

《现观庄严论》答疑汇编

目 录

《现观庄严论》答疑汇编.....	5
《现观庄严论》一般若.....	5
1 般若的词释:	5
2 问: 般若的分类有哪些?	5
3 问: 什么是般若的事相、法相、地?	6
4 问: 如何辨别真般若、假般若?	6
5 问: “无学道的般若”是什么意思? 是不是从自性发出的智慧, 即自己在参阅文卷书籍后经过思考得到的智慧。这种理解对不 对?	7
6 问: 见道·和修道的般若属于相似般若吗? 本论中不是说“其 界限, 从真实的角度而言, 是从大乘圣道开始”, 怎么会唯一 无学道的般若才是真般若呢?	7
7 问: 道般若真假二者兼备, 请问到底那些是真? 哪些是假? 界 限是怎么划分的?	8
8 问: 为何佛地的智慧安立为假般若?	10
9 问: 如何理解基般若?	10
10 问: 基般若的显露, 是不是果般若, 即所谓的证果?	11
11 什么是假般若?	11
12 问: 本性般若、道般若、果般若和基智、道智、一切相智的 关系是什么呢?	12

13 问：两种分类各自的出发点是什么？	12
14 问：“基般若”和“果般若”的区别是什么？	13
《现观庄严论》-三智	14
基智九法	14
1 问：本论所讲的基智包括哪几个方面？	14
2 问：基智究竟是所舍之法还是所取之法？	15
3 问：基智界限从大乘角度如何界定？——换言之，什么时候 取？什么时候舍？	15
4 问：远基智和所治基智有哪些异同？	16
5 问：从本体上看，基智在大乘小乘各自相续中是否相同？ ..	17
6 问：为什么从大乘的眼光来看，小乘断除二障的说法是不了 义？	18
7 问：什么是“抉择灭的方式”？	18
8 问：小乘是否连‘人无我’也没有证圆满？	18
9 问：小乘证悟的人无我与菩萨证悟的人无我有何不同？	19
10 请解释：不执著色法的本体、不执著色法的相、不执著色法 的作用、不执著色法的有境。	19
道智十一法	20
11 问：从见到到修道只需一刹那吗？	20
12 问：为何将无学道包括在道智中？——为什么道智的界限是 大乘五道而不是四道？	21
13 问：回向修道和随喜修道中胜义的安立如何理解？	21

14 问：如此，世俗中的回向修道和随喜修道又是指的什么呢？	22
15 问：什么是堪能法器？	23
16 问：如何理解表示次第加行的十三法是修行支分？与正行的关系是什么？	23
17 问：修行修道与清净修道有何差别？——二者分别从究竟所证与究竟所断的角度安立。	23
18 问：弟子声闻道的界限为何是大乘五道？	24
19 问：有漏修道与无漏修道的区别主要是后得与入定方面吗？	25
20 问：请解释无间道、解脱道。各自的界限是什么？	25
21 问：“后得位”就是指出定的境界吗？请详细解释。	26
遍智十法	27
22 如何理解发心和成佛的关系	27
23 如何理解愿菩提心的两个条件——利益众生发愿自己成佛？利益众生愿众生成就佛果？	28
24 “愿众生成就佛果”中已经包含了“利益众生”吗？	30
25 大乘顺解脱分是否看待顺福德分而安立？	31
26 顺解脱分仅为资粮道吗？可不可以说加行道的顺抉择分其实是更高一个层次的顺解脱分呢？	31
27 一件功德只要产生顺解脱分善根，必会产生顺福德分善根吗？	32
28 为什么八地以上的菩萨能够无勤利益众生？	33
29 “菩萨救世者”与“所断”是一个意思吗？	34

30 一般教授和真正教授是否相同?	35
31 为何说抉择分是接受教授的身份?	35
32 定离修行最后必定产生的遍智, 与八事中的遍智分别是哪个角度安立的?	36
33 问: 资粮修行的分类说明只有福智双运才能获得佛果?	36
34 问: 遍智十法之间关系如何, 为何如此安排?	36
35 问: 资粮道和小资粮道、暖位和小暖位有什么区别?	37
遍智十法.....	37
36 问: 基智道智遍智与大圆镜智、妙观察智和成所作智是什么关系?	37
37 问: 基智道智遍智, 与基道果是同是异呢?	38
《现观庄严论》-四加行.....	38
1. 无住加行是二谛双运抑或是胜义的修法?	38
2. 生死涅槃平等加行、清净刹土加行、方便善巧加行界限为何主要在三清净地.....	39
3. 无实性智次第加行的界限是否在一地以上?.....	40
4. “圆加行所修之形相”的“圆”字怎么理解.....	40
5. 什么是“次第修习三智之相”	41
6. 次第加行中六波罗蜜多和六随念之间有次第关系吗.....	42
7. 十三法本身并无次第, 那么次第加行的次第是如何体现呢?	42
8. 十三种次第加行的界限如何?	42
9. 清静观与正等加行的修法如何统一.....	42

10. 为什么次第加行的十三法是修行支分？与正行的关系是什么？	43
11. 无相加行是二转法轮中宣说的胜义谛，无二加行是三转法轮中的胜义谛吗？	43
12. 四个刹那加行之间的关系怎样.....	43
13. 什么叫执著二谛相异的十六种争议.....	43
14. 什么叫以远离相状的法界中以一味的方式？	45
15. 无间顶加行和刹那加行是同时获得的吗？如何理解其二者只存在入定和出定反体的区别？	45
16. 十地菩萨不是没有所谓的出入定了吗.....	45
17. 既然二者是一体的，为何又抉择为有先后次第性？	46
18 正等加行与次第加行的区别是什么？	46
19 问：大乘顺解脱分、大乘顺抉择分、有学不还，此三法的侧面有何不同？	46
20 问：顶加行的前四法侧面有何不同？	47
21 问：加行的本体或功能之智慧是什么意思？与三智之相是什么关系？.....	48
22 问：为什么叫不退转？	48
23 世第一法菩萨随喜地上四菩萨的善根. 请问这里的“地上四菩萨”指的是什么？.....	49
24 问：世第一法顶位中“能够一心专注而安住的顶位”中，安住的所缘境仅限于对四种菩萨的随喜和发心吗？.....	49

25 问：现观庄严论的两种修行是正等加行和渐次加行，还是无住加行和无行加行？	49
26 问：“不执著色等，四种平等性”，其色法之本体、相、作用，是否指解义慧剑里的体，果，因？	50
27 问：有学不还的界限是从大乘暖位，理由是因为利根者于加行道即得授记吗？若利根者于加行道没得授记，那么，界限是从大乘道加行道忍位了。	50
28 既然正等加行与次第加行所修的都是一百七十三相，那为什么要分成两种现观呢？	51
《现观庄严论》-三身	52
1. 报身的功德是从几地菩萨开始具有	52
2. 菩萨也有报身和化身吗	52
3. 化身有没有心识？	53
4. 陀有没有心识	54
5. 菩萨有没有心识	54
6. 心识的概念	55
7 问：怎样理解阿罗汉的所知障以“无所依的方式”断除？ ..	55
8 问：小乘在入定状态（能以无依的方式断除所知障）与见地菩萨的入定位有什么境界上的不同？	55
9 问：小乘和大乘灭定有何不同？	56
10 问：怎样理解胜义菩提心的所缘是基智？	56
11 问：佛果和遍智果有何差异？	57

《现观庄严论》-名相术语.....	57
1、 什么是有境.....	57
2、 有表色 无表色.....	58
3、 什么是弥勒无论？其来源和内容分别是什么？	59
4、 自性住种姓.....	60
5. 为何修行所依（自性住佛性）分类的界限是从小暖位开始.....	61
6、 声闻和独觉：什么是声闻？什么是独觉？	61
7、 小暖位.....	62
8. 无有边际之行相是否是无相.....	63
9、 基道果 与见修行果的区别.....	63
10、 出定位.....	63
11、 无漏修道.....	64
12. 什么是不可得智慧.....	65
13、 加行道四位是如何安立的.....	65
14. 火智前兆之能诠喻智者?.....	65
15、 三十七菩提分（五道十地修行的内容）	66
16. 什么是法界.....	66
17. 三解脱门的果无愿是什么意思.....	67
18. 顺抉择分.....	67
19. 五道十地分别指哪些.....	67
20 什么是无二慧？	68
21 问：什么叫寻香城？	68

22 问：什么是四十六种魔业？	69
23 问：什么是一度含摄六度？	70
24 问：什么是如所有智和尽所有智？	71
25 问： 什么是五种差别法？	72
26 问：什么是法相、名相和事相？	72
27 乘遍行 智遍行.....	73
28 问：佛的二十七种事业有哪些？	73
《现观庄严论》--其他疑问.....	76
1、成佛需三大阿僧祇劫从哪一道开始算呢.....	76
2、有些问题中的“侧面”有何不同，应如何回答.....	77
3、关于上师的金刚语即是诸佛报身的疑问.....	77
4、何谓“蕴、界、处的三十二种增益.....	78
5、“不耽著”与“不执著”有何不同.....	79
6、仙人幻化的巴雷有没有心识.....	79
7、《楞严经》中所说的“反闻闻自性”如何理解.....	80
8、请以教证、理证说明大乘见道与“明心见性”的异同.....	81
9.反体指的是什么.....	82
10.五种不作意是哪五种.....	82
11.什么叫有境表示对境，请举例说明.....	82
12.什么叫一切种智所量之法.....	82
13.此等法指什么？什么叫遍智之对境？	83
14.什么叫有缘的方式、总相的方式.....	83

15. 请详细解释一下能取所取的四种分别念.....	83
16. 什么叫远离三十二种增益.....	84
17. 已得阿罗汉果的圣者还有十六行相的执著么.....	84
18. 行相和相是一个意思吗.....	84
19. 境相和识相可否认为是相分和见分.....	84
20 问：“众生的界性” 是什么含义？	85
21 问： 如何理解 “法界众生均为我母”？	85
22 问： 我和众生的关系可以说是 “不一不异” 么？	86
23 问： 中观应成派、前译宁玛， 怎么解释？	86
24 问： 空性本与光明不二双运， 但在现观里似乎仅被规范在 “空分” 上？	87
25 问： 基础太差， 智慧低劣， 只能学个大概， 怎么办？	87

《现观庄严论》 答疑汇编

《现观庄严论》-般若

1 般若的词释：

是一切心中最为第一， 所以称般若。 因为缘胜义本性缘故， 是一切智慧中无等、 无上、

最第一，所以名为般若蜜，因为是到达无住涅槃或者能到达者的缘故。《大乘庄严经论释》上说：“般”义为胜义，“若”义为了知，就是了知真如胜义本性。

2 问：般若的分类有哪些？

辅导员 A:

梵语般若，翻译为智慧，一般来说，可以分为两种：能诠句般若和所诠义般若。

能诠句般若：又叫文字般若，分经和论两种。

所诠义般若：

基般若：又叫自性般若，实相般若

道般若：属于学道智慧，有胜解行地的妙慧，圣者地入定根本慧和出定世间清净智慧（二乘五道的闻思修空性智慧、大乘四道的闻思修空性的智慧）。

果般若：是无学道的智慧，也就是实相般若全体显露的法身智慧。

所以，通常般若可以分四类：文字般若、基般若、道般若、果般若、后三种是所诠义般若。

以上源于（《智慧品》讲稿）

但按照《现观庄严论略义》的观点，道般若如是安立：“能够抵达现证一切万法离戏智慧的无住涅槃之法，即为道般若的法相；以见道、修道及无学道三道为主的五道，即为道般若的事相。”也就是，包括了无学道的智慧。

3 问：什么是般若的事相、法相、地？

辅导员 A:

般若的事相：以“大乘三圣道证悟一切法无自性”的一切侧面，也就是说，依靠大乘的见道、修道、无学道圆满见、见而修、修而彻悟的智慧，证悟一切万法现空双运本性的侧面，都称为般若。

般若的法相：现量证悟一切诸法远离戏论的智慧。已到达无住涅槃或者能到达彼岸者，是般若的法相或体相。

所谓智慧到彼岸，不住涅槃，“非此岸彼岸，不住其中间，知三世平等，故名般若度。

地：真般若在大乘三圣道中具有，相似般若在大乘资粮道、加行道具有，也就是只有见道、修道、无学道有出世间的无漏胜观智慧般若蜜多，现量见般若大空性自相的本来面目。

大乘胜解行地有闻思大空性的智慧，以及修大空性的总相智慧。

4 问：如何辨别真般若、假般若？

辅导员 A：

上面四种般若，哪些是真般若？哪些是假般若？印度论师的观点各有不同。

- 1、陈那论师：果般若真般若，其余的道般若和文字般若是假般若。
- 2、贤得巴论师：圣者一至十地的入定智慧是真般若，其余的凡夫胜解行地的智慧和佛地的智慧分别是十种圣地入定智慧的因和果所以都称为假般若。
- 3、中观法友论师：实相般若或基般若是真般若。文字般若是假般若。

宁玛巴自宗的观点：

- 1、陈那论师“果般若是真般若”，按华智仁波切《现观庄严论总义释》等所说，这是从主要的角度将，也就是真般若是主要般若——如来的果智慧。
 - 2、贤得巴论师“圣者一至十地的入定智慧是真般若”是从能到达彼岸的真实般若来讲的
 - 3、法友论师“基般若是真实般若”是从所证悟的实相本性来说的。
- 总结：印藏论师安立的真般若的观点，都是圆融无碍的。

基般若、道般若和果般若的关系：

所谓基般若道般若果般若只不过是一个本体的三个反体，从没有显露的角度主要说基般若，从显露部分的角度安立为道般若，从全体显露的角度安立为果般若。

5 问：“无学道的般若”是什么意思？是不是从自性发出的智慧，即自己在参阅文卷书籍后经过思考得到的智慧。这种理解对不对？

辅导员 A：

无学道是佛地。无学道的般若是果般若，是圆满证悟基般若的智慧，是通过五道十地的修行，二障断尽后自性智慧的全体显露，并非仅仅依靠参阅文卷书籍经过思考得到的智慧。

您这里所说的仅是闻所生慧，思所生慧，此二者是资粮道智慧的本体，加行道以修所生慧为主，见道是现证诸法离戏的智慧，从见道到修道，尚为部分证悟实相的智慧，佛地是圆满彻证诸法离戏无住般若的智慧。

6 问：见道·和修道的般若属于相似般若吗？本论中不是说“其界限，从真实的角度而言，是从大乘圣道开始”，怎么会唯一无学道的般若才是真般若呢？

辅导员 A：

根据华智仁波切《现观庄严论略义》：**【般若的法相，就是已经或者能够抵达现证诸法离戏智慧的无住涅槃；】**

上师仁波切在讲记中说：“其中已经到达的是佛的境界，还没有到达的是从声闻缘觉到十地菩萨之间的境界，这些境界的有境智慧叫做般若”

而道般若的法相是：**【道般若：能够抵达现证一切万法离戏智慧的无住涅槃之法。】**所以，按照一般的理解方式，道般若中不应包括无学道，但在华智仁波切的《略义》中的安立方法：**【以见道、修道及无学道三道为主的五道，即为道般若的事相】。**

《略义》云：**【真伪的差别：基般若与果般若二者，为真实般若；而经典般若，则只不过是假立般若而已；至于道般若，则真假二者兼备。】**

上面曾经阐述：按陈那论师的观点：果般若是真正的般若，《略义》中也引用了陈那论师的“智慧度无二”一颂，表示：论般若（经典般若）和道般若“假立为般若的名称。实际上真正的般若是自性般若和果般若，这才真正的般若无二慧。至于论典般若和道般若，或者说两者都是假立的，或者说道般若中有真假两种。陈那论师在这里所说的密意也是为了表明它们之间的主从关系。”

所以虽然“其界限，从真实的角度而言，是从大乘圣道开始”，但见道和修道比较无学道而言，非为究竟。“所以本论主要所说是大乘菩萨现观，从初发大乘菩提心入资粮道，历经修大乘加行道、大乘见道和大乘修道，乃至成佛现证法身果位的究竟现观智德，名为大乘究竟现观，是故唯佛乃能究竟圆满现证断德与智德。（《现观庄严论·选集要义释》）”

如末学引用（《智慧品》讲稿）中所说：“按华智仁波切《现观庄严论总义释》等所说，这是从主次的角度将，也就是真般若是主要般若——如来的果智慧。”

7 问：道般若真假二者兼备，请问到底那些是真？哪些是假？界限是怎么划分的？

辅导员 A：

根据《略义讲记》：“至于道般若，一般来说，有真伪两种，无学道的般若是真般若，其他是相似般若。”

“萨迦派果仁巴大师在《入中论注释》、《现证庄严论注释》中依据狮子贤的《现证庄严论

大疏》与月称论师的《入中论自释》之密意说：究竟获得真实般若波罗蜜多之名，应该是在佛位时，即超越轮涅所摄的一切诸法、不住有寂二边之究竟大彼岸，乃为真实般若波罗蜜多。然于暂时道中，如见道、修道所证并非真实般若波罗蜜多，仅居相似之称。然而唯依相似之般若度来获得真实究竟的般若度，是故为得佛果而于此因取了般若之名（将暂时四道中所证的也取名般若智）。因此彼宗安立佛位智慧乃为真实般若。《日光疏》”

但是从能抵达现证离戏智慧无住涅槃的角度，本论也会承许见道和修道的入定无分别智慧是真般若。但《略义》引用陈那论师的颂词，主要是侧重在以无学道的般若为真实般若，是从主要的角度安立的。

Feingray:

大恩益西堪布在《日光疏》中各个宗派的观点：

关于般若波罗蜜多分假相、真实、究竟（主要）这一问题，格鲁派的宗喀巴大师，萨迦派的果仁巴大师，宁玛派的全知麦彭仁波切各持不同的观点。

格鲁派宗喀巴大师及其弟子说：虽然般若波罗蜜多主要是指圆满断证功德之佛果时所现前的本来智慧心，但从真正的名称而言，并非唯一指佛果时所得，而是大乘一地以上见、修道所得之智慧，皆可称为真正般若波罗蜜多。

宗喀巴大师在《现证庄严论?本注详解金鬘疏》中说：真实般若有两种，此二仅有主次之别，比如国王是主要人物，其眷属臣民为次要人物，实际皆为真人。如是佛位时的智慧为主要般若，于无学道以下至见道以上所证悟空性的智慧，虽可名为真实般若，但非为主要乃为次要之般若。然于佛位时的智慧不但是真实般若，也是主要般若，如国王不但是人，且是主要人物之理相同。资粮道与加行道中所修的空性妙慧，既不是真实般若，更不是主要般若，然其乃为真实般若之因，故于此因取了般若之名，故为假相般若。唯有般若经的所诠义是真实般若波罗蜜多，故于能诠句之般若经亦取了类似的名称。如是所谓的真实者，必须是现证的智慧。

萨迦派果仁巴大师在《入中论注释》、《现证庄严论注释》中依据狮子贤的《现证庄严论大疏》与月称论师的《入中论自释》之密意说：究竟获得真实般若波罗蜜多之名，应该是在佛位时，即超越轮涅所摄的一切诸法、不住有寂二边之究竟大彼岸，乃为真实般若波罗蜜多。然于暂时道中，如见道、修道所证并非真实般若波罗蜜多，仅居相似之称。然而唯依相似之般若度来获得真实究竟的般若度，是故为得佛果而于此因取了般若之名（将暂时四道中所证的也取名般若智）。因此彼宗安立佛位智慧乃为真实般若。

宁玛派全知麦彭仁波切在《遣除单秋疑惑论》、《澄清宝珠论》、《现证庄严论释》、《中观庄严颂》中于般若的分类讲了四种：即教典般若、基般若、道般若、果般若。教典般若：是佛陀第二转无相法轮之般若经典与菩萨解释其密意之论典。基般若：即光明离戏的大法界，为最了义的般若波罗蜜多。智慧之梵语“般若密多或巴饶模大”。其本具二义：一是正趣彼岸智为真实般若度，二是已到大彼岸智为究竟般若度。

前者为道般若，通过见、修道所产生的智慧，亦可称为真实的般若波罗蜜多。《现证庄严论》第三品中云：“彼此岸边泯，中间亦无住，知世平等性，般若波罗蜜。”即出世的无漏

智慧与无缘大悲相应合称为大乘学道的根本智慧，此依二转、三转法轮的教典皆可成立。唯识宗许大乘见、修道证悟的智慧为真实般若。是故圣位十度皆为出世的般若波罗蜜多，因为唯依见道以上的真实智慧，才能到达究竟般若度之大彼岸，故以有学道中暂时的因般若而趣达无学道中究竟之果般若。

后者为果般若：究竟圆满五道十地的无上佛果，已经到达了大彼岸的智慧度，亦称了义的般若波罗蜜多。仅此月称论师在《入中论自释》中说：“‘彼岸’谓生死大海之彼岸，即断尽烦恼、所知二障之佛果，彻底到达彼岸是也。”如是全知麦彭仁波切在以圣教分析基道果之般若时的理论，足以遮破他宗观点。

其次，以圣教分析：印度中观论师法亲菩萨在《现证庄严论注释》第三品中讲了真实般若波罗蜜多是“基”的胜义本性；印度唯识论师贤达巴（宝寂）菩萨在《现证庄严论注释》中讲了真实般若波罗蜜多是圣者见、修“道”的智慧；印度的狮子贤菩萨在《现证庄严论?明义小注》等中讲述了真实般若波罗蜜多是正等正觉佛“果”之智。

又以理论分析：全知麦彭仁波切在《现证庄严论》与《般若摄颂》对照之大疏等中云：依靠法界的“本基”而修，通过出世无漏的“修道”而究竟圆满断证功德后，获得无上“佛果”。亦即首依基般若而于道般若起修，最后圆成觉性时获得果般若。所以全知麦彭仁波切在驳斥他宗的观点时说：真般若决非唯一佛果之智，因为大乘菩萨在见道位入根本定时已经现量见到了一真法界的本基空性，尔时无修亦能自在地饶益众生。二地以上的菩萨则以修道的般若智慧来断除俱生种子，因此“圣道”亦应该称为真实的般若波罗蜜多。再者果般若之近取因在基道位中，也就是说必须要经历基道位的过程才能趣达果般若。由此可见真正的般若波罗蜜多非但不是唯一指佛果之智，且连一到十度的智慧皆可称为真实般若波罗蜜多。按自宗全知麦彭仁波切的观点来说，印度中观及唯识论师的密意本来一致、互不相违，只是各大宗派侧重抉择的角度略有不同而已，实际的密意却毫无差别。这样二至十度皆以此理如是推知。

8 问：为何佛地的智慧安立为假般若？

（贤得巴论师：“圣者一至十地的入定智慧是真般若，其余的凡夫胜解行地的智慧和佛地的智慧分别是十种圣地入定智慧的因和果所以都称为假般若。”）

辅导员 A:

贤得巴论师的观点：圣者入定个别自证智慧才是真般若，他的观点的密义，益西上师仁波切在《智慧品》讲稿云：“这是从能抵达彼岸的真实般若来讲的。”侧重在这个角度，才有他的“资粮道和加行道的闻思修智慧是圣者入定个别自证智慧的因，而佛果是圣者入定个别自证智慧之果。”的特殊安立。

并引用教证：全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》云：“出世间的无分别个别自证智是真实般若。”

