慧光集

辨法法性論講記

由知何永斷，有餘所應證，欲辨彼等相，故我造此論。
當知此一切，略攝為二種，由法與法性，盡攝一切故。
其中法所立，即是說生死，法性所安立，即三乘涅槃。

【序】

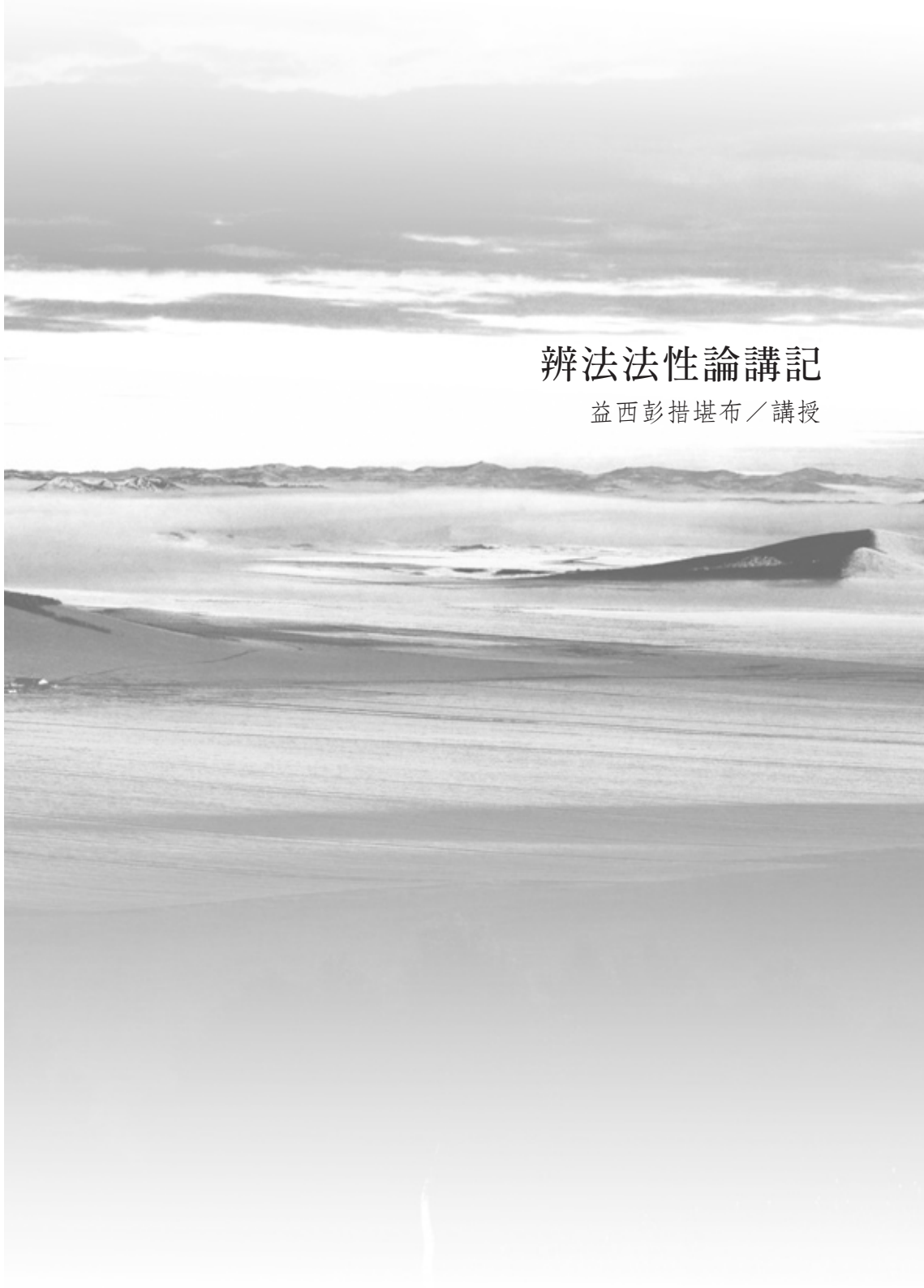
二十世紀末的今天，人類以自己的智慧和雙手創造了新的物質文明，解決了生活中遇到的很多困難。但是人類的基本痛苦生、老、病、死是現代科學無法解決的，因此，科學史上所有偉大的科學家如牛頓、愛因斯坦等都在生死老病之前無法不低頭。他們面臨生、老、病、死的時候與普通人毫無差別，所以，現代科學不能滿足人類最終極的心願——自由自在的解脫。

解脫是超越生、老、病、死的範圍和一切生命的終點站，也是每個眾生早晚將要回歸的大自然，已經回歸此境界的高僧們的來去是這麼自在、這麼安詳、這麼快樂的。他們沒有煩惱，也沒有痛苦。因獲得了內心的自在，自然也獲得了外境的自在，不受地、水、火、風等四大種的影響。這確實是真正的自由和幸福，是故，人類自我認識和開發自身智慧，是唯一使人們實現最高之理想的方法。

生、老、病、死的來源和它的本質，以及超越它的方法等等諸多人生的重要問題，只有佛法裡才能獲得正確的答覆。所以，社會各界人士應該讀一讀佛法寶典，我們相信每個人都會有一定的收穫。

堪布　慈誠羅珠

一九九八年十一月於成都

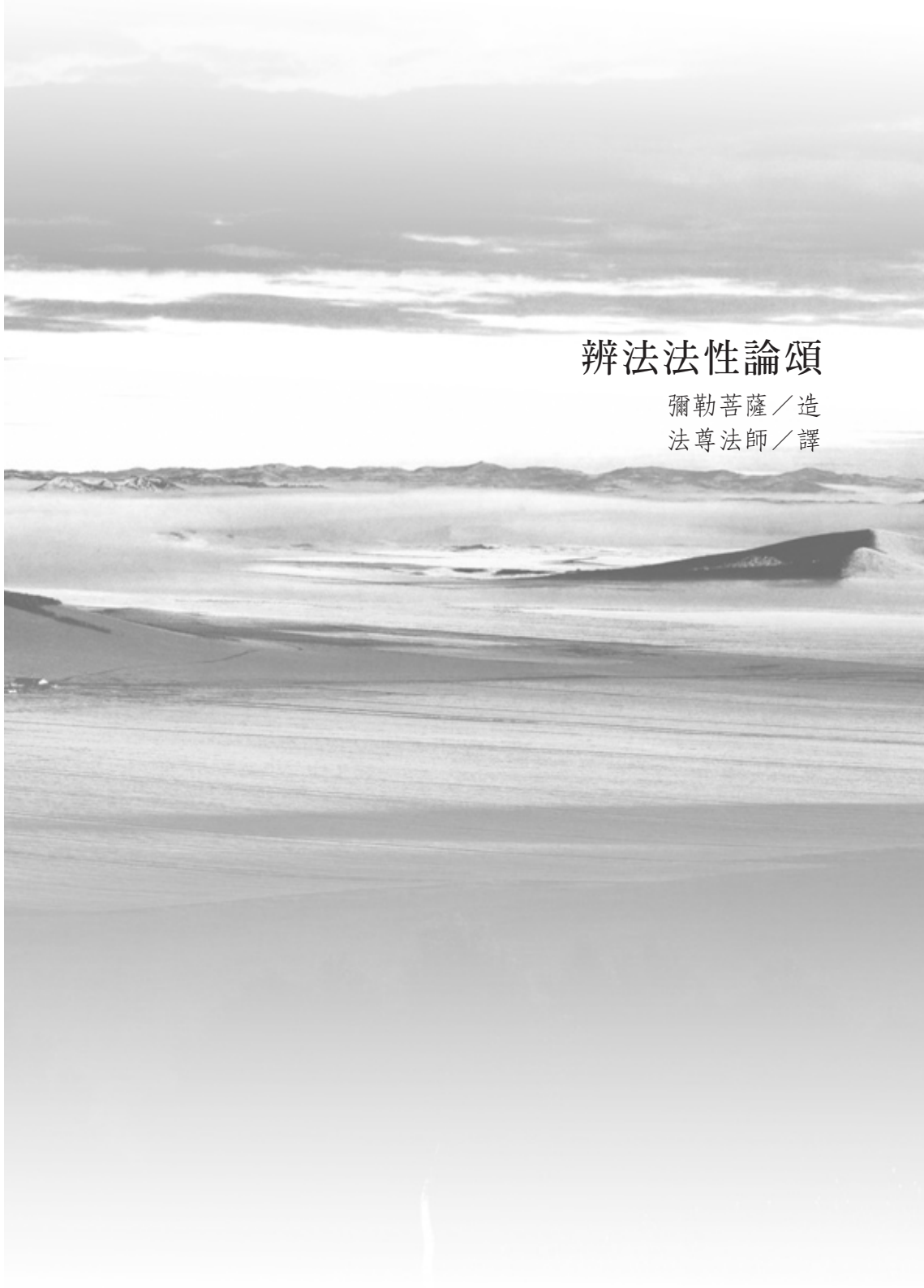


辨法法性論講記

益西彭措堪布／講授

目錄 辨法法性論講記

辨法法性論頌……7
辨法法性論科判……17
辨法法性論釋・辨析智慧光明……21
辨法法性論長行……67
辨法法性論釋……73
辨法法性論講記……99
思考題……244



辨法法性論頌

彌勒菩薩／造
法尊法師／譯

梵語云：達磨達磨大布別嘎嘎熱嘎
藏語云：秋秋尼南巴結巴策累俄雪巴
漢語云：辨法法性論

頂禮怙主慈氏！

由知何永斷，有餘所應證，
欲辨彼等相，故我造此論。
當知此一切，略攝為二種，
由法與法性，盡攝一切故。
其中法所立，即是說生死，
法性所安立，即三乘涅槃。
此中法相者，謂虛妄分別，
現二及名言。實無而現故，
以是為虛妄；彼一切無義，
惟計故分別。
復此法性相，無能取所取，
能詮所詮別，即是真如性。
無而現故亂，即是雜染因，
如現幻象等，有不現亦爾。
若無及現中，任隨一非有，
則亂與不亂，染淨皆非理。

此二非即一，亦復非別異，
以彼有無事，有別無別故。
由六相悟入，諸法為無上，
謂相與成立，及非一非異，
所依共不共，悟入能所取，
現似而非有。
其中相成立，及非一非異，
如略標中說。諸於何流轉，
說彼為所依？謂情界器界。
器界即為共，如共同所了；
有情界有共，復有諸不共。
托胎生名言，攝受與治罰，
饒益及違害，功德並過失，
由更互增上，互為因故共。
依及諸了別，苦樂業死生，
繫縛與解脫，彼九不共故，
名不共所依。
共現外所取，實即能取識，
以離其內識，外境義非有，
是共同性故。
於餘不共識，為所取等義，
謂他心等法，等引非等引，

諸能取識前，更互非境故。
於非等引時，自分別現故；
於諸等引前，三摩地行境，
現彼影像故。以所取若無，
亦無似能取，由此亦成立，
無似能所取。然由無始來，
等起而成立，二取悉非有，
亦善成立故。由六相悟入，
法性為無上，謂相與依處，
抉擇及觸證，隨念並悟入，
到達彼自性。
相如略標說；處謂一切法，
及一切經等；其中抉擇者，
謂依大乘經，如理作意攝，
一切加行道；觸為得正見，
故以真見道，現前得真如，
所以親領受；隨念謂修道，
為除諸垢故，於前所見義，
菩提分所攝；悟達彼自性，
謂真如無垢，一切唯真如，
顯現彼即是，轉依圓滿成。
由十相悟入，轉依為無上：

入性物數取，別所為依住，
作意及加行，過患並功德。
其悟入自性，謂客塵諸垢，
及與真如性，不現及現義，
即無垢真如。
悟入物體者，謂共器界識，
真如性轉依；及契經法界，
真如性轉依；並諸非所共，
有情界內識，真如性轉依，
悟入數取趣，初二謂諸佛，
及諸菩薩眾，真如性轉依；
後亦通聲聞，及諸獨覺者。
悟入差別者，謂諸佛菩薩，
嚴淨土差別，及得智法身，
報身並化身，能普見教授，
自在成差別。
悟入所為者，謂宿願差別，
宣說大乘法，即所緣差別，
十地加行別。
悟入所依住，謂由六種相，
入無分別智，即悟入所緣，
離相正加行，性相與勝利，

及悟入遍知。
當知有四相，初悟入所緣，
謂於大乘法，說勝解決定，
及圓滿資糧。
第二能悟入，離相亦四種，
謂由離所治，能治及真如，
並能證智相。此四如次第，
即所永遠離，粗中與微細，
及常隨逐相。
悟入正加行，亦有四種相，
謂有得加行，及無得加行，
有得無得行，無得有得行。
悟入於性相，當知由三種，
謂由住法性，依住無二取，
離言法性故；第二由無現，
二取及言說，根境識器世，
悉皆不見故，此是此即明，
無所觀無表，無住無所現，
無了無依處，無分別智相，
如經所宣說；由現一切法，
見如虛空故，及一切諸行，
見如幻等故。

悟入勝利四：得圓滿法身，
得無上安樂，得知見自在，
得說法自在。
悟入遍知者，當知有四相，
謂對治遍知，及自相遍知，
諸差別遍知，五作業遍知。
其對治遍知，謂無分別智，
對治五妄執，即妄執有法，
數取趣變壞，異及損減性。
自相遍知者，遠離不作意，
超尋伺寂靜，自性執息念，
五種為自相。
差別遍知者，謂不分別性，
及非少分性，無住與畢竟，
並其無上相，是五種差別。
最後業遍知，謂離諸分別；
給無上安樂；令遠離煩惱，
無所知二障；其後所得智，
而能正悟入，一切所知相；
嚴淨諸佛土，成熟諸有情，
並能令生起，一切相智性。
五種業差別。

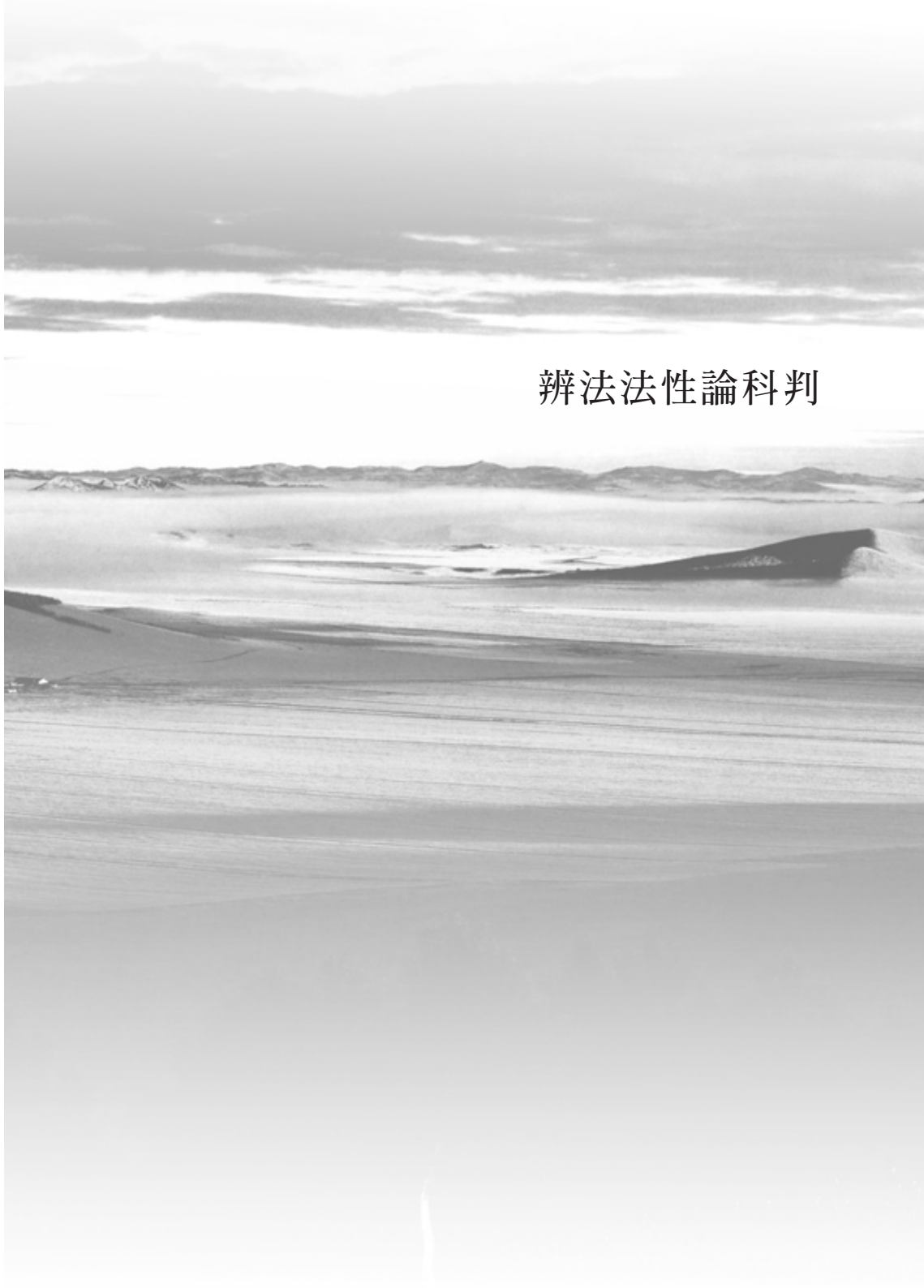
悟入作意者，謂若諸菩薩，
發心欲悟入，無分別智者，
當作如是意：由不知真如，
起虛妄分別，名曰一切種，
為現二取因，依此起異識，
故彼因及果，雖現而實無，
彼現法性隱，彼沒法性現，
若如是作意，菩薩即能入，
無分別正智。從緣知唯識，
觀識不得境；由境無得故，
亦不得唯識；由此無得故，
入二取無別；二別無所得，
即無分別智，無境無所得，
以是一切相，無得所顯故。
加行悟入地，於四相當知：
由勝解加行，於勝解行地，
是順抉擇位；各別證加行，
即於初地中，是觸真實位；
由修習加行，於未淨六地，
及三清淨地，是為隨念位；
由究竟加行，任運佛事業，
相續不斷故，此即是達到，

彼智體性位。

悟入過患者，謂若無轉依，有四種過患：無斷惑依過，無修道依過，無諸涅槃者，施設依處過，三菩提差別，施設無依過。

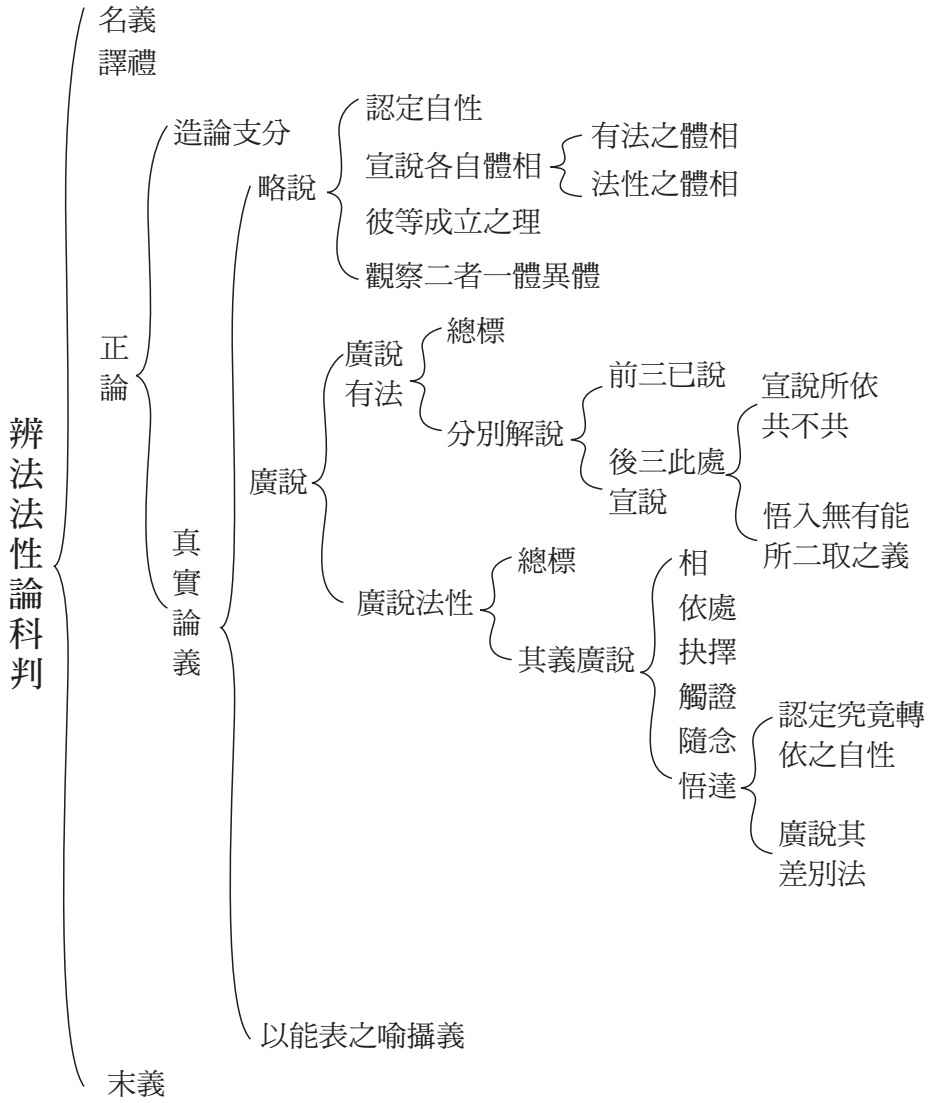
當知彼相違，四相入功德。

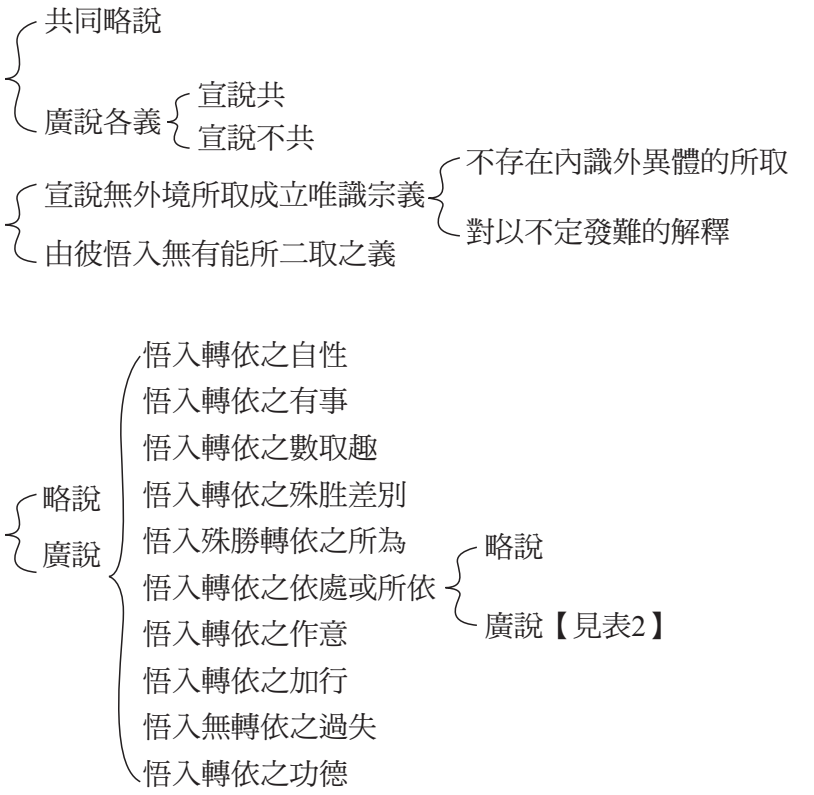
於無而現有，喻如夢幻等，轉依則喻如，虛空金水等。



辨法法性論科判

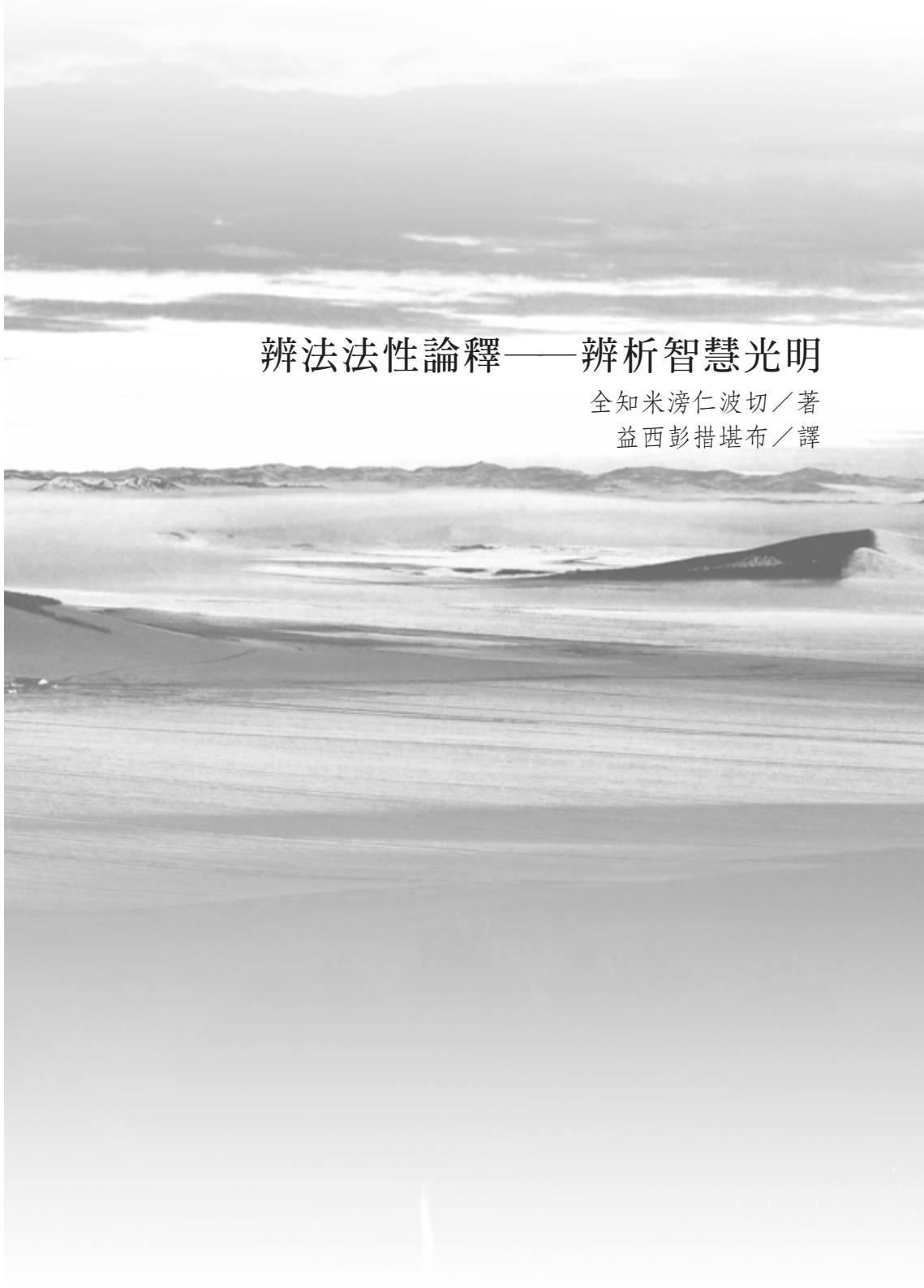
【表1】


辨法法性論科判
名義
譯禮
正論
造論支分
真實論義
略說
認定自性
宣說各自體相
有法之體相
法性之體相
彼等成立之理
觀察二者一體異體
廣說
廣說有法
總標
分別解說
前三已說
後三此處宣說
宣說所依共不共
悟入無有能所二取之義
廣說法性
總標
其義廣說
相
依處
抉擇
觸證
隨念
悟達
認定究竟轉依之自性
廣說其差別法
以能表之喻攝義
末義


共同略說
廣說各義
宣說共
宣說不共
宣說無外境所取成立唯識宗義
不存在內識外異體的所取
對以不定發難的解釋
由彼悟入無有能所二取之義
略說
廣說
悟入轉依之自性
悟入轉依之有事
悟入轉依之數取趣
悟入轉依之殊胜差別
悟入殊勝轉依之所為
悟入轉依之依處或所依
略說
廣說【見表2】
悟入轉依之作意
悟入轉依之加行
悟入無轉依之過失
悟入轉依之功德

【表2】

- 悟入轉依之依處或所依
  - 【略說】
  - 【廣說】
    - 悟入所緣
    - 悟入離執著相
    - 悟入正加行
    - 悟入體相
    - 悟入無分別智之勝利
    - 悟入有關無分別智方面的了知之理
      - 【略說】
      - 【廣說】
        - 無誤了知能作對治
        - 無誤了知無分別智之自相
        - 無誤了知差別
        - 無誤了知作業



辨法法性論釋——辨析智慧光明

全知米滂仁波切／著
益西彭措堪布／譯

無分別智金剛王，極為摧毀二取山，
獲不思議智慧身，釋迦導師前頂禮。
護持深廣之法藏，佛子文殊師利尊，
補處自在彌勒尊，於其足寶稽首禮。
開顯無上大乘藏，一切法中精華者，
無分別智甚深義，大論之義今解釋。

聖佛子無著修持至尊彌勒十二年得見尊顏，此後，彌勒攜其至兜率天，為其宣說了善解佛陀一切經典密意的五論——二莊嚴、二辨及《寶性論》。

對此五論，有智者承許為一大論[1]。又有智者說：五論中有些宣說究竟三乘為了義，有些宣說唯有一乘為了義等，諸論究竟的宣說義有差別故，不應安立為一大論。如是破斥之後，其自宗安立善解各經密意的注釋，即承許前後二論為中觀論，中間三論為詮釋唯識觀點之論[2]。此外，有些承許唯有《大乘莊嚴經論》是唯識論，其餘四者是中觀論；有些承許《現觀莊嚴論》是中觀論，其餘四者是唯識論；又有承許五論都安住唯識密意；有些承許五論安住中觀密意等，雖然眾說不一，但實際上，《現觀莊嚴論》是第二轉法輪般若波羅蜜多的密意釋，《寶性論》是第三轉法輪宣說了義如來藏諸經的密意釋，對此無有爭辯而成立，而且以二論承許究竟一種性及一乘，在中觀

義中密意相同；《大乘莊嚴經論》則是將前二論所說經典之外的大部分經部義彙集於一處的大疏，在該論中宣說了種性與乘不決定是一種等，大多數主要明顯在解釋唯識經典的密意；“二辨”論則宣說了大乘總的廣大和甚深之義。雖然彼等論中也廣說了三自性及不成立外境之理，但僅以這一點不一定成立唯一是唯識論典，因為安立中觀密意引用此等法義並不相違。例如《楞伽經》中說：“五法三自性，及於八種識，二種無我義，攝盡諸大乘。”即以此等法語宣說了攝盡一切大乘的法要，在《開顯般若母意趣經》的“彌勒請問”中也宣說了三自性等法語，這些都是顯而易見的。其實，在“二辨”論中根本找不到任何如唯識宗所承許的“二取空之識是實有”等不可不承認的字句與理論，因此說其“無偏袒而詮釋了一切乘佛經的密意”，不僅毫無過失，而且二論原本也是如此的。因此，《辨中邊論》是闡述三乘廣大道相的論典，《辨法法性論》則同於二諦雙運瑜伽行中觀之理，是抉擇一切甚深經部所說精華無分別智之論，故而極其深奧。

所以（當年印度本土）《辨法法性論》和《寶性論》二者極為保密，因此後來曾一度在印度境內不見有二論的流通本，是阿達・梅芝巴大師發現一座佛塔的裂縫處發光，探尋而取得《辨法法性論》和《寶性論》之後，才重新廣弘於世。因此，雅瑪譯師

勝幢獅子邊譯《辨法法性論》邊校對時，班智達一張張交付予他並叮囑道：切莫散失，應嚴謹密護，此論若失傳，即如同至尊慈氏於贍部洲圓寂。如是鄭重地再三囑咐。

《辨法法性論》是宣說見之秘密的甚深義故，諸大乘學者都需要如此而了達見，因此該論以中觀或唯識的觀點解釋均無不可。譬如，雖然中觀和唯識的論師們以各自自宗觀點解釋般若經部，但般若經部的究竟密意實際住於大中觀。同樣，雖然有人承許此論為唯識論典，並相應自己的智慧力作如此的解說，這也不相違，但論中明顯開示的是大乘究竟深義的無分別智，故被稱為一切甚深經部的總疏。由於世俗有法的承許同於唯識、勝義法性的承許同於中觀，該論的究竟密意安住於中觀中，並以中觀唯識圓融的方式宣說了大乘見解的關要，若能了知此理而如是解說者，方究竟說到了此殊勝大論的密意。

全論分四：一、名義；二、譯禮；三、正論；四、末義。

甲一、名義

梵語云：達磨達磨大布別嘎嘎熱嘎

藏語云：秋秋尼南巴結巴策累俄雪巴

漢語云：辨法法性論

“達磨”意為法，“達磨大”意為法性，“布別嘎”意為辨，“嘎熱嘎”意為頌。

本論無誤顯示了有法輪迴和法性涅槃二者如實存在的自性，並且對其辨別，故名辨法法性論。

甲二、譯禮

頂禮怙主慈氏！

首先對造論者——已成一切眾生之怙主、依大慈功德由菩薩位乃至成佛之間不捨慈氏名號、現今住於兜率內院、一生補處的慈氏大菩薩，譯師於譯前三門恭敬頂禮。

甲三、正論分二：一、造論支分；二、真實論義。

乙一、造論支分

由知何永斷，有餘所應證，
欲辨彼等相，故我造此論。

了知之後永斷何者呢？即是輪迴。此外須現量現前的法是何者呢？即是涅槃。由此，諸士夫所應了知並作取捨的有事唯一歸攝於此二者中。是故，對於如實存在的輪涅之相，欲以無顛倒的方式無誤辨別，聖者彌勒我依靠智悲雙運撰造此大論。

乙二、真實論義分三：一、略說；二、廣說；三、以能表之喻攝義。

丙一、略說分四：一、認定自性；二、宣說各自體相；三、彼等成立之理；四、觀察二者一體異體。

丁一、認定自性

當知此一切，略攝為二種，
由法與法性，盡攝一切故。
其中法所立，即是說生死，
法性所安立，即三乘涅槃。

當知經典所詮的一切義可略攝為二種。何等二種？即所謂的有法與法性二者。以這二者攝盡一切所知之處故，若能善加抉擇有法與法性，則自然對於經典所詮的一切義都不會愚昧。

這裡，二者中的有法所安立的是具有二取顯現的輪迴，也就是，欲求小乘解脫及大乘一切種智者，所應了知的迷亂現相的自性以及所應斷除的根本這一切法，僅僅是此有法的緣故。法性所安立的是三乘涅槃，也就是，依靠對如何顯現的輪迴都現見人我與法我無實有自性之力而獲得轉依的涅槃，原因是：真實悟入實相故，實相與現相無有不同。因此，真實中所應了知及如是現前者，僅僅是此法性而已。

丁二、宣說各自體相分二：一、有法之體相；二、法性之體相。

戊一、有法之體相

此中法相者，謂虛妄分別，
現二及名言。實無而現故，
以是為虛妄；彼一切無義，
惟計故分別。

以上所說有法輪迴的體相，即是具有能取所取顯現，以及隨此顯現執著此等彼等並以種種名言假立。

譬如畫師如法描繪圖案，畫面上圖案雖無高低，卻好似有高低顯現，如是，所顯現的能取、所取二者如顯現那樣實際中不成立，因此如毛髮等的顯現並非真實，唯是自己的虛妄分別心，境無的同時心前顯現故。所以，二取顯現雖然心識前有，但實際中並非真實有，由此可知，依於彼二取顯現後，內意識執著此等彼等，並為其安立種種名相，然而彼等的所詮義何時何處也不可能真實存在，實際僅僅是以自己的虛妄分別心假立，因此一切有法唯一成立是虛妄分別心。

總之，宣說了二取顯現及執著二取這一切法，僅僅是遍計、無自性而顯現。

戊二、法性之體相

復此法性相，無能取所取，
能詮所詮別，即是真如性。

復次，法性之體相，與上面相反，無有能取所取顯現以及於彼執著後以所詮能詮的名言無法簡別的無分別各別自證所證之境──真如本性。

丁三、彼等成立之理

無而現故亂，即是雜染因，
如現幻象等，有不現亦爾。
若無及現中，任隨一非有，
則亂與不亂，染淨皆非理。

“實際無有而顯現”合理者，即實際中如是無有而顯現故，迷亂顯現如同眼翳者前顯現的毛髮，彼即是產生一切雜染之因，因為是依靠顯現二取之後，生起對二取的執著，又依此執著出生種種習氣。譬如以木塊等物與咒力無而顯現幻象等，以及夢中顯現美女等，如是，二取法也是無而顯現，並且以此力致使實相中本有的二無我義在凡夫前無顯現故。

由如上所說故，成立輪迴與涅槃及繫縛與解脫皆成合理，否

則皆不合理。換言之，倘若不是“實際無有”與“無而顯現”雙聚而缺少其一，則有所謂的迷亂、無迷亂二者及雜染、清淨二者應成不合理。因為，倘若並非實際中無有，而如二取顯現般有而存在，那麼安立如是執持為迷亂或顛倒則不合理。如此，由無有能遣除迷亂的方便故，應成涅槃也恆時無有；倘若如實際無有般顯現也無有，則誰也不可能具有二取的迷亂，如此應成雜染輪迴無基。輪迴無基故，與其相反的所謂清淨涅槃也無有，如同無有兔角也就無有斷除兔角一樣。

因此，“無”與“現”雙聚故，依於對無有之事執著為有的迷亂，可以有雜染輪迴；依靠對實際無有之事如是了知無有後，以無迷亂之道可以有獲得涅槃。

丁四、觀察二者一體異體

此二非即一，亦復非別異，
以彼有無事，有別無別故。

所謂的輪涅或者有法與法性二者，既非一體性，也非異體性。為什麼呢？因為法性──自性清淨涅槃為實相中本有，而有法──輪迴一切二取顯現在實相中無有如顯現那樣，具有這一差別故，名言中二者並非一體。另一方面，若一者無有，則另一者也無有，或者，在真實中，法性除了只是以有法彼等不成立而安

立外並沒有別的。因此，有者法性和無者有法的差別，除了只是觀待而分開取捨之外，實際意義中絲毫不成立有別別體的實有自性，由此應知二者亦非別別體。

丙二、廣說分二：一、廣說有法；二、廣說法性。

丁一、廣說有法分二：一、總標；二、分別解說。

戊一、總標

由六相悟入，諸法為無上，
謂相與成立，及非一非異，
所依共不共，悟入能所取，
現似而非有。

由六相以聞思方式悟入彼等諸法，是對彼等有法的無上抉擇。為何這樣說呢？因為欲悟入所斷輪迴法的體性，以此六相能很容易無餘徹底地抉擇。由哪六相悟入呢？即悟入輪迴法的體相如何存在，悟入輪迴體相如是成立之理，悟入有法與法性非一體非異體，悟入輪迴所依中的共，悟入輪迴所依中的不共，悟入無有能取所取顯現之義。以如是六相能悟入輪迴之相。

戊二、分別解說分二：一、前三已說；二、後三此處宣說。

己一、前三已說

其中相成立，及非一非異，
如略標中說。

在悟入六相中，體相、成立、非一體異體三者，應當按上文略說時所說而了知。

己二、後三此處宣說分二：一、宣說所依共不共；二、悟入無有能所二取之義。

庚一、宣說所依共不共分二：一、共同略說；二、廣說各義。

辛一、共同略說

諸於何流轉，說彼為所依？
謂情界器界。器界即為共，
如共同所了，有情界有共，
復有諸不共。

諸有情界於器世界以轉生方式數數流轉輪迴時，所謂有情與器的二種世間，即是彼流轉的所依，因為在能依有情界與所依器世界二者之外，絲毫不見有其他的流轉所依故。

共與不共如何呢？器世界是蘇醒共同習氣諸有情前的似共同顯現，從如是所了或所知的角度安立所謂的共同所依。有情界所

攝的法中，有些成為共同，有些也成為不共。

辛二、廣說各義分二：一、宣說共；二、宣說不共。

壬一、宣說共

托胎生名言，攝受與治罰，
饒益及違害，功德並過失，
由更互增上，互為因故共。

如何安立有情界所攝法中的共同呢？例如托胎生，身語名言之能表，以此人攝受彼人，以此人治罰彼人，作饒益與作損害，依靠他人生起聽聞等功德及生起貪欲等過失，生起顯現彼等之識需要眾生互相作增上緣，由互為因故，這些稱為共同。

生為共同相者，如以自業為因、父精母血為俱有緣的共同因而成就果的胎生身體。

名言共同，如以一人身口能表的推動，使另一人轉入見、說等。

攝受共同，即一人對另一人以法或世間物攝受而幫助。

治罰共同，即一人令二人或多人之間以互相爭論、搏鬥等方式而治罰。

饒益共同，即將他人從怖畏中救度等。

損害共同，即對他人作打罵等損害。

功德共同，即依靠聽聞等產生功德。

過失共同，即對他人傳播惡見或令他人生起貪欲等，使其沾染過失。

由上可知，是從“他人為增上緣、自相續的法為主因而成立共同一個果”的角度安立所謂的共同。雖然名言中彼等因緣聚會，則會產生彼等之果；但事實上，頌中所說的“增上因”，除識之外並沒有單獨所緣緣的外境義。同理，顯現似器世界等，也是除內識的相分外無有其他故，也宣說了共同外境義不成立。

壬二、宣說不共

依及諸了別，苦樂業死生，
繫縛與解脫，彼九不共故，
名不共所依。

依即阿賴耶識，諸了別即七識聚，此外，補特伽羅各自感受的痛苦與安樂，以造作思心所所積累的業，死亡，取別別的三有中生，於輪迴中繫縛，從輪迴中解脫，如是九種是屬於各自相續中的不共法故，每位補特伽羅相續中的經驗，無法與其他有情成

為相同，故稱此九法為有情界不共所依。

庚二、悟入無有能所二取之義分二：一、宣說無外境所取成立唯識宗義；二、由彼悟入無有能所二取之義。

辛一、宣說無外境所取成立唯識宗義分二：一、不存在內識外異體的所取；二、對以不定發難的解釋。

壬一、不存在內識外異體的所取

共現外所取，實即能取識，
以離其內識，外境義非有，
是共同性故。

特別執著外境的有情是怎樣想的呢？他們認為：共同所見的山等是微塵體性，這些無可否認是有的，因此心外的境真實存在。

駁斥：並非如此！外境所取共同前顯現的山等（有法），不存在內識外異體的外境微塵體性，諸多蘇醒相同習氣者的內能取識顯現外境義的彼彼相故，猶如夢境之色。因此，除識之外無有其他外境義，因為所謂“共同所見外境義”是不同相續的諸眾生前共同的顯現，故除了在各自相續的能取識上成立之外，並沒有異體存在。

