

## 《中观庄严论解说》精华贴目录

《中观庄严论解说》-总义.....	7
1 问：“一体”、“他体”、“自性”能否通俗解释？.....	7
2 问：后代具德善知识是静命论师的化身，那么静命论师是谁的化身？如果说都是佛的化身，为什么不直接说具德善知识都是佛的化身？.....	8
3 关于中观的四步境界.....	9
4 问：中观的四步境界，凡夫可以修行吗？怎样修？.....	10
5 问：空性本具，本来寂灭，不修而修，何必四步？.....	11
6 问：具体如何以“有无非二俱”来破“有无二俱”？.....	11
7 是在一座当中连贯而修这四步还是要每一步到量后才可以进入下一步？.....	13
8 问：空性是不是假立的？.....	13
9 问：远离一切戏论而以不可思议的方式存在，那不还是一种存在？.....	14
10 问：讨论“空”或者“不空”是建立在一个基础上的，如果这个“基础”本来就没有呢？.....	14
11 问：四步境界中的第一步，是有境不能现见现空双运，还是在对境中现与空真的是分开来的？.....	14
12 问：是否通过因，果，体不可得的观察得到单空？刹那性生灭呢，也是相似的胜义？.....	15
13 三清净地菩萨出定所见都是清净的刹土和本尊，所以需要入定才可以用尽所有智看到凡夫的所见，对吗？.....	16
14 问：中观瑜伽派与应成派的二谛、二理安立，有什么不同呢？中观应成派是否可以代替中观瑜伽派呢？.....	16
15 问：成为开创者需要具足的两个条件是否有重复的过失？.....	17
16 问：随理唯识和随教唯识的主要区别是什么？.....	17
17 问：无着菩萨的广大行派不是随教唯识吗，为什么也承认依他起心识成实呢？.....	18
18 问：凡夫地时见到的“喻智慧”与一地菩萨证悟的境界有什么不同？.....	19
19 问：既然应成已经抉择“双运”了，怎么又说是“有二取心所之妙慧分”呢？.....	19
20 问：应成派是抉择第二转无相法轮的真实胜义的宗派，没有认识到“双运”吗？.....	20
21 问：如果承许一切外缘都是心的显现，则人与人之间会是“一”或说“不二”的，这是否说明缘起的理论不究竟？.....	20
22 问：如何理证无分微尘和无分刹是空性？根据逻辑，色法或心法一直可以分下去，虽无穷尽但仍是实有，如何说是空性？.....	21
23 问：空的一个含义就是“乌有”就是虚无？是分到最后的零？.....	22
24 问：为什么“名言中最小的无分微尘必须存在”，而“胜义中又是空性”？这不是明显矛盾吗？.....	22
25 问：为什么世俗谛显现上和胜义谛的显现有这么大的差别呢？要如何圆融？.....	23
26 问：关于宗喀巴大师的实有空？.....	23
27 问：小乘和大乘如梦如幻的异同点？.....	24
28 问：大小乘在入定位和出定位的显空双运有哪些异同？.....	25
29 问：请分析小乘证悟的一个半无我？.....	25
30 问：阿罗汉如果入定也不能显空双运，是否会有断空之嫌？如果不承许小乘出定有少分的显空双运，是否会矛盾呢？.....	26
31 问：中观自续派最终抉择和证悟的和应成派的离戏大空无有二致，入定现量证悟的也不会仅仅是无遮的单空吧？.....	26
32 问：小乘圣者遮破了人我的实有，那他们证悟的境界是止于人无我，还是将人无我也抛弃了.....	

呢？其证悟的境界和总相的“人我”是什么关系？	27
33 问：小乘虽然证悟人无我却没有证悟其执著或概念，那不是将人无我也抛弃了吗？金刚经中的一段似乎也说明了这点。	29
34 问：经部有部不是承认无分微尘和五分刹那吗，为什么又说“即使小乘有部经部，也根本不承认除心以外的其他作者”？	29
35 问：登地以上菩萨后得时“修炼一切相之等持，也就是以三摩地摄持所作所为，于一相中摄其余诸相而修”，这时修持的是比量，还是现量的空性呢？	30
36 问：关于出定分别妙慧的补充说明。	31
37 问：中观共同五大因和不共四大因分别是指什么？	32
38 问：按照实相现相是否一致的安立方式，净见量属于胜义谛吗？	33
39 问：怎样理解“瓶子不空，瓶子以成实来空”？	33
40 问：“破立之理的微妙要点”主要是指什么？	34
41 中观应成派对自续派的太过是什么？中观自续派也是分入定和后得，在后得位抉择一切唯心造？这样不正确吗？	34
42 问：再谈中观应成派和中观自续派的异同	35
43 问：既然阿赖耶识的种子和四缘都生万法且具有唯一性，那么是否第八识的种子和因缘是同名不同名的概念？	36
44 问：怎样理解“耽著空性为有实与耽著空性为无实”两种层次？	36
45 问：按照格鲁派的观点，其所安立的应成派和自续派有何不同？	37
46 问：菩萨后得的定解是不是执著相？	38
47 问：什么是中观的自续因、应成因？	38
48 问：请举例说明如何以应成因“以子之矛攻子之盾”？	38
49 问：格鲁派的世俗谛？自续派的世俗谛？	40
50 问：菩萨出定位是修黑白线搓合般的现空双运？	42
51 问：麦彭滚波老人证悟的是何种境界？为何欢喜搂着上师一天一夜都不放这样执著？	42
52 问：净见量在圣者出入定位有哪些不同作用？	43
53 问：空基和现基是否一个意思，有何差别？	43
54 问：一体和一味一体有差别吗？	44
55 问：既圆满抉择了人无我和部分法无我，安住此境界的随理唯识行人也有无现瑜伽现量吗？	45
56 问：一至十地菩萨在入定位的空性境界是否都一样呢？	45
57 问：虚空和空性有何共同点？见虚空和见空性有何共同点？	46
58 问：如梦如幻是世俗谛还是胜义谛？	46
59 问：一至十地菩萨在入定位的空性境界是否都一样呢？入定位是否唯有证悟空性的现量？	46
60 问：一至十地菩萨入定位的证悟境界对出定位有何影响？	47
61 问：将真如安立为对境，是否就不了义了呢？	48
62 问：闻思中观法义的同时，如何实修？（1）	49
63 问：闻思中观法义的同时，如何实修？（2）	49
《中观庄严论解说》总义---三自性与八识聚	50
1 问：什么是依他起？	51
2 问：随教及中观与随理唯识的说法还是有一些区别的吧？	51
3 问：依他起识与十二因缘中的第三支(识)，是否相同？	51
4 问：依他起是自知自明的心，那跟“自证分”、“阿赖耶识”的差别在哪里？	52

5 依他起是否也是刹那生灭的? .....	52
6 问: 凡夫的见闻觉知或说二元的对立法, 它的次第如何显现?.....	52
7 问: 八识生起或融入的次第? .....	54
8 问: 现量识的能取是不是分别心心识? .....	54
9 问: 唯识宗和自宗对遍计法的安立有何不同? .....	55
10 问: 三清净地的入定位及佛位, 从清净的依他起显现的角度安立为遍计法, 从清净依他起本体上二无我的角度, 安立为圆成实。对吗? .....	55
11 问: 一至七地菩萨在出定时, 是依靠清净地依他起(心识), 也是缘起显现, 对吗? .....	56
12 问: 清净依他起在圣者佛菩萨的境界中都有, 这是从现相上说的吗? .....	57
13 问: 阿赖耶的概念是什么? 与阿赖耶识是什么关系? .....	57
14 问: 阿赖耶和阿赖耶识都是无分别的吗? .....	58
15 问: 如此, 阿赖耶和阿赖耶识二者有何区别? .....	58
16 问: 阿赖耶如何产生的阿赖耶识呢? 阿赖耶如何产生的呢? .....	59
17 问: 阿赖耶既然只是一个仓库, 可以单独存在吗? 阿赖耶的净分才是大光明藏, 没有转依之前的阿赖耶是否有阿赖耶识共存? .....	60
18 问: 阿赖耶识以随眠方式存在的时候, 这种状态是不是属于无色界呢? .....	61
19 问: 为何随理唯识不承认八识?.....	61
20 问: 三自性并非唯识宗的专利, 其他大乘宗也承认三自性, 请问对于只承认六识聚的宗派如何安立三自性? .....	62
21 问: 为什么说与六识异体的阿赖耶不存在? .....	63
22 问: 是否前提是佛陀承认了有阿赖耶识的基础上再进行辩论的? 辩论是否和六识异体? ...	63
23 问: 如果阿赖耶与六识不同, 差异在哪里? 相同, 则如何含摄? .....	64
24 图示: 不承认六识聚以外的阿赖耶.....	65
25 问: 灭法虽无自性相亦同样有作用, 宗大师许灭法实有大概如此吧? .....	65
26 问: 若万法都是唯识所造, 为什么众生天天想的都是天堂, 却偏偏造了地狱? .....	66
27 问: 能分析一下依他起和缘起两者的关系吗? .....	67
《中观庄严论解说》总义-三转法轮相关.....	67
1 问: 怎样理解“本来清净”? .....	67
2 问: 光明和显可以说是世俗谛吗? .....	68
3 问: 胜义谛和世俗谛是不分开的, 那么他们是一体的, 为何一体还要双运呢? .....	69
4 问: 明空双运是二谛双运吗? .....	69
5 问: 如是本基如来藏现前之遍知智慧, 究竟是常还是无常呢? 或是有为? 无为? .....	70
6 问: 大光明分和显现的关系是怎样的呢? .....	71
7 问: 对于显现的无情法(海浪), 怎么理解它本体的大光明分(大海)呢? .....	72
8 问: 如果如来藏是非一非异的关系, 那为什么很多时候都说佛菩萨其实是一体的呢? .....	73
9 问: 实际上如来藏的大海并没有出现过所谓的海浪, 海浪只是我们的错觉吗? .....	73
10 问: 那“如来藏的幻化游舞”也仍然是我们的错觉而已? .....	74
11 问: “不灭”是说现相不灭还是说显现的本体是空性的, “不生不灭”? .....	74
12 问: 请教“中观”和“大圆满见”之间的异同。.....	75
13 问: 显宗第三转法轮不是已经宣说了光明如来藏了吗? .....	76
14 问: 佛陀的身体是否刹那生灭的? 光明是刹那生灭的还是恒时常有的? .....	77
15 问: 最初的本性(如来藏)中所生的所取能取是自然而然产生的吗? .....	78
16 问: 从如来藏到第一念的产生是自然而然的吗? 若是, 是否与缘起法相违? .....	79
17 问: 明空双运中的“光明”是否为有形之光明显现? .....	80

18 问：这种光明显现是怎么被了知的？入定时能否了知众生界？ .....	80
19 问：此光明既然是恒常有的，那在凡夫位时此光明存在于何处、以何种方式存在？ .....	80
20 问：个别自证智慧和净见量二者是否为一？ .....	81
21 问：既然如来藏是实有的，又为什么说如来藏的本体是远离四边八戏的大空性？ .....	81
《中观庄严论解说》总义-其他相关 .....	82
1 问：解悟和证悟的区别是什么？ .....	82
2 问：误解深法有哪些过患？ .....	83
3 问：理解、觉受、证悟的区别及正修和盲修的差异？ .....	83
4 问：一直串习贪执钱财等对境，就会在现实中出现吗？ .....	85
5 问：《大乘具舍论》有哪八个无为法？ .....	87
6 问：无实法和无为法的区别是什么？ .....	87
7 问：是否有两种方法可以发起菩提心？ .....	88
8 问：二转法轮显义和隐义是如何界定的呢？ .....	88
9 问：为什么我们虽然学习了微观世界的分子原子等等，面前的显现还是只有这个宏观世界呢？ .....	89
10 观点：我个人认为，如果把阿罗汉或者以下证得空性的补特伽罗（而不是贴上大小乘的标签）放到整个修行次第来看，是很难说哪位成佛快的。 .....	90
11 问：获得阿罗汉果位后趋入大乘，为何慢于大乘钝根？ .....	92
12 问：不一定要等到修成阿罗汉后才回小向大，如果中间就回小向大，怎么知道他是哪个种姓呢？ .....	93
13 问：为什么只是为利有情众生愿成佛？那无情呢？ .....	93
14 问：什么是“有余涅槃、无余涅槃”？ .....	95
15 问：请教关于佛陀三转法轮次第宣说之法。 .....	95
16 问：显密有何不同？禅宗大德由般若法门直接现见大双运者颇多，何以说显宗悟道比密宗难？ .....	96
17 问：既然大圆满不假因明逻辑推理，为什么全知无垢光尊者说：我现在的龙钦心滴是以智慧挖掘的时代，不是闻思究竟的人难以通达，不能证悟？ .....	97
18 问：唯识宗如何圆满见地，而后圆满成就佛果的呢？ .....	98
19 问：关于八识及阿赖耶与六道三界有无关系？ .....	98
20 问：菩萨摩訶萨有十种舍离魔业？ .....	98
21 问：一切智智是尽所有智和如所有智吗？ .....	100
22 问：佛陀怎样对不同根基的众生宣说不同的观点？ .....	100
23 问：随理唯识与随教唯识除了在胜义谛的抉择有差别外，在究竟三乘和究竟一乘方面各自如何承许的？ .....	101
24 问：小乘有部和经部在世俗和胜义的安立上完全相同吗？二者的差别在何处呢？ .....	101
25 问：梦中造业会在醒来时受报吗？ .....	102
26 问：在 263 页的“凡夫三地”是啥意思？ .....	103
27 问：什么是“坏聚见”？ .....	103
28 问：具有触等五种遍行的从属是色声香味触五种吗？“遍行”及“缘器广大世界”如何理解？ .....	103
29 问：所谓大小 粗细 因道果中观，如何理解？ .....	104
30 问：自性 自相 本性 体性 法性 法尔 本性 见性 本相 显现 实有等这些名词，在哪些时候是同义？ .....	106
31 问：水火不相融，那水如何灭火？ .....	107

32 问：菩萨出定都用等持力来进行取舍的吗？ .....	107
33 问：请教中观的分类？ .....	108
34 问：凡夫能否找到一个判断别人是否开悟的标准？.....	109
35 问：水在业力不同的众生前有不同的显现，这有佛经的教证吗？ .....	110
36 问：佛、饿鬼、脓血都是自心的显现，那么是不是说除了自己的心，再没有其他众生了呢？ .....	110
37 问：那么到底承不承认有他相续存在？怎样得出佛陀和众生都是一体的结论？ .....	112
38 问：分别自相续和他相续时很容易产生人我的分别，是否破除我执之后才能真正体会到唯识 自证的真实意义？ .....	113
39 问：真相唯识和假相唯识的主要观点是什么？哪一个见解更了义呢？ .....	114
40 问：此中的“本地”是什么概念？ .....	115
41 问：怎样理解经部所许的隐含外境，所见只是其行相？ .....	115
42 问：怎样理解自相就是所量的法相？ .....	116
43 问：执遍计我执劣见的外道为什么不能解脱？ .....	117
44 问：怎样理解无分微尘？一个有体积的东西，怎么分到最后就没有体积了呢？ .....	118
45 问：一个最小的粒子怎么能没有前后左右上下的方分呢？是从名言还是从胜义发问？ .....	118
46 问：轮回有无始终？轮回中有无新增众生？ .....	119
47 问：为什么有无明及无知？ .....	120
48 问：什么是大乘不共灭定？ .....	121
49 问：无明和人我、法我执著是什么关系？ .....	121
50 问：烦恼种子和烦恼习气有何差别吗？ .....	122
51 问：到底是先有无明还是先有执著呢？ .....	122
52 问：定解一定是量吗？ .....	123
53 问：定解可以是现量吗？ .....	123
54 问：闻思中观、取舍因果、修共同加行等等，都是一种定解吗？ .....	124
55 问：对上师的信心算是一种定解吗？ .....	124
56 问：定解的因是什么？ .....	125
57 问：本来无一物，是否外道断见？ .....	125
58 问：无为法是常法吗？可以安立空性和大空性为无为法吗？ .....	126
59 问：强调以上师瑜伽来证悟般若有何必要？ .....	127
60 问：“安住在上师的智慧跟自己的心无二无别的境界中”，在此之前是否无需用中观理观察？ 128	
《现观庄严论解说》总义- 外道宗派.....	128
1 问：数论派的“主物”及密行派“神我”与唯识宗的“万法唯心”如何区别？ .....	128
2 问：密行派外道所承许的“胜我”如何诠释？ .....	129
3 问：顺世派承许神识是从胎位四大聚合的凝洛等中突然出现的观点， 是否是说今世是无因产 生的呢？.....	130
4 问：如何理解顺世派的观点具有始终产生、始终不产生等等过失？ .....	130
5 问：怎样理解顺世外道“比量非为正量”的观点？为什么说内道没有此种前后矛盾的过失？	131
6 问：关于魔王介绍.....	131
7 问：关于外道的神通？ .....	132
闻思 A 学习-因明相关.....	133
1 问：耽著境和照了境中是否包含所取境，为什么？ .....	133
2 问：耽著境与显现境有何区别？显现境和其他境的关系如何？ .....	133

3 问：错乱的无分别颠倒识和错乱的分别颠倒识的差别是什么？ .....	134
4 问：当将白色海螺错误看成黄色时，是否自证现量是无误的？ .....	134
5 问：什么是无遮和非遮？.....	135
6 问：能否将诸根也暂时安立为无情物？因诸根也是无分刹那与无分微尘的组合物。 .....	136
7 问：意根其实是识的本性，则这里的识和阿赖耶中的各个识有何关联？ .....	136
8 问：六根非量？ .....	136
9 问：现量和现世量的区别是什么？ .....	137
10 问：名词简释（白话版） .....	138
11 问：现量无分别不能直接断除增益，如何安立为正量？ .....	138
12 问：生起“这是蓝色的柱子”的分别念，这是现量还是比量？ .....	139

# 《中观庄严论解说》精华贴

## 《中观庄严论解说》-总义

1 问：“一体”、“他体”、“自性”能否通俗解释？

**辅导员 A:**

**自性：**我们平时所说的人我、法我，自性就是这里所说的“我”，或者说：“我”就是“自性”之义。

自性是指不需要观待任何其他法、不依赖因缘、不依靠条件，而具有独立自主的固有的本性。

月称菩萨《四百论释》中云：“所谓我者，谓诸法体性，不依仗他，由此无故，名为无我。此由法与补特伽罗之差别，分别二种，谓法无我与补特伽罗无我。”

《中观总义》云：“我”，即是不观待他而有独立堪忍的自性。“无我”，即是无有这不观待他的独立性，换言之，虽然在未经胜义理论观察的情况下，名言中有缘起的假立人、法，但人我和法我即便在名言谛中也不存在。

**一体、他体：**自性的法一定是具有不可分割的一体的体性，因为如果不是不可分割的一体，就会有可以分割的其他部分，就需要依仗其他部分组合而成，则无自性。

瓶子是否有实有一体？瓶子可以分割成瓶口、瓶底、瓶腹等部分组成，不依靠这些部分，不会有一个瓶子，所以，瓶子无我（自性）。

瓶子能否以实有的他体成立？所谓他，比如张三和李四两人，观待于李四，张三是他，观待张三，李四是他。瓶子观待于柱子，是他；柱子观待于瓶子，是他，瓶子不可能对自己安立他。既然他体唯依观待而假立，而且所观待的法根本不存在，故此他体非实有，仅是假立。

“总的来说，一个法的存在，必然是以一或异的形式出现。如果此法系实有，它就一定

是实有的一体或异体，但这两种可能性都不存在时，它就不是实有，瓶等非实有就是通过这个方法成立的。《掌中解脱》”

纵观任何法，无一不是依靠因缘条件，依靠它的部分的聚合，依靠事物安立一个假名。前者是粗大的缘起，如柱子依靠水、石头、水泥、钢筋、工人等等因缘，这是粗大的缘起，柱子依靠上中下三部分组成，中部分又可分上中下，直到其中的某一点依靠无量微尘组成，这是细微的缘起，我们所说的柱子是依靠柱子这个事物安立的假名，这是最细微的缘起。

**2 问：后代具德善知识是静命论师的化身，那么静命论师是谁的化身？如果说都是佛的化身，为什么不直接说具德善知识都是佛的化身？**

**辅导员 A:**

### **1、静命论师是谁的化身？**

法王如意宝曾亲言，《中观庄严论》的作者静命大师（菩提萨埵），是阿弥陀佛的化身。

### **2、如果说都是佛的化身，为什么不直接说具德善知识都是佛的化身，还要说是静命论师的化身？**

1) 为了说明来源的远近。见《蓝宝石——宁玛巴传承的源流》，佛菩萨之化身之善知识，化身亦化现化身，化身之化身亦化现无穷化身。

2) 为了强调静命论师对藏地的功德和恩德。如果没有静命论师，就没有藏传佛教的今天，也没有藏传佛教传遍世界，我们也不会有今天值遇善知识、闻思修佛法的机会。所有后来在藏地涌现的善知识，都是静命论师——佛菩萨为了延续并护持其所传的法脉而化现人身。

3) 就传承加持力远近而言，祈祷我们今世的根本上师比祈祷传承上师更容易获得加持，而祈祷上师比祈祷本尊更易成就。故一般我们修上师瑜伽，观根本上师形象，莲花生大师或本尊为其本体。以缘起力之故，获得上师及传承上师或本尊的加持。同理，今世的上师是静命论师的化身，静命论师是阿弥陀佛的化身，由此入观，获得根本上师、传承上师及本尊的加持。诸佛菩萨、传承上师的加持均通过今世的根本上师入于我等之心的缘故。

4) 静命论师亲自授记：“（凡与静命菩萨结缘者）具有利于末法时期佛教之缘起等诸多殊胜必要。《中观庄严论释》”



授记云：“佛教此珍宝，我于雪域弘，凡随学我者，受持佛胜教。赤松德赞王，至尊莲花生，菩提萨埵我，所颁之法令，有情需奉行。佛教极衰落，众生悲惨时，祈求本师悯，屡屡祈祷吾。外持净戒律，内修菩提心，得密宗成就，杨柳刹成佛，与密主无二，化身护藏教，故定得加持。善造且承侍，佛像佛经塔，有缘塑吾像，宣遗嘱发心，迎请前空中，礼供赞祈祷，净戒得善妙。明观自心间，修成菩提心，持佛慢无二，僧聚得成就……”

### 3 关于中观的四步境界

#### 辅导员 A:

我们参考上师仁波切讲解的《心经》中“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色”来对应分析中观四步修法。因为上师仁波切说：“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。”

#### 第一步：空性（色不异空）

《心经讲记》云：“是因为凡夫都执著有，对色法有很强的执著，认为一切境相都是实有的。佛陀在此告知我们：凡夫认为实有的瓶子、柱子等实际上不离空性，不要执著于外境色相。这句话是破‘有’的边。”

所以，第一步的空性是单空。破了“有”边，落在“无”边。

#### 第二步：双运（空不异色）

《心经讲记》云：“声闻缘觉认为寂灭的人无我空性是实有的，从而对这种空性有一种实有的执著，针对他们，可以用‘空不异色’来破：你们所认为的这种人无我空性，实际上不离色法，色法也可以是指清净光明，这种清净光明并不是不存在的，从而破除声闻缘觉所耽执的‘无’边；“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，不是混同一体的。”

所以，第二步破了“无”边，落在把有和无结合起来的分别妄想中，落在第三边：亦有（现）亦无（空）边。

#### 第三步：离戏（色即是空）

前面已说，第二步破了“无”边，落在第三边：“基显现与所破空性结合起来而执著的妄念《中观庄严论释》”此时的双运“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，不是混同一体的《心经讲记》。”而第三边由第四边破。这也是上师仁波切讲

解《中观庄严论释》时所说的：（四步中的）离戏和离四边八戏不同。因为，这里的离戏是指离有无二边。

《心经讲记》云：“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。”

所以，第三步是以第四边“非有非无边”（有无非二俱）破第三边“亦有亦无边”（有无二俱）。

#### 第四步：等性（空即是色）

《中观庄严论释》对第四边说：“对于这样的离戏长久串习，从而看待有法的法性各自分开的偏袒所缘之行境得以清净后，对诸法自性等性生起殊胜定解而趋至究竟。”

这里，“看待有法的法性各自分开的偏袒所缘之行境”还是指第三边的所破：有无二俱边。以非有非无边破除亦有亦无边后，失去了所破，非有非无边不能独立存在。

如同以“无”破“有”，“有”被遮破后，“无”不能单独成立，“无”是看待“有”而有的。第三第四边也是如此：如果一个有和无结合起来的妄念是空，又怎么可能有一个“有无结合起来的妄念不存在”的妄念在空性中存在呢。第四边和第三边也是互相看待，第三边破后，第四边失去了看待，自然无存。

所以，第四步远离第四边，从而达到离四边八戏的等性的境界。

#### 4 问：中观的四步境界，凡夫可以修行吗？怎样修？

#### Feingray :

应该是每一步串习稳固了以后才进入下一步。每一步都是首先抉择产生定解，然后反复串习，则可以稳固。而前一步一旦串习稳固，则会自然引发下一步的定解。

比如第一步刚开始，这时候虽然理论上有了现既是空的定解，但是现空相违的执着还比较重，此时所谓的现空一体即使理论上知道，也没有强烈的感受，经过反复串习，一旦稳固，因为每次见到现都能马上得到空，自然会得出现和空双运的定解。

刚有这个定解之时，还没有串习，则还会是先认为有一个“现”，有一个“空”，而后以显空双运的定解将二者合为一体。如此反复的串习，则会了知现、空都无需安立，因为只有现空无别的那个离戏本体，既不是现，也不是空。这时候就无需将现空首先分开，再合起来，而是直接得到离戏的本体。

而有了这个定解之时，则会在任何有法的分别出现之时，立即远离，而得到该法本来离戏的本体。但是这个离戏的本体，还是观待于每一个法而得到的，因此法与法的本体之间还有细微的差异。比如看到瓶子，了知其本体是离戏的，看到柱子，也了知其本体是离戏的，但是这都是观待于有法而得到离戏本体的。一旦反复串习，最后就会了知，一切法本来就是离戏本体，不需要观待有法而直接安住于诸法一味一体的大平等中。

## 5 问：空性本具，本来寂灭，不修而修，何必四步？

**辅导员 A:**

理虽如此，事需渐进。否则，资粮道菩萨即知离戏大空，是否成圣？尚需一大阿僧资粮的修行，福慧资粮具足，方能现证。

见修行果，抉择见后起修，修时，行为与见修相应，水到渠成，证见为果。

《定解宝灯论讲记》云：“《真实名经》中又说：见解如目，行修如足。因此，修持胜义空性也好，因果不虚也好，首先应该将见解决定下来，之后，修行跟随自己的见解从而如理如法地行持。”

**Feingray :**

理解和境界是不同的。

虽然理论抉择的时候，都可以很容易一步到位，直接说一切都不成立，佛性本具。但是要真的在自相续中得到这个定解，绝大多数人还是需要一步一步的来，否则只是口头上说说，实际上没有懂。因此才有中观四步。

就拿第一步显现抉择为空性来说，其实能够达到这个境界的人寥寥无几，个人理解真正达到这个境界的人，至少对任何世俗法都不会有太大贪执了，因为见一切法都能引生空性的定解，即使一刹那生起烦恼，马上就会消失，因此那时候粗大的分别应该能够自然获得对治。

## 6 问：具体如何以“有无非二俱”来破“有无二俱”？

## 辅导员 A:

“有无二者一体（有无二俱）不存在”就是第四边“非有非无”或叫“非有无二俱”。第三边和第四边是一对互相看待的法，凡是遮破“有无一体”的，都是“有无一体不存在”。以下是遮破“有无一体”第三边的一些理证（根据《中论讲义》整理）：

### 1) 会有诸法实相是可以言思的过失

“有无一体”的分别念只是一种遣余，不要说在中观的胜义理证前，就是在因明理论前也不成立，因为在外境的瓶子上并没有真实的有无自体，只是以分别心耽著瓶子的有实与无实法自体而已。而诸法的实相超越了言思，有无一体的遣余只是分别识。

### 2) 会有光明和黑暗一体的过失

以中观的理论来分析时，有实法与无实法各有自性，二者完全相违，如果承认瓶子的有实与无实法自体，那么光明与黑暗、火和水也都可以自体存在了。

### 3) 会有诸法本体是有为法的过失

诸法实相是无为法，所谓有无一体，“有”是有实法，“无”是无实法，二者都属于有为法，既然有实与无实都是有为法，那么二者和合之法也就成了有为法。

### 4) 会有“有”和“无”二者的过失

诸法的本体不能说是空，如果是空就堕入无边；也不能说是不空，如果是不空就成了实有；也不能说空和不空共同具足，这会具有上述两种过失；

### 5) 会有实相依因缘生的过失

诸法实相是不依靠因缘的，如果实相是有实法与无实法合二为一的本体，实相也成了依靠他缘而生了。因为有实法是因缘所生法，无实法是因缘假立法，既然有实法与无实法都要互相看待，那诸法本体怎么不是缘起法呢？

### 6) 会有所有有无一体的法都是实相的过失

以是非相同之类推因对这个观点进行了破斥：如果实相是有无二俱的，那么一切有无二俱的法都成了解脱。比如第一刹那的柱子在第二刹那的柱子上没有，这是无实法；第二刹那的柱子存在，这是有实法。如果有无二俱就是诸法本体，那么因为在第二刹那的柱子上存在有实无实，所以柱子也应该成为解脱之法。一切有为法都可如是具足有实无实，所以也都应该成了解脱。

## 7 是在一座当中连贯而修这四步还是要每一步到量后才可以进入下一步？

### 辅导员 A:

《中观庄严论释》谈及中观四步境界的修行时说：“依靠逐步修习前前而对后后之理生起定解。这些是极为关键的殊胜窍诀要点。”

个人分别念，可以分单空和大空性两个方面修，先修单空，也就是遮破有边，落在第六意识有境的无边来减少对诸法的实执，而后修远离四边。修时可按照《中观庄严论释》，依次遮破无边、二俱、非二俱。等熟练后，可一座中连贯而修。

## 8 问：空性是不是假立的？

### Feingray :

“空性”如果是指单空，则是假立的，因为实有不存在，则与之观待的单空也不会存在。

“空性”如果是指远离四边八戏的圣者境界，那么要分两种情况，一种是这种境界在我们凡夫人心中的总相，比如我们通过学习应成中观理论后所建立的一种认识，这种所谓的“大空性”，其实还是小空性，是单空，因此仍然是假立的。另一种，圣者所现见得不可思议的境界，则是不观待的，远离一切戏论而以不可思议的方式存在的，并非假立，也非实有存在。

### 辅导员 A:

即分别以根本慧和无患根识为正量，或者分别依随入定位和后得位抉择的时候，具有非假立和假立的差异。

一、应成派自宗不共随圣者的根本慧定，依圣者入定无分别智慧为正量，非分别假立之有无是非，是不可思议的。

二、随圣者后得位，分开二谛抉择空性的名言时，乃假立。

9 问：远离一切戏论而以不可思议的方式存在，那不还是一种存在？

**Feingray :**

“那“不”是“一种”存在”。虽然如此回答您，但是前面每一个词都远离了此境界。只是不得已而如此表述而已。

关于空性是否假立的问题，是诸多经典中频繁抉择的问题，也是大恩上师仁波切在许多讲记中反复开示的话题，不会没有意义的。

10 问：讨论“空”或者“不空”是建立在一个基础上的，如果这个“基础”本来就没有呢？

**辅导员 A:**

“基础”是必须的，比如，是站在中观自续派的观点的角度，还是中观应成派？按照自宗的观点，一般是站在中观应成派的“基础”上宣说。

如果是中观应成派，是依入定位圣者无分别智慧为正量还是依出定位观现世量？

您说“如果这个‘基础’本来就没有呢”？

您这个话是站在什么“基础”上说的？

《中观庄严论》：“我们要认识到，虽然在胜义中常无常何者也不成立，但在名言中一切有实法必定是无常的.....如果没有懂得辨清不同场合，一概直接从字面上理解，那么即便传讲、听闻、思维论典，也会如同菟丝草一样杂乱无章，势必造成对一切问题分不出个所以然，因而理当详加辨别。”

11 问：四步境界中的第一步，是有境不能现见现空双运，还是在对境中现与空真的是分开来的？

**Feingray:**

中观四部境界是“境界”，也就是说行人认识空性的过程，是讲有境。

对境空性和显现双运的性质，不仅仅在第一步第二步没有变，就是对没学佛的人来说也没有变过，只是不认识而已。

但是从有境方面，从认识的角度，首先要分开抉择。否则一般根基的人无法理解。就好比要教一个很复杂的体育动作，首先需要把每个动作分解，最后才把他们都合起来。否则一下子要初学者学一个完整的动作，是学不会的。

因此说第一步现空不能圆融的意思是，第一步的行者自己所认识的“空性”和自己所认识的“显现”不能圆融双运。但是这个空性和这个显现并非真实的法界本来面貌，而是行者自己相续中的一个假立的影像。

### 圆亚：

《定解宝灯论新月释》首先论述第一次第：  
彼亦初学者面前，犹显能破所破相，  
尔时现空未双运。

一般初学者认为，显现与空性是各不相同的法，世俗显现是所破，胜义空性是能破，此时虽把世俗显现了知为胜义空性，但尚未了知二者为大双运。宗喀巴大师在《三主要道论》中也阐述了这一观点：“现相缘起不虚妄，性空离许之见二，何时见为相违者，尚未通达佛密意。”

这三句指出了中观抉择诸法为空性的第一步次第，断除了有边、常见。

## 12 问：是否通过因，果，体不可得的观察得到单空？刹那性生灭呢，也是相似的胜义？

### 辅导员 A：

用有无生因观察果，或用金刚屑因观察因，或用离一多因观察其本体，如果只破除其“有”，未遮破“无”、“亦有亦无”、“非有非无”，则只是落在第六意识的有境上。此三因为中观应成与中观自续共同使用，故观察其是否是单空，不是看观察的是因、果、本体，不是看“无生”或“无自性”之用词，因为此二者既可以表示“单空”、也可以表示“大空性”，所以，是单空还是离戏，主要看是遮破有边还是遮破四边。

所谓“刹那性生灭”是名言实相，诸法的刹那性是建立在事物的存在的基础上，瓶子有，才有其刹那性生灭，如果瓶子无，无论是单空之无，还是大空之无（离戏），都不会有瓶子的刹那性生灭。刹那性生灭只是细无常而已。无常是有为法的名言法尔。

