

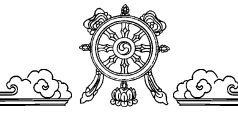


目录

第一课.....	4
甲一、论名之义	12
乙一、译名	12
乙二、解释论名	13
乙三、论名之必要	13
甲二、译礼	15
甲三、论义	17
乙一、入造论支分	17
丙一、礼赞与立誓	17
丙二、解说论名	27
第二课.....	35
丙三、此论以必要等四法成立佛说	35
乙二、真实论义	43
丙一、明确内容	43
丙二、详细抉择	54
丁一、广说无为法	54
丁二、广说有为法	60
戊一、总义	60
己一、八品之理	60
己二、八品之联系	60
己三、各品所说之内容	62



第三课.....	63
戊二、论义.....	63
第一品分别界	64
甲一、有为法	64
乙一、有为法之别名.....	67
乙二、有漏法之别名.....	71
甲三、广说蕴界处	77
乙一、蕴界处之自性.....	77
丙一、真实宣说蕴界处	77
丁一、色蕴之理	77
戊一、真实宣说色蕴.....	78
己一、略说	78
己二、广说	79
第四课.....	92
戊二、根境与界处之关联.....	104
丁二、中间三蕴之理	106
丁三、识蕴之理	109
第五课.....	114
丁四、遣除实法之疑虑	114
丙二、蕴界处各自含义及必要性	126
丙三、单独安立受想蕴之理由	132
第六课.....	137
丙四、蕴界处次第确定之理	137



丙五、二处决定之理	150
乙二、摄他法之理	154
丙一、摄法蕴之理	154
丙二、其他依此类推	157
 第七课	160
乙三、界之分类	166
丙一、有见等五类	167
 第八课	176
丙二、有寻有伺等分类	176
丙三、有缘等五类	186
 第九课	194
丙四、三生之分类	200
丙五、具实法等五类	208
 第十课	216
丙六、见断等分类	223
丙七、见与非见之分类	232
 第十一课	240
丙八、二识等三类	261



《俱舍论》讲记

世亲菩萨造
索达吉堪布译
智诚堪布讲解

诸法等性本基法界中，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，请大家发无上殊胜的菩提心！

第一课

发了菩提心之后，今天我们开始宣讲《俱舍论》。《俱舍论》很早以前我学过一次，中间基本上没怎么再看，也没有讲过。它是一部很殊胜的论典。在五部大论当中，《俱舍论》属于小乘的修行方式，抉择了小乘的见解和修行。另一个是戒律，当然我们学习的戒律，不单单是小乘戒律，还有菩萨戒、密乘戒。但是在小乘当中，一般来讲，行为方面就是戒律，比如比丘的戒律、沙弥的戒律、居士的戒律等等。

从大乘的角度来讲，《俱舍论》抉择了世俗谛中的五蕴、十二处、十八界，然后是信心说法，抉择到烦恼、圣道、智慧、禅定，最后按照自释的观点，还有一个破我，就是无我品，所以小乘的见解和修行的方式在《俱舍论》当中都已经包括了。虽然我们是大乘的修行者，



或者自诩为密乘的修行者，但是小乘修行的方式属于共中士道。我们学习过《菩提道次第广论》，里面有下士道、中士道、上士道。在中士道当中，有唯中士和共中士，共中士是小乘和大乘有一部分共同的，比如说出离心、戒律，还有抉择五蕴、十二处、十八界等等，这些是共同的；有些是不共的，小乘按照自己的方式学习下去，最后依靠这个方式趣入正道，得到最殊胜的阿罗汉果位，出离三界轮回。到了某个阶段，小乘和大乘就要分手。大乘开始抉择菩提心，抉择二无我空性，修持六度万行，通过十地的方式趣臻于佛果。

在中观和其他教法中，也有很多五蕴、十二处、十八界的概念。在《俱舍论》当中，把五蕴、十二处、十八界抉择的比较清楚，比较细致。如果我们对于五蕴、十二处、十八界了解的比较清楚，在抉择中观的时候，提到五蕴，比如我们学习《心经》，里面讲“色即是空，空即是色，受想行识，亦复如是”，还讲了很多“无眼处”等等，这些五蕴、十二处、十八界是空性的。通过推理知道色法是空性的，但是色蕴到底是什么，它包括了什么法？十二处、十八界是什么？可能并不知道。这些问题在《俱舍论》当中讲得非常清楚。我们学习二转法轮的般若空性、三转法轮的如来藏光明，密乘中五蕴就是五佛等等很多的概念，很多的修行基础都来自于《俱舍论》当中的抉择。

作为一个佛教徒，我们经常说五蕴皆空，到底五蕴是什么，可能有些人不一定说的清楚，所以我们很有必要学习一下。尤其是正统的佛法怎么抉择五蕴，虽然五蕴、十二处、十八界，一些学者，还有不懂佛法的人，



他们都在按照自己的方式解释，这是非常可笑的。从五部大论的角度来讲，《俱舍论》真正抉择五蕴、十二处、十八界，另外《现观庄严论》里很多的概念、名词，在《俱舍论》当中都抉择的比较清楚。

我曾经在宗喀巴大师的传记当中看到，他学习《现观庄严论》的时候，看到里面很多的术语、概念，都是引用《俱舍论》的，他觉得要学好《现观庄严论》，还是应该先把《俱舍论》学好，所以他就返回去学习《俱舍论》。这些在他老人家的传记中可以看得很清楚。所以《俱舍论》可以作为上上佛法的基础，或者从另一个角度来讲，《俱舍论》和因明一样，都称之为聪明论。

聪明论有两种意义。第一种意思，就是说必须有一定的智慧，你比较聪明，才能学得懂。因为《俱舍论》的词句比较难，以前益西上师也讲过，因明、《俱舍论》没有很深的意义，不像中观那样抉择到无分别智慧，第三转法轮讲到光明藏，抉择到究竟的佛性。虽然没有那么深，但是有些逻辑和词句比较难，所以按照一般的说法，学习戒律的话，比较精进就可以，只要该背的背，该记的记，就没有什么难懂的。而要学习《俱舍论》、因明，就要有一定的智慧。中观的词句不难懂，但是它意义很深，因为抉择的是菩萨入根本慧定的智慧，或者佛陀证悟空性的智慧，都不是我们分别心的境界。虽然词句表面上容易懂，但是越学越深，最后要把我们的分别念全部泯灭在法界当中。有些道友学过《宝性论》，觉得词句不那么难，但是越学习，意义越深邃，会有这种感觉。

可能有些道友以前学过因明，觉得不是很好懂。如



果你真正地下功夫，把这些搞懂之后，就没有什么更深的，意义就在这里。而且慈诚罗珠堪布也说，《俱舍论》里面有很多有部的观点，如果你要去较真，为什么这样？它到底怎么样？有时候是没办法推理的，所以学习俱舍的时候，里面是怎么讲的，我们这样去了知就可以了，这些概念就是这样讲的。如果你要用中观、唯识的道理去推，说里面有很多不合理的地方，可能你通过上乘佛法的智慧想要去了解比较困难。

第二种意思，就是说学完俱舍、因明之后，我们的思维会比较清晰。比如五蕴是什么？现在很多道友可能对五蕴有个粗大的概念，但是在《俱舍论》当中五蕴的分类很清楚。首先色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴，分了五类，五类当中色蕴、受蕴又细分，每一个条理梳理得特别清楚。现在我们属于比较粗犷的智慧，以比较粗大的智慧了解比较深细的佛法，有时候会比较困难。在《俱舍论》中，通过学习词句和论典的组织方式，会把我们的智慧梳理得非常有条理，也更加细微。

色蕴分了很多种，比如说色蕴当中，眼、耳、鼻、舌、身，是色蕴，对境方面是色、声、香、味、触，色法当中有显色、形色，声音当中又有哪些种类，把这些分很清楚以后，我们的智慧就很细致了。以后别人提到色蕴的时候，我们就不会那么笼统，好像浆糊一样搅成一团，虽然有点概念，但是分不清楚，这种情况是不会有的。在世俗谛当中，我们的智慧比较清晰，比较有条理，对于学习胜义谛的法有什么作用呢？在抉择中观、唯识的时候，也需要一个比较有条理的智慧，才能把这些问题搞清楚。尤其佛法很深细，用大概的方式，只能



学到笼统的智慧，没办法体会到佛法的深细，具有加持力，吸引人的特点。

不管怎么样，你懂也好，不懂也好，佛法的意义都是永远不变的。佛法是佛陀证悟之后讲出来的东西，不会有一个字改变的，改变的只是我们的心。我们的心怎样和佛法相应，怎样了解它，怎样修证它，在内心现前佛法的智慧，这需要我们自己的努力。大藏经、五部大论存在这么长的时间，永远不变，变的是我们自己，一批又一批的人在学习，一批又一批的人通达，一批又一批的人通过佛法证悟、调伏烦恼，所以关键是我们学习的过程中通过什么方式去了解。

学习《俱舍论》的必要之一就是让我们的智慧变得深细。就像学习了因明之后，我们说话的方式，思维的方式，不会那么笼统，随随便便了，变得更加谨慎，更加有条理，形成比较细致的思维。

从某些角度来讲，有些人可能会批评胜义谛空性的东西，搞这么多分别念干什么。众生本身就处在分别念当中，不管怎么样，你呵斥分别念也好，赞叹分别念也好，反正众生没有证悟胜义谛之前，分别念是层出不穷的。关键是我们要把分别念约束起来，怎样把分别念变得有用，变得利于我们解脱，可以在抉择佛法方面起作用，不是乱糟糟的一团。归类之后，梳理一下，让它有条理，有层次，哪些属于暂时需要的，哪些属于不需要的，哪些是颠倒的，哪些是正确的，所以好的、不好的、善的、恶的，它是世俗谛当中暂时的、究竟的，就像我们的书架一样，这是中观的书，放在中观一类，那是因明的书，放在因明一类，一看的时候，一目了然、

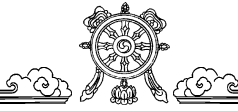


清清楚楚。如果有了这种智慧，我们再去学习佛法，更容易对佛法产生定解，更加容易和佛法相应，更加容易对佛法产生清净的信心。

我们在世间当中，修学佛法会遇到很多内心当中的分别念，有时候会遇到很多邪知识，有时候会遇到很多似是而非的观点。如果我们没有真正的定解，没有自己的智慧，拿什么应对分别念、烦恼。如果没有东西去应对，我们怎么保证自己现在学习佛法的见解、劲头，对佛陀佛法的信心不会退失？我们没有这种把握。

我们通过学习大经大论，会产生一些世俗谛方面的智慧。因为它讲得很深、很多、很细、很广，学习的过程中，掌握了比较深的智慧，我们就不会那么容易退失。也许有些时候，我们还没办法完完全全调伏邪见深重的人，但是学习佛法之后，内心当中的见解不会轻易退失。有些人学因明，或者学俱舍，时间长了之后，对于别人说的话，不会随随便便相信，看到什么或者遇到什么很稀奇的事情，他不会轻易相信，但是一旦确定了，就不会退失的。前面我们讲过，凡夫众生处于轮回当中，他的分别念本来就很多，本来就很乱，所以现在一下子让它寂静下来，我们还没办法找到头绪，这时候就要用一个比较复杂的方式，去应对比较复杂的分别念。有些人说，我们为什么要学这么多复杂的东西，因明、俱舍、中观这样那样的推理，直接安住心性不就得了？安住心性不是那么简单的事情。

通过长期的学习，比如说学习俱舍、因明、唯识、中观，每一个教法都有自己不共的作用。在学习的过程中，我们逐渐发现自己有意无意地把那些没有用的、



不符合佛法的东西，慢慢从自己的内心当中扫出去了。最后留下来的信心、清净的正见、定解、对众生的慈悲心，这些是不是分别念呢？肯定是，但如果没有通过前期复杂的学习，我们得不到这个东西。虽然安住心性很简单，但是我们安住得了吗？这么多复杂的分别念当中，我们到底挑选哪一个？哪一个是自己要安住的，我们根本就没办法选择。作为具有复杂分别念的众生来讲，通过比较复杂的方式，进行筛选、甄别很重要，所以通过这样方式学习了十年、二十年之后，我们会发现内心当中留下来纯真的东西比较多，然后似是而非，比较混淆的东西，这些方面越来越少了。

因为我们在这个过程当中，得到了确信，以前搞不清楚的很多东西现在确定了，自己不需要的东西，早就已经剔出去了。所以必须次第地在佛法当中，对于有加持力的东西慢慢学习。因明我们学很多，有些就是假立的东西，名词、词句，就是一种分别念而已，如果我们不学习，就没办法认知，《俱舍论》也是这样的。

有些人说这是一个小乘的论典，我们不需要学习。大恩上师在讲俱舍的时候，也是在很多地方呵斥过这种观点。我们的智慧超不过历代传承上师，超不过法王如意宝，超不过大恩上师。五部大论的讲解方式，由很多以前的大德通过智慧观察，才确定下来的，不是说随随便便在路边找了一个人，他说《俱舍论》不能学，或者说他学习《俱舍论》很好。他觉得好也罢，不好也罢，没有什么价值。关键这些都是以前的高僧大德一代代抉择传承下来，很多人在学习过程当中，获得了收益，帮助特别大，才把这个传统固定下来。一两千年的修行

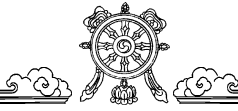


传统，现在突然被一个没学过几年佛法的人发现，说这没有什么用，这是不可靠的。所以我们学习《俱舍论》有很多的必要性，当然我们慢慢学习的话也会了解。

传讲《俱舍论》的传统，在以前玄奘法师翻译以后，《俱舍论》就比较兴盛，还有唯识也比较兴盛。玄奘法师翻译了《俱舍论》颂词、自释，也翻译了《顺正理论》等等比较大的《俱舍论》注释，后来他的弟子也是传给自己的弟子，学习通达了《俱舍论》，然后写注释弘扬的也比较多。所以《俱舍论》的注释写得比较好、比较广的也有很多。

现在我们手上有很多可以作为正量的作为参考的参考书。在内地汉传佛教当中，我们学习中观的时候，比较可靠的参考书、注释，不是很多，但是《俱舍论》比较多，现在我们手上既有古代大德造的注释，还有现代上师造的注释，我们尽量多去学习。

这次讲《俱舍论》，主要是讲解颂词，不讲注释。颂词是大恩上师翻译的，我们按照《俱舍论浅释》的意义去讲。讲的时候，主要是侧重于词句方面，我想把词句的方式尽量讲的清楚一点。当然词句是比较简略的，肯定会引用很多其他地方注释的意义。其他道友学习的时候，自己回去看书，对于不同的观点，不管是古代大德的观点也好，现在大德的观点也好，比如说现在我们手上有智敏法师、演培法师的讲记，还有其他讲记，对于我们有用的都可以参考。看参考书的时候，有的问题可能这个注释讲的不是很清楚，然后翻另外一个注释的时候，这里面就讲到了。虽然有时候这里这个词句没有讲，但另外的地方，这个词句的解释方法就讲到了，



所以我们可以多去看，但是不要忘记了，所有的意义基本上是围绕着颂词在发挥，都是讲解颂词本身的意义。

世亲论师所造的注释和他所写的自释，观点稍微有点不一样。注释的颂词主要通过有部派的观点进行诠释的，然后自释主要通过经部派的观点，所以自释当中对有部派颂词方面有些遮破和不太赞同的地方。我们自己学习，或者辅导员辅导颂词的时候，如果觉得这个观点便于大家理解，都可以加进来。我们讲解、辅导或者学习都是为了了解《俱舍论》的智慧，了解《俱舍论》到底讲了什么，所以哪一种注释都可以用，只要不偏离大德所造的颂词本身，只要是对于道友，学习、通达《俱舍论》有帮助，任何方式方法都可以使用，没什么不行的。

下面开始讲《俱舍论》。我们按照蒋阳洛德旺波尊者的科判来讲，看蓝皮《俱舍论释》的法本。法本里面的科判比较清楚，注释的内容也会引用一点。

此论分四：一、论名之义；二、译礼；三、论义；四、末义。

甲一、论名之义 分三：一、译名；二、解释论名；三、论名之必要。

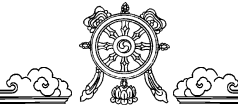
乙一、译名

梵语：阿毗达磨够卡嘎热嘎

藏语：秋温波奏戒策累俄雪巴

汉意：对法藏颂

因为这部论典首先由梵语翻译成藏语，大恩上师再从藏语翻译成汉语，所以就出现了三种名称。首先是



梵语的音，然后是藏语的音，最后翻译成汉文的意义：对法藏颂，它属于对法藏，这方面就是译名。

乙二、解释论名

在下面的颂词中，世亲论师对于论名做了注释、宣讲，所以首先往下文宣说，这个地方就不再解释，什么叫对法，什么叫藏。

乙三、论名之必要

为什么要在前面放梵语、藏语的论名呢？首先看梵语的必要性，一方面，有些大德说过，以本师释迦牟尼佛为主的贤劫千佛出世，都是以梵语来宣讲正法的。现在是贤劫千佛当中的第四佛，还有九百九十六尊佛，如果我们学一点梵语，种下一点点习气，也有以后值遇贤劫剩余九百九十六尊佛的缘起。我们未来值遇弥勒佛的时候，也有用梵语来听闻佛法、学习佛法的必要性。

还有些时候，论典前面放梵语，为了表明来源清净，是不是所有前面放梵语的论典都能代表来源清净？这也不一定。因为印度的外道也很发达，所以外道的论名前面也加了梵语。

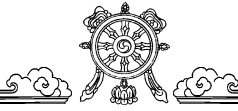
此处主要是从佛法的角度而言，前面加了梵语，来源比较清净。当然现在的汉地、国外情况比较复杂，所以我们不确定的原因主要是针对汉地和国外。因为印度包括瑜伽在内的很多东西都翻译成英语、汉语，所以前面也可能有梵语名字。此处从造论者本身来讲，他是佛教的大德。因为藏传佛教基本上从印度引过来的、翻译的都是佛法，没有其他的東西，所以从这个角度来观察的时候，前面加梵语表示来源清净，这是可以确定的事情。



还有一点，加梵语是为了忆念译师的恩德。虽然我们可以通过汉文来念一下梵语的音，“阿毗达磨够卡嘎热嘎”，但是如果不解释，谁都不懂是什么意思，翻译过来之后，噢，这是对法藏。无论从梵语翻译成藏语，还是从藏语翻译成汉语，都是如此。大恩上师是我们很多人的根本上师，为我们宣讲佛法，一方面他是翻译者、班智达，一方面也是具有殊胜证悟的上师，所以对我们有好几重恩德。不单单现在学习《俱舍论》要忆念大恩上师他老人家翻译颂词的恩德，这只是一重恩德，还有很多恩德，比如加持我们的相续，遣除我们的违缘，还有安排我们的学习，安排我们的生活，现在我们能坐在经堂里静心的听闻佛法，也完全和大恩上师的加持分不开。有时候我们会觉得这是我的福德，现在是末法时代，我们已经从轮回当中流转至今，还没有解脱，福报应该大不到哪儿去，如果完全靠我们自己所谓的福德善根，想要学习佛法很困难。

我们到外面就知道，讲一堂法是很困难的。我到外面讲法的时候，也是这样的。绝对没有在佛学院讲法这么放松。“会不会出什么事情啊”“会不会有什么问题啊”，在佛学院绝对不会这样想。如果自己的身体没有出什么问题，一年中能够讲完《俱舍论》，中间出什么违缘障碍的想法，从来没有产生过。有些出去讲过法的道友就会知道，在讲法的过程当中，提心吊胆的情况比较多，这次我也遇到了一些。

依靠法王如意宝、大恩上师的加持，大家能在这个地方以很平静的方式来讲法，以很平静的方式来听闻佛法，这和加持力绝对是分不开的。还有很多方面，比



如上师摄受我们的恩德非常大，了解这样的问题有很多必要。

宣讲梵语、藏语、汉语差别的必要性也就是这些。

甲二、译礼

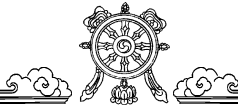
顶礼文殊童子！

这是最早从梵文翻译成藏文的时候，译者华哲僧侣加的顶礼句。

从某些角度来讲，翻译三藏的时候，论藏是顶礼文殊菩萨。大恩上师讲过，也不一定如此，有时译者有顶礼自己本尊的必要性，比如文殊菩萨是他的本尊，所以在翻译之前，顶礼自己的本尊。有时候为了显示自己佛弟子的身份，有时候显示自己本尊弟子的身份。

从我们的角度来讲，《俱舍论》很难懂，凭自己的力量很难通达，所以我们也要顶礼文殊菩萨，经常祈祷文殊菩萨，通过文殊菩萨清净的，无与伦比的慈悲心，开启智慧。文殊菩萨的慈悲心特别强烈。我们觉得，要说慈悲心，可能是观世音菩萨比较强烈，佛陀或者文殊师利菩萨智慧、大悲都是圆满的，没有什么差别。文殊菩萨的智慧这么圆满，没有悲心是不可能的事情。文殊菩萨对众生的慈爱也是非常的广大，非常愿意帮助众生。他加持我们的能力很大，尤其是在因地的时候，发了不共的愿，要帮助众生开智慧。现在我们恰恰需要智慧，如果想要学习《俱舍论》，也需要比较清净、比较深邃的智慧才能通达。

不单单是现在我们讲顶礼句的时候要顶礼文殊童



子，在下面的时候也要经常顶礼。比如我们看书的时候，首先念诵一次祈祷文，然后十分钟后再念诵一次祈祷文，慢慢养成祈祷的习惯，对于我们修行佛法，尤其是学习论典，必要性特别大。按照我们的能力，上师讲一点，通过自己的智慧去思维一点，肯定会懂一点。但是除了自己的精进之外，还是需要祈祷，因为学习佛法毕竟不是搞世间的学术。在大学里面有些人研究俱舍，有些人研究因明，但是你和他说，学习的时候要祈祷一下，他会觉得很荒谬，认为这是很可笑的事情。我们现在学《俱舍论》并不是在研究一个学问，而真正要在《俱舍论》当中得到加持，获得殊胜的智慧，所以这是关乎于心性的东西。所有佛法的修持都是为了调伏烦恼，为了让我们内心当中产生殊胜的智慧。

学习的时候，千万不要认为是我一个人在学习，我们还有十方诸佛，还有大恩上师，还有化现的文殊师利菩萨。既然有这么多助缘，我们为什么不去祈求他帮助呢？我们学习时候，经常要祈祷。看书之前，要祈祷；看书中间，要祈祷；背诵也是要祈祷，通过经常性的祈祷，慢慢得到加持之后，我们再学习比较深奥论典，也不会感觉那么费力，所以对我们来讲，现在顶礼文殊童子，一方面我们要讲闻圆满，一方面我们自己在学习《俱舍论》的过程中，也有得到加持力的必要性。

前面的内容，我们就简单介绍一下。因为每次宣讲大论典之前，都会介绍这方面内容。大家也听了很多，所以这方面不需要介绍得太多。



甲三、论义 分二：一、入造论支分；二、真实论义。

乙一、入造论支分 分三：一、礼赞与立誓；二、解说论名；三、此论以必要等四法成立佛说。

丙一、礼赞与立誓

何者尽毁一切暗，引众脱离轮回泥，

顶礼如理说法佛，对法藏论此详说。

首先是“何者尽毁一切暗”，“何者”就是讲佛，佛陀已经摧毁了一切的无明痴暗，然后“引众脱离轮回泥”，引导众生脱离轮回的泥潭。“顶礼如理说法佛”，佛陀能够以如理如法的方式来宣讲引导众生、利益众生的妙法，所以对佛如是的顶礼。“对法藏论此详说”，立誓句说的是，对法藏论在这个地方开始展开，进一步的宣讲。

这里包含了礼赞和立誓，礼赞是第一、二、三句，立誓是第四句。

礼赞的时候，从三个方面做的礼赞。第一个礼赞的是佛陀自利功德圆满。佛陀的自利功德已经圆满；第二个是佛陀利他的事业圆满，这些在注释当中都是明显标出来了；第三个就是讲到了利他的方便善巧，也是已经圆满了。从三个方面来进行顶礼。在顶礼佛陀，有身顶礼、语顶礼，也有意顶礼，三种顶礼方式。

顶礼对境的时候，祖师们造顶礼句，有些从戒、定、慧，有些从智、悲、力，有些从自利利他，有些从大悲心，弘法利生的事业方面做顶礼。在顶礼句当中，应该凸显出所要顶礼的对境功德。我们了解了功德，内心当



中对于对境产生一念的信心，再做顶礼，功德利益都是不可思议的。假如我们在无始劫以前，对于佛陀产生一念的信心，现在也许已经解脱了，也许已经在极乐世界当中了，所以如理如法的产生一念信心的必要特别大，在很多地方都要顶礼的原因就是这样。

首先我们看第一个，“何者尽毁一切暗”，这句主要是顶礼佛陀的自利功德。自利功德是断德和证德都圆满，断就是应该断除的障碍已经完全断除了；证就是应该证悟的功德，应该得到的东西都已经圆满得到了，所以说该断的都断了，该得的都得到了，从自利的角度来讲已经圆满了。

这里有一个“何者”，在注释当中讲，就是代词，是某一个特殊或者专门的所指。虽然“何者”可以指任何一个人，但是如果和“尽毁一切暗”的特殊意义对照起来，只有佛陀才能解释为这里的何者。因为谁能“尽毁一切暗”，张三、李四能够“尽毁一切暗”吗？声闻、缘觉能够“尽毁一切暗”吗？或者说一地到十地的菩萨能够“尽毁一切暗”吗？都不能。他们都满足不了这个条件，能够“尽毁一切暗”的只有佛，所以“何者”和“尽毁一切暗”联系起来，此处的“何者”一定仅仅是指佛陀而已，其他任何一个圣者，或者凡夫的补特伽罗，都没有办法成为这里的“何者”。此处“何者”就是代词，专门代指佛陀。

然后是“尽毁一切暗”，“尽毁”的意思就是完完全全，不是说摧毁一部分，比如说声闻、缘觉摧毁了一部分烦恼障，痴暗只摧毁了一部分；菩萨也是比声闻、缘觉摧毁的痴暗更多一些。比如烦恼障、所知障等一部分



俱生和遍计的已经摧毁了，但是还没有尽毁。完完全全尽毁，一点都不剩下的只有佛。还有“一切暗”，在注释当中讲的很清楚，“一切”就是讲十二处。为什么“一切”指十二处呢？我们学习过《入中论》，里面有一个颂词“佛说十二处，是众苦生门”，“十二处”是众苦生门，“众苦”是很多痛苦，门就是方便，或者产生处的意思。很多痛苦产生的来源就是十二处，所以“佛说十二处，是众苦生门”。如果能够把这个摧毁掉了，当然就没有痛苦了，所以此处以十二处作为所谓的“暗”。

讲《俱舍论》第一品的时候，主要是分别五蕴、十二处、十八界，比较广略的针对万法进行宣讲，有些众生的根基喜欢简略的，有些众生喜欢不广不略的，有些是喜欢广的。对于喜欢广大的，就宣讲十八界，只有通过宣讲十八界，才能对整个万法了解的清清楚楚；有些喜欢简略的，你不要给我讲这么多，给我讲个大概，就给他讲五蕴；中等的就讲十二处，十二处既可以包含五蕴，也可以再展开安立十八界，所以十二处是中间的位置。既可以收缩成五蕴，也可以展开成十八界，十二处的必要性，安立的原因也在这个地方。

“暗”这里讲到了，属于和我执相应的八十种随眠，或者烦恼的名称、所属。不管怎么讲，这个“暗”按照我们比较熟悉的术语来讲，就是烦恼障和所知障都可以包括在内。如果世间当中，有了黑暗的笼罩，众生没有办法了解，没办法看到事物。比如晚上如果没有月亮，也没有灯，我们就看不到外面，也看不到房间里的东西，这方面就是处在不知道取舍的状态当中，处在无知的状态当中，所以把黑暗比喻成众生内心当中的愚痴。



众生的愚痴有两种，一种是和烦恼相应的，一种是和非烦恼相应的。和烦恼相应的是烦恼障，小乘也承许具惑的无明，或者具染的不知，这方面叫烦恼障；第二种讲到不具染的无知，不是烦恼，但是是一种无明，用大乘的术语比较容易理解，这就是所知障。所知障不一定是烦恼，真正讲的时候，主要是从烦恼和产生三种分别的角度，来安立烦恼障和所知障的，但是这个地方讲，属于具惑的无明，这是烦恼障。贪欲心、嗔恨心、悭贪，或者破戒等等都是属于烦恼障。声闻最后要断尽这一切而获得解脱。另一个就是所知障，阿罗汉虽然已经断尽了三界所属的无明，但是他还没办法成为遍智，因为他对万法的所知还有障碍，没办法完完全全通达一切所知的本体，所以叫做所知障。所知障只有佛陀通过十地的修行，内心当中所有的无明彻底消尽了，对于一切所知的障碍不存在了，所以他就现前了一切所知的本体。

此处归纳成了四种不知因。四不知因，我们学习《入行论·智慧品》在和从小乘辩论大乘是否佛说的时候，讲到了四不知因。阿罗汉存在一种四不知因，阿罗汉和佛陀之间的智慧是有差别的。虽然小乘承许说，我们修持四谛法门之后，最后可以得到无学道，但是无学道阿罗汉果和佛陀的佛果还是有很大的差别。其中最大的差别就是四不知因，就是说佛陀了知的，而阿罗汉不了知，从这方面来安立，小乘自宗也承许。

四不知因，第一个因为佛法太深细了而不了知。在注释当中也提到了，比如说舍利子尊者，他不了知如来的戒蕴。什么是戒蕴？就是佛陀相续当中无漏的戒体。



即便舍利子尊者的智慧那么深，他也没办法了解佛陀相续当中存在戒体的方式到底是怎么样的。“等”字就是说以戒蕴为例，所有佛的功德，阿罗汉都没有办法了解。因为他的资粮没有圆满，障碍没有消除，所以对于超越自己境界的佛相续当中的种种功德、智慧没办法了解的。

第二个对境太遥远了，也是了解不了。就像目犍连尊者，不了解母亲转生在具光世界一样。还有一个了解佛陀声音的公案。

打比喻讲，我们现在经堂听课，其中一个道友就想听听智诚的声音到底能传多远，然后他开始观察，结果走到外面，就听不到了。当然凡夫人是这样的，只要到了门外，就听不到了。

当年目犍连尊者想知道佛陀的声音到底能传多远，他起了这个动念。佛陀也有为了让后代的弟子了解佛陀的证悟不可思议的必要，也是加持他。目犍连尊者通过神通，首先飞到须弥山山顶，他一听佛陀的声音，还是这么清楚，然后再用神通穿越很多的世界，停下来一听的时候，声音还在这儿。目犍连尊者运用自己的神通，佛陀也帮助他，加持他的神通。飞了很远之后，他的神通用尽了，停下来一听的时候，佛陀声音还是没办法停止的。这不是通过他自己的能力，而是佛加持他，帮助他，相当于在后面推他一把。

后来他到了一个世界当中的时候，他就和当时刹土的佛陀汇报了这个情况，佛陀问他：“你为什么来？”他说：“为了探听我本师的声轮到底有多远。”佛陀告诉他：“佛陀的证悟是不可思议的，通过声闻的智慧完全



了解不了。”后面出现了一个麻烦，以他自己的能力回不来了。因为当时是佛陀帮他去的，他自己的神通早就用尽了，所以回不来了，这时候怎么办？那个佛陀告诉他说：“你忆念你的本师，朝着本师的方向，顶礼祈祷。”他就向佛陀当时在的方向，开始做顶礼祈祷，这样通过佛的加持就回来了。阿罗汉的智慧虽然非常大，但是没办法了解佛陀的智慧。诸如此类的公案，在佛经当中非常多，这也是阿罗汉非常明显的和佛不一样之处。

虽然佛陀是无学果，阿罗汉也是无学果，但是两种无学果的差距就是如此之大。

因为所知障的缘故，还有时间太久远了，了解不了。当年华杰施主想要出家，舍利子尊者观察到，这个人没有出家的缘分，以前几万劫当中，都没有种过善根，所以就断定说他没办法出家，阿罗汉都不接受。我们在《贤愚经》当中，也学习过这个公案。最后这位老人家非常痛苦，他就开始哭，这时候，佛陀就出现了，说：“他们不接受我接受”，佛陀说他可以出家，因为在八万劫之前，有些说法是他念了一声“南无佛”，这样种下善根，所以可以出家。

经过三个无数劫的修行，成为了法自在，不是目犍连，不是舍利子，佛陀说，就是我，我才能知道一切众生有没有善根，能不能修行。声闻的神通可以观察八万劫之前，还有八万劫之后，超过这个数字就观察不了。

还有个公案，我们以前也讲过。佛陀和舍利弗尊者一起经行的时候，有只老鹰追着一只鸽子，那只鸽子感到非常恐怖。当佛陀的影子覆盖这只鸽子的时候，鸽子就很安静，佛陀的影子走过去之后，被舍利弗尊者的影



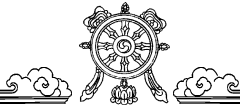
子覆盖的时候，这只鸽子就开始发抖了。尊者感到很奇怪，问佛：“我和佛陀的相续都没有三毒，为什么佛陀的影子覆盖这只鸽子的时候，它这么安静。我的影子过去的时候，好像它又恢复如初，开始颤栗了。”佛陀说：

“虽然相续当中都没有三毒，但是内心当中长久修行的智慧、福德还是不一样。”佛陀就说：“你看下它投生鸽子已经多长时间了？”尊者通过智慧观察，发现八万劫之内都还是鸽子。超过八万劫之前，他就没办法观察了。然后佛陀说：“那你观察不了前际，就观察一下后际。”他入定观察，八万劫之中还是鸽子，往后超过八万劫就观察不了了。佛陀告诉他，以前是怎么样的，八万劫过后，多少劫开始种善根，开始发心，开始修菩萨道，什么时候成佛，把这些全部观察的清清楚楚。时间太久远了，阿罗汉也做不到，只有佛陀的智慧才是真实的遍知。

还有分类无量，种类太多观察不了，就像孔雀的羽毛有很多种颜色，每一个颜色都有一个因。阿罗汉没办法观察到每一种颜色的前因是什么。但佛陀就能了知，一刹那之间遍知一切，这方面讲到了佛陀一切应该断的障碍已经断掉了。断德和证德是相应的，内心当中断除多少障碍就能相应得到多少功德，所以佛陀的断德圆满，他的证德也一定是圆满的。

从这方面讲，一切烦恼障也好，所知障也好，都已经完完全全消灭干净了，这时候就是“尽毁一切暗”。

然后“引众脱离轮回泥”，这是讲到了佛陀利他的事业，佛陀的利他的事业就是引导众生脱离轮回的泥潭。我们也看过很多记载，小说、影视剧，都讲到了这



些泥潭很可怕。泥潭是水和泥的混合物，一旦掉下去难以出来，有些沼泽地也是属于泥潭之一，有些属于烂泥坑。如果有些人，或者旁生，一旦陷进去了，会慢慢往下降，有些时候不能动，有些时候根本没办法，眼看着陷下去。所以此处也是一样的。本身是淤泥，众生就很难从里面出来了。

轮回泥也是一样，本身有情界、器世界的环境，再加上众生在流转的过程当中，属于爱的滋润，爱相当于水一样。因为爱也是一种比较周遍，慢慢侵蚀一切的自性，水也是一样，周遍具有湿性，所以众生的爱，主要是爱和取，十二缘起当中，有爱支和取支。众生本身的环境比较污浊，再加上转生的时候，通过烦恼不断的滋润，所以轮回变成了一个泥潭一样，非常难以出离。这时候如果不是通过其他的人帮助，仅凭自力从轮回的泥潭当中，解脱出来非常困难。佛陀就具有这样的能力，最早的时候，三无数劫前发菩提心，中间修持二资粮，最后成就佛果，佛陀唯一要做的，按照大乘的思想来讲，就是“引众脱离轮回因”。

他是为了引导众生，因为众生自己没办法从轮回的泥潭当中脱离，只有依靠其他更有能力的帮助。因此佛陀通过他的能力逐渐引导，令众生脱离轮回的泥潭。如果内心当中，产生不了解脱的意乐，还不具有解脱的种姓，佛陀会给他讲十善。比如某个时间段当中的众生，给他讲出离心和解脱之道他还接受不了，这时候可能佛陀会示现转轮王，给他讲十善业道，然后把他安置在安乐道当中。因为他行持十善业道之后，后世会转生天界，然后可以得到安乐。虽然不究竟，但是目前为止，



只能帮助到这里了。对于想要解脱的人，佛陀给他们讲出离心，根机利的给他讲菩提心等等。所以逐渐引导众生从轮回当中脱离，这是佛陀他利的事业圆满。引导众生脱离轮回的泥，声闻阿罗汉也能做到一部分，但是能够周遍做到的只有佛陀。

自利和利他之间的关系也是密切相连的。如果自利圆满，利他的能力也就圆满了，所以自利作为利他的基础。我们只是凡夫的自利，假如通达了一些论典，我们想利他，可以把自己通达的东西教给别人，让别人也通达；如果我们是证悟者，比如已经证悟了初地，可以通过自己的能力，把众生安置在初地；如果我是佛，就可以通过自己的能力，把众生安置在佛道，所以自利和利他是平行的。

“顶礼如理说法佛”，这是佛陀利他的一种善巧方便，也是圆满的。“如理说法”，佛陀内心当中如实的证悟，就如何的宣讲。佛陀已经证悟了一切四谛的本性，证悟了万法，了解超越烦恼的方式，获得了涅槃，所以佛陀也能把自己证悟的境界，把自己证悟的方法告诉众生。从大乘的思想来看，小乘道也是最终能够成就佛果的殊胜方便，它是大乘的一个分支，所以佛陀告诉小乘的修行者，通过修持小乘的教法，暂时得到阿罗汉的果位。安住一万大劫出定之后，最后就可以在这个基础上发菩提心，成就殊胜的佛果，所以这是如理说法，没有不了解而乱说的。

大恩上师经常讲，如果我们对这个问题不了解，就要承认自己不懂。有些讲法的人不懂，又不敢或者不好意思承认自己不懂，讲个故事在大家都不注意的时候



就过去了。有时候大家不注意，有时候大家很注意，觉得这个问题怎么没解释呢，我想知道的东西为什么没有解释。所以大恩上师说，如果我们不懂，就说不懂，这没有什么问题。我们反正不是遍知，不懂就是不懂，千万不要不懂装懂，通过转移的方式就过去了，这样不是特别好。

从这个方面来讲，如理说法就是彻底照见万法之后，安住自己的证悟当中，如理宣讲，这是佛陀第三个成办他利的方便圆满。

“对法藏论此详说”，前面三句讲到了顶礼，第四句就讲到了立誓句，发誓造论圆满。立誓我一定要把这个论典造论圆满，为什么呢？因为这里面所宣讲的对法藏论，对众生解脱烦恼有很大的必要性。真正来讲，如果把《俱舍论》的颂词加上自释都学习圆满，凭这部论典就可以证悟阿罗汉果，所以小乘自宗是有解脱的。当时世亲论师造这部论典的时候，不一定是完完全全针对现在我们这些修学大乘的人宣讲的，主要是针对小乘的修行者，他们很想知道一个比较精要、概括性的，方便了解修行方式的论典，所以就造了《俱舍论》。

以前我看过大概是《布顿佛教史》，还有《前行》当中也是讲过，无著菩萨是哥哥，世亲论师是弟弟。当年世亲论师问母亲，自己父亲种姓的时候，母亲告诉他，你们两兄弟是为了弘扬佛法而降生的，不是为了其他世间的种姓，所以他就发心去克什米尔学习小乘的《大毗婆沙论》，精通了以后，回到印度的时候，他就开始讲《大毗婆沙论》。按照传记当中的观点，讲了六百年《大毗婆沙论》，每天结束之后，他就写一个颂词归纳，



六百年结束了，六百颂的《俱舍论》就造圆满了，也有这样的讲法。《俱舍论》相当于《大毗婆沙论》的归摄，虽然里面说是《对法七论》的归摄，《对法七论》、《大毗婆沙论》是一个体系的，所以从这方面观察安立的时候，就是说六百颂《俱舍论》造圆满。

这里也是为了对于小乘修行核心的《大毗婆沙论》、《对法七论》当中的意义做一个归摄而宣讲的，所以后代的修行者，如果能够学习《对法七论》，他就可以生起智慧，明辨万法，能够了解有漏无漏法。有漏的法怎么制止，无漏的法怎么生起，这方面讲得很清楚。

“此详说”，里面详细解释、介绍了《对法藏论》的内容，这方面就讲了礼赞与立誓，一定要把它造圆满，这样才能利益众生。

丙二、解说论名

净慧随行为对法，为得彼之诸慧论，

对法之义纳此中，或此所依故为藏。

净慧和净慧随行的，叫做对法。然后“为得彼”，“为得彼”就是为了得到前面所讲到的涅槃，或者得到胜义对法。“彼之诸慧论”，“慧”和“论”是两个，就是说为了得到，为了现前胜义对法的智慧，还有这些相关的论典，也是它的因。“对法之义纳此中”，前面两句解释什么叫对法，后面两句解释什么叫藏。

“对法藏颂”，“藏”是什么？“对法之义纳此中”，因为里面就是讲《对法七论》，《对法七论》的意义在《俱舍论》中已经全部包含了，所以叫藏。“或此所依故为藏”，“或此”的“此”字可以理解成这样的因，或者《对



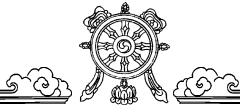
法七论》是成为本论所依的缘故，所以《俱舍论》可以叫藏。

下面我们还可以稍微解释一下这个意思。在详细观察的时候，第一、二句就是解释对法。有两种对法，一个叫胜义对法，一个叫世俗对法，第一句讲到了胜义对法，第二句讲到了世俗对法。

首先是胜义对法，胜义对法分两个，在颂词当中比较明显——净慧和随行。

第一个就是净慧，净慧是什么呢？见道、修道、无学道的无垢智慧，叫做净慧。真正来讲，资粮道、加行道还是属于凡夫地所摄，智慧还不清净。真正清净无垢的智慧是从小乘的见道开始。我们一提见道的时候，容易想到见道就是初地菩萨，见道是初地菩萨的说法是大乘当中的思想，而小乘当中的见道是指预流向，预流向之后就可以得到小乘的见道。从小乘的见道就开始有清净的智慧了，然后见道过后马上进入修道，修道圆满之后是无学道，所以从预流向到无学道阿罗汉果之间都有清净无垢的智慧，这就是颂词当中讲到的净慧。

然后是“随行”，跟随无垢的智慧产生的种种五蕴或者四蕴，称之为随行。因为这里相当于后面要讲到的，或者平时我们学习过的，讲个比喻就是相当于心王和心所的概念一样。比如国王出行的时候，大臣肯定会跟随。就像现在很多国家元首出国访问，如果主席、总统出去了，肯定有很多官员跟着他走，不可能说主席、总统买一张机票，一个人坐飞机，然后一个人拎个行李箱去访问其他国家。我们可能有时候会这样，但是总统不会这样的，所以国王出行的时候，很多人自然而然跟着



他走。

通过这个比喻，我们的心王产生的时候，很多心所自然而然就跟着生起来，所以净慧产生的时候，和净慧相应的其他色、受、想、行、识，这些五蕴是跟随净慧产生的，净慧一生它就生，净慧一住它就住，是成住同质的自性。就是说一个法上面只要一个法产生，其他的法跟随自然而然就会具足的。

比如说我们产生一个眼识，眼识的心王一产生，与此同时，有很多细微的心所法，心所就是心所有的法。后面在第二品会详细地讲解心王和心所，所以一个心王产生的时候，心所法自然跟随产生。一个烦恼产生了，同时跟随很多种它的眷属；一个善心产生了，很多眷属也会同时产生，这时候净慧和相应于净慧的五蕴或四蕴同时产生。

净慧和随行，一个是主尊，一个是眷属，所以说净慧随行为对法，这叫胜义对法。为什么叫对法呢？在后面的注释当中也会提到。当然在汉地大德的注释当中，对于对法讲了很多分别，比较详细。此处首先“法”的意思就是不舍弃自己本身的法相，守持自己的体性，叫做法。

“对”是什么意思呢？对就是现前的意思，能够现前胜义涅槃，所以叫做对。在汉地的注释当中，把对“分”为两种，一个叫做对向，一个叫做对观。

“向”的意思就是趣向的意思，比如这里见道、修道、无学道的智慧，趣向什么呢？可以趣向于涅槃，所以叫做对向。见道的智慧可以趣向于涅槃，修道的智慧可以趣向于涅槃，无学道的智慧可以趣向于涅槃。这里



就是胜义的，所谓的“胜”就是涅槃的意思，“义”就是具有真实义的，所以趣向于真实义的叫做胜义。

另外一种“对”，叫做对观，“观”就是观想、胜观的观。见道和修道、无学道的智慧，对观是什么呢？就是可以观想、观察四谛的法要，实际上见道所缘的是四谛，修道、无学道的所缘也是四谛，所以这方面就是平行的。见道、修道和无学道的智慧观察、安住、观修的就是四谛，然后通过见道、修道、无学道，观察四谛之后，最后得到什么呢？就得到一个涅槃。就是说以见道、修道为因，以这个所依，得到一个涅槃果，这是对向的意思。对观的意思就是说见道、修道安住了一种所观察的法，就是四谛法。不管怎么样，二者之间都是一个意思，是相通的。

注释第九十八页的第一段，“能现前胜义法涅槃，故称对”，讲得很清楚，能现前胜义涅槃，叫做胜义的对法，然后世俗对法就是第二句了，“为得彼之诸慧论”，为了得到，这个“彼”字可以理解成胜义的对法。因为前面胜义对法趣向对象，或者对观的意思，和涅槃道直接相应，然后世俗的对法，可以为得彼。首先我们看“为得彼”，“彼”字什么意思？这个“彼”就是前面第一句当中所讲的净慧、随行等等。

为了得到胜义对法的前方便，它的因，都叫做世俗对法，所以为了得到胜义对法，这个胜义对法也是因缘法。如果你没有因缘，怎么可能得到它的果呢？这个胜义对法不可能无因无缘生起来，法也需要前面的因缘，它因缘是这里所讲的“为得彼之诸慧论”。

我们看“慧”和“论”两种因，一个叫慧，一个叫



论。首先“慧”是什么呢？有四种智慧，第一种叫做俱生智慧，第二种叫做闻所生慧，第三种叫做思所生慧，第四种叫做修所生慧。

首先第一个俱生慧，俱生慧有两种。大恩上师在解释俱生慧的时候说，一方面有些人天生根机很利，所以他本身有一种俱生的智慧，这是第一种俱生智慧。另一方面，汉地的有些大德解释俱生慧的时候，就是说如果你不是很愚痴的人，就有一定的基础，不是给你讲什么都听不懂，不了解，除了张口吃饭之外，其他的什么都不清楚，就像世间不知道处理自己生活，学习这些全都不懂，相当于特别愚痴那种人，叫做没有俱生慧，没有生得慧。

首先就是生得慧，有了生得慧之后，听闻佛法。比如现在我们坐在这里听闻《俱舍论》，听闻之后，知道颂词的意思，产生的智慧叫做闻所得慧，或者闻所生慧。听闻是因，通过听闻得到了智慧，叫做闻所生慧。

有了闻所生慧之后，就是思所生慧。思所生慧这里有“思”和“思所生慧”两个意义。第一个思，思维的对境是什么呢？思维的对境一定是闻所生慧的慧。你首先听闻了，通过听闻了解了智慧，然后你再去思维这种智慧。通过思考之后，生起了思所生慧，基本上就遣除了怀疑，然后得到了一种定解。这个定解比闻所生慧高很多，闻所生慧是摇摆的，听懂了，知道大概是这样，但是内心当中可能还有很多疑惑，听是听懂了，但是不是这样，不太了解，不敢确定，所以这个时候要确定，就必须要有思所生慧。就要去思维，反复去思维。思维有很多种，比如看书、思考、辩论、讨论、询问，都叫做



思维。思维之后产生一个确定，叫做思所生慧。

思所生慧过了之后，叫修所生慧。修所生慧也有修和修所生慧，修什么？这个地方所修的一定是思所生慧得到的定解。要不然你就是在乱修了，我坐在这儿打坐，在修法。你在修什么？我也不知道在修什么。反正坐在这儿很舒服，胡思乱想呗，这样不是修。你修这个定解就够了，修的时候通过反复串习，里面不会有很多的疑惑，你不会想这是不是修错了，是不是这个意思，这不会的。因为你的怀疑在思维的过程当中，得到思所生慧的时候已经遣除掉了，修所生慧一定是确定的。反反复复修，首先内心当中产生了觉受，然后产生证悟。通过四种智慧，产生净慧和净慧随行的胜义对法，这方面就是它的因，也叫做对法，但是它是产生胜义对法的因，胜义对法是直接趣向涅槃的，这里是间接趣向涅槃的。

还有一个论，“论”是什么意思，比如说《俱舍论》《对法七论》，这些都属于产生胜义对法的方便。论典本身是文字，只是白纸黑字，就是一横一竖，一点一撇，这方面只是能诠的表示而已，就是纸和墨的自性，本身是不是一个真正的对法？它不是。对法的文字，虽然不是真正的对法，但是因为它可以指出对法意义的缘故，从这个角度来讲，可以安立成为对法，所以慧和论都是世俗对法。

就像我们在讲般若的时候，文字般若到底能不能叫般若？文字般若不能叫般若，但是文字般若是能诠句，属于以手指月的手指，这个手指虽然不是月亮，但通过手指可以指向月亮，能够指出一个方向，所以文字



般若也可以叫般若。

这里讲了四种，归摄起来是两种，胜义对法和世俗对法。第一胜义对法分两种，一个是净慧，一个是随行。第二世俗对法也分两种，一个是慧，一个是论，这方面就把对法讲清楚了。

下面再来讲藏，为什么叫藏？里面有两种意思。

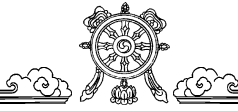
“对法之义纳此中”，“对法”叫做《对法七论》。《对法七论》注释当中有讲，像这些《发智论》《法蕴论》等等，《对法七论》也是在解释对法藏，首先就七部，《对法七论》当中的意义完全归摄在《俱舍论》当中，所以说这叫藏。

为什么叫宝藏？《俱舍论》就像仓库一样，里面装了很多珍宝，包括所有《对法七论》的精要，仓库本身叫做藏，所以《俱舍论》叫做藏，这方面比较容易理解，这是一个意思。

第二个意思“或此所依故为藏”，“此”是什么？也是讲《对法七论》，《对法七论》是所依，谁的所依呢？

《俱舍论》的所依。后面九十八页当中讲了一个比喻，就好像刀鞘一样。刀鞘是刀子的所依处，因为刀子是从这里出来的，所以刀鞘本身可以叫藏，因为它是刀子的出处。然后因为《对法七论》是《俱舍论》所依的缘故，《俱舍论》本身也是藏。