其根據如何理解呢？因為主張成立外境的理由是所謂的共同所見，然而，彼共同外境義只是以各自眾生前的所現相同而安立的，實際上，顯現彼等只是眾生各自別別相續的顯現，何時也不可能成為共同；“在這顯現分之外，所謂的共同外境義是此法”何時也以理顯示不了，因為心前有顯現才可安立有所緣境，心前無顯現則無有能衡量的正量故，如是安立不合理。

因此，如果能對所謂的共同所見善加觀察，則安立共同的根據是以別別相續的顯現相同而安立的。雖然顯現彼者是相同的，但它的因不必要決定成立是同一個外境義。譬如觀眾的眼識被幻師的咒力染污，在眾人眼前出現共同顯現。如是，蘇醒相同習氣的諸有情前，乃至未滅盡習氣的功能之間，雖然共同顯現器世界等，但生起共同顯現的同一因在外境義中實不存在，猶如對同一水，不同業力的六道眾生有不同現見般，應知唯是自己的心自現而已。

壬二、對以不定發難的解釋

於餘不共識，為所取等義，
謂他心等法，等引非等引，
諸能取識前，更互非境故。
於非等引時，自分別現故；

於諸等引前，三摩地行境，
現彼影像故。

難：雖然“所有一切現象是在心前顯現”這一點誰也無法否認，但如果以這一根據安立一切顯現與心一體，以及無有能傳顯現的外境義，則不成立。為何這樣說呢？譬如雖然甲的心相，具有他心通的乙能現量了知，但不能以此成立無有如外境般的甲相續心識，以及甲的心相顯現與自心一體。

釋：除器世界等的似共同顯現外，了知其餘不共所取識的義或境——他相續的心與心所等者，對此，雖然以咒或禪定等的能力可了知他心如何，但在未入定及入定時的能取識前，該識與他相續的心並不是互相成為直接所緣境。為何這樣說呢？因為未入定安住時，實際只是自己的分別心顯現與他心相同之相；而入定時，是在三摩地的行境中如同了知過去、未來之相般顯現其人心識的影像，即僅僅極度呈現與他心相同之相故。因此，“心緣所緣之後生起彼相”和“生起與心自己一體的覺受體性”這二者，在了知所境方面具有差別，如同瑜伽士緣凡夫心可了知其苦樂，但不必與其同等領受。

難：如是如同他人心識般，外境義也不是直接覺知，而是顯現影像故覺知，這又有何相違呢？

釋：是以內相續習氣蘇醒的力量，由識自己好似外境的義那樣顯現，否則，縱然有外境義也不顯現，猶如餓鬼之水、空無邊處之色；相反，若內習氣已明顯蘇醒，則不需要單獨有外境義，猶如餓鬼前顯現膿血、空無邊處眾生前顯現虛空周遍。由此可知，一切顯現唯一是從自心出生，並非心由顯現產生。如是，他相續並非以他心所生，承許不了一人涅槃則一切皆如是涅槃故。

難：那麼，對於如來，一切諸法皆成現量故，不論佛前顯現何者，都與佛的智慧是一體，如此，佛與眾生的心相續豈不成為一體？

釋：就佛而言，沒有佛自己與眾生是異體相續之想，是具有如真如般轉依的智慧故，佛的智慧和其他一切諸法不能以一體、異體等的方式而比量。如《中論》云：“無生亦無滅，法性同涅槃。”

辛二、由彼悟入無有能所二取之義

以所取若無，亦無似能取，
由此亦成立，無似能所取。
然由無始來，等起而成立，
二取悉非有，亦善成立故。

如是如果成立“所取顯現以自性而成為能取識外無有”，則也成立了能取顯現無有。為何這樣說呢？因為能取必須觀待所取而成立，單獨的能取何時也不成立故。

如是“遠離所取能取二者的一切相而無有所境能境的純一覺智自性光明不可言說”與二我空的圓成實真如性無二一味，對此唯識宗也需要證悟，何況中觀宗。就唯識觀點而言，彼自性中圓滿十六空性義，也就是，外內等二取法任何也不可思維和言說，故承許遠離戲論的法界，然而它是將不可言說之識的自性安立為實有的宗派，故僅剩下這一微細實執，若以理破斥彼者後，承許無二取的自證心識也是與無實有空性雙運的自心本來清淨的光明，即是真實的中觀。因此，大乘中觀和唯識二者除了在“是否斷除對自證識的微細執著”這一點上具有差別外，其他入定、出定的修行方面都幾乎相同。以這一原因，印度聖境中的諸班智達與成就者，在實修大乘法時將中觀、唯識二派看成一樣。

如上所述，了知無有能取所取之相，由此於彼等義一緣專注而入定後，現量入於無有能取所取二相的境界，則將會現量見無二的法性。

若想：無二取的法性義本來存在或本有而不現前，反倒生起二取錯亂，這是不合理的。

駁斥：並無不合理處。因為從無始相續而來的二取顯現習氣能覆蓋真如本性，與心的自性光明並存，其等起或蘇醒或成熟而成立故，是從彼因出生迷亂而輪迴。

若想：二取習氣無始以來已俱生存在故，是否現在也無法遣除呢？

答：不然！“一切二取皆不成立”極善成立故，若能如是了知而修行，彼無二取的本性將會現量現前。

以上宣說了成立“悟入無有能所二取”之理。

丁二、廣說法性分二：一、總標；二、其義廣說。

戊一、總標

由六相悟入，法性為無上，
謂相與依處，抉擇及觸證，
隨念並悟入，到達彼自性。

以六相悟入法性是對法性無上的抉擇，因為若通達此六相，將會很容易無餘徹底地通達清淨法。由哪六相悟入呢？即悟入：法性之相；成為現前法性之依處或根本，或者以何者為所緣而現前法性，即是依處；對法性抉擇；對法性義現量觸證；又復數數隨念彼者；悟入到達法性自性之究竟，或悟入圓成實究竟。由了知以上六相而悟入。

戊二、其義廣說分六：一、相；二、依處；三、抉擇；四、觸證；五、隨念；六、悟達。

己一、相

相如略標說；

何為法性清淨之相？即如上文略標時所說，真如法性遠離一切能取所取、能詮所詮，應如是了知。

己二、依處

處謂一切法，及一切經等；

輪涅所攝一切法的所詮義及三藏十二部所攝一切經的能詮句等，承許為清淨的依處。

為何如是承許呢？因為通過抉擇諸法在名言中取捨等的法相及勝義中無緣，由此獲得涅槃，以及對於經典以聞思趣入，由此將對修道之理不愚昧故。

己三、抉擇

其中抉擇者，謂依大乘經，
如理作意攝，一切加行道；

所謂抉擇，即依照大乘經典密意之義如理作意所攝的一切加行。

為何稱為抉擇？因為在資糧、加行道中，依照經典之義以三慧的方式如理作意，由此對法性義有個抉擇或認識，故稱抉擇。

己四、觸證

觸為得正見，故以真見道，
現前得真如，所以親領受；

所謂觸證，即為了由能境智慧眼獲得超越世間的正見，以見道並非總相而是以入定中現量的方式現前見道所斷障垢清淨的真如，並於出定位中以正見親領受。

己五、隨念

隨念謂修道，為除諸垢故，
於前所見義，菩提分所攝；

所謂隨念，即對於前面見道位以各別自證智現量證悟的法性義，又復在修道中數數隨念而證悟三十七菩提分所攝的一切道品。此修道是為了斷除修道所斷諸垢而修。

己六、悟達分二：一、認定究竟轉依之自性；二、廣說其差別法。

庚一、認定究竟轉依之自性

悟達彼自性，謂真如無垢，
一切唯真如，顯現彼即是，

轉依圓滿成。

於諸法的實相真如自性悟入到達，即是於真如無客塵障垢位，實相現相完全無二一味，而一切諸法唯一是顯現真如。此復彼時即是轉依究竟成就，雖然一般的轉依從一地時就有，但於究竟地處則是轉依究竟成就。

庚二、廣說其差別法分二：一、略說；二、廣說。

辛一、略說

由十相悟入，轉依為無上：
入性物數取，別所為依住，
作意及加行，過患並功德。

由十相對於轉依了知而以修行方式悟入轉依，乃為無上。因為由十相如實通達轉依之義，進而依之修行，由此獲得究竟之果。

何為十相？即轉依之體性或自性，轉依之有事或物，轉依之數取趣，轉依之殊勝差別，殊勝轉依之所為，轉依之依處或所依，轉依之作意，轉依之加行，無有轉依之過失，轉依之功德。以如是十相悟入轉依。

辛二、廣說分十：一、悟入轉依之自性；二、悟入轉依之有事；三、悟入轉依之數取趣；四、悟入轉依之殊勝差別；五、悟入殊勝轉依之所為；六、悟入轉依之依處或所依；七、悟入轉依之作意；八、悟入轉依之加行；九、悟入無轉依之過失；十、悟入轉依之功德。

壬一、悟入轉依之自性

其悟入自性，謂客塵諸垢，
及與真如性，不現及現義，
即無垢真如。

所謂悟入轉依的體性或自性，即客塵諸垢不現、真如現前之義，法性真如遠離客塵障垢，也即是法性無垢自己的自性如實顯現了。

壬二、悟入轉依之有事

悟入物體者，謂共器界識，
真如性轉依；及契經法界，
真如性轉依；並諸非所共，
有情界內識，真如性轉依。

當知此處歸納為三種而顯示悟入轉依之有事，即：似共同顯現的器世界識或相分真如性轉依，顯現能詮句名詞文的一切契經法界的真如性轉依，以不共各自相續所攝的有情界心與心所一切

識聚的真如性轉依。

此復，除法界真如之外無有毫許法存在，由此，轉依時於無漏法界中具足等同盡有法一切相之邊際的不可思議轉依功德。此處，“共器”間接還包括一切身轉依獲得無邊無中的真如周遍的法身；以及以契經為例，由語言所攝的一切所作轉依獲得聖法妙音恆時相續不斷無有窮盡的功德自在的報身；以心所攝的阿賴耶及依於它的七識轉依獲得具有五智[3]的化身。或者應這樣看，依次有顯現剎土清淨與身清淨、教誡佛法、以盡所有智與如所有智顯示一切所知相的三種差別而已。

對此，色與語言所攝的法於未轉依時可共同顯現，心則是不共；轉依時一切諸法唯一顯現真如，此外，無有異體及不清淨，因此是以自現純一清淨為特徵而顯現。然而，觀待未轉依的眾生，在其心前，此真如現出導師、聖法等的別別之相。

壬三、悟入轉依之數取趣

悟入數取趣，初二謂諸佛，
及諸菩薩眾，真如性轉依，
後亦通聲聞，及諸獨覺者。

悟入轉依的數取趣為：前二頌中所說的轉依，初二者唯是諸佛菩薩境界中的真如性轉依。因為以三身而言，法身是佛自己的

所見境；報身是諸菩薩的所見境；自在成就剎土清淨與身清淨、顯示無量聖法等為諸佛菩薩具有，非聲聞所有。後者內識轉依，為何是佛菩薩與諸聲聞獨覺共有的境界呢？從三身角度而言，諸聲聞獨覺也能見具有一切相智的化身，或者就彼等阿賴耶上的第七識末那識的轉依而言，聲聞獨覺具有第三種轉依的部分。由此應知，後一轉依為四聖所共，然而，聲聞獨覺在心的轉依方面尚未圓滿。

壬四、悟入轉依之殊勝差別

悟入差別者，謂諸佛菩薩，
嚴淨土差別，及得智法身，
報身並化身，能普見教授，
自在成差別。

悟入轉依之殊勝差別，即諸佛菩薩的轉依。為何這樣說呢？因為依靠圓滿證悟二無我的無分別智力獲得究竟轉依故。此義如何理解呢？一切一切的法皆顯現為轉依或圓覺或涅槃的自性故，盡虛空界的剎土清淨的差別，以及獲得法報化三身，依次於一切所知智見清淨，以深而廣的稀有大乘之法作教誡，由無障礙而獲得神通等力故，獲得於利他義如欲自在，由此等殊勝差別成立超勝聲聞獨覺。

壬五、悟入殊勝轉依之所為

悟入所為者，謂宿願差別，
宣說大乘法，即所緣差別，
十地加行別。

悟入殊勝轉依的所為或者所需之因，其差別有：為成就大菩提果，發起殊勝大願如菩薩十大願等的宿願差別；以宣說大乘道果的深廣一切經等為所緣，可於一切所知二諦斷除增益的差別；為了成就究竟斷證，於十地中輾轉升入上上的殊勝加行的差別。如是應當以這三種根據抉擇超勝聲緣道的究竟轉依之因，即是所為的差別。

壬六、悟入轉依之依處或所依分二：一、略說；二、廣說。

癸一、略說

悟入所依住，謂由六種相，
入無分別智，即悟入所緣，
離相正加行，性相與勝利，
及悟入遍知。

悟入究竟轉依的依處或根本或所依，即是入無分別智。為何這樣說呢？為了使本來清淨的實相真如義現前，並對其自性獲得自在，唯一必須依靠如實證悟它的無分別智，此外何時也不獲得故，此無分別智是獲得轉依之依處故。

那麼，無分別智應如何理解呢？對於彼相的無誤抉擇應以六相悟入。何等六相？即悟入生起無分別智的所緣；悟入遠離無分別智的違品相；悟入能於相續中生起此智的真實加行；悟入智慧的作用或者如何存在的境界的體性之相；悟入依於此智所生的利益；悟入了知無分別智其自性為如何。

癸二、廣說分六：一、悟入所緣；二、悟入離執著相；三、悟入正加行；四、悟入體相；五、悟入無分別智之勝利；六、悟入有關無分別智方面的了知之理。

子一、悟入所緣

當知有四相，初悟入所緣，
謂於大乘法，說勝解決定，
及圓滿資糧。

當知悟入所緣有四相，即必須以顯示大乘深廣義之法為所緣，也就是，依止大乘阿闍黎後應當無顛倒諦聽教授，應對大乘法生起勝解信，於大乘法義由四種道理④產生無疑惑的定解，依照定解所決定之義以如理作意的方式圓滿資糧。由這四者能產生無分別智。四者中缺少一者，則不會如理如量生起無分別智。教

誡應如是行持。

子二、悟入離執著相

第二能悟入，離相亦四種，
謂由離所治，能治及真如，
並能證智相。此四如次第，
即所永遠離，粗中與微細，
及常隨逐相。

第二、悟入離相也有四種，即遠離以下四相：耽著貪等違品相；耽著不淨觀等能斷對治相；耽著所緣真如之相；耽著能境的證悟或修道之果如正見、十力等證法之相。這四相是智慧違品的分別識，遠離彼等則能獲得智慧清淨。

以遠離四相依次而永離粗、中、微細及常隨逐相，如佛於《無分別總持經》中所說般，粗重之因的貪等諸雜染法易於了知、容易出離故，緣違品的耽著相是粗品，首先斷除；將能治違品的不淨觀等視為功德故，是中品耽著相，其次斷除；真如為一切所斷的無上對治，也是所證中的殊勝故，緣真如的執著相是微細分別念，難以遣除，故於前者後斷除；對證法的執著相最後遣除，因為在地道修行過程中不離欲得上上證悟的微細希求心，故名常隨逐相，也就是乃至未成熟三清淨地的無分別智自在之間，

微細分別相始終會在相續中隨逐。

子三、悟入正加行

悟入正加行，亦有四種相，
謂有得加行，及無得加行，
有得無得行，無得有得行。

悟入正加行也有四相，其中，於一切法緣唯識，入有得加行；依於唯識，不得所取，是無得加行；依於“得緣所取”或能取也無得故，稱為有得無得加行；依於二取何處無得而唯得真如故，稱為無得有得加行。應知，依照此四種加行修持而生起無分別智。

於此，無外境之理最容易了達，了達無能取較其更難等，應知需要依此等次第在相續中漸次生起，如同所說的獲得煖位明得定等[5]。

子四、悟入體相

悟入於性相，當知由三種，
謂由住法性，依住無二取，
離言法性故；第二由無現，
二取及言說，根境識器世，

悉皆不見故，此是此即明，
無所觀無表，無住無所現，
無了無依處，無分別智相，
如經所宣說；由現一切法，
見如虛空故，及一切諸行，
見如幻等故。

當知由三種悟入體相，即：安住法性自性的體相、安住無顯現的體相、安住有顯現的體相。

初者，由安住諸法法性真如，從而能所二取或二諦以心無分別，並且以語言或相何者也無宣說的法性極為安住故。此復，其究竟者唯以證悟二諦無二一味的佛智慧如實現見，學道中也有一分相同境界。

二者，由已獲得無顯現的無分別智，從而於無分別根識前能所二取的顯現，於彼二取顯現執著此者彼者之後，以分別意識按如何顯現此者彼者般而言說，即以內的言說或者以意識分別能所二取，眼等內根，色等外境義，眼識等內識，以及器世界共同顯現——所有這一切都隱沒而無有故，顯現以彼等無法簡別的一味真如，稱此為“空性中二取隱沒”。是故，由上述六種義依次說明：根識等無所觀；無有語言表示；無有生識所依；無有所境顯現；無有能境了別識；無有共同器世界依處，由此宣說了無分別

智的體相。此為如來經中所說，此處亦如是。經中如何宣說呢？《大寶積經》“迦葉請問”中云：“迦葉，所謂常是一邊，無常是一邊，二邊之中觀是無所觀、無所表、無所依、無所現、無了別、無依處。迦葉，是名中道諸法實觀。”⑥如是，我與無我、輪迴與涅槃、有與無等都如是對應後，都同樣說：二邊的中觀即是無所觀等。是故，超越彼等顯現自性的無現智慧自性光明如同虛空，稱為無現的無分別智。

彼自身的自性是超越分別心的智慧，因為沒有包括在有為、無為等的任何界中，因此於彼自性無有以彼等顯現偏墮，爾時與法性無二自明。從如所有智的角度恆時不動此境界的同時，以盡所有智產生平等而無錯亂地見一切顯現，可成立無違雙運。為何如此呢？譬如從法性真如中，一切諸法一味平等未動的同時，唯現一切有法而已，這二者無有相違，同樣，見法性的智慧自現中，雖然顯現不滅而現，但從無有彼彼所緣的角度，圓滿具足上述經中所說的無現之義，超越凡夫二取等自性故。這是極重要的甚深之義，故在此處插敘。

三者，從有顯現的角度如何宣說呢？入定中顯現諸法一味平等法爾無緣，如同虛空中央般，現平等性故；以如是入定的後得智，是諸行無論何種顯現，縱然一切無餘現，自性不成立，猶如夢幻、陽焰等顯現故。

圓證出定入定無二的究竟境界唯一在佛地現前，而分證境界於學道聖者地也會生起，相似者，密宗道於相續中生起喻智慧時也具有，具有殊勝方便故。根據此理，需要了達佛地以如所有智與盡所有智見之相，及學道中入定有現與無現無違的關要。此點極為重要，故在此稍作插敘。

子五、悟入無分別智之勝利

悟入勝利四：得圓滿法身，
得無上安樂，得知見自在，
得說法自在。

由四相悟入無分別智之勝利，即：以無分別智遠離二障而獲得轉依究竟的法身；超越遷變不堅固的有漏安樂及其習氣而獲得無漏恆時不變的無上大安樂；於如所有盡所有所攝的一切所知無顛倒知見清淨任運自成獲得自在；獲得於無邊所化相應種種根機無勤宣說種種法門深廣之相的自在。如是成就究竟斷證功德之因，即是無分別智，因此就其殊勝利益宣說以上四相。

子六、悟入有關無分別智方面的了知之理分二：一、略說；二、廣說。

丑一、略說

悟入遍知者，當知有四相，
謂對治遍知，及自相遍知，
諸差別遍知，五作業遍知。

應知由四相悟入有關無分別智方面的了知之理，即：能作五種違品對治的遍知；遠離五種無分別歧途方式的自相遍知；超勝小乘的五種差別法的遍知；無分別智五種作業的遍知。

丑二、廣說分四：一、無誤了知能作對治；二、無誤了知無分別智之自相；三、無誤了知差別；四、無誤了知作業。

寅一、無誤了知能作對治

其對治遍知，謂無分別智，
對治五妄執，即妄執有法，
數取趣變壞，異及損減性。

何為對治遍知？無分別智以遠離增益損減的方式真實悟入二諦無二實相的真如，由此將無餘遣除一切邊執惡見，具體為五種妄執：有色等法的執著、有數取趣的執著、一切有事從前至後有變壞的生滅的執著、有法與法性是異體的執著，以及僅顯現諸法名言中亦無有的損減執著。

因為實際無有或者並非如此成立，然而以愚癡心執著法、我、生滅、異體、損減等相的緣故，彼等入於不真實，故名妄執。上述無的執著及顛倒的執著五種妄執的對治力，即是無分別智的自性，因此若有無分別智則相續中不會生起顛倒見——以上述四種增益、一種損減為代表的一切惡見。

寅二、無誤了知無分別智之自相

自相遍知者，遠離不作意，
超尋伺寂靜，自性熄息念，
五種為自相。

了知無分別智之相，應當以遠離五種歧途的方式而宣說。為何如此呢？雖然無分別智不見任何所緣相，也不執著任何法，以智慧唯一見諸法的真如本性，但這一實際境界在凡夫分別心前如同盲人前的色法般，無法從肯定方面一時顯示。雖然無分別智的自性是何者也不分別，但它是無誤證悟法性無有任何戲論所緣義之後，與法性相應而自然不執著任何法，並不是什麼也不知或者控制心識不起等的無分別，因此此處僅僅以遠離五種無分別歧途的方式顯示聖者無分別智。

所謂的五種歧途是哪些呢?即僅僅不生起對於世間名言戲論以音義互相混合的作意並非無分別智，因為譬如初生嬰兒及牛犢等的

相續中也無如是分別，但不說其為無分別智。雖然將來在嬰兒相續中會產生音義相合，但現在並沒有將二者直接結合而觀察思維的能力，僅由這一側面為例就能成立上述之理。只是超越具有粗細相的尋伺也不能成立是聖者無分別智，如二禪之上的分別識。單單分別念寂靜也不是聖者無分別智的境界，譬如處於沉睡、昏厥、麻醉，或者安住滅定等分位時。無分別的自性義也不屬聖者無分別智，譬如色等境、眼等根均為無分別的微塵體性，但彼等並非無分別智。執著什麼也不想分別的息念也不是聖者無分別智，因為其實際已經落入以念念顯現的方式此者彼者的息念執著或者鮮明的執著中，其自性本身就是執著相，故不成為聖者無分別智。以遠離五種無分別歧途的方式，宣說了聖者無分別智的自相。

因此，如果不執著任何邊及一切戲論而能對無緣實相勝義遠離一切疑網並顯露各別自證的光明，當知即是真實的無分別智。

寅三、無誤了知差別

差別遍知者，謂不分別性，
及非少分性，無住與畢竟，
並其無上相，是五種差別。

所謂差別遍知，即是：於輪涅取捨不分別；斷證非少分而是圓滿；不住輪涅任何邊；由法身是常恆性，為利他乃至輪迴未空

之間安住，故是畢竟；無有一法超出其上故，是一切法中最殊勝無上者。此等是超勝聲聞獨覺的五種差別相，聲聞獨覺於輪涅分別等故，不具有上述五種差別相。

寅四、無誤了知作業

最後業遍知，謂離諸分別；
給無上安樂；令遠離煩惱，
無所知二障；其後所得智，
而能正悟入，一切所知相；
嚴淨諸佛土，成熟諸有情，
並能令生起，一切相智性。
五種業差別。

四種遍知中的最後者——遍知無分別智之作業，即是遍知五果：遠離分別念現行者，斷除引生彼者之因故，是士用果；給予無上的自性無漏安樂者，無顛倒證悟諸法並成就究竟恆時之安樂故，是增上果；能令煩惱障、所知障遠離者，斷除一切隨眠及習氣故，是離繫果；無分別智後得於諸法自相無倒通達的智慧無礙入於見所知一切相，是等流果；能嚴淨諸佛土、成熟諸有情、不僅自相續生起並令眾生生起一切相智法故，此三者算一，是異熟果。如是五種為無分別智作業的差別。

壬七、悟入轉依之作意

悟入作意者，謂若諸菩薩，
發心欲悟入，無分別智者，
當作如是意：由不知真如，
起虛妄分別，名曰一切種，
為現二取因，依此起異識，
故彼因及果，雖現而實無，
彼現法性隱，彼沒法性現，
若如是作意，菩薩即能入，
無分別正智。從緣知唯識，
觀識不得境；由境無得故，
亦不得唯識；由此無得故，
入二取無別；二別無所得，
即無分別智，無境無所得，
以是一切相，無得所顯故。

悟入轉依的作意如何呢？欲如理悟入彼所依無分別智者，即發心欲如理悟入無分別智的諸菩薩，應當如是作意：由不了知諸法的實相真如故，雖非真實而於迷亂分別心前有虛妄二取顯現的一切諸法的一切種者——阿賴耶識[7]，彼者即是無而顯現二取之因，以無始以來串習而成的習氣在心相續中顯現種種法，猶如夢

般。依於此阿賴耶識的轉識[8]為別別之相，也就是生起了顯現能持別別各自境的識（“異”字有些版本為“相續”）。由虛妄分別心無而現故，因阿賴耶、果七識及其境的以能所二取所攝的彼等諸法，雖在迷亂前顯現而實際無有，如陽焰等，唯是自己的虛妄分別心。能所二取顯現故，法性不現；能所二取不現故，法性顯現，即以此虛妄分別心之力，令諸有情轉生輪迴而不見法性，如是了知並如理作意，即是菩薩最初悟入無分別智之理。原因是：以虛妄分別心顯現輪迴，此外無有任何其他因故，以這一方法抉擇雜染方面最為關要，再無更殊勝者；再者，二取顯現並非如是成立故，了知唯一是虛妄分別心後，遠離於彼執彼，即悟入無分別智，因此清淨方面所修的道之關要也以此極為殊勝故。

如是心緣上述之義作意而串習，從而緣一切法了知僅僅是心或唯識而已，由此入於諸外境義所取不得；由如是所境義無得，從而於彼境執彼彼的能取識也不得；由如是能取識無得，從而不得二取的任何法，能悟入無二取的真如不可言思的甚深義。如是，能取所取二者所攝的差別法任何也無得，對此稱為無分別智。即於彼無有絲毫所緣之境，也無有任何能境所得，以一切能取、所取、有、無等相絲毫不得而安立無分別智故，將成分別心所攝的法縱然極微細也無根據安立。

壬八、悟入轉依之加行

加行悟入地，於四相當知：
由勝解加行，於勝解行地，
是順抉擇位；各別證加行，
即於初地中，是觸真實位；
由修習加行，於未淨六地，
及三清淨地，是為隨念位；
由究竟加行，任運佛事業，
相續不斷故，此即是達到。
彼智體性位。

由實修無分別智或於彼精勤的加行悟入各自諸地道之地或依處，當知有如下四相：

雖然未現量證悟法性義，但依於聞思修三慧以勝解的方式修習無分別智加行而悟入勝解行地，此時安住順抉擇分加行道位。

於法性勝義並非總相而是依於各別自證智加行悟入初地，此時安住現量觸證真如本性位。

通過對已證悟的法性數數修習的加行悟入修道九地，即二至七地間的未淨六地安住尚現行有相分位，及清淨現行相的八地等三地，如是後九地為隨念位。

由究竟加行悟入無勤任運的佛果事業，乃至虛空界盡、眾生界盡之間相續不斷而轉入故，由此究竟加行達到二障斷除的法性自性究竟位，也就是與法界無二的無變智慧。

壬九、悟入無轉依之過失

悟入過患者，謂若無轉依，
有四種過患：無斷惑依過，
無修道依過，無諸涅槃者，
施設依處過，三菩提差別，
施設無依過。

悟入無轉依的過失如何呢？即了知若無轉依則有四種過失：無有諸煩惱已斷後不復入於相續之依處的過失；無有對治道入於相續之依處的過失；無有諸涅槃者施設依處的過失；無有聲聞、獨覺、大乘三菩提果差別之施設依處的過失。當知有如是四過。

此復若廣說其了知的關要，首先，如果無有以道遣除所斷並獲得證悟的轉依，則有無有已斷煩惱不復入於相續之依處的過失。譬如已斷見道所斷者的相續中不會再生起所斷煩惱，彼菩薩的相續已獲得轉依故，於彼無機會再生起已斷煩惱，否則若心的相續未獲轉依，則一次斷障後仍將如前般在相續中生起。依此類推，乃至佛地之間都應如是了知。因為在補特伽羅的相續未獲得

轉依時，成為彼彼所斷法仍會生起的依處；相反獲得轉依時成為彼彼所斷法不入的依處，即是由於有轉依的緣故。

問：譬如種子被火燒毀，只是彼所斷種子被徹底斷除不復再生而已，如是，雖無轉依又有何相違呢？

答：雖然是斷除所斷種子，但這也是以某相續簡別之後才安立的。不簡別而安立則不合理，因為唯一在某相續中已生起了對治智慧時，才可說其相續斷除了有漏法，否則連斷除種子的法相也不可能了知故。如是，如果何人相續中斷除了所斷種子，則他與以往相比，決定有個轉依的差別，正是以這轉依使相續中不生煩惱，並非相續斷盡之後無有依處而不生煩惱。因此應當了知，有些相續產生有漏、有些不產生有漏，完全是由是否獲得轉依所導致的，如同無眼翳者前無機會顯現毛髮般。

其次，若無轉依，則決定有無法安立遣除所斷之對治道入於相續之依處的過失。理由是：對補特伽羅安立此是見道者、彼是二地菩薩等，作為入上上道之依處的相續差別，完全是下下道的轉依。因為若無前前轉依，則無法生起後後，譬如種子未轉成胚芽時，如何能生起後後位的莖葉花果？如是，對彼彼轉依也可安立有彼彼道的名稱與意義，如同對佛地說為無學道般。

再者，若無轉依，則有無有涅槃者施設依處的過失。譬如

以有漏蘊的相續為施設處，可安立其為轉生輪迴者，如是以轉依無漏者為施設處，可安立其為獲得涅槃者。相反，若無轉依，只是對識等五蘊的相續，則對其安立涅槃者的施設處畢竟無有，仍然與前無有轉依時一樣；此外，在小乘聲聞獨覺自己所承許的道中，也應成無餘界中涅槃的諸補特伽羅無有施設涅槃之處的過失，因為無有轉依而安立如是名稱，應成如說兔角般的無事之名故。

若想：於彼無有依處有何不合理呢？因為僅僅是以前蘊滅盡而安立涅槃，如同疾病消除則說無病。

破斥：如果決定先前的蘊相續已斷盡而不復生起，則彼者即是彼之轉依，所以實際已成為有轉依。所謂某補特伽羅獲得涅槃而不再入於輪迴，其依處與施設處二者即是此轉依，誰也無法說其無有，如果你承許無有此轉依，則“蘊的相續斷滅及不復生起”也應成無有，其依處和施設處二者無有故。如果按大乘道說，雖然證入有漏蘊滅盡的法界中涅槃，但實際上不必多說，這無漏身智相續不斷的涅槃即是轉依的體性。

而且，所謂三乘不同的三種菩提果的差別，也唯一是根據不同轉依而安立的。為何這樣說呢？因為唯一以障垢的部分清淨及一切清淨的差別需要安立如是諸果的差別，如果無轉依，則應成

無有三菩提此等彼等差別的施設處的過失。無餘法界中涅槃時三菩提差別的施設處無有故，由此應成宣說彼等斷證功德的大小等如同談論石女的女兒美不美麗般，毫無意義。

昔日印度和西藏的論述中未曾對上述內容詳細闡述，對於此處的廣說，具慧者應心生歡喜。

壬十、悟入轉依之功德

當知彼相違，四相入功德。

當知，與上述無有轉依的四種過失相反，悟入轉依的功德也有四相。雖然某相續並未間斷，但與以前相比有轉依體性的緣故，具有煩惱斷後畢竟不入的依處、修道的依處、諸涅槃者的施設依處及三乘解脫三菩提差別的施設依處。

如是轉依的智慧，即是：解脫的菩提及涅槃的施設依處、無量功德的來源、乃至虛空未盡之間對於一切眾生如欲成辦無量暫時究竟利益的殊勝依處。如是了知此理後，有緣者應趣入轉依的修行。

丙三、以能表之喻攝義

於無而現有，喻如夢幻等，
轉依則喻如，虛空金水等。

上述有法和法性的意義，最後以比喻顯示而歸攝要義：

僅僅以虛妄分別心顯現的輪迴諸法，即是所謂的無之法。由於無自性而顯現，在迷亂識前，輪迴諸法無而現有，將其比喻為如夢、幻、水月等現而無自性般；若如真如般轉依，能表的比喻則是自性清淨的虛空、純金、淨水、離雲之日等。雖然實相中一切諸法本來無有二取等垢而安住，但由迷亂障蔽實相而在現相中似有不清淨顯現時，稱為未轉依；若彼障垢以證道之力遣除後，實相現相完全相同時，即獲得究竟轉依。

若說：由於未轉依位與轉依位異體的遷變故，不可能是法性本來清淨的自性，難道不成有遷變嗎？

駁斥：無遷變！此義如何呢？譬如虛空自性清淨，忽爾被雲霧等遮蔽，以及忽爾黃金蒙垢、清水著塵、日輪被雲等遮蔽，然而，於彼彼的自性沒有以彼彼染污，應知只需遠離雲霧、客塵等，便會現前自性，這並非前無後有的新生，僅是遠離客塵而顯露。如是，以遠離客塵障垢之力獲得轉依，也僅是自性清淨光明先被客塵障覆而不顯現，後以修道力令其顯露而已。應當如是了知。

甲四、末義

跋：辨法法性論彌勒菩薩撰造圓滿。

譯跋：喀什米爾阿闍黎摩訶支那及雅瑪譯師比丘勝幢獅子譯梵為藏。

雖然《鄧噶目錄》⑨等中未曾說是前譯時期所譯，但有些史書中也有彌勒五論為前譯時所譯的說法，因為當時正值菩提薩埵、蓮花生大士等諸多班智達住世，且印度一切教法尚未失壞，故毋庸置疑應屬前譯時期的譯作。

依於補處菩薩殊勝慧，如理宣說佛陀密意論，
善釋佛子路徑此善根，祈願無垢佛法十方興。
無分別智遼闊之海洋，無量聖法寶珠之來源，
群生與我歡喜同入此，祈願究竟圓熟淨三德。

火牛年於噶脫寺經江拉活佛仁波切勸請，後又有諸求義者勸請，而且自己對此大論具有信解心，由諸多因緣，後於木馬年在大噶脫寺傳講《現觀莊嚴論》時的三日間，朱滂降央南迦撰著圓滿。茫嘎朗！（願吉祥！）

2003年彌勒聖誕譯於喇榮

2008年9月修訂

【注釋】

① 其根據是《現觀莊嚴論》僅有頂禮句，《寶性論》僅有迴向句，其餘三者中既無頂禮句，亦無迴向句。

② 前後二論為《現觀莊嚴論》、《寶性論》，中間三論為《大乘莊嚴經論》、《辨中邊論》、《辨法法性論》。

③ 五智：成所作智、妙觀察智、平等性智、大圓鏡智、法界體性智。

④ 四種道理：瑜伽七十八卷二十頁云：道理者：當知四種。一者、觀待道理。二者、作用道理。三者、證成道理。四者、法爾道理。觀待道理者，謂若因、若緣、能生諸行，及起隨說，如是名為觀待道理。作用道理者，謂若因、若緣、能得諸法，或能成辦，或復生已，作諸業用，如是名為作用道理。證成道理者，謂若因、若緣，能令所立所說所標義得成立，令正覺悟，如是名為證成道理。法爾道理者，謂如來出世、若不出世，法性安住法住法界，是名法爾道理。

⑤ 指加行道四定——煖位明得定、頂位明增定、忍位真如一分定、世第一法位無間定。

⑥ 漢譯為：“復次迦葉，真實觀者，觀地種非常亦非無常，觀水火風種非常亦非無常，是名中道真實正觀。所以者何？以常是一邊無常是一邊，常無常是中，無色無形無明無知，是名中道諸法實觀。我是一邊無我是一邊，我無我是中，無色無形無明無知，是名中道諸法實觀。復次迦葉，若心有實是為一邊，若心非實是為一邊，若無心識亦無心數法，是名中道諸法實觀。如是善法不善法、世法出世法、有罪法無罪法、有漏法無漏法、有為法無為法乃至有垢法無垢法亦復如是，離於二邊，而不可受亦不可說，是名中道諸法實觀。復次迦葉，有是一邊無是一邊，有無中間，無色無形無明無知，是名中道諸法實觀。”

⑦ 又名一切種。

⑧ 轉識：直接向外照了各自對境而不反身向內之識，如眼識等。

⑨ 鄧噶目錄：藏王色納勒勁雲時所編藏文佛經目錄，藏於鄧噶宮中。

辨法法性論長行

彌勒菩薩／造
法尊法師／譯

由知何永斷，有餘所應證，
欲辨彼等相，故我造此論。

此等一切，二類所攝，謂法與法性。法表生死，法性表三乘涅槃。

如所顯現二及名言虛妄分別，是為法相。無而現者，是為虛妄；分別者，謂於一切無義，唯計度耳。

無能取所取能詮所詮差別之真如，是為法性相。無而顯現故錯亂，是雜染之因，如現幻象等，不見有亦爾。無與現中隨缺一種，則錯亂、不錯亂、雜染、清淨皆不隨轉。二者非一非異，以有無有別及無別故。

由六種相通達法為無上，謂相、成立、非一異、所依共、不共、悟入顯現能取所取而無實事。相及成立、非一異者，如略標說。諸於何流轉，彼為所依？謂有情及器世間。器世間如共所了，有情世間有共不共。胎生、名言、攝受、治罰、功德、過失，互為因故，更互增上，故名為共。依、了、業、樂、苦、死、生、縛、脫，由不共故，名為不共。

共現似外所取者，即能取識，離識無別義，以共故。不共他心等識為所取者，其等引非等引識亦互非等境，以於非等引前，現自分別故；於等引三摩地行境中，亦現彼影像故。若現似所取非有，則現似能取亦成立非有，故善成立能取所取現而非有，無始等起善成立故，二取非有亦善成立。

由六種相通達法性是為無上，謂相、依處、抉擇、觸證、隨念、悟達彼自性。相如略標說；依處謂一切法與契經等十二分教一切句身；抉擇謂依大乘經如理作意所攝一切加行道；觸證謂為得正見故，以見道現量加行親證，領受真如；隨念謂如觸證為除彼垢之菩提分所攝一切修道；悟達彼自性謂無垢真如，於一切種唯真如現，此即轉依圓成實。

由十種相通達轉依是為無上，謂通達自性、物、補特伽羅、差別、所為、所依、作意、加行、過患、勝利。

通達自性謂無垢真如，不現客塵，唯現真如。通達物謂共器識真如轉依，契經法界真如轉依，不共有情界識真如轉依。通達補特伽羅謂初二真如轉依是佛菩薩者，後亦是聲聞獨覺者。通達差別謂諸佛菩薩有嚴淨土差別，法身、受用身差別，獲得化身差別，以得普見、教授、自在有差別故。通達所為謂宿願差別，說大乘法所緣差別，於十地中加行差別故。

通達所依謂由六相通達無分別智故，由六相通達者，謂由所緣故、由離相故、由正加行故、由相故、由勝利故、由遍知故。

由四相通達所緣，謂說大乘法，於彼勝解、決定、圓滿資

糧故。由四相通達離相，謂由離所治品、能治品、真如、智法相故，如其次第，此即顯示永離粗、中、細、長隨轉相。

通達正加行亦有四相，謂由有得加行、由無得加行、由有得無得加行、由無得有得加行。通達性相亦有三相，謂住法性故，由善安住無二取離言說之法性故；無顯現故，以二取、言說、根、境、識、器世間不顯現故，此顯彼相如經所說無觀、無示、無住、無現、無了、無依，是無分別智；顯現故，由見一切法如虛空故，見一切行如幻等故。

通達勝利有四相，謂得圓滿法身故，得無上樂住故，得見說自在故。

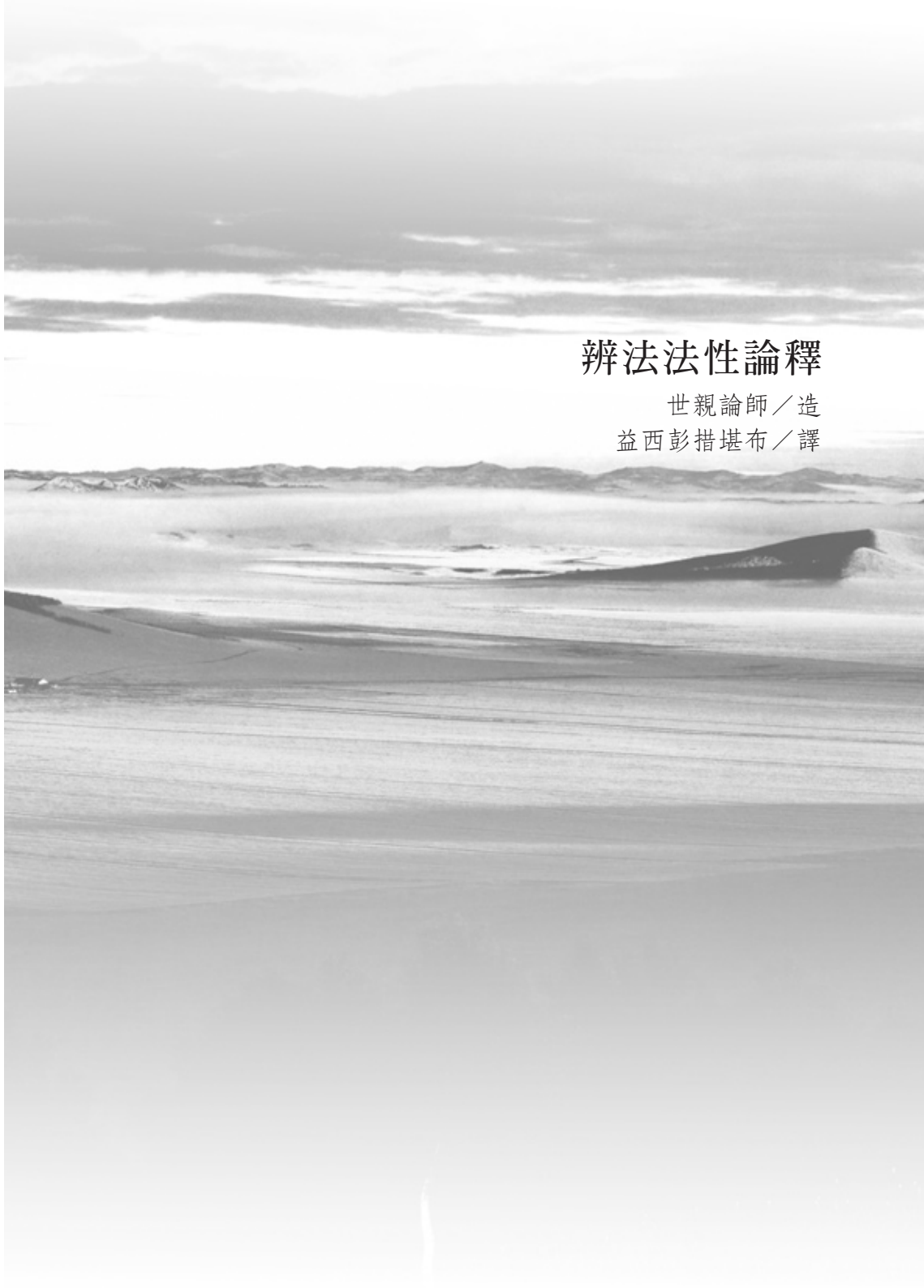
通達遍知亦有四相，謂對治遍知故，自相遍知故，差別遍知故，業遍知故。其對治遍知謂無分別智是五種無執之對治，謂執著法、人、變壞、異、損減。自相遍知謂不作意、超尋伺、寂靜、自性義、取相，離彼五事是此自相。差別遍知謂由無分別、非一分性、無住性、畢竟性、無上，五相差別故。業遍知謂遠離諸分別，給無上安樂，令離煩惱所知二障，其後得智悟入一切所知相，嚴淨佛土，成熟有情，給一切相智，五種業差別。

