

《解义慧剑》答疑汇编

目 录

《解义慧剑》答疑汇编.....	4
1 问：法尔理，事势理，证成理三者有何异同之处？	4
2 什么是深奥的法尔理?.....	4
3 问：二量与二理的关系？	5
4 问：我们日常所见所闻等是否现量？	6
5 问：什么是阶段假有？	7
6.问：如何以三量或三相推理成立佛教是正确的宗派？	7
7 问：如何理解意现量的内外？内观的意现量和自证现量如何分辨.....	8
8 问：意现量与自证现量的关系？	9
9 问：自证现量是凡夫的现量，圣者的瑜伽现量怎么能归入呢？	9
10 问：瑜伽现量有入定无现的瑜伽现量和出定有现的瑜伽现量两种。从入定角度而言，何为外观、何为内观？	9
11 问：若如此承许，是否可以承许圣者也有四种现量？	9
12 问：第二课中为何将义共相安立为实法？	10
13 问：那么后文中的种种假有是否也会变成实法？	11
14 问：现量能够断除增益吗？——记得无分别不能引生定解，也就无法断除增益？ ..	11
15 问：依现量产生的分别识是第六意识中有分别的部分么？产生决定性都需要这样的有分别识么？	12
16 问：对于凡夫来说，根现量、意现量和自证现量都需要第六分别识来产生决定性和定解么？圣者出定时，是依靠有相瑜伽现量，还是需要第六分别识？	12
17 问：如是则是承许圣者出定依然有第六意识吗？会不会有圣者八识没有转依的过失？	12
18 问：怎样理解有实法可以以理安立,无实法不能以理安立？	13
19 问：假有的显现,无实法,反体都是一个意思吗?.....	13
20 问：“色不异空，空不异色”与“色即是空，空即是色”意义是否重复？	14
21 问：怎样理解“虽然是空性，但它们与法界自然光明无二无别”？	14
22 问：何为金刚屑因？	15
23 问：何为名言？	15
24 问：阿赖耶识和自证现量的关系和异同是什么？	15
25 问：相似胜义量也是由比量推出，那不就成了观现世量了吗？观现世量中的比量和胜义中的比量是一个吗？	16
26 问：凡夫是否有净见量？	16
27 问：净见量就是圣者出定时候的有现瑜伽现量么？	17
28 最究竟的净见量在几地圆满？	17
29 问：阿罗汉可以承许有瑜伽现量和净见量吗？净见量的因是入定的如所有智慧，阿罗汉有如所有智慧么？	18
30 请解释一下“乐乘，乐入，乐径”的含义。	18
31 问：现量和净见量是现量，为什么放在比量证成理的分类中？	19
32 问：比量的分类，为什么有现量？	20

33 问：通过比量，如中观五大因抉择的空性仅是单空吗？	20
34 问：凡夫通过比量可以抉择离戏的真实胜义吗？	21
35 问：此处的胜义量是胜义比量吗？又似乎是超出了比量的范畴了？	21
36 问：凡夫可以依靠比量产生抉择真实胜义量吗？真实胜义量可否分为凡夫、圣者出定，圣者入定三种情况？	21
37 净见量仅指后得位所见吗？入定所见是否也属于净见量？	22
38 问：一地菩萨依靠比量推知佛地的功德，是否也属于净见量？	23
39 问：为什么圣者分别妙慧属于观现世量？	23
40 问：净见量仅属于现量吗？如果不包括比量，菩萨出定后如何随念入定境界？	24
41 如何正确理解“现空双运”？请以比喻说明。	25
42 问：圣者入定和出定之现空双运有何不同？	25
43 问：圣者出定位所见是大圆满本基所变现的基现，此处是专指菩萨出定位之所见吗？	25
44 问：单空见、应成派胜义谛见、尽所有智见，各是分别如何认识？	26
45 问：请广讲一下了义与不了义的区别。	26
46 问：依智不依识与依了义不依不了义的区别在哪里？二者分别是哪个角度宣说的？	28
47 问：“依智不依识”里面的“智”是怎么定义的？如何依呢？	28
48 问：根现量必须依靠意根产生吗？	29
49 眼识如何产生？意识与意根一样吗？	30
50 问：秘密和意趣的区别是什么？	30
51 请问四种秘密的关系。	31
52 问：两种胜义量和两种胜义谛孰先孰后？	32
53 问：“以何方式比量”中以所量安立三种、六种分别是什么？请对应颂词分析。	32
54 请解释颂词：“实相义空基”“显空离说一”“尽持分位义”。	33
55 问：可以说自证现量不靠根现量、意现量,比现量来了知对境,而根现量、意现量,比现量靠自证现量来了知对境吗？	34
56 问：根现量会有根现量的自知本体识吗？比如眼根有眼根自知本体识？	34
57 问：靠外缘的就不是自证现量吗？那眼识知道外境色法是自证吗？	35
58 问：可以说自证是无生的吗？	35
59 问：可以说自证是常有的吗？	36
60 有关自证的一些总结	36
61 问：自证不靠其他的因缘，自己就是因缘，所以不是无生吧？	37
62 问：正念藏是记住词句，总持藏是记住意义，对吗？	38
63 问：“慧藏”和“了悟藏”有什么区别呢？	39
64 问：“显现此等法，皆依缘起生，无所观待法，不现如空莲”的疑问。	39
65 问：为何这里要特地把有实和无实分为依缘生和依假立？为何不直接以缘生来破无实法？	40
66 问：为什么比喻和意义会有不同？	40
67 词释：自利比量 他利比量	41
68 问：什么是无遮和非遮？	41
69 问：自证和自证现量有分别吗？	42
70 问：天人用天眼能看到甘露，一地菩萨不能像八地菩萨那样出定看到一切都是清淨的显现吗？	42

71 问：为什么有的论典中说“了知不清净相如梦如幻而不起分别执著”，而有的说可以看到清净的显现如佛父佛母？	42
72 问：请开示“依法不依人”与“依止上师”之间的关系（1）	44
73 问：请开示“依法不依人”与“依止上师”之间的关系（2）	45
74 问：请开示“依法不依人”与“依止上师”之间的关系（3）	45
75 问：请开示“依法不依人”与“依止上师”之间的关系（4）	46
76 问：请开示“依法不依人”与“依止上师”之间的关系（5）	46

《解义慧剑》答疑汇编

1 问：法尔理，事势理，证成理三者有何异同之处？

辅导员 A:

事势理即法尔理。根据《入行论讲记》：“事势理就是法尔理，也就是说，一切万法的客观规律即是如此。”

《中观庄严论释》也说：“因此，符合有实法之自然本性的法尔理即称为事势理。由于能无误衡量有实法的正相，因而此理是不被他夺(或颠扑不破)之义。”

《净土教言》注释中说：“事势理：法性力，亦即与空性无二之自然规律。”

证成理：《中观庄严论释》云：“法尔理是从一切诸法的本体的角度安立的；证成理是说这样的道理要依靠现量和比量来证成，明显的部分依靠现量来证成，隐蔽的部分依靠比量来证成。”

Feingray:

法尔理是体，一切道理的根源。侧重于这个道理能够表达出事物的本来面貌。如果一个道理符合法尔，这时候我们说这是事势理。侧重于这个理符合法尔。

证成理则是强调这个道理具有遣除疑虑功用。

比如火是热的。

如果要教学生，在课本上说：火是热的，水是湿的。这属于法尔理。就是表达出这个事实，让人知道。

和火是冷的相比，火是热的符合事实，因此是事势理。

如果有人对火是热的表示怀疑，那么让他去碰一下，就证明了，这就是证成理。

证成理归于事势理，事势理是法尔理的一个侧面。

而证成理是一部分法尔理。

2 什么是深奥的法尔理？

辅导员 A:

法尔理：法是法性，尔是如此，法性本来如此的意思。

世间用语：事物的自然规律。

法尔理分名言法尔理和胜义法尔理。

上师在《解义慧剑》中说：“世俗的法尔和胜义的法尔，分别随同名言量的作用理、观待理、法尔理以及胜义量的金刚屑因、有无生因、离一多因等进行观察，并且都是以事势理成立的。”

又“仅就名言角度而言也有两种法尔理，一种法尔理是圣者智慧前或者说清净量前所显现的法尔理，还有一种是在凡夫人的五根识面前显现的法尔。其中凡夫观现世量前的部分法尔”就是前帖说的实相和现相不一致的名言量。

3 问：二量与二理的关系？

辅导员 A:

从《解义慧剑讲记》和《中观庄严论释解说》看，此二量和二理的区别不明显，从介绍二量和二理的语言看，这二者是互用的，都是指能境的智慧。

从字词言，《中观庄严论解说》把二理称为二种理证：“什么叫二理呢？通过两种理证抉择二谛原原本本的真相，比如说，外面的色法就是所了知的，了知色法的眼睛或者望远镜，这就叫做二理。”

虽然二量是包括了现量，但《解义慧剑讲记》也把胜义量和名言量称为“这二种理证的智慧”。《解义慧剑讲记》：“如果谁乘着胜义谛和世俗谛的妙车，而且紧握着胜义量和名言量这二种理证的智慧辮索，这种人才称得上是名副其实的大乘修行人。”

从意义上言，名言量中的比量是以现量为能立；胜义量从出定位的空性修法而言，无论是相似胜义还是真实胜义的修法，都是第一刹那缘显现，第二刹那将显现抉择为空性。但最后抉择的道理都是依靠理证的智慧。

《解义慧剑讲记》云：“所量的二谛和能量的二理（二理指的是胜义智慧和世俗智慧）。通过胜义智慧和世俗智慧抉择二谛……”

又云：“我们的相续中生起了如是二量的智慧宝剑，那就可以轻而易举地断除一切邪知邪念之网。”

辅导员 A:

从以下所引看，是从不区别的角度，将二量和二理互用：

《中观庄严论解说》把二理称为二种理证：“什么叫二理呢？通过两种理证抉择二谛原原本本的真相，比如说，外面的色法就是所了知的，了知色法的眼睛或者望远镜，这就叫做二理。”

《解义慧剑讲记》也把胜义量和名言量称为“这二种理证的智慧”。《解义慧剑讲记》：“如果谁乘着胜义谛和世俗谛的妙车，而且紧握着胜义量和名言量这二种理证的智慧辔索，这种人才称得上是名副其实的大乘修行人。”

但根据第二十九课：

以无垢二量的两种智慧，建立了胜义理和世俗理。

似乎将比量和比量之立宗做了细微的区分。

4 问：我们日常所见所闻等是否现量？

辅导员 A：

《量理宝藏论讲记》云：“萨迦班智达对此回答说，对现量进行观察时，真正要成立一个不可遮破的现量，这是十分困难的。比量、现量全部是识的范畴，是以分别和无分别念各自安立的；从最究竟的角度观察，所有的识全部是非量。因为用中观的胜义理论进行分析时，没有一个真实量的存在；但是在未经详细观察的名言当中，尤其是站在观现世量的角度应该成立正量。在一定的程度上，世间凡夫前可以安立正量，所以没有必要担心无有现量。”

现量归纳而言，由两个条件来安立，就是“无分别”、“不欺惑”。

“无分别”：“现量无分别取境，仅仅是缘取对境，并没有分别，”区别于比量的有境是分别识，

“不欺惑”：不被眼翳或者坐船等各种迷乱因所染污，区别于欺惑性的识，可以成立为正量。

按照自宗的观点，不承认有部宗以眼根直接看到对境，名言现相中承许经部宗的观点，就是外境、眼根、作意三者因缘和合，第二刹那产生眼识，但所见并非外境本身，而是自己的识幻化的与外境相同的行相。在这里，是否可以理解为见到的是视网膜上的影像？经部宗虽然承许外境实有，但也承认我们永远见不到这个隐蔽分的外境，见到的只是自己的识。但是我们凡夫粗大的感觉认为自己是直接见到外境，如同有部的承许，并且执着外境和心识别他体。

《量理宝藏论讲记》云：“当然，如果你用心详细地观察，则名言中任何一法皆不成立，不要说以中观的胜义理论进行观察不成立，实际上仅仅用名言中的因明理论来观察时，也能了达其不成立。名言中凡夫在一定程度上是凭自己的习气、习惯和世间名言规律而进行取舍、安立的，用现在世间人的讲法，这样就已经 OK 了；如果再详细地观察，

世间名言就没办法安立了。所以，世间名言也是到了一定程度就不能再观察，再观察它就不可得，趣入空性了。”

5问：什么是阶段假有？

Feingray :

