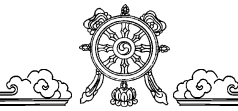




## 目录

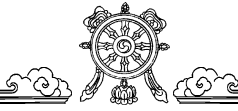
|                    |    |
|--------------------|----|
| 第十二课 .....         | 5  |
| 第二品 分别根.....       | 5  |
| 甲一、根之安立.....       | 7  |
| 乙一、根之自性 .....      | 7  |
| 丙一、根之功用 .....      | 7  |
| 丙二、根之定数 .....      | 21 |
| 第十三课 .....         | 28 |
| 乙二、此处所说根之本体 .....  | 34 |
| 丙一、宣说五受根 .....     | 34 |
| 丙二、宣说最后三根 .....    | 38 |
| 乙三、根之分类 .....      | 43 |
| 丙一、看待助缘之分类 .....   | 43 |
| 丙二、看待因果之分类 .....   | 45 |
| 第十四课 .....         | 51 |
| 丙三、看待本体之分类 .....   | 51 |
| 丙四、看待所断之分类 .....   | 60 |
| 乙四、根之得舍 .....      | 62 |
| 丙一、得根之理 .....      | 63 |
| 丙二、舍根之理 .....      | 66 |
| 第十五课 .....         | 69 |
| 乙五、沙门四果以几根而得 ..... | 69 |
| 第十六课 .....         | 87 |
| 乙六、具根之理 .....      | 87 |
| 丙一、必具 .....        | 87 |
| 丙二、会具 .....        | 95 |



|                      |     |
|----------------------|-----|
| 甲二、有为法产生之理.....      | 99  |
| 乙一、真实宣说有为法产生之理 ..... | 99  |
| 丙一、色法产生之理 .....      | 100 |
| 丙二、非色法产生之理 .....     | 102 |
| 丁一、略说.....           | 102 |
| 第十七课 .....           | 107 |
| 丁二、广说.....           | 107 |
| 戊一、相应法产生之理 .....     | 107 |
| 己一、类别决定之分类 .....     | 107 |
| 庚一、略说.....           | 107 |
| 庚二、广述.....           | 108 |
| 辛一、遍大地法 .....        | 108 |
| 辛二、大善地法 .....        | 113 |
| 辛三、大烦恼地法 .....       | 118 |
| 辛四、不善地法 .....        | 121 |
| 辛五、小烦恼地法 .....       | 122 |
| 第十八课 .....           | 126 |
| 己二、不定之相应 .....       | 126 |
| 第十九课 .....           | 142 |
| 己三、似相同之差别 .....      | 143 |
| 己四、似不同之一体 .....      | 149 |
| 戊二、不相应行产生之理 .....    | 154 |
| 己一、略说 .....          | 154 |
| 己二、广说 .....          | 158 |
| 庚一、得绳非得.....         | 158 |
| 辛一、真实宣说得绳非得 .....    | 158 |
| 第二十课 .....           | 169 |
| 辛二、宣说彼之特法 .....      | 169 |
| 第二十一课 .....          | 188 |
| 庚二、同类.....           | 189 |



|                  |         |
|------------------|---------|
| 庚三、无想 .....      | 191     |
| 庚四、二定 .....      | 198     |
| 辛一、无想定 .....     | 198     |
| 辛二、灭尽定 .....     | 204     |
| <br>第二十二课 .....  | <br>213 |
| 辛三、此二共同之所依 ..... | 213     |
| 庚五、命 .....       | 216     |
| 庚六、法相 .....      | 218     |
| 庚七、能说 .....      | 230     |
| 己三、摄义 .....      | 232     |
| <br>第二十三课 .....  | <br>236 |
| 乙二、旁述因果及缘 .....  | 236     |
| 丙一、宣说因果 .....    | 236     |
| 丁一、宣说因 .....     | 237     |
| 戊一、略说 .....      | 237     |
| 戊二、广说 .....      | 239     |
| 己一、能作因 .....     | 239     |
| 己二、俱有因 .....     | 242     |
| 庚一、法相 .....      | 242     |
| 庚二、事相 .....      | 243     |
| 辛一、总说 .....      | 243     |
| 辛二、别说心之随转 .....  | 245     |
| 己三、同类因 .....     | 252     |
| 己四、相应因 .....     | 260     |
| <br>第二十四课 .....  | <br>262 |
| 己五、遍行因 .....     | 262     |
| 己六、异熟因 .....     | 264     |
| 戊三、摄义 .....      | 268     |
| 丁二、宣说果 .....     | 269     |
| 戊一、略说 .....      | 269     |
| 戊二、广说 .....      | 272     |
| 己一、果是何因之果 .....  | 272     |



|                     |            |
|---------------------|------------|
| 己二、宣说各自之法相 .....    | 273        |
| <b>第二十五课 .....</b>  | <b>280</b> |
| 丁三、宣说二者共同之法 .....   | 280        |
| 戊一、执果与生果时 .....     | 280        |
| 戊二、由几因生果 .....      | 284        |
| 丙二、宣说缘 .....        | 291        |
| 丁一、略说与各缘之法相 .....   | 291        |
| 丁二、何缘对三时何果起作用 ..... | 296        |
| <b>第二十六课 .....</b>  | <b>299</b> |
| 丁三、任何法由几缘产生 .....   | 299        |
| 丁四、广说等无间缘 .....     | 316        |
| 戊一、分析十二心 .....      | 316        |
| 己一、真实宣说十二心 .....    | 316        |
| 己二、对应缘与具缘 .....     | 317        |
| <b>第二十七课 .....</b>  | <b>326</b> |
| <b>第二十八课 .....</b>  | <b>347</b> |
| 戊二、分析二十心 .....      | 352        |
| 戊三、观察十二心中何者新得 ..... | 356        |



## 第十二课

第一品分别界已经学完了。每个人的智慧、精进、根基有所不同，有些人收获很大，有些人感觉一般，有些人可能没什么收获。第一品宣讲了蕴、界、处，以及界的不同状态或者分类，在后面讲得比较多。

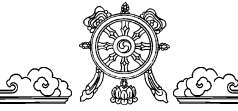
下面开始学习第二品分别根，对根进行辨别，前面讲了“十二内界均为根”，那么根的本体是什么？它有什么作用？欲界、色无色界的凡夫众生具有多少根，圣者具有多少根，以及根的得舍的问题等做了详细的辨别。

### 第二品 分别根

**分二：一、根之安立；二、有为法产生之理。**

这里讲了两大类，第一是根的安立问题，第二是有为法如何产生。有为法中的色法究竟是怎么产生的，剩下的心所法、不相应行法等到底是怎么安立的。

后面还宣讲了因果之间的关系，有几种因，有几种因缘，然后果有异熟果、士用果、等流果等，对果的问题讲得比较详细。我们作为修习佛法的佛弟子，因果的观念，因缘的法则，从刚开始学佛到最后都是贯穿始终的。如果一个修学佛法的人没有因果观念，不了解因缘法则，其实是没有办法修学真正的佛法。虽然现在有些人对于佛法有兴趣，但也只是佛法当中的某一部分。他



觉得能够缓解自己工作、生活当中的压力，或者对于类似心灵鸡汤的教言有一点点兴趣。但是佛法本身不是这样的。轮回的观念、三世因果，凡夫到圣者之间如何过渡、怎么成佛、度化众生等才是佛法当中究竟了义的内容。

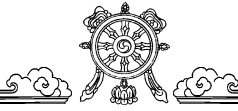
因果是佛法的基础，如果你没有因果的观念，真正修学佛法非常困难。很多人只是看今生当中的因果，对于前后世的因果没有概念。如果没有这个概念，怎么能对佛法的精髓、修行的内容产生兴趣，或者通达修学呢？这是根本不可能的事情。因此有些人只能在佛法当中得到一点点的利益。

我们作为佛弟子来讲，绝对不能满足于此，应该得到最大的利益。如果想要得到最大的利益，因果是非常关键的，因缘法则的安立，对因缘法则的信心和串习非常重要。

在第二品的后半部分也讲到了因果的问题。这里有部所讲的因和因明当中更高一点的因，有时候相同，有时候不一定相同。

还有“果”的安立，比如我们经常提到的异熟果或者等流果等到底是什么概念？通过几种因得到什么果？都讲得非常清楚。

平常我们对于因果只有比较笼统的概念而已，佛法当中讲如果种了善因就有善果。在《俱舍论》第二品当中把这些讲得比较透彻。了解了第二品的有为法、根的安立、因缘因果之间的关系之后，对我们确定因果，产生进一步的定解，或者对了解因果的细则问题的帮助特别大。



甲一、根之安立 分六：一、根之自性；二、此处所说根之本体；三、根之分类；四、根之得舍；五、沙门四果以几根而得；六、具根之理。

这些都和根有关。二十二根分别通过六个方面进行安立。

乙一、根之自性 分二：一、根之功用；二、根之定数。

丙一、根之功用

传说五根四功用，余四各具二功用，  
五根八根彼一切，分具染净之功用。

此处有一个功用，大恩上师在讲记当中也提到了，在《毗婆娑论》等很多论典当中，“根”有增上的作用，还有自在等不同的意义。此处的功用就是增上的意思，增上和功用的意义是相同的；根还有一种自在的作用，能在它的范围中发挥一定的作用。根有不同的安立。

“传说”，世亲菩萨对于有部派安立根的方式，有一点不太高兴，不满主要是站在比较高的经部观点进行安立的。

有时我们觉得讲这么多不同的观点没有必要，把自宗讲出来就行了。其实宣讲不同的观点还是有很多的必要，对于学习佛法者来讲，知道更多的观点可以让我们了解不同根基的喜好，或者上上下下不同的安立对打开我们的智慧还是有很大的帮助。

首先第一颂当中，世亲菩萨讲了有部的观点，后三颂讲到了经部的观点，此处从两方面讲根不同的功用。

我们先来看一下根，注释中写出了二十二根，昨天



讲了一点点，今天我们进一步地熟悉，后面对于每一个根都要介绍，我们逐渐会对于二十二根了解得越来越多。

二十二根中平常讲的六根的眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根和，后面讲十二处或者十八界当中的六根，意义是一样的。首先要记住前六根就是眼耳鼻舌身意根。

然后是男根和女根。虽然在法本当中出现的少，但是我们还是比较熟悉的，因为在欲界当中，这些是比较普遍的。有部觉得男根和女根是实体的，是分别具有、单独安立的。但是按经部的观点，男根女根其实就是身根的一部分，属于身根所摄，没有单独实法的存在。

然后是命根，命根是法界中十四种不相应行之一。平常我们所讲的命可能比较笼统，只是在心识上怎么安立的。《俱舍论》的观点是把命安立在不相应行当中，为什么安立在不相应行当中呢？首先它不是色法，如果是色法就放在色蕴当中去了；然后也不可能是心法，心法当中包括两类，心王和心所。它没有包括在心王中，也不在心所当中。所以它就是一种不相应行。它的本体是能够造作、迁流变化的自性，但是它是不相应的，因为心所和心王是相应的，所以也不是心所法。所以安立的这个命本身既不是色的自性，也不是心的自性的一个实有的东西。在有部当中讲，把这个实有的法单独安立叫做命，因为此处讲根，所以叫命根。

所谓的命根相当于和得、时间、生住异灭一样，应该存在，但不是色法，也不是心法的自性。有部单独把比较抽象的东西归类叫做不相应行，它是有为法的自





性。

然后是五种受，包括在受蕴当中。有乐受、苦受、意乐受、意苦受和舍受。

身体上面的乐叫乐受（身乐受），身体上面的苦叫苦受（身苦受），后面还要讲。在玄奘法师的唐译中，分别把身体上面的身乐受和身苦受叫做乐受和苦受。我们一定要了解，讲乐受、苦受，或者身乐受、身苦受的时候，是指身体方面。

然后意乐受和意苦受是心上安立的苦和乐，唐译当中翻译为喜和忧。喜是内心当中的欢喜，忧也是安立在心上的。唐译以苦乐喜忧代替。这里为了让我们了解得比较清楚，叫身乐受、身苦受、意乐受和意苦受（或叫心乐受和心苦受）。这两种是在自己心上安立的苦和乐，或者叫喜和忧。

后面是舍受，身体和心上差别不大，反正就是舍受，没有分身舍受、心舍受，以一个舍受代表身心两种。

以上是五种受，乐受根、苦受根、意乐受根、意苦受根、舍受根，都属于根。

后面五种是我们平常用的比较多的涅槃五根，即信根、精进根、念根、定根和慧根。一般来讲在加行道的时候有暖、顶、忍，世第一法位。在暖位和顶位的时候，他要修五根，然后在忍位和世第一法位的时候，要修五力。其实五根五力都是一样的，只不过在五根位的时候还有违品，自己的信、进、念、定、慧还会受到违品的改变。在后面五力的时候，五根已经很坚固了，不会再受到违品的转变。

后面就是无漏的三根，即未知当知根、已知根和具



知根。未知当知根主要是见道的，已知根是修道的，具知根是无学道的，从三个方面来进行安立。昨天我们提到了，以前对四谛本性等不了解的、未知的无漏法，在见道时当知，肯定会知道的，叫未知当知根；在这个基础上进行修道，对四谛的本性已经了解了，然后再再的串习，叫已知根；具知的具的意思，有些地方安立为完全了解，像阿罗汉在无学道的时候都已经通达了解了。

以上称之为二十二根。从名词字面上面，我们先熟悉一下，后面还要展开宣讲。

既然根有功用增上，那么它到底有什么样的功用呢？

在颂词当中讲“五根四功用”，首先是前面的眼耳鼻舌身五根，有四种功用。

第一种是庄严身体的功用。如果众生的眼根、耳根、鼻根等缺失，在世间当中共称这个人的身体有缺陷、不庄严，所以有眼根等可以庄严身体。

从经部的观点来讲，所谓眼根庄严身体的功用是不存在的，为什么不存在呢？真正来讲，庄严身体的只是我们平常所讲的浮尘根，比如我们的眼球、耳朵等，但是五根是净色根，怎么庄严身体呢？谁能看到净色根呢？我们在前面也是再再讲过，净色根是一个透明、清澈的自性，不会被人们的眼根看到，经部宗说所谓的庄严身体很勉强。

第二种是保护身体。并不是指你的眼睛很大，到外面可以挡子弹，而是指眼根可以看到危险的地方，比如前面有很多汽车，或者有坑，你可以绕开走；耳朵听到不好的声音，你可以采取保护的措施；鼻根闻到很浓的



液化气味道，是不是哪个地方液化气漏了？赶快要采取措施，否则爆炸了，不得了……这些可以保护身体。

经部宗对这个问题也不太承认，所谓保护身体的主要是识，眼根耳根只是能够缘对境，但真正能保护身体的还是心识。比如当你的眼根取到境之后，比如看到一个大坑，然后你的眼识产生了别，再把这个信息传给意识，意识分别到，这个地方很危险，必须要绕着走，这是意识分别的作用，眼根根本没有这个功能。在保护身体的过程当中，眼根有没有起作用呢？有起作用，但是关键性的作用还是眼识和意识，尤其是意识的分别，起的作用非常大。这就是经部宗不太承认保护身体的原因，虽然眼根参与了，但是作用有限，我们不能把它安立为保护身体的主要作用。

第三种是产生各自相应识，即眼根、耳根产生眼识、耳识，这个可以承许。

第四种是名言不共因，即眼根可以在名言当中不共地了别。比如眼根能够了别色法、耳根能够了别声音等，名言当中的作用绝对是不共的。

名言不共因的作用，经部也不承认。经部认为主要也是心识的作用，眼根、耳根在名言当中安立不共因的作用不大。

以上讲了五根四功用。从有部派的观点来讲，从四个角度安立五根当中的四种增上、自在，或者不共的功用。

然后“余四各具二功用”，即其他四种根分别具有两种功用。“余四”是男根、女根、命根和意根，“各具二功用”，分别具有两种功用。



首先，男根女根具有的第一个功用是区别众生类别。有男根就是男性，有女根就是女性。有情的男女类别可以通过男根和女根来进行区别。

经部派对此也不承认，为什么不承认呢？如果它能区别男性和女性的类别，那么色界有天子和天女，但是没有男根女根的情况就无法解释了。这些后面还要讲，因为男根女根从外表来看非常的丑陋，色界天根本没有这些。所以所谓的男根女根能起到区别众生性别的作用是不周全的。如果从欲界一般的情况来讲，当然可以区别。但是色界天有天子、天女，但是没有男根、女根，主要是通过身体的高大与否等来区别男女。

还有一个功用是互相之间的差异。男的身形比较大一点，女的就小一点；男的声音比较低沉，女的比较尖细；女的乳房大，男的乳房小等，这些不同的差异都可以从男根女根表现出来。

所以男根女根的两种功用：第一、区别男性女性；第二、互相的差别。

下面讲命根和意根的两种功用。

命根有两种不同根本性的功用，同类<sup>1</sup>结生和同类存在。首先是同类结生，比如前世的生命终结了之后，要延续到后一世，可以通过命根做一个延续的功用。在今生因为命根的缘故，可以结生；还有一个是同类存在，我们今生当中有一期生命，虽然不管命根存不存在，最终都要死，但是今生的寿量没有用尽之前，我们会活在世间当中。活在世间当中是谁在起作用，谁在延续今生

---

<sup>1</sup> 比如投生在人道当中，人就是一个同类。人道中有一样的头、手脚等。



生命的存在呢？就是命根。命根存在可以让今生的生命延续下去。

所以命根有同类结生的功用，让前世到今生之间可以结生；今生的生命形成之后，命根让这一期生命一直延续下去，称为同类存在的功用。

意根也有两种作用：一、同类的结生；二、通过根的本体相同的功用。同类结生和上面的命根好像是一样的，后面经部宗反驳说，没有命根作为结生的作用也可以，因为意根本身就可以结生。今生死了之后，通过意根入胎，入胎之后就开始结生后世，所以意根自己有同类结生的作用；意根还起到根的本体相同的作用，它可以缘很多法，或者可以产生意识，这是它的根本的作用。意根还有比较自在的作用，就是平常我们说的随心所欲。当然随心所欲也是在某个范围当中，或者从意根的角度，看待于其他的法，有一种比较自在的作用。平常我们说“意速意为主”，意很快，在所有的根当中是主要的。所有身语的善业不善业都是通过意来引发的，所以它有一种自在，有一种作为根的本体相同的功用而进行安立。

“五根八根彼一切，分具染净之功用”，五根和八根分具染净，第三句“五根”和第四句染净当中的“染”一起看，五根具有染污的功用，然后“八根”是具有“净”，即清净的功用。

所谓的五根是哪五根呢？是前面我们所讲的五种受，身乐受、身苦受、意乐受、意苦受和舍受这五根是染污性的。平常作为一般凡夫人来讲，缘身乐受或心乐受就会生起贪心；如果是身苦受和心苦受，就容易生嗔



心；舍受容易引发愚痴心。贪嗔痴和五种受是密切相关的，一般凡夫人是这样的。

如果你有善根，或者说你的善根苏醒了，苦不一定会引发染污，可能会引发出离心。你的苦在大乘当中可能转变成悲心，或者如果有更深的见解，你的苦乐舍可以成为观空性的素材。再进一步，密乘当中一切苦乐舍都可以转变成清净的智慧。尤其是心相续当中的善根苏醒了，或者有比较甚深的见解，对于已经入道的人来讲，五种受根不一定变成染污的因缘。但是对于一般轮回众生来讲，他们根本没有这样的见解，也没有这样的福报来转为道用，所以他们的苦乐舍就是产生贪嗔痴的因。因为贪嗔痴可以染污我们的相续，所以五根是分具染的功用。

八根分具净的功用。八根是什么呢？剩余的八种，即信、进、念、定、慧、未知当知、已知和具知根，具有清净的功用。清净的功用也要分，一部分是对于烦恼有压制的作用，另一部分对烦恼有断根的作用。

信、进、念、定、慧对于有漏的烦恼可以压制，为什么是压制呢？虽然信精进念定慧是涅槃五根，可以帮助我们获得涅槃，但是它的本体毕竟是存在于加行道，加行道属于凡夫位。不管是五根还是五力都是在暖、顶，或者忍、世第一法位存在的。虽然加行道的修行功德比资粮道和凡夫人高很多，《现观庄严论》和后面圣贤品的时候也会学到，但是他毕竟还属于凡夫位，还没有得到无漏，所以对于烦恼只能起到一个压制性的作用，没办法断根，它是通过压制的方式来清净的。

八根中剩下的三个，即未知当知根、已知根和具知



根，对于烦恼可以断绝。见道位可以断除遍计的烦恼，从修道开始断俱生的烦恼障种子，所以已知根或具知根可以断除烦恼。

未知当知根、已知根和具知根的本体是什么呢？这三种无漏根其实也没有什么单独的本体，已经在前面十九种当中包含了。

无漏根有九种。后面我们还要讲，在这里先介绍下，我们可以慢慢地熟悉。首先无漏根中有个意根（一种），然后受根当中苦受是没有的，它有身乐受、意乐受再加上舍受（四种），然后再加上后面的信、进、念、定、慧五根（九种）。这九种法就是无漏根的本体。

只不过前边的意根主要是有漏所摄的，或者通有漏无漏。乐受、意乐受、舍受在前面可以成为染污，但是在无漏当中，也可以成为无漏自性的法。然后信精进念定慧在前面主要是属于有漏的，在后面属于无漏的。后面无漏三根的本体是属于前面的法挑出来的九种安立的。我们还要慢慢的学习到。

以上有部的观点，下边看经部的观点。

缘自境与缘一切，起功用故立六根，  
身体具有男女根，由此立为男女性。  
同类存在具染污，以及清净功用故，  
承许命根与受根，以及信等为五根。  
于获愈上涅槃等，起到功用之缘故，  
立为未知当知根，已知根与具知根。

此处是按照经部的观点安立的二十二根，和前边



不一样。前面有讲过的就不再讲了。

经部的观点是怎样安立前面六根的？“缘自境与缘一切”，“缘自境”讲到五根，即眼耳鼻舌身，他们只能缘自己的境，即缘色声香味触，没有办法缘其他的境，局限性很大，所以前五根是缘自境的。六根中的意根是缘一切，不单单是缘法界，还可以缘其他的色声香味触，所以色声香味触法这一切的境意根都能缘。

五根是缘各自的对境。意根是缘所有一切的对境，一切所知都可以缘的。过去、现在、未来也可以缘，但此处不是从时间角度来讲的，主要是从自己的对境角度来讲，意根是缘一切的。对于自境和一切法都能起功用的缘故，安立为六根。

“身体具有男女根，由此立为男女性”。此处的安立并不是像前面一样，可以起到区别男性女性类别的作用，因为像色界的众生虽然没有男女根，但是也有天子、天女的差别。所以主要是对于男性女性的本体起到根本性的作用而安立男女根的。

前面有部说男根女根是有实体的，真正有一个男根的本体，也有一个女根的本体。但是经部说“身体具有男女根”，这句话已经很清楚地说明，经部并没有把男根女根别别安立一个实体或者个体的法存在，它只是身根的一部分，而且是从浮尘根的角度或者侧面来安立一个男根女根，主要是区别不同男性女性的本体。

比如男人和女人的喜好不同。以前的注释当中也讲过，比如从小孩开始，男孩喜欢刀枪、打仗的东西，女孩就喜欢洋娃娃。长大之后，男人和女人喜好的也不一样，所做的事情也不相同，从很多方面可以表现出来。





色界的天子、天女的表现也不一样。所以它并不是一定起到性别方面的作用，主要是性格、外貌、声音的高低强弱、体格大小的区别，比如性情，男的比较刚烈一点，女的比较柔弱一点。；穿衣服方面，男的喜欢朴素一点，随随便便过得去就行了，女的穿得很鲜艳，我们一看就知道。女的喜欢打扮，男的不是那么喜欢，稍微打扮还可以，太多了肯定就不喜欢。男的早晨起床之后，洗洗脸、刮刮胡子，很快就完事了，女的起来之后两三个小时都还在镜子前，描眉毛或者化妆，必须打扮得自己认为可以了才会出门，所以女的在家里耽误的时间特别长。

在家男女居士一起生活也是这样的。女的逛街的时候，花很长的时间。男的最怕和她们去逛街，逛街的时候，女人无论买不买都要进去看很长时间，男人特别的不喜欢，买了就走就行了，根本不需要那么长的时间。出门的时候，男的老是催，女的就坐着不动，她觉得不需要太着急。这方面肯定是性格的关系，通过男根女根表现出男女不同的性格。

后面是命根、五种受根和信等五根，“同类存在具染污，以及清净功用故”。

“同类存在”是什么呢？就是后面这句“承许命根”，命根是“同类存在”，命根存在的必要性就是让你以这一期的生命，同类可以存在下去。

受根就是“具染污”，和前面没有什么大的差别。所谓乐受、苦受具有一种染污性，让我们生起贪、嗔或者愚痴。

“以及清净功用”就是信等五根，能够让我们相续



当中的烦恼得到压制，或者逐渐清净的增上的功用，或者其他不同的如获得自在的功用。

如果我们相续当中具有信心、精进、正念、禅定、智慧涅槃五根，内心就会逐渐地清净，就可以从凡夫道到资粮道、再到加行道，或者从加行道获得见道，获得涅槃。凭什么可以获得？关键就是有信根、精进、正念、禅定、智慧这些条件，我们才可以清净。如果不具有这些条件，我们虽然每天都想要清净，但是因缘或者根不具足的缘故，获得清净非常困难。所以我们要观察内心当中，有没有对于四谛、因果、上师三宝的信心，如果我们有信心，那么是清净的信心，还是具有染污性的信心？

我们有一部分道友也学习过《大乘经庄严论》，里面第十一品专门讲信心，信心中有清净的信心，也有夹杂着怀疑的信心。过段时间大恩上师要讲《大乘经庄严论》，学习到第十一品，就会了知信心有很多种安立的方法。我们觉得只要有信心就可以了，到底是什么信心？是清净的、染污的，还是中间夹杂怀疑的？我们要分别。如果有了对四谛、上师三宝清净的信心，就有了获得解脱、涅槃最根本的条件。

精进当然也需要。世间法尚且需要精进才能成办，何况出世间的法。出世间的法要和无始以来形成的习气、烦恼做斗争，把这些全部消灭，如果没有精进，对善法没有高度的欢喜，是绝对不行的。正念也是一样。我们必须对于善法时刻保持正念。如果忘失了正念，就会随烦恼而转。禅定可以让我们制心一处。智慧，不管是世俗智慧，还是缘无我的智慧，都是要具有的。



以上叫涅槃五根。有了这五根，我们可以获得清净；如果没有，就无法获得清净，这方面也是讲了五根的关系。

“于获愈上涅槃等，起到功用之缘故，立为未知当知根，已知根与具知根”，后面的未知当知根、已知根和具知根是无漏三根。前面属于有漏法，后面这三个属于无漏。“于获愈上涅槃”，因为从见道开始，逐渐开始获得涅槃道了，乃至最后获得有余涅槃和无余涅槃，所以未知当知根、已知根和具知根是“于获愈上涅槃”这些方面起到功用。

首先未知当知根安立在见道当中，见道是已经获得无漏，但虽是无漏，只是见到了四谛，还没有通过修行的方式百分之百圆满证悟，所以见道只是获得涅槃的第一步。

为了获得已知根的而安立了未知当知根。因为已知根是修道，我们要进入修道，必须要以见道作为基础，所以要获得已知根，必须要以未知当知根作为基础。为了获得已知根，此处安立了未知当知根。已知根属于修道，到了修道之后，通过见道当中见到的智慧不断地串习观修，内心当中修道的智慧越来越深，对于俱生的烦恼障、以及烦恼障的种子等，可以逐渐地灭掉，所以修道位逐渐地增上，离获得涅槃就会越来越近了。所以为了获得已知根，而宣讲安立了未知当知根。

然后为了获得具知根安立已知根。修道圆满到无学道，到无学道就是具知了，完完全全了解了，没有什么剩下的。因此已知根是获得具知根的基础，首先有了已知根，最后可以获得具知根。

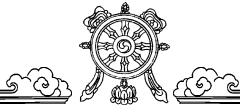


获得具知根之后是不是就完了呢？还没完。具知根是获得什么呢？是获得最究竟的涅槃。获得具知根还不是涅槃吗？涅槃分两种<sup>2</sup>，一种叫有余涅槃，一种叫无余涅槃。如果获得具知根，你的烦恼灭尽了，按小乘的观点来讲，叫做获得有余涅槃。有余就是你内心当中三有的烦恼已经没有了，但是还有余，余什么？剩下诸根、诸识等有漏的身心还存在，还有余，还会受它的影响产生一些痛苦等。所以阿罗汉还是很精进地修学，虽然在小乘当中，他已经没有什么可证得的，但是平时禅修、打坐还要做的。这叫做有余涅槃。最后三有的业全部消尽了之后，因缘一到，他会舍弃身心，就是平常我们说的去世。他死了之后，因为他的心早就解脱了，烦恼没有了，只不过以前造业形成的有漏身体还在束缚他，没办法获得最究竟的自由，唯一的束缚来自于他的身心。当他去世之后，有漏的身体离开了，到了一个究竟的状态当中，叫无余涅槃。

按照小乘观念来讲，无余涅槃是灰身灭智了，身体也没有了，心也没有了，在没有身体没有心的状态获得最究竟涅槃的果位，最究竟的解脱。没有任何束缚他的东西，轮回当中的痛苦烦恼没有了。首先是烦恼灭尽，心解脱，然后可能身体上面还会有痛苦，比如目犍连尊者在被殴打的时候，他还会有些痛苦，但是当他趣入到了无余涅槃的时候，没有烦恼，不会担心下一世的投生，没有身体，没有心，也没有痛苦，什么都没有，这在小乘当中是最理想的状态。在这种状态当中，不起任何的

---

<sup>2</sup> 此处纯粹按照小乘的观点讲的。



心，安住在涅槃当中永远不出来。从另一个角度来讲，就是这个有情众生在这个法界当中消失了，从今以后法界当中就没有这个众生存在，这是小乘一种比较终极的解脱。

从大乘的角度来讲，这样安住根本利益不了众生，而且从大乘的思想来看，还不是真正的无余涅槃，还有很多剩下的，还是有余。真正的无余是佛果，但是真正达到了佛果的无余涅槃，悲心圆满究竟，也不可能住在这种状态当中。虽然从更高的观点来看是这样，但是从小乘自宗的观点来讲已经获得最究竟的涅槃了。

“于获愈上涅槃等”的“等”是什么意思呢？比如未知当知根对于断除见断有增上的功用；已知根是对于断除修断有不同的功用；具知根对断除所有的烦恼具有不同的功用。前面是分别对增上获得涅槃有一种功用是无漏三根，然后还可以表现，通过未知当知根断除获得见道的见断，在修道当中有修道所断，通过已知根来断除，后面通过具知根把所有烦恼断尽，获得阿罗汉果位。

## 丙二、根之定数

为什么安立二十二根，为什么不能多也不能少？

心之所依彼差别，留存以及增烦恼，

资粮清净尽彼数，如是诸根亦复然。

这里也有有部和经部的观点，今天只讲有部的观点。颂词为什么要讲根之定数呢？二十二根从这个体系安立的时候，数字是决定的。众生的根基无量无边，是不是绝对是二十二根呢？大恩上师的注释也讲了，



当时佛陀对某一位婆罗门观察，宣讲二十二根对于他的根基非常合适，而且这个众生也代表了一大批的众生，比如像我们这样的众生。佛陀看到了这种必要的缘故，当时对他宣讲了二十二根，这种说法对于其他的众生也有一个示范的作用，所以就在佛经、菩萨的论典当中一代一代传下来，我们现在也在学习二十二根。对于这种根基的情况来讲，二十二根的数目是决定的。

为什么说是定数，不能少不能多呢？因为有些人认为，如果从增上功用的角度来讲，应该还有很多可以安立为根的。

比如从佛教的观点来看，无明也可以安立为根，因为无明缘行、对于产生行起到不同功用的缘故。前面说眼根、耳根可以对产生眼识、耳识，有不同的功用，无明也可以产生行，在十二缘起当中，无明缘行、行缘识，所以无明可以安立为无明根，行可以安立为行根，识可以安立为识根，十二缘起都可以安立为根。为什么不安立为根？

还有从外道的观点来看，口、手、足、私处也都成了根。以前我们在《智慧品》、《入中论》等很多地方学习过数论外道的观点，数论外道有二十五谛，二十五谛当中也安立了五根，即口、手、足、私处<sup>3</sup>。口<sup>4</sup>就是舌头，可以言说，可以安立为一个根。手可以拿东西，脚可以走路，大便道是排泄的作用，小便道可以淫欲，产生乐受，都有一定的作用。这些为什么不安立为根呢？

---

<sup>3</sup> 私处包括两个，大便道和小便道。

<sup>4</sup> 不是舌根。



此处的回答是不单单有作用，而是有特殊的必要，只把烦恼的根本和清净的根本，和流转轮回、还灭轮回有直接关系的二十二种法安立为根。其他的虽然有功用，但是它对产生、消灭烦恼的作用不明显，或者有一些已经包括在里面了。

“心之所依彼差别”，“心之所依”是六根，也就是我们的眼识、耳识乃至意识的所依是六根。众生具有眼根、耳根等，六根是众生的根本，属于根本性的东西，是众生实体的基，成为心识的所依，所以它属于根本存在的东西，一定要安立。或者六根也是染污的基，最后也是解脱的基，所以必须首先安立六根。

“彼差别”是具有六根的众生通过男女根来安立差别。虽然都具有六根，但是我们要辨别男女，所以为辨别具有六根众生类别的缘故，安立为男根、女根。

“留存”，留存就是命根。虽然具有六根，但是如果不能留存在世间，也没有办法，安立不了，所以为了让众生留存在世间当中，六根要在世间延续，必须要有命根。命根是让众生留存的。

“以及增烦恼”是身乐受、身苦受等五种受，它是生烦恼的。六根增上就是在六根上面增上烦恼，或者五种受能让具有诸根的众生生起烦恼、增上烦恼，属于烦恼的自体。

“资粮”安立为信进念定慧五根，可以成为我们消灭烦恼的资粮。信进念定慧可以积累资粮，成为获得涅槃的基础，可以消灭烦恼获得解脱，因此安立为五根。



“清净<sup>5</sup>”能够清净烦恼，把烦恼清净之后，最后可以让自己的六根完完全全的清净，没有烦恼的影响和染污。

“资粮清净尽彼数，如是诸根亦复然”，这些根或是生起烦恼的次第，或是清净烦恼的次第，通过基、本体、助缘，或者资粮等方面安立的二十二根。所以其他的口、手、足不安立为根，对于根本性烦恼和清净的基，或者自己本体的数量方面没有真正增上关系。虽然从某种角度来讲，它们具有根的一部分作用，但是安立二十二根是有特殊的必要，尤其是怎么漂泊轮回，从轮回当中获得解脱是最关键的。

佛陀虽然是遍知，可以了解所有的法，但是佛陀所宣讲最主要的法，就是四谛法要，里面包含了最主要的东西——轮回的果和轮回的因，获得解脱的果和解脱的因，不外乎就是这些。众生处于什么轮回的状态，然后众生的轮回是通过什么因缘导致的，讲了苦谛和集谛。然后说痛苦可以灭掉，讲了灭谛，让众生对灭谛产生希求心。然后说要获得灭谛，必须要通过道谛来灭除集谛，所以宣讲了道谛，这是解脱的因果。因此佛陀主要通过四谛来进行表示的。

虽然佛陀也知道其他无明、口、手、足等有增上的功德，但是为什么只是安立二十二根呢？这里只是把众生流转轮回的最根本、最主要的东西安立了。其他的也可以安立为根，但是在所有的根当中，把最主要的摄集在一起安立为二十二种。解脱的方面、轮回的方面，

---

<sup>5</sup> 参考《俱舍论释》，信等五根为清净的基，未知当知根等三根为清净的本体。





生烦恼的，清净烦恼的、资粮、清净的全体全部包括在内，安立二十二根。它是有一定必要，不是随随便便的，不是佛陀讲漏了很多法，这个也是根，那个也是根。虽然佛陀是遍知，但是为了安立这种必要性的缘故，只是制定了二十二根。

还有一个问题，如果讲得太多，一般的众生也是没有办法接受。众生的智慧、时间、精力都有限，如果讲二百二十种或者两万种根，讲是讲了，我们谁能记得住？谁也没有办法了解。所以以不多不少的方式进行安立，我们既了解它的核心，又能知道修行的方法，这就是最好的。

佛陀的遍知真是不可思议。来了一个有情一祈请，佛陀就给他讲一个法，完完全全随他的根基讲，讲完之后法放在这里永远不会变化。我们现在拼命地学习、领悟、消化，还是很费劲的。大菩萨可以把佛陀讲的意义写出来。佛陀以没有任何造作的方式宣讲佛法，二十二根只是其中一个法而已，《俱舍论》中的法都是从佛陀的智慧流露出来的。佛陀的智慧的的确确是不可思议的。

现在我们学佛，发誓成佛，佛陀的智慧、佛、佛果到底是什么？我们最后到底要成为一个什么样的佛？我们也要想，这不是现在我这个凡夫的分别念能够了解的，现在我的智慧差的非常远。不要说和佛陀相比，就是现在我们学习《俱舍论》还是比较费劲的，所以还是需要不断的发菩提心，不断地积累资粮。现在有很多积累资粮的方式，我们可以通过听闻、思维、修行的方式积累资粮，可以通过长期发心的方式积累资粮，还可



以通过其他方式积累资粮。

现在我们离成佛还很远，打开自己智慧的因缘显现上还不具足。前面讲了，整个佛法都是因果之道。具有什么样的因缘就会具有什么样的果。如果我们的智慧没有打开，我们的心灵没有获得解脱，果没有显现，肯定是资粮不具足的缘故，如果因圆满，果一定会圆满。所以一方面我们要从智慧方面多去观察，该听闻的听闻，该思维的思维，该修行的修行，智慧资粮我们要尽量去圆满；另一方面福德资粮，我们也要尽量圆满。

虽然我们有很多机会，但是时间长了之后，心中就会麻木，有一种疲倦，不想再做，做的时候也是很勉强去做，这时浪费了很多可以提升我们福德资粮的机会。既然我们在做，就发一个清净的心，把它做好，然后通过自己所学到的菩提心，或者空性等，为了成佛、度化众生的心摄受我来做这个事情，那么这个事情本身就能成为自己增长无穷福德的因缘。

我们每天这样做，福德不断地增上，内心不可能不发生转变。我们的心态，对空性、法界的法义比较细致广大的认知，逐渐也会有所增长。所以福德一增上，智慧也增上了，我们的罪业，烦恼也会减少。从这方面观察的时候，现在我们学习还是要从方方面面进行趣入，一方面该学习的学，另一方面对于平时积累福德还应该重视。

现在我们的福德不是特别多，多得已经装不下了，自己相续当中的福德开始溢出来了。其实还差得很远，如果真的溢出来，我们现在肯定成为一个圣者了。现在每天都在修，但没有什么动静，说明肯定还差得很远。



不管怎么说，很多人自己都能找到一个积累福德方法，如果已经找到了，就应该尽量去做，作为我们成佛，或者度化众生的最根本的因。如果有正确的意乐发心，果慢慢就会积聚。现在我们一方面在求学，一方面也是在积累资粮。我们应该了解这些问题，学习论典、修行法要，都是必不可少的。

有时候，时间长了，没有什么消息，没有获得改变，我们会稍微疲厌，这不需要，如果真正懂得了因缘的法则，就会知道我们没有现前果，没有现前想要得到的东西，就说明了一个问题——我们的因还不够。我们还是要继续去做，什么时候因具足了，心态会自然改变。

因一具足，果自然就得到了。如果因不具足，我们天天求果，虽然想法是好的，但是肯定得不到，因为因缘不到，果一定得不到的。所以需要一定时间，不断地累积，最后可以逐渐的转变，这个问题也需要了解。

今天我们就讲到这里。



## 第十三课

《俱舍论》中宣讲的意义大部分相应于共同乘，属于小乘的观点，但是在共同乘的基础上，作为大乘的修行者必须要修学的有一部分。按照《大乘经庄严论》的观点，一位菩萨对于世间人的所知、小乘声闻独觉的修学方法、菩萨的修学方法都要了解，因为菩萨的发心是要度化三乘众生的，所以对于一切众生的修行之道、所知、所想，所感兴趣的，以及如何通过相应的根基予以调伏等，都需要学习。

现在很多道友显现上没有获得佛菩萨的果位之前，不具备度化众生的能力，那么到底是该学习还是不学习？为了以后弘法利生种下一个种子，现在就要学习。佛陀在最初发心的时候，也没有想过当时他就可以利益众生，但是因为当时发了菩提心，不断精进修学的缘故，最后成就了佛果。所以我们现在对于一切所知法，尤其是佛法共同乘、小乘的一些观点，必须要详细地学习和了解。

现在学到第二品分别根，前面已经讲了二十二根。正在讲的科判是“根之定数”。按照有部的观点，心之所依、差别、留存、增烦恼，还有资粮、清净等等，已经做了安立。

今天我们要学习经部的观点。对于根的定数——二十二根的数量不能多也不能少的观点，经部也有安立的方法。

或漂轮回之所依，生存受用十四根，



## 如是灭尽诸轮回，诸根即是余八种。

这里讲到了十四加八，是二十二种。二十二种根是怎么安立的呢？也是通过轮回和还灭获得解脱的次第来安立二十二种根。或者也可以说这种安立方式是从不同的侧面来诠释佛陀当年安立二十二根的必要性。因为法跟随不同的根基、意乐，可以做很多种解读，佛陀针对某种根基，不一定把所有密意都讲出来。《大乘经庄严论》讲佛陀具有法义词辩”四无碍解。讲到辩无碍解的时候，说佛陀如果愿意，一个法单单宣讲一个意义，一个大劫都没办法讲完。一方面是佛陀他老人家辩才达到了圆满；另一方面是法展开的时候，针对不同的根基、意乐、界，以直接、间接等解释的方式特别多，所以二十二根可以通过有部解释，也可以通过经部解释。

此处经部怎么安立二十二根？“或漂轮回之所依，生存受用十四根”，观待漂泊轮回安立了十四种根，里面有四个意义。首先在颂词当中，把这四个意义点出来。漂泊轮回是安立前十四根主要的必要，为什么这样安立呢？第一个是“所依”。第二个是“生”，第三个是“存”。“生存”不是一个，而是两个，即产生和留存的意思。“受用”是第四。通过四个必要安立了十四根。

第一、所依。十四根当中什么是所依呢？十四根中前面六根——眼耳鼻舌身意，就是轮回的所依。如果我们要漂泊轮回，依靠什么样的实体作为漂泊轮回的所依呢？这里讲到六根，有了六根就可以安立轮回。如意根可以投胎，作为一种结生的相续作用等。所以五色根



再加上意根就是漂泊轮回的所依。

第二、产生，怎么样产生呢？男根和女根可以产生漂泊轮回的有情，因为男根和女根接触就会产生意生身，就可以产生有情。此处主要从欲界胎生的角度来安立的，如果是化生、湿生等，就不一定是通过男根女根接触之后再产生众生。这里是讲欲界，尤其是现在我们这些众生是怎么漂泊轮回的，怎么产生的呢？必须要有一个助缘，助缘就是男根女根。如果有了男根女根和淫欲心，就可以产生意生身、有情。所以男根女根作为产生的根本。

第三、留存，产生之后如何留存呢？就是命根。如果你没有命根，或者命根损坏之后，这一期的生命就中断了，所以必须要有命根把你留存在这一期的生命当中。从出生到死亡之间是以命根来留存的，它有增上的作用。

第四、受用，即五种受根。我们前面提到了，身体上面就是身乐受、身苦受，心上面就是心乐受、心苦受，再加上一个舍受。五种受用根在轮回中可以受用种种的安乐、痛苦，或者不苦不乐的舍。如果属于轮回之法，通过受用之后，就会产生贪欲、嗔恚、愚痴，开始染污六根，继续流转。

以上安立了漂泊轮回的十四根。

前面是流转轮回，下面是还灭轮回。怎么从轮回当中获得解脱、寂灭的果位呢？“如是灭尽诸轮回，诸根即是余八种”，剩下的八种就是灭尽轮回<sup>6</sup>安立的必要性，

---

<sup>6</sup> 即获得解脱、涅槃。



和前面一样，它也有灭尽轮回的所依、产生、留存和受用。

第一、灭尽轮回的所依是什么呢？就是涅槃五根，即信、进、念、定、慧。既然是涅槃五根，肯定是通过这五种善法可以获得涅槃，所以它们是所依。我们也必须要通过信心、精进、正念、禅定、智慧，五种法进行修持，依靠这五种法，可以逐渐离开轮回。所以涅槃五根是灭尽轮回的所依。

第二、生存受用。八根除了五根，还剩下最后三根——未知当知根、已知根和具知根，分别是生、存和受用。首先未知当知根是生，产生无漏。因为获得未知当知根之前，都是有漏的自性，还没有真正成为圣者，都是凡夫。如果有了未知当知根，就有了无漏的见道，所以无漏见道的产生是依靠未知当知根的。因此未知当知根就是灭尽轮回的产生，从这时开始就产生了无漏，众生从凡夫的身份变成了圣者的身份，虽然内心当中三界的烦恼还没有灭尽，但是属于无漏阶段，已经见到了四谛的真相。见到四谛十六行相其实就是见到了人无我空性。如果见到了人无我空性，灭掉了遍计的烦恼障，相当于获得了殊胜无漏的圣者身份，所以未知当知根是生，就是灭尽轮回无漏功德的产生。

第三、存，是已知根。见道之后，在见道的基础上修学，他还要在圣者身份上继续存在下去，缘四谛不断地观修，把剩余俱生的障碍灭掉，所以通过已知根进行留存圣者的身份。从第十六刹那的修道——预流果开始，乃至到后面的阿罗汉相之间，都是属于已知根，要通过已知根继续在圣者身份上留存、增上。



第四、受用，是具知根。具知根已经到了无学，从小乘角度讲，所有障碍烦恼都灭掉了，一切的烦恼没有了，不可能再流转轮回，所有的因已经断掉了，所以他开始受用喜乐。受用什么喜乐呢？受用涅槃或者灭掉烦恼的快乐。内心当中是纯粹没有烦恼的无漏，算是离开了束缚之后解脱的快乐。具有具知根之后，他完全没有三界烦恼的束缚了。虽然通过前世的业因，还会在身体上面感受病苦、果报，比如目犍连尊者，或者有些阿罗汉在打坐的时候被毒蛇所咬等，还会感受以前恶业成熟的痛苦果报，但是因为他内心当中没有我执、烦恼，没有很多增上痛苦因缘的缘故，他与一般凡夫人感受痛苦的程度还是有很大的差别，而且他具有很多种禅定的功德，基本上是受用解脱快乐，受用很多的法喜。

前面漂泊轮回安立了十四根，灭尽轮回安立了后八根。

从漂泊轮回的所依安立十四根的角度，我们自己现在的眼耳鼻舌身意诸根作为所依，不可能很快转变或者舍弃。

然后男根、女根是产生的因，一方面可以产生其他的众生，另一个方面，如果自己烦恼炽盛，用男根或者女根去造罪业，自己也会因此结生轮回。因为通过这种方式，增长了贪欲，或者作为修行者，破了戒律、耽执受用而还俗、造罪业等等，也会成为后世结生的因。通过守护戒律、修持正法等方式，不让男根女根成为轮回的所依这方面也有一些佛陀所讲的窍诀。

还有受用，从小乘的角度来讲，观想诸受是苦，知道一切的受都是苦。苦受是苦苦，乐受是变苦，舍受是





行苦。受会产生后面的爱取，如果从受这个阶段观察、作意、修法，知道一切都是苦的自性，就会对受没有什么耽著，后面的爱、取、有一个个就可以制止了。

我们要了解十四根为什么会成为轮回的根，我们应该注意什么，自己是不是正在受中耽著，或者其他地方耽著？如果是在耽著，那么我们可能已经具足了漂泊轮回的十四根的因缘。有时候全部具足，有时候具足一部分，或者可能即将具足这些因缘。作为修道的人，对于这些问题必须要思考，反观我们的相续是不是安住在这个状态当中。

反过来讲，我们如果想要获得涅槃，那么就在自己的相续当中观察一下是否具有涅槃五根，或者具有的程度是深还是浅，信心到底是怎样的信心，精进到底是怎样的精进，我们对于现在学习的佛法或者将要的学习佛法，兴趣如何，兴趣是不是很高涨。因为《入行论》中讲，所谓的精进是“进即喜于善”，精进就是对于善法的一种欢喜，所以对于佛法的闻思修方面，我们的意乐到底有多强，是被迫学习，还是非常欢喜地趣入到佛法的听闻、思维和修行当中去。这些方面可以表现出我们的信心。还有我们对上师三宝的信心、相续中的佛性如来藏的信心、万法的空性的信心、四谛的正确性的信心、前后世因果的信心如何，然后精进怎么样，正念、禅定、智慧分别如何，这些都需要观察。如果这些因都没有，还想获得解脱还是有点遥远。虽然精神可嘉，想法非常好，但是解脱也是一种果，想要获得必须要圆满它的因，没有因的果绝对是没有的。佛陀宣讲的因缘法则不单单在世俗当中管用，在修解脱道的过程中也管



用。如果我们想要获得解脱，因缘是否具足，如果不具足，要通过什么样方式在内心当中具足，再再增长它的势力、功能，我们也要观察。

后面三个我们不用管，因为未知当知根等属于果位的法。反正前面的因具足了，自然而然就会到已知当知的状态，精进等都会非常超胜。关键是前面灭尽轮回的所依——涅槃五根在我们相续中存在的情况如何，这方面要观察。如果不具足，平时也要一一努力具足，不断地回向，让自己内心当中尽快的具有灭尽轮回的因缘，也要经常发愿，祈祷上师三宝加持内心中早日具足所有获得圣道的因缘，令所有流转轮回的因缘衰败，势力逐渐减弱，不要起很大的功用。两方面我们都要祈祷、回向、发愿。大恩上师讲过，单单发愿回向也不行，平常还要在法义方面修学，观修，而且一两天是不行的，只有长期性地修学才能发挥作用，如果只是几天，不一定马上会产生作用。因此我们修学佛法，还是有一个长期性的发心比较好。

以上讲到了二十二种根的数目是决定的。

**乙二、此处所说根之本体 分二：一、宣说五受根；二、宣说最后三根。**

有些前面已经讲过了，有些后面会讲，前面没有讲的，后面也不会讲的就在这个地方讲，所以此处所说根的本体其实只说了八种根。

**丙一、宣说五受根**

身非乐受即苦根，快乐感受即乐根。

三禅之心为乐根，余者即是意乐根，



## 心非快乐意苦根，舍受中间无二故。

眼耳鼻舌身意六根在第一品已经讲过了，男女根很简单，不需要多说，后面讲不相应行的时候会讲命根，讲相应行心所的时候会讲信进念定慧。五种受根和三无漏根在前面没有讲，后面不会再讲，放在这里讲。

到底怎么安立五种受根呢？前面我们讲了所谓的五种受根，即身体上产生的，类似于无分别的快乐和痛苦，和内心上面安立的快乐和痛苦，再加上舍受。

“身非乐受即苦根”，首先在身体上面不是快乐的感受。

当然不是快乐的感受，也可以是舍受。有时在论典当中说不是快乐感受，往往讲的是它的对立面，不是说没有这个而已。后面我们学习十二缘起，讲到无明的时候就很清楚。无明并不是没有智慧而已，而是一种烦恼性，是以反方面的烦恼性来安立无明的。

“身非乐受”不是一种快乐，而是身体上面安立的痛苦，就是苦根。

“快乐感受即乐根”，在身体上面快乐的感受就是乐根。这些比较简单，比如在身体上面的头疼就是苦根，或者吃饭吃得很饱等这样的快乐感受就是乐根。

“三禅之心为乐根”，还有一个乐根是单独的，虽然是心上面安立的，名称也叫乐根，但这里叫做心乐根。此处有一个特殊，如果加上三禅之心，好像变成了六种受。这种受是安住在三禅时的一种快乐。此处大恩上师译为心乐受，心乐受叫做心乐根。

“余者即是意乐根”，除了三禅心的快乐叫做心乐



根之外，其他的心上面的快乐都叫做意乐根。

前面我们讲到了身体上面有苦乐两种，按照五种受来讲，心上面就只有心乐、心苦，或者意乐根、意苦根两种，但是在讲心的快乐的时候，有个特殊情况，就是三禅心的快乐也叫乐根<sup>7</sup>。前面刚学完，二禅三禅四禅不可能有五识，如果没有五识，就不可能有身体上面的乐。

“余者”是除了三禅之心，意思是三禅以上——四禅四无色都是舍受了，上面不可能再有其他的乐。二禅、一禅，或者欲界心的乐都叫意乐根，只是三禅的心叫做心乐根。因为要区别二禅的意乐，二禅主要是一种欢喜。在唐译当中意乐都翻译成喜，有些大德解释所谓的欢喜是内心当中不是很寂静的，比较冲动的快乐。这种快乐对三禅来讲是一种过患，必须要灭掉。在二禅中内心数数产生欢喜，这时我们观察这个心还是没有那么寂静，相对来讲是比较躁动的心态，在三禅当中必须要隐灭。三禅有一种快乐，叫做乐根。乐根虽然是乐，但不是数数欢喜，而是比较平稳的快乐。所以为了简别二禅的喜或者下面冲动的喜，就把三禅的心安立为乐根。

后面我们讲无漏三根的时候，三禅的心乐根还是要用到。在有些地方讲无漏三根有九种体性，其中有一个乐根，但这个乐根绝对不是身乐，而是三禅的心，叫做心乐根。心乐根作为涅槃九种根之一。后面还要讲，在色界无色界得阿罗汉有很多情况，或者二禅三禅

---

<sup>7</sup> 在唐译当中没有心乐根，直接就是乐，只不过加了一个注解，这个乐不是身体的乐，而是心的乐，就是三禅心安立的快乐。虽然和身乐根是一个词，但是这里主要指三禅的乐，是心上面的。