通達作意者，如云菩薩欲證無分別智當如是作意：由無始時來不知真如，虛妄分別一切種子，是現似不實二取之因，於彼能

依亦異，其因及果，雖現似有而非真實，由如是現，法性不現，由彼不現，法性則現。菩薩如是如理作意，便能通達無分別智。由如是緣，便達緣唯識，由緣唯識便能通達一切義無得；由一切義無得，便能通達唯識亦無所得；由彼無得，便能通達緣二無別；其二俱無得，即無分別智；此無境無得，是一切相無得所顯故。

加行通達有四種相，謂勝解行地，由勝解加行故，是抉擇位。於初地中由各別內證加行故，是觸證位。未淨六地中由善修習加行故，清淨三地中亦爾，是隨念位。於佛地中由究竟加行故，佛事任運無間故，是到達自性位。

通達過患謂若無轉依有四種過，謂無不起煩惱所依之過，無發起道所依之過，無般涅槃補特伽羅安立名言所依之過，無安立三種菩提差別名言所依之過。與彼相違有轉依，應知是四種勝利。當知彼等實相，如實通達轉依。無法顯現，如夢幻等，轉依之喻，如虛空金水等。



辨法法性論釋

世親論師／造
益西彭措堪布／譯

梵語云：達磨達磨大布別嘎支得

藏語云：秋秋尼南巴結巴哲瓦

漢語云：辨法法性論釋

譯禮：頂禮不敗出有壞！

不敗慈尊知世間，如言執實乃迷道，
攝集經教造此論，合掌禮敬我上師。
從諸師聞受此法，其論句簡義甚深，
盡己所能於每句，稍許解釋而造論。

【由知何永斷，有餘所應證，欲辨彼等相，故我造此論。】

“由知何永斷、有餘所應證”者，即分別宣說具雜染相的有法與具清淨相的圓滿轉依所顯的法性。“欲辨彼等相”者，其義並非於異體之境辨別。最後一句易解。

【此等一切，二類所攝，謂法與法性。】

前頌說“欲辨彼等相”，為何只辨有法和法性而不辨其他？或者，是否此二者已攝盡了一切法？

答：並非在諸所詮法中只取此二法宣說。那是什麼呢？因為佛所安立的蘊界處等任何法均已統攝於此二類中。何以故？為有法與法性所攝故，蘊界處等若歸納，即是此有法與法性二者。論中“此等”，代指所有教法，“一切”指此等教法的意義，此外的法或者為此所攝或者不存在故。

【法表生死，法性表三乘涅槃。】

如是已宣說無差別後，若問：何者為何所攝？此提問者必定不知此處只是由輪迴和涅槃分別而已，因此論中說“法安立生死”，其中，法具有雜染故，即是自性輪迴，如論中說“法安立”。此外，“法性安立三乘涅槃”者，涅槃是三乘所證故，說為三乘涅槃；是三乘亦是涅槃故，說為三乘涅槃。此中法性，由具有轉依之相，故說其所攝涅槃是由法性所安立。

【如所顯現二及名言虛妄分別，是為法相。無而現者，是為虛妄；分別者，謂於一切無義，唯計度耳。】

生死和涅槃如是以有法與法性安立，然尚未說明彼等體相故，若問：如何是這尚未了知的有法的體相？

為宣說其相，論云：“如所顯現二及名言虛妄分別，是為法相。”“如所顯現二及名言”者，即顯現二取及名言，此中，所取能取的有事——色與眼等，是“顯現二”；依此二取起種種名言，是“名言”；由假立自性及差別施設的所依體性故，是“虛妄分別”。“是為法相”，即此有法的體相已無倒無餘宣說究竟。

此處，虛妄的釋詞，即論中說“無而現者，是為虛妄。”何以故？此法非實有故。分別的釋詞為“分別者，謂於一切無義，唯計度耳。”“於一切無義”者，即如顯現般的自性全然不成立故；“唯計度”者，唯有錯亂顯現故。有法體相已宣說究竟。

【無能取所取能詮所詮差別之真如，是為法性相。】

法性體相，即“無能取所取能詮所詮差別之真如，是為法性相。”意即：無有能取所取的差別，及無有能詮所詮的差別，乃是真如，也就是法性的體相。無差別者，依次離二性、離言說故，法性中無有差別，即說此為無差別。若說此是所取、彼是能取，或者此是所詮、彼是能詮，如是二取和能詮、所詮實有，則成了有差別。然而真如中本來無有彼等故，是為無差別之真如。“是為法性相”，即法性之相已無倒無餘宣說究竟。

上來所說有法的體相為：

【無而顯現故錯亂，是雜染之因，如現幻象等，不見有亦爾。無與現中隨缺一種，則錯亂、不錯亂、雜染、清淨皆不隨轉。】

“無而顯現故錯亂，是雜染之因”者，由於本無所有而顯現，故是無而顯現。應知，無而顯現故，彼者唯一是錯亂，由此也是雜染之因，執著錯亂後將會產生三種雜染故。

若問：何者是無而顯現呢？答：“如現幻象等”。即如幻師所變的大象、珍寶、穀物等，並非如顯現那樣存在，如是，現而非真實的虛妄分別也是無而顯現的。

此外，“不見有亦爾”者，即本有的二無我不顯現故，也是錯亂。比如壘成人形的石垛和似人的影像，前者有而不現，後者無而顯現，即是錯亂的體相。此是於世間所見的錯亂之相。

若疑：為何不承許“無”和“現”中的一者為無呢？

論中說：“無與現中隨缺一種，則錯亂、不錯亂、雜染、清淨皆不隨轉。”倘若僅有“無”而沒有“現”，則由無顯現故，不成立是錯亂，“無”本住於無性、無錯亂故；若不成立錯亂，則不錯亂也不成立，不錯亂是以錯亂為前提故；由此應成雜染無有，雜染以錯亂為因故；再者，若無錯亂，則清淨也不成立，清淨是以雜染為前提故。因此，若不成立此，則無勤任運亦當解脫，但這顯然與現量相違。

或者，如果承許僅有“現”而沒有“無”，則由不成立“無有”故，不成為錯亂，顯現的體性於真實中成立、非錯亂故。若無錯亂，如前所說，其餘也不成立，由此，士夫修行的功用成為無意義故，與理相違。實際上，即便按世間常識，也會對別別成立的石垛和人影安立錯亂之名。

有法之相——“如所顯現二及名言”及法性之相——“無差別之真如”宣說究竟。

已說有法與法性之相，今問：有法與法性應承許為一體，還是異體？答：

【二者非一非異，以有無有別及無別故。】

“二者”指有法與法性，不承許其為一體性及異體性。何以故？有與無二者有別及無別故。

首先，不承許有法與法性二者是一體。為何這樣說呢？由有和無具有差別而說故。法性是有、有法是無故，二者具有有與無的差別，如何能承許為一體？

再說二者非異，何以故？有與無二者無別體故。如何無別體呢？法性僅僅是以無有此有法而安立故，即以無有所取等的差別而安立故。如是“有法與法性非一非異”宣說究竟。

【由六種相通達法為無上，謂相、成立、非一異、所依共、不共、悟入顯現能取所取而無實事。相及成立、非一異者，如略標說。】

既然如是非為異體，若問：如何通達此有法，或者如何方成善通達？

為此，論中說：“由六種相通達法為無上”，即由以下六相宣說，謂相、成立、非一異、所依共、不共、悟入顯現能取所取而無實事。其中，相、成立、非一異如略標說，即應知此三者如略標時所說，為體相、成立與非一非異性。體相者，如所顯現二及名言虛妄分別，是為法相；成立者，無與現中隨缺一種，則錯亂、不錯亂、雜染、清淨皆不隨轉；非一異者，二者非一非異，有與無有別及無別故。

【諸於何流轉，彼為所依？謂有情及器世間。器世間如共所了，有情世間有共不共。胎生、名言、攝受、治罰、功德、過失，互為因故，更互增上，故名為共①。】

所依者，論中說：“諸於何流轉，彼為所依？謂有情及器世間。”即流轉者有情和流轉處是有法的所依，能依及所依體性的有事分別是有情世間和器世間。此中，“器世間如共所了”，諸有情各自的相續中均生起顯現彼者之識故；另一者為有情世間，論中說：“有情世間有共不共，胎生、名言、攝受、治罰、功德、過失，互為因故，更互增上，故名為共。”所謂共同，胎生、名言、攝受、治罰、功德、過失是別別相續諸所有者，更互生起顯現此等之識，由增上性互為因故，稱為“有情界共同”。本來只說“互為因故”即可，但又強調說增上緣②，應知其必要是為了遣除以所緣緣③為因。

再者，如何為不共呢？答：

【依、了、業、樂、苦、死、生、縛、脫，由不共故，名為不共。】

此中，“依”即阿賴耶識，由彼所現的諸了別習氣依止於彼故，“了別”即轉識④，“業”即善、不善及無記，其餘應依論文了知。此中“依”等，因為是非色身、是別別所知故，並非別別相續中更互顯現識的生起之因故，稱為有情界不共。

問：以身語業的能表為因，會互相生起顯現它的了別，為什麼不歸屬在上述的“名言共同”中？

答：雖然身語能表可歸屬於名言共同中，但此處“業的了別”並非如此，即是由以它而知道善不善性的業之自性而顯示的，如是顯彼之了別，並非相互生起顯彼了別之因，因此身語業的了別唯一是不共。

【共現似外所取者，即能取識，離識無別義，以共故。】

欲悟入無有所取能取顯現，須先悟入所取顯現無有，論中說：“共現似外所取者，即能取識，離識無別義，以共故。”何以故？顯現器世間的了別唯是各自相續中生起能取了別故，若要安立能取了別，除此正顯現器世間的識之外，無有單獨的能取了別。其實，此人的能取了別並非彼人的境界，為何如此呢？因為

所謂“共同器世間的了別”，實際唯是各自相續中生起顯現彼相的了別故，各自的了別互不相同，無法成為他相續的境界，因此沒有所謂的共同義。有情界共同的所取了別也由此而遣除。

【不共他心等識為所取者，其等引非等引識亦互非等境，以於非等引前，現自分別故；於等引三摩地行境中，亦現彼影像故。】

論中說：“不共他心等識為所取者，其等引非等引識亦互非等境。”何以故？“以於非等引前，現自分別故”。即於非等引時，唯一由自己的分別心顯現所取而成為自了別境，故他心等並非自識的所境。此外，“於等引三摩地行境中，亦現彼影像故”。何故呢？等引中的了別所起的境相實際也只是定境行相，由此了知他心非境。既然如此，由自了別性也是境界故，除自識之外無有成為外境義。由此無故，所取顯現也無有。

【若現似所取非有，則現似能取亦成立非有，故善成立能取所取現而非有，無始等起善成立故，二取非有亦善成立。】

論中說：“若現似所取非有，則現似能取亦成立非有，故善成立能取所取現而非有。”何以故？以“無始等起”善成立故。何者不認識真如無而顯現二取，即是顛倒因，也即是無始等起，是故成就無始等起。由善成立故，即無有所取能取顯現，以二種

顛倒非真實故，由此也無有二取顯現。從何處了知呢？論中說“二取非有亦善成立”故。當知，“二取非有”也由見到生起和二取相反的識而能了知。何者如是了知，即是於有法無上悟入。

上文已說悟入有法，今當解說法性之悟入。

【由六種相通達法性是為無上，謂相、依處、抉擇、觸證、隨念、悟達彼自性。相如略標說；依處謂一切法與契經等十二分教一切句身；抉擇謂依大乘經如理作意所攝一切加行道；觸證謂為得正見故，以見道現量加行親證，領受真如；隨念謂如觸證為除彼垢之菩提分所攝一切修道；悟達彼自性謂無垢真如，於一切種唯真如現，此即轉依圓成實。】

論中說“由六種相通達法性為無上”，即由以下六相宣說，謂相、依處、抉擇、觸證、隨念、悟達彼自性。具體為：

體相：論中說：“相如略標說。”即無能取所取、能詮所詮差別的真如是法性的體相。

依處：論中說：“依處謂一切法與契經等十二分教一切句身。”“一切法”指色等，“十二分”指契經、應頌等，由此二者說為依處，是約雜染及清淨所攝而言。

抉擇：論中說：“抉擇謂大乘經如理作意所攝一切加行道。”所謂“一切”，即聞思修所安立，依此而作抉擇故。

觸證：論中說：“觸證謂為得正見故，以見道現量加行親證，領受真如。”所謂觸證，也可說親證領受，“親證領受”即親證並領受。此領受應如何安立呢？以現量道理。何為現量？即從領受真如的角度而言。

隨念此觸證之義故，論云：“隨念謂如觸證為除彼垢之菩提分所攝一切修道。”此中，由見道無間的修道，即是所謂的“隨念”。通達此已證得之道而隨念故，能令彼現前。又此目的何在？“為除彼垢”，即由修真如故，為斷除應斷之餘垢。

隨念無間為悟達彼自性故，顯示此者，論云：“悟達彼自性謂無垢真如，於一切種唯真如現，此即轉依圓成實”，意即，由修道斷盡所餘障垢故，真如離垢時，由究竟道於一切種唯一顯現真如，由遠離一切垢故，成為唯一真如的體性故，如是唯此為境，即是“悟達彼自性”。此即是成立究竟轉依，由彼悟達本性故。從見道等時已具有轉依，唯此為究竟，一切垢染無餘盡斷故。

【由十種相通達轉依是為無上，謂通達自性、物、補特伽羅、差別、所為、所依、作意、加行、過患、勝利。】

若問：如何通達轉依，且如何方成為無上通達？

論中說：“由十種相通達轉依是為無上。”即依十相宣說，

謂通達自性、物、補特伽羅、差別、所為、所依、作意、加行、過患、勝利。

【通達自性，謂無垢真如，不現客塵，唯現真如。】

其中，初者通達自性，謂無垢真如，不現客塵，唯現真如。意為：客塵不現而顯現者唯有真如，真如已成為無垢，此即轉依之自性。何人如是遍知，即是於自性無上通達。

【通達物，謂共器識真如轉依，契經法界真如轉依，不共有情界識真如轉依。】

通達物者，論中說：“通達物，謂共器識真如轉依，契經法界真如轉依，不共有情界識真如轉依。”轉依之物，即三種真如轉依，是依〔身語意〕的差別，也是依果的差別，即由顯現、教誡、遍示現果不同故。

【通達補特伽羅，謂初二真如轉依是佛菩薩者，後亦是聲聞獨覺者。】

通達補特伽羅者，論中說：“通達補特伽羅，謂初二真如轉依是佛菩薩者，後亦是聲聞獨覺者。”其中，“通達補特伽羅，謂初二真如轉依是佛菩薩者”，非餘者所得，由不共故；“後亦是聲聞獨覺者”，也是諸佛菩薩所得故，說為共同。

【通達差別，謂諸佛菩薩有嚴淨土差別，法身、受用身差別，獲得化身差別，以得普見、教授、自在有差別故。】

通達差別者，論中說：“通達差別，謂諸佛菩薩有嚴淨土差別。”意即，莊嚴淨土唯諸佛菩薩具有，非聲聞眾所有，由此可顯示高下故。

論中又說：“法身、受用身差別，獲得化身差別，以得普見、教授、自在有差別故。”其中，得普見有差別者，當知依於一切所知種類得現於前；得教授有差別者，由宣說諸多甚深、廣大稀有法門，不可思議故；得自在有差別者，由獲得成辦有情事業的無礙神通等不可思議功德故。當知此等如其次第來自所得法身、受用身與變化身。

【通達所為，謂宿願差別，說大乘法所緣差別，於十地中加行差別故。】

通達所為者，論中說：“通達所為，謂宿願差別，說大乘法所緣差別，於十地中加行差別故。”即以三種所為差別故，菩薩轉依超勝聲緣。三種差別中，願差別是依宿願的差別，即依菩提願；所緣差別是依大乘教中所緣的差別，即依靠緣共不共的一切法及彼等的真如；加行差別是依十地中加行的差別，即對於為斷諸障所修的對治作加行故。

【通達所依，謂由六相通達無分別智故。由六相通達者，謂由所緣故、由離相故、由正加行故、由相故、由勝利故、由遍知故。】

轉依之所依即是無分別智，以此所依而獲轉依故。如何悟入此轉依之所依？論中說：“通達所依，謂由六相通達無分別智故。由六相通達者，謂由所緣故、由離相故、由正加行故、由相故、由勝利故、由遍知故。”

【由四相通達所緣，謂說大乘法，於彼勝解、決定、圓滿資糧故。】

此中，通達所緣者，論中說：“由四相通達所緣，謂說大乘法，於彼勝解、決定、圓滿資糧故。”即無分別智的所緣為說大乘法、於彼勝解、決定及圓滿資糧。因為如果缺少任何一者，即不能生起無分別智故，以此顯示一切所緣之悟入。

【由四相通達離相，謂由離所治品、能治品、真如、智法相故，如其次第，此即顯示永離粗、中、細、長隨轉相。】

通達離相者，論中說：“由四相通達離相，謂由離所治品、能治品、真如、智法相故。”此中，離所治品相，即離貪欲等相；離能治品相，即離不淨觀等相；離真如相，即離“此是真如”的作意執著相；離智法相，即離由諸地修行所證之得相。

論中又說：“如其次第，此即顯示永離粗、中、細、長隨轉相。”此中，所治品相是粗重（**惡取處**）之因，且易了知故，是為粗相；能治品相是彼者的能對治故，是為中相；真如相為細相，是此外一切法的能對治故；智法相是修道之果故，當知其為長時隨逐。

【通達正加行亦有四相，謂由有得加行、由無得加行、由有得無得加行、由無得有得加行。】

通達正加行者，論中說：“通達正加行亦有四相，謂由有得加行、由無得加行、由有得無得加行、由無得有得加行。”此中，有得加行是唯識可得加行；無得加行，即無境可得；有得無得加行，即若外境無有，此唯識亦不可得，無有所了別境故，能了別識亦無有；無得有得加行，即由二取不可得故，無二取可得。

【通達性相亦有三相，謂住法性故，由善安住無二取離言說之法性故；無顯現故，以二取、言說、根、境、識、器世間不顯現故，此顯彼相如經所說無觀、無示、無住、無現、無了、無依，是無分別智；顯現故，由見一切法如虛空故，見一切行如幻等故。】

通達性相者，即由三相：

一、住法性故，由善安住無二取、離言說之法性故，如實見彼者故。

二、無顯現故，以二取、言說、根、境、識、器世間不顯現故。意為：二取、言說、根、境、識、器世間的顯現皆成無有，此即是無分別智。

若問：既然如此，此義顯示何者呢？

論中說：“此顯彼相如經所說無觀、無示、無住、無現、無了、無依，是無分別智。”此中，以於能取所取中能所二分別無有故，說為無觀；以由言說不能顯示故，說為無示；以不住於眼根等故，說為無住；以非為所境故，說為無現，無色等境顯現故；以非為了別故，說為無了；以非是所依事故，說為無依。

三、顯現故，由見一切法如虛空故，意即一切能境相盡捨離故；由見一切行如幻等故，意即了知彼顯現無有實體。說“等”，即指如陽焰、夢等。

【通達勝利有四相，謂得圓滿法身故，得無上樂住故，得見說自在故。】

通達勝利者，論中說：“通達勝利有四相。”即“得圓滿法身”者，以轉依故；“得無上樂住”者，斷有漏安樂及究竟轉為彼體性〔無上安樂的體性〕故；“得見自在”者，證得如所有與

盡所有智故；“得說自在”者，如其所應，顯示諸法門故。由無分別智是能證此四功德之因，故說此智四種功德。

【通達遍知亦有四相，謂對治遍知故，自相遍知故，差別遍知故，業遍知故。其對治遍知，謂無分別智是五種無執之對治，謂執著法、人、變壞、異、損減。】

此中對治遍知者，論中說：“其對治遍知，謂無分別智是五種妄執之對治，謂執著法、人、變壞、異、損減。”依論中所說，五種妄執的對治即是無分別智，如是了知，即是對治遍知。

五種妄執為：本無所有之法執，本無所有之人執，此二者是妄執勝義中有；本無所有之變化執，即執諸法有生滅；本無所有之異體執，即執有法與法性異體；本無所有之損減執，即對法與補特伽羅之假有也作損減。

【自相遍知，謂不作意、超尋伺、寂靜、自性義、取相，離彼五事是此自相。】

首先，此無分別智者，由無作意分別而成立無分別自性不應道理，因為若不作意分別即為無分別智，則嬰兒、愚夫等智也應成無分別智。何以故？彼等於彼分位亦不分別故。

若以超越尋伺為自性也不應理，因為若以超越尋伺為自性，則修習證入第二禪等住等引者也應成無分別智。

若以寂靜分別為自性也不應理，因為若寂靜分別即是無分別智，則沉睡、麻醉、昏厥等時也應成無分別智。何以故？彼等於彼時位不分別故。

若由自性為無分別者，則色等境也應成無分別智。何以故？彼等也無動作故，不分別。

若以執取無分別之相為此智也不應理，因為若是作意“如是為無分別”、“這即是無分別”，則並未生起此智，分別且言說無分別的作意實際只是以分別為行相故。是故應知，無分別智之自相遠離這五種行相。

【差別遍知，謂由無分別、非一分性、無住性、畢竟性、無上，五相差別故。】

此無分別智以五種差別較聲聞獨覺為最勝故。其中，聲聞獨覺分別涅槃的功德和生死的過患，故其智體有分別；而且，是一分性，僅緣四聖諦之共相故；也是有住性，住涅槃故；也非畢竟性，入無餘依涅槃斷滅故，如《筏喻經》所說；也是有上性，有佛智超出其上故。

與彼等相相反，由五種差別，諸佛菩薩的智慧最為超勝，即由無分別性，不分別涅槃與生死、功德與過患故；非一分性，如一切所知自相與共相，能為境界故；無住性，不取涅槃、不捨生死故；畢竟性，法身常住於無餘依涅槃時相續不斷故；無上性，無有超勝此者故。

【業遍知，謂遠離諸分別，給無上安樂，令離煩惱所知二障，其後得智悟入一切所知相，嚴淨佛土、成熟有情、給一切相智，五種業差別。】

此處意為，由此智能作五種業：能令遠離一切分別現行，遮止等起故；能成辦無上安樂，證悟所知如所有、盡所有，而成辦一切最超越的無倒畢竟安樂故；能遠離煩惱、所知二障，正斷絕隨眠及習氣故；而且，由無分別後得“自相能境智”能悟入一切所知種類；遍嚴淨佛土，遍成熟有情，亦能給予一切相智。

【通達作意者，如云：菩薩欲證無分別智，當如是作意：由無始時來不知真如，虛妄分別一切種子，是現似不實二取之因；於彼能依亦異。其因及果，雖現似有而非真實；由如是現，法性不現；由彼不現，法性則現。菩薩如是如理作意，便能通達無分別智。

由如是緣，便達緣唯識；由緣唯識便能通達一切義無得；由一切義無得，便能通達唯識亦無所得；由彼無得，便能通達緣二無別；其二俱無得，即無分別智；此無境無得，是一切相無得所顯故。】

論中說：“通達作意者，如云：菩薩欲證無分別智，當如是作意。”今依次顯示：

“由無始時來虛妄分別一切種子”者，即阿賴耶識所攝。

“是現似不實二取之因”者，即彼由耽執二取之習氣所攝故。

“於彼能依亦異”者，當知即是轉識（**前七識**）。

“不知真如（**故**）”者，即由無始以來的無明習氣所致，“故”即無明為顛倒之因故。

“其因及果雖現似有而非真實”者，即此虛妄分別雖恆時於識前顯現，而唯一是非實有。

復次，“由如是現，法性不現”者，即真如不顯現。

“由彼不現，法性則現”者，即由彼虛妄分別無有所安立故。

“菩薩如理作意，便能通達無分別智”者，即加行道所攝。

“由如是緣”者，即虛妄分別雖顯現，而無所境可得等。

“便達緣唯識”者，即由唯識顯現二取故。

“由緣唯識，便能通達一切義無得”者，由識顯現義而外境無所有故。

“由一切義無得，便能通達唯識亦無所得”者，以了別自身不能成立了別性故，所了別若無有，則能了別也無法成立。

“由彼無得”者，即由能取所取無得。

“便能通達緣二無別”者，以二取無有，則二取無差別。能所自性既不可得，則知二取的差別亦不可得，若有二取，則其差別自當可知故。

“其二俱無得”者，即能取、所取無所得。

“即無分別智”者，是顯示所詮義。意即，如是欲通達無分別智的菩薩如是作意，此作意即是通達無分別智。如是上文所說已在此處顯示其義。

“此無境”者，為遣除如眼等的所境，因為雖然實際不可得，但也可有境界故。

“無得”者，宣說色等境無所得，是一切相無得所安立故。

已說通達智慧之相。今若問：菩薩應如何加行？以下便說獲得智慧之加行。

【加行通達有四種相，謂勝解行地，由勝解加行故，是抉擇位；於初地中由各別內證加行故，是觸證位；未淨六地中由善

修習加行故，清淨三地中亦爾，是隨念位；於佛地中由究竟加行故，佛事任運無間故，是到達自性位。】

論中說：加行通達有四種相。此中，“勝解行地，由勝解加行故”，如前所說，是抉擇位。“於初地中由各別內證加行故”，是於見道位現證法界故，如前所說，為觸證位。“未淨六地中由善修習加行故”，即二地等，其未遍清淨，仍執著行相故；“清淨三地中亦爾”，即八地等，由彼遍清淨，且無行相執著故，以其任運能入對治道故，此（**二至十地**）如前所說，為隨念位。“於佛地中由究竟加行故，佛事任運無間故”，若已成就無間相續佛陀事業，則稱其為已獲究竟加行成就，如前所說，為到達自性位。若到達彼自性，即成為彼無分別智的自性，故與圓滿轉依的智慧成為一味。

【通達過患，謂若無轉依有四種過，謂無不起煩惱所依之過，無發起道所依之過，無般涅槃補特伽羅安立名言所依之過，無安立三種菩提差別名言所依之過。】

論中說：“通達過患，謂若無轉依有四種過。”

無不起煩惱所依之過者，意為：若無轉依，由無轉依故，無有煩惱不復生起的依處，由此如何能住於法性而令煩惱不復生起？因此，如起煩惱必須有所依，故不起煩惱也必須有依處。如

是若說無有不起煩惱的依處，即成過失。

復次，同理，以有漏識有依處，則其對治也必須有依處。因此，（**若無轉依應成**）無有發起道所依的過失。

又譬如，以有漏蘊為施設處可安立其為轉生輪迴者，如是，於涅槃者也必須有安立其的所依事。暫且承許其所依事為心不應道理，對治和所斷是生滅同時故，不許二種相違之法同一依處故，如同不許冷暖二觸同一依處。由無餘依涅槃時無有安立名言的所依故，因此，如同以蘊安立般涅槃者，必然無有其所依事一樣，應成無有安立般涅槃者名言之依處的過失。

最後一種是無有安立三種菩提差別名言依處的過失。

【與彼相違有轉依，應知是四種勝利。當知彼等實相，如實通達轉依。】

因此，有無基之有事的轉依。論中說：“與彼相違有轉依，應知是四種勝利。”“當知彼等實相，如實通達轉依。”如是，通達轉依當知為十種。

已說虛妄分別現而無有，此處當說能令信受之譬喻。

【無法顯現，如夢幻等；轉依之喻，如虛空金水等。】

論中說：“無法顯現，如夢幻等。”即如幻事、夢等，雖可

得而非有，如是有法顯現也唯是無有，“等”字表示如陽焰、乾達婆城等，亦如迴響、水月等。“由十種通達轉依為無上”宣說完畢。

問：這裡轉依時，由成為異法的緣故，為何不成為轉依具有遷變性呢？

答：雖然承許轉依，但不承許有遷變法。這一意義以比喻宣說，即是轉依的比喻，如虛空、金、水等。譬如，虛空唯一自性清淨，僅僅是由忽爾霧氣使清淨不能顯現，如果消除霧氣，即現前清淨，因此不是依於遠離霧等而新生清淨，並非由不清淨變為清淨故。雖然不是新生淨性，但由遠離不現之因，也可得本有的清淨。由極清淨可得故，也並非承許虛空是有變異的法。同樣，黃金唯是純一之性，僅僅以暫時污垢覆蓋而不顯現，依於遠離暫時污垢，即可顯現其本來之性，因此並非新生純淨。又，水唯住於澄湛之性，以雜泥沙故，本有的澄湛之性唯一成為不可現，若去除泥沙，即可得現，而現湛性只是由水中無泥沙而現，並非另有新生之法。由湛性本具，不可認為水有變異性。

如是未轉依時，此自性本然光明清淨也不是前所無有，然而，以忽爾客塵障礙其現前的緣故，未能顯露，如不淨、非純、非澄湛性，由遠離彼等障礙，即得顯露。應知此處僅僅是依轉依

顯露法性而已，並不是無有者新生。以客塵實際無有故，由法性所安立的轉依乃是恆常。論中以黃金、淨水比喻此義，僅僅是就其性而比喻，並非觀待其他品質，唯一依此相同之處。而虛空喻則顯示一切。說“等”者，意即對於其他喻例也可依此類知，如衣等離垢故成清淨之性等。

辨法法性論釋阿闍黎世親撰著圓滿

喀什米爾班智達瑪哈紮納與譯師洛丹希扃譯梵為藏

2003年藏曆4月25譯於喇榮

2008年9月修訂

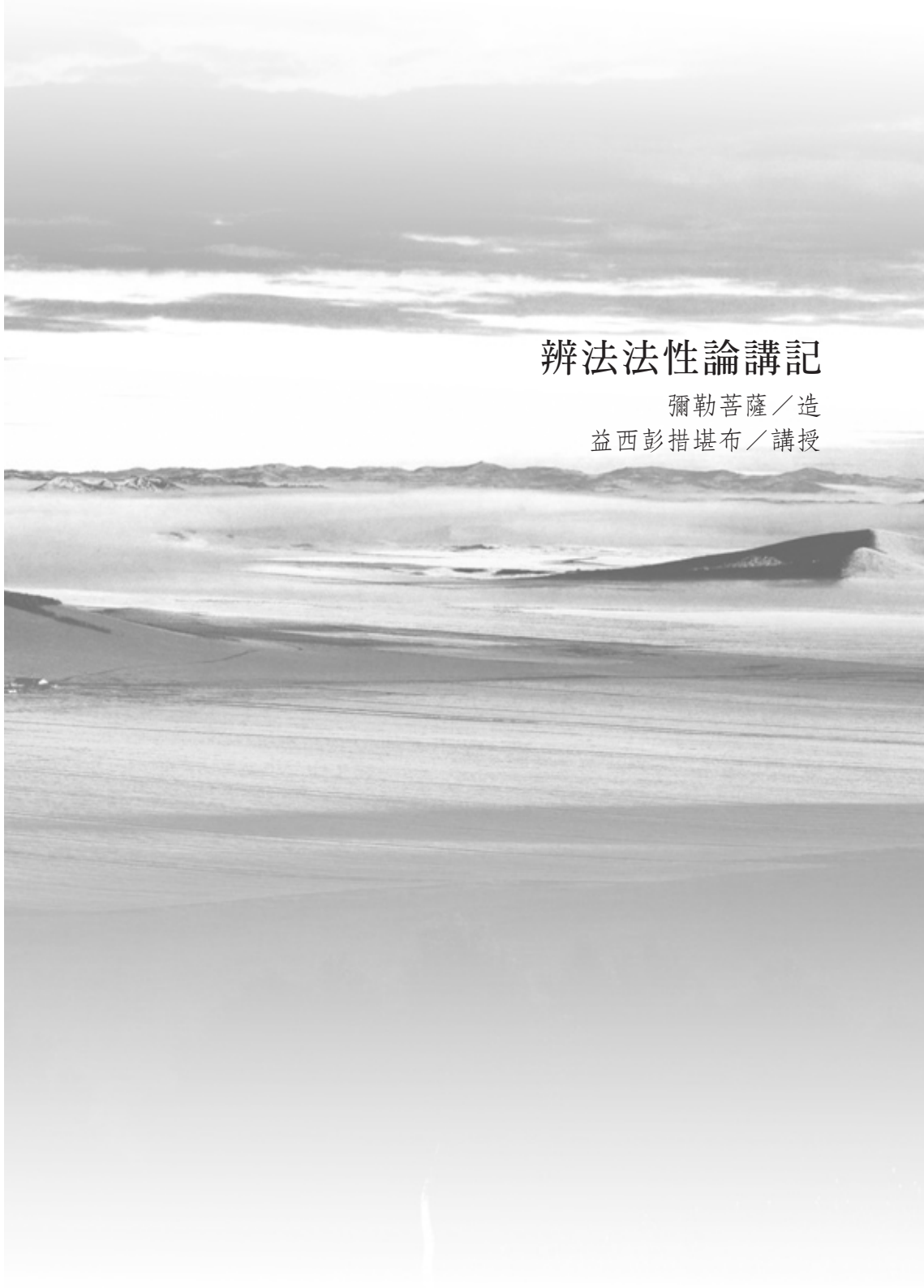
【注釋】

① 頌本中上還有饒益、違害二法。

② 增上緣：四緣之一，對於生果能增強勢力，如眼等五根對於生起自果眼等五識能增加效力，名增上緣。

③ 所緣緣：四緣之一，能使心識生成境相，謂緣聲、色等外境而後生起心識，名所緣緣。

④ 轉識：直接向外照了各自對境而不反身向內之識，如眼識等。



辨法法性論講記

彌勒菩薩／造
益西彭措堪布／講授

頂禮上師三寶！

為利益無邊眾生發無上菩提心！

今天開始學習彌勒五論之一的《辨法法性論》，首先簡略說明彌勒五論的來源。

當年無著菩薩立志弘揚甚深廣大的大乘佛法，他對彌勒聖尊具有不共的信心，因此前往雲南雞足山住山觀修彌勒本尊，希望能見到聖尊得到竅訣。按照誓願，無著菩薩在雞足山苦修了十二年，最終業障清淨，得見本尊金顏。彌勒菩薩以神通力把他帶到兜率天宮，而且傳授他彌勒五論。無著菩薩返回人間，就開始弘揚這五部論典。

彌勒菩薩是佛所授記的一生補處、十地大菩薩，對於一切佛經的密意都通達無礙，為了住持佛法、利益無量有情，他撰造五部論典，無誤詮釋一切佛經的密意。

我們今天學習彌勒五論，因緣殊勝，意義很大。因為學好了這五部論典，就能通達一切佛經的密意，讓自己的智慧得到很大增長；或者說，可以由此生起大乘正見，直趣大乘道的修行。因此我們應當生歡喜心、作稀有之想，很認真地來完成這部論典的學習。

彌勒五論，就是《現觀莊嚴論》、《大乘莊嚴經論》、《辨中邊論》、《辨法法性論》和《寶性論》。對於這五部論典，各宗各派有不同的看法。有些智者認為五論是一部大論，根據是：《現觀莊嚴論》只有頂禮句，《寶性論》只有迴向句，其餘三部論既無頂禮句也無迴向句，因此《現觀莊嚴論》是開頭部分，《寶性論》是最後部分，其餘三論是中間部分。有些智者說：這五部論不應是一部論，因為如果是一部論，密意應當一致，但五部論究竟宣說的意義是有差別的。比如，《大乘莊嚴經論》宣說究竟三乘是了義，《寶性論》等宣說究竟一乘為了義，應當承許《現觀莊嚴論》和《寶性論》是中觀論典，其餘三論是解釋唯識宗義的論典。有的講只有《大乘莊嚴經論》是唯識論典，其餘都是中觀論典；有的認為《現觀莊嚴論》講述了《般若經》當中有關修行次第的現觀法，因此是中觀論典，其餘都是唯識論典；有些偏重唯識，把五論都判為唯識論典；有些偏於中觀，承許五論都是中觀密意；西藏還有論師按照大手印的觀點作解釋。總之，印度和西藏論師有種種不同的解釋方法。那麼寧瑪派自宗是如何解釋這五論的密意呢？我們按照全知米滂仁波切的注釋來樹立自宗的無垢觀點。自宗講：

《現觀莊嚴論》是開顯第二轉法輪般若波羅蜜多密意的注釋，彌勒菩薩在該論中說：“般若波羅蜜，以八事正說。”就是以八事無顛倒地宣說一切般若波羅蜜多經典的所詮義，因此對這

一點無可爭論。

《寶性論》是開顯第三轉法輪宣說如來藏的眾多了義佛經密意的注釋。該論說：“如是依於正教理，為令自心純一淨，具信善圓之智者，亦為攝彼宣說此。”彌勒菩薩說自己依靠佛的正教撰造《寶性論》，“正教”是指第三轉法輪中宣說如來藏的了義佛經。無著菩薩在《寶性論釋》中也如是解釋。我們對照經論，能明顯看出《寶性論》的內容都是在解釋或者歸納第三轉法輪中了義經的涵義，比如《如來藏經》、《勝鬘經》、《不增不減經》、《度一切諸佛境界智嚴經》、《法華經》等的意義在《寶性論》中都有相應的解釋或歸納。因此承許《寶性論》是第三轉法輪中了義經的注釋，也沒有任何爭論。

《現觀莊嚴論》和《寶性論》中都承許究竟一種性和究竟一乘。《現觀莊嚴論》中說：“法界無差別，種性不應異。”意思是，由法界一味無差別的緣故，有情的種性不應有差別，即承許究竟的種性是一種。《寶性論》宣說一切有情皆具無為法的自性住種性，依靠這一種性決定成佛，而且論中以正理成立說：“佛陀法身能現故，真如無有差別故，具種性故諸有情，恆時具有如來藏。”論中以三種理成立一切有情都具有圓具法身功德的如來藏，所以是承許究竟的種性唯有一種，即佛性。該論又說：“猶如地藏及果樹，當知佛性有二種，無始自性住種性，真實納受勝種性。承許依此二種性，獲得如來三種身，依於初者得初身，依於次者得後二。”明顯說到依於二種性獲得法報化三身，可見承許究竟的乘唯是一佛乘。

《大乘莊嚴經論》，是把《現觀莊嚴論》和《寶性論》所講述經典之外的大部分大乘經義攝集在一起的大疏，裡面有了義經的法義，也有不了義經的法義。論中講解了大乘的皈依、種性、二利、真實性和證悟真實性的修行次第，大乘的神通、自成熟和他成熟、大菩提的功德、事業等等，也講到信心、求法、弘法、教授、六度、四攝、供養、依止善知識、修習四無量心、三十七菩提分、佛菩薩功德等等，攝盡了大乘廣大修行之義，堪稱大乘法要的總匯，內容極其豐富。無著菩薩在《菩薩地》中說：若講聞此論，一定能獲得等同講聞一切大乘法的功德。所以這部論典的功德很大。

總體看《大乘莊嚴經論》，主要在解釋唯識經典的密意，比如論中說：“一向行惡行，普斷諸白法，無有解脫分，善少亦無因”，即不僅講到暫時不具有種性者，還說到畢竟不具種性的闡提，因此是承許究竟的種性不是一種。又比如說到：“法無我解脫，同故性別故，得二意變化，究竟說一乘”，這是隨順不了義經把究竟一乘解釋為具有八種密意的不了義，屬於究竟三乘的觀點。但這些都不是彌勒菩薩的究竟觀點，為什麼這樣說呢？因

為論中所說“一切無別故，得如清淨故，故說諸眾生，名為如來藏”和《寶性論》意義一致，是承許究竟一種性和究竟一乘。雖然這部論典大多數內容都明顯在解釋唯識經典的密意，但也有一些內容是闡釋中觀的意義，比如《真實品》中講述了法無我。總之，因為該論圓滿抉擇了法無我，又宣說了眾生都具有心的自性清淨光明，此外無佛性等，所以其究竟密意與《寶性論》相同。

二辨的密意：自宗認為這兩部論並沒有偏於唯識或中觀，實際上是分別講解大乘的廣大義和甚深義。（**《辨中邊論》講大乘總的廣大義。《辨法法性論》講大乘總的甚深義。**）很多宗派都把二辨判定為唯識論典，根據是論中講了三自性[1]和不成立外境的道理（**破外境義，安立唯識**），但這是不一定的，因為不能以講解了三自性和不成立外境就判斷為唯識論典，安立中觀的密意也可以運用這些法義。比如講述內的細中觀的修法竅訣時，完全是按三自性來抉擇不成立外境、萬法唯心的大般若正見。中觀宗和唯識宗共同承許的《楞伽經》也說：“五法三自性，及於八種識，二種無我義，攝盡諸大乘。”即明顯講到以五法、三自性等統攝了一切大乘的深廣之義。還有《開顯般若母意趣經・彌勒請問》中講了三自性的名詞，月稱論師的《入中論自釋》中按照中觀自宗解釋了三自性，在八部《大幻化網》中也講到名言的現相都是唯識，不成立外境，但這些都不是唯識論典。另外，不但唯識論師世親和陳那撰造了《入三自性論》，龍樹菩薩也著有《入三自性論》。這些都說明，不能僅僅以出現三自性的名詞和不成立外境的義理就判定是唯識論典，況且，二辨論中並沒有“二取空的識決定是實有”等的字句和理論。因此自宗認為，彌勒五論是無偏袒而解釋了一切乘佛經的密意。

《辨中邊論》主要講述廣大道的關要，該論前六品分別辨相、辨障、辨真實、辨修對治、辨分位、辨果，這是通說三乘的廣大道相，第七品“辨無上品”由正行無上、所緣無上、修證無上，顯示無上大乘的廣大道相。所以《辨中邊論》是一部通說三乘廣大道相、別說大乘廣大道相的論典。

