

现观庄严论 31 1-15

诸法等净本性法界中

自现圆满三身游舞力

离障本来怙主龙钦巴

祈请无垢光尊常护我

为度化一切众生请大家发殊胜的菩提心

《现观庄严论》讲般若般罗蜜多，讲如何修行般若般罗蜜多。般若般罗蜜多就是我们自己的自性，一方面来讲是我们的本性，一方面来讲也可以成为修行本性的方法，最后证悟的这个所现前的这些都是属于般若般罗蜜多。众生在般若的体性当中，但是众生没有了解，所以流转轮回，现在我们感受到的很多的这些不如意，很多的恐怖，很多的忧伤，整个三界当中所有显现，其实都是因为不了解这个本性，所以如果说是没有生起想要解脱的心，或者不知道有解脱这回事的话，所有的众生也无可奈何，没有办法只有承受这些痛苦，现在众生想方设法的想要摆脱各式各样的痛苦，有些是在短期当中有效，但是根本上来讲，这个痛苦会一而再，再而三的生新生成，灭掉之后重新又回来，这个就是众生在轮回当中漂泊没有办法控制的。为什么没办法控制呢？因为没有了解导致轮回的根本，也没有通过一些方法去对治断除根本，所以没办法断除。为什么这样讲呢？现在我们已经想解脱，必须要真实的找到帮助我们解脱的真实方法，这个真实的方法就是知道了解迷乱的本性，这就叫做般若。所以我们要学般若，我们要修行，最后要现证般若般罗蜜多。所有的众生在般若当中，在实相当中，但是就是不了解，就是不知道，就是迷乱了。迷乱之后虽然我们本身就是般若般罗蜜多的本体，但是就是看不到，不是说般若般罗蜜多离我们多远，或者这个般若离我们多近，有的时候我们说这个东西太远了，我们看不到，有些东西说太近了，我们看不到，这其实不是远近的问题，而是我们本身就是般若般罗蜜多的自性。但是我们就不了解，所以我们要通过学习要认同，其实我们本性就是实相，我们需要通过学习认同，然后通过思维确认，最后通过修行来现前，真实的现前自己本具的佛性。所以说佛陀菩萨们也是开出了很多很多的教法，通过很多实际的教法，来帮助我们认知，帮助我们来修证，这一系列的修法有很多，这个现观庄严论，就是若干个让我们现前般若的方法之一。所以这个般若般罗蜜多，这个现观庄严论对我们来讲，不是没有关系的，它肯定有关系的，而且关系还很直接，因为有此教法可能没有直接讲般若般罗蜜多，它只是讲到要进入般若般罗蜜多的一些准备位当中要做的一些事情，相当于它的前行，相当于它的前方便，这些有些和般若般罗蜜多还没有直接的关联，但有些就是直接有关联，比如说现观庄严论，比如说中论等等，还有一些密法大圆满，其实都是在讲究究竟的实相，所以究竟的实相有时候在显宗当中取名叫般若，在密宗当中可以取名叫大圆满，也可以取名字叫大手印，其实实相不会有二个三个，不可能有显宗的实相，密宗的实相，所有的实相就只有一个，是唯一的实相，对它描述的这些不同教法当中，名词不一样，但意义是一样的。趋入的方式可以有很多种，有些特别直接，有些可能稍微迂回，因为它的根基有各种各样的。如果说是上根利智，就不需要拐弯抹角，直指心性就可以了。但有些在直指中没办法发现，他越直指越迷惑，这个时候怎么办呢？这个时候就迂回的方式，通过他能够接受的方式，让他通过观察遣除怀疑，通过观修逐渐逐渐就可以慢慢现前，所以实相不可能很多，实相是唯一的，但是方法可以有很多。方法很多的原因主要是众生的根基不同，有些可以当下承受，他就可以马上了解了之后，马上安住，有些不行。不管我们现在行还是不行，反正就学

习的实相，就是这个。现在我们要学的般若般罗蜜多，就是我们必须要了解，必须要趋入的。

弥勒菩萨通过他的方法告诉我们，般若是一怎样趋入怎样修学，所以在这个现观庄严论当中，他就通过八事七十义的方式，来让我们的心趋入于实相，其实就是发现而已。所谓的趋入这个词的意思好象是一个什么东西，我们要进去，这个叫趋入。其实来讲，现在我们的五蕴，在起心动念的这个心识，其实都是它都是现空无二的自性，我们就要认证这个。所以这个要方便也很方便，我们坐在座位上就可以观我们的本性，通过这样一种方式可以趋入了，最多有时候下座之后，为了我们更好的更直接的连续性的缘这个实相，在下座的时候做一些积资净障的方便，或者说为了修行必须要去挣钱吃饭等，其实这一切的一切还是为了，可以围绕实相而趋入，是为了它而展开的。因此如果我们了解完之后，我们所有的世间的生活，工作都可以和实相有关联。如果不了解的话，就纯粹的迷乱了，在迷乱当中不断从现在的迷乱走向未来的迷乱。从一种迷乱走向另一种迷乱，就是这样一种方式，所以如果不了解实相的话，在世间当中不管你混的好，还是混的差也好，不管怎么样其实真正就叫做混。只有迷乱的自性了，没有什么实际的意义。

以前我们从过去的迷乱到现在的迷乱，然后从现在的迷乱又到未来的迷乱，前一世可能是旁生的迷乱，到了现在人的迷乱，这世做的好一些，有可能从人的迷乱到天人的迷乱，这个方面来讲，境遇好象有好有坏，钱有多有少，你的容貌有丑有俊，其实来讲这都离不开迷乱的根本。所以如果我们了解了般若之后，再反回去看我们现在正处的轮回，它可以从实相的侧面来帮助我们生起出离心。这个生出离心从实相的高度，来帮助我们生出离心。为什么这样讲呢？因为我们知道，有的时候生出离心，它就是可以观察暇满难得，寿命无常，通过观察业因果轮回的痛苦的方式，来让我们生起出离心：不能再呆了，这个轮回很苦很苦，一定要解脱。但是有时候的确可以从更高的层次来俯视我们现在所安住的轮回。真正观察的时候，这一切都是迷乱的自性，他的根本就是迷乱，没有真实的一个实有，或者真实的自性，没有一个可以获得的自性，所以从更深的侧面生起了出离心，这个出离心就更清晰，它的深度更加的趋向于实相。所以了知了实相之后，从根本上了知这个轮回就是一个假相，所以这种出离是非常契合实相的出离。出离心可以帮助我们生起菩提心，所有众生都是实相的，但是就是因为不了解，所以众生流转轮回，所以菩提心也可以从了知实相的侧面生起来。所以这个般若空性既是了知实相的，也是帮助我们生起道位时应该生起的出离心，菩提心等等，而且了知实相之后，自己也不会做不如法的事情，因为相应于实相他的智慧悲心会非常深邃敏锐，所以也不会做不好的事情，他世间的人品也会非常的贤善，这些都是在了解了实相般若、修行的实相般若之后，就可以生起来很多功德。如果在实相基础上不管是修生圆次第、修大圆满的教法都可以。所以我们了解后就知道，现观庄严论为代表的一切一些讲般若般罗蜜多的大乘的经和大乘的论，这些对我们来讲非常重要，不是说可有可无的书而已，而是很殊胜很殊胜的法本。

