

《俱舍论》第1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，请大家发无上殊胜的菩提心！

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

从大乘的角度来讲，《俱舍论》抉择了世俗谛中的五蕴、十二处、十八界，然后是信心说法，抉择到烦恼、圣道、智慧、禅定，最后按照自释的观点，还有一个破我，就是无我品，所以小乘的见解和修行的方式，在《俱舍论》当中，都已经包括了。虽然我们是大乘的修行者，或者自诩为密乘的修行者，但是小乘修行的方式，属于共中士道。我们学习过《菩提道次第广论》，里面有下士道、中士道、上士道。在中士道当中，有唯中士和共中士，共中士是小乘和大乘有一部分共同的，比如说出离心、戒律，还有抉择五蕴、十二处、十八界等等，这些是共同的。有些是不共的，小乘按照自己的方式学习下去，最后依靠这个方式趣入正道，得到最殊胜的阿罗汉果位，出离三界轮回。到了某个阶段，小乘和大乘就要分手。大乘开始抉择菩提心，抉择二无我空性，修持六度万行，通过十地的方式，趣臻于佛果。小乘没有这样，所以有些是共同的。

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

作为一个佛教徒，我们经常说五蕴皆空，到底五蕴是怎么样的，可能有些人不一定说的清楚，所以我们很有必要学习一下，尤其是正统的佛法怎么抉择五蕴。虽然五蕴、十二处、十八界，一些学者，还有不懂佛法的人，他们都在按照自己的方式解释，这是非常可笑的。从五部大论的角度来讲，真正抉择五蕴、十二处、十八界，就是要通过《俱舍论》，另外《现观庄严论》里很多的概念、名词，在《俱舍论》当中，都抉择的比较清楚。

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

我理解聪明论有两种意义。第一种意思，就是说必须有一定的智慧，你比较聪明，才能学得懂。因为《俱舍论》的词句比较难，以前益西上师也讲过，因明、《俱舍论》没有很深的意义，不像中观那样抉择到无分别智慧，第三转法轮讲到光明藏，抉择到究竟的佛性。虽然没有那么深，但是有些逻辑和词句比较难，所以按照一般的说法，学习戒律的话，比较精进就可以。只要该背的背，该记的记，就没有什么难懂的，而要学习《俱舍论》、因明，就要有一定的智慧。相当于我们前面讲的，稍微聪明一点的人，觉得《俱舍论》、因明比较容易学。可能有些道友以前学过因明，觉得不是很好懂。找到规律的时候，中观的词句也不难懂，但是它意义很深，为什么意义很深呢？因为抉择的是菩萨入根本慧定的智慧，或者佛陀证悟空性的智慧，都不是我们分别心的境界。虽然词句表面上容易懂，但是越学越深，最后要把我们的分别念全部泯灭在法界当中。有些道友学过《宝性论》，觉得词句不那么难，但是越学习，意义越深邃，会有这种感觉。

而俱舍、因明的词句比较难。以前益西上师讲过，如果你真正地下功夫，把这些搞懂之后，就没有什么更深的，意义就在这里。而且慈诚罗珠堪布也说，《俱舍论》里面有很多有部的观点，如果你要去较真，为什么这样？它到底怎么样？有时候是没办法推理的，所以学习俱舍的时候，里面是怎么讲的，我们这样去了知就可以了。这些概念就是这样讲的，如果你要用中观、唯识的道理去推，说里面有很多不合理的地方，可能你通过上乘佛法的智慧，想要去了解比较困难。这是第一，我们学习《俱舍论》，要有一定的聪明才智。

第二种意思，就是说学完俱舍、因明之后，我们的思维会比较清晰。比如五蕴是什么？现在很多道友可能对五蕴有个粗大的概念，就是色、受、想、行、识，但是在《俱舍论》当中，五蕴的分类很清楚。首先色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴，分了五类，五类当中，色蕴、受蕴又细分，把每一个条理梳理得特别清楚。现在我们属于比较粗犷的智慧，以比较粗大的智慧了解比较深细的佛法，有时候会比较困难。在《俱舍论》中，通过学习词句和论典的组织方式，会把我们的智慧梳理得非常有条理。色蕴分了很多种，比如说色蕴当中，有属于自己的方便，眼、耳、鼻、舌、身，也是色蕴，对境方面是色、声、香、味、触，色法当中有显色、形色，声音当中又有哪些种类，把这些分很清楚以后，我们的智慧就很细致了。以后别人提到色蕴的时候，我们就不会那么笼统，好像浆糊一样，搅成一团，虽然有点概念，但是分不清楚，这种情况是不会有。如果认认真真学习《俱舍论》，会让我们的智慧比较有条理，也更加细微。

在世俗谛当中，我们的智慧比较清晰，比较有条理，对于学习胜义谛的法，有什么作用呢？在抉择中

观、唯识的时候，也需要一个比较有条理的智慧，才能把这些问题搞清楚。尤其佛法很深细，用大概的方式，只能学到笼统的智慧，没办法体会到佛法的深细，具有加持力，吸引人的特点。

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

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

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

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

我们通过学习大经大论，因为它讲得很深、很多、很细、很广，学习的过程中，掌握了比较深的智慧，我们就不会那么容易退失。也许有些时候，我们还没办法完完全全调伏邪见深重的人，但是学习佛法之后，内心当中的见解不会轻易退失。有些人学因明，或者学俱舍，时间长了之后，对于别人说的话，不会随随便便相信，看到什么，或者遇到什么很稀奇的事情，他不会轻易相信，但是一旦确定了，就不会退失的。这方面就是学习佛法，尤其学习过大的论典之后，会产生一些世俗谛方面的智慧。

前面我们讲过，凡夫众生处于轮回当中，他的分别念本来就很多，本来就很乱，所以现在一下子让它寂静下来，怎么寂静下来，我们还没办法找到头绪，这时候就要用一个比较复杂的方式，去应对比较复杂的分别念。有些人说，我们为什么要学这么多复杂的东西，因明、俱舍、中观这样那样的推理，直接安住心性不就得了，安住心性不是那么简单的事情。

通过长期的学习，比如说学习俱舍、因明、唯识、中观，每一个教法都有自己不共的作用。在学习的

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

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

有些人说这好像是一个小乘的论典，小乘的论典我们不需要学习，大恩上师在讲俱舍的时候，也是在很多地方呵斥过这种观点。我们的智慧超不过历代传承上师，超不过法王如意宝，超不过大恩上师。五部大论的讲解方式，由很多以前的大德通过智慧观察，才确定下来的，不是说随随便便在路边找了一个摆摊卖凉粉的人，他说《俱舍论》不能学，或者他说，我觉得学习《俱舍论》很好。他觉得好也罢，不好也罢，没有什么价值。关键这些都是以前的高僧大德一代代抉择传承下来，很多人在学习过程当中，获得了收益，帮助特别大，所以说才把这个传统固定下来，没有变化过。否则的话，一两千年的修行传统，现在突然被一个没学过几年佛法的人发现，这没有什么用。告诉道友说，我觉得没什么用。这是不可靠的，所以我们学习《俱舍论》有很多的必要性，当然我们慢慢学习的话也会了解。传讲《俱舍论》的传统，在以前玄奘法师翻译以后，《俱舍论》就比较兴盛，还有唯识也比较兴盛，所以《俱舍论》的注解也有很多，而且写得比较好，比较广的注释也有很多。

玄奘法师翻译了《俱舍论》颂词、自释，也翻译了《顺正理论》等等比较大的《俱舍论》注释，后来他的弟子也是传给自己的弟子，学习通达了《俱舍论》，然后写注释弘扬的也比较多。现在我们手上有很多可以作为正量的，作为参考的参考书。在内地汉传佛教当中，我们学习中观的时候，比较可靠的参考书、注释，不是很多，但是《俱舍论》比较多，现在我们手上既有古代大德造的注释，还有现代上师造的注释，我们尽量多去学习。

这次讲《俱舍论》，主要是讲解颂词，不讲注释。颂词是大恩上师翻译的，我们按照《俱舍论浅释》的意义去讲。讲的时候，主要是侧重于词句方面，我想把词句的方式，尽量讲的清楚一点。当然词句是比较简略的，肯定会引用很多其他地方注释的意义。其他道友学习的时候，自己回去看书，对于不同的观点，不管是古代大德的观点也好，现在的大德的观点也好，比如说现在我们手上有智敏法师、演培法师的讲记，还有其他讲记，对于我们有用的都可以参考。看参考书的时候，有的问题可能这个

注释讲的不是很清楚，然后翻另外一个注释的时候，这里面就讲到了。虽然有时候这里这个词句没有讲，但另外的地方，这个词句的解释方法就讲到了，所以我们可以多去看，但是不要忘记了，所有的意义基本上是围绕着颂词在发挥，都是讲解颂词本身的意义。

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

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

此论分四：一、论名之义；二、译礼；三、论义；四、末义。

甲一（论名之义）分三：一、译名；二、解释论名；三、论名之必要。

乙一、译名：

梵语：阿毗达磨够卡嘎热嘎

藏语：秋温波奏戒策累俄雪巴

汉意：对法藏颂

因为这部论典首先由梵语翻译成藏语，大恩上师再从藏语翻译成汉语，所以就出现了三种名称。首先是梵语的音，然后是藏语的音，最后翻译成汉文的意义：对法藏颂，它属于对法藏，这方面就是译名。

乙二、解释论名：

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

乙三、论名之必要：

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

还有些时候，论典前面放梵语，为了表明来源清净，是不是所有前面放梵语的论典，都能代表来源清净，这也不一定。因为印度的外道也很发达，所以外道的论名前面也加了梵语。只要是梵语的，肯定来源清净，这不一定，万一外道的论典，前面也有梵语，我们说这是可靠的，也不确定。

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

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

我们到外面就知道，讲一堂法，是很困难的。我到外面讲法的时候，也是这样的。绝对没有在佛学院讲法这么放松。“会不会出什么事情啊”“会不会有什么问题啊”，在佛学院绝对不会这样想。如果自己的身体没有出什么问题，一年中能够讲完《俱舍论》，中间出什么违缘障碍的想法，从来没有产生过。有些出去讲过法的道友就会知道，在讲法的过程当中，提心吊胆的情况比较多，这次我也遇到了一些。依靠法王如意宝、大恩上师的加持，大家能在这个地方，以很平静的方式来讲法，以很平静的方式来听闻佛法，这和加持力绝对是分不开的，还有很多方面，比如上师摄受我们的恩德非常大，了解这样的问题，有很多必要。

宣讲梵语、藏语、汉语差别的必要性，也就是这些。

甲二、译礼：

顶礼文殊童子！

这是最早从梵文翻译成藏文的时候，译者华哲僧侣加的顶礼句。

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

从我们的角度来讲，《俱舍论》很难懂，凭自己的力量很难通达，所以我们也要顶礼文殊菩萨。经常祈祷文殊菩萨，顶礼文殊菩萨，通过文殊菩萨清净的，无与伦比的慈悲心，开启智慧。文殊菩萨的慈

悲心特别强烈，我们觉得要说慈悲心，可能是观世音菩萨比较强烈，佛陀或者文殊师利菩萨，智慧、大悲都是圆满的，没有什么差别。文殊菩萨的智慧这么圆满，没有悲心是不可能的事情。文殊菩萨对众生的慈爱，也是非常的广大，非常愿意帮助众生。他加持我们的能力很大，尤其是在因地的時候，发了不共的愿，要帮助众生开智慧。现在我们恰恰需要智慧，如果想要学习《俱舍论》，也需要比较清淨，比较深邃的智慧才能通达。

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

学习的时候，千万不要认为是我一个人在学习，我们还有十方诸佛，还有大恩上师，还有化现的文殊师利菩萨。既然有这么多助缘，我们为什么不去祈求他帮助呢？应该祈求他帮助。我们学习时候，经常要祈祷。看书之前，要祈祷；看书中间，要祈祷；背诵也是要祈祷，通过经常性的祈祷，慢慢得到加持之后，我们再学习比较深奥论典，也不会感觉那么费力，一旦得到了一分加持，在学习的过程中，就不会感觉难以理解，所以对我们来讲，现在顶礼文殊童子，一方面我们要讲闻圆满，一方面我们自己在学习《俱舍论》的过程中，也有得到加持力的必要性。

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

甲三（论义）分二：一、入造论支分；二、真实论义。

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

丙一、礼赞与立誓：

何者尽毁一切暗，引众脱离轮回泥，

顶礼如理说法佛，对法藏论此详说。

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

这里包含了礼赞和立誓，礼赞是第一、二、三句，立誓是第四句，礼赞和立誓是这样分的。

礼赞的时候，也是从三个方面做的礼赞，分别是第一、二、三句。第一个礼赞的是佛陀自利功德圆满。佛陀的自利功德已经圆满；第二个是佛陀利他的事业圆满，这些在注释当中，都是明显标出来了；第三个就是讲到了利他的方便善巧，也是已经圆满了。从三个方面来进行顶礼。在顶礼佛陀，顶礼对境的时候，祖师们造顶礼句，有些从戒、定、慧，有些从智、悲、力，有些从自利利他，有些从大悲心，弘法利生的事业方面做顶礼。在顶礼句当中，应该凸显出所要顶礼的对境功德。我们了解了功德，再做顶礼，有很大的必要性。如果我们能顶礼，内心当中对于对境产生一念的信心，功德利益都是不可思议的。假如我们在无始劫以前，对于佛陀产生一念的信心，现在也许已经解脱了，也许已经在极乐世界当中了，所以如理如法的产生一念信心的必要特别大，在很多地方都要顶礼的原因，就是这样。有身顶礼、语顶礼，也有意顶礼，三种顶礼方式。

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

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

然后是“尽毁一切暗”，“尽毁”的意思就是完完全全，不是说摧毁一部分，比如说声闻、缘觉，摧毁了一部分烦恼障，痴暗只摧毁了一部分；菩萨也是比声闻、缘觉，摧毁的痴暗更多一些。比如烦恼障、所知障等一部分俱生和遍计的，已经摧毁了，但是还没有尽毁。完完全全尽毁，一点都不剩下的只有佛。还有“一切暗”，在注释当中讲的很清楚，“一切”就是讲十二处。为什么“一切”指十二处呢？我们学习过《入中论》，里面有一个颂词“佛说十二处，是众苦生门”。“十二处”是众苦生门，“众苦”是很多痛苦，很多痛苦产生的来源就是十二处，所以“佛说十二处，是众苦生门”，就是说十二处是一切痛苦产生的根源。如果能够把这个摧毁掉了，当然就没有痛苦了，所以此处以十二处，作为所谓的“暗”。讲《俱舍论》第一品的时候，主要是分别五蕴、十二处、十八界，比较略的针对万法进行宣讲，有些众生的根基喜欢简略的，有些众生喜欢不广不略的，有些是喜欢广的。对于喜欢广大的，就宣讲十八界，只有通过宣讲十八界，才能对整个万法了解的清清楚楚；有些喜欢简略的，你不要给我讲这么多，给我讲个大概，就给他讲五蕴；中等的就讲十二处，十二处既可以包含五蕴，也可以再展开安立十八界，所以十二处是中间的位置。既可以收缩成五蕴，也可以再展开成十八界，十二处的必要性，安立

的原因，也在这个地方。还有前面讲，十二处是众苦生门，是一切痛苦产生的基础。门就是方便，或者产生处的意思，所以此处讲一切，就是十二处。

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

众生的愚痴有两种，一种是和烦恼相应的，一种是和非烦恼相应的。和烦恼相应的我们知道是烦恼障，小乘也承许具惑的无明，或者具染的不知，这方面叫烦恼障。第二种讲到不具染的无知，不是烦恼，但是是一种无明，用大乘的术语，比较容易理解，这就是所知障。所知障不一定是烦恼，真正讲的时候，主要是从烦恼和产生三种分别的角度，来安立烦恼障和所知障的，但是这个地方讲，属于具惑的无明，这是烦恼障。贪欲心、嗔恨心、悭贪，或者破戒等等，都是属于烦恼障。声闻最后要断尽这一切而获得解脱。另一个就是所知障，阿罗汉虽然已经断尽了三界所属的无明，但是他还没办法成为遍智。因为他对万法的所知还有障碍，没办法完完全全通达一切所知的本体，所以叫做所知障。所知障只有佛陀通过十地的修行，内心当中所有的无明彻底消尽了，对于一切所知的障碍不存在了，所以他就现前了一切所知的本体。现前所知的本体是什么，就是什么。像这样对于一切所知万法了解得清清楚楚，这方面是声闻没有的所知障。

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

四不知因，第一个因为佛法太深细了，而不了知。在注释当中，也提到了，比如说舍利子尊者，他不了知如来的戒蕴。什么是戒蕴？就是佛陀相续当中无漏的戒体。即便舍利子尊者的智慧那么深，他也没办法了解佛陀相续当中，存在戒体的方式，到底是怎么样的。“等”字就是说以戒蕴为例，所有佛的功德，阿罗汉都没有办法了解，这方面就是说佛法太深细了，他没有办法了解。因为他的资粮没有圆满，障碍没有消除，所以对于超越自己境界的佛相续当中的种种功德、智慧，没办法了解的。

第二个对境太遥远了，也是了解不了。就像目犍连尊者，不了解母亲转生在具光世界一样，还有一个目犍连尊者，了解佛陀声音的公案。打比喻讲，我们现在经堂听课，其中一个道友就想听听智诚的声音到底能传多远，然后他开始观察，结果走到外面，就听不到了。当然凡夫人是这样的，只要到了门外，就听不到了。

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

后来他到了一个世界当中的时候，他就和当时刹土的佛陀汇报了这个情况，佛陀问他：“你为什么来？”他说：“为了探听我本师的声轮到底有多远。”佛陀告诉他：“佛陀的证悟是不可思议的，通过声闻的智慧完全了解不了。”后面出现了一个麻烦，以他自己的能力回不来了。因为当时是佛陀帮他去的，他自己的神通早就用尽了，所以回不来了，这时候怎么办？那个佛陀告诉他说：“你忆念你的本师，朝着本师的方向，顶礼祈祷。”他就向佛陀当时在的方向，开始做顶礼祈祷，这样通过佛的加持就回来了。阿罗汉的智慧虽然非常大，但是没办法了解佛陀的智慧。诸如此类的公案，在佛经当中非常多，这也是阿罗汉非常明显的和佛不一样之处。

虽然佛陀是无学果，阿罗汉也是无学果，但是两种无学果的差距，就是如此之大。因为所知障的缘故，还有时间太久远了，了解不了。当年华杰施主想要出家，舍利子尊者观察到，这个人没有出家的缘分，以前几万劫当中，都没有种过善根，所以就断定说他没办法出家，阿罗汉都不接受。我们在《贤愚经》当中，也学习过这个公案。最后这位老人家非常痛苦，他就开始哭，这时候，佛陀就出现了，说：“他们不接受我接受。”经过三个无数劫的修行，成为了法自在，不是目犍连，不是舍利子，佛陀说，就是我。我才能知道一切众生有没有善根，能不能修行。佛陀说，他可以出家。因为在八万劫之前，有些说法是他念了一声“南无佛”，这样种下善根，所以可以出家。声闻的神通可以观察八万劫之前，还有八万劫之后，超过这个数字就观察不了。

还有个公案，我们以前也讲过。佛陀和舍利弗尊者一起经行的时候，有只老鹰追着一只鸽子，那只鸽子感到非常恐怖。佛陀和舍利弗走路的时候，当佛陀的影子覆盖这只鸽子的时候，鸽子就很安静，佛陀的影子走过去之后，被舍利弗尊者的影子覆盖的时候，这只鸽子就开始发抖了。尊者感到很奇怪，问佛：“我和佛陀的相续都没有三毒，为什么佛陀的影子覆盖这只鸽子的时候，它这么安静。我的影子过去的时候，好像它又恢复如初，开始颤栗了。”佛陀说：“虽然相续当中，都没有三毒，但是内心当中长久修行的智慧、福德，还是不一样。”佛陀就说：“你看下它投生鸽子已经多长时间了？”尊者通过智慧观察，发现八万劫之前，都还是鸽子。超过八万劫之前，他就没办法观察了。然后佛陀说：“那你观察不了前际，就观察一下后际。”他入定观察，八万劫之中还是鸽子，往后超过八万劫，就观察不了了。佛陀告诉他，以前是怎么样的，八万劫过后，多少劫开始种善根，开始发心，开始修菩萨道，什么时候成佛。把这些全部观察的清清楚楚。时间太久远了，阿罗汉也做不到，只有佛陀的智慧，

才是真实的遍知。

还有分类无量，种类太多观察不了，就像孔雀的羽毛有很多种颜色，每一个颜色都有一个因。阿罗汉没办法观察到每一个因的根源是什么，每一种颜色的前因是什么。这个观察不到，但佛陀就能了知，一刹那之间遍知一切，这方面讲到了佛陀一切应该断的障碍，已经断掉了。断德和证德是相应的，内心当中断除多少障碍，就能相应得到多少功德，所以如果佛陀的断德圆满，他的证德也一定是圆满的。从这方面讲，一切烦恼障也好，所知障也好，都已经完完全全消灭干净了，这时候就是“尽毁一切暗”，然后“引众脱离轮回泥”，这是讲到了佛陀利他的事业，佛陀的利他的事业就是引导众生脱离轮回的泥潭。我们也看过很多记载，小说、影视剧，都讲到了这些泥潭很可怕。有些沼泽地也是属于泥潭之一，有些属于烂泥坑。如果有些人，或者旁生，一旦陷进去了，会慢慢往下降，很难再出来。陷在里面之后，有些时候不能动，有些时候根本没办法，眼看着陷下去。泥潭是水和泥的混合物，一旦掉下去难以出来，所以此处也是一样的。本身是淤泥，再加上水和泥二者混合起来之后，众生就很难从里面出来了。

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

他是为了引导众生，因为众生自己没办法从轮回的泥潭当中脱离，只有依靠其他更有能力的帮助，所以佛陀就能做到这样的事情。因此佛陀通过他的能力逐渐引导，令众生脱离轮回的泥潭。如果内心当中，还不具有解脱的种姓。佛陀会给他讲十善，比如某个时间段当中的众生，给他讲出离心和解脱之道，他还接受不了，这时候可能佛陀会示现转轮王，给他讲十善业道，然后把他安置在安乐道当中。因为他行持十善业道之后，后世会转生天界，然后可以得到安乐。虽然不究竟，但是目前为止，只能帮助到这里了。因为他产生不了解脱的意乐，所以佛陀会给他宣讲十善道。对于想要解脱的人，佛陀给他们讲出离心。根机利的给他讲菩提心等等，所以逐渐引导众生从轮回当中脱离，这是佛陀他利的事业圆满。引导众生脱离轮回的泥，声闻阿罗汉也能做到一部分，但是能够周遍做到的只有佛陀。自利和利他之间的关系，也是密切相连的。如果自利圆满，利他的能力也就圆满了，所以自利作为利他的基础。我们只是凡夫的自利，假如通达了一些论典，我们想利他，可以把自己通达的东西教给别人，让别人也通达；如果我们是证悟者，比如已经证悟了初地，可以通过自己的能力，把众生安置在初地；如果我是佛，就可以通过自己的能力，把众生安置在佛道，所以自利和利他是平行的。

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

大恩上师经常讲，如果我们对这个问题不了解，就要承认自己不懂。有些讲法的人不懂，又不敢或者不好意思，承认自己不懂，讲个故事在大家都不注意的时候，就过去了。有时候大家不注意，有时候大家很注意，觉得这个问题怎么没解释呢，我想知道的东西为什么没有解释，所以大恩上师说，如果我们不懂，就说不懂，这没有什么问题。我们反正不是遍知，不懂就是不懂，千万不要不懂装懂，通过转移的方式就过去了，这样不是特别好。

从这个方面来讲，如理说法不是说不懂，完完全全就是自己乱说乱讲，这不会的，然后彻底照见万法之后，安住自己的证悟当中，如理宣讲，这是佛陀第三个成办他利的方便圆满。

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

以前我看过，大概是《布顿佛教史》，还有《前行》当中，也是讲过，当年世亲论师问母亲，自己父亲种姓的时候，无著菩萨是哥哥，他是弟弟。母亲告诉他，你们两兄弟是为了弘扬佛法而降生的，不是为了其他世间的种姓，所以他就发心去克什米尔学习小乘的《大毗婆沙论》，精通了以后，回到印度的时候，他就开始讲《大毗婆沙论》。按照传记当中的观点，讲了六百天《大毗婆沙论》，每天结束之后，他就写一个颂词归纳，六百天结束了，六百颂的《俱舍论》就造圆满了，也有这样的讲法。《俱舍论》相当于《大毗婆沙论》的归摄，虽然里面说是《对法七论》的归摄，《对法七论》《大毗婆沙论》是一个体系的，所以从这方面观察安立的时候，就是说六百颂俱舍论造圆满。每天把一个颂词讲完之后，就归纳意义，他造了六百个颂词，最后圆满了。

这里也是为了对于小乘修行核心的《大毗婆沙论》《对法七论》当中的意义，做一个归摄而宣讲的，所以后代的修行者，如果能够学习《对藏法论》，他就可以生起智慧，明辨万法，能够了解有漏无漏法。有漏的法怎么制止，无漏的法怎么生起，这方面讲得很清楚。“此详说”，里面详细解释、介绍了《对法藏论》的内容，这方面就讲了礼赞与立誓。一定要把它造圆满，这样才能利益众生。

丙二、解说论名：

净慧随行为对法，为得彼之诸慧论，
对法之义纳此中，或此所依故为藏。

净慧和净慧随行的，叫做对法。然后“为得彼”，“为得彼”就是为了得到前面所讲到的涅槃，或者得到胜义对法。“彼之诸慧论”，“慧”和“论”是两个，就是说为了得到，为了现前胜义对法的智慧，还有这些相关的论典，也是它的因。“对法之义纳此中”，前面两句解释什么叫对法，后面两句解释什么叫藏。“对法藏颂”，“藏”是什么？“对法之义纳此中”，因为里面就是讲《对法七论》，《对法七论》的意义，在《俱舍论》中已经全部包含了，所以叫藏。“或此所依故为藏”，“或此”的“此”字可以理解成这样的因。或者《对法七论》是成为本论所依的缘故，所以《俱舍论》可以叫藏。

下面我们还可以稍微解释一下这个意思。在详细观察的时候，第一、二句就是解释对法。有两种对法，一个叫胜义对法，一个叫世俗对法，第一句讲到了胜义对法，第二句讲到了世俗对法。首先是胜义对法，胜义对法分两个，在颂词当中比较明显——净慧和随行。净慧和随行是属于胜义对法当中的两部分。

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

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

通过这个比喻，我们的心王产生的时候，很多心所自然而然就跟着生起来，所以净慧产生的时候，和净慧相应的其他色、受、想、行、识，这些五蕴是跟随净慧产生的，净慧一生它就生，净慧一住它就住，是成住同质的自性。就是说一个法上面，只要一个法产生，其他的法跟随自然而然就会具足的。比如说我们产生一个眼识，眼识的心王一产生，与此同时，有很多细微的心所法，心所就是心所有的法。后面在第二品，会详细地讲解心王和心所，所以一个心王产生的时候，心所法自然跟随产生。一个烦恼产生了，同时跟随很多种它的眷属；一个善心产生了，很多眷属也会同时产生，这时候净慧和相应于净慧的五蕴或四蕴同时产生，叫做胜义对法，也就是随行的意思。

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

“对”是什么意思呢？对就是现前的意思，能够现前胜义涅槃，所以叫做对。在汉地的注释当中，把对分为两种，一个叫做对向，一个叫做对观。“向”的意思，就是趣向的意思，比如这里见道、修道等等，无学道的智慧，趣向什么呢？可以趣向于涅槃，所以叫做对向。见道的智慧可以趣向于涅槃，修道的智慧可以趣向于涅槃，无学道的智慧可以趣向于涅槃。这里就是胜义的，所谓的“胜”就是涅槃的意思，“义”就是具有真实义的，所以趣向于真实义的叫做胜义。

对法我们前面讲了，可以引导我们的心、智慧，趣向于涅槃，叫做对向。它有一种趣向的意思，就是说你见道的智慧，修道的智慧，可以趣向于涅槃，这方面就是向的意思。对法的“对”字叫做对向。

另外一种“对”，叫做对观，“观”就是观想、胜观的观。见道和修道、无学道的智慧，对观是什么呢？就是可以观想、观察四谛的法要，实际上见道所缘的也是四谛，修道、无学道的所缘永远都是四谛，所以这方面就是平行的。见道、修道和无学道的智慧观察、安住、观修的就是四谛，然后通过见道、修道、无学道，观察四谛之后，最后得到什么呢？就得到一个涅槃，所以对向的意思，就是说以见道、修道为因，以这个所依，得到一个涅槃果，这是对向的意思。

对观的意思就是说见道、修道安住了一种所观察的法，就是四谛法。不管怎么样，二者之间都是一个意思，是相通的。如果你通过见道、修道的智慧观察了四谛，自然得了涅槃果。对的意思就是对向和对观，从两个方面可以理解这里的对法。摄受起来，这个胜义对法可以帮助我们趣向于涅槃。

注释第九十八页的第一段，“能现前胜义法涅槃，故称对”，讲得很清楚。能现前胜义涅槃，叫做胜义的对法，然后世俗对法就是第二句了，“为得彼之诸慧论”，为了得到，这个“彼”字可以理解成胜义的对法。因为前面胜义对法趣向对象，或者对观的意思，和涅槃道直接相应，然后世俗的对法，可以为得彼，首先我们看“为得彼”，“彼”字什么意思？这个“彼”就是前面第一句当中所讲的净慧、随行等等。为了得到胜义对法的前方便，它的因，都叫做世俗对法，所以为了得到胜义对法，这个胜义对法也是因缘法。如果你没有因缘，怎么可能得到它的果呢？这个胜义对法不可能无因无缘生起来，法也需要前面的因缘，它因缘是这里所讲的“为得彼之诸慧论”。

我们看“慧”和“论”两种因，一个叫慧，一个叫论。首先慧是什么呢？有四种智慧，第一种叫做俱生智慧，有的地方叫做生得慧。第二种叫做闻所生慧，第三种叫做思所生慧，第四种叫做修所生慧。首先第一个叫做俱生慧，俱生慧当然是两种。大恩上师在解释俱生慧的时候说，一方面有些人天生根机很利，所以他本身有一种俱生的智慧，这是第一种俱生智慧。另一方面，汉地的有些大德解释俱生慧的时候，就是说如果你不是很愚痴的人，就有一定的基础。不是给你讲什么都听不懂，不了解，除了张

口吃饭之外，其他的什么都不清楚，就像世间处理自己生活也不知道的人，学习这些全都不懂，相当于特别愚痴那种人，叫做没有俱生慧，没有生得慧。生得慧就是说你能够听懂别人所说的话，就安立成一个俱生慧。

当然必须要有这个基础，如果你没有第一个生得慧，连世间简单的道理都辨别不清楚，你要有闻所生慧、思所生慧、修所生慧，是绝对不可能的。首先就是生得慧，有了生得慧之后，听闻佛法。比如现在我们坐在这里听闻《俱舍论》，听闻之后，知道颂词的意思，产生的智慧叫做闻所得慧，或者闻所生慧，听闻是因，通过听闻得到了智慧，叫做闻所生慧。有了闻所生慧之后，就是思所生慧。思所生慧这里有“思”和“思所生慧”两个意义。首先第一个思，思维的对境是什么呢？思维的对境一定是闻所生慧的慧。你首先听闻了，通过听闻了解了智慧，然后你再去思维这种智慧，所以你思维了对境，所依一定是闻所生慧的慧。

通过思考之后，生起了思所生慧。基本上就遣除了怀疑，然后得到了一种定解，这方面叫做思所生慧，最后会得到一个定解。这个定解比闻所生慧高很多，闻所生慧是摇摆的，听懂了，知道大概是这样，但是内心当中有没有遣除怀疑呢？不一定遣除怀疑。内心当中可能还有很多疑惑，听是听懂了，但是不是这样，不太了解，不敢确定，所以这个时候要确定，就必须要思所生慧。就要去思维，反复去思维。思维有很多种，比如看书、思考、辩论、讨论、询问，都叫做思维。思维之后产生一个确定，叫做思所生慧。

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

还有一个论，“论”是什么意思，比如说《俱舍论》《对法七论》，这些都属于产生胜义对法的方便。论典本身是文字，只是白纸黑字，就是一个纸张，上面是字，就是一横一竖，一点一横，这方面只是能诠的表示而已，就是纸和墨的自性，本身是不是一个真正的对法？它不是，但是里面可以表达传递出对法的意义，所以也可以叫做对法。

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

所以文字般若也可以叫般若。对法的文字，虽然不是真正的对法，但是因为它可以指出对法意义的缘故，从这个角度来讲，可以安立成为对法，所以慧和论都是世俗对法。

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

下面来再讲藏，为什么叫藏？里面有两种意思。“对法之义纳此中”，“对法”叫做《对法七论》。《对法七论》注释当中有讲，像这些《发智论》《法蕴论》等等，《对法七论》也是在解释对法藏，首先就七步，《对法七论》当中的意义，完全归摄在《俱舍论》当中，所以说这叫藏。

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

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

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

这个比喻比较难理解的是什么呢？宝剑出自剑鞘，剑鞘是藏，我们容易理解，因为它是所依，刀子是从这里出来的，所以剑鞘叫藏，但是里面不好理解的就是说，剑也叫剑鞘。这是一个特殊的用法。平时我们讲剑，怎么叫剑鞘呢？剑鞘只是它的外壳，宝剑本身不能叫剑鞘。大恩上师在注释中也提到了，也许是这里使用了印度语法的一种表达方式，剑也叫剑鞘。

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

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

今天的课就讲到这里。

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2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，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续宣讲《俱舍论》。

丙三、此论以必要等四法成立佛说：

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

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

到底本论的必要等四法是什么呢？颂词当中讲到：

无辨诸法之智慧，无法息灭诸烦恼，

以惑漂泊有海故，传闻此论乃佛说。

如果众生没有辨别诸法的智慧，就没办法息灭内心当中的烦恼。烦恼的因是我执的缘故。如果没有打破我执，没有打破烦恼。“惑”就是烦恼，通过烦恼，就会漂泊在三有轮回当中，感受痛苦，所以非常有必要产生辨别诸法的智慧，通过辨别诸法的智慧来息灭烦恼，烦恼一息灭，就可以息灭轮回。“传闻此论乃佛说”，传闻《对法藏论》就是佛陀宣讲的。

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

漏和烦恼是一个含义，如果我们没有真正的辨别，什么是有漏，什么是无漏，什么是产生有漏的因，

什么产生无漏的因？如果都不了解，就没有办法息灭内心当中的种种烦恼。烦恼有很多分类，尤其在《俱舍论》当中，后面把烦恼的分类，根本烦恼、随烦恼等等，都讲得特别清楚。

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

首先是流转的因，“无辨诸法之智慧”。我们可以理解成无明，一切有情流转的根本因就是无明。如果有无明，就会烦恼；第二句是“无法息灭诸烦恼”。因为有了无明，没办法了解万法的本体，所以会通过无明而产生烦恼。第四品讲业，有了烦恼就会有业，有了业就会漂泊有海，有海就是轮回，就是宣讲众生为什么会轮回。首先就是有无明，“无辨诸法之智慧”。其次就是产生烦恼，有了烦恼就会造业，不管是有漏的善业，还是恶业，有了业之后，就会漂泊有海，就会显现轮回的大苦海，显现苦谛。如果反过来讲，有了辨别诸法的智慧，相当于打破了无明，他有了智慧，就可以息灭烦恼。如果烦恼一息灭，就会息灭业，业一息灭就不会有轮回，这方面就是还灭。众生怎么获得解脱呢，这个颂词当中，就把众生流转的次第，也把众生还灭，或者解脱的次第已经讲了。讲完之后，再来看科判当中讲到的“以必要等四法”，在颂词当中是怎么表现的。

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

第二个就是讲它的必要。宣讲了内容之后，有什么必要呢？辨别的“辨”字，也是第一句当中，“无辨诸法之智慧”的“辨”。“辨”讲了必要，就是要让众生来辨别有漏和无漏。世亲论师宣讲这部论典，为什么要宣讲？有什么必要？就是为了让众生来辨别，到底什么是有漏法，什么是无漏法。众生流转在轮回当中，就是因为有漏；然后解脱，就是因为无漏。如果不辨别，就没办法了解；如果辨别了之后，会慢慢开始对有漏法产生厌离心，对无漏法产生希求心。想要解脱的出离心就会引发，引发了出离心之后，修持其他的资粮之后，就可以逐渐获得解脱，所以辨就是讲必要，第二支就是必要。通过这个内容辨别诸法，辨别有漏和无漏，叫做必要。

第三个就是必要之必要，我通达了这个必要，又有什么必要呢？辨别了诸法又能怎么样？我把有漏和无漏辨别完之后，还有什么？如果只是了解的话，比如说现在世间上搞学术的人，有些大学的教授等等，他也在研究《俱舍论》，研究有漏无漏，但是了解之后，又能怎么样？他只是停留在了解什么是有漏，什么是无漏，把这个内容当中所表现出来的有漏无漏，知道得比较清楚，但是他没有第三个必要之必要。我们通达、辨别了有漏和无漏之后，还有一个最究竟的必要——必要之必要。

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

烦恼，以惑漂泊有海。

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

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

第四支就是关联。首先它的必要是依靠内容，如果没有所诠的意义，没有所诠的内容，就没有办法产生辨别诸法的智慧，这就没有必要了。如果没有暂时的必要，也不会产生究竟的必要，所以它就是通过这样的方式进行联系的。内容和必要之间是什么关系，必要和必要的必要之间是什么关系。内容产生必要，然后通过暂时的必要，再产生究竟的必要。这方面就是讲必要等四法。

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

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

在注释中说，和法护论师结集了《因缘品》一样。首先佛陀在经典当中，散说了这些内容，然后由七位阿罗汉结集成《对法七论》，《俱舍论》也是依靠《发智论》《法蕴论》等等，是通过《对法七论》的方式，造了《俱舍论》。因此说此论乃佛说，它的源泉，或者内容是佛宣讲的。

这里有一个所谓的传闻，在《俱舍论》的颂词，这里是第一次出现，后面还会出现传说等说法。意思是说世亲论师他老人家在造《俱舍论》的时候，用两种观点在造论。第一种观点，主要依靠小乘的有

部，造了《俱舍论》颂词。还有一个长行，在自释当中，世亲论师主要是以经部派的观点，来宣讲《俱舍论》，经部对有部的观点，有时候是有遮破的。有部派讲，传说这是佛说的，把内心当中不太信任的口吻，表现在颂词当中，所以说传闻这是佛说的。传闻两个字，表示有一点点不太信任。这里的辩论很大，汉地《俱舍论》的注释当中有，藏地《俱舍论》的注释当中也有很多。

《对法七论》或者说《阿毗达摩》的意义，到底是不是佛说的，有三种观点。第一派的观点，《对法七论》就是原原本本的结集了佛陀的语言写下来的，纯粹像法救论师所结集的《法句经》一样，就是佛语，只不过是把散于各处的结集在一起而已；第二派的观点，《对法七论》是七位阿罗汉造的，它不是佛语，是阿罗汉的语言；第三种观点是本论是凡夫所造的，不是阿罗汉造的。为什么？因为里面有很多和佛经、圣者的观点矛盾的地方，比如三世实有，或者后面要讲到无为法是实有的，很多诸如此类的观点，和真正的佛语、圣者证悟的境界不相符，所以有些人认为这是凡夫所造。此处传闻此论乃佛说，里面有一部分肯定是佛说的，也可以说有一部分是阿罗汉造的，在弘扬的过程当中，有一些不符合于佛语，或者观察、分析的时候，好像是有一些违背的地方，但是大恩上师在讲记当中也提到过，这些阿罗汉为了弘扬有部的观点，或者有些时候为了照顾，或者相应于当时的根基，也有可能宣讲不了义的法。

