大乘法当中找到自己修行的要点。弥勒菩萨在《大乘庄严经论》当中也提到过，首先要广大听闻，最后要归摄起来——归摄一个修行的要点，这方面很关键。尤其是现在很多世间学者，对词句方面能解释，但如何归摄修行的要点却一无所知，如果是这样的话，你怎么修持呢？

在宣说大乘法的上师面前好好听闻，以大乘的修法作为所缘是必不可少的。我们不要认为听了一些，是不是应该离开听闻了呢？还差得很远，还是要不断听闻，不断归摄自己的见解。这是获得转依的不可缺少的第二大因。

### 十地加行别。

第三、“十地加行别”。“别”即差别。

缘大乘的经论、缘大乘的能诠所诠，自己知道如何修行还不行，还要趋入它的行，所以这里讲十地加行。



要获得佛位的转依，一地到十地全部成为了佛果做的加行，这是就主要而言的。间接观待我们凡夫如何获得转依呢？资粮道、加行道就是差别。

因为这里是观待佛地而讲的，所以一地以上要做加行。但我们要获得一地的转依、无分别智慧，在加行道和资粮道之间必须要不断做加行（实行）。

颂词的直接所诠和间接所诠也需要了解，否则我们就没办法做加行了。我们为了获得初地转依，在获得初地之前要发大愿，依靠大乘的善知识听闻、好好修持无分别智慧，这都是它的加行。

要获得这样一种殊胜的转依，三个条件不可缺少。三个条件圆满了，你就可以获得转依；缺一个也没办法获得。十地菩萨给你开的条件绝对就是这些，再也没有了，一个不多一个不少，把这些全部圆满之后肯定可以获得转依。这方面是非常关键的问题。

**悟入殊胜转依的所为或者所须之因，其差别有：为成就大菩提果，发起殊胜大愿如菩萨十大愿等的宿愿差别；**

为了获得大菩提果位发起殊胜的大愿，比如初地菩萨发了十大愿，我们也可以相似地发起。

观待究竟转依的时候，以前的愿都成了往昔的誓愿。但是观待现在来讲就不是往昔，现在我们一定要好好发起十大愿为主的无量无边的愿。

**以宣说大乘道果的深广一切经等为所缘，可于一切所知二谛断除增益的差别；**

第二个条件，因为在大乘的教典当中既讲到了甚深，又讲到了广大的修法，而一切大乘就包括甚深和广



大两个方面，再没有其他的了。《大乘庄严经论》当中也是这样讲的“广大甚深故，成熟无分别，故此所说二，乃无上方便。”一切大乘包括甚深、广大方面，甚深方面就是空性，广大就是道次第的法。

必须要缘大乘的经典，对一切所知二谛断除增益，然后如理如实地了解到二谛的体相，才可以真正地行持。

讲义当中没有讲，但是我们应该知道，虽然在你面前放大乘经典，但如果没人讲解，依靠自己的智力是无法趣入的，所以要依靠大乘善知识好好地闻思。

**为了成就究竟断证，于十地中辗转升入上上的殊胜加行的差别。**

第三个条件，为了获得究竟的转依，在一地到十地之间辗转升入上地，做殊胜的加行，这也是有差别的。一地升二地、二地升三地……不断实行，每一地都获得不同的智慧，到十地末尾加行全部圆满之后，可以得到究竟的转依。

**如是应当以这三种根据抉择超胜声缘道的究竟转依之因，即是所为的差别。**

超越声缘道的究竟转依之因就是这三种根据。

下面开始讲无分别智慧。

**壬六、悟入转依之依处或所依分二：一、略说 二、广说**

第五个科判已经讲到所为——因，为什么又要讲一个所依呢？因为转依依靠无分别智慧而有。第五个科判当中没有提无分别智是转依的因，给我们架好了



一个框架，框架核心是第六个科判中讲的无分别智慧，再进一步讲转依直接依靠无分别智慧而有。前面所讲到的发宿愿、依靠大乘经典做抉择、做加行都没有离开无分别智慧，只不过没有详细讲。

在第六科判进一步突出核心——无分别智慧就是转依的直接来源、转依的所依靠处。依靠无分别智就能够获得转依，这是关键中的关键，核心中的核心。

这里又分略说和广说。

### 癸一、略说

怎么样趣入无分别智慧？首先以大海波浪的方式，把中心给我们点出来，之后再慢慢广讲。

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。

“所依住”指无分别智，怎么悟入呢？通过六种相进入无分别智慧。

### ◎六种相

一、悟入所缘。自己要获得无分别智慧，以什么为所缘。

二、离相。获得无分别智慧要离开它的违品——执著相。“相”即执著相，离相就是离开执著相。要想获得无分别智慧必须要离开障碍，离开了障碍自然





就获得无分别智慧了。

三、正加行。离开了障碍之后，通过怎样的修持而最终获得无分别智慧，也就是真正的修法。

四、性相。无分别智慧的体相是什么。

五、胜利。无分别智慧有什么功德。

六、遍知。分别抉择，详细分别。从方方面面了解无分别智慧，再从方方面面去抉择什么是无分别智慧。

从以上六相可以真正趣入到无分别智慧当中。

悟入究竟转依的依处或根本或所依，即是入无分别智。为何这样说呢？为了使本来清净的实相真如义现前，并对其自性获得自在，唯一必须依靠如实证悟它的无分别智，此外何时也不获得故，此无分别智是获得转依之依处故。

如果要对法性义获得自在，唯一是依靠如实地证悟无分别智慧，除此之外何时也不可以获得。突出了无分别智慧的重要性，离开无分别智慧，何时也不可能现前真正的法性。

那么，无分别智应如何理解呢？对于彼相的无碍抉择应以六相悟入。何等六相？即悟入生起无分别智的所缘，悟入远离无分别智的违品相，悟入能于相续中生起此智的真实加行，悟入智慧的作用或者如何存在的境界的体性之相，悟入依于此智所生的利益，悟入了知无分别智其自性为如何。

在六相当中，对怎样获得无分别智慧的方方面面讲得非常清楚，修法的次第很明显。若彻底通达这六相，既可以获得悟入无分别智慧的顺缘，也远离了悟



入无分别智慧的违品。顺缘具足、违品消除，无分别智慧绝对会现前。

所以，六相的抉择是无上的抉择方式。

癸二、广说分六：一、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、悟入有关无分别智方面的了知之理

### 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。

通过这四种相作为所缘，就可以如理地生起无分别智慧，也可以说是它的正因。

意义从四个方面进行观察。于大乘法说、胜解、决定，及圆满资粮，这四种条件具备了，就可以获得无分别智慧。

## ◎所缘四相

一、于大乘法说，对宣讲大乘法的阿闍黎如理如法地依止。要趋入佛法，没有一个上师引导绝对不行。

二、胜解，是一种信心。首先依止大乘的上师，听闻后知道了大乘的功德、体相、种种自性，对大乘教法生起一种胜解信。生起信心之后要不断去探索、抉择，再通过种种的听闻、思维遣除增益和损减，获得决定。

三、决定，即定解。在自己内心当中产生对大乘



的修法深深不可动摇的定解。

胜解和决定的差别：一个是信心，一个是真正内心当中的定解正见，也就是有前前生后后的差别。

四个条件也是缺一不可。如果没有依止善知识，不可能对大乘法生起信解；如果没有对大乘法生起信解，就不会去好好地思维而生起决定；如果没有决定，就不可能去修行。从正面来讲，如果你如理如法依止善知识，就会对大乘法生起信心；之后就能够去抉择而生起定解；有了定解必定会趋入修行。所以四个条件一个不能少。

四、圆满资粮，即实行、实修。此处圆满资粮和无分别智慧有什么关联？与其他地方的圆满资粮有什么差别？直接的所诠是对无分别智慧获得决定之后，反复串习，这个叫做圆满资粮，也就是反复积累能够圆满转依的现证无分别智慧的资粮。

当然也不排除其他方式的圆满资粮，如布施、持戒等的福德资粮和其他的智慧资粮也算，但是有主次的差别。如何悟入无分别智慧成为主要的资粮，其他的作为附带的资粮，含义稍有差别。

### ◎第一相

当知悟入所缘有四相，即必须以显示大乘深广义之法为所缘，也就是，依止大乘阿闍黎后应当无颠倒谛听教授，

依止大乘的阿闍黎，然后无颠倒地谛听教授，尤其是悟入无分别智慧的教授，必须要做广大的抉择。

但也并不是不听其他的法，尤其是其他大乘法必



须要圆满听闻，因为每一个法之间都有互相的帮助、互相的联系。如果只听一个，其他的怀疑就无法遣除，也会障碍修法。所以主要听闻宣讲无分别智慧方面的大乘教授，但其他的发菩提心或者积累资粮的教授也需要听闻，也需要生起定解。

## ◎第二相

应对大乘法生起胜解信，

“胜解”即胜解信，对大乘法生起信心。

## ◎第三相

于大乘法义由四种道理<sup>12</sup>产生无疑惑的定解，

生起信心之后，再通过四种道理产生定解。四种道理注释提到：观待道理、作用道理、证成道理、法尔道理。知道这四种道理之后内心当中的定解绝对会产生。

### 一、观待理

果生起来，必定有某种和它相近的因，这个果观待因而有的，由果推因叫观待理。比如，我们的无分别智慧生起来，这是果；通过果去推因，肯定在因地反复串习、反复抉择，资粮圆满后才生起来。所以通

---

<sup>12</sup>四种道理：瑜伽七十八卷二十页云：道理者：当知四种。一者、观待道理。二者、作用道理。三者、证成道理。四者、法尔道理。观待道理者，谓若因、若缘、能生诸行，及起随说，如是名为观待道理。作用道理者，谓若因、若缘、能得诸法，或能成办，或复生已，作诸业用，如是名为作用道理。证成道理者，谓若因、若缘，能令所立所说所标义得成立，令正觉悟，如是名为证成道理。法尔道理者，谓如来出世、若不出世，法性安住法住法界，是名法尔道理。



过这个果可以了解因是怎么样的，由果推因观待理，这方面可以生起个定解。

## 二、作用理

由因生果作用理。因生果是一种作用。某种因缘具备了，它的果绝对会有。种子有生果的作用，通过种子的能力可以推知会产生某种果法。

如果具备了这四种因——大乘法、胜解、决定、圆满资粮，以因推知，绝对会获得无分别智慧。

## 三、证成理

通过现量、比量、教量成立结论。

## 四、法尔理

即事势理。如火本身就是热的、能燃烧的，本性如此，法尔如是，不需要谁来改造。

这四种道理能够帮助我们生起定解。在抉择中观、唯识、如来藏时，四理都可以广泛运用。我们要成立一切佛法是正确的，就通过这四种道理反复观察，一定能够生起定解。

## ◎第四相

依照定解所决定之义以如理作意的方式圆满资粮。

此处的圆满资粮是产生无分别智慧的近取因。反复串习无分别智慧为主，福德资粮为辅，两种资粮圆满之后就可以产生无分别智慧。



当然，圆满资粮也可以分为不同的层次，例如福慧资粮圆满之后成为佛位的无分别智慧；要获得初地的转依，则初地的资粮需要圆满；针对还没有获得初次转依的初学者来讲，应该理解成地前的一种积累方式。此处的圆满资粮并不是仅指一种层次。

**由这四者能产生无分别智。四者中缺少一者，则不会如理如量生起无分别智。教诫应如是行持。**

麦彭仁波切最后这一句话教诫应当如此行持。四个缺任何一个，都没办法如量生起无分别智慧。

在圆满条件的同时，必须要离开障碍。我们要想成办某件事情，一方面要积极地创造因缘，另一方面要努力地排除违品障碍。因缘圆满、障碍没有出现就可以现前果；我们努力创造现前无分别智慧因缘的同时，障碍挡在前面，现前无分别智慧的速度就会减慢。如果具因无障，果一定会现前。“具因”即第一个科判，“无障”即第二个科判。弥勒菩萨紧接着开始抉择什么是我们要离开的障碍。

障碍是指什么？执著相。谁在执著？分别识在执著。为什么是分别识？因为我们要现前的是无分别智慧，所以直接违品就是分别执著。

所离开的分别执著有哪些呢？弥勒菩萨开示了四种障碍：粗的、中的、微细的、极微细的都要离开。

## 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。

### ◎离所治

“所治”，即所对治的违品——非常粗大的分别念；能治，即能对治它的分别念。如果内心当中有常乐我净的执著、贪嗔痴、嫉妒、傲慢五毒等粗重的分别念，想要现前法性、无分别智慧，完全不可能。所以这些所治的粗大分别念必须要离开。

怎么样离开它呢？通过能治——能够对治烦恼的，如不净观对治贪欲，慈悲心对治嗔恨心，缘起对治愚痴等。

能治是外境吗？不是，实际上是我们内心的一种执著。我们执著外境是不净的，就可以对治清净的执著，执著不净观就能够对治贪欲……所治是一种分别，能治也是一种分别。能治的范围很广，三学、六度等等，通过分别心去修持的都叫能治。看待所治，有个能治。

### ◎离能治

内心当中有一个能治的心是好还是不好？这个要分开来讲。如果你想要入道，成为好修行人，肯定需要一个能治——不净的修法、慈悲心的修法、三学的修法都应该有。但此处不是讲如何入道，而是讲如何现前无分别智慧。如果你内心当中认为有一个不净观的修法很了不起，也需要离开。因为要趣入无分别智慧，不舍弃它是没办法现前的，所以我们应该知道，



不能一概而论。

### ◎离真如

离开了所治的分别和能治的分别之后，现前一个真如的总相，这时有些人就会执著真如。所谓的真如就是离开能所的状态，把这种状态又作为自己执著的对境。虽然对真如的执著离法性比较近，但毕竟还是通过分别心在执著，所以要现前真如必须要离开对真如的执著。

以前上师们也讲过，这和大圆满的修法很相似。首先让你离开恶业，然后身口意的善业也要离开，再让你离开真如的执著……逐渐趋入到法性当中去。所以离开真如执著之后，就可以获得真实的无分别智慧，这是比较微细的执著。

### ◎离证智

次序是最粗的、中等的、微细的、最微细的。

除了对真如的执著之外，还有什么执著比它更微细呢？

离开了真如的执著之后，绝对会登地，趣入到无分别智慧当中。但是登地之后还会出定，所以“能证智相”观待出定而言。地上菩萨的出定位也是需要离开的。真如在前面，能证智相在后面，这是观待修法的次第上去的。

现在我们内心当中有一个很重的贪嗔痴，这是我们第一步要通过对治品离开的；离开之后好像有一个真如的总相，然后我们再把真如的总相远离之后，趣





入到真如的自相当中（初地菩萨入定）；出定之后显现能证智相。这是什么样的状态呢？是对上上地的需求，得到初地之后还不满足，还要求第二地、第三地、第四地……能证智相更加微细，主要是从地地上进的希求心这个角度而言的。

### 此四如次第，即所永远离，

这四个法永远应该离开，但它有个次第。因为凡夫人不可能一下子离开四种执著，所以弥勒菩萨讲了一个最粗的、中等的、比较微细的、最微细的次序。我们修法有一个次第可追寻，会有脚踏实地的感觉。

### 粗中与微细，及常随逐相。

“粗”对应所治，“中”对应能治，“微细”对应真如，“常随逐相”对应能证智相。

为什么叫“常随逐”？一地乃至八地之间没办法离开分别念，经常随逐于菩萨的相续当中，也没必要离开，除非在入定位。出定位时，菩萨肯定有追求上地的念头。八地为什么离开了？因为到了八地，出定位无分别智慧自在了，所以能离开追求上地的、很微细的、非常难以断除的这样一种执著。

是不是意味着八地以上和佛一样永远没有这样一种执著了呢？也不是。三清净地的菩萨看待佛地来讲，还有微细的二取，只不过看待七地以下的菩萨或者凡夫来讲，几乎没有了。



## ◎远离以下四相

第二、悟入离相也有四种，即远离以下四相：耽著贪等违品相，耽著不净观等能断对治相，耽著所缘真如之相，耽著能境的证悟或修道之果如正见、十力等证法之相。

这四相都是分别识的状态，和无分别智是矛盾的，只不过它的层次不一样，前面三种是真正趣入无分别智慧的障碍；最后一种只是在菩萨出定位，有一个深浅的差别。

八地之前，常随逐相是地上菩萨的出定位，不管怎么样它是二取的境界、分别念的状态。依法不依人的原则就是这样安立。如果是分别念，它就是现前究竟无分别智慧的障碍，必须要远离。

最粗的是贪心等，中等的是不净观等，也是内心当中生起来能对治。

这四相是智慧违品的分别识，远离彼等则能获得智慧清净。

这句话非常关键，彼等四相是智慧违品的分别识，没有说后面的一种不是，四相全部都是。如果能够彻底远离这四种相，真正清净的智慧就能现前了。

以远离四相依次而永离粗、中、微细及常随逐相，如佛于《无分别总持经》中所说般，粗重之因的贪等诸杂染法易于了知、容易出离故，缘违品的耽著相是粗品，首先断除；

粗的最先断，细的最后断，因为粗的最容易断，障碍最大，最初应该断除。违品是贪嗔痴等，缘贪嗔痴的执著是粗品的耽著。



将能治违品的不净观等视为功德故，是中品耽著相，其次断除；

将能治的违品，一方面可以说是所治的违品；一方面又可以说能治是清净无分别智慧的违品。耽著不净观，把它视为功德不愿意离开，这是中等的耽著，其次断除。

真如为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；

如果离开了前面的所治、能治之后，相似的真如总相就可以现出来。这个时候如果再缘真如总相，生起一个执著，这是微细分别念。虽然非常微细，也非常接近于法界，但毕竟是分别念，如果不抛弃，它就障碍现前无分别智慧。由于这方面很微细而难以遣除，所以在前者之后断除，放在第三位。