八事七十义当中，前面讲了遍智、道智和基智，现在学四加行当中的正等加行，正等加行也分了十一个侧面，通过十一个侧面来进行描述正等加行，所以说弥勒菩萨为了让我们能够很清楚的很全面的了知什么是正等加行，所以分了十一个侧面。十一个侧面当中前面有加行的行相，第二个讲到了加行的本身，就是讲加行，然后讲到了加行的功德，加行的过患（什么东西会影响我们修加行等

等), 现以和后面要讲的加行的性相, 就是加行法相, 后面还要讲到加行的随解脱分, 加行的顺抉择分, 加行的有学不还, 还要学到加行当中生死涅槃平等的加行, 修练清净刹土的加行, 方面善巧的加行, 总共有十一类。

今天讲第五类, 加行的性相。加行性相在科判当中说“所知法相之详细分类”。这个所知法相在颂词当中, 大恩上师讲了, 法尊法师翻译成性相, 上师或另外一种翻译就翻译成法相, 平时我们学因明, 一方面来讲用法相比多一点, 这个法相就是要认知一个事物, 这某一个事物它自己的一个不共的特点, 不共的特征, 这属于它的法相。通过这个特征可以表示某一些法。比如通过特征可以显示它叫什么名字, 具足这样特点的叫作什么, 也可以显示它的名称, 也可以通过这个特征显示它的事物。如果我们通过一个最不共的, 因为每个法在世间当中安立的时候, 每一个法都有它不共的特点, 花有花的特点, 糖有糖的特点, 水有水的特点, 火有火的特点, 人有人的特点, 所以把这些分为若干类, 把它们这一类的总的特征拿出来表示这个总的法, 如果是单独的法就把它单独的特征拿出来表示单独的法, 所以了知了它的特征之后, 就很容易去安立辨别或者认定这个法是属于什么样的体性。所以此处我们说, 加行的法相是什么。通过什么来了知加行。也就是说所谓的加行它具有什么样不共的特点, 和其他不一样的特点, 这方面来讲就叫做法相, 每一个法都有法相, 都有它自己不共的特点, 而且通过这个特征可以表示其他的法, 通过这个特征, 这个特征是比较明显的, 然后通过这个明显的特征来表示不明显的, 或者我们不知道的这样的自性。所以如果我们不知道名称, 我们说具备什么特点的那个叫做什么, 比如说具备这样一种花的特点, 我们就说这个叫花, 或者具备这样一种象峰垂胡的这相法相就叫黄牛, 只有它才有这个。只要具备这个象峰垂胡就叫黄牛, 所以这个黄牛叫什么名字, 我们就说具备什么特点缘故它就叫什么。这方面来讲就有一个根据, 这个根据来讲就是它一个不共的特点, 这个法上面它具有的不共的特点如是进行表示, 所以前面我们说正等加行, 在讲它的行相的时候, 它有一百七十三个行相

现观 第31课 15-30分钟

总的特征拿出表示这个总的法, 然后如果是单独的法呢就把它单独的特征拿出来表示这个单独的法, 所以说一了知了它的特征之后呢就很容易去安立或者是辨别或者认定这个法它是属于什么样一种体性, 所以说此处呢我们说加行的法相是什么, 啊通过什么样来了知这个加行, 啊也就是说所谓的这些加行呢它具有什么样一种不共的特点不共的特征, 和其他的不一样的特点是这样的 所以这方面来讲呢就叫做法相, 每一个法都有法相, 都有它自己的不共特点不共特征而且通过这个特征可以表示其他的法, 表示这个嗯通过这个特征这个特征是比较明显的, 然后通过这个明显的特征来表示不明显的或者我们不知道的这样一种这个自性是这样的, 所以说就是说是这个如果我们不知道这个名称, 哦我们说具备这个什么特点的那个啊这个就叫做这个它就叫做什么, 比如说, 就是说具备这样一种这个花的特点的我们就说哦这个叫花, 或具备这样一种项峰垂胡的这个法相, 哦这个就叫黄牛, 啊只有它才有这个, 只要具备这个项峰垂胡的这个就叫黄牛, 所以说就看就把这个黄牛它叫什么名字, 啊我们就说啊具备什么特点的缘故它就叫什么, 这方面来讲呢就有一个根据, 根据呢来讲就是它的一个不共的特点, 这个法上面它具有不共的特点如是来进行表示。前面我们说正等加行呢它有这个在讲它的行相的时候啊, 它有一百七十三个行相, 啊基智啊道智和这个遍智分别加起来有一百七十三个行相, 那么这些相通过什么来了解呢, 就通过这个法相来了解, 那么其实呢这个法相呢这里面的法相这个就是说三种智慧的法相啊或

者就是说是这种三智的一种一百七十三个加行，一百七十三个行相，我们就对一百七十三个行相都要去一个一个修嘛，所以说这些来讲的话所修的这些都是一百七十三个行相，那么怎么样来了知一百七十三个行相表示的这个正等加行呢，啊就通过这里面所讲到的这个法相来了解，哦具备这个法相的那么就是它的加行，啊所有的加行具有这个不共的特征，是这样一种情况，所以说呢就可以通过这个法相来表示来让我们认知或者来表示或者更加地明确这个就是一个具有不共特征的就叫做正等加行，正等加行它因为具备了这样一种这个法相的缘故所以说呢它们叫这个正等加行，或者说正等加行的这个它的一些事相啊或者通过它这个就正等加行本身或者事相可以通过这个法相来进行了解，不会混乱，它就不会混乱是这样的。就是说所以说在名言当中要就是说说要交流啊，在名言当中有些时候如果要做深入的交流，必须要就是说它的一些安立的方式也必须要比较严格比较严谨，不能随便讲，所以说呢在这个就是说社会的发展的时候也是为了就是说让大家更精确地交流的缘故，所以说呢也发展了很多很多一些思想体系，就是说发展出了很多思想体系，在外道当中也有很多这些辩证的，像这样的话就是说逻辑啊这些辩证啊就通过比较精细的这些啊这个定位思维来让我们确认具备这个东西的就叫什么什么，然后这方面来讲呢就通过法相的方式来做一些精确认定是这样，那么如果说是一般的人呢就是说这个他就不需要这么精确，啊大概就是说有一个大概能够交流的东西，但这里面其实也是有一套逻辑的，如果没有这些逻辑啊没有这些做这些这个认定的话，整个社会整个世间就会混乱，会混乱的是这样，所以说为什么有的时候要学很多很多的世间知识啊等等，也是这种必要性，佛法当中呢其实也是借用这样一种世间的这些法，它每一个法不共的一种特征，借用这些东西来表示，表示这些干什么呢，表示这些主要是让我们认知实相，主要是啊让我们认知实相，如果不通过这样一种方式呢我们没办法趋入于这个佛陀要表达的或者佛陀要让我们安住的，要让我们现前的这个究竟的这样一种这个本体当中，所以说这个也是借用世间的这些方便，借用这些思维啊我们的思想借用这种方便然后来进行表示让我们趣入实相，所以说我们学这些的时候尤其学很多因明啊学很多中观啊学很多推理啊学很多术语啊或者尤其是《现观庄严论》当中的特别特别多，动不动就十几个二十个相就出来了，今天我听了十六个，啊明天还不知道分下堂课还不知道分多少个，反正一下就分很多很多种类，就显得很复杂是这样的，但是这么复杂是为什么，这复杂还是为了让我们趋入于还是最究竟来讲趋入于实相的，因为有些东西呢以前我们讲课的时候也提到过，本身实相是很简单的，但是我们的思想复杂，所以说通过很复杂的思想了解不了这么简单的实相，所以说就通过这样一种很多以复杂对复杂嘛，通过复杂来对治这个复杂是这样，所以说有的时候呢必须要很多很多就是说如果不讲清楚我们如果也就是说佛陀或者说菩萨们如果不把很多讲清楚的话，有时候我们的思想就会断片了，根本不知道怎么连接了，一下子说是这个不知道怎么去下手，所以说呢就针对我们的这些根机呢像这样的话菩萨也是安立了很多很多不同的相，帮助我们趋入，最后我们完全懂了之后呢最后就回归到一个点，回归到一个究竟实相，那个时候呢就懂了，虽然再没给你讲很多，但是因为你已经通过很多很多这样一种这个学修过来的已经复杂过了是这样，复杂完之后呢最后的简单那就是真简单，那就完完全全真简单了是这样，所以说如果我们没有学的话，上师告诉我们这个特别简单，非常简单是这样，或者实相就在这儿，像这样的话就是说没有离开过我们，你就是实相，我们就不知道是什么回事儿了就是这样，从证悟者的侧面来讲，他可以特别特别他一个字都不用讲都行，但对我们来讲是不行，