有些认为有部派讲的话，纯粹是佛语，有些是认为是阿罗汉的语言，有些认为是凡夫所造的，有不同的观点。不管怎么样，这个颂词当中，宣说凸显了必要等四法，最后我们了解了，本论一方面是佛语，或者说可以让我们解脱，它是漂泊有海。里面宣讲了五蕴、十二处、十八界，讲到了万法的本基是什么，五蕴、十二处、十八界，然后它的作用是什么，《世间品》显现整个有情世间、器世间，这是第三品要讲的，后面当然我们要讲到关联。对于这些了解以后，我们能不能获得解脱呢？最后有一个《无我品》，《无我品》中直接讲万法无我。颂词当中没有《无我品》，我们在辨别五蕴、十二处、十八界的时候，众生的我执来源于哪里呢？众生的我执来源于把五蕴执著为整体，我们认为五蕴就是我们的身心，后面还要详细讲解，凡夫人执著身心是一个整体，把这个整体执著为我。众生的我执，第一就是常，第二就是整体的一，都是安立在常一当中的。

我们问众生，你的我是几个？他说，只有一个我。这个我是变化的吗？他说，我是恒常的，前世的我、今世的我、后世的我、小时候的我、现在的我是一个我。他就说，我是一和常的。如果我们学习《俱舍论》的时候，把抉择无我的观念带进去，在分析五蕴的时候，后面会分析很清楚，色蕴是什么，分了很多种类，然后受蕴是什么，想蕴是什么，行蕴是什么，识蕴是什么，把万法抉择得特别细致。尤其五蕴都是有为法，有为法当中，是变化的、无常的、多体的，蕴就是多体的，哪里有一个一呢？多体就不是一。我们懂得之后，把五蕴本体详细的分别之后，众生执著的我，就是一个常的东西，但五蕴是不是常的东西？五蕴不是常的东西。后面还会详细讲，五蕴绝对不是恒常的，它是无常、变化的有为法。

然后它是不是一体的？不是一体的。单单就色蕴而言，有很多种分类，然后受想行识，也有多种分类，所以它是多体的。众生执著的我是一体、常有，而五蕴是多体、无常的。如果我们把五蕴的本体分析得非常清楚、非常详尽，里面安立不了我的基础。我们抉择五蕴多体、无常、变化的时候，如果把无我的观念带进去，在学习的过程当中，反观五蕴到底是什么样的，色蕴到底是什么样的，然后十二处、十八界是什么样的，分析之后，我们就会发现，所谓的五蕴就是一个假立的东西，通过分别念把它积聚在一起。我们认为自己现在的身心是一体的，但是真正详细分析的时候，它不是什么一体的，也不是什么恒常的，纯粹就是无常、变化、多体的自性。慢慢学习之后，佛法当中所宣讲的无常无我的观念，逐渐深入到我们的内心当中。如果我们内心当中有了这个观念，再去抉择无我，一下子就会出来无我的见解了，因为基础已经打的很好了，把五蕴分析的特别清楚的时候，再来看无我的观念，已经讲得很清楚。如果我们把前面的基础打牢了，再学一点点中观的人无我，马上就会通达我是不存在的。

下面学习五蕴的时候，大家慢慢把无我的观念带进去，分析五蕴、十二处、十八界，慢慢就知道的确不存在我，所以可以获得解脱。在自释当中，有一个《无我品》，我们即便没有专门学习第九品，因为以前学习过中观的理论，抓住众生我执就是常有、一体的特点。因为众生的我是安立在五蕴上的，基就是五蕴，离开了五蕴之外找不到我，所以我们现在就在分析，所谓我的基础，五蕴到底是怎么回事。了解了它是无常、多体的自性，而我们的我执就安立在五蕴上面。无常、多体的基，怎么能够安立恒常、不变的我呢？这是绝对不可能的事情。把我这样一分析的时候，纯粹就是妄执，纯粹就是妄基，没有一个真实安立的基础，所以我们就知道这个我是假立的，是不存在的。因为它的基础是假的，安立我的基础，就是五蕴，而五蕴是无常多体的缘故。我们在无常多体的五蕴上，怎样安立一个恒常、一体、实有的我，根本安立不了。慢慢分析之后，可以帮助我们把人无我空性，抉择得很清楚。在学习中观的时候，还有一个法无我，我们抉择诸法是空性、无常的，如果能把五蕴、十二处、十八界，这些观点抉择细致的时候，在《心经》当中讲到的五蕴、十二处、十八界、四谛、十二因缘，都是空性的。空性的基是什么？通过学习《俱舍论》就可以把这些搞得很清楚，所以进一步抉择法无我空性，也是比较容易的。

这方面讲到了它的必要等四法，所以我们学习《俱舍论》，对于后面不管是学习了义的教法，或者帮助我们获得解脱，对轮回产生厌离心、出离心，都有很多的帮助。在前面讲过，《俱舍论》当中，不是所有的都能用得上的，不一定对我们修行都有用。有些了解之后，需要进一步去扩展它的意义，对我们修行才有直接的帮助；有些就是了解就行了，对于宗派的说法、辩论，我们学完之后，了解就可以了，不用过于上心。其他的通过《俱舍论》，怎样帮助我们引发出离心，引发我们对人无我空性的认知等等，这方面都可以了解。

乙二（真实论义）分二：一、明确内容；二、详细抉择。

丙一、明确内容：

有漏无漏一切法，除道谛外有为法，

皆增一切有漏惑，是故称之为有漏；

虚空二灭三无为，以及道谛为无漏。

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

我们要了解佛经当中所讲的有漏，什么是有漏呢？《俱舍论》当中讲了，“除道谛外有为法，皆增一切有漏惑”，我们把这两句记住。所有有漏的内容都浓缩在里面，以后给别人讲的时候，就可以很准确的表示有漏的体性。然后“虚空二灭三无为，以及道谛为无漏”，这是第一句有漏无漏当中的无漏。什么是无漏呢？第五、六句抉择的是无漏，“虚空二灭加起来”，就是说虚空和二灭加起来有三种无为法，然后再加上道谛，就是无漏法。

颂词第一句是总说，后面有两层意义。总而言之，科判有三层意义。第一层意义是总说有漏无漏，第二层意义是分别宣讲有漏，第三层意义是分别宣讲无漏。以上我们把颂词划分了一下内容。

下面我们再来详细的看一下。“有漏无漏一切法”这句话，是承接上一个“无辨诸法之智慧”的颂词。本论所诠的内容就是要辨别诸法。到底什么是诸法呢？一切法到底是什么？怎么样辨别一切法？有漏无漏就是前面所讲的诸法。我们要辨别诸法，必须要辨别有漏无漏，所以《俱舍论》的核心、纲要、走势，都是围绕着有漏无漏而展开。

有时候我们学习到后面，就会忘失这部论典到底是怎么发展下来的，核心是什么？我们学习到后面第一品、第二品、第三品，乃至第八品，都不要忘记了所有的立论都是围绕有漏无漏在展开，有些是直接宣讲它的本体，有些是宣讲它的果，有些是宣讲它的因等等，所以说有漏无漏就是本论所诠的内容。我们学习的就是辨别有漏、无漏，前面必要等四法已经讲得很清楚了，所以我们要辨别它。辨别之后，我们就产生了对这部论典的了解，然后进一步去修行。此处有漏无漏就是所谓的一切法。

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

的意义是非常深远的，所以它讲有漏无漏。

为什么不讲五蕴呢？五蕴就是有为法，没有什么其他的。它包不了一切法，十八界、十二处可以包含一切法，但是不能分别表达轮回和涅槃。十八界当中，既有有漏，也有无漏，为什么不讲十八界、十二处呢？虽然十八界、十二处可以涵盖一切法，但是不能分别地在十八界、十二处当中，直接表现出轮回和涅槃。有漏无漏可以包含一切法，没有漏掉的，不像五蕴一样，不能包含一切法。有漏无漏既可以包含一切法，也可以直接表明轮回和涅槃。有漏就是轮回，无漏就是涅槃，或者随顺涅槃，一下子就可以表示得很清楚。不讲有为无为的原因，为了直接表明解脱，不讲五蕴、十八界、十二处，都有自己的必要。用有漏无漏来表示，既可以涵摄一切法，又可以分别表达轮回和涅槃，而且直接点出学习《俱舍论》的核心，就是为了解脱。

我们自己也是一样的，学习《俱舍论》是帮助我们解脱的，虽然大乘的修行者，并不会以《俱舍论》的方式证悟阿罗汉，但是它可以帮助我们获得解脱，尤其是辨别五蕴等的词汇。

比如中观讲基道果。基是什么呢？五蕴所摄的一切法现空双运的就是基。讲现空双运“现”的时候，也是以五蕴做为表示。佛陀在经典当中讲，“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”什么是一切有为法？这里把一切有为法抉择的非常细致。一切有为法都是如梦如幻的，当然小乘当中讲一切有为法，主要是讲无常等等；大乘中讲有为法是空性的，但是基都包含在里面，所以我们既然知道一切有为法如梦如幻，到底什么是有为法，有为法的定义是什么？有为法的范围有多大？哪些是有为法？我们平时把“一切有为法，如梦幻泡影”，念的很熟悉，但真正的有为法是什么？包括了什么法？有时我们搞不大清楚，如果这些都搞不清楚，我们要去抉择大乘很深的思想，内心当中就会没有底，到底我抉择的对不对？是不是完完全全抉择了，不清楚。如果学完《俱舍论》之后，把有为法抉择的很清楚，一切有为法完全包括在里面了，这样对于我们以后学习更深更了义的法，的确有很大的帮助。以上是说有漏无漏有为法是总标。

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

反过来讲，所有的有为法是不是有漏呢？这不一定。这里讲了，“除道谛外有为法”，道谛也是有为法，把道谛这个有为法去掉以后，剩下的有为法都是有漏的。“除道谛外”，我们通过什么来讲呢？通过四谛来讲，苦、集、灭、道。灭谛是无为法，这不用说，首先把灭谛排除了，还剩下苦谛、集谛和道谛，也就是说这三谛都是有为法。如果用有为和无为进行判别，四谛当中的灭谛绝对是无为法，这是不用观察的。剩下的苦谛、集谛和道谛三谛都是有为法。有为法当中的有漏，排除了道谛，四谛当中把道谛、灭谛排除掉，这样只剩下苦谛、集谛，就是这里包含的所有有为法。除道谛外有为法，在所有的有为法当中，把道谛去掉，剩下的既是有为，也是有漏。道谛是特殊的，是有为法，但是它是无漏的。

这些术语、概念，我们要记住，搞清楚之后，对于日后我们学习大乘经典的内容，都会比较有用。所有的有漏法一定是有为的，但是所有的有为法不一定是有漏的，比如道谛这个有为法，就不是有漏，它是无漏的。以四谛来分就很清楚，首先排除灭谛是无为，然后再排除道谛，因为它是无漏，剩下的苦谛、集谛，所有的法全是有漏的，这一点后面还要详细讲。

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

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

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

“皆增一切有漏惑”，这些苦谛、集谛等等，什么是有漏呢？它会增长一切有漏的烦恼，这方面称之为有漏。这句话我们还可以再讲一讲，怎么增长一切有漏烦恼？在注释当中也提到了，增长烦恼的方式有两种，一种叫做相应的方式来增长，一种叫做所缘的方式来增长，就是相应和所缘。

我们首先分析相应和所缘。相应的意思在《俱舍论》当中，就是心和心之间的关系，我们把这个重点抓住，相应有时很难理解，它是个抽象的名词，但是所有所谓的相应，比如在俱舍论当中讲相应行，不相应行，谁和谁相应，里面都是心和心之间的关系，这方面就叫做相应。它是一个术语，是专指的。所缘就不一定，它是心和外境之间的关系，所以增长烦恼无外乎就是两种，一方面是心和心之间的增长，一方面是心和外境之间的增长，这两种增长范围方式。

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

在很多注释当中，比喻说像粪秽，也就是我们说的大便。如果本身是一堆大便放在这儿，其他地方有水或者土，在和大便相遇之前，水和土都是干净的，它没有很臭秽、很肮脏，但是水土和大便混在一

起之后，相互之间就可以增长了，增长什么？大便把水土染污了，本来很干净的水土变成了粪水，特别肮脏了。反过来讲，水土加进去之后，大便的臭味、范围也增长了，本来只有一小坨，加进水土以后，它就会增长，臭味散发出去了，这就叫做相应，二者之间相互影响。水土本来是干净的，但是被大便粘染之后，就变成污秽了，水土可以帮助大便的势力更加增长，臭味更明显，范围更大，染污的力量更强。这里的水土相当我们的心识一样，大便就相当我们的烦恼，烦恼和心识之间是怎样互相影响的？比如我们产生心王，比如眼识，当我们看到外境的时候，这时它只是看到而已，没有什么烦恼。眼识产生之后，紧接着产生意识，开始分辨这是好东西，这时候我们心的心王、心所，相当于水土一样，之前没有烦恼的自性，并不是说心王和心所一定是烦恼，或者一定不是烦恼的，后面在第二品还会分析，有些是本来就是这样，有些是善法的，有些是恶法的。

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

还有一种叫做所缘的方式。所缘的方式增长烦恼，就是说心和所缘，所缘就是外境，前面我们说相应的方式一定是烦恼和心王之间相应了，相应是个特定的术语，只有心和心之间可以相应，其他的不是相应。比如说不相应行，这方面就不相应，色法和心不相应的。所缘的方式就是内心和外境之间的一种增长烦恼的方式，比如说我看到一朵花，这个花就是我心的所缘，看到花之后，觉得花非常好看，产生贪心了。因为外境的方式，产生贪心，这二者之间也有相互滋长的关系。当我看到所缘花的时候，产生了烦恼，这个烦恼是依靠所缘产生的烦恼，这个所缘外境也会因为我产生烦恼的缘故，它的势力更加增长。势力更加增长的意思是什么？就是我产生贪心之后，越看越觉得漂亮，所以外境好像势力增长了。本身来讲它就是一朵花而已，有些人看到花可能很讨厌，我最不喜欢这种花，但是因为我内心当中有烦恼的缘故，看到花的时候，花似乎越来越好看了，越来越觉得很惬意，我内心当中的贪心越来越增长，贪心增长的时候，再看花会更加好看。

就像世间热恋当中的男女一样，不管怎么样，越看越好看，贪心越增长，越看这个对境越舒服，这叫做通过所缘的方式增长。所缘产生贪心，因为贪心再看所缘的时候，觉得所缘的对象这么漂亮、这么

好看，如果参加选美肯定是世界第一的，他自己这样认为。觉得这个外境越来越舒服，越来越好看，这样贪心更加增长，贪心更加增长，又看起来，越来越离不开她，但当最后贪心没有的时候，看她就不好看了，就会越看越讨厌，这也是所缘的方式增长烦恼，只不过是反方面了。刚开始是通过悦意的方式增长贪心，后来一旦关系闹僵、闹崩之后，越看越讨厌，越看越丑。这样也是用一种所缘方式增长烦恼，所以增长烦恼的方式就是这两种，一个叫做相应的方式，烦恼和心之间的关系，一个就是心和外境之间的关系。通过这方面增长烦恼，就是这两种。

“皆增一切有漏惑”，所有的有为法，不是通过相应的方式来增长，就是通过所缘的方式来增长。第二个通过所缘方式增长烦恼，在其他注释当中，是通过猪和不净的垃圾堆来做比喻的。垃圾堆是粪秽之处，本来就是很脏。猪住在这个地方，二者之间就是通过这种方式来增长，越来越脏。本来猪住进去之后，垃圾堆把猪身上染的很脏，猪住在里面之后，又是拉屎，又是撒尿，把环境搞的更脏，反过来又把猪染污的更脏了，猪反过来又拉屎拉尿，又把环境染污的更脏，这就叫做所缘的方式增长，相互之间增长烦恼。

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

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

为什么见道以上就是无漏了？没有什么有漏的自性，他不会通过相应的方式，所缘的方式增长烦恼，他内心当中会有烦恼，会生起烦恼。因为小乘见道的圣者，还没有出离欲界，欲界的烦恼还没有断尽，他会产生烦恼，但不会让它延续下去，这方面是他不共的地方。第二果罗汉是一来，就是说欲界的烦恼还没有断尽，他还会通过来一次欲界受生，就再不投生欲界，所以他欲界的烦恼没断尽。第三果不来，不来是欲界的烦恼断尽了，但是色界、无色界的烦恼还没有断尽，所以他们都会有烦恼，但是不会随增，不会增上，这是一定的。阿罗汉绝对不会产生烦恼，这些不会再存在。“皆增一切有漏惑，是故称之为有漏”，从这方面称之为有漏。

前面说这些圣者生起烦恼之后不延续，有些大德也是通过比喻来讲，就像夏天在新疆戈壁上面，太阳

把河边或者戈壁上的鹅卵石烤的很烫，如果我们没有穿鞋，赤脚踩上去，感觉很烫，马上就把脚收回来了。就像这个比喻一样，它不会增长，他不会踩下去之后，一直让它吡吡冒烟，脚烧的很痛，然后一直不放。反正不管怎样，就是忍着，他不是这样。一般人的反应就是踩上去之后一烫，马上就会收回来。这就是比喻无漏的状态，相当于第一脚踩上去了，产生了烦恼，但是马上第二刹那就会收回来，这个烦恼不会延续的，就是无漏的状态。纯无漏的佛陀、阿罗汉绝对不会产生现行的烦恼，他的种子就没有了，但是有些学道的圣者，比如见道的圣者、修道的圣者，他内心当中烦恼还没有断尽，还会产生那么一两念，但是产生之后，马上对治掉了，他不会让它延续，所以这就叫做无漏的状态。有漏和无漏的区别就是这样。这三句就讲到了有漏。

下面我们再看什么是无漏？“虚空二灭三无为，以及道谛为无漏”，前面我们讲了，无漏的范围有三种无为法，再加上道谛，里面包含了四种法。第一个叫做虚空，有些叫做虚空无为，然后二灭，二灭当中第一个灭就是抉择灭，第二个灭就叫做非抉择灭，这方面就叫做三种无为，并不是说虚空一个，加上二灭三个，再加上三无为就六个，再加上道谛就七个，无漏法有七个，不是这样算的。虚空、二灭加起来叫三种无为，再加上道谛，无漏法有四个。下面广说无为法还要讲，虚空既是无为法，二灭就是抉择灭和非抉择灭，加起来就是三种无为，再加上道谛，前面讲很清楚：“除道谛外有为法”，道谛虽然是有为法，但它是无漏的，道谛是特殊的，叫做无漏有为。无漏有为是术语，它是有为法，但是本体是无漏的，这就叫无漏有为；其他叫做有漏有为，既是有漏法，也是有为法；还有一种叫做无漏无为，既是无漏法，也是无为法。虚空二灭既是无为，也是无漏，道谛是有为，但是它是无漏，其他的苦谛和集谛既是有漏，也是有为。这样就把这些问题的分得很清楚，把道谛简别掉之后，就是这样的，这方面讲了明确内容。

这里的颂词没抉择到的，我们不要着急，后面都要抉择，如果后面没抉择，我们会在这讲，如果这里没讲，肯定后面会说的。比喻说虚空、二灭这些概念没有讲，这里面还会说这个问题。

丙二（详细抉择）分二：广说无为法；二、广说有为法。

丁一、广说无为法：

其中虚空即无碍，择灭离系各异体，
抉择灭外非择灭，永远制止未生法。

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

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

是无阻碍的自性，也是一种常法。为什么？它不是因缘造作的，下面我们讲有为的时候还会讲，所有的有为法，都是因缘造作的，无为法不是因缘造作的，所有因缘造作的法都是无常的，不是因缘造作的法，都是恒常的。

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

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

再讲择灭，二灭当中，前面有一个虚空二灭，二灭当中第一个灭就叫做“择灭”，全称叫做“抉择灭”。第二个灭就叫做“非抉择灭”，二灭就是“抉择灭”和“非抉择灭”。

“择灭”是什么意思呢？“择灭离系各异体”，所谓“择灭”这两个字，就是它的名称，“离系”就是它自己的状态，“各一体”是内部之间的关系。“择灭”就是“抉择灭”。首先我们讲什么叫抉择，抉择就是一种智慧。在三十七道品中，在讲七菩提分的时候，里面就有抉择支，抉择就是通过智慧去了解万法的自性，也是智慧的异名。内心当中很多的烦恼，贪欲心、嗔恚心，或者现行的贪欲和嗔恚，通过什么来把它灭掉。在修道的过程当中，如果是凡夫可能通过禅定的方式压制，通过其他方式让它灭掉，这方面是通过智慧来灭掉的。如果是见道、修道的菩萨是通过智慧把遍计的我执，彻底予以灭除了，通过智慧的对治让它灭掉的一种状态，叫做“抉择灭”。

“抉择”一定是专指名词，就是智慧的意思。在《瑜伽师地论》当中，有一个叫做顺抉择分。随顺一种见道的智慧，叫做顺抉择分。因为见道的智慧就是抉择，它的本体就是抉择支，所以随顺抉择支的叫做顺抉择分。顺抉择分主要是加行道的智慧，所以我们说这种抉择就是智慧的本体。抉择灭很好理解，通过智慧来灭掉的。当然能灭就是智慧了，所灭是什么？所灭就是一切的所断。如果是见道就是见道的所断，就是所灭的所断，是它所灭的法，但是抉择灭本身是不是能灭，是不是所灭呢？抉择灭的本身，我们一定要知道它是一个无为法，是一个常法，是一种不存在的状态，叫灭，所以说抉择灭的本体，它既不是智慧，智慧不是抉择灭，大家要搞清楚，智慧只是能够显现抉择灭的前面的一种无间道，智慧本身不是抉择灭，然后所断的烦恼本身也不是抉择灭。

抉择灭的意思是通过智慧把烦恼断尽、灭掉之后，这个没有了，这种没有的状态，是一个常法，实有的法，就叫做抉择灭的自性。如果是智慧，它也不符合，因为智慧在小乘中讲，它是刹那刹那生灭的，智慧不符合于无为法体性，那所断更不符合了，所断是烦恼的自性，怎么可能是抉择灭呢？所以这个

地方的抉择灭一定是没有的状态，这个没有的状态一定是通过智慧灭掉所断之后，已经不存在的状态，这种状态是实有、恒常的，是一种常法、无为法。在小乘有部当中，认为抉择灭是一个常法，前面讲它是一个无为，没有生住灭的，是一个常有的，而且是一个善逝的灭，属性属于善法。

第二句里面有个“离系”，就是离开束缚，束缚是什么？就是各式各样的烦恼，各式各样障碍，叫做系，有些地方叫做束缚，此处就翻译成“系”，“离系”就是离开系缚的意思，没有烦恼的束缚，没有烦恼的系缚，所以它的本体就是离系。

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

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

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

比如说当我们眼睛盯着一处发呆的时候，听不到声音了，也看不到其他事物了，所以当我的眼睛盯着一处，专注这个法的时候，其他的缘就缺了，就不会产生，我看一点的时候，就不会看其他的。我在

发呆的时候，别人在耳边说话，我也听不到，这叫做非抉择灭。缺缘故不生，大乘的角度来讲，就是缺缘不生的状态，但是有部当中，它是一种实有的法，叫做非抉择灭。因为有了这个非抉择灭，所以说它不会产生。

大恩上师在讲记中讲，好像是一个水坝一样，水坝修在这就可以把洪水挡住，水进不来，里面就没有水。因为有水坝的存在，里面就不会有，这叫做非抉择灭，所以非抉择灭是一个常有的法，它是一个实体的法，在有部当中，讲非抉择灭是一个实有的法。因为有了非抉择灭的实体，所以说他不会产生。

“永远制止未生法”，什么叫做“永远制止未生法”？因为有了为抉择灭，有了非抉择灭的缘故，它就缺缘，我们说缺缘而不生了。夏天的时候，不是喇荣南台的山顶上又开花了吗？这就不是非抉择灭，已经具有了因缘，它会产生了，所以所谓当时的状态，冬天的状态，花是没有的，它是一种灭，这种灭叫做非抉择灭，它是制止未生法。因为有了非抉择灭的状态，就像靠实实在在的东西把水挡住一样，所以非抉择灭就是一种实有的东西，让未生法不产生，这叫做一种无为法，它是无记的，不是善。前面讲抉择灭是智慧，所以是善法的一种灭。非抉择灭是一种无记常法的隐灭，所以这方面就叫做非抉择灭的意思，其中讲到了虚空无为、择灭无为、非抉择灭无为。

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

丁二（广说有为法）分二：一、总义；二、论义。

戊一（总义）分三：一、八品之理；二、八品之联系；三、各品所说之内容。

己一、八品之理：

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

八品的道理，首先第一品分别界和第二品分别根品，前两品总说有漏和无漏，是把有漏和无漏做一个总说。然后第一分别界品，第二是分别根品，这是它的品名，中间三品分说有漏法，然后第一、二把

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

己二、八品之联系：

就是说八品之间有什么样的关联。这些总说的道理，我们还是要经常看。因为我们学到后面的时候，前面的内容到底怎么样下来的就会迷失，八品的次第和关联是引领我们学习《俱舍论》总的纲要，所以我们不要忘记学习这个内容。

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

为了广说第二品提到的三界，二品中提到了三界的字眼，但是没有详细宣讲三界。在三品当中宣讲了世间品，就是三界当中，有情世间和器世间，有情怎么样形成的，世界怎么样形成的，从《俱舍论》的观点，去介绍。为了遮破三界之因，不是大自在等天神，说明三界由业所生而宣讲第四品。三界有些人说是大自在天所造，有些人说是梵天所造，有些人说是无因生所造，但是从佛法的观点来讲，整个三界是由业所造的，是众生所造的业而产生的，所以宣讲业品。为了说明业的等起是随眠烦恼而宣说了第五品。业的等起就是业的起因，业的起因是什么？发起业的因，就是随眠烦恼，开始就讲到了烦恼是业的因，这里我们可以通过这些方面进行宣讲。第三品就是宣讲了三界就是有情世间、器世间，第四品就宣讲了有情世间和器世界，是由业产生的，第五品是讲业是由哪里产生的？业是从烦恼产生的。这样次第性的，从苦谛讲到业，由业而讲它的烦恼，从这方面也可以了解。

为了阐明能断除烦恼的道而宣讲第六品，能够断除烦恼是什么呢？能断除烦恼就是道，是分别贤圣品。为了分别宣说第六品提到的智慧讲到了第七品，为了细致阐述佛陀共不共功德当中的共同功德，佛陀功德十力、四无畏、十八不共法，这些都是不共的，共同的就是禅定，佛陀共同功德中的四禅八定，这种禅定的功德，小乘圣者有、世间外道也存在，都有这种共同功德，所以就宣讲了第八品的内容。

己三、各品所说之内容：

下面每一品都会讲。

今天就讲到这个地方。

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3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，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续学习《俱舍论》。

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

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

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

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

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

分别界品的“界”，有种类的意思，又有守持各自自性等不同的含义。对于界，在《入中论》当中讲了，“界性如毒蛇”，就是说界，十八界等等，好像毒蛇缠住众生一样，如果众生处在十八界当中，没办法获得真正的解脱。因为被毒蛇所缠，他就会感受痛苦，所以我们要分别界的自性，然后从里面出离。还有弥勒菩萨在《辩中边论》中说，“种子性蕴界”“种子义名界”，“界”是种子的意思，就是我们平时说的种姓、界等等，里面有种姓、种子的意思，此处也有种类的意思，有很多的种类。对于这方面的含义，种子也可以理解，像这样不同的界性，然后十八界是不同的种子，会延伸不同的很多法，或者

把很多种类在里面进行区别，此处就是分别界。

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

第一品 分别界

第一分别界品分三：一、有为法；二、别名；三、广说蕴界处。

甲一、有为法：

所有一切有为法，亦分色等之五蕴。

第一个是有为法，首先讲有为法的分类。

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

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

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

无漏五蕴，虽然五蕴的名字一样，但是意义不一样。戒蕴、定蕴、慧蕴、解脱蕴、解脱知见蕴，称之为无漏五蕴。此处讲色等五蕴，这方面和有漏相关，比如此处说大多数凡夫将心识执为我，就是大多数的人，觉得所谓的我是什么？所谓的我就是我们的心识，我在想什么问题，我感觉怎么样，就把这个心识执为我。当然也有一些人，把身体和心同时执为我。如果不观察的时候，我们就把身心执为我；如果观察的时候，就把心识执为我，尤其详细观察的时候，就觉得心识为我更加合适。很多的凡夫把心识执为我，这就是五蕴当中的识蕴。

执著内外色法和我有关联，这方面是色蕴；受，就是我的感觉，这是受蕴；想，这是黄色的，那是青

色的，这是男的，那是女的等等想法，也和我有关；行蕴，就是能够造作的，执著造善法、恶法等等，这是造作为性。这是一种分类略说。所有一切的有为法，也可以分为色、受、想、行、识五蕴。

甲二（别名）分二：一、有为法之别名；二、有漏法之别名。

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

为什么要安立别名呢？虽然所有的名字所表达的意义是一样的，但是名称有不共的特点，就是可以通过不同的侧面来描绘法的本体。就像我们学习空性，或者学习究竟实相，有些时候是以光明来表示的，有些时候以空性来表示的。表示空性的时候，有些通过离戏的角度来表示，有些通过无实有、无自性的角度来表示。每个词所表达意义都是一样的，但是众生理解的能力，理解的方式不一样，如果你给他讲空，可能他就理解不了。“什么是空啊，到底是不是什么都没有，空荡荡的状态？”他就没办法趣入空的意义。如果换个名称，说所谓的空性，就是无自性、无实有的意思。“哦，无实有。”他说，“无实有我懂，虽然法显现，但是没有实有的自性，这我可以理解”，他就通过无实有，趣入到空性当中。还有些人通过离戏，趣入到空性当中，所以说空性的意义是一样的，但是名称所表达的语句、名词的示例，是不一样的。佛菩萨通过很多善巧，帮助不同的众生趣入到法义当中，所以也要用很多不同名词。

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

乙一、有为法之别名：

彼等亦称时言依，以及出离与有基。

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

第一个“时言依”当中的时，就是讲时间。时间就是三世，三世可以表示有为法。为什么三世可以表示有为法呢？因为过去的已经过去，它是迁灭的自性，不断的变化、不断的迁灭，我们的时间就是不断的迁灭。昨天已经过去，现在即将过去，未来将会成为现在。所谓过去、现在、未来等等，都是变化的法，是一种有为法。未来的法没有出现，也是无常的吗？如果它没有出现的话，我们就不用讲了，但是必定要出现的，只要一出现，就一定是有为的，是变化无常的。通过过去的法，现在的法，未来的法，三时的时间都是有为的、变化的，会不断的迁灭，像这样称之为有为。

在后面第二品讲不相应行的时候，时间是属于不相应行。时间本身不是色法的自性，也不是心法的自

性，就是一种行蕴，它是不相应的行，但是时间是安立在色法上面的，和色法有关联，色法出现了，物体出现了，然后即将出现，或正在出现，这方面就安立为过去、现在、未来等等这样不同的自性。从这方面讲时间是不相应行，它的本体无实有。当然从小乘的角度讲，不相应行也是实有的法，所以我们可以把时间安立为有为法。因为非常明显是迁灭的自性，所以此处就说时间是有为法。

然后言依，“言”就是语言，言依是语言的依靠处。语言的所依，也是有为法。语言直接的对境，就是名称、词句，名词所表达的所依是意义，意义就是有为法。言依是我们表示内心当中的想法，要把它说出来，比如说瓶子、柱子等等，瓶子、柱子直接的对境，就是名称。在因明当中就是语言的总相，通过这方面安立的直接对境是词句，但是词句的所依就是它的含义。比如真正的瓶子自相，或者真正的柱子自相等等，这方面作为基础。所谓的言依是以有为法的自性，作为表达的含义，所以称之为言依。有为法是语言的所依，我们要表达、交流，可以在这方面进行安立，但无为法会不会是言依呢？无为法比如说虚空，或者抉择灭、非抉择灭。像这样的无为法会不会是言依？我们在讲虚空、抉择灭的时候，对境是不是名词？是名词，但它的意义不明显，没办法成为言依。

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

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

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

因为有为法是痛苦的，所以说应该对有为法产生一个出离心或厌离心。这方面直接从它的词句，也能表达不共的含义，所以有漏法是这样。

无漏的有为，比如说道谛也是出离的吗？道谛也是出离的。因为一旦到达灭谛的时候，道谛就会舍弃。在《金刚经》也是讲到，“法尚应舍，何况非法”“如筏喻者”。道谛就像过河的船一样，你在河中间的

时候，必须依靠船，但是已经到达彼岸之后，船就要舍弃了。没有证悟涅槃，到达灭谛之前，肯定是需要依靠道谛的，但是如果一旦现前灭谛，要趣入涅槃了，道谛就不需要了，所以说道谛这个有为法，最终也是出离的自性。

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

还有一个叫有基，基就是因的意思，因果、因缘的因，有基、有为法就是有因的意思。一切有为法是因缘和合的，都有它的前因，所以通过有基来表示有为法，所有的有为法都是具有因的。“未曾有一法，不从因缘生”，在《中论》当中，也是这样讲，所以任何有为法，都是依靠因缘而产生的，没有因缘安立的法一个都没有。里面还有很多的意义，就是说任何一个法都是有因，简别了很多，比如说无因生，或者简别了其他我们认为有些法是不是不需要因缘，就可以得到，或者就是有因当中，什么是正因，什么是非因，这方面也会简别很多。这些和第四品有一定的关系，所以这方面有基，指有因的意思，有为法都是有因的，这方面安立了有为法的别名。

乙二、有漏法之别名：

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

如是有漏法亦称，近取之蕴及有诤，
痛苦及集与世间，见处以及三有也。

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

第一个叫近取之蕴，有些地方翻译成取蕴，有些地方叫做五取蕴。我们看法本的时候，五取蕴什么，有的时候叫取蕴什么。此处叫做近取之蕴，此处的近取蕴或者取蕴，也称之为有漏法。为什么呢？因为我们学过十二缘起，在十二缘起当中，第八是爱，第九是取，爱和取都是指烦恼，所以说取本身就是烦恼。取蕴的意思是什么呢？意思是以烦恼为因，此处有一个近取，以烦恼为最根本的因，近取因就是最根本的因，最直接的因，称之为近取因。

我们平时在学习佛法的时候，一个叫近取因，一个叫俱有缘，比如在种庄稼的时候，长出庄稼最直接、最根本的因是种子，所以种子叫做近取因。其他的水土、阳光、肥料等等，也是生长庄稼的缘，缘是次要的，和这个因同时具有的缘，叫俱有缘。“近取”就是根本、直接的意思，最根本的因叫近取因。我们说取蕴，色、受、想、行、识五蕴，最根本的因就是取，取就是烦恼，是以烦恼而形成的五蕴。因为蕴是通过烦恼而形成的，通过取而形成的，所以它的名称叫做取蕴。近取蕴的“近取”两个字，我们可以理解成它的近取因是取，或者翻译的时候，有些叫做取蕴。近取的“取”我们理解就是烦恼，近取之蕴就是取蕴的意思。为什么可以叫做取蕴呢？注释当中也举了一个例子，比如说烧草之后，产生了火，叫做草火；烧煤炭产生了火，叫做煤炭火；烧牛粪产生的火，叫牛粪火，所以通过取而产生的蕴，我们叫取蕴。通过它的因，然后安立的名称，叫做取蕴。

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

还有一些表示方法，就是拥有。蕴被谁拥有了，这个蕴是属于烦恼的，就像一个帝王臣的比喻那样。大臣属于国王，被国王管理，在国王的手下，是国王拥有的。从这方面讲，大臣叫做帝王臣。同样的道理，蕴也是被烦恼、有漏所拥有的，从这个方面来讲，也叫做取蕴，就像帝王臣一样。帝王臣的意思，就是说大臣是国王拥有的，此处我们说取蕴也是这样，表示这个蕴是被烦恼拥有的，所以叫做取蕴。

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

第二个叫有诤。为什么叫做有诤呢？因为通过烦恼、有漏，会产生诤论，诤论会伤害自他。对自己有伤害，对他人也有伤害，或者说所谓的烦恼，可以通过相应的方式，通过所缘的方式得到增长，有诤里面包含了烦恼增上，它一定是通过烦恼为因缘，以烦恼为本体而显现的，所以说有诤是烦恼的异名。第三个叫痛苦，这里痛苦就等于烦恼。因为痛苦就是有漏法的异名，整个轮回是有漏的，是被痛苦包

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

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

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

那道谛呢？道谛是刹那生灭的，从刹那生灭的侧面来讲，它是有为，但是道谛不会被违品所摧毁，不会反过来被烦恼所摧毁了，我们说道谛会不会被烦恼摧毁？道谛不会被烦恼摧毁。因为道谛的违品是什么？道谛的违品就是烦恼。道谛可以摧毁烦恼，但是道谛本身不会被烦恼摧毁。因此说道谛虽然是刹那生灭的，但是它没有违品，不会被违品摧毁，所以它不符合有漏法的特点。从这方面分析的时候，所谓的世间第一个是自己刹那生灭，第二个它会被违品摧毁的。

第六个叫见处。见处就是讲见解。有时候我们讲见解的时候，马上会联系到空正见，联系到其他无常见。《俱舍论》中，见解的范围是非常广的，这里的见解都是烦恼。

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

第一个叫做身见，就是平时我们讲的我执、我见，认为有我的见解，认为我是存在的执著，叫做我见。我见当然是所有烦恼的根源。我们把这些一定要分清楚。第一个身见就是指我执，一定是萨迦耶见，

认为有我存在，叫做我见、身见。

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

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

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

第五个叫做戒禁取见。戒禁就是一种戒律，就是外道的邪戒。外道认为自己的戒律特别超胜。比如古印度的外道，为了升天，开始行持牛的戒律，趴在地上学牛吃草，或者学狗叫等等。他认为这些行为很超胜，所以说见取见和戒禁取见，第四和第五两者和外道的见解、行为有关。第四见取见，就是外道的见解，他认为自己外道的见解很超胜。第五戒禁取见，认为外道的戒律和行为很超胜。以上叫做五见。

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

五利使，为什么叫“利”呢？它在烦恼当中，是比较敏锐的。因为是以见解为自性的，它不是愚痴为自性的，见解为自性的意思就是里面有一定智慧的自性，但这是邪慧，所以它叫利使的原因是这样的。还有五钝使也是烦恼。五钝使就是平常我们讲的贪、嗔、痴、慢、疑。它没有像五见一样，有这么敏锐的自性，它没有贪欲心、嗔恚心、愚痴心、傲慢。虽然怀疑和四谛有关，但它对四谛本身是怀疑的，所以这里贪、嗔、痴、慢，这四种不是缘四谛，就是一般的老百姓在世间当中，看到一个法生贪心、嗔心、我慢等等，基本上和四谛没什么关系，所以五钝使、五利使，都是属于烦恼的自性。此处的见是五利使，利就是很锐利，很敏锐，利根的利。利和钝是对应的，是五利使和五钝使。

为什么叫见处？有漏烦恼五种见解安住的地方，“处”就是处所的意思，所以说五种烦恼安住之处，就叫见处。有漏当然就是五种烦恼安住之处，就叫见处。

然后说三有，就比较好理解了，欲有、色有、无色有，也就是欲界、色界、无色界，称之为三有。有漏和三有的关系很密切，如果有了烦恼，就连续不断的转生三有。这方面讲到了有漏法的别名。