13 三清净地菩萨出定所见都是清净的刹土和本尊，所以需要入定才可以用尽所有智看到凡夫的所见，对吗？

**辅导员 A:**

不需要入定。出定时以尽所有智可以见清净刹土和凡夫所见，如天眼可以见天道和人道的所见。

《解义慧剑讲记》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，从这方面讲它相当于圣者的净见量。圣者的净见量不但能看见我们可怜众生面前所显现的迷乱现象，而且它还能见到名言的真正实相；也就是说，它不但能看见众生所见到的红色柱子等迷乱显现，而且还能见到名言实相的清净部分，这就像天眼一样。”

14 问：中观瑜伽派与应成派的二谛、二理安立，有什么不同呢？中观应成派是否可以代替中观瑜伽派呢？

**Feingray :**

中观瑜伽派所承认之究竟二谛和应成派无有差别。只是开显的侧重点有所不同而已。本论着重的抉择了后得位相似胜义。如释云：

“总而言之，懂得应成派与自续派仅是着重强调入定、二谛平等一味之阶段与后得二谛分开显现之阶段尤为关键，并且意义重大。切合中观究竟的入定智慧决定为应成派的观点；切合后得二谛理的实相为自续派的宗义。一切佛经也不例外，有些经中宣讲远离有无等一切边、不可言思的真实胜义；有些经中宣说所谓“无色、无识”无遮单空的相似胜义。

阿闍黎龙猛菩萨依照佛经的密意而建立一切因果果法不存在实有，最终依理建立远离诸边之大离戏的本性。同样的道理，应成派、自续派的诸位阿闍黎也是由分别着重强调入定与后得中观而取名的，并非自续派论师没有如实诠解经论的含义。

如果一开始未曾依赖分开辨别后得二谛的这一中观，则由于无因而难以获得果入定中观，也就是(《入中论》中)“名言真谛为方便，胜义谛由方便生”，以及(《中论》中)“若不依俗谛，不得证真谛”所说的意义。不要将这里所谓的名言当作是与相似胜义之对立的世俗，其实它是指心名用之语言、分别的行境——二谛分开的这一显现。为此，相似胜义也包括在名言世俗的范畴内。

观待通达如是二谛之理的名言来说，远离一切名言、不住一切的双运大中观或超心离戏中观才可称为胜义谛或胜义也就是真实胜义。无论任何情况下出现“胜义”的字眼，那些长久闻思潜心专研论典中二谛法语等的人很容易理解成一个无遮，致使迷茫困惑，因此务必要分



清不同的场合。胜义有真正胜义、假立胜义、大胜义、小胜义、相似胜义、真实胜义等诸多名称,这与阿罗汉和涅槃相仿。此外也应当明确无生、空性等所有名词。”

因此中观应成派不能代替中观瑜伽派, 因为是针对不同根基的众生而宣说的。

### 15 问：成为开创者需要具足的两个条件是否有重复的过失？

“成为开创者需要具足两个条件：第一个，一定要见到真谛——必须见到一切万法的法性真谛。并不是以总相见到，而是现量见到法性。如果是总相见到，没有开创的能力。第二个，凭借自己的智慧力完全能解释佛陀的密意。”

#### **Feingray :**

现见了真谛，但是还是有许多明分方面的所知并不能完全通达。因此宗派创立者只能创立依靠自己境界能够解释的那一部分，其他部分必须依靠佛语或其他论典，而不能以自力解经，这就是所谓的“完全能够通达佛陀的密义”的意思，并非所有佛陀的密义全部通达，而是说以此来创立宗派这一部分完全通达，比如圣龙树菩萨创立中观，菩萨示现初地的形象，而初地菩萨对于空性是完全能够通达的。

法王如意宝老人家曾经说过：“初地菩萨翻译的经典我是信不过的”。连翻译经典都有这么高的要求，那么创立宗派就更加了。在空性分方面，初地菩萨已经完全能够通达，但是光明分方面的许多境界初地菩萨是没有的，甚至十地菩萨也有不能以自力了达佛陀密义的地方，只能依靠佛语。

而对于有些众生，比如修持密法的行者，在加行道就能够通达一些光明分的境界，但是由于没有登地，同样不能以此来创立宗派。

### 16 问：随理唯识和随教唯识的主要区别是什么？

#### **辅导员 A:**

无著菩萨将第三转法轮的教典分判为了义与不了义二种，对了义教作了究竟广大的抉择，于第三转法轮的了义经部中，在抉择究竟胜义谛时，随教唯识究竟了义的观点不承许依他起心识实有，唯一承许现空双运或明空双运，也就是第二转无相法轮所说的大空性与第三转实相法轮所说的如来藏大光明无二一味的大双运。

于大空性的基础上进而宣说如来藏是第三转法轮了义诸经的密意，故仅此一点较第二转法轮更为殊胜。《解深密经》中对第三转法轮作了殊胜的赞叹，但仅限于宣说如来藏了义的部分经典而并非三转法轮的所有经典，如是作了宣说。

**随理唯识**依第三转法轮不了义的教典建立。陈那论师主要归纳宣说了第三转法轮中因果能生、所生及法的不变本性。**因明主要抉择的是第三转法轮中随理唯识经典的教义**，并以理论成立佛是具足一切智智的量士夫，佛所说的法是正法，以及因果、轮回、涅槃等的世俗正理。若以观现世量的理论来作系统观察而抉择时，**三界唯识**的观点，在修内中观时都能得到成立。

以上内容按《定解宝灯论》、《入中论日光疏》、《如来藏大纲狮吼论》等归纳总结。

**17 问：无著菩萨的广大行派不是随教唯识吗，为什么也承认依他起心识成实呢？**

**辅导员 A:**

无著菩萨的随教唯识的观点，也有了义和不了义之分。按照《佛教问答录》：“随教唯识的究竟了义的观点不承许依他起自性实有，唯一承许现空双运，也就是第二转法轮无相法轮所说的大空性与第三转实相法轮所说如来藏的大光明无二一味的大双运。他们主要依据的义理在无著菩萨的《宝性论注释》中有明显论述。

然而，为摄受某些渐次根基，暂时也安立了实有依他起之唯识，这是方便善说的不了义观点，如此宣说有一定的必要。因此，在随教唯识的有些论典中所提及的暂时一乘、究竟三乘为了义，以及承许唯识或依他起的自证分在胜义中有，其实以无著菩萨的究竟密义看，并非承许这些观点为了义，只是暂时施设的方便而已，所以应善加分析随教唯识所谓依他起实有与非实有的差别与密义所在。”

从以上介绍，我们可解开上段文字之谜：

当文中说：“无著菩萨的广大行派也是承认依他起心识成实”时，是指随教唯识中不了义的观点和随理唯识的观点。

而我们说，随理唯识承许心识实有时，此时，没有提及随教唯识，因为把随教唯识的究竟观点作为随教唯识的观点之故。

## 18 问：凡夫地时见到的“喻智慧”与一地菩萨证悟的境界有什么不同？

**辅导员 A:**

邬金祖古仁波切：“现量证悟空性和登地的区别在于是否可以自如的安住在空性中。说如果可以自在的安住 24 小时，那么可以说到了初地的境界。”

慈城罗珠堪布云：“（加行道）在证悟空性方面，他已经证悟到非常不错的境界，只是对大光明还没有现量证悟，即没有证得一地、没有见道而已。”

对加行道菩萨的证悟和一地菩萨证悟的区别，上师仁波切在《定解宝灯论讲记》中，做了窍诀式的说明：

“已经见到如画月般的喻智慧之后，自此也再不会堕入恶趣，因他已经证悟大圆满、见到了心之本性，从某一角度可将其称为证悟者。

故而凡夫地时可以具足相似的大圆满智慧，当然与一地菩萨以及佛的智慧相比，确实相差十分悬殊，而与其他一点一滴也未见到的凡夫相比，这种相似境界已经高如虚空，对此毫无疑问可以成立！

麦彭仁波切说：凡夫人依靠加行喻智慧可以认知自心本体，可称之为现量见到，它属于一种喻智慧。一般真正见到心性本体需要到一地，但现在以比喻方式可以通达自心本性、万法本性，因此称为喻智慧。虽然称其为现量见到，也只是名言说词，真正现量见到唯到一地之后才可以。”

## 19 问：既然应成已经抉择“双运”了，怎么又说是“有二取心所之妙慧分”呢？

**Feingray :**

应成虽然抉择了显空双运，指出必须双运，但是并没有详细的抉择如何双运，因此学人只能以分别妙慧以总相的方式来理解，而不能直接认识。

密法则将此双运以窍诀的方式直裸的介绍给弟子，弟子以喻智慧直接感受。因此显宗的修行很艰难，而密法的修行则很容易。

就好比让你去大街上去找两个人，显宗相当于告诉你：这两个人是双胞胎。密法则把双胞胎的照片拿给你看，这样，依靠显宗的方法自然很难找到，而依靠密法的方法则很容易找到。

显空双运就是明空双运，只是角度不同。因为显现的本质是光明。

20 问：应成派是抉择第二转无相法轮的真实胜义的宗派，没有认识到“双运”吗？

辅导员 A:

当然“认识”到。第二转法轮为了破众生对从色法到一切智智的一切执着，主要侧重抉择诸法的离戏空性，未明显抉择与此离戏空性无二一体的明分，但是，也并非全无涉及。比如，第二转无相法轮的经典《般若八千颂》中云：“心中不具心，心性即光明。”也已经抉择了心性并非仅是空性，还具有心性的光明，即一切众生本来具有法界自性清净之心性或佛性，就是指如来藏。

佛陀根据众生的根基次第宣说佛法。三转法轮循序渐进，层层铺垫，为揭示最为究竟的实相。应成派侧重宣说诸法离戏，没有说的不说明没有认识到。

21 问：如果承许一切外缘都是心的显现，则人与人之间会是“一”或说“不二”的，这是否说明缘起的理论不究竟？

辅导员 A:

需分名言现相与实相

“一”或“不二”是名言实相，人与人之间的现法是名言现相。

名言现相是“将一切现法抉择为如梦幻。是否包括把他相续也如此抉择？”是的，自相续和他相续都如梦幻般别别存在。名言现相中承许自他相续他体。

名言实相是“将一切现法了达为唯识自现”，如学院内部参考的《佛教问答录》云：

名言实相中所现与心是一体而非异体。所现分为境和心等，唯识观点，“全无外境，唯独有心”，所现的境不成立，境只是心的行相，所现境和心应是一体。

自心并不能直接缘取他心，假设自心可能通达他心，但是自心前所现的只是他心的极为

相似的影像，并不是真实的他心，所以，所现他心和自心仍然是一体。

## **Feingray :**

恰恰相反。一切唯心所现才能够从根本上安立缘起的无欺因果规律，否则世俗名言的如梦如幻显现无法安立。

因为如果外境实有，则会有诸多过失，比如因无法生果，识无法了知外境等等。缘起规律根本无法从理论上安立。

一旦万法唯心所现，缘起规律就极其合理。因果也极其合理。

虽然阿赖耶识上并没有一个我，但是阿赖耶上存在无明污垢的缘故，会依靠种子-起现行的方式，幻变出来的前七识。第七识执着没一刹那的阿赖耶识的相续为一个整体的我，认为这是主宰者，故而以此幻化的我在名言中感受种种善恶果报。

而由于外境是心，故善因得善果，恶因得恶果非常合理，因为一切都安立在心上。

由于万法是心，故而不同的种子所起的作用聚合起来，心依次将本来没有的外境幻变出来就是所谓的缘起，这样就不会有诸如因果同时或者不同时的过失。

而由于在名言中阿赖耶是承许存在的，因此每个相续和每个相续并没有混在一起，不会出现有情的个体不存在的过失。

**22 问：如何理证无分微尘和无分刹是空性？根据逻辑，色法或心法一直可以分下去，虽无穷尽但仍是实有，如何说是空性？**

## **辅导员 A:**

这里的问题是将分别在念中分割和在物质的本体上分割混淆。《量理讲记》云：

分别在念的分析与物质的分割不能等同。就像以前学的无限循环小数，10 除以 3，结果是 3 的循环；同样，在分别在念上，微尘是可以无限分下去的。但实际上，真正的一个物质，能不能这样无限地分割下去呢？根本不可能的。所以对于外境，分别在念的分析和实际本体的分割应该是分开的。

区分分别在念分割和物质本体上分割的意义是在于在名言上可以安立组成物质的最小的单位。这样，就可以对色法的最小的现基无法微尘进行分析。用世亲论师六尘环绕中尘的

方式将其抉择为空性。

《量理讲记》：“《中观庄严论》的抉择方式为：中间的无分微尘，有没有朝向东西等方向？如果有六个方向，它就不是无分微尘了；如果没有分（意味着没有体积），那有多少个微尘积聚在一起，实际上也不能积聚成粗大的法。”这样，通过抉择无法微尘空性，就抉择了由其构成的粗大色法的空性。这就是中观的离一多因。

但是，这是从胜义中抉择，名言中最小的无法微尘必须存在，但是，它不是无方分的法，如前所述，没有任何方向的法不存在，它是有分的法，但是不能再分，再分就化为乌有了。“名言中，应该承认有最细微的刹那存在，如果再分就化为乌有。（《量理讲记》）”

“怎么分着分着就变成空性了？”——可以理解为化为乌有或分到最小的单位后以上述方法抉择为空性。

“这个空性指的是已经被分过了或者将要被分的，因为没有自性而为空性吗？”是。无论已分过或者将要被分，都用这种方法抉择为空性。如果无分微尘有自性，则是无分一体的法。如果有分、多体，则这个法需要依仗这些多体的聚合才能成立，则没有自性。因为自性是不依仗他故。无自性故空性。

### 23 问：空的一个含义就是“乌有”就是虚无？是分到最后的零？

**辅导员 A:**

通常，会把什么都没有叫做空，但这不是中观宗所说的“空性”的意义。《定解宝灯论》中说，如果把碗里没有菜，虚空中没有云，马上没有牛角理解为空性，这是最低劣的空，这种空人人都了知，根本不需要高僧大德们通过多生累劫的苦行去证悟。

《解义慧剑》中宣说了两种胜义量：相似胜义和真实胜义。这种乌有的空，只是一个事物从有到无，不存在了，连相似胜义中的单空都不是。单空虽然也是落在无的一边，但它用中观自续派和应成派共同的五大胜义理论抉择而后得出的，是耽著遮破成实，比如说瓶子，并非瓶子打破或分割到虚无而后安立为瓶子的空性，而是瓶子显现的当下就是空性。

“乌有”可以有“空”之名，但非为空性之真正的含义，而是指名言中一无所有。而空性是，无论名言有（自相）无（总相），无一不空。

24 问：为什么“名言中最小的无分微尘必须存在”，而“胜义中又是空性”？这不是明显矛盾吗？

**辅导员 A:**

名言中我们承许由最小的无分微尘作为组成粗大色法的基础，但通过对无分微尘的观察，我们会了知，名言中最小的无分微尘具有无分微尘之名，并非无分微尘，而是有分微尘，是最小的有分微尘，如果再分，就是无分微尘。因为无分微尘并不存在，存在的只是有分微尘，只有有体积、有方向，才可以和其周围的微尘组合。

所以，“名言中最小的无分微尘必须存在”，这是安立名言的必须。不知有什么矛盾之处？

25 问：为什么世俗谛显现上和胜义谛的显现有这么大的差别呢？要如何圆融？

**辅导员 A:**

这二者是不可分割的一体，不同的两个侧面。我们可以以一个比喻或一个物体为例，深入思维，而后推广到任何一法。

举水月为例，水月的显现依靠无云无风的夜晚，天月，江河水池等因缘的聚合，当这些因缘聚集之际，水月无欺显现，一会，乌云飘来，水月隐没不见。上述任何一个因缘缺失时，水月在哪里？如果水月有不观待任何因缘的独立自主的本性，则恒时不观待天月水池，否则当白日降临，江河干涸，水月在哪里？所以，水月只是各种因缘聚合后的显现，建构在条件之上。

如水月的相，是空相，幻相，假相，有一个相的同时，是空的，虚幻的，假的。水中何来月亮？但我们又真正切切地看见了。

推之任何一法，都是这样。

26 问：关于宗喀巴大师的实有空？

**觉梦人道友:**

宗喀巴大师在《入中论善解密意疏》中也认为中观应成派所破的相并不是宝瓶等法，若宝瓶等世俗法是所应破除的法，则会引出世俗中根本没有宝瓶的太过；应成派所应破的是对宝瓶产生出的实有共相，即堪忍的自性。

由此宗喀巴大师说：“柱子非以柱子空，柱子所破实有空”，即应成派胜义谛的所破法并不是指名言显现法，而是名言显现法上的实有法。

## **Feingray :**

宗大师在《广论》中描述的“实有空”的观点，意思就是：

要区分“自性无”和“全无”的差别。我们执着无就是全无，有就是有自性，而实际上无仅仅是无自性，有仅仅是有显现。了解此等差别不会堕入常断二边。

## **Feingray :**

上述广论中的观点，看起来似乎和麦彭仁波切所描述的宗大师的观点不是很一致：麦彭仁波切说宗大师没有破自性，而宗大师则说自己主要破的就是自性。

其实这是“自性”这个词的定义的差别。宗大师将法分为法的显现和法的自性两个角度，宗大师说：显现可以留下来，而将另外一个单独遍计出来的执着：自性，去掉。似乎二者可以分开。

但是自宗认为，其实这个“法的自性”并非真正的自性，因为众生所执着的就是那个显现，如上文所引：

“而执著的对象恰恰是柱子等法本身的显现，因此所要破除的也正是柱子等本身的显现，了知这是无明所变现，在法界本性中从来就是无生的、空性的、不存在的”。

如果说自性可以去掉，那个显现还留着，也就是说还执着有一个显现。那这个对显现存在的这种执着不是自性又是什么呢？因此对方去掉的只是词句上的“自性”，真正的自性并没有去掉。

## **27 问：小乘和大乘如梦如幻的异同点？**

### **圆亚：**

如梦如幻通常是从出定的角度来说的，因为大乘中观入根本慧定时，无二取，所以不承认显现。



那么出定的如梦如幻的境界又是怎样的呢？这里我们可以从大小乘不同的宗派和不同的证悟来分析。

大乘：

中观（应承派和自续派的究竟观点）：

入定远离四边八戏的境界会让菩萨产生能抉择一切都是如梦如幻的妙慧。（这里说八地前，八地后一切转依，所见如极乐世界）

唯识：

一切都是心的自现，因此如梦如幻是建立在显现上，在心上面不成立，唯是心本身，有刹那心识。

小乘：

证得人无我和一分法无我。不破无分微尘。那么人我是如梦如幻，假的，粗大的，显现也如梦，但是承许无分微尘和刹那心识实有。

简言之，小乘的如梦如幻是在实有的无分微尘下建立，唯识不承认无分微尘，但是承认有真实的心，这个心是刹那性的。中观不承认有真实的心，或无分微尘，出定用妙慧抉择万法空性，如梦如幻的显现。

## 28 问：大小乘在入定位和出定位的显空双运有哪些异同？

圆亚：

阿罗汉修和证悟的空性只是破除了一部分的有边，所以入定也不能显空双运，出定也就更不能了。

而大乘出定，从一地菩萨到七地菩萨是相似的显空双运，是单空和与显现中缘起的双运。八地起，是真实的显空双运。

《新月释》云：“菩萨出定时虽然见到二取的现法，但了知其本性为空，因缘会遇即能显现，因而是空性与显现中缘起的双运。”

菩萨入定都是真实的显空双运。

《新月释》云：“菩萨入定时以无漏智慧感受大空性与大光明的双运，这种双运称为大双运，以有别于空性与缘起法的双运。”

## 29 问：请分析小乘证悟的一个半无我？

**辅导员 A:**

一个无我是指人无我，是我和我所的空性。缘觉阿罗汉多见的半个无我是指半个法无我，是指证悟色法的现基无法微尘的空性，心法的现基无分刹那尚未证悟，属于法我的“无边、有无二俱边和非二俱边”也没有遮破。

《新月释》云：“声闻罗汉仅遣除了对我与我所的俱生执著，了达它们是假立的缘起法，通达了五蕴粗相的空性，而缘觉罗汉在具足声闻罗汉一切功德的基础上，对五蕴细相中无方微尘的空性也证悟了。”

声闻罗汉圆满证悟人无我，但承许组成色法和心法的显现之基的无分微尘和无分刹那实有。缘觉则证悟了无分微尘的空性。但是其虽然证悟的无分微尘的空性，但不是大乘的远离四边八戏的空性，而是遮破无法微尘自性的单空。这是其和大乘的区别。

《新月释》云：“然缘觉罗汉将细相中的无方微尘也证悟空性，但仍有无分刹那法中的无分别心及其余三边未被破除，可见声缘罗汉证悟的是暂时单空的部分空性，不是究竟现空双运的大空性。”

## 30 问：阿罗汉如果入定也不能显空双运，是否会有断空之嫌？如果不承许小乘出定有少分的显空双运，是否会矛盾呢？

**辅导员 A:**

小乘声缘罗汉证悟的空性仅是单空。其少分的如梦如幻也非出定位现空双运的如梦如幻，而是遮破有边的单空。《新月释》云：“声缘罗汉证悟的是暂时单空的部分空性，不是究竟现空双运的大空性。”

只有在遮破有边之后遮破无边才能双运，仅遮破有边叫单空，不叫双运。中观四步修法中第一步就是单空，此时，仅依靠胜义理证遮破诸法的实有自性；第二步双运时，不仅遮破“有”的自性，尚需遮破“无”的自性，以空性远离有边，以显现远离无边。而依据《新月释》等论典，声缘阿罗汉“仍有无分刹那法中的无分别心及其余三边未被破除”。故未有现空双运的境界。

属于细微的断见。《中观庄严论释》中分析了从外道到中观自续派都逃不脱常断见，只不过程度上不同。

31 问：中观自续派最终抉择和证悟的和应成派的离戏大空无有二致，入定现量证悟的也不会仅仅是无遮的单空吧？

辅导员 A:

《入中论日光疏》云：“又从系派来说，中观自续派抉择菩萨出定的单空，中观应成派抉择菩萨入定的究竟大空性。”

如果说自续派“入定现量证悟的也不会仅仅是无遮的单空”，这句话是否是指其究竟的与中观应成派一致的观点？因为就其自宗的观点言，没有“入定现量证悟”的可能。

这里的入定是指入根本慧定，入根本慧定的境界是远离四边八戏的境界，见修行果是一致的，如果其见解是单空，何来修行时的离戏？单空是第六识的有境，入定无分别智慧是泯灭了心和心所的智慧境界。

32 问：小乘圣者遮破了人我的实有，那他们证悟的境界是止于人无我，还是将人无我也抛弃了呢？其证悟的境界和总相的“人我”是什么关系？

圆亚:

从细微的角度，这个还是总相，而且也没有破无边，所以没有把“人无我”真正抛弃了。这个“人无我”应该是建立在最极微尘与最极微识上面。

总相的“人我”是部分的有边。证悟的“人无我”是无边。

法我包括：有边，无边，二边，非二边。

没有真正破掉四边，还是总相。加行道的菩萨证悟的空性也还是总相。

《中观庄严论释》第九课：

(从胜义的角度来说，)此宗承许以我而空的所有最极微尘与最极微识是的确存在的，而且极微尘也是刹那性，并认为通过修人无我的正道便可使以坏聚见为根本的轮回烦恼荡尽无余，依此脱离三界轮回，无取而证得涅槃果位。

有部和经部认为：所谓的胜义谛就是最细微的微尘和最细微的心识，这二者必须存在。所谓的“我”在两种极微上是空的，不可能存在，而两个极微其实也是无常的、刹那性的。

按照《俱舍论》的观点，小乘认为：无分微尘和无分刹那就是胜义谛，他们对于两个

极微并未证悟为空性，但是证悟人无我的阿罗汉应该是存在的。麦彭仁波切在很多中观论典，尤其在《定解宝灯论》当中也是如此承许的。

### 金刚永持：

小乘证悟的“人无我”境界就是将原来依靠总相执著安立的“人我”彻底见到仅仅是无分刹那和无分微尘的自性，因此自然松开了“人我”和“我所”的粗大执著从而获得从轮回中解脱的寂灭果。

### Feingray:

以下摘自《新月释》

宁玛巴自宗认为：声缘阿罗汉只证悟了支分的法无我空性，故须遣除支分的所知障。《大智度论》卷四十二云：“声闻、辟支佛漏尽时，得诸法不受；菩萨久来知诸法不受，皆如无余涅槃毕竟空，是故说不与二乘共。复次，二乘有习气，有碍有障故，虽有无受三昧，不清净。”《现观庄严论》云：独觉阿罗汉已圆满遣除对一切外境有边三轮执著的所知障，而声闻阿罗汉只是遣除了部分所知障。

声闻阿罗汉除圆证人无我之外，还通达了有为法中一切五蕴粗大相续聚集的空性；独觉阿罗汉更进一步对所取境中色蕴的细相都通达了空性，但对有边中能取分别心的刹那生灭仍执为实有，故所证也只是少分的法无我空性。

真正圆满的法无我空性要破完四边，而声缘阿罗汉还只是破除了一部分的有边，大乘中观自续派抉择出的一切诸法在胜义中都是无实有的单空，就已经超出了声缘阿罗汉的空性。

由以上可知，阿罗汉证悟的“支分”法无我，并非指“一部分法”的法无我，而是指“法无我空性”的一个支分。

就好比阿罗汉获得了一辆车的一个轮胎，而不是获得了多辆车中的一辆。

但是阿罗汉确实获得的轮胎，也就是证悟了，而大乘的凡夫行者相当于有一辆整车的订单，但是还没有获得。因此各有所长。

人我虽然属于广义的法我，但是人无我和法无我却有所差别。人无我是一个遮破部分有边的境界，而法无我则是远离四边八戏的境界。

另外，阿罗汉确实也见到了部分的缘起性：

《入中论自释》紧接着又说：“声闻独觉虽亦能见缘起缘性，然由彼等于法无我不圆满修，唯有断除三界所行烦恼方便，可立彼等圆满修习人无我义。”这便明确说明了声缘虽能见缘起缘性，了悟五蕴是假立的空性而圆满证悟人无我空性，但这属于不圆满的法无我空性。

但是，此缘起性和大乘所言的与空性双运的缘起性应该还是有差别的。阿罗汉只是见到了粗大的因缘聚合的缘起性，而于不可思议的缘起并不能如实的见到。

**33 问：小乘虽然证悟人无我却没有证悟其执著或概念，那不是将人无我也抛弃了吗？金刚经中的一段似乎也说明了这点。**

须菩提，於意云何。须陀洹能作是念，我得须陀洹果不。须菩提言：不也，世尊。何以故。须陀洹名为入流，而无所入，不入色声香味触法.....

**辅导员 A:**

关于《金刚经》的那一段，个人理解，小乘从预流果见道圣位到阿罗汉无学道位，因为破以人我执为因所生的烦恼障的遍计种子和俱生种子，从而断除人我，我既不存，何来“我”得“我”证？但不能由此得出小乘圣者也已破人无我本身，也就是已破无边。

《中观庄严论解说》、《宝鬘论》等论典中都阐述小乘在胜义中尚承许无分微尘和无分刹那，尚有有边的承认，只是遮破了五蕴粗相的空性。《般若经》中亦云：“虽悟此蕴空，菩萨住于相。”这里所住的就是空相，就是只破有边，尚住在无的空相中。

有关佛陀所说的次第，除了末学上帖所引龙猛菩萨的“一切实非实”的偈颂中所说的佛陀对小乘宣说“非实”外，圣天菩萨也在《四百论》中阐述了佛陀说法的次第：“先遣遮非福，中应遣除我，后遮一切见，知此为智者。”此颂的次第与“一切实非实”中的次第相同。故可了知，佛陀对小乘声缘众生宣说的是“非实”、“遣除我”的见解。

有的人一直对大乘所说的小乘阿罗汉的境界质疑，其实，大乘诸多论典中都广说了小乘的所破和所证及其原因。

龙猛菩萨造论，喇拉曲智仁波切注释的《宝鬘论释》说：“大小乘的所有道并非都是共同的，宣说声闻乘的小乘法藏中并没有宣说菩萨的十大誓愿等。大悲等、十地、十度、二资粮、不可思议的法性等无边甚深见解、广大行为，以及菩萨的善巧方便、威神力非凡夫与声缘思维所及的一切特法，在大乘中才有宣说。”又“如云：‘对于菩萨等持的名称，诸声缘尚且不知，更何况入定于彼等持。’”故可了知，大乘的殊胜发心和方便、远离有无二边的究竟观点，唯在大乘中宣说。

34 问：经部有部不是承认无分微尘和无分刹那吗，为什么又说“即使小乘有部经部，也根本不承认除心以外的其他作者”？

**辅导员 A:**

有部经部虽然承许无分微尘和无分刹那作为色法和心法的现基是不能空，但同时，也承许三有轮回显现的根本因是自己相续中的烦恼。

如果小乘不是这样承许，而是承许万法是心以外的一个作者，则不可能因为证悟的人无我从自心以外的法中获得解脱。

故《中观庄严论释》说：“《俱舍论》第五品中，第一句颂词就是‘有之根本即随眠’，也即三有的根本就是贪嗔痴等随眠烦恼。

法王如意宝以前在讲《中观庄严论释》时，也曾专门引用《俱舍论》的这一教证进行说明。因此，所谓的解脱和束缚全部是从心的角度来讲的，并不是以其他法来安立的。”

35 问：登地以上菩萨后得时“修炼一切相之等持，也就是以三摩地摄持所作所为，于一相中摄其余诸相而修”，这时修持的是比量，还是现量的空性呢？

**Feingray:**

菩萨后得并非凭分别念来了知事物。虽然后得的境界随顺凡夫人可以用语言来描述，但是圣者自己并非依靠此等分别念来了达所知法的。

如《新月释》中说：

另一方面，为了度化一切众生，使其获得究竟之佛果，务必观待于众生心识之行境，而安立基道果，以及世俗中一切能有助于证悟法界之诸法。此亦为圣者后得或佛尽所有智之境界。

如前面一个帖子所言：圣者完全依靠等持来取舍。圣者的后得瑜伽现量，可以照见单空，并不需要依靠总相的方式来认识。

如《量理宝藏论讲记》中大恩上师说：

菩萨积累资粮、增长智慧，全部是依靠等持来进行取舍的。所以圣者完全是依靠等持来取舍的，这种量也是瑜伽现量。我们凡夫人，先用自己的现量产生决定性，然后再进行取舍；而圣者是以瑜伽现量的等持——能照见一切诸法的力量来进行操作的，这方面有一定

的差别。

那么是否能够照见单空呢？

大恩上师说：

或者是人我不存在，人我不存在实际上是通过瑜伽现量了知的，并不是以根现量和意识现量来了知的，因为这并非它们的对境。当然，人我不存在也可以用推理来成立。...

能照见他法的有根现量和意识现量，对境的所缘境它们能完全明白；照见自法即自己本体的是自证现量，它对自己的心识能明白；照见无自他二法的是瑜伽现量。....

如果认为单空是没有自相的法，那么虚空也是没有自相的法，为何能现量照见呢？或者这里没有火，为何能够以现量照见呢？如果说单空是不究竟的，最终也是不实有的，那么柱子等也是不实有的，为何能够照见呢？

如大恩上师说：

虽然瑜伽现量当中也有高低的差别，但一般来讲瑜伽现量的对境就是无我空性。那怎么照见无我空性呢？比如说，我们以根现量的角度来讲，对境要有自相才可以照见它的本体，而无我空性本来都没有本体，那怎么现量见呢？如果是以总相的方式来见，就不是现量了，那怎么能照见呢？我们可以这样回答：五蕴当中没有我和我所，就像照见没有瓶子的地方一样，实际上没有瓶子的名言可以建立，也可以说现量见到没有瓶子。因为，有瓶子的话，在这个地方就完全能照见；同样的道理，如果有我和我所，那么在五蕴中应该完全能照见。照见无有我和我所的五蕴的原因，在名言中可以安立我不存在的真相。虽然无的东西、空的东西没有自相，但是我们在建立名言的时候可以这样安立。所以瑜伽现量的对境也即所缘缘就是无我空性，可以这样说。

## 辅导员 A:

之所以有此分歧，是因为益西大堪布《新月释》和索达吉堪布仁波切的《现观庄严论总义》、《略义》及《量理宝藏论讲记》中对菩萨后得位的不同的阐述引发的。

末学就此菩萨后得的境界请示上师仁波切，益西上师仁波切在《新月释》中说，菩萨出定位修单空，有境是妙慧分别心，但上师仁波切的著述中说菩萨出定位是瑜伽现量，这样，一者是现量的无分别的有境，一者是分别妙慧，是否相违？菩萨出定位在根识和意识尚未转依时，是否有比量？菩萨出定的境界是否一直安住于一切相的等持中？

上师仁波切说，没有相违，看待圣者入定无分别智慧，出定位可以称为分别妙慧。出定位可以说有比量，比如在他者面前宣说法义，以比量推理等时。菩萨出定位可以说一直安住于一切相的等持中。其安住和在他者面前以比量推理也不相违。

36 问：关于出定分别妙慧的补充说明。

**Feingray:**

相对于入定智慧，由于出定妙慧有二取执着及细微分别的缘故，因此叫做妙慧，和凡夫人的分别念和在一起分析。

相对于凡夫人的心识，出定妙慧没有粗大的遍计分别的缘故，称为瑜伽现量，和入定智慧和在一起分析。

因此出定的时候，圣者不是用凡夫人所具有的遍计总相的方式来取境。

**圆亚:**

《新月释》:

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修法，后者是登地以上的菩萨入定与佛的境界。

.....

不管是凡夫的分别心还是菩萨的分别妙慧都归属于无明，菩萨只能见到部分的如来藏光明，真正圆满了达如来藏本性的唯有佛智，对于菩萨来说，圆满的如来藏光明仍是难以测度的境界。

.....