所以对我们来讲呢就必须要通过很多很多东西来描述，然后我们就通过很多描述产生一个总的认知，再通过这个总体的认知逐渐逐渐趋入于那样一种这个真实的一种这个状态，它就是通过这样一种方式逐渐才可以趋入是这样，所以说这里面一百七十三相或者法相啊讲很多很多但是呢都是有用的，所以说以前上师们讲过啊就是说这些佛经啊论典啊像弥勒菩萨等等啊龙树菩萨这些论典当中呢就是说这个和解脱无关的和实相无关的多余的字一个都没有，废话一个字都没有，全都是和我们解脱有关的，所以如果我们是抱着这种思想去学佛法的话，哎我们就会就是说很有兴趣，很有兴趣去学习，因为都和我们解脱息息相关的，所以说像这样的话，因为证悟的人他们知道这个地方也很关键，那个地方也很关键，就知道这个我们都需要了解，但是如果就是说有些时候我们的智慧不行，我们的智慧跟不上或者我们的智慧太粗了，他就觉得这个没必要那个也没必要是这样的，所以有些呢比如说我们打比喻讲呢，有些人他没有这些户外经验啊，没有这些户外的经验，野营啊这些户外经验呢，他就觉得不需要带什么东西，他就觉得一个小背包就可以了，如果有户外经验的他背个很大的包，你说那个包里面有没有多余的东西，如果假如说是经常性的户外的话，他肯定不会带多余的一个东西都不会带，他知道要爬山啊要走很远的地方，所以多余的东西肯定不会带的，但这里面塞得满满的塞得鼓鼓囊囊的这个这里面没有一个多余的，全部都要用得上是这样，但是呢如果你没有经验的，这个也不用把那个也不用吧什么都不带，最好穿在身上就走是这样的，那怎么行呢，所以你的想法可能是这个不行，所以说有些时候来讲呢我们现在很多人对解脱道是没有经验的，而这些讲这些论典的讲这些法的他们是非常有经验的是这样的，所以他告诉我们这个要学那个要学这个要修那个要修，这个来讲是通过他们自己的一种智慧来抉择的，但我们是完全没有经验我们这个不要吧可以略过去，那个也不要吧可以略过去吧，最好我能够直接修一个正行啊怎么样，最简单的，那这个方面来讲呢是最后通过他们的经验告诉我们这个是不行，因为我们自己的一种状态达不到，所以说有些时候呢上师们经常性地苦口婆心地告诉我们这些教义呢，尤其是反复强调的这些是非常重要的，就是说上师强调的这些出离心啊，经常给我们强调这个菩提心啊或者说发心啊其实来讲的话真正对我们来讲非常有用，但是有些时候往往我们都是凭着自己的那种没有修行经验的一种思想说这个可能没用这个对我没有用是这样的，总是喜欢这样的话就是说这个按照自己的分别念去妄想，所以有些时候呢就是说有时候就会吃亏啊有时候会走这个绕的路是这样的，那么就是说下面我们看呢什么是法相安立啊，就是说这个它里面有略说法相、名相之本体，第二呢是说广说彼之详细分类。那么就是说第一个呢是这个略说法相、名相之本体，首先来讲的话就是说略说法相和名相的本体，那么就是说这个法相和名相的本体那么颂词当中讲

壬三(所知法相之详细分类) 分三：一、略说法相、名相之本体；二、广说彼之详细分类。

癸一、略说法相、名相之本体：

由何相当知，即性相分三，

谓智胜作用，自性亦所相。

那么就是说在这里面讲的时候呢就是略说法相和名相的本体，也就是说这里面包含了两个，一个呢有法相，一个有名相，那么法相、名相和事相啊这个呢也是在其他因明当中提到的问题，这个就是一个学习佛法过程当中的一些术语，所谓的一些这个名相呢就是这个名称，比如说这是一朵花，这个花呢就

叫名相，这个是人这个张三，李四等等，反正这个叫名字这个叫名相，那么就是说这个什么是法相呢，法相前面讲过就是这个每一个法它不同于其他法的只属于它自己这一类的这个法的一种不共特征，这个叫做法相，它的不共特征是这样，比如说杯子，它就是水杯，水杯有它的不共特点，比如有些时候就用他的作用能够装水，大腹就是它的一些形状盛水呢就是它的作用，啊大腹盛水就是它的不共特征，然后呢就是说还有一个叫事相，事情的事叫事相，那么事相就是具体的一个事物，具体的一个事物是这样的，所以就是说是这个像这样的话具足这个特征的那么这个特征在什么上面具足，对不对，你总要想一个具足它的一个载体嘛，它具备这个法相的这个就叫做事相，就具体到某一个事物或者某个人这个叫做事相，这个事相它有名称的，比如说这个是个话筒，我们说这个话筒它名相是什么，就话筒，这个话筒呢它的特征是什么呢，它的特征是要不然通过它的一种能够传声啊或者要不然它的形状等等反正通过它的不共特征说这个就具备它的不共特征的这个叫它的法相，那么最后事相是什么呢哦就是你眼前的这个你正在用的这个就叫它的事相，就它具体的东西就叫事相。所以说其实呢这个三个相啊不管是名相、事相和法相它其实就是一个本体的三个不同侧面，啊不要我们就是说这个绝对不能够说是三个东西啊，这个是一个法的三个不同的这个侧面，这个三个侧面如果就集合起来了那就是比较完整的能够表示我们就可以我们看起来这个是话筒，但是呢这里面呢就是说如果分成三个来表述的话，它就很清晰，该归类的就归类了，然后它的特征是什么，哦特征叫法相，它叫什么名字叫名相，那具体的是什么呢啊就是说这个就是当前的眼前的这个东西这个方面就叫它的事相。所以说这个呢就是说任何的法都是具有可以通过这样的方式来进行表示的。那么就是说略说法相、名相的本体，那也就是说这里面呢就讲了这个法相也讲了名相的本。由何相当知，就通过什么相来了知呢，通过什么相了知这个加行的法呢，即性相，就是说通过法相来了知，那么它的分类呢就分三，啊可以通过三个侧面来就是它这个法相呢从三个方面来进行安立，哪三个呢，谓智胜作用。那么就是说是这个智呢就是它的智相，然后呢就是说胜呢就是它的一种殊胜相，后面一个作用就是它的一种作用相是这样的，那么所以说呢它就可以通过三个方面来进行表示，就它的一种这个法相分了三个，自性亦所相，最后还有一个自性那么自性呢就是这个法它本身这个叫做自性，然后呢自性亦所相，什么叫亦所相呢，就是说这个自性呢它除了可以是法相这个自性也可以是法相，那么这个自性也可以是所相，啊可以是所相，那么这个所相这里面有两个解释的方法，一种解释呢这个所相就叫做名相，上师在注释当中也讲科判当中也翻成名相，像这样的话就是说这个自性呢也可以是名相。麦彭仁波切的注释当中呢这个所相呢就自性的所相就把它解释成事相，其实呢都可以，为什么都可以呢，因为这个法相既可以表示名相也可以表示这个事相，都可以，所以说通过这个法相来表示，你通过这个法相来表示什么，有些时候呢说我不知道它的名字，哎我说具备这个特征的就叫做话筒，它也可以把这个法相呢表示它的名相也通过它的法相来表示它的事相，名字我知道，当中它这个到底什么样才是这个事物呢，我不知道，如果有法相的时候呢，有了法相我看到这个事物的时候就知道，比如说这个平常讲的你这个项峰垂胡啊，就印度的黄牛，印度的一个只有印度才有的叫黄牛，它的背上驼峰特别高的那种是这样，那么就是说是这个我们说从来没有见过这个黄牛是什么样子的，当然这个黄牛不是咱们中国的这个黄牛啊，它是另外一个就是说那种下面有垂肉的背上有很高的一个很高的一个肉瘤大概就是这个意思这个叫黄牛，也叫印度牛，那么就是说就是说从来没有见过，我们就知道我们就把它