现前圣果也有很多种差别。在那时不可能再有身乐根作为无漏根的九根之一了。

“三禅之心为乐根”，我们要记住，不单单是这个地方出现了，后面在无漏三根中还会出现。或者在定义无漏三根的时候，无漏三根的九种体性是哪些？如果把身乐受算进去就不对了，这个乐是属于心乐受，三禅心的乐根。

“余者”，剩下的心乐都叫意乐根。

“心非快乐意苦根”，自己的心不快乐，叫做意苦根。意苦根<sup>8</sup>是心中的痛苦。

以上四种已经讲完了，最后一种是“舍受中间无二故”，舍受是中间的，没有两个体性。因为前面身体安立了身乐受、身苦受，心也有心乐受、心苦受，为什么舍没有呢？按理说应该有，身体有不痛不乐的舍受，然后心也有不是很高兴也不是很忧伤，一般般的舍受。

身心的苦和乐分别讲了，为什么舍受没有分别讲呢？不一样，因为所谓的身受主要是观待于境，它不是分别的。只要境一现前，比如今天谁扇你个耳光，自己就会非常疼，观待于外境。所以身体的苦要观待一个境才能产生，自己没有自在，控制不了；心的苦和乐观待于分别，大多数是通过分别念产生的。

因此身体主要是观待于某种对境产生苦乐，心上主要是观待于分别。但是舍受没必要这样分了，它就是中间比较弱的状态，不苦不乐，不需要这么明显。因为身体的苦乐一定是很清楚的，因观待于对境、所缘，然

---

<sup>8</sup> 唐译为忧。



后心方面观待于分别，但是舍受不需要，自然而然安住在舍受状态。所以“无二”，没有两种，不需要观待身体、分别心安立苦乐，身心的舍不需要再再分别了。舍受只是安立一个，不管身舍受，还是心舍受，只用一个舍受来表示。舍受的身体可以，心也可以，并没有观待前面安立身苦乐和心苦乐的根据，没有不共的因，或者这样安立也没有很大必要。

### 丙二、宣说最后三根

见修无学道九根，即是无漏之三根。

“最后三根”，即未知当知根、已知根和具知根三种。里面所包含的内容，首先有信等五根；然后有一个意根的本体，作为它产生识的所依，所以必须要有缘法界的意根；在受根当中有心乐受、意乐受和舍受。

刚刚我们学到了“三禅之心为乐根，余者即是意乐根”，后面我们还要学习。可以通过不同的身份获得无漏三根，有时以二禅的心获得阿罗汉的果位，有时以三禅的心，有时以四禅的心获得。所以如果是三禅，会有心乐受根，如果是二禅会有意乐受根，如果是四禅获得阿罗汉，会有舍受根，没有心乐受和意乐受。这里讲的是有时会具足，不是一定具有，后边还要详细分别。我们现在是逐渐由浅入深学习的，学习到后面就知道了，获得见道或者阿罗汉果位，里面还有很多详细的分类，并不是说我在某个身份上一下子获得阿罗汉果了，有可能是在二禅、三禅或者四禅获得的，所以里面根的多少也不一样。如果你是舍受根，不可能有身乐受和意乐受，只有舍受了。几根得到阿罗汉，最多几根，最少几



根，后面还要讲。心乐受在这个地方出现了，前面我们讲五受的时候，心受中有一个三禅的心叫心乐受。

“见修无学道九根”，前面已经讲到了九种根，意根加上涅槃五根，再加上心乐受、意乐受、舍受，即九种根。

这些问题我们要记住，复习时该记的要记，比较熟悉了，记起来很容易。如果是刚刚学，对这些术语特别陌生，看得也少，听得也少，那么记起来会比较生涩。如果经常性去看、去记，越来越熟悉了，就可以牢记于心。我第一次学的时候，因为后边的内容还没学到，前面听上师讲课或者自己给别人辅导的时候，感觉没有底。第一次是在 2003 年，已经过了十一年，我也是在那年辅导的，中间基本上没有讲过，也没看过。有时候讲其他课，也会大概有印象，《俱舍论》中讲到了这个意思，翻阅《俱舍论》可以查到相关的内容。这次讲虽然不敢说怎么样，但肯定比第一次好很多，因为我在看和讲的时候，觉得还是比较熟悉的。讲前面的时候，后边的概念，大概有什么内容还是想得起来，但里面比较复杂、深奥的地方还是搞得不太清楚。所以这次我也花了很多时间，和你们差不多，相当于重新学习一遍，学完之后，自己对于《俱舍论》还是会进一步地了解。

“见修无学道有九根”，未知当知前面已经讲了，在凡夫位的时候，很多都不知道的，比如对四谛的本性，在见道位的时候，他也会了解，这是未知当知。

还有一种未知当知，有些大德的注释当中，包括我们手上的资料也讲，什么是未知，什么是当知呢？通过忍和智来安立。前面讲了，在见道当中有十五个刹那，



前面是忍，后面是智，比如第一刹那是苦法忍，第二个刹那是苦法智。忍是内心和烦恼<sup>9</sup>正在战斗。在苦法忍的时候，正在和对欲界苦谛本性的怀疑战斗，这个时候到底怎么样还是未知。然后当知就是第二个刹那，到苦法智的时候，就知道了欲界苦谛的本性是这样的。

再进行下去就是色界、无色界的苦谛。以前对于欲界苦谛的本性，色界无色界苦谛的本性都不了解，都迷惑，现在通过苦法忍、苦法智了解了，但是还不了解色界无色界的苦谛。这时就需要通过苦类忍和苦类智。苦类忍是正在和对于色界和无色界苦的怀疑战斗、消灭过程中，是未知。然后在第二刹那类智时，他已经了解了色界无色界的苦谛，是当知。

苦谛的问题解决之后，就到了集谛。集谛中又分了欲界和色界无色界。对于欲界的集、色界无色界的集进行了解，进行断除，就是集法忍、集法智、集类忍、集类智。之后是灭谛，欲界的灭和色界无色界的灭是怎么回事，他也如是了解。再通过道谛，道谛在欲界当中是怎么表现的，是什么本体，通过修持之后就了解了。

所以十五刹那之前，都是未知当知，第十五刹那道类忍，属于道谛色界无色界所摄，但是第十六刹那道类智就属于修道了，已经超越了见道的范围。从这个角度来讲，十五刹那中最后一个刹那时，他对四谛当中的色界无色界所含的道谛本性还没有完全了解，因为十五刹那见谛结束的时候，还属于道类忍，道类忍对于道谛还没有完全了解，所以说是未知当知。从这个意思也可

---

<sup>9</sup> 主要是对四谛本性的疑惑。





以解释未知当知，当知就是最后刹那什么时候才能知道？到了修道才能了解，这方面也可以解释未知当知。

十五刹那和十六刹那是见道和修道的过渡，因为见道只是十五刹那，四谛本性当中还剩了一个没有了解，最后一个修道的，所以他就剩下一个还没有了解，未知当知的最后一个必须要到修道去，所以整个见道叫做未知当知根，因为还有一个法到修道才能了解。

十五刹那一过，了解了之后，就到了修道已知根了。已知就是前面有一个不了解的现在已知了。从这个角度也可以安立已知根。前面对整个四谛的本体理方面的迷惑，通过见道和修道一部分全部了解了，都知道了，已知了。

已知了不是完事了，已知只是知道了它的道理，但是内心当中很多产生烦恼的方面，还要通过修道的方式一品一品去断，所以他到了修道的时候，又把四谛所摄的烦恼归摄成三界九地。我们前面讲过了，三界九地当中欲界分了九品，色界初禅分九品、二禅分九品……九九八十一品，一品一品慢慢断。后面还要学习，如果你断了欲界第六品，再来欲界一次，欲界的烦恼断尽之后，你就不用再来欲界受生了，得到不还果位。到了修道，虽然对于整个欲界、色界、无色界四谛的道理已经完全明白了，但是内心当中剩余的烦恼种子，还有缘事情本身产生一些烦恼都要一品一品地断。无色界最后一品烦恼断掉之后，他就可以出三界，获得阿罗汉果位。因为没有业惑了，所以小乘自宗安立阿罗汉绝对不可能再通过业惑入于轮回。

我们以前学习中观，在《定解宝灯论》第二品讲断



障的时候讲过，阿罗汉既不像凡夫也不像菩萨，凡夫人通过业惑投生三界，菩萨通过愿力投生三界，阿罗汉投生三界的业断尽了，绝对不可能再来三界受生，也没有大悲心发愿，他出定之后只有在各种净土当中，也是出三界了，因为通过业不可能再投生三界。阿罗汉在入涅槃之后，在一万劫当中安住在自己涅槃的境界，到了一万劫末际的时候，佛陀发光弹指让他出定，这时重新开始发菩提心。那时的地方是在净土当中，不可能是在咱们的经堂里，因为他不可能通过业力投生，也不可能通过愿力投生，肯定是在净土，所以佛陀在净土中让他发心，逐渐训练自己的菩提心，到了一定的程度，他就可以通过愿力来三界受生。

还有具知根，具知根就是具有知。未知、当知、已知、具知都有知，从字面上讲“具”就是具有，这里的知是什么呢？这里意义就不一样了。在阿罗汉的时候，有两种智慧，一个叫尽智，一个叫做无生智。具有尽智和无生智叫做知。因为尽智对于整个四谛，比如苦谛已经完全了知，集谛已经完全断了，灭谛已经现前了，道谛已经修了，叫做尽智。所有四谛的本性该知道的知道了，该断的断了，该证的证了，该修的修了。四谛修完之后，就叫尽智，没有什么剩下。无生智，就是已经了知了不用再了知，已经断了不用再断，已经证了不用再证，已经修了不用再修。阿罗汉有尽智和无生智，佛陀有尽智和无生智。尽智、无生智两种归摄起来叫知，知的意思就是尽智、无生智已经完全获得了。具知，就是具有这种知，这是无学的特点。

后面还要对无漏三根进一步学习，它到底是怎么



样，见道是在什么位置上证的，阿罗汉是在几禅的状态中证的，后面会一步一步地让我们了解，不是一下子堆很多，让我们没办法了解，而是一次讲一点。就像刚学第一品后面的时候，未知当知根、已知根、具知根还是名词而已，但是我们学到现在，可能很多道友已经知道了，未知当知根、已知根、具知根是什么。所以越往后讲，对于这些问题就越通达，这也是一种次第性的引导。

**乙三、根之分类 分四：一、看待助缘之分类；二、看待因果之分类；三、看待本体之分类；四、看待所断之分类。**

这也是一种分类，和前面十八界有什么分类有点相似，但这里没有那么多。根之分类是从四个角度来讲。

**丙一、看待助缘之分类**

最后三根为无垢，七有色根与命根，  
及苦受根即有漏，其余九根有二种。

“助缘”的意思是什么是属于有漏的，什么是属于无漏的？这方面我们要了解。在二十二根当中分了有漏和无漏。

“最后三根为无垢”，“无垢”就是无漏的意思，就是清净无垢、无漏的自性。最后的三根刚刚讲完了，未知当知根、已知根和具知根纯粹是无漏的。因为是见道、修道、无学道的自性就是无漏的，最后三根为无漏很清楚。

“七有色根与命根，及苦受根即有漏”，前面三种



是不夹杂的纯粹是无漏的，然后纯粹是有漏的<sup>10</sup>。七有色根、命根和苦受根，这三类法都是属于有漏的。

首先是“七有色根”，前面讲十八界有色根就是眼耳鼻舌身，加上男根、女根，因为男根女根也属于色根，所以五加上二就是七有色根。平时我们讲七有色根的时候，要知道是前五根再加上男根女根，因为在二十二根当中有男根女根的安立。再加上一个命根。然后苦受根是受中的苦受。苦受根中有身苦受，还有意苦受，不单单是一种。苦受根中身体的苦受，还是心上的苦受都属于有漏的自性，因为属于有为法，又是非道谛所摄，所以就是有漏。

“其余九根有二种”，剩下的九根既是有漏，又是无漏的自性。意根、受根中意乐受根和身乐受根、舍受根、信进念定慧五根，既是有漏，也是无漏。怎样去分别呢？如果属于道谛，可以是无漏。比如在三无漏根中也有信进念定慧，如果属于后面三根的群体，就是无漏的自性，如果不是包含在无漏三根中，只是在加行道、资粮道当中就不属于无漏，是有漏的自性。

五道有资粮道、加行道、见道、修道、无学道虽然都属于道，但是真正的道谛只是指见道以上，只有见道以上才算是道谛，资粮道、加行道可以是五道的道，但是不能叫道谛。

其他的意根、意乐受根、乐受根、舍受根等有些是属于无漏当中包括的，比如无漏根中的九种根包括乐受根、意乐受根、舍受根、意根。所以其余的九种有两

---

<sup>10</sup> 先讲纯粹是无漏的，再讲纯粹有漏的，再讲既是有漏也是无漏三类。



种自性。

## 丙二、观待因果之分类

“因果之分类”是指异熟果和异熟因。二十二根当中哪些属于异熟的，哪些不是异熟。因当中哪些属于有漏善恶，可以产生异熟果；哪些不具有异熟因。哪些是异熟，哪些不是异熟和哪些具有异熟，哪些不具有异熟这两种。

命根唯一是异熟，十二异熟非异熟，

除最后八意苦根；唯一意苦具异熟，

意余受及信根等，十根具不具异熟。

前三句和后三句要分开。前三句讲到了什么是异熟，哪些是异熟果，哪些不是异熟果，这是第一层意思。后三句讲到了哪些具有异熟，哪些不具有异熟。是不是异熟和具不具异熟是两方面。所谓的具不具异熟是指因会不会成熟为异熟果，也就是哪些是可以成熟异熟果的因，哪些不是异熟因，就是后三句所讲的。

首先看第一层，“命根唯一是异熟，唯一是异熟的，绝对是异熟的，一向是异熟的就是命根。前面讲过了，所谓异熟果的因可能是善恶，果一定是无记，而且异熟还有一个特点，就是有漏法所摄，无漏法不属于异熟果。异熟果属于有漏的、无记的，它的因一定是善恶的。为什么能得到善趣的命根？因为以前修了善趣的法；为什么得到地狱的命根？因为以前造了恶业。命根是观待以前善、恶业的异熟和果报，所以因是善恶，果是无记，命根是无记法，而且是有漏的。



“十二异熟非异熟，除最后八苦意根”，有十二个法是异熟，也不是异熟。十二个法有七种有色根，前五根加上男根女根。再加上四种受根，除意苦根以外的剩下身体的苦乐、心上的乐，还有舍受，就是四受根。再加上意根就是十二种。

七种有色根一部分是异熟的，一部分不是异熟的。比如一部分属于异熟生<sup>11</sup>，通过以前的善恶业感召今生中的七种有色根，属于异熟。然后另外一部分也可以长养，比如饮食好、生活规律，经常通过沐浴、按摩等方式养生，可以使有色根增长，所以长养生就不是异熟了，通过今生的因缘让小的变大、瘦的变胖等。长养生的部分不是异熟，所以七有色根是有分别的。

四种受根和意根有异熟，也有不是异熟的。身体的苦乐，心的快乐、舍和意根如果相应于无记的状态，或者通过前世的因导致了今生中的四种受和意根，就属于异熟。如果四受根和意根相应于善和不善<sup>12</sup>，就不是异熟了。为什么呢？异熟果的因是善恶，果一定是无记，才能符合异熟的本体。但是这个时候的四受根和意根已经是善和不善的一部分，所以就不是异熟了。

还有注释提到了“诸如威仪与工巧是非异熟”，这方面也属于非异熟。虽然异熟是无记的，但是威仪和工巧从某些角度来讲也是属于无记的，那么它们是否属于异熟呢？这里有两种不同的观点，一种观点是非异

---

<sup>11</sup> 还有长养生、等流生。

<sup>12</sup> 四受根是法界受蕴所摄。因为是心所，四受根既可以和善法相应，也可以和烦恼、不善业相应。相应善和不善，四种受的本体也转变成善与不善。同样，意根也可以相应善不善。善法有相应善、本性善、等起善、胜义善等分类。



熟；另一种观点从某种角度也安立为异熟。

威仪就是我们平常所讲的行为，世间当中有种种行为。比如走路的姿势，工作中的礼仪。还有出家人的威仪，走路或者吃饭有很多需要学习的地方。出家人一步迈多大都有规定，有些出家人为了训练走路，会在地上摆很多砖，经常在上面走，基本上都是这么大的步子。如果要当大和尚必须要通过这种训练，如果不当大和尚就不需要吧，反正不管你当不当大和尚，走路的方式不能太离谱，还是应该相应于戒律，这些也是需要训练。还有吃饭的方式也需要训练。很多道友出去之后，都不知道怎么做，比如斋堂当中的碗筷的摆放，也属于一种威仪。这些威仪本身都是属于无记的。

工巧就是平常我们所说的手艺，木匠、泥瓦匠、画画、写字都属于工巧。在写字画画的时候，本身是无记的，但它是不是异熟呢？按照有些观点，平时讲的威仪、工巧不是通过前世的业获得的，必须在今生重新学习训练。比如前面说你要去学习怎么走路，刚生下来的小孩子懂不懂这些呢？他不懂，必须要教他，要训练。从这个角度来讲，虽然它是无记的，但是必须要通过学习才能掌握的部分，属于非异熟。工巧也是一样，必须要通过学习，才能掌握写字的方法，如果没有人教，根本不懂怎么写。有一部分人不需要学，这些是与生俱来的东西，有些人一生下来就懂得怎样写字，这是特殊情况。如果真是前世的善恶业带来的，这部分也可以归在异熟中。一般来讲，这些威仪、工巧都是通过后天的学习才能得到，属于非异熟。两种观点可以这样理解。

“除最后八意苦根”，最后八种和意苦根都是属于



非异熟的本体。“最后八”是什么呢？信进念定慧，这五种是纯粹的善法，绝对不可能是异熟，异熟的本性应该是无记的。最后三种就是未知当知根、已知根、具知根无漏三根，属于无漏善，本性是善法的缘故，绝对不是异熟。还有一个特点，它是无漏的，无漏的不可能是异熟的。既是善又是无漏的缘故，后面的三根绝对不是异熟果。

意苦根绝对是善和不善其中之一。第一个，有些大德讲，意苦根是相应于善和不善的。比如如果我们对于善法产生痛苦，或者对善法产生忧虑，就变成了恶业；如果对恶法产生忧虑，觉得恶法不好，这种意苦就变成善了。所以意苦一方面相应于善和不善，另一方面需要强大的思心所才能产生，不是通过很弱的状态产生。所以它不可能是无记，一定是有记的，不是善就是恶。

因此把最后的八根排除，因为是善业的自性，尤其后面三种既是善又是无漏，就要排除掉。最后一个（意苦根）前面讲过的。

以上讲了是不是异熟，下面讲具不具异熟。哪些是异熟因？善和恶是异熟因。前面我们讲了异熟果，了解了异熟果之后，异熟因也容易了解了，异熟因一定是善恶的，属于有记，而不是无记的。到底哪些是善恶的，可以成为引发后面异熟果的异熟因，哪些是不能引发后面异熟果的非异熟因，我们都要学习。

“唯一意苦具异熟”，唯一的意苦具有异熟。前面刚刚讲了，意苦不是善就是恶，如果对善法产生意苦，就变成了恶；如果对恶业产生忧，就变成了善。意苦受属于异熟因。





“意余受及信根等，十根具不具异熟”，还有十种根，既具异熟也不具异熟。这里“意”是意根，“余受”就是讲四种，因为受有五种，把意苦受排除了，剩下四种受，就是身体的苦乐，心的快乐，还有舍受。加上意，就是五种，再加上信进念定慧五种，共有十种根。

十种根“具不具异熟”，一部分可以具异熟。如果是意根和善法、不善法相应，可以变成善恶的自性，然后其他的受，这些心所法，前面刚刚讲过，可以和善法的相应，也可以和恶法的相应。这四种如果和善恶相应，可以变成异熟的因，能够成熟以后的苦乐的异熟果。

“余受”如果和善、不善相应，也会变成异熟的因，它就具有异熟了，就是异熟因的意思。如果信进念定慧处在有漏阶段，它是善的、也是有漏的，就可以成熟异熟果，可以变成具异熟。

另外一部分不具异熟，意根或者余受如果属于无记状态，就不具异熟，因为它本身无记，不可能感果。信根等也有不具有异熟的情况。前面讲了善法有漏具有异熟，如果信根属于无漏根的群体<sup>13</sup>中，虽然是善，但是无漏的，不会感异熟果，因为能感异熟果的异熟因，是有记有漏的，如果是无漏的法，不会感异熟。所以信进念定慧五根虽然是善，但它是无漏的，不可能再具异熟。

讲完了意根、十根，还有七有色根（眼耳鼻舌身，男根、女根）、命根和三种无漏根，都是不具异熟的。因为七有色根属于色法的自性，色法不可能是善恶的，

---

<sup>13</sup> 三个无漏根当中也有信进念定慧。



不可能变成善恶，然后自己引发后面的异熟果。然后命根也是无记的自体，不可能变成异熟因，然后三无漏根虽然是善法，但是它是无漏的，也不可能感受异熟果。

以上讲了哪些是异熟，哪些不是异熟，哪些具异熟，即哪些是异熟的因，哪些不具异熟，即哪些不是异熟因。能够引发以后的异熟果，称之为异熟因，或叫具异熟；不会引发以后异熟果的，不是异熟因，也就是不具异熟。是不是异熟和具不具异熟是两个不相同的概念。

这节课就讲到这里。



## 第十四课

虽然《俱舍论》属于一部小乘的论典，但是里面有些共同的意义，作为大乘的菩萨也必须要修学某些小乘的观点，比如别解脱戒律、人无我空性、出离心等等。大乘中也有眼根、耳根……五蕴、十二处、十八界的概念，这些和小乘《俱舍论》中讲的蕴、界、处的概念基本上是一致的，所以学习小乘的观点，对我们进一步修学更加高深了义的大乘教法有很大的帮助。

现在我们学习的是《俱舍论》八品内容的第二品分别根，即对根不单单宣讲，还要辨别二十二根相关的很多内容，比如有为法如何产生、心所法的本体、不相应行法、以及几因生几果的关系等等。

### 丙三、看待本体之分类

“本体”属于善法、不善法，还是无记法？或者属于欲界、色界，还是无色界所摄？主要是通过这些方面观察认证的。

善法八根意苦根，即有善与不善二，

意余四受具三种，其余唯是无记法。

学习过第一品和第二品前面的内容之后，我们对于善恶无记以及根的概念，也是越来越熟悉。刚开始学习的时候，觉得《俱舍论》中的很多术语非常生涩。其实前面的内容和后面颂词的意义有很大的关联。这个颂词的意义在前面已经讲完了，我们只需要分配一下哪些属于善法、不善法和无记法。



“善法八根”，所谓的善法有八根。二十二根中最后三根<sup>14</sup>毫无疑问是善法，也是无漏法。信进念定慧五根也属于善法，只不过在资粮道、加行道，尤其是在加行道中暖、顶、忍、世第一法时属于有漏；而在无漏三根中属于无漏，但是不管有漏还是无漏，都是善法的本体。分别时有些属于善，有些属于有为，有些属于无漏，五根是善法，也有有漏和无漏，此处只是讲善和不善的差别。以上讲了善法有八根。

“意苦根，即有善与不善二”，意苦根既有善法的，也有不善法的。在二十二根中有心苦受，在汉译当中讲忧，此处讲意苦根，或者意苦受根。意苦根有善和不善两种。首先善的方面是什么呢？比如对于恶业、不善法内心很不欢喜，那么本体属于善。意苦根是一种忧、不欢喜的状态，如果是对恶业不欢喜，那么这种心态属于善法的本体。如果某个有情对于放生、闻思修等善法不高兴，就是属于不善。所以所谓的意苦根主要看针对什么不高兴，如果针对恶业不高兴，那么本体是善法；如果针对善法不高兴，本体变成了不善。所以意苦根就是善和不善，没有无记，要么是善法，要么是不善法。

“意余四受具三种”，“意”是意根，“余四受”就是意苦根之外的其余四种受，有身体的苦乐——身苦受、身乐受，心的快乐——心乐受，再加上舍受，意与其他四种受具有三种。因为意根是心王的本体，既可以和善法、不善法相应，也可以和无记法相应，所以意根可以具有三种。其他的四种受属于心所法，心所法可以

---

<sup>14</sup> 即未知当知根、已知根、具知根。



相应善、相应恶业，或与无记相应。

“其余唯是无记法”，善法的八根、五种受，还有意根去掉了之后，剩下的都属于无记。剩下什么法呢？眼耳鼻舌身五根，再加上男根、女根、命根，这八种属于无记。命根一向都是无记的法，有色根是色法的本体，属于无记的。

下面学习的是二十二根分别属于三界当中的哪一界。

除无垢根属欲界，男根女根苦根外，  
属于色界有色根，乐根亦除属无色。

讲三界的时候，用的是减法，二十二根首先减掉什么根，然后属于哪个界。

总体来讲是二十二根，“除无垢根”，最后三根是无垢无漏的本体。我们要记住，所有的无漏法绝对不是任何界所摄，不是欲界、色界、无色界所摄，超出了三界，三界都要除掉无垢根。

大恩上师在注释当中讲到，虽然无漏三根不属于三界，但是修行者可以是欲界、色界的身份，也可以属于无色界。修行者没有真正获得无余涅槃，灰身灭智之前，身份可能是三界所摄的。可以在欲界中以欲界的身份。佛陀示现的化身是在欲界的南瞻部洲，所以这些阿罗汉，如舍利子、目犍连等，他们都是以欲界人的身份获证阿罗汉，有些是欲界的天人身份上获得见道、第二果、第三果，有些通过色界、无色界的身份获得阿罗汉的果位。所以身份可以是三界所摄，但是内心中的无漏根，不管是未知当知，还是已知根、具知根，不是任何



界所摄，是超越三界的。

既然无漏法超越三界，首先“除无垢根”，因为无垢根不是三界所摄的自体，所以三界当中不存在。

“属欲界”，就是二十二根把三个无垢无漏的根减掉，剩下十九种根都是属于欲界的。欲界中有哪些根呢？减掉三个无漏根之后，都是属于欲界所摄，眼根、耳根、鼻根等，乃至五受、男女根、命根、意根，还有信进念定慧五种善法根等等，这些在欲界身份上都有，所以“除无垢根属欲界”。

色界要减什么呢？“男根女根苦根外，属于色界”这些属于色界所摄。前面已经去掉三个无漏根，在十九根的基础上，色界还要去哪些呢？首先去掉男根、女根。色界没有男根、女根。虽然有些经典当中讲，色界属于天子的身份，有时候讲有天女，有时候讲没有天女，色界当中就是男人的形象，是丈夫相。既然没有男根、女根，怎样区别丈夫相呢？有些注释中讲，色界的男子不是以男根女根辨别的，而是具备男性的很多特征、优点，比如心识比较勇猛精进等，和女性不共的本体上可以体现出来。

色界没有男根、女根的理由在各大注释中都讲的很清楚。第一个，色界必须要断除淫欲心。如果要获得初禅、二禅等等，贪欲、嗔恚、昏沉、掉举、怀疑等五盖必须要压制住。如果没有压制住五盖，想获得初禅以上的禅定是不可能的。

戒律中有一个大妄语的戒条，如果你说了上人法妄语，就会破妄语的根本戒。说上人法妄语的标准之一是你说自己是阿罗汉、佛菩萨化身等很离谱的妄语。还



有一个标准，就是说自己远离了欲界贪欲，已经远离了五盖，获得了初禅。因为已经没有欲界的贪心等粗重的烦恼，所以属于上人法。如果你没有获得上人法，而说“我获得了上人法”，就会犯妄语根本戒。

从很多地方可以知道，色界不会有五盖，绝对不会有淫欲，有淫欲心就会一直流转欲界。一定要远离了淫欲的心和行为才会转生到色界，所以在色界中不会有男根女根。

还有一种说法，男根女根很不庄严，而色界的身份特别庄严，因此在色界天人庄严的身体上，不可能有非常不庄严的男根和女根。在色界当中存在眼耳鼻舌身等有色根，但是没有男根女根。

苦根也没有。苦根分了两类，一种叫身苦，一种叫意苦。身苦没有，意苦也没有。首先没有身体的苦，注释当中是通过因和缘两方面进行安立的。

第一、没有因。因为色界当中没有杀生、偷盗等不善业，所以也不会因为这些而感受身体上的痛苦。还有身体上面的这些受很多是观待于外面的因缘<sup>15</sup>，比如受到外面的打击，可以在身体上面引发苦受。

第二、没有苦受的缘，因为色界的身体不像欲界的身体这么粗重，没有血肉之躯。色界的身体是光明的自性，很透彻。

有时候我们觉得证悟光明身是不是一定就是成就了佛果、虹身？这不一定，为什么不一定呢？所谓光明

---

<sup>15</sup> 前面讲到引发身体苦乐的因缘要观待外缘，心方面主要是观待分别念，而舍受不需要分别。



身也有很多种情况，只要转生到色界，都是光明身。如果是色界的光明身，都属于有漏，他内心当中的烦恼障、所知障一点都没断，还是标准的凡夫人，只不过通过修持殊胜的善法生在色界中，身根通过以前的善业，是光明的自性。注释当中也讲到，身体如光芒一般透彻。有些是身体放光叫做光明身，有些是因为很透彻，称为光明身。如果通过修持幻化身、大圆满等修法灭掉了内心当中所有烦恼障、所知障的种子，那么这种的虹光身、光明身的自性是非常了不起的，也是完全出三界的，是恭敬顶礼、皈依的对境。色界的身体是光明身的自性，还是属于业惑，因为是通过色界的烦恼转生于色界。虽然压制了欲界的烦恼，但是色界的烦恼在色界的身份上还是在不断地增长，缘自己的五根、宫殿等方面还会产生贪欲，而且对禅定本身也会产生贪欲，所以虽然欲界的烦恼压制了，暂时没有现行，但是色界九品烦恼<sup>16</sup>一点都没有断。

他们没有受身苦的因和缘，没有打击身体导致身苦的外缘，也没有粗重的血肉之躯的内缘，而是属于光芒的自性。前面说过犹如光芒一样的身根不是所断。和此处有点类似，很多痛苦的所依就是因为有粗重的血肉之躯，如果他的身体已经改造了，或者转变成光芒的自性，就没有受粗大痛苦的基础，所依就不存在。从这个角度来讲，不会有身的痛苦。

在色界当中也没有心的痛苦，因为远离了嗔心，只有远离了嗔心才能转生色界，断五盖之一就是没有嗔

---

<sup>16</sup> 四禅每一禅都有九品的烦恼。





心。前面讲修断见断时也讲过这个问题，欲界当中十种根本烦恼是全的，而色界无色界要减嗔，有贪欲心，但是没有淫欲心。我们前面讲色界没有贪心是指没有淫欲心。

此处所讲到了九种害心<sup>17</sup>是没有的。因为自己没有嗔恨的缘故，所以对我伤害、正在伤害的嗔心不会产生。再加上在色界中大家也不会互相争论，比如这是你的宫殿，这是我的宫殿而争论。而欲界三十三天和阿修罗之间，为了争夺如意树，或者天女等受用，会发生战争，有互相嗔恨的情况。色界不会有这个问题，不可能因为这些方面发生争论。比如因为妨碍了自己的地产、房子，色界天人甲对色界天人乙产生了嗔恨心，是不可能的，不会因为这些因缘产生嗔心，本身嗔心已经断了，也没有外在可以引发嗔心的因缘。

还有一个原因，色界的天人恒时住在悦意的禅悦<sup>18</sup>状态中，虽然不是时时刻刻住在禅定，但是很多时候都是安住禅定，只要一内观就安住禅定了。他们经常安住在禅悦当中，不会有意苦，不会有嗔心，也不会有很多的痛苦产生，所以色界的天人没有身体的痛苦，也没有意的痛苦。

因为《俱舍论》讲的不是小范围的人道中，比如中国人的烦恼是什么，如何断烦恼，或者你是做什么职业的，平常很劳累，心里很烦，应该怎么去舒缓。

---

<sup>17</sup> 对我曾经加害、正在加害以及即将加害三种，对我的亲友曾经加害、正在加害、将要加害三种，对我的怨敌曾经饶益、正在饶益、未来饶益三种。在《入菩萨行论》中也讲过。

<sup>18</sup> 禅定的快乐是很细的。



《俱舍论》的格局很大，从欲界讲到色界，再到无色界，不单单是针对自己身边欲界的事情，而是通过宏观的层面介绍了三界的情况。我们学习了之后，就知道三界是怎样的。当看到色界没有苦根的时候，我们再观察自己，因为有粗重的身体，也有外在的争论，所以身体上有痛苦；因为有嗔心的对境，自己也有嗔心的烦恼，经常性地产生嗔心；因为没有得到细微禅定的缘故，所以内心经常很不快乐。虽然我们觉得自己很了不起，但即便是凡夫中的色界已经远远超胜我们了。平常在其他教法中，对于欲界天人的快乐学习得比较多，但是色界的情况我们学习得很少，而在《俱舍论》当中，对于色界禅定的本体，各自的情况都介绍得比较详细。如果好好地学习，可以了知当前的状态和整个三界的情况，令我们远离傲慢。

为什么出离心必须要远离对于后世的执著？因为我们对今生当中的痛苦，比如经常生病、不悦意，或者张三李四今天又找自己的麻烦。每天不是自己的麻烦，就是家里其他人的麻烦，很不舒服。觉得我后世如果转生到欲界天、色界就没有这些问题了。我们也要了解，如果只是想从当前的状况中出离，这种出离不究竟。比如我们想要从现在欲界人的身份出离，到欲界天，或者从欲界天出离到色界。其实不管你是转到色界，还是无色界，都是属于有漏的自性、轮回的自性。当你得到了又怎么样？非想非非想天是三界的有顶，通过修持殊胜的禅定、不动业之后，可以转到非想与非非想，在这样的状态中可以安住八万四千大劫，时间非常长。人间的几十年在他们的八万四千大劫中连一眨眼都不到，



非常的短暂。但是当他的业用尽之后，还会下来，继续流转轮回，没有什么可靠的。我们只有把这些问题了知得很清楚，最后才能从其中出离，否则我们会把解脱和色界、无色界、欲界天人划等号，好像只要自己脱离当前的状态就可以了。解脱了当前的状态，到了欲界、色界、无色界，又怎么样？有时候我们解脱的目标很模糊。

学了《俱舍论》以后，知道我们要出离的对境到底是哪些，这里讲到了欲界、色界、无色界都需要出离。后面的比较困难，因为欲界和色界对比的时候，尤其是人间和色界的差距特别大，所以我们看到色界这么好，没有身体的痛苦，也没有心的痛苦，而且经常安住在禅定当中，我们本身可能也很喜欢禅定，如果经常安住在这个状态中，是非常欢喜，非常舒服的。但是这些都不可靠，还是属于有漏。我们要知道，虽然观待于欲界，比较善妙、悦意，但是观待于整个三界来讲，还是需要出离。

出离苦苦很容易，但是如果我们哪一天通过自己的因缘，去了一趟三十三天，回来之后可能对于三十三天非常执著了。就像难陀尊者一样，去了之后，天天观察往生三十三天的因缘到底是什么？哪些是必须要注意的，可能会非常清净地去守持戒律。因为他看到之后，觉得远远超胜现在的境界，有可能对这些特别的高兴。

有些人修禅定之后，有可能得到一禅二禅。因为禅悦非常的深细，他在里面出不来，开始耽著，把它当成正行，天天去安住，觉得非常舒适。如果没有学习过整个宏观的菩提道次第，不了知修道的次第，非常容易在里面迷失，他觉得这是最好的。如果从下到上的修法次



第都学习得比较好，虽然现在没有达到这样的程度，但是大概从见解上面知道这些不能耽著。即便有一天通过因缘到了天界，看到了天宫、天女，自己内心当中还是会有一种认知，不管怎么样，这些都是属于无常有漏的自体，并不是解脱道。

总之，色界是没有身苦、心苦的状态。把男根、女根和两种苦根去掉之后，剩下的在色界当中都可以有。

“有色根，乐根亦除属无色”，无色界还要减。二十二根减三个无漏，剩下的是欲界，色界把男根、女根和苦根减掉。无色界还要减，因为无色界没有色，既然是无色的，有色根要去掉，眼耳鼻舌身是绝对没有的。男女根前面已经去掉了，不需要重新去。

“乐根亦除”，因为在无色界当中只有舍受，没有乐受等其他受，所以必须要把乐根去掉，不管是身体上面的乐，还是心上面的乐。剩下的是无色界可以有的，信进念定慧五善根、舍受根、意根和命根可以有，而有色根和乐根没有了。

欲界拥有的根相对来讲是最多的，色界少一些，无色界最少。这是就一般的情况来讲，后面还有以欲界的身份得到无漏的果，这种情况下还要分析。我们只是通过原则性分一下类，今天所讲的内容不是很复杂。

#### 丙四、观待所断之分类

“观待所断之分类”有见断、修断和非所断三种。前面我们在学习分别界品的时候也接触过，大概知道见断、修断，和非所断的概念，此处主要从见断、修断和非所断三方面进行观察。



意三受根具三种，见修所断意苦根，  
九根修断信五根，非为所断然三非。

二十二根当中一个一个安立。首先是“意三受根”，“意”是意根。“三受根”是心乐受、意乐受和舍受。乐受有身体方面的乐受，心方面的乐受，因为此处观待见断修断，所以把心乐受放在里面，而有时候身体方面的乐受也需要去观察，有些地方也可以放，否则后面都只是心乐受，身乐受就没有放的地方了。

所谓乐受，因为在汉译当中，乐是包括两种，身乐叫乐，还有第三禅心的快乐也叫乐。注释中所谓的心乐受、意乐受都属于心的乐受，本体是心识方面的乐，都是心识上面安立的，只不过第三禅的心属于心乐受，其他的属于意乐受。

意根、心乐受、意乐受，还有舍受根有见断、修断，也有非所断。如果意根、心乐受、意乐受和舍受和见断相应，属于见断，获得见道的时候，和见断相属的这些都要断掉；如果和修断相应，就属于修断；如果属于无漏法，比如在三无漏根当中的意根、心乐受、意乐受和舍受，就是非所断，不是所断，因为是无漏的自性。

“见修所断意苦根”，意苦根属于见道或修道，没有非所断。意苦受根如果和见断相应，就属于见断；如果和修断相应，就属于修断。

“九根修断”，还有其他九根是修断的自性。七种有色根<sup>19</sup>再加上命根和身苦受根为九根。因为它们属于有漏法，是所断，但不属于见断。如果是色法，肯定不

---

<sup>19</sup> 即眼等五根、男根、女根。



属于见断。不是第六意识所生的都属于非见断，下面有个颂词会专门讲到这个问题。因此七种有色根属于色法，然后命根不属于第六意识，也不是第六意识所生，属于不相应行。苦受是身体上面的一种受，它和身识等五识相应，但不是第六意识的本体，不是第六识之所生。以上九种根属于修断。

“信五根”，就是信进念定慧五根，“非为所断”。“非为所断”和后面的“然”表达了两种意思。如果信进念定慧属于三无漏根，就是非为所断。如果“然”不在无漏的部分，而是属于凡夫有漏部分，那么信进念定慧还是属于所断当中的修断所摄。

“三非”，所谓的“三”，就是最后三无漏根——未知当知根、已知根和具知根。“非”是非所断，不是所断，不是见断，也不是修断，因为它的本体是无漏的。

二十二根当中把这些进行分别，一一安立。

这里心乐受根需要观察一下。心乐受根包不包括身乐受？如果不包括身乐受，下面在见断、修断、非所断当中都找不到。所以乐受当中理应有身乐受，但是在安立的时候，或是心乐受中包含乐受，或是同属一个词——乐受。心乐受是三禅的心，包含在无漏根中比较方便一点。

**乙四、根之得舍 分二：一、得根之理；二、舍根之理。**

得的情况是怎样的，最初的时候得到几种？死亡的时候，最后舍弃的根是什么，就是“根之得舍”。这些根哪些是新得的，灭的时候哪些是次第灭，哪些是同时灭的。讲的就是这些问题。



### 丙一、得根之理

“得根之理”有一个前提。比如转生的时候，要结生，当下一世结生的时候，所谓的重新得到几种根是指，重新得到的根中属于异熟本体的有几种。把范围缩小了，并不是真正结生的时候是几种根，而是指在结生的时候，有哪几种属于异熟性。通过前世的善恶，今生当中既不是善法，也不是染污性、烦恼性的，这种异熟性的根在最初的时候得到几种。这个前提我们首先必须要了解，否则下面在分析的时候会产生疑惑。

欲界初得二异熟，化生并非是如此，  
彼得六根或七八，色界六根无色一。

慢慢来看，里面也不是特别复杂。所谓得根的情况也分为三界。欲界最初结生的时候，异熟的几种根，在色界、无色界是几种。

“欲界初得二异熟”，在欲界最初结生，即入胎的时候。异熟的因是善恶，本体是无记法，我们要把这些原则性的东西记住。在欲界投生的时候，最初得到两种属于异熟的根——身根和命根。

命根肯定是要有的，因为已经结生了，前面讲二十二根的时候，有部的观点说命根是可以结生的。前一世的生命终结了，今世可以通过命根结生。

此处的身根，就是平时我们所说的受精卵，在结生的时候相当于名色中的身体。这时候有没有眼根、耳根？还没有，因为首先无明缘行、行缘识、识缘名色，名色之后才是六触，所以眼根等要在入胎之后，在母胎当中待一段时间，这些眼根、耳根才会慢慢长出来。所以在



刚刚结生的时候，他没有眼根、耳根，但是身根和命根可以有。欲界的胎生是次第的。

意根难道没有吗？前面讲意根也是结生的自性，还有一个舍受根，虽然没有其他的受，但是和意根同时的舍受根应该有。虽然在入胎的时候有意根，而且主要是意根<sup>20</sup>入胎，但是不能包括在里面，为什么不能包括呢？因为不是异熟的自性。在入胎的时候，转世结生的意根是带有烦恼性的。后面讲第三品的时候，会讲到欲界入胎，男人会对母亲产生贪欲，对父亲产生嗔恨；女人会对父亲产生贪欲，对母亲产生排斥。舍受根也是受到了染污，具有烦恼性的缘故，不是异熟。异熟一定是无记的。所以在结生的时候，虽然有意根和舍受根，但是因为是是非异熟，不包括在这里。只有两种最初得到的属于异熟本体的根。

“化生并非是如此”，化生并不是这样的。

欲界中也有化生，讲第三品的时候，还会提到胎、卵、湿、化四生，在人道当中是几种，在旁生当中，比如龙等，是几种，饿鬼有几种生等。化生的根都是同时得的，不会次第得。比如欲界的天人一转生欲界的时候，因为是化生的缘故，眼根、耳根等诸根一个时间当中就都得到了，不会通过入胎慢慢生长。

如果是化生，“彼得六根或七八”，“六根”的情况是眼耳鼻舌身根和命根同时得。前面只有身根，眼根、耳根没有，此处因为是化生的缘故，前面的五种色根和命根可以同时获得。意根和舍受根和前面一样，属于烦

---

<sup>20</sup> 如果承许八识，就是八识的自体。如果不承许八识，就是第六意识。





恼性的缘故，不是异熟的。

为什么没有男根、女根呢？如果他是化生，男根、女根应该可以同时获得。在化生的时候并没有男根、女根。比如劫初的时候，还不是胎生，都是属于化生的自性。在第三品后面还要讲到什么时候开始出现成住坏空。首先是有器世界，后来光音天的天人下来玩耍，慢慢开始耽著地上的一些美味，逐渐身体沉重飞不回去了。随着福报的衰减，很细的饮食消失了，出现了比较粗的饮食，食用以后要排泄，就开始出现排泄道，之后慢慢产生淫欲心，就有了男根、女根的出现，通过这样的次第出现的。最初的人都是化生，没有男根、女根。

有些是七根，比如欲界的天人有男根、女根。如果化生为欲界的天子，就是男根；如果化生为欲界的天女，那就是女根。加一个男根或者女根，六根加一就是七根了。

为什么会有八根呢？有两性人，即在一个身体上面同时具足男根女根。这里就有了一个辩论，我们要了解。现在在很多新闻、图片中可以看到很多两性人。在人道当中，毕竟是胎生，出现了两性，虽然大家很稀奇，但是也没觉得不行。化生在四生中是最殊胜的，怎么可能在化生当中同时出现男根女根的情况呢？在善趣中的确不存在，比如转生到天界，在三十三天中同时具有男根女根的情况是没有的。因为一个人身上出现两种根属于恶业，这是一种不好的果报的体现，所以在欲界天当中不可能出现。但是恶趣中也有很多化生的，比如饿鬼、地狱众生的化生，恶趣的身体上可以同时出现两个根。



这是从欲界的角度来讲，欲界也有化生，化生当中有比较高档的，比如欲界的天人；也有比较低档的，比如地狱、饿鬼等也有化生的情况，有可能具有两根。在六根的基础上加二，就变成八根。如果化生同时得到的异熟性的，欲界中最多有八种根可以同时获得。

“色界六根无色一”，在色界当中同时可以获得六种根，因为色界属于化生的缘故，眼耳鼻舌身根和命根是一个时间获得的，属于异熟的本体，也是同时获得的。前面讲了色界没有男女根，所以化生不可能出现比六根还多的情况。

无色界没有有色根，无色界必须要把有色根去掉，再把染污性的根去掉，最后只是剩下一个根，就是命根。命根是在转生无色界的时候重新获得的。意根、舍受根等投生的时候因为是具有染污性的，不是异熟，所以必须要减掉的。当转生无色界的时候，重新获得的根只有一个，即命根。

### 丙二、舍根之理

“舍根”，即死亡的时候哪些根要灭尽的。

无色界中死亡时，命意舍根同时灭，  
色界之中八根灭，欲界十根或九八，  
次第而死四根灭，善心中亡加五根。

这里也分了无色界、色界、欲界中灭根的情况，以及顿时死和次第死，还有烦恼心、无记心和善心中死的情况。

“无色界中死亡时，命意舍根同时灭”，在无色界



当中，死亡的时候，命根、意根和舍根是同时灭的。如果是化生，根得的时候是同时得，舍的时候也是同时舍。比如化生极乐世界或欲界天，一转生所有的根在一个时间就会全部圆满。

在无色界当中，虽然得的时候，属于异熟性的只有命根<sup>21</sup>，但是舍（死亡）的时候可以把意根和舍根加进来，命根、意根和身根同时灭。

“色界之中八根灭”，色界之中八根同时灭尽。八根是眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、命根，再加上意根和舍受根。

“欲界十根或九八”，在欲界当中，如果具有两性，那么在八根的基础上再加上男根女根，共有十根；如果是一性，就是九种根；如果是无性，即没有男根，没有女根，就是八种根。最初的人并没有男根女根，灭的时候也是这样的情况。还有一些众生，因为某种业，即便是胎生，也有没有男根女根的情况，因为本来就没有，灭的时候也就不会有。以上是十根、九根或者八根的情况。

以上属于顿时死亡的，一个时间当中突然死了，比如遭遇车祸等横死，如果一下子死掉了，几种根就同时灭掉了。

“次第而死四根灭”，如果是次第而死，则有四根灭。比如生病最后慢慢死掉了，叫做次第死。次第的死亡有身根、命根、意根和舍受根这四种根灭尽了。（此处要除去化生的情况，主要讲其他三生，观待于我们来

---

<sup>21</sup> 其实命根、意根和舍根三个根同时得。



讲，以胎生为主。)

身根肯定要灭掉，眼根等已经没有功用。《大圆满前行》讲收摄次第的时候讲到，死亡之前的人眼识越来越模糊，耳根慢慢听不到了，跟他讲什么也听不到了，必须要大声地在他耳边吼，提醒他安住正念才有点作用。眼根、耳根、鼻根、舌根的作用都消失了，提前就没有了，只剩下身根、命根、意根和舍受根。次第死是最后灭四种根。如果在烦恼心或在无记中死，最后也是在舍心当中灭尽。

“善心中亡加五根”，如果最后是在善心当中死，要加上信进念定慧五根，最后同时灭尽。在善心当中死不单单是欲界的情况，无色界当中也要加。比如如果无色界在善心中死，命根、意根、舍根的基础上要再加五根，即八根同时灭。如果是色界，则八根加五根，即十三根灭。如果是欲界，则十根、九根、八根分别加五根。以上都要加上信进念定慧五根。

今天我们就学习到这里。



## 第十五课

世亲菩萨造了《俱舍论》，目的是让大小乘的修行者从中获得相应的受用。小乘行者按照《俱舍论》修行能够获得阿罗汉果位。学习《定解宝灯论》、中观等时，有小乘自宗通过修学《俱舍论》有没有解脱道的辩论，《俱舍论》的确有解脱道。《俱舍论》中讲到了怎样间接地对轮回产生厌离心，因为了解了蕴界处、烦恼的本体之后，自然而然地会对解脱产生向往，对于轮回中蕴界处所摄的有漏产生厌离。

从见解的角度来讲，明确了知了五蕴、十二处、十八界的道理，就会知道常一自在的我在蕴界处中是没有的。如果在蕴界处中找不到我，其他地方更找不到我。因此小乘行者可以通过《俱舍论》得到阿罗汉果位。

大乘的行者当然不会希求小乘的果位，如果修学大乘的人希求小乘的果位，相当于进入了歧途，根本不需要。《俱舍论》中有大乘行者必须了解的小乘基、道、果的安立，还有一部分是帮助我们生起空正见，或者发菩提心的教法。因此，《俱舍论》对于大小乘的修行者有着直接或者间接的帮助。

### 乙五、沙门四果以几根而得

预流果、一来果、不来果和阿罗汉果叫做“沙门四果”。有些地方加上前面的向，叫沙门八果，比如预流果前面加个预流向，一来果前面加个一来向，阿罗汉果前面加个阿罗汉向，四向四果加起来叫做沙门八果。有“沙门八果离虚名”的说法，但是沙门四果讲得比较多。



修行者、出家人称之为“沙门”，有外道的沙门，也有内道的沙门，此处指内道的沙门。

此处有沙门四果的概念，又学习了二十二根的含义，那么沙门四果和二十二根碰到一起时，就有了一个问题——沙门四果通过几根而获得呢？

始终二果以九得，中二依七或八九，  
因会故说有者以，十一根得阿罗汉。

“始终二果”，即第一果和第四果。四果中开始是初果，这里不要理解为预流向，而是预流果。四果当中排第一位是不是见道？预流果不是见道，已经是修道了。

有几个概念容易混淆，见道不是预流果，而是预流向。四谛中每一谛都要安立法忍、法智、类忍、类智，共有十六个刹那，前十五个刹那是见道，属于预流向。然后第十六刹那是初果——预流果，属于修道的范围。

“始”是第一果预流果，“终”是第四果阿罗汉果。“始终二果以九得”，通过九根可以获得预流果和阿罗汉果。

“中二依七或八九”，“中二”是中间的两个果，即一来果和不来果。依靠七根，或者八根，或者九根而得。

“因会故说有者以，十一根得阿罗汉”，前面说“始终二果以九得”，终的第四果应该是以九根而得，但是在《发智论》中却说“阿罗汉以十一根而得”。《俱舍论》和根本的《发智论》有无矛盾？二者之间如何圆融？补特伽罗的相续中，一般来讲九根得，但是“因会故”，会有一些特殊情况的缘故，“有者”，有个别的人，通过



十一根而得阿罗汉。有些退法阿罗汉，他们有时是反复得，退了又得，就有十一根得阿罗汉的情况。

下面我们详细地讲一下这个问题，这里稍微有一点点复杂，尤其是“中二依七或八九”这个地方。

首先我们来看预流果怎么获得。“始终二果以九得”，预流果以九根而获得。我们要借助讲义，这里有些复杂，不借助讲义不太容易理解。注释当中讲“预流果是依靠九根而获得的”。我们再再地讲到，从苦法忍到最后的道类智之间有十六个刹那。前面十五刹那是预流向，属于未知当知根。到第十六刹那道类智时属于修道，这是已知根，这两个根绝对是有，因为要借助未知当知根趣入到已知根当中。预流果是第十六刹那，肯定经过了前五刹那，然后趣入到第十六刹那，所以这两个根属于九根当中的第一和第二（二个）。

然后未知当知根和已知根相续或者它们的群体中的意根是绝对要有的（三个）。然后信等五根肯定会有（八个）。

还有它的所依。依靠什么本体现前圣道呢？依靠未至定<sup>22</sup>。如果要趣入圣道，必须要依靠一个定。一般来讲欲界的心太粗大了，在欲界分别心的基础上几乎不可能获得圣道。所以必须要超离欲界的心，至少要在未至定。未至定过了之后，就是初禅了，即前面讲到的粗分正禅，粗分正禅过了之后就到殊胜正禅<sup>23</sup>，然后到二禅。

<sup>22</sup> 未至定基本上已经出离欲界了，但是还没有完全到达一禅的禅定。也就是没到达根本定之前的定，叫做未至定，又叫未到定。

<sup>23</sup> 有些地方叫中间定。



预流向或者初果基本都是通过未至定而获得的，而未至定所摄的根的本体属于舍根，所以有舍根（九个）。

属于舍根的有几种，未至定属于舍根，未至定之后的粗分正禅属于意乐受，之后初禅的殊胜正禅的本体也是舍根，二禅属于意乐受，三禅属于心乐受，四禅属于舍受，无色定都是舍受的本体。因此未至定、殊胜正禅、四禅，四无色定全是舍受。第三禅的心是心乐受，然后二禅和一禅属于意乐受。

此处我们说是以未至定获得了初果预流果。有些地方讲为什么没有用其他的禅定，而一定要用未至定呢？因为用什么禅定和断除的是欲界或者色界的烦恼有关。此处预流果没有出欲界，还没有完全断欲界的烦恼。前面通过十五刹那，已经见到四谛了，但是第十六刹那修道之后，一果、二果、三果，到三果的末尾阿罗汉向之间都属于修道。

修道里包含了很多种烦恼，首先是欲界烦恼分了九品，他要一品一品地断，断完了欲界的烦恼，再断色界的烦恼，然后断无色界的烦恼。欲界的烦恼分了九品，到了第三果不来果的时候，因为欲界的九品烦恼断尽了，他没有欲界的烦恼，所以不会再来欲界受生。一来果的时候，基本上断完了欲界六品烦恼，还剩下三品烦恼，三品烦恼就让他再来欲界一次<sup>24</sup>，所以叫一来。获得预流果之后，只断了一两品烦恼，还剩下很多烦恼没有断，所以还会来欲界受生七次。预流果的欲界烦恼没