对证法的执著相最后遣除，因为在地道修行过程中不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，微细分别相始终会在相续中随逐。

对证法的执著，一地追求二地，欲得上上证悟的微细希求心，在没有得到八地之前，没办法遣除，所以乃至未成熟三清净地的无分别智自在之间，始终会在相续中随逐。到了三清净地，无分别智慧出定位自在时，可以断除。

这些违品必须要远离。我们要观察自相续现在最应该远离的是什么。如果贪嗔痴很威猛，首先要远离这个；如果贪嗔痴不威猛了，就开始远离能对治——



认为自己具有不净观的功德，具有胜观、止观的功德，这也是需要离开的；如果认为自己这个也没有了，肯定还有缘真如的执著，就要开始离开真如的执著。登地之后就比较容易了。

### 子三、悟入正加行

前面讲到了这些因缘要具备，障碍要离开，如何行持呢？

#### 悟入正加行，亦有四种相，

按照四位修持之后就能登地。这里主要是讲地前，获得无分别智慧之前如何修行。

#### 谓有得加行，及无得加行，

“有得加行”和“无得加行”是从一个法的两个侧面来观察的。“有得”是得到什么？有唯识可得的意思，在加行道时对唯识生起了定解。“无得加行”，了解了唯识的缘故，知道不能得到外境，不能得到所取。有能取可得，无所取可得是一个修法的两个侧面。有得是有唯识体相可得；无得是无有所取可得。两个加行次第修持。

#### 有得无得行，

前面两个位（有得加行、无得加行）已经将所取息灭了，现在只留了一个能取的唯识。第三步将唯识彻底寂灭，所以叫“有得无得行”。这是其意义。

词句上“有得无得”是什么意思呢？有得也是无



得的，“有得”即唯识，“无得”即将有得破斥掉，舍弃掉。

前面讲“有得加行”是抉择一个所谓的唯识可得。后面因为要将能取所取平等寂灭，所以在第三位，连这个有得也要抉择成无得。

### 无得有得行。

“无得”，承接第三句（有得无得行）中的无得，因为能取所取已经无得了，无得之后是不是什么都不存在了？不是。后面又讲了有得，什么有得呢？法性有得，也就是无二取的法性必定存在的。这里是讲他空，不是讲自空。无二取的空性应该有，如果无二取的空性也没有，就成损减了。

我们在抉择空性的时候，要离开增益、损减，所谓的增益就是认为有二取，离开二取之后，你认为空性也没有叫做损减，这是第三转法轮抉择的意义。在《辩中边论》中，讲空性时也是这样抉择。无得是讲前面二取空的无得，离开这个无得之后有一个法性可得。

**悟入正加行也有四相，其中，于一切法缘唯识，入有得加行；**

一切法是有唯识可得的，一切都是唯识显现，有一个识可得到。

因为无法一下子离开二取，它是次第修上去的，所以刚开始有一个唯识可得。

**依于唯识，不得所取，是无得加行；**

解释颂词“是无得加行”。因为有唯识，没有外



境的所取法，所以叫做无得加行——无有所取可得。第一步理解唯识，第二步因为唯识的缘故，外境根本不存在。

依于“得缘所取”或能取也无得故，称为有得无得加行；

因为所取不存在，能取也不存在，所取无得，能取也无得，所以称为有得无得加行。能取也无得故，对应后面的有得无得。

刚开始是有得的，在第三步将这个有得的法也抉择为无得，前面是有得，后面是无得，把前后两个合起来就叫做有得无得加行。能所二取双亡的境界必须要抉择，必须要修持。

依于二取何处无得而唯得真如故，称为无得有得加行。

能取所取都是无得的，离开了无得之后，真如是有的，是可以得到的，必须要成立。所以是无二取的得之后有一个法性可得，叫做无得有得加行。

应知，依照此四种加行修持而生起无分别智。

在这四个位当中，就开始圆满它的因，逐渐远离它的违品。前面两个科判当中所讲到的意思，在这四个位当中反复串习，最后就可以生起无分别智慧。

于此，无外境之理最容易了达，了达无能取较其更难等，

刚开始没有外境的所取容易了知，而无有能取难以了知，所以放在后面反复修持。能取所取不存在之后，开始修持法性可得的道理，它是次第生起来的。

应知需要依此等次第在相续中渐次生起，如同



所说的获得暖位明得定等<sup>13</sup>。

犹如在加行道获得暖顶忍世第一法位的次序一样。首先在暖位获得明得定；在顶位获得明增定；在忍位获得真如一方定或者一分定；在世第一法位获得无间定。

在明得定知道唯识；明增定是在暖位明得定当中所获的觉受增上，了解没有所取；在真如一方定当中，获得能所二取双亡的境界。虽然真正二取双亡的境界是在世第一法位，但在第三位（忍位真如一分定）着重对治能取，对治完之后进入无间定，此时能所二取消亡，然后开始缘见道的无分别智慧法性可得开始修持，修持圆满之后，就获取了无分别智慧，得到了转依的功德。

---

<sup>13</sup>指加行道四定——暖位明得定、顶位明增定、忍位真如一分定、世第一法位无间定。



## 第六课

《辨法法性论释·辨析智慧光明》是全知麦彭仁波切通过证悟的智慧造出来的非常具有加持力的论典。作为宁玛派的弟子，尤其是作为法王如意宝的传承弟子、五明佛学院的学生，对麦彭仁波切的每一部论典都要格外重视，就像佛教徒对待释迦牟尼佛、整个宁玛派对待莲花生大士、格鲁派对待宗喀巴大师、大圆满心滴派对待无垢光尊者一样。

通过法王如意宝的劝诫或者加持，五明佛学院的学人对麦彭仁波切确实有不共的信心，我们平时经常祈祷的依怙主也是他老人家，我们内心当中生起对佛法圆融无碍的见解也来自于他老人家的论典。

通过学习他的论典，不管是小乘宗、大乘唯识、中观，或者中观自续派、应成派，或者大中观自空、他空，心中都能够生起圆融无碍的见解。麦彭仁波切说：“一个字都不需要舍弃。”在他的论典当中，这么圆融的讲解方式确实表现得非常清楚。很多道友在一起聊天都认为：通过学习麦彭仁波切的论典，对唯识和中观的看法没有什么大的障碍，自空、他空或者自续派、应成派该破的时候破，但是破完之后也都知道这些观点是圆融的，都是很清净的佛法，能生起这样的念头。在生起这个念头的当下，又对宁玛派自宗的观点生起不退的信心，和对自宗的修法绝不舍弃的决心。

对其他宗派、论典我们不排除，也可以学，也都是愿意接受的，因为造论者都是真正殊胜的，所造的论典





也是殊胜的。我们佛学院就是这样的传统。

无论是《菩提道次第广论》《三主要道论》，还是萨迦派、噶举派……哪个教派的传承在佛学院都有。但是学了这么多之后，仍然还是对自宗的观点生起信心，主要修持的还是自宗的观点，所以我们对麦彭仁波切的信心应该从论典生起。

以前，我对麦彭仁波切虽然有些信心，但是真正生起信心还是在九五年讲《定解宝灯论》时，对他的论典有些相似的通达，内心当中对他生起一种比较清净的信心，确确实实认为麦彭仁波切就是一位非常圆满的成就者。从理上知道，信心就不容易退，不管别人说什么，反正自己内心当中有这样的见解。并不是说自己有什么样的福德，主要是来自于传承上师的加持。

法王如意宝在课堂上经常倡导大家学习麦彭仁波切的论典，索达吉堪布、益西彭措堪布也非常重视麦彭仁波切的论典的翻译、讲解。我们内心当中能够生起稍许的智慧，实际上都是来自于传承上师的加持。

既然现在有这样的机会，就应该好好闻思。法王如意宝以前也讲过：你在论典当中得到多少收获，要看你自己的精进力，要看你自己对文字的理解能力。所以，我们应该下很大的功夫好好地闻思这部论典。

这方面我稍微讲一下，也许会在道友之间，内心当中，对麦彭仁波切以及本派的传承有些增上的利益。因此，重申自宗的特色也是非常有必要的。

现在正在讲转依的核心“无分别智慧”。



#### 子四、悟入体相

悟入谁的体相？悟入无分别智慧的体相。怎么了解无分别智慧？从下面的颂词和讲义就可以有一个很清楚的认识。

悟入于性相，当知由三种，

按照麦彭仁波切的讲义，体相有三层内容，从三个侧面悟入无分别智慧的性相。

谓由住法性，依住无二取，  
离言法性故；

无分别智慧的自相。

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；

无分别智慧不现的境界。不现什么？不现二取，不现一切有法。在无分别智慧的状态当中根本不可能显现这样不清净的法。

由现一切法，见如虚空故，  
及一切诸行，见如幻等故。

主要讲出定位的时候有显现。因为无分别智慧是入定位得到的；出定位时，会现起一切有法，如梦如幻



的显现、无有实有的显现，和我们平时学习的中观宗所抉择的“入定位寂灭一切戏论，出定位有如梦如幻的显现”是一样的。

## 一、自性

因为安住在法性，所以无有能取所取；因为无有二取，依靠二取所安立的种种能诠所诠等的言说、名言也就没有。

它的意义和法性的意义相同，真正的法性的体相无有二取、无有能诠所诠，这就是真正的真如法性。

## 二、无现

无分别智慧的状态是没有有法的显现。哪些法不现？二取、言说、根、境、识、器世，这些“悉皆不见故”。

如果安住在法性中，能取所取的法完全不现，这是无分别智慧的状态。从所境的状态来讲是这样，从能境的状态来讲还是这样；能够表达能取所取的种种语言也是不显现的；六根也不显现；山河大地等一切外境法也不显现；眼识乃至八识都不显现；器世界也不显现。

也就是说，在根本慧定中，安住在无分别智的状态时，一切有法都不显现。为什么有法不显现？因为一切有法都是习气所现，而无分别智慧恰恰有寂灭习气的功能，所以安住在无分别智时，有法全部都没有，一切有法的显现全部隐没，“悉皆不见故”。

“此是此即明”，“此是”，前面所谓的二取、言说、根境识、器世这些不现；“此即明”连接下面的“如



经所宣说”，也就是“此即明如经所宣说”。前面所讲到的二取、言说、根境识、器世，是为了让我们能够明了佛经当中所宣讲的意思。无所观、无表、无住、无所现、无了、无依处，和前面的二取、言说、根、境、识、器世一一对照，这些是“无分别智相，如经所宣说”。

1、“无所观”对照“二取”，因为住在无分别智慧时，二取已经息灭了，所以不管是能取和所取，没有一个所观的。

2、“无表”和“言说”对应，言说是一种能表，如果安住在无分别智慧中，也不会有能表，所以没有言说。

3、“无住”和“根”对应，因为在无分别智慧中，根完全已经寂灭的缘故，识也无所住。因为识是依靠根而有，根是生起识的因，如果没有眼根，就不会有眼识；没有耳根，也不会有耳识。

4、“无所现”对应“境”，因为境完全息灭了，所以在无分别智慧中根本没有一个所现的外境。

5、“无了”和“识”对应，因为识有了别的特性，在无分别智慧中，识没有一个了别。因为它自己的本性不存在，所以不可能有它的了别。

6、“无依处”和“器世”对应，因为器世间是一切有情等的依处，但是在无分别智慧中没有器世间的缘故，也就没有一个依处了。

弥勒菩萨这个地方所讲到的无现在佛经当中有没有根据呢？入定位时有空性，也有光明，但是没有二取有法的显现，这一切全部寂灭了，《宝积经》当中也是这样讲的。这就是“无分别智相，如经所宣说”，完全



是按照没有什么显现的角度观察的。

麦彭仁波切的讲义当中对入定位的境界作了比较深的解释，入定位有现无现。入定位无现是没有二取等有法的显现；有现是指有法性光明的显现。颂词当中虽然没有这样讲，因为如所有和尽所有的体性是无二的缘故，一切有法虽然不显现，但它的体性光明会显现出来。这样的一种无分别智慧不是一个单单的空性，它是现空双运、明空双运的体相，当它在不现一切有法的时候，空性和法性光明无二的景象就会显现出来，只不过菩萨入定位的光明和佛地的光明还是有很大的差别。

佛地的光明是一切垢染全部息灭，一切法身如来藏本具的功德如是现前的境界。地上菩萨的根本慧定或者智慧和佛比较起来还是有很大的差别，所以他的光明不能和佛地的光明相比较。

即使十地见到如来藏的本体，也像晚上见色法一样，非常朦胧，九地以下的菩萨就更不用说了。

虽然都是无分别智慧，但是有圆不圆满（圆证或者分证）的差别，所以无分别智慧所表现出来的光明或者法性广大不广大还是有差别的。

### 三、有现

“由现一切法，见如虚空故，及一切诸行，见如幻等故。”颂词前两句和后两句是分开的，前两句讲入定的状态，后两句讲后得的状态。为什么要这样讲呢？因为入定位时见一切万法如虚空，出定的时候才能够见到如梦如幻。如果没有在入定位现见一切万法犹如虚空一样根本不存在，那么在出定位的时候就不可能了



解如梦如幻。所以第三层虽然主要是在讲显现，但是必须要和入定位的“由现一切法，见如虚空故”联系起来，才能够比较圆满地通达。

“由现一切法，见如虚空故”，讲菩萨入定的状态，有显现的一切万法在菩萨入根本慧定时，见到犹如虚空一般的空性，根本不存在，非常寂灭、非常平等的状态。

出定位时“一切诸行，见如幻等故”，通过入定的功用，出定位自然而然就能见到一切万法如梦如幻。

为什么会有这样一种情况呢？因为在入定的时候，菩萨通过根本慧定的能力，寂灭了一切二取习气，但出定的时候没有入定的功用，还是有分别念，二取又开始现前了。习气所显现的一切万法，山河大地照样有，只不过他没有丝毫的实执。菩萨在后得位虽然有显现，但是跟凡夫完全不相同，凡夫知道一切万法实有，但菩萨知道是如梦如幻的。

凡夫了解的如梦如幻和菩萨有什么差别呢？当然有很大的差别。通过经论的抉择、通过窍诀的抉择，凡夫也知道如梦如幻的境界，但凡夫抉择如梦如幻，必定要依靠经论反复抉择，稍一放松，马上就回到了实执的状态了，所以我们在凡夫位抉择一切万法如梦如幻的时候，是通过勤作、大概相似的抉择；而菩萨出定位的时候不是这样，因为他入定的时候已经见到了法性，出定位根本不需要任何的勤作，也不需要什么经论去抉择，他直接见到如梦如幻，就像我们现在见到这个色法是实有的一样。

我们千万不要认为菩萨出定位的如梦如幻的这个



功德没有什么超胜的，认为我们也能够抉择、知道如梦如幻，实际上是非常超胜的。因为根本慧定的功用力，菩萨直接就能够见到如梦如幻，而我们现在是要通过第六意识拼命去抉择，不能放松，才能够大概了解，所以这方面还是有很大差别。

当知由三种悟入体相，即：安住法性自性的体相、安住无显现的体相、安住有显现的体相。

“悟入于性相”，按照这三种来抉择。

### ◎安住法性自性的体相

初者，由安住诸法法性真如，从而能所二取或二谛以心无分别并且以语言或相何者也无宣说的法性极为安住故。

安住诸法的法性真如是什么样？没有能所二取，或者分别心对二谛没办法分别。胜义谛和世俗谛是在凡夫位的时候按照分别心来抉择的，要么看待菩萨出定位，要么看待凡夫的分别心，反正不是真实的。真正在法性当中，世俗、胜义根本没有，连世俗、胜义的名称都找不到。只是佛菩萨为了调化实执心很重的众生，给我们分别显现这一部分是世俗，空性这一部分叫做胜义，实际上真正在佛的境界当中、菩萨入根本慧定当中，这样的执著分别完全找不到。

通过语言表示的边或者相都没有，或像法性极为安住的缘故。

无分别智慧达到究竟是什么样的体相呢？

此复，其究竟者唯以证悟二谛无二一味的佛智能如实现见，



在佛的境界中，二谛无二一味，没有世俗和胜义的差别；完全都是一味，只有佛智方能如实现见。

**学道中也有一分相同境界。**

二谛无二一味，究竟是在佛智。学道中是相似的境界，主要还是看待佛来讲的；如果看待凡夫，无分别智慧现前，这方面就是自相。但是看待佛来讲，佛是圆满的缘故，他是相似的。

### ◎安住无显现的体相

二者，由已获得无显现的无分别智，  
在无分别智慧当中不现二取的状态。

从而于无分别根识前能所二取的显现，于彼二取显现执著此者彼者之后以分别意识按如何显现此者彼者般而言说，

首先讲有分别识和无分别识。

无分别智慧是无显现的，无什么显现？无有法的显现，没有不净法的显现。

能所二取这两种法是在无分别的根识面前显现的。能所二取的法，就是见分和相分，通过第八识显现出来的时候，有外在的一个法，也有内在的这种心。比如，眼根可以看到外面的色法，眼识可以分别外面的色法，这时有二取：外面的法是所取，眼识是能取。这种状态是无分别识面前显现的状态，第六意识还没加进去；第六分别识一加进去，就开始执著，称为分别识。