的法相知道了，项峰垂胡，它的背上很高，然后下面有这个垂肉的这个，所以我们知道了这个法相，后面当我们一看到这个黄牛的时候一下子就对上号了，哦这个叫做黄牛，因为我看到它的特征了，它的特征就是不共的

现观 第31课 90-105分钟

遇到更深的对境或者说是这个它也许还会复发或者它力度不够的缘故呢它的作用也是有限，但是呢就空性的对治完全是从根本上了知它的本性没有什么可了解的连它的一种显现不存在，连本体都没有何况说对它的一种错误认知呢，所以有的时候我们贪欲啊嗔恚啊都是因为缘这个法本身产生的一些颠倒作意，它本来是不应该，它本体来讲是不可贪的，但是我们觉得它可贪这个叫做非理作意，叫颠倒作意，非理作意，这个对境呢是不值得不应该嗔的但是我们就生起了嗔心，我们觉得应该嗔它，应该就是说恨它应该嗔它，这个就叫非理作意，再加上我们相续当中贪欲的种子刚刚我们讲了啊，你的种子是圆满的，再加上这个种子是吧，对境也现前了，这个时候烦恼就产生了，但是呢如果你有空性呢，虽然有种子你有空性的缘故，但是你知道这个本性的空的，它不是一个可贪的对境，这个就是它本性的确没有可贪的实有的本体，如果有，任何人都应该看到这个对境都应该生贪，但是没有，所以说它的本性是不存在的，你不管是从这个方法来观察也好，还是通过离一多因啊缘起因来观察它的本性是空性也好，只要你认知了这个对境它没有一个可贪的对境，安住在这个上面，非理作意生不起来，因为贪呢就认为它可贪，它值得我贪，这个值得贪的一种原因是因为它实有它有本体而且值得我贪，所以说我就生起了非理作意，但是呢现在来讲它没有本体，它是空性的，它也没有什么值得贪的东西。嗔心也是这样的，第一个它有本体，它值得我嗔，但空性来讲，嗔心的本体是空性的，没有，它也不存在值得我嗔的东西，所以这个问题解决之后呢你不会生起非理作意了，对任何法都是一样的都能够安住空性，愚痴的本体，本体也是没有什么可愚痴的，贪心啊嗔心啊嫉妒啊傲慢啊每一个都有这样的话那就相当于真正的一种这个万应灵丹了，因为一个空性的药治一切病，所有的病，你不用再去不净观去对治贪心，慈悲观去对治嗔心，不用去这样开不同的药了，一个药把所有的病治完，这个是说空性的药是这样，因为有了知它的本体是无自性的，你完全通达了它的一种空性啊本体空性，它像虚空一样的自性，那么就是说是这个它就不会有非理作意，因为非理作意颠倒作意是缘这个法存在，然后呢它可值得我去贪，像这样安住的时候呢然后就会有这个。但是呢，空性就是了知它的本体是无自性的空性的，这个就是一下子可以把所有的问题都解决完，所以像这样呢它这个对治的法最好对治就是这个空性的对治，所以这里面讲及无。那么下面来讲就是说广大，广大的话就是说在这个胜义当中呢，它就是通过这个基智加行了知这些不管是这个贪心也好对治也好像这样的话胜义当中呢就是属于一个这样一种平等的，就是一个空性的自性，胜义当中不可得是这样的，它就是说广大的法的这个本体是基的自相。那么就是说在名言谛当中呢，有贪心嗔心等烦恼也有对治啊也有对治，包括前面讲不净观的对治，空性的对治有断就有治，断和所断和对治二者之间在世俗当中是有的，哪怕就是说是甚至就是我用空性去对治贪欲，它都还有一个能治所治之间的关系是这样，但是这个里面广大呢就在胜义当中呢这个此等法啊就是说这个能治和所治最后来讲胜义当中呢完全的这种胜义当中是平等的广大无际的，能治所治的这些法也是这个完全都是熄灭的自性，没有能治也没有所治，所断啊或者说是能治啊这些方面都是不存在的，这方面叫广大。那为什么叫广大呢，因为它没有任何局限性

，它没有局限在这个空性的本身前面可以说我用这个空性来对治烦恼的时候，这个时候呢它可以从分析的角度讲，这个时候的空性它是一个被局限在一个什么呢被局限在一个能治上面了，它是对治烦恼的一个手段。但是在胜义当中它有这个能治的手段吗有这个能治的局限吗，没有，啊没有所治就没有能治，所以说这个方面的执著分别它也没有了，所以说呢像这样的话来讲的时候呢就是这个暂时的时候有所断有能治，究竟是时候它是广大的，法界当中呢就是说是没有局限在任何法上面，所以说这个方面叫广大，所以说就是说这个广大的意思啊也是一样，我们在看到广大的时候，广大的字眼的时候因为我们自己平时就是说学习的这个我们的自己的词汇的我们自己的一种这个词典当中啊，广大的意思就是非常非常大，一出现广大的时候就会出现一个非常大的一种环境是这样的，我们就会有一个总相，啊胜义当中我们理解的时候是不是从这个方面理解广大呢，这个不行，真正来讲这是从这个很大很大的一个视野啊很大很大的一个环境啊，这样去理解这个广大，把这个广大概念化这个不行，这个地方广大只是一个表示，它就是说真正来讲空性的自性空性的本体没有任何的所缘，没有任何的局限，没有受任何的一种比如说所断啊能治啊没有任何的一种局限性，所以说它就是说是这个从这个侧面来讲就叫做广大的意思，它是和狭隘，狭隘嘛全都和分别念相关的，所以说超越了分别念之后的这个叫广大的自性，这个叫广大的本体。