---

<sup>24</sup> 指在欲界人天再受生一次，不可能是恶趣。





有断尽，不可能用一禅的根本定，因为只有相续中欲界的烦恼已经断尽了，才能到一禅的根本定。所以如果要证悟预流果，只能用前面的未至定，因为他还没有到一禅的根本定——粗分正禅。如果到了粗分正禅，他已经到了色界定，欲界的烦恼要断尽才行。因此此处的舍根是决定的。

首先在见道的时候，用未知当知根引出见断的离得<sup>25</sup>。引出来之后，安住在哪里呢？安住在已知根当中，因为未知当知根十五刹那一过到了修道，就有了已知根。用未知当知根作为能引的因，然后以已知根作为离得的所依。

以比喻说明，前面的十五个刹那未知当知根相当于驱赶盗贼。驱赶之后，盗贼就没有了，没有盗贼的状态是存在的<sup>26</sup>。反过来如果没有盗贼的自体不存在的话，说明盗贼还存在。这当然不合理，既然你把盗贼已经驱赶了，盗贼的无——离得应该有。盗贼的无是通过关门，把门关上盗贼不会再进来，盗贼无的状态可以一直保持下去。

首先有一个断除见断的离得，然后断除见断离得的实有法是依靠已知根来安立的。必须要有未知当知根和已知根的原因也可以从这个角度来讲。

或者未知当知根属于无间道，已知根属于解脱道。无间道和解脱道在《俱舍论》中也有解释，这不是很多道友看过的电影《无间道》，里面有间谍、卧底。正在

<sup>25</sup> 见断的烦恼断掉之后有一个得，叫离得。有些注释讲，离得属于抉择灭。

<sup>26</sup> 小乘有部认为这些都应该有实体的。



断烦恼，还没有完全断时，叫无间道。断完之后第二刹那，叫做解脱道。解脱道就是已经断完了，烦恼的自体不存在了。在《俱舍论》的后面还会反复地出现无间道和解脱道。无间道就是前面正在断烦恼，解脱道是已经断完了的状态。所以未知当知根属于无间道，已知根是断完烦恼之后，已经解脱了，处在无烦恼的状态叫做解脱道。

因此一定是通过九根来获得预流果。

第二、“终”，即第四果阿罗汉果，也是通过九根而获得的。阿罗汉果属于无学道。因为比较相似，所以把第一和第四放在一起讲。首先是通过金刚喻定<sup>27</sup>所摄的修道已知根，修道已知根类似于前面的无间道。未知当知根用不用呢？不用，因为它离得太远了，已经过去了。此处获得阿罗汉果位最接近的因就是修道末位的已知根，因为是无间道的缘故，所以要算。然后第二刹那获得无学道的灭尽智，属于具知根，到了无学道之后有具知根。所以已知根和具知根二者（二个）是有的。

和前面不一样的是什么呢？前面获得预流果的时候，是未知当知根和已知根；获得阿罗汉果位的时候，是已知根和具知根。

---

<sup>27</sup> 十地菩萨末尾也有一个金刚喻定。金刚喻定的意思是以金刚作比喻。金刚是无坚不摧的，非常坚硬。内心当中最细微、最顽固的烦恼习气必须要通过犹如金刚一样的智慧才能毁灭，其他的智慧毁灭不了。在获得无学道之前，都有一个金刚喻定。小乘获得阿罗汉果的前一刹那就是金刚喻定。障碍出三界的，尤其是非想非非想的习气烦恼必须要用金刚喻定来摧毁。在成佛之前的十地末尾也是要金刚喻定来摧毁。虽然一个是成就小乘的无学果，一个是成就大乘殊胜的佛果，金刚喻定的名称是一样的。



然后已知根和具知根二根群体中存在的，比如意根（三个），肯定是有的。不管获得什么样的果位都必须要有意根。还有信等五根（八个）是善法的自性，必须要有的。

还有“乐受根、意乐受根和舍受根其中之一而获得的”（九个）。为什么是其中之一呢？前面只是未至定，现在并非必须要用未至定，可以有很多选择。乐受根下面还要讲，如果依靠第一禅和第二禅获得阿罗汉果位的话，那么所依的根就是意乐受根；如果依靠第三禅，就是通过心乐受根获得；如果是其他无漏定，即可以是未至定、殊胜正禅、四禅、三个无色定，属于舍受的本体。

我们要知道一个原则，为什么阿罗汉果位可以用这么多呢？因为获得阿罗汉果位，即将要出三界，他的本体已经处于很高的状态了，所以他可以用的禅定就非常多。前面的预流果还没有断欲界烦恼，只能用一禅以下的定断烦恼来获得。但是阿罗汉果位早已经超离了欲界、色界，所以这里所有的定都可以用。但是非想非非想不能用。

为什么非想非非想定不能用呢？一般来讲，非想非非想是所有定中最高最细微的定，它是有顶，无色界的第四个。虽然看起来好像是最高的禅定，但是非想非非想定的本体的力量非常微弱。“非想”，即几乎没有什么分别念，“非非想”，即也不是完全没有，还有一点。这一点太弱，这么弱的禅定没办法引发无漏道、殊胜断烦恼的本体。而下面的，比如未至定、四禅，或者空无边处、识无边处、无所有处，都是比较猛烈的、强有



力的定，可以引发圣道。因此除了非想非非想定之外，阿罗汉可以用剩下的所有定，未至定、初分正禅、殊胜正禅、二禅、三禅、四禅，再加上三个无色定，可以用九个定。

九个定只有三种受根。舍受是最多的，未至定、殊胜正禅、四禅、三无色定都是舍受。剩下的是一禅和二禅的意乐受，或是三禅的心乐受。

因此他可以用心乐受根、意乐受根、舍受根的其中任何一个。所以已知根、具知根，意根，加上乐受根、意乐受根、舍根中随便选一个，再加上信进念定慧五个，共九个，所以阿罗汉是以九根获得的。

如果要获得初果，只能用未至定；如果要获得阿罗汉果位，可以用除了非想非非想之外的九个定，三个受中可以任选其一。

“中二依七或八九”，中间二果指一来果和不来果。

一来果要比前面的第一、第四复杂一点。首先一来果不分利根钝根<sup>28</sup>，有渐次<sup>29</sup>获得和顿超<sup>30</sup>获得两种。

一来果如果是渐次断可以依靠七根获得，里面的情况又分两种，第一种是依靠世间有漏道来断烦恼，第二种是依靠出世间无漏道而断。注释中讲，“如果以前行持寂止较多”，特别喜欢修寂止，他在获证一来果的时候，就是通过“世间道息粗相而获得”。世间道是什

---

<sup>28</sup> 下面讲三果的时候，还要分利根怎么证，钝根怎么证。不来果比一来果还要复杂一点。

<sup>29</sup> 获得了见道之后，剩下的烦恼要一品一品地断，一品一品地证，因此叫渐次证。

<sup>30</sup> 又叫超越证。不需要一品一品断，可以超越的叫做超越证。



么意思呢？世间道就是有漏道，是通过有漏的禅定而断。什么叫息粗相呢？在世间道当中，断烦恼的方式是厌恶下面的禅定比较粗，上面比较殊胜，厌下而欣上。比如他对于欲界的心很厌恶，希求色界的寂止。一禅对比二禅而言，觉得一禅太粗了，喜欢二禅。每一禅中都有所断，前面我们讲到了三界九地修断当中是九九八十一品烦恼。欲界当中包含了九品，从最粗的上上、上中、上下，乃至最后下下，在欲界九品当中也分粗和细。息粗相的意思就是讲，他厌恶下面这种心，想要熄灭，希求上面更细的禅定，更细的心。通过息粗相的方式，你修禅定的时候，厌恶粗大的相而希求更清净细微的相，以此灭掉下面的烦恼，得到上面的本体，叫做以世间道息粗相。

如果单纯地依靠世间道能不能断呢？比如外道能不能通过息粗相而获得出世间的果？不行。此处有一个特殊情况，前面见道已经过了，十五刹那以后已经见到了四谛，趣入已知根，到了修道的本体之后，有了无漏的基础。在此基础上，通过世间道有漏的方式，熄灭自己内心中的烦恼而获得一来果，这是可以的，以上是“依靠世间道息粗相而获得”。

这种方式没有无漏根，“因此依靠信等五根、意根、一禅未至定所摄的舍受根而获得”，此处欲界的烦恼没有断尽，因此没办法用一禅的根本定断烦恼。如果已经现前了一禅的根本定，应该到了色界了，已经到了第三果。所以此处仍然是用舍受根获得一来果。

因为他以有漏道证得的一来果，所以他的无间道和解脱道都没有无漏部分。为什么没有未知当知根、已



知根？因为没有依靠这些断烦恼的缘故，世间道禅定属于有漏，所以没有无漏的两个根。通过世间有漏道而灭烦恼获得一来果，七根就够了。

下面讲八根的情况，而且也是渐次的一品一品断烦恼。“渐次一来果钝根利根者”，不管钝根还是利根，“也都可依八根获得”。“如果以前修持胜观较多”，以前他对四谛十六行相修持得比较多，这类众生喜欢修胜观，“则因喜爱出世间道谛相而以已知根与前七根获得”，为什么加了一个已知根呢？出世间是无漏道，通过出世间的无漏道去观察四谛，缘道谛的行相而灭掉烦恼获得一来果，所以必须要有个已知根。

为什么没有未知当知根？因为早已进入修道了，这时未知当知根，不是它的一种因。无间道是已知根，解脱道还是已知根，这里只有已知根，没有两个。前面在初果的时候，无间道属于未知当知根，解脱道是属于已知根，必须有两个。阿罗汉果的无间道属于已知根，解脱道属于具知根，也有两个。此处一来果属于中间的，未知当知根已经过了，具知根还没有获得，所以只是在已知根的范围中，无漏道只是一个已知根，所以无间道也是已知根，解脱道还是已知根。前面七根是一样的，再加上一个已知根，所以是八根获得。

一来果以九根获得的情况，属于超越证，以顿超证悟一来果，这是一种特殊情况。“也有以九根获得的，即离贪一来果是以九根获得的。彼等九根也就是能获得预流果的九根。不同点是见道前断除还是未断除六欲惑。”

“离贪”只是离开了一部分的贪欲。“贪”是欲界



贪，“离贪”就是离开欲界贪，是不是离开了所有的欲界贪？绝对不是。如果离开了所有的欲界贪，他就证不来果了。这时还是证悟一来果，只是离开了六品欲界贪欲。

他是用九根获得，哪九根呢？前面获得预流果的九根——未知当知根、已知根、意根、舍受，再加上信进念定慧。

前面说获得预流果的时候有未知当知根、已知根，但是现在属于中间阶段，为什么还有未知当知根？超越证的特点就是这样。和预流果不一样的地方是，此处的超越证在获得见道之前，欲界六品烦恼已经断掉了，而前面的预流果是在见道之前，根本没有断烦恼。

这种超越证在进入见道之前，首先通过世间有漏道禅定断掉欲界的六品烦恼，然后趣入见道。因为刚刚进入见道，有未知当知根，然后十五刹那一过，十六刹那就到修道了。这时和前面的预流果不一样，前面的预流果在到了第十六刹那解脱道时，只是获得预流果，而此处有一个超越，他一进入修道就到一来果了，不用在第十六刹那得一个预流果，所以叫做超越证。不证初果，直接证二果。

见道之前，首先把欲界的六品烦恼断完，再取无漏道，进入见道，见道之后就有了未知当知根，属于无间道。然后第二刹那到解脱道，这时已经不是预流果，而是一来果了。

以上是有九根的情况。

渐次证不可能是这样的，因为它属于中间的，未知当知根早就过了。因为是渐次证，必须一品一品地断，



所以他不可能有未知当知根，只有已知根，无间道是已知根，解脱道还是已知根，只有一个无漏根。

但是此处是九根，多出来一个未知当知根，因为是超越证，无间道属于未知当知根，解脱道属于已知根，两个是挨着的，一定有。只不过解脱道是二果，不是初果的自性。

以上是一来果通过七八九根证悟的情况。

下面讲不来果，也有七八九而获得的，比前面要复杂一点，这里分了利根和钝根。其实慢慢看也没有什么，把特点掌握了之后，就是头绪多一点，倒不是很深，只不过我们下去看的时候，慢慢一步步地看。大恩上师有一个表，可以对照这个表和注释看。这里讲的无外乎就是未知当知根和已知根，无间道和解脱道之间的关系。以及用什么根来证的，比如舍受根证的。或者是渐次证还是超越证，渐次证是一品一品断，顿超可以中间超越，扔掉一两个果，直接取后面的果。

在一来果的时候，不分利根、钝根，不管什么情况，只有三种七八九，都是一样的。但此处利根、钝根分开了，所以情况多一些。

“不来果有以七根而获得的，即渐次不来果钝根者”，关键词是“钝根者”。首先渐次不来果是第三果，如果通过渐次的方式，把烦恼一品一品断，这时基本上断掉欲界的七八九品，后三品都要断掉。“通过世间道获得不来果时”，前面我们也讲了主要是以前喜欢寂止，通过寂止的有漏道获得不来果，“是以信等五根、意根和舍受根而获得的”，和前面获得二果的方式一样。因为前面已经有无漏道，现阶段可以用世间道来取证，证





得不来果。如果单纯的外道没有见道的基础，不管怎么修，最多修到非想非非想，没办法真正从根本上断烦恼，但是此处可以，因为已经有了无漏的基础。

渐次的得来果钝根者用世间道得到时，必须有信等五根，然后有意根，以及舍受根来断掉。希求上面的色界，然后厌弃下面欲界的最后一品心，他通过息粗相的方式断掉欲界烦恼，所以可以用舍受未至定来获得。

此处不是无漏道，不是通过观道谛的出世间相，所以他没有无漏根，没有未知当知根和已知根。按理来讲应该有已知根，但他是通过世间有漏道，所以在这个过程中没有已知根。

“也有以八根获得的，渐次得来果钝根者以出世间道获得得来果时是以前七根与已知根获得”，以出世间道获得一定是无漏道取的，如果是无漏道取，就一定是三无漏根其中之一。未知当知根早就过了不可能有；还是有学道，所以具知根也不可能有。此处只能是已知根了，它是通过出世间道，观道谛，有无漏。无间道、解脱道也是已知根。所以如果以出世间道获得得来果，是通过前面的七根——信等五根，意根、舍受根，再加上一个无漏的已知根，就是八根的情况。

“还有以九根获得的，离贪得来果是以能获得预流果的九根而获得”，这也是超越证，有九根。这里的离贪和前面的离贪不一样。前面一来果的离贪只是离开一部分贪，此处是离开了所有欲界的贪，九品贪都要离开的。和前面获得预流果的九根一样，未知当知根、已知根再加上前面的七根。

“然而不同的是得来果如果依靠初二静虑正禅是



以意乐受根、依靠第三静虑正禅是以乐受根、依靠第四静虑正禅是以舍受根而获得”。这就是顿超的特点，和前面一样。在见道之前，首先通过世间定断掉了九品欲界贪，这时候没有取无漏，还是有漏，类似于外道。断掉欲界的九品贪欲之后取见道，十五刹那当中见到四谛的本性，获得了未知当知根，第十六刹那之后趣入修道，获得已知根。前面获得预流果的时候，第十六刹那只得到初果，而此处已经把欲界烦恼全部断完了，所以首先趣入见道，获得未知当知根，第十六刹那一进入修道的时候，中间两个果扔了不取了，然后直接取三果。

为什么直接取三果呢？因为他欲界的烦恼早就断完了，九品的欲界贪在入见道前，通过世间禅定已经断完了，所以他的烦恼本身就不存在，只不过没有无漏的自体而已，这时通过十五刹那趣入了见道，获得了未知当知根，然后未知当知根作为无间道，解脱道就是已知根。不来果也是修道所摄，当第二刹那趣入修道的时候，直接就获得第三果不来果了。

此处讲到的是超越证，超越证也是九根，前面七个，再加上两个无漏根。

但是和前面预流果不一样的地方是它所依的禅定。前面的预流果只能用未至定，但是此处因为通过修禅定已经断掉了欲界的九品贪，所以这个禅定的所依就比较大，未至定可以，初分正禅、殊胜正禅也可以，二禅、三禅、四禅都可以。但是还不能用无色定，因为无色定属于阿罗汉向，阿罗汉向和阿罗汉果主要是断无



色界。所以色界四禅以下的禅定，六个定<sup>31</sup>都可以取。他依靠的根如果是通过一禅或者二禅的静虑，可以用意乐受根；如果通过第三禅定，可以用心乐受根；如果通过未至定或第四禅，可以用舍受根。三根当中任选其一，可以用九根来获得，这是超越证的特点。三果本身已经超越了欲界，因为它在进入到见道之前，通过世间禅定，已经把欲界九品烦恼断掉了，障碍已经扫清了，所以可以用任意一个禅定。

以上是钝根者七根八根，以及超越证九根的情况。超越证没有分钝根和利根，超越证可能都是利根者。后面还要讲两种利根者的情况。

“渐次不来果利根者如果以前着重行持寂止”，和前面一样，如果也是以有漏世间道获得不来果的情况，“则喜欢观世间道息粗相而以意根、信等五根、舍受根、意乐受根八根获得”，为什么此处有八根呢？钝根者是七根，而利根者是八根，多了一个意乐受根。为什么会这样呢？因为他是利根者，其他注释中讲，利根者喜欢多，钝根者喜欢少。意乐受根讲到了初禅的正禅。前面都是用未至定舍受根断烦恼，而修到这个位置的时候，就有能力进入初禅了。

利根者通过渐次修上来之后，他不知道根本定——初分正禅的情况，想进来看一看。首先通过未至定的舍根修到这个阶段，进入初禅的正禅当中。初禅的正禅一般来说已经断掉了欲界九品烦恼（当然是在无漏的

---

<sup>31</sup> 色界有六个定，一禅分了三个，有未至定、初分正禅、殊胜正禅，再加第二三四禅。



基础上，因为已经是圣者了)。通过舍受根进入到意乐受根当中，也是世间道，没有无漏的已知根等。

此处加了一个意乐受根。以上是利根者由八根获得的情况。

“利根者如果以前行持胜观较多”，就是出世间无漏道，“则因喜爱观出世间道谛相而以前八根加上已知根九根获得不来果”，“以前八根”是前面的七根再加上意乐受根。如果他是渐次的利根者，以前行持胜观比较多，取不来果的时候，喜欢用无漏道取，要用已知根。因为自己处在无漏道，已知根是无漏三根之一，所以这时要加一个已知根。无间道和解脱道都是已知根。

他也是以前没有见过正禅是什么情况，要进去看看。进去之后加一个意乐受根，所以他获得不来果主要是以九根获得。

总之都是七八九。以渐次钝根者以七根获得，是以世间道，没有无漏根；如果是钝根八根获得，是以无漏道，要加一个已知根；顿超以九根获得；然后渐次利根者的世间道和出世间道都要加一个意乐受，因为他以前没有见过正禅里面的情况，进去看一看，所以必须要进初禅，两个都加一个意乐受根，前面的七变成八，前面的八变成九。

这些不是很复杂，只不过可能以前对于这些概念不是特别熟悉，觉得头绪特别多。讲完之后我们再去复习的时候，把里面原则性的东西抓住，主要是头绪比较多，并不是特别复杂。

第一果、第四果有九根，第二果、第三果有七根、八根、九根的情况已经讲完了。



还有十一根的情况，什么情况是以十一根而获得的呢？主要是退法罗汉。利根的罗汉不会退，钝根的罗汉有时也会退。有些注释中讲，有些阿罗汉如果平时琐事太多了，会退，突然生起烦恼，就像有些道友琐事太多就退了。或者阿罗汉生了严重的病，也会退。钝根者不像利根者，不管什么情况都不会退的。

退法罗汉是有部宗的观点。在经部以上、大乘中观、唯识不会承许阿罗汉退失的情况，因为阿罗汉三界烦恼都断尽了，种子都没有了，为什么会突然生起修断？只是有部有退法罗汉的特殊观点。

一般来讲最初一定是以九根获得阿罗汉果，不可能再多。但是某些众生出现退失之后重新再证得，就会多一些，有十根或者十一根的情况。

假如第一次证悟阿罗汉果时，是以舍受根而证的。退失之后，第二次他用第三禅的心恢复阿罗汉果，这时就多了一个心乐受根（十根的情况）。假如他又退失了，然后通过二禅的心再证得，就多了一个意乐受根（十一根的情况）。再没办法多了，因为能证的就是这三种根，舍受、意乐受、心乐受，此外再没有其他的了。即便反复退十次，也是再多加这两个根而已。退了之后，或是用舍受恢复，或是用心乐受恢复，或是用意乐受恢复。身苦受和心苦受不可能有，不会成为他的根。真正能证悟圣果的根就是舍受，心乐受根或者意乐受根，即便再次退，也是用这几个根恢复，没有其他的可能性，所以最多十一个。如果只是退一次，十根就可以了；如果退了两次以上，用不同的根反复获得阿罗汉，也是这十一根，没办法再多了。



因为可以获得圣者的所依一定是超越欲界的心，所以欲界的心以上只有这几个选择，未至定、初分正禅、殊胜正禅，然后二禅、三禅、四禅，再加无色定，没有其他的。这么多定中只有三种受，舍受居多，然后是意乐受，心乐受。心乐受只有三禅，其他一禅、二禅都属于意乐受，此外再没有其他的。

如果是用舍受证的，后面只能有两个选择，最多再加两个；如果是用心乐受证，还有两个选择，一个是舍受，一个是意乐受；如果是意乐受证，只有舍受和心乐受可以选。加起来最多十一个。以上讲了阿罗汉得的方式。

今天就讲这么多，下面虽然不是很复杂，但是也有点复杂。沙门四果几根而得本来就不是那么好懂，再加上一个不好懂的内容，更不好懂了，所以讲少一点。大家回去好好看看，对一对注释，把几个关键的地方抓住，仔细看一下。如果把头绪找到了，心稍微细一点，里面不是特别难懂。难懂的还在后面没有出现。大恩上师讲《俱舍论》里最难懂的就是得、非得，到底多难懂我们到时再看，除此之外再没有什么特别难懂的地方。

这节课讲到这个地方。



## 第十六课

《俱舍论》分了八品，颂词到《定品》为止，自释分了九品，最后一品是《破我品》。八品内容对有漏法无漏法各自的总说，以及分别宣说讲得非常清楚。

现在是在第二品《分别根》，第一品最后所讲的根的内容在第二品中广述。第二品分了两大部分，第一是对根的安立，第二宣讲有为法产生之理。现在宣讲的是根，根有有漏的根和无漏的根，既有无记法，也有有记法。

前面学习了沙门四果通过几根而得，初果、四果有九根而得，二果、三果有七根得、八根得，或者九根得，特殊情况获得阿罗汉有十一根得。

**乙六、具根之理 分二：一、必具；二、会具**

**丙一、必具**

“必具”主要讲到了根和根之间的特殊关系。有些是普通情况，有些是特殊情况。下面所抉择的是在特殊情况下，具有这种根必定会具有其他的根的道理。

具舍受命及意根，其中之一必具三，  
具身乐根必具四，具眼等根必具五，  
具意乐根亦具五，具苦受根必具七，  
具女根等必具八，已具知必具十一，  
具有未知当知根，必定具足十三根。

如果我们想要把“必具”的道理搞清楚，那么对于



前面二十二根总的名称、各自的体性、不同的特点也必须达到非常熟悉的程度。否则要在这里安立还是非常困难的。如果达到一定熟悉的程度，我们在学习科判、颂词时就不会感觉特别的难懂。从第二品开始到现在，通过几堂课十几二十个颂词的学习，道友们对于二十二根的道理基本熟悉了，这样我们在分析的时候，再参考其他的注释，应该比较容易懂。

“具舍受命及意根，其中之一必具三”，“舍受”、“命”和“意根”就是舍受根、命根和意根三根。“其中之一必具三”，不管是哪一种根，如果具有了舍受根，绝对会有其余的两根——命根和意根，已经有了舍受而没有命根是不可能的；有了命根没有意根也是不可能的。所以“其中之一必具三”，“必具三”意思是要加它自己，如果不加就是必具二了。比如获得舍受根时，肯定也同时具有了命根和意根，命根、意根再加上舍受根自己，就具有了三种根。

如果具有了命根，没有舍受不可能，没有意根也不可能，所以有了命根，舍受和意根是绝对有的。舍受几乎就是一种基础，如果有了生命（命根），有了意根，绝对是有舍受，而乐受、苦受需要观待其他的因缘，但是如果有了意根、命根之后，舍受根是绝对存在的。

第三个情况，如果具有意根，那么同时必具舍受和命根。其他的不一定，为什么不具备呢？虽然其他的根也可以具有，但不是必具。

这三种是最基本的，下面在安立根的时候都离不开这三种根。

然后在这三种基础上，再安立四种根，“具身乐根





必具四”。“身”和“乐”是两种根，不是身乐根，不是身乐受根，而是身根和乐根。如果具有身根必具四，具有乐根必具四。

注释中首先讲具有乐根必具四，第一是乐根自己，然后再加上前面的舍受根、命根和意根。如果我们具有乐根，就必具四。在此处安立的时候，这个乐根就是注释中安立的第三禅的心乐受根。

具有了乐受，为什么没有身根？可不可以在没有身根的情况下，具有乐受根？这是一种特殊情况<sup>32</sup>。在其余注释中讲，比如一位圣者生无色界，当然不可能有包括身根在内的任何色根。已经生到无色界的圣者可以打破地的局限。前面讲了凡夫人每个地之间都有局限性，比如只能感受本地的情况，其他的地感受不了。但是如果是生无色界的圣者<sup>33</sup>安住在无漏当中，那么地和地之间的影响对他来讲不是特别大，他可以越地感受，即可以感受下面色界地三禅的心乐受<sup>34</sup>。所以在这种特殊情况下，具有乐根必具四，心乐受根自己再加上舍受、命根和意根。

具身根必具四，在具有身根的时候，也是同时具有四种根——身根，及舍受根、命根和意根。在某种情况下，首先有身根、舍受根、命根、意根，而其它的眼根耳根等还没有形成。

其它注释中讲了具有身根的同时为什么不具有乐根。在一些特殊的情况下，某一类有情虽然获得了身根，

<sup>32</sup> “必具”中有几种情况比较特殊，乐根是其中之一。

<sup>33</sup> 不是安住在无色定，而是自己转生在无色界。

<sup>34</sup> 这里的乐受是心乐受。



但是不具有乐根。比如凡夫转生第四禅时，他具有身根而不具有乐根。因为他是凡夫人，不可能像前边所讲的圣者转生到无色界，可以超越地的局限，可以跨地感受三禅的心乐受。以凡夫人的身份生在第四禅，虽然可以有身根，但是他没有乐根。所以有些情况是具有身根，不具有乐根，然后在身根的基础上具有舍受和命根、意根。

前面也是讲了，投胎的时候首先是具有身根，还有舍受、命根、意根，而其他的诸处，比如眼处、耳处等，必须要在母胎中经过一段时间的发育才会慢慢形成。欲界胎生就是这种情况。

“具眼等根必具五”，如果是具有“眼等根”，那么“必具五”。如果具有了眼根，绝对会具有前面的命根、意根、舍受根、身根，因为眼根一定是在身根的基础上才能安立，没有身根不可能具有眼根。

如果是具耳等根，也是“必具五”，这是一样的。把眼根换成耳根，还可以换成舌根、鼻根等等。具有身根可以具有眼根，但可能不具有耳根，具有耳根，也不一定有眼根，也许前世他造了什么业，自己的眼根没办法形成，只有具有耳根。或者他具有鼻根，一定具有身根，但其他的根不一定有。因此“具眼等”的“等”字就是耳根、鼻根、舌根等等，如果是具有这些根，“必具五”，前面的身根和三根的基础上，加上它自己。

“具意乐根亦具五”，“意乐根”是前面我们讲到的第二禅的意乐受，或是凡夫人的意乐受<sup>35</sup>等。具有意乐

---

<sup>35</sup> 前面讲过意乐受和心乐受的体性。



受根也具五，一定具有心乐受根，然后是舍受根、命根和意根。

意乐受为什么一定要在心乐受上面，二者之间有什么关系呢？比如转生在二禅具有意乐受，但是没有转在三禅当中，怎么能获得三禅的心乐受？这也是一个特殊情况，并不是所有情况都是这样的。

其他注释和第八品讲到清净禅和染污禅。染污禅具有一定的染污，是没有真正远离染污的禅定。他安住在二禅的状态中，可以修持三禅，获得三禅的染污定。虽然真正清净的三禅他没有办法安住，但是二禅可以修持具有染污性的三禅本体，所以可以具有染污性的心乐受。在这种特殊情况，具有意乐受必具心乐受。

如果你说我在一禅也是意乐受，但一禅和三禅毕竟离得太远了。你安住在一禅中，即便可以现前二禅的染污定，但是二禅的染污定还是意乐受。只有自己在二禅中，安住在三禅的染污定，可以具有染污性的心乐受。所以二禅和三禅之间有一种特殊情况。从这方面安立具意乐根亦具五。

“具苦受根必具七”，“苦受”是身体方面的苦受。身苦受根“必具七”，前面的命根、意根基础上，再加一个身根，还要具有舍受、心乐受、意乐受，再加上苦受。为什么要加个苦受呢？因为具有苦受的基本上都是在欲界中，所以欲界具有苦受时，一定是有身根。如果有身根，那么肯定有身乐受、意乐受、舍受，然后是命根和意根，加上苦受根自己，就具有七根。

为什么没有心苦受呢？他已经具有了身苦受、身乐受、意乐受、舍受，五种受中四种受都全了，为什么



没有心苦受呢？虽然是欲界的身份，感受苦受根，但是可以修持色界定。假如他修持色界定，就没有忧，没有忧就没有心苦受，所以这种情况要去掉。

“具女根等必具八”，如果具有女根，“必具八”，就是在前面七种的基础上，再加一个女根。如果具男根，也必具八，就把女根换成男根，前面七种再加上男根。

还有一种情况，如果具有心苦受，也“必具八”。前面的“具苦受根必具七”的基础上，再加上心苦受自己。假如已经有了心苦受，肯定必须具足前面的苦受根，意乐受、舍受等等。从这个次第慢慢加上来。

还有一种情况，如果具有信等五根<sup>36</sup>，也是必具八。信等五根再加上舍受根、命根、意根最原始的三根，其他的不一定。比如他在无色界，其他根不一定有，但是肯定有舍受、意根、命根。再加上无色界本身属于善法的本体，所以有八种。其他的不一定，有可能有，有可能没有。此处是“必具”，肯定会具有的。

“已具知必具十一”，已知根和具知根必具十一。如果已经具有了已知根必定具有十一种，已知根肯定要具有，然后是乐受根<sup>37</sup>，还有意乐受根、舍受根、命根、意根，再加上信、进、念、定、慧五根。其他的根不一定，因为获得已知根不一定是通过欲界的身份。或者即便是欲界中，不一定具有眼根耳根，或者无色界当中不一定具有身根。已知根的范围是比较广的，前面我们分析沙门七果的时候知道，已知根的范围包括整个

<sup>36</sup> 信、进、念、定、慧。

<sup>37</sup> 即心乐受。



修道。从一果开始，然后是一来向、一来果、不来向、不来果，还有阿罗汉向，这些都属于已知根的范围，所以已知根的范围特别大。既可以从欲界身份获得，也可以从色界身份获得，也可以无色界中有，如果是无色界中有，这些色根都可以不具有。为什么必具这十一根呢？因为可以排除掉其他的情况。

具知根也一样。具知根到了阿罗汉果位，也必具十一根。其余的安立都一样，只把已知根去掉，加上具知根。不管怎么样，这些根是他必具的，其它的不一定。前面我们只是举了一个例子说明为什么必具这些，其他的可以有也可以没有。这是从必具的角度来讲，把他可以有也可以没有的情况排除掉，剩下的就安立为必具。

“具有未知当知根，必定具足十三根”，未知当知根具有十三根，前面的意根，信等五根，还有乐受根、心乐受根、舍受根，再加上命根，身根和身苦受根。

身根和身苦受根为什么要加进来？因为有些注释当中讲，获得预流向，或者未知当知根，一定是欲界身份，如果一定是欲界身份，那么就有了身根。他的眼根、耳根、鼻根、男根、女根都有可能失坏，但是他肯定有身根，如果有身根，也一定会有身苦受根。但是忧根（心苦受）不一定有，因为安住在未到定以上的无漏定中才能获得无漏果，所以心苦受不一定有，但是身根、身苦受可以有。

前面的十一根再加身根和身苦受根，总共具有十三根，十三根是必具。

“必具”还需要进一步地详细分析。这里讲到的有



些是我们前面已经学习过的，可以直接接受，有些可能还会感到疑惑，为什么这个没有哪个有？我们前面提到有些是一般情况，有些是特殊情况。比如前面讲到了，转生在无色界的圣者可以越界获得心乐受，这种情况是特殊的；然后转生在第四禅的凡夫众生有身根没有乐受，这种情况是必具的。这方面我们要了解，否则会疑惑，为什么他已经转生在色界了，色界五根应该同时存在，化身应该有的，为什么没有等等，这种情况我们可以去分析，也可以去观察。我们要看在什么情况下安立的，这样安立有特殊必要。

我们在思维的时候，方方面面都要尽量去思维。《俱舍论》也好，其他的注释也好，都是以前的圣者通过观察安立的。有时自己想不通，或者觉得这方面是不是遗漏了，是不是应该那样的，可能是我们的智慧思维不到而已。《俱舍论》本身就很细致，再加上以前的大德一代一代的研究现证，这样安立一定是有特别殊胜的道理。如果我们遇到这种情况，不要说这个地方可能是漏掉了，或者错了，应该是自己的智慧无法理解。像世亲菩萨这样佛陀授记的智者，从世间的角度来讲，是大班智达，从出世间的角度来讲，也是大成就者，他安立的颂词、意义，还有很多大德抉择的意义不可能有丝毫的错误。我们应该用自己的智慧去靠近法本中的所诠，而不是让经论所诠的意义靠近我们的分别念。我们思维的时候，如果把法本降低到适应于我们分别念的高度，就会出错；学习佛法的时候，如果把我们的分别念上升到和法本平齐的高度，就会增长智慧。

以《俱舍论》为例的很多佛法都是这样，刚开始学



感到难以理解，觉得不是这样，如果再学几年，自己的智慧增长了以后再去看来，的确是这样的，它的意义很明显，但是当时自己的智慧还没有开发出来，还没有上升到某个高度，对有些法义很难理解或者我们认为不应该是这样的。

学习佛法的方法是应该用我们的智慧去靠近法本，法本的内容肯定是正确的，只是我现在没理解到，应该提升自己的智慧。而不应该是我是这样认定的，法本是错的，这就不对了，方向错误了。不管怎么样，我们的智慧不够，法本是绝对正确的，应该调整自己的智慧去适应它，最后达到和法本完全符合，以法本来印证我们的智慧，这样越学习智慧越会增长。

从某种角度讲，虽然佛陀说了，对于佛陀所宣讲的教义要有敢于质疑的精神，鼓励我们学习佛法不要一味的迷信，但是从某个角度来讲，毕竟我们是佛弟子，不是世间上搞学术的人想和佛法较量，我们是带有对佛法的信心来学习佛法的，所以要尽量以自己的智慧去观察，在这个过程中可能会产生很多疑惑，最关键的是方向不要错误。我们的智慧是非常欠缺的，当自己闻思没有到量时，我们没有资格评论法本中的含义存在错误。当我们成佛了，达到世亲菩萨的智慧，再来看这些法本，如果发现的确有错误，就是真的有错误，否则就是自己没有理解。这是我们在学佛的过程中需要了解的问题。

## 丙二、会具

“会具”的意思是，最少会具多少，最多会具多少。第一颂是哪种人最少只能具有多少根；第二颂是最多



可以具有多少根。

无善之中具最少，具身受命意八根，

无色凡夫亦如是，舍受命意诸善根。

“无善之中具最少，具身受命具八根”，具有最少的是八种根，不能低于八根。具有最少的根有两种情况，一种出现在欲界，一种出现在无色界。

“无善之中”指欲界，因为只有欲界才具有所谓的“无善”，也就是平常我们讲的断善根的人，在汉传佛教中经常讲到一阐提众生，就是没有善根的众生，已经断了善根，当然并不是说从种姓上断了，说这个人不可能有如来藏，而是暂时性的。比如从《大乘经庄严论》的颂词本身来讲，承许有一种真正断善根的人，但是全知麦彭仁波切解释时说这是暂时性、不了义的说法。真正来讲每个众生都具有佛性、如来藏。《宝性论》中也用三个推理，通过很多意义抉择一切众生皆具佛性，皆具如来藏。麦彭仁波切还针对这三个推理造了《如来藏大纲狮吼论》，对三个问题讲得特别清楚。所以在整个世界中不可能有一个真实的断善根者，但是阶段性的有，即这段时间中无论如何生不起想要解脱的心，或者生不起善心、生不起来信进念定慧。

断善根的人只有欲界有，色界、无色界不可能存在，所以欲界的身体最少具有八根。比如人在临终的时候，其他的根提前断了，消失了；或者有些特殊的众生在欲界中不具有善根，虽然没到临终，但是不具有眼耳鼻舌根；如果罪业深重，男根女根也不一定有。

欲界众生在没有死之前，可以有身根和意根；在意





根的基础上可以有心乐受、心苦受，因为有身根，有身乐受、身苦受，舍受也是可以有的，所以五受根齐全；因为还没有死，就会具有命根。这是欲界断善根者最少具有八根。

还有“无色凡夫亦如是”，无色界的凡夫也是这样的。圣者另当别论，无色界的圣者可以越界，下面的心乐受或者意乐受可以有，但是无色界的凡夫无法越界，只有在自地中，所以无色界的凡夫亦如是，也是只有八根。八根中舍受根、命根、意根三根是必须要有的，无色界本身就是一种舍受的状态，命根是保持生命的，意根是存在的，加上诸善根，即信进念定慧，因为在无色界一定是具有善根的，没有善根生不了无色，所以信进念定慧五根识决定会有。前面基本三根再加上后面五种善根就是八种根。因此“无色凡夫亦如是，舍受命意诸善根”。

这是最少具有八根，找不到低于八种根的情况。最多会具有多少根呢？

**具最多根十九根，不摄一切无漏根，**

**两性具贪之圣者，不摄一性二无垢。**

这些颂词都是比较简单的，不像前面那么复杂。一个人相续中最多可以具有多少根？“具最多根十九根”。一个人可不可以具二十二根？不可以，下面还要讲没办法具有二十二根。

一个欲界的凡夫最多可以具十九根，把什么去掉了呢？“不摄一切无漏根”，三无漏根没有。凡夫人没有后面的未知当知根、已知根、具知根三种根，其他的



根都可以具有。

欲界的凡夫可以具有两性男女根（二）；如果没有断绝善根，也可以有信进念定慧五种根（七）；也可以诸根俱全，眼根耳根鼻根舌根身根，再加上意根（十三）；还可以具有五受根（十八）和命根（十九）。只是缺少无漏三根，所以欲界凡夫最多具有十九根，再上去就没有办法。

圣者也是最多具有十九根，什么圣者呢？“具贪之圣者，不摄一性二无垢”，具贪的圣者也具有十九根。具有贪欲的圣者还没有超越欲界，叫做具有欲界贪。虽然也有贪色界、无色界的烦恼，但是很多地方说“具贪”都是说具有欲界的贪欲。

具有十九根要减掉什么呢？“不摄一性二无垢”，如果他是圣者，不会有同时具有两性——男根女根的情况，圣者不是男性就是女性，具有两性又证悟无漏的情况是没有的，所以“不摄一性”，首先把“一性”去掉了。然后是“二无垢”，三无垢当中如果是具有未知当知根的见道者，不具有已知根，也不具有具知根；如果是修道的具贪者，没有未知当知根，当时相续中也没有具知根。因为未知当知根已经过去了<sup>38</sup>，他的相续中已经不具有了，他正安住在已知根当中，而且具知根也没有获得。这种情况下的修道圣者也是不摄一性，具有男根，就没有女根；具有女根，就没有男根，一性要去掉，二无垢要去掉。

所以“不摄一切无漏根，两性”，讲的是第一种情

---

<sup>38</sup> 十五个刹那已经过去了。



况，欲界中的凡夫，可以具有两性；后面的“具贪之圣者，不摄一切二无垢”讲的是第二种情况，具贪的圣者也是十九根。

为什么必须是具贪的圣者呢？如果已经完全离开了贪欲，比如到了三果以上，有可能转生在色界，如果是色界的身份，就不可能有男根女根了。所以最多具有十九根的情况必须是在欲界中的具贪圣者，因为欲界有男根或者女根，而在色界、无色界当中根会越来越来少。

以上第一个大科判——根的安立已经讲完了。

**甲二、有为法产生之理 分二：一、真实宣说有为法产生之理；二、旁述因果及缘。**

第一个是真实宣说有为法产生，第二个也是很重要的，讲到了因、果和缘。在佛法中讲了很多种因，如遍行因、异熟因、能作因等；还有果，如异熟果、等流果、士用果、增上果等；以及因果之间的关系，如几因产生几果；还有缘，如因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘是什么。

第二个科判中有佛法中很多重要的信息，非常殊胜，有些很简单，有些比较难懂。

**乙一、真实宣说有为法产生之理 分二：一、色法产生之理；二、非色法产生之理。**

在讲有为法的时候已经简别了无为法。《俱舍论》把一切的法都归摄在五事，即五种本体当中，第一是色法，第二是心法，第三是心所法，第四是不相应行，第五就是无为法。所有的法都包括在这五类中，再没有超越这五种的法，不管是有漏还是无漏，五种法全部包括了。



无为法不讲，因为此处宣讲的是有为法产生之理。无为法本身没有生住灭，没有产生、没有安住、没有灭，所以此处不讲无为法，它也不可能产生。有为法因为存在本体，所以可以产生，而无为法连这些都没有，当然没办法产生。因此此处抉择是有为法产生之理，即色法怎么产生，心法心所法怎么产生、不相应行法怎么产生？把四种事的意义归摄在这里进行安立和宣讲。

首先我们安立色法产生，然后非色法——心、心所、不相应行。非色法是什么？是不是只是心心所？其实还有不相应行也不是色法。更严格来讲，无为法也不是色法，但是无为法已经首先被请出去了，这是只讲有为法。有为法当中非色法是心法、心所法、不相应行。有时色和非色不一定只是两个——色和心，或者物质和精神，还有其他既不属于色法，也不属于精神方面的，比如不相应行。

### 丙一、色法产生之理

欲界无根无声尘，八种微尘一起生，  
具有身根九物质，具有他根十物质。

首先讲欲界，“欲界无根无声尘，八种微尘一起生”，欲界当中比较大的和合法是八种微尘一起产生的。“八种”指地水火风四大元素，再加上色香味触，没有声音。

“欲界无根无声尘”，没有根就没有声根，首先把声根、眼根、身根等简别掉，最基础的色法是“无根”的。然后是“无声”，因为声音没有相续，所以在显现法时不加声尘，虽然声音本身属于色法，但是在组成粗大色法的四大所造当中无法包括声尘，因为必须你要



去敲打它，才可以发声，不敲打它就没办法发声。所以在组成最基本的最小色法时，“八种微尘一起生”，即地水火风色香味触。色也有显色形色，然后香味触，像我们以前分析外面的色法中，比如用舌头去尝，它有自己的味道，然后有自己的香，只不过有的香比较粗大，可以闻得到；而有的香太细了，我们的鼻子闻不到。触也有自己的坚硬、柔软等，所谓最基本八种微尘一起生。

这个地方所讲的微尘并不是极微，是我们肉眼能够见到的最小的色法。此处注释中讲到如日光尘一样最小的微尘，它和极微是不一样的。后面第三品还要讲单位，比如由七个极微组成一个微尘等，所以微尘不是最小单位，这样的微尘已经是由地水火风色香味触和合产生的，能够被我们看到。

在《俱舍论》第三品中还会讲到很多层次，比如铁毛尘、兔毛尘等，铁毛尘就是铁、黄金中的微尘，大家都知道黄金的密度是非常高的，但是密度再高里面也有空隙，所以铁毛尘、金毛尘可以在黄金里面穿来穿去，再往上走比如象毛尘、兔毛尘等等，在一根兔子毛上可以落下来的一种微尘，这是很细的。一般来说能够被我们肉眼看到的是日光尘，比如出太阳时，一抖被子、衣服，房间里面的灰尘就翻了起来，我们看到里面的灰尘这么大，这种灰尘叫做日光尘，日光尘就是我们肉眼可以看到的。这样的微尘不是极微，微尘和极微是两回事，有时讲微尘就直接讲成极微了，严格来讲，最小的单位叫极微，也叫做临虚尘<sup>39</sup>。很多极微组成到一定量，已

---

<sup>39</sup> 临虚尘：虚是虚空的意思，临虚尘就是临近虚空了，再分就没有了。



经成形了，叫做微尘。

如果无根也无声，就有八种；如果具有身根，这些微尘组合起来已经显现了身根，前面八根加上身根就是九个；“具有他根十物质”，如果在这个基础上加上眼根，就是十个，加上耳根就是十一个，可以这样去累积。最小的基本上讲是八种微尘。

大恩上师在注释中提到了经部和有部的观点不一样。八微一起产生是有部典型的观点。我们学习《四百论》时，也引用过有部的观点，是由八微一起组成的等等，在观察空性的方面也是这样分析破斥的；而经部的观点是，有些由两个微尘，或者三个、四个微尘和合而生，不决定是八个。

现在我们既然在学习有部的观点，按颂词就是八种微尘一起产生的。如果加上敲打等具有了声尘，就具有十物质，虽然在原始中是没有的，但是可以在上面累加，这是欲界。

如果是色界，地水火风肯定是有，但是没有香和味，要减两个，那么在色界就是六种微尘一起生，具有身根就有七个，有眼根就有八个，把颂词改一改理解就可以。这个方面讲到了色法。

**丙二、非色法产生之理 分二：一、略说；二、广说**

**丁一、略说**

心与心所定一起，有为法相或得绳。

这里讲到了非色法，非色法是略说，包括了相应行和不相应行两种。



首先是“心与心所定一起”，在有部中来讲，虽然心和心所是分开的，心王是心王，心所是心所，二者之间并不是一体的，但是产生的时候是一起产生的，就像地水火风、色香味触也不是一体，但是一起产生的。

有些大德说不管怎么样心和心所就是一个本体，除了我们内心当中的心识之外，没有其他的心所、心王，只不过以不同的功用安立了不同的心王心所而已。心王心所是同一本体的说法也有，分开安立的说法也有。针对不同的根机，有不同的必要性。

此处心王和心所是一起的，如果心王（如眼识）产生了，那么心所不产生的情况是没有的；心所产生时候，没有心王的情况也是没有的。只不过心王产生时候，有多少个心所一起产生有差别。心所分了五类，有五个决定类再加上一个不定类，这么多类中有些属于善法的心所，有些属于不善的心所，有些属于大地的心所。不管怎样，心王产生都有跟随的心所产生，如果产生的是善心，就有很多善心所一起产生；产生了恶心，就有很多恶心所一起产生，绝对不可能有一个心王产生，没有心所跟随的情况，或者心所产生了没有心王同时产生也不可能，所以“心王心所定一起”。

平时我们觉得眼识就产生眼识，其他心所不一定产生，但是学完《俱舍论》就知道不是这样的。以《俱舍论》为基础，其他唯识等观点都是这样讲。心所是心王所有的法，就像眷属一样，心王就像国王一样。如果心王产生，绝对有心所同时产生，只不过我们的心太粗了，没有抉择，没有辨别而已。不管眼识还是意识，当一个识（心王）产生，同时会产生很多心所法，心王心



所一起产生。

“有为法相或得绳”，当产生心王或者心所的时候，法相也同时产生。这个法相是什么的法相呢？法相有总的法相和差别的法相。比如心有自己的法相，心所也有自己的法相，此处所讲的是有为法相，就是生住异灭。以前没有的，现在开始产生了，叫做生；住是产生之后就要安住一段时间；异是开始变化了；灭是最后没有了。为什么称之为有为法呢？因为每一个法都具有生住异灭，如果没有生住异灭就是无为法的法相。无生住灭叫做无为，有生住灭的叫做有为。此处讲到心王心所是有为法，当心王心所产生时，法相也同时产生，即生住异灭也跟随它一起产生。

有为法的法相此处翻译为生住衰灭。衰是开始慢慢变异、衰败，到最后就灭掉了。或者有些地方直接叫做生住灭，《中论》第七品《观有为相品》中直接讲生住灭。第七品还有一个跟随解释的。龙树菩萨造完《中论》以后，有些人对第七品有些疑惑，所以龙树菩萨又造了《七十空性论》，《七十空性论》是专门针对《中论》第七品而造的论，里面也是以生住灭来安立的，讲到名言当中有生住灭，胜义当中没有生住灭。所以有些地方讲生住异灭，有些地方讲生住灭，或者有些地方直接讲生灭，具有生灭的就是有为法。

只要有为法产生，生住异灭的法相也会跟随产生。有部宗讲，生住异灭的法相是不相应行，它有自己的实相。我们说这种不相应行和心心所法是一体还是他体？按照有部的观点，是他体的，虽然是他体，但它是和心心所一起存在，一起产生的。





如果我们真正观察，单独具有实有的生住异灭和有为法同时产生，是很难安立的，在这个法之外单独安住一个生住异灭的法相有什么必要呢？其实法相就是一种假立，是附带在法上面观察安立的一种概念，单独有一个实有的生住异灭的法相很难安立，但是此处讲它是他体的，虽然是他体的，但是和有为法同时产生的。有为法一产生，生住异灭就跟着来了，如果有为法属于生的阶段，它就是生；如果处在住的阶段，它就是住。反正生住异灭有为法上面都有。

“或得绳”，在不相应行当中排首位的是得绳，“绳”主要是通过比喻的方式进行安立的。在其他的注释中，上师以前翻译的时候也讲过，原文就是得，得和非得，但是加了一个“绳”字，就好像是一根绳子把东西捆起来，不让它丢失一样，这是个比喻。比如在车上面运东西，用牛背东西，这时如果没有绳子，东西就会掉下来或者散失，如果用一根绳子，就可以把它捆住，“得”相当于绳子一样，会和这个法同时出现，二者之间就是这种紧密关系。

当有为法产生的时候，有些情况有得绳出现，有些情况没有得绳出现。基本上如果属于有情相续的法，比如心心所等这些法产生的时候，都会有“得”和它同时出现；如果不是相续所摄的法，不一定有“得”。所以“或得绳”分两种情况。

此处是略说——心心所是一起的，当心王心所产生的时候，法相和得也同时产生。非相续所摄的其他有为法，比如有些不相应行的法，不一定有得产生。而此处心心所是相续所摄的，所以得都会存在，只不过有法前



得、法后得，还是法俱得的差别。

下一堂课要学习心所法，前面从第一品开始讲心所是什么，后面会讲四十六种心所具体的法相以及分类。把这些学完之后，我们会对心产生的同时有多少种心所一起产生，了解得更加清楚。

今天的课就讲到这里。



## 第十七课

丁二、广说 分二：一、相应法产生之理；二、不相应行产生之理

相应法也就是相应行，相应法和谁相应呢？和心王相应，也就是心所；不相应行法和心王不相应，它既不是心法的本体，也不是色法的本体，也不是无为法，是一种有为法的自性。

戊一、相应法产生之理 分四：一、类别决定之分类；二、不定之相应；三、似相同之差别；四、似不同之一体。

相应行是心所法，分四个问题：第一、类别决定，有五大类，是决定的；第二、不定，有自己的特色的不定的心所法；第三、似相同，是看起来好像相同，但是不一样的，叫似相同之差别；第四、似不同之一体，看起来不同，其实是一体的。这些都是在心所里进行辨别。

心所全名叫做心王所有法，就像大臣是属于国王统治的。心所法是很多心的状态，是心王所有的。心王相当于国王，心所相当于臣民一样属于心王，所以叫心王所有法，简称心所。第二品对于四十六种心所有详细的分类。

己一、类别决定之分类 分二：一、略说；二、广述。

庚一、略说

五种心所之地法，彼等各不相同故。



“五种心所之地”，有五种，全部不只五种，这里指决定的有五种，还有不定的八种，决定的归在这五类种，还有些不定的没有归在这五类中。

此处是类别决定，略说五种心所，分了五大类。首先讲到遍大地法，然后是大善地法、大烦恼地法、不善地法和小烦恼地法。

“地”，有些地方讲是总摄、类别的意思。还有些地方说是心所所行之处称之为地。在有些注释中“地”就是心王的意思，因为心王是心所的行止之处，或者安立生起之处，所以此处“地”可以指心王，心王像大地一样，上面有很多有情无情如是地安立、行走，所以心王也是各种各样的心所安住或者生起的所依。

“彼等各不相同故”，虽然都是心所，但是内部各不相同。五种类别从遍大地法到小烦恼地法都有各自的本体、归属。我们在学习的时候，应该分类了别。佛菩萨很善巧，把非常复杂的心所法通过归类和不归类的方式介绍给我们。比如当我们产生了意识、眼识时，跟随意识、眼识同时产生了很多种心所，但是我们的心太粗了，从来没有观察过。当我们产生善心是，会有几十种心所一起产生；当我们产生烦恼时，也有几十种烦恼一起产生。所以如果我们不学习，就不了解当我们产生一念心的时候，里面会有这么多的心所法！《俱舍论》中会对这些问题做辨别。

庚二、广述 分五：一、遍大地法；二、大善地法；三、大烦恼地法；四、不善地法；五、小烦恼地法。

辛一、遍大地法

这里面有十种心所跟随一切心产生。不管是眼识、



耳识，还是意识，不管是善心、恶心，还是无记心，只要是心的状态，这十种心所绝对一起出来。跟随一切心产生的缘故叫做大地。“大”的意思就是不简别，什么心都有。

“大烦恼地法”只是跟随烦恼，和所有烦恼相应；“不善地”和所有的不善相应；“小烦恼地”是别别，下面的心所有些只跟随善心产生，有些只是跟随烦恼心产生。而“遍大地法”不管是什么心，只要产生心，十种心所都会同时出现。