龙树菩萨《大智度论》云：“诸菩萨从初发心求一切种智，于其中间知诸法实相慧，是般

若波罗蜜。”

陈那论师承许果般若是真实般若和贤得巴论师承许圣者入定智慧为真般若的观点是否相违呢？不相违。

“打个比方，人中转轮王是主尊，也是真人，果般若是真实，也是主要。人中的普通人是次要，也是真人，见道和修道的入定智慧是真实也是次要。（益西上师仁波切讲解）”

有人问：佛一切烦恼及习气都已经断除，智慧眼清净，菩萨没有断尽诸漏，怎么能证得实相？

“好比入海，有刚刚入海的，有到达海底的，虽然在深浅上有差别，但都可以说真正入了海。同样，佛已经穷究尽底，而菩萨还没有断尽烦恼习气，势力少的缘故，还不能深入。

又像人在黑暗的屋子里点灯，屋子里的东西都照明，后面又有一盏大灯比前面还亮，这样就知道后面大灯所破的黑暗，和前面小灯共住，而小灯虽然和旁边的黑暗共住，但也能照物，而且如果前灯旁边没有黑暗，那后灯也不会有所增益。

诸佛菩萨的智慧也是这样，菩萨智慧虽然没有彻底远离烦恼习气，而能证得诸法实相，佛的智慧断尽了烦恼习气，也能证得诸法实相。（益西上师仁波切讲解）”

见下帖对此问题的讨论

<http://www.bodhiinstitute.org/forums/index.php?topic=10175.0>

9 问：如何理解基般若？

Feingray:

大恩上师在《略义讲记》中提到：

所谓自性般若，就是现量证悟一切诸法离一切戏论的智慧的境界，也就是基般若。自性般若只有圣者的相续中才有，所以它的界限为大乘三圣道，资粮道和加行道都没有真实的自性般若。

在《中论讲记》中提到：

基中观或基般若是指诸法现空双运的本基；

全知麦彭仁波切在《现观注疏》中说：

不住于任何轮涅之边的法性大平等之法，即称为“基般若”、“如来藏”或者“法界”；

既然基般若是指法界，那么在凡夫位不是也存在吗？仅仅是没有认识而已。

是否可以这样理解：虽然基般若本体即是法界，但是只有被智慧作为对境而认识的时候才称为基般若？

辅导员 A:

按全知麦彭仁波切在《现观注疏》中说：

不住于任何轮涅之边的法性大平等之法，即称为“基般若”、“如来藏”或者“法界”；

则基般若在所有的众生的相续中存在，无论现证与否，并非“只有被智慧作为对境而认识的时候才称为基般若”，之所以上师仁波切说：“自性般若只有圣者的相续中才有，所以它的界限为大乘三圣道，资粮道和加行道都没有真实的自性般若。”是从凡夫位基般若没有显露，而大乘三圣道中，基般若一分显露，多分显露和全分显露的角度而言。

10 问：基般若的显露，是不是果般若，即所谓的证果？

辅导员 A：

在大乘三圣道的一分、多分、全分显露中是道般若；所谓的证果，究竟的果位是让本有的基般若全体显露，此时是果般若。

11 什么是假般若？

辅导员 A：

1.文字般若不是智慧的本体。

2.二乘五道没有圆满抉择法无我大空性的闻思智慧，当然不会有对圆满法无我总相修行的世间有漏智慧，更不会有对圆满法无我自相修行的出世间的无漏智慧。

3.大乘资粮道、加行道仅仅是对圆满法无我空性信解的境界，没有现量见大空性真如自相，也没有断除二障种子的对治智慧。

以上都属于假般若或相似般若。

以上源于《智慧品》讲稿。

按《现观庄严论略义》的观点：“【真伪的差别：基般若与果般若二者，为真实般若；而经典般若，则只不过是假立般若而已；至于道般若，则真假二者兼备。】

基般若或者自性般若和果般若叫真实般若；经典般若是假立般若；道般若具有真伪两种，因为无学道的般若是真般若，资粮道的般若是相似的般若，不是真实的般若。”也就是说，本论的道般若中，唯一无学道的般若是真般若。其余属于相似般若。

12 问：本性般若、道般若、果般若和基智、道智、一切相智的关系是什么呢？

辅导员 A:

本性般若作为现证诸法离戏智慧的对境，其界限在大乘三圣道，资粮道和加行道没有真实的自性般若。但如全知麦彭仁波切所说，其和如来藏、法界一义。作为自性住种姓，而非离戏智慧的对境，其在有情相续中周遍存在，此为三智之因。

然为假立之因果，因为“此自性住种姓只能承许是无为法，若是无为法则以此自体产生异体果之后灭尽自体的作用是不合理的，所以法身的一切功德只能承许是远离障垢之果（离系果）。《如来藏大纲狮吼论讲记》”

道般若按照《智慧品》讲记，包括了二乘五道和大乘四道的闻思修智慧，故包括了基智和道智。

按照《略义》，道般若的界限是三圣道为主的大乘五道，按本论观点，“虽然本论未直接讲声缘的境界，但从菩萨的所知所断两方面都有阐述。”故，道般若中也包括了基智和道智。

基智是尚非现证“基般若”的人无我空性的片面智慧。

道智是基般若：本有法界的一分（见道）、多分（修道）和全分（无学道）的显露。

遍知是基般若的究竟现证。

13 问：两种分类各自的出发点是什么？

辅导员 A:

《略义讲记》：“三智是所要学的方向，是要获得的果。”

“旧密宗中（宁玛巴）也有基道果的先后次第，便是针对修行者的修行过程而言的，基是本来清净的大智慧，道是修行过程，果是证入基的本来清净的大智慧，就象远离了一点点云与完全远离了云的太阳，其实是同一个太阳，但在远离云层时还是有个过程；《日光疏》”

如见修行果，如未抉择正确的见——法界的实相，则安住在见解上的修和相应见修的行及所得的果都不会是究竟的。

如“声缘弟子在抉择基的正见时并未了知一切法的本性就是究竟空性，故修道是观察四谛十六行相，认为万法是无常、苦、空，修人无我空性，而未修一切清净无生无灭的法无我空性，证罗汉果时只通达了圆满的人无我，未能证得圆满的大乘法无我空性。《日光疏》”

故，基道果是针对修行者的修行过程而言，而三智则是其所获之果，包含在道果中，如同上师所说，到达拉萨，必经甘孜，昌州。但道果又与基一味一体，是究竟法界（同一个

太阳)的三个不同的反体。

14 问：“基般若”和“果般若”的区别是什么？

圆中：

基般若可以称为“自性般若”、“法界”、“如来藏”是我们人人本具的妙明真心，是指所证悟的对境。

上师的现观讲记云：

果般若：彻底现证一切万法离戏的究竟无住涅槃智慧，就是果般若的法相；佛地的如幻智慧，就是果般若的事相。其界限仅为佛地。这里可以说是我们能证的有境，只有在佛地才全部圆满。

只有全部证悟圆满了基般若才可称为果般若。

道般若是指的过程。

道般若：能够抵达现证一切万法离戏智慧的无住涅槃之法，即为道般若的法相；以见道、修道及无学道三道为主的五道，即为道般若的事相。其界限，从真实的角度而言，是从大乘圣道开始；从假立的角度而言，则是从资粮道以及加行道开始。

到了无学道就圆满了，其余都是渐进过程，因此是有真、假之说。

热心：

基般若包括一分，多分和全分证悟，而果般若则唯是“彻底现证”。二者从所证的角度可以说是相同，但从能证的角度则有区别。

《现观庄严论》-三智

基智九法

1 问：本论所讲的基智包括哪几个方面？

Feingray:

按照我的理解，本论所讲的基智分小乘基智和大乘基智。小乘基智主要是讲片面的人无我智慧，而大乘基智则包含了法无我。而所取基智的概念似乎也是指人无我。

关于基智的问题，有几个概念容易混淆：基智、小乘基智、大乘基智、弟子声闻道、所取基智。

1、基智

其中一般大恩上师说“基智”，在没有特别指明的情况下，都是指小乘基智。

2、大、小乘基智

基智包含了大乘基智和小乘基智。

俄巴活佛的这段话很容易帮助理解：

这说明声闻缘觉只有般若中部分的基智，而不具备道智与遍智。部分的基智也就是基智的类别——单个人无我的现观，这一点声闻也具有，但他们却不具足证悟基法无我的基智。缘觉具有在此基础上证悟所取境的法无我的基智，却仍然不具备圆满基智的现观，这种安立是依据《般若经》及《现观庄严论》等论典的密意印藏诸大智者一致公认的观点。以这种道理也能遣除“若是基智则绝对是人无我之智慧”的说法。

《总义》也说：

在《般若经》的正文中直接宣说了菩萨的对治基智，即菩萨相续中证悟人无我和法无我空性的境界。

那么可以看出：小乘基智主要是片面的人无我的智慧，而大乘基智则是完整的二无我智慧。而且小乘基智没有大悲方便摄持。

3、弟子声闻道

俄巴活佛说：所知声闻道是基智所摄，以无缘的方式了知它的现观是道智所摄。也就是说，道智中的弟子声闻道和独觉道是菩萨所证的智慧。菩萨既然要以后为小乘根基的人宣讲小乘道，自己也必须证悟声闻道和独觉道，但是是以菩萨道智的智慧：了知三道无有自性的无缘方式去了知的。

4、比喻说明

比如画画，大乘比喻为专业画家，小乘比喻成绘画的业余爱好者，专业画家要教业余爱好者画一个人，因为业余爱好者没有能力画出彩色的逼真人物，因此画家就教他画一个简单的轮廓。那么这时候，一方面画家需要知道业余爱好者怎么样画这个轮廓能够最好的画出来，画家对这件事情知道的能力就是弟子声闻道，另一方面，业余爱好者所掌握的怎么画轮廓这个能力，就是小乘的基智，而画家所掌握的实际上怎么画整个人物（包括彩色的上色），就是大乘基智。这里注意，大乘基智不是画家掌握的绘制轮廓的部分。

5、大乘基智和大乘道智的区别

按照上面的说法，看起来大乘基智和大乘道智没有什么区别了。

俄巴活佛的定义非常有助于理解：

一、遍智：相无愿的智慧、具有殊胜方便智慧的一切现观是遍智；

二、道智：道无相的智慧、具有殊胜方便智慧的一切现观是道智。

三、基智：基无我的智慧、具有殊胜方便智慧的现观是基智。相似基智只具足其中的“基无我”这一法相，以此为例，其余的内容也要这样分析类别。

那么可以看到，道智是在基无我的基础上还加上了道无相。因此就可以理解为何道智的法相是：**了知三道无有自性，并依靠圆满、成熟和修炼的方式，来现证空性的有学道智慧。**

因此可以说，道智还包含了证得基无我之道（果之因）也无相的部分。这是基智所不包含的。因此道智一直强调：以无缘的方式去了知。

道智包含了大乘基智，遍智则包含了前二者。因为三解脱门是层层递进的。这也能理解为何道智的界限包含了佛地。

大乘基智是道智的一个反体。

6、所取基智

按照上师的讲记，所取基智的法相和大乘基智中近基智、对治基智等有所不同：

基智也可分所取的基智和所舍的基智这两种。所谓“所取”是指在菩萨相续中有人无我的智慧。

2 问：基智究竟是所舍之法还是所取之法？

热心：

有所取的部分，即所取基智，指的是人无我智慧；所舍的部分，即所舍基智，指的是声缘的自利境界。另外，还有所治基智，也是大乘菩萨所断的，指的是小乘对法的实执。

3 问：基智界限从大乘角度如何界定？——换言之，什么时候取？什么时候舍？

辅导员 A：

【基智的界限是小乘五道】——所谓的“界限”是“这个法在哪个菩萨的相续中存在《略义讲记》”。则可以了知，既然这里的界限是小乘五道，也就是在小乘五道的凡圣相续中存在的法，则应指的是基智分类中小乘的基智，也就是“所舍的基智”。

“对于基智，从大乘的角度应该如何界定界限？”

“它（所舍的基智）是所应抛弃的歧途。而菩萨的基智（所取的基智）主要是从菩萨证悟人无我的角度来安立的，它与菩萨的道智没什么差别。《总义》”

【如果能通过断除与其义相违的歧途诸边，而令相续中真正生起远离增损的对治基智，则既是大乘之道智，也是胜义菩提心，所以，（这些说法之间实际上）并不相违。】

从以上所舍基智的界限是小乘五道，大乘道智的界限是**【为大乘五道】**，所以大乘的基智应是大乘五道。什么时候取？什么时候舍？在这五道中都有。

热心：

把基智视为歧途，因而安立为所舍，那么界限以小乘五道则可表示。但，是谁要舍小乘道呢？答：大乘菩萨。因此，从大乘菩萨这边，可以安立界限为大乘五道。因此，二者并无相违。

同样，从了知，或者所取，也可以这么来理解。大乘菩萨修道过程中，间接引发小乘的加行修道，见道的智慧，按大乘菩萨这边来看，当然是属于大乘五道，虽然这里也是说小乘的加行和见道。

问：第三品中的基智好像超越小乘，为何基智的界限在小乘五道？

Feingray:

其实菩萨的基智已经包含在道智中了，而菩萨又不是先证悟基智而后去证悟道智，而是直接依靠道智来修行，因此没有单独宣说大乘基智的必要。之所以拿出来单独宣说，就是为了和小乘的基智作对比，以显示大小乘的差别。

因此八事中的基智就是指小乘基智。

4 问：远基智和所治基智有哪些异同？

Feingray:

任杰老师的讲义中说：

未通达空性的声闻圣者身中，现证补特伽罗无我的智（有法），是于果般若母遥远的一切智，**因为若是一切智由远离大悲并由执相所系缚故**。菩萨见道身中现证无常等十六的智（有法），是于果般若母邻近的一切智，若是一切智，由大悲心及现证空性般若慧任持，是大乘圣者身中的智故。是故，若是一切智，远离大悲而由实执系缚，则是于果般若母遥远一切智的定相。**彼与所治品一切智是一义**。通达小乘住种类之大乘圣者的智，谓由大悲及现证空性慧任持，是于果般若母邻近一切智的定相。彼与能治品的体智是一义。

如上所说之理，**声闻独觉于果般若母遥远，缘能修的相是对治品之体**，是由所治品所显示，名为结合。是说声闻等于果般若母遥远的修行，即是所治品。

未通达空性的声闻见道身中，现证补特伽罗无我的智（有法），是所治品的一切智，**因彼一切智远离殊胜方便智慧，并由实执系缚故**。此处所说的所治品有多种者，谓从色乃至一切相智的蕴等；从施乃至一切相智于空作相想；三世所属诸法于彼等作相想；施等六及三十七菩提分法，乃至一切相智中于修行道有作相想故。若是一切智，远离殊胜方便智慧，并由实执系缚，即是所治品一切智的定相。

全知麦彭仁波切说：

由于不是[非]修持菩提之方便——大悲与智慧双运等等，所以[故]是离真实般若对治

基智或者果般若及其遥远（的远基智），为小乘之教规。

因此我个人理解二者本体是一个，从不同的侧面而说的。

一个是从原因的角度来说：远离大悲方便。侧重于道，故称遥远。

一个是从本体的角度来说：因没有大悲方便，故无法对治实执。从应舍的角度来说，故称所治。

热心：

或者能不能这么来理解，为“表示”菩萨的现观智慧的殊胜性，因此以不同的角度来讲述。如同《辩法法性论》中以远离歧途的方式来表示无分别智的道理那样。

辅导员 A：

全知在《现观庄严论注疏》中对此九法如是区分：“其中前六法宣说了大小乘之差别分类；其余三法则以宣讲真实道的方式来抉择基智。”

沃巴活佛在《现观庄严论释·弥勒言教》谈到基智的九法时说：“以上这些承许是能表示一切声闻等被引入寂灭的不共增上缘也就是了知基的一切法为人我无生以及所取能取法之无生共不共基智现观本体及分支的九法，这九种法数目与次第是固定的。”

所以，您这样的理解是正确的。

5问：从本体上看，基智在大乘小乘各自相续中是否相同？

金刚永持：

不同。小乘的基智是片面的人无我空性，没有远离自私自利和实执增益，并且不能和大悲双运；而大乘的基智乃是无有所缘智慧的人无我部分，远离了自私自利和实执增益，并且是和大悲双运的。

6问：为什么从大乘的眼光来看，小乘断除二障的说法是不了义？

辅导员 A：

小乘道承许：小乘阿罗汉以抉择灭的无漏智慧断除了烦恼障，但所知障是以没有所依的方式灭尽的。

小乘道也承许声闻阿罗汉在趋入无余涅槃时以无依的方式来断除二障。“因为阿罗汉在无余涅槃时五蕴全部灭尽了，这样非染污无明的所知障就没有所依了，因此说是以没有所依的方式断掉。《现观总义讲记》”

这是小乘自宗的承许，大乘不承认其承许的五蕴灭尽，这样，“非染污无明的所知障就没有所依”而断掉的说法也就不能成立。见旧帖：

《中观庄严论释》云：“对此应当如是回答：虽说一切声闻自宗承许灭尽烦恼并获得无为法〔抉择灭〕，但大乘认为：烦恼的有实法已灭而随眠习气未灭（声缘阿罗汉已断尽了烦恼障，但尚未断除所知障）、尚未超离异熟之蕴的补特伽罗（上师说，小乘自宗认为他们已经五蕴清净，但大乘认为，无余阿罗汉没有色蕴，阿赖耶上受、想、行、识四蕴全部存在），已断除了一切结生三界的情况，因而称为灭业寿之众生。（上师解说：已灭异熟身的众生，他们的身体依靠业力不会再产生，因为烦恼障已断尽，但不是究竟解脱。）”

7 问：什么是“抉择灭的方式”？

辅导员 A:

《俱舍问答》云：“抉择灭：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。”

8 问：小乘是否连‘人无我’也没有证圆满？

Feingray:

阿罗汉已经完全证到人无我，但是好像没有看到“人无我”有“圆满证悟”的说法，因为人无我本身就不圆满。

大恩上师仁波切在《入行论讲记第一册》中说：

声闻缘觉虽然完全证悟了人无我，部分证悟了法无我，有很大的功德，但在度化众生方面还有一定的欠缺。

9 问：小乘证悟的人无我与菩萨证悟的人无我有何不同？

金刚永持:

大乘对人无我的证悟是以无缘的方式，小乘证悟的人无我仅仅是片面的智慧，因为没有证悟为无缘，尚且具有相执，并且远离了大悲之方便智慧。

菩萨相续中的人无我智慧是以无缘的方式证悟，就是法无我。

10 请解释：不执著色法的本体、不执著色法的相、不执著色法的作用、不执著色法的有境。

Feingray :

俄巴活佛的解释：

对于色的法相等等不执著为体性，这是空性；不以色法的颜色等相状的法执著，这是无相；色法的无常等行相法不执著为我所，这是无愿；对于色法的有境等不执著为无生之法，这是无为法，即是以四解脱的方式，不行持对境加行之有境的行相色等一切法的本体与相状法而以四种平等性的方式行持的妙行。

辅导员 A:

有道友对这一段话表示较难理解，尤其是“色法的无常等行相法不执著为我所，这是无愿”一句，末学谈谈自己的理解，仅供参考：

对这四种平等性，全知麦彭仁波切在《现观庄严论释》中是这么解释的：“因证悟对色法之本体，加上用‘等’字所包含的蓝色等相，作用或者差别，以及有境四者的实有执著并不存在，从而通达彼等四种相平等性见解的加行之境与有境平等。也可以用空性、无相、无愿、无为四种方式，来分别（与前四者）相结合而加以宣说。”

“对于色的法相等等不执著为体性，这是空性”空解脱门谓观一切法，皆从因缘和合而生，自性本空。《现观庄严论释》云：“体空性：（一）了知轮涅一切万法自体空性离戏。”

“不以色法的颜色等相状的法执著，这是无相；”《现观庄严论释》云：“因无相（二）因万法自体空性离戏而不执于相；”因为了知一切法空性，于空中不可取相，此时，观男女一异等相，实不可得。如石女儿本来不存在，何来石女儿是长是短？是肥是瘦？

“色法的无常等行相法不执著为我所，这是无愿；”结合全知上文，色法的无常等行相是指色法的“作用或者差别”，如瓶子是差别基，无常，所作、蓝色等行相是瓶子的差别法。比如，在一个公案中，一位修行人有一个水晶钵，钵具有晶莹剔透、冰凉等行相是钵的差别法（特法、特征、特点）。他将这具有种种特点的美丽的水晶钵执为我所，障碍了他的解脱。

无愿解脱门是说：若知一切法无相，则于三界无所愿求，若无愿求。则不造作生死之业，若无生死之业，即无果报之苦，而得自在。如石女儿高矮胖瘦既然不存在，则也不会执着具有这样特点的人是我的石女儿，从而对他乃至对尘世间的一切无有艳羡之愿。

“对于色法的有境等不执著为无生之法，这是无为法。”对色法的有境既不执着为有，也不执着为无，若执着为无生，尚是单空，落在无边。只有超越有实无实，才是大空离戏，是大无为法。

道智十一法

11 问：从见道到修道只需一刹那吗？

辅导员 A：

所谓的见道的智慧只有一个刹那，按全知麦彭仁波切《现观庄严论释》所说，属于成事刹那，成事刹那是指一件事从开始至终结所需要的时间。

“以现证诸法无实义的智慧，在成事刹那间，即能圆满现证三界之四谛法性。只是从反体的角度，才分别安立了十六刹那”的观点，才是符合情理的。尤其对于现见诸法空性离戏的大乘宗派而言，这种解释方式，可以说是最无懈可击的。

所谓十六刹那，有些是指证悟之相；而有些又是指在以入定力所引发的后得之际，所产生的此生以及来世之功德等等无漏智慧。”

由此可知，此成事刹那，并非我们所理解的一个刹那——时际刹那。

Feingray：

大恩上师仁波切说：

获得一地菩萨果位时，二地以上的无漏修道智慧还没有产生，且得地后肯定具足证悟两种无我的出世间智慧，这就是大乘见道。【其界限，是从获得见道果位的当下直至修道即将生起之际。】修道生起以后就变成修道的智慧了，所以只有一瞬间的智慧叫做大乘见道。

也就是说见道的这个“成事刹那”就是圆满见道的整个过程：从获得见道果位的当下直至修道即将生起之际。

成事刹那的意思就是完成一件事情所需要的时间。

这个刹那并非由凡夫到圣者的转变这件事所需要的时间，那个时间是世第一法所摄，因为那是见道之前的缘故。

见道的成事刹那是指由见道到修道这件事所需要的时间：见道圆满完成。

12 问：为何将无学道包括在道智中？——为什么道智的界限是大乘五道而不是四道？

热心：

可不可以理解为佛地的智慧包括菩萨的智慧？或是道智的终点在佛地？

辅导员 A：

任杰老师的注释中从两个方面解释“遍相智道智”，可以帮助我们理解。

“是说释一切相智后说道相智的因由者，谓若修三乘道圆满之因，未得道相智，则不能得初品所说现证发心等十法究竟的一切相智故，以如是因由说故名为结合。

是说通达一切相智者，若不遍知道相智，则无一切相智，故说道相智。”

从以上这两个角度看，和您理解的完全一致。

问：同样的疑惑也存在于基督中。

Feingray：

俄巴活佛的这句话能够很好的理解基智和道智中的弟子声闻道的差别：

因此，所知声闻道是基智所摄，以不缘的方式了知它的现观是道智所摄。因此，不要把这两者混为一谈。

13 问：回向修道和随喜修道中胜义的安立如何理解？

——既然二者属于有漏修道，即后得位，那么其中的胜义中安住不可得的境界，如何理解？

Feingray：

俄巴活佛有一段话：

没有证悟这一点而以片面的智慧显然难以通达般若的甚深密意。“如果后得在带有方便世俗之显现的同时，有智慧以不住不行的方式修胜义也存在的话，那么就成为了有学道中同时见二谛”这种说法是寻思的智慧似乎锐利无比而没有了达要点的表现。前后的胜义岂能是相同？因此希望按照诸大祖师的观点，依靠胜义的差别、二谛的安立、入定后得的详细分类等来理解。否则，如果没有了达圣者的后得智慧的甚深密要而讲解大乘的大经大论中所说的后得出世间般若、具四法的六度、具殊胜方便智慧之地的修治等，那么必须要明确从后得自体的角度安立殊胜方便智慧的实修差别，而承认后得作为前提，再以入定一个空执来印持等等只不过是笑料罢了。关于后得有现的等持，再如何宣讲也是如同向空中射箭一样，没有办法知道落在哪里。月称菩萨说：“施者受者施物空，施名出世波罗蜜。”作了详细说明，他只是说“没有获得菩萨位者无法了知”而已。

他老人家可能说得是：这里的“胜义”是指后得位安立的二谛中的胜义，并非入定无缘

的境界，而是如梦如幻的境界。

14 问：如此，世俗中的回向修道和随喜修道又是指的什么呢？

Feingray:

后得时所分开的二谛有世俗谛和胜义谛。

世俗谛是显现，胜义谛是空性。

世俗中的回向就是将功德回向给众生，而胜义了知就是本质这些都是空性，如梦如幻。而入定位则此二者全部不现。

《新月释》：

在入定修不可思议的空性时，外境的宝瓶就如同石女儿一样。在暂时出定时，会有宝瓶等的显现，但了知其如梦如幻，不会产生执著。

菩萨出定时所见到的确实是如梦如幻的单空，因为那时还有二取，对外境的显现法尽管已不会再生起实有的执著，但还会现量见到，不会寂灭。

大恩上师仁波切在《定解宝灯论讲记》中提到：

作为一个修行人，既要了知一切万法如梦如幻，也要深信世俗中因果无欺存在、任何行为不能错乱之理.....