本来根识面前的二取没什么自性，它只是通过习气成熟这样的显现而已。这个是外面的，这是里面的，对无分别的二取开始执著，是分别意识的功用。有了这





样分别意识的时候，就开始有遍计了。

遍计法就是本来不存在的认为有。本来外面的色法是相分，和自己的见分是一样没什么差别，但是分别意识一加进去，就开始执著，执著就要遍计，然后分别这是外境，和自己是分开的、别别他体的，这都是分别意识的状态。

然后开始言说，又一层一层下来了。

即以内的言说或者以意识分别能所二取，眼等内根，色等外境义，眼识等内识，以及器世界共同显现——所有这一切都隐没而无有故，显现以彼等无法简别的一味真如，称此为“空性中二取隐没”。

在无分别智慧的状态，入根本慧定时，这一切全部隐而不现。

“彼等”是指这些根识等有法，根本没办法分析，一味真如。有法一隐没，法性就现前，而这个法性是超越分别识的状态，分别识根本无法简别的真如就显现出来了。

在法性空性当中二取隐没，并不是在无分别智慧面前单单隐没它的执著，而是全部显现都隐没了，和中观应成派的观点完全一致，没有任何差别。

中观应成派不单单是破执著，而且将显现也破掉，为什么要破显现？因为在无分别智慧的状态当中，这些显现根本就不存在，所以，我们在抉择见的时候，要随顺入根本慧定的状态，不仅要把执著打破，还要把显现打破。而自续派等其他宗派并非如此，只是将执著打破就可以，显现保留，在名言谛当中有显现，胜义中才是空性。这是不了义的抉择，因为弥勒菩萨在《辨法法



性论》中讲得很清楚，真正在入根本慧定的时候，一切二取、有法全部都隐而不现，并不是仅仅打破了执著。

是故，由上述六种义依次说明：根识等无所观，根识对二取无所观。

无有语言表示，

名言没办法表示。

无有生识所依，

根隐没的缘故，“无有生识所依”。

无有所境显现，

识的所境——色法已经隐没了。

无有能境了别识，

从能境的角度来讲，种种的了别识也是隐没了。

无有共同器世界依处，

全部都已经没有。

由此宣说了无分别智的体相。

这就是无分别智慧自己的体相。

此为如来经中所说，此处亦如是。经中如何宣说呢？《大宝积经》“迦叶请问”中云：

这是根据《大宝积经》中所说而宣说的。

“迦叶，所谓常是一边，无常是一边，二边之中观是无所观、

在《大宝积经》中讲到很了义的说法。认为一切法常有是一边，无常也是一边，打破了这两边之后才是真正的中道实观。

在这样的中道当中，按照前面的次序，无所观，没有什么可观的。

无所表、



没什么表示的。

无所依、

没有可依靠的器世界。

无所现、

即外境。

无了别、

即识。

无依处。

即根方面。根是生起识的依处。

迦叶，是名中道诸法实观<sup>14</sup>。”

这才是真正的中道诸法实观。

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

常和无常、我和无我、轮回和涅槃、有和无等对应法都要打破。不能执著我，也不能执著无我；不能执著轮回，也不能执著涅槃；不能执著有，也不能执著无，全部打破之后，就是真正的中道实观，无分别智的体相就是这样的。

是故，超越彼等显现自性的无现智慧自性光明如同虚空，称为无现的无分别智。

把一切显现的自性全部都打破以后，无显现的智

---

<sup>14</sup>汉译为：“复次迦叶，真实观者，观地种非常亦非无常，观水火风种非常亦非无常，是名中道真实正观。所以者何？以常是一边无常是一边，常无常是中，无色无形无明无知，是名中道诸法实观。我是一边无我是一边，我无我是中，无色无形无明无知，是名中道诸法实观。复次迦叶，若心有实是为一边，若心非实是为一边，若无心识亦无心数法，是名中道诸法实观。如是善法不善法、世法出世法、有罪法无罪法、有漏法无漏法、有为法无为法乃至有垢法无垢法亦复如是，离於二边，而不可受亦不可说，是名中道诸法实观。复次迦叶，有是一边无是一边，有无中间，无色无形无明无知，是名中道诸法实观。”



慧自然光明如同虚空一样，称为无显现的无分别智。

并不是任何的法都不显现。有法不显现后，本具的光明没有障碍了，自然显现，这称为无分别智慧。

麦彭仁波切讲完了颂词的意思之后，再把一些要点、精华进一步给我们宣讲。

**彼自身的自性是超越分别心的智慧，因为没有包括在有为、无为等的任何界中，**

如果处在分别心的状态，绝对没有办法获得无分别的智慧。

有生住灭的法叫有为法，离开了生住灭的法叫无为法，这是我们分别心的状态，是种戏论法。无分别智慧不包括在有为法当中，也不包括在所谓的无为法当中，必须超离有为法、无为法。

在其他地方讲无分别智是无为法，这里又讲它不是无为法，如何理解呢？此处的无为法是看待有为法的无为法，它是一种因缘法，肯定不是无分别智的状态。超越了有为和无为的执著之后的无分别智慧是大无为法的体相。加个“大”字说明不是看待有为法的无为。同理，所谓的大涅槃，就是超离了看待轮回的涅槃之后的自然状态。

**因此于彼自性无有以彼等显现偏堕，尔时与法性无二自明。**

无分别智慧没有通过有为法的显现而偏堕在有为法当中，也没有离开生住灭之后偏堕在无为法的状态当中。

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，可成立无违



## 双运。

如所有智和尽所有智完全是一体，也就是说无分别智慧包含了如所有智和尽所有智，二法无违双运。

我们把无分别智慧作为一个所境来观察，我们的能境去分析它，这样的无分别智慧绝对是圆满具备了如所有智的体相，也圆满了尽所有智的体相。如所有智了解一切空性；尽所有智了解一切显现，不管是清净显现还是不清净的显现。无分别智自己的状态就是这样的，这是一个角度。

从另外一个角度观察，如所有智和尽所有智通过无二双运的方式显现唯在佛地。“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”是佛地所摄的境界，菩萨入定位没有这样的境界。

佛在了解现空无二法性的同时又能够了解不清净法，是因为佛没有出定和入定的差别。而菩萨在入根本慧定的时候，没有有法的显现，所以没办法在入根本慧定的同时又了解一切万法。因为菩萨无分别智慧的悟达只是部分，所以能力所限。

如同初地菩萨的转依不可能把十地末尾的障碍转掉。初地菩萨转依的能力有限，只能将和他的能力同等的这一部分障碍转掉，而不能说初地菩萨因为获得了无分别智慧，所以应该将十地末尾的障碍全部转掉。它是个层次问题，有能治所治的问题，能治的能力有多大，所治才能够达到效果，超出范围之后无法安立。

虽然菩萨有如所有智，但是无法像佛陀那样在安住一切如所有智万法空性的当下，也圆满了解一切万



法法性的状态。不清净的有法和法性没办法远离的缘故，佛陀在安住一切万法清净法界的同时，了解一切有法清净不清净的显现。

这一段话所讲的意思：如所有智和尽所有智虽然状态是这样的，但是它有层次，你证悟了多少，就有多少功德的显现，圆满证悟了，圆满的功德就会显现出来。所以如所有智和尽所有智不是两个法，是一个智慧的两个侧面。

佛陀已经彻证法性，在不动如所有智的当下，运用尽所有智不错乱地了解一切显现，这是唯有佛陀才有的境界。

为何如此呢？譬如从法性真如中一切诸法一味平等未动的同时，唯现一切有法而已，这二者无有相违，一切不清净法正在显现的同时，它的本性就是真如状态。从另外一个角度讲，没有舍弃真如状态时可以有的一切有法显现，这二者没有相违之处。

法性和有法在凡夫位没有转依之前是通过双运方式、无二方式存在。同理，佛陀在彻知一切万法清净状态的同时，也能够了知众生相续当中的有法。

同样，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现之义，超越凡夫二取等自性故。

法性的光明和空性智慧是双运的。前面经中讲到，远离了有法的显现当下，又有法性的显现，本身就是双运的意思，这是超越了凡夫二取的自性。

这是极重要的甚深之义，故在此处插叙。



麦彭仁波切为了让我们知道在入定位的状态当中不是一个单空，还有光明的显现，因此此处通过种种比喻和理论帮我们抉择在入定位时光明和空性双运，也就是证悟空性的同时肯定有法性的光明。

本来颂词只讲到没有二取有法的显现，但是此处补充讲到了有法性光明的显现。

### ◎安住有显现的体相

三者，从有显现的角度如何宣说呢？入定中显现诸法一味平等法尔无缘，如同虚空中央般，现平等性故；以如是入定的后得智，是诸行无论何种显现，纵然一切无余现，自性不成立，犹如梦幻、阳焰等显现故。

颂词抉择了入定位没有万法的显现，见一切万法如虚空般的空性，出定位显现有法。但是此处麦彭仁波切的讲义是从有显现的角度讲的，和颂词各从不同的角度再做一个抉择。

按照讲义，入定位有显现，出定位也有显现。入定位显现了诸法一味的平等真如。

出定位是入定的后得<sup>15</sup>，通过智慧无余显现一切有为法。菩萨出定位二取显现之后，一切山河大地、不清净的法又开始显现，但是通过菩萨入定智慧的功用，现量知道“虽现而自性不成立”——虽然有这样的显现，犹如梦幻、阳焰，完全没有自性。

讲记安立了入定位有现和出定位有现的观点。

---

<sup>15</sup>通过入定的功德，在出定后有所得。



圆证出定入定无二的究竟境界唯一在佛地现前，在佛地之前，菩萨入定出定都是有差别的，是因为证悟空性的智慧力还没有圆满所致。

而分证境界于学道圣者地也会生起，相似者，密宗道于相续中生起喻智慧时也具有，具有殊胜方便故。

通过密宗的殊胜方便，尤其是在大圆满的窍诀当中，凡夫在胜解行地可以现前和佛地、菩萨地的无分别智慧一模一样的境界。这不是觉受，也不是总相，完全是一种自相的无漏的智慧，只不过和佛地、菩萨地相比不稳固，是刹那刹那性的，而初地以上相对稳固。

智悲光尊者讲过，凡夫现见的心性犹如云中的太阳一样，在乌云密布的云中有时太阳会显现一下，马上又被盖住了。凡夫在加行道时的自性光明一显现马上又被遮盖，不能像初地那样稳固。

根据此理，需要了达佛地以如所有智与尽所有智见之相，及学道中入定有现与无现无违的关要。

无现是有法，有现是法性光明。

此点极为重要，故在此稍作插叙。

以上讲解了无分别智慧的体相。

## 子五、悟入无分别智之胜利

### 悟入胜利四：

悟入无分别智慧有四种功德（胜利）。和前面的功德是不是有重复的地方呢？没有。前面是讲转依的功德，这里是讲无分别智慧的功德，侧面有所差别。

### 得圆满法身，





究竟无分别智慧就能够得到究竟的法身。无分别智慧不是固定在哪一位，从一地到佛地之间都具有。

我们讲无分别智慧，有时候是按照佛地抉择，有时候是按照初地的境界抉择。内容不完全相同的原因就是无分别智慧从一地到佛地之间都有，有的得到圆满法身，有的就得到一个初步的转依。

比如前面科判讲无分别智慧的入定无现，很明显是在讲菩萨地的无分别智慧。究竟无分别智慧肯定是圆满法身，所以不同的地方，按照不同的角度进行抉择，意义稍微不同。

### 得无上安乐，

“无上安乐”，如《宝性论》中所讲到的常乐我净的安乐。不是现在我们觉得很快乐，心里很高兴的这种有漏的有为法的安乐，它是究竟大无为法所摄的安乐。获得究竟无分别智慧之后，无上的安乐就会获得。

### 得知见自在，

通过圆满的如所有智和尽所有智，对一切万法的知见（空性方面、显现方面）获得自在。

### 得说法自在。

因为智慧圆满，说法肯定圆满。对一切众生能够宣讲一切适合他们的教法。

这四种胜利可以排个次第：首先获得圆满法身，获得了圆满法身就获得无上安乐，获得无上安乐就会获



得知见自在，有了知见自在就可以无误自在宣说教法。

**由四相悟入无分别智之胜利，即：以无分别智远离二障而获得转依究竟的法身，**

通过无分别智慧生起对治，远离了烦恼障和所知障之后，获得转依究竟的法身。

**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，**

从大无为法的角度来讲，根本不是有漏的通过习气而显现的有为法的安乐，而是恒时不变的无上大安乐。

**于如所有尽所有所摄的一切所知无颠倒知见清净任运自成获得自在，**

如所有法和尽所有法是所境，如所有智和尽所有智是能境。名言谛可以这样安立，佛地上没有能境所境，名言中为了便于了解，勉强安立一个所境和能境。

**获得于无边所化相应种种根机无勤宣说种种法门深广之相的自在。**

有了这样的知见之后，就会跟随无边无量所化众生的根性，宣说种种的法门，有如是自在相。

**如是成就究竟断证功德之因，即是无分别智，因此就其殊胜利益宣说以上四相。**

以上完全是按照究竟转依、究竟现前无分别智慧来讲的。如果从入定位破一分无明见一分法身的角度讲，菩萨也可以获得观待他的资粮圆满的部分法身，在入定位时肯定是无上安乐，只不过观待佛地来讲还不



是最无上的，但是观待下地、凡夫、声闻缘觉、外道来讲，肯定是无上安乐。

同理，菩萨既通过清静的智慧，对如所有法和尽所有法能够获得种种程度上的自在，在出定位时也可以说法自在。

菩萨要加很多简别，而佛地则可以直接讲。

子六、悟入有关无分别智方面的了知之理分二：

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。

有关无分别智慧的了知即前面所讲的遍知。遍知即下面广说科判当中的无误了知的意思。

讲遍知这个科判有什么必要性？前面对无分别智慧的所缘、自性都讲了之后，对前面还没有讲到的，但是我们又必须要了解的内容，在第六个科判对无误了知无分别智慧做一个补充，让我们更加圆满地了解无分别智慧具有什么样的体相。

应知由四相悟入有关无分别智方面的了知之理，  
即：能作五种违品对治的遍知，

无分别智慧现前的违品必须要断掉。

远离五种无分别歧途方式的自相遍知，



无分别智慧有歧途，如果不注意就会进入歧途中，所以要辨别歧途，这一点非常重要。

在修正行的时候，对相似的无分别和真实的无分别不辨别清楚就很容易进入歧途。法王仁波切讲过：如果进入歧途，好的到无色界，不好的就转成旁生了，所以辨别无分别智慧的歧途相当关键。

### **超胜小乘的五种差别法的遍知，**

小乘也有无分别智慧，但大乘无分别智慧从哪几个角度超胜小乘要了解。

### **无分别智五种作业的遍知，**

无分别智慧通过做五种业、五种果的遍知。

**丑二、广说分四：一、无误了知能作对治 二、无误了知无分别智之自相 三、无误了知差别 四、无误了知作业**

### **寅一、无误了知能作对治**

无误了知就是遍知的意思。无分别智慧能够作为对治，所治有五种，通过无分别智慧就能够对治它。

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

“对治遍知”，就是所谓的通过无分别智慧可以对治五种妄执。



所对治的五种法是什么呢？就是妄执有法、数取趣、变坏、异、损减性共五种。

一、有法，指法我。一切有就是妄执。一般的众生认为色声香味触法是在存在，是有的。无分别智慧可以对治它，因为一生起无分别智慧的时候，你认为一切万法有的执著就会消减。

二、数取趣，即人我。众生执著人我是存在的，这是一种妄执。如果没有生起无分别智慧，这种执著就会存在下去；如果无分别智慧生起来了，执著就会被彻底打破。无分别智慧是能对治，有法数取趣是所对治。

三、变坏，众生执著人我二法，认为有法和数取趣这两种法是有生住灭的，这也应该对治。因为真正的无分别智慧当中根本没有所谓的有法和数取趣，怎么可能会有它的生住灭呢？不可能有。所以如果你认为有法和数取趣是有变坏的，肯定是一种妄执，不符合法界实相故。而生起无分别智慧就能够对治。

四、异，众生执著无分别智慧和有法是他体的，好像东边有个无分别智慧，西边有个有法，开始打架，打完之后，好像无分别智慧的法性占了上风，开始证悟，实际上根本不是这样。

了解这个问题很关键。我们认为无分别智慧离我们很远，是在某个刹土当中、某个佛相续当中具有的，我们现在就是凡夫。如果生起这样的执著，修道的速度就会减慢。

实际上有法和无分别智慧完全不是他体。我们现在正在生起烦恼或者认为自己业力深重的当下，无分别智慧没有离开过，就看你怎么样觉悟它，认识它。没



有觉悟就是凡夫，一旦觉悟就是佛，就像中间隔了一层纸一样，一觉就是圣者，不觉就是凡夫，只有这么一点点差别。

众生执著法性和有法是他体，这也是一种错误的观点，要打破。

五、损减性，执著一切万法在名言谛当中都不存在。前面四种是增益，不存在的东西认为有；第五种是损减，本来有的东西认为没有。名言谛当中有的法你认为它没有，就是错误的，就是妄执。无分别智慧能够对治它。