《辨法法性論》重點講述大乘的甚深義，其密意極似二諦雙運的瑜伽行中觀之理。這部論典在世俗有法方面承許萬法唯識，都是虛妄分別的自現；在勝義法性方面和中觀相同，因此其究竟密意安住於中觀中，而且，是以中觀唯識圓融的方式講述大乘見解的關要。

對於《辨法法性論》，有人以中觀的觀點解釋，有人以唯識的觀點解釋，這也不能說有相違。比如有些論師以唯識的觀點解釋《般若經》，像世親論師和陳那論師都曾經對照《般若經》和《現觀莊嚴論》，按照唯識的觀點作解釋，但必須了知《般若

經》的究竟密意安住於大中觀。同樣，雖然可以按純唯識的觀點解釋《辨法法性論》，但本論講解法性時，明顯是開示大乘究竟甚深義的無分別智，其究竟密意是在中觀上。所以《辨法法性論》和二諦雙運瑜伽行中觀之理相同，是抉擇一切甚深經典所說精華——無分別智的殊勝論典。

從深度上講，彌勒五論以《寶性論》和《辨法法性論》最為深奧。當年在印度這二論都極為珍貴，屬於保密不輕傳的法，曾經有一段時間不見有二論的流通法本，後來阿達・梅芝巴大師發現一座佛塔的裂縫處發光，從發光的地方找到二論的法本之後，才重新廣弘世間。

譯師勝幢獅子翻譯《辨法法性論》時，邊譯邊和班智達校對。班智達把經文一張張交付給他，而且囑咐說：“萬勿丟失，你應當善加保護。這部論失傳就等於至尊彌勒在南贍部洲圓寂。”這樣鄭重地再三交代。可見這部大論雖然文字少，卻是彌勒菩薩教授的精華。我們短期內聞思此論有很大的意義和功德。

全論分四：一、名義；二、譯禮；三、正論；四、末義。

甲一、名義

梵語云：達磨達磨大布別嘎嘎熱嘎

藏語云：秋秋尼南巴結巴策累俄雪巴

漢語云：辨法法性論

辨字從能辨、所辨和辨三方面理解：

能辨是無誤了知的智慧。

所辨是有法和法性。一般有法是指有為法，法性是指無為法，但本論有法是指輪迴，法性是指三乘涅槃。所以本論有法的範圍比有為法狹，應當是指有漏法；法性的範圍比無為法寬，應當是指無漏法。在無漏法中也包含部分有為法，比如有學道的境界等。

辨，有辨明和辨別兩層意思。辨明就是對輪迴和涅槃真實存在的體性，不加一分增益和損減，無誤地以文字作顯示。比如，輪迴本為虛假，如果說實有，就是顛倒說，不叫辨明；如實認定輪迴的虛假性，才是辨明。辨別，就是把輪迴和涅槃的體相、差別及關係分析清楚。

彌勒菩薩以無誤了知輪涅的智慧辨明和辨別有法輪迴與法性涅槃的論典，叫做辨法法性論。這是按照意義取的論名。

甲二、譯禮

頂禮怙主慈氏！

從頂禮者、頂禮境、頂禮之必要三方面作解釋：

頂禮者是把本論由梵文翻譯為藏文的譯師——比丘勝幢獅子。

頂禮境是怙主慈氏。梵語彌勒，義為慈氏。為什麼稱為慈氏呢?因為這位菩薩從最初發菩提心開始一直到成佛之間，不共具有大慈功德，所以在菩薩位稱為慈氏菩薩，在成佛時稱為慈氏佛。他位補釋迦牟尼佛，是賢劫千佛中的第五佛，當來示現為三千大千世界的教主，現在成為一切眾生的依處，所以尊稱為怙主。

譯師頂禮有三種必要：一、為致敬意，因為本論是彌勒菩薩由智悲雙運而撰造的，對於無量眾生有作大救護的恩德，對這樣無上的功德田和恩德田，翻譯之前應當身口意恭恭敬敬地禮拜；二、為了獲得彌勒菩薩的加持，讓翻譯符合彌勒菩薩的本意；三、為了遣除翻譯中的違緣，增上順緣等。

甲三、正論分二：一、造論支分；二、真實論義。

作者首先申明造論的目的是辨明有法和法性，之後真實辨別有法和法性，所以正論分為造論支分和真實論義兩部分。

乙一、造論支分

由知何永斷，有餘所應證，

欲辨彼等相，故我造此論。

“何”指有法輪迴。“餘”指法性涅槃。“彼等”指有法和法性。

由了知何者而應當永斷呢？由了知有法輪迴而應當永斷，即了知有法僅僅是虛妄分別而應當從根永斷。其餘何者應當現證呢？輪迴之外的涅槃應當現證，即無二取的法性應當現證。因此，眾生所應斷除和所應證悟的法都統攝在有法和法性（**輪迴和涅槃**）中。如果不了知有法和法性的體相，不認識應斷和應證在哪裡，也就不能脫離生死、獲得涅槃。所以為了使眾生遣除雜染、顯現清淨，彌勒菩薩說：“欲辨彼等相，故我造此論。”為何造此論呢？欲辨明有法和法性的體相故。如何造論呢？以智慧和大悲雙運而撰造。造論有何必要呢？為了讓眾生悟入有法和法性，遠離雜染獲得清淨，所以彌勒菩薩以智悲雙運撰造這部大論。

換一角度解釋前兩句：

這裡“知”字很重要。為什麼重要呢？因為“知”有很妙的作用，具體為：（一）了知有法輪迴的體相，會發起出離心；（二）了知有法的現基，能從根本上斷除輪迴；（三）了知法性的體相，會希求涅槃；（四）了知轉依的來源，能如理修證法

性。

相反則是“不知何永斷，有何所證果？”比如一棵樹，一斷永斷的地方就是樹根，如果不了知根本而只在枝葉上用功，這在方法上不徹底，不可能做到一斷永斷。所以，即使剪除了千枝萬葉，也仍然會復生。就像這樣，不了知輪迴顯現的虛妄性，就不會真實出離；不了知輪迴顯現的現基，想求解脫也不知道從根本上下手。比如很多外道都希求離苦得樂，但不了知苦的根源是虛妄分別，所以他們的苦行都成了徒勞無義的盲修。另外，有些人認為滅除自己的身體可以解脫，但死後仍然隨業輪轉；有些人認為壓制念頭可以解脫，實際上，最多只轉生無色界，並沒有斷除輪迴的根源，不可能獲得涅槃。所以，眾生所應了知並作取捨的有事，唯一是有法和法性二者。

彌勒菩薩以大智慧極清楚這一點，又以大慈悲不捨棄眾生，所以發心欲辨明這兩大主題，以此造論因緣讓有緣者對於有法和法性由聽聞而了知，由了知而取捨，由取捨而斷障，由斷障而獲轉依。

乙二、真實論義分三：一、略說；二、廣說；三、以能表之喻攝義。

丙一、略說分四：一、認定自性；二、宣說各自體相；三、彼等成立之理；四、觀察二者一體異體。

彌勒五論有一種統一的大海波浪似的開演方式，就是首先確立中心論體、設計好全論架構，然後對每一支分逐層開演，由此充分發揮出中心論體的意義，這種情形就像波浪從大海的中央發起，一層層地推演廣大。本論也不例外，首先確定論體是由有法和法性兩部分組成，然後略說二者的自性和體相，再以理成立，再觀察二者的關係。這樣總說有法和法性之後，又分別廣說，首先以六相悟入有法，展開對器情的共與不共廣作抉擇，由此能讓人清楚地認識輪迴有法的體相。抉擇有法之後，進而由六相悟入法性；在六相的悟達這一相中，又著重廣說由十相悟入轉依；在悟入轉依的十相中，悟入轉依的依處——無分別智最為關鍵，所以又由六相悟入無分別智，這樣輾轉而深入到大乘究竟深義的無分別智中。

以上大概介紹了全論架構，可以從中瞭解彌勒菩薩的說法是何等善巧。下面開始略說有法和法性：

丁一、認定自性

當知此一切，略攝為二種，
由法與法性，盡攝一切故。
其中法所立，即是說生死；

法性所安立，即三乘涅槃。

問：為什麼在如海的佛法中只辨有法和法性而不辨其他呢？

答：“當知此一切，略攝為二種。”應知一切佛法的所詮義，略攝而言，就是有法和法性二種。何以故？“由法與法性，盡攝一切故。”因為有法和法性攝盡了一切教法的所詮義。因此，辨別有法和法性不是在一切法中只取兩個法辨明，而是把一切法統攝在兩個法中辨明。這樣就知道，辨明有法和法性等於辨明一切法；若通達本論的所詮義，則對一切經的意義都不會愚昧。

問：你說以有法和法性攝盡了一切佛法的所詮義，不知這有法和法性說的是什麼？

答：“其中法所立，即是說生死，法性所安立，即三乘涅槃。”所以有法和法性安立的是生死和涅槃。

我們知道，每個名詞都有它所表達的特定涵義，比如：以“人”安立知言解義者；以“聖者”安立超越生死者。在不同的語言環境中，名詞表達的意義也有不同，如果不能確認名詞在特定環境中的意義，就會造成很多理解上的混亂和錯誤。同樣，很多佛教詞語在不同經論中也被賦予不同意義，本論的“有法”和“法性”就是一例，必須善加辨別認定。這裡，有法所安立的是

生死，即具有二取顯現的輪迴；法性所安立的是三乘涅槃。彌勒菩薩是想辨明輪迴和涅槃是什麼，這是佛教最大的問題，一切佛法的意義都可以歸攝其中。所以，學習本論必須認定有法和法性的自性，這是本論的核心。下面根據全知米滂仁波切的注釋來認定。

一、認定有法的自性

《辨析智慧光明》中說：“二者中的有法所安立的是具有二取顯現的輪迴，也就是，欲求小乘解脫及大乘一切種智者所應了知的迷亂現相的自性以及所應斷除的根本這一切法僅僅是此有法的緣故。”

這段話指明了有法所安立的是具有二取顯現的輪迴生死，包括迷亂的現相和現基（**顯現的根本或根源**）。因此想真實通達有法的自性，就必須認識迷亂現相的自性和現基。

（一）以比喻說明

比如夢境中看見山河大地，聽到音樂之聲，或者與親人聚會，對怨敵生嗔等，當時似乎有所取的色法、聲音，也有能取的眼、耳。實際上，這些二取顯現並不是真實存在，唯一是迷亂的體性。像這樣，輪迴中的一切二取顯現都是迷亂現相，屬於有法範疇。

其次，夢境中顯現種種根、境、識，這些現象的根源何在呢？根源就是夢心，這是所有夢境的現基。像這樣，虛妄分別心是顯現迷亂現相的根本（**現基**），也屬於有法範疇。以夢的比喻抉擇迷亂現相和現基，可以說明我們認識有法的體相。

（二）結合四諦而解釋

迷亂現相的自性是苦，其現基是集。佛當年說“此是苦，汝應知。”放在這裡解釋，就是不論希求小乘解脫或者大乘一切種智，都應當明白：眼前所見、所聞、所感知，能見、能聞、能感知等等，只要有能有所，都決定是迷亂現相的自性，如同空花、水月那樣，唯一是虛假的法。雖然實相中毫無存在，但無中還見有，這就是不自在的苦。在沒有生起智慧的對治力之前，不想顯現仍然顯現，就像大夢不醒，不想夢也無奈，這就是苦。知道眼前樣樣是迷亂，才會真實求出離。

想求小乘解脫的人要知道我和我所不真實，唯一是迷亂現相的自性。比如，凡夫落在我和我所的戲論執著中，一回家就說：我到家了。有沒有我的家和回家的我呢？實際上，“我”也找不到、“我的家”也找不到，“我”和“我的家”都同樣是迷亂現相的自性。在這之上，尋求大乘一切種智，要進一步認識微塵和剎那的細二取，乃至能證所證、能覺所覺、能空所空等等，都是

迷亂現相的自性。為什麼是迷亂呢？因為實際沒有二取卻顯現二取，所以是錯亂。由此才知道迷亂現相是苦的自性。

再講現基——聖者所見的集諦。佛陀說：“此是集，汝應斷。”一切根境識是由誰顯現的呢？唯一是虛妄分別心，迷亂顯現的根源就是它，也叫依他起識、一切種、現基、三界作者、狂心、凡心，是求解脫者所應斷除的集。所以本論說：“由不知真如，起虛妄分別，名曰一切種，為現二取因。”《辨中邊論》也說：“識生變似義，有情我及了。”意思是，由虛妄分別產生似乎有的色等外境義，似乎有的具六根有情，似乎有的我，似乎有的六識。因此，迷亂現相的現基是虛妄分別，也叫非理作意，輪迴萬法都是依靠它而安立的。《入中論》說：“有情世界器世界，種種差別由心立。”《寶性論》也說：“如是一切蘊界處，住於業及煩惱中，此等行業及煩惱，住於非理作意中。”

以上講解了有法所安立的是具有二取顯現的輪迴，除了這二取顯現和現基之外，再沒有別的輪迴。所以《定解寶燈論》說：“除此二取迷現外，無他所謂之輪迴。”

（三）與五法三自性對應

配五法：名和相是迷亂現相自性，分別是現基。

配三自性：迷亂顯現自性是遍計所執自性，現基是依他起自

性。

彌勒菩薩用“有法”這個詞很妙，“有”就是“夢裡明明有六趣”的有，如果《心經》裡的“無”都改成“有”，就是凡夫境界：有色，有受想行識；有眼耳鼻舌身意；有眼界乃至有意識界；有無明亦有無明盡，乃至有老死亦有老死盡；有苦集滅道；有智亦有得。這就是分別心前林林總總的有。實際無有而現有，這就是輪迴。應當這樣認識有法的體相。

二、認定法性的自性

《辨析智慧光明》中說：“法性所安立的是三乘涅槃，也就是，依靠對如何顯現的輪迴都現見人我與法我無實有自性之力而獲得轉依的涅槃。原因是：真實悟入實相故，實相與現相無有不同。因此，真實中所應了知及如是現前者，僅僅是此法性而已。”

這一段是講述以法性安立聲聞乘、緣覺乘和大乘的涅槃。而且，三乘涅槃都是以見法性的智慧力而獲得，由法性的一分或全分現前而安立，所以說，法性安立的是三乘涅槃。

（一）以比喻說明

比如朗朗晴空，患眼翳的人見到很多鬼影，眼翳消除後，他見到凡是現鬼影的地方都本無鬼影可得，由見無鬼影的力量去除了鬼影，現出清淨的境界，所現的境界也就是真實境界。

朗朗晴空比喻實相，鬼影比喻人我和法我的現相，現見無鬼影比喻現見無人我、無法我，鬼影隱沒、顯現清淨境界比喻獲得轉依涅槃。因為真實悟入了實相，現前的就是實相——法性。所以，由修行而現前的三乘涅槃唯一是以法性安立的。

（二）按大小乘的觀點抉擇

以小乘來說，依靠對如何顯現的輪迴都見到沒有人我和我所，緣我和我所的執著隨之而解脫，由此粗二取隱沒，現前人我空真如，便是小乘獲得一分轉依涅槃，屬於第七識末那識的轉依。《入中論》說：“由無作者則無業，故離我時無我所，若見我我所皆空，諸瑜伽師得解脫。”所以，小乘人在真實中所應了知和如是現前的就是人無我法性。

大乘除了現見人我無自性之外，還現見法我無自性，由所緣不得，能緣隨之而消除，這樣二取客塵不顯現、無二取的法性現前，就是獲得轉依。本論說：“悟達彼自性，謂真如無垢，一切唯真如，顯現彼即是，轉依圓滿成。”又說：“由境無得故，亦不得唯識；由此無得故，入二取無別；二別無所得，即無分別智。”所以，大乘菩薩在真實中所應了知及如是現前的唯一是二我空真如，或者說離二取的法性。

（三）結合四諦而解釋

佛說：“此是道汝應修。”即無二取的法性應當以修行了知，了知法性是道諦自性。佛又說：“此是滅汝應證。”即應現前無二取的法性，法性現前即是滅諦自性。證得滅諦則獲得涅槃，分證為聲緣涅槃，圓證為大乘涅槃。所以，法性所安立的是三乘涅槃，除了法性之外，再沒有別的涅槃。

（四）與五法三自性對應

配五法：了知法性是正智，所現前的法性是真如。

配三自性：了知法性是無倒圓成實，現前的法性是無變圓成實。

由以上認定有法和法性的自性，確定了所應辨明的對象，但對有法和法性的體相還沒有獲得清晰的認識，就像它在遠處看不清面目一樣，所以下面開始揭示有法和法性的體相：

丁二、宣說各自體相分二：一、有法之體相；二、法性之體相。

戊一、有法之體相

此中法相者，謂虛妄分別，
現二及名言。實無而現故，

以是為虛妄；彼一切無義，
惟計故分別。

有法的體相是“現二”及“名言”。現二及名言又都是“虛妄分別”。為什麼是虛妄分別呢？“實無而現故，以是為虛妄；彼一切無義，惟計故分別”。

現二：現別別的能取和所取。比如顯現柱子和見柱子的眼識，柱子是所取的色相，眼識是能取，眼識外有所取的柱子，柱子外有能取的眼識，這就是現二。

名言：心緣二取顯現安立種種名言。比如假立這是眼識、那是柱子，這是耳識、那是聲音等等，對於一切二取顯現安立種種能詮，就是名言。

為什麼現二和名言是虛妄分別呢？舉例來說，比如我看見一塊布，布是所取，見布的眼識是能取，這樣別別的所取和能取是否在真實中存在呢？可以觀察，把布分成一百小塊，每一小塊又分成很多根線，每根線再分成許許多多的微塵，最後布會消失在虛空中，所以布是實際沒有的。沒有布，有沒有取布的眼識呢？實際也沒有。所以所見的布和見布的眼識都本來沒有，二取現相是實際無有而顯現的，因此說：“實無而現故，以是為虛妄。”

再看名言，我們的意識執著布和眼識，對於能取安立“眼

識”的名言，對於所取安立“布”的名言，這些名言的所詮義在哪裡呢？“眼識”和“布”的所詮義何時何處也不存在，都只是以自己的分別心遍計的法。所以說：“彼一切無義，惟計故分別。”由此，現二和名言成立是虛妄分別。

以夢喻抉擇：

比如夢中看見一條蛇，見到蛇時驚恐萬分，這是夢中的二取顯現。實際上，既沒有蛇，也沒有見蛇的眼識，這樣實際無有而顯現的二取，只是虛假的相。夢中說“那是花蛇”“我見了花蛇”，“花蛇”和“見花蛇”的所詮義何時何處也沒有，這些名言唯一是以夢心假立的。這樣以理觀察，可通達都是虛妄的顯現。

以上講述了有法的體相是現二和名言，二者又唯一成立是虛妄分別，因此說“諸法所生，唯心所現”，“三界無別法，但是一心作”。應當這樣理解有法的體相。

戊二、法性之體相

復此法性相，無能取所取，
能詮所詮別，即是真如性。

與有法的體相相反，法性的體相是沒有能取所取顯現，也沒有能詮所詮的差別，即是無分別各別自證所證的真如本性。

這裡，法性是無二取顯現，有法是有二取顯現，正好相反；而且，法性是無分別各別自證所證的真如本性，有法是虛妄分別心所遍計的實際無有的法，也是相反。再者，如果說這是所取、那是能取，這是所詮、那是能詮，這樣的二取和能詮所詮真實存在，那就成了有差別，但是，真如中本來沒有這樣的能取所取、能詮所詮，所以是無差別。這裡，彌勒菩薩通過和有法對比，由遮詮講解了法性的體相。

丁三、彼等成立之理

無而現故亂，即是雜染因，
如現幻象等，有不現亦爾。
若無及現中，任隨一非有，
則亂與不亂，染淨皆非理。

這一段是要成立何者呢？即成立雜染和清淨，或者有法輪迴和法性涅槃。有何種能成立的根據呢？“無而現故”，就是以“實際無有”和“顯現”雙聚可成立雜染和清淨。雜染如何理解呢？雜染是有漏法的總稱，包括善性、惡性和無記性。只說一個染字，煩惱僅限於惡性，而說“雜染”，就和善性、無記性相通，有漏的善和無記與煩惱相雜故。

下面講解由“有而現”成立雜染和清淨的道理：

“無而現故亂，即是雜染因”：以實際無有而顯現故，成立是迷亂，比如虛空中沒有毛髮的同時，卻在眼前顯現毛髮的相，這就是迷亂（**錯亂**）。進一步，由迷亂則引生雜染，比如，本來沒有我而顯現我、本來沒有他而顯現他，以這種錯亂，當別人罵自己時，就會執著能罵和所罵而生起嗔心並且還罵，而且有這一惡口的造作，將來就會領受苦報，這就是顯現二取之後耽著二取，由耽著二取而引發煩惱雜染、業雜染和生雜染。既然有雜染，也就成立遣除雜染的清淨。

“如現幻象等”：這是無而現的比喻，比如當石塊和咒語等因緣和合時，以迷亂力顯現實際沒有的大象，這個大象實際沒有還顯現，當然是迷亂或錯亂。“等”字表示還有其他比喻，比如夢中美女也是實際無有而顯現的。和比喻相同，二取法都是無而顯現，所以一概是迷亂的體性。

後一句“有不現亦爾”，這是換一個角度抉擇，就是由本有而不顯現的緣故，也成立是迷亂。“無而顯現”和“有而不現”是一件事的兩方面，在“無而顯現”的同時，也就造成“有而不現”。比如壘成人形的石堆和人形影像，石堆有而不現和人像無而顯現都是迷亂。同樣，在輪迴階段，有法是無而顯現，法性是

有而不現。比如黃昏天暗時，遠處的花繩顯現為蛇的形象，顯現本無的蛇相是迷亂，不顯現本有的花繩也是迷亂。《大乘莊嚴經論》說：“暗故不見有，亦復不有見。”意思是，眾生以無明黑暗不見本有的法性，反而見本無的假法。又說：“覆實見不實，應知是凡夫。”意思是，以二取習氣覆蓋了本來清淨的真實法性，反而顯現非真實的二取輪迴，這就是凡夫境界。《大乘莊嚴經論》這些話的涵義和這裡所說一致。

第二頌“若無及現中，任隨一非有，則亂與不亂，染淨皆非理”：這是從反面成立“無而顯現”。我們觀察，如果“實際無有”和“顯現”缺少一方面，則成為實有而現或者實無而不現。如果實有而現，則是“實有現有”，並不是迷亂；而沒有迷亂，也就沒有不迷亂，所以涅槃也恆時沒有。如果實無而不現，則是“實無現無”，也不是迷亂。或者，以畢竟無有二取的緣故，輪迴是像兔角那樣的無事法，這樣，斷除輪迴獲得涅槃也像斷除兔角那樣不存在。所以“實有而現”和“無而不現”都不對，只有“無而顯現”才合理。

總之，由於“無”和“現”兩方面會聚，依靠對無有的事執著為有的迷亂，可以成立輪迴；依靠對實際無有的事如實地了知無有之後，以無迷亂的道可以成立獲得涅槃。

丁四、觀察二者一體異體

此二非即一，亦復非別異，
以彼有無事，有別無別故。

一、正面以三相理論顯示頌義

有法	所立	能立
有法和法性	非一體	有事與無事有別故
有法和法性	非他體	有事與無事無別故

第一：法性——自性清淨涅槃是實相中本有的法，所以是有事；有法——輪迴二取顯現是實相中沒有的法，所以是無事。“有”和“無”有差別，所以名言中不是一體。

第二：有法與法性不是別別體，有者法性和無者有法沒有別別體的緣故。

為何二者沒有別別體呢？下面以兩個根據解釋：

一、因為離開法性沒有有法，離開有法沒有法性，就像離水無冰、離冰無水一樣。《寶性論》說：“此等非理作意者，住於心之清淨中。”即非理作意並不是離開心的自性清淨而獨立存在，不過是以障礙的方式安住在心的自性清淨中。同樣，有法二取顯現並不是遠離法性而獨自存在，不過是以迷亂的方式安住在

離二取的法性中。

二、比如對正顯現的二取境界，我們說：“在這個二取境界上面本來沒有二取，本來遠離能詮名言，這就是法性。”又比如對正在顯現的夢境說：“實際中沒有這些夢現，這就是夢的實相。”

全知米滂仁波切解釋：“在真實中，法性除了只是以有法彼等不成立而安立外並沒有別的，因此，有者法性和無者有法的差別除了只是觀待而分開取捨之外，實際意義中絲毫不成立有別別體的實有自性，由此應知二者亦非別別體。”那麼，什麼是有者法性和無者有法的差別呢？即觀待分別心的現相而說實際無有的有法，觀待分別心的實相而說實際有的法性，除了在一個分別心上觀待實相和現相而分開取捨之外，真實義中本來沒有二者別別體的實有自性。所以，有法和法性並不是別別兩體的法。

二、根據《解深密經》從反面成立

《解深密經》說：“世俗與勝義，遠離一異性，若執一異體，均入於非理。”意思是，如果承許世俗有法和勝義法性是一體或異體，都會有四種過失。

（一）承許有法和法性一體應成四種過失

1、在凡夫心識前周遍顯現二取，由此他的心前也應當周遍

顯現法性，應成凡夫不必要修行而自然成佛。

2、就像依靠對二取有法執著而產生三種雜染，依靠法性不成立清淨涅槃，反而產生雜染。

3、就像法性沒有種種分類，有法也沒有種種分類，無法分別長、短、方、圓等。

4、就像凡夫不必要尋求也能現見世俗有法，勝義法性不必要求證也能隨意現見。（以上依《解深密經》說）

另外，如果法性是有法，由有法是以分別心假立，應成法性是以分別心假立；由有法可以思議，應成法性可以思議；由有法實無而現，是迷亂法，應成法性實無而現，是迷亂法；由有法生滅，應成法性也是生滅；由有法有分類，應成法性有分類。

相反，如果有法是法性，由法性是各別自證境，應成有法是各別自證境；由法性不可思議，應成有法不可思議；由法性非迷亂，應成有法非迷亂；由法性無生滅，應成有法無生滅；由法性一味無差別，應成有法一味無差別，等等，有眾多的過失。

（二）承許有法和法性異體也應成四種過失

1、雖然證悟勝義法性，但因為世俗有法不在其中，所以仍然得不到涅槃。

2、由有法和法性是別別體的緣故，法性不是有法的法性，比如寶瓶不是柱子的法性。

3、由有法和法性是別別體的緣故，實際中有法無二取並不是勝義法性，比如由寶瓶不成立並不決定柱子不成立。

4、由有法和法性是別別體的緣故，證悟法性而獲得涅槃時，還另外有世俗有法，還會引生煩惱，應成煩惱和菩提在一個相續中並存。但《大乘莊嚴經論》說：“解脫唯迷盡。”即唯一消盡了迷亂叫做解脫，如果迷亂和解脫並存，顯然和這一教證相違。

所以不必要承許有法和法性是一體或者異體。雖然實相法性從未遠離，但這和現相中有迷亂顯現也不相違，而且，正因為實相和現相不同，才可以成立迷亂有情以及有情入道後斷除障礙、現前法性、獲得涅槃。所以《定解寶燈論》說：“是故一切境有境，自性本來即清淨，然為客塵所障故，應當精勤淨垢染。”

丙二、廣說分二：一、廣說有法；二、廣說法性。

丁一、廣說有法分二：一、總標；二、分別解說。

戊一、總標

由六相悟入，諸法為無上，

謂相與成立，及非一非異，
所依共不共，悟入能所取，
現似而非有。

問：怎樣才能善巧悟入有法輪迴的意義？

論中說：“由六相悟入，諸法為無上。”（諸法：指有法輪迴。）通過對六相聽聞並思維而悟入有法，是對有法的無上抉擇，也就是最好的方法。

所謂“悟入”，“悟”是指對六相中的每一相反覆觀察，最終斷除疑惑而產生解悟；“入”就是內心能深入到法義當中，配合有法來說，就是對於一切輪迴的顯現，心裡真正認識它的本質。能透過現相認識本質，就是入了義。《辨中邊論》講聞思修三慧的作用：“此增長善界，入義及事成。”其中，思慧的作用就是能使心入於法義。因此聽聞之後要按六相如理思維，聞思到量就會悟入有法的體相。

由哪六相悟入呢？“謂相與成立，及非一非異，所依共不共，悟入能所取，現似而非有。”六相為：輪迴法的體相如何存在；輪迴體相如何成立；有法和法性非一體、非異體；輪迴所依中的共；輪迴所依中的不共；悟入無有能取所取顯現。

戊二、分別解說分三：一、前三已說；二、後三此處宣說。

己一、前三已說

其中相成立，及非一非異，
如略標中說。

六相中的前三相——體相、成立、非一非異已經在“略說”中解釋過了，應當按前文那樣了知。

己二、後三此處宣說分二：一、宣說所依共不共；二、悟入無有能所二取之義。

庚一、宣說所依共不共分二：一、共同略說；二、廣說各義。

辛一、共同略說

諸於何流轉，說彼為所依？
謂情界器界。

諸有情在器世界中不斷轉生流轉時，什麼是流轉的依處呢？就是有情世界和器世界，此外沒有其他流轉依處。

比如我們在人間受生流轉，流轉有兩種依處，一是人間的山河大地等器世界，我們依靠這個器世界而生存；二是有情世界，近的方面是人類，遠的方面是旁生。我們生存很多方面不能離開有情，很多事務都要和有情合作來完成，所以有情界是我們流轉

的依處。從個體來說，自己的心識、苦樂、業力等是自己流轉的所依。所以有情流轉的所依就是器、情兩種。器和情又有所依和能依的關係，器是所依，有情是能依，意思是，有情都依止器世界而生存，比如幾十億人口在地球上生存，地球是所依，人類是能依。

器界即為共，如共同所了，
有情界有共，復有諸不共。

這一頌是略說器與情的共和不共。

“器界即為共，如共同所了”：器世界是輪迴所依中的共，比如大家認為地球是人類生存的共同依處，所以常常說“我們共同擁有一個地球。”其實，這只是世間不經觀察而共同承許的語言。若以理觀察，所謂“共同”，並不是心外有一個地球為我們共有，“共”的意義僅僅是“如共同所了”（所了就是所知）。意思是，器世界僅僅是蘇醒共同習氣的諸有情心前似有的共同顯現，只是由大家有共同的所知而安立“共”，並不是心識之外有一個器世界。

比如，很多人同時服用一種叫商陸的藥物，結果共同看見器世界裡面充滿了金色。這個金色是外境中存在的法嗎？知道內情的人很清楚：這只是很多人服用了相同藥物、成熟了共同習氣

而出現的相同顯現，並不是心外有金色的法。如果心外有金色，沒有服用商陸藥的人也應當見金色，為什麼在他眼前沒有現金色呢？所以，金色只是幾百個心識相同的相分，這叫共同所知，是器世界“共”的涵義。

後兩句“有情界有共，復有諸不共。”意思是，有情界所攝的法中既有共也有不共。

辛二、廣說各義分二：一、宣說共；二、宣說不共。

壬一、宣說共

托胎生名言，攝受與治罰，
饒益及違害，功德並過失，
由更互增上，互為因故共。

論中舉了八個例子說明有情界共的涵義。具體是：托胎生，身語名言（名言是直譯，實際是指身語的表業），一人攝受另一人，一人治罰另一人，對於他人做饒益，對於他人做損害，依靠他人產生功德，依靠他人產生過失。

這八種是從哪方面安立為“共”呢？“由更互增上，互為因故”，就是由互相作增上緣這一點安立所謂的共同。

托胎生共同：胎生的身體必須以自己的業作為因、以父母的

精血作為俱有緣，在因緣聚合時才會產生。如果只有自己的業而沒有父母的精血，那只能是中陰身，不會顯現胎生的身體。所以安立“托胎生”是有情界的共同，因為它不是以單方面的因素所能造成的。

名言共同：比如站隊時，班長說“立正”，全班士兵立即筆直站立，這是以班長的語言表示讓士兵調整了站姿。又比如交警一招手，司機當即就踩剎車，這是以形體表示讓司機立即產生剎車的行動。又比如兩人交談，以一方語言的推動讓另一方當即回應。像這一類身語表示的現象，都是由他人作增上緣、自己為主因而成立的結果，所以叫做共同。

攝受共同：比如上師以佛法攝受弟子，上師作攝受，弟子被攝受，由此才出現攝受的結果。不這樣互相作因緣，以一方面不可能成為攝受，所以攝受也叫共同。又比如一個家庭中，父母是攝受者，子女是被攝受者，父母在生活方面攝受孩子，由此成就了親子關係，稱為攝受共同。

治罰共同：和攝受相反，對於不符合攝受條件者給予處罰，比如僧團中的治罰、國家法律治裁等，都屬於治罰共同。

饒益共同：一者對於另一者做利益。比如救護旁生、宣講佛法、照顧病人，都屬於饒益共同。我們觀察：沒有饒益的發心和行為，不會現前饒益之果；沒有饒益的對象作增上緣，也不可能成為饒益。所以，以自相續的法為主因，以被饒益者作增上緣才成立饒益的結果，從這個角度安立為共同。

損害共同：比如用木棒打狗的腿，造成肉體傷害，或者，在大眾場合傳播某人的惡名，造成他心靈的創傷，這些都是以自相續的法為主因，以他相續作增上緣而現前的結果。沒有互相作因緣，由單方面並不可能成立損害，所以也是共同。

功德和過失共同：依靠他人產生功德和過失。比如我生起聞法功德需要雙方的因緣，一方面以我聽聞為主因，一方面以上師傳講作增上緣，彼此為因緣就產生了聞法功德，所以是功德共同。又比如，聽歌星演唱令人生貪的歌曲使得相續迷亂，這是以自己聽歌為主因、以歌星演唱為增上緣而成立的結果，所以叫過失共同。

以上八種法都是以自相續為主因、以他人為增上緣而成立的結果，所以是有情界共同。

問：為什麼他相續是增上緣而不是所緣緣呢？

答：因為本來沒有單獨所緣緣的外境義，為了簡別並非所緣緣，所以說增上緣。

問：我現在聽法生起聞法功德，你講法的聲音不是我的所緣

緣嗎？

答：你所緣的只是自心所變的聲音影像，並沒有緣過我的真實聲音，你只是自變自緣而已。比如我說一句批評的話，當時並沒有針對某個人，但是聽眾的所緣都不相同：有人認為在批評他，所緣是一句批評他的話語；有人認為和他無關，所緣是一句無關的話語；如果聽眾是不懂漢語的藏人，所緣就成了一連串無意義的聲音。所以各人聽到的聲音只是由自己內識習氣自變的相分，除此之外並沒有心外的所緣緣，都只是自變自緣而已。

又比如“一位美女”，在母親的眼裡是自己疼愛的孩子，在貪欲者的眼裡是美麗潔淨的形象，在不淨觀行者眼裡是一具白森森的骨架，在天人眼裡是像母猴那樣醜陋的女人，在阿羅漢眼裡只是無分微塵的堆積，在菩薩眼裡是大恩大德的母親。由這個例子也可以了知，並沒有心外的所緣緣，各人只是緣自識變現的相分而已。

但是，有沒有相互增上的作用呢？這是決定有的！比如，我見到聽眾聽課很散亂，我講課的心情馬上就降低，我見到聽眾專心致志地聆聽，我講課的興致也會立即提高。反過來講，我講課沒有品質，聽者的興趣會低落；我講得很精彩，聽者的興趣也會頓時提升。這些現象都說明有情彼此有互相增上的作用。但是，再怎麼講互相增上，我的心也沒有直接緣心外的所緣境，你們也

沒有，都只是自變自緣而已。所以，我們的世界唯一是自心變現的世界，除此之外何時也沒有心外的所緣緣。

壬二、宣說不共

依及諸了別，苦樂業死生，
繫縛與解脫，彼九不共故，
名不共所依。

這是列舉九種法說明有情界不共的涵義。九法是：依、諸了別、苦、樂、業、死、生、繫縛及解脫。由不與他共的緣故，叫做不共所依。

依：指阿賴耶識，阿賴耶識是其餘七識的依處，稱為依。世親釋中說：“由阿賴耶識現前的種種了別習氣依止阿賴耶識的緣故，叫做依。”

諸了別：即阿賴耶識之外的其餘七識，也叫受識或轉識。這七種識都是領受各自對境的自性或體性（**如眼識了別色相，耳識了別聲音等**），所以叫受識。而且，這些識都是直接向外了別各自對境而不反身向內的識，所以也叫轉識。

依處阿賴耶識和諸了別的前七識合起來是有情各自的識蘊，這是各自相續的不共之法，所以叫做不共所依。比如你我的阿賴

耶識不共，你的種種習氣不依止我的阿賴耶識，我的眼識也不成為你的了別，所以是不共。

苦樂：指五蘊中的受蘊。比如我的病苦是我的不共經驗，無法與你共同，我的心苦你也無法領受，所以是不共。

業：以造作思心所積集的業。業也是各自內在心識的運作，與他不共。

死生：有情各自相續的結生和死亡。

繫縛與解脫：有情各自在輪迴中繫縛、從輪迴中解脫。

生死、繫縛、解脫，都是各自相續的不共法。比如，一人的命根已斷，另一人還在生存；一人轉生後世，另一人無法同行；一人從輪迴中解脫，另一人仍然生死。所以都是個人的事，與他相續不共。

問：以身語的有表業為因，可以相互生起顯現它的了別，為什麼不把身語的業歸攝在名言共同中呢？

答：雖然像你所說，身語有表業是名言共同，但這裡不是從這方面講，這裡是從能夠確定業的善惡體性的業之了別方面，把業安立為不共。比如賣假藥的人對病人說：“我見你沒錢，病又這樣重，我的藥低價賣給你，只收二百元。”對這一口業，怎樣

判定它的善惡體性呢？不是根據聲音的表相，而是由賣藥者當時的造作思心所來判斷。賣藥者是以欺詐的動機說這些話，顯示這些語言善惡體性的心態，是屬於賣藥者相續中的不共法，無法和他人成為共同。雖然以賣藥者的語言作增上緣，讓病人生起了了別聲音的耳識，這是屬於名言共同，但是賣藥者當時引發語言的思心所，唯一是自相續所攝的法，所以安立為不共。

有情界不共，通俗地說，就是自己的依處是自己的阿賴耶識，自己的七識自己了別，自己的業自心造，自己的苦樂自心受，自己的生死自己感，自己迷亂自繫縛，自己迷僅自解脫，這一切別人代替不了，叫做有情界不共。

庚二、悟入無有能所二取之義分二：一、宣說無外境所取成立唯識宗義；二、由彼悟入無有能所二取之義。

欲悟入無二取之義，前提必須首先悟入無所取，因此首先宣說無外境所取而成立唯識。

辛一、宣說無外境所取成立唯識宗義分二：一、不存在內識外異體的外境；二、對以不定發難的解釋。

壬一、不存在內識外異體的外境

共現外所取，實即能取識，

以離其內識，外境義非有，

是共同性故。

沒有學習過唯識的人都特別執著外境，他們說：心外異體的外境實際存在，是我們共同所見的緣故，如山等。（一般，外道、世間人、小乘有部派和經部派都認為有心外異體的境，他們以共同所見為理由，成立心外有微塵體性的色法。）

駁斥：“共現外所取，實即能取識。”共同顯現的外境所取，如山等，實際上只是蘇醒共同習氣的諸眾生的內能取識顯現出外境義的彼彼相，僅僅是諸能取識的共同的一個相分，離開每個有情的心識，並沒有單獨的外境義。能立是：共同性故。意思是，沒有外境所取，唯一是內識自現的共同相分。

所謂共同所見，只有兩種安立，或者由眾人心前的顯現相同而安立，或者在顯現分之外有一個共同外境義。下面逐一分析：

一、如果是以各個眾生心識的顯現相同而安立，那麼觀察：顯現實際只是眾生各自心相續的顯現，眾生各是各的相續，別別相續的顯現何時也不可能成為共同。比如甲乙兩人是不同的相續，甲心的顯現永遠不可能和乙心的顯現成為一體。

二、如果共同所見是顯現分之外的共同外境義，那麼它應當以理成立才能承許，但這是無法以理顯示的，因為心前有顯現才

可以安立有所緣境，心前無顯現，則沒有任何能衡量的正量。

結論：所謂“共同”唯一是依於每個眾生心前的顯現相同而安立的。

（所以最關鍵的就是心。這裡彌勒菩薩通過宣說無外境所取來成立萬法唯識的觀點。以這種講法可以通達名言有法完全是依於無明心識而成立的，如果能反過來，在斷除無明心識的當下，就可以斷除一切有法輪迴的狀態，讓一切迷亂境界都徹底消於法界本體中。如果不通達萬法唯心，往往會心外求法，最後落在外道邪見當中。在《寶積經》當中用狗和獅子的比喻講：愚癡的人向外攀求而不觀察造作萬法的根源，利根人則抓住真正的作者，從根本上斷除。所以這裡彌勒菩薩針對利根人特意宣說無外境所取、萬法唯識的觀點。）

對方說：“各個眾生心前的顯現相同”，這一定要有同一個外境義作為因才成立。（比如，一定要有外境的高山，才會在大家心前共同顯現出一座高山。）

駁斥：不決定！因為沒有外境義也能造成“顯現相同”，比如幻師以咒力把全場觀眾的眼識都染污了，結果觀眾的眼前都顯現大象，造成這種現象的原因不是外境的大象。（意思是，沒有外境的大象也可以造成大家心前顯現大象。）又比如，對於同

一水，業力不同的眾生有不同的顯現，如果心外真實有水，天、人、鬼的所見應當相同，為什麼天人見到甘露、人見到清水、鬼見為膿血呢？又比如，人類厭惡的不淨糞，對豬來說是牠喜愛的美食。又比如青草，人不認為它能充饑果腹，犛牛卻認為是牠唯一的食物。所以，除了以各自的習氣變現之外，有沒有一個實有的可執著或者須捨棄的外境義呢？決定沒有。比如，夢裡的山河大地等，除了心自己在迷亂顯現之外，哪裡有實有的外境義呢？很多大乘經論都是以夢的比喻來安立唯識，依此就可以真實通達“萬法唯識”的意義，不去執著色、聲、香、味、觸。按這樣修行，就是夢中也不會執著恐怖或安樂的境界，夢中也能認識一切都是心的自現。這樣串習堅固，臨終時不會執著外境的法，不會對魔使的顯現產生恐怖。

了知一切都是心之後，再深入一步就明白心的自性就是法性，法性就是沒有能取所取、無生無滅的萬法實相。照這樣修行，心識當下就轉為智慧的本性，萬法融於一真法性之中，這就成了大乘大般若的修法。所以不要只把玩字句，必須通達裡面講的甚深義，而且要在日用中觀照，這樣一定能得到大受用。