阶段假有，我理解就是指将一个法的相续存在的某一个阶段，安立一个名称。就是阶段的假有。

比如孩童，青年等。大恩上师在《俱舍论讲记》中描述不相应行说：

经部宗认为无情法与心法不同份位时所安立的名称，即为不相应行；唯识宗以上认为阿赖耶识上与心识不同的份位，如命根——众生生存时于心识周围存在一种不同的份位，再如时、方、数等任何事物皆有一种不同份位，这种不同的份位就取名为不相应行。

部分假有是一个法的某一部分安立一个名称而假立出来一个单独的法，而实际上并没有多出来一个法。

阶段假有则是将某一个阶段单独安立出来假立一个单独的法，事实上也没有多出来一个法。

因此是假法。

热心：

《量理宝藏论》云：“对境所有一切性，一体不容有众多，众多住一不可有，一法无有明不明。”也就是对境本身就是一法，但如果我们将一法分析成不同的部分，或者不同的阶段，这种分析出来的结果，唯是我们分别念上假立的，因此是假有。

6.问：如何以三量或三相推理成立佛教是正确的宗派？

热心：

1、三量是教量、现量、比量。依靠三量分别观察，都没有任何相违（错误）之处，所以可以成立佛教是正确的宗派。

其中的教量，全称是：三观察清净圣言量。意思是：

- 1) 明显的部分，与现量不相违；
- 2) 隐蔽的部分，与比量不相违；
- 3) 极其隐蔽的部分，佛陀自己的语言之间没有任何相违。可以包括在比量当中。

2、“佛教是正确的宗派，因为佛陀所宣说的一切教法，在宗法、同品遍，异品遍三个方面均断除了一切怀疑之故。”

这句话本身就是一个三相推理的因明的论式，一方面佛法找不出有错误的地方（同

品遍)，另一方面，其他宗派可以找出有错误的地方（异品遍），因此，佛教才是正确的宗派（宗法）。

7 问：如何理解意现量的内外？内观的意现量和自证现量如何分辨

辅导员 A:

按照《解义慧剑讲记》：“所谓意现量是指，依靠意根而产生并对内外法明断（明知）的意识。”

按照《量理宝藏论讲记》：“取外面事物的意现量和根现量叫做两种境证。”

如何理解这两部论典中所阐述的意现量的对境的差别？

上师仁波切对此开示：

这里有两种说法，一者广义，一者狭义。《解义慧剑》中对内外法的“内”是指内观，从内观的角度，它和自证现量相同。意现量对内法的明断是否就是自证现量呢？从本体的角度是，但反体不同。

至于反体的不同之处，上师说：自己思考。

Feingray :

意现量内观就是自证，外观为意现量。

意现量和根现量的差别在于能知的识不同，一个是根识，一个是意识。但是所缘的都是外境。也就是说识所浮现的行相都是外境。

比如，用摄像头拍下外境，此时在摄像头中有一个电子照片，相当于根现量，然后电脑里也产生一个电子照片，此时相当于意现量。

所有的心识内观的时候都是心识照见自己，也就是自证。按照真相唯识的观点，心识和外境一样，此时心识通过自己照见自己的样子而了知外境的样子，按照假相唯识的观点，心识中浮现外境的行相，此时心识照见自己上面浮现的行相而了知外境。

而外境本身其实从来都没有看到过，只是和心识有一个无则不生的关系。后面引发的分别念定解就认为前面的自证现量所看到的是外境，其实现量看到的只是自己。

8 问：意现量与自证现量的关系？

热心：

意现量以显现的方式取根识的自相。自证现量是区别于无情法和非明知，是其他三种现量成立的基础，也可以说其他三种现量归入自证现量。意识有现量和比量。

9 问：自证现量是凡夫的现量，圣者的瑜伽现量怎么能归入呢？

Feingray :

既然自证是区别无情法的依据，佛菩萨并非无情法，因此自证不仅仅是凡夫才有的。

所有能明知的心识或者智慧都是自证。

热心：

“比量本现量，现量自证定”。确定其余三种现量是现量的，唯有自证。对于圣者的境界，我们也常说：个别自证的境界。因此，瑜伽现量也可以归入自证当中。当然，瑜伽现量时的自证的心是转依了以后的智，而不是凡夫位的心识。这样来分析的话，两种说法并无矛盾。

10 问：瑜伽现量有入定无现的瑜伽现量和出定有现的瑜伽现量两种。从入定角度而言，何为外观、何为内观？

Feingray:

虽然入定境界远离一切戏论，但是从反体的角度也应该可以安立。以智慧照见法界本性，此时为外观，法界本性和智慧无二无别，此为内观。

否则也就不会有如所有智和一真法界这样不同的别名了。

11 问：若如此承许，是否可以承许圣者也有四种现量？

辅导员 A:

应该可以。

圣者出定位有根现量、意现量、自证现量和有现瑜伽现量，入定位有无现瑜伽现量。

《新月释》云：“菩萨出定时，也见诸法的显现，那时外境中依然有色、声、香、味、触、法等林林总总的万法，但不同的是这些已只是幻相，无丝毫的实质内容。”

以上说明菩萨出定位有前三种现量。而有现瑜伽现量是指以神通见二千大千世界等，是出定位以净见量见。入定位则以无现瑜伽现量见无我，即圣者入根本慧定的智慧。

《中观庄严论释》云：“……这五种现量均有后得有现之瑜伽现量与入定无现之瑜伽现量的分类……有现之瑜伽现量是指以神通见到，如(《俱舍论》中)云：‘罗汉麟角喻佛陀，次见二三千无量。’无现之瑜伽现量是指声闻证悟一个人无我，缘觉通达色法无自性，因此证悟一个半无我，大乘菩萨则圆满二无我，佛陀具有尽断一切习气的智慧。”

Feingray:

瑜伽现量所归的自证，是从广义的角度来说的。

大恩上师在《解义慧剑讲记》中说：

对于依靠其余三种现量领受，能确定它们是现量者唯有自证。当然，这里的自证也是从自己了知自己、自己领受自己的角度来安立的。

虽然瑜伽现量是照见无自他二者并离一切戏论，但是从反体的角度而言，却也是心自己照见心的本体，只是自现。除此之外并不会是他现。

因此从反体的角度而言，我们同样可以说外观时是瑜伽现量，对境是无自他二者，能知是远离一切戏论的心。内观则唯是以心照心的自证。

而大恩上师所言的凡夫现量是前三者，应该是从狭义的角度来说的，唯独说的是识自证，而不包括智慧自证。

热心:

麦彭仁波切的观点，认为自证的本体是遣除非无情和非明知。这样来定义的话，圣者的自证可以包括。而萨迦班智达的观点，认为自证是心识的自明自知，那么圣者的自证则不能包括，此时可以把自证承许为凡夫量，而圣者的自证可以归入到瑜伽现量当中。二者并无相违。

在根现量和意现量上，则不能照套。虽然圣者存在四种现量，但并不是因为将六根识转依而安立的，相反是从未获得完全转依的角度来安立较为合理。

12 问：第二课中为何将义共相安立为实法？

辅导员 A:

关于义共相安立在独自显现中，学院法师是从义共相内观的角度来解释的，供参考：

义共相为所取，从内观，就是能取的角度，义共相的显现其实是识本身，就识前的显现而言，是一种自相。识的自相。

13 问：那么后文中的种种假有是否也会变成实法？

辅导员 A：如果是从识的自相的角度安立，的确会变成实法。

后文中部分假有、阶段假有、增益假有和他法假有，均非从义共相作为无实法的角度安立假有，而是分别从其他角度安立的。

热心：

比如说：张三的童年。如果从义共相来分析，“张三的童年”只是一个总相（概念），它的自相如果在外境上找，是找不到的，因此属于阶段假有，如果在识上找，它的自相就是识，所以可以安立为实法。

金刚永持：按照中观的观点，有实法分为实有和假有。

辅导员 A：

实体和反体，《量理讲记》云：“《释量论》当中也说得比较清楚，所谓的实体、物质、自相和胜义谛等，在因明当中是同一个意思……所谓的共相、反体、无实法、虚法和世俗谛等没有什么差别；”

末学的理解和热心道友相同，义共相肯定是假有法，但假有法，不是仅看待其为义共相而安立，而是从四个不同的角度来分类的：如部分的假有显现、阶段的假有等。

14 问：现量能够断除增益吗？——记得无分别不能引生定解，也就无法断除增益？

辅导员 A：

《解义慧剑讲记》云：“对有些怀疑、增益，我们可以通过现量来断除。比如说我们对青莲花有一种怀疑：到底是白色还是红色，在这种情况下，当我们眼睛亲自看见了它是蓝色，就通过这种方式断除了非蓝的增益。”

《量理讲记》云：“现量任何执著、分别、决定性都没有，那怎么进行破立呢？”

“‘依彼抑或凭他力，决定之式行破立。’依彼的意思是依靠现量本身，依靠它本身可以引生决定性；或者现量自己本身不能引生决定性，但是依靠其他的外力可以引生决定性之后进行破立。”

“比如说前一刹那，我看见了红珊瑚或者是红色的玫瑰花，它的红色在我眼识面前已经呈现了，因为没有其他错乱因的缘故，下一刹那自然而然生起决定性：‘我刚才已经看见了红色的珊瑚、红色的玫瑰花，我刚才看见的就是红色的。’

从上面的解释可以知道，《解义慧剑讲记》中的那段话应当这样理解：现量无法断

除增益，但依靠现量本身可以产生决定性，断除增益。也就是在现量的第二刹那，依现量产生的分别识来断除增益。

15 问：依现量产生的分别识是第六意识中有分别的部分么？产生决定性都需要这样的有分别识么？

辅导员 A：

是第六意识中有分别的部分。

是。《量理宝藏论讲记》：“现量任何执著、分别、决定性都没有，那怎么进行破立呢？‘依彼抑或凭他力，决定之式行破立。’”有两种方法引生决定性，一种是现量的第二刹那，依现量产生的分别识产生决定性，还有一种颂词上已经说明，但上帖没有引用，就是依靠现量自己本身不能引生决定性，比如瓶子的无常，因为我们相续中有迷乱因，则可以依靠所作比量推出瓶子的无常。这就是“依靠其他的外力可以引生决定性之后进行破立。”

16 问：对于凡夫来说，根现量、意现量和自证现量都需要第六分别识来产生决定性和定解么？圣者出定时，是依靠有相瑜伽现量，还是需要第六分别识？

辅导员 A：

依《量理宝藏论》，自证现量是和根现量、意现量同时的。前者从内观角度，后二从外观的角度，但如果按照《解义慧剑》对意现量的定义，则包括了外观和内观两个部分。

按照《量理宝藏论》，现量本身不具有决定性，故末学理解，根现量和意现量需要依靠第二刹那的分别识来产生决定性。

圣者出定位，上帖讨论四种现量时，个人理解，根据《新月释》等，既有根现量、意现量，也有有相瑜伽现量，后者是以神通见。如果是前者，也应该如《量理宝藏论》所云，需要依靠现量本身产生下一刹那的定解。

17 问：如是则是承许圣者出定依然有第六意识吗？会不会有圣者八识没有转依的过失？

辅导员 A:

有。不会。

《新月释》云：“妙慧与自证智慧的差别为：前者有观察、分别取舍的执著相，有外境法；后者无有执著，也无外境法，而安住在胜义本性中。从有境方面讲，前者是凡夫或登地以上的菩萨在出定时的修法，后者是登地以上的菩萨入定与佛的境界。”

又云：“菩萨在出定时以妙慧的分别心观察时，究竟佛果三身五智的本性是无为法的如来藏，不管是就众生还是就佛而言，这如来藏的本体并不刹那变动，故具有常、坚、寂灭、恒时不变、自体不虚的特点，此是殊胜真实之义，应该注意的是这是在出定时以分别妙慧观察时的结果，在真正入定时，则应该远离一切边戏、的承认，不管是凡夫的分别心还是菩萨的分别妙慧都归属于无明”。

一般来说，转依从大乘一地开始，但转依圆满是在佛地。《辨法法性论讲记》云：“转依从大乘一地开始就有，但转依圆满唯一在佛地成就，现前无分别智以后，开始能够消除无而现的迷乱显现，显露本真法性，这就是大乘一分转依。”圣者出定位的有现瑜伽现量是入定无分别智慧的等流果，这也是获得大乘一分转依的结果。

热心:

1.无分别，细微的角度来分析的话，也是存在增益的，这种无分别增益的存在是由于众生的习气。

2.依靠现量的作用，或者说骤然比量，以这种方式断除增益。

3.增益存在于分别念上，不是现量的所缘，所以不能直接断除。

18 问：怎样理解有实法可以以理安立,无实法不能以理安立？

答：无实法全部都必须观待他法而显现义共相。比如空中鲜花，需要观待真实的鲜花才能得到鲜花的概念。

否则如果说“空中**”，我们根本不知道是什么意思，也无法显出义共相。其他无实法都有这个特点。

19 问：假有的显现,无实法,反体都是一个意思吗？

答：是的。

在《量理宝藏论讲记》中大恩上师仁波切说：

“共相不成有实法”，此句是从不成有实法的角度来讲的，所谓的共相、反体、无实法、虚法和世俗谛等没有什么差别；.....