甲三（广说蕴界处）分三：一、蕴界处之自性；二、摄他法之理；三、界之分类。

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

宣讲蕴界处，蕴是五蕴，界是十八界，处是十二处。

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

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

丁一（色蕴之理）分二：一、真实宣说色蕴；二、根境与界处之关联。

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

戊一（真实宣说色蕴）分二：一、略说；二、广说。

己一、略说：

所谓之色即五根，五境以及无表色。

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

首先是五根，就是眼、耳、鼻、舌、身，眼根、耳根、鼻根、舌根和身根，叫做五根，五根都是色法的自性。然后是五境，五境就是五根对应所取的五种境，眼根所取的就是色，耳根是声音，色、声、香、味、触，是五根分别的所缘，五色根就是眼耳鼻舌身，五色根所取的对境也是五种色境，所以五种根所缘取的对境都是色法。加起来就是十种色法五根和五境，所以五根和五境是对应的。这也比较容易理解，反正眼根对应色，耳根对应声音，这样一个个配下来就知道了，最后身根对应触，以及无表色。最后还有一个无表色，经部派以上，有时不承许它是一个真正的色法，大乘虽然有无表色的讲法，但是不承许无表色是一个真实色法的自性，但是在有部当中，无表色就是一个色法，有些时候说我们受戒的戒体，就是一种无表色。后面专门会讲无表色，所以此处我们不用着急。

色蕴的体性是什么呢？《入中论》当中讲“色相为变碍”，色蕴的体性就是变碍为性，我们要记住，色蕴的法相就是变碍，变和碍这两种。碍是什么呢？碍就是阻碍的意思。比如说在经堂里面，这个位置张三道友坐了，李四就坐不了，就是阻碍了另一个色法处在同样的位置上面。因为房子里面的空间有

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

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

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

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

庚一、以法相之方式宣说五根：

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

彼等均是识所依，眼等诸根清净色。

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

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

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

因缘，什么是增上缘，什么是所缘缘，什么是无间缘，这些方面都要讲。能够让眼识不共的产生能力，叫做增上缘。如果有眼根就会产生眼识，没有眼根不会产生眼识，眼识也是因为它的根作为名称的。为什么叫眼识？因为取产生识的增上缘，叫眼根，所以以眼根这个增上缘取名字叫眼识，它没叫色识，没叫声识，它叫眼识。像这样眼识的增上缘，它是一种色法，而且是一种清净的色法。这方面就是它的法相，这些耳根的法相都是可以类推的，在注释当中有两个例子，我们可以去参照。

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

耳根也是一样的，在其他《俱舍论》的注释当中，大恩上师在讲记当中也讲，眼根是在我们的眼球里面，它的形象像一种胡麻花，可能是以前的阿罗汉，或圣者通过清净的天眼，能够见到眼根、耳根的形状，眼根的自性、形相，就像胡麻花一样。

耳根，我们说外面的耳朵，这个人的耳根很大，肉也多。这不是，只是外面的所依而已，不是真正的耳根。因为外在耳朵的自性、形状，收集声音比较方便。如果没有这个东西，可能集中不了，听不清楚，有它可以把声音取得更好，但是这不是真正的耳根。在耳根里面，还有一个更微细的色法。它的形相，在注释当中讲，好像树的树疤一样，有时候我们把树枝砍掉之后，会在树上结一个疤，耳根就是像树疤一样的形相。

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

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

还有一种根叫浮尘根，有些地方讲“浮”就是浮云，好像什么都是浮云一样，然后根就是五根的根，尘就是灰尘、微尘的尘。浮尘根的意思，就是外表显现上的眼球、耳朵、鼻子、舌头，这些就是浮尘，浮尘根就是虚浮无实的意思，作为一个眼根住所，眼根的所依。浮尘根不是真正的眼根、耳根，就是一种所依而已，帮助眼根存在在这个地方，所以称之为浮尘根。浮尘根不能真正起作用，净色根才是真正起作用的，这方面叫做清净色，眼等诸根清净色，净色根。这叫净色根。

另外一种浮尘根，不是真正的眼根、耳根，净色根才是真正的眼根、耳根，这方面就是讲它们都是眼

识、耳识等的所依、增上缘。能够缘取色声香味触，叫做眼根、耳根等五根。此处是通过法相的方式宣讲五根。

庚二、以事相之方式宣说五境：

宣说五境的时候，没有通过法相的方式宣讲，是通过事相的方式。学习过因明的道友就知道什么是法相，什么是事相。所谓的法相就是某一个法，不共于其他任何一个法一种不共的特征，就是它的法相。比如说瓶子的法相是什么？大腹盛水。肚子很大，可以盛水，就是瓶子的法相。人的法相呢？知言解义。反正就是通过最不共的特点来作为它本身的特质，叫做法相。

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

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

色有二种或二十，所谓之声有八种，

味有六种香分四，所触分为十一种。

作为《俱舍论》的学习者来讲，里面这些含义都要背下来，这些要记住。虽然颂词没有完全讲，但是我们看的时候，要把这些背下来。也许以后我们考试的时候，要考这些，到底两种色或二十种色法是什么？或者声音八种是哪八种？因为《俱舍论》讲五蕴的时候，必须要知道内部的分法。经常性地去记，熟悉之后也没有什么困难的，刚开始的时候，可能很陌生，觉得这么多怎么记，把规律找到之后，记起来也是很容易的，所以我们学的时候，要把这些学清楚一点，学扎实一点，这方面是应该要背、要记的。

前面讲了五根，下面讲五境。五境就是色、声、香、味、触，色有二种的色，所谓之声是第二个，第三就是第三句当中味，味有六种，第四是香分四的香，所触的触，就是色、声、香、味、触，就是五境。

色有二种，真正眼根的对境，色法和前面我们讲色蕴的色、眼根对境的色，广狭的意义是不一样的。前面的色蕴范围非常广，这个地方五境当中的色，范围就很窄。这里的色只是眼根的对境，总的来分就是二种，一个叫显色，一个叫形色，这是术语。从通俗的角度来讲，什么是显色呢？显色就是它的颜色，红色、黄色，这些都是显色。我们的眼根能取什么，我们的眼根看过去，一片红色，一片红袈裟，这就是显色。在花园里看到黄色的花，白色的花就是显色，颜色本身叫显色。第二个叫形色，形

色就是形象、形状，正方形、椭圆形等等，都属于形色。形色也有二种，或二十，真正来讲的时候，总的分两种，详细分的话分二十种，显色有十二种。十二种显色当中，真正根本的颜色就是白、红、黄、蓝，或者蓝、黄、白、红，就是蓝色、黄色、白色、红色这些根本色。根本色再分出来八种支分的色，八种支分色就是注释当中讲的光、明、影、暗、云、烟、尘、雾。

我们讲一下这八种意思，先讲第一对光和明。有些注释当中讲，太阳光就是此处所说的光，比如说现在太阳照到经堂里面，叫做光。明是除了太阳光之外，其他电灯、蜡烛的光明等等，像这样太阳光之外能够照明的，叫明，光和明在这里不一样。光就是讲太阳光，明就是讲其他的灯、蜡烛、手电等等发出的光，叫做明。我们把它归类就比较容易记了。光和明作为一对来理解，光是太阳光，明就是其他的光明。

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

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

形色也有八种，或二十。八种有长、短、高、低、方、圆、正、歪，很好记。所谓的形色，很长、很短，我们的眼根对于长、短，马上就可以取出来，高和低，方和圆，这是方的，这是圆的；这个很正，所谓的正，是有规律的，歪就没有什么规律，这就是方、圆、正、歪，所有的形色都包括在里面。

所有的色法分为两种，色是眼根的对境，就是显色和形色，显色再细分，有十二种显色，四种根本的显色，再加上其他光、明、影、暗，再加上云、烟、尘、雾，就是讲这些。形色方面，是长、短、高、低、方、圆、正、歪，这时候比较容易记下来，我们再看色法的时候，一定不会迷惑的。

我们说色的时候，大概会知道色是什么，但是如果没详细了解到底什么是色，就会说不出来个所以然。这里讲的很清楚，所有的色法都归类在里面，把这些记住，以后从眼根的对境色法方面来讲，几乎已经通达了，了解了这些就没有什么了，再挖也就是这些东西，没有其他的东西了。如果刚开始花一点力气，记住之后，以后就不会忘记，这方面就不会再迷惑了。

“所谓之声有八种”，所谓的声音，听到的声音有八种。八种并不是说这是唱歌的声音，那是什么声音，不是这样分的。所谓的八种，首先是有执受的声音，还有无执受的声音。有执受和无执受是一个术语，简单来讲，什么是有执受？有执受就是有情发出来的声音，比如说人发出的声音，动物发出的声音就

是有执受。无执受当然就不是有情发出来的，而是无情发出来的，比如自然界的声。首先我们分为两类，这比较容易分。一个是有情发出来的叫有执受；一个是无情发出来的叫无执受。

有情发出来的声音，又分两种，有记别的和无记别的。什么叫有记别、无记别？有记别就是有意义的，能够表示意义的；无记别就是没有办法表示意义，表示不了什么意义的。一种是有情发出来的声音，它没有什么意义；另一种有情发出来的声音，是有意义的。比如我说的话是《俱舍论》，首先我说话的声音属于有执受，就是有情发出来的，其次是有执受当中的有记别，意思就是有意义的，能够表达什么意义呢？我表达的意义就是色法、五蕴、十二处、十八界，叫做有意义的声音。

有些声音虽然是有情发出来的，但是无记别。比如说拍掌，没什么意思，不表达什么意义。这样分下来，两种根本的东西，就是有执受和无执受。有执受分两种，有意义和没有意义的，有意义的再分两种，已经分到底了，再没有枝桠了。有执受又分两种，好听的和不好听的，就是悦耳和不悦耳。这个声音是有情发出来的，是有意义的声音，有意义的声音是悦耳的声音和不悦耳的声音。这样就分完了。有情发出来的声音当中，无执受的，就是没有什么意义的，也分两种，悦耳的和不悦耳的。悦耳的声音可以说是敲打乐器发出来的声音，或者不悦耳的声音就是扇耳光的声音，或者打斗、拳击的声音等等，这方面是比较恐怖的。不悦耳的声音，就是听起来很不舒服的声音。这方面分了四种，声有八种当中的四种，我们掌握了这个规律就好了。有执受、有情发出来的两种声音，一种声音能够表达意义，一种不能表达意义。能够表达意义的也分了两种，好听的、不好听的；不能表达意义的又分了两种，好听的、不好听的。

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

有意义的声音分两种，悦耳的、不悦耳的，就是说一个是悦耳的声音、一个是不悦耳的声音。如果讲到现代比喻，就比较多了。比如电视机、录音机、MP3，用手机听录音，录音本身是无情的，但是是有记别的。它可以表达《俱舍论》的意义，你听了之后，依止这些东西录的音，虽然它是无情的东西，但是无情的东西表达出来的属于什么？表达出来的声音是《俱舍论》，它是有记别的。虽然是《俱舍论》，但是有些人听堪布的声音好听，觉得是悦耳的；有一部分人听堪布的声音很难听，要不是听法，肯定不愿意听到他的声音。这里就分了悦耳的和不悦耳的。这样分下来，就比较容易了解。

第二个方面也是无情发出来的声音，就是无执受。无执受是不表达意义的。比如自然界所发出来的声音，就没有什么表达的意义。它是无情又不表达任何意义，不表达意义中，也有悦耳和不悦耳。比如

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

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

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

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

“香分四”，香就是鼻子闻的香、香气。气息有四种，第一种是好闻的，比如说檀香，一些好闻的香。第二种是大便这些臭气，臭香也叫香。我们说香的时候，就是指香味而言，但是在语法当中，这里所谓的香就是指鼻子吸收的气味，叫香，所以妙香、恶香、难闻的香，还有一种平等香、不平等香。平等香是不管好香、坏香，只要对你身体有利的，就是平等香。还有不平等香，不管是什么香，反正对你的身体有害的，叫不平等香。如果理解了它的意义，也是比较容易记的。把它的规律找到了，也比较容易理解。就是好闻、不好闻的，对身体有益、对身体无益的有四种。

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

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

因比较容易记，地、水、火、风，果触轻重比较容易记，然后柔软和粗糙，剩下三种就是，冷的感觉也是一种触，饥就是自己很饿了，马上到中午了，早上没吃饭，现在已经感觉有点饿了，饥饿的感觉。渴，比较渴，这方面是解释它的触，加起来十一种。首先四种，地、水、火、风属于因触，后面有七种，冷、饥、渴，这方面我们就知道有三种，剩下四种，轻、重、软、糙，轻和重的，柔软和不柔软

的，感觉衣服很粗糙，穿起来很不舒服，这属于粗糙的，这方面就讲到了十一种。

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

尤其是你看得越多，记得就越熟悉，熟能生巧嘛。第一个你不太容易忘，学的比较扎实。第二个考试的时候，就不会感觉那么紧张，还有三天了，怎么办，不睡觉又不行，就没有这个必要了。因为你平常的时候，已经养成了习惯。每天以轻松的方式学一点，我们现在基本每个星期四堂课，这样你没有忘记，返回头从第一个颂词看一下，熟悉熟悉，再看一次，大概是这个意思。该记的记，该背的背。第二个星期的时候，也是再看一次，逐渐养成习惯。到最后的时候，就不会那么陌生，这个颂词到底学没学？是不是法师当时讲漏了，我怎么一点都没有印象了。法师可能花了二十分钟讲的，但是因为没看的原因，可能就感到陌生了，如果我们经常返回去看，不会觉得特别费劲，也容易帮助我们记得很牢。

今天的课我们就学到这个地方。

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4课笔录

诸法等性本基法界中，自现缘满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。
为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！
发了菩提心之后，我们一起来学习《俱舍论》。

庚三、宣说无表色：

“无表色”到底是一个什么概念呢？注释当中说它类似于戒体。无表色的戒体有三种，第一叫做善戒，第二叫做恶戒，第三叫做中戒。

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

第二类恶戒。难道还有恶戒吗？当然有。有些人发誓从现在开始一直造恶业，杀生、偷盗等等，当他发誓的时候，内心当中就会得到一种恶的戒体，叫做恶无表色。比如以前印度的家族事业，我不知道印度有没有杀猪的，比如说你的家族以杀猪为业，因为种姓的问题，一个人不能随便改变自己的职业。如果祖辈都是干这个，现在你也必须要干这个，所以小孩从小就开始熏陶这种观念，有一天真正有能力的时候，他就开始继承祖业，以杀生为业。内心中就会得到一种恶戒，这是恶的无表色。

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

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

为什么叫做“无表”？我们要了解无表，首先要知道什么是“有表”，“表”是表示的意思，有表就是外在的身语，可以表示出你内在的想法。比如你坐在这个地方很恭敬的听课，行为恭敬表示内心当中，对于法义很有信心。如果坐在这里没有什么兴趣，东张西望，从外在的行为看出，你对于听法没什么兴趣。有些人在佛像前，看起来特别紧张、特别恭敬的合掌、顶礼，我们就知道他当时的信心非常强烈，叫做有表。通过外在的行为，表示内在的想法，叫做有表色。色是身和语，身体是色法，语言也是色法。当你赞叹三宝功德的时候，语言很激动，通过身体的动作和语言可以表示内心的信心。

反过来讲，当你大发雷霆的时候，身体暴露的情况，还有语言上非常强烈的措辞等等，也表示内心的愤怒达到了极点。产生贪欲心的时候，从看对方的眼神和你的神态，可以看出内心的贪欲非常强烈，这是有表。通过外在的身语表示内在的想法，就是有表色。我们可以去观察，有表色非常多。

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

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

散乱以及无心时，善不善法及随流，

一切大种作为因，彼即称为无表色。

无表色到底是什么样的自性？第一个是“散乱”，第二个是“无心时”，第三个是“善不善法”，第四个是“随流”，第五个是“大种作为因”。具有这五种特点称之为无表色。

第一个，散乱的时候。比如你受了居士戒，或者出家戒，是不是当你注意的时候，无表色戒体存在；当你散乱的时候，就不存在了，不会这样。受了戒律之后，即便平时处于散乱的状态，没有忆念戒体，或者生起贪欲心、嗔恨心，只要没有妨害到戒体，对无表色都没有什么妨害。在散乱心中，也可以有无表色。比丘、沙弥，或者修行人，散乱的时候，没有专注于善法，戒体会不会因为散乱而消失了？是不会的。

反过来讲，恶戒也是一样的。比如屠夫发誓一辈子杀生，当他去寺庙拜佛的时候，针对恶戒来讲，就是散乱。此处不是平时我们所讲的，没有安住善法的散乱，这是两方面看待的。戒律的无表色，有善戒和恶戒两种。因为善戒的散乱是没有安住在正法的状态，所以也可以反过来理解恶戒的散乱。当屠夫突然生起一念的善心，看到寺庙的佛像，产生了供养礼拜的心，这时候对于守持恶戒的屠夫来讲，就是处于散乱状态，他的恶戒会不会消失呢？不会消失，还是存在的。

第二个，无心的时候。注释当中大概讲到了两大类无心状态，一个叫做无想定，另一个叫做灭尽定。“等”字当然还包括其他的。后面学习第二品不相应行当中，还会讲无想定。无想定主要是外道所修持的禅定，它和灭尽定都是熄灭心、心所的。现在我们的眼识、耳识，乃至意识，六识不起，心王不起，心所也不起，安住在无想。无有受想定，没有受、想，以受和想为例的一切心、心所，安住在无想定的时候，都不会产生。无想定是一种因，有些外道修持无想定，果就是无想天。在《前行》当中，讲到一个无暇处，就是无想天。因地的時候，在欲界修持无想定，然后果就是转生到无想天，在很长的时间当中不生一念，通过禅定的力量，心、心所不现前。

灭尽定是佛教当中的定，而且是圣者定，三果以上的阿罗汉可以入灭尽定，一般凡夫人入不了。入灭尽定的时候，也是灭尽受、想，心、心所法，是无心的。还有其他的情况，比如昏厥、深度睡眠等，也是属于无心的状态。如果我没有忆念善法，或者散乱的时候，产生了贪欲心、嗔恨心，戒体会不会消失啊？这是不会的。因为违缘没有出现之前，即便在无心状态中，也会一直存在。

第三个，善不善法。无表色的性质不是善的，就是不善的，不可能是无记的状态。因为无表色，必须力量很强才能发生。无记法的心态非善非恶，力量很弱引发不了无表色。比如发誓守戒，或者发誓一辈子杀生造恶业，在比较强大的心态之下，才能引发无表色，它的本体一定是善和恶两种。

第四个，随流。“流”就是跟随前面的因不断流现。只要没有出现违缘，一定会持续不断存在。比如破了戒律，戒体就会消失；或是中间舍戒了，不想再守这个戒，戒体也会消失；或者从小乘戒律来讲，是尽形寿持戒的，当自己的寿命尽了，戒体也会消失。恶戒也是这样，如果自己发誓从现在开始抛弃

恶业，不再造恶业了，发了很强的誓愿，它就会消失。只是一段时间没有杀生，会不会变成舍弃恶戒的因？这不会。

《前行》当中讲，如果没有发誓，单单不做恶业，不能成为善法。当你发了誓，内心当中有无表色存在，会成为一种相续。直到遇到相反发誓的违缘之前，这种力量会一直存在。恶戒也是，一个屠夫如果在佛像、善知识面前发誓，从今以后不再杀生，恶戒就会中断，乃至没有遇到毁坏之因期间，一直会存在。

我们劝别人修善法，最好让他发个誓，这样他以前内心当中发过的誓就会中断。不管是恶戒，还是中戒都可以。有些人发愿一辈子做杀生等工作，是长时间的恶戒；有些可能是中戒方面阶段性的恶戒，最好让他发一个誓，通过这个力量，恶戒的随流就会中断。如果暂时不做，可能属于散乱的状态，恶戒、中戒的无表色还存在，但是发了誓愿之后，就会中断。善法方面不要随便发不再修善法的誓愿，恶业方面一定发誓去中断，这方面很有必要性。

第五个，一切大种作为因。一切大种就是四大种，下面的颂词要专门讲。所谓无表色是以大种作为因。前面讲触的时候，分为因所触和果所触，因所触就是四大，所以四大也属于色法。无表色通过四大种作为因，有些时候通过有表色为因而产生。比如受戒的时候，传戒上师的语言是有表色，我们要在上师弹指的时候，观想得戒体。上师一弹指就是有表色，然后自己恭敬合掌，说善哉，也是有表色。这些完成之后，内心当中第二刹那就产生了无表色的戒体。它是以前面四大种作为因，产生了无表色。因的特点是什么？就是四大种，不是依靠其他的。有没有发心啊，当然有，但主要的因是通过四大种产生的。

注释当中不单单说四大种作为因，还有其他的特点，比如这里讲的所依、处所、增长之因。有些注释讲，相当于学生的老师一样，如果小孩子离开了父母，或者学生离开了老师，就会走失。生起了无表色之后，怎样才能让它不消失？四大种生起了无表色之后，相当于老师一样，还会引导无表色继续存在，称之为所依。

还有处所，相当于依处、持受之处。有些注释当中讲，就像墙壁和上面的画一样。如果有了墙壁作为依靠处，画就会存在；如果没有墙，画就挂不住，四大种也有守持无表色的能力，让它不会消失。它是一种处所，还有增长的自性，无表继续增长也是靠四大种。“彼即称为无表色”，这些具有五种特点，被有部的大德称之为无表色。

前面我们讲过经部以上的观点，不承许戒体是色法，尤其是有实的色法，都是从善心、习气、能力等方面观察的，只有有部承许是无表。假如通过上上的观点观察宗派的时候，好像觉得有这样那样的漏洞，这不要紧。我们学习《俱舍论》的时候，始终是这样的观点，因为它所调化的众生对境、根基就是这样的，如果你给他讲更高的观点，比如你一定要安立这是一种善心，不是色法的自性。有些众生就理解不了，会产生很多疑惑，对于自己修行善法，可能因怀疑而停止不前，所以这里安立三世一切

有也好，或者安立戒体无表色也好，只要能够让他保持认为自己的戒体，通过这种方式存在。我受了戒之后，一定存在，怎么存在的？就是有无表色。他觉得自己的戒体存在，然后在戒体上，再去修行善法、无我空性，逐渐就会解脱。

修行者能不能获得解脱，关键是在五蕴上面，能不能安住无我的空性见。当然也有个戒律问题，就是守持清净的戒律，还有你在五蕴上，安立有我，还是无我？如果能够了解五蕴上面无我，就有了解脱的因。至于其他支分的问题，不是决定性的。并不是你承许无表色是色法，就会障碍你解脱，即便承许无表色实有，对于有部的修行人来讲，没什么问题，仍然有解脱道，所以很多大德说，《俱舍论》自宗有解脱道，原因是有无我见。至于其他眼根见色法，承许无表色、无为法实有，都不是主要的问题。

虽然我们会观察经部是怎么安立的，但是如果学习有部自宗的时候，不一定这样去观察，不按照大乘的思想安立也可以。站在有部宗所调化根基的角度观察，完完全全可以安立。还有安立得绳等问题，按照经部宗的观点来讲，所谓“得”是实有的，觉得安立不了，但是从他们的角度来讲，对自己所修持的传承教法，能够产生一个坚固的信心，保持修行不断的相续，这很重要，然后在此基础上，能够抉择无我见，就可以获得解脱。

下面我们再来学习大种。

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

颂词有几层意思。第一层意思是第一句，所谓大种是什么呢？“大种地水火与风”，首先对四大种的名称做了介绍。第二层意思是第二句，介绍了四大种的作用。作用和法相有时候容易搞混，如果我们要问四大种的作用是什么？“成立执持等作用”，关键词是作用。第三层意思是第三句，它的法相是什么？就是“硬湿暖动摇”。第四层意思是后三句，“世间界之名言中，显色形色称为地，水火与风亦复然”。前三句是真的四大种，后三句是假四大种。

第一层意思就是讲它的名称，大种地水火与风，什么是四大种？不是世间人说的酒、色、财、气四大皆空。佛教中讲的四大是地、水、火、风，四大皆空是四大的本性是空性。所谓的地、水、火、风就是四大种，“四”当然是数字，为什么叫“大”，为什么叫“种”，需要介绍一下。

所谓的种，就是能够产生的因，种子的意思比较突出，种可以产生四大，因色可以产生果色。比如以四大作为因，产生无表色、果处、粗大的色法。我们现在的身体，或者外面的山河大地等等，这些粗大的色法都是以四大种为因，就像种子生苗芽一样，所以种有因的意思。为什么要叫大呢？周遍一切色法，称之为大。所有的色法当中都有四大种，全是周遍的。从周遍的意义，安立为大，也有因的意思，叫做大种。

有些法是种，而不是大。比如西瓜或者稻谷的种子，虽然是种，但不是大。只能在某一个范围当中作为因存在，不能作为一切法的因。西瓜种子能不能作为生汽车的因，是不行的，这是种而不是大，它的范围很窄。

有些法是大，而不是种。比如说虚空很大，周遍一切，但是不能作为生色法种子的因，有些是种而非大，有些是大而非种。既是大又是种的，色法当中就是地、水、火、风，这是称为四大种的原因。

第二层意思是四大种的作用。“成立执持等”，“执持”是第一个地大的作用，“等”字省略了下面水、火、风的作用。首先地大的作用是什么？因为它是因，作用是可以持受果色。水的作用是什么呢？注释当中叫做不散，或者摄持。色法能够组成某种形状，里面有水大的作用。我们的头、身体、耳朵、鼻子不散开，都是水大把所有的法摄持在一起。有些大德说水大的作用，就像面粉和水一样。面粉是散的，加了水之后，把面粉摄集在一起，不会分散，如果没有水，风一吹就散掉了。这只是一个比喻而已，所有的色法都有水大的自性，才不会分散。只不过有些水大多，有些水太少，所有的法不消散，都是水大的作用，它可以摄受万法。

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

风大的作用是能够增上，庄稼越长越高，越长越大，都是风大在里面，能够增上。

一个色法只不过里面的元素，有些比较多，有些比较少。地大、水大、火大、风大分别占 25%，不一定是平均分配。有时候可能是地大占 90%，其他的比例递减。比如平时我们烧的火是一种色法，按照这个观点来讲，里面绝对有地水火风。火里面也有水，只不过火大的微尘占绝大多数，水大的自性比较少，地大、风大的作用都有。如果火缺少了水大，就不成火的形象了。因为有水大，让火不分散，所以我们生火的时候，可以以比较集中的方式烧饭，其他三种里面都有，只不过比例有多有少。

在火大当中也有水大，水大当中也有火大，比如一碗水是不是百分之百都是水大呢？这不一定。地大也有，可以执持；火大也有，可以让水成为水，水成熟就是一种火大的自性；风能够增上，里面都有，只不过在一碗水当中，水大的微尘占的比重比较多，其他的比重比较少，如果缺少其他几大，水不成水，因为所有的色法当中，都有四大种，所以成立执持等作用。

第三层意思，要讲它的法相。作用和法相不一样，法相就是它最不共的特点，作用是指它主要的功用是什么。虽然有时候也会把不共的作用作为法相，但是此处是分开讲的。“硬温暖动摇”就是四大种的法相，第一个地大是以坚硬为法相的。我们的牙齿、肌肉，桌子等等，地大比较明显，是比较坚硬的自性。和前面讲的一样，柔软的水里也有地大，只不过地大的微尘比较少，没有明显的坚固自性。因为桌子、牙齿中，地大的成分比较多，所以显现出来坚硬的特质就比较明显，其他方面比较少。湿是

水大的法相，水大就是潮湿的自性，这比较容易理解。所有的火大都是一种暖，只不过火大多，会更加暖，火大少一点，就不明显。每个法中都有火大的成分，有时候火大的微尘不多，暖热的自性显现不出来。比如冬天不烧火感觉很冷，房子和我们的肉身，甚至水壶上面都有火大，火大不是很多，温暖不突出，就感觉寒冷。风大是动摇的自性，一是很轻，一是动摇。我们可以把杯子从这个地方挪到那个地方，因为里面有风大，如果没有风大，就没办法挪动。每一个法当中，都有四大，很重的东西风大可能少一些。只要能够动摇的，都有风大自性。硬、湿、暖、动摇，就是地水火风的四个法相。讲完了四大种之后，我们再讲第四层意思。假的四大种是什么，就是“世间界之名言中，显色形色称为地，水火与风亦复然”。

前面介绍了，真的四大种是微尘的自性，或者是一种大种，就是存在于色法当中，很细微的元素，还有一种能力。在经论当中，尤其是《俱舍论》中讲，四大种的体性属于五境当中触所包括的。眼睛能看到坚硬的法相吗？还是说你身体触碰之后，感觉到很坚硬？坚硬是身根的对境，是触的本体。潮湿也是一样的，身体感受之后，感觉不干燥，很潮湿。暖也是所触，身体感觉很暖，然后动摇，风也是一种身体的对境，从意义上讲，四大种是一种所依所触，属于触的本体。

为什么假的四大种？在世间当中，不学习佛法的普通人名言中，所谓的地水火风，和经论当中安立的不一样，为什么呢？大家认为的地是什么，显色形色称为地，我们说大地就是方形的，把地安立为方形，这个方形属于眼根对境的形色。然后说这是东北的黑土地，或者这片草地是绿地，成了眼根的对境。平时在名言当中，如果没有以经论的四大种，作为标准衡量，很多时候把眼根对境的显色、形色安立成地大了。这不是经论所讲四大的地大，而是不观察的情况下，大家共称名言中所谓的地大，这是方形的地，这是红土地、黑土地、黄土地。所谓的黄是显色，所谓的方、圆是形色。这里把眼根的对境显色、形色称为地，和经论当中把身体的对境所触称为地不一样，一个是从很明显果色的角度来讲，一个是从眼根对境的角度来讲。经论当中的四大种属于因色，是身根对境的触，是不相同的。平常我们认为这块地是我的，这种地是假四大。

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

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

风也是一样的，风有一点点辩论，有些人说平常的风就是风界，但是龙卷风是什么，形象是龙卷一样，然后黑风四起。冬天佛学院刮大风的时候，好像眼睛可以看到风刮过来，黑风或者灰风等等，都是一种眼根的对境。

水火风亦复然，叫做假四大种。不是经论当中所讲真实的四大，它是属于因色，是所触的自性。名言当中所讲的四大，什么是地呢？什么是水啊？什么是火啊？什么是风啊？第一它是果色，已经是四大种，产生出粗大的果色，第二它成了眼根等的对境，从这个方面来讲，也是不相同的。

戊二、根境与界处之关联：

前面我们学了五根、五境、界和处，界讲到十八界，处讲到十二处，色蕴当中讲到的五根、五境，如果在十八界、十二处当中是什么？此处把前面所讲的五根、五境、十八界和十二处做一个对照。

承许五根与五境，唯是十处与十界。

前面讲了眼、耳、鼻、舌、身是五根，然后色、声、香、味、触是五境，在十一类色法中，前面十种讲到了色。“唯是十处与十界”，这里也出现了处和界，处有十二种，界有十八种。所谓十二处，在眼、耳、鼻、舌、身五根，后面加个意根，成了六根，六根对境就是色、声、香、味、触，后面加个法，叫做十二处。十二处是引发一切受用的因。五根五境在色法当中叫五根五境，在十二处当中，名称就要变，因为十二处都是以处作为最后一个字，眼根叫眼处，耳根叫耳处，身根叫身处，意根叫意处，后面还会出现意处的意思。为什么叫意处呢？眼根、耳根的本体是不变的。虽然在五蕴当中叫眼根耳根，但是在十二处当中，叫做眼处和耳处。对境也是一样的，本来色、声、香、味、触是五境，然后在十二处当中，第一个叫色处，然后声处、香处、味处、触处，第六个叫法处，后面还要讲。眼、耳、鼻、舌、身，然后色、声、香、味、触。在十二处当中，没有额外的东西，就是前面色法当中讲的五根五境，叫做唯是十处。

后面有个十界，界有十八种。因为眼根缘色法对境产生眼识，耳根缘对境产生耳识，乃至声根缘对境产生声识，最后一个意根缘对境法产生意识。六识在五蕴当中没有单独标出来，只是识蕴当中讲到了，十二处没有讲，只是眼、耳、鼻、舌、身、意，色、声、香、味、触，法。在十八界当中，后面加了一个眼识、耳识、乃至意识，前面的十二种法，再加后面的六识就变成了十八界，但是五根五境在十八界当中，因为十八界也是以界作为最后一个字，所以它的名字也变了。眼根叫眼界，耳根叫耳界，乃至意根叫意识界，还有眼识界、耳识界、乃至意识界。然后对境有色界、声界、香界等等，名字也全会变，法界也是这样的。其实这并不复杂，我们把它的规律找到之后，内部还有些安立，像五根在十二处、十八界当中是什么？在十二处、十八界当中，它都是前面的十种。如果是十八界当中，加意识界、法界，最后变成了意识界，仅此而已。我们首先要了解，为什么安立五蕴、十二处、十八界，在《俱舍论》后面还要讲。

丁二、中间三蕴之理：

前面讲了第一蕴色蕴，最后一蕴是识蕴。中间还有三蕴，就是受蕴、想蕴、行蕴。

受蕴即为亲感觉，想乃执相之自性。

行四蕴外有为法，彼三以及无表色，

加上一切无为法，即是所谓法处界。

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

首先我们看第一个，什么是受蕴，“受蕴即为亲感觉”。“亲感觉”就是自己体验的感受，比如自己对痛苦、安乐、舍色的自性，《入中论》中说，“受为领纳性”，所谓的受是什么？就是领纳为性的。领纳和亲感觉是一个意思，自己能够真正感受到，能够领纳的，叫做受。所感受的人当然就有苦受，平时说的很痛苦；乐受，很快乐；还有舍受，不苦不乐的状态，这方面叫做受蕴，它是一种心所。把受和想单独拿出来，后面也要讲。从早到晚自己的身心产生很多苦受、乐受和不苦不乐的舍受，这方面叫做蕴，很多的受集聚在一起就叫做受蕴。

第二个就是想，“想乃执相之自性”，所谓想蕴，能够执相。《入中论》中说，“想为能取相”，就是能够取相。这里的执和取一样，就是执取的意思，所谓的想就是执相，能够取相的自性。所取的不管是有自相的法，还是总相的法，都能在自己的心前显相。这是青色的相，那是黄色的相等，不管是自相、总相，还是打妄想的相，或者真正看到外在的相，都能在自己的心中现出来。除了青色、黄色之外，还有男女、亲人怨敌、苦乐等概念，都在自己心中显相，不杂乱执取，或者不杂乱的现，在自己心前能够完完全全的显示。注释当中讲，从所依的角度分为六种，六想聚就是对于色法、声音、香味、触，乃至对于法的想，都能以不杂乱的方式，把这个相显在自己的心中。

第三个是行蕴。“行四蕴外有为法”，《入中论》当中讲，“行为能造作”，它是能造作的。所谓的行蕴，讲到了什么呢？四蕴外有为法，五蕴除了色、受、想、识四蕴之外，剩下的有为法都包括在行蕴当中。有时候我们还搞不清楚，什么是除了四蕴之外的所有有为法？色蕴我们已经学习完了。在《俱舍论》当中，以五部法表示一切，第一部叫色法，第二部叫心法，第三部叫心所法，第四部叫不相应行法，第五部叫无为法。五种法当中，除四蕴外有为法是什么意思，首先把无为法、色法排除了，然后是心法，一种或者六种，剩下的有为法全部包括在行蕴当中。

行蕴当中没有包括什么？前边我们已经分析过，色蕴、识蕴、无为法排除了，剩下的心所和不相应行，就是所谓的有为法。色蕴当中，有十一种有为法已经讲了，然后识蕴就是一种，包括这一种当中就是识，要不然就是六种识，已经排除了。

后边我们讲第二品的时候，心所法有四十六种，有受、想、识、触、作意等很多种。里边已经排除了受蕴和想蕴，这是心所当中的。不相应行有十四种，四十六种心所，把受和想拿出去。因为受和想两种心所，已经单独做为受蕴和想蕴了，不能包括在行蕴当中，所以行蕴当中，剩下四十四种心所，再加上十四种不相应行，总共五十八种有为法。

现在我们首先有个概念，后边再学四十六种心所，十四种不相应性的时候都会了解，里边到底有哪些

四蕴之外的有为法，行蕴到底是哪些法。平常我们所说的无贪、无嗔、惭愧，或者狡诈等等烦恼心，都是心所法，包括在行蕴当中，是造作的自性。

后三句颂词，讲法处和法界。“彼三以及无表色，加上一切无为法”，什么是“彼三”呢？就是受蕴、想蕴和行蕴。“以及无表色”，刚刚讲了，加上无表色，就是四种，还有一切无为法有三种，虚空无为、择灭无为、非抉择无为，所以里边有七种法。“即是所谓法处界”，所谓的法处、法界是什么？十二处的对境、能境方面。眼、耳、鼻、舌、身、意，这是六根，六根的六种对境，就是色、声、香、味、触、法，法在十二处当中叫法处，放在十八界当中，意界的对境就叫法界。这里的法界和平常讲的大法界、中观、如来藏，或者密法中的法界是两回事。

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

我们平时讲的六根，眼根、耳根都有各自的作用，乃至最后的意根，后边的颂词，还会讲什么是意根。像你的眼根能缘显色和形色，耳根能缘八种声音。意根缘什么呢？意根能缘七种法，受、想、行三蕴，再加上无表色、三无为，就法处。意处缘法处，会产生意识。业界缘法界，也会产生意识界，意识界是怎么产生的，所缘是什么？因就是意根，所缘就是七类法，产生的就是意识，所以即是所谓法处和法界。法处和法界里边有七种，就是受、想、行三蕴，再加上无表色、三无为，可以包括在这里的中间三蕴。

丁三、识蕴之理：

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

这里也讲了几层意思。第一层意思是识蕴的法相是什么，第一句就讲识蕴，第二句是第二层意思，什么叫做意处，第三、四句是第三层意思，后面讲界的分类，有一个七心界。什么叫七心界？第五、六句是第四层意思，什么叫做意根？或者什么叫做意处、业界？

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

分类的话，可以分为六识聚，在《俱舍论》自宗当中，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识，最后是意识，

分为六识，如果在唯识宗，有可能是讲八识，加第七识、第八识，有些地方还讲第九识。小乘当中基本讲六识，月称论师在《入中论》中，中观为主全是以六识安立，唯识宗讲八识比较多。分类有六识，或者八识。

第二层意思，“意处亦属识蕴中”。前面讲了十二处、十八界。十二处当中，眼根、耳根，已经安立成眼处、耳处，第六个是意根，十二处中，它叫意处。所谓的意处也是包括在识蕴当中，没有单独的根，以识蕴作为本体。后面我们还要讲，意根到底应该怎么安立，它是以六识作为本体，实际上没有单独的根。眼根有一个像胡麻花一样单独的根；耳根也有一个像树疤一样单独的根。色根、鼻根、舌根、身根，都有一个单独的根，但是意根，第一它不是色法，没有一个有色的根。第二它有没有一个单独的根呢？没有。它的本体就是六识，除了六识之外，没有一个单独叫意根的东西，所以说意处亦属识蕴中。

十二处当中叫意处，十八界当中叫眼界，平常我们讲的比较多的叫意根，就像眼根产生眼识的增上缘一样，意根是产生意识的增上缘。意识是怎么产生的？它是通过意根作为增上缘产生的。眼根的所缘是显色、形色，意根的所缘是什么？前面讲到是法处和法界，就是说三蕴、无表色，再加三无为，缘这些就能产生意识。