壬二、對以不定發難的解釋

緊接上文，對方發難：雖然應當承許一切顯現都是心前顯現，但不能以此就說沒有外境義，也不能說一切顯現都和自心一體。比如甲乙兩個人，乙有他心通現量了知甲心，但甲的心相和乙心並不是一體，而且也有乙心之外的甲心。

答：雖然乙了知他心，但乙的心前只是在顯現甲心的影像，並不是現真實的甲心，所以乙的所現和乙心仍然是一體。（名言中成立有他相續，所以並不否認有和甲心不同的乙心。）

以下按頌詞解釋：

於餘不共識，為所取等義，
謂他心等法。

以共和不共來說，器世界是共同見的法，心識不是共同所見，所以叫“不共”。在共同器世界之外，有不共的心識成為所取義的，就是他人的心和心所等法。

等引非等引，諸能取識前，
更互非境故。

具有他心通的乙的能取識前，其心識和甲心不可能互相成為直接的所緣境，意思是，乙心並沒有直接緣到他心，所以乙心顯現的他心相狀仍然和乙心一體。

於非等引時，自分別現故；
於諸等引前，三摩地行境，

現彼影像故。

在未入定時，僅僅是乙自己的分別心在顯現甲心的影像；在入定時，是在乙三摩地的行境中顯現甲心的影像。但是，“心緣所緣之後顯現他心的影像”和“生起與自己的心一體的覺受”有很大的差別。比如瑜伽士緣其他心識可以知道他的苦樂，但並沒有和他同樣感受苦樂。同樣，我們沒有說甲心和乙心是一體，我們只是說甲心的影像是乙心自現。

對方發難：你們說他心雖然不是直接了知，但能以顯現影像的方式了知。我也可以說，雖然不是直接見外境的山河大地，但能以顯現影像的方式見。所以，心外真實有微塵體性的色法，對它是以自心顯現影像而看見。為什麼你不承認心外有境呢？

答：顯現外境影像並不是以心外的境為因，這可以由真實的道理成立。因為：如果內相續的習氣蘇醒，即使沒有外境義，也可以顯現影像，比如餓鬼心前顯現膿血，空無邊處眾生心前顯現虛空周遍；相反，如果內相續的習氣還沒有成熟，即使有外境義也不可能顯現，比如餓鬼前不顯現水，空無邊處眾生的心前不顯現色法。這樣就說明顯現唯一是由自己的心產生，並不是心緣著外境而產生。

對方也明白具有他心通者的心前只是顯現影像，以這一比喻並不能推出他心和自心一體的結論，但是在佛的智慧裡，一切都是現量境，他就以這方面發難說：對佛來說，一切法都成為現量，按照你宗的觀點，佛前不論現什麼都和佛的智慧是一體，這樣應成佛和眾生的心一體，眾生受苦時佛也應當受苦。

答：就佛而言，佛沒有自己和眾生是異體相續的分別。為什麼呢？因為具有和真如法界一體無二的轉依智慧，所以佛智和其他法的關係不可言說，以一體和異體的方式都無法比量，完全是一種超離戲論、不可思議的境界。《中論》說：“無生亦無滅，寂滅如涅槃。”《釋量論》也說：“瑜伽證悟不思議。”所以，你們以自己的妄見臆測佛的境界非常不應理。

本論這裡是從現相的角度抉擇有法，把六道萬法都歸攝為唯識，而佛的智慧是實相法性的境界，對方沒有善加辨別的智慧，混淆了凡夫觀現世量和佛淨見量的境界差別，在抉擇有法時卻扯入法性，由此趣入了歧途，所以應當捨棄自己的偏執。

以上宣說了無外境所取而成立唯識的觀點。

辛二、由彼悟入無有能所二取之義

以所取若無，亦無似能取，
由此亦成立，無似能所取。

然由無始来，等起而成立，

二取悉非有，亦善成立故。

上文成立了不存在能取識之外他體的所取顯現。由於所取無有，能取也無法單獨存在，理由是：能取必須觀待所取而安立，不觀待所取的單獨能取何時也無法成立。

比如，用手取茶杯，手是能取，茶杯是所取，手和茶杯互相觀待，才可以安立能取和所取，鏡子和鏡子裡的影像則無法安立能取和所取，因為鏡子和鏡像並不是兩個，怎麼以鏡子取鏡像呢？所以不能安立鏡像是所取。沒有所取的影像，單獨的能取也無從安立。

第二層：“由此亦成立，無似能所取。”就是由無能取，也就成立本來沒有似有的能所二取。從修行的角度說，就是了知沒有能取所取二相，對於這一意義一緣專注而入定後，現量證入沒有能取所取二相的境界，就是真實悟入無二取法性義。

問：為什麼無二取法性本有不現前，反而顛倒生起二取呢？

答：“然由無始來，等起而成立。”（等起是蘇醒或成熟的意思。）雖然法性本有，但是由於無始以來的二取顯現習氣，一方面具有能覆蓋真如本性的作用，另一方面又不遠離心的自性光明，因此由它等起而成立，也就是，由二取顯現的習氣成熟而現行的緣故，致使不現前法性真實義，反而生起二取迷亂，但它始終也沒有離過無二取的法性。（意思是，可以實相中無二取的同時，在現相中生起二取，沒有二者相違的過失。）

又想：二取習氣無始以來就已經存在，所以再如何修習出世間的正道也無法遣除。

駁斥：這是決定能遣除的，因為“二取悉非有，亦善成立故”。也就是，“無二取”善能成立的緣故，如果能了知而修習，一定能現前無二取的本性。比如，由“繩上無蛇”這一點極能成立的緣故，儘管一萬年當中都執著花繩是蛇，但並不是不可以遣除，只要見到繩上本來無蛇，剎那間就能消除執蛇的妄念。所以二取習氣存在的時間長，並不代表它無法遣除。

由上面的講述可以相信兩點：一是凡夫前的二取顯現實際沒有，都是假的；二是由修行出世間的正道一定能使它隱沒而現前無二取的法性。

總結

一、總說有法與法性

佛的一代時教結集為三藏十二部，彌勒菩薩把這一切教法的意義歸納在有法和法性中，他說：“當知此一切，略攝為二種，由法與法性，盡攝一切故。”

佛陀教法的意義有兩個方面：一是開示有法輪迴的體相，激發眾生遠離客塵的出離心；二是開示法性涅槃的體相，激發眾生對於涅槃的欣求心。眾生按照佛的教法修行，就能息滅塵勞、還歸法界。我們要瞭解，佛來娑婆世界的目的，就是要讓眾生得到和他同等的境界，這是佛的悲心所在，也是佛傳法的目的所在。《法華經》說：“諸佛世尊，唯以一大事因緣故出現於世。諸佛世尊，欲令眾生開佛知見使得清淨故出現於世，欲示眾生佛之知見故出現於世，欲令眾生悟佛知見故出現於世，欲令眾生入佛知見故出現於世。”眾生的境界唯一是有法，佛的境界唯一是法性，所以佛法的作用就是讓人消除有法、悟入法性，也就是使眾生開示悟入佛的所知所見。所以以彌勒菩薩看來，佛法的所詮義就是有法和法性。

我們修行是為了息滅輪迴證得涅槃，達成這一目的的關鍵就是辨明有法和法性。我們要思考：為什麼修行佛道的關鍵是辨明

有法和法性？因為只有無誤抉擇有法，才能覺察到輪迴顯現的迷亂性和它的根源。當我們認識到自己身心內外的現象都只是迷亂時，就會發起猛利的厭離心。這也是佛宣說苦諦的用意。當我們進一步認識到無邊輪迴的根源其實只是自己這一念妄心時，我們才明白佛說集諦的涵義，萬法唯心自現，心生種種法生，心滅種種法滅，息滅輪迴的關鍵是在休歇狂心，解脫唯一是迷亂消盡。這樣才有深深的體會。

另一方面，只有無誤地抉擇法性，才能如實了知法性的體相；由了知法性的體相作為前提，才能無誤地修道，證入無分別智；由證入無分別智，才能獲得轉依。

再從反面觀察，如果認識不到有法無而現的虛假面目，仍然會把眼前花花綠綠的世間看作真實而難捨難分。放不下輪迴裡的功名利祿，放不下貪嗔情感，放不下聲色享受，不但放不下，還想樣樣都爭取。照這樣執著二取境界，執著心的假相，一定會起惑造業，由業感果，導致生生死死永無了期。

再者，如果不悟入法性的體相，就無法趣入無分別智而獲得轉依，再怎樣修，都是在虛妄分別當中打轉轉。這樣，總認為法性是一種所取的境，執著我得到什麼、見了什麼、正在修什麼，都是心前立一個所取，但這不能契合法性，法性遠離二取，有能

有所怎麼是契合法性呢？自己墮在虛妄分別裡執迷不悟，這是不可能證入無分別智的。所以修行務必要辨清楚法性。

凡夫只憑自己的力量難以辨明，所以要依靠佛經。但是，一般人沒有能力從廣大的教法中歸納要點，所以要成辦解脫仍然很困難。見到這種情形，彌勒菩薩發心造這部論。他在造論一開始就表白自己的心意說：“由知何永斷，有餘所應證，欲辨彼等相，故我造此論。”意思是他造論的動機，就是要辨清楚什麼是所斷的有法輪迴，什麼是應證的法性涅槃。而且，他也按照自己的願望準確無誤地辨明了有法和法性。因此，我們能學習這部論典，對我們辨明輪涅體相有極大的幫助。

如果我們連一分法性都不能認識，那麼我們即使千辛萬苦地修行，也只會修成外道諸魔的眷屬，得不償失。《楞嚴經》這樣說：“一切眾生從無始來，種種顛倒，業種自然，如惡叉聚。諸修行人不能得成無上菩提，乃至別成聲聞緣覺，及成外道諸魔眷屬，皆由不知二種根本，錯亂修習，猶如煮沙欲成佳饌，縱經塵劫終不能得。云何二種？阿難！一者無始生死根本，則汝今者與諸眾生用攀緣心為自性者；二者無始菩提涅槃元清淨體，則汝今者識精元明，能生諸緣，緣所遺者，由諸眾生，遺此本明，雖終日行，而不自覺，枉入諸趣。”所以，不通達有法和法性的體相，很容易誤入歧途，成為外道諸魔的眷屬。相反，按本論的軌道和次第如理思維，就能遠離增益和損減，如實地悟入有法和法性。為什麼這樣說呢？因為彌勒菩薩現量照見諸法實相，他從智慧中流出的論述完全契合真理，他的指導不會有任何錯誤，所以我們依照他的論反覆觀察，一定能遠離疑惑，確認有法和法性的意義而產生定解。有了定解，再安住定解修行，就是無顛倒的正加行，由此可以趣入無分別智。有了無分別智，就能消除無而現的迷亂現相，使法性現前，這就是獲得轉依。最終達到一切客塵不現、唯一法性顯現時，就是獲得究竟轉依而成佛。所以依照本論修持能獲得一切道果。

二、分說有法輪迴

如何悟入有法輪迴的意義呢？彌勒菩薩為我們設計的悟入軌道，就是由聽聞和思維悟入六相，從而悟入有法。六相為：有法的體相；成立；非一非異；共同所依；不共所依；悟入無有能取所取之義。

1、有法輪迴的體相

有法的體相是什麼？即現二和名言。現二和名言是什麼？唯一是虛妄分別。

從顯現和現基來說，顯現是二取現相，現基是虛妄分別。一切有法可以歸攝為三種虛妄：第一種虛妄是虛妄分別或者叫一切

種，就是阿賴耶識中的種種習氣，這是二取和名言的現基；第二種虛妄是現二，就是前七識及其境的相分；第三種虛妄是名言，就是第六意識的分別分。換句話說，對於二取顯現執著此者彼者，然後對於此者彼者安立種種名言，這是第三種虛妄。

有什麼根據認定有法是虛妄分別呢?根據就是“實無而現故”，“彼一切無義、唯計故”。能取所取實際沒有而顯現，所以是虛妄；名言一切時處都沒有實義，僅僅是由心假立的，所以是分別。由此，有法輪迴的體相就成立是虛妄分別，輪迴的施設處唯一是分別心。名言的真實相就是如此，輪迴萬法僅僅是以心遍計而已。

《大圓滿虛幻休息妙車疏》中說：“譬如人睡眠，雖現苦樂夢境，乃顯體之界智。入睡眠緣時，由習氣於夢妄起，無而明顯之境界，以為各異而貪著也。此無始界光明境中，其體顯現境時，由俱生之無明自障，不知為自顯故，遂由遍計無明，以執二之力，起分別能所。故顯現似夢之六道各種妄相，生死輪迴。有情下者為三惡道，中者為欲界天人，上者為色及無色者也。”所以，輪迴是一場大夢，以二取習氣的力量顯現如夢境般的器情萬相。在這場大夢中，第六意識緣著虛妄的二取顯現執著此者彼者，這是夢中之夢。不但是分別執著，還發展種種能詮的語言，在語言的戲論中打轉，這更是夢中夢又夢了。原來看得那麼堅固實在、那麼豐富多彩的輪迴顯現，實際上，除了以虛妄分別心假

立之外，得不到極微塵許的實義，這就是有法的本來面目。

2、成立

怎樣成立有法（**輪迴**）無而現的體相呢？本論由正面、比喻及反面的道理成立。

首先從正面成立。為什麼輪迴的體相是無而現呢？因為由無而現才成立雜染和清淨。法性中沒有二取卻顯現二取，顯然是迷亂（**錯亂**）。緣著二取分別執著，就會積累習氣，造成三種雜染，也就是，積累了執著習氣，就會引生貪嗔癡；由三毒推動，身口意造作有漏業，結果為輪迴生死。所以迷亂是雜染之源，由執著二取則引發三種雜染（**從十二緣起觀察，以無明的力量會輾轉不斷地形成行、識、名色等的生死雜染**）。這樣成立雜染，也就成立遠離雜染的清淨。

換一角度：不見勝義法性的緣故，以無明力推動會積集種種身、境、心的迷亂習氣，以習氣力顯現三雜染境界。《心性休息大車疏》中說：“人們將一切如夢般似乎顯現的外界事物認定為‘他’，由此便形成了境之習氣，從而顯現出形形色色的清淨和不清淨相，並且成為迷亂之處；儘管身體是由四大產生的，但由於未了知真如本性而形成了身之習氣，由於執著從蘊、界、處等染污法以及由此所生的苦果部分而成為迷亂之所依；自然光明智

慧本體空、自性明、顯現種種現相之門不滅，由於耽著為自相能取所取而形成心之習氣，以致出現三毒、五毒，並且成為具有我執與我所執之迷亂的根本，從而產生如影像、夢境、毛髮飄落般無而顯現、似乎真真切切的輪迴迷亂相。”因此，“輪迴諸法無而現的虛妄體性”真實成立。

以比喻說明無而現：比如幻師以咒力加持石塊而顯現大象，這象就是實際沒有而顯現的假法。除此之外，幻化八喻都可以描述有法無而現的體相。推廣到輪迴一切二取現相，都是無而顯現的法。

反面成立無而現。“無而現”包括“無”和“現”兩方面，如果缺少一方面，就成了“有而現”或“無而不現”。如果是有而現，這不是迷亂，因為這是自性中本有的顯現，不必要消除，也無法消除。既然不是迷亂，也就沒有雜染和遠離雜染的清淨（或者，沒有束縛，也沒有脫離束縛的解脫）。如果是無而不現，也不是錯亂，因為“本無的法不顯現”是正確的，沒有不合乎事實的地方；再者，如果輪迴是“無”的法，那麼輪迴像石女兒一樣在現相中也不存在，對這樣如石女兒般的輪迴，有什麼斷除呢？這樣從反面觀察也成立有法輪迴的體相是“無而現”。

再分析，本論的有法和法性屬於哪一種二諦？大乘有兩種

安立二諦的方式，一是以現空安立二諦，一切清淨、不清淨的顯現都是世俗諦，顯現當體離戲的大空性是勝義諦；二是以實相和現相的方式安立二諦，實相現相不同的境與有境是世俗諦，實相現相相同的境與有境是勝義諦。本論的有法和法性屬於後一種二諦，其中，有法二取是不同於實相的迷亂顯現，完全是以分別心遍計、無自性而妄現的。這個無而現的二取是忽爾的客塵，沒有一點自性，是剎那生滅的，是迷亂的世俗諦；法性是無分別智各別自證所證的境，法性無餘顯露的涅槃是實相現相不二的勝義諦，它本來遠離有無、一異等戲論，本來沒有二取顯現，是自性圓成的常住體性。所以，以實相現相的方式理解有法和法性，可以更直接地通達本論的要點。

所以，以“無而現”才無誤抉擇了有法輪迴的體相。除此之外，承許輪迴實有而現，是墮於增益邊；承許不僅實際無有連顯現也沒有，是墮於損減邊。遠離增益和損減，無誤地認定輪迴體相，才是辨明有法。

3、非一體非異體

即以理成立有法和法性非一體、非異體。

為什麼說二者非一體？因為有法實際沒有，法性本來具有，在實相當中一個是有一個是沒有，怎麼是一體呢？

這樣認識不是一體有什麼必要呢？有無誤取捨的必要。就是自己會知道有法是需要對治、消除的，法性是需要一心趣入、觸證、隨念的，按這樣取捨就可以趣向涅槃。相反，懵懵懂懂不知道有法和法性不是一體，往往就容易把二取顯現當作是法性，落在妄識當中。

一般人沒有詳細觀察，會認為自己徹底明白了有法和法性，其實只是聽聞理解而已，相續中並沒有生起由思維生起的定解。沒有思維、沒有修行，怎麼能證悟呢？有些人聽過一些了義經續的詞句，並沒有通達真實義，不能辨別輪迴和涅槃，會空談五毒即五智，煩惱即菩提，淫怒癡即戒定慧等等。他們把五毒的迷亂現相誤認為五智，把煩惱的迷亂現相誤認為菩提，不知道這些金剛句都是在實相上指點。這樣未證悟實相而認為不必要取捨，可以隨心所欲地放縱煩惱，一定會誤入歧途。（**所以不通達有法和法性的關係，大概學過一點了義經論，心相續沒有真實通達的定解，一定會入於歧途。**）因此需要通達名言中有法和法性不是一體。

那麼，有法和法性是不是別別體呢？也不是別別體，因為二者不可分離，離開一者也沒有另一者。所謂法性，就是這有法的法性，而有法也是住於這法性的有法。所以，不是在有法外面去尋找法性，或者講，不是在分別心外面去尋找心的本性，這樣認

識有法和法性不是他體，才會遮止心外尋求法性的偏執。

如果不知道法性不離有法，把兩者看作東山和西山那樣的兩個法，妄執心外有佛、煩惱外有菩提、分別心外有無分別智，都成了戲論，都是二取的迷亂法。《六祖壇經》中說：“善知識，凡夫即佛，煩惱即菩提，前念迷即凡夫，後念悟即佛，前念著境即煩惱，後念離境即菩提。”所以要明白：不是在有法外面去尋找法性，是在這個二取顯現的妄心上了認它的法性。雖然妄心的面目，從名言角度或者觀待凡夫來說，有迷亂的顯現，但通過勝義理論的觀察，通過淨見量衡量，通過不可思議的金剛上師的指點，則會無誤認識心的本性就是法性，心外尋求法性確實入了歧途。所以有法和法性也不是別別二法。

明白心前這些顯現不是在能取識的外面存在，由此把一切顯現抉擇為唯心自現。再進一步觀察，由於所取沒有，能取也不可能單單以自己成立自己是能取，所以，實際上也沒有什麼能取，就是這一個心，有什麼能取呢？這樣就趣入本來沒有所取能取的法性中。所以，不是要你在有法外面去尋找法性，而是直接以二取有法為方便悟入它的法性。《金剛經》說：“若見諸相非相，即見如來。”即見到二取有法本來就沒有能取所取的相，就是親見法性如來。按這樣認識有法和法性不成立一體和異體，只是觀待安立而已。

4和5、所依共和所依不共

為什麼要講所依共和不共呢？前面講了有法的體相和成立有法體相的道理，其實已經點完了輪迴的內涵，但鈍根者還不能領會，不對他進一步詳加指點，仍然難以悟入有法。所以，為了開啟他的智慧，讓他產生更透徹、更廣大、更決定的認識，彌勒菩薩再引導他以共和不共為切入點，對於輪迴展開廣大周遍的觀察。在共和不共當中含攝了輪迴萬法的意義，如果能觀察認識到共和不共的意義，就可以生起輪迴唯是分別心自現的定解。《楞嚴經》中說：“一切眾生輪迴世間，由二顛倒分別見妄，當處發生，當業輪轉。云何二見？一者眾生別業妄見；二者眾生同分妄見。”

流轉的依處是器世界和有情世界。以下就分析器情世界的共和不共，旨在悟入輪迴全體唯是虛妄分別的體性。

器世界共同：三有器世界的顯現，不論地獄中的刀山火海，餓鬼界的膿河荒原，或者人天的日月須彌，都不是心外有那樣的法，都只是眾生同分習氣成熟時的同分妄見。器世界的共，其實只是“共同所了”，說到底，還是歸結在每個眾生各自的心識上，只有眾生自己的心識在顯這樣的相，除了這一點之外，並沒有心外異體的器世界。

反面觀察，如果存在心外的器世界，那麼對這同樣的外境義，任何眾生見了都應當見相同的像。但實際上，眾生見到的只是自己習氣成熟所變現的世界，由不同的習氣見的是不同的景象，由所見各不相同這一點證明心外沒有外境義。比如說，對同一片大地，有的見為地獄烈火，有的見為農民的財富，有的被大地逼迫，感覺大地是受苦的場所。對同一團火，火神視為自己的受用，火身餓鬼見為自己的住處，火蟲認為是食物。對同一水，地獄眾生前顯現烈火，餓鬼前顯現膿血，人見為清水，天見為甘露，哈德象見為大地，他化自在天見為珍寶和花雨，龍認為是水晶宮。對同一虛空，有的當作地，有的視為住所，有的看成空空一片，有的執為自己修法的殊勝方便等。如果有同一種外境，怎麼可能所見各不相同呢？

就一個眾生來觀察，如果有心外異體的事物，應當恆時都只見同一種境。但事實上，在自己的習氣發生轉變時，心前的所見也隨著轉變。比如經上說，外道為了消除世間潰鬧，把住處觀修為寂靜處，結果現量變成寂靜處。還有人把虛空觀為山岩，虛空果然就成了岩石，以致身體無法通行。所以不論虛空或者四大種，都是依心的執著，只要習氣發生變化，山河大地等的有為法或者虛空等的無為法都可以轉變。所以一切唯心造，並沒有心外獨立的器世界。

往昔有個天子問佛：“日月和須彌山究竟是誰創造的？”

佛回答：“沒有其他作者，唯一是以自己的堅固習氣顯現的。何人於假立執著，在他心前就會這樣妄現。所以一切都是以自心造作的。”

天子說：“分別念再怎麼堅固，也不可能造就這樣堅實的須彌和日月？”

佛開導他說：“鹿野苑曾經有位老婦女，把自己觀想為老虎，全城人都見她是老虎，都被嚇跑了。由短期的串習還能這樣顯現，何況我們無始以來就有實執和不同習氣，如果串習，一定是會如是現前的。所以不論須彌山還是日月，一切都只是自心所造而已。”

佛的這一段開示也讓我們明白心外沒有法，器世界只是虛妄分別心自現的。

有情界共同：論中以托胎生等八種共同含攝了一切有情界中的共同。什麼有情界共同呢？“由更互增上，互為因故共”，就是從有情互為因緣而顯現共同一個果的角度安立共同。有情互相合作，彼此饒益、損害等等，唯一只是互相作增上緣。如果認為心外有眾生，去執著他的身體、聲音等，這就是錯亂，說明沒有通達有情界共同的涵義（其實他（她）的身體、聲音，只是自己的心顯現的影像。顯現他人的一切一切，都只是自己的執著分別。）。總之，有情共處、合作、饒益、損害，都只是互相作增上緣，一切現象仍然是由自己的習氣自現的，除此之外，決定沒有所緣緣的外境義。（“心緣心外的法”在邏輯上無法成立，想想看，心怎麼可能緣心外的法呢？心外的法是在心的外面，怎麼能緣到呢？所以無法成立心外的所緣緣。）

理解了器和有情“共”的意義之後，就要轉變觀念，這很重要。以往的觀念是有心外的器世界為心所緣，現在要認識到心外沒有器世界，器世界只是自己的心顯現的相。對於有情，執著這是善趣眾生、那是惡趣眾生，這是親友、那是怨敵等等，也都是自己的心執著而顯現。這樣安住在唯識的見解中串習，對於止息貪嗔癡有很大的幫助。

我們觀照萬法時，萬法都通達為心的幻化，這就是大乘唯識的觀點。通達之後，見到太陽要覺知這是我的心自現的太陽，見到房屋要覺知這是我的心自現的房屋，聽見聲音要想到這是我的心自現的聲響，品嘗味道要了知這是我的心分別的狀態，是我的心自現的酸、甜。由這樣一一反觀，見聞憶觸都安住在唯識的見解中，就不會執著心外有境而向外馳求，會達到這樣的修行境界。

以前認為心在緣外面的有情，現在覺悟我的心沒有直接緣那個有情，我只是以習氣力自現影像。比如說，我很反感某人，一看見他就生煩惱。以往的想法，這是由他的出現造成我的痛苦，把責任推到對境上。實際上，誰該負責任呢？觀察之後明白：沒有心外的所緣緣，唯一是自己心不清淨，才由自己的心顯現這樣不清淨的相，自生執著、苦惱。所以一切顯現都是自心顯現的，並不是先有外境然後由外境生起心。這樣就明白，一切都只是自變自緣、自作自受而已。這是觀念上的大轉變，是世界觀的大轉變，由這樣的途徑，就開始消除以往把自然界看成心外實有的妄見，逐漸生起三界唯識、心外無法的正見。

有情界不共：本論以阿賴耶識、前七識、苦、樂、業、死、生、繫縛、解脫九法，含攝一切有情界的不共。所謂不共，就是與他相續不共。比如孤獨地獄的眾生執著門是自己的身體，每當推門時他都會感受一陣劇痛，這樣的苦受只是自己領受，無法和別人共，這就是有情界不共。又比如雙目失明陷入黑暗，也是自心感受的不共法。又比如，一個人到了臨終，心前隱沒今生的顯現，逐步變現出中陰境界，其他人只見他是一具僵臥的屍體。其實他沒有斷滅，外境上也沒有發生任何變動，唯一是由內的習氣變化，在顯現新的境界。像這樣要理解到，每個有情的根識、苦樂、生死等等，都是自己的心變現的現象。

總之，三有器情萬法都是以習氣力無而自現的，在心識之外沒有微塵許的法可得。即使以佛陀的智慧觀察三有，也只見到眾生唯一由心識變現，所見所聞的顯現都是心的自現。

顯現山河大地是自己的心，

顯現經堂房屋也是自己的心，

顯現種種物品是自己的心，

顯現日月星辰也是自己的心，

顯現繁華都市是自己的心，

顯現藍天白雲也是自己的心，

顯現豬馬牛羊是自己的心，

顯現人流往來也是自己的心，

顯現家人團聚是自己的心，

顯現聽經聞法也是自己的心，

顯現天人安樂是自己的心，

顯現舒適生活也是自己的心。

顯現快樂是自己的心，

顯現憂傷也是自己的心，

顯現榮耀是自己的心，

顯現卑賤也是自己的心。

放不下是自己的心，

無法安忍也是自己的心。

顯現貪婪的餓鬼相是自己的心，

顯現嗔恨的地獄相也是自己的心，

顯現愚癡的旁生相是自己的心，

顯現競爭的修羅相也是自己的心，

顯現放逸的欲天相是自己的心，

顯現無想的上界相還是自己的心。

顯現心胸寬闊是自己的心，

顯現心胸狹窄也是自己的心，

能容一切是自己的心，

毫不讓人也是自己的心。

顯現處處魔鬼障礙是自己的心，

顯現天尊悉地是自己的心。

顯現人人和我作對是自己的心，

顯現人人都是善知識是自己的心。

顯現種種分別是自己的心，

顯現無念安住也是自己的心。

所以，一切境界都是心造、心自現的，離了心沒有任何顯現法。因此《華嚴經》說：“三界唯心，萬法唯識。”大成就者湊哲讓珠在《大圓滿見歌》中唱道：“一切所見即是心自現，顯現無情器世乃為心，顯現六道有情亦是心，顯現善趣人天樂亦心，顯現三惡趣苦亦為心，顯現無明煩惱五毒心，……顯現惡念輪迴習氣心，顯現善念佛剎亦是心，顯現魔鬼作障亦為心，顯現天尊悉地亦為心，顯現種種分別亦為心，顯現無念一緣修亦心，除心之外無有任何現。心之比喻猶如工畫師，自身亦是內心所造作，所有三千大千世間界，彼等一切皆為心所造，自己分別心念所繪畫，欺迷一切愚昧之眾生，是故一切悉為心幻變，生起決斷定解極重要，此乃分別心之直指法。”

6、悟入無有能取所取之義

悟入無二取的法性義，實際就是消除二取的分別。這個消除

可以分兩步：一、悟入無外境所取、一切唯識，由安住一切法唯識，可以消除所取的分別；二、由所取不得，悟入能取也不得，可以消除能取的分別。由此現前遠離二取的法性。

丁二、廣說法性分二：一、總標；二、其義廣說。

戊一、總標

由六相悟入，法性為無上②，
謂相與依處，抉擇及觸證，
隨念並悟入，到達彼自性。

由六相悟入法性是一種無上的抉擇。通達這六相就可以很容易、無餘、徹底地理解法性的意義。不是很困難而是容易；不是不圓滿而是無餘；不是不究竟而是徹底。這是表達由六相而悟入是一種無上的方便（**方法**）。

這六相——相、依處、抉擇、觸證、隨念、悟入到達彼自性，都是圍繞一個法性在講。其中，“相”是法性的體相；“依處”是能令法性現前的依靠處，或者說，我們的心緣何種所緣而現前法性，這個所緣就叫依處；接下來，“抉擇”是對法性獲得抉擇；“觸證”是對法性現量觸證；“隨念”是對已證悟的法性數數隨念；“悟達彼自性”是悟入到達法性自性的究竟。

戊二、其義廣說分六：一、相；二、依處；三、抉擇；四、觸證；五、隨念；六、悟達。

己一、相

相如略標說；

法性的體相，就像略標時所說，遠離一切能取所取和能詮所詮。

法性本來遠離言說，沒有分別心遍計的此種彼種的相狀，所以它不可思議，無法以觀現世量通達它的自相。《六波羅蜜多經》中說：“慈氏，當知摩訶般若波羅蜜多，無染無著離諸分別，平等清淨一相一味，不與如是差別等法而為相應。”《智慧品》也說：“勝義非心境。”

這裡，彌勒菩薩以遮詮的方式開示法性體相，指出凡是有二取相、有名言相的都不是法性，勝義法性本來遠離二取和名言的差別。這樣表達，是為了避免把有法錯認成法性而隨順輪迴。

己二、依處

處謂一切法，及一切經等；

這一句是從所詮義和能詮句兩方面講解清淨的依處。其中，

“一切法”指一切輪涅諸法的所詮義；“一切經”指三藏十二部所攝一切經的能詮句。

為什麼清淨的依處是輪涅諸法和一切經呢？以下次第抉擇：

一、正面觀察，輪涅諸法的所詮義不外乎兩方面，一是名言中取捨等的法相；二是勝義中無緣。對於這兩方面無誤抉擇，可以由此而獲得涅槃。一切法從名言和勝義作分析，名言中，輪迴法是應捨，涅槃法是應取；勝義中，諸法本來遠離戲論，本為無緣。通達了勝義中無緣時，就開始認識輪涅萬法本來是一味的大平等性。認識了大平等再安住修行，當然會獲得涅槃。所以，輪涅諸法的所詮義是清淨的依處（**或涅槃的依處**）。

反面觀察，如果不抉擇名言中的取捨等相或者錯誤抉擇，就會引起和加重染污，從而無法順利趣入真實道，更無從獲得涅槃果。也就是，如果不抉擇業果引生定解，就沒有心力把握自己的身口意，謹慎取捨，以業果愚的驅使會造下很多惡業；其次，如果不能認識雜染和清淨的兩重緣起，以這種愚癡，心態和行為不知不覺就往生死的方面轉，不能義無反顧地趣向解脫；再者，不能辨別大乘和小乘的差別，不知道大乘的意樂、行為、所緣、果證等等，容易墮在小乘道中，得不到究竟涅槃。所以，不抉擇名言中的取捨等相，則不可能從自相續中遣除粗分和細分的雜染，

而現前本有的清淨，所以會障礙獲得涅槃。

不抉擇勝義中的無緣之理，也不可能獲得涅槃。《般若經》中說：“凡有法想者，無三菩提解脫。”《般若攝頌》說：“無量盲人無引導，不能見道入城廓，缺慧五度無眼導，無力能證菩提果。”所以，不能抉擇勝義中無緣，就無法遣除種種實有的邪分別。這樣縱然事相上努力行持五度，但沒有般若的攝持，仍然無力現證菩提果。因此，由正理抉擇勝義無緣至關重要。

按大乘顯宗來說，如理抉擇勝義無緣，會有很大的效用，就是能息滅種種分別，最終獲得解脫。《入中論》中說：“有性乃生諸分別，已觀自性咸非有，無性彼等即不生，譬如無薪則無火。異生皆被分別縛，能滅分別即解脫，智者說滅諸分別，即是觀察所得果。”

由以上正反面的觀察可知：輪涅諸法的所詮義的確是清淨的依處。

二、為什麼承許一切經的能詮句是清淨的依處？

因為通過如理聞思經典能在自相續中引生定解，由此在修道方面不會愚昧。《聽聞集》說：“由聞知諸法，由聞遮諸惡，由聞斷無義，由聞得涅槃。”結合本論，可以這樣解釋：由聽聞聖教，才能了知輪涅諸法的體相，才能遮止一切粗細的惡性造作，

才能遣除無意義的增益損減執著，才能由此獲得涅槃。所以如理聞思直接、間接都會成為現前清淨的因緣。所以諸佛菩薩的經論都成為清淨的依處。認識到這一點之後，應當對佛菩薩的經論有始有終地聞思。

《大乘莊嚴經論》說：“由緣等流法，如理而作意，住於信解中，見有義無義。”諸佛是以通達二無我的智慧而如實地開示甚深之義，所以十二部經稱為等流法。為什麼佛經叫做等流法呢？因為這個教法和佛的證法相似，或者說是能獲得真實證法的因緣。要想現前法性，從資糧道開始就應當以三藏十二部的等流法為依處，首先緣等流法聽聞，然後如理思維其甚深義，並且依此指導自己的修行，由此能生起聖道功德。“生起聖道功德”是指獲得見道安住信解中，獲得修道見有義無義，最終獲得大涅槃。因此，一切經等是現前法性的依處或來源。

《本生論》也說：“聽聞隨轉修心要，少力即脫生死城。”如理聞思佛法，會使自己的心獲得大助益。不僅能斷除疑惑，在相續中樹立清淨正見，還能由如理修行獲得涅槃。所以一切經論都成為涅槃的依處。

己三、抉擇

其中抉擇者，謂依大乘經，

如理作意攝，一切加行道；

所謂抉擇，即是依照大乘經的密意如理作意所攝的一切加行。

何謂抉擇？抉是抉斷，擇是簡擇，對於法義抉斷疑惑、分別其理，即是抉擇。這裡，對於何者抉擇呢？對法性抉擇。如何才能獲得抉擇呢？在資糧道和加行道中，按大乘經典的甚深義、以聞思修三慧的方式如理作意，就能對法性的意義獲得抉擇。依照何者而抉擇呢？依照大乘經，也就是以大乘經的密意作為抉擇標準，由此抉擇出諸法的真實性。頌中提到“大乘經”，是說應當依靠了義大乘經。佛法中有一部分小乘經是順應小乘根機的方便說、不了義說，以這種不了義經不能直接詮示法性的體相，所以在抉擇法性時不能依小乘經，必須以大乘經的密意作為標準。

如理作意：按太虛大師解釋，“理”指甚深了義，“如”即循順不違，依照甚深了義而不違背，叫如理。“如理作意”就是按照所解的義理集中心力而生起深刻思量。沒有如理作意把心投入在法性的意義上，則很難對法性的意義得到抉擇，所以如理作意所攝的加行是凡夫勝解行地極重要的修行。

總之，在資糧道和加行道中按照了義經所說的法性之義，以三慧方式如理作意，到量時就能對法性抉斷疑惑、擇定其義，這

叫做抉擇。

己四、觸證

觸為得正見，故以真見道，
現前得真如，所以親領受；

“為得正見”：為了獲得出世間正見。“以真見道，現前得真如”：簡別並非勝解行地以總相方式現前真如的影像，而是在見道入定中現量現前真如的自相。“所以親領受”，意思是，由見道的力量而在出定位中以正見親自領受。

己五、隨念

隨念謂修道，為除諸垢故，
於前所見義，菩提分所攝；

“修道”指隨念的分位，即修道二至十地。“為除諸垢故”：為了遣除修道所斷障垢，這是隨念的目的。“於前所見義”是指隨念的對象，就是隨念見道所現見的法性義。“菩提分所攝”，就是依靠數數隨念而修持三十七菩提分所含攝的一切道品。世親釋中說：“由通達此已證得之道而隨念故，能使彼現前。”意思是，由數數隨念已證得的真如法性，可以使法性直接現前。

《大乘莊嚴經論》說：“應知諸地中，無分別建立，次第無間起，如是說隨行。”意思是，修道位以後得建立所知法的世間智慧能了知盡所有法，以入根本定的無分別智如實了知如虛空般的如所有法性，這兩種智慧以一者之後產生另一者的方式輪番修行，依次相續產生，稱為隨行或隨念的修行。

按本論來說，隨念已見的法性而數數修行，是隨念的涵義。

己六、悟達分二：一、認定究竟轉依之自性；二、廣說其差別法。

庚一、認定究竟轉依之自性

悟達彼自性，謂真如無垢，
一切唯真如，顯現彼即是，
轉依圓滿成。

“悟達”悟入到達，指佛果地的境界。“彼自性”彼法性的自性。

“悟達彼自性”是何種境界呢？即真如無客塵障垢位，一切諸法唯一顯現為真如。所以說：“真如無垢，一切唯真如顯現。”此時即是轉依圓滿成就。

以實相和現相詮釋，在不清淨凡夫位，因為未淨除障垢，

所以實相和現相不同，唯一顯現二取有法，不現真如法性；在淨不淨聖者菩薩位，一方面已開始淨除障垢，另一方面還有障垢餘留，所以菩薩出定位仍有微細二取，不是唯現真如法性；在極清淨位，消盡客塵障垢，一切唯現真如，實相現相不二，這是到達法性的自性，也就是“轉依圓滿成”。

一般的轉依從大乘初地開始獲得，但究竟轉依唯一在佛地成就。這裡是從轉依圓滿成就的角度抉擇究竟轉依的自性。

以比喻歸攝六相之義

譬如摩尼寶王，自性清淨光明，由於被客塵障垢覆蓋而不能現見它清淨、光明的自性。摩尼寶的自性比喻法性，客塵比喻有法——現二及名言。

為了顯露摩尼寶的自性，首先應當宣說摩尼寶的體相，由此認知客塵不是摩尼寶，客塵是所捨，摩尼寶是所取。這是比喻首先需要悟入法性的體相。

如何表達法性的體相呢？比如人們從沒有見過摩尼寶的自相，只是看見障覆摩尼寶的客塵相，這時候只能對他說“有這種相狀的客塵並不是摩尼寶”。雖然沒有說到自相、也無法說自相，但這樣以遮詮表示能起到作用。什麼作用呢？就是能讓人無誤地取捨，不至於把客塵錯認為摩尼寶，也就是能給人

指明正確的方向。同樣，悟入法性遠離二取、遠離能詮、所詮之後，不會把二取境界——文字、聲音等當作法性。《金剛經》說：“若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。”

悟入體相之後，就知道遠離二取才能現前法性。如何遠離障垢呢？遣除障垢需要有依處，就像擦拭塵垢必須用布一樣。這裡，清淨的依處就是一切法的所詮義和一切經等的能詮句。也就是，要想使清淨現前，不能離開兩件事，一是需要對於名言中取捨等的法相和勝義中的無緣反覆抉擇；二是需要對佛經和堪為定量的菩薩論典如理聞思。這二者就是清淨的依處。

有了依處之後，就要修持能觸證法性的加行，就像有了布就要精勤擦拭，爭取讓摩尼寶的自性現量顯露。這個擦拭的勤作比喻數數如理作意，擦拭的結果見到摩尼寶的影像比喻依靠如理作意對法性獲得真實的抉擇。

抉擇之後，就是觸證。好比摩尼寶最初顯現時，現量看見它的自性，觸證就是在見道以現量的方式現前法性。

觸證之後，需要隨念。目的是為了遣除微細障垢。就像摩尼寶的障垢越來越薄弱，由隨念法性可以逐漸淨除二障。

隨念的最終結果是悟入到達。比如淨除客塵、完全顯現出摩

尼寶的光明本性時，叫做究竟達到摩尼寶的自性，同樣，消除了二取障垢後，唯一顯露真如法性，實相和現相不二，這時是悟入到達法性自性的究竟。

總之，從勝解行地到佛地之間的一切加行，歸根結底就是為了悟入到達法性的自性而獲得究竟轉依。

庚二、廣說其差別法分二：一、略說；二、廣說。

辛一、略說

由十相悟入，轉依為無上：
入性物數取，別所為依住，
作意及加行，過患並功德。

什麼是悟入轉依的最好方法？首先由十相了知轉依，然後以修行的方式悟入轉依，即是最好的方法。因為由十相可以如實地通達轉依的意義，由通達再修行，就能獲得究竟涅槃。

十相為：轉依的本體或自性；轉依的有事（事物）；轉依的數取趣；轉依的差別；轉依的所為；轉依的依處或所依；轉依的作意；轉依的加行；無轉依的過患；轉依所具有的殊勝功德。以這十相而悟入轉依。由這十相在理解意義之後按照法義實修，才成為真正的無上。

辛二、廣說分十：一、悟入轉依之自性；二、悟入轉依之有事；三、悟入轉依之數取趣；四、悟入轉依之殊勝差別；五、悟入殊勝轉依之所為；六、悟入轉依之依處或所依；七、悟入轉依之作意；八、悟入轉依之加行；九、悟入無轉依之過失；十、悟入轉依之功德。

壬一、悟入轉依之自性

其悟入自性，謂客塵諸垢，
及與真如性，不現及現義，
即無垢真如。

首先需要明白轉依的意義。“依”分為根本依（阿賴耶識）和迷悟依（真如）兩種。論中說：“即無垢真如”，可見依是指真如，而且，由“無垢”可見是從已轉之依方面說“轉依”。

“轉”有能轉道和所轉果兩方面，所轉果又分為轉所得和轉所捨。“客塵諸垢”是轉所捨，即客塵諸垢不顯現。“真如法性”是轉所得，即真如法性現前。世親釋中說：“客塵不現而顯現者唯有真如，真如已成無垢，此即轉依的自性。”所以是由已轉之依而定義轉依。

