

《俱舍论》第 31 课笔录

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，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续学习世亲菩萨造的《俱舍论》。《俱舍论》分了八品，现在学习的是第三品分别世间，即对有情世间和器世间的分别，目的是让我们别别了知。既然转生在世间中，那么我们所转生的世间到底是什么体性，具足什么因缘，或者怎么才能从世间出离？如果不够了解世间，我们从整个世间出离就不会那么踏实，为了出离世间的缘故就要学习世间的本性。

乙三（广说自性）分三：一、识入之理；二、识住之理；三、识去之理。

广说谁的自性呢？对于具有心识特点的有情自性进行广说。虽然在第二品后面的等无间缘等内容中也宣讲了很多心识的内容，但此处主要是从世间有情种种心识的道理进行观察的，二者之间的侧重点不同。前面是从等无间缘，即一个心识产生具有什么样的缘，或者自己作为等无间缘可以产生多少种心识的角度，现在是真实的宣讲有情界中有情心识的道理，从心识的入、住、去进行安立。

“入”是进入哪一道，或者趣入什么样的自性中，就是心识能入的方面；入之后怎么样安住，安住在哪一道有情的身体中，就是“住”；“去”就是死亡时心识如何舍弃身体等道理。

丙一（识入之理）分二：一、所入之处；二、入者中有。

我们要把科判搞清楚，“识入之理”，首先要安立什么是“所入”？所入的地方是什么？然后“入者”是谁？什么样的心识才能进入到所入的地方？入者就是中有，中阴身可以趣入到不同的身体状态中。

丁一、所入之处：

有情具卵等四生，人与旁生具四种，
一切地狱与天界，中有唯有一化生，
饿鬼亦有胎生二。

这里所安立的“所入之处”，一方面来讲是三界五趣。真正入的方式，或者怎么产生的方式，就是佛经中讲过的胎卵湿化四生，所入之处主要是从这四个方面进行安立的，所入是人道、地狱、天界等处。此处宣讲了怎样生和几种生的方式。所入之处讲四生的时候，附带讲到了中有，真正来讲中有是第二个科判中讲的入者，并不是所入之处的科判当中所摄的，这方面我们要了解。安立所入时，在三界五趣中安立了几种生的方式，其中提到了中有，中有是化生的。

“有情具卵等四生”，所有的众生具有胎卵湿化四种生。首先我们要学习，或者了解一下四生的道理。作为一个佛弟子，或多或少对于四生有所了解的，《俱舍论》中对于四生也是作了安立。

第一个是胎生，人类基本上都是胎生，一些旁生也是属于胎生。有情在母胎中通过一段时间六根等等发育圆满，就从母胎中降生，叫做胎生，生下来后诸根基本上圆满了。

第二个是卵生，有情首先是在卵当中，然后卵生下来之后，还要重新的孵化，孵化出来后才是一个真正具有诸根的有情。

第三个是湿生，这种生的方式不是胎生，也不是卵生，而是通过潮湿，或者温度，有时是暖湿的自性，一定的温暖、潮湿就是生的助缘，湿生有两种。

第一种湿生，不需要其他的卵等等，仅仅依靠潮湿就可以生，这种方式有点像化生，但还不是化生，化生不需要潮湿，这种湿生就是以潮湿作为生的方式。什么地方具有潮湿，就有了有情在这里转生的因缘。在有些潮湿的地方，会突然出生了很多有情。比如下过雨之后，有些众生就转生于此了。有一部分湿生不需要其他的因缘，只要有潮湿就可以了。

第二种湿生，还是需要成虫在潮湿的地方排卵，卵排下来之后它就不管了，然后通过潮湿的因缘把这些卵孵化，这和卵生有一点点差别。虽然也是一种卵，但是生完之后，并不像鸡等鸟一样，生完之后还要去孵化，否则有情没办法破壳而出。这种卵生完之后，不用管，通过潮湿等因缘时间到了之后，卵自然打开，这些有情出来就可以飞、走等等。就像胎生以母胎作为降生的因缘、卵生通过卵作为降生的因缘，而湿生是以潮湿作为它产生的助缘。

第四个是化生，不需要潮湿等等，因缘具足之后，在这个地方就突然显现了。

一切的有情具有四种产生的方式，里面都有一个最重要的因缘，就是必须具备第二个科判中讲的中阴身，或者具有中有自性的心识。如果不具备中有，只是具有母胎等其他的因缘不一定能够产生。比如胎生必须要有受精卵，有了父精母血，还要有中阴身心识的加入，否则也没办法安立。不管是胎卵湿化产生，还是现在克隆的有情，无论什么样生的方式，中有的因缘是必须要具足的，如果没有中有入胎或者加入的心识，也没办法形成一个有情。

众生有突然化生的，这是谁的化生？还是有情的心识在化生，突然间身体就圆满了，化生时诸根就完备了，可以像成人一样做很多事情，但是胎生等有情，生下来之后，力量很弱，比如人，必须要有父母去抚养。因为自己没有生存的能力，所以需要很长时间的保护。有些动物，父母保护它们的时间短一点，生下来过几天，或者几个月之后，自己就可以奔跑、寻找食物，这要视有情的不同的情况而定。以上佛经中讲到胎卵湿化四种生的方式。下面分析五趣有情分别具有什么样的生呢？

“人与旁生具四种”，人道、旁生胎卵湿化都可以有。人中具有胎卵湿化四种方式要看不同的情况、不同的时间段。比如现阶段，人主要都是胎生，卵生或者化生非常少，尤其南瞻部洲的有情基本上都是胎生的方式。

劫初人是化生的，在第三品的最后，还要学到这个问题。有情到底是怎样逐渐形成的？有些地方说是进化的，在佛法中相当于用了退化的方式进行安立。最初的人都是化生的，不是胎生的。因为那时强烈的淫欲心还没有现行，所以劫初的人主要是化生的自性。另外在佛法弘扬的过程中，有一些比较特殊的士夫也有显现化生的情况，比如莲花生大士、圣天菩萨等等，虽然不是没有化生的情况，但这是非常罕见的生的方式。

现在人道中湿生的也不多，但是在历史上也有湿生。比如我们比较熟悉的顶生王，也就是我乳转轮王。我乳转轮王是顶生，他的父亲头上长了一个包，裂开之后，里面出来一个小孩子，因此叫做顶生王。还有一些国王的腿上长了一个大包，裂开后出现了小孩子，这就是湿生。佛陀时代的芒果女是在芒果

树中产生的，虽然并不是严格意义上的湿生，但她是依靠某种温暖潮湿的自性而产生的。

人道中的卵生，比如鹿女的三十二个儿子，首先降生时是三十二个卵，卵破开之后就是三十二个小孩子，这在佛经中是有记载的。还有注释中也讲到了，商人的船坏了，漂流到海岛上，与鹤交媾之后生下很多卵，卵破开之后，成为阿罗汉的长老扎与长老扎雄。卵生的情况不多，因为有情特殊的业力，所以有时人中也会出现卵生。

虽然人中有四种生，但是有些是特殊情况，或者在某些时间段出现的，普遍来讲都是胎生。

旁生也具有四种，注释中提到了“四生的大鹏以四生的龙为食”。四生的大鹏当然属于旁生道了。大鹏金翅鸟有两种，一种纯粹是业力化现的，性格特别暴劣，而且它们死后生起强烈嗔恨心的缘故，附近很多树林都会被烧毁，这是属于业力投生旁生道的大鹏鸟。还有一种是佛菩萨化现的智慧大鹏。

提到大鹏金翅鸟，有些人会想这是不是平常我们持诵心咒的大鹏金翅鸟？或者有些地方讲大鹏金翅鸟是旁生，那么我们有必要去修持一个旁生吗？其实大鹏金翅鸟有两种，第一类业力大鹏就是旁生道所摄；第二类智慧大鹏是佛菩萨示现的某种特殊事业。比如有情不小心得罪了龙王，会生一种龙病，现在的麻风病，还有皮肤病都和龙有关。我们在使用水源的时候，如果不清净，有时就会生龙病，为了对治龙病，有些佛菩萨专门化现为智慧大鹏鸟，也有他的仪轨、心咒等等，念诵了之后就会慢慢地遣除违缘障碍，这是佛菩萨在有必要的情况下化现了大鹏。佛经中讲，胎卵湿化四生的大鹏以四生的龙为食。龙也是旁生，有化生的龙，也有胎生、湿生、卵生的龙。

四生的大鹏以四生的龙为食，以此为根据我们就知道旁生也有四生，但不是那么普遍，有些旁生是具有四生的。我们所看到的旁生，很多都是脊椎动物，像哺乳动物胎生的比较多，鸡、鸭、鸟等等卵生的比较多，有些小虫子是湿生的，化生看到的很少。这是旁生也有四种。

“一切地狱与天界”，地狱有情都是化生的。地狱有情的业力非常重，一下子生在地狱中，没有其他的过过程，他的六根圆满就开始受苦。在地狱中受苦几乎没有停顿，这样哪里还有时间，让你在十个月中安住母胎。因为业力太重了，死了之后马上重新形成，所以一天当中万死万生。

天界的众生也是化生，天子、天女会把突然出现在天人膝盖上的童子执为自己的儿女，他们是属于化生的，一下子就出现了。这和顶生王在国王身体上出现不一样，顶生王是首先头上长包，裂开之后出现小孩子。在天人中，小天子、小天女是突然在天人的膝盖上出现了。欲界天、色界天，还有无色界，都是属于化生的自性。

“中有唯有一化生”，中阴身也是化生，人死了之后通过幻化的方式形成了中阴身，中阴身也是色蕴，有时说他没有色蕴，有时说他的色蕴非常清静、微细。他可以穿墙、走的特别快等等，因为我们的血肉之躯很粗重，所以想要穿墙或者跑得快就有障碍，但是中阴身没有，他是化生的自性。中有唯有一化生，没有其他的卵生等情况。

“饿鬼亦有胎生二”，“亦有胎生二”意思是，虽然大多数饿鬼是化生，但也有胎生的情况。在注释中也引用了有些饿鬼说：“我晚上生了五个儿子，白天生了五个儿子，虽然将他们一一吃掉了，但我仍是不满足。”以此为根据说明饿鬼当中也有胎生。

前行中也有一个公案，有一个饿鬼母生了五百个儿子，她的丈夫到金刚座找食物，很长时间都不回来，饿鬼母对昼辛吉尊者讲，你去金刚座找一下我的丈夫，如果他再不回来，五百个儿子都要饿死了。因为有这样的安立，所以饿鬼亦有胎生二，除了大部分是化生之外，也有一部分是胎生。这个颂词主要给我们介绍了四生，科判所入之处即人、旁生等五趣的心识入在什么地方。下面开始介绍中阴身。

丁二（入者中有）分五：一、本体；二、能立；三、身相；四、法之差别；五、入生之理。

戊一、本体：

死有中有间蕴生，未至应至之境故。

中有的“本体”，即它的体相应该如何安立。“死有中有间蕴生”，所谓的中有就是死有和生有之间，然后“间蕴生”，突然显现五蕴，就是一个过渡的自性。

所谓的“死有”是什么？不管是人还是其他的有情，众生一期的生命完全结束了，最后一个刹那叫做死有。结生的一刹那叫做生有，过了死有就会显现中有，然后中有显现到什么时间为止呢？显现到结生那一刹那，开始结生了，或者入胎了叫做中间的阶段。间蕴生是中间也有五蕴，前面讲这是非常微细的一种色蕴，一般人的眼睛看不到中阴身。后面颂词中讲，只有中有身相互之间能够看到对方，还有具有天眼的人可以看到中有身，一般来讲我们的肉眼看不到，中有身很微细，不像我们的身体色法很粗大，走来走去看得清清楚楚。

所谓的中有，第一句“死有”里面有省略，应该是死有和生有中间产生的五蕴叫做中有。我们首先要理解这一期的生命终结的最后一刹那叫做死有，然后生有就是入胎，或者结生的一刹那，在死有和生有之间过渡的一期生命叫做中有。前面讲了，他不是五趣当中任何一趣，就是过渡的阶段，还没有到达后世。

“未至应至之境故”，“未至”就是还没到达应该到达的境。应该到达的境是什么？他是一个有情，不管怎么样，肯定会投生、流转，而流转的地方就是五趣，即前面第一个科判所讲的所入之处，必定要选择这五种，没有其他的选择，既没有修持净土的资粮，也没有修持过摧毁投生的善业。如果他前世具有轮回的因，后世必定要入轮回，入轮回就只有五种道。这也不是按照自己的喜好去选择的，主要是按照自己的业。死后到底投生哪一道，关键在于你今生当中修了什么业是最重的，重业会首先成熟。了解了这些问题之后，反过来再看自己现在的情况，其实和我们有很大的关系。作为一个修行人，如果平常修持的都是真正以出离心，或者菩提心摄受的，修持很多清净的戒律、念诵很多咒语，闻思、发心，做了很多的善业资粮，最后把这些资粮回向自己往生极乐世界，或者解脱成佛。在今生当中做了很多善业，临死时善业就会变成重业，重业会首先成熟，比如我们往生极乐世界的业很重，成熟之后，就会往生极乐世界，然后其他的罪业会在极乐世界中逐渐通过其他方式消除。如果我们在现世修持空性、大圆满等教法，即生已经具备了解脱因缘，也许今生我们就获得解脱了，或者在中阴成办解脱果，修密法中阴成就的人也有非常多。

我们后世转生在什么地方，关键是今生做了什么业，虽然自己想要转生到一个安乐的地方，如果让我们挑，绝对不可能挑饿鬼，也不可能挑地狱，可能愿意去天界。虽然想去天界，但是这没办法报名，

即便很想去，业也决定你根本去不了，造了很重的业就会很悲惨地堕到恶趣中。

此处中有是中间的过渡，所入之处是已经投生到五趣中，所以未至应至之境的缘故叫做中有。虽然这种存在也是一种心识贪爱的状态，他是中间过渡的阶段，一个暂时性的五蕴，他是化生的，一刹那形成，只要一结生中阴身就灭掉，不会留下尸体，也不会留下其他的痕迹。化生的自性是生的时候突然生，死的时候不会有尸体。比如天人死了之后，并没有其他人给你举行葬礼、处理后事，天人死了之后根本不存在尸体。

我们了知中有的本体，就是死有和生有中间一个过渡的五蕴。前面讲中有唯有一化生，他是化生的，所以他也不是一种所趣入之处，不是六趣，而是未至应至之境故，是中间一个过渡，能够趣入对境的状态。

戊二（能立）分二：一、理证；二、教证。

虽然都是佛教的宗派，但是有些宗派不承许中有，所以此处世亲菩萨在这个颂词中安立了能立，即承认有中有的根据。

己一、理证：

有些大众部不承许有中阴身，有部、经部都是承许有中阴。下面我们看怎样通过理证来成立。

中有并非后世，如谷相续同法故。

影像本体不成立，及不同故非比喻，

若一无有二共存，非相续因二法生。

这里有两组辩论。“中有并非后世”，所谓的中有即前世的一期生命终结之后，在后一期的生命还没有形成之前，中间有一个过渡阶段叫做中有。中有不是前世，也并非后世，就是中间相续的过渡。大众部承许说：中阴不存在。不存在的理由是什么呢？“生有被死有稍稍中断便出生”。我们前一期的生命死了之后叫死有，后来重新结生叫生有，只不过死有和生有中间是稍稍中断的，什么都不存在。过了七天，或者几天之后，突然就接上来了。他们说，中间不需要中有，虽然众生还要继续流转轮回，这一点毫无疑问，但是前期的死有出现几天之后，他重新要结生，转生到另一期的生命当中去，这是生有。死有和生有之间可以有一个间隔，什么都不存在的情况。到了生有之后又突然出现了，因此他们觉得不应该有中有。

世亲论师回答说，中有应该是存在的。打了个比喻说“如谷相续同法故”。“如谷相续”，“谷”是庄稼的意思，不管是稻谷、麦子，还是其他庄稼。谷子的相续是连续不断出现的，中间不可能间断，肯定是一个连续。比如种子每一刹那都在变化，一段时间之后，种子会变成苗芽，苗芽就有了根，开始产生茎，有了茎之后产生枝叶，后面越长越大，开花、结果，这是稻谷不间断的相续存在。开始的种子和后面的苗芽，或者苗芽和果实中间有没有间隔呢？没有间隔，不可能间断一下，突然又开始出现，一定是连续不断的，前面灭了，后面才生。

中有到生有之间也有一个过渡，就像种子到苗芽、果实之间不可能有间断之后再突然出现的情况一样，“同法故”，这个比喻和法是相同的。“同法”是用这个比喻来证明我们所讲的道理，“法”的意思就是讲

种子的相续和中有存在的道理是一样的。

种子和稻芽之间是前前灭了后后生，众生相续不断的流转也是首先有本有，然后有死有，死有过了之后有中有，中有完了之后有生有，生有完了之后还是本有，一定是相续不断的，就像种子和苗芽之间的相续中断以后没办法长成庄稼。同样的道理，死有和生有之间也需要有一个中有的过渡，这是相续的。虽然很微细，但必定是存在的。如谷相续同法故，世亲菩萨用了一个稻谷相续的比喻来说明中有一定是存在的。

讲完这个比喻之后，下面大众部也讲了，你们相续的比喻虽然是这样的，但是有些法有相续，也可以中断。我们使用如谷相续的比喻，说明只要是相续的法中间就不能中断，对方想了一个比喻，说你的说法不周遍，不一定如此。

为什么呢？虽然有些法是相续，但可以有间断，他们打了一个镜子的比喻。我们下面讲“影像本体不成立”，其实说影像本体不存在已经是在破他们的观点了。对方说了一个人照镜子的比喻。比如我们的容貌是镜中影像的一个相续因，当我们的面容在镜子里显现时，他们说这是一个相续。虽然我们的面容进入镜子里是一个相续的因，但是当进入到镜子时中间有间断。

什么间断呢？因为我们的脸并没有真正进入到镜子里去。脸和镜子中间有一个空隙，虽然我们外在脸的相续进入到镜子里，这是一个相续，但是我们的脸和镜子之间有间隔。他们说虽然是相续，但是中间也可以有间断。一般来讲，其他的经部等宗派都不承认这个观点。大众部承许镜子里面的影像是实有的，是我们外在的面容进入到镜子里去了，它是一个相续的自性，就像一个人走到镜子里去一样。很多大乘的修行者可能觉得这个观点难以理解，大众部本身就是这样安立的，他们觉得外在的面容是镜子里面容的一个相续因，我们的面容进入到镜子里面去，虽然是一个相续，但是中间有间断，面容和镜子中间有空隙。死有和生有之间是一个相续，即我们认为的中有阶段，他们说没有这个阶段，虽然稍稍中断，但还可以接下去。

首先我们要搞清楚大众部的观点，他们觉得外面的面容和镜子里面的影像是一个相续，是外面的面容进入到镜子里面去。我们的脸和镜子之间有个空隙，虽然是间断的，但也会有相续。

他们说，可以不存在中有，你们讲的稻谷相续的例子不周遍，虽然稻谷之间是不间断地延续的，但是有一种情况是有相续，也有间断的情况，比如我们的脸进入到镜子里面时，这是一个相续，中间也有间断。对方的意思是说镜子里的影像是实有存在的。我们首先要破镜子里的影像实有存在的观点，然后破它是一个相续的因，这里其实是没有相续的。我们分两方面来破，先破比喻，再破意义。

此处世亲菩萨安立的时候，说影像本体不成立，其实影像本体不成立是经部以上的观点。虽然有部也承许影像实有，但是有部和经部有一个共同观点承许存在中阴，而大众部认为中阴是没有的，使用了一个影像的比喻。唯识、中观都不承许镜中的影像是实有的，它就是因缘和合之后的一个假立的影像而已。

首先我们说影像的本体是不成立的，按照佛教的观点，死有和生有二者之间都有一个本体存在的，尤其是在有部或者小乘中，死有、生有的本体也是存在的。对方以外面的容貌代表死有，镜子里的影像

代表生有，以此安立中间不需要中有的。大众部的比喻中，外面的容貌、镜中的影像都是实有的。我们说，如果要以这个比喻来成立你的观点，首先必须要成立镜中的影像实有。因为我们要讲的法是死有和生有，具有一定实有的本体，所以你们镜中的影像到底是不是真实存在的？首先安立这一点。不管怎么安立，都找不到镜中的影像真实存在的根据。世亲菩萨的自释、大恩上师的讲记中也是使用了四种根据来成立镜中的影像是假立的。通过远近等很多的方式安立镜中的影像其实是一种虚幻的显现而已，没有真实性，所以影像的本体是不成立的。

镜中的影像本体不成立，不能作为死有和生有之间的比喻。不管有部、经部，还是大众部都承许生有、死有的的确是存在的。如果我们要成立一个相续的法，证成从死有过渡到生有之间的生有一定存在，那么镜中影像本身必须实有，才能作为生有的比喻，此处的影像本体是不成立的，也就不能作为它的比喻，二者之间有不不一样的地方。

退一万步说即便你的影像是实有的，就算成立了，但是也没有相续的意义。“及不同故”，什么不同呢？它没有相续的意义，这是不同的。死有到生有之间有一个相续的意义，但是镜子外面的容貌和镜子里面的影像不是一个相续的含义。“非比喻”所以不能做比喻。

为什么不同呢？因为外面的容貌和镜中的影像是同时存在的，当你的脸在镜子前出现的时候，镜中的影像就出现了；当你把脸移开之后，镜中的影像就消失了。而相续的意思是什么？就是当后面的法出现，前面的法是要灭的，这才是一个相续。我们照镜子的时候，有没有相续的意义在里面呢？根本没有，二者是同时存在的。

而种子生苗芽是一个相续的，不可能后面的果已经出现时，因还存在，没有因和果同时的情况。一定是前面前面灭了，后面后面才出生，这样才是一个相续不断下来。照镜子有没有相续的意义？没有。即便影像实有的，但是也没有相续的意义，关键现在要成立死有和生有中间可以间断，它们是一个相续。因为照镜子的比喻根本没有相续的意义，所以没办法成立你的观点。如果比喻成立了，可以说虽然是相续但是有间隔，现在你的比喻根本证成不了，首先影像成立不了实有，即便成立实有了，但是也没有相续的意义。

第一是相续的，第二有间断的，怎么成立呢？第一步你的相续都没有成立，就没办法进一步说既是相续的中间又有间断，就像你们说的死有和生有之间根本没有中有，只是稍稍中断的观点就没办法证成。影像本体不成立，及不同故非比喻，这两句话主要是破对方的比喻不成立。

下面进一步从意义上安立镜中影像的比喻。“若一无有二共存”，如果按照你们的观点，外面的容貌是实有的，然后镜中的影像也是实有的。色法有滞碍的自性，首先我们说“一无有二共存”。什么叫一无有二共存呢？一个色法上没办法同时存在两种色法。色法有一个滞碍性，比如这个钟已经放在桌子上了，这个地方没办法再容纳第二个钟；经堂中甲道友已经坐了这个位置之后，乙道友就没办法再坐在这个位置上了。

色法和色法之间有一种阻碍，虽然你们说镜子和镜子之间的影像都是实有的，但是我们说这里有问题。为什么呢？比如八微组成的镜面，如果这个镜子存在，镜子本身的微尘已经占据了镜子的位置，它的

位置被占满之后，你说还有一个实有的影像进入到镜子里去，这是无法安立的。

因为一个位置上没办法同时存在两个色法的自性，所以这个空间已经被镜子的微尘占满了，后面实有影像的微尘怎么进入到镜子中去，怎样和镜子的微尘同时处在一个位置上呢？这是不可能的事情，这也是在驳斥影像的自体不成立。如果真正的影像如同一个人一样，就像我们外在的脸，也是具有滞碍性的微尘组成，我们的脸要进入到镜子里面去，怎么进的去？从外在的法来看，一个位置上只能有一个色法，不可能有两个，乃至多个色法存在，色法的本身是互相滞碍的。镜子的色法已经把空间占满了，实有的影像怎么进入到镜子里去？这是一个矛盾地方。若一无有二共存，因为一个色法的位置上没办法同时存在两个色法，就像镜子和影像的微尘没办法在一个位置上共存，所以这是不可能存在的。

还有“非相续因”，就是说外面的容貌不是镜子里面的影像相续的因，二者之间根本不是一个相续。如果是一个相续，镜子里面的影像出现时我们外在的脸就会消失。因为前面我们讲了相续的意思是前前灭了后后才产生，当后后产生的时候，前前的状态一定要消失，才是一个相续。如果外面的容貌是相续因，当镜子里面影像出现时，外面的脸必须要消失，其实并不是这样，照镜子的时候外面的面容不是镜子里面的影像的相续因，非相续因，所以这不是相续因。

还有一个根据就是“二法生”。什么叫二法生呢？所谓的影像显现的时候是两个因缘，第一个主要的因缘是镜面，第二个因缘是必须要有外面的容貌，即我们的脸和镜面两个因缘和合才能显现影像。虽然还有光线，两者中间不能有阻隔等其他的因缘，但是这个地方我们讲的是主要的因缘。必须要两个因才能显现影像，而前面我们讲到的死有和生有之间的相续只是一个因缘，显现生有的只是死有而已，有没有两个因缘呢？这是没有的。

你们用两个因缘产生的法来证成一个因缘产生的生有的相续因安立不了，此处的二法生是指这个比喻是两个法产生的，一个是镜子，一个是容貌，由两个因缘产生，要用这个比喻无法证成死有和生有之间死有是生有的相续因。真正法中的相续因只是死有产生的生有，而你使用的比喻是两个因缘产生一个影像，这个比喻和法之间对不上号，所以非相续因。为什么呢？二法生的缘故。

我们稍微仔细分析一下，也可以理解这里主要是通过理证来证成对方说中有不存在的观点是安立不了的。

己二、教证：

佛在经典当中，也是说存在中有的。

佛亲说故有寻香，说五众生经亦成。

佛在经典当中，亲口说有寻香。“寻香”就是中有。佛陀在其他的经典当中，比如“说五”，“五”是什么呢？五代表《五不还经》，在《五不还经》中讲到了中有。很多注释当中没有直接通过书名号的方式说明五经是什么。

“众生经”就是《七众生经》《宣说七善士趣经》，众生的意思就是讲到了七众生，或者《七善士经》，这些经典中也证成了有中有的。

首先我们来看，佛亲说有寻香是什么意思呢？佛陀在《宣说七有经》中讲，众生有七种，即地狱有、饿鬼有、旁生有、人有、天有，还有业有，最后一个讲中有，这方面证明中有是存在的。

还有经典当中讲到，一个人要入胎必须要现前三处，即具足三个因缘。第一个是母亲具有月经的能力，就是身体健康，这是作为入胎地方的因缘；第二个是父母必须要做不净行；第三个叫做寻香现前。所谓的寻香就是中阴身，中阴身的色蕴很微细，不像我们要吃大米、面条等比较粗大的食物才会饱，中阴的色蕴很清净，不需要像我们一样吃饭，闻味道就行了。

寻香的福报也不一样，有时候是寻好香，有时候是寻恶香。他只要闻了之后就饱了，所以我们烧烟施，有一部分是给这些寻香烧的，他们只是闻到就够了。我们有时候要转变成一些其他的饿鬼能吃到的东西。祭祀也有这样的情况，在汉地祭祀祖先的时候，当然是不是真正的祖先来吃，这就另当别论了，其他的中阴身也可以吃到，把饭菜放在供桌上，香味一飘过去之后，他们闻到就可以饱足。

因为中阴身都是寻香的自性，所以以寻香来代表中阴身。乾闥婆和寻香是一个意思。中阴身现前才会入胎，首先母亲的身体比较好，然后父母做不净行的时候，寻香入于父精母血就可以入胎了。

佛陀在经典中也讲到有寻香，对方开始反驳说，虽然佛经当中讲寻香，这个地方寻香的意思是指五蕴灭尽，反正五蕴没灭尽你没办法入胎。如今五蕴灭尽了，叫做寻香，不是中阴的意思。

注释后面又引用了一个经典，在《达林之子经》中讲了，“汝之寻香即刹帝利种姓或其他的种姓”，如果是五蕴灭尽，这个五蕴灭尽的灭法是一个不存在的法，怎么可能有这些种姓存在呢？这是不可能有的，所以你们所谓的寻香是指五蕴灭尽这一点没办法成立。

“五众生经亦成”，五经就是讲《五不还经》，不还是什么意思呢？就是沙门四果中的不还果。《五不还经》中说，不还果有五种可以获得涅槃的状态。通过修法断掉了欲界的烦恼，获得不来果，就不来欲界受生了。假如在欲界死了之后，就会直接投生到色界中，这时他已经得到了不还，不在欲界受生，会有五种获得涅槃的情况。

第一种叫做中般，般就是般涅槃，即中般涅槃。第二个叫生般，生般涅槃。第三个叫做有行般，第四个叫无行般涅槃，第五个叫上流般涅槃。

五种般涅槃当中，第一个中般涅槃的“中”字是什么意思呢？就是中有的意思，他是在中有获得涅槃的。什么中有呢？在舍掉欲界身份趣向于色界的过程中，还没有完全投生色界，这时有个中有的身份。有一些圣者没有直接转生到色界去，就在中有当中获得涅槃，叫中般涅槃。

第二个生般涅槃，生般涅槃是什么意思呢？在中有的时候，没有获得般涅槃，他生在色界之后开始获得般涅槃，然后转生到色界就已经获得涅槃了。

第三个有行般涅槃，也是在生在色界之后，这个行是什么呢？就是加行的意思，生到色界之后必须要勤作，努力修一段时间叫有行，即有加行的意思，这时是通过有加行的形象来获得般涅槃的。

第四个无行般涅槃，无行是什么呢？就是不需要勤作。因为前面的福报、善根已经很深厚了，所以他生到色界之后，不需要什么加行，就可以获得涅槃。

第五个上流般涅槃，比如生到了一禅还不行，他必须要生到二禅、三禅，上流就是逐渐往上走，最后

经过二禅、三禅、四禅，四无色界中的空无边、识无边、无所有、有顶慢慢才获得涅槃。

获得不来果之后，有这五种般涅槃，其中一个是中般涅槃，就是圣者在中有获得般涅槃的，所以为什么没有中有呢？说五经中也是有中有的存在。

对方说，这里的中般涅槃不是中有的意思。“中”怎么理解？注释当中说这是针对天界的某种状况。比如在修定的时候，唐译叫中间定，我们叫殊胜正禅，这个地方的中是指中天，即中间的天界。从这个角度来讲在中间定的天界中获得般涅槃，而不是中有的意思。

我们说，如果你这样解释，那么生般涅槃是不是有一个叫做生天呢？如果是有行般涅槃，是不是还应该有一个有行天？无行般涅槃是不是还有一个叫无行天？上流般涅槃是不是还要有个上流天？这是没办法安立的，你这样解释是很牵强的。

《说众生经》里讲了在《宣说七善士趣经》中，专门针对中般涅槃进行了详细的安立，把中有般涅槃更为详细的分为三种。分为哪三种呢？其他的注释当中，做了一个火星的比喻，即烧火时溅出的火星。这个比喻还是很善巧的，非常容易理解。有些火星比较小，从柴火里一弹出来就灭了；有些火星的力量大一点，弹出来在半空中灭掉了，有些火星弹出来得比较远，在还没有落地之前就灭掉了，火星有这三种情况。烧柴火也是这样，柴一炸的时候，火星跳出来，有些跳的很远，有些跳到中间，有些跳出来就灭掉了。

因为圣者获得了不还果，已经是在欲界到色界过程中，中有也分了三个阶段。第一种非常快，一进入中有之后，马上就入灭了，获得阿罗汉果，立即进入般涅槃，这是讲还没出欲界的时候，就已经获得般涅槃的情况。

第二种火星绽在中间的时候灭掉了，有些不还果的圣者趣向于欲界和色界交界的地方，但是有没有那么明显的界限呢？此处划一个界碑，这是欲界，那是色界，不一定有这么明显。就是即将到色界，马上要出欲界了，在欲界和色界中间就入灭了，获得了般涅槃，这是中间的情况。

第三种火星比较大，溅得比较远，落地之前会灭的情况。不还果的圣者相当于已经到了色界的地盘，但没有转生，还是中有。因为一转生就到色界了，在还没有转生的时候，他就入灭，相当于到了色界的地盘，但是还没有真正趣向于色界的身份，没有转生。因为色界是化生的，在还没有结生之前，他就入灭了。这是中般涅槃的第三种情况。最快的是一进入中有就入灭，中间的稍微短一点，最后的时间长一点。通过三种情况可以证成中有一定存在，也是通过这方面的教证如是地安立。

戊三、身相：

此一引业相同故，如当本有之身形，

本有即是死有前，居生有之刹那后。

中有的形状是什么？大恩上师在讲记中讲了，小乘和大乘、密乘教法中讲的中有情况不是完全一致。昨天我们在讲中有形象的时候说，上半段是今生的形象，后半段是后世的形象，这是在有些密法的闻解脱中讲的。《俱舍论》中讲，看你后世要投生哪一道中，中有形象就是这一种情况。为什么呢？“此一引业相同”，谁和谁的引业是相同的？就是引发你趋向后世和中有的引业是一个的缘故，中有的形

象是你的本有，和后世你要转生的形象一模一样。

此处出现了一个“引业”，在第四品中，会讲引业、满业等各种各样的业。现在我们大概地介绍一下，所谓的引业就是牵引你投生下一世的业，这个业可以牵引你趣向某一趣中。比如我们造了一个业，后世生天了，把你牵引到某一个转生之处的业叫做引业。

还有一个满业，你转生到天界之后，比如三十三天天人的福报也不一样，有些人福报势力都很大。有些生在三十三天的天人也很穷，虽然比我们富裕得多，但是比很多天人要穷。有些注释当中讲，其他天人好几架马车、很多的乐器、成群的天女围绕，他就一辆马车、一个乐器、一个天女，显得很可怜。有时候福报很大的天人发怒了，福报小的天人自然而然就从自己的宫殿中出去了，一点自在都没有，所以天人也有福报大小的差别。这样看生到天界还是不可靠，里面也有争斗，不是那么圆满。如果对于天界越来越了解，就会觉得只有解脱才最可靠。

业不一样，满业是当他转生这个地方之后，显现上福报等等都不一样。人也是这样的，虽然上一世我们死了以后，所有的引业都是一样的，把我们引到人趣中投生，但是投生之后，各自的满业不一样，有些人比较穷，满业很差；有些人满业比较好，非常富裕、相貌庄严、智慧很大，存在这样的差别。引业和满业主要是从这两方面来讲的，此一引业相同故就是说投生中有的引业和投生下一世本有的引业一样的缘故。

中有是什么形象呢？“如当本有之身形”，当你转生后世本有的身形是一样的，比如后世转生为一个天人，当你到了中阴身的时候，就是天人的形象；如果你后世要转成猪，进入到中有的时候，中阴身就像猪的形象一样，这是从小乘《俱舍论》的观点进行安立的。密乘中分了前半段、后半段，前半段是上一世的形象，到了后半段就开始转变成后世的形象了。不同的教法中说法不同，有些是很仔细的讲了，有些是从大概的角度讲的，不管怎么样没有什么矛盾的地方，都是针对不同众生的根基做的不同调化。

中有是什么样的形象呢？他是本有。什么是“本有”呢？“本有即是死有前，居生有之刹那后”。这个地方定义得很清楚，就是死有之前。死有之后生有之前的阶段叫中有。

那本有是什么呢？本有就是死有之前，我们现在就是本有，我们还没有死，这一期生命的最后一刹那叫死有。在此之前的所有状态，截止到什么地方呢？截止到生有的刹那之后。第一刹那结生叫生有。比如你投胎了，入胎的一刹那叫生有，从你入胎开始，中有就灭，生有只是一个刹那，一入胎就是生有，然后一入完胎之后，就不是生有了，生有灭了，到了本有。直到你死亡之前的过程都是本有。

以我们这一世为例，入母胎的一刹那，叫生有，入完胎之后开始到了本有，现在的状态也是本有，到我们这一世的生命结束，死有的一刹那之前都是本有，所以说如当本有之身形。中阴身基本上就是我现在的样子，到底是显现小孩子时的中阴身，还是显现现在的中阴身，这不太清楚，也许是小孩子的中阴身。

不管怎么样，就是本有之身形，你要转生第二世的本有身形，就是这样。所谓的本有是什么？就是死有之前，居生有的刹那之后。生有是一个刹那，死有也是一个刹那，生有的刹那之后到死有之前都叫

做本有。

注释中也讲了一些其他关于中有的情况，我们在注释的基础上稍微介绍一下。

中阴身颜色是怎样的呢？地狱的中阴身就像烧焦的木头一样非常的丑陋，是一种很干的自性；旁生的中阴身就像烟雾一样；饿鬼的中阴身像水一样；欲界天和人类的中阴身是金色的；色界的中阴身是白色的；无色界没有中阴身。因为无色界没有一个趣向之处，前面我们说过无色界没有固定的住所，没有真实投生的地方，业形成后，在哪个地方死，哪个地方就是你的无色界。因为没有五蕴具足的自性，所以无色界没有中阴，其他都有中有。