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 问：中观共同五大因和不共四大因分别是指什么？

**Feingray:**

共同五大因分别是：



于因观察，金刚屑因；  
于果观察，破有无生因；  
于体观察，离一多因；  
于一切观察，大缘起因；  
破四句生因（可摄于金刚屑因中）。

应成派的不共四因：

汇集相违之应成因、根据相同之应成因（是非相同之类推因）、能立等同所立不成之应成因、他称三相之应成因。

详细请见大恩益西彭措堪布仁波切的《入中论日光疏》。

**38 问：按照实相现相是否一致的安立方式，净见量属于胜义谛吗？**

**Feingray:**

部分属于。

佛陀的出定和后得的净见量都属于胜义谛。  
菩萨入定的净见量属于胜义谛，出定的净见量不属于。  
阿罗汉的净见量不属于。

**39 问：怎样理解“瓶子不空，瓶子以成实来空”？**

**圆修:**

简单说就是，瓶子，柱子的自相法不空，而以瓶子柱子上的总相法来空，总相法就是这里说的成实法。也就是落在分别意识中的“名，句，文”，比如“瓶子，柱子”等。这样的总相法当然只是在观察者心里有之，外境自相上面找不到。

如《定解宝灯论·新月释》云：

“柱子上面的实有是众生对柱子的自相执著后产生的一种总相，正属于理所破，真实中并不存在。”

## Feingray:

这句话的断句是：瓶子等以所谓的，其他（的），“成实”、“所破”等来空。

他宗认为，柱子本身不空，空的是在柱子上的“成实”，他们认为这个真实的“所破”。也就是说，他们认为，人们加在柱子上的“成实”这种执着对象是没有的，也就是所谓的执着柱子为“实有”，这种执着是不对的，这个实有是不存在的，但是柱子是有的。

而实际上，“柱子是有的”本身就是“成实的执着”，因此他宗的立宗有点矛盾。

## 40 问：“破立之理的微妙要点”主要是指什么？

“姑且不谈安住一座相应法界入定的觉受，甚至闻思时也没有掌握破立之理微妙的要点，却一味高攀谈论应成派，实在难有收益”.....

## 辅导员 A:

“破立”是分别念之行境，从究竟而言，分别念前所现一切破立之法均属戏论。“圣者于辨别后得时，整个万法暂时可以分为真、假两个方面，此二者必须依靠胜义量与世俗量进行衡量，通过二量如实抉择时所出现的破、立二者，可以破斥各自所执持之邪见。《定解宝灯论》”

这里所说的“破立的微妙要点”主要是指内道四宗二谛的建立与遮破。

如小乘有部和经部建立了无分微尘和无分刹那，遮破了粗大的色法和心法；“有部和经部认为：所谓的胜义谛就是最细微的微尘和最细微的心识，这二者必须存在。所谓的‘我’在两种极微上是空的，不可能存在。”

唯识宗建立了依他起心识和圆成实，遮破了遍计法；“唯识宗认为：除心识以外的微尘以及万事万物都是不存在的。这一点，他们是依靠遮破微尘的理证进行推理的。”

中观自续派建立了单空，遮破了有实法的自性；

中观应成派建立了万法离戏大空的大无遮的观点，遮破了胜义中存在任何实有不空之法的观点.....

41 中观应成派对自续派的太过是什么？中观自续派也是分入定和后得，在后得位抉择一切唯心造？这样不正确吗？

**Feingray:**

应成派给自续派发的太过很多，这里主要指自续派胜义世俗无法双运的相关过失。

关于入定和后得的区分，自续派并不如此区分，这是自宗宁玛巴不共的窍诀。

自续派认为胜义中一切皆空，世俗中一切唯心造。听起来似乎和自宗入定后得差不多，因为自续派分胜义世俗，而自宗分出定后得。但其中差别非常大。

自宗认为，后得的时候包含了自续派。也就是在后得的时候随顺众生，分胜义世俗二谛，承许胜义中一切皆空，世俗中一切唯心造。而入定的时候，空与不空皆不承许。何者也不是。

可以看出，实际上，自续派只抉择了后得的境界，入定的境界没有提及。

这样，自宗即不会有胜义世俗无法双运的过失：因为只是在后得的时候才区分胜义世俗的，在入定的时候是双运的。也不会有胜义世俗混淆的过失：入定智慧前，胜义世俗虽然不区分，但是当时圣者现量见到二者无二双运，而后得的时候或者对于凡夫人，现量见到显现，无法完全和胜义空性双运，因此此时承许分开二谛，这样避免了失毁名言的过失。

42 问：再谈中观应成派和中观自续派的异同

**辅导员 A:**

中观应成派和中观自续派的异同：

宁玛派自宗认为：中观自续派和应成派，究竟而言，都承许真实胜义，这一点没有差别，但是，在“是否最初即着重抉择真实胜义”这一点上，二派存在差别；另外，在承许名言诸法是否自相实有方面，也有差别。

虽然都分二谛，却有很大的区别：应成派以不共胜义理证抉择时不分二谛，自续派以胜义理证抉择时分开二谛。

《入中论日光疏》云：

“应成派在以不共应成理论抉择时不分二谛的原因，是诸法本性本来清淨、本来无生、大空性的本体故。而自续派在以理论抉择时分开了二谛，许世俗中有，胜义中空，认为必须要加如是鉴别。”

有关自续派的观点，清辩论师在《般若灯论》中说：“色受等诸法的自相都由因缘积聚而他生，这样承许并不仅仅是在抉择世俗谛的时候，而是以胜义理论抉择胜义谛的空性时分开二谛，成立名言诸法自相实有而承许的。”

因为自续派在以胜义理证观察时分开二谛，月称论师对自续派发了三大过失：

- 1、圣者根本智应成破诸法之因；
- 2、以胜义理论观察名言谛应成堪忍；
- 3、胜义理论应成无力破生。

全知麦彭仁波切又在《众论难题释》中云：“自续派与应成派的差别，从于胜义理论面前是否成立真世俗谛的自相这一点来分析可知。因为自续派执世俗谛为自相实有而于二谛各有偏袒，在解释时，其空性与缘起亦未臻无二一味。以理破析此有偏袒之宗乃为应成派的不共观点，为其所发三大太过，是最为主要的理王，仅仅依靠这一点则能了知二派之间的不共关要所在。”

**43 问：既然阿赖耶识的种子和四缘都生万法且具有唯一性，那么是否第八识的种子和因缘是同义不同名的概念？**

**Feingray:**

因缘是从果看待因的角度来说的，种子是从识变现万法的角度来说的，角度并不相同。

因缘是一个总的名称，其实因缘的事相是其他得法，比如种子阳光等生苗芽，这里种子、阳光也是一种法，阳光也是一种法，因此您说“唯一性”在这里可能不是如此。并不是离万法之外有一个叫做因缘的东西来产生。

而种子变现万法则不同，这里的种子不包含在万法之中，万法是由种子变现出来的。

当然，如果从广义的角度来说，也可以说种子也包含在法中，这个时候，我们说自相续的种子是自己识变现万法的近取因，前一个识则是等无间缘，他相续的一些种子可以作为增上缘等等。

另外，真相唯识承许种子实有，而中观并不承许因缘实有，二者也有差别。

#### 44 问：怎样理解“耽著空性为有实与耽著空性为无实”两种层次？

##### 辅导员 A:

将空性安立为有实，这里是指在胜义谛中实有，在究竟胜义谛中存在。

将空性执著为无实，就是对这种空性（无实单空）再去执著。

《中观庄严论解说》中云：

“《菩提道次第论》中讲到胜观部分时说，所谓的空有两种，一种是认为一切万法都是空的，这一点是胜义谛（耽著有实）.....还有一种，对于这种空性再去执著（耽著无实），.....”

上师仁波切《中观庄严论解说》中说：“如果将单空安立为究竟胜义谛，个别智慧浅薄的人会将空性执著为实有（耽著有实），这是不可救药的一种见解.....但将空性执著为无实的观点还是比较合理的（耽著为无实）。因为依靠空性，可以暂时将万法抉择为无实法。”

前者是将空性执著为以胜义理证不可遮破的堪忍法，真实存在的，是执着为自性有；后者是认为所谓的空性就是无实有，是自性无。故称执为有实与无实。

#### 45 问：按照格鲁派的观点，其所安立的应成派和自续派有何不同？

##### 辅导员 A:

无论是格鲁派还是自续派，其观点都是相应不同众生的根基而安立的。下面对照一下，按照格鲁派的观点，其所安立的应成派和自续派有何不同：

按照格鲁派宗大师的观点，应成派（格鲁派所承许的观点）和自续派的主要区别在于世俗谛的安立。

**胜义谛：**《新月释》云：“宗喀巴大师在《入中论善解密意疏》中抉择应成派时说：不但自续派，应成派同样也分开了二谛.....”

**世俗谛：**《新月释》云：“宗喀巴大师在《中论释——理海》中提出，应成派与自续派的主要区分在于抉择世俗谛时，应成派认为名言中诸法其实是因众生的执著而产生的，故

只是假立的幻有，自续派则认为诸法本身即是实有存在的。克主杰及嘉样杰巴的《教派要论》也作了同样论述。”

又：“宗喀巴大师在《入中论善解密意疏》中抉择应成派（格鲁派）时说：……世俗谛是未以胜义理论详细观察的情况下，以凡夫的分别心与名言所虚假成立的假立显现法；”

自宗对格鲁派所承许的观点是这样评价的：

《新月释》云：“格鲁派的宗喀巴大师与其弟子克珠杰等为了摄受下根弟子，以不共同的大悲心宣说了单空（其胜义谛），即在入根本慧定中也应有单空的执著，名言中要承认存在不实有诸法等。”

根据《新月释》的观点，上述二派抉择胜义谛时说法虽略有差异，实质相同；抉择世俗谛时，格鲁派承许名言假立法，不实有；而自续派承许其在名言中自相实有。故就名言的观点而言，格鲁派的观点高于自续派。

#### 46 问：菩萨后得的定解是不是执著相？

#### **Feingray:**

相对于入定来说是。有相执。依靠这种离戏双运的执着相能消融其他相执而将一切融入法界入定。

#### 47 问：什么是中观的自续因、应成因？

#### **金刚永持:**

中观的自续因是以三相（宗、因、喻）齐全的方式，遮破对方诸法实有的观点，建立自方诸法空性（实有空）的观点。在使用时会用到因明里面的自续因和应成因。

中观的应成因是依靠对方的立宗，结合自方观点推翻他方的种种承许，从而得出自方远离一切承许的离戏观点。

主要运用的是不共四大因（汇集相违之应成因；是非相同之类推因；能立等同所立之不成因和他称三相理论）。

## 48 问：请举例说明如何以应成因“以子之矛攻子之盾”？

### 金刚永持：

举例说明如何运用四大应成因：

#### 1、遮破自生：

敌：万法在因位时没有，则不可能产生，如石女儿，没有的法不可能产生故。因此，果在因位时已有，才能产生。

应：果在因时已有，说明因果一体，果又从因中出生，前后相违。因为已有还产生，应成无意义生。（汇集相违应成因）

敌：不定！果在因位已有，分两种情况：果以不明显的方式在因位存在，果以明显的方式在因位存在。后者才有无意义生的过失。

应：如果“明显之果已有而生”应成不必要生，则“不明显之果已有而生”也应成同等的过失，“果在因位已有”相同故。（根据相同应成因）

敌：不成！虽然已有明显的果，不必要产生，但不承许“不明显的果已有不必要生”，否则应成因上无果还能产生，可是无有的法是无法生起的。因此，须要承许一切法自生。

应：你的能立是“无有之法无法产生”，所立为“一切法自生”，但能立和所立同样不成立，因为“无有之法无法产生”只是你自己的见解，在我们心前根本不成立。（能立等同所立不成立之应成因）

应：内外诸法不自生，已有故。（他称三相之应成因）

#### 2、遮破他生：

敌：稻芽和稻种是他性，稻芽从稻种产生。

应：“芽、种他性”和“芽从种生”相违。按你宗的观点，应成：稻芽不是从稻种生，因和果是他性之故。（汇集相违应成因）

敌：不定！“是他性”不一定不生。也就是，稻芽和稻种虽然是他性，但可以从稻种产生稻芽。

应：如果稻芽能从他性的稻种产生，应成黑暗能从火焰生，同样是他性故。（根据相同应成因）

敌：不成！他性有一般和特殊的差别，火焰和黑暗是一般的他性，火焰中没有能生黑暗的能力，而稻种和稻芽是特殊的他性，稻种具有能生稻芽的力量。因此，稻种能生稻芽，火焰不生黑暗。

应：你怎么知道这两者不相同呢？

敌：现量见故。即：现见稻种生稻芽，不见火焰生黑暗。

应：你的能立“现量见”和所立“他生”同样不成立，因为这只是根识现量而已，现在是抉择胜义谛时，你的眼根、眼识和所见的色法到底在何处呢？以胜义理论观察均不成立，一经分解，色法、眼根、外境都不成立，眼识又从何而生呢？因此，你的能立“现量见”只是名言中成立，胜义中全无成立。（能立等同所立不成之应成因）

应：内外诸法非他生，因果他性故。（他称三相之应成因）

应成派不共四大因部分摘自大恩上师益西彭措堪布仁波切的《中观总义》。

#### 49 问：格鲁派的世俗谛？自续派的世俗谛？

“在名言中也破自相成立的所有理证，与你们自宗的世俗量成也就不分彼此了，因为同样经不起观察之故”。无论是中观自续派还是你们自称的中观应成派，任何自相成立的法都是经不起胜义量观察的，你们在名言中不承认自相成立，除了不便于安立名言以外，再不会有任何超胜的利益。所以说，名言中的自相成立，即使依靠胜义量来观察也不会遮破，这一点，真正的中观自续派根本不会承许。”

#### Feingray:

这里是说，如果按照格鲁派所认为的，站在相似胜义的角度，分开二谛而承认有无（虽然格鲁派自己不承认自己分开二谛，实际上是分开的，这在前面讲过），就和实际的自续派没有什么差别了。

这个时候，你们说名言中也不能承认自相，可是你们在名言中也破斥“自相成立”时所用的所有理证，同样可以破斥你们自宗的世俗量成：你们认为有一个不破的柱子，和自续派认为有自相没有差别，这里用讽刺的语句说“和世俗量成不分彼此”，实际上的意思是和世俗量成直接相违的意思。

因为自续派说“世俗中成立，胜义中空性”，你们说“柱子成立，柱子的有实无有”。那么，你们破世俗法的自相有的时候，究竟为何不妨碍你们的“柱子成立”呢？现在自续派放在世俗中的自相，你们用胜义理论去观察，说人家的自相不成立，而你们的柱子为何不用你们破有实的胜义理论去观察呢？如果观察的话，还不是同样经不起观察？

而你们把名言中的自相也否认掉，除了不方便安立名言外，不会有任何利益。

另外，人家自续派也从来没有承认名言中的自相经得起胜义观察，（而你们还认为柱子



能经的起胜义观察)，因此，你们的这种观点很难让人信服。

**无常：**

与法师的问答：

格鲁派的世俗谛和自续派的世俗谛是怎样安立的？

格鲁：世俗诸法是实有

自续：世俗诸法是幻有

自续派世俗谛的自相有，是在胜义量观察也不破的实有吗？

按自续派自宗的观点，并非承认世俗诸法实有，相反，他们认为这些法是如梦如幻的，在胜义中是空性。

但由于自续派以胜义理论抉择出的是相似胜义，也就是分开二谛加胜义的鉴别，所以他们的世俗谛就成了胜义量也无法破除的实有法了。

我的理解 应承派的世俗谛是：“世俗诸法是幻有”，对吗？

也可以这么说，也可以说是唯识，因应成派的世俗是随顺世间而安立的，这个世间在《入中论》中指正世俗，包括无患六根识及无患六根识所取的对境。

好像很矛盾，既然“自续：世俗诸法是幻有”那么怎么又“他们的世俗谛就成了胜义量也无法破除的实有法了。”

这个是应成派给自续派发的太过，因为用胜义量观察时，他们由于分开二谛之故，所以世俗显现就成了实有。但这种观点他们自宗是不承认的。

为什么“分开二谛之故，所以世俗显现就成了实有”。难道分开二谛，世俗显现不能幻有？这是怎么推理的？

因为对方分开二谛是以胜义理论观察后的结果，而我们知道胜义量观察的结果是胜义的实相，那如此，就成了胜义实相中还有一个世俗的显现存在，所以他们的世俗显现就成了实有。

**辅导员 A：**

按照自续派对名言谛的承认，《入中论》中说：“若谓名言自相生，谤彼即坏诸法故，空性应成坏法因，然此非理故无性。”

这里“名言自相生”《入中论颂讲义》解释说：“如果中观自续派认为外在的色法、内在的受等法都有自性所成的自体，而且是由因缘生故，这样，对它生的自性毁谤为无有，就是毁坏诸法，空性应是坏法因。”

前段是自续派所称许的名言谛，后段是应成派对其发的第一个太过。

这个太过从何理由而发？就是从清辩论师《般若灯论》中说说的“色受等诸法的自相都由因缘积聚而他生，这样承许不仅仅在抉择胜义谛的时候，而是以胜义理论抉择胜义谛的空性时分开二谛，成立名言诸法自相实有而承许的。”

胜义理论是胜义量，是抉择胜义谛的，这时分开二谛说名言自相实有，则意味着名言是在经胜义理论抉择的情况下自相实有，而不是以名言量抉择时自相实有。所以，就会有应成派所发的三个过失。

从自续派自己对名言的阐述中，名言之自相实有是指色受等诸法的自相都由因缘积聚而他生，是名言量衡量的结果。

## 50 问：菩萨出定位是修黑白线搓合般的现空双运？

**辅导员 A:**

黑白线双运是指——“犹如搓黑白线般以意将现空相合之双运《新月释》”。

从现空相合之双运看，是破无边后，落在把“有和无结合起来的分别妄想”中，也就是第三边：亦有（现）亦无（空）边。

按照《新月释》，菩萨出定位安住的不是究竟现空双运的自相，也不是究竟现空双运的总相。因为它是亦有亦无边的总相。

这是菩萨后得的境界，也会是胜解行地菩萨后得的境界。但是，通过一些论典的阐述和大圆满密法中一些论述，胜解行地菩萨入定（非根本慧定）的境界似乎也可以相似地安住在离戏大空性中。

## 51 问：麦彭滚波老人证悟的是何种境界？为何欢喜搂着上师一天一夜都不放这样执著？

**辅导员 A:**

真正证悟心的本性是一地的果位。一地名为欢喜地，会喜极而泣。

月称论师在《入中论》中说：“此菩萨持胜欢喜”。

《日光疏》解释说：“此初地菩萨，因生起很多出世无漏之功德，故生不共欢喜，由喜多故说彼菩萨为持最胜欢喜。虽然普通凡夫人通过修法亦会生起欢喜，但并非最胜，亦不

能保持永恒不失，唯有到达初地的菩萨方持最胜欢喜，因为彼已现见一真法界的本面，预示了具足永不退转果位之佛慧。

《华严经》云：“菩萨住欢喜地，成就多欢喜。念诸佛，故生欢喜，念诸佛法故生欢喜。念诸菩萨，故生欢喜。念诸菩萨行，故生欢喜。念诸清净波罗蜜，故生欢喜。念诸菩萨地殊胜，故生欢喜。念菩萨不可坏，故生欢喜。念如来教化众生，故生欢喜。念能令众生得利益，故生欢喜。念入一切如来智方便，故生欢喜。”

故可了知，菩萨已断烦恼障和所知障的遍计种子，灭尽自相的烦恼，菩萨之欢喜非由我执引发的烦恼障所产生的五毒烦恼之执着。

## 52 问：净见量在圣者出入定位有哪些不同作用？

**辅导员 A:**

大恩上师在《定解宝灯论》中：“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，或不清净的六道的非观现世量的对境。**

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.....”此为入定位之所见。

## 53 问：空基和现基是否一个意思，有何差别？

**辅导员 A:**

空基是空性的基础，比如杯子，是指一切诸法。安立一切诸法本体空性，需要一个安立的基础，这个基础就是显现。

现基是显现的基础，各宗派安立不一，小乘安立无分微尘是色法的现基，无分刹那是心法的现基；唯识承许心是现基；中观可说空性是现基，三转承许如来藏是现基，大圆满则称其为本基。

现基均可成为空基。比如无分微尘既是现基，也是空基；心、空性、如来藏、本基均如此。

但空基不一定是现基。

## 54 问：一体和一味一体有差别吗？

### 辅导员 A:

承许二谛的关系非一非异，见《新月释》，非一是指世俗中非一体，非异，指胜义中非他体。虽然胜义中非异体，我们也不直接说就是一体。因为“一体”和“一味一体”在意义上是有些许区别的。

一体和他体是在承许某法自性存在的基础上，可以以自性一体或他体这两种方式存在。或者，承许某法假立成立的基础上，可以以假立的一体或他体的方式存在。都是建立在承许某法的存在的基础上。

“一味一体”是指圣者入定位的实相境界。这种境界我们常常用非一非异来表示，非一非异是指远离了一异、常断等分别心的境界，“一味一体”指完全是佛菩萨的不可思议的现空无二无别的境界。

### 圆亚:

《定解宝灯论讲记》:

“承许胜义、世俗异体一体皆有过失：实相现相若互违，有二谛异四过失，实相现相非他体，有二谛一四过失。”

《新月释》:

“犹如正常眼根下的白色海螺与有病眼根下的黄色海螺，说是异体吧，见到一者时，见不到另一者。说是一体吧，见到一者时，并非见到了另一者。所以二者既非一体也非异体。二者既非完全无有任何差别之一体，也非犹如瓶柱之异体。”

“那么实相与现相或胜义谛与世俗谛是什么关系呢？实相是现相的本性：众生以无明将

实相错执为现相，而诸佛菩萨则认识了现相本性的实相，二谛也是如此的关系。在实相胜义中，一切不承认故，不承许二者是一体或是异体。另外，从实相胜义上讲，二谛本无体性，故无法安立一体异体。”

**55 问：既圆满抉择了人无我和部分法无我，安住此境界的随理唯识行人也有无现瑜伽现量吗？**

**辅导员 A:**

如果仅是抉择见解，不一定有。按照大乘观点，依靠随理唯识，不能获得一地的果位，如此，则不可能获得大乘菩萨的无现瑜伽现量。

**56 问：一至十地菩萨在入定位的空性境界是否都一样呢？**

**辅导员 A:**

全知麦彭仁波切在《辩中边论注释》上讲：“所证的法界自体没有不同的分类，能证的有境诸十地阶段的入定中则有越来越见清净的差别，但是以隐没二取的方式安住于离戏法界中则无有差别，所以就像虚空鸟迹无法分析其差别一样，从入定的角度无法分别上下诸地……”

那么能否说一地到佛地的如所有智是一个呢？《入中论》、《辩中辩论注释》等大德的论典中没有用这样的语言，就这个问题请示上师时，上师说：

“不好说”。但上师还是强调：‘从证悟法界的层面是一样的，从智慧的层面不同。’

所谓法界，从第二转讲，即指空性。所以，个人理解，楼主的问题是肯定的。

**辅导员 A:**

如果所证的法界是从所境说，则能证的境界越来越见清净是从有境说，但是在能证的境界中，包括了如所有智和尽所有智，从其以隐没二取的方式安住于离戏法界的这个角度无有差别，这一点不是指所境的相同，否则就不会有入定的角度无法分别上下诸地之说。

至于大空性的明现，是指空性本身有一个明现，还是指大空性中觉性智慧的明现，尚可以观察。

但是否能说如所有智是一个，上师仁波切明确说过：不好说。

### 57 问：虚空和空性有何共同点？见虚空和见空性有何共同点？

**热心：**

《普作续》云：“诸法虚空性，虚空无自性；虚空亦无喻，虚空亦无量；一切诸法义，皆当如是知。”

此处讲到虚空与空性的三个共同点。

**金刚永持：**

虚空和空性还有一个共同点：都可以作为现基。

**慈云：**

若闻虚空喻，当下断诸执，此即为见月。若分别虚空，为有抑或无，此即执于指。

### 58 问：如梦如幻是世俗谛还是胜义谛？

**辅导员 A：**

中观自续派从现相位暂时安立的胜义谛，非了义。按照《入行论智慧品》《中观庄严论释》等，均安立显现为世俗，胜义乃空性。中观自续派的如梦如幻乃为世俗谛之“显现”。

59 问：一至十地菩萨在入定位的空性境界是否都一样呢？入定位是否唯有证悟空性的现量？

辅导员 A:

全知麦彭仁波切在《辩中边论注释》上讲：“所证的法界自体没有不同的分类，能证的有境诸十地阶段的入定中则有越来越见清净的差别，但是以隐没二取的方式安住于离戏法界中则无有差别，所以就像虚空鸟迹无法分析其差别一样，从入定的角度无法分别上下诸地.....”

那么能否说一地到佛地的如所有智是一个呢？《入中论》、《辩中辩论注释》等大德的论典中没有用这样的语言，就这个问题请示上师时，上师说：

“不好说”。但上师还是强调：‘从证悟法界的层面是一样的，从智慧的层面不同。’

圆亚:

《新月释》:

在大乘见道、修道时，只见到部分的光明。道地越高，所见的光明亦越明显、殊胜，至佛位则圆满证悟。第二转法轮侧重于宣说大空性，在大空性方面，见道菩萨所见到的与修道、无学道佛果无异，而在大空性明现方面则有差异。这样抉择下去，最后必然汇归到大圆满基的本性上。

auspicious-sea :

《中观庄严论》17 课:

“从法界真如的本体上来讲，无有任何可分的。但在《赞法界论》等很多论典中说：

从有境智慧或者从远离垢染的角度，一地菩萨、二地菩萨与最后佛地之间所见到的法界，在明、增、圆满三个方面应该是有差别的。也就是说，有越来越明显、越来越增上、越来越圆满的差别，就好像在很远的地方和在很近的地方虽然看到的是同一根柱子，但于远处所见的柱子是模糊不清的，而越来越接近时，柱子上的花纹等也会越来越清晰地见到。”

60 问：一至十地菩萨入定位的证悟境界对出定位有何影响？

热心:

《前行备忘录》中堪布阿琼自传讲到：“因为（入定时）有不同的现量（空性的现量和智慧的现量），所以（在出定时），消除烦恼障的力量和择法觉支的智慧力量就有明显的差别。”

### 辅导员 A:

按照《宝性论讲义》，“菩萨入定位修持对治三界烦恼的无分别智慧，由此主要清净的是烦恼障；后得位修持深广等尽所有法（所知法义）的拣择智，由此主要清净的是所知障……就是修持如所有与尽所有双融的两种智慧。”

以上教证虽从入定和出定位宣说，但出定位的拣择智是入定无分别智慧的等流。故依靠圣者入定智慧清净烦恼障，每一地的后得位时，会显露其断除烦恼障力量的等流；按照以上教证，主要是依靠修持空性的力量，即如所有智的力量。

依靠圣者入定无分别智慧中智慧现量的部分，也即明分的增上，在出定位时，可以获得抉择深广等尽所有法的拣择智慧。

### 61 问：将真如安立为对境，是否就不了义了呢？

#### 热心:

这个疑问是没有善加区分能诠句和所诠义的关系导致的。大恩上师在《中观庄严论解说》中云：

“为了趋入入定境界无可言说之义，以后得的定解用名言的词句来表示，这种无可言说、诸佛菩萨的境界，在入定时当然是无法抉择的，但是为了表达、说明这一点，在圣者后得出定时，可以通过各种名词来表示。……对此，绝不可将无说之义与能诠言说的表示以及意义的无承认与词句的承认这样的两者执为矛盾。”

同样的道理，词句上分开对境和有境，只是为了便于说明和表达。在言语和分别念中，一可以分为多，多也可以合为一，但这对事物的自相无有妨害。比如，我看着手掌分别说出拇指、食指、中指等，它们不会从手掌上一个一个跑了。

#### 觉梦人道友:

从佛的究竟果地与菩萨的入定位而言，没有所谓的有境、对境的概念安立，都是离戏的。

后得、世俗名言谛中，小、大、密乘五道十地的建立，皆有各自的见、修、行、果，



这些文字般若，丝毫混淆不得。

虽然同一个名词概念，在不同的乘次、位次中，及具体的语境中的所诠义，会有很大差别。

如上师开示：“当然，真如在小乘经论和大乘显宗——唯识和中观以及密宗经论中所指的意义并不相同。”

所以不能千篇一律的指定。

真如有时在后得位中指的是对境（主要安立为对境），或者有时指的是有境，或者有时指的入定位中不分有境、对境的法界本基。

## 62 问：闻思中观法义的同时，如何实修？（1）

### 辅导员 A:

可以从中观五大理论入手。以一所缘境，用每一理证缘彼观察，此观察如果有时间，可重复进行。

在此五大理证中，有些人会对某些理证，比如，大缘起因或者离一多因特别青睐，具有特殊的感受，容易契入空性的意义。这样，可以侧重在他比较能够契入的那个理证，用以观察他见闻觉知的任一法，直到对一切诸佛均为空性生起信解。比如，用缘起因观察自己座前任一物，或用离一多因如是观察，但最后，或者说最主要的窍诀是观心的空性，而不必一物一物轮番观察。

比如，任何一法无非是缘起，不是缘起所生，就是缘起假立，缘起所生主要是观察它依靠什么样的因缘聚合，从无到有产生；缘起假立主要可观察它（有支）依靠什么样的（支分）聚合而假立，或观察它如何依靠他法假名安立其自身。离一多因则可以通过先弄清遮破无分微尘和无分刹那的方法，而后把所有色法和心法都分割至无分微尘和无分刹那，遮破他们一异的自性。

这样一观察，在生起定解后，可在此观察的意义上安住一会，再观察，再安住，这时，修行的尚是单空。等到已经懒得观察，相续中见解已经树立，可以稍微回忆理证或金刚句，而后安住。单空见解一旦真实树立，对世间诸法的实执大大减轻。

如果不实修，表面闻思了，但不能了解佛法的奥义。相反，如果实修，会立得文字意义，此时会极度欢喜，对讲法之上师无边感恩，并对三宝生极大信心。从外相上，也很少烦恼，执著消减的缘故。

## 63 问：闻思中观法义的同时，如何实修？（2）

### 辅导员 A:

这需要有一段闻思中观的积累后，可以着手进行。否则，尚在云里雾里，很难入手。但是如果大概对二转意义有了闻思的话，应该重视实修，否则，学而不修，听什么都懂，相续中却没有，很容易变成法油子。

闻思 A 的课程可以说才开始不久，如果仅只学习闻思 A 的课程，之前没有基础，自己没有时间自学，不一定对五大理证及推理方法熟悉，故可以仅以思维观修正在学习的内容为主。等到学习到一定量后，则可以以前面介绍的方法观修。这里介绍的方法，《新月释》中有。《新月释》中在介绍单空和大空性的修法时说：

如果仅由以上闻思观察引得对空性的定解(或由上师解说心的本性而产生定解)，然后安住于这“一缘”即大空性中。

“闻思观察的定解”，除了五大共同理证，四大不共理证，并无其他。这就是胜义量，是遮破诸法自性的理证。

“上师解说心的本性”是指密法前行、正行。以上师窍诀的方式。

《新月释》云：修的方法：先修前行，即皈依，上师瑜伽，对上师三宝产生信心；然后忆念一定解，方法是或忆念上师宣说的心本性或诵念几句金刚句，或者忆念胜义理论抉择大空性，接着不去理会当时的分别念，而直接安住在这定解中，安住大约半分钟，又有分别念起时，便重新修皈依、上师瑜伽，重新忆念定解，如此反复修习。

慈城罗珠堪布《慧灯之光》第一册中有如何修“人无我”和“法无我”的文章，大恩上师仁波切在《修心七要耳传略释》中有胜义菩提心的简略的引导文。

# 《中观庄严论解说》总义——三自性与八识聚

1 问：什么是依他起？

辅导员 A:

依他起是指阿赖耶识或八识聚。是轮涅的现基。

《日光疏》云，“依他起有清净与不清净两种，并具有三种条件：

一是无外所取而生起：虽然本无外界的所取诸法，但由内相续中的习气功能成熟之依他起仍能显现见闻觉知等一切外境诸法。对此若不详加观察，第六意识会认为二取实有存在而生起分别执著，详加观察分析后，方知诸法如梦境般本来无有，决定应许唯识全无外境。

二是实有法：不清净依他起是轮回的根本因，清净依他起是解脱的根本因。唯识宗所许的依他起实有法，虽非中观所许之空性，但绝对异于外道所许的观点，因为法称菩萨在《释量论》等中说唯识宗承许依他起在胜义中为刹那的实有法。

三是非为戏论境：所许的清净依他起非为戏论境，已灭尽不净二取之假有法故。此清净依他起是圣者相续中的无漏智慧，亦是一切分别识不可思议的境界。”

2 问：随教及中观与随理唯识的说法还是有一些区别的吧？

辅导员 A: 是。

随理唯识和随教唯识以及中观的最主要的区别，就是是否承许依他起心识实有。随理唯识不承认依他起属于遍计法，最近，益西堪布仁波切也就此做了强调。

3 问：依他起识与十二因缘中的第三支(识)，是否相同？

辅导员 A:

相同。

《慧灯之光》云：“（唯识宗）他们认为，每一个人从无始以来到成佛之间，都有一个心的相续，此心相续有时候有眼耳鼻舌等五识，有时候没有，但无论它有怎样不同的分别，总有一个恒时不灭的存在，就叫阿赖耶识。”

这里，“有时有眼耳鼻舌等五识，有时候没有”，如人在世，睡眠时，五识和第七识会融入意识，意识会融入阿赖耶识，故说“没有”，从睡眠中醒来，阿赖耶识会产生意识，而后产生五根识等，故称有。死亡时也是如此。

4 问：依他起是自知自明的心，那跟“自证分”、“阿赖耶识”的差别在哪里？

辅导员 A:

按照唯识宗的观点，《中观庄严论解说》：“这些显现的根源就是我们的心——自知自明的阿赖耶识，也叫做依他起”；

“自知自知”是“阿赖耶识”或“依他起”的定语，就是指我们心所具有的自证的这一侧面。是阐述我们的心识与所有它法不相同的特征。

故自证分是从心识的本体或法相而言的。

5 依他起是否也是刹那生灭的？

辅导员 A:

是。《中观庄严论释》云：“唯识宗，对此不偏堕于转识各自一方、自知自明的这一识，

立名谓习气依处之阿赖耶的〔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.....”

## 6 问：凡夫的见闻觉知或说二元的对立法，它的次第如何显现？

唯識宗所承許的八識聚中,五根識是無分別的,第六識有有分別與無分別,第七識(染污識)也是有分別的,第八識 (阿賴耶是空分,阿賴耶識是明分)不分別的,請問凡夫的見聞覺知或說二元的對立法,心是怎樣的流層(它的次第如何顯現)?