这个比喻比较难理解的是什么呢？宝剑出自剑鞘，剑鞘是藏，我们容易理解，因为它是所依，刀子是从这里出来的，所以剑鞘叫藏，但是里面不好理解的就是说，剑也叫剑鞘。这是一个特殊的用法。平时我们讲剑怎么叫剑鞘呢？剑鞘只是它的外壳，宝剑本身不能叫剑鞘。



大恩上师在注释中也提到了，也许是这里使用了印度语法的一种表达方式，剑也叫剑鞘。

如果换一个比喻，比如说宝藏里面有很多宝贝，这里是个大仓库，就相当于《对法七论》一样，然后我们从仓库里面拿出一部分东西，比如说我们从宝库当中拿了一颗如意宝出去，拿出去的这颗如意宝也可以叫宝藏。虽然不是整个宝藏的所依，但它是宝藏里的一部分，所以也可以叫藏。所依《对法七论》可以叫藏。依靠这个所依就显现成了《俱舍论》，就从剑鞘拔出去的刀子也叫剑鞘一样。

这是两种藏，第一个叫做对法的意义，完全包括在《俱舍论》当中。俱舍论本身是宝藏。第二个方面，因为《对法七论》本身是藏，它是《俱舍论》的所依，能依是《俱舍论》，把所依藏的名字用在了能依上面，所以《俱舍论》也可以叫藏的原因就是这样的。

今天的课就讲到这里。



第二课

丙三、此论以必要等四法成立佛说

很多论师在宣讲论典之前都会分析“必要等四法”。第一个是所詮意义的内容是什么；第二个依靠这个内容，想要得到什么样的必要。我们学习这部论典，通达内容之后有什么必要，这是通过所詮义达到的必要；第三个如果我通达了这个意义，又有什么必要呢？这就是必要之必要；第四个是了知关联，关联就是所詮的内容和必要之间是什么关系，必要和必要之间是什么关系，这就是联系、关联的意思。这就是必要等四法。

此论也是有必要等四法。如果了解了必要等四法，对于我们学习这部论典必要性有了认知。有了认知之后，可以让我们内心当中对学习这部论典产生兴趣。否则的话，我学这个论典干什么？花这么多时间、精力，有什么必要？如果不了解的话，有可能会产生懈怠，目的不明确缘故，我们学习这部论典可能就没有什么劲头了。首先也有宣讲必要等四法的原因和必要性。

到底本论的必要等四法是什么呢？颂词当中讲到：

无辨诸法之智慧，无法息灭诸烦恼，
以惑漂泊有海故，传闻此论乃佛说。

如果众生没有辨别诸法的智慧，就没办法息灭内心当中的烦恼。烦恼的因是我执的缘故，如果没有打破我执，就没有打破烦恼。“惑”就是烦恼，通过烦恼，就会漂泊在三有轮回当中感受痛苦，所以非常有必要



产生辨别诸法的智慧，通过辨别诸法的智慧来息灭烦恼，烦恼一息灭，就可以息灭轮回。“传闻此论乃佛说”，传闻《对法藏论》就是佛陀宣讲的。

此处我们说“无辨诸法之智慧”。首先“诸法”是什么，就是一切有漏和无漏法。也就是说，众生如果没有辨别什么是有漏、什么是无漏，进而通过修学把有漏去掉，获得无漏的智慧，就没有办法息灭烦恼。下面还要讲，尤其是讲《随眠品》的时候，对于漏和烦恼都要讲，在《分别界品》的时候，也要分别漏的意思。

漏和烦恼是一个含义，如果我们没有真正的辨别什么是有漏、什么是无漏，什么是产生有漏的因、什么是产生无漏的因如果都不了解，就没有办法息灭内心当中的种种烦恼。烦恼有很多分的分类，尤其在《俱舍论》当中，后面把烦恼的分类，根本烦恼、随烦恼等等都讲得特别清楚。

如果没办法息灭烦恼，“以惑”，以烦恼就一定会产生业，如果有了业，就会漂泊轮回、漂泊有海。这里宣讲了一切众生流转的因，也是间接宣讲了还灭的因和果。

首先是流转的因，“无辨诸法之智慧”，我们可以理解成无明，一切有情流转的根本因就是无明。第二句是“无法息灭诸烦恼”，因为有了无明，没办法了解万法的本体，所以会通过无明而产生烦恼。第四品讲业，有了烦恼就会有业，有了业就会漂泊有海，有海就是轮回，就是宣讲众生为什么会轮回。首先就是有无明，“无辨诸法之智慧”。其次就是产生烦恼，有了烦恼就会造业，不管是有漏的善业，还是恶业，有了业之后，就会漂泊



有海，就会显现轮回的大苦海，显现苦谛。如果反过来讲，有了辨别诸法的智慧，相当于打破了无明，他有了智慧，就可以息灭烦恼。如果烦恼一息灭，就会息灭业，业一息灭就不会有轮回，这方面就是还灭。众生怎么获得解脱呢？这个颂词当中，就把众生流转的次第，也把众生还灭，或者解脱的次第已经讲了。讲完之后，再来看科判当中讲到的“以必要等四法”在颂词当中是怎么表现的。

首先这里有“诸法”两个字。第一句当中“诸法”，本论的内容就是宣讲有漏和无漏的，有些是宣讲有漏的自体，然后是有漏显现的果。有些讲无漏，比如说后面也有辨别圣道、智慧、定，还有自释当中有一个《无我品》，都是宣讲和无漏有关的。本论八品的内容都是在宣讲有漏和无漏，所以这叫做诸法。这是必要等四法当中第一个内容所诠释，就是它所说的内容到底是什么。

第二个就是讲它的必要。宣讲了内容之后，有什么必要呢？辨别的“辨”字，也是第一句当中，“无辨诸法之智慧”的“辨”。“辨”讲了必要，就是要让众生来辨别有漏和无漏。众生流转在轮回当中就是因为有漏；然后解脱就是因为无漏。如果不辨别，就没办法了解；如果辨别了之后，会慢慢开始对有漏法产生厌离心，对无漏法产生希求心。想要解脱的出离心就会引发，引发了出离心之后，修持其他的资粮就可以逐渐获得解脱。

第三个就是必要之必要，我通达了这个必要，又有什么必要呢？辨别了诸法又能怎么样？我把有漏和无漏辨别完之后，还有什么？如果只是了解的话，比如说



现在世间上搞学术的人，有些大学的教授等等，他也在研究《俱舍论》，研究有漏无漏，但是了解之后，又能怎么样？他只是停留在了解什么是有漏，什么是无漏，把这个内容当中所表现出来的有漏无漏知道得比较清楚，但是他没有第三个必要之必要。我们通达、辨别了有漏和无漏之后，还有一个最究竟的必要——必要之必要。

第一个必要就是暂时的必要，通过内容而辨别有漏无漏。究竟的必要就是后面的第三个，息灭烦恼之后，不再漂泊轮回。这个意思是从第二句和第三句以间接的方式表现的，直接的意思是无法息灭诸烦恼，以惑漂泊有海。

如果有了辨别诸法的智慧，肯定不会产生烦恼，就会息灭烦恼，息灭烦恼之后，就不会造业，不会造业之后，就会解脱轮回，所以最究竟的必要就是让众生从轮回当中解脱，这就是必要的必要。

世间搞学术的人没有必要的必要，只是停留在辨别有漏无漏。他可以把这个给别人讲，上一堂哲学课或者宗教课，然后拿工资，仅此而已，但是从一个角度来讲，他如果能够这样辨别，毕竟和佛法结了缘，以后会解脱，现在直接的解脱是没有的。因为他没有第三个必要的必要。现在大家在一年当中学习《俱舍论》，学了之后，我们可以辨别里面有漏和无漏的内容，最后通达了有漏无漏是什么，进一步的去做取舍，去做修行，可以慢慢息灭烦恼，然后息灭业，最后获得解脱。

第四支就是关联。首先它的必要是依靠内容，如果没有所诠的意义，没有所诠的内容，就没有办法产生辨

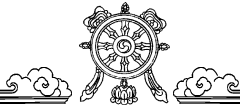


别诸法的智慧，这就没有必要了。如果没有暂时的必要，也不会产生究竟的必要，所以它就是通过这样的方式进行联系的。内容和必要之间是什么关系，必要和必要的必要之间是什么关系。内容产生必要，然后通过暂时的必要，再产生究竟的必要。这方面就是讲必要等四法。

最后一句“传闻此论乃佛说”。如果不详细分辨，它的意义就是此论是佛说的。我们要理解、辨别里面的内容，佛陀宣讲的叫经典，后代的弟子，比如声闻或者菩萨等等，他们撰著的叫论典。既然经典才是佛宣说的，为什么“此论乃佛说”呢？就是说《俱舍论》当中所讲的五类法，色法、心法、心所法、不相应行法和无为法，或者里面所讲的有漏无漏等八品内容，佛陀在小乘的经典当中，都有散说过。就是没有次第性的，在这部经典当中，可能讲了五蕴，在那个经典当中，可能讲了烦恼；这部经典当中，可能讲了禅定；那部经典当中，可能讲了智慧等等，这些内容首先是佛陀在经典当中讲的，讲完之后有些论师把佛陀在经典当中所讲的内容结集起来成为佛语。

这里面讲到的是什么？就是《对法七论》。佛陀首先在经典当中宣讲了这些内容，注释当中讲，后来迦旃延、世友、天寂等七位阿罗汉把佛陀在经典当中宣讲的意义结集起来，变成了《对法七论》的观点。此处的法护论师，就是汉地讲的法救论师，就是救护，救和护是一个意思。汉传佛教中讲，《法句经》是法救论师结集的，但是里面的内容是佛陀在经典当中宣讲的，其中有很多《因缘品》等等。

在注释中说，和法护论师结集了《因缘品》一样，



首先佛陀在经典当中散说了这些内容，然后由七位阿罗汉结集成《对法七论》，依靠《发智论》《法蕴论》等等，通过《对法七论》的方式，造了《俱舍论》。因此说此论乃佛说，它的源泉或者内容是佛宣讲的。

这里有一个所谓的“传闻”，在《俱舍论》的颂词，这里是第一次出现，后面还会出现传说等说法。意思是说世亲论师他老人家在造《俱舍论》的时候，用两种观点在造论。第一种观点，主要依靠小乘的有部，造了《俱舍论》颂词。还有一个长行，在自释当中，世亲论师主要是以经部派的观点来宣讲《俱舍论》，经部对有部的观点有时候是有遮破的。有部派讲，传说这是佛说的，把内心当中不太信任的口吻表现在颂词当中。“传闻”两个字表示有一点点不太信任。这里的辩论很大，汉地《俱舍论》的注释当中有，藏地《俱舍论》的注释当中也有很多。

《对法七论》或者说《阿毗达磨》的意义到底是不是佛说的，有三种观点。第一派的观点，《对法七论》就是原原本本的结集了佛陀的语言写下来的，纯粹像法救论师所结集的《法句经》一样，就是佛语，只不过是把散于各处的结集在一起而已；第二派的观点，《对法七论》是七位阿罗汉造的，它不是佛语，是阿罗汉的语言；第三种观点本论是凡夫所造的，不是阿罗汉造的。为什么？因为里面有很多和佛经、圣者的观点矛盾的地方，比如三世实有，或者后面要讲到无为法是实有的，很多诸如此类的观点，和真正的佛语、圣者证悟的境界不相符，所以有些人认为这是凡夫所造。此处传闻此论乃佛说，里面有一部分肯定是佛说的，也可以说有一部



分是阿罗汉造的，在弘扬的过程当中，有一些不符合于佛语，或者观察、分析的时候，好像是有一些违背的地方，但是大恩上师在讲记当中也提到过，这些阿罗汉为了弘扬有部的观点，或者有些时候为了照顾，或者相应于当时的根基，也有可能宣讲不了义的法。

有些认为有部派讲的话，纯粹是佛语，有些认为是阿罗汉的语言，有些认为是凡夫所造的，有不同的观点。不管怎么样，这个颂词当中，宣说凸显了必要等四法。本论一方面是佛语，或者说可以让我们解脱。里面宣讲了五蕴、十二处、十八界，讲到了万法的本基是什么，然后它的作用是什么，第三品《世间品》显现整个有情世间、器世间，后面我们要讲到关联。

对于这些了解以后，最后有一个《无我品》，《无我品》中直接讲万法无我。颂词当中没有《无我品》，我们在辨别五蕴、十二处、十八界的时候，众生的我执来源于哪里呢？众生的我执来源于把五蕴执著为整体，我们认为五蕴就是我们的身心，凡夫人执著身心是一个整体，把这个整体执著为我。众生的我执，第一就是常，第二就是整体的一，都是安立在常一当中的，后面还要详细讲解。

我们问众生，你的我是几个？他说，只有一个我。这个我是变化的吗？他说，我是恒常的，前世的我、今世的我、后世的我、小时候的我、现在的我是一个我，我是一和常的。

如果我们学习《俱舍论》的时候，把抉择无我的观念带进去，在分析五蕴的时候，色蕴是什么，分了很多种类，然后受蕴是什么，想蕴是什么，行蕴是什么，识



蕴是什么，把万法抉择得特别细致。尤其五蕴都是有为法，有为法当中，是变化的、无常的、多体的，蕴就是多体的，多体就不是一。

把五蕴本体详细的分别之后，众生执著的我就是一个常的东西，但五蕴是不是常的东西？五蕴绝对不是恒常的，它是无常、变化的有为法。然后它是不是一体的？不是一体的。单单就色蕴而言，有很多种分类，然后受想行识，也有多种分类，所以它是多体的。众生执著的我是一体、常有，而五蕴是多体、无常的。

我们抉择五蕴多体、无常、变化的时候，如果把无我的观念带进去，在学习的过程当中，反观五蕴到底是什么样的，色蕴到底是什么样的，然后十二处、十八界是什么样的。分析之后，我们就会发现，所谓的五蕴就是一个假立的东西，通过分别念把它积聚在一起。我们认为自己现在的身心是一体的，但是真正详细分析的时候，它不是什么一体的，也不是什么恒常的，纯粹就是无常、变化、多体的自性。慢慢学习之后，佛法当中所宣讲的无常无我的观念逐渐深入到我们的内心当中。如果我们内心当中有了这个观念，再去抉择无我，一下子就会出来无我的见解了，马上就会通达我是不存在的，因为基础已经打的很好了。下面学习五蕴的时候，大家把无我的观念带进去，分析五蕴、十二处、十八界，慢慢就知道的确不存在我，所以可以获得解脱。

在自释当中，有一个《无我品》，我们即便没有专门学习第九品，因为以前学习过中观的理论，抓住众生我执就是常有、一体的特点。因为众生的我是安立在五蕴上的，基就是五蕴，离开了五蕴之外找不到我，所以



我们现在就在分析，所谓我的基础——五蕴到底是怎么回事。了解了它是无常、多体的自性，怎么能够安立恒常、不变的我呢？这是绝对不可能的事情。把我这样一分析的时候，纯粹就是妄执，纯粹就是妄基，没有一个真实安立的基础，所以我们就知道这个我是假立的，是不存在的。慢慢分析之后，可以帮助我们把人无我空性抉择得很清楚。

在学习中观的时候，还有一个法无我，我们抉择诸法是空性、无常的。在《心经》当中讲到的五蕴、十二处、十八界、四谛、十二因缘，都是空性的。空性的基是什么？通过学习《俱舍论》就可以把这些搞得很清楚，所以进一步抉择法无我空性也是比较容易的。

这方面讲到了它的必要等四法，所以我们学习《俱舍论》，对于后面不管是学习了义的教法，或者对轮回产生厌离心，帮助我们获得解脱都有很多的帮助。

在前面讲过，《俱舍论》当中，不是所有的都能用得上的，不一定对我们修行都有用。有些了解之后，需要进一步去扩展它的意义，对我们修行才有直接的帮助；有些就是了解就行了，对于宗派的说法、辩论，我们学完之后，了解就可以了，不用过于上心。其他的通过《俱舍论》怎样帮助我们引发出离心，引发我们对人无我空性的认知等等，这方面都可以了解。

乙二、真实论义 分二：一、明确内容；二、详细抉择。

丙一、明确内容

有漏无漏一切法，除道谛外有为法，



皆增一切有漏惑，是故称之为有漏；
虚空二灭三无为，以及道谛为无漏。

“有漏无漏”就是此处所讲的一切法。第一句是总标，然后说“除道谛外有为法，皆增一切有漏惑，是故称之为有漏”。第一句当中，我们看“有漏无漏一切法”，把一切法包括在有漏无漏当中，所以它的核心是一切法都是有漏无漏可以包括的。然后第二、三、四句是讲有漏，什么是有漏呢？这里把它的范围讲了，“除道谛外有为法”，这方面是范围。然后它的定义是什么呢？“皆增一切有漏惑，是故称之为有漏”，把有漏的意义做了抉择。

我们要了解佛经当中所讲的有漏，《俱舍论》当中讲了，“除道谛外有为法，皆增一切有漏惑”，我们把这两句记住。所有有漏的内容都浓缩在里面，以后给别人讲的时候，就可以很准确的表示有漏的体性。

然后“虚空二灭三无为，以及道谛为无漏”，这是第一句有漏无漏当中的无漏。什么是无漏呢？第五、六句抉择的是无漏，“虚空二灭”加起来，就是说虚空和二灭加起来有三种无为法，然后再加上道谛，就是无漏法。

总而言之，科判有三层意义。第一层意义是总说有漏无漏，第二层意义是分别宣讲有漏，第三层意义是分别宣讲无漏。以上我们把颂词划分了一下内容。

下面我们再来详细的看一下。“有漏无漏一切法”这句话，是承接上一个“无辨诸法之智慧”的颂词。本论所诠的内容就是要辨别诸法。到底什么是诸法呢？



怎么样辨别一切法？有漏无漏就是前面所讲的诸法。我们要辨别诸法，必须要辨别有漏无漏，所以《俱舍论》的核心、纲要、走势，都是围绕着有漏无漏而展开。

有时候我们学习到后面，就会忘失这部论典到底是怎么发展下来的，核心是什么？我们学习到后面第一品、第二品、第三品，乃至第八品，都不要忘记了所有的立论都是围绕有漏无漏在展开，有些是直接宣讲它的本体，有些是宣讲它的果，有些是宣讲它的因等等。前面必要等四法已经讲得很清楚了，所以我们要辨别它。辨别之后，我们就产生了对这部论典的了解，然后进一步去修行。

在注释当中也是讲到了，本论说了很多，比如五蕴、十八界、十二处等等，为什么不把这些作为诸法呢？为什么一定要从有漏无漏来标明诸法？作者世亲论师想涵盖一切法。既然要涵盖一切法，有为法、无为法也可以涵盖，为什么不用有为、无为呢？他主要要指明一个解脱的道理，有漏和无漏是直接和解脱相关的。有漏就是轮回，无漏就是解脱，他想要一下子表达最核心的意义。我们说，有为无为能不能表明一切法，可以表明一切法，但是有没有一种想要指引我们解脱的意义在里面？没有。有漏无漏一方面可以包含有为无为，一方面可以指明轮回和涅槃，这方面的意义是非常深远的。

为什么不讲五蕴呢？五蕴就是有为法，没有什么其他的，它包含不了一切法。十八界当中，既有有漏，也有无漏，为什么不讲十八界、十二处呢？虽然十八界、十二处可以涵盖一切法，但是不能分别地在十八界、十二处当中直接表现出轮回和涅槃。不讲有为无为的原



因，为了直接表明解脱，不讲五蕴、十八界、十二处，都有自己的必要。用有漏无漏来表示，既可以涵摄一切法，又可以分别表达轮回和涅槃，而且直接点出学习《俱舍论》的核心就是为了解脱。

虽然大乘的修行者并不会以《俱舍论》的方式证悟阿罗汉，但是它可以帮助我们获得解脱，尤其是辨别五蕴等的词汇。

比如中观讲基道果。基是什么呢？五蕴所摄的一切法现空双运的就是基。讲现空双运“现”的时候，也是以五蕴做为表示。佛陀在经典当中讲，“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”这里把一切有为法抉择的非常细致。当然小乘当中讲一切有为法，主要是讲无常等等；大乘中讲有为法是空性的，但是基都包含在里面，所以我们既然知道一切有为法如梦如幻，但真正的有为法是什么？包括了什么法？有时我们搞不大清楚，如果这些都搞不清楚，我们要去抉择大乘很深的思想，内心当中就会没有底，到底我抉择的对不对，是不是完完全全抉择了，不清楚。如果学完《俱舍论》之后，把有为法抉择得很清楚，一切有为法完全包括在里面了，这样对于我们以后学习更深更了义的法，的确有很大的帮助。以上是说有漏无漏有为法是总标。

下面我们再看有漏，“除道谛外有为法”，这句话主要是它的范围。有漏法是什么呢？第二、三、四句，这三句在讲有漏。有漏法一定是有为法，但是不是所有有为法都是有漏呢？这不一定。我们要记住，所有的有漏一定都是有为法，没有一个有漏是无为法。



这里讲了，“除道谛外有为法”，道谛也是有为法，把道谛这个有为法去掉以后，剩下的有为法都是有漏的。“除道谛外”，我们通过什么来讲呢？通过四谛¹来讲。如果用有为和无为进行判别，四谛当中的灭谛绝对是无为法，这是不用观察的。剩下的苦谛、集谛和道谛三谛都是有为法。有为法当中的有漏，排除了道谛，四谛当中把道谛、灭谛排除掉，这样只剩下苦谛、集谛，就是这里包含的所有有为法。道谛是特殊的，是有为法，但是它是无漏的。这些术语、概念我们要记住，搞清楚之后，对于日后我们学习大乘经典的内容都会比较有用。所有的有漏法一定是有为的，但是所有的有为法不一定是有漏的，比如道谛这个有为法就不是有漏，它是无漏的。以四谛来分就很清楚，首先排除灭谛是无为，然后再排除道谛，因为它是无漏，剩下的苦谛、集谛，所有的法全是有漏的，这一点后面还要详细讲。

“皆增一切有漏惑”，为什么称之为有漏呢？漏是什么意思？“漏”字面的意思就是泄漏的意思，漏本身就是烦恼的意思，为什么以漏来表示烦恼呢？因为有了烦恼在轮回当中，就会泄漏很多的过患，让我们显现很多的过患，比如贪欲、嗔恚或者罪业等等，所以烦恼可以在六道当中，泄露无量无边过患的缘故，所以这方面也叫做漏。当然漏还有很多解释，其中一种就是这样理解的。“漏”就是烦恼的异名，后面第五品随眠品当中，专门讲烦恼的时候，也会把“漏”的方面做一些解释。

¹ 即苦、集、灭、道。



有些论典如果前面讲的时候搞不懂，后面就一直不懂，所以首先应该把前面的问题搞清楚，后面顺着这个思路下去。因为问题是一环扣一环的，如果第一个问题不搞清楚，后面也搞不懂，但有些不是这样的，有些前面讲的搞不懂，但是后面慢慢会讲，尤其是这里讲的“漏”“有为”等等，后面会慢慢展开宣讲。首先是总说，然后再展开宣讲。

我们以前学习过弥勒菩萨的论典，弥勒菩萨造论的特点就是大海波浪的方式，首先以中心为一点，然后逐渐往四周扩散，就像地震波一样，以震源为中心往四周扩散。这里也有这种特色，首先略说、总说，然后再慢慢展开讲，现在我们还不太清楚有漏、有为等等，慢慢就会给我们讲到底什么是有为法，它的范围到底有多少，学下去慢慢就通达了。

“皆增一切有漏惑”，这些苦谛、集谛等等，什么是有漏呢？它会增长一切有漏的烦恼。怎么增长一切有漏烦恼？在注释当中也提到了，增长烦恼的方式有两种，一种叫做相应的方式来增长，一种叫做所缘的方式来增长，就是相应和所缘。

我们首先分析相应和所缘。相应的意思在《俱舍论》当中，就是心和心之间的关系，我们把这个重点抓住。相应有时很难理解，它是个抽象的名词，但是所有所谓的相应，比如在《俱舍论》当中讲相应行，不相应行，谁和谁相应，里面都是心和心之间的关系，这方面就叫做相应。它是一个术语，是专指的。所缘就不一定，它是心和外境之间的关系，所以增长烦恼无外乎就是两种，一方面是心和心之间的增长，一方面是心和外境之

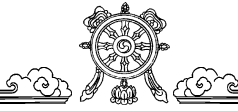


间的增长，这两种增长范围方式。

我们首先看相应，相应的方式就是烦恼和心王心所，烦恼和心之间相互相应，因为烦恼也是安立在自己心上面的，一个有烦恼的自性，比如贪欲等等，也是一种心法，一种心所，所以烦恼本身是一种心，然后它可以和其他的心王、心所之间有一种联系，然后互相之间通过相应的方式增长烦恼，“皆增一切有漏惑”。

在很多注释当中，比喻说像粪秽，也就是我们说的大便。如果本身是一堆大便放在这儿，其他地方有水或者土，在和大便相遇之前，水和土都是干净的，它没有很臭秽、很肮脏，但是水土和大便混在一起之后，相互之间就可以增长了，增长什么？大便把水土染污了，本来很干净的水土变成了粪水，特别肮脏了。反过来讲，水土加进去之后，大便的臭味、范围也增长了，本来只有一小坨，加进水土以后，它就会增长，臭味散发出去了，这就叫做相应，二者之间相互影响。水土可以帮助大便的势力更加增长，臭味更明显，范围更大，染污的力量更强。这里的水土相当我们的心识一样，大便就相当我们的烦恼，烦恼和心识之间是怎样互相影响的？比如我们产生心王，比如眼识，当我们看到外境的时候，这时它只是看到而已，没有什么烦恼。眼识产生之后，紧接着产生意识，开始分辨这是好东西。这时候我们心的心王、心所，相当于水土一样，之前没有烦恼的自性，并不是说心王和心所一定是烦恼，或者一定不是烦恼的，后面在第二品还会分析，有些是本来就是这样，有些是善法的，有些是恶法的。

我们的心王、心所本来是干净的，但是它被烦恼染



污之后，比如贪欲心产生之后，就影响了我们的心王、心所，这时通过烦恼把现在的心王、心所染污了，将它变成了烦恼，烦恼通过心王、心所的加入，烦恼的势力更加增长，这方面就是烦恼和心之间相互相应，叫做通过相应的方式来增长烦恼。和外境没有直接关系，它是内部的烦恼和心王之间，烦恼和心识之间的关系是互相增长的。心王心所就是使烦恼增长，烦恼就把心王心所染污，染污成更烦更烦。我们说每一个众生从早到晚不一定都产生烦恼的，有时候产生了善心，善心的心王和心所相应的方式增长了善根；有时候产生烦恼了，因为自己有心王、心所的缘故，产生了一念烦恼，如果不调伏的话，有了心王、心所的加入，烦恼越来越强盛，烦恼把我当下心念染污，变成了烦恼的状态。今天我很生气，今天我怎么样，当时就把我们的心，变成了烦恼的状态了。因为有心的缘故，把烦恼更加的增长，这叫相应的方式增长烦恼。

还有一种叫做所缘的方式。所缘的方式增长烦恼，就是说心和所缘，所缘就是外境。前面我们说相应的方式一定是烦恼和心王之间相应²了。所缘的方式就是内心和外境之间的一种增长烦恼的方式，比如说我看到一朵花，这个花就是我心的所缘，看到花之后，觉得花非常好看，产生贪心了。因为外境的方式，产生贪心，这二者之间也有相互滋长的关系。当我看到所缘花的时候，产生了烦恼，这个烦恼是依靠所缘产生的，这个

²相应是个特定的术语，只有心和心之间可以相应，其他的不是相应，比如不相应行，色法和心不相应。



所缘外境也会因为我产生烦恼的缘故，它的势力更加增长。势力更加增长的意思是什么？就是我产生贪心之后，再看花会更加好看，越看越觉得漂亮，所以外境好像势力增长了，本身来讲它就是一朵花而已。有些人看到花可能很讨厌，我最不喜欢这种花，但是因为我内心当中有烦恼的缘故，看到花的时候，花似乎越来越好看了，越来越觉得很悦意。

就像世间热恋当中的男女一样，不管怎么样，贪心越增长，越看越好看，越看这个对境越舒服，这叫做通过所缘的方式增长。所缘产生贪心，因为贪心再看所缘的时候，觉得所缘的对象这么漂亮、这么好看，如果参加选美肯定是世界第一的，他自己这样认为。觉得这个外境越来越舒服，越来越好看，这样贪心更加增长，又看起来，越来越离不开她。但当最后贪心没有的时候，看她就不好看了，就会越看越讨厌，这也是所缘的方式增长烦恼，只不过是反方面了。刚开始是通过悦意的方式增长贪心，后来一旦关系闹僵、闹崩之后，越看越讨厌，越看越丑。这样也是用一种所缘方式增长烦恼。

所以增长烦恼的方式就是这两种，一个叫做相应的方式，烦恼和心之间的关系，一个就是心和外境之间的关系。“皆增一切有漏惑”，所有的有为法，不是通过相应的方式来增长，就是通过所缘的方式来增长。

第二个通过所缘方式增长烦恼，在其他注释当中，是通过猪和不净的垃圾堆来做比喻的。垃圾堆是粪秽之处，本来就是很脏。猪住在这个地方，二者之间就是通过这种方式来增长，越来越脏。本来猪住进去之后，垃圾堆把猪身上染的很脏，猪住在里面之后，又是拉屎，



又是撒尿，把环境搞的更脏，反过来又把猪染污的更脏了，猪反过来又拉屎拉尿，又把环境染污的更脏，这就叫做所缘的方式增长，相互之间增长烦恼。

我们大概知道了，相应的方式一定是烦恼和心之间的关系，所缘是烦恼和外境之间互相增长的关系，把这两点抓住了，所缘是什么，相应是什么，就比较容易理解这里的烦恼。就是说第一个会产生烦恼，它是有漏的特点，并不是生起烦恼，第三句当中有一个关键的字就叫做“增”，不是生起烦恼就是有漏，这不一定，它一定要增长，一定要延续下去。比喻小乘当中，见道的圣者，有些烦恼障的种子习气还没有断，他的内心当中还会产生烦恼的，但是他不是有漏，为什么不是有漏？他第一念生起烦恼之后，第二念一定会有对治，一定会把烦恼熄灭，他不会让烦恼延续，所以烦恼生起了，它不会增长。

必须要生起之后要延续下去，前面我们讲相应的方式也好，所缘的方式也好，一定要增长的。“皆增一切有漏惑”，我们要把里面的关键字找出来，看书复习的时候，把它做为重点。第一个要生起烦恼，相应和所缘的方式，第二个一定要增长，一定要延续，才是有漏，这是有漏的标准定义。

为什么见道以上就是无漏了？没有什么有漏的自性，他不会通过相应的方式，所缘的方式增长烦恼。因为小乘见道的圣者，还没有出离欲界，欲界的烦恼还没有断尽，他会产生烦恼，但不会让它延续下去，这方面是他不共的地方。第二果是一来，就是说欲界的烦恼还没有断尽，他还会通过来一次欲界受生，就再不投生欲

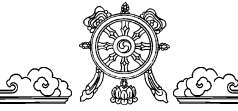


界。第三果不来，不来是欲界的烦恼断尽了，但是色界、无色界的烦恼还没有断尽，所以他们都会有烦恼，但是不会随增的。阿罗汉绝对不会产生烦恼，这些不会再存在。“皆增一切有漏惑，是故称之为有漏”，从这方面称之为有漏。

前面说这些圣者生起烦恼之后不延续，有些大德也是通过比喻来讲，就像夏天在新疆戈壁上面，太阳把河边或者戈壁上的鹅卵石烤的很烫，如果我们没有穿鞋，赤脚踩上去，感觉很烫，马上就把脚收回来了。就像这个比喻一样，它不会增长，他不会踩下去之后，一直让它吡吡冒烟，脚烧的很痛，然后一直不放，反正不管怎样，就是忍着，他不是这样。这就是比喻无漏的状态，相当于第一脚踩上去了，产生了烦恼，但是马上第二刹那就会收回来，这个烦恼不会延续的。纯无漏的佛陀、阿罗汉绝对不会产生现行的烦恼，他的种子就没有了。有漏和无漏的区别就是这样。这三句就讲到了有漏。

下面我们再看什么是无漏，“虚空二灭三无为，以及道谛为无漏”，前面我们讲了，无漏的范围有三种无为法，再加上道谛，里面包含了四种法。第一个叫做虚空，有些叫做虚空无为，然后二灭，二灭当中第一个灭就是抉择灭，第二个灭就叫做非抉择灭，这方面就叫做三种无为，并不是说虚空一个，加上二灭三个，再加上三无为就六个，再加上道谛就七个，无漏法有七个，不是这样算的。虚空、二灭加起来叫三种无为，再加上道谛，无漏法有四个。

下面广说无为法还要讲，前面讲很清楚：“除道谛外有为法”，道谛虽然是有为法，但它是无漏的，道谛



是特殊的，叫做无漏有为。无漏有为是术语，它是有为法，但是本体是无漏的；其他叫做有漏有为，既是有漏法，也是有为法；还有一种叫做无漏无为，既是无漏法，也是无为法。虚空二灭既是为无为，也是无漏，其他的苦谛和集谛既是有漏，也是有为。这样就把这些问题的分得很清楚，把道谛简别掉之后，就是这样的，这方面讲了明确内容。

这里的颂词没抉择到的，我们不要着急，后面都要抉择，如果后面没抉择，我们会在这讲。比如说虚空、二灭这些概念没有讲，后面还会说这个问题。

丙二、详细抉择 分二：广说无为法；二、广说有为法。

丁一、广说无为法

其中虚空即无碍，择灭离系各异体，
抉择灭外非择灭，永远制止未生法。

前面对于无为法已经提到了名称，有为法也提到了。到底什么是无为？什么是有为呢？首先讲无为，再讲有为，因为有为的范围非常广，无为的范围不是很广，所以首先广说无为法。

“其中虚空”的“虚空”就是无为，虚空无为就是体性、法相无碍，不阻碍。虚空不会被色法阻碍，也不会阻碍色法。就像现在我们概念当中的虚空，因为有虚空，所以我们进来之后，不会因为虚空像色法一样有质碍，里面已经被虚空占领了，充满虚空了，它不会这样的。所以虚空不会阻碍色法的安住，我们可以进经堂，它是无阻碍的自性，但是无阻碍的自性也是一种常法。



为什么？它不是因缘造作的，下面我们讲有为的时候还会讲，所有的有为法都是因缘造作的，无为法不是因缘造作的，所有因缘造作的法都是无常的，不是因缘造作的法都是恒常的。

这里面讲三种无为法，都是恒常的自性。常法的自性在小乘有部当中讲，它就是一种实体法，是实有的。经部以上，在讲恒常的时候，它就是假立的，只是一个概念，只是排除了无常法法相的状态。所有具有生、住、灭的就是无常法，不具有生、住、灭的就是恒常法。虚空不具足生、住、灭，按照经部以上大乘的观点，说只不过虚空不具有生、住、灭这一点安立为恒常，它并没有实在的东西，而有部说它不具有生、住、灭，但是还有一个自体，这个自性有自己的本体，它是实有存在的，所以是一个常法。

我们在安立的时候，它既是无碍的，但是还有一个更重要的标签，它是实实在在存在的一个恒常法，这和经部以上的观点不同，所以“其中虚空即无碍”，比较容易理解。

再讲二灭，二灭当中第一个灭就叫做“择灭”，全称叫做“抉择灭”；第二个灭就叫做“非抉择灭”。二灭就是“抉择灭”和“非抉择灭”。

“择灭”是什么意思呢？“择灭离系各一体”，所谓“择灭”这两个字，就是它的名称，“离系”就是它自己的状态，“各一体”是内部之间的关系。“择灭”就是“抉择灭”。首先我们讲什么叫抉择，抉择就是一种智慧。在三十七道品中，在讲七菩提分的时候，里面就有抉择支，抉择就是通过智慧去了解万法的自性，也是



智慧的异名。内心当中很多的烦恼，贪欲心、嗔恚心，或者现行的贪欲和嗔恚，通过什么来把它灭掉？在修道的过程当中，如果是凡夫可能通过禅定的方式压制，通过其他方式让它灭掉。如果是见道、修道的菩萨是通过智慧把遍计的我执，彻底予以灭除了，通过智慧的对治让它灭掉的一种状态，叫做“抉择灭”。

“抉择”一定是专指名词，就是智慧的意思。在《瑜伽师地论》当中，有一个叫做顺抉择分，随顺一种见道的智慧。因为见道的智慧就是抉择，它的本体就是抉择支，所以随顺抉择支的叫做顺抉择分。顺抉择分主要是加行道的智慧，这种抉择就是智慧的本体。抉择灭很好理解，通过智慧来灭掉的。当然能灭就是智慧了，所灭是什么？所灭就是一切的所断。如果是见道就是见道的所断，就是所灭的所断，是它所灭的法，但是抉择灭本身是不是能灭、所灭呢？抉择灭的本身，我们一定要知道它是一个无为法，没有生住灭的，是一个常法，而且是一个善逝的灭，属性属于善法，是一种不存在的状态，叫灭，所以说抉择灭的本体，它不是智慧，因为智慧在小乘中讲，它是刹那刹那生灭的，智慧不符合于无为法体性，大家要搞清楚，智慧只是能够显现抉择灭的前面的一种无间道，智慧本身不是抉择灭，然后所断的烦恼本身也不是抉择灭。

抉择灭的意思是通过智慧把烦恼断尽、灭掉之后，这种没有的状态，在小乘有部当中，认为抉择灭是一个常法，实有的法，就叫做抉择灭的自性。

第二句里面有个“离系”，就是离开束缚，束缚是什么？就是各式各样的烦恼，各式各样障碍，叫做系，



有些地方叫做束缚，此处就翻译成“系”，“离系”就是离开系缚的意思，没有烦恼的束缚，没有烦恼的系缚，所以它的本体就是离系。前面我们分析的这个状态，没有束缚了，这种灭的状态就叫做择灭。

“各异体”，意思就是抉择灭有很多种，通过正在分别的时候，三界九地，后面还要讲欲界的烦恼，色界的烦恼，无色界的烦恼，都是一步步断上去的。断烦恼首先断欲界烦恼，再断色界烦恼，再断无色界的烦恼，然后说三界当中分九地，第一个是欲界地，欲界地的烦恼有九品，后面的九地当中主要是四禅，再加上四无色，每个都有九品，这样断上去像这样讲的时候，就是说它的所断有很多种，所以它能断的智慧有很多。这个智慧是断欲界烦恼第九品的，这个智慧是断欲界烦恼第八品的，这个智慧是断欲界第七品的……，它的智慧和所断，有很多种不同分类，而这个智慧是断色界的，它也有很多不同的分类，所断是分开的缘故，所以它的抉择灭相互之间的关系，后面的三个字讲的很清楚——“各异体”，它的抉择灭是不是一个整体？抉择灭的本体是有很多种分类，各个之间是分开的，是各异体的。

如果是一体就会出问题，为什么呢？比如你通过粗大的智慧断掉欲界当中，最初所断的时候，不是得到一种抉择灭吗？如果所有抉择灭都是一体，当你断掉欲界最粗大的烦恼，抉择灭显现的时候，三界九地所有的抉择灭都会显现。如果所有的抉择灭显现了，就没有烦恼了，你就解脱了。不是这样的，每个抉择灭之间的关系是异体，是别别它体的，所以说择灭是什么，离系是什么，各异体是什么，把这些分开讲的时候，就知道



所谓的抉择灭就是这样的。

下面我们讲“抉择灭外非择灭”，第二个灭叫做非抉择灭，当然这个“非”字就是简别了，它不是智慧来灭的。我们了解了抉择灭，就比较容易了解非抉择灭。通过什么来灭的呢？按照我们比较通俗的角度来讲，是通过缺缘不生的方式来灭的。不是通过智慧，打个比喻，比如说喇荣的冬天，在南台的山顶上不会有鲜花盛开，为什么不会有鲜花盛开呢？因为缺缘故不生，没有让鲜花生长的因缘，所以鲜花这种不生的状态叫做灭。这种灭是不是通过智慧去灭的，是不是我通过用铲子把它铲灭了？不是，它就是缺缘不生。因为通过智慧来灭的一定是灭烦恼，把违品的烦恼断掉之后，就不会再有了，它就灭了，但是非抉择灭不需要观待智慧去对治它，缺缘不生就可以了。只是因缘不具备，就不会生。

比如说当我们眼睛盯着一处发呆的时候，听不到声音了，也看不到其他事物了，所以当我的眼睛盯着一处，专注这个法的时候，其他的缘就缺了，就不会产生，我看一点的时候，就不会看其他的。我在发呆的时候，别人在耳边说话我也听不到，这叫做非抉择灭。大恩上师在讲记中讲，好像是一个水坝一样，水坝修在这就可以把洪水挡住，水进不来，里面就没有水，因为有水坝的存在。缺缘故不生，大乘的角度来讲，就是缺缘不生的状态，但是有部当中，它是一种实有的法，常有的法，叫做非抉择灭。因为具有了非抉择灭的实体，所以说他不会产生。

“永远制止未生法”，因为有了抉择灭，非抉择灭的缘故，它就缺缘不生了。夏天的时候，喇荣南台的山



顶上又开花了，这就不是非抉择灭，已经具有了因缘，它会产生了，所以所谓当时的状态，冬天的状态，花是没有的，它是一种灭，这种灭叫做非抉择灭，它是制止未生法。因为有了非抉择灭的状态，就像靠实实在在的东西把水挡住一样，所以非抉择灭就是一种实有的东西，让未生法不产生，这叫做一种无为法，它是无记的，不是善。前面讲抉择灭是智慧，是善法的一种灭。非抉择灭是一种无记常法的隐灭，其中讲到了虚空无为、择灭无为、非抉择灭无为。

在大乘当中，也有非抉择灭。在世俗当中非抉择灭就是讲缺缘不生，单单就是无自性，它因缘不具不生。还有一个非抉择灭，我们要了解，在有些了义的大乘经典当中，也会出现非抉择灭，抉择灭不用讲了，抉择灭反正是用智慧灭掉烦恼，这是共同的，但是在大乘当中有个不共的地方，尤其是在讲了义实相的时候，里面有个非抉择灭。比如说自性涅槃的灭，就是非抉择灭，不是通过什么抉择得来的，它的本性如是，本来就是涅槃的，万法空性，万法本来的状态。但此处的非抉择灭不是《俱舍论》当中所讲的非抉择灭，《俱舍论》中是以小乘有部的观点安立的非抉择灭，但大乘当中了义的非抉择灭，它是万法本来寂灭的状态，它是通过什么寂灭的？通过智慧寂灭，是两种涅槃当中的离垢涅槃、本来清净的涅槃，叫做非抉择灭，有些时候在大乘了义当中，会出现非抉择灭的术语。以后我们看大乘非抉择灭的时候，不要把小乘的概念引过去，一定要按着大乘的思想去解释。这方面就讲广说无为法。



丁二、广说有为法 分二：一、总义；二、论义。

戊一、总义 分三：一、八品之理；二、八品之联系；三、各品所说之内容。

己一、八品之理

八品之理没有颂词，我们依靠注释中的内容，做一个简单的介绍。所谓前面讲有漏无漏一切法是一个略说。如果广说的话，它有八品。

八品的道理，首先第一品分别界和第二品分别根品，前两品是把有漏和无漏做一个总说，这是它的品名。中间的第三、四、五品主要宣讲的是有漏法。此三品按照何者染污、何处染污，以及如何染污的次第，第三分别世间品，就是讲到了何者染污，到底何者染污？就是世间的染污。第四何处染污，就是分别业，通过业出来染污。第五是如何染污，如何染污就是通过随眠的方式，随眠就是烦恼的异名，烦恼有很多异名，像漏、随眠、烦恼等等，都是指烦恼。第五分别烦恼品就是分别随眠品。后三品就是第六、七、八品就是分说，别说无漏法，其中第六是分别道和补特伽罗，第七品是分别智慧，智慧当然不一定是大乘智慧，各种各样智慧都包括在里面了。第八品是分别定品，定品是从智慧的能依所依的角度来阐述禅定的。自释当中，还有个第九品是无我品，但是在颂词当中没有。这方面就是讲八品的次第。

己二、八品之联系：

八品之间有什么样的关联。这些总说的道理，我们还是要经常看。因为我们学到后面的时候，前面的内容到底怎么样下来的就会迷失，八品的次第和关联是引领我们学习《俱舍论》总的纲要，所以我们不要忘记学

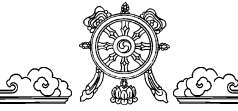


习这个内容。

为了阐明对法有漏无漏的内容而说第一品，第一品就是宣讲有漏无漏。为了详细说明第一品中，只是提到名的根与有为法的产生之理，但是没有宣讲。第二品中就宣讲了二十二根，或者宣讲了有为法怎么产生的，里面也有很多重要的内容，心王、心所都在这里进行宣讲的。

为了广说第二品提到的三界的字眼，但是没有详细宣讲三界。在三品当中宣讲了世间品，就是三界当中，有情世间和器世间，有情怎么样形成的，世界怎么样形成的，从《俱舍论》的观点去介绍。为了遮破三界之因，不是大自在等天神，说明三界由业所生而宣讲第四品。三界有些人说是大自在天所造，有些人说是梵天所造，有些人说是无因生所造，但是从佛法的观点来讲，整个三界是由业所造的，是众生所造的业而产生的，所以宣讲业品。为了说明业的等起是随眠烦恼而宣说了第五品。业的等起就是业的起因，业的起因是什么？就是随眠烦恼。第三品就是宣讲了三界就是有情世间、器世间，第四品就宣讲了有情世间和器世界，是由业产生的，第五品是讲业是由哪里产生的，业是从烦恼产生的。这样次第性的，从苦谛讲到业，由业而讲它的烦恼，从这方面也可以了解。为了阐明能断除烦恼的道而宣讲第六品，能断除烦恼就是道，是分别贤圣品。为了分别宣说第六品提到的智慧讲到了第七品，为了细致阐述佛陀共不共功德³当中的共同功德--禅定，佛陀共同功德中的

³佛陀功德十力、四无畏、十八不共法，这些都是不共的。



四禅八定，这种禅定的功德，小乘圣者有、世间外道也存在，所以就宣讲了第八品的内容。

已三、各品所说之内容：

下面每一品都会讲。

今天就讲到这个地方。



第三课

从教义的角度来讲，《俱舍论》属于小乘的教法。前面我们提到小乘的见解主要是以《俱舍论》来抉择。五蕴、十二处、十八界，乃至无我的道理都已经包含在里面了。

小乘的行为主要是戒律，居士有居士的戒律，出家人是沙弥戒、比丘戒等等，这些是通过戒律来进行摄持的。如果我们通过菩提心摄受，《俱舍论》也可以变成大乘的教法，或者属于大乘教法的分支，可以帮助我们产生大乘成佛的资粮，这方面可以通过发心进行区别。小乘的教法如果通过空性来摄受，五蕴、十二处就变成了空性的基础。我们学习《俱舍论》的时候，可以通过菩提心来摄持。如果你有密乘的见解，它也可以变成密乘一切本尊观的基础。

前面也再再提到，对我们修学佛法而言，《俱舍论》的意义非常深远。本论分了八品，前面我们对于造论的分支等等都已经讲过了。

戊二、论义 分八：一、分别界品；二、分别根品；三、分别世间品；四、分别业品；五、分别随眠品；六、分别圣道品；七、分别智品；八、分别定品。

这是《俱舍论》颂词八品的所有内容。第一品分别界品，在汉译中，分别界品在最前面，但是藏译的《俱舍论》，是从这个位置开始真正的分别界，前面属于序论，相当于缘起。

分别界品的“界”有种类的意思，又有守持各自自



性等不同的含义。对于界，在《入中论》当中讲了，“界性如毒蛇”，就是说界，十八界等等好像毒蛇缠住众生一样，如果众生处在十八界当中，没办法获得真正的解脱。因为被毒蛇所缠，他就会感受痛苦，所以我们要分别界的自性，然后从里面出离。

还有弥勒菩萨在《辩中边论》中说，“种子性蕴界”“种子义名界”，“界”是种子的意思，就是我们平时说的种姓、界等等，此处也有种类的意思，有很多的种类。对于这方面的含义，种子也可以理解，像这样不同的界性，然后十八界是不同的种子，会延伸不同的很多法，或者把很多种类在里面进行区别，此处就是分别界。

在这一品当中，不单单讲十八界，也讲了五蕴，还有十二处。为什么不叫蕴界处品，或者分别蕴界处，只是叫分别界呢？因为第一品当中有两部分。第一部分讲五蕴、十二处，第二部分讲十八界，尤其二十种分类，都是从十八界中分出去的，从比重的角度来讲，十八界的内容占得多一些，或者说它主要抉择分析的是十八界延伸出来的含义，所以此处把品名叫做分别界，没有叫分别蕴处界品，原因也是这样的。

第一品分别界

第一分别界品分三：一、有为法；二、别名；三、广说蕴界处。

甲一、有为法

所有一切有为法，亦分色等之五蕴。

第一个是有为法，首先讲有为法的分类。



“一切有为法”，所有的有为法可以分为“色等之五蕴”。前面颂词当中说，无为法分为三种，虚空无为、抉择灭无为、非抉择灭无为。除了无为法之外，有为法也可以分很多种，所以“亦”字的意思就是也可以。

作为佛弟子，说到五蕴的时候，大家都会知道，色受想行识称之为五蕴。为什么此处有个“色等之五蕴”呢？在蒋阳洛德旺波尊者的注释，大恩上师的讲记当中，都提到了“色等之五蕴”，“色等之五蕴”有时为了简别什么呢？因为五蕴有两种，一种叫做有漏五蕴，一种叫做无漏五蕴。有漏五蕴基本上就是色、受、想、行、识，无漏五蕴⁴就是戒、定、慧、解脱、解脱知见。

我们为什么不说，色蕴是证悟空性，色蕴的本性清净，然后受蕴本性清净……，它叫无漏五蕴？按照大乘的思想，佛是清净的色身、法身。小乘的教义中没有这样讲，从小乘的侧面来讲，不单单是众生的五蕴，连佛、阿罗汉的身体都抉择为有漏法，说佛陀的身体属于以前的业报。因为按照小乘的观点，佛陀在三个无数劫中，都是以凡夫的身份修行，乃至在金刚座下的时候，还是凡夫，只是在金刚座一座证悟菩提的，佛陀、阿罗汉的身体也是有漏所摄。

无漏五蕴，虽然五蕴的名字一样，但是意义不一样。此处讲色等五蕴，这方面和有漏相关，比如此处说大多数凡夫将心识执为我，就是大多数的人觉得所谓的我是什么？所谓的我就是我们的心识，我在想什么问题，我感觉怎么样，就把这个心识执为我。当然也有一些人

⁴即戒蕴、定蕴、慧蕴、解脱蕴、解脱知见蕴。



把身体和心同时执为我。如果不观察的时候，我们就把身心执为我；如果观察的时候，就把心识执为我，尤其详细观察的时候，就觉得心识为我更加合适，这就是五蕴当中的识蕴。

执著内外色法和我有关联，这方面是色蕴；受，就是我的感觉，这是受蕴；想，这是黄色的，那是青色的，这是男的，那是女的等等想法，也和我有关；行蕴，就是能够造作的，执著造善法、恶法等等，这是造作为性。这是一种分类略说。