那么下面讲第三大类呢是了知特殊心智一切所缘详细分类方式，那么这个叫做特殊心的一切所缘，那么这里面就有大，然后就是这个无量心，然后识无边对和心不可见，那么这个叫做这个特殊心的一切所缘，就是说是这个详细分类，那么这个大和无量心呢，这个可以说是一组一对，大呢可以从它的一种所缘的对境很大，无量心呢是从它的一种这个能取的心识有境的心识能取的一种数目当中非常非常多，所以说呢这个一个是从对境一个是从它的一种能取的二者之间来进行分别的。识无边对呢，主要是说这样一种究竟的一种本体的实相啊，那么这个心的本体，心的实相呢没办法用这个比喻等来进行这个描述，没办法用这样一种这个就是说是一种这个比喻等来描述，啊心不可见呢就是说这个它的究竟的心性啊连这个佛智也见不到，啊不可见，从这个方面来讲的。

那么首先我们看第一组这一对当中就大和无量心，为什么叫大呢，那么我们就是说通过基智的加行，就了知这些心呢在这个名言当中就趣入这个种种所缘而成为大所缘，基的自相那么就成为大所缘就是说在名言当中趣入种种的所缘，这个大所缘，那为什么叫大所缘呢，就是说在名言谛当中我们的心可以趣入各式各样的所缘，任何境都可以趣入，没有一个不能趣入的一种境是这样的，所以说不管是你的一种这个烦恼心还是你是无记心还是你的善心，每一个都可以趣入，每一个都趣入是这样的，反正这个没有一个它的心不能够趣入的境，这些所趣入的境当中，不管是烦恼心的趣入境也特别多然后这个善心所趣入的也特别多然后无记心也是无量无边的一种这个无记心，无始轮回到现在来讲的话它的一种所缘境也很多，那么在今生当中我们的心呢能够趣入的所缘境很多，一切的所缘境名言当中一切的所缘境其实都是可以趣入的，包括甚至也包括在我们第六意识面前的这些如来藏和空性这些呢都可以趣入，一般来讲我们说实相心是缘不了的后面还讲，但是在第六意识面前的这个总相的实相连这些东西都可以趣入，所以说所有的世俗当中这个法都是可以趣入的是这样的。所以它的一种这个它的所缘境来讲呢是叫做大所缘，因为是所有很多很多的对境嘛，层出不穷的对境的缘故，所以说这些这个心呢从所缘的对境来讲叫大，确实是非常非常极其广大的是这样的。所以这个心识来讲的话有情的心识众生的心识有时候来讲的确它是这

个从趣入世间的所缘来讲没有局限性，啊如果是世间一个法它有局限性，啊世间的这些就是说是世间的一些再精密的机械啊这些仪表啊还有反正这些东西它都有它的局限性，不可能趣入一切所缘，但心是可以，它可以趣入一切的对境，这方面从对境的所缘来讲他是很多很多的，这个从对境讲。然后下面讲的话就无量心，无量的心呢就是说从它的一种就是说是这个了知的能够了知的有境的能取的数目也是无量的，因为它的这种所缘如是的广大，那么它的能缘它的能取的心也是一样是，其实心识和对境之间的特殊关系它是一定的相关联的是这样的，所以说只要说这个是我的心识的所缘境，一定有对应它的一个这个所缘境的心识，如果这个时候我的眼识面前浮现很多很多所缘境，那么在内在的心识当中也是有这么多一种心识是这样，那么这个《中观庄严论》当中叫相识等量嘛，有多少相有多少识这个是等量的，它是相等的是这样的，不管是有分别还是无分别，反正就是说有多少境它有多少识，这个二者之间是这样，既然你的这个所缘是大所缘，那么你的这个心识也叫做无量心识，一定要有无量心识是这样，特别特别的多啊，我们心的数目是太多了，只不过有些时候我们没有去分别而已，一分析来讲的话就是说现在如果真正要去分析的话，现在世界上的最大的最好的这些超级计算机都没办法计算我们的心识到底有多少能够有多少数目没办法计算，它是真正来讲是无量无边的一种状态，那么这个是所以说呢就是说我们要知道这个心呢它都一刻不停的都在分别都在起心动念是这样的，所以说经常性地通过这个训练来就是把它归类，约束它。首先来讲的话我们断现在断不了，没办法断，怎么样断它的心呢，就是说因缘还在你断不了，断不了的话就是逐渐逐渐去调伏它，顺着它的心性去调伏，逐渐逐渐把它归在一类当中。比如说，把它从这个无量无边的分别念当中让它归在善分别当中，然后在善分别当中逐渐逐渐再收摄逐渐逐渐通过这个菩提心啊通过这样一种空性，这也是分别念，逐渐逐渐归摄，最后呢就通过这些这样一种这个了义的修法让它就是了知它的本性，真正的心要断除真正的心要彻底地断尽，要成佛的时候才能断，现在来讲断不了，因为菩萨出定位的时候的心识还在延续，还在延续，阿赖耶识那个时候还没有完全断的，但最后的时候就彻底的所有的心识在金刚喻定现前的时候呢然后就佛智一现前它的心识断了，真正的心识，现在这个心识其实是这个它是有一分无明呢就会有一分心识是这样，它的本性就是如来藏，就是佛性，所以佛性成佛的时候呢它就代表无明的这个心识就会彻底的就没有了，只不过菩萨位的时候把这个心训练得特别的调柔，特别的具有菩提心特别地具有这样所有有利自他的一种状态，所以这个心识呢，菩萨位的时候入定的时候见它的本性，出定位的时候把他的心呢把他的心识上面的不好的种子习气断掉，然后把这些心识训练成有助于成佛，那么真正要断掉完全转识成智的话必须要成佛才行，所以现在我们要不要去想把心断了，断不了，我们也不要去想断了，断不掉，所以这个时候我们要想怎么样去引导它，调伏，这个可以的，现在心很野很多，特别野特别多，我们要调伏，要给这个马一定要给它套一个缰绳，以前没有管，这个以前是这个长养这个马，现在的话要把它约束起来，给它修个院子，可以修大一点，修个院子然后让他跑，然后就是说再慢慢慢慢让它去，有一些调伏马的这些调伏它，然后把它抓住起来后上这个轡头马缰然后再训练成良马，逐渐逐渐就这样，其实来讲的话心识也是这样的，刚开始的时候根本不听话，也是让它干什么都不干，但现在来讲呢就是逐渐逐渐地调伏，所以这个来讲特别特别地多啊，而且每天我们的分别念都在不断变换，不可靠，就像上师在这里面讲的这个例子，有的时候呢今天想做一个事情一定要发誓要闻思修，第二天早上五点钟起来磕头，但第二天的时候就一

下子心就变了，啊这个就是说特别的大家都有这样一种很多人都有这样一种经验嘛，所以说这个方面来讲的话也是要训练的，要让自己的这个心要听话，要让它调柔呢这个的确要有时间而且有耐性，而且还有正确的方法再加上有外在的这个助缘，比如说祈祷上师三宝加持啊，还有道友的监督，这些都可以很多很多的因缘帮助我们来调伏这个心，如果你单打独斗是很困难的事情，没有方法更困难，这些呢所有的条件都具备之后呢，我们就按照这个去做逐渐逐渐再去做，因为看到它的必要性缘故，再大的困难也要做下去是这样，这个中间再有天大的理由让你停也不能停，停了就意味着舍是这样，不能停的。不管怎么样的话，在轮回的时间已经够长了，现在好不容易有这个法我们就一定要抓紧这个机会啊，那么如果不抓紧机会的话，下一世苏醒种姓的时候不知道又过了几个劫了是这样的，那么这个就是很不好讲的事情。那么现在我们讲这个就是讲了无量心啊，这个就是对境和心，这个对境广大那么心就无量。然后呢识无见无对，识无见无对呢就是你要通过基智的加行啊，了知这样一种这个通过比喻在根面前无法展示这个智慧本体的这个基的自相是这样的，所以我们心的这个本体呢没办法在根识面前展示，怎么样在你的根识面前展示呢，展示不了，你的眼识也看不到这个心识，也看不到心识的一种本体，心识的心性也看不到是这样的。这个心识呢就是说这个自性心的本体呢通过这样一种这个心的自性呢用比喻来表示不了，没办法表示找不到一个和心性相关的表示，所有的比喻都只是类似，没有找到一个一模一样可以作比喻的地方。