中阴身的体型、高矮、大小是怎样的呢？在其他注释中讲，色界的中有和本有的形象一样。色界的天人很高大，假如高一百由旬，他的中有也高一百由旬，和他的本有一样大；欲界天人和人的中有大概是五六岁的孩子那么大。

色界的中有是穿衣服的。因为大多数的色界天人知惭有愧，所以是穿着衣服的。欲界天人和人没有，白衣比丘尼属于特殊情况，她是著衣产生的，其他中有不穿衣服，都是裸体的。

下节课我们还会讲一些其他的道理。《俱舍论》中对于中有介绍得非常详细，我们慢慢都可以了解。今天的课就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度如海诸有情

《俱舍论》第 32 课笔录

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，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续一起学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

有情流转过程中的种种现象在《俱舍论》中讲的比较清楚。现在我们学习的是有一个中有的心识，并不属于五道或者六道所摄，而是属于一个过渡，暂时性的产生一种比较细微的五蕴身体。前面通过理证、教证安立了中有的存在，也驳斥了有些宗派认为没有中有的观点。

戊四、法之差别：

同类具天眼者见，具有业之神变力，

诸根具足具无碍，不可退转即寻香。

法之差别讲到了中有的一些特点。第一个特点是“同类具天眼者见”，谁能见到中有身呢？第一是同类，第二是具有天眼者，这些有情可以见到中有，一般的人见不到；第二个特点是“具有业之神变力”，即

具有业的神变。神变有很多种，中有具有以业而形成的神变力；第三个特点是“诸根具足”。虽然死之前是残疾人，比如眼等根不具足，中有的状态中五根或六根、男根或女根一切根全部具有；第四个特点是“具无碍”。前面的神变力是他可以在天空中飞行，这里的具无碍是可以穿墙过壁等等具有无碍的穿透力。

第五个特点是“不可退转”。一般按照小乘《俱舍论》的观点，到了中阴身之后就没办法转变。如果形成了中阴身，后世肯定会转生到某一道中。中阴身是一种本有的形象，也是第二世要转的形象，如果已经形成了下一世的形象在中阴就无法转变了。

第六个特点是“即寻香”，中有或者寻香是在欲界中，因为色界中没有香味，所以在色界没有寻香只是具有寻香的名字。主要是在欲界中按照各自业的差别，如果自己具有比较强的善业可以寻到比较善妙的香；如果自己的恶业比较多就寻臭气等恶香。这个颂词讲了中有的几个特点，下面我们再具体讲一讲。

第一，中有是存在的，那么谁能见到呢？同类具天眼者。第一个是中有和中有之间相互可见，是不是所有的中有都可以见呢？在注释中讲得很清楚，不是所有的中阴身都可以见。因为中阴有很多种，后世要分别转生五趣，所以中有的身形大概有五类。五类的中有身是不是互相都可以见呢？这是不行的。此处的前提都是中有。有很多中有后世要转成人，中有的身形就是人的身形，这种中有互相可以见，即人的中有身可以见到人的中有身；如果后世转生旁生，旁生的中有身可以见到旁生的中有身，其他的中有身就看不见了。好像在这一维空间中我们只能见到人和一部分的旁生，虽然还有很多的非人、中有身、饿鬼等等，但是我们见不到的。就像这样，虽然同样是中有，但是人的中有可以见人的中有，旁生的中有见旁生的中有，天人的中有见天人的中有，其他的见不到。这是同类见的意义。

还有其他的解释，随着业的增上，比如天人的业比较清静，天人的中有身就可以看到天人、人、饿鬼、旁生、地狱的中有；人比天人要差一点，见不到天人的中有身，可以见到人、饿鬼、地狱、旁生的中有。再往下是饿鬼的中有、旁生的中有，最差的是地狱的中有只能见地狱的中有。有些地方讲无间地狱没有中阴身，死后直接堕地狱。除了无间地狱之外其他的地狱是有中有的。

能见到有两种观点，第一种观点只是同类的中有身能够见到同类的中有身；第二种观点是中有身中也有业的差别，如果业比较清静可以见其他中有，如果业比较差的只能见同类，不能见其他的。

第二个能见到中有的“具天眼者”。天眼分成两类，第一种是具生报得的天眼。比如前世造了一些特殊的善业，今生他就具有超胜一般人眼根的天眼，这种天眼是以前的果报成熟，叫做具生或者报得的天眼。第二种天眼是通过修行获得的，比如通过修持禅定之后引发的天眼通。这种神通很稳定，能力也比较超胜。

如果是修行得到的天眼可以看到中有身。依靠我们的眼根、耳根能不能证明中有身存在？这是不行的。通过现在的仪器能不能证明中有身存在？也是不行的。这里已经讲得很清楚，一是同类的中有他们的眼根相互可见；二是具有修行的天眼。修行的天眼种类很多，能够获得修行天眼的人不决定在佛教中，也不决定是佛、菩萨。外道有时候也可以通过修持禅定得到天眼。外道修行人，佛教中的阿罗汉、佛

菩萨、瑜伽士等通过修行获得天眼都可以见到中阴身。

为什么一地以上的菩萨才具有真实超度的能力？第一他有很清静的修行得到的天眼，可以知道中阴以后转生何处或者现在正在何处；第二他的悲心、空性、智慧的力量是不一般的。虽然有些外道具有天眼可以见到中阴在哪里，但是他并没有悲心和超度的能力。初地以上的菩萨既有清静的天眼，也有大悲、空性等等超度的能力。从这个角度来讲，有些教言中也是说如果真正要超度一个亡者，需要一地以上的境界，这和我们平常说的念经、做一些利益和加持是不一样的。

有时我们认为自己是凡夫人，没有能力，帮助亡人的事情一点都不做，这是把标准混淆了。如果真正让我们完完全全地见到中阴身在哪里，再做超度把它安住在刹土当中，可能大家都没有这个能力。我们可以做到的是，自己发善心念一些咒语、佛号，另外僧众的力量很大，可以请僧众为亡人念经，这些对中有都一定的利益，所以我们平时也应该做些超度，不用过于谦虚。

第二，具有业之神变力。一些有情在世的时候，虽然连走路都走不动，或者死之前躺在床上很长时间，但是一旦死了显现了中有身之后，通过业力产生了一种神变力，有了快速在虚空中飞行的力量。还有一种说法，因为我们现在的身体是血肉之躯，非常沉重，所以不能在空中飞行，也不能走很快，但是中有身是比较清静、细微的五蕴身，没有粗大的血肉、骨头。从这个角度来说，它可以行的很快，从另外一个角度，也变成了一种痛苦。现在我们的身体虽然很沉重，但是心识安住在身体当中，修禅定、闻思的心识比较稳定，中有的身体虽然可以飞得特别快速，但是它没有粗重的身体的缘故，心特别的慌。有些教言当中讲了，基本上中阴身在一个地方停一两分钟的情况是没有的，总是马上就走了，心识一点都不稳定。这个地方在超度，中有身跑到很远的地方去了，有时有神通大德会停下来做一些钩招，把中阴身牵引到这个地方来，再给它说法，然后超度它，这样做利益的也有。

中有没有粗重的身体也有它的优势，在有些教言中讲，如果在中有能够忆念极乐世界，一发愿马上就可以往生。因为没有粗重的身体，再加上它有一个想往生的心，所以往生特别容易。但也有一个前提，就是自己要有这个观念，在世的时候要反反复复地串习，最好就是临终面见阿弥陀佛往生极乐世界，如果实在不行我们要发愿在中有一定要忆念佛刹而往生。

以前有一位大德和他的弟弟的故事，哥哥和他讲，中有的时候很容易往生，只要忆念任何刹土就可以。弟弟心不甘，因为他三十几岁就死了，刚刚成家立业，觉得在人间的荣华富贵等很多快乐还没有享受到，所以不想往生，想方设法要找一个转生的地方。找这一家不行，不行持善法；找那一家也不行，不行持善法，哥哥到处帮他找，最后找到了一个具有信心、不障碍修法、能够投生的家庭。

通过这些事例，我们知道了很多关于中有的问题，因为中有的身体没有很大的质碍，行走迅速，想要往生很容易，就是心非常不稳定。有些地方讲中有身最多持续四十九天，四十九天之后肯定会投生的。因为中有是很不舒服的状态，心很不稳定，到处飘，没有根的感觉，所以它很想快点投生。有的大德讲最迟七天之后就会投生，还有的地方讲到了每隔七天前面的中有就坏掉了，重新显现一个身体，七七四十九天要坏七次，这时肯定会投生的。

也有一些特殊的情况，注释当中讲有些转轮王找不到投胎的因缘，因为过了这个时间之后，八万劫中

没有转轮王出世了，他一直在中阴中等待转轮王可以出现在世间的时候他才投胎，这是非常特殊的情况。一般来讲四十九天之内就会投生，有些是好几年投生，也有很长时间投生的特殊情况。

中有的心很不稳定，很想找一个地方投胎。那个公案中大德的弟弟最后说，我实在等不及了，干脆随便找个地方赶紧投胎算了。哥哥说，不管怎么样还是要找。中阴身的心比我们世间上的急性子还要急，因为它们的心没有粗重的肉身作为所依，所以非常痛苦也很急迫。

第三，诸根具足，前面讲了有情虽然在世间，眼根、耳根等等不管哪个地方有问题，但是到了中有都会诸根具全，而且也是很敏锐的。入胎之后有情通过自己的业也会在母胎中发育不全，生下来之后没有眼睛、耳朵，或者内脏残缺。虽然在死前生后诸根会有不俱全的情况，但是中阴残疾的说法是绝对没有的。不仅诸根具全，而且根的力量非常清净和敏锐。

第四，具无碍，就是可以穿行。世间中有只有两样不能穿越，注释中讲了，第一个是母胎。这里的母胎不是指任何一个女人的身体，就是通过它的业，是和自己有因缘的母亲的母胎，穿过去就住胎了，肯定出不来。要不然它穿不过去，要不然就结生了。有些地方讲因为业力的缘故，所以不能穿越母胎。第二个是金刚座。金刚座是贤劫千佛成佛的地方，加持力特别大，乃至空劫也不会毁坏，中有不能穿越金刚座是佛的加持。因为是佛成佛的地方，所以没办法穿过去。

除了这两个之外，因为它的身体特别微细，所以房子、须弥山等等可以随便穿越。注释中说“在山岩等处也可以见到昆虫”，就是说把石头砸开之后里面有虫子，它是怎么进去的？因为中阴身非常微细，业成熟之后，所以它就在岩石里面降生了。有些铁球打开之后也有有情在里面，不知道是怎么进去的，其实就是从这方面安立的。因此中阴身没有阻碍，由于有情业力的缘故，穿到里面的时候，因缘成熟它就投生了。我们前面讲过，投生有好几种，不一定是胎生，还有其他卵湿化几种生。有时在一些鹅卵石里面也有有情，这些属于孤独地狱或者旁生，在不应该有生命的地方存在生物，因为中阴身是无碍的。我们下面还会讲到七金山、铁围山、须弥山等等，中有都随便可以穿来穿去。

第五，不可退转。这方面就是讲到法的差别。如果已经形成某个中有之后，中间就不可以退转了，这是小乘的观点。前面我们说在中阴的时候如果祈祷阿弥陀佛也可以往生，是不是改变了中有？这是某种改变。形成了中有之后，虽然引业已经决定后世继续投生轮回中的某一道，但是在中有猛烈地祈祷阿弥陀佛，通过自己的信心力和阿弥陀佛的愿力加持的缘故，就会舍弃中有往生极乐世界。这算不算转变呢？算是一种退转。还有在中有的时候如果请大德和僧众念经也有转变的可能性。

不可退转是从小乘的观点来讲，因为毕竟针对的不是大乘、密乘的根基，只是比较下等的根基，所以佛陀、大德等等针对这类根基讲法的时候，也不会宣讲大乘的显宗、密宗中的窍诀。因为针对这种情况来讲，没有特殊的因缘没办法改变，所以小乘自宗说中阴身不可改变。这是不是完全不可改变呢？在大乘或者密乘中也有改变的情况。

按照现在我们的标准来看，如果你能够修持菩提心、空性或者金刚萨埵，很多罪业是完全可以清净的，在小乘中忏悔之后没有清净的罪业有很多。我们看《百业经》中的很多公案，虽然忏悔了没有堕地狱，但还是在五百世连续转旁生，旁生也是三恶趣之一，只不过没有堕地狱而已。在大乘中这些业可以通

过金刚萨埵、空性等方式清净，小乘中没有所依对治、现行对治等对治力，力量就弱。在很多经典中讲到了忏悔还是堕落的情况，我们会点疑惑，其实这主要是小乘教法的对治和大乘所讲的对治力量不同，再加上修行者根基也不一样，有些能够接受密乘，有些能够接受空性。因为有了不共能力的缘故，小乘很多不能忏悔的罪业在大乘中也可以忏悔。同样此处所说的不可退转主要是从小乘自宗的观点而言，从大乘密乘的观点来讲这是不确定的。

第六，即寻香。欲界的有情按照自己的缘分跟随善香或者恶香，然后去追寻。因为他是一个有情的缘故，有时也需要食物，闻到香就可以了。大恩上师在注释中也讲了中阴时的一些观想方式，或者后面我们也会讲到入胎时的一些问题。如果生前修持过密乘灌顶，在中阴把自己观想成本尊的样子，或者观想种子字投胎。密乘讲最好是一生能够证悟法性，其次是在临终祈祷阿弥陀佛或者其他的佛菩萨往生到净土去，最后在中阴也可以有现证法性的机缘。如果这些都错过了，就要选择胎门，这时也不是像一般人一样完全没有一点自主纯粹按照业力投胎。

密乘的修行者有一定的窍诀，他们能够提前观想，有时把父亲母亲观想成佛父佛母，或者把自己心识观想成种子字，然后开始投生。如果觉得自己今世中的智慧不行，来世要变成有智慧的人，就观想文殊菩萨的种子字“德”字入胎；如果下一世自己想要变成能力很大的人，就观想“吽”字入胎；如果下一世自己想要变成悲心很强烈的人，就观想观世音菩萨的种子字“舍”字入胎。选择胎门的时候有很多窍诀，我们平时也要了解。虽然此处是在讲《俱舍论》，但是学习的人不纯粹是真正的小乘修行者，也是发了菩提心、得过灌顶的密宗行人，有时候在相关的内容中可以相似的做一些介绍。

戊五、入生之理：

这是怎样投生的情况。

生起颠倒之心故，欲行淫往所去境，

湿生化生欲香处，地狱中阴头朝下。

第一二句讲到胎生和卵生投生的情况，第三句是湿生、化生投生的情况，第四句主要讲到投生地狱或者天界有情头的朝向。

首先看胎生和卵生的有情是怎样投生的？“生起颠倒之心”，一般的人投生的时候基本上都是产生颠倒心，即贪欲或者嗔恚等等。“欲行淫”，要结生的时候，因为内心中有种习气，在自己境界中就会出现颠倒的境。如果他要投生男孩子就会对于母亲产生贪爱心，在颠倒心中觉得自己在和母亲行淫，如果一产生贪欲就已经入胎了。有时候他想要和未来的母亲行淫，看到父亲在这个地方，就对于母亲产生贪爱，对于父亲产生嗔恨。不管是任何一种心，就在产生贪心或者嗔心的时候，中断了中有，开始入到母胎中去。

“欲行淫往所去境”，他在颠倒的境中想要行淫的缘故就趣向于所去的境中。因为产生贪心或者嗔心的缘故中有就灭了，这时就入胎了。中阴身终结了，入胎的一刹那叫做生有，然后这一刹那结束就到了本有。这是胎生和卵生入胎的情况。

注释中讲到了入胎之后，中阴身灭了，如果转生男身，就在母亲的右侧面朝母亲的背部蹲坐着；如果

转生女身，就在母胎的左侧朝前面而生。对父亲产生贪欲和对母亲产生贪欲是不一样的。如果是女孩子对父亲产生贪欲，对母亲产生嗔恨心；如果是男孩对母亲产生贪爱，对父亲产生嗔恨心。都是由这种情况而产生的。

湿生的入胎方式是什么呢？湿生主要是寻香。在它颠倒境界当中，通过自己的缘分在某个地方当中显现一个善妙的香，或者恶香，不管的香或不善香，还是清静或不清净生处的香，它希求香，然后就在这里结生了。昨天我们也讲过湿生的情况，有时有卵，有时没有卵。于潮湿的环境，由香的处，它生起希求的缘故在此投生。

“湿生化生欲香处”，湿生是欲香，化生是欲处。“处”字怎么理解？处是生处的意思，就是结生之处。化生有天界的化生，还有地狱的化生。前面讲到饿鬼有胎生，也有化生的情况。如果要转生天人，会看到很多天子天女一起娱乐的境，然后产生一个希望心，前往就变成了天子或者天女。

转生地狱也是希求这个处而投生的，昨天我们讲过这个情况。有情的身体非常寒冷，看到一个地方，火烧的这么大，肯定很暖和，开始前往这个地方，就转生到热地狱当中去了；有情的身体特别燥热，想找一个清静的地方，看到寒地狱，觉得这个地方冰天雪地的，肯定很凉快，它很向往这个地方，就转生到寒地狱中去。就像颂词当中讲的，对欲处非常希求，于所转生之处产生欲望。当然如果早就知道这是受苦的地方，它肯定是不会去的，但是在转生之前，心是颠倒的，它觉得这个地方很好，非常想去，就转生到地狱中，转生后就难以出来了。

“地狱中阴头朝下”，如果要转生地狱，头是朝下的。有些注释当中讲，比如夏天游泳时跳水，不是跳炸弹，而是扎猛子，都是头朝下。转生地狱中阴是往下降；如果转生天界，它的头向上，就是往上走的意思。有些地方讲，像坐在地上要站起来一样，转生天界头是往上的；如果要转生人道、饿鬼、旁生，就像现在我们的面孔一样，不是往上，也不是往下，就是横行而去。

这主要是以人为例，人死之后要堕地狱，就像站在这个位置往下跳一样，是头朝下的；如果人死后要生天，就心站起来往上跳一样，头是朝上的；如果人死了再变成人，或者变成旁生、饿鬼，没有朝上或者朝下，就是横行的，就同我们现在脸的朝向一样。如果地狱死了之后，再转生地狱，也不用朝下；如果天界死后转生天界，在同一层天也是没有朝上的情况。这方面具体的差别大概就是这几种情况。

一者明知而入胎，他者亦有知住胎，

亦有知生余均迷，卵生亦有恒不知。

入胎、住胎、出胎都和入生都有一定的关系。大多数人入胎时已经昏迷了，如果对母亲产生贪心，或者对父亲产生嗔心，一生心的时候他就入胎，产生昏迷的状态。那么是不是所有的人都是颠倒、昏迷的？这是不确定的。

“一者明知而入胎”，有一类人很清楚自己已经入胎了，就像前面所讲的，有些修行有素的人可以观“吽”字、“德”字，安住在清静观中入胎，这是世间中也有明知而入胎的。

“他者亦有知住胎”，第二者比第一者还要厉害。入胎的时候他很清楚，住胎的时候，他也知道在胎中安住。他没有昏迷，也没有迷昧，是非常清楚的。

第三者是“亦有知生”，“知生”的意思是出胎。就是出生的时候，他也很清楚。有一类人入胎、住胎、出胎都很清楚。

“余均迷”，除了这三类人之外，其他的有情入胎、住胎、出胎都是迷惑的。因为入胎、住胎都是昏迷的，不是很清楚，然后出胎的时候也是不了解的，所以说余均迷。

“卵生亦有恒不知”，这个颂词有两种解释，一种解释是所有的卵生都是不知道的，还有一种解释就是第二世要变成缘觉的最后有者，有些也是卵生的。如果是卵生，入胎住胎都不知道。一般来讲缘觉在入胎、住胎的时候是知道的，只有出胎不知道。如果是卵生的独觉亦有恒不知的，入胎、住胎都不知道。卵生亦有恒不知有两种解释方式，第一种是所谓的卵生，第二种是卵生的独觉，他们在入胎、住胎是清楚的。因为有一种卵生的独觉，入胎、住胎都不了解，不是卵生的独觉入胎、住胎都知道，注释中说二者之间不矛盾。此处讲到四类的情况，有些是入胎知，有些是住胎知，有些是三个位中都了解的，有些是完全不知道的。

下面分别分析一下，谁是入胎、住胎或者三位中清楚的？

了知入胎前三种，轮王缘觉与佛陀，
福或智慧或福慧，广大之故次第知。

三种了知分别是指转轮王、缘觉和佛陀。第一种情况是转轮王，因为转轮王福报很大，所以入胎的时候很清楚。虽然在入胎的时候很清醒，但是住胎的时候他就迷惑了；第二种情况是缘觉，入胎、住胎的时候都知道，在出胎的时候不知道；第三种情况是佛陀，入胎、住胎、出胎都知道。我们此处讲的所谓的缘觉和佛陀是指最后有的情况，不是说已经成就了，按照小乘的观点成就缘觉之后就是最后有了。这一世的生命终结之后，他还会不会再入胎？绝对不可能投胎了。因为缘觉已经成就阿罗汉果位了，整个三界的业都消尽了，怎么可能说已经得到缘觉的果位了还会重新再入胎？声闻阿罗汉、缘觉阿罗汉都不可能再入胎，所以按照小乘的观点绝对不是指已经成就缘觉果位阿罗汉之后，再重新投生轮回。

得到阿罗汉之后是有余涅槃，这一期的生命结束之后他要入无余涅槃，胎生、化生等生绝对不会再有了。欲界、色界、无色界都不会生，这个地方的缘觉是指最后有的情况，这一世中要成就缘觉果位。他的身体入胎住胎都知道的，出胎不了解。因为他修持了很长时间缘觉的业，成就了决定业，不管怎么样这一世绝对要证悟阿罗汉，所以他在获得缘觉阿罗汉之前，这一世最后有的身份入胎和住胎情况是这样的。

佛陀也是一样的，当然了佛陀会不会再转生呢？佛陀会转生，这是毫无疑问的。有些注释中讲此处也是指菩萨，就是最后有的菩萨。这个地方不是说佛陀本身入胎，按照大乘的观点怎么讲都行，反正佛陀真正展开了无勤的广大任运自成利益众生的事业是从成佛的时候开始的。如果按照小乘的观点就不一定，就是说佛陀也会入无余涅槃。

比如释迦牟尼佛，悉达多太子就是最后有，此处讲到的佛陀，在入胎的时候知道自己入胎，住胎的时候也知道，在很多佛传中讲过，他在胎藏当中把母胎加持成无量殿，然后在胎藏当中为很多有情宣讲

佛法，出胎的时候他也是正知而出胎，没有任何的迷惑，所以在出胎时说天上天下唯我独尊等等，做了很多的示现之后，他又显现为一般的人，重新学习等等。因为转生在轮回中引导其他的有情趣向于解脱，所以他不能完完全全显现任何时候都超胜一般凡夫人，他虽然有时候在出生之后显现一点点超胜之处，在走路之后就不显现了，开始要人抱着或者坐车，又开始显现走不动路的情况，慢慢学习计算等等。有些时候降生有很多瑞相，后来为了引导众生，他慢慢去学习，然后也要示现苦行、出家、修行等情况。我们要了解佛陀这样示现有很大的必要性。

这里没有讲菩萨，原因是小乘教义中的菩萨都是凡夫。我们说不是讲到了悉达多太子吗？怎么没讲一地到十地的菩萨呢？小乘没有一地到十地菩萨的概念。在小乘的教义中，三无数劫修道中都是凡夫，最后一世也是凡夫，在一座当中就成佛了。

圣者对于入胎、住胎、出胎的情况，为什么这样了解呢？“福或智慧或福慧广大之故”，福德、智慧或者福慧广大之故，“次第知”。第一个福德大，转轮王的福德特别大。没有大福德，也没办法成为转轮王。因为福德很大的缘故，正知而入胎，可以入胎了之。第二个智慧大，谁智慧大呢？缘觉的智慧很大。缘觉在一百劫当中积累资粮、修持智慧，智慧非常广大的缘故，他入胎、住胎都了知。

在注释当中有一个“精通六事因”。“六事因”是什么呢？很多注释中都没有讲，以前我为了了解六事因也查了很多资料，后来在《瑜伽师地论》中讲缘觉有六种善巧，是不是就是这里的精通六事因呢？不太确定，有可能是讲这个。

缘觉修行的时候有六种善巧，如果精通了六种事，他的智慧就很敏锐。他在百劫当中都要去积累资粮，然后获得智慧。缘觉一百劫在干什么？他的业最后成了决定业，具有非常敏锐的智慧，不需要导师自己可以顺观、逆观十二缘起，获得阿罗汉果位。他的智慧也不是无因无缘的，要在一百劫中积累福德资粮、智慧，才能在最后一世中不需要任何的导师、教法，一个人就可以证悟。

我们姑且认定六事因就是六事善巧，蕴界处三个就是蕴善巧、界善巧、处善巧，对于五蕴、十八界、十二处，他都是很善巧的，这是前三个，第四个是缘起善巧，他对于种种的缘起也是非常善巧。第五个是处非处善巧，佛的十力之首即知处非处之力。虽然缘觉的知处非处之力和佛陀相比还差的远，正因生正果是处，非因产生果是非处，但是缘觉在百劫中对于处非处也是非常的善巧。第六个是谛善巧。缘觉精通了蕴界处、缘起、处非处和谛，因为精通了六事的缘故，他的智慧非常广大，所以入胎和住胎都是了解的。

第三个福慧都广大。佛陀修持的时间特别长，他在三个无数劫中修持殊胜的福德、智慧资粮。因为所修持的福德智慧特别圆满的缘故，所以导致佛陀入胎、住胎和出胎都能了解。

转轮王修持福德不是为了了知入胎；缘觉修持百劫的福德和精通六事也不是为了了知入胎、住胎而已，而是为了在最后有时不依靠佛陀等导师成就阿罗汉果位而修持；佛陀修持三无数劫也不是为了入胎、住胎和出胎都能了知，佛陀是为了度化一切众生而修持的。所有的了知入胎、住胎、出胎是附带的功用。

丙二（识住之理）分二：一、住于何处心之缘起；二、依何而住食之缘起。

这里有心之缘起和食之缘起。住于何处呢？这是从心的缘起方面安立的，下面就要提到业和烦恼依缘而起。首先附带破了一下外道认为有一个我从前世到今生，从今生到后世的观点。佛教中讲没有一个常有的我自主投生，或者束缚的情况，都是依于缘起的，它是刹那性的五蕴，有一个相续而已。

下节课我们要讲到佛法中比较重要，也是比较殊胜的十二缘起的内容。《俱舍论》是从小乘的观点来介绍十二缘起的，这方面还是比较详细的。以前有些道友可能学过，有些可能没有学过，学过《俱舍论》之后，我们对十二缘起会有一个比较清楚的认知。

首先在“住于何处心之缘起”中会讲到很多缘起，然后是“依何而住食之缘起”，“食”就是食物的意思。后面要讲分了四种食。我们一听到食物的时候，认为就是大米饭、面条等等，这些叫断食，这是四种食当中的一种，还有几种食，后面要讲四种食各自不同的作用、定义等等。

丁一（住于何处心之缘起）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

戊一、略说：

无我仅是蕴而已，烦恼与业作因缘，
转世中阴之相续，犹如灯火而入胎。

前边在入胎等情况中讲到了有四种，即生有、本有、中有、死有，连续不断的投生。讲到连续不断投生，有些外道就讲，如果你们这样承许，说明里面有一个常有的人我存在。有一个常有的人我作者可以作为投生的自在者，这样从前世到今生、今生到后世这样不间断的投生。

所有的有情当中，有些不相信前后世，有些相信前后世，大致分了这两类。一种人不相信前后世，觉得现在我们的一期生命是由某种因缘而突然形成，死了之后也没有什么心识去往后世，这是一种断见派。还有一种人相信前后世，这也分几种情况。有些外道通过观察之后，安立了具有很多特点的神我或者常有的我等等，还有一些相信前后世的人认为有一个俱生我从前生到后世，至于这个我是怎么安立的，他一概不知，就是以现在一般人的俱生我来安立。

佛法中讲，投生的是假我，只是五蕴的相续。为了交流方便，安立一个我的名称而已，并没有一个实有的我。

此处外道说有一个我的存在，佛法中说：“无我仅是蕴而已。”流转轮回的作者，或者流转者的我是不存在的，没有我，仅是蕴而已。首先来讲我不存在。前面提到过，《俱舍论》中五蕴、十二处、十八界中，无我的情况已经讲过了，只不过我们需要把它串起来，还有自释中的第九品破我品中专门讲我不存在。

是不是真正有一个我在流转呢？我们可以按照破俱生我的观点来观察，首先确定这个所谓的我是在什么上面安立的，安立我的基是什么？安立我的基就是身心的五蕴。平常我们讲，我在哪里、我来了，这是把身体执为我；我想什么什么，这是把想蕴执为我；我很痛，这是把受蕴执为我。不管怎么样，一般人安立的俱生我肯定是在身体或者心上安立我，心上有时把心所安立为我，有时是心王安立为我。安立我的基础就是五蕴，我们分析的时候把基础找到之后，所谓的我就是我们现在整体的身心，第一步把这个认定之后，第二步观察五蕴、我是什么状态？分别把五蕴和我的体性予以认知。平常我们所

认为的俱生我就是从前世到今生、今生到后世，过去、现在、未来的我，他认为这是常有的，或者一体的我，没有很多的我。这是平常我们所认为的我执中的观念。

既然我是这样的，那么安立我的五蕴是什么状态呢？第一个，五蕴是变化无常的，没有恒常，前世的五蕴早就灭了，后世的五蕴还没有生，今生中的五蕴在不断的变化，身体、心识也在变化，所以五蕴本身是无常的，和我常的自性就不一致。第二个，五蕴是多体的，有五个蕴，再细分的时候有更多的支分，而我是一体的。常和无常、多体和一体都是矛盾的。既然是这样，五蕴到底是不是我呢？当然不是我。五蕴是我的话，如果我是一，五蕴就变成一；如果五蕴是多，我也应该变成多。因为二者永远没办法成为一致，所以我们真正观察五蕴不是我，否则会有很多的过失。

通过这样的步骤观察下来，我是不存在的，没有一个我成为作者。当我们说无我的时候，对方说，如果我不存在的，前面的五蕴舍弃之后，怎样转生后世，再结生后世的五蕴呢？因为没有作者的缘故，如果有人我，人我在前世舍弃了五蕴之后，又到了第二世，这一世舍了又到了再后世，这样他们觉得轮回就可以实现；如果没有人我，前世的五蕴舍弃了，他们觉得应该断灭了，怎么会再有轮回呢？这是不可能的事情。

我们说无我仅是蕴而已。五蕴的相续是可以流转的，把五蕴的相续当成一个补特伽罗、假立的我。虽然从实际的情况来讲我是不存在的，但是从轮回，或者现世名言谛的角度来讲，这个相续可以安立一个名称叫假我。五蕴不断的流续，延续到现在。对方说，五蕴不能作为连续不断的因。因为五蕴刹那刹那生灭，尤其是从粗细生灭的角度来讲都是刹那性的。既然是刹那性的，就不能相续而趣入了，没有一个相续性。前世的五蕴到今世，今世的五蕴到后世，这样不断的变化，这是刹那性的生灭，还有一个相续他们觉得安立不了。

“烦恼与业做因缘”，虽然五蕴是刹那性的，但是有一个牵引的因缘可以让它相续下去。如果没有相续的因缘，本来生灭的自性，一生一灭就没办法再延续了。我们说，是啊！如果是刹那性，五蕴本身没有办法延续，但是所谓的五蕴是通过业和烦恼牵引的。虽然是刹那性的，但是因缘具足了就有相续，也会延续下去。此处说烦恼和业做因缘，这里的业是主因、烦恼是助缘。

今生我们流转轮回中，也是因为前世投生轮回的业已经成为决定业，再加上烦恼的滋润，所以我们投生到现在。我们再看现在的行为，自己在做什么，就可以决定我们后世是不是继续流转。如果我们现在还是继续造流转轮回的业，比如杀生、偷盗，或者做很多不相应解脱道的业，到了最后就会定型，很难改变了。再加上我们的烦恼没有断除，当今生的生命终结的时候，这个因缘都具足了，障碍已经没有了。因为具因无障的缘故，通过这种的力量牵引我们死后到中有，中有结束之后到下世，一定会流转，轮回开始形成的。虽然是刹那的，但可以相续。因为有烦恼和业做因缘，首先从死有，他带着强大的业，没办法停止，也不会自然终止。他死了之后转生中阴，中阴的相续就开始有后世的生有、再后世的本有，具有四有就开始轮转了。

“犹如灯火”，此处打了个比喻，就像灯火一样。我们平常点的油灯虽然是刹那刹那生灭，但是它的相续还是会存在的，比如三个小时中灯不会灭。真正观察的时候，油一滴一滴的在燃烧。一滴上来之后

燃烧掉了，这是一个刹那，然后第二滴油抽上来之后，又烧掉了，就是这样不断地通过灯芯抽上来燃烧，油慢慢地减少，最后就灭。当油还存在的时候，虽然是刹那生灭的，但是灯火在三个小时中的相续是可以有的。虽然都是刹那性，但是连续不断。它有一个力量，把后续的油抽上来不断的燃烧，稳定的相续是存在的。什么时候油烧干了，火就灭了。如果你不断的续油，灯火存在的时间就会比较长。毕竟这是一个世间的比喻，真正来讲，一直不灭的灯是找不到的。短期的相续还是可以有，人的轮回也是这样的。虽然是刹那性的，但这是不断的，每天都在不断造新的业，不断用烦恼去滋润业，这是没办法停下来的。只有通过修行去对治，把这个业该清净的清净了，不要让烦恼去滋润，还要逐渐断掉它的相续。佛法中是通过的对治来断掉四有轮转的相续。如果我们没有干预，轮回内部的功能很完备，它会一直这样循环，轮回是不会自动停止的，然后通过因缘不断的产生业、烦恼，烦恼就会不断的形成下去。

如果我们没有对治，轮回是不会自动停止的。只有通过反方面发菩提心，或者修空正见。通过不断修持出离轮回的福德、智慧资粮，在一段时间当中，反方面力量够了。这时候就开始慢慢地刹车，然后把业的相续断掉了。

要断除轮回也不是那么简单的，因为烦恼和业本身功能强大、非常完备。从密宗的角度来讲，我们要认知它的本性，或者从显宗的角度来讲，我们要逆水行舟。不管怎么说，一定要有强有力的善法，或者以修行的力量去干预才能停止，否则轮回是不会自动停止的。因为有了烦恼和业做因缘的缘故，也会不断的相续下去，所以入胎犹如灯火一样。入胎也是这样，虽然五蕴是刹那性的，但是上一世的五蕴灭掉之后，就会显现中阴的五蕴，中阴五蕴灭完之后，就显现后世的五蕴，开始不断的入胎、生长、流转轮回。

今天我们就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度如海诸有情

《俱舍论》第 33 课笔录

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，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续一起学习世亲菩萨造的《俱舍论》。

《俱舍论》有八品，前两品总说了有漏和无漏法，后六品分别对于有漏和无漏进行安立。第三品中讲到如果有了业惑，一定会显现有情世间和器世间的三界或者六道轮回。第四品讲到世间主要的因就是

业，缘就是烦恼。第三四五品主要是宣讲三界六道轮回的因和缘，第六七八品是宣讲无漏法，因为现前了无漏一定有圣道，所以是贤圣品，圣道的主要因就是智，缘就是定。

前面我们按照佛法的观点安立了没有我，只是蕴的道理。大乘中分了人我和法我，小乘主要是抉择人我是空性的。所谓的人我就是众生错乱的心识，不是因为以前的人我导致了我们的流转轮回，所以现在我们要通过智慧把人我灭掉，最后获得解脱，这是不正确的一种观点。

按照佛法的观点，这个我从来就没有存在过。以前没有一个所谓的我，导致了我在轮回中流转受苦等等，这是没有仔细观察安立的。所谓的人我从来不存在，就像在夏天的黄昏看到一条花绳，认为这个地方有一条蛇，然后产生了蛇执，感到恐怖、痛苦。最后通过各种方式，有时把所谓的蛇抓住扔出去，遣除了这个痛苦；有时通过灯照之后，发现就是一条绳子。导致我们痛苦的所谓的蛇，就是一种错觉，最初也没有存在过。有情无始以来内心中已经有了我执，蛇执是一个短暂时间中安立的比喻。我们发现了一条绳子，错认为是一条蛇，随之产生的一系列发展时间都是很短的。

我们相续中所谓的我执是不是也是像蛇执一样，很容易发现？很容易遣除？我们在喻意对照的时候，只是想说明这个所谓的我是从来不存在的。我们认为我存在的时间已经非常长，此处也要讲流转轮回到底是从什么时候开始的，根本找不到，时间太长了。在这么长时间中，有情已经习惯了把五蕴执著为我。