虽然我们经常看到如梦如幻被说成“世俗”，但是在后得位所区分的胜义世俗二谛中，如梦如幻还是应该是相似胜义：单空。

至于您提到的三种离戏的定解，我理解应该是讲由闻思抉择所得的定解。

其中第一种如幻定解是对菩萨的后得相似胜义如幻如梦产生的定解。

第二种离戏定解是说闻思抉择后时对真实胜义入定境界的离戏产生定解。

所以对一般人就有一个渐进的过程，就是以比量的方式用正理抉择，先对相似胜义生起定解，再对真实胜义生起定解。如果这些到量，有力量的师父一指点，就容易认识，这样就是获得体验的定解，然后再修，就能证悟。

15 问：什么是堪能法器？

Feingray :

道智支分中的“遣除违品”部分，即使行者堪为法器，这里包含针对未入道者遣除违品。也即所谓的“修持菩萨道智要有堪能的根器”的含义。

什么是堪能法器：

根据俄巴活佛所言：间接从肯定方面说明住于大乘加行道胜法位者断除了现行烦恼而堪为道智的所依；

从否定方面来说明世间离贪者没有断除有顶的现行烦恼而不能作为道智的所依。

16问：如何理解表示次第加行的十三法是修行支分？与正行的关系是什么？

Feingray :

十三法是能修的次第加行的支分（各个组成部分），173相是所修正行。

打个比喻，杯子可以分为杯子体，杯子把，被子盖，这就是支分。

杯子里面盛的水，就是正行。

17问：修行修道与清净修道有何差别？——二者分别从究竟所证与究竟所断的角度安立。

香秋仲德：

修行修道：

全知麦彭仁波切-----现前功德的修行修道。“入定之自体无漏”的本性，是指现证离戏的智慧。从道之诸法的主体或功德部分而言，它是极为殊胜的。

（其原因是因为：）如果不以该智慧来摄持，则依靠其他波罗蜜多也无法获证佛果；其他波罗蜜多若以该智慧来摄持，就能获证无上菩提，所以该智慧是殊胜的。佛经当中也曾说过：“如是般若波罗蜜多，能作照明，毕竟净故。”

特征：对从色法直至一切种智之间的一切法无有实执与相执，以证悟离戏的方式来进行修持，无有所作之行；

暂时的结果：是将住于诸法了不可得之法义，置入并安立于修行者相续；

究竟的结果：是能成就巨大的意义或利益——无上遍知佛果。

哦巴活佛-----修行修道共有五种。关于如此所有差别，要按照《般若摄颂》中所说的“若无智慧无目此五度，无有向导不能证菩提；何时尽以智慧而摄持，彼时堪为具目得彼名”来理解。

清净修道：

全知麦彭仁波切-----清除垢染的清净修道。清净修道的本体：作为有境的所证沙门果法，也即将解脱道阶段之所断——实有耽著等铲除的智慧之清净性，也即是作为对境的色法等等的清净性。

哦巴活佛-----也就是说，三界九地所摄的一切上上品所断综合起来，在二地予以断除，直至所有下下品所断综合起来，在十地予以断除。我们务必要了解这种道理。也希望依此通

达断除这些所包括的一切烦恼障所知障的要点。

详细阐述请参阅全知麦彭仁波切的《现观注疏》，以及哦巴活佛的《现观论释》。

18 问：弟子声闻道的界限为何是大乘五道？

辅导员 A:

弟子声闻道的法相是“以摄受所调化的声闻种姓，而令其证达声闻道之所缘不可得的菩萨圣智。”因为是菩萨圣智，所以其界限是在大乘五道。就大乘资粮道来说，虽未现证声闻道之所缘不可得，但具有菩萨道所缘不可得的总相智慧。

一、小乘五道中圆满的法无我无论是真实修或相似修均未有过。

萨迦派果仁巴大师在《入中论注释》中说：“虽于大乘的资粮道与加行道就能了知以及修持法界的总相，并于见道位时，也已真实见圆满法无我空性的自相。然于小乘的五道中，圆满的法无我不论是真实修或相似修均从未有过。因此在大乘的资粮道、加行道、见道时，就应该超胜了小乘声缘。”

二、小乘阿罗汉与本具大乘种姓的凡夫同时入大乘的资粮道起修，成佛时间较大乘种姓的凡夫慢。

“佛经中说：‘小乘阿罗汉与本具大乘种姓的凡夫，即便是同时入大乘的资粮道起修，但他们分别获得佛果的时间，却有很大的差距，大乘种姓得成佛果较阿罗汉快四十九劫。’

其原因有两种：一是发心的差别：小乘行者初入道时即缘自己获得阿罗汉果而生起出离心、受持清净戒行、修人无我空性、自求解脱，此相对来说，虽是善心，但属于所知障，因此于阿罗汉圣者的八识田中（阿赖耶识）具有了深厚的小乘发心、自求解脱的不共习气，故成获得佛果之特大障碍。然而直入大乘道的行者最初即缘一切众生而发菩提心等，故无此障，所以先得成就佛果；

二是种姓（根器）的差别：大小乘行者虽各醒大乘种姓，但小乘行者根性已定，属下根故，后虽入大乘仍不如最钝根菩萨。故于大乘道中修行时，纯属下根行者，成就佛果甚为缓慢。（《日光疏》）”

三、大乘凡夫菩萨在资粮道与加行道的一大阿僧祇劫积聚了极多的二种资粮，小乘阿罗汉不具足。

《现观庄严论》云：“由善巧方便，即说为邻近。”“大乘菩萨已生起了殊胜的菩提心，已抉择了圆满的法无我空性正见。在资粮道与加行道的一大阿僧祇劫积聚了极多的二种资粮，由于具备这些条件，在见道位就可以证悟圆满的法无我空性，故为利根。《新月释》”

19 问：有漏修道与无漏修道的区别主要是后得与入定方面吗？

辅导员 A：

是。修道位的修行，主要分入定和出定两个方面。故分有漏与无漏两大类。出定位的修道以积累福德资粮为主，称为后得福德自性的有漏修道，入定位以积累智慧资粮为主，称入定智慧自性的无漏修道。见沃巴活佛的《现观庄严论注疏》

其自性还可以通过它们的分类来进一步了解：后得有漏修道的包括胜解修道，回向修道和随喜修道，其中，“胜解修道”是后得资粮自性未生令生之因；回向修道是已生令不退之因；随喜修道是未退令增长之因。（见沃巴活佛注疏）

入定智慧自性无漏修道分两方面宣说：“修行修道”是宣说无间道之自性；“清净修道”宣说解脱道之自性。

20 问：请解释无间道、解脱道。各自的界限是什么？

辅导员 A：

按照《现观庄严论释》：“正断所断之对治——无间道；”也就是直接断除烦恼的阶段。比如见道的无间道，能同时断除所有见断，这是从断除所断的阶段而言。无间道是能治或能断，该地的微细的烦恼为所断。

“将违品烦恼障无余断除之解脱道”是指已将该地所断的烦恼障无余断除，从该地所应断的烦恼中获得了解脱。此时，所断的障碍已完全远离，是在无间道断除所断之后的阶段。

十地的每一地都有无间道和解脱道。如一地末尾以智慧断除所断的那个阶段称为无间道，断除所断之后，获得了二地的果位，一地的烦恼完全远离的阶段叫解脱道。上师仁波切在讲解《中观庄严论释》时说：

“每一地都有无间道和解脱道。我们要获得二地时，一地末尾无有任何障碍，无间获得二地称无间道，障碍远离的那个阶段是解脱道……所断障碍一点也没有了，真正获得了二地菩萨，叫解脱道。”

21 问：“后得位”就是指出定的境界吗？请详细解释。

wxpdfr:

摘自益西上师《辨法法性论讲记》：

入定中如虚空中央般显现平等性的缘故，入定的后得是显现一切有为法，无论显现什么，都是现而无自性，犹如幻化一样，这就是世间清净智慧有现而无分别的境界。无分别智安住有显现的体相，有入定无分别和后得无分别两种。后得世间清净智慧是入定无分别智的等流果，由于入定见大平等性的作用，后得位虽然以习气力显现二取，但和凡夫不同，虽有显现而不执著，这是后得安住有现的无分别境界。

所以，圣者菩萨入定时以无分别智证悟诸法无缘犹如虚空，后得位具有证悟无边所知法虽显现而如同梦幻的清净世间智慧。在学道位，入定和出定不能无二，是以轮番的方式进行。到达佛地时，入定和出定无二，以一个智慧从如所有性的角度以无分别的方式证悟，从尽所有性的角度以一切相智的方式证悟。所以佛地安住法性不动摇的同时，无勤而能照见一切所知法。

辅导员 A:

我们平时所说的“入定位”指的是圣者入根本慧定的境界，“出定位”是指从此根本慧定的中出定后以等持摄持行持六波罗蜜多的境界，也称“后得位”。

《现观庄严论总义》（华智仁波切注疏）中说：“此处针对这两种加行所说的‘入定’与‘后得’的意思，并不是说现在内心正处于安住等持之际，则就是‘入定’；除此之外行持诸等威仪之际，则就是‘后得’”。

大恩上师在讲解上文时说：“两种加行一个是以入定修持为主、一个是出定后得修持为主。但是这里的‘入定’并不是平时所谓的内心安住于等持。有些道友坐禅的时候什么都不管，在耳边开枪也没有反应，一直安住在一种境界中，这可以认为是‘入定’；然后从中出定，开始做饭或行持行住坐卧的威仪，这可以认为是‘后得’。平时我们是这样讲的，但正等加行是以入定为主、次第加行是以出定后得为主中的‘入定’和‘后得’的意思并非如此。”

“而是指登地圣者安住于无分别智慧远离相状的法界之中，就是所谓的‘入定’；紧随其后的修炼一切相之等持，就是所谓的‘后得’。《现观庄严论总义》（华智仁波切注疏）”

（大恩上师讲解说：）“此处所谓‘入定’，就是一地以上的菩萨安住于无分别智慧远离相状的法界之中，这样的圣者不像凡夫那样一会儿生贪心，一会儿生嗔恨心，不会为了自己的利益产生各种分别妄念，基本上一直安住与空性的境界当中。正等加行主要抉择这方面的道理。

所谓‘后得’就是所作所为全部是以等持和三摩地来摄持，且在一相之中可以含摄其余诸相，在布施时也能持戒和安忍，不像凡夫人那样：布施就是给别人一点东西，持戒时什么都不贪执、禅定时一直闭着眼睛坐着，包括六波罗蜜多在内的很多修法都互相矛盾。

到了八地以后，菩萨的入定和出定全部融为一体，但是获得一地以后，菩萨基本上也能在无有分别情况下可以做种种不可思议的利益众生的事业，这就是‘后得’”。

金刚永持：

一般情况下，后得是指菩萨的出定位，区别于入根本慧定。但是也有一些其他窍诀性的说法，如全知无垢光尊者承许在安住心性时，从空性离戏分安立入定，显现分安立后得，而从入定位出定的后得是放纵后得，有能取所取的缘故。另外，华智仁波切在《现观总义》里讲到：“圣者在得道之后修持正等加行，将诸相清净于无分别智慧的一体法界之中，以智慧而现前远离一切戏论的胜义境界，这就是所谓的“入定”。

如同《华严经》中善财童子的诸大善知识示现各自之等持奇迹妙力一样，诸圣者补特伽罗即使行持布施等伟大的菩萨行为，也应以等持力而实施。这种依靠次第加行的修持，而令有相等持现前的过程，就安立为所谓的“后得”。

遍智十法

22 如何理解发心和成佛的关系

辅导员 A：

发心和成佛的关系我们可以通过《大圆满心性休息大车疏》的教言窥见一斑。按照《大圆满心性休息大车疏》：

牧童、舟子和国王这三种发心成佛的时间分别是：

国王的发心，我先成佛后再令众生成佛，属极为钝根者，需经三十三大阿僧祇劫后成佛。

舟子的发心，我和众生一起成佛，属中根者，经七大阿僧祇劫成佛。

牧童的发心，众生先成佛，我再成佛，是利根者，经三大阿僧祇劫成佛。

所以，我们平时所说的三大阿僧祇劫成就佛陀果位，说的就是牧童式的发心。事实上，虽然有弥勒菩萨是国王式的发心，所以，释迦牟尼佛先其而成佛之说，但这只是在凡夫前的一种示现。《大圆满心性休息大车疏》中所说，说明如果放下自利心，成佛将是最快的

辅导员 A：

法王如意宝在《胜利道歌》中说：“若欲长久利己者，暂时利他乃窍诀。”

这句话是针对我们这些具有我执的凡夫众生，不适用于证悟了二无我的菩萨。因为菩萨已证悟无我，证悟自他平等，我既不存，何来利己？

但对我等尚未断除我执，起心动念时时欲利己的凡夫言，佛菩萨也有窍诀开导我们，从让我们从出于自利去利他，慢慢串习，乃至证悟无我实相，自利利他圆满。

因为利他就是自利，利他才能自利，如果我们能投入于利他，我们自利就会圆满。此自利和他利的关系和我们的凡夫的自私自利的逻辑相反。所以，法王如意宝语重心长，告诉我们这个极为重要的窍诀。愿我等切切铭记。

有人想，“为利众生愿成佛”，不是还是要自己成佛而后才能度众生吗？
前面已也已经引用《现观总义》的话：

“前面已经阐述了‘大乘道的追寻目标，并不是断除二障之佛果’的道理，但从令他相续成就的角度而言，（将断除二障的佛果）说成是（大乘道的）究竟追寻目标或结果也并不与此相违。”

23 如何理解愿菩提心的两个条件——利益众生发愿自己成佛？利益众生愿众生成就佛果？

Feingray:

至尊全知华智仁波切在《现观总义》中说：
（你要知道，）大乘道的追寻目标，并不是断除二障的佛果，.....

显而易见，无论从暂时还是究竟两方面而言，大乘道的主要追求目标，都是利益他众....
否则，如果以为大乘道的暂时追寻目标，是证悟甚深空性之义；而究竟的追寻目标，仅是获得自相续解脱于二障之束缚的佛果，那么诸大菩萨的善根也只有就此而穷尽了，就像小乘道行人获得了无余涅槃一样。

而另一方面，又说道：

为了无错谬地认知大乘发心的最初动机，前面已经阐述了“大乘道的追寻目标，并不是断除二障之佛果”的道理，但从令他相续成就的角度而言，（将断除二障的佛果）说成是（大乘道的）究竟追寻目标或结果也并不与此相违，虽然我们有时会分别提到佛陀与遍智二者，但它们之间的意思却是毫无差异的。

因此，从直接的目的角度来说，大乘菩萨所追求的唯一的是令众生获得佛果，也就是说菩提心是为了让众生成佛。但是，从智慧的角度来说，应该了知唯一依靠自己成佛才能够成办此等事业，因此作为手段或者前行，也希求自己成佛，此时所谓的佛果仅仅是能“令他相续成就”的一个果位，而不是自己享受的果位。

namoshangshisanbao:

引用大恩益西上师堪布仁波切在《菩提道次第广论》上士道中，解释菩提心的体相的讲解(黑体字是广论原文)：

一、依靠修信遮止自利方面以寂灭为足之心
若不于佛功德修信，则于佛位不希证得，不能灭除于办自利执惟寂灭为足之心。

如果不对佛陀功德修持信心，就对佛果不希求证得，如此便无法遣除自利方面执著寂灭为满足的心。

若由修习慈悲门中，见于利他须大菩提欲得佛者，此能遮遣于利他中执惟寂灭为足之心，不能遮前满足执故，又无法能遮彼故。

如果经由修习慈悲，见到成办利他必须证得大菩提，从而希求成佛，则只能遣除利他方面执著以寂灭为满足的心，但这并不能遮遣前面自利方面以寂灭为满足的执著，而且以其它方法也不能遮遣。

因此，只有对佛功德修习信心，才能遮止自利方面以寂灭为满足的执著。

总之，若未对佛功德修习信心，就不会欲求自利究竟而发起成佛之心，如此便不能遣除自利方面以寂灭为足之心。除了对佛功德修习信心之外，虽然也有种种其他修行，但均非此执著的正对治。譬如，缘众生修习慈悲，从利他方面抉择，可以看到要成办圆满利他，只获得寂灭远远不够，必须成佛才行，但这只是缘利他方面思惟，并不能观见“自利单是寂灭仍不足够”。所以，对于自利执著寂灭为满足的对治法，就是对佛功德修习信心。

二、必须遮止自利方面以寂灭为足之心

又于自利执惟寂灭为足之心，非不须遮。

对于自利执著仅以寂灭为满足的心，并非不需遮止。以下宣说理由。

以于小乘惟脱生死，惟有一分断证功德，其自利义不圆满故。

因为：小乘只是解脱生死，只有一分断证功德，所获自利并不圆满。

又此虽脱三有衰损，然未解脱寂灭衰故，又经宣说圆满自利是佛法身故。

又因为：小乘虽然解脱了三有的衰损，但并未解脱寂灭的衰损，而且经中说圆满的自利是现前如来法身。

总之，必须遮止对自利以寂灭为满足的心。因为：

一、小乘寂灭只有一分断证，自利并不圆满；

二、小乘还有寂灭的衰损；

三、佛在经中明示，圆满的自利唯是如来法身，并非小乘寂灭。

故于佛德净修信已，则能观见。况云利他即办自利，若不得佛亦必不可。

因此，对佛功德修持信心之后，便能观见：欲求圆满自利，必须成佛。

何况利他就是成办自利，若要由利他而使自利达到圆满，若不得佛果也绝无可能。

“利他即成自利”，是一则大规律。譬如：舍他资财，自得富裕；为他说法，自得智慧；忍他损害，自得相好；三门敬他，自得尊重。可从无量侧面来观察、证实这一点。因此，利他即是成办自利的重要途径。

那么，如何才能由利他达到最大程度的自利呢？以布施为例：受者众生的数量、所施的钱财、布施的意乐等多方面因缘积聚，便能产生自利的福德。而要使这一自利达到究竟，布施的对境、物品、意乐等各方面都要圆满。换言之，欲求最大的自利，就要有最深广的利他，为此也必须成佛才能办到。

是为不退小乘最大因缘。

按照这样去思惟，是不退堕小乘的最大因缘。也就是说，只要衡量到“什么是究竟自利”，

就一定生起欲求佛果的心，当思惟到究竟时，就会遮止退堕小乘。

“圆满一切德相发心”：一切体相都具足的发心。

以下从两方面认定菩提心之德相。

仅见利他必须成佛，引起欲得成佛之心，犹非满足，即于自利亦见成佛必不可少而引欲得。

如果只是因为观见完成利他必须成佛，而引起希求佛果之心，这还不够，应当是：在自利方面也见到成佛必不可少，而引起欲得佛果之心。

也就是，见到不论利他还是自利都必须成佛才能究竟，由此引起欲得菩提之心。这个上求菩提之欲，是发心的德相之一。

又此亦非弃舍利他，亦须为求利益他故。

而且，这也不是舍弃利他，也必须是为了希求利他。这个下化众生之欲，是发心德相之二。

引证：《现观庄严论》云：“发心为利他，欲正等菩提。”此说双求菩提与利他故。《现观庄严论》中说：发心为了利他、欲求无上正等正觉。其中说到希求菩提与希求利他两种心，所以真实发心应具两种欲。

全知麦彭仁波切在《大乘庄严经论释·胜乘甘露喜筵》中说：“菩提心的体相是缘二种义的思心所，即愿我成就无上菩提果位，缘无上菩提而思惟，并缘一切众生思惟，普作利乐，如是具备无上菩提与众生二种义的心与心所相应，即是所谓的发无上菩提心。总之，是为了一切众生自求无上菩提之思，并以发誓而承诺。”

辅导员 A:

“总之，是为了一切众生自求无上菩提之思，并以发誓而承诺。（全知麦彭仁波切在《大乘庄严经论释·胜乘甘露喜筵》）”

24“愿众生成就佛果”中已经包含了“利益众生”吗

问：“利益众生愿众生成就佛果”，可以归纳为“愿众生成就佛果”，因为“愿众生成就佛果”中已经包含了“利益众生”，可以这么说吗？

Feingray :

应该说“愿众生成佛并发誓承诺自己尽一切最大努力促成这件事”才能包含，否则只是一个愿望而已。

这样就等于“为利众生愿成佛”。因为“自己尽最大努力促成这件事”，只能是通过自己得佛果来承办。

教证：

至尊阿琼堪布在《前行备忘录》解释牧童式发心是这样的：

三是我从无始以来一直在作意自利、牟取自利停滞不前，导致漂泊至今，如果仍旧牟取自利，那必然无有尽头地漂泊下去。所以现在不管我何去何从，先要将一切有情安置在圆满佛位，我不管获不获得佛果都可以，以珍宝菩提心降伏作意自私自利的这个妖魔鬼怪而希望其余众生获得佛果，这是无喻之发心或如牧童之发心。