**辅导员 A:**

见：<http://www.bodhiinstitute.org/forums/index.php/topic,16266.15.html>：

摘自《宗镜录》：

瑜伽论云。有分别无分别。同缘现在境故。即第六名有分别。前五名无分别。解深密经云。五识起时定有意识同缘境。言染净者。

即第七识。第七识能与五识为染净依。第七若在有漏位中。即与五识为染依。若成无漏时。即与前五为净依。有此染净依前五方转。

若无即不得生。言根本者即第八识。第八识与前五识为根本依。前五识是枝条。又第八能持前五识种种方生现。推功归本。皆从第八识中成故。

此第八不唯与前五识为根本依。亦与万法为根本。以能持万法种故。于因果位中第八皆为根本。

又 <http://www.bodhiinstitute.org/forums/index.php/topic,16266.15.html> ：

八识如何从阿赖耶中产生，又如何融入阿赖耶中，与阿赖耶一体，以随眠的方式存在

《心性休息上第四品》分析云：“欲界众生睡眠时，五根识与染污意融入意识，意识融入阿赖耶识，顷刻出现明而无念之状态.....阿赖耶识融入不分别任何法的阿赖耶中，阿赖耶又融入法界而使粗细执著隐没.....”

又云：“从中再度起现，也就是从法界中出现阿赖耶，从阿赖耶中产生阿赖耶识，又从阿赖耶识中单独起现意识，由此显现出各种梦境.....”

又：<http://www.bodhiinstitute.org/forums/index.php/topic,16266.0.html>：

又：“阿赖耶识是不执著任何境与有境的明清分，从中起现五根识.....”

“如是对任何外境皆不分别，一缘悠然而住即是阿赖耶的阶段；明了觉知显现境时，不分别任何法坦然而住即是阿赖耶识的阶段；当时了了分明呈现行相即是五根识的阶段；第一刹那显现外境所取为意识的阶段；第二刹那夹杂烦恼观察执著为染污意的阶段。以上即是七识聚。”

## 7 问：八识生起或融入的次第？

**辅导员 A：**

按照《心性休息》，是这样的顺序。先从阿赖耶识中产生意识，此中意识，虽是第六识，但属于第六识中的独头意识。按照法相宗的观点，第六意识有明了、定中、独散、梦中意识等四种之别，其中之定中意识、独散意识、梦中意识，因不与前五识俱起，又名不俱意识，就是不与前五识俱起，单独生起而泛缘十八界的意识。

“做梦的时候，在此状态中，意识从阿赖耶识上独自生起，所以在从阿赖耶的状态中稍许外散的当时，阿赖耶与从中出现的阿赖耶识、意识是一体存在；醒觉时诸识从阿赖耶中极度外散，所以阿赖耶与八识聚均以一体的方式存在。此等是依照《密藏疏》中所说而述。《心性休息第四品》”故个人理解，醒觉时也是这样，从阿赖耶识中生起意识，并缘各自外境产生五根识、明了意识和染污意。

## 8 问：现量识的能取是不是分别心心识？

**圆亚：**

不是全部能取都是分别心心识。现量识的能取不是分别心心识。

解义慧剑第三课：

现量共有四，无误根现量，  
以及意现量，自证及瑜伽，

现彼境自相，是故无分别。

不管是哪一种现量，它的对境完全都是自相，不像分别念的对境是总相，而且它绝对不会有分别念。

## **Feingray :**

从粗大的分别的角度来说，现量识不是分别识。

但是从中观所讲的分别心的角度来说，现量识也是分别心。如《解义慧剑》中上师说：

在因明中，有三种分别念。第一种是本性分别念，所有众生的心和心所全部包括在本性分别念当中。从这个角度来讲，这里的无分别也可以包括在本性分别念中，因为它毕竟是摄在心 and 心所之中。

## **9 问：唯识宗和自宗对遍计法的安立有何不同？**

### **辅导员 A:**

就此问题，上师仁波切做了一些解释：

1、一地到七地菩萨出定位的所见要做一些区分，但无论是清净所见还是不清净所见，从佛究竟的境界说，有能取所取的相，可以包括在遍计法中。（这是从究竟的角度说的，否则，不能说清净所见属于二取）

2、三清净地菩萨出定位所见同上理解。

3、按唯识宗的观点，遍计法是依他起上不清净法，这个不清净法的能遍计不包括五根识，是指第六识和第七识。但按自宗观点，如果从具有遍计的执着的角度，五根识不能包括在里面，这一点和唯识宗相同，但从有二取的相的角度，如上所说的清净依他起，也可以包括在一切的能取所取中，即包括在遍计法中。

4、同样，按唯识宗的观点，第八识不包括在遍计法中，但自宗的观点是一切能取所取的显现属于遍计法，故第八识也可以包括在遍计法中。

10 问：三清净地的入定位及佛位，从清净的依他起显现的角度安立为遍计法，从清净依他起本体上二无我的角度，安立为圆成实。对吗？

**Feingray :**

入定境界、佛陀的境界不会是遍计。遍计的意思是不存在而执为存在。可以说光明分是幻化的，但是不能说是遍计的。

和实相相符的法，就不是遍计的，不符的法，则是遍计的。

因为入定、佛地，显现和大空性完全双运的缘故，如果此时的显现是遍计的，则有大空性也是遍计的过失。

**辅导员 A:**

菩萨入定位及佛地是圆成实。

因为在三清净地的入定位及佛果位时，能境无倒圆成实与清净的依他起是一义。是时，无倒圆成实与无变圆成实即明与空的关系，双运一味。

见《日光疏》云：“圣者是以无漏智慧的清净依他起现见圆成实.....”

又：“无倒圆成实与能境的清净依他起是一致的，若从实相为主而言，相同于无变圆成实的无倒圆成实与清净依他起识，这二者属于胜义谛。”

三清净地入定位和佛地可以照见如所有性和尽所有性的一切万法，然此为其如所有智的起用，不能以其具有此妙用而将其归于具有二取相的遍计法中。其自地的境界是了义的大幻化网的殊胜境界。如《定解宝灯论讲记》云：

“最后，于究竟佛智前根本不存在无量宫、清净刹土等。”

11 问：一至七地菩萨在出定时，是依靠清净地依他起（心识），也是缘起显现，对吗？

**辅导员 A:**

一地到七地菩萨出定位，按显宗观点，是不清净依他起，所见尚是不清净之器情相。八地以上菩萨出定位不见不清净的器情相，而见男女本尊和清净刹土，其时，为清净依他起。



《心性休息》云：

不清净依他起：是指现于各自根门前的一切迷乱显现，诸如由习气增长而形成的土石山岩等不清净之器情相。

清净依他起：指清净刹土与现在佛净见境中的刹土、七宝以及光芒耀眼的无量殿等一切现相。

又，《深法宝篋》中说，“不清净依他起之梦和二取耽著的睡眠由觉醒力而解脱时，一切景象均现为清净刹土也就是清净自现，如同识别白色海螺一般，无偏袒的他现也是针对外界的显现而称为他的，与之相同而称为现前清净依他起，诸如清净三地获得四自在。”

**12 问：清净依他起在圣者佛菩萨的境界中都有，这是从现相上说的吗？**

**辅导员 A：**

个人理解，不仅从现相言。按《日光疏》云：

“圆成实性亦分为无变圆成实与无倒圆成实两种。无变圆成实：是指无论迷乱或未迷乱时自性清静、法性本具的空性，前后无别而存在，即本性实相。无倒圆成实：是指解脱正道，证悟真如实相后不舍现分而于世俗谛中积累福德资粮；观想空性而于胜义谛中勤修离一多如虚空的法性智慧资粮。由是当知，无倒圆成实与能境的清静依他起是一致的，若从实相为主而言，相同于无变圆成实的无倒圆成实与清静依他起识，这二者属于胜义谛。”

又《辨中边讲记》对应三自性和五法，五法中的真如对应无变圆成实，正智对应无倒圆成实。此正智，《中观庄严论释》云：“随同真如、远离虚妄分别的有境——各别自证就叫做正智。”

**13 问：阿赖耶的概念是什么？与阿赖耶识是什么关系？**

**辅导员 A：**

按照《中观庄严论释》：“阿赖耶识是阿赖耶位之识”。

此二者（阿赖耶和阿赖耶识）是一个：一者从空分安立，一者从明分安立，如《大圆满心性休息大车疏》言：“阿赖耶识起作用；阿赖耶乃所依如处所或房室。”

阿赖耶因为“空”，所以能储存；阿赖耶识因为“现”，所以能起作用，可以令储存在阿赖耶上的善恶种子增加或减少。有位法师这样解说阿赖耶：“它只是一个仓库，啥也不干。”

七识从阿赖耶识中产生的道理，《中观庄严论释》说：“犹如大海般的阿赖耶识具有使波浪般的从属的七识生灭的能力或习气。”

按上师对《大圆满心性休息大车疏》的讲解：由阿赖耶识中产生的七识，每一识都具有阿赖耶的部分和阿赖耶识的部分。

见旧帖：

<http://www.bodhiinstitute.org/forums/index.php/topic,5338.msg26047.html#msg26047>

**14 问：阿赖耶和阿赖耶识都是无分别的吗？**

**辅导员 A:**

阿赖耶和阿赖耶识都是无分别：

《心性休息》云：“心识出现在各自对境上的当时，清然无分别而觉知的心称为阿赖耶识（即普基识）……”

又：“阿赖耶识是不执著任何境与有境的明清分，从中起现五根识……”

“如是对任何外境皆不分别，一缘悠然而住即是阿赖耶的阶段；明了觉知显现境时，不分别任何法坦然而住即是阿赖耶识的阶段；当时了了分明呈现行相即是五根识的阶段；第一刹那显现外境所取为意识的阶段；第二刹那夹杂烦恼观察执著为染污意的阶段。以上即是七识聚。”

**15 问：如此，阿赖耶和阿赖耶识二者有何区别？**

**辅导员 A:**

阿赖耶识——阿赖耶位之识，从阿赖耶中产生，七识聚又是从阿赖耶识中产生。对阿

赖耶或阿赖耶识来说，它们是不具如第六识一般的分别作用的，如同无垢光尊者而言，二者都是无分别。同是无分别，二者有差别。

阿赖耶是不与外境有任何相系，不分别任何法的分位，也是我们说的空分、仓库、房子；所谓的阿赖耶识是明分，是指其具有明了觉知对境的作用，也就是我们常说的识的明觉的特征，故说，它和外境相系。如《心性休息》云：“种种习气阿赖耶是无记法如同镜子；阿赖耶识如同镜子的明清分；”“如果我们把心识比作镜子的话，那镜子能够照见影像的那明了觉知的一分就是我们说的阿赖耶识。”

有关阿赖耶和阿赖耶识的区别，《菩萨地论》说：“不与外境相系且不分别即阿赖耶之分位；与外境相系而不分别即阿赖耶识之分位；”又，《心性休息》引佛铠论师于《观察心智释》中说：“识不分别任何法即安立为阿赖耶；仅就明分而言为阿赖耶识；”

阿赖耶识虽无分别，“缘器情广大范围”，但“仅仅觉知对境的概况”，非同无分别之五根识，缘各自自相之对境。见《中观庄严论释》云：

“〔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；”

无论是五根识还是意识，每一识外观是其各自的对境，内观则为自证，就是由于其是从阿赖耶识中产生，每一识都带有阿赖耶的无分别分和阿赖耶识的明觉分。

如果从《般若摄颂》所说的三种分别念中的本性分别念而言，所有的心和心所，包括无分别识均属本性分别念，从这个角度，阿赖耶识也属于其中。

**16 问：阿赖耶如何产生的阿赖耶识呢？阿赖耶如何产生的呢？**

**辅导员 A:**

一、八识如何从阿赖耶中产生，又如何融入阿赖耶中，与阿赖耶一体，以随眠的方式存在。

《心性休息上第四品》分析云：“欲界众生睡眠时，五根识与染污意融入意识，意识融入阿赖耶识，顷刻出现明而无念之状态.....阿赖耶识融入不分别任何法的阿赖耶中，阿赖耶又融入法界而使粗细执著隐没.....”

又云：“从中再度起现，也就是从法界中出现阿赖耶，从阿赖耶中产生阿赖耶识，又从阿赖耶识中单独起现意识，由此显现出各种梦境.....”

## 二、证悟是安住在阿赖耶识？阿赖耶？抑或法界？

《心性休息上第四品》云：“虽然新派有些上师承许说：‘认识阿赖耶识本面的人在此基础上安住，从而无梦享受光明法性。’但（我认为）实际上是阿赖耶识融入不分别任何法的阿赖耶中，阿赖耶又融入法界而使粗细执著隐没，并显现了光明离戏之法性。如果已经认清了这一本面，才可断除迷惑。”

## 三、阿赖耶融入法界是指什么？

指阿赖耶融入中脉，证悟心的本性。《心性休息上第四品》云：“阿赖耶融入法界是指中脉中央殊胜光明不变之脉具有粗明点及风不运行、明性光的自性.....所谓中脉之风精华叫做自心。当通达心性的时候，就显现出光明.....关于阿赖耶中所现的阿赖耶识与七识聚的内容已宣说完毕。”

## 四、以上观点的教证

《集密智宝续》中云：“七识聚入阿赖耶识，后阿赖耶净法界，尔时显现本俱生，明空自然本智，瑜伽士当知此理。”

**17 问：阿赖耶既然只是一个仓库，可以单独存在吗？阿赖耶的净分才是大光明藏，没有转依之前的阿赖耶是否有阿赖耶识共存？**

**辅导员 A:**

有以阿赖耶的自性独自成立的时候，比如睡眠时，心性休息云：“一缘睡眠时即是诸识于阿赖耶中互为一体之时，毫无外散；”

另外，无色界的识是阿赖耶的自性。《心性休息》云：“无色界之自地识，即是阿赖耶自性”，空无边等之四处，住于一缘寂止中。心相续依极细微，受想行识四名蕴，一缘寂止劫不醒，亦未播下善种子。”

此时，阿赖耶识并非不存在，只不过融入了阿赖耶，以睡眠的方式存在。《心性休息》云：“即便一切识聚融入一缘中时，实际上融入阿赖耶的一切部分也是以睡眠的方式存在，就像太阳升起时群星以隐没的方式存在一样。”

**Feingray:**

摘自《心性休息》：

如是对任何外境皆不分别，一缘悠然而住即是阿赖耶的阶段；明了觉知显现境时，不分别任何法坦然而住即是阿赖耶识的阶段；当时了了分明呈现行相即是五根识的阶段；第一刹那显现外境所取为意识的阶段；第二刹那夹杂烦恼观察执著为染污意的阶段。.....

欲界众生睡眠时，五根识与染污意融入意识，意识融入阿赖耶识，顷刻出现明而无念之状态。虽然新派有些上师承许说：“认识阿赖耶识本面的人在此基础上安住，从而无梦享受光明法性。”但（我认为）实际上是阿赖耶识融入不分别任何法的阿赖耶中，阿赖耶又融入法界而使粗细执著隐没，并显现了光明离戏之法性。如果已经认清了这一本面，才可断除迷惑。《集密智宝续》中云：“七识聚入阿赖耶识，后阿赖耶净法界，尔时显现本俱生，明空自然本智，瑜伽士当知此理。”

从中再度起现，也就是从法界中出现阿赖耶，从阿赖耶中产生阿赖耶识，又从阿赖耶识中单独起现意识，由此显现出各种梦境，即是以习气而将意的对境——法执为我所之时。

**18 问：阿赖耶识以随眠方式存在的时候，这种状态是不是属于无色界呢？**

**辅导员 A：**

根据《心性休息》的观点，还有睡眠时、安住于阿赖耶识中禅定时。

后者较好的情况是无色界之因，较为糟糕的情况是转为旁生之因。

**19 问：为何随理唯识不承认八识？**

**辅导员 A：**

**1、随理唯识承认八识。**

《中观庄严论解说》云：“无论随教唯识、随理唯识，或者是中观应成派、中观自续派，全部都承许五种法、三种自性、八识聚，以及无分别智和法界真如。依靠这几个法，可以涵盖所有的大乘法。”

又对中观宗破随理唯识的观点解释道：“凡是否定自证与阿赖耶的这所有理证均是指向唯识宗（随理）承许自证成实的，何时何地都不是针对名言中承认阿赖耶与自证的观点。”

## 2、承认阿赖耶识的必要

《中观庄严论》：“我们自宗认为：这位亲教师也是承认八识聚的.....正因为必然承许八识聚转依的五智等，此论才成了大乘总轨的最妙庄严.....那么，唯识宗认为一切万法显现的来源是什么呢？就是阿赖耶.....唯识宗如果没有承认阿赖耶，那么，其他的遍计法、依他起、圆成实都将无法安立，说到底，这些就是在阿赖耶上安立的.....”“如果它成立，染污意识才能无有抵触而立足。为此必须承许八识聚。

“如来藏真正的本体，也是从阿赖耶讲起的。如果不承认阿赖耶，无论是黄教所承认的密集金刚还是觉囊派所承许的时轮金刚，都会非常难以解释。如果承认阿赖耶，器世界和有情世界的很多现象就可以轻而易举地建立。所以，无论密宗还是显宗，无论唯识宗还是中观宗，都必须承认阿赖耶，否则，有关心性大乐光明以及如来藏等很多论典也就很难解释。”

## 3、小乘及后期中观论师（格鲁派）不承许阿赖耶识。

《中观庄严论释》云：“在这个问题上，格鲁派的有些论师，暂时承许阿赖耶识在名言中也不存在。诸位高僧大德对此观点进行观察时，的确出现了上面所说的诸多过失。但这是不是真正宗派的过失呢？不是宗派的过失。以宗喀巴大师为主的很多高僧大德，为了利益众生，才暂时宣说了这一观点.....

《日光疏》中也引用全知麦彭仁波切的话说：大中观应成派（格鲁派）很多论典中承许六聚识。

## 4、各大宗派的安立互不相违。

《中观庄严论解说》云：“各宗各派的大德们有关阿赖耶和自证方面的分歧特别大”。比如《中观庄严论解说》云：“《俱舍论》当中讲到的所谓六识，其中的意识分粗和细两个部分。他们认为：意识最细微的部分，就可以称为阿赖耶。为什么呢？很多中观论疏中，比如《菩提心释》、《密集金刚》等中，都将最细微的意识称为阿赖耶。”

又云：“同样，名言中不存在阿赖耶的观点，对有些众生来讲具有非常大的利益。针对这一类众生，格鲁派的有些论师暂时宣讲了名言中不存在阿赖耶的观点。”

材料来源：《日光疏》、《释量论大疏》、《中观庄严论释》。

20 问：三自性并非唯识宗的专利，其他大乘宗也承许三自性，请问对于只承许六识聚的宗派如何安立三自性？

## 辅导员 A:

他们在第六识的细微部分上安立阿赖耶的作用。

《中观庄严论解说》云：“《俱舍论》当中讲到的所谓六识，其中的意识分粗和细两个部分。他们认为：意识最细微的部分，就可以称为阿赖耶。为什么呢？很多中观论疏中，比如《菩提心释》、《密集金刚》等中，都将最细微的意识称为阿赖耶。”

## 21 问：为什么说与六识异体的阿赖耶不存在？

### Feingray:

并不是中观在名言中都不承认八识。而是某些自续派的中观论师这么承认的。

对方主要的问题是在名言中也不承认阿赖耶识存在。

对方并不敢直接否认阿赖耶，因为实际上佛陀在经典中多处提到了阿赖耶，因此直接否认的事他们是不会做的。为了解释佛经中关于阿赖耶识的教证以及佛经中承许八识聚的教证，因此他们说“和六识异体的阿赖耶不存在”。

也就是说，他们认为，佛陀之所以提到阿赖耶识，其实所谓的阿赖耶仅仅是将意识的一部分：细微意识，取了个阿赖耶的名称而已。就好比在人里面挑出一部分取名叫做儿童。因此他们说“和六识异体的阿赖耶不存在”。

而我们认为，首先，如果说相续异体，那我们也不承认。因为八识都是一个本体。

其次，如果说作用上的异体也不承认，也就是说六识和阿赖耶识有同样的功用，那么就是说这二者没有任何差别了，那还单独取个名称干什么呢？因为我们要是想把阿赖耶识单独拿出来，他必须有所不同。可是现在从相续上也一样，作用上也一样，然后还要起个名称单独的安立。如果说在意识内部，单独安立也可以，但是为何佛陀会把这一部分和意识并列呢？

就好比说，我们说六道分为地狱、饿鬼、旁生、人、阿修罗、天，这样也是可以的，但是如果说，分为七道：地狱、饿鬼、旁生、人、儿童、阿修罗、天，那岂不是可笑？

然后，如果对方说：好，既然你们也承认阿赖耶从相续本体上讲是一体的，我们也是这个意思。但是你们认为反体上可以分出来一个八识，这一点我们不承认，也就是不承认“反体异体”。但是这样的话，其实你们就直接说“我不承认阿赖耶识”就可以了，因为连反体都没有嘛。起个名字就是反体，可是你们连反体都不承认，那你们直接说“阿赖耶识是石女儿”

一样，没有”，可是你们又不敢这么承许，因为佛陀明明说了有阿赖耶识。

因此对方的观点不合理。

**22 问：是否前提是佛陀承认了有阿赖耶识的基础上再进行辩论的？辩论是否和六识异体？**

**Feingray:**

是，否则他们会直接说阿赖耶识不存在。这样就要用其他的方法来辩论了。

实际上，对方是站在中观的立场上，认为并不需要有阿赖耶识万法同样可以显现，业因果一样不虚。可是他们的理由其实同样可以用来否认名言中存在意识。因为即使没有意识，从中观无而显的角度来说，照样行的通。甚至，同样可以否认任何法。

而我们说名言中存在，不能站在那个立场上来破斥，站在中观的立场上对万法的破斥，只是破其自性实有，而由于对方是自续派中观论师，将空理解为无有，同时他们又混淆胜义世俗，因此才会把胜义的理论用于世俗中。

所以说，名言中存在与否，需要依靠观察名言量中的现量等来观察或者名言比量来判断，不能用胜义量来观察。阿赖耶的存在，在诸圣者的智慧面前现量可见，在入无想定的人面前也能够觉知，故而名言中确实存在，一味的否认是不符合事实的。

**23 问：如果阿赖耶与六识不同，差异在哪里？相同，则如何含摄？**

**Feingray:**

如果他的意识的定义和我们的定义不同，则两种承许没有差别，只是划分不同而已。比如对学生的划分，有人分为小学，中学，大学，有人分小学，中学，高中，大学。这个时候，二者的中学定义不同，其实第一个中学涵盖了第二种中学和高中，这样没有什么差别。

但是对方不是这么承认的，而是认为具有阿赖耶法相的识不存在。



具备阿赖耶功能的识，必须有几大特点，意识不具备：

- 1、相续不断，否则就会出现某些时候无法熏习种子，或者万法皆不起现从而万法出现断灭。
- 2、不堕善恶两边。否则会出现无法熏善的种子或者无法熏恶的种子。

意识可以间断，而且堕入善恶两边。因此无法具备熏习保存种子的功能，也无法作为万法起现的基。而如果没有这个阿赖耶识，则名言中的种种法无法安立。

小乘并不能很好的建立名言，如果细究，会有很多过失。

## 24 图示：不承认六识聚以外的阿赖耶

**热心：**

其实我们不需要分析对方怎么承认的，实际上只有两种情况。

一：如果承认细微意识具备阿赖耶识的法相，则不愿称之为阿赖耶识就变成了只是不愿意用这个名称，那么，这种不承认毫无意义；

二：如果细微意识不具备阿赖耶识的法相，则不得不在细微意识之外，再承认一个阿赖耶识，否则相应的作用无处安立。总而言之，不管对方的细微意识是哪一种情况，不承认阿赖耶识都是不合理的，换言之，阿赖耶识必须承认。

用图来说明，黄色是对方观点，红色是我方发出的太过。虽然几个部分看上去好像是分开并列的，但是分析过程还是有一定的递进性，前后关联在一起理解就清楚一些了。供参考。

## 25 问：灭法虽无自性相亦同样有作用，宗大师许灭法实有大概如此吧？

**Feingray:**

站在中观的角度，即抉择胜义的角度来看，一切法都是假的，因此无论如何都能够显现。就好比获得轮涅无二的瑜伽士，可以从水中生火一样，一切都可以轻松成立。此时，没有阿赖耶也能够成立业因果，这确实没有过失。

但是，如果站在众生迷乱所现的轮回的角度来说，世俗中还是有世俗中的规律。此时，水中是无法生火的，业因果也必须安立在阿赖耶之上。

宗大师的观点是建立在他所安立的独特的“不分胜义世俗”的角度来阐述的。由于宗大师通过加自性鉴别，而在胜义和世俗中都做相同的承许，因此，他站在胜义的角度而破名言中阿赖耶不成立，看起来似乎有道理，但是实际上是不行的。个人理解，因为有的众生实有执着之心很重，故而宗大师着重安立单空来破除他们的执着，而阿赖耶是普通人无法证知的，对于实执很重的人，如果承许阿赖耶，他们会将此执着为类似神我的东西，而这时候对这种人破斥起来非常困难，因此宗大师直接否认阿赖耶。

自宗就是在破他这个观点。因为自宗是站在应成的角度来看问题的，因此，在后得时，完全可以没有任何顾忌的详细建立名言实相，而对应根基的弟子也不会对此产生实执。

## 26 问：若万法都是唯识所造，为什么众生天天想的都是天堂，却偏偏造了地狱？

**辅导员 A:**

《中观庄严论释》云：凡是能生后面自果的法均住在阿赖耶上，当它尚未成熟时以种子的形式存在，一旦成熟，则呈现出身体、住处、受用形形色色的法。

如果希图人和欲天之身，在《宝鬘论》中详述，概括就是身三语四意三之十善业。如果希图无色界之因，则是四禅四无色的不动业。如果不行持布施之因，却希图富贵之果，不仅不能够成办，还可能因为吝啬和贪心堕入饿鬼道。

《喜马拉雅山大成就者的故事》中有一个故事：

一位素不拘小节的成就者来到一个寺院，僧人们都在念经，尊者在众目睽睽之下爬上一个旗杆，众人惊愕，愤怒，纷纷喊：下来！下来！并念经祈祷护法惩罚他，让他下来。尊者说，你们喊下来下来，就能让我自动下来吗？

此处所说的情况恰是如此。众生心中所想，只是愿望，达成愿望，需要多种条件。上师仁波切也曾经教导我们，每天的发愿，在早上上供之后进行，以供养佛菩萨为所依，发大愿。愿望凭借所行善法，有实现的希望。

**热心:**

万法唯识揭示了世俗缘起规律的核心：外境不存在，唯是心的游舞。此处的心，并非仅仅是意识，从根本而言，是指的阿赖耶识。

《入行论》云：“众生欲除苦 反行痛苦因 愚人求自乐 毁乐如灭仇”。虽然众生想追求天堂般的快乐，然而由于愚昧，颠倒取舍因果，因此以恶业在阿赖耶上种下的都是恶的习气种子，将来必定成熟为恶果，现前恶趣等。如果众生了知缘起的规律，以符合缘起规律的方式去造作善业，久久串习，将来必定如愿显前善果。因果不虚和万法唯心，二者是不相违的。

27 问：能分析一下依他起和缘起两者的关系吗？

辅导员 A:

1、依他起本身是缘起之义。

依他起意为心识依无始习气（他）为缘，起现诸法。

《入中论日光疏》云：“心识的本体犹如离垢如意宝，然彼由清净与不清净的种种习气如颜料般的障垢所染污后，有分别识显现为此法彼法，称名为依他起，此与缘起义相同。以无始习气为缘，由唯识显现为身、受用、住所等，犹如所欲、所惧、不净观等的串习。”

热心:

依他起是唯识宗解释缘起的一种方法，此宗依靠三自性来解释所知万法，这是一种分析工具，不是唯一的。

缘起性是内道各宗都共许的，然而解释的角度或者说层面有所不同，其中唯识宗是从依他起的角度来诠释，中观是从缘起性空来解释，除了在随理唯识上有点辩论以外，如果在大乘共许的依他起上，中观和唯识并没有什么分歧，如果要联系，“万法归摄于心，心犹如虚空”这个教证可能更合适。

# 《中观庄严论解说》总义-三转法轮相关

## 1 问：怎样理解“本来清净”？

### 辅导员 A:

清净这个词既可以从空分言，此时在大圆满中称“本来清净”；也可以从现分言，此时一般称“大清净”、“清净”，所以这两个概念容易混淆。

**从空分言：本来清净是大圆满直断，或叫彻却。在法界空性这一反体（角度）上，与大中观同。**

《新月释》云：“听到上师指点分别心之生住灭便能证悟的人已很稀少，需先理解大圆满彻却本来清净的含义。”

全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中说：“探求本来清净义，必须究竟应成见，仅从离戏分而言，二者无有差别也。”

“印度的具德上师月称菩萨与藏地的荣素班智达二人在这里一致密意一同声地成立了中观的大空性和密法的本来清净。二者语言不同但意义相同。《新月释》”

**从现分言：在“净等无二”中，大平等安立为空性，“大清净”安立为光明分。**

“《大幻化网总说光明藏论》中分开两个科判作了宣说……大清净则指万法本性并非仅仅的一个空性，应该存在光明分”。

“此处所讲的大平等与中观抉择的角度大致无别，但所谓的大清净则是净见量所抉择的”。

“智慧光尊者等诸位论师还说：对于名言的清净部分，唯有密宗方能通达。”以上引自《定解宝灯论讲记》

## 2 问：光明和显可以说是世俗谛吗？

——光明就是空性，空性就是光明。空即是显，显即是空。

### 辅导员 A:

两种二谛的安立，光明所属各不相同：

从第二转法轮，显现为世俗，空性为胜义而言，光明是世俗谛。此时侧重在抉择所有显现的空性上。

从第三转法轮，此能境与所境一致的光明为胜义谛。此时，侧重在抉择与空性双运的大光明上。

胜义谛和世俗谛是不分开的，达到这种境界时，是光明分的显现，这是圣者入定位和佛陀所见；圣者出定位及凡夫所见的二取的显现则是从光明分的本基上所变现的基现，因为二障或尚有二障的俱生种子没有断除的缘故。就像有胆病的病人见到海螺是黄色的，健康人见到海螺是白色的。

### 3 问：胜义谛和世俗谛是不分开的，那么他们是一体的，为何一体还要双运呢？

#### 辅导员 A:

这是从抉择无相意义的第二转法轮而言。

第三转法轮“实相、现相相同的能知、所知是胜义谛，实相和现相不相同的能知（八识）、所知（色、声、香、味、触、法）是世俗谛。《新月释》”此时的胜义谛是圣者入定位及佛陀实相和现相一致的能知所知，也就是大光明，它和空性是一味一体。所以，大光明并非和第三转法轮的世俗谛双运，是和第二转法轮的大空性双运。

《新月释》：“这两种二谛之间的关系：第三转法轮的胜义谛是第二转法轮的胜义谛大空性与世俗谛中清净、光明的如来藏部分的大双运；第三转法轮的世俗谛，即是第二转法轮世俗谛中的不清净现法。”

全知麦彭仁波切在《中观庄严颂释——文殊上师欢喜教言》：“如来藏、佛的智慧、涅槃的功德都应了达为现空双运法，如果认为有堪忍的自性，则成了外道的邪见。”

另外，“一体”是圣者入定位和佛陀现证的境界，凡夫一刹那只能缘现，或者缘空，第六分别识不能同时缘现和空，所以需要轮番修。他们虽然了知现空本是无二无别，但不能现证。就像青莲花和它的蓝色，根识前是一个事物，分别识前是不同的侧面。

### 4 问：明空双运是二谛双运吗？

#### Feingray:

双运并非修法，您把双运理解成轮番了，轮番只是一种相似的双运。

双运即一体之义。并非本来不一体而当做一体，那样就像黑绳和白绳搓在一起一样，这不是真正的双运，而是暂时的双运。

《新月释》中说：双运、一味、一体、无二，都是表明现空其实是不可分割的整体。

《入行论》中所言的“胜义非心境，说心是世俗”，只是简别了心的所缘境是世俗谛，并没有说一切非心境就是胜义。因为只是说了“胜义非心境”，就是说胜义谛不是什么，却没有说胜义谛是什么。因此对于光明的问题此处并没有抉择。

## 辅导员 A:

对《智慧品》“胜义非心境，许心是世俗”的定义如果详加分析，与全知麦彭仁波切的“一切有法显现为世俗谛，一切法性空性为胜义谛。”的“现空二谛”的安立的角度有所不同。

这里非心境的胜义，无疑包括了入定位的现空双运中的明空二分，而许心境之世俗则包括了能取之八识，所取之六境。《入行论讲记》云：“凡属于分别的对境，统统是世俗谛，包括‘一切万法不存在’的单空，实际上也是一种分别的对境，属于世俗谛。”

从上面的分析看，其实，“胜义非心境，许心是世俗”符合第二种二谛的安立，即实相现相二谛的安立。如《新月释》：“第三转法轮的胜义谛是第二转法轮的胜义谛大空性与世俗谛中清净、光明的如来藏部分的大双运；第三转法轮的世俗谛，即是第二转法轮世俗谛中的不清净现法。”

第三转法轮在大空性的基础上，抉择大光明，故按照自宗的观点：第二转法轮是了义，第三转是了义中的了义。

事实上，当第二转法轮抉择离戏大空性时，此大空性和大光明从来没有分离，只不过二转抉择的仅是现空双运中空性的一分-----从色达到一切智智的远离四边八戏的大空性。虽然《般若八千颂》中也有：“心，无有心，心的本性是光明”这样的教证，“智慧品”中“胜义非心境，许心是世俗”已经涉及到了光明分，但对现空或明空双运的实相的究竟抉择主要是第三转。

基于“智慧品”主要抉择的是诸法的空性，所以，对非心境之胜义谛中的“现分”并没有做详细，明确的抉择，此胜义，从第二转法轮的角度，抉择的是空性。所以，全知麦彭仁波切依二转法轮了义经论安立的“现空二谛”：“一切有法显现为世俗谛，一切法性空性为胜义谛。”从第二转抉择空性的角度，是比较能够帮助我们理解二谛的安立的。而“胜义非心境，许心是世俗”，则需要将第二转和第三转法轮所抉择的实相结合起来，才能充分明白其意义。