虽然每一世的五蕴都在变换，但是我们还是不间断地把五蕴执著为我，换了五蕴之后，马上就把这个五蕴执著为我。在本有中，现在我们把当下的五蕴执著为我；从死有到了中有，我们得到了一个中有的五蕴，马上就把中有的五蕴执著为我；舍弃中有的五蕴入胎或者到了本有，又把当下的五蕴执著为我。我们转成人把人的五蕴执为我，下一世转为旁生又把旁生的五蕴执著为我，从来没有中止过。虽然我们一世又一世的把五蕴执著为我，但是不管再怎么执著，必定都是假立、不存在的。

进一步讲，虽然它是假立、不存在的，从道理上来讲，我们抉择无我的时候也很简单，但是因为无始以来已经形成了一种串习，这个力量很大，所以我们闻思了以后，必须还要去反复的修无我。修无我的方式有很多，可以直接通过五步车因或者七项推理的方式来抉择无我，然后反复串习无我的正见。此处也是抉择无我仅是蕴而已。这些只是五蕴的相续，没有一个我存在。

我们在学习佛法的过程中，通过不同的理论，从不同的侧面抉择无我，在内心中培养无我的观念。不管我们抉择还是不抉择，证悟还是不证悟，一切万法的究竟实相就是无我。众生从流转到修道，从凡夫到圣者的过程，无我是一种新的观念，以前我们在轮回中从来没有抉择过。既然是崭新的观念，因为我们串习得少，力量就很弱，所以以很弱的力量想要马上对治内心强大的我执，这还不现实。

我们必须要在在学习佛法的过程中，有意无意地去接触无我的观念，让无我的观念在内心中深深地扎根，变成我们思想的一部分，这是我们要做的。为什么我们在学习佛法时，要反复从方方面面抉择无我？因为无我是佛法与世间、外道的学说的不共之处。虽然世间的学说、外道的修法有各式各样吸引人的地方，但是缺少了一个核心的东西——无我。外道、世间人不知道流转轮回或者痛苦的根源就是我执，他们远离烦恼只是在比较粗大的表层做一些断除痛苦的方法。比如没有钱，就去赚钱；产生了饿的痛

苦，就去找食物把肚子填饱。他们只能从这个层面来解决痛苦。

虽然有些修道者可以通过禅修，进一步让自己的心绪安静下来，从而断除一部分的痛苦，但是不要说真正断除我，根本还没有认识到一切痛苦的根源是我。相当于看病的时候，根本的病灶还没有找到，无法对症下药，让病人痊愈。只是从一些表层发现问题，暂时压制一下。世间、外道断苦的方法，没有真正涉及到核心，即佛法中讲的无我。

作为修行者，我们要想法设法在内心引发一个清净稳定的无我正见，这是非常重要的。小乘中有抉择无我的方式，大乘中抉择人无我的方法和小乘一样，抉择法无我的方法是不共的。密乘通过本尊观、生起次第等安住于无我的见解。

所谓的我不存在，只是五蕴在相续而已。我们现在五蕴上的所谓我的观念就是一种增益，本来没有，我们错认为它有，就像这条蛇是我们在绳子上增益出来的，蛇再怎么显现都是我们的错觉。认为有蛇的时候，如果进一步的观察，除了绳子之外，根本没有蛇存在。

前面我们提到这个比喻因为时间很短，所以觉得一下子知道这是绳子了，难道我还会产生它是蛇的观念吗？从比喻的角度来讲，这个时间很短也许我们难以了解。自己的五蕴就相当于绳子一样没有蛇，只是五蕴而已没有我。无始以来我们把身心五蕴执著为我，然后在我的主导之下，开始造很多的业，我要安乐、不要痛苦、我是怎么想的，观点是怎么样，这样就开始流转了。

现在我们要知道，这个我是没有的，只不过是五蕴相续而已。修无我的时候，虽然从理论上说，如果你知道这是五蕴，没有我就够了，但是我们无始以来养成了习惯，我执很深，只要有很多分支组成的蕴存在，就会习惯性的把粗大的东西找到一个安立我的基础。如果真正要抉择无我，必须要把粗大的五蕴分到无分微尘、无分刹那，在最细微的刹那和微尘上无法安立我。

从理论上讲，只是蕴没有我，虽然好像只是缘无我修下去就可以证悟无我，但是众生的执著是只要有粗大的蕴存在，就可以缘着产生一个我。如果要从根本上打掉我的设施处，必须要观察粗大的五蕴是世俗、假立的。《俱舍论》后面也要讲这个问题，瓶子、水都是世俗，由很多小的支分组成的东西，就是假立的。通过这样的方式，逐渐把身体、心识粗大的部分抉择为细微，可以分析就再分析下去。因为只要有多体存在，所谓的我执就能找到一个设施处，所以必须要分到微尘、刹那，再也找不到它的踪迹，就没办法再安立我了。

为什么小乘可以把粗大的五蕴证悟空性，不能证悟细微的五蕴呢？原因是见到细微微尘，能够证悟真正的我不存在。阿罗汉入定证悟无我时，现量见到刹那生灭的微尘，即最细微的极微和最小的无分刹那，虽然出定时粗大的五蕴还可以现前，但是没有我。小乘证悟的是无我唯蕴，我是不存在的，只有蕴存在，蕴存在是世俗的观点，究竟的观点是粗大的五蕴和我都不存在，只有细微的微尘和刹那。

不管怎么样，胜义谛、名言谛中实有的我都不存在。虽然世俗中可以有假我，但是实有的我在二谛中都没有。不管怎么样，它就是一个虚妄的分别念，一种假立的妄执对境而已。在名言谛中，可以把五蕴本身假立为我，这是假立的观点，不是实有的观点。

如同牵引渐持续，转生后以业烦恼，

再次前往他世间，是故有轮无初始。

虽然它是刹那性的，但是如果有了业惑烦恼牵引，刹那性的五蕴也有一个相续，前面讲了犹如灯火而入胎，像灯火的比喻一样。虽然五蕴的本体是刹那性的，但是以业和烦恼的牵引，也可以逐渐的把这个相续不断地持续下去。同样的道理，“如同牵引渐持续，转生后以业烦恼”，转生之后通过业和烦恼的牵引，“再次前往他世间”。

首先从死有到了中有之后，通过业和烦恼的牵引到了生有，然后生有过了之后，就到了本有，再次前往他世间。源源不断地推动轮回根本的东西就是业和烦恼，烦恼有很多意义，有时是贪欲、嗔恚等等，有时也包含无明，就是本来无我认为有我。有了烦恼就会造业，比如我们造的引业已经定型了，势力很大，不可避免的一定会牵引我们的心识趣向于后世投生之处，就是通过烦恼和业不断的流转。现在我们本身也在不断的制造烦恼和业，所以烦恼和业停不下来，既然烦恼和业停不下来，轮回流转也停不下来，二者之间属于相互帮助的关系。

我们在轮回中流转，不断的产生业、烦恼，又不断地推动轮回往前走。一切有情为什么不自在的原因也是这样的，他们根本没有发现轮回的本体。有些人不要说修持断除轮回的法，甚至连轮回的概念都还没有确立，只是盯着短短的这一世，觉得这是唯一的，除了今生就什么都没有了。有些人虽然有轮回的观念，但是还没有真正认识到断除轮回的必要性。而是觉得如果没有轮回很可惜，他们认为轮回是很美妙的事情。为什么呢？因为今生没有做完的事情，后世还可以再去做。因为后世还会投生很多次的缘故，所以他不会觉得今生暂时失去财富、青春、生命是一件很可怕的事情。

从佛弟子的角度来讲，观察到轮回的自性产生了非常强大的出离心，不会觉得轮回是一个很美妙的事情，而是觉得轮回很恐怖，开始想要脱离轮回。一部分的修道者虽然也想要脱离轮回，但是在这个过程中，有些没有找到脱离轮回之道，有些找到了脱离轮回之道。找到脱离轮回之道的人中又分了两种，第一种是找到了道，然后不断地去实践；第二种是对于找到的道只是了知一下，没有继续去实践的动力。这些不同的情况导致有些人很快解脱，有些人可能只是种下了一个解脱的因而已。

“是故有轮”，虽然“有”有很多理解的方法，但此处就是四有的意思。今生的存在叫做本有，本有完了死亡的一刹那叫做死有，死有之后是有中，中有完了之后是生有，生有之后又是本有。四有之轮“无初始”，没有一个开始，也找不到终结，轮回的本来状态就是这样。

有情的心识已经形成了生烦恼、造业，然后流转轮回。比如当我们正在流转的时候，又通过烦恼造罪，再形成后世流转的业。因为一般的有情根本找不到解脱之道，所以说没有开始也没有终结。这是针对轮回的状况，以及众生根本找不到解脱之道的角度来讲的。

后面我们要讲到十二缘起，十二缘起相当于圆形的轮子一样，找不到哪是开始哪是终结，所以从这个角度安立没有开始也没有终结。有些地方讲轮回开始的时间太长了，因为太长的缘故，所以根本找不到一个开始。

佛陀的意思也很明确，与其用很多分别念去寻找轮回到底是怎样形成的、我们在轮回中已经流转了多长时间，还不如把时间和精力放在修持我是假立的，以此终止烦恼和业。虽然找不到开始，但是也不

用找。我们应该通过现在的努力慢慢让轮回的相续停止流转，这是肯定可以做到的。

还有另一种观点，轮回属于无始有终，没有开始，只有终结。比如我们现在开始修道，逐渐会终结轮回。虽然现在的我们烦恼粗重，看不到解脱的希望，但是只要皈依、出家了，或者闻思、修法等等，从某种意义来讲，我们能够值遇殊胜的妙法，也是类似于看到了轮回的边际。因为毕竟已经找到了终止轮回的方法，我们现在也是正投身其中，朝这方面努力。不仅仅已经种下这样的种子，而且我们每天都在不断地缘法义努力闻思修行。

有些大德说你们以这样散乱的方式学点佛法没有什么意义，这是为了让我们更加精进，从严格的角度来讲的。换一个角度来讲，在无始轮回当中，从来没有接触过佛法的我们现在对佛法产生了信心，对于阿弥陀佛、释迦佛、莲花生大士的名号、心咒等很多修法，每天都在不断的修行，这个善根其实是不可思议的，所以我们也算是看到了轮回的边际，在不久的将来一定会获得解脱。

很多修行者内心很难产生标准的正见，或者境界，有些大德鼓励修行者说，我们不会永远是这种状态的，总有一天会获得证悟，现在所做的任何努力都会成为正因。我们不会总是提不起精神，永远产生不了出离心、菩提心，经常性地产生烦恼，绝对不可能永远这样的。总有一天我们会证悟、成为圣者，这些话的确都是谛实语。

有时候我们过于傲慢，也需要通过一些教言打破自己的傲慢；有时候过于沮丧，也需要通过一些教言来提升我们的心力，在这个状态中，跟随大恩上师，在道友的帮助下，慢慢往前走，逐渐在我们内心中，以前没有的出离心、无我见慢慢产生了，这是缓慢的进步。不管怎么样，到了一定的量我们的进步不会这么慢，而会非常迅猛。

虽然轮回是没有终结的，但是我们修习了佛法逐渐可以从轮回当中获得解脱。如果没有对治，让它自然发展的下去，轮回没有开始也没有终结。毕竟现在在我们相续中有了一种佛法的力量，佛法就是轮回的正对治。有些世间人认为佛法只能慰藉我们的心灵，让我们在非常浮躁的社会中找到一些安慰或者赐予我们一丝清凉，类似心灵鸡汤的作用，其实完全不是这样的。佛法不单单是给我们现在的生活带来一点点安慰，佛法是轮回痛苦的正对治，佛陀找到了一切轮回的症结就是我执，很多的高僧大德不断地宣讲正法的法义，我们正在不断学习这些法义，生起无我的见解是迟早的事情。当生起了无我的正见，在这个基础上修持顶礼等法要，就会成为真正断除轮回相续的正因。

戊二（广说）分三：一、分位缘起；二、缘起之本体；三、以比喻说明三支。

第一个是分位缘起，十二缘起的每一个分支都是五蕴的相续。因为此处的广说是承接着前面的略说，略说的意思是怎么流转的，虽然五蕴是刹那性的，但是通过业和烦恼的牵引有个相续不断地往前走，所以十二缘起的每一支本体都是五蕴，只不过在五蕴中的分类不同。

第一个无明，虽然本体是五蕴，但无明方面比较明显，所以叫做无明支；第二个行支也是五蕴，只不过业的作用比较明显；第三个识也是五蕴，但识的本体比较明显；第四个名色也是五蕴，只不过名色比较明显。因此从无明乃至到生老死的十二支，每一支全是五蕴的相续，但是在不同的位置上功用不一样，所以安立了无明、行、识、名色等等，这是有部的不共观点。

经部没有承许无明是一个五蕴的相续，无明是烦恼的自性，就是一种心所，行也是造业，属于思心所，二者之间有不同的地方。有部认为十二支是五蕴的相续不同显现而已。我们从前面略说的意义延续下来就会知道这个含义了。第二个是缘起的本体，第三个是以比喻说明三支。

己一（分位缘起）分四：一、自性；二、观察归摄；三、定数之理由；四、起生之差别。

这些科判都是针对十二缘起的意义进行安立的。十二缘起在佛法中也是非常重要的。如果自己的贪欲心很大，通过修不净观来对治；如果自己的嗔心很大，通过修慈悲观来对治；如果愚痴心很大，通过修缘起来对治，即通过修十二缘起。我们对什么愚痴呢？对于有情为什么流转？流转的因是什么？这方面有种愚痴。

有些人认为，这是老天爷的指挥，我们是没有自在的；有些人认为上帝等其他的因缘。我们对于轮回的前际、中际和后际都不了解，这是一种愚痴。我们学习了十二缘起，就会知道轮回的前际、中际、后际是什么，对于轮回的因缘、果产生了非常清晰的认知。就把我们流转轮回的愚痴心打破了，树立一个非常清楚观念，流转轮回并不是由外在的上帝等造成的，而我们一点自由都没有。十二缘起相当于十二根链条一样环环相扣，前面因缘具足一定会产生后面的，如果不把中间的缘起链斩断，根本没办法控制。我们了解了流转的原因，就可以断掉最关键的东西。

十二缘起中的爱取对我们现在而言是最重要的，今生中引发后世业的烦恼是爱取，有就是今生的业。下面讲十二缘起的时候，慢慢都会学习到。十二缘起是对治愚痴的，主要对于轮回的前际、中际、后际这些问题解释得非常清楚，没有一个作者，没有一个实有的东西，就是前面的因缘具足了就会具足后面。

庚一（自性）分三：一、分类；二、各自法相；三、彼等之定数。

辛一、分类：

此即缘起十二支，分为三份前与后，

各自均有二缘起，中间八种寿圆具。

首先把十二缘起的数量讲一讲，把它们名称大概熟悉熟悉，然后把它分成三类，什么叫“此即缘起”呢？所谓的“此即”就是分位缘起。所谓的缘起即十二有支，就是分位缘起。整个缘起链通过无明支、行支、识支等等十二个分支。“分为三份”，把十二缘起分为三部分，分类并不是单纯为了便于我们理解而已，而是有很深的必要性。

“前与后各自均有二缘起”，前面一部分讲到了无明和行，这是前两种缘起，后两种缘起是生和老死。对于十二缘起，很多道友很熟悉，有些道友不是很熟悉。十二缘起即无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死。后面讲得很详细。十二缘起前前为因，后后为果。无明缘行、行缘识，平时我们都是这样背的。无明缘行的意思是以无明为因缘而产生行；行缘识是以行为因缘而产生识；识缘名色是以识为因缘产生名色，乃至最后的生缘老死是以生为因缘而产生老死。

因为很多地方在描绘十二缘起时，都是用一个圆圈来表示。十二有支中，第一支是无明支，第十二支是老死支，似乎如此，因为是圆形的缘故，所以以老死为因缘又会产生无明。那么是不是无明决定就

是第一支，前面没有因，然后老死决定最后一支，后面没有果？不是这样的。它是一个圆形的，到底哪个是开端，我们是找不到的，只是假定无明是开始。无明是第一支，第十二支老死就排到最后了，老死支一过之后，它是圆形的缘故，老死后面就是无明。通过老死又产生无明了，这样不断地流转，形成了一个圆满的缘起链，这就是十二有支。十二有支前前为因，后后为果，如果具有了前面的因缘，后面的就会出生。

“中间八种”，前面两个，后面两个，十二缘起去掉了四个之后中间有八个，即识、名色、六处、触、受、爱、取、有。

为什么要分成三部分呢？因为无明和行缘于前世的烦恼和业，行是什么？行就是业，所谓的业就是行为。有时佛教的术语说这是善业恶业，真正来讲，业比较抽象，业的意思就是行为，善业是善的行为，恶业是恶的行为。不仅仅是身体上的行为，心中的想法或者语言也是行为。善业是善行为，恶业就是恶行为。乃至善的发心、恶的发心，都是一种行为。

如果你做了一件事情，一定会有业果。现在做了什么行为，以后就会承担这个后果。现在我们所做的任何业，或者善恶的行为，都有一个后果。现在我们做的任何事情，以后自己都会对所做的事情负责。如果我们现在修善法或者发菩提心，未来会感受比较好的果；如果我们现在造贪嗔痴的恶业，也要去承受未来成熟的恶果。

为什么把前世的两支放在前面呢？无明和行是前世的烦恼、业，如果具足了前世的烦恼、业，就具有了流转到今生的所有因缘。今生从识开始有了八支，这个识相当于生有，即投生的第一刹那叫做识支。住胎的时候，六根正在发育，还没有发育圆满的时候，叫做名色。名色过了之后，就到了六处，即六根俱全了。在胎中眼根、耳根等六根已经俱全了。

识、名色和六处三支很多地方直接解释为住胎的时候。识第一刹那入胎，就是结生的时候，名色还没有发育完全的时候，六处是眼根、耳根等诸根已经俱全，然后就出胎了。

触就是接触，根境识三和合，还有一种受，即苦、乐、舍，然后是爱、取。触和受是在出胎之后，根境识三和合。在母胎当中，虽然有眼根、耳根等等，但是眼根、耳根和外面的境还没办法和合。出胎之后，眼根和外面的色法和合，耳根和外面的声音和合等等。这些方面比较完备了，完完全全圆满了。有了触之后会产生苦乐舍受，然后会产生爱、取。爱和取就是今生中的烦恼，类似于前世的无明。如果有了爱取，就会有有，有是业的意思，即今生投身后世的决定业，类似前面的行支，有和行都属于业。

有的意思是什么呢？像妇女怀孕之后，孩子肯定会出生。马上要生产的孕妇，已经没有什么势力可以阻止了，这叫有。这是一定会投身后世的业。因为业已经很强大了，有具足之后就会有生和老死。生和老死两个缘起属于后世的情况，生相当于我们今生的识支，它是后世结生的一刹那。后面的老死相当于名色、六处、触、受。

十二缘起讲的是前世的因、今生的果、今生的因、后世的果，三世因果是这样安立的。如果我们现在有了受、爱、取、有等等，说明前面的无明和行二支是圆满的。有了前世的无明和业，一定会在今生

中投生，然后形成名色、六处、触和受，有没有爱和取关键要看是否以修行对治。

不管是圣者还是凡夫，修道还是修道，触和受都是具备的，关键问题就是在爱和取。修道的人把注意力放在爱上面，他们知道如果因缘具足了，根境识和合就会产生苦乐舍受。一般的人对于苦受、乐受和舍受会产生烦恼，而修道的人会在苦受、乐受和舍受上面，开始用佛法的力量对治，想方设法地让烦恼不产生。

修行人把一生中最主要的精力放在断爱取上面。因为爱取是直接引发后有强有力的业，所以有爱就有取、有取就会有有，有了有就会有生老死，就有了后世的流转。如果今生在爱、取上下了很大功夫，不管修空性，还是修出离心，以各种方法不让爱产生。如果爱不产生，就不会去追求。

取是对某个有情或者财物、地位等等，产生了很强的贪爱。为了得到这些，就会去取。取是为了得到贪爱的境去奋发，使用很多身语意的方法获得。如果对轮回的整个自性产生了出离心，知道一切都是如梦如幻的。没有爱就不会取，不会为了得到不惜一切手段。

我们千万不要小看爱、取，有情的很多思想、行为就是在爱、取当中，首先对某个人或物产生贪爱，然后不惜一切手段想要得到。现在很多世间人都是在爱、取当中，作为修道的人也要注意。为什么我们要经常性的观修出离心、看破放下轮回？原因就是断掉爱、取。因为不断的爱、取，所以业就逐渐在不知不觉中增强了，这是在增强有的势力。爱支圆满会有取，取圆满之后会产生有。我们临死的时候，如果有支已经具备，肯定会有生老死，这是毫无疑问的。如果我们在爱上去入手，制止了自己产生强大的贪爱。因为没有爱的缘故，也不会为了得到什么去奋发，不惜一切手段。如果控制了爱和取，就不会具备强有力的投生后世的有支。如果不具备有支，生老死也不会有了。

虽然今生我们可能没有完全成功，但是通过修行已经在爱、取上面有了一种修道的习气，如果我们没办法控制，还是流转轮回了。我们后世出生之后，修道的习气也会很强大。再次遇到触和受的时候，修道的习气就会萌发，我们可以承接前世的修行，继续对治爱和取。每一世都这样，力量会越来越强大。最后慢慢地就可以掌控自己的修行，可以完完全全消灭爱和取，就没有有了，可以在内心引发圣道，生老死慢慢就会弱了。

小乘的圣者得到了初果，虽然还会流转，有生老死，于善趣中七返。或者得到了不来果之后，不再投生欲界，还会在色界中投生，但是内心的无漏道已经很强大了。从无漏道方面他可以做主，能够靠近涅槃。小乘也是针对受做了一些观察，比如诸受是苦，他们从诸受是苦开始下手。既然诸受是苦，一切的受，不管是苦受、乐受，还是舍受，诸受是苦的缘故，就没有什么可以执著、贪爱的东西。

从大乘的角度来讲，受是空性的、如梦如幻，虽然在感受受，但是有了一个如梦如幻的空性见解。如果有了空性的见解摄受，爱和取也可以通过大乘的方式进行对治。从密乘来讲也是一样，触和受可以从大平等、大清净方面安立，把爱和取直接转为道用。

我们修行的重点都是在这里。不管是从受入手，还是爱、取，都是一个意思。因为爱的因是受，如果要让我们真正的不爱，就要对所谓受的方法进行观察。在《入菩萨行论》第九品中讲法无我时有身受心法四念处，对于受念处也讲了很多受的因、本体、果无自性，就是为了让我们对所谓因受而生的爱

断除执著，从而断掉引生后世的强有力的业。

十二缘起是讲一个有情怎么流转轮回的。缘觉在尸陀林中思维十二缘起，因为在百劫当中修持缘起善巧，智慧很敏锐，所以他看到尸体的时候，内心当中的智慧自然而然就可以推知这个尸体从哪里来的，尸体是因为有生的缘故才有老死。生从哪里来？他就推到前世，因为有了前世的业。前世的业从哪里来的？由取而来的。取从哪里来的？从爱而来的。爱从哪里来？从受而来，然后受是由触而来。触从哪里来呢？因为有六处的缘故。六处从哪里来？由名色，就是第一刹那入胎。第一刹那入胎从哪里来？就是前世的再前世的行业。行业从哪里来？就是无明。他就把无明的我认定了。

轮回是怎么显现的？从无明开始，无明缘行，行缘识，最后是生老死。怎么打破轮回呢？必须要破无明。无明灭故行灭，行灭故识灭。如果无明没有了，不会通过无明而造业了。如果没有造业就不会有入胎的心识。没有识就没有名色，没有名色就没有六处。如果没有六处就不会有根境识三和合产生的触，没有触就不会有受，没有受就不会有爱。没有爱就没有取，没有取就没有有，没有有就没有生，没有生就没有老死，他这样顺观、逆观十二缘起，找到了问题的症结，把所有的精力放在了破我上面。我一破了，后面的缘起跟着就破了，所以缘起轮回就不会再出现了。

有情怎么流转轮回的？就是通过十二缘起，十二个因缘都圆备了，就会流转轮回。怎么破轮回呢？就把中间主要的，尤其是烦恼和业。业和烦恼比较起来，烦恼最重要。因为有些圣者内心虽然有业，但是没有烦恼水滋润的缘故，业就像一个干涸的种子，没办法发芽，业只有烦恼水的滋润才能发芽。

后面还要讲十二缘起分了三个部分，此处是从前后中方面分了前世、今生和后世三部分，十二缘起本身也分了三部分，一个是烦恼的本体，叫做惑杂染。烦恼杂染中有三支是属于烦恼的，第一个是无明支，无明支肯定是属于烦恼的，毫无疑问。今生当中的爱和取属于烦恼。烦恼支有三个，即无明和爱、取。业方面有两个，即第二支的行、第十支的有，行和有都属于业，一个是前世引发今生的业，一个是今生引发后世的业，这两支是属于业支。剩下的七支都属于生杂染，就是烦恼业所产生的法，比如识、明色、六处、触、受是今生我们的业惑产生的果，生老死是今生的烦恼业产生后世的果。因此生、老死、识、明色、触、受、六处七个是属于生杂染，这是从产生果的角度叫做生。这样分了之后，十二缘起中只有三个本体，一个是烦恼，一个是业，一个是通过烦恼和业产生的果，都是杂染的自性。我们最想要断除的就是后世的生老死。如果要把生老死断掉，必须断除烦恼和业。烦恼和业中最关键的是烦恼，从前世的角度来讲就是无明，从今生的角度来讲就是爱取，如果我们断掉了爱取，就有解脱道。在大乘的角度，没有无明，也没有无明尽。《心经》中说“无无明亦无无明尽，无老死亦无老死尽”，这是从空性的角度而言，也是还灭的过程，只不过是从最究竟的角度讲的。从小乘的角度来讲就是断掉无明，爱取断掉后面就跟着断了。十二缘起讲到有情流转的基础，也讲到了一切有情还灭的内容，包括怎样灭掉轮回、获得解脱。

要具足十二缘起，第一个，必须是胎生的有情。我们说你只是胎生的有情，其他的众生解脱怎么办？佛陀出世讲法主要是针对于人类，因为人类能够修道，所以对于自己流转轮回的情况必须要清楚的了解。人类主要是胎生。第二个，“寿圆具”，必须寿命圆满才具有十二有支。化生的有情不一定具有十

二有支，我们前面讲第一刹那入胎叫识，然后是名色、六处，都是逐渐发育圆满的，如果是化生的有情就不需要了，一刹那之间诸根圆具，所以化生就不一定具有十二有支。如果是胎生，中间夭折的有情也没有十二有支。比如中间在名色位被堕胎了，或者流产了，死了之后不会有后面的六处？不会有。虽然还是流转轮回，但是没有这么圆满的十二有支。

辛二、各自法相：

即把十二缘起介绍一下。

烦恼现时为无明，宿业诸识名为行，
识即结生之诸蕴，名色显露六处前，
六处三者聚前蕴，触能知苦乐等前，
淫爱之前乃为受，爱即行淫之贪者，
取为得财而奔波，有为能生后世果，
结生之蕴即是生，至受之间为老死。
传说此乃位缘起，主要之故称支分。

十二缘起第一个无明支的法相是什么？“烦恼现时为无明”，无明也是五蕴的本体。“烦恼现时”就是前世的烦恼现行。按照有部的观点来讲，前世的烦恼现行阶段的五蕴，十二有支全是五蕴的相续，只不过是在不同的阶段安立了无明、行等名称。

前世的烦恼现行叫做无明，有部在《俱舍论》中讲无明支的时候，这个无明一定是前世已经现行的烦恼，隐藏的烦恼不算，所以第一支无明支就是前世的烦恼，这个我们要记住。

第二个行支就是行为，“宿业诸识名为行”，这个“行”就是业的意思。有了烦恼就会造业，因和缘具足了。“宿业诸识”，“诸识”可以理解为五蕴的意思，不知道原文本来是诸识还是诸蕴。“宿业”的“宿”就是以前，前世的业叫做宿业。前世业的五蕴、诸识，或者以诸识为首的五蕴。所谓的行就是通过烦恼造的业，前世的烦恼现行了，形成了前世的业，前世的烦恼和业都具有了，因缘已经圆满了，只要烦恼和业都有了一定会引发后世。因为无名和行在前世，所以我们前世的烦恼和业都已经具有了，就会引发今生的果，第一二支是前世的烦恼和业。

第三个所谓的识，就是今世投生的第一刹那，“识即结生之诸蕴”。有部讲十二缘起都是五蕴的相续，此处结生都是按照诸蕴讲的，所谓的识支就是结生的时候，识的缘起就是自己的心识入胎的那一刹那。我们平时习惯于说心识入胎，按照有部的观点这是五蕴的相续入胎。因为前世的业具足了，就会引发这一世的投生，所以无明缘行、行缘识，识是第三支，即今生入胎的第一刹那，这是今生的第一支。第四个名色，入胎之后，识缘名色，有了识就会产生名色。“名色显露六处前”，所谓的名和色也是一种五蕴。色是什么？色类似于最初的受精卵，也不纯粹是受精卵，心识第一刹那入胎叫做识，第一刹那之后叫名色，名色的位置比较长，医学的观点也是这样的。

按照佛法的观点来讲，入胎之后结生的第一个七天叫做凝酪，就像凝固的奶酪一样，白白的；第二个七天叫做膜胞，受精卵开始慢慢发育了；第三个七天叫做血肉，显现得有血有肉了；第四个七天叫做

坚肉，比血肉稍微坚硬一点了；第五个七天叫做肢节，开始成形了，有了一点点肢节的形象。《俱舍论》中只讲了前五位。在《大圆满心性休息》讲，第六个七天叫做鱼形，外表看起来像一条鱼；第七个七天叫做鱼龟形，就是四十九天，头和手脚慢慢有了大概的形象，像乌龟一样。“经七七日渐成身”，通过七七四十九天，逐渐形成了身体，叫做名色位。色是通过五个或者七个七天，慢慢形成了身体大概的形象。

名是什么呢？这个地方的名是受想行识。受想行识叫做四名蕴，名就是名称、名字。为什么叫名称呢？因为受想行识是一种心识的自性，不像色一样可以指点，它有质碍，无法通过直观的方式了解，所以只能用名称去表达，这个叫受、识、想等等。只能以名称表达，没办法用眼睛看到、用手摸到。名色也是五蕴，但不是现在我们意识上的眼根等诸根，只不过是从凝酪一直到鱼龟形之间的状态。名色是什么呢？“显露六处前”，就是六根已经圆备了，眼根、耳根等已经长好了叫做六处。

我们前面学习六处的时候，即眼根、耳根，乃至意根都圆满了，当然意根早就有了，身根一部分也是早就有了，就是眼根、耳根还没有，所谓的名色就是六处还没有圆满之前，比如七七四十九天时，最后一个鱼龟形。龟有四肢、头，虽然大概有了一个形象，但是手脚还没有完全长好，显露六处之前叫做名色位。

第五个所谓的六处是什么？“六处三者聚前蕴”，真正六处本来的意义就是诸根完备了，眼根、耳根、手脚已经长好了，还在胎中，没有出胎。什么是“三者聚前”？就是根境识三者和合之前的六根。六根分两种，一是根境识可以和合的六处，一是根境识还没有办法和合的。住胎的时候，主要是指眼根，耳根可能听到声音，比如现在的一些胎教，虽然还是在胎中，但是给他放音乐，引导他听一些世界名曲，通过胎教以后会对高雅的音乐产生兴趣，大概是这样的。这就说明胎中的耳根已经有些作用，眼根是闭着的，打不开的，只要出生之后眼睛才能慢慢地睁开。

从这个角度来讲，虽然眼根、耳根已经有了，但是根境识还没有和合，这里六处的意思就是还在胎中，三者聚前蕴即根境识三者和合之前叫做六处，而且六处诸根已经完备了，我们要了解这两个意思。

第六个触，六处缘触，这个触就是接触的意思，“触能知苦乐等前”，“触”是已经出胎了，出胎之后眼根才能接触外面的色法、耳根听到外边清晰的声音、鼻子闻到香气、舌头尝到饮食等等，诸根和外边的境开始接触了，所以说六处是三者聚前，处就是三者可以聚集了。除了根境识和合，还有一个特点就是，“能知苦乐等前”。虽然接触的时候，比如睁开眼根，看到强烈的光很难受，能够感觉到很烫、很冷，有苦受、乐受。

“能知苦乐等前”是什么意思呢？不是说他没办法感受到苦乐，而是说他虽然可以感受苦乐，但是不知道苦乐的因是什么？比如小孩子用手摸火，虽然感受到很烫，但是他没办法规避，不知道烫的来源就是火；他吃糖也会觉得很甜，只是不知道甜的来源是糖，他还没有这个能力，能知苦乐因等前就是这样理解。有了触肯定有苦乐，不能去摸火，因为它是烧伤手的痛苦因，这些他没办法了解的，他只是有种感受，不知道它的因是什么，所以能知苦乐之前叫做触。

第七个受支，“淫爱之前乃为受”，触缘受，到了受，他就会知道苦乐的因。小孩子在十四五岁之前，

叫做受位。第一个他有了苦乐舍的感受，第二个知道比如火是让我痛苦的因，我要远离它；糖块是让我安乐的因，吵着要吃糖、冰激凌等等，有了辨别的能力。“淫爱之前”，这时他还不具备男女淫爱的能力，把堪能淫爱之前五蕴的状态叫做受，受也有几种条件。

第八个是爱，“爱即行淫之贪者”，所谓的爱就是五蕴已经有行淫的能力了。他对于外边的事物，不单单是男女，而且对于财富也有了一种贪著，想要拥有某些东西。第一是有了行淫的能力，第二是有了贪爱，慢慢地步入于大人的行列中去。

第九个取，由爱而缘取，虽然前面有了贪爱，但是他还没有能力为了得到贪爱的境，自己奋斗、争取。虽然他知道钱很重要，有了钱可以买这个那个，但是他还没有为了赚钱奔波的能力，这时叫做爱。“取为得财而奔波”，他为了得到财富等喜欢的对境，去奔波、奋斗，这时叫做取。首先有了爱，为了得到爱，他就去取。少年的时候，他虽然很想得到，但没有经济来源，想得也不行。天天缠着父母要钱买这个那个，父母不给。虽然很贪，但是没有自主权。到了取的时候，他又长大了，自己有了能力，可以去工作，甚至去偷去抢，他有了得到财物的能力，为了得到这些而奔波，这是取。

爱和取是连在一起的，所以由爱而缘取。他很贪著的缘故，有了一定的能力，可以为了得到这些东西而奔波，奔波本身从世界的角度来讲，有些是合理合法的方式，有些是不合理不合法犯罪的手段。世界的标准不等于佛法的标准，不管你是以正常的手段得到财产，还是通过非法的手段得到财产，从佛法的观点来讲，这些都是下一世轮回的因。

第十个有，在奔波的过程中，每天都在积累这样的业，取缘有。“有为能生后世果”，它是一种业，这个业一定能够引发后世的果。在不断地爱取的过程中，业的势力每天都在不断地加强，最后到了死的时候，业就很强大了。几乎阻止不了，这种引生后世果的业叫做有。

第十一支生，这个颂词中的第三句是识即结生之诸蕴，指的是我们今生结生的一刹那，此处说“结生之蕴即是生”是指后世结生的一刹那，新一轮的轮回又开始了，即第一刹那的生有。

第十二支老死，“至受之间为老死”，第一刹那有生了，生之后心识的第二刹那是名色，有了名色开始有了六处，六处之后就有了触，有触之后，开始有了受，有了老死，也会有爱和取，有又开始轮回。老死是略说的，老死中包含了从名色到六处、触和受之间的诸支。

在老死的过程中，比如老死到受为止，受就是老死，是不是到老死就终结了？不是。受后面还有，受后面是什么？爱和取。老死又生无明，又开始生烦恼了，有了受之后，又开始由受而生爱，由爱而生取，由取而生有，有又开始生老死。我们讲的时候第十二支是老死支，其实老死包含了至受之间，受之间就是老死。

我们看中间的几个，受后面是爱取，爱取是什么？爱取就是烦恼。前面我们讲了烦恼和前世的无明是一个意思，所以老死又开始生无明，无明又开始有行，行又开始有识.....这是一个轮转的过程，前世到今生，今生到后世，十二有支不断地流转，所以我们不修道，就在这个圈圈当中走不出来，总是在不断地循环。我们要走出来，必须要打破其中最关键的无明，一定要把无明和烦恼打破。无明和爱取是一个意思，必须把爱取烦恼压制、调伏了，或者证悟了空性，后面的链条就断掉了，不会再流转了，

我们一定要认识到这个情况。

今天我们就学习到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智

托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌

杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛

哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《俱舍论》第 34 课笔录

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，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

《俱舍论》分了小乘和大乘两种，现在我们学习的是小乘的《俱舍论》，无著菩萨造的《大乘阿毗达摩集论》是大乘《俱舍论》。小乘俱舍和大乘俱舍的观点有些地方一样，有些地方不一样。

我们正在学习的十二缘起，有些大德是以比较简单的方式介绍的，有些大德是以比较深的方式介绍的。小乘和大乘所讲的十二缘起，有些地方也不一样，比如认定无明，既有共同的讲法，也有比较深的不共的讲法。不管怎么样，从无明到老死之间名词的安立，大致的流转的情况基本上是一致的。