大恩上师在讲记中讲了，有部、经部的观点不一样。有部说十种都有，经部说前五种有，后面的不确定，唯识也有类似的观点。

**受想思欲以及触，智慧忆念与作意，  
胜解以及三摩地，此等随逐一切心。**

“此等随逐一切心”很关键，“此等”就是十种法，“随逐一切心”，所有的心产生都会同时引出这十种法。

我们应该记住的问题要记住，要知道遍大地法是哪十种，一背颂词就都出来了。如果现在我们记得很清楚，以后学习、思考就能前后贯通；如果忘记了，就会拿不准。虽然有没有学习还是有区别，学习要好得多，但是学完了没记住，学是学过，有些地方还不肯定，所以要背诵颂词，把意义搞清楚。

十种心所是受、想、思、欲、触，智慧、忆念、作意、胜解、三摩地。下面学习它们各自的法相。

首先是受和想。前面已经讲过五蕴中把受蕴和想



蕴从心所中单独拿出来安立为蕴的原因，针对出家人和在家人的因缘有各自不同的争论，还有排次第等等不同用意的缘故，把受心所和想心所单独拿出来作为受蕴和想蕴。

第一个是受，前面讲了受蕴即为亲感觉，受是领纳性，可以领纳苦、乐、舍的自体。

第二个是想，想为能取相，不管是自相，还是总相，颜色、概念等相都可以取。

第三个是思，思心所的力量很强。当我们说行蕴时，比如《入中论》中讲“行为造作义”，所有行蕴的自体、法相就是能造作。在所有能造作中，有时会以思心所为代表。为什么呢？因为思心所在造作的功用上非常突出。虽然所有行蕴的心所都有一个造作、迁流的法相，但是在所有的心所中，思心所的功用特别强大，所以有时直接说思心所。比如我们做布施时无贪的心和思心所相应，我想布施，由思心所带动。思能够造业，不管是善业，还是恶业，林林总总的行为都是由思心所引起和推动，令身体语言的行为付诸实行。

注释中讲，“于对境动摇”，思心所是于对境动摇的心态。大恩上师讲，当我们看到一个字，想要发音，或者想做事情之前的念头，都是思心所。它是于对境动摇的自性，是能够造作的，可以造业，所有的业都是思心所推动的，有思心所就可以产生后面的行为。

第四个是欲，欲心所是于对境的希求。不管是好的对境，还是不好的对境，有一种希求心。比如想要精进，首先想要获得功德法的自体，希求对境，想要获得善功德是一种欲。还有反面的恶心，从业因果的角度而言，



产生了烦恼，想得到不清净的对境，也是一种欲。它是“随逐一切心”，有时欲很明显，有时欲不一定明显。“随逐一切心”会想到这些眼识耳识，我们没有想要怎么样，但是眼识耳识产生，也有一种欲在里面，虽然这个欲没有那么突出，但里面一定是有欲心所的。

第五个是触，此处是触心所。前面讲色法的时候，外境中有一个身根对境的所触，和此处的名字一样，意义不一样。身根的所触是色法的对境，柔软、粗糙等等，它只是境上具有一种本性。但是此处的触是心所法，从某种意义上讲是一种识。所谓的触心所就是根境识和合，我们的眼根、外境和心识三者和合会产生一种眼触，是能受用的心所法；我们的耳根、声音和心识和合之后产生了耳触，耳触其实是一种心识。通过触产生受，如果烦恼不断，还会有爱和取等等逐渐出现。虽然它有境和根，但是主要是根境识三和合产生的触心所。

第六个是智慧，智慧心所也叫慧心所，能够辨别对境。智慧心所，有好的智慧，也有不好的智慧。比如五见，其他的身见、边见等烦恼和智慧相应，也是辨别的本体。这里不能按照其他经论中对智慧的认知，那种智慧可能是好的，是善法，我们应该产生智慧，但是此处的智慧是遍大地法的自性，善心可以辨别，恶的方面也能够辨别。所以边见、身见、戒禁取见等也是慧心所的本体。从某种意义来讲，它是中性的，既可以是善，可以是恶，也可以是无记。

第七个是忆念，忆念是回忆的功能，是一种念心所。有些道友背诵时，记忆力很强，背诵力、记忆力就是一种念心所，这方面可以通过训练增强。有些人念心所特



别强，过目不忘，甚至得到不忘陀罗尼，词句意义都不会忘；有些人念心所很弱，听完就忘；如果专注一些，他就容易记得住；如果不专注，他就会忘。我们为什么能够记忆呢？这也是心识的一种功用。有时可以通过训练，经常背诵、念诵等等，念心所就会增上。或者有些专门修一些智慧本尊的法，比如白文殊等，让我们的念心所力量增强。

第八个是作意，作意心所能分别或者专注所缘境，对于所缘境，可以专注，可以分别，是一种作意。以前我们学习过全知麦彭仁波切的《经庄严论释》中讲作意是什么意思呢？作意是将心引向所缘境，和这里的意思是一样的。作意的意义，有广的，有狭窄的，此处是把我们的心专注分别所缘境，和把我们的心引向于所缘境，意义也是相同的。

第九个是胜解，对于所缘境有一种确定性，不是很模糊，而是确定的，大恩上师注释当中讲，相当于我们说的定解。对于对境非常确定，或者执为一种功德法，这种本体叫做胜解或者定解。从善法方面有好的定解，从不善法方面也有不好的定解。比如一些外道通过观察，确定自己的境界特别殊胜。从客观的角度来讲，如果从很广大的方面来辨别，他们的定解可能是暂时的、不稳定，或者虚假、错误的，但是从他们当时心的状态，他可以执此为殊胜，觉得确实是这样的。还有世间人的定解，或者无记法的定解等。

第十个是三摩地，三摩地是对于对境一缘专注。这和作意不一样，作意只是专注而已，但是三摩地是一缘安住。三摩地可以很明显，也可以不太明显。





既然遍大地法随逐一切心，那么我们一般的散乱心也应该有三摩地。有些是入定的心，有些是散乱的心，欲界心都是散乱的，还有五种心识的自性就是散于外境的。这种法既散于外境，又是一缘专注，不是很矛盾吗？

三摩地有很深的，也有一般性的。有时我们能够专注对境，本体就是三摩地了。有时通过训练，就是我们平常说的安住三摩地，它是非常强大、非常明显的，能够长时间安住。和心王相应的也有一种三摩地，只不过这种三摩地时间很短，或者不是那么稳定，但它是专注的才能缘对境。从这个角度来讲，每一种心识都有专注的能力。有些人没有对三摩地进一步训练，他的专注力不是很明显；训练过之后，一缘专注就很明显、很强大，一看就知道，他正在安住一缘专注的三摩地。或者我们也可以训练三摩地心所，长时间专注一个境，然后让它不动摇。所以三摩地也是遍大地法，随逐一切心，不管善心、恶心，还是无记心都可以有。

平常我们讲的信进念定慧五根是在法界中存在的，比如五根中的慧、三摩地的定，后面还要讲信心的善心所、精进和念，也是在心所法中已经具有的。有些根已经很明显地出现了。

“此等随逐一切心”，有各自的体性，而是随逐一切心的，因此称之为遍大地法。我们的眼识、耳识等所有的心里面至少会有这十种心所法。

## 辛二、大善地法

大善地法的本体，不是随逐一切心。大善地法的心所只是跟随善心产生。如果产生了善心，就会有这十种



法；如果产生了恶心，就没有这十种法，所以叫做大善地法。这里的分类非常殊胜。当我们产生善心，前面十种遍大地法，绝对是有的，然后把十个大善地法加进来。我们要记住分类的一些原则。

信不放逸与轻安，舍心知惭及有愧，

二种根本与无害，精进恒时随善生。

“恒时随善生”，这十个法是恒时跟随善心而生的。如果是善心，就有；如果不是善心，就没有。

第一个是“信”。信指的信心心所，就是信心，信心是一种善心所。可以使睡眠烦恼、根本烦恼得以清净，比如对于上师三宝有怀疑<sup>40</sup>，信心可以让我们从怀疑的烦恼中得以清净，遣除了怀疑，还有其他随烦恼的自体；再比如对于四谛、因果、修道等方面，遣除不确定、怀疑等过患，然后产生了确定的、清净的信心。信心就是修道的根本。在很多经论中也是讲了信心，比如《经庄严论》第十一品信心品，专门讲了各种不同的信心。

我们如果要修道，信心是最关键的。进入佛门的基础是皈依，皈依的自体就是信心。为什么要皈依呢？就是对于所皈依的对境——上师、三宝产生了信心，相信他能够救度、引导、庇护我而皈依的。所以入佛门第一步皈依的自体就是信心。

如果我们要真正证悟胜义谛，有些地方讲就是用信心来缘法界，如果有了信心，就容易证悟；没有信心，就难以证悟。所以我们入门，以及入门之后不断地学习

---

<sup>40</sup>怀疑是一种烦恼。



下去，乃至最后证悟殊胜的法界，都需要有信心。因为信心直接和法界相应，和我们想要得到的功德本体相应，它是一个清净的状态，没有其他的烦恼，所以直接可以趣入自己所缘的对境。所以有了信心，去祈祷、修行非常容易相应。

第二个是“不放逸”。此处不放逸是珍爱功德，对于善功德法非常珍爱的一种功德。还有一些地方讲，不放逸就是修行善法，反之如果你不修习善法，就是放逸了。因此世间人很多都是在放逸中，为什么呢？他们根本没有修善法。放逸的种类特别多，没有意义地上网聊天，或者在外面闲逛，反正没有修善法都是属于放逸。不放逸就是修善法。

或者有些地方讲，不放逸是小心谨慎的状态。在很多汉地的偈颂中，都说“但念无常，慎勿放逸。”慎勿放逸就是我们不要不小心、不谨慎，从早上起来到晚上睡觉之间，都要小心谨慎，如果不小心谨慎，就会忘失善法，造恶业；如果不放逸，我们会非常小心谨慎，修持善法，珍爱功德。不放逸是一种心所，一般来讲，不放逸是一种修行方法，但在这个地方是一种心所，就是平常我们对于不放逸的善心所经常性地生起来，就能安住在功德中。

第三个是“轻安”。轻安既是一种状态，也是一种善心所。轻安有两种，一种是身体的轻安，一种是心的轻安。身体的轻安就是身体轻快，要做什么事情马上可以做，比较堪能，想要走路、跑步、做事，身体都很配合。如果身体不轻安，很沉重，走一走就开始喘气，做什么事情都非常不自在，身体沉重和轻安是相对的。



这个地方主要讲的是心的轻安，就是内心堪能修持任何善法，如果要听法，我的心很配合，能够堪能；如果要思维，心很配合也很堪能；如果要打坐，也是一上座就能把心缘于所缘境，对于正所缘可以再再地观修，丝毫不散乱，修禅定也是很轻安。

轻安的状态是一种善心所，如果我们内心轻安，堪能了，那么在修行佛法过程中，就会非常地殊胜，我们想要修什么，就能修什么，因为心是完全堪能的。现在我们的内心不堪能，想要听法，它就开始扯后腿；想要打坐，它就开始打瞌睡，不想修，总是想做其他事情，这是我们的内心没有调伏，不堪能。导致我们没办法真正修行的原因就是没有轻安善心所的缘故。

大恩上师在讲《大幻化网》修行品中，讲过修完九住心之后，会得到欲心一境，最后再修持获得轻安。因此可以通过修持得到轻安的状态，它类似一种禅定，主要也是一种内心堪能。如果得到了轻安，我们要修行什么样的法都是可以的。

第四个是“舍心”。不是前面受心所中的舍心，这是一种善法的功德，前面受不是善法，它是随逐一切心，遍大地法。这里是一种行舍，是一种善心所，这里的舍心其实就是一种平等心。舍弃什么呢？舍弃了昏沉和掉举，没有沉掉。如果有沉掉，不是堕在昏沉中，就是堕在掉举中，自己的心没办法获得自在；如果自己的心不跟随昏沉，也不跟随掉举，就会获得比较自在的舍心。尤其是修禅定的时候，昏沉掉举都是必须遣除的，如果有昏沉掉举，自己的心没办法获得自在。

第五个“知惭”和第六个“有愧”，也是善心所。



知惭此处是“恭敬具有功德者”，对功德法非常恭敬，对于具有功德的人也非常恭敬。

有愧主要是畏惧罪业。下面还要学习不善地中的无惭无愧。此处是知惭有愧的自体，就是对于功德、具功德者的知惭和畏惧罪业的有愧。

第七个无贪和第八个无嗔。“二种根本”，有的地方讲是二种善根，这里讲的是无贪无嗔。无贪无嗔也可以理解是根本，因为对于众生来讲最严重就是贪欲和嗔恨心。

我们很容易理解此处无贪和无嗔就是单纯的没有贪心就是无贪，没有嗔心就是无嗔。但是此处是一种善心所，并不是没有贪和嗔的状态，没有贪嗔可能是无记，但是此处无贪无嗔一定是贪和嗔反面的对治，一定是善法的自体。龙树菩萨在《宝鬘论》中也讲到无贪无嗔无痴是一种善业的自体。

此处无贪和无嗔并不是不存在贪和嗔，石头没有贪也没有嗔，但它不是善法。无贪无嗔首先是善，而且这个善一定是贪心和嗔心的对治，能够对治贪心、嗔心，叫做无贪无嗔，或者不贪不嗔。

第九个是“无害”，就是不损害众生，也是一种善法。发誓不伤害众生。

第十个是“精进”。精进当然是善心，有些地方分了正精进、邪精进。邪精进就是对于世间法、恶业非常勤劳，表面上看是精进，其实属于邪精进，简别于正精进。此处从精进的自体来讲，本身就是一种善心所，没有不好的，都是一种善法。所谓精进就是喜爱一切善法，在《入行论》中讲，“进即喜于善”，所谓的精进就是喜



欢善法。

精进的心所一定是喜欢善法，不在于外表上你多么起早摸黑，怎么不顾一切去赚钱，这都不叫真正的精进。如果你对善法不喜欢，都和精进不沾边。如果喜欢善法就是精进；如果不喜欢善法，或者和善法无关，不管你的身体在外面跑得再多，话说得再多，都不算是精进，最多在世间当中算是很勤快，但不是精进，虽然比较相似，但是意义不一样。佛法中定义得很清楚，精进一定是喜欢善法的，对于善法方面非常勇猛。

这十种法是恒时随善生的，不是跟随恶心而生。

### 辛三、大烦恼地法：

痴逸不信怠沉掉，恒随烦恼性而生。

大烦恼地有六种，“恒随烦恼性”，讲得很清楚，就是染污的状态，它不是跟随善心产生，而是跟随烦恼心产生，所有的烦恼心都有这六种心所，叫做大烦恼地。

“痴逸不信怠沉掉”，有六种，第一个是“痴”，痴是一种无明，此处的无明是一种烦恼的自体。对于业果、四谛等道理不懂，叫做愚痴无明。只要是染污心一定会有愚痴无明的状态。

第二个是“逸”，逸是前面不放逸的违品。不放逸是修持善法、珍爱功德，此处的放逸就是不珍爱功德，不修行善法，不小心谨慎的状态。世间很多人如果不修持善法，都处于放逸的状态。我们自己如果身语意没有安住于善法，有可能也处在放逸的状态，所以要经常提醒自己不要放逸。放逸肯定是不珍爱善法、功德，或者不修行善法的自性。



第三个是“不信”，不信是前面信心的违品。信心是从烦恼心、随眠心中，得以清净的心；不信就是对于四谛、前后世、业因果、上师三宝等等，不产生信心，怀疑心很严重，经常产生烦恼。如果不相信，就很难趣入了。

我们如果想要趣入正道，首先必须相信这个道是正确的。如果你怀疑或者根本不相信道是正确的，怀着三心二意的犹豫心，怎么可能踏入这条道呢？不信就没办法和正道相应。因此信心和不信二者也是我们在修学过程中，需要非常重视的，必须想方设法地灭掉不信，生起信心。

第四个是“怠”，就是懈怠。大善地法中有一个精进，精进的违品就是懈怠。精进是对善法很喜欢，懈怠就是不喜欢善法，不是造业就是浑浑噩噩混日子，都属于懈怠的本体。

我们要精进的时候，需要无常来策励。每天这样浑浑噩噩地造恶业，或者混日子，我们有多少日子可以混呢？一辈子很快就结束了，即便是稳稳当当地活到寿终正寝，也不过就是七、八十年而已。我们现在基本上已经过去一多半了，而且还有其他不确定的因素，如果出现横死、突然染病等等，我们不知道什么时候就会死去，所以一想到无常就不敢懈怠。因为一旦死亡到来，我们拿什么去抵挡死亡、迎接后世呢？所以在很多教言中，都是通过思维无常来让我们精进，也会讲懈怠的过患，精进的功德，如果你精进会得到什么利益，这样让我们对于精进有一种希求心。前面的欲心所也是这样的。



第五个是“沉”，沉是昏沉的意思。“沉”就是心是往下走，“昏”是所缘不清楚。我们打瞌睡是一种昏沉，一是心往下沉，二是所缘境不清楚。打瞌睡的时候，师父讲什么法听不清楚；昏沉的时候，打坐根本不清楚自己在想什么，念经念的是什么都搞不清楚。昏是所缘境非常模糊、不清晰；沉是心识是往下走，比较内收状态。平常我们打瞌睡，还没有睡着，睡着就是睡眠了，介乎清醒与睡着的状态，这时所缘境是不清楚的。

第六个是“掉”，就是掉举。首先我们看“举”字，它和沉是对应的。沉是往下走，举是往上走。虽然往上走，但是它是掉，这个心不稳定，就像把东西拿过去拿过来、掉来掉去的。

我们的心散于外境，一会想这个，一会想那个，胡思乱想，很不稳定。这种心不是往下走，很清醒，高举的状态是往上走的，这种心非常亢奋，无法安住所缘境，这种心是不安住，不稳定的，叫做掉举。

昏沉和掉举，一个是往下，所缘境不清楚；一个是往上，心向外面散乱。如果昏沉的时候，就要让我们的心高举、兴奋起来；如果自己的心掉举了，就要让它降下来，处在平等的舍心状态。

打坐的时候，比如正在观佛像，当我们的的心昏沉，就要观佛的顶髻，把自己的心往上抬一点，容易消除昏沉；当自己的心高举，就把自己的心降下来，观佛的心间。除了观佛像之外，还有其他的方法，比如过于掉举，想一想恶趣的痛苦，心就降下了一点点，因为恶趣的痛苦很严重，所以我一定要修法；过于昏沉，就想一想功德，佛的功德很大，修持禅定功德很大，会让自己的心





兴奋一点。如果太昏沉了，就往上提；如果掉举的话，自己的心散于外面，就往下压。反正处在一种比较平等的状态，再去修正所缘，就比较容易相应。

这些“恒随烦恼性而生”，都是跟随烦恼性而生，所以叫做大烦恼地，所有烦恼心都有这样本体和自性。

#### 辛四、不善地法

不善地法有两种，即是无惭与无愧。

不善地与烦恼地，有时我们容易混淆，有些烦恼是不善的，但是烦恼和不善二者之间还是有差别，后面我们还要学习有覆无记，或者无覆无记等等。

有些法是无记法<sup>41</sup>，其中有覆<sup>42</sup>无记是染污性、烦恼性的，但它不是有记，不是不善，有烦恼，但是有烦恼不等于不善。善和不善是有记的，但染污性也有无记的。为什么要这样分开呢？染污就是不善，不善就是染污并不确定，里面还有详细的分类，我们学到下面会比较清楚。

“不善地法有两种，即是无惭与无愧”，不善地就是无惭和无愧<sup>43</sup>，跟随一切不善心，和不善心相应，其他的染污不一定，反正所有的恶心一定有无惭和无愧，比如不畏惧罪业等。

如果造罪之后无惭无愧，罪业就会加重；如果造罪之后产生惭愧心，相当于畏惧、后悔和对治。虽然造了罪业，但是如果你有惭愧心，这个罪业通过惭愧心的加

---

<sup>41</sup>非善非恶叫无记。

<sup>42</sup>即染污性，比如愚痴无明。

<sup>43</sup>无惭无愧下面还要分别，此处没有讲。



持，罪性就会变轻，忏悔起来就会比较容易。

有些时候我们虽然知道有些事情是佛规定不能做的，但是自己的烦恼比较深重，控制不住自己，或者已经造了罪。大恩上师经常讲，如果在这种情况下造了罪，一定要产生惭愧心。佛规定不能这样做，现在我没办法跟随佛的教言去做，如果产生了惭愧心，这个罪业通过惭愧心的加持就会变轻。因为惭愧是一个大善地法，所以罪业会变轻，变轻之后你要忏悔也比较容易。

如果是一个很小的罪业，本身对不善业会有相应的无惭无愧，在造业过程中很明显地觉得无所谓，虽然佛陀、上师是这样讲的，但是我觉得也没什么。如果有这种无所谓的心态，很小的罪业也会翻倍、加重，忏悔起来也不太容易清净。

所以惭愧心对修行人来讲特别重要。即便我们没办法控制自己的烦恼，但是经常要有惭愧心，如果有惭愧心说明我们知道羞耻、畏惧罪业，这是非常好的。

#### 辛五、小烦恼地法：

怨恨谄嫉恼覆吝，诋骄傲即小烦恼。

我们要求三品颂词都要背，有些道友比较忙，可能背不了。我们学习论典，最好是把该背的背下来，随时可以去忆念，不是学完之后就什么都没有了。

为什么叫小烦恼地？后面会讲。首先我们看十种小烦恼的法相。

第一个是“怒”，怒就是发怒。发怒和嗔恨还有不一样的地方，有些注释中讲类似于嗔恨，但是程度比嗔恨心轻一点，有时是不高兴。虽然也有点像嗔恨，怒再



升级就变成了嗔恨，但是怒比嗔恨要弱一些。怒是见到对境生嗔，比前面讲的真正嗔心法要小一点，或者是一种苦恼心，非常不高兴的心就是怒的自性。

第二个是“恨”，前面产生愤怒之后，再次不断地产生嗔恼心，叫做恨。恨的时间比较延长，有些注释说所谓的怒，就像烧一堆火，一下子烧完了，不会延续很长时间。怒虽然火比较大，但是它烧的比較快，一下子烧完就没有了。恨相当于烧炭火一样。汉地现在有些地方冬天也在炉子里烧炭火，炭火没有那么猛，但是比較绵长，会再再地生起。怀恨在心可以持续几天几个月，恨的心态是没有善取的。

第三个是“谄”，就是谄诌。有时谄诌放在一起，心术不正，比較狡猾叫做谄。

第四个是“嫉”，嫉是嫉妒心。嫉妒心对于别人的圆满不能忍受，不管是看到别人智慧圆满，还是福德、地位圆满，内心都不能接受，无法忍受别人的圆满，这种状态叫做嫉妒的心所。

第五个是“恼”，恼就是紧紧执著罪业，对于自己内心的罪业，或者不对的事情抓住不放。别人怎么劝他说：“你这样不对，一定要放弃，应该要改正。”他不但不放，有时反而产生一种比較不舒服的心态，你们凭什么这样说我，要干什么？他就是一直紧紧执著罪业，别人劝他，他一下子发火，这种状态主要是对罪业抓住不放。虽然他发火，和前面的怒、恨，也有一点关系，但此处主要是对罪业很执著，别人怎么劝他也不放弃，叫做恼。

第六个是“覆”，就是隐藏罪过。一般人都喜欢宣



扬自己的功德，基本上都喜欢隐藏罪过，一旦把自己的罪业暴露出来，有时会让自己名声受损，有时会让自己利养受损，所以很多人宁愿覆藏自己的罪过，所谓的覆就是隐瞒自己的罪业。

第七个是“吝”，就是吝啬。对于正法、财物不愿意布施，叫做吝啬。自己有财富，但是不愿意布施给别人，这种心态就是一种烦恼心所。自己懂得一些法义，别人来请教这个难题怎么解释，自己通过很多方式不愿意讲，这是对法的吝啬。对法的吝啬、对财物的吝啬，都叫做吝啬。

除了法和财，如果自己掌握了某种技艺，想要一个人保留，不愿意传给别人，也是一种吝啬。有时一些治病的药方不愿意传，有时是其他的技术不愿意传。中国的古代也有很多规矩，传子不传女等等，师傅要留一手，传到后面不知不觉都走样了，就是这种吝啬的心态作怪，不愿意传下来。觉得如果传给别人之后，他就超过我了。对于这些才法技艺等，不愿意传给别人都是属于吝啬心。

第八个是“诳”，自己没有功德，装作有功德，就是欺诳他人。主要是自己本来没有功德，但是假装自己有某种功德，或者不是菩萨装菩萨，都是所谓的诳。

第九个是“骄”，骄就是骄傲，自高自大。

第十个是“害”，损害他众，想伤害别人的害心叫做害。

以上十个法叫做小烦恼地。为什么称为小烦恼呢？通过三个方面安立为小烦恼。

第一，所断的种类比较小。十个法都是属于修断，



不常见断。它的所断比较小的缘故，所以叫做小烦恼地。

第二，相应的助伴比较渺小。十个法不是和所有的心王相应，和眼识、耳识不相应，只和意识相应。相应的对境、助伴只有意识的缘故，从这个角度来讲，叫做小烦恼地。

第三，所依的来源比较小。所依来源只是依靠意根产生，所以叫做小烦恼地。

还有在汉地的注释中讲，为什么叫做小烦恼地？独自生起。因为前面这些法是同时生的，所以叫做大烦恼地；小烦恼地，比如怒、恨、谄等等，产生的时候就是独自生，不和其他的法一起生，也是一种小的意思。我们把藏传佛教和汉传佛教的解释结合起来看，还有一种解释就是独自产生的意思，不和其他的法一起生，这对我们理解后面的意思也会有些帮助。

后面对于这些比较相同的、不一样的要辨别，好像不一样实际是一体的也要辨别，有些补充的内容在后面的课程中还会学习。

今天我们就学到这个地方。



## 第十八课

### 己二、不定之相应

前面是决定的心所，此处是不定心所的相应。这里没有像前面一样把不定的心所分到一类之后，再讲各自的体相，而是通过怎样和前面心所相应的方式安立的，也就是一方面讲到了不定心所，一方面讲到不定心所和其他心所俱生，或者相应的内容。

随逐欲界之善心，具有寻思伺察故，  
共有二十二心所，有者加上后悔心。

直接从颂词中看不出来不定心所，在世亲菩萨的自释中，没有特别清楚地讲解，或者像前面一样用归类的方式宣讲，只有单独的颂词。

注释中引用了“所谓寻伺悔，睡眠嗔怒贪，我慢与怀疑，此八称不定”，八种心所称之为不定心所。前面我们讲到了寻伺，第一品也出现过很多次寻心所和伺心所，寻伺是两个；悔是后悔；睡眠也是一种心所的状态；还有嗔怒、贪欲、我慢、怀疑。

根本烦恼中前面已经讲了无明，不定心所中讲到了贪、嗔、慢、疑四种根本烦恼。

寻、伺、后悔、睡眠、嗔、贪、慢、疑共有八种，叫做不定心所。后面还要讲，有些看起来一样，其实不一样，有些是在几个相应的颂词中安立的。

“随逐欲界之善心”，第一个是属于欲界所摄，第二个是善心所摄。当我们产生一个欲界善心时，有多少



种心所同时产生？平时我们认为反正我在这里听课，产生的就是一个善心，还有什么其他的心所？其实是有很多种心所和它一起产生的。

到底有多少种呢？“共有二十二心所”，和欲界善心俱生的。比如我们在欲界产生一念的信心，或者布施、利他的心，当这些善心产生，会有二十二种心所和善心同时产生。如果我们没有学习，不去观察，或者平时心很粗大的缘故，根本没办法了解。

到底有哪二十二种呢？十种遍大地法肯定有，因为它是随着一切心，不管什么心，至少有十种遍大地法的心所一起产生。然后因为是善心，要加十种大善地法，因为大善地法是随着一切善心产生的。这是二十种了。然后“具有寻思伺察故”，因为欲界的心是有寻有伺的，所以要加上寻心所和伺心所。二十种再加二共有二十二心所。颂词第一句讲了二十种，再加上第二句的寻和伺两种，共有二十二种心所，一般肯定会具有的。

“有者加上后悔心”，有时会加上后悔心。“后悔心”到底是怎么样的？我们可能觉得后悔心是善心，其实后悔可以是善，可以是恶，也有些观点说它还可以是无记的。在有部宗中，后悔是善和恶两种。比如我们对于造的恶业感到后悔，我不该杀生、偷盗，对于以前造的恶业非常后悔，这就成了善心。就像我们修金刚萨埵，四力中的厌患对治是一种善心。如果我们要忏悔清净，必须要有厌患对治，厌患对治就是对以前所造的恶业极度后悔的心，我绝对不应该造，就像后悔自己服了毒药一样，这种后悔就是善心。因为四对治力都是善法，所以厌患对治力当然也是善法了。如果我们忏悔时有



一种善心，罪业就可以清净，所以后悔心可以是善的后悔。

后悔心也可以是恶的后悔，比如今天听课后，觉得不听就好了，我可以在家里多睡一个小时，这就是对善法的后悔心，或者拿钱放生，觉得今天拿多了，不应该拿那么多。有些地方讲摧毁善根的四种因，不回向、邪回向、炫耀自己的善根，还有后悔。如果造了善根后悔，就会摧毁我们的善根，当然就是恶心了。如果我们对自己所造的善业后悔，变成了恶法；如果对以前造的恶业后悔，就变成了善法。有者加上后悔心，不是绝对都有的，但有时可以加。因为这里讲的是欲界善心，可以加上后悔的善心，所以欲界善心有二十二种，再加上后悔心，是二十三种善心和它一起产生。

讲完了欲界的善心，下面讲欲界的不善。

不善无杂二十生，具见亦有二十种，  
四烦恼与嗔怒等，后悔其一二十一。

这里是两个大类，三个小分类。第一句有个“不善”，首先它的性质已经定了，就是不善的。后面有个“无杂”，不善中有有杂和无杂，到底是和谁相杂呢？根本烦恼<sup>44</sup>。无杂只是和无明相应，和其他根本烦恼不混杂。

第一大类，首先是不善的心，然后只是和无明相应，和贪、嗔、痴、慢、疑不相应，或者不混杂。第二句“具见”的“见”是不善的见解<sup>45</sup>。见分善见和不善见两种。

---

<sup>44</sup>贪、嗔、痴、慢、疑五种，或者加见有六种。

<sup>45</sup>前面讲第一品时提到过五利使，五利使中坏聚见、边执见、邪见、见取见、戒禁取见就是不善的见。





此处它是不善，和无明相应不善的见解。

第二大类是第三四句，就是和其他的贪嗔痴慢疑等烦恼相应的，有二十一种。

下面我们进一步分析一下，第一类和无明相应。“不善无杂二十生”，首先它是不善的心所，无杂是和其他贪嗔痴慢疑等烦恼不混杂，只和无明相应。

如果是心，肯定有十种遍大地法，然后是烦恼的缘故，六种大烦恼地法是有的，因为烦恼地法和一切具有染污的烦恼心相应，所以这是十种加六种，等于十六种了。它是不善的缘故，肯定要加上两种不善地法无惭无愧，就是十八种。和欲界的心相应的有寻有伺，总共是二十种。

第二类是具见，也就是不善的见。为什么要讲不善的见呢？因为见解有善妙的见解和非善妙的见解。非善的见解也分为两种，一种叫做真正的不善，一种叫做无记。这里是具见，具见一定是不善见。五利使有萨迦耶见、边执见、邪见、见取见和戒禁取见，其中萨迦耶见<sup>46</sup>、边见两种不在里面，它是烦恼性，但不是不善的，必须要把这两种拿出来。邪见、见取见、戒禁取见是不善的。

第一句的不善两个字在整个颂词当都是周遍的。一个类是不善无杂，第二类是不善具见，就是五种见的后三种。不善见也是具有二十种，是哪二十种呢？它是心的缘故，肯定有十种遍大地法的心所；然后是染污性的缘故，肯定有六种大烦恼地法；它是不善的缘故，肯

---

<sup>46</sup>即坏聚见或者身见，觉得有我存在的想法。



定有无惭无愧不善地；它是欲界心的缘故，肯定有寻伺，所以加起来有二十种。

它本身法为什么不加进去呢？就是说你把坏聚见、边执见去掉了，剩下的三个为什么不加进去？虽然属于见，但是它已经包括在了前面遍大地法的智慧当中。我们前面讲了，有善的智慧，也有邪慧。邪见、边执见等都是属于前面遍大地法中的智慧心所。前面我们再再地强调了，这个地方的智慧和平常大乘经论中所讲的智慧定义不同，所以它是能够取舍辨别、认定对境的本体。并不是说这是善心，还是恶心，反正它是可以辨别对境的心所。从这个角度来讲，邪见、见取见和戒禁取见，已经包括在前面十种遍大地法中，不再单独安立，这就是具见有二十种的原因。

“四烦恼与嗔怒等，后悔其一二十一”，这是讲二十一种分类，分成三个部分。第一是“四烦恼”；第二是“嗔怒等”；第三是“后悔”。后悔后面有个“其一”，其一分别和前面的配起来。第一类比如四烦恼的贪心其一二十一、嗔心其一二十一、慢心其一二十一、怀疑其一二十一，也就是四烦恼任何一种都是二十一种心所俱生。

第二类是嗔怒等，属于小烦恼地，十种小烦恼地每个都是其一，比如怒其一、恨其一、谄其一、诳其一等，每一个分类都是和二十一种心所相应。

第三类是后悔。因为后悔通善恶两性，此处的后悔属于不善法，不善法的后悔其一也是二十一种。

怎么是二十一呢？前面的二十种和“无杂二十生，具见亦有二十种”是一样的。反正是心的缘故，肯定具



有十种遍大地法；染污性的缘故，肯定有六种大烦恼地法；不善的缘故，肯定有无惭无愧两种；欲界性的缘故，肯定有寻伺。如果它是贪心再加上个贪心，如果它是嗔心就把贪心换成嗔心；如果它是怀疑就换成怀疑。不管怎么样，都是前面二十种再加上它本身。贪、嗔、慢、疑等都是单独产生的缘故，不会具有贪心的同时又具有嗔心，因此在讲贪心的时候，只能加贪心，不能加嗔心。

“嗔怒等”是小烦恼地，前面讲了小烦恼地有三种特点，有藏地的安立和汉传佛教的安立，藏传佛教主要是来源渺小、和意根相应等，汉传佛教讲它是各自单独产生的，各自产生可以用在这个地方。小烦恼地是各自产生的，不像大烦恼地一个产生，其他的同时产生。前面产生这些不善时为什么只有大烦恼地，而没有小烦恼地？原因也就是这样。所以小烦恼地中怨恨等十种心所法，“嗔怒等”“其一”，只是说其中的一个。比如恨产生时，前面二十种心所再加上恨，然后前面二十种再加上骄等等，像这样前面二十加它本身是二十一。

后悔也是这样，因为此处是不善的后悔，前面二十种再加上后悔自己，就是“其一二十一”。

这个不复杂，只要我们把它的特点搞清楚。遍大地法是随着一切心的；染污性肯定有六种大烦恼地；如果是不善，肯定有无惭无愧；如果是欲界心，肯定有寻伺；再加上单独产生的贪、嗔、慢、疑、怒等等，再加它本身就可以了。

不定心所没有单独归类，是在颂词中顺便介绍的，寻伺前面已经介绍了，后悔、嗔、贪、慢、怀疑也有了。



还有睡眠没有介绍，在下个颂词会出现。

此处都是在讲心所和相应，善心、不善心已经介绍完了，此外还有个无记心，无记心分两种，一种叫有覆无记，一种叫无覆无记。

有覆无记具十八，无覆则许有十二，

睡眠不违一切故，任何之法皆加彼。

首先介绍有覆无记和无覆无记，重点是在无记上。因为无记法的心太弱，没办法感果，是非善非恶的自体。在无记的基础上，再看有覆和无覆。

什么是有覆？覆就是覆盖的意思。覆盖有两种解读，一种是它可以覆盖圣道，如果有这些烦恼没办法现前圣道；一种它是被无明所覆，覆也是一种无明的自体，也算是一种烦恼。虽然无明属于烦恼法，但是它本身不是善不是恶。所以具有两种特性，一种是无记的，一种是有覆的。有覆就具有烦恼性染污性的无记，如果具有有覆无记，可以障覆圣道，没办法现前圣道。虽然是无记的，也需要通过无漏法或者修道把它遣除掉。如果不遣除，永远是覆盖圣道的一种自体，所以叫有覆无记。它是一种心，有覆无记的心所具有十八。

前面讲到五利使把不善的三个去掉了，“具见亦有二十种”，把五利使的后面三个加在里面讲了，然后第一二个就是萨迦耶见和边执见。

萨迦耶见，即坏聚见，认为有我存在。按理应该是烦恼性，但是它不是恶业，不属于不善。如果不是按照《俱舍论》的分类，我们有可能一直会认为萨迦耶见是属于不善的自体。其实萨迦耶见属于有覆无记，它本性



是无记，但是它是烦恼性，是一种无明的本体会障覆圣道。

“坏聚”的“坏”就是无常的意思，毁坏的无常，比如身体、色法也是无常，是毁坏的自性，心也是毁坏的自性；“聚”就是集聚在一起，把无常的身心集聚在一起，安立一个见叫做我见。平时众生把毁坏、无常的身心整体执著为我，这种见叫做坏聚见，也叫我见，就是有我的见解。因此坏聚两个字可以清楚地说明众生执著的“我”到底是什么？坏就是无常的意思，聚就是聚集的意思，再和我见放到一起看时，它就直接矛盾了。因为众生所执著的我是常一的，上一世的我、小时候的我和现在的我是一个我，是恒常的，“一”就是只有一个。但是我们再来看坏聚见，坏就是无常，直接和常有的本体相违；聚是多体的意思，不是一，我们的身心是多体的，直接从坏聚见这个词上就可以看出来我是根本没有的，但是众生想当然执著我是常一的自性。众生把身心五蕴执著是我，执著我的基础就是身心，但是在身心上面能不能安立一个所谓的具有“常一”本体的我呢？根本找不到，为什么呢？因为它是坏和聚的缘故，“坏”就是无常的，不光你的身体是无常的，心也是无常的，“聚”就是你的身心是集聚的自性，很多微尘集聚的身体和很多刹那集聚的心识，除了集聚之外没有其他的法了。我们怎么可能在既是坏又是聚上面安立我的所依？因为安立我的所依只有一个，众生执著我就是在身心上执著的。

众生执著的我到底在哪里？分析发现众生根本没有观察，想当然地认为有一个我，这种我根本经不起观



察，只要一观察，就会发现众生所谓的我执是绝对没有，是很可笑的，但是众生无始以来从这里面根本出不来，他们就是认为我是存在的，这就是我。

这里就是俱生我和遍计我。俱生我是一般的老百姓，乃至乌鸦鸟雀等众生，都是把自己的身心执著为我。他们根本不观察，没有什么理论可言，就是俱生执著，认为我存在。你问理由，他也没有，他说，怎么没有我，在这和你说话的不是我是谁？这种理由非常肤浅，俱生的我执一方面来讲执著很深，一方面打破也很容易，虽然道理上明白没有我很简单，但是要想从根本上拔除我执比较困难。

遍计我执是外道承许的我，外道的观点比俱生我深得多，不是没有根据地说我存在，他开始安立，如果有我有些东西是变化的。比如身体和心是变化的，不能安立为我，他们分析观察所谓的我是深层次，胜义谛当中有一个不变的我，这个我具有五种或者九种特点。遍计我要比一般人的俱生我执深很多，因为经过分析了，通过理论论证过。虽然他们的理论在佛教面前是不堪一击的，但是世间人对外道的观点只有膜拜，没办法去推翻它，因为他们从来没有思考过。

虽然遍计我的思想比较深，但是断的时候比较容易断，见道就断掉了，因为所谓的遍计我就是在俱生我的基础上，安立一些具有其他特点的自性而已。所以在菩萨见道或小乘见道，真正见到四谛以后，或者是大乘菩萨登初地，证无我的时候，遍计我就从根本上断掉了，一点都没有。虽然他们用了很多思想去安立遍计的神我，但是只要一到见道，马上就消失了。



虽然俱生我没什么根据，但是众生无始以来每一世都在执著这个，不断的加深，习气很重。虽然可以见到无我，但是要想从根本上断掉很难，小乘必须要修到阿罗汉果，俱生我执才从根本上断掉，如果是菩萨要到八地，才能把烦恼障的种子断掉。所以二者之间，坏聚见从道理上看众生所执著的我是站不住脚的。因为把众生执著我的属性，和我们身心的属性放到一起对比，就没办法安立。因为除了身心之外，没办法再安立一个我的设施处了，“我”的基础是没有的，所以在身心上观察无我已经足够了。

以上讲了坏聚见，具有染污性，是无明烦恼，但不是不善的。

还有边执见，就是常断见，执著常有的、断灭的，所以常断见称之为边执见。什么叫做边呢？就是没有安住中道。安立为常叫边，安立为断也叫边，不常不断就是中道义，所以安立常断为边执。

坏聚见和边执见属于有覆无记，是障覆圣道的，但是不是不善。

还有一种无覆无记。无覆无记就好理解了，有种心态是无记的，属性是无覆的，不属于染污性，不具有烦恼性，就是一般的心态。

前面出现过一些，后面第二品结束还要出现。按照经论的观点来讲，有四种无覆无记法，都是心。第一个是异熟生，通过以前的善恶业产生今生异熟生的心，心识属于无记的，是异熟生的；第二个是工巧心，就是我们书写，或者做木匠、砌墙、盖房子等等，这种心态属于工巧心。比如我想这样钉钉子，那样钉钉子的心，它



也是无覆无记的，不是烦恼心；第三个是威仪心，就是行住坐卧的心，也是无记的心。比如吃饭等的行为，里面的心态也是属于无覆无记的心识；第四个是神通，注释中叫做幻心，也就是神通心<sup>47</sup>，当示现神通时的心态属于非善非恶无记的，这种心本身也是无覆无覆的，没有烦恼。这四种后面我们还要学习。

“有覆无记具十八”，首先它是心，不管是萨迦耶见，还是边执见，属于心肯定就有十种遍大地法，然后有覆，“覆”是烦恼，所以和六种大烦恼地法相应，十加六是十六种，再加上欲界心，就有寻伺，总共是十八种。坏聚见和边执见二者本身不包进来，因为已经属于遍大地法中的智慧心所了。和前面一样，前面讲了为什么没有后三种，因为它已经包括在遍大地法智慧心所的缘故，所以不再包了。此处坏聚见与边执见也是一样的，因为在遍大地法中已经存在了，所以总共有十八种。

“无覆则许有十二”，无覆无记法只有十二种。它不是善法，十种大善地法是没有的；不是烦恼性，烦恼地法也没有；不是不善，两种不善地法也没有。它是心，一定有十种遍大地法的心所和它相应，这毫无疑问。它是欲界心的缘故，寻伺就可以包括这里面，所以是十种加两种，无覆无记具有十二种。

“睡眠不违一切故，任何之法皆加彼”，什么叫“不违一切”？睡眠可以是善、不善，也可以是无记的。“不违一切”，前面我们讲了三类心，善心、不善心、无记心，睡眠既可以和善心、不善心相应，也可以和无记心

---

<sup>47</sup>汉地的注释叫做通果，就是神通的果。





相应，所以不违一切的意思是这样的。既然不违一切，“任何之法皆加彼”，都可以加，但是前提是你必须处在睡眠状态，有睡眠可以加，没有睡眠就不加。

和善心的睡眠或者恶心相应的睡眠有两种解释。第一种解释大恩上师在讲记中讲了，睡眠之前发心是善的，就是在善心中睡眠。比如你在修持自他相换，睡觉的时候，通过专注呼吸修施受法，吸气的时候就观想众生的罪业、痛苦，由我来代受，呼气的时候就观想我的善根、安乐，让众生去代受。我们以前学习《修心七要》的注释，也曾经学习过这种方法，这样的心态就是菩提心摄受的善心，这种状态下的睡眠就变成了善法。还有在恶心中睡眠，比如白天受人欺负了，你在晚上睡觉之前还在愤愤不平，在想怎么报复他。如果在这种发心中睡着了就属于恶。如果什么都没有想，在无记心中睡着了，就是无记了。

第二种解释是从梦境来讲的，如果做了善梦，比如你梦见了听法、发菩提心，就是属于善睡眠；如果梦到了杀生、偷盗、邪淫，就属于不善的睡眠；如果梦到走在街上，或者在商店里逛来逛去，没什么想法，没什么善，也没什么恶，就属于无记的睡眠。

两方面的解释我们都可以理解，所以说睡眠“不违一切故”，可以善，可以恶，可以无记的缘故，“任何之法皆加彼”，都可以加。随逐睡眠的善心，前面共有二十二个心所，加上睡眠，共有二十三；不善无杂二十生，加上睡眠，变成二十一。然后四烦恼与嗔怒等，后悔其一二十二，因为加了一个睡眠；有覆无记变成十九；然后无覆无记变成十三，都可以加上睡眠。



前面是欲界的善恶无记已经讲完了，我们再看色界以上的法。

后悔睡眠诸不善，第一静虑中无有，  
殊胜正禅寻亦无，二禅以上伺亦无。

这里讲到了色界，因为它和欲界情况不一样，所以有些要减掉。首先在色界中减“后悔”，为什么呢？后悔是一种忧虑，不管怎么样，有忧虑才会后悔，一禅以上心苦受没有了，忧是没有的，如果没有忧，当然不会有后悔了。不管是善的方面，还是恶的方面，后悔都要去掉。

其次“睡眠”要减掉，因为色界没有睡眠。不会睡觉有两种原因，一种是汉地的解释，睡眠的因是段食，如果有段食，就会有睡眠。在色界没有段食，就不会有睡眠；另一种是藏传佛教的解释，因为睡眠是内收的状态，当我们诸根内收开始昏沉，昏沉再加重就睡着了，所以诸根不是外散的，而是内收的。如果内收才有睡觉的话，色界的心只要一内收，马上就入定了，根本没有一内收就睡觉的情况。不管是没有段食，还是只要一内收就入定，反正在色界是绝对没有睡眠的。

五盖中也有昏睡盖，把昏沉和睡眠放在一起叫做昏睡盖。必须要把昏沉和睡眠去掉，才可以现前禅定，已经获得一禅的修行者，晚上是不需要睡觉的，安住禅定就可以的。

然后“诸不善”要去掉，注释中讲有十种不善都要去掉。十种不善中，第一个是嗔恨心，前面学习第一品见断修断时，在色界无色界中要去掉一个嗔恨，他有贪



欲等其他烦恼，但是嗔恨是没有的。从某些角度来讲，生梵天的因中，有修持四无量作为四梵住，就是把嗔恨心等必须要去掉，内心当中要对众生修慈悲喜舍。慈悲喜舍既是四无量心，也可以是四梵住，“梵”字就是生到梵天的因，还是清净的意思，有很多不同的解释。从这个角度来讲，也不能有嗔恨心，如果有嗔恨心没有办法获得一禅。淫欲心也不可能，但是贪欲可以有。

嗔心是不善的，必须要去掉，这是十中的第一个。还要去掉无惭无愧，这个方面是不善的，这是三个了。

十种小烦恼地当中要去掉七个，保留哪三个呢？谄、诳、骄。在初禅当中有谄、诳和自高自大的骄，其他怒、恨、嫉妒、恼、覆、吝、害都没有。原因是什么呢？只要没有真正获得圣者果位之前，从一禅乃至于无色界都可以有骄，但是谄、诳不一样，谄、诳在初禅中有，在二禅以上就没有了。为什么在初禅和初禅以下都有？只要有至尊和眷属存在的地方，就会有谄、诳。一禅有三个天，最高的是大梵天，大梵天是至尊住的地方。次一级的，相当于大臣的是梵辅天，他们在因地修的善法不一样。老百姓是梵众天。很多官员、老百姓经常围绕着大梵天，有至尊和眷属。有至尊和眷属的地方就会有谄、诳，因为至尊要维护自己的权威，当然如果梵天是圣者化现的就另当别论，实际上圣者不具有这些烦恼，但是显现上可能还会有。不管怎么样，他要维护自己的权威，有时必须要有谄、诳，自己没有功德说自己有功德。

比如本来梵众天和梵辅天的众生不是大梵天所造的，只不过在梵天形成的时候，大梵天第一个降生，他



想：“我怎么一个人呢？应该有很多眷属啊？”这样想了之后，很多众生的业力成熟，纷纷就转生于此。他就觉得这是我生的，我一起心动念众生就来了。因此他就认为这些众生是自己造的。印度的种姓不一样，印度认为一切众生都是梵天所生的，有些人是大梵天的头顶上生的，有些人是大梵天其他地方生的，大梵天脚心生的人是最低级的种姓。梵天也是认为众生是我生的。这方面也可以理解具有谄、诤。

在注释当中也提到了，马胜比丘修定的时候，想知道四大种在什么时候灭尽。他就从定中出来，用神通前往四大天王天、三十三天，问这些天人，他们都不知道，最后辗转到了他化自在天，他化自在天的天王也不知道，推荐马胜比丘去上面的梵众天，但是梵众天也不知道，就推荐了梵辅天，梵辅天不知道，推荐了大梵天。马胜比丘用神足通前往大梵天，当时大梵天正在大众当中训话，（具体不知道，我是按照自己的想法讲的），正在眷属当中洋洋得意时，马胜比丘突然来了，问他四大种在什么时候灭尽？大梵天不知道，但是不能失去权威，这么多人围绕着，不好意思说不知道，只好说这些众生都是属于我造的，他就讲这些，不直接回答，因为他回答不了，又害怕丢面子，所以不敢说不知道。后来他把马胜比丘带到外面说：“这个我不知道，你应该去问佛。”这就属于谄诤里面的谄，心不正直，所以在梵天中也会有这样的情况，这是佛经中的一个公案。

注释中也提到，通过修无漏定，灭尽四禅烦恼的时候就可以把四大种消尽了，因为再往上就是无色界了，四大种是色法，最多在四禅，以上就没有，所以现前了



无色定的近分定，四大种就灭尽了，或者用无漏定灭尽四禅的烦恼，也没有了。从马胜比丘证悟阿罗汉果的角度来讲，我自己推测他应该是知道的，可能是示现装作不知道，问他们到底怎么样，有可能为了折服他们的傲慢，或者留下一个思考题给他们思考，虽然佛经中没有讲，反正有一定必要。

这个例子说明了，一禅因为有主尊眷属的缘故还会有谄诤，二禅以上没有主尊眷属了，就不会有谄诤。但是骄是有的，自高自大不需要和其他人比，觉得自己的功德了不起，在烦恼没有彻底调伏之前，都会有骄。梵众天人认为我生在梵众天中，很了不起；梵辅天觉得我是干部，很了不起；大梵天觉得这些都是我造的，很了不起。二禅、三禅、四禅都有这种心态，觉得自己超胜了一禅。所以骄是可以有的，但是谄诤就终止在一禅，欲界天、人间都有谄诤。所以“诸不善”在初禅谄诤还是有的。

“第一静虑中”，前面说了嗔心，无惭无愧，再加上小烦恼地中其余七种，加起来共是十种不善业。十种不善业在第一静虑中无有，这些第一禅定都是不存在的。再往上走，“殊胜正禅寻亦无”，初分正禅过了有一个殊胜正禅，也属于一禅所摄，在殊胜正禅中“寻”也是没有的。“二禅以上伺亦无”，不单单是伺没有了<sup>48</sup>，而且前面所讲的一禅和一禅以下具有的谄诤也没有了，其他的还有。

今天我们就讲到这里。

<sup>48</sup> 前面讲了一禅有寻有伺，殊胜正禅无寻有伺，二禅以上无寻无伺等等。



## 第十九课

从佛教的历史来看，《俱舍论》应该是世亲菩萨进入大乘之前所造的，首先他在克什米尔学习《毗婆娑论》等小乘有部的观点，然后宣讲《毗婆娑论》时，有一种说法他是一天造一个颂词，完成了六百颂《俱舍论》。《俱舍论》是《毗婆娑论》的结集，也是相应于《对法七论》、《毗婆沙论》的精华思想，主要代表有部的观点，有些地方是经部的观点，小乘见解和修行方式在《俱舍论》中讲得非常清楚。

如果要展开学习《俱舍论》，有很多大的注释、讲义，有些特别广，有些比较略。如果自己有一定的智慧，也有很大的兴趣，当然也可以对于汉地的，比如七十卷《俱舍论》注释，一百卷《顺正理论》，还有《显宗论》等等以前众贤论师造的《俱舍论》观点<sup>49</sup>了解和学习。如果没有这么多时间精力，把《俱舍论》的颂词搞清楚也可以。不管是自释，还是其他注释，也有一些发挥得比较深的地方，也有些辩论等，有时间精力可以尽量去参考，因为这些都是为了颂词而服务的。

学习《俱舍论》对于大乘和密乘的修行者来讲，还是有些帮助作用的，或者对于发了菩提心的菩萨来讲，人天乘的众生也需要度化，人天乘的知识也需要了解；声闻乘的众生也需要度化，声闻乘修学的方法也需要了解；缘觉乘也需要度化，缘觉乘的修行方法、理念、

---

<sup>49</sup>有些相顺于《俱舍论》的颂词，有些不一定相顺，还有驳斥的。



思想也需要了解；要度化菩萨乘的众生，菩萨的修法也需要了解，也有这样的讲法。因此这里有些作为基础是必须要学习了解的，有些是共同的，有些是不共的。

总之，我们既然现在学习《俱舍论》，就要按照自己的时间、精力、智力，尽量把它学好。大恩上师说，花一年的时间能不能完全精通《俱舍论》呢？除了个别智慧特别深，或者前世有宿习的人之外，一般的人一年中要精通《俱舍论》有点困难，但是无论如何，我们在一年当中，该用的功用了，努力地学习了，即便不可能精通，但也绝对会有一个很深的印象。如果以后再学习，就不会感觉那么陌生，或者以后有时间，慢慢再来仔细地一个颂词一个颂词去看，也有了一定的基础。