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

下面看七心界，后面讲界分类的时候，在十八界当中，没有七心界的说法，但是讲界的时候，有七心界的说法，七心界的心就是心识的心。“亦承许彼为七界，因有六识以及意”，前面有六识，就是六种心，再加上意。虽然意没有离开六识本体之外，单独安立，不像耳根之外，单独安立一个眼根。意处的本体就是六识，但是它有一个特殊的必要，因为要引发意识的缘故，所以必须单独安立。六识加上意根，“亦承许彼为七界”。这方面不是很难懂，后面再讲意根到底是什么。讲了半天什么是意处、意根、眼界，这方面我们要了解。

“六种识聚已灭尽，无间之识即是意”，为什么我们说意根不是有色，意思很明显，第一个它本来就是心法，第二个它没有单独的安立，到底什么是意根呢？这里讲到了，它是识的本体。如果六识正在起作用的时候，还不能叫意根，叫做眼识、耳识，或者意识等等，但是六种识聚已经灭尽了，最后一刹那，不是完全灭掉，成了灭法，不会成为产生任何本体的根。产生眼识之后，第一刹那还是自己的眼识，但是灭了之后，正在灭尽的本体无间之识，灭完之后，第二刹那会产生意识。最后一法正在灭的本体，就把它安立成意根，所以说它一灭，第二刹那无间产生意识了。既不是正在起作用的本体，也不是灭完的本体，就是正在灭的状态，把它假立为意根。前面我们讲它不像眼根、耳根一样，已经摆在这里，但是它没有一个单独的，就是前面的识最后一刹那，作为它产生第二刹那的因缘，相当于我

们说的等无间缘，前前生后，像这样它的第二刹那是依靠前面刹那是因，正在起作用的时候，本身的眼识、耳识、意识，不是意根，一定要灭了这一个刹那，然后第二刹那会产生后面的识，叫做意根。里面的六种识聚，一定是六识，不单单是五识，不是前五识灭了，最后一刹那能产生意识，而是六识本身都可以做为产生后面本体的根，叫做意根。我们如果产生眼识，有一个增上缘，就是眼根，还有一个叫做等无间缘，产生眼识的时候，根境识三和合。眼根、对境所缘缘，还有里面的识，这个识就是等无间缘，等无间缘产生眼识的时候，第一个增上缘眼根，第二个就是前面的识灭尽的刹那，会产生后面一刹那的眼识，眼识等等刹那之后，又可以产生后面的意识。既可以通过前五识灭尽，也可以通过意识的前一刹那灭尽，产生意识，是这两种。

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

前面讲六种识聚灭尽那一刹那，安立为无间之识，无间之识安立成意根，第二刹那将引发意识。没有前面五识，中间安立一个刹那，叫做意根，然后第三刹那才安立意识，没有时间去做反应，中间没有一个单独的缓冲。

比如第一刹那它还是眼识，灭掉之后，第二刹那产生一个意根，第三刹那产生一个意识，不是这样。因为眼识灭掉之后，第二刹那要产生意识了，中间没有安立意根，即将灭尽的就是意根，一灭尽马上产生意识了，所以这个意根是假立的，没有一个单独的自性，就是把六识自己灭尽的一刹那，安立为意根而已。我们在《因明》当中也学习过，《俱舍论》也是这个观点，没有什么差别。意根放在十二处当中，叫做意处。十二处当中意处可以缘法处，十八界当中眼界缘法界产生意识界，它是从这个方面讲的。

今天的课就学习到这个地方。

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5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，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习世亲菩萨造的《俱舍论》。

对于一切诸法的法相，有为法、无为法，或者有漏法、无漏法，作为修解脱道的修行者，有很多需要了解的知识 and 抉择的方式，这些在《俱舍论》当中讲得比较详细。

每个论典的侧重点不一样，中观讲的是甚深的法界，三转法轮讲的是如来藏光明。《俱舍论》主要是初转法轮中，佛陀所宣讲的对法，五蕴、十二处、十八界的内容。

学好这些基础的内容，我们进一步学习更了义深广的殊胜法要，非常容易通达。否则到底什么是五蕴、十二处、十八界？即便学过中观，对于这些的分类和具体的认知，还不是特别的了解。把这些搞清楚之后，再学习五蕴皆空的道理，对于诸法空性，或者五蕴作为万法存在的基，现空双运的本体是怎么样？或者五蕴就是五佛等等，我们都可以了解的很清楚。

第一品分别界，主要对于蕴、处、界的道理做一些宣讲。前面对于五蕴已经安立完了。

丁四、遣除实法之疑虑：

上师没有讲“实法”“疑惑”是什么？从颂词的意义来看，本来十八界是确定的。通过前后的意义看待，似乎不足十八界，或者不止十八界，十八界的数字是不是实法？是不是有虚的东西在里面？可能不足，或者过多，十八界的安立不是真实的。

下面分为两部分，第一部分遣除十八界数字过少的问题，第二部分是遣除过多的问题。如果过少或过多，都不符合十八界的真实义。实法的意思是应该不多不少，一定是十八个。

为立第六识所依，承许界有十八种，

一蕴一界与一处，可以包括一切法。

即以自之本体摄，不具其他实法故。

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

第一层含义里面有一个疑问，我们刚刚讲完意根。除了六识的本体之外，没有所谓的意处。假如意处除了六识之外，并没有其他法，有些人认为有问题，有什么问题呢？如果把六识包括在意处当中，意处可以摄受六识，六识是意处，就不会有十八界了。为什么呢？因为十八界当中，六根缘六境产生六识。六根当中的第六根是什么呢？就是意根。如果把意根包进来，因为意根是六识本体的缘故，所以六识涵摄在意根当中，就只有十二界了，只有眼界，通过六根缘六境产生的六识就没有了。十八界是六根缘六境产生的六识，六识和眼界又是一个本体。既然眼界当中已经包含了六识，就不会有十八界了，只有十二界。因为眼界是六识的本体，已经包括在意界当中了，所以要算眼界，就不能算六识界。

如果没有六识界，十八界必须要减六，只有十二界，十八界的数字就不全了。

如果把六识包进来，眼界就不能包了，因为六识界和眼界是一个法。如果六识不能扔掉，必须要包进来，那眼界就不能包了，所以要算六识，就要减掉眼界。

减掉眼界的话，前面不是说六根当中，意根不能算，所以只有五种根，然后境有六种境，加起来就是十一个，加上六识，就是十七个。如果你要算六识而不算眼界，要减去眼界。只有十七界，没有十八界。

他的意思就是说，不管你怎么算，如果算眼界，只能算十二界，因为六识界不能算；如果你要算六识界，眼界就不能算了，所以只有十七界。对方提出这个问题，认为十八界的数字不确定。在十二界或者十七界就可以包含，眼界或者六识界不能包进来。

世亲菩萨是怎么回答的呢？世亲菩萨说：“为立第六识所依，承许界有十八种。”没有过少的过失。虽然六识界和眼界是一个本体，但是必须要安立意根。为什么必须要安立意根呢？因为眼识、耳识、舌识、鼻识和身识，五识每一个都有自己的增上缘，有自己的根。比如眼识的增上缘是眼根；耳识的增上缘是耳根；乃至身识的增上缘是身根。意识的增上缘是什么？没有意识的增上缘。没有增上缘，怎么产生意识呢？根境识三和合才能产生识，这是哪一方都必须要承许的。你承许有意识，没有增上缘的根，这个意识如何产生？没法产生了，所以说“为立第六识所依”。“第六识”就是意识，“所依”是增上缘。为了安立第六意识，有一个增上缘的缘故，必须要安立意根。意根的本体是什么呢？它不像眼识、耳识一样，有单独的眼根，或者耳根等清净的色法，它是把六识灭尽的部分，安立为意根，或者叫意处、眼界。

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

为了安立第六识依，必须要安立意界，或者眼界处。如果加上意处，承许界有十八种，这是不能少的，否则意识无法安立。因为没有意识的增上缘，所以必须安立意识的增上缘。安立了意识的增上缘，就可以安立意界。有了眼界，从眼界乃至眼界都安立了，从色界乃至法界，对境也安立了，眼识界乃至意识界也安立了，所以就有十八界。十八界的数目是合适的，不能少一个。虽然眼界的本体是六识的自性，但是为了安立第六识所依的缘故，必须要安立意界，从这方面遣除了疑惑。

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

涵盖？这是可以的。五蕴挑一个出来就够了；十八界有十八个，以一个法来安立就够了；十二处中也挑一个，所以用一蕴、一界、一处三个，就可以包括一切法。

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

五蕴当中挑什么呢？五蕴是色、受、想、行、识，五根、五境、无表色，色法有十一种，蕴虽然有五个，但是做代表的时候，从中挑一个，就是色蕴。所有的色法都包括里面。

处当中挑什么呢？意处。我们刚刚学完什么是意处。意处相当于意根，是六识的自体，是十八界当中产生意识的所依、增上缘。十二处当中，并没有讲到眼识、耳识，是通过眼处、耳处，乃至讲到舌处、鼻处和身处，最后讲意处。产生识的因，就是意根，对境是色处乃至法处。

界中挑法界，法界属于对境的角度。前面的意处，在界当中就叫眼界。眼界的所缘是什么？就是法界。法界有什么法呢？前面已经讲了，法界中有受、想、行三心所，再加上无表色、三无为。

色蕴当中包括什么？意处、法界是什么？对于这些了解清楚之后，我们再来看互相是怎么涵摄的。首先在五蕴当中是色蕴，色蕴在处当中包括哪些呢？包括眼、耳、鼻、舌、身，还有色、声、香、味、触十处。因为十处都是属于色法的自性。十二处当中眼根、耳根，眼处乃至身处，色处乃至触处，色蕴的自性在十二处当中，就是前面十种色法的自性。十二处当中的十种法，都可以通过色蕴当中的法来包括。

色蕴在界当中是什么呢？一界所摄，就是讲法界。色法的自性在法界当中是哪个？我们想一想，这很清楚，就是无表色。前面说受、想、行、无表色，再加上三无为，色蕴的法在法界当中，只有一个无表色。法界当中有七个法，其中一个就是无表色，所以是法界一部分。

第二个叫做“处”。“处”是意处，十二处当中挑一个“意处”，就是讲到心法的自性。意处在五蕴当中是哪一个？就是识蕴。因为它是六识界，前面讲了意处就是六识的自体，除了六识之外没有其他的法，所以意处在五蕴中的识蕴可以包括。意处在十二处当中，属于意处本身。如果在十八界当中，意处包括什么法呢？就是七心界。因为在十八界当中眼识界、耳识界乃至意识界，都是六识的自体，意处是六识的自体，再加上眼界就是七心界。

第三个叫做法界。前面我们也讲了，法界就是受蕴、想蕴、行蕴，无表色，再加上三无为。所谓的法界在五蕴当中，刚才没有包完的是什么？受蕴、想蕴和行蕴，这些包括在法界当中。因为第一个色蕴在自己的一蕴当中已经包括了，然后第五个识蕴，在意处当中包括了。还剩下三个在法界当中，七个

法当中受、想、行三个，五蕴从这个方面就已经涵摄了，还有色蕴当中的一部分，除了受、想、行之外，在法界当中还有一个色，就是无表色。法界自己所包括的在十二处当中是什么？就是法处。因为法处和法界就是一个意义，所以十二处当中，法处可以包括在法界当中。界当中就是讲到法界本身。从这个方面讲，所有的五蕴、十二处、十八界，通过一个色蕴、一个意处、一个法界，以最少的数量可以包括一切法。这是让我们熟悉这些内容。如果以最少的法来包括，五蕴中选色蕴，处中挑一个意处做代表，五蕴在意处当中有什么法？是识蕴的自性。如果在界，挑一个什么呢？法界。蕴在法界当中包括什么法？像无表色等等。我们都可以了解。或者五蕴的色蕴在十二处当中，就是十种有色，五种有色根，还有对境。十八界当中有色界，加上无表色等等，这方面在注释当中已经讲得很清楚，所以它既是色蕴的自性，在十二处、十八界当中，分别是怎样去表示的，这方面必须要了解，所以我们挑的是色蕴。色蕴在十二处当中有色法的自性，就是十种有色处。

十八界当中哪些属于色法的自性？十种有色界，再加上无表色。所有色法的自性在色蕴当中是什么，在处、界当中是什么。然后意处属于什么？首先我们定性意处的本体是识的自性，既然本体是六识的自性，它在五蕴当中是哪个法，五蕴当中只有识蕴才符合它的标准。如果在十二处当中，当然就是讲意处。十八界当中，就是七心界。

我们再看第三个，就是讲法界。法界就是七种，受、想、行、无表色，再加上三无为。三无为的本体是什么？如果本体具有，我们再对照法界在五蕴当中有什么法？有受蕴、想蕴、行蕴，中间的三种包括了，然后无表色一部分，因为无表色也是色蕴所摄的。然后法界在十二处当中是什么法？在十二处当中是法处。这样分别以后，所有的法全部包括进来了。

第三个意义“即以自之本体摄，不具其他实法故”，里面有个“摄”字，是能摄和所摄，一蕴、一界、一处，就是色蕴、意处和法界，这叫能摄。所摄就是五蕴、十二处、十八界一切法。

这就要问了，能摄和所摄到底是摄了自己的本体，还是摄了其他的本体？也就是能摄所摄是一体，还是它体。此处说“即以自之本体摄”，能摄和所摄是一体的。只是包括自己的本体，而不是摄的其他法，“不具其他实法故”。为什么是一体的方式所摄的，里面没有其他的自性，就是一蕴、一界、一处，是在一切法当中挑出来的，一切法就是五蕴、十二处、十八界。能摄是什么呢？就是五蕴当中一部分的色蕴，十二处当中一部分的意处，十八界当中一部分的法界。能摄所摄都是五蕴、十二处、十八界，所以这种摄受的方法就是一体摄，不是他体摄。

摄自就是通过自己的本体来摄持的，不是通过其他方法涵摄的，三种能摄再加上所有所摄法，就是一体摄，注释当中也讲到一体摄和他体摄。他体摄相当于四摄法的自性，就是一个菩萨通过四摄的修法，然后去摄受其他的众生。能摄是菩萨自己，所摄是其他张三、李四、王五、赵六等众生，所以能摄和所摄是他体的，摄持了其他的法，叫做他体摄。还有一种叫一体摄，比喻就是声音可以摄持内容，内容和声音是一体的，我们所听到的内容和声音本身是一体的，相当于三种能摄和三十五种法或七十五

种法的所摄，都是一体的。

如果我们把这个问题搞清楚，回头再做个归摄，就知道五蕴、十二处、十八界内部当中存在异同，有略有广，所以我们就通过这样一种训练，对五蕴十二处十八界能够更加熟悉地运用。这里稍微有一点点复杂，如果我们静下心来分析一下，把它的特点找到，色蕴是什么，意处是什么，法界是什么，把这个问题首先确定了，然后再来互相涵摄，对自己做一个测验。

学习《俱舍论》的时候，有些道友觉得非常有意思，有些道友学起来很枯燥。到底是什么？全部在五蕴十二处十八界当中观察。这和前世的习气有关，有些人可能是前世学习过对法相、俱舍等等，今生学习起来就比较轻松，很高兴；有些人可能前世没有怎么学过，学起来就很陌生，非常费劲。以前我刚刚学《俱舍论》的时候，知道很不好学，看了玄奘法师翻译的《俱舍论》颂词，觉得特别难懂。当时就有点疑惑，能不能学的动？我就开始祈祷，但愿前世学过，今生学起来肯定轻松点，结果真正开始学的时候，感觉自己前世没有学过，所有的东西都是很陌生。没办法就只有硬着头皮学，上师讲了以后，慢慢看，现在也不是特别通达。有些道友可能以前学习过，看着特别欢喜，里面的内容也很容易记住。不管怎么样，即便前世没有学过，现在开始学也可以，不是完全听不懂的，有的时候下点功夫，把里面的特点掌握一下，还是能够学的比较好。无论如何尽量学，能够懂多少，我们就尽力学多少，就可以了。以上遣除了全知麦彭仁波切科判中说的过少的问题。

这节课讲的是遣除实法的疑惑，讲到了十八界，一定是十八个。如果过多或过少，十八的数字不是真实的，就是虚假的了。前面觉得过少，十八界的数字不够，十二界或者十七界，这个问题已经遣除了。

下面就是十八界不止，过多了怎么样呢？

眼等根虽有二数，然类行境与心识，

皆相同故为一界，为显端严而生二。

有两层含义，第一层第一、二、三句，讲到了什么呢？没有过多的问题，解释虽然眼根有两个，不会过多。第二层第四句是解释两个眼睛、两个耳朵的必要性。

第一层意思是对方提问，十八界是不确定的，为什么不确定的？可能会多。因为所谓的眼根算的时候是一个，但实际上是两个，有两只眼睛。不可能说胡麻花一样清浄的色法，在你的左眼当中，右眼根本没有，或者胡麻花只在的右边，没在左边，不会的。既然两只眼睛里面都有清浄的色根，这样眼根就变成两个了。耳朵也是一样，左边一个，右边一个，耳根也有两个了。鼻子虽然一个，但是鼻孔有两个，这样算起来，不止十八界。因为眼根有两个，耳根有两个，鼻孔有两个，分别各加一个，十八界再加三，严格来讲就有二十一界。

还有一些人说，舌根也是两个，虽然并没有两个舌头的说法，但是在有些解释说半月形的舌根有时候会一分为二，也可以是两个。但这方面没有说二十二，说的是二十一。平常比较明显的两个眼根，两个耳根，再加两个鼻孔，应该有二十一才对，所以这个实法就不确定，不是十八了。

此处就要遣除这种疑惑，我们承认眼根、耳根、鼻根都有两个，但是安立为一个界没有问题。“然类行境与心识，皆相同故”，这是根据，“为一界”，最后我们下的结论是两个眼睛、两个耳根、两个鼻子各算一个界，没有过多的问题。这样安立有什么根据呢？有三个根据，第一个是类；第二个是行境；第三个是心识。类是同类的，心是行境，第三句有一个相同故。行境相同，心识和相同对应，行境相同，心识相同，所以说是一界。

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

第二个根据是行境相同。两个眼睛取的境是相同的，比如我们看一根柱子的时候，左眼睛和右眼睛取的都是同一根柱子，没有说左眼睛取一根柱子，右眼睛取一根柱子，最后取了两根柱子，这是没有的，虽然两个眼根，但只取了一个境，所取的境是相同的，所以两个眼睛安立成一个界。

第三个根据心识相同。左眼睛和右眼睛两个眼根，所看到的一个色法，产生的是一个色法的心识。比如两个眼睛看到一个瓶子，产生的是几个瓶子的眼识？不可能产生两个瓶子的眼识，产生的是一个瓶子的眼识。心识相同的缘故，所以安立为一个眼界，没有安立为两个眼界。然后听声音、闻味道，也是一样的。当然你说看到一个，我却看到好多个，这是眼根出毛病了，或者耳朵听到很多声音，那是耳根出毛病，这是另外一回事。从正常的眼根而言，取一个柱子，只是产生一个柱子的眼识。从这个方面讲，虽然有两个，只安立为一界的原因，就是这样。

第二层意思“为显端严而生二”。既然是同类的，行境是一个，产生的心识也是一个，为什么一定要产生两个眼根、耳根呢？产生一个不就可以了吗？当然有些问题不回答也行，但是世亲菩萨在小乘论典里，对于这个问题作了一些解释。“为显端严而生二”，产生两个是有必要的，为什么有必要？为显端严。因为显的好看、端严。

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

觉得好看也不一定，有些地方又加了一个必要，就是为了显得明显。两只眼睛看东西明显，两只耳朵听声音明显。如果是一个眼睛，可能看的不是那么清楚，如果两个眼睛，就看的比较明显。再加上两个耳朵，听声音比较清楚。第一个看待于现在的众生来讲，是好看。如果现在谁缺少了一个眼根，或耳根，我们觉得可能不是那么完美。从现在大家认知的角度来讲，如果只有一个眼根，或者耳根，觉

得不好看。从审美角度来讲，可以这样安立。还有两个眼根取色比较完整，如果你只有一边，取的不那么完整。两边取的视角比较明显一点，看起来也比较清楚。耳根也是一样的，两边都有接受声音的器官，可以听的比较清楚。

“为显端严”，“显”字就是为了显得很端严。如果我们要理解，因为有两层意思，第一个是为了端严，第二个是为了明显，所以显字我们也可以理解成明显的意思。大恩上师翻译的时候，显字不一定是明显的意思，就是为了显得端严。注释当中也说，为了表现身体端正。为了我们便于记忆，注释中有两个根据。颂词当中的“显”字，做为一个记号，可以表示明显的意思。一个是两个眼睛取色的比较清楚、比较明显；另一个就是端严、好看，所以“而生二”。

之所以产生了两个，就是众生很长时间执著两个眼睛好看、看的清楚等等，通过众生的业逐渐演化成现在的状态。这是“为显端严而生二”附带的内容。

丙二、蕴界处各自含义及必要性：

五蕴、界、处各自的含义是什么？还有安立五蕴、十二处、十八界的必要是什么。对于学习佛法的人来讲，这些是比较重要的。学法应该是以比较智慧的方式，为什么这样安立，有时候在小乘论典当中，把这些讲的比较清楚。我们看蕴界处各自的含义，颂词当中讲的清楚。如果背了颂词的道友就知道，蕴界处的含义是什么，必要性是什么，做个提示以后，意义马上就会出来。

积聚生门种类义，即是一切蕴处界。

为断三痴依三根，三意乐说蕴处界。

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

首先看蕴界处各自的含义到底是什么。“积聚”“生门”“种类”分别对照蕴、处、界。

“积聚”就是蕴的含义，所谓的蕴是什么？蕴就是积聚的意思。以色蕴为例，过去、现在、未来，还有远、近，清静、不清静的色法等等，所有色法积聚在一起，叫做色蕴。过去的色法也叫色，未来如果生起一定会有色的自性，现在的法也是这样；还有内色、外色，内色就是我们的色身，外色就是指山河大地。

还有清静的、不清净的。比如有表色当中，我们恭恭敬敬听法、顶礼，属于清静的色法。如果用身体去杀生、偷盗、邪淫等等，这个色法就是属于不清净的。无表色也是一样，如果你守持清静的戒律，戒体就是清静的。如果你摄持了恶戒，无表色就是不清净的等等。所有色法积聚在一起叫做蕴，这是色蕴的意思。受蕴也是一样的，我们的身体、心中感受各种各样的乐受、苦受等等。所有受的积聚体叫做受蕴。想蕴、行蕴、识蕴的蕴，都是积聚的意思，是多体的一种积聚，很多法积聚在一起。

“处”是什么意思呢？就是颂词第一句说的“生门”。能够产生受用之门，门就是途径。能够产生受用，或者是产生心识的途径。眼处是内六根，通过增上缘的方式产生受用。眼根的对境是色法，在十二处

当中叫色处，通过所缘缘的方式，增长受用之门。增长什么呢？如果是眼根和色法，也就是眼处和色处和合之后，可以产生眼识，就是眼识的生门，是产生眼识的增上缘和所缘缘。然后耳处和身处，就是耳根和对境的声音，这两种增上缘和所缘缘结合起来，可以产生声识，这是平时讲的耳识。第六个就是你的法处，意处是指我们的意根，法处是意根的对境。如果意处和法处以增上缘和所缘缘的方式和合，就可以产生意识，所以它是六识的生门，是产生六识的方便、途径、所依。可以受用，受用什么呢？产生眼识可以受用外面的色法；耳识可以受用外面的声音等等。

“界”是什么意思？“积聚”“生门”“种类”，种类是对应界的。就像有各式各样的金矿石、银矿石、铁矿石等等，叫做矿山，或者珍宝界。因为有很多种类的珍宝，所以十八界有不同的种类。在《辩中边论》当中，讲“种子义名界”。第一，“界”有种子的意思，在十八界当中是怎么体现的呢？十八界中有一个相续，前前生后后，眼根产生第二刹那的眼根，耳根产生第二刹那的耳根等等。第二，“界”有种类的意思，十八界每个法都有各自的本体和不同的作用。就像矿山的珍宝界当中，黄金、白银的自性分别是什么，都有各自不同的作用，所以我们的眼界、对境色界的作用，或者说法界、意界的作用，都是不一样的，有各自不同的种类。

下面讲必要性是什么？为什么讲五蕴、十二处、十八界呢？有三种必要，第一个颂词当中的“为断三痴”，“断三痴”是第一个必要，第二个必要是“依三根”，第三个必要是“三意乐”。首先“为断三痴说蕴处界”，然后依“三意乐说蕴处界”。这里把蕴、处、界，以及为什么要讲五蕴、十二处、十八界的必要讲的特别清楚。

第一个为断三痴，为了断除三种愚痴而说蕴处界。断哪三种愚痴呢？第一种愚痴，有些人执著心和心所一体；第二种愚痴，有些人执著所有的色法是一体的；第三种愚痴，有人执著色法和心法是一体的。依靠这三种愚痴产生什么？就会产生我执。这里面讲五蕴、十二处、十八界，都是为了破我的。

第一种愚痴，有些人因为执著心和心所是一体的，所以他执著心是我，又把心和心所执著为一体。平时我们起心动念，或者认为我在思考等等，把所有的心执著为我。为什么这样呢？他把心和心所执著为一体，然后把这个整体执著为我。因为众生所执著的我是常、一体的自性，所以此处把心、心所分开，它不是一体，是多体的。

你自己所认为的我，安立我的所依是什么？就是心、心所一体，所谓的心、心所是可以分开的，哪里有你认为一体、常有的我？根本不存在。因为把心、心所执著为一体，为了打破心、心所一体，进而打破所谓我存在的观念，给他宣讲五蕴。虽然也讲了色蕴，然后把受、想、行、识蕴五个分开讲，但是后面四个法，受、想、行、识。受、想是一个单独的蕴，行当中包含很多心所，最后还有一个识，每个法相都是不一样的。心所当中分了很多种，四十六种心所，然后在识蕴当中，又分了六种识蕴。六种心王再加上四十六种心所，受蕴和想蕴是分开的，后面是行蕴，这样讲的时候，心和心所不是一体的，它是多体的自性。因为多体的自性可以打破众生执著心、心所为一，然后把这个整体执著为我，

产生我执，所以可以帮助众生打破我执。

第二种愚痴，有些人执著所有的色法是一体的，他认为这个身体就是我，而且又把所有的色法执著为一体。为了打破这种执著宣讲十二处，虽然也有讲到后面，第十一、十二也可以讲，或者第五、十二，第六、十二也行。十二处当中，最后一个为意处，对境叫做法处，意处是心识的自性，法处基本上是心识的自性和无为法，前面的十种都是讲色。因为你执著色法是一体的，所以在十二处当中，把色法分了十种给你讲，眼、耳、鼻、舌、身，然后色、声、香、味、触。认为色法是一体的，怎么可能一体？已经分类了，这是你的眼根，眼根色法的对境是什么。把色法分了十种，里面哪有一个一体的，没有一体的，也就没有一个安立我的基础。如果有些人执著身体为我，或者执著色法为一体，可以通过讲十二处的方式，消尽他的愚痴。

第三种愚痴，是执著色法和心法一体的。为了打破色法和心法一体，或者身和心聚集为我，众生执著为我的分别念有很多，有些执著身心是我，色法和心法的和合体就是我，有些人执著心为我，有些人执著身体为我，不管把哪一种执著为我都不行。如果你执著色法和心法为一体的，我们就分十八界，十种有色界，然后六种识界，眼识界乃至意识界，再加上眼界，有七心界，再加上这十种有色界，哪里会是一体呢？把十八界分开之后，里面没有一体的自性，都可以分离，所以色和心不是一体的。既然色和心不是一体的，把色和心执著为一体，而安立为我的观点，就没法安立了，通过这种方式来打破众生的我执，叫做断三痴。

为了断除三种愚痴，宣讲蕴、处、界。如果讲的比较深，前面也提过，如果把无我的观察方法带进来，里面直接可以抉择无我了。自释当中最后一品就是破我品，如果直接学习破我品，其中讲了为什么没有我的观念。我们即便不学习自释当中的破我品，单单依靠《俱舍论》的颂词，也可以抉择无我。因为众生的我执是常一的，认为这个我是常的，怎么可能是常的呢？常法没有生、住、灭，五蕴当中所有的法都是有为法，你所执著安立的我在哪里？就是在五蕴上面安立。五蕴上面哪一个是所谓常的自性，没有一个是常的。然后众生只有一个我，没有很多我，认为这个我是一的。蕴有五个，色蕴又分十一个，再往下分还有很多种，前面我们讲显色、形色，内部又分了很多，显色、形色又分两个，再加上有二十个等等，这样分下来哪有一个一呢？色蕴、想蕴、行蕴，都没有一个一，也没有自在的意义，所以众生所执著的我是俱生我执，根本没有观察。

虽然想当然安立五蕴的和合体就是我，但是我们一观察五蕴的时候，五蕴的色蕴当中有很多法，是无常变化的，也是有为的。你看里面是有为的本体，刚开始讲的时候，它是有为的自性，是变化的，生住异灭，没有一个恒常的，也没有一体。分开的时候，我根本找不到，没有办法安立。如果在了解无我的基础上，再继续观察、断除，后面学到第五品中断烦恼的方式，安立圣道，慢慢就可以获得解脱了。如果把无我的观点带进去，可以断掉三种愚痴，而抉择无我空性。

第二个依三根说蕴处界，就是依靠上根、中根和下根宣讲蕴处界，上根者不需要很多，上根者了知五

蕴，就知道一切了，抉择照见五蕴皆空就够了。《金刚经》中说，一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。因为五蕴已经包括了一切有为法，所以把一切有为法，都了知为空性，能够了知无我，对他来讲就够了。只需了解五蕴，就可以了解一切，所以对于利根者来讲，学五蕴就可以了；对于中根者来讲，和他讲五蕴还不够，需要讲得稍微广一点，讲十二处，里面包括了一切有为无为等等，能让他了解一些法；对于钝根者，讲十二处还不明白，给他再讲广一点的十八界，就明白万法了。还有依靠“三意乐说蕴处界”，“三意乐”是三种想法、喜好。有一种意乐喜欢略的东西，和前面的三根不一样。这个地方的三意乐，有些人的意乐，就是喜欢简单的，你讲多了，他听不进去。你给讲略的就行了，讲五蕴；有些人喜欢中等的，五蕴还不够，讲十二处，他就心满意足了；有些人喜欢广，你给他讲略、中都不行，必须给广讲，展开讲十八界。

丙三、单独安立受蕴之理由：

前面分析的时候，已经知道受蕴和想蕴，从严格意义上来讲是心所，心所包括在行蕴当中。为什么把行蕴的四十六种心所法当中的受想，单独拿出来安立受蕴和想蕴，这个原因也要解释。有时候我们会想，同样都是心所，为什么单独把受蕴想蕴拿出来，不把后面的识蕴拿出来呢？是有理由的。

成为争论之根源，轮回之因次第因，

是故一切心所中，受想单独立为蕴。

蕴中不摄无为法，义不相应故未说。

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

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

第一个成为争论之根源。注释中讲，世间的人分为两类，一类是纯粹的世间普通人，第二类就是修道的人。世间人对于修道方面没有概念，他自己的所缘，日常的生活几乎都和财产、田地，或者男人女人打交道，怎样找对象、结婚生子、赚钱、获得地位，这些和五妙欲有关。五妙欲直接和受蕴相关的，就是苦受、乐受、舍受。得到高档的东西之后就有乐受，得到不好的东西就是苦受，或者身上穿的衣服，嘴上吃的饮食，如果享用了这些，就有乐受了，得到了心中觉得很舒服，会有幸福感。如果别人障碍你，就会觉得很痛苦。在家人的所缘都是五妙欲，五妙欲和受有直接关系，成为争论之根源。

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

还有想，出家人分为内道和外道，外道和外道、内道和内道、内道和外道之间都有辩论，辩论的是什么？都是想，以见为核心。前面讲有漏烦恼的时候，不是讲到一个概念吗？一个叫做五利使，一个叫

做五钝使。五钝使就是贪、嗔、痴、慢、疑，所缘是什么？就是世间的妙欲。一般的老百姓，以五钝使贪、嗔、痴、慢、疑为主导，然后缘外在的受用而产生争论，这是以受单独安立为蕴的原因。

还有一个五利使，前面我们讲到我见、萨迦耶见、边执见、邪见、见取见、戒禁取见，都和修道有关，是缘四谛的。内道当中相对来讲，是比较正确的四谛所缘。外道对于四谛是颠倒的所缘，五利使缘四谛的时候，就会产生以见解为主的烦恼，这是很敏锐的，不是缘世间的受用，世间八法的妙欲。本身带有智慧的本体，他们缘四谛的法开始争论，我的观点、见解，安立万法的深意是什么，你安立万法的深意是什么，有什么不对，关键是从这方面安立的。

出家者关心和四谛有关的法，相当于更高层次的法。主要从内心当中的想法，对观点的安立开始争论。虽然都是烦恼，一个是五钝使引发，一个是五利使引发，但是一个是缘四谛，一个是缘世间法。因为这些成了争论的根源，产生了争论。在家者主要是缘受用产生争论，出家者主要是缘见解产生争论。虽然也有一些在家者是缘见解争论的，有些出家者缘受用争论的，但是一般来讲，以这样的分类，可以安立争论的根源。

第二个轮回之因，受想单独安立为蕴。我们对于乐受很贪执，苦受不想要等等。因为对受的贪执，进一步产生常乐我净的颠倒想，就是轮回之因。因为有了对受的执著，所以产生了颠倒想。有了无明，开始轮回了，所以它是轮回之因的缘故，受和想单独立为蕴。受是苦受乐受的耽执，有了受之后，会有常乐我净的颠倒想，所以你对受有了执著，有颠倒想，就有烦恼。十二缘起当中，触缘受，受缘爱，爱缘取，爱取就是烦恼的自性。有了苦受乐受之后，就会产生颠倒想，有了爱取之后，就会有有，然后是生老死，开始轮回，这是轮回之因的缘故。

下面一个颂词，会讲次第因。“是故一切心所中，受想单独立为蕴”，小乘是四十六种心所，大乘当中讲五十一一种心所。在小乘四十六种心所当中，我们一定要知道，受蕴和想蕴当中，受是受心所，想是想心所。受心所和想心所单独立为蕴，原因就是这样的。

下面我们讲第二层意思，“蕴中不摄无为法，义不相应故未说”。为什么在五蕴当中，只讲有为法，没有包括无为法呢？前面我们讲了，世亲论师通过有漏无漏宣讲一切法，为什么不是通过五蕴、十二处、十八界？因为五蕴当中，只有有为，没有无为，不能包括一切法。为什么在五蕴当中没有无为法呢？“蕴中不摄无为法”，最关键的根据是“义不相应”。义不相应故未说，因为意义是不相应的。

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

还有无为当中，和色蕴的法相不相应，和受蕴、想蕴、行蕴、识蕴的法相都不相应。无为是没有生住灭的自性，和它有生有住有灭的色蕴、想蕴、行蕴等等，法相也不相应。虽然和整体的蕴法相不相应，然后和色蕴、想蕴的意义也不相应，所以蕴当中不摄无为法。不摄无为法当中，根本没有蕴的含义，

没有积聚的意思，所以安立不了第六蕴。只是五蕴，没有第六蕴。因为无为法不能包进来的缘故。从这个方面来讲，无为法因为没有有为无常的意义，没有积聚的意思在里面，也不是时间所摄的原因等等。从很多的必要性，义不相应的缘故，就没有宣讲。

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6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，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再一次的学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

《俱舍论》讲的是一转法轮中阿毗达摩对法的主要含义。特点是难易交替出现，有些地方特别难，有些地方不是那么难，简单一下之后，又开始难一点。不管怎么样，我们都要对本论的殊胜法义尽量学习，不仅在相续当中接受，对于一部分内容也要进行实修。

丙四、蕴界处次第确定之理：

次第因在这里做了比较详细的描述。蕴、界、处的次第是确定的，尤其是五蕴的次第，然后对十二处、十八界等等类似的观点，也可以进行描述。

次第随粗诸烦恼，器等义界如是立。

讲的是它的次第安立，首先是色蕴，然后是受、想、行、识，蕴如是排列，前面单独安立受想。为什么要单独安立受想？因为不管从粗细的角度，还是产生烦恼的角度来讲，受想都是不可或缺的，如果缺少了受想，很多的内容意义，也就无法安立。

颂词表达了四个意义。为什么这样排列五蕴的次第呢？

第一，随粗。它是跟随粗细的次第进行排列的，越往前越粗，越往后越细。

第二，随诸烦恼。产生烦恼的次第，也是通过受乃至识之间确定。

第三，器等义。以比喻和意义对照说明，像请客吃饭一样，需要器皿、饮食、厨师、烹调，最后受用，对照色乃至识之间产生烦恼的道理。

第四，界。“界”是跟随三界的道理进行排列的。欲界当中主要是什么，色界当中是什么，无色界当中

前三个是什么，第四个是什么等等，通过界的方式进行安立。

通过四个根据，我们知道它的次第是确定的，不能紊乱，不能把受想拿到后面，把识排在前面。色受想行识，有一定的根据。尤其针对修持解脱道的人来讲，对于烦恼产生的次第，粗细的因等等，也应该有所了解，增长内心的智慧。我们觉得学习五蕴的次第，对证悟空性有什么直接的意义？虽然不一定令我们直接证悟空性，但是间接的作用很明显。当自己的智慧通过这样的方式梳理的非常细致，变得有条理的时候，我们再去学习空性等深奥的法门，就有了一个非常好的基础，更加容易理解比较深广的法门。

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

《俱舍论》的层次感、次第性很强，因为我们的智慧比较粗大，平时轻易漏掉的地方，本论都讲的很细致。我们学五蕴的时候，就会知道还可以这样去观察、分别，依靠自己的智慧根本想不到。学完《俱舍论》之后，掌握了方方面面的观察、安立方式，我们再去看其他的论典，通过自力可以找出隐藏的意义，对自己学习佛法的帮助非常大。

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

第二个是受，平常我们说自己今天很快乐，或者非常痛苦，也是比较明显的。一点点的感受就会使自己很快乐或者很痛苦，这属于受，自己的苦受、乐受等，比色法要细，但是比其他的三个法粗，所以排在第二位。

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

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

第五个是识，心识的自性是最细微的。为什么？你的心识再怎么样，绝对不可能和色蕴相比，色蕴是最粗大最明显的。除了色法之外，受想行识属于心法，都是自己内心的自性。中间三个受想行，这是心所法，就是心所有的法，相当于大臣是国王所有一样，心识叫心王，心所叫做心所有法，属于心识

的所有法。像国王和国王的眷属一样，心所相当于国王的眷属一样。

在《俱舍论》《因明》《辩中边论》当中，都有心和心所的安立。心王只是缘总相，不是我们分别念面前的叫总相，它是缘总体的概念，心所是缘比较细微的方面。比如我们看到一幅画，心王就是眼前显现一幅画的样子，整体就取完了，但是心所，这是蓝色的，那是绿色的，画的是莲花生大士的像，可以细一点。

心识的自性缘一个整体，从这个角度讲，力量比较细微，不是那么明显的。虽然心所缘的是细相，但是比较确定，这是唐卡，画的是莲花生大士，颜色是什么，帽子是什么。比起心王，心所就粗一点，更加细致，更加明确的缘了对境的自体。因为心王只是缘一个整体法的缘故，所以它是最细的。在注释当中说它是缘自体，就是讲它的整体，不去分别这幅画是什么质地，取完之后，心王的事情就做完了，剩下就是心所的事情，心所会详细的辨别，到底是什么。这就是受蕴、想蕴，或者行蕴等等，里面的心所法去工作了。