其中“要将一切有情安置在圆满佛位”很重要，不仅仅是一个愿望，而还包含了承担责任的决定，这样才能圆满菩提心的体相。

25 大乘顺解脱分是否看待顺福德分而安立？

Feingray:

不是。

全知麦彭仁波切说：

六) 大乘顺解脱分：在胜解行阶段，从加行修持的角度而言，以相续作为所依的顺解脱分资粮道。

七) 大乘顺抉择分：即顺解脱分彻底成熟的顺抉择分加行道。

一般说来，所谓随福德分，为未入道之善；所谓随解脱分，则为在远离痛苦的解脱方面具有趋向或者有利的部分。

大恩上师说：

大家知道，善根分顺福德分、顺解脱分和顺抉择分三种（“顺”指随顺）。

大乘顺抉择分不同于顺解脱分，它直接趋往见道。

“顺”可以理解为“随顺”，而非“因”。

26 顺解脱分仅为资粮道吗？可不可以说加行道的顺抉择分其实是更高一个层次的顺解脱分呢？

辅导员 A:

《大毗婆沙论》、《俱舍论》和《现观庄严论》均宣说了三种善根：顺福德分、顺解脱分和顺抉择分善根。但也有论典，把善根分为两种：顺福德分和顺解脱分善根。如全知无垢光尊者的《大圆满心性休息大车疏》。

《大车疏》中：“丙一、总说随解脱分善业：

随解脱分善法既超越了前面所讲的随福德分善业与恶业，又摆脱了投生三有轮回的一切有漏因，是唯一的解脱因。也就是说，十善业与五度等世俗谛善法的有现福德资粮，以及不住二边智慧的无现智慧资粮，此二者双运为五道次第所摄，就可趋向佛地，所以它完全超越世间的善法。一定要认识到应当了知世间的善法有实执和相执，而正在行持随解脱善法时即是无实无相，摆脱福德非福德之心，即是空性大悲藏。”

“若问：诸善业依于何者，起何作用呢？”

答：随解脱分善法是由离因之真实道谛所摄……”

“以随福德分善业将会拥有增上生人天之安乐；随解脱分善业成为获得暂时增上生、究竟决定胜之因。道地所摄的一切随解脱分善业也是暂时的有为法。”

“离因是指能清净如来藏上一切垢染的随解脱分善道……”

《大车疏》里，没有提到随抉择分善根，从其所安立的随解脱分善根来看，它并非限制在资粮道，与我们正在学习的《现观庄严论》中所说的“随解脱分”善根的界限显然不同。它应该是为五道所摄。

27 一件功德只要产生顺解脱分善根，必会产生顺福德分善根吗？

辅导员 A:

不对。

顺顺福德分善根是未以出离心、菩提心或空性见摄持之善法。此顺福德分的善根是转生人天的有漏福德。享用一次即报尽。

大乘顺解脱分善根是以菩提心修持大乘善法，为解脱之因，终获解脱之果。其善根如大海之一滴水，大海不尽，其果源源不能穷尽。

从这二者的体相看，如果是以菩提心所摄的大乘善法，则属于顺解脱分善根，不可能成为转生人天的果报一次即穷尽的顺福德分善根。

辅导员 A:

一个善根不可能既是无出离心菩提心空性所摄，又以出离心菩提心和空性所摄，两个相违的法不可能同时存在一个相续中。是否应有顺福德分善根，需要观察是否符合顺福德分的法相。如果不具足，当然没有。

您的问题似乎是把顺福德分善根理解为福德，把顺解脱分善根仅理解为智慧。这样，您会想，我布施持戒，难道没有人天福德？

《大圆满心性休息大车疏》云：“随解脱分善并不是像随福德分善那样终将灭尽，它的果报暂时感受人天乐果，究竟获得佛果。”

顺解脱分的体相在《大圆满心性休息大车疏》中也有详细说明：“随解脱分善法既超越了前面所讲的随福德分善业与恶业，又摆脱了投生三有轮回的一切有漏因，是唯一的解脱因。也就是说，十善业与五度等世俗谛善法的有现福德资粮，以及不住二边智慧的无现智慧资粮，此二者双运为五道次第所摄，就可趋向佛地，所以它完全超越世间的善法。”

辅导员 A:

《现观略义讲记》：

顺福德分善是没有以出离心、菩提心、空性见摄持的善法。

为了无边无际的一切众生获得佛果而修持般若波罗蜜多等善法，这就是大乘顺解脱分的善根。

《入行论讲记》：

最初应以菩提心来摄持，中间安住于三轮体空的无缘境界中，最后缘无上菩提而作回向，倘若能以三殊胜摄持，此善根即为随解脱分善根，否则，只是随福德分善根，无法成为佛道之因。

Feingray:

1、顺解脱分善根是否会给我带来世间的暂时利益。

应该会，因为我们回向的时候也是愿众生暂时获得人天安乐究竟成就佛果。对自己来说，获得人身，有机会听闻佛法等都是暂时的利益，但同时也是究竟利益的助缘。

并不是说顺解脱分善根变成了随福德分善根，而是说顺解脱分善根也能承办暂时的利益。

2、是否顺解脱分的善根一定不会被损害？

如果真正的如理以三殊胜摄持的善根应该不会被违缘所损害。但是，我们凡夫，前行发心不纯正，正行无法做到真正的无缘，后行回向又杂毒，因此我们所得的顺解脱分善根在大大的违缘面前应该还是会有损害的。比如生大嗔恨心，后悔等。

28 为什么八地以上的菩萨能够无勤利益众生？

辅导员 A:

一、为什么八地以上的菩萨能够无勤利益众生？

八地菩萨已经彻底断除烦恼障的种子习气并断除了所知障俱生种子中的细分障碍，获得了无分别智慧自在，所以《庄严经论》中描述八地时说：“相想无相想，动无不动地。”意思是说：

八地时没有六地以下的有相想以及七地的无相有功用想，不会以这两种想起动摇，是任运成就无分别智慧的缘故，称为不动地。

以是境界，故“圣者菩萨修行有两个阶段：七地以下有功用位，八地以后无功用位。（《入中论颂讲记》）”

二、无勤的比喻（以下比喻源自《十地经》）：

1.如船：一地到七地的菩萨如船未入海，必须以用功力牵引船航行，八地菩萨如船已入海，无须依靠人力，唯一随风而去。

2.如秋天的庄稼：一地到七地尚需勤作耕耘，八地时庄稼已经成熟，自然而然，无须再刻

意勤作。

三、八地到十地的菩萨无勤任运利益众生是否和佛地相同？

如果利他平等，自利也应平等，为什么《宝性论》云：“然如大地与微尘，亦如大海牛积水，彼等差别极悬殊，佛与菩萨亦如是。”？

《华严经》云：“佛对十地菩萨做灌顶”。但是十地菩萨对别人作如是灌顶吗？绝对做不到。所以，从利他的角度，不是方方面面与佛相等。

之所以说：“世间”角度视为平等，因为“除了佛以外，一般的其他补特伽罗，分析十地菩萨和佛利益众生的功德是没有办法真实通达的……但视为‘平等’也是有根据的，因为佛和十地菩萨从轮回痛苦大海中救度有情的事业都是任运成就的，而且相续不间断，所以有相似之处。（《宝性论》讲稿）”

29“菩萨救世者”与“所断”是一个意思吗？

辅导员 A:

“菩萨救世者”与“所断”是一个意思。

沃巴活佛解释“菩萨救世者，如暖等体性。依具四分别，分下中上品，胜出诸声闻，以及诸麟喻。”说：

“救护众生的菩萨加行道暖位等如理如实的体性中次第具足包括三乘所断之四种分别的种子——见断修断，而作为驱除这些所依的殊胜加行道分为下中上品智慧的所有对治法，远远胜过所超胜者——所有声闻以及麟角喻独觉的加行道。”

又说：“总而言之，共同不共所证的一切所缘的根本就是二无我——所缘圆满；解脱与遍智一切道的根本即是证悟无我——行相圆满；作为包括声闻缘觉菩萨乘所有证悟种姓大乘见道之果的因——因圆满；灭尽有寂边的所有现观的根本即是内外摄持圆满——缘圆满；所断一切烦恼障所知障的根本即是二我执——所断圆满。”

30 一般教授和真正教授是否相同？

辅导员 A:

【以对境而分，可分为十种。其界限，相似的（教授），是从未入道（开始，一般的教授，是从资粮道）直至佛地之间。】

“……类似这样的相似的教言谁都会开示，真正的教言只有资粮道到佛之间的教言才是真正的教授。”

从上面这段话看，一般的教授和真正的教授意义相同，区别于相似的教授。

31 为何说抉择分是接受教授的身份？

辅导员 A:

《现观庄严论注疏》中，在讲到五种特法中的外善知识时说：

“虽然声闻、缘觉以及菩萨乘的善知识都是一味一体之佛陀，但在发心、证悟诸法空性之智慧以及回向三方面，就只有大乘加行道才能生起，而声闻、缘觉乘则无法如实生起，这一切并不是与佛陀距离的远近所造成的，而是取决于所化者自相续之差别。”

这里，全知麦彭仁波切从发心，证悟诸佛空性的智慧和回向三个方面，宣说了“真正能接受教言者就是抉择分”的原因：所化自相续和声缘及资粮道的不同。

加行道的发心称为如火之发心：“此时，对于利乐有情之事以及安住加行道暖位希求顶位乃至佛果之间诸上上功德的增上意乐，如火加薪般炽燃一般。《大乘庄严经论释》”

加行道的证悟空性的智慧：“那处于此种阶段时（加行道）与何者亦未见之凡夫是否相同呢？完全不同。虽同属凡夫之类，其中仍存有许多差别，有些凡夫根本没有见到心之本性，而对于已然见到如画月之喻智慧的凡夫而言，若继续精进修持，必定可以断根……同样，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。《定解宝灯论讲记》”

加行道的回向：三轮清净的回向。

所以：加行道的菩萨以二十相成立为不退转菩萨。“此处，菩萨是不退转补特伽罗，因为是对色等遣除实执的菩萨。依靠这种果因可以知晓是证成不退转的果因。《现观庄严论释》”

而这样的发心、智慧和回向唯一在加行道时生起。如《现观庄严论释》中所说：如果没有证悟这一点的智慧，怎么可能了达甚深的般若般若蜜多？

所以说，真正的大乘般若蜜多的根机者，（也就是真正能接受教言者）就是抉择分。

那是否是说：加行道以后直至最后有际都可以承许为教授的法器，这里只说抉择分是从“由抉择分开始”的角度来说的？

辅导员 A: 是。

32 定离修行最后必定产生的遍智，与八事中的遍智分别是哪个角度安立的？

辅导员 A :

八事中的遍智是从所得的果的角度安立的。如《略义讲记》云：“般若要分就是三智、四

加行、法身，只有八种事……三智都是所得的果”。

遍智以十法表示，而第十法定离修行：“必定获得了知所成断证圆满为无生的智慧即是定生修行。（沃巴活佛《现观庄严论释》）”

所以，遍智是一个，前面是从八事的角度叙述，这里是从表示遍智的十法的角度来阐述。

前者是从想要获得的果的角度，后者是说通过定离修行决定产生这个果。

33 问：资粮修行的分类说明只有福智双运才能获得佛果？

Feingray :

资粮修行分为后得资粮之修治——地之资粮以及入定智慧清净对治资粮修行。这二者分别是福德资粮和智慧资粮，缺一不可。

34 问：遍智十法之间关系如何，为何如此安排？

Feingray :

全知在《现观庄严论释》中的科判：

一、道之自性——发心；

二、接受令发心清净之教授；

三、教授之果——抉择分；

四、无有颠倒地修持教授之义。

一、修行所依；

二、修行所缘；

三、修行所为；

四、修行自体。

一、内心披戴铠甲的披甲修行；

二、以加行而趋入的趋入修行；

三、能使趋入究竟的资粮修行；

四、究竟的定生修行。

35 问：资粮道和小资粮道、暖位和小暖位有什么区别？

辅导员 A:

小资粮道是资粮道的一个分位，资粮道分下中上品，小资粮道属于资粮道中的下品。

小暖位则是加行道四位中暖位的一个分位。加行道四位：暖位、顶位、忍位、世第一法位，暖位又分上中下品，小暖位对应下品暖位。

修持：在资粮道、加行道、见道、修道之四道中修持三十七菩提分法。

即下资粮道修四念住，中资粮道修四正断，上资粮道修四神足。

加行道之暖位、顶位修五根；忍位、胜法位修五力；

[遍智十法](#)

36 问：基智道智遍智与大圆镜智、妙观察智和成所作智是什么关系？

圆修：

大圆镜智，平等性智，妙观察智和成所作智等主要从“转依“的角度来观察圣者智慧，比如大圆镜智就是第八识及其心所有法转依获得。平等性智，妙观察智和成所作智则依次是第 7 末那，第 6 意识和第 5 前五识转依获得，大圆镜智统摄后三智，为其根本。

而基智，道智，遍智的安立首先是以三智为总纲统摄《现观》8 事 70 义的完整三乘道之次第和修行目标，同时也反映了声闻缘觉，菩萨，佛三种智慧差别。

基智是：人无我空性和部分法无我的片面智慧。

道智是 随其次第，法界本体之基般若的一分（见道）、多分（修道）和全分（无学道）的显露。

遍知 法身智慧全体显露。

而法身的全体显露应该与大圆镜智（第八识及其心所有法转依）相对应，因为此时乃是金刚喻定的最后，无间进入佛地，所有俱生的我执，法执种子顿断，第八识完全被对治了，为垢识所包裹的法界，真如，法身全然显现，成佛当然也就是获得了遍智。

37 问：基智道智遍智，与基道果是同是异呢？

Feingray :

基智道智遍智和基道果，从有境和境的角度可以大概对应起来。

基是一切所知法的自性，通达基的智慧为基智。道是三乘一切趋向佛果之道，能行持道

的智慧为道智。果为佛果，所获之智慧则为遍智。

俄巴活佛的《现观庄严论释》中提到：

一、遍智：相无愿的智慧、具有殊胜方便智慧的一切现观是遍智；

二、道智：道无相的智慧、具有殊胜方便智慧的一切现观是道智。

三、基智：基无我的智慧、具有殊胜方便智慧的现观是基智

可以看出，三智分别是通达基道果之自性离戏和殊胜方便双运的智慧。

从二转法轮来说，万法之基即是离戏大空性。而基智则是通达基的无我离戏。因此从二转法轮的角度来说，基道果和基智道智遍智应该是对应的。当然像总义中所言，所谓的对应只是从主要的角度对应。

Feingray :

基道果，基智道智遍智，六者都是一个本体，不同的反体而言的。并非别别他体的。

而基是从所知法的角度说的，道则是从认识所知法的途径说的，果是从已经认识所知法的角度说的。

基道果并非完全他体，但也并非完全一致。虽然从某个角度来说，基可以包含道果，道也可以包含基果，果也可以包含基道，但是却还有反体和侧重点的差别。

同样的关系适应于三智。

《现观庄严论》-四加行

1.无住加行是二谛双运抑或是胜义的修法？

Feingray:

俄巴活佛提到：

关于如此不住、不行而修行的正等加行，包括以入定无现之等持汇集一百七十三相为一无生相而修持的正等加行及以后得有现之等持分别修一百七十三相完整数目的正等加行...

.....

从入定后得轮番的角度修结界加行的方法：如同《入无分别陀罗尼经》中所说“入定见诸法等同虚空，后得见如幻”的意义一样，金刚喻定的入定一百七十三种行相无有各自戏论，无生如虚空的自体二谛无二无别真实胜义作为差别，通过不住不行的方式修行即是作意精华义，也就是入定智慧证悟的方式。后得如幻等持不混杂显现一百七十三各自行相的如幻自体相似胜义作为差别，通过不住不行的方式修行即是作意现观之义，也就是后得智慧证悟的方式。

我理解：在圣者入定的时候，以远离一切戏论的方式修，圣者出定的时候，以二谛双运的方式修。而凡夫以轮番的方式修。

辅导员 A:

《中观总义》:

“一切戏论归摄在四边中，依次遮破了四边，自方不留下任何承认，故成为离一切戏论的真实胜义。”

二谛为胜义谛和世俗谛，双运之义是无二无别，一味一体，无有二致，是一个本体的不同侧面，并非两个不同的事物搅在一起，如同黑绳和白绳般。

2.生死涅槃平等加行、清净刹土加行、方便善巧加行界限为何主要在三清净地

辅导员 A:

最主要是七地末尾才彻底断除烦恼障的种子习气并断除了所知障俱生种子中的细分障碍，其他的功德由此引发。

《庄严经论释》云：“阿赖耶识上存有二障的习气或者种种二取之习气，如是含藏一切种之阿赖耶识远离二取垢染得转依时，依他起的三种法也会随之而转依：所现之器世间境、六境义、六根身转依时，器世间不再有不干净的丘陵坑坎、荆棘瓦砾，已变成珍宝自性之器世间，身亦转为如佛之身……”

根据《庄严经论释》：末那识转依，于八、九、十地时，成就无分别智慧自在；五根识转依，于三清净地获得清净刹土自在；第六意识转依，于九地时获得智自在；十地获得事业自在。

从三清净地所获四种自在看，其中，

第七识转依，成就无分别智慧自在可对应生死涅槃平等加行的内容（证悟轮涅二者无有自性而进行修行的加行）；

五根识转依，于三清净地获得清净刹土自在可对应清净刹土加行的内容去理解；

十地获得事业自在可对应方便善巧加行的内容理解。

由此可知此三种加行的界限从真实言唯在三清净地。

3.无实性智次第加行的界限是否在一地以上？

热心:

凡夫位不具入定智慧来摄持，同样，真实修持六波罗蜜多和出入定轮番的方式随念，都唯有一地菩萨以上才能做到。因此真实的次第加行的界限应该是一地以上。

辅导员 A:

界限虽然并非从一地始，但从其定义而言，应指圣者入定智慧，但在加行道喻智慧可以相似具有。

全知云：

无实性智次第加行：入定当中证悟无戏本体，即是无实性智渐次加行

又，《总义讲记》云：

圣者安住于无分别智慧远离相状的法界之中，就是此处所谓的“入定”。

所以，这里的入定智慧并非指“有些道友坐禅时，耳边开枪也没有反应，一直安住于一种状态中，从中出定以后，切菜、煮粥行持行住坐卧诸威仪……这是我们平时所谓的出定、后得。《总义讲记》”

4.“圆加行所修之形相”的“圆”字怎么理解

Feingray :

我理解这里的意思是“总摄一切”的意思。

全知麦彭仁波切对加行相的解释是：

(一) 加行相：即总摄所修三智之一切相，而进行宣说的一百七十三种相的加行相。

5.什么是“次第修习三智之相”

Feingray:

全知说：

虽然在正等加行阶段，也包含了修持三智之相的内容，但却没有井然有序、层层递进的一连串确定的观修顺序；虽然也有重点地分别观修了诸如无常等诸相，但只有在此阶段[次第加行]，才能按照序列将所有的步骤进行系统观修。换句话说，次第加行阶段，就是依靠摄持所宣说的十三种法的方式，进行一系列具有固定秩序的观修。

因此可以看出来，这个渐次主要的意思是将三智之相按照一定的次序连起来。

辅导员 A :

一、所修内容是六般若蜜多还是一百七十三相？

表示次第修行的十三法中，道的本体是六度次第加行。而四种加行所修均为 173 相。究竟是修六度次第加行还是三智之 173 相呢？

《总义讲记》云：“次第加行和刹那加行主要是道智加行。菩萨先依道智趣入利他，在前面的基础上，以六般若蜜多等十三法摄持，次第修持一百七十三相。”

又：“修持次第加行时，以布施、持戒、安忍等摄持诸相而次第修持……修次第加行时，布施般若蜜多中圆满六度的同时，可以摄持诸相次第而修。这种修法现在想是很困难，又要布施、又要持戒、又要安忍……就像念‘嘎’的同时又要串连其他字，感慨说肯定很困难，但纯熟了也就不困难了。”

二、如何以一波罗蜜多摄持 173 相而修呢？

全知说：

“在后得之际，以固定的顺序或分门别类地实修——通过在一个布施当中，归集了一切波罗蜜多的方式，毫无耽执地进行修持；在入定期间，凭借观修一切万法一味一体之真如法性的威力，在一座的修行当中，也能引发并显现以三智一百七十三相为代表的的所有观修秩序。

因为其中所修的每一个道之本体，都包含了六种波罗蜜多，所以，在次第加行当中，也包含了所有一系列的道相，加上（随念）修持之所依——三宝，以及属于福德部分的三种正行（——随念戒、随念舍、随念天尊三者，）这些都是越发增上而无有退失的（修持次第）。

另外，如果能依靠无实性智次第加行[法无性自性渐次加行]，从而通达诸法无有差别，并断除二取执著，则在一个修法当中，也包括了断除基法之增益，清净道法，以及乃至随好之间的果法，所缘相也会越来越明显，以至发展到无量无边的境界。”

6. 次第加行中六波罗蜜多和六随念之间有次第关系吗

Feingray:

十三法是次第加行的不同支分，即不同组成部分。布施等六个是道之本体，六个随念是差别，就是说是特点，或能修的心态，无实性智次第加行则是令道清净的方法。其中六度加行是后得位，无实性智加行是入定位，而六随念则是连接的纽带，二谛都修。

任杰老师的讲义中说：

界限：从大乘资粮道至最后心之前（最后有际）。

这应该是同指十三法。

7.十三法本身并无次第，那么次第加行的次第是如何体现呢？

Feingray :

是指按照次第修 173 相。

173 相相当于单词，次第加行就是把单词组成句子来联系。单词组句子是有次第的，是这个意思。

8.十三种次第加行的界限如何？

爱心永存:

法师辅导中讲道：次第加行的界限，在渐悟者中以闻思为主，从资粮道开始，通过总相的方式修行。在修行者中从暖位开始至最后有际之前，不包括最后有际。

9.清静观与正等加行的修法如何统一

答：观如梦如幻和观一切清净正是相互促进的。如果一切不是空性，则不可能有平等清净之时，如果一切没有清净显现，则成了断空。

比如观一个杯子如梦如幻的时候，不仅仅杯子是没有实质的，就显现分来说，其实也不是不清净的杯子，而是佛的坛城或者佛身。而观清净的时候，所观想的佛身相也应该像彩虹一样没有实质，而不是观想一个实实在在的佛身。这二者并不冲突和矛盾。

但是，对于凡夫来说，同一刹那缘两件事，有点困难，因此具体修法的时候还是要有侧重点。

10.为什么次第加行的十三法是修行支分？与正行的关系是什么？

Feingray:

十三法是能修的次第加行的支分（各个组成部分），173 相是所修正行。

打个比喻，杯子可以分为杯子体，杯子把，被子盖，这就是支分。
杯子里面盛的水，就是正行。

11.无相加行是二转法轮中宣说的胜义谛，无二加行是三转法轮中的胜义谛吗？

辅导员 A:

此二应皆属于第二转法轮所宣说的胜义谛。

前者是侧重在“对境等性无相刹那这一反体的法相”，后者则落在“是有境无二相之究竟加行的现观”，无论对境有境，均抉择其平等住于现空双运的境界。

般若抉择的还是第二转法轮的意义，只不过解释的是有境现证。

12.四个刹那加行之间的关系怎样

Feingray:

全知麦彭仁波切的释中的科判是：

前二者是从现前功德之理的角度而广讲

后二者是从通达外境自性之理的角度而广讲

13.什么叫执著二谛相异的十六种争议

Feingray:

全知麦彭仁波切的释中解释道：

言实事师们却对此提出了以下问难：

于所缘证成 及明所缘性

一切相智智 胜义世俗谛

（一）倘若以如来之智而缘于诸法，则作为所缘的有为法等等就应当能够成立。假使所缘丝毫都不存在，就不可能照见诸法，从而提出所缘不合理[证成]的问难；

（二）倘若所缘之体性或者自性不存在，就不可能认定什么离戏真如法性之本体。也就是说，不管是谁，都绝不可能通达真如法性之本体，从而对明确所缘之相或者本体的情形，提出了不合理的问难；

（三）同样，作为果法的一切种智也是不合理的，因为，如果依靠一切种智，却不能缘于有实无实诸法，那它就什么都无法了知，既然如此，那么，所谓一切相智的智慧也是无稽之谈；

（四）倘若世俗谛不存在，则不观待世俗谛的胜义谛也不可能存在，而世俗谛也是不合理的，因为彼等了不可得的缘故；

以上所述，是针对二谛的责难。

加行与三宝 巧便佛现观
颠倒及道性 能治所治品

(五) 作为加行的六度之修持也不合理，因为布施等并不存在的缘故，从而（对六度）提出了非理（的问难）；

（对方还提出：）作为所依总集三宝并不存在：

(六) 首先，因为所得与所证不存在，所以佛宝不存在；

(七) 其次，因为灭法也只是徒有其名而已，所以法宝不存在；

(八) 再次，因为僧宝的设施处——色法等并不存在，所以僧宝也不存在；

(九) 作为行为之特征的善巧方便也不存在，因为不存在以三轮清净之智慧而摄持的布施等（行为）的缘故，从而对善巧方便提出了疑义；

(十) 既然消除了对有实无实法本体的分别，则不可能存在除此之外的其他证悟方式，所以，现见真如法性的能仁佛陀之现观不合理；

(十一) 由于执著无常等等的非颠倒不合理，因而执著（常、）乐、（我、）净等等的颠倒也不合理；

(十二) 因为纵然修持诸道也不能现前果位，所以道之本性不合理；

(十三) 由于所取之法并不存在，所以能治法不合理；

(十四) 由于所断法并不存在，所以，作为能治法之违品的（所治品）不合理；

性相并修习 说者邪分别
依一切相智 说为十六种

(十五) 因为事相不存在，所以自性相与总性相不合理；

(十六) 倘若所修自相与总相不存在，则所谓的在胜解道与圣者道期间，依靠真如法性之自相与总相所进行的修习也是不合理的。

以上所述之妄说者的颠倒错谬邪分别，是依据一切相智而宣说为十六种的。

所有这些由执著二谛相违的补特伽罗们，依靠胜义当中无有自性，从而破斥了世俗的胜义理门；以及依靠世俗，从而驳斥胜义不合理的世俗理门，都只不过是（他们）自身的颠倒分别念而已。

14. 什么叫以远离相状的法界中以一味的方式？

Feingray :

“远离相状的法界中”是指入定无相境界。

《总义》中说：圣者在得道之后修持正等加行，则不需要将诸相一一抉择为空性而修习无生，而是将境与有境二者所招致的一切现象之分别妄念，如同盐融于水一般，将诸相清净于无分别智慧的一体法界之中，以智慧而现前远离一切戏论的胜义境界，这就是所谓的“入定”。

“修学”是指后得有现的菩萨行为：

诸圣者补特伽罗即使行持布施等伟大的菩萨行为，也应以等持力而实施。这种依靠次第加行的修持，而令有相等持现前的过程，就安立为所谓的“后得”。

而“以远离相状的法界中以一味的方式”则是指出定入定一味一体，不相分离：

虽然因为圣者的等持寂灭了一切戏论，所以不存在不同相的修持，但并不表示根本不存在一切相。比如，就像在阐释见道顶加行之际[顶现观品第五]，以“施等一一中，彼等互摄入，一刹那忍摄，是此中见道”所表示的，“六六三十六种波罗蜜多的自性，也就是见道”的道理一样，三智的所有相，也是在根本定的无分别智慧中，以寂灭戏论的方式而圆满的。

也就是说，在入定的境界中以不可思议的寂灭一切戏论的方式而修持菩萨行为。

15.无间顶加行和刹那加行是同时获得的吗？如何理解其二者只存在入定和出定反体的区别？

Feingray :

是。

因为二者其实是一体的，只是从不同的角度安立的反体。

16.十地菩萨不是没有所谓的出入定了吗

Feingray :

因此才说“反体”。最后有际出入定已经完全无二无别，是一体的。但是还是可以安立反体。

在此之前，出定和入定并非一体，而是他体。

17.既然二者是一体的，为何又抉择为有先后次第性？

Feingray :

第六课：显而易见，真正的所修之法，便是正等加行与次第加行二者。虽然按照论中的次第，似乎是“如果依靠正等加行，而使顶加行在相续中产生以后，便开始修习次第加行”，但这只不过是从每一对因果相结合的角度而宣说的次第，并不是指实际修行的次第。

意思是说，并非次第加行需要等到所有的顶加行都修完以后才开始修，而是该次第加行所需要的那一部分修完就可以。比如无常、痛苦等达到一定程度，就可以开始把他们串起来修，而此时佛陀的十力等正等加行还没有修。也就是说每一对因果来说的，并非整体的。

而到了最后十地某尾无间顶加行所达到的证悟和刹那加行所达到的境界是一致的，同一刹那具足。

18 正等加行与次第加行的区别是什么？

Feingray :

摘自《总义》:

二者之间，存在着主次等等的差别--正等加行主要修持以三智之相所表示的一切万法空性离戏；而次第加行则主要修炼以大悲心所引发的一切相之等持。

另外，正等加行以入定的修持为主，而次第加行则是以出定后得的修持为主。

在修持方法上，正等加行一一对诸相进行修持，而次第加行则将众多(境界)联系起来进行修持的修持差别。

19 问：大乘顺解脱分、大乘顺抉择分、有学不还，此三法的侧面有何不同？

Feingray :

能够利益远离（痛苦）之殊胜法，但其体性尚不属于清净善根位阶段的道，即是大乘顺解脱分的法相。随解脱分和后二者的差异在于不属于清净善根位。

顺解脱分的善根成熟后，以众生为对境，不以闻思为主而是以修行为主体的凡夫智慧就是大乘顺抉择分。大乘顺抉择分不同于顺解脱分，它直接趋往见道。因此大乘顺解脱分和大乘顺抉择分的差别在于一个以闻思为主，一个以修所生慧为主，一个是直接趋向见道，一个是间接趋向见道，一个为因，一个为果。

有学不还就是具备既不堕三有也不堕寂灭的标志的菩萨。前面的加行道主要是从智慧的角度讲的，而这里的有学不还是从补特伽罗的角度讲的。虽然它可分为住于加行道者、住于见道者、住于修道者三种。但是并没有重复的过失，是因为他们的角度不同。

热心:

从界限上分析:

- 1.顺解脱分：资粮道；
- 2.大乘顺抉择分：加行道；
- 3.有学不还：从加行道到最后有际；

前二者的关系非常清楚了。那么在加行道阶段的有学不还，和顺抉择分有什么不同呢？前者说的是补特伽罗，后者说的是智慧。

换言之，处在加行道的菩萨，已经获得不堕恶趣（不还）的功德，这种的功德依靠什么呢？依靠已经获得顺抉择分的智慧。顺抉择分的智慧如何获得呢，依靠资粮道时顺解脱分智慧的成熟。

20 问：顶加行的前四法侧面有何不同？

Feingray :

1、暖顶加行时，修持般若波罗蜜多得到一定的成就时，会出现一地菩萨果位之前的十二种征相。因此暖位主要是从获得征相得角度讲的。

2、顶顶加行时，暖位的种种的征相、善根会极大地增长。顶顶加行主要是从善根增长的角度来讲的。

3、忍顶加行时，对于三智的任何一种证悟以及不舍众生之利都已获得坚固。是从证悟稳固的角度来讲的。

4、世第一法顶加行，主要讲的是禅定，有一百二十一种禅定在此时开始出现。

因此，在暖位时获得种种善根，在顶位时善根极大增长，在忍位时善根会获得稳固，而世第一法顶加行是从获得禅定的角度来讲的。

21 问：加行的本体或功能之智慧是什么意思？与三智之相是什么关系？

略义第四课原文：“加行性相是大乘加行的本体或功能之智慧，其九十一一种分类总的摄为智相、作用相、胜相和自性相，以表示三智之相。”

辅导员 A:

全知：“我们应当了知，由何种能表相可以表示彼等加行所具备的基智、道智以及遍智的证悟（智慧），超胜于小乘的殊胜，以及成就二利的作用，彼等诸法即为加行之性相。”

全知在《现观庄严论释》中说：“像以苗芽（三智、果法）可以表示具有产生自己能力的种子（加行因法）一样，以此三相所表示的三智（苗芽），也可以了知具有（产生三智）能力的加行（种子），因而是以果法来表示因法的。”

也就是通过加行性相的三相（或四相）所表示的三智的这个果法可以了知加行这个因法。

故加行性相是指“智相、作用相、胜相和自性相”，是能表示的诸法，“三智之相”和“加行

的“本体或功能之智慧”均为所表示之法。此二者异名，但意义是一致的。三智之相乃加行所修之法，共一百七十三相。加行的本体的智慧即“彼等加行所具备的基智、道智以及遍智的证悟（智慧），”加行的功能是指加行具有出生三智的功能。假如所表示的法断在“加行的本体或功能”处，其意义是一样的。

22 问：为什么叫不退转？

辅导员 A：

为什么叫不退转？因为从圆满大菩提不退转之故。不退转相指不退转圆满大菩提之相，全知云：“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。”

这个因法，或者说不退转相归纳而言可以说是“不堕三有、不堕寂灭”。“由菩萨内在的殊胜意乐，包括遮遣了属于自利部分的追寻寂灭义心念的大悲（悲不堕涅槃），以及与其相关的殊胜智慧方便之证悟境界（智不堕三有）的稳固与关联，就一定会产生不退转相。”

加行道菩萨也是以其相续中的殊胜方便智慧（不堕三有、不堕寂灭）而具有二十种不退转相。从不堕落恶趣的角度，是从加行道的忍位开始，这是其相续中殊胜方便智慧的果法，是从不堕落的角度，非不退转之标志。

23 世第一法菩萨随喜地上四菩萨的善根.请问这里的“地上四菩萨”指的是什么？

辅导员 A：

全知麦彭仁波切在《现观庄严论释》中说：

佛经当中也云：“初发心菩萨摩訶萨、行正行菩萨摩訶萨、不退转地菩萨摩訶萨、一生所系菩萨摩訶萨，依次住于初地，（二）至七地，八地（以上）以及十地，于彼等四圣者发心善根，起随喜心。”

法尊法师翻译的《现观庄严论释》说：“四菩萨者谓初地，二地至七地，第八地，及住十地。”

24 问：世第一法顶位中“能够一心专注而安住的顶位”中，安住的所缘境仅限于对四种菩萨的随喜和发心吗？

辅导员 A:

并非仅对四种菩萨的随喜和发心，应包括任何一法。法尊法师译的《现观庄严论释》对世第一法顶加行的心遍住之殊胜三摩地说：“如是圆满六度所摄一切现观种类殊胜三摩地之世第一法顶加行，即名心遍住顶加行也。”

全知在《现观庄严论释》中说：“作为以福德所表示的世第一法顶加行，由于从中可获得心遍住之殊胜三摩地，因而在此期间，其随喜方面也获得了殊妙之成就。以资粮表示世第一法顶加行”。

所以，全知说：“依靠直接宣说的随喜福德，从而也间接宣说了相应的三摩地功德。”

因为随喜上述四种对境之善根的福德极其广大，故以随喜宣说世第一法三摩地具有无量福德智慧资粮——是见道之直接因。

25 问：现观庄严论的两种修行是正等加行和渐次加行，还是无住加行和无行加行？

Feingray :

次第加行包含在正等加行中，那是从所修都是三智一百七十三的角度来说的，并非从修法的角度来说。您应该记得有一道题专门问是否可以把次第加行和正等加行当做一种现观。还有一题是正等加行的修法和次第加行的修法的差别。

辅导员 A:

现观的修行是为获得三智，有四种加行，如果问的是可以包括在哪两种加行中，则为正等加行和次第加行中，如果问的是现观的修行可以包括在哪一种修行中，则是正等加行。

如《般若妙瓶》中所说：“这两者——顶加行与刹那加行不过是前面两种加行的顶峰，并不是其他修法。概括来讲，四加行包括于正等加行和次第加行，次第加行又间接包括于正等加行，所以正等加行可以包括其他三个加行。”

从四种加行来说，所修都是一百七十三相，但修行的方式各有不同。正等加行的修行方式有二十种，可归为无住和无行加行。《般若妙瓶》说：“它所修的对境是一百七十三相，修行方式为二十种加行，可归纳为无住加行和无行加行，分别以不缘所取和能取的方式来修持。”

26 问：“不执著色等，四种平等性”，其色法之本体、相、作用，是否指解义慧剑里的体、果，因？

辅导员 A:

全知麦彭仁波切在《现观庄严论释》中是这么解释的：“因证悟对色法之本体，加上用‘等’字所包含的蓝色等相，作用或者差别，以及有境四者的实有执著并不存在，从而通达彼等四种相平等性见解的加行之境与有境平等。也可以用空性、无相、无愿、无为四种方式，来分别（与前四者）相结合而加以宣说。”

对于色的法相等不执著为体性，这是空性；
不以色法的颜色等相状的法执著，这是无相；
色法的无常等行相法不执著为我所，这是无愿；
对于色法的有境等不执著为无生之法，这是无为法。

27 问：有学不还的界限是从大乘暖位，理由是因为利根者于加行道即得授记吗？若利根者于加行道没得授记，那么，界限是从大乘道加行道忍位了。

辅导员 A:

安立不退转者是根据不退转相决定的。全知在《现观庄严论释》中说：“如果自身与他众不能以（不退转）相的方式来确定，就表示即使不会推转，但由于不具备安立为不退转者的理由，故而也无法得到不退转者之名称。”

全知又说：“利根是从暖位开始，中等根器是从见道开始，无论根基多么迟钝，在八地以后，也必定会获得不退转相，所以才会说从暖位直至八地之间的此等不退转相。”

以上教证宣说了利根会从暖位开始……获得不退转相，最迟八地会获得不退转相。佛陀之所以给加行道的利根者授记，也是由于其已经获得了“不堕三有、不堕寂灭”标志的不退转圆满大菩提之相的缘故。

加行道的不退转相共二十种，住于加行道四位，在暖位有十一种不退转相。见全知《现观庄严论释》。没有您这里所说的过失。

另：见旧帖：为什么叫不退转？不退转是从不堕落恶趣还是从不堕有寂来说？

28 既然正等加行与次第加行所修的都是百七十三相，那为什么要分成两种现观呢？

辅导员 A:

《般若妙瓶》中说：“有些人可能会想：正等加行所修的是一百七十三相，次第加行所修的也是这一百七十三相，除此之外并无其他所修，那为什么要分成两种现观呢？显然没有意义，因为所修一样，能修的加行也应该相同。”

能修的加行是正等与次第，此二是否相同呢？“虽然所修无别，都是一百七十三相，但二者的阶段有差别……正等加行是因，次第加行是果，正等加行达到稳固时就称为次第加行，因为能修有差别，所以分两种现观。”

这是一种解释。下面再从其他角度分析：

“因为在这二者之间，存在着主次等等的差别--对于现空，正等加行以修空性为主；而次第加行以修显现——相为主……另外，正等加行以入定的修持为主，而次第加行则是以出定后得的修持为主。”

以上是从两种能修的加行的“阶段”、“主次”、“出入定”的差别而言，包括了其修行的方式，主要抉择之处等内容。

就“证”而言，能证一般是指能证的智慧，所证一般是指果位和境界。如“以正等加行为因，可以清净所断、成就法身，以次第加行为因，可以获得所证、成就色身。（《般若妙瓶》）”虽然两种现观也是从有境智慧的证悟次第和层次而言，但是这个问题，不是在讨论依靠正等加行的现观，可以成就怎样的果位，问的是所修的对境相同，分成两种现观（能修的加行）的原因是什么？故应比较两种能修加行的差别。

《现观庄严论》-三身

1.报身的功德是从几地菩萨开始具有

辅导员 A:

一、何谓报身？

《经庄严论释》云：“何时末那识转依为平等性智，及意识转依为妙观察智，彼时地上菩萨圆满大乘受用身（报身）。”

何时？

依《经庄严论释》：末那识转依为八、九、十地，获无分别智慧自在，意识转依为九、十地，获智自在和业自在。

二、报身之因是法身

“与报身相连的法身，实际是出生报身之因。云何是因？因为由现证法身而出生彼等流果——报身故。”（《庄严经论释》）而化身之因是报身。法身之果位为佛地，究竟的报身，唯佛地有。

三、菩萨的报身

菩萨的报身，依汉地大德，是圆教初住位以上。从圆教“初住”始，破一品“无明”，证一分“法身”。得“实相”法，证“无生忍”，乃大乘“见道”位。

依报身之因为法身，见道位是否有法身？大乘见道已证一分法身。《宝鬘论》云：

“《巴萨能现王请问经》中云：‘我之法身如意宝，由边来敌所偷盗，藏于相之密丛中，令我仍缚漂轮回。’诸法的实相，命名为法身，证悟其中少许也称为法身并无相违之处，就像下旬十四天的月亮也叫做月亮、小小容器内的空间也同样是虚空为此也称为虚空一样。”

此菩萨之报身，为菩萨化身因。《入中论》云：见道位菩萨一刹那可以化一百身；二地菩萨一刹那化一千身……

2. 菩萨也有报身和化身吗

Feingray：菩萨是有报身的。

《辨法法性论讲记》中大恩益西上师说：

在三身方面，诸佛以证悟二无我的无分别智力获得真如大平等的法身，声缘仅证人无我，故只能获得小乘道的解脱；诸佛与十地菩萨一同，乃至众生界未尽之间，获得圆满受用大乘法的报身，但声缘不具有如是报身；诸佛以种种身口意的幻化游舞，普缘一切众生，尽未来际相续不断地广作利乐众生的事业，但声缘不具有如是的化身成就。

这里指出，十地菩萨已经有了圆满的报身。

菩萨有化身。《日光疏》中大恩益西上师说：

八地菩萨既已灭尽三界之欲，永断生死轮回，那么如何于轮回中度化众生、修积圆满资粮呢？答曰：彼菩萨在灭尽业力流转的同时，又证得了类似于无学道的十种自在功德，由是力故能于三有轮回中普现种种化身作种种利益有情之事。《胜鬘经》云：“受意生身，能普于三有一切众生之前现种种化身。”

Feingray：

《现观》中三身是指佛三身，佛三身是从圆满地角度来说的，菩萨的刹土、三身不圆满，并不是没有。

如果说只有佛才有三身，那么菩萨所获的入定智慧、出定受用身该叫什么呢？

《辨法法性论讲记》里很明显的说了：

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

论中讲了诸佛菩萨转依的四种殊胜差别。所谓殊胜差别，就是超胜小乘声缘的差别，指庄严净土的差别和获得三身的差别。获得三身差别的原因：能普见的缘故，获得法身的差别；能教授的缘故，获得报身的差别；能自在的缘故，获得化身的差别。通达这些殊胜差别，就是悟入转依的殊胜差别。

3.化身有没有心识？

辅导员 A:

《至尊宗喀巴大师传》中说，许多化身者是同一心识，因为他们都是某某菩萨的化身，他们的根是一个，如同虚空的太阳，会在众多的水中映现一样。

“如同月亮可以同时在许多地方有自己的倒影一样，佛也会同时以许多不同的形象身。对这种转世者来说，他们每一生的愿望，都会影响他们重生的时间和地点。对于一些弘法的工作来说，一生的岁月是不够的，它需要更多的时间来完成前生已经开始的工作。所以，在这种情况下，转世是有帮助的。《佛法西渐》”

4.陀有没有心识

辅导员 A:

佛陀不称心识，《大圆满心性休息大车疏》中说：“能动摇之二取相所摄的心与心所是三界的种子。八识聚阿赖耶融入心性光明法界自性清净本性中时，法界本基与觉性智慧无二融为一味一体，即是本来无垢，具自性清净与客尘清净之殊胜法身。”

佛法身中流现报色，报身中流现化身，佛的法身周遍法界一切处，三身无离无合，为同一本体。

如《大圆满心性休息大车疏》中说：“于法身中一味一体的法界三身唯一存在与内法界细微智慧之中，由佛陀的加持与所化众生的愿力聚合而外现他现，即显现如空月与水月般智慧，事业清净的二色身。”

5. 菩萨有没有心识

辅导员 A:

一地到十地的登地菩萨分入定和出定，入定位称入根本慧定的无分别智慧，一地到七地的出定位虽有二取迷乱显现，但没有谛实的执着，故也称世间清净智慧。又“大幻化网”中说：“一切清净的显现都是智慧的显现，一切不清净的显现都是心识的显现。”因为初地菩萨已证悟二无我，断除二障的遍计种子，故已断除分段生死，尚有变异生死（意生身的生及随意舍弃意生身的不可思议的死），故非凡夫一般的“心识”可言，已超脱三有故。

Feingray :

以下摘自法王周加巷（罗桑弥勒朗嘉）著的《至尊宗喀巴大师传》，可能有助于理解化身的原理：

就了义说，应说圣者三怙主（文殊、观音、秘密主）也是同一心识。.....应承认三怙主同一心识，而且是彼三者的化身，皆能等同（而不相矛盾）。（以次类推）其他诸佛，亦复如是，没有不能成立之原由。

就一般应化众生的理解说来，只看见因心识各异而呈现的那种景象，就以为事实也因如所见那样而存在，还有就愚痴顽固者的思维来说，也认为是同一化身示现许多大德的历代转生，这是不矛盾的。.....好像一个太阳，照于许多不同的盛器中，所有盛器中都显有日影那样，一个基本化身，在不同的众生的视野中，示现许多不同境相。

6. 心识的概念

辅导员 A:

《中观庄严论》中说：“遣除无情性，识方得以生，凡非无情性，此乃自身识。”

全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中解释说：“任何识只有遣除了车、墙等无有明觉的无情法自性，具有明觉法相的识方能得以产生，凡是非无情法的自性，这就称为自身识或者自明自证。”

7 问：怎样理解阿罗汉的所知障以“无所依的方式”断除？

辅导员 A:

什么是无依的方式？

小乘道也承许声闻阿罗汉在趋入无余涅槃时以无依的方式来断除二障。“因为阿罗汉在无余涅槃时五蕴全部灭尽了，这样非染污无明的所知障就没有所依了，因此说是以没有所依的方式断掉。《现观总义讲记》”