我们平时所谓的总法、反体法、世俗谛法、虚假法、假立法等，这些在因明当中都是一个意思。

20 问：“色不异空，空不异色”与“色即是空，空即是色”意义是否重复？

Feingray: 大恩上师在《心经讲记》中说：

说得明确一点，“色不异空”主要是对凡夫讲的，而“空不异色”则主要是对声缘行人讲的。

第三、四两句“色即是空，空即是色”，则是针对有些菩萨而言的，因为某些菩萨还存有一些细微的，对“有无二俱”和“有无非二俱”两种边的执著。他们把色与空看成对立的两个东西，是色便不能是空，是空就不能是色，其实，这一切本来是圆融无碍、色空不二的。

“不异”是没有差异、别无二致的意思。虽说别无二致，但人们总觉得还是针对两种东西比较而言的，所以还是有两样东西存在，不是混同体的，所以，佛为破菩萨执二见之过，便紧接着说：“色即是空，空即是色。”色、空不是两个本体，而是完全一致的，无有二般的。

麦彭仁波切也曾引用一个教证说，此段就是对应中观的四步境界——首先是抉择空性，然后是二谛双运、离戏、等性。

金刚永持:

觉囊派祖师达 ra 那他尊者在《心经注释》中的开示可能对我们有帮助：

“色即是空”一句中的“色”指如来藏的光明、圆成识法性色，并不是凡夫根识前所见之色。这个“色”上没有遍计、依他起等不清净法，故谓“色即是空”。不清净的诸法当然应该空掉，但这里的“空”绝不可能理解为只是单空；其实，究竟而言，“空”就是光明，“空”就是圆成识法性色，故曰“空即是色”。这两句最终要表达的意思是：显现的一切不清净法，本性是远离戏论的如来藏光明。而“色不异空”则谓除了圆成识法性色以外，没有单独的空性。至于“空不异色”则谓除了空性以外没有别别的圆成识法性色。总和这两句的意思是说，对客尘的空性不能理解成仅仅只是一个单空，而是说空性、光明不是两个别别独立的法，它们实乃无二一味、一真圆融。

21 问：怎样理解“虽然是空性，但它们与法界自然光明无二无别”？

Feingray :

大恩上师仁波切在《总义讲记》中慈悲的以窍诀的方式告诉我们关于空性和光明无二的道理，按照此窍诀观察自己的心，可能能够有所体会而不仅仅是理论上了解而已：

“这个道理结合密法的窍诀以简单的语言来宣说，当以自己的心来观察自己心的时候，当时的这个心，无论是它的颜色、形状，一切都不存在，这个角度称为空性或者三解脱门的本体，也就是什么都不存在；在不存在中，它的光明分--明明清清的明分以自然而然任运自成的方式具足，这就是三转法轮的教义。但是二转与三转并不能分开，空即是显，显即是空，这两者是无离无合的。可以说光明就是空性，空性就是光明，这就是我们心的本性。”

22 问：何为金刚屑因？

金刚永持：

金刚屑因是详细观察、抉择因无自性的甚深理论，主要从破‘因’自相这一反体来抉择无生空性。由于众生执著诸法自生、他生、共生和无因生的邪见如山，为此立有相对能摧毁邪见山的金刚屑，此能以强大的威力来彻底地破除这四边生，如同金刚杵能够将此邪见大山击为粉碎，化成极细微的碎屑，故以喻而得名金刚屑因。

23 问：何为名言？

辅导员 A：

一、名言同于世俗：如《解义慧剑》云：“不依名言谛，不得证胜义。”龙猛菩萨也说过：“若不依俗谛，不得第一义，不得第一义，则不得涅槃。”从第二转法轮来说，以显现安立；从第三转法轮来说，以实相与现相不一致的能境与所境安立。

二、简言之：名言乃名称。《量理宝藏论讲记》云：“颂词讲‘为用名言而立名’，即取名的目的是为了利用名言。比如说我们对某法或某人取一个名称，其目的是什么呢？就是遮破它的存在或者建立它的存在，也就是进行有或无的判断、抉择。我们取名称是为了这样一个目的。”

24 问：阿赖耶识和自证现量的关系和异同是什么？

辅导员 A：

如黄牛和它的项峰垂胡，人和他的知言解义，心识与其明知体相的关系。属于一本体，不同的反体。

Feingray: 阿赖耶识是从本体的角度来说的，一切识的本体都是阿赖耶识，自证是从能力的角度来说的，一切识都有自证的能力。

金刚永持：

阿赖耶识的特点：本体是无记法；仅仅觉知对境的概况；相续是刹那性产生；具有触等五种遍行的从属；所缘不明显；缘器情广大范围；分类有异熟分与种子分。阿赖耶识犹如大海，具有使波浪般的从属七识生灭的能力或习气。

自证是阿赖耶识上本具的一种自明自知的能力。

25 问：相似胜义量也是由比量推出，那不就成了观现世量了吗？观现世量中的比量和胜义中的比量是一个吗？

辅导员 A:

比量是一个。观现世量属于两种名言量中的一种。相似胜义虽然依胜义理证比量建立，但胜义量不会变成名言量。

《解义慧剑讲记》云：“正因为在本体的事物上有相似胜义和真实胜义的缘故，衡量它的智慧也具有相似胜义量和真实胜义量。必须要具足这两种量。”名言量和胜义量也是从所量安立，名言量所量是显现，胜义量所量是空性。前者之比量所衡量的主要是显现的隐蔽分，后者的比量抉择的是诸法的空性。

26 问：凡夫是否有净见量？

辅导员 A:

否。“净见量是圣者的量（《解义慧剑讲记》）”。

《新月释》云：“全知麦彭仁波切在这里提出辨别量与非量有两种标准，一是众生的观现世量，二是圣者的净见量。在《大幻化网总说光明藏论》及《义分别智慧宝剑论》中，全知麦彭仁波切也作了相同的阐述。”

《定解宝灯论讲记》云：“诸佛菩萨的净见量与凡夫众生观现世量不能混为一体，净见量是凡夫众生无法思维的一种境界，即使想对其衡量也无能为力。”

《解义慧剑讲记》云：“净见量的因。净见量是依靠什么得来的呢？圣者首先入根本慧定——在远离一切戏论的境界当中安住，出定的时候他对整个世间的万事万物全部了如指掌，这是对圣者来讲的；”

那么如何理解《解义慧剑讲记》中“净见量的因”时说：“对凡夫来讲，通过闻思修行以总相的方式基本上了知一切万法也是清净的真相”？

上师仁波切说：“净见量的因主要是根本慧定，而一般凡夫人现在就要有净见量也有一定的困难，但是好好闻思修行中观或者密法的人虽然没有真正开天眼通，但是对于心的奥秘或者名言中一切世间万法的真相等常人难以了解的东西也会知道的。”

凡夫对万法清净的真相的认识主要是以总相的方式了知。即使凡夫如外道仙人具有五通，也只能如上师仁波切所说的“天眼”一样，类似净见量，并不符合净见量的法相。

27 问：净见量就是圣者出定时候的有现瑜伽现量么？

辅导员 A:

是。圣者出定位的有现瑜伽现量即圣者的尽所有智。也就是《解义慧剑》中所说的净见量。

《中观庄严论释》阐述瑜伽现量说：“这五种现量均有后得有现之瑜伽现量与入定无现之瑜伽现量的分类，由此共有十种。佛陀虽然入定后得无二无别，但可以从如所有智与尽所有智的反体角度而分。”

对佛陀而言，没有出入定，出定有现瑜伽现量即从佛陀的尽所有智来安立。

全知在《解义慧剑》中说：“遣除诸增益，具尽所智果。”

上师仁波切云：“净见量的本体就是‘广大之智慧’，也就是对于广大的所知无欺了知的有境智慧。比如诸佛菩萨在后得所得到的尽所有智慧。”

28 最究竟的净见量在几地圆满？

辅导员 A:

最究竟的是佛的净见量，是佛的尽所有智。
见《解义慧剑讲记》：

净见量的本体就是“广大之智慧”，也就是对于广大的所知无欺了知的有境智慧。比如诸佛菩萨在后得所得到的尽所有智慧。

净见量具有彻知一切所知的果。就是我们讲的“具尽所智果”。了知一切万法名言真相的尽所有智最终在我们获得佛果的时候也依靠净见量而现前。

29 问：阿罗汉可以承许有瑜伽现量和净见量吗？净见量的因是入定的如所有智慧，阿罗汉有如所有智慧么？

辅导员 A:

阿罗汉承许有瑜伽现量，也应有净见量。

益西大堪布《日光疏》云：由于圆证与分证的差别，在名言中小乘阿罗汉与大乘菩萨及佛亦有不同层次的净见量。

但从大乘角度而言，圣者出定位的净见量的因是指圣者入定无分别智慧，从这个角度，阿罗汉不具有大乘菩萨出定位所具有的净见量。

《中观庄严经论释》对瑜伽现量的定义言：“此处的瑜伽现量之本体是清晰显现对境无我。”

声闻阿罗汉现见一个无我，缘觉阿罗汉现见一个半无我，依靠入定位所见之无我，在出定位会具有一种相应的照见广大所知的智慧。

30 请解释一下“乐乘，乐入，乐径”的含义。

辅导员 A:

乐乘：大乘。具有深广之道的最殊胜的乘，依靠此乘能获得暂时和究竟的安乐。

《般若摄颂》中云：“乘之诸众至涅槃，乘如虚空（深）无量宫（广），能获得喜乐乘之最。”

《中观庄严论释》对此偈作了如下的解释：所谓的“乘”如同乘骑，如果驾驶它，便可随心所欲达到目的地。关于其中的大乘，如云：“此乘如空无量殿，得真喜乐最胜乘，

乘之度众趋涅槃。”以如虚空般的甚深二十空性、如无量殿般广大的布局严饰，即是所谓的“大乘”。

以上教证非常著名，《解义慧剑讲记》中关于“乐乘”的“深广妙道”的讲解与此教证正好相应，《中观庄严论释》也是在阐释“佛陀的大乘包括甚深与广大两个方面”的场合运用此教证的。

乐入：依靠二量的定解而趋入深广乐乘的意义，而不是单凭信受，

《中观庄严论释》云：

握住观察名言与胜义之理证的左右辔索，由于此等人是以二量的定解而趋入深广意义的，所以获得了名副其实“大乘行者”的称号，因为他们是对具有甚深与广大两个方面的大乘不单单是信受并且凭借二量而生起定解的补特伽罗。

依二量之辔索能够轻易地趋入深广之妙道，对大乘深广（现空）之理产生定解，获得深深的法喜，故而“非常安乐无有痛苦”。

乐径：二量或二理。

个人理解，乐入重点在入，依二量入；乐径是说由何途径（二量）入。所入即深广之乐乘，或曰乐乘之深广妙道。

深广妙道即为二谛双运，抉择二谛需要依靠二量（二理），依二量趋入二谛之理，得乐乘之胜意。

《中观庄严论释》云：“佛陀的大乘包括甚深与广大两个方面。能宣说深广大乘的也就是展示中观与唯识宗义的所有佛经，解释这些佛经之密意的就是龙树菩萨与无著菩萨二大祖师的无垢道轨。而他们的正道并不是偏颇着重强调己方的观点，只不过是分别开显佛经的甚深部分与广大部分两方面而已。因此，如果已将他们的密意融会贯通，则是真正趋入了甚深广大不偏不倚的大乘，原因是：世尊关于名言世俗谛的安立，染污、清净所摄之尽所有法的教言，归根结底要依赖通达唯识之理；而从色法直至一切种智之间的万法自性抉择为大离戏的最终归宿就是中观。乘着名言唯识宗、胜义中观宗此二理双运之道的大妙车，紧握观察二谛量之无垢理证的辔索不放，这些人由于遵循稀有的妙理，因此称得上是名副其实的大乘行者。”

31 问：现量和净见量是现量，为什么放在比量证成理的分类中？

辅导员 A:

无论是现量证成理还是比量证成理均为证成名言和胜义的法尔。现量证成理中宣说了

现量的四种分类，比量证成理分类是“名言量和胜义量”，以此二量证成名言和胜义的法尔。

现量和净见量是现量，为什么放在比量证成理的分类中？个人理解，仅供参考：

一、名言法尔——观现世量中的现量和圣者的净见量是比量之根本。

“以何因比量”中上师仁波切云：“比量依靠现量作为基础。依靠现量所抉择的因推理，果比量或者自性比量等所有比量的根本是现量。”

《如来藏大纲嘶吼论讲记》在讲解证成理时云：“一切比量之依处是现量，而眼识等现量必须依赖自证分现量，所以一切理论之王即现量。现量又分两种：一观现世量之现量；二出世间圣者瑜伽现量。最终抉择究竟甚深观点时，决定依止出世间圣者瑜伽现量之境界，我们抉择如来藏法门要以道理，以理中究竟之王——圣者瑜伽现量与佛智境界。”

二、胜义法尔——抉择名言量的一切显现为空性。

第二转法轮是抉择观现世量衡量之色法等至净见量衡量之一切智智暂时为相似胜义，究竟为真实胜义。故包括了观现世量中的现量、比量和净见量前显现的一切法抉择为空性。

三、此分类“以正理的方式来宣说二谛的真相”。

这是一部以正理的方式来宣说二谛的窍诀性的论典。在比量证成理的“分类”看，囊括了名言和胜义的所有量。比量依现量为因，可以包括现量。虽然比量的根本是现量，但比量遣除增益不可或缺。在没有错乱因的情况下，依现量能产生决定性，“在有各种错乱因的情况下，只有依靠其他的外力（比量）在相续当中生起决定性《因明讲记》”。名言和胜义的法尔，如诸法的无常和空性，无法依现量获得决定性，需要依靠比量遣除我们相续中的常执、我执等增益。依此名言量和胜义量的分类，可以将万法抉择为大清净和大平等的双运。对资粮道加行道的菩萨言，主要以总相的方式抉择诸法实相并修持。

“分类”第二科判“摄义”揭示了此四量之间的关系和修行窍诀是“依前而入后”。

32 问：比量的分类，为什么有现量？

辅导员 A:

比量的分类有三种，果因、自性因和相违因，这是比量证成理的分类，比量证成理是通过比量证成名言和胜义的法尔，所以它的分类是名言量和胜义量，因为通过二量才能抉择二谛的实相。现量是比量之因，是比量的根本，包括在名言量中。

33 问：通过比量，如中观五大因抉择的空性仅是单空吗？

辅导员 A:

不仅是单空，也可以抉择大空性。抉择离戏大空所用之胜义理证包括中观应成派与中观自续派共同之五大因及中观应成派不共之四大因。

《定解宝灯论讲记》：“应该了知，于凡夫前，真正的入根本慧定并不存在，但对中观等法理有所了知之后，与根本慧定比较相似的一种境界于凡夫地亦可获得，也即通过种种推理或者上师指点，了知一切万法皆是空性，此空性与光明无二无别对于这一点，凡夫人暂时只能以轮番方式交替现见，不能像圣者根本慧定那样同时存在，故于此凡夫地时必须承认胜义量与名言量二者。”

34 问：凡夫通过比量可以抉择离戏的真实胜义吗？

辅导员 A:

可以。用中观应成派的究竟胜义量，也就是九大因。

35 问：此处的胜义量是胜义比量吗？又似乎是超出了比量的范畴了？

辅导员 A:

此处胜义量分二，观察相似胜义量指中观自续派的“中观自续派的相似胜义量”：五大因；观察究竟胜义量指中观应成派的究竟胜义量：九大因。

《新月释》云：“胜义量与世俗量是从能境而言的，对于应成派而言，世俗量即是因明量，胜义量即是胜义理论之九种因。此二量即是心所之妙慧，依此妙慧能现前无二智慧之自相，无二慧之根本因也即是此妙慧。”

《定解宝灯论讲记》云：“胜义、世俗二谛分别依靠不同量如理抉择而得，就像科学家依靠不同仪器研究某一物质可以获得不同结论一样，依名言量所抉择的显现部分，称之为世俗谛，此显现真实不虚；通过胜义量再再抉择，可以了知一切万法本自空性，这就是胜义谛。麦彭仁波切于《解义慧剑》中将胜义量分为相似胜义与究竟胜义两种，将抉择光明的量分为观现世量、净见量两种。也就是说，在抉择光明时，首先通过观现世量——以眼、耳、鼻、舌等暂时决定，最后究竟时以圣者的净见量决定；抉择空性时，首先依靠中观自续派的相似胜义量将一切万法抉择为单空，之后以中观应成派的究竟胜义量得出诸法远离一切戏论的结论。所以，对观察显现、空性二者的量必须分析清楚，这样一来，由二种量分别抉择的所量

也就很容易分析了。”

36 问：凡夫可以依靠比量产生抉择真实胜义量吗？真实胜义量可否分为凡夫、圣者出定，圣者入定三种情况？

辅导员 A:

凡夫或圣者出定位可以依靠真实胜义量抉择真实胜义。

胜义量，又叫观察胜义量，与如所有智有别。前者之妙慧是生起后者之因。前者也是随顺后者的境界而衡量的一种智慧。真实胜义的境界是佛或圣者入定无分别智慧的行径，而胜义量和名言量是凡夫或者圣者出定位抉择二谛所运用的量。如上师在评述全知对量的划分时说：“对观察显现、空性二者的量必须分析清楚，这样一来，由二种量分别抉择的所量也就很容易分析了。”

《新月释》云：“**后得时之胜义量与世俗量皆为心所之妙慧**，前者是观察胜义谛空性之妙慧，后者是观察世俗谛显现之妙慧，二者均为名言中之量。圣者入根本慧定时，胜义量之妙慧成为无二慧；至佛位时，二取无余寂灭于法界，无有出定入定之差别，此二妙慧此时即为各别自证智之二个反体，即如所有智与尽所有智。以此智慧刹那即可了知一切所知，故为一切智智。见道与有学道之圣者，有出定、入定之分别故，**入定时现前胜义量之无二慧，出定时通达世俗量之妙慧。而凡夫则皆是妙慧，并且以胜义量妙慧伺察修习法界**，以二量轮番而分别衡量显现与空性，故无法同时现前二量。”

37 净见量仅指后得位所见吗？入定所见是否也属于净见量？

辅导员 A:

菩萨入定位的光明分由净见量见，可能有人疑问：上师仁波切在《解义慧剑讲记》中说净见量是后得如所有智的自体啊。个人理解，净见量是名言量，衡量的是显现分，只不过非观现世量的显现，而是深隐的清静部分，有出定与入定两种。入定之净见量所见是最清净究竟的显现：光明分的显现。

全知麦彭仁波切在《解义慧剑》中，主要依靠二理（二量）、四依令我们品尝如来教法的醍醐，并未选择第三转法轮所开显的如来藏的大光明分，从《解义慧剑》所说的净见量的因果本体来看，按照大恩上师的讲解，净见量的因，是圣者根本慧定，其自体是广大的智慧，其果是“具尽所智果”。但这里，只是侧重在圣者出定位的广大智慧。正如第二转侧重抉择了

离戏分，并非否定了光明分。

大恩上师在《定解宝灯论》中说：“真正佛陀之净见量即一切万法的究竟实相。”
益西堪布在《如来藏大纲狮吼论》中也说：如来藏大光明依靠净见量来抉择。
这里，我们可以看出净见量在两个阶位的不同的作用：

在佛及圣者入定位，其抉择的是如来藏的大光明，也是《定解宝灯论讲记》中所说的大圆满本基；在圣者出定位，其所见是大圆满本基所变现的基现：清净刹土男女本尊，或不清净的六道的显现。

益西堪布在讲解《如来藏大纲狮吼论》时解释全知麦彭仁波切的原文说：“名言量可分两种：一为观现世量；二是净见量。观现世量只能衡量凡夫根识的境界，而无法衡量圣者个别自证境之如来藏.....在净见量前，如来藏虽然可以成立为实有，但净见量只是从光明分衡量.....”

通过以上引文可了知，净见量可以“衡量圣者个别自证境之如来藏.....”

38 问：一地菩萨依靠比量推知佛地的功德，是否也属于净见量？

辅导员 A:

否。名言量分观现世量和净见量。比量属于观现世量，不属于净见量。如上师仁波切在《解义慧剑讲记》云：“净见量的本体.....也就是对于广大的所知无欺了知的有境智慧。比如诸佛菩萨在后得所得到的尽所有智慧。”

上帖已经引用《中观庄严论释》的教证，说明有现瑜伽现量是从尽所有智的反体安立。无论有现还是无现均为“瑜伽现量”。符合有关现量的无分别，不错乱的法相。

《量理宝藏论讲记》云：“瑜伽现量并不依靠我们的眼根、耳根、鼻根等。按照大乘佛教的观点，依靠修行者清净的禅定力，他的智慧能照见对境，所以瑜伽现量并不依靠根。”

关于比量，《量理宝藏论讲记》云：“比量的名称，梵语是俄讷玛讷。直译过来，俄讷玛讷的意思就是照见真实的理由而回忆它们的关联，从中以共相的方式来了知自己所推断的对境，这叫做比量。”

比量则是分别念的有境，如《解义慧剑讲记》云：“依靠分别念可以进行衡量、推测，进而了解事物的真实状况。”其所依是意根。

上师仁波切在《解义慧剑讲记》中也说：“所谓的瑜伽现量是修行人依照上师和佛陀的教言进行修持，首先闻思然后到寂静的地方去实修寂止和胜观无二无别的道理，修持之后获得超胜的境界，那个时候出现了肉眼看不到、分别念根本不能通达的境界，这种境界叫做瑜

伽现量。虽然看得见外面色法的所有形象，但不是用自己的眼睛来看到的；也知道别人的心思、别人的状况，心里全部明白，但是这种明白并不是依靠推测、依靠比量。”

39 问：为什么圣者分别妙慧属于观现世量？

辅导员 A:

分别妙慧即妙慧的分别心，见上帖所引：“菩萨在出定时以妙慧的分别心观察时……不管是凡夫的分别心还是菩萨的分别妙慧都归属于无明。”以妙慧的分别心观察无为法“如来藏”时，是以诸种三相推理的方式来观察的，见《如来藏大纲狮吼论》诸多三相推理的理证。

关于妙慧，《新月释》又说：

“胜义量与世俗量是从能境而言的，对于应成派而言，世俗量即是因明量，胜义量即是胜义理论之九种因。此二量即是心所之妙慧，依此妙慧能现前无二智慧之自相，无二慧之根本因也即是此妙慧。依此世俗量之妙慧可对世俗诸法进行比量推理，从而了知世俗之本性，如没有神通，不能现量了知前后世，但依比量之妙慧可以推出前后世，以及由烟推知有火等等。

后得时之胜义量与世俗量皆为心所之妙慧，前者是观察胜义谛空性之妙慧，后者是观察世俗谛显现之妙慧，二者均为名言中之量。圣者入根本慧定时，胜义量之妙慧成为无二慧；至佛位时，二取无余寂灭于法界，无有出定入定之差别，此二妙慧此时即为各别自证智之二个反体，即如所有智与尽所有智。

见道与有学道之圣者，有出定、入定之分别故，入定时现前胜义量之无二慧，出定时通达世俗量之妙慧。而凡夫则皆是妙慧，并且以胜义量妙慧伺察修习法界，以二量轮番而分别衡量显现与空性，故无法同时现前二量。”

40 问：净见量仅属于现量吗？如果不包括比量，菩萨出定后如何随念入定境界？

辅导员 A:

净见量如前帖所引，其本体是尽所有智，菩萨出定位的有现瑜伽现量从尽所有智的角度安立。如上所说，有现瑜伽现量属于“瑜伽现量”，如果是比量，则是“以共相的方式来了解自己推断的对境，这叫做比量。《量理宝藏论讲记》”如果有现瑜伽现量包括比量，何称“有现瑜伽现量”？

另：圣者出定位修小中观，此为意行境，见《新月释》：

“对此善加辨别后，于细中观或双运果中观或根本慧中观或大中观时，无有承认；于粗、意行境、后得、因中观或道中观时，有承认……初学者通过修持小中观或粗中观，可以现见大中观或细中观，对凡夫而言，二者是因果关系。不仅如此，圣者在出定入定时，也修习小中观与大中观，如二地出定时，修习小中观，再入定现证第三地大中观，又出定修三地小中观，后入定得四地大中观，余同。在圣者前，二者是能生所生之关系。”

辅导员 A:

虽然《量理宝藏论讲记》中将四种现量的前三种归为凡夫量，瑜伽现量归为圣者量，但“有现之瑜伽现量是指以神通见到。（《中观庄严论释》）”这是区别于圣者出定位以根识见。圣者比量，并非以神通见或推理，而是以妙慧的分别心，是以总相的方式推理，而比量来自于现量。如前面所举《新月释》所说，圣者的妙慧与凡夫的分别心一样，属于无明的部分。所以，末学理解，应属观现世量。

41 如何正确理解“现空双运”？请以比喻说明。

辅导员 A:

《三摩地王经》中也说：“秋季夜晚之水月，澄清无垢河中现，水月空虚所取无，一切诸法如是观。”

秋季夜晚之水月，依靠天月，水池，无风的晴朗的夜晚等因缘的聚合，倏然在水中显现。

《入中论颂讲记》中说：“本性有两种特点，不是造作而成，不观待他法而本自成立。”

水月依因缘造作而成，观待他法，故非本自成立。所以，水月在显现的当下，无有丝毫实有的本体。

《中观庄严论释》说：“譬如，水月正在显现即是空性，而抛开显现后另外一个空性是绝不存在的。同样，空性也不需要理解成毫无显现之义，假设连显现也不存在，则它的空性也杳无踪影。因而，空性与显现二者相互之间一者无有，则另一者不可能存在，一者存在，另一者必定存在。存在的方式既不是像黑白线搓在一起那样各自分开存在，也不是像排除一者后另一者才接踵而至那样轮番交替，而凡是空性决定为显现，凡是显现决定为空性。如果对这两者永远无合无离的本相生起了即使千佛遮破也不退转的诚信，则证明对中观论典的闻思观察已臻究竟。”

42 问：圣者入定和出定之现空双运有何不同？

辅导员 A：

如所有智和尽所有智现空大双运是两种现空双运中的入定位的现空双运，是另一帖中所引《新月释》中所说的大中观，其现非指大圆满本基所变现的基现，而是指本基。而出定位的现空双运称小中观，是意行境，非智行境，是基现和空性的双运。

43 问：圣者出定位所见是大圆满本基所变现的基现，此处是专指菩萨出定位之所见吗？

辅导员 A：

《新月释》云：“了义地说，八地以上的菩萨出定时已不见外境中不清净的显现，而开始见到清净的本尊与刹土，见水是甘露，见到的树也是珍宝遍布，到了佛地时，已完全没有了不清净的柱子与瓶子或清净刹土等显现。”

大恩上师在《定解宝灯论》中说：“真正佛陀之净见量即一切万法的究竟实相。”

佛的尽所有智是最究竟的净见量，所见是大圆满本基。但如《解义慧剑》云，“天人不但自己的境界见得到，而且人所见到的部分他也能见到。从这方面讲它类似于圣者的净见量。”就佛陀自己的境界而言，所见是大圆满本基，但也能照见无量三千大千世界。如《俱舍论》中云：“罗汉麟角喻佛陀，次见二三千无量。”

44 问：单空见、应成派胜义谛见、尽所有智见，各是分别如何认识？

辅导员 A：

1、单空见，《中观总义》：“自续派在着重抉择胜义单空时，只承许实有存在的空性为相似胜义谛，并且世俗谛不遮破显现分；”单空从对境空性而言，单空见是有境的智慧。

2、应成派胜义谛见：《辩答日光论》：“应成派着重抉择远离一切承认的大中观真实胜义谛时，根据胜义理论抉择，即使在名言谛中也不承许自相实有的法，不论显现何种法，其本性均远离一切戏论，这和圣者入根本慧定的境界相合，乃是无缘大空性的本体。”

3、尽所有智：《解义慧剑讲记》：“对于广大的所知无欺了知的有境智慧，比如诸佛菩

萨在后得所得到的尽所有智慧。”是衡量“深秘的清静部分”的显现的。

前二者属于全知麦彭仁波切所说的两种胜义量，后者属于两种名言量中的净见量的本体。

45 问：请广讲一下了义与不了义的区别。

辅导员 A：

一、什么是了义？什么是不了义？

《大圆满心性休息大车疏》云：“其中了义是指诸法之法性真如、法界自性清静、心性光明的密意，也就是自性清静、无有迁变、超离生住灭如虚空般的本体；诸如生、灭、来、去、清静、不清静、蕴、界、处等次第形形色色如梦境般的显现，凡是有法的显现并可以言语思维衡量、假立而表达的一切法均称为不了义。”

《赞不可思议中观论》中云：“诸法之空性，亦称为了义，若说生灭等，有情生命等，世俗不了义。”

《三摩地王经》中云：“依照本师善逝说，知了义经说空性，若说众生诸士夫，知彼等法不了义。”

二、何为了义经？何为不了义经？

《无尽慧经》中云：

“何为了义经部，何为不了义经？为令众生入道而宣说的诸经即称为不了义经；为入果而宣说之诸经即称为了义经。

宣说我、众生、寿命、士夫、补特伽罗、力生、力主、作者、受者、说种种声、无主说为有主之任何经均称为不了义经部；宣说空性、无相、无愿、不现行、无生、无来、无实、无我、无众生、无寿命、无补特伽罗、无主人乃至无解脱门之任何经皆称为了义经。当依了义经，勿依不了义经。”

三、了义相和不了义相

《日光疏》云：“前译宁玛派自宗总说不了义的体相有所述之义具有密意、有所为必要、有胜义理论的直接所害三种。具此三相者乃为不了义，反之安立为了义相。”

四、辨佛陀所宣说的三转法轮了义不了义

初转： 《日光疏》云：“如初转四谛法轮，宣说以现分为主的世俗义，因其密意仅为名言中有，必要是为摄受声闻种姓而宣说蕴界处有自性等，如是直接所说之义有胜义量的所害，此诸经典应安立为不了义。”。

二转和三转：《日光疏》云：“中转后转法轮的所诠义，除在直接着重宣说以现分如来藏光明与空分大般若为主的理趣上有差别外，究竟的意趣则无毫许差别，仅以辨别不了义而言，可以安立中转法轮为了义，后转法轮亦为了义。其义除暂时所说各有主次（角度）的差别外，究竟义上二者均为了义，互不相违而一味无别，如是安立乃为善妙。”

五、第三转法轮之了义和不了义

第三转法轮称善加辨别法轮，因为佛在三转法轮时所宣说的经典有了义和不了义两种。无著菩萨是佛陀亲自授记善能辨别了义与不了义的智者，“如同得授记的无著论师善能辨别种种了义与不了义一样，应善加区分第三转法轮中的中观（他空中观）与唯识的各各经部。《日光疏》”

也就是说，宣说他空中观的为了义，宣说三自性相的唯识经部为不了义。

《日光疏》云：“依随《解深密经》等唯识四经创立了广大行派，此宗主要宣说三自性相（遍计、依他起、圆成实）的所诠义，并许安立宣说究竟为三乘的诸经典是了义，反之安立为不了义。随顺《陀罗尼自在王请问经》等十种如来藏经及善解其密意之《宝性论注释》，主要宣说种性如来藏的所诠义，并安立宣说究竟为一乘的诸经部是了义，反之安立为不了义。”

当我们说第三转法轮为了义时，是指第三转法轮所宣说的如来藏光明的了义经典。

46 问：依智不依识与依了义不依不了义的区别在哪里？二者分别是哪个角度宣说的？

辅导员 A：

一、了义和不了义

“前译宁玛派自宗总说不了义的体相有所谓之义具有密意、有所为必要、有胜义理论的直接所害三种。具此三相者乃为不了义，反之安立为了义相。《日光疏》”

二、了义中分心识和智慧两种境界

《解义慧剑讲记》云：“而了义法也有一些是心识境界，也有一些是智慧境界。”

三、心识的行径中也有了义的和相对了义的

从心识的了义而言，有以心识抉择的诸法离戏空性和大光明的的见解。因凡夫不能达到现证空性和光明双运的智慧境界。

《解义慧剑讲记》云：“心识境界的就像闻思《金刚经》和《入中论》等经论后，所产生的万法是空性的定解，但这只是通过闻思了知了法义，所以不应满足，还应进一步以实修来现证超离言思的智慧境界……对凡夫人来讲，不依心识不太可能，但一定要知道终极的目标，千万不要止于化城。”

从相对了义而言，如，世俗谛名言实相无常等。《解义慧剑讲记》云：“而了义法也有一些是心识境界，也有一些是智慧境界。心识境界的就像《俱舍论》和《对法经》里面所讲的法，如柱子的本体是无常等，暂时来讲我们心识完全也能领悟得到，但这也不是最究竟的了义。”

四、心识和智慧相比，唯有智慧的境界是究竟了义

《解义慧剑讲记》云：“最究竟的了义是什么呢？就是诸佛菩萨的境界——远离一切戏论的空性，或者说等净无二的实相，这些都是智慧的境界。”

五、心识的相对了义的行境无常等虽有了义之名，实为不了义

依《解义慧剑讲记》和《日光疏》等有关了义和不了义的定义，无常、万法唯心等世俗实相有胜义理证的妨害。所以，虽有了义之名，实为不了义，只是观待而言，如《日光疏》云：“众生根器总概为九种来相对地安立了九乘法门。在此诸法门中，上上乘为殊胜了义法，观待上上乘则下下乘为不了义法。”

47 问：“依智不依识”里面的“智”是怎么定义的？如何依呢？

辅导员 A：

上师仁波切在《解义慧剑讲记》中说：“真正的智慧到底是什么样呢？就是诸佛菩萨现量所证之远离一切戏论的大空性，或者说净等无二的实相。”又说：“……以实修来现证超离言思的智慧境界”。

凡夫如何依智？上师说：“对凡夫人来讲，不依心识不太可能，但一定要知道终极的目标，千万不要止于化城。”

也就是说，凡夫能依的只是心识，为什么说“依智”？对凡夫而言，依智是目标。是要凡夫了知心识非智慧，不要止于心识之化城，未证言证，凡夫通过修行二谛双运的分别妙慧，最终可以现证佛陀所说的依止之行境——超离言思的境界。

辅导员 A：

这里的目标非为空谈，恰恰体现了实际操作的指导原则。

凡夫虽然不得不依止心识，但修行所依止的“见”究竟是落在因果不空的名言现相还是万法唯心的名言实相？是诸法不存在的单空？还是远离四边八戏的大空性？这就要随顺智慧的境界来抉择。在圣者入定无分别智慧中，没有因果，阿赖耶识及第六意识的有境“无边”的存在，而是一法不住，无有所缘的大空，所以，凡夫随顺圣者的智慧境界才能抉择最究竟的见，修即安住见中，果是现证见。如未抉择最究竟了义的见解，永远也不可能获得现证之果。

《新月释》云：“修持应随顺于所抉择的实相见解，而且行为也应随顺于见解与修持。”

这也是上师所说的：“对凡夫人来讲，不依心识不太可能，但一定要知道终极的目标，千万不要止于化城。”的意义。

48 问：根现量必须依靠意根产生吗？

解义慧剑第三课：依靠眼睛，色法上的白色、红色等颜色完全在眼识前显现，等等，这叫做根现量。

辅导员 A：

从《解义慧剑讲记》、《量理宝藏论》等论典都看，并没有宣说意根和根现量有如上的关系。

十八界中，六根对六境，产生六识。如《中观根本慧论讲记》云：“色声香味触法是十二处里的外六处，是内六处——六根的对境，其中色声香味触是五种色根的对境，法是意根的对境。”其中前五根是无分微尘的自性，意根则是分别念假立的。上师仁波切在《俱舍论讲记》中说：

“一般说来，识所依靠的五根皆依靠各自不同色法，比如眼识依靠见色境的眼根，耳识依靠听声音的耳根等，意识看起来好像没有一个增上缘的根，但实际上作为第六意识增上缘的所依根即是六识刚刚灭尽无间阶段的意根。”

49 眼识如何产生？意识与意根一样吗？

辅导员 A：

按经部宗观点是眼根、对境、作意三者和合而在第二刹那产生了眼识。

意识和作意尚有不同，意识是心王，作意是心所。意识与意根也非一个，见上帖意根之解释。

50 问：秘密和意趣的区别是什么？

Feingray：

秘密和意趣的最大差别就在于需不需要观待对方承认，也就是说佛陀自己心里所想的真正的意义是不是希望对方也能够理解。

全知无垢光尊者在《心性休息》中说：二者的差别诚如具慧译师所说：“听者从说者的语言中未领会到说者所想的意义，而是理解到其他的含义，即是意趣；听者对说者所想的意义心领神会，即称为秘密。”《摄大乘论释》中云：“意趣仅仅是心中之观点，而不观待对方承认；秘密观待对方之承认。”我认为此二者并不相违，观待某种目的而说彼之所具条件，而不观待对方承认不承认，也属于意趣。对于他人所询问的意义并未和盘托出、圆满明示，仍然保留有意图，因此称为意趣。为利益他众，依靠方便稍许迎合他人的心理而宣说的含义称为秘密，因为依赖讲者口中宣说，对方也领会他所说的意义进而趋入，到后来听闻者对讲者的言外之意方完全理解，所讲的意义也并不是妄语。