我们认为生起有的执著，无分别智慧能对治它，但是生起一种名言谛没有的法，为什么也能对治呢？因为圣者在入定位现证了无分别智慧，出定的时候现量知道一切万法在名言谛当中是无欺存在的，这符合于法界实相。如果认为名言谛当中也没有，不符合实际情况，所以通过如理如实地了解无分别智慧，就能够破除在名言谛当中也不存在的损减性。

何为对治遍知？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，由此将无余遣除一切边执恶见，

因为增益和损减都不符合于实际状态，而无分别智慧能安住在实际状态当中。

具体为五种妄执：有色等法的执著、有数取趣的执著、一切有事从前至后有变坏的生灭的执著、有法与法性是异体的执著，以及仅显现诸法名言中亦无有的损减执著。

因为实际无有或者并非如此成立，然而以愚痴心执著法、我、生灭、异体、损减等相的缘故，彼等入



于不真实，故名妄执。

色等法、数取趣，人我和法我都包括在“一切有事”当中。

如果执著胜义谛当中有法、有我、有生灭、有法和法性是他体的，全部都是不符合真实状态，所以称为妄执；名言谛当中认为法不存在也是一种妄执。所以彼等全部都是无真实。

前面四种是在胜义当中非真实相，最后一种是在名言谛当中非真实相，故名为妄执。

上述无的执著及颠倒的执著五种妄执的对治力，即是无分别智的自性，因此若有无分别智则相续中不会生起颠倒见——以上述四种增益、一种损减为代表的一切恶见。

如果具足无分别智慧，安住在实相中，就会知道：在真正的实相当中有法也不存在，人我也不存在，一切的生灭也不存在，认为有法和法性是他体的这种状态也不存在。因为现见无分别智慧，在出定的时候，自然而然就了解一切法在名言谛当中还是有它的显现。

安住在这样的无分别智慧当中绝对会彻底打破这四种颠倒见，安住在真实状态中。

## 寅二、无误了知无分别智之自相

无分别智慧的自相无误了知。下面所讲的是远离歧途的方式，因为无分别智慧通过正面无法介绍。无分别智慧是什么都不想？不对；要作意真如？也不对。正面讲都不对，所以介绍它的歧途并远离，把歧途远离之后，正道就显现出来。弥勒菩萨在这里是通过遮诠的方



式来介绍的。

无分别智慧的歧途无量无边，为什么单单选这五种？以前法王仁波切也讲过，因为这五种歧途很难了知，所以把最难了解的学了，其他的就比较容易了。

这五种状态和无分别智慧有相近的地方，最容易误入歧途，把相近地方的歧途遮破了，离得比较远的就容易遣除了。

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。

五种：不作意、超寻伺、寂静、自性、执息念。这五种是违品，因此要远离不作意、远离超寻伺、远离寂静、远离自性、远离执息念。远离这五种违品之后才是真正的无分别智慧的状态。

下面我们按照讲义进行分析。

了知无分别智之相，应当以远离五种歧途的方式而宣说。为何如此呢？虽然无分别智不见任何所缘相，也不执著任何法，以智慧唯一见诸法的真如本性，但这一实际境界在凡夫分别心前如同盲人前的色法般，无法从肯定方面一时显示。

无分别智慧不缘任何相，不执著任何法，它是通过智慧照见一切诸法的本性，但这一境界凡夫人没办法了解，所以从肯定方面没办法一时显示。

“虽然无分别智不见任何所缘相，也不执著任何法，以智慧唯一见诸法的真如本性”这句话很重要，应





该了解。无分别智慧并不是什么都不了解的单空状态，虽然不执著任何法，但是它有所见，见“一切诸法的真如本性”现空无二的光明。

我们在修无分别智慧的时候，这也是必须要了解的。我们认为现在什么都不看、什么都不执著，在我面前什么都不显现，一片空，这是不是无分别智慧呢？这地方说得很清楚，必须要见到它的真如本性才行。所以打坐的时候什么都不想，什么都不作意，以为已经安住在无分别智慧了，根本不是。有些关键的词语必须要很清楚的记住。

**虽然无分别智的自性是何者也不分别，**

无分别智慧肯定是何者不分别的，它具足无分别智慧的其中一个体相，但是不能够认为无分别就可以了。

**但它是无误证悟法性无有任何戏论所缘义之后，与法性相应而自然不执著任何法，并不是什么也不知或者控制心识不起等的无分别，**

虽然有一个不执著在里面，但它有一个智慧，智慧了解万法的本性之后自然而然不生起任何执著。并不是我什么都不知道，昏过去或者睡着了，是不是无分别呢？根本不是。是不是我使劲地压住我的心识，不能想什么东西，不能生分别？肯定不是。什么都不知道不是无分别智慧。

我们在打坐的时候什么都不知道，肯定是修错了，也可能是睡着了，必须要知道这是歧途；控制心识，压住不让它生起肯定也不是，这些在打坐的时候都需要远离。



因此此处仅仅以远离五种无分别歧途的方式显示圣者无分别智。

下面必须要了解。

## ◎五种歧途

### 一、远离不作意

所谓的五种歧途是哪些呢？即仅仅不生起对于世间名言戏论以音义互相混合的作意并非无分别智，

首先了解音义相混，比如我一说瓶子，大家的脑海中马上生起一个瓶子的执著，这叫音义相混。我一说音，大家就把意义混进来了。或者一看到瓶子，马上就说“这是瓶子”，这是以义而起音（前面是以音而起义）。

因为譬如初生婴儿及牛犊等的相续中也无如是分别，但不说其为无分别智。

初生婴儿和牛犊的相续中没有音义相混的概念。我对婴儿说，你把奶瓶拿过来，他根本听不懂，他没有这个概念，没办法音义相混，这时候他是离开一种执著的，他是无分别的。或者母牛对小牛犊叫一声，让它到河那边去耍一耍，但小牛犊听不懂。小牛虽然是无分别，但根本不是无分别智慧。

婴儿、牛犊是不是一点分别都没有？不是。比如婴儿有的时候哭，有的时候笑，爬来爬去，还是有很多分别，但这里指的音义相混的分别他还没有。这种不对世间名言戏论以音义相混的作意，并不是无分别智慧。初生婴儿和牛犊只是一种比喻而已，我们把音义分开，没有作意，不叫无分别智慧。

虽然将来在婴儿相续中会产生音义相合，但现在



并没有将二者直接结合而观察思维的能力，仅由这一侧面为例就能成立上述之理。

婴儿长大之后，慢慢就音义相混了，你喊他他就马上过来，一说糖，他马上就接受。虽然现在不执著，看到义的时候不起音的分别，听到音的时候不起义的分别，但这根本不是真正的无分别智慧，这是需要远离的。

## 二、远离超寻伺

只是超越具有粗细相的寻伺也不能成立是圣者无分别智，如二禅之上的分别识。

超寻伺，内心不生起粗的寻伺、细的寻伺。在坐禅的时候，很粗的寻伺的感觉没有了，这是不是无分别智慧呢？不是。仅仅是具有超越粗细相的寻伺，不能成立是圣者无分别智慧，如二禅以上的分别识。

二禅以上的分别识已经将粗细的寻伺压伏了，安住在三禅以上的境界时，不能说已经安住在无分别智慧当中。没有定解，没有智慧去观照一切万法的体相，单单是不起这样的寻伺，这是入歧途。

打坐的人要知道这个问题。打坐得很舒服，坐两三个小时寻伺没有了，就认为自己肯定这一座修得非常好，已经入歧途了。

超寻伺讲二禅以上的分别识根本不是无分别智慧，这样修下去只能耽误时间而已。法王说修得好到禅天或者其他地方，修的不好就变成雪猪子、兔子这种众生，必须要远离。



### 三、远离寂静

单单分别念寂静也不是圣者无分别智的境界，譬如处于沉睡、

第六意识寂静了，比如沉睡无梦的状态，没有现起第六分别，也不是圣者无分别智的境界。

昏厥、

昏倒过去，不管是发病得昏倒，还是别人打得昏倒，在短短的几秒钟当中什么都不知道，不是无分别智慧，是一种入歧途的状态。没有粗大的分别识根本不是无分别智。

麻醉，

在麻醉的状态当中，喝酒喝醉的时候，什么都不分别也不是。

或者安住灭定等分位时。

这是小乘的灭定。大乘的灭定绝对是安住在无分别智慧，以大乘圣者的无分别智慧作为根本才能入大乘的灭定。

小乘灭定寂灭心心所，虽然没有前七识，但它是安住在阿赖耶识当中，没有超越阿赖耶识，还不是无分别智慧，仅仅是分别念寂灭。

沉睡、昏厥、麻醉，这三个只是第六粗大意识不现前，但很微细的第六意识还没有断；安住灭尽定的时候，虽然前面七识都断掉，但还是安住在第八识当中，没有超离识的境界。而无分别智慧，绝对是超离识的境界。所以安住灭尽定等分位的时候都不是无分别智慧。

我们打坐时不起粗大分别也不是无分别智慧。这几个虽然是无分别，但不是无分别智。无分别和无分别



智必须要简别，因为智是了解法性、安住在真如的状态。前面几种都是无分别，但不是无分别智慧。

#### 四、远离自性

无分别的自性义也不属圣者无分别智，譬如色等境、眼等根均为无分别的微尘体性，但彼等并非无分别智。

自性不分别，即本性就是无分别的，比如石头的自性就是无分别，因为没有分别识；眼根等是尘的自性，也是无分别，但它不是无分别智，不具备智慧的体相。

什么都不想，什么都不作意，这是不是无分别智慧呢？不是。

#### 五、远离执息念

执著什么也不想分别的息念也不是圣者无分别智，执著息灭分别念。“我在打坐的时候要把贪心息灭，要把分别念息灭，我现在什么都不要作意，我现在什么都不要执著……”强制性地将自己的念头压住，强制性地想自己不生起执著，这也不是无分别智。

因为其实际已经落入以念念显现的方式此者彼者的息念执著或者鲜明的执著中，其自性本身就是执著相，故不成为圣者无分别智。

打坐的时候，作意现在什么都不要想，把分别念压下来，实际上“什么也不能作意”本身就是一种执著，这种念头必须要离开。

不仅仅是在打坐的时候，即使上座之前也不能这样想：现在我要开始打坐了，现在我要上坐了。刚开始



因缘就不好了。

这五种都是五种歧途，离开这五种歧途之后就能够自然而然了解一切万法的自性，与密宗的窍诀非常相近，看过密宗的人就知道，密宗当中讲歧途时也是如此。生起定解非常关键，尤其不是通过分别心，而是在打坐的时候对一切万法的真如性生起定解。

以上五种都是不执著，但是对真如法性都没有认识，所以全部都不是无分别智慧。

法王仁波切也讲过，学大圆满或者密法之前，必须要花很长时间学《中论》《入中论》《四百论》。为什么？因为有智慧在里面，通过推理已经将万法的执著全部打破了，知道确实没什么执著的，胜观的智慧比较强。再加上寂止一摄持、窍诀一指引，就能够安住在真正的无分别智慧中。

不管是八识还是色法，都不执著，有一种定解在里面，修就很快可以悟入，比自己在打坐当中去寻找见解要快得多。

修法有两种：一种是通过见解寻找修行，一种是通过修行寻找见解。但首先有见解，大概知道修法的方向，一切万法的空性，打破第八识的执著，知道大概从哪个方面用功，不会盲目修持。

因此，修持大圆满之前，把中观搞明白，好好抉择一切万法的空性，这样修法就非常保险。似乎我们现在在走弯路，还落在文字当中闻思，别人都开始实修了，但实际上不懂见解坐十年，还不如在十年当中好好树立见解，再花两年时间去修持也比没有见的人快得多。有见解摄持，在闻思当中粗大的分别念都已经寂灭，现



在就等着寂止。寂止生起来之后，胜观见解本身就有，比较容易修持。在学这些法之前见解非常关键。

以远离五种无分别歧途的方式宣说了圣者无分别智的自相。

一切边际和戏论在中观的理论当中被彻底打破，然后在《宝性论》或者麦彭仁波切的《如来藏狮吼论》《他空狮吼论》或者本论当中又抉择了光明部分，又把空的边戏打破了。

按照宁玛派的传统，通过空性的抉择之后，打破常有的边际；通过光明的抉择，打破空的边际。两者如果能够圆满的圆融起来，一切戏论不再存在。

因此，如果不执著任何边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。



## 第七课

《辨法法性论释·辨析智慧光明》主要宣讲无分别智慧的种种体相、修法，以及获得无分别智慧之后如何获得转依的道理。

全知麦彭仁波切在注释的总义中讲过，《辨法法性论》是一切甚深经部无分别智慧方面的总疏<sup>16</sup>。如果我们将本论所诠释的无分别智慧的体相、依处了解，就能够正确地抉择二转法轮、三转法轮了义经中所讲的无分别智慧，不会误入任何歧途。

就如同，若能将中观离四边的空性义，胜义谛中没有一切所得；名言谛当中有罪业，有善法，有菩提道，有涅槃的二谛做了无偏的抉择，再看《般若经》当中所讲的一切空性，绝对不会出任何偏差，就是佛陀的密意和意趣。只不过有些时候因为没有接触过一些名相、有事、空基方面，需要费一些精力去观察、抉择。

本论的核心是无分别智慧。现在我们在抉择无分别智慧遍知方面。了解无分别智慧的种种的体相、依处之后，通过宣说遍知、无误了知的方式做一个补充说明，也能够对无分别智慧的方方面面有一个比较清楚的认知。

### 寅三、无误了知差别

没有比较就无法安立差别，那么是谁和谁的差别

---

<sup>16</sup>论中明显显示的是大乘究竟深义的无分别智，故被称为一切甚深经部的总疏。——麦彭仁波切





呢？大乘和小乘的差别。

大乘的无分别智慧和小乘的无分别智慧必定有很大差别：修法者的根基差别；引导的善知识也有差别；所依的经论也有差别，以及发心、行为、种姓都有差别。所以所得到的无分别智慧肯定也有差别。

虽然佛陀是一切众生无偏的导师，但是针对小乘根器的人，身份就变成了小乘声闻的阿闍黎，给他们的教法也有差别。

在本科判中主要讲大小乘无分别智慧的差别。

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。

五种差别：一、“不分别性”；二、“非少分性”；三、“无住”；四、“毕竟”；五、“无上相”。

差别之处在哪里呢？

### 一、不分别性

从体性方面观察，大乘的无分别智慧对任何一个法都不分别，对轮回的法不分别，对涅槃的法不分别；但是小乘的无分别智慧有分别，入定位时安住在人无我的空性中，出定位时认为轮回应该舍，涅槃应该取。

大乘入根本慧定的时候，根本没有轮涅的概念，是彻底不分别。出定位的时候，通过入定位的力用，知道轮涅平等、如梦如幻，没有任何分别。

小乘入根本慧定时仍然没有离开空执，对人无我



的执著或者对无分微尘、无分刹那的执著仍然没有离开；出定位的时候，就很明显地取舍了。

不分别指大乘，分别性指小乘，这主要是从本体方面讲的。

## 二、非少分性

大乘的无分别智慧具有周遍性，非常圆满，并不是少分少分了解的。少分了解是谁呢？小乘的无分别智慧。小乘断证没有圆满，它的无分别智慧是少分。它只能够安住人无我，打破了人我执，然后再安住在人无我的境界当中，只是无分别智慧的一少分而已。

但是，大乘在因地圆满抉择了人无我和法无我的空性，这样修持而现前的无分别智慧能够获得断证圆满。

所以非少分性指大乘，少分性指小乘。

## 三、无住

大乘的无分别智慧不住轮回，也不住涅槃。因为在因地的時候，早已抉择所谓的轮回和涅槃是看待而有的。轮回看待涅槃成为轮回，涅槃看待轮回成为涅槃，二者互相看待的缘故，所以都是不究竟的。

菩萨在因地抉择见解的时候就知迴不存在，肯定没有涅槃，因为没有众生处在轮回，当然就没有菩萨处于涅槃。

而小乘认为实有的众生断掉烦恼之后转变为实有的圣者。他们认为佛陀也是实有的体相，根本没有抉择到轮回和涅槃是互相看待、不是实相的观点。



菩萨抉择这样的见解之后，如是修行，一旦无分别智慧现前，不住轮回，也不滞涅槃。大涅槃果位（佛地）是在无分别智慧圆满的时候才会有。

看待大乘来讲，小乘的无分别智慧是住于涅槃边，它没有超越涅槃边；有情一点无分别智慧都没有的缘故，而住于轮回。

以上是无住的差别。

#### 四、毕竟

从时间的角度来观察，指永恒、恒时。最圆满的无分别智慧现前是在佛地，佛地法身常住，通过法身本身具有的功德，乃至一切众生没有超越轮回之前，恒时利益众生。

对比大乘的毕竟，小乘是暂时，因为小乘没有办法恒常利益众生，是一种暂时性的，而且他所度化的众生也是有限的。

以前，大德的论著当中讲过，小乘的圣者罗汉也利益众生，但是不能因为曾经有过利益众生的事迹就说明他们是菩萨，这是没有经过仔细观察得到的结论。

有的时候，我们看到小乘的国家中也做度化众生的事情，关爱众生、做一些布施，这是不是度化众生呢？好像也是，但是不是菩萨行呢？就看他的内心当中有没有菩提心摄持，如果有，又在做，哪怕做的是很小的事情，都是菩萨行；如果根本没有菩提心，只是为了自己能够得到涅槃，或者说通过少分的悲心引发做一些事情，不叫菩萨行。