这是小乘自宗的承许，大乘不承认其承许的五蕴灭尽，这样，“非染污无明的所知障就没有所依”而断掉的说法也就不能成立。

《中观庄严论释》云：“对此应当如是回答：虽说一切声闻自宗承许灭尽烦恼并获得无为法〔抉择灭〕，但大乘认为：烦恼的有实法已灭而随眠习气未灭（声缘阿罗汉已断尽了烦恼障，但尚未断除所知障）、尚未超离异熟之蕴的补特伽罗（上师说，小乘自宗认为他们已经五蕴清净，但大乘认为，无余阿罗汉没有色蕴，阿赖耶上受、想、行、识四蕴全部存在），已断除了一切结生三界的情况，因而称为灭业寿之众生。（上师解说：已灭异熟身的众生，他们的身体依靠业力不会再产生，因为烦恼障已断尽，但不是究竟解脱。）”

8 问：小乘在入定状态（能以无依的方式断除所知障）与见地菩萨的入定位有什么境界上的不同？

辅导员 A:

灭定有两种，一种是小乘灭定一种是大乘灭定，虽然都名为灭定，其内涵却不同。

小乘的灭定又叫共同灭定，也称“灭受想定”，“其正行灭定的境界是令六识的心和心所都寂灭不起，故为灭尽定。但是从加行方面而言，可以安立为灭受想定，因其着重在厌离受的心所和想的心所而希求出离故。《入中论讲义》”

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》”

9 问：小乘和大乘灭定有何不同？

辅导员 A:

一、安住的单空与大空的不同：

小乘灭定仅破有边，灭尽受蕴想蕴，安住单空。

大乘灭定离四边八戏。

二、何种果位能获得小乘和大乘的灭定？

小乘灭定必须是小乘不来果（三果）以上的圣者。

大乘灭定是一地以上的圣者。

三、小乘和大乘灭定的加行的界限：

小乘入定前要有入定的作意、专注、执着等功用力，然后才能入定。

大乘一地到六地的朴素需要具有入定前的功用力，七地以上加行功用力自然灭尽，任运自在刹那刹那起入。

源自《入中论讲记》

10 问：怎样理解胜义菩提心的所缘是基智？

辅导员 A:

这里主要是围绕“胜义菩提心所缘是基智”的基智究竟侧重在所取基智还是所舍基智的角度？抑或是二俱的角度？

按照华智仁波切《总义》：“需要了解远离该道之歧途的方法[基智]，如果不能通晓这一点，则既不能令胜义菩提心在相续中生起，也不能使空性与大悲双运。”这里，侧重在胜义菩提心的生起需要远离所舍基智。

上师仁波切在解释胜义菩提心和基智的关系时说：“本论直接宣说的是菩萨基智。而与菩萨基智相违的歧途是所治基智，也就是声缘相续中的增损及自利心，远离这些增损等违品，就能生起菩萨的对治基智。由断除自利心，才产生了道智的利他意乐；而由对治实执增损一切戏论，才成就了胜义菩提心，所以说菩萨基智是道智及胜义菩提心之因。”这里，宣说了菩萨的基智是胜义菩提心的因。

小乘的基智和大乘的基智究竟是什么关系？上师仁波切也已经明确宣说：“与菩萨基智相违的歧途是所治基智……远离这些增损等违品，就能生起菩萨的对治基智”。

菩萨基智要作为道智和胜义菩提心的因，首先必须远离所治基智的歧途，对治增损的违品，而后才能生起。

个人理解，“胜义菩提心是基智的所缘”之基智，根据华智仁波切和上师仁波切的讲解，是从遣除歧途的所舍基智角度契入菩萨的基智及胜义菩提心的。

11 问：佛果和遍智果有何差异？

热心:

是一个本体的不同反体，前者是入定智慧修持（即正等加行）所得，后者是后得智慧修持（即次第加行）所得。

《现观总义》第十课中说到：“以修持正等加行能遣除烦恼，所知等一切障碍，最终获得佛果；胜妙佛身，或者说遍知一切万法之遍智果，是于后得修持次第加行之果。”

《现观庄严论》-名相术语

1、什么是有境

辅导员 A:

有境即心识，所境即对境。

《量理宝藏论讲记》：“首先讲外境的法相，即外境是什么；然后讲了知外境的识，即有境是什么，以什么样的有境了知什么样的外境等等。”

“因为对境上根本没有毒蛇，而你去执著有一条毒蛇，则外境错，有境也错；但若执著花绳，外境没错，有境也没有错。”

如果是圣者的有境，出定位称为世间清净智慧、妙慧；入定位称为无分别智慧、个别自证智慧等。

2、有表色 无表色

辅导员 A:

《现观庄严论略义》第一节课

【经典般若：以诠释基道果般若为主的经论，也即以所宣说的名称、词句以及文字而显现的种种有表色，就是经典般若的法相。】

有表色者，谓有形可指之法。无表色，谓无形可指之法。有表色：表显于外，能令他人

了知之色为有表色。

《俱舍论讲记》云：“欲界中由善法引发的有表色，如磕头；不善有表色，如杀生。之所以称为无表色，是因其发心于外面无法表达，比如恶戒，一个屠夫发愿一生当中杀生或一个妓女发愿一生中做妓女。这种发心属于心相续中发恶愿的色法，从外表看，屠夫未拿刀杀生时好像也是一个好人，实际他最初发恶心的色法在语言、行为当中根本表达不出来。有表色则不相同，如一个人恭敬地磕头，其他人可以看出此人对三宝起信心；再如一个人拿刀子在杀生，从此也可看出他的恶劣心态，因此，根据不同的动作，也即有表色，可以推断出心里的状态。有部宗所说的无表色，就是指具足五种特点，而且他人不能觉知其形象或动机的法。其中色与声为身语有表色所摄，

有部宗认为有表色与无表色不同，如在获得别解脱戒后，合掌是别解脱戒的有表色，别解脱戒的本身是无表色，但此二者均由大种产生，其中前者依靠粗大的大种产生，后者依靠细微大种产生。这里主要是以有部宗的观点来解释。

在未破戒之前，无表色的戒律一直具足；有表色的戒律则不一定长期具足，当身体做出各种守持戒律的行为，口中也说一些守持戒律的话时，有表色的戒律具足，但无此种举动时就不具足，有表色与无表色的戒律有此差别。比如在上师前顶礼、念诵受戒仪轨时，此为身体、语言的有表色，受戒之后乃至未舍戒之间，如磕头、诵戒等为身语有表色，若未作此等行为则有表色不存在。”

3、什么是弥勒五论？其来源和内容分别是什么？

辅导员 A:

《现观庄严论》是弥勒五论之一。以下介绍弥勒五论的来源和内容（《辨法法性论讲记》）：

当年无著菩萨发了大愿，立志宏扬大乘深广的佛法。他对弥勒圣尊具有不可思议的信心，故前往云南鸡足山住山观修弥勒本尊，希望能亲见圣尊得到窍诀。依誓愿，无著菩萨在鸡足山苦修了十二年，终于业障清净，得见本尊金颜。弥勒菩萨以神通力把他带到兜率天，并授其弥勒五论。无著菩萨返回人间之后，就开始广弘这五部论典。

造这五论的弥勒菩萨是本师亲自授记的一生补处、十地大菩萨，对一切佛经的密意已达无碍，为利益无量众生，他造此五论以无误诠释一切佛经的密意。

弥勒五论是《现观庄严论》《大乘庄严经论》《辨中边论》《辨法法性论》和《大乘无上续论》（即《宝性论》）。对这五论，各宗派说法不一。

有些智者认为五论实为一部大论，其根据是：《现观》只有顶礼句，《宝性论》只有回向句，其余三论既无顶礼句也无回向句，故《现观》是开头部分，《宝性论》是最后部分，其余三论是中间部分。

有些智者说：这五论不应是一部论，若是一部论，理应意趣一致，但五论的意趣有差别，比如《庄严经论》许究竟三乘为了义，《宝性论》等许究竟一乘为了义，故不应安立为一部论典，而应承许《现观》和《宝性论》是中观论典，其余三论（《庄严经论》《辨中边论》《辨法性论》）是解释唯识观点之论。有的讲只有《庄严经论》是唯识论典，其余都是中观论典；有的认为《现观》讲了《般若经》中有关修行次第的现观法，故是中观论典，其余都是唯识论典；有些偏重于唯识，把五论都判为唯识论典；有些偏在中观上，承许五论都是中观意趣；藏地还有按大手印作解释的。

总之，在印藏有各种不同的解释方法。对于五论的意趣，**宁玛派自宗是如何解释呢？**我们按照全知**麦彭仁波切**的本论注释来树立自宗的无垢观点。自宗讲：

《现观》是第二转法轮般若波罗蜜多的注释，因为该论中弥勒菩萨自己说：“般若波罗蜜，以八事正说。”即以**八事无误宣说一切般若波罗蜜多经典的所诠义**。故对此没有可诤之处。

《宝性论》是第三转法轮宣说如来藏的诸了义经的注释。该论说：“如是依于正教理，为令自心纯一净，具信善圆之智者，亦为摄彼宣说此。”意思说，弥勒菩萨是依靠佛的正教而造《宝性论》的，“正教”就是第三转法轮宣说如来藏的诸了义经。无著菩萨在《宝性论注释》中也如是解释。我们对照经论，可以明显看到《宝性论》的内容都是在解释或归纳第三转法轮了义经的含义，比如《如来藏经》《胜鬘经》《不增不减经》《度一切诸佛境界智严经》《法华经》等经典之义，在《宝性论》中都有相应的解释或归纳。故对承许《宝性论》是第三转法轮了义经的注释也没有任何诤论。

在《现观》和《宝性论》中都承许究竟一种性和究竟一乘。

《庄严经论》是将此《现观》和《宝性论》所讲经典以外的大部分大乘经之义摄集在一起的大疏，其中有了义经之义，也有不了义经之义。论中讲到大乘的皈依、种性及二利等，也讲到真实性和如何证悟真实性的修行次第，以及大乘的神通、大乘的自成熟和他成熟、大菩提的功德、事业等，还讲到信心、求法、弘法、教授、六度、四摄、供养、依止善知识、修习四无量心、三十七菩提分、菩萨及佛的功德等，尽摄大乘广大修行之义，堪称大乘法要之总汇，内容极丰。无著菩萨在《菩萨地论》中说：若讲闻此论，决定能获得等同讲闻一切大乘法的功德。故此论功德甚大。从《庄严经论》的总体来看，主要在解释唯识经典的密意，如云：“一向行恶行，普断诸白法，无有解脱分，善少亦无因”，即不仅讲到暂时不具种性者，还讲到了毕竟不具种性的阐提，故许种性不只一种。又如：“法无我解脱，同故性别故，得二意变化，究竟说一乘”，即随不了义经把究竟一乘解释为具有八种密意的不了义，属于究竟三乘的观点。但这些都不是弥勒菩萨的究竟观点，因为论中又说“一切无别故，得如清净故，故说诸众生，名为如来藏”，这种讲法和《宝性论》意趣完全相同，是承许究竟一种性和究竟一乘的观点。虽然该论大多数明显在解释唯识经典的密意，但也有一些是在阐释中观之义，比如《真实品》中就讲了法无我之义。因为在了义方面，该论圆满抉择了法无我，也宣说了众生皆具心的自性清净光明，此外无佛性等，故其究竟密意完全与《宝性论》相同。

《辨中边论》是讲大乘总的广大义，该论前六品分别辨相、辨障、辨真实、辨修对治、辨分位、辨果，这是通说三乘的广大道相，第七品“辨无上品”则由正行无上、所缘无上、修证无上显示无上大乘的广大道相。所以《辨中边论》是一部通说三乘广大道相、别说大乘广大

道相的论典。

《辨法法性论》重点是讲大乘的甚深义，其意趣极似二谛双运的瑜伽行中观之理。为何这样讲呢？因为在世俗有法方面承许万法唯识，都是虚妄分别的显现，在胜义法性方面和中观相同，故其究竟意趣落在中观上，是以中观与唯识圆融的方式讲述大乘见解的关要。

从深度上讲，弥勒五论当中，以《宝性论》和《辨法法性论》最深。当年在印度，二论均极珍贵，一般保密而不轻传，曾经一时在印度境内见不到二论的法本。后来是阿达·麦哲巴大师发现一座佛塔的裂缝处发光，从发光处找到二论的法本，此后才重新广弘于世的。

4、自性住种姓

辅导员 A:

《略义讲记》：【修行所依自性住种姓】

《宝性论》云：“犹如地藏及果树，当知佛性有二种，无始自性住种姓，真实纳受胜种姓。”

“无始自性住种姓”即从无始以来安住自性住的如来藏佛性，无始以来安住的远离一切戏论，明空双融的自性住的种姓。

为什么以地下宝藏比喻自性住种姓？因为地下宝藏有两个特点：

1、不需要勤作，自性就住在地下；同样，自性住种姓是心的法性明空双运的实相，也是无始以来就自性安住的。

2、具有无尽的受用。同样，自性住种姓也是以任运自成的方式具有无量无边胜义的功德。

（摘自益西上师讲解的《宝性论》）

5.为何修行所依（自性住佛性）分类的界限是从小暖位开始

辅导员 A:

小乘、大乘唯识宗、中观派等对种姓各有不同的安立，全知在《现观庄严论释》云：

“即使众说纷纭、不一而足，但此处却仅仅是将以诸法自性为空即能成就三乘之空性为缘而进行的修持，认定为圣者道之士夫种性的。

虽然在资粮道与未入道之际，也存在着种性，但此处却是从远离过患的殊胜种性角度

而言的。依据从加行道直至十地的所依补特伽罗心之法性，而可将种性划分为十三种，不过也有根据十三种修行所依之法的功能差异而进行划分的说法。”

6、声闻和独觉：什么是声闻？什么是独觉？

辅导员 A:

声闻者：从佛所闻法，禀承佛陀的声教，修证四谛法轮之人空真理，证得声闻菩提果，并宣所闻法义令他人闻受，故名声闻。

亦如《法华经》云：“我等今者成声闻，闻佛演说胜菩提，复为他说菩提声，是故我等同声闻。”

中佛者：即辟支佛或独觉（缘觉）也。较大乘菩萨其证悟功德尤为逊色，不具大乘菩萨的大悲等广大殊胜发心及不共方便故。独觉罗汉又是历经一百劫修积福慧二种资粮而得证果，其智慧不仅证悟了五蕴粗相的空性以及人无我空性，而且亦证悟了属于色蕴的无分微尘之细相空性。彼不同于声闻的是，最后有者之独觉依俱生智慧，不依善知识，独自一人到寒林等处，观修十二因缘缘起法得证空性。

《中论》亦云：“若佛不出世，声闻已灭尽，诸辟支佛智，无依而自生。”

声闻罗汉则仅于三生中修积二资即得证果，所了达的是五蕴粗相空性以及人无我空性。因此独觉所证超胜于声闻、低劣于佛陀，故名为中佛。

（《日光疏》）

香秋仲德:

独觉种性：（3 特性）

- （1）傲慢心：因为依靠自己就成就了菩提，因此傲慢心大。
- （2）秘密师承：大部分都没有师承，小部分有师承也会隐藏。
- （3）寂处独居：分为 2 种 - 鹿嶋独居（1 个人）和部行独居（多个人）
（-----根据桑杰年巴仁波切声音资料，名词上可能有出入）

mj:

【独觉】

（术语）又曰缘觉。即辟支。常乐寂静，独自修行，修行功成，于无佛之世，自己觉悟而离生死者，谓之独觉。此有麟角喻部行二种，独身无伴侣，如麟一角，为前者，有伴侣而同一独悟，为部行。出于无佛世，不藉佛之教法，则一也。是不依佛之声教，故胜于声闻，自脱生死而止，不能兼济他，故不及佛。即大中小三乘之中乘也。俱舍论十二曰：‘言独觉者，谓现身中离禀至教，唯自悟道，以能自调不调他故。’又曰：‘诸独觉有二种殊：一者部行，二者麟角喻。部行独觉先是声闻，得胜果时转为独胜。（中略）由本事中说，一山处总有五百苦行外仙，有一猕猴曾与独觉相近而住，见彼威仪，展转游行至外仙，现先所见独觉威仪，诸

仙睹之咸生敬慕，须臾皆证独觉菩提。（中略）麟角喻者，谓必独居。’见缘觉条。

---《丁福保佛学大词典》

7、小暖位

辅导员 A:

暖位是加行道四位中的第一位。“暖位的本体：对于分别各谛具有明得胜解的相应等持与智慧，获得了犹如火焰一般的见道智慧前兆暖相。《现观庄严论释》”

明得胜解：生起通达于内外法所立名言如幻之慧。菩萨四胜解行之一。

暖位又分上中下品，小暖位是下品暖位。四位都分别通过五种特法说明。按《现观庄严论释》：下品暖位“就是以从色法直至一切种智之间的所有法都远离破立等等的特法作为所缘。也就是说，不是以《俱舍论》等论著中所宣说的十六行相之类（作为所缘，）而是以无有边际之行相作为所缘。

行相：具有破除了耽著无常等名言的大中小三种（妄念），彻底无有执著或超离诤说的行相

因缘：是获得三乘所有证悟之因。”

8.无有边际之行相是否是无相

辅导员 A:

无有边际之行相是无相之有法，无相是无有边际之行相之法性。

9、基道果 与见修行果的区别

辅导员 A:

一、什么是基道果？

基是所知之法的本基，道是能知的修行道路，果是修行的结果。

大小乘关于基道果的定义各不相同，小乘的基是四谛十六行相，道是资粮、加行、见、修诸道，果是无学道阿罗汉果。大乘的基是世俗、胜义大双运，道是资粮、加行、见、修诸道中方便与智慧资粮的累积，果是佛的色身(报身、化身)与法身的双运。（《定解宝灯论-新月

释》) ”

二、上下根器学法人的具体区别是：

“对基的二谛双运，上根人根据教理抉择后，产生了解，下根人只是人云亦云，其实心中并未理解；上根人在修道中，入定时安住于法界本性积累智慧资粮，出定时依布施等度精进积累方便资粮，下根人只是相似地入定，出定时仍有世间八法的耽著，但相似地行布施、持戒等积累方便资粮；上根人可以很快证得佛果，而下根人因为没有抉择基的正见，也就没有道的真实修行，故得不到佛果。”（法王如意宝）

三、基道果和见修行果的区别：

基是从所境的角度，即万法本基，诸法实相。但小乘大乘的不同宗派所抉择的基不同。其对基的定解，就是见，所以见是从能境的角度。贡嘎活佛说：“见，乃是内外轮寂一切法，决定其体性，而印持之。”修是安住在见中，行是行持与见修相应的行为，即是“道”的真实修行，基道果中的果与见修行果的果相同，持怎样的基的见，就有怎样的道的“修”和“行”，就会获得怎样的“果”。

10、出定位

辅导员 A：

我们平时所说的“入定位”指的是圣者入根本慧定的境界，“出定位”是指从此根本慧定的中出定后以等持摄持行持六波罗蜜多的境界，也称“后得位”。

《现观庄严论总义》（华智仁波切注疏）中说：“此处针对这两种加行所说的‘入定’与‘后得’的意思，并不是说现在内心正处于安住等持之际，则就是‘入定’；除此之外行持诸等威仪之际，则就是‘后得’”。

大恩上师在讲解上文时说：“两种加行一个是以入定修持为主、一个是出定后得修持为主。但是这里的‘入定’并不是平时所谓的内心安住于等持。有些道友坐禅的时候什么都不管，在耳边开枪也没有反应，一直安住在一种境界中，这可以认为是‘入定’；然后从中出定，开始做饭或行持行住坐卧的威仪，这可以认为是‘后得’。平时我们是这样讲的，但正等加行是以入定为主、次第加行是以出定后得为主中的‘入定’和‘后得’的意思并非如此。”

“而是指登地圣者安住于无分别智慧远离相状的法界之中，就是所谓的‘入定’；紧随其后的修炼一切相之等持，就是所谓的‘后得’。《现观庄严论总义》（华智仁波切注疏）”

（大恩上师讲解说：）“此处所谓‘入定’，就是一地以上的菩萨安住于无分别智慧远离相状的法界之中，这样的圣者不像凡夫那样一会儿生贪心，一会儿生嗔恨心，不会为了自己的利益产生各种分别妄念，基本上一直安住与空性的境界当中。正等加行主要抉择这方面的道理。

所谓‘后得’就是所作所为全部是以等持和三摩地来摄持，且在一相之中可以含摄其余诸相，在布施时也能持戒和安忍，不像凡夫人那样：布施就是给别人一点东西，持戒时什么都不贪执、禅定时一直闭着眼睛坐着，包括六波罗蜜多在内的很多修法都互相矛盾。

到了八地以后，菩萨的入定和出定全部融为一体，但是获得一地以后，菩萨基本上也能在有无分别情况下可以做种种不可思议的利益众生的事业，这就是‘后得’”。

11、无漏修道

辅导员 A: 沃巴活佛在《现观庄严论注疏》中说：

“（入定智慧自性无漏修道）分二：一、宣说无间道之自性——修行修道；二、宣说解脱道之自性——清净修道。”

有学道包括见道和修道，修道为二地至十地。无漏修道从入定的角度安立，有两种分类，其中“修行修道的本体是大乘修道无间道的殊胜智慧”，“清净修道的本体即是大乘修道解脱道的殊胜智慧。”其界限亦在二地到十地之间。

12.什么是不可得智慧

辅导员 A:

《大智度论》中云：“一切诸法不可得故，名为空性，一切法因为不可得的原因，可以称之为“空性”，故而它的本体是不存在的。”

故不可得智慧就是空性智慧。

13、加行道四位是如何安立的

辅导员 A:

又云：“以修习领受为主，以共相式衡量所诠义实相，即生起四加行道。”

暖位——“如是最初于自相续生起见道如火智前兆之能诠喻智者，名为暖位加行道；”

顶位——“通达等净圣谛无二实相之智，以及彼助信等五根之性，彼已增上，信等五根虽未圆力，然诸不稳固善中，已成顶点故，生起顶位加行道智；”

忍位——“此顶位时五根者，不被各逆品所摧毁，即成五力之性，何时于自续生起如是现证，方名忍位加行道；对法性真义实相，以特殊领受，心力能及，故谓忍位加行道。

胜法位——“彼已增上，于自续生起能了真实义智之究竟喻智者胜法位，因于世间道中，更无余胜，并且彼能引生圣道，故名为胜法位加行道。如是此等皆能行于见道之故，名为加行道也。

（《日光疏》）

14.火智前兆之能诠喻智者？

Feingray :

将要证悟见道之“如火”般的智慧的前兆：能够相似的指明、诠释真正见道智慧的“喻智慧”生了起来。此时就是暖位。

喻智慧就是相似于见道智慧，但是还不是，就像比喻一样，可以诠释真正见道智慧，一般用“画月”来比喻。

15、三十七菩提分（五道十地修行的内容）

辅导员 A:

按大乘观点而言，

一. **下资粮道修四念处**：观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我；

二. **中资粮道修四正断**：未生善令生，已生善令增长，未生恶令不生，已生恶令断；

三. **上资粮道修四神足**：欲神足（正欲引生的禅定），勤神足（以精勤力所得之定），心
神足（有曾经习定的种子），观神足（用智慧观察所得之三摩地）；

四. **加行道中暖位与顶位时修五根**：信根（正信三宝），精进根（勇于善法之行），念
根（不忘失正知正念），定根（住善法所缘，不随烦恼与外境所转而一心专注），慧根（能正
确分别邪、正、是非）；