前面学习了十二缘起各自的法相，最后两句还没有讲，下面解释一下“传说此乃位缘起，主要之故称支分”。世亲菩萨在《俱舍论》的颂词中经常会用传说这个词，这是一种不太信任的口吻，有点不太高兴。为什么呢？主要是对于分位缘起，“位缘起”，“位”就是分位的意思，即分位的缘起。为什么叫做分位呢？因为十二缘起都是五蕴，只不过在不同的位置安立了无明、行等名称。按照经部的观点，不认为无明、行属于五蕴，而是安立无明、行属于一种心所，此处有点不相同，所以使用了传说两个字。

主要之故称支分，如果都是五蕴，那为什么要用无明、行等来安立十二缘起各自的名称呢？“主要之故”，虽然都是五蕴，但是在不同的时间段都有一个主要的，比如在十二缘支中，第一支是无明支。虽然无明的本体也是五蕴，但是在整个五蕴中无明是主要的。五蕴从色蕴乃至识蕴中包含很多法，有些地方说是百法，有些地方说是七十五种法。

无明只是行蕴中的一个心所而已。为什么要用无明来表示？因为无明是主要的，所以以无明来代表这个位的所有五蕴。第二个行支也是五蕴，只不过行的思心所，或者造业比较明显，从这个角度安立为一个行支分。后面的都可以类推。有部的论师为了便于我们了解，打了一个比喻说就像国王带着很多眷属，或者率领军队出行，虽然很多大臣、将军、士兵、侍者，都跟着国王一起走，但是大家看到会说什么呢？我们会说，国王来了。大恩上师在注释中也讲到，如果法王如意宝和很多眷属一起走过来，

我们都会说法王来了。

第一个例子中因为国王是主要的，所以说国王来了；第二个例子中因为法王如意宝是主要的，所以说法王来了。是不是只是国王或者法王如意宝呢？并不是，里面还有很多眷属。因为主要的缘故，所以这样称呼。同样的道理，比如色蕴中还有十种，或者十一种色。虽然五蕴中有这么多法，但是在这个位置上，无明是最主要的，所以说主要之故称支分。“称支分”就是把这个阶段中的所有的五蕴称之为无明支，行支、识支、名色支等等都有很多五蕴。有部派的观念主要是从这方面来了解的。

辛三、彼等之定数：

十二缘起安立为十二个有什么必要性呢？

为能遣除前后际，以及中间之愚痴。

胎生、寿量圆满的分了十二缘起。前面前面是后面后面的因，这样安立了十二缘起。十二缘起也分了三个部分，即前际、中际和后际。十二缘起主要是宣讲有情流转的因缘，具足了什么因缘，几乎没有办法遮止，慢慢就会开始流转。

十二缘起讲到了整个有情轮回的情况，分三部分是为了分别遣除对于前世、现世、后世的愚痴。因为有情不知道自己前世到底有没有流转过，流转的情况是什么？后世还会不会流转？因为很难了解，所以产生了很多愚痴、邪分别。有些有情不知道流转情况的缘故，不承许有前世后世；有些虽然承许有前世后世，但是因为不知道缘起和合产生的缘故，所以他们认为这是天神创造的，或者有一个实有的我是天神创造的，然后天神安排我们在轮回当中流转等，有着不同的说法。这些都不符合实际情况，因此产生了很多和解脱道、实相不相应的地方，还是属于流转的因缘。

佛经中不仅安立了十二缘起，还把十二缘起分为三部分。首先前际无明和行只是讲到了前世的因，有了前世的因就会有今世的果。我们通过前世的因，就知道前世有无明和行，那无明和行是从哪里来的呢？再往前面推，也有自己的本体。前世的无明和行是依靠什么载体，通过什么自性产生无明、烦恼、业？一定也有五蕴。因为我们现在的五蕴是通过前世的无明和行的五蕴产生的，所以前世的五蕴一定是存在的，而且具有烦恼、业。

后世有没有生呢？如果今生中我们具足爱、取、有，后世一定会有生和老死，所以轮回不会自动中断。有些人认为人死如灯灭，今生死了之后不会再流转，就像灰飞烟灭一样，有情的生命彻底终止了，这是不可能的。为什么呢？因为如果今生所有的因缘都具足了，没有什么障碍，后世的五蕴一定会出现，这是毫无疑问的。就像今生的缘起一样，今生如果我们具足了心识、名色、六处、触、受就会有爱取有，同样前面的因缘具足了，后面的果一定会出现。我们有了今生的烦恼，也有了投身后世的有，这些因缘具足了，就没办法阻止后世的缘起出现，所以后世一定会出现的。

今生是如何产生的？今生是通过前世的烦恼和业产生的。那么今生生了什么？从入胎的识支开始，然后是名色支，乃至受支等等，这些是今生出现的。在前世有没有出现呢？前世已经出现了，而且出现过的因缘、出现过的状态，都可以从前际的无明和行中直接或者间接地了知。后世也有生老死，一定还是由烦恼产生的。如果有了生老死，也会继续的出现无明、烦恼，就像我们今生中具足了从识到

受之间的缘起就会出现烦恼。

昨天我们也提到，所谓生就是今生当中的识支，即入胎的第一刹那。后世的老死是从名色开始到受之间，名色、六处、触和受都是老死。受完之后是什么？受之后就是爱取，如果有了受就会有爱取，通过受可以产生烦恼，同样的道理，老死是从名色到受之间的，所以老死过了之后，在老死位又会产生烦恼，开始流转。从这个角度把轮回的情况分为了三际，可以分别断除我们对前际、中际和后际的愚痴。

虽然我们流转轮回不单单只是三世，但此处只是以三际来代表。前世我们是怎么样流转的，把今生放到前世也是一样，只不过是把时间放在现在，把现在是中际是讲的时候为了便于了解。前世有十二缘起，后世还有十二缘起。如果不斩断十二缘起中主要的因缘，还会不断地流转下去。十二缘起是众生流转的过程，不会自动停下来。主要是众生具足了无明和行、爱取和有，就会不住的流转。现在我们处于受等老死的状态，还在不断的积业。我们在不断地感受苦乐舍等受，缘受产生了很多的贪欲、瞋恚等烦恼，有了爱取又会有有，就是这样不间断的流转。

仅仅思维十二缘起也会让我们对整个轮回产生厌离心，轮回没有其他的问题，就是不断循环，我们很难打破轮回的模式。如果没有修行佛法，通过自我造作，也根本没办法了解。我们不断的在六道轮回中流转，讲到六道轮回，主要是从天道、人道、旁生道、饿鬼道、地狱道之间流转而讲的，十二缘起也是一个轮回流转，从无明到行，到老死，老死又变回无明，所以从烦恼造业，由业而产生今生的身体等种种的状态。通过今生中的苦乐受又开始造业，这也是一种规律。如果要从六道轮回中脱离，我们首先要从十二缘起中某个比较重要的地方下手对治，才会逐渐地打破十二缘起，从轮回中获得解脱。因此安立彼等的定数有很大的必要。

庚二、观察归摄：

十二缘起分为三类，前面分了三类主要是从时间的角度，分为前际、中际和后际，现在是把十二缘起的本性划成三类。

烦恼有三业有二，七事如是亦为果。

前际后际略因果，由中因果可推断。

十二缘起归纳起来可以包括在三法中。昨天我们提到过，一个叫做烦恼，一个叫做业，此处叫“事”，或者按照《辩中边论》中的说法叫生。这些都是杂染，烦恼杂染、业杂染和事杂染或者生杂染，这样分了三类。

“烦恼有三”，十二缘起中属于烦恼的有三个缘起。即第一个无明，第八和第九个爱取，无明、爱、取三支属于烦恼杂染。“业有二”，属于业的有两个，第一个是第二支无明缘行的行。所谓的业就是行为，有的地方讲有为法称之为行，此处我们讲的主要是业的意思，行就是行为，有这样的行为一定有这样的后果，所以这样的因称之为业或者行。第二个是第十支有支，就是爱取有的有。因为有了爱取就会有有，投生后世具有势力的业称为有，所以所谓的业有二，一个是行支，一个是有支。

“七事如是亦为果”，“七事”是剩下的七种，一方面是因，一方面也是果。此处主要是从果的角度来讲，

或者生是所产生的果。为什么说生杂染呢？生杂染也是果、事的意思。所谓的“事”，除了前面三种烦恼、两种业的五个，剩下的七个属于事，分别是识、名色、六处、触和受现世中的五个，还有第十一支生，第十二支老死，加起来有七个，这是把十二缘起分为烦恼、业和生三种杂染。十二缘起是轮回的自性，为什么叫杂染？就是代表了怎样显现成轮回的状态。

“前际后际略因果”，前际和后际分别是略因和略果，前际讲到了略因，后际讲到了略果。前际是无明和行，前世具有的投生今生的因缘，一个是无明一个就是行，称之为略因，它的因比较略。前面说后际有二，属于后世的是生和老死。生老死是果，因为今生的爱、取、有作为投生后世的因缘，后际主要讲到果，而且是略的果，略果就是生和老死。相对比较广的安立就是中际的法。

前面有两个，后面有两个，中间有八个比较广。为什么这样讲呢？中间的因果可以归摄到略因略果中：前世的略因展开就是今生中比较广的因；后世的略果展开来讲也就是今生中比较广的果。中间为什么不讲略因略果呢？因为一方面要给我们讲德很清楚，一方面也可以以中间的因果作为比量来推断，略因展开可以具有比较广的因，略果展开也可以具有比较广的果。通过中间的比量可以推知，在今生中也可以归摄，所以十二缘起可以略，也可以广。

我们首先讲略因，再来分析略因和广因。前世的略因就是无明和行，无明属于烦恼，行属于业，只有两支。广因是三个，比如今生的广因是什么？就是爱、取和有。爱和取属于烦恼，有属于业。广因中多了一个，爱、取、有是三个，略因是无明和行。

所谓的无明展开来讲是爱、取，爱、取归摄起来就是无明。略因也可以分成爱、取两个烦恼，爱、取、有相当于无明和行。也可以把爱、取两支可以归摄为无明，有就是行，所以广因归摄起来也可以成为略因，略因展开来讲也可以成为广因。

我们再看后世的略果。首先略果就是生、老死。广果是什么呢？就是中际从识开始到受之间，然后识支、名色支、六处支、触支、受支五个。后面略果是两个，广果是五支，即从识支乃至受支之间。

分别了知略果、广果之后我们再来开合。如果把略果展开，第十一支生支相当于前面广果中第一个识支，就是入胎的第一刹那识支，这是一样的。如果把老死展开，就是从名色开始，然后是六处、触和受，这四支包含在老死中。同样把从名色到受之间归摄起来就是老死。

我们一般人理解的老是六、七十岁老态龙钟的老年人叫做老，死就是死亡，但是十二缘起中的老死并不一定是这样安立的。不断的迁变叫做老，因为第二刹那和第一刹那不一样，所以从这个角度来讲叫做老。前面生了之后灭掉叫做死。虽然在我们生命的最后，也会有真实意义上和我们现世理解相似的死亡出现，但是老死支中的老死和真正的老、死在理解方面稍微不一样。

为什么从名色开始安立老呢？似乎和我们平常的理解是矛盾的。因为所谓我们平常理解的老一定是在出胎位之后，慢慢到了七八十岁，头发白了、腰弯了，出现了老年人的状态，叫做老。而十二缘起的老从名色就开始了，名色是什么？名色位还在住胎，诸根都没有圆满，怎么叫做老呢？十二缘起中的老就是在迁变了，入胎第二刹那不是第一个识位了，已经开始变化了，而且每个刹那都在变化，叫做老。因为老和死都有这样的情况，所以从名色乃至六处、触和受之间都有老死的状态。

因为受从时间段来讲，还没有真正到所谓真实老的阶段，前面讲了所谓的受是在爱之前，所以从时间段划分，还是属于少年的状态。我们在这个阶段，受和爱取不断的发展下去，虽然随着年龄的增长，这里也可以安立真正的老了，然后死亡了，但是在安立缘起，不一定是从这个角度。老死展开有四支，叫做广果，如果把四支归摄为一支叫做老死，就是第十二支老死支。

我们从中间可以比量推知，中间的广因、广果也可以归摄为略因略果，然后把前后的略因略果展开，也可以安立为广因广果。只不过前世、现世、后世都具有这样的因缘也会流转的。我们流转的过程中就是这样。有些时候我们对于十二缘起的了解还不是那么清楚，《俱舍论》中把十二缘起各自的法相是什么？为什么这样安立？归摄为哪三类？后面还会讲到为什么安立定数十二支，理由是什么等等，通过这样一步一步的分析，我们就会知道，十二缘起分为三个，烦恼、业和事或者生杂染。

十二支当中前世的两支主要是讲略因；第十一、十二支主要讲略果；中间是比较广的缘起的因果，三者相互可以涵摄。前世的略因展开可以是广因，讲了因肯定有果；后世是略果展开也可以有广果，而且果前面一定有它的因。今生中讲到比较完备的果和因，前部分主要是讲前世的因所产生的果，前世的无明和行的因圆满之后就会产生从识到受之间的果，这主要是前世的因产生的果。然后爱取有主要是引发后世的因，有了爱取，再加上有，一定会投生后世，所以中间的八支前部分主要讲到了前世因的果，爱取有主要是后世果的因。这里就把前世、现世和后世通过烦恼、业和事的方式进行了介绍。如果我们了解得很清楚，在修行的时候也能够抓住重点，我们为什么要修行？这里通过十二缘起流转的过程，告诉我们如果要解脱哪些是必须要了解、对治的，从哪个地方下手等等，学完十二缘起之后我们会比较清楚。如果我们进一步学习空性、菩提心，要对众生产生菩提心，或者真正了解一切万法的空性，都可以从中引申出来。

庚三、定数之理由：

前面彼等之定数已经讲了十二缘起分为前际、中间和后际。这个科判是讲定数的理由。为什么要安立十二缘起，不能变化的原因是什么？有些众生认为十二缘起的数量不一定决定吧！有可能多、有可能少。实际上十二缘起的数量是决定的。

烦恼中生烦恼业，从彼业中产生事，

事中生事与烦恼，此乃有支之规律。

“烦恼中生烦恼业”，意思是从烦恼可以产生烦恼，从烦恼中也可以产生业，这是第一种情况。后面我们再具体分析就会很清楚。“从彼业中产生事”，从业也可以产生事，事是生杂染。首先我们要对十二缘起的数量特别熟悉，把十二缘起中第一个、第二个是什么……全部弄清楚之后，再看颂词对于什么是业什么是事，脑海中马上就会浮现出来。以前已经背过十二缘起的道友，还要把名词、顺序背熟；如果以前没有背过的道友，一定要背诵，第一支、第二支是什么。熟悉以后我们使用的时候就会非常好用。

“从彼业中”，就是从业当中可以产生生杂染。“事中生事”，可以从事产生事，也可以从事产生烦恼。

“此乃有支之规律”，这是有支的规律。

颂词和科判怎么对应？这里表达的是什么意思呢？为什么这里讲到了定数的理由？因为有些人存在疑惑，注释当中也提到了。如果无明是第一支，无明前面有没有因？如果无明前面有因，那十二缘起数量就不一定，就成了十三缘起了。为什么呢？因为无明前面还有一个因的缘故。虽然老死支作为十二缘起中的第十二支，排列的时候好像在最后一个，但是我们会疑惑老死后面还有没有果？如果老死后面有果，就成了十四缘起了，十二缘起的数目就不决定。

反过来讲，如果无明前面没有因，老死后面也没有果。虽然十二的数量确定了，但是又会出现新的问题。如果前面没有因，无明就成了无因生。从什么因产生无明的？既然无明是有为法就应该有因，现在无明没有因，就有了无因的过失。如果老死之后没有延续，我们的轮回也就终结了。因为到了老死之后，没有后续的果产生，我们死完之后啥都没有了，这时候也会产生另外的问题。

如果无明前面有一个因，变成了十三个，老死后面还有果就变成十四个，十二缘起的数量不确定。为了避免十二缘起的数目不确定的过失，如果无明前面没有因，无明就成了无因生；如果老死后面没有果，老死灭完之后轮回就灭了，不存在无始轮回了。这方面相当于两头堵一样，让我们搞不清楚到底怎么安立十二缘起。如果产生了这样的疑惑，说明我们对于十二缘起的规律还没有了解，或者对方并没有通达十二缘起，所以世亲菩萨借用问答的方式让我们继续加深对于十二缘起的了解。

绝对不可能会是轮回没有因，老死最后没有作用，轮回也无法延续了，也不会有十三缘起、十四缘起，其实十三、十四缘起也是一个大概的数字。按照对方的思路来看，无明前面还有一个因就成了十三缘起。那么无明前面的因有没有因呢？慢慢就成了无穷无尽。绝对不会出现这个问题的。

烦恼中生烦恼业，从烦恼当中可以产生烦恼、业，我们再了解一下两种情况到底是什么。第一种情况烦恼中生烦恼就是爱生取。因为在十二缘起中爱和取都是属于烦恼杂染，所以一看烦恼中生烦恼的时候，我们一下子就可以想到，什么情况下烦恼可以生烦恼？指的是爱和取连在一起爱生取的情况就是烦恼中生烦恼。

第二种情况烦恼中生业分了两个，第一个是无明生行，因为无明是烦恼、行是业，所以烦恼生业就是无明生行。第二个烦恼生业是取生有，取是烦恼支，有是业支，所以这种烦恼生业的情况就是第九支和第十支之间的关系，即取生有。烦恼生烦恼是爱生取，烦恼生业就是无明生行和取生有。为什么说大家一定要很熟悉十二缘起？因为如果背得很熟一下就会知道这个情况到底是什么安立的。

“从彼业中产生事”，从业中产生事的情况是什么？业产生身杂染或者事，第二支是业支，从第三支之后就成了事支。这里也有两种情况，第一个是从行生识，第二生第三。因为行是业，事是从第三支识支入胎开始。虽然我们说识、名色、六处、触、受都是事，但是其中通过业生事两者之间联系最直接的就是行和识之间的关系。第二个是有生生，这是第十支和第十一支的关系。因为第十支是有，有是业，后面的生老死中的生已经变成事了，所以第二种业生事的情况就是有生业，有支生生支。

然后是事中生事，就是从事而生事，也有两种情况。一种情况是事中生事，比如从识支到受支之间都是事，都是果，这里的事中生事就是从识产生名色，识和名色都是事，然后从名色产生六触。因为名色和六触都是事，所以也是从事生事。从六处生触、触当中生受都是事中生事。从受生烦恼就不是事

中生事了，因是事，果也是事，才能从事生事。还有一种情况是生生老死，生和老死都是事，从生产生老死也是从事生事。

还有从事中生烦恼，我们要了解，如果事中生烦恼的因一定是事，果一定是烦恼，这是什么情况？受生爱就符合这个情况。因为受本来是事，然后它的烦恼就是爱，事和爱之间是连起来的，所以由受而生爱是由事生烦恼，这是有支的规律。

讲这些和前面的问题有什么关联呢？我们了解了有支的规律之后，再返回去看前面的问题。无明有没有因？无明是由什么产生的？虽然无明有因，但是不会多一个缘起。前面讲略因略果的时候，无明是广因广果，广因就是烦恼、爱取。爱取前面是什么？如果说无明有没有因相当于我们反过来说爱取有没有因？这个爱有没有因？从事可以产生烦恼，所以无明是烦恼，它是由什么产生的，从前面的事产生的，就像爱的烦恼支是由受而产生一样，所以无明也可以从老死产生。

我们分析略果的时候已经讲了，所谓老死就是略果，把老死展开是什么？就是名色、六处、触和受。到了受之后是老死，老死完了就会产生无明，烦恼就是无明。我们了解这些之后，无明前面有没有因？无明前面有因，因就是受或者老死。会不会多了一个缘起呢？没有多出一个缘起，还是在十二缘起中归摄的。这个颂词讲得很清楚。有些是烦恼生烦恼，有些是烦恼生业，业中生事，事中可以生事，事也可以生烦恼，把这个规律掌握之后，就没有任何问题了。

老死有没有果呢？老死有果，但是也不会多出一个缘起。老死的果也就是说如果有了老死之后又会产生新的烦恼，比如所谓的老死从凡夫而言就是从名色到受之间。受完了之后是什么？受完了之后就是爱取。这就圆满解决了什么问题呢？无明有因，不会成为无明无因的情况；老死之后还有果，老死有果的缘故，轮回就延续了。一方面轮回延续下去了，一方面也不会存在多出缘起数量或者某个法没有因的任何过失。

只要我们把十二缘起内部的问题真正的了解得很清楚，对方所提的问题不会成为影响我们了解或者修行十二缘起的障碍。佛陀把这些问题早就观察的清清楚楚，而且这个的的确确也是轮回的规律，也就是平时我们说的事势理。事势理不是说轮回本来不是这样的，通过你敏锐的思维、巧妙的语言，把它描绘得天衣无缝。如果事实不是这样的，再怎么讲都有过失。我们在学习中观，尤其是应成派破下面的观点时，这种感觉特别强烈。如果你不是在讲究究竟的实相，不管怎样安立，从应成派的观点来看都有自相矛盾的地方，一定是有过失的。因为毕竟不是事势理，所以佛陀安立轮回缘起的问题就是事势理。不管怎么样里面不会有任何问题，不是说佛很善巧，首先把考虑得非常缜密，语言组织得非常巧妙，不让我们抓到任何的把柄，而是情况怎样他就如是地安立。

我们通过学习会对佛陀越来越有信心，对轮回的流转的情况产生定解，怎样从轮回中还灭慢慢也会非常熟悉。十二缘起对于学习佛法的人来讲特别重要。虽然有部讲的十二缘起放在大乘唯识中还有其他的解释，但是学到现在我们对十二缘起已经比较熟悉了，知道了大概的流转情况，这对于我们产生修行的时候，产生见解或者抓住核心帮助非常大。

庚四、起生之差别：

起和生怎么理解？起是缘起，生就是缘生。缘起和缘生之间有什么差别呢？缘起和缘生是佛经中的概念，虽然看起来差不多，但是在佛经中表达有不同的意思，所以我们必须要了解两者之间的异同，尤其是放在十二缘起中应该怎样去理解。

此许缘起即是因，缘生承许为果法。

对于佛经中讲的缘起和缘生之间的差别，世亲菩萨解释的时候说：“此许缘起即是因。”字面上很好理解，所谓的“缘起”是什么呢？是从因的角度讲的；所谓的“缘生”是什么呢？是从果法的角度讲的。

所谓的缘起和缘生实际上讲的是一个法，从因的角度来讲叫缘起，从果的角度来讲叫缘生，一个法既是果又是因怎么理解呢？从十二缘起来理解，会非常清楚。比如从十二缘起中第二支行支进行安立，行支是无明产生的，看待无明的角度来讲行叫做缘生。为什么呢？因为行是无明产生的，叫做果法，所以把它安立为果法就不是缘起。如果看待第三支识支，识是从什么产生的？识是从第二支行产生的，这时行的身份就变成缘起了。因为“缘起即是因”，所以同样的行支看待无明是缘生，看待识是缘起。十二缘起中每一个都可以如是安立。虽然我们第二个为例，如果以无明为例也是一样的，排的时候在十二缘起中是第一支，我们已经讲过它的前面也有因，所以无明可以是缘生也可以是缘起。从缘生的角度来讲老死就是它的因，看待老死来讲无明就是缘生；如果看待于行，无明就是缘起。从老死的角度来看也是一样，如果从缘生的角度来讲它是从生而产生的，看待生是缘生，如果看待无明来讲，老死就成为缘起了，所以缘起和缘生都是有为法的别名，本体是一个。看待不同的对境可以既是缘起，也可以是缘生。

其他的注释中用父子作为比喻。就像一个人可以是父亲，也可以是儿子，这必须要看待不同的情况。如果看待自己的父亲，因为他是父亲的儿子，所以他是缘生；如果是看待于自己的儿子，他就是儿子的父亲。同一个人看待不同的对境，他可以是不同的名称、不同的身份。佛经当中讲的缘起缘生，有些是看待因而讲，有些是看待果来讲。里面有看待的因缘，在十二缘起中也是一样，哪个是决定的因，哪个是决定的果，相互之间成为因果，这样一环扣一环。

果法既是前面因的果，又是后面果的因，虽然我们现在的身体是前面因缘的果，但是现在我们的行为思想也会变成以后果的因。从某个角度讲我们现在的身体、福报，有可能没办法改变了。为什么呢？因为因早就造完了，现在我们正处于果的阶段，所以想要改变现在的情况，有时候很困难。因为我们现在的行为和思想是以后果的因缘，这个可以改，所以如果我们现在努力去做一些善妙的因缘、修解脱法、积极培福和忏悔前业，后面的果就会因为现在我们的行为而改变。

学习这些法要对于我们的修行，内心中产生非常清净的观念有很大的作用。虽然这些问题早就在佛法中讲得很清楚了，但是我们可能以前学习的时候没有重视，现在通过一次一次的听闻、思维、串习，这个观念越来越深刻，越来越清晰。最后没人提醒，你会也确立一个我一定要修持善法、忏悔业障、不造罪业等等的观念，这是我们在学习的过程中一定要培养的。

很多的教法中讲过，大恩上师、金刚道友不可能永远陪我们走下去，总有一天我们要独自行走在菩提道上，会一个人面对任何问题，这时候怎么办？现在上师、道友都在，好像很方便。我们现在之所以

要依止上师，和很多道友一起修学，就是为了以后独自面对问题的时候，如果找不到问的地方，在自己的内心已经有了非常深的定解。我应该怎么做，不应该怎么做，通过十几二十年不断的学习，思想已经定型了，最后达到这种状态。不管别人是否劝导、鞭策，或者盯不盯着我，反正应该做的事情一定要做，而且会很热切地去做。这就是我们现在学习的一个很大的必要性。

上师也讲过，趁着我们现在有学习的机会，应该把时间资源做一个很好的整合，尽量在学习过程中产生清静、稳固的定解。如果以后我们继续跟着上师、道友修学，这样也很好；如果以后分开了，自己去修行，或者有因缘讲法，现在学习到的定解，自己用或者和别人分享都是可以的。

现在看起来似乎我们每年都是这样，每天都有讲法，每天都在学习，但是学习的机会有时也不是固定的，不一定这么恒常。大恩上师有时给我们讲一些无常的话语，也是为了让我们了解这个情况，我们现在能够学习也不是完完全全顺理成章的，需要很多的因缘，比如上师、护法的加持等等，还有很多道友的发心和付出，这些都是缺一不可，什么时候缺了哪个因缘，有可能就不是这样的情况了。

佛法中意义很深，我们需要有这些观念。有时候虽然已经有了，但是观念浮现一下就跑掉了，我们抓不住它。这些观念是很重要的，我们要通过不断的学习把它稳固下来，变成自己的东西，就会一辈子受用无穷。比如无常的见解、修行的必要性，或者对上师的信心、因果的诚信等等，这些东西一旦确定下来，就会在我们修行的过程中一直发挥作用，不会有枯竭的时候，因为已经很稳固了。如果我执、烦恼稳固，只会让我们痛苦而已，没有什么正面的意义，但是在学习佛法的过程中，确定的见解是一辈子受用的东西。如果把菩提心、空正见确定了，会一直在修行的过程中发挥正面的作用，对我们来讲这是非常重要的。

今天我们就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度如海诸有情

《俱舍论》第 35 课笔录

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，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

我们现在学习的是第三品分别世间中的十二缘起。小乘大乘对于十二缘起有不同的讲法，有些是在尘世的刹那一件事情中圆满具足十二缘起的观点，还有些是通过分位缘起的观点进行安立。虽然经部对于有部安立十二缘起的每一分支，都是属于五蕴相续的观点有点看法，但是从总的层面来讲，十二缘

起安立的无明缘行、行缘识等等，清楚地揭示了有情流转轮回的实际情况。通过十二缘起就会了知我们到底是怎么流转轮回的，没有一个具有力量的天神等在后面操控我们的命运，真正操控我们命运的就是我们自己。

从流转的角度来讲，最关键的要素是无明。因为不了解因果、解脱道的缘故，所以开始产生烦恼、造业，这是不了知一切万法、四谛的真相，就开始流转轮回了。学习了佛法中的十二缘起，我们知道了没有谁在后面操控我们，也不会像外道一样为了解脱，用很多的苦行去取悦天神。如果天神欢喜了，就把我们安置在他的身边感受安乐；如果天神不欢喜，就把我们打入地狱中。我们会打破这方面的邪见、愚痴。从根本上来讲，我们的命运是操控在自己手上的，因为以前不了解这个问题，所以跟随自己的习气而流转。现在学习了佛法以后，最大的意义就是知道自己流转在轮回中的情况。

因为前世的无明和行导致了今生一系列的生和老死，或者今生中的从识到受之间的种种过程。如果要避免后世的流转，或者想从现在开始逐渐减弱流转轮回的力量。现在我们学习到了十二缘起，能不能在今生对治了烦恼，终止下一世的轮回呢？这是不确定的。我们虽然知道爱、取、有造成了生、老死，但是今生缘着爱、取、烦恼、无明对治的时候，我们修行的力量有没有办法对治爱、取，能够让有不现行？前面讲了很多次，有就是强有力的引发后世的业，我们能不能把强有力的引发后世业的有终止？如果今生我们的修行成就了，或者现在了解了十二缘起，再加上很多殊胜的方便。尤其是大乘、密乘中有很多殊胜的窍诀，比如大圆满、生圆次第的修法，或者大乘中往生极乐世界的窍诀。

一种方法是如果我们在今生努力的修持净土法，就可以让内心当中流转后世的有的力量不会变强。因为现在发愿、修行，或者通过阿弥陀佛的愿力加持我们死时不再按照以往的套路，通过有，继续生老死。因为今生修持了殊胜的净业，所以死的时候可以直接往生极乐世界，十二缘起就终断了。

还有一种方法，就是今生当中修持一些空性、菩提心，让自己对治烦恼的力量很强大。因为菩提心和空正见的力量既可以积累巨大的福报，也可以清净很重的罪业。以前我们相续中留存的导致后世流转轮回的业，通过菩提心、空正见的力量，可以很快的清净。如果我们按照正确的方法坚持不懈地修持下去，再加上以生圆次第、密乘的大平等、大清净的见解来摄受自己的身语意，绝对是可以在今生终止十二缘起的缘起链。

我们首先了解了总的原理，然后就要知道怎么对治的爱取，让有变得没有力量。今生我们到底能不能通过修持正法把爱取有灭掉呢？这不确定。每个人的根基、智慧、意乐、精进力都不一样，有些人可能今生把解脱的问题解决了，有些人可能今生还没办法直接解脱。

至少我们从今生开始有了一股新的力量加进来了，慢慢地把爱取有的力量变弱了。今生我们努力了之后，后世会有一种习气，开始生生世世针对爱取有进行对治，爱取有的力量会越来越弱，我们内心中善法的力量越来越强，总有一天就会获得解脱。原理是一样的，只不过今生当中，还是在后世当中有一定的差别而已。

学习十二缘起，对我们了解佛法中怎么安立轮回，众生是从哪里显现的。有没有一个天神在后面操纵我们的命运？这是没有的。虽然我们可以改变自己的命运，但是不知道改变的方法。这个方法必须要

经由从轮回中获得解脱的证悟者、超越轮回的佛菩萨，或者佛菩萨显现的殊胜上师、善知识来告诉我们，什么应该做，什么不应该做。他们把这些情况原原本本地告诉我们，如果我们依教奉行，可以很快地获得利益。作为修行人的我们对于十二缘起总的原则也要反反复复地思考。

己二（缘起之本体）分三：一、宣说无明；二、宣说名与触；三、细述受。

前面讲了各自的法相，今天是讲十二缘起的本体。这个科判中所讲的是不是所有十二缘起的本体？并不是所有十二缘起的本体。第一是宣讲无明，第二是宣说名与触，即名色中的名和触。第三宣讲受。十二缘起不止这些，其他的为什么不呢？行在第四品中会非常详细地宣讲。其他的一些法，比如色在戒品的时候讲了一部分，还有一些会在第五品中讲。以前已经讲到的内容这里就不讲了，以后会讲的内容此处也不讲，前面没有讲的，后面也不会讲的，就在这里讲。宣讲缘起本体，就是把无明、名触、受单独拿出来宣讲，安立它的本体。

庚一、宣说无明：

智慧违品之他法，无明如妄非亲等。

言说彼为结等故，恶慧则非是见故，

与彼正见相应故，宣说染污智慧故，

与彼正见相应故，宣说染污智慧故。

颂词有三层意思。第一层是第一句，安立无明真实的本体。我们多次提到无明的这个名词，大家大概会有一些印象。第二层是第二三句，针对有些人对无明一些错误的认知，有两种认定无明的观点都是不太正确的，分别进行破斥。第三层是有些人认为无明是一种恶劣的智慧。在《俱舍论》中恶慧不是无明，最后三句主要是针对一些有部论师把无明安立成恶慧的观点。世亲菩萨观察到这种观点不符合无明的正义，所以进行了破斥。

第一，“智慧违品之他法”。所谓的无明是什么呢？就是“智慧违品”。明是什么？明是智慧；无明呢？无明就是没有智慧。那么无明是不是直接安立为没有智慧呢？这个地方无明是智慧的违品，一定是它的反方面，是智慧要所对治的，就像水火一样，与智慧直接矛盾的法安立才能为无明。注释当中讲，对于四谛、因果、三宝等智慧不了知的心所称之为无明，所以说智慧违品之他法，无明一定是和智慧相对立的自性。

第二，为了进一步说明这个问题。此处世亲菩萨引用了两种似是而非的观点，这是我们也很容易生起的观点。世亲菩萨破斥了这些观点，虽然有点像无明，但不是无明。把这两种观点破掉之后，什么是智慧的违品、直接对治，就会比较清楚。

第一种所谓的无明，就是没有智慧，没有觉知。明是智慧，无明是没有智慧。没有智慧是不是就是无明呢？如果单单没有觉知或者智慧就是无明，土石也是没有觉知、智慧，土石为什么不叫做无明呢！仅仅没有明觉、没有智慧的不能叫做无明。这方面我们很容易了解。所谓的明是什么？就是智慧、觉知的意思，无明就是没有觉知、智慧。没有智慧的范围比较广。我们的眼根、耳根等等也属于没有觉知，外面的土石也没有觉知，其他不相应行也没有觉知。这些算不算无明呢？不算无明。单单没有觉

知不算是一种真正无明的自性。

第二种所谓的无明，注释中讲是一种非遮许。什么叫非遮许呢？在唐译的注释中是反过来的，所谓的无明是明没有、明无，即智慧没有之处叫做无明。智慧没有相当于一种非遮。我们学习过无遮和非遮，无遮是直接对它的本体做遮止的，非遮就是这个地方没有其他的法，类似于他空的观点。虽然此处没有这个法，但是引出其他法。

如果没有明的地方是无明。有些注释说，如果无明连本体都不存在，这不正确的。小乘有部中无明存在一个本体的自性。如果只是说没有明的地方就是无明，相当于无明根本不存在。虽然地方有，但是地方上的无明没有，这是很典型的非遮。在我们注释中有一个非遮。在大恩上师的注释中说这是一种单空，其实意思是一样的。就是明不存在本体，就是一个虚无的东西。我们不能把无明安立成一个虚无的东西。前面说过如果没有觉知，眼根耳根或者土石也变成了无明。无明是不是一个不存在的本体呢？说明不存在的地方就是一种单空，无明是不是一个不存在的东西呢？无明不会是不存在的东西。

下面我们要引用两句话来进行观察。

首先是“无明如妄非亲等”。所谓的无明不仅仅是没有觉知，而是所知的对立面。此处为了说明，世亲菩萨举了几个例子。通过“如妄”“非亲”“等”进行安立。如妄的“妄”就是不真实，比如从语言的角度来讲，如果这个人很诚实，经常讲谛实语等正直、可靠的语言。不真实是什么呢？就是虚妄。不单单是说他讲不真实的语言，而是反方面的，指这个人很狡诈，说的话都是虚妄的。所谓的如妄一定是真实反面的自性。

有些注释当中讲，“非亲”属于梵文的习惯。亲人是我们的父母等有血缘关系或者关系很好的人，这是亲友。如果我们直接按照汉语的习惯理解非亲，会认为非亲不是我们的亲友，非亲包含的很多，怨敌、自己不认识的人、没有血缘关系的人都不是亲友。

因为《俱舍论》是世亲菩萨用梵文造的。在梵文当中，非亲就是怨敌的意思，而不是说除了亲人。安立无明的时候，很容易按照我们的习惯理解成只要没有智慧，就叫做无明。这个地方讲的无明，一定是智慧的对立面，就像非亲就是怨敌的意思。亲是亲人，非亲是怨敌，亲和怨是直接矛盾的。

通过亲和非亲的例子就可以知道明和无明之间的关系。两者是相互敌对的，就像亲和怨、水和火一样。无明不单单是没有智慧，一定是智慧的违品。就像非亲不是亲人以外不认识的人，这个地方讲的很清楚，非亲就是怨敌。