至于您说的现空双运或明空双运，如前帖所说，按照第二转了义经论所安立的“现空二谛”，此二者是胜义谛和世俗谛的双运。

《入行论》中所言的“胜义非心境，说心是世俗”，只是简别了心的所缘境是世俗谛，并没有说一切非心境就是胜义。因为只是说了“胜义非心境”，就是说胜义谛不是什么，却没有说胜义谛是什么。因此对于光明的问题此处并没有抉择。

5 问：如是本基如来藏现前之遍知智慧，究竟是常还是无常呢？或是有为？无为？

**辅导员 A:**

这个问题一般分两个方面来理解的：

观现世量前，净见量前；或者说，现相和实相两个角度来分析。

如果如来藏的光明分依缘起，则是无常，是有为；按您所引的教证“无为任运法，不依因缘证”，则是常，是无为。

全知麦彭仁波切在《如来藏大纲狮吼论》中说：“犹如太阳远离云霾般如是本基如来藏现前之遍知智慧，究竟是常还是无常呢？虽然经中有时说一切智智本性恒常，有时又说是无常，应知其密意如此：

### **1. 安立一切种智是无常法**

针对未转依的所化众生（即依观现世量所衡量之义），经中说一切智智是无常的，能立的理论即如《释量论》所云：“量非有常性，实有知量故，所知无常性，彼无常性故。”

### **2. 安立种智是常法**

然而若就已转依的遍一切所见的智慧而言（即依净见量所衡量之义），遍智成立为恒常，因为许彼为无常的能立即是所知法刹那生灭及有境智慧刹那渐生等，此是于尚未转依的凡夫前如是显现而已，于实相义中不能如是成立，因为实相中任何一法即便是刹那之生亦不存在，何况由彼刹那组成的时间次第等如何能成立呢？

所以，这个问题从实相中非依缘起显现，从现相中依缘起显现，但非能生所生的缘起关系，而是能遣所遣的缘起。如来藏并非本无，依缘起产生的法。如来藏光明分是依靠积累二种资粮遣除如来藏上的客尘而显现的。

《心性休息》云：“众生本来具足佛陀之二身，其障碍是依靠二种资粮而遣除，并非是能生所生的因果关系，否则有法身报身变成有为法而成为无常的过失。”

## 6 问：大光明分和显现的关系是怎样的呢？

是不是如上师在般若摄颂第 8 课里面提到的大海与波浪的关系？如果是这样，可不可以理解为：显空双运的同时，还有大光明和空性的双运，这三者就好像是，海浪（显现—因缘法），大海（大光明—非因缘法），以及大海的虚空（空性）这样的关系呢？

### Feingray :

二者的关系是大海和波浪的关系。

而大光明分和空性的关系并非大海和大海的虚空之间的关系，而是像大海和大海的湿性一样，一个本体不同反体而已。

### 辅导员 A:

基现的显现和空性的关系就是我们所说的圣者出定位的现空双运的关系。

本基的显现和空性的关系就是我们通常所说的圣者入定位的现空双运的关系。

## 7 问：对于显现的无情法（海浪），怎么理解它本体的大光明分（大海）呢？

### 辅导员 A:

您这里是问本基和基现的关系。

本基中，没有众生、如来、轮回、涅槃等等，这个第一刹那的本基，就是大圆满无上密法中的究竟心性，也就是圣凡的共同所见境，基现则是从本基中产生出的属于第二刹那的法。大海喻实相（本基），海浪喻现相（基现）。

如来藏光明（大海）远离垢染是就实相而言，此需圣者的瑜伽现量才能证知。而众生因无明垢障，把如来藏光明错认为或妄执成了刹那的世俗法，这便是世俗之现相（海浪）。

比喻：如一只白色的海螺（喻实相如来藏光明），在无眼病之人（喻圣者）看来其是白色的，而有眼病的人（喻众生）则把其看成了黄色的（喻刹那的世俗法）。因此，无有实有的黄色存在，也不是黄色从白色中生起，黄色只是未认识白色的一种错觉。同样，刹那的世俗法并非实有存在，也并非是从如来藏中产生世俗法，其只是众生对如来藏的一种错误认识。（我们说海浪从大海中产生，是一种表达方法，但不够准确说明此二者的关系，确切地表达是未认识大海的一种错觉）

梦喻：梦境中虽然有各类实有的事物，但一经观察，四边都不存在。所以醒时虽然梦中之法



远离四边，但在梦中以习气之力可以产生出四边显现。同样，如来藏虽然远离了四边，但众生以无明而产生出四边显现。

水冰之喻：又如夏季的水，到冬季时结成了冰。冰是坚硬的固体，而水是柔软的液体，二者似乎相差甚远，但不可否定的是，冰是水的一种变化，二者本质上是一样的，水本身在因缘聚合时可以变成冰。

一个最为人所知的例子是：地狱道众生看到的铜汁，饿鬼看到得浓血，人类看到得水，天道眼里的甘露，菩萨眼里的玛玛格佛母，在佛眼里是大光明。

其中、铜汁，浓血，水，甘露，玛玛格佛母是您这里说的显现（基现），或海浪；大光明则是大海。

### **Feingray :**

无情法，心识二者从光明分的层面上看是没有任何区别的。并没有分开的境和有境。一切境仅仅是自心的化现，自心本体即是离戏的大光明。

**8 问：如果如来藏是非一非异的关系，那为什么很多时候都说佛菩萨其实是一体的呢？**

### **辅导员 A:**

如果说如来藏非一非异，应该是指从般若空性而言，如来藏本体是离戏大空。

非一非异，或者不一不异、不来不去、不常不断等都是空性之异名。

说如来藏非一非异是说如来藏若实有，必以实有一体或多体的方式成立，如此可用中观共同五大因，应成不共四大因遮破其实有一体，既无实有一体，则无实有他体。以“一”不成，何来他（多）？既然以实有一体和他体两种方式都不能成立，则无有第三品方式成立。故为空性。

### **Feingray :**

就好比说非有非空，但是很多时候会说万法皆空一样。从名言的角度没有办法说，为了遮止我们认为佛菩萨是他体的关系而说一体。

## 9 问：实际上如来藏的大海并没有出现过所谓的海浪，海浪只是我们的错觉吗？

### 辅导员 A:

是这样。

在通常形容基现之万法从本基中产生时的确常用“产生”、“流出”、“幻化游舞”这样的词。

《新月释》中，为了说明所谓的“产生”其实只是把白海螺看做黄海螺的一种“错觉”，而非有一个黄海螺从白海螺中真正产生，为了破除我们相续中一种能生所生的“产生”的概念，用“错觉”来表达。

如果了知这个产生的意义，用产生亦可。因黄海螺非无因，而是从白海螺中来。

用大海和海浪的比喻说明海浪从大海中产生，或者说海浪是我们的错觉，其实它就是大海，而非离开了大海的他体法。从如来藏大海本身而言，其从未变迁，其本体上没有海浪，海浪是以大海为因，无明之风为缘而产生的暂时现相——一种错觉。

### 辅导员 A:

又如：冰本来是水，以某种因缘，我们看见的是冰。如分别念本来是如来藏，我们由于某种因缘，没有认识到分别念的本体就是如来藏，我们把分别念看成实有，是和如来藏别别他体的法，如把冰看做和水是别别他体的法。其实，看到海浪就是看到了大海，看到冰就是看到了水。因错觉（无明）之故，只见现相，不见实相。

## 10 问：那“如来藏的幻化游舞”也仍然是我们的错觉而已？

### 辅导员 A:

是。如来藏是水，冰是水的幻化游舞。如来藏是大海，海浪是大海的幻化游舞。

山河大地，我们的八识都是如来藏的幻化游舞。也就是从本基中产生的法，它们本是如来藏，我们因错觉认作山河大地等。

如来藏的本体中没有山河大地，幻化游舞的基现之法都是我们的错觉。如菩萨将如来藏见为玛玛格佛母，天人见其为甘露，人见其为水。如来藏非因缘法，但是山河大地等基现是因缘法。如来藏为因，无明为缘，但不是能生所生法，是“错觉”将如来藏见为佛母、甘露或水。

11 问：“不灭”是说现相不灭还是说显现的本体是空性的，“不生不灭”？

**辅导员 A:**

不生不灭是空性的异名，这里讲的是现相不灭。

《定解宝灯论讲记》云：“……此现分不灭从高一层来讲，即是佛陀化身；从较低层次而言，即是大悲周遍之相。也就是说，佛陀从空分来讲已经完全证悟，从现分来讲，其大悲心恒时具足，在证悟空性的同时，大悲以无离无合的方式存在。”

上师仁波切又引用《涅槃经》中说：“如来藏之自性为光明。此自性光明，不同人所见各有不同，其实即为大悲自相，根本不会灭尽。”

12 问：请教“中观”和“大圆满见”之间的异同。

**辅导员 A:**

**同：离戏分。**

法王在《窍诀宝藏海》中说：大圆满的修行方法，是先抉择万法唯心，然后心为空性，空性为光明。

因明的最高观点是随理唯识的观点，是在名言实相中抉择万法唯心，中观则抉择的是心是远离四边八戏的大空性。麦彭仁波切的《定解宝灯论》中说：

探求本来清净义，必须究竟应成见，  
仅从离戏分而言，二者无有差别也。

大圆满十七大续部中的《应成根本续》说：“般若波罗蜜精华，摄于直断现法中。”意即密宗直断一切现法，安住在大清净的空性中。而显宗的究竟般若波罗蜜多也宣说一切诸法二谛中不存在，都是无生无灭的大空性，在远离戏论的空性反体上与密宗无有任何差异，是密宗的一部分。

**异：光明分**

应成派是抉择第二转无相法轮的真实胜义的宗派，而诸法实相是现空双运，其现分——光明如来藏是第三转法轮侧重抉择的。中全知麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》中，安立密宗见

超胜显宗见时，云：“从抉择法界离戏分说，纵使无有差别，而以现见法界之有境（智慧）说，实有差别，因见者以有境分而安立，故有极大之差别也。”

《新月释》云：“为了断除显宗中对空性的执著，密乘广泛宣说了大安乐智慧，密乘中这个空乐无别的法界，是在远离了能取、所取之后，现量感悟的，这是密宗不共的见解。”

## 金刚永持：

二转法轮的般若中观抉择的是如来藏的空性离戏分，而应成派在遮破各种执著让人趣入离戏空性则即使是大圆满也没有需要增加的地方了。

按照慈诚罗珠堪布仁波切的开示，大圆满是能够将如来藏空性和光明完全融合的修法，大光明并非应成派所要抉择的，但其也并没有否定过。

当然，这二者因为在窍诀方面的差别，证悟的快慢和获得佛果的速度上还是有差别的。

## Feingray :

虽然应成中观没有任何不对的地方，但是他有没有讲的地方。而如来藏进一步讲述了这一部分：光明分。

二者证悟的境界是一样的，所指也是一个，但是是一个法界的两个侧面，或者说两个特点。

中观讲述了究竟法界在本体上任何一法都不成立自性的这一特点。而如来藏则进一步讲述了在不成立自性的同时，却光明不灭。

这个问题很难用世俗的事物打比方完全说明问题，只能部分的说明。

比如海市蜃楼，我们直接看，有各种山河大地人物显现，这是世俗谛。但是实际情况（胜义谛），有两个方面：

1、这些山河大地根本没有。山河大地没有这个特点就是空分，可以对应应成中观。

2、虽然没有，但是这些山河大地显现出来了，而这些显现出来的山河大地为什么能显出来呢？其本质是什么呢？其本质是一些光线组成的。那这一部分道理我们上面的空分并没有讲到，这可以对应如来藏的光明分。当然，并非说如来藏的光明就是指光线。这里只是比喻而已。实际上我们所理解的光线是实有的，但是相对色法等来说，实有的执着少一点。因此可以比喻为显而无自性。

也就是说，应成中观只谈了第一点，而三转法轮的如来藏则在此基础上，说明了第二点。如《新月释》说：

宁玛巴自宗的全知麦彭仁波切根据教证和现、空在究竟本性中一味一体的理证，以双运的方式圆满地抉择了它们的究竟意趣，而且指出第三转法轮的他空见因为进一步抉择了胜义中

的如来藏光明，因此较第二转法轮更为深广、了义。无垢光尊者、罗钦达玛西日的《大幻化网根本续》注释中也都说：般若破一切执著，安住于空性，属暂时了义，而如来藏直接宣说心的胜义本性，为究竟了义。

### 13 问：显宗第三转法轮不是已经宣说了光明如来藏了吗？

**辅导员 A：**

**1)从见解上言，显宗只是笼统宣说，密宗广大、详细、明显地对自然本智光明进行了抉择。**

《新月释》：“第三转法轮中，《妙法莲华经》等十种了义经典以及弥勒菩萨的《宝性论》等论典在大空性的基础上，又着重宣说了如来藏的光明。全知麦彭仁波切把这些经论作为显宗与密宗过渡的经论，就象连接河两岸的桥梁一样。而相比第三转法轮的了义经论，密宗中更甚深广大、明显详细地宣说了自然本智的大光明。比如《宝性论》中说一切众生都有如来藏，是法身的种子，产生法身的智慧，将来能得报身的佛果，而在显相上众生不是大清净、大平等的佛。又比如在显宗中只是约略提到了义的本尊，与不了义的世俗中清净本尊，五毒即是五智慧等，而在密宗尤其在大圆满窍诀部中才广大、明显地宣说。”

**2)从修行来说，密宗以智慧开掘了诸多有关空性和光明的修法，显宗鲜有。**

《新月释》：“众多零散的窍诀是指成就上师(如来)的意传、持明的表示传和补特伽罗耳传，还有如《上师心滴》等论著中的直断与顿超双运的甚深修法。大圆满窍诀部又大致可分为外、内、密、极密四种，外窍诀部如身体，内窍诀部如眼，密窍诀部如心脏，极密窍诀部如一切具足的人，直断与顿超即是极密的窍诀，极密窍诀的修法即使在大圆满心部、界部以及窍诀部的外、内、密修法中也不具有。

这些是简单的分类，详细的在一百余部大圆满的母、子续，全知无垢光尊者的《四心滴》、《七宝藏》及持明无畏洲、全知麦彭仁波切等的论著中有述。”

又云：“大圆满续中有四部最殊胜的续典，修行人最为珍视，总结四大续典，共有一百一十九条（极密）的窍诀。宣说大圆满正见的窍诀性续典有一千一百部，以总纲形式宣说窍诀的有三十部，象铁钉一样直断分别心，直接安住法界的窍诀有六百条。”

## 14 问：佛陀的身体是否刹那生灭的？光明是刹那生灭的还是恒时常有的？

**圆亚：**

从名言现相实相统一的角度来讲，它是胜义谛，根本不会成为世俗谛，不会是刹那生灭的。

光明是恒时常有的，但是这种存在并不是凡夫分别念前常有的存在，而且它的本体是空性的。

《中观庄严论》十三课：

“有人如果提出这样的问题：佛陀的智慧、佛陀的相好，到底是胜义谛还是世俗谛呢？”

对此，我们可以这样回答：你是从胜义为主的空性角度来讲，还是从名言为主的现相角度来讲？如果是从胜义空性角度而言，释迦牟尼佛的身相等应该属于世俗谛。

对方又提出问题：如果佛陀的身相是世俗谛，那已经是虚假的了，这有很大的过失。

没有任何过失。从名言现相实相统一的角度来讲，它是胜义谛，根本不会成为世俗谛，虚假的过失也是没有的。

对方又提出：既然是胜义谛，会不会有根本破不了的过失呢？

不会出现这种过失。以中观理进行观察时，佛陀的身相、智慧也是空性的，根本不可能成为一种堪忍法。”

第十四课：

“但要明白，实际上显现与世俗是同一个含义，显现是指现似存在，并非真实成立。

所谓的显现，表面看来似乎存在，比如如来藏光明的显现，很多经典认为它是存在的，但这种存在并不是凡夫分别念前常有的存在。有关这方面，觉囊派的《山法了义海》当中引用很多教证说：光明如来藏恒时不变而存在，但它的本体是空性的。麦彭仁波切的《他空狮吼论》中也对这个问题阐述得非常清楚。所以，显现似乎存在，实际上并不成立。”

**金刚永持：**

这里将佛陀的身相安立为世俗谛是因为佛陀的身相是显现法，这是二转法轮的安立方法。二转法轮将空性安立为胜义谛，显现安立为世俗谛。

有的人会认为佛陀的所见是胜义谛，那么其本体是不是不空的堪忍法，则回答：不必担忧，如果以二转法轮的胜义理来观察，佛陀的所见本体也是空性离戏的，根本得不到丝毫的堪忍法。

## 15 问：最初的本性（如来藏）中所生的所取能取是自然而然产生的吗？

### 辅导员 A:

“最初的本性（如来藏）中，所生的所取能取”的过程：

我们“从（死亡的）昏厥中苏醒过来之后，就会进入轮回尚未开始之时的，既非轮回、也非涅槃的境界……以前所有的意识，以及在意识的基础上建立起来的所有概念、观点、感受都已经荡然无存，剩下的只有如来藏。

虽然凡夫也能在片刻当中处于这种境界，但因为没有修行，就不能阻止烦恼的产生，而只能让这种境界停顿一会儿……在第一个念头产生之后，就会产生各种幻觉，如同中阴身所看到的一样，一旦这些幻觉产生，众生就立即将这些幻觉分成了他、我、内、外，我在里面，幻相在外面的执着。此时还没有形成外面的物质，只是一种内在的感觉。随着执着能力的进一步增强，就逐渐形成了外面的山川草木等等幻象。这就是最远的轮回起源。（《佛教的物种起源说》）”

以上这段描述非常符合《心性休息》中所说的“因本体空性而无碍显现；因自性光明而于外境中出现自然五光；因大悲觉性本智而产生能辨别之妙慧，从此三者中出现迷乱。”如来藏本体空性，自性光明，故能于外境中无碍显现，出现自然五光，由于不能认识到外境中的显现是我们心的光明的自现，由此产生能取之辨别妙慧和所取之外境。而此二者皆从大悲觉性本智中产生。

## 16 问：从如来藏到第一念的产生是自然而然的吗？若是，是否与缘起法相违？

### 辅导员 A:

对此《慧灯之光》如是描述：

“为什么从光明清净的境界中，会产生具有执着的不清净念头呢？因为，虽然本基的如来藏是清净无垢的，但由于在此之前从来没有产生过轮回，也没有经历过修行，所以具有某种非物质的、产生执着的可能性或者能力。这种可能性，佛教称之为习气或者种子。因为这种习气的存在，所以在如来藏中随时都可能产生第一个念头。

这就像水在风平浪静的时候，是静止不动的，但在微风的吹拂下，就会泛起层层涟漪；吉他、琵琶的琴弦，在经过轻微的拨动之后，就会发出声响一样。”

这是对“由于在此之前从来没有产生过轮回，也没有经历过修行”的众生而言。此时，这个“习气和种子”，慈城罗珠堪布描述说，即是“具有某种非物质的、产生执着的可能性或者能力。”

而对已经经历过修行并获得了自性清净和离垢清净果位的佛陀来说，则能够永远安住于如来藏中而又无勤任运行持利益众生的事业。

**慈云：**

所谓诸法缘起并不是凌驾于如来藏之上的另外一种必须遵守的规律，它也是如来藏的幻化游舞。虽然说“第一个念头”“从如来藏产生”等概念，但这都是用我们现在的能所二取分别心相似来说的。

**17 问：明空双运中的“光明”是否为有形之光明显现？**

**辅导员 A：**

否。“对于光明这一部分，有人认为是明清的或者眼睛所见到的，其实这都是分别念的境界，真正如来藏的本体并非如此。”

“.....自然不灭的光明智慧，它就如同明灯般自然显现。当然，以‘明灯’作为比喻也只是从光明角度而言，并不是讲到“灯”就认为是明明亮亮的，众生从无始以来就被无明愚痴的黑暗覆盖着，从定解能够遣除无明黑暗这一角度，将其比喻为明灯，对此只有具足一定修行境界者才能真正体会得到。”

**18 问：这种光明显现是怎么被了知的？入定时能否了知众生界？**

**辅导员 A：**

个别自证智慧。

按照有的上师的观点，一地入定时，已经是遍知。

按照丹增活佛的观点，一地到七地入定时，不一定了知，八地后，能完全了知。

按照《现观庄严论释》，如佛地一般尽所有智一刹那照见一切，在十地即有：“十地也是入定



有现之地，因为有些论师认为：‘（此地）虽然已入于真如法性，但也如同佛陀一般可以有现象。’这一点十分重要。”

**19 问：此光明既然是恒常有的，那在凡夫位时此光明存在于何处、以何种方式存在？**

**辅导员 A：**

从名言而言，如来藏在我们心中，心是有法，如来藏是法性，故其以法性的方式存在。此法性非以分别心见闻觉知，以个别自证智慧现证。

“于名言中，如来藏不在外面的山河大地器世界上面，就在内有情身内，所安住如来藏是俨然清净的，与导师佛陀无异……是故心与如来藏智慧二者即是有法与法性，佛与有情也是以实相与现相的方式而宣说。”

“从胜义实相角度而言，一切有情具有十力、四无畏等功德，本来具有法身如来藏，但是在分别心面前无论见到、触到、忆念、闻到或直接发现，身体的里里外外都不可能通过分别心观察到如来藏的存在，因为这些是无明的状态、是虚妄分别念所摄的迷乱欺诳法，所以此中不可能见闻闻到殊胜的法性，不可能以分别心思维、宣说、忆念、衡量、通达、现量见，也不可能以分别心来真正悟入或描述。”

**20 问：个别自证智慧和净见量二者是否为一？**

**辅导员 A：**

二者有所不同，个别自证智慧可以包含如所有智和尽所有智两个层面。前者见法性，后者见有法，故净见量相当于尽所有智。

《宝性论讲记》云：“个别自证智就是和其他不共的自己个别内证的一种智慧，属于圣者入定的一种智慧，各自自证智见有情的真如法性是如所有智的功德，见有法一切有情具有法性，是尽所有智的功德。”

21 问：既然如来藏是实有的，又为什么说如来藏的本体是远离四边八戏的大空性？

辅导员 A:

**1. 以名言量（净见量）衡量，光明分可以如理存在，但不能成立如来藏不空：**

“了义的圣尊”是净见量的境界，全知麦彭仁波切说：“名言量也不能成立（如来藏）谛实，因为于此量前虽可成立实有，然而仅凭此点不能成立如来藏何时也不空故。”

《如来藏大纲狮吼论讲记》对全知麦彭仁波切的这段话是这样解释的：“在净见量前，如来藏虽然可以成立为实有，但净见量只是从大光明分衡量，只以大光明之无欺存在，并不能成立如来藏何时也不空。”

**2. 以胜义量衡量，此光明分可以如理存在，但不是以有无四边的方式存在：**

“因此，以名言量（净见量）成立一法真实存在，并不能决定此法是以安住有边的方式真实存在。《如来藏大纲狮吼论讲记》”

全知麦彭仁波切又云：（如来藏不空谛实）“不可能成为以胜义量观察所得的结果，因为以胜义理论观察诸法无实后却得出一个谛实法，如同从光明产生黑暗般，定无有是处。”

如果如来藏大光明之谛实是属于有边的法，则以胜义理证即可遮破，有边不成立，观待有而假立的无也不能成立，有无既不存在，则建立在有无之上的亦有亦无非有非无也不能成立，所以，以胜义理证来衡量，无有一法不空，如来藏决定是离戏大空。

如来藏作为有无四边的法虽不能成立，然而它本来就超离有无四边，非常和无常的分别心的境界，唯一在净见量前成立，“胜义理证并不能遮遣如来藏的存在”。

总结： 所以，《定解宝灯论讲记》（上师仁波切译讲）中说：“所谓的光明是否经得起观察呢？不论以名言量还是胜义量，此光明分都可以如理存在。”

益西上师在《定解宝灯论-新月释》中说：“这了义的圣尊（即光明），在应成派强有力的理论面前也丝毫不受损害”。

## 《中观庄严论解说》总义-其他相关

1 问：解悟和证悟的区别是什么？

辅导员 A:

大乘之法眼净，唯菩萨有之，系二乘之人所无；

赤诚罗珠堪布在《慧灯之光》中也说：在资粮道，加行道，对空性通达，从理论上完全了知万法的实相是空性，也可称为证悟了空性。

资粮道，加行道之“证悟”看待得法眼净的见道之证悟是解悟，并非证悟心的实相的自相，而是缘总相，称为相似证悟，见道则是证悟了心的实相的自相。上师仁波切讲解《金刚经》时说：“禅宗经常说‘解悟’与‘证悟’，须菩提相当于解悟，显现上只是理解了这种大乘空性，但还没有真正现见，而将来的大乘菩萨却会完全证悟。”

全知麦彭仁波切在《抉择二无我》时说：“这是出现了中观很好的解悟境界，然而，仅仅以此并非见了离戏大中观自证智慧所证的法界义。”

益西堪布在《讲记》中解释此段说：“这个地方很容易出问题，一般人通过闻思得到这一层的定解，就认为自己开悟或者自称见道登地，这是未证言证说大妄语，是堕地狱业，其实这还不是离戏的定解，更谈不上证悟。”

所以，我们需要警惕解悟和证悟的区别。

## 2 问：误解深法有哪些过患？

### 辅导员 A:

诸多宣说空性的论典都宣说了“误解深法之过患”。如龙树菩萨所著的《宝鬘论》云：

“若误解此法，毁坏诸愚者，如是无见者，沉落不净中，  
另外邪执此，愚起智者慢，性情极粗鲁，倒堕无间狱。”

此颂宣说了两种误解深法的过患：

愚者将空性误解为名言中也一无所有的断见，不了达现空双运，名言中缘起不灭，因果不虚的奥义而导致不取舍因果，无恶不作，堕入地狱。

自诩智者之人则颠倒执着空性，或者将其理解为名言中一无所有的断见，或者执着二谛分开，不了知二谛无二双运之理，或者认为因果为了义，将不了义法执为了义，了义法执着为不了义，伪装智者道貌岸然，以讹引讹，心不调顺，彻底舍弃空性正见，最后倒堕无间地狱。

著《极乐愿文大疏》的喇拉曲智仁波切解释此颂云（《宝鬘论释》）：

#### 一、愚者受害之理：

他们认定所谓的空性在名言中也一无所有，颠倒错误地理解甚深法性二谛无违之义，认为空性是除了此显现的有实法以外一无所有的单空，或者自前显现的事物唯独是空性，而未能通达远离戏论无二无别的现空缘起。结果，对要义一窍不通的愚者们彻底失去了善趣与菩提解脱的机会，不仅无有益处，反而失毁自相续。由视如是业果等不存在的断见所感，将沉溺、堕落在不净的恶趣中。

## 二、自诩为智者受害之理：

此外，如果受持空性为一无所有的断见或者颠倒执著具有心肯定的所缘、二谛互为分开等，认为因果了义，将了义转为不了义，始终不放愚蠢的做法，稍稍听闻就装成道貌岸然的智者，而居于智者地位趾高气扬，傲气十足。由于这能导致彻底舍弃空性，因而心不调顺，不具备自利利他的能力，如同死尸一般，断绝善根而趋向恶趣，尽管威仪如何清净，但死后立即会倒头坠入无间地狱。

## 3 问：理解、觉受、证悟的区别及正修和盲修的差异？

### 辅导员 A：

以下讨论不针对个人，仅就当今一些现象而引起的思考：无论在家出家，都有一些修道人因未依止具相上师长期闻思修行产生定解，而出现种种歧途，这里引用传承上师的一些教言，希望道友对理解、觉受、证悟的区别及正修和盲修的差异有一定地认识。

### 一、征相非地道功德的标志

有些人将一些征相当做地道功德的标志，《阿琼仁波切密传》说：“这些征相并非获得高深地道功德之标志，觉受与证悟必须分清。倘若未能正确辨别觉受与证悟，则如续部所说的那样：‘圆满智慧自力与，随外境转分别意，二者极似易混淆。’”

### 二、了知地道（功德）之安立原则实乃非常关键

“当前有些人错误地把理解当成证悟标示的对境（证悟之境界），无散无修、见修同时之类的大话其实无任何实意，清楚地了知地道（功德）之安立原则实乃非常关键。”

“（上师）问我：‘《七宝藏》的意义和你的心的相续现在是否相应？’我说：‘虽然相应，但仅是理解上相应而已。’我的答语令上师非常欣赏，（没有说大话，分清楚了理解、觉受、证悟三种差别。）他对此十分赞许，并说道：‘作为一个真正的修行人，应当合理地通过理解、体验与证悟三种途径正确把握安立五道十地的原则。’”

### 三、了解、领受和证悟与地道的对应

“作为资粮道者只是了解，加行道者只是领受。本来，见解有现量的见解和比量的见解，在资

粮道、加行道阶段属于比量的见解，为此是胜解行发心。加行道胜法位是无间智慧，相续中生起它的后一刹那就步入见道。”

#### 四、证悟的验相

“生起证悟的验相，就是生起慈悲菩提心、信心、出离心、辨法智慧，然而也有先出现功德后生起证悟和先生起证悟后获得功德两种情况。所以，将觉受和证悟区别开来，生起法性证悟，才是修行之果。全知无垢光尊者说：‘若未了知觉受证悟别，修行觉受执为证悟谬，开悟恒无贤劣及迁变，修行彼性功德觉受现。’”

#### 五、口头证悟空性的人有何特征？

“我不解地问上师：‘那么当今有些所谓证悟空性的人，看上去其烦恼并未减少，这是为什么？’

这时上师略显不悦地说：‘他们证悟的只是口头上的空性而已，现在的这个末法时期，那些所谓证悟空性和觉性之人，自称见解高超，而他们造恶业的胆量同时也大得出奇。行为越来越粗暴，烦恼越来越重，这些人把全部精力都投入于口头的见解上，遇到生死中阴的关键时刻，其表现连一个善良的老太婆都不如。’”

#### 六、宁玛派弟子如何确立见与修？

“身为一名宁玛派弟子，首先应依靠宁玛派道次第如《大圆满心性休息》等法门，努力清净自相续，在了悟大圆满的甚深见解后，再持之以恒地不懈修行。而修行时，见解应当广大无碍，行为却应小心谨慎、取舍细微。”

#### 七、无二智慧的因是禅定

“因此相续中要修行道谛证悟无我的智慧，必须具备它的基础禅定，正如（《入行论》中）所说：‘有止诸胜观，能灭诸烦恼，知己先求止，止由离贪成。’禅定的基础是戒律，因此必须守护清规戒律。”

上师仁波切曾在传密法时说：有的人连禅定的功德都没有，就认为自己已经开悟了。

#### 八、以何方式了知真禅定？

全知麦彭仁波切说：“正修盲修之差别，断证增进而了知，犹如由从烟子相，可以推出存在火。”

《定解宝灯论讲记》云：“观察自己的修行正确与否，从自己的断证功德即可无误推知。‘断’即烦恼等障碍的断除，‘证’指证悟空性、菩提心、无二慧等方面的功德，佛陀的一切功德均可包括在断圆满、证圆满、事业圆满当中，作为修学佛法之行者，相续中烦恼越来越少、证悟智慧越来越增上，由此利益众生的事业也愈加广大。并且自相续对众生的悲心、上师三宝的信心越来越稳定增上，这就说明你的修行属于正修的范畴，不是盲修。”

#### 九、以何方式了知假禅定

曲恰堪布说：不管观察自己的修行还是上师印证弟子，从大悲菩提心以及行为是否如法进行推测是最好的办法，尤其因果观念越来越淡泊减弱的话，那说明他的修行已经逐渐远离了正道，这是相当可怕的。修习显宗或密宗等任一法门后，对因果愈加不重视，行为开始不如法，这就是盲修瞎炼出现的一种征相。”

## 十、认为自己证悟，不用闻思，也许是误入歧途的标志

“我给大家提一点希望：不要放弃对佛法的闻思，如果轻易放弃，修行是不一定成功的。

假如你认为自己有了有一定境界，什么都不需要了，那可能是着魔了。如果认为自己证悟了，不用闻思了，肯定有一种危险性，也许是误入歧途的一种标志。《入行论讲记》”

以上教言引自《阿琼仁波切密传》和《前行备忘录》等。

## 4 问：一直串习贪执钱财等对境，就会在现实中出现吗？

### 圆修：

实不实现取决于有无福报善根，比如世间人作善法，不知道缘广大众生并且回向大菩提，不知道以三轮体空来摄持，则这些有漏的善根会随着“十二因缘里的爱取”这样的具有导向性的心理动机而润生变现成为世间的名声，地位的等有漏福报，然后善根也就随之而耗尽。

所以善心，善行一定要三殊胜，利他的菩提心来摄持，还要回向众生回向大菩提，这样善根就永远不会空耗直到究竟成就菩提法身果位。而以这样菩提心摄持的善根除了永远不会空耗外，也同样可以成就人世间的名声，地位等福报，而且不需要勤做。

慈诚罗珠仁波切说“所以华智大师比喻如是：希望获得烟的最好方式是取得火，因为火升起来的同时不需勤作，烟自然会生起。其中烟喻为人天安乐，而火喻为菩提心或菩提果。大师无畏圆满尊者的作品中也有：究竟自利者暂时利他乃方便的说法。”

因此有智慧的人应该如是做取舍！

### 慈云：

如果没有忏悔等违品，会现前的。但有两点：

1、串习的对境现前还需要其他因缘，如同种子发芽，除了种子，还需要水土阳光。这些因缘不具备的话，也不能现前。如前面圆修师兄说的福报善根就是缘。而因缘具足时，可能已经过多生累劫。比如《彻悟禅师语录》里面讲“净土门中，以愿为最。凡有愿者，终必能满。如郁头蓝弗，习

非非想定于水边林下，每定将成，多为鱼鸟所惊，因发恶愿曰：“吾他日后，当作飞狸，入林食鸟，入水食鱼。”后非想定成，遂生天上，寿八万大劫。天报既终，遂堕为飞狸，入林水以食鱼鸟。此恶愿也，与性相违，尚有大力用，八万劫后能满，况称性之善愿乎。《神僧传》载，一僧于石佛前，戏发愿曰：“如今生生死不了，愿来生作威武大臣。”后果作大将军。此戏发之愿也，尚终得遂，况至诚所发之愿乎。”