所以，以前的大德讲：小乘度化众生是有限的，不



像菩萨缘无量无边的法界一切众生发菩提心，而且菩萨发菩提心之后，不是愿他们暂时得到一个罗汉果位，而是愿一切众生都成佛，这才是真正菩提心的体相；而其他的一些罗汉、小乘的行者，发心还是为了自己怎么样从轮回当中获得解脱，附带做一些度化众生的事业，而且度化众生的事业也是和自己有关系的弟子、亲属，范围非常小。度化众生的事业终止在无余涅槃之前，一旦入无余涅槃，他的事业决定中断。

我们以前分析过无余涅槃——小乘的无余涅槃是假的无余涅槃，真正的无余涅槃是在佛地。小乘的无余涅槃是灰身灭智的状态，他的事业绝对中断，所以根本不是毕竟。

## 五、无上相

在大乘的无分别智慧上面，则没有再超过它的了，它已是最圆满的，所以称为无上。而小乘的无分别智是有上，上面还有大乘一地乃至佛地的无分别智慧，所以无上是观待有上而观察抉择的。

以上讲到了大乘的无分别智慧和小乘的无分别智慧的五种差别。

讲这些差别，主要是让我们大乘的修行者认识清楚，不要取一个小乘的无分别智慧，因为小乘和大乘比还差得很远很远。而且，即使获得了小乘无分别智慧，后面也还要入大乘道，仍然要发菩提心，还要次第地获得大乘的无分别智慧，所以还不如不入小乘道，现在就开始发菩提心，抉择二无我，追求大乘的无分别智慧，如此要快速得多。



为什么要这样讲呢？因为有些心力不够的众生，知道众生很难调化，对入轮回生起恐怖，对调化众生生起厌离心，不愿意发菩提心，不愿意求大乘无上的教法，认为小乘的利根者三生就可以取证罗汉，然后永远从轮回当中获得解脱，这样就很好。

虽然一方面获得解脱之后，一切烦恼都没有了，看似很舒服，但是从大乘的角度来讲，它是一个歧途。佛菩萨在经典当中比喻为服毒，是大乘修法必须要抛弃的魔障。在《现观庄严论》中讲：放弃菩萨道，求小乘的寂灭，是一种魔事。

### ◎所谓差别

**所谓差别遍知，即是：于轮涅取舍不分别；**

大乘的无分别智慧是轮回也不分别、涅槃也不分别，不取不舍。所境方面如此，能境无分别智慧方面也是如是进行观察的。而小乘并非如此。

**断证非少分而是圆满；**

通过无分别智慧有断有证。

无分别智慧断了种种的虚妄分别、障碍，这是断的功德；断掉障碍之后，本具法性方面假名安立一个证，比如证悟佛果了，取得佛果了，都是假名。为什么是假名呢？因为这个佛果并不是新生的，法性就是常住的。障碍消除只不过是让它现前而已，实际上并没一个新得的功德。

所以，大乘无分别智慧生起来之后，必定有断的，断了之后就有证悟的。因为大乘的无分别智慧圆满，断证也圆满，并不是少分的；而小乘的无分别智慧只是缘



一部分的法性，只断除了烦恼障，所知障几乎没有断掉，所以证悟的功德无法圆满现前，因此是少分，不是圆满。

**不住轮涅任何边；**

大乘无分别智慧不住轮回、不住涅槃。第一项是不分别，第三项是不住。前面讲过了，凡夫无有无分别智慧，住于轮回；小乘少分无分别智慧，住于涅槃；大乘无分别智慧圆满的缘故，既不住轮回，也不住涅槃，轮涅二边彻底远离。

**由法身是常恒性，为利他乃至轮回未空之间安住，故是毕竟；**

法身是不变化的，因为它是大无为法，是坚固的体性。这个不变坚固的体性在第三转法轮中是广大圆满的抉择。《宝性论》中将法身如来藏所具有的不变、坚固、非有为法等做了很殊胜的抉择。

第三转法轮的不变坚固和第二转法轮的不变坚固在抉择方式上有差别——“空”的定义有所不同。第二转法轮的“空”指无自性，是从空分方面讲的；第三转法轮的“空”指不存在、没有。第三转讲他空，就是客尘空——一切客尘在法身上完全不存在。“空”的定义不一样，安立的“有”也不一样。

第三转法轮的抉择的方式——没有的东西抉择完全没有，有的东西抉择有。好像是重复、没有意义的说法，其实是很殊胜的窍诀的讲法。第三转法轮中属于客尘的部分全部空掉，根本不存在；有的东西（法性）恒时存在。如果把这个定义放在第二法轮中，会出现很大的问题。

第三转法轮虽然具足不变、坚固、寂静的体性，但



是自性还是空性的，是现空无二的。它的“有”是超越了凡夫分别心的不可思议的有。

**无有一法超出其上故，是一切法中最殊胜无上者。**

大乘的无分别智慧无与伦比，所以称为无上。小乘的无分别智慧，有超胜它的，所以称为有上。

**此等是超胜声闻独觉的五种差别相，声闻独觉于轮涅分别等故，不具有上述五种差别相。**

#### 寅四、无误了知作业

无分别智慧有什么作业呢？通过这样的作业有什么果？有作业肯定有安立它的果，这里讲有五种无漏果——士用果、增上果、离系果、异熟果、等流果。这五种果与其他经论的讲法名词一样，但意义完全不同。五种果从五个不同的侧面进行抉择。

#### 最后业遍知，

通过无分别智慧作业能够生起五种果。

#### ◎士用果

马上、当下起作用的叫士用果。

#### 谓离诸分别；

无分别智慧一生起，马上就离诸分别。因为分别和无分别是矛盾的，互相是抵触的。我们现在处在虚妄分别的状态，就不可能有无分别智；无分别智一生起，当下分别念全部离开，没有一点分别。

现在，我们的分别念有很多种：有粗重的分别念、



中等的分别念、微细的分别念、极微细的分别念。但是，只要安住在无分别智的状态，绝对远离一切分别。只要安住在入定的状态、无分别智的状态，这四种执著都不会有。

比如，安住在一地的入根本慧定时，所对治的分别也没有，能对治的分别也没有，真如的执著也没有，常随逐相也没有，四种执著全部离开。因为它们是矛盾法，所以安住在无分别智慧时，一切大大小小、粗粗细细的分别念全部离开。

士用果是离开一切分别念。

### ◎增上果

#### 给无上安乐；

得到无上安乐。这个果不一定马上产生，以后会生起来。从乐空双运的角度来讲，解释为得到无漏安乐也可以，但是“无上”主要是指最为究竟圆满。菩萨生起无上安乐还是在未来。

得到无上安乐称为增上果。

### ◎离系果

#### 令远离烦恼，无所知二障；

离开一切系缚，包括在烦恼障、所知障当中。如果真正能够安住在无分别智慧中，现证无分别智慧，那么烦恼障也能够远离，所知障也能够远离。

“无所知”，即没有所知障。烦恼障和所知障都远





离、消灭，称为离系果。

烦恼障、所知障是系缚的体性，众生因为有烦恼障、所知障的系缚，无法获得暂时的解脱和究竟的佛果，而当生起无分别智慧时，就能够远离。如一地菩萨能够远离遍计烦恼障和遍计所知障；八地菩萨因为无分别智慧逐渐加深的缘故，彻底断尽俱生烦恼障；在十地末尾，最微细的烦恼障习气彻底断尽。所以无分别智慧能够断除烦恼障、所知障，寂天菩萨在《入行论》中也说“空性能对治，烦恼所知障。”

断障最直接、根本的因不是福德、慈悲心、菩提心，是空性无分别智慧。

## ◎等流果

其后所得智，而能正悟入，  
一切所知相；

是谁的等流呢？入定无分别智慧的等流。为什么称为等流？前面和后面有相同之处，入定时安住在无分别智慧中，出定时也有其等流。

入定之时清净，出定智慧也是清净的。入定的时候能够知道一切诸法的法相、真实相，出定的时候也能够知道，只不过有差别。入定的时候寂灭一切二取，知道一切诸法法性如是存在；出定后通过功用力知道一切诸法如梦如幻，毫无实有，这是出定位后得时一个入定的等流，所以前后有一致的地方。

前面讲过在入定位的时候怎么样安住在无分别智慧，出定的时候因其后所得的智慧而能够正确悟入一



切所知之相。

处于不清净地时，像这样悟入一切所知，知道一切所知如梦如幻的空性，对这样的正见绝对了解；三清净地菩萨出定时，也知道一切所知属于清净的显现，如刹土、菩萨等；到了佛地就没有出定入定的差别。

### ◎异熟果

“异熟”是异时（他时）成熟的意思，不是现在马上成熟，是等很长时间之后才会成熟，因此称为异熟果。

菩萨修持无分别智慧很长时间之后，现前异熟果。

严净诸佛土，成熟诸有情，  
并能令生起，一切相智性。

严净佛土、成熟有情、能够生起一切相智性，称为异熟果。

最先成熟的果是庄严佛刹土；无分别智慧在佛地还会成熟一切有情的相续，不单单是凡夫，一地到十地的菩萨也能够成熟；最后能生起一切相智性，不单单是自己生起一切相智性，而且还能够令一切有情生起一切相智性。

### 五种业差别。

无漏的五果完全要靠无分别智慧才能够生起来。你要获得这五种果，必须要生起无分别智慧才行。

### ◎五种无漏果

四种遍知中的最后者——遍知无分别智之作业，



即是遍知五果：远离分别念现行者，断除引生彼者之因故，是士用果；

士用果远离粗大、细微等所有分别念的现行，因为在入定位现前无分别智慧的时候，引发分别念的因完全寂灭了。

引发分别念的因有很多种，主要来自没有现前无分别智慧，或者对无分别智慧的体性愚昧无知，也就是无明。

如果真正能够安住在无分别智慧中，断除了无明，就不会有分别念种种现行之因。

以上是士用果，当下起作用。

给予无上的自性无漏安乐者，无颠倒证悟诸法并成就究竟恒时之安乐故，是增上果；

究竟恒时的安乐是在佛地，其他的都没有办法安立。真正现前究竟无分别智慧的时候，成就究竟恒时的安乐，称为增上果。

能令烦恼障、所知障远离者，断除一切随眠及习气故，是离系果；

能够令烦恼障、所知障彻底远离、灭尽，断除一切烦恼和习气，称之为离戏果。

无分别智后得于诸法自相无倒通达的智慧无碍入于见所知一切相，是等流果；

菩萨有他的后得。在入定位的时候，菩萨安住在无分别智慧的状态，通过入定位的等流，在出定的时候，菩萨也能够无误地了解一切万法，对一切所知相能够了解，称为等流果。

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。

严净佛土、成熟有情、自相续生起及令众生生起一切相智，此三者算一。

究竟的异熟果安立在佛地，严净佛土安立在八地，成熟有情安立在九地，自相续生起并令众生生起一切相智安立在十地的境界，但是真正最为究竟圆满的异熟果是在佛地。

如是五种为无分别智作业的差别。

以上讲完了无分别智慧。

弥勒菩萨非常慈悲，为了让我们知道核心中的核心——转依的根本是无分别智慧，给我们宣讲了无分别智慧的所缘、种种自相，应该离开的种种迷相，怎么样修加行等都一一讲得很清楚。

### 壬七、悟入转依之作意

转依分为十相，第七相是悟入作意，从字面上看好像获得无分别智慧，实际上是讲转依的作意。

有了无分别智慧，就可以获得转依，在这个层次上，无分别智慧和转依是一体两面，差别不大。有无分别智慧肯定有转依，转依肯定是无分别智慧在转依。而且这个科判是紧跟着无分别智慧，所以颂词中也是讲怎么样获得无分别智慧。

“作意”是将心引向所缘境，也就是将我们的心引向我们所缘的对境，叫作意。

我们的心要成佛需要如理作意，要得到无分别智慧也要如理作意。反之，非理作意也有一个所缘境，比如生起一个贪心，我要得到某种财物等，这是我的所缘。



通过一层层的观想、作意，我们最终趋入到所缘境中，所以作意不只是想一想。首先，我们想一切外境都是唯识，把心趋向唯识，再将唯识破掉，引向无分别智慧，无二取的真如是我的所缘境，我的心慢慢靠近它。修法就是令我们的心趋向于究竟所缘境。

所以，悟入作意实际上就是实修的方法，一层一层地观想，一层一层地将自己的心引向无分别智慧的所缘境，在第七个科判当中讲得很清楚。

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：

这相当于一个总说：如果有菩萨想要悟入无分别智慧，应该这样作意。这样作意就能够悟入无分别智慧，不这样作意就没办法悟入无分别智慧。这五句话的意思就是提醒我们要好好地了解这个问题。

下面开始真正趋入无分别智慧。以下颂词有三层意思。

### 一、对生死作意

如果我们不把生死的状态认识得很清楚，就无法摆脱生死，所以要对生死有一个正确的了解、正确的认识，就必须要好好了解它，认识它的体相是虚妄分别。

这一段作意可以说是一种加行，也是前面讲的有法这一部分，是趋入正行的加行。我们在修行时候就是这样作意、观想。通过一段时间反复观想、忆念，认



识到这一切都是虚妄分别，没有一点点实有，最后彻底打破轮回的一切执著。如此了解之后，可以为趋入法性打下非常坚实的基础；另一个角度来讲，很轻易就能够对轮回的一切万法生起厌离心；因为我们是大乘种姓，菩提心自然而然也能生起来。一切轮回虽然是虚妄的，但是众生不了解，执著是实有，造很多恶业，菩萨对他们油然生起菩提心。

悟入有法也是一个趋入法性的殊胜方便，因为已经知道一切轮回有法毫无实质，只要把二取消灭掉就可以悟入法性，所以对有法如理作意也是非常关键的加行。

由不知真如，起虚妄分别，  
名曰一切种，

“一切种”是阿赖耶识，因为它含藏一切种子的缘故；堪布仁波切翻译成普基识，因为是一切万法基础的缘故。

由于不了知真如的缘故，起虚妄分别。一切真如的体相是无二取或者是一种光明智慧的状态，但是众生不了解这样一种真如，就开始产生了虚妄分别，这个虚妄分别就称为一切种，这是它的根本。

为现二取因，

一切种或者第八识是显现二取的根本因。二取本身不存在，是通过虚妄分别作因现起来能取所取。

依此起异识，



通过虚妄分别开始产生了从眼识至第七识之间的种种识。种种识实际上包含一切万法。

识好像是指内法，实际意义上识有见分、相分两方面，因此外面的一切对境都可以包括在识的体性当中。

**故彼因及果，虽现而实无，**

通过生起识的次第，我们就可以知道因和果虽然显现，但是不存在。阿赖耶识是由不知真如而妄起的，因为虚妄分别的因，因本身无实有，所以通过因而生起的二取、意识也不实有。

阿赖耶识和它所显现的一切万法，通过这样的次第观察下来就完全可以了解，虽然在凡夫有法的时候有显现，但是不存在实有。

所以观察后会知道：一切生死万法全部都是虚妄的，都是没有实有的。如是反复修持，内心当中生起定解，对生死轮回中的种种执著都会寂灭。

短短几句如果展开就有很多内容。佛经中讲流转部分就是生死，还灭部分就是涅槃。通过贪嗔痴、嫉妒、傲慢所产生的种种业，通过业而产生的种种有情世间、器世间，有情界种种的轮回、种种的烦恼全部包括在这里面。

如果我们真正能够对生死方面的法生起定解，就会发现我们所执著的财物、房屋、身体等对境生起的贪嗔痴、嫉妒、傲慢，所有感受的业、痛苦全部都是虚妄分别，都是显而无自性的体性。



## 二、对殊胜道作意

知道了轮回方面是显而无自性的，怎么样去修持正法呢？从道的角度进行如理作意。

彼现法性隐，

“彼”指虚妄分别、有法。虚妄分别显现的时候，法性就隐没了。有有法就不会有法性现前。

彼没法性现，

有法隐没之后，法性自然而然现前。

菩萨修道的殊胜性就在这里。菩萨修道就要令有法隐没，那么如何使有法隐没呢？知道它是虚妄的，然后在自己内心当中生起对治心、无分别智慧。

前面讲无分别智慧的体性分三层：无分别智慧的自相；不现方面；有现方面。如果能够真正生起无分别智慧，虚妄分别、二取、依他起的种种意识就息灭，这些有法息灭，法性就显现出来。

所以，我们抉择一切有为法无自性、是缘起有很大作用，如果通过中观抉择一切缘生缘灭的有为法全部为空性，使它隐没之后，不管你是否学过第三转法轮的空性，肯定会现前法性，因为它是无二的，障碍已经遣除的缘故，它的法性绝对会显现出来。