等是还有法和非法、义和非义等等。法就是世间法、善法或者佛法，非法就是恶业、罪业。义和无义之间的差别也是这样，义是有义理的，无义是反方面颠倒的义理。因此无明不单单是没有明的状态，一定是一种愚痴，或者不了解本体的心所法，就是智慧的违品。智慧是对于真谛、因果、三宝有正确的认知，无明是不了解真谛、因果、三宝等愚痴的心所法。它是一种烦恼，或者无明的状态。烦恼的范围有很多，有时候直接指不善业，有时候是烦恼的自性。

无明如妄非亲等解释或者破斥了所谓的无明不单单是没有明的状态，而直接是它的违品的状态。非遮的观点就是明没有的地方，我们理解似乎无明实际上是没有本体的。无明是不是没有本体呢？无明是

一定是有本体的，无明缘行、行缘识，并不是一个单的空，没有的状态，它不是一个无实法，不是一个没有的状态，一定是有的。

为了证成无明有本体的自性。颂词第三句讲“言说彼为结等故”，“言说”是什么呢？经典中直接宣讲了无明是“结等”。我们后面学习随眠品时，会讲到很多随眠烦恼的异名。有些是结，比如九种结。有些是十种随眠、四大瀑流、三种有漏等有很多。

讲这些烦恼的时候，都有无明。比如九结中有一个无明结；然后讲到十种随眠也是讲了无明随眠，不是一个没有实体的法，而是有实体的。因为在经典中讲到了无明结，或者无明随眠，即无明缚等等，在四种缚也有一种无明缚。不管是束缚、结，还是随眠中都讲到了无明，因此无明绝对有他存在的本体，不是一个无实法，不是不存在的自性，这方面已经遣除了。以上通过讲解两种不正确的观点安立了所谓的无明就是智慧违品和他法。

第三，其他有部的论师在安立无明的时候，把无明安立为恶慧。恶慧就是一种很下劣的智慧。无明到底是不是一种恶慧呢？“恶慧则非”。“恶慧”不是无明。为什么不是无明呢？“是见故”。因为恶慧是一种见。恶慧有很多种，有些属于见所摄，有些不属于见所摄。比如萨迦耶见、见取见、边执见等都是属于恶慧，与真实的智慧相矛盾。属于见的恶慧是不是无明？比如萨迦耶见等，从这些本体来讲，它不是无明，但是可以和无明相应。

平常我们说无明中有我执等等，都是说无明和见可以相应，但可以相应，并不是说无明就是萨迦耶见、边执见。恶慧则非，恶慧不是无明，是见故，因为这些是见。二者之间的体性不一样。“见”是有一种智慧的本体在里面，它是可以推度的自性。比如萨迦耶见认为有一个我存在，或者边执见、常、断、见取见、戒禁取见等等，都有一种推度，分别念可以推知，有一种了别的自性。而无明就是不了知，不明了真谛，不明了因果，他是一种比较愚痴的状态，而种种见二者之间，不管了知了什么，了知了错误也好，了知什么也好，反正他是一种能够了知的自性。而无明是不了知的自性，二者之间的本体不一样，所以说“则非是见故”。从这个角度来讲，无明不是恶慧的见。

讲完它不是见，就很明显了，二者之间的体性是不一样的，一个是不了知，一个是能够推度的本体。如果这样讲了之后，对方说，噢，如果无明不是具有见的恶慧，那么把萨迦耶见、边执见等见中恶慧拿出去。还有一些不是见的恶慧。在注释中讲到，比如贪欲、嗔恚等等，虽然这些不是见，但是属于恶慧。无明是不是贪欲、嗔恨等这些不是见的恶慧呢？世亲菩萨说，也不是具有见的恶慧。

恶慧分为两种，一种属于见的恶慧，一种属于非见的恶慧，见的恶慧前面已经讲了，恶慧则非是见故。如果是非见的恶慧，那又怎么样呢？“与彼正见相应故”。这句颂词就说明了不是见的恶慧也不是无明。为什么呢？因为经典中曾经讲过，“无明恒时和见相应”。颂词中讲的是正见，我们的注释中，还有在大恩上师的注释中都没有见到正见两个字，只有见解，所以这个地方的正见，我们要理解成见解。

见解的范围很广，不一定是真正的正见。此处正见就是见解的意思。无明和见解是相应的，而不是和正见相应。在经典当中讲，“无明恒时”，只要有无明一定是和见解相应。而见解是什么呢？见解是一种慧的本体。我们前面讲心所的时候，不管是恶慧，还是真正的智慧，都是具有慧的本体。只要能够

推度，或者了别的自性都叫做慧。

无明和见相应，“无明和见”此处我们要注意了，与彼正见相应故。前面不是说了吗？无明不是见的恶慧，不是见的贪欲等恶慧。这些不具见的恶慧为什么不是无明呢？因为在经典当中讲，只要无明存在的时候，恒时和见解相应。见解是一种慧，无明又是一种慧。如果无明属于非见的慧，无明和见解相应，相当于就是无明的劣慧和见解的劣慧相应。按照有部的观点来讲，在一个心上面两个相同的心所不可能同时产生。无明本来是慧，见解也是慧，相当于一个心上相同的两个慧相应了，这是不可能的事情，所以与彼正见相应故就是说无明也属于见之外的劣慧。因为见是劣慧，无明也是劣慧，劣慧和劣慧同时相应是不可能的。因为一个心上两个相同的心所相应是不可能的事情，所以这方面也是直接地讲了。

与彼正见相应故，还有另外一种解释，按照恶慧则非是见故与彼正见相应故的颂词直接理解也可以。恶慧则非是见故，无明是不是恶慧呢？无明不是恶慧。为什么呢？因为非是见，这个无明不是属于恶慧的见。为什么呢？经典当中讲，无明恒时和见解相应。如果无明属于见的恶慧，见和见自己和自己相应是不可能的。与彼正见相应故就是说无明恒时和见解相应，如果无明是见，自己和自己怎么相应呢？没办法相应。

“宣说染污智慧故”，这是另外一种理论。“宣说”的意思就是经典当中说：“烦恼染心，令不解脱。”烦恼染污心之后，会让心不能解脱，后面一句是“无明染慧，令不清净”，就是说无明染污了智慧，让智慧不清净了，这就是这里宣说染污智慧故的意思。如果无明本身就是一个恶慧，自己染污自己怎么可能呢？无明染慧令不清净说明无明不是慧，因为无明染慧而让慧不清净，如果无明本身就是慧，那么自己染污自己是不可能的。自己怎么染污自己呢！这方面的无明绝对不是智慧，或者智慧染污智慧是不可能的事情。以上宣讲了无明是智慧的违品，对于真谛、因果、三宝等道理，不了知的心所法属于无明，也附带破掉了其他的一些观点。

庚二、宣说名与触：

名即非为色法蕴。触六聚合而产生，
前五乃为有碍触，第六仅能谓名称。
触分明与无明他，无垢烦恼其余者，
害心随贪相应触，感受安乐等三种。

首先宣讲名，这里的名主要是和名色一起讲的，在十二缘起中没有单独的名，而是有一个名色。那么讲名色的时候为什么不讲色呢？因为色早就讲完了，在第一品中已经把色讲的很清楚了，不需要再讲名色中的色，只是没有讲过名，所以单独讲这个名。

为什么它叫做名呢？“名即非为色法蕴”。五蕴中有一个是色蕴，除了色蕴之外，其余都是心法的自性，叫做四名蕴，这个名出来了。受、想、行、识是佛经中经常出现的术语。四名蕴就是指色法之外的受想行识。第一品中讲过受、想、行是心所法，第四个蕴是心王，心王心所都是心法。受想行识为什么叫做名呢？因为所谓的四种蕴不像色法一样，直接用眼睛可以看到，用耳朵可以听到，用手可以摸到，

没有比较粗大具有质碍的色法自性。

四名蕴必须要借由名称来了别。比如受，眼根看不到、耳根听不到，只有经由受的名称。我们说受就是苦受、乐受。行蕴也是这样的，通过行蕴的名称，了知忆念它的本体。这些不像色法一样有质碍。讲到名蕴的时候，就是一个名称，经由这个名称才可以真正的认定它的本体，不能像色法一样直接可以用眼睛看到、耳朵听到、手摸到，比较直观，必须借助名称才能了知，这方面叫做名蕴。

虽然名蕴有很多种解释方式，但是这种解释的方式最明了，直接可以了解为什么称之为名称。就像注释当中讲的借助色法，比如借助瓶子，我们一说瓶子时，脑海中马上浮现出一个瓶子的样子，名蕴的意思也是如此。借助受、想、行、识的名称，马上浮现出意义，从这个角度安立为名蕴。

然后是宣讲触，这个触是什么呢？并不是色蕴中的色声香味触的触，那个触是外境的柔软、轻重、暖热等等。这里的触是触心所。前面在第二品讲心所法的时候有个触心所，这个触就是指触心所，它是一种心所法。不是外境的触，虽然名字一样，但是意义不一样。

所谓的触为“六聚合而产生”。触有很多种，一般来讲触就是根、境、识和合。我们的眼根和外面的境，再加上我们的识，根境识三和合之后，内心当中就产生一种心所法，就是有一种触。虽然好像是接触的意思，但接触的意思是很宽泛的。有时根和境无间叫接触。有时有距离，比如眼根和色之间有距离，也可以叫接触，主要是产生一种触心所。

“触六”就是说触分了很多种，第一种触叫做六触。即六根、六境和六识和合。比如这个地方讲的，眼根、色境和眼识三和合产生眼触；耳根、声音和耳识三和合产生耳触，这是由触而生受，触完了就是受了，受一定是依靠前面的触，有了接触之后就产生了受。比如光线太刺眼睛了，就是一种苦受。这个苦受来自哪里呢？苦受来自于触，就是眼根和外面的强光接触了产生眼识，这个触心所就是后面受的因。没有前面就不会产生后面的苦受；看到景色很怡人，内心产生一个乐受，也是因为前面的触，即美景和眼识和合之后产生了触心所，然后产生一个乐受。还有一些是无记的受，不存在苦，也不存在乐，只是接触到了。比如眼根和外境接触到了，引发后面的色受。六种触就是六种根缘六种境产生六种识，根境识和合之后产生的触心所，称之为六触。

跟随六触又可以分为两种，“前五乃为有碍触，第六仅能谓名称”。把六触的“前五”和“第六”分为两类，前五称为有碍触，触是心所，不可能是有质碍的，但是它的根和境之间是色法，通过有碍的根和有碍的境安立的有碍触。通过这样的因产生的触叫做有碍触，因为它的根、境是有碍的，所以因是有碍的缘故，安立的果触也叫做有碍触。

第六不能叫有碍触了，因为第六是意根，我们前面讲过了，“无间灭为意”，意根的对境就是法。其中的受想行、无表色、三无为等等，也不是属于真正有碍的。虽然有个有表色，但是有表色也不是真正有碍的自性。它的对境不是有碍的，意识也不是有碍的，从这个角度不安立第六触为有碍触了。它是“谓名称”，只能通过名称来安立所安立法界当中这些法，像受想行就是通过受、想、行、无表色的名称产生意识。

“触分明与无明他，无垢烦恼其余者”，触还可以继续分为三种，“触分明”的“明”就是明触，还有无明

触，“他”就是其他的触。到底什么是明触、无明触和其他触呢？第六句就解释了，“无垢”“烦恼”“其余者”分别对应“明”“无明”和“他”。无垢对应明触。无垢无漏，缘无漏法产生的触叫做明触；缘烦恼产生的法叫做无明触；“其余者”，缘其余者产生叫做其他触。其余是什么呢？比如有漏善法属于其他，缘有漏善法产生的叫他触。还有缘无覆无记产生的触也叫做他触。

“害心随贪相应触”，这是从前面的无明触中单独分出来的。无明中有很多烦恼，为什么在众多烦恼中，把害心和贪拿出来呢？因为在我们的生活修行过程中，贪欲心和嗔恚心产生的触最严重，或者是平时来讲最多的。以好的东西引发一个触就是一种心所，平常我们看到，哦，这是好的、悦意的，这是一个好看的人，这是好看的景，这是一个好玩的东西，缘着贪所产生的触有很多，因此单独把缘贪的触拿出来，就是随贪相应触。

还有一个随害心相应的触。害心就是嗔恨等等也有很多。在整个众生流转过程中，害心的作用很突出。此处也是把随害心相应的触和随贪心相应的触单独拿出来。其实这些包括在无明触当中。因为作用很明显的缘故，所以把它单独拿出来的。

还有最后三种触，“感受安乐等三种”，就是安乐、痛苦和舍。这个触感受安乐、痛苦，已经是触的果了，这是把果的名字安立在触中。安乐的前因是通过触产生的安乐、痛苦或者舍受，这是感受安乐等三种触。

我们前面讲了眼根和境识和合之后，有时觉得这个很好看，这是前面的触引发后面安乐的触。如果光线太强，或者有些画画得特别难看，看了觉得特别不舒服，就会产生一种苦受，这是对境和眼识和合之后，第二刹那产生的苦受。有些是不苦不乐的。三种触即能够产生安乐、痛苦和舍受的触。

今天我们就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度如海诸有情

《俱舍论》第 36 课笔录

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，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

第三品对于有情世间和器世间进行了宣说。通过学习了知了我们所处的世间是什么状态，有了清晰认知之后就要产生出离。作为大乘的菩萨，考虑到所有有情都需要出离，不仅仅自己产生出离心，也是缘同样转生在世间的众生也产生愿他们出离世间的菩提心，因此我们很有必要学习分别世间品。

前面已经安立了十二缘起各自的自体，然后也分别宣讲了无明、名和触，下面继续宣讲受。

庚三、细述受：

对于十二缘起中受的有支进行安立。

从中所生之六受，前五身受余心受。

近心之因中而生，总共则有十八种。

“从中所生”，这是从触当中，因为名色缘六处，六处缘触，触缘受，受是从触而产生的。“中”就是六触，从触中会产生六种受。“前五身受余心受”，六种受中前五受属于身受，“余”是第六种属于心受。

“近心之因中而生，总共则有十八种”，“近心之因”是单独从心受中安立的。为什么叫心受呢？近心之因中而生，它是接近于心的近取因所产生的缘故，称之为心受。心受可以分为十八种。

受从触而产生，颂词承接前文，从触中所生六受就把前因后果做了一个安立，前面是触后面是受。受中分了两大类，一个是身受，一个是心受。近心之因中而生安立了为什么叫心受。总共则有十八种从心受又安立为十八种。在十二缘起中通过触就可以产生受，触就是触的一个心所，根境识和合之后产生触，前面我们安立了六触，有明触、无明触和其他害心、随贪心所产生的触，然后感受安乐、痛苦和舍的三种触。虽然分了很多种触，但是一般来讲通过六根缘六境和六识和合安立了六种触，然后从六种触当中可以产生六种受。

“前五身受”，前面五个属于身受。“身”字又如何理解呢？在各大注解中都理解成色法。虽然身有时可以理解为身体，但是此处不是完完全全指身体的意思。比如法身的身是不是指身体的意思呢？佛陀法身的身字不是指身体，就是积聚的意思，很多种功德法积聚在一起就称之为法身。身字有很多理解方式，此处可以解释为色法的积聚，眼根、耳根、鼻根、舌根、身根都是色法的积聚。

此处的身是色法积聚，称之为色法。因为眼根、耳根都是色法积聚的缘故。身受的意思是因为它的增上缘，前面五种受的增上缘都是有色根组成的，眼根、耳根、鼻根、舌根都是有色根组成的缘故，所以前面的五种受称为身受。

“余心受”的“余”是剩下的意思，第六种受就是心受。因为它的增上缘是意根，无间灭为意，六种识无间灭的部分称为意根，它没有单独固定的色法的根，所以前面六种识灭尽的一部分称为意根。

近心之因中而生，近心之因主要是安立心受的原因。心是意根为增上缘，接近于意根的因中而产生的受。因为受的增上缘是意根，所以意识以意根为增上缘，缘这样的法境，其他的眼耳鼻舌身就是色声香味触。不仅可以缘外面的五境，还可以缘法境等等，它是近心之因中而产生的缘故，称之为心受。

总共则有十八种，第一个近心之因中产生，讲到了它的来源；第二个是它的分类有多少种？有十八种。

心的受可以分为三类，第一个叫做喜；第二个叫做忧，心苦受或者意苦受；第三个叫做等舍，身体中还有身乐受为什么没有讲呢？因为此处讲的心受是从身受和心受分出来的，心受又分了十八种，所以此处不再安立身乐受、身苦受。只是安立了心的乐受、苦受，再加上一个不分身心的舍受。

喜忧舍三种每一个，比如喜受可以缘六种境，就是色声香味触法，每一个都可以缘六种，因为喜、心苦受、舍受都可以缘色声香味触法，每个悦意、不悦意、舍的境都可以缘六种对境的缘故，所以分为

十八种。

意识的对境很广，既可以缘自己的对境，自己的对境是什么？就是法处，法处是意根不共的对境。除了缘自己不共的对境之外，意根还可以缘眼根的对境色，还可以缘声音、味道、香、触，所以它可以缘六种。不像眼根只能缘色法、耳根只能缘声音都是有局限的，意根的范围很广，除了缘自己法处之外，还可以缘其他五种境。

跟随所分的十八种心受，下面的颂词进一步安立了十八种受分别在欲界、色界、无色界中具有多少种。从这个意义下来，主要是从四种心受中分出来十八种心受，和身受没什么关系，也是在心受的十八种中从三界来进行划分。

欲界缘自具十八，缘色界境有十二，
无色三种初二禅，十二种受缘欲界，
缘自八受无色界，则有二受余二禅，
六受则是缘欲界，缘自地则有四种，
缘无色界唯一种，无色未至定四受，
缘色上界仅一种，正行一受自对境，
十八种受均有漏。其余已说当说故。

颂词的意思分了三个。第一个是从欲界缘自具十八到正行一受自对境之间，这是讲十八种受在三界中是如何划分的；第二个是十八种受均有漏，讲的是十八种受属于有漏，简别了在有漏无漏中属于哪一种法；第三个是其余已说当说故，就是十二缘起中其他的法有些已经说了，有些以后会说。

第一个，十八种受在三界当中是如何划分的。虽然看起来很复杂，但是如果我们把各自的界中具有什么受，能够缘多少境搞清楚之后，内容也不是很复杂。

“欲界缘自具十八，缘色界境有十二，无色三种”，从这里断句，这是指欲界具有多少种。欲界缘自地、色界、无色界分别是多少？都是以欲界的本体。第一句欲界缘自具十八，主要是欲界的受缘自己的境有十八种；第二句缘色界境有十二，欲界中的三种受缘色界的对境有十二种；第三句无色三种，欲界的三种受缘无色界的对境有三种。此处都是在讲欲界。

欲界缘自具十八，欲界三种受都是全的，此处是心受，欢喜的喜、不欢喜忧、不苦不乐的等舍都是有的。从能具有的受的角度来讲，三种受是圆满的。然后它自己所缘的六种对境也是圆满的，即欲界缘自具十八。首先欲界本身的受有三种这是俱全的，然后它所缘的六种对境色声香味触法每一种在欲界中都是俱全的，三种受缘六种境就是十八种，这很容易理解。

缘色界境有十二，为什么缘色界境有十二呢？首先欲界的受是三种，这是不变的。三种受所缘的对境就不一样了。我们前面学习过，色界没有香和味两种境。因为色界中没有断食，所以没有香和味，对境只有四种。三种受缘四种境就是十二种。

无色三种，我们知道无色界是无色的。六种境中前五种是有色境，色声香味触都要去掉，只剩下一个法境。欲界的喜、忧、舍缘法处分别产生一种受，无色三种就是欲界的三种受缘无色界有三种。

为什么此处欲界的受能够缘到色界和无色界呢？有些注释中讲到，此处安立所谓近心之因所产生心受时，都是属于染污的自性。首先从欲界就开始讲了，欲界是最低的，如果欲界的染污都具足，那么上面的色界和无色界这些染污法当然全部具足了。往上走，转到色界的时候，说明欲界的染污法就不存在了。因为必须要超离欲界的染污法才能生到色界，所以如果生到了色界，只是具有色界与无色界的染污法，欲界的法已经远离了。同理如果生无色界，说明从色界的染污出离了，只有无色界的染污法。

我们现在讲的欲界是三界中最低的，如果具有欲界的染污，肯定同时也具有色界与无色界的染污。因为都是染污的，所以具有欲界的法，同时也会具有色界和无色界的法。从烦恼、染污的角度来讲，下面都具足了，上面一定是具足的。肯定要舍弃下面之后，才能生到上面。圣者的果也是一样的，当我们还处在凡夫位，欲界、色界、无色界的烦恼都会具有。如果我们到了圣者果位，比如到了二果，前面欲界烦恼染污的一部分一定是要断；如果到了不来果，说明欲界的烦恼都断掉了，到了这个状态只有色界和无色界的烦恼，没有欲界的烦恼，是这样一种原则。

如果具有下面的烦恼，一定具有上面的烦恼；如果具有下面的染污，一定具有上面的染污。如果具有欲界三种心受，三种心受都是有漏法、染污法。因为相续中本来具有三界的染污，所以欲界本身是具足的。然后色界和无色界都具有，只不过在色界中没有香味，然后无色界没有有色的境。其他染污法的本性是具足的，可以缘的原因就是这样。

下面我们再看色界，“初二禅，十二种受缘欲界，缘自八受无色界，则有二受余二禅，六受则是缘欲界，缘自地则有四种，缘无色界唯一种”，在这里断句。这是以色界的受缘欲界、色界、无色界的境。里面又分了两种，是什么呢？初二禅到则有二受之间是讲“初二禅”，即第一禅、第二禅的状况。“余二禅”就是第三禅和第四禅，六受则是缘欲界，缘自地则有四种，缘无色界唯一种是讲后二禅。

首先我们把词句分清楚，下面的意思就不难懂。初二禅是第一禅、第二禅，有些是未到定，有些属于根本定。如果是未至定就有舍受，如果是根本定就有喜受，心苦受是不存在的。欲界三种受俱全，色界中只有两种受，舍受、欢喜是存在的。初二禅是“十二种受”，十二种受的情况是缘欲界。如果是缘欲界，反过来理解就可以，缘欲界则有十二种受。因为得到了色界的善心可以缘欲界的法，所以一禅和二禅得到了上面的善心可以缘欲界。欲界的色声香味触法六种对境是俱全的。

从一禅和二禅能缘的受是两种，一个是舍受，一个是喜受。能缘是两种所缘的对境有六种，二乘以六等于十二。如果是缘欲界的境，欲界六种境是俱全的，能缘的受有两种。因为没有意苦受，所以十二种受的情况是缘欲界而产生的。

“缘自八受”，“缘自”就是缘自地，即缘色界的自地。它本身是色界，以色界的喜受和舍受来缘色界的对境。色界没有香、味，只有四种对境，所以说缘自八受，二乘以四等于八。能缘是两种受，所缘是四种境，两种受缘四种境就是八种。

无色界则有二受，色界只有两种受来缘无色界的境，无色界的境只有一种法处，两种受缘一种境就是两种受了，通以色界喜受缘无色界的法产生喜受，然后以色界的舍受缘无色界的法也是产生舍受。

余二禅就是剩下的第三禅和第四禅。六受则是缘欲界，它只有六种受，欲界本身是六种境，欲界自己能缘的只有一种。第四禅只是舍受，第三禅有个心乐受。第三禅和第四禅加起来有心乐受和舍受，能缘有两种，所缘有六种，应该是十二种。

为什么只有六种呢？第三禅和第四禅中能缘只有一种舍受，没有两种受。心乐受到哪去了？注释中说了，心乐受不算是一种受，心乐也不会成为受之故。为什么不能成为能缘的受中的一个呢？

三禅四禅虽然有心乐受，但是不把心乐受作为的能缘。在注释中讲了两种根据。一个是最初在欲界心乐受就没有算进来，相当于刚开始没有参加，后面再加进来就没有道理，大概是这样。我们觉得这有点牵强，为什么起初没算现在也不能算？注释就是这样讲的，以为开始算欲界的时候没有，所以在算色界的时候也不能算。还有一个是它没有相对的法，喜有一个相对的忧，而心乐和谁相对呢？没有相对的法的原因，也不算它了。不管怎么样，此处在三禅和四禅中只算一个舍受。如果只算一个舍受，那么它缘六种欲界的境会产生六种受。

如果缘自地只有四受。因为以一个舍受缘自地的四种境，色界中只有四种境，没有香味，所以缘自地则有四种。缘无色界唯一种，因为能缘的受只是一种舍受，所缘的对境是一种法处。

下面讲的是无色界。“无色未至定四受，缘色上界仅一种，正行一受自对境”。无色界未至定四受，在无色界中没有其他的喜、忧等等，能缘的受就是一种舍。我们再看对境，如果是无色界的未至定，未至定就是它的近分定，没有真正达到空无边处。在空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处中，第一个就是空无边。当有情从四禅到空无边处的修行过程中，要经过一个近分定。如果还没有得到无色界空无边处的根本定，叫做未至定。

未至定可以有四种受。为什么呢？因为将要达到无色界的定，还没有达到无色界的定，所以这时他的心可以缘四禅的法。必须要厌离四禅对境才能达到空无边处的根本定，处于近分定还在厌离下面的四禅，这时他的心可以缘第四禅的境。第四禅有几种境呢？有四种境。除了香、味之外都有，所以是以舍受去缘四种境。未至定比较特殊，这是未至定四受的原因。因为要厌离四禅的境，才能真正达到空无边处的缘故，所以可以缘第四禅的四种境而产生四种受。

“无色未至定四受，缘色上界仅一种”，无色、未至定、四受、缘色要这样断句，否则解释不了。无色未至定四受是什么情况呢？未至定四受是缘色，一定是缘色界的第四禅产生的，缘色和上一句连在一起。

“上界仅一种”，如果是未至定缘上界仅有一种。因为上界只有一种，能缘的受是舍受，所缘的只是法。如果是未至定缘上界仅一种。未知定讲完之后是正行，正行就是四种，即空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处。

“正行一受自对境”，“正行一受”，正行只有一个舍受，而且自对境也只有一个境，正行一受只产生一个受。为什么呢？因为自己的对境只有一种，能缘的受只有一种，所缘的对境也只有一种。如果是在无色界的正行定中只有一种受。

第二个十八种受属于有漏、无漏哪一种呢？颂词讲得非常肯定，“十八种受均有漏”。以上十八种受都

属于有漏，不是无漏的。无漏不是三界所摄。因为无漏也要厌离受，这里的受都是耽著自境等等，增上自己的贪爱、染污，所以是属于有漏的。而无漏是厌离这些受的，像诸受皆苦等都是厌离受而产生无漏的本体，不会增上爱。

前面我们讲有漏、无漏的时候，对于这些法也是讲过，通过所缘随增、相应随增等等，这方面属于有漏。无漏不增长爱，虽然产生烦恼，但是不会增上。此处都是对自地或者上地的法有一种增上的爱，或者染污的缘故称之为有漏。无漏不包括在内，因此十八种受均有漏。

第三个是其余已说当说故。什么是其余呢？就是十二缘起中剩下的法。因为首先讲了无明，又讲了名色中的名，然后讲完触之后又讲了受。十二缘起详细分类时只讲了这几种，为什么不讲其他的呢？“其余已说”，有些已经宣讲了，比如色、心识、六处的本体等，在前面的法中已经讲过了，在分别戒、分别根中讲到心识的自性，第一品中也讲了很多。十二缘起中的行支、有支、爱取支等，行支和有支属于业在第四品分别业中会讲，爱取在第五品分别睡眠中会讲。

“已说”是第一品中已说完了，“当说”就是以后在第四五品还会说，这些此处都不再讲了。无明等其他品中不会讲的内容，在此处比较详细地分别宣讲。

己三、以比喻说明三支：

这些都不是很复杂的内容。颂词通过比喻了说明十二缘起中的三支，即烦恼支、业支和事支，也有些地方叫做有支、苦、生杂染。

于许烦恼如种子，如龙根树与糠秕，
业如具皮果药花，事如成熟之饮食。

第一支是承许烦恼，无明爱取就是烦恼。烦恼犹如种子一样，然后如龙、树、根、糠秕，这些都是烦恼的比喻。通过这些比喻，我们可以了知烦恼的状态。

第一，烦恼犹如种子。在青稞等植物的种子中可以不断的产生根茎叶或者花果等等，如果有了种子，后面一系列的法都可以产生。和种子的比喻相似，从烦恼中可以产生业或者事。烦恼中可以产生烦恼，爱产生取，烦恼也可以产生业，比如无明产生行、取产生有。从这方面安立，烦恼当中产生烦恼、业，间接产生事。如果我们现在有了种子，后面的烦恼、业、痛苦会不间断的产生。

针对修行人来讲，最根本之处就是要认清自己的烦恼，通过一切修行断除烦恼。首先认清烦恼的本性，通过胜观等修行，从根本上把烦恼拔除，所以说烦恼如种子一样。如果它存在，其他的整个轮回中的业、显现都会如种子一样不间断的存在。

第二，烦恼如龙。泉水中有龙的缘故，泉水不会干涸；湖泊中如果有龙，湖水不会干涸；大海中如果有龙，大海也不会干涸，所以龙就是水的来源。整个三有犹如大海，根本是像烦恼的龙，我们的烦恼像龙一样，只要龙存在，水就会存在；只要我们的烦恼存在，三有的大海绝对不会干涸。我们把烦恼的龙驱赶走，三有的大海就会干涸。此处非常直接地指出了修行者要认清烦恼对整个三有根本性的作用。

第三，烦恼犹如根。不管草根，还是树根，只要根存在，就会不间断的生长。尤其是草根，我们割草，

如果把地面上的草割掉了，只要下面的根存在，还会不间断地在第二年又长出来了。只要根存在，还会不间断的长出枝叶。只要烦恼的根没有灭尽，还会不间断地产生其他的烦恼、业，三有还会不间断的增长。

第四，烦恼犹如树。树干存在还会长出枝叶。虽然可以把树枝砍掉、锯断，但是树干存在的缘故，第二年还会长出枝叶，有时往上长得更加挺拔高大；有时会横着长，长不高了。就像树干存在还会不间断地生长，只要烦恼存在其他的三有还会不间断的增长。

第五，烦恼如糠秕。糠秕就是麦子、稻子外面的这层皮。如果外面的糠秕存在，就算是种子。如果把外面的这层糠打掉了，就变成了我们吃的白米，不会再发芽了。如果要让它成为种子，把稻子收了之后，外面的这层皮不能去掉，把它放在仓库里面，第二年播种就会发芽。糠秕是果实的外皮，里面的果实就像业，外面就像烦恼。如果被烦恼缠裹的业具有能力，那么烦恼就如同糠秕一样。只要它存在，种子还会发芽。

第二支是业支，十二缘起当中行支、有支属于业。“业如具皮果药花”，第一，“具皮果”，具皮的果就像前面的糠秕一样，外面的糠相当于烦恼，具皮果主要的意义是放在“果”当中。具皮的果，比如稻子，如果外面具有烦恼的皮，里面的果就是指这个业。业如具皮果还会生根发芽，这是业的本体。如果我们内心具有业还会产生轮回，让我们不间断地感受痛苦。

第二，业如药，它成熟之后，作用显现一次，不会再显现第二次，所以业一旦成熟之后，不会再成熟，业有这样的自性。烦恼可以再生烦恼，业一旦成熟之后它的本体就消亡了，不会再再成熟。

《入行论》中也讲过，“其余善行如芭蕉，果实生已终枯槁，菩提心树恒生果，非仅不尽反增茂。”一般业只会成熟一次，只不过有些时候业的力量很大，一世成熟完之后，因为业还没有用尽，所以这个有情再度投生仍然可以继续享受。其实它就是一个业的相续，这个业很大，一世的时间不够，可能延续到第二世、第三世、第四世，这是不是四个业、五个业？不是的，只是一个业。当它的业成熟之后，不会再成熟。

第三，业如花。花是什么？花是果的近因。我们平时说花果，首先开花再结果。业犹如果的近因花一样。业是什么？它是成熟安乐、痛苦，显现轮回的因。

第三支是事。事从识开始，识、名色、六处、触、受、生、老死，都是事支。“事如成熟之饮食”，它已经成熟了。成熟之后干嘛呢？只有一个作用，就是受用。有两点，第一，饭做好了，菜炒好了，果实成熟了，直接可以受用了；第二，已经成熟的东西，没办法改变了。没有成熟之前，还可以改变一下，如果饭已经做好了，你要把饭变回米，再重新加工，这是不行的。饭做熟了再去改就改不了，苹果、梨等成熟了的果实根本改变不了。能够改变的就是现在，只有现在可以改变以后成熟的业，业在没有成熟之前，还可以改。不管是善还是恶，如果果报成熟了，想改变非常困难。

大恩上师经常教导我们，出现疾病等痛苦的时候，属于果报已经成熟了，再通过念经或者看病等方式想要逆转，这是不可能的事情，它已经成熟了，成为了受用的阶段，再去改变，恐怕是非常困难的。事如成熟之饮食的比喻也是很清楚地让我们了知了前因后果的关系。

戊三、摄义：

四有之中生有感，自地根本诸烦恼，

其余三有具三种，无色界则无中有。

“四有”首先是生有，生有之后是本有，本有之后是死有，死有之后是有，这是四有轮转。有些特殊情况没有中有，除了无色界的有情、造无间罪的有情之外，都有中有。虽然在一个阶段中没有中有，四有之轮不俱全，但是在整个轮回中，基本上都是以四有轮转。反正是生有到本有、死有，死有到中有，中有再到生有，这样不断地流转。

四有的本性是什么？“四有之中生有感”，入胎的第一刹那称之为生有。“生有”是惑，“惑”是烦恼的自性。生有属于烦恼的自性，所以叫生有感。我们入胎、安住都是烦恼性引生的。大恩上师在注释中也提到有些高僧大德安住在正念中入胎，有些密乘的修行者也是观想佛父、佛母、种子字安住正念而入胎。绝大多数人入胎时都是以烦恼性的，有的贪著母亲，有的贪著父亲，或者有时候产生嗔恨心等等，反正结生的一刹那都是以烦恼而投生。

地狱的有情虽然不是胎生，但是也是通过烦恼，贪爱自己看到的颠倒的对境，然后开始结生，所以生有的一刹那是烦恼的自性，而且是“自地根本诸烦恼”。它是自地的烦恼，结生时不会去缘其他界。比如缘色界、无色界的烦恼，然后去欲界结生。如果投生欲界，是以欲界的烦恼；如果投生色界，是以色界的烦恼，而且自地根本诸烦恼也简别了不是其他的随烦恼，它是根本的烦恼。

“其余三有具三种”，其他的三有，本有、中有，还有死有可以具有三种。本有的时间很长，具有善、恶、无记。中有的时间相对来讲比较长，也有善、恶、无记的状态。死有有时是在善心中，有时是在恶心中，有时在无记心中等等，即在善心中死，恶心中死，或者通过舍心中死。我们后面还会讲，虽然死的当下是属于舍受状态，但是之前可以有善心、恶心或者其他的心。真正死时都会昏沉、迷昧，基本上是一种舍的状态。

四有是不是在三界中俱全的呢？我们前面讲过了虽然在欲界，但是也有没有中有的特殊情况，比如堕无间地狱没有中有。一般来讲欲界和色界中都具有四者，无色界中没有色，也没有中有。欲界和色界中有四有，无色界中只有三种有，即有生有结生的一刹那；死有死亡的那一刹那；本有是自己从生到死之间的状态，中有是没有的。

今天我们就学习到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智

托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌

杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛

哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度如海诸有情

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，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续学习世亲菩萨造的《俱舍论》。十二缘起内容比较深广，有部中讲的有些内容，虽然和经部、唯识等其他的教义中安立的十二缘起有所不同，但是十二缘起中的一部分内容已经学习了。我们不敢说所有十二缘起的内容都学完了，但对于十二缘起引发了轮回或者十二缘起本身就是轮回的流转次第，也会有所了解。

下面学习的是“依何而住食之缘起”，有情的心识依靠什么而住？就是食之缘起，通过食而安住。这里的食不是饮食的食这么简单。食的范围非常广，一切有情的心识安住必须要依靠食，如果有了食的缘起识就会安住。这也从另外一个侧面给我们阐释了有情心识安住在有漏的三界中也要依靠食，就像欲界的众生没有食物就会死亡一样。如果我们通过修法减少段食，也会减少对于有情世间的贪恋等等，还有认识了其他的几种食的本性或者截断它的流转，我们就不会在世间继续流转。

因为世间有情的心识流转、安住都是依靠这些食，如果没有食，我们就没办法安住在世间中。那么是不是让我们自杀或者断食呢？自杀不是让食能够中断的因缘。有些人认为自杀之后我们的心识就不会流转了，这是一种错误的观点。食中有触食、思食、识食这些因缘具足之后，虽然自杀了，但是还有让食安住因缘的缘故，仍然还会流转。

真正让食不再流转的方式就是修持解脱道，小乘认为如果获得了无余涅槃绝对可以终止它的流转，所有的心识入于涅槃不复存在了，这方面是让食不再安住的修行方式；在大乘中，开始要通过善巧的方式，把我们不好的心识或者产生不好心识的缘起转变成善的缘起，暂时获得善趣、功德，在流转轮回的过程中，具有自在自己心的能力。还要进一步观察心识本性无自性，或者是空性、光明等，有很多了义的殊胜修法。