我们的第六意识在起心动念的时候，正在起心动念的时候，知道正在起心动念的这颗心它的本性是离四边的，是空性的。所以通过这样的修行之后呢，就真正的了知了眼识或者耳识，诸识的本性，完全这些心识熄灭的时候，他的本性才会浮现出来。当然心熄灭了看本性，这个也不一定，因为没有有一个方法嘛。比如说我们知道无想定，外道无想定，一切心心所，所以如果你要用这个眼识等去看这个心性根本是根本看不到的，没办法，只有让他了知他的本性，让他熄灭，这个时候可以看到他的本性。

一切心和心所都不现形了，都熄灭了，因为这个时候心心所熄灭了，他也不见本性。小乘的灭尽定，灭尽受想，灭尽一切的心心所，他在灭尽定当中一切的心心所灭尽了，他也不现本性。所以我们说是不是心心所灭尽了就现本性？这个不一定，但是我们这个地方说的心心所灭尽现本性，是循着让这个本性显现的这样一种途径去的，所以说只要你的心，那个时候你通过这样正确的途径，修到那个途径，只要心心所隐没，他的本性肯定浮现，因为我做了训练，就是在心心所隐没的时候本性要浮现这个训练，这个是不一样的，不相同的。

所以说像这样在有些法当中，有些修空性的时候，让心逐渐逐渐隐没，但是隐没的时候他也不会安住在世间的禅定当中，因为他修的法就是这个。还有些大手印的修法，他也是先让自己的心寂静，就是说寂静在一个程度当中，然后寂灭下来之后，再去寻找，再通过上师给他的窍诀，在很寂静的心当中去发现本性，他有后手，他

有后续的一种修行。不是说只是安静下来就能发现本性，这个是绝对不可能的。只是让心安静下来这个世间禅定，不是出世间的禅定，所以像这样还是必须有一种套的让心性显现的一系列的修法，有些时候在大圆满窍诀，在禅宗啊，在中观当中，就会讲很多怎么样让心性浮现的方法，这个不是单纯的世间的寂止，让心心所熄灭就可以浮现的。

我们前面讲，即便是说所有的心心所，不是说哪一个比较大的心心所，所有的心心所都熄灭了，那个时候心性也浮现不了，他的无明根本没有断，一点没有断，他的空性的，所有都没有，他不可能说误打误撞把心性证悟了，他没有那个因就不会有那个果。

这个讲到了识无间无对，那么不是根识面前的法，所以说无间，它不是根识所见的。无对呢，这个也是没有比喻可以去应对，哪个比喻去可以去对应，哪个比喻可以去对应这个心性呢？任何比喻对应不了。有时候说虚空可以对应这个心性，这个只是一种相似的比喻，但是真正来讲找不到真实完完全全能够对应的这样一种比喻。所以说无间我们可以理解成根识不见，无对我们也可以理解，因为在注释当中没有讲这个对，无对到底怎么样理解，我们大概可以理解成，比喻没办法去对应它。

当然在《俱舍论》当中有一个无间无对的说法，？上也有，但这里面呢，因为这里面有一个比喻嘛，所以说既不能见也不能去对应，没有一个真实对应的比喻。

然后及心不可见，这个心不可见就是说他的心识是不可见的，了知在胜义当中这个心就是没有本体的缘故，通过五眼也不可。这个五眼，上师也刚讲了这个五眼的意义，就是有些时候在不同的地方讲这个五眼有，五眼就是说在其他的一些《金刚经》当中有五眼有，还有其他的一些论典当中也讲了五眼。

这个五眼，首先是肉眼，有些人讲肉眼就是平常我们的众生的眼根，这个叫肉眼，有些是这样解释的，但是真正的肉眼，五眼当中的肉眼其实是一种一般的众生他的一种眼根当中比较特殊的眼根，他的眼根如果加一个字叫肉眼通。肉眼通不是我们一般意义上的，平常我们讲的肉眼，它这个肉眼通可以看的很远，很多粗细的色法可以看到，可以看很远。可以从现在或者说从几由旬，几十由旬、几百由旬到可以看到三千大千世界，以三千大千世界作为他的极限，能看到这么远，所有的这里的粗粗细细的，很多远的法都可以看到，叫肉眼通，这个就类似于平常我们讲的天眼。

第二个就是天眼，就是三千大千世界以外的这些，因为肉眼可以看到三千大千世界以内的，以外的这些他可以看得到，他的功能更加的增盛了。还有一种这个天眼不单单看到很多粗细的色法，而

且可以看到这个范围当中的众生在哪里死，在哪里生，就是他的生死的情况，投生在哪个地方投生，整个三界他可以看到在哪里投生，所以这个也是一个很殊胜的一种功德。这个方面来讲，是肉眼和天眼。

有些地方说，好像《现观庄严论》后面也应该会讲，一般来讲肉眼是在资粮道的时候会获得，所以有的时候说，我有肉眼，我就有肉眼了，其实有的时候说肉眼是在资粮道的时候可以获得的这个肉眼，可能是在大资粮道，他们也会引发一些特殊的功能，所以有的时候说是在资粮道的时候引发这个肉眼，然后在加行道的时候引发天眼。

然后剩下来是慧眼和法眼，慧眼有些地方解释慧眼是小乘的他们的一些清净的智慧，他们的一种殊胜的眼功能，能够看实相的，看无我的。《现观庄严论》当中这些大乘当中讲慧眼的时候，一到十地的菩萨入根本慧定，见万法的空性，见万法的实相，这个叫做慧眼，一到十地菩萨的入定慧，见万法的实相，这个叫慧眼，一到十地的界限。

然后法眼是什么？法眼是一到十地的菩萨的后得位，出定位了，通达万法的显现，从一地到十地之间逐渐逐渐通达所知万法越来越多，越来越细，这个叫法眼，通达一切万法的一切显现，不管是这些瓶子、柱子啊，反正任何的显现，任何的缘起，科学家掌握的，物理学家掌握的，或者医学掌握的，反正有关世俗当中的所有不地，包括讲经说法这些法义、法的词句，他全都能够通达，这个叫法眼，后得位的时候。

然后是佛眼，第五眼是佛眼。佛眼是佛陀的究竟的智慧，不分出入定，前面的慧眼和法眼分入、出定，菩萨的一到十地的入定出定，还有入定出定的差别，佛陀没有了，完全泯灭了入定出定的差别，周遍一切的这种殊胜的智慧，这个方面来讲叫佛陀的佛眼。