只不过你刚开始抉择空性不抉择光明和刚开始就将空性和光明一起抉择，在速度方面有差别。抉择究竟他空之后，修起来就很快，而仅修自空就慢一些。

若如是作意，菩萨即能入，

无分别正智。





如果这样好好地作意，菩萨就能够进入无分别正智。

### 三、对唯识作意

从唯识入手，进入到无分别正智的修法当中。中观在抉择正见的时候，没有停留在保留唯识方面，但是真正要开始修持空性的话，从唯识入手是非常迅速的。

若详细分有两层意思：第一个是如何观察唯识；第二个是如何由唯识趋入到无分别智慧。若不详细分，从唯识入手作意一直到达真如的状态。

#### 从缘知唯识，

缘一切法作意之后，就能够知道唯识的观点。对外面的色法如理作意之后，就知道一切万法实际上就是我们的心识显现的。

#### 观识不得境；

如果知道了唯识，观一切都是唯识，内心是识，一切山河大地也是识，和自己识的他体的外境根本得不到。这方面修好之后，已经息灭了对外境的一切粗大执著。

知道唯识之后不能够停留在这个状态，下面的修法要舍弃唯识，只有舍弃了唯识才能够进入无分别智慧。

#### 由境无得故，亦不得唯识；

因为外境和自己的识是互相观待而有的，通过观



唯识而不得境，由于境不可得的缘故，唯识也不可得。

刚开始作意将自己的心引向所缘的唯识，就知道一切外境没有；再进一步作意，外境不存在的缘故，识的体相也不存在，开始反复串习不得唯识的观点。

修法的次第就是这样，有很大的必要性，为什么呢？刚开始我们将修法的重点放在观想我们现在所执著的一切外境都是唯识，反复这样观想作意之后，隐没了对外境的执著，外境就是我的心识，然后进一步开始修唯识不得，这个时候跟现在的状态就不一样了。

我们现在活生生地感受到外境的存在，所以要花很多精力将一切外境观为心，但修成之后，我们就不用管外境了，外境已经被我们破斥掉了，将我们所有的精力进一步放在寂灭唯识的执著上面。

这么繁杂的世间怎么可能寂灭得掉呢？可以一个次第一个次第地寂灭，先寂灭外境的执著，保留识的执著；当外境的执著已经没有了，再寂灭识的执著，这时我们可以用最大的精力对治唯识，对治之后就能够趋入到空性中。

这个修法实际上和我们修单空、修双运空一样，刚开始将一切精力放在修单空方面，修成之后，实有的这一部分已经不存在了，然后第二步不用管实有方面，着重去对治空执，立刻趣入到大空性之中。修法有一定的次第性，次第次第就可以趋入。

所以，我们不要认为我现在修唯识是不是耽误时间？或者我现在修单空是不是耽误时间？根本不耽误时间，一步一步修会非常踏实。你的分别心，粗重的执著、违品一步一步在减弱，这样修下去很快可以趋入。



悟入作意也是这样的方法，刚开始的时候“观识不得境”，观识的缘故不得外境，不得外境的缘故也没有识，这样一个一个修下来，修完之后安住在唯识当中；安住在唯识当中不能够满足，然后开始对治识的执著。

### 由此无得故，入二取无别；

因为根本得不到唯识的缘故，所以进入二取无别——能取所取没有差别，都不存在的状态。这时对二取不存在还有执著。

首先寂灭外境，然后寂灭唯识，之后认为二取不存在，很长时间当中就这样安住在二取无分别，但是对二取无别的真如还有执著。前面寂灭的四种相当中，粗相和细相的寂灭，还有极细的相——对真如的执著。二取无别是一种总相的二取无别，总相缘真如，对微细的真如还会执著，所以还要反复串习真如也不存在的观点。

### 二别无所得，即无分别智，

悟入修持二取无得的真如称为无分别智。

按照这样的窍诀，理解了修法的含义、修法的内涵，就会毫不怀疑地按次序去修。修的时候不要着急“我修了三天，怎么还没现前无分别智慧？”没这么简单，肯定要修很长时间才行。我们要有长远地打算，一步一步来。这个修法绝对正确，弥勒菩萨这样讲，麦彭仁波切这样抉择，大恩上师这样传下来，修成修不成看自己的恒心、自己的智慧力、自己的资粮，而且要对上师特别恭敬承侍，这样修



下去绝对能够现前无分别智慧。

无分别智慧通过这几层意思逐渐抉择下来。

下面是总结。

### 无境无所得，

“无境”就是无有外境、无有所取的意思。因为无有所取外境的缘故，所以内识也无所得。

以是一切相，无得所显故。

一切相无得、能取所取无得、一切有无无得，总之，一切执著、一切戏论、一切分别全都无所得。无分别智慧是通过寂灭这些相所显现出来的、所安立的。

这是悟入作意的殊胜修法、窍诀。

悟入转依的作意如何呢？欲如理悟入彼所依无分别智者，即发心欲如理悟入无分别智的诸菩萨，应当如是作意：

按照麦彭仁波切讲义的观点，前面的内容大概可以分成两个部分：第一部分“由不知真如”到“无分别正智”之间是讲道理——我们是怎么流转的，又是怎么还灭的，讲流转还灭的道理。安立在轮回的状态就是“彼现法性隐”，安立还灭的状态就是“彼没法性现”，如果这样作意就能悟入无分别智慧。

第二部分“从缘知唯识，观识不得境”以下讲串习。怎么样修持？从唯识入手，息灭外境的执著，再开始寂灭唯识的执著，获得无分别智慧。

这两大部分非常殊胜。



## ◎ 宣说道理

由不了知诸法的实相真如故，虽非真实而于迷乱分别心前有虚妄二取显现的一切诸法的一切种者——阿赖耶识<sup>17</sup>，

我们轮回的时间非常长了，显教当中没法安立开始。假定有个开始，最初的时候就是因为没有了知诸法的实相——就是无分别智的状态，就是这样大法界的状态。

通过虚妄分别显现二取，由于能取所取一开始有实执，开始熏习阿赖耶识，又通过阿赖耶识开始显现外境，外境的执著又开始熏习到阿赖耶识当中，反复反复串习后轮回就这样产生了。

彼者即是无而显现二取之因，以无始以来串习而成的习气在心相续中显现种种法，犹如梦般。

二取是无而显现的，阿赖耶识是无而显现二取法的根本因。

二取就是能取和所取，然后执著外面实有的所取，心识是实有的能取，这样开始执著。执著之后种子就熏习到阿赖耶识当中，种子又开始显现二取，又开始执著，又开始熏入，又开始显现，这样不断串习，就一直轮回。

所以，唯识宗讲要了知所取法是空性，能取法也是空性，了知是空性之后，习气就不再熏入阿赖耶识当中去了。什么习气熏进去？二取是空性的习气开始熏进去了。二取是空性的习气就是对治一切虚妄法，因为了知能取和所取，轮回的习气不再熏入，空性解脱的习气

---

<sup>17</sup>又名一切种。



开始熏入，通过这样的习气可以对治实执的习气，就可以获得解脱。因此，唯识宗讲第八识虽然不空，但是也可以安立解脱。

通过如梦一般的阿赖耶识生起异体的转识。

依于此阿赖耶识的转识<sup>18</sup>为别别之相，也就是生起了显现能持别别各自境的识（“异”字有些版本为“相续”）。

异识，其他版本为不断流转的相续识。

由虚妄分别心无而现故，因阿赖耶、果七识及其境的以能所二取所摄的彼等诸法，虽在迷乱前显现而实际无有，如阳焰等，唯是自己的虚妄分别心。

因是阿赖耶或者阿赖耶识，果是产生的七识以及七识的对境（所境）法。

眼识的所境是色法，染污识的所境是我，虽然这个我不存在，但是缘第八识错误认为是“我”（所境），第七识能境就成了我执。

安立七识和其对境都有。

显现这一切法，包括前面七识和其对境，迷乱状态时有显现，但根本不存在。最初的时候，不了知真实而产生虚妄分别，它是无而显现的，那么果也不可能是真实的。

能所二取显现故，法性不现；能所二取不现故，法性显现，即以此虚妄分别心之力令诸有情转生轮回而不见法性，如是了知并如理作意，即是菩萨最初悟入无分别智之理。

---

<sup>18</sup>转识：直接向外照了各自对境而不反身向内之识，如眼识等。



当显现能所二取的时候，就不会有法性；没有能所二取的时候，法性就自然显现了。二者从名言谛角度来讲是矛盾的。

以虚妄分别的力量，使一切有情转生于轮回当中，不见法性；现前法性肯定是已经从轮回当中获得解脱了。

寂灭轮回的方便就是生起无分别智慧的窍诀。人无我、法无我的理论，对光明认识的理论，我们必须熏习。

**原因是：以虚妄分别心显现轮回，此外无有任何其他因故，**

对轮回作一个归纳：通过虚妄分别心显现轮回，除了虚妄分别心之外没有其他的因，我们认为有这个因那个因，最根本的因就是不认识法性的虚妄分别心。

**以这一方法抉择杂染方面最为关要，再无更殊胜者；**

通过虚妄分别心显现一切，抉择杂染方面是最为关要的，再没有更殊胜的抉择。

**再者，二取显现并非如是成立故，了知唯一是虚妄分别心后，远离于彼执彼，即悟入无分别智，因此清净方面所修的道之关要也以此极为殊胜故。**

了解了虚妄分别心之后，了解了一切二取的显现根本不成立，遣除对它的执著，然后悟入无分别智慧，清净方面所修的道之关要也是极为殊胜的。

按颂词的观点，对生死轮回方面的如理作意和对清净方面的修道作意，可以安立在道理方面。



## ◎宣说修持

如是心缘上述之义作意而串习，  
了解道理之后，开始作意而串习，开始修。  
从而缘一切法了知仅仅是心或唯识而已，  
首先了解一切万法都是心，没有一个外境。  
由此入于诸外境义所取不得；

知道一切外境的所取义根本不得其自性。

由如是所境义无得，从而于彼境执彼彼的能取识也不得；

外境的执著全部已经寂灭了，完全生起一个定解——外境就是我的心识，这时不能停止，开始反过来对治识的执著。

由如是能取识无得，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。

因为不得能取识的缘故，所以得不到二取的任何法，这时悟入了无二取的真如不可思议的甚深义。

如是，能取所取二者所摄的差别法任何也无得，对此称为无分别智。

寂灭了能取所取之后，显现无分别智慧。

即于彼无有丝毫所缘之境，也无有任何能境所得，

解释颂词“无境无所得，以是一切相，无得所显故。”

“即于彼丝毫没有任何所缘的境”（无境），“没有任何能境所得”（无所得）。

以一切能取、所取、有、无等相丝毫不得  
即“一切相无得”，一切相丝毫也不可得到。





而安立无分别智故，将成分别心所摄的法纵然极微细也无根据安立。

即“所显故”。无分别智通过谁来显呢？通过什么安立呢？通过“无境无得，是一切相无得所显故”，显现出来。讲义和颂词这样对照。

以上讲了作意。

### 壬八、悟入转依之加行

前面也有两处悟入加行，它们二者之间有差别。前面科判中的悟入加行，从法性方面安立在资粮道、加行道中开始抉择；后面有一个加行是在讲无分别智慧的时候，“有得无得行、无得有得行”，这个颂词全部放在加行道如何获得无分别智慧的加行。但是，此处的悟入加行是指究竟获得转依的加行，从加行道开始一直到佛地之间。

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；

第一种加行叫“胜解加行”。在胜解行地，通过修持胜解加行，闻思修行无分别智慧的总相，是顺抉择分位。

“顺”，即随顺。“抉择位”指见道。加行的修法是随顺见道，因此是随顺抉择位。

各别证加行，即于初地中，  
是触真实位；



第二种加行叫“各别证加行”，在初地当中真正接触到了法界实相。

由修习加行，于未净六地，  
及三清净地，是为随念位；

第三种加行叫“修习加行”。修习加行是修道所摄，未净六地——不净地有七地，因为见道在前面已经包含了，所以不净地是从第二地开始算，到七地之间。“及三清净地”，即八地、九地和十地三清净地，“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。

第四种加行叫“究竟加行”。实际上到了佛地就已经圆满了，没有加行，只是名字安立为究竟加行位。在佛地一切加行都究竟，所以称为究竟加行。

一旦获得佛位，做佛的事业是以任运的方式来做的，时间相续不断，没有一个终止，乃至众生没有尽之前都做事业，所以佛陀的事业是任运自成。

无分别智的体性究竟位，称为“彼智体性位。”

### ◎四相加行

由实修无分别智或于彼精勤的加行悟入各自诸地道之地或依处，当知有如下四相：



### 一、顺抉择分加行道位

虽然未现量证悟法性义，但依于闻思修三慧以胜解的方式修习无分别智加行而悟入胜解行地，此时安住顺抉择分加行道位。

还没有现量证悟法性义，在资粮道、加行道，尤其是在加行道，通过闻思修三慧以胜解的方式修习无分别智慧的加行，称为胜解行地。

### 二、各别自证智加行位

于法性胜义并非总相而是依于各别自证智加行悟入初地，此时安住现量触证真如本性位。

从这个加行悟入，对于法性义不是总相了解，而是自相真正地触证，称为触真实位。

### 三、修行加行位

通过对已证悟的法性数数修习的加行悟入修道九地，即二至七地间的未净六地安住尚现行有相分位，及清净现行相的八地等三地，如是后九地为随念位。

初地的时候已经现量见到了法性，通过这样一种加行悟入九地。二地到七地之间还属于有相位，有行相的执著，因此称为“尚现行有相分位”。

三清净地已经清净了现行相，一切有相不再现行，称为清净三地。

### 四、究竟加行位

由究竟加行悟入无勤任运的佛果事业，乃至虚空界尽、众生界尽之间相续不断而转入故，由此究竟加



行达到二障断除的法性自性究竟位，也就是与法界无二的无变智慧。

十地末尾加行究竟入于佛地，无勤任运做佛事业，乃至虚空界尽、众生界尽之间恒时安住，广做佛事业。

法界本身就是无二、不变，因为现在有情众生的心识没有趋入，好像有变、有二。佛地只是将本来的体性现前而已，没有新得。

以上是四种加行，从凡夫位一直串习到佛位之间悟入转依的观点做了解释。



## 第八课

法性是本论的核心，是正行。我们在修法性的时候，没办法离开有法，因为我们现在还处在有法的状态中对法性了解、对法性作意，一旦完全处在法性的状态肯定是在佛果。获得佛果时，一切有法全部转依，全部转依之后，一切有法就显现出法性，所以有法作为方便，法性（果）属于方便生。

现在，我们一方面了解有法，一方面了解法性，或者在了解法性的同时，也必须要了解有法。所谓的有法就是不显现法性、显现一切杂染的时候。一切杂染清净的时候，就显现法性了。

现在，我们处在有法的状态，了解到正在显现有法的时候没有离开过法性，就是在有法上面着手修持，认识它是虚妄分别，然后慢慢寂灭它，寂灭后就可以显现法性。显现法性之后，不仅仅自己获得转依，得到这样一种善妙的果，而且能够帮助其他可怜的众生从有法的状态中解脱，现证殊胜的法性。

以前，无数众生就是通过这样的修持方式，现在已经处在法性的状态当中了，可以说已经成佛或成菩萨。我们如果现在能够这样修行，在不久的将来也能够断除有法相续，现前法性的光明。这就是无欺的因果。

自己是想这样继续流转，还是想尽快从轮回当中得到解脱，还是要看自己的意乐和精进。

转依的十个科判当中，前面八个已经讲完了，从方方面面已经做了观察、抉择。今天开始讲第九和第十两



个科判。

第九和第十两个科判是遣除疑惑。因为前面已经将转依的方方面面——它的因、修法、本体，次第，果、胜义都已经讲得清清楚楚，所以为了使我们内心当中彻底将转依方面的疑惑打消，开始讲没有转依的过失，以及有了转依的功德。通过这样一种方式，遣除内心当中对转依的疑惑，彻底生起一个信解。

下面从反面和正面介绍转依。

### 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：

如果承许没有转依，会导致四种过失。

#### ◎过患一

无断惑依过，

如果没有转依，就会有已经断除了的障碍在自己的内心当中重新生起的过患。

我们要知道，已经断掉的障碍不能在我们内心当中重新生起来，因为有了转依的缘故，所以已经断掉了障碍，不可能再生起。但是，如果没有转依，已经断掉的障碍，还会在自己内心当中重新生起来，这是没有转依的过患。

为什么呢？因为所谓的转依就是将无明转为真如。而过患的来源是什么？无明。过患的所依是无明，如果



无明还存在，还会依靠无明重新再生起过患。但是，通过转依已经将无明转掉了，过患的依处没有了，因为生起过患的因没有了，所以已经断掉的过患不可能再生起。

但是，如果你不承许有一个转依，也就是你根本不承许无明转为真如的体性，那么无明还是在我们相续当中存在，那么即使你断了一万次烦恼，因为无明的因还在相续当中存在的缘故，还会生起过患。

彻底断掉无明，一切过患再不生起，是在佛地。这样推下来，初次转依是在初地，见法性断掉了遍计二障，永远不可能再产生。遍计二障的因，在生起无分别智慧的时候，这一部分的无明已经没有了，其他的无明虽没断掉，但已不是生起遍计障碍的因。

如果不这样承许，初地时遍计二障的无明种子还有，还可以重新生起。初地如此，二地、三地一直到佛地都会如此，已经断掉的障碍都会复生，因为没有转依的缘故。

有的人问：“通过不净观的修法将贪欲心压制了，这个时候没有转依，也没生起烦恼，如何解释呢？”