这些让我们认识识的本性，或者彻底断除它的相续的很多修行方式都和此处的食有关。《入行论》中讲，嗔恨心的食物就是贪恋，如果贪恋财富，谁去碰我们的财富就会对他产生很大的嗔心。如果断除了贪恋，嗔恨心就“饿死了”，没办法生起，就和这个道理差不多。有情在轮回中流转、安住、投生也是依靠各式各样的食。有了这些食有情就会不断的结生、不断的流转。如果认识了它的本性或者逐渐断除，有漏三界的食也没办法安住，慢慢就会灭了，这和我们的修行还是有很大关系的。

丁二（依何而住食之缘起）分三：一、食之自性；二、旁述中有之异名；三、彼等之必要。

己一、食之自性：

有情依食而存住，段食欲界三处性。

彼并非为色之处，不利自根解脱故，

触食思食与识食，均为有漏三界有。

第一句“有情依食而存住”，是总说一切的有情。“情”就是心识，具有心识的众生都是依食而存、依食而住的。既然是依食而存住，食分了四种，段食、触食、思食和识食。在四种食当中，第二三四句主

要是讲段食。“段食欲界三处性”，所谓的“段食”是欲界都存在，色界、无色界不存在。“三处性”是在色声香味触中只是三处，即香味和触，没有色和声。

下面要讲到不是色处的原因，因为不是声比较容易理解，声音是暂时性的发出，没有一个稳定安住的自性，当然不会是段食的本体了。而色处为什么不是呢？我们看到了白色的大米饭为什么不是段食？“彼并非为色之处，不利自根解脱故”，有两个根据，一个是不利自根故，一个是不利解脱故，从这两个角度讲，我们眼根的对境色处本身，并不是段食的本体，这三句主要讲到了段食。

后面两句略说了触食、思食和识食。“均为有漏三界有”，这些属于有漏法，在三界中都是存在的。上面我们大概介绍了颂词的构成方式，下面进一步分析。

有情依食而存住是引用佛经中的观点。佛经中说，佛陀成佛不久宣讲了一个法。佛陀首先自己证悟了，然后通过正确方式恩赐众生一个法，是什么呢？所有的众生都是依食而存住的。我们认为佛陀恩赐的这个法好像没有什么很深内容在里面，所有欲界众生都知道，如果没有食物就会死，众生依靠食物存住世间是不是太简单了？关键这里的食，并不是平常我们认为的饮食，而是广义的食。一般的众生不仅没办法了解，也认知不了。佛陀通过遍知，首先了知，然后宣讲了众生依食而存。

食分了四种，第一个是段食，即平常我们所吃的饭，或者喝的水，也包括沐浴、晒太阳等等。我们理解段食就是一口口地把这些饭、菜分段而食。段食包括在香、味和触中，鼻子闻香的时候是一段一段的闻；舌头尝味是一段一段的感觉；牙齿咀嚼也是一段一段、一口一口的吞下去，都有分段而食的意义在里面。对于自己的根有所利益，让我们心识能够安住的自体，称之为段食。段食是色法的自性，五种色法中色声香味触，不是色、声音，三处是香味触。我们在第一品中学习过三个都是色法。段食以色法为本体，后面的触食、思食和识食都是以心识为本体的。

段食是分段享用、分段而食。分段而食既是指米饭是一口一口的吃下去，也指鼻子闻香也是一段一段的闻，对我们的鼻根有利益，舌根对于味道也是一段一段的去享用。色界没有段食，在第二品中已经学到了，色界中没有香味、段食。色界虽然有贪心，但是没有淫欲心，而淫欲心的一个构成部分也主要是来自于段食。如果有了段食就会产生淫欲。所谓的段食只是欲界有，色界、无色界不存在段食。五种对境中的后三者香、味和触，三处性是段食的自性。因为声音根本不稳定，没办法让众生去享用，色处不是段食，后面还要讲到。食物的软硬、冷热，我们可以通过身根去了解，还有它的香、味是什么？这些在食物中比较明显。

彼并非为色之处，段食三处性中为什么没有色处？我们可以看到饭菜有颜色，菜有红色、白色、黄色、绿色等各种各样的颜色，饭也有颜色，白米饭、黑米饭、黄米饭。为什么色处不是段食的自性呢？按理来说应该是段食的自性，此处说彼并非为色之处，“彼”就是段食。“色之处”不能包括在段食当中。为什么呢？“不利自根解脱故”，有两个根据。一个是不利自根故，一个是不利解脱故。

第一，不利自根故。在第一品中，五根和五境分别都有对应，眼根对色处、耳根对声处、鼻根对香、舌根对味、身根对触。段食中的香味触，香对鼻根有利，味对舌根有利，触对身根有利。色有没有利自根呢？单单看到饭菜的色处能不能一下子利益我们的眼根？这是不行的，对眼根没有利益。有些注

释中讲，既然色处连眼根都利益不了，又何况是利益其他的根呢？因为它对于自根、诸根都没有利益，所以不能安立为段食。段食是对自己的根产生一定的利益，而安立为食的作用。

从有部的观点来讲的确是这样的，这是不是决定的呢？大恩上师在注释中讲，也不是完全确定的。有时也存在外面的色对自己的眼根有害或者利益的情况。比如非常刺眼的光对眼根有害；比较柔和的光，或者绿色等等，对眼根比较有利。此处主要是讲食物，食物对眼根没有什么利益。因为没有利益眼根，也没有利益其他的根，所以虽然饮食中有色，但是色对我们的根没有利益，此处是详细的安立。如果按照世间人的思想，从很笼统的角度来讲，白色对我们有没有利益？也可以说有。《俱舍论》中是比较严格的观察，色对自己的根没有利益，因此色处不安立为段食。

第二不利解脱故。这是什么意思呢？“解脱”就是已经离开了贪欲的圣者，三果以上的圣者离开了贪欲。圣者没有欲界贪，阿罗汉已经远离了所有香、味、触、色等贪欲心。虽然他已经不执著了，但是阿罗汉在欲界享用饮食，对他的解脱还是有利益的，解脱者的命根可以延续下去。阿罗汉不分别，对色香味触都不执著，把具有香味触的饮食吃进去之后，对他的诸根是有利益的。反过来讲，如果阿罗汉只是用眼根看食物，对他的身体饱足、延续生命有没有作用？这是没有的。从这个角度来讲，段食只是香味触的自性，不是色处的自性。

大恩上师在注释中讲了，触食、思食与识食三种本体。触食的触是触心所，就是一种心识的本体，并不是色声香味触中的触。因为那个触已经包括在前面的段食中了，此处的触是根境识三和合产生的。前面讲十二缘起时也讲到了触就是心心所。能够让自己的心心所不断延续的自性叫做触食。

虽然有一个食的名称，但是并不能理解为食物，因为此处食的范围很广。就像前面的段食也是有这种本体。有时中阴的有情也有段食，他只是闻味道就行了，不像我们要用嘴巴去嚼。段食分为粗细两种，我们吃的是很粗大的段食，中有只是闻气就够了，是比较微细的段食。

其他注释中讲，还有一种段食对自己的身体有利。比如夏天到树荫下面乘凉，对身根有利，树荫就是一种段食；冬天晒太阳也是一种段食，还有沐浴等也是一种段食。食不一定是食物，即便是段食也不一定是食物，也有很多种分类、本体在里面，何况触食、思食、识食的范围就更广了。

第二个是触食，主要是让自己的心心所能够不断延续的法。因为让心识而住的方式，就是通过触让心心所不断的延续，心心所不断延续的食不就住了吗？食就安住了。一方面来讲，触是让我们的心心所延续的，从另一方面来讲，也说明有情的心识延续的一种因就是触，触食让我们的心心所能够延续。从小乘的观点来讲，这种延续可能并不是一个好的延续。因为它代表轮回的一种本体。虽然在轮回中我们也可以依靠触来修道，但是就普通人来讲，心心所的延续就是代表着轮回的延续。

第三个是思食，思就是一种思心所。虽然造业还有很多其他的因缘，但是在造业的过程中，思心所的能力是最突出的。在有些注释中思心所直接解释为造业，相当于造业的代名词。思食就是通过自己的思引发身语意的业。如果心识上带业，这个心识肯定会延续的。思食代表我们所造的善业、恶业，或者思善、思恶就造了善业和恶业。如果你有了思修所之后，身语再去造作，就有了身语的善业和恶业。通过心所法带动了很多业的形成，叫做思食。

第四个是识食，就是我们平常的六识，主要是意识。后面还要讲，识食主要是指有情是以第六意识去结生的，如果第六意识去结生，有了一个所依心识就延续下去了。

触食主要是心心所；思食主要是造业方面；识食主要是让自己的心识能够结生，或者投生等第六识的自体。后面的一个颂词，还要讲到这个问题。

“均为有漏”，四种食是有漏，还是无漏呢？从段食到触食、思食、识食都是属于有漏。为什么不是无漏呢？因为无漏道是逐渐让我们的心识灭尽的法，整个涅槃道就是让我们最后趣入涅槃中，四种食对于心识的安住是有妨害的。虽然在修道过程中，我们没办法去制止心识。小乘整个修道的过程，都是为入无余涅槃服务的。四种食不相合于无漏道，因为会让我们的识住在轮回中，得到四种食物之后，我们的心识就会安住，有利于心识，而无漏从某些角度来讲是不利于心识的。“三界有”主要是讲触食、思食和识食，段食只是欲界有。

己二、旁述中有之异名：

意成求生及寻香，中有以及现成名。

这里讲到了中有的五种不同名称。为什么要讲五种不同的名称呢？这是旁述的，因为此处是在讲食。有些地方讲食对求生者有利，出现了求生者的名称，这个求生者是指什么呢？为了解决这个问题，干脆把佛经中对于中有，除了求生者之外的其他异名也在这里做一个介绍，让我们知道其实佛经中讲的这些名词是指中阴身的不同名字。

五种不同的名称，第一叫意成，第二叫求生，第三叫寻香，第四叫中有，第五叫现成。“名”就是五种不同的名称。

第一个“意成”，为什么叫意成？“意”就是意识的意思，“成”是通过意识而成，不是通过父精母血。胎生必须依靠父母的精血，卵生也要依靠很多的因缘。中阴身是意生身，通过意识变现。因为意识本身很快，所以他不需要依靠精血的因缘逐渐去孕育，很快就形成了。中阴身是意成身或者意生身，是不是只有中阴才有意生身，其他的不是呢？意生身的范围特别大，只不过从中阴不依靠父母不净种子的角度来讲，也可以是意生身。意生身的方式可以有很多种。有些圣者可以用意生身，但是显现了胎生，比如菩萨完全可以通过自己的心识变现成不同的身体。如果他要在人间利益有情，就要依靠父母的种子来投生，比如义成王子等等。中阴身也是属于意生身中的一种产生方式。所谓的意成指中阴的产生，不是依靠父母不净种子的因缘，而是通过自己意识而化生的。

第二个“求生”，死有之后到了中有，普遍来讲，中阴身内心都是很慌的，想赶快找一个投生的地方。“寻觅本有”就是找一个后世的本有。因为中阴身没有粗大的肉身，所以不会安住于一处。它的心识没有一个固定的所依。前面讲了，虽然我们的肉身是一个很大的障碍，行动不自由，但是这个肉身也是给漂泊的心识提供一个房子。就像一个人如果在城市里有一个房子，不管在外面怎么样漂泊，他想我的房子在这里，晚上可以回来休息，他的心会比较稳定；如果是没有房子是流浪者，他的心就很慌，好像没有着落一样。

我们的肉身虽然很粗大，但是心识安住在里面会有安全感，比较稳当。因为中阴身没有粗大的身体，

所以它心很慌。一个地方都不安住，它们如果来听法听不了三秒钟就走掉了。中阴身也有一些恐怖的显现，比如很多东西追逐它，或者降下冰雹等等，它就到处寻找躲藏的地方，还有业力也逼迫它找投生的地方。

求生就是到处找投生的地方，有些人有一点善根，知道寻找一个修善法的家庭去投生，会有利于自己后世的修行。有些人福报比较深，在世的亲人不断的为它念诵有加持力的经续，或者佛号，也是可以帮助它，有一个稳定的心去寻找投生的地方。有时根本不想寻找，它太着急了，不管好不好，随便找一个地方投生算了。有一个伏藏师帮助弟弟投生的故事，也是这样的。弟弟也是说算了，不找了，太难了，随便找个投生的地方算了。他哥哥劝他，你还是要坚持一下，还是找得到的，后来终于找到了。中阴的心一直想寻觅本有的形象，称之为寻。

第三个“寻香”，主要是断食微细的香气，它闻到香气就可以饱足，寻找香气的缘故称为寻香。

第四个“中有”，死有和生有之间称之为中有。

第五个“现成”，即将现前来生的缘故称之为现成。

己三、彼等之必要：

这是四种食安立的必要，或者四种食对于心识的利益，让心识安住是从哪个方面进行安立的。

前二食为利此世，增长所依及能依，

为引他世与形成，次第而说此四食。

四种食中“前二食为利此世”，“利此世”第一个断食是增长所依，第二个触食能够增长能依。第三个思食和第四个识食“为引他世与形成”也有两个功效。思食能够“引他世”。关键字是“引”，思食是造业，如果有了业肯定会引后世的。识食是“形成”后世的，心识结生了之后形成了后世。“次第而说此四食”，有这样必要的缘故次第宣讲了四种食。

这里是从比较主要的角度安立四种功用。前二食为利此世增长所依，“增长所依”是断食，“所依”是身体。身体是谁的所依呢？身体是心识的所依。不管前面所讲到的饮食，还是前面讲到的阳光、沐浴等等，都能够增长我们的身体。小孩子没有食物也没办法生长，一般来讲，人在七天或者二十一天之内如果有水喝还不会死，如果只有比较粗大的食物，没有水几天之内就会死了。成人也是依靠断食延续生命、增长大种。我们的心识以身体的住，而断食主要是令自己的身体增上。

能够增长能依的是什么呢？增长能依的是触食，就是心心所。因为根境识结合之后会产生触，触有时候就产生了苦乐舍受，所以对我们心识的延续，触有一定的作用，能够增上心心所的延续。我们也不需要刻意地去增长什么，因为受自己的业所限，这个过程是很自然形成的，不像断食要我们去寻找才能得到，触食不需要寻找是自然而然合成的。如果有根境识一定会合成心心所。

如果没有通过佛法去做刻意的对治，它是不会自动停止的，心心所上面具有我执和业，就会不断地流转轮回，这是毫无疑问的。此处讲对于能依的增长延续，触食有一定的增上功用。

为引他世与形成，“为引他世”是思食和识食。思食主要是业，不管是善业，还是恶业，都是属于思食的本体。思心所造业，如果有了思心所一定会“引他世”，就像我们前面讲到的爱取有的有能够引生后

世的业。每个众生的思心所不断在造善业恶业，临终的时候就看我们一生当中，或者前世留存到现在的业，哪一种业比较重就会先成熟，比较轻的业会后成熟。

不管是修行者，还是非修行者，有情内心中轮回的业如果成为重业，就会先成熟。有人说我念了佛怎么还会这样？你念的这些佛对你的相续来讲是轻业，轻业后成熟，重业先成熟，业果成熟的规律就是这样。我们在这一世当中，不管怎么样，要尽量地减少恶业。在修法方面，我们依止上师的心，或者发菩提心等修善法的心要比较强烈。如果修善法的业是重业，就会先成熟。虽然我们内心中还有各种各样的业，造了杀生、偷盗、邪淫等等，但是今生中往生的业很重，所以到死时就先成熟，往生净土了。否则虽然有净土的业，但是不够重，其他的业重了就会先成熟，也许净土的业后世再成熟。

有情都是由业来引发后世的，怎样成熟要看内心造的业。如果全是轮回的业，毫无疑问肯定会流转轮回，只不过轮回中分了两个档次，一个是善趣，一个是恶趣，就看你在总的轮回的业分到哪一档当中？不是善趣就是恶趣。有些人比较善良，造了一些投生善趣的业；有些人在一辈子中因为贪嗔痴，造了很多杀盗淫的恶业。既是轮回的业，又是恶趣业，死了以后就会堕恶趣。

我们的内心中到底在造轮回的业，还是解脱的业？造解脱业的时候，轮回和解脱的业二者的力量对比如何？都要去思考。我们觉得自己是一个修行者，每天修行的善业、解脱业的质量到底高不高？我们也要观察，否则觉得好像自己在造善业，应该有往生的把握。真正来讲我们修持善法的心不猛烈，质量也不高，这样一天天地过去，到了临死的时候，这个业并不强大。

反过来讲每天我们所产生的贪嗔痴的质量却很高，为什么贪嗔痴的质量很高呢？因为已经训练了很多世，无始以来一直在训练贪嗔痴，质量特别高。而我们现在修善法质量不一定很高，因为我们显现上刚刚接触佛法不久，可能接触了几世，或者以前种下了一个种子，在今生中才开始学，习气很弱、质量也不强大。如果我们没有刻意去训练，还是由着自己的性子来，肯定是内心中负面的东西质量很高，而自己修行善法的质量不会很高。我们今生要往生的想法虽然很好，但是从实际情况来看也不一定做到。

我们现在就要认识到这些问题，然后转变自己的心，让自己在修行善法的过程中尽量有质量地完成，而且我们还要知道哪些善法的功德、加持力很大。比如以出离心、菩提心、空性摄受的善法，或者依止上师、僧团做的善法很强大。如果我们做了之后，虽然时间一样长，但是功效很大。有时我们花很多时间做一个善法，做完之后利益很小；有时在短时间做的善法，利益却很大。我们要分清楚再去做，这样利益会非常大。

思食对引发后世有一种功效，由业引了之后，识食就会形成，这样的业已经能够引后世了，但是你怎么样结生、形成后世，就是识食、第六意识。虽然识食中的识包括六种，但主要就是意识，意识的功效很强大。如果是唯识宗可能是第八识阿赖耶识，但是有部没有第八识之说，就是六识，形成后世也是第六意识去结生，所以说识食能够形成后世。

四种食让识住，佛陀把这个问题观察得非常清楚，我们再反过去去看这个教证就会知道，佛陀讲的情依靠食而存住的道理的确很深。不单单是我们表面上认为的就是众生依靠大米饭而存活。如果是这

么简单的内容，为什么佛还要去观察、宣讲呢？四种食的内容很广，而且轮回的道理、解脱的原理也讲的也很清楚。因此为引他世与形成，次第而说此四食，次第宣讲了能够对今生的身体有利的断食、对今生的心识有利的触食、能够引后世的思食和让后世形成的识食，分别是今生、后世；身体、心；能够引后世、形成后世，四种食的次第是不能错乱的。

丙三、识去之理：

首先是识入之理，然后是识住之理，现在是识去之理。

断绝善根与结合，离贪退失死生心，

唯一承许为意识，死与生心依等舍，

一缘无心皆无有，涅槃为二无记法。

首先讲意识，断绝善根、结合善根、离贪、退失、死心、生心。第一二句中所讲的这些情况，唯一承许是意识承办的，所以意识非常重要。“识去之理”，什么是“识去”？就是意识离开了。唯一承许为意识，首先讲意识的重要性。死与生心依等舍，就是讲到死心和生心都是依靠等舍，即在舍心当中死，在舍心当中生。一缘无心皆无有，“一缘”就是禅定，在一缘专注的禅定中不可能有死心，也不可能生心。“无心”就是无心定。无心定有两种无想定和灭尽定，里面不可能有死心和生心。死心有三种，即善心死、恶心死和无记心死，既然有三种死心，涅槃的死心是什么呢？“涅槃为二无记法”，阿罗汉趣入无余涅槃的死心，不是善心死，不是恶心死，而是无记心死。前面讲过无覆无记有四种，主要是异熟身还有威仪的无记中死，以上大概介绍了一下颂词。

第一，是前三句，断绝善根、结合、离贪、退失、死心、生心承许为意识，所以唯一承许为意识，就是这样配置的。

“断绝善根”是什么呢？断绝善根当然就是生邪见了，如果有情内心产生了很强的邪见，这是谁在生邪见呢？认为前后世、因果不存在，产生了很强大的邪见者是意识，因此断绝善根承许为意识。

“结合”是后面又恢复了，通过善知识的教导或者自己的善根苏醒等等，后面“接善根”，再次产生正见，觉得因果、前后世是存在的，产生这种见的时候就是结合。邪见一方面可以摧毁善根，一方面也会断绝善根，产生邪见的过程中，内心无法产生善根。结合就是当正见恢复了，这时善根就接上了。善根重新恢复还是意识。当意识开始逐渐产生正见善根就结合了。

“离贪”就是一种禅定。比如初禅是离贪的，当你得到初禅禅定、二禅禅定等，就能离开欲界贪，或者往上修也是一样的，修到上面的禅定肯定会离开下面的贪心，离贪的禅定也是以第六意识来安住禅定。

“退失”是产生了染污，退失了禅定，也是意识中的禅定境界退失了。

“死心”也是意识，有情死的时候，不会在眼识、耳识中死，就是在意识中死去的。“生心”是结生的心，也是意识结生，所以唯一承许为意识。

识去之理中有这么多识，以哪一种识作为所去的识呢？这里主要的内容就是意识。这里的识去之理主要讲死心，讲意识的时候附带也把断除善根、结合善根、修定、退失禅定、死心、生心附带都讲了。意识对我们的影响很大，产生烦恼的是意识，产生信心的是意识，发菩提心、观修空性也是意识。关

键看意识怎么去用，我们一看到意识，觉得意识都不好，这不一定。意识有相应于善的意识，也有相应于恶的意识。

离贪和结合都是意识，结合是产生正见，离贪是安住禅定，当然生邪见等等也是意识。关键我们在修法的时候要把佛法的道理结合自己的心，让自己的心识变得善妙。首先通过善心断除恶相续，然后再把善心的本体逐渐引发，比如生起菩提心，让自己的心量很大，打破我爱执，修持他爱执、利他心。如果利他心强盛，我们再去观察意识的本性，起心动念、发心利他、发愿成佛的心的本性到底怎么样？有佛可成、有众生可度吗？这时观心性本空，了解到意识的本性也是无自性的。它的作用在世俗谛再怎么强大本性也是空的，空性中也是光明的，彻底地了解意识的本性，可以真正驾驭心识。现在我们驾驭不了，只能随自己的业而走，学佛法之后就要慢慢去控制它，加入很多佛法的因素进去。随着善法的力量越来越强大，就会自主地产生善心，这是通过训练完全可以达成的。

以前有一个婆罗门训练自己心，在面前放了一些黑石头和白石头，生一个善心放一个白石头，生一个恶心放一个黑石头，通过这样的方式最后把自己的心训练得非常清净。佛法中提供了很多训练方法。虽然意识对我们的修行很重要，但是让我们生邪见、堕落、造大恶业的也是意识。对意识我们一定要特别注意，调心很多时候就是在调意识。

“死与生心依等舍”，死心和生心都是依靠舍心的，这里主要是三种心，如果观待舍，是欢喜的心、痛苦的心和等舍的心。在痛苦、快乐、等舍三种心中死心一定是等舍的。不可能在快乐或者痛苦的心中死。虽然大恩上师讲过在死之前可能生病很痛苦，在床上滚来滚去地挣扎，但是真正死的一刹那是等舍的；死之前可能很快乐，死的时候是等舍的。不可能在乐受、苦受中死，死心的一刹那一定是等舍的。

“一缘无心皆无有”，一缘专注安住禅定的心中不会死。比如欲界的众生正在入于初禅，会不会在初禅的状态中死去？这是不会死的。要在出定之后，离开了初禅的心再死。一缘心当中没有死心，也不会有生心。

为什么禅定心中不会有死心呢？因为禅定心是对自己的心识有利，而死心是对自己的心识有害，所以在禅定心中不会有死心的存在。为什么在禅定心中不会有生心呢？前面我们讲了，所有结生的心都是染污的，但是禅定的心是善心，所以不会在里面死的。生心也不会无心中安立，所以无心定、灭尽定不会有这种自性，而且有等起善在里面，心都没有就谈不上损害，所以“皆无有”。在无心的状态中不可能有死心，也不可能生心。不会在快乐当中死，也不会痛苦当中死，最后的死心一定是等舍。“涅槃为二无记法”，前面的死心是从苦、乐、舍的状态讲的，但是有一种死心有善、恶、无记。前面我们讲了可以在善心、恶心、无记心中死。如果从苦、乐、舍的角度来讲，一定是舍，但是从善、恶、无记的角度讲，就像第二品结束时，讲到等无间缘，有些是善心、无记中死等不同的安立。死心中有善心死，虽然是在善心中死的，但是善心死和等舍不矛盾，既是善又是等舍，等舍属于它的受，他的心可以是善。在恶心中死也可以在等舍中，还有无记中死和等舍。

这些要分开，有时我们容易混淆苦乐舍和善恶无记，受是舍受但是心是善心死、恶心死或者无记心死。

既然死心有善心、恶心和无记心，阿罗汉已经获得有余涅槃，最后要趣入无余涅槃。从世间的角度讲他就要趣向死亡了。死心有三种，阿罗汉趣向于涅槃是哪一种呢？恶心绝对不可能有了，是不是善心或者无记呢？虽然他肯定有强大的无漏善，但是他不会在善心中入涅槃。为什么呢？因为涅槃的自性有点类似于前面讲到的灭尽定，但还不是灭尽定。它是慢慢把我们的心弱弱弱，到了非常弱，最后才能入于涅槃中去。有些注释中讲这个过程类似于刹车，慢慢减速一样。这时的善心是很强大的一种心，不会在这个当中去涅槃的，所以恶心也没有了，只是无记。无记中有些工巧，工巧是有种造作的心。还有一种神通无记也是安住禅定，相当有功用的，这两种不能用，所以只是在异熟身的无记，还有威仪的无记两种无记心中趣入无余涅槃。他趣入涅槃的心不是善，也不是恶，就是无记。从这个角度来讲识去之理，阿罗汉是这样入灭的。

恶趣天人阿罗汉，次第而死则于足，

脐与心间识灭尽，气息分解依水等。

圣者造无间罪者，必定趣入正邪道。

人死了之后心识在哪里消尽呢？“恶趣天人阿罗汉，次第而死则于足”，如果是顿时死，身根和心识同时灭尽。不确定哪个地方有一个次第，到底是从脚心，还是哪个地方走不确定。如果是慢慢死，比如生病次第死，恶趣、天人、阿修罗次第而死，则于足、脐与心间识灭尽。比如有情要投生恶趣，最后他的心识是从脚离开，身根最后也在脚灭尽，心识和身根同时灭尽。身根在哪里灭尽，心识就从这个地方消失。这里和平常讲到有些道理是相同的，但是稍微有些不同。有些地方说地狱的众生从脚心、膝盖或者肚子走，此处按照有部的观点恶趣全部从脚而走。

人的身根在肚脐灭尽，心识也从这里离开了身体。“心间识灭尽”主要是阿罗汉，阿罗汉的心识、身根是在心间灭尽。

注释当中讲，天人也是从心间。汉地普遍的说法是顶圣眼生天，如果从顶上走有可能是圣者，比如看亡人有没有往生极乐世界，摸一下他头顶，头顶很热其他地方凉，就说他往生了；如果眼睛很热，就是生天了；如果心口很热，可能是人道。佛法中有很多种说法。

“气息分解依水等”，“气息分解”是依靠水、风、火三大死亡的。这里是气息分解，唐译中是支解的意思，支解相当于身体内部有很多类似于死穴的很细支解。当水大强烈的刺激到支解，命根一下子就断了；火大增盛的时候，火大刺激到身上很多支解，命根就断了。风大很强盛刺激到这个地方，就会断命根。依靠三大刺激之后就会断掉命根。

“圣者造无间罪者，必定趣入正邪道”，圣者必定趣入正道，造无间罪者必定趣入邪道。除了阿罗汉的圣者和无间地狱的有情之外，其他有情不一定，在唐译当中翻译成正定聚、邪定聚和不定聚。圣者去世之后一定是解脱，这是已经决定的。

小乘中如果造了五无间罪，那没什么说的，死后一定堕无间地狱，这是决定的。在大乘当中就不一定了，有时候小乘说大乘不是佛说，其中一个根据就是大乘说造了五无间罪不一定堕地狱，这在小乘中安立不了。因为大乘毕竟有很多殊胜的忏悔方式，所以造了五无间罪还可以忏悔清净。小乘造了五无

间罪者必定趣入邪道，“邪道”就是无间地狱。

其他的有情不定，即生可能还有很多变数。如果依止了善知识、修持很多善法，有可能生天、善趣；如果今生中造很多恶业，或者依止邪知识，毁坏善根、生邪见，起初是很好的一个人，后来受到影响开始造恶业堕地狱，所以中间是不定的。

有两个是决定的，一个是正定聚，就是正方面是决定的；一个是邪定聚，堕地狱方面也是决定的。剩下是不定聚，其他众生是不确定的。因为依靠其他的外缘，可以改变他的心，改变他的业，所以最后来讲不确定。

今天我们就学习到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度如海诸有情

《俱舍论》第 38 课笔录

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，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续来学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。《俱舍论》分了八品内容。前两品对于有漏法和无漏法通过界、根的方式进行总说；三四五品是对有漏法的果、因、缘详细宣讲；后面三品是对无漏法的果、因和缘作了详述。这样我们就知道了整个有漏、无漏的本体，然后也知道了众生转生在轮回中有漏法、无漏法的种种特性，以此对有漏法产生厌离，对无漏法产生希求。虽然本论没有宣讲大乘不共的修行方法，但是具有大乘小乘共同的比如产生出离，或无我空性等法，而且非常清楚地宣讲了大乘安立法相或者空性本体的基础。

首先我们学习佛法的主要目标是成佛度化众生，作为大乘修行者的基础法在《俱舍论》中也是讲的很清楚，从这个角度来讲我们需要学习本论。其次作为发了大乘菩提心的菩萨，在《大乘经庄严论》里也提到了菩萨对三乘的众生都是要度化的。既然如此，我们对于小乘根基学习的小乘法，大乘根基学习的大乘法都要去通达，这样才能调化各式各样根基的有情。

我们作为初学者现在还是学习阶段，虽然真正去调化小乘众生、大乘众生，可能能力还不够，但能力并不是无因无缘获得的，也要通过逐渐学习。现在不断地学习，我们的福慧资粮不断地增长，自己内心佛法的习气也逐渐地深厚，在成熟的时候就可以调化众生。佛陀也是在菩萨道中广闻了一切的教法、修习了所有的修法之后才成佛的。我们现在也要对于各种教法都有所了解、修行，逐渐就会成就的。我们前面学完了有情世间，今天开始学习器世间。

甲二（生处器世界）分三：一、次第与量；二、旁述众生之量；三、别说此二量。

首先对于器世界的次第、量宣讲；然后旁述众生的量；最后是别说此二量，就是对于前面次第与量、众生之量进行别说。

乙一（次第与量）分三：一、宣说所依；二、宣说能依；三、别说众生之处。

“宣说能依”虽然好像是在讲有情，但这是在器世界的基础上宣讲有情，总的科判还是在讲器世界。因为对我们来讲单单一个器世界，没有能依的情况是没有的，所以也会宣讲一些有情界的意义。

丙一（宣说所依）分二：一、宣说风轮；二、宣说水轮与金轮。

器世界的内容比较简单，不是很复杂。主要是宣讲这些量有多少，以及排列的次第。这里是从小乘《俱舍论》的观点宣讲器世界。佛陀在论典中没有讲过器世界，在经典和续部中对器世界的安立是不一样的，比如《时轮金刚》中和《俱舍论》相应于佛陀在小乘经典中安立的器世界是不相同的。

不相同的原因有两点。一是因为有情的习气或者内心的根基不同，所以器世界的安立也是有所不同；二是当时在印度流行一种安立器世界的方法，佛陀为了调化众生的缘故随顺有情讲法。之所以这样安立器世界，为了调化众生，还有因为各式各样的有情根基不同，所以他们面前的器世界不一定完全相同。

这里讲的器世界有一部分和人道习气相同，有一部分和圣者所见的境界相同。器世界的很多观点和现在我们认为的地球等观点不一定一致。地球等外在器世间、地理情况百分之百是依靠现在人的量安立的。虽然这是通过各种各样科学仪器观测出来的，从这个角度来讲很准确，但是在佛法中所讲的器世界不是纯粹依靠人的眼睛安立的量。因为有情的种类特别多，有一般的凡夫人、非人，还有圣者，所以佛陀综合了有情各式各样的所见安立器世界。

《俱舍论》中讲到的器世界和现在我们认知的器世界不完全相同，我们不要认为佛陀经典中讲的，或者世亲菩萨在《俱舍论》中讲的完全是错误的，这个不一定。因为佛陀讲法看待的众生特别多，所以有些属于其他道的众生，比如非人或者天人、圣者等等，他们很多现量见到了这些世界。第一个当时大家的器世界观是这样的；第二个很多不同的有情眼中所看到的器世界是不一样的。佛陀针对这种情况综合宣讲了一些器世界的观点。这些内容大恩上师在后面的讲记中也提到过，到时候还可以给大家介绍一下。

首先是所依中的风轮、水轮和金轮，这是佛法中安立的次第。

丁一、宣说风轮：

器世最下风轮厚，十六洛叉广无数。

器世界最下面的基础是风轮，首先一切万法是依靠虚空的，然后在虚空显现风轮，风轮上面再有水轮和金轮，金轮上面才是大地，从这样的次第逐渐安立的。世界有成住坏空，坏了以后，就是整个的虚空。世界形成的时候是在虚空中吹风，首先是微风，然后越吹越大，在很多年中不断的刮狂风，形成了非常尖利的风轮。平常我们认为是冬天时的狂风大作，这种风和风轮的风不一样。风轮是非常坚固的自性，不单单是一个风的自性，还由种种的元素组成。

在唐译注释中也是提到风轮非常坚固。有一个天神，他是所有天神中力量最大的，他用一个金刚造的金刚轮使劲去打风轮，虽然金刚被打断了，但是风轮一点都不会受损。在器世界最下面通过风轮作为基础的。

“风轮厚十六洛叉”，“十六洛叉”在我们的注释中说是一百六十万由旬，它的厚度就样。后面还要讲，由旬是印度测量距离的最大单位。转轮圣王的军队一天行进的路程是一个由旬，相当于从此处到彼处，一天能够走多远就安立为一由旬。那么由旬的单位就不一样了，到底是多远，就不确定。如果走的是平路，一天走得很远；如果走的是山路，或者密林中，一天走得比较短。有些地方说由旬有四十公里，然后也有三十公里、二十公里、八公里的。最大的由旬是四十公里，最小的由旬一般来讲就是平常我们讲的八公里。我们说一天才走八公里，这个速度也太慢了。因为由旬就是跟随不同路段的情况安立的，所以有大由旬、中由旬、小由旬的差别。有的四十公里，有的二十公里，有的八公里。我们可以算一下一百六十万由旬，说明下面非常厚。

“广无数”的“广”是宽度，阿僧祇也是印度的一个单位，我们经常看到阿僧祇劫，阿僧祇翻译成汉语就是无数。无数的意思并不是没有一个数目，无数本身就是一个单位。大恩上师在注释中也提到，好像是六十个零，就是说一后面五十九零或者六十个零，这样的数字叫无数，风轮的宽度是一个阿僧祇。

丁二、宣说水轮与金轮：

水深一百十二万，尔后深度八十万，
剩余凝结成金轮，水轮金轮之直径，
一百二十万三千，四百五十周三倍。

这是宣讲风轮上面的情况，在《俱舍论》的很多注释中都讲到风轮最初是怎么形成的，为什么会形成风轮？在佛法中讲到这是有情的业。第四品中也讲了一切有情世界、器世界都是通过有情的业而形成的，所以有情的业是最初的推手。并不是有一个上帝，或者其他力量操纵整个世界的形成，完全是有情共同的业力，首先形成了风轮，风轮上面再形成水轮。

在风轮上方开始下雨，雨点特别大，就像车轴一样，非常大的雨点不断降下，经过很长时间形成了一百一十二万由旬具有金子自性的水轮，水轮里面不是单纯的水。因为要形成金轮，水轮中也有各种要素集聚的，所以后面搅拌水才会形成比较坚固的金轮，否则怎么去搅，也不可能在水中出现金子。虽然我们觉得这是不可能的事情，但是这个水中本身含有很多元素。首先在风轮上降了很多水之后形成一百一十二万由旬深的水轮。水轮不会到处流淌也是众生业力牵引的缘故。水轮停留在风轮的上方，深度一百一十二万由旬。

“尔后深度八十万，剩余凝结成金轮”，后来在水轮上开始吹风，水里本身具有金子的元素，风不断搅动，相当于把金子的元素从水里提炼出来。然后在水轮上就形成了非常坚固的金轮，也就是平常我们讲的金刚大地。修曼扎的时候，有金刚大地等内容；佛经中讲过，顶一个礼的功德，是从你身体覆盖的地面到金刚地基之间每一个微尘都是做一次金轮王的次数。金刚地基上面还有土石等等才是所谓的大地。