甲二（别名）分二：一、有为法之别名；二、有漏法之别名。

别名，有时候在佛经、论典当中，不会直接讲有为法，会讲一些不同的名称。我们如果学习了有为法、有漏法的别名之后，就会知道这是有为法的一个名称，那是有漏法的另外一个名称，当然不同的名称，在学习其他经论的时候，如果看到了颂词当中讲别名，我们就会知道这也是在讲有为法，就不会处于迷惑的状态当中。

为什么要安立别名呢？虽然所有的名字所表达的意义是一样的，但是名称有不共的特点，就是可以通过不同的侧面来描绘法的本体。就像我们学习空性，或者学习究竟实相，有些时候是以光明来表示的，有些时候以空性来表示的。表示空性的时候，有些通过离戏的角度来表示，有些通过无实有、无自性的角度来表示。每个词所表达意义都是一样的，但是众生理解的能力，理解的方式不一样，如果你给他讲空，可能他就理解不了，“什么是空啊，到底是不是什么都没有，空荡荡的状态？”他就没办法趣入空的意义。如果换个名称，说所



谓的空性就是无自性、无实有的意思。“哦，无实有。”他说，“无实有我懂，虽然法显现，但是没有实有的自性，这我可以理解”，他就通过无实有，趣入到空性当中。还有些人通过离戏趣入到空性当中。所以说空性的意义是一样的，但是名称所表达的语句、名词的示例是不一样的。佛菩萨通过很多善巧，帮助不同的众生趣入到法义当中，所以也要用很多不同名词。

我们知道有为法就够了，为什么还要用这么多的名称呢？因为众生有时候可以通过这个名词来了解，有时候可以通过那个名词来了解，或者说通过不同的名词，对于意义的不同侧面都可以表现出来，所以有必要安立不同的异名。

乙一、有为法之别名

彼等亦称时言依，以及出离与有基。

“彼等”就是讲有为法。“亦称”，也可以被称为。第一是“时”，“时”就是时间，第二是“言依”，第三是“出离”，第四是“有基”。从四个方面来进行表示。

第一个“时言依”当中的时，就是讲时间。时间就是三世，三世可以表示有为法。为什么三世可以表示有为法呢？因为过去的已经过去，它是迁灭的自性，不断的变化、不断的迁灭，我们的时间就是不断的迁灭。昨天已经过去，现在即将过去，未来将会成为现在。所谓过去、现在、未来等等都是变化的法，是一种有为法。未来的法没有出现，也是无常的吗？如果它没有出现的话，我们就不用讲了，但是必定要出现的，只要一出现，就一定是有为的，是变化无常的。通过过去的法，



现在的法，未来的法，三时的时间都是有为的、变化的，会不断的迁灭，像这样称之为有为。

在后面第二品讲不相应行的时候，时间是属于不相应行。时间本身不是色法的自性，也不是心法的自性，就是一种行蕴，它是不相应的行，但是时间是安立在色法上面的，和色法有关联，色法出现了，物体出现了，然后即将出现，或正在出现，这方面就安立为过去、现在、未来等等这样不同的自性。从这方面讲时间是不相应行，它的本体无实有。当然从小乘的角度讲，不相应行也是实有的法，所以我们可以把时间安立为有为法，因为非常明显是迁灭的自性。

然后“言依”，“言”就是语言，“言依”是语言的依靠处。所谓的“言依”是以有为法的自性，作为表达的含义，所以称之为“言依”。语言直接的对境就是名称、词句，名词所表达的所依是意义，意义就是有为法。

“言依”是我们表示内心当中的想法要把它说出来，比如说瓶子、柱子等等，瓶子、柱子直接的对境，就是名称。在因明当中就是语言的总相，通过这方面安立的直接对境是词句，但是词句的所依就是它的含义。比如真正的瓶子自相，或者真正的柱子自相等，这方面作为基础。有为法是语言的所依，我们要表达、交流可以在这方面进行安立。

但无为法⁵会不会是言依呢？我们在讲虚空、抉择灭的时候，对境是不是名词？是名词，但它的意义不明显，没办法成为言依。原因是什么呢？虽然可以讲出来，

⁵虚空、抉择灭、非抉择灭。



但是大恩上师在注释上说，世间人对于抉择灭、非抉择灭、虚空等概念几乎没有办法真正了解。虚空只是非常宽泛的一种概念而已，大家觉得真正把虚空作为交流、名言当中言依的基础，或者把抉择灭、非抉择灭等等，把这些无为法作为语言表达的基础和意义，就非常困难。因为众生不了解抉择灭、非抉择灭等等真实的含义，所以就没办法把这些作为言依。

还有一种说法，所谓的言依有一个重要考量的标准，实际上名言谛中，所说的柱子瓶子这些能够交流的，都是属于三界所摄的法。在欲界、色界中都是可以出现的，但无为法不是三界所摄的，既不是欲界所摄，也不是色界所摄，又不是无色界所摄，没办法作为言依，从这方面也是一种根据。

“以及出离”，有为法也是一种出离。为什么有为法也是出离呢？因为有为法分两类，一类是有漏法，一类是无漏的道谛。从有漏法的角度来讲，当然全是痛苦的自性，痛苦是不是需要出离的呢？如果你处在有为法的状态，就处于痛苦的状态。如果你出离了，就解开了这样的痛苦，从出离来表示我们不应该耽著有为法。虽然众生非常耽著有为法，但是现在我们从修道的角度，或者佛陀从修法，善巧引导众生趣向于解脱的角度来讲，他不单单说有为法是变化的，还从另外的角度，说出离就是有为法，把出离也是安立成有为法的异名。当我们看到出离的时候，就知道有为法就是出离，出离就是有为法，所以说有为法是应该出离的。

因为有为法是痛苦的，所以说应该对有为法产生一个出离心或厌离心。这方面直接从它的词句也能表



达不共的含义。

无漏的有为——道谛也是出离的，因为一旦到达灭谛的时候，道谛就会舍弃。在《金刚经》也是讲到，“法尚应舍，何况非法”，“如筏喻者”，道谛就像过河的船一样，你在河中间的时候，必须依靠船，但是已经到达彼岸之后，船就要舍弃了。没有证悟涅槃，到达灭谛之前，肯定是需要依靠道谛的，但是如果一旦现前灭谛，要趣入涅槃了，道谛就不需要了，所以说道谛这个有为法最终也是出离的自性。

从这个方面讲，也是给我们诠释现在修学的法，或者所依止的法，文句、法本也好，或者内心当中的意义也好，或者圣者相续当中道谛的智慧也好，虽然从大乘、小乘的角度来讲，意义不一样，但总的角度来讲是一样的。观待于灭谛而言，这些道谛的法是暂时的依靠，也不用刻意地去耽执。一旦现前，小乘的最终目的是获得无余涅槃，彻底地从轮回中解脱，大乘当然就是获得成佛。不管怎么样，我们最终的目的就是成佛利益有情，这个过程当中所有的一切，暂时来讲，都是需要依靠的，也不能说，佛说最后法要舍弃，所以现在我就不学法了。就像正在船上的时候，你说反正到了彼岸，船就不要了，在河中央就跳到河里，把船舍弃了，这肯定是很危险的事情。虽然最终需要出离，但是暂时来讲，现阶段我们肯定是要依靠的，这方面是以出离来表达有为法。

还有一个叫有基，基就是因的意思，因果、因缘的因，有基、有为法就是有因的意思。一切有为法是因缘和合的，都有它的前因，所以通过有基来表示有为法。

“未曾有一法，不从因缘生”，在《中论》当中，也是



这样讲，任何有为法，都是依靠因缘而产生的，没有因缘安立的法一个都没有。里面还有很多的意义，就是说任何一个法都是有因，简别了很多，比如说无因生，或者其他我们认为有些法不需要因缘就可以得到，或者有因当中，什么是正因，什么是非因等。这些和第四品有一定的关系，这方面安立了有为法的别名。

乙二、有漏法之别名

我们学习俱舍的时候，刚开始的阶段，需要辨别容易混淆、似是而非的问题，就是有为法和有漏法。当然我们对于很深的问题，有时候搞不清楚，但是一定要从概念上区别有为法和有漏法的不同。有时我们以为所有的有为法都是有漏法，不能这样讲。有为是通过因缘显现的，有漏是烦恼的自性，所以有为法当中，有些是无漏的。比如说道谛就是无漏的。从这方面讲，我们说有为是什么，有漏是什么，必须要搞清楚。反正每一天，至少在学习一堂课中，如果能够完全接受、理解里面的含义是最好的，但是实在不行，我们能搞懂一两个概念，一两个名词，也是有收获的。此处讲的是有漏法的别名。

如有漏法亦称，近取之蕴及有诤，

痛苦及集与世间，见处以及三有也。

“如有漏法”，“如是”是除了前面的有为法有别名，“如有漏法”也有其他的别名。第一是近取之蕴，第二是有诤，第三是痛苦，第四是集，第五是世间，第六是见处，第七是三有，通过这些方面表示有漏法不同的名称。

第一个叫近取之蕴，有些地方翻译成取蕴，有些地



方叫做五取蕴，此处叫做近取之蕴。此处的近取蕴或者取蕴，也称之为有漏法。为什么呢？因为我们学过十二缘起，在十二缘起当中，第八是爱，第九是取，爱和取都是指烦恼，所以说取本身就是烦恼。取蕴的意思是什么呢？意思是以烦恼为因，此处有一个近取，就是最根本的因，最直接的因，称之为近取因。

我们平时在学习佛法的时候，一个叫近取因，一个叫俱有缘，比如在种庄稼的时候，长出庄稼最直接、最根本的因是种子，所以种子叫做近取因。其他的水土、阳光、肥料等等，也是生长庄稼的缘，缘是次要的，和这个因同时具有的缘，叫俱有缘。

我们说取蕴，色、受、想、行、识五蕴最根本的因就是取，取就是烦恼，因为蕴是通过烦恼而形成的，通过取而形成的，所以它的名称叫做取蕴。注释当中也举了一个例子，比如说烧草之后，产生了火，叫做草火；烧煤炭产生了火，叫做煤炭火；烧牛粪产生的火，叫牛粪火，所以通过取而产生的蕴，我们叫取蕴。通过它的因，然后安立的名称，叫做取蕴。

五取蕴比较容易理解，有五个蕴是通过取而产生的，所以叫做五取蕴。里面都包含了蕴，是有漏法的自性。因为通过有漏法的因而产生一个蕴的果的缘故，所以叫做取蕴。

还有一些表示方法，就是拥有。蕴被谁拥有了，这个蕴是属于烦恼的，就像一个帝王臣的比喻那样。大臣属于国王，在国王的手下，被国王管理，是国王拥有的。从这方面讲，大臣叫做帝王臣。同样的道理，蕴也是被烦恼、有漏所拥有的，也叫做取蕴，就像帝王臣一样。



大恩上师在注释当中，还有一种比喻叫做花果树，树具有花和果。同样的道理，我们说取蕴的意思也是一样的。因为蕴里具有烦恼，具有烦恼的蕴叫取蕴，就像具有花果的树，叫花果树一样。它是拥有其他分支的部分，具有它特点的部分，进行这样的安立。我们大概可以从三方面分析，通过取为因产生的蕴，叫做取蕴；蕴是被取所统治的，叫做取蕴；蕴具有烦恼，叫做取蕴，近取蕴三个方面都可以理解。

第二个叫有诤。为什么叫做有诤呢？因为通过烦恼、有漏，会产生诤论，诤论会伤害自他。对自己有伤害，对他人也有伤害，或者说所谓的烦恼，可以通过相应的方式，通过所缘的方式得到增长，有诤里面包含了烦恼增上，它一定是通过烦恼为因缘，以烦恼为本体而显现的，所以说有诤是烦恼的异名。

第三个叫痛苦，这里痛苦就等于烦恼。因为痛苦就是有漏法的异名，整个轮回是有漏的，是被痛苦包括的。我们学习过《前行》等教法，也知道所谓的痛苦，并不单单是苦苦，它是三苦周遍的自性。真正的头疼、肚子疼等，这些明显的痛苦为基的叫苦苦，还有一类叫做变苦，它的本体是快乐。比如说天人，我们说天人是不是苦的？从广义苦谛的角度来讲，天人是苦的，天人所拥有的苦是什么苦？天人主要拥有的是变苦，或叫坏苦，他的快乐会损坏，是变化的。人间的快乐也是变苦，还有一种色界、无色界等等，是行苦，它是苦因。所以整个三界都是有漏的缘故，通过有漏所产生的都是痛苦，不会有快乐。通过这个角度来讲，我们就知道整个三界，只要有漏，绝对和三苦相关。



第四个叫集，集比较容易理解，就是集谛的集，集谛是苦谛的因。在集谛当中，本来就是业和惑周遍的。业和惑当然就是有漏了，痛苦、苦谛、集谛，都是和有漏、烦恼有关，如果我们不灭除烦恼，绝对离不开痛苦，离不开三界，也没办法离开它的集，就是痛苦、苦谛的因缘，所以说痛苦及集。

第五个叫世间，所谓的世间，意义是可以被毁坏的，或者说会毁灭的。整个世间是有漏的，有漏的第一个特性是刹那生灭的。前面我们说所有的有为法不一定是有漏的，但是所有的有漏一定是有为。所有世间的法不会安住一刹那，全都是刹那生灭的自性。还有第二个特性，本身是刹那生灭之外，它有违品，可以被违品摧毁掉。从这方面讲的时候，所谓的世间，第一个它本身是细无常，第二个有粗无常，粗大的无常可以被其他粗大的因缘毁掉，比如说生命可能横死，瓶子可以被砸碎等等。第一个它本身是刹那生灭，第二个它是可以被违品毁灭的。比如说有漏法当中的烦恼、业等等，连业和烦恼本身也是刹那生灭的，但是业和烦恼也可以被违品摧毁，这个违品是什么？就是无分别智、清净的智慧，可以摧毁有漏法，所以它是可以被摧毁掉的。

那道谛呢？道谛是刹那生灭的，从刹那生灭的侧面来讲，它是有为，但是道谛不会被违品所摧毁，不会被烦恼摧毁，因为道谛的违品就是烦恼。道谛可以摧毁烦恼，但是道谛本身不会被烦恼摧毁，所以它不符合有漏法的特点。从这方面分析的时候，所谓的世间，第一个是自己刹那生灭，第二个它会被违品摧毁的。

第六个叫“见处”，见处就是讲见解。有时候我们



讲见解的时候，马上会联系到空正见，联系到其他无常见。《俱舍论》中见解的范围是非常广的，这里的见解都是烦恼。

因为此处所讲见处的范围，已经包括在有漏法当中了，所以它是属于有漏法本体的见解。这个见解是属于什么呢？就是五种见。平时我们讲的五种见，就是五种烦恼。

第一个叫做身见，就是平时我们讲的我执、我见，认为有我的见解，认为我是存在的执著，叫做我见。我见当然是所有烦恼的根源。我们一定要把这些分清楚。第一个身见就是指我执，一定是萨迦耶见，认为有我存在。

第二个叫做边见、边执见。什么叫边执见？一定是常和断，要不然就执著常，要不然就执著断，常见和断见，叫边执见。

第三个叫做邪见。这里有一个非常准确的定义，所谓的邪见就是指无因果见。平时我们说对上师生邪见了等等，这方面是宽泛的。真正严格的定义来讲，邪见就是无因果见。

第四个叫做见取见。见取就是认为自己的见解，基本上是和外道有关的，他认为这个见很殊胜，取就是认为很殊胜的意思。比如说有些外道，认为自己的见解最超胜，这种见解叫做见取见。

第五个叫做戒禁取见。戒禁就是一种戒律，就是外道的邪戒。外道认为自己的戒律特别超胜。比如古印度的外道，为了升天，开始行持牛的戒律，趴在地上学牛吃草，或者学狗叫等等。他认为这些行为很超胜。



所以说见取见和戒禁取见，第四和第五两者和外道的见解、行为有关。第四见取见，就是外道的见解，他认为自己外道的见解很超胜。第五戒禁取见，认为外道的戒律和行为很超胜。以上叫做五见。

在佛法当中，讲烦恼的时候，有五利使、五钝使之说。利和钝是对应的，“使”就是使命的使、使者，五利使、五钝使，都是属于烦恼的自性。五利使就是五种见。五种见的对境，几乎都和四谛有关。有些人不了解，比如说见取见和戒禁取见，对四谛的教义、本体完全错解了。我见，四谛认为是无我的，以无我为本体，但是他认为有我了，当然和四谛的精神完全矛盾了，然后就是边执见、常断见。四谛是讲中道的，不会讲常断见，就是苦谛、集谛是轮回的因果，然后灭谛、道谛是涅槃的因果，把这个讲的很清楚，但是如果有邪见，无因果见，就没办法了解。

五利使，为什么叫“利”呢？利就是很锐利，很敏锐，利根的利。它在烦恼当中是比较敏锐的。因为是以见解为自性的，它不是愚痴为自性的，见解为自性的意思就是里面有一定智慧的自性，但这是邪慧。

还有五钝使也是烦恼。五钝使就是平常我们讲的贪、嗔、痴、慢、疑。它没有像五见一样，有这么敏锐的自性。虽然怀疑和四谛有关，它对四谛本身是怀疑的，但是这里贪、嗔、痴、慢，这四种不是缘四谛，基本上和四谛没什么关系，就是一般的老百姓在世间当中，看到一个法生贪心、嗔心、我慢等等。

为什么叫见处？“处”就是处所的意思，有漏烦恼五种见解安住的地方，就叫见处。



然后说“三有”就比较好理解了，欲有、色有、无色有，也就是欲界、色界、无色界，称之为三有。有漏和三有的关系很密切，如果有了烦恼，就连续不断的转生三有。这方面讲到了有漏法的别名。

甲三、广说蕴界处 分三：一、蕴界处之自性；二、摄他法之理；三、界之分类。

乙一、蕴界处之自性 分五：一、真实宣说蕴界处；二、蕴界处各自含义及必要性；三、单独安立受想蕴之理由；四、蕴界处次第确定之理；五、二处决定之理。

宣讲蕴界处，蕴是五蕴，界是十八界，处是十二处。

蕴界处基本上是讲有为法的自性，虽然里面也有一些无为法，但是多数是讲有为法。我们要把世间所有的一切法做归摄，就是以蕴界处来讲的。蕴是最略的讲法，通过五蕴来摄一切法；最广的是十八界，通过十八界来摄一切法；中等的是十二处，通过十二处来摄一切法。

丙一、真实宣说蕴界处 分四：一、色蕴之理；二、中间三蕴之理；三、识蕴之理；四、遣除实法之疑虑。

丁一、色蕴之理 分二：一、真实宣说色蕴；二、根境与界处之关联。

首先第一是真实宣说色蕴，现在我们开始进入到五蕴当中的色蕴，五蕴要次第宣讲，学完五蕴之后，就会知道佛法当中讲的五蕴到底是怎么详细分类、详细解释它的含义。《心经》当中讲了“色即是空，空即是色”等等，里面包括了色是什么，受是什么，想是什么，行是什么，识是什么，十二处是什么，十八界是什么，每一个都讲的很清楚。如果把这些了解清楚，再去看



《心经》里表达的空性含义，就更加完美了，对于我们了达《心经》，也会更加有把握。

戊一、真实宣说色蕴 分二：一、略说；二、广说。

己一、略说

所谓之色即五根，五境以及无表色。

所谓的色，这里第一个色就是讲色蕴，五蕴当中所谓的色蕴包含了什么法？有部一定是讲十一种，其他讲十种色法。

首先是五根，就是眼根、耳根、鼻根、舌根和身根，叫做五根，五根都是色法的自性。然后是五境，五境就是五根对应所取的五种境，眼根所取的就是色，耳根是声音，色、声、香、味、触是五根分别的所缘。五色根就是眼耳鼻舌身，五色根所取的对境也是五种色境，所以五种根所缘取的对境都是色法。加起来就是五根和五境十种色法，所以五根和五境是对应的。这也比较容易理解，反正眼根对应色，耳根对应声音，这样一个个配下来就知道了，最后身根对应触。

最后还有一个无表色，经部派以上，有时不承许它是一个真正的色法，大乘虽然有无表色的讲法，但是不承许无表色是一个真实色法的自性。而在有部当中，无表色就是一个色法，有些时候说我们受戒的戒体就是一种无表色。后面专门会讲无表色。

色蕴的体性是什么呢？《入中论》当中讲“色相为变碍”，色蕴的体性就是变碍为性。我们要记住，色蕴的法相就是变和碍这两种。碍是什么呢？碍就是阻碍的意思。比如说在经堂里面，这个位置张三道友坐了，



李四就坐不了，就是阻碍了另一个色法处在同样的位置上面。因为房子里面的空间有限，塞满了东西，再也塞不进去了，所以说色法有一个阻碍的自性，不可能相互融入。空间有限，如果你把这个位置占住之后，第二个物体就没有办法同时处在这个位置上面，所以它就是一个阻碍的自性。一个是碍，一个是变，变是变化，就是它可以插入，或者通过的意思。比如木头可以通过刀子插入，插入之后就是让它变化了，然后变坏了。或者两个物体相撞的时候，内部会发生一些损坏、变化等等。色法的自性就是变和碍，变化和滞碍，所以它不共的法相就是变和碍，此处讲了略说。

这里还有一个问题需要了解，虽然后面还要讲，但是这里先讲一下。色蕴分十一种，五根、五境和无表色。在五境当中，还有一个色，五境的第一个，就是色、声、香、味、触当中的色。色蕴当中的色和五境当中的色是不一样，色蕴当中的色是非常宽泛的总称。五根当中的色是眼根的对境，只是一种，就像平常我们看到的瓶子、柱子等等，它只是眼根所取的，而且取的时候，只能取它的显色和形色，颜色和形状眼根可以取，其他的就不是眼根的事情了，色蕴当中的色是所有的色法，有十一种；这方面我们要了解的，就是这两个色，一个是总的色，包括十一种；一个是分别色，只是一种。下面就会学到这个问题。

己二、广说 分三：一、以法相之方式宣说五根；二、以事相之方式宣说五境；三、宣说无表色。

前面十一种分了三类，第一类是五根，第二类是五境，第三类是无表色，科判也是分了三类来讲。



庚一、以法相之方式宣说五根

首先讲第一类宣说五根，用法相的方式来宣说五根。就是说五根的法相是什么，通过安立宣讲法相来安立五根。

彼等均是识所依，眼等诸根清净色。

“彼等均是”的“彼”等就是讲五根，五根均是识所依，都是各自的对境，各自识所依的一种清净色。什么意思呢？“彼等均是识所依”，比如眼根产生眼识，耳根产生耳识，乃至身根产生身识。或者眼根、耳根，产生眼识、耳识的所依，叫做增上缘的所依。所依是一种清静的色法，这里面讲的很清楚。它的法相能够缘取或者是自己对境的，比如色、声音等等，是眼识、耳识增上缘的所依。

所依就是眼根、耳根等等清静的色法，当然它的第一个最根本法相还是色法，所以总的法相，变碍还是没有离开，但是前面不是讲了色蕴的法相不是变碍吗？为什么此处讲其他的法相？前面的法相是色蕴的法相，整体色蕴的法相是变碍。色蕴当中的五根属于色蕴的一部分，所以这个地方以法相的方式宣讲，它是指五根自己的法相。

注释当中也有，比如以眼根的法相为例，作为取自对境色处的眼识，眼根可以取自己的对境，眼根的对境就是色法，外面五境当中色法的自性，叫做色处。眼根可以取外在的色法，然后眼根也是眼识的增上缘，增上缘就是能够让眼识产生一种增上的不共的因缘，这叫做增上缘。后面我们讲第二品的时候，还要讲四缘，什



么是因缘，什么是增上缘，什么是所缘缘，什么是无间缘，这些方面都要讲。

为什么叫眼识？因为根产生识的增上缘，叫眼根，如果有眼根就会产生眼识，没有眼根不会产生眼识，眼识也是因为它的根作为名称的。它没叫色识，没叫声识，它叫眼识。像这样眼识的增上缘，它是一种色法，而且是一种清净的色法。这方面就是它的法相。这些耳根的法相都是可以类推的，在注释当中有两个例子，我们可以去参照。

这里我们必须要了解的是所谓的五根，它是一种色，而且是一种清净色，但是里面的眼根、耳根，和世间人所认为的眼根、耳根不一样，平时我们说眼球就是眼睛，这就是眼根，但是在《俱舍论》当中讲，这不是真正的眼根，在眼球里面还有一种很清净的色法，更微细的色法，它是透明、光明的自性，一般我们通过肉眼看不到的，叫做眼根。它的功用可以取外境，这只是它外在的一种所依而已。

耳根也是一样的，在其他《俱舍论》的注释当中，大恩上师在讲记当中也讲，眼根是在我们的眼球里面，它的形象像一种胡麻花，可能是以前的阿罗汉，或圣者通过清净的天眼，能够见到眼根、耳根的形状。

耳根，我们说外面的耳朵，这个人的耳朵很大，肉也多。这不是真正的耳根，只是外面的所依而已。因为外在耳朵的自性、形状，收集声音比较方便。如果没有这个东西，可能集中不了，听不清楚，有它可以把声音取得更好，但是这不是真正的耳根。在耳根里面，还有一个更微细的色法。它的形相，在注释当中讲，好像树



的树疤一样，就像我们把树枝砍掉之后，会在树上结一个疤。

鼻根在鼻子里面，也是很微细清净的色法，就像两根铜管一样的自性。舌根就像半月型，就是月亮的一半，那样一个清净的色法。身根就好像是鸡的皮肤一样，鸡拔了毛大家都知道，起了鸡皮疙瘩。是不是身根出来了呢？这不是身根出来了。身根是很微细的色法，如果被我们的眼根看到了，就不是微细清净的色法了。身根类似于鸡的皮肤一样，周遍在我们整个身体上面，为什么身体会感觉呢？因为有这样的自性周遍，这就是身根。

按照唯识的观点，根分两种，一种叫做浮尘根，一种叫做净色根。净色根是真正起作用的，就像前面我们讲到的胡麻花，可以取境的。

还有一种根叫浮尘根，有些地方讲“浮”就是浮云，然后根就是五根的根，尘就是灰尘、微尘的尘。浮尘根的意思，就是外表显现上的眼球、耳朵、鼻子、舌头，浮尘根就是虚浮无实的意思，作为一个眼根住所，眼根的所依。浮尘根不是真正的眼根、耳根，就是一种所依而已，帮助眼根存在在这个地方，所以称之为浮尘根。浮尘根不能真正起作用，净色根才是真正起作用的。

浮尘根不是真正的眼根、耳根，净色根才是真正的眼根、耳根，这方面就是讲它们都是眼识、耳识等的所依、增上缘。能够缘取色声香味触，叫做眼根、耳根等五根。此处是通过法相的方式宣讲五根。

庚二、以事相之方式宣说五境

宣说五境的时候，没有通过法相的方式宣讲，是通过事相的方式。学习过因明的道友就知道什么是法相，



什么是事相。所谓的法相就是某一个法，不共于其他任何一个法一种不共的特征。比如说瓶子的法相是什么？大腹盛水。肚子很大，可以盛水，就是瓶子的法相。人的法相呢？知言解义。反正就是通过最不共的特点来作为它本身的特质，叫做法相。

前面讲色蕴的法相就是变碍的自性，其他的法没有变碍的自性，只有色蕴本身有变碍的自性，所以当我们说变碍的时候，想到这就是色法，当我们说色法的时候，会想到它最不共的作用。比如说柱子最不共的作用，就是撑梁，柱子可以把梁撑起来。外面说瓦片的作用是可以撑梁，但是瓦片撑不了梁，没有这个作用。法相就是最不共的一个特点拿出来，一看到这个我们马上就能知道它是什么法。

事相是什么呢？事相就是它本身的法，法自己的本身，比如说变碍，色蕴变碍。讲完了所谓的色法是变碍的，那什么是变碍的法呢？我们举个例子，比如说瓶子，瓶子就是变和碍，举例的瓶子本身叫做事相，它的法本身就是事相。就是以事相之方式宣说五境。

色有二种或二十，所谓之声有八种，

味有六种香分四，所触分为十一种。

作为《俱舍论》的学习者来讲，里面这些含义都要背下来，这些要记住。虽然颂词没有完全讲，但是我们看的时候，要把这些背下来。也许以后我们考试的时候，要考这些，到底两种色或二十种色法是什么？或者声音八种是哪八种？因为《俱舍论》讲五蕴的时候，必须要知道内部的分法。经常性地记，熟悉之后也没有什



么困难的，刚开始的时候，可能很陌生，觉得这么多怎么记，把规律找到之后，记起来也是很容易的，所以我们学的时候，要把这些学清楚一点，学扎实一点。

前面讲了五根，下面讲五境。五境就是色、声、香、味、触，色有二种或二十种；所谓之声是第二个，有八种；第三就是第三句当中味，味有六种；第四是香分四种香；所触的触分十一种。

色有二种，真正眼根对境的色，和前面我们讲色蕴的色，广狭的意义是不一样的。前面的色蕴范围非常广，这个地方五境当中的色，范围就很窄。这里的色只是眼根的对境，总的来分就是二种，一个叫显色，一个叫形色，这是术语。从通俗的角度来讲，显色就是它的颜色，红色、黄色。我们的眼根能取什么，我们的眼根看过去，一片红色，一片红袈裟，这就是显色。在花园里看到黄色的花，白色的花就是显色。第二个叫形色，形色就是形象、形状，正方形、椭圆形等等，都属于形色。真正来讲的时候，色总的分两种，详细分二十种，显色有十二种，形色有八种。十二种显色当中，真正根本的颜色就是白、红、黄、蓝，或者蓝、黄、白、红，就是蓝色、黄色、白色、红色这四根本色。根本色再分出来八种支分的色，八种支分色就是注释当中讲的光、明、影、暗、云、烟、尘、雾。

我们讲一下这八种意思，先讲第一对光和明。有些注释当中讲，太阳光就是此处所说的光，比如说现在太阳照到经堂里面，叫做光。明是除了太阳光之外，其他电灯、蜡烛的光明等等，像这样太阳光之外能够照明的，叫明，光和明在这里不一样。光就是讲太阳光，明就是



其他的光明。光和明作为一对来理解，我们把它归类就比较容易记了。

第二对就是影和暗，影和暗不一样，所谓影不是光明直接照到的地方，但是它可以看到东西。这个地方没有光明，没有太阳光，其他的灯光也没有，但有一种影子，比方说树荫，树荫下面的树影，人影是直接障蔽光明的。虽然它的力量比较弱，影子还是可以看到东西，这叫做影。一点都看不到，这方面就叫做暗。虽然影是障蔽光明的，但是它可以看到东西，暗完全看不到的。光和明、影和暗放在一起便于理解，都是相通的，有类似的地方，比较容易记住。

再下去就是云、烟、尘、雾，比较容易理解。云就是天空当中的云；烟就是做饭的时候，道友烧的牛粪形成的烟，烟也是一种颜色；尘就是灰尘，当吹大风的时候，飞沙走石的灰尘；雾，当然我们都知道是水气，有时候说雾霾，雾霾是水气加灰尘的混合体。雾是很多水气的凝聚，它也是显色，是支分显色，我们把这些规律找到之后，也比较容易记。

形色也有八种，八种有长、短、高、低、方、圆、正、歪。所谓的形色，很长、很短，我们的眼根对于长、短，马上就可以取出来，高和低，方和圆，这是方的，这是圆的；这个很正，所谓的正，是有规律的，歪就没有什么规律。所有的形色都包括在这八种里面。

我们说色的时候，大概会知道色是什么，但是如果详细了解到底什么是色，就说不出来个所以然。这里讲的很清楚，所有的色法都归类在里面，把这些记住，以后从眼根的对境色法方面来讲，几乎已经通达了，了解



了这些就没有什么了，再挖也就是这些东西，没有其他的東西了。如果刚开始花一点力气，记住之后，以后就不会忘记，这方面就不会再迷惑了。

“所谓之声有八种”，所谓的声音，听到的声音有八种。八种并不是说这是唱歌的声音，那是什么声音，不是这样分的。所谓的八种，分为两类，一个是有情发出来的叫有执受；一个是无情发出来的叫无执受。有执受和无执受是一个术语。比如说人发出的声音，动物发出的声音就是有执受。无执受当然不是有情发出来的，而是无情发出来的，比如自然界的聲音。有情发出来的声音，又分两种，有记别的和无记别的。有记别就是有意义的，能够表示意义的；无记别就是没有办法表示意义，表示不了什么意义的。一种是有情发出来的声音，它没有什么意义；另一种有情发出来的声音，是有意义的。比如我说的话是《俱舍论》，首先我说话的声音属于有执受，就是有情发出来的，其次是有执受当中的有记别，意思就是有意义的，我表达的意义就是色法、五蕴、十二处、十八界，叫做有意义的声音。有些声音虽然是有情发出来的，但是无记别。比如说拍掌，没什么意思，不表达什么意义。这样分下来，两种根本的东西，就是有执受和无执受。有执受分两种，有意义和没有意义的。

有意义的再分两种，好听的和不好听的，就是悦耳和不悦耳。有情发出来的声音当中，无执受的，就是没有什么意义的，也分两种，悦耳的和不好听的。悦耳的声音可以说是敲打乐器发出来的声音，或者不好听的声音就是扇耳光的声音，或者打鬥、拳击的声音等等，



是比较恐怖的，就是听起来很不舒服的声音。这方面分了四种，声有八种当中的四种。

我们掌握了这个规律就好了。有执受、有情发出来的两种声音，一种声音能够表达意义，一种不能表达意义。能够表达意义的也分了两种，好听的、不好听的；不能表达意义的又分了两种，好听的、不好听的。

再看第二类，就是无执受。无执受是由无情发出来的。无情发出来的声音也分两种：有记别的和无记别的。虽然是无情，但是发出来的声音，也可以表达意思或者不能表达意思。无情怎么发出能够表达意思的声音？在注释当中讲了一个古代的比喻，就是幻化的人。幻术师幻化出一个人，虽然表面上看起来是个人，但它是无情，这个无情可以讲话。它说：“大家到这个地方来，我的主人要给大家布施。”人们都能听懂这个意思，所以说这是无情发出来的有记别、有意义的声音。

有意义的声音分两种，悦耳的、不悦耳的。如果讲到现代比喻，就比较多了。比如电视机、录音机、MP3，用手机听录音，录音本身是无情的，但是是有记别的。它可以表达《俱舍论》的意义，你听了之后，依止这些东西录的音，虽然它是无情的东西，但是无情的东西表达出来的声音是《俱舍论》，它是有记别的。虽然是《俱舍论》，但是有些人听堪布的声音好听，觉得是悦耳的；有一部分人听堪布的声音很难听，要不是听法，肯定不愿意听到他的声音。这里就分了悦耳的和不悦耳的。这样分下来，就比较容易了解。

第二个方面也是无情发出来的声音，就是无执受，无执受是不表达意义的。比如自然界所发出来的声音，



就没有什么表达的意义。

不表达意义中，也有悦耳和不悦耳。比如说铜锣的声音很悦耳，或者自然界所发出的声音，不是鸟叫，鸟叫已经变成了有情，比如清泉的声音，山里清泉叮咚、叮咚，声音特别好听，这种声音属于无情，是无情当中无执受的悦耳声。

还有一种声音，比如说打雷的声音很恐怖，当然喜欢听打雷声的人就另当别论了。有些人觉得打雷的声音，特别恐怖、特别难听；有些觉得塌方的声音，轰隆轰隆特别难听，尤其是自己房子后面的墙倒下来，就很恐怖了。完了，后墙倒了，既觉得房子保不住，又觉得声音很恐怖很难听。这属于无情无执受的不悦耳声，这应该很好理解。

这些看似复杂，如果把规律找到就好记了，就是有情界无情界、有执受无执受、悦耳不悦耳，再没有其他的，声音有八种。

“味有六种”，我们吃东西的舌根，能够辨别酸、甜、苦、辣，再加上咸和涩。咸指这个东西很咸，涩是水果没有成熟，吃起来觉得不舒服，很涩，这也很好记，味有六种。

“香分四”，香就是鼻子闻的香、香气。气息有四种，第一种是好闻的，比如说檀香，一些好闻的香。第二种是大便这些臭气，臭香也叫香。我们说香的时候，就是指香味而言，但是在语法当中，这里所谓的香就是指鼻子吸收的气味，叫香，所以妙香、恶香、难闻的香，还有一种平等香、不平等香。平等香是不管好香、坏香，只要对你身体有利的，就是平等香。还有不平等香，不



管是什么香，反正对你的身体有害的，叫不平等香。如果理解了它的意义，也是比较容易记的。把它的规律找到了，也比较容易理解。就是好闻、不好闻的，对身体有益、对身体无益的有四种。

“所触分为十一种”，所触就是身根的对境，像我们的身体，不管我们的脸、我们的背、我们的手、我们的脚，还有其他部位，从我们的脚心到头顶，整个叫身根。头发、指甲不算，因为头发和指甲是没有感觉的，除此之外，从我们的头皮到脚下的脚心，整个从里到外都是身根的范围。身根的范围就有所触了，脚踩在地面上，是什么感觉？很柔软，还是很坚硬？很冷，很热？或者身上穿着衣服，感觉怎么样？手摸到东西，身根的对境全都是触。

触分十一种。这里也分为两类，一个叫做因触，一个叫做果触。地、水、火、风属于因触，后面还要讲四大，会讲地、水、火、风，各自的法相、作用等等。我们讲触的时候，主要是身根的对境。我们也必须要了解，所谓的触，从果触角度来讲，比如我们身体感觉拎起来很轻、很重，这些都是触的感觉，还有感觉衣服的质地很好，很柔软，然后很粗糙。轻、重、柔软、粗糙，还有冷、饥、渴，就是感觉很冷、很饿、很渴，这些全都是触。

因⁶比较容易记，果触轻重比较容易记，然后柔软和粗糙，剩下三种就是，很冷的感觉，饥就是自己很饿了，马上到中午了，早上没吃饭，现在已经感觉有点饿

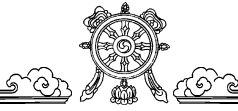
⁶地、水、火、风。



了，饥饿的感觉。渴，比较渴，加起来十一种。首先四种，地、水、火、风属于因触，后面有七种，轻、重、软、糙、冷、饥、渴。

我们需要花点时间把这些记下来，然后经常看一看，想一想，就不会忘了，学习完之后，就有一定的意义。现在有时候觉得，记这些到底干什么？这方面也是学习，我们学习佛法，有用的东西该记的记住，该背的背会。以后我们再抉择观空性的时候，就能把一个一个法观得非常清楚。如果学习的时候，以随随便便、蜻蜓点水的方式学一学，大概听一听就算了，这也不是很好的学习态度。在学习佛法过程当中，比如现在我们一个星期休息一次，以一个星期作为一个周期。因为一个星期当中，学习的内容不是很多，而且每天听完之后，我们回去看书、听辅导，对于意义会有所熟悉，但是如果一个星期、一个星期、一个星期这样过下去之后，逐渐前面学习过的东西就会忘掉，所以我们在一个星期的时候，把前一个星期的课再看一次。因为我们已经有了基础，相当于再温习一遍，不要让它忘记了。一个星期过了之后，再把这个星期的课温习一遍，第二个星期的时候，再把前一星期的课温一次，这样下去之后，我们在中期的时候，时间就不会那么紧，就会比较熟悉。

尤其是你看得越多，记得就越熟悉，熟能生巧嘛。第一个你不太容易忘，学的比较扎实。第二个考试的时候，就不会感觉那么紧张，还有三天了，怎么办，不睡觉又不行，就没有这个必要了。因为你平常的时候，已经养成了习惯。每天以轻松的方式学一点，我们现在基本每个星期四堂课，这样你没有忘记，返回头从第一个



颂词看一下，熟悉熟悉，再看一次，大概是这个意思。该记的记，该背的背。第二个星期的时候，也是再看一次，逐渐养成习惯。到最后的时候，就不会那么陌生，这个颂词到底学没学？是不是法师当时讲漏了，我怎么一点都没有印象了。法师可能花了二十分钟讲的，但是因为没有看的原因，可能就感到陌生了，如果我们经常返回去看，不会觉得特别费劲，也容易帮助我们记得很牢。

今天的课我们就学到这个地方。



第四课

庚三、宣说无表色

“无表色”是什么概念呢？注释当中说它类似于戒体。所谓无表色的戒体有三种，第一叫做善戒，第二叫做恶戒，第三叫做中戒。

第一类善戒。我们如果发愿守持戒律，比如居士戒，尽形寿守持不杀生戒，或者出家之后，尽形寿守持沙弥戒、比丘戒。发了誓愿之后，内心当中就会产生戒体，这叫善的无表色。它是止恶防非，发誓修持善法，所以叫善的戒律。

第二类恶戒。有些人发誓从现在开始一直造恶业，杀生、偷盗等等。当他发誓的时候，内心当中就会得到一种恶的戒体，叫做恶无表色。比如以前印度的家族以杀猪为业（不知道印度有没有杀猪的，只是打个比喻），因为种姓的问题，一个人不能随便改变自己的职业，如果祖辈都是干这个，那么他也必须要干这个，所以从小就开始熏陶这种观念。当有一天真正有能力的时候，他刚开始继承祖业，以杀生为业。这时内心中就会得到一种恶戒，这是恶的无表色。

第三类中戒。无论善戒、恶戒，时间都不是很长，是一种阶段性的戒律，比如在两个月当中放生，或者吃素等等，不是尽形寿，不是长期的。

有了这些以后，会产生无表色的戒体。按照有部宗的观点，受戒的居士相续当中有居士戒的戒体，出家之后受了沙弥戒、比丘戒，有了戒体，叫做无表色。



为什么叫做“无表”？我们要了解无表，首先要知道什么是“有表”。“表”是表示的意思，“色”是身和语，身体是色法，语言也是色法。“有表”就是外在的身语，可以表示出你内在的想法。比如你坐在这个地方很恭敬地听课，行为恭敬表示内心当中对于法义很有信心。如果坐在这里没有什么兴趣，东张西望，那么从外在的行为就可以看出，你对于听法没什么兴趣。有些人在佛像前，看起来特别紧张、特别恭敬地合掌、顶礼，我们就知道他当时的信心非常强烈。当你赞叹三宝功德的时候，语言很激动等，通过外在身体的动作和语言可以表示内心的信心。当你大发雷霆的时候，身体暴露的情况，还有语言上非常强烈的措辞等，也表示内心的愤怒达到了极点。同样，产生贪欲心的时候，从看对方的眼神和你的神态，可以看出内心的贪欲非常强烈。

以上就叫“有表”。有表色非常多，我们可以去观察。

了解了有表色之后，就可以比较清楚地了解“无表”。“无表”就是你内心当中的状态，比如内心当中的戒体，善戒或者恶戒，通过外在的行为没办法表示。身体和语言表示不出你有没有戒体，这种色法叫做无表色。

小乘有部宗承许戒体是色法的自性，经部以上不承许戒体是色法，而承许它是一种断心，即断除过患的善心，是内心当中止恶防非的功能或者习气。有部是三世一切有，他说戒体本身是色法，这种色法是无表色，很微细，没办法表示的自性。很多地方讲法相的时候，有表色是什么，无表色是什么，都会有所涉及。



无表色到底是什么样的自性？以下的颂词通过五种特点来介绍。

散乱以及无心时，善不善法及随流，
一切大种作为因，彼即称为无表色。

第一个是“散乱”，第二个是“无心时”，第三个是“善不善法”，第四个是“随流”，第五个是“大种作为因”，具有这五种特点称之为无表色。

第一、散乱。比如你受了居士戒，或者出家戒，是不是当你忆念、或者很注意的时候无表色的戒体会存在，而当你散乱的时候就不存在了呢？不会这样。受了戒律之后，即便平时处于散乱的状态，没有忆念戒体，或者生起贪欲心、嗔恨心，只要没有妨害到戒体，对无表色都没有什么妨害。所以在散乱心中，也可以有无表色。比丘、沙弥，或者修行人，散乱的时候，没有专注于善法，戒体不会因为散乱而消失的。

恶戒也一样。比如屠夫发誓一辈子杀生，当他去寺庙拜佛的时候，针对恶戒来讲，就是散乱⁷。因为这是两方面看待的，戒律的无表色有善戒和恶戒两种，善戒的散乱是没有安住在正法的状态；反之，当屠夫突然生起一念的善心，看到寺庙的佛像，产生了供养礼拜的心，这时候对于守持恶戒的屠夫来讲，就是处于散乱状态。此时他的恶戒会不会消失呢？不会消失，还是存在的。

所以处于散乱的时候戒体也存在。

第二、无心时。注释当中大概讲到了两大类无心状

⁷此处不是平时我们所讲的没有安住善法的散乱。



态，一个叫做无想定⁸，另一个叫做灭尽定。“等”字当然还包括其他的。

无想定主要是外道所修持的禅定，它和灭尽定都是息灭心心所的。我们的眼识、耳识，乃至意识等六识心王不起，心所也不起，安住在无想，叫无想定。无想定是一种因，有些外道修持无想定，果就是无想天。在《前行》当中讲到一个无暇处，就是无想天。因地的時候，在欲界修持无想定，然后果就是转生到无想天，在很长的时间当中不生一念，通过禅定的力量，能让心心所不现前。

灭尽定是佛教当中的定，而且是圣者定，三果以上的罗汉圣者可以入灭尽定，一般的圣者和凡夫人入不了。入灭尽定的时候，也是灭尽受、想等心心所法，所以在此状态中是无心的。

还有其他的情况，比如昏厥、深度睡眠等，也是属于无心的状态。

即便没有忆念戒体、善法、恶法，在无心的时候，无表色还存在。所以叫“无心时”。它是比较稳定的，所以没有忆念善法，或者散乱的时候，产生了贪欲心、嗔恨心，戒体会不会消失？不会，因为违缘没有出现之前，即便在无心状态中，也会一直存在。

第三、善不善法。无表色的性质不是善的，就是不善的，不可能是无记的状态，因为无表色必须力量很强才能发生。而无记法的心态非善非恶，力量很弱，所以

⁸即无有受想定，没有以受和想为代表的一切心心所。第二品的不相应行中还会讲无想定。



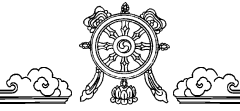
引发不了无表色。需要很强的力量，比如发誓守戒，或者发誓一辈子杀生造恶业，在比较强大的心态之下，才能引发无表色。所以它的本体一定是善和恶两种。

第四、随流。“流”就是跟随前面的因不断流现。只要没有出现违缘，一定会持续不断存在的状态叫随流。所谓的违缘，比如破了戒律，戒体就会消失；或是中间舍戒了，不想再守这个戒，戒体也会消失；或者从小乘别解脱戒律来讲，是尽形寿持戒的，当自己的寿命尽了，戒体也会消失；恶戒也是这样，如果自己发誓从现在开始抛弃恶业，不再造恶业了，发了很强的誓愿，它就会消失。

只是一段时间没有杀生，会不会变成舍弃恶戒的因？不会。《前行》当中讲，如果没有发誓，单单不做恶业，不能成为善法。当你发了誓，内心当中就会有无表色存在，会成为一种相续，一种力量。这种力量直到遇到相反发誓的违缘之前，会一直存在。恶戒也是，一个屠夫如果在佛像、善知识面前发誓：“从今以后不再杀生”，恶戒就会中断。

随流是乃至没有遇到毁坏之因期间，一直会存在。

我们劝别人修善法，最好让他发个誓，这样他以前内心当中发过的誓就会中断，不管是恶戒还是中戒都可以。有些人发愿一辈子做杀生等恶业，是长时间的恶戒；有些可能是阶段性的，中戒方面的恶戒。所以我们劝别人的时候，最好让他发一个誓，通过这个力量，就可以中断恶戒的随流。如果只是暂时不做，可能属于散乱的状态，恶戒、中戒的无表色还存在，但是发了誓愿



之后，就会中断。

对于我们来讲，不要随便发不再修善法的誓愿，恶业方面一定发誓去中断，这方面很有必要性。

第五、一切大种⁹作为因。所谓无表色是以大种作为因。前面讲触的时候，分为因所触和果所触，因所触就是四大，所以四大也属于色法。

有些时候无表色是通过有表色为因而产生。比如受戒的时候，传戒上师的语言是有表色，弹指¹⁰也是有表色，然后自己恭敬合掌是有表色，说“善哉”也是有表色。这些完成之后，内心当中第二刹那就产生了无表色的戒体。因此它的因来自于四大种、有表色。

一定是以前四大种作为因，产生了无表色。因的特点是什么？就是四大种，不是依靠其他的。当然发心也有，但主要的因是通过四大种产生的。

注释当中不单单说四大种作为因，还有其他的特点，比如这里讲的所依、处所、增长之因。

所依，当四大种引发了无表色之后，还会牵引无表色继续生长、往前走。有些注释讲，相当于学生的老师一样。小孩子离开了父母，或者学生离开了老师，就会走失。同样，生起了无表色之后，怎样才能让它不消失？四大种生起了无表色之后，相当于老师一样，还会引导无表色继续存在，称之为所依。

处所，相当于依处、持受之处。有些注释当中讲，就像墙壁和上面的画一样。如果有了墙壁作为依靠处，

⁹即四大种，下面的颂词要专门讲。

¹⁰我们要在上师弹指的时候，观想得戒体。



画就会存在；如果没有墙，画就挂不住，四大种也有守持无表色的能力，让它不会消失，它是一种处所。

增长，色法是增长的自性，无表色继续增长也是靠四大种。

“彼即称为无表色”，这些具有五种特点的，被有部的大德称之为无表色。

这是有部的观点，前面我们讲过经部以上的观点不承许戒体是有实的色法，而是一种善心、习气、能力等。只有有部承许是无表。假如通过上上的观点观察宗派的时候，好像觉得有种种的漏洞，这不要紧。我们学习《俱舍论》的时候，始终是这样的观点，因为《俱舍论》所调化的众生的根机就是这样的。如果你给他讲更高的观点，比如一定要安立这是一种善心，不是色法的自性，有些众生就理解不了，会产生很多疑惑，对于自己修行善法，就可能因怀疑而停止不前。所以这里安立三世一切有也好，或者安立戒体是无表色也好，只要能让他保持认为自己的戒体是存在的。受了戒之后一定存在，怎么存在的？就是有无表色。他接受这个观点，他就觉得自己的戒体是存在的，然后在戒体上，再去修行善法、无我空性，逐渐就会解脱。

修行者能不能获得解脱的关键，是在五蕴上面能不能安住无我的空性见。当然也要守持清净的戒律。如果能够了解五蕴上面无我，就有了解脱的因。至于其他支分的问题不是决定性的，承许无表色是色法不会障碍你解脱，即便承许无表色实有，对于有部的修行人来讲，没什么问题，仍然有解脱道。所以很多大德说，《俱舍论》自宗有解脱道，原因是有无我见。至于其他眼根



见色法，承许无表色、无为法实有……都不是主要的问题。

有时我们会观察经部是怎么安立的，而有时我们学有部自宗的时候，不一定要这样观察，不按照大乘的思想安立也可以。站在有部宗所调化根机的角度观察，完完全全可以安立。

按照经部宗的观点，得绳等是实有的，也安立不了。但是从有部的角度来讲，对自己所修持的传承教法能够产生一个坚固的信心，保持修行不断的相续很重要。然后在此基础上，能够抉择无我见，就可以获得解脱。