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

有了苦乐受之后，就产生种种想，引发了比如常乐我净等颠倒想，产生了想，就开始有行，对于造作，思心所为主开始分别，好的东西我一定要，不好的东西不能要等等，开始产生了心所，然后产生了贪心、嗔心之后，最后就是识。烦恼染污了自己的心识，产生了烦恼的次第。

首先的源头就是色，作为一个初学者来讲，要远离让你生烦恼的对境。因为你经常安住在复杂的环境中，看的多、听的多，也会产生很多烦恼，所以应该到寂静处去闻思修行。那样你的所见所闻、所思所想都和正法有关，当眼耳鼻舌身等诸根缘正法的时候，就没办法缘杂乱染污的外境。有些时候从远离对境的角度，制止烦恼的产生；有些时候从受的角度来讲，观察它的无自性，或者在小乘当中，诸受是苦，虽然感受到了受，但是观察一切受，都是苦的自性，不管是苦受、乐受、舍受，都是苦苦、变苦和行苦的自性。对于身上感受的受，通过正法来进行调伏，尽量断除常乐我净的颠倒妄想。如果你把这些执著是常、快乐、我自在的、清淨的，就没办法避免产生烦恼，所以你要安住在如理作意当中，这些都是无常、不清淨的自性，都是无我的，佛法当中都有相应的对治法。

然后是行，尽量安住在无贪、无嗔等善心所当中，自己的识会比较清淨，从这个方面也可以安立所生烦恼的次第。我们说通过看到的色法，开始产生受。有些注释当中讲的方法，和前面讲的方式相反。说欲界的众生，最喜欢看好看的外境，漂亮的人等等，这是什么？自然而然对色法、饮食、男女等等产生贪著心，产生贪著心的原因是什么？它的因来自于受。因为有苦受、乐受的缘故，对饮食、男女产生烦恼。

受来自于想，因为有种种非理作意、颠倒妄想的缘故，所以认为这是快乐的自性。有了快乐自性的缘故，认为这是快乐、清净的，就产生了乐受，或者认为这是不清净、不好的，产生了苦受。这种想来自于内心的贪心、业，或者烦恼，这是行蕴所摄。业和烦恼是通过什么发动的呢？以自己的眼识或者意识发动，通过心识产生业感，通过业感开始产生颠倒的非理作意，然后产生苦受乐受，通过苦受乐受，对男女、饮食等等，产生强大的贪著心。不管是第一种次第，还是第二种次第，都讲到了五蕴产生烦恼的次第。

下面讲器等义，前面以简单的方式提到过，相当于我们吃饭，或者请客的次第。如果你要请客吃饭，首先要有器皿，做饭的锅、盘子、筷子等等，准备好的饮食装到器皿里，有了饮食之后，烹调饮食的人必须有，要不然是你自己，要不然请一个炒菜的厨师。厨师通过自己的手艺烹调饮食，最后就可以受用，有五个次第，分别对照色、受、想、行、识。

器皿相当于色蕴，要受苦的器是什么，就是身体为主的法。它是一个器皿，有了色法的器皿之后，要有相当于饮食的受。因为饮食有比较好的，也有比较差的。有的非常明显的，比如饮食非常的精良，或者是一堆烂菜叶，一看就知道是很差的东西。有时根据个人的喜好，喜欢吃这种菜，不喜欢那种菜。饮食有好吃的，不好吃的。受当中有比较悦意的乐受，相当于好吃的菜一样，还有不太悦意的苦受，相当于不好吃的菜一样。一般的舍受相当于中等的菜，吃两口也可以，但是不一定喜欢，也不一定讨厌。

第三个是想。对于好吃的、不好吃的，有一种想法，或者想要获得的心，相当于厨师一样。有些注释当中说，想相当于调料。有了饮食之后，还要有调料。此处说的是厨师。

然后行就是造作的，生起了贪心、嗔心的业感，是造作迁流为性的，相当于烹饪。厨师把调料和菜放到一起开始烹饪，炒完之后就开始吃饭。吃饭就是通过自己的行缘颠倒想，造了业之后，最后果报现前，果报在什么地方安立？在心识上面安立，非常痛苦，或者不痛苦等等。

因为五蕴通过器等义，可以确定次第。第四种就是界。五蕴在三界当中都有不同的特点。首先欲界当中最明显的是什么呢？最突出的是色蕴，并不是没有其他的，从地狱乃至他化自在天，欲界都是属于色法为主，贪著、受用这些色法。

从一禅到四禅之间主要是受。它有喜和乐，四禅主要是舍受了，一禅到三禅主要有喜和乐，喜就是内心当中的执著，很高兴；乐就是欢喜，没有欢喜心，身体当中的乐受还是比较明显的，到第四禅之后，喜也没有了。观待于上上的禅定，下下的是一种过患。虽然我们到初禅的时候，可能内心安住在禅悦当中非常欢喜，但是这种欢喜是一种执著。如果你安住在执著当中，没办法生起上上更加清净的禅定，所以修一段时间之后，喜的执著要打破，安住在乐当中，喜就没有了，喜是内心当中的欢喜，主观比较强一点，执著心也比较强。把它打破之后，乐不是主观的，不是我心中产生的高兴、不高兴，就是身体的乐受，修禅的时候会这样。乐受观待上面的舍受来讲，还是有过患的。

往上修到第四禅的时候，没有喜，也没有乐，安住在舍受状态，四禅主要是受蕴为主，再往上三界当中的第三界就是无色界，分了两个等持。无色界前三个是空无边处、识无边处、无有所处。因为修到第四禅的时候，虽然舍受相当于平等的，很清净，但是他对色法还是产生了厌离，修持空无边，开始到了无色界。

色界虽然没有欲界那么强烈的贪著，但有色法的存在和执著，感受主要是前面所讲的喜乐和舍受，他们修持空无边处，最后对空的执著也厌离了。然后修持识无边处，一切都是心识的周遍，厌离了心识之后，开始修无所有，心识也没有了，就是无所有处。这样三种都是想蕴。

在自己的心识面前现前了什么相呢？第一个现前空无边的相，第二个现前识无边的相，第三个现前无所有的相，想为能取相，心中就现前了这三种相。然后到第四个无色界，非想非非想，在整个三界当中，它是最细微的心。欲界是特别粗大的心，往上就越来越细微，非想非非想称之为有顶。“有”就是三有，“顶”就是顶端，超过就出三界了，所以是整个三有的顶端。

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

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

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

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

取现境故先五根，取大所生故四根，

他中最远速执故，或依位置之次第。

主要是讲六根，为什么不讲其他的呢？这里最关键的就是六根，眼根所缘是色法，耳根所缘的是声音，六根一确定，六境就确定了，六境一确定，六识也就确定了。眼根缘色法，产生眼识等等。这里也讲了十二处、十八界等等，都是包括的。六根在五蕴当中没有讲，主要在十二处中开始讲六根。

六根是眼、耳、鼻、舌、身、意，这样排次第的原因是什么？也是有根据的。我们觉得佛法当中说的，眼、耳、鼻、舌、身、意，色、声、香、味、触、法，这些是不是随便排的？不是随便排的，还是有一些道理。《俱舍论》中的道理，有些地方讲的不是很清楚，因为侧重点不是这些。小乘当中对于这些智慧讲的比较细微。因为我们的分别念比较强，可以通过这些观察方法，把分别念压下去，之后，会对这些道理产生比较殊胜的认知和定解。

第一层意思“取现境故先五根”，就是六根当中五色根排在前面的原因；第二层意思“取大所生故四根”，这是五根当中身根排后面的原因；第三层意思“他中最远速执故”，是四根当中眼耳鼻舌排前面的原因；

第四层意思“或依位置之次第”，是或者依靠位置也可以排眼耳鼻舌身意的次第。

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

“现”还有一种意思，是明显的地方，现在眼前，也就是说你能看到的，隐藏起来就取不了。隐和现是相对的。现既可以从时间的角度来讲，也可以从隐蔽、明显的角度来讲，比如色法隐藏起来了，在墙外面，我们没办法取它。还有如果超越了距离，你的眼根看不到几公里之外的东西，只不过在眼根范围当中取这些法，所以，就有是不是显现，是不是现在等的特性。平常我们说有色的作用是有限的，确实有限的，一方面是取现在，一方面是取明显，还有一个就是不能超越它的功能范围之内的法，所以把这些确定的方面放在前面。

为什么把意根放在后面呢？意根不一样，它可以取三时的境，不单单取现在的境，意根也可以取昨天的法，今天我吃了什么，明天我准备做什么。意根可以通三时，就是过去、现在、未来，三个时间都可以取的。和有色根取现在就不一样了，所以放在后面安立。

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

把这个确立之后，我们再来看五种有色根的内部，也要排一个次第，就是“取大所生故四根”，在五根当中，身根排后面，眼耳鼻舌身，身本身的次第就是第五，在五根当中排在最后，把眼耳鼻舌四个法排前面的原因是什么呢？因为前面四根是取大所生，我们前面讲了，四大和四大所生的法，就是地、水、火、风，四大元素，四大种。比如柱子、瓶子，或者声音，都是四大所造色，此处我们颂词当中叫大所生，四大所生的法，就是比较粗大的法。前四根的所取都是取四大所生，眼根的显色形色，耳根取的声音，鼻根取的气味，舌根取的味道，它们有一个共同的特点，就是取四大所生。所以这四个是一组，放在前面讲。

身根为什么放在最后呢？身根不确定。我们前面讲到了，触当中有因触果触。因触就是四大种，身体的对境可以取地水火风四大种，四大种就是能生的，然后身根又可以取，比如轻重、柔软，或者冷热、饥渴等等。这些方面就是大所生的法，四大所生法也可以取，有些时候身根既可以取四大，也可以取

四大所生，它和其他根就不一样，有所差别。而且取的时候，前面四根只是取固定的，取四大所生，但是身根有时候可以取四大，有时候可以取四大种，有时候同时取，也就是说既可以取四大，也可以取四大所生，它的功用比较复杂，因此和意根一样，排在后面。因为前面的比较单纯，后面的比较复杂，所以就把身根排在五色根的最后安立。

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

眼根取的时候，在注释当中打比喻说，虽然已经远远看到河流了，但是听不到河流流淌的声音，说明眼根取的是很远，耳根就取的近一点。还有，我们的眼根可以看到太阳、月亮，还可以看到更小的星星，多少光年之外的东西都可以看到，可以取最远的境缘故，眼根当然是排在第一。第二个就是耳根，耳根没有眼根取的那么远，但它绝对比鼻根和舌根要取的远。比如很远的地方喊一声，我们都可以听得到。

从是不是最远的角度来讲，眼根排第一，耳根排第二。然后鼻根排第三，在很远的地方，它的气味就已经闻到了。鼻根的作用可以闻比较远的对境，舌根就不行，必须把菜放在舌头上，这时才能取它的境，所以它取的是最短的。虽然身根也一样，但是前面讲过，已经把它排到最后一位了。这里就不讲身根了。

还有“速执”，就是取境的速度是不是快。主要是从鼻根、舌根二者做一个对比。到底哪一个执境快一点，当然鼻根执境快。因为在比较远的地方，鼻根能够闻到香气、臭气等等，但是舌根就不行，不能在那么远、那么快的方面闻到气味，必须要尝了之后才能了知。从速执的角度来讲，鼻根排前面，舌根排后面，

第四层意思，“或依位置之次第”，这是另外一种排法，依靠位置的次第。从一般的角度来讲，眼根的位置比较高，然后是耳根。道友们可以看一下，我自己看不到自己，好像差不多，有些道友的眼根在耳根中间，有些可能稍微高一点点。因为眼根里面还有一个眼球，眼球可能比较大，比耳根高一些，大概是这样的。眼根最高，排第一。耳根稍微往下一点，然后就是鼻根，下面是舌根，然后是身根。虽然头顶也是身根，但是大部分在下面的缘故，身根还是排在下面。

依靠位置的次第，从高到低的方式来排，就是眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，还有最后一个意根。意根没有真正安住的处所，但是我们说身根，大部分在下面。比如通过身产生身识，身识产生意根，从这个角度来讲，也可以说是在下面，或者没有处所。

意根排在后面，还有一种解释的方式。因为有些意根也要依靠其他的诸根---眼根、耳根才能产生。比如前面所讲的眼识、耳识的无间灭就是意。虽然有一种意根，主要是通过前面意识的最后一刹那产生的，但是还有其他的意根，产生的时候要依靠眼根、耳根等，它是间接的依靠。比如眼根产生眼识的

最后一刹那安立为意根，从这个角度来讲，把它排在后面，也是可以的。

这里讲到的六根次第，眼根第一，然后耳鼻舌身意。把六根的次第排完之后，六境就确定了，六境肯定是相配的。就像这里讲的国王和配偶，肯定是国王站到这里，妻子站到他的旁边，王妃的位置也确定了。比如国王张三是第一位，国王李四排第二位。把六个国王的位置排好之后，王妃站在或者坐在不属于自己丈夫的地方，这是绝对不可以的。只要国王的位置一定，王妃位置就定了。王妃的位置定了之后，王子的位置就定了。六根的位置一定，六境就定下来了，六境定下来之后，六识也定下来了。次第首先是六根，然后是六境、六识。十二处也讲了，十八界也讲了。首先确立六根，随之安立六境和六识。

丙五、二处决定之理：

这里的“二处”是什么呢？一个处叫做色处。在十二处当中，有一个色处。虽然这个方便法在六境当中叫做色境，是色法，是眼根的对境，但是在十二处当中，这种色的境的名字就要变成处，所以叫色处，色处主要是眼处的对境。第二个处叫法处。我们知道是意处自己的对境，就是意处缘法处，或者在界当中叫法界，在处当中叫法处。二处决定的道理，有一个特殊情况，必须要分别。

为分别境与主要，故唯眼境称色处，

为摄众多殊胜法，故唯意境名为法。

前面讲色蕴时曾经提到一个问题，色蕴的色和五境中色境的色，是不一样的。一个是总法，一个是别法。然后整个五根五境，再加无表色，它是色蕴，但是在十一类色法，或者十类色法当中，还有一个单独的名称，叫做色，就是眼根的对境显色形色。此处就是把这个问题挑出来了，里面有两个问题。第一、二句讲色处的问题，第三、四句讲法处的问题，问题在哪里呢？五根眼根乃至身根，五境从色乃至处之间，都是色法的自性。为什么单单把眼根的对境，安立叫色？其他的不能安立成色的原因何在？为什么要搞这种特殊？其他都是叫眼、耳、鼻、舌、身，或者声、香、味、触，为什么单单把眼根的对境叫色处？这是什么原因，也是有根据的。还有法处，十二处，十八界等等，全都是法，为什么单单把意处的对境，称之为法处呢？为什么是这样呢？是通过二处决定的。

首先讲色处的原因，“为分别境与主要，故唯眼境称色处”。第一个叫分别境，“分别”有些地方解释为差别，和什么有差别呢？就是总的色和分别的色必须要分开，前面的五根、五境是个总色。我们讲五蕴的时候，这叫色蕴，如果单独讲十二处的时候，再讲色处就分不开了，这个色处到底是什么？里面包括很多，眼、耳、鼻、舌、身，色、声、香、味、触，所以不把它们差别分开，就没办法安立。全部都混为一谈了，到底谁是谁，根本搞不清楚，要把这个差别分出来，把所有的色蕴内部的法分别取名：这是眼，这是耳，这是鼻，这是舌，这是身，分开了五个，对境是色、声、香、味、触，把所有的色蕴一般分为十类，或者十一类。

在十类当中，其他九类色法分别有各自的名称，叫眼、耳、鼻、舌、身等等，或者声、香、味、触，

但是眼根的对境，还没有名字。因为没有名字的缘故，我们就把总的色法名字，放在别别色法的上面，所以就把眼根的对境取为色，它只是眼根的对境。这里的根据就是说，其他的法都有名字了，就它没有名字，好像给我们的感觉，是取不出名字了，但并不是取不出名字，其实随便找个名字安立很容易，我们把它叫张三，或者叫李四都可以。这里是说其他的法都有名字了，就它没有，这只是其中的一个理由。只是看这个理由，我们可能觉得有点牵强，但还有其他理由。

这是分别境，分别境就是总相，总色和别色，别色就是眼根的对境，或者十种法都叫别色，总称叫做色蕴，总的法取名叫做色。然后眼耳鼻舌身等，叫做差别的色法，其他九个色法都取好名字了，只有眼根对境没有名字，就把整个色蕴的总的名字“色”的这个名字，给了眼根的对境，它自己叫色处。这是差别境的理由。

第二个是“主要”，分了两层意思。一个叫眼根主要，一个叫做对境主要。在所有的根当中，眼根最主要，它可以见好色、坏色等等。很多时候产生烦恼，主要是眼根的作用，然后产生功德、产生善心，眼根的作用也是很大的。诸根当中它排第一，是诸根当中主要的，为了把主要的眼根的对境，显得很殊胜，所以把它安立为一个色。

“主要”有两层意思，一层意思是眼根是主要的，“故唯眼境称色处”，眼境就是眼根的对境。因为眼根主要，所以把眼根的对境，单独安立成一个特殊的名字，这是它的殊荣。把总名称放在它的上面了，其他的九个法别名都不叫做色，只有它叫色，是因为眼根很殊胜的缘故，这是主要的第一层意思。

主要的第二层意思，就是说眼根对境的色本身，也是比较特殊，比较主要的。为什么呢？下面讲十八界的时候，会讲到十八界当中有见有对。有见就是可以被见到，有对就是质碍的，所有的色法当中既是有见的，又是有对的，就是色处，其他的色法是有对，有一种阻碍的意思，叫对。可以被见到，又是阻碍的只有色法。从这个方面，把它安立成一个特殊的主要对境，所以把它取名叫色处。

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

下面说法，法也有疑惑，十二处、十八界的总称叫法，都是一种法的本体。我们前面讲了，受蕴、想蕴、行蕴，无表色再加三无为，叫做法处，这些概念我们都要搞清楚。提到法处的时候，什么是法处，什么是法界，应该马上反应过来，法处当中就是这些法。意境就是意根，法处是所境，意根是能境，能够缘所境的法叫做意根，或者意处。很多都叫做法，为什么单单把意根的对境称之为法，叫法处或者法界呢？

第一句讲根据，“为摄众多殊胜法”，和前面一样，也是差别。总的都叫法，不分开的话，就会一片混乱，必须要把法分开，分了眼处、耳处、鼻处、舌处、身处、意处等等，每一个单独安立了名字。十八界也是一样，这是眼界，那是色界等等，把这些全部分开，都有名字，但是这个意根的对境没有名

字，就把这个法的总名，放在别的法上面，安立了一个别名，这是意境安立为法处的第一个根据。第二个根据是“为摄众多”，法处当中所包括的法非常多。一方面来讲有七类法，再去分的话，受蕴是一个，想蕴是一个，行蕴中包括四十四种心所，再加上十四种不相应行、三无为等等，行蕴是一个很特殊的处，包括了很多的法，所以把总的名称放在它上面。其他境当中，色、声音等等，都没有这么多。

还有“殊胜法”，不单单是数量多，而且里面也有一些非常殊胜的法。最殊胜的法莫过于抉择灭了，它属于涅槃，在所有法当中是最殊胜的。没有任何一个法可以包涅槃，只是在法处的三无为当中有一个抉择灭无为，是一个涅槃法。摄众多和摄殊胜，它既摄了众多，也摄了殊胜，所以它是特殊的。“故唯意境”只有意根的对境安立为法处，或者法界。

乙二（摄他法之理）分二：一、摄法蕴之理；二、其他依此类推。

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

丙一、摄法蕴之理：

能仁佛陀所宣说，所有八万诸法蕴，

无论词句或名称，均可摄于色行中。

能仁佛陀宣讲的所有八万法蕴，不管是包括在词句，还是名称当中，都可以包括在五蕴中。“均可摄于色行中”，都包括在五蕴的色蕴和行蕴当中。

前两句主要是佛陀所宣讲的法门有多少？有八万法蕴。第三、四句，佛陀讲到的所谓法蕴，它包括在哪里呢？如果是五蕴之外单独的，五蕴的数量就不确定，肯定至少要再加一个法蕴。如果它是包括在五蕴当中，又包括在五蕴的哪一蕴当中呢？

佛陀宣讲有八万法蕴。有些论师讲八万四千法门，八万四千法蕴，这个地方居然讲八万法蕴，其实八万和八万四千都是可以安立的。佛陀所宣讲的法有八万四千法门之多。前面讲了，很多的法集聚在一起称之为法蕴。

法蕴包括在哪里呢？第一种是“无论词句或名称，均可摄于色行中”，有些宗派安立法蕴是名称。此处经部的观点认为所有的法蕴，属于语言的自性。语言是什么呢？语言是声音的自性。如果是声音，包括在五蕴当中哪一蕴，当然是色蕴所摄，是色蕴当中耳根的对境，属于十种有色法之一。如果把法蕴安立为声音的自性，它一定是色蕴所摄。

第二种有部派认为法蕴属于名称，名称是什么呢？后面讲十四种不相应行的时候，最后一个就是名称。如果它属于不相应行，就不是色法，它属于行，本身是有为法，属于造作牵流的自性。但不能说是色，如果是色就包括在色蕴当中了；也不是心，和心也不相应的，这个单独的法就叫不相应行。生、住、异、灭，还有时间等等，都是属于不相应行，名称也是属于不相应行。如果法蕴属于名称，就是包括在行蕴当中了。从这方面观察的时候，所谓的八万法蕴也可以摄于色行中。

有者称谓一论量，尽说蕴等每一句。

身语意行之对治，相应宣说诸法蕴。

颂词可以分为两部分，第一、二句主要是不同的观点，对于法蕴数量的辨别，是一个法蕴到底有多少的不同观点，第三、四句就是宣讲法蕴的必要、作用是什么？为什么要宣讲法蕴？

首先是对于数量不同的观点。有些论师讲，八万法蕴当中，一个法蕴包含了多少法？因为法蕴的“蕴”字是集聚的意思，到底包含了多少法，才叫一个法蕴呢？“有者称谓一论量”，有些论师认为一个论的数量，叫做一个法蕴，此处一个论就是以《法蕴足论》为标准。对法七论中有一个《法蕴足论》，《发智论》像身体一样，是根本的，然后有六个像脚一样的，叫做六部足论。《法蕴足论》是其中之一。

《法蕴足论》的颂词有六千颂，一个法蕴包含六千颂，八万法蕴加起来是四亿八千万颂，这是讲到了八万法蕴的真实数量，所以一个法蕴相当于六千颂，和《法蕴足论》颂词相同。

第二种观点认为并不一定是以六千颂，做为一个法蕴的数字。“尽说蕴等每一句”，就是把五蕴、十二处、十八界，四禅、四无色、三十七道品，还有四念处、四正断、四如意足，五根、五力这些都是法。比如大恩上师讲了，五蕴当中如果把色蕴讲完了，或者把五蕴讲完了，把十二处中的每一个处讲完了，如果能够完整的宣讲一个法，叫做一个法蕴。前面我们讲四正断，或者四念处、四如意足、五根、五力，或者四无色、四禅定等等，打开的时候，里面有很多的法，所以能够完全宣讲一个法的。比如蕴的意义，叫做一个法蕴，这个数量不确定。

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

丙二、其他依此类推：

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

如是此外如所应，所有一切蕴界处，

详察细究自法相，应当摄于前述中。

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

因为这里包括一切的有为法和无为法，有漏法和无漏法，其他的蕴界处，难道能够超过有为无为、有漏无漏之外，单独安立吗？都不可能，蕴界处就是佛法当中大的归摄，总的纲要，全部包括在蕴界处当中。

此处以蕴为例，前面讲到有漏五蕴，有漏五蕴就是色乃至识蕴，还有一种无漏五蕴，无漏五蕴是戒蕴、定蕴、慧蕴、解脱蕴和解脱知见蕴。比如戒蕴是戒律，属于身语七断的本体，承许为色法，或者有些地方讲了，它有无表色，包括在色蕴当中。

从这个方面安立，戒蕴是身语所断除的方面。定蕴在心所法当中，大地法中有一个三摩地心所，就是定，包括在行蕴当中。慧蕴在大地法当中，也有一个智慧的心所，可以包括在行蕴当中。解脱蕴，解脱实际上是一种胜解，胜解也是大地法当中包括的。后面学第二品的时候，每一个心所法的名称、作用，都会详细的观察。

解脱知见是什么呢？解脱知见本体就是尽智和无生智。比如有些阿罗汉相续当中，有尽智，也有无生智。对于四谛的本体该断的都断掉了，该了解的都了解了，叫做尽智，没有什么再超越的了。在这个基础上，他的智慧进一步了解到，所灭的苦谛没什么可灭，所断的集谛没什么所断，所证的灭谛没有什么所证，所修的道谛没有什么所修，叫做无生智。“尽”是完全消尽的意思，已经完完全全消尽了，叫尽智，不是清净的净，而是完全消灭的意思。尽智和无生智以智慧为性，也是心所的自性，所以包括在行蕴当中，要不然是色蕴所摄，要不然是行蕴所摄。

注释当中讲到，十遍处和八胜处是禅定的自性，后面学到第八品的时候，对于什么是十遍处、八胜处、八解脱等所有禅定的分类、本体都要讲。有些无贪的自性，是法处所摄。无贪是心所，是行蕴，心所在处当中，包括在法处中，受、想、行、无表色、三无为，行蕴当中无贪、无贪、无嗔都是属于善心所。如果有从属的话，它是心识的自性，意根就可以包括在意处当中，每一个都可以这样安立。因为后面第八品还要讲，十遍处、八胜处真正讲的话，还要花费不少的时间，今天我们没有时间再讲这些，到第八品我们再详细介绍，就会了解的非常清楚，这些都是灭除贪心很殊胜的禅定修法。

在注释的最后一段，“四大为所触界所摄”这句话如何理解？平常抉择无我的时候，不是通过五蕴无我，就是抉择六界无我。六界无我就是地、水、火、风、空、识当中没有我的自性，四大是所触界，十八界中有一个身根的对境是所触界。四界讲完之后，还有一个空界和识界，就是下面的颂词，“孔隙称为虚空界”，还有所谓“有漏之识者”等等，这些内容会在后面颂词中讲。

今天我们讲到这个地方。

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7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，今天我们一起来学习《俱舍论》。

下面继续讲空界和识界。

孔隙称为虚空界，传说即是明与暗。

所谓有漏之识者，即是识界生所依。

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

首先我们看什么是虚空界，此处安立“孔隙称为虚空界”。虚空界是有部宗的一个概念。它和虚空无为是两个概念，其差别是非常大的。三无为中的虚空无为属于无为法，本体是常有、无漏的，不是生住灭的自性，纯粹是无碍的本体，没有能碍，也没有所碍。

虽然在经部以上没有什么差别，但此处所讲的虚空界和虚空不一样。前面的虚空是假立的，和此处的虚空界本体没什么差别，也一样是假立的，但是有部宗因为是三世一切有，把这些安立为实有的本体，都是存在的。

这个地方所讲的虚空界，主要是安立为孔隙。孔隙有很多种，比如门窗的孔隙，或者两个物品之间的孔隙，中间不存在色法的质碍称之为孔隙。不单单外面有很多山洞、虚空、太空等空隙，而且在人的身体当中，鼻孔、耳孔，乃至身体里面内脏之间，都是空隙。所有的空隙都称之为虚空界。

所谓的虚空界，不是前面所讲的无为法虚空，也不是平时所讲的庄严虚空。在因明当中也提到，庄严虚空就是我们平时看到的蓝蓝的天，它是蓝色的，很庄严，所以叫做庄严虚空，这也是一种假立。此处的虚空界，仍然是色法的自性，这是一个很独特的观点。

经部宗观察的时候，觉得有很多问题。颂词当中说“传说即是明与暗”，也是带了一种怀疑，或者不相信，传说有部派说“即是明与暗”。此处的虚空界是一种色法，虽然是一种空隙，但是和真正的虚空无为不一样。虚空无为既没有能碍，也没有所碍，不会去障碍其他的法，没有所碍的自性。

有部宗认为虚空界不是能碍，意思是它不会占据，不会把其他的东西排出去。比如房间里面有虚空界。虚空界如果有障碍的自性，我们不能进入房间，也没办法堆放东西。

虽然虚空界没有能碍，人可以进来，但是虚空界是一种所碍，是被障碍的自性。为什么是被障碍呢？比如瓶子里面本来有虚空界，水可以倒进去，虚空界不能障碍水的进入。从这个角度来讲，虽然没有

能碍，但是它是被障碍的自性。本来瓶子里有虚空界，水进去之后，虚空界就被挤出去了。

前面的虚空无为，既没有能碍，也没有所碍，但是虚空界属于所碍的自性。在注释当中讲了，由于可损害自本体，就是它的本体可以被其他物体挤占，属于所碍法，所以称之为有碍。其他有碍法可以在它附近存在，如果房间里面的虚空界有限，装满了物体，虚空界只有在附近的地方，有它的空间才可以存在，因此它是一个所碍法的自性。这里就了解了有部宗的独特观点，有些观点我们知道一下就可以。按照经部的观点来讲，真正有色法自性的虚空界，是没有办法安立的。

“传说即是明与暗”，它存在的方式，是以光明和黑暗。前面讲显色的时候讲过，显色也有光明，还有影和暗。此处说的明暗就是虚空界，明当然就是讲光明，比如说白天虚空界，就是一种光明的自性，我们就可以看的到；晚上就是一个暗尘。光尘和暗尘是色法，白天的时候，是明尘的自性，晚上就看不到了。空隙从这个地方到那个地方就看不清楚，晚上的缘故里面被黑暗充满。

黑暗和光明，前面我们讲色蕴当中色法的时候，讲到了支分的显色，像光明、黑暗，或者影、明等等，这方面是色法的自性。以后提到虚空界和虚空的时候，在《俱舍论》的观点中，仍然是有差别的。

“所谓有漏之识者，即是识界生所依”，前面对于地界乃至空界已经学习了，最后是识界。这里有两层意思，第一个所谓的识界是有漏还是无漏。有漏之识是此处安立的识界，六界当中的识界，不是指无漏识，是指有漏之识。

第二个身所依，是众生的所依处。比如众生要入胎，在身体中安住，不断成长发育，最后死亡，就离开了身体。所谓的识界是众生投生三界的所依。佛法中投生的时候，所讲的心识，如果在唯识中，是以第八识的自性为主。因为第八识最稳固，其他六识不稳固，所以不把前六识安立为神识所依的主体。在有部派的观点当中，投生没有安立第七识、第八识的说法，是第六意识投胎。此处的有漏之识，主要是第六意识为主的心识。这些心识是有漏的，它是可以入胎、安住，能够投生三有。比如人死后，投生天界或者旁生，这些投生三有的所依，称之为识界。

在《宝鬘论》当中，安立无我，是通过六界无我抉择的。讲六界无我的时候，地界、水界、火界、风界、空界、识界无我，主要是在这上面安立的。还有一个问题，有些时候六界相当于众生的五蕴一样，地水火风属于身体的自性，空指身体里面的空隙，识就是以心、心所为主的自性，也是以六界的方式，安立众生的本体，如果六界上面都找不到我，说明这个我是假立的，不存在的。。

在这里也讲到，佛经当中安立的六十二界。（在注释当中，有三十六界，这个没找到出处。我不知道三十六界具体指什么，没有办法安立。大恩上师在讲记当中，也没有提到，其他地方也没有看到三十六界。）不管是汉传大德讲《俱舍论》的时候，此处都是引用佛经中六十二界的说法。

十二界当中，第一个前面的十八界要算进去，安立完之后，有一个六界，就是刚刚讲的地、水、火、风、空、识，加进去之后，在注释 123-124 页，讲到了剩余的界就在里面。前面有十八再加六，后面逐渐都可以有。佛经中讲的欲、害、恚、无欲、无害、无恚，这是六界的另外一种说法。欲、害、恚

属于烦恼，无欲、无害、无患属于善法。把六界加上，前面属于所断，后面属于对治。因为它是一种心所法，可以包括在法界当中。

还有第二种，讲到了乐、苦、意乐、意苦、舍、无明，这又是一种六界，加上前面的地、水、火、风、空、识，还有欲、害、患、无欲、无害、无患，有三种六界。第二品的时候，我们要学乐和苦，身体的感受叫做苦和乐，在心上面叫做意苦和意乐，就是自己心上面的苦和乐。苦乐古代翻译为忧喜，忧和喜也是这样安立的，苦乐忧喜属于心所，舍受也是属于心所，无明属于智慧的本体，也是一种识的自性，属于法界所摄，包括在行蕴当中。

还有一种四，受想行识四界，再加上一个四，即受蕴、想蕴、行蕴、识蕴，受想行是法界所摄，识界属于七心界。

下面讲到了几种三。第一种是欲、色、无色。欲界、色界、无色界，欲界中十八界是完整的，全部都有，色界中只有十四界，因为没有香、味，也没有缘香、味所产生的鼻识和舌识，十八界减去四，只有十四界所摄。无色界只有最后的三界，眼界、法界和意识界。

什么叫最后三界？在《俱舍论》当中，最后三界是一个专属名词。有时候我们看到最后三界，觉得六根、六境、六识，六识排在最后，是不是第十八就是意识，第十七属于身识，第十六属于舌识？不是这样的。所谓的最后三界在六根、六境、六识当中，全是在最后。六根是意根；六境是法界；六识是意识，三类法当中的最后一个，叫做最后三界。

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

第三种是过去界、现在界和未来界。所有十八界都包括过去、现在、未来三法。

第四种是欲界等三界，劣界、中界和妙界。劣界就是现在我们所处的欲界，我们觉得非常美好，非常舒适，有很多值得追求的东西。在佛法当中，以智慧观察，整个三界比较起来，欲界属于劣界所摄，不是那么善妙。很多外道修行者，为了远离粗大的欲界烦恼、受用等等，开始修比较细微的四禅定，生在色界或者无色界当中，远离现在的身心所带来的种种逼迫，种种痛苦。“中”是指色界，“妙”就是指无色界。

第五种是善界、不善界、无记界。在色界、声界、法界、七心界当中，都可以包括善和不善的自性。十八界中都有无记的法。

第六种是有学界、无学界和非二界。虽然获得圣果，但是没有到真正的无学果之间，叫做有学。从小乘的角度而言，得到预流向开始，属于见道的圣者，从预流向到预流果，一来向、一来果、不来向、不来果，到阿罗汉向之间，都是属于有学的圣者，后面有一个无学就是阿罗汉。从大乘的角度来讲，从一地见道开始乃至到十地的末尾之间，都是有学，真正的无学是佛陀。

“非二”是凡夫，凡夫既没有进入有学道，也没有现前无学道，所以非二就是讲非有学、非无学。这是可以在意界、法界和意识界当中所包括的，非二界当中的凡夫，可以包括在十八界当中。

后面还有两种二，一个是有漏界、无漏界二界。有漏，包括在整个十八界当中；无漏，可以包括在最后三界，意界、法界和意识界当中。

还有一个，有为界和无为界二界。有为界，整个十八界当中都可以摄。无为界属于法界。因为是无为法，只是在法界当中，受、想、行、无表色、三无为。所谓无为界只是在法界当中包括的，加起来就有六十二个。注释后面提到了一部分，再加上前面的十八界，和颂词当中提到的六界，就是六十二种界。

如果我们把蕴界处的意思理解了，然后再了解了所谓六十二界的意义之后，相互涵摄不是那么困难的。我们在这里讲的时候，因为有很多注释可以参考，有大恩上师的讲记，所以觉得好像自己也可以讲。如果按照自己的智慧，想要独立分析，把这个讲的很清楚，并不是那么容易的，还是应该有一个比较敏锐的智慧来学习、分析。

下面我们看第三个科判界之分类，这个科判比较大，里面也有很多知识让我们学习。有些比较难懂，有些不是那么难懂。主要讲的是十八界，十八界内部可以分为很多种，所以在十八界中分类一下。哪些是有见，哪些是有寻有伺的等等。通过十八界，还有有见的含义，分析归摄，一方面可以锻炼我们的智慧，一方面也是对于十八界的内容进一步的深化学习。

我们学法的时候，凡夫的毛病就是非常喜欢浮于表面，只是过一下，大概知道什么意思了，《俱舍论》绝对不允许我们这样学习。我们觉得十八界学完了，归摄也归摄完了，没什么学的了，其实下面还有，而且这个科判很大，里面还有很多东西让我们去学习。我们学习的时候，如果自己的智慧想要安住于真正的法界，和佛菩萨的智慧相应，不能过于的浮于表面，应该深挖的就要深挖，应该广的就要广，这些对于提升我们的智慧，作用非常大。虽然在学习的过程当中，有时候比较困难，怎么也理解不了，脑袋转不过弯来，或者怎么也记不住，但是的确很锻炼人。

比如我们在世间当中锻炼身体，如果能让肌肉长起来，你天天躺在床上，说：“我的八块腹肌长起来了，手臂上的肌肉也长起来了。”这是不可能的事情。你必须出去跑步锻炼，你身上的肌肉才能长起来，这个过程当中，也是有一定的痛苦。身体的肌肉是这样，智慧方面的“肌肉”也是一样，如果天天睡觉散乱，却说：“我的智慧开始敏锐起来了”这也不可能。应该经过的痛苦磨练，学完之后会发现，你的智慧真正上升了一个层次，和以前完全不一样。以前是浮于表面的学习，大概看了之后，觉得就可以了，《俱舍论》比较深，比较细，如果你不下功夫，或者下的功夫不够，里面很多东西的的确确难以通达。

如果我们只是做一些文字游戏，没有什么大的必要。天天搞一些脑筋急转弯就可以了，当它对我们没有什么用，只有把本论的智慧学完之后，对我们进一步学习其他佛法，帮助性非常大。

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

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

丙一、有见等五类：

里面有五种法，是有见为主的五类。

有见即是唯一色，有对乃为十色界，

无记之法有八种，除色声外余三种。

我们分析的时候，前提全部都在十八界当中。十八界当中，哪些属于有见的，“有见”是可以被看见的。哪些是有对的？“有对”就是质碍性的。然后无记和有记是哪些？它属于三性，善、恶、无记三法。十八界中哪些是无记的？哪些是善的？哪些是不善的？通过三个方面进行分析。

首先有见是什么？“有见即是唯一色”。在十八界当中，色是色界，眼根对境的显色、形色，属于十八界当中的色界。我们的前提是十八界，如果说十八界当中的色，当然指色界，就是眼根的对境，所以在所有十八界当中，哪些是有见的？就是说哪些是可以被看见的。

有见的“见”字，有两种含义。印度的梵语中，“见”有两层意思。第一种是可以表示，就是在注释当中所谓的“这个在这里，那个在那里”，可以用语言表达出来的。这是梵语的一种语法，在汉语中很难了解。第二种见的意义，就是眼睛可以看到的，和我们现在的语言习惯一样。

所谓的有见，可以表示这个在这边，那个在那边的，这方面就是色界。还有一方面，十八界当中，声、香、味、触、意根、法界、意识界，这些都看不到。真正有见，可以被见到的，唯一就是色界。

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

障碍的有对，就是一个法在那个位置上，如果已经存在了，其他的法没办法再占有这个位置，除非把它挤出去。两个色法在同一个位置上无法安立，叫做障碍。这个地方的障碍，不是我们平常讲的，我障碍很重的意思，这里的障碍就是有质碍的意思。能够障碍两个以上法存在于一个位置上，叫做障碍。具有障碍的自性，在十八界当中，就是五根和五境十种色界。

前面我们讲了所有的色法当中，只是把眼根对境的色，安立为色法或者色处名称的原因，有一个就是色界和色处比较特殊，其中原因之一，它既是有见，也是有对的色法。这里有见就是唯一色，色界就是有见，然后有对当中的十色界。十色界当中，包括色界，所以既是有见，也是有对的就是色法。