五. **加行道中的忍位与胜法位时修五力**：即前述五根，尔时增胜有力、更不退转，并
且能有力地令它随转，故为五力；

六. **见道修七觉支**：念觉支，择法觉支，精进觉支，喜觉支，轻安觉支，定觉支，舍觉
支；

七. **修道位修八正道分**：正见，正语，正思维，正业，正命，正精进，正念，正定圣道分。

以上从资粮道至修道共有三十七菩提分法。

16.什么是法界

辅导员 A:

《略义讲记》第二课：**【此处以某种法界为修行所依】**

此所依法界就是自性住种姓，有的论典称“自性住佛性”。

全知麦彭仁波切在《现观注疏》中说：不住于任何轮涅之边的法性大平等之法，即称为“基般若”、“如来藏”或者“法界”；

《华严经》中云：“嗟！诸佛子，此所谓菩提佛性即实修法界，现见广如虚空自性光明而修学福慧大资粮。”

《大圆满心性休息大车疏》云：“此现空无二无别是指所谓的无始善法界。尽管因无有迁变而称为自性住佛性，因清净垢染增长功德而称为实修生佛性，但实际上根本就是自证之光明智慧。”

17.三解脱门的果无愿是什么意思

辅导员 A:

《现观庄严论释》：

体空性：（一）了知轮涅一切万法自体空性离戏；
因无相 （二）因万法自体空性离戏而不执于相；
果无愿：（三）无有爱染三界之愿；

18.顺抉择分

辅导员 A:

《现观庄严论略义》第二课**【真正的大乘般若波罗蜜多的根机者】**（也就是真正能接受教

言者)就是抉择分,抉择分就是加行道。】

顺抉择分:《俱舍论讲记》云:“四种顺抉择分就是指暖、顶、忍等四种智慧。为什么称为顺抉择分呢?抉择是指见道,胜法位直接作为它的对境,而其余三者间接了解而随顺它,因此称为四种顺抉择分。”

加行道是智慧的自体——“四种加行道可以是闻、思所生慧,但主要是修所生慧。《俱舍论讲记》”

加行道(包括资粮道)的分类:《大乘阿毗达磨》中说,“资粮道分为小、中、大三种,若下一世不一定能获得加行道即是小资粮道;下一世必定获得加行道是中资粮道;即生中会获得加行道的就是大资粮道。”

又:“加行道也分大、中、小三种,也即下一世不一定获得见道是小加行道;下一世会获得见道是中加行道;即生中会获得见道是大加行道。”

19.五道十地分别指哪些

辅导员 A:

小乘有五道,八地;五道指资粮道、加行道、见道(预流果)、修道(一来果和不来果)、无学道(阿罗汉果)。八地,按龙树菩萨《中观宝鬘论》:

“种姓地是加行道的决定种姓;八地,是指从下算起,预流向就成了第八,它的现观是第八地;见道地是预流果;薄地是指欲界烦恼减轻的一来者;离欲贪地是指不来者;证所作地是指阿罗汉果,这些的所有向算为一个“声闻地”;在此基础上加上缘觉地。共有八地。同样,大乘中,因位作为菩萨的所有功德的所依,因此地以阿赖耶识或意的差别而有十种。”

大乘五道:资粮道、加行道、见道、修道、无学道。

十地:一地极喜地;二地离垢地;三地发光地;四地焰慧地;五地难行地;六地现前地;七地远行地;八地不动地;九地善慧地;十地法云地。

其中资粮道和加行道属于胜解行地,是凡夫位;见道和修道属于有学道,是圣者位;无学道是佛地。

每一个大乘行人都必须要经过地(十地)道(五道)而最终成就佛果,五道十地中,每一道地都有本道本地的所修和所断。

20 什么是无二慧?

辅导员 A:

无二慧是无二双运实相的有境。

《日光疏》云：“无二慧者：远离常断二边，灭尽能所二取等一切执著，证达如是甚深空性的智慧即无二慧。”

《定解宝灯论讲记》云：“依靠凡夫的思维、语言根本无法表达各别自证的境界，一旦真正获得此各别自证的境界时，显现、空性完全无二无别，此时无有任何语言思维等执著。”

21 问：什么叫寻香城？

Feingray :

大恩上师在《中论讲记》中说：

乾闥婆城也叫寻香城，是由乾闥婆神在开阔的沙漠或海洋上空所显现的一种城市，它没有真实，但显现存在。这种现象现代人也经常见到，人们叫它海市蜃楼。乾闥婆城也叫寻香城，是由乾闥婆神在开阔的沙漠或海洋上空所显现的一种城市，它没有真实，但显现存在。这种现象现代人也经常见到，人们叫它海市蜃楼。

22 问：什么是四十六种魔业？

辅导员 A:

根据沃巴活佛《现观庄严论释》，魔业有四十六种。

本体：对加行造成障碍的所断法。

分类：自身存在的违缘有二十种，依于自他其中之一的违缘有二十三，依于他者的违缘有三种，应当了知，所有过失必定有四十六种。是哪四十六种呢？分为总所断、别所断与特殊所断三种。

总所断：一般来说，存在于自身的般若违缘：对般若不恭敬的过失有五种：

从智力的角度而言有两种：

- 1、由于历经千辛万苦才能证悟而执为难以证悟。
- 2、认为由于智慧敏锐、才气十足而容易证悟。

从染污法角度而言有三种：

- 3、以身的染污法——伸懒腰等缮写般若等。
- 4、以心的染污法——贪心等缮写般若等。
- 5、以语的染污法——嬉闹等讽诵般若等。

从大乘中退失的七种因：

- 6、以相似理由而退失，认为我没有得到授记而背离般若。
- 7、从因大乘道中退失，对大乘道不起信心，就像舍弃树根而寻求树枝一样。
- 8、从品尝果大乘之味中退失，对究竟果一切种智不起信心，如同不向主人乞讨而向仆人乞讨的狗一样。
- 9、从体大乘法中退失，对胜乘不起信心，犹如已经得到大象而舍弃又寻找象迹一般。
- 10、从所为之本体中退失，从小乘法藏中寻求所为，如同从蹄迹水中寻觅宝珠一样。
- 11、从因果之关联中退失，希望从小乘道中获得大乘遍智，犹如以日月宫的标准来衡量尊胜宫的比喻一样。
- 12、从无上特法中退失，认为上下乘相同而不知三身的特法，依次就像执著转轮王与山寨的小王平等、百味佳肴与豆泥平等、如意宝珠与假宝平等一样。

从大乘中散乱的八因：

- 13、趋入般若的缘，对繁多欲妙境加以分别。
- 相似般若的过失：14、将单单的缮写文字法行耽著为般若。
- 15、将单单无实的所诠耽著为般若。
 - 16、将单单的能诠文字经函耽著为般若。
 - 17、将无文字耽著为般若。
 - 18、由般若中散乱的过失：作意城区等贪嗔之境。
 - 19、作意名闻利养。
 - 20、从魔所宣说的非道中寻求方便智慧。

别所断：依于自他其中之一的二十三种讲闻违缘：以听闻者与传讲者的次第：

- 21、听闻者般若的讲闻等有强烈欲乐心，传讲者十分懈怠。
- 22、听闻者在此地，传讲者在他境。
- 23、听闻者具备知足少欲，传讲者不具备知足少欲。
- 24、听闻者具足头陀行功德，传讲者不具足头陀行功德。
- 25、听闻者具备善法，传讲者不具有善法。
- 26、听闻者喜欢布施，传讲者具大吝啬。
- 27、听闻者愿意供养，传讲者不愿接受。
- 28、听闻者以略说能够理解，传讲者以广说而理解。
- 29、听闻者了知经等妙法，传讲者不了知经等妙法。
- 30、听闻者具备六度，传讲者不具有六度。
- 31、听闻者善巧方便，传讲者不善巧方便。
- 32、听闻者已获得陀罗尼，传讲者没有获得陀罗尼。
- 33、听闻者想缮写般若文字，传讲者不想缮写般若文字。
- 34、听闻者远离贪爱结等五障，传讲者没有远离贪爱结等五障。
- 35、听闻者想独自远离恶趣，传讲者想结缘者都远离恶趣。
- 36、听闻者喜乐独自趋往善趣，传讲者喜乐结缘者都趋往善趣。

与传讲者、听闻者相联而意乐不一：

- 37、传讲者喜欢自己独处，听闻者喜欢眷属大众。
- 38、传讲者不给随行的机会，听闻者却想跟随。

39、传讲者希求少量财物，听闻者不想供养。

住处不一致：

40、传讲者去往有生命危险的地方，听闻者不去有生命危险的地方。

41、传讲者去往发生饥荒的地方，听闻者不去发生饥荒的地方。

42、传讲者去往盗匪等扰乱的地方，听闻者不去盗匪等扰乱的地方。

43、传讲者为化缘而去看望在家人，听闻者不去看望在家人。

以上述的外缘而导致心不悦意，由此成为讲闻般若的违缘。

特别所断的三种过失：

44、凭借魔所宣说之经一类不该学修的非处邪教，用伪造的词句在大乘教（与修行人之间）进行挑拨离间。

45、将不是所修的般若、不净观之类有缘的相似修行立为究竟的修行。

46、对于魔化为佛陀一类的幻现、不该起信的非处邪师生起欢喜。

如此一来，魔业过失总共有以上四十六种

23 问：什么是一度含摄六度？

辅导员 A：

《略义》云：【任何一种般若蜜多中，都各自摄持了六种般若蜜多。】

如何摄持？《大乘庄严经论释》这样解释：

“布施等各自的反体不同然于一个本体上其余均可具足，故是互相含摄；每一度均可分为六度。”

布施，“也具足断除悭吝、纳受布施，并具足饶益有情戒；施时安忍邪行并堪能施舍受用，是安忍的侧面；对布施有信心，恒时行施是精进；一心趣入不为违品散乱所夺的角度是禅定；通达布施清净与不清净等的布施法相是智慧；获得虚空藏三摩地后布施是禅定；以彼摄受而法施是智慧。另外，菩萨的布施度是以无分别智慧摄持，具足证悟真如的智慧。”

持戒：“为利他而守戒故，实际也是布施；具戒故自然亦安忍他人之损害（为安忍）；对具戒勤作，自然具有精进；于戒一心修持的角度，具有禅定；通达堕罪与非堕罪等戒律之安立是尽所有智，对戒律无有三轮所缘是如所有智。”

安忍：“安忍本身即能利他，以安忍方式饶益他人，对布施能安忍故，布施也具足；安忍本身能禁嗔恚恶行以及一切苦行中最主要者，故也是摄善法戒；对安忍精进，具足精进；心不动摇能一心安住的角度是禅定；思抉法忍与了知修持安忍的方式已经证悟安忍无有自性的角度也是智慧。”

24 问：什么是如所有智和尽所有智？

辅导员 A:

《现观庄严论略义》云：“果般若就是佛的智慧，佛地的时候有尽所有智和如所有智”。

上师仁波切在《破除邪说论》“诸佛皆具有如所有智与尽所有智，能现量观照一切情器世间。具体说来，如所有智是了知诸法本性皆为空性大平等的智慧；尽所有智可了知显现的万法所各自拥有的作用及其差别。”

对菩萨而言，有出入定，所以有入定和后得，《中观庄严论释》云：“（瑜伽）现量均有后得有现之瑜伽现量与入定无现之瑜伽现量的分类……佛陀虽然入定后得无二无别，但从如所有智与尽所有智的反体角度而分。

另外，如所有智和尽所有智分别在般若度（六地）和智慧度（十地）圆满。其中，第六度般若度为如所有智，第十度智慧度为尽所有智。如《入中论》云：

“总的来说，第六与十度的本体等无差别，反体上却有所不同，故六地时的般若度与十地时的智慧度亦有一定的差别。前者是从通达胜义大空性的这一反体而立，后者是在此基础上复叉了达名言谛一切所知法的这一反体而立（现前了一刹那皆能通达世俗诸法之差别体性的尽所有智），以如是差别所相而安立了这两种智慧度。”

如所有智和尽所有智的关系：

七地是方便度，“此是依靠大般若智的作用力所生，而且三清净地的愿、力、智度亦皆由般若度所生，故十度波罗蜜多中的后四度本体无别，只是反体略有不同而已。亦就是说，六地时侧重于证悟空性方面，七地以上侧重于智慧的方便起用，用于方便度化众生方面，也有称其为后得智，方便等亦均源于大般若智。”

25 问：什么是五种差别法？

辅导员 A:

《略义》：**【具备五种差别法的现观，即为抉择分的法相】**

什么是五种差别法？

《现观庄严论释》庚二（教义道加行之抉择支）中说：“总而言之，共同不共所证的一切所缘的根本就是二无我——所缘圆满；解脱与遍智一切道的根本即是证悟无我——行相圆满；作为包括声闻缘觉菩萨乘所有证悟种姓大乘见道之果的因——因圆满；灭尽有寂边的所有现观的根本即是内外摄持圆满——缘圆满；所断一切烦恼障所知障的根本即是二我执——所断圆满。通过具足以上五种特法来区分，这是本论直叙的意趣。”

26 问：什么是法相、名相和事相？

辅导员 A:

《量理宝藏论讲记》云：“轮涅所摄的所有法，都可称为所知。法相、名相和事相这三种法，其实是周遍所有法的，没有一个法不周遍，凡是轮涅所摄的法，这三种相必定具足。不论何法，只要心里可以浮现出来，都具有名相、法相和事相。”

法相——“凡是我们心前浮现出任何一个法的时候，显现出来的一种与其他任何法不共的特征，就是这个法的法相。”

名相——“所谓名相，就是名言和心识互不错乱可以耽著的对境的法。比如说黄牛的法相是项峰、垂胡，这种法相其他任何动物都没有，唯有黄牛具有。而具有这种特点的是什么呢？就是黄牛。如果没有黄牛的名称，光是在脑海里显现，那就没有办法表示。所以人们就通过法相对所了知的法立名。它的名跟心里面所执著的对境，这两个互不错乱，这样的一种法叫做名相。”

事相——“带有特征性而显现的则为事相。比如刚才所举的黄牛，它的法相是项峰和垂胡，它的名相是黄牛，实际上它们都是一种总相，而这种总相必须要依靠一种代表性的事物才能成立。我们从世间的语言来讲，必须有一种代表性的具体事物。那代表性的是谁呢？就是外境中黄牛所指代的那个具体的动物。当然，黄牛中既有花白的黄牛，也有黑色的黄牛，还有白色的黄牛等等；如果我们把花白的黄牛作为例子来说明，那么它就是这里具有特征性的显现。”

27 乘遍行 智遍行

圆修:

乘遍行就是精通或者通达三乘（小乘、大乘，一切乘 或 声闻乘， 缘觉乘， 菩萨乘）之道，

智遍行就是精通或者通达四种补特伽罗（声闻、缘觉、菩萨、佛陀）的境界。

应该是安立的角度或反体不同，一个是通达“道法“， 另一个是通达“补特伽罗的境界“。

28 问：佛的二十七种事业有哪些？

圆亚：

《现观庄严智度窍诀论释》：

己二、（能依之事业）可分为三：一、从时间的角度而略说；二、从分类的角度而广述；三、从数量的角度而总结。

庚一、（从时间的角度而略说）：

如是尽生死 此事业无断

正如佛经所说的“如是善现，佛陀若以慧眼照见世间，东方尽恒河沙世界中，诸菩萨摩訶萨为利众生，入大地狱，息灭众生地狱之苦”等内容一样，在获得智慧法身之后，由其加持所产生的两种色身将永不间断地利益众生。也就是说，如此[如是]穷尽生死轮回之际，（诸佛）智慧法身之此等事业都无有间断。

庚二、（从分类的角度而广述）可分为三：一、安置道之所依；二、安置诸道；三、安置果位。

辛一、（安置道之所依）：

诸趣寂灭业

如果有人提出：事业的种类究竟有哪些呢？

虽然总的来说，无穷无际、恒常周遍地利益众生之事业是无边无量的，但如果概括起来，则有二十七种事业。

首先是安立资粮道，（具体包括以下五种事业：）

（一）将诸趣众生安置于获得寂灭果位之所依——善趣的事业；

辛二、（安置诸道）：

安立四摄事 令知诸杂染
及知诸清净 有情如证义

（二）在行为方面，安立自他于成熟之因——四摄事；

（三）在见解方面，令众生知晓四谛之见解——通达作为所断的，具有诸烦恼杂染之苦谛与集谛，以及了知作为所取的道谛与灭谛诸清净法；

（四）在意乐方面，内心缘于有情之利，将其安立于能如理如实饶益[如证义]彼等之发心；

六波罗蜜多 佛道自性空
尽灭二戏论 假名无所得

（五）在行为方面，令其修持六波罗蜜多；

（六）（在行为方面，）令其受持趋往佛果之道——修持十善之律仪戒 1；

（安立加行道：）

（七）令其在加行道阶段生起诸法自性为空的修所生慧；

(安立见道):

(八) 令其于见道阶段, 灭尽二取之戏论;

(安立修道):

(九) 令其于修道阶段的二地与三地, 拥有通达(诸法)仅为假名之智慧的持戒与安忍;

(十) 令其在四地、五地与六地三个阶段, 于诸法之耽执已无有所得;

成熟诸有情 及立菩萨道
遣除诸执著 得菩提严净
佛土及决定 无量有情利

(十一) 令其在菩萨七地, 依靠方便善巧而成熟诸有情;

(十二) 令其在菩萨八地, 现证[立]福德广大之菩萨道为代表的三道;

(十三) 令其(在菩萨八地,) 因成熟无分别之智慧, 而彻底遣除诸执著;

(十四) 令其(在菩萨八地,) 依凭前者之力, 而无勤证得胜妙之菩提;

(十五) 令其(在菩萨八地,) 可以随心所欲地严净佛土;

(十六) 令其在菩萨九地, 决定获得一生成佛之把握;

(十七) 令其(在菩萨九地,) 以获得四无碍解, 而成办无边无量的说法等利益有情之事;

亲近佛等德 菩提分诸业
不失坏见谛 远离诸颠倒

(十八) 令其在菩萨十地, 依靠所获之殊胜自在, 而前往一切佛刹依止[亲近]、供养诸佛, 并获得听法等无量功德;

(十九) 令其(在菩萨十地,) 于菩提分法的证悟也蒸蒸日上、浩瀚无量;

(二十) 令其(在菩萨十地,) 不失坏二种资粮诸业而成就佛果;

(二十一) 令其(在菩萨十地,) 圆满现见广大之四谛;

(二十二) 令其(在菩萨十地,) 远离诸四种颠倒;

无彼根本理 清净及资粮
有为与无为 悉不知有异

(二十三) 令其(在菩萨十地,) 无有彼等颠倒之根本——相执之理;

(二十四) 令其(在菩萨十地,) 于诸法平等性之境界中, 依靠证悟之智而圆满究竟地清净一切垢染;

(二十五) 令其(在菩萨十地,) 彻底地圆满所有资粮;

(二十六) 令其(在菩萨十地,) 无论对有为之轮回, 还是无为之涅槃, 都找不到[悉不知]或不执著其间的任何差异的, 有寂平等之有学道究竟智慧;

辛三、(安置于果位):

安立大涅槃

(二十七) 安立究竟之果位——无住大涅槃。

佛经当中也以：“世尊，何为善逝？世尊告言，无等无痴，即为涅槃”等等内容而进行了论述。

庚三、（从数量的角度而总结）：

许法身事业 有二十七种

由上可知，从法身增上缘当中所产生的事业，佛陀承许有二十七种。

总而言之，以安置于道之所依、道以及道之究竟果位的方式，而利益普天下一切有情的事业是永不间断的。

如果总结前八品的内容则是：以金刚喻定摧伏二障以及习气，而于解脱道中成就一切种智之身的断证究竟之果——无上之无住涅槃大菩提。

于彼等之时，任运而成之四身以及事业，是依靠所获之究竟转依，从而现证包括清净刹土——密严法界之无量宫殿在内的，以智慧身之三十二相、八十随好所严饰的圆满受用身之本体，以向生死轮回当中相续彻底清净之有情——十地诸大菩萨宣说大乘妙法而令其彻底成熟的方式来摄受。

其自性，是令其受持佛陀之相续——法界与智慧无二无别之本性身，也即不是分别存在，而是非异体之一体性的，三世诸佛法性智慧身之自性。

其心意，是受持一切种智——二十一种无漏法之相续或具自性之本体法身。

佛陀应机调化而显现的种种化身，是遍布十方以僧众之相续而摄持三乘种性，并通过所获之金刚喻智慧身，依靠穷尽虚空及众生边际的二十七种事业，如同如意宝珠一般，以不分别诸相的方式，任运自成地受持利乐有寂之一切法理。

此处所说的“相续”，是指无穷无尽与尽其所有的意思，也即将其中所包含的一切都归纳起来。

依靠获得究竟之清净转依，而于某个器情世界现证圆满菩提之际，则于周遍十方之虚空中高树正法之胜幢，吹响胜法之螺音，擂起妙法之大鼓，发出振聋发聩之轰鸣，使三宝之种性、家族或相续绵延不断，并使一切利乐之法永不衰落。

《现观庄严论》--其他疑问

1、成佛需三大阿僧祇劫从哪一道开始算呢

辅导员 A:

从五道中的资粮道开始。

其中，资粮道到加行道需要一大阿僧祇劫；
见道一地到修道七地需要一大阿僧祇劫；
八地到十地需要一大阿僧祇劫。

2、有些问题中的“侧面”有何不同，应如何回答

辅导员 A:

一般而言，侧面是针对一个事物的本体来说的。当我们观察某一事物时，这个事物往往可以从不同的角度契入，安立不同的反体。比如：瓶子的显现和瓶子的空性是一个瓶子的两面，前者从有法的角度安立，后者从法性安立。所以显现和空性是诸法的两个侧面。

如：“应该知道不同的经典阐述法界实相时，虽其着重的侧面不同，如第二转法轮着重于空性之反体，第三转法轮着重光明之反体，因为此二者代表两个不同侧面，因此显现与空性是“同体面异分”——本体相同，反体不同。《新月释》”

又：“全论以定解为中心，从前行、正行、小乘、大乘、密乘等各个侧面加以阐述（《新月释》）”。这段引文中，对境是“定解”，在此定解的本体上，可以有定解的不同侧面，如小乘的定解，大乘的定解……

您说的“大乘顺解脱分、大乘顺抉择分、有学不还。此三法的侧面有何不同？”此三法是善根的三种分类，故也可称善根的三个侧面。

3、关于上师的金刚语即是诸佛报身的疑问

辅导员 A :

上师之金刚语是法身:

《宝性论》云：“当知法身有二种，法界最极清净体，以及依彼之等流，宣说深及种种法。”

此颂显示了法身两种分类，就是真证法身和假教法身。即真实证悟的法身和假立的教法身两种。其中，“法界最极清净体”是一切诸佛各自相续的个别自证智慧所证得的，假教法身是真证法身所流现的，是寂静法界所说的名字和章句的聚集体，是相应所化的缘分如是显现在分别念面前的一种假名的文字自性。证法身和教法身之间的关系是能诠所诠的关系，因果的关系。（益西堪布讲解《宝性论》）