下面我们再来学习大种。

大种地水火与风，成立执持等作用，
特性硬温暖动摇。世间界之名言中，
显色形色称为地，水火与风亦复然。

颂词有几层意思。第一层意思是第一句，列出大种的名称，所谓大种是什么呢？“大种地水火与风”，对四大种的名称做了介绍。第二层意思是第二句，介绍了四大种的作用。这里是作用，有时作用和法相容易搞混。四大种的作用是什么？“成立执持等作用”，关键词是作用。第三层意思是第三句，讲特性，不共的特点，也就是它的法相是什么？就是“硬温暖动摇”。第四层意思是后三句，“世间界之名言中，显色形色称为地，水火与风亦复然”，叫假四大种，前三句是真的四大种。

第一层意思就是讲它的名称，什么是四大种？所谓的地、水、火、风就。不是世间人说的酒、色、财、



气四大皆空。佛教中讲的四大皆空是地水火风四大的本性是空性。

“四”当然是数字，“大种”为什么叫“大”，为什么叫“种”？需要介绍一下。

所谓的“种”，种子的意思，就是能够产生的因。种子的意思比较突出，因为因四大（因色）可以产生果色。比如以四大作为因，产生无表色、果处、粗大的色法。我们现在的身体，或者外面的山河大地等这些粗大的色法都是以四大种为因。就像种子生苗芽一样，所以种有因的意思。

为什么要叫“大”呢？周遍一切色法，称之为大。所有的色法当中都有四大种，全是周遍的，从周遍的意义安立为大。

有周遍的意思，也有因的意思，所以叫做大种。

有些法是种，而不是大。比如西瓜或者稻谷的种子，虽然是种，但不是大。它没办法周遍一切色法，只能在某一个范围当中作为因存在，但是不能作为一切法的因。西瓜种子能不能作为生汽车的因？不行。所以它是种不是大，它的范围很窄。

有些法是大，而不是种。比如虚空很大，周遍一切，但是不能作为生色法种子的因。

有些是种而非大，有些是大而非种。既是大又是种的，色法当中就是地、水、火、风，这是称为四大种的原因。

第二层意思是四大种的作用。“成立执持等”，“执持”是第一个地大的作用，“等”字省略了水、火、风的作用。



地大的作用可以执持色法，持受果色。

水的作用是什么呢？注释当中叫做不散，或者摄持。色法能够组成某种形状，是因为里面有水大的缘故。我们的头、身体、耳朵不飞走、鼻子不散开，都是因为水大。水大把所有的法摄持在一起。有些大德说水大的作用，就像面粉和水一样。面粉是散的，加了水之后，把面粉摄集在一起，不会分散。如果没有水，风一吹就散掉了。这只是一个比喻而已。所有的色法都是因为有水大的自性，才不会分散。只不过有些水大多，有些水太少。

火大的作用是能够成熟。比较明显的例子是做饭，蒸馒头或者做米饭时，有火就可以成熟。这只是从饮食的角度来讲的，其实可以从世间的任何一个角度来讲，比如庄稼能够成熟，我们能够成熟，外面的瓶子、柱子能够变成这样的形状，都是因为里面有火大的缘故。所以一切色法能够成熟，都是因为里面有火大的元素。

风大的作用是能够增上。庄稼越长越高，越长越大，都是因为风大在里面，能够从小变大。

一个色法里面的元素有些比较多，有些比较少。是不是地大、水大、火大、风大分别占 25%，平均分配？不一定。有时候可能是地大占 90%，其他的比例递减。

比如火是一种色法。按照这个观点，火里面绝对有地水火风。火里面也有水，只不过火大的微尘占绝大多数，水大的自性比较少，地大、风大的作用都有。如果缺少了水大，火就不成火的形相了。因为有水大，能让火不分散，所以我们生火的时候，可以比较集中的方式烧饭。



在水大当中也有火大，比如一碗水中是不是百分之百都是水大？不是。地大也有，可以执持；火大也有，可以让水成为水，让水成熟就是火大的自性；风能够增上等，里面都有，只不过在一碗水当中，水大的微尘占的比重比较多，其他的比重比较少。但如果缺少其他几大，水不成水。

因为所有的色法当中都有四大种，所以“成立执持等作用”。

第三层意思是讲它的法相。作用和法相不一样，法相就是它最不共的特点，作用是指它主要的功用是什么。虽然有时候也会把不共的作用作为法相，但是此处是分开讲的。

“硬温暖动摇”是四大种的法相。地大是以坚硬为法相。我们的牙齿、肌肉、桌子等地大比较明显，是比较坚硬的自性。和前面讲的一样，柔软的水里也有地大，只不过地大的成分比较少，没有明显的坚固自性。而桌子、牙齿中地大的成分比较多，所以显现出来坚硬的特质就比较明显。

湿是水大的法相，水大就是潮湿的自性，这比较容易理解。

暖是火大的法相，所有的火大都是一种暖，只不过火大多会更加暖，火大少一点就不明显。每个法中都有火大的成分，只不过有时火大的微尘不多，暖热的自性显现不出来。比如冬天不烧火会感觉很冷，房子和我们的肉身，甚至水壶上面都有火大。火大不是很多，温暖不突出，就感觉寒冷。

风大是动摇的自性，一是很轻，一是动摇，能动的。



我们能把杯子从这个地方挪到那个地方，都是因为里面有风大。如果没有风大，就没办法挪动。每一个法当中都有四大，很重的东西里风大可能少一些。只要能够动摇的，都有风大自性。

硬、湿、暖、动摇就是地水火风的四个法相。

第四层意思是假的四大种，“世间界之名言中，显色形色称为地，水火与风亦复然”。

真的四大种前面已经介绍了，是微尘的自性，或者是存在于色法当中很细微的元素，或是一种能力。在经论当中，尤其是《俱舍论》中讲，四大种的体性属于五境当中触所包括的。比如坚硬的法相，眼睛能看到坚硬吗？还是你的身体触撞之后感觉到很坚硬？坚硬是一种身根的对境，是触的自体；潮湿也是一样的，手摸，或者身体感受之后，感觉不干燥，很潮湿；暖也是所触，身体感觉很暖；然后动摇，风也是一种身体的对境。所以从意义上讲，四大种属于触的自体。

什么是假四大种？世间不学习佛法的普通人的名言中，所谓的地水火风和经论当中安立的不一样。大家认为的地是什么？“显色形色称为地”，我们说大地就是方形的，把地安立为方形，这个方形属于眼根对境的形色。然后说这是东北的黑土地，或者这片草地是绿地，成了眼根对境的显色。平时在名言当中，如果没有以经论的四大种作为标准衡量，很多时候把眼根对境的显色形色安立成地大了。这不是经论所讲四大的地大，而是不观察的情况下，大家共称名言中所谓的地大。这是方形的地，这是红土地、黑土地、黄土地。所谓的黄是显色，所谓的方、圆是形色。把眼根对境的显色形色称



为地，和经论当中把身体的对境所触称为地不一样，一个是从很明显果色的角度来讲，一个是从眼根对境的角度来讲。和经论当中的四大种属于因色，是身根对境的触，是不相同的。平常我们认为这块地是我的，这种地是假四大。

然后“水火与风亦复然”。前面讲水是潮湿的自性，也是身根的对境，所触的自性。而世间说水是长形的，比如河是长条形，这是形色；然后说这是一个黑水，那是一个绿水，绿幽幽的看起来很舒服，就成为一种显色了。它也变成了眼根的对境。所以平常所讲的水和经论当中的水大也是不相同的。

火也是同样的，我们说“红红的火烧起来了”，“红红的火是”是眼根对境的显色；下面是大的、圆的，上面是尖尖的，这就是它的形色。又变成了眼根对境。所以世间所认为的火和经论当中所讲的火大也不一样。

风也是一样的。但是风有一点点辩论，有些人说平常的风就是风界，但是说龙卷风，其实是形色，因为它的形相是龙卷一样；然后黑风四起，冬天佛学院刮大风的时候，好像眼睛可以看到黑风或者灰风刮过来等，都是一种眼根的对境。

以上叫做假四大种，它不是经论当中所讲真实的四大，不是因色、所触的自性。名言当中所讲的四大，第一是果色，已经是四大种，产生出粗大的果色，第二它成了眼根等的对境。

戊二、根境与界处之关联

前面我们学了五根、五境、界和处，界讲到十八界，处讲到十二处，色蕴当中讲到的五根、五境，如果在十



八界、十二处当中是什么？此处把前面所讲的五根、五境、十八界和十二处做一个对照。

承许五根与五境，唯是十处与十界。

眼、耳、鼻、舌、身是五根，色、声、香、味、触是五境。在十一类色法中，前面十种讲到了色。“唯是十处与十界”，这里也出现了处和界，处有十二种，界有十八种。

所谓十二处，在眼、耳、鼻、舌、身五根，后面加个意根，成了六根，六根对境就是色、声、香、味、触，后面加个法，叫做十二处。十二处是引发一切受用的因。五根五境在色法当中叫五根五境，在十二处当中，名称就要变，因为十二处都是以处作为最后一个字，眼根叫眼处，耳根叫耳处……身根叫身处，意根叫意处。眼根、耳根的本体是不变的，虽然在五蕴当中叫眼根耳根，但是在十二处当中叫做眼处和耳处。对境也是一样的，本来色声香味触是五境，但在十二处当中叫色处、声处、香处、味处、触处，第六个叫法处。在十二处当中没有额外的东西，就是前面色法当中讲的五根五境，叫做“唯是十处”。

后面有个“十界”。界有十八种，是在前面的十二处的基础之上，再加六种识。因为眼根缘色法的对境产生眼识，耳根缘对境产生耳识，乃至声根缘对境产生声识，最后一个意根缘对境——法产生意识。六识在五蕴当中没有单独标出来，只是讲一个法——识蕴，在十二处中没有讲，只讲了眼耳鼻舌身意，色声香味触法。在十八界当中，后面加了一个眼识、耳识、乃至意识。



所以前面的十二种法，再加后面的六识就变成了十八界。

因为十八界是以界作为最后一个字，所以它的名字也变了。眼根叫眼界，耳根叫耳界，乃至于是意根叫意界，眼识界、耳识界、乃至于是意识界，然后对境有色界、声界、香界、法界。

内部还有些安立，像在十二处中五根五境是什么，十八界当中是什么。总之在十二处十八界当中，它都是前面的十种。如果是十八界，后面加意界、法界、意识界，仅此而已。

为什么安立五蕴十二处十八界在《俱舍论》后面还要讲。

丁二、中间三蕴之理

前面讲了第一蕴——色蕴，最后一蕴——识蕴，中间还有三蕴——受蕴、想蕴、行蕴。

受蕴即为亲感觉，想乃执相之自性。

行四蕴外有为法，彼三以及无表色，

加上一切无为法，即是所谓法处界。

大的方面分两部分，细分是四部分。大的方面首先第一、二、三句是第一部分的内容，讲受等三蕴；第二部分就是“彼三以及无表色”；后面讲的是什么叫法处界。如果仔细分，第一句讲受蕴，第二句讲想蕴，第三句讲行蕴，后三句讲什么是法处界。

第一、受蕴，“受蕴即为亲感觉”。“亲感觉”就是自己体验的感受，比如自己对痛苦、安乐、舍受的一种



自性。《入中论》中说，“受为领纳性”，所谓的受是什么？就是领纳为性的。领纳和亲感觉是一个意思，自己能够真正感受到，能够领纳的，叫做受。所感受的人有苦受，平时说的很痛苦；乐受，很快乐；还有舍受，不苦不乐的状态。这方面叫做受蕴。

受蕴是一种心所，后面也要讲把受和想单独拿出来原因。

“受”是一种苦乐舍受，“蕴”是很多的受集聚在一起，有集聚的意思。从早到晚自己的身心产生很多苦受、乐受和不苦不乐的舍受，这叫做受蕴。

第二、想，“想乃执相之自性”。所谓想蕴能够执相。《入中论》中说，“想为能取相”，就是能够取相。这里的执和取一样，就是执取的意思。所谓的想就是执相，能够取相的自性。所取的不管是有自相的法，还是总相的法，都能在自己的心前显现出来。

这是青色的相，那是黄色的相等，不管是自相、总相，还是打妄想的相，或者真正看到外在的相，都能在自己的心中现出来。除了青色、黄色之外，还有男女、亲人怨敌、苦乐等概念都能在自己心中显现出来，能不杂乱地执取，在自己心前能够完完全全地显示。

注释当中讲，从所依的角度分为六种——六想聚，即对色、声、香、味、触，乃至对于法的相，都能以不杂乱的方式显在自己的心中。

第三、行蕴，“行四蕴外有为法”。《入中论》讲，“行为能造作”，它是能造作的。这里所谓的行蕴是“四蕴外有为法”，五蕴除了色、受、想、识四蕴之外，剩下的所有的有为法都包括在行蕴当中。



有时候我们还搞不清楚，什么是除了四蕴之外的所有有为法？色蕴我们已经学习完了。在《俱舍论》当中，以五部法表示一切，第一部叫色法，第二部叫心法，第三部叫心所法，第四部叫不相应行法，第五部叫无为法。五种法当中，首先把无为法排除，因为它不是有为；色法也排除了，因为前面已经讲了；然后一种或者六种心法也排除，剩下的有为法全部包括在行蕴当中。

行蕴当中没有包括什么？前边我们已经分析过，色蕴、识蕴、无为法排除了，剩下的心所和不相应行就是所谓的有为法。色蕴当中，有十一种有为法已经讲了，然后识蕴或是一种识，或是六种识，已经排除了。剩下心所和不相应行。第二品中讲心所法有四十六种，有受、想、识、触、作意等很多种。当然心所里边受和想拿出去，因为受和想已经单独做为受蕴和想蕴了，所以不能包括在行蕴当中。所以行蕴当中，剩下四十四种心所，再加上十四种不相应行，总共五十八种有为法。

现在我们首先有个概念，后边再学四十六种心所、十四种不相应行的时候都会了解。行蕴到底是哪些法，里边到底有哪些四蕴之外的有为法，就会很清楚。平常我们所说的贪、嗔、无惭、无愧，或者狡诈等烦恼心都是心所法，都包括在行蕴当中，是造作的自性。以上讲了行蕴的自性。

后三句颂词讲法处和法界。“彼三以及无表色，加上一切无为法”，什么是“彼三”呢？就是受蕴、想蕴和行蕴。“以及无表色”，加上无表色就是四种。再“加



上一切无为法”，无为法有三种¹¹，所以共有七种法。

“即是所谓法处界”，所谓的法处、法界是什么？十二处的能境方面是眼、耳、鼻、舌、身、意这六根，六根的六种对境是色、声、香、味、触、法。这个法在十二处当中叫法处，放在十八界当中，意界的对境就叫法界¹²。

十二处当中叫法处，十八界当中叫法界。意界的对境叫法界，意处的对境叫法处。法处中到底包含着多少法，什么是意根的对境，它能够缘什么法？这些我们都要记住，下面世亲菩萨就不再讲了。这里讲了七种法——受、想、行，加上无表色、三无为，叫法处，都是意根的对境。

我们平时讲的六根都有各自的作用。后边的颂词还会讲什么是意根。就像你的眼根能缘显色和形色，耳根能缘八种声音，意根能缘七种法——受、想、行三蕴，再加上无表色、三无为，即法处。意处缘法处会产生意识。意界缘法界也会产生意识界，意识界是怎么产生的？因是什么？所缘是什么？因就是意根，所缘就是七类法，产生的就是意识。所以即是所谓法处，即是所谓法界。

以上讲了中间三蕴。

丁三、识蕴之理

五蕴中最后一蕴。

¹¹即虚空无为、择灭无为、非抉择无为。

¹²此处的法界和大法界、中观、如来藏，或者密法中的法界不同。



识蕴分别而认知，意处亦属识蕴中，
亦承许彼为七界，因有六识以及意，
六种识聚已灭尽，无间之识即是意。

这里也讲了几层意思。第一句是第一层意思，讲识蕴的法相；第二句是第二层意思，讲什么叫做意处；第三、四句是第三层意思，讲什么叫七心界；第五、六句是第四层意思，讲什么是意根、意处、意界。

第一层意思，什么是识蕴的法相？“识蕴分别而认知”。《入中论》中讲“个别了知境”，个别能够了知对境，和此处说“分别而认知”对境一样。比如眼识可以认知色法的对境，耳识能够认知声音的对境，乃至意识能够认知意识的对境，就是前面所讲这些法的对境。所以识蕴是“分别而认知”的，它是别别了知，每一个的作用都不一样，眼识能够了别的，耳识了别不了；耳识了别的，眼识了别不了，它们是分工合作的方式。每个识的工作，其他的识做不了。

可以分为六识聚，在《俱舍论》自宗当中讲眼识、耳识、鼻识、舌识、身识，最后是意识，分为六识。唯识宗讲八识，加第七识、第八识，有些地方还讲第九识。六识和八识的讲法比较多。小乘基本讲六识，月称论师在《入中论》等中观中也是以六识安立，唯识宗讲八识比较多。所以分类有六识，或者八识，按《俱舍论》分为六识。

第二层意思，“意处亦属识蕴中”。前面讲了十二处、十八界。十二处当中，眼根、耳根已经安立成眼处、耳处。第六个是意根，在十二处中，它叫意处。所谓的意



处也是包括在识蕴当中，没有单独的根，以识蕴作为本体。（后面我们还要讲，意根到底应该怎么安立。）

眼根有一个像胡麻花一样单独的根；耳根也有一个像树疤一样单独的根；鼻根、舌根、身根都有一个单独的根。但是意根，第一不是色法，没有一个有色的根；第二没有一个单独的根，它的本体就是六识，除了六识之外，没有一个单独叫意根的东西，所以“意处亦属识蕴中”。

十二处当中叫意处，十八界当中叫眼界，平常我们讲的比较多的叫意根，就像眼根产生眼识的增上缘一样，意根是产生意识的增上缘。意识是怎么产生的？它是通过意根作为增上缘产生的。眼根的所缘是显色、形色，意根的所缘是什么？前面讲到是法处和法界，即三蕴、无表色，再加三无为，缘这些就能产生意识。

这些概念我们都要搞清楚，一个一个梳理，否则我们会一片混乱，虽然大概了解，但是分类不知道。如果我们把颂词慢慢落实下来，思考清楚了，对于什么是意根，什么是意根对境——意处，什么是意识等就会知道得很清楚。意处或者意根没有单独的法，都包含在识蕴当中。

下面讲七心界。在十八界当中，没有七心界的说法，但是讲界的时候，有七心界的说法。“亦承许彼为七界，因有六识以及意”，前面有六识，即六种心，再加上意，意也是以六识为本体，但是它有个单独的作用，不共的必要性，所以再单独安立一个意（处）。其实这个意没有离开六识的本体，不像耳根之外，单独安立一个眼根。意（处）的本体就是六识，但是它有一个特殊的必要，



因为要引发意识的缘故，所以必须单独安立。所以七心界就是六识加上意。

“六种识聚已灭尽，无间之识即是意”，为什么我们说意根不是有色，意思很明显，第一个它本来就是心法，第二个它没有单独根的安立。到底什么是意根呢？这里讲到了，它是识的本体。六识正在起作用的时候，还不能叫意根，这时叫眼识、耳识，或者意识，但是六种识聚已经灭尽了，最后一刹那，不是完全灭掉，成了灭法，不会产生任何本体的根。产生眼识之后，第一刹那还是自己的眼识，但是灭了之后，正在灭尽的本体，“无间之识”，灭完之后第二刹那会产生意识。把正在灭的本体安立成意根，所以它一灭，第二刹那无间产生意识。

它既不是正在起作用的本体，也不是完全灭完的本体，就是正在灭的状态，把它假立为意根。它不像眼根、耳根一样，已经摆在这里，它没有一个单独的，就是前面的识的最后一刹那，作为产生第二刹那的因缘。相当于等无间缘，前前生后后，第二刹那是依靠第一刹那为因。正在起作用的眼识、耳识、意识不是意根，一定要灭了这个刹那，然后第二刹那会产生后面的识，叫做意根。

里面的六种识聚，一定是六识，不单单是五识，不是前五识灭了最后一刹那产生意识，而是六识本身都可以做为产生后面本体的根，叫做意根。产生眼识，有一个增上缘，就是眼根。还有一个叫等无间缘，产生眼识的时候，根境识三和合。眼根、对境所缘缘，还有里面的识，这个识就是等无间缘。等无间缘产生眼识的时



候，第一个增上缘眼根，第二个就是前面的识灭尽的刹那，会产生后面一刹那的眼识，眼识等刹那之后，又可以产生后面的意识。意识既可以通过前五识灭尽产生，也可以通过意识的前一刹那灭尽产生。

为什么说它是意呢？六种识聚灭尽了，可以产生后面的意，通过意可以产生意识。比如当我们的眼识产生之后，看到这是一个钟，后面刹那产生意识要分别它，这是钟是什么钟。产生这样的意识的前面有个意根，前面的眼识的最后一刹那安立成意根，灭掉之后，就产生意识了，然后就缘这个开始去分别等等。所以眼识、耳识，乃至意识本身的最后一刹那，都可以作为意根产生后面的意识。所以就像眼识产生的根是眼根一样，意识产生的根就是意根。

六种识聚灭尽的一刹那安立为无间之识，无间之识安立成意根，第二刹那将引发意识。

不是第一刹那五识，中间第二刹那产生一个意根，然后第三刹那才产生意识，没有时间去做这样的反应，中间没有一个单独的缓冲。眼识灭掉之后，第二刹那就要产生意识了，中间没有安立意根。

第一刹那即将灭尽的就是意根，一灭尽马上产生意识了，所以这个意根是假立的，没有一个单独的自性，就是把六识自己灭尽的一刹那，安立为意根而已。我们在因明当中也学习过，《俱舍论》也是这个观点，没有什么差别。意根放在十二处当中，叫做意处。十二处当中意处可以缘法处，十八界当中意界缘法界产生意识界，它是从这个方面讲的“无间之识即是意”。

今天的课就学习到这个地方。



第五课

《俱舍论》中对于一切诸法的法相，有为法、无为法，或者有漏法、无漏法，以及作为修解脱道的修行者需要了解的很多知识和抉择的方式，讲得比较详细。

每个论典的侧重点不一样，比如中观讲的是甚深的法界，三转法轮讲的是如来藏光明，而《俱舍论》主要侧重于初转法轮中佛陀所宣讲的对法，五蕴、十二处、十八界等的内容。这些内容是基础，学好这些基础之后，我们再进一步学习更了义、更深广的殊胜法要，就可以非常容易通达。否则到底什么是五蕴、十二处、十八界，如果对其分类，具体的认知一直不了解，即便学过中观五蕴皆空，还不是特别了解。如果能把这些搞清楚，再学习五蕴皆空、诸法空性、五蕴作为万法存在的基、现空双运的自体，或者五蕴就是五佛等，就可以了解得很清楚。

第一品分别界主要对于蕴、处、界的道理做一些宣讲。前面五蕴已经安立完了。

丁四、遣除实法之疑虑

上师没有讲“实法”和“疑惑”是什么。从颂词的意义来看，十八界是确定的。但是通过前后的意义观待，似乎不足十八界，或者不止十八界，那么十八界的数字是不是实法，也就是是不是确定的？是不是有虚的东西在里面？如果有，那么可能不足，或者过多，如此则十八界的安立就不是真实的。

下面分为两部分，第一部分遣除十八界数字过少



的问题，第二部分是遣除过多的问题。过少或过多都不符合十八界的真实义，实法的意思是应该不多不少，一定是十八个。

为立第六识所依，承许界有十八种，

一蕴一界与一处，可以包括一切法。

即以自之本体摄，不具其他实法故。

第一、二句是第一层意思，十八界的数字是确定的，没有过少的问题；第三、四句是第二层意思，对于五蕴、十二处、十八界，能不能通过最少的数量来涵盖；第五、六句是第三层意思，这里的能摄、所摄是通过自体摄还是他体摄。

第一层含义里面有一个疑问。前面刚讲完意处¹³，其实就是六识的本体，除了六识的本体之外，没有单独的所谓的意处。如果意处除了六识之外没有其他法的话，有些人认为会有问题，有什么问题呢？如果把六识包括在意处当中，意处可以摄受六识，六识就是意处的话，那么就不会有十八界了。为什么呢？因为十八界当中，六根缘六境产生六识。六根当中的第六根就是意根，如果把意根包进来，那么因为意根是六识本体，六识涵摄在意根当中的缘故，就只有十二界了。通过六根缘六境产生的六识就没有了，只有意界。

十八界是六根缘六境产生的六识，而六识和意界又是一个本体。既然意界当中已经包含了六识，就不会

¹³又叫意根、意界。



有十八界了，只有十二界。因为眼界就是六识的自体，六识已经包括在眼界当中了。所以要算眼界，就不能算六识界，如果没有六识界，十八界必须要减六，只有十二界，十八界的数字就不全了。

如果把六识包进来，眼界就不能包了，因为六识界和眼界是一个法，所以要算六识就要减掉眼界。如果要减掉眼界，六根当中意根不能算，所以只有五种根，然后境有六种境，加起来就是十一个，加上六识，就是十七个。所以如果你要算六识而不算眼界，要减去眼界，只有十七界，没有十八界。

对方的意思就是，如果算眼界，只能有十二界，因为六识界不能算；如果你要算六识界，眼界就不能算了，所以只有十七界。对方认为十八界的数字不确定，十二界或者十七界就可以包含，眼界或者六识界不能包进来。

世亲菩萨是怎么回答的呢？“为立第六识所依，承许界有十八种。”没有过少的过失。虽然六识界和眼界是一个自体，但是必须要安立意根。为什么必须要安立意根呢？因为眼识、耳识、舌识、鼻识和身识，五识每一个都有自己的增上缘，即有自己的根。比如眼识的增上缘是眼根；耳识的增上缘是耳根；身识的增上缘是身根。意识的增上缘是什么？如果没有增上缘，怎么产生意识呢？根境识三和合才能产生识，这是哪一方都必须承许的。如果你承许有意识，而意识又没有固定的增上缘——根的话，那么意识如何产生？没法产生。

所以“为立第六识所依”。“第六识”就是意识，“所依”是增上缘。为了安立第六意识也有一个增上缘，必



须要安立意根。意根的本体是什么呢？它不像眼识、耳识，有单独的眼根，或者耳根等清净的色法，而是把六识灭尽的部分安立为意根，或者叫意处、眼界。

看待已经产生的意识来讲，意根算是已经灭掉的法了。我们说意根到底是灭的，还是没有灭的？关键看是正在生起，还是已经产生的识。从作为因的角度来讲，只能说六识正在灭尽的刹那，还没有完全灭尽，就算它的意根，是“已灭无间之识”。如果看待已经产生后面的意识来讲，意根当然是已经灭尽的。前一刹那已经灭掉的是现在这一刹那意识产生的因。所以看待已经产生的意识，前一刹那的识已经没有了，已经灭掉的识就是我的根，也可以说是已经灭尽的法。或者从因的角度来讲，现在正在灭的就是它的意根，从这方面也可以安立。

所以为了安立第六识所依，必须要安立意界，或者意处。如果加上意处，承许界有十八种。这是不能少的，否则意识无法安立，没有意识的增上缘，所以必须安立意识的增上缘。安立了意识的增上缘，就可以安立意界。

有了意界，从眼界乃至意界都安立了，对境——色界乃至法界也安立了，眼识界乃至意识界也安立了，所以就有十八界。十八界的数目是合适的，不能少一个。虽然意界的本体是六识的自性，但是为了安立第六识所依的缘故，必须要安立意界，从这方面遣除了疑惑。

还有另一种分析方式，五蕴有五个法，处有十二个法，再加上十八界，共有三十五个法。在其他注释当中，如果把五蕴再详分，有七十五类法。五蕴、十二处、十八界所有的法，能不能通过最少的数量来涵盖？这是



可以的。五蕴挑一个出来就够了；十八界中挑一个法来安立就够了；十二处中也挑一个。用一蕴、一界、一处三个，就可以包括一切法。

这方面也是让我们练习一下，相当于是锻炼我们的智慧。前面单独讲五蕴十二处十八界的时候，好像能分得很清楚。把五蕴十二处十八界综合起来，能不能用一蕴、一界与一处包括一切法？这是让我们熟悉五蕴、十二处、十八界的内容。如果把所有的内容学得很熟，自己就可以分析一个蕴在处、界当中有哪些？一个界在蕴、处当中属于哪些法？一个处在蕴、界当中是什么？通过把所有的法更详细的分类，对蕴界处内部分析的得心应手，会更加熟悉里面的含义。所以此处相当于世亲论师给我们做了个智力测验，帮助我们了解里面的内容。

五蕴¹⁴当中挑哪一个呢？色蕴¹⁵。蕴虽然有五个，但是从中挑一个作代表时，就是色蕴。

处当中挑意处。意处相当于意根，是六识的自体，是十八界当中产生意识的所依、增上缘。十二处当中并没有讲眼识、耳识等，它讲眼处、耳处、舌处、鼻处、身处，和意处。产生识的因就是意根，其对境是色处乃至于法处。

界中挑法界，法界是从对境的角度讲的。眼界¹⁶的所缘是法界，法界有什么法呢？有受、想、行三心所，再加上无表色和三无为。

¹⁴即色受想行识。

¹⁵色蕴有十一种分类，五根、五境，加无表色。所有的色法都包括在里面。

¹⁶前面叫意处，在界当中就叫眼界。



首先对于色蕴当中包括什么，意处、法界是什么，这些了解清楚之后，我们再来看互相是怎么涵摄的。

五蕴中的色蕴包括十一种法。色蕴在处当中包括哪些呢？包括眼、耳、鼻、舌、身，还有色、声、香、味、触十处。因为十处都是属于色法的自性。色蕴的自性在十二处当中就是前面十种色法的自性，所以色蕴包括十二处当中的十种法。

色蕴在界当中是什么呢？一界所摄，就是讲法界。色法的自性在法界当中是哪个？无表色。前面说法界包括受、想、行、无表色，再加上三无为，而色蕴的法在法界当中只有一个无表色。法界当中有七个法，其中一个就是无表色，所以是法界一部分。

十二处当中挑一个意处，它是心法的自性。意处在五蕴当中是哪一个？就是识蕴。前面讲了意处就是六识的自体，除了六识之外没有其他的法，所以意处在五蕴中的识蕴可以包括。意处在十二处当中属于意处本身。如果在十八界当中，意处包括什么法呢？七心界¹⁷。

第三个叫做法界¹⁸。刚才五蕴中没有包完的是什么呢？受蕴、想蕴和行蕴，这些包括在法界当中。

色蕴在自己的一蕴当中已经包括了，第五个识蕴在意处当中包括了，还剩下三个在法界当中包括了，这样五蕴就已经涵摄了。色蕴当中还有无表色，包括在法界当中。

¹⁷十八界中眼识界、耳识界乃至意识界（即六识的自体），再加上意界，就是七心界。

¹⁸即受蕴、想蕴、行蕴，无表色，再加上三无为。



法界自己所包括的在十二处当中是什么？就是法处。因为法处和法界就是一个意义，所以十二处当中，法处可以包括在法界当中。界当中就是讲到法界本身。

通过一个色蕴、一个意处、一个法界，以最少的数量可以包括一切法。这是让我们熟悉这些内容。如果以最少的法来包括，五蕴中选色蕴，处中挑一个意处做代表，五蕴在意处当中有什么法？是识蕴的自性。界挑一个法界。蕴在法界当中包括什么法？像无表色等等。我们都可以了解。或者五蕴的色蕴在十二处当中，就是十种有色，五种有色根，还有对境。十八界当中有色界，加上无表色等等，这方面在注释当中已经讲得很清楚。所以它既是色蕴的自性，在十二处、十八界当中分别又是怎样去表示的，这方面必须要了解。色蕴在十二处当中有色法的自性，就是十种有色处。十八界当中哪些属于色法的自性？十种有色界，再加上无表色。

然后意处属于什么？首先定性意处的本体是识的自性。既然本体是六识的自性，那么它在五蕴当中是哪个法？五蕴当中只有识蕴才符合它的标准。如果在十二处当中，当然就是讲意处，十八界当中就是七心界。

再看第三个就是讲法界。三无为的本体就是无为法。我们再对照法界在五蕴当中有什么法？有受蕴、想蕴、行蕴，中间的三种包括了，也包括无表色，因为无表色也是色蕴所摄的。然后法界在十二处当中是什么法？在十二处当中是法处，法处和法界是一样的。

这样分别以后，所有的法全部包括进来了。

第三个意义，“即以自之本体摄，不具其他实法故”，



“摄”有能摄¹⁹和所摄²⁰。能摄²¹是一蕴、一界、一处；所摄是五蕴、十二处、十八界一切法。

能摄和所摄是摄自己的本体，还是摄其他的本体？也就是能摄所摄是一体还是它体？此处说“即以自之本体摄”，能摄和所摄是一体的，只是包括自己的本体，而不是摄其他法，“不具其他实法故”。为什么是一体的方式所摄的？因为里面没有其他的自性，一蕴、一界、一处都是在一切法当中挑出来的。一切法就是五蕴、十二处、十八界，而能摄就是五蕴当中一部分的色蕴，十二处当中意处，十八界当中的法界。所以能摄是五蕴、十二处、十八界，所摄也是五蕴、十二处、十八界。所以这种摄受的方法是一体摄，不是他体摄。

“摄自”就是通过自己的本体来摄持的，不是通过其他方法涵摄的。三种能摄再加上所有所摄法就是一体摄。注释当中讲到一体摄和他体摄。

他体摄相当于四摄法的自性，就是一个菩萨通过四摄的修法去摄受其他的众生。能摄是菩萨自己，所摄是张三、李四、王五、赵六等众生，所以能摄和所摄是他体的。摄持了其他的法，叫做他体摄。此处非他体摄。

还有一种叫一体摄。比如声音可以摄持内容，内容和声音是一体的，我们所听到的内容和声音本身是一体的。

此处相当于三种能摄和三十五种法或七十五种法的所摄，都是一体的。如果我们把这个问题搞清楚，回

¹⁹即能摄者。

²⁰即所含摄的一切法。

²¹即色蕴、意处和法界。



头再做个归摄，就知道五蕴、十二处、十八界内部当中存在异同，有略有广。

我们就通过这样一种训练，对五蕴十二处十八界能够更加熟悉地运用。这里稍微有一点点复杂，如果我们静下心来分析一下，把它的特点找到，色蕴是什么，意处是什么，法界是什么，把这些问题确定了，然后再来互相涵摄，对自己做一个测验。

有些道友学习《俱舍论》的时候，觉得非常有意思，有些道友学起来很枯燥。当然这和前世的习气有关，有些人可能是前世对这些法相、俱舍等学习过，今生学习起来就很轻松、很高兴；有些人可能前世没有怎么学过，学起来就很陌生，非常费劲。以前我刚刚学《俱舍论》的时候，知道很不好学，看了玄奘法师翻译的《俱舍论》颂词，觉得特别难懂。当时就有点疑惑，能不能学得动，我就开始祈祷，但愿前世学过，今生学起来肯定轻松点。结果真正开始学的时候，感觉自己前世没有学过，所有的东西都是很陌生。没办法，就只有硬着头皮学。上师讲了以后，慢慢看，现在也不是特别通达。

有些道友可能以前学习过，看着特别欢喜，里面的内容也很容易记住，也很容易搞清楚。不管怎么样，即便前世没有学过，现在开始学也可以，也不是完全听不懂，有的时候下点功夫，把里面的特点掌握一下，还是能够学的比较好。无论如何尽量学，能够懂多少就尽力学多少就可以了。

以上遣除了全知麦彭仁波切科判中的过少的问题。

这节课讲的是遣除实法的疑惑，讲到了十八界一定是十八个，如果过多或过少，十八的数字就不是真实



的了，就是虚假的了。前面已经把过少，觉得十八界的数字不够，或是十二界，或是十七界的问题遣除了。

下面讲不止十八界，过多的问题。

眼等根虽有二数，然类行境与心识，
皆相同故为一界，为显端严而生二。

有两层含义，第一层是第一、二、三句，讲到没有过多的问题，解释虽然眼根有两个，不会过多。第二层是第四句，解释两个眼睛、两个耳朵的必要性。

第一层意思是对方提问，说十八界是不确定的，可能会多。因为所谓的眼根只算了一个，但实际上是两个。因为有两只眼睛，所以不可能胡麻花一样清净的色法只在你的左眼当中，不在右眼中，或者胡麻花只在右边，没在左边。既然有两只眼睛，那么两个里面都应该有清净的色根，如此眼根就变成两个了。耳朵也是一样，左边一个，右边一个，耳根也有两个了。鼻子虽然一个，但是鼻孔有两个……如果这样算起来，不止十八界，因为眼根有两个，耳根有两个，鼻孔有两个，分别各加一个，十八界再加三，严格来讲应该有二十一界。

还有一些人说，舌根也是两个，虽然没有两个舌头的说法，但是在有些地方解释说半月形的舌根有时候会一分为二，也可以是两个。但这方面没有说二十二，说的是二十一。平常比较明显的两个眼根，两个耳根，再加两个鼻孔，应该有二十一个，就不是十八个，所以说这个实法不确定。

此处要遣除这种疑惑。我们承认眼根、耳根、鼻根都有两个，但是安立为一个界没有问题。“然类行境与



心识，皆相同故”，这是根据，“为一界”，是结论。最后我们下的结论是两个眼睛算一个界、两个耳根算一个界、两个鼻子算一个界，没有过多的问题。

这样安立有什么根据呢？有三个根据。第一个是类；第二个是行境；第三个是心识。第三句有一个“相同故”，即类是同类的，行境相同，心识相同，所以说是一界。

第一个根据是类，即同类。眼根虽然有两个，但是种类是一个，都是一个功用，属于眼睛的同类，所以它安立在一个界当中。怎么是同类呢？眼根取自己对境的色法，在取色法的时候，所依的色法都是一样，不是两类。同类的缘故，安立成一个界。

第二个根据是行境相同。两个眼睛所取的境是相同的，比如我们看一根柱子的时候，左眼睛和右眼睛取的都是同一根柱子，而不是左眼睛取一根柱子，右眼睛取一根柱子，最后取了两根柱子。虽然是两个眼根，但只取了一个境，所取的境是相同的，所以两个眼睛安立成一个界。

第三个根据心识相同，左眼睛和右眼睛两个眼根所看到的是一个色法，产生的是一个色法的心识。比如两个眼睛看到一个瓶子，产生几个瓶子的眼识？不可能产生两个瓶子的眼识，产生的是一个瓶子的眼识。心识相同的缘故，所以安立为一个眼界，没有安立为两个眼界。

听声音、闻味道也是一样的。当然你说，“我看到是两个”，那是你眼根出毛病了，或者耳朵听到很多声音，是耳根出毛病，这是另外一回事。从正常的眼根而



言，取一个柱子，只产生一个柱子的眼识。

所以虽然有两个，但只安立为一界，遣除了过多，不只十八界的问题。

第二层意思“为显端严而生二”。既然是同类的，行境是一个，产生的心识也是一个，为什么一定要产生两个眼根、耳根呢？产生一个不就可以了吗？当然有些问题不回答也行，但是世亲菩萨以及小乘论典对于这个问题也作了解释。产生两个是有必要的，为什么有必要？“为显端严而生二”，为显端严，为了显得好看、端严。

对于为了好看而生两个眼睛，有些论师也有不同的观点。我们觉得两个眼睛好看是我们看习惯了，假如众生生下来就是一个眼睛、一个耳朵，耳朵长在头顶上不就对称了吗？我们觉得只是左边有耳朵，右边没有不对称，但是找个对称的地方长不就行了吗？只要看起来不是那么怪就行了。如果大家都是一个的，也没什么好看不好看的，反正你生活的环境中，都是一个眼睛一个耳朵，你就觉得很好看。如果突然看见两个眼睛的，就会觉得这个人怎么长得这么怪，多出一个眼睛是哪里来的？干什么用的？所以觉得好看的理由也不一定。

有些地方又加了一个必要，就是为了显得明显。两只眼睛看东西明显，两只耳朵听声音明显。如果是一个眼睛，可能看的不是那么清楚，如果两个眼睛，就看的比较明显。再加上两个耳朵，听声音比较清楚。

第一个理由，观待于现在的有情来讲，是为了好看。从现在大家认知的角度来讲，如果谁缺少了一个眼根或耳根，我们觉得可能不是那么完美，不好看。从我们



自己的审美角度来讲，可以这样安立；还有一个理由，两个眼根取色比较完整，如果你只有一边，取的不那么完整。两边取的视角比较明显一点，看起来也比较清楚。耳根也是一样的，两边都有接受声音的器官，可以听的比较清楚。

因为有两层意思，所以“为显端严”的“显”可以理解为，第一个是为了端严，第二个是为了明显。大恩上师翻译的时候，“显”不一定是明显的意思，就是为了显得端严。注释当中也说，为了表现身体端正。为了我们便于记忆，注释中有两个根据，所以颂词当中的“显”字可以做一个记号，可以表示为明显的意思。

所以“而生二”的原因，一个是两个取境比较清楚、明显；另一个就是端严、好看。其实再观察下去，是因为众生很长时间执著两个眼睛好看、看的清楚，通过众生这种业力逐渐演化成现在的状态。这是“为显端严而生二”附带的内容。

丙二、蕴界处各自含义及必要性：

五蕴、界、处各自的含义是什么，以及安立五蕴、十二处、十八界的必要是什么。这些对于学习佛法的人来讲，是比较重要的。学法应该是以比较智慧的方式，了解为什么这样安立。在小乘论典当中这些讲得比较清楚。

我们看蕴界处各自的含义，颂词当中讲得清楚。如果背了颂词的道友就知道，蕴界处的含义是什么，必要性是什么，做个提示以后，意义马上就会出来。

积聚生门种类义，即是一切蕴处界。



为断三痴依三根，三意乐说蕴处界。

这里分了两层意义，第一句、二句是一层，讲蕴界处各自的含义。第三、四句是第二层，讲它的必要性。

首先看蕴界处各自的含义。“积聚”、“生门”、“种类”分别对照蕴、处、界。

“积聚”就是蕴的含义，所谓的蕴是什么？蕴就是积聚的意思。以色蕴为例，很多的色法集聚在一起，叫色蕴，比如过去的色、现在的色、未来的色，还有远的色、近的色，清净的色法、不清净的色法等等，所有色法积聚在一起叫做色蕴。

过去的色法也叫色，未来如果生起一定会有色的自性，现在的法也是这样；还有内色、外色，内色就是我们的色身，外色就是指山河大地。还有清净的、不清净的，比如有表色当中，我们恭恭敬敬听法、顶礼的色法属于清净的色法；如果用身体去杀生、偷盗、邪淫，这个色法就属于不清净的。无表色也一样，如果守持清净的戒律，戒体就是清净的；如果摄持了恶戒，无表色就是不清净的等等。

所有色法积聚在一起叫色蕴。受蕴也一样，我们的身体、心中感受各种各样的乐受、苦受等。所有受的积聚体叫做受蕴。想蕴、行蕴、识蕴的蕴都是积聚的意思。蕴是多体的一种积聚，很多法积聚在一起。

“处”是什么意思呢？就是颂词第一句中的“生门”，即能够产生受用之门²²，或者能够产生心识的途径。

²²门就是途径。



十二处中的眼处属于内六根，是通过增上缘的方式产生受用。眼根的对境是色法，在十二处当中叫色处，是通过所缘缘的方式增长受用之门。增长什么呢？眼处和色处和合之后，可以产生眼识，就是眼识的生门，是产生眼识的增上缘和所缘缘。

然后耳处和声处，就是耳根和对境——声音，这两种以增上缘和所缘缘结合起来，可以产生耳识。

然后就是意处和法处，意处是指我们的意根，法处是意根的对境。如果意处和法处以增上缘和所缘缘的方式和合，就可以产生意识。

所以它是六识的生门，是产生六识的方便、途径和所依。产生眼识可以受用外面的色法；耳识可以受用外面的声音等等。所以“处”就是受用之门的意思。

“界”是种类的意思。“积聚生门种类”，种类是对应界的。就像在一个矿山中有金矿石、银矿石、铁矿石等等，叫珍宝界，因为有很多种类的珍宝。同样，十八界也有不同的种类。

“界”还有种子的意思，《辩中边论颂》当中讲“种子义名界”。种子在十八界当中是怎么体现的呢？十八界中有一个相续，前前生后后，眼根产生第二刹那的眼根，耳根产生第二刹那的耳根等，这是“种子义”。

“界”也有种类的意思。十八界每个法都有各自的本体和不同的作用，就像矿山的珍宝界当中，黄金、白银的自性分别是什么，都有各自不同的作用。所以我们的眼界的作用、对境色界的作用，法界的作业和意界的作用都是不一样的。以上叫做有各自不同的种类，有十八类法，所以叫十八界。



下面讲必要性，为什么讲五蕴、十二处、十八界呢？有三种必要，“断三痴”是第一个必要；“依三根”是第二个必要；“三意乐”是第三个必要。首先为断三痴说蕴处界，然后依三根说蕴处界，依三意乐说蕴处界。这里把蕴处界，以及为什么要讲五蕴、十二处、十八界的必要讲得特别清楚。

第一个为断三痴，为了断除三种愚痴而说蕴处界。断哪三种愚痴呢？第一种愚痴，有些人执著心和心所为一体；第二种愚痴，有些人执著所有的色法是一体的；第三种愚痴，有人执著色法和心法是一体的。依靠这三种愚痴产生什么？就会产生我执。所以这里讲五蕴、十二处、十八界都是为了破我的。

首先有些人执著心和心所是一体的，所以给他们宣讲五蕴。他把心和心所执著为一体，然后把这个整体执著为我。平时我们起心动念，或者认为我在思考等等，是把所有的心执著为我。因为众生所执著的我是常的自性、一体的自性，所以此处把心心所分开，告诉他心心所不是一体的，是多体的。

你认为的我，安立我的所依是什么？就是心心所为一体，其实所谓的心心所是分开的，哪里有你认为的一体的常有的我？根本不存在。因为他把心心所执著为一体，又执著为我，为了打破心心所是一体的，进而打破所谓我存在的观念，给他宣讲五蕴。

虽然把色、受、想、行、识蕴分开讲五个，但是后面四个法，受、想、行、识。受是单独的一个蕴，想也是单独的一个蕴，行当中包含很多心所，最后还有一个识，每个法相都是不一样的。心所当中又分了很多种，



有四十六种心所，然后在识蕴当中又分了六种心王。六种心王再加上四十六种心所，这样来看心和心所不是一体的，它是多体的自性。多体的自性可以打破众生执著心心所为一，然后把这个整体执著为我，产生我执，所以可以帮助众生打破我执。

第二种宣讲十二处断除愚痴。有些人执著所有的色法是一体的，他认为这个身体就是我，而且又把所有的色法执著为一体。为了打破这种执著宣讲十二处。十二处中虽然也有讲到后面第十一、十二处²³的意处和法处²⁴，意处是心识的自性，法处基本上是心识的自性和无为法，但是前面的十种都是讲色。

因为他执著色法是一体的，所以在十二处当中，把色法分了十种²⁵给他讲，所以色法怎么可能是一体的？已经把眼根以及眼根的对境等等分了十种，里面哪一个一体？没有一体也就没有一个安立我的基础。所以如果有些人执著身体为我，或者执著色法为一体，那么可以通过讲十二处的方式，消尽他的愚痴。

第三种愚痴是执著色法和心法一体的。为了打破色法和心法一体，或者身和心聚集为我，我们就分了十八界。

众生执著为我的分别念有很多，有些执著身心，即色法和心法的和合体是我；有些人执著心为我；有些人执著身体为我，不管把哪一种执著为我都不行。

²³或者也可以说第六、第十二处。

²⁴即意处的对境。

²⁵眼、耳、鼻、舌、身，色、声、香、味、触。



十八界中有十种有色界，七心界²⁶，法界，哪里会是一体呢？把十八界分开之后，里面没有一体的自性，都可以分离，所以色和心不是一体的。既然色和心不是一体的，那么把色和心执著为一体，而安立为我的观点就没法安立了。通过这个方式来打破众生的我执。

以上叫断三痴，为了断除三种愚痴，宣讲蕴处界。如果讲得再深一点，如果把无我的观察方法带进来，这里直接可以抉择无我了。即便我们不学自释的最后一品²⁷，单单依靠《俱舍论》的颂词也可以抉择无我。因为众生的我执是常一的，认为这个我是常的，怎么可能是常的呢？常法没有生、住、灭。

五蕴当中所有的法都是有为法，你所安立的我在哪里？只能在五蕴上面安立。五蕴上面哪一个所谓常的自性，色受想行识没有一个是常的。众生认为只有一个我，没有很多我，但是蕴有五个，其中色蕴又分十个，再往下分还有很多种，如显色、形色，内部又分了很多，再加上有二十个等等，这样分下来哪有一个一呢？五蕴都没有一个一，也没有自在的意义。所以众生所执著的我是俱生我执，根本没有观察，想当然地安立五蕴的和合体就是我。

但是我们一观察，有五个蕴。五蕴中色蕴又有很多法，是无常变化的，也是有为的自性，是生住异灭的，没有一个恒常的，也没有一体的。所以分开的时候，我根本找不到，没有办法安立。

²⁶ 即六种识界（眼识界乃至意识界），再加上意界。

²⁷ 即破我品。



如果在了解无我的基础上，再继续学到第五品中断烦恼的方式，安立圣道，慢慢就可以获得解脱了。如果把无我的观点带进去，可以断掉三种愚痴，而抉择无我空性。

第二个是依三根说蕴处界，就是依靠上根、中根和下根宣讲蕴处界。上根者不需要很多，了知五蕴就知道一切了，所以有些人抉择照见五蕴皆空就够了。因为五蕴包括一切有为法，《金刚经》中说“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”所以如果把一切有为法都了知为空性，了知为无我，对他来讲就够了。上根者只需了解五蕴，就可以了解一切，所以对于他来讲，学五蕴就可以了。

对于中根者来讲，和他讲五蕴还不够，需要讲得稍微广一点，讲十二处，里面包括了一切有为无为等等。对于钝根者，讲十二处还不明白，给他再讲广一点的十八界，他就明白万法了。

以上是依三根说蕴处界。

还有依靠三意乐说蕴处界，“三意乐”是三种想法、喜好。有一种意乐喜欢略的东西，和前面的上根者不一样，上根者只讲五蕴就可以了，不用讲很多。而此处三意乐中的第一种意乐，就是喜欢简单的，讲多了他不进去，给他讲略的就行了，所以讲五蕴；有些人喜欢中等的，五蕴还不够，讲十二处，他就心满意足了；有些人喜欢广，给他讲略或中都不行，必须广讲，那么给他展开讲十八界。

丙三、单独安立受想蕴之理由

受蕴和想蕴从严格意义上来讲是心所，心所包括



在行蕴当中。为什么把行蕴的四十六种心所法当中的受想，单独拿出来安立受蕴和想蕴，而剩下的四十四种心所安立在行蕴中，这个原因要解释。有时候我们会想，同样都是心所，为什么单独把受蕴想蕴拿出来，不把后面的思拿出来作为思蕴呢？是有理由的。