### 己三、似相同之差别

我们除了要了解这些看起来一样，其实有差别之外，也有些其他的问题，是我们学习其他教言时容易混淆的，当成一个理解了，其实还是有微细的差别的。所以世亲菩萨在《俱舍论》中帮助我们分析，看起来相同，但是有差别的意义，尤其是心所法的内容。

无惭即是不恭敬，无愧则是不畏罪。

喜为信心敬知惭，此二欲色界中有，

寻为粗大伺细微，我慢胜他之贡高，

骄傲即是于自法，生贪之心至极点。

如果把这些记住，以后我们在其他的论典中，再碰到类似的，比如惭愧、无惭愧，或者信心、恭敬、寻伺、我慢、骄傲等等就可以做一个分别，它们其实是有差别



的，根据在哪里呢？在《俱舍论》第二品里面的心所之后，似相同差别的内容，以后如果记不太清楚可以再查一下。此处的差别还是比较明显。

首先是无惭无愧，平常都会放到一起讲，这个人无惭无愧等等，我们很容易把无惭无愧理解成一个相同的词句，认为它们的意义也是一样的。这里是不同的，无惭有无惭的理解，无愧有无愧的理解。

在《俱舍论》中，“无惭即是不恭敬”，前面讲了，惭愧是恭敬功德法和具德者，无惭是对于功德法没什么恭敬心，然后对于具有功德的上师、道友，也没有什么恭敬心。我们反观内心，自己对于这些功德法是不是有恭敬心。比如佛陀讲过，一个人讲法，一个人听法，这在一切动摇的善根中是最大的善根。我们对于这个功德法有没有产生我一定要得到的想法，或者转坛城、念观音心咒、禅修等功德很大，内心是不是有一种恭敬心。因为有了恭敬心，我们对功德法本身就不会小视，在有精力、时间时，自己肯定会趣入功德法中去行持。无惭是对于功德和具有功德者都没有恭敬。我们自己要反观自心，自己是不是一个无惭者，对于功德和具有功德的人是不是不恭敬，如果不恭敬，就是无惭。

这里也要分，有时可能对这个具有功德的人恭敬，比如自己的上师，对于那个具有功德的人，虽然他有功德，但是自己对他没有什么恭敬心，这也是某种差别下的无惭者。

不管怎么样，只要他具有功德，我们就应该恭敬他。佛陀说的四依四不依中也有一个依法不依人，不管这个人怎么样，自己看他顺眼也好，不顺眼也好，如果他





真正具有功德，我们就应该恭敬，也可以这样去了解。

“无愧则是不畏罪”，所谓的无愧是什么呢？无愧是不畏惧罪业，对于罪业无所谓，没有什么畏惧的。我们学习佛法之后，佛陀在律经、仪典中讲，如果你这样去做会有这样的罪业，有小的罪业、中等罪业，或者很大的罪业，讲了身语意方面很多的罪业。但是如果自己对于罪业没有什么畏惧的，称之为无愧，反过来畏惧罪业就是有愧。

其他注释中对于无惭无愧还有一种解释。对罪业无所谓，造了罪之后，自己觉得没什么，这叫做无惭；然后在别人面前也无所谓，比如在上师、三宝、道友面前觉得自己造了罪没什么，如果是看待于别人，自己无所谓，叫做无愧。如果按照这种解释，惭愧是什么呢？所谓的惭是针对自己来讲，我今天造罪业很不好，觉得非常羞愧；我造了这个罪业之后，在上师三宝面前很不好意思，针对别人自己觉得很羞愧叫做愧。惭是针对自己造罪后的一种羞愧的状态，愧是在别人面前觉得很羞愧。

而《俱舍论》中无惭主要是指不恭敬，无愧是指不畏罪。

下面是对信心和惭愧之间做一个辨别。从汉文的角度，按照我们平常的习惯不太容易混淆，也许是梵文的信心和惭愧比较接近，所以此处把信心和惭愧进行辨别。

所谓信心是什么呢？“喜”，欢喜、喜爱是一种信心。注释中讲，喜爱有两种，一种是染污爱，就是对自己的儿女、妻子、丈夫等家人的喜爱，因为夹杂了贪执



等烦恼，将这些执为我所，这是通过烦恼方面欢喜的；还有一种非染污爱，是没有杂染污的爱，对于佛陀、功德法的欢喜。所谓的信心就是一种欢喜，对佛陀产生欢喜，就是对佛陀产生了信心；对上师产生欢喜，就是对上师产生了信心。大恩上师以前也是再再地讲，对上师的欢喜心，有时是欢喜，有时是信心，到底是信心还是欢喜心搞不清楚。上师也经常批评对上师有染污的欢喜，没有染污的欢喜才是信心。从信心的本体来讲，的确有欢喜的意思。从反方面来讲，遣除了怀疑的状态就是信心。

还有一种清净的侧面，对上师具有清净心也是一种欢喜，里面没有夹杂其他的染污，状态是很清静的，信心也是一种清静心。此处是从欢喜的角度来讲，对于上师、佛陀等功德有一种欢喜叫做信心。

惭是“敬知惭”。所谓的恭敬就是知惭有愧中的知惭，把该不该恭敬的地方了解得很清楚，对于应该恭敬之处产生恭敬心。前面讲无惭时，也从反方面介绍了知惭。平常我们说的知惭有愧中的知惭，它和信心之间，一个是欢喜，一个是恭敬。虽然我很欢喜和我有恭敬心两者之间有相通的地方，但是侧面是不相同的，一个表示欢喜的状态，一个表示恭敬的状态，对于佛陀上师等具功德者有恭敬心，称之为知惭。

“此二欲色界中有”，信心和知惭在欲界和色界中有，言下之意就是直接否定了在无色界中有信心和知惭。真的没有吗？注释中讲也要分情况，对于人方面的信心和知惭是没有的，因为无色界不存在粗大的补特伽罗身体。欲界色界中，人和人相互之间有种对境，我



对这个人产生欢喜心，对那个人的功德产生恭敬心，如此就有信心和知惭。但是无色界是特殊的地方，因为没有色蕴存在，相互之间不是对境，没有缘张三李四产生欢喜、产生信心，或者某人的禅定很清净，对他产生了恭敬，没有这种对人方面的信心和惭愧。但是无色界对法<sup>50</sup>的信心和恭敬是有的。因此此处主要是否定了无色界没有针对人方面的信心和恭敬。

下面再讲寻和伺，有时寻伺二者我们也是放在一起讲，比如有寻有伺、寻伺心等等，寻伺有什么差别呢？

“寻为粗大伺细微”，以前在学习寻伺时介绍过，此处是颂词中第一次正式出现二者的法相。在辨别相同差别时，所谓的寻是粗大的心，伺是了知细微的心。全知麦彭仁波切在其他的注释中讲了，比如我们看比较远的地方，整体的法看得比较明显，比如看到瓶子整体粗大的方面叫做寻，再走近一点点，看到细微的地方，比如瓶子的花纹、商标、裂缝，叫做伺。

所谓的寻伺，也要观待境。针对整个瓶子来讲，上面贴的商标是细微的，如果你要进一步地把商标当成一个粗大的对境来观察，这个商标就变成寻了，商标上面是什么字，日期是什么，这些更细微的就变成伺了。

所以寻和伺一个是整体的，一个是细微的，寻是比较粗大的，伺是比较细微的，从心的辨别粗大和细微对境的角度，内心也是安住在粗大和细微的状态当中，一个叫做寻，一个叫做伺。

寻和伺能不能同时出现呢？大恩上师在讲记中讲，

---

<sup>50</sup>信进念定慧五根。

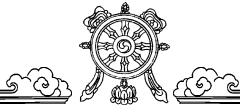


在同一时间，安住寻，也安住伺很困难。因为寻和伺带有一定的分别，虽然眼识是无分别识有寻有伺，但是真正辨别粗细时，同时产生有一定的困难，只能交替产生。从相续的角度，一个人可以具有寻伺，第一刹那是寻，第二刹那是伺，这样讲没有丝毫问题；但是如果说同时看到了粗又看到了细，那么稍微有一点需要辨别的地方。

下面讲我慢和骄傲的差别。“我慢胜他之贡高，骄傲即是于自法，生贪之心至极点”，平时说我慢很粗大，这个人很骄傲，看起来意思也差不多，使用的时候容易把骄傲放在我慢上，我慢放在骄傲上。在这里有详细的辨别，所谓的我慢“胜他”，此处有“胜他”两个字，就是有比较的。自己和对方的功德做了比较之后觉得自己更胜一筹，不管是自己的相貌，还是智慧、钱财、家族等胜过很多人，叫做我慢。还要观待于他人，自己和其他人比较完后产生一个胜他之心，叫做贡高。

所谓的骄傲，“既是于自法，生贪之心至极点”，此处“于自法”的意思是他并没有和别人比较，而是对于自己所具有的法很贪执，觉得自己很好看，很有勇气等等，叫做骄傲。所以他并没有和别人比较之后产生一个胜他贡高之心，而是觉得自己了不起，自己的相貌也是可以的，智慧也是可以的，处事能力等各方面都是可以的，这是一种骄傲。

所以我慢和骄傲之间最大的差别，我慢是观待于别人，和别人比较之后，产生一种贡高之心；骄傲不观待别人，比如一个人在家里看到镜子里面的自己，“哇，这个人可以，长得非常好！”觉得自己相貌很好，方方



面面都可以，对“自法”，自相续中具足的相貌等生贪之心已经达到了极点状态，觉得自己没有什么缺陷，叫做骄傲。当然骄傲也分很多种，有时觉得虽然可能没那么圆满，但是还算可以，也算是骄傲的一种，此处生贪之心至极点也可以这样理解。主要是不和人比较时称之为骄傲，和别人比较叫做我慢。这方面世亲菩萨分析得比较清楚。

#### 己四、似不同之一体

因为这里在讲心心所，把人们内心的状态分析得非常细致，所以这么多心所，小乘中讲了四十六种心所，每一种心所心理状态都不一样。以前大恩上师说过，世间的心理学和佛教中讲的心明差别很大。而且这里把心各式各样的状态，很细的差别都讲得很清楚，相同不相同的地方、法和法之间的差别、各自的本体都非常清楚。如果我们对这方面的法比较通达，内心产生状态时也比较容易认知，而不是迷迷糊糊的反正这个心产生了，到底是哪种心呢？从心的角度来讲，比较粗大的心自己都是可以自证的，但是有些比较细微的方面，或混在一起时，可能会没办法知道这是哪种心，如果不知道是哪种心，要去分类对治就会稍显困难。

虽然不管什么心识生起来，我都用空性去对治，安住在空性当中，这也可以，但在没有达到胜义谛之前，世俗的法对治起来也是比较管用的。毕竟胜义谛的法很深，如果我们内心有了空正见的觉受之后，任何一个心态产生了，都可以去用空性安住、对治，但是在没有达到这么深的修法之前，自己应该用世俗的法，因为世俗的心和心之间，可以去观待、对治、压伏的。如果把



这些心的状态了解得很清楚，对于调伏、认知自己烦恼的产生也有很多帮助。

心意与识实一体，心与心所及有依，  
有缘有形与相应，相应亦有五种也。

此处主要是讲到了心意识“似不同之一体”，看起来不同，其实是一体的。上一个课判看起来相同，其实不一样，这个课判是反过来了，看起来不同，其实是相同的。

看起来不同其实是一体的，在第一个句中有三个：心、意、识。在唯识等其他地方都在讲心意识分别是什么。有时分别通过阿赖耶识、末那识和第六意识对待心意识的说法。其实每个众生的心只有一体，只有一个识的相续。看待不同的根、作用，安立了不同的识和心所，其实内心都是一样的。此处从心、意、识的角度来讲，“实一体”，都是一个本体。

“心”是能够辨别善恶；“意”主要是了别色、声、香、味、触等法，因为意有时理解成意根，如果是意根，就可以了解其他外在的色声等法；识是了别所缘境，这里的所缘境不一定是色等法，它的范围很宽。

其实不管是辨别善恶，了别色等法，还是对所缘境的了别，都是识的一种功用。既然是一体的心识，为什么要分为不同的名词呢？也有它的必要。全知麦彭仁波切在《中观庄严论》注释中讲了必要，因为词句表达的侧面不一样。所以我们以前学习中观时，也经常提到这个问题，有时会用空性来讲本体，有时用无自性、无实有、如来藏或者用实相来讲。其实讲的都是一个本体，



但是讲空性的时候，有些人就了解不了，不知道空性是什么？是不是我们平时所讲的瓶子里没有水的空？觉得这个空很抽象，很难了解，但是给他换一个词，说其实空就是无实有。对方就觉得无实有好理解，虽然有显现，但是没有实有的，或者说无自性，他也可以理解。虽然表达的都是一个含义，但是换一个词之后有些人更容易通达。

因此虽然意义是一样的，本体是一个，但是因为一个法有不同的侧面，一个词语可能没办法表达所有的侧面，所以就用不同的词语来表达。比如如来藏也是空性的，有时佛陀会用三解脱门来说如来藏，有时功德法来说如来藏。一个法有不同的侧面可以了解，而一个词语表达的范围有限，所以就出现了很多不同的词语来表达一个自性。实相、空性、如来藏、光明、离戏、无实有或者离边，都是表达一个意义。每个词都有表达的不同侧面，当我们把所有词句的意义都了解了，对于这个本体各方面的意义做归摄时就会知道了，心、意、识也有这种本体。佛教和世间安立不同的名称都是这样的，词的不同的语境可以表达不同的含义，同时不影响它的本体是一个，所以有这样不同的差别。

汉地的注释当中所谓的心有收集的意思，集起三门，可以把业、三门集起来；意就是思量；识就是了别，反正心意识的本体都是一样的。我们平时看到的心、意和识到底是三个，还是一个？在《俱舍论》当中讲的很清楚，“心意与识实一体”，就是一个本体，只不过表达的侧面不同而已。

除了心意识之外，还有心和心所有依、有缘、有形



和相应，我们看起来好像不一样，其实都是一样的，但是侧面不一样。虽然有部讲心和心所是分开的，各有各的实体，但是自己的内部本体是一样的，所以心和心所是一样的。

“及有依”，“有依”是什么呢？就是有所依的意思，谁和谁有所依呢？心和心所是有所依的，它们依靠什么呢？心和心所都依靠六根产生，有六根作为所依，所以说具有所依。

“有缘”叫做有所缘，谁有所缘呢？心和心所有所缘，可以缘对境。“缘”就是缘取，执著的意思。

有时也要看场合。麦彭仁波切在《中观庄严论注释》中告诉我们一个窍诀。他说对于相似的词句，我们要看它出现在什么场合，就会知道它表达的意义。如果出现在中观的场合中，有缘就是可以缘取，可以执著的意思；如果出现在其他地方，比如和佛因缘很深，我们是有善缘的人，就是因缘方面的意思了。

“有形”是具有这样的形象，比如心识在任何时候都要带境的，有时带着蓝色的识，有时带着柱子瓶子的识，从这个方面讲，它是有蓝色、黄色等形相的心识。所以心与心所是有形的。

也是“相应”的。平常我们说相应行，心与心所是相应的。怎么相应呢？此处讲了相应的根据，最后一句“相应亦有五种也”讲的是相应，安立相应有五个根据。

第一个是根依，心和心所的根依是一致的，如果心王依靠眼根，心所也依靠眼根，如果心王依靠耳根，心所也依靠耳根，所以根依是一样的，心王心所都是以六根作为根依，所以二者之间是相应。我们同时缘的时候，





心王心所产生的是一类，不可能出现我的心王依靠的是眼根，心所依靠的是耳根，所以它们的根依是一样的；

第二是有缘，它们所缘的法也是一致的，也是相应的，心王缘什么，心所就缘什么；

第三是有形，比如心王所缘的是蓝色的形相，心所也是蓝色的形相，二者之间从这个角度来讲也是相应的；

五种中的前三种在颂词里面出现了有依、有缘、形相，这方面没什么差异。

第四个是时间，时间是一致的。时间可以从生住异灭来安立，心王产生的时候，心所绝对会同时产生；心王一住，心所就住；心王变，心所就变；心王灭，心所就灭。二者从时间的角度来讲，一刹那中生，一刹那中灭，二者之间成住同质，生住异灭完完全全一样，所以从时间的角度来讲是一致的，相应的；

最后从事物、物质的角度来讲，它们也是一致的。心王缘乐受的时候，心所也一定是缘乐，不可能出现心王缘乐，心所缘苦的，相反的情况绝对不可能出现；当心王缘痛苦的时候，心所也是缘痛苦的，二者之间没有差别。

这就是五种相应。平时我们说相应法，到底是什么相应法呢？心王和心所是相应的，到底怎么安立相应的？颂词最后一句讲到了“相应亦有五种”，就把相应行的相应讲得很清楚，它们的根依、所缘、形相、时间、物质是一样的，这方面我们必须记住。因此安立相应是有根据的，不是随随便便说的。

所有心所都是相应的，和谁相应？和心王相应，为



什么相应？五种根据安立相应。既是相应的，又包括在行蕴中，所以叫做相应行。行蕴包括了相应行和不相应行，前面相应行已经讲完了。不相应行就是不具有五种相应，所以不能叫做相应行，后面我们要讲到不相应行。

**戊二、不相应行产生之理 分三：一、略说；二、广说；三、摄义。**

我们了解了相应行，不相应行就比较容易理解了，虽然从某个角度来讲，所谓不相应行中的十四种有为法有时说和色法、心不相应的，但是从严格意义上来讲心王心所之间五个条件全部具足了，才能称为相应，其他的没办法安立。

不相应行里的得、非得等就是和心王不相应，没有同一个根依、所缘、形相、时间、物质等也不一致，所以和心王不相应，然后它是包括在行蕴中的缘故，所以叫做不相应行。它本身是有为法，也是造作迁流的本体。

**己一、略说：**

“略说”是把不相应行的名称等首先列出来，然后一个个地解释。

《俱舍论》是这样的习惯，在弥勒五论中更明显，弥勒五论中首先讲到总说、归摄，之后慢慢一层一层剥开。以前讲过弥勒菩萨和世亲菩萨的讲法是大海波浪的讲解方式，大海的波浪是从中心开始，像地震波一样，一圈一圈地慢慢朝四周扩散。首先把颂词归摄中心点，然后一层一层展开宣讲。

这里也是这样，首先把十四个不相应行标出来，然后一个一个解释。



一切不相应行者，得绳非得与同类，  
无想二定命法相，名称之聚等亦摄。

所有不相应行包括十四种，在《俱舍论》中有十四种，其他《毗婆沙论》、唯识等还有其他的不相应行。有部和唯识等不相应行的本体不一样，有部的不相应行是实有存在的法，是有本体的，而其他宗派的不相应行是假立的法。

比如经部认为过去、未来不是实有的，只有现在的法是实有的；但是有部认为过去灭掉的法也是实有的，现在未来的法也是实有的，他是“三时<sup>51</sup>一切有”。不只是三时存在，五类法<sup>52</sup>都是实有的，所以叫做一切有部<sup>53</sup>。而唯识等认为虽然不相应行可以有，但是它不是实有的自性，而是观待于色心，假立的而已，没有实体存在。

有部认为不相应行是实有存在的，如果没有不相应行，很多观点安立不了，必须要有实有的不行应行来安立。

前面再再讲，我们学习时知道有部宗的观点是这样的就可以了，如果要通过很多道理分析观察，就没办法真正找到非常合理的根据。以前慈诚罗珠堪布讲过，学习有部《俱舍论》时，我们就知道他这样讲的就可以了。有时候里面有些辩论，了解一下也可以，有些用得上，有些不一定用得上。

---

<sup>51</sup>过去、现在、未来。

<sup>52</sup>色法、心法、心所法、不相应法、无为法。

<sup>53</sup>有时说有部、一切有部，或者三时一切有部。



对于不相应行的本体，有些众生的根机是需要的，如果没有这些作为支撑，整个体系就建立不起来。作为有部的修行者，如果中间缺少一个，整个修行体系就会散架，道次第就会建立不起来了，他的怀疑遣除不了，定解无法产生，这时让他怎么去修无我、戒律呢？内心会有很大的疑惑，所以必须要相应他的根机建立他能接受的法。有部中很多修行次第如果证悟之后再返回头来看，就知道那些观点确实不合理，但是当前要过桥的时候，有些观点必须要有，而且必须这样安立，如果不这样安立，有些根机的人接受不了。你说无自性就可以了，不需要用一切都是无自性的，空性当中生，空性当中灭，这些对中观的根机可以安立，但是有部、唯识不行。唯识宗也必须安立一个阿赖耶识，如果有阿赖耶识作为一个基，所有的业存在这个基上面，然后随自己的相续迁流，就不会失坏。

中观宗不需要阿赖耶识，但是其他有部、经部有各自安立业果的方式，如果把他们的次第打破了，他们就没法修行，产生不了定解。从他们自宗的角度来讲必须要这样安立，他们的核心不是过去、未来是不是实有的，这些不障碍他们证悟阿罗汉果，真正障碍他们证悟阿罗汉果的就是我执，所以他最后把这些过渡好了，只要抓住了四谛十六行相，把无我抉择出来，修持就可以了。至于其他三时是不是实有的，对他来讲不存在根本的障碍。

当然我们站在中观的角度，从上面看下面的宗派，三时实有就是不合理的，但是对他来讲不合理也没什么，有清净的戒律，有四谛十六行相修行的无我空性，



主要的东西抓住了没有丢掉。其他的道理可以让他们的体系安立下去，支撑他对业因果的信心，他知道我的戒体存在，为什么？因为有得存在，我的戒体就不会失坏，戒体是一个无表色，是存在的。安立了这个，认为在我的内心是有戒体的，对此坚信不疑，在这个基础上再修无我，慢慢就可以灭除烦恼了。

如果要证悟大乘空性，这些不打破是不行的，保留过去、未来实有的观点还想证悟大乘的初地，证悟二无我是不行的。大乘要证二无我，而小乘只证人无我就够了。所谓的虚空、过去、未来实有等概念可以包括在法我中，法我对证悟菩萨果有障碍，但是对证悟阿罗汉果不会有障碍。为什么有些地方讲有部可以证悟阿罗汉，他自宗有解脱道，原因是他有无我观点。他们的见解修行主要是无我、四谛十六行相，行为主要是清净的戒律、取舍业因果等，有了这些基本上证悟罗汉果的因缘就具足了。

十四个不相应行中第一是得绳，有些地方叫得，此处翻译成得绳，第二是非得，第三叫同类，第四叫无想<sup>54</sup>，第五第六是二定<sup>55</sup>，第七是命根<sup>56</sup>，然后是法相，包含了四个法<sup>57</sup>（七加四，十一个），然后是名称之聚，包含了三个<sup>58</sup>，前面十一个加上后面三个是十四个不相应行。

“等亦摄”，在其他有部论典中，有时要加一个破

<sup>54</sup>无想就是无想天，修无想定的果。

<sup>55</sup>无想定和灭尽定。

<sup>56</sup>前面在讲二十二根时提到过。

<sup>57</sup>一切有为法的法相包含四个法：生、住、异、灭。

<sup>58</sup>名称、词句、文字。



和合僧的不相应行、自性不相应行等，也可以包括在不相应行中，但是在《俱舍论》中，只是讲到十四种不相应行，其他没讲。

已二、广说 分七：一、得绳非得；二、同类；三、无想；四、二定；五、命；六、法相；七、能说。

此处归了七类，第一个有两个，得绳和非得；第四个有两个，无想定和灭尽定；第六个法相中有四个，生、住、异、灭；第七个能说中有三个，名称、词句和文字，共有十四个法。

庚一、得绳非得 分二：一、真实宣说得绳非得；二、宣说彼之特法。

辛一、真实宣说得绳非得：

得和非得在有部宗来讲，比较复杂也比较重要。

得有新得与具得，得绳以及非获得，

均为自相续所摄，二种灭法亦复然。

“得有新得与具得，得绳以及非获得”，所谓的“得”，有新得的得绳和具得的得绳，“以及非获得”，“非获得”，即非得。

以前大恩上师说过，翻译的时候，“得绳”的“绳”字是一个比喻，就像牛和货物之间，或者我们要背东西，货物是所得的法，人是能得的人，二者是能背和所背，我们要得到所得的法，中间有一个连接，就像用一根绳子把人和货物连接起来，货物不会丢失，背起来也很容易，货物和人建立了一种比较密切的关系，这就是得。得像绳子一样，绳子可以连接牦牛和货物，或者我们和货物之间，东西不会掉，背起来很轻松。在汉译中没有



绳，就是得和非得。为了让我们容易理解，此处把比喻中的绳翻译出来，叫做得绳。

注释当中讲到了，所谓得绳是所得的法，对补特伽罗来说是能具有的物质。

比如受戒时的戒体，就是我们要所得的法，所得的戒体与补特伽罗之间，谁能让我们具有戒体呢？就是得绳。得绳能让我具有戒体，它是一种实有的物质，相当于绳子一样，它的功用就是能够让我们具有这样的法。

分别念比较重的人觉得，虽然我受了戒，但是我是怎样具有戒体的呢？此处说有一种物质叫得绳，如果有了得绳之后，戒体和你的相续一直保持联系，不会散失，乃至你没有出现舍戒、破戒的因缘，没有到达尽形寿之前，都会一直持续存在。这样他就想，有这样一个得就可以让我相续当中的戒律可以安住。

如果对这些有部的人说这就是相续、种子、无自性的，他会接受不了。但如果说有一个得这个物质，而且这个物质是实有的东西，一直会存在，在你受戒时就出现了，出现之后，一直保护、摄受，让你的相续具有戒律。这样他就放心了，我的戒体是安全的。针对补特伽罗来讲，得是一种能够具有的物质。

所谓的得有两个状态，新得与具得。如果看汉译的参考书，有另外的名词叫做获和成就。获是获得，以前没有得到，第一刹那得到了，叫获；获得之后，如果没有失坏，延续到第二刹那，叫做成就。“持续的具得”在汉译叫做成就。因为所谓的获是刚开始得到的一刹那，第二刹那之后不能叫获，叫成就。因为第一刹那刚



刚得到，还不是第二刹那第三刹那延续的状态，所以获不是成就，成就不是获。

这里叫新得与具得，第一刹那叫新得，第二刹那之后叫具得。虽然名词不同，对照意义没有什么差别。

新得分了两种，第一种是未得新得，以前从来没有得到过，在生起见道时，无漏的第一个刹那得到了，然后“得之得”，就是得到了法，得到了圣道。未得新得从我们一生中可以理解，从无始的相续中也可以理解，即生从来没有得到过初禅，现在第一次得到了，观待我这一生来讲，可以叫做新得。如果观待于轮回来讲，不一定叫新得，因为按佛法的观点，从无始劫以来，我们很长时间转生于轮回，四禅八定都得到过，现在已经失去了，所以从这个角度来讲，不叫新得。真正的新得就是生起见道无漏的那一刹那。以前在轮回当中，不管你怎么折腾，即便获得过四禅八定，但是无漏道肯定是从没有得到过的。如果得到了无漏的见道，就不会再退失了。小乘也是这样的，修道可以退失，但是见道绝对不可能退失。比如到了罗汉果、三果这些修道可以退，见道绝对不可能退。我们以前没有得到无漏道，第一刹那得到了，叫做未得新得。

第二种是失后新得，以前得到过禅定，比如一禅到四禅以前得到过，然后失坏了，后面通过修行重新生起来，这叫做失后新得。这些没有什么复杂，以这一世来讲也可以，比如我在两年前曾经得到过初禅，但是因为出定位某一个对境现前时，没有调伏好自己的心，退失了禅定，自己又产生了欲界心。后来我又开始精进地闭关修行，过了几个月，重新又得到了初禅，失去了重新





再得到，就是失后新得。当我们重新得到禅定，内心有一个得绳生起，能得是我们的相续，所得的法是什么？所得的法不是禅定，就是其他的烦恼，反正是和我们相续有关的法，所得的法叫“得之得”<sup>59</sup>。

我们是能得的人，还有所得的法，我们生起的时候，有一个得生起，中间不相应行的物质就会产生。相续也许是我们的身心，不是色蕴所摄，就是心王心所本体所摄，所得的法也和我们的相续有关。我们要分清楚能得的相续和所得的法的自性，然后把这个分开完之后，这里有个不相应行的得。当我生起禅定时，不相应行的得就生起来了。这里有三个，一个是能得、一个是所得、一个是得，得就是不相应行的得绳。我们以前从来没有得到过法，在得到法的同时，有一个得生起。以前得到过，失去了，重新得到，也有一个不相应行的得生起来，就是失后新得。

具得也有两种。第一种是持续具得，“是指诸如彼等从第二刹那以后的得绳持续生起”，反正是从第二刹那后没有遇到违品之前持续存在，叫做持续具得。汉译变成了成就，只要没有遇到违缘前，一直这样成就。

持续具得分两种，未得新得的具得和失后新得的具得。前面讲新得有两种，两种新得都可以有持续的具得。未得新得是第一刹那得到，第二刹那之后开始延续，这叫做未得新得的具得；失后新得是第一刹那重新获得，第二刹那之后这种状态延续下去，叫做失后新得的

---

<sup>59</sup>大恩上师在注释中讲了得之得，不是说自己还有个得，而是所得到的法，比如我们所得到的戒律、禅定等方面叫做得之得。



具得。

第二种是本有之具得，“诸凡夫未曾生起摧毁有顶烦恼的对治而本有的具得”，主要指凡夫没有摧毁有顶的烦恼，因为凡夫摧毁不了有顶烦恼。有顶烦恼是非想非非想，圣者可以用无漏道摧毁，所以圣者相续中不会存在这种烦恼，如果用无漏道，说明身份已经变成了圣者，就不是凡夫相续中具有有顶。如果用有漏道，前面讲过有漏道摧毁烦恼的方式是厌下而欣上，厌恶下面状态而欣求上面的状态。当凡夫位修到非想非非想时，可以厌下但没有欣上，因为再往上就出三界了，他自己缘不了无漏法，所以三界有顶的凡夫人的内心的烦恼通过有漏道永远摧毁不了，没办法超越三界有顶。这和外道虽然可以修到非想非非想，但是没办法获得圣道的道理是一样的，通过有漏世间道的方式没有办法再欣上了。

比如我是第四禅，我可以厌恶下面欲界的状态，欣求上面无色界的状态，欣求识无边处、空无边处，上面四个无色定都可以这样，乃至到了无所有处也可以厌恶无所有处的禅定太粗了，而欣求非想非非想处的禅定，他的心可以缘到上面的有漏定。通过这样的方式舍弃无所有定，得到非想非非想定，但是非想非非想定是三有之顶，再上去就出三界，他的心缘不了上面的无漏法，只能达到非想非非想，所以通过有漏道出不了三界。

因为凡夫从来没有产生过有顶烦恼的对治，所以有顶烦恼的自体是持续本有的具得，凡夫的相续当中从来没有遇到过这种障碍违品，对有漏的凡夫内心当



中有顶的烦恼来讲，它是本有之具得。有顶的烦恼在我们的相续中是持续存在的，不是初得、新得，而是具得。

如果使用无漏道，那么在见道一刹那，凡夫相续就舍弃了，那时是通过无漏的相续摧毁有顶的烦恼，这是特殊情况，但是通过有漏道就摧毁不了。从这个角度来讲，凡夫相续当中永远存在有顶烦恼，永远摧毁不了，叫做本有的具得。

我们讲到的得到目前为止还不复杂，也许永远不复杂。

非得是反过来讲的，前面得是得到，非得是没有得到。非得也是一个实有的法，当你没有得到法，就是非得。前面讲得到戒体是得，如果没有得到戒体就是非得。

如果站在上面的宗派来讲，没得到就没得到，反正因缘不具足，但是有部讲，没有得到也有一种实有存在的法，叫做非得。所得的法，比如戒体，对于补特伽罗来说不具有，就是非得。

非得有两种，即未得之非得与不具之非得，和前面的意义差不多的，反过来就可以了。我们把前面的新得和具得等概念搞清楚，其实不复杂，新得是以前没有现在得到了；第二刹那之后叫具得。反过来是一样的。

未得之非得，注释当中讲，“诸如生起无学道第一刹那之时有顶之烦恼的非得”，有顶的烦恼本来在我们的相续中一直存在着，从来没有失去过，现在开始失去了，这时的第一刹那开始，叫做未得之非得。从烦恼的角度来讲，烦恼在我们相续当中本来一直存在，以前从来没有失去过，因为对治道从来没有生起，没有被摧毁过，现在从生起无学道的第一刹那开始，一直存在的有



顶烦恼开始失去了，这时叫未得之非得。

当我们产生无学道的智慧，这里不是在讲得，是在讲非得，非得就是失去了，什么没有了？烦恼没有了，以前一直有，现在开始没有了。比如见断，以前在我们相续当中一直存在，当产生无漏的第一刹那，见断开始没有，和这个意思一样。此处当我们得到无学道<sup>60</sup>，必须要摧毁所有的三界烦恼，本来有顶的烦恼在我们相续中一直没有动摇过，从来没有失去过，持续存在，但是这时从第一刹那开始，失去以前的状态了，叫做未得之非得。这方面不是很难，关键是我们要把前面的得搞清楚，什么是未得新得，具得是什么，搞清楚之后再反过来，就理解了非得，以前从来没有失去过，现在开始失去了，叫未得之非得。

不具之非得，“诸如从禅定中退失的第一刹那时的非得”。前面有新得和具得，就是第一刹那第二刹那，此处未得之非得就是第一刹那，不具之非得相当于第二刹那，把前面的具得反过来。第一刹那叫做非得，第二刹那之后叫做不具之非得，这也不是太难。

比如以前我是有禅定的，现在我第一刹那退失了，禅定没有了，当你的禅定退失时，非得就产生了，第一刹那叫做非得，第二刹那之后叫不具之非得。第二刹那之后，没有恢复，乃至还没有恢复期间，不具之非得都是持续存在的。

“与凡夫未生起无漏道时彼之非得”，这是另外一种情况。第一种情况是禅定第一刹那退失叫非得，第二

---

<sup>60</sup>无学道是阿罗汉果。



刹那之后叫做不具之非得；第二种情况是凡夫没有产生无漏道之前，从我们相续中因为没有得到过无漏道，其实在我们的相续中是持续地存在非得的，从这个角度来讲叫做不具之非得。所以在我们乃至没有产生无漏道之前，相续中的非得全叫做不具之非得，因为它早就是第二刹那之后了。

这里稍微有一点点复杂，还不是特别复杂。在其他的注释中讲得很广的时候，真的有点复杂了，文字也古，头绪也多，讲的不是那么好理解。但是我们的注释不是很略，也不是很广。如果太广了，的确找不到头绪；如果太略了，也不知道在讲什么。

此处新得有两种，第一刹那叫新得，第二刹那叫具得。非得就是反过来，第一刹那开始失去了，叫做非得，第二刹那之后叫不具之非得。从体相的角度来讲就是得和非得，下面还会讲它的特法。

“均为自相续所摄”，得和非得都是自相续所摄的法，就简别了两种法，哪两种法呢？

第一，是他相续所摄的法，得和非得都是自己的，不可能我得到的这个法在别人相续当中，如果我得到戒律，这个得就是我的，生起烦恼，这个得也是我的，所以得非得都是在我相续中讲的。我得到这个法，但是得绳是在别人的相续中，是不可能的。

第二，简别非相续，如外面的色法。非相续所摄的法，大恩上师在讲记中讲到了，就像外面的瓶子柱子，还有得到饮食等等，属于不是自相续所摄的法。比如我第一刹那得到了一碗饭，得是属于我的，但是第二刹那又被抢走了，饭就不归我了，归他了，外面的法是不确



定的、是共同的，所以非自相续所摄的法不安立得非得。主要是禅定、心所、烦恼、智慧、戒体等这些自相续所摄的法，得可以生起来，其他不安立得，所以此处说均为自相续所摄，这些是自相续不共的。外面的物体是共同的，可能是自己，也可能被他人拿走，所以共同的法不包括在内，没有得和非得等安立，而自己的境界或者戒体等是不共的，所以安立在自相续所摄。

“二种灭法亦复然”，前面讲有三种无为法，虚空无为无论如何没有得非得，但是择灭无为和非择灭无为二种有得非得。“亦复然”的意思是有得也有非得。但是它们是不是相续所摄呢？不是相续所摄。既然是非相续所摄的法没有得非得，那么择灭和非择灭有没有得非得？这是特殊情况。

择灭和非择灭不是相续所摄的，为什么不是相续所摄的？因为它不是三界所摄法，而是无漏法，无漏法不属于三界任何一界所摄，是无漏法，从这个角度来讲不包括在相续所摄的法，是非相续所摄的法。

既然非相续所摄，怎么可以安立为有得非得呢？虽然择灭和非抉择灭的体是非三界所摄，是出三界的，但是它的所破法、要灭的法本身是自相续所摄的，所以抉择灭和非抉择灭也可以有得和非得。

比如我们得到了圣道，叫做抉择灭的得；我们没有证悟圣道就是非得，叫做抉择灭的非得。

非抉择灭也是一样的。非抉择灭是缺缘不生，当缺缘没有产生这个法<sup>61</sup>的时候，非抉择灭的得就产生了；

---

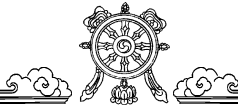
<sup>61</sup>自相续的法。



反过来讲，如果是因缘和合了，这个法已经产生了就叫非抉择灭的非得，就是非抉择灭没有得到。得到非抉择灭一定是缺缘不生的，没有产生灭，就是属于得。出现非抉择灭，就是没有产生任何法；如果这个法因缘和合产生了，就叫做非得，因为法已经有了就不是非抉择灭了。所以非抉择灭的非得就是没有具有，没有获得。

所以说“二种灭法亦复然”，这里的灭法本身是非三界所摄的法，但所破的法是相续所摄，所以我们可以把抉择灭和非抉择灭安立为有得和非得。得非得均为自相续所摄，但是有个特殊情况，抉择灭非抉择灭有没有非得？可以有，它的所破是相续所摄的缘故，可以有非得，但是二灭的本体一定是出三界的，是无漏法，不是三界所摄，所以不是相续所摄的法。

以上把得非得大概的体系介绍一下，关键我们首先明白得的状态是实有的物质，然后新得、具得是什么，把这些搞清楚了就比较容易理解。我们的注释还是很好理解的，里面没有讲特殊复杂的观点，所以我们学第一遍的时候这就可以了。有了这个基础，把这里的概念搞清楚以后，再去看其他的比较深的注释就可以理解。如果现在一下子看很大的注释，会非常困难，肯定会头痛，提前准备好几包头痛药放在旁边，然后边看边吃才可以，里面还是复杂得很。所以我们现在首先把比较简单的东西搞熟了，然后再去看比较深的，慢慢就会把得非得里面比较关键的东西了解清楚了。目前来讲我们的注释还是比较容易懂的，以前大恩上师翻译时，也是考虑到这个注释不广不略，比较容易理解。慈诚罗珠堪布也赞叹过蒋阳洛德旺波尊者的《俱舍论》注释，还有



一个是因明的《量理宝藏论》的注释也非常好，不广也不略，对于初学者理解词句大概的意思非常管用。所以我们学的时候，关键的东西里面已经讲了，再加上大恩上师也讲了这个注释，我们自己也有其他的参考。目前来讲颂词和注释还不是特别难懂。

今天我们就讲到这里。





## 第二十课

辛二、宣说彼之特法 分二：壬一、得绳的特法；  
壬二、非得的特法。

前面是得绳的体性，现在是它们的特法。

壬一、得绳之特法：

法有三时得三种，善等得绳为善等，

摄彼得绳属彼戒，不属三界有四法。

颂词讲到了得分为几种，有没有善、恶、无记的分类，还有属于欲界、色界、无色界哪一界所摄，或者有没有不为界所摄的情况。

“法有三时得三种”，“法”是所得之法<sup>62</sup>，不是得绳，比如戒律等所得到的属于相续的自性。“法有三时”，所得的法有三时所摄，有属于过去、现在和未来的所得之法。因为有部宗承许三时实有，虽然过去的法已经过去了，但是还可以安立，它是实有的；未来的法还未出生，但是将来必定会出生，所以也是一种实有法，现在的法更不用说。过去法有本体的缘故有得，现在、未来的法也有得。总的来说得绳可以分为属于过去、现在、未来的法。

如果详细分，过去的法又可分三种。虽然法已经过去了，但是得也可以分为三种，因为总的得有三种情况。

---

<sup>62</sup> 上节课分析了有能得、所得、得绳。能得是我们的相续，所得是相续想要获得或者已得的法，不管是善法、恶法、善心、恶心，或者善的戒律、恶的戒律等都包括在所得里，这叫做所得之法。



第一种是法前得，现在的法得到之前，它的得绳已经提前出来了，主要是很强大的心法，一方面属于善恶有记的心法，一方面心力特别强大，法还没有出现之前，得可以提前出来，叫做法前得。就是在所得法之前，首先有了得；第二种是法俱得，得绳和所得的法同时出现，两者是俱时的。“俱”是在一个时间中；第三种是法后得，法先出来，得在后面。

有些法具有三种得，法前得、法俱得、法后得都有，这是属于力量特别大的法；有些力量很弱的无记法，没有法前得、法后得，只有法俱得；有些法没有法前得，但是有法俱得和法后得。

大恩上师也引用了其他注释，比如汉地的注释解释：法前得就像牛群中的牛王等大牛走在前面，其他牛在后面。小牛相当于法，大牛相当于得，力量大的在前，力量弱的在后；法俱得就像自己的影子一样，影子和自己同时的，自己走影子也走，自己停影子也停，相当于法和得是一个时间的。法后得就像小牛，在大牛后面，大牛相当于法，小牛相当于法后得，得在后面。大概分了三种法。总的原则是得比法先出来叫法前得；得和法同时叫法俱得；得在法后面叫法后得。

这三种情况还可以分，注释中讲，过去所得的法已经过去，过去的法也分三，即过去法的过去得、过去法的现在得、过去法的未来得，看起来好像很复杂，其实不复杂，就是法前、法俱和法后三种情况，只不过是所得的法不是现在。因为我们刚才分析的三种都是以现在所得法为标准，所以得在我们现在所得的法前面，叫法前得；得绳和我们现在所得的法同时，叫法俱得；



法现在已经有了，得在后面，叫法后得。就是这三种标准，只不过现在我们把所得法安立为过去，和观察现在的法前、法俱和法后是一样的。

过去法的过去得，法已经过去了，但是得比过去的法还要在前面。比如昨天的法已经过去了，我们昨天 12 点得到了一个法，但是这个得相当于昨天 12 点之前的，比如 11 点 50 分，都是过去，所得的法是过去的，这方面我们不用管，观察的方式和现在的法一样，得在所得的法前面，就是过去的过去。这其实不复杂，我们只要把现在法的过去、同时和后搞清楚，只不过是把现在所得的法放在过去，它的得也有三种，即过去法前面叫做法前、和过去法同时叫做法俱、过去法的后面叫做法后。因此过去法有过去得法的过去得绳，看起来很拗口，真正分析起来不是那么复杂。我们首先定义这个法是过去的，然后得比过去的法提前，它在前面就可以了，相当于刚刚我们讲的现在的法一样。现在的法是现在的，有些得提前出来了，有些得同时出来的，有些得后面出来的，反正就是法前、法俱和法后三种。把现在的法移到过去，也是一样的，有过去的过去、过去的现在、过去的未来，除了三个以外没有其他的了。

过去法的过去得绳相当于法前得，它在法的前面，比法还要提前，所以叫过去的过去，这是过去的法前得；过去的现在就是过去的法俱得；过去的未来就是过去法的法后得。

现在的法也有三时，在注释 173 页有一个例子，“昨天获得阿罗汉前一时的得绳为过去法的过去得绳”，比如昨天 12 点获得阿罗汉果，是过去法，因为阿



罗汉果是昨天获得的，这个法已经过去了。“获得阿罗汉果前一时”，得比过去的法还要提前，比如 11 点 50 得出来了，所以它的得是在阿罗汉果前面，时间是在 12 点之前，所以叫做过去法的过去得。然后“彼之第二刹那为过去法的现在得绳”，第二刹那已经到了 12 点了，法是过去的阿罗汉果，已经过去了，得也是同时在 12 点出现的，叫做过去法的现在得，法是过去的，得就是三种，在第二刹那之后，后面属于过去法的未来得，得在法的后面出现，叫做法后得，我们稍微仔细分析一下这些问题不是特别困难。

现在得绳也是一样的，原则就是现在的法，得可以有三种，得可以在法的前面，得可以在法的同时，得可以在法的后面，只有这三种。“今日成为阿罗汉前一时为现在的过去得绳”，比如现在我得到阿罗汉，在现在之前的两三分钟或者说一刻钟，叫做现在的过去，现在的过去就是法前，得在前面已经过去了，得先出来才先过去，已经过去了说明得在前面，法在后面，这种情况叫做法前得。

打个比喻讲在两分钟之后我们会获得阿罗汉，但是得现在出来了，过了两分钟法出来了，就是法前得，得先来，法在后，当我们在两分钟之后得到了阿罗汉果，这个得已经过去了。法前得是得比法先出来，先成为过去，这就比较容易理解了。

“与自己同时为现在的现在”，比如我现在得阿罗汉果，与此同时得也出来了，得和我所得的法是同时，就是现在的现在，此处翻译成现在的现在，唐译为法俱得，就是法和得是同时的，两方面的术语结合起来看比



较容易理解。如果说现在的前面、现在的现在、现在的过去，绕来绕去绕不清楚，我们就说法前得、法俱得、法后得，法的前面，法的同时，法的后面三种情况。

然后未来的法也是一样的，未来的得是明天，比如“明日将成为阿罗汉与彼同时为未来之现在得绳”，比如明天 12 点我会证阿罗汉，这个法是 12 点得的，得绳也是 12 点出现的，两者同时，叫做未来的现在。“迁移到现在位置的第一刹那为未来之过去得绳”，因为已经迁移到现在的时间，所以得已经过去，叫未来的过去。然后第二刹那之后是未来的未来，明天是 12 点得到阿罗汉，比如在 13 点、14 点……还要往后的时间叫做法后得，就是未来的法的后面。

未来和现在的法原则性差不多，但是有一点点不同之处。前面我们分析的不是所得的法已经过去，就是所得的法是现在的，都有法前、法俱和法后。现在是把所得的法放在未来，有部派的观点是未来的法将会出现。未来的法虽然在后面，但是得也可以在未来某个时间首先出来，叫法前得，即未来的过去；然后未来的法和得同时出现的情况叫法俱得，即未来的现在；法是在未来，得在法后面，叫法后得，即未来的未来。

总之，把法前得、法俱得、法后得三个要点抓住之后，去配就行了。如果法是过去的，得分别在过去法的前面是过去的过去、过去法的同时是过去的现在，在过去的法后面是过去的未来。我们要抓住法和得的关系，有些得在法前面叫法前得，有些得和法同时叫法俱得，有些得在法后面叫法后得。我们现在就了解所谓的“法有三时得三种”，它的原则性的东西就是这些。讲的时



候看起来很复杂，我们稍微分析一下，把主要的东西抓住之后，就是我们前面讲的三种情况。

唐译的解释有些不一样，如果法在未来没有出来，得在法的前面，且已经过去了，肯定是法前得；如果法在未来，得在现在的位置，这也是法前得。但是未来的法不一定，因为未来的时间很长，所以未来的法可以有法前、法俱、法后。

我们通过以上两种方式比较容易理解“法有三时得三种”的情况。

“善等得绳为善等”，这里稍微比前面好理解。得有没有善、恶、无记呢？也可以有。“善等”，如果所得法是善，得绳就是善。比如所得法是善戒，得绳就是善；如果我发誓一辈子杀生，所得的法是恶戒，得也是恶戒；如果所得的法是无记，得也是无记的。得是善、恶、无记关键是看所得到的法是善、恶，还是无记。

“摄彼得绳属彼界”，得绳属于欲界、色界，还是无色界？有没有属于三界的？这也有。如果所得的法是欲界所摄，得也是欲界所摄；如果所得的法是色界所摄，得也是色界所摄；如果所得的法是无色界所摄，得也是无色界所摄，就是所得的法是什么，得绳也是这些。

还有一些情况，注释当中讲，通过“欲界的身体获得上界之法”，比如以欲界的身体修一禅，最后见到了一禅的色法，或者得到了一禅的禅定功德。虽然身体是欲界的，但是你得到的法是色界的缘故，得跟随所得的法，所以得也是色界的得绳。也就是如果所得的法是上界所摄的，那么得也是上界的。

“不属三界有四法”，什么是不属三界？“不属三



界”不是讲得绳的，而是讲它所得的法。有些法不属于三界，那么这些法怎么安立它的得？前面说的是属于欲界的，得就是欲界；属于色界的，得也属于色界；属于无色界的，得就在无色界。还有一些不属于三界的法怎么办？当然虚空无为没有得。比如抉择灭、非抉择灭这两种无漏法不属于三界，还有道谛是无漏法，不属于三界，这些不属于三界的法有没有得呢？当然也有得，“有四法”，有四种情况：有些是欲界所摄，有些是色界所摄，有些是无色界所摄，有些是属于无漏，即不属于三界所摄。这里需要注意，所得的法绝对不属于三界，比如道谛、二灭，但是它的得可以是包括在三界中，再加上三界所摄，一共有四种情况。

比如你以欲界身份，得到了一个欲界的非抉择灭<sup>63</sup>，这时得是属于欲界的；你在色界的身份上安立了一个非抉择灭，得就是属于色界的；你以无色界的身份得到了非抉择灭，得就属于无色界。因此非抉择灭可以三界所摄。

第二种情况，对于抉择灭，和非抉择灭稍微有点不一样，是通过智慧来抉择灭。抉择灭本身虽然不属于三界，但是它的所破属于三界的身份，所以它的得也是通过这方面来安立的。凡夫暂时的抉择灭和圣者的抉择灭也有差别。

比如凡夫通过修一禅灭掉了欲界的烦恼，得到了一个抉择灭。他的得有两种，没有欲界，只有色界和无色界，为什么只有色界和无色界？因为通过自地的本

---

<sup>63</sup>即缺缘不生。



体，即欲界的心，没办法灭掉欲界的烦恼，所以想要真正灭掉欲界的烦恼，必须要有一禅以上的禅定。色界的禅定是一定要有的，无色界的禅定也可以，能灭掉色界的烦恼。凡夫人只有通过色界定和无色界定灭掉欲界和色界烦恼的缘故，得绳没有欲界的，只是有色界和无色界两种。所以凡夫人暂时的抉择灭，得是色界和无色界所摄，在注释中讲的很清楚。

圣者的抉择灭也有两种，第一种是有漏道，比如前面讲的第二三果<sup>64</sup>“七八九三根得”，如果圣者以世间道，世间的有漏禅定获得抉择灭，得绳也是色界、无色界所摄。欲界不可能有，欲界的心太粗了，是散乱的，没有禅定，没有禅定的心没办法引发抉择灭，所以只是色界和无色界；第二种是无漏道，如果圣者以无漏定获得抉择灭，那么就不是三界所摄了。还有道谛是无漏法，也不是三界所摄。这就了解了抉择灭和道谛的情况。

所以四法中，第一个欲界的情况只是非抉择灭，欲界的凡夫以欲界的身份得到非抉择灭时，会有欲界的得，再往上择灭中没有欲界的得，只有色界和无色界，或者再加一个无漏道的非三界所摄，道谛的自体也是非三界所摄，共四种情况。

下面继续学习其他特法。

有学无学非三种，所断非断许二种，  
无记得绳一起生，不摄神通与幻变，

---

<sup>64</sup>初果和阿罗汉果以有漏道得不到。





有覆色法亦如是，欲界色前无有生。

“有学无学非三种”，得通过有学、无学，还有非有学非无学三种。有学是有学道，无学是无学道，“非”讲到非有学非无学，既不是有学也不是无学，比如有漏道等其他的法既不是有学也不是无学。如果所得的法是有学道的法，得也属于有学道。从见道开始乃至阿罗汉向结束之前都属于有学，然后到了阿罗汉果就是无学道了，小乘是从这方面安立的。

有学道的过程中得到很多善法，它的得绳也是属于有学道。如果是无学道的阿罗汉，成就之后也会得到很多功德法，那么他的得也属于无学道。

第三种是所得的法，既不属于有学道，也不属于无学道。这些法是什么呢？比如抉择灭和非抉择灭，二灭本身不属于有学，也不属于无学。还有一些有漏法，比如凡夫位所摄的法，没有达到见道之前，还是凡夫，当然不是无学道，也不是圣者有学道。所以所有凡夫的有漏法都属于非有学非无学。

虽然他们所得的法不是有学不是无学，但是得绳是可以是有学道、无学道、非有学非无学三种。有学道抉择灭的得绳属于有学道，虽然抉择灭本身不是有学道，但是有学道在获得抉择灭时有一个得，这个得可以属于有学道。此处我们要把所得的法和所得法的得绳要分清，所得的法本身不是属于有学无学所摄，但是得可以是有学，因为他在有学道获得抉择灭的缘故。

前面分析过，如果所破法属于有学道，抉择灭也可以从这个角度安立，抉择灭本身不是哪个道所摄的，但



是它的所破法和得可以属于有学道。比如有学道的圣者获得了抉择灭，有没有一个得呢？有得，这个得可以属于有学道的圣者相续，所以有学道的抉择灭属于有学道，无学道的抉择灭的得是属于无学道。

抉择灭中有些是有漏的，虽然是抉择灭，但是它是有漏的法。比如前面所抉择到的世间凡夫人的抉择灭，或者圣者通过世间禅定得到的抉择灭，抉择灭的有漏得可以安立，也就是抉择灭本身虽然属于无漏的，但是抉择灭有时可以是有漏的得绳。然后是非抉择灭的得。此处没有简别非抉择灭的有学、无学，都安立成非有学非无学。还有一切有漏法的得，不属于有学道也不属于无学道。属于有学无学的主要是抉择灭，有学道抉择灭的得属于有学道，无学道抉择灭的得属于无学道。除此之外，抉择灭有漏方面的得、非抉择灭方面的得，以及一切有漏法的得都不是有学不是无学。以上就了解了“有学无学非三种”。