秘密是希望对方理解，而意趣则是不一定需要对方理解，甚至还故意希望对方误解。这就是差异。比如佛陀说念咒马上解脱，是为了引发该众生对念咒的希求心，因此并不需要对方知道其实念咒马上不能解脱，这个马上其实可能还需要漫长的时间，这样没有好处，因此是意趣。而佛陀说万法唯识，其实佛陀还是希望我们理解识也是幻化的，因此是秘密。

但是其实，秘密和意趣也是一个本体多反体的关系。全知无垢光尊者在《心性休息》中说：**意趣与秘密二者是一本体异反体的关系。**

为何呢，比如佛陀说万法唯识这个问题，当时佛陀并不希望对方马上认为识也是幻化的，这样对方会害怕，那么从这个角度来说，这就是意趣，因为不希望对方了解真正的含义，而佛陀希望对方在根基成熟了以后，最终理解这一点，这样从这个角度来说就是秘密。又比如说念咒马上解脱，如果这个众生已经认识的该咒语的好处，念了一段时间，还没有解脱，这时候，佛陀还是希望他了解这个马上意思其实有夸张的成分，正在的含义是现对于漫长轮回来说很快，从这个角度来说，也是秘密。因此一个不了义法都包含了意趣和秘密两个侧面。

热心：

《解义慧剑论释》云：“**四种意趣可以包含在对治秘密中来讲解。**《大乘经庄严论》中说：“令入之秘密，以及相秘密，对治之秘密，转变之秘密，声闻及自性，**除过及语深**，是名四秘密。平等与别义，及别时意趣，补特伽罗意，当知四意趣。轻佛及轻法，懈怠少知足，贪行及慢行，悔行不定退，众生之障碍，对治说大乘，**依此能遣除，彼障一切过。**”

51 请问四种秘密的关系。

Feingray :

四种秘密，是一本体多反体的关系。任何一个不了义法，都包含了四种秘密的侧面，从侧重点不同才将这个不了义法分为趣入秘密，那个法称为相秘密等。

全知无垢光尊者说：“**意趣与秘密二者是一本体异反体的关系**”，因此秘密本身也应该是一个本体多反体。

其中，趣入秘密是说一个不了义法包含的令众生趣入某个道理的目的这个侧面。

相秘密是指如何宣说不了义法的手段的侧面：通过利用众生能够接受的词句和条件宣说，但是这些词句的法相或者意义并非原有的意义而做了改变，因此有一些秘密。大恩上师说：这叫做**相秘密，即在法相上有一些密意**。相秘密经中一般都是用“三无自性”的例子来表示，其意思就是有不同的解释方法，但是意思基本上都是说三无自性实际上的含义已经发生了改变。而大恩上师和《解义慧剑释》则说了几个如“自己是自己衲主”等例子，也是表达了同样的观点。

对治秘密是该法所包含的能对治众生执着烦恼的那部分作用的侧面。

而转变秘密则是不了义法的特点：不能从字面意思来解释，需要了解佛陀真正想要表达的含义。

比如一个法，说“色法存在”，趣入的侧面是令外道众生趣入佛法，而“存在”一词的法相改变了，意为“假立如幻存在”，这是相秘密，这么说能够对治众生认为佛法是断灭的执着为对治秘密，而这句话不能从字面上直接解释理解，是转变秘密。

那么转变秘密看起来和相秘密完全一致，他们的差别在哪里呢？应该说一个侧重于手段方法，一个侧重于该方法的结果。比如我们说：“这个法不能从字面上直接解释，为什么呢，因为这些词的法相上有秘密”。我们可以看到，这时候相秘密是作为因，转变秘密是作为果，他们的侧面不同。

那么相秘密和别意义趣的区别呢？上师说基本上一样。而且是二者的差别应该就在于秘密和意趣之间的差别。意趣和秘密之间的差别见上题。

52 问：两种胜义量和两种胜义谛孰先孰后？

理解一：因为胜义量有两种，即相似胜义量和真实胜义量，所以用它们作为能量来观察胜义谛的时候，所量的胜义谛也分为两种，即相似胜义谛和真实胜义谛；

理解二：因为胜义谛有两种，即相似胜义谛和真实胜义谛，所以用能量来观察胜义谛的时候，能量的胜义也分为两种，即相似胜义量和真实胜义量。

哪一种理解正确？

Feingray :

能所互相观待而存在的。因此两种理解都可以，是从不同的角度说的。

麦彭仁波切在《解义慧剑》中的颂词说：

胜义有二种，相似真实理，能量观胜义，彼量亦成二。

《解义慧剑释》的解释是：

所量胜义，有相似与圆满两种理，因此它的能量观察胜义的量也就成了两种。

大恩上师的解释：

正因为在本体的胜义和真实胜义的缘故，衡量它的智慧也具有相似胜义量和真实胜义量。

因为观察的角度不同，从能量的智慧作为出发点来考察，这时候由能量推出所量。而从所量对境的角度首先观察，则可以由所量推出能量。担心有循环论证的过失是因为觉得这二者实有，因此必定有一个谁先谁后，或者谁依赖于谁的关系。事实上所谓的观待的意思就是二者并不实有，就像“左”和“右”，我可以说因为我在你的左边所以你在我的右边，也可以说因为你在我的右边所以我在你的左边，这都不矛盾的。

53 问：“以何方式比量”中以所量安立三种、六种分别是什么？请对应颂词分析。

Feingray :

大恩上师说：

我们通过胜义的量来进行观察会了知，一切诸法在真实性中是本来清净的、等性的。本来清净和等性这二者，一个是胜义的实相，一个是世俗的实相。.....和现实上是无二无别的。眼睛看见的这些事物，虽然我们认为它们是存在的，但是它们的本体的确是空性的；虽然是空性，但它们与法界自然光明无二无别。.....也就是说一切万法都是现空无二、现空双运...

因此一切所量包含胜义谛、世俗谛、胜义世俗双运三种，因此与之对应的能量智慧也有三种：观察胜义量，观察名言量和决定双运量。这是三种的分法。

三种都可以分暂时和究竟，由此而得六种：相似胜义量和真实胜义量，观现世量和净见量，暂时双运量和究竟双运量。

辅导员 A:

拉色丹毕嘉村尊者著《解义慧剑论释》在“以所量安立三种、六种”最后一个颂词解释中说到“这两者无二无别的究竟实相是以各别自证智慧来证悟的，通过三义而了达。”

所以，这三个颂词所阐述的现空双运的境界虽然是圣者个别自证的智慧的行境，但在就我们而言，通过三义可了达其意。

所谓三义是观察胜义量、观察名言量和决定双运量，从所量言就是胜义、名言和双运。这是从三种言。

名言中有观现世量、净见量及其所量，胜义中有相似胜义和真实胜义，决定双运量也有暂时和究竟，如此，从所量而言，就有了六种。

对应具体颂词：

真实诸显现，本来等性故，
心净见清净，住净自性中。

第一个颂词是等净无二境界，包括了三种所量，是从究竟的名言实相、胜义实相和入定位的现空双运言。

有实依缘生，无实依假立，
是故实无实，自之体性空。

第二个颂词包括了三种所量，观现世量和相似胜义量的所量：有实法和无实法，其决定双运量所量是出定位的现空双运。

实相义空基，空性无异故，
现空离说一，各别自证知。

第三个颂词包括了六种所量，第一第二句和第二颂同。第三第四句和第一颂同。

即空基空性双运与第二颂的分析方法同，是出定位的现空双运。现空离说一与第一颂的分析方法同，是入定位的现空双运。

54 请解释颂词：“实相义空基”“显空离说一”“尽持分位义”。

辅导员 A:

1、空基是空性的基础，空性不离显现独立存在。

2、《解义慧剑释》中对这句话的解释是：“因此是净等无别，这并不是语言、分别的对境，而借助名词与假立等任何方式也无法言说。”

净等无别是大清净和大平等双运，大平等是胜义实相，从空性言，大清净是名言实相，从显现的光明分言，此二者的双运唯一是佛及菩萨入定位的行径，非言说的行径。

“一”是什么意思呢？就是“净等无别”中的“无别”二字之义。现空在分别识前是二不是一，然而在“个别自证知”的个别自证智慧前，此二者是一不是二。

3、“尽持分位义”，讲的是观现世量的果，就是不会有误认为他法的错误。

根据《解义慧剑讲记》，“分位义”可以理解为“相应场合的意义”或相应那一分位置上的意义。

比如眼识见到白色，就遣除了非白色，白色的见解自然建立。这就是完全受持相应这个白色场合的意义。

55 问：可以说自证现量不靠根现量、意现量,比现量来了知对境,而根现量、意现量,比现量靠自证现量来了知对境吗？

辅导员 A:

是。

《中观庄严论释》中说：“比量归根到底要摄在现量中，现量境证最终也是归属在明觉的自证之内。”

如果没有自证，则不会有境证，也就是说，如果没有自证，我们不知道我们看见了什么。上师仁波切解释上述之语时说：“**现量看见了烟，源自自证，我了知了烟的存在。**”

又云：“境证不合理，外境如是微尘的本性，我们无论如何无法取它，唯它是识的明觉本体的现分，我们才能取受它。”

56 问：根现量会有根现量的自知本体识吗？比如眼根有眼根自知本体识？

辅导员 A:

眼根是无分微尘的自性，是无情法，非自证的自体。根现量属于境证，是从能取所取识中所取识的角度安立，自证则是从能取的反体的角度安立，这二者其实是属于同一个识的自体。根现量从内观的角度（能取识）就是自证。

《中观庄严论释》云：“一般来说，从本体的角度而言，**凡是识就决定是自证，然而从分为所取、能取二者的能取安立为自证的反体角度来讲，(所有识)并不决定是自证，应当了知此类情况是有的。**”

57 问：靠外缘的就不是自证现量吗？那眼识知道外境色法是自证吗？

辅导员 A:

不是。不是。

自证即自明自知，无须观待他缘。

《中观庄严论释》云：“由于**瓶子等对境是无情法，因而它们不可能有明觉，它们的**

本体必须观待自身以外明知的能证之识，而这个识自本体不像无情法那样，自体无需观待其他所证的外缘，为此安立说自证是最恰当不过的名言了。自证一经产生以后便具有明觉的自性，因而它虽觉知他法，但其本身却无有其余觉知者，如此也并非不觉知自己，就像人们通常所说的‘船夫自己将自己渡过了江河’以及‘灯自身照明自体’一样，意思是说，漆黑暗室内的瓶子等是依靠灯而照亮的，但灯本身即可照明自己而不需要其他因，由此可见，所谓的‘自明’只是名言的假立，就像灯不是自己作为自己的对境而明的，因此是对生起明觉感受的本体立名谓自证的。”

眼识知道外境色法如上所说，属于境证，境证是从外观，或所取的角度安立，内观或能取的角度才安立为自证。

上师仁波切讲解《中观庄严论释》时说：“眼识、耳识，从外观的角度，从对境色法的角度，不是自证，从内观的角度即能取的角度是自证。”

58 问：可以说自证是无生的吗？

辅导员 A:

是。从色法到一切智智均为无生。所谓自证是无生吗？即“心识是无生吗”？《中观庄严论释》所言：“所谓自明自知就是遮无情法的、遮非明的一种心识，这也叫做自证。”在《入行论智慧品》《入中论》等论典中都遮破了随理唯识承许依他起心识实有。

如果心识实有，则为一体无分之法，如果需要依靠多体聚合，在此综合体上安立，则“依仗他故”，实有自性之法不依仗他。我们所说的自己（能取）了知自己（所取），是名言假立，如果心识是实有一体之法，则不可能分为能知所知两个部分。

《宝髻经》云：‘如宝剑不能自割自，指尖不能自触自。如是心者不能见自心。’此要当知，许成实心者，应成无分心体，其不成立能见所见二种。因为所现外境非自体，不现外境无所取故，胜义中所谓意识自证，亦不过是假立而已。”

59 问：可以说自证是常有的吗？

辅导员 A:

否。自证常有，即心识常有。《中观庄严论释》云：“只要不是唯一无分的法，是常有就不应理。”