所谓的有对，还有其他的安立，就是所缘的有对，在注释也提到过，一方面讲了所缘的有对，还有一种境界的有对，大恩上师在讲记里讲的很清楚。所谓所缘的有对，主要是心、心所，当我们的心、心

所正在执著一个对境的时候，这个时候再没有办法，执著其他的对境。比如我们正在分别、执著色法的时候，在同一个刹那当中，我们的心、心所能不能同时再缘另外一个法产生分别？比如我们正在对一个法产生贪心的时候，心、心所有没有办法在同一个时间当中，再对另外一个法产生嗔心呢？这是不行的，这叫做所缘的有对。

前面讲有对的时候，有一个正述，我们已经相应于颂词讲了。“有对乃为十色界”，因为有对已经讲完了，它是十色界，是真正的有对。真正正述的描述就是障碍有对，旁述还有两种有对。一种叫所缘的有对，就是心、心所，当你正在执一个法，产生贪心等的时候，同一个时间中没办法，再对另一个法，产生另一种嗔心等执著，这叫做所缘的有对。还有一种叫做境界的有对，当缘外境的时候，里面要有根的加入，比如当你的眼根、耳根正在执著的时候，眼根只能缘色法，不能缘取声音，耳根也是只能取声音，不能取色法，仍然是一种有质碍的自性。在所缘当中，也是有质碍质。第一种障碍是执著一个法的时候，不能同时执著另外一个法；第二种障碍就是眼根、耳根正在取的时候，眼根只能取色法，不能取声音，这属于境界上的有对。这里附带讲了其他两种有对。

下面我们再看十八界当中，哪些是无记，哪些是善恶，就是有记和无记的分别。我们知道，有记是可以记别的，自己的本性可以被认定，要么是善，要么是恶，叫做有记。不是善，不是恶，非善非恶称之为无记。哪些是有记，哪些是无记呢？

“无记之法有八种，除色声外余三种”，此处讲到什么是无记，十种有色法当中，除了色界和声界之外其他八种。首先主要是讲十种有色界，色和声是眼根耳根的对境，要把色界和声界除掉，剩余的眼、耳、鼻、舌、身、香、味、触，八种称之为无记。“外余三种”，就是说十八界当中，减掉八种，还剩下十种。六识界加上意根和意根的对境法界就是八种，再加上色、声就是十种，这是“外”字的意思。“余三种”，就是除色、声外，“余”是剩下的十种，后边三种是什么意思呢？七心界加上法界、色、声十种法，可以是善的，可以是恶的，也可以是无记的叫做三种。剩余的眼根、耳根等纯粹是无记，色、声可以是善，可以是恶，也可以是无记，这是余三种的意思，就是剩下的这些法是三种本体。

色法和声音有两种，一种是相续所摄，一种是非相续所摄。我们在注释当中也提到过，非相续所摄是无情界的色和声，一般来讲属于无记法。相续所摄就是我们身体上面的色和声，比如色是有表色，你去做善法，比如顶礼，这时候你的身体上面，相续所摄的色就变成了善的；相续所摄的声音，比如你讲法、诵经、念咒，这种有表的声音，也可以变成善的。如果你外在的有表行为，去杀生、偷盗、邪淫，这个方面就是恶了；声音也是，说妄语、诽谤佛法等就是恶了，无记也可以是这样的。如果是我们自己相续所摄的色、声，可以是善、恶、无记。如果是相续之外的石头，还有雷声等，就是无记的自性。其他六识可以变成善，可以变成恶，也可以变成无记，还有意根和法界，法界的受想行当中有很多法，如果通过善心、不善心摄持，都可以变成善和不善。

为了让我们了解，在注释当中也提到了几种善。第一种叫做本性善，本性善就是自性善。大恩上师在

注释中讲得很清楚，在心所法当中，本身就有一种大善地法，比如无贪、无嗔、惭愧心等本性就是善，在心所当中，它的自性就是善法，所以叫做本性善。既然有本性善，反过来讲也有本性恶，在心所当中，也有烦恼地法，贪心、嗔心本性上就是一种恶业。

第二种叫做相应善，我们已经学过很多次了，主要是心、心所的自性。如果你的心相应于本性善，或者安住在本性善当中，心也就变成了善法。心、心所本身不是善，不是恶，但是如果你的眼识、耳识或者意识等等，这些心、心所相应于大善地法的无贪、无嗔，心、心所也变成了善，叫做相应善。反过来讲，也有相应的恶，如果你产生贪心、嗔心等等，这时候你的心心所就成了相应的恶业。

第三种叫等起善。“等起”就是发心的意思。后面生起了一个法，叫做起；和你的发心同类生起的状态，叫做等。和你的发心相同而起的善业，或者恶业叫做等起，所以有等起善，也可以有等起恶。

如果你的发心是善的，产生的都可以叫做等起善。比如此处所讲到的色界和声界，如果你发心礼敬三宝，带动身体去做顶礼，身体就变成一种等起善了；声音也是这样，通过想要成佛利益众生的发心去做念诵，声音就变成了等起善。因为发心是善的，所以你的声音因此变成了等起善。反过来讲，也有恶业的方面。

第四种叫胜义善。胜义善就是抉择灭，无为涅槃法，在法界当中所包括的，已经出轮回的叫胜义善。胜义善是涅槃法，已经是抉择灭，反过来讲，有没有相应于胜义善的胜义恶呢？找不到胜义恶。可以有本性的恶业，像前面讲的贪心、嗔心等等，但是胜义的恶相对于抉择灭来讲，这个地方没办法安立。此处安立善、恶、无记，通过本性，可以相应，也可以等起。不是善心摄持，不是恶心摄持，也不相应，属于无记。六识、眼界、心所当中，很多法可以是无记的，以相续所摄的色界和声界也可以是无记的。

欲界具有十八界，色界之中十四界，

香味以及鼻舌识，此四种界未所属。

无色界中则具有，意法以及意识界。

彼三有漏与无漏，其余诸界为有漏。

颂词讲到在十八界当中，欲界、色界、无色界包括哪些。

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

“欲界具有十八界”，前面讲到从眼界乃至意识界之间有十八界，欲界有哪些呢？欲界得十八界都是圆满的，欲界的众生，六根、六境、六识全部都有。“色界之中十四界”，色界当中不是具有十八界，只有十四界。少了哪四界呢？最主要的根据，在所有的注释当中讲的都一样。因为色界当中不具有段食。我们所食用的饭菜必须用牙齿咬碎以后，一段一段的进食，叫做段食。也就是平常我们讲的人间

烟火。色界不需要段食，安住在禅定当中以禅悦为食。不需要像欲界众生一样，必须要去买米买面，然后做饭吃。

食有很多种，还有思食、触食等等，段食是其中一种。段食的本体是以香味为代表。因为在色界当中，没有段食，所以没有对境的香界和味界，相对于香味所境产生的鼻识和舌识也没有了，所以就缺少了四界，只有十四界，这是“香味以及鼻舌识，此四种界未所属”。虽然没有香味和鼻舌识，但是还有鼻根和舌根，在不同的注释里，有不同的观点。按理来讲，没有香味没有鼻识舌识，鼻根舌根存在的必要性也不大。有时候也是众生的习气形成的，有些地方说需要所谓的一种庄严，色界的众生没有舌根、鼻根就不庄严，真正来讲也不好说。因为鼻根舌根是净色根，我们也看不到，前面讲过鼻根是两根铜针一样，舌根是舌头上一个半圆形的法。这种净色根没办法作为庄严的意义，主要是众生自己以前的业力成熟。虽然还是具有鼻根和舌根，但是色界当中不存在鼻识、舌识。后面学习第二品的时候，还会深入学习这方面的内容，现在我们大概了解一下。

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

虽然在无色界当中，连细微的色都不存在，但是种子还存在。引发色法的种子还没有通过智慧泯灭掉，只不过是通过修无色定把色法的自性压伏而已。以后当他无色界的禅定消失之后，他降到色界，或者再转生到欲界的时候，内心当中色法的习气，还会重新复苏，又会显现像我们一样的肉身，还有外面的山河大地等等。无色界根本没有形象上的肉身，也没有外在的山河大地等所住的地方。

一般来讲，欲界众生有一个大地作为所依。在天界当中有地居天和空居天，地居天属于四大天王天，依靠须弥山王，须弥山是有根基的，依靠于大地。再往上三十三天，也是下面有地，在须弥山的山顶上。再往上是空居天，空居天的宫殿像我们地球一样漂浮在空中，他们在里面安住，所以叫做空居天。再往上色界的宫殿也是有色法安住的，天人有色身，穿衣服，有宫殿。无色界没有肉身，没有山河大地，所有的色法都没有，所以叫无色界。无色界只有心识，他们通过善法安住。非想非非想的天人可以在八万大劫，安住在禅定当中。如果没有色法，前面的十种色全没有了，没有五根、五境，也不会有无表色。

如果没有五根、五境，比如没有眼根，没有眼根对境的色法，会不会有眼识？当然不会有。以此类推也不会有耳识，所以五根、五境、五识都没有，十八界当中只剩下三个。最后三界，意界、法界，还有意识界。意根从哪里来呢？我们前面讲了，六种识灭尽的刹那，前五识在无色界当中没有的，所以他的意根不是从前五识灭尽而产生的意根，意识灭尽也可以产生意根，相当于等无间缘。前面的意识灭尽产生意根，再产生后面的意识，然后灭尽再产生后面的意识，这样就可以有意根，因为心所法本来存在，再加上会产生意识。在无色界当中，意就是讲意界，法就是法界以及意识界，三种界在无色

界当中存在。这里讲到三界当中，分别包括哪些法。十八、十四和三，这就是欲界、色界、无色界所拥有的数量。

最后一个问题，讲到有漏无漏的问题。“彼三有漏与无漏，其余诸界为有漏”，因为刚刚讲完意、法和意识界，所以顺着语势下来说“彼三”。“彼三”就是讲眼界、法界、意识界。它们属于有漏，还是无漏？或者十八界当中，哪些是有漏，哪些是无漏？首先讲最后三法。眼界、法界和意识界，既有有漏，也有无漏。前面有记是善、恶和无记三种，有漏无漏的意义是不一样的。我们在安立的时候，觉得是不是又回到前面了，不是刚刚分析完了善恶无记吗？这个地方不是善恶无记，是讲有漏和无漏。在学习第一品之前，过渡的时候已经讲到，有漏是“除道谛外有为法，皆增一切有漏惑”，无漏就是“虚空二灭三无为，以及道谛为无漏”。十八界当中，哪些是有漏，哪些是无漏？意、法和意识界当中，有有漏，也有无漏。和苦谛、集谛相应的，比如眼界，还有法界、意识界，如果和苦集二谛相应，属于有漏法所摄。如果被道谛所摄，意、法、意识界就属于无漏。

这三种既有有漏，也有无漏，“其余诸界为有漏”，这个地方讲得特别肯定。除了最后三界之外，其他的十五种，就是十种有色界，还有五种识，都是属于有漏法所摄。前面分别讲到有五类，五类当中最后一个就是说十八界当中，哪些是有漏的，哪些是无漏的，我们把这方面分析清楚，对以后学习的内容也会有很大的帮助和收获。

下一堂课讲有寻有伺，可能花的时间会比较长。如果以前学习过会比较容易理解，如果没有学习过，首先要搞清楚寻伺是什么，和十八界之间怎么配。这方面稍微有一点点复杂。

这节课我们就讲到这个地方。

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8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造的《俱舍论》。

丙二、有寻有伺等分类：

寻伺二者均有者，即是五种识界也。

最后三界有三种，其余诸界无寻伺。

十八界中哪些法具有寻伺，哪些法不具有寻伺？首先我们要了解什么是寻伺，寻伺是四十六种心所的二种。所谓的寻，有些地方讲是寻求、寻找的意思，像我们在外面寻找什么东西一样。寻伺都是心所法，了别所产生的心所比较粗大的状态，叫做寻。了解比较细微的法，叫做伺。

欲界、色界或者无色界，从界的侧面分别安立，首先哪些具有寻伺，哪些不具有寻伺，然后在内部观察寻伺的问题。在整个欲界，都具有寻伺。欲界的心很粗大，并不是说欲界的众生没办法超离寻伺，后面我们还要学习，欲界的众生可以通过欲界的身份修色界的禅定，这时候欲界的根就要转依，变成色界的眼根、耳根等。我们修法的是什么心？是欲界心，没办法安住在禅定当中，必须要修持色界的定，产生色界的心，这时候你的眼根变成比较清净的色界眼根，引发一些清净的天眼等等，这些在后面会安立的比较清楚。寻伺分了三类，有寻有伺、无寻有伺、无寻无伺，整个欲界既具有寻，也具有伺。

然后到了色界，分了四禅。初禅有三种，未到定、粗分正禅、殊胜正禅。粗分正禅以下，欲界心、未到定、粗分正禅都是有寻有伺，到了殊胜正禅，就是无寻有伺，粗大的寻已经没有了，只有比较细微执著心的伺。

粗分正禅之后，就到了二禅。我们没有安立中间定，而是叫做殊胜正禅，粗分正禅是一禅的意思。殊胜正禅在汉地俱舍法本中叫中间定，它是一禅到二禅之间的过渡，到了二禅以上，二禅、三禅、四禅、无色定等全都是无寻无伺。心的状态在欲界当中有寻有伺，初禅当中有一些是有寻有伺的，也有一些是无寻有伺的，然后到了第二禅以上都是无寻无伺，既没有粗大的寻，也没有细微的伺，所以第二禅以上，心就非常寂静，再往上还要去除一些过患，逐渐获得三禅、四禅，后面我们还要进一步学习相关的内容和知识。了解了寻伺的本体，以及在三界当中如何安立之后，再回到颂词中。

今天讲颂词的时候，也要看一下注释的内容，因为稍微有一点复杂。十八界当中“寻伺二者均有者，即是五种识界也”，寻伺二者都有的是五识界。首先在十八界当中，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识，全部具有寻伺，都有粗大的心和细微的心。

“最后三界有三种”，前面讲了，在眼等六界当中，最后一个在意界；在色等外六界当中，最后一个说法界；在识界当中，最后是意识界，所以意界、法界和意识界是最后三界。最后三界具有三种，意思是在最后三界当中，存在有寻有伺、无寻有伺、无寻无伺三种情况。我们看一下注释当中，第一个有寻有伺，是怎么安立的。首先是欲界与初静虑粗分正禅的意界。我们一定要知道这个范围，首先在最后三界当中，范围落在了意界、法界和意识界当中，三界中怎么具有有寻有伺的状态。

注释中讲，“欲界与初静虑粗分正禅的意界、意识界与寻伺以外的所有相应法界必定存在寻和伺，因而为有寻有伺。”这个地方讲的首先是欲界，我们前面分析了，整个欲界都是有寻有伺的，在欲界当中的意界，就是意根，一定是有寻有伺的。

最后三界分别来讲，第一个意界本来就是有寻有伺，所以意界的意根可以和寻伺相应。第二个在欲界当中的意识界，一样有寻有伺，也可以和寻伺相应。前面我们讲到在初禅当中有三个，一个是未到定，一个是初静虑，就是一禅的粗分正禅和殊胜正禅。在一禅的静虑粗分正禅，本身也是有寻有伺。如果在粗分正禅的意界中，一定和寻伺相应，然后意识界可以和寻伺相应。后面还有一个特殊的，“与寻伺以外的所有相应法界”，这句话是什么意思？就是在讲三界当中的法界。

因为寻伺本身是心所，包括在法界当中。法界是受蕴、想蕴、行蕴、无表色和三无为，行蕴包括了寻伺。这是在初静虑粗分正禅当中的法界，这个关系我们一定要搞清楚，否则绕来绕去就绕晕了。此处宣讲的是初静虑粗分正禅，本身是有寻有伺的。为什么此处讲法界的时候，一定要把寻伺去掉。此处讲“与寻伺以外的所有相应法界”，因为意识界没有问题，都是有寻有伺，可以和寻伺相应，但是在法界当中，有一个特殊之处。因为法界本身具有寻伺，所以要把寻伺去掉。为什么要把寻伺去掉呢？此处我们说十八界当中，哪些法和寻伺相应。法界当中的心所寻伺，不可能自己和自己相应。只有除了自己本体之外其他的相应法界，其他的是什么？在法界中的心所法，受蕴、想蕴、行蕴中，除了寻伺之外的四十二种，还有其他法和寻伺可以相应，但是寻伺自己拥有寻伺，或者寻伺自己和寻伺相应，这是不可能的。

意界和寻伺相应，可以是有寻有伺的。意识界也可以和寻伺相应，但是在法界当中，除了寻伺之外，因为寻伺包括在法界当中，是法界的一部分，所以法界当中本来就有寻伺。在粗分正禅当中，虽然有寻有伺，但是我们观察的是，哪些法具有寻伺，哪些法和寻伺相应，所以寻伺法不可能和自己相应，不可能拥有自己，必须要把寻伺去掉。然后剩下的相应法界，就是心所法，无表色、三无为不具有寻伺。这里讲的，受想和除了寻伺以外，相应行当中剩下的所有心所，都可以和寻伺相应，因为粗分正禅本身的状态，就是安住在有寻有伺的。

欲界、粗分正禅当中的意界、意识界、相应法界，相应法界当中的寻伺要去掉，因为寻伺不可能拥有自己，不可能和自己相应，所以必须要把自己去掉，剩下的所有法都是有寻有伺的。因此十八界当中，前面我们讲五识界，肯定是和寻伺本身相应的，粗大和细微的心都有。

然后最后三界要分，属于欲界、粗分正禅，还是殊胜正禅、二禅以上。既可以是欲界，也可以是色界、无色界中，所包含的十八界。从这方面观察，真正来讲在色界当中，前面讲了只有十四个，在无色界当中有三个，就是意界、意识界和法界怎样具足寻伺的问题。

初静虑是一禅，粗分正禅的意界、意识界、法界，是怎样具有寻伺的。前面的意界、意识界都没有问题，因为自己本身没有寻伺，所以意界不是寻伺的状态，可以和寻伺相应。寻伺是心所法，属于法界当中的两个寻和伺，这个没问题。意识可以和寻伺相应也没问题，法界当中其他心所法，受想都可以具有寻伺，但是寻伺自己不可以具有寻伺，所以要把寻伺去掉。剩下所有相应法界当中的心所，都是具有寻伺的。

第二个无寻有伺，也是在意界、意识界和法界当中观察。注释中说，“欲界的寻、初静虑粗分正禅的寻，以及初静虑殊胜正禅的伺以外，所有相应法为无寻有伺。”第一个欲界的寻，是什么样的呢？它是无寻有伺的。因为欲界当中的寻本身已经是寻了，所以不可能再和寻相应了。欲界的寻要把寻去掉，它的状态是什么呢？因为欲界当中的寻不可能再具有自己，所以欲界的寻本身，一定是无寻有伺。

前面有一个原则，自己和自己相应，自己拥有自己是不可能的，欲界的寻本身是寻，怎么可能再和寻相应呢？不可能再和寻相应，只能和伺相应，所以寻要去掉。欲界的寻本身一定是无寻的，所以欲界的寻是无寻有伺。欲界的寻本身是什么呢？因为寻和自己没办法相应，自己没办法拥有自己，所以它必须要把寻去掉。寻和伺当中把寻去掉之后，只能和伺相应，欲界的寻就是无寻有伺了。自己没有寻，只有伺，这个地方讲欲界的寻自己是无寻有伺，自己拥有什么，它和什么相应呢？它和无寻有伺可以相应，因为本身已经是寻了，自己和自己不可能再相应了。第二个初静虑粗分正禅的寻，道理和前面一样，前面我们讲了，欲界的寻必须要把自己去掉，就是无寻有伺。初静虑粗分正禅虽然是有寻有伺，但是寻自己不可能再具有自己了，所以要把寻去掉，也是无寻有伺。

然后“以及初静虑殊胜正禅的伺以外”，前面我们提到了，殊胜正禅本身的状态是无寻有伺。殊胜正禅和前面的粗分正禅不一样，粗分正禅是有寻有伺的状态，本身具有寻也具有伺，然后殊胜正禅自己没有寻，而有伺，粗大的没有了，还有细微的。初静虑殊胜正禅本身有伺而无寻，所以要把伺去掉。殊胜正禅的伺是什么呢？它自己本身没有寻，但是伺自己不可能拥有自己，所以殊胜正禅的伺不可能是无寻有伺，殊胜正禅的伺一定是无寻无伺。因为它自己本身没有寻，只具有伺，伺自己可不可以具有自己呢？自己不可以和自己相应，所以要把伺去掉，所以殊胜正禅的伺自己一定是无寻无伺的，这在后面要讲。

此处讲无寻有伺的时候，要把殊胜正禅的伺去掉。这个地方讲“以及初静虑殊胜正禅伺以外的所有相应法”，前面讲到殊胜正禅本身无寻有伺，除了殊胜正禅的伺以外，相应法界当中剩下的心所法是无寻有伺的，全部可以和寻伺相应。从这方面我们观察的时候，初静虑殊胜正禅的意、意识，粗分殊胜正禅的法界。法界当中除了伺之外，因为寻自己已经没有了，在殊胜正禅寻自己本来就是无寻有伺的，所以它安住在殊胜正禅的时候，本来就没有寻，已经去掉了。剩下来的伺，伺和伺自己无法相应，所以伺自己是无寻有伺。在殊胜正禅中剩余的心所法，可以具有伺，所以它的相应法都是无寻有伺。

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

殊胜正禅断除寻伺，而必定有伺察，这个地方讲它的状态是无寻唯伺的。在安立的时候，没有第二个伺和它相应，后面马上要讲这个问题。欲界的寻要去掉，然后粗分正禅的寻要去掉，因为没有第二寻和它相应的缘故。因为欲界当中已经有寻了，所以只能是无寻有伺。此处就是分辨一点，欲界和粗分

正禅的状态一定是有寻有伺的，和这个地方具有其他寻伺的意义，稍微不一样。虽然是有寻有伺，但是这个地方我们分析的时候，十八界当中，哪些法具有寻，哪些法具有伺。欲界的寻自己虽然有寻，但是分析的不是哪些法有寻有伺，如果是哪些法是有寻有伺，那就很简单，欲界当中什么法是有寻有伺，然后色界当中什么有寻有伺。里面关键问题是，十八界当中，尤其眼界、意识界和法界三界当中，哪些法是具有寻伺的？在法界当中，本来就有寻伺，所以我们也要观察法界当中，寻伺自己拥不拥有有寻伺？和寻伺相不相应？欲界当中的寻，因为自己就是寻，没有第二个寻再和它相应，所以寻本身只能和伺相应。

欲界当中寻的状态和什么相应呢？和无寻唯伺这一条相应。粗分正禅的寻，在有寻有伺、无寻有伺、无寻无伺三种状态当中，欲界的寻只能和无寻有伺相应。

第三个是无寻无伺，第一个初静虑殊胜正禅的伺察无有第二伺，这个讲的很清楚。前面讲了因为殊胜正禅本身就是安住无寻唯伺的状态，所以寻本来就没有了，只剩下伺。伺和自己无法相应，它没有第二个伺，没办法和伺相应。殊胜正禅的伺，它和什么相应呢？只能具有无寻无伺，殊胜正禅自己的伺本身，和什么相应？三种状态当中哪一种可以完全对照？粗分正禅的伺，它是第一种有寻有伺吗？绝对不是。因为它本身就是无寻有伺。第二种无寻有伺吗？不可能是无寻有伺。为什么呢？因为它自己有一个伺，没有第二个伺和它相应，所以不可能是无寻有伺。第三种是情况无寻无伺，这个可以。它本身就没有寻，再加上没有第二个伺和它相应，所以没有伺。殊胜正禅的伺，只能拥有无寻无伺的状态。

三种情况当中到底是哪种情况？伺本身应该是无寻无伺的，所以它拥有什么法，就和什么法相应。前面我们讲到了，殊胜正禅中的眼界和意识界，毫无疑问就是无寻有伺。因为粗分正禅自己安住在无寻有伺，所以粗分正禅当中的眼界，直接就和无寻有伺相应，然后就是意识界无寻有伺，但是有一个特殊的，法界当中有一个寻伺，殊胜正禅法界当中的伺与寻伺的三种情况，有寻有伺、无寻有伺和无寻无伺，哪一个相应？有寻有伺不可能，它本身就不是有寻有伺；无寻有伺也不可能，因为它自己只有一个伺，没有办法再和第二个伺相应，所以说不可能再是无寻有伺；只有第三种无寻无伺，就是没有寻，也没有伺。殊胜正禅当中的伺只能是无寻无伺，无有第二伺。

然后第二静虑以上，二禅以上的意，绝对是无寻有伺的，本来断除了寻伺，二禅以上的意是无寻有伺。二禅以上的意识界无寻无伺，然后二禅以上本来就没有寻伺，二禅以上的法界无寻无伺，都是没有寻，也没有伺的，这方面我们要了解。

如果以前没有学习过，看起来有点复杂，抓住几个比较重要的核心之后，我们再分析的时候，比较容易理解，一个是欲界本身具有什么？色界当中这些粗禅，就是粗分正禅、殊胜正禅具有什么？然后再来看它和寻伺是怎么相应的，相应的过程当中，有一个原则是什么？比较特殊的是法界当中的寻和伺自己。比如寻是怎么具有寻伺的？它在欲界、色界当中怎么样？寻、伺对照有寻有伺，无寻有伺等等，

分别是怎样的。这方面搞清楚之后，就比较容易了解。

剩下还有一些法，其余诸界无寻伺。前面讲到最后三界，怎么既具有有寻有伺、无寻有伺，又具有无寻无伺的观念，其余诸界无寻有伺。比如十种有色界，从眼界乃至身界，从色界乃至以触界等等，都不是心的自性，不是相应法。色法本身不可能有寻伺，眼根等外面的色、声、香不可能有寻伺，所以十种色界都是无寻无伺。既没有寻，也没有伺。它不是从心法的角度来讲，根本没有寻伺。前面讲到一些有心识的，比如五种识界有寻有伺，现在十种有色界本身就是色法，不可能具有寻又有伺，必须要排开，还有不相应行当中的，前面我们说到的受、想、行，都是属于相应行。然后剩下十四种不相应行，都是无寻无伺，和心不相应所剩下的法，都是无寻无伺法，还有无表色、三无为，也是无寻无伺法，都不可能具有寻伺。

有些道友可能听懂了，有些道友可能还没有听懂，下去之后还要看书、讨论，或者再详细听一听辅导。虽然本身不复杂，但是稍微有点绕，抓住重点以后分析，也不是特别难懂。仔细看一看我们发的参考资料，里面也讲的比较清楚。

五种根识无计度，以及随念分别念，
计度外散意智慧，随念一切意回忆。

前面讲到寻伺二者均有者，即是五种识界也，就是说眼识、耳识等等，在我们平常学习的教法当中，都是无分别识。无分别识中怎么可能具有寻伺呢？寻就是对粗大法的探寻，伺是对细微法进一步细化的了解，都是心识的状况。五根识既然是无分别识，怎么可能具有寻伺呢？如果具有寻伺，那和佛经观点，不就矛盾了吗？此处我们讲到了三种分别。佛经当中讲，眼识可以了知自己的外境，但是它并没有任何分别念，意思是五根识没有分别。平时我们的概念当中，也是无分别的，但是此处为什么说，寻伺二者均有者，即是五种识界也，下面就要讲这个问题。

分别有三种，一种叫做自性分别，一种叫做计度分别，一种叫做随念分别。“五种根识无计度，以及随念分别念”，我们平时所说的五根识是无分别的，没有什么分别？主要是五种根，没有计度和第二句最后三个字，没有计度分别念，以及没有随念分别念。三种分别念当中的计度分别念，五根识不具有，然后五根识不具有随念分别念。从五根识当中不具有，比较粗大敏锐分别念的情况，来宣讲五根识是无分别的。虽然没有计度分别、随念分别，并没有说它没有自性分别，所以五根识所具有的是自性分别念，可以是寻和伺。自性分别念下面讲心所的时候还会讲。在这个颂词当中，讲到了什么叫做计度分别念、随念分别念。五种根识无计度，以及随念分别念，遣除了什么呢？遣除了计度分别和随念分别，它没有这两种比较粗大的分别念，所以是无分别的。

注释中讲，这相当于使用了我们平常所讲的否定词。如果一个法很弱，我们会用否定词把它否定掉。因为没有粗大主要的计度和随念分别的缘故，所以说它没有分别念。注释当中有个比喻，马本来有四只脚，如果一匹马只有一只脚，我们会说马没有脚，或者我们口袋里，还有十几、二十块钱。到了月

底的时候，我们说这个月不知道怎么回事，钱已经花光了，没钱了，是不是没有钱呢？还有一点。但是钱太少了，就说没有钱了，所以五根识没有分别念的说法，因为它没有明显粗大计度分别和随念分别的缘故。我们说它没有分别，是不是真的一点分别都没有呢？很微弱的分别念，比如自性分别念还是有的，所以前面的意义，和佛经当中的意义，没有矛盾的地方。我们平常所讲的五根识无分别念，和此处说的五根识有寻伺二者的分别，二者之间也不矛盾。经典当中早就讲到了自性分别，并不是别人提出问题之后，为了应对别人的责难，马上发明一个东西，而是早就有了，只不过我们没有学习，没有了解。

到底什么是计度分别？什么是随念分别呢？颂词当中，第三句讲的是计度分别，第四句讲了随念分别。所谓的计度分别就是计度外散意智慧，它就是一个意，意就是意识，本身是意识的状态。意识的状态是什么呢？外散的意识相应的智慧。

我们一定要了解，在《俱舍论》当中，所讲的智慧很多时候就是一种心的状态，它是能够分别的。在其他大乘经论看到的智慧，我们马上就知道，相对于我们分别念是个好的东西，不可能出现在其他不好的方面，但是《俱舍论》当中，所讲的智慧不一定就是指无分别智慧，或者很清静的闻思修智慧。

《俱舍论》把能够了别的都称之为智慧的本体，

第一个计度分别，散于外面诸境，意识可以分别。比如看到外面是一座山，很多人走来走去，这是男人女人，这种心都是属于计度分别。首先这个状态是意识，和前面的五根识不一样。计度分别和意识相应，是散于外境的分别智慧，能够了别的本体。

第二个随念分别，就是“一切意回忆”。此处的意和意识相应，“意”字也是意识。随念分别念是一种忆念，有的地方讲是一种回忆。回忆、忆念在入定所修持的法是什么呢？在因明当中我们学过，它是一个定解。在以前已经确定了，它不是一个新的智慧，早已经确定了，所以我们在入定观想所缘的时候，就是一种回忆，是我们的一种正念。忆念以前已经确定的定解，也叫做随念分别念。入定当中也可以有，我们不要认为，入定的时候一定修大空性，什么都不执著，不一定。入定有很多种分类，也可以忆念以前的不观待名称，只是观待意义的定解等等。然后出定的时候，当然也可以回忆以前的事情，不是通过名称，就是把昨天、前天等以前经历的事情，坐在椅子上去回忆，叫做随念分别念。

所谓的分别有三种，第一种自性分别，就是和寻伺相应，很弱的分别念；第二种计度分别，主要是意识外散的智慧；第三种随念分别，就是一种意识，跟随意趣入于忆念的状态。在入定出定位的时候，和意识相应的忆念、定解，或者经历的事情，都可以。这里一方面遣除了一些疑惑，一方面也普及了一些分别方面的常识。这是对于颂词的补充说明。

丙三、有缘等五类：

有缘、无缘、有执受、无执受等，分了五类。

有缘即是七心界，以及法界之一半，

九无执受八与声，其余九界有二种。

此处讲到了有缘和无缘。首先我们看有所缘当中的所缘，什么是所缘？比如能缘所缘当中的所缘境，有所缘就是具有所缘的意思。什么具有所缘？当然就是心识了。心、心所才能具有所缘，有缘就是具有，缘就是所缘的意思。如果我们了解了这个词，就是讲什么才能具有所缘境。色法不可能具有所缘境，只有心、心所才能具有所缘境。这个地方有缘就是可以具有所缘的法，就是“有缘即是七心界，以及法界之一半”，这就比较清楚了。

范围已经确定在了心、心所当中，所谓有所缘的法是什么呢？有所缘的法就是七心界。六识再加意境，叫做七心界。然后法界的一半，就是法界当中的一部分。很多注释当中讲，一半并不是对开的意思，恰好一半，这里把一部分叫一半。法界的一部分是什么？就是受、想、行，行蕴当中的相应行，就是所有的心所法。法界当中包括了一切心所法，不相应行、无表色和三无为不算，只是所有的心所。受蕴、想蕴，再加上行蕴当中的相应行，所有相应行的心所，叫做有缘，就是有所缘的意思，这方面称之为有缘法。有缘讲完之后，剩下的就是无所缘了。

十种色界都是无缘，没有所缘。眼根、耳根，乃至身根，可以取境，没办法成为具有所缘的方式。虽然可以产生成为识的增上缘，但是根没办法成为具有所缘的方式。五种色根，外在的五种色境，叫做十界。还有半个界，法界当中剩下的一部分，不相应行、无表色，还有三无为，属于无所缘，把有所缘了解之后，剩下的都是无所缘。

下面讲第二种，有执受，还是无执受？哪些是有执受，哪些是无执受？

“九无执受八与声，其余九界有二种”，十八界当中的九种法是无执受的。哪九种法呢？“八与声”就是无执受。所谓的八，是八种无碍界。七心界，六识加上意境，再加上法界当中的法。有的地方说是一部分，有的地方说所有法界都包括在里面。还有声音，属于无执受。十八种当中，九种是无执受。

“其余九界”，剩下的九界有些是有执受，有些是无执受。首先需要了解有执受无执受。前面我们在讲声的时候，曾经提到过有执受无执受。此处对于有执受无执受进一步的安立，注释中安立了它的体相。在一百三十页说，“这里‘执受’的意思，是对根等色法做利害，结果会产生苦乐的感受，并作为一切心所的所依，也就是世人所说的有心。”所谓的执受就是有心的意思。有执受就是有心，无执受就是无心。具有心，还是不具有心呢？

前面我们讲声音有执受的时候，有情发出的声音，属于有执受，然后再分别有执受的计别声、无计别声等等。前面我们讲色法的时候讲到了，此处进一步安立所谓的有执受。有执受就是心和心所法，一般来讲具有心。这方面讲的是五根等色法可以作为心、心所法的所依，然后可以产生损害、利益等等，这样的法称之为有执受。

如果法相具有心，十八界当中什么有心？属于六识界、意境、法界，都是有心有执受的，这里不是有执受。它本身已经有心了。为什么是无执受呢？虽然它有心，但是法相的定义和这个不相应。它自己

是心，但心自己不可能自己具有心。和前面的意思一样，虽然它是心识的自性，但是自己不可能具有自己，这个地方所讲到的有执受就是具有心。什么地方具有心？比如眼根、耳根，可以具有心识，从这个角度，来理解有执受、无执受的意思。

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

然后声音也是一样的。虽然我们前面讲了有执受、可授记声、可计别声，然后又说有执受无计别声，好像都是有情发出来的声音，此处为什么声音变成了无执受了呢？因为声音没办法作为心、心所的所依，没办法在心心所和声音之间，相互产生苦乐。我们讲下面的有执受的时候，返回来看声音的时候，会比较清楚。直接来讲声音会不会具有心呢？声音不会具有心，所以我们说出来的声音，本身具不具有心识？会不会有苦乐啊？这方面不会有，所以它不符合这个条件。心心所不可能把声音作为所依，声音也不可能具有心。如果声音具有心，就具有心识，可以具有苦乐了，这是不会有的。从这个方面讲，必须要排除声音。

八与声排除以后，其余的九界就具有两种了，有执受和无执受都有。首先我们看其余九界是什么？把前面的法去掉之后，其余九界，眼、耳、鼻、舌、身方面，就是讲五根，外面有五界，根所缘有五界，声音已经去掉了。色、香、味、触就是剩下的九界。有二种，有执受的也有，无执受的也有。哪些是有执受的，哪些是无执受的。首先五根可以是有执受的，五根可以具有心，可以作为心、心所的所依，眼根、耳根等等，可以增长痛苦、快乐。因为眼根耳根可以具有心，还可以作为所依产生眼识等等，所以五根是可以的。

里面有一个分别，我们看一百三十页的第四行，对这个问题也讲了。注释中“当下的五根”，就是现在的五根正在起作用，还有“现在根群体中存在的色等四境”，什么叫“根群体当中存在的色等四境”？就是讲色、香、味、触四法，有自相续所摄的，还有不是自相续所摄，外面的色、香、味、触，比如房子、山等等，本身也有色、香、味、触，但是此处所谓的有执受，是在我们身体上的，在五根的群体当中，色、香、味、触，能够起作用的叫做净色根，然后根群体就是净色根所包括的，剩下其他的身体叫做浮尘根。

以前讲过浮尘根的意思，这是根群体当中存在的法。比如我们的眼球、耳朵、鼻子、舌头等等，以这些为主，还有我们的身体，皮肤、肌肉等，所有属于根群体当中的色、香、味、触，就是我们身体上面的色法。比如色，身体是显色，黄皮肤，或者有点白、有点黑。形色是这是什么形状，显色，形色都有。身体的香、味和触都是有的，在自己的整个根的群体当中，存在的色、香、味、触，这些有执

受。因为这些都是可以产生苦乐，我们的眼根、耳根可以产生苦乐，根群体当中身体的皮肤、肌肉、骨头，都是可以产生苦乐的，所以根群体当中的色、香、味、触，这些是有执受的。它们可以具有心，可以产生苦乐，所以心、心所和这些法之间相互依靠。如果你的根好，你的心情也好；如果你的心情好，感觉身体也很轻松，二者之间有一种相互损害、利益的关系，叫做有执受，或者有心。

还有一个问题，过去、未来存在的眼等五根，在《俱舍论》内部，也有很多不同的观念。在蒋阳洛德旺波尊者的注释及其余自释当中，过去和未来的五根，都是无执受的，但是现在这个地方讲过去、未来存在的眼等五根，属于有执受的，以及相续所摄，比如现在法的色也是有执受的，这方面不一样。我们看的时候，注意看一下。

这个方面讲到九种和自己身体相连的法，属于有执受，它是可以具有心的，还有不具有心的。在自释当中讲了，比如过去和未来的五根属于无执受的。虽然是五根，但是也有无执受的情况，还有四种法是无执受的。比如和自己的相续没有相连的，外面色、香、味、触这些法，都是属于无执受，不可能具有心。外面的房子、车不具有心，没有苦乐的感觉，和自己的心识不可能产生紧密的所依，相互之间不可能直接产生损害或利益的关系。当然如果你的房子被撬了，被偷了，这时候可能会有点痛苦，但这不是直接的，而是你自己执著了这些东西之后产生的。如果脸上被人扇了一个耳光，别人拽你的耳朵，你感到很疼，这是直接相连的，属于有执受，具有心。外在的东西不具有心，只是你的意识和它发生了某种关系，执著它之后，你的心中才会觉得很难受，但是身体方面没有直接苦乐的增益和损减，不能互相增长快乐或者痛苦。

返回来看，还有一些问题。比如头发、指甲，及注释中讲的血液等等，也算是无执受，因为没有什么感觉。有些大德把头发也分两种，发根和头皮连得比较紧，拽的时候很疼，这部分属于有执受的；外面很长的头发，剪得时候没有任何的感觉，这部分是无执受。指甲也是一样，连着肉的部分是有执受的，没有连着肉的部分，用剪刀怎么剪，也没有疼痛的感觉。血液用针扎，也没有感觉。这方面的法属于无执受，不会成为心识的所依，也不会产生快乐。因为不具有心，也就不具有苦乐的感觉。