2、串习力量有多大。一般人对钱财等的朝思暮想实际上还是比较浅表的，第六意识中不坚固的串习，多有种种杂染，所以起现行也不坚固，有时候也只是在梦里现行一下而已。消除一切杂念，以禅定力串习则非常有力。这就是为什么在禅定状态会有不可思议的事情发生。比如民国时期的董子明在自己房间里闭关念佛，房门从外面锁上，念到非常专一的时候，忽起一念要到大殿礼佛，结果竟然马上身在大殿了。赵子昂画马，日思夜想马的形象，非常专一，竟然自己现为马形，下得太太惊叫，唤醒了，才恢复人形。我们一般人心非常散乱，很难如此专一稳固地串习一件事情，所以这样的事情比较少见。

那么我们自身有什么证据呢？其实事事都是证据。现在我们的人身，住的房子，蓝天白云，无不是以往昔串习力而现行的。只是串习和现行相隔已久，我们不记得以前串习过这些，是如何串习的。现在起现行，还以为蓝天白云都是外在实有的。

理解这些，对修行很重要。一点就是千万不要发恶愿，要经常串习发菩提心，成佛度众生的愿。再有，比如念佛，就要力除杂染，专一念佛，到临终时，会感得净土相现，阿弥陀佛前来接引。上座修前行也一样，要放下种种散乱，专一观想引导文的内容，会完全不同。

## **Feingray :**

数数串习钱财，有一天可能会得到的。比如世间人将自己的一切精力放在希求钱财上，也会暂时如愿获得一定的财物的。

但是，在串习钱财的过程中，隐含的串习了另外一面：所欲不得。因为我们一直心中强烈的希求钱财或其他自己想要获得满足的事物，而在没有获得之前很长一段时间，心中处于一种求而不得的状态，一直串习这样的状态就会导致获得了钱财后，也不因此而满足，不满足的心一直增长，因此恒时处于痛苦之中，最后导致转生饿鬼，也就是由于一直串习所欲不得。

表面上看起来贪心是希求快乐，应该没有错误，但是错误之处就在此，实际上我们一直在串习“不满足”之心，而快乐的含义就是“满足”，如此以来，虽然意欲串习快乐，实际上却在毁灭快乐。

## **5 问：《大乘具舍论》有哪八个无为法？**

### **Feingray:**

《俱舍论讲记》中上师说：

小乘《俱舍论》中讲三种无为法，大乘则说六种无为 或八种无为 。

六无为：《成唯识论》中讲到虚空无为、择灭无为、非择灭无为、想受灭无为、不动无为、真如无为。

八无为：《杂集论》中将六无为中的真如无为开出善法真如、不善法真如、无记真如，再加其他五种无为，共八种无为。

而小乘所承认的三种无为法是：虚空无为、择灭无为、非择灭无为。

## 6 问：无实法和无为法的区别是什么？

**辅导员 A:**

有两种无为法的安立方式，一种依靠有为法而安立的，一种是超越有为无为的大无为法。

无实法因为是观待有实法而假立的，是缘起假立之法，所以在一种安立的方式中，有实法与无实法都可以安立在有为法中，另一种如下所说：有实法安立在有为法中，无实法安立在无为法中。

《中观根本慧论》（龙树菩萨造论，全知麦彭仁波切注疏）说：

“因缘聚合而产生的法是有为法，无为法也是依靠有为法而产生的。在圣教中也承许：以生之缘而有老死。所以老死二者是自因而生的法，并非不是由因缘而产生的法。

此刻所说的有为法及无为法的概念，并不是按照“有为法是瓶子等有实法，无为法是虚空等无实法”的说法来界定的。以内在含义来衡量，则可解释为：一切缘起之法以因缘而安立为有为法；无有自性寂灭四边的法，则以因缘之无为分而安立为无为法。”

## 7 问：是否有两种方法可以发起菩提心？

**辅导员 A:**

是，有两种。见《中观庄严论释》云：

本论《自释》中云：“先觅真实智，了达胜义已，于劣见罩世，生起悲心后，成利众勇士，



精通菩提心，智悲作严饰，真持能仁行。”意思是说，首先抉择真如再依此引发大悲心，趋入圆满菩提。

此释又云：“随从真信心，发圆菩提心，奉行能仁行，彼勤觅真智。”按此处所说，先以悲心引发而发菩提心，再寻觅希求菩提不可或缺的真如本性。趋入菩提的途径有以上两种。

上师仁波切在《闲谈问答录》中也有对菩提心生起的这两种方法的明确开示。

个人理解，这和说唯一来自于空性圆融无碍。因为宣说出离心、菩提心、无二慧这“凡夫三法（见《宝鬘论释》）”或者说大悲心、菩提心、无二慧这三主要道（见《三主要道》），唯一是依靠圆满证悟二无我的佛陀宣说。

## 8 问：二转法轮显义和隐义是如何界定的呢？

辅导员 A：

### 一、什么是隐义？

隐义——“诸佛菩萨能证悟对境的智慧——智慧的次第和智慧的不同的境界。”《现观略义讲记》

《现观庄严论释》云：“在般若的经教之义，也即宣讲空性精华的直接之义（显义），与作为道现观的隐晦之义二者当中，此论所阐释的内容应属于后者。”

### 二、隐义的内容是什么？

《现观庄严论释》：“于隐晦之义，则是指八事。”

### 三、为什么称为隐义？

甚深之故。因为它必须“通过真实般若之义在内心现前【观】，就能如实无谬地证达【观】其义。

《现观庄严论释》”

《现观庄严论释》云：“甚深隐义幻化之现观。”

《现观庄严论释》云：“我等大师佛陀在此了义经藏中用优美的能诠词句宣说所诠深义一切种智之道及果的隐义，极其甚深，难以通达，并不是不具备窍诀的其他人所能领受的，对于能诠论具有般若十法行之经的密意及所诠义具有般若八事七十义之体性的道果所有意义，具足寻求甚深般若的正知正念、拥有智慧这三种特征的人才能现见、证悟，为此作者立誓造这部解释密意

的论典。”

### 金刚永持：

从解释对境空性的角度是二转法轮的显义，从解释有境现证的侧面是隐义。即一者是从对境角度诠释空性智慧，一者是从能证的补特伽罗的能境智慧方面。

**9 问：为什么我们虽然学习了微观世界的分子原子等等，面前的显现还是只有这个宏观世界呢？**

### 辅导员 A：

按慈城罗珠堪布的描述，似乎微观可以对应胜义空性，宏观可以对应世俗显现。

如同修白骨观者看见迎面而来的人都是一个个骨架在摇晃；修十遍行的人以水为缘，以禅定修持，可见一切时一切处都是水；串习空性之人也必将见到空性的本面。

遥远的是感觉，感觉可以改变，我们需要的是定解，而后修行。

### Feingray :

这个问题在《入行论智慧品》中有一个颂词专门解释了。

这是因为我们一直以来都串习以假为真，从来都不串习空性的缘故。

我们设想一下，如果一个单词 me，我们如果之前从来没有不认识，看见就只是两个字母而已，但是后来背单词的时候，一直执着其为“我”，以后看见的时候就不会再想这是两个字母，而直接反应觉得这是“我”。对于长久学习英语的人来说，现在写一个词“zoplyes”，他第一眼的反应是一个完整的单词，为什么呢，因为长久以来一直在串习把字母看出单词的缘故。而其实这并不是一个单词。

相反，如果有一个人，需要研究单词与单词之间字母组成的规律，他每天都串习把单词拆开来看，时间久了，看到“me”，就会想到 M 和 E，看到“zoplyes”更加会想到一系列的字母，而不会去想这是一个单词。或者一个没有学过英语的人，看到 me，会看到一笔一划，字母的概念都不会有，就好比 we 看藏文。

那是不是我们又需要无数劫的时间去反过来串习呢？当然也不需要，就好比一件衣服，穿了一个星期，但是洗的时候只需要十几分钟就可以了。因此一般来说，我们需要串习，另一方面，也不是不可达到。这是由于一方面空性符合实际真理的缘故，另一方面我们有上师三宝的殊胜窍诀和方便的缘故。

因此如果一个人一直串习微观世界，如果有合适的窍诀的话，应该是可以现量见到的。但是由于他其他方面的执着一直不破，单独串习这一个，可能辛苦得来的一点力量很快就会被抵消了。

**10 观点：我个人认为，如果把阿罗汉或者以下证得空性的补特伽罗（而不是贴上大小乘的标签）放到整个修行次第来看，是很难说哪位成佛快的。**

**辅导员 A:**

《菩提道次第广论讲记》云：“从成佛的角度来说，先入声缘乘求证阿罗汉果位，是迂曲、缓慢之道。因为证果入灭尽定一万劫后，佛放光劝请回小向大，才趣入大乘，这样成佛所经历的时间，比最钝根菩萨还要慢四十九劫。”

《新月释》云：“佛已在大乘经中说过：大乘种姓的弟子，从凡夫发菩提心开始，经五道十地到究竟佛果，比小乘种姓弟子证悟小乘罗汉果后，再入大乘，最后证得佛果，要快四十九劫。”

如果我们的“个人认为”和佛陀的开示不同，应该考虑的是为什么佛陀如是开示？原因何在？

宗大师在《菩提道次第广论》中说：“又此解脱（阿罗汉）无所退失，非如善趣，然所断过及所证德仅是一分，故于自利且非圆满，由此利他亦惟少分，后佛劝发当趣大乘。故具慧者，理从最初即入大乘。”

**一、有关少分，和大乘比较，从所证言：**

“就证悟如所有智而言，大乘证悟的空性如太虚空，声缘证悟的空性如小虫所吃芥子里的空间。

就证悟尽所有智而言：小乘阿罗汉具有时不知因、境不知因、细不知因、多不知因；大乘甚深智慧是无分别般若波罗蜜多，能遍一切诸法，如虚空般广大，又通达共同五明、内明等三乘法。

就福德资粮而言：大乘所积福德，如大海般深广无量；声缘乘所积福德，则像牛迹水一样稀少。

就利他而言，大乘能在刹那间成办广如虚空的无边事业，这是小乘望尘莫及的。《广论讲记》”

**二、经论中以比喻显示大小乘的区别：**

“在《海慧请问经》、《宝积经》、《掌珍论》等经论中，以比喻显示了大、小乘的差别：大乘与小乘相比，一者如国王，一者似乞丐；一者如转轮王，一者似国王；一者如帝释天，一者似普通天人；一者如梵天，一者似其他天人；一者如大海，一者似小湖；一者如须弥山王，一者似小山；一者如海水，一者似宝瓶中水；一者如天空大云倾降之雨水，一者似草尖露水；一者如月轮，一者似星星。”

### 三、资粮道退失不障大菩提，声缘乘自利障碍大菩提。

《大乘庄严经论》云：“虽恒处地狱，不障大菩提，若起自利心，是大菩提障。”

《广论讲记》云：“菩萨安住地狱时，只有片刻之苦，不会长久障碍大菩提十力等广大功德；然而，在声缘乘的道果中，为了自利而寻求安乐，虽然暂时获得了安乐，但究竟来看，却障碍了无上菩提的成就。”

### 四、小乘有两种障碍

《宝性论》云：“于法嗔恨及我见，怖畏轮回之痛苦，舍离利乐众生事，是为四种障碍性。”

这四种障碍的后两种为小乘所有，即：怖畏轮回痛苦而只求自己获得寂灭，以及舍离利乐有情的事业。

《广论讲记》云：“如果具有这两种障碍，则不能积聚大乘的福慧资粮，具有恒沙自性功德的天真佛性也无法显露，无法现前佛的三身、四智、相好、净土以及任运自成、相续不断的利生事业。”

### 五、经论开示大、小乘的胜劣差别，是为了让学人对大乘道果的殊胜性产生定解，并非呵斥、毁谤小乘。

“小乘的出离心、别解脱戒，通达人无我空性、四谛和十二缘起的智慧，都是趣入大乘的共道与基础，大乘菩萨相续中理应具足这些功德。

或者说，显示胜劣差别的用意，是为了让大乘种性者最初就远离小乘自利心，直接发起为利有情愿成佛的菩提心，从而迅速成就二利究竟的大菩提。《广论讲记》”

11 问：获得阿罗汉果位后趋入大乘，为何慢于大乘钝根？

辅导员 A:

## 一、种姓问题

佛陀对机说法，对其宣说小乘之法，其为小乘根基。小乘种姓和大乘种姓之区别：小乘道以无伪的出离心为入小乘资粮道的标志，大乘则以无伪的菩提心为入大乘资粮道的标志。声缘种姓的众生长劫中以脱离轮回痛苦，获得寂灭解脱为目标，故于获得暂时解脱后，弃其无始以来老母众生于不顾，入于寂灭一万劫，依靠佛陀身语意加持，为其说法，方才出定，回小向大。

## 二、成立大乘种性为殊胜

大乘种性由四种因缘得为最胜。《大乘庄严经论释》云：

- ①大乘善根远离二障，此唯以大乘种性作因而成办，所以超越小乘种性；
- ②大乘种性能作地、度最终之果所具有的十力等一切善根圆满的因；
- ③依大乘种性可生起自他二利的修行；
- ④大乘种性是入无余大涅槃时，十力、四无畏等善根无尽之因。

以此四因，故大乘种性最胜第一。因为如是四种殊胜，声闻乘等中没有，故以彼等种性不会作成办如是善根的因。

## 三、在一万多劫中不发菩提心，到回小向大时再发菩提心有一定的困难。

用大恩上师仁波切在讲解《现观庄严论总义》时之语类比：

“有些人问：是否我们需要等到一地后再发菩提心利益众生？我们在资粮道加行道时应先发菩提心，利益众生要现在就修习，按大乘胜解行地（资粮道和加行道），需要一个阿僧祇劫，如果在一个阿僧祇劫中没有发菩提心，到了一地再发菩提心利益众生，这有一定地困难，如有些大学生，小学中学都没有学英语，现在开始学英语，不能完全精通，凡夫人现在慢慢训练，到一地证空性时，原来很想利众的心能得以实现。”

## 四、长劫六度万行中，原先的声缘自利习气成为障碍。

《大乘庄严经论释》中阐述声闻圣者入大乘道后，亦由往昔串习之力，会一再生起欢喜自利之心，以及欣乐涅槃之心，故要证得大乘果，其证悟要迟缓。

12 问：不一定要等到修成阿罗汉后才回小向大，如果中间就回小向大，怎么知道他是哪个种姓呢？

**辅导员 A:**

1、种姓有决定种姓和不定种姓，对于不定种姓，如您所说，“不一定要证得在阿罗汉果位再回小向大的，或许之间就会走入大乘的。”

2、这里讨论的阿罗汉是指真正入小乘五道，最后获得无学道果位的阿罗汉，而非菩萨化身的阿罗汉。

《新月释》云：“声闻分为三种：一、大乘菩萨所化现的声闻阿罗汉；二、傲慢的声闻；三、真正入小乘五道的声闻弟子。大乘菩萨所化现的声闻阿罗汉如舍利弗、目犍连等助佛宣化的大阿罗汉；傲慢的声闻如小乘经中的记载：有比丘实未证阿罗汉果，但自以为已经证得，起傲慢心，佛就在虚空中显现神通，以方便调伏，但这比丘却认为，自己与佛只是有无神通的区别，而证悟的空性无别，因有傲慢心故，不但于法无我，连人无我空性都没有证悟；入小乘道的弟子即是已从凡夫地证得小乘资粮道直至罗汉果位的弟子。”

13 问：为什么只是为利有情众生愿成佛？那无情呢？

**Feingray:**

从实相的角度来说，有情无情没有区别，否则就成了有一个分别了。

实际上，有情无情都是分别出来的，实相中并没有这个东西。因此汉地的圆教也非常直接的说了“有情无情同圆种智”。

有情无情是从现象上来说的。菩萨见无量宫和菩萨，而佛陀见一切皆是光明。这里已经说明了究竟的境界中也没有器世间和情世间之别。

既然能所二者没有分别，是幻化出来的，自然也不会有有情无情之别了，因为有情无情之差别是在于有情有能知的心或智慧。

**金刚永持:**

有情法和无情法皆是如来藏的幻化，但是不能反过来说无情法是如来藏。

如同自己照镜子时可以说镜中的影像是自己行象在镜中的幻现，但不能说镜中的影像就是自己。

如果是，则镜中影像应该可以如同自己一样有思维、能感受苦乐了等过失！

**慈云：**

并非是如来藏产生我们现在的能所分别（包括有情无情等）的关系。如果这样的话，二者成了别别他体的关系了，不仅如此，还有我们的能所分别也成了真实不虚的过失。其实能所分别、有情、无情这样千差万别的分别法，可以说就是如来藏的错乱相，本来没有这些，但却显现成这些，故名错乱。了知错乱，不再执取，错乱隐没，如来藏的本有光明自然现前。

二者如同冰和水的关系，我们现见为冰时，何处也找不到流动的水，但并非水断灭了，也不是跑到别处了，冰的全体本来就是水。

如同现见能所二取时，何处也不见如来藏，但并非如来藏没有了，也不是如来藏躲在二取背后（否则又成了别别他体了），二取虚妄其实全体就是如来藏。如《楞严经》云“离一切相，即一切法”。一切相都是本来没有却错乱显现，所以说“离一切相”，离此之外，并没有一个他体的如来藏，所以说“即一切法”。

乃至上面所说的这些，也是在我们当前错乱分别中勉强所言，所谓“错乱隐没、光明自然现前”，这仍然是错乱分别，而胜义中这种生灭也是没有的。如《入中论日光疏》所说“若认为胜义中仍有分别心灭尽、法身智慧现前等分别所相，则不仅非理，亦决定无有是处。因为佛地妙智所缘真实义中，分别的心与心所寂灭于法界的本性中，如水注入水无二一味故。”

**14 问：什么是“有余涅槃、无余涅槃”？**

**辅导员 A：**

大恩上师讲解《中观根本慧论》时，讲到了小乘的有余涅槃和无余涅槃。

有余涅槃是指已证得了阿罗汉果位，但五蕴身城尚未湮灭，无余涅槃则是指证得阿罗汉果位，并且五蕴身城完全湮灭。

**15 问：请教关于佛陀三转法轮次第宣说之法。**

**辅导员 A：**

见：“关于佛三转法轮的差别？”

<http://www.bodhiinstitute.org/forums/index.php/topic,8335.msg38427.html#msg38427>

大恩上师仁波切在《现观庄严论讲记》云：“《陀罗尼自在王请问经》中讲了清净摩尼宝珠的比喻。清净摩尼宝珠有几个过程，首先有智慧的人通过探索在宝山中取到如意宝，之后先用严灰洗涤，再用黑头发衣进行擦拭，这是第一个阶段；之后用辛味水清洗，再用布缠在木棍上擦拭，这是第二个阶段；第三个阶段先用药水洗涤，然后用非常细柔的布擦拭。

有些智者把这三个过程解释为三转法轮。就像《中观四百论》所讲的那样：‘先遮遣非福，中应遣除我，后遮一切见，知此为智者。’首先遣除非福德是一转法轮，中间遣除我执是二转法轮，最后遣除一切见是三转法轮的教义。

.....不管龙猛菩萨还是无著菩萨，或者汉传佛教和藏传佛教的任何一个教派，基础都是修无常、苦、空、无我这四谛，对轮回产生出离心是任何一个佛教宗派都必需的（第一转法轮）。之后，按照龙猛菩萨的观点，要将诸法抉择为空性，因为二转法轮的《般若经》主要就是抉择万法空性，最后证悟一切诸法的本体空性。而弥勒菩萨和无著菩萨的观点（第三转法轮）则是在出离心的基础上，抉择出一切万法本体虽然是空性的，但是显现的自性光明与空性是无离无合的，因此每一个众生都存在如来藏，否则就不能成立每个众生最后都能成佛的道理.....”

**16 问：显密有何不同？禅宗大德由般若法门直接现见大双运者颇多，何以说显宗悟道比密宗难？**

**辅导员 A:**

根据慈城罗珠堪布《揭开藏传佛教的神秘面纱》:

显密的差异：1、智慧不同；2、证悟空性的方法不同：

**1、智慧不同：**

从空性方面看，密宗不需要因明思维，现在就能掌握心的本性——光明。显宗认为，肉眼所见的物质属于轮回，不清净，要断除，直到八地才能了知真相。密宗入门就教导，世间一切，皆为佛的坛城。

显宗要经过漫长的时间才能达到的境界，密宗即生可成。原因在于显宗没有掌握这方面的窍诀，是智慧不及的缘故。

**2、显密证悟空性的方法不同：**



显宗：

净土以念佛作为证悟空性的根本方式；

禅宗针对根基极好的人，所以显得简单，缺乏从加行到正行的完整系统，对一般人，根本不是个方法。

其他显宗的证悟方式就是对因明（逻辑）的思维。就是对空性理证的思维。必须积累资粮，忏悔罪业，所有的条件都圆满具足后，可以将理论上的了解。变成智慧。

密宗：

1、气脉明点的方法：此为显宗所不具，速度相当快，强制性让我们接触空性，但也需要一定的条件。

2、大圆满的修法：不强调气脉明点或因明，不假他法，直指心性。不需要修密宗其他正行的复杂的观想方法，只需要修加行。其他条件是：具有证量的成就者上师和具有信心的弟子。

**Feingray :**

并不是说显宗无法通达，而是说很难通达。

如《新月释》中说：密乘之所以超胜于显宗乘，是因为显宗乘将因转为道用，而密乘是直接将果转为道用。

《定解宝灯论》中讲解了密宗如何依靠超胜的见解而行持超胜的修、行，而快速的成就佛果的道理。

**17 问：既然大圆满不假因明逻辑推理，为什么全知无垢光尊者说：我现在的龙钦心滴是以智慧挖掘的时代，不是闻思究竟的人难以通达，不能证悟？**

**辅导员 A:**

大圆满方法简单，对修行人的根基要求更高，有证量的上师和具信心的弟子的条件貌似容易，其实非常困难。

- 1、我们是否有福报值遇具有证量的大成就者？
- 2、值遇后能否长期依止，依教奉行？

3、亲近依止后能否具清净观？不起分别？以身口意三门供养？

以上看似容易，实质不易。每个修行人可以从自己的亲历中体会。

如果依止上师，闻思究竟，则相续得到法的利益，了知取舍和依止上师的道理，对上师三宝的信心从清净信、欲乐信转为不被他转的诚挚信。

通过长年集资净障，闻思修行，依靠上师加持，修行相续成熟，故容易开悟。

#### **辅导员 A:**

有人说，他们的上师说，不需要多闻思，会增加分别念；众生根基不同，有个别人可能不需要经过闻思，但大多数人不经闻思，欲修大圆满等深法，是很困难的。

上师仁波切在《中观讲义》中说：

如果我们以中观的推理方法，抉择出包括自心的一切万法没有生住灭，并对此生起定解，那么对于修持大圆满正行本来清净也不是很困难的事情。法王如意宝也讲过：听受过《中论》等中观教言的人，对他们引导比较容易；而一点也没有听过的人，除非信心特别大，否则很难引导。因此，不要放弃中观的闻思！

### **18 问：唯识宗如何圆满见地，而后圆满成就佛果的呢？**

#### **辅导员 A:**

小乘有部、经部、大乘唯识和大乘中观自续派，其作用是层层接引不同的根基的众生。所获果位也不同，小乘的果位是阿罗汉，大乘依靠随理唯识和中观自续派的观点，尚不能获得一地以上的菩萨的果位。

大恩上师仁波切在讲解《中观庄严论释》时，曾说，按照随理唯识的观点——抉择了除心识以前的一切法远离四边八戏，因为胜义中尚有承认的缘故（成实的心识在实相中存在），不可能获得一地菩萨的果位。因为其尚未圆满抉择二无我空性。

故，唯识尚需抉择心识远离四边，证悟中观应成派远离四边八戏的境界才能解脱。

## 19 问：关于八识及阿赖耶与六道三界有无关系？

### Feingray :

前七识的自体都是阿赖耶识。他们的关系像波浪和大海的关系。波浪的自体是大海水。

阿赖耶识的自体又是阿赖耶，六道三界都是阿赖耶所变现。

如《心性休息》中说：

种种习气阿赖耶是无记法如同镜子；阿赖耶识如同镜子的明清分；五根识如同显现影像；笼统观察外境或者对于五根的显现境最初浮现出“此法”的识，即是意识；其后对外境相应产生贪心、嗔心、痴心（舍心）即称为染污意。

所以说，这一切自体都是阿赖耶，而从明清分的反体说，叫做阿赖耶识。从境中的影像的反体，从能认识的心识的角度说，叫做五根识，从所认识的对境的角度叫做外境。而执着为此法的部分叫做意识，进而产生烦恼的部分叫做污染意。

## 20 问：菩萨摩訶萨有十种舍离魔业？

### 快乐木薯：

摘自：《大方广佛华严经卷第五十八离世间品第三十八之六》

“佛子！菩萨摩訶萨有十种舍离魔业。何等为十？

所谓：近善知识恭敬供养，舍离魔业；

不自尊举，不自赞叹，舍离魔业；

于佛深法信解不谤，舍离魔业；

未曾忘失一切智心，舍离魔业；

勤修妙行恒不放逸，舍离魔业；

常求一切菩萨藏法，舍离魔业；

恒演说法，心无疲倦，舍离魔业；

归依十方一切诸佛，起救护想，舍离魔业；

信受忆念一切诸佛，神力加持，舍离魔业；

与一切菩萨同种善根，平等无二，舍离魔业。是为十。

若诸菩萨安住此法，则能出离一切魔道。”

## 辅导员 A:

常求一切菩萨藏法，舍离魔业；

恒演说法，心无疲倦，舍离魔业；

上师仁波切在传讲《般若摄颂释》时，讲了几句话，恰好和以上两条菩萨所舍的魔业契合：

喜欢闻法，喜欢传法，是真正菩萨的相。对闻法有欢喜的意乐，是真正成就的相。我们有些法师，外面的居士辅导员，把传法的事放在第一位，这样，其他任何琐事都不会压服他……

最初得到法味，获得法喜之时闻法并不困难；对法师、辅导员来说，正孜孜不倦汲取佛法精华之时，传法也不困难，但能够长期闻法和传法就非常稀有了。能十年、二十年一直对闻法有欢喜的意乐，一直传法无有疲厌，这样的人，如上师仁波切所说，是真正菩萨的相，是真正成就的相。

同坛道友在未来的某个时刻，都可以检测自己……

## 21 问：一切智智是尽所有智和如所有智吗？

### Feingray :

一切智智是从不同的角度说的，一切智智有三种，一切智，道种智，一切相智。

如《大般若经》第三分方便善巧品第二十六之三：“世尊，常说一切智智略有三种：谓一切智道相智一切相智。如是三智其相云何？有何差别？佛告善现：一切智者，谓共声闻及独觉智；道相智者，谓共菩萨摩訶萨智；一切相智者，谓诸如来应正等觉不共妙智。”

一切智智的本体和尽所有如所有智是一个。

## 22 问：佛陀怎样对不同根基的众生宣说不同的观点？

### 辅导员 A:

《中论》就佛对不同根基的众生宣说不同的观点做了阐述：“一切实非实，亦实亦非实，非实非非实，是名诸佛法。”

《中论讲义》释云：

“一切实”，针对根基低劣的众生，佛陀首先说一切万法实有。在名言中，器情世界、业因果、前世后世等法本来无欺存在，因此佛陀在初转法轮的经典中随顺世间而宣讲一切万法实有存在，随顺世间是佛陀的特法。

“一切非实”，在劣根者具有一定智慧后，佛陀又宣说一切非实有，即为了打破众生对自我的坚固执著，佛陀宣讲了诸法不存在的道理。

实和非实是佛陀在初学者——下根众生面前所说的两个法门。对有邪见的外道及世间人，佛陀说业因果及轮回都存在；对有世间正见且堪受无我空性的众生，佛陀又说一切法非实。

“亦实亦非实”，在中根者面前佛陀说一切万法既是实有也是非实有。或许有人认为这是矛盾的：有则不可能空，空则不可能有。但实际并不矛盾。因为在名言中，因果不会虚耗，前世后世也无欺存在，所以名言中一切万法可以说是实有的。但名言中的法在胜义中却是空性的，因为以中观理论抉择时，没有一个不空的法。这就是中观自续派着重抉择的观点。

“非实非非实”，在最利根的应成派所化众生面前，佛陀说一切万法非实有也非无实有。

“是名诸佛法”，以上对三种根基所宣说的不同佛法，就是诸佛所宣说的妙法。宣说远离一切戏论的胜义实相当然是甘露妙法，但对不同根基的众生，以暂时或假立的方式宣说种种法门也是很有必要的。就像医生为治愈病人的各种疾病，而采取了暂时或究竟的各种手段一样，佛陀也针对下中上三种根基，分别宣说了不同法门。

## 23 问：随理唯识与随教唯识除了在胜义谛的抉择有差别外，在究竟三乘和究竟一乘方面各自如何承许的？

### 辅导员 A:

随理唯识承许究竟三乘，认为究竟一乘是不了义，具有密义之说。

随教唯识承许究竟一乘为了义。

《大乘庄严经论释》云：“经中有些宣说三乘，有些宣说一乘，如是宣说其密意何在呢？诸经典中有了、不了义两种，故以唯识宗的观点承许说三乘者为了义教，说一乘者为具密意之不了义教。”这里的“唯识宗”是指随理唯识。

## 24 问：小乘有部和经部在世俗和胜义的安立上完全相同吗？二者的差别在何处呢？

### 辅导员 A:

关于这个问题，《慧灯之光》做过简洁的归纳：

“小乘的观点中也有一切有部和经部的两种观点。所有这些观点，只在细节上有些不同，而在关键问题上都是一致的。

二者的共同点是……经部关于微观世界（胜义谛）的观点，基本上与一切有部相似……经部也同样认为粗大的物质并不独立存在，所谓的存在只是由许多的极微尘占据了空间而已……由时间将精神分割到不能再分的无分刹那，与物质的最小单位极微尘相结合，这两个元素就构成了人，除此之外，我与众生都不成立。一切有部就是经由极微尘以及无分刹那来抉择人无我，再以此为理论基础，从而证达阿罗汉的果位。

二者之间的差别……一切有部还将时间、空间、速度、方向等法都抉择为实有……经部进一步将时间、空间、速度、方向等判定为非实有。

### 辅导员 A:

关于第一个问题《俱舍问答》也做了较为详细的分析：

“有部即说一切有部承许三世一切法实有，即一切法皆具有一种实在的体相，如说灭法具有一种实有体相，说命根、同类等不相应行皆实有体相。

经部则对有部承许无为法、不相应行法等实体皆一一进行遮破。如说抉择灭，只不过是智能断除了烦恼，而烦恼已经不存在了而已，并没一个实有的其他之法在相续中又重新存在，然而有部在这时却安立了一个灭法，并说其与烦恼等法一样具有实体。

当然，有部、经部皆据所化众生根基以及自宗见解而作安立，但经部以上对有部某些成立有实体的观点的遮破，确实更加合理。经部对于无为法等法的名相之存在并没有遮破，而是遮破此等法具有实体。

## 25 问：梦中造业会在醒来时受报吗？

### 辅导员 A:

《居士五戒》云：“违犯每一种戒条，都需要具备四个条件：第一个为对境；第二个为思想或者精神；第三个为行为或者行动；第四个为究竟或者结果。这四个条件是确定是否犯戒的分水岭，如果所有条件都完全具备，就会彻底犯戒。”如果不是所有的条件具备，具备其中的一条两条等，则犯支分罪。

《走向解脱在家篇》云：“若仅在心中想杀某人，但没有以身口作加行与究竟，造支分罪；若在梦中杀人，不犯（因小乘调伏身口恶业，若在大乘，仍犯支分罪，因大乘着重于意业）。”

从以上教证可了知，按大乘观点，梦中所作，属于意业，犯支分罪。

按《广论》，梦中所作业属于十种不增长业之一，属于作杀生而非增长业。属于不定业。《本地分》中说：“顺定受业是故思后，作而增长业；顺不定受业是故思后，作而不增长业。”“所以虽作业，不决定如是成熟果报。”

## 26 问：在 263 页的“凡夫三地”是啥意思？

### 辅导员 A:

凡夫可分未入道和已入道，已入道者分：资粮道、加行道。此三称凡夫三地。

根据上师仁波切这里所说的“凡夫三地……的功德”，按字面意思可以理解为未入道和入道的凡夫三地的功德。

但根据上下文，似乎可以理解为《宝鬘论》和《入中论》中说的“凡夫三法”：“胜解行地的凡夫菩萨所发起的大悲、世俗菩提心、无二慧《入中论释讲义》”。

## 27 问：什么是“坏聚见”？

### 辅导员 A:

即“萨迦耶见”。《宝鬘论释》云：“所谓的萨迦耶见就是将蕴视为我与我所”。

为什么称“坏聚见”？《宝鬘论释》云：“坏聚见是对坏灭、聚合的蕴视为假立的我，由此称为坏聚见。”

## 28 问：具有触等五种遍行的从属是色声香味触五种吗？“遍行”及“缘器广大世界”如何理解？

### 辅导员 A:

所缘广大器情世界：世界可包括在器世间和有情世间中，此为阿赖耶识所缘之对境，广大的器世间和有情世间虽为阿赖耶识所现，反过来，也是它的对境。

《成唯识论概观》云：“所缘门：为赖耶所变的种子、相身、器界、种子是相、名、分别习气；相身指眼等五根，这二种是被赖耶识所执受的，器界是山河大地等身外之物。赖耶识中的种子、有依共业熏成的共相种和不共业熏成的不共相种，由共相种成熟变似色等器世间相，不共相种成熟变似相身。又有情所缘境相，是有情各自变现的，以自所变为自所缘，行相杖之而得生起。”

触等五种遍行：心王和心所的关系《俱舍论》中说：“心与心所必定一起产生，因为此二者互为俱有因之故《俱舍论》。”第八识是心王，五种遍行是心所。何时何地，这五个心所都是和第八识周遍同行。关于这五个心所，《中观庄严论释》云：“五种遍行：随同心及其他心所生起的五种心所法，即受、想、思、触、作意。”

《成唯识论概观》云：“相应门：为与赖耶相应心所，是五遍行。”

行相不明显：应指“所缘不明显”。《中观庄严论释》云：“具有触等五种遍行的从属；所缘不明显；缘器情广大范围；”

个人理解，眼耳鼻舌身意各有自己的自相及总相的对境，各自所缘境相非常明确。但阿赖耶识并无自相及总相的明显对境。应不同对境，由阿赖耶识中产生七识聚，每一识中都有阿赖耶和阿赖耶识的部分。



## 29 问：所谓大小 粗细 因道果中观，如何理解？

### 辅导员 A:

大中观、细中观、果中观、慧中观是一义，对应小中观、粗中观、因中观（或道中观）、识中观：

前者指真实胜义，圣者入定境界，后者指相似胜义，出定境界。

《新月释》云：“自宗对此分位善加辨别，分为后得道中观与正行圣者根本慧定双运智慧大中观，此二次第的粗中观与细中观，或因与果中观或意行境与慧行境小大中观的分位。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，如是宣说故，自宗没有上述应成名言堪忍正理观察等三大过失。”

### Feingray :

#### 小中观:

《新月释》:

是故承认二谛为小中观:

是故承认各二谛，中观果名取因名，即是轮番小中观。

以是之故，具有二谛量之各自世俗中有、胜义中无之承认者，为道中观，是把入定智慧果中观名立于因上，即为二谛轮番因或道之小中观，为凡夫所修或菩萨出定所修之中观。

小中观承认无遮单空之根据:

观察诸蕴成空性，断除所破之无遮，于彼观待名无者，亦有如是承认也。

于小中观中，不仅承认世俗中有，而且以胜义量观察蕴界处等后，于胜义中亦决定承认断除或破遮所破成实后之无遮单空，即观待于断除所破之实有后，于胜义中亦承认无。

#### 大中观:

《新月释》:

彼智轮番断诸边，不住二边离心境，是故名为大中观。

是故，随顺于圣者根本慧定双运智慧而抉择后，修行者以轮番之理而修行，渐次断除二边，任何边皆不住，引上超离心识之智慧，故名为大中观。

之所以称为大，是因为以凡夫人的有限心量无法容纳通达之故。

#### 因中观和果中观

与上述小大中观相似，都是分别指后得中观和入定中观，但是是从二者的关系的角度来说的。

宁玛派认为应成派分入根本慧定之细中观与后得之粗中观。后者是随顺于心识之行境，在心识前，承许分开二谛，在世俗谛中安立唯是名言假立的缘起显现法；在胜义谛中承认显现法之本性是单空或大空性。但此时之胜义谛是心识之行境，是总相，而非自相。胜义谛之自相应是圣者智慧之行境，即入根本慧定之境界，此时一切皆不承认，因实相中本来无有任何戏论故，不住于任何边故。

.....