是否承许心识常有，也是外道与内道的一个重要区别。内道从小乘有部到大乘，均承许心识刹那无常。

《中观庄严论释》云：“对此不偏堕于转识各自一方、自明自知的这一识，立名谓习

气依处之阿赖耶的识〔阿赖耶识〕，认为它(具有以下特点:)本体是无记法；仅仅觉知对境的概况；相续是刹那性产生；具有触等五种遍行的从属；所缘不明显；缘器情广大范围；如果分类，则有异熟分与种子分两种。”

因为心识刹那灭尽，远离了常边；前一刹那的心识灭尽时，以前一刹那的心识为近取因，产生了后一刹那的心识，所以远离断边。

60 有关自证的一些总结

辅导员 A:

1) 对不承认外境行相的有部宗，境证不合理:

有部承许外境实有，不承认所见是外境的行相（经部宗的观点），而承许直接见到外境本身。其不承认自证。如此之境证则不合理。因为外境是无情法，心识是有情法，心识无法认识外境。

《中观庄严论释》说：“取瓶之识的本体上了然明现的那个瓶子如果不是识本身，而是成立为另外单独的无情法外境，则由于无情法上无有识、识上不存在无情法，结果因为明觉(之识)非明知(之无情法)这两者互绝相违的缘故，彼此互为异体，异体的法直接感受异体的法岂能合理？必将如同光明与黑暗一般成为毫不相干。由于识自始至终不会超出自明自知的法相（识只能了知自己，不能了知自己以外的他法），所以它怎么能得到领受不具明知之无情法的机会呢？因此，取瓶之识前所显现的瓶子的行相也不可能离开明觉之识的自性而另辟蹊径。识与境如果无有联系，那么感受对境也不合理。只有肯定对境与识这两者于明觉的本体上是同体相属（同一本体上的不同的两个反体），识才能觉知外境。”

2) 自宗以经部宗的观点安立名言:

经部宗虽然承许外境实有，但承认我们永远见不到那个实有的外境，见到的是外境的行相，此行相即从所取识的反体的角度安立。经部承许自证。了知识的本体不会超越自明自知，所以感觉所有的对境虽假立为对境，实为识本身。

《中观庄严论释》云：“虽然由感受对境的现相而假立为‘所取’与‘能取’，但实际上，从二者非为异体角度而安立的名言的确立方法无有任何过失。譬如，梦境之心前的对境马象似乎于外界存在，而取它的根识于里面存在，实际上这只不过是显现于那一识前的明分而已。由于现为所取分与能取分这些并不是识本身以外的他法，并且明显感觉也是存在的。由此可知，所谓自证的名言是合理的，比如，尽管自己与自己不可能存在联系，但不同反体的某一行相在某一外境的本体中是一体而安立谓同体相属。因此，凡是感受所知行相全部可产生明觉感受的本体，因而在名言中识感觉所有对境可以说是天经地义的事，仅是相互观待而假立为境与有境，实际上自证最富有合理性。也可以说，比量归根到底要摄在现量中，现量境证最终也是归属在明觉的自证之内。”

3) 凡是识就是自证，见闻觉知都是识的自性，都是自证。

上师仁波切云：“自证不能用二取、三性来判断，凡是识就是自证，见闻觉知都是识的自性，都是自证。

见闻觉知之境皆为识的自体，都是自证，这是从识的自体而言，如上所引《中观庄严论释》的教证，但从分开能取和所取两个不同的反体的角度言，并非所有识都是自证，而是所取识为境证，能取识为自证。根现量和意现量是从境证的角度安立，也就是外观的角度安立的。七识聚均从阿赖耶识中产生，每一个识从内观的角度均为自证。

4) 对识的自证自体，谁认识谁就很容易证悟大圆满。

上师仁波切在讲解《中观庄严论释》时说：法王如意宝说，所有的境全是明觉感受的自体，谁通达唯识，很容易证悟大圆满。

61 问：自证不靠其他的因缘，自己就是因缘，所以不是无生吧？

辅导员 A:

是。

就像火具有热性，水具足湿性，风具足动摇的本性，心识也与生俱来具有自明自知的体性。这是事物的法尔理。热性和火，湿性和水并不是两个分开的事物，而是同一自体，只是在分别念前，将一个事物从不同的侧面安立为不同的反体。火的热性是否依靠因缘而产生？如果说依靠，则依靠牛粪、丫丫柴，火柴可以产生。从这里可以看出，这些因缘是产生火的因缘。我们也可以说热性不需要依靠因缘产生，它是火的法性，有了火，就有火的热性。说热性不需要因缘和说火需要因缘其实一样。

心识是名相，明知是心识的法相，二者本体上是一体。心识由其前一刹那的心识为近取因，故为无常、无生；心识的自明自知的本性则不需要观待任何因缘，它是心识与生俱来的法尔本性，只要是心识就是自证，像只要是火，就是热性。没有离开了心识的自证，就像没有离开了火的热性。所以，并没有一个不依靠任何因缘的单独的自证的存在。

62 问：正念藏是记住词句，总持藏是记住意义，对吗？

辅导员 A:

不对。

《般若妙瓶》云：“真正的八种辩才或八种功德藏只有在我们获得了一地菩萨以上的圣者果位的时候才能生起”。其是圣者境界。

一地时，“获得一地的诸菩萨相续中所具有的念等七觉支”，其中的念觉支指“**不忘失如何通达的诸法义并且内心明现，即是正念**”。“正念是所依支，因为是由以往胜解行地不忘失诸法再再忆念串习至究竟者——**世第一法位时之念产生择法等觉支故**；”“择法觉支是智慧故为胜观分，即于见道时无错乱了知所断轮回诸法及所取涅槃诸法的体相。”

因为正念藏的法相与念觉支有些相像，依靠对念觉支和择法觉支的阐述及其二者的关系和次第是否可以帮助理解念藏和慧藏、智藏的意义、关系和次第？念觉支是择法抉择的所依，择法觉支从念产生；依靠念藏也可出生慧藏、智藏，依靠不忘失并于心中明现所闻思的诸法，对深广法门的法相和意义全部都能辨别、通达的智慧就是慧藏和智藏。

第四个藏叫总持藏，总持即陀罗尼。“由总持自性，于往昔多世中所听闻的一切五明论典能对彼句义不忘受持故，能忆持五明所摄的所有圣法经论。”

念藏如果是智藏慧藏的所依，而总持藏则“**以殊胜的正念与智慧将所有经论的句义不忘受持，过去未闻的诸法义也能明现心中，是当能获得诸菩提分法**。”过去未闻的法义也能明现心中是陀罗尼的一个特点。并且，依靠总持藏，“以彼等陀罗尼受持如来所传法之句义，是为诸有情传授种种法门之因故，称为门。”又：“问：陀罗尼之业如何？答：应知诸菩萨恒时依止陀罗尼为人开示妙法以及自己受持妙法，以此为业（作用）。”

这也是念藏和总持藏的不同，如果念藏是智慧的所依，总持藏的作用则是自己受持如来的句义和为诸有情传授种种法门。按照《解义慧剑论释》：“正念智慧了悟四种总持是辩才之因，法藏等是辩才之果。这八种通称辩才，说明具有忆念等而生起无所畏惧的辩才。依靠辩才得以护持正法等，因此这些的主体就是辩才，故而称为八辩才藏。”如是，第一个辩才从所依角度考虑，也容易理解。但因为上师没有展开，我等的思考只是分别念，很可能离真实甚远。

以上是根据正念和陀罗尼不忘失中的区别和其各自不同的作用来思考其二者的区别的。因为缺乏资料，很可能有谬误，故仅提供一个角度。

63 问：“慧藏”和“了悟藏”有什么区别呢？

辅导员 A:

《解义慧剑论释》云：“闻思的对境与难证甚深义以及地道等广大义以智慧分别辨析，这就是第二智慧藏；所有经续的所证意义通达无碍就是第三了悟藏；”

前者是“善巧辨别一切诸法的相。当然这个相与刚才所讲的一样，是指甚深和广大的所有相。”是以妙慧分别辨析诸法法相。

后者如《方广大庄严经》云：“能了诸经义故”，“也就是能明了诸经的意义。《解义慧剑讲记》”

比如，凡夫虽然能用妙慧辨析两个法之间的差异，但对此二法的意义不一定真正通达无碍，而一地以上的菩萨不仅能对深广之法的一切法的法相通达，而且明了其内含的甚深意义。

64 问：“显现此等法，皆依缘起生，无所观待法，不现如空莲”的疑问。

辅导员 A:

并非眼识前的显现才能称为显现，心前的总相的显现也是显现。如上说，有实依因缘所生，无实依因缘假立，故有实无实二者都包括在“显现此等法，皆依缘起生”中。纵观诸法，均可包括在有实法或无实法中，此二者既然都是观待所生，则“无所观待法”，如同“空莲”一般不存在了。也就是说，从色法到一切智智之间，以胜义理证观察衡量，无所观待的法一个也没有。

有关总相包括在“显现”中，《新月释》言：“对众生来说“显现”包括了一切所知法的自相与总相。首先，石女儿等跟虚空一样，没有象有为法的宝瓶等色法那样的自相显现，同样也没有观待其自相显现的空性。其次，石女儿等与空性不同的是：空性不可言思，但石女儿等可以言思，在说起石女儿等的时候，众生的分别心中会自然显现出一个石女儿的假立总相，这便是其显现，当然也就有了观待总相显现的空性。因此在眼识等无分别识前虽没有石女儿的现与空，但在第六识的分别识前则有其的显现与空性。但在究竟法界的空性中，不存在柱子以及石女儿等的显现与空性。”

65 问：为何这里要特地把有实和无实分为依缘生和依假立？ 为何不直接以缘生来破无实法？

辅导员 A:

比如：苗芽依靠近取因种子和俱有缘阳光水土聚合后产生，是有实法，是无分别识的对境，具自相，我们称为“有实依缘生”。

比如：无柱是遮破柱子后所假立的一个概念，在外境中不存在，没有自相，仅是无实法，是分别识的对境，是总相，在心前显现，我们称为“无实依假立”。

思维无人、无瓶、石女儿、虚空等无实法，可以了知，它们都是观待有实法而假立的。如上所举石女儿，“在说起石女儿等的时候，众生的分别心中会自然显现出一个石女儿的假立总相”。石女是有实法，正常的女人能够生儿子，石女不能生儿子，石女的儿子是一个不存在的法，所以是无实法，我们用它来比喻诸法的空性。要说明这样一个不存在的概念，不

能无所看待，如石女儿看待石女而假立了一个石女儿的概念，虚空看待无有色法阻碍而假立了一个虚空的观念，所以，**无实法也是缘起法，缘有实而起，只不过它没有一个像苗芽那样的自相的“产生”法，而是分别识所假立的一个概念。**

“有实依缘生，无实依假立”是区分而言，如果概括而言，则是“显现此等法，皆依缘起生”。

所以，虽然有无实法安立为无为法的安立方法，比如抉择灭、非抉择灭、虚空；另一种安立方法是把无实法和有实法一同安立在有为法，缘起之故。

按照拉色丹毕嘉村尊者著的《解义慧剑释》，就这个颂词讲到有实法依缘生，个人理解，是侧重在有实法的角度而宣说；按照《解义慧剑讲记》对这个颂词的讲解，则是“一切法都是缘起生”，“这种缘起，我们以智慧来观察的时候全部是远离一切戏论的空性。”

如果无实法不包括在“一切”中，则无实法成为“无所看待法”，成为实相。而真实中，不要说无实法，包括大无为法都是远离四边的。

66 问：为什么比喻和意义会有不同？

辅导员 A:

曾就人们质疑比喻和意义之间的问题时，引用上师仁波切的话说：

一分相同即可为喻，不必要全部相同。

事实上，《量理宝藏论讲记》云：“在外境中不可能有相同的事，如果你认为外境当中有相同的法，这仅是分别念假立而已。”

如同大圆满中以虚空比喻心性，虚空是否和心性完全相同？否。虚空为无情，心性为有情。故莲花生大士也说，以虚空比喻心性，只是一个比喻，虚空是不可能完全表示心性的。

因为法性过于甚深，若无相似的比喻，对众生而言，很难窥测。又如，佛经中常用的空性的比喻：

如梦幻泡影，如露亦如电。

我们依之观想，会对现即是空，空即是现生起很大信解，但是否空性和梦、幻全无二致呢？当然不是。

67 词释：自利比量 他利比量

热心：

自利比量：通过三相推理来了知所衡量的意义；也即是“依靠现量等无欺的正量而遮破非理、建立合理所有论式安立确定完毕”

他利比量：立论者将自己的观点，通过推理的方式在对方面前宣说。也即是“以自利比量为前提，随之在他者面前也能说出符合道理而建立自宗合理性、驳斥他宗不合理性”

68 问：什么是无遮和非遮？

Feingray :