心性的实相五眼都不可见，见不到，心性的实相是什么呢？心性的实相是本体不可得的一种本体。如果是不可得呢，肉眼、天眼能不能见到？肉眼、天眼当然见不到了，肉眼、天眼能够见粗细的色法，有情怎么样投生死亡的情况，我们说肉眼、天眼见不到。那么就想了肉眼、天眼见不到，慧眼应该见到嘛，慧眼是入定慧啊，你这个心性是不是入定智嘛，如果心性入定智那肯定见得到，我们也见不到。为什么见不到？如果心性可以被见到的话，假如说安立为见到的话，那么这个心性就成了所见了，然后你的入定智就成了能见了，就成了二取了，这个二取就不是真正的万法的实相。

所以像这样的话，只不过是后得位的时候，我们安立的时候，表达的时候说你的这个智慧，入定智可以见心性见实相，但是真

正来讲能不能见呢？真正来讲这个心性是不可见的，如果可见它就成了所取了，能见就能取，他还是有二取，有二取就不是真正的实相。所以说就没有一个所见的，没有一个作为所见，就是这个心性作为所见绝对不能安立，一安立心性所见那就必须要安立能见，有能见所见那就不是真正的心性，不是真正的胜义谛。

慧眼当然也这样，法眼也没办法见，然后佛眼呢，佛眼也是一样的，如果你说佛眼能见，那么就必须要将心性成为佛眼的所见，你如果把心性作为所见，那么佛眼作为能见，这样的话也有二取，有二取就不是真正的一种实相。所以说从这个侧面来讲，这个心性永远也不可见，心性不可见，是这样一种自性。

有的时候说可见，是从表述的时候，后得位的时候，在名言谛当中要给我们表述说这个它是所见见的状态，那个是他能见的智慧，讲是可以这样讲，但是意义上面来讲就没办法安立，安立不了，没有办法安立能见所见，所以说既然没办法安立能见所见，那么心性是不是所见呢？那就不能安立所见，只能说它不是所见，无所见。所以我们说佛眼也不可见的原因是这样的，不是说真正心性跑到佛陀的遍智之外的东西，那么佛陀成佛干什么，成佛之后连心性都见不到，成佛干什么？

所以有的时候说可以见，的确佛陀是真正完全显露的心的本性，或者说见到了心的本性，但是有的时候说不能见，说能见是什么情况，说不能见是什么情况，这个我们要分清楚。

第三个科判：

卯三、了知心之特殊实相方式：

**了知心出等，除此等所余，
知真如行相，能仁证真如，
复为他开示。**

这里面三个，十四、十五、十六，首先第十四个，了知心出等。了知心出等，这个方面来讲就是知道，就是说在名言谛当中有一个所谓的叫做十四种无记法，就是有十四个问题，佛陀不授记。这个不授记的意思就是说不回答，对十四个问题不回答，也叫做不授记，不记别，不回答的意思。

这十四个问题就叫做十四无记法，在佛法当中也是一种比较出名的一个法义，也是一种回答的方式。就是说有些时候是通过不回答，沉默的方式做回答，这个就是最好的回答。因为如果你要表示，用哪种方式去表示都不正确，所以说这个时候，在你自己了知答案的时候，你不做回答，这个时候就是最好的回答。但是如果你不知道答案，那个就不是最好的回答方式，你完全不懂，你说我用无记的方式，你在那儿沉默。佛陀的沉默是内心当中完全安住在实相的

沉默，你的沉默心是虚的，你不要再追问了，再追问我就露馅了。那种不回答是完全没有底气的，佛陀不回答是有底气的。

所以佛陀知道十四个问题不回答比回答好，是这样的，所以这个是最好的回答。那么这十四个无记法，佛陀成佛之后，有很多外道，有些地方说各种外道联合起来商量开个会，各种外道，好几种外道开个会，准备提最难的题把佛难倒，这个题是连环题，这样答他就那样回答，他们开会时就首先把所有的答案商量好了，如果佛陀这样回答的话，他们用那个去堵，佛陀那样回答他就那样去堵，结果商量半天佛陀根本不回答。所以这样讲的时候，佛陀知道他们的问题，而且不是一定要让他们出丑或者怎么样，而是他这个问题本身，佛陀如果回答的话只会加重他们的我执，没有什么用，没有什么用处。

如果佛陀要用正确的方式回答，比如说这个是无我的，这个是空性的，如果要这样跟他们讲，他们也接受不了，如果要顺着他们去回答的话，他们也没办法，只能加重他们的遍计执着而已。所以有些地方说，在介绍十四无记的缘起的时候，也是这样介绍过的，但是十四无记有很多不同的安立嘛，这个里面十四条问题佛陀就没有做记别，没有做回答。

这里面分了四组，第一组问题外道就提问，这个五蕴常有的吗，是无常的吗，是亦常亦无常的吗，还是非常非无常的？关于从五蕴提了四个问题，五蕴作为所提的问题，然后这个五蕴是不是恒常的，是不是无常的，是不是又常又无常，是不是非常非无常，像这样提了四个问题。这个是第一组。

第二组是我和世间，前面单纯是五蕴。这第二个问题是我和世间，当然有些地方说这个世间是五蕴的意思，有些注释当中讲所谓的世间就是五蕴，就是说我和五蕴，或者这个地方我和世间，我和五蕴，因为我们知道这个世间真正除了这个五蕴之外，其实没有什么世间了。所以像这样的话，我和世间是有的吗，是没有的吗，亦有亦无，非有非无？像这样我和世间提的问题。

第三组的问题是如来涅槃之后，入灭之后，会不会出现于世，或者不出现于世，或者又现又不现，或者非现非不现？这个是第三组问题。

第四组问题只有两个，就是身体和心，身体和心是一体是他体？就提出这些问题。

佛陀从佛陀所讲的经典当中来讲，这些所有的问题都讲过，但是佛陀讲的是基于万法的本性，要不然就是世俗的实相，第二是胜义的实相来讲的，基于无我的核心来讲的。但是这些问题，他们提问题的时候内心当中就抱持着常见和断见这些方面来提，他是从有

我见，有我的一种基础上提的问题，所以佛陀回答的时候，如果佛说这个常是有的，常有的他就会觉得肯定了他的说法，觉得这个是常有的，如果是无常的，他就落入无常的边当中。

他本来认为这个我是存在的，或者法是实有的，他从这个侧面提出来的问题，所以佛陀真正来讲，这些问题如果按照佛陀从无我空性的侧面解答，他是完全可以把这个问题都解释的很清楚，不可能有一个佛陀回答不了的问题。但是一回答之后，对他们来讲如果从无我的方面回答，他们接受不了，没办法接受，根基不到。然后如果顺着他们回答，第一个不符合实际情况，第二加深他们的实执，还有一个引发无谓的争辩，因为佛陀知道他们，如果按照前面的缘起来讲，他们是圈套嘛，佛陀当然不怕他们的圈套，就是没有必要。

所以佛陀他就只做有意义的事情，没有必要的事情都不会去做，所以就通过这样的方式提了这样十四个问题，之后佛陀就没有做回答，这个叫无记，没做记别。

所以像这样了知心出等，心出等，上师讲了这四种法就是心出，就是了知以心为主的吧，虽然世间五蕴，但这个里面也是有个心识，心出，这个心有动摇，等字当然有集聚、摄集、闭合，就这四种。麦彭仁波切注释当中讲，就是心出的出，他也是从另外一个侧面来讲这个意思，出对应这个动摇，然后聚集对应没，没就是隐没的没。然后摄集、闭合有一个伸和屈，伸就是伸手的伸，曲就是把身体曲起来，像这样？就是曲的意思，曲合的意思。