所得的法和所得法的得不要搞混，如果搞混了会觉得“有时说不是三界所摄，有时又说是三界所摄；有时它不是有学无学，有时又说是有学无学。”因此必须把所得的法和所得的得二者区分清楚。

“所断非断许二种”，这也是在讲得，有些是所断，有些是非所断。所断有见断和修断，如果是见断的得绳，就包括在见断中；如果是修断的得，是包括在修断中。见断就是一些烦恼，获得烦恼时，它的得绳肯定会出现，所以既然所断的法属于见断，那么得也是见断所摄。有些烦恼等属于修断所摄，它的得也是修断。

“非断”，即非为所断，意思是所得的法本身不是



所断。比如非抉择灭和抉择灭二灭，还有道谛。道谛是无漏，所以不是所断，但它的得可以是所断，也可以是非所断。

首先讲非抉择灭，非抉择灭的得都是修断。因为非抉择灭的得是通过人身，以所依的身份获得的，所以都是属于修断所摄的。非抉择灭的得绳，因为不是烦恼性，也不是见断所摄，所以非抉择灭的得都是属于修断。

然后在抉择灭中，如果以世间道（有漏道）获得的抉择灭，从有漏部分来讲，得绳属于修断，因为属于有漏的善法，究竟来讲也是一种修断，有漏是有染污的，有染污的肯定是一个所断，但是它不是见断，而是修断。如果是抉择灭的有漏部分，就是修断所摄。如果是抉择灭无漏方面，或者出世间道的离得，属于无漏法，当然不是所断了。道谛的得是无漏法，也不是所断。道谛的得、出世间离得的得都是无漏法。

二灭和道谛法本身就是无漏的，不是任何所断，但是此处分析的不是法本身，而是分析它们得的情况。非抉择灭本身不是所断，但是非抉择灭的得是修断；抉择灭本身不是所断，但是抉择灭有漏的得的部分，属于修断，无漏的得部分是非所断；道谛法本身不是所断，得也不是所断，是属于无漏的。

我们要了解所断是什么，如果得是见断，那就是见断；如果是修所断，就是修断所摄；非断的法本身“许二种”，一种属于修断的非抉择灭，还有有漏道的抉择灭；有些无漏道的得，以及道谛的得，不是所断。

“无记得绳一起生”，前面说“法有三时得三种”，是不是所有的情况都是这样的？我们需要区别一下，



有些不一定。有些法有法前得，有些法有法俱得和法后得，但是有些法不确定，比如此处的“无记”，“无记得绳一起生”，“一起生”的意思是只有法俱得，没有法前得和法后得。无记的法产生的时候，法和得一起产生，没有提前出来的情况。只有力量很大的善恶法，才有法前和法后。虽然是善恶，但是不是随心的，比如有些善的有表、善的无表，虽然是善的，或者是恶的，但是它不是随心的法，所以它的力量比较弱，没有法前，只有法俱和法后。

下面还要讲无记法有很多种，比如通过以前善恶业产生的今生无记的异熟生心；我们写字，或者做技艺的工巧心；行住坐卧威仪的心；还有神通变化，化心的心，四种都是无记的心。一般情况下如果是无记的法，得和它一起生，无记法的力量是最弱的，虽然也有得，但是它的得很弱，只能在法生起来的同时，得才有，不可能提前或者出现。

在普遍的情况下，异熟生的心，还有威仪，平常的行住坐卧，以及工巧，比如写字等基本上都是法俱得。但是“不摄神通与幻变”。“神通与幻变”属于第四类无记，第四类无记属于神通的果，就是化心。神通就是天眼通、天耳通，幻变是自己可以幻变欲界、色界的法等。欲界的心无法幻变，必须要到一禅以上，以一禅的心幻变。注释当中讲，如果得到了一禅的心，可以有两种变化，既可以变欲界的法，也可以变初禅的法，既可以变自地的法，也可以变下地的法；获得了二禅，可以有三种变化，前面的欲界加上一禅和自地；获得了三禅，可以有四种变化，欲界、一禅、二禅、三禅；获得四禅，



就可以幻化欲界、一禅、二禅、三禅和四禅五种。

幻变时的心识是无记的。为什么“不摄神通与幻变”呢？因为获得天眼通、天耳通，还有幻变，必须要勤作很长时间。他在修加行的时候，虽然是无记的，但是力量特别大的缘故，也可以有法前得、法俱得和法后得，所以它和普通的无记不同。

还有些情况，虽然前面说工巧的心属于法俱得，但是指的是一般的工巧。有些艺人工巧特别纯熟，前面用了很多的加行，他的工巧的力量特别大，那么可以有三种得，法前、法俱和法后。

还有一些威仪。在注释当中讲，行住坐卧，比如走路、站立等都是无记的，一般的威仪属于法俱得，但是有些特殊情况，比如马胜比丘的威仪特别调柔。当年舍利子尊者看到马胜比丘走路的样子、表情神态，顿时产生了信心，好奇地问：“你的师父是谁？学过什么法？”马胜比丘告诉他：“我的师父是释迦牟尼佛，……”舍利子就产生了信心。有些地方讲，马胜比丘这样说的当下舍利子就获得初果了。我们可能想象不到到底有多调柔，现在我们走的很慢，都是假装的，看起来很造作的，只是装样子，但是马胜比丘的威仪的确不是装出来的，看起来特别调柔。这是他以前多生累世的善业形成，力量很大，所以他的得也有三时。除此之外的其他威仪都属于法俱得。

“有覆色法亦如是”，“色法”不是指平常的色法，是指色界的法。“有覆”，即有覆无记，前面讲了有覆无记的自体是无记的，但是它有染污性，与无明相应。比如色界的行为、语言等等“亦如是”，也是法俱得。虽



然色界天人禅定的力量也很大，但是此处主要是指色法，色法本身是无情，无情法的力量很弱的，属于很低劣的、没有觉知。色界天人的身体和语言属于色法的缘故，没有法前得、法后得，只有法俱得。

虽然前面无记是心，但是属于无覆无记，力量也很弱。这里的“有覆色法”，是有染污性的色法，虽然是色界所摄，但它是色法的缘故，力量也很弱。

“欲界色前无有生”，“欲界色”此处不是指欲界无记的身语，是指欲界的有表色，有表示的。比如欲界的顶礼或者语言等行为，虽然可以表示内心的善心，或者恶心，但是它毕竟是色法，“色前无有生”，欲界的有表色之前没有生，即没有法前得，有法俱得，有时也会有法后得，但是没有法前得。因为这些属于表示善恶法的，比如顶礼、打人，骂人、赞叹等身语的色是有记的，属于善恶，但毕竟是色法的缘故，所以没有法前得。因为属于善恶的缘故，比前面其他纯粹的色法或者无覆无记，还要强一点点，所以除了法俱得之外，还有一个法后得。比如有时可以引发无表色的缘故，它的力量还是有点大的，因为无表色是有表色后面引起来的，所以它可以有法后得。

还有一种说法，受戒时戒体本身没有法前得，戒体是无表色，可以是善或者恶的。前面讲过无表色的特点，它是一个色法，不是心法，有心没心它都存在。虽然有善恶，但是色法的缘故，没有法前得，但是有法俱得和法后得。

以上都是不同的分类，我们要了解。以上讲完了“得”。



## 壬二、非得之特法：

“非得”是得不到，是阻碍我们得到的一种实有法。对于一个有情来讲，存在一个没有得到的物质，它是实有的。

非得无覆无记法，过去未来均三种，

非得摄于欲界等，无垢非得亦复然，

圣道非得许凡夫，得彼移地将退失。

前面说如果所得的法是善，它的得绳就是善的；如果所得的法是恶，它的得绳也是恶的，还有无记三种。那么非得是不是也是这样的呢？不一样。

“非得无覆无记法”，非得不存在善恶的情况，只有一个——无覆无记，它把其他的善恶简别掉了，只是无覆无记的自性。

前面讲“法有三时得三种”，非得是不是一样的？不一样。“过去未来均三种”，虽然过去的法已经过去了，但是它的非得也有三种：过去的过去非得、过去的现在非得、过去的未来非得；未来也有三种：未来的过去非得、未来的现在非得、未来的未来非得。颂词中没有现在，现在只有两种。以前真谛法师的译本里现在法也有非得，但是玄奘法师的译本中现在的法没有非得，只有两种：现在的过去非得、现在的未来非得，没有现在的现在非得。

比如过去他没有受戒，那时还没有得到戒体，因此叫做非得。非得的意思就是把前面的得反过来，得是得到，非得是没有得到，所以非得是阻碍相续得到法的状



态。过去的过去非得指有情没有得到别解脱戒之前，就是非得；过去的现在非得，也是过去了，现在非得就是过去当他破戒了，戒体没有了，就是非得。本来有戒，开始失去这个戒，也是一种非得，前面讲过新的非得，就是以前一直都有的，突然消失了；过去的未来非得，就是指破戒的第二刹那之后。

现在的非得中，不存在现在的现在非得的原因是什么？因为如果现在已经得到了这个法，就不是非得，所以意义来讲，现在的法没有现在的非得，现在正在得到和没有得到是相违的。现在的过去非得是指没有得到戒体之前，以前我们没有得到戒体就是非得；现在的未来非得，比如破戒之后，已经没有戒律了，破戒第二刹那之后属于未来的非得。

从未来的非得也有三种：未来的过去非得、未来的现在非得、未来的未来非得。此处举了一个三世佛的例子，大恩上师注释中是以弥勒佛为例来安立的。弥勒佛是第五佛，属于未来的法。未来的过去非得，就是法还在未来，非得早就过去了，比如现在是释迦牟尼佛，再往前是迦叶佛，弥勒佛的法在迦叶佛时没有得到，迦叶佛虽然成佛但他没有得到弥勒佛的法，他的非得是在过去，在以前的迦叶佛上安立一个非得，非得是在迦叶佛上面。

未来的现在非得，释迦牟尼佛对我们来讲是现在，他有一个非得，是没有得到弥勒佛的法，弥勒佛的法也是在未来，对我们来讲这个非得是现在的状态，现在的佛没有得到未来佛的法。

未来的未来非得，弥勒佛的法后面的第六佛狮子





佛、第七佛明焰佛没有得到，弥勒佛的法在狮子佛、明焰佛上有一个非得，这就是未来的未来非得。

前面是从得到的角度讲的，现在是从没有得到角度讲的。比如未来的过去非得，法在未来，非得在前面，已经过去了。按照三世佛的比喻，迦叶佛最好理解，因为弥勒佛的法还在未来，迦叶佛没有得到弥勒佛的法，没有得到就是非得。弥勒佛的法在未来，非得已经过去了；未来的现在非得最好理解的就是释迦牟尼佛，因为是我们差不多的现在。法在未来，还是弥勒佛的法。释迦牟尼佛没有得到弥勒佛的法，所以释迦佛上面有一个非得；再往后是未来的未来非得，法还是在未来，还是弥勒佛，但是比弥勒佛还要往后的狮子佛、光焰佛没有得到弥勒佛的法，他们上面也有一个非得。

我们要抓住重点，非得是没有得到，把时间和没有得到的东西确定了，就比较容易理解了。前面得是已经得到的状态，现在非得就是没有得到，这里有一种非得的实体。在迦叶佛上面有一个非得，他的非得是什么呢？没有得到弥勒佛的法，从这个角度来讲，和时间配起来讲属于未来的过去。法在未来，非得早就已经流到过去，这时有一个非得的状态；法在未来，非得在现在，释迦佛没有得到弥勒佛的法，他的上面有一个非得，这也是法前非得；法在未来，未来的未来就是弥勒佛后面的狮子佛等等他们上面有一个非得，非得是没有得到弥勒佛的法。这样可以理解未来的情况。过去、现在的情况都用戒律方式进行了安立，未来主要是三世佛的情况进行安立的。

“非得摄于欲界等”，所谓的非得属于哪一界，这



个法包含在哪一界，它的非得也包括在哪里。比如没有得到欲界，或者色界、无色界的法，这个法包括在哪一界，非得也属于同一界所摄。

“无垢非得亦复然”，“无垢非得”属于无漏法的非得，也就是没有得到这些无漏法。无漏法是无漏法，它们的非得也是属于三界的，为什么呢？因为如果欲界的身体上没有得到三界的法，那么属于欲界的非得；色界的身体上没有得到欲界、无色界的法，属于色界的非得；无色界的身体上没有得到其他的法，属于无色界所摄的非得。因此身体起到根本性的作用，在你的身体上面没有得到什么法，非得就是属于身体所在的界中。

“圣道非得许凡夫”，为什么无漏的圣道、无漏法或者圣道的非得包括在三界中？因为所谓圣道的非得就是凡夫性，当现前圣道的时候，凡夫性就没有了。如果是凡夫，就不是圣道。这里没有安立凡夫是不相应行，在其他的论典中，把凡夫安立为不相应行的本体，是一种实有的自性。实际上凡夫是阻碍成为圣道，在轮回中流转的体性。我们登圣地之前，相续一直属于凡夫相续。当他现前圣道的时候，以前一直存在的东西，一直保留的凡夫状态开始失去了，这叫非得。圣道的非得是什么呢？圣道的非得就是凡夫心，当你得到了圣道，非得就是失去了凡夫的身份了。因为只有凡夫才有凡夫性，所以他现前圣道时，非得就没有了，就得不到凡夫了。这时圣者所具的非得就是凡夫。凡夫属于哪一界？当然属于三界所摄。所以“圣道非得许凡夫”，是从没有得到的角度来讲。



“得彼移地将退失”，非得什么时候抛弃？“得彼”，因为非得就是让我们得不到的，当你得到这个法了，非得就没有了。比如以前我们没有受戒，内心没有戒体，就是非得。什么时候我受戒了，得到戒了，非得就没有了，这叫“得彼”。因为得和非得是矛盾的，所以前面就是没有得到安立非得。什么时候舍弃非得呢？“得彼”，何时得到他的法，非得就没有了。圣道也是同样的，什么时候现前了圣道，凡夫没有了，就遣除了非得。其他的法也是一样，你得到了这些法的时候，它的非得就消失了。

“移地将退失”，除了“得彼”会退失非得之外，“移地”也会退失。凡夫也是一样，虽然从根本上退失凡夫的非得是圣道，但是在移地的过程中，凡夫也会退失。比如你从欲界转到色界。以前你是欲界凡夫，当转到色界的时候，就舍弃了欲界凡夫，变成色界凡夫了。虽然凡夫的本性没有变，但是欲界凡夫的身份，这个非得已经舍掉了。因为欲界凡夫的非得舍掉之后，他就现前了色界凡夫，所以移地也可以退失。“移地”就是从欲界地到了色界地，或者从色界地到无色界地。这时前面的非得都会舍弃，然后重新获得其他的非得。其他也是一样，欲界的烦恼转到色界的时候，其他以前不具有的非得就没有了，重新获得一些色界的非得。

非得的特点，主要是把得的情况了解之后，反过来就可以了解非得，没有得到的状况就是非得。现在对于得非得的情况有所了解，下面的同类、无想天等等，学习起来会比较轻松，就没有那么紧张了。

今天这节课就讲到这里。



## 第二十一课

《俱舍论》对于有漏法和无漏法各自的本体和作用，怎样断除有漏、现前无漏等内容做了详尽的宣说。

作为一个修大乘的菩萨，对于小乘的意义，有些可以修持，有些需要现前，有些需要了解，了解之后对于小乘的教义及其对应的根基有一定的认知。比如我们在学习《俱舍论》时，觉得这种观点为什么要这样安立？到底有什么必要性？看起来似乎有这样那样明显的漏洞，或者这种安立没什么大的必要。对我们来讲，也许没有什么很大必要，但是对于其他的众生，不仅有很大的必要，也是不可或缺的，否则他们的修行就会中断，或者自己抉择见解的时候，会出现一个很大的问题，所以我们通过教义反观这类根基的众生就会理解。

既然这种根基可以学这种教法，反过来讲，某种教法的安立一定是符合了某类根基。佛陀宣讲八万四千法门，针对不同的众生宣讲不同的法义，到底是怎么样安立的？有一部分众生只接受这类的法义，通过这种说法才能趣入到真正的证悟中。所以通过这样的法，也可以了解众生的确有这种根基。

所以作为大乘修行者，我们会对于不同众生的根基有不同的理解，或者用现在的话来讲，有一种包容。我们不能说这个我能理解，其他的一概不合理，必须要推翻，实际上不一定要推翻，我们要知道虽然这种说法可能不了义，但是对于某些根基来讲的确是适合的。



## 庚二、同类

所谓同类不相应，即指众生皆相同。

“同类”，按照一切有部的观点，也属于不相应行，而且是实有的物质。“同类”是指它的名称，就是同类不相应行。“不相应”是不相应行，在十四种不相应行中，所谓的同类不相应是什么呢？“即指众生皆相同”，此处讲“众生皆相同”，一切众生有一种相同的物质或者类别，因为有某种相同意义的缘故，可以划于一类当中，所以叫做同类。

按照经部以上的观点来讲，同类相当于因明的总相别相一样，具有相同法相的都可以归于一类。它就是一种概念，或者便于我们在名言中理解的一种假立而已。

但是有部认为它是实有的，是不相应行，是能够使一切众生行为、意乐、本性相同的一种物质，这种所存在的法叫做同类。因为存在同类，就可以把所有众生中行为、意乐、本性相同的归于一类。同类起到了可以区别一体异体同类的作用，让我们在名言中做出不同区分。有一些众生认为如果有一种实有的同类物质，就可以起到作用。就像前面讲的非抉择灭，有一种实有的东西就像水坝一样可以把水挡住，同类也是一样，有种物质叫同类，存在这种物质的缘故，可以把众生的行为、意乐、本性归于一类，他们都是相同的，不单单便于我们理解，而是的确存在这种能够区别的东西。

同类有一体的同类和异体的同类。所谓一体的同类，从整个众生的角度来讲，都有相同的地方，就是一



个同类。众生又叫有情，有情的“情”字就是心识的意思，所有具有心识的都叫做有情，这是一体。不管天道有情具有天道心识，还是地狱或者人的心识，所有众生都具有心识，就可以归在同类中。这非常像因明中总相的概念，所有法具有的同一个法相，就可以把它当成所有法的总相。具有同一个物质称为一体的同类，比如有情。

异体的同类，不管是天道还是人道，或者此处所讲的沙弥，内部相同，但和其他种类不一样。比如天人是天人的同类，人是人的同类。所有的沙弥是一个类别，所有的比丘是一个类别，所有的在家人是一个类别。通过不同的特质，从异体方面划分，重点还是放在同类中，就是相同的一类，而不是把重点放在不同类中，否则和此处同类的意义不相应。所以此处主要是相同的部分，天人的相续、福报、想法、身体、住处等都是同样的，人是知言解义方面是同类，人中受了出家戒、沙弥戒的是一个同类。

以上这种同类存在的物质，叫做同类不相应行。

同类不相应行都是指众生吗？按理来讲，虽然其他无情也可以有同类，但是此处是不相应行，和相续有关的，主要是指众生，所以颂词讲“即指众生皆相同”，即在众生内部有种相同物质，叫做同类。

为什么要安立这种同类呢？因为有部宗说，我们相续中可以产生同类的总相，我们的心可以想这是我们的同类，所有具有一样物质的是同类，或者我们都是一个法脉中的传承道友。我们的声音也可以表达，比如这些都是人、都是沙弥、都是同行道友。我们的心可以



这样想，语言也可以这样表达，所以一定有一种实有的物质存在，叫同类。唐译叫做众同分，两者的意义是一样的。

### 庚三、无想

“无想”也是不相应行中的一种物质，有的地方叫无想天。

#### 无想天灭心心所，彼之异熟广果天。

在学习八无暇时，有个无想天，八无暇当中的无想天是真正意义上的无暇之处。因为其他的天，比如欲界天、色界天、无色界天还不是那么严格的无暇。虽然欲界天人非常放逸，因为很放逸的缘故，不想修佛法，但是这并不周遍，有些欲界天的天人还是对佛法有兴趣的，色界无色界也有圣者，不属于真正意义上的无暇之处，真正的无暇之处就是无想天。我们学习的《前行》中的无想天到底是什么概念？是什么状态，为什么会包括在无暇中？

“无想天灭心心所”，在无想天中，灭尽了一切心和心所法。他首先在人间或者色界天修持无想定<sup>65</sup>，依靠无想定为因，死后转生到无想天中。无想天是修无想定的一种异熟果，也是一种实有物质，这种物质能够阻止心和心所的产生。为什么不产生心心所呢？因为有一个叫无想的不相应行，可以让内心的心心所不产生。

“灭心心所”，它能够灭掉一切心和心所，并不是像平常所讲的，我今天没有什么想法，在无想天眼识等

---

<sup>65</sup>参考下面的二定科判当中的无想定。



乃至意识等所有的心王心所法都不产生，不管是受想，还是寻伺等全部都没有。

外道把无想天执为解脱。《智慧品》中和小乘辩论时，说小乘虽然暂时入于涅槃，但是还会重新产生心，打了个比喻，就像无想天暂时灭掉了心心所，外道觉得这是究竟解脱，但是这只是暂时的现象而已。灭尽心心所在定当中没有任何的心王心所法，这是从无想天的角度来讲的。

从上面的唯识等的教义来看，无想天是不是一点心心所都没有呢？唯识宗<sup>66</sup>认为无想天灭掉了前六识和六识相应的心所，但第七识等没有灭。但是按照外道或者有部的观点来讲，所有的心王心所都灭掉了。

能够灭掉多长时间呢？无想天的果报一般来讲有多长？无想天的寿命长达五百个大劫。有时候我们在50分钟内什么都没想，觉得自己的修行很了不起。其实以前通过修行无想定，转生到无想天，果报成熟的时候，可以在五百个大劫中入定，完全安住在没有丝毫心心所的状态中。

完全没有心心所吗？其实也不是完全没有，他刚转生到无想天时有想法，他会想：“我要入到这个状态中。”最后他转生无想天的业尽了，从定中出来，相当于死亡，这时会恢复到有意识状态。也就是生时有心，死时有心，中间所有心心所都没有。

五百个大劫的时间是不是决定的？不决定。从普遍的角度而言是五百个大劫，但在《俱舍论》后面还要

---

<sup>66</sup>唯识承许八识。





讲，六道中除了北俱芦洲众生的寿命决定是一千年，一天不多一天都不少之外，其它地方都会出现夭折的情况。

北俱芦洲的众生以前修的福报很大，但不是法器，为什么呢？因为他们根本没有无常的概念，什么无常不无常，就是一千年，活够了之后还会升天。转生到北俱芦洲，死后决定升天，他们觉得来世也是很好的，死后升天，那还修什么法呢。他们对于佛法、出离没有一点概念，所以北俱芦洲不是法器。其他三洲，东胜神洲、西牛贺洲、南瞻部洲可以修行，因为有苦有乐，有夭折的情况。尤其南瞻部洲的众生是所有根基中最利的，第三品中会讲到四洲、须弥山的情况，那时我们可以了解。

无想天的寿命不是小劫、中劫，而是五百个大劫，这个时间很长。如果我们不学习佛法的教义，自己入定了一两个小时，觉得自己修行特别好，其他人都不行。或者听说某人可以入定几天，就觉得了不起。学了佛法之后，虽然自己没有得到这种境界，但是心里的承受能力很大，不会轻易地大惊小怪，这个人这么了不起！因为佛法讲了很多，除了我们欲界人的身份之外，其他界的福报是什么样的，禅定又是怎么样的。就像此处转生于无想天，在五百个大劫中没有心心所，结果又怎么样？把它划到无想定当中去了，因此不能单单看你能修多少禅定，可以在多长时间不产生念头。如果没有出离心、菩提心、胜观摄受的禅定，那么也只会成为轮回的因而已。而且不要说我们有时可以入半小时的定，即使是五百大劫的状态，我们在无始转生轮回的过程中都得到过，又能怎么样呢？现在还一样是具惑的凡夫。所以佛



陀告诉我们要抓住重点，一定要闻思修行。

我们经常会被外在的言论、似是而非的东西影响自己的走向。有时我们觉得有神通是很好的，有时觉得有了禅定就会怎么怎么样，这些都不一定，大恩上师经常告诉我们要闻法，因为佛法会告诉我们佛法的核心到底是什么，它不是你能够在很快乐的状态中打坐两三个小时，这不算什么，即便转到天界中也没有什么可以贪恋的。佛法中经常讲出离三界，我们在《俱舍论》中可以了解到为什么三界不可贪著。

我们前面学习了有顶——非想非非想的状态，现在讲的是第四禅无想天的状态，后面其他的欲界天都要学，学完之后我们可以去分析它们具有这样的烦恼、那样的过患，没有什么可以信赖的，只有从三界当中出离。那么从三界当中出离的方法是什么呢？这时可以结合我们学习过的《前行》中出离心的内容。

学了《俱舍论》之后，还有一个好处，我们观修轮回痛苦，对于轮回的过患比较模糊，不了解到底说的是什么，虽然我们可能比较清楚人道、地狱等痛苦，但是往上走，尤其是为什么要从色界天出离，色界天无色界的过患是什么可能就不太了解。学完本论之后，我们再去修轮回痛苦的时候，对轮回下面乃至上面所有痛苦的状态、内心具有的烦恼，都可以有非常清楚的了解。这时才会知道我要出离的三界，这个对境到底是什么。再去修轮回痛苦、出离心、厌世心，或者修无常、打破对今生后世的执著……都会有一个比较好的认知。

第四品分别业讲了很多种业。你造了这种业会转生到那种状态，每种都要对应。学完这些之后，我们再



把《俱舍论》所讲的内容和前行实修的窍诀结合起来，内心就会产生不共的一种感觉。

如果我们不学习，反正就要出三界，但是对于为什么要出离色界无色界，具有什么过患非常模糊的话，我们就难以全方位地产生殊胜的定解。

在前行引导法中，对于欲界的痛苦，比如三恶趣、人道的痛苦描绘得很详细，还有阿修罗、欲界天中三十三天的痛苦描绘比较深，再往上比较模糊，只是一带而过了。有些根机比较利的众生知道反正不可贪著，但对有些人来讲，如果没有广大地学习，就会特别糊涂。只要一超过三十三天，再往上就很笼统了，兜率天知道一点点，他化自在天的状态很模糊的。再往上走，色界天无色界的状态就更加模糊了。这样要产生一个比较全面的出离心就会比较困难。

到现在为止虽然没有集中介绍色界无色界，但是我们从第一品，尤其第二品中，针对所断的烦恼，见断修断等多多少少已经理解，然后对于色界、无色界的状态有了一定了解，慢慢下面还会接触。

总之，这些问题学完之后，我们就不会特别盲目地把一些不是佛法核心的东西当成最宝贵的东西去看待。无想天的时间很长又能怎么样？没有丝毫值得执著的。

趣入无想天的状态之前有一个心，然后进到无想的状态以后任何心都没有，恶业不可能做，善法一点都没有，五百个大劫什么都不做，安住在这样的状态，相当于睡觉一样，睡着了什么都不知道，醒来之后五百大劫结束了，在过程中什么善业都没有造，这不是无暇是什么？没有一点修持善法的机会。



其他的天不是经常处在无想状态，他还有心，有时会产生修善法的想法。但是无想天是以前修无想定，再转到无想天的果报，本身不是以修定的心去修的，只是去享受这个果报，所以他本身也没有发什么心，觉得已经是涅槃了，进入就行了。他没有发善心，关键是没有把五百大劫作为禅定的修法，而已经是果了。修法在前面，无想定是道，无想天已经是果了，他没有想要用五百个大劫修禅定，假如他安住在五百个大劫的禅定中也可以，毕竟是一个善法，但是现在纯粹是一个果，所以五百个大劫中什么都没有修。

对于我们凡夫人，前提是保持不堕落，即便保持最差的修行状态，每天听《俱舍论》、《中观》、发心、念一两万心咒，五百个大劫过去也肯定已经成佛了。但是无想天的五百个大劫什么都没有做，一觉醒来之后又回到原点了。而且他们从这种状态中出来后，后果一定是转生欲界，不会去其他地方。他有可能去欲界的恶趣，也有可能去善趣，又具有各种烦恼。

所以五百个大劫全部浪费了，特别可惜。因此无想天就是一个无暇之处，非常明显。

无想天在哪里呢？“彼之异熟广果天”，“彼之异熟”，谁的异熟呢？无想定的异熟。他在人间或者在色界修无想定，有些地方讲修无想定，第二世一定会转生无想天，毫无疑问。

“异熟广果天”，无想定成熟果报的地方是广果天。广果天属于第四禅。有些地方讲第四禅有八种天，三种是凡夫的天，五种属于圣者天，圣者居住的地方叫做净居天，净是清净的意思。无想天属于凡夫天，位于广果



天的旁边。比如喇荣是广果天，无想天相当于在坛城，高一点的比较殊胜的单独的地方。它属于广果天的一部分，就像一个地方中比较豪华的一座别墅一样。

死后转生恶趣或者善趣，一定会转欲界，其他的地方不会转。他们在修无想定时，认为这是一种解脱，产生了邪见，认为只有我这种修法才是解脱，佛陀的修法不是真正的涅槃，因为他们带着这种邪见修行，所以死后会因为这种邪见堕入恶趣。

或者，他们在转生无想天之前有一念心：“我现在终于进入涅槃了。”（也许他们是这样想的，我忘记了。）生起这一念心之后，就趣入无想天的状态中。之后活了五百劫，或者中间夭折了，他又重新产生心，又有了烦恼，他就认为：“所谓的解脱道是不存在的，所谓的涅槃也是没有的。”对涅槃和解脱道产生了邪见，因为他一直以为前面修持无想定就是解脱的道，无想天就是解脱的果，在产生“我终于入涅槃了，彻底从轮回当中获得解脱了”的心之后，落到无想的状态中。后来一起定之后，心识又产生了，然后烦恼等也随着产生了。他就开始想“所谓的解脱是没有的。”对解脱和解脱道都产生了邪见，这时就会堕落到恶趣中去。当然不是所有人都会产生邪见，有些产生的人会堕落，有些人不一定。

所以他转生的地方就是欲界，善趣恶趣不确定。他们在无想天的状态中根本不会积业，完全是享受，享受完这个果之后就堕落了。因此无想天是让修行者感到非常恐怖的地方。



庚四、二定 分三：一、无想定；二、灭尽定；三、此二共同之所依。

#### 辛一、无想定

“二定”是两个定，第一个是无想定。无想定是无想天的异熟因，因为在因地修持无想定，以此果报转生到无想天中。无想天、无想定都是灭心心所，一个是从因的角度讲的，一个是从果的角度讲，一个是享受的异熟果，一个是它的因。

如是所谓无想定，欲依四禅而出离，  
故善顺次生受业，非为圣者同时得。

这里有很多信息。“如是所谓无想定”，首先把无想定的名称标出来，这是第五个不相应行中的无想定，如是所谓无想定的不相应行。

“欲依四禅而出离”，它的所依是什么？所依是四禅。第一二三禅都不是它的所依，它的本体一定是第四禅所摄。第四禅的禅定特别清净，它的止观<sup>67</sup>是平等的，它的观想和寂止方面是平等的。很多地方讲如果要引发神通，就修第四禅。“而出离”是他的意乐，是什么？就是修持无想定的发心，是善心，想要从轮回中出离。不单单佛弟子想从轮回中出离，其实很多外道的修行者也很想从轮回当中出离。他以想从轮回中出离的意乐发心修持无想定。

第三句中“故善”，善恶无记三性当中哪一性所摄？善性所摄，所以说“故善”。善有几种，有些是本性善，

---

<sup>67</sup>此处和佛法的止观不同。



心所中的惭愧心，或者无贪无嗔等，叫做本性善，或叫自性善；有些是相应善，自己的心王和无贪等相应，就会变成相应善；有些属于等起善，发心很清净，所以身语也变得很清净；还有一种胜义善，是属于涅槃的。

此处的“故善”属于什么善呢？可以算是一种等起善，因为他的发心是出离，想要从轮回出离的心是善心，这个法的等起、意乐和发心是善的，导致他所修的定也是善法，因此“故善”。因为它是一种善法的缘故，后世可以生在无想天中去。异熟的因一定是善或者恶，如果是恶，生不了无想天，肯定转到恶趣去了，所以它的因是善的，它的果是无记的，无想天就是无记的状态。

“顺次生受业”，什么叫顺次生受呢？在讲业因果的时候，受报的有三种。

第一个叫做顺现法受，就是今生造业今生成熟。如果是特别强烈的善业或者恶业，可以今生造业今生成熟。比如我们经常讲的给僧众供养饮食，就是今生要成熟的业，因为对境特别殊胜，所以今生供斋，今生就会成熟。很多想发财的人，尤其是很多做大生意的人，经常要在法会中挤一天出来，一定要自己供一次僧众。很多地方的确都是这样讲的，至于成熟多少要看自己其他的因缘。还有佛在世时，有些穷人通过清净的信心给佛供了一些饮食，马上开始转运的特别多，这就是顺现法受。这是善的方面，如果造了很强的恶业，比如诽谤自己的上师等非常严重的罪业，今生也会成熟。

很多世间人认为造了一些善或者一些恶为什么没有果报？或者造恶业的人为什么没有恶报，而做了善法的好人为什么没有善报？他们只是把眼光盯在顺现



法受上。虽然有些人做了善事，是个好人，但是他的业还没有强烈到今生会成熟的程度。同样，有些我们眼中罪大恶极的人，他的恶业也不一定强大到今生成熟的程度。要看他的发心，做的事情，还有对境。这是第一种受报的情况。

第二个叫做顺次生受，“次生”是什么意思？就是第二生，即今生造业，第二世成熟。比如今生修了善法，在第二世成熟果报，叫做顺次生受。

第三个叫做顺后生受，就是第三世以后成熟的。今生当中所造的业，下一世还没成熟，第三世开始成熟，第三世、第四世、第五世、第六世……都叫做顺后生受业。

还有一种不定业，此处不讲，这里讲的都是要受业的情况，基本上就是这三种。

无想定一定是顺次生受。今生修无想定修成了，你后世一定转生无想天。有些地方分析，这个人虽然修成了，但是退失了怎么办？比如他二十岁修成了无想定，后来退失了，还会生无想天吗？按照有部的观点，即便是退失了，今生一定会恢复的，所以还是顺次生受，第二世决定转生无想天，没有其他可能性。

后面第四品还会讲业有有漏的福业、非福业，还有不动业<sup>68</sup>。业的种类非常多，做为一个佛弟子，很有必要学习业的不同分类，我们的疑惑也需要通过学习教义来遣除，还有其他人的疑惑也需要以教义来遣除。

---

<sup>68</sup>不动业是不动的，如修初禅二禅三禅等，这种业是不动的，后世一定会生禅天。





我记得有段时间，大恩上师在好几堂课当中一直强调顺现法受、顺次生受和顺后生受的概念。有很多人觉得为什么我修了善法没有成熟？上师说，一方面业因果是通三世的，一方面业成熟的方式有顺现法受、顺次生受、顺后生受三种的方式。如果我们了解之后，自己的思维方式会开阔很多，不只是想我造了这个业马上要成熟，不成熟就怎么怎么样。有时候思维很狭隘，很多东西解不开，钻到牛角尖里面，怎么也出不来了。如果知道了有这么多不同的情况，我们就理解了可能是顺次生受或者顺后生受，不一定是顺现法受，顺现法受只是在三种受的其中一种，而且很多的善恶都不是顺现法受的，很多都是顺次生受或者顺后生受的业。

“非为圣者”，修无想定的一定不是圣者，一定是凡夫人修，很多都是外道在修。因为圣者把无想天看成恶趣一样，把无想定看做旋涡一样，没有什么可修的，因为修成之后，转生到一个无暇的地方，所以绝对不会修的。然后内道的修行者，学习过佛法的人也不会去修无想定，修完转到无暇之处，没有什么意义。

虽然在五百劫中相对来讲比较安乐，安乐的意思是什么？因为是第四禅，第四禅属于舍受，从有些修行者的角度来讲，属于非常舒适的。舍受没有苦也没有乐，我们觉得没有苦可以理解，再怎么也应该有快乐，有快乐才舒服。但是很多修禅定的人觉得欢喜快乐会扰动自己的心，自己的心就不安稳，反而觉得不舒服，而舍受状态是最好的，第四禅、无色定都是舍受。为什么说往上安乐比较大？当然痛苦早就没有了，然后欢喜和安乐的扰乱也没有，处于比较平等的舍状态。无想天



在五百劫中都是安住在舍受当中，没有造恶业，从这个角度来讲好像很舒服的样子，相当于昨晚睡得好，特别舒服，没有做恶梦，也没有做善梦，但是醒来之后该干什么还是干什么，没有多大意义。因此圣者绝对不会碰无想定，佛教修行者也不会去修无想定，最后得到一个无想天没有什么意义。

修无想定灭尽心心所。按照佛法来讲，应该用我们比较敏锐的第六意识去修出离心，产生强烈的出离心，需要心的引发。如果安住在无想中，哪里有出离的意乐呢？或者通过第六意识把强烈的菩提心引发出来，如果安住在无想定当中，菩提心也修不了。还有安住在第六意识去修持一切万法无自性的空正见，无想定里也没有。无想定里出离心、菩提心、空正见都没有，一般的修行人不会去修的。

我们修定的时候也要注意，什么都不想，什么都没有的状态不一定是真正符合于解脱道的，应该通过阶段性的修法把出离心引发出来，或者引发一个菩提心，如果你要修空性，就要和无我的空性相应。

还有一种情况，在修空正见之前，专门修寂止，首先把寂止修成。如果有一个阶段性的计划，我知道现在修的寂止不是究竟的，只是把它当成一种方便，我首先要把这个方便工具拿到手。我们打坐时也有专门修寂止的方法，把心专注在一点上，什么都不想，这个行不行呢？如果我们的目标很明确，这种寂止就是我以后要用在胜观的一个工具，现在我必须要把它拿到手。如果有这种作意，就可以；如果没有这种作意、这个目标，只是觉得这个禅定很舒服，虽然当时很舒服，但是不会



引发其他的功用，佛法核心的东西并不是这样的。

最后有一个“同时得”，“得”是什么？就是得绳<sup>69</sup>，无想定是“同时得”，就是法俱得，法和得同时具足的。无想定是很勤作的一种修法，为什么很勤作呢？因为修无想。平时我们都是属于有想的状态，不管是欲界、色界还是无色界，总的状态都是有想的状态，不是想这个就是想那个，欲界有欲界的想，色界有色界的想，无色界有无色界的想。而现在要修一个无想，突然间把想法全部停顿，在无想定中什么都没有，心心所都停下来，这种难度可想而知。就像高速行驶的汽车或者火车，开得很快，有了惯性，突然要完全静止，需要经过长时间地刹车，然后慢慢才会停下来。我们的心无始以来一直都是有想的，就像火车在高速运行一样，突然要无想，不是那么简单的事情。虽然这个定对解脱来讲不怎么样，但是要达到这种状态，必须要很大的勤作。

这么大的勤作难道没有法前得吗？按理说经过这么大的精进应该有法前得，虽然需要很大的勤作才能修成，但是修的方式是把心变得越来越弱，而不是增长。如果是心越来越猛厉，那么肯定有法前得。但是它是从有想的状态慢慢变得越来越细微，最后无想了，几乎没有心的状态，他在得到无想定之前，他的心已经很弱了，这么弱的心没有法前得，当得到无想定时有法俱得。

有些地方讲，第二刹那之后还可以法后得，但此处第一刹那得到时同时得，就是法俱得，法和得是同时得到的。

---

<sup>69</sup>前面讲了有法前得、法俱得和法后。



虽然是以勤作修的，但是他勤作修的方式不是去增长心的力量，而是去减弱心的力量，越接近成功的时候，心越弱，所以哪里有法前得呢？虽然是勤作修，但不像出离心、菩提心要修成时心的力量很大了。这是两回事情，一个让我们产生某一种心，一个是让我们所有心心所都减弱，最后不起心心所，要灭掉心心所，所以他不会有很强烈的心。

## 辛二、灭尽定

灭尽定也是一种不相应行。

所谓灭定亦复然，现法乐住转有顶，

彼善二种生受业，以及不定之受业。

“所谓灭定亦复然”，首先把名称列出来——灭定。“亦复然”，和无想定从某个角度来讲一样，它也是能够灭尽心心所。

灭尽定的全称叫灭尽受想定。受蕴和想蕴属于心所，在十种遍大地法中排第一二。只是灭尽受想，是不是其他的心没有灭呢？不是。前面讲过，在家人对受争论，出家人对想争论。受和想在心所中作用特别强烈，而且是最容易让人产生厌烦的地方，因为圣者对于受想产生了很大的厌离，他想灭尽受想，所以要依靠灭尽受想定。灭尽受想定也是灭尽心心所，其他心心所也都灭尽了，只不过受想体现的很粗大，或者比较重要，所以灭尽受想其实是灭尽一切心心所。“所谓的灭定亦复然”，也是让我们的心心所在内心当中不产生的一种物质，是一种不相应行。

修持灭尽定的发心、意乐、作意是什么呢？就是为



了“现法乐住”。因为他觉得苦乐舍受和各种想让自己的心不寂静，很厌恶受想，为了灭尽受想，“现法乐住”。

“现法乐住”，即现前法味之乐而安住。唐译叫做静住，静是寂静的意思。受想很不寂静，为了让自己的心寂静，修持灭尽定。

灭尽定是圣者修的定，不是凡夫人修的定。圣者在平时弘法利生的过程中，或者修其他定时，觉得受想很粗大，所以他就修一个灭尽定，相当于让自己静住在里面，让自己的心寂静下来，在这个定中休息一下。因为这里面没有受想等心心所。

灭尽定本身属于有漏定，不是无漏定，所以修持灭尽定只是到里面去休息。我们有时说小乘入灭尽定，好像是什么都灭尽了。其实小乘入的是无余涅槃，不是灭尽定。无余涅槃和灭尽定还不一样。有些经典讲小乘罗汉入灭的次第首先是安住初禅，然后出初禅，再进二禅，出二禅，进三禅，出三禅，进四禅，再从四禅出来，进入无色定中的空无边处、识无边处，从识无边处出来之后入无所有处，从无所有处出来之后入非想非非想处定，从非想非非想处定出来之后入灭尽定，从灭尽定出来之后入无余涅槃，是这样的次第。最后入灭时他要入灭尽定，从灭尽定出来之后，再趣入无余涅槃中。有些地方说他要入灭尽定了，好像意思大家都听得懂，就是入无余涅槃了，但从严格的角度来讲，最后入的不是灭尽定，而是无余涅槃。

“现法乐住”是休息一下。有些地方说，为了最后断掉有顶的烦恼，好像打大仗之前做一个休整一样，在灭尽定中养精蓄锐，出来之后集中精力一下子断除有



顶的烦恼，然后获得阿罗汉。灭尽定主要是提供一个休息的地方，里面没有受想心心所，所以特别的寂静。唐译当中讲静住，为了得到寂静的安住就修灭尽定。

“转有顶”有两层意思。第一层意思，他所依的是什么定呢？无想定依靠的是第四禅，此处的灭尽定一定是依靠有顶的定，即非想非非想。因为所有的有想定中，非想非非想定是最细微的。非想，即基本上没有粗大的想了，非非想，但是也不是一点都没有。在整个三界中它属于最细的心，所以修灭尽定的所依一定是依止非想非非想的定，依靠非想非非想的定入灭尽定。非想非非想虽然非常细，但还是非非想，有那么一点点的想法，他只剩下这么一点点的心了，对进入灭尽受想，没有心心所的状态，可以做一个很好的过渡。相当于前面心很粗，越往后越细，最后到了非想非非想最细，在这个最细的状态中入灭尽定，就会比较容易。

即便是这样，都是很困难的。入灭尽定需要很大的勤作，入定起定等等。以前我们学中观时也学过，阿罗汉入灭尽定需要勤作。“彼至远行慧亦胜”，在远行地第七地菩萨时就全面胜过阿罗汉，凭什么说全面胜过？主要是从入灭定的角度来讲的。因为六地以下的菩萨在入灭定时和阿罗汉一样，都需要勤作，不是随随便便能入的。当然小乘的灭定和大乘的灭定不是一回事，小乘的灭定属于有漏的自体，大乘的灭定相当于现见真如的定。但是从入灭定的角度来讲，不管是阿罗汉或者七地以下的菩萨，入灭定都需要勤作。但是到了七地不需要勤作了，刹那入起灭尽定，就是刹那入刹那起。阿罗汉没有这种能力，从这个角度来讲，“彼至远行慧



亦胜”。

所以他的灭定是依止非想非非想定而产生的。

“转有顶”从另外一个角度来讲，修持灭尽定，后世可以转生到有顶中去。所以无色界有没有圣者呢？无色界有圣者，比如此处修持灭尽定的圣者，今生修持灭尽定，后世他会转生到，或者可以转生到非想非非想。

“彼善”，灭尽定是一种善法，也属于等起善。为了现法乐住，厌离受想的缘故，他的发心是善的，所以灭尽定的本体也成为等起善。

受业的情况是怎样的呢？“二种生受业，以及不定之受业”，这里有三种受，三种显现果报的可能。

第一个可能是顺次生受，今生当中修持灭定，后世可以转生在非想非非想天中。不来果只是不来欲界受生，不等于不在色界、无色界受生。初果会七返人天，他的业还会在人天当中七返；一来果还会在欲界受生一次，要搞清楚概念，他不是只受生一次，而是在欲界只受生一次，但是还会在色界无色界受生，因为在还没有达到阿罗汉果位之前，或者即便达到了有余的阿罗汉果位，但还是在三界当中。所以修灭尽定还会转生无色界的非想非非想，而且在非想非非想得阿罗汉果，在那里入涅槃也没什么不可以的，只不过在无色界没有色身而已，其他的心心所，像命根、意根、涅槃根都有。

不管怎么样，灭尽定是圣者修的，修了灭尽定之后，第一种情况是顺次生受，第二种情况是顺后生受，第三世转生在有顶中。首先生起灭尽定，这一世退失了，退失之后第二世没有转到有顶，转生到色界中。因为有些地方讲灭尽定是三果以上修的，所以不会转欲界，肯定



转色界。在第二世转色界时，重新现起灭尽定，然后第三世再转生到有顶当中，所以有可能是顺后生受。

如果不退失，就是顺次生受，如果退失第二世会转生一次色界，在转生色界时，重新修灭尽定，然后再转生到有顶当中去。以上是“二种生受业”。

还有第三种，“以及不定之受业”。比如今生当中得到了灭尽定，已经获得阿罗汉果位了，死后入无余涅槃，他可以在有顶现前阿罗汉果位，但是已经获得阿罗汉果位之后，还会不会再转一次有顶呢？不会。阿罗汉的身份属于有余涅槃，只要舍弃这一期的生命马上入无余涅槃，他不会再投生有顶了。所以“不定之受业”，也就是已经现前了灭尽定，然后获得了阿罗汉，三界的种子断尽，后一世入无余涅槃了，不会再转生有顶。

转有顶是修灭尽定的果。因为灭尽定是一个善法<sup>70</sup>，所以会有转生到有顶的顺次生受、顺后生受两种，以及不定受的情况。

圣者依靠勤作得，佛以菩提而获得，

非如初者所承许，因以卅四刹那得。

“圣者依靠勤作得”，“圣者”，灭尽定一定是圣者的禅定，凡夫修不了，因为一方面要现前灭尽定必须要依靠非想非非想，而非想非非想一般的凡夫不敢修。为什么不敢呢？因为非想非非想是无色界，已经无色身了，再加上修灭尽定心心所也没有了，众生害怕会断

---

<sup>70</sup>但不是无漏善，无漏没有异熟果。此处从有异熟果的角度也说明它是有漏定。





灭。为什么凡夫要依靠第四禅呢？第四禅有色身，即使把心心所灭掉，反正还没有断灭，相当于留了一手。如果生无色界，本来就没有色身，要是心心所也没有，就是身心都没有了，因为害怕断灭，所以会恐怖这种状态；另一方面，凡夫没有能力修灭尽定，必须要圣者，所以灭尽定是一个圣者的定。

他是依靠勤作还是不需要勤作呢？必须要勤作，不可能离开向往和勤作之心，如果离开勤作之心，根本修不了。

灭尽定这么难修，必须是圣者通过有顶最微细的心获得，但是同样也是灭尽心心所，为什么无想定以四禅就够了呢？因为无始以来凡夫修过无想定，这一世再修没那么困难，而灭尽定是凡夫人在凡夫位从来没有修过，是以圣者的身份第一次现前灭尽定。就像前面讲的要把高速行驶的火车突然停下来一样，要让 200 公里速度一下子减到零，这时必须要通过很大的勤作才能把它停下来。所以圣者要依靠勤作获得灭尽定。

佛陀也是有灭尽定的，那么佛陀的灭尽定是通过什么来获得的呢？佛陀不是依靠勤作而获得，“佛以菩提而获得”，佛陀不专门修灭尽定，只要现前菩提就可以了。当他灭尽烦恼，大菩提道一现前，他的灭尽定就获得了。唐译有两个得的术语，一个叫加行得，一个叫离染得。加行得，是加行，通过勤作来修持，比如圣者依靠加行勤作而得到的；离染得，离开染污就得到了，佛陀就是这样的，不需要专门修灭尽定，只要现前佛果，所有的染污就断掉了，自然可以获得灭尽定。佛陀得到的方式不一样，是以菩提而获得。圣者和佛陀得到的方



式不一样。

“非如初者所承许”，这是对于佛陀以前到底有没有修过灭尽定的一个辩论。“初者所承许”，初者可以说勤作。还有其他人的说法，佛陀最初在成佛之前，相当于在菩萨<sup>71</sup>时，已经修过灭尽定了。一般来讲，菩萨在成佛之前，首先通过入见道四谛十六行相的十六刹那之后得灭尽定，得到灭尽定之后，从灭尽定出来，再断有顶的烦恼。按照小乘的观点，菩萨在成佛之前，通过世间有漏的禅定，已经把除了有顶的烦恼之外的欲界、色界、无色界的空无边处、识无边处、无所有处的所有烦恼都断除了。因为有漏定可以断除非想非非想之外所有的障碍，所以菩萨成佛之前，通过世间的有漏道，已经把有顶以外的烦恼都断完了，断完之后入见道，取无漏，再入灭尽定。有些观点说他也是通过勤作得到的，修持在见道之后，得到灭尽定，得到灭尽定之后，断有顶烦恼，断完有顶烦恼之后就成佛。意思是说，佛陀也是通过前面的加行而获得灭尽定的。这是其他宗派的观点。

有部派不承认这样的观点，“非如初者而承许”，不像你们所承认一样，“初者”是依靠勤作而得，不是这样承许的，为什么呢？“因以卅四刹那得”，因为佛陀是三十四个刹那成佛，所以不可能在中间加入灭尽定的情况。

---

<sup>71</sup>小乘中也有菩萨，但是和大乘的菩萨不一样。大乘菩萨有一地和十地的差别，小乘菩萨没有一地到十地的说法。小乘中所谓的菩萨就是悉达多太子，把悉达多太子称为菩萨，他在成佛前都是凡夫人，没有通过一地到十地之间已经超凡入圣，然后逐渐成佛的说法。小乘的菩萨就是在修持菩萨道过程中发了大心的菩萨。



首先总的原则也是一样，成佛之前的菩萨趣入无漏之前，通过世间的有漏禅定，把有顶以外的所有烦恼全部断尽。通过厌下而欣上，欣求上面的禅定，厌恶下面的，就可以把下面一品一品的烦恼断除，断尽之后入见道。入见道有三十四个刹那，首先是见四谛十六行相有十六刹那，前面十五个刹那属于见道所摄，是苦谛当中的苦法忍、苦法智、苦类忍、苦类智等，欲界和色界的烦恼一个一个地断，断到道类忍，就到了见道的末尾了，然后道类智就到了修道。十六个刹那就是欲界、色界和无色界所包括的四谛的行相，该了解的了了解了，见道都见道了。

十六个刹那圆满之后，就开始断有顶烦恼。有顶烦恼有九个无间道和九个解脱道。有顶分了九品<sup>72</sup>，九品烦恼当中每一品都有一个无间道和一个解脱道，所以有九个无间道和九个解脱道。九个无间道有九个刹那，九个解脱道有九个刹那。

前面有十六个，后面有十八个，共有三十四个刹那。按照有部的观念来讲，三十四个刹那都是无漏定，没有一个是漏的，有漏定早就过去了。三十四个刹那是连在一起，一个接着一个。因为他是一座之间成佛的，独觉一座之间成就独觉果，佛陀也是一座之间成就菩提果，这是小乘共许的。既然是一座之间成就菩提果，怎么可能在十六个刹那之后，中间插一个有漏定<sup>73</sup>呢，灭

---

<sup>72</sup>欲界的烦恼分九品，初禅的烦恼分九品，二禅的烦恼分九品，同样，无色界非想非非想烦恼也分九品。

<sup>73</sup>灭尽定是有漏定。



尽定出来之后再断有顶烦恼？三十四个刹那都是无漏定，无漏定中间不可能插入有漏的灭尽定，因为三十四个刹那是连在一起的，里面全是同类的无漏定，中间不能产生一个不同类的有漏定。

所以他们坚持佛是以菩提而获得，不是通过勤作修持而获得的，一定是离染，只要成就了佛果，他就离开了染污，灭尽定自然就得到了，也就是佛陀根本不需要通过勤作而现前灭尽定。

这节课就讲到这里。



## 第二十二课

### 辛三、此二共同之所依

无想定和灭尽定两种禅定共同的所依。

此二依欲色界身，灭定最初为人中。

“此二”，无想定和灭尽定是依靠什么身体现前的呢？可以依靠欲界的身體或者色界的身體现前。

为什么不依靠无色界的身體现前呢？无想定有两个根据，第一、依四禅，如果是四禅地所摄，没办法依靠无色界的身體所依现前无想定；第二、非常恐怖断灭，因为一般的众生认为有我，我被束缚，束缚解脱之后，我获得解脱。凡夫对于解脱道、涅槃都是恐怖的，他们一切所想或者奋斗都是以自我为中心。外道修行者也是以我为解脱，现在的我是束缚不自在的，通过修道我就自在了。因为无色界没有身体，再加上没有心心所，众生非常恐怖“我”会断灭，所以不会依靠非想非非想。