中观有根本慧定之果中观、细中观、慧中观，与后得之因中观、粗中观、识中观，根本慧定中，远离一切戏论，无有任何承认。而出定后得时，有二谛及二谛中诸法之承认，即承认如幻如梦之诸法。对此若未善加辨别，仅仅承许有二谛及二谛中所安立诸法之承认，则不应理，也不成立。

.....

自宗对此分位善加辨别，分为后得道中观与正行圣者根本慧定双运智慧大中观，此二次第的粗中观与细中观，或因与果中观或意行境与慧行境小大中观的分位。

.....

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。

## 粗中观和细中观

有不同的含义。

一种如前所述，和小大中观对应，分别是后得粗中观和入定细中观。

而另一种：

清辩论师在《中观宝灯论》中云，中观可分为外粗中观与内细中观，内细中观是指修行时之中观，外粗中观抉择宗派时之中观。。显然与此处含义不同。

....

清辩论师在《中观宝灯论》中说，中观有外的粗中观与内的细中观两种，细中观主要是修法，在世俗中依唯识而抉择。全知麦彭仁波切在《经观庄严论释》中说此观点是修行的殊胜精要，并作了高度的赞扬。清辩论师在《中观宝灯论》中指出：龙树菩萨等中观论师在修内中观时都承认世俗实相是唯识，并引述了中观论师们的原句。

30 问：自性 自相 本性 体性 法性 法尔 本性 见性 本相 显现 实有等这些名词，在哪些时候是同义？

**辅导员 A:**

自性有名言和胜义，本体、本性、体性、法尔、本相亦如是，都是指世界万物具有的一般规定、一般规律、一般性能、一般本质。

“自性”在胜义中是指诸法不观待因缘的实有本性，名言中是指诸法的特性。

《中论讲记》云：“胜义中自性虽然不成立，但在名言中从诸法所具特性的角度而言自性是成立的，比如火的本性是暖热，水的自性是潮湿，风的自性是动摇，地的自性是坚硬，虚空的自性是无阻碍。名言中自性是不变的，火是否时而热时而不热呢？当然不是；一个人小时候就很好，他的人格到老也未改变，这种善良就成了他的本性。”

本体、本性、也是如此。

如“有情世间都是刹那生灭的无常本体（本性）（《日光疏》）”，“前者建立外境是心的本体，而心的本体就是自性光明《日光疏》”。前两句揭示的是名言实相中刹那无常、万法唯心的本体，后一句宣说的第三种法轮所阐释的心的胜义本体。

法性、法尔也指有实法的世俗或胜义的本性：

《中观庄严论释》云：“符合有实法之自然本性的法尔理即称为事势理……‘火性为热’是世俗的法性或正相，‘火无自性’为胜义的法性或正相。”

自相一般是从名言中宣说，与上述意义稍有不同。是在名言现相中，在承认外境的情况下，指五根识的对境，识以外的本体存在。

《量理宝藏论》中说：“自相存在是除了识以外的一种本体的存在”又讲“虚空不成立的主要原因，就是因为它没有自相的本体。如果虚空像柱子一样，具有长圆的形色、红的显色等自相，那么以五根识就可以现量取到它，但是虚空没有自相的缘故，所以由根识现量无法成立它的存在。”

31 问：水火不相融，那水如何灭火？

**Feingray :**

名言法尔来自于稳定的习气。在圣者面前，水火不仅能相融，而且还能把水直接变成火，火直接变成水。

但是众生无始以来就是这么执着的，因此水和火就成了不能相融。这些执着的细节表现，就是科学家所观察到的分子级别的原理，在细节就是地水火风四大元素的特性，再细节观察就是气脉明点，再细节，就是心的幻化。最后归于空性。

### 圆修：

如果水，火自性实有的话，那当然灭不了火。正因为水，火的水自性和火自性本来根本就不存在，而依缘起力而有水，火的相现起，所以才可能以水融入火的方式来灭火。这就是《中论》里面的这句话说“以有空義故，一切法得成。若無空義者，一切則不成”。

### 32 问：菩萨出定都用等持力来进行取舍的吗？

#### Feingray :

上师说八地菩萨全部以等持来修，这里的等持是指根本慧定。因为八地菩萨出入定已经不分离了。而说“圣者全部是依靠等持”则是指广义的等持，包含了后得三摩地。

如果从遍计的角度来说，第六识在初地已经转依为下品的妙观察智了。此时，所有遍计的种子已经断除，此时的妙观察智，和凡夫人的分别心，有本质的区别，不可能有凡夫人所具有的粗大的遍计执着，比如不会看见一个众生而作众生想。因此即使初地菩萨出定时，众生所具有的粗大的分别意识是不会有。当然细微的二取还是有的。

上师仁波切在上面的教言中强调了，凡夫人的现量和决定性是分开来操作的，首先依靠无分别的现量照见，然后产生分别心：决定性，依靠分别心来取舍。而圣者不需要依靠分别心就可以取舍，其智慧的功用是不可思议的，这种力量包含在等持力中。

圣者的瑜伽现量照见万法的当下能够进行取舍，而不需要产生一个执着分别心，这是凡夫人无法想象的。这一点，在《入行论智慧品》当中抉择如来智慧无有分别为何能够利益众生的时候有过分析，总之，圣者的智慧远离分别，但却能够更好的完成分别心所具有的取舍能力，能够完全正确的无误取舍，因为其等持和现量一体之故。

当然，由于菩萨还不是遍智，因此比量应该还存在，但是菩萨的比量和凡夫的比量也应该是完全不同的，绝不是依靠一个分别遍计的总相来进行操作的。

### 33 问：请教中观的分类？

#### 辅导员 A:

总的来说，可以从不同角度对中观进行分类，此处略说五类：

- 一、由分别解释第二转法轮和第三转法轮的密意，分为自空中观与他空中观。
- 二、由是否承认胜义光明和名言唯识，分为内的细中观与外的粗中观。
- 三、由对胜义空性是否秉持某一方的宗派，分为根本中观与随持中观。
- 四、由名言谛分别承许经部行、瑜伽行及世间共称行，分为经部行中观、瑜伽行中观和世间共称行中观。
- 五、由是否着重抉择真实胜义，分为自续派中观与应成派中观。

分别解说：

一、所谓自空中观，即是把轮涅所摄的万法抉择为远离一切边的显宗大乘宗派，其中，就法界无生的方面抉择，称为自空中观。

所谓他空中观，即是把轮涅所摄万法抉择为远离一切边的显宗大乘宗派，就无为光明显现分的侧面抉择，由此成为连结显密之津梁的中观，称为他空中观。

从藏传佛教言，雪域萨迦派、格鲁派持自空见为代表，他空中观以觉囊派为代表，按自宗宁玛派的观点，自空中观本与他空中观圆融无违。在藏地，嘎单（格鲁）、嘎举、萨迦等各派主要是依显宗——确切地说是以抉择中观观点的差异而分别建立的。从密宗角度来说，只有前译派(或旧译派，即宁玛派)与后译派(或新译派，包括萨迦、嘎单、嘎举、觉囊各派)两种。

二、粗的外中观和内的细中观均是将轮涅万法抉择为离一切边的显宗大乘宗派。其中，胜义承许唯是空性，名言按声闻宗承许外境义，称为粗的外中观；承许胜义心的自性光明及名言唯识的宗派，称为细的内中观。内外二种中观的观点大致与自空他空中观相同。

三、承许轮涅万法无生平等的显宗大乘宗派，成为自空中观所依的本源，并没有直接着重抉择自续派或应成派，称为根本中观。承许轮涅万法无生平等的显宗大乘宗派，依随相似胜义和真实胜义中的一种，而特别着重加以抉择，称为随持中观。龙猛菩萨和圣天菩萨是根本中观师，应成自续派的佛护、月称、清辩、静命等称随持中观师。

四、这三种中观在究竟胜义方面并无差别，仅仅是以安立名言谛而划分的。名言安立随经部的承许，称为经部行中观；名言安立随唯识承许，称为瑜伽行中观；名言安立随眼识等前的显现那样暂时承许，称为世间共称行中观。

五、二种中观的体相为：承许轮涅诸法无生平等的显宗大乘宗派，着重抉择相似胜义，是自续派；承许轮涅诸法无生平等的显宗大乘宗派，着重抉择真实胜义，是应成派。从藏传佛教看，宁玛巴抉择的是应成派的见解，格鲁派抉择的“最多不过是自续派”的见解。见全知麦彭仁波切写给单秋的辩论书中也说：“你所多次重复引用格鲁派中的应成派抉择本基的不共观点，最多不过是自续派，尚未达到应成派的见解。”

以上观点，主要按照益西大堪布的《中观总义》和《新月释》解说。

### 34 问：凡夫能否找到一个判断别人是否开悟的标准？

**辅导员 A:**

凡夫可以通过不退转相来观察。

《现观庄严论释》云：“论典当中说道：‘犹如依凭手中的明显轮纹，就可以预言其将成为国王一样，依靠具备殊胜因法的条件，而将在未来产生的明显之相，就可称其为相。’”

其中加行道有从逆转了对色法等直至一切种智之间诸法的耽执到无有疑惑等二十相，表示加行道不退转相的现行相。

比如加行道暖位的第十相：“因在行、住、坐、卧的举止威仪当中具备足够的正念与正知，从而表现出双目仅视一牛轭之距而行的心无迷乱等行为；第十一相：因内外一切行止高洁纯净，而能恒久保持法衣清净等彻底洁净的状态。”

见道有十六相。全知在《现观庄严论释》中说：“综上所述，依靠入定现见法性之力，而在后得当中出现的此等十六相，与见道之后所获得的果法并没有区别……”

《现观庄严论释》、《般若摄颂》等论典都宣说了加行道和见道以上的菩萨的不退转相，《十地经》、《入中论》中则详细宣说了十地菩萨的不同功德和特殊显现。

### 35 问：水在业力不同的众生前有不同的显现，这有佛经的教证吗？

**辅导员 A:**

藏地雪域三文殊之一的宗喀巴大师于《善解密意疏》中对月称菩萨《入中论》“鬼见脓河心亦尔”解释时说：

“如是一河处，河之一分，由鬼昔业增上力故，见为脓血。河余一分，由人昔业增上力故，不现脓血，现为可饮可浴之水。彼二俱是河之一分，由饿鬼眼识量所成立义与人眼识所成立义，事体各别。”

随理唯识的大智者法称论师于《他续成立论中》讲到：识以外的色法不存在，六道众生各自相续均为他体存在，佛的相续与众生的相续亦是他体。就象同样是水，人见为水，鬼见为脓血，天人见为甘露，佛见为法界本性。

**36 问：佛、饿鬼、脓血都是自心的显现，那么是不是说除了自己的心，再没有其他众生了呢？**

**Feingray :**

在随理唯识的层面上，承许他相续存在，但是在抉择名言的究竟实相时，也就是将一切抉择为光明心所现时，则名言中可以承许佛、众生皆为一体。

即使承许他相续存在，但是自己所见的他人仍旧是自心所现，并非他相续的真实面貌。他相续是不可缘取的，以增上缘的方式来对自相续作用，而不是以所缘缘的方式。

以下摘自《辨法法性论讲记》：

自宗观点：

以上八法都是以自相续为主因，以他人作增上缘而成立的结果，故名有情界共同。

或疑：为何称他相续为增上缘而非所缘缘呢？

答：因为本无单独所缘缘的外境义，为简别不是外在的所缘缘，故说增上缘。

又疑：现在我听你讲法产生闻法功德，你讲法的声音不是我的所缘缘吗？

答：你的所缘只是你自心变现的声相，并非缘我的真实声音，你只是自变自缘而已。比如我说一句批评的话，并未针对某人，但听众的所缘都不同：有人认为是批评他，所缘是一句批评他的话；有人认为此话与他无关，所缘是一句无关语；如果是不懂汉语的藏人，所缘就成了无意义的声音。所以除了以内识习气自变的相分之外并没有一个单独外在的所缘缘，唯一是自变自缘而已。再比如一位美女，在母亲眼里是自己心爱的孩子，在贪欲者眼里是美丽清净的形象，在不净观行者眼里是一具白骨，在天人眼里是如母猴般的丑女，在罗汉眼里是无分微尘之相，在菩萨眼里是过去世的母亲，在佛陀眼里是万德庄严的如来。所以没有单独外境的所缘缘，我们都是在缘自识变现的相分而已。但在名言中有没有更互增上的作用呢？决定有。比如我见听众散乱，讲课的兴趣马上低落，如果见听众专心，我的兴趣也会提高；另一方面，我讲的课没有质量，你们也会疲厌，如果讲得好，你们也有兴趣。这些都叫更互增上。但是再怎么更互增上，我也不是缘心外的所境，你们也不是，都是自变自缘而已。所以我们的世界都只是自心变现的世界，此外没有一种心外的所缘为我们认识。

安立共同所见不需要外境：

所谓共同所见，或者是以各个众生心前的显现相同而安立，或者是在显现分外有一个共同外境义，只有这两种情况。下面逐一分析：

一、如果是以各个众生前的显现相同而安立，则观察：实际显现只是众生独自相续的显现，由于众生相续别别，在别别相续前的显现何时也不可能成为真实的共同。比如甲乙是别别相续，甲心前的显现永远不可能和乙心前的显现成为一体。

二、如果共同所见是在显现分之外的共同外境义，则应当以理成立，但决定无法以理显示，因为只有心前有显现才可以安立有所缘境，如果心前无显现，那就没有任何能衡量的正量。

结论：所谓“共同”唯一是依每个众生心前的显现相同而安立。

责难：

然任何人都要承认一切显现都是心前成立，但不能因此就说没有外境义，以及一切显现都与自心一体。比如甲乙两人，乙有他心通可以现量了知甲心，但是甲的心相和乙不是一体，而且甲心是乙外之境。

解答：

在未入定时，只是乙心现出甲心的影像；在入定时，是在三摩地的行境中现出与他心极为相同的影像。但是心缘所缘后现起其影像和生起与自心一体的觉受有极大的差别。比如瑜伽士缘凡夫心可以了知其苦乐，但不是和他一样去感受苦乐。同样，自宗并未说甲心和乙心成为一体，只是说甲心影像是乙心自现而已。

责难：

对方又发难：你们说他心虽非直接了知，但是以显现影像的方式可以了知。同理，外境的山河大地虽非直接所见，但是以显现影像而见，这也没有任何相违。所以，心外真实有微尘体性的色法，是依靠自心显现影像而见，为何你们不承认心外之境呢？

解答：

答：显现外境之相决非以心外之境为因，我们可以依理成立：从正面来讲，如果内相续的习气成熟，即使没有外境义为因也同样会显现影像，比如饿鬼前显现的脓血或者空无边处众生前显现的虚空；相反，如果相续的习气未成熟，即使有外境义也不可能显现，比如饿鬼前不显现净水以及空无边处众生前不显现色法。所以，显现唯一是依于自心产生，并不是有外境后缘外境而产生。

责难：

就佛而言，一切诸法都成为现量的缘故，按你宗的观点，佛前不论现什么都是和佛智一体，这样佛与众生心就成为一体，应成众生受苦时佛也受苦。



解答：

就佛而言，没有自己与众生是异体相续之念，为什么呢？因为具有与真如法界一体无二的转依究竟智慧，所以佛智与其它一切诸法的关系不可言说，以一体、异体的方式均无法比量，完全超越戏论，是不可思议的境界。

因此可以看出，由“所现只是影像”得出外境无义，对方以“他心”为由，认为这样的话，要么可以存在外境，要么不存在他心。

但是器世间外境和他心的差别是：外境习气成熟则现，不成熟则不现，这一步是理解整个逻辑的关键。

这里的要点是外境无任何成立之因 -- 不见其作用。而心则有自相续现量了知的成立之因，不符合“习气成熟则现不成熟则不现”的情况，而自己前一刹那心后一刹那心都存在故，因此可推知有多个心的存在，故他相续可以比量推知。故而明知因和俱缘定因无法破除他相续存在。

此时的自相续并非“我”，而是安立无常刹那生灭的相续，但是此时有能所二取分别，因此安立了能取为自，所取为他，自他还没有平等。

当然如果进一步细推，则也有只承许当前一刹那心的唯识观点，此时前心仅仅是影像而已，故而不承认前心，也不承认他心，一切皆于一念，这个时候只要稍微分析，就能到达中观的境界。

**37 问：那么到底承不承认有他相续存在？怎样得出佛陀和众生都是一体的结论？**

**Feingray :**

此时为了遣除认为众生和自己有自他之别，可以用遮异体之一体来承许“佛、众生皆为一体”。

或者从众生和佛有一定差别的角度而承许一本体异反体的关系。

或者从不可思议的角度承许非一非异。

或者从离戏的角度不予任何承许。

38 问：分别自相续和他相续时很容易产生人我的分别，是否破除我执之后才能真正体会到唯识自证的真实意义？

**Feingray :**

假设一个场景，如果某一天，出现了时光倒流机器，您坐着时光倒流机器，来到了 10 年前，看到了 10 年前的自己，此时，现在的您和 10 年前的您从那一段时间来说，相续并存，并非一个相续，但是此时，您还会认为：那是“我”。

或者，想象一下如果自己会分身术，同时分出了好几个人，在做不同的事情，思考不同的问题，但是，这个时候，你看见自己的分身的时候会想：那是“我”。

因此，我和他的区分完全是分别念的，和自相续，他相续并不相同。

**Feingray :**

从名言的角度来说，自相续是观待能知所在的相续而安立的，他相续是此相续观待的所知。

名言中承许两个相续都自相存在，虽然从一个相续来说，另一个相续仅仅是分别念比量推知，但是名言中此分别念符合实际。而“我”“他”的分别不符合实际，完全是分别念安立的。

或者我们可以说相续 A，相续 B。相续 A 作为能知的时候起名为“自”，虽然看起来和“我”相似，但是这里并没有强烈的执着，仅仅是一个名称，不是一切都围绕“自”而转，因此和“我”不一样。

就像佛陀在名言中也说“我如何如何”，那么是不是佛陀还有我执呢？不是，此时佛陀仅仅是随顺世间用了一个名称，但是对其的执着却已经不存在了。

同样，我们说自相续的时候，也仅仅用一个名称，但是绝对不应该执着其为常有，主宰，进而一切外绕它转。

更进一步可以说：随理唯识说自相续他相续的时候，是法执而不是人我执，就好像说眼前的瓶子和远处的瓶子一样。随教唯识说自相续和他相续的时候，完全是随顺世间的名言安立。

39 问：真相唯识和假相唯识的主要观点是什么？哪一个见解更了义呢？

**Feingray :**

大恩上师在《入行论智慧品讲记》中说：

真相唯识认为，外境不存在，与心无二无别。假相唯识认为，外境既不是心，也不是心外的东西，而是像毛发一般现而无实。

其中，按照《中观庄严论释》后面的讲解，真相唯识又分为许相识各一、相识等量与异相一识三类观点。

真假唯识宗在相、识二者多少的问题上出现的(相识各一、相识等量与异相一识)三类观点与经部宗是相似的,所不同的是,经部宗承认能指点出行相的外境单独存在,唯识宗则认为显现的行相只是假立为对境的,而不承认除此之外还另有外境。

这三类观点分别的意思是：

相识等量:也叫能所等量,即承认能取识与所取境为多种,但数量相等。

异相一识:承认所取境千差万别,但能取识是独一无二的。

相识各一:也叫能所各一,即所取境与能取识各自分开、数量各一。

《入行论广释》中大恩上师说：

假相唯识与真相唯识所许观点不同，他们认为心识所取的如幻之境，并非心外之法，但亦不是内心现于外境，而与心完全无异或一体。乍看之下，境相非心外之法，也非与心一体之法，成了既非内也非外，好像是介于心与心外之间的法，这有点矛盾。但假相唯识有其独特成立方法，他们承认一切境相无基而显现，犹如空中毛发，而心性离一切行相，如清净水晶丸而住。空中毛发这个比喻，可以说很恰当，所谓空中毛发，唯是因眼病等因缘而暂时显现的迷乱相，这种忽然迷乱相不能算是自心，然而自心以外，也不可能存在。如果观察世间万事万物，无不是如此，如同空中毛发，皆为暂时的迷乱相，这种观点与大圆满心部法很相似。在心部法中，先将外境抉择为心，然后心抉择为空性。但是在抉择心识时，假相唯识宗虽许心体离一切相状，却是实有，这是中观应成派无论如何也不认许的。

二者的比较，如全知在《中观庄严论释》后面说：

如此说来,真正的唯识宗要算是真相唯识,此真相唯识宗的论典也极有深度,而假相唯识宗认为外境也不是心,因此稍稍接近实空的观点,可见它相当于(唯识)与中观之间的连接纽带,因而从层次上讲应当位居于上,但由于在名言中极不方便,所以名言中要唯一按照真相唯识来承认。如果掌握了这一关键性的要点,那么对于下面所进行的一切破斥,依靠这样的方式轻而易举便能理解。

#### 40 问：此中的“本地”是什么概念？

“所以，具德月称论师的意趣——所有显现直接清净本地而令名言假相悉皆消于法界的甚深见解，等同于大圆满论著中抉择本来清净的道理”……

#### 辅导员 A:

是原始本性之地，是本来面目之境界完全显露之地。

《心性休息》云：“认识了心性光明基智慧之时，暂时的分别妄念解脱于本地，从而母子光明融合一体。”

又云：“当如此证悟时，一切经续宣说的究竟甚深意义真如，依靠各别自证智慧现前，由此存在于分别行境中的有实、无实等一切相执的恶见将自行消失于本地。”

#### 41 问：怎样理解经部所许的隐含外境，所见只是其行相？

#### 辅导员 A:

经部承许外境真实存在，但是是以隐蔽的方式存在。我们看不见真实的外境，看见的是我们的识显现的外境的行相。

隐蔽分和行相：

《因明讲记》云：“依照经部的观点，真正的外境是除识以外的隐蔽分。也就是说，前一刹那，境、增上缘的根及等无间缘的作意三者聚合，第二刹那生起具境相之识，而安立为了知或见到境相的名言。”

又：“诸如‘取瓶子’的识产生外观对境之形象的境证”。

#### Feingray :

起名叫“隐蔽分”的意思是，真正的外境我们从来都看不到。

经部为了安立名言现相方便，随顺众生而承许外境自相存在，但是，同时指出，实际上这个外境我们也从来都看不见，此时的观点和唯识只有一层纸那么薄。

打个比方，我们就按照物理学的道理来观察，外面有一个柱子，但是我们是怎么看到柱子的呢？实际上是光线投到柱子上折射回来，然后通过眼球在视网膜上投影，然后转换为神经脉冲，传递到大脑。

这是粗大的部分的运作过程，实际上，就在这个时候，发生了根境聚合，从而生起了一个眼识。

那么我们可以看到，实际上，眼识所看到的根本不是外面这个柱子，最多是神经脉冲而已，而如果详细分析，神经脉冲也看不到，唯独识自己所显现的行相而已。就好比照相机，一拍照，实际上，只能是胶片本身上面的影像才能和胶片发生作用。

这样我们就知道，实际上，即使外境存在，也压根看不到，我们看到的仅仅是自己心识的一种影像。

从这我们也可以看到，如果理解了经部，那么再理解唯识就非常好理解了。因为外境从来都看不到，那他还有什么作用呢？没有任何作用了，实际上是不需要存在的。因为即使我们认为“它发生了作用”，那也是我们心识猜测的，这个事情实际上也看不到。

这就好比一个人面对一片黑暗，然后自己心中开始观想：黑暗中有一条蛇，自己有一条长长的尾巴失去了知觉，那条蛇正在咬自己的尾巴，然后心中生起恐惧。有人说，你又没有看到，你怎么觉得那是真的呢？他说：怎么不是真的，尾巴都出血了。

我们就是这样的。

## 42 问：怎样理解自相就是所量的法相？

### 金刚永持：

这是说所量必须是具有自相的法。

简别了真正的所量对境并非是分别念面前的总相法，如：龟毛、兔角；口中言说的柱子等。

亦非根识受到染污而颠倒所现法，如：二月、眼翳者看到的空中毛发等。

而是具有功用（起作用）的自相法，从具有自相起作用可以知道是刹那性的法，是刹那性就是无常法，是无常就是因缘集聚后显现，故此推出没有实有的本体。这是名言中的安立。

### 圆亚：

《量理宝藏论》：所量唯独一无二相。

“所量是什么呢？它唯一是自相！为什么这么讲呢？因为在这里是抉择真正的外境，真正的外境决定是有自相的事物。在此，自相以外的事物，是不承认为外境的。”

### 43 问：执遍计我执劣见的外道为什么不能解脱？

#### 辅导员 A:

按照《中观庄严论释》的观点，遍计我执是最低劣的。因为它是在俱生我执的铁镣上再钉上各种钉子。

《中观庄严论释》云：“也就是说，诸如所有外道徒固执己见地承许我具有食者、常物、现象之作者等的法相，本体也是无生固有的。在他们当中，有些认为我是能遍、有些视为不遍、有些看作无情法、有些说是心识，在诸如此类众说纷纭的俱生铁镣上钉上各式各样遍计所执法的钉子，立宗创派。”

对具有遍计我执的外道的观点而言，他们与六道所有众生一样，与生俱来俱生我执，却没有俱生我执的观念。见旧帖：

<http://www.bodhiinstitute.org/forums/index.php?topic=16070.msg90070#msg90070>

关于外道遍计的常我，按照其观点，其解脱就是证悟常我。有些人认为外道也有解脱，对内道所说的外道没有超出三界的说法不以为然。姑且不论其所证悟的常我是否存在，就其是否证悟人我而言，末学曾在旧帖中说：

为什么外道没有证悟人无我？上师仁波切在讲解全知的《中观庄严论释》时曾引用过大师更登群培的话：因为外道没有俱生我执的概念，只有神我的概念。

而我们轮回是以俱生我执为因，以我执起烦恼，以烦恼堕轮回。人无我破俱生我执，是超越轮回的因，法无我破法执，是成就佛果的因。外道既然没有俱生我执的概念，也就不可能有破除我执的对治并超越轮回了。

### 44 问：怎样理解无分微尘？一个有体积的东西，怎么分到最后就没有体积了呢？

#### 辅导员 A:

这里的问题是在分别念中分割和在物质的本体上分割混淆。《量理讲记》云：

“分别念的分析与物质的分割不能等同。就像以前学的无限循环小数，10除以3，结果是3的循环；同样，在分别念上，微尘是可以无限分下去的。但实际上，真正的一个物质，能不能这样无限地分割下去呢？根本不可能的。所以对于外境，分别念的分析和实际本体的分割应该是分开的。”

区分分别念分割和物质本体上分割的意义是在于在名言上可以安立组成物质的最小的单位。这样，就可以对色法的最小的现基无法微尘进行分析。用世亲论师六尘环绕中尘的方式将其抉择为空性。

《量理讲记》：“《中观庄严论》的抉择方式为：中间的无分微尘，有没有朝向东西等方向？如果有六个方向，它就不是无分微尘了；如果没有分（意味着没有体积），那有多少个微尘积聚在一起，实际上也不能积聚成粗大的法。”这样，通过抉择无法微尘空性，就抉择了由其构成的粗大色法的空性。这就是中观的离一多因。

但是，这是从胜义中抉择，名言中最小的无法微尘必须存在，但是，它不是无方分的法，如前所述，没有任何方向的法不存在，它是有分的法，但是不能再分，再分就化为乌有了。“名言中，应该承认有最细微的刹那存在，如果再分就化为乌有。（《量理讲记》）”

**45问：一个最小的粒子怎么能没有前后左右上下的方分呢？是从名言还是从胜义发问？**

**辅导员 A：**

如果是从**名言的角度**，无分意味着不可再分割，再分就不存在。它有前后左右上下的方分。在名言中，不能再分的最小的微尘必须存在，作为建立粗大色法的基础。

从胜义中说，无分是不可分割，不可分割便意味着没有前后左右上下的方分。如果有上下东南西北等方分，便有一个体积在，便可以分割。分割成上段、中段和下段；或者前段、中段、后段；或者从东西分割、或从南北分割，总之，可以分割成不同部分的，便不是无分微尘。

实有的现基是无分这一点非常重要，因为实有自性意味着不仰仗他缘。如果可以分割，这个微尘便非实有。因为仰仗上中下等部分组成之故；或仰仗多个微尘聚合组成之故。既然必须观待其他部分，才能成立这个法，这个法就不能成为一个实有的不观待任何因缘的体性。

只有等其他因缘、其他组成部分聚齐了（包括其他组成部分），才能建立它的体性，而一旦因缘、部分不具足，就不能成立这个法的体性，又怎么能称为自性实有不变唯一的法呢。

所以，实有必定无分，无分必定一体，具足无分、一体的特点才能称自性存在。这样，中观宗就破了最小的实有的现基。既然无分微尘这个实有的现基不成立，由众多无分微尘组

成的瓶子（多体）又怎么可能实有存在呢？一不存在，又怎么有三三？

#### 46 问：轮回有无始终？轮回中有无新增众生？

**辅导员 A:**

##### 一、关于劫初

轮回非从劫初始，因劫初仅指成住坏空中成劫人类之出现。而成住坏空之大劫轮番往复，无有穷尽。按照《俱舍论》的观点，坏劫中，众生由法性力，六趣从地狱先空，众生不断转生上上趣或他方世界。四禅天不被成住坏空所毁，故器世间虽毁，有情众生的心识不灭。坏劫之后，器世间重新形成，有情世间也从上上界下堕，直至六趣重新形成。此过程见旧帖：

**坏劫时光明天以上是不是没有毁坏？**

<http://www.bodhiinstitute.org/forums/index.php?topic=12451.msg64577#msg64577>

##### 二、关于来自虚空

当我们说诸法来自虚空，分开来说，一般而言，是从第二转法轮的角度言；说来自光明如来藏，一般而言，从第三转法轮的角度所说。其实，说来自虚空，是指与如来藏无别的大空性，说如来藏是指与大空性无别的如来藏。从第二转，我们可以说现基是空性，空性中生一切；从第三转，我们说现基是如来藏。

##### 三、关于轮回无始

个人理解，此语是指轮回之心识从古有之，通过分析心识有因生还是无因生而得出。无因生则有恒有恒无的过失，与现量及正理相违；有因生则或是从同类因生（前刹那心识）、异类因生（如从色法中产生），异类因是非因，有光明从黑暗中产生的过失，故只能从同类因生，故无始。

##### 四、关于众生轮回来自当初一念无明，众生亦有边

众生轮回虽来自一念无明，但无有边的过失。

既然轮回无始，何来众生一念无明，产生了轮回呢？个人理解，此语是指众生每一世的轮回的产生。

慈城罗珠堪布在《慧灯之光》中曾经说过，众生每一世于中阴所经之轮回与无始之轮回相似。慈城罗珠堪布之语其实揭示了一个真理，至少，我们可以通过每一世的轮回的产生去理解无始轮回。



《慧灯之光》云：“从（死亡的）昏厥中苏醒过来之后……以前所有的意识，以及在意识的基础上建立起来的所有概念、观点、感受都已经荡然无存，剩下的只有如来藏……虽然凡夫也能在片刻当中处于这种境界，但因为沒有修行，就不能阻止烦恼的产生，而只能让这种境界停顿一会儿……在第一个念头产生之后，就会产生各种幻觉，如同中阴身所看到的一样，一旦这些幻觉产生，众生就立即将这些幻觉分成了他、我、内、外，我在里面，幻相在外面的执着。此时还没有形成外面的物质，只是一种内在的感觉。随着执着能力的进一步增强，就逐渐形成了外面的山川草木等等幻象。这就是最远的轮回起源。（《佛教的物种起源说》）”

我们虽然在一天或每一世中，不断地经验如来藏，但由于“一念无明”，始终产生“新”的轮回。此为心识之有法和法性的显现，非为心识之有边。轮回之有法也是生灭不已，于生灭中皆无本性。

### 热心：

轮回无始，故不知道轮回的开始没有任何过失。一个绝对的开始，这个本身就是个错误的概念，应成无因之故。比如说我看不见石女儿，是不是能成立我是盲人呢？显然不能。而如果问一个相对的开始，那么不过是一种假立，对此则可以回答：轮回始于当下。