我们返回来再看声音，虽然是我们身体里发出去的，但是声音本身会不会具有苦乐呢？声音不可能具有苦乐，但是其他色、香、味、触和自己身体的诸根，连在一起比较紧密，可以有苦乐。比如我们的皮肤，到底是哪一个根？可以说是色或者触。如果你用火去烤皮肤，会很疼痛。有时候会很冷，这是具有心的体现。耳朵、眼睛等等，都是具有心的，声音没办法具有心，不可能具有苦乐的感受，所以声音一定要抛开。

前面我们心、心所法是无执受，法界当中其他无表色、无为法、不相应行，也算是一种无执受。所谓有执受就是具有心的意思，无执受就是不具有心。心、心所不具有心的原因，前面讲了它本身是心、心所，再具有心是不可能的事情。

所触大种大所造，剩余九种色法界，

大种所造无表色，十种色界即积聚。

此处讲到什么是大种和大种所造法，什么是积聚的法，什么不是积聚的法。十八界当中，再进行分别。首先是大种和大种所造，“所触大种大所造”，在十八界当中，唯一的所触界，就是身根的对境，所以十八界当中，所触既有大种，也有大种所造。前面色法当中讲触的时候，有四种因触，地水火风，也有七种大所造的触，轻重、柔软、粗糙，冷、饥、渴。在所触界当中，既有大种，也有大种所造。然后“剩余九种色法界”。“剩余九种色”，从这里断句。因为所触是一种色，十种色界当中，一种拿出来已经讲了，既是大种，也是大种所造，剩余九种色是什么呢？剩余的九种色，只是大种所造，它没有四大，所以剩余九种色，属于大种所造。

还有法界当中的一部分，“法界”两个字和第三句连起来，就是法界大种所造无表色。法界当中一部分，有一个无表色，也是大种所造，“大种所造无表色”。前面我们讲了，“一切大种作为因，彼即称为无表色”，大种所造的无表色，也是属于大种所造的，在法界当中有一部分。在色界当中，十种或者十一种，有一种既是大种，也是大种所造。剩余的九种，是大种所造，无表色是大种所造。这就把十法界分析出来了。

剩余的法，七心界，再加上法界当中的相应行等等，不相应行和三无为法，不是大种，也不是大种所造。只要把大种和大种所造讲完之后，剩下所有的法，全都既不是大种，也不是大种所造。

然后什么是积聚的，什么不是积聚的。“十种色界即积聚”，十种色界是积聚的法，就是极微积聚的。五根五境是极微积聚的，剩下所有的法，不是极微积聚的。七心界、法界当中的相应行、不相应行、无表色，还有三无为，都不是极微积聚。虽然无表色是大种所造，但它不是极微积聚的法，本身没有积聚，所以十种色界即积聚，其他不是积聚的。

今天我们就讲到这个地方。

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9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《俱舍论》。

《俱舍论》分为八品，对于有漏法的作用、果，无漏法的修行方式等，进行了详细宣说。现在学习的是第一品分别界，前面对于十八界进行了细致的分类，能色已经安立好了，十八界中分别和什么法相应，或者具有什么法，这些内容在科判当中进行了详细的安立和宣讲。

这样的安立非常有必要。前面讲过，学习教法的时候，凡夫人的心一般比较粗大，学完之后觉得差不多已经了解了，其实里面还有很多可以深挖的东西，《俱舍论》的特点也是这样的。宣讲完之后，进一步针对这个问题再展开宣讲，能够打开我们的思路。如果通过《俱舍论》打开了思路，也是我们一个非常大的收获。不管学习任何教法，如果我们的智慧过于粗糙，只能在表面上了解一点点，没有办法深挖。在我们修行过程中，很多的教义和修行方法没办法体现。

总而言之，教法的意义就在这个地方。佛菩萨和祖师宣讲完之后，里面也有他们的智慧，几千年来都是这样，放在这里永远不变。变化的是学习者的心态，一批又一批的人缘教法学习，得到了很多智慧和收获，现在轮到我们的闻思和修行教法。如果我们非常的专心，非常的用功，再加上具有前世的善根和福报，可以在这些教义当中，得到很多深细的智慧。如果我们的的心很粗，只能表面上得到一点利益；如果我们能够精进，挖的深一些。在这个过程中，祈祷上师三宝加持，让我们的心更好的和教义融合，就能得到更细致的东西。虽然论典的意义永远不变，但是可以获得多少里面传递出来的教义，取决于我们的心态和智慧。听完之后，最好去进一步思维，通过很多方法增长自己对于法义的了解。

下面继续安立十八界的分类，宣讲能断所断，能称所称的含义。

能断以及所断者，即是外之四种界，

如是所焚与能称，能烧所称说不同。

首先是能断和所断，然后是能称、所称和能烧、所烧。第一、二句讲的能断和所断。什么是能断、所断呢？在注释当中，能断基本都是以斧头来作比喻的，斧头、刀子等能够斩断对境的称之为能断。在十八界当中像斧头一样能断的自性是哪些？斧头所砍的对境是什么？第二个就是所断，所砍的对境。“能断以及所断者，即是外之四种界”，外的四种界是色、香、味、触。后面还要学习有为法，尤其是色法的组成部分当中，有些地方讲了色香味触，也有些地方加上地水火风。在一个大的色法上面，都具有地水火风、色香味触的八种微尘。此处讲到了色香味触，声音除外，声音没有真正的相续，众生通过自己发音的部位，以随心所欲的方式就可以发音。声音发出来之后，没有真正延续下去的本体，没有这样的功能，但是色香味触可以有，所以犹如能断一样的，就是色香味触。

是不是单独的色、香、味、触就可以成为斧头一样，去斩断其他的？这也不一定。从另外一个角度来讲，组成能砍自性的法上具有色香味触。比如斧头有显色或者形色，斧头是什么颜色？黑色或者生锈了，有一点发红。形色就是平时我们看到的斧头形状，属于色法。香就是每一个法上，有自己的味道。铁的味道有点腥，铜也有自己的味道，木头、刀子、斧头都有自己的味道。味是用舌头舔的时候，也有自己不共的自性。还有触，坚硬、冰凉等等属于触的自性。因触当中包括了地水火风，外界是色香

味触组成，这和外界由地水火风，色香味触八位组成，意义是一样。因为触中包含了地水火风的缘故，所以叫做能断。通过色香味触组成的斧头，可以作为一个能断的自性，就比较容易了解了。

所断还是色香味触，比如所砍的柴火，声音没有相续不包括在内。柴火本身也是具足色、香、味、触。色法就是柴火的显色，砍的是什么柴，有的时候颜色红一点，有的时候颜色白一点，柴有一种颜色。形色有长条形或者圆柱形等等。香，比如砍的是松木，或者柏木，本身发出一种香味。味，用舌头去舔尝的时候，有不共的味道。触，坚硬的等等，这是所砍的色香味触。因为上面没有声音，也没有法界、眼根、六识等，所以能砍一定是外界的。因为在有情界的相续当中，也有色香味触，里面主要是浮尘根。

我们的身体不作为能砍，如果你练过功夫，手练得像斧头一样，随便一掌下去就把柴火劈了，这是特殊情况。一般人的身上，像昨天讲的一样，在自己根的群体当中，有色香味触，这是我们自相续所摄的色香味触，一般不作为能砍，也不作为所砍的自性。从能砍、所砍、能断、所断的角度来讲，都是以外界的色香味触进行安立的。

注释当中讲的根，不能作为能断，也不能作为所断。因为从净色根的角度来讲，眼根、耳根的本体犹如宝珠的光明一样，是清澈干净的自性，所以它不能作为能砍，也不能被其他的法砍断。有时候说这个人的身体已经被砍成几节了，他的根还在吗？内在的眼根耳根等，依靠外在的身体而存在，比如眼球、耳朵，或者从头顶到脚下的皮肤肌肉等等，作为一个所依。浮尘根是净色根安立的地方，前面讲了净色根，就是清澈的像光芒一样的眼根耳根。如果没有肉身就安住不了，外在肉身损坏的时候，能依的根也会损坏，但它不是被刀子等砍断。而是因为所依的色香味触没有了，所以能依的根也没办法安住。比如这个人死了，根也坏了。主要机能受损之后，或者完全不可恢复的时候，眼根、耳根的功能，也附着慢慢消失了，这方面是可以安立的。从能断所断的角度来讲，主要是外面的色香味触。其他的像声音是没有相续的，后面关于声音的问题还要讲很多，声音不像色法一样，色法显现之后，可以自己一直延续下去，前刹那生后刹那，然后慢慢生下去，物体上面的香、味等也是这样。可是声音怎么在物体上面延续下去呢？这是不行的，没有这个功能。在柱子、杯子上面，声音没有像色法一样的相续，我们敲打才有，不敲打就没有。色法我们不需要去管它，放在这儿，就一直有相续。声音敲打的时候发出来，不敲打就不发出来；我们想说话的时候，它就出来，不想说话的时候，它就没有，声音本身没有自己的相续可以延续。既然自己没有相续，它就没有办法作为能断，也没有办法作为所断。

其他的七心界，从眼识到意识之间，再加上意根和意根对境的法界，称之为无碍界。无碍界也没有聚合的自性，受、想、行三蕴，还有无表色。无表色虽然是色法，但是也没有集聚的自性，然后三无为，也没有集聚。就不存在能断，也不存在所断。能断和所断就是色香味触外世界。

下面我们再看，“如是所焚与能称”。“所焚”就是所烧的意思，“能称”就是能够称重的自性。“如是”的

意思，是承接第二句“外之四种界”，外之四种界就是能断和所断。犹如色香味触，既是能断，也是所断一样，同样如是的所烧、能称也是外四界，是色香味触的自性。所烧就是柴火等，色香味触是可以安立的，所烧的自性没什么能说的，比如柴火肯定是色香味触的自性。如果所烧是色香味触，主要是外界，但是内相续包括的，比如烧尸体，这也可以。从这个方面讲，它也是色香味触的自性。声音没有相续，也没有办法成为真正的所烧。其他清澈的根，也没有办法成为所烧。关键问题还是色香味触，这是最粗大最明显的，可以作为所烧。

在解释的时候，能称和所称是对应的，所焚和第四句的能烧是一对。所谓的能称，解释也不一样，在注释当中的解释，好像解释成所称一样，能称的意思就是能够用称称的。什么是能够用称称的？就是它是所称的自性。能够用称称的是什么东西？比如金块、铁块，或者菜等等，从解释角度来讲，能够用称称的就是所称的东西，和后面所称的意义，好像解释差不多。有些地方解释能称就是称，称就是能称。

直接来讲，什么是能称、所称呢？能称重的肯定是称，不管是以前的称，还是现在的电子称，叫做能称，所称是称上面称的东西。昨天我翻了一下注释，能称两个字，有些没有讲，直接带过去了，有些地方讲就是能用称称的东西，这样可能和后面的所称基本是一个意义。我们要分别能称和所称，能称从称的角度对于我们来讲，比较容易理解一点。称的自性是不是色香味触呢？肯定是色香味触，因为称也是不可能在里面有声音，然后根、识，都不可能，所以组成称的要件是色。称要不然是白色，要不然漆成绿色，这是显色。以前的老称，可能是一个长杆，下面有一个秤盘，现在的称是圆盘，下面还有一个东西，称也有形色。

还有香味和触，组成了称的自性，所以能称可以理解成称。色香味触的自性，也是外四界组成的，这方面基本上大家没什么辩论的。

“能烧所称说不同”，所烧和能称没有什么讲的，外四界，但是能烧、所称的自性是什么？这里就有争论，存在不同的观点。有些地方解释能烧也是外四界，比如通过色香味触组成的柴火，点着之后，变成火了，变成能烧。能烧的来源是哪里呢？火的来源也是柴上面具有的，有些地方讲能烧也是外四界。有些地方讲能烧不是外四界，只是所触当中，地水火风中的火。火能够作为能烧，因为只有火才能安立，所以两个观点不一样。所称也是一样，比如菜等所称的东西，也是所谓的外四界。从这个方面我们可以理解，菜等商品的的确确也是色香味触组成的。还有一种说法，“所称”不是外世界。前面讲的因触是地水火风，果触当中有轻重、柔软等等，轻重当中的重，才是真正所称的东西，所称触之一。真正安立的时候，大恩上师也讲到，在《俱舍论自释》当中，世亲菩萨也是把两种观点列出来了，并没有评价。未评价的意思，有些大德说两种解释都是可以的，如果从唯一的能烧和所称来讲，能烧就是火，所称就是重量，这可以理解；如果从能烧的自性，组成的部分，是不是单独一个火燃烧，没有其他所依呢？也不可能。不管是煤气，还是柴火。没有所依处，只是火在燃烧，显色、形色什么都没

有，这个火也不太容易找。从依靠什么才能产生火的角度来讲，肯定是色香味触，或者是柴、煤气，显色形色具足，色香味触都有。

所称也是一样，可以说所称就是重量，如果没有外在的色声香味触，怎么表现你的重量呢？必须要依附其他的色法，否则重量从哪里来？我们说这是金块或者铁块、石块，如果没有金、铁、石头等色法的显色形色，单独的重在哪里？找不到。可以直接说能烧是火，所称是重量；能烧是外世界，所称是外世界，这也可以。只不过安立的方法稍微不一样，展开讲的时候，两种说法都是可以安立的。

丙四、三生之分类：

什么叫三生？第一个叫异熟生，第二个叫长养生，第三个叫等流生。

异熟生与长养生，即是内在之五根，
声者非为异熟生，等流生及异熟生，
即是八种无碍法，其余则有三种生。

首先在颂词中把三个生找出来，第一句“异熟生与长养生”，这是两个生，第四句开头的“等流生”，就是第三个生。十八界当中哪些是异熟生？哪些是长养生？哪些是等流生？我们必须要了解。

在了解十八界当中，如何包括三生自性前，我们先介绍一下三生，了解了三生，再分别去配具有什么生。

第一个叫异熟生。异熟的因所产生的，叫做异熟生，这和异熟果的意义差不多。什么叫做异熟呢？我们平时讲等流果、异熟果、增上果、士用果。因怎么生果？什么因具足的时候生什么果？在第二品当中讲的非常详细，也要讲异熟。先简单介绍一下异熟，从因的角度来讲，异熟的因产生异熟的果。异熟两个字怎么理解呢？异，有些地方从时间的角度来讲，造业和受果的时间不一样，异时而熟。就是说当下造因，当下受果。从时间的特性来讲，异时而熟，比如上一世你造的因，这一世成熟；这一世造的因，后一世成熟，叫做时间上的异，异就是变异的意思，时间方面一定不一样。

还有一种解释，异类而熟。类，就是种类不一样。为什么种类不一样？因和果的种类不相同。所有异熟果的因，不是善，就是恶，绝不可能是无记的。所有异熟的因，都是善和恶的自性，果是无记。这里体现了异类，因是善恶，果是无记，非善非恶的，因和果之间不一样，异就是不相同，叫做异类而熟。现在我们的身体本身是无记的，通过前世善恶产生的苦乐感受也是无记的。不能说这个苦这个乐是善恶，善恶的果是无记的自性。我们的身体，所受的报，都是无记的，因是善恶，果是无记，绝对是这样的，永远不会变化。

还有一种叫变异而熟，变异而熟是什么呢？因在成熟果的时候，因的自性慢慢变化成果自性，或者有时候你造了类似的因，果变得很广大，或者变得和因不一样。因成熟果的时候，已经有所变化了，也叫异，变异而成熟。因有所变异成为果，叫做异熟。通过这种方式产生的，叫做异熟生，或者和前面讲的异熟果，意义相同。

第二个叫长养生。异熟生的因在前世，长养生的因在今生。我们现在的色法，通过外在的助缘，可以让小的变大，瘦的变胖，叫做长养。长养的因有很多，大概有四种。第一是饮食。如果你的饮食很差，比如闹饥荒的时候，或者改革开放之前，因为大家的饮食都很差，所以看起来身体没有容光焕发的感觉，基本上都是黑黑瘦瘦憔悴的状态。后来饮食好了之后，慢慢变得庄严了，变胖变白。如果一个人饮食比较好，可以长养身体，令身体变好。这是第一个，饮食作为让它增长的因。

第二是涂抹，也包括沐浴、按摩。比如以前印度人在身上涂抹檀香，或者油等等。身体的四大有时候要靠饮食增长，有时候必须要靠外在涂抹东西。现在的人涂抹，有的纯粹为了好看，有的是为了养生，所涂抹的自性对于自己的四大种，也会有所增益。还有沐浴，我们本来很劳累，洗澡之后一下子感觉到轻松，缓解了疲劳。身体的四大种也是需要沐浴来增长的，另外晒太阳可以增长自己身体的四大，也是一种长养的因。

第三是睡眠，从某个角度来讲，身体的四大也需要通过睡觉来休息。比如劳累一天之后，如果你不休息，第二天就没有精神，四大种就感觉没有力量，如果你休息好了，昨天晚上睡的特别好，第二天早上精神就很好，所以四大种通过睡觉之后就恢复了，增上了它的作用。

第四是等持，就是禅定。有些人修禅定修得特别好，单单通过等持就可以让四大种得到长养。在很长时间内，不睡觉、不饮食，处在禅定的状态当中。后面还要讲禅定的一些功用。甚至有时候连呼吸都没有了，因为达到上上的禅定，必须要灭掉障碍违缘。有些是粗大的欲界想法；有些一禅、二禅的欢喜快乐对他来讲，是一个障碍，像灾难一样，如果耽著就没办法增上。再往上的时候，呼吸就变成了障碍，不单单鼻子的呼吸要断，毛孔的呼吸也要断，一点呼吸都没有。把他放在水里，几个月也不会死。因为他安住在禅定当中，已经断掉了呼吸，所以把他密封在一个地方也不会死，他根本不需要靠呼吸来存活。有些人禅定力特别深，尤其是修到第四禅的时候，禅定特别清静。他内在的禅定和外在的世界也有一定相应，首先是火烧初禅，然后水淹二禅，风吹三禅，四禅不动。为什么四禅不动呢？因为四禅已经离开呼吸了，风只能吹到三禅，不会影响四禅，所以内在和外在有关系。修四禅到了特别清静的时候，他外在不会显现呼吸的状态，一点都没有动静的自性。

《大乘经庄严论》第八神通品中讲，最清静的第四禅作为显现神通的因。首先修到第四禅，然后引发神通。第四禅也不是那么容易修，因为属于色界定，现在我们是欲界的心，欲心是最粗的。首先通过九住心的方式达到欲心一境，再通过欲心一境的方式达到轻安，然后得到未到定、初禅，慢慢上去才得到四禅。麦彭仁波切讲过，末法时代众生的心很粗大，连欲心一境都很难得到，何况说真正的四禅。如果对上师、本尊有信心，本尊把手放在修行人头顶上加持，一刹那之间就能获得四禅，这样的功德也讲了很多。

有时按摩对四大也有增上的作用，按摩之后对你的身体有好处，这是后天的。有些人的善恶业到了今生异熟的时候，再回头说前世的因没有造好，没有什么用。很多人不注重因果，比较注重长养，搭配

营养调理饮食；涂抹的东西更注意，花很多的钱买化妆品、保养品涂抹自己身上；睡眠不用说，大家都提倡；等持不太多，其他的按摩、日光浴、泡温泉，大家都是特别注重。饮食、涂抹、睡眠比较发达，其他不是很发达，这些的确对于身体四大，还是有一定长养的作用。

第三个是等流生。讲到后后通过前前的因而产生的。有种等流，有种相续。有两种因可以产生等流，一个遍行因，一个同类因。同类因就是前后因果之间是同类的，然后遍行因也是同类因，只不过遍行因是烦恼的自性，里面具有十一种烦恼，是前面的烦恼产生的。等流生通过同类因和遍行因所产生的，都是一个种类。比如烦恼生烦恼，是一个种类的。同类因不一定是烦恼，简别了遍行因之外的。前面生后面是一个相续，一个种类，称之为等流生。

了解三种生之后，我们再来学习十八界当中，异熟生、长养生，等流生分别是哪些。颂词当中讲：“异熟生与长养生，即是内在之五根。”首先十八界当中有五根界，具有异熟生，也具有长养生。如果有了前世的善恶业，今生当中的五根也会有影响。比如前世供了很多灯，今生当中眼根会很清澈；如果你前世不注意因果，伤害了别人的眼根，或者对别人供灯做障碍、吹佛前灯等，今生的眼根就不一定好，这叫异熟生。通过前世善恶业导致今生当中，眼根、耳根、鼻根、舌根敏锐。五根是异熟生，通过前世的善恶业，导致今生的根是否清静、敏锐，使用的时候是否方便，有这个作用。

长养生对五根的滋长，也是有帮助的。如果你的饮食比较好，五根也会有所增益。前提是异熟，首先异熟差不多定型了，在这个基础上来讲，会有些增长的。比如有些饮食对眼根好，有些饮食对耳根好，这方面在养生食谱中也讲过，吃什么东西对什么好。很多道友都很精通，“你吃这个对什么什么好，吃那个对什么什么好”，饮食对自己的五根也会有滋长。通过涂抹等方式，比如涂眼药等药水，对根的缓解、增上会有帮助。睡眠也是一样的，如果睡眠质量比较好，根显现的时候会比较好，睡眠不好就不行。还有等持，如果你修的等持特别好，欲界的根可以变成色界根。比如修到初禅之后，内在的根就可以变成色界的根，显现了天眼，当然就更敏锐了，这是毫无疑问的。对于五根来讲，也是有长养。等流前前生后后也可以有，此处没有讲，原因是包括在异熟生、长养生当中。等流生在五根当中也有，此处只是讲异熟生和长养生。因为既是异熟生，又是长养生，绝对也是等流，这方面不用单独讲。

“声界非为异熟生”，声音不是异熟生。在平时的思维当中，我们觉得人的声音好不好，好像不是异熟生。可能他前世造了什么善业，比如在佛塔上挂了铃档，或者前世通过赞叹文赞叹佛菩萨的缘故，所以他的声音非常好听，受人欢迎。难道不是前世造的善业，今生才显现好听的聲音吗？我们觉得应该是异熟生。此处不是异熟生。很多地方讲过，以前在迦叶佛的时代，修建迦叶佛遗塔，有一位比丘说：“这么高的塔修了有什么用？”产生了轻慢心，修完了以后，他觉得佛塔非常庄严，就买了一个金铃挂在塔上。后世他的身体特别丑陋矮小，声音特别好听。

从这方面讲，应该是前世的因缘产生的。为什么没有异熟生？这方面讲的很清楚，“声者非为异熟生”。

因为前面讲声音没有一个相续，所有异熟生的东西，基本上没办法改变，已经定型了。声音不是这样的，想发声的时候就发，不想发的时候就不发，可以随心所欲的想说就说，想停就停，但是异熟生的东西以前世的因缘，显示了以后，今生当中想改是不行的。如果身体不好看，想改一下，我的身体显色不好，要把它变成白一点，或者形色不好，个子太矮了，想高一点，或者太瘦，我要胖一点，外形不可能想改就改。异熟生有一个特点，已经定型的东西很难改变，不是随心所欲的。

我们发现声音基本上有这样的自性，想说的时候就说，不想说的时候就停，其他的不行。一方面声音没有相续，一方面声音不是异熟生。那和佛经当中的说法，如何圆融呢？不会有矛盾吧。佛经当中讲前世造了善业，你会感得一个比较好的喉咙，喉咙是异熟生，通过喉咙发出好听的声音，佛经中讲的是间接的因。这里是从直接的角度，没有异熟生。从间接的角度来讲，通过善业感得一个好的喉咙，通过好的喉咙发出好的声音，佛经把中间的减掉了，没有讲感得好喉咙的问题，直接说如果在佛塔上挂铃铛，或者赞叹三宝，下一世声音就会好听。这方面就比较直接了。大家觉得我去赞叹三宝，如果我去挂几串好的铃铛，就会声音好听。

拐个弯可能效果不是那么好，如果说挂铃铛喉咙会好，喉咙好了你会怎么怎么样，这没有必要，直接说善业感得好声音，这没有什么问题。真正来讲，通过造恶业喉咙很不好，呃呃呃地发不出声音，想唱唱不了，念经的时候也不行，声音难听，不好意思唱诵。造了恶业，喉咙不行，发出来的声音也就不行。虽然声音不是异熟生，但是它可以有其他两种。长养生，通过好一点的饮食，把喉咙保养得好一点，比如吃润喉糖，声音持久没有那么沙哑；等流生，可以前前生后后，发声音的时候，前面这样发的，后面还是这样发的，有前前生后后等流相续。

下面讲“等流生及异熟生，即是八种无碍法”，等流生和异熟生就是八种无碍法。“八种无碍法”，就是七心界再加法界。所有的法当中，从眼识乃至意识，不像色法有质碍的自性。然后在法界当中，虽然有个无表色，但是无表色也不具有质碍的自性。虽然是色法，但是本身并不具有标准的质碍本体。无表色、三无为，或者其余心所法，不相应行都没有质碍的自性，所以叫八种无碍法。八种无碍可以有等流，也可以有异熟，前前生后后，通过变形因烦恼所产生的，由烦恼心产生烦恼心的相续，心所法当中可以有，或者心王烦恼被染污之后，前面烦恼的变形因产生后面烦恼的心。同类因也可以有，前前生后后，前面的心识产生后面的心识，它可以有等流生、异熟生。比如前世造了福德，感召今生人的心识。如果是地狱有情的心识，以前造了恶业，感召到了地狱的心识，这些眼识、耳识等都是通过前面的恶业感召的，属于异熟生。

“其余则有三种生”，剩下的主要是外在五界当中的四界，色香味触。现在五根讲完了，五根对境的声音讲完了，八无碍界也讲完了，剩下色香味触。色香味触中则有三种生，色香味触当中，既可以有异熟生，比如在自己身体上的色香味触这些浮尘根，在自己相续中可以是异熟生。以前造了善恶，导致今生当中的肤色、身高等等，然后可以有长养生，如果吃得好身体就胖。等流生前前后后的可以有。

身体之外的外世界，不可能是异熟生，也不是长养生，不可能通过饮食令外在色法长胖，但是等流生可以存在，前前生后后，每个法刹那刹那生灭，前面的因产生后面的果，是一个等流，同类因产生的。从这个角度来讲，外在不被自己相续所摄的色、香、味、触，都可以是等流生。

丙五、具实法等五类：

具有实法等五类，哪些具有实法，哪些是刹那性的，哪些是怎么得到的？

具有实法唯一界，最后三界刹那性，

眼与眼识界各自，一同之中亦获得。

此处讲了三层含义，第一个“具有实法唯一界”，哪些是实有的，哪些不是实有的；第二个“最后三界刹那性”，哪些法只有一个刹那性；第三个“眼与眼识界各自，一同之中亦获得”，主要是讲眼根眼识，哪些是得了眼根，不得眼识；哪些是得了眼识，不得眼根；哪些是眼根眼识同时得；哪些是眼根眼识都不得。以这四种情况进行分析。

首先我们看“具有实法唯一界”。在十八界当中，哪些是有实的法？就是“唯一界”，真正来讲只是法界，或者法界的一部分，就是无为法。无为法是所有法当中的成实，虽然小乘有部对所有的法都可以安立为实有，但在实有当中，真正符合于有实法的状态，就是无为法。

无为法处在法界当中，称之为实法。因为不是因缘和合，不是有为法，所以它是恒常稳固的，而且无为法能够起作用。从这方面来讲，无为法就是非常恒常、非常稳固的，根本不是通过因缘和合产生的，它是一种常有的、无为法的自性。虽然安立实有的方法还有很多，比如在经部当中，安立能起作用的法就是实有法，不能起作用的法就是非实有法。在注释当中，也引用了其他安立实有的自性，稳固存在是第一种，能起作用第二种，自然而成等等，有很多种安立的方式。我们学习《中观庄严论》的时候，经部以上对于有实和无实的界定也是这样，能够起作用的法叫有实法，不能起作用的法叫无实法。有些通过能不能起作用，有些通过因缘产生或者自然而成的，有些通过是否稳固，比如虚空无为，或者抉择灭、非抉择灭等，都是很稳固的自性。

此处在有部当中，把十八界当中的无为法安立为实法，而其他能起作用不会安立实法。虽然眼根、耳根也能起作用，但是因为不具有恒常稳固的自性，所以不能安立成实法。安立实法的标准，就是恒常稳固的自性。在十八界当中，只有法界具有恒常稳固的自性。从不是很严格的角度讲是法界，再严格一点讲，是法界当中的一部分，就是无为法的自性。

“最后三界刹那性”，哪些法只有一个刹那？如果不学习，我们觉得十八界哪个法只有一刹那？应该不会吧，都是存在的自性，不可能只有一个刹那。在某种情况下，最后三界具有刹那性。我们都知道，六根当中的最后一个意根，六境当中最后一个法界，六识界当中最后一个意识界，是最后三界。最后三界拥有刹那性，只有一个刹那。是什么时候呢？从凡夫到圣者，有漏到无漏只是一个刹那。见道就是一个分水岭，见道开始，就从有漏到无漏了。这时候是不是所有的十八界，六根、六识、六境全部

变成无漏了？不是的。只有三个法可以变成无漏，其他五根五境，还是属于无实，有漏的。在这里变成无漏的，就是眼界、法界和意识界。在见道之前，全部是一个本体。不管是皇帝，还是乞丐，眼界、意识界、法界，都属于有漏的。见道以后就不再安立了，阿罗汉属于无漏。从四谛第一法位到见道的一刹那，中间只有一个刹那，只有这三个法。其他见道到修道，一果、二果、三果，乃至阿罗汉果，都是一样的，一个相续都是有漏的自性。前面是有漏的自性，只有在中间一刹那从有漏转无漏。

十五个刹那安立见道。从第一个刹那，就开始算了。因为见道见到四谛的本体，从苦、集、灭、道安立四谛，所以见道也是从苦集灭道安立的。苦集灭道当中分两类，一个是欲界所摄的苦集灭道，还有一个是色界、无色界所摄的苦集灭道。在欲界当中，就这样安立的。注释当中也讲，第一个刹那是观察苦谛，首先是苦法忍，然后是苦法智，类法忍和类法智。

欲界当中包括的苦谛，见道之后，有两个。第一刹那叫法忍，相当于无间道一样，正在战斗，见到圣谛，正在灭烦恼，能够堪忍，对于苦谛的本体，已经完完全全了知。第二刹那叫法智，已经战胜烦恼，称之为法智，苦谛所摄的叫苦法忍、苦法智，这是欲界当中的名称，欲界当中苦谛的名称，叫做苦法忍和苦法智。在色界与无色界的名称就变了，叫苦类忍和苦类智。因为首先要见到欲界当中，所摄苦谛的自性，第一刹那见到了，叫做苦法忍，然后第二刹那安立为苦法智，再往上要观色界与无色界的四谛，也是了悟它的本体，所以在色界和无色界的苦谛，名字叫做苦类忍，能够见到色界、无色界的本体。首先见到的时候，它是忍的自性，相当于已经可以接受了，没有任何怀疑。见到色界、无色界苦谛的本体时候，叫做苦类忍，然后完完全全战胜了烦恼之后，叫做苦类智。

为什么叫类呢？它也是四谛的自性。按照佛法的观念来讲，色界和无色界中对四谛安立的过患和烦恼，和欲界不太相同，后面我们还可以学习。它是类似的，欲界中的忍、智，叫苦法忍、苦法智，然后色界和无色界叫苦类忍、苦类智。只要是色界、无色界的名字全部改成类，欲界叫做法，这是苦法忍、苦法智、苦类忍、苦类智。

第二个是见完苦谛之后，要见集谛的自性。已经有四个刹那，一个刹那见苦法忍，一个刹那见苦法智，然后见苦类忍、苦类智。下面见集谛，欲界当中叫做集法忍、集法智，上界叫做集类忍、集类智，见完之后再见灭谛当中包括的，这样次第的见下去，到了第十五刹那是集谛所摄，见到了集谛当中的集类忍，这是十五刹那。十五刹那一过，见道就结束了。特别快，一下就结束了，然后就到了第十六刹那，第十六刹那不是集，苦集灭道，已经到了道。第十五个刹那是道类忍，道谛色界当中的四谛法叫道类忍。最后第十六个是道类智。见道结束，已经到了修道。十五刹那见道之后，就是圣者不是凡夫了，已经有了无漏的相续。

第一个刹那是什么？十五刹那中的第一个刹就是苦法忍，从第一个刹那开始，他的眼界、意识界和法界，就具有了无漏的相续，只有一个刹那的原因就是这样，其他都不是。其余十五界，不管怎么样，根、识，外在的境，还是属于有漏。以小乘的观点来讲，因为佛陀的身体也是属于有漏的苦谛所摄，

所以不皈依佛陀的身体，不皈依阿罗汉的身体，只是皈依他们的意界、意识界和法界。因为无漏的自体在这里包括了，其他都是有漏的，所以只是皈依他们的智慧，心识从属的自体。

下面再看“眼与眼识界各自，一同之中亦获得”，此处说在十八界当中，投生的过程中，有些先获得根再获得识，里面有得，有成就等等。在第二品十四个不相应行当中，第一位叫“得”。汉地很多大德讲解的时候，已经把得、成就的意义加进来了。所谓“得”是什么呢？上师翻译的时候，得是得绳，相当于绳子一样，是可以把获得的东西抓住，不会散失的自性。得是一种不相应行，平时我们讲得就是得到，比如得到戒体就得到了，但是在小乘当中，实有的法专门有个自体叫得。而且有些时候，是和法同时得到的。一种不相应行，实实在在的东西叫得。相当于绳子一样，上师翻译为“得绳”。这和平常我们认为的得，不能完全全相同。得和法是有联系的，所得到的就是法。比如得到的戒体，戒体叫做法，这样就拥有戒体了，但是和戒体同时的还有个叫得的东西，相当于绳子一样。你得到之后，绳子可以把它牵过来，或者捆住。

还有一个实在的东西，叫得的自性。所谓的得，就是以前从来没有显现过，第一刹那刚刚生起来的时候叫得。如果已经生起来之后，再过几个刹那相续那时候不是得，要叫成就了。在《俱舍论》当中，得可以说是最复杂的一个问题。

后面主要在第二品，讲十四不相应行的时候，会讲得、非得，那时候讲的比较详细。这里我们就稍微简单的了解一下。所谓得的自性属于不相应行。十四不相应行当中排首位的叫得，第二叫做非得。我们在投生的过程当中，有些时候是眼根先得到了，但是眼识还没得到；有的时候眼识先得到，眼根还没得到；有些是眼根、眼识同时得；有些是眼根、眼识都不得。有四种情况。里面有根和识，此处是在颂词当中，以眼根、眼识为例宣讲。其他耳根、耳识都可以类推。

眼与眼识界各自，什么叫做各自呢？得到眼根，没得眼识，或者得了眼识，没得眼根，叫做各自。一同之中亦获得，是讲其他第三、四种情况，这里有四种。眼和眼识各自得的情况，只得一种，不得另一种，这是前两种；一同之中就是讲眼和眼识同时得到，这是第三种；眼根、眼识同时都不得，这是第四种。前面是分开讲，后面是合在一起讲。

在注释当中讲到，第一种是首先得到了眼识，再得眼根，意思就是说当我们转生欲界的时候，眼根在什么时候得呢？十二缘起当中，无明缘行，行缘识，识缘名色。名色过了之后，就是六触，入胎之后在六触位的时候，眼根开始逐渐形成了，开始得到了眼根。所谓具有善法的眼识，在中阴的时候就已经有了。在佛法当中讲了，有无记的眼识、善法的眼识和有染的眼识。如果是具有烦恼性的，有记的眼识的得，可以提前体现出来。首先得先出来，相当于有了前兆，再把它自体引出来。具有染污性的眼识力量很强大，眼识真正出来之前，得早就有了，后面再把眼识牵引出来，这叫法前得。也有法后得，法得到之后，得绳在后面。

还有法还没有出来，但它的得已经出来了。比如今天我发了很强烈的心要受戒，戒体得到之前，得绳

早就有了，然后戒体才得到，有这种情况。我们看注释当中讲，“善法与有染的眼识，在以前就已获得了”，这是什么意思？得绳早就出现过了，眼根是在入胎位的时候得到的，眼根如果不是染污性，没有法前得，是法具得，眼根存在得就同时存在了。这里得和法是两个东西。中阴入胎的时候，才有眼根。按理来说首先有眼根，才能产生眼识。在入胎位时，眼根刚刚得到，但是眼识早就有了，为什么会出现这种情况？因为识和得之间有这种关系，所以眼根在入胎位时，已经得到了以前没有的，现在生起了眼根。虽然在入胎位时，没有眼识，通过眼根引发的眼识，必须在出胎之后，看到了阳光等东西产生了眼识，但是眼识的得具有染污性，或者善法性，可以提前很长时间出现，所以眼识的得早就已经有了，但是它的眼根在后面没有。这时候先得眼识，后得眼根。

此处得的意思和我们平常得到一百块钱的得，不是一个意义，这个得是不相应行，它是一个实有的东西，和法有一种关系。比如我们得到钱，这个钱本身叫做法，然后得绳可能早就有了。我预感到自己要发财，看到了得的先兆，想完之后马上就拿到钱了，叫做这个法得到了。法和它的得是两个法，眼识和眼识的得也是两个，可能在后面，真正的眼识才出现，但是在中阴的时候，因为它是具有染污性，或者善法性的眼识，得绳可以提前很长时间出现，所以在中阴时眼识的得已经出现了，这个情况是先得眼识，眼根到入胎位才有。这方面有点复杂，后面我们在讲得非得时，还可以学习。有些地方讲你在入胎时眼根有了，然后出胎时眼识才有，这也可以理解为，先得眼根后得眼识的情况。

第二种情况是先得眼根的时候，没有得眼识。有眼根的时候，眼识不存在，或者先得眼根后得眼识的情况，是可以理解的。二禅以上是没有眼识，如果真正了别，必须要去借一禅的眼识，这方面也是一个特殊的术语。二禅以上色界的天人，要真正了别，产生眼识的话，必须要去借一禅的眼识，二禅本身没有眼识，怎么去借呢？这方面很快。我们觉得要借，是不是要从这里走到一位道友家，把你的眼识借给我看一看，没有这么复杂的。他一下入于一禅的定，马上就得到了，他的禅定很自在。后面还会讲，转生二禅的时候，有眼根的时候，眼识是没有的，必须要去借一禅的眼识。

第三种情况是眼根和眼识同时得到，比如无色界死了之后，转生欲界，或一禅天的时候，眼根和眼识是同时存在的。因为以前在无色界当中，既没有眼根，也没有眼识，转生欲界以后，眼根和眼识可以同时存在。如果是染污性的自性，在中阴时就可以同时具有了，或者从无色界转生一禅的时候，眼根和眼识也是可以同时具有的。

眼根和眼识都不具有，比如无色界本来没有眼根，也没有眼识，死了之后继续转生无色界，还是没有眼根和眼识，所以眼根和眼识都不得。这里就讲到了，先有眼根再有眼识，先有眼识再有眼根，有眼根没有眼识，有眼识没有眼根的情况。对于二者同时得到或者二者同时没有的情况，也做了一些分析。这个方面如果我们搞清楚了，后面也就容易一点；如果这个地方没有清楚，后面我们对于这些问题，还要进一步讲解。尤其是第二品中，讲到得、非得的时候，也可以把这个问题了解得比较透彻。