成为争论之根源，轮回之因次第因，
是故一切心所中，受想单独立为蕴。
蕴中不摄无为法，义不相应故未说。

这里也分了两层意思。第一层意思就是前四个颂词，是讲把受想单独安立为蕴的理由。第二层意思就是第五、六句，宣讲五蕴当中没有无为法的根据。

首先讲第一层意思，受想单独立为蕴的必要。有三个根据，第一个是“成为争论之根源”，第二个是“轮回之因”，第三个是次第因，这里没有讲，在下面的颂词“蕴界处次第确定”会讲。

第一个成为争论之根源。注释中讲，世间的人分为两类，一类是纯粹的世间普通人，第二类就是修道的人。世间人对于修道方面没有概念，他自己的所缘，日常的生活几乎都和财产、田地，或者男人女人打交道，怎样找对象、结婚生子、赚钱、获得地位，这些和五妙欲有关。五妙欲是直接和受蕴²⁸相关的。得到高档的东西之后就有乐受，得到不好的东西就是苦受，或者身上穿的衣服，嘴上吃的饮食，如果享用了这些，就有乐受；如

²⁸苦受、乐受、舍受。



果得到了，心中就觉得很舒服，会有幸福感；如果别人障碍你，就会觉得很痛苦。所以在家人的所缘都是五妙欲，而五妙欲又和受有直接关系，所以成为争论之根源。

在家人一般在妙欲和受上争论很多。为此打拼，得不到又要通过很多方式抢回来、报复等等，产生的争论特别多，在家人在这方面很明显。所以把五妙欲中的受单独拿出来，安立一个受蕴，说明对于在家人来讲，是非常重要的一点。

还有想。出家人分为内道和外道，有时外道和外道之间有辩论，有时内道和内道有辩论，有时内道和外道之间有辩论，辩论的是什么？都是想。其实是以见为核心。

前面讲有漏烦恼的时候，讲到一个概念，一个叫做五利使，一个叫做五钝使。五钝使就是贪、嗔、痴、慢、疑，所缘就是世间的妙欲。一般的老百姓，以五钝使为主导，然后缘外在的受用而产生争论，这是以受单独安立为蕴的原因。

还有一个五利使，前面我们讲到有我见、萨迦耶见、边执见、邪见、见取见、戒禁取见，这些都和修道有关，是缘四谛的。内道当中相对来讲，是比较正确的四谛所缘。外道对于四谛是颠倒的所缘。五利使缘四谛的时候，就会产生以见解为主的烦恼。它是很敏锐的，不是缘世间的受用，世间八法的妙欲，其本身是带有智慧的本体。他们缘四谛的法开始争论，观点是什么，见解是什么，安立万法的胜义是什么，对方有什么不对，关键是从这方面安立的。所以出家者关心和四谛有关的法，相当于更高层次的法。主要是内心当中的想法，对观点的安立



开始争论。

虽然都是烦恼，一个是五钝使引发，一个是五利使引发，但是一个是缘世间法，一个是缘四谛。因为这些成了争论的根源，产生了争论。在家者主要是缘受用产生争论，出家者主要是缘见解产生争论。虽然也有一些在家者是缘见解争论的，有些出家者缘受用争论的，但是一般来讲，以这样的分类可以安立争论的根源。

第二个是“轮回之因”。我们对于乐受很贪执，苦受不想要等，因为对受的贪执，进一步产生常乐我净的颠倒想，它就是轮回之因。因为有了对受的执著，所以产生了颠倒想，有无明，开始轮回了。所以它是轮回之因的缘故，受和想单独立为蕴。

受是苦受乐受的耽执，有了受之后，会有常乐我净的颠倒想。所以你对受有了执著，有颠倒想，就有烦恼。十二缘起当中，触缘受，受缘爱，爱缘取，爱取就是烦恼的自性。有了苦受乐受之后，就会产生颠倒想，有了爱取之后，就会有有，然后是生老死，开始轮回。

下面一个颂词，会讲次第因。

“是故一切心所中，受想单独立为蕴”，小乘是四十六种心所，大乘当中讲五十一种心所。在小乘四十六种心所当中，我们一定要知道，受蕴和想蕴当中，受是受心所，想是想心所。受心所和想心所单独立为蕴的原因就是这样的。

下面我们讲第二层意思，“蕴中不摄无为法，义不相应故未说”。为什么在五蕴当中，只讲有为法，没有包括无为法呢？前面我们讲了，世亲论师通过有漏无漏宣讲一切法，为什么不是通过五蕴、十二处、十八界？



因为五蕴当中，只有有为，没有无为，不能包括一切法。为什么在五蕴当中没有无为法呢？“蕴中不摄无为法”，最关键的根据是“义不相应”。义不相应故未说，因为意义是不相应的。

我们首先要知道什么是蕴？蕴就是积聚的意思。无为法哪里有积聚的意思呢？虚空有积聚的意思吗？然后抉择灭，灭的本体有积聚的意思吗？非抉择灭有积聚的意思吗？都没有。虽然有三个法，数字方面可能和五蕴当中五可以对应，但是无为当中没有积聚的含义。

还有无为当中，和色蕴的法相不相应，和受蕴、想蕴、行蕴、识蕴的法相都不相应。无为是没有生住灭的自性，和它有生有住有灭的色蕴、想蕴、行蕴等的法相也不相应。

和整体蕴的法相不相应，和色蕴、想蕴的意义也不相应，所以蕴当中不摄无为法。无为法根本没有蕴的含义，没有积聚的意思，所以安立不了第六蕴。只是五蕴，没有第六蕴，因为无为法不能包进来的缘故。从这个方面来讲，无为法因为没有有为无常的意义，没有积聚的意思在里面，也不是时间所摄的原因等义不相应的缘故，就没有宣讲。

今天我们就讲到这个地方。



第六课

《俱舍论》讲的是一转法轮中阿毗达摩对法的主要内容。论中有些比较难懂，有些比较容易，其特点是难易交替出现，有些地方特别难，有些地方不是那么难，简单一下之后，又开始难一点。不管怎么样，我们都要尽量学习本论的殊胜法义，并在相续当中接受，而且对于一部分内容也要进行实修。

丙四、蕴界处次第确定之理

前面的次第因在这里做了比较详细的描述。蕴、界、处的次第是确定的。尤其是五蕴的次第是确定的。十二处和十八界也可以进行类似地描述。

次第随粗诸烦恼，器等义界如是立。

讲的是它的次第安立。为什么首先是色蕴，然后是受、想、行、识的排列呢？

为什么要单独安立受想？因为不管从粗细的角度，还是产生烦恼的角度来讲，受想都是不可或缺的，如果缺少了受想，很多的内容意义也就没办法安立了。

颂词表达了四个意义。为什么这样排列五蕴的次第呢？

第一、随粗。它是跟随粗细的次第进行排列的，越往前越粗，越往后越细。

第二、随诸烦恼。产生烦恼的次第也是通过色乃至识之间确定的。

第三、器等义。以比喻和意义对照说明，就像请客



吃饭需要器皿、饮食、厨师、烹调，最后受用一样，对照色乃至于识之间产生烦恼的道理。

第四，界。跟随三界的道理进行排列的。欲界当中主要是什么，色界当中是什么，无色界当中前三个是什么，第四个是什么等，通过界的方式进行安立。

通过四个根据，我们就知道它的次第是确定的，不能紊乱，不能把受想拿到前面，或者把识排在前面。色受想行识是有一定的根据的，尤其针对修持解脱道的人来讲，对于烦恼产生的次第，粗细的因等也应该有所了解，增长内心的智慧。

有时我们疑惑，学习五蕴的次第对证悟空性有什么直接的意义？虽然不一定令我们直接证悟空性，但是间接的作用很明显。当自己的智慧通过这样的方式，梳理得非常细致，变得有条理的时候，我们再去学习空性等深奥的法门，就有了一个非常好的基础，更加容易理解比较深广的法门。

十地五道的次第，还有空性、光明、密法的内容都需要有条理的智慧才能学习、思考和修持的。如果我们的智慧比较混乱，很难通过自力发现里面隐藏的含义。如果学完了这部论典，对自己智慧有所启发，对于增长我们学习的能力，还是非常有帮助的。如果有了深细的智慧，可以打开思路，打开思路之后，通过自力去看，就会发现颂词里有很多层次。

《俱舍论》的层次感、次第性很强，因为我们的智慧比较粗大，平时轻易漏掉的地方，本论都讲的很细致。我们学五蕴的时候，就会知道还可以这样去观察、分别，依靠自己的智慧根本想不到。学完《俱舍论》之后，掌



握了方方面面的观察、安立方式，我们再去看其他的论典，通过自力可以找出隐藏的意义，对自己学习佛法的帮助非常大。

首先通过粗细的原则进行分别，五蕴当中什么法最粗大？色蕴是最粗大的。色法属于色的自性，是有质碍的，互相之间有阻挡。色法和心法当中，心属于无碍，而色属于有碍的，色法可以累积和相互质碍。在五蕴当中，色蕴排第一位，因为它是最粗的。

第二个是受，平常我们说自己今天很快乐，或者非常痛苦。受也是比较明显的，平时稍微一点点就会很快乐或者稍微一点点就会很痛苦。除了色法粗大之外，第二个就是受。自己的苦受、乐受等比较粗大。它比色法细，但是比其他三个法粗，所以排在第二位。

第三个是想，想就是取相，这是青色的相，那是黄色的相，这是男的，那是女的。想比受要细一点，但是比造作迁流的行、识要粗一些。平常能够取种种相的想，在我们的心前可以浮现出很多相。受只要你感受到了，不用思考，比如今天你头疼，头疼就是头疼，很粗大，不需要观察，直接摆在这个地方，快乐也是一样，比较明显。但是想必须要去思考，这是什么东西，所以比受细一点，它是排在第三位的。

第四个是行，是以思心所为主的种种心所法。这方面更细微，不仅包括禅定、智慧等，贪嗔等烦恼也是行蕴所摄。想之后产生很多烦恼，所以它排在第四。

第五个是识，心识的自性是最细微的，为什么？首先心识绝对不可能和色蕴相比，色蕴是最粗大最明显的。除了色法之外，受想行识属于心法，都是自己内心



的自性。中间三个受想行是心所法²⁹。

在《俱舍论》《因明》《辩中边论》当中都有心和心所的安立。心王只是缘总相³⁰，心所是缘比较细微的方面。比如我们看到一幅画，心王就是眼前显现一幅画的样子，整体就取完了。而心所可以更细一点，这是蓝色的，那是绿色的，画的是莲花生大士的像.....

心识的自性是缘一个整体，力量比较细微，不是那么明显。虽然心所缘的是细相，但是比较确定，比如这是唐卡，画的是莲花生大士，颜色是什么，帽子是什么.....比起心王，心所就细一点，因为它更加细致、明确地缘了对境的本体。

因为心王只是缘一个整体法的缘故，所以它是粗的。在注释当中说它是缘本体，本体的意思就是讲它的整体，不去分别这幅画是什么质地等，取完之后，心王的事情就做完了，剩下就是心所的事情，心所会详细的辨别，到底是什么，是受蕴、想蕴，或者行蕴等等，里面的心所法就开始工作了。

然后是随烦恼，产生烦恼的次第。我们的眼识缘了色法，耳识缘了声音，鼻识缘了香气、臭气，还有舌识缘了酸甜苦辣，身识缘了柔软、粗糙。缘境之后，产生了受。首先是色，然后是眼耳鼻舌身，首先是缘它的色法，后面开始产生苦受和乐受。因为你看到的东西有丑有美，听到的声音有好听、不好听，至于你身识的所触，也有悦意和不悦意，所以就开始产生了苦受和乐受。

²⁹ 即心所有的法，属于心识的所有法。心识叫心王，像国王一样，心所相当于国王的眷属。

³⁰ 这里不是指我们分别念面前的总相，而是缘总体的概念。



产生苦乐受之后，产生了种种想，引发了比如常乐我净等颠倒想。产生想之后就开始有行，思心所为主开始分别，好的东西我一定要，不好的东西不能要等等，开始产生贪心、嗔心的心所。

最后就是识。烦恼染污了自己的心识，产生了烦恼的次第。

首先的源头就是色，作为一个初学者来讲，要远离让你生烦恼的对境。比如你经常在复杂的环境中，看的多、听的多，也会产生很多烦恼，所以应该到寂静处去闻思修行。那样你的所见所闻、所思所想都和正法有关，当眼耳鼻舌身等诸根缘正法的时候，就没办法缘杂乱染污的外境。所以有时是从远离对境的角度制止烦恼的产生。

有些时候从受的角度来讲，观察它的无自性。或者在小乘当中，诸受是苦，虽然感受到了受，但是观察一切受，都是苦的自性，不管是苦受、乐受，还是舍受，都是苦苦、变苦和行苦的自性。对于身上感受的受，通过正法来进行调伏，尽量断除常乐我净的颠倒妄想。如果你把这些执著是常、快乐、我自在的、清净的，就没办法避免产生烦恼，所以你要安住在如理作意当中，这些都是无常、不清净的、无我的自性，佛法当中都有相应的对治法。

然后是行，尽量安住在无贪、无嗔等善心所当中，最后自己的识会比较清净，从这个方面也可以安立所生烦恼的次第。

有些注释讲的方法和前面讲的方式相反。前面是通过看到的色法，开始产生受。有些说欲界的众生最喜



欢看好看的外境，漂亮的人等等，自然而然对色法、饮食、男女等等产生贪著心。产生贪著心的原因是什么？受。因为有苦受、乐受的缘故，对饮食、男女产生烦恼。受来自于哪里呢？来自于想，因为有种种非理作意、颠倒妄想的缘故，所以认为这是快乐的、清净的自性，于是就产生了乐受；或者认为这是不清净、不好的，产生了苦受。这种想来自于内心的行蕴，即贪心、业，或者烦恼³¹。业和烦恼是通过什么发动的呢？以自己的眼识或者意识发动。也就是通过心识产生业惑，通过业惑开始产生颠倒的非理作意，然后通过非理作意产生苦受乐受，通过苦受乐受，对男女、饮食等产生强大的贪著心。

不管是第一种次第，还是第二种次第，都讲到了五蕴产生烦恼的次第。

下面讲“器等义”，前面以简单的方式提到过，相当于我们吃饭，或者请客需要一个次第。如果你要请客吃饭，首先要有器皿，做饭的锅、盘子、筷子等等，准备好之后把饮食装到器皿里，有了饮食之后，还必须有一位烹调饮食的人，要不然是你自己，要不然请一个比较好的厨师，之后厨师通过自己的手艺烹调饮食，最后就可以受用。以上有五个次第分别对照色、受、想、行、识。

器皿相当于色蕴，受苦的器就是身体为主的法，它是一个器皿。有了色法的器皿之后，要有相当于饮食的受。因为饮食有比较好的，也有比较差的。有的非常明显的，

³¹ 业与烦恼是行蕴所摄。



比如饮食的质地非常精良，或者是一堆烂菜叶，一看就知道是很差的东西。有时根据个人的喜好，喜欢吃这种菜，不喜欢那种菜。饮食有好吃的，不好吃的，同样，受当中有比较悦意的乐受，相当于好吃的菜一样；还有不太悦意的苦受，相当于不好吃的菜一样；一般的舍受相当于中等的菜，吃两口也可以，但是不一定喜欢，也不一定讨厌。第三个是想，对于好吃的、不好吃的，有一种想法，或者想要获得的心，相当于厨师一样³²。行是以造作迁流为性，生起贪心、嗔心的业惑，相当于烹饪。厨师把调料和菜放到一起开始烹饪，炒完之后就开始吃饭。吃饭就是通过自己的行缘颠倒想，造了业之后，最后果报现前，果报在什么地方安立？在心识上面安立。因此五蕴通过吃饭的“器等义”也可以确定次第。

第四种就是界。五蕴在三界当中都有不同的特点。首先欲界当中最明显的、最突出的是色蕴。当然并不是没有其他的，主要是色蕴。从地狱乃至他化自在天，整个欲界都是以色法为主，贪著、受用这些色法。

受蕴主要是色界禅天。从一禅到四禅之间主要是受，有喜和乐，一禅到三禅主要有喜和乐（四禅主要是舍受），喜就是内心当中的执著，很高兴；乐就是一种欢喜，不是欢喜心，但是身体的乐受还是比较明显的。

到第四禅之后，喜也没有了。观待于上上的禅定，下下的是一种过患。虽然我们到初禅的时候，可能内心安住在禅悦当中非常欢喜，但是这种欢喜是一种执著。如果你安住在这种执著当中，没办法生起上上更加清

³² 有些注释当中说，想相当于调料。有了饮食之后，还要有调料。



净的禅定。所以修一段时间之后，喜的执著要打破，然后安住在乐当中，喜就没有了。喜是内心当中的欢喜，主观比较强一点，执著心也比较强。把它打破之后产生身体上的乐。乐不是主观的，不是心中产生高兴不高兴，它就是身体的乐受。乐受看待上面的舍受来讲，还是有过的。往上修到第四禅的时候，没有喜，也没有乐，安住在舍受状态。

所以四禅主要是受蕴为主。

再往上三界当中的第三界就是无色界，分了两个等持。第一等持是无色界前三个——空无边处、识无边处、无有所处。因为修到第四禅的时候，虽然舍受相当于平等的，很清净，但是他对色法还是产生了厌离，于是想修持什么都没有，空无边，即无边无际的空，便到了无色界。色界虽然没有欲界那么强烈的贪著，但是有色法的存在和执著。色界的感受主要是前面所讲的喜乐和舍受。

修持空无边处之后，对空的执著也厌离了。开始修持识无边处，一切都是心识的周遍。厌离了心识之后，开始修无所有，心识也没有了，就是无所有处。这样三种都是想蕴。在自己的心识面前现前了什么相呢？第一个现前空无边的相，第二个现前识无边的相，第三个现前无所有的相。想为能取相，心中就现前了这三种相。

然后到第四个无色界——非想非非想，在整个三界当中，是最细微的心。欲界是特别粗大的心，往上就越来越细微，到了有顶，即非想非非想，“有”是三有，“顶”是顶端，再没有超过它，超过就出三界了，所以是整个三有的顶端。无色界主要是行蕴，以思心所为主。



非想非非想，“非想”就是粗大的都没有了，几乎没有想了，“非非想”也并不是完全没有想，最细微的想还是有的。这个想就是一种思，还是造作迁流的自性。

以上是前四蕴，还剩了一个识蕴。识蕴周遍三界，还有一种说法就是，识蕴分别住在色蕴、受蕴、想蕴、行蕴当中，没有离开，这是它放在最后讲的原因。

通过蕴界处次第确定之理，我们知道了排列五蕴次第的根据，是通过随粗、随烦恼、器等义和界进行安立的。也知道了前面把受想单独安立为蕴的根据，因为在随粗、随烦恼当中都缺少不了受想的参与，如果没有受想，次第就没法排了。

大恩上师在注释当中说了麦彭仁波切的观点，下面是讲处和界，也就是十二处、十八界和相关的内容。

取现境故先五根，取大所生故四根，

他中最远速执故，或依位置之次第。

这里主要是讲六根，为什么不讲其他的呢？因为六根一确定，六境就确定了，六境一确定，六识也就确定了。所以最关键的就是六根，比如眼根确定了，所缘色法就确定了，然后眼根缘色法产生眼识也就确定了。所以这里也包括十二处、十八界，但是主要是讲六根。六根在五蕴当中没有讲，主要在十二处中讲。

六根是眼、耳、鼻、舌、身、意，这样排次第的原因是什么？也有根据。我们觉得佛法当中说的眼、耳、鼻、舌、身、意，色、声、香、味、触、法是不是随便排的？不是随便排的，还是有一些道理。《俱舍论》中的道理，有些地方讲的不是很清楚，因为侧重点不是这



些。小乘当中对于这些智慧讲的比较细微。因为我们的分别念比较强，可以通过这样的观察方法把分别念压下去，对这些道理产生比较殊胜的认知和定解。

第一层意思“取现境故先五根”，就是六根当中五色根排在前面；第二层意思“取大所生故四根”，这是五根当中身根排后面的原因；第三层意思“他中最远速执故”，是四根当中眼耳鼻舌排前面的原因；第四层意思“或依位置之次第”，是或者依靠位置也可以排眼耳鼻舌身意的次第。

第一个是“取现境故先五根”，在六根当中五根排在前面，意根排在后面，为什么是这样？因为“取现境故”，“现”可以理解为时间的次第，有过去现在未来。眼根乃至身根只取现在的对境，现在的对境现前的时候才可以能取。眼睛只能看到现在的色法，不能看到昨天、明天的色法，就连上一刹那的色法都看不到，只能看这一刹那和眼根同时的色法。耳根、身根都是取现在的法。“现”从时间角度来讲，是现在的意思。

“现”还有一种意思，是明显的地方，现在眼前的，能看到的，隐藏起来就取不了。隐和现是相对的。现既可以从时间的角度来讲，也可以从隐蔽或者明显的角度来讲。比如色法隐藏起来了，在墙外面，我们没办法取它。还有如果超过了距离，你的眼根看不到几公里之外的东西，只是在眼根范围当中取这些法。

“现”是显现，是现在的特性。因此有色根的作用是有限的，只能取现在，只能取明显的，以及不能取超越它功能范围的法，把这些确定的方面放在前面。

为什么把意根放在后面呢？意根可以取三时的境，



不单单取现在的境，也可以取昨天的法，比如今天我吃了什么，也可以取未来的法，比如明天我准备做什么。意根可以通三世，过去、现在、未来都可以取的，和有色根取现在不一样，所以放在后面安立。

再者，意根可以取无为法，其他的根取不了。它连虚空、抉灭非择灭都可以取，所以比较难懂，而眼根、耳根比较简单一点，所以把意根放在后面。因为它的功能不一样，既可以取过去、现在、未来，还可以取隐蔽的，比如说眼根看不到墙后面，但是意根可以去缘墙外面，虽然不能缘到它的自相，但是对于隐蔽的东西可以去缘。眼根就不能缘墙外的东西，只要一挡住，就没有功用了。意根是无色的，不受限制，地下几十公里下面有什么，我们也可以去缘，超越眼根范围之外的几十万公里的法、大洋彼岸的美国，我们的意根都可以去缘。所以它既可以缘三时、隐蔽的、超越眼根、耳根范围之外的东西。从这样的角度来讲，它是比较难以通达，所以放在最后面。首先讲五根，再讲意根。

把这个确立之后，再来看五种有色根的内部也要排一个次第。“取大所生故四根”，在五色根当中，身根排第五，在五根当中排在最后。把眼耳鼻舌四个法排前面的原因是什么呢？因为前面四根是“取大所生”。

我们前面讲了，四大和四大所生的法，地、水、火、风是元素、四大种。比如柱子、瓶子，或者声音都是四大所造色，此处我们颂词当中叫“大所生”，即四大所生的法，就是比较粗大的法。前四根的所取都是取四大所生，眼根的显色形色、耳根取的声音、鼻根取的气味、舌根取的味道都有一个共同的特点，就是取四大所生。



所以它们四个是一组，放在前面讲。

身根为什么放在最后呢？身根不确定。我们前面讲到了，触当中有因触和果触。因触就是四大种，身体的对境既可以取地水火风四大种³³，又可以取轻重、柔软、冷热、饥渴等大所生的法。因为身根既可以取四大，也可以取四大所生，所以它和前面不一样，有所差别。

而且前面四根只是取固定的，取四大所生，但是身根有时候可以取四大所生，有时候可以取四大种，有时候同时取，也就是说同时既可以取四大，也可以取四大所生。它的功用比较复杂，因此和意根一样排在后面。因为前面的比较单纯，后面的比较复杂，所以就把身根放在五色根的最后。

第三句“他中最远速执故”讲四根当中也要排次第，前面四根眼耳鼻舌为什么这样排。“他”是其余的意思，“他中”，在其余四根当中，有两个根据，一个是“最远”，一个是“速执”。眼耳鼻舌当中，在取境的时候，功用最强烈、最明显的是眼根。眼根可以取最远的法，耳根取的境是第二位，随次第就是鼻根和舌根。

眼根取的时候，注释当中的比喻说，虽然已经远远看到河流了，但是听不到河流流淌的声音，说明眼根取的是很远，耳根就取的近一点。还有我们的眼根可以看到太阳、月亮，还可以看到更小的星星，多少光年之外的东西都可以看到。所以眼根可以取最远的境，排第一。第二个是耳根，耳根虽然没有眼根取的这么远，但它绝对比鼻根和舌根要取的远。比如很远的地方喊一声，我

³³ 即能生的。



们都可以听得到。从是不是最远的角度来讲，眼根排第一，耳根排第二。然后鼻根排第三。比如谁家在做饭，气味在很远的地方就已经闻到了。鼻根的作用是可以闻比较远的对境。舌根就不行，必须把菜放在舌头上，这时才能取它的境，所以它取的是最短的。虽然身根也一样，但是前面讲过，已经把它排到最后一位了，这里就不讲身根了。“最远”主要是眼根和耳根做对比。

“速执”，即取境的速度是否快。主要是鼻根、舌根二者做对比。哪一个执境快一点？鼻根执境快，因为在比较远的地方，鼻根能够闻到香气、臭气，但是舌根就不行，不能那么快闻到气味，必须要尝了之后才知道。从速执的角度来讲，鼻根排前面，舌根排后面。

第四层意思，“或依位置之次第”，这是另外一种排法，依靠位置的次第。一般来讲，眼根的位置比较高，然后是耳根。

道友们可以看一下，我自己看不到自己，好像差不多，有些道友的眼根在耳根中间，有些可能稍微高一点点。因为眼根里面还有一个眼球，眼球可能比较大，比耳根高一些，大概是这样的。

眼根最高，排第一，耳根稍微往下一点，然后就是鼻根，下面是舌根，然后是身根。虽然头顶也是身根，但是大部分在下面的缘故，身根还是排在下面。

依靠位置的次第，从高到低的方式来排，就是眼根、耳根、鼻根、舌根、身根。

还有最后一个意根。意根没有真正安住的处所，或者通过身根产生身识，身识产生意根，从这个角度来讲，也可以说是在下面。意根排在后面还有一种解释方式，



因为有些意根也要依靠其他的诸根，比如眼根、耳根才能产生。比如眼识、耳识的无间灭就是意。虽然有一种意根主要是通过前面意识的最后一刹那产生的，但是还有其他的意根，产生的时候要依靠眼根、耳根，它是间接的依靠。比如眼根产生眼识的最后一刹那安立为意根，从这个角度来讲，把它排在后面也是可以的。

这里讲到的六根次第，眼根第一，然后耳鼻舌身意。把六根的次第排完之后，六境就确定了，六境肯定是相配的。就像这里讲的国王和国王的配偶，肯定是国王站到这里，妻子站到他的旁边，王妃的位置也确定了。比如国王张三是第一位，国王李四排第二位，把六个国王的位置排好之后，王妃站在或者坐在不属于自己丈夫的地方，这是绝对不可以的。所以只要国王的位置一定，王妃位置就定了。王妃的位置定了之后，王子的位置就定了。同样，六根的位置一定，六境就定下来了，六境定下来之后，六识也定下来了。次第首先是六根，然后是六境，然后是六识。所以十二处也讲了，十八界也讲了。

丙五、二处决定之理

“二处”，第一个叫色处。在十二处当中有一个色处。虽然这个法在六境当中叫做色境，是眼根的对境，但是在十二处当中，这种色境的名字变成处，所以叫色处，主要是眼处的对境；第二个叫法处。是意处的对境，即意处缘法处，在界当中叫法界，在处当中叫法处。

二处决定的道理有一个特殊情况，必须要分别。

为分别境与主要，故唯眼境称色处，



为摄众多殊胜法，故唯意境名为法。

前面讲色的时候讲过，色蕴的色和五境中色境的色不一样。一个是总法，一个是别法。五根、五境再加无表色是色蕴，在十一类或者十类色法当中，还有一个单独的名称，叫做色，即眼根的对境——显色形色。此处就是讲这两个问题。

，第一、二句讲色处的问题，第三、四句讲法处的问题。五根从眼根乃至身根，五境从色乃至处之间，都是色法的自性，为什么单单把眼根的对境，安立为色？其他的不能安立成色的原因何在？为什么要搞这种特殊？其他都是叫眼、耳、鼻、舌、身，或者声、香、味、触，为什么单单把眼根的对境叫色处？还有法处，十二处十八界全都是法，为什么单单把意处的对境，称之为法处呢？

首先讲色处的原因，“为分别境与主要，故唯眼境称色处”。“分别境”，“分别”有些地方解释为差别，和什么有差别呢？总的色和分别的色必须要分开，前面的五根、五境是总色。

我们讲五蕴的时候，叫色蕴没问题，但是如果讲十二处的时候，再讲色处就得区分了，这个色处到底是什么？里面包括很多，眼、耳、鼻、舌、身，色、声、香、味、触，所以不把它们差别分开，就没办法安立，全部都混为一谈了，到底谁是谁，根本搞不清楚。所以要把这个差别分出来，把所有的色蕴内部的法分别取名，然后这是眼，这是耳，这是鼻，这是舌，这是身，分开了五个，对境是色、声、香、味、触，把所有的色蕴一般



分为十类，或者十一类。

在十类当中，其他九类色法分别有各自的名称，叫眼、耳、鼻、舌、身、声、香、味、触，但是眼根的对境，还没有名字。因为没有名字的缘故，我们就把总的色法名字放在了别别色法的上面，所以就把眼根的对境取为色，它只是眼根的对境。这里的根据就是说，其他的法都有名字了，就它没有名字，好像给我们的感觉是取不出名字了，其实并不是取不出名字。随便找个名字安立很容易，我们把它叫张三，或者叫李四都可以。其他的法都有名字了，就它没有，只是其中的一个理由。

这是分别境，分别境就是总相。有总色和别色，十种法都叫别色，十种法的总称叫做色蕴。总的法取名叫做色，然后眼耳鼻舌身等叫做差别的色法。其他九个色法都取好名字了，只有眼根对境没有名字，就把总的名字，整个色蕴的色给了眼根的对境。这是差别境的理由。只是看这个理由，我们可能觉得这个理由有点牵强，还有其他理由。

第二个是“主要”，分了两层意思。一个叫眼根主要，一个叫做对境主要。在所有的根当中，眼根最主要，它可以见好色、坏色等等。很多时候产生烦恼主要是眼根的作用，然后产生功德、产生善心，眼根的作用也是很大的。诸根当中它排第一，是诸根当中主要的，为了把主要的眼根的对境显得很殊胜，所以把它安立为色。

“主要”有两层意思，一层意思是眼根是主要的，“故唯眼境称色处”，眼境就是眼根的对境。因为眼根主要，所以把眼根的对境单独安立成一个特殊的名字，把总名称放在它的上面了，其他的九个法别名都不叫



做色，只有它叫色，是因为眼根很殊胜的缘故，这是主要的的第一层意思。

主要的第二层意思，就是说眼根对境，色本身，也是比较特殊，比较主要的。为什么呢？下面讲十八界的时候，会讲到十八界当中有见³⁴有对³⁵。所有色法当中既是有见的，又是有对的，就是色处。从这个方面把它安立成一个特殊的主要对境，所以名字叫色处。

还有世间上共称这个叫色，比如红色、蓝色，从显色的角度来讲，大家已经共称眼睛看到的，这是红色，这是蓝色，并没有说我们耳朵听到是红色的声音。平常世间的共称当中，也有这种习惯，说红色蓝色是眼根的对境。因为有大家称呼的根据，所以只是把眼根的对境安立为色处。

法也有疑惑，十二处、十八界的总称都叫法，都是一种法的本体，为什么只把意处或意根³⁶的对境安立为法处³⁷或者法界？

“为摄众多殊胜法”是根据，第一个根据和前面一样，也是差别。总的都叫法，不分开的话，就会一片混乱，必须要把法分开，分了眼处、耳处、鼻处、舌处、身处、意处等等，每一个单独安立了名字。十八界也是一样，这是眼界，那是色界等等，把这些全部分开，都有名字。但是意根的对境没有名字，就把这个法的总名放在别的法上面，安立了一个别名，这是意境安立为法

³⁴ 可以被见到的。

³⁵ 有质碍的。

³⁶ 法处是所境，意根是能境，能够缘所境的法处的能境叫做意根，或者意处。

³⁷ 即受蕴、想蕴、行蕴，无表色再加三无为。这些概念我们都要搞清楚。提到法处的时候，什么是法处，什么是法界，应该马上反应过来。



处的第一个根据。

第二个根据是“为摄众多”，法处当中所包括的法非常多。一方面来讲有七类法，再去分的话，受蕴是一个，想蕴是一个，行蕴中包括四十四种心所，再加上十四种不相应行、三无为等。法处是一个很特殊的处，包括了很多的法，所以把总的名称放在它上面。其他境当中色、声音等都没有这么多。

第三个根据是“殊胜法”，不单单是数量多，而且里面也有一些非常殊胜的法。最殊胜的法莫过于抉择灭了，它属于涅槃，在所有法当中是最殊胜的。没有任何一个法可以包涅槃，只是在法处里面，三无为当中有一个抉择灭无为是涅槃法。所以颂词中摄众多和摄殊胜，它既摄了众多，也摄了殊胜，所以它是特殊的。“故唯意境”，只有意根的对境安立为法处，或者法界。

乙二、摄他法之理 分二：一、摄法蕴之理；二、其他依此类推。

其他的蕴是不是也是包括在五蕴、十二处、十八界当中，还是除此之外，还有其他可以包括的数量。

丙一、摄法蕴之理

能仁佛陀所宣说，所有八万诸法蕴，

无论词句或名称，均可摄于色行中。

能仁佛陀宣讲的所有八万法蕴，不管词句还是名称，都可以包括在五蕴中，或包括在五蕴的色蕴当中，或包括在行蕴当中。

前两句主要是佛陀所宣讲的法门有多少，有八万法蕴。第三、四句，佛陀讲到的所谓法蕴也带着个蕴字，



它包括在哪里呢？如果是五蕴之外单独的，五蕴的数量就不确定，肯定至少要再加一个法蕴。如果它是包括在五蕴当中，又包括在五蕴的哪一蕴当中呢？

“八万诸法蕴”，有些论师讲八万四千法门，这个地方讲八万法蕴，八万和八万四千都是可以安立的。佛陀所宣讲的法有八万四千法门之多。“蕴”，是集聚的意思。很多的法集聚在一起称之为法蕴。

法蕴包括在哪里呢？第一种是“无论词句或名称，均可摄于色行中”。有些宗派安立法蕴是语言的自性，有些宗派安立法蕴为名称。

经部认为，如果所有的法蕴属于语言，即声音的自性，那么声音包括在五蕴当中哪一蕴？当然是色蕴所摄，是色蕴当中耳根的对境，属于十种有色法之一。可以把词句摄于色当中。

有部派认为法蕴属于名称。名称是什么呢？后面讲十四种不相应行的时候，最后一个就是名称。它属于不相应行不是真正意义上的色法，也不和心心所相应，也不是心法。它本身也是有为法，属于造作迁流的自性，但是它既不是色，如果是色就包括在色蕴当中；也不是心，和心也不相应的，这个单独的法就叫不相应行。生、住、异、灭，还有时间等等都是属于不相应行，名称也是属于不相应行。所以如果法蕴属于名称，就是包括在行蕴当中了。

从这方面观察的时候，所谓的八万法蕴也可以摄于色行中。

有者称谓一论量，尽说蕴等每一句。



身语意行之对治，相应宣说诸法蕴。

颂词可以分为两部分，第一、二句主要是对于法蕴数量的辨别，一个法蕴到底有多少？有不同的观点。第三、四句就是宣讲法蕴的必要、作用是什么，为什么要宣讲法蕴。

首先是对于数量不同的观点。“蕴”是集聚的意思，那么到底包括多少法才叫一个法蕴呢？“有者称谓一论量”，有些论师认为一个论的数量叫做一个法蕴，此处以《法蕴足论》³⁸为标准，其颂词有六千颂，所以一个法蕴包含六千颂，八万法蕴加起来是四亿八千万颂，这是讲到了八万法蕴的真实数量。所以一个法蕴相当于六千颂，和《法蕴足论》颂词相同。

第二种观点认为，并不一定是以六千颂做为一个法蕴的数字。“尽说蕴等每一句”，把五蕴、十二处、十八界，四禅、四无色、三十七道品，还有四念处、四正断、四如意足，五根、五力这些都是法。比如大恩上师讲的，如果把五蕴当中色蕴讲完了，是一个法蕴，或者把十二处中的每一个处讲完了，是一个法蕴，或者把十八界中的每一界讲完了，是一个法蕴。也就是能够完整地宣讲一个法，叫做一个法蕴。前面我们讲四正断，或者四念处、四如意足、五根、五力，或者四无色、四禅定等打开之后，里面有特别多的法。所以能够完全宣讲一个法的，比如蕴的意义，叫做一个法蕴。这个数量不确定。

³⁸ 对法七论之一。七论中《发智论》是根本，像身体，其他六部像脚一样，叫做六部足论，《法蕴足论》是其中之一。



宣讲八万法蕴的必要性是什么？“身语意行之对治，相应宣说诸法蕴”，为了对治通过身语意产生的贪心、嗔心、愚痴心。有些众生贪心比较炽盛，有些嗔心比较炽盛，有些愚痴心比较炽盛，或者有些众生贪、嗔、痴平等炽盛，没有哪个多，哪个少的差别。或者为了专门对治贪心、嗔心、痴心，还有同时对治贪、嗔、痴，各有二万法蕴，一共有八万法蕴。我们在《大圆满前行》中也学过，调伏贪心二万一，调伏嗔恚二万一，调伏愚痴二万一，平等调伏密乘法藏二万一，总共加起来八万四千。因为有这么多的烦恼，所以佛陀也是针对这么多的烦恼，宣讲了这么多法门，从这个方面相应宣说了诸法蕴的意义。

丙二、其他依此类推

还有蕴界处的其他名称。和怎样把法蕴摄在五蕴当中的道理一样，其他的都可以摄在五蕴，或者十八界、十二处当中。

如是此外如所应，所有一切蕴界处，

详察细究自法相，应当摄于前述中。

“如是此外”，除了前面所讲的五蕴、法蕴等此外的法，“如所应”，对应它们各自的意义，包含了蕴界处名词的所有一切法，“详察细究自法相”，把它们各自的法相详细观察完之后，都可以包括在前面的五蕴、十二处、十八界当中，没有一个可以在此外单独包括的。

因为这里包括一切的有为法和无为法，有漏法和无漏法，难道还有超过有为无为、有漏无漏之外，单独安立的法吗？不可能。所以蕴界处就是佛法当中大的



归摄，总的纲要，全部包括在蕴界处当中。

此处以蕴为例，前面讲到有漏五蕴，有漏五蕴就是色乃至识蕴。还有一种无漏五蕴，戒蕴、定蕴、慧蕴、解脱蕴和解脱知见蕴。

比如戒蕴是戒律，属于身语七断³⁹的自体，承许为色法，或者有些地方讲了，它有无表色，包括在色蕴当中。定蕴在心所法当中。大地法⁴⁰中有一个三摩地心所，就是定，包括在行蕴当中。慧蕴在大地法当中，也有一个智慧的心所，可以包括在行蕴当中。解脱蕴，实际上是一种胜解，胜解为性，也包括在大地法当中。后面学第二品的时候，每一个心所法的名称、作用，都会详细的观察。

解脱知见是什么呢？其自体就是尽智和无生智。比如阿罗汉相续当中有尽智和无生智。对于四谛的自体该断的都断掉了，该了解的都了解了，叫做尽智⁴¹，没有什么再超越的了。在这个基础上，他的智慧进一步了解到，所灭的苦谛没什么可灭，所断的集谛没什么可断，所证的灭谛没有什么可证，所修的道谛没有什么可修，叫做无生智。尽智和无生智也是以智慧为性，也是心所的自性，所以包括在行蕴当中。

所以要么是色蕴所摄，要么是行蕴所摄。

注释当中讲到十遍处和八胜处，是禅定的自性。

后面学到第八品的时候，对于什么是十遍处、八胜

³⁹ 身语所断除的方面。

⁴⁰ 心所法。

⁴¹ “尽”是完全消尽的意思，已经完完全全消尽了，叫尽智，不是清净的净，而是完全消灭的意思。



处、八解脱、四禅、四无色定等所有禅定的分类、本体都要讲。有些是无贪的自性，是法处所摄。因为无贪属于善心所，心所在处当中包括在法处中。。其他比如意根是心识的自性，就可以包括在意处当中，每一个都可以这样安立。

因为后面第八品还要讲，十遍处、八胜处真正讲的话，还要花费不少的时间，今天我们没有时间再讲这些，到第八品我们再详细介绍，就会了解的非常清楚，这些都是灭除贪心很殊胜的禅定修法。

在注释的最后一段有“四大为所触界所摄”这句话如何理解？平时把地、水、火、风、空、识叫六界。抉择无我的时候，或抉择五蕴无我，或抉择六界无我，即地、水、火、风、空、识当中没有我的自性。四大是所触界⁴²所摄。四界讲完之后，还有一个空界和识界，在后面的颂词“孔隙称为虚空界”，“有漏之识者”等中讲。

今天我们讲到这个地方。

⁴² 十八界中身根的对境叫所触界。



第七课

下面继续讲剩下的空界和识界。

孔隙称为虚空界，传说即是明与暗。

所谓有漏之识者，即是识界生所依。

这个颂词讲了两个问题，第一个问题是第一、二句，主要是宣讲什么是虚空界；第二个问题是第三、四句，主要是宣讲什么是识界。

首先是虚空界，“孔隙称为虚空界”，有部宗认为虚空界和虚空无为是两个概念，差别很大⁴³。虚空无为⁴⁴属于无为法，本体是常有、无漏的，不是生住灭的自性，纯粹是无碍的本体，没有能碍，也没有所碍。此处所讲的虚空界，和虚空不一样，主要安立为孔隙。孔隙有很多种，比如门窗的孔隙，或者两个物品之间的孔隙，中间不存在色法质碍的都称之为孔隙。不仅外面的山洞、虚空、太空等有很多空隙，而且在人的身体当中，鼻孔、耳孔，乃至身体里面内脏之间，都是空隙。所有的空隙都称之为虚空界。

所谓的虚空界不是前面所讲的无为法虚空，也不是平时所讲的庄严虚空⁴⁵。此处的虚空界仍然是色法的自性。它是一个很独特的观点，经部宗观察的时候，觉

⁴³ 在经部以上认为没有差别。前面的虚空是假立的，虚空界本体也是假立的。但是有部宗因为是三世一切有，把这些安立为各自实有的本体，都是存在的。

⁴⁴ 三无为之一。

⁴⁵ 在因明当中提到，庄严虚空是我们平时看到的蓝天，它是蓝色的，很庄严，所以叫做庄严虚空，也是一种假立。



得它有很多问题，因此颂词当中说“传说即是明与暗”，也是带了一种怀疑，或者不相信。传说有部派说“即是明与暗”，此处的虚空界是一种色法。

虽然是一种空隙，但是和真正的虚空无为不一样。虚空无为既没有能碍，也没有所碍，它不会去障碍其他的法，也没有所碍的自性。

有部宗认为虚空界也不是能碍，它不会占据并把其他的東西排出去。如果虚空界有能碍的自性，有能够障碍的作用的话，那么房间里面有虚空界，我们就不能进入房间，也没办法堆放东西。虚空界没有能碍，人可以进来。但是虚空界是一种所碍，是被障碍的自性。比如瓶子里面本来有虚空界，水可以倒进去，虚空界不能障碍水的进入，从这个角度来讲，没有能碍。但是它是被障碍的自性，本来瓶子里有虚空界，水进去之后，虚空界就被挤出去了。

虚空无为，既没有能碍，也没有所碍，但是虚空界属于所碍的自性。在注释当中讲了“由于可损害自本体”，即它的本体可以被其他物体挤占，属于所碍法，所以称之为有碍。其他有碍法可以在它附近存在，如果房间里面的虚空界有限，装满了物体，那么虚空界只能在附近有空间的地方存在。

这里了解了有部宗的独特观点，有些观点我们了解一下就可以。按照经部的观点来讲，真正有色法自性的虚空界是没有办法安立的。

“传说即是明与暗”，它存在的方式是以光明和黑暗。前面讲显色的时候讲过，显色也有光明，还有影和暗。此处说的明暗是虚空界，明是光明，比如白天的虚



空界就是一种光明的自性，我们可以看到；晚上就是一个暗尘⁴⁶。白天的时候，是明尘的自性，然后晚上的时候就看不到了，空隙从这个地方到那个地方就看不清楚了，晚上的缘故里面被黑暗充满。

黑暗和光明在前面讲色蕴当中色法的时候，讲到了支分有显色，像光、明、黑暗、影等，是色法的自性。以上是有部派的观点，虚空界和虚空按《俱舍论》中的观点是有差别的。

前面地界到空界已经学习了，最后是识界，“所谓有漏之识者，即是识界生所依”，这里有两层意思，第一、鉴定所谓的识界是有漏还是无漏。“有漏之识，即是识界”，是此处所讲的识界，不是指无漏的识，而是有漏之识。第二、“身所依”，是众生的所依处。比如众生要入胎，在身体中安住，不断成长发育，最后死亡，离开身体。所谓的识界是众生投生三界的所依。

按唯识宗的观点，则以第八识的自性为主，因为第八识最稳固，其他六识等不稳固，所以不把前六识安立为神识投生的所依。有部派和《俱舍论》的观点当中，投生没有安立第七识、第八识的说法，只有六识，此处只是以第六意识投胎。

此处的有漏之识主要是以第六意识为主的心识。这些心识是有漏的，可以入胎、安住，能够投生三有。比如人死后，投生天界或者旁生，投生三有的所依称之为识界。

在《宝鬘论》当中讲六界无我的时候，主要是在地

⁴⁶ 有光尘和暗尘，是一种色法。



界、水界、火界、风界、空界、识界无我上安立的。另外，有时讲六界相当于讲众生的五蕴，地水火风属于身体色法的自性，空指身体里面的空隙，识就是以心心所为主的自性，因此也是以六界的方式安立众生的本体。如果六界上面都找不到我，就说明这个我是假立的，不存在的。所以在《宝鬘论》当中是通过六界无我的方式来抉择的。

在这里也讲到，佛经当中安立的六十二界⁴⁷。汉传大德讲《俱舍论》，以及此处都是引用佛经中六十二界的说法。六十二界当中，先安立十八界，之后有一个六界，即刚刚讲的地、水、火、风、空、识，这六界加进去，之后在注释 123 页和 124 页中讲到了剩余的界。

佛经中讲的欲、害、恚、无欲、无害、无恚是另外一种六界。欲、害、恚属于烦恼，无欲、无害、无恚属于善法。把六界加上，前面属于所断，后面属于对治。因为它是一种心所法，可以包括在法界当中。

还有乐、苦、意乐、意苦、舍、无明又是一种六界⁴⁸。第二品会学，身体的感受叫做苦和乐，心上的感受叫做意苦和意乐⁴⁹，属于心所。舍受也属于心所。无明属于智慧的本体，也是一种识的自性，属于法界所摄，包括在行蕴当中。

还有再加上一四，受想行识四界，即受蕴、想蕴、行蕴、识蕴，受想行是法界所摄，识界属于七心界。

⁴⁷ 注释中有三十六界，没找到出处，不知道三十六界具体是什么，大恩上师在讲记当中也没有提到，其他地方也没有看到。

⁴⁸ 加上前面的地、水、火、风、空、识，还有欲、害、恚、无欲、无害、无恚，有三种六界。

⁴⁹ 古代翻译为忧喜。



下面讲到了几种三。第一种是欲、色、无色，即欲界、色界、无色界，欲界中十八界全部都有，色界中只有十四界，没有香、味，也没有缘香、味所产生的鼻识和舌识，只有十四界所摄。无色界只有最后三界，即意界、法界和意识界。

什么叫最后三界？在《俱舍论》当中，最后三界是一个专属名词。有时候我们看到最后三界，觉得是不是六根、六境、六识，六识排在最后，最后三界就是第十八意识，第十七身识，第十六舌识？不是这样的。所谓的最后三界是六根的最后、六境的最后、六识的最后，即六根最后的意根，六境最后的法界，六识最后的意识，三类法当中都是最后一个，所以叫做最后三界。

第二种是色界、无色界和灭界三界。色界和无色界前面已经讲过了，一个是十四界所摄，一个是最后三界所摄，灭界属于法界，因为它是灭法，灭法中有抉择灭和非抉择灭，所谓的灭界属于法界中的抉择灭和非抉择灭。

第三种是过去界、现在界和未来界，属于十八界所摄。

第四种是劣界、中界和妙界。劣界就是现在我们所处的欲界。我们觉得欲界非常美好，非常舒适，有很多值得追求的东西，但其实在佛法当中，以智慧观察，整个三界比较起来，欲界属于劣界所摄，不是那么善妙。很多外道修行者，为了远离粗大的欲界烦恼、受用等，开始修比较细微的四禅定，之后生在色界或者无色界当中，远离现在的身心所带来的种种逼迫，种种痛苦。



“中”是指色界，“妙”就是指无色界。

第五种是善界、不善界、无记界。在色界、身界等十八界当中都可以包括善和不善的自性。无记法在十八界中都可以有。

第六种是有学界、无学界和非二界。获得了圣果，但还没有得到无学果之间，叫做有学。以小乘为例，得到预流向⁵⁰开始，从预流向到预流果，一来向、一来果、不来向、不来果，到阿罗汉向之间，都是有学的圣者。无学就是阿罗汉。从大乘的角度来讲，从一地见道开始乃至到十地末尾之间，都是有学，真正的无学是佛陀。

非二就是凡夫，既没有进入有学道，也没有现前无学道，所以非二就是讲非有学、非无学。有学界与无学界可以包括在意界、法界和意识界当中，非二界可以包括在十八界当中。

后面还有两种二：有漏界、无漏界二界。有漏可以包括在整个十八界当中；无漏可以包括在最后三界（意界、法界和意识界）当中。

还有一个二界，即有为界和无为界。有为界是在整个十八界当中都可以有，无为界属于法界⁵¹。

以上加起来有六十二个。注释后面提到了一部分，再加上前面的十八界，和颂词当中提到的六界，就是六十二种界。

如果我们把蕴界处的意思理解了，然后再了解了所谓六十二界的意义之后，相互涵摄不是那么困难的。

⁵⁰ 属于见道的圣者。

⁵¹ 即受、想、行、无表色、三无为。



我们在这里讲的时候，因为有很多注释可以参考，有大恩上师的讲记，所以觉得好像自己也可以讲，但是如果按照自己的智慧，想要独立分析，把这个讲的很清楚，并不是那么容易的，还是应该有一个比较敏锐的智慧来学习和分析。

乙三、界之分类 分八：一、有见等五类；二、有寻有伺等分类；三、有缘等五类；四、三生之分类；五、具实法等五类；六、见断等分类；七、见与非见之分类；八、以二者了知等三类。

这个科判比较大，里面有很多知识让我们学习。有些比较难懂，有些不是那么难懂。主要讲的是十八界，十八界内部可以分为很多种，所以做个分类，哪些是有见的，哪些是有寻有伺的等等。通过十八界以及有见的含义进行分析、归摄，一方面可以锻炼我们的智慧，一方面也是对于十八界的内容进一步地深化学习。

凡夫学法的毛病就是非常喜欢浮于表面，过一下大概知道什么意思就行了，但是《俱舍论》绝对不允许我们这样学习。我们觉得十八界学完了，归摄也归摄完了，没什么学的了，但是下面还有，而且这个科判很大，里面还有很多东西让我们去学习。