灭尽定不依靠非想非非想这个所依<sup>74</sup>现前的原因是什么？<sup>75</sup>第一个，无色界本来没有色法，如果又灭尽了心心所，那么无色界的命根就没有一个所依了，色身没有了，心识也没有了，只剩下一个不相应行，就好像趣入了涅槃。小乘的涅槃是灰身灭智，身体没有了，智<sup>76</sup>也没有了，因此一旦在无色界中现前灭尽定，就有趣

---

<sup>74</sup>即身体。

<sup>75</sup>虽然可以通过修持灭尽定，第二世或第三世转生到非想非非想中，但是他修灭尽定时的所依不是无色，而是依靠欲、色的身体。

<sup>76</sup>即心心所。



入涅槃的过失。是不是真趣入涅槃呢？不一定，因为三果四果的罗汉修持灭定是为了让自己的心安静，还没有趣入涅槃中。如果以无色界的所依现前，他的身体没有，再加上心心所没有，这时很容易现前灭尽定，趣入涅槃，有这样的过失，所以不是以无色界的所依来现前的。

既然不是以无色界的所依现前，而是以欲界和色界的身份现前，两者有什么差别呢？“灭定最初为人中”，第一个，灭尽定最初要在人中生起，人道的受和想比较粗大，而入灭尽定主要是厌患受想；第二个，人的智慧敏锐，受想粗大，容易出离，就有了动机、等起。什么等起呢？为了现法乐住，发起修灭尽受想的禅定。既有等起的作意，也有粗大受想的条件，再加上有一个非常敏锐的心，这些都成为以人身修道，或者安立暇满人身的条件。为什么说在所有的身份当中，人身最好，而且在四大洲中，南瞻部洲最好？就是有这些比较好的修行条件。

虽然有些地方存在过患，但是通过佛法的观点，这些过患可以转变成让我们出离的，或者按照大乘来讲，转变成发菩提心的因素，这也是一个优势。而北俱芦洲、东胜神州等其他地方的痛苦没有南瞻部洲多，受用比我们多，天界的天人也有很多神通，世间受用比较圆满，但是出世间修道方面的条件比人间要差很多。

最初为什么一定要在欲界发起？因为是第一次修，以前没有修过，所以必须要通过强烈厌恶受想的心。如果转生在色界、欲界天中，受想没有那么明显，无色界更不用讲了，所以想要灭尽受想的心也不一定产生得



那么猛厉。没有猛厉的等起和心无法推动现前灭尽定。因为灭尽定是圣者修的定，无始以来凡夫在轮回过程中从来没有修过，所以最初一定是在人中发起灭尽定。

第一次发起了灭尽定，第二次就不一定了，比如第一次在人中生起灭尽定，然后退失了，第二世转生在色界，再以色界身份修就会容易一些，因为在人中已经生起过了，所以第二次在色界也可以。如果不退失，顺次生受业会转生到有顶；如果中间退失，他不会转有顶，会转一次色界，以色界的身份再修灭尽定，因为以前修过，已经有了基础，所以等起等条件不需要那么多，修一修就可以现前

此处说“灭定最初为人中”，没有说二定最初为人中，也就是说无想定最初不一定要在人中。因为不是想要灭尽粗大的受想。如果想要灭尽粗大的受想，最好的条件是在人中。而无想定的修行者或者外道不是以灭尽受想为目标，所以这个条件不用观待。在哪生起来都行，不一定要在受想强烈的人中，所以依靠色界的身体也可以。

还有一种说法，因为无想定毕竟是凡夫的定，在今生或者一段时间当中看起来好像第一次生起，其实在无始的轮回当中曾经得过，不像灭尽定从来没有得过，因此色界的身体也可以生起。生起的意思是，不像灭尽定一样最初一定是在人中生起，也可以用色界的身体。既然以前得过，会不会在后面修持一禅、二禅时，无想定自然而然地生起，不需要勤作呢？不勤作是不行的。虽然以前生起过，又退失了，但是毕竟是无想定，不通过加行勤作，自然而然的是生不起来的。虽然以前修习过，



在色界当中相对来讲比较容易产生，但是还是要依靠勤作才可以产生。

### 庚五、命

二十二根中有一个命根，此处讲命的不相应行。

所谓命不相应行，即寿温识之所依。

第一句是标出了它的名字，“所谓命不相应行”是什么呢？“即寿”，就是我们平常所讲的寿，平常我们说寿命，是把寿和命放在一起讲。“寿”是什么呢？“温识之所依”，作为体温、心识存在所依的成实物，是一种实有的物质，叫做命或者寿。

一般的众生从一岁到七十岁之间没有死，我们说寿命在延续，一般都是这样讲的，但是有部宗说有一种实有的东西叫做寿。对于有部讲的不相应行，有时我们感觉很难接受，除了平常讲的这些法之外，单独有一个实有的东西，比如得非得等等。换一个角度来讲，也比较容易理解，因为毕竟有一个实有的，具有某种功能的物质存在，这种物质可以让某种法保持不坏或者产生功用等。针对实执心比较重的有情来讲，会很容易理解。

虽然中观宗安立业因果非常殊胜、了义，但是很难理解。他在安立业因果时，不需要依靠得，也不需要依靠阿赖耶识等作为基础，就是无自性的缘故不会失坏。如果我们不认真去学习里面的内容，为什么因为无自性业果不会失坏？必须要开动脑筋去想，才知道中观宗所讲的名言不需要依靠实有物质的原因。而针对有些实执心比较重的众生来讲，安立一个得等不失坏的法，安立一个阿赖耶识作为业因果的仓库。但是中观宗





不需要，中观宗安立胜义谛中一切万法是空性的，然后在名言谛中是无自性的，生是无自性的生，灭是无自性的灭，造了业之后灭掉了，是不是完全灭呢？不是完全灭，因为它无自性、假立的灭，看起来好像灭了，但是因缘一和合又会产生。所以中观宗讲得很高深了义，同时理解起来也比较困难。而对于下面的宗派，实执心比较重的众生来讲，任何法都要找一个基础，过去法、未来法都是实有的，得到法之后有一个得绳，没有得到有一个非得，反正有一个东西，像水坝一样挡着，只要存在，就生不起来，这样的安立方式反而比较简单，比较容易接受。

所谓的寿作为我们体温的所依。每一个人活着的时候都有体温，体温的所依就是寿，是一个实有的东西。它也是心识的所依。所以命的不相应行是我们的体温和心识的所依处，称之为寿。如果命根损坏了，身体的温度就会慢慢消失，这时叫做死，心识会离开身体，重新去投胎，再找一个依靠处。

关于命的不相应行，大恩上师在注释当中也讲过一个问题，寿尽是不是就会死亡呢？这方面要观待福报，寿和福报二者之间有关联，这有四种情况。

第一种情况是“寿已尽福报未尽而死”，一般来讲寿穷尽了一定会死亡，但是还要进一步分析。通过前世的因缘，寿命已尽了，但是福报没有尽，还有很大的福报没有成熟，这时会重新转生，继续享受自己剩余的福报。

第二种情况是“寿未尽福德已尽而死”。虽然你还有寿命，但是福报已经没有了，也会导致死亡。假如提



前知道，也可以通过培福报的方式，让自己的寿命延续。因为他的寿命本身没有尽，只不过福报没有了，就会导致死亡。如果做一些供斋、供佛等很大的殊胜的福德，把福报积累起来。自己的寿命本来没有尽，再加上福报又起来，这时生命也会延续。

第三种情况是“寿与福德均已尽而死”。寿命已经穷尽了，福德也穷尽了，这就难以挽回。《前行》当中讲，如果众生的寿命穷尽了，即便是药师佛亲自降临，也没有办法挽回。即便做福德，也没有办法增寿。虽然有些地方讲过修长寿法，但是《菩提道次第广论》中讲，通过修仪轨的方式让已经穷尽的寿命延续还是有一定困难的。

第四种情况是“寿与福德均未尽”。寿命、福德都没有用完，按理来说可以活到八十岁，还有很多钱等着去受用，但是突然现前一个横死的因缘，也会死亡。上师说过如果提前知道，可以做佛事遣除横死的因缘。在《药师经》中也讲过有八种横死，念药师佛佛号、药师经、修一些仪轨等等可以遣除横死。不仅药师佛发愿遣除横死，还有很多法门，比如伏藏的仪轨、莲师的修法等等也可以遣除横死的因缘。

#### 庚六、法相

不相应行当中的法相就是有为法的法相，一切有为法的法相中包含了四个法，就是我们平时讲的生住异灭，或者生衰住灭，两者意义上没有差别。

所有法相不相应，即是生衰住与灭，  
彼等具生之生等，彼生八法与一法，



## 无有因缘聚合时，依生非能生所生。

“所有法相不相应，即是生衰住与灭”，标出了法相不相应行的名称就是生衰住灭。

生就是没有产生的法让它产生的物质，比如这个法生起了，这个产品得到了，或者这个小孩出生了等等，这些都是生。这个法以前没有，现在有了，或者即将有，叫做生。有些地方讲生是属于未来位的法，所以能够让法出现的物质叫做生。

生完之后就是住，让这个法能够存在的物质叫做住。住之后叫做衰，衰就是衰败，或者变异，这个法会变异，新的东西会变旧，好的东西变坏，属于一种变化。

灭就是这个法没有了，以前存在，现在不存在了，让这个法能够坏灭的物质，此处叫做灭。

所以生衰住灭都是物质，就是能够使产生、衰败、存在、坏灭的物质。我们要了知有部的观点，不相应行都是实有的法，和经部、唯识的理解方式不一样。

有时假立一个名言，这个法前面没有，现在有了，或者让没有的法出现叫做生；暂时的安住叫做住；变化叫做衰或者异；最后没有了叫做灭。没有加什么物质，只是一种现象，几种变化的过程而已。但是在此处，这四个全是实有的东西，这是我们必须要了解的。不管站在上面宗派的角度看起来多么不合理，或者站不住脚，但是在有部中针对有些众生的根机来讲，这样安立会很容易接受。

“彼等具生之生等”，这牵扯到了所有的有为法。此处以瓶子为例，瓶子是有为法，既然是有为法，一定



具有生衰住灭四个法相。

有为的“为”字是什么呢？具有因缘显现，通过因缘造作的叫做“为”。有为是什么意思呢？有彼为，这个法有因缘和合的为，为是因缘和合，有为就是有彼为，有这个为。比如瓶子、柱子也有这个为，有什么为呢？有因缘和合这个为。瓶子、柱子、人、心识、身体都有因缘和合的体性，就是有彼为。为是因缘和合，有是具有的意思，具有因缘和合的法的法叫做有为法。反过来讲无为法就很好理解了，没有所谓的为，没有因缘和合的显现，没有这种特质叫做无为。

有为法有因缘和合，无为法没有因缘和合；有为法具有生住异灭的，无为法没有生住异灭，通过不同的侧面可以表达这种状态。

有为法的法相是生住异灭，任何有为法没有不周遍的，只要有为法一定有生住异灭。有为法是因缘和合，当它的因缘不具足时，这个法就不会显现；当因缘具足时，它就开始生、住、变化，因缘一坏，它就灭了。所有的有为法都是因缘操纵的。《金刚经》中说：“一切有为法，如梦幻泡影。”所有的有为法都是假立的，受到因缘控制，如果有因缘它就有，没有因缘它就没有，因缘强它就强，因缘弱它就弱，因缘灭它就灭，这个法完完全全是受因缘的影响，什么因缘就显现什么法。

平时我们在世间中取舍因果也是这样，要考虑到因缘。我们修道的时候，如果烦恼的心和身语的恶业这些因缘具足了，它的果一定是痛苦的；如果我们具足了善良的心和善妙身语的因缘，它的果就是善妙的；如果我们心里贪著于轮回的受用，身体也是为了获得轮回



中的东西在奋发，口里说着相应轮回的语言，所有的因缘都是轮回当中的因缘，它的果一定就是轮回。

虽然我们说我是修道者，要获得解脱，但是自己的思想、行为，都是围绕轮回的东西，那么你的因缘是这些，果就是轮回；如果你的因缘是由出离心引发的，时时刻刻求出离的，行为也是求善法，果就是解脱。从解脱的角度来讲，如果因缘是小乘的，果就是小乘的；如果因是大乘的因，果一定是大乘的佛果或者菩萨果；如果你所修持的是极乐世界的因缘，一定就是极乐世界的果。这是绝对不会错乱的。

我们了解之后，就要去对照自己现在的发心、行为。现在我做的是什么因缘？如果现在做的是恶趣的因缘，下一世肯定是堕入恶趣；如果现在做的是人天乘善趣的因缘，下一世就会转生人天，没有侥幸的东西在里边。如果要认认真真地修持佛法，一定要调整我们的因缘，因缘一旦成型，果一定是往这方面成熟。虽然没有任何一个人愿意感受痛苦、堕入恶趣，但关键是他内心当中具有什么样的因缘，如果具有了恶趣的因缘，再怎么不想堕恶趣，也必须堕恶趣。有些大德往生净土的因缘成熟了，虽然他祈祷佛菩萨千万不要让自己往生，但是他仍然会往生净土，因为他的因缘就是这样。因缘具足之后，就会如是显现。

虽然地藏菩萨发愿地狱不空誓不成佛，但是因为利益众生的心特别猛厉，所有成佛的因缘都成熟了，所以尽管他发愿不成佛，但是必须要成佛。我们根本不用担心地藏菩萨永远成不了佛。他的发愿只是凸显他的菩提心特别强烈，但是从因缘之道来讲，越不考虑自



己的人，成佛速度越快，只要因缘成熟之后，决定会成佛，这是毫无疑问的。

我们现在很想成佛，虽然意愿很强烈，但是如果因缘不具足，也是不行的。必须要在内心当中，把该生起的出离心、菩提心生起来，这些因缘一定要实打实的落实。并不是说我在早晨起床后念了三遍发心偈，应该有菩提心了，念了三遍能否具有菩提心，这是不确定、不周遍的因。要成佛必须落实菩提心，你是不是已经生起了？如果生起了就把它加固，不要退失，然后再落实空正见。这样你的因就真正具有了，在这个基础上让它的势力成熟，力量越来越大，这样就可以慢慢趣入到大乘的小资粮道、中资粮道、上资粮道，到了加行道之后就会登初地。前前的因缘圆满了，就会现前这个果。因为小资粮道的因缘圆满了，会现前小资粮道；中资粮道的资粮圆满了，会现前中资粮道的果；大资粮道的因缘圆满了，就现前大资粮道的果。没有侥幸的东西，都要具有相应的因缘。

这里讲到的所有生住异灭和有为法的因缘，了解这些之后，对我们修法的动力、积极性会产生很大的影响。只要真正对因缘法则产生了信心，上师督促也好，不督促也好，我们都会主动圆满具足因缘。具足的时间越早，你得到的果越早；具足的越多，你得到的果也就越快，肯定是这样的。你拖拖拉拉的，觉得只要在上师道友面前说得过去就行了，虽然好像在一段时间当中没有什么影响，但是内心当中没有具足该有的功德善根，我们想要得到解脱还是有一定的困难。

佛法中的因缘法则、因果不虚涵摄了方方面面，包



括现在我们产生新的因缘和得到的果之间的关系也是确定的。因的质量越高，得果越快越多；在修行时候，因特别弱，修是修了一点，但是对于善法的兴趣不强烈，修的质量不行，虽然不能说没有因，但是因很弱，同时还要受到其他违缘的影响。以这种因还想要很快现前非常殊胜的菩萨果佛果，相当于无因生果了，这种情况在佛法中是不会出现的，非因不会生果，无因也不会生果，因的力量不够也不会生果。

如果因果之道真正的深入到我们心中，自己就会很精进。不管有没有人看到，我必须修，该修的修，该念的念，要学的学，菩提心必须要发，都会比较认真地落实。

我们有时可以通过有为法创造解脱的因缘。前面讲有为法好像大部分是不好的有漏的东西，其实有为法具有什么样的因缘，就显现什么样的果。每一个众生的因缘主要在自己的内心当中，内心一转变，调伏之后，其他因缘也会随之转变，因为有为法具有可以改变的自性。以前我们可能很懒惰，或者有恶业的相续等，这是通过因缘产生的。现在通过佛法可以改变我们的心，往出离心、菩提心方面去调整，落实我们身语上微细的行为，慢慢地去做就可以改变。

反正有为法只要因缘具足就能改变，但是不是随随便便就可以改变呢？虽然我们不承认随随便便就可以改变，但是绝对是可以改变的。只要我们长期持续性地去做，自己相续的状态一定会往越来越好的方向发展。

具有因缘的法叫有为法，不具有因缘的法叫无为



法。瓶子是有为法，一定有生住异灭，这是毫无疑问的。通过生住异灭把瓶子成立为有为法，这没有问题，关键是生住异灭的法相本身是不是有为法，生是不是有为法？它是不相应行，一定是有为法，那么生这个法相本身有没有生住异灭的法相？如果它是有为法，就应该有生住异灭，因此我们说它是有为法，一定有，因为法相是周遍的。那么第二轮生的生有没有法相？它也有，都是有为法。这样就无穷无尽了，永远没有终结。

生住异灭成立瓶子是有为法，然后成立瓶子为有为法的生也是有为法，那么生自己也有生的生、生的住、生的异、生的灭。那么生生是不是有为法呢？也是有为法，那么它也应该有生住异灭。这样分下去，就像金字塔一样，越分越宽，越分越多，会不会无穷无尽？有部说不会无穷无尽。瓶子是有为法，它具有生住异灭，叫做根本法相，这是一个术语，我们要记住。瓶子具有生住异灭，第一个生住异灭叫做根本法相，它能够成立瓶子是有为法的法相。生住异灭中的生也有法相，这个法相叫做随法相。生下面有个法相，叫生生，就是生的生；住下面有一个法相，叫住的住；异下面有一个法相，叫异的异；灭下面有一个法相，叫灭的灭。第二轮生生住住异异灭灭就可以了，不需要第三轮，不会无穷无尽。

有部通过第一轮法相成立瓶子，通过第二轮生生住住异异灭灭，可以让生住异灭成为有为法，根本法相可以成立随法相，互相成立就行了，不需要第三轮。

“彼等具生之生等”联系第二句“即是生衰住与灭”，生衰住灭是有为法的法相。“彼等”是什么意思？就是第二句的“生衰住灭”。“具生之生等”，生下面有





生之生，衰下面有衰之衰，住下面有住之住，灭下面有灭之灭。这一轮里有九个法，第一个是瓶子本身，叫做本法，然后是四个根本法相，再加上四个随法相，即生住住异异灭灭，共有九个法。所以生的时候是九个法一起产生的。

生下面有生之生，“生之生”是第二轮法相，第二轮随法相是随顺在根本法相之后而安立的。

关键问题在于第四句“彼生八法与一法”。不是了知有生之生、住之住、异之异、灭之灭就可以了，这里还有个问题要解决。比如瓶子一产生，就有九个法同时出现。虽然住、异、灭是未来的法，生的时候不可能是住、异、灭，但是生的同时九个法一起产生。瓶子产生了，瓶子的法相生住异灭产生了，生之生、住之住、异之异、灭之灭也产生，所以是九个法一起产生。

只不过产生的时候有差别，“彼生八法与一法”，九个法当中，有些法生八个，有些法只生一个。比如生住异灭根本法相中的生一产生，同时出现了九个法，但是只能生八个，因为它自己不能生自己，所以要把生自己排除，剩下的可以生瓶子，可以产生住、异、灭，还有生之生、住之住、异之异、灭之灭。所以第一个生可以产生除了自己以外的八个法，这是“彼生八法”。

然后生自己是谁产生的？不可能无因生。自己产生自己不行，这个生是生之生产生的。它产生了生之生，同时生之生又产生了它。从因果的角度来讲，因果同时是很难理解的。在经部以上因果同时不安立为真正的因果，但是这里是这样安立的。生产生的时候，不能产生自己，但是可以同时产生除了自己以外的生之生等



八法，它在产生生之生的同时，生之生也产生了它。他们认为就把这个问题解决了。

生之生产生这个根本的生，叫做小生生大生；根本的生产生了包括生之生的八个法，只是不产生自己而已。所以生可以产生八个，但是生之生只有一个任务，只是产生生。“与一法”是什么意思？就是生之生可以产生根本的生，它只是产生一个，其他的八个不管。其他的八个都是生产生的。

这里比较难懂的就是生和生之生之间相互生，它是同时，不是前后的。无论如何安立不了前后次第。如果说生产生了生之生，生在前面，生之生在后面，这是前后因果，那么我们问你的生从哪里来？生不是从生之生来的吗？生之生在后面，怎么跑到前面来了。

我们后面马上要学习有部宗的六因四缘，其中有些因果是同时的。他们觉得有同时的因果，就可以把这个问题解决。经部以上不承认同时因果，所有的因果都是前后次第的，所以因明、经部中都不承认有同时的因果。但是有部就有同时的因果，比如生产生其他八个法，但是生自己不能自生，也不能无因生，它是通过生的生来产生的。

有些地方把第一个生叫大生，第二个生叫小生，小生生大生。我们要理解二者之间是同时的因果，就是这样安立的。无论这种观点我们认为如何不合理，反正在安立“彼生八法与一法”的问题时，有部就是用这个方式来解决里面看似矛盾的东西。

所谓根本的生产生了除自己以外的八个法，然后自己是通过它所产生的生之生来产生，而且二者之间



生的时间是同时的，也就是说大生在生小生的同时，小生也把大生生了。

有部和经部的辩论也有很多，不管怎么辩论，同时的因果怎么难以理解，反正就是这样安立的。从有部的观点来讲，已经很圆满地解决这个问题了，不会有任何的无穷无尽等过失。这是以生为例。

第二个是住。与生相同，住产生的时候，也是九个法一起产生。住可以让瓶子住，让生、异、灭住，让生之生、住之住、异之异、灭之灭住，但是自己不能住自己。那么谁让它住呢？住之住让它住，和前面的根据是一样的。只不过现在把生换成住了。前面是大生可以生八法，同样大住除了自己之外的八个法都能住，但是自己不能让自己住，住之住可以让住住。

异也是一样的，可以让其他的八个法变化，谁让自己变化呢？就是异之异<sup>77</sup>，异之异让异变化。

灭也是一样的，四个根本法相中的灭可以让除了自己之外的八个法灭，但是不能灭自己。谁让它灭呢？灭之灭让它灭。灭之灭只有一个作用，就是把根本灭灭掉，然后根本灭又把灭之灭灭了。

这样的安立方式并不复杂，后面的四个随法相只有一个功能，生之生让生生的，住之住只是让住安住，然后异之异只是让异变异，灭之灭只是让灭灭掉。后面的四个法只是让前面的生住异灭生住异灭而已。根本法相的生住异灭可以让八个法生住异灭，所以说“彼生八法与一法”。

---

<sup>77</sup>或者叫衰之衰。



从颂词上解释还是比较容易理解的，不是特别复杂。我们只要知道有九个法同时产生，然后四个根本法相，四个随法相，再加上一个本法，本法就是瓶子、柱子等，随便一个有为法都可以。然后四个根本法相可以生八个法，然后除了它之外的八个可以产生，自己通过随法相中的任何一个产生。

如果是生，用生之生让它生就行了；住，用住之住让它住，可以类推。这是有部宗的观点，经部以上对于这个问题不是特别承认，尤其是因果同时的问题真正从道理上观察很难理解。

以前慈诚罗珠堪布告诉我们说：“《俱舍论》里面有部的观点，你要去分析，有时从理论上推不过去，你就知道他是这样讲的，有些众生这样理解就好了。”有些众生觉得这样特别善巧，一下子就把问题解决了；我们一看，问题越来越多，尤其是因果同时特别难以理解。尤其是我们学过其他宗派的法义，按照有些人的说法就是“所知障”太重了，再来学这个，就会理解不了了。如果我们从来没有学过其他的经部、唯识、中观，直接来看这些就很好理解，就是这样的关系法，相互认证就可以了。

所以针对有些有部的根机来讲，它就很善巧，这样就把这个问题全部解决了。有为法既没有无穷无尽的过失，也可以让生住异灭本身作为有为法安立，而生住异灭后面的随法相，也是因为生住异灭使它安立为有为法，因为它们是互相生的，所以不需要第三轮的法相，两轮就够了。

我们以前学因明时也是提到过，法相也有无穷无



尽的过失，基本上也是二轮之后不需要第三轮的观察了。名言当中就是这样，不需要继续观察，否则就没有意义了，也没有这么多时间。反正它的程序就是这样确定下来的，再怎么观察就是这样，所以两轮之后，就不再观察了，有这样一种讲法。因此在名言谛当中也是这样的。

“无有因缘聚合时，依生非能生所生”，这是一组辩论。如果未来的法可以同时产生，生显现的时候，住异灭等后面的法都可以一起产生。如果能一起产生，那么当它生的时候，会不会不单单生瓶子，也把其他所有的法都产生了呢？因为九个法都可以同时产生，会不会当它产生的时候，世间上的一切万法都同时产生呢？不会有这个问题，为什么？有部宗回答：“无有因缘聚合时，依生非能生所生。”

这里面也要观待因缘。如果是因缘聚合，依生可以生所生。如果因缘不聚合呢？虽然有这个生，但是不能生一切所生。所以能不能生一切所生，关键看它的因缘能不能聚合。

这个颂词出现了因缘的问题，引出后面马上要出现的六因四缘。《俱舍论》就是有这样的特点，讲一个法之前，会在前面的颂词中做一个伏笔。这里有一个因缘的问题，因缘和合，因缘和合是什么？六因四缘，六因四缘是什么？下面马上就要开始讲六因四缘，然后它的果是什么。所以此处看似随意的讲一下，但是有很大的必要，让后面因缘的问题和我们先见个面。如果我们疑惑到底什么是因缘，六因是什么，四缘是什么？不要着急，后面就要给我们讲六因四缘。



如果没有因缘和合，依生也不能生一切所生；要是因缘聚合，这个生就可以产生所生，它也是讲到了因缘法则。

### 庚七、能说

不相应行当中的最后三个。在这个科判当中，种类是第七类能说，里面分了三个法，名称、语言、文字，就是最后三个。

名聚等不相应者，名称语言文字聚，

属欲色界众生摄，乃等流生无记法。

“名聚等不相应行”，这是标出它的名称。十四种不相应行当中有个“名聚等”。名聚等不相应行是指什么呢？详细来讲就是名称不相应行、语言或者词句不相应行，还有文字不相应行。“聚”可以配前面的法，即名称聚、语言聚和文字聚。

唐译把“聚”翻译成身，身和聚的意思是一样的。有些时候蕴叫聚集，有些时候直接叫聚或者身。比如法身，佛的法身是不是有个身体呢？不是。因为在佛陀的法身中，有很多功德法积聚在一起，所以叫做法身。因此有时直接理解成身体的身，有时就是积聚的意思，很多放在一起，就是身的意思。所以这个地方的聚和唐译当中的身是一个涵义。

名称、词句和文字属于不相应行。第一个是名称，所谓的名称就是能够宣说、表示事物的本体。比如提到一个色法，总相就出来了，当说瓶子的时候，脑海中可以浮现出一个瓶子的总相；当说张三李四的名字时，一下子就浮现出他的样子来；当说柱子的时候，就浮现出



一个柱子；当说高压锅的时候，马上就想到自己家里的高压锅。名称可以宣说事物的本体，相当于以总相的方式在我们的脑海当中浮现出来。所以名称有对瓶子等色法能够表示的自性。

第二个是语言，有时也可以叫词句。词句是什么呢？可以完整表达所说内容的不相应物质。在注释当中也使用了一个例子，“呜呼诸有为法皆无常”，呜呼就是哀叹，一切有为法都是无常的，这个词句中表达了一个完整的意义，并不是只讲有为法，如果只是讲有为法，意义就不完整。有为法怎么样呢？只是说无常也不完整，谁无常呢？如果说“一切有为法是无常的”，我们就知道有为法是无常的，然后无常的是什么呢？是有为法。这时就完整地表达了所说的内容。这个不相应行的物质叫做词句。在有部当中，词句也是一种实有的物质，可以把所说的内容完整表达。

第三个是文字，组成名称句子的根本的部分，有些地方叫字母，讲记中说“如嘎等”，“嘎”就是藏文的第一个字母，英文 ABCD 等都是属于字母，它是名称词句的根本，能够表达某种涵义而不会变成其他的法。

名称可以表达我们所宣讲的意义；词句可以完整的表达所说；名称和词句的所依或者根本的部分叫做文字。聚是聚在一起、很多的意思。名称聚、语言聚和文字聚按照有部宗的观点来讲，都属于不相应行。

前面我们在讲八万四千法蕴归属时说，文字、词句属于不相应行，就是和这里的意义相连的。我们如果忘记了，可以返回去看八万四千法蕴，这些法相可以分别归属，有些归属到色蕴中，比如声音等，有些包括在不



相应行中，此处名称、词句、文字就是属于不相应行。

后面说名称、语言、文字“属欲色界众生摄”。首先它是三界的哪一界呢？这种“能说”是属于欲界和色界，无色界没有。“众生摄”，属于众生相续所摄的，不是非相续所摄。

然后是三生<sup>78</sup>当中的哪一生呢？等流生，因为前前后后，前面的名称、语言、文字产生后面的名称、语言、文字，所以属于等流生，不是异熟生。为什么不是异熟生呢？因为名称、语言、文字可以随心所欲地说。这些随心所欲可以说的不是异熟生，不是前面的善恶因引发的比较固定的情况，比如眼根、耳根等等，它是随心所欲就可以表现出来的。那么是不是长养生呢？它不是色法，如果是色法就包括在色蕴中，也不是心心所法，它是不相应行，所以不可能是长养生，因为长养生是色法的自性，通过饮食、按摩等可以增长。对于名称、语言按摩，或者给它吃饭，让它晒太阳，它就长大了，这是不可能的事情。所以它没有长养生，属于等流生。

善恶无记中的哪一个呢？它是无记法，属于无覆无记。

### 己三、摄义

同类亦尔亦异熟，三界所摄得绳二。

一切法相亦如是，二定非得等流生。

“同类亦尔”，“同类”就是同类不相应行，非得得

---

<sup>78</sup>等流生、异熟生、长养生。





之后就是同类。同类的不相应行“亦尔”，前面是众生所摄，或者等流生、无覆无记法等等，这也是一样的。

“亦异熟”，同类除了等流生之外，也可以有异熟生。这是前面的善恶因缘导致今生当中的某种同类，比如眼根、耳根的相同物质。如果你以前修了善法，你的眼睛是 1.5，那么你就生在了视力 1.5 的同类中；如果以前没有修过善法，你的同类是什么呢？可能生在 0.1、0.2、0.5 的同类中；或者说你以前修了更善妙的善法，可能生在眼根是肉眼通，甚至是某种意义上的天眼的同类中。眼根、耳根、鼻根的同类也有敏锐不敏锐的根，即敏锐的根是一个同类的，不敏锐的根是一个同类的。有些人生下来就没有眼根，有些人生下来眼根具足，这些都是存在的，所以也可以有异熟生。

“三界所摄”，同类是三界所摄的，不像前面的名称、词句等是欲色界所摄。因为无色界也有同类，所以是三界所摄。

“得绳二”，“得绳”有等流生和异熟生两种。异熟生的得绳，比如眼等的得绳，前世的善恶因缘导致今生的眼根耳根。得到眼根时的得绳，可以是异熟生，也可以是等流生。得绳没有长养生，因为它不是眼根、耳根，而是眼根、耳根的得绳，得绳是不相应行，不相应行不可能是色法，所以所有的不相应行都没有长养生。

“一切法相亦如是”，一切法相就是生住异灭，也和得绳一样，有异熟生的生住异灭，也有等流生的生住异灭。

“二定非得等流生”，“二定”是灭尽定和无想定，前面的定产生后面的定，是等流生。它没有异熟生，因



为本性是善的缘故，属于善法中的哪种善呢？等起善，发心想要获得出离、解脱而修无想定，灭尽定是想要获得现法乐住，发心就是善的，所以是等起善。既然它的本体是善的，就不可能是异熟生，异熟生的本体应该是无记，所以二定是等流生。

“非得等流生”也是属于这种本体，不是通过心为前提的，可以有前前生后后，但是它没有其他本体包括的。

以上我们就把十四种不相应行学完了。其他的地方还有二十四种不相应行，《俱舍论》就是讲到了十四种，从得非得开始，然后同类、无想天、二定、生住异灭、命根等等一个个学下来。现在大概理解了不相应行。以前只是知道行蕴中包括相应行和不相应行，如果我们没有学习《俱舍论》，或者没有下工夫，只是泛泛地学一下《俱舍论》，行蕴、不相应行到底是什么，还没有印象。

虽然可能对于不相应行的很多难点没有解决，但是大概的意思知道了，就是这十四种。如果以后有时间，可以在这个基础上再去深挖。虽然我们不可能一下子和世亲菩萨一样通达俱舍，或者像安慧论师一样，甚至超过他的师父对于《俱舍论》的通达，但是不管怎么样，我们一步一步来，今生当中这样学习，对于《俱舍论》大概的意思有了一个了解。如果以后有时间我们还可以学第二遍、第三遍。

有基础之后，自己可以看很多注释。因为第一次学，如果参考很多难懂的注释，有时候的确抓不住头绪。因此刚开始，我们通过比较简单的方式，知道颂词中讲的



意思，对比较关键的内容了解之后，有了一个思路，在这个基础上可以再去进一步的学习。有些人觉得学一遍颂词就够了，这样也可以；如果还想在这个基础上继续学，也可以。

今天我们就学习到这个地方。



## 第二十三课

### 乙二、旁述因果及缘 分二：一、宣说因果；二、宣说缘

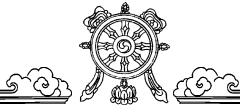
在佛法中因果的问题很重要，不仅这一品中会讲，第三品有情世界、器世界的果方面也讲了很多，第四品分别业中针对种种业和果之间的联系也讲了一些。此处我们主要学习六种因、五种果和四种缘。

佛法讲了很多种因，有部对于种种因的安立也讲得比较全面。本论讲的因和经部、唯识的有一定的差别，有些因是因明、唯识不承许的。在第二品中讲到了各种各样的因，不仅仅是大概地讲，对内部的本体、法相、事相，还有因和果之间的关系都讲得比较清楚。

还讲到了四种缘，如果因和缘放在一起，因是主要的，缘是次要的；如果因和缘单独安立，比如这里的四缘是不是纯粹按照助缘的角度来理解呢？不一定，四缘中的第一个因缘和能作因、俱有因的意义是一样的。所以如果缘和因分别安立，不是放在一起讲，那么缘就不一定是助缘。不同的场合中出现不同的术语、词句应该做不同的解读。

### 丙一、宣说因果 分三：一、宣说因；二、宣说果；三、宣说二者共同之法。

第一是侧重因方面，第二是侧重果方面，第三是对于因和果二者共同的法进行安立。



丁一、宣说因 分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

戊一、略说

能作因与俱有因，同类因及相应因，  
遍行因与异熟因，承许因有此六种。

这是对于下面我们要展开学习的六种因做了归摄。首先把名称列出来，就知道佛法中所讲的因有六种，第一能作因，第二俱有因，第三同类因，第四相应因，第五遍行因，第六异熟因。

有些因前面出现过，我们比较熟悉，比如异熟因，讲异熟果的时候，经常讲到异熟因是善法或恶法……此处我们要正式学习异熟因；能作因比较陌生；在其他地方会出现近取因和俱有缘，此处的俱有因和俱有缘的意义还不是完全相同，出现的地方不一样，此处的俱有因是从另一方面解释的；还有同类因和相应因，相应因和心心所有一点点接近，但此处的相应因是从因的角度讲的；还有遍行因是烦恼法，烦恼的因产生烦恼的果。

六种因中有些可以直接承许，和因明中安立的因是一样的。

为什么总是把这里的法和因明中的法对比呢？因为基本上因明在名言谛中的安立都比较合理（胜义谛当然没有讲），比如安立因时都是在认真观察下通过正理能够确定的，这些方面在因明中都要做详尽的辨别。大概的讲法或者似是而非的讲法在因明当中都要简别出去，不合适的不会采用。所以很多地方把这里的法和因明做对比。大恩上师在讲记中也是经常讲到，这个在因明



当中是承认的，那个在因明当中是不承认的。一般因明中都是比较高的讲法，有些是随理经部的观点，有些是随理唯识的观点等。所以在名言谛当中的安立是比较严格确定的。

比如俱有因和相应因是同时因果，从严格意义上来讲，按照能生因和所生果、前因后果的方式很难安立，所以这种比较假立的因果在因明当中不采用，但此处可以有。前面在讲生住异灭法相时，有本生产生其他的法，生生产生本生的同时因果，这在上面的宗派不会采用。

有部和经部有一些辩论，有些注释中讲，经典中没有见到明显的六因的说法。有些说，是把散于经典中的六种因归摄起来讲的。有些讲，经典中连六种因的说法都没有。

有的讲，在一位大阿罗汉入定时，有位天人告诉他有一部《六因经》，即宣讲六因的经典，以前是佛陀讲过的，后来在人间散失了，在天界有这部经，所以这位大阿罗汉根据这部经，在他的论典中写了六种因，《俱舍论》也采用了六因的说法。如果纯粹从能否找到教证的角度来讲，也许没有明显六种因的说法。但是从理论上讲，到底有没有可能性呢？有这种可能性，因为经典在人间弘扬时，受到很多人非人的违缘，还有其他的障碍，有一些经典可能慢慢隐没了，但是在龙宫、天界等地都保存完好。这个解释也可以采用。什么样的情况都可能，尤其一位大阿罗汉确定有六因，我们也可以作为一个根据。但是我们不能随随便便说，昨天自己梦到说有七因经、八因经。阿罗汉的智慧和凡夫人还是不



一样的。

为什么阿罗汉可以，凡夫人随随便便讲就不行呢？因为凡夫人的品行和智慧、禅定都不能作为量。虽然真正的量是佛，但是凡夫和圣者比较起来，阿罗汉毕竟断尽了烦恼，有些阿罗汉具有神通<sup>79</sup>，可以到达我们根本没有办法到达的地方，因此我们可以把它作为一个根据。

戊二、广说 分六：一、能作因；二、俱有因；三、同类因；四、相应因；五、遍行因；六、异熟因  
己一、能作因

除己之外能作因。

为什么叫“能作”呢？能够给果作用，或者能够产生果，叫做能作。什么能够给果作用、产生果呢？就是因，因能够产生果和给果作用。所以能作本身就是因的意思。

俱有因、同类因、相应因都可以叫能作，但是这些因是从不同的侧面安立的，都有各自不同的名称。而总的因没有名称，所以叫做能作因。就像虽然都是色，为什么只把眼根的对境安立为色、意根的对境安立成法呢？原因和这里的意义有一点相似的地方。

能作因是最广的，包括一切因。后面的俱有因、同类因、相应因等都有能作的意思，但是从各自不同的侧面、不同的角度、比较详细地安立的。还有一个原因是，其他五种因都有不同的名称，能作因没有，所以把总的

---

<sup>79</sup> 不是说所有阿罗汉都具有神通，有些有，有些没有，后面还要讲，。



因的名称——能作放在上面，称之为能作因。

能作因在六种因中范围最广。“除己之外能作因”，除了自己之外其他的法都叫做能作因。自己不能作为自己的能作因，所以要把瓶子、柱子等已经产生出来的有为法自己排除，此外其他的法都可以作为能作因。

无为法可以做能作因吗？也可以。

能作因的意思有两种，一种是对于产生果直接起作用的，叫做有作用的能作因。这个因和平常我们所理解的因意思比较相近。还有一种能作因是不起作用，在产生法的过程中，没有直接参与，但是它也没有障碍，从没有障碍的角度来讲，也可以叫做能作因。严格意义上的因必须要对产生果发挥一定的作用，但是没有障碍算不算呢？也算。

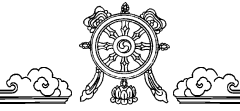
比如种子生苗芽时，除了种子、水土、阳光之外，空间没有障碍它，如果做了障碍，庄稼就没办法生长，所以空气或者虚空也可以作为某种因缘。

直接有帮助的可以叫能作因；虽然没有直接起作用，但是没有障碍的也可以叫能作因。

注释中引用了一个例子，比如国王没有做伤害人民的事情，人民就会说：“国王让我们安居乐业了。”国王是不是直接帮助了人民呢？有没有经常性的给他们发放福利，每天安慰他们？没有这样去做，只不过国王没有障碍他们，没有给他们增加额外的赋税和惩罚。和这个道理差不多，有些法对于果的产生没有直接帮助，但是也没有障碍，从没有障碍的角度来讲，也可以叫做能作因。

无为法的抉择灭也是能作因，为什么呢？因为抉





择灭对于果法的产生没有起障碍。非抉择灭和虚空无为也是能作因，对于果法的产生没有起障碍。

不仅如此，大恩上师在讲义中也讲了，有些看似相违的法，看似障碍的法也可以安立为能作因。比如光明和黑暗本来是矛盾的，但是如果黑暗已经产生了，光明对它来讲是不是能作因呢？是。本来从严格意义上来讲，光明不可能产生黑暗，但是黑暗已经产生了，这时光明对它没有障碍。从这个角度来讲，虽然光明和黑暗是矛盾的法，但是光明也可以作为黑暗的能作因。光明障碍的是还没有产生的黑暗，但是现在既然黑暗已经出现了，光明对它就没有障碍了。从这个角度来讲，光明可以作为能作因。

仅仅从没有障碍的角度安立为因的话，范围太广了。从严格意义的因果来讲，它的因的意义不明显，难以安立。但是还有一部分，能作因的确起到功用，对法的产生起了一定的帮助，这一部分的能作因可以安立。

上师在讲义当中讲，从总的角度而言，能作因在因明当中也可以承认，取起功用的这一部分安立为能作因；但是不起功用，只是没有障碍而安立为因不是很合理。

总之，六种因当中能作因的范围最广，因为它除了自己之外，只要不障碍的法，都可以作为能作因。我们分析这个法已经产生了，到底还有没有障碍它的法？连光明都没法障碍黑暗，因为黑暗已经产生了。从已经产生的角度来讲，还有没有能够障碍的法呢？这样分析好像就没有了。

那么到底有没有呢？从某些角度讲可能也有，只



不过障碍不是那么强烈。虽然试图障碍，但是被因的力量打破了。像我们平常讲的做这件事有没有违缘呢？有违缘，但是违缘力量不大，被顺缘的力量遣除了。我们说它曾经做过障碍，虽然障碍了，但没有成功。

从已经产生的果法的角度来讲，果既然已经产生了，其他本来可以障碍但没有障碍，就不安立为其他的法而安立为能作因，通过光明黑暗之间的比喻也可以了解。

能作因讲得少，理解起来也不是那么困难。第一个是除了自己本身不能作为因；第二个除了障碍自己的法之外，所有这些都可以叫做能作因。

**己二、俱有因 分二：一、法相；二、事相**

**庚一、法相**

**俱有因即互为果。**

“俱有”是同时有，谁和谁同时有呢？因和果同时有。相互之间既作为因，也作为果，就是俱有因。因为此处侧重于安立因的角度，所以叫做俱有因，其实俱有因中也有果的意义，此处主要是讲俱有因。

“俱有因即互为果”，“俱有因”是什么？就是“互为果”。互为果的条件一定是因和果同时存在的，在某些地方讲是相互帮助，称之为俱有因。第一、因和果之间同时存在；第二个互相之间成为因果，你帮助了我，我帮助了你。

比如三根棍子靠在一起不会倒，如果取掉一根就会倒掉，他们是相互依赖的关系。甲号竹竿成了乙号和丙号的俱有因，乙号也可以成为其他两根竹竿的俱有



因。如果自己支撑其他的法安立，其他的法也支撑自己安立，相互之间是因也是果。

按照因明的观点，俱有因不是真正意义上的因，因为真实意义上的因是前因后果。因明当中讲，因果是彼生相属<sup>80</sup>，如果两个不同的法同时，那么它们就没有任何关系；从一体或者他体的角度来讲，如果是一体的话，安立不了因果。真正要安立就是前因后果，彼生相属的关系。

此处是同时的法又可以安立因果，严格观察的话，难以真正安立为因果。如果从相互帮助，或者不是严格的分析也可以有，这些情况在世间也存在。观待有些根基也可以如是安立。

## 庚二、事相 分二：一、总说；二、别说心之随转

学过因明就会知道法相和事相的含义。和任何法不共的特征称之为法相。事相是法本身，是具体的法。比如大腹盛水是瓶子的法相。具体到我面前的这个水晶瓶，叫事相。

既然互为果是俱有因的法相，那么它的事相，具体的法是哪些？哪些是所谓的俱有因呢？下面就讲事相。事相就是具体俱有因的法到底是哪些。总说和心之随转的内容都可以是事相，都是具体互为果的例子，或者具体的事物。

### 辛一、总说

如大种及心随转，与心法相及事相。

---

<sup>80</sup> 有自体相属和彼生相属两种。



到底什么是俱有因呢？比如“大种”就是互为果的俱有因，大种当中有俱有的意思，四大种相互之间是俱有的。“及”，后面还有，“心随转与心”，心随转与心是一组，是俱有的，在“心”这里断句。还有一组是“法相及事相”。

所谓的俱有，第一个是大种，即四大种。因的四大种要造果色，逐渐累积起来最后变成粗大的色法——大种所造色<sup>81</sup>，所以大种是因。地水火风四大种之间，地可以作为火的俱有因，反过来讲火也可以作为地的俱有因，四个法相互之间作为因，相互之间作为果，辗转的产生、增上、留存，不断地显现成大种所造色。在这个过程中它们之间是俱有的，互相成为因果，四大种相互之间的关系就是俱有因的事相。

第二组是心随转与心。心就是心王。心随转，有些法是跟随心而转的，跟随心而转的法是什么？后面别说心之随转中也会提到，比如心所法，还有二律仪<sup>82</sup>，都是心随转。心随转和心相互之间是俱有的，心所可以作为心王的俱有因，心王也可以作为心所的俱有因，相互之间既是因也是果，因为心王和心所是同时存在的。前面我们也学习过五种相应的意义，心王和心所是同样的根依、时间等。所以心王和心所二者之间是俱有的，心所是心随转的一个法。

还有二律仪之间也是心随转，是随心戒。心王和二律仪必须同时存在的基础上，才可以成为俱有因。第一、

---

<sup>81</sup> 前面学习过大种和大种所造色。

<sup>82</sup> 即禅定戒和无漏戒。



必须要同时，第二、在同时的基础上二者相互之间作为俱有因。

第三组是法相和事相。比如事相是瓶子，瓶子的法相是什么？生住灭，是一切有为法的法相。生住灭的法相和具有事相的瓶子本身，也是俱有的，二者之间没办法离开。事相作为法相生住异灭的俱有因，生住异灭作为事相的俱有因，所以法相和事相之间可以作为俱有因。

## 辛二、别说心之随转

心所以及二律仪，心与彼等之法相，  
此等即是心随转，时间果等与善等。

心所前面已经学完了，遍大地法、大善地法、大烦恼地法、不善地法、小烦恼地法、不定地法等，加起来有四十六种心所。四十六种心所指心的随转，它和心王是同时俱有的。但是要看是什么心，无记心和多少种心所同时产生，善心和多少种心所同时产生，不善心分别和多少种心所同时产生。并不是一个心王和四十六种心所全部同时产生，因为善法只能和遍大地法、善心所相应；恶法不可能在产生不善业的同时，又具足了大善地法。心王和能够同时具足的心所是俱有因。

因为心所已经讲完了，所以注释中没有再讲心所，而是直接介绍二律仪——禅定戒和无漏戒。

前面我们讲到了别解脱戒，它是欲界中存在的一个无表色，无表色不是随心的，不管是否有心位，乃至入于灭尽定，无表色的戒体都存在。而随心的戒律有两种，禅定戒和无漏戒。



第一个叫做禅定戒。当我们安住在一禅、二禅的禅定，具有禅定心时，内心中自然而然地生起一种戒体，叫做禅定戒。它是依靠禅定而产生的一种戒体，具有止恶防非的功能。如果入于一禅、二禅中就有禅定戒；如果你失去了禅定，或者从禅定出来之后，禅定戒就没有了。只要一入定就有，没有入定就没有。这种心就是随心戒，所以禅定戒也是一种心的本体、心的状态。从已经产生的角度和心王本身而言，禅定戒是一种俱有因。并不是只要有心就有禅定戒，而是一定要安住在某种寂静心的状态中，它是一种随心戒，当你的心安住在禅定当中，二者之间成了一种俱有。

第二个叫做无漏戒，也是安住在某种无漏定的状态，前提一定是要有无漏的状态，如果没有无漏，就没有无漏戒。从其他的角度来讲，只要获得了圣者果位之后，内心自然而然具有无漏戒，但此处主要是从随心戒律的角度，就是安住在无漏心或者禅定的心中，会有这样一种状态。

有时候圣者会有一些有漏的智慧，安住在有漏定当中，比如灭尽定等。如果他安住在有漏的定中，那么就不一定有无漏戒。总的来讲他是属于无漏的相续，可以安住在无漏的状态中，但是圣者有时也会现起世俗的智慧、有漏的心所<sup>83</sup>，因此无漏戒也是入在禅定中就有，没有入于禅定中就没有。它和心随转的缘故，也可以安立为俱有因。

“心与彼等之法相”，心和心所、二律仪都有自己

---

<sup>83</sup> 后面我们讲《贤圣品》时还会提到这个问题。



的法相——生住灭。从另外一个角度来讲，“心与彼等的法相”就是法相和事相，因为心、心所和二律仪都可以叫做事相，都具有有为法的体性，都可以作为有为法的法相。虽然有无漏，但是无漏有为的法也存在。所以“心与彼等”都可以作为事相。“彼等之法相”，即心的生住灭的法相，心所的生住灭的法相，二律仪的生住灭的法相。法相与事相都是俱有的。

“此等即是随心转”，这些都是随心而转的，都是和心相应的。

“时间果等与善等”，时间等、果等和善等都是具有的、相同的。

“时间等”，心和心所之间同时生，心在生的时候，心所也正在生；心在住的时候，心所也在住；心灭的时候，心所也灭了。它们的时间是一样的，现在是这样，过去是这样，未来还是这样。

有些注释<sup>84</sup>还加了一个堕一世。虽然过去的生住灭是一样的，但是因为过去的法已经过去了很多时间，有很多种不同的情况，所以我们能不能肯定地说，只要是过去的法，心和心所都是同时的，这还不能肯定，所以还要加一点，即便是已经过去的法，心和心所的生也是一个时间，住也是一个时间，灭也是一个时间，把这个再确定一下。同样，未来的时间也特别长，很多情况可能出现，所以还要加一个，即便是未来没有产生的法，心和心所也是同时生、同时住、同时灭。不过怎么样，现在的法，心和心所的生住灭是同时的；过去的法，心

---

<sup>84</sup> 参考智敏法师《俱舍论颂疏讲记》第二品。



和心所一起生、一起住、一起灭；未来的法再多，心和心所也是一个时间生住灭。因此叫堕一世。

因为有时生在未来，住和灭是现在法，有两个时间段。马上要出现，还没有完全出现的，叫做生，已经出现了不叫生。生就是没有的东西要让它显现出来。学中观时，有一个概念叫正生，“未生正生时”，还没有完全出现，它的力量是正在准备生，这个状态叫做生。这个法出现了没有？还没有出现，相当于还在未来。住和灭是现在的法，现在正在住、现在正在灭。有现在和未来的两个时间段。但是心和心所的生住灭都是一个时间，不会有两个时间段的情况。比如心王正在生，心所已经在住、灭了，这是不会出现的。

不管是过去、现在，还是未来的法，都是生的时候同时生，住的时候同时住，灭的时候同时灭，所以是时间等，时间和最后的等字是配在一起的，即时间是平等的意思。

“果等”，从字面上可以理解为果位是平等的，但是有些注释讲此处的等字不是平等的意思，而是果等等，最后一个“等”是平等的意思，中间的“等”不是平等，而是等等的意思。“果”字怎么理解呢？代表士用果、离系果，然后中间的“等”包括了异熟果和等流果。所以中间的“等”不是平等的意思，而是等等的意思，即除此之外的其他果。

心和心所产生的士用果是一个，离系果<sup>85</sup>是一个，

---

<sup>85</sup> 离系果主要是抉择灭。通过心和心所的修法，得到一个抉择灭，抉择灭其实是个无为。它得到的不是有为法的果，而是离开了束缚之后安立的一种状态。有些地方安立为离系果，它不是有为法，而是无为法。后面学离系果时还会讲到这个问题。





心心所产生的异熟果是一个，等流果也是一个。没有增上果，因为从某种意义上来讲，增上果不是通过俱有因得到的。俱有因可以有士用果、离系果、异熟果、等流果。得到果的时候，心和心所的果都是一个，不可能有心得到一个士用果，而心所却得到一个等流果的情况。

“与善等”，即善恶无记三性也是平等的。如果心王是善法，心所也是善法；如果心王是恶法，心所也是恶法；如果心王无记，心所也是无记的，相互之间也是平等的。

“时间果等与善等”就安立了具有。首先具有的法相是互为因果，然后它的事相是什么呢？哪些法存在俱有因呢？大种、心随转和心王、法相和事相都可以有俱有因。别说心随转中心所法、二律仪，然后心的法相、心所的法相、二律仪的法相都可以安立为心随转，因为心一产生，这些法跟随产生，所以心和这些跟随产生的法之间互为因果。

注释中举了一个例子。比如一个心王作为俱有因，同时可以产生多少种法？同时可以作为多少种法的俱有因？心王作为俱有因，它的果有多少种？此处的因果是同时的。如果心是无覆无记的，没有烦恼染污，也没有善恶，它的从属是最少的。前面学习过，异熟生、工巧、威仪的心等称之为无覆无记的心。无覆无记的心可以作为五十八个法的俱有因，它可以产生五十八个法。

首先无覆无记的心产生的时候，因为它是心的缘



故，一定有十种遍大地法<sup>86</sup>，所以无覆无记的心可以作为十遍大地法的俱有因。然后十遍大地法各自的法相也和十种遍大地法同时产生，比如受和受的住生住灭，想和想的住生住灭等等，十个遍大地法的本法（十个），再加上各自上面都有住生住异灭四个法相（四十个），有五十个法。