今天的课就讲到这个地方。

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 10 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》。《俱舍论》分了八品，现在学习的是第一品分别界。对于十八界的内容，有一些细致的分类。如果了解了十八界的分类，会更加通达十八界。因为五蕴、十二处、十八界，属于轮回的基。如果要获得解脱，怎样在蕴、处、界当中发菩提心，抉择本基的空性，抉择密宗的平等、清净，或者五蕴就是五佛，这些内容都是以这个基础展开的。如果蕴、界、处没有修好，或者没有通达，我们在抉择上上法要的时候，心中也不是特别的清楚。如果把蕴、界、处搞清楚了，有了一个很好的铺垫，再抉择空性，抉择如来藏，都可以了解。

世俗谛中的五蕴、十二处、十八界，“五蕴”就是集聚的意思，“处”就是门的意思。前面已经讲了十八界的分类，如果在这个基础上，进一步地分析、观察，可以了解我是不存在的。所谓的轮回就是一个集聚而已，外面我们所耽著的显色形色、声音都是微尘组成的，微尘也是自己的业形成的。

对于《俱舍论》一步步地学习，和我们的解脱道息息相关。必须把该懂的弄懂，该记的记住。一方面我们是一个学习的人，学《俱舍论》就要把术语、意义搞清楚。另外一个角度，作为一个修行人，应该把《俱舍论》中表现出来的意义，放到自己的修行当中，怎么引发我们出离心、菩提心、无我空性正见？不是直接抉择，就是间接抉择。没有一个法和解脱道没有关系，只不过有些比较直接一点，有些比较间接一点，除此以外，《俱舍论》等所有的法要，和我们解脱道都有关系。

下面继续学习。

内在十二除色等，所谓法界为有依，
余者相应亦有依，不做与做自之事。

颂词讲到了两个意义，第一句是第一个意义。讲到十八界当中，内界、外界是怎么分别的；剩下的三句，是第二个意思。讲到在十八界当中，哪些属于有依，哪些属于相应。

首先我们看第一，哪些是内？哪些是外？“内在十二除色等”，所谓内界的法，就是六根和六识所包括的内十二界。然后“除色等”，色、声、香、味、触、法是外界。这是内和外进行分别的。眼根、耳根，

乃至至于意根，都是属于有情心相续所摄，或者这是内法，我们比较清楚。然后眼识、耳识，乃至意识，也是属于内界所摄的，所以六根界、六识界属于内法。然后色、声、香、味，眼根、眼识的对境色法，耳根、耳识的对境声音等等，属于外界。

从一个角度来讲，我们也可以了解，五根是有情相续所摄，六根做为六识的所依、增上缘，根和识之间的联系非常密切，比较容易了解，把它们安立在内中没有任何问题。然后色、声、香、味、触和色、声、香、味、触五种对境，属于外，也是比较容易理解的。

不太容易理解的是法界当中，受蕴、想蕴、行蕴都是属于心所法，这些包括在外界当中，可能我们会有点难以接受。因为眼识、耳识，心所也是和心俱起的法，属于心识的部分，为什么把它放在外界当中呢？一部分属于有情和非有情相续所摄，对于六根、六识都已经讲了，外在的色、声、香、味、触也讲了。还有一种法界当中的法，虽然一部分属于心识，但是心识毕竟是所缘境，比如受蕴、想蕴和行蕴等心所法，是能缘、所缘当中的所缘。

从能缘、所缘的侧面来分析的时候，能缘就是内，和我们关系比较亲近一点。然后所缘的法必定是所缘，从所缘的角度来讲，它和有情的关系不是很亲近，稍微疏远一点。在法界当中无表色等无为法，作为所缘境、外界，理解起来比较容易一点。

真正安立心所法，应该是我们内心当中所摄的，不可能在外面的石头、汽车上有个心所。此处把它安立成外，主要是从所缘的角度。如果已经分开了能缘所缘，能缘就是近的，属于内。从这个意义上讲，所缘的东西要疏远一些，就把它安立成外。里面有些是有情相续所摄，非有情相续所摄可以直接理解。从能缘、所缘的角度来讲，所缘的法疏远一些，能缘亲近一点，所以把能缘的法安立成内，把所缘的法安立成外。

下面我们再学习十八界当中，哪些属于有依？哪些属于相应？十八界中有依和相应是什么意思？在玄奘法师的译本，还有汉地大德的《俱舍论》注释中，所谓的“有依”，在法本当中叫做“同分”。相应叫做“彼同分”。“同分”是此处的有依，“彼同分”就是此处的相应，“余者相应亦有依”，有依和相应翻译的时候不同，意义是一样的。

所谓有依的事情要发挥自己的作用，它正在做自己的业，发挥自己作用的时候，叫做有依。正在看色法的眼根，叫做有依根。因为眼根正在起作用，正在看色法，做自己的事情的时候，根叫做有依。然后是境，外境的色法正在被眼根所看的时候，叫做有依境。反过来讲如果眼根没有发挥眼根的作用，没有做自己的事情，没有看色法，这时候的眼根叫做相应。本来应该去取色法，但是没有取，叫相应。外在的境，没有被眼根所缘，没有做产生眼识的事情，这个境叫做相应的境。正在做自己的事情，发挥作用的时候，叫做有依。没有做自己的事情，叫做相应。在注释当中也提到了，什么是有依，什么是相应。

了解了有依和相应之后，需要分别十八界当中，哪些是有依？哪些是相应？

所谓法界为有依。在十八界当中，只有法界是纯粹的有依，只有有依，没有相应。法界做什么事情？前面说了，有依一定要做自己的事情。法界所做的事情，就是产生意识。法界中的法不间断的做产生意识的事情，在凡夫位产生凡夫的意识。不管是颠倒的非理作意，非颠倒的如理作意，还是其他无记的意识，反正法界不间断的在这里做。以前的法界已经做过了，未来的法界还会做。现在的法界正在做。还有产生圣者的意识，圣者的意识也是因为法界的不断而出现，当他真正安住在无漏的时候，圣者的修法有很多，有时候观诸法无常，观了法之后，诸法是无常的，这方面也了解了。有时候观察身体不净，有时候是观无我。在注释当中以无我为例，诸法都是无我的，意识所缘的境，所观察的法都是无我，所以产生了无边的无我意识。法界一直在产生意识，不是做产生凡夫意识的事情，就是做产生圣者意识的事情，它没有一个空闲的时候。因此从这个角度来讲，法界是纯粹的有依，它没有相应。法界不管是产生凡夫的意识，还是产生圣者的意识，都是如此安立的。

在小乘和大乘当中，有漏、无漏是有差别的，比如大乘出定位称之为有漏，入定位称之为无漏。按照这个标准来讲，入根本慧定的时候，没有丝毫的分别，心识都是没有的。在小乘当中，无漏的识是无常的自性，比如无我，即便证悟了无我，也是属于心识，在心识当中了解了无我而已。在小乘当中真正来讲，一切无所缘或者离开一切心识的自性，真正观察的时候，到底哪方面的法才是呢？就是无为法。无为法当中虚空无为，也不是这样的。抉择灭、非抉择灭都是一个不生的状态。

大乘的教义完全泯灭了一切四边八戏，属于非常高的智慧，小乘当中的确没有，比较相近的就是抉择灭。抉择灭和大乘当中的无分别智，还不一样。大乘当中无分别智慧是一种智慧，不是一种心识，但是在小乘当中是一种无漏的心识，没有我的执著，没有颠倒分别念等等。在小乘当中，无漏的智慧也是法界的一部分，意识缘法界，比如慧心所等等。慧心所当中有无我、无常等等很多智慧，从这个角度来讲，它也有对境，缘了无我之后，就会产生无我的意识。因为法界一直都在做自己的事情，所以唯一属于有依。

“余者相应亦有依”，剩下的十七界不像法界一样，唯一属于有依，剩下的余者就是既有相应，也有有依。“不做与做自之事”，所谓的相应是不做自己的事情，有些时候它没有做自己的事情。有依是做自己的事情，第三、四句当中，所谓的相应对照第四句当中的不做自己的事情，有依就是对照第四句当中的做自己的事情。做自己的事情叫做有依，不做自己的事情叫做相应。剩下这些法，有些是相应状态，有些属于有依的状态。以诸根为例，眼根乃至身根等根，有时候也是这样，如果已经见到了，如果现在的眼根正在见，这时候眼根叫做有依根。过去它已经见过了，虽然是过去法，但是过去曾经见过，这也算有依，反正见过都算。未来还要见，如果眼根在未来将要见，也是属于有依的。不管是已见、正在见或者以后会见，反正见色法是做了自己的事情，过去曾经做过，现在正在做，未来还会做。虽然未来还没有到来，但是假如眼根在未来会见到色法，这时候就在做自己的事情，从这个角度来讲，安立为有依，这个根叫做有依根。

然后眼根、耳根，乃至声根，眼界乃至声界，都可以以此类推。如果眼根等相应，过去的眼根已经见过了，这就是有依，灭已见就是它过去没有见，现在也没有见，未来也没有见，或者眼根缺缘没有产生，这就是未生之法。因为某种因缘眼根并没有产生，没有生起来也叫做相应。因为它根本没有做自己事情的缘故，所以这里讲的眼灭已见、灭正见、灭将见。对于过去的法它没有见，或者对于现在的法没有见，对于未来的法没有见，这时候也可以叫灭已见、灭正见、灭将见。有些地方解释的时候，说眼根坏掉了，以前坏了，现在正在坏，未来也会坏掉，没有做自己的事情，这样也可以理解。有些解释是从眼睛没有见到外面的法的角度来讲，意义都差不多。

还有一个未生之法，就是缺缘不生。因为缺少因缘，眼根没有产生，根本见不了，这时候可以称之为相应，所以眼根乃至声根等等，都是有相应的。

然后外在的五界色声香味触，也是这样的。过去已经被见到的、未来将被见到的、现在正被见到的，都是属于有依的境。因为它是境，所以叫有依的境。如果没有见到不叫有依的境，过去没被见、现在没被见、未来也不会被见。从我们心识角度分析，可以有这种情况，如果过去、现在的色法没有被见到，未来可能有些色法也不会被见到，这时候色法本身叫做相应的色法。比如现在我们在这里听法，没有见家里的色法，这些色法可以叫做相应的境。还有一种未生的法，色法本来就未生，缺缘不生，没有本体不可能被见。这是有色的内五界外五界，从眼界到触界之间，我们可以这样分析相应和有依。剩下的心法，比如从眼识乃至意识，还有意界，这是七心界。如果已经存在的这些法，都是属于有依的。只要心识存在，一定是要缘对境的。我们说眼识存在，已经有了眼识，肯定是缘了对境，绝对是做了自己的事情，所以此处讲的时候，七心界当中的有依和相应，没有前面那么复杂。前面分了好几种，相应着眼根来讲，有灭已见、灭正见、灭将见、未生之法四种状态，但是在七心界当中没有四种，只有一种，过去的心识产生一定是缘了它的对境。不带境的心识是没有的，眼识已经产生了，但眼识里空空荡荡的什么都没有。这不叫眼识，不可能有这种情况。只要眼识产生，肯定要带境，要缘它的对境，所以只要产生了眼识，不管是过去，还是现在、将来。只要眼识、耳识存在，一定要做自己的业。除了一种情况，它是相应的，就是没有生，缺缘不生。某种因缘没有产生，它不可能去做自己的事情，所以从七心界的角度来讲，只有未生之法相应，我们在注释最后看到，未生之法是相应的。没有四种情况，只有一种情况。未生之法就是没有产生眼识、耳识、意识，如果是这种情况，叫做相应，如果产生了都是有依，所以这里分析的时候，只有法界是恒时做自己的事情，其他有时候属于有依的，有时候是属于相应的。

对于有依、相应，做自己的事情叫做有依的根，不做就叫做相应的根，也是这里的一个术语。后边还会提到这个问题。

丙六、见断等分类：

十八界当中，哪些是见断，哪些是修断，哪些是非所断，有三种情况。见道所断简称见断，修道所断

叫做修断。既然是见道所摄，到底见了什么？在见道的时候，只是见到了苦集灭道四谛的本体，没有颠倒，完完全全是四谛如何存在，他就如是如是的见到。比如苦谛当中的法，如理如是的见到了无常、苦、空、无我。没有缘苦谛当中的无常见为常，苦见为乐……没有颠倒，而是如理如是的见到了苦谛、集谛、灭谛、道谛的本性，四谛十六行相当中的法如何如何的存在，我就如是如是的见到，没有颠倒的成分叫做见道。在小乘当中，是见四谛的本性。虽然在大乘当中，也是见四谛的本性，但是在大乘当中，主要是见到万法人无我、法无我的空性，从这个侧面安立的。

所谓的见道，就是见到了四谛本身的状态，没有任何颠倒。在获得见道的时候，平常见真谛，或者见四谛的本性叫见谛。要获得见道之前，有些障碍需要断除，或者获得见道之后，什么样的障碍断掉了，没有了，叫做见断。见道所断的法叫见断。剩下的法不是见道所断的叫做修断。见道完之后，趣入修道了。

前面我们讲了十六刹那的本性，前五刹那都是见道的本性，第十六刹那趣入了修道，在修道过程中，还有一些烦恼的自性要断除。叫做修道所断。这些束缚断掉之后，可以获得见道，或者修道。还有一些无漏智慧不是所断，既不是见道所断，也不是修道所断。修道所断断掉之后，就会趣入到无学道，没什么可断的了，获得阿罗汉果等等。见断和修断之间有个差别，见断主要断掉的是什么呢？断掉一些比较粗大的，对于四谛的本性、四谛的道理有些迷惑。汉地大德在讲的时候，说见断是断掉迷理。对于四谛的道理方面不清楚，迷理方面主要是见断所摄，也是烦恼。修断主要断掉的是迷事，不是对四谛的道理有不清楚的地方，主要是对事情本身产生烦恼等等。

见断主要是认知，心识、第六意识方面有些颠倒的认识，这时候断起来就比较快，十五刹那一下子就断完了，速度很快，很多时候一个刹那当中，包括十五个侧面或十六个侧面，见道只是一刹那马上到修道。小乘当中讲十五个刹那，也是很快的时间就可以把见断断完。因为见断只是对道理方面的迷惑，所以比较容易一点。只要你见到了四谛一下子就断完，所以我们说十五个刹那当中，什么是对苦谛的苦法忍、苦法智，然后苦类忍、苦类智，这时候一刹那，全部慢慢认识，都断掉了，所以对欲界、色界、无色界，都可以断除。见断或者修断大概可以这样安立。

了解见断修断之后，下面还要继续分析。我们下面再看，哪些是见断，哪些属于修断。

十色五识修所断，最后三界具三种，

首先十种色法，就是内的眼根等五根。外边色、声、香、味、触十种色界，十种色界和相对应五种识，眼根缘色产生眼识，耳根缘声音产生耳识等等，“十色五识”，就是十五种法，十五种界属于修所断。

“最后三界具三种”“最后三界”是什么呢？我们知道这方面讲到了意根业界，然后法界和意识界。既有见断、修断，也有非所断。十色五识修所断里面，眼根乃至耳根，或者色、声，乃至眼识、耳识，我们一定要知道，这些法里面没有见断。不是说见谛之后，我的眼根断了，没了，然后耳根也没有了，这样的是不会有的。十色五识不是见断，是修所断，而且修所断当中，还有其他的安立方式，到底通

过什么样的方式来断的？有些时候烦恼这些法，当你产生对治的时候，贪欲、嗔恨就没有了，消失了。这个断就是修断方面的有漏法，不是把你的眼根、耳根等消灭掉，而是烦恼对你的眼根、耳根等等有些束缚，如果你断掉了烦恼之后，就没有束缚了，从这个角度来讲，叫修断的安立。最究竟来讲，即便获得阿罗汉果位之后，眼根、耳根，或者色、声，或者眼识、耳识，都是存在的，所以并不是产生阳光之后，黑暗就消失了。当你产生智慧的时候，贪欲心就没有了，不是从这个角度断掉的，而是通过离开它的束缚的角度进行安立的。

最后三界是眼界、法界、意识界。最后三界具有三种，首先是具有见断，所谓的见断前面讲过它是对于四谛的迷惑，一方面说是迷惑，是不是唯一的一个法叫迷惑呢？这里有很多种烦恼，叫八十八随眠，有些地方叫八十八识。这是见断所摄，有八十八种烦恼，这些烦恼的根本是什么呢？就是前面讲的五利使和五钝使。贪、嗔、痴、慢、疑五种，还有身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见五种见，叫做十种烦恼。十种烦恼当中缘苦、集、灭、道分别安立，有欲界、色界和无色界。

首先是欲界当中，十种烦恼是苦、集、灭、道分下来的。在苦谛下面，十种烦恼都是俱全的，从贪欲乃至最后的戒禁取见之间。集谛下面有七种，没有身见、边见和戒禁取见三种，这是十七种。和集谛一样，灭谛下面也是七种。道谛下面加一个戒禁取，所以是八种。在欲界对四谛所产生的烦恼当中，苦谛下面是十种，然后下面是七种，再加一个是八种，有地方讲是三十二种，这是欲界对四谛的所缘，然后色界和无色界还有。因为色界和无色界的烦恼当中没有嗔心，所以嗔心要去掉的。在色界的苦谛下面，要把嗔心去掉，在无色界下面，也要把嗔心去掉。以前在欲界当中，苦谛下面的十种烦恼，在色界和无色界当中只有九种，然后在集谛下面，欲界当中是七种，这时候要去掉嗔恨，就是六种，灭谛中只有六种，道谛下面又加了一个戒禁取，所以说前面是八种，这是七种。色界是这么多，无色界也是这么多，最后加起来，三十二再加上后面的法，在色界、无色界后面每个下面少四个，从这个方面进行安立，最后就是八十八种。

八十八种烦恼根本就是十种，贪、嗔、痴、慢、疑、身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见，只不过这十种烦恼在四谛当中配的时候，有些是十种，有些是七种、八种，色界当中没有嗔恨，去掉一个，九种、六种、六种，然后是七种，这样下来的，所以最后加起来见道所断有八十八种烦恼，这方面叫做见断。

最后三界的时候，因为它具有自己的心识，缘法界的时候，自己的意识当中具有这么多的烦恼，所以在眼界、法界和意识界当中，可以存在八十八种烦恼，最后在趣入见道的时候，八十八种烦恼一下子就都断掉了。大乘当中讲在初地的时候，见到二无我空性之后，遍计的烦恼全部断掉了，根本不需要修行，一见就断，只要见到真谛自然就没有了。对于道理方面的迷惑是这样的，只要你知道道理，疑惑就不会再存在，而且此处的了知和我们平时所讲的了知不一样，它是真正的无漏智，见到了四谛的本身去了知的。我们见到之后，会不会再退回来呢？这是绝对不会的，当它真正见到四谛的真性，

永远不会再退失，不会再迷惑。后面学习贤圣品，讲阿罗汉的时候，有八种阿罗汉，一种叫退法罗汉，就是说得到罗汉果之后，有些钝根者突然会产生烦恼，从罗汉果当中退失，虽然变成二果、三果，但是绝对不可能退到凡夫的，后面还要讲这个问题。

他真正见谛之后，永远不会再退失，不会重新再产生对四谛的迷惑。从一见道的时候，一下子就了解了四谛，所有见断只有一刹那。虽然烦恼看起来特别多，但是八十八种烦恼刹那之间全都没有了，不会再存在。这时候见断也是有的，然后修断也是有的。法界、意识界等等，里面也属于修断，剩下的这些法也属于修断，这里所讲的有八十八种烦恼，和它们相应的法，还有彼等之法相，得等等，都是和它一起的。在意识界当中产生了八十八种烦恼，因为每一个法产生都有一个得，所以八十八种烦恼各自都有一个得，这些得也是需要同时遣除，属于见断所摄。

还有法相，在十四个不相应行当中，有一个叫法相，就是一切有为法的法相，生、住、易、灭。里面的易，就是变化的意思，生、住，变化然后灭。我们平时讲的最多的是生、住、易、灭，有些时候把易去掉了，讲生、住、灭，更略的说法，把住也去掉了，生、灭，就是生灭的自性。一切的有为法都是具有生、住、易、灭，烦恼也是有为法，肯定是生、住、易、灭的法相，还有这些得都是属于见断，把这些见断取完之后，剩下的法就是修断，修断时间要长一些。虽然见断一刹那就圆满了，但是从大乘的角度来讲，修道比较长，从一地，见道之后，剩下到十地之间都是修道。小乘道也是这样的，从预流相过了之后到预流果，十个刹那到了修道，最后要得预流果。从预流果开始，然后一来相、一来果、不来相、不来果，乃至阿罗汉相，阿罗汉相的末尾都是修道。阿罗汉果一现前的时候，才是无学道，所以修道比较长。

修断也是要比见断要用的时间多，必须要缘所见到的东西。修道是什么？为什么叫修道呢？在见道的时候，已经见到了真相，见道之后还要缘所见到的真相，反复去修持，让它所认知的真相，越来越圆满，这方面用的时间比较长，所以叫做修道。所修的东西，就是见道所见到的，除此之外，没有什么其他核心的，虽然有支分的修行，但是它所修的核心东西就是在见道的时候，所见到的本性，缘这个真谛不断地去修，反复去串习。

在不断的串习的过程中，修道的力量越来越强大，和它相反的障碍次第灭尽了，这方面有修断。修断还有其余安立的方式，一般来讲有十种烦恼作为它的修，数字比较多，有九九八十一品。因为在修断的时候，首先分了欲界，欲界是什么？五道或者六道，欲界算是一品，把欲界的烦恼分成九个层次。以前我们学中观的时候，上上、上中、上下；中上、中中、中下，乃至下上、下中、下下，分为上中下，上中下又分三品，欲界的烦恼分了九品，次第次第断，首先断第一品。

然后是色界，初禅、二禅、三禅、四禅，都有自己的烦恼要断，所以每一禅当中又分为九品。到了无色界有四种，空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处，每一个分九品，九九八十一。因为欲界算一个，然后是四禅，就是四个了，再加四无色，九个了，每一个都有九品，所以从这个方面来安

立，就是八十一种所断。相当于它的证悟，达到一个层次断一品烦恼，最后把欲界的烦恼断掉了，进入了断色界烦恼，所以在初果的时候，主要断欲界的烦恼，断完之后，通过自己的修道力，欲界的烦恼断尽了，不会再来欲界受生，所以初果欲界当中要七返，到了一来果的时候，只是来欲界一次，他相续当中剩下的烦恼，还够他来一次的。如果内心当中，还没有达到那种程度，他会来欲界一次。欲界的烦恼全部断完了，没有因了，就不会在欲界受生，证果也是在色界或者无色界。这个前提不是说所有三果四果必须在色界，这不一定，也可以在欲界当中，以欲界的身断烦恼，入灭之后，趣入到涅槃当中。

如果你通过次第修上去，已经生到色界了，在色界当中，没有欲界烦恼的时候，不会再来欲界受生，用色界或无色界的身份去证悟阿罗汉。虽然里面有八十一种烦恼，但是八十一种烦恼的本性并不多。因为前面说了，见断的时候，有十种烦恼，在修断的时候，所生的烦恼就没有几个了。因为五利使，萨迦耶见、边执见、邪见、见取见、戒禁取见，见道的时候断完了，没有了。修道的时候，还有萨迦耶见，修道成了圣者的时候，还有邪见，不相信因果，这是不可能的事情。

没有常见、断见，外道的见取见、戒禁取见都没有。这时候只是剩下五钝使，其中的怀疑也没了。因为你在见谛的时候，已经见到了真谛。这个疑也没有，只是剩下贪欲、嗔恨、愚痴和傲慢。所以欲界当中，就是四种根本烦恼，分为九品来断。

然后它是属于欲界的，这四种欲界的烦恼分为九品来断，断完之后，到色界还要去一个。因为没有嗔心了，色界只有贪、痴和慢，无色界也是这样。加起来总共就十种，因为在欲界有四种，贪、嗔、痴、慢，色界再减一个，无色界也只有三个，整个加起来只有十种，平常我们算的一百零八种烦恼，前面见断的八十八种，再加这里的十种，有九十八，下面我们还要学睡眠品，再加十种缠缚，加起来就是一百零八种烦恼。

最后三界修断方面也有，然后在三界当中，也有非所断的，就是无漏法，它已经产生相续当中的无漏法，在法界当中具有无漏的自性。即便没有真正进入见道、修道，也有非所断。比如抉择灭、非抉择灭、虚空无为，这些在法界当中具有的，本来不是所断，还有当你获得圣者果位之后，圣者见道的智慧也不是所断。有的不是修断，也有的不是见断。虽然有些是无漏的自性，但是绝对不是所断的，这方面我们要了解。

下面我们看一个辩论。

非烦恼性非见断，乃色非六非为生。

讲完之后，有些观点说异生，凡夫和恶趣的身语业应该是见断。为什么凡夫应该是见断？因为当你获得见道的时候，就是圣者的身份了，所以就不再是凡夫了，灭尽了凡夫。

还有恶趣身语之业，当你获得见道的时候，自然获得无漏戒，永远不可能再有犯戒律的情况出现，堕恶趣的身语之业在见道的时候也断了，所以恶趣的身语之业也应该是见断的，然后凡夫应该是见断。

因为获得见道的时候，他已经断掉了凡夫的相续，成了无漏的圣者。四果圣人，他是见道的，当然算是一种圣者的身份。虽然内心当中的烦恼还没断尽，但是他已经是圣者身份了，这方面我们要了解。因为三界的烦恼没有断尽，还不是出三界，但是不是圣者呢？从这个角度来讲，他是圣者，但是三界还没有完全出，因为他内心当中欲界，还有色界、无色界的烦恼所断还没有断掉，所以应该是见断。这方面就讲了，虽然得到了见道之后，的的确确凡夫的相续没有了，不会再有恶趣的身语之业了，但是这些不是见断。首先讲到了，不是见断的根据——非烦恼性非见断，乃色非六非为生。

这里反过来也讲到了，见断需要具有的一些条件，第一个非烦恼性，因为前面所讲的异生凡夫，或这些身语之业等等，真正来讲，非烦恼性，因为真正的见断应该是烦恼性的，迷的是世间的道理，所以它应该是一个烦恼的自性，像这样非烦恼性不是见断。假如有一个法，它不是烦恼性的，比如前面我们说十色、五识是有漏，没错，但它是不是烦恼性的呢？不是烦恼性的。我们不能说眼根、耳根是烦恼的，眼识、耳识也不能说是烦恼的，有漏不等于烦恼。从某个角度来讲，它的异名也可以这样理解。从这个角度来讲，它一定是那种意义上的贪心、嗔心方面的烦恼，所以它不是烦恼性的，见断一定是烦恼性的。

“乃色”，还有色法也不是见断的。十色五识当中也是讲色，不是见断。然后“非六”，非六什么意思呢？非六是五识，不是第六识。我们再对照第一句，十色五识修所断，十色当然不是一种见断。非六五识不是第六意识，所有见断烦恼，都是以第六意识产生的。第六意识缘四谛之后，生起了颠倒执著，才产生这些烦恼，非六主要是讲五识的。“非为生”，这个烦恼是第六意识产生的，既然不是第六意识，不可能通过第六意识来产生烦恼，五识不是第六意识，以五识本身也不会产生烦恼。

这里的三个条件讲完了之后，我们返回头来看对方的观点，对方说凡夫是见断。我们看凡夫是不是烦恼的？如果凡夫等于烦恼，有些人修世间禅定，可以把烦恼压住，通过世间道远离了贪欲之后，应该不是凡夫了，他内心当中已经不具有烦恼了。凡夫也不是善法的自性，如果凡夫是善法的自性呢？当有些人断了善根的时候，这个人就不是凡夫了，如果不是凡夫不就解脱了吗？所谓的异生凡夫不是有记的，凡夫本身既不是染污烦恼性的，也不是善性的，是一种无记。因为非烦恼性的缘故，就不是见断的。所有的见断都是属于烦恼的自性产生的。

然后乃色是什么？乃色是对照恶趣的身语业。所谓身语之业，身体的业是什么？前面我们讲了，它是一种色法，身体的有表属于色法的自性。然后语言的有表业，身体属于色法，声音语言也是属于色法。如果恶趣身语本性是一种色法的自性，乃色肯定不是见断的。这方面讲到了观察异生凡夫不是见断，然后恶趣身语业不是见断，从两方面安立了它的自性，都不符合于必须是烦恼性等条件。凡夫不是见断，恶趣的身语业也不是见断，从这方面可以了解。

丙七、见与非见之分类：

眼与法界一部分，即说是见有八种，

五识相应所生慧，无计度故非为见。

这里安立的时候，什么是具有见的本体？什么是不具有见的本体？此处说“眼与法界一部分，即说是见”，里面有八种见。第一个是眼界或者眼根，当然是可以见的。此处的颂词和下面的颂词逐渐要引发一个辩论，我们平常见色法的时候，到底是眼根见色法，还是眼识见色法，是根见，还是识见？

有部的观点说很明显就是根见，其他有些观点说是识见，后来有些经部的论师调和说是根识合和而见的。此处我们讲到了，第一个就是说见，能见的是什么？眼界，眼根就是能见。因为它属于典型的根见派，在汉地的注释中叫根见家，识见家。家的意思有些理解就是派的意思，就是根见派，属于根见。我承许眼根见的，有些是承许眼识见的。因为眼根能够见色法是毫无疑问。还有法界当中的一部分，我们知道法界里面有心所，心所法。心所法当中不是所有的心所，心所当中也是一部分，里面有一个叫慧心所。慧心所包括了一些见，所谓的见就是前面我们提到了五种见，见断、所断的五种，还有三种其他的见，所以有八种。这里的八种不是八种心所。这个见我们千万不要理解成八种，是不是六识再加上意根等两种，这里没有识的任何关系。八种都是法界当中的，心所法当中的智慧心所。

慧心所当中有八种，哪八种呢？在注释当中提到了，这些坏聚见等五见都是慧心所当中包括的。它有前面提的见断当中的身见、边见、邪见、见取见、戒禁取，后面三种一个是世间正见，我们在学《宝鬘论》的时候也学习过，主要是因果见，有因有果的见。谁如果有世间正见，就不会堕恶趣，龙树菩萨也这样讲的。平常我们对因果产生了有因有果、因果不虚的见解，称之为世间正见。

然后是有学见，以及无学见。有学见，就是有学道，从见道乃至阿罗汉相之间都称之为有学道，所以有学道的见，和无学道阿罗汉的见，有八种属于见，都是慧心所里面的。其余前五种具有烦恼性，是见断。后面的世间正见属于有漏的善法，再后面有学和无学是无漏的善法。能够见到的就是这八种，因为这八种都有一种计度，有一种推度的，能够寻找观察的本体。眼根不具有观察，但是眼根直接取色法的，所以它是可以见到的。其余萨迦耶见等五种见都是能够观察、推断、了解的自性。这方面称之为八见，眼和法界当中所包括的八种见加起来就是九种。

这样安立的时候，五识为什么不是见呢？五识相应所生慧，无计度故非为见。虽然和五识相应的也有心所法产生，也有所生慧，慧就是慧心所。慧心所前面我们讲了，坏聚见等五见、世间见，都是属于慧心所当中包含的。五识也是每一个识产生，都有它的心所法同时产生，尤其是后面我们学五根品的时候，有十种大地法，所有的心识产生，十种法都有。

五识产生的时候，不是也有所生慧心所吗？相应的慧心所也有。虽然是慧心所产生的，但是五识本身的力量非常弱。无计度故非为见，没有计度分别，只有自性分别。因为它没有计度分别的缘故，所以慧心所的力量非常弱，根本没办法体现出来。五识不能叫见，没办法安立为真正的见。虽然里面相应的慧心所，没有直接讲眼识、耳识等识可以了知见到对境，它只是说了五识相应所生慧，五识当中的确有慧心所，但是慧心所太弱了，没有计度分别的缘故，没办法推断，没办法决定。因为所谓的八种

见都是一种决定的自性，你看就是坏聚见、身见，觉得有我，然后邪见觉得没有因果，世间正见绝对有因果，都是一种决定性，但是五识相应的慧没有决定性。虽然里面带有的慧心所，但又怎么样，它本身没有决定的自性，所以就不是见，无计度故非见。

计度里面散外境当中有种决定、推断，这方面的自性才能叫见，所以无计度故非为见，自宗的观点讲到了眼和法界一部分，后面把这个问题再展开一点点来宣讲。

眼见诸色为有依，依彼之识非为见，

传说中间阻隔色，并非能见之缘故。

既然眼睛能见，法界当中所讲的八种是不是见呢？这个没有再讨论了。这肯定是见，因为有决定的自性，推断的自性，我们也讲了，关键的问题要落在眼根和眼识之间了。既然前面说眼根能见，是什么能见？所有眼根都能见么？眼见诸色为有依，刚刚我们讲到了有依和相应，就是有依根和相应根，是不是所有的有依根相应根都可以见？不是这样的。“眼见诸色为有依”，眼根能见色法，但是能够见色法的根叫做有依根，也就是说只有有依根才能见到色法，相应根没办法见。

“依彼之识非为见”，既然眼根可以见色法，那眼识也应该能够见色法，这里开始引发不同的观点。颂词和注释中的观点不一样，既然眼根能见，眼识为什么不能见呢？应该眼识也可以见，尤其有些论师讲识才能取境，根不能真正取境。这里开始有了到底是根见色法，还是识见色法的辩论。依彼之识非为见，并不是识才能见法。为什么不是眼识见色法？应该是眼根见色法呢？当然有他的根据。

“传说中间阻隔色，并非能见之缘故”，“传说”的意思是世亲菩萨在写《俱舍论》的时候，他对这个观点为不太认同。“中间阻隔”就是有部成立色法不是心识所见的根据，为什么心识不能所见？中间阻隔色并非能见的缘故。因为根见色法就很合理，根是有质碍的。如果中间有阻隔、障碍，没办法见到外面的法，比如墙外的法，因为中间有阻隔，而我们的根本是色法的自性，所以如果中间被其他的法阻隔之后，会有质碍，你看不到外面的法，这很正常，应该是眼根见。如果是眼根见就可以合理解释。

“并非能见”，如果是眼识见就不一样，因为识是无碍的，所以不会通过什么东西质碍。如果是眼识见色法，中间挡不挡东西都能见到外面，但是中间有阻隔，谁见到了外面了？你的眼识本身是无碍的，对不对？我们说，如果眼识本身是无碍的，中间有没有阻隔都可以见了，所有一般的老百姓中间有阻隔的时候，都见不到，说明符合眼根见的特点，如果是眼识见就没办法讲了。从这个角度来安立眼根见色法，而不是眼识见色法。

每一个宗派要安立自己的观点，都会用一些比喻观点来证实，其他的宗派可能就会因为这个观点开始辩论，一定要证成心识见并不是眼根见，眼根应该是色法，然后心识才能了别，但是真正安立的时候，有些经部派看到的时候，最后世亲论师在注释当中，也引用了这个观点。他说，不必说唯一的眼根见，还是唯一的眼识见，眼根是色法没有了别的自性，真正要了别，根没有作用的，只能取境。

好像我们用相机、手机拍照，或者摄像机摄像的时候，相机或者摄像机的镜头相当于眼根一样，一个

机械的东西，或者一个电子的东西，可以取境，但是最后分别的是你自己，你相当于识一样，所以到底能不能了别，照的好坏，取决摄的怎么样，眼根这个照相机你可以去调整它，可以这样取、那样取，后面指挥或者了别的肯定是你自己，所以眼根相当于照相机的镜头一样，然后了别的心识就像后面操纵的人一样。如果你没有照相机，也照不了相；如果只有照相机，没有人操控，也没办法了别，所以世亲论师最后的观点是和合而产生的，根不能离开，识也不能离开，根负责取境，有取境的功能，然后识可以了别，知道这是什么，心识分别而了知，识蕴分别而了知。前面讲法相也讲到了，从两个方面讲，都有一定的道理。

眼根有种取境的自性，心识也是可以了别的自性，有时候二者之间容易混和，我的眼根也可以了别境，从这方面观察的时候，眼根眼识二者和合的时候，能够非常清楚的取或者了别境，应该是根和识和合起来都起作用。这方面就比较圆满，后面就不是很复杂了。

双目均见诸色境，现见尤为明显故。

前面还是认为传说中间阻隔色，并非能见之缘故，从这个语势的角度来讲，已经成立眼根见色法了，就没有继续辩论下去，他觉得我们已经把根据讲清楚了，中间阻隔色并非能见，应该是根见不是识见。后面又继续讲“双目均见诸色境”，既然是眼根见，到底是眼根两个眼睛都见，还是一个眼睛见呢？两个眼根同时见，最后产生一个眼识。“双目均见诸色境”是为了见到更为明显对境的缘故，这和前面我们所宣讲的意义有相似的地方，为什么要有两个眼根呢？有的说为了端严，有的说为了见的明显，这个地方说两只眼睛都见，现见非常明显的缘故。

许眼意根与耳根，不接触境余三触，
鼻舌身根此三者，同等执著于对境。

安立的时候，既然诸根可以取境，根和境之间的关系到底是多大根取多大的境呢？还是根的大小和所取的境没有太大的联系，分了两种情况。有些是可以取同等的境，有些不一定，有些接触取，有些不接触取，此处说什么是接触取的？什么是不接触取的？

“许眼意根与耳根”，眼根、意根和耳根不接触境，在取境的时候，眼根是不需要接触境的，有时候我们看到见十万公里之外的月球或者星星，不可能说眼根接触到了色法的境，我们看几米外的东西，看这些色法的时候，都是这样的。如果色法和你的眼根真正接触了，反而看不到了。比如你涂了眼药，自己哪能看得到眼药在哪里？这方面没办法了解，真正接触到了就看不到了，必须要有一定的距离，眼根和对境之间没办法接触而取。

耳根也是一样的，耳根和外境之间也是不接触，如果接触的太近之后，就什么都听不到了，有一定距离就可以听得很清楚，能够分辨，所以耳根不接触声音的境而取境。然后就是意根，意根本身没有形状，不是色法，是心法的自性，怎么可以与外境接触或不接触，这是没办法安立的，所以说许眼根、意根、耳根不接触而取境。

“余三触”就是讲到剩下的鼻根、舌根，还有身根，必须要接触境，比如必须要接触到香气，我们才能产生鼻识，舌根也是一样，必须要将饭菜放到舌头上，才能知道这是什么味道，然后身根是尤其要接触的。你的对境，穿的衣服到底是柔软，还是粗糙，这方面必须要接触才能取境，所以其他三个根必须接触对境才能取。

后面是取境的时候，是同等大的取，还是不一样的。“鼻舌身根此三者，同等执著于对境”，鼻根所取的外境，鼻根里面和外面的香气等微尘，必须要同等，比如你有十个鼻根的微尘，就取十个和你等同的香。舌根也是这样的，当你把饭菜放在舌头上的时候，接触的时候，舌头上的面积和你所取饭菜面积的味道也是同等的，数字也是同等的。身根也是一样的，有多大面积的身根，所取的也是这么大面积的对境，所以鼻、舌、身根此三者，同等执著与外境。

这里没有讲，反过来眼根就不一定了，眼根取对境的时候，有些比眼根还小的东西，比如一根针的针眼，你去看的确很小，眼根比所看的東西大很多，这也可以取。很多东西比眼根大很多，这也可以取。比如山河大地，这些东西比眼根大无数倍。还可以取同等的，对境是这么大，你的眼根也是这么大，比如我们的眼睛像葡萄一样这么大，取葡萄这么大的东西，这也是可以的，所以眼根可以取自己同等大小的，可以取比自己大的，可以取比自己小的，三种都可以取。

同样的道理，耳根可以取很细微的声音，像雷声那样高分贝的可以取，中等的也可以取，所以耳根和眼根一样。意根没有形状，没有边际，大大小小的东西都可以取的，有三种是和对境等同而取的，有三种不一定和对境等同。

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