我们学习的时候，如果想要把自己的智慧安住于真正的法界，和佛菩萨的智慧相应，不能过于的浮于表面。应该深挖的就要深挖，应该广的就要广，这些对于磨练我们的智慧作用非常大。虽然在学习的过程当中，有时候比较困难，怎么也理解不了，脑袋转不过弯来，或者怎么也记不住，但是的确很锻炼人。

比如我们想让肌肉长起来，但天天躺在床上，说：



“我的八块腹肌长起来了，手臂上的肌肉也长起来了。”这是不可能的事情。必须要出去跑步、锻炼，身上的肌肉才能长起来。这个过程当中，也是有一定的痛苦。身体的肌肉通过这方面才能长起来，智慧的“肌肉”也是一样，你天天睡觉散乱，却说：“我的智慧开始敏锐起来了。”这也不可能。所以该经过的痛苦磨练都要经过，之后会发现智慧真正上升了一个层次，和以前完全不一样。以前是浮于表面的学习，大概看了之后觉得就可以了，《俱舍论》比较深，比较细，如果不下功夫，或者下的功夫不够，里面很多东西的确确实难以通达。

如果我们只是做一些文字游戏，没有什么大的必要。天天搞一些脑筋急转弯就可以了，脑筋急转弯对我们没有什么用，但是学完本论之后得到的智慧对我们进一步学习其他佛法，帮助性非常大。

本来界可以分二十种，全知麦彭仁波切的科判分了二十一种，此处为了方便宣说，分为八大类。展开就是二十种或者二十一种，归摄起来是八种。

丙一、有见等五类

有五种法，是有见为主的五类。

有见即是唯一色，有对乃为十色界，

无记之法有八种，除色声外余三种。

分析的前提是全部都在十八界当中。十八界当中哪些属于有见⁵²的；哪些是有对⁵³的；然后无记和有记⁵⁴

⁵² 即可以被看见的。

⁵³ 即有质碍性的。

⁵⁴ 无记和有记属于三性，即善、恶、无记三法。



是哪些，即哪些是无记的，哪些是善的，哪些是不善的。通过三个方面进行分析。

首先有见是什么？“有见即是唯一色”。色，即色界，十八界当中（前提）的色，即色界，就是眼根的对境⁵⁵。在所有十八界当中，哪些是有见的，即哪些是可以被看见的。

“见”在印度的梵语中有两层意思。第一种是可以表示，即在注释当中所谓的“这个在这里，那个在那里”，可以用语言表达出来的。这是梵语的一种语法，在汉语中很难理解。第二种见的意义，就是眼睛可以看到的，和我们现在的语言习惯一样。所谓的有见，可以表示“这个在这边，那个在那边”的，这方面就是色界；还有一方面，是十八界当中可以被眼根见到的，唯一就是色界。十八界当中其他的，如声、香、味、触、意根、法界、意识界等都看不到。

第二类就是“有对”，在十八界当中，哪些法是有对的？“乃为十色界”。有正义和别义，正义就是颂词当中所讲的真正的有对（对即质碍的意思）。在十八界当中，哪些是质碍的法？就是十种有色界，即五根和五境，属于质碍的有对，或者障碍有对⁵⁶。

前面我们讲了所有的色法当中为什么只把眼根对境的色安立为色法，或者色处名称。有一个原因就是色界和色处比较特殊，特殊的原因之一是它既是有见，也

⁵⁵ 包括显色和形色。

⁵⁶ 即如果一个法在某个位置上已经存在了，那么其他的法就没办法再占有那个位置，除非把它挤出去。也就是说两个色法在同一个位置上无法安立。此处的障碍并非平常讲的“我障碍很重，……”的意思，而是有质碍的意思。



是有对的色法。这里有见就是唯一色，色界就是有见，然后有对当中的十色界当中也包括色界。所以既是有见也是有对的就是色法。

有对的正述已经相应于颂词讲完了，“有对乃为十色界”，即正述就是十色界，障碍有对。旁述还有两种有对。所谓的有对还有其他的安立，在注释也讲了所缘的有对和境界的有对。

第一种叫所缘的有对。大恩上师在讲记里讲的很清楚，所缘的有对主要是指心心所。当我们的心心所正在执著一个对境的时候，同时再没有办法执著其他的对境。比如我们正在分别、执著某个色法，产生贪心的时候，在同一个刹那当中，能否再缘另外一个法产生嗔心呢？这是不行的，所以叫做所缘的有对。

还有一种叫做境界的有对。当缘外境的时候，有根的加入，比如眼根只能缘色法，不能缘取声音，耳根也是只能取声音，不能取色法，这也是一种有质碍的自性。在所缘当中，也是有质碍的。

第一种障碍，心心所执著一个法的时候，不能同时执著另外一个法；第二种障碍，眼根、耳根正在取的时候，眼根只能取色法，不能取声音，这属于境界上的有对。这里附带讲了其他两种有对。

下面再看十八界当中，哪些是无记，哪些是善恶，即有记和无记的分别。有记是可以记别的，它的本性可以被认定，非善即恶，叫做有记。非善非恶称为无记。

哪些是有记，哪些是无记呢？“无记之法有八种，除色声外余三种”，首先是十种有色界当中，除了色界



⁵⁷和声界⁵⁸之外其他八种法⁵⁹为无记法。

“外余三种”中“外”的意思是，十八界当中减掉八种，还剩下的十种。也就是六识界、意根和意根的对境——法界，再加上色与声的十种。

后边“余三种”意思是剩下有十种法⁶⁰是三种本体，既可以是善的，也可以是恶的，也可以是无记的。而其他的，如眼根、耳根等纯粹是无记。

在注释当中提到，色法和声音有两种，一种是相续所摄，一种是非相续所摄。非相续所摄是无情界的色和声，一般来讲属于无记法。相续所摄就是我们身体上面的色和声，比如有表色是顶礼时，你的身体上面相续所摄的色就变成了善的；或者相续所摄的声音如果是讲法、诵经、念咒，也是有表的，这些的声音也可以变成善的；如果你外在的有表行为是杀生、偷盗、邪淫，那么就是恶了；声音如果说妄语、诽谤佛法等，就是恶了。

所以如果是我们自己相续所摄的色和声，可以是善、恶、无记。如果是相续之外的石头、雷声等，就是无记的自性。其他六识可以变成善，可以变成恶，也可以变成无记。还有意根和法界，法界的受想行当中有很多法如果通过善心、不善心摄持，都可以变成善和不善。

为了让我们了解，在注释当中也提到了几种善。第一种叫做本性善，也叫自性善。大恩上师在注释中讲得很清楚，在心所法当中有一种大善地法，其自性就是善

⁵⁷ 眼根的对境。

⁵⁸ 耳根的对境。

⁵⁹ 即眼、耳、鼻、舌、身、香、味、触。

⁶⁰ 即七心界、法界、色和声十种法。



法，比如在心所当中，无贪、无嗔、惭愧心等本性就是善的，叫做本性善。既然有本性善，反之也有本性恶的烦恼地法，比如在心所当中贪心、嗔心本性上就是一种恶业。

第二种叫做相应善，我们已经学过很多次了，主要是心心所的自性。心心所本身非善非恶，但是如果你的眼识、耳识或者意识等这些心心所相应于大善地法的无贪、无嗔，那么心心所也变成了善，叫做相应善。反之也有相应的恶，如果你产生贪心、嗔心等，那么你的心心所就成了相应的恶业。

第三种叫等起善。“等起”就是发心的意思。后面生起了一个法，叫做起；和你的发心同类生起的状态，叫做等。和你的发心相同而起的善业，或者恶业叫做等起，所以有等起善，也可以有等起恶。如果你的发心是善的，产生的都可以叫做等起善。比如此处所讲到的色界和声界，如果你发心礼敬三宝，带动身体去做顶礼，身体就变成一种等起善了；声音也是这样，通过想要成佛利益众生的发心去做念诵，声音就变成了等起善。反过来讲也有恶业的方面。

第四种叫胜义善。胜义善就是抉择灭，无为涅槃法，在法界当中所包括的，已经出轮回的叫胜义善。有没有相对于胜义善的胜义恶呢？没有。可以有本性的恶业，像前面讲的贪心、嗔心等，但是相对于抉择灭来讲的胜义的恶没办法安立。

此处安立善、恶、无记，可以通过本性、相应、等起安立。既不是善心摄持，也不是恶心摄持，也不相应，属于无记。六识、意界、心所当中很多法可以是无记的，



以及以相续所摄的色界和声界也可以是无记的。

欲界具有十八界，色界之中十四界，

香味以及鼻舌识，此四种界未所属。

无色界中则具有，意法以及意识界。

彼三有漏与无漏，其余诸界为有漏。

在十八界当中欲界、色界、无色界包括哪些。

第一句讲到欲界当中十八界都是俱全的；第二、三、四句讲到色界当中具有十四界，及理由；第五、六句讲了无色界具有十八界当中的哪些法；第七、八句是分别了十八界当中哪些是有漏的，哪些是无漏的。

“欲界具有十八界”，前面讲到从眼界乃至意识界之间有十八界，欲界有哪些呢？欲界中十八界都是圆满的，六根、六境、六识全部都有。

“色界之中十四界”，色界当中不是具有十八界，只有十四界。少了哪四界呢？所有的注释当中讲的都一样，其最主要的根据是因为色界不需要段食⁶¹，安住在禅定当中以禅悦为食，不需要像欲界众生一样，必须要去买米买面，打水做饭吃。

食有很多种，有思食、触食等，段食是其中一种。段食的本体是以香味为代表，有香有味道。因为在色界当中没有段食，所以没有对境的香界和味界，相对于香味所境产生的鼻识和舌识也没有了，所以就缺少了四界，只有十四界，这是“香味以及鼻舌识，此四种界未

⁶¹ 我们所食用的饭菜必须用牙齿咬碎以后，一段一段地进食，叫做段食。也就是平常讲的人间烟火。



所属”。

虽然没有香味和鼻舌识，但是还有鼻根和舌根。在不同的注释里有不同的观点。按理来讲，如果没有香味、鼻识、舌识，那么鼻根、舌根存在的必要性也不大。有时候也是众生的习气形成的，有些地方说需要所谓的一种庄严，色界的众生没有舌根、鼻根就不庄严。但是真正来讲也不好说，因为鼻根舌根是净色根，我们也看不到，是内部的一种法。前面讲过鼻根是像两根铜针一样，舌根是舌头上一个半圆形的法。所以这种净色根没办法作为庄严的意义。因此主要是因为众生自己以前的业力成熟，色界中仍然具有鼻根和舌根，但是不存在鼻识、舌识和香味。后面学习第二品的时候，还会深化学习这方面的内容，现在我们大概了解一下。

“无色界中则具有，意法以及意识界”，无色界比较好算一点，首先是无色的，没有色法自性。此处有两种观点，一种是纯粹无色，一点色都没有，只要是色法自性全部不存在；另一种观点，虽然粗大色不存在，但是有细微的色。

即便在无色界当中连细微的色都不存在，但是种子还存在。引发色法的种子还没有通过智慧泯灭掉，只不过是通过修无色定把色法的自性压伏而已。以后当他无色界的禅定消失之后，他降到色界或者欲界的时候，内心当中色法的习气还会重新复苏，又会显现像我们一样的肉身，还有外面的山河大地等等。

无色界根本没有形象上的肉身，也没有外在的山河大地等所住的地方。一般来讲，欲界众生有一个大地作为所依。在天界当中有地居天和空居天，地居天属于



四大天王天，依靠须弥山王，须弥山是有根基的，依靠于大地。再往上是三十三天，也有地，在须弥山的山顶上。再往上是空居天，空居天的宫殿像我们地球一样漂浮在空中，他们在里面安住，所以叫做空居天。再往上是色界，色界的宫殿也是有色法安住的，天人有色身，穿衣服，有宫殿。但是无色界既没有肉身，也没有山河大地，所有的色法都没有，所以叫无色界。无色界只有心识，他们通过善法业力安住。非想非非想的天人可以在八万大劫安住在禅定当中。

无色界如果没有色法，前面的十种色法全没有了，没有五根、五境，也不会有无表色。如果没有五根、五境，比如没有眼根，没有眼根对境的色法，那么会不会有眼识？当然不会有，以此类推也不会有耳识。所以五根、五境、五识都没有，十八界当中只剩下三个，即最后三界——意界、法界和意识界。

意根从哪里来？我们前面讲了，六种识灭尽的刹那那是意根。前五识在无色界当中没有的，所以他的意根不是从前五识灭尽而产生的，主要来自于意识，意识灭尽也可以产生意根，相当于等无间缘。前面的意识灭尽产生意根，然后灭尽再产生后面的意识，这样就可以有意根，因为心所法本来存在，再加上会产生意识。所以在无色界当中，有“意”，即意界，“法”，即法界，“以及意识界”的存在。

以上讲到三界当中分别包括哪些法。十八、十四和三就是欲界、色界、无色界所拥有的数量。

最后讲到有漏无漏的问题。“彼三有漏与无漏，其余诸界为有漏”。因为刚刚讲完意、法和意识界，所以



顺着语势下来说“彼三”，即眼界、法界、意识界。它们属于有漏还是无漏？或者十八界当中，哪些是有漏，哪些是无漏？

首先讲最后三法。眼界、法界和意识界既有有漏，也有无漏。此处和前面的有记不同，有记是善、恶、无记三种，有漏无漏的意义是不一样的。我们觉得是不是又回到前面了，不是刚刚分析完了善恶无记吗？此处不是善恶无记，而是讲有漏和无漏。在学习第一品之前，过渡的地方已经讲到，有漏是“除道谛外有为法，皆增一切有漏惑”，无漏就是“虚空二灭三无为，以及道谛为无漏”。

十八界当中，哪些是有漏，哪些是无漏？意、法和意识界当中有有漏，也有无漏。眼界、法界和意识界如果和苦谛和集谛相应，属于有漏法所摄；如果被道谛所摄，就属于无漏。因此这三种既有有漏，也有无漏。

“其余诸界为有漏”，这个地方讲得特别肯定。除了最后三界之外，其他的十五种，即十种有色界和五种识，都是属于有漏法所摄。

前面分别讲到有五类，五类当中最后一个十八界当中哪些是有漏的，哪些是无漏的。我们把这方面分析清楚，对以后学习的内容也会有很大的帮助和收获。

下面讲有寻有伺，可能花的时间会比较长。如果以前学习过会比较容易理解，如果没有学习过，首先要搞清楚寻伺是什么，和十八之间怎么配。这方面稍微有一点点复杂。

这节课我们就讲到这个地方。



第八课

丙二、有寻有伺等分类

寻伺二者均有者，即是五种识界也。

最后三界有三种，其余诸界无寻伺。

十八界中哪些法具有寻伺，哪些法不具有寻伺呢？首先我们要了解什么是寻伺。寻伺是四十六种心所的二种。所谓的寻，有些地方讲是寻求、寻找的意思，它了别的，或者所产生的心所是比较粗大的状态，像我们在外面寻找什么东西一样。伺，比寻细微一点，了解比较细微的法。

首先从欲界、色界或者无色界的侧面来分别安立时，哪些具有寻伺，哪些不具有寻伺，然后再从内部观察寻伺的问题。

在整个欲界中都具有寻伺。欲界的心很粗大，并不是说欲界的众生没办法超离寻伺，后面我们还要学习，欲界的众生可以通过欲界的身份可以修色界的禅定，这时候欲界的根就会转依，变成色界的眼根、耳根等。

我们修法的心是什么心？是欲界心，没办法安住在禅定当中，必须要修持色界的定，产生色界的心，这时候我们的眼根变成比较清净的色界眼根，引发一些清净的天眼等。这些在后面会安立得比较清楚。

寻伺分了三类，有寻有伺、无寻有伺、无寻无伺。整个欲界都是有寻有伺，既具有寻也具有伺。然后到了



色界，分了四禅。初禅有三种，未到定、粗分正禅⁶²和殊胜正禅⁶³。粗分正禅以下，欲界心、未到定、粗分正禅都是有寻有伺的。到了殊胜正禅，是无寻有伺，粗大的寻已经没有了，只有比较细微执著心的伺。到了二禅以上，包括二禅、三禅、四禅、无色定等全都是无寻无伺。

心的状态在欲界当中有寻有伺，初禅当中有一些是有寻有伺的，也有一些是无寻有伺的，然后到了第二禅以上都是无寻无伺，既没有粗大的寻，也没有细微的伺，所以第二禅以上，心非常寂静。再往上还要去除一些过患，逐渐获得三禅、四禅等，后面我们还要进一步学习相关的内容和知识。

了解了寻伺的本体，以及在三界当中如何安立之后，再回到颂词中。今天讲颂词的时候，也要看一下注释的内容，因为稍微有一点复杂。

十八界当中“寻伺二者均有者，即是五种识界也”，寻伺二者都有的是五识界。首先在十八界当中，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识全部具有寻伺，都有粗大的心和细微的心。

“最后三界有三种”，前面讲了，在眼等六界当中，最后一个在意界；在色等外六界当中，最后一个在法界；在识界当中，最后是意识界，所以意界、法界和意识界是最后三界。最后三界具有三种，意思是在最后三界当

⁶² 即一禅。

⁶³ 汉地《俱舍》法本中将殊胜正禅安立为中间定，它是一禅到二禅之间的过渡。我们没有安立中间定，而叫做殊胜正禅。



中，存在有寻有伺、无寻有伺⁶⁴、无寻无伺三种情况。

注释当中，第一个有寻有伺是怎么安立的？我们一定要知道这个范围，首先是在最后三界当中，所以其范围落在了意界、法界和意识界当中，三界中怎么具有有寻有伺的状态。

“一、欲界与初静虑粗分正禅的意界、意识界与寻伺以外的所有相应法界必定存在寻和伺，因而为有寻有伺。”最后三界分别来讲，首先是欲界，前面分析了，整个欲界都是有寻有伺的，所以在欲界当中的意界⁶⁵，一定是有寻有伺的。第二个是在欲界当中的意识界，同样也是有寻有伺，也可以和寻伺相应。然后是初静虑粗分正禅，（前面我们讲到在初禅当中有三个，一个是未到定，一个是初静虑，即一禅的粗分正禅和一禅的殊胜正禅。）其本身也是有寻有伺。如果在粗分正禅的意界中，一定和寻伺相应，然后其意识界也可以和寻伺相应。

后面还有一个特殊的，“与寻伺以外的所有相应法界”，这句是讲最后三界当中的法界。（此处宣讲的是初静虑粗分正禅当中的法界，这个关系我们一定要搞清楚，否则绕来绕去就绕晕了。）初静虑粗分正禅本身是有寻有伺的，但是为什么此处在讲法界的时候，一定要把寻伺去掉，而意界、意识界没有问题，都是有寻有伺，可以和寻伺相应？因为法界⁶⁶本身具有寻伺⁶⁷，所以要把寻伺去掉。

⁶⁴ 或叫无寻唯伺。

⁶⁵ 即意根。

⁶⁶ 即受蕴、想蕴、行蕴、无表色和三无为。

⁶⁷ 寻伺是心所，包括在法界的行蕴当中。



为什么要把寻伺去掉呢？因为此处讲十八界当中哪些法具有寻伺，和寻伺相应。法界当中的寻伺本身不可能和自己相应，只有除了自己本体之外其他的相应法界，如受蕴、想蕴、行蕴中除了寻伺之外的四十二种等可以和寻伺相应。寻伺自己不能拥有自己，或者寻伺自己不能和自己相应。

在粗分正禅当中，意界和寻伺相应，可以是有寻有伺的，意识界也可以和寻伺相应，法界虽然有寻有伺，但是我们观察的是，哪些法具有寻伺，哪些法和寻伺相应，所以必须要把寻伺去掉，因为寻伺法不可能和自己相应，不可能拥有自己。然后剩下的相应法界⁶⁸，即受、想和除了寻伺以外的相应行当中剩下的所有心所都可以和寻伺相应。

欲界的法界也是如是的。

十八界当中，前面我们讲五识界，肯定是和寻伺本身相应的，粗大和细微的心都有，然后最后三界要分欲界、粗分正禅、殊胜正禅和二禅以上。因为十八界既可以是欲界的十八界，也可以是色界的、也可以是无色界的，当然真正来讲在色界只有十四界，无色界只有三个⁶⁹，他们怎样具足寻伺的问题。

初静虑粗分正禅的意界、意识界、法界是怎样具有寻伺的呢？前面的意界、意识界因为本身没有寻伺，所以可以和寻伺相应；法界当中其他心所法——受、想也可以具有寻伺。但是寻伺自己不可以具有寻伺，所以要

⁶⁸ 即心所法，简别无表色和三无为，他们不具有寻伺。

⁶⁹ 即意界、意识界和法界。



把寻伺去掉。剩下所有相应法界当中的心所都具有寻伺，“因而为有寻有伺。”

以上是最后三界如何具有寻伺的。

第二个无寻有伺，也是在意界、意识界和法界当中观察。注释中说，“欲界的寻、初静虑粗分正禅的寻以及初静虑殊胜正禅的伺以外的所有相应法为无寻有伺。”

第一、欲界的寻是无寻有伺的，因为欲界当中的寻本身已经是寻了，不可能再和寻相应了。所以欲界的寻要把寻去掉，一定是无寻有伺。前面有一个原则，自己和自己相应，自己拥有自己是不可能的。欲界的寻本身是寻，怎么可能再和寻相应呢？不可能再和寻相应。欲界的寻本身一定是无寻的，寻和伺当中把寻去掉之后，它只能和伺相应，所以它就是无寻有伺了。

第二、初静虑粗分正禅的寻，道理和前面一样，初静虑粗分正禅本身虽然是有寻有伺，但是寻自己不可能再具有自己了，所以要把寻去掉，也是无寻有伺。

然后“以及初静虑殊胜正禅的伺以外”，前面我们提到了，殊胜正禅本身的状态是无寻有伺。它和前面的粗分正禅不一样，粗分正禅是有寻有伺的状态，本身具有寻也具有伺，而殊胜正禅自己没有寻而有伺，粗大的没有了，还有细微的。

殊胜正禅的伺自己本身没有寻，而伺自己不可能拥有自己，所以殊胜正禅的伺不可能是无寻有伺，一定是无寻无伺。因为它自己本身没有寻，只具有伺，伺自己不可以具有自己，自己不可以和自己相应，所以要把伺去掉，所以殊胜正禅的伺自己一定是无寻无伺的，这



在后面要讲。

此处讲“以及初静虑殊胜正禅伺以外的所有相应法”，除了殊胜正禅的伺以外的，相应法界当中剩下的心所法都是无寻有伺的，全部可以和无寻有伺相应。初静虑殊胜正禅的法界当中寻已经没有了，剩下来的伺和伺自己无法相应，所以伺自己是无寻无伺。而剩余的心所法都可以具有伺，都是无寻有伺的。

“初静虑粗分正禅无有第二寻而必具伺”。粗分正禅应该是有寻有伺的，但是粗分正禅当中的寻不可能有第二个寻，不可能有两个寻和它相应，因为只有一个寻一个伺，自己已经有寻了，不可能再有寻和它相应了，无有第二寻必有伺，所以是无寻有伺。

“殊胜正禅断除寻思而必定有伺察”，这个地方讲它自己的状态是无寻唯伺的，因为没有第二个伺和它相应，后面马上要讲这个问题。欲界的寻要去掉，然后粗分正禅的寻要去掉，因为没有第二寻和它相应的缘故。因为欲界当中已经有寻了，所以只能是无寻有伺。

此处就是分辨一点，欲界和粗分正禅自己的状态一定是有寻有伺的，和这个地方具有其他寻伺的意义，稍微不一样。自己虽然有寻有伺，但是此处分析的是十八界当中，哪些法具有寻具有伺。分析的不是哪些法有寻有伺，如果是哪些法是有寻有伺，那就很简单，欲界当中什么法是有寻有伺，色界当中什么有寻有伺……此处的关键是，十八界当中，尤其意界、意识界和法界三界当中，哪些法是具有寻伺的。法界本来就有寻伺，所以我们要观察法界当中的寻伺自己拥不拥有寻伺，和寻伺相不相应。



欲界当中的寻因为自己就是寻，没有第二个寻再和它相应，所以寻本身没有寻，只能和伺相应。所以欲界当中寻的状态是和无寻唯伺这一条相应。粗分正禅的寻也只能和无寻唯伺相应。

第三个是无寻无伺，“初静虑殊胜正禅的伺察无有第二伺”，这个讲的很清楚。前面讲了，殊胜正禅本身就是安住无寻唯伺的状态，所以寻本来就没有了，只剩下伺。伺和自己无法相应，它没有第二个伺，它和什么相应呢？只能具有无寻无伺。殊胜正禅的伺和三种状态当中哪一种可以完全对照？它和有寻有伺相应吗？绝对不是，因为它本身就是无寻有伺；和无寻有伺相应吗？不可能，因为它自己有一个伺，没有第二个伺和它相应；可以和无寻无伺相应么？可以，因为它本身就没有寻，再加上没有第二个伺和它相应，所以没有伺，殊胜正禅的伺只能拥有无寻无伺的状态。

所以它拥有什么法，就和什么法相应。殊胜正禅中的意界和意识界，毫无疑问就是无寻有伺。因为殊胜正禅自己安住在无寻有伺，所以殊胜正禅当中的意界，直接就和无寻有伺相应，意识界也是无寻有伺。但是有一个特殊的，法界当中有一个寻伺，殊胜正禅法界当中的伺与哪一个相应？有寻有伺不可能，它本身就不是有寻有伺；无寻有伺也不可能，因为它自己只有一个伺，没有办法再和第二个伺相应，所以说不可能再是无寻有伺；只有第三种无寻无伺，就是没有寻，也没有伺。因此殊胜正禅当中的伺只能是无寻无伺，无有第二伺。

第二静虑以上的意，绝对是无寻无伺的，本来断除了寻伺。二禅以上的意识界也是无寻无伺。然后二禅以



上本来就没有寻伺，所以二禅以上的法界也是无寻无伺。都是没有寻，也没有伺的。

以上是“最后三界有三种”的意思。如果以前没有学习过，看起来有点复杂，抓住几个比较重要的核心之后，我们再分析的时候，比较容易理解。一个是欲界本身具有什么？色界当中粗分正禅、殊胜正禅具有什么？然后再来看它和寻伺是怎么相应的。相应的过程当中有一个原则是法界当中的寻和伺自己，比如寻是怎么具有寻伺的，它在欲界、色界当中怎么样。寻和伺分别是如何对照有寻有伺、无寻有伺等的。这方面搞清楚之后，就比较容易了解。

剩下还有一些法，“其余诸界无寻伺”。前面讲到最后三界是怎么具有有寻有伺、无寻有伺，无寻无伺的。此处讲其余诸界无寻也无伺。

比如十种有色界，从眼界乃至身界，从色界乃至以触界等都不是心的自性，不是相应法。色法本身不可能有寻伺，眼根等外面的色、声、香不可能有寻伺，所以十种色界都是无寻无伺，既没有寻，也没有伺。它不是从心法的角度来讲，根本没有寻伺。前面讲到有心识的，比如五种识界有寻有伺，现在十种有色界本身就是色法，不可能具有寻又有伺，必须要排除。前面受、想、行都是属于相应行，然后剩下十四种不相应行都是无寻无伺，和心不相应所剩下的法都是无寻无伺法。还有无表色、三无为也是无寻无伺法，都不可能具有寻伺。

以上分析完了十八界寻伺的状态。有些道友可能听懂了，有些道友可能还没有听懂，下去之后还要看书、讨论，或者再详细听一听辅导。虽然本身不复杂，但是



稍微有点绕，抓住重点以后分析，也不是特别难懂。仔细看一看我们发的参考资料，里面也讲的比较清楚。

五种根识无计度，以及随念分别念，
计度外散意智慧，随念一切意回忆。

前面讲到“寻伺二者均有者，即是五种识界也”，但是眼识、耳识等都是无分别识，怎么可能具有寻伺呢？寻就是对粗大法的探寻，伺是对细微法进一步细化的了解，都是心识的状况。五根识既然是无分别识，怎么可能具有寻伺呢？如果具有寻伺，那么和佛经观点不就矛盾了吗？此处我们讲到了三种分别。一种叫做自性分别，一种叫做计度分别，一种叫做随念分别。

“五种根识无计度，以及随念分别念”，我们平时所说的五根识是无分别的，主要是讲没有什么分别，五种根没有计度分别念（第二句最后三个字），以及没有随念分别念。也就是说三种分别念当中的计度分别念和随念分别念，五根识不具有，即从没有比较主要的、粗大的、敏锐的分别念来宣讲五根识是无分别的。

但是它虽然没有计度分别、随念分别，并没有说它没有自性分别。五根识具有自性分别念（下面讲心所的时候还会讲），可以是寻和伺。

在这个颂词当中，讲到了什么叫做计度分别念、随念分别念。“五种根识无计度，以及随念分别念”遣除了计度分别和随念分别，它没有这两种比较粗大的分别念，所以是无分别的。注释中讲，这相当于使用了我们平常所讲的劣用否定词，即一个法很弱，我们会用否定词把它否定掉。因为没有粗大主要的计度和随念分



别没有的缘故，所以说它没有分别念。注释当中有个比喻，马本来有四条腿，如果一匹马只有一条腿，我们会说马没有腿。或者我们口袋里，还有十几块钱。到了月底的时候，我们说钱已经花光了，没钱了，是不是没有钱呢？还有一点，但是钱太少了，就说没有钱了。

同样，五根识没有分别念的说法，因为它没有明显粗大计度分别和随念分别的缘故，我们说它没有分别。是不是真的一点分别都没有呢？很微弱的分别念，比如自性分别念，还是有的。所以前面的意义和佛经当中的意义没有矛盾的地方。我们平常所讲的五根识无分别念，和此处说的五根识有寻伺二者的分别，二者之间也不矛盾。

其实这个问题在经典当中早就讲到了，并不是别人提出问题之后，为了应对别人的责难，马上发明一个词叫自性分别。只不过我们没有学习，不了解。

到底什么是计度分别和随念分别呢？颂词当中，第三句讲了计度分别，第四句讲了随念分别。所谓的计度分别就是“计度外散意智慧”，它就是一个意⁷⁰，本身是意识的状态。意识的状态是什么呢？外散的意识相应的智慧⁷¹，是散于外面诸境的，意识可以分别的，比如看到外面是一座山，很多人走来走去，这是男人女人，这种心都属于计度分别。首先这个状态是意识，和前面

⁷⁰ 即意识。

⁷¹ 我们一定要了解，《俱舍论》当中所讲的智慧很多时候就是一种心的状态，它是能够分别的。在其他大乘经论看到的智慧，我们马上就知道，相对于我们分别念而言这个智慧是个好东西，不可能出现在其他不好的方面。但是《俱舍论》当中，所讲的智慧不一定就是指无分别智慧，或者很清静的闻思修智慧。《俱舍论》把能够了别的都称之为智慧的本体。



的五根识不一样。计度分别和意识相应，是散于外境的分别智慧，能够了别的本体。

第二个随念分别，就是“一切意回忆”，“意”也是意识。随念分别念是一种忆念，有的地方讲是一种回忆。回忆、忆念在入定时是什么呢？在因明当中我们学过，它是一个定解，是在以前已经确定了的，不是新的智慧。所以我们在入定观想所缘的时候，就是一种回忆，是我们的一种正念。忆念以前已经确定的定解，叫做随念分别念。

入定中也可以有，我们不要认为，入定的时候一定修大空性，什么都不执著，不一定，入定有很多种分类。入定也可以忆念以前的不观待名称，只是观待意义的定解等等。出定的时候，当然也可以回忆以前的事情，不是通过名称，而是把以前经历的事情，坐在椅子上回忆，叫做随念分别念。

所谓的分别有三种，第一种自性分别，就是和寻伺相应，很弱的分别念；第二种计度分别，主要是意识外散的一种智慧；第三种随念分别，也是一种意识，跟随意义趣入于忆念的状态，在入定出定位的时候，和意识相应的忆念、定解或者经历的事情。

以上一方面遣除了一些疑惑，一方面也普及了分别念方面的常识，算是对颂词的补充说明。

丙三、有缘等五类⁷²

有缘即是七心界，以及法界之一半，

⁷² 有缘、无缘，有执受、无执受，大种、大种所造，积聚、不积聚，能断、所断此五类。



九无执受八与声，其余九界有二种。

此处讲到了有缘和无缘。有缘即有所缘，什么是所缘？具有所缘的意思，比如能缘所缘当中的所缘境。什么能具有所缘？当然就是心识了，心心所才能具有所缘。因此有缘的有就是具有，缘就是所缘的意思。如果我们了解了这个词，就知道此处是讲什么才能具有所缘境。色法不可能具有所缘境，只有心心所才能具有所缘境。

有缘就是可以具有所缘的法，即“有缘即是七心界，以及法界之一半”。这就比较清楚了，范围已经确定在心心所当中。有所缘的法就是七心界⁷³。“法界之一半”就是法界当中的一部分。很多注释当中讲，一半并不是对开的意思，恰好一半，这里把一部分叫一半。法界的一部分是什么？就是受、想以及行蕴当中的相应行，就是所有的心所法。法界当中的不相应行、无表色和三无为不算。以上叫做有缘。

有缘讲完之后，剩下的就是无所缘了。十种色界⁷⁴都是无缘，没有所缘。眼根、耳根，乃至身根虽然可以取境，但是无法成为具有所缘的方式。虽然可以成为产生识的增上缘，但是根没办法成为具有所缘的方式。还有法界当中剩下的部分，即不相应行、无表色，还有三无为，都属于无所缘。所以把有所缘了解之后，剩下的都是无所缘。

下面讲哪些是有执受，哪些是无执受？“九无执受

⁷³ 即六识再加意界。

⁷⁴ 五种色根，外在的五种色境，叫做十界。



八与声，其余九界有二种”，十八界当中的九种法是无执受的，哪九种法呢？“八与声”。所谓的八是八种无碍界⁷⁵。还有声音属于无执受。十八种当中以上九种是无执受。“其余九界”，剩下的九界有些是有执受，有些是无执受。

首先需要了解什么是有执受和无执受。前面我们讲声的时候曾经提到过，此处对于有执受无执受进一步地安立。注释一百三十页安立了它的体相，“这里‘执受’的意思是对根等色法作利害结果会产生苦乐的感受，并作为心与一切心所的所依，也就是世人所说的有心。”所谓的执受就是有心的意思，有执受就是有心，无执受就是无心，具有心还是不具有心的意思。

前面我们讲声音有执受的时候，有情发出的声音属于有执受，然后再分别有执受的记别声、无记别声等等，前面我们讲色法的时候讲到了。此处进一步安立所谓的有执受就是心和心所法对五根等色法可以作利害的，而且五根可以作为心心所法的所依，然后可以产生损害、利益等，这样的法称之为有执受。

如果法相是具有心，那么十八界当中什么有心？六识界、意界、法界都有心，但为什么是无执受？虽然它有心，但是它的法相和执受不相应。它自己是心，但心自己不可能自己具有心。和前面的意思一样，虽然它是心识的自性，但是自己不可能具有自己。

此处所讲到的有执受是具有心，什么地方具有心？

⁷⁵ 七心界再加上法界当中的法，有的地方说是一部分，有的地方说所有法界都包括在里面。



比如眼根、耳根，可以具有心识，从这个角度来理解有执受、无执受的意思。

前面我们说有执受属于有情的相续所摄，这没什么问题，侧面不一样。此处所说的有执受，必须要把五根等执为所依。比如我要产生眼识、耳识，眼根、耳根必须要作为所依，然后心心所和根相互之间会产生苦乐的结果，或者还要增长、损害等。从这方面讲，有执受不能包括心自己，心不可能再具有自己。因此六识、意根再加上法界（法界当中的心心所就不用讲了）都属于无执受，因为它们本身是心心所，不可能自己具有自己，自己作为自己的所依，再增长苦乐。

声音也是一样，虽然我们前面讲了有执受可记别声、有执受无记别声，好像都是有情发出来的声音，但此处为什么声音变成了无执受了呢？因为声音没办法作为心心所的所依，没办法在心心所和声音之间相互产生苦乐、损害利益。我们讲下面的有执受的时候，返回来看声音的时候，会比较清楚。

直接来讲声音会不会具有心呢？声音不会具有心。我们说出来的声音本身具不具有心识？会不会有苦乐？不会有，所以它不符合这个条件。心心所不可能把声音作为所依，声音也不可能具有心。如果声音具有心，就具有心识，可以具有苦乐了，这是不会有的。从这个方面讲，必须要排除声音。

八与声排除以后，其余的九界就具有两种了，有执受和无执受都有。首先我们看其余九界是什么？把前面的法去掉之后，其余九界是眼、耳、鼻、舌、身等五根，以及根所缘的五界中除去声音的剩下色、香、味、



触。其余九界有二种，既有有执受的，也有无执受的。哪些是有执受的，哪些是无执受的？

首先五根可以是有执受的，五根可以具有心，可以作为心心所的所依，眼根、耳根等可以增长痛苦、快乐。

里面有一个分别，注释一百三十页第四行对这个问题也讲了。“当下的五根”，即现在正在起作用的五根，还有“现在根群体中存在的色等四境”，什么意思？色、香、味、触四法有自相续所摄的，和不是自相续所摄的，比如外面的房子、山等本身也有色、香、味、触。此处所谓的有执受是在我们身体上的。“根群体”就是净色根⁷⁶和浮尘根⁷⁷。根群体当中的色、香、味、触就是我们身体上面的色法，比如显色，身体是黄皮肤，或者有点白、有点黑；形色，身体是什么形状，显色形色都有，身体的香、味和触也都有。在自己根群体当中存在的色、香、味、触都是有执受，因为这些都可以产生苦乐，比如眼根、耳根可以产生苦乐，身体的皮肤、肌肉、骨头也都可以产生苦乐。所以根群体当中的色、香、味、触可以具有心，可以产生苦乐。

心心所和这些法之间相互依靠。如果你的根好，你的心情也好；如果你的心情好，感觉身体也很轻松，二者之间有一种相互损害、利益的关系，这就叫做有执受或者有心。

还有一个问题，在自释及大恩上师的注释中讲，过去、未来存在的眼等五根属于无执受的，但是在这个蒋

⁷⁶ 能起作用的五根叫净色根。

⁷⁷ 以前讲过，比如眼球、耳朵、鼻子、舌头，还有身体，皮肤、肌肉等。



阳洛德旺波尊者的注释讲过去、未来存在的眼等五根也属于有执受的。在《俱舍论》内部也有很多不同的观念，我们看的时候，注意看一下。

以上讲了九种和自己身体相连的法属于有执受，它是可以具有心的。还有不具有心的，在自释等当中讲了，比如过去和未来的五根属于无执受的。虽然是五根，但是也有无执受的情况。

还有四种法是无执受的，即和自己的相续不相连的外面色、香、味、触。外面的房子、车不可能具有心，没有苦乐的感觉，和自己的心识不可能产生紧密的所依，相互之间不可能直接产生损害或利益的关系。当然如果你的房子被撬了，被偷了，可能会有点痛苦，但这不是直接的，是你自己执著了这些东西之后产生的。如果被人扇了一个耳光，别人拽你的耳朵，你感到很疼，这是直接相连的，属于有执受，具有心。外在的东西不具有心，只是你的意识和它发生了某种关系，执著它之后，你的心中才会觉得很难受，但是身体方面没有直接苦乐的增益和损减，不能互相增长快乐或者痛苦。

还有一些问题，比如头发、指甲，及注释中讲的血液等等也算是无执受，因为没有什么感觉。有些大德把头发也分两种，发根和头皮连得比较紧，拽的时候很疼，属于有执受的；上面的头发，剪得时候没有任何的感觉，属于无执受。指甲也是一样，连着肉的部分是有执受的；没有连着肉的部分，用剪刀怎么剪，也没有疼痛的感觉，是无执受的。血液不管如何用针扎也没有感觉，属于无执受，不会成为心识的所依，也不会产生快乐。因为不具有心，也就不具有苦乐的感觉。



我们返回来再看声音，虽然是我们身体里发出去的，但是声音本身会不会具有苦乐呢？不可能具有苦乐。而其他色、香、味、触和自己身体的诸根连在一起比较紧密，可以有苦乐。比如我们的皮肤可以说是色或触，如果你用火去烤皮肤，会很疼痛；有时候会很冷，这是具有心的体现。耳朵、眼睛等都是具有心的。声音没办法具有心，不可能具有苦乐的感受，所以声音一定要抛开。

前面我们心心所法是无执受。法界当中其他无表色、无为法、不相应行也算是一种无执受。

所谓有执受就是具有心的意思，无执受就是不具有心。心心所不具有心的原因，前面讲了，它本身是心心所，再具有心是不可能的事情。

所触大种大所造，剩余九种色法界，
大种所造无表色，十种色界即积聚。

此处讲到什么是大种和大种所造法，什么是积聚的法 and 不是积聚的法。十八界当中再进行分别。

首先是大种和大种所造，“所触大种大所造”，在十八界当中，唯一的所触界，即身根的对境，既有大种，也有大种所造。前面讲色法当中触的时候，有四种因触，即地水火风，也有七种大种所造的触，即轻、重、柔软、粗糙、冷、饥、渴。所以在所触界当中既有大种，也有大种所造。

然后“剩余九种色”，从这里断句。因为所触是一种色，十种色界当中一种已经讲了，剩余九种色是什么呢？只是大种所造，没有四大。



“法界，大种所造无表色”，法界两个字和第三句连起来。法界当中有一个无表色，也是大种所造。前面我们讲了“一切大种作为因，彼即称为无表色”，无表色属于大种所造的，所以在法界当中有一部分。

在十种或者十一种色界当中，有一种既是大种，也是大种所造。剩余的九种是大种所造。无表色是大种所造。剩余的法，即七心界，再加上法界当中的相应行、不相应行和三无为法不是大种，也不是大种所造。只要把大种和大种所造讲完之后，剩下所有的法，全都既不是大种，也不是大种所造。

然后什么是积聚的，什么不是积聚的？“十种色界即积聚”，十种色界，即五根五境，是极微积聚的。剩下所有的法不是极微积聚的。七心界、法界当中的相应行、不相应行、无表色，还有三无为都不是极微积聚。虽然无表色是大种所造，但它不是极微积聚的法，本身没有积聚。所以十种色界即积聚，其他不是积聚的。

今天我们就讲到这个地方。



第九课

《俱舍论》分为八品，对于有漏法的作用、果，无漏法的修行方式等进行了详细宣说。现在学习的是第一品分别界，前面对于十八界进行了细致的分类。十八界已经安立好了，然后十八界中分别和什么法相应或者具有什么法的内容在此科判中进行了详细的安立和宣讲。

这样的安立非常有必要。前面讲过，学习教法的时候，凡夫人的心一般比较粗大，学完之后觉得差不多已经了解了，但其实里面还有很多可以深挖的东西。《俱舍论》的特点也是这样的，宣讲完之后针对这个问题再进一步展开宣讲，能够打开我们的思路。如果通过《俱舍论》打开了思路，也是我们一个非常大的收获。不管学习任何教法，如果我们的智慧过于粗糙，只能在表面上了解一点点，没有办法深挖的话，那么在我们修行过程中很多的教义和修行方法没办法体现。

总而言之，教法的意义就在这里。佛菩萨和祖师宣讲完之后，里面有他们的智慧，几千年来都是这样，永远不变。变化的是学习者的心态，一批又一批的人缘这样的教法学习，得到了很多智慧和收获，现在轮到我们闻思和修行这样的教法。如果我们非常专心、非常用功，再加上具有前世的善根和福报，也可以在这些教义当中得到很多深细的智慧。如果我们的很粗，只能表面上得到一点利益；如果我们能够精进，挖的深一些。在这个过程中，如果祈祷上师三宝加持，让我们的心更快



更好地和教义融合，就能得到更细致的东西。

虽然论典的意义永远不变，但是从中可以获得多少教义取决于我们的心态和智慧。听完之后，最好去进一步思维，通过很多方法增长自己对于法义的了解。

前面已经讲了，有缘无缘等分类。下面继续安立十八界的分类，宣讲能断、所断，能称、所称的含义。

能断以及所断者，即是外之四种界，

如是所焚与能称，能烧所称说不同。

首先是能断和所断，然后是能称、所称和能烧、所烧。第一、二句讲的能断和所断。什么是能断、所断呢？在注释当中，能断基本都是以斧头、刀子等来作比喻的，能够斩断对境的称之为能断。在十八界当中像斧头一样能断的自性有哪些，斧头所砍的对境⁷⁸是什么？

“能断以及所断者，即是外之四种界”，外的四种界是色、香、味、触。后面还要学习有为法，尤其是色法。在色法的组成部分当中，有些地方讲了色香味触，也有些地方加上地水火风。在一个大的色法上面都具有地水火风色香味触的八种微尘。此处讲到了色香味触，声音除外，因为声音没有真正的相续，众生通过自己发音的部位，以随心所欲的方式就可以发音。声音发出来之后，没有真正延续下去的自体，但是色香味触可以有。所以犹如能断一样的就是色香味触。

是不是单独的色、香、味、触就可以成为斧头一样去斩断其他的呢？这也不一定。从另外一个角度来讲，

⁷⁸ 即所断。



组成能砍自性的法上具有色香味触。比如斧头有显色、形色，斧头是什么颜色？黑色或者生锈了有一点发红；形色就是平时我们看到的斧头形状，属于色法。香就是每一个法上有自己的味道。铁的味道有点腥，铜也有自己的味道，木头、刀子、斧头都有自己的味道。味是用舌头舔的时候，也有自己不共的自性。还有触，坚硬、冰凉等等属于触的自性。因触当中包括了地水火风。有时说外界是色香味触组成的，其实和外界由地水火风，色香味触八微组成的意义是一样。因为触中包含了地水火风的缘故。所以通过色香味触组成的斧头可以作为一个能断的自性，这就比较容易了解了。

所断还是色香味触⁷⁹，比如所砍的柴火本身也具足色、香、味、触。色法就是柴火的显色，砍的是什麼柴，有的时候颜色红一点，有的时候颜色白一点等，总之柴有一种颜色；形色有长条形或者圆柱形等；然后是香，比如砍的是松木，或者柏木，本身发出一种香味；味是用舌头去舔尝的时候，有不共的味道；触是坚硬的等。这是所砍的色香味触。

因为上面没有声音，也没有法界、眼根、六识等，所以能砍一定是外界的。有情界的相续当中也有色香味触，但是里面主要是浮尘根，不作为能砍。如果你练过功夫，手练得像斧头一样，随便一掌下去就把柴火劈了，这是特殊情况。一般人的身上，像昨天讲的一样，在自己根的群体当中有色香味触，这是我们自相续所摄的色香味触，一般不作为能砍，也不作为所砍的自性。

⁷⁹ 声音没有相续，不包括在内。



从能砍、所砍，能断、所断的角度来讲，都是以外界的色香味触进行安立的。

注释当中讲根不能作为能断、所断，因为从净色根的角度来讲，眼根、耳根的本体犹如宝珠的光明一样，是清澈干净的自性，所以它自己不能作为能砍，也不能被其他的法砍断。

有时候说这个人的身体已经被砍成几节了，他的根还在吗？内在的眼根耳根等依靠外在的身体而存在，比如眼球、耳朵或者，从头顶到脚下的皮肤肌肉等作为一个所依。浮尘根是净色根⁸⁰安立的地方，如果没有肉身就安住不了，外在肉身损坏的时候，能依的根也会损坏，但它不是被刀子等砍断，而是因为所依的身体、色香味触等没有了，所以能依的根也没办法安住。比如这个人死了，根也坏了，或者主要机能受损之后，完全不可恢复的时候，眼根、耳根的功能也附着慢慢消失了，这方面是可以安立的。

从能断所断的角度来讲，主要是外面的色香味触。

声音⁸¹是没有相续，不像色法。色法显现之后，可以自己一直延续下去，前刹那生后刹那，然后慢慢生下去，物体上面的香、味等也是这样。但是声音能不能在物体上面延续下去呢？这是不行的，没有这个功能，声音没有像色法一样的相续，我们在柱子、杯子上面敲打才有，不敲打就没有。色法我们不需要去管它，放在这儿，就一直有相续。而声音，敲打的时候发出来，不敲

⁸⁰ 前面讲了净色根就是清澈的像光芒一样的眼根、耳根。

⁸¹ 后面关于声音的问题还要讲很多。



打就不发出来；我们想说话的时候，它就出来，不想说话的时候，它就没有，所以声音本身没有自己的相续可以延续。既然自己没有相续，它就没有办法作为能断，也没有办法作为所断。

其他的七心界，从眼识到意识之间，再加上意根和意根对境的法界，称之为无碍界，无碍界也没有聚合的自性；受、想、行三蕴也没有集聚的自性；无表色虽然是色法，但是也没有集聚的自性；三无为也没有集聚，不存在能断，也不存在所断。所以能断和所断就是色香味触外的四种界。

下面我们再看“如是所焚与能称”。“所焚”，所烧的意思，“能称”，能够称重的自性。“如是”的意思是承接第二句“外之四种界”，外之四种界就是能断和所断。犹如色香味触既是能断，也是所断一样，“如是”，同样所烧、能称也是外四界，是色香味触的自性。

所烧就是柴火等，肯定是色香味触的自性，没什么可说的。主要是外界，但是内相续，比如烧尸体也可以，其实它也是色香味触的自性。声音没有相续，没有办法成为真正的所烧。其他清澈的根也没有办法成为所烧。关键问题还是色香味触，这是最粗大最明显的，可以作为所烧。

能称和所称是对应的，所焚和第四句的能烧是一对。所谓的能称有不同的解释，注释中的解释是能够用称称重量的，什么是能够用称称的？比如金块、铁块，或者菜等等。从解释角度来讲，能够用称称的就是所称的东西，和后面所称的意义好像差不多。

而有些地方解释能称就是称，能称重的肯定是称，



不管是以前的称，还是现在的电子称，叫做能称。所称是称上面所称的东西。

昨天我翻了一下注释，能称两个字有些地方没有讲，直接带过去了，有些地方讲就是能用称称的东西，和后面的所称基本是一个意义。我们要分别能称和所称的话，能称是称的意思比较容易理解一点。称的自性是不是色香味触呢？肯定是色香味触。因为称也是不可能在里面有声音，然后根、识，都不可能有，所以组成称的要素是色。称有显色，是白色的或者漆成绿色的，也有形色，如以前的老称可能是一个长杆，下面有一个秤盘，现在的称是圆盘，下面还有一个东西。还有香、味和触组成了称的自性。

所以能称可以理解成称。也是色香味触的自性，也是外四界组成的，这方面基本上大家没什么辩论的。

“能烧所称说不同”，所烧和能称没有什么讲的，都是外四界，但是能烧、所称的自性有争论，存在不同的观点。有些地方解释能烧也是外四界，比如通过色香味触组成的柴火，点着之后，变成火，就变成能烧了。其实能烧的来源是哪里呢？火的来源也是柴上面具有的，所以有些地方讲能烧也是外四界。有些地方讲能烧不是外四界，只是所触——地水火风中的火大，只有火才能安立为能烧。所以两个观点不一样。

所称也是一样，比如菜等所称的东西，也是所谓的外四界。从这个方面我们可以理解，菜等商品的的确确也是色香味触组成的。还有一种说法，“所称”不是外世界，而是触之一。前面讲过触有因触果触，因触是地水火风，果触当中有轻重、柔软等等，轻重当中的重才