修不净观的时候，相续当中生起一种对治，因为对女人的贪欲没有转依的缘故，种子还在内心当中，只是暂时压住，所以还会生起来。只要一放松，马上就会生起来，这就是没有转依的过失。

不净观、白骨观都是暂时压制烦恼的方法，不是根本的方法，因为没有连根拔起，所以不是究竟之道。

真正的根本方法要生起转依的功德，也就是必须要生起无分别的智慧。外境的女人根本不存在，通过抉



择修持，现证外境不存在，就是连根拔起。由无分别智慧生起转依，烦恼的因就没有了。这个比喻很能说明问题。

已经断惑的所依就是转依，如果你不承许转依，断惑的所依就没有了，有这个过失。

## ◎过患二

### 无修道依过，

从一地开始，二地、三地乃至佛地之间地地递升，有转依的缘故，应理。

比如，从初地开始观察，要得初地，必须要将初地应该断掉的障碍全部断掉，把初地的无明断掉就安立初地的转依。有了初地的无分别智慧生起，断掉了障碍，安立了初地的转依；二地的修法是在初地转依的基础上，进一步将初地没有断掉的障碍断掉，然后安立二地的转依；三地的转依是在二地的基础上修上去的……乃至佛地转依，是在下面十地的修法的基础上，断掉最微细的障碍之后获得的。

没有转依，怎么可能有修道的所依？所以，没有转依就有修道的依过（过失）。既然我们要安立一地、二地、佛地的转依，必须在下下地的转依前提下，不断修持之后，才可以安立上面的转依。

为什么安立一个无学道的名称呢？就是通过转依断掉了应该断掉的障碍，才安立成究竟转依。就像初地断掉遍计的障碍之后，安立初地。有了转依之后，才可能有一个修道的所依。





如果没有这样一种转依，那么修道所依的过失肯定会存在的。

### ◎过患三

#### 无诸涅槃者，施設依处过，

没有涅槃者施設依处（基础）的过患，也就是没有涅槃者施設依处的这种过患肯定是有的。

涅槃有声闻的涅槃、独觉的涅槃、大乘佛的涅槃，转依是他们共同的基。如果没有转依，涅槃的施設处就没有了，就没有办法安立轮回众生的身份，也没有办法安立涅槃的身份。凡夫位是有漏五蕴，还没有转依的缘故，安立成凡夫；有漏的五蕴转依之后，成了无漏五蕴，安立为涅槃。凡圣之间的差别都是来自于有没有转依。

### ◎过患四

与第三个过患有相同之处，即没办法安立涅槃或者菩提的过失。

#### 三菩提差别，施設无依过。

三菩提有差别，声闻菩提是最低的，缘觉菩提是中等的，佛菩提是最高的。安立三菩提差别的施設处（基础）是什么？按照不同的转依而安立的。

佛究竟圆满转依，安立成佛菩提，声闻和缘觉是部分转依，所以有三乘菩提的差别，都是按照转依而安立的。如果没有转依，三菩提无法安立，也没有办法安立三菩提的差别。



第九个科判和第十个科判就是这样连接的，第九个科判是从没有转依的过失讲的，反之就能够了解有转依的功德。

讲义当中关于转依的种种推理、理论确实非常殊胜。全知麦彭仁波切著论有一特色：大家都知道的、很简单的，不解释；大家都没解释，且非常精要的东西，他解释得清清楚楚。所以在这个科判的最后，麦彭仁波切这样的讲法，在以前的印度和西藏的注疏当中没有，是麦彭仁波切的智慧宣讲的。所以，对有智慧的人的宣讲应该生起欢喜心。

我们学了他的注释之后，就能够对颂词的意思产生定解。为什么没有转依就一定有过失？麦彭仁波切通过下面的金刚句做了比较详尽的抉择。学完之后内心当中就能够生起定解，没有转依肯定有这四个过失，只有承许转依才能够远离这四种过失。

**悟入无转依的过失如何呢？即了知若无转依则有四种过失：无有诸烦恼已断后不复入于相续之依处的过失，**

如果没有诸烦恼断后不入相续的所依，也就是烦恼断后不再入相续这个基础不存在了，会有烦恼还会生起来的过失。

烦恼为什么不生起来呢？就是因为烦恼断后，不生的所依存在的缘故。

**无有对治道入于相续之依处的过失，**

能对治的法在十地之间都存在，而且有差别。如果根本没有这样一种所依，那么就没有对治道入相续的所依的过失。



如果没有前前的所依作为基础，后后的所依根本没办法在上面安立。比如，我们处在初地的状态，是因为相续当中有一个转依，断除了我们内心当中的遍计二障。现在，我们要入二地，二地的转依要比一地超胜，断的障更多。当我处在一地，开始修二地的无分别智，内心当中的无分别智慧现前时，断掉了障碍，就处在二地了。然后再修三地、四地乃至佛地，都是因为前前的道作为依处，才可以安立能治道入相续。

能治道在我们的相续当中次第安立，是有这样的所依存在；如果没有这样的所依，就有“无有对治道入于相续之依处的过失”。

**无有诸涅槃者施設依处的过失，**

获得了涅槃或没有获得涅槃的差别也是转依。如果转依不存在，通过什么来区别是否获得涅槃的补特伽罗？

**无有声闻、独觉、大乘三菩提果差别之施設依处的过失。当知有如是四过。**

第三个过失主要是在区别涅槃的基；第四个过失是区别涅槃者之间的差别，也就是观察已经获得涅槃的涅槃者之间的差别，还是通过转依来安立。

第一个过失主要从断惑（障）方面讲没有转依的过失；第二个过失主要从菩萨道层层递进的差别方面讲没有转依的过失；第三个过失是从有漏无漏之间、涅槃和非涅槃者之间的差别方面讲没有转依的过失；第四个过失是从已经获得涅槃的三菩提之间的差别方面讲没有转依的过失。

以上略说颂词字面上的意思。下面开始解说关要



之处，一步一步推理，全知麦彭仁波切开始发挥了。

### ◎广说四种无依处的过失

此复若广说其了知的关要，首先，如果无有以道遣除所断并获得证悟的转依，

通过道遣除所断之后，应该有一个证悟的转依，如果不承认有个转依的话，有什么过失呢？

则有无有已断烦恼不复入于相续之依处的过失。

按照一般的规律，圣者的相续当中已经断掉烦恼，不可能再重新回来，但是，如果没有转依，那么就应该承认已经断掉了的烦恼还会回来。为什么？因为阻止烦恼重新生起的所依处不存在了。

譬如已断见道所断者的相续中不会再生起所断烦恼，

大乘初地处在见道，要获得见道，必须要断掉见道的所断。见道的所断就是遍计二障——遍计的烦恼障和遍计的所知障。一般来讲，已经断掉了二障烦恼不可能再在初地菩萨的相续当中重新生起，所以说不会再生起所断的烦恼。为什么呢？

彼菩萨的相续已获得转依故，于彼无机会再生起已断烦恼，

转依就是所依处。谁的所依处呢？已断烦恼不复相续的所依处。因为有了所依的缘故，已经断掉了的烦恼不可能在初地菩萨的相续当中再次生起来。

否则若心的相续未获转依，则一次断障后仍将如前般在相续中生起。

从反方面讲，如果心相续没有得到转依的功德，一



次性断障之后，仍然还会生起。也就是通过见道的能力已经断掉了遍计二障，但是没有转依的缘故，二障还会生起来，因为二障生起的所依（无明）还有。为什么还有？没有将无明转依成真如，无明还存在于相续当中，虽然断了二障，但是二障生起的烦恼的因——无明还在内心安住的缘故，所以已经断掉了的二障还可以通过无明重新再生起来。

从反方面讲，因为将生起遍计二障的这一部分无明彻底转依了，也就是已经把客尘消除掉，换成了真如。真如不可能再生起二障，因为已经断掉二障，不复生起。

**依此类推，乃至佛地之间都应如是了知。**

推到二地，没有转依，二地已经断掉了俱生的这部分的烦恼所知障，还会生起来；八地没有所依的缘故，生起俱生的烦恼障的种子还有，又开始生起来；乃至推到佛地，金刚喻定智慧将最微细的烦恼障所知障的习气彻底断掉了，全部转依成最圆满的真如。所以，在佛的相续当中，生起一刹那微细所知障的机会都没有。如果没有转依，虽然通过金刚喻定已经断掉了最微细的习气，但是生起最微细所知障的根本——最微细的无明还有，还会再生起来，那就不是佛。

有转依，就有这样的功德；没有转依，这些过失永远无法逃避。

**因为在补特伽罗的相续未获得转依时，成为彼彼所断法仍会生起的依处，**

补特伽罗相续没有得到转依，还是处在无明的状态，还有可能生起遍计的二障。

成为谁生起的依处呢？补特伽罗没转依的相续可



以“成为彼彼所断法生起的依处”。

**相反获得转依时成为彼彼所断法不入的依处，即是由于有转依的缘故。**

相反，将生起二障烦恼的这部分依处（种子）已经转掉的缘故，已经断掉的法没有生起的依处了。二障生起来必须要依靠同等的无明作为因，是种子和果的关系。通过无分别智慧把生起二障的基已经转掉了，已经不是烦恼、无明的体性了，不再具备生起二障功能，已经转成真如，真如不可能再生起二障。

**问：譬如种子被火烧毁，只是彼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？**

这是小乘派的观点，不承许转依。犹如种子被火烧毁后就没有了，我们通过智慧把障碍摧毁之后，不需要有什么转依，已经断掉没有了，有什么相违呢？小乘认为没有转依也没有什么相违的。

密宗大圆满也不承许转依，为什么？因为大圆满不讲现相，全部讲实相，所以不讲转依没有任何过失，但是在下面的宗派当中不讲转依就有过失。

**答：虽然是断除所断种子，但这也是以某相续简别之后才安立的，不简别而安立则不合理，**

你的比喻和意义不符合。种子烧毁、断掉了，确实不需要一个依处，但是断掉的障碍没有依处完全不可能。为什么？因为必须要以补特伽罗的相续作为依处。

如果没有补特伽罗的相续，说这个是已经断障的相续，那个是没有断障的相续，就无法安立了，必须要以补特伽罗的相续做简别。怎么简别？这个相续是没有断障之前的相续，这个相续是已经断障的相续，所以



我们要安立所断种子，首先也必须要承许一个补特伽罗的相续。

如果不简别前面的是没有断种子的补特伽罗相续，后面是已断种子的补特伽罗相续，完全不合理。所以你的火烧种子的比喻和无有转依的意义完全不符合。

下面还要继续分析，有这样一个观点，大家有个印象，下面再学就能够深入。

因为唯一在某相续中已生起了对治智慧时，才可以说其相续断除了有漏法，否则连断除种子的法相也不可能了知故。

为什么要简别相续呢？一个人的相续已经生起对治智慧时，才可以说这个人的相续现在已经断尽漏法，他的种子已经断掉了。

如果没有这种相续，那么到底断除什么样的种子的相？在谁的相续当中断除？无法了知。如果一个人的相续不存在，这个众生根本就不存在，断种子的相就不可能单独了知，必须要观待相续才能了知。

比喻种子被火烧掉可以单独成立，但是意义上一个人的相续都没有，说谁的种子断掉了？连种子的相也不可能单独了知。所以意义和比喻不成立。

如是，如果何人相续中断除了所断种子，则他与以往相比，决定有个转依的差别，

已断种子的阶段与以前未断种子的阶段相比，两者之间决定有个转依的差别。前面是没有断的，后面是已经断了，这就是转依的差别，否则，前后则成无差别。

正是以这转依使相续中不生烦恼，并非相续断尽之后无有依处而不生烦恼。



因为中间有一个转依，把以前生起烦恼的相续转化成真如状态，并不是相续完全断尽，相续的所依没有了，然后不生烦恼，绝对不是这样。若是，种子的比喻就能成立。

如果这样承许，只能按照小乘的观点安立一个无余涅槃位。但是，无余涅槃位的前前位是在哪个地方？不是在罗汉果、三果、二果、初果的时候。在相续的前后有转依没转依，或者说不同的状态，这方面安立的缘故，所以种子的比喻、火烧的比喻，根本无法安立的。

**因此应当了知，有些相续产生有漏、有些不产生有漏完全是由是否获得转依所导致的，**

是故应该了知，有些人的相续中产生有漏的烦恼，有些相续中不生有漏的烦恼，完全是因为获得转依的缘故。

比如，我的相续中前一部分产生了有漏，后一部分产生了无漏，这是什么原因呢？有没有转依——有没有将有漏的相续转变成真如。如果没有将有漏的相续转变成真如，就没有什么变化，通过有漏的相续就会生起烦恼；一旦转变，无漏的相续不可能生起烦恼，因为中间有一个转依所导致的。

**如同无眼翳者前无机会显现毛发般。**

打个比喻，患眼病的人和未患眼病的人，绝对有转依的差别。昨天还有眼病，眼前显现各种毛发，然后开始服药，把眼病去掉，今天不再显现毛发了。前后相续为什么会有差别呢？就是有一个转依。产生毛发的依处没有了，眼病已经被我们去掉了，毛发就不再显现了。二者之间有一个转依的差别。没有患眼病的正常眼根





是不生毛发的所依处，而有眼病的眼根是生起毛发的所依处。如果不把眼病转变掉，后面不生眼病没办法安立。没有转，还是病眼，后面的毛发还会生起来。如果把生起毛发的病根转变成无眼病的眼根，那么在正常所依中不会再生起毛发。

麦彭仁波切做了一个非常恰当的比喻。

**其次，若无转依，则决定有无法安立遣除所断之对治道入于相续之依处的过失。**

要安立上上道，就要遣除所断；遣除所断的法，叫能对治。能对治入于自己的相续，遣除所断，有了所断就会有新的证悟功德。要登地就必须断除遍计二障的所断，把遍计二障断掉之后，对治道就在内心当中生起，内心当中安住这样一种对治道的时候，这是初地菩萨；登地后再把俱生烦恼断掉，对治道又在内心中生起，这是二地的境界……乃至将最微细的无明遣除之后，对治道在相续中生起，这叫佛地。就是因为有遣除所断的对治道入于相续的所依，能够将对治道安住，才能安立上上道。否则，没有转依无法安立对治道。

**理由是：对补特伽罗安立此是见道者、彼是二地菩萨等，作为入上上道之依处的相续差别完全是下下道的转依，因为若无前前转依，则无法生起后后，**

下下道的转依作为基础，才能安立上上道（对治道）相续的所依处，如果没有下下道的转依，上上道无法安立。这是依据。

下面以比喻说明。

**譬如种子未转成胚芽时，如何能生起后后位的茎叶花果？**



种子是最初的转依。如果种子没有变成芽，怎么可能在芽上面生起茎，茎上再生起叶，叶上面生起花，花上面生起果？后后的果没有前前的依处是无法安立的。同样，二地、三地、四地……乃至佛地，后后的能治道的功德如果没有前前的转依作为基础，根本无法安立。

如是，对彼彼转依也可安立有彼彼道的名称与意义，如同对佛地说为无学道般。

依靠一地、二地、三地的转依，二地、三地、四地的名称、意义才可以如此安立。

越往上，对治道越强烈，它的障碍越轻薄。二地三地，完全是在下下地转依的前提下安立的。佛地为什么安立成无学道呢？因为转依彻底究竟。如果转依没有彻底究竟，就不可能安立成无学道。

再者，若无转依，则有无有涅槃者施設依处的过失。

为什么称之为涅槃者？因为有转依。如果没有转依，就有无有涅槃者施設依处的过失。

譬如以有漏蕴的相续为施設处，可安立其为转生轮回者，

麦彭仁波切给我们打个比喻，有漏蕴的相续作为施設处（基础），然后在有漏五蕴的相续上就安立这个人是转生轮回的补特伽罗。因为他有凡夫补特伽罗的施設处——有漏五蕴。只要具足有漏五蕴这个条件，就叫凡夫。

如是以转依无漏者为施設处，可安立其为获得涅槃者。

以无漏五蕴作为施設处，可以安立他是已获得涅槃者。



槃的圣者。

相反，若无转依，只是对识等五蕴的相续，则对其安立涅槃者的施設处毕竟无有，仍然与前无有转依时一样；

如果不安立有漏五蕴和无漏五蕴的相续，没有转依，仅仅在五蕴相续上面是无法安立圣者。没加简别，也不认为有转依，也不认为将有漏五蕴转为无漏，单单在识等五蕴的相续上面安立获得涅槃的补特伽罗，完全没有施設处，和前面未转依的相续一样。

比如，罗汉的相续中还是有漏五蕴相续，和凡夫的相续没有丝毫差别，那么这样的安立完全没有意义，无法安立他是圣者，无法安立他是涅槃的补特伽罗。

此外，在小乘声闻独觉自己所承许的道中，也应成无余界中涅槃的诸补特伽罗无有施設涅槃之处的过失，因为无有转依而安立如是名称，应成如说兔角般的无事之名故。

为什么小乘声闻独觉会获得无余涅槃？因为他的五蕴已经全部中断，融入法界了。

按照你的观点，没有转依的差别，那么小乘的声闻独觉在无余涅槃的时候和前面在凡夫位一模一样。

凡夫有漏的五蕴、圣者无漏的五蕴、无余涅槃时五蕴根本没有，这三个阶段作为施設处。但是，如果认为没有转依、没有将有漏转为无漏、没有将无漏全部寂灭成无有五蕴，那么就好像兔角一样，没有安立彼等的基，应成没有什么差别。