真如法性周遍染淨諸法，有客塵障垢時，真如不現前，這時叫有垢真如。到客塵不現、真如全體現前時，叫無垢真如，即是

轉依。

按實相現相來解說，雖然實相中一切二取本來沒有，但在以迷亂障蔽實相而在現相中似乎有不清淨顯現的階段，叫做未轉依；一旦遣除客塵障垢而達到實相現相不二時，叫做究竟轉依。

壬二、悟入轉依之有事

悟入物體③者，謂共器界識，
真如性轉依；及契經法界，
真如性轉依；並諸非所共，
有情界內識，真如性轉依。

轉依的有事歸納為三種：共器界識真如性轉依；契經法界真如性轉依；不共有情界內識真如性轉依。

共器界識：“共”就是看起來像是眾人前的共同顯現，事實上，器世界只是識的相分（**識的相的方面**），沒有心外的真實體性，所以叫做器界識。這個似共同顯現的器世界相分真如轉依，就是所謂的共器界識真如性轉依。

契經法界：契經是指顯現能詮句名詞文的一切契經，界是因的意思，契經是產生一切聖法的因，所以叫做契經法界。第二種轉依有事是契經法界真如性轉依。

不共有情界識：不共是指別別相續所攝，和他相續不共。在未轉依時，色和語言這兩類法可以共同顯現（**比如，山河大地在大眾的眼識前顯現，聲音在大眾的耳識前顯現**），但有情內的心識無法在眾人心前顯現相狀，所以是不共。有情界的心與心所一切識聚的真如轉依，叫做有情界識真如性轉依。

通達以上轉依的有事，就是悟入轉依有事。

以上三類轉依有事只是觀待名言而分類的。實際上，真如周遍在一切諸法中，在成佛時一切法都唯一顯現為真如，所以到達究竟轉依時，在無漏法界中，具足等同窮盡有法一切相之邊際的不可思議功德。

對應三身來說，在共器界識轉依中，間接包括一切身轉依獲得真如周遍的法身；在契經法界轉依中，間接包括一切語言轉依獲得聖法妙音恆時相續的報身；在內識轉依中，包括八識轉依獲得具有五智的化身。世親釋中說，這三種轉依有事是以果的差別而分類的，也就是從果的顯現、教誡、周遍顯示這樣三個側面安立轉依有事。由共器界識真如性轉依，顯現剎土清淨和身清淨；由契經法界真如性轉依，無勤任運教誡佛法；由內識真如性轉依，以如所有智和盡所有智開示一切所知相。具有這三種差別的緣故，安立三類轉依有事。

問：既然轉依時萬法唯一顯現真如，沒有異體和不清淨的法，為什麼佛還生病、還穿衣吃飯……有種種不同的相呢？

答：這裡關鍵要分清佛自身的轉依境界和佛在眾生前示現的差別。比如天上的月亮只是一個，純一光明皎潔，但是千江有水千江月，而且隨著江水動盪，月影也不斷遷變。同樣，佛自己是唯一顯現真如法性，但為了度化無轉依的眾生，佛在眾生的心識前也隨緣示現導師、聖法等的別別之相，這兩方面絲毫不相違。《寶性論》中說：“由自善根生與滅，故佛色身現生滅，然如帝釋天主身，法界之身無生滅。”

壬三、悟入轉依之數取趣

悟入數取趣，初二謂諸佛，
及諸菩薩眾，真如性轉依，
後亦通聲聞，及諸獨覺者。

悟入數取趣，即通達上面三種轉依有事當中，初二種是諸佛菩薩不共的轉依，後一種是四聖共有的轉依。

為什麼說初二種是諸佛菩薩不共的轉依？從法報二身作抉擇，器界識真如性轉依即獲得法身，是佛自見的境界；契經法界真如性轉依即獲得報身，是菩薩所見的境界。自在成就剎土清淨和身清淨、顯示無量聖法等等，是諸佛菩薩才有的轉依境界，聲聞獨覺不具有，所以是不共。

為什麼後一種是四聖共有的轉依呢？配合三身來說，內識真如性轉依即獲得具有五智慧的化身，聲聞獨覺能見到化身佛，從這一側面可以說“共”；從第七識末那識的轉依來說，聲聞獨覺證悟人無我，斷了人我執，具有第七識末那識一部分的轉依，因此也是“共”。但是聲聞、獨覺只具有第三種轉依的部分，並沒有圓滿。

壬四、悟入轉依之殊勝差別

悟入差別者，謂諸佛菩薩，
嚴淨土差別，及得智法身，
報身並化身，能普見教授，
自在成差別。

論中講述了諸佛菩薩轉依的四種殊勝差別。殊勝差別就是超勝小乘聲緣的差別，包括莊嚴淨土和獲得三身的差別，後者具體為：能普見的緣故，獲得法身的差別；能教授的緣故，獲得報身的差別；能自在的緣故，獲得化身的差別。對這些殊勝之處通達，就是悟入轉依的殊勝差別。

問：為什麼諸佛菩薩具有殊勝差別呢？因為諸佛菩薩依靠證悟二無我的無分別智的力量獲得究竟轉依，一切法都顯現為轉依

自性。這個轉依是指已轉之依，也可以說是圓覺或涅槃。因為一切法都顯現為圓覺或涅槃的自性，所以具有剎土清淨和獲得三身的殊勝差別。

獲得法身能夠以智慧普見一切所知，獲得報身能夠教授深而廣的稀有大乘之法，獲得化身無礙獲得神通等威力，能隨欲自在地成辦利他。由剎土清淨和三身的殊勝差別，成立超勝小乘聲緣。

小乘阿羅漢沒有莊嚴佛土的大願、修煉淨土的妙行，更沒有現前淨土的勝果，而且他們被所知障障蔽，沒有現前真如遍一切處的大法身照見一切所知，也沒有獲得報化二種色身，不能對清淨菩薩教授深廣妙法，也不能化現千百億化身任運成辦利益眾生的事業。所以，大乘轉依超勝小乘。

壬五、悟入殊勝轉依之所為④

悟入所為者，謂宿願差別，
宣說大乘法，即所緣差別，
十地加行別。

大乘果上具有超勝小乘的轉依差別，由果推因，必然在因的“所為”方面具有超勝小乘之處。這個不共所為或者獲得大乘轉依必須具備的因素，就是宿願差別、所緣差別和加行差別。我們比較大小乘在這三方面的差別，就會瞭解是由什麼原因造成了大小乘轉依的差別。

首先發願方面，大乘菩薩為了普渡眾生而發起求證佛果的大願，比如普賢十大願王就是殊勝宿願。每尊佛都在因地發過大願，通過發願而最終獲得究竟轉依。比如釋迦佛發五百大願，阿彌陀佛發四十八願，藥師佛發十二大願等等。小乘聲緣只求一己了脫生死，並沒有發起普度眾生的大願。由發願下劣、缺乏大悲、捨棄眾生的心行，成為顯露如來藏獲得究竟轉依的嚴重障礙。

所緣方面：大乘菩薩的所緣是宣說大乘道果的深廣教法。以此為所緣能對一切所知二諦斷除增益和損減。具體從兩方面說，對於二我空法界如所有義如實所緣，是以大乘甚深法為所緣；對於以波羅蜜多、地、道、總持、三摩地等安立的盡所有義無誤所緣，是以大乘廣大法為所緣。

相比之下，小乘聲緣只是少分所緣，深的方面只說到人無我，和大空性相比，像芥子內的虛空跟太虛空相比一樣。由於所緣法的深度不夠，小乘聲緣不能斷除法我增益，由此無法脫離對無分微塵和剎那的實執，不能獲得究竟轉依。從世俗廣大義來說，聲緣的所緣很狹窄，沒有講述廣大五道十地的修行、功德，

沒有顯示身、智、力、無畏、相好、淨土等等的佛果廣大功德，還有時不知因、境不知因、細不知因、多不知因等的許多愚癡。由於盡所有義方面所知狹窄，導致心量狹小，發不起無上菩提心。福德資糧方面，小乘所積的福德如同牛腳印裡的水，大乘所積的福德如同大海水。《大乘莊嚴經論》說：“廣大及甚深，成熟無分別，說此二方便，即是無上乘。”所以大乘的所緣具足深廣義，遠遠非小乘可比。

加行殊勝的差別：為了成就究竟斷證，大乘菩薩具有在十地中輾轉升入上上地的殊勝加行。《大乘莊嚴經論》在講述勝義菩提心的第六種殊勝——餘出殊勝時，講到菩薩如何由自地升入上地，全知米滂仁波切解釋說：“在一地增勝圓滿布施度和見百佛等十二百功德等，對於世俗名言中如何安立地的體相如理作意，由此了知地的體相等除了以自心假立外，別無存在，而且對唯識也不分別執著，安住在無分別智中超越一地升入二地。依此類推，可了知其餘地。”聖者菩薩具有殊勝加行，以世間清淨智了知世俗萬法唯心假立、以無分別智了知離二取法性，因此能分分淨除二障，最後斷證圓滿而獲得究竟轉依。小乘聲聞、獨覺不具有這一殊勝加行，所以無法獲得究竟轉依。

以上由宿願、所緣、加行三種差別抉擇了超勝聲緣道的究竟轉依之因，也就是抉擇了所為的差別。

悟入轉依前五科之總義

首先，轉依的自性是客塵不現，真如顯現，也就是無垢真如。“依”是指真如。為什麼真如是“依”呢？因為染淨諸法不出於真如，都為真如所攝，所以真如是依。真如假立有垢和無垢二種。有垢真如，就是具有輪迴雜染的真如。凡夫範疇裡的法，包括處顯現——山河大地等的器世界、有境顯現——八類識聚和具五根的身體，這些不清淨的法本來安住於自性真如界中，但因為有客塵障垢而使真如不顯現，這就是未轉依時的有垢真如。這時候，自性清淨的真如有沒有損減呢？沒有損減！即使在分別心顯現二取時，它也沒有減少過一分。如果以出世間的修道智慧使客塵障垢不現而真如現前，則是獲得轉依。所以，轉依是無垢真如，是從已轉之依的方面安立。

從實相來說，無漏法界恆時不增不減、不生不滅、不垢不淨，於平等性中沒有絲毫動移。從現相看，是否轉依相差很大，未轉依時，以迷亂因緣，實際無有而顯現器界、根身、八識等的不清淨顯現；轉依時，開始顯現真如的清淨相；究竟轉依時，一切都顯現真如清淨相，這時現相即是實相。所以，一切客塵障垢由道的修行消歸法界時，無垢真如全體顯露，這就是究竟轉依的自性。

轉依有事是指不清淨的顯現每一種都隱沒，唯一顯現真如的

清淨相，觀待未轉依時的種種法，就說“此法真如轉依、彼法真如轉依，”這就是轉依的有事。

下面詳細解釋。按照大乘來說，從初地到佛地之間，因為悟入大平等性的無分別智輾轉增上殊勝，以往以不清淨的能所染污時所顯現的種種法——器世界、根身、語言、八識等等，都次第轉依而獲得種種功德。本論把未轉依時的顯現歸納為三類——共器界識、契經法界和內識，共器界識包括器世界和身體，契經法界包括一切言語、音聲，內識包括八識。以這三類統攝了未轉依時的有法顯現。轉依時，一切現有諸法都顯現為清淨相，轉依的有事就是共器界識真如性轉依、契經法界真如性轉依和不共內識真如性轉依。

按《大乘莊嚴經論》講述轉依有事

共同器世界和身體的顯現獲得轉依時，能境眼耳等的前五識也必須獲得轉依（**器世界色等五境轉依，當然能境前五識也需要轉依**）。這樣，轉依和未轉依的境界迥然不同，因為轉依時能夠隨欲受用根識的境界，顯現淨土，獲得不可思議的神通力，以及獲得能如願現前所欲受用的自在，五識所依的五根也會轉依，每一根都能夠遍入一切境。

未轉依時，五根不能遍入，比如眼根只能取色法，不能取

聲音等。轉依之後，以一個眼根就能周遍取色、聲等的五境，能夠遍見一切所境。像這樣，每一根都能獲得一千二百功德。這是《陀羅尼自在王經》、《華嚴經》等中所說的內容。轉依之前，以無始以來的二取習氣無而顯現內外六種生處，這時以根只能取相應的一種境，比如眼根只能取色法而不能取聲音等（**這是因為二取執著的力量使諸根不自在，以一根固定只能取一種境**）。依靠無分別智消除二取障垢而獲得轉依時，自然在清淨心的平等境界中能遍入一切境。同時，還有種種其他轉依，比如欲染轉依時，安住在無漏安樂中，見女人也不生貪欲而獲得自在；空想轉依時，能在虛空中顯現一切所欲，在山崖中通徹無礙地穿行，在虛空中顯現任何色法。以上是器世界和身等的轉依。

語言方面，凡夫語言和經藏等顯現的聲音獲得轉依時，自在獲得聖法妙音恆時相續不斷教誡佛法的自在。器情萬法都顯現殊勝妙音，恆時演說諸法本性。《入中論》說：“百福所感受用身，化身虛空及餘物，彼力發音說法性，世間由彼亦了真。”

第六分別意識轉依時，獲得對於一切所知法恆時無障無礙的智慧，而且對於顯現化身等的種種作業沒有任何障礙而獲得自在。

第七識末那識轉依時，自在獲得和無漏五根功德相同的受

用。未轉依時，末那識是我見，恆時隨著五根趣入一切根境。轉依時，末那識轉為平等性智，消除了我執和我所執，由此，平等性智和轉依五根的圓滿等同而隨行。而且第七識轉依時，不分別能所的智慧遠離二障而極為清淨，獲得自在。

第八識阿賴耶識是前七識的依處，阿賴耶識轉依時，對於無住大涅槃如來地的無垢法界獲得自在。

總之，不清淨時顯現的一切現有諸法，比如器世界、根身、分別識、色聲等顯現的所知法，在真如法界中本來不是別別體，由此在各自顯現轉依時，就具有與這些法相應的轉依清淨顯現，或者廣大不可思議的轉依功德。因此在《大乘莊嚴經論》中說：“如是無量轉，如是無量化，不思議所作，諸佛依無垢。”

無量的不清淨諸法本來安住於自性真如中，以迷亂的緣故，實際無有而顯現一切根境識的顯現，在無分別智親證真如而覺悟時，一切顯現現為無量的清淨相，這是一切種唯現真如的轉依，全體現為真如自性。所以，全知米滂仁波切說：“除法界真如之外無有毫許法存在，由此，轉依時於無漏法界中具足等同盡有法一切相之邊際的不可思議轉依功德。”

阿賴耶和八識轉依獲得五智的功德

一、阿賴耶轉依獲得法界體性智，即與法界無二的智慧遍行於一切所知，猶如虛空般無分別而周遍。

二、阿賴耶識轉依獲得大圓鏡智，恆時於法性中不移動，沒有我和我所的執著，於一切境都無有偏墮、恆時照見，就像明鏡中顯現影像般，雖然於一切所知不愚昧而顯現，但沒有所境能境的分別。大圓鏡智也是平等性智、妙觀察智、成所作智及如來智慧施設的根本。

三、末那識轉依獲得平等性智，入於不住有寂的大平等性，以無緣慈悲隨順眾生所欲，示現種種形色的佛身。

四、第六意識轉依獲得妙觀察智，於一切所知恆時無礙，由此成為無量總持和三摩地的來源，猶如大寶藏般。妙觀察智的作用是在佛的眷屬壇城中顯示種種微妙法財，普遍降澍能斷除眷屬一切疑惑的大法雨。

五、前五識轉依獲得成所作智，普遍於一切世界示現身口意的無量種種化身，由此能成辦眾生的種種利益。

綜上可知，在究竟轉依時具有等同盡有法一切相邊際的不可思議功德。轉依時現前的一切清淨相歸攝為身轉依、語轉依和意轉依三種。

問：身語意轉依的清淨相是新生還是本有？從轉依的自性可知轉依清淨相都是自性本具，並非新生之法。前面說“轉依自性

是客塵不現，真如現前”，即轉依是不現本無的客塵，而現本有的真如。因此佛果身語意的清淨顯現是在凡夫位也具足的實相。由此也知道，凡夫見聞的種種色聲、分別心所認識的種種法，都是實相中本來無有的顛倒相，無而現的迷亂法。就實相而言，一切顯現本是清淨佛身，一切語言本為密咒真言，一切分別本與佛智無二。因此實相中，凡夫的身語意與佛無二。基於這一深見，金剛乘直接從果起修，直接指示凡夫身口意即是佛的身口意。這樣不可思議的真如轉依功德，竟然在凡夫份上本來具足，這就是大密宗的不共深見。大恩上師《金剛薩埵修法儀軌》中的吉祥偈說：“諸現清淨身莊嚴，諸聲圓滿密咒性，諸念成就智慧中，盛德圓滿願吉祥。”明朗伏藏大師說：“一切顯現圓滿幻網輪，一切聲音離說密咒音，一切心念自明無為法，願證無有離合大安樂。”全知無垢光尊者也說：“自心本來本尊性，身即壇城聲密咒，一切本圓大智中，誓慧無二無召入，不須祈送無取捨，本來即是壇城性，了知如是而明觀，無所成立無能立。”

轉依的超勝差別

大乘由獲得無分別智而獲得究竟轉依，小乘僅僅證悟人無我，只得到第七識的部分轉依，所以大乘轉依遠遠超勝小乘。本論從成就淨土和三身的角度顯示大乘超勝的差別。

諸佛消除了二障，一切都顯現為圓覺自性，由此成就周遍虛空的常寂光淨土。《密嚴法藏疏》說：“今此密嚴，但於清淨如來藏心之所現。”即密嚴淨土唯一是清淨如來藏心之所顯現。《金剛頂經》也說：“唯此佛剎，盡以金剛自性清淨所成。”

我們面前的器世界顯現，實際是由阿賴耶識中所具有的器世界習氣而似現的，除了分別心執著有二取之外，並沒有外在的器世界。在還有器世界顯現並且緣它耽著時，墮在二取當中，不能顯現淨土。阿羅漢沒有斷除法執，無法消除對器世界相的執著，所以不能成就淨土。

三身方面，諸佛以證悟二無我的無分別智力獲得真如大平等的法身，聲緣只證人無我，所以只能獲得小乘道解脫；諸佛和十地菩薩一同，乃至眾生界未盡之間，獲得圓滿受用大乘法的報身，聲緣卻不具有如是的報身；諸佛以種種身口意幻化遊舞，普緣一切眾生，盡未來際相續不斷地廣作利樂眾生的事業，聲緣不具有這一化身成就。

因為獲得一分轉依，聲聞的功德圓滿能映蔽一切世間的二種資糧和仙人神通等的圓滿。緣覺圓滿映蔽聲聞圓滿，但不如大乘菩薩圓滿的一分。一切菩薩的圓滿和佛的十力、四無畏、三身等無量功德相比，又不如佛的一分，有一粒微塵比無邊世界那樣的

差距。所以佛陀的轉依圓滿不可思議，無法用分別心衡量。《寶性論》說：“一切諸相無數量，無思無垢之功德，無別體相即解脫，解脫彼者為如來。”所以，不僅大乘轉依具有超勝小乘轉依的差別，而且，在大乘的轉依中，從一地到佛地也有極大的差別。

造成大小乘轉依差別的原因是因地有所為的差別。大乘菩薩具有殊勝的大願、所緣和加行，因此能獲得超勝小乘的轉依。要產生大乘殊勝轉依，最根本的所依就是無分別智。

如何才能讓身語意真如轉依的功德顯露呢？唯一需要依靠無分別智使客塵不現而現前。下面講述這方面的內容：

壬六、悟入轉依之依處或所依分二：一、略說；二、廣說。

癸一、略說

悟入所依住，謂由六種相，
入無分別智，即悟入所緣，
離相正加行，性相與勝利，
及悟入遍知。

從悟入何者、如何悟入兩方面解釋：

一、悟入何者？即悟入轉依的所依——無分別智。

住和依同義。轉依的所依（**依處**）即無分別智。為什麼是轉依的所依呢？因為轉依就是本來清淨的真如義現前，而要使真如現前並對它的自性獲得自在，唯一依靠證悟真如的無分別智，在無分別智之外以其他任何法何時也不可能獲得，所以無分別智是獲得轉依的依處。

二、如何悟入無分別智？即由六相悟入。

六相為：（一）“悟入所緣”，即通達產生無分別智的所緣；（二）“悟入離相”，即通達遠離無分別智的違品相，也就是了知應當遠離哪些和無分別智相違的狀態；（三）“悟入正加行”，即通達能生起無分別智的真實加行；（四）“悟入性相”，即通達無分別智的作用，或者了知如何存在的境界的體性之相；（五）“悟入勝利”，即通達依靠無分別智而產生的殊勝利益；（六）“悟入遍知”，即通達無分別智方面所應了知的道理。

癸二、廣說分六：一、悟入所緣；二、悟入離執著相；三、悟入正加行；四、悟入體相；五、悟入無分別智之勝利；六、悟入有關無分別智方面的了知之理。

子一、悟入所緣

當知有四相，初悟入所緣，

謂於大乘法，說勝解決定，

及圓滿資糧。

欲生無分別智，需要以何者為所緣呢？需要以開示大乘深廣義的教法為所緣，具體有四相：於大乘法說；於大乘法勝解；於大乘法決定；於大乘法圓滿資糧。這四相都是圍繞大乘法而說，都是引生無分別智必須依靠、不能遠離的關鍵因素，因此叫產生無分別智的所緣。

於大乘法說：依止大乘上師之後，應當無顛倒諦聽大乘教授。這裡“說”，不是指我們去說法，而是心緣上師對於大乘深廣法的演說。這個聽聞正法是引生無分別智的第一種所緣。為了生起無分別智，應當如法依止具相的大乘上師，隨從上師多聞教授。

於大乘法勝解：應當通過聽聞而對大乘法生起勝解信。希求獲得無分別智，首先要在自相續中生起勝解信，以勝解信為因才能獲得無分別智，所以勝解信是引生無分別智的第二種所緣。

於大乘法決定：以具有四種道理的思慧緣大乘的甚深和廣大義思維，由此心中通達其義，生起沒有任何懷疑的定解。不具備對於大乘深廣法的定解，則無法安住於定解中積累趣入無分別智的資糧，因此對大乘法的定解是引生無分別智的第三種所緣。

於大乘法圓滿資糧：按照前面定解所決定的法義，以如理作意的方式圓滿資糧。資糧不圓滿也沒有勢力引生無分別智，因此圓滿資糧是引起無分別智的第四種所緣。

對於四相的分析

悟入無分別智的第一相，即悟入產生無分別智的所緣。以何者為所緣呢？即聽聞大乘法，對於大乘法產生勝解信，對於大乘法生起堅固定解，按照定解所決定的法義以如理作意的方式圓滿資糧。依靠這四相就能在相續中產生無分別智。

“所緣”就是所依靠，是引生無分別智必須依靠不可捨離的方面。以上這四者中缺少一者，就無法生起無分別智。比如最初認為佛法不在文字上，不必要多聞，由此而捨棄聽聞，就是入了歧途。雖然法性遠離能詮所詮，究竟時不能執著文字相，但這是果地之事，現在趣向證果時不能捨棄最勝方便的教法，就像渡河不能捨棄船筏一樣。不聽聞大乘的深廣之法，不了知大乘的道果功德、修行方法、次第、歧途等等，這樣，自相續沒有具體、明確的認識，不可能無故就生起對大乘法不可奪的勝解信。所以，初學者最初不能離開聽聞正法。

由多聞產生的勝解信也不能遠離，離開也不能生起無分別智。沒有勝解信只是隨人生信，這只是相似的信心，一遇違緣就

會退失，比如遇到惡劣環境、邪師惡友、內外違緣等等，很容易退失大乘墮入小乘，或者沉溺在世間五欲中忘失菩提心，不求出離。為什麼遇到惡緣時會退失大乘呢？原因就是沒有生起對大乘法的勝解信。所以，只有獲得勝解信、時常不離勝解信，才能在求證無分別智的道上不斷前進，才能進一步對大乘的深廣義由四種道理思維而引生定解。

這個定解也不能暫時遠離。《定解寶燈論》中說：“奇哉趣入深實相，猶如寶燈之定解，若無汝則於此世，愚眾困於幻網中。於基道果一切法，生起真實之定解，聽聞生信此二者，猶如道與彼影像。”意思是，由觀察二諦所生的定解猶如寶燈，能使我們無誤趣入甚深實相，相反，不生定解則一直被困於疑網中，對於勝義實相疑惑不解，對於名言的取捨之相愚昧不知。這樣無定解的修行就像道的影像一樣，只是相似的道，無力引生無分別智。反過來，如果由四種道理引起牢不可破的定解，那就像真實之道一樣，決定能趣入實相。

如何才能產生殊勝定解呢？首先依靠聽聞大乘法對於大乘的深廣義產生初步信解，再由四種道理詳細觀察，斷除疑惑，在自相續中引生不可動搖的定解。

四種道理依次為觀待道理、作用道理、證成道理和法爾道

理。其中，觀待道理是了知某種果需要觀待某種因；作用道理是了知以某種因能產生某種果；證成道理是以現量和比量相應有事的事相進行衡量；法爾道理，如火性熱、水性濕等是世俗法性，諸法空性是勝義法性。舉例說明，在勝解行地以如理作意二無我為因，能引生見道現見法性的正見，這是作用道理；究竟轉依不可不觀待無分別智，這是觀待道理；因作生果的作業、有因必定有果隨因而行，果必須觀待因、無因決定無有果，這樣合理地以正理辨別或了知，是證成道理。凡是對於法義衡量，都可以歸攝在以上四種道理中。憑藉這四種道理反覆觀察大乘的甚深廣大義，最終一定會在自相續中引生殊勝定解。

第四種所緣是圓滿資糧。經中說：“乃至殊勝二資未圓滿，爾時不能證悟勝空性。”又有說：“當知勝義俱生智，唯依積資淨障力，及與具證師加持，依止他法誠愚癡。”大成就者諦洛巴也說：“吾子那洛巴，此現緣起生，未證無生義，莫離積二資。”這些聖言都告訴我們，資糧不圓滿就不能證悟。因此引生無分別智，圓滿資糧是不可缺少的所緣。

所謂資糧，《大乘莊嚴經論》說：“正修及數修，資善名為聚。”（資糧也譯為聚）意思是，由正修和速修而使善根種子不斷增長，叫做聚或者資糧。積聚資糧要滿足正修和數修兩個條件。正修，是無顛倒地如理修持；數修，是反覆不斷地修持。有

質和量作保證，善根就會不斷增長，也就是能積聚起資糧。比如修習菩提心，按照七因果的修法無顛倒地如理修持，叫做正修；每天堅持修幾座，叫數修。有了正修和數修，菩提心就會生起、穩固、增長，這就是積聚資糧。《辨析智慧光明》中說：“依照定解所決定之義以如理作意的方式圓滿資糧。”意思是，不論甚深法或廣大法，都要依照定解所決定的法義，以如理作意的方式修持，這是所謂的正修。沒有獲得定解以及沒有按定解所決定的法義數數作意，都不可能圓滿見道資糧。

資糧有大、小、深、淺的種種差別，是否在積資糧、所積是何種資糧、資糧是大是小，不是看外在行持善法的形象，而是取決於內相續中善根滋長的狀況。比如，沒有因果正見攝持，不屬於人天善趣的資糧；沒有出離心攝持，身口行善、心戀紅塵，不算解脫道的資糧；沒有菩提心攝持，即使形象上做很大的善法，也不是大乘成佛的資糧。所以，積任何資糧都必須有安住定解的正修。有了定解，安住定解修持，善根才會生起；持續不斷地修，善根才會增長。這裡是引生無分別智，更需要圓滿殊勝的資糧。《大乘莊嚴經論》中說，通過廣大行持福慧二資而使福慧二種善根的種子在阿賴耶上增廣圓滿，由此，如同種子與濕性和合而具有生果的勢力般，此身便具有能證聖道的能力，也就是具有能引生無分別智的能力。

綜上所述，由聽聞、勝解、決定和圓滿資糧四者才能產生無分別智，四者中缺少一者就難以如理如量地生起無分別智。彌勒菩薩教誡我們應當按這樣行持。

子二、悟入離執著相⑤

第二能悟入，離相亦四種，
謂由離所治，能治及真如，
並能證智相。此四如次第，
即所永遠離，粗中與微細，
及常隨逐相。

論中所治相、能治相、真如相、能證智相四種都是和無分別智相違的分別識，遠離這四相方能清淨無分別智，所以叫違品相。“悟入離相”，即遠離這四種違品相。

“所治相”：耽著貪嗔等違品的狀態。“能治相”：耽著能斷對治的狀態。比如耽著貪心等無法捨離，是所治相；修成白骨觀時，內心耽著白骨觀的狀態，是能治相。

“真如相”：耽著所緣真如的狀態。“能證智相”：耽著能境證悟或修道之果的狀態，比如耽著正見、十力等的證法之相。

四相都墮在二取境界中，都是分別識。分別識和無分別智相

違，生起這些分別識時，必然障礙現前無分別智，所以是無分別智的違品相。

遠離四相，即依次遠離粗的所治相、中的能治相、細的真如相、最細的常隨逐相——能證智相。就像洗衣服，首先除粗垢，再除中垢，再除細垢，最後除最細垢，這是離垢必然存在的次第，而且垢越粗越易遣除，垢越細越難遣除。同樣，貪嗔等耽著狀態最為粗大，貪嗔生起時容易認識，而且容易出離，所以首先斷除。相比之下，耽著修法的能對治相就更難認識。比如修習白骨觀，在第六識作意的習氣成熟時，就在心前顯現白骨，而且能對治貪心，但心很容易把白骨觀看成功德，這一點比較難發現。實際上，這時候已經墮入耽著白骨觀的能治相中，內心對這樣一種假立的法耽著不捨，當然會障礙現前無分別智。所以能治相也要遣除。

真如是一切所斷的無上對治，也是所證中的殊勝，所以緣真如的執著相比所治相和能治相微細，遣除的難度也更大，所以是在前二者後遣除。這裡，真如相代表微細的執著相，除了耽著真如之外，還有其他微細執著相，比如《現觀莊嚴論》所說“執佛等微細”，以及執著輪迴為所斷、涅槃為所取，執著有二諦等等。

最後是執著能境證法之相，也叫常隨逐相。在沒有成熟三清淨地的無分別智自在期間，難以捨離希求獲得上上證悟的微細希求心，也就是從資糧道開始到第七地末尾，這種希求上進的耽著相始終在相續中隨逐，所以叫常隨逐相。

這裡還需要了知，以上這四相不是一次性遠離，而是漸次遠離。在地道的修行過程中，有些相暫時需要利用不能放棄，比如希求佛果的菩提心是微細所知障，但在沒有現前法性的佛果期間，不應當斷除這種在世俗中把無住涅槃視為所得的愚癡心，因為在沒有成佛之前，要依靠它來息滅三有痛苦。又比如，對治貪嗔癡，初學者還無力修習甚深法，這時候需要依靠對能治的耽著。如果最初就捨離能治相，則只有隨煩惱而墮落。

按密宗來講，耽著器情萬法為不清淨相，由觀器情萬法清淨可對治，這是生起次第的修法。而耽著清淨相，進一步可以由修習圓滿次第淨除。

子三、悟入正加行

悟入正加行，亦有四種相，
謂有得加行，及無得加行，
有得無得行，無得有得行。

悟入正加行也有四相，即有得加行、無得加行、有得無得加

行、無得有得加行。按照四加行依次修持，可生起無分別智。

首先應明確“有得”和“無得”的意義。四種加行依次看，“有得加行”是唯識有得的加行；“無得加行”是外境無得的加行；“有得無得加行”是有得之能取也無得的加行；“無得有得加行”是二取無得而唯一無二取真如有得的加行。

安立這一次第的根據：相比於後後，前前更容易通達。比如和無能取相比，無外境之理最容易了達。需要按上面的次第漸次在相續中生起，如同《大乘莊嚴經論》所說的加行道四種定（**煖位明得定、頂位明增定、忍位入真如一分定和世第一法位無間定**）。

四種定中，煖位明得定、頂位明增定，配有得加行；忍位入真如一分定，配無得加行；世第一法位無間定，配有得無得加行和無得有得加行。

加行道四定境界：

一、通達除了僅僅依假名以分別心執著此者彼者之外，並沒有單獨所說的外境義，此時即獲得煖位明得定。

二、當這種了達獲得增上時，也就是增上了達唯一是以分別心執著此者彼者的外境法時，即獲得頂位明增定。

以上二位是通達和增上通達一切色聲等法只是以心執著、以假名安立而已，這是入唯識有得加行。

三、獲得明增定之後，了知所有顯現都唯是自心所現的相，猶如夢境中的所緣。這樣了知心外無境之後，真實安住於唯心的自性，即獲得忍位入真如一分定。這是依於一切唯識而不得外境義的無得加行。

獲得入真如一分定時，瑜伽士斷除了緣色等外境法的散亂，還剩下執著心還有的分別。

四、忍位之後，了知心外無境，沒有外境所取，也就沒有觀待它的能取。這樣了知有得的能取也無得，即是世第一法位無間定。

“無得有得加行”，即由了知所取、能取一切處都無得，而唯一無二真如有得。此加行只能配無間定。

子四、悟入體相

悟入於性相，當知由三種，
謂由住法性，依住無二取，
離言法性故；第二由無現，
二取及言說，根境識器世，

悉皆不見故，此是此即明，
無所觀無表，無住無所現，
無了無依處，無分別智相，
如經所宣說；由現一切法，
見如虛空故，及一切諸行，
見如幻等故。

悟入無分別智的體相，當知有三種：安住法性自性的體相；安住無顯現的體相；安住有顯現的體相。

一、安住法性自性的體相

依住無二取，離言法性故。

“無二取”和“離言”都是描述法性。“無二取”是指法性沒有能取所取，或者對於法性以分別心無法分別二諦。“離言”指對於法性無法以語言宣說任何邊或相，即無法以語言描述它是什麼。依於安住無二取、遠離言說的法性故，宣說無分別智安住法性的體相。

二、安住無顯現的體相

二取及言說，根境識器世，
悉皆不見故，此是此即明，
無所觀無表，無住無所現，

無了無依處，無分別智相，
如經所宣說。

“二取”是指無分別根識前顯現的二取，如眼和色法，耳和聲音等。

“言說”，即對於二取顯現執著此者彼者之後，以分別意識按照如何顯現那樣而言說，也就是內的言說或者以意識分別二取。

“根”指眼等內根。“境”指色等外境。“識”指眼識等內識。“器世”指共同顯現的山河大地等器世界。

“悉皆不見故，此是”：二取、言說、根境識、器世界，這一切都隱沒不現的緣故，顯現無法以二取、言說、根境識等簡別的一味真如，此是法性空性中二取隱沒的無顯現。

“此即明無所觀、無表、無住、無所現、無了、無依處無分別智相”：此即是說明無有所觀、無有表示、無有所依、無有所現、無有了別、無有依處的無分別智的體相。

“此即明無所觀”：不顯現二取，說明根識等無所觀。

“此即明無表”：不顯現內的言說（以意識分別二取），說明無有語言表示。

“此即明無住”：不顯現眼等根，說明無有生識的所依。住指所依。

“此即明無所現”：不顯現色等外境義，說明無有所境顯現。

“此即明無了”：不顯現眼等內識，說明無有能境了別識。

“此即明無依處”：不顯現器世界，說明無有共同器世界依處。

不現二取	不現言說	不現諸根	不現諸境	不現諸識	不現器界
無有根識所觀	無有語言表示	無有生識所依	無有所境顯現	無有能境了別	無有共同依處

以上講述了無分別智安住無顯現的體相，這是“如經所宣說”，即按照《大寶積經》宣說，此經說：“迦葉，所謂常是一邊，無常是一邊，二邊之中觀是無所觀、無所表、無所依、無所現、無了別、無依處。迦葉，是名中道諸法實觀。”此後，對於我和無我、輪迴和涅槃、有和無等等，都這樣說“二邊之中觀是無所觀、無所表、無所依……。”

總之，超越這些顯現自性的無顯現智慧自然光明，如同虛空般，稱為無顯現的無分別智。

三、安住有顯現的體相

由現一切法，見如虛空故，

及一切諸行⑥，見如幻等故。

“由現一切法，見如虛空”，是從入定角度講有顯現，也就是在入定中顯現萬法一味平等、無有所緣，猶如虛空中央般，顯現平等性。

“及一切諸行，見如幻等”，是從後得角度講有顯現，也就是由於入定顯現猶如虛空中央般的平等性，後得位無餘顯現一切有為法現而自性不成立，如同幻化。“等”字包括陽焰、夢等。

通達無分別智安住法性自性、安住無顯現、安住有顯現的體相，叫做悟入無分別智的體相。

相比而言，分別心不是安住法性自性，分別心處處能緣，獨不能緣於法性，所以它緣的是無而現的二取虛妄境界，是可思議的境界。由此可見，只有無分別智能安住法性自性，這是無分別智的不共作用（**遠離一切分別，以智慧自然契合法性**）。所謂安住，只是名言中的假說，勝義中沒有能住、所住，智慧和法性本來無二。

後二相是對安住法性自性的體相，再從安住無顯現和安住有顯現的側面說明。首先安住無顯現的體相，要理解到這和虛妄分

別相反。一切有法都是以分別心遍計無自性而顯現的，所以在分別心的境界中，有無分別根識前顯現的二取，有第六意識對於二取境界的分別，有根境識和器世界，實際上這些都沒有，都只是以分別心遍計而自現的，實相中並不是以這樣的方式存在。

就像夢心沒有息滅時，即使夢境本來沒有，也遮止不了迷亂顯現，同樣，分別心沒有寂滅時，無欺有二取、根境識、器世界等等的顯現。又像夢心息滅時夢境也隨著消失一樣，執著二取的分別寂滅時，便獲得無二取顯現的無分別智。如《智慧品》云：“何時實無實，心前悉不住，無有餘相故，無緣最寂滅。”

所以，分別心具有二取顯現，無分別智無有二取顯現，正好是相反的一對。但也要了知，這裡說的無顯現並不是把本來實有的法摧毀了而不顯現，只是妄心息滅時妄現自然消退；而且，這只是消除了有法顯現，並不是像石女兒那樣的斷空，實際上，在二取隱沒的同時顯現無法以二取法作簡別的一味真如。

所以，虛妄分別的作用是不顯現本有的法，反而顯現本無的二取；無分別智的作用是讓本無的法不顯現，讓本有的法現前。因此，無分別智有安住法性自性的體相，而且，從“無而不現”的側面具有安住無顯現的體相，從“有而現”的側面具有安住有顯現的體相。

《楞伽經》中說：“三有唯假立，全無自性法，於假立分別，執為法自性。無體無了別，無賴耶無事，凡愚惡分別，如屍妄計度。”（三有有法唯一是由分別心所假立的，其本身並沒有絲毫自性，然而凡夫卻對這樣虛假安立的法妄加分別，執著它有真實的自性。在實相中，既沒有色法的實體，也沒有種種根識的了別，連阿賴耶也沒有，這些以外的三有諸法也統統沒有，然而凡愚顛倒地分別，就像屍體那樣妄加計度。屍體沒有任何能力，以此比喻沒有一點觀察真實義的智力。既然全無見真實義的智慧，那麼全體都只是分別心在妄加計度。）由此可知，有法所攝的二取、根境識、器世界等等，唯一是分別心自現的假相，一旦分別心消失，自然都隱沒不現。所以永嘉大師說：“夢裡明明有六趣，覺後空空無大千。”

像這樣超越一切二取顯現自性的無現智慧自然光明，就像虛空那樣不住任何相，不墮任何邊戲中，然而它是自性本然光明，並不是斷空。以上講了入定無相的空性和自然光明無二雙融，以及入定無現與有現無違的關要。

全知米滂仁波切在注釋中說：“彼自身的自性是超越分別心的智慧，因為沒有包括在有為、無為等的任何界中，因此於彼自性無有以彼等顯現偏墮，爾時與法性無二自明。從如所有智的角度恆時不動此境界的同時，以盡所有智產生平等而無錯亂地見一

切顯現，可成立無違雙運。”

這段話顯示了無分別智的自性（**本身的體性**）。分別心都有所緣，緣什麼就局限在什麼上，完全落在二取當中，由這種二取顯現的障礙力量致使法性不得顯現，這就是分別心有緣而不能普見的狹隘狀況。相反，無分別智是超越分別心的智慧，它不為有為、無為等的任何界所攝（**就是不會局限在任何一處**），所以在它的自性中沒有緣取一邊的偏墮之相。因為遠離二取顯現的障礙，無分別智和法性無二自明，這樣以如所有智在法性中不移動的同時，以盡所有智產生平等而無錯亂地見一切顯現，所以能成立有現和無現無違，如所有智和盡所有智雙運。

比如，同時彈奏十種樂器，分別心執取一種樂器的聲音，就不能聽到其餘九種樂器的聲音，如果心不偏向一個方面執著，就能同時聽到十種樂器的聲音。這是相似比喻不偏墮所緣的無緣境界，以無所緣而普現一切，普現一切而不墮於所緣。

又比如一面明鏡，由明鏡不住任何相的緣故，能夠平等而不錯亂地顯現一切相，中國人來現中國人的相，外國人來現外國人的相，一千種人同時來，不雜不亂地一時俱現。如果鏡子有偏墮，只現中國人的相，以這種取相執著，就會障礙顯示其他相。所以是從不住一切相中現一切相。

全知米滂仁波切開示：“為何如此呢？譬如從法性真如中一切諸法一味平等未動的同時，唯現一切有法而已，這二者無有相違；同樣，見法性的智慧自現中，雖然顯現不滅而現，但從無有彼彼所緣的角度圓滿具足上述經中所說的無現之義，超越凡夫二取等自性故。”

從出定有顯現的角度怎樣講呢？入定中如虛空中央般顯現平等性的緣故，入定的後得是顯現一切有為法，無論顯現什麼，都是現而無自性，猶如幻化一樣，這就是世間清淨智慧有現而無分別的境界。無分別智安住有顯現的體相，有入定無分別和後得無分別兩種。後得世間清淨智慧是入定無分別智的等流果，由於入定見大平等性的作用，後得位雖然以習氣力顯現二取，但和凡夫不同，雖有顯現而不執著，這是後得安住有現的無分別境界。

所以，聖者菩薩入定時以無分別智證悟諸法無緣猶如虛空，後得位具有證悟無邊所知法雖顯現而如同夢幻的清淨世間智慧。在學道位，入定和出定不能無二，是以輪番的方式進行。到達佛地時，入定和出定無二，以一個智慧從如所有性的角度以無分別的方式證悟，從盡所有性的角度以一切相智的方式證悟。所以佛地安住法性不動搖的同時，無勤而能照見一切所知法。《入中論》中說：“如器有異空無別，諸法雖別性無差，是故正智同一味，妙智剎那達所知。”《如來藏大綱獅吼論》也說：“以與法