是真正的所称，其他不是所称。

大恩上师也讲到，在《俱舍论自释》当中世亲菩萨把两种观点列出来了，没有评价。有些大德说两种解释都可以，如果从唯一的能烧和所称来讲，能烧就是火，所称就是重量，这可以理解；如果从能烧的自性，组成的部分，是不是单独一个火燃烧，没有其他所依呢？也不可能。不管是煤气，还是柴火，没有所依处，只是火在燃烧，显色、形色什么都没有，这种火也不容易找。从依靠什么才能产生火的角度来讲，肯定是色香味触，柴、煤气，显色、形色，色香味触都有。

所称也是一样，可以说所称就是重量，但是如果没有外在的色香味触，怎么表现重量呢？必须要依附其他的色法，否则重量从哪里来？没有金、铁、石头等色法的显色形色，单独的重在哪里？找不到。

直接说能烧是火，所称是重量也可以；说能烧是外世界，所称是外世界也可以。只不过安立的方法稍微不一样，展开讲的时候，两种说法都可以安立。

丙四、三生之分类

什么叫三生？第一个叫异熟生，第二个叫长养生，第三个叫等流生。

异熟生与长养生，即是内在之五根，

声者非为异熟生，等流生及异熟生，

即是八种无碍法，其余则有三种生。

首先在颂词中把三个生找出来，第一句“异熟生与长养生”是两个生，第四句开头的“等流生”就是第三



个生。十八界当中哪些是异熟生，哪些是长养生，哪些是等流生，我们必须要了解。

在了解十八界当中如何包括三生之前，先了解什么是三生。

第一个叫异熟生。异熟的因所产生的，叫做异熟生。它和异熟果的意义差不多。我们平时讲等流果、增上果、士用果、异熟果，因怎么生果，什么因具足的时候生什么果在第二品当中讲的非常详细，也会讲异熟。此处先简单介绍一下异熟。什么叫做异熟呢？从因的角度来讲，异熟的因产生异熟的果，叫异熟。

异熟两个字怎么理解呢？异，即变异的意思。从时间的角度来讲，造业的时间和受果的时间不一样，也就是异时而熟。当下造因，当下受果，不叫异熟果。上一世造的因，这一世成熟；这一世造的因，后一世成熟，叫做时间上的异，时间方面一定不一样。

还有一种解释是异类而熟。异，即不相同。类，即种类不同。为什么种类不一样？因和果的种类不相同，所有异熟果的因不是善，就是恶，都是善和恶的自性，绝不可能是无记⁸²的，而它的果都是无记。因是善恶，果是无记，因和果之间不一样，所以叫做异类而熟。

现在我们的身体本身是无记的，通过前世善恶产生的苦乐感受也是无记的。不能说这个苦是善，这个乐是恶，善恶的果是无记的自性。我们的身体，所受的报都是无记的。因是善恶，果是无记，绝对是这样的，永远不会变化。

⁸² 非善非恶的。



还有一种叫变异而熟，因在成熟果的时候，因的自性慢慢变化成果的自性。或者有时候你造了类似的因，果变得很广大，或者变得和因不一样。因成熟果的时候有所变化，叫变异而成熟。通过这种方式产生的，叫做异熟生，和前面讲的异熟果意义相同。

第二个叫长养生。异熟生的因在前世，长养生的因在今生。我们现在的色法等，通过外在的助缘，可以让小的变大，瘦的变胖，叫做长养。

长养的因有很多，大概有四种。第一是饮食。如果你的饮食很差，比如闹饥荒的时候，或者改革开放之前，大家的饮食都很差，所以看起来身体没有容光焕发的感觉，基本上都是黑黑瘦瘦、憔悴的状态。后来饮食好了之后，慢慢变得庄严了，变胖变白。如果一个人饮食比较好，可以长养身体，令身体变好。这是第一个，饮食作为让它增长的因。

第二是涂抹，也包括沐浴、按摩。比如以前印度人在身上涂抹檀香，或者油等。身体的四大有时候要靠饮食增长，有时候必须要靠外在涂抹东西。现在的人涂抹，有的纯粹为了好看，有的是为了养生，所涂抹的自性对于自己的四大种也会有所增益。还有沐浴，我们本来很劳累，洗澡之后一下子感觉到轻松，缓解了疲劳。身体的四大种也是需要沐浴来增长的。另外晒太阳可以增长自己身体的四大，也是一种长养的因。

第三是睡眠，从某个角度来讲，身体的四大也需要通过睡觉来休息。比如劳累一天之后，如果不休息，第二天就没有精神，四大种就感觉没有力量，如果休息好了，昨天晚上睡得特别好，第二天早上精神就很好，所



以四大种通过睡觉之后就恢复了，增上了它的作用。

第四是等持，就是禅定。有些人修禅定修得特别好，单单通过等持就可以让四大种得到长养。可以在很長時間中不睡觉、不饮食，处在很深禅定的状态当中。后面还要讲禅定的一些功用，甚至有时候连呼吸都没有了，因为达到上上的禅定，必须要灭掉障碍违缘，有些是欲界的粗大的想法；有些是一禅、二禅的欢喜、快乐，这些对他来讲也是障碍，像灾难一样，耽著这些就没办法增上；再往上呼吸就变成了障碍，不单单鼻子的呼吸要断，毛孔的呼吸也要断，一点呼吸都没有。把这样的人放在水里，几个月也不会死，或者把他密封在一个地方也不会死，因为他安住在第四禅⁸³当中，根本不需要靠呼吸来存活。

内在的禅定和外在的世界也有一定相应，首先是火烧初禅，然后水淹二禅，风吹三禅，但是四禅不动，为什么不动呢？因为四禅已经离开呼吸，风没了，风只能吹到三禅，不会影响四禅，所以内在和外在有关系。当四禅修到特别清静的时候，他外在不会显现呼吸的状态，一点都没有动静的自性。

《大乘经庄严论》第八神通品中讲，无漏的神通也是依靠极净第四禅，也就是最清静的第四禅作为显现神通的因。首先修到第四禅，然后引发神通特别容易、清静。但是第四禅不是那么容易修，因为属于色界定。

现在我们是欲界的心，是最粗的。首先通过九住心的方式达到欲心一境，再通过欲心一境的方式达到轻

⁸³ 第四禅是很清静的禅定。



安，然后得到未到定、初禅，慢慢上去才得到四禅。麦彭仁波切讲过，末法时代众生的心很粗大，连欲心一境都很难得到，何况说真正的四禅。但是如果对上师、本尊有信心，本尊把手放在修行人头顶上加持，一刹那之间就能获得四禅，这样的功德也讲了很多。

有时按摩对四大也有增上的作用，按摩之后对你的身体有好处，这是后天的。有些人的善恶业到了今生异熟的时候，再回头说前世的因没有造好，没有什么用，所以很多人不注重因果。但是他们比较注重长养，如何搭配营养调理饮食；花很多的钱买化妆品、保养品涂抹自己身上；睡眠不用说，大家都提倡；等持不太多。按摩、日光浴、泡温泉，大家都特别注重。饮食、涂抹、睡眠比较发达，其他不是很发达，这些的确对身体四大还是有一定长养的作用。

第三个是等流生。讲到后后通过前前的因而产生的，有种相续，有种等流。有两种因可以产生等流，一个叫遍行因，一个叫同类因。同类因就是前后因果之间是同类的，前前生后后；遍行因也是同类因，只不过遍行因是烦恼的自性，里面具有十一种烦恼，后面是前面的烦恼产生的。所以等流生通过同类因和遍行因所产生的，都是一个种类的，比如烦恼生烦恼。同类因不一定是烦恼，简别了遍行因。前面生后面是一个相续，一个种类，称之为等流生。

了解三种生之后，我们再来学习十八界当中哪些是异熟生、长养生，等流生。颂词当中讲：“异熟生与长养生，即是内在之五根。”首先十八界当中有五根界，具有异熟生，也具有长养生。



如果有了前世的善恶业，今生当中的五根也会有影响。比如前世供了很多灯，今生当中眼根会很清澈；如果你前世不注意因果，伤害了别人的眼根，或者对别人供灯做障碍、吹佛前灯等，今生的眼根就不一定好，这叫异熟生。总之，五根是异熟生，通过前世的善恶业导致今生的根是否清静、敏锐，使用的时候是否方便。

长养生对五根的滋长也是有帮助的。如果你的饮食比较好，五根也会有所增益。前提是异熟，首先异熟差不多定型了，在这个基础上会有些增长。比如有些饮食对眼根好，有些饮食对耳根好，这方面在养生食谱中也讲过，吃什么东西对什么好。很多道友都很精通，“你吃这个对……好，吃那个对……好”，饮食对自己的五根也会有滋长；通过涂抹等方式，比如涂眼药等药水，对根的缓解、增上会有帮助；睡眠也是一样的，如果睡眠质量比较好，根显现的时候会比较好，睡眠不好就不行；还有等持，如果你修的等持特别好，欲界的根可以变成色界根。比如修到初禅之后，内在的根就可以变成色界的根，显现了天眼，当然就更敏锐了，这是毫无疑问的。对于五根来讲也是有长养的。

等流也可以有，前前生后后，但此处没有讲，原因是已经包括在异熟生、长养生当中，因为既是异熟生，又是长养生，绝对也是等流，这方面不用单独讲。

“声界非为异熟生”，声音不是异熟生。在平时的思维当中，我们觉得人的声音好不好，好像不是异熟生。可能他前世造了什么善业，比如在佛塔上挂了铃档，或者前世通过赞叹文赞叹佛菩萨的缘故，所以他的声音这么好听，受欢迎。这不是前世造的善业，今生才显现



好听的声音吗？我们觉得应该是异熟生，但此处不是异熟生。很多地方讲过，以前在迦叶佛的时代，修建迦叶佛遗塔时，有一位比丘说：“这么高的塔修了有什么用？”产生了轻慢心。修完了以后，他觉得佛塔非常庄严，就买了一个金铃挂在塔上。后世他的身体特别丑陋矮小，但是声音特别好听。从这方面讲，应该是前世的因缘产生的，为什么没有异熟生？

因为前面讲声音没有一个相续，所有异熟生的东西，基本上是固定的，没办法改变，已经定型了。声音不是这样的，想发声的时候就发，不想发的时候就不发，可以随心所欲的。但是异熟生的东西以前世的因缘，今生当中想改就改是不行的。如果身体不好看，想改一下，我的身体显色不好，要把它变成白一点，或者形色不好，个子太矮了，想高一点，或者太瘦，我要胖一点，外形不可能想改就改。所以异熟生有一个特点，已经定型的东西很难改变，不是随心所欲的。但是声音是想说的时候就说，不想说的时候就停，其他的不行。

如果声音不是异熟生，那么如何和佛经当中的说法圆融呢？佛经当中讲前世造了善业，你会感得一个比较好的喉咙，喉咙是异熟生，通过喉咙发出好听的声音，佛经中讲的是间接的因。这里是从直接的角度，没有异熟生。从间接的角度来讲，通过善业感得一个好的喉咙，通过好的喉咙发出好的声音，佛经把中间的减掉了，没有讲感得好喉咙的问题，直接说如果在佛塔上挂铃铛，或者赞叹三宝，下一世声音就会好听。这方面就比较直接了。大家觉得我去赞叹三宝，如果我去挂几串好的铃铛，就会声音好听。拐个弯可能效果不是那么好，



如果说挂铃铛喉咙会好，喉咙好了你会怎么怎么样，这没有必要，直接说善业感得好声音，这没有什么问题。通过造恶业喉咙很不好，发不出声音，想唱唱不了，念经也不行，声音难听，不好意思唱。造了恶业，喉咙不行，发出来的声音也就不行。

所以声音不是异熟生，但是它可以有其他两种。可以有长养生，通过好一点的饮食，把喉咙保养得好一点，比如吃润喉糖，声音持久没有那么沙哑；可以有等流生，可以前前生后后，发声音的时候，前面这样发的，后面还是这样发的，有前前生后后等流相续。

下面讲“等流生及异熟生，即是八种无碍法”，等流生和异熟生就是八种无碍法。“八种无碍法”就是七心界再加法界，都是无碍的，不像色法有质碍的自性。法界中虽然有个无表色，但是无表色也不具有质碍的自性。虽然它是色法，但是本身并不具有标准的质碍本体。无表色、三无为，或者其余心所法，不相应行都没有质碍的自性，所以叫八种无碍法。

八种无碍可以有等流，也可以有异熟。前前生后后，通过遍行因，由烦恼心产生烦恼心的相续，或者心王被烦恼染污之后，前面烦恼的遍行因产生后面烦恼的心；同类因也可以有，前面的心识产生后面的心识。所以它可以有等流生，也可以有异熟生。比如前世造了福德，感召今生人的心识；如果以前造了恶业，感召到了地狱的心识。所以这些眼识、耳识等都是通过前面的恶业感召的，属于异熟生。

“其余则有三种生”，剩下的主要是外在的五界当中的四界——色香味触。现在五根讲完了，五根对境的



声音讲完了，八无碍界也讲完了，只剩下色香味触。色香味触中则有三种生，既可以有异熟生，比如自己身体上的色香味触这些浮尘根，在自己相续中可以是异熟生。以前造了善恶，导致今生当中的肤色、身高等；然后可以有长养生，如果吃得好身体就胖；等流生前前后的可以有。

身体之外的外世界不可能是异熟生，也不是长养生，不可能通过饮食令外在色法长胖。但是等流生可以存在，前前生后后，每个法刹那刹那生灭，前面的因产生后面的果，是一个等流，是同类因产生的。从这个角度来讲，外在不被自己相续所摄的色香味触都可以是等流生。

丙五、具实法等五类

哪些具有实法，哪些是刹那性的……

具有实法唯一界，最后三界刹那性，

眼与眼识界各自，一同之中亦获得。

此处讲了三层含义，第一个“具有实法唯一界”，哪些是实有的，哪些不是实有的；第二个“最后三界刹那性”，哪些法是刹那性的，只有一个刹那；第三个“眼与眼识界各自，一同之中亦获得”，主要是讲眼根眼识，哪些是得了眼根不得眼识，哪些是得了眼识不得眼根，哪些是眼根眼识同时得，哪些是眼根眼识都不得，以这四种情况进行分析。

首先我们看“具有实法唯一界”。在十八界当中，哪些是有实的法？“唯一界”，真正来讲就是法界，或者法界的一部分，就是无为法。无为法是所有法当中成



实的，虽然小乘有部对所有的法都可以安立为实有，但在实有当中，真正符合有实法状态的就是无为法。无为法处在法界当中，称之为实法。

所谓的实法是恒常的、稳固的，不是因缘和合产生的，不是有为法，而且能够起作用。它是一种常有的，是无为法的自性。

安立实有的方法还有很多，比如《中观庄严论》中，经部以上安立能起作用的法就是实有法，不能起作用的法就是非实有法。在注释当中也引用了其他安立实有的自性，如有些是通过因缘产生或者自然而成而安立，有些通过是否稳固而安立的，比如虚空无为，或者抉择灭、非抉择灭等都是很稳固的自性。

此处有部当中，把十八界当中的无为法安立为实法，而其他的虽然能起作用，但是不会安立实法，因为虽然眼根、耳根也能起作用，但是不具有恒常稳固的自性，所以不能安立成实法。在十八界当中，“唯一界”，只有法界具有恒常稳固的自性。从不是很严格的角度讲是法界，再严格一点讲，是法界当中的一部分，就是无为法的自性。

“最后三界刹那性”，哪些法只有一个刹那？如果不学习，我们觉得十八界都是存在的自性，不可能只有一个刹那。但是最后三界⁸⁴在某种情况下，只具有一个刹那性。最后三界可以只有一个刹那，是什么时候呢？从凡夫到圣者，从有漏到无漏只是一个刹那。

⁸⁴ 即六根当中的最后一个——意根，六境当中最后一个——法界，六识界当中最后一个——意识界。



见道就是一个分水岭，从见道开始就从有漏到无漏了。是不是所有十八界——六根六识六境全部变成无漏了？不是的。只有三个法可以变成无漏，其他五根五境五识还是属于有漏的。在这里变成无漏的就是意界、法界和意识界。在见道之前，包括世第一法位全部是一个本体，全部都是有漏。不管是皇帝，还是乞丐，意界、意识界、法界都属于有漏的。见道以后就不再安立了，阿罗汉也属于无漏。从世第一法位到见道中间就只有一个刹那。具有一个刹那就只有这三个法，其他的见道、修道，一果、二果、三果，乃至阿罗汉果都是一样的，是一个相续，都是无漏的自性。前面是有漏的自性，只有在中间一刹那从有漏转无漏。

十五个刹那安立见道。从第一个刹那就开始算了。因为见道是见到四谛的本体，苦、集、灭、道安立四谛，所以见到的道也是从苦集灭道安立的。苦集灭道当中分两类，一个是欲界所摄的苦集灭道，还有一个是色界无色界所摄的苦集灭道。注释当中讲，在欲界当中第一个刹那是观察苦谛，所以首先是苦法忍，然后是苦法智，类法忍和类法智……

欲界当中包括的苦谛见到了之后，有两个，一个是法忍，一个是法智。法忍相当于正在战斗，像无间道一样，是正在灭烦恼的过程，它对于苦谛的本体已经能够完完全全了知、认可、堪忍；第二刹那叫法智，已经战胜烦恼。苦谛所摄的叫苦法忍、苦法智，这是欲界当中的名称。

色界与无色界的名称叫苦类忍和苦类智。因为首先要见到欲界当中所摄苦谛的自性，第一刹那见到了，



叫做苦法忍，然后第二刹那安立为苦法智，再往上要观色界与无色界的四谛，也是了悟它的本体，所以在色界和无色界的苦谛，名字叫做苦类忍、苦类智。首先见到的时候，它是忍的自性，相当于已经认可了，完全接受了，没有任何怀疑。然后完完全全战胜了烦恼之后，叫做苦类智。

为什么叫类呢？它也是四谛的自性。按照佛法的观念来讲，色界和无色界中对四谛安立的过患和烦恼，和欲界不太相同，后面我们还可以学习，它是类似的。欲界中的忍、智，叫苦法忍、苦法智，然后色界和无色界叫苦类忍、苦类智。只要是色界无色界的，名字全部改成类。

这样已经有四个刹那，一个刹那见苦法忍，一个刹那见苦法智，然后见苦类忍、见苦类智。

见完苦谛之后，要见集谛的自性。欲界当中所包括的叫做集法忍、集法智，色界无色界叫做集类忍、集类智。见完之后再见灭谛当中包括的，这样次第的见下去，到了第十五刹那是道谛所摄，见到了道谛当中的道类忍，这是十五刹那。十五刹那一过，见道就结束了，特别快，然后就到了第十六刹那，即道类智，这时已经到了修道。所以见道⁸⁵之后，就是圣者不是凡夫了，已经有了无漏的相续。

一个刹那是什么？十五刹那中的第一个刹那苦法忍。从第一个刹那开始，他的意界、意识界和法界就具有了无漏的相续。其余十五界还是属于有漏。所以以小

⁸⁵ 十五刹那。



乘的观点来讲，佛陀的身体、阿罗汉的身体也是属于有漏的苦谛所摄，所以不皈依佛陀的身体，不皈依阿罗汉的身体，只是皈依他们的意界、意识界和法界，无漏的自体在这里包括了，其他都是有漏的，所以只是皈依他们的智慧，心识从属的自体，其他的不皈依。

下面再看“眼与眼识界各自，一同之中亦获得”，在投生的过程中，有些是先获得根再获得识。

这里面有得、成就等，第二品中十四个不相应行当中第一位叫“得”，汉地很多大德讲解的时候，已经把得、成就的意义加进来了。所谓“得”是什么呢？上师翻译的时候，得是得绳，相当于绳子一样，可以把获得的东西抓住不散失。“得”是一种不相应行，平时我们讲得就是得到，比如得到戒体就得到了，但是在小乘有部当中有个实有的法，专门有个自体，一个实实在在的东西叫得。而且有时是和法同时得到的。相当于绳子一样，上师翻译为“得绳”。它和平常我们认为的得，不能完全相同。得和法是有联系的，所得到的就是法。比如得到的戒体叫做法，和戒体同时的还有个叫得的东西，相当于绳子一样，得到法之后，绳子可以把它牵过来或者捆住。所以还有一个实在的东西，叫得。

所谓的得，就是以前从来没有显现过，第一刹那刚刚生起来的时候叫得。如果已经生起来之后，再过几个刹那相续那时候不是得，要叫成就。得在《俱舍论》当中可以说是最复杂的一个问题。后面在第二品讲十四不相应行时会讲得、非得，那时候会讲得比较详细。这里我们就稍微简单地了解一下，所谓得的自性属于不相应行。十四不相应行当中排首位的叫得，第二叫做非



得。

我们在投生的过程当中，有些时候是眼根先得到了，但是眼识还没得到；有的时候眼识先得到，眼根还没得到；有些是眼根、眼识同时得；有些是眼根、眼识都不得。有四种情况。这里有根和识，在此处的颂词当中只是以眼根、眼识为例宣讲，其他耳根耳识都可以类推。

“眼与眼识界各自”，什么叫做各自呢？有时是得到眼根，不得眼识，或者得了眼识，没得眼根，叫做各自。眼和眼识只得一种，不得另一种，这是前两种；“一同之中亦获得”是讲另外两种情况，即眼根和眼识同时得到，或者眼根和眼识同时都不得。前面是分开讲，后面是合在一起讲。

在注释当中讲，首先得到了眼识，再得眼根，意思是当我们转生欲界的时候，什么时候得眼根呢？十二缘起当中，无明缘行，行缘识，识缘名色。名色过了之后，就是六触。入胎之后在六触位的时候，眼根开始逐渐形成。所谓具有善法的眼识，在中阴的时候就已经有了。在佛法当中讲，有无记的眼识、善法的眼识和有染的眼识。如果是具有烦恼性的，有记的眼识的得可以提前体现出来。首先得先出来，相当于有了前兆，然后再把它的本体引出来。具有染污性的眼识力量很强大，眼识真正出来之前，得早就有了，后面再把眼识牵引出来，这叫法前得，比如今天我发了很强烈的心要受戒，戒体得到之前，得绳早就有了，然后戒体才得到。也有法后得，法得到之后，得绳在后面。

我们看注释当中讲，“善法与有染的眼识在以前就



已获得了”，这是什么意思？得绳早就出现过了，眼根是在入胎位的时候得到的，眼根不是染污性，没有法前得，是法具得，眼根存在，得就同时存在了。这里得和法是两个东西。中阴入胎的时候，才有眼根。按理来说首先有眼根，才能产生眼识。但是为什么会出现入胎位时眼根刚刚得到，眼识早就有了？因为识和得之间有这种关系。所以眼根在入胎位时，已经得到了。虽然在入胎位时，没有眼识，通过眼根引发的眼识必须在出胎之后，看到了阳光等东西才能产生。但是眼识的得具有染污性，或者善法性，可以提前很长时间出现，所以眼识的得早就已经有了，但是它的眼根还没有，所以是先得眼识，后得眼根。

此处得的意思和我们平常得到一百块钱的得，不是一个意义，这个得是不相应行，它是一个实有的东西，和法有一种关系。这个钱本身叫做法，然后得绳可能早就有了。我预感到自己要发财，得先出来了，看到先兆了，想完之后马上就拿到钱了，叫做这个法得到了。法和它的得是两个法，眼识和眼识的得也是两个，真正的眼识可能在后面才出现，但是在中阴的时候，因为它具有染污性，或者善法性的，它的得绳可以提前很长时间出现，所以在中阴时眼识的得已经出现了，这个情况是先得眼识，眼根到入胎位才有。

这方面有点复杂，后面我们在讲得非得时，还可以学习。有些地方讲在入胎时眼根有了，然后出胎时眼识才有，这也可以理解。

第二种情况是得眼根的时候，没有得眼识。有眼根的时候，眼识不存在，或者先得眼根后得眼识的情况。



二禅以上是没有眼识，如果真正了别，必须要去借一禅的眼识，这方面也是一个特殊的术语。二禅以上色界的天人要真正了别，产生眼识的话，必须要去借一禅的眼识，怎么去借呢？这方面很快。我们觉得要借，是不是要从这里走到一位道友家，把你的眼识借给我看一看，没有这么复杂的。他一下入于一禅的定，马上就得到了，他的禅定很自在。转生二禅的时候，有眼根，没有眼识，必须要去借一禅的眼识，因此是先有眼根，后有眼识。

第三种情况是眼根和眼识同时得到。比如无色界死了之后，转生欲界，或一禅天的时候，眼根和眼识是同时存在的。因为以前在无色界当中，既没有眼根，也没有眼识，转生欲界以后，眼根和眼识可以同时存在。如果是染污性的自性，在中阴时就可以同时具有了，或者从无色界转生一禅的时候，眼根和眼识也是可以同时具有的。

第四种情况，眼根和眼识都不具有。比如无色界本来没有眼根，也没有眼识，死了之后继续转生无色界，还是没有眼根和眼识，所以眼根和眼识都不得。

这里分析了，先有眼根再有眼识，先有眼识再有眼根的情况；对于二者同时得到的情况；二者同时没有的情况。这个方面如果我们搞清楚了，后面也就容易一点；如果这个地方没有清楚，后面我们对于这些问题，还要进一步讲解。尤其是第二品中讲到得非得的时候，也可以把这个问题了解得比较透彻。

今天的课就讲到这个地方。



第十课

《俱舍论》分了八品，现在学习的是第一品分别界。十八界的内容有一些细致的分类，如果能够了解，就会更加通达十八界。因为五蕴、十二处、十八界属于轮回的基，如果要获得解脱，怎样在蕴处界当中发菩提心，抉择无我，抉择本基的空性，抉择密宗的平等、清净，或者五蕴就是五佛等内容都是以这个基础展开的。如果蕴界处没有修好，或者没有通达，那么我们在抉择上上法要的时候，心中也不是特别的清楚。如果把蕴界处搞清楚了，有了一个很好的铺垫，再抉择空性、如来藏都可以了解。

世俗谛中的“五蕴”就是集聚的意思，“处”就是门的意思，十八界的分类前面已经讲了。如果在这个基础上，进一步地分析、观察，就可以其基础上了解我是不存在的，所谓的轮回就是一个集聚而已，外面我们所耽著的显色形色、声音等都是微尘组成的，微尘也是自己的业形成的。

所以《俱舍论》的内容都是和我们的解脱道息息相关。我们学习的时候，必须把该懂的弄懂，该记的记住。一方面我们是一个学习的人，学《俱舍论》就要把术语、意义搞清楚；另外我们也是修行人，应该把《俱舍论》中表现出来的意义，放到自己的修行当中。《俱舍论》或直接抉择了如何引发我们出离心、菩提心、无我空性正见，或是间接抉择的，没有一个是和解脱道没有关系，只不过有些比较直接一点，有些比较间接一点。《俱舍



论》等所有的法要和我们解脱道都有关系。

下面继续学习。

内在十二除色等，所谓法界为有依，
余者相应亦有依，不做与做自之事。

颂词讲到了两个意义，第一句是第一个意义，讲到十八界当中，内界、外界是怎么分别的；剩下的三句是第二个意思，讲到在十八界当中，哪些属于有依，哪些属于相应。

首先，哪些是内，哪些是外。“内在十二除色等”，所谓内界的法就是六根和六识所包括的内十二界。然后“除色等”，色、声、香、味、触、法是外界。这是内和外进行分别的。

眼根、耳根乃至意根都属于有情心相续所摄，或者说这些是内的法；眼识、耳识乃至意识也属于内界所摄的，所以六根界和六识界属于内法；色声香味触法，眼根、眼识的对境色法，耳根、耳识的对境声音等属于外界。

六根是有情相续所摄，做为六识的所依、增上缘，根和识之间的联系非常密切，把它们安立在内中没有任何问题，比较容易理解。然后色声香味触五种对境，属于外也是比较容易理解。不太容易理解的是法界，因为其中有很多心所法，如受蕴、想蕴、行蕴，把这些法包括在外界当中可能我们会有点难以接受。因为心所也是和心俱起的法，属于心识的部分，为什么把它放在外界当中呢？

虽然属于心识，但是这些心识毕竟是所缘境，比如



受蕴、想蕴和行蕴等心所法是能缘所缘当中的所缘。从能缘所缘的侧面来分析的时候，能缘就是内，和我们关系亲近一点。而所缘的法必定是所缘，从所缘的角度来讲，和有情的关系不是很亲近，稍微疏远一点。

在法界当中无表色等无为法，作为所缘境、外界，理解起来比较容易一点。就是这个心所法不容易理解。心所法应该是我们内心当中所摄的，不可能在外面的石头、汽车上有个心所。但此处把它安立成外主要是从所缘的角度。如果已经分开了能缘所缘，能缘就是近的，属于内，从这个意义上讲，所缘的东西要疏远一些，就把它安立成外。

有些是从有情相续、非有情相续所摄来直接理解；有些是从能缘、所缘的角度来讲，所缘的法疏远一些，能缘亲近一点，所以把能缘的法安立成内，把所缘的法安立成外。

下面再学习十八界当中，哪些属于有依，哪些属于相应。有依和相应是什么意思？

在玄奘法师的译本，还有汉地大德的《俱舍论》注释中所谓的“有依”叫做同分，“相应”叫做彼同分。同分是此处的有依，彼同分就是此处的相应，“余者相应亦有依”，有依和相应翻译的不同，但意义是一样的。

正在做自己的业，发挥自己作用的时候，叫做有依。正在看色法的眼根叫做有依根，因为眼根正在起作用，正在看色法，做自己的事情的根叫有依；外境的色法正在被眼根所看的时候，叫做有依境。反过来讲，如果眼根没有发挥眼根的作用，没有做自己的事情，没有看色法，那么这时候的眼根叫做相应。本来应该去取色法，



但是没有取，叫相应；外在的境没有被眼根所缘，没有做产生眼识的事情时，这个境叫做相应的境。

正在做自己的事情，发挥作用的时候，叫做有依。没有做自己的事情，叫做相应。在注释当中也提到了什么是有依，什么是相应。

了解了有依和相应之后，需要分别十八界当中哪些是有依，哪些是相应。“所谓法界为有依”，在十八界当中，只有法界是纯粹的有依，只有有依没有相应。法界做什么事情？前面说了，有依一定要做自己的事情。法界所做的事情就是产生意识。法界中的法不间断的做产生意识的事情。在凡夫位产生凡夫的意识，不管是颠倒的非理作意，非颠倒的如理作意，还是其他无记的意识，反正法界不间断的在这里做。以前的法界已经做过了，未来的法界还会做，现在的法界正在做。法界会产生凡夫的意识，还会产生圣者的意识。圣者的意识也是因为法界不断出现的。

圣者的修法有很多，有时候观诸法无常，观完后，了解诸法是无常的，有时候观察身体不净，有时候是观无我。在注释当中以无我为例，诸法都是无我的，意识所缘的境，所观察的法都是无我，所以产生了无边的无我意识。

法界一直在产生意识，不是做产生凡夫意识的事情，就是做产生圣者意识的事情，它没有一个空闲的时候。因此从这个角度来讲，法界是纯粹的有依，它没有相应。

在小乘和大乘当中，有漏、无漏是有差别的。比如大乘出定位称之为有漏，入定位称之为无漏。按照这个



标准来讲，入根本慧定的时候，没有丝毫的分别，心识都是没有的。但在小乘当中无漏的识是无常的自性。比如无我，即便证悟了无我，这个无我也是属于心识，在心识当中了解了无我而已。在小乘当中讲，一切无所缘或者离开一切心识的自性，真正观察的时候，只有无为法，但是无为法当中虚空无为也不是这样的，抉择灭、非抉择灭都只是一个不生的状态。像大乘教义中完全泯灭了一切四边八戏那么高的智慧，小乘当中的确没有。比较相近的就是抉择灭，但是和大乘当中的无分别智还不一样。大乘当中无分别智慧是一种智慧，不是一种心识，但是在小乘当中是一种无漏的心识，是没有我的执著，没有颠倒分别念等。

所以在小乘当中，无漏的智慧也是法界的一部分，意识缘法界，比如慧心所等。慧心所当中有无我、无常等等很多智慧，从这个角度来讲，它也有对境，缘了无我之后，就会产生无我的意识。因为法界一直都在做自己的事情，所以唯一属于有依。

“余者相应亦有依”，剩下的十七界不像法界一样，剩下的既有相应，也有有依。

“不做与做自之事”，所谓的相应是不做自己的事情，有些时候它没有做自己的事情；有依是做自己的事情。

第三句的“相应”对照第四句当中的“不做”自己的事情，“有依”就是对照第四句当中的“做”自己的事情。做自己的事情叫做有依，不做自己的事情叫做相应。

剩下这些法，有些是相应状态，有些属于有依的状



态。以诸根为例。如果现在的眼根正在见，那么这时候的眼根叫做有依根。过去它已经见过了，虽然是过去法，但是过去曾经见过，这也算有依，见过都算；如果眼根在未来将要见，也是属于有依的。不管是已见、正在见或者以后会见，过去曾经做过，现在正在做，未来还会做，只要见色法就是做了自己的事情。虽然未来还没有到来，但是如果眼根在未来会见到色法，那么这时候它就在做自己的事情，从这个角度来讲，安立为有依，这个根叫做有依根。眼根、耳根，乃至声根，眼界乃至声界，都可以以此类推。

“相应是指眼灭已见、灭正见、灭将见以及未生之法四者”，“灭已见”是过去没有见，过去的眼根已经见过了是有依；“灭正见”，即现在也没有见；“灭将见”，即未来也没有见；或者“未生之法”，即因为某种因缘眼根并没有产生，以上四种叫做相应，因为它根本没有做自己事情的缘故。

对于过去的法它没有见，对于现在的法没有见，对于未来的法没有见，叫灭已见、灭正见、灭将见。或者有些地方解释为，眼根坏掉了，以前坏了，现在正在坏，未来将会坏掉，这样也可以理解，意义都差不多。还有一个未生之法，即缺缘不生。因为缺少因缘，眼根没有产生，根本见不了，这时候可以称之为相应。

所以眼根乃至声根等都是有所相应的。

外在的五界，色声香味触也是这样的。过去已经被见到的、未来将被见到的、现在正被见到的，都属于有依的境。如果没有见到，不叫有依的境。

从我们的心识角度分析，可以有过去没被见、现在



没被见、未来也不会被见的情况。过去的色法没有被见到，叫做相应的境；现在的色法没有被见到，比如现在我们在这里听法，没有见家里的色法，这些色法也可以叫做相应的境；未来可能有些色法也不会被见到，其色法本身叫做相应的色法；还有一种未生的法，色法本来就未生，缺缘不生，没有本体不可能被见。

以上是有色的内五界、外五界，从眼界到触界之间，我们可以这样分析相应和有依。

剩下的心法，比如从眼识乃至意识，还有意界，这是七心界。已经存在的这些法都是属于有依的。只要心识存在，一定是要缘对境的。我们说眼识存在，已经有了的时候，眼识肯定是缘了对境，绝对是做了自己的事情。所以此处讲七心界的有依和相应没有前面那么复杂。前面分了好几种，相应着眼根来讲，有灭已见、灭正见、灭将见、未生之法四种状态，但是在七心界当中没有四种，只有一种。过去的心识产生一定是缘了它的对境，不带境的心识是没有的，眼识已经产生了，但眼识里空空荡荡的什么都没有，这不叫眼识，不可能有这种情况。所以只要眼识产生，肯定要带境，要缘它的对境，所以只要产生了眼识，不管是过去、现在还是将来，一定要做自己的业。

只有一种情况是相应的，就是没有生，缺缘不生。某种因缘没有产生，它不可能做自己的事情。所以从七心界的角度来讲，只有未生之法是相应。相应没有四种情况，只有一种情况，即眼识、耳识、意识等没有产生，叫做相应；如果产生了都是有依。

所以只有法界是恒时做自己的事情，其他有时候



属于有依的，有时候是属于相应的。做自己的事情叫做有依的根，不做就叫做相应的根，是这里的一个术语，后边还会提到这个问题。

丙六、见断等分类

十八界当中，哪些是见断，哪些是修断，哪些是非所断，三种情况。见道所断简称见断，修道所断叫做修断。既然是见道所摄，那么到底见了什么？在见道的时候，只是见到了苦集灭道四谛的自体，没有颠倒，四谛如何存在，他就如是地见到。比如苦谛当中的法，如理如是地见到了无常、苦、空、无我，没有缘苦谛当中的无常见为常，苦见为乐等颠倒，而是如理如是地见到了苦谛、集谛、灭谛、道谛的本性。四谛十六行相当中的法如何存在，就如是见到，没有颠倒的成分叫做见道。在小乘当中，是见四谛的本性。虽然大乘也是见四谛的本性，但主要是见到万法人无我、法无我空性的侧面安立的。

所谓的见道，就是见到了四谛本身的状态，没有任何颠倒。在要见谛⁸⁶之前，有些障碍需要断除，或者获得见道之后，什么样的障碍断掉了，没有了，叫做见断。

见道所断的法叫见断，剩下的法不是见道所断的叫做修断。见道之后，趣入修道。前面讲了十六刹那的本性中，前十五刹那都是见道的本性，第十六刹那趣入了修道，在修道过程中，还有一些烦恼的自性要断除，叫做修道所断。见道所断、修道所断都是束缚，断掉之后，可以获得见道，或者修道。

⁸⁶ 即见真谛，或者见四谛的本性。



还有一些无漏智慧不是所断，既不是见道所断，也不是修道所断。修道所断断掉之后，就会趣入到无学道，没什么可断的了，获得阿罗汉果等。

见断和修断之间有个差别，见断主要断掉的是什么呢？断掉一些比较粗大的。汉地大德说，见断主要断掉的是迷理，对于四谛的道理方面不清楚，也是烦恼；修断主要断掉的是迷事，不是对四谛的道理有不清楚的地方，主要是对事情本身产生烦恼等。

见断主要是第六意识有些颠倒的认识，断起来就比较快，十五刹那一下子就断完了，速度很快，很多时候一个刹那当中包括十五个侧面或十六个侧面，只是一刹那马上到修道。小乘讲是十五个刹那，也是很快的，就可以把见断断完。因为见断只是对道理方面的迷惑，比较容易断，只要你见到了四谛，一下子就断完。所以十五个刹那当中，什么是对苦谛的苦法忍、苦法智，然后苦类忍、苦类智，一刹那中一个一个认识就都断掉了，对欲界、色界、无色界，都可以断除。

见断或者修断大概可以这样安立，下面还要继续分析哪些是见断，哪些属于修断。

十色五识修所断，最后三界具三种，

首先“十色五识”，十种色法就是内的眼根等五根，外边色、声、香、味、触十种色界，“五识”是和十色相对应的五种识，眼根缘色产生眼识，耳根缘声音产生耳识等，共十五种法，十五种界属于修所断。

“最后三界具三种”，“最后三界”是意界、法界和意识界。“具三种”，既有见断、修断，也有非所断。



我们一定要知道，眼根、耳根……色、声……乃至于眼识、耳识……这些法里面没有见断。不是说见谛之后，我的眼根断了，没了，然后耳根也没有了。十色五识不是见断，是修所断。

修所断当中还有其他的安立方式，到底通过什么样的方式来断的？有时贪欲、嗔恨等烦恼当你产生对治的时候，就没有了，消失了。这个断就是修断方面的有漏法，不是把你的眼根、耳根等消灭掉，而是烦恼对你的眼根、耳根等等有些束缚，如果你断掉了烦恼之后，就没有束缚了，从这个角度来讲，叫修断的安立。最究竟来讲，即便获得阿罗汉果位之后，眼根、耳根，或者色、声，或者眼识、耳识都还存在的，所以并不是产生阳光之后，黑暗就消失了，当你产生智慧的时候，贪欲心就没有了，不是从这个角度断掉的，而是通过离开它的束缚的角度进行安立的。

最后三界具有三种，首先是具有见断。所谓的见断前面讲过是对于四谛的迷惑。是不是有唯一的一个法叫迷惑呢？不是，这里有很多种烦恼，叫八十八随眠，有些地方叫八十八识，是见断所摄。这些烦恼的根本是什么呢？就是前面讲的五利使和五钝使。贪、嗔、痴、慢、疑五种，还有身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见五种见，叫做十种烦恼。十种烦恼当中缘苦、集、灭、道分别安立，有欲界、色界和无色界。

首先是欲界当中是按苦、集、灭、道分的。在苦谛里，十种烦恼都是俱全的；集谛里有七种烦恼，没有身见、边见和戒禁取见三种；和集谛一样，灭谛下面也是七种；道谛里加一个戒禁取，有八种。所以在欲界对四



谛所产生的烦恼当中，苦谛有十种，然后是七种、七种，再加一个是八种，共三十二种。

然后色界和无色界，其烦恼当中没有嗔心，所以嗔心要去掉的。在欲界的苦谛下面的十种烦恼在色界和无色界当中只有九种；然后在集谛下面，去掉欲界七种中的嗔恨，就是六种；灭谛中只有六种；道谛下面又加了一个戒禁取，所以欲界是八种，这里是七种。色界、无色界每个下面少四个，最后加起来，三十二再加上后面的法，最后就是八十八种。

其实八十八种烦恼根本就是十种，贪、嗔、痴、慢、疑、身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见，只不过这十种烦恼在四谛当中配的时候，有些是十种，有些是七种、八种，色界当中没有嗔恨，去掉一个，九种、六种、六种，然后是七种，这样下来的，所以最后加起来，见道所断有八十八种烦恼，这方面叫做见断。

最后三界的时候，因为它具有自己的心识，缘法界的时候，自己的意识当中具有这么多的烦恼，所以在意界、法界和意识界当中，可以存在八十八种烦恼，最后在趣入见道的时候，八十八种烦恼一下子就都断掉了。大乘当中讲在初地的时候，见到二无我空性之后，遍计的烦恼全部断掉了，根本不需要修行，一见就断，只要见到真谛自然就没有了。对于道理方面的迷惑是这样的，只要你知道道理，疑惑就不会再存在。而且此处的了知和我们平时所讲的了知不一样，它是真正的无漏智，见到了四谛的本身去了知的。我们见到之后，会不会再退回来呢？这是绝对不会的，当它真正见到四谛的真性，永远不会再退失，不会再迷惑。



后面学习贤圣品，讲阿罗汉的时候，八种阿罗汉有一种叫退法罗汉，就是说得到罗汉果之后，有些钝根者突然会产生烦恼，从罗汉果当中退失，变成二果、三果，但是绝对不可能退到凡夫的，后面还要讲这个问题。他真正见谛之后，永远不会再退失，不会重新再产生对四谛的迷惑。一见道的时候，一下子就了解了四谛，所有见断只有一刹那。

虽然八十八种烦恼看起来特别多，但是刹那之间全都没有了，不会再存在。和八十八种烦恼相应的法，还有彼等之法相，得等都是在一起的。如八十八种烦恼各自都有一个得，这些得也会同时遣除，也属于见断所摄。还有法相⁸⁷，就是一切有为法的法相，即生住异⁸⁸灭。我们平时讲得最多的是生住异灭，有时会把异去掉，讲生住灭，更略的说法是把握也去掉了，即生灭。一切的有为法都具有生住异灭，烦恼也是有为法，当然是生住异灭的法相。所以法相和得都属于见断。

把这些见断取完之后，剩下的法就是修断。修断的时间要长一些。见断一刹那就圆满了，但是从大乘的角度来讲，修道比较长，见道之后，剩下到十地之间都是修道。小乘道也是这样的，预流向十六刹那之后就到了修道预流果，从预流果开始，然后一来向、一来果、不来向、不来果，乃至到阿罗汉向的末尾都是修道。阿罗汉果现前的时候，才是无学道。所以修道比较长。

修道修什么，为什么叫修道呢？在见道的时候已

⁸⁷ 十四不相应行之一。

⁸⁸ 异即变化。



经见到了真相，之后还要反复缘所见到的真相，反复去修持，让它所认知的真相越来越圆满，这方面用的时间比较长，所以叫做修道。所修的东西就是见道所见到的，除此之外，没有什么其他核心的。虽然有支分的修行，但是所修的核心东西就是在见道的时候所见到的本性，缘这个真谛不断地去修，反复去串习。在不断的串习的过程中，修道的力量越来越强大，和它相反的障碍次第灭尽了。

修断还有其余安立的方式，一般来讲有十种烦恼作为它的修断，分了九九八十一品。首先欲界分了九品，像以前我们学中观的时候，分为上中下，上中下又分三品，有上上、上中、上下，中上、中中、中下，乃至下上、下中、下下。首先断第一品，然后次第次第断。

色界有初禅、二禅、三禅、四禅，每一禅都有自己的烦恼要断，所以每一禅当中又分为九品。无色界有四种，空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处，每一个分九品。

欲界算一个，四禅算四个，再加四无色，共九个，每一个都有九品，所以是八十一品所断，断掉的是八十一品。相当于他的证悟达到一个层次就断一品烦恼，把欲界的烦恼断掉之后就进入断色界的烦恼。在初果的时候，主要断欲界的烦恼。欲界的烦恼断完之后，通过自己的修道力，不会再来欲界受生。初果在欲界当中还要七返；到了一来果，他相续当中剩下的烦恼还够他来欲界一次的。如果欲界的烦恼全部断完了，没有因了，就不会在欲界受生，证果也是在色界或者无色界。

是不是所有三果四果必须在色界？这不一定，也



可以在欲界当中以欲界的身体断烦恼，入灭之后趣入到涅槃当中。但是如果你通过次第修上去，已经生到色界了，在色界当中，没有欲界烦恼的时候，不会再来欲界受生，会用色界或无色界的身份去证悟阿罗汉。

虽然里面有八十一种烦恼，但是其本性并不多。前面说见断的时候有十种烦恼，在修断的时候，所生的烦恼没剩几个了。因为五利使⁸⁹在见道的时候已经断完了，没有了。修道成了圣者的时候，不可能还有萨迦耶见、不相信因果等邪见，常见、断见、外道的见取见、戒禁取见都没有。这时只是剩下五钝使⁹⁰，其中的怀疑也没了，因为在见谛的时候，已经见到了真谛，疑也没有了，只是剩下贪欲、嗔恨、愚痴和傲慢。所以欲界当中就是这四种根本烦恼，分为九品来断。断完之后，到色界还要去一个，因为没有嗔心。色界只有贪、痴和慢，无色界也是这样。欲界有四种，色界三种，无色界也只有三种，加起来只有十种。

平常我们算的一百零八种烦恼，前面见断的十八种，再加这里的十种，有九十八，下面我们还要学随眠品，再加十种缠缚，加起来就是一百零八种烦恼。

在三界当中也有非所断的，就是无漏法，在法界当中具有无漏的自性。即便没有真正进入见道、修道，也有非所断。比如抉择灭、非抉择灭、虚空无为，这些在法界当中具有的，本来不是所断。还有当你获得圣者果位之后，圣者见道的智慧也不是所断。所以也有不是修

⁸⁹ 即萨迦耶见、边执见、邪见、见取见、戒禁取见。

⁹⁰ 即贪嗔痴慢疑。



断的，也有不是见断的，有些是无漏的自性，绝对不是所断。

下面我们看一个辩论。

非烦恼性非见断，乃色非六非为生。

讲完之后，有些观点说，异生凡夫和恶趣的身语业应该是见断。

为什么凡夫应该是见断？因为当获得见道时就是圣者的身份了，不再是凡夫，灭尽了凡夫的身份，虽然内心当中的烦恼还没断尽，但是他已经是圣者身份了，三界的烦恼没有断尽，因为他内心当中欲界，还有色界、无色界的烦恼所断还没有断掉，还不是出三界，所以应该是见断。

还有当获得见道的时候，自然获得无漏戒，永远不可能再有犯戒律的情况出现，所以堕恶趣的身语之业在见道的时候也断了，所以恶趣的身语之业也应该是见断的。

虽然得到了见道之后的的确确凡夫的相续没有了，不会再有恶趣的身语之业了，但是这些不是见断。首先讲到不是见断的根据——“非烦恼性非见断，乃色非六非为生”。这里反过来也讲到了，见断需要具有的一些条件。

第一个是“非烦恼性”，因为前面所讲的异生凡夫或身语之业等，真正来讲是非烦恼性，而真正的见断应该是烦恼性的，迷的是世间的道理，所以它应该是一个烦恼的自性，因此非烦恼性不是见断。假如有一个法不是烦恼性的，比如十色五识是有漏，但不是烦恼性的，



我们不能说眼根、耳根是烦恼的，眼识、耳识也不能说是烦恼的，有漏不等于烦恼。从某个角度来讲，它的异名也可以理解为烦恼，但是从这里讲的一定是贪心、嗔心方面的烦恼，所以它不是烦恼性的，而见断一定是烦恼性的。

第二个是“乃色”，色法不是见断的。十色五识当中也是讲色不是见断。

第三个是“非六”，即五识，不是第六识，对照第一句“十色五识修所断”。所有见断烦恼都是以第六意识产生的，第六意识缘四谛之后，生起了颠倒执著，才产生这些烦恼，“非六”主要是讲五识。“非为生”，这个烦恼是第六意识产生的，既然不是第六意识，就不可能通过第六意识来产生烦恼，五识不是第六意识，所以以五识本身也不会产生烦恼。

以上三个条件讲完了之后，我们返回头来看对方的观点，凡夫是见断。凡夫是不是烦恼性的？如果凡夫等于烦恼，那么有些人修世间禅定可以把烦恼压住，远离了贪欲之后，应该不是凡夫了，因为他内心当中已经不具有烦恼了。凡夫也不是善法的自性，如果凡夫是善法的自性呢？当有些人断了善根的时候，这个人就不是凡夫了，如果不是凡夫不就解脱了吗？所谓的异生凡夫不是有记的，凡夫本身既不是染污烦恼性的，也不是善性的，是一种无记，非烦恼性的缘故，就不是见断的，因为所有的见断都是属于烦恼的自性产生的。

然后“乃色”是对照恶趣的身语业。所谓身体的业是什么？前面我们讲了，它是一种色法，身体的有表属于色法的自性。然后声音语言的有表业也是属于色法。



如果恶趣身语本性是一种色法的自性，“乃色”肯定不是见断的。

以上讲到了观察异生凡夫不是见断，然后恶趣身语业不是见断，从两方面安立了它的自性，都不符合必须是烦恼性等条件。所以凡夫不是见断，恶趣的身语业也不是见断。

丙七、见与非见之分类

安立什么是具有见的本体，什么是不具有见的本体。

眼与法界一部分，即说是见有八种，
五识相应所生慧，无计度故非为见。

“眼与法界一部分，即说是见有八种”，第一个是眼界或者眼根，当然是可以见的。

此处的颂词和下面的颂词逐渐也要引发辩论，我们平常见色法的时候，到底是眼根见色法，还是眼识见色法，是根见还是识见？有部的观点很明显就是根见，其他有些观点是识见，后来有些经部的论师调和说是根识合和而见的。