剩余凝结成金轮，一百一十二万中三十二万变成了金刚大地，水轮的深度就剩下了八十万由旬。

“水轮金轮之直径，一百二十万三千四百五十”，金轮和水轮一样大，都是圆形的。水轮和金轮的直径都是一百二十万三千四百五十由旬。它是圆形的缘故，如果要计算圆周长以直径乘以三或者三点一四等，此处乘以三就可以了。

首先宣讲了风轮，再宣讲了水轮，水轮上面是金轮，然后是现在我们所处的大地。《宝性论》中也是这样讲的，一切万法依靠虚空而住，虚空上面是风，风上面是水，水上面是金刚大地等等，这方面是相同的。这一切都是有情的业力而形成的。

丙二（宣说能依）分三：一、宣说山；二、宣说海；三、宣说洲。

“宣说能依”就是在所依上能依的山，或者洲等等，此处主要是三轮作为最基本的所依，上面的须弥山乃至四大洲为能依。

平常我们供曼扎时，或者专门学习器世界的安立，佛教里面的观点都是差不多，只不过《时轮金刚》的有些说法和这个地方不同。

丁一、宣说山：

这里有九个山，须弥山和铁围山是正中和外围的，中间有七个金山，下面逐渐认识一下我们所安住的器世界中山的自性，这些都是很重要的山，其他的小山没有讲。这里不是南瞻部洲中的山，南瞻部洲只是其中的一个洲而已，此外还有很大的范围。

须弥山与持双山，持轴山与担木山，

善见山与马耳山，象鼻山与持边山。

尔后乃是一切洲，彼等之外铁围山，

七山为金彼为铁，须弥四宝之自性。

第一个是须弥山，有些地方翻译成妙高山王。须弥山处于正中，最强烈的风搅拌之后形成了须弥山，中等的风形成了铁围山乃至其他七山，下等的风形成了这些洲。

首先是“须弥山”，须弥山山顶上是三十三天，三十三天上面是空居天。须弥山的半山腰属于四大天王天，山顶是三十三天，有一部分阿修、修行的仙人住在须弥山上。

第一个“持双山”，这是七个金山中的第一个。为什么叫持双山？因为在山顶有两条让人看到很欢喜的车道，也许是现在的八车道、十六车道，或者笔直的高速路，有些司机看到这么平的路，就见而生喜了。很多地方讲，因为山顶上有两条车道非常庄严悦意，所以持两条车道的山叫持双山。

第二个“持轴山”，可以持车轴一样的山顶称为持轴山；第三个“担木山”，在山上长了很多沉香林的缘故，叫做担木山；第四个“善见山”，因为山特别善妙的缘故，所以叫做善见，大家特别喜欢看到这个山；第五个马耳山，山顶就像马耳朵一样；第六个“象鼻山”，山顶就像大象的鼻子；第七个“持边山”，山顶像轮辐一样的自性，或者有些唐译中说山顶就像一个小尖嘴鱼，所以是持边。

七个山次第从里到外。按照有些地方的描绘，须弥山是一个方形的山，外面也是方形的七个山一圈圈地围绕着须弥山，不是圆形的围绕，而是方形的围绕。在画中也是方形的，经典中介绍也是方的。持

边山是七金山中最后一个，外面就是四大部洲，持边山的东南西北相当于四大部洲，隔得特别远。因为越往外的范围越大。

中间的须弥山四边无论按照八公里算，还是四十公里来算，一边就是八万由旬。须弥山在中间，七金山的第一个山围绕着须弥山，须弥山本身有八万由旬，和持双山之间的大海四面都是八万由旬，持双山把须弥山包在中间，这是很大的范围。七金山的第二个山还要把须弥山和持双山再包围在里面，范围就更大了，所以越往外越大。里面是四大部洲，四大部洲外面是大铁围山，大铁围山不是方的，它是圆形的，把所有世界包在里面。

“尔后乃是一切洲”，持边山外面称之为一切洲，有四大部洲、八小洲，还有附属的小洲。“彼等之外铁围山”，在这些洲之外，或者须弥山的外围就是大铁围山，把这些世界包围在里面，保护起来。

下面我们就介绍一下这些山的自性。“七山为金”，从持双山到持边山七个山的本体都是黄金的自性。“彼为铁”，“彼”字是铁围山，铁围山是铁的自性。

然后须弥山呢？“须弥四宝之自性”，“四宝”就是东南西北分别由不同的珍宝组成。在我们注释中也提到了，须弥山的东边是银子，南边是琉璃，西边是红宝石，北边是金子，须弥山的本体就是四宝的自性。太阳照在须弥山上，如果照在南面，天空是蓝色的；如果照在东面，天空是白色的；如果照在西面，是红色的天空；如果照在北面，是金色的天空。因为我们靠近须弥山的南边，琉璃是蓝色的，所以呈现了蓝色的天空。

平常经常说供养须弥山，须弥山到底是什么？我们可能只有一个概念就是须弥山很高。我们把手指顶起来就是供养须弥山，其实这是让我们去观想须弥山，因为它是白银、黄金、琉璃、红宝石四宝的自性，而且它是很大的山。后面还要讲，须弥山在海下有八万由旬，海上有八万由旬，每边都是八万由旬。我们是以这么大一块珍宝来供养三世诸佛、灌顶的金刚上师，而不是把两根手指供养。须弥山也不是一个土堆一样，而是一个珍宝的自性。

然后七金山也是黄金的自性，铁围山非常威严，铁围山里面是四大部洲。学习这些内容可以帮我们思想打开，有时我们思想很狭隘，观想不到很多东西。学完这些知道了须弥山的本体。我们有时供养了几千块钱觉得功德很大，供曼扎时觉得供养一座山有什么呢？其实须弥山里面都是红宝石、黄金的自性，它的本体特别大，而且是七座金山，有多少吨的黄金根本没办法计算。如果了解了这些自性再修法就会不一样，质量会非常高。

密乘中把这些现成的东西做为供品，这还只是一个世界而已，从须弥山再往上是三十三天，三十三天再往上是四欲天，再往上就是禅天界。后面要讲的三千大千世界是很大的地方，我们把这些作为供品供养上师诸佛，一刹那中圆满的资粮比世间这些可怜的供品圆满得多。

八万由旬没水中，如是上方亦八万，

八山高度半半减，彼等厚度亦等高。

山的高度是多少呢？“八万由旬没水中”，不管是什么山，所有的山都是八万由旬在水里。因为所有山的山根都是在地上形成的，所以它们在水下都是一样，下面是平的，九座山从须弥山到铁围山大海之

下都是八万由旬这么深。

“如是上方亦八万”，这是指须弥山，须弥山最高，须弥山是水上八万由旬，水下八万由旬。“八山高度半半高”，其余八个山的高度一半一半地减。因为须弥山最高，七山中的第一个持双山第二高，如果须弥山出水八万，持双山出水减一半就是四万由旬。持轴山是两万由旬，担木山是一万由旬，善见山是五千由旬，马耳山两千五百由旬，象鼻山一千二百五十等等，最后减到铁围山，都是一半一半往下减的。

“彼等厚度亦等高”，高是这么多，那么厚呢？厚度也等高，有多高厚度也是这么多。须弥山出水八万由旬，它是四方形的，东南西北每面是八万由旬，厚度和高度一样。以此类推，持双山、持轴山等高度是多少，厚度也是这么多。

丁二、宣说海：

这里介绍的是九山八海。因为两个山之间夹一个海，所以有九个山八个海，其中七个是内海，一个是外海。

彼等七间为七海，初者八万由旬宽，

彼为内海边三倍，余海半半而递减。

剩余水即外大海，三十二万由旬宽。

首先是七个海，七海是内海，加上外面的咸水海共是八个海。从须弥山到七金山的八个山中间夹了七个海。首先须弥山到持双山之间有一个海，然后持双山到持轴山之间有一个海，逐渐往外算七间有七海。

“初者八万由旬宽，彼为内海边三倍”，须弥山和持双山之间是第一重海，这些都是香水海，水是甜的，不是咸水海。这里是龙王游戏的地方，没有其他的众生。有些地方说天人和阿修罗打仗时，阿修罗被天人杀死之后尸体顺着须弥山滚下来，全部掉在香水海中。虽然说南瞻部洲对着须弥山，但是中间隔得很远，有很多重大海和山。初者八万由旬宽，须弥山到第一个金山之间第一重海有八万由旬。须弥山是方形，第一个七金山也是方形，相当于是两个正方形。从须弥山的外侧到持双山内侧海面宽度是八万由旬，东边、南边、西边和北边每面都是八万由旬。

彼为内海边三倍，虽然须弥山的外侧只有八万由旬，但是从外面的持双山来看，范围就很宽了，因为是把它包起来的，东南西北四方，每一方有多少呢？“边三倍”，每一方是八万由旬，须弥山本身是八万由旬，然后须弥山到持双山之间的距离分别有两个八万由旬，加三倍，比方说持双山东边的海岸有多宽呢？八万乘以三就可以了，即二十四万由旬。因为须弥山在海中间，本身八万由旬，从须弥山到海岸两边都是八万加中间的八万，如果要算持双山的距离八万由旬乘以三就可以了，就是二十四万由旬。西边南边北边都是二十四万由旬，这是边三倍的意思。

“余海半半以递减”，其他的海一半一半递减，第二个海是四万，然后是两万、一万慢慢递减越来越窄。虽然如此，但是范围越来越大了，因为两个山夹一个海，越往外山的面积越大。

“剩余水即外大海”，从持边山到须弥山之间有一个海叫外大海。四大部洲就在咸水海中，七金山最外

围是持边山，持边山外面是大铁围山，大铁围山是最外面圆形的一座山，和它最接近的是持边山，中间的大海叫做咸水海，四大部洲在这个海中。外大海“三十二万由旬宽”，整个就是三十二万由旬。以上讲到了三个轮，首先是风轮，风轮上是水轮，水轮上是金轮。上面安立了须弥山乃至铁围山九个山。九个山之间有八个海，其中七个内海都是香水海，最外面的一个外海叫做咸水海。四大部洲就是在海中安立的自性。

今天我们就学习到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度如海诸有情

《俱舍论》第 39 课笔录

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，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续一起学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

丁三（宣说洲）分三：一、宣说主洲；二、宣说小洲；三、宣说赡部洲之特法。

首先宣讲主洲，即世间主要四大部洲，然后宣讲小洲，有些地方也叫中洲，因为比中洲还要小的洲没有讲，所以注释中讲的中洲和这里小洲意义相同。我们现在在南赡部洲生活，最后进一步地宣讲南赡部洲的一些特法。

戊一、宣说主洲：

南赡部洲之三边，二千由旬马车形，

一边乃三由旬半，东胜身洲如半圆，

三边与此均相同，一边三百五由旬。

西牛货洲为圆形，周长七千五由旬，

彼之中央二千五，北俱洲八四边等。

在这两个半颂词当中宣讲了四大部洲。“南赡部洲之三边，二千由旬马车形，一边乃三由旬半”，这三句是南赡部洲。南赡部洲主要像一个马车的形状。汉地的马车是方的，印度的马车是三边等同的，有一边特别小，类似于三角形的状态。南赡部洲的三边宽二千由旬。“一边乃三由旬半”，有一边特别窄。北边比较宽，南边特别窄，只有三个由旬半。不管是一由旬八公里，还是四十公里，三由旬半都是非常窄的自体。

在南赡部洲有一种赡部树，以此安立的名称。注释中讲，赡部树的果实落在海中发出“赡部”的声音，

叫做瞻部洲。又因为地处须弥山南面的缘故，所以称为南瞻部洲。南瞻部洲是现在我们所安住的地方，那么地球是不是就是南瞻部洲呢？虽然从大概的角度可以这样说，但是真正来讲地球和佛经或者《俱舍论》描绘中的南瞻部洲还是不一样。我们都知道地球是圆形的，此处讲的很清楚，瞻部洲北面很宽，南面很窄，是一个马车形。

还有一个特点，因为南瞻部洲的形状是马车形，所以南瞻部洲人的脸差不多也是这种形状。额头很高很宽，下巴很窄很尖。如果是圆脸、国字脸可能不是那么明显，如果是标准瓜子脸就非常明显了，上面额头很大，下面下巴很小。现在很多整容的女性都喜欢把下巴整得特别尖，自己觉得很好看，是不是想整一个标准的南瞻部洲脸！

南瞻部洲和地球不一定完全相同，昨天我们也是大概讲过这个问题。在《俱舍论》注释中，按照大恩上师的讲法，众生的业力不同，现在有些众生仅仅他们的眼识现量，或者通过很多仪器测量出来地球的形状。而佛法当中描绘的南瞻部洲，是通过不同众生的业力或者佛陀按照当时众生各种各样的所见，以其中一种方式安立了南瞻部洲和四大部洲。用现在的地理和《俱舍论》对照，很多是没办法对上的。须弥山是什么呢？如果说现在世界上最高的珠穆拉玛峰就是须弥山，肯定不是的。珠穆拉玛峰才多高，须弥山出水八万由旬，八千米一由旬。须弥山顶的三十三天也没办法安立，后面我们还要讲到日月是在须弥山半山腰运行的。太阳肯定在珠穆拉玛峰的之上很高的地方运行，肯定不是安立的。如果这样对照，以须弥山为中央，南面是现在的南瞻部洲，也就是印度。从印度现在的地形来看，确实是北面特别广，南边是一个很窄的半岛，有点像。我看不仅仅印度有点像，非洲、南美洲也有点像，都是北边很宽、南边很窄。

有些地方说佛陀出生在印度，当时的印度就是南瞻部洲。虽然有这样的说法，但是通过我们的眼睛现量见到和仪器观察到的地球，是不是就是佛经中讲的南瞻部洲呢？不一定是完全相同的。有些注释中说须弥山西边的游牧地区就是西牛货洲。他们牛很多，以牛来做贸易。北俱卢洲是哪个民族，东胜身洲是哪个民族，这样去分也是不确定的。大恩上师也说过，我们不一定要把现在的地理观念和《俱舍论》中所讲的去对照，不一定是相同的。

大恩上师在注释当中讲，就像六道众生通过不同业力看一碗水的时候，都是有所不同的。人看是一碗清水，饿鬼看是一碗脓血。在地狱有情的境界中，变成了铁水，是让他痛苦的自性。天人看到的是甘露。因为每个有情内心的业不一样，所以看到也不一样。还有从众生的饮食习惯来看，对待食物也是这样的。有些人觉得这个特别好吃，有些人觉得这个特别难吃，跟随不同众生的业力、意乐看到的世界也不相同。

佛陀是遍智，在当时的印度安立时，也是为了摄受很多修行者、苦行的仙人，或者其他的鬼神。有鬼道、人道、阿修罗、天人等等很多不同的众生，还有很多佛菩萨化现为佛弟子。在他们的境界中，有些人是净见量，每个有情通过自己的本道看到的世界都是不相同的。根登群佩大师在《中观精要》中也讲过，我们现在的眼睛是横着长的。如果我们的眼睛竖着长，所看到的世界就和现在看到的不是一个样子。既然每个众生看到的世界都不相同，当年佛陀讲法的时候，也是针对某一种众生的所见安立

了瞻部洲，或者四大部洲的形象。

还有一种情况，如果佛陀所宣讲的情况和当时众生的普遍认为不一样，对于调伏众生而言，意义就不是很大。佛陀也会跟随当时众生的意乐，其实到底这个世界是什么样的，对佛来讲无所谓，世界都是通过众生业力形成的。在佛的境界中世界是假立的，都是光明的自性、清净的本体。佛陀度化众生，关键是让众生内心的烦恼消尽，从轮回中获得解脱。如果当时众生的概念就是这样，佛陀也会相应于这样的概念进行安立，或者有一部分众生这样安立也是可以的。

须弥山、四大部洲在很多瑜伽士的境界中也是可以见到的。比如无垢光尊者，我们在无垢光尊者传记中也是看过，他修持妙音天女之后现见妙音天女，获得了妙音天女的摄受，站在妙音天女的手掌对须弥山、四大部洲观察了七天，把周围的情况看得非常清楚。大恩上师在注释中也提到一些觉囊派修持时轮金刚的修行者，也是在他们的境界中可以现量见到这些情形，这种情况特别多。虽然这些不一定是我们的境界，但是是不是完全按照我们的眼根为正量来安立，只有我们是对的，其他都是错误的，也不能这样安立。

尽管我们看到的和经论描绘的不一样，但是众生用自己的眼根现量见到，或者通过仪器拍回来的照片，这样的地球肯定不是《俱舍论》所讲的南瞻部洲。通过仪器相当于从某一个角度安立了现在我们居住地球的形状等等。

有些人认为现在的科技这么发达，如果真有须弥山，通过望远镜，或者飞船，应该可以看得到。这也是不确定。虽然从距离的角度来讲也许可以，但是从有情业的角度来讲是不确定的。世界上不单单是现在我们的空间，还有好几维空间。如果业不相同，虽然就在这儿也看不到，像有些中阴身、饿鬼、天神一样，他们虽然有可能就在我们面前，但是彼此的业不相同，他在我的面前晃来晃去，我也看不到他。不单看不到，连碰也碰不到。虽然须弥山是四宝的自性，但这是针对谁来讲的。四宝的自性就是有质碍的，我们的飞船飞过去就撞到山了，这也不确定。虽然是四宝的自性，但是和我们的业不一样，它就在这个地方，我们也不一定能够看到。后面描绘的太阳、月亮自性也是这样的。

佛法中讲到的这些问题，主要也是跟随众生的习气、业多种多样。在每个众生眼中都有一套自己的世界。佛陀讲法有时针对某一种情况，有时针对当时达成共识的方式安立。这种共识是不是当时的印度人臆造的，想当然认为应该有须弥山、四大部洲呢？也不是这样的。因为当时有很多修行者、苦行仙人，他们具有神足，可以飞得很远；他们也有天眼，不像我们的肉眼一样，天眼可以看到其他的空间，所以他们安立的世界观不是凭空想象出来的，都有一定的根据。

虽然他们的神通、智慧看待于佛来讲，还差得很远，没有达到遍智的状态，但是见到须弥山等等，也不需要获得佛的遍智。虽然在佛出世之前，这些四大部洲、须弥山的说法已经形成了，但是佛陀也是用了当时大家普遍认同的安立方法。大家的普遍认为是不是完完全全是臆造的呢？没有任何根据就安立了须弥山。佛陀说，既然大家都这样认为，我就说有。并不是这样的。因为佛经中也有很多佛陀到忉利天为母亲说法的情况，所以这是根据众生不同业力如是安立。这方面不一定完全相同。

佛陀所描绘的南瞻部洲，里面有一部分和我们现在的地理比较相合，有些不一定相合。不管怎么样，

我们不能认为相合的是正确的，不相合就是不正确的，这也不确定。因为有些我们可以看到，有些不一定能看到，从这个方面来讲，所以不一定能够完完全全去做对比。现在安立的地球佛教徒应不应该承认呢？我们也承认。这方面必定也是一类众生现量见到的形状，他们看到地球是圆的，我们可以承认。针对一部分众生的业力来讲，在凡夫人现在的根识现量面前，就是这样安立的。既然已经在根识面前安立了，那么在世俗谛中我们为什么不承认呢？这是一定要承认的。

《俱舍论》中讲的内容，我们现量是看不到的，这是论典中讲的，我们也要了解，不能说这和我们的现量不一样，马上就否定它，认为这是假的、不存在。有些人学习教法的时候，对于有些内容很容易产生信心，当看到有些所谓的矛盾时，觉得是不是佛法中讲的是假的，或者当时落后、迷信，大家认为有须弥山、四大部洲，现在科技发达了，发现根本没有这些东西，是不是应该全盘否认呢？这是不确定的。

每个国家的文化都会有一些神秘的现象，不仅印度、藏地有，汉地也有，还有一些土著民族、草原部落有很多巫术，里面神秘的部分都是没办法通过眼根、仪器、科学解释的。所谓的神秘只是针对我们的眼识来讲的，其实它很自然、很正常，就是这样存在着，只不过我们意识、根识的能力非常有限，所以针对我们根识看不到的东西就觉得比较神秘。其实换一个角度来讲，佛陀所见到的这些东西本来就是存在的，有什么神秘可言呢？只不过我们根识功能有限的缘故，接受不了，这些都是很正常的情况。

我们在学习这个问题的时候，这方面也需要注意。大恩上师曾经讲过，在有些注释也提到过，有些人学到最后退失信心了，觉得这些都是不存在的。我们在闻思的过程中必须要有一定智慧来面对这些问题，不是问题出现了马上找一个应对的措施把它化解掉。佛陀早就在经典中讲过，根据众生不同的根基安立宣讲了很多不同的法，每个众生的显现都不是完全相同的，所以里面没有谁是最正确的。整个世间都是假立的，只不过某个有情的业力成熟了，或者哪一种观点成为主流，持哪一个观点的人强势一点，他出的书、发的声多，或者讲的理由多，大家就觉得这是真理，其他不发声的，似乎找不到什么根据，就是假的。

实际上问题远远没有这么简单，从究竟来讲这个世间我们面前的一切都是假立的、虚幻的，通过各自的业形成的，而且认知的方式也是因为自己内心不同的习气和业而产生了不同认知，究竟来讲都是假的。看待某一类众生来讲，也许你的所见是真实的。假如说我们可以和饿鬼对话，我们说我都看到水了，你看到的脓血绝对是假的，饿鬼说我就是看到脓血了，到底谁是真的谁是假的？如果从业力清净与否的角度来讲，因为看到水的有情业力清净一点，所以更接近于真实。业力重一点的有情看到的是脓血，从根识显现的脓血来讲，他看到的就是真实，你说是水，他根本看不到，脓血就是真实的。看待地狱的有情来讲，滚烫的铁水就是真实的；看待天人来讲，甘露就是真实。六道众生都说自己现量见到了，如果以现量见到为真实的标准，都是真实的，如果看待究竟来讲，都是有情习气显现的。

在《定解宝藏论》第六品中，麦彭仁波切对于这个问题从现相实相方面分析得特别深广。如果从业力逐渐清净的角度来讲，地狱的业最重，所看到的铁水最不是正量。然后往上是饿鬼见到的脓血、人见

到的水和天人见到的甘露。再往上是八地菩萨见到的无量殿、佛刹，或者佛母，当然更真实了。佛陀见到水完完全全是光明法界，这是最标准的，越往上越堪为正量。对于地球的安立的方式，都是众生业力、习气所显现的，没有哪个完完全全是真实的。有一些人得到了禅定、神通，或者智慧比较深遂，这些人看待于我们肉眼，当然神通看到的比较标准，更加能够成为正量。就像我们肉眼看到的和仪器观察的比较，仪器更精密，仪器看到的可能更好一点，安立的更圆满一点。如果用仪器和神通比较，神通看到的更加深细。

因为须弥山、四大部洲，通过肉眼、仪器根本无法观察，神通智慧已经超越了这个境界，所以我们应该以此为标准，肉眼不能完全作为标准。

"东胜身洲如半圆，三边与此均相同，一边三百五由旬"，这就是东胜身洲。安立为"胜身洲"是因为东胜身洲的身体比南瞻部洲的身体大两倍的缘故，所以是胜。身体比我们超胜，只是看待于南瞻部洲来讲是胜身，如果与天人等其他有情对比就不一定了。

东胜身洲的地形像半月一样，是半圆形。三边与此均相同，"此"是指南瞻部洲，三个边与南瞻部洲一样都是二千由旬，一边三百五由旬，半圆最窄的是三百五由旬，东胜身洲的地理形状是这样的。

注释中讲了这个地方的有情也是人，四大部洲都有人居住。此处人的脸形也是半圆的。我们想不出半圆的脸形是什么样的，觉得很奇怪，他们看习惯了也没什么奇怪的。如果看到南瞻部洲的脸长成这样，也觉得不可思议。

美丑都是根据当地的习俗制订的，有时我们觉得特别难看的人，在当地是第一大美女、第一大帅哥，我们觉得怎么可能呢？其实就是审美观不同。有时选美选出来的前三名，我们说把这些人选出来干什么？长得都很难看。这要看评委是什么样审美观，他们选出来的就是这样的。

"西牛货洲为圆形，周长七千五由旬，彼之中央二千五"，西牛货洲的形状是圆形的。西牛货洲中有很多牛，不是奶牛等一般的牛，而是属于珍宝牛、如意牛，牛是如意的，如果想得到衣服、饮食等资具如意牛就会如意的赐予。我们供曼扎时，如意牛也是作为一个供品。如意牛作为西牛货洲的生存方式，或者贸易的时候，也是用如意牛、珍宝等进行安立。

西牛货洲是圆形的，周长七千五由旬，中央直径是二千五，二千五乘以三就是七千五百由旬，以此类推，他们的脸也是圆形的。虽然南瞻部洲也有圆脸的人，但是肯定没西牛货洲的人那么圆，西牛货洲的圆脸就像用圆规画的一样是很标准的圆。对于圆脸，我们还稍微能够接受一点点；如果是三角形、半圆形的脸，我们觉得没有那么容易理解。

"北俱卢洲八四边等"，"八"是八千的意思，八千由旬。北俱卢洲是正方形的，"四边等"。每一边都是八千由旬，地方很大，是规则的正方形。人的脸也是正方形。虽然南瞻部洲有些人啊国字脸，但是国字脸有一点长方形，北俱卢洲纯粹是正方形的。有情的业力的确是不可思议的，各种各样的脸型都有。有些人说他见多识广，走过很多地方，看了很多，心量比较大。有些人一直在一个地方，他的见识就很狭隘，看到什么都会大惊小怪。别人说你总是大惊小怪的，这是很正常的事情啊。我们学佛法也是一样的，如果学得多、看的多，智慧比较深广。我们看到别人难以理解的情况，也会觉得很正常。

反正有情的习气、业力就是这样成熟、投生的。我们自己也曾经转生过正方形世界，脸也长成过正方形的。当时我们觉得，哇！这么好看！现在转生南瞻部洲就觉得正方形不好看了，到底为什么呢？只不过以前转生到这里，现在转生到那里而已，没有什么，习气不一样转变的就会不同。假如我们转生到非洲，也是那么黑，我们也觉得自己长得很好看，这方面都是一模一样的。

习气就是这样的，很奇怪，众生只要没有解脱，哪一世是可靠的？都不可靠的。每一世转生之后都觉得现在最真实、可靠。佛看每个众生的执著都是虚假的，执著我的部族、国家、财富等等，不管怎么执著都是虚假的。有些地方的人觉得脖子越长越好看，上面套很多圈圈，觉得特别好看，脖子短了就特别难看。如果他们看到我们，会说：“你的脖子这么短，这么难看。”我们也说：“你的脖子这么长，套这么多圈圈干什么？呼吸都困难。”但是他们就觉得很好，从小就习惯了。

虽然众生执著的东西不一样，但是实执的本身是一样的，都是需要了解这是如梦如幻。如果知道了这是如梦如幻的，就会放下执著。如果这些脖子很长的人学习中观，知道这是假立的，他要放弃。我们觉得汉人的脖子最合适，不短也不长，这种执著也要打破，也是虚幻的东西。不管怎么样，只要有执著都是束缚。不管你执著什么，文化也好、传统也好，佛陀说这些在胜义谛中都是假立的，执著任何一个东西都会成为束缚。对境不同，佛陀宣讲的教法也不一定相同。佛陀如果转生到部落中，会专门针对长脖子讲法，你的长脖子有什么自性吗？是实有的吗？他针对这些人会讲如梦如幻的法义。如果转生到印度，针对印度当时众生所显现的执著，也会讲一些如梦如幻的道理。

不管怎么说，我们了解了之后，要知道有情的习气业力的确是各式各样、不可思议的。南方人觉得北方人的习惯不可思议，北方人认为南方人的习惯不可思议，其实只不过呆在这个地方时间长一点之后，认同了之后，内心中就会耽著，然后看不起其他地方的人。这些都是虚妄的。我们应该知道在没有解脱之前，这些所谓的认知都是不可靠的。

北俱卢洲有些地方翻译成“胜生”，生是生存的生。转生的地方很好，有具足百味的自然香稻，不需要去田里劳作。什么时候饿了就吃一点，稻子是自然成熟的，而且具有很多美味。他们的寿命也很强，北州定千岁，一定是一千年，中间不会夭折。他们的受用、福报也很大，死后一定会生天的，根本不用担心其他的问题，从这个角度叫胜生。在众生死亡的七日前会出现难听的声音，有些地方也翻译成“恶音洲”，恶音或恶声。

以前我们看过很多，比如《贤愚经》《百业经》中讲过有很多阿罗汉具有神通，飞到北俱卢洲取自然成熟的香稻回来享用。因为有调伏众生的必要性，所以有些阿罗汉也有这样的示现。

戊二、宣说小洲：

彼等之间八小洲，身洲胜身声不美，

声不美对拂妙拂，胜道行洲及行洲。

四大部洲中的每个洲都有两个附属的小洲，或者中洲，共有八个。东胜身洲的附属洲，是身洲、胜身洲。声不美洲和声不美月洲是北俱卢洲的附属洲，拂洲和妙拂洲是南瞻部洲的附属洲，行洲和胜道行洲是西牛货州的附属洲。

此处其他的小洲都是人居住的，只有拂洲是罗刹居住的罗刹国。在宁玛派的历史中，莲花生大士离开了西藏之后，去了罗刹国，调伏了罗刹王。拂洲有个铜色吉祥山，山顶的莲花光明宫是莲花生大士居住的地方。有些大德问有些人，你是发愿往生铜色吉祥山，还是发愿往生铜色吉祥山的莲花光明宫呢？这也是要观察好。如果发愿往生铜色吉祥山，铜色吉祥山的范围很大，莲花光明宫外面都是罗刹国，有可能会投生到罗刹国中变成一个罗刹。如果发愿往生铜色吉祥山的莲花光明宫，这里是莲花山大师的刹土，往生到这里面就会成为持明者。

戊三、宣说赡部洲之特法：

此向北越九黑山，即是所谓之雪山，
复次香醉山之内，有水宽度五十海。

“此”是指金刚座。南赡部洲有贤劫千佛成佛的金刚座，金刚座是和我们这个世界同时形成，它的下面在金刚地基，上面和地面平齐。印度金刚座是佛陀成佛的地方，有很多人去顶礼或者转绕。

按照《俱舍论》的安立，印度金刚座在南赡部洲的中央。我们不要认为是地球的中央。按照地理的标准来衡量，此处肯定不是地球的中央。按照《俱舍论》的观点来讲，南赡部洲的中央就是印度的金刚座。印度金刚座下面是金刚地基。按照很多的佛教史的观点来讲，菩萨在成佛之前，要入金刚喻定，力量特别大，一般的地方根本承受不了。我在一个佛传中看到，佛陀首先选择了金刚座附近的一座山，准备在那里成佛，但是一坐的时候，那座山没办法承受就塌了。佛陀看这个地方不行，就去了金刚座，在那里成佛。

有些地方说，金刚喻定能够摧毁最细微的烦恼，力量特别大，一般的地方承受不了，只有金刚座可以承受。因为本身金刚座很坚固，下面直达金刚地基之间，所以贤劫千佛都是在金刚座成佛。

“此向”就是从金刚座往北越过了九个黑山。大恩上师在注释当中讲，“黑山”并不一定是黑颜色的山，而是把不是珍宝自性的山称为黑山。须弥山、七金山都是珍宝的自性，黑山是一般土石的山。越过九座黑山，“既是所谓之雪山”，有些地方说是现在的冈底斯雪山。

“复次香醉山之内”，雪山再往北就是香醉山。“香醉山”有种香，人闻了之后就会陶醉，叫做香醉山。“香醉山之内”就是大雪山的北面，香醉山的南面，中间有一个无热恼池。“有水宽度五十海”，就是说里面水的宽度是五十由旬。正方形每边都是五十由旬。这样宽度五十的海就是无热恼海。龙王中有个无热恼龙王安住在这里。

一般的龙通过自己的业力都会有热恼，有时降下热砂雨，热砂钻到龙的鳞片里面，让它特别痛苦。平时的龙安住在宫殿里不是显现龙的样子，而是显现人的样子，但是热恼降临的时候，它就会变成像蛇一样有鳞片的旁生形象，热砂钻到鳞片当中，令它特别特别痛苦。

大棚金翅鸟作为龙的天敌，经常受到金翅鸟的威胁。当它们在龙宫当中嬉戏，金翅鸟会飞到龙宫。金翅鸟翅膀的力量特别大，根据有些地方的记载，它用翅膀一扇，水分开了，龙宫就会现出来。它们就进去抓龙吃，龙特别害怕金翅鸟。无热恼龙王没有这些痛苦，既不会降下热砂，也不会有金翅鸟的损害。因为在龙中是福报特别大的一种龙，所以称之为无热恼龙王。无热恼龙王居住的地方叫做无热恼

海。

有些地方说，冈底斯山下面的玛法措湖就是无热恼海，但是有些大德说，不能这样安立。因为《俱舍论》中讲的无热恼海是四方形，玛法措湖是长方形的水面，还有它的广度等等也不完全吻合。

大恩上师在注释当中说，有些瑜伽士说玛法措湖是无热恼海，冈底斯山就是《俱舍论》中讲的雪山，有些大德解释说，在瑜伽士境界中可以这样安立。通过我们的眼根和掌握的地理知识去看，觉得是不是这些尊者说错了，这是不矛盾的。瑜伽士的境界和我们看到的不一定完全相同。

无热恼海四边流淌着四条河，东方是恒河，这方面和现在的恒河差不多，南方是信度河，西方是缚刍河，北方是徙多河。从东南西北流出去最后流入大海。这是从金刚座往北的九黑山、雪山、香醉山之间的无热恼海，大概对南瞻部洲的特法进行了一些安立。

丙三（别说众生之处）分二：一、真实宣说众生之处；二、彼等之广述。

丁一（真实宣说众生之处）分二：一、恶趣；二、善趣天界。

“众生之处”就是众生安住的地方是哪些呢？首先讲恶趣，然后讲善趣天界。

戊一（恶趣）分二：一、热地狱；二、寒地狱。

在恶趣中以宣讲地狱为主，其他的旁生、饿鬼是附述的，并没有在颂词中出现。

己一、热地狱：

此下二万由旬处，即是无间地狱处。

彼之上方七地狱，八狱之外十六狱。

四边塘煨尸粪泥，利刃原等无滩河。

这些内容我们在前行、广论中都学习过，也比较熟悉。按照小乘的观点，“此下”，即从南瞻部洲往下两万由旬的地方就是无间地狱的房顶。无间地狱也是一个处所，就是八大地狱最下边的一层地狱。“彼之上方七地狱”，在无间地狱往上像楼房一样还有七个地狱，共是八热地狱。即等活地狱或复活地狱、黑绳地狱、众合地狱、号叫地狱、大号叫地狱、烧热地狱、极热地狱，最下面就是无间地狱，环境一个比一个差。无间地狱火的温度特别高，受苦的时间特别长，中间也没有休息，特别痛苦。

上面这些地狱，比如有些地方讲复活地狱中受苦是稍有间隙的，就像互相砍杀死了之后它是没有苦的。然后有一个声音传过来，愿汝等复活，它们又重新复活，开始到处找兵器，再互相砍杀。虽然它在这个过程中很苦，但是必定还可以休息一下。在黑绳地狱中的有情暂时的时候是不会有苦，就是闷厥。在烧热地狱当中，狱卒把有情投入到大铁锅中，它们在沸腾的水中滚来滚去，狱卒在锅边上用铁钩子把它们勾过来，用铁锤砸它们脑袋的时候一下子昏厥了。昏厥的时候它们感到很安乐，暂时没有苦。其他地狱还有暂时休息的时候，无间地狱中是根本没有的，一层比一层寿命长，受的痛苦也越来越大。有情在世间造过不同的业，就会转生到不同的地狱中感受痛苦。

我们平时要思维轮回的痛苦，尤其是思维地狱痛苦的时候必须要非常刻意地认真去思维，一方面我们能够知道地狱有什么痛苦，一方面我们可以为转生地狱的有情发起悲心。还要想到地狱的痛苦也和我们的业因果有关系，转生地狱这么痛苦，它的因是什么？就是造了业因果中的十恶业，或者违犯了别

解脱、菩萨戒、密乘戒，没有忏悔的结果就是堕地狱。现在反观自己有没有违背，如果真的违背了，以后肯定会堕地狱。从思维地狱的痛苦再延伸到现在的因果取舍，从因果的问题再进一步观察我们现在的行为到底是在做什么？如果已经违犯了，就要忏悔。如果还没有违犯，我们要想方设法，不让它违犯。

约束我们的身语意、调伏烦恼的方式有很多，其中一个就是思维地狱、思维痛苦。虽然我们烦恼深重，会不自觉地造一些恶业，但还是可以选择的，自己这样做到底好不好？如果是造恶业，就不要做了。思维了地狱痛苦、业因果之后，就会从这个角度让我们息灭恶行。当然除了这种方式之外，还有其他息灭恶行的方式，比如发菩提心、向往解脱，或者观如梦如幻，这些都会让我们不产生烦恼。我们在学道的过程中，每一种方法都要掌握，有时用这个，有时用那个，在不同的时间，不同的场合中，修行时都会用到的。