他就有出、没、伸、曲，有四种法，对应这样一种。对应的时候，这个四组，四组的法，首先第一组，他们提问题的这个，比如说第一组、第二组，第一组当中的常有啊，第二组当中讲的有等等，像这样讲的时候把它们归为一类。因为有四组嘛，四组当中的第一个问题，比如说四组当中第一组当中就是常有，第二组的第一个问题就是我和世间，我和世间是有是无，那么就是有。第三组如来涅槃之后还出世，像这样三组，后面第四组当中后面分类。

所以说前三组当中第一个问题，主要是数论外道提的，他就认为万法恒常，因为他是常见外道，他自己认为万法是常有的不变的，而且认为有我存在，所以在他们的问题当中五蕴常有，世间是有边的，入了涅槃后会出世。像这样数论外道从常见的侧面解读，所以这个叫做动摇。有的时候是隐蔽，然后是不明显的方式然后来出现，所以这是一种动摇性，或者出，出的意思是会出生，他的这些法，隐藏的法会从自性等当中出来，像这样一种意思，这个主要是针对于数论外道提的。

所以这个问题当中，你看，前三组当中第一个问题，我们就知道了，常有啊，还有有啊，还有佛陀入灭之后还会出世，佛陀入灭之

后会不会出世呢？就是说已经入灭了还会不会重新来世间，如果按照佛法的观点来讲，那是肯定是好回答的，佛陀的愿力，他的智慧不断，肯定出现在世间当中，但是不是常见呢？绝对不是常见，不是说入灭还会有，还存在的意思，不是说入灭就回归自性，然后再出现又从自性当中出现出来。就像他们教义当中，从自性当中不断的出来一样，不是这个意思，所以像这样这个叫做动摇。

然后前三组当中第二个问题，五蕴是不是无常的，灭了之后就没有了，这个无常灭了之后就不存在了，世间是无边的，入完涅槃不再出现于世间。这个主要是顺势外道的观点，他因为不承许前后世、业因果等等，所以他就认为五蕴灭了之后没有了，然后是无边的，然后世间也是没有的，灭了之后不存在的，然后入了涅槃之后也不再出现于世间，这个主要相当于顺势外道的观点。所以这个叫集聚嘛，集聚就是所有的福报、苦乐感受，全集聚在今世，所以叫做集聚。或者对应的叫没，没当然就是没有的意思。顺势外道的没好理解，就是说这些灭了之后全部没有了，就没了，全部隐没了，不会再浮现。

然后讲到了摄集，前三组当中第三个问题，就是五蕴又常又无常，世间既是有边也是无边，然后入了涅槃之后又现又不现，还有第四组的第一个问题，身和心是一体的。这些属于裸体外道，裸体外道他们的观点是共生嘛，共生的观点。苍生的观点，在他们的特点就是我们在《入中论》当中讲自生、他生、共生和无因生，所以裸体外道的观点主要是共生。

共生最大的特点就是两个法和合在一起，既是常又是无常的在一个本体上面，一个法上面既是常又是无常，世间既是有边又是无边，然后入了涅槃之后又现又不现，然后身和心是一体的，这个方面就是共，摄集在一起的问题。

然后第三组的后面，第四个问题，五蕴是常无常，世间非常非无常，然后世间非有边非无边，入了涅槃之后非现非不现，和最后一个问题，身和心是他体，这个是属于小乘的犊子部，小乘犊子部的观点这样承许的。

小乘的犊子部在《入中论》当中讲，他们承许一个不可思议的我，这个我他认为是存在的，但是存在是什么方式存在呢？不是常的也不是无常的，不是有边也不是无边，他觉得离开了常无常之外还有一个我，离开有无之外还有一个我。所以在这样当中他觉得有一个不可思议的我，如果是常边，就有数论外道的过失，然后如果是无常他就有顺势外道的过失，都有问题，他集聚在一起也不行，亦有亦无也不行，他就觉得非有非无，然后又不是常也不是无常。

但是这个我们平时在中观当中也讲不是常不是无常，不是有不

是无，但是中观当中讲不是常不是无常，是所有的法它的本体完全隐没了，没有任何的本体，但是这个地方非常非无常，非有非无，名字都叫非有非无，但是它不是中观那种非有非无，中观的非有非无就是不是有不是无，有和无的本体都没有，它就是离戏的状态，没有一个法可以成立的。但是非有非无这个观点，有一个法成立，这个法的本体是存在的，以什么方式存在的呢？不是有也不是无的方式存在，我们说这个难以想象，他说这个叫不可思议，不可思议的我，就是不可想象的呀，又不是常的又不是无常的，这个到底是哪一个呢，又不是有又不是无，到底是哪个？他说这个叫不可思议，不可思议的我，这个叫非有非无的观点。

所以有些时候我们就很难通达非有非无到底是什么，好像觉得是不是和中观一样，这个绝对不一样，中观是离戏的。他就是有一个法存在，存在的方式叫非有非无，差别可大了，他这个叫不可思议的存在。这个方面来讲我们说如果你是实有的观点，就不可能是不可说的，不可能是常或者无常任何一边，如果是实有的，要不然通过外道的一种常，要不然通过无常的方式的一种实有，刹那生灭的。然后这个方面是不可能有的，所以《入中论》对这个不可思议的我也是经过了破斥。这是他们的第四个问题。

所以这叫十四个无记法，十四个无记法佛陀都没有回答，没有记别，因为佛陀安住在空性当中回答，他们根本接受不了，如果顺着他们的思想回答，他们更加的加深他们的执著而已，佛陀就通过不回答的方式来做回答，这个也是对后代的佛弟子来讲，有些时候说在某些场合下也可以用这具方式来回答，就是不回答。如果通达了，你知道回答不好，对他来讲不管怎么回答可能都是解释不了的，所以有的时候不回答是最好的。

像这样就叫做知心出等，了知，就完全了知十四种无记，就是说在修基智的时候，了知十四种无记。

然后第十五种行相，除此等所余，知真如行相，除此等，什么是此等呢？此等就是前面的十四种无记，除了这十四种无记之外，所余，所剩下的，就是说真如的行相，就是了知真如的行相。

当然菩萨在世俗谛当中，他也知道十四个无记，但是在胜义谛当中他就知道十四种无记之外的胜义谛的本性完全也是通达的，完全也是知道了知的，所以像这样他的十四种无记世俗当中十四种无记，然后十四种无记其实在名言谛当中它是错谬的，然后在胜义谛当中它是空性的，像这样的话完全也是通达了，也是了解了，这个叫知真如行相嘛。

然后后面，能仁证真如，复为他开示。最后一种，就是说能仁，借助基智加行，完全现前法身，这个叫做证真如，复为他开示，证悟

真如之后再给其他的有情开示这个万法的真如，这个叫做佛陀他证悟真如再给其他的有情开示，所以这个方面就讲到基智加行法相当中的，自相当中的第十六个。

下面是第四个科判，摄义：

卯四、如此宣说之摄义：

是摄一切智，品中诸智相。

以上就讲了，已经归摄了一切智品，一切智品就是基智，就叫做一切智，基智品当中所有的这些自相的一些法相都已经讲了，所以这个基智加行品当中所讲的这些智慧的法相都已经讲了，这个叫做归摄，归摄所有这些内容，都已经进行安立了。所以这以上我们讲到了基智相，基智当中的自相，自相就是自相啊、殊胜相，还有殊胜相当中的自相已经学了。

今天讲到这个地方！

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智

托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌

杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛

哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情