遮是遮破，遮止的意思。

遮破有两种方法，一种就是直接否认，否认以后不再引出新的承认，也就是我们平时说的“没有”，“无”。

一种是否认这个而承认那个，否认以后会引出新的承认，也就是我们平时说的“不是”，“非”。

用“无”来遮破就是无遮，用“非”来遮破就是非遮。

比如我们说“这里没有牛”，是无遮，没有牛就是没有牛，也没有说有其他的东西。

如果说“这不是牛”，就是非遮，否认了“牛”，但是还是认为这里有某个东西，只是不是牛。

69 问：自证和自证现量有分别吗？

辅导员 A:

自证和自证现量是一本体，异反体，侧重的侧面不同。

自证是从识的本体的角度言，如《中观庄严论释》云：“一般来说,从本体的角度而言,凡是识就决定是自证……”

自证现量是从自证具有无分别、不错乱的特点的角度言。见《解义慧剑》和《因明讲记》所宣说的现量的这两个特点。

70 问：天人用天眼能看到甘露，一地菩萨不能像八地菩萨那样出定看到一切都是清净的显现吗？

Feingray :

天人甘露和八地菩萨所见的清净并非一回事，从出世间的角度来说，轮回中所现一切皆不清净。八地菩萨见到的是不可思议报身境界。

一地菩萨也能见清净显现，比如极乐世界也有一地菩萨，他们也可以见到清净的极乐刹土及佛陀，只是初地还会见到不清净显现。而八地菩萨所见皆是清净。

71 问：为什么有的论典中说“了知不清净相如梦如幻而不起分别执著”，而有的说可以看到清净的显现如佛父佛母？

圆亚：

《定解宝灯论新月释》：

了义地说，八地以上的菩萨出定时已不见外境中不清净的显现，而开始见到清净的本尊与刹土，见水是甘露，见到的树也是珍宝遍布，到了佛地时，已完全没有了不清净的柱子与瓶子或清净刹土等显现。

。。。。

在出定时，还有二取，有外境不清净的现法，还有二相，但与凡夫不同的是，已没有了实有的执著。

在暂时出定时，会有宝瓶等的显现，但了知其如梦如幻，不会产生执著。

。。。。

现有器情诸法在凡夫及七地以下之圣者出定时，虽然显现为不清净，但此乃烦恼无明等所成立的宗派，诸法观清净见之实相则是大空性大光明无二的本性，这种真实所见义，或谓胜义实相乃是基道果不分的金刚乘宗派

。。。。

显宗二地至七地的菩萨出定时仍见到不清净相，但以入定之力用，了知不清净相如梦如幻而不起分别执著，并以六度万行的方便功用积累功德，渐次增上位次。

《定解宝灯论讲记》：

一地时显现为佛父佛母之相，到最极清净时则会显现法界的本来面目

。。。。。

比如获得一地时，可以见水为玛玛格佛母；获得佛果时，一切都成为不可思议之明分。

。。。。。

《现观庄严论》中也说：到八地菩萨以上，四大全部转依为佛母，阿赖耶与染污意等

转依为五种智慧，这时所见均为清净刹土以及佛父佛母的形象。

。。。。

六道众生见一碗水时，地狱见为铁水、饿鬼见脓、人见为水、天人阿修罗见为甘露、八地以上的圣者菩萨所见均为能够生起大乐之圣像，而佛陀见时，其一切所见均为大光明。

辅导员 A:

这是显密的不同的安立方式，见旧帖如下：

Re: 关于二谛和如来藏的一些问题

<http://www.bodhiinstitute.org/forums/index.php/topic,15488.msg85952.html#msg85952>

其中说到菩萨出定后见清净刹土是属于世俗谛，是一种不清净的显现，也可以说是比较清净的不清净显现。此处的菩萨出定是指 1-7 地菩萨么？还是所有非佛境界的所有 1-10 地的菩萨？

按显宗观点：菩萨出定见清净刹土是属于清净的显现，是指八地以上的三清净地菩萨，非一至七地。

《新月释》云：“了义地说，八地以上的菩萨出定时已不见外境中不清净的显现，而开始见到清净的本尊与刹土，见水是甘露，见到的树也是珍宝遍布，到了佛地时，已完全没有了不清净的柱子与瓶子或清净刹土等显现。”

按密宗大圆满观点，二地至七地出定位，清净刹土和清净本尊也能显现。

《新月释》：“大圆满的顿超修行过程历经四相：法性现前相，证悟增长相，明智如量相，法尽不可思议相。若于显宗位次对应，则第一法性现前相是登地见道；第二证悟增长相是二至七地，因此在此时显宗八地至十地才现见的清净本尊与刹土都可显现，但起初并不是圆满的双运相，而只是现佛身的部分，清净刹土也不甚广大，而是很小或是其中的部分。所显现的彩虹起初也如宝瓶大小，渐次增大到房舍大小，又增大到山峰大小，最后充满于虚空，无有边际。”

72 问：请开示“依法不依人”与“依止上师”之间的关系（1）

辅导员 A:

一、怎样理解“上师是佛”“依止上师”没有违背四依？

“有人怀疑：佛教诫我们依法不依人，而现在说上师为佛，一切应当听从上师，不能起不清净的分别，这是依人不依法，与四依相违。

答：实际上，这是依法不依人，并没有违背四依。因为对于上师是佛，并非随人生信，而是依可靠的教理安立，是依理生信。由于成立具相上师是佛的化身，所以，上师本身即是佛法的体现，他所说所行的一切，都是在引导我们。因此我们依止上师的言教，就是依止真正的圣法。”

二、以“依止上师”为借口，“依人不依法”有何过患？

“有一种人，依人不依法。听人说‘要观上师为佛’，他也人云亦云，见了上师就说‘你是佛’、‘你是文殊菩萨’、‘你是观世音菩萨’、‘我对你的信心永不退转’，其实这只是悦耳的谎言而已。试想：一个凡夫，不必说现见上师是佛，就连欲界天人的境界也见不到，因此不可能现见上师为佛；又没有通过教理遣除疑惑，所以没有依比量引生的定解；也没有像米拉日巴尊者那样以宿世善业力所生的信心。因此，这种人并没有真实的信心。那是什么心呢？有些是感情冲动，有些是对上师的贪心或依赖心，或者是欺诳心。”

由于没有真实的信心，一旦上师显现愤怒或呵斥时，自己就会生起邪见：‘他还会发脾气，根本不是佛。’有时上师关心其他弟子，他也会计较上师心不平等。或者遇到另一位上师时，就会生起邪执：‘这位上师才是真佛，原来那位上师不是。’或者，依止的时间稍长，便心生怀疑：‘既然是佛，为何不加持我？我没有见到他有什么功德，他肯定不是佛。’所以，相似的信心往往经不起考验，遇缘即变，甚至造下严重的罪业。

三、“依法不依人”才能最后“视师如佛”“依止上师”

“以教理真正遣除疑惑之后，确信上师是佛，这样的信心是随法生信，不会随境缘而改变，观修起来就很踏实，因为是从内心深处肯定上师是佛而观为佛。这样不夹杂怀疑，以清净的信心修持下去，信心便会日益加深，而获得上师甚深的加持，迅速生起一切地道功德，最后现前与上师智慧无二的果位。”

以上教言引自《菩提道次第广论讲记》

73 问：请开示“依法不依人”与“依止上师”之间的关系（2）

辅导员 A:

关于这个问题，了知“依法不依人”和“依止上师”是各从哪个角度说是关键。

一、为什么要“依止上师”？不依止上师不能了知显密甚深教义并如理修持。

《窍诀宝藏论》云：“甚深教言结合师指示；”

《窍诀宝藏论讲记》云“应了知显密的甚深教义深奥难测，若仅以自己的分别智慧于经论的文字上做游戏，则其密意、隐义无所知之，了义、不了义亦难以明辨，故只有依靠上师的窍诀才能得以明示，蒙师指点迷津方能如理修持。”

二、为什么要“依法不依人”？上师应按原则依教指示，不能随心所欲；必须具足体证验相。

《窍诀宝藏论》云：“指示结合前辈之传统；传统亦与体验相结合；”

《窍诀宝藏论讲记》云：“应了知上师的指示亦必须结合前辈高僧大德们的优良传统，不能随心所欲，乱示一气，依法不依人，故当按原则依教指示。应了知所谓的传统非为民间习俗，而是祖师大德实修体证之经验，作为一名具相的上师，自己必须具有一定的体证验相，如是方能无误地引导弟子趋向解脱，若自己未生起体证与验相而仅依前辈大德的传统人云亦云地为弟子作指示，则难免不入歧途。”

74 问：请开示“依法不依人”与“依止上师”之间的关系（3）

辅导员 A:

一、上根者依法不依人——可极快证得涅槃

《新月释》云：“基道果包含了一切诸法。对基道果生起信解，上、下根人有两种不同的方式。依法不依人的上根弟子根据教理，思维诸法之基，而引生出坚定殊胜的定解，这是真正的定解，是可供行走的真实道路，依此可极快地证得涅槃；”

此观点并非说不需要依靠上师，如上所说，通达显密佛法需要依止具相上师，而且只有依法不依人，才能真正依止宣说正法的上师。

二、下根者依人不依法——极易退转

《新月释》云：“下根弟子，并未随教理对诸法之基进行抉择，只是仅依附于从上师那里所听闻来的说法，这种定解肤浅乏力，极易退转，是假定解，属闻得生信，依此修行不能引生智慧、遣除障碍，因而不殊胜，犹如纸上所画以及心中臆想的道路形象，没有实际的作用，不能引导众生趋向涅槃。”

此观点是说表面依附上师听闻，未依止上师所说之正法以教理抉择诸法实相，其对上师的信心和对法的修行都易退转。

75 问：请开示“依法不依人”与“依止上师”之间的关系（4）

辅导员 A:

一、“依人不依法”易赞自谤他

《君规教言论讲记》云：“由于内心怀有偏私，没有站在公正的角度，而是一味地维护自己上师所传之宗派观点，将暂时方便不了义之说法也认为是究竟了义观点，上师这一系传承为最清净，而其他教派传承没有如此清净等等，这是很不应理的……**如果认为这种维护自宗对他宗诽谤是对上师教派之如理承侍，但赞自谤他为引发贪嗔烦恼之因，与解脱道之意趣相违**，所以应放弃一切不如法行为，这是我忠心的教言。”

如果嗔恨他宗，维护自宗，很容易造舍法罪，不仅不可能往生，还会堕落地狱。

二、“依法不依人”抉择自他宗的观点

“我们应该依法不依人，**通过圣教与理证抉择自他宗之观点**，将了义观点安立为究竟见，暂时方便之说法应知对应其相对之根基，犹如醍醐，实为高僧大德无伪大悲之示现。”（《君规教言论讲记》）”

76 问：请开示“依法不依人”与“依止上师”之间的关系（5）

辅导员 A:

一、“依法不依人”，不能违背宣说圣法的具相上师的言教

上师仁波切在《旅途脚印》“师教”中说：

“佛教徒常常以‘依法不依人’来否定别人的见解，但在上师的问题上却应另当别论。

修行想得成就，则完全仰仗对上师的恭敬心。记得阿难曾说过：弟子的成就绝大部分依靠上师。世尊纠正道：弟子的成就完全依靠上师。显宗尚有此言，更何况密法？

八世噶玛巴不动金刚曾说过：即使上师令你去杀父亲，你也应遵照执行。红帽法王也说过：上师将帽子说成是鞋子，或者将鞋子说成是帽子，你也应当谨听遵命。这是对修习密法的人的基本要求。所谓根器差别，全在弟子的心，上等根器也就是上等信心；中等根器也就是中等信心；下等根器也就是下等信心，这是一条颠扑不破的真理。如果能从心底里视师为佛，那他与成就也仅一步之遥。

不论你是修学哪一个宗派，如果违背师教，自救尚不可能，又怎么能言及其他呢？”

二、“依止上师”——不能依止所说的法与大悲心和空性相违的上师

《解义慧剑讲记》云：“大家都知道，大乘的教义自始至终都是大悲心和空性；在胜义中一切万法无我，在名言中全部以大慈大悲的菩提心来摄持。如果其所说的法完

全与大悲心和空性相违，那说者显得再怎么样如法、再怎么样贤善慈悲，我们也不能依止。比如说，一个上师外在的行为的确是十二头陀行，但他所说的法全部是让众生杀生、偷盗，那能不能依止呢？肯定不能。

《楞严经》也说，末法时代魔众会显现为善知识的形象，让众生犯淫杀、行盗妄等，所以佛告诫后来的修行人：一定要守持清净的戒律。”