这里讲眼根就是能见，属于典型的根见派⁹¹，因为眼根能够见色法是毫无疑问。

还有法界当中的一部分，我们知道法界里面有心所法，心所法当中不是所有的心所，心所里面有一个叫慧心所，慧心所包括了一些见，所谓的见就是前面我们

⁹¹ 在汉地的注释中讲根见家，或识见家，家即派的意思，根见家即根见派。根见派承许眼根见的，有些是承许眼识见的。



提到了五种见，见断所断等五种，还有三种其他的见，共八种。这里的八种不是八种心所，我们千万不要理解成是不是六识再加上意根等两种，这里没有识的任何关系，八种都是法界中心所法当中的智慧心所。哪八种呢？在注释当中提到了，坏聚见等五见⁹²。后面三种中一个是世间正见，我们在学《宝鬘论》的时候也学习过，主要是因果见，有因有果的见叫世间正见。谁如果有世间正见，就不会堕恶趣，龙树菩萨也这样讲的。平常我们对因果产生了有因有果、因果不虚的见解，称之为世间正见。然后是有学见，以及无学见。有学见，就是有学道，从见道乃至阿罗汉相之间都称之为有学道。无学见，即无学道阿罗汉的见。共有八种见，都是慧心所里面的。

前五种具有烦恼性，是见断。世间正见属于有漏的善法，再后面有学和无学是无漏的善法。能够见到的就是这八种，因为这八种都有一种计度的、推度的，能够寻找观察的自体。虽然眼根不具有观察，但是眼根直接取色法，所以它是可以见到的。其余萨迦耶见等五种见都是能够观察、推断、了解的自性。这方面称之为八种见。眼和法界当中所包括的八种见加起来就是九种。

五识为什么不是见呢？“五识相应所生慧，无计度故非为见”，虽然和五识相应的也有心所法产生，也有所生慧⁹³。五识每一个识产生时，都有它的心所法同时产生，尤其是后面我们学根品的时候，有十种大地法，

⁹² 即前面见断提到的身见、边见、邪见、见取见、戒禁取。

⁹³ 慧，即慧心所。坏聚见等五见、世间正见等都是慧心所当中包含的。



所有的心识产生时，十种法都有。所以五识产生的时候，不是也有相应的慧心所么？

虽然慧心所产生了，但是五识本身的力量非常弱，“无计度故非为见”，没有计度分别，只有自性分别，慧心所的力量非常弱，根本没办法体现出来，所以五识不能叫见，没办法安立为真正的见。这里没有直接讲眼识、耳识等识可以了知对境，只说了五识相应所生慧，五识当中的确有慧心所，但是慧心所太弱了，没有计度分别的缘故，没办法推断，没办法决定，因为所谓的八种见都是一种决定的自性，如坏聚见、身见，觉得有我，邪见觉得没有因果，世间正见绝对有因果，都是一种决定性，但是五识相应的慧没有决定性。虽然里面带有的慧心所，但它本身没有决定的自性，所以不是见。计度里面散外境当中有决定、推断的自性才能叫见。自宗的观点讲到了眼和法界一部分，后面把这个问题再展开一点点来宣讲。

眼见诸色为有依，依彼之识非为见，

传说中间阻隔色，并非能见之缘故。

法界当中所讲的八种是不是见，肯定是见，因为有决定的自性，推断的自性。关键的问题落在眼根和眼识之间。

既然前面说眼根能见，那么是所有眼根都能见么？刚刚讲过有依根和相应根，是不是所有的有依根、相应根都可以见？不是，“眼见诸色为有依”，眼根能见色法，但是能够见色法的根叫做有依根，也就是说只有有依根才能见到色法，相应根没办法见。



“依彼之识非为见”，既然眼根可以见色法，那么眼识也应该能够见色法，这里开始引发不同的观点，颂词和注释中的观点不一样。既然眼根能见，眼识为什么不能见呢？应该也可以见。尤其有些论师讲识才能取境，根不能真正取境。这里开始有了到底是根见色法，还是识见色法的辩论。

“依彼之识非为见”，并不是识才能见法，为什么不是眼识见色法，而是眼根见色法呢？当然有他的根据，“传说中间阻隔色，并非能见之缘故”，“传说”的意思是世亲菩萨在写《俱舍论》的时候，他对这个观点不太认同。“中间阻隔色”就是有部成立色法不是心识所见的根据，为什么心识不能所见？“中间阻隔色，并非能见之缘故”。根见色法很合理，因为根是有质碍的，中间有阻隔、障碍，就见不到外面的法。比如墙外的法因为中间有阻隔，而我们的根本身是色法的自性，所以看不到外面的法很正常。如果是眼根见，就可以合理解释。但如果是眼识见就不一样，因为识是无碍的，不会通过什么东西质碍。如果是眼识见色法，中间挡不挡东西都能见到外面，但是中间有阻隔，谁见到了外面了？你的眼识本身是无碍的，对不对？我们说是。如果眼识本身是无碍的，那么中间有没有阻隔都可以见了。而所有一般的老百姓中间有阻隔的时候，都见不到，这说明符合眼根见的特点，如果是眼识见就没办法讲了。从这个角度来安立眼根见色法，而不是眼识见色法。

每一个宗派要安立自己的观点，都会用一些比喻观点来证实，其他的宗派就会因为这个观点开始辩论，一定要证成心识见并不是眼根见，眼根是色法，心识才



能了别。但是真正安立的时候，有些经部派看到的时候，最后世亲论师在注释当中也引用了这个观点。他说，没必要说唯一的眼根见，还是唯一的眼识见，眼根是色法，没有了别的自性，真正要了别的话，根没有作用，它只能取境。就像我们用相机、手机拍照，或者摄像机摄像的时候，相机或者摄像机的镜头相当于眼根一样，这个机械或者电子的东西可以取境，但是最后分别的是你自己，你自己相当于识一样。照的好坏，你可以去调整它，可以这样取、那样取，后面指挥或者了别的肯定是你自己。所以眼根相当于照相机的镜头一样，然后了别的心识就像后面操纵的人一样。如果你没有照相机，也照不了相；如果只有照相机，没有人操控，也没办法了别，所以世亲论师最后的观点是和合而产生的，根不能离开，识也不能离开，根负责取境，有取境的功能，然后识可以了别，知道这是什么，如前所讲的法相“识蕴分别而了知”。

从两个方面讲都有一定的道理。眼根有种取境的自性，心识有了别的自性。有时候二者之间容易混和，我的眼根也可以了别境。从这方面观察的时候，眼根、眼识二者和合的时候，能够非常清楚的取或者了别境，应该是根和识和合起来，都起作用。这样讲就比较圆满。

双目均见诸色境，现见尤为明显故。

前面还是认为“传说中间阻隔色，并非能见之缘故”，从这个语势的角度来讲，已经成立眼根见色法了，就没有继续辩论下去，他觉得已经把根据讲清楚了，应该是根见不是识见。



后面又继续讲“双目均见诸色境”，既然是眼根见，到底是两个眼睛都见，还是一个眼睛见呢？两个眼根同时见，最后产生一个眼识。“双目均见诸色境”是为了见到更为明显对境的缘故。这和前面我们所宣讲的意义有相似的地方，为什么要有两个眼根呢？有的说为了端严，有的说为了见的明显，这个地方说两只眼睛都见，现见非常明显的缘故。

许眼意根与耳根，不接触境余三触，
鼻舌身根此三者，同等执著于对境。

安立的时候，既然诸根可以取境，根和境之间的关系到底是多大根取多大的境呢，还是根的大小和所取的境没有太大的联系？分了两种情况。有些是可以取同等的境，有些不一定，有些接触取，有些不接触取，此处说什么是接触取的，什么是不接触取的。

“许眼意根与耳根”，眼根、意根和耳根“不接触境”，在取境的时候，眼根是不需要接触境的，有时候我们看到见十万公里之外的月球或者星星，不可能说眼根接触到了色法的境，或者看几米外的东西都是这样的。如果色法和你的眼根真正接触了，反而看不到了。比如你涂了眼药，自己哪能看得到眼药在哪里？这方面没办法了解，真正接触到了就看不到了，必须要有一定的距离，眼根和对境之间没办法接触而取。

同样，耳根和外境之间也是不接触的，如果接触的太近之后，就什么都听不到了，有一定距离就可以听得很清楚，能够分辨，所以耳根是不接触声音的境而取境的。



然后意根本身就没有形状，不是色法，是心法的自性，所以怎么可以与外境接触或不接触？这是没办法安立的。所以说“许眼意根与耳根，不接触而取境”。

“余三触”就是讲到剩下的鼻根、舌根，还有身根必须要接触境，比如必须要接触到香气，才能产生鼻识。舌根也是一样，必须要将饭菜放到舌头上，才能知道是什么味道。身根是尤其要接触的，你穿的衣服到底是柔软的，还是粗糙的，这方面必须要接触才能取境。所以其他三个根必须接触对境才能取。

后面讲取境的时候，是同等大的取，还是不一样的。“鼻舌身根此三者，同等执著于对境”，鼻根里面和外面的香气等微尘必须要同等，比如你有十个鼻根的微尘，就取十个等同的香。舌根也是这样的，当你把饭菜放在舌头上的时候，接触的时候，舌头上的面积和你所取饭菜面积的味道也是同等的。身根也是一样的，有多大面积的身根，所取的也是这么大面积的对境。所以鼻、舌、身根此三者，同等执著与外境。

这里没有讲的眼根就不一定了，眼根取对境的时候，有些比眼根还小的东西，比如一根针的针眼，眼根比所看的东西大很多的也可以取。很多比眼根大很多的东西也可以取，比如山河大地比眼根大无数倍。还可以取同等的，对境是这么大，你的眼根也是这么大，比如我们的眼睛像葡萄一样这么大，也可以取葡萄这么大的东西。所以眼根可以取自己同等大小的，可以取比自己大的，可以取比自己小的，三种都可以取。同样的道理，耳根可以取很细微的声音，很大的雷声等高分贝的也可以取，中等的也可以取，所以耳根和眼根一样。



意根没有形状，没有边际，大大小小的东西都可以取的。

因此有三种是和对境等同而取的，有三种是不一定和对境等同而取。

今天我们就讲到这个地方。



第十一课

本论包含了很多佛教的基础知识，如果我们要非常透彻地了解佛法，就要学习《俱舍论》。虽然里面有一些观点是按照有部派进行安立的，是经部派等上上的宗派破斥的地方，但是每一种观点都是参照所化众生的根基安立的。有部派也有很多阿罗汉等智者，完全没有用的观点绝对不可能放在这部论典当中让后人学习，也就是说针对某些根基的众生的修行而言，一定是有很大帮助的。虽然在颂词当中经常看到“传说”、“传闻”等，站在上上宗派的角度对有部派的观点不太满意的语气，但是我们自己对于教义本身不要产生疑惑，对于有部派的大德也不要产生不好的想法。

从大乘了义的观点来讲，即便是佛陀亲口宣讲的一转法轮意义，到了上上的了义教法当中，也是不了义的，都有理证的妨害，但是我们从来不会诋毁佛陀，因为这是佛陀针对不同的根基，宣讲了不同的教法。同样的道理，有部派祖师所宣讲的法义当中，也存在这样的情况。作为世亲论师这样的大菩萨，把这些观点放进论典中让我们学习，一定有某种利益。至少我们可以知道，有部派是怎么观察的，经部派的观点是这样的，针对下中上不同的观点，有不同的讲法，可以全面地认知。

有些是通过宗派的观点安立了，不一定马上能用得上，例如详细的辨别和分类直接用在修法上可能会比较困难。也有很多观点，不管是小乘还是大乘，显宗还是密宗，法相都是如是安立的，不会变化。学习了之



后，自己的智慧可以增上，这也是把《俱舍论》安立为聪明论或者智慧论的原因。

我们学习到了第一品分别界，此处针对眼见等问题进行安立。所谓的见到底是什么，是眼见还是识见？有部派的观点主要是安立眼根见色法，经部宗以上认为眼根见色法有一定的局限性，认为根境识三和合而产生眼识，必须要有识才能真正的见到和了别。

意识根依为过去，五根识依为俱生。

成为根依变化故，所依乃为眼等根，

乃为不同之因故，依靠彼等说彼识。

第一二句讲到意识的根依和根识的根依二者之间不一样的地方，或者时间是现在，还是过去。后面讲到以根来安立识名称的理由。

意识和五根识的增上缘叫做根依⁹⁴，根在缘当中叫做增上缘。

我们要产生眼识有几种缘，如果完全不按次第来讲，增上缘是第一种缘，就是他的眼根；然后所缘的对境作为一种缘，叫所缘缘；前前的识不断地作为后后识的缘，叫做等无间缘。按照有部派的安立还有一些其他的缘，如果按照经部以上的观点，基本上就是这样的，根境识三和合就可以产生。

意识的根依是现在还是过去的法？“意识根依为过去”，产生意识的根依增上缘一定是过去的法，也就是已经灭掉的法。

⁹⁴ 根依，即它的根的意思。



前面学习了“六识无间灭为意”，六种识是无间灭的状态，正在灭的法称之为意根，所以意识是在第二刹那产生。当意识产生的时候，它的根是现在还是过去呢？当意识已经产生的时候，增上缘的根依一定是过去已经灭掉的识。所以意识的根依一定是过去，没有一个和意识同时存在的增上缘根依。因为意识产生的时候，它的根在过去已经灭掉了。

“五根识依为俱生”，“俱生”的意思是，产生眼识、耳识的时候，有一个单独的根，可以和所产生的根识同时存在。比如清净色法的眼根、耳根等可以和产生的眼识、耳识俱生存在。从某些角度来讲，根就是眼根、耳根，但是按照这里的观点来讲，五根识的根依有两种，一种根依是俱生的眼根、耳根，还有一种根依就是过去的意根。五根识产生既有增上缘的眼根，也有其他增上缘——意根。

意根作为产生意识的增上缘，为什么还能产生眼识、耳识呢？我们刚刚讲到等无间缘有两种本体，前前的法灭掉之后才能产生后后。“等”是前后平等，前后的心心所是相同的。“无间”是中间没有什么间隔，前面的心心所一灭，后面的心心所就产生，后后的心心所必须要前前的灭掉之后才能产生，所以叫做等无间。

例如，前面的眼识灭掉之后，产生后面的眼识，是一种等无间缘。虽然和眼识同时俱生的还有很多心所法，但是此处心所法不是等无间缘，真正的等无间缘就是心王。因此从产生根识的角度来讲，既有增上缘的眼根等，也有等无间缘，或者也可以叫做增上缘的意根。

即便是前面的刹那没有产生眼识，也有一个前面



的识灭掉之后而引发的作意，或者根境识三和合等。从这个角度来讲，前面都有一个识的产生，之后都有识的灭，每一个识的灭都可以安立为意根，也可以说是它的等无间缘。

总之，从五根识的角度来讲，既依赖同时存在的净色根，也依赖意根。而意识的根一定是过去的。

为什么安立为眼识、耳识等根识，而不安立为境识呢？比如我们在安立眼识的时候，眼根作为增上缘，其实还有一个所缘缘，就是对境——色法。我们在安立根境识三和合的时候，眼根和对境和合之后，产生了一个眼识，大家都是这样安立产生的眼识，为什么不说产生一个色识呢？并不是在论典当中从来没有色识、声识的说法。我们学习《智慧品》破外道观点的时候也出现了色识，“如果色识是恒常的……，如果声识是恒常的……”的讲法，但是普遍来讲都是安立为眼识、耳识，是依靠根来立名的，而没有从色识和声识的角度立名。

这是随随便便的安立，还是有一定的根据？在颂词当中有两种根据，“成为根依变化故，所依乃为眼等根”是第一种根据；“乃为不同之因故，依靠彼等说彼识”是第二种根据。

第一个，“成为根依变化故”的“变化故”就是主要的根据。“成为根依”，眼根、耳根等成为眼识的根依、增上缘，为什么呢？因为“变化故”，所以“所依乃为眼等根”，眼识等的所依就是眼根、耳根等根，从这方面安立根依，或者眼识、耳识的名称。

为什么变化的缘故就可以安立为根依呢？因为平常我们在看色法的时候，眼根是最主要的一种缘，因此

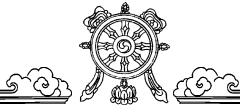


安立为识的名称。为什么眼根很重要呢？因为根一变化，识就跟随着变化，如果自己的眼根比较清明，所产生的眼识也是比较清明的；如果自己的眼根受损，能力下降了，所产生的眼识也就下降了。从这方面观察的时候，眼根的变化直接导致眼识的变化，二者之间因果的关系特别明显。如果自己的眼根损坏了，眼识绝对没有了。

再看外境，外境色法变化的时候，看外境的眼识会不会产生根本性的变化呢？不会。比如我把眼前的瓶子换为柱子，虽然眼识的所缘有点变化，但是眼识的整体是不会变化的，我看瓶子的时候这么清晰，然后换成柱子的时候，我的眼识还是这么清晰。虽然从清晰度，眼识的整体角度来讲，是不会变化的。

但是眼根是否受损会导致眼识完全不一样。如果眼根衰弱，能力不强，直接导致眼识不行了；如果眼根损坏了，眼识马上损坏。但是外面的色法损害了，比如瓶子被我砸碎了，或者这本书被我烧毁了，我的眼识会不会毁掉？当然不会，只不过我看书的眼识变成了看一堆灰的眼识，眼识本身不会毁坏。但是如果你的眼根毁掉了，眼识就没有了，这是非常明显的。从根本性的变化来讲，外面的色法对眼识的影响不是很大，只要根存在，没有毁坏的色法和毁坏以后的色法，我们都是可以看到的。

假如外面的色法纯粹不存在了（这种可能性非常小，几乎没有），那么你的眼识也没办法存在，因为所缘缘没有了。所缘缘非此即彼，所以它的眼识一直会存在。但是只要增上缘的眼根有变化，它的眼识就不可能



一如既往的存在。变化的因缘特别明显的缘故，成为根依，一变化，它的眼识就变化。因此把主要增上缘的眼根作为安立根识名称的基础，成为它的所依。我们没有用色法的名字取名叫色识或者声识，而是取名为眼识、耳识。以上是第一个重要根据。

第二个重要的根据，就是“乃为不同之因故，依靠彼等说彼识”，此处的颂词⁹⁵和讲记中的有点不一样，讲记是“非为共同之缘故”，大恩上师没说要改，我们也不改，词句稍微不一样，意义是一样的，“乃为不同之因故”就是不共的因缘。

眼根对于产生眼识来讲，因是不共的，而色法是共同的，所以我们用不共的因安立眼识的名称，而没有用共同的因安立成眼识等名称。

为什么说是不共同的因呢？比如眼根就是产生眼识的，绝对不可能产生耳识。而且你的眼根只能产生你自己的眼识，不会在产生自己眼识的同时，又产生其他人的眼识。所以是不共同的。

而色法不一定，它是共同的。从两个角度可以安立共同的意义，第一，所谓的色法既产生自己的眼识，也产生其他的眼识，比如我们一百个人看一个瓶子，虽然就是一个色法，但是产生了一百个眼识。所以色法的因是共同的。但是眼根只产生一个自己的眼识而已，从这个角度来讲，它是不共的。外在的色法不一定，一百个人看就产生一百个眼识，一亿个人来看就产生一亿个眼识。所以外在的色法可以产生其他人眼识的缘故，它

⁹⁵ 指上师翻译的，洛德旺波尊者所著的《俱舍论释》。



是共同的，而眼根是不共的。

另一个共同的意义，虽然色法不可能成为耳根的所缘，但是它可以成为意根的所缘。除了眼根可以缘色法产生眼识之外，色法可以成为意识的所缘，也可以产生意识。当我们的眼睛在看色法的时候，意识也可以缘它，“色法是一个瓶子，这个瓶子是张三是的还是李四的，它为什么放在这个地方……”色法既可以成为眼识的所缘境，也可以成为意识的所缘境，从这个角度来讲，它就成了共同的。

色法既可以成为眼根的所缘，也可以成为意识的所缘，是共同的缘故，因此我们不把共同的东西安立为它的名称，所以不会叫做色识。

在注释当中讲了两个比喻，一个是鼓声的比喻，另一个是青稞芽的比喻，用来比喻不共的缘故和变化的缘故。

从鼓声的角度来讲，鼓作为直接的因缘，鼓一变声音就变了。阴雨的时候，比较潮湿，寺院的鼓一敲，发出“噗噗噗”的声音，听起来很别扭；干燥的时候，鼓面绷得紧紧的，敲起来“咚咚咚”的响，所以鼓是鼓声比较近的因。如果鼓变了，声音就变了；如果鼓破了，声音也没有了。虽然手也是鼓声的因，但是鼓是直接的因，鼓一变化，它就变化，而你的手变化了，鼓声不会直接变化的。还有手既可以打鼓，也可以打锣，还可以打其他的打击乐器等，手是共同的，但是鼓只是传出鼓声而已，所以是不共的。

青稞的种子和青稞的缘也一样，青稞的种子长出来叫青稞的苗，这个缘是根本的。如果青稞种子变化了，



苗肯定也变化，比如种子被烧毁了，苗就不可能长出来。其他缘，如阳光、土地等，则是共同的因缘，比如土地既可以种青稞，也可以种西瓜、石榴等。但是青稞的种子是不共的，不管怎么样，长出来的只是青稞的苗芽。而阳光水土则可以种出来其他的东西，他们是共同的。

因此我们不能把外面的东西安立为它的名称，不能把青稞的苗芽安立为土芽，因为长青稞的时候，土也是一种因缘，或者叫阳光芽、粪芽，因为阳光和粪也是它的因缘。那就乱套了，什么都可以叫土芽，因为土里长出来很多东西。青稞的种子种进去了之后，长出来就是青稞芽，西瓜子长出来就是西瓜芽，因此不能用其他的词语，只有以最根本的、不共因缘取名。

身体不具下地眼，下眼不见上地色，
眼识亦见诸色境，身为识色之所依。

这里有四种法，身体、眼根、色法和外境。平常我们安立的是眼根、对境和眼识，这里还加了身体，大恩上师在讲记中讲，身体就是眼球、耳朵等浮尘根。从大面积的角度直接讲，就是现在的身体；或者从眼根等角度来讲，身体就是眼根所依的地方，浮尘的地方，即眼球、耳朵等。

身体、眼根、对境和产生的识在不同的地是不是完全一样的？什么叫做相同的地，什么叫做不共同的地？

不同的地情况不一样。我们在学习佛法的时候，所接触到的知识面很广，范围很大，不单单是人间，也包含其他超越我们境界的色界、无色界等。此处无色界不用讲，因为无色界没有色，和这里的意义不相合。此处



主要讲欲界和色界之间的关系。

所有欲界六道的身体、眼根，看到的境和产生的识作为一个地，我们平时叫本地。除此之外，上面的一禅、二禅等，和我们的地不是一个境界，所以叫异地，也就是不一样的地。或者欲界叫下地，色界叫上地，因为色界的地在上面，他的境界、福报都超越了欲界。此处有本地、异地，后面还有上地、下地等术语。

在注释的一百四十页的下面讲，有时候自己的身体、眼根、色境和识都是一个地所摄，比如我们在欲界，身体是欲界的身体，眼根也是欲界的眼根，所看到的对境也是欲界的色法，最后产生的识也是欲界的眼识，四个法都是一地所摄，这种情况是我们都很熟悉的。还有一些不确定的情况，有些是本地所摄，有些是异地所摄。

比如注释中讲，欲界的众生的身体是欲界的，但他在修禅定的时候，生起了一禅的境界。按照佛法的观点，当真正得到初禅的境界，通过禅定的能力，眼球的净色根可以变成色界的眼根，变得更清净了。欲界的眼根能力非常狭隘，但是通过修禅定，转变为色界的眼根，那么它能看到的范围就非常大了，因为有时我们把清净的眼根称为天眼。通过现前初禅的禅定之后，眼根也随之转变成初禅的眼根，然后用初禅的眼根来看欲界的色境。这时他的身体是欲界所摄，所看到的色法是欲界所摄，但他的眼根是色界一禅的眼根，所产生的识也是一禅所摄的眼识。这种情况比较复杂。身体是欲界的身体，眼根是初禅的，所看到的色法是欲界的，产生的眼识是初禅的。

还有一种不同的情况，欲界众生的眼球是欲界的，



但是他现前二禅的禅定，得到二禅的眼根。

有时候我们会问有这个必要吗？有一定的必要。虽然视力是 1.5、2.0 或者 3.0，但是看欲界的东西，还是有一定的局限性，看不到微细隐蔽的东西，太远的也看不到。如果你的眼根很清净，以前隐蔽的现在就不隐蔽了，以前很远的现在就不远了，看得清清楚楚了，眼根越清净看到的東西越细，以前看不到的东西，现在都看得到。这就是为什么有些大德现前神通的时候，可以看到我们完全看不到的东西，东西掉到床下的某个角落，去找就找到了。而我们却怎么也发现不了，因为障碍的东西太多了。一个欲界的众生说：“师父您帮我看一下我的存折掉在哪里了，我怎么也找不到。”虽然存折是欲界的，不是色界的，但是一般的眼根也不一定能看得到。这时如果师父现前了一禅或者二禅的禅定，他就会看到，存折是在哪本书里夹着，你一翻就翻到了。所以借用一禅二禅的眼根来看欲界的境也是有必要的。

欲界众生以二禅的眼根来看欲界的色境时，身体毫无疑问属于欲界所摄，所看到的法是欲界所摄，眼根是二禅所摄，但是他的识不是二禅所摄，而是一禅所摄，为什么呢？上节课讲过这个问题，因为二禅以上没有五根识，如果要现前一个识，只能用一禅的识。一禅是有寻有伺，二禅以上无寻无伺。五根识相应的心所是和寻伺相应的，如果二禅以上寻伺没有了，那么相应的眼识耳识也没办法现前。

二禅以上大部分时间安住在禅定当中，一内观就会入定。下面讲根品的时候，还会提到这个问题。虽然大部分时间不需要眼识耳识去缘外面的境，但是二禅



三禅四禅毕竟是色界，还有色法的存在。虽然自己的本地没有眼等五识，但是如果想看的时候，他可以产生一禅的眼识，借用一禅的眼识，就可以看到自地的色法，自己的宫殿、衣服都可以看到。

因此这种情况是，他的身体是欲界的身体，所看到的法是欲界的色法，根是二禅天的根，识是一禅的识。

还有一种情况，四种法都是异地所摄，都是不同的地。比如欲界众生的身体是欲界的，现前四禅的眼根，眼根是四禅所摄，然后用四禅的眼根来看三禅的色境，他想比较一下三禅的色法和自地的色法有什么差别。这时候产生的识是一禅的识，因为四禅没有识，必须要借用一禅的识。所以身体、色境、眼根和识四法都是异地所摄。

我们要了解这些不同的情况，如果不学习，我们的认知是非常笼统的。《俱舍论》中把不同的情况做了不同的描绘，身体、眼根都有不同的情况，颂词把这个问题讲的很清楚。

前面讲了十八界当中，欲界是十八界具全的，色界中有十四界，五根识中没有鼻识、舌识（这里主要指初禅，再往上五根识也没有），对境当中香和味是没有的，其他的⁹⁶都可以有。

前面先介绍了一下情况，让大家熟悉一下，下面再看颂词，“身体不具下地眼”，上地的身体不会具有下地的眼根。因为上地的身体比较清净，下地眼根是染污性的或者不那么清净，所以既然已经获得了上地的身体，

⁹⁶ 眼识、耳识、身识、意识、六根，和色、声、触、法四种对境。



就不会具有下地的眼根。

比如你已经获得初禅，转生到一禅天，身体变成了一禅天的身体。前面讲的是以欲界的身体修禅定得到初禅的眼根，身体还是欲界的血肉之躯，还是这个眼球。而这里是身体变成了初禅的身体，意思是通过你的善业，转生到了一禅天，变成了初禅天人的身体，所以叫做上地的身体。身体这么清净，会不会具有欲界的眼根？不会有。上地的身体不会具有下地的眼根，上上的身体色法很清净，下下的方面不是那么清净。

我们在了解颂词的时候，要看对应注释的位置。这里讲的内容比较多，不一定找得到，在一百四十一页的第四行开始解释第一句。

注释当中讲：“就特殊情况而言，上地的身体不会依赖下地的眼根，因为自地具有殊胜的眼根，无需下地的眼根。”讲的是上面的身体不会具有下地的眼根，可以具有自地的眼根，也可以具有上面的眼根。下面的身体具有自地的眼根，比如欲界身体是下地的……

平时我们自以为很高贵，但是在《俱舍论》当中，只要讲到欲界都是下地、很低劣的，提到色界无色界的时候，语气好像都很高贵、清净。从这方面来看，我们所处的是三界中最下面的欲界，只不过在欲界中可能比旁生好一点，仅此而已，从其他方面讲也没什么可以傲慢的。讲的时候都是我们的眼根是下地的眼根……，必须要获得上地的眼根……

下面的眼根可以具有本地的眼根，欲界可以具有自地的眼根，也可以具有上地的眼根。比如我们通过修禅定，可以获得初禅的眼根。但是上面的身体绝对不可



能具有下面的眼根，因为上面本来具有殊胜的眼根，所以不会再依赖于下面的眼根。

“下眼不见上地色”，在注释当中讲：“下地眼根的对境不是上地的色法，上地的色法细微之故。”下地眼根的对境不会是上地的色法，我们能不能通过欲界的眼根看见上地的色法，比如看到初禅天、二禅天的色法？绝对没办法看到。最多只能看到欲界的东西。如果你要想看初禅天的色法，必须要现前初禅天的眼根，初禅天的眼根可以看初禅天的色法。初禅天的眼根能不能看到二禅天的色法？也不行。因为越往上色法越清净，越细微，往下的眼根相对来讲比较粗糙。

所以欲界的眼根看不到初禅天，要看到初禅天必须要现前初禅天的眼根。初禅天的眼根能不能看见二禅天的色境呢？也看不到，因为越往上越清净。

到底清净到什么程度，难道比我们还清净吗？我们只能看到欲界的东西，还有很多清净的不可思议的东西，我们根本看不到。有一天看到了，你才会觉得震撼。如果没看到，你会想难道比某某宾馆里的东西还要高档吗？觉得这是不可能的事情。但其实欲界中天界的东西我们都没看过，更何况是色界的。

有时候修色界天就是因为已经厌恶了欲界的东西，连天界都厌恶了，到底是什么状态呢？越往上越清净，到底是怎样清净的法？欲界的众生，欲界的眼根，欲界的眼识，没办法了解到底是什么情况，在我们的脑海中连如何对比都没有概念。

以前佛陀让难陀尊者出家时，他不愿意，因为他贪恋他的妻子，他的妻子是当地最漂亮的。首先佛陀把他



帶到雪山，拿一只母猴和他的妻子比较，他说：“这只瞎眼的母猴，怎么可能和我的妻子比呢？”他处在傲慢的状态当中。然后佛陀帶他到天界去看天女，问他现在的感觉怎么样，他说：“现在看来我的妻子就像那只母猴一样，还是天女漂亮。”我们没有看过这种情况，可能其他的地方还有更漂亮的，但是当地算是最漂亮的，再没有办法比了，想不出还有什么人比她还漂亮，一看到天女以后，觉得还有这么漂亮的。由于福报的缘故越往上越超胜。佛陀只帶他去了三十三天，如果去兜率天、他化自在天就更不同。

就是因为厌恶欲界的色法，觉得欲界非常粗大，然后开始修清净的禅定，想生到色界去。越往上越清净，是我们没办法了解的。

下眼不能见到上地的色，但反过来讲，上地的眼可以见到下地的色，比如初禅天的眼根可以看到初禅的色法，也可以看到欲界的色法。

“眼识亦见诸色境”，在一百四十一页第二段“那么，识依于何地、何身而见何色境呢？眼识见一切色境”。眼识可以看到一切色境的意义是什么呢？并不是说欲界的眼识可以看到欲界的色境，也可以看到一禅二禅的色境。这个地方有特殊的意义，比如你已经现前了色界的眼根，可以看到色界的对境，产生初禅的眼识。初禅的眼识能看到下面欲界的色境，也可以看到初禅的色境，也可以看到二禅三禅四禅上面的色境，它怎么看到呢？前面我们讲到了二禅三禅四禅自己没有眼识，但是有很清净的眼根。比如二禅要看二禅的色境，必须要借用初禅的眼识。他看到的是二禅的色境，但是产生



的是初禅的眼识；他也可以看三禅的色境，比如三禅的眼根想要看三禅自地的色法，也要现前初禅的眼识；然后四禅的眼根也是一样的。从四禅自己的境界来讲，没办法通过自己的眼根看到什么，因为他没有眼识的缘故，但是他可以借用初禅的眼识看到四禅的色境。

初禅的眼识可以看到欲界下面的，可以看到自地的，也可以看到二禅三禅四禅的色境，所以“眼识亦见诸色境”。

“身为识色之所依”，注释的一百四十一页、一百四十二页开始讲到第四句，“眼识不仅能见一切地的色境，而且所依的身体也作为色与识二者的所依”，不单单是眼识可以看到一切地的色境，这句是个连接句，而且身⁹⁷也作为色与识二者的所依。下面开始了解颂词的意思。

首先身体作为色的所依的情况。以欲界的身体作为所依，看到自地的色境，也可以看到上地的色境。比如我们的身体是欲界的身体，通过自己的眼根可以看到自地的色。然后以欲界的身体现前了一禅的眼根，可以看到一禅的色，这是身为色的所依。

然后是身为识的所依的情况。我们的身体是欲界的身体，在欲界的身体上可以产生自地的识，也可以产生一禅的眼识，因为在我们的身体上现前了一禅的眼根之后，当然就可以现前一禅的眼识。所以这个身体可以作为识的所依。

依靠一禅的身体可以产生自地的识，因为已经是

⁹⁷ 颂词中的“身”，即注释当中“所依的身体”。



一禅的身体，绝对不可能现前二禅三禅四禅的识，因为二禅以上根本没有识，所以没办法现前；也不可能现前欲界的识，因为欲界的识必须要通过欲界的眼根才产生。前面我们讲到“身体不具下地眼”，从这方面安立，一禅的身体上有自己清净的身体和眼根，通过自己的眼根只能产生自己的识。如果初禅的身体有欲界的眼根，就可以产生欲界的识，但是不可能的。因为上面的身体已经很清净了，不可能具有下地的眼根，也不可能具有下地的眼识。

初禅的身体具有初禅的眼根，只能现前初禅的识，这是一个很特殊的情况。然后二禅以上的身体和二禅以上的根产生一禅的识，因为自地没有识，必须要借用一禅的识。以上是身体是识的所依的意义。

虽然这里有点复杂，但是我们比较细心地看一看，把一些原则性的东西了解了之后，也不是那么复杂。我们把颂词和注释的意思对照一下再理解，再思维一下，查阅一下参考资料的话，都能懂。

以上讲完了眼根，下面讲其他的根。

耳等诸根亦复然，三根均取自地境，

身识取下与自地，意识则是不一定。

首先是耳根，其余诸根也是这样观察的。“耳等诸根亦复然”，前面眼根是这样安立的，耳根等也可以如是地观察。但是其他的诸根，比如鼻根、舌根、身根、耳根并不是完完全全和眼根一样，里面有不不一样的地方。“诸根亦复然”的意思是观察的方式亦复然，比较起来耳根和眼根差不多，观察的方式可以沿用前面的



颂词来套。

上面的颂词是“身体不具下地眼”，把眼换成耳，即身体不具下地耳；然后“下眼不见上地色”，再把色改成声音，即下耳不闻上地声；“眼识亦见诸色境”，改为耳识亦闻诸声境；最后的“身为识色之所依”是一样的。

即便色界和欲界差了这么远，但是因为眼根、耳根不需要接触而取境（前面提到过），所以在色界也可以看到欲界的色法等。声音和眼睛取色法是一样的，不需要接触，隔得比较远，也可以听到。通过欲界的身份修初禅，你的耳根转变成了初禅的耳根，耳根更加清静，听的声音更细微，听的距离也更远。平时根本听不到的，那时候可以听到。因为根本不需要接触外境而取，所以耳根和眼根的情况差不多。

身体不具下地耳，上地的身体不具有下地的耳根。

下耳不闻上地声，下地的耳根听不到上地的声音，而上面色界的耳根可以听到欲界的声音。

耳识亦闻诸声境，初禅的耳识可以取欲界的声音，也可以取初禅以及二三四禅的声音。

身为识色之所依的意思和前面相同。

除了耳根和眼根之间相似外，其他三根稍微不一样。下面讲“三根均取自地境”，“三根”，即除了眼根、耳根之外其余的三根——鼻根、舌根和身根，“均取自地境”，只能取自地的境。因为对境和根必须要接触才能取境，从这个角度观察的时候，必须要取自地的境。

此处所讲的是欲界，本身有鼻根、舌根、身根，以及其对境——香、味和触，可以产生鼻识、舌识和身识，



所以必须要取自地的境。色界以上是没有的。我们可能觉得，初禅的鼻根是不是很厉害，可以闻到欲界炒菜的香味？这是不会的，因为他根本没有对境，从他自己的角度来讲，也不需要这些东西。

这里主要是讲鼻根和香之间必须要接触，所以没办法跨地接触的。另一方面是讲色界中没有对境。

所以在欲界当中，“三根均取自地境”。但是初禅以上没有鼻识，也没有舌识等。即便取了之后，现前什么样的识呢？你说二三四禅现前初禅的识，但初禅当中没有鼻识、舌识的安立，所以“三根均取自地境”主要是从欲界的角度来讲的。

三根三识当中最后是身根身识，在一至四禅天当中都有身根。“身识取下与自地”字面的意思比较容易误解为，身识可以取自地的触，也可以取下地的触。我们千万不要理解成身识可以取下地的触。因为身识必须要接触境才取，所以要和上面“三根均取自地境”连起来看。总原则是三根只能取自地境，即便是一至四禅也必须是自地的，只能取自地的触。但是所产生的识不一定。

欲界和一禅只产生自地的身识。但是二禅以上不同。二禅以上所取的是自己的境，比如二禅天人的身根取的是自己宫殿当中的触，自己肯定要接触，但接触之后的识没有，必须要现前一个下面的识，这里下的意思是，二禅的身根和二禅的触接触之后必须要以下面一禅的身识才能了解。所以欲界和一禅天的身根、触和识都是一个地的。但是二禅的身根是二禅的，也只能取自地的境，不可能跑去取一禅的境，因为身根和触必须要



接触才能取。但是二禅自地没有识，怎么办呢？他要现前下地的识。所以下的意思是身识必须要现前下地一禅的身识，才能了解自地的触是什么。

颂词好像是身识可以取下面触的意思，但这是绝对不行的，“三根均取自地境”已经把它限制了，身根也包括在里面了，身根只能取自地境。“身识取下”的意思是，如果二禅以上的身根要取自地的触，必须要现前下面的身识，比如必须要现前初禅的身识才能取。我们要转个弯理解，直接理解可能会理解错误，不是身识取下面触的意思，我们反复讲了，必须要注意。

前面讲了眼识乃至身识之间的内容，意识呢？“意识则是不一定”。有时意识所依的身体、意、法和产生的意识都是欲界所摄，有时则完全不一样，这方面我们要分析。很多注释一句话就带过去了，并没有详细的分析，只不过说这是不一定的，讲定品的时候会讲这个问题，我们到时候再看。身体、意、对境的法，还有产生的意识会出现同地、异地的情况。

这里我们也学到了，自地还有异地的意义。自地就是我们现在所处的地，异地是和我们现在的境界不一样的，如色界、无色界。在《俱舍论》当中有个三界九地的说法。欲界、色界、无色界是三界。九地其实也包括在三界当中，第一地属于五趣或是六趣杂居地，整个欲界六道；四禅是四地；再加上四无色，也是四地，三界九地从这方面包括的，所以九地也是从三界当中分出来的。

《俱舍论》不仅仅讲人和欲界的情况，而是把整个三界都讲了。我们要认知出三界的三界到底是什么样



的。我们在修出离心的时候，要出三界，总是觉得只是把现在这个人出去就可以了吧？对于出三界的概念很模糊。我们学完《俱舍论》之后，会对三界非常清楚，因为它总是在强调三界，欲界、色界、无色界。而且在讲色界无色界的时候，并不是笼统的讲，而是讲的非常清楚。

现在我们对色界当中的根识所产生的情况，有了比较清楚地了解。为什么有时候我们说外道的出离心不究竟？因为他们要不然就是生到欲界天，要不然就是通过苦行得到梵天⁹⁸果。即便你修寂止，修到了四禅，又怎么样？下面还要讲，一禅到四禅自地还有很多的贪欲、愚痴等烦恼随眠没有断。即便修到了无色界，禅定特别清净，还是有九品烦恼没有断掉。

所以我們把这些学完，了解了各自的境界，以及所断的烦恼之后，再回头看自己修定的时候，获得一点点觉受，觉得今天修得非常好，是不是已经登地了？其实还没有到初禅，只是在欲界当中一两分钟或者半个小时很舒服。从禅定的角度来讲，不算是很稳定的禅定，胜观更不用讲了。即便修到了初禅那种稳定的禅定以后，可以在几天中不起一个分别念，也没什么了不起的。并不是没有吃到葡萄说葡萄酸，从《俱舍论》的观点来看，就是这样的，你到底属于哪种禅定？

外面有些人如果不了解佛法甚深的含义，得到了禅定，有了一点点神通，就觉得他的修行很了不得，通过这些观点来看，也不一定。有些外道的禅定可以修到

⁹⁸ 梵天即初禅天，上面还有二禅、三禅、四禅，还有无色界。



有顶——无色界的非想非非想天，可以在非常长时间当中一个分别念都不起。前面讲过，修到四禅的时候，已经断掉了呼吸，把他放在水中几个月都不会死，捞起来还是活生生的。这就是四禅当中一个境界，和无我的胜观，预流向、预流果还差得很远。对于四谛的道理还不了解，对四谛的迷惑一点都没有打破。

如果学习了以后，就不会觉得这些人很了不起，马上去皈依。虽然他通过自己的福报和苦行，得到禅定的境界，一方面来讲很好，从另外一方面来讲，也没有什么，毕竟他和解脱道不是完全全的相应，没什么值得羡慕的。自己对皈依的佛法僧三宝，以及所修持的道，更加容易保持比较坚定的信心。

有时候学过法的人也有不好的地方，就是他的分别念很重，学完之后，觉得你是什么情况，他是什么情况，好像都可以去分析一下。但从另外一个角度来讲，虽然怀疑心比较重，不可能随随便便生起信心，但是一旦他生起了信心，就很难再变化。他一旦认准了，不管你跟他讲什么，他都不会随随便便变化，因为他知道你讲的情况是什么，他讲的情况是什么，他也可以分析。所以好的方面是他具有一定辨别的能力。

没有学过很多的人很容易生信心，比如看到某位师父有功德，一下子就生起信心了，从某个角度来讲，这也是一个好事情。但是因为他的信心没有一个真正的基础，就像涨潮一样，涨起来很快，退下去也快，不太可靠。后面在讲根基的时候，还会讲到有随信行的行者，随法行的行者。随信行的行者是钝根，随法行的就是利根的。虽然信心是一切法的根本，但是轻易生起信



心不是那么好。如果你有前世福报的支撑，生起了信心，而且不会退失，这当然没有任何问题。但是一般的情况来讲，如果太容易生信心，也会比较容易产生邪见。

丙八、二识等三类

根意二识取外五，诸无为法为常法，

法界一半与所说，十二内界均为根。

第一类就是第一句，讲到了既是根识又是意识的对境是哪些法；第二类就是第二句，讲了哪些是常法，哪些是无常法；第三类就是第三、四句，十八界当中哪些是根，哪些不是根。

“根意二识取外五”，在十八界当中，“根意二识”，根识和意识都能了知的对境就是“外五”，即色声香味触。所以色界乃至于触界，既是根识了知的对境⁹⁹，也是意识了知的对境。前面在讲为什么叫眼识、耳识的时候，讲到一个共同因，即外面的色法既可以被根识所缘，也可以被意识所缘。当我们的眼识看到瓶子的时候，意识也可以想，这个瓶子是谁的呢，为什么放在这里？它是什么质地，哪个国家制造的？我们的意识也可以缘这个色。

五界讲完之后，剩下十三界（包括意识在内）不是五根识的对境，唯一是意识的对境。意识可以缘自己吗？第一刹那虽然不能缘，但是因为意识可以缘三时的境，过去的境可以缘，现在的境可以缘，未来的境也可以缘，所以意识能不能缘意识自己呢？在同一个时间当中不

⁹⁹ 如色法是眼识可以了知的，声音是耳识可以了知的……



能缘，但是第二刹那可以缘第一刹那的意识。所以剩下的十三界都是意识可以缘的对境，包括眼识、耳识等，然后是眼根、耳根、意根、法界都是可以缘的。

“诸无为法为常法”，在十八界当中哪些是常法，哪些是无常法？这比较容易分辨。十八界当中，只有三个法属于常法，而且是法界的一部分。法界当中的三无为——虚空无为、抉择灭和非抉择灭无为是常法，剩下所有的法都是无常的法。

接下来讲十八界当中哪些是根，哪些不是根。这与第二品根品做一个衔接，在第一品的最后只提到根的名字，但是没有详细抉择根的内容，第二品开始宣讲根的内容。

“法界一半与所说，十二内界均为根”，法界当中的一半，还有所说的“十二内界”，从眼乃至于意根，眼识乃至于意识。都安立为根。这些根的意义是什么？后面讲了二十二根，但也不是完全固定的，因为当时有些人比较容易接受二十二根，佛陀就讲了二十二根。其实根的分类无量无边，不一定只有二十二种。

二十二根看起来比较多，如果抓住了窍门，也是比较容易记的。二十二根中首先是眼、耳、鼻、舌、身、意、男根、女根、命根。眼耳鼻舌身意都很熟悉，虽然前面没有出现过男根、女根，但是男女二根也比较容易记，然后还有平常我们讲的命根；之后属于受蕴的，本性是受，比如上师翻译的身体方面的有身乐受和身苦受，心方面的有心苦受和心乐受，再加上舍受五种受；然后是涅槃五根，也很容易记，即信、进、念、定、慧五根；最后剩三个属于无漏的，即未知当知根、已知根



和具知根，分别是见道、修道和无学道所摄。其中有些我们比较熟悉，有些虽然在界品当中没有，但是男根女根命根平时也是有的，比较容易记。

是不是十八界都是根？不一定。十八界当中，有些是根，有些不是。

首先是“法界一半”，就是法界¹⁰⁰的一部分。前面讲了有身乐受、身苦受、心乐受、心苦受和舍受五根。我们把受分成身心两部分，身体方面有苦和乐，心方面有苦和乐，再加上一个舍受¹⁰¹，所以乐受等五根就是身心四种，再加舍，属于受心所包括的；然后有命根。命根是哪里呢？法界当中十四个不相应行当中，有一个叫做命不相应行，拿出来做一个命根；信等五根也是心所法，主要是行蕴当中包括的，即信、进、念、定、慧。其中信根、精进根应该是善地法所摄的，然后其他三种，即念¹⁰²、定¹⁰³、慧¹⁰⁴，都属于十种大地法所摄。还有三无漏根，属于无漏的。第一个是见道所摄的未知当知，以前没有知道的，在见道当中马上就要了解了，比如在凡夫有漏位的时候，纯粹不了解四谛的真相，在见道中他马上要知道了，叫未知当知根。然后是修道当中已知根，以前是未知当知，现在是已经知道了，叫做已知根。然后是具知根，在无学道的时候全部都知道的意思，没什么不了解的，相当于在小乘当中成为遍智了，所以叫做具知根。

¹⁰⁰ 法界即受、想、行、无表色和三无为。

¹⁰¹ 舍受不分身心，就是一种不苦不乐的状态。

¹⁰² 即忆念。

¹⁰³ 即三摩地。

¹⁰⁴ 慧心所。



三无漏根没有一个单独的自体，在前面二十二根中包括了。三无漏根的自体中第一个是意根所摄，这和前面的眼耳鼻舌身意中的意根是重叠的，但是前面的意根是通有漏无漏的，后面的是无漏的意根，所以不一样；还有五种受当中身乐受、心乐受和舍受三种所摄，在无漏根当中可以有；身苦受、心苦受是没有的，还有信进念定慧五种根所摄。此处的信、进、念、定、慧是无漏的，前面也有信、进、念、定、慧，但是前面是通凡夫位的，这里是圣者位，不一样。所以意根加上三种受，以及信、进、念、定、慧五根，共九种。后面讲二十二种根的时候，也会提到这些问题。这里我们只是简单的了解一下，熟悉熟悉这些名称和里面的内容。

“法界一半”是以上十四种根¹⁰⁵。

“于所说，十二内界”，前面所说的眼耳鼻舌身意，以及眼识、耳识，乃至意识也都是根。刚才讲的二十二根中，没有眼识根、耳识根等，其实眼识耳识都在意根当中包括了。前面在讲十二处的时候，讲到意处包含六识，因为意根没有单独的境，就是六识的自体。所以把前面学习过的内容，直接拿过来用就行了。所以眼等六识不一定单独安立眼识根、耳识根等，它们可以是根，归摄在一个当中，安立为意根。

男根、女根前面没有出现过，但是男根、女根属于身根的一部分，不是净色根，而是属于身体浮尘根的一部分。

意根是七心界和三无漏根的一部分。前面我们讲，

¹⁰⁵ 五受根、命根、信等五根、三无漏根。

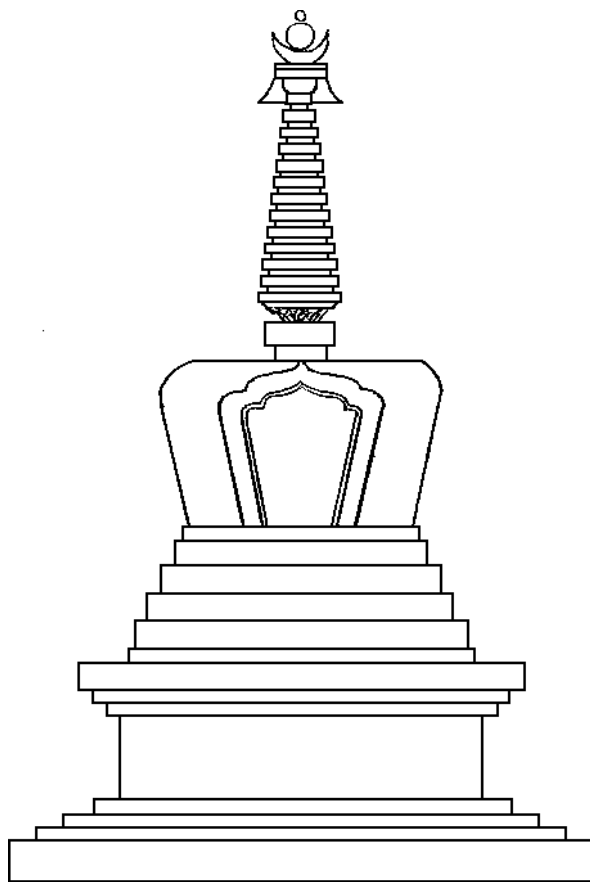


三无漏根的本体中意根排在首位，所以它是三无漏根的一部分，也是七心界的本体。

以上都属于根，剩下的不属于根。法界剩下的一半，如想蕴、无表色、三无为不是根。然后色等五境不是根。以上是十八界中哪些是根，哪些不是根的意义。后面我们就要学习根品，提前学习一下这个内容。

以上讲完了《俱舍论》第一品。这节课就讲到这个地方。

俱舍论第一分别界品释终



菩提塔