“此下二万由旬”，有些大德解释说，在小乘当中有一个实实在在的地方，就是南瞻部洲往下二万由旬的地方就是地狱。如果从大乘的角度来讲，这是有情的业力，什么时候是死了，就在这个地方显现你的地狱，不一定有一个实实在在的下面二万由旬的地方就是地狱。这方面跟随不同众生的接受能力，也有不同的安立方式。

即便按照小乘的观点，下面有一个实实在在二万由旬的地方。假如我们向下勘探两万由旬，能不能找到地狱？这也不一定。为什么呢？因为地狱有情的业和人道有情的业是两种业。按照我们的方式去找，通过现在的仪器去看，不一定能找得到。

就像前面讲的一样，在整个世间当中，到处都是非人、中阴。用现在的仪器，通过我们的眼睛，根本看不到。它们在我们面前晃来晃去，我们也看不到。同样的道理，地狱有情和人是两种业，相当两种空间一样的，即便的确确实往下走二万由旬就是地狱，通过我们的仪器、眼根，也是不一定找得到。因为这是两种不同的业形成的两种世界，所以就在下面十五米的地方，我们也是看不到。并不是说下面十五米的地方没有，而是这些不是我们肉眼能够看得到的。

“八狱之外十六狱”，在八热地狱之外的东南西北四面，每一面都有四个地狱，四四一十六，共有十六个近边地狱。第一个是糖煨坑，第二个是尸粪泥，第三个是利刃原，第四个是无滩河。糖煨坑里面是有一个大坑，糖煨就是一种炭火，里面有炭火，上面是有情。有些有情无间地狱的业稍微轻了一点，它看到无间地狱的门打开了，心想终于解脱了，它跑了出去。因为受了很长时间的苦，身体特别炎热，它看到外面有一些看上去很清凉的坑，以为能够清凉清凉了，它就跳了进去，一跳进去之后马上就变了。它的业力成熟之后里面马上变成了糖煨，有情膝盖以下都在糖煨坑当中，炭火把它所有的皮肉烧得干干净净，一直在里面感受很长时间的苦。

第二个是尸粪泥，有情从地狱出来之后，看到有尸粪泥，也是认为里面很清凉，然后跳了进去。里面都是尸体，比如人、狗等等各种各样恶心的尸体，还有很多的粪便。它掉进去之后，一下子就没顶，整个陷在里面，特别痛苦。尸粪泥不单单有一种非常恶臭的自性，而且里面还有很多小虫，小虫的嘴特别尖，就像针一样，一下子可以刺穿皮肤、肌肉、骨头，吮吸骨髓。也不是一只两只，而是特别多

的虫子。

第三个是利刃原，有情从远处看到一片青青的草原，就像藏地一样，啊，草原上的青草长得这么好，它就想过去放松一下。过去之后发现草地里面都是利刃，刀锋往上，两只脚踩下去就把脚刺穿了，拔起来又恢复。受业力的驱使它想退也退不回去，只能往前走，一直感受痛苦。

“等”字中也包括剑叶林，有情在远处看到一个舒适的森林，过去之后，树的叶子全部变成锋利的宝剑，风一吹过来，剑就落在有情身上刺穿它的身体，一直会感受这样的痛苦。

第四个是无滩河，无滩河是一条宽广的河，里面有烧沸的，有情在里面被煮得滚来滚去，特别难忍，想要爬到岸上。岸边有很多狱卒，不断地殴打它们，令它们感受到了很大痛苦。

己二、寒地狱：

其他具疱地狱等，即是八种寒地狱。

有些地方说冈底斯山下面是寒地狱，此处没有这样说。有些地方说寒地狱在热地狱之外，寒地狱和热地狱是并行安立的。除了热地狱之外，还有具疱地狱、疱裂地狱、紧牙地狱、阿啾啾地狱、呼呼地狱、裂如青莲花地狱、裂如红莲花地狱、裂如大红莲花地狱，这就是八种寒地狱。它和热地狱不一样，热地狱都是特别炎热的，到处都是烧红的铁地，房间里也是烧红的，墙也是烧红的铁墙，有情在里面根本无法获得安乐。

寒地狱完全是相反的，都是非常寒冷的自性。第一个叫具疱地狱，身上寒冷的缘故，长得很多疱；第二个叫疱裂地狱，更冷了，疱裂开了；第三个叫紧牙地狱，有情非常寒冷的缘故，只有把牙咬得很紧；第四个叫阿啾啾地狱，特别特别地冷，有情发出阿啾啾的声音；第五个叫呼呼地狱，已经发不出阿啾啾的声音，只能发出呼呼声；第六个叫裂如青莲花地狱，有情的皮肤全部裂开了，身体裂如四瓣的青莲花一样；第七个叫裂如红莲花地狱，身体裂成八瓣红莲花一样；第八个叫裂如大莲花地狱，身体裂成十六瓣、三十二瓣等，就像大莲花一样。也是越往下的寒冷程度越大，有情在里面一直感受寒冷。有些时候在藏地，冬天的时候，如果衣服穿得少一点，或者停电了没有取暖设备，我们就会感到特别的冷，其实这种冷，与寒地狱的冷相比，根本不值得一提。里面的有情造了堕寒地狱的业，比如在寒冷的时候抢夺他人的衣服；把别人推到冷水中让他感受痛苦。或者偷盗过包佛经的布，都会感召寒地狱的果报。很多地方寒地狱都讲得很略，不像热地狱那么广。

此处也有一个疑惑，南瞻部洲的面积并不大，最窄的地方三点五由旬，其他分别是两千，下面的地狱的范围这么大，怎么能够容纳的下呢？这方面没有问题。南瞻部洲是露出海平面的，海平面以上南瞻部洲是这么大。越往下越大，经典中比喻就像谷堆一样，上面很小，下面很大。现在我们能够理解的比喻就像金字塔一样的，金字塔上面就是很小，越往下越大。因为南瞻部洲下面连着金刚大地，金刚大地很宽广，所以往下的地狱非常宽广的。不仅可以安立的，也是可以理解的。

讲完地狱之后，附带讲了旁生。旁生的根本住处是外大海，也就是咸水海，这类似于大本营一样。逐渐从根本住处的大海慢慢扩散到陆地变成了散居的旁生，然后散居的旁生中就有一部分成为了人的家畜、家禽，还有一部分成为了野生动物。因为此处我们讲的是有情安住的地方，旁生也是有情，所以

旁生根本安住的地方是大海，其他散居的旁生安住的地方就在陆地中。

饿鬼根本安住的地方是王舍城往下五百由旬的地方，饿鬼的大本营就在那里，从这个地方慢慢分散到其他地区。饿鬼中有一位阎罗法王，也是通过不善业牵引显示的业因果。有些地方说阎罗法王是一个有情，虽然它造了不善的业，但是满业是善的。因为满业善、引业恶，所以投生到了饿鬼道当中。它的福报很大，在里面宣判，显示业因果的自性，不会受很大的苦。有些地方说阎罗王是佛菩萨的化身，或者它的本性是清净的，有很多不同的说法。此处按有部的观点，阎罗法王属于一个有情，是通过业力牵引转生的。

地狱中惩罚众生的狱卒到底是不是真正的众生？也有两种说法。有些地方说狱卒是真正的众生通过它们的业投生到地狱当中。虽然由引业生于地狱，但是它们毕竟没有受苦的业。它们的大种、身体的构造不一样，虽然它们在地狱的高温中惩罚罪人，温度这么高，为什么它们没事呢？大种不一样，它们相当于防高温的材料制成的，可以在这里面惩罚罪人，一点事没有。有些地方如果按照大乘的观点，这些狱卒是地狱有情的业力显现的出来。以上我们就讲完了恶趣。

今天的课就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度如海诸有情

《俱舍论》第 40 课笔录

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，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，继续学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

我们学到了第三品，前面的十二缘起有点复杂。正在宣讲的器世间内容非常好懂，在整个《俱舍论》中也是很简单的内容。前两节课也是提到了，此处安立的器世间观点，有些和现代人现量见到安立器世间的方式，情况不一样，这不要紧。因为一切有情的业力、习气都不相同，所以在有情面前显现的世界不一样，这也非常正常。

如果整个世界只有人，没有六道其余的有情，也没有圣者，可能只有一个大的标准。虽然你觉得这座山好看，但是别人觉得这座山不好看，只有认为山好看、不好看的差别，其他方面基本上都是一样的，没有什么争论。要是只有人道，地球的存在等方面不可能有很多差别。但是法界中必定有六道众生，除了六道众生之外，还有声闻、缘觉、菩萨和佛四圣。

因为隔了道之后习气和业力发生了很大的转变，不同有情眼中的器世界也会有很大的变化。除了凡夫

众生通过功能有限的诸根感知的世界之外，还有圣者净见量的智慧中呈现出来的情况。佛陀的弟子中好多种情况，既有佛菩萨的化身，也有一果到四果的声闻，还有一些是资粮道、加行道具有一定禅定、智慧的凡夫修行者，以及其他的天道、鬼道、人道等众生。

因为他们的世界观不同，所以佛陀也是针对不同的根基宣讲不同的法。前面安立的四大部洲、须弥山，或者今天宣讲的日、月等大小的范围，和现在我们的认知不相同也很正常。我们强制性地对比，这个地方相同，那个地方不相同，也没有必要。现在普遍性的说法可以按照科学去安立，《俱舍论》的说法按照《俱舍论》的观点去安立就可以了。我们学习的时候，就以佛法中《俱舍论》所安立的日、月大小、所依的情况为准，就是非常正确的态度。

戊二（善趣天界）分二：一、与地相连；二、与地不连。

首先是和地相连的一部分，然后是和地不连，纯粹安住在虚空中的一部分。

己一（与地相连）分二：一、四大天王天；二、三十三天。

与地相连的是六欲天中的第一二个天，即四大天王天和三十三天。四大天王天住在须弥山半山腰的位置；三十三天在须弥山的山顶，它们都和须弥山相连。须弥山最下面是金刚地基，从这方面安立与地相连的是四大天王天和三十三天。

庚一（四大天王天）分二：一、依无量宫；二、依山。

第一是依靠无量宫，不一定是依靠山了；第二是依靠须弥山安住。此处“依无量宫”主要是日轮和月轮，比较严格地讲，很多地方也是说日轮、月轮是空居，就是在虚空当中，它们没有依靠地。此处为什么把日轮、月轮安立在“与地相连”中呢？因为它们属于四大天王天，而四大天王天的根本在须弥山，是依靠须弥山而住的。此处总体来讲是依靠四大天王天，而四大天王天是与地相连的。从这个侧面来讲，把日、月划在与地相连的科判中。有些注释没有这样划分，只是把日、月划在空居当中，它的范围是属于四大天王天所摄的。

辛一、依无量宫：

通过无量宫来安立，不是依靠山而立的。按照佛法的观点，日和月上也有无量宫，但是它是在虚空中运行，此处是依靠无量宫而安立它的本体。

日月位于山王半，五十五一由旬，

午夜日落与正午，以及日初为同时。

首先日、月的位置位于“山王半”，此处主要是从须弥山出水的角度来讲。在海平面以上，须弥山王的海拔有八万由旬。“位于山王半”是日、月运行的时候，在须弥山半山腰的位置，即四万由旬的地方。在三十三天没有日、月，天人自己有光明。在四大天王天以下都可以通过日、月来照明。虽然四大天王天天人的身体也有光明，但是因为日、月处在和他们差不多的位置上，所以在三十三天以上没有日、月了，在四大天王天还有，就是位于山王半。

月亮的直径是五十由旬，太阳的直径是五十一由旬，以直径乘以三就可以知道日月的周长了。此处安立太阳和月亮上也有宫殿。佛法中把日轮的构造称为火晶，火晶可以发热、燃烧。在劫初火晶中可以

出火，水晶中可以出水，有时水晶是水晶宝，属于一种宝物。因为日轮由火晶而形成的，所以它可以发热。直视太阳对我们的眼睛也是有害的。月轮是水晶组成的，可以散发清凉的自性，如果我们用眼睛看月亮不会有丝毫的伤害。

这里也有两个和我们现在认知的日月不一样的地方。第一，日月的大小和科学认为的日月大小不一定相同；第二，现在人们没看到月亮上有什么有情居住，甚至还在探索人们移民到月亮的可能性。佛法中讲，月轮、日轮上面有天人的无量殿，里面也有天人居住。

有些人问：“如果有天人居住，为什么宇航员登月没有看到天人呢？”有些人说：“因为宇航员去的是月亮的一边，另一边才有天人。”这个不一定。以前慈诚罗珠堪布在《慧灯之光》中也讲过，佛陀在经论当中宣讲月亮上有天人居住，没有说月亮上的天人是人的眼睛可以看到的。如果说人的眼睛可以看到月亮上的房屋、天人，我们上去之后没看到，这样当然有很大的违背。因为佛陀在经典中，圣者在论典中从来没有说过月亮上的无量殿、有情通过人的肉眼可以看到，所以我们看到的可能就是一个光秃秃的，什么都没有的，一个死寂的星球。在净见量中存在的无量殿、天人都是依靠月亮而生存。他们是天人，生活也是非常幸福的。

因为有情的业力不同，空间不一样的缘故，所以他们安住的时候我们没办法看到。同样道理，我们在这个地方安住的时候，可能有些有情也看不到经堂，听不到有人讲法，也看不到我们这些有情，有可能在他的境界中就是光秃秃的什么都没有的状态。空间不相同的缘故，眼根相互之间不一定成为所见。这个方面我们也要了解。

日月围绕须弥山转动。此处以太阳为例宣讲，因为围绕须弥山转动，所以四大部洲都有太阳，也有日出、日落，或者午夜、正午的差别。太阳围绕须弥山转动，有些地方处于午夜，有些地方处于日落，有些地方正在正午、有些地方正在日出。按照颂词安立的次第，北方的北俱卢洲正是午夜，东方正在日落，同一个时间中南方的南瞻部洲正是正午，西方正在日出。因为太阳围绕须弥山运行的缘故，所以北俱卢洲处于午夜的时候，我们这里就是正午，东胜身洲日落，西牛货洲日出。现在人们也是通过日出日落计算时间，如果中国正午的时候美国那边正是午夜，正好是十二小时的时差，有些人觉得是不是中国是南瞻部洲？美国就是北俱卢洲？没有这样安立的方式，这是现在的人以他自己的计算方法。《俱舍论》的计算方法是围绕须弥山安立的，这种看似相同的情况是不是正好对应了这样的关系呢？这也是不确定的。其他的日出、日落也可以类推，反正太阳是围绕须弥山而转。一个地方是日落的时候，一个地方正在日出，一个地方是午夜的时候，一个地方是正午，通过旋转的方式去计算也是比较容易了解的。

下面附带讲一讲夏至、冬至，或者夏季、冬季的日晷等等安立方式可以如是了知。

夏季第二月之末，自九日起夜晚长，

所有冬季四月中，变短白昼则相反。

昼夜长为一须臾，日行南北方之时，

因与日轮极趋近，自之影子彼现亏。

颂词大概有五个内容。第一、二句讲到冬季日晷；第三、四句讲到是夏季日晷；第五句“昼夜长为一须臾”，以须臾为单位计算时间长短；第六句“日行南北方之时”，主要宣讲为什么在冬天白天短，而且比较寒冷，夏天白天长，而且比较炎热；第七、八句讲到月亮为什么会有盈亏的道理。

这里讲了很多不同的观点，尤其讲时间的时候，有印度的算法，还有藏历的算法等很多观点不同的历算方法。此处世亲菩萨主要是按照印度的习惯算的，和现在我们使用的农历或者公历都不相同，我们大概了解一下它是怎么样安立的就可以了。

平时我们说一年有四季，主要是在一些四季比较分明的地方，一年四季每一季三个月，一年有十二个月，春夏秋冬分的比较清楚，有些地方分得很清楚，有些地方分得就不是那么清楚，比如印度只分三季，一季有四个月，这和我们习惯就不一样了。有些地方讲藏地大概也是三季，秋季不是很明显。大恩上师在注释中也讲到了这个问题，有些地方有四季，有些地方只有三季，算法也不相同。因为它的经纬度不一样，所以安立的时候也是不相同的。世界各地的历算方法也不相同。印度有自己的算法，还有农历、藏历、伊斯兰历等等根据当地的情况安立了很多算法。这里所安立的方式和我们现在认定的安立方式不一定一样。我们主要知道论典中大概的意思是怎么讲的，了解一下就可以。佛教中《俱舍论》、时轮金刚、戒律中计算时间的方法都不一样，有些特别复杂。

此处按照注释中的观点去安立冬季的日晷就是冬至、夏季的日晷就是夏至，或者南回归线、北回归线，大概和这方面有些相似。

按照《俱舍论》的观点，因为我们是根据蒋阳洛德旺波尊者的《俱舍论释》讲解的，作者是一位藏地的大德，所以他把藏历的九月到十二月的四个月安立为冬季，然后一二三四月是春季，五六七八是夏季，也没有秋季，只有冬季春季夏季。有些地方没有春夏秋冬四季或者冬春夏三季，就是雨季和干季两种。雨季经常下雨，干季是基本上不下雨的。

“夏季第二月之末，自九日起夜晚长”。夏至之后，晚上越来越长，白天越来越短。这和我们平常了解的天文知识、历算方法的安立方式差不多。因为夏至的白天是最长的，晚上是最短的。夏至一过，夜晚慢慢开始加长了，白天逐渐开始缩短。按照现在的角度来讲，夏至这一天太阳已经走到了最北端，开始往南走，叫做南回归线。走到冬至这一天，白天最短夜晚最长，这时走到了最南端，开始往北走，叫做北回归线。这时白天慢慢加长，夜晚慢慢变短。第一个颂词就是讲这个问题，过了夏至以后开始往南回，叫做冬季日回。

此处“夏季第二月”是六月，此外还有一个问题，“第二月之末”是九号。按照我们平常的观点九号不是月末，月末应该是从二十号到三十号之间。此处从十六号开始算，十六号相当于初一。十五月亮圆满，这个月就过完了，十六号起月亮慢慢开始亏了。

夏季第二月就是六月，“之末自九日起夜晚长”，因为十六号算初一，十六到二十六号相当于上旬，二十六号到六号相当于中旬，六号到十六号之间相当于下旬，九号刚好是下旬，处在月末最后的十天当中。我们要了解这里的算法，这是从十六号开始算的，十六号是第一天相当于初一，从九日起夜晚长了，这是在月末。应该如何理解颂词当中的意思，注释当中已经讲得很清楚了，六月八号相当于夏至。

还有一种说法，在注释 250 页第二段当中“但这里将藏历九月确定为八月”。这也是一个有点复杂的问题，有时九月不是九月，是八月。有不同的算法，有时虽然是六月，但是注释中说是五月的情况。我们还是按这里讲的六月，或者五月也可以。如果把九月确定为八月的话，那么六月就相当于五月。藏历的五月差不多是公历的六月，藏历和农历之间除了闰月不一样之外，基本上可以对上。现在藏历和公历就是差一个月，所以如果是五月差不多就是公历六月。

平常我们说六月二十一、二十二，一般来讲这两天中有一天就是夏至，和这个时间差不多对得上。夏至的时间也不一定完全相同，由于太阳在转动。大恩上师注释中讲太阳围绕须弥山转动，可以把旋转的一圈分为 360 个点，一年有 360 天，每一个点都有可能是夏至。因为从东到西的距离这么大，从汉地到印度之间这么长的距离，夏至的时间不确定也很正常。如果我们只是认定某一天为夏至，在其他的地方不一定是夏至。划定南回归线和北回归线不一定完全是一条线。因为地方不一样，时间也不确定。我们大概按照颂词安立就可以了，至于印度是这样算的，在汉地、藏地怎么算，这些不是我们考虑的事情，只要把颂词中的意思大概搞清楚就可以了。

六月八号的时候到了夏至，白天最长，夜晚最短。从九号开始夜晚一天天加长，白天慢慢变短，这就是冬季日回。还有一种是从冬至计算的，白天一天一天变短，冬季有四个月，在第四个月中，十二月八号冬至，白天最短，夜晚最长。九号起白天慢慢开始加长，夜晚缩短，这方面和我们现在的观念差不多的。前面讲了夏季日回，夏至之后白天开始慢慢缩短。冬季日回是到了最南端开始往北回，北回归线从这开始算，从十二月九号开始白天逐渐加长，晚上开始变短。第一个颂词中主要是讲这个意思。这里首先要把安立冬季、春季、夏季三季，以及十六号算初一这方面搞清楚，然后再看里面大概的意思，第一个夏季第二月之末是什么时候，九号开始变，八号相当于夏至；第二个十二月八号相当于冬至，九号白天开始变长，夜晚开始变短。“所有冬季四月中变短”，什么“变短”呢？夜晚开始变短，“白昼则相反”，白昼开始变长，大概就是这个含义。

“昼夜长为一须臾”，变长变短是通过什么来计算的呢？此处是通过“须臾”来计算的。平时我们说须臾之间，须臾在印度是一个计算时间的单位。在我们的注释和大恩上师的注释中都引用了时轮金刚的观点，一个正常人呼吸的时间，入吸、住吸、出吸相当于一次呼吸。二十四次呼吸相当于四分，四分之一就是一个须臾。现在我们有钟表可以通过分钟来安立，须臾就是通过这种方式进行安立的。剧烈运动之后呼吸很快，修持禅定呼吸拉的特别长，这些都不能作为计算方式。正常的计算方式就是一个正常人，没有剧烈运动，没有修持禅修，也没有刻意地控制呼吸，二十四次正常一呼一吸之间的时间算四分，四分之一就是一须臾。

“日行南北方之时”，这是在解释为什么冬天比较冷，时间比较短，而夏天比较热，时间比较长，这个原因是什么呢？日行南方和日行北方的时候不一样，比如太阳从北方往南行，前面讲了南回归线，越往南走，因为南瞻部洲的南方很狭窄，周围有很多海水，往南走的时候很多时间都是在大海上运行，很快就通过了，所以感觉白天过得特别快，一天很快就过去了。为什么这么冷呢？太阳在海上运行的时候，因为太阳光直接照在大海上，对陆地是斜照的，没有直接照射，所以比较冷。

到了最南端的时候，太阳开始往北回了，因为北方很宽广，地方特别大，太阳走得比较慢，而且太阳光直接照在陆地上，所以这时感觉很热，白天的时间很长。日行南北方之时，就是说太阳在南方行走时，不仅快速而且主要是照大海，冬天白天比较短、天气比较冷，然后太阳在北方走得慢的缘故，白天比较长，直接照在陆地上的缘故，也比较炎热。

“因与日轮极趋近，自之影子彼现亏”，为什么月亮会有从月牙到满月之间的盈亏变化呢？如果太阳离月亮很近，太阳光照在月亮上面，反射过去的时候，一部分就挡住了，靠得越近挡得越多，最近时几乎看不到，有时候根本看不到月亮，有时候看到像一条线一样的月牙，月亮就一点点，特别特别小，然后上弦月，慢慢开始大起来了。慢慢开始远离的时候，月亮逐渐变大了，开始是半月，最后是满月。太阳离月亮最远的时候就是满月。第二个月重新开始靠近，慢慢又从满月逐渐变亏，最后看不到。以上讲了依无量殿，日轮月轮之间的关系，附带讲了夏季日回、冬季日回等观点。

辛二、依山：

依山就是依靠山而安立的四大天王天。

须弥山有四层级，间距一万一千也，
分别高出一万六，八千四千与二千。

居于彼处有持盆，持鬘常醉之药叉，
四天王天众天人，七山亦为彼之处。

此处是说须弥山是不是从下到上都是等距、光滑的自性？也不是这样的。有一些说法，在海下须弥山里相当于是中空的自性，有很多的阿修罗住在里面，颂词当中没有提到这个问题。直接提到的是“须弥山有四层级，间距一万一千也”。唐译间距是一万，藏译间距是一万一千，可能是以前的版本不一样。须弥山海平面之上有四个层级，从海平面往上走一万或者一万一千的地方，属于一个天人所居的地方。从第一级到第二级之间，也是一万一千或者一万这样的。

须弥山并不是往上逐渐小，它上下一样，是方的，一万一千间距是高度。然后我们看第三句，“分别高出一万六，八千四千与二千”，这个“高出”的意思并不是说真正的高，而是在旁边出来，比如中间最小有八万，再往旁边伸出来一万六、八千，然后是四千、两千，大概是这样的自性。第一层最宽，比如海平面是第一层，往旁边伸出来的地方是最大的有一万六千，第二层伸出来八千，比第一层小一半，第三层有四千，第二层有两千，这是三十三天。

从这方面看，我们可以把最小的作为须弥山本身的宽度，从旁边伸出来宽一万六千的地方，高出的意思就是旁出，往旁边突出来。四层天间距的高度是一万一，然后往旁边伸出来，最下面一层是一万六千，然后是八千、四千、两千。

伸出来的地方里面居住的都是天人。“居于彼处有持盆”，这是四大天王天，天人住在须弥山的半山腰，他是住在山洞里面还是其他的地方呢？这里就解释了，不是有很多山洞，山洞里有很多房子，就是从旁边生出来的本体。第一层居住的是持盆药叉，持盆药叉是四大天王天的手下，有时候说药叉是鬼神之类，有些是财神药叉，他们都是保护四大部洲的。持盆药叉手上拿着盆子，里面装满了甘露。大恩

上师在注释中讲，他们的盆子是用来舀海水的。如果海水涨得很厉害，担心会把须弥山淹没，他们就用盆子把水舀出去。此处说，手持盛满甘露宝盆，如果盛满甘露宝盆就不一定是舀水的，可能里面有很多甘露。

第二层居住的是持鬘药叉，手里经常持有珍宝的花鬘。第三层居住的是常醉药叉，经常被美酒迷醉。第四层就是四大天王天的住处。东方是持国天王，南方是增长天王，西方是广目天王，北方是多闻天王宫。在须弥山第四层伸出去两千由旬最小的地方，四大天王和众天人居住在里面。日月围绕着须弥山的半山腰走，属于四大天王天所管辖的。

“七山亦为彼之处”，七山就是七个金山，须弥山上面有四大天王天和众天人居住，然后七金山上也有很多四大天王天的眷属，天人分布在七金山中安住。按照有些说法，在所有的世界当中，四大天王天的地盘最大，除了须弥山有一部分，还要七金山的范围也是很广的。

庚二、三十三天：

须弥山顶卅三天，彼边八万由旬也，
方隅四层之彼处，手持金刚护神居，
中央称为善见城，边长二千五由旬。
一由旬半金自性，大地庄严具弹性，
于彼处有尊胜宫，边长二百五由旬。
外众车苑粗恶苑，杂林苑与喜林苑，
彼等林苑之四方，距离二十为妙地，
东北之隅大香树，西南隅为善法堂。

这是讲到了三十三天的大概情况。“须弥山顶卅三天”，须弥山的山顶是三十三天。在三十三天的四边，每边有八个天神，四八三十二，再加上中央的帝释天王就是三十三天神。有一种说法是以前有一个人倡导修一个善法，好像是修一座佛塔，一个人倡导三十二个人帮助，最后他们的福报成熟之后，主要倡导的这个人变成了帝释天王，其他三十二个从旁协助的人变成了他的眷属，也有这样一种说法。三千大千世界中，这么多的三十三天，每一个都是通过这样的因形成的，也不一定，至少有一个地方是这样的情况。在佛陀讲的一些公案当中，也曾经提到过这个问题。因此倡导修善法的利益很大，协助别人把这个善法完成，利益也很大。这是三十三天的一些前因后果。

“彼边八万由旬也”，在须弥山的山顶上，四边的每一边都是八万由旬。“方隅四层之彼处，手持金刚护神居”，在山顶上的四个角有四层楼的居处，就是“方隅四层”。“四层”就是属于四层楼的建筑一样。“手持金刚护神居”，这里有手持金刚，有些地方把金刚手菩萨叫做手持金刚，此处是不是三祇主中的金刚手呢？虽然名字一样，但不一定是金刚手菩萨。金刚护神是保护天人的。佛菩萨会不会示现为天人的保护神呢？虽然有这种可能性，但是从金刚手菩萨居住的杨柳宫来看，和这个地方当然不是完全相同的，而且他也是一个本尊的自性、佛菩萨的本体，应该不是这个地方所讲的护神。

“中央称为善见城”，三十三天的正中央有个善见城。因为特别庄严，所有人都喜欢看，看了之后还想

看，所以称之为善见城。这是这里最好的城市。“边长两千五百由旬”，它的边长是两千五百由旬。注释255页第二段讲到“每一边有两千五百由旬，周长二万由旬”，估计是一万由旬，我不知道两万由旬是什么原因？四边每一边两千五，应该是一万，这里写的两万。有可能是打错了字，算的时候不是两万，应该是一万比较合理。我们也不是说要改过来，大概知道一下就可以。

“一由旬半金自性”，“一由旬半”是高度，高一点五由旬。这些宫殿是“金自性”，这些不是镀金的，里面用石头砌的时候包一层铁瓦，然后在上面敷一些金箔纸，看起来金光闪闪的。三十三天不是这样的，这里的金子多的不得了。帝释天手下是四大天王天，四大天王天有七个金山，随便哪一个地方挖一点都够了，根本不需要用一些假金子做装饰，都是真正黄金的自性。

“大地庄严具弹性”，大地也是黄金的。因为天人福报大的缘故，这个黄金是有弹性的，总的原则就是特别舒适，有点像极乐世界的大地压陷抬反一样，踩下去陷下去，脚一抬起来自动恢复原状。虽然现在有些沙发踩起来似乎也是这种自性，但是我们踩在上面是站不稳的。三十三天有弹性的大地绝对不可能踩上去之后老是摔倒，这方面天人肯定觉得不舒服，第一个是舒适；第二个就是压陷抬反，他们福报很大的缘故都是特别舒适的。极乐世界的福报更大，有相似的地方。我们也没有真正见到过极乐世界是什么样的，三十三天也没见到过，虽然也没办法对比，但是福报越大，从原理上来讲肯定会更加舒适、圆满。

“于彼处有尊胜宫”，善见城中有一个尊胜宫，尊胜宫是最好的，尊胜是超胜一切，这里是帝释天住的地方，帝释天是三十三天的主尊，他的房子是最好的。“边长二百五由旬”，边长二百五十由旬，这方面就是描绘尊胜宫。在注释当中还描绘宫殿里面有多少层，其中有几个房间，房间里面有多少天女等等，现在我们也只是大概了解一下。如果我们真正看到了，哇，这个地方很舒服。我们修前行的时候，这里天界也是需要出离的地方。虽然讲它的好处时好得不得了，但是如果讲它的过患就觉得这个地方也是不能待的。虽然暂时看起来非常好，但也只是一个暂时性的福报显现。转生到三十三天之后也不是永远解决了生死的问题，仍然要轮回，天人也是凡夫，仍然有烦恼，有时候也会产生很多的罪业。因此大恩上师说，我们学习时也不能对天界产生贪欲心，和我们现在的生活比较起来，只是听一听、看一看、想一想，也觉得肯定远远超胜我们的。如果哪天去参观一下，肯定就和难陀尊者一样，去了就不想回来了，这个地方太好了，肯定就不愿回来。我们必须要知道这也是应该厌离的地方，以前我们也是很多次转生过这个地方，不仅仅是参观，参观完之后，导游说时间到了，大家上车就回来了，不是这样的。以前我们转生到这个地方，做过帝释天王，也做过天人，又怎么样呢？最后福报消尽之后，还是照样轮回，没有什么实际的意义。出离心是从比较宏观、长远的角度，让我们对整个轮回产生厌离心，追求这些暂时天界安乐，也是没有什么必要的，而且如果用我们广大的善根福德去换这样一种时间很短的福报，我们算一算也是划不来的。我们一方面了解他们的自性，一方面也要了解他们还是属于轮回的范畴，里面的有情还是凡夫众生为主。

“外众车苑粗恶苑，杂林苑与喜林苑”，然后是“外众”，善见城外面有四大林苑，即众车苑、粗恶苑、杂林苑、喜林苑。第一个是“众车苑”，众车苑中有很多非常舒适的妙车。天人依靠自己的福报，如果

自己的福报大就有一部很好的车，如果自己的福报小，车就差一点，即便最差的车，也比我们现在的车都好。以前是马车，现在也不知道是什么车，肯定不会是烧油的汽车，很多宝马、奔驰等等在天界跑来跑去，这是不可能的事情。虽然不知道是什么样的妙车，但是一定是很殊适的车。

具体什么样的车我们也不太清楚，会不会所谓的与时俱进呢？应该不会。因为他们的福报很圆满，所以也不需要用机械、工艺去驱动自己的交通工具。而我们福报不大的缘故，才会使用这样的交通工具，在使用中还有很多危险性、污染环境等等。如果天界的环境都被汽车尾气污染了，那就惨了，根本不会有这样的情况发生的。

第二个是“粗恶苑”，粗恶苑中有很多武器。三十三天经常和阿修罗打仗，天人平时不带武器，没有佩剑、佩刀。他们所有的武器都在粗恶苑中，如果他们不去粗恶苑，心是比较调柔的，一进入粗恶苑之后，心马上粗暴起来了。因为要去粗恶苑取武器，通过粗恶苑本身的力量，天人进去之后，想要争斗的心马上产生了，就开始和阿修罗打仗。为什么叫粗恶苑呢？虽然里面也是很好的园林，但是里面有很多武器，天人进去之后心会变得比较粗暴，称之为粗恶苑。

第三个是“杂林苑”，杂林苑中有很多不同的娱乐设施。天人到了这里随着自己的心意都得到满足。

第四个是“喜林苑”，里面的各种五欲基本上都是臻于圆满的自性。

“彼等林苑之四方，距离二十为妙地”，“彼等林苑”即众车苑、粗恶苑等四方距离二十由旬处还有空地、妙地，天人在这里游戏、摔跤等等，天人没有什么事情做，就是放逸、享受，基本上每天都是都做这些事情，他们的玩法是各式各样的。

“东北之隅大香树”，三十三天善见城的东北方有一棵大香树，有些地方说是一个大香树树林，里面有很多的香树，这是特别浓郁，非常舒适的妙香，这种妙香顺风可以飘散一百由旬，逆风也可以飘散五十由旬。一般的香逆风我们是闻不到的，只有顺风的时候，从上面吹下来风，我们能闻到上面可能有香树、鲜花。如果自己站在反方向，风从另一面吹过来，我们就闻不到香味。

这里为什么说逆风香气也可以吹到五十由旬呢？在极乐世界中也有类似的描述。有些地方解释是说，香树的枝叶遍布五十由旬，站在五十由旬的范围内，都能闻到它的香味，这是逆风的意思。其实世亲菩萨的意思不是这样的，世亲菩萨说，这样不能解释逆风，虽然我们在人间这样解释是可以的，但是三十三天的福报很超胜，不能用人间的普通方式来解释，否则就不是超胜了。三十三天的殊胜之处就在于，即便是逆风香气也能吹到五十由旬，这方面很超圣。

“西南隅为善法堂”，善见城的西南方是善法堂。有些注释当中讲，天人会在这里开会、碰头。比如初八、十五，四大天王天会派一些大臣去四大部洲巡视，看哪些人在造业，哪些人在行持善法，然后有些时候，十五这一天，好像帝释天亲自去巡视四大部洲的情况。巡视之后，看到人间在造业，就想自己应该通过什么的方式制止人间不再恶业、增长善法呢？天人很希望人间的人修持善法。因为人间如果修持善法的人很多，天人的福报也会增上，而且天人和阿修罗打仗的时候，如果是人间的福报大，天人经常会打胜仗。如果人间经常造恶业，阿修罗的力量就大了，天人的力量就小了，经常会失败。一般来讲，天人和阿修罗打仗，从地势的角度来讲，阿修罗也处于劣势，他们是仰攻，从下面往上面

攻打天人；天人在上面，是俯攻，占了很大的优势。还有三十三天的香象力量很大，天人的力量很大，身高也很高。天人受伤。只要不断头，用甘露涂一下就恢复如初。阿修罗只要击中要害就会死，方方面面天人都占上风，就像美国打伊拉克一样，根本不是一个档次。如果人间的罪业很重，天人的力量就很小了，阿修罗的力量很大，天人也会战败。天人很希望人间能够修善法，经常巡视的原因，就是看哪些地方需要改正，用什么方法去劝诫呢？派一个化身去，还是做一个什么预示或者哪个人托梦，让他把修善法的意思传到其他地方去。他们会想很多办法。因为和自己的幸福息息相关的缘故，天人很关心人间是否修持善法。

善法堂还有一个意义，虽然天人经常性放逸，但是有时候也会在善法堂中赞颂三宝，听一些出世间的法，善法堂也有这样的自性。就像有些富人，虽然经常性的放逸，但是偶尔也听一两堂课，或者上师的讲座。毕竟他们以前是修持善法转生到天界的，还是有一定的善根、习气。虽然他们很放逸，生活太好了，长时间闻思修行很困难，因为有善法堂在这个地方，有时候还是会在里面赞颂三宝的功德，听一下出世间的教法。基本上不会产生很大的效果，他们不会经常性这样做的。

今天我们这节课就学习到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智

托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌

杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛

哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度如海诸有情