界無別的大智慧周遍一切萬法無勤照見，如海中映現星月般，在寂滅分別的境界中觀照。”

子五、悟入無分別智之勝利

悟入勝利四：得圓滿法身，
得無上安樂，得知見自在，
得說法自在。

悟入無分別智有四種殊勝利益：獲得圓滿法身；獲得無上安樂；獲得知見自在；獲得說法自在。

獲得圓滿法身：以無分別智遠離二障而獲得轉依究竟的法身。

獲得無上安樂：超越遷變不堅固的有漏安樂及習氣而獲得無漏恆時不變的無上大安樂。

獲得知見自在：對於如所有和盡所有所攝的一切所知法無顛倒知見獲得自在，也就是證得如所有智和盡所有智。

獲得說法自在：獲得對於無量所化相應其根機無勤宣說種種法門深廣之相的自在。

無分別智是獲得以上四種斷證究竟功德之因，所以以這四者顯示無分別智的勝利。

子六、悟入有關無分別智方面的了知之理分二：一、略說；二、廣說。

丑一、略說

悟入遍知者，當知有四相，
謂對治遍知，及自相遍知，
諸差別遍知，五作業遍知。

應知由四相悟入有關無分別智方面應當了知的道理。四相是對治遍知、自相遍知、差別遍知、作業遍知。

對治遍知：無分別智能對治違品的遍知。

自相遍知：以遠離無分別歧途的方式反顯的無分別智自相遍知。

差別遍知：無分別智超勝小乘智慧之差別的遍知。

作業遍知：無分別智作業的遍知。

丑二、廣說分四：一、無誤了知能作對治；二、無誤了知無分別智之自相；三、無誤了知差別；四、無誤了知作業。

寅一、無誤了知能作對治

其對治遍知，謂無分別智，

對治五妄執，即妄執有法，
數取趣變壞，異及損減性。

這一段宣說無分別智能作對治。

無分別智能對治何者呢？能對治一切增益和損減的邊執惡見。

為什麼能作對治呢？因為無分別智以遠離增益損減的方式真實悟入二諦無二的實相，由此能遣除一切邊執惡見。

所對治的邊執有哪些？即五種妄執：執著有色等法、執著有數取趣、執著有事有變壞的生滅、執著有法和法性異體、執著單單顯現的諸法在名言中也沒有。其中，前四種是法我執、人我執、生滅執、異體執，屬於增益執，後一種是損減執。比如，小乘一切有部認為一切法實有，是本無自性而妄執實有自性的增益執；外道執著神我等常住不滅的實體，一般人執著常一自在的我，是本無人我而妄執人我的增益執；順世外道在現相方面毀謗無因果、無三世、無凡聖、無罪福，是損減執。

寅二、無誤了知無分別智之自相

自相遍知者，遠離不作意，
超尋伺寂靜，自性執息念，
五種為自相。

論中以何種方式顯示無分別智的自相呢？以遠離歧途的方式顯示。

為什麼不直接宣說自相，而以遠離歧途的方式顯示呢？因為無分別智的自相在分別心前就像盲人眼前的色法那樣，無法從肯定方面以語言顯示，而不屬於無分別智自相的無分別歧途卻可以以語言分析，所以以遠離歧途的方式從反面作顯示。

雖然無分別智的體性是何者也不分別，但這是證悟法性沒有任何戲論所緣義之後，和法性相應而自然不執著任何法的，並不是什麼不了知或者壓念不起等的無分別。所以無分別智和無分別的歧途有天壤之別。我們辨明無分別的歧途，才不至於認假為真、未證言證。

有哪些無分別的歧途呢？論中列舉了五種：不作意、超尋伺、寂靜、自性、執息念。

不作意：不生起對於世間名言戲論以音義混合的作意。所謂音義混合的作意，比如當我說寶瓶時，你們心中當下浮現一種鼓腹容器的影像，這是把“寶瓶”的聲音和鼓腹容器的事物混在一起，一聽到“寶瓶”的聲音，心就作意鼓腹的物體（就是在聽聲音時，把心引向相應的事物）；另一方面，比如經堂中放了一個鼓腹容器，你們一見就說：“這裡有大寶瓶！”實際上，這個

鼓腹的物體上並沒有寶瓶的名字，但你們混淆了音和義，一見義就作意它的名字（**就是在見事物時，把心引向名字**），這就是音義混合的作意。單單沒有這種作意，也不是無分別智。比如出生不久的嬰兒就沒有這種作意，他們還沒有開始在語言和意義互相對應的方面串習，不會生起以音取義、以義取名的作意。我們在嬰兒身邊交談時，他不生起以音取義的作意。痛苦時，他也不會表達：“我很疼痛。”但他沒有無分別智。如果僅僅不作意就是無分別智，那每天都有很多嬰兒出生，醫院是否成了聖者菩薩的誕生地呢？是否這些菩薩們越長大越退步，等到會說話時，無分別智反而退化成粗大的分別心？所以單以不作意並不成立是無分別智。《定解寶燈論》中說：“盲修無念和尚宗，未察直直而安住，無有勝觀之明分，如石沉海平庸住。”

超尋伺：僅僅以超越粗相的尋和細相的伺也不能成立是無分別智，因為色界二禪以上的分別識也超越尋伺，但不是聖者無分別智。

寂靜：分別念寂靜也不是無分別智。比如連續三天三夜奔走，回到家倒床就睡，沉睡中沒有一點分別，但這並不是無分別智。除了沉睡外，處在昏厥、麻醉和安住小乘滅定時，也都是分別念寂靜的狀態，但都不是無分別智。

自性：無分別的自性義。色法都是無分別的體性。比如石頭，對它打罵也好、讚歎也好，它永遠不分別，這是無分別的自性，但不是無分別智。

執息念：執著“什麼也不想執著”的息念。這也不是無分別智。比如我連吃三個月的糌粑，一天嗅到香噴噴的包子，我心裡說“我什麼也不想執著”“我什麼也不分別”，這是無分別智嗎？當然不是。因為心想“我什麼也不分別”，本身就是一種執著，落入了以念念顯現的方式執著此者、彼者的執著相中。

以上不作意、超尋伺、分別念寂靜、無分別自性和執息念都是無分別的歧途。真正的無分別智完全遠離這些歧途。彌勒菩薩以反顯的方式宣說了無分別智的自相。全知米滂仁波切開示說：“如果不執著任何邊及一切戲論而能對無緣實相勝義遠離一切疑網並顯露各別自證的光明，當知即是真實的無分別智。”定解寶燈論》中也說：“正修遠離四邊戲，聖者智慧之面前，現見一切不存在，故自然滅執著相。明空無二之境界，如同目視虛空中。”

總之；一方面，無分別智決定是不作意、超尋伺、分別念寂靜和無分別的自性，但另一方面，不能只以不作意、超尋伺、分別念寂靜或無分別自性就成立是無分別智，因為如果沒有以智慧

現見離戲而自然遠離此者彼者的分別，則只是虛妄分別的境界。《定解寶燈論》中說：“譬如所謂無所有，中觀現見不存在，無色界信無所有，詞同義異如天地。”

寅三、無誤了知差別

差別遍知者，謂不分別性，
及非少分性，無住與畢竟，
並其無上相，是五種差別。

“差別”是指無分別智超勝聲緣智慧的五種差別，即：不分別性、非少分性、無住性、畢竟性、無上性。

不分別性：無分別智對於輪涅取捨不分別，也就是不分別涅槃的功德應取、輪迴的過患應捨。小乘聲緣的智慧分別輪迴的過失、涅槃的功德，所以是有分別性。

非少分性：無分別智圓滿證得諸法法性，而且以此能斷除二障，所以是圓滿斷證。小乘聲緣智慧只證得法性中的少分——人無我（未證法無我），而且，由此只斷除障礙中的少分——煩惱障（未斷所知障），所以是少分斷證。

無住性：無分別智不住輪涅任何邊，不取涅槃、不捨生死，所以是無住性。聲緣智慧住於涅槃寂滅邊，所以是有住性。

畢竟性：由於法身常恆性，無分別智乃至輪迴未空之間恆時安住，在無餘涅槃時也相續不斷，所以是畢竟性。聲緣智慧入無餘涅槃時泯滅，所以是非畢竟性。

無上性：沒有超勝無分別智的法，無分別智最為第一，所以是無上性。聲緣智慧還需要上進，所以是有上性。

以上五種差別是從不同側面顯示無分別智超勝小乘智慧的特性，也就是智體平等方面，有不分別性；智體周遍方面，有非少分性；智體無住方面，有無住性；智體常住方面，有畢竟性；智體無上方面，有無上性。以智體平等、周遍、無住、常住、無上顯示了無分別智超越聲緣智慧的差別。

寅四、無誤了知作業

最後業遍知，謂離諸分別；
給無上安樂；令遠離煩惱，
無所知二障；其後所得智，
而能正悟入，一切所知相；
嚴淨諸佛土，成熟諸有情，
並能令生起，一切相智性。
五種業差別。

論中講述了無分別智的五種作業（作用）差別，對應五果：

“離諸分別”是士用果；“給無上安樂”是增上果；“令遠離煩惱，無所知二障”是離繫果；“其後所得智，而能正悟入，一切所知相”是等流果；“嚴淨諸佛土，成熟諸有情，並能令生起，一切相智性”是異熟果。

士用果：士即士夫，士用就是如同有力量的人能現前生起作用，無分別智生起時有能力遮止分別念現行，所以遠離分別念現行是無分別智的士用果。

增上果：如同依靠眼根能發起眼識，依靠無分別智能獲得究竟恆時的安樂，因此給無上安樂是無分別智的增上果。

離繫果：繫是繫縛，煩惱障和所知障繫縛有情，無分別智能斷除二障的種子及習氣，因此令二障遠離是無分別智的離繫果。

等流果：等流即平等而流。以入定根本智現見諸法如同虛空中央般的大平等性，它的後得是能無礙了知一切所知相的智慧，也就是對性、相、因、果等差別都能如量了知的智慧。由根本智清淨的緣故，後得智也清淨，所以後得智是根本智的等流果。

異熟果：能嚴淨佛土、能成熟有情、不僅自相續生起也使眾生生起一切相智[7]。為什麼是異熟果呢？因為這三者不是無分別智初產生時就能圓滿，要到三清淨地時才能獲得四種自在，莊嚴淨土、成熟有情，到二障消盡而成佛時，才能令眾生生起一切相智。由異時成熟這一點，對三者假立異熟果的名稱。

以上講述了無分別智的作用。總之，無量斷證功德都是由無分別智而成就的。《破相論》中說：“一切諸善以覺為根；因其覺根，遂能顯現諸功德樹。涅槃之果德，因此而成。”《最上乘論》中有一段問答：“問曰：何知守本真心，是涅槃之根本？答曰：涅槃者體是寂滅，無為安樂，我心既是真心，妄想則斷；妄想斷故，則具正念；正念具故，寂照智生；寂照智生故，窮達法性；窮達法性故，則得涅槃。故知守本真心，是涅槃之根本。”

為了無誤了知無分別智的體相，以下從體相、釋詞、分類、作用、果五方面比較分別心和無分別智。

（1）心的體相：是二取識、三界分別心、阿賴耶識、末那識、意識、五門識。《應成根本續》中說：“心謂迷亂識，體相周遍性，憶念思等基。”

智慧的體相：是如來藏光明相。《應成根本續》中說：“智體非分別，自現心藏義。”

（2）心的釋詞：能分別明瞭外境者是心。如《入中論》云：“各別了知境。”

智慧的釋詞：不分別粗細二取，本來安住的殊勝覺知，叫做智。《應成根本續》中說：“釋詞本住義，如實知明智。”

（3）心的分類：心可分為八識。阿賴耶識心明瞭，無有分別，是無記性，如鏡面；眼等前五識對於自境無分別，如同鏡中顯現影像；第六意識分別自境，或隨五根境和根識而轉，或緣總相分別境，無體妄現，如同寶瓶先由眼識生起，然後意所取，是意識；緣意識發起貪、嗔、嫉、慢等行相之識，是末那識。

智慧的分類：分為基住智、持相智、遍境智。其中，基住智有體性、自性、大悲三種；持相智有法界體性智、大圓鏡智、平等性相、妙觀察智、成所作智五種；遍境智有如所有智、盡所有智二種。

（4）心的作用：積累各種業。

智慧的作用：能度生死於涅槃。

（5）心的果：以心成熟生死輪迴相。

智慧的果：法界智慧究竟不分離，獲得法身果。

綜上所述，無分別智是轉依的根本或所依，是能轉道的核心。由此，發心求證菩提的諸菩薩所渴求的即是悟入無分別智。那麼，欲悟入無分別智，首先應如何作意呢？下面講述：

壬七、悟入轉依之作意

悟入作意者，謂若諸菩薩，
發心欲悟入，無分別智者，
當作如是意：由不知真如，
起虛妄分別，名曰一切種，
為現二取因，依此起異識，
故彼因及果，雖現而實無，
彼現法性隱，彼沒法性現，
若如是作意，菩薩即能入，
無分別正智。從緣知唯識，
觀識不得境；由境無得故，
亦不得唯識；由此無得故，
入二取無別；二別無所得，
即無分別智，無境無所得，
以是一切相，無得所顯故。

這裡作意是轉依的作意，因為轉依的所依是無分別智，所以這一作意也就是悟入無分別智的作意。

如何作意呢？發心欲悟入無分別智的諸菩薩應如是作意：

由不知真如，起虛妄分別，
名曰一切種，為現二取因。

意思說，由於不了知真如，在分別心前有二取顯現，這些二取法如何產生呢？“一切種為現二取因”。一切二取法的種子

都在阿賴耶識中，以此阿賴耶識也叫一切種，它是無而現二取的因。

依此起異識

依此阿賴耶識生起各自異體的轉識，也就是別別持色聲等境的前七識依此而產生。

故彼因及果，雖現而實無

此句“因”指阿賴耶，“果”指七識和七識的所境。

由於虛妄分別中無而顯現，因此以彼因、果所攝的一切法雖然在迷亂前顯現，但實際中無有，猶如陽焰般，僅僅是自己的虛妄分別。

比如以迷亂因緣，乾渴的麋鹿看見前方有河流，成群結隊地向“河流”奔去，到了近前卻一無所有，所以，所謂的河流只是麋鹿內心的虛妄分別。同樣，識和識的所境都是無而顯現，唯一是虛妄分別。

彼現法性隱，彼沒法性現

彼二取顯現，法性即不現；彼二取不現，法性即現前。也就是唯一以虛妄分別的力量使眾生流轉而不見法性。

以上“由不知真如”到“雖現而實無”一段，是講如何作意生死的由來，生死的因和果不是從外而來，唯一是從內的阿賴耶識中顯現，所以阿賴耶識是一切有法的現基。而且，這些因果諸法都是現而實際沒有，所以唯一是虛妄分別。《辨中邊論》中說：“識生變似義，有情我及了，此境實非有，境無故識無。虛妄分別性，由此亦得成。”

上述內容是作意有法的體相，也就是作意輪迴諸法的現基和迷亂顯現的自性。後兩句“彼現法性隱，彼沒法性現”是作意轉依的自性，二取顯現、法性不現時是有垢真如，是未轉的依處；二取不現、法性顯現時是無垢真如，是已轉的依處。

二取的現基是虛妄分別心，不見法性的原因就是有虛妄分別的障蔽，消除妄執才能顯現法性，這是修道的關要。

若如是作意，菩薩即能入，
無分別正智。

對於以上生死的由來和轉依的自性如實了知而且如理作意，由此就能最初悟入無分別智。為什麼能悟入呢？全知米滂仁波切開示說：“以虛妄分別心顯現輪迴，此外無有任何其他因故，以這一方法抉擇雜染方面最為關要，再無更殊勝者；再者，二取顯現並非如是成立故，了知唯一是虛妄分別心後，遠離於彼執彼，即悟入無分別智，因此清淨方面所修的道之關要也以此極為殊勝故。”

《達摩破相論》說：“問曰：若復有人志求佛道者，當修何法最為省要？答曰：唯觀心一法最為省要。問曰：何一法能攝諸法？答曰：心者，萬法之根本，一切諸法唯心所生；若能了心，則萬法俱備。猶如大樹，所有枝條及諸花果皆悉依根。栽樹者，存根而始生子；伐樹者，去根而樹必死。若了心修道，則少力而易成；不了心而修，費功而無益。故知一切善惡皆由自心，心外別求，終無是處。”

《入楞伽經》說：“種種隨心轉，唯心非餘法，心生種種生，心滅種種滅。眾生妄分別，無物而見物，無義惟是心，無分別得脫。”

《宗鏡錄》說：“故知法本不有，因心故生。離憶想而無法可成，除分別而無塵可現。又反觀憶想分別，畢竟無生。從三際求，求之不見；向十方覓，覓之無蹤。既無能起之心，亦無所滅之跡。起滅俱離，所離亦空，心境豁然，名為見道。”

下面講緣上述法義作意而悟入無分別智的過程：

從緣知唯識，觀識不得境；
由境無得故，亦不得唯識。

從緣一切法了知唯是自己的識，並且持續觀唯識，便可悟入外境義不得；由所境義不得故，也就不得對於彼境取此者彼者的能取識。

所以，有所境義，才有緣它取此者彼者的能取識，比如心外有山，才有取山種種相的眼識，如果心外沒有山，不觀待山的能取識也無法成立，這是“由所取不得，悟入能取識不得”。

由此無得故，入二取無別；
二別無所得，即無分別智。

由能取識無得故，悟入沒有別別的能取和所取，由此任何能取和所取的差別也不得，即是無分別智。

“二別無所得”，就是在心的法性中，本來沒有能見所見、能聞所聞、能嗅所嗅、能嘗所嘗、能觸所觸、能知所知等等的差別。這樣證入不二，即是唯一真心顯露。

無境無所得，以是一切相，
無得所顯故。

這三句是進一步成立無分別智。

“無境”，即無分別智沒有任何所緣；“無所得”，即沒有任何能境所得到的；“以是一切相，無得所顯故”，意思是，由能取、所取、有、無等的一切相任何也無得所安立的緣故，是為無分別智。也就是，分別心所攝的法縱然極微細也沒有根據安立，由此稱為無分別智。

下面講悟入轉依的加行。轉依的所依是無分別智，因此一切轉依的加行都是實修無分別智。

壬八、悟入轉依之加行

加行悟入地，於四相當知：
由勝解加行，於勝解行地，
是順抉擇位；各別證加行，
即於初地中，是觸真實位；
由修習加行，於未淨六地，
及三清淨地，是為隨念位；
由究竟加行，任運佛事業，
相續不斷故，此即是達到，
彼智體性位。

這裡加行是指從資糧道到佛地之間的一切加行。“悟入加行”，就是通達以何種加行悟入何種地的相。雖然都是圍繞無分別智在加功用行，但加行的層次有很多差別，所以要了知由加行悟入地的相狀。

下面逐一解釋：

由勝解加行，於勝解行地，
是順抉擇位。

“順抉擇”，即順於法性而抉擇。“由勝解加行”，簡別不是現證法性，而是依靠聞思修三種智慧以勝解的方式加行。這是哪種加行呢？是修習無分別智的加行，這說明這期間聞思修是圍繞修習無分別智這個核心而用功。通過這樣的勝解加行，就悟入勝解行地。這時是在順抉擇位。

各別證加行，即於初地中，
是觸真實位。

“觸真實”：現量觸證真實法性。“各別證加行”，簡別並非緣法性總相，而是以各別自證的方式加行。由各別證加行悟入初地，這時是安住觸證真實法性分位。

由修習加行，於未淨六地，
及三清淨地，是為隨念位。

“隨念”即隨念法性。“修習加行”即對已證悟的法性數數修行。由修習加行而悟入修道九地——未淨六地和三清淨地，“未淨六地”指二至七地，因為尚未清淨行相，所以叫未淨地；“三清淨地”指八、九、十三地，因為已清淨行相，所以叫清淨地。另一種講法，一到七地還沒有清淨俱生煩惱障的種子，所以叫不清淨地；八地以上斷盡了煩惱障，所以叫清淨地。

按照顯宗觀點，在一到七地的出定位，器情世界見為不清淨

相，眾生見為充滿貪嗔等的不清淨相，由出定位現見不清淨的器情世界，所以叫不清淨地。八地以上的出定位，不清淨的世界見為淨土，眾生見為佛和佛母的相，四大種都見為本尊，比如水見為瑪瑪格佛母等。這是因為八地以上的出定位，獲得無分別智自在，直接行持有寂平等加行，也行持善巧方便的加行，所以不清淨世界都顯現為淨土。

按無上大圓滿的觀點，凡是現前大圓滿智慧的修行，無論凡夫或聖者，都同樣現見佛的清淨境界，所以完全是清淨境界，完全屬於佛智現見的，也是基的本性中本來存在的大清淨、大平等周遍現前的清淨功德，自然會成就，所以不像顯宗漸門依次而了知，所以說他的地完全都是清淨地。

由究竟加行，任運佛事業，
相續不斷故，此即是達到，
彼智體性位。

由究竟加行而入於佛陀事業乃至眾生界盡之間任運相續不斷，以這一利他究竟成就，可證明是到達無分別智體性分位，即斷盡二障、究竟證入法性的究竟轉依位。這時現前了法界無二無變的智慧，所以叫“達到彼智體性位”。

以上轉依作意中講到“一切種為現二取因”，轉依究竟加行中講到“此即是到達彼智體性位”，把二者合起來觀察，就知道轉依是將輪迴依處阿賴耶轉為涅槃依處法身。《心性休息大車疏》中說：“阿賴耶並不能作為本來清淨與淨除一切客塵之具二清淨的佛陀智慧及如來藏的所依，因為阿賴耶仍然需要轉依的緣故。”如《殊勝金光經》中云：“阿賴耶轉依為本性法身。”《四大滅盡續》中云：“阿賴耶淨乃法界。”

下面從體相、釋詞等方面解釋阿賴耶和法身。

一、阿賴耶

1、體相：為心與心所所攝，是生死和涅槃一切業習氣的所依，無明地，無記性。《自現續》中說：“賴耶分別取，種種識所染，賴耶無明事。”

2、釋詞：梵語阿賴耶，義為普基，因其是無量習氣的根本，故名普基。《應成根本續》說：“釋詞總一切，根本謂積聚。”

3、分類：《應成根本續》說：“分類身加行，種種本來基。”即阿賴耶有四種：習氣身阿賴耶；加行義阿賴耶；種種習氣阿賴耶；本來義阿賴耶。

習氣身阿賴耶：肢節微塵分中現相粗身或澄淨光明身或三摩地相似身或別現之身所依的無明分，叫習氣身阿賴耶。

加行義阿賴耶：導致生死涅槃的業分，能牽引諸業的根本，具有無記性。

種種習氣阿賴耶：能產生心和心所的種種生滅業的隨眠分，具有無記性。

本來義阿賴耶：明性上從本以來俱生之分，如黃金與黃金上的垢染，即觀待明性的無明，是一切生死法的初基。

是身中習氣所依的緣故，從它現起眾多身；是心中習氣所依的緣故，從它現起諸心所；是種種習氣所依的緣故，從它現起現在種種不同的相；有本來基的緣故，當下都與無明相應而起。這四種阿賴耶是無記性的隨眠分，猶如地下種子，不可現見，唯一是諸現行法之因；身心顯現分的四種無明則如芽，可以現見。四者統稱為阿賴耶，是從同一體性而言；又有四種分類，是從所遮不同而分別安立。

4、作用：阿賴耶能作為前後習氣的所依，能作為業惑之因，能作為身集聚現起之基，能作為身心及涅槃各別加行的工具。《珍珠鬘續》中說：“賴耶集聚故。”

5、名相：依次宣說“普”、“基”之相，因為能令前後習氣相續，能令前後異熟相連，能作黑白因果力各別的所依，故名普或一切；因為是這一切共同合聚之處，故名所依或基。《應成

續》中說：“此中且說阿賴耶，為法非法一切基。”

二、法身

1、體相：不被生死染污的光明性，猶如虛空。《珍珠鬘續》說：“法身諸漏盡，明空明周遍，無思染念淨，永離諸戲論，如虛空遍空，離一切表相。”

2、釋詞：法即正道，依正道而成就者為身。《應成續》說：“釋為法正道，身由彼所成。”

3、分類：法身、報身、化身。《應成續》說：“由法報化三，三別成分類。”

4、作用：由見修行果功德事業遊戲，能成為無垢。

5、名相：在無相身中圓滿十力、四無畏、不共法等的諸功德法，故名法身。《自現續》說：“無畏力明顯，所作皆圓滿，是法身訓詁。”

壬九、悟入無轉依之過失

悟入過患者，謂若無轉依，
有四種過患：無斷惑依過，
無修道依過，無諸涅槃者，
施設依處過，三菩提差別，

施設無依過。

悟入無轉依的過失，即通達若無轉依將有四種過失：無煩惱斷後不入相續的依處；無對治道入於相續的依處；無涅槃者的施設依處；無三菩提差別的施設依處。

一、無斷惑依過

從有轉依和無轉依兩方面觀察：

比如，初地菩薩生起見道智慧斷除見道所斷，由獲這一轉依的緣故，能使見道所斷不復生起。不然，如果未獲這一轉依，則和地前凡夫的依處相同，成為見道所斷仍將生起的依處。

同樣，二地菩薩生起二地修道智慧斷除二地所斷，由獲這一轉依的緣故，能使二地所斷不復生起。不然，如果未獲這一轉依，則和初地菩薩的依處相同，成為二地所斷仍將生起的依處。

依次類推，其他地都如此，即某相續和前前相比，如果獲得轉依，則成為彼彼所斷不復入於相續的依處；如果未獲轉依，則和前前依處相同，成為彼彼所斷仍將生起的依處。所以，如果沒有獲得轉依，則無有已斷煩惱不復入相續的依處，應成這一過失。

小乘宗不承認有轉依，因此提問：“比如種子被燒毀後一無所存，同樣只是所斷煩惱種子被毀壞而已，沒有轉依有何相違？”他們認為只需要遣除所斷，不必要有轉依。

答：倘若斷除了所斷，則一定有轉依。比如最初存在的種子，後來被燒毀而不存在，在這期間一定發生了一種變化，就是生起了能毀壞種子的火焰。所以，毀壞種子實際是以火為依處，依靠對治法的火焰才能破壞種子。如果沒有對治法，連燒毀的法相也不可能安立。同樣，斷除煩惱種子也應當簡別補特伽羅的相續，不簡別無故說它斷除煩惱種子不合道理。所以，“斷除煩惱種子”只能在生起對治法的相續上安立，因為如果沒有生起對治法，連斷除種子的法相也沒有。既然和前面的相續相比有了生起對治法的差別，則可證明相續中獲得了轉依差別。因此，是由這一轉依使得相續中不生煩惱，並不是相續斷盡之後沒有依處而不生煩惱。這就像有眼翳才顯現毛髮，無眼翳則無機會顯現毛髮一樣，某些相續產生有漏法、某些相續不產生有漏法，完全是由有沒有獲得轉依所造成的。

二、無修道依過

“修道依處”是指遣除所斷的對治道入於相續的依處，對治道就是見道（初地）、修道（二到十地）、無學道（佛地）。

比如一百瓦的燈光能破除小範圍的黑暗，是下品對治；五百

瓦的燈光能破除中等範圍的黑暗，是中品對治；一千瓦的燈光能破除大範圍的黑暗，是上品對治。如果一百瓦的電燈沒有得到轉依，則不可能產生更大的對治，因為沒有獲得對治更大黑暗的依處；如果換成五百瓦的電燈，這時就有中品對治，因為依處已獲轉變的緣故。

同理，安立初地菩薩具有見道超勝凡夫，這種見道的相續差別完全是由加行道的轉依；安立二地菩薩具有超勝初地的修道智慧，有這種更殊勝對治道的相續差別也是由於初地見道的轉依。如果沒有下下道的轉依，則相續中畢竟無法生起上上的對治道。所以，否定轉依，就有不存在對治道入於相續之依處的過失。所以，是由於有轉依，才由一地轉依安立二地修道的名稱與意義；由二地轉依安立三地修道的名稱與意義等等。

三、無涅槃者施設依處之過

如果無轉依，必定沒有施設涅槃者的依處。比如對於有漏蘊施設凡夫的名稱，同樣，對於轉依無漏法可安立是涅槃者。但是無轉依的有漏蘊，畢竟沒有涅槃者的施設依處，不可能把有漏蘊叫做涅槃者，就像不能稱呼螞蟻是阿羅漢一樣，因為這樣稱呼是沒有實義的名稱。

小乘人懷疑：涅槃者無基沒有什麼不合理，因為只是以前面

的五蘊相續滅盡而安立涅槃，就像疾病去除了就說無病，只是對疾病消除安立無病，並不需要有依處。

答：無病沒有依處，是否成了石女兒呢？實際上，前面有病是依於有病的身安立，後面無病是依於健康身安立。所以，由“先前有病後來無病”已經成立有轉依。如果“無病”沒有依處，誰還敢看病呢？因為疾病消除時，自己也就消失了。

同樣，能做到前蘊斷盡、後蘊不生，是因為有轉依，也就是從生蘊的依處轉為不生蘊的依處，所以實際成立了有轉依。如果不承認有轉依，那也無法成立“前蘊斷除、後蘊不生”，因為它的依處和施設處不存在的緣故。

按大乘道來說，雖然是入於有漏蘊滅盡的法界中涅槃，但實際上，無漏身智相續不斷的涅槃正是轉依的自性，這就像去病的同時身心恢復活力是身體轉變的自性一樣。因此並不像小乘人所說，前蘊滅盡了就入滅盡定，大乘道轉依是在轉捨客塵諸垢的同時，轉顯無量身智功德。

四、無三菩提差別施設依處之過

第三是觀察涅槃者的施設基，第四是觀察涅槃差別的施設依處。

有基才有基的差別，沒有施設基的依處，也就沒有施設基的

差別的依處。也就是，如果連涅槃的施設處都沒有，在哪裡施設它是聲聞菩提、緣覺菩提或佛菩提呢？

比如有人才可安立此人的形象差別，本來沒有石女的女兒，如何安立她美麗或醜陋呢？同樣，不存在轉依，則無法安立轉依的差別，也無法由此施設菩提的種種差別。相反，正是因為有轉依，才由障礙的部分清淨和全分清淨安立聲緣菩提和佛菩提等等的差別。所以如果無轉依，就有施設三菩提的種種差別沒有依處的過失。

壬十、悟入轉依之功德

當知彼相違，四相入功德。

如何悟入轉依功德呢？應知，由通達和無轉依四種過失相違的四相能悟入轉依功德。

轉依功德就是雖然某一相續並未中斷，但與以往相比，已經獲得了轉依，由此就有煩惱斷後不入相續的依處、修道的依處、涅槃者的施設依處、三菩提差別的施設依處。

凡夫無轉依是一種可悲可憐的狀況，凡夫沒有煩惱斷後不復入於相續的依處，雖然沒有遇到因緣時還能保持內心平靜，但碰上引發煩惱的因緣聚合，就會難以控制地發起貪嗔。而且，在

這種有漏的相續中全然沒有對治道的依處，沒有施設涅槃者的依處，更沒有施設菩提差別的依處。

相反，獲得了轉依就是真正的飛躍，就是轉凡成聖，從獲得轉依的那一刻開始，真正有了斷惑的依處、修道的依處、涅槃者和菩提差別的施設依處。所以，沒有轉依是一無所有的貧乏凡夫；獲得轉依，轉依的智慧就成為涅槃的施設依處、無量功德的源泉、盡未來際對於一切眾生隨欲成辦無量暫時、究竟利益的殊勝依處。懂得這一道理之後，有緣者應當全力以赴投入轉依的修行。

以上由十相悟入轉依的內容，能夠如實通達，即可悟入轉依。

第一相轉依自性：客塵不現、真如現前，即是轉依。

第二相轉依有事：由於真如遍行一切法，除了真如外沒有其他法，因此在全分轉依時，輪迴諸法都在真如一味中以無分別的方式顯現為無量清淨相。本論歸納為器界識真如性轉依、契經法界真如性轉依和不共內識真如性轉依。這也是由顯現剎土清淨和身清淨、教誡佛法、以盡所有智和如所有智顯示一切所知相這三種差別而安立的。

第三相轉依補特伽羅：前二種轉依唯一是諸佛菩薩，後一種

是四聖共有。

第四相抉擇轉依的殊勝差別：諸佛菩薩的轉依具有超勝小乘轉依的四種差別，也就是成就淨土的差別和獲得三身的差別。

何以造成大乘轉依的殊勝差別呢？第五相就講殊勝轉依的所為。成辦殊勝轉依，因地要具備三種所為，就是發大願、以深廣教法為所緣、十地殊勝加行。在三種殊勝所為中，轉依的所依（依處）是無分別智。所以第六相就講轉依的所依——無分別智。這個無分別智是獲得轉依的核心之道，是真正的能轉道，是一切大乘道的究竟甚深義。為此，再由六相廣說無分別智，目的是通過抉擇六相以悟入無分別智。

六相中，第一所緣，就是講引生無分別智的必要條件，有四種所緣：諦聽大乘上師的教授；對大乘法生起勝解信；對大乘法產生定解；圓滿資糧。

第二離相，就是遠離和無分別智相違的執著相，也就是在修行過程中需要漸次遠離所治相、能治相、真如相、能證智相。

第三獲得無分別智的加行，在了知“所緣”和“所離”之後，開始趣入無顛倒的加行，這時應當按照四步加行的次第實際修持。次第不能錯亂，每步加行的相都要認識清楚，在此基礎上實修，才叫正加行。由此加行將獲得無分別智。

獲得無分別智時有哪種體相？這就要通達第四相。由無分別智的體相可以印證是否獲得了無分別智。無分別智的體相有三種：安住法性自性的體相；安住無顯現的體相；安住有顯現的體相。

之後是第五相——無分別智的勝利，實際上，以無分別智的力量能出生一切斷證功德，論中把它的勝利歸納為四種，即獲得圓滿法身；獲得無上安樂；獲得知見自在；獲得說法自在。

以上從所緣、所離、加行、體相、功德五方面對無分別智作了相當完整的開示，但還有一些無分別智方面需要了知的道理，彌勒菩薩歸攝在最後一相中，其中有四項內容，即無分別智慧作一切惡見的對治；以遠離不作意等無分別歧途的方式認識無分別智自相；無分別智超勝聲緣智慧的差別；無分別智的作用。到此已全面系統地開示了大乘究竟甚深義的無分別智，成為本論的核心內容。

講完第六相轉依所依之後，諸菩薩認識到無分別智是獲得轉依的根本，能否獲得無分別智是大乘修道的關鍵，因此發起大心欲悟入無分別智。在著手實際求證時，最初應如何作意呢？第七相就講轉依的作意。包括兩部分：一是作意生死的由來，即作意有法的意義；二是作意轉依方面，即作意法性的方面。由此了知

有法唯一是虛妄分別心，並遠離分別執著，將悟入無分別智。

轉依的作意之後，是講如何由實修無分別智的加行悟入諸地，即第八相——轉依加行。

最後兩相從正反面成立轉依。首先講無轉依的四種過失，即講述不可不成立有轉依的理由；然後講轉依的四種功德，勸導有緣者出離有法，趨入轉依，最終到達法性自性。由以上十相圓滿開示了轉依的內涵。

丙三、以能表之喻攝義

於無而現有，喻如夢幻等，
轉依則喻如，虛空金水等。

這是最後以比喻總結歸納有法和法性的意義。

前兩句講有法的比喻。有法如夢、幻等。從哪方面比喻為夢、幻呢？從“無而現有”方面比喻為夢幻。“等”字包括水月、陽焰等喻。

比如，夢境唯一是以虛妄分別沒有自性而顯現的，雖然實際意義中沒有，但在夢心前無而現有；同樣，二取顯現都是實際沒有、唯一以虛妄分別顯現有，這樣就把有法抉擇為如夢幻般的迷亂現相自性。以無而現有的共性，一切輪迴顯現都如夢幻。所以

《金剛經》說：“一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。”

後兩句是講轉依的比喻。法性沒有能取所取、能詮所詮，如實現前這樣的法性，就是轉依。能表達的比喻是虛空、純金、淨水，“等”字包含日輪、摩尼寶等。

這裡轉依是從離垢清淨方面講的，也就是，雖然實相中本來沒有二取等垢，但是由迷亂障蔽實相，而在現相當中似現不清淨的時候，叫做未轉依；一旦由無分別智的力量消除客塵障垢，成為現相和實相不二時，則是轉依究竟。比如，虛空被雲遮蔽，也是本來清淨，但在沒有遠離烏雲期間，虛空的清淨不得顯露。等到烏雲消盡時，虛空徹露本來的清淨，現相即是實相，所以以離垢清淨的虛空、金、水等比喻轉依。

這樣，以兩組比喻就可以表達有法和法性的涵義。《大乘莊嚴經論》有一頌很相似，頌文是：“譬如工畫師，畫平起凹凸，如是妄分別，於無見能所。譬如淨水濁，穢除還本淨，自心淨亦爾，唯離客塵故。”

有人懷疑：未轉依和轉依有分位的差異，從未轉依到轉依發生了變異，因此不可能成立法性本來清淨的自性。

答：無轉依就像被烏雲遮蔽不顯現的日輪，有轉依就像烏雲

驅散大放光明的日輪，雖然日輪在分位上有未離雲遮和已離云遮的差別，但日輪的自性清淨光明卻沒有任何變異。同樣，雖然以虛妄分別顯現了二取假法，但是這些迷亂現相絲毫沒有染污自性清淨的法性。所以，法性雖然有未離垢和離垢的分位差別，但法性的自性不遷不變。因此，所謂的轉依，就是自性清淨光明先前被客塵障礙而不顯露，後來以無分別智的力量使之顯露，僅此而已。

甲四：末義

跋：辨法法性論彌勒菩薩撰造圓滿。

譯跋：喀什米爾阿闍黎摩訶支那及雅瑪譯師比丘勝幢獅子譯梵為藏。

2005年3月29日講畢

2008年8月整理增減訂正

【注釋】

① 三自性：遍計所執自性、依他起自性、圓成實自性。
② 無上：此方便是最好的方便，此途徑是最佳的途徑。
③ 物體：有事。
④ 所為：所應為之義，是悟入殊勝轉依所應做的，或者必須之條件，所以“所為”應理解為“所須之因”。薩迦派的榮頓巴大師和全知米滂仁波切都如是解釋。
⑤ 相：無分別智的違品相。
⑥ 諸行：有為法。
⑦ 一切相智：也譯為一切種智、一切智智，是佛地顯露的智慧，因為對一切相普遍了知，故名一切相智。