上师的金刚语是报身:

上师的身语意是三身的总集，其中，上师之语为报身。《前行》云：“也可以说，身为化身、语为报身、意为法身，总集三身；”又“殊胜方便之金刚藏皈依法：依靠脉清净显现化身、风清净显现报身、明点清净显现法身的捷径来皈依。”

《宝鬘论释》云：“《华严经》中说一切文字经函是法身的舍利，也就是色身。”

佛之报身为利益清净所化——在证得圣果的一地到十地的菩萨前显现。按《宝性论》，报身第一相是“说法不断”，是说报身宣说大乘种种深广的妙法恒时相续不断。《庄严经论释》中说：“为使登地菩萨圆满获得所欲之大乘法而显现的报身，是彼等菩萨能圆满正法受用之因。”

而上师的语言清净，所以，在证得圣果的有情（登地以上）面前，全是与报身无别的一种妙力，这种妙力即是所谓的报身。

Feingray :

《前行备忘录》中说：共称的金刚身，处所是脉，脉中运行的是风，风的本体即五大种风，它包括根本的五风和支分的五风，

根本的五风是持命风、上行风、下行风、平等风、遍行风。支分的五风是运行在五种有色根中的风。如

果以因的差别来分，拿一个正常的壮年人来说，一昼夜风运行二万一千六百次，是外行风。向内运行在细脉支分中的风，有十二万六百次，它属于动摇风。明点依靠风，也就是庄严菩提心红白明点依赖于风，如芝麻遍油一般遍及于一切脉。实相金刚乘的皈依境，所依是风脉明点，能依是菩提心，关于分为一类、两类、三类的内容，正如前文所说。这样的风脉明点如果与清净法相对应，脉清净为僧宝和化身，风清净为法宝和报身，明点清净为佛宝和法身，本体空性即是佛陀，自性光明即是正法，大悲周遍现空双运的智慧不可分割，即是僧众。前文中所讲的三根本、风脉明点、本体自性大悲都可摄集在三宝当中，并且不超出三宝的范畴。

所谓的报身、法宝以及上师的语是可以对应起来的。报身的妙力既是为菩萨开示究竟解脱道，法宝和上师的语言也是一样，为众生开示究竟解脱道。

4、何谓“蕴、界、处的三十二种增益

辅导员 A:

《新月释》云：四谛共有十六行相。

其中苦谛四行相为非常、苦、空、无我（非常：待众缘故；苦：逼迫性故；空：违我所见故；无我：违我见故）。

集谛四行相为因、集、生、缘（因：如种理故；集：等现理故；生：相续理故；缘：成办理故）。

灭谛四行相为灭、静、妙、离（灭：诸蕴尽故；静：三毒息故；妙：无众患故；离：脱众灾故）。

道谛四行相为道、如、行、出（道：通行义故；如：契正理故；行：正趣向涅槃故；出：能永出生死故）。这十六行相是小乘

弟子为证罗汉果所必须修的法，加上一般凡夫颠倒执著的非十六行相，共三十二种，但这些在究竟法界中都不存在，成了增益，不出四边，因此修大乘法的弟子应该远离这些边戏，极放松地修习真正的大空。

《现观庄严论释》云：

小乘行者仅仅修无常、苦、空、无我等，大乘菩萨出定时，于名言世俗谛中不但如是了知无常、苦、空、无我等法，且如梦如幻般不执著而修。在胜义谛中远离常、无常、苦、乐、我、无我、空、非空等三十二增益，无分别智安住于法界本性而修，故从修法这一角度而言亦超胜小乘等。于《现证庄严论》及小乘《俱舍论》以及彼等注释中皆有详细论述。

此三十二中增益恰是有无二边，《智慧品》中描述了这种大空境界：“若实无实法，皆不住心前，彼时无他相，无缘最寂灭。”

5、“不耽著”与“不执著”有何不同

辅导员 A:

这里的不作意，如括弧中所说，是单空，“仅仅是指不作意于对任何外境与有境谛实的耽执”如《中观庄严论释》云：“耽著遮破成实的无遮单空”。

单空如同大空性一样，需要依靠中观应成派和中观自续派共同的五大中观理证来抉择。它和

真正的般若的区别是，单空只遮破有边，而“不执著”的真正的般若是远离了四边。

所以，虽然用的是难以辨析的“不耽着”和“不执著”，但根据《总义讲记》的讲解，这其中的意义还是比较明确。

单空是“真正的般若”的阶梯，而同样的不作意（不是这里的单空）则是无分别智的违品，所以，这里的“不作意”和需要远离的五种不作意中第三种昏迷、以及第五种执著“何者亦不执著”的息念是两种不同的概念。

Feingray:

这里说的是对“有境和外境的谛实不作意”。只是遮破谛实的无边而已。

真正的“不耽着”是远离四边八戏的，有明知的。

6、仙人幻化的巴雷有没有心识

圆中:

首先巴雷有没有心识，并不重要，只是一种幻化，都如同在梦中。但幻化师不具备产生心的能力，心的产生是假借各种因缘条件的。如上师在课上所讲：“幻化师的咒语、石子、木块等，根本不具备产生心的能力。这不仅是幻化师，现在世界上的科学家，尽自己最大力量，也无法制造心。”“众生心的产生，必须具备无明、烦恼、业等特定因缘，一旦这些因缘具足，才会产生苦乐的觉受，并成为业力的所依，造作一切善恶业。”“克隆生命的产生，除了父精母血以外，其中必不可缺少的因素是必须有中阴身的加入。中阴身才是心的真正来源，它并不是克隆技术创造的。”

因此魔术师所幻化的巴雷有两种可能：有心识，如同现在的克隆技术；没有心识，如同所变化的戏法。

但是这里重点是在对世人见实法方面辩驳。这句颂词的原文是里是说：咒等无功能，不生如幻心，种种因缘生，种种如幻物，一缘生一切，毕竟此非有。

第一句是说明：咒等不具有产生心的功能，心识也是假借各种因缘所产生的。

第二句是说明：众生与幻人的有心、无心，只是因缘不同，不能以此判定二者有真假差别。即使有心也是各种因缘合和产生的，也不真实，也像梦幻一样。

第三句是说明：不存在一个心识能产生万法的道理。不同的因缘产生不同的法，有些是有心的、有些是没有心的，不能认为有心就是实有，没有心就是幻化。以一个因缘来判断一切现象，这种情形绝对不可能存在。

这里的心识是世间人所认识的心识。

结论：一切皆为我们的错觉，如梦、幻、泡、影，如露亦如电，应作如是观。

回向众生：

这个幻化出来的巴雷最后和真的巴雷是一起死掉的，死后一样分不清，都有白骨等等，真的巴雷做什么他也做什么，所以我们认为的现实有什么依据呢？就像慈诚罗珠堪布说的一样，我们找不到我们不生活在梦中的理由。轮回中的一切因为都是如梦如幻的，所以其本体何者也不是，何者也能显现。

7、《楞严经》中所说的“反闻闻自性”如何理解

辅导员 A：

对“反闻闻自性”，元音老人解释说：

“观世音菩萨就从耳根听闻上悟了道。潮声是有生有灭的，能听声音的闻性是不生不灭的，它是亘古常存的。反闻闻自性，不跟着声音跑，叫作回光返照，即观照。用观照世间的声音，参究听见声音者是谁？听不见声音者又是谁？就象禅宗所参的一句话头：“念佛者是谁？”究竟是谁呢？就是自性，就是我们所说的佛性，一切处都是它的作用。”

从以上解释中，我们可以看出这句话所宣说的是第三转法轮中最为究竟的如来藏的意义，也就是这里说的佛性。

要能够“反闻闻的自性”，这是修，其前提是闻思三转法轮，否则，对什么是佛性一无所知。而佛陀在宣说第三转法轮之前，宣说了第二转无相法轮，如来藏的本体为大空性，如果对色法乃至一切智智均为空性不了知，则会堕入到外道的常我中。

对于闻思修的关系，弥勒菩萨于《大乘庄严经论》云：“此趣入佛法之次第是先依靠闻所成慧，而生起对所闻之义如理作意的思所成慧，依靠串修如理作意思所成慧所决定义，而生起证悟真实胜义境之修所成慧。”

所以，这句话所说的反观自心，向内修心是以闻思“心是什么”为基础的。我们的任何一个修行都是在心上修，都是以闻思为前提。所以，并没有一个闻思修向外，另一个闻思修可以通往三摩地

8、请以教证、理证说明大乘见道与“明心见性”的异同

Feingray: 以下摘自大恩上师仁波切的《显密问答录》：

如果所谓的“见性”指的是成就圆满的法、报、化三身，则禅宗的“见性成佛”与密宗

的“即身成佛”即成无二无别。但密法中除去有上述的“见性”外，更有多层次的“见性”，这一点就与禅宗所着重强调的顿悟似的“见性”有了一些差别。有些密宗行者证悟到了资粮道的境界，这也是一种层次的“见性”；有些尚未断除烦恼，但在上师的帮助下也通达了心的本性，这也可算作是一种“见性”；有些修行人则通过上师的灌顶、开示、加持而证悟心的本性，这同样是一种“见性”；除此而外，尚有一地等地菩萨的“见性”；还有无学道的见性等很多层次，因而密宗中才有画月、水月、真实之月等表明“见性”之不同层次的比喻。

总括以上论述，我们应能明白：若以实相论之，三身圆满之“佛”应为显密所共同承认；而在现相上，密法的大光明见同样提倡三身圆满。特别是在密法的具体修行中，有太多不共且殊胜的修法可令修行者即身在显现上成就三身圆满之果位，这实在是密宗最引人之处。

而禅宗的所谓“见性”往往并无密法如此详细之划分，因它本身标榜的就是超离名相、远离分别，正所谓遮诠到底、空诸所有。在这种宗风影响下，要它举扬法身、色身并举倒是勉为其难了。

由上述教证可以看出来，禅宗的明心见性虽然没有像密法那样详细的划分，但是还是包含了这几个阶段，都统一叫做见性。

实际上明心见性还是在不同语境下有不同的含义，可以指画月一般的喻智慧，可以指水月一般的见道智慧，也可以指天月一般的佛陀的智慧。

元音老人讲的“明心见性”并非初地，这一点他老人家自己已经进行过甄别：“这里面要非常小心。我们纵然明心见性了，不是马上就能够超脱轮回生死。”

而同样，禅宗有时候说“明心见性”以后，需要保任，这个见性应该指的还不是见道，因为见道以后绝无退转的可能，恒时处于等持中。并不需要刻意去保任来防止退失，更不会出现保任不得力而退失到和普通人没有太大差别的地步。

9.反体指的是什么

Feingray :

反体的意思可以理解为“侧面”。

10.五种不作意是哪五种

辅导员 A:《中观庄严论释》云：

不作意等五种：即五种不作意的无分别。

一、只是不作意世间名言,如婴儿与牛犊;

- 二、仅超越寻伺的不作意,如二禅以上;
- 三、息灭分别念,如沉睡、麻醉状态、入灭尽定;
- 四、无分别自性,如色等境、眼等根均是无分别之尘的自性;
- 五、执著“何者亦不执著”的息念,如什么也不能作意其实也是一种执著。

11.什么叫有境表示对境，请举例说明

Feingray:

比如以三智表示发心。三智是发心的对境，发心是有境。需要表达什么是发心的时候，描述三智，然后告知发心就是希求三智。

12.什么叫一切种智所量之法

Feingray:

就是一切种智的所知。一切种智从反体上来讲是能知，能量；而一切法则是所知，所量，能够被一切种智所了知的法。

13.此等法指什么？什么叫遍智之对境？

Feingray:

此等一切法是指所有的一切法。遍智的对境就是遍智的所知。

14.什么叫有缘的方式、总相的方式

Feingray:

有缘的方式是能取所取分开，以能取缘所取得方式。
总相的方式，是指无法现量了知，而只能通过分别在别念中浮现一个总相，缘这个总相而修持。

15.请详细解释一下能取所取的四种分别念

Feingray:

俄巴活佛的讲义中说：

由所取境所舍所依法与它的对治所取清净法的差异，有境取法的分别也有两种，一是分别对境所舍事之法的染污所取分别，二是分别所取清净法的清净所取分别。

由对境补特伽罗实有、士夫仅仅假有作为所依，承许它的有境执著补特伽罗的能取分别也分为两种，一是分别对境补特伽罗为实有的实有能取分别，二是分别对境士夫假立的假有能取分别。

实有能取分别，执著对境补特伽罗不是单单假立而是自由自在之我等本体实有的分别方式...

假有能取分别，虽然对境补特伽罗不存在实有但依于设施处蕴等而假有的差别....

16.什么叫远离三十二种增益

Feingray: 远离：就是使自相续不再存在上述增益。

十六种：苦集灭道四谛，每一谛又分四种行相，共十六种，凡夫执著这十六种的反面，小乘阿罗汉执著十六行相，共三十二种增益。

行相：即心行于外境之相，简单的说，可以理解成“心”对“对境”的“了知”，就是行相。好比镜子里映射外境。

违品：相违的事物，障碍。比如生起菩提心得违品是自私自利。

增益：没有的事物执著为有，称为增益，有的事物执著为没有，称为减损。增益减损简称为增益。

17.已得阿罗汉果的圣者还有十六行相的执著么

Feingray:

有，乃至得佛果之前，都有细微的执著，何况阿罗汉。

18.行相和相是一个意思吗

Feingray:

应该不是一个意思。行相包含了两个部分：境相和识相，合起来是行相。境相是外境的相，识相是能认识该外境的心识的相，行相就是这件事情。比如拿一个口袋装苹果，苹果红红的圆圆的为境相，口袋被称得鼓鼓的为识相（我们认识事物后心识的状态），有一个口袋装着苹果这件事是行相。

19.境相和识相可否认为是相分和见分

辅导员 A:

可以这么理解。

此二者都是一者从所取角度，一者从能取角度安立。其实为一个心识的自体。

如《略义》说：“对所谓智相、境相的争辩，是根本没有必要的，因为其二者只不过是从反体角度而作的分类。”全知麦彭仁波切说：“作为境相的外境之相，即是作为智相的有境之感受。其内在含义是：虽然彼二者不可分离，但观待从境与有境的角度来进行分类之理。”

如《四法印讲记》云：“所缘缘就是能使心识生成境相的所缘境，如缘声音、色法等境生起心识，声音、色法等叫做所缘缘。”

又《辨法法性论讲记》云：“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。”

又《日光疏》云：“再者，以能取识相的反体安立为自证，实义上无有异体的能作所作。”

20 问：“众生的界性”是什么含义？

辅导员 A:

在这个场合，界是种子之义，界性是种性。

《前行备忘录》云：“入座的后行：接下来到了收座的时候，观想皈依境的所有尊众身体放射红光，照耀自他一切有情，从而清净遮蔽断证功德的一切烦恼障、所知障、习气障，众生界中本有的如来藏种姓或界性转依而现前智慧。”

此界性包括了不同的众生的界性，包括了小乘大乘及不定种姓。

21 问：如何理解“法界众生均为我母”？

辅导员 A：

法界众生均为我母主要是由轮回无始决定。

《瑜伽师地论·本地分·第九卷》中引佛经所说：“我观大地，难得一人不曾在块土地上受过无量生死。”

宗大师云：“初修母者，生死无始，故自受生亦无始际，若生若死辗转传来，于生死中未受此身、未生此处决定非有，亦无未作母等亲者。”

众生即我，我即众生。为众生做利益，即为我做利益：

《大乘庄严经论释》云：“菩萨入初地时即生四种平等。

- ①于一切诸法平等，即蕴等一切法均平等通达为法无我空性；
- ②于一切众生平等，即得自他平等的境界；
- ③于一切所作平等，即对为自所作与为人所作心已得平等；
- ④于诸佛体平等，即由证一切诸佛之法性与我之法性无别故，入与诸佛同体的境界。

佛在《心地观经》中也说：无始以来，一切众生轮转五道，经历百千劫，在多生之中，互为父母。以互为父母之故，一切男子即慈父，一切女人即悲母，往昔生生世世中有大恩德故，与现在父母的恩德平等无别。

22 问：我和众生的关系可以说是“不一不异”么？

辅导员 A：

不一不异是从胜义说的，名言中有假立的一体和他体，如一个人，一条河，也有看待柱子的他体的瓶子，但胜义中一个法如果有实有自性，则是无分一体，如果可分，则需依靠多体假合而成，则无自性。既然胜义中无分一体的法不存在，见遮破无分微尘的理证，则看待一体的他体也不成立。所以是“不一不异”。

《中论讲记》云：

“不一亦不异”：如果诸法以自性而存在，则要么是一体要么是异体。然而诸法无生

的缘故并无自性存在，所以不会成为一体；没有一体，异体也不可能成立。另外，如果观察事物的本体，任何法都由支分组成，这样分析至微尘、刹那都无实体可得；实有的一体不存在，多体也就无法安立。所以，任何法都不是一体，也不是异体。”

23 问：中观应成派、前译宁玛，怎么解释？

Feingray :

中观分为自续派和应成派。前者将胜义世俗完全分开，在胜义中也只抉择了暂时的单空，是为了暂时接引普通根基的人而宣说的。后者抉择了远离四边八戏的大空性，属于真正了义的观点。

之所以叫自续派和应成派，是根据他们驳斥他宗建立自宗所用的推理方式的名字而来的。

自续派用自续因，所谓自续因大概的意思就是说利用双方共同承认的基础来推理，比如我要推导无常，那么我说“柱子无常，所作之故”，这个时候，“柱子是因缘所作的法”双方都承认。

而应成派则用应成因，所谓应成因的大概意思是我要推翻对方的观点，只用对方自己所承认的观点来推，但是我自己并不承认这个基础。就好比有人说他现在在北京，然后说他现在在海边。那么我说“既然你在北京，应该成立那里不可能有海，你不可能在海边，因此你说的在海边是错误的”。这个时候我并不承认“他在北京”这件事，但是足以推翻他的言论，因为他自相矛盾的缘故。

应成派建立无有任何承认的无生大空性，因此可以只用应成因推翻一切执着，都可以说成：“既然...应该成立....因此矛盾”。

前译宁玛藏传佛教四大派系之一。宁玛的藏文意思是“旧派”的意思。为何叫旧派呢，因为在朗达玛灭佛事件后，众多译师又重新从印度将佛法传入西藏，后面这些祖师所发展出来的派系称为新派，相对的，之前由莲花生大师为主的祖师们所传入的佛法称为旧派，也叫做“前译”，新派叫做“后译”。

学院主要的传承都是宁玛派的，因此我们的自宗就是宁玛。宁玛以其不共的大圆满法而有着无比的殊胜性。

24 问：空性本与光明不二双运，但在现观里似乎仅被规范在“空分”上？

辅导员 A:

《现观》虽然侧重有境智慧，但是是解释佛陀第二转法轮的隐义——有境现证空性的智慧的次第和境界，第二转法轮宣说的是空性方面的教义。“空”虽然与“光明”不二，也与“觉”、“性”不二，但毕竟反体不同，后者是第三转法轮所阐释的内容，而第二转是第三转的基础，所以，在阐述第二转法轮的显义和隐义时，不和第三转法轮侧重宣说的内容混淆而谈。

25 问：基础太差，智慧低劣，只能学个大概，怎么办？

辅导员 A:

我们此生的习气，是我们往昔世串习最多的；我们此生不具有的，是我们往昔世串习最少的。

个人理解：闻思之所以重要，它能遣除我们相续中的愚蠢黑暗，也是我们修行的基础。是否有机缘闻思和能否趋入闻思的佛法，也取决于我们的福报和往昔的串习。如果今生放弃，我们来世还是要走这条路，只是走得比别人晚些。

《中观庄严论释》中有一段三相推理：“**不离能修习证悟实空之智慧的方便而修行〔有法〕，有朝一日可以出现究竟的光明境界〔立宗〕，因为自之所依稳固并是串习自然殊胜之修行故〔因〕，如串习贪欲与恐惧之心〔比喻〕。**”

这里的所依，就是我们的心，它并不像顺世外道所认为的前后世不存在而导致所依稳固不成立。因为所依之心从前世到后世，无始以来存在，我们串习的法无论何种，从无空耗，在识田中种下种子。

全知麦彭仁波切说：“**所谓的‘所依稳固’是说前面的能力熏染到后面，致使后面超胜前面，前后连续不断之义。而并非前面对后面无有帮助……同样，串习任何事物无不是随着串习的力量而在后来现为明显不明显的情形，就像学习读诵等一样。**”

如果我们闻思，不会有那些不切实际的幻想，认为证悟会在一个我们所不知道的时

刻降临，如无因之果；或者，向外寻求解脱，不了知心上修行之理。而是能够确切地了知，我们口口声声的修行，就是串习，就是随着串习的力量而在后来变得明显。从中也可以看出，为什么说成佛需要三大阿僧祇劫，因为这是一个串习的力量的结果。我们只要看看今生，我们每天的举心动念串习的是什么，就可以了知，串习的力量的成熟不是一个轻而易举的结果，需要很多生世。

通过闻思实空之智慧，而后修习证悟实空之智慧，生生世世的闻思修行，具足因的缘故，它的果必然会现前。

如果我们今生放弃这样的闻思，则不可能修习实空之智慧。因延宕的缘故，果必然延

宕。

辅导员 A:

嘉瓦仁波切对此问题曾经这样开示:

修行不只是做两周或两年，应该是许多世和许多劫都在进行。我们在某些经典中读到，经过三大阿僧祇劫累积福报和智慧，才可能达到觉醒。如果你能够正确地思虑这句陈述，**在经历困难的情境时，它能鼓励你采取一种耐心、持续的态度。**

如果知道这一点会令你感到难过，这有可能因为你十分关怀他人，希望能快速成佛，这也可能是勇气不够的征兆。不努力是不可能开悟的，对此不相信，表示你正怀着某种形式的自私。

圆中:

谢谢法师的开示，这几天也觉得自己很笨，非常失望。看来修行要发个长远心，不能有吃“快餐面”的心理。

《现观总义》第 10 课中正好堪布上师也说到了这个问题。

“所以，从现在开始我们要有欢喜心，既然般若法门难得值遇，值遇了就要希求，千万不可妄自菲薄。我经常想：如果我们变成一个动物，再好的动物，哪怕能活一万年，当遇到殊胜对境时它不会生一刹那信心；见到佛像时，不说礼拜，连单手合十也无法行持；而口里更不可能念诵一句观音心咒或金刚萨埵心咒。幸运的是，我们现在做了人，又学了佛，再笨也已对般若法门生了信心，可以口念咒语，手摇转经轮……能轻易成办许多善根。所以，此时千万不要轻蔑自己：“我这个笨蛋、傻瓜，除了吃饭，什么都不懂……”其实，只要我们认真学，佛教的道理并不难懂。

我看个别道友很精通世间法，口才、做事都有能力，可一遇到佛法，脑子好像转不过来。但实际只是串习不够，经常串习，应该不难。除了个别人由于前世没有闻思修行导致今生有点笨以外，多数人对世间法的记忆特别清楚。比如十年前那人骂我一句，十年后还记得清清楚楚，耿耿于怀。有这样的记性，法本上的意义为什么记不住？应该能记住。十年前我听过一个教证，同样可以记在心里、刻在心底，是一个道理。所以，你记什么，只是串习和发愿力的不同而已。”