### 大牛哥：

堪布讲过分为两种情况：

从整体来说，轮回无有始终；从个体来说，轮回无始有终，比如通过闻思修而解脱。

没有新增众生，因为轮回无有开始的缘故。

## 47 问：为什么有无明及无知？

### 持莲：

宗萨钦哲仁波切：

这是一个很好的问题。为什么有无明？无明到底在什么地方？是什么样子？什么时候开始的？这有两种答案，一是究竟的，一是相对的。就是因为我们有无明，所以我们认为自己有无明，我们不知道自己就是佛。好像云和太阳一样，太阳在云后头，云遮住太阳并不表示没有太阳。好比一个小孩问父亲：今天为什么没有太阳？你回答小孩说：有云遮住。云即无明，智慧即太阳。为什么有无明？因为有无知。为什么没有太阳？因为有云。这个问题实际上是错误的，就像我们问为什么我们有无明一样，是错误的。太阳是一直都在那儿的，只是云遮住了而已。那现在云走了，小孩又说：太阳出来了。这也是错误的，因为太阳本就一直在云后头，只不过是云走了。如果你是一个聪明的父亲，由于孩子还小，你也许可以告诉他：不是这样的，太阳一直都在云后头，现在只不过是云离开而已。大乘与小乘的区别就像这样的。有人认为大乘与金刚乘是不同，这种讲法是很悲哀

的，大乘与金刚乘实际上一样的，因为具有相同见地。对金刚乘来说，最重要的见地是修习菩提心。但金刚乘的方法与大乘不一样，大乘讲的是要去除无明，就好像我们说云走了一样。这个教授当然很好，但金刚乘却直接跟他说，根本没有无明这回事，从无始以来，我们就是佛，就好像刚才的譬喻一样，太阳一直都在那里的呀！所以从相对的方面来说，什么是无明呢？不如说它如何产生，如何存在。它的存在是因为我们没有敏锐的觉知。因为无明本身并不知道它是无明，所以才有无明的相续。那么它停留在什么地方？只要有任何染污的心灵存在，无明就住在那个地方。无明是什么时候开始的呢？就相对来说，佛教徒是不相信有个开始的，因为所谓开始的概念，本身就是一个无明，像一九三二年，廿世纪等等这些时间的称谓都是无明。地球在旋转，所以我们会十二小时看得见太阳，十二小时看不见，于是我们将之分为白天和晚上。我们称三十天为一个月，称十二个月为一年。就这样我们定出一连串各种各样不同的年代。如果你希望得到答案，无明是西元前那一年开始的，这个答案就没办法回答了，因为所谓开始与结束的概念本身就是一种无明，在实相里没什么叫开始。如果你坚持要问无明的开始，那么我会说：就在现在，任何时候就是开始。

#### 48 问：什么是大乘不共灭定？

##### 辅导员 A:

大乘不共灭定：月称菩萨在《入中论自释》中说：“入灭定者，谓入实际，说真如名灭，此中熄灭一切戏论故。”

“入灭定者，入的是什么境界呢？就是‘入实际’，也就是实相真如、法界实相的圆成实。安住真如才称为‘灭’，因为安住真如的本来面目中能熄灭一切戏论故。《入中论讲义》”

#### 49 问：无明和人我、法我执著是什么关系？

##### 金刚永持:

无明就是不了达真实义，也就是对无我空性的真实义不了达。按照无著论师和世亲论师的观点，分为业果愚和真实义愚两种。所以，由无明产生了人我和法我的执著。

而按照龙猛菩萨和月称论师等的观点，无明就是萨迦耶见，就是我和我所的执著。

## 50 问：烦恼种子和烦恼习气有何差别吗？

### 辅导员 A:

据益西堪布仁波切讲解《日光疏》等论典时说过，习气和种子可以是一义，但如果二者在一起，还是有区别的，习气比种子更细微。

无论如何，都是指相续中尚未现行的事物。

## 51 问：到底是先有无明还是先有执著呢？

### 辅导员 A:

无明也可以说是从一个念头开始：“从（死亡的）昏厥中苏醒过来之后，就会进入轮回尚未开始之时的，既非轮回、也非涅槃的境界……以前所有的意识，以及在意识的基础上建立起来的所有概念、观点、感受都已经荡然无存，剩下的只有如来藏。

虽然凡夫也能在片刻当中处于这种境界，但因为没有修行，就不能阻止烦恼的产生，而只能让这种境界停顿一会儿……在第一个念头产生之后，就会产生各种幻觉，如同中阴身所看到的一样，一旦这些幻觉产生，众生就立即将这些幻觉分成了他、我、内、外，我在里面，幻相在外面的执着。（《佛教的物种起源说》）”

### 辅导员 A:

可以有两种理解：

先有无明，后有执著。前者称俱生无明，后者称遍计无明。

也可以说二者同时，因为俱生和遍计是从无明的两个侧面宣说的。我们所说的人我和法我应指第二种遍计无明。

《心性休息》云：“从未认识自然智慧本面的角度而言，称为俱生无明；从自现执为他现的角度而言，称为遍计无明。因为有了知一切皆从实相中产生，反而执著为我和外境，从而迷乱为外器世界与内情世界各自异熟习气之身心、五毒种种相。”

密法书中也详细阐述从如来藏中产生无明，此无明分二，俱生及遍计。俱生即未认识如来藏的本面，遍计即将本是如来藏的自现执著为能取的我和所取的对境。

## 52 问：定解一定是量吗？

### 辅导员 A:

定解即为决定识。《量理宝藏论讲记》中所说的已决识。按照萨迦班智达的观点，已决识属于不误识，是非量。

但按照全知麦彭仁波切的观点，它是量果：现量和比量的果，属于正量识。其体性是分别识。既然已决识不是现量，也不是比量，怎么能称其为量？现量分四种，它属于自证现量。

《量理宝藏论讲记》中云：

“《现观庄严论》或者其他大乘论典中讲到，已决识在修行过程当中是不可缺少的。因为已决识是已经知道后再次知道的一种状态，所以在加行道时，很多的境界全部属于已决识。为什么呢？

因为加行道还没有现证初地菩萨的无二慧，于此他会反复串习资粮道时抉择的正见。比如在资粮道时通过闻思、推理已经抉择了人我不存在，那在加行道时，无我的有境就是一种已决识；通过智慧观察，了知身体不清净，这种不净观的有境也是已决识，通过推理了知一切万法为无常之性，万法无常的定解也是一种已决识。

所以永远把已决识抛开，认为它只是一种非理作意，这是不合理的。之所以全知麦彭仁波切究竟把已决识安立为正量的果，其原因也在这里。”

## 53 问：定解可以是现量吗？

### 辅导员 A:

按照自宗的观点：不是。

《量理宝藏论讲记》云：“增益是依靠定解来断除的，但是现而不定识属于现量，现量并不能断除增益。”

全知麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》及其余论著中指出：

菩萨的定解主要指出定时的定解。入定时见到了实相，从见到实相这方面来说，也可相似称之为定解。对异生（凡夫）来说，在大乘资粮道中定解是主要的，其余的相对次要，因资粮道主要是积聚福慧资粮，着重于闻与思，需要抉择基道果与法界的本性。

**热心：**

定解的定，是决定的意思。决定也即是进行分别，而现量本身是无分别，因此不是现量，但可以由现量而引生。

**54 问：闻思中观、取舍因果、修共同加行等等，都是一种定解吗？**

**辅导员 A：**

《定解宝灯论新月释》云：

“有闻、思、修三种定解。闻的定解并非依分别心伺察，也不依入定智慧而产生，而是听闻句义后所得；思的定解是在听闻上师讲解的句义后，依照一定的理论根据进行伺察后所得；修的定解是在思的定解基础上，入定修行后所得，上根有缘弟子则可根据经论的意义入定，见到或相似感受法界本面，出定后产生出对诸法的相应定解。另外，上根者也可由圆满的修慧直接产生闻思智慧。”

又云：“定解……意为对所知有一定的信解。其体性是对甚深所知法的本性依靠教、理以及上师的窍诀在相续中遣除了对它的疑惑与增损，生起了坚定的信解。”

故，符合以上定解的定义的闻思修的定解都属于定解的范畴。

**55 问：对上师的信心算是一种定解吗？**

**辅导员 A：**

按照《俱舍论》，定解是 51 中心所之一，信心也属于心所，此二是二非一。

《俱舍论讲记》云：“胜解是于对境之功德已经获取认可，然后想要得到的一种心所，也可称之为定解。有些论师说，通过教理生起一种不被他夺的定解，即是这里所说的胜解，比如前世后世是否存在？因果是否存在？通过闻思，在相续中已经生起了一种定解：因果不虚，前世后世必定存在。这样于自相续中生起不被邪知、邪见所夺取的一种定解。若简单地说，‘这是柱子，这个柱子能够撑梁’，这种定解在自相续中生起而且不会被任何人所转，这就是胜解。”

又云“信心：从烦恼心与睡眠烦恼中得以清净。信心包括清净信、意乐信、不退转信，也即所谓的诚信。”

此二者的确很像，但是，是不是可以理解为信心是定解的果？根据《俱舍论讲记》中的定义，信心中的清净信、意乐信也是对对境功德的获取认可。这种认可可以理解为一种《俱舍论讲记》中的胜解。但严格地说，按照《定解宝灯论新月释》及《俱舍论讲记》中关于定解的定义的“有些论师”的观点，只有不退转信是定解的果。

## 56 问：定解的因是什么？

**辅导员 A:**

《新月释》云：“以因而分：定解可分成根据圣言量、现量、比量而产生的三类。如显宗大乘资粮道主要依教、理来观察从而对诸法本性产生定解，又比如显宗大乘加行道的定解并不是因现量见法界，也非依教理，而是依照入定时相似见的法界而得，这是属于比量。如大乘的见道，入定时见到法界的本面，出定时便根据这入定时的现量所见而相应产生出定解。”

## 57 问：本来无一物，是否外道断见？

**辅导员 A:**

“本来无一物”是否是外道见解？这个结论是如何得出的呢？如果我们次第闻思修，就能够了解，佛陀在第二转法轮中，宣说了从色法到一切智智都是离戏大空性，这就是“本来无一物”的意义。

这是否会堕落断见呢？当然不会。

因为佛陀三转法轮，第三转是第二转的基础上宣说的，是说以胜义量“本来无一物”，以名言量中的净见量，那个能见能闻能觉能知的就是我们的佛性。见闻觉知是它的妙用，如来藏的光明是圣者入定位以个别自证智慧现证的。

佛陀第二转法轮的意义什么时候变成外道的见解？

## 58 问：无为法是常法吗？可以安立空性和大空性为无为法吗？

记得看过：“诸法实相是无为法”这一句。

诸法实相也是大空性。

### Feingray :

从世俗谛的角度来说，无为法是常法。

以下是大恩上师仁波切在《俱舍论讲记》中辨析的各宗观点：

有部认为无为法实有，如虚空是无碍实有的一种法，不是有为法，非因缘所成，其本体常有；

经部以上，唯识宗、中观宗虽然承认无为法，但是不承认无为法实有，只是在不同的范围内取名为无为法。

重点：

虚空是指一种无碍的常法。所谓的“常法”，《量理宝藏论》中说，无常法不存在的部分就是常法。如果认为常法如同一根棍棒般放在地上，它永远也不会改变，这就是常法，但这种法在世间是否存在呢？永远也不会存在的。

大空性或者涅槃，有时候也称为无为法，或者称为常法，其含义和这里的无为法并不相同，只是从分别念的角度考察，具足无为法所具备的一些特点，所以起名叫无为法，为了破除众生认为涅槃实有的执着。而为了区分和无为法不同，因此叫做“大无为法”。

热心：

1.无为法的法相。

大恩上师在《俱舍论讲释》中云：

“虚空的法相：所谓的虚空是指不被色法阻碍的一种常法，因其远离了能障所障并能容纳色法的缘故。

抉择灭的法相：依靠无间道无漏智慧力远离所破有漏法的一种无为、常有、善事的灭。

非抉择灭的法相：在自己的所破未来一切法现今产生的外缘尚未齐全时能永远制止其产生的一种无为、无障、无记常法，这就是抉择灭以外的非抉择灭。”

2.大无为法。《般若摄颂》云：“导师不住无为界，不住有为无住行”。----“人天导师出有坏佛陀的智慧不会住于抉择灭、非抉择灭等无为法中，即佛智不会安住在寂灭涅槃的法界本体中；然后佛的智慧也不会安住于分别心或其他有相状的有为法上，也即不住于三界轮回。”

由此可见，称为常法，是从不是无常的角度来说的。为什么不是无常法呢？非因缘所生之故。

**辅导员 A:**

无为法分两种，是看待有为法而假立的无为法？前者是楼上二位道友所说的抉择灭，非抉择灭、虚空；

还是超越有为法和无为法的大无为法？就是您说的实相。

是分别念对境的常法？就是抉择灭非抉择灭虚空等，

净见量所见的常法？即大光明。

**辅导员 A:**

可以安立空性和大空性二者是无为法，前者是分别念假立的无为法，是遮破有为法而安立的；属细微的断边；后者不常也不断，空性之故。一法不立，何来建立在一个法上的常和无常？如果是从实相的另一个侧面大光明而言，则是净见量的对境，乃恒常之法，但非分别念理解的看待无常而安立的常，是超越了常和无常的大无为法，是不可思议的。

**59 问：强调以上师瑜伽来证悟般若有何必要？**

**热心:**

此乃方便中方便，捷径中的捷径。所谓：“远道因相乘，近道金刚乘，其内部也有事续、行续、瑜伽续外三续远道，内续玛哈约嘎、阿努约嘎（即生起次第和圆满次第）近道，捷径光明大圆满。”

**辅导员 A:**

协庆绕降仁波切：

我们为什么要修持上师瑜伽——与上师之自性相应的法门？在外在上师的帮助下，我们才能开启内在的上师——自己的心性。直到明心见性前，如果我们认真地希望改变自己，那就决不应对自己的方法和经验过渡自信并唯一依赖。佛法之道需要靠我们自己去努力实践，但过来人导师的指导不可或缺。



60 问：“安住在上师的智慧跟自己的心无二无别的境界中”，在此之前是否无需用中观理观察？

若当时无需观察，是否在平时必须对中观生起定解，到时马上就用的上？

若内心无中观的见解，是否通过修上师瑜伽，通过对上师的信心，通过上师的加持也能证悟空性？

**辅导员 A:**

个人也理解此时无需观察，如果需要，则不宜用长时间，如果观察修和安住修时所做的那样，回忆一下自己极易契入的金刚语或一种理证的推理方法，很快安住。平时需要对中观生定解，这时可以立刻用上。

如果没有中观见解，上师仁波切也开示过，可以安住在无有分别的境界中。

如果没有中观见解，要在上师的加持下开悟，个人理解，此时，行者的相续必须要非常成熟，开悟所需要的资粮必须具足。作为个人，可以观察自己的相续。

## 《现观庄严论解说》总义- 外道宗派

1 问：数论派的“主物”及密行派“神我”与唯识宗的“万法唯心”如何区别？

**辅导员 A:**

《中观庄严论释》：“唯识宗不只是承认唯一的识而承许有八识聚，也就是说，唯识宗认为（八识）在众生迥然有别的相续中逐一具有并且是刹那性；密行派则承许唯一，恒常的识对于一切众生来说都无有差别。”

唯识宗承许的万法唯心的那个心——自明自知的心识是实有存在，在堪忍的实有心识这一点上，随理唯识和外道所承许的“我”无有差别。但外道所承许的“我”是常有的，唯识所承许的识是刹

那性的，而且承许每个众生的阿赖耶是迥然不同的，由彼显现其各自异熟的根身，外境等。

## **Feingray :**

外道的结症就是在于承认“我”。认为存在一个常有唯一主宰之物。而内道从小乘开始就不承许。这是内外道本质的区别。

而这个“我”也是众生最大的执着之处。外道连想都没有想过破斥它，虽然在外表上建立了一大堆看起来非常好的观点，但是却对真正的敌人：“我”，丝毫没有动摇，因此我们说除了佛教，其他的理论连边都没有碰着，是这个意思。

否则有些人会想，这些外道的理论似乎看起来也很有深度，和佛教的理论差别也不是很大啊，实际上他们的理论只是看起来很好而已，关键没有抓住，其他的体系再丰富也毫无意义，就好比现代的自然科学，也是非常有一套的，甚至对外境的抉择上，在许多方面似乎还超过了佛教，可是方向错了，对来世毫无益处。

## **热心:**

表面看外道也有相似的“无我”，然而，实际上他们始终有“常”和“一”这两个概念在，只要有了常和一这样的概念，不管他们名称上用什么，其实都是“我”而已。另一方面，虽然内道部分宗派表面看一些细微的层面，也依然有“一”的执著，例如无分微尘，但这只不过是一种接引众生的方便，并不代表佛教的究竟观点。

## **2 问：密行派外道所承许的“胜我”如何诠释？**

### **辅导员 A:**

这是密行派胜义谛所承许的恒常、坚固、唯一、万法的因的“我”的名称：“胜我”。如同数论外道的“神我”，它也是心识的自性。

如果一定要对应内道，它和内道所称的大圆满智慧有相似之处。但是，其中最为关键的不同是，大圆满是现空双运，而神我、胜我都是在胜义中承许的实有自性并常有的法。

《中观庄严论释》说：“这些宗派（数论外道、密行外道等）虽然也声称离边，但归根到底，他们心中一直专注着我或梵天等一个边（所缘），如此又怎么会是中观理（不可能达到离戏）呢？”

又说：“大圆满才是最极深奥的法门，难以证悟。因此，如果没有依靠闻思彻底断除对实相的增益，或者不具备甚深窍诀的要点而盲修瞎炼的大多数人都会有与此（修大圆满智慧，却不通达其离戏，会变成修一个常我，如同外道）雷同的危险性。对本来清净（远离四边的离戏空性）未获

得定解，而心中只是留恋着一个“既不是有也不是无”的基，（如密行外道的不可思议的我，依然落在非有非无的所缘上。有一个非有非无的执着，不能离四边。）终究一事无成。如果执著这样的非有非无的空基本来另行成立，那么无论将它取上不可思议的我、梵天、遍入天、自在天还是智慧等任何名称，都是名异实同。远离四边戏论的实相各别自证之光明大圆满不可能只是限定在这样一个境界中。所以说，依止真实的正道与上师尤为重要。”

### 3 问：顺世派承许神识是从胎位四大聚合的凝洛等中突然出现的观点，是否是说今世是无因产生的呢？

#### 辅导员 A:

（顺世派承许）神识是无因生，会随四大而灭，所以没有前生来世，今世也是无因生。

然而事实是：“今生的第一刹那分别识，既不是依外在的物质力产生，亦不是常法之因或无因而生，而是与自己同类相应能执著种种法的前刹那识而生，因为众生的今世分别心亦是执著各种法的本性。《日光疏》”

“阿难入胎经”中说到，即使父精母血和合，如果没有神识入胎也不能形成凝洛。

### 4 问：如何理解顺世派的观点具有始终产生、始终不产生等等过失？

#### 辅导员 A:

始终产生就是恒时有：

《入中论日光疏》云：“若许诺法无因无缘而自然产生者，应成一切果法恒时产生。如阿摩罗果等亦不应观待时季，应该恒时成熟，因为无因而自然生是勿须观待其它任何因缘、时季、地理位置，应该恒时刹那均能产生一切果法，不应有此时能生、彼时不能生或此因能生彼果、彼因无能生此果等众缘差别的观待法，这样农夫亦就勿须劳作耕种等而应坐享其成了。”

始终不产生就是恒时无：

诸法均为因缘聚集而产生的，如果无因可以产生，则因缘聚合时必须产生的事物可以不产生。这样，所有因缘聚集都不会导致任何果的产生。生起世间的一切机会都不复存在。

无因生除了始终产生和始终不产生外，还有诸多过失，如：

饥渴时亦勿须饮食受用而自然充饥饱腹，解除饥渴等苦，这样就根本没有贫穷饥渴的人了，显然违背世间现量。

有一切诸法从一切是因非因中产生的过失。如水应生火、光明中生黑暗、豆种生出稻芽、乌鸦身上亦应长出孔雀的艳丽羽毛等。

## 5 问：怎样理解顺世外道“比量非为正量”的观点？为什么说内道没有此种前后矛盾的过失？

容：

一，顺世外道的观点及矛盾之处：

1，顺世外道认为“比量非为正量”，其只承许“现量为正量”

2，当内道以“比量”来推理得出“前后世存在”的结论后，顺世外道不承许“比量”，他们说：“你们不要跟我们以比量推理，我们不承许比量。”

但当我们分析他们的立宗时却发现他们自相矛盾：他们的立宗是“三世轮回不存在（立宗），因为没有现量见故（理由）”。从中可以了知其明显使用了“比量”来成立他们的立宗。那就恰恰与他们“比量非为正量”的观点矛盾了！

二，内道不会有顺世外道的观点那样前后矛盾：

内道在分析说明“不可言思”的境界时使用了词句表述是否与“不可言思”会前后矛盾呢（与顺世外道的观点那样前后矛盾）？不会！正如《中观庄严论释》说到“……对此，绝不可将“无说之义”与“能诠言说的表示”以及“意义的无承认”与“词句的承认”这样的两者执为矛盾，而理解要点一致十分关键。”

## 6 问：关于魔王的介绍

辅导员 A：

上师仁波切曾在讲解四魔中的天魔时说，天魔有住第四天兜率天之郊外，第六他化自在天及色界天。

有说他化自在天之天主即魔王波旬，也有一种说法是第六天上别有魔之宫殿，魔王住之，非他化天王也。

《佛祖统纪》二曰：诸经云：魔波旬在六欲顶，别有宫殿。今因果经乃为自在天王，如此则当第六天。

欲界人天之因是十善，色界天之因是四禅八定，故可了知，魔王由大福报所成。

**lr:**

魔王：天魔中之王，即欲界第六天之他化自在天主。其名为波旬，常率眷属阻碍修持佛道者。

据楞严经卷六载，若不断淫，必落于魔道，上品为魔王，中品为魔民，下品为魔女。但从大乘之法门言之，魔王实为深位之菩萨以大方便力所示现者，其目的在教化众生。或谓第六天上别有魔之宫殿，魔王住之，非他化自在天主。详见《维摩诘所说经 不思议品》。

**热心:**

《大集大虚空藏菩萨所问经》：“佛告阿难陀。此魔波旬。当于来世十千佛所。为作魔事。从彼佛所闻金刚场摧坏烦恼清净法门。又于彼佛所闻于秘密甚深轨则威仪功德尸罗处行。勤行方便于最末后无边无垢幢如来所。当作魔事于彼佛所。善根淳熟心得决定。获得一切佛法光明。发菩提心。然后经于过阿僧祇数量佛所。恭敬供养于彼佛法。出家修道护持正法。教化成就无量有情。复更过于四万阿僧祇劫。当得成于阿耨多罗三藐三菩提。名为妙住得法光如来应供正遍知明行足善逝世间解无上士调御丈夫天人师佛世尊。世界名清净安立。劫名清净。复次阿难陀。清净安立世界。国土丰盛人民快乐。如睹史多天宫所有受用乐具。彼国菩萨受用乐具亦复如是。彼妙住得法光如来寿命四十中劫。有六十四俱胝诸声闻众一万二千大菩萨众。阿难陀如是诸魔若魔男若魔女若魔民悉发住于无上正等菩提之心。皆随生彼清净世界。时妙住得法光如来知其深心。皆悉与授阿耨多罗三藐三菩提记。”

## 7 问：关于外道的神通？

**辅导员 A:**

神通有六：天眼通、天耳通、他心通、神境通、宿命通和漏尽通。

其中前五通是外道仙人、中阴身、鬼道众生及天人等都会具有的，第六通只有阿罗汉、菩萨和佛陀会部分或全部具有。

关于漏尽通，是指“如实彻底了知一切万法在胜义中体性不成立，进而加以修习，将获得现量知晓灭尽三界烦恼障的离果与解脱道等的第六通，即永尽一切漏的最殊胜神通。”

# 闻思 A 学习-因明相关

1 问：耽著境和照了境中是否包含所取境，为什么？

辅导员 A:

耽着境中不包含所取境，《量理宝藏论》说：“所谓耽著境，就是以间接的方式来耽著某种事物而取的境。意思是以间接的方式取境，并不像眼睛见到色法那样直接取境，而是以分别念来取境。它主要是比量的对境，比量的对境全部叫耽著境。”

而所取境是现量的对境，是“识以直接的方式来缘取外面具有自相的对境”。

照了境中有所取境。“所谓照了境，它是不欺惑有境的一种对境。如我听到外面水的声音，循声去找肯定能得到水，外境不欺惑心识，我肯定能找到它。不管是自相的法，还是总相的法，只要是不欺惑心识的对境，都叫做照了境。真实现量和比量的对境，全部可以包括在照了境中。”

2 问：耽著境与显现境有何区别？显现境和其他境的关系如何？

辅导员 A:

一、耽着境和显现境的区别：

耽着境上帖已说是分别念来取境，比量的对境全部叫耽著境。是总相。

显现境是所有识前所现之境，是以有行相和无行相两种方式趣入对境的，正确、错误，自相与总相均有。

二、显现境的分类：

**有行相的方式：**眼识见到自相的柱子，分别柱子是无常的分别念的总相。自证现量。

**无行相的方式：**是本无见有，迷乱识前显现的错误对境。属于自相的，如掐眼见二月，有眼翳者见毛发；属于总相的如执着花绳为蛇的分别念。个人理解，无行相指无真实之行相。

### 三、显现境中“有行相的方式”是否包括自相：

我们可能对显现境中有行相的部分包括自相不解，因为上师在解释四境中显现境的概念时只举了总相和本无见有的例子，但在其他场合说了。《量理宝藏论讲记》云：“今天，我只是概括性地介绍一下这四境的差别：例如经堂的柱子，在眼前显现的缘故，可以作为显现境”。

又云：“《量理宝藏论自释》当中，都只讲到了三种境——照了境、所取境、耽著境，而显现境没有讲，为什么显现境不讲呢？不讲的原因是此处并非讲对境的分类，而是主要抉择自相的对境。当讲自相对境的时候，显现境已经包括在这三种境当中：属于无分别的对境，或者是直接把自相作为对境而缘取，故包括在所取境当中；分别念的总相包括在耽著境或照了境中。也就是说，除了照了境、所取境、耽著境以外，显现境自己并没有单独的一个法，所以这里并没有讲。”

### 四、显现境和其他境的关系：

从所含摄的范围言，其余三境皆可摄其中。

以正确与否划分：正确的部分是照了境，错误的部分是本无见有。

以缘取的方式划分：有行相中属于总相的是耽著境，属于自相的是所取境。

### 3 问：错乱的无分别颠倒识和错乱的分别颠倒识的差别是什么？

#### 辅导员 A：

《量理宝藏论讲记》说：“所谓分别念肯定是具有一定的执著：“噢，这是什么东西。”无分别虽然能如理如实地照见对境的一切行相，但是不存在对其进行判断、分析的意识，就像镜子显现外境的影像一样，根本不评价对方的差别法等，这是无分别念。”

比如花绳和阳焰，是我们的分别念从相的方面，把一个东西执着为另一个东西。

### 4 问：当将白色海螺错误看成黄色时，是否自证现量是无误的？

#### 辅导员 A：

您所说的自证现量是无误的是指什么？是指根识将白色误认为黄色时，自证现量无误了知海螺是白色的，还是指自证现量无误了知看到的海螺是黄色？

自证现量是无误的，但无误是指后者的情况。比如见二月的错乱根识是非量，不能安立在因明的胜义谛中，又不是总相，不能安立在因明的世俗谛中，则有不能安立在因明的二谛中的过失。《量理宝藏论》中从自证现量的角度将其安立在胜义谛中，这样，没有成为第三品物体的过失。

《量理宝藏论讲记》说：“如看见二月时，二月确实在迷乱显现当中是存在的。因为从识的本体来讲，就像刚才的毛发是自己的心一样，见二月的眼识也是识的体性，眼识内观的时候就是自证，在自证面前二月的显现无疑是存在的；”

也就是说，二月在错乱根识前是颠倒识，是非量，但在自证识前，二月的显现是存在的，故可归在自证现量中，从这个角度，可以成立其为正量。

花绳和阳焰也是如此，分别念是不符合外境实际道理的，但从内观言，是自证识，自证识当中应该有这是花绳的总相的概念，否则，它就超离了明知识的本体。

《量理宝藏论讲记》云：“总之，不仅正确的分别念从内观的角度讲是自证现量，而且错乱的意识从识本体的侧面来理解的时候，也应该安立在自证当中，当然从外境不存在的侧面，它是属于非量的。”

## 5 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。

### 觉梦人道友：

无，是无有，非，是非是。



6 问：能否将诸根也暂时安立为无情物？因诸根也是无分刹那与无分微尘的组合物。

辅导员 A:

六根中前五根是无分微尘的组合物，第六根是无分刹那的组合物，故前五根为无情法，意根为假立，其实是识的本性，故非无情法。

《量理宝藏论讲记》：“根是无情法，不是明清的识，而无情法无有取境的功能，所以根见色法的观点是完全不合理的。”

《俱舍论讲记》云：“世亲论师在《自释》中也说，意根与其他六识在本体上并非异体，它们都是意识的本性，只是在形象上以异体的方式存在。意识与其他识只是阶段不同而已，实际上并没有单独的异体，这一点比较重要，萨迦班智达在《量理宝藏论》中讲：第六意识和意根，在因明中是相同的。《量理宝藏论自释》中也专门运用《俱舍论》的教证作了宣说。”

7 问：意根其实是识的本性，则这里的识和阿赖耶中的各个识有何关联？

辅导员 A:

意根和其他识的关系：

“前面六识灭尽的刹那，无间产生之法称为意根。那么，是六识全部灭尽还是单独第六意识灭尽时产生意根呢？有人说是第六意识灭尽时称为意根，《俱舍论》认为，六种识全部灭尽以后，称之为意根。此处的灭尽并不是“灭法”，因为如果将“灭法”称为意根（眼界）有很大过失；也不承认是第六识灭尽后，第七识在第二刹那间继续产生意识，因为意根是产生后面第七意识的一种因，所以从这个角度称为六识聚灭尽后无间之中产生的一种识叫做意根，而依靠意根所产生后面的识，就称为七识。”

8 问：六根非量？

Feingray :

量，非量的这个词的用法，有两种。

其本来的意思，量非量都是指能知，量是正确认识对境的心识。非量是指错误认识对境的心识。比如我们说现量，比量。

但是，有的时候，我们会直接说正量的对境叫做正量，非量的对境叫做非量。比如我们说二月是非量，因果是正量等等。后者只是省略的用法，并非真正的量的意思。

而我们在考察根是否无情物的角度来说的时候，这个时候量，非量就会侧重于能知还是所知这个方面。

因此“根不是量，也不是非量”是从这个角度来说的。根是无情法，不是心识，不是能知，即使第六根是心识的某一分假立出来的，但是仍然不是从能认识这个角度来说的，因此也不是量。

而如果以省略的说法，又有两种情况：一种是上面说的情况，就是指根本身是否以正量能够成立，而另一种是：六根所引发的识是正量还是非量。

我们一般说六根是正量，或者说六根是非量，意思是六根所引发的识也就是六根识是正量还是非量。这个时候，从观现世量的角度来说，六根是量，或者说六根识是量，从净见量的角度来说是而非量。

如果说根本身是否正量，也就是说根本身是否能够以量成立，这一点在世俗谛中可以成立，在胜义谛中不能成立。

同样的词，在不同的场合有不同的含义，一定要根据语境来抉择，否则会乱套的。

## 9 问：现量和现世量的区别是什么？

### **Feingray :**

现量是指以显现的方式取到外境。比如用眼睛直接看到，耳朵直接听到等。  
现量和比量相对，比量的意思就是通过思维推理而见解了知。

现世量则是指凡夫人的无患六根面前成立的量，也就是说凡夫人的量是观现世量。  
观现世量和净见量相对。净见量是指圣者的量。

现量的一部分包含在净见量中，一部分包含在观现世量中。  
通俗的说：现量就是“现见的量”，观现世量就是“观察现在世俗中一切的量”。

## 10 问：名词简释（白话版）

### Feingray :

证量是说一个补特伽罗所证悟到的境界的高低。

自证量是指现量的一种，就是自己证知自己的一种现量。

正量就是指正确衡量对境的量。和非量相对。正量经常简称为量。

能量就是指衡量对境的心。

量果指衡量的结果。

自利比量，就是说这个比量是为了说服自己的，让自己相续中对一个事物生起定解。

他利比量，就是说用来说服他人的。

其实他利比量就是自利比量用语言给他人表述出来或者辩论的过程

心幻化万法，所幻化出来的万法部分叫相分，就好比镜子中显现的景象，而能够认识这些景象的部分叫做见分，而了知自己正在认识景象的这个部分叫做自证分。

法相通俗的说就是“定义”。

自相就是一个事物的本体。

自相法就是实际存在的法。

## 11 问：现量无分别不能直接断除增益，如何安立为正量？

### 辅导员 A:

《量理宝藏论讲记》云：

虽然所谓的现量已经离开了分别念，也没有决定性，但这里是以未颠倒错乱对境的角度而立为量的。为什么呢？因为量不一定要有决定性，比如说我看见面前这根红色的柱子，虽然根识并没有生起“这是红色柱子”的定解，但是其所有特征已经在根识面前显现了，从这个角度它可以成立为量，所以现量的第一个特征就是无分别。

为了遣除这些错乱的非分别识，安立现量不仅是无分别，而且衡量对境的时候无有任何错乱、颠倒，所以法称论师在《正理滴论》当中，又增加了无错乱（无颠倒）。

总而言之，在后代高僧大德们著的任何一部因明论典中所建立的现量，其第一个特点是没有分别，第二个特点是如理如实地照见对境，不会出现任何互相错乱的情况。具备这两个特点，我们就可以安立它是现量，也是正量。为什么呢？因为它所判断的对境没有任何差错，所以安

立为正量。

12 问：生起“这是蓝色的柱子”的分别念，这是现量还是比量？

辅导员 A:

《量理宝藏论讲记》云：

这种执著蓝色的分别念既不是现量，也不是比量，故而不是量的过失有没有呢？不会有的。因为这种蓝色的执著，从外观的角度来讲，它毕竟是一种未经推理的分别念，所以不属于正量；但是从内观的角度来讲，实际上它就是一种自明自知的自证识，这种自证全部都可以包括在自证现量当中。正如陈那论师在《集量论》中所讲的那样：“分别亦许为自证。”即分别念也可以承许为自证。所以，从内观的角度来讲，凡是符合实际道理的分别念，全部属于自证现量当中。