若想：于彼无有依处有何不合理呢？因为仅仅是以前蕴灭尽而安立涅槃，如同疾病消除则说无病。



有些人说没有基础并不成立不合理，前蕴灭尽后而安立成涅槃，就好像疾病消除之后说是无病一般。

我们按照前面的经验分析这个问题，肯定是有差别的。为什么安立疾病前和疾病后？为什么消除疾病就是无病？某某病人以他的病作为基础，然后通过药力把疾病消除了，他的身体就成了无病、健康的身体，以健康的身体作为施設处，我们说他很健康、无病了。

实际稍作分析还是有转依。前面五蕴相续有，后面五蕴相续灭尽而安立涅槃，为什么会有这个差别呢？因为前面的五蕴还存在，还没有灭尽，后面的五蕴灭尽了而安立涅槃，实际上还是通过转依的方式将前面的五蕴灭掉，然后再安立成一个涅槃的状态。

下面再观察。

**破斥：**如果决定先前的蕴相续已断尽而不复生起，则彼者即是彼之转依，所以实际已成为有转依。

如果前蕴已经断尽，后蕴不生，实际上已经转依。将前面五蕴转变成没有，在后面五蕴断尽之后，在这个基础上安立涅槃，这就是转依。你不承认也只能是名称不承认而已，实际意义上还是有转依的。

所谓某补特伽罗获得涅槃而不再入于轮回，其依处与施設处二者即是此转依，谁也无法说其无有，如果你承许无有此转依，则“蕴的相续断灭及不复生起”也应成无有，其依处和施設处二者无有故。

张三这个补特伽罗已经获得涅槃，不再入轮回了，他的施設处就是转依，依靠转依不再入轮回，依靠转依安立他是涅槃者的身份。

如果承许没有转依，那么前蕴断除后蕴不生应该



没有了，因为二者的所依处和施設处根本不存在的缘故。没有转依怎么可能是前蕴断掉之后后蕴不生呢？

如果按大乘道说，虽然证入有漏蕴灭尽的法界中涅槃，但实际上不必多说，这无漏身智相续不断的涅槃即是转依的体性。

从大乘的角度来讲，证入有漏蕴灭尽的法界中涅槃，就是大乘的无余涅槃。

为什么能将一切有漏五蕴全部隐没在法界当中呢？就是有个转依的智慧。有了转依的自体，将一切有漏的五蕴全部融入法界当中，而全体显现真如，这就是转依，无需多说。

而且，所谓三乘不同的三种菩提果的差别，也唯一是根据不同转依而安立的。

前面安立了涅槃的身份和未涅槃的身份，第四个问题是在已经获得涅槃者的身份之间做个简别，也是按照转依的不同而安立，没有转依无法简别。

为何这样说呢？因为唯一以障垢的部分清净及一切清净的差别须要安立如是诸果的差别，

为什么可以安立三乘的涅槃呢？就是看待障碍是支分清净还是一切清净。看待障碍支分清净可以安立声闻独觉；看待障碍彻底清净可以安立佛果。

通过无分别智慧，将支分的障碍转依之后，安立这是声闻的菩提；比声闻多转依一部分，叫做独觉；将一切障碍彻底转依成圆满的法界，叫佛果。从转依多少方面来安立三菩提的差别。

如果无转依，则应成无有三菩提此等彼等差别的施設处的过失。



断了多少障碍？障碍是怎么断除？这样的差别施設处没有，三菩提也变得没有差别了。

无余法界中涅槃时三菩提差别的施設处无有故，由此应成宣说彼等断证功德的大小等如同谈论石女的女儿美不美丽般毫无意义。

在无余法界中涅槃的时候，三菩提差别的施設处没有，通过宣说彼等断证功德的大小——这个断证功德小，那个断证功德中等，那个是最大的，没有意义了，因为施設处没有了。

如同石女儿根本不存在，安立石女儿美丽不美丽的基础在哪里呢？石女儿本身都不存在，安立美不美丽毫无意义。同样，你要安立三菩提的差别——这是下等的、中等的、上等的，必须有个施設处——声闻获得转依，少分的障碍清净；独觉是中等；佛是圆满断除障碍。

昔日印度和西藏的论述中未曾对上述内容详细阐述，对于此处的广说，具慧者应心生欢喜。

麦彭仁波切的讲义分析很详细、很系统，非常正确。我们学了之后就知道，如果没有转依，过失决定有。但这里讲的意义比较深，如果以前没有学过这样的理论，也许一下子还没有听懂。但是下去再反复看讲义，从方方面面去观察，只要好好思考，肯定能够对这个意义生起定解。

## 壬十、悟入转依之功德

当知彼相违，四相入功德。



与前面相反，通过四相可以悟入有转依的功德：如果有转依，一切断障不入相续的所依就有了，断除所断的能对治的所依也有了，涅槃者和未涅槃者之间的差别就有了，三乘菩提的安立也有了。把前面意义搞清楚，反过来就是它的功德。

当知，与上述无有转依的四种过失相反，悟入转依的功德也有四相。虽然某相续并未间断，但与以前相比有转依体性的缘故，具有烦恼断后毕竟不入的依处、修道的依处、

一个人的相续没有断，从凡夫到佛地之间有个相续，比如张三的相续开始发菩提心、登地、三地、八地、成佛，这个相续没有断，但是和前面相比，后面有个转依的缘故，前面修道断的障碍在后面的时候不可能再入。

二地、三地等上上地的依处也是因为有三转依而安立。

诸涅槃者的施設依处及三乘解脱三菩提差别的施設依处。

涅槃者和未涅槃者的分别：安立是涅槃者的施設依处究竟为转依，所以也可以成立。

三乘解脱、三菩提之间的差别的施設处，因为有转依也有了。

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于一切众生如欲成办无量暂时究竟利益的殊胜依处。

转依是一切圣者功德的来源。

为什么凡夫没有这样无量无边的功德？因为没有



转依。有转依之后，就开始获得初地的功德，转依圆满就获得佛的功德，所以无量功德来源于转依。

究竟利他是在佛果，为什么能得佛果？就是因为有最究竟的转依，究竟的转依获得之后，一切有法转变为真如，才能不住轮涅二边，尽轮回际广度众生。

**如是了知此理后，有缘者应趣入转依的修行。**

有缘分的人，即具有大乘种姓。逐渐苏醒大乘种姓，对这样转依的法门有机会听闻、有兴趣思维、有修行的机缘等。现在，我们有时间、有兴趣听闻这样的修法，就应该好好趋入转依的修行。

前面讲了转依的自性、来源、修道的加行、根本是无分别智慧等，了解道理之后就应该修。

### 丙三、以能表之喻摄义

这个颂词将一切有法和法性再做一个最简单的归摄。刚开始大概宣讲了有法和法性，中间广说有法和法性，最后归摄有法和法性。这样对本论再次有全面认识的机会。

于无而现有，喻如梦幻等，

转依则喻如，虚空金水等。

前两句通过能表的比喻讲有法，后两句讲法性。

#### ◎有法

有法是无而现有，在没有中显现。在法性当中根本没有二取、有法，但是通过虚妄分别显现似有，好像存在。





例如梦幻等。梦是无而显现的，梦境中的一切境相，如山河大地等全部是无而显现；幻化的象马也是无而显现的。在幻术师的场地中，没有象马，但是通过咒力，就会显现象马，这全部是虚幻。还有水月、阳焰、乾闥婆城等，都说明无而现有，体相是有法。

以摄义认识一切有法如梦如幻，根本不存在。按照第三转法轮的观点来解释，一切有法完全没有，全部都是客尘。

刚开始讲，大家也许还不清楚，但是讲完之后再摄义，内心就会有深一层的认识，一切轮回都是虚幻的法。

### ◎法性

“转依则喻如，虚空金水等”，转依就是将一切有法彻底灭尽之后，显现清净真如的法性，比喻好像虚空、金水等。

虚空当中的云雾根本不存在，通过大风等种种因缘把乌云吹开，本来没有乌云的这种清净的虚空就是法性、本身清净的状态。

黄金的自性是本来清净、没有杂染；有杂染的是客尘。金匠通过十六次的锤炼将一切杂染全部分离，就成了最清净的黄金。黄金上的种种垢染都是客尘，能够被分离，黄金的本身是清净的。

水的体性是清净的，水里的灰尘不是它的本性，通过种种方法将垢染清除掉之后，清净的本性就可以显现。什么方法可以清净？比如把澄清宝珠投入水中，再浑浊的水马上就变清净。因为水的本身就是清净的，通过澄清宝珠把它的杂染去掉，本来清净的水就显现出



来了。这就叫转依，转依就是将客尘隐没不显，将真如显现出来。虚空、黄金和水的比喻都非常符合转依的体相。

上述有法和法性的意义，最后以比喻显示而归摄要义：

仅仅以虚妄分别心显现的轮回诸法，即是所谓的无之法，由于无自性而显现，在迷乱识前，轮回诸法无而现有，将其比喻为如梦、幻、水月等现而无自性般；

以上讲了颂词当中的有法，通过虚妄分别心显现的轮回根本不存在。

我们学习佛法，对二转法轮现而无自性必须要了解。现而无自性的法是真实的有还是没有？

一切有为法，二转法轮中观抉择为空性；三转法轮抉择为客尘，因此绝对不存在；如来藏、佛陀的三身五智，二转法轮也抉择为空性，但第三转法轮抉择为本来存在的法性，虽然现而无自性，但它是要保留的。第二转和第三转的意义非常圆融。

按照全知麦彭仁波切的窍诀，这样抉择下来，二转和三转毫无矛盾。二转法轮的意义要彻底精通，三转法轮的意义也要彻底精通，才能对圆满的法界有正确的认识。

根登群佩大师讲过一个比喻，把草、橡胶、石头、木头全部都扔到火里，这些法都成为所烧法，在这个过程中能够被烧掉的就烧掉了，烧不掉的就保留下来，这就是二转三转归纳的精要。所烧的意义，就是轮涅诸法都是理所破，但是在破的过程当中，能够被消失掉的，



如烦恼、肉身等种种不清净的法全部隐没；不能隐没的法就保留下来，如佛陀的法身、十力、四无畏、三身五智。这个比喻特别精要。

经常思维二转和三转的要义，就能对佛陀转法轮了义的观点、圆满的法界有一个清晰的认识。

若如真如般转依，能表的比喻则是自性清净的虚空、纯金、净水、离云之日等。

虚空中的全部云雾可以分离，纯金上的垢染可以分离，净水中的一切灰尘可以分离，太阳上面的一切云彩可以分离。

虽然实相中一切诸法本来无有二取等垢而安住，但由迷乱障蔽实相而在现相中似有不清净显现时，称为未转依；

虽然在实相中没有转依不转依的问题，但是在现象中，有些法还处在客尘位障碍真如，所以称为未转依。

若彼障垢以证道之力遣除后，实相现相完全相同时，即获得究竟转依。

若说：由于未转依位与转依位异体的迁变故，不可能是法性本来清净的自性，难道不成有迁变吗？

有些人会想：刚开始未转依，后来转依，转依和未转依之间已经发生变化了，所以本来清净的法性就不成为恒常，不成为究竟的实相，因为有迁变的缘故，它称有为法，不称大无为法。这种观点代表了很多人的观点，如果对教法没有生起定解，也会生起这样一种疑惑。

这种问题实际上是没有了解第三转法轮的究竟含义。第三转法轮的究竟含义是什么？客尘在迁变。刚开始有客尘，后面没有了，这是有法在迁变，法性是没有



变化的。

第三转法轮不是能生所生因，而是能净因。如果是能生所生因，肯定有迁变，但是能净因是将一切客尘全部清净的因，因此不是法性的迁变。

**驳斥：无迁变！**此义如何呢？譬如虚空自性清净，忽尔被云雾等遮蔽，以及忽尔黄金蒙垢、清水着尘、日轮被云等遮蔽，然而，于彼彼的自性没有以彼彼染污，应知只需远离云雾、客尘等，便会现前自性，这并非前无后有的新生，仅是远离客尘而显露。

麦彭仁波切讲得特别清楚，真正变化的是客尘。虚空上开始有乌云，后来没有乌云，谁在变化？乌云在变，虚空没变；黄金上面的垢染也是如此，好像刚开始黄金很不清净，后来捶打之后清净了，谁被分离出去了？客尘被分离出去了；清水当中的灰尘也是如此。变化的都是客尘，自性清净的这部分根本不变化。

如是，以远离客尘障垢之力获得转依，也仅是自性清净光明先被客尘障覆而不显现，后以修道力令其显露而已。应当如是了知。

它的本性是大无为法，绝对不变化，我们不见是因为客尘，见是因为客尘分离。它自己不变，变的是客尘，这方面必须要了解。

以上已经讲完了全部的论义。

#### 甲四、末义

**跋：辨法法性论弥勒菩萨撰造圆满。**

《辨法法性论》的作者是弥勒菩萨，老人家通过补处的智慧，详细给我们分析了有法和法性，通过窍诀的



方式给我们做了指点。

**译跋：克什米尔阿闍黎摩诃支那及雅玛译师比丘胜幢狮子译梵为藏。**

必须对翻译家做顶礼做赞叹，如果翻译家没有从梵文译为藏文，就不会有堪布老人家从藏文译为汉文，也不会有今天我们在这里共同享受殊胜法乐的机会，因此要对一切的翻译家恭敬赞叹。

虽然《邓噶目录》<sup>19</sup>等中未曾说是前译时期所译，但有些史书中也有弥勒五论为前译时所译的说法，因为当时正值菩提萨埵、莲花生大士等诸多班智达住世，且印度一切教法尚未失坏，故毋庸置疑应属前译时期的译作。

在莲师住世的时候，印度的一切教法没有失坏，都原原本本翻译过来，而且那个时候的班智达、施主、翻译家都是诸佛菩萨的化身。

后译的班智达看前译的译作感到非常稀有，也非常赞叹。前译派有六种超胜。麦彭仁波切说弥勒五论毋庸置疑是前译时期的作品。

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。

依靠弥勒菩萨补处的殊胜智慧，如理宣说了佛陀究竟无分别智慧的密意。

麦彭仁波切说《辨析智慧光明》善巧地解释了佛子路径，通过有法到法性，一地到十地之间的转依如何获

---

<sup>19</sup>邓噶目录：藏纳勒劲云时所编藏文佛经目录，藏于邓噶宫中。



得，这就是佛子路径。

没有任何垢染、偏袒<sup>20</sup>，不偏二转，不偏三转，不偏自空中观，也不偏他空中观，如理如是地解释了无分别智慧的状态，通过这个善根，愿佛法十方兴盛。

麦彭仁波切在讲义的最后做了祈愿文。

无分别智辽阔之海洋，无量圣法宝珠之来源，  
群生与我欢喜同入此，祈愿究竟圆熟净三德。

辽阔的海洋中有很多珠宝，同样，无分别智慧是无量圣法的来源，一旦现前了无分别智慧，本具的一切功德就会如实显现。

愿一切众生和我（麦彭仁波切）以大欢喜心一起闻思修行，最后一起趣入到无分别智慧中，圆满一切功德。

“圆熟净三德”，“圆”即圆满六度，“净”即严净佛土，“熟”即成熟一切有情的善根或者成熟自己的善根。

麦彭仁波切做了殊胜的祈愿、回向。法王如意宝以前讲过，如果能经常持诵这两个颂词，未来绝对值遇弥勒菩萨，在弥勒菩萨坐下听闻正法。这两句的加持力非常大。

火牛年于噶脱寺经江拉活佛仁波切劝请，后又有诸求义者劝请，而且自己对此大论具有信解心，由诸多因缘，后于木马年在大噶脱寺传讲《现观庄严论》时的三日间，麦彭降央南迦撰著圆满。茫嘎朗！（愿吉

---

<sup>20</sup>千万不要有什么偏袒，如果有什么偏袒就不是真正善巧的解释。



祥!)

麦彭仁波切写这部论的缘起，刚开始是噶陀寺的江拉活佛劝请，后来也有很多人劝请。

麦彭仁波切说：这部论的词句不多，但意义包含了一切甚深无分别智慧的内容，对这样的大论具有胜解信。各种因缘聚集，最后在噶陀寺讲《现观庄严论》的时候，只用了三天时间撰著圆满。麦彭仁波切不需要参考很多的书，在内心无分别智慧当中自然流露出来，所以我们看到论里很多殊胜的要义，它属于意伏藏的一种殊胜论典。

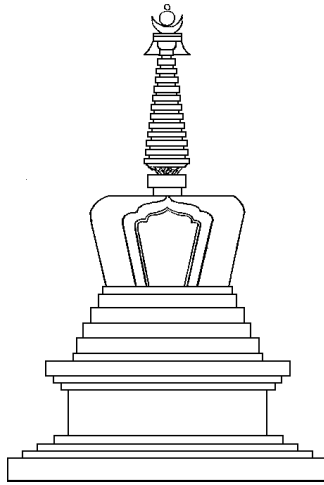
2003 年弥勒圣诞译于喇荣

2008 年 9 月修订

益西彭措堪布知道这部注释非常殊胜，翻译出来让我们可以如理如法地闻思。



所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智  
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌  
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛  
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情



菩提塔