辨法法性論思考題

1、解釋論名：辨法法性論。

2、為什麼彌勒菩薩發心為眾生辨明有法和法性？

3、為什麼說尋求小乘解脫和大乘一切種智的人所應了知的迷亂現相自性和所應斷除的根本僅僅是有法？請具體解釋。

4、為什麼說真實中所應了知以及如是現前的僅僅是法性？

5、有法的體相是什麼？

6、為什麼說現二是虛妄、名言是分別？

7、法性的體相是什麼？法性在體相上如何與有法相反？

8、按照《解深密經》解釋，若承許有法和法性一體或異體，各有哪四種過失？

9、以理成立“無而現”是有法輪迴的體相：

（1）“無”和“現”雙聚，成立迷亂和無迷亂、雜染和清淨。

（2）“無”和“現”缺少一者，不成立迷亂和無迷亂、雜染和清淨。

10、解釋“器界即為共，如共同所了”的意義。舉例說明器世界共和有情界共的涵義。

11、器世界共和有情界共的意義有何差別？有情節共和有情界不共有何差別？

12、為什麼“有情界共”中不存在單獨所緣緣的外境義？

13、身語業應當屬於名言共同，為什麼歸屬為有情界不共？

14、以理破斥以下觀點：

（1）我們都共同看見了高山，所以心外決定有高山。

（2）我的心前現了它的影像，證明心外有這一事物。

（3）瑜伽士知道他人的心理，但瑜伽士不是和他心一體，由這一反例推翻一切顯現和心一體的觀點。

15、由六相悟入有法：

（1）說出是哪六相。

（2）這樣安立悟入有法的次第有何道理？

16、由六相悟入法性：

（1）為什麼說一切法和一切經是清淨的依處？

（2）有人說：法性遠離能詮所詮，執著文字只會障礙現前法性，所以一切經不應是現前法性的依處。對此應如何回

答？

（3）說出如理作意的意義與結果，並解釋為什麼這裡要以大乘經為依處而如理作意？

（4）說出抉擇、觸證、隨念三相的差別和關係。

（5）為什麼要依於這樣六相次第悟入法性？這樣安排次第有什麼道理？

17、轉依的自性是什麼？究竟轉依的自性是什麼？按本論頌詞解釋“依”和“轉”的意義。“轉所捨”和“轉所得”分別指什麼？

18、為什麼說轉依時在無漏法界中具足等同盡有法一切相之邊際的不可思議轉依功德？

19、說出未轉依有事和轉依有事的差別，以及究竟轉依時自現和他方前示現的差別？

20、諸佛菩薩有哪些超勝聲聞獨覺的轉依差別？

21、為什麼有情內識轉依是佛菩薩和聲聞獨覺共有的境界？

22、從宿願、所緣、加行三方面比較聲聞、獨覺和大乘菩薩的差別，並說明以這三種差別導致何種果的差別。

23、為什麼說獲得究竟轉依的所依是無分別智？

24、說出產生無分別智的所緣；解釋所緣和資糧的意義；說明四種所緣的關係；怎樣才能圓滿資糧；為什麼說四種所緣中缺少一者就不能如理如量地生起無分別智？

25、（1）所治相、能治相、真如相、能證智相分別指什麼？為什麼這四相是無分別智的違品？

（2）按本論來說，希求佛果的世俗菩提心也是無分別智的違品，應當予以遣除，為什麼還要發世俗菩提心呢？

26、（1）解釋名詞：

有得加行；無得加行；

有得無得加行；無得有得加行。

（2）這樣安排加行的次第有何道理？

27、解釋頌詞：

悟入於性相，當知由三種，謂由住法性，依住無二取，

離言法性故；第二由無現，二取及言說，根境識器世，

悉皆不見故，此是此即明，無所觀無表，無住無所現，

無了無依處，無分別智相，如經所宣說；由現一切法，

見如虛空故，及一切諸行，見如幻等故。

28、（1）無分別智有哪三種體相？一個無分別智怎麼會有三種體相呢？

（2）分別心是否具足這三種體相？如果不具足，分別心的體相與這三種體相有何不同？

（3）解釋佛地以如所有智和盡所有智見的相狀以及學道中入定有現與無現不相違的道理。

29、“妄執”的“妄”和“執”應如何理解？無分別智所對治的五種妄執分別是什麼？

30、為什麼以遠離歧途的方式宣說無分別智的自相？為什麼不能僅僅以不作意、超尋伺、寂靜、自性、執息念就說是無分別智？五種庸俗無分別和無分別智的差別何在？

31、比較無分別智和聲緣智慧的差別。

32、配合五種果解釋無分別智的作用，並說明每種作用安立如是果名的原因。

33、解釋頌詞：

悟入作意者，謂若諸菩薩，發心欲悟入，無分別智者，

當作如是意：由不知真如，起虛妄分別，名曰一切種，

為現二取因，依此起異識，故彼因及果，雖現而實無，

彼現法性隱，彼沒法性現，若如是作意，菩薩即能入，

無分別正智。從緣知唯識，觀識不得境；由境無得故，

亦不得唯識；由此無得故，入二取無別；二別無所得，

即無分別智，無境無所得，以是一切相，無得所顯故。

34、如何作意生死的由來和轉依的自性？

35、加行悟入地的四相是什麼？

36、具體闡述由無轉依所導致的四種過失。

37、說出有轉依的四種功德。

38、駁斥妨難：

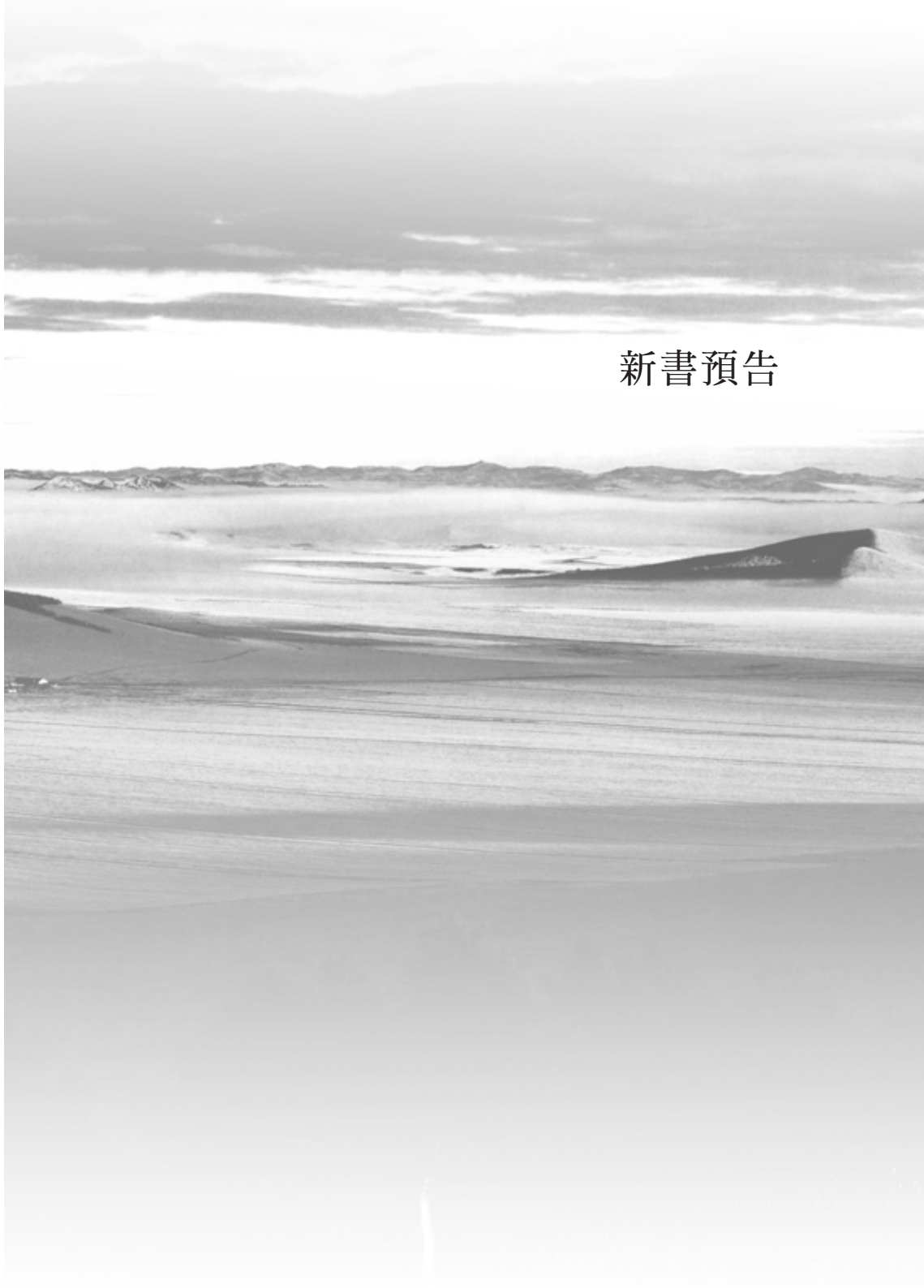
（1）就像種子被火燒毀那樣，只是所斷種子被斷除而不復再生，無有轉依有何相違呢？

（2）“涅槃沒有施設基”並非不合理，因為只是以前蘊滅盡而安立涅槃，如同疾病消除則說無病一樣。

（3）由於未轉依和轉依的分位異體的遷變，不可能成立法性本來清淨的自性。

39、以兩組比喻歸納有法和法性的意義。

40、學完本論之後，回顧本論最初所說“由知何永斷，有餘所應證，欲辨彼等相，故我造此論。當知此一切，略攝為二種，由法與法性，盡攝一切故。其中法所立，即是說生死，法性所安立，即三乘涅槃。”你有何種深刻認識？



慧光集（46）《顯密芩要》

堪布慈誠羅珠仁波切 著

《顯密芩要》彙集堪布慈誠羅珠仁波切近二年的開示，內容包含，顯宗部分：菩薩戒釋、四依法、夢幻世界、行為轉為道用；密宗部分：米滂仁波切對初學者的教誨、證成現象即佛論、生起次第的框架、圓滿次第的框架。內容精彩可期。

本書預計於2011年三月下旬出版6,000冊，費用初估四十萬元。懇請十方大德踴躍贊助，俾令正法得以廣弘，功德無量！

新書試閱

四依法（一）節選

一、總述

1、四依法的內容

很多佛經中提到過“四依法”，所謂“依”，即可靠、相信的意思。它告訴我們，在眾多佛經中，我們可以相信什麼、依靠什麼。

對每個修行人來說，無論是在現實生活中還是在修行方面，四依法的四個標準，都是非常重要的。因為我們時常會發現，佛陀第一轉法輪、第二轉法輪與第三轉法輪的佛經內容有所不同，甚至有表面上看似矛盾、衝突的地方。該怎樣去理解，如何辨別佛經的終極思想和暫時的方便說法，如何取捨了義和不了義佛經，這就是四依法所要詮釋的內容。

2、四依法的順序

不同佛經講“四依法”時，順序有點不一樣——有些先講“依法不依人”，有些先講“依義不依語”，但實質內容都是一樣的。

按照《大涅槃經》的順序，“四依法”具體包括：第一、依法不依人；第二、依義不依語。不論經典還是論典，只能依靠意義，而不能依靠語言；第三、依智不依識。只有佛所證悟的智慧，才是可以依靠、相信、依止的。除了佛的境界以外，凡夫與登地菩薩的“識”——八識、六識等都不可靠，都不能相信。因為從勝義諦的角度來看，它們給我們提供的資訊全都是錯誤的；第四、依了義經，不依不了義經。

3、四依法與聞思修的關係

四依法與聞思修有著密切的關係：聽聞佛法的時候，要“依

法不依人”；思維佛法的時候，要 “依義不依語”和“依了義經典，不依不了義經典”；修行的時候，則應當“依智不依識”。也即是說，修行的時候，不能修分別念，而應當修智慧。按理說，在沒有證悟的時候，一切都是我們的分別念，都沒有超出八識的範圍，全都是有漏的世俗諦，其中沒有證悟空性等真理。雖然就世俗諦而言，可以修出離心與世俗菩提心，但從勝義諦的角度來說，沒有什麼可以修的東西，光明空性必須在證悟之後才可以修，這就是“依智不依識”。

這四個標準所涉及、延伸的內容非常豐富。比如，依法不依人中的“法”，就包含了八萬四千法門，而其中的“人”，又涵攝了五蘊、十二處、十八界等整個《俱捨論》的內容，但因為篇幅有限，所以此處只是簡單地予以講解。

二、詳解

（一）依法不依人

概括而言，依法不依人有兩種不同的內容，一個是佛經上講的內容，另一個是論典中比較強調的內容。

1、從釋迦牟尼佛的經典來看，“法”指的是法性——諸法的本性＝空性＋光明；“人”是指從凡夫到佛陀之間的所有人，包括聲聞、緣覺阿羅漢，登地以上的菩薩以及佛陀。

也許有人會提出疑問：既然不依人，那是否連佛也不能依靠、不能相信？

雖然從表面上看，佛陀是淨飯王的太子，是由血、肉、骨骼等構成的五蘊綜合體。甚至小乘佛教也認為，佛的身體是有漏的。因為有漏皆苦，故而佛陀的身體也屬於苦諦。普通眾生與十地以下菩薩的身體，更是血肉組成，屬於有漏苦諦，沒有什麼可靠的。

大乘佛法認為，在印度金剛座成佛、轉法輪的釋迦牟尼佛，只是當眾生福報達到一定水準的時候，為了度化眾生，便以眾生的福報與佛的願力等因緣相結合，而在眾生面前顯現出的一個化身——多世累劫精勤修行，在圓滿福慧資糧以後，示現成就，並任運自成地度化眾生——雖然這種化身與佛的法身有一定關係，但卻並不是佛的法身與報身，不是真正的佛，而是佛的一種形象。

綜上所述，一切萬法，包括佛的化身在內，都是內心的顯現，都屬於世俗諦，隨時都會變化，是無常、如幻如夢、千變萬化的東西。唯一可靠的，就是從佛到普通眾生之間所有眾生的心的本性——如來藏空性。除此之外的其餘諸法，都是業的顯現。

惡的業力顯現出地獄、旁生等等；善的業力顯現出天人、菩薩、淨土、剎土等等。

2、論典中比較強調的內容

（1）何為依法不依人

本來經典和論典就沒有矛盾。經典強調的法性如來藏光明，論典中也承認。但論典所指的法不僅是如來藏空性，還包括教法和證法。教法指所有的經典和論典；證法是指戒定慧。

在論典強調的依法不依人，也即學習和研究佛法的時候要相信、依靠正法或真理，而不能依靠人的名聲、地位、勢力的大小等等。要觀察此人所說的話是否符合佛法的內容，是否符合事實，符合就可以相信；如果發現其言談與佛法有所不符，則無論對方再有名聲、再怎麼樣也不能盲目聽隨。

（2）公案

撰寫《俱舍論》的世親大師，跟喀什米爾的達摩巴吒論師學阿毗達摩（論）時，發現師父的見解有問題，故在自己撰寫的《俱舍論》中，表示了對師父見解的不滿，之後在《俱舍論自釋》中，也明顯地批評過達摩巴吒的觀點。

世親大師講解《般若經》的時候，抱持唯識宗的觀點，但

他的一位著名弟子的見解卻超過了世親大師，是以中觀觀點解釋《般若經》的。弟子站在中觀的立場去破上師的唯識宗觀點，就是依法不依人的具體體現。

撰寫《集量論》等許多因明論著的陳那大師，是印度非常著名的論師。他依止的第一位上師，秉持犢子部的見解。犢子部雖然也屬於佛教，但卻是佛教聲聞十八部裡見解最低劣的，與外道的見解十分相似——承認不可思議的自我存在。陳那大師並沒有因為自己的上師承認不可思議的自我，就隨聲附和、人云亦云，反而故意做出一些行為來表示對上師觀點的不苟同。

他白天打開所有的窗戶，四處尋找“自我”；晚上也在四周堆上木材點燃火，並脫光衣服坐在中間，然後虛張聲勢地假裝觀察自己的身體上有無自我。他的上師聞訊趕來，便問他在幹什麼，他裝模作樣地故意回答說：師父呀！我太愚蠢了！根本發現不了您所講的自我！我想是否被衣服遮蓋了，所以脫衣服尋找不可思議的自我。

上師聞言，生氣地說：你竟敢諷刺我的見解，不許住在此處！陳那大師只好頂禮而辭。

撰寫了《釋量論》等七部因明論著的法稱大師，曾向陳那大師的一位著名門徒學習《集量論》。在聽第一遍的時候，對《集

量論》的理解相當於他的這位師父；聽第二遍的時候，理解程度與陳那大師相仿；聽第三遍的時候，便發現師父的觀點有誤，繼而告知師父，使師父日漸意識到自己見解的不足，故開明地允許法稱論師推翻自己的觀點，並鼓勵他撰寫《集量論》解釋，所以在《釋量論》中，可以看到法稱論師針對師父觀點的辯駁，這些都是依法不依人的生動事例。

令人欽佩的是，這些上師絕大多數是心胸開闊的標準善知識，他們不但沒有因為弟子的叛逆而不高興，反而允許弟子駁斥自己的論典，從而澄清了自己論典中的錯誤，以免誤人子弟。歷史上的眾多高僧大德，以他們的行為給我們做出了表率，明確地告訴後人，在佛法見解上，要依法不依人。

希臘哲學家亞里斯多德說過一句很出名的話：“我愛我的老師，但是我更愛真理！”這就是跟依法不依人同樣的道理。

（3）疑問

這就捎帶出一個問題：我們的上師們也是人。顯宗密宗都強調，學佛離不開善知識，尤其是密法，更是非常強調善知識的重要性。既然依法不依人，是不是除了釋迦牟尼佛以外，凡是以人的身分出現的所有善知識，都是不可靠的呢？

不是，論典的意思是指，講法者的身分並不重要，不論什麼

樣的身分、地位、名氣、福報，只要口裡說出來的是正法，就可以執行；如果講法者所強調的內容違背了大乘佛法，即便他名聲蓋世、如日中天，也一概不能接受。

那麼，如果自己的上師說的法、他的要求或者教誨與佛法有很明顯的衝突，我們該站在什麼樣的立場上呢？從密法的角度來說，弟子是不能違背金剛上師教言的。這與依法不依人的標準是否有衝突呢？

有些人遇到過這樣的問題。首先不觀察而盲目依止上師，最後發現上師的行為有問題，尤其是有違背大乘佛法的地方——以自私自利為基礎，讓弟子做很多不如法的世間法等等時，我們做還是不做呢？

密法要求我們，在沒有依止金剛上師前，一定要從方方面面嚴格觀察，看對方是否具備金剛上師的標準。在沒有觀察的情況下，是不允許依止上師的。

關於金剛上師的標準，無垢光尊者的《大圓滿心性休息》，智悲光尊者的《功德藏》等論典裡講得很清楚。但末法時代要找一個所有的條件都具備的上師，可能很多人一生都找不到。所以只能退而求其次，只要對方能具備絕大多數的條件，尤其是最重要的條件，就已經很不錯了。在依止之後，就應該把上師當成佛

來看待。

依止是什麼意思呢？在小乘戒律裡，依止上師只需一個簡單的儀式，上師念誦三遍儀軌，就成為自己的依止上師，從此以後就要跟著這位上師學習。但密法強調，只要對方給自己灌了頂，或者是宣講了密法的續部、竅訣和修法，那就是自己的金剛上師或根本上師，不再需要其他儀式，這叫作依止。在依止上師後，無論發現再大的問題，心裡都不能對上師有侮辱、嗔恨之心，這也是密法的要求。具體詳情，可見《事師五十頌》與《功德藏》等論著。

可現在學密的很多人，卻兩個要求都沒有做到。首先是根本沒有觀察上師就盲目地接受灌頂、接受密法竅訣等等；其次是在依止上師後，一旦發現上師稍微有一點問題，立即就對上師，甚至對整個佛法退失信心，甚而生起邪見。

還有一種現象也會影響很多人的信心，此處有必要講一下：

現在冒充的出家人、活佛、金剛上師比比皆是——只需花二百塊錢，就能在賣袈裟的商家置齊內外整套法衣，再把頭髮一剃。藏傳佛教又沒有戒牒等手續，頭上也不燒戒疤，所以誰都可以裝出家人。漢地有些女的甚至頭髮都不剃，藏在帽子裡，穿上尼姑的衣服，就在大街上要錢，這種情況時常可見。

在此提醒諸位，這些人的行為根本不能代表佛法或密法，我們大可不必因為這些現象而對佛法失去信心。如果佛教經論要求、鼓勵人們去做不正當的事情，那是佛教的問題，而不是個人的問題，但佛教從來沒有這樣的教言，所以這些帳不能算到佛教頭上，而只能算到個人頭上！

有些人在世間法上可能很聰明，但在佛法的取捨上卻愚不可及。究其主因，就是沒有經過系統的學習。在《前行引導文》等許多論著當中，都講了依止上師的要求，以及依止上師後，如果發現問題該怎麼看待等問題，想必看過的人都應該很清楚。

如果發現給自己灌過頂或傳過佛法的上師行為有問題，則即使生不起信心，也千萬不要有邪見，這時要想：這是我自身的問題，是我的觀點或思考問題的方法有了偏差，因為我的心不清淨，所以才會看到不清淨的事物。如果我的心清淨，怎麼會有不清淨的顯現呢？八地菩薩和佛有不清淨的顯現嗎？上師這樣做自有他的理由或密意，雖然暫時看來似乎違背了大乘佛法，但事後的結果卻可能是很好的，只是自己鼠目寸光看不到最終結果而已。如此說服自己，盡力將邪見、不好的看法壓制、控制住。

但如果上師的言行真的嚴重違背了大乘佛法，自己實在無法說服自己，則暫時迴避也沒有問題。另外，假如依止善知識很

多年，卻在聞思修等各個方面沒有得到任何收穫；或者上師經常讓自己去做一些與修行或解脫沒有關係的世間法，即使自己不想做，給上師解釋也得不到諒解，自己的煩惱也因此而增長等等，也萬萬不得對上師生起邪見，但可以與上師保持一定的距離，這樣就可以避免很多問題，這是最好的選擇。

但假若因此而對整個佛法和密法失去信心，則肯定是自己的錯誤，是根本沒有任何道理的大錯特錯，只能證明自己的淺薄與情緒化。

總而言之，在一般情況下，如果上師的要求與佛法發生衝突，自己也不能確定上師是卓越的成就者，或具有不造作的菩提心者，則應該按照佛經的標準，根據佛的教誨去做。

如果上師是名副其實的成就者，則即使他的要求與佛經在表面上有所違背，我們還是應該按照上師的要求去做。因為真正的修行人或成就者永遠不會說出真正違背佛語的話，即使表面上有衝突，其結果也絕不可能有衝突，所以，這種做法也是依法。

這是毫無疑問的，很多公案都說明了這一點。當年帝洛巴就讓那諾巴去偷農民吃過的一碗粥。雖然那諾巴是大名鼎鼎、成就卓著的比丘、修行人、智者，但他也毫不猶豫地去偷了。表面看來，他犯了偷盜罪，但那諾巴明白，他上師不可能讓他無緣無故地去做偷盜等低俗的行為，其中一定有密意。正因為這種堅定不移的信心，才使那諾巴最終取得了無上的成就。

當年密勒日巴苦苦地求瑪爾巴傳法，瑪爾巴不但不傳，還讓密勒日巴給他的兒子蓋房子。這邊蓋完了那邊又蓋一間，那邊蓋完了這邊又蓋一間，蓋完了全部拆掉又重新蓋。

表面上看，這是非常自私的行為，不符合大乘的慈悲理念，但從最後的結果來看，卻是非常特殊的調服弟子的方法。如果沒有這些經歷，也許密勒日巴也不會有後面的卓越成就。但我們不能因為這個公案，就認為所有所謂的上師、活佛、成就者都應該這樣。記得密勒日巴離開上師的時候，瑪爾巴就語重心長地告誡密勒日巴：以後你調服弟子的時候，不能採用帝洛巴調服那諾巴和我調服你的這一套方法，因為很多低等根機的人接受不了。

當然，像法王如意寶這樣的上師，我們絕對可以不假思索地按他老人家的教言去做，無需理由、無需考證。但一般的普通上師，即使他自稱是大活佛的轉世、成就者、空行母等等，曾經也給自己灌過頂、傳過法，但違背佛陀要求的事情，還是不能做，這叫做依法不依人。

（4）誤區

現在經常會聽見有人說：“我上師已經開許我不修加行

了！”或“我上師說我不需要修加行！”在此奉勸諸位，如果你能確定自己的上師真正是像瑪爾巴的上師那洛巴那樣的大德，則無話可說；但如果自己還不能確定，那就要三思而後行。所有大乘經論，無論顯宗還是密宗都一致認為，不修出離心與菩提心，是無法學佛的。如果不按經論的要求去做，而是一味聽從上師的擺佈，就違背了大乘佛法，這種行為就是依人不依法。

換言之，只關心對方的名氣大小、地位高低、眷屬、財產的多少等等，是非常世俗、愚蠢的做法。所謂學佛，就是追求至高無上的智慧與真理。即便對方有名氣、有地位，如果隨意做出違背大乘佛法、違背真理的事情，那是決不能依止的。

要知道，即使對方地位高得像羅馬時代的教皇，也與我們自身的解脫沒有關係。之所以大恩上師法王如意寶對我們恩重如山，不是因為他名氣大、有社會地位、宗教地位，不是他讓我們發財、健康、工作順利，而是因為他傳給我們走向解脫的至上法寶。這是再辛苦、再努力、再花大價錢也買不到的東西，這就是依法不依人。

有些人會四處宣稱，這位上師是轉了三十世、四十世、八十世的活佛等等；或說，這位上師很了不起，閉關了多少多少年，今天剛剛出關。很多不辨真偽的人一聽此話，便認為自己很有福報，急急忙忙就去結緣。誰知這位上師明天也說是剛剛出關，後天還說是剛剛出關，天天都是“剛剛出關”，其中的謊言不戳即穿。據說，有些地方經常會有此類不如法的行為發生。

目前個別佛教徒很容易出現兩個極端：一個極端，是一聽說誰是某某人的轉世活佛或成就者，就既不觀察，也不思維，便盲目地崇拜迷信、趨之若鶩；第二個極端，是一旦發現某某上師的一點毛病，就對整個佛法失去信心。這都說明我們還沒有找到正規的路，還缺乏應有的智慧，故而會導致這樣的問題。

如果之前不觀察，就去接受灌頂，甚至還遊說其他人接受灌頂，那是要負因果責任的。若在灌頂之後，又發現上師的某些過錯，便大肆誹謗，上師弟子之間拒不來往，道友之間也爭相傳說誰誰誰犯了密乘戒，原來非常好的朋友也斷絕了關係，最後自己感到走投無路、一塌糊塗，那就更得不償失了。

3、結語

彌勒菩薩的《經莊嚴論》中講得非常清楚，即使對石頭、木頭等無情物，也不能有嗔恨心，那盲目地誹謗佛法或修行人就更不合章法了。

凡夫就有這樣的毛病——不願意去尋找別人身上的優點，更不願意傳頌別人的功德；偏偏喜歡觀察、談論別人的過失。一發

現別人的少許缺點，就幸災樂禍地四處傳播，並誇大其詞。本來很小的事情，竟越傳越嚴重。

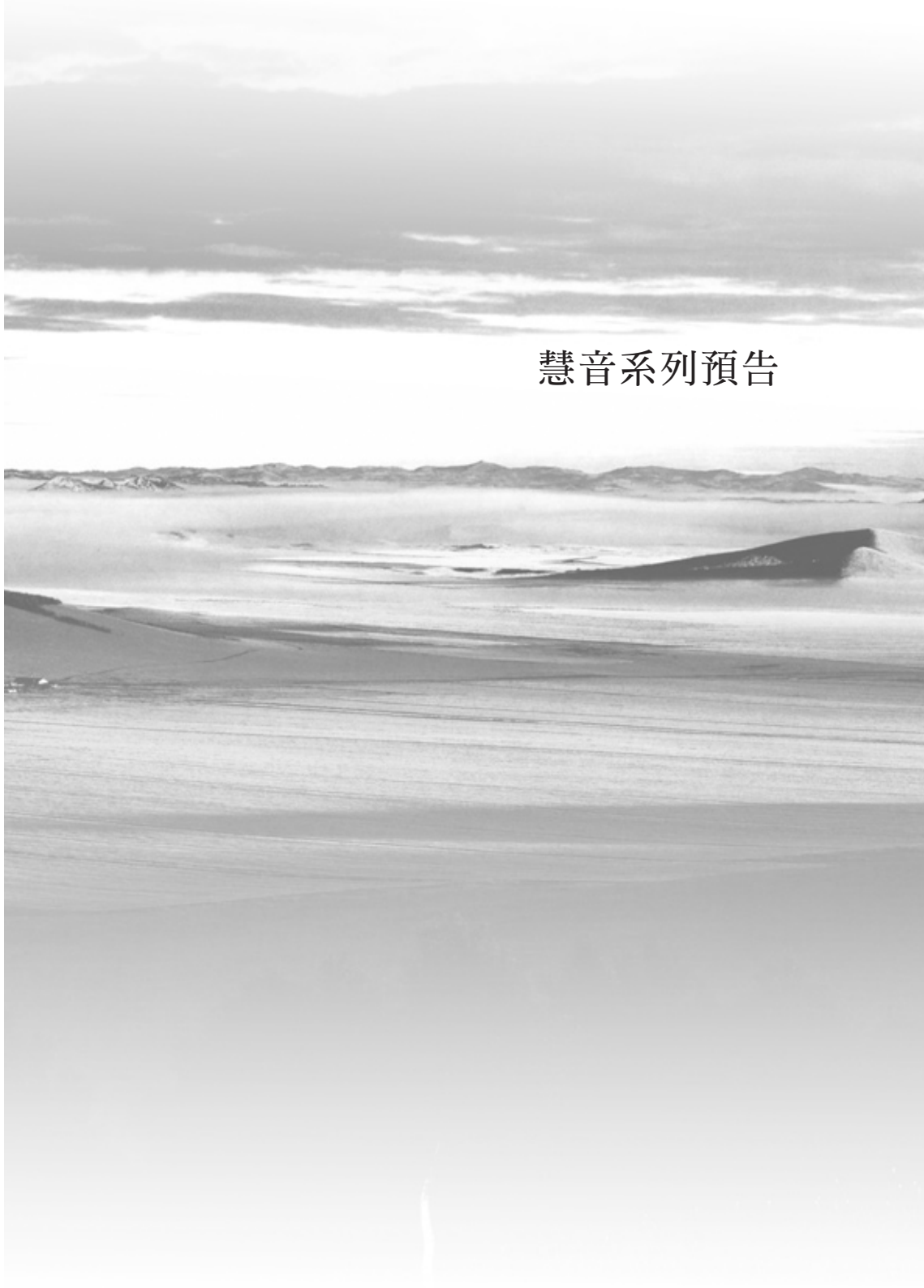
本來佛陀要求我們，要把所有的眾生當作善知識來看待。這個要求很高，我們不一定能做到，但無論如何，也不要輕易誹謗別人。

同時，也不能因個人目的而到處吹噓某人，從而為某些人招搖撞騙製造機會，否則很可能會對其他人造成很大傷害，自己也有很大過失。

一方面，對真正的出家人或修行人，我們必須恭敬；但如果要去聽法、灌頂，就需要嚴格觀察。如果不能確定對方是否具備金剛上師的條件，那就只能暫時放棄。

總而言之，正確的做法，是用中立的觀點去對待不瞭解的修行人——既不要隨意毀謗他人；也不要輕易幫不熟悉的人做宣傳、打廣告，以免助紂為虐、害人害己。

追求真理和智慧，不追求個人崇拜！



慧音系列預告

慧音系列預告

一晃眼十二年過去了，慧光集已經出版第四十五集，回首來時路，除了感激還是感激。感激上師三寶護法聖眾的加持，感激來自海內外十方法友的熱心贊助，這麼多實質與精神的支持鼓勵，正是我們勇往直前最大的動力。

由於慧光集得到那麼多法友的熱情迴響，所以敦促我們提供更多的法寶與大眾分享，慧音系列就是在這樣的一個心理推動下誕生了。

慧音系列推出至今，即將邁入第四個年頭，從第一年的不定時出版，到今年已逐漸能掌握步調，大約三個多月發行一次，發行數量也較以往提高。新的一年，我們期許慧音系列能夠走得更穩健，即便不能如慧光集一年發行四次，但至少也能維持每四個月發行一次，一年發行三集。這個願望，期待也能如同慧光集獲得廣大法友的支持響應，讓我們再次締造佛法的饗宴。

2011年慧音系列出版計劃：

1. 證成現象即佛論、生起次第的修法框架、

圓滿次第的修法框架、破瓦實修法

堪布慈誠羅珠仁波切傳講　一套十一集

經費初估：二千套　140,000元

2. 夢幻世界、人無我的實相、大乘佛法的修道、中觀實修法、佛法的次第、踏上解脫之道

堪布慈誠羅珠仁波切傳講　一套九集

經費初估：二千套　120,000元

3. 菩薩戒釋、四依法

堪布慈誠羅珠仁波切傳講　一套十集

經費初估：二千套　120,000元

懇請十方大德踴躍贊助，俾令正法得以廣弘，功德無量！

功德主芳名錄

功德主芳名錄

金額	功德主名單
$150,000	中華印經協會
$ 47,600	段幼龍
$40,000	無著健康之道
$26,000	香港佛教慈慧服務中心
$17,500	藍國豪
$11,200	因果基金
$10,000	中華民國藏密白玉佛學會、許小倩
$5,180	三寶弟子
$5,000	劉瑾樺與父母子女
$4,860	普陀講堂
$4,500	邱琬如
$4,300	劉玉星
$4,000	中華藏密寧瑪巴佛學會、徐安琨與父母女兒
$3,000	台北市行願讀書會、李孟慈、寧瑪措普寺佛學會（香港）、鄭鈞瑋、賴允君
$2,500	（鄭金弘、鄭楷衡、鄭杼芸、鄭杼芳）、林姍姍、法輪顯密佛學院
$2,000	（釋果明、徐黃運妹、吳松溪、吳勵君、黃赤）、呂樂生、袁偉民合家、張官祿、陳惠冠、智慧法輪佛學會、曾靖媛
$1,500	（羅正銓、許秀珠）、<林王霜>、<謝開榮>、幸給喇嘛、董怡均、蘇怡靜合家
$1,380	金祥芸
$1,200	釋大願
$1,150	張國軒合家
$1,060	陳麗卿
$1,000	（吳瓊宜、陳文坤）、（徐安湘、劉玉華、姜映彤）、（張志軍、柯端英、何雅惠）、（張漢銳、賈如梅、黃玉鳳、張耀元）、（陳容慶、奇之貓、區潔馨合家、三界六道輪迴眾生）、（黃鳴棟、王曉容、黃婷、吳舒平、王業恢、王令宣）、Chemi Dorjee Rinpoche、文平正、何若華、吳名氏、吳淑美、吳淑嫻合家、吳銘原、呂明輝、呂展翼、李三寶弟子、李汶修、李秀鳳、（李素梅合家、黃日昌合家）、杜大成、林文雄、林再忠、柯美珍、徐劉玉明、張爸爸、許明姝合家、郭芬茹、郭姵君、郭翠映、陳淑梅、陳貴鳳、游秉憲、楊志明合家、萬淑梅、劉紀昌合家、蔡萬成合家、鄭雪華、鄧禮敦、盧貞宇、蕭敬楓、賴珏玲、聯群創股份有限公司、謝艾華、謝孟甫、鍾孟廷、藍黃弘、釋大慧
$900	邱莓筐合家、徐玉香、楊晟侑等16名
$800	李俊杰、馬芳傑合家、聶鳳珍
$700	（賴聖鴻、呂昕芸、賴光廷）、王奕文、吳佳純

$600	盧啟源、謝氏家族、簡福昌、釋宏嚴
$550	王邱已金
$500	（王文雄、黃菊、王五盛、王燕羚、王燕萍、<王燕滋>）、（台中榮總院內所有天地鬼神、無形眾生）、（白彩君、唐藝銚、白力仁）、（呂凱華、林亞偉合家）、（孫菱梵、孫語婕）、（莊水寶合家、莊易峰合家、駱仕正合家、宋月華合家）、（董美辰、蔣國雄、蔣昀峰）、<莊蔡足>、王秋桃、石曉蔚、吳宜蓁、吳晉安、吳隆建、招秀合家、林哲生、柯珠雄合家、翁昭源合家、馬淑倩、高為清、高陳翠珠合家、張昱勛、曹寶月、郭士英、陳冠霖、陳彥豪、陳躬耕合家、陳勝彥、曾安滋合家、黃日昌、黃淑桂、黃瑞行、楊秉樺、廖依莉、蔡成有、鄭全成合家、鄭國陽合家
$490	黃香蓉
$430	郭寶桂
$400	（王明忠、王光緒、王光馨、高麗娟）、黃怡璋、黃夏朱、黃振文、董品萱、蕭永昇
$360	徐碧芳
$320	梁海倫
$300	（周冠昇、周金全、法界眾生）、（廖行文、殷翰菁合家）、（蔣昀峰、董美辰、蔣國雄）、妙德、李昭慧、施尊仁、徐福基、張綾軒、莊祐誠、陳清海合家、黃品源等16名、黃祺筌、楊志謙、董小萍、鄭瑪麗
$280	李杰穎
$250	吳瓊宜、簡自強
$200	（施陳娟娟、施伯勳）、<林揭傳>、白彩君、伍茗澺、朱肯志、余來春、呂尹榕、呂玉郎合家、呂宗憲、呂宣瑢合家、呂胡碧雲合家、呂漢修、林來旺、林明玉、林鳳萍、林蘇碧娥、金欽雲、范書萍、涂亞庭、涂祐庭、區容恩、區善齊、張志忠、許廷州、郭乃菁、陳王素真、陳兆新、陳良承、陳郁文、陳原加、陳進昱、陳瑩惠、湯浩文、湯浩正、黃美智、黃許桃、廖峰達、劉其華、蔡武志、顏建益合家、羅子翔合家
$150	黃寶嫻、劉以則、劉志東、劉志倫、錢有道
$100	高葦寧、（施又仁、李宗典、王挺竹、徐學詩）、（施碧蓮合家、施采伶合家）、（莊博鈞、莊聰輝、全惠美）、（陳建逢、陳淑慧、陳映亘）、（蔡崇誠、張佩芬）、<陳富昌>、一切有緣眾生、杜東燊、周芳媛、易松輝、林川田、長晉榕、梁靜文、許富誠、郭倚廷、陳李滿娣、陳奐　、陳錦源、陳顯裕、（曾朝金、曾林金英）、曾慶元、楊明珠、劉星妙、謝安益
$50	施采伶

◎ 上期結餘　1,425,452元
◎ 本期收入　490,360元　（自99/9/3～99/12/11止）
　收入小計　1,915,812元
◎ 本期支出：
　1.慧光（37）再版一千冊　46,713元
　2.慧光（5）再版三千冊　印製費　123,000元
　3.慧光（5）編輯、排版費　17,220元
　4.慧光（45）印製費　269,000元
　5.慧光（45）編輯、排版費　19,803元
　6.運費、郵資　16,253元
　7.列印耗材　8,054元
　8.提撥基金　24,520元
　9.劃撥手續費　2.004元

　支出小計　526,567元
◎ 本期結餘　1,389,245元

※ 因學會人力有限，編製功德主芳名錄時，若有疏失之處，以收據為準，敬請見諒。

流通處一覽表

◎台灣北部

	流通處	地址	電話
1	寧瑪巴喇榮三乘法林佛學會	台北市汀州路二段115號5樓	02--2367--6728
2	佛化人生	台北市羅斯福路3段325號6樓之4	02--2363--2489
3	金剛顯密佛教文物公司	台北市重慶北路三段145號	02--2591--1168
4	波達拉藝品公司	台北市大安路一段51巷2號2樓	02--2741--6906
5	藏喜	台北市永康街41巷23號	02--2322--5437
6	佛哲書舍 --台北店	台北市重慶南路一段61號6樓612室	02--2370--4971
7	普巴顯密佛教文物企業社	樹林市中山路一段220號	02-2687--3771
8	佛陀教育中心–台北生命道場	台北市民生西路300號2樓	02—2550—9900
9	佛陀教育中心–新店講堂	台北縣新店市中正路54巷28號3樓	02—2917—8855
10	佛陀教育中心–板橋悲願講堂	台北縣板橋市中山路二段581號	02--2963--7336
11	佛陀教育中心–菩提講堂	台北縣樹林市忠愛街7號	0935--224266
12	佛陀教育中心–新屋講堂	桃園縣新屋鄉中山路257號B1	03--4970605
13	佛陀教育中心–南崁中心	桃園縣蘆竹鄉南崁路59號	03--3216570
14	佛陀教育中心–中壢中心	桃園縣中壢市環北路400號15樓之1	03--4228806
15	佛陀教育中心–新竹中心	新竹市西門街52號2樓	03--5240338
16	佛陀教育中心–冬山中心	宜蘭縣冬山鄉冬山路二段478號	03--9580286
17	三星波羅蜜書坊	宜蘭縣三星鄉三星路二段20號(地下室)	03--9898686

◎台灣中部

	流通處	地址	電話
18	圓覺佛教文物	台中市西區五權路1--1號	04-2378--6888
19	藏傳金剛佛教文物公司	台中市五權路2--65號	04--2371--2997
20	雅陶堂藝品店	台中市西屯區河南路二段192號	04-2295--8181

◎台灣中部

	流通處	地址	電話
21	無著健康之道	台中市朝馬路81號	04-22511115
22	普巴顯密佛教文物企業社	台中市西屯區文心路三段107--17號	04-2315--0905
23	噶陀仁珍千寶佛學會	台中縣神岡鄉圳堵村神清路322號	04-2563--0771
24	林欣輝大德	豐原市中正路362號	04-2528--8968
25	金佛文物中心	斗六市幸福街30號	05-533--0032
26	佛陀教育中心–台中中心	台中市北區漢口路三段189號6樓	04—2299—1377
27	佛陀教育中心–台中講堂	台中市北區崇德路一段631號3樓之1	04--22389987
28	佛陀教育中心–草湖中心	台中縣大里市東湖里公園街421巷26號	04--24965556
29	佛陀教育中心–大里中心	台中縣大里市永興路300號	04--24870698
30	佛陀教育中心–彰化講堂	彰化市金馬路一段175號	047--200280
31	佛陀教育中心–雲林長春中心	雲林縣斗六市南京路373號1樓	05--5372429

◎台灣南部

	流通處	地址	電話
32	台南市藏密佛學會	台南市長榮路二段304號10樓之1	06-274--5691
33	金剛顯密佛教文物公司	高雄市三民區十全二路277號	07-322--3883
34	佛陀教育中心–嘉義講堂	嘉義市興業東路555之15號	05--2166700
35	佛陀教育中心–台南中心	台南市東門路一段336號2樓	06—236—4722
36	佛陀教育中心–永康中心	台南縣永康市忠孝路396號1樓	06--2334127
37	佛陀教育中心–高雄講堂	高雄市新興區中山二路472號7樓	07—221—2323
38	佛陀教育中心–般若講堂	高雄市前金區中華三路77之1號12樓之1	07--281--3913
39	佛陀教育中心–屏東東港中心	屏東縣東港鎮延平路24號	08--832--3727

◎國外

	流通處	地址	電話
40	香港佛教慈慧服務中心	九龍旺角洗衣街241A地下	852-2391-8143
41	香港佛教慈慧服務中心	香港銅鑼灣摩頓台灣景商場21號鋪	852-2895-2890
42	香港佛教慈慧服務中心	香港中環干諾道中63號地下	852-3421-2231
43	香港佛教慈慧服務中心	新界元朗安樂路49號地下	852-2479-5883
44	香港佛教慈慧服務中心	香港薄扶林道65號地下	852-2571-8860
45	馬來西亞菩提書局	Lot. 3.05 3rd Floor,75, Jalan Petaling, Bangunan Pak Peng,Kuala Lumpur	603-207807185
46	佛陀教育中心–新加坡中心	271Bukit Timah Road # 01-06 Balmoral Plaza Singpore 259708	65--6836--0966
47	佛陀教育中心–馬來西亞	No.81 2nd.Floor Puteri Park Plaza, Taman Putra,68000 Ampang Selangor,Malaysia	6016--672--1535
48	佛陀教育中心–古晉中心	Lot 7372 Jaian Sherip Masahor , 93250 Kuching Sarawak,Malaysia	60--82--257634

聲明啟事

※為方便各地道友，我們特別在全省安排了三十九個流通點，海外地區也安排了九個點，尤其美西地區增加一個點，歡迎就近請閱。另外，本學會出版之《慧光集》乃免費結緣，本學會亦未委託任何單位或個人代收助印款，如欲助印請與本學會聯絡。

※電話：（02）2367－6728　※傳真：（02）2364－0934

※劃撥帳號：18839701　※戶名：中華民國寧瑪巴喇榮三乘法林佛學會

喇榮慧光編輯小組

2010/9/9

迴　向　文

此等三世積累之善根　成熟遍空眾生身心續
暫時惡業之因所生者　病障違緣兵災饑饉苦
無餘遣除幸福安樂時　世界和平吉祥願共享
究竟圓滿福慧二資糧　願獲聖者二身之果位

圖登諾布 12.7.1998

免　費　結　緣

慧光集（45）《辨法法性論講記》

著　　者：彌勒菩薩、全知米滂仁波切、世親論師、益西彭措堪布
譯　　者：益西彭措堪布、法尊法師
發 行 人：圖登諾布仁波切
設計編排：洸譜創意設計有限公司
封底圖像：喇榮五明佛學院・大幻化網壇城
編輯校稿：喇榮慧光編輯小組
版權所有：寧瑪巴喇榮三乘法林佛學會
法律顧問：歐亞法律事務所　陳瓊英 律師
出 版 者：寧瑪巴喇榮三乘法林佛學會
地址：台北市汀州路二段115號5樓
電話：（02）2367-6728　傳真：（02）2364-0934
網址：www.larong-chuling.com
E-mail：larongtw@ms68.hinet.net
郵撥：18839701
戶名：中華民國寧瑪巴喇榮三乘法林佛學會
香港地區：聯絡人：Angela Liu（劉杭儀）
地址：香港鰂魚涌基利路3號逸樺園第一座33E
電話：852-9389-9761　傳真：852-2559-8711
E-mail：dharma_wind@yahoo.com
銀行：香港上海匯豐銀行有限公司
帳號：400-269585-838
戶名：香港喇榮三乘法林佛學會有限公司
◎捐款HK $100以上可申請免扣稅
承 印 者：崎威彩藝有限公司
I S B N：978-986-86107-4-3
初版一刷：2010年12月　恭印7,000冊

—歡迎助印　功德無量—

國家圖書館出版品預行編目資料

慧光集（45）《辨法法性論講記》
著者：彌勒菩薩、全知未滂仁波切、世親論師、益西彭措堪布
譯者：益西彭措堪布、法尊法師
初版．——臺北市：
寧瑪巴喇榮三乘法林佛學會，
2010．09〔民99〕冊；公分．——（慧光集；45）
ISBN：978-986-86107-4-3（平裝）
1．藏傳佛教 2．佛教理論
226.965 99015038