前面我们讲到一个法产生，有九个法同时产生，比如瓶子本身、四个根本法相、四个随法相。此处这个心产生遍大地法的时候，只有四个根本法相和它一起产生，为什么没有四个随法相？比如受的法相是住生住异灭，然后下面还有住生、住住、住异、住灭，为什么不产生它的随法相？因为此处心王和遍大地法的随法相的关系已经很远了，已经不是俱有因的关系了。如果十遍大地法做为一个主体产生，可以有根本法相和随法相，但是心王和十遍大地法的随法相没有俱有因的关系。所以此处只有根本法相，没有随法相。

还有心王本身的根本四法——住生住异灭，和随顺四法，即随法相，可以同时俱有，关系还比较近。所以这里有八个，加上前面的五十个，共五十八个<sup>87</sup>。

为什么不包括自己呢？因为它本身作为这些法的俱有因，自己和自己无法相应，所以不可能包括自己。心王作为俱有因，产生了五十八个法。

有些地方讲，俱有因产生的果叫士用果，心王作为的俱有因，同时产生五十八个士用果，也就是说无覆无

<sup>86</sup> 受、想、思、欲、触、智慧、忆念、作意、胜解、三摩地。

<sup>87</sup> 十个遍大地，以及各自的四法相，总共是五十个，加上心王本身的四根本和四随法相，一共五十八个。



记的心王可以同时作为五十八个法的俱有因。无覆无记是最少的，如果是善心，还要加十种大善地法；如果是不善法，还要加其他的染污心等等。

反过来讲，心王本身作为士用果，五十八个法能不能作为心王的俱有因呢？有四个法不能，即它自己的四个随法相。随法相力量太弱，所以不能作为产生心王的俱有因。从另外一种角度讲，随法相只是产生根本法相的，比如“生生”只是产生“生”的，“住住”只是产生“住”的……所以随法相不能反过来再产生心王。

心王的力量大，可以产生根本法相，也可以同时产生随法相。而反过来有五十四个法可以作为心王的俱有因，产生心王，心王作为士用果。反之心王作为俱有因可以产生五十八个法的士用果，这方面就有点差别了。

前面的能作因可以作为有为法和无为法的因，其范围是最广的。俱有因的范围没有那么广，只是有为法，必须把无为法取出去。有些注释上讲六个因的次第，前面是最广的，然后越来越窄，我们也可以看出来的确有这样的趋势。

能作因不管是有为法，还是无为法，只要不障碍的都可以作为因；俱有因当中没有无为法，只是有为法之间具有的关系，简别掉了无为法；同类因在有为法当中，还要简别时间、自地等；相应因只是心心所；遍行因是心心所当中的烦恼心，范围更小了。从很宽的范围逐渐变得越来越窄，这也可以作为我们理解或者记忆的方法了。



### 己三、同类因

同类因即因果同，自类地摄前已生，  
九地之道相互间，平等殊胜同类因。  
加行生慧唯二者，闻所生慧修慧等。

第一句讲到同类因的法相，“同类因即因果同”，因和果是同类的。比如善的因得善的果，不善的因得不善的果，无记的因得无记的果；善的五蕴可以作为善的五蕴的同类因，因和果都是善的；如果五蕴是不善的，果也是不善的。五蕴当中的色受想行识是同类的，这里不分色蕴和色蕴、受蕴和受蕴之间是不是同类的，总之五蕴内部善的五蕴和善的五蕴之间作为一种同类因果。前面因当中的色和后面果当中的受，也可以成为因果关系。这是从善的角度来讲的，而不是从色和色是一类来讲的，五蕴即便交叉也可以是同类的，因为从五蕴的总体来讲，它们是善法和善法、不善和不善之间的关系。

是不是只要是善得善，恶得恶，就是因果同呢？还要分析，还要加一些条件。前面是总的原则，后面还有差别的原则。

差别的原则都有哪些呢？“自类地摄前已生”，有三个条件，第一个是自类摄，第二个是自地摄，第三个是前已生。

第一个自类摄，什么是自类摄呢？虽然都是善的，或者不善的，但是还要分自类<sup>88</sup>。

有五类所断，即四种见断，再加一个修断。见断的

---

<sup>88</sup> 在其他注释中叫自部。



四种是见苦的所断、见集的所断、见灭的所断、见道的所断四部。所谓的同类，比如见苦中的可以做为同类因。见苦的因不可能和见集的果之间成为一个同类，因为所断的部不一样。所以此处有一个五类所断，每一类之间不能错乱。

如果是见苦的所断中，前面见苦的智慧可以做为后面见苦智慧的因。见灭的智慧也一样，从智慧的角度来讲，已经产生了见灭的智慧，是善法。见灭智慧的因可以做为后面见灭智慧果法的因。前面是从善法的角度来讲，不善法也一样。从见所断的角度来讲，也是前面和后面必须是一个种类所摄。修断也一样。见道所断的智慧不能做为修断智慧的同类因。这是自类摄。

前面讲了总的原则——善就是善、恶就是恶、无记就是无记。总原则确定之后，分别的条件是，在自类当中属于五部当中的哪一部。善的自部当中因果同类，不善的自部当中因果同类，必须要自部所摄。这是附加的第一个条件。

第二个是自地摄，从有漏的角度来讲有九地。第一个是五趣杂居地，整个欲界就是五趣杂居。后面还有八地，色界的四禅有四个地，无色界有四个地，这就是三界九地。三界九地自地摄，善、恶、无记都是属于自地摄。

首先善恶是总原则，然后是在自部当中成为同类，自部当中还要分，是欲界地、色界地，还是无色界地？比如有些见断是欲界的烦恼，必须要欲界断，然后有一部分叫做色界的烦恼。

我们在讲见断烦恼时，也是讲过有八十八种烦恼，



色界有所断的烦恼，无色界有所断的烦恼。要把地分开，也不能混杂。

这些都是属于有漏的法，也不能错乱的。欲界的因、欲界的果，色界的因、色界的果，必须要同类。欲界的因和色界的果二者之间不是同类因。

第三个是前已生。前面可以做为后面的同类因，后面不能做为前面的同类因，是前后的关系，不是同时的。

比如过去的法可以做为过去法、现在法、未来法的同类因。现在的法可以做为马上要产生现在的法的同类因。

现在只是一个刹那，怎么做为现在的同类因呢？从理论上讲，现在有些法已经产生了，有些法是未来的没有产生，它可以作为未来可以产生，但是没有产生的现在法的同类因。实际上没办法做，在现在出现的只是一个法，还有很多法没有出现，没有出现就永远不会出现。但是从理论上讲，现在可以做为现在的同类因，现在也可以做为未来的同类因。

未来的法不一定，为什么呢？按照有部的观点来讲，未来的法顺序不确定，到底哪个先出来，哪个后出来不确定，所以未来的法不确定，过去和现在是确定的。

大恩上师在讲记当中讲，如果已经完了的法有过去、现在、未来，按理说未来的法的过去、现在、未来的顺序也可以排定。但是按照有部观点，过去的法必定已经出现过了，出现的顺序可以排，但是未来的法毕竟还没有出来，顺序不确定也可以理解。

现在的法可以看到，哪些先来，哪些后来。过去的法虽然已经没有了，但是毕竟出现过，大家都经历过了，



有的法是先出来的，有的法是后面出来，可以排次序。未来的法不能排，因为未来的法还没有出现，顺序不确定。所以这方面就是前已生。

三个条件我们一个个抓住就可以。首先善恶无记都是同类的；善恶无记中的善在自部中成同类；自部中还要自地，欲界地、色界地、无色界地必须要同类；前已生一定是过去的产生现在和未来，后面不能产生前面。稍微捋一捋一二三，还是比较容易理解的。

自地是不是完全不可以打乱呢？自地不可打乱主要是有漏法，无漏法就不确定了。

“九地之道相互间，平等殊胜同类因”，这里有两个意义，一、无漏法的地是平等的；二、无漏法的果可以作为平等和殊胜两种。

此处的“九地”和前面三界九地的九地不一样。大恩上师在讲记中也是专门提醒我们说，第三句的九地和第二句中自地的九地不同。三界九地的九地，第一个是欲界地，然后色界四个，无色界四个，加起来九个。前面是从有漏道的角度来安立的。此处无漏道的九地不是这样安立的。

以前我们学习沙门四果以几根得时学过，欲界地不可能作为无漏道的所依，因为欲界地是散心地，没有禅定，引发不了无漏道，所以必须要把欲界地去掉，最后一个非想非非想心太弱了，也引发不了无漏道，所以要把这两个去掉。初禅当中加两个，因为初禅有三个，一个未到定，一个是一禅的根本定——粗分正禅，还有殊胜正禅。所以把欲界和非想非非想去掉，然后在一禅前面加一个，后面加一个，就是未到定和殊胜禅，也是



九个。

这九个定可以引发无漏道。因此这里的九地是从未到定开始然后粗分正禅、殊胜正禅、二禅、三禅、四禅，再加上无色界中三个——空无边、识无边、无所有。

“九地之道”没有次序，没有说未到定只能作为未到定的同类因，未到定也可以和无所有处的定是同类的。为什么呢？有一个原则，它是无漏的。因为在有些注释当中讲无漏的智慧法相当于客人一样，随便在哪个地方都可以，在未到定、无所有处、四禅都可以，只要能够引发无漏的智慧，不管哪一道都可以。它是客人，在未到定的时候，也不会把未到定执为这是我的定，对未到定没有贪爱，然后它对第四禅也没有贪爱。因为无漏的缘故，对每一地的禅定都不会执为我的。

就像住在旅店的客人反正住一下就走了，不会把旅店执为我所。但是旅店主人不一样，他会执著这是我的家产、房子。

为什么有漏地就不行呢？比如凡夫安住在未到定，就会把未到定的境界执为我所，对此产生贪爱；安住初禅的时候，会对初禅的境界产生贪爱；安住在无色定，会对无色定产生贪爱，变成主人了，不能像客人一样自由地到处走，他没有这样的能力，被束缚住了。所以有漏的不能越地了，因为对定本身产生执著的缘故，被粘在这里了，所以不能够越地。

但是无漏的智慧像客人一样，安住在未到定，不执著未到定，不会产生贪欲；安住在无所有的禅定，对无所有也不产生贪著，所以随便哪一个都可以。从无漏的角度来讲，无所有处也可以作为未到定的同类因，然后





未到定也可以作为无所有处的同类因。无漏的法就像客人一样，没有执著随便可以换来换去。

无漏的智慧所依止的禅定，九地相互之间可以作为同类因，但是它的法可不可以呢？无漏智慧本身能不能作为同类因？不行。因为后面的智慧比前面的智慧殊胜，殊胜智慧不能作为低劣智慧的同类因，这是无漏法中的一个原则。虽然地之间没有什么问题，未到定、初禅、四禅可以随便移，没有任何问题，但是无漏智慧有胜劣之分，比如前面见道的智慧比修道的智慧下劣，下劣的智慧和下劣的智慧之间作为平等的同类因，然后下劣的智慧可以作为殊胜智慧的殊胜同类因，但是殊胜智慧反过来不能作为低劣智慧的同类因。

下面的智慧和自己相同的境界作为同类因，叫做平等同类因，或者低劣智慧作为殊胜智慧的同类因，叫做殊胜同类因。这样可以，反过来殊胜智慧不可以作为下劣智慧的同类因。

见道十五刹那的时候，比如苦法忍可以作为苦法忍的同类因，属于平等同类因，它们之间是平等的；苦法忍也可以作为苦法智的同类因。第二刹那的苦法智比苦法忍要高，所以第一刹那的苦法忍和第二刹那的苦法智之间是殊胜同类。

见道十五刹那中间没有停歇的，苦法忍只有一刹那，怎么可以作为自己的同类因？从道理上可以，但事实上不行，因为事实上只有一个刹那。假如苦法忍有两个刹那，就可以作为第二刹那的同类因，但是在见道当中这种情况是不会出现的。虽然理论上可以作为自己后面苦法忍的同类因，但实际情况是第一刹那过后，就



到了第二刹那苦法智了，所以不会有这种情况。为了给我们解释什么叫做平等的同类因、殊胜的同类因，把这个作为例子进行安立。

见道、修道和无学道也是这样的。见道可以成为见道的平等同类因，见道能够作为修道的殊胜同类因，修道和修道之间可以作为平等同类因，修道和无学道可以作为无学道的殊胜同类因。因为无学道上面再没有了，所以只有平等同类因，没有殊胜同类因。见道、修道、无学道九地的地相互之间没有什么问题，都可以相互用，但是它的智慧一定是平等同类或者殊胜同类，反过来高的作为低的同类因的情况不会有。

“加行生慧唯二者”，“加行”，即加功用行，就是勤作的意思。“加行生慧”，即通过勤作产生智慧——闻慧、思慧、修慧。不可能随随便便得到智慧，必须要一定的勤作才能产生。“唯二”，和刚刚讲的一样，只有平等同类因和殊胜同类因。

“闻所生慧修慧等”，有两种解释方式。第一种解释就是不分界，不分欲界、色界、无色界。这和平常我们所讲的闻思修智慧相应。闻慧可以作为闻慧的平等同类因；闻慧可以作为思慧的殊胜同类因，因为思慧比闻慧殊胜。闻慧也可以作为修慧的殊胜同类因，这是从一般的角度来讲。因为思慧已经比闻慧高了，思慧不可能成为闻慧的同类因。思慧和思慧之间可以平等同类；思慧和修慧之间可以有殊胜同类因，因为修慧比思慧高。最后到了修慧，修慧可以作为平等的同类，比修慧高的加行生慧就没有了。

这是我们平常所讲的闻思修次第，比如通过闻得



到闻所生慧，通过对于闻所生慧思维，可以得到思所生慧，然后对于思所生慧修行，可以生起修所生慧。由听闻产生思维，由思维产生修行，这是我们平常使用的一种解释。这是没有什么问题的，很多地方也是这样解释。

第二种是分三界。分界怎么解释呢？欲界中没有修慧，只有闻慧和思慧。我们前面再再讲了欲界是散心地，而修慧必须要有一禅未到定以上的禅定，所以欲界是没有修慧，只有闻慧和思慧，所以闻慧作为闻慧的平等同类因，闻慧作为思慧的殊胜同类因，不能作为修慧的同类因。思慧也不能作为修慧的同类因。为什么？因为地不一样，修慧到色界才有，而欲界没有修慧，只有闻和思，无论如何做不了修慧的同类因。以上是欲界的情况。

色界有闻和修，没有思。为什么没有思呢？因为色界是属于禅定地，只要一反观，就入定了，没有思维。像我们说今天我思维一下这个意义，他没有。他只要一思考，马上入定。所以色界没有思慧。因为色界有耳根，所以有闻慧，闻慧可以作为闻慧的平等同类因。因为有修慧，通过闻慧可以产生修慧，所以闻慧可以作为修慧的殊胜同类因。

注释一百九十一页中的“‘等’字所包括的思所生慧是自己与修所生慧的同类因”，这种情况如果以界来分不会出现。为什么呢？思慧成为修慧的同类因，在欲界不会有，因为欲界没有修慧；在色界当中也不会有，因为色界没有思慧；无色界也不会有，无色界既没有闻慧也没有思慧。因为无色界是禅定地，一反观就入定了，没有思慧。无色界没有耳根，也不会有闻慧，所以无色



界只有修慧。无色界当中修慧可以作为修慧的平等同类因，没有殊胜同类因。

注释当中讲，“思所生慧是自己与修所生慧的同类因”，如果分三界的时候这个情况是不会出现的。前面一句“因为闻慧是自己同类的平等同类因，是修慧的殊胜同类因”，这句话在色界当中比较容易理解，因为色界当中有闻慧和修慧，所以闻慧是自己的平等同类因，也可以作为修慧的殊胜同类因。

这两种观点都是可以理解的。“思所生慧是自己与修所生慧的同类因”是不分界的情况，就是平常我们说的闻慧作为闻慧的同类因；闻慧作为思慧、修慧的同类因；思慧作为修慧的同类因。这是平常我们讲的一般情况。闻思修是次第上去的，闻慧、思慧和修慧。如果分界这是不行的，因为欲界没有修慧，只有闻慧和思慧；然后色界一思就入定，所以没有思慧，可以听，可以修；无色界既没有闻也没有思，只有修。所以两种观点我们都可以理解，里面没有什么错误的问题。如果我们以两种方式看注释的内容就会比较清楚。

#### 己四、相应因

相应因即心心所，一切所依相应生。

所谓的“相应因”就是心心所。前面我们讲过相应的意思，有五种相应。根依是相应的，心和心所的根依是一个，眼识依靠眼根，心所也依靠眼根，耳识的心王依靠耳根，心所依靠耳根，这是根依相应；所缘都是缘一个外境，这是相应的；形相都是一个蓝色的形相，这是相应的；时间都是同一个刹那，也是相应的；相应的



物质，心王是苦，心所也是苦，心王是乐，心所也是乐。

相应因是前面俱有因的分支，也是同时的。俱有因是随心转的法，“如大种及心随转，与心法相即事相”。

“俱有因即互为果”，心心所相互之间作为因果关系，五个方式是同时相应的。

这个相应因没有其他的意义，就是俱有因的分支，只不过是俱有因当中把心心所单独拿出来，作为一个相应因。因此相应因比前面同类因的意义还要窄，里面只是讲到了心王和心所之间的关系。

后面的遍行因还要窄，就是心王、心所中烦恼的自性。

相应因就是“一切所依相应生”，前面的俱有因了解了，相应因就没有什么不好理解的了。

今天我们就学习到这里。



## 第二十四课

《俱舍论》分了八品，其中以隐蔽的方式宣讲了无我的道理。虽然在自释第九品无我品中做了直接宣讲，但是颂词中分析蕴界处、有漏、无漏时，也可以知道一切诸法无我，或者五蕴上没有实有的、常有、一体的我。

《俱舍论》不单单类似于百科知识，通过它学到蕴、界、处、根的名词概念、法相、分类等等，里面也讲了很多如何调伏烦恼、有漏无漏的因缘以及对治的方法。

我们学习《俱舍论》要以希求解脱的心，也要把《俱舍论》当成修解脱道过程中必须修学的内容看待。如果以出离心摄受学习这部论典，听一堂课、学习一个颂词都可以成为解脱的资粮；如果以菩提心摄受听闻《俱舍论》，也可以成为成佛的资粮，这和我们学习其他教法的发心、作意都是一模一样的。

### 己五、遍行因

所谓遍行烦恼生，自地所摄遍行前。

为什么叫遍行因呢？遍行是烦恼的异名，即遍行烦恼。前面的遍行烦恼产生后面的遍行烦恼，前面的遍行烦恼本身做为产生后面烦恼的因，所以称之为遍行因。

很多注释当中讲，遍行因和同类因是一个本体，只不过同类因的范围广，遍行因的范围窄。同类不管是善法、不善法，或者无记法，都是前后因果相同的，其中也需要自部相同、自地相同等条件。遍行因是同类因的



一种，也符合以上的条件，遍行因前面和后面的烦恼从烦恼本性角度来讲是一样的。遍行因的范围比较窄，只是限于烦恼的本性当中。

“所谓遍行烦恼生”，所谓的遍行因就是“烦恼生”，“烦恼生”什么呢？即前面的烦恼可以产生后面的烦恼。一切烦恼的因可以产生后面的烦恼自性的果，称为遍行因，属于产生烦恼的共同因。

遍行因的因就是烦恼，那么是不是包括所有的烦恼呢？在苦集灭道四谛中，此处只是把缘苦谛和集谛的一些烦恼拿出来做为遍行因。其他的也是烦恼，为什么不做为遍行因呢？有的地方讲了，其他的烦恼力量没有这么强大，没办法做为后面所有烦恼的同类因。不具有产生其他烦恼的因的功能。而在苦谛、集谛中有一些烦恼力量很强大，可以做为产生后面烦恼的共同因，其他比如灭谛或者道谛下面的烦恼不能做为遍行因。

这些都属于见断，没有修断。苦谛下面有十个烦恼，此处取了五见和怀疑、无明七种。集谛下面有执胜取见，即平常讲的见取见，还有邪见、怀疑、无明。从欲界的角度来讲，有十一种烦恼力量很强大，它是苦谛和集谛所摄的一部分。苦谛下面见断有十种，现在取七种，集谛下面有七种，现在取四种，加起来就是十一种。这十一种烦恼可以作为遍行因，虽然其他的也是烦恼，但是没办法作为遍行因。

我们需要了解，缘灭谛、道谛的也是烦恼，还有苦谛、集谛下面的其他烦恼也属于烦恼，但是不做为遍行因。这十一种的力量比较大，而且具有代表性，所以称之为遍行因。



如果是三界，欲界、色界、无色界分别是十一种，共三十三种，归摄起来就是五见、怀疑、无明等十一种。

遍行因和同类因既有相同，也有不相同的地方。相同的就是因果同，属于同类因的一部分；不相同的地方是同类因里五蕴都有，包括善、不善、无记的，而遍行因只是烦恼性的。同类因在五部所断中必须要自类相同，而遍行因没有自类相同，哪一类都可以。比如十一种烦恼产生苦谛、集谛、灭谛、道谛的烦恼都可以，这些作为因产生其他的烦恼。

前面同类因的种类相同，五部所断中的部也必须一样，然后地要同一地，有这三个条件。在遍行因中把自类或者自部去掉了，不一定是一个部、一个类，可以相通，但是地必须要一个地，欲界是欲界的，色界是色界的，无色界就是无色界的，这方面必须相同。在同类因中自类、自地、前面所生都有，此处只是自地所摄，自类没有了。

然后“遍行前”，“前”是一样的，应该是在前面，前面产生后面的法是可以的，和具有因的意义不一样，它不是同时的，而是前后次第，从这方面观察叫做遍行因。

十一种的特点就是烦恼生烦恼，范围比较窄，一个地所摄，在果前面产生，这些都是遍行因自己的特点。

#### 己六、异熟因

异熟果的因叫做异熟因。前面讲到了异熟有异时成熟、异类成熟等不同的安立。时间方面不是造了业马上成熟，普遍来讲是第二世等，这是时间上异时成熟；异类成熟，也叫异性成熟，即本体是善恶，果是无记。





“异熟”有成熟、酝酿、增长、转变的含义。

异熟因即唯不善，以及一切有漏善。

所谓的异熟因是什么呢？“异熟因即唯不善”，所有的不善都是有漏的，不用加有漏了。不善是一个角度。

第二个是“以及一切有漏善”。善法当中有有漏的善法和无漏的善法。无漏的善法没有异熟因，不是异熟因，没有异熟果。能够感异熟果的就是有漏善。

一个是不善，一个是有漏善，两种都可以成为具有力量的因而引发后世的异熟果。此处讲到了唯不善和有漏善就是异熟因。

因，为什么没有无记呢？注释当中讲，因的本体具有力量，有比较强大的功能，还有贪爱的湿性。如果业或者业因具有力量，再加上有爱水的滋润，像种子本身具有产生苗芽的力量，然后加上放在土里浇水就可以生根发芽。业果之间道理同这个比喻差不多，首先要有具力的种子，不善的业或者有漏的善属于具力的种子，还需要有贪爱的滋润。

无记法为什么不是异熟因呢？无记法虽然具贪爱，能够被烦恼滋润，但是无记法本身力量太弱了，相当于种子腐烂或者烧焦、煮熟了，没有力量了，不管浇多少水，哪怕是给它浇牛奶也不可能发芽。所以无记法虽然具有贪爱滋润，但是本身力量太弱的缘故，无法作为异熟因。

无漏善法本身的力量非常强大，就像一个良种一样，但是无漏法没有烦恼的滋润，或是已经断灭了烦恼，或是已经离开了烦恼的束缚。所以无漏法不是三界所



摄，离开界的束缚；第二无漏法不具有贪爱，本身没有烦恼贪爱等等去滋润它。所以种子虽然非常好，但是没办法发芽。阿罗汉相续当中虽然还有业种，但是没有三界烦恼的滋润，业种就干涸了，没办法发芽。

投生轮回的因是业和惑，从主要的角度来讲是业，相当于种子一样，但是助缘是惑，就像种子生苗芽的近取因一定是种子，助缘一定是水土。如果我们中断了烦恼，断除了内心的贪欲嗔恚等，即使有业，因为没有助缘，也无法产生果。如同把种子放在箱子里面一百年、一千年，缺少水的滋润也不会发芽。如果把种子种在干涸的土地上，也没办法发芽。有些

圣者相续当中虽然有烦恼的种子，但不会引发业惑而投生，或者没有现行，就是因为内心当中努力让这样的因缘不具足。初地以上的菩萨，乃至到八地以前，烦恼障的种子都具足，对境也经常会出现前，但是他们证悟了空性，没有非理作意，内心当中烦恼障的种子就没办法产生。所以对他来讲，从产生烦恼的角度来讲，不会有什么障碍，但是因为内心毕竟有种子存在，所以对他证悟佛果肯定会有障碍。所以他还是要想法设法通过修空性把烦恼障的种子慢慢去掉。去掉烦恼之后，才可以现前佛果。所以一地到七地之间都要修空性，八地的时候烦恼的种子就没有了，只剩下所知障。所以圣者相续当中虽然有这样的业，但是没有烦恼的滋润，这个业也不会成熟。

从修行的角度来讲，现在我们内心当中也有很多业的种子，再加上平常我们在修行、生活当中经常性地引发贪欲、嗔恨，产生贪欲心、嗔恨心、嫉妒心等的水



（烦恼）浇灌它（业），可想而知这些本身存在的业不发芽才怪，肯定会茁壮成长，最后非常茂盛，然后就开始轮回了，没有自主了。后面学到第三品十二缘起的时候，会讲到如果我们有了爱取，就会有有，有了有，投生后世的业已经变成很强大的势力，那时基本上挡不住，后世一定会有生和老死。

我们一方面要通过参加金刚萨埵法会等方式，猛烈忏悔以前的业。还有一个控制的方法就是减少烦恼，通过修持不净观，或者空正见、菩提心，不管怎么样，不能每天随随便便地以不加控制的方式纵容贪爱产生。因为内心各种各样的业，就是盼着这些贪爱的水去浇灌它，所以如果每天还要随着我们的业习产生贪欲、嗔恨等等，内心当中业的种子就会不断增长，最后会变得很有势力。

从生下来开始不断地浇灌后世的苗芽成熟的因缘，小时候贪玩具或者发脾气，随着年龄的增长贪著的东西也在转变，贪异性、钱财、地位、名声。其实从生下来开始，就已经在为后世投生做准备了。

我们现在皈依了，或者出家了，开始修法，其实就是要终止烦恼的水不再不断浇灌业的种子。一方面我们不能造新的业，一方面要通过金刚萨埵的修法来忏悔，还有通过制止烦恼的方式不要再去滋润它。我们皈依修法的力量如果不加进来，我们一世一世就是这样的，已经成了一种模式。不修行的人每一世从生到死之间都有业，然后有很多烦恼的水去滋润它，死时基本上都是顺势投胎，投生哪个地方要看自己的情况。一般凡夫众生根本没有自在，轮回的模式早就固定了。



而修道者加入了一种新的力量——修道的力量，对以前固有的模式产生了影响。有些修心法要讲，相续中产生了翻天覆地的变化，相当于颠覆了轮回的模式，如果我们颠覆了整个轮回的模式，这时朝着解脱、圣者的方向慢慢去靠近。在修法过程当中，如果加进去的力量很大可以影响它；如果加进去的力量不是很大，比如修学时我们发的解脱心不强烈，或者对治烦恼的种种因缘不具足，虽然这个力量加进来之后会产生影响，但这个影响可能是后世再后世才会发挥作用，今生当中会不会发挥作用呢？这个不好说。

我们把大德的教言和此处的内容对照起来看，为什么要让我们产生强烈的出离心、菩提心，或者对治烦恼呢？从这个角度来讲有很大的必要性。

无漏法虽然具有力量强大的种子，但是它没有爱水的滋润，也不会发芽，所以无漏的善法不会成为异熟因，也不会感受后面的异熟果。因为异熟果是有漏三界所摄，无漏法不可能成为异熟果。无记不是异熟因，无漏善不是异熟因，当然无为法就更不是了。

### 戊三、摄义

遍行同类因二时，其余三因具三时。

遍行因和同类因具有“二时”，即过去可以有，现在可以有，但是没有未来，因为未来没有次序。为什么呢？既然未来没有次序，我们怎么敢肯定地说，它是它的同类因、遍行因呢？同类因是因果同，必须是同类的，未来出现的法是没有次序的，怎么肯定后面的法一定是前面的法的同类呢？没办法安立同类。过去已经确



定了，现在的法也确定了，是可以有的，但是未来的法没有次序，所以没有未来。

“其余三因具三时”，俱有因、相应因具有三时。俱有因是互为因果，相应因也是互为因果。时间、果、善法都是相等的。心心所、两种定、法相事相等都是一个时间，心王一刹那，心所也是一刹那，所以时间是一样。还有前面讲过堕一世，都是一世的，过去的法是一个时间，未来的法也是一个时间出现。因为它是确定的，同时的因果，所以可以有未来。不管未来的法有没有次序，只要一出现肯定是一个时间，所以俱有因和相应因是同时因果的缘故，它可以有未来。

异熟因当然可以有，因为因和果是不同类的，因是善恶，果是无记，不需要观待未来有没有次序，是否为同类。它可以有未来的法。不合法相的情况不会出现，所以异熟因可以有。

颂词当中直接讲了五种因，还漏了一个能作因。虽然在颂词中没讲，但是已经间接讲了。因为能作因有两种法，一种法是有为法当中的能作因，一种法是无为法当中的能做因。有为法中的能作因有三时，能作因的范围最广，过去现在未来都可以有。如果是无为法，无为法不被时间所设定的，所以是没有的，或者不固定的。

以上讲完了六种因，下面我们要学习果，因和果是相对的。

**丁二、宣说果 分二：一、略说；二、广说**

**戊一、略说**

**果摄有为及离系，无为法则无因果。**



“果摄有为及离系”，果当中包括有为的果和离系，即离开的系缚，和抉择灭有关系的离系果。“果摄有为”，这里有有为和无为两种法，有为法中有五种果，即异熟果、等流果、增上果、士用果的一部分，还有一个离系果。

“无为法则无因果”，无为法没有因果，不包括在这些因果中，六因、五果当中没有无为法。

《前行》中经常出现异熟果、等流果、增上果、士用果，十不善业各自的异熟、等流都有介绍，离系果出现的不多。此处首先出现了果的名称，有为法有异熟果、等流果，还有离系果。离系果主要是有漏法的对治，有漏的烦恼灭掉之后，出现抉择灭，属于离系果。

虽然颂词当中讲无为法无因果，但是我们也会有疑惑，有些人会想：无为法自己应该是因，应该也有因吧？讲第一个能作因的时候，讲到只要不障碍自己产生的法，除了自己之外的其他法都是能作因，里面有两类，一类是有为法，一类是无为法，无为法不障碍有为法的出现，也可以成为能作因。能作因的果是增上果，既然无为法是能作因，就应该有增上果。增上果包括在有为的果中，从这个角度来讲是不是无为法应该属于有为果的范围？还有一个问题，既然抉择灭是离系果，应该有因。因有六种，六种当中应该有它的因。无为法是离系果的缘故，应该有因。而且，无为法是能作因的缘故，也应该有果。所以颂词当中讲无为法则无因果，我们会在某些方面感到疑惑。

当然此处世亲菩萨安立的颂词不会有任何问题，的确确实无为法就是无因果，没有六因，也不包括在五



果中。第一个它不存在六因，异熟因、同类因、遍行因毫无疑问不会有无为法，主要是有没有能作因。其实无为法没有能作因，能作因是指不障碍产生，而无为法本身没有生，不会有什么障碍出现，不可能有任何的因。无为法本来不存在，说它障碍产生不障碍产生没有意义。如果没有能作因，其他的因更不可能有了。不存在五果也是一样的。和能作因相对的果是增上果，后面的颂词会讲。如果抉择灭是能作因，那么它存不存在增上果呢？不存在增上果。因为增上果是有为法的果，所以无为法的本体不可能具有有为法的果。

从真实的角度来讲，无为法没有因果，但是大恩上师在注释当中讲，可以从假立的角度来讲，有因和果。如果从假立的角度来讲，抉择灭是一种离系果，它通过哪种因产生的呢？前面六种因当中都没有，只是通过道谛的力量引发而获得的。从这个角度安立为一种果，但是它不是六因产生的果，六因没有办法产生，只不过是修持道谛之后，而获得的本体，这方面可以说是一种假立果。

假立为因也是可以的，真实的因是没有的。如果有真实的因，应该有对应的果，能作因对应的是增上果，无为法不可能有增上果。从假立因的角度来讲，可以说它是一种能作因，因为它自己不障碍其他法产生，这是从假立的角度，不是真实的角度进行安立的。

无为法的确无因也无果，六因五果中都不安立。



戊二、广说 分二：一、果是何因之果；二、宣说各自之法相。

### 己一、果是何因之果

我们需要了解六种因各自和这些果是怎样对应的。

异熟果因为最后，增上果因为第一，

等流同类遍行因，士用果因余二者。

“异熟果因为最后”，果中有一个异熟果，它的因就是六个因当中最后一个因——异熟因，异熟因配异熟果比较容易理解。后面还要说异熟果的本性等，此处首先把因和果之间各自对应的方式联系一下。这些地方我们都该记的要记，该背的要背。

“增上果因为第一”，增上果的因是什么呢？“第一”，前面第一个讲的能作因，增上果的因就是能作因，能作因产生增上果。刚刚我们讲无为法的时候，分析了能作因的果是增上果，而无为法没有增上果。

“等流”，即等流<sup>89</sup>果，它的因有两个，一个是同类因<sup>90</sup>，一个是遍行因<sup>91</sup>，因和果是相同的。等流也一样，因是这样，果也是这样的体性，所以等流果的因是同类因和遍行因。

我们学习《前行》、《广论》等时，有受者等流果、造者等流果。比如前世喜欢做什么，今世也喜欢做什么，也是从等流果某一方面的作用安立的。以及前世造了什么因，后世也有类似的果报，也是等流，是从受报的

<sup>89</sup> 等，即平等，流，即流现，等流有因和果是类似比较平等的意义。

<sup>90</sup> 即因果同。

<sup>91</sup> 即前面的烦恼产生后面的烦恼。





角度来讲的。此处的遍行是从前面的烦恼和后面的烦恼方面理解的，当然前世喜欢做什么，后世也喜欢做什么，也有遍行因等流果在里面。

我们在理解的时候，有时可以把意义和因之间做一个联系，等流是什么意思？等是平等，因和果之间是相同的，流是流现，因的力量流现在果的位置上，也有相同的意义。等流是因中哪一种呢？有同类因，因为同类因是因果相同的，还有遍行因，因和果是一类烦恼。它们的意义非常接近。

“士用果因余二者”，士用果的因是剩下的两种，即俱有因和相应因。后面还要讲，士用是一个比喻，士是士夫，有的地方讲士夫是一个有力量的人，或者一个人也可以叫士夫，用就是功用，士夫是有功用的。一个人有力量做一些事情，叫士用。俱有因和相应因都是同时的因果，士用果和它的因二者之间是怎么联系的，后面对于各个果的法相还会继续学习，此处只是配置一下。

离系果因为是有漏法的对治，所以只要你现前了道谛，通过道谛力量就可以现前抉择灭，抉择灭就安立为离系果，主要是通过无漏的力量产生的。无漏的善法可以产生离系果，因为无漏可以把有漏的烦恼对治掉，之后离开了系缚的离系果就会现前。从这个角度安立无漏的法，这些道谛的力量，产生的就是离系。

因为此处讲的是有为的因果，所以没有讲无漏离系的方面。

## 己二、宣说各自之法相

我们要了解每个果的法相。



异熟无覆无记法，有记所生众生摄，  
等流果与自因同，离系果为心灭尽。  
依何因力所生果，士夫作用而产生，  
非为前生有为法，唯一有为增上果。

在这两个颂词中把五果的法相，以简明扼要的方式给我们做了宣讲。如果我们能够记住，什么是异熟果、等流果、离系果，对此会了解的非常清楚，而不是似是而非的，大概是这样那样。与我们分别心确定的法比较起来，世亲菩萨的《俱舍论》当然可以做为一个正量。

《俱舍论》中对异熟果、等流果的安立，可以完完全全作为一个标准来学习。

异熟果的法相，首先是“异熟无覆无记法”，“异熟”是它的名字，“无覆无记法”，即它是无记的。无记中有有覆无记和无覆无记<sup>92</sup>，有些和烦恼相应的无记法叫有覆无记，本性是非善非恶，没有烦恼染污叫做无覆无记法。异熟因产生的异熟果纯粹是一个无覆无记法。

第二个是“有记所生”，一定是善恶所生的。此处的善是有漏善，当然我们讲的时候不用再加有漏善和无漏善，总之它的因是善恶有记的。如果还要继续问这个善到底是有漏无漏？是有漏的。无记法产生不了，无漏的善法也产生不了，所以它是“有记所生”，简别掉了长养生、等流生等，它属于善恶业因产生的，所以说有记所生。

第三个就是“众生摄”，即异熟果一定是在众生的

---

<sup>92</sup> 没有和烦恼相应叫无覆，不是善恶的叫无记。



相续中存在。在《百业经》等很多经典中讲：“业不会成熟在外面的山河大地上，一定成熟在众生的五蕴、相续当中。”

有时我们造了业，除了在自己相续中成熟之外，还有一些外在的影响。比如无垢光尊者在《心性休息》颂词中也是讲过：“成熟外境增上果。”增上果是从成熟外境的角度来讲的，比如杀生、偷盗、邪淫等，除了在自己相续当中感受异熟果、等流果之外，外境上还要成熟。有些人转生的环境，水土、风景、收成等等都非常好；有些人转生的地方非常不好，在黄土、沙漠或者险要的高山上居住，经常会威胁生命，或者没有收成，环境特别恶劣。

因为众生的业非常复杂，有些人不管外面再怎么好，一辈子不离开自己的家乡。别人看环境这么差，什么都没有，打一点水都要跑二十几公里，但是有的人还是不愿意离开，觉得这个地方是最好的。他的业已经决定的，不管怎么样，这辈子一定要在这里把这个业受完，所以他根本不愿意离开。别人带他走也不愿意，去了也不习惯，觉得还是这里好，习惯了每天到很远的地方打苦水来喝，认为这里最舒服。有些人不是这样，虽然生在这个地方，但是内心有些善业，后来他就到外面去了，离开了这个环境。

所以业果之间的关系特别复杂，按照凡夫人的分别念分析这个业是怎么样的，以很粗糙的方式去推知很困难。佛陀也说，一般的凡夫人不要通过分别念去思维业因果，否则会生起邪见。这么复杂的业网到底是怎么成熟的，很难了知，连十地菩萨都没办法完全了知，



只有佛才知道。

业如何酝酿，成熟，其情况非常复杂，但是我们要了解业总的原则，什么样的业投生什么样的环境，这些大概的方向对我们做取舍很有帮助。我们要真的去观察某人到底具有什么业，是很困难的，几乎没办法。但是如果大概知道杀生、偷盗的业是什么，对于自己制止恶业、修持善法、出离轮回等方面会有一定的作用。

因此“众生摄”很重要，众生受报的时候，不管是恶趣善趣，都是自己感受异熟果。

苦乐本身也是无记的，只不过在感受苦乐时会引发烦恼。比如快乐的时候，自己洋洋自得、产生傲慢，通过这种发心开始造新的业。但是痛苦的果本身是无记的，安乐的果也是无记的，我们的眼根、耳根、身根也是无记的。但是内心必定会有烦恼，它会和烦恼相应。

下面介绍等流果，“等流果与自因同”，等流果和自己所造的业因有相似的地方。注释提到，它是“于自相续同类后来产生的法”，“除去初果圣者以外的一切有为法”。什么叫一切有为法？有为法分两种，一个叫做有漏的有为，一个叫做无漏的有为，此处的有为也可以包括无漏有为。

为什么要除去初果圣者呢？因为在见道的第一刹那之前，一直是凡夫有漏的相续，然后在初果的第二刹那，相续转变为无漏相续了，这是一个重大的转折，绝对不是等流。凡夫人的相续等流在这里终止了，因为从有漏一下转变成无漏，从凡夫转变成圣者了前一刹那的因是凡夫有漏的因，第二刹那属于圣者无漏的相续。前面的同类没有产生后面的法，前面的同类都是有漏



的，获得圣者的第一刹那开始转变成无漏了，这是绝对没有等流的。除此之外都是等流，圣者第一刹那之前的法都是凡夫的有漏等流，第一刹那之后属于圣者相续的无漏等流。所以必须要除去初果圣者相续第一刹那的法。

有为法当中，如果是有漏法，它的本体、种类、地总的来讲是相同的。如果是遍行因，产生的等流果是相同的，烦恼的本性也是一样。如果同类因，种类、地要一致，和前面的安立一样。无漏法单单是本体相同。无漏也是等流，前面和后面的法也是有为的自性。

无漏和无为一定要搞清楚，有时把无漏和无为混在一起了，刚刚不是说没有因果吗？怎么又变成有了？无为法的确是这样，但是无漏的前面和后面的还是可以有相续存在的，它属于有为的自性。

“离系果为心灭尽”，“心”是智慧的意思。通过智慧灭尽了有漏的烦恼。通过智慧的力量断尽，显现的抉择灭，叫做离系果。因为离开了系缚之后，这种灭显现出来，从这方面安立的。前面也讲过，通过道谛的力量灭掉了所对治的法之后，现前的抉择灭称之为离系果法相，

“依何因力所生果，士夫作用而产生”，叫士用果。“依何因力”，通过什么因的力量就会产生什么样的果。任何因的力量产生的任何果都可以叫做士用果，不管是同时产生、无间产生，还是有间隔产生。

为什么叫士用呢？通过士夫的作用而产生。比如一个农夫在田里劳作之后，得到了庄稼的收成，这样通过士夫的劳作之后得到的，叫做士用，其果叫做士用果。



此处士用果分了三类。第一个叫做无间生士用果。“无间”，即没有间断的意思。中间没有隔其他的法，叫无间生。前面的利用产生后面的法。比如你要得到初禅，通过加行，自己的勤作、利用，然后生起了上面的等持，叫做无间生。或者通过世间胜法位的加行，无间获得见道也是士用果。它是无间生的士用果。通过前面的努力产生后面，中间没有隔断，叫做无间生士用果。凡夫获得圣者果位可以是一种无间生的士用果。

第二个叫做同时生士用，即前面的相应因、俱有因，产生的果是同时的，互相之间影响、公用。

第三个叫做间断生士用果。第一个不是同时，第二个不是无间的。同时和无间简别之后，就是间接性生的。好像种庄稼一样，种子是春天播下去的，果实在秋天收获。有些地方通过这个理论说异熟果也有一种士用果的含义。因为异熟果是前世造业，隔了一世之后，在今生成熟的，或者今生造业后世成熟，这也可以叫做一种间断生士用果。和异熟果的某些意义相同，当然也不是完完全全一样，因为有些异熟果的意义是比较特殊的，比如无覆无记的自体，或者因一定是善恶等等。

还有一种是获得的士用果，比如获得抉择灭的得。抉择灭的得绳是通过获得产生的，不是通过因的作用。抉择灭的时候，它的得绳已经有了，所以抉择灭的得绳属于获得而产生的，而不是通过因的作用而产生的。前面讲了产生的士用果是通过任何因的力量产生任何果，这是第一种。第二种不是通过因的力量而产生的，而是通过获得的力量产生的。我们必须要了解这方面不同的差别。



下面是增上果，“非为前生有为法，唯一有为增上果”。“非为前生”，它的果不可能在前面，果已经产生了，因在后面不行。前面说了除了自己之外的法都叫做能作因，能作因所产生的果叫增上果。前面产生的有为法不算，因为果在前面，因在后面不可能成为真正的增上果，把这个简别掉之后，“唯一有为”，没有无为，无为法没有增上果，所有的增上果都是有为的。所有的有为法只要产生了都是增上果，从这方面也可以如是安立。

士用果是任何因产生的，增上果好像也有相同的地方。注释当中讲到，士用果通过某种作者产生的，然后增上果只要不障碍，即没有通过其他的法障碍产生的，这方面有不同的差别。因此唯一有为就是增上果，不是前面产生的，一定是在因之后产生的。不管是同时的，还是后来产生的法，一切的有为法都属于增上果。没有障碍自己产生的所有法的果，都可以称为增上果。有些地方也是说，增上果是总的果，士用果是别的果，士用果当中可以存在等流、异熟的意义在里面。

什么样的因对应什么样的果，内部的一些原则我们需要了解。虽然因之间有某些地方比较相似，但是还是有不同的意义在里面。可以从各自的法相做一个区别，内部有些地方意义也有重合的地方，我们要通过善巧的辨别来了知。

今天我们就学习到这里。



## 第二十五课

丁三、宣说二者共同之法 分二：一、执果与生果时；二、由几因生果。

“二者共同之法”是宣讲因和果二者共同产生的道理，第一个科判的内容是宣讲执果和生果的时间；第二个科判是几个因产生几个果，或者某种果是由几个因产生的。

### 戊一、执果与生果时

如果要了解执果与生果的时间，首先必须了解执果与生果<sup>93</sup>。执果是什么呢？作为有能力产生果的因，或者就像种子一样，有产生苗芽的能力，叫做执果。然后什么是生果呢？果没有生之前还在未来位，种子作为因给果力量让它从未来到达现在，就是已经生出来了，叫生果。

二者之间可以这样辨别，以种子的方式存在，有产生果的能力，叫做执果；不单单要有产生果的能力，还要有一种力量把果从不明显或者未来显示到当下，就是把果引出来，这个力量叫做生果。执果和生果之间的区别，第一是纯粹安立有种因；第二就是这个因要给果力量，让它从未来到现在而生出来。

了知执果和生果之后，我们再看颂词的含义。

五因现在执自果，俱有相应二生果，

---

<sup>93</sup> 唐译是取果与予果。





## 同类遍行今过去，异熟过去方生果。

第一句讲执果和执果的时间，第二三四句讲到了生果和生果的时间，分了两部分。

第一，“五因现在执自果”，“执自果”作为种子方式存在，有能力产生果的状态叫做执果。为什么是“现在执自果”呢？具有产生果的种子是现在的法。过去的种子已经显现过了，发挥过作用了，相当于它的能力就没有了，而未来的法还没有产生作用，没有办法真正叫做执果，不能安立为种子或者能力。只有现在可以作为产生果的种子，有这个能力。

既然现在有这个能力，那么什么时候生果呢？后面还要讲，现在、过去都可以。

因有六种，颂词中讲了五因，去掉能作因，剩余五因就是现在执自果，现在具有生果的能力。

为什么没有能作因呢？有两个原因。大恩上师在注释中从一个侧面讲，能作因有生果的能作因和不生果的能作因，如果从不生果的能作因角度讲，就是不障碍，从不障碍的角度来讲可以不安立真正产生的能力，这是一种理解的方式。

还有一种理解的方式，能作因有两种，一个是能起功用的能作因，一个是不能起功用的能作因。这里的情况稍微复杂了点，不像其他的五种因不管什么情况对果的产生都有作用，所以直接讲了五因。

有些不起功用的能作因是无为法，根本不起作用；有些是已经过去的法，作用已经消失了；有些是未来的法，作用还没有显现，所以这些法没有执果。



剩下能起作用的部分怎么理解呢？可以安立取果。过去的能作因作用已经消失了，没办法执果；未来的还没有显现作用，也没办法执果；而现在的能作因就可以安立。

我们可以从这个意义类推，便可以了解能作因为什么不直接出现在这里。如果说六因现在执自果，我们就会怀疑能作因中有些是无为法，怎么现在执自果？我们会没办法安立。因为情况特殊的缘故，颂词当中没有体现能作因，直接体现了比较明显的可以执自果的五个因。

从两个角度分析，一个从不障碍的角度没办法执果，一个从能够起作用的角度来讲，有些能作因是现在执自果。

“五因现在执自果”的“现在”是执果的时间。

后三句颂词讲了生果和生果的时间。

果即将出现还没有出现的时候，因给它力量让它从未来位到现在位，叫做生果的时候。生果情况不一样，有三类，一、现在生果，二、现在和过去都可以，三、唯有过去。

一、现在生果。“俱有相应二生果”，五因当中俱有因和相应因“二生果”，即现在生果。为什么是现在生果？因为俱有因和相应因的因果是同时的。既然因果是同时的，什么时候具有因，什么时候就具有果。什么时候因给果力量让它出现呢？就是现在，因为有因就有果，只要因一具足，它的果是同时的，既然是同时的，就是现在生果。

二、现在和过去都可以。“同类遍行今过去”，同类



因和遍行因，同类因是因果同，遍行因是前面的烦恼产生后面的烦恼，也是一类的。同类因和遍行因产生等流果。“今过去”分为两种，一种是现在，“今”就是现在的意思。虽然不是因果同时，但基本都属于现在位。

比如等流果有两种，一种是无间产生的等流果，一种是间隔产生的等流果。如果同类因和遍行因产生的等流果是无间产生的等流果的话，那么生果的时间就是现在。前一刹那的因一具足，中间没有间隔，马上就会出现果，所以叫做今。当然如果从很微细的刹那来讲，第二刹那已经不是真实意义上的同时了。但是从《俱舍论》的角度来讲，也可以算，因为是无间第二刹那引发的，中间没有隔很长时间，基本上也算是现在。所以从无间等流果的角度来讲，可以算作今，现在就可以产生这个果。

还有一种是过去，就是间隔的等流果。虽然是同一类，但是中间有间隔。如果中间有间隔，那么给果力量的时间就变成过去了，为什么变成过去了？因为是间隔的果，当果产生的时候，因已经过去了，能够让果出来的能力在哪里呢？在过去。因在过去位，果在现在位。

前面我们再再讲生果的概念，所谓生果就是给它力量，把它牵引出来。如果果是间隔的，中间隔了一段时间，当它出来的时候，因早就在过去位了，这个因让果出来的力量是什么时候给它的呢？是在过去。

把这几个因素放在一起观察，就会知道同类遍行是过去的原因。因为是有间隔的等流果，既然有间隔，就不是同时，也不是无间。当它的果出现，因已经成过去了，而这个果的出现必须要因把它引出来，引出果的



力量是什么时候给它的呢？是在过去，是过去的力量把这个果引出来的。

三、纯粹过去。“异熟过去方生果”，如果是异熟因，就是“过去方生果”。异熟因和异熟果之间的关系没有同时的，也没有无间的，都是间隔的。有时至少间隔一世，即今生造业后世异熟，上世造业今生成熟等。如果间隔很长时间，那么所有的异熟因让异熟果出现的能力都是过去，也就是说异熟果今生显现的时候，能够引发异熟果能力的因早就成为过去了，是过去的因引发出来的。

第一句的“现在执自果”，好像所有作为因的都是现在，但是为什么生果的时候不一样呢？要作为因，只能是现在具有一种能生果的力量。因的作用就是产生果，如果是过去，那么具有生果能力的因已经过去了，作用已经消失了，或者已经呈现过了，不会再呈现。未来也不行，因为作用还没有显现。所以真正作为因的本体只有在现在，现在具有能够生果的能力，所以从具有能力的角度，只有现在才有功用。

而生果不一样，生果是把这个果引出来，要观待这个果。果有三种，有同时的果、无间的果，也有间隔的果，因此生果的情况有同时和过去。如果是间隔的，果出来时，因成了过去位，过去位给了产生果的能力。

## 戊二、由几因生果

这里讲到了心心所法，还有心心所之外的无情法两类。几个因产生果？此处任何一个果的产生，有两个以上或三个以上的因，没有单独的因。

也间接说明了有些外道承许的独一的因，比如造



物主、上帝等。独一的因产生果的情况是无法安立的。佛法中都是讲缘起，各种各样的因缘集聚之后才能产生果法。

烦恼性与异熟生，余法初圣者次第，  
除异熟因遍行因，同类因外余三因，  
即是心与心所法，相应因外余亦尔。

虽然看起来复杂，但是世亲菩萨造论时有个善巧，讲解时也有个善巧。

几因生果呢？第五六句划为二大类。首先“即是心与心所法”，把心与心所法划为一类。然后“余亦尔”，“余”，即心心所之外的法，不属于心心所的是什么法呢？无情法。无情法有两种，一种是色法，一种是不相应行。

有部对五种法做观察，色法、心法、心所法、不相应行法和无为法。这里不讲无为法，因为无为法无因果。无为法去掉后，剩下的四个法分为是心的和不是心的，是心的是心和心所，不是心的就是色法和不相应行。

此处分为两类，一类是心心所，一类是其余的。第五句以上的颂词都在讲心与心所，“烦恼性与异熟生，余法初圣者次第，除异熟因遍行因”这些都可以和心心所关联的。

第一部分讲心心所，我们要了解心心所中，哪些因产生哪些果。世亲菩萨不是通过这些心具有什么因而讲的，而是通过减，即……心上面没有……因，减掉之后，剩下的是它的因。



此处把心心所分了四类，第一二句很关键。第一类是烦恼性；第二类是异熟生；第三类是余法；第四类是初圣者次第<sup>94</sup>。色法和不相应行也是这四类，都要围绕这四个法去观察。第一部分都是围绕心心所来观察，其次心心所分为四类，颂词中比较明显地标了出来，即烦恼性、异熟生、余法和初圣者次第。

第一类、心心所的烦恼性。不管是无惭无愧等不善的心心所，还有无明等烦恼性的心心所，都包括在烦恼性当中。

第二类、心心所的异熟生，由前面的善恶业引发今生异熟的心。异熟心属于无记。无覆无记有四种，异熟生、工巧、威仪、幻心。此处把异熟生单独拿出来，心心所中也有异熟生。

第三类、初圣者次第。虽然按照顺序第三个是余法，但是我们先讲初圣者次第。凡夫无始以来都是有漏的，见道第一刹那就是无漏，初圣者次第就是刚刚得圣者的第一刹那，第一刹那就是初圣者次第的意思。

第四类余法，除了这三个法之外，都叫余法。心心所的余法是什么？剩下的三个无覆无记法，即威仪的心、工巧的心、神通的心。还有一些有漏的善法，有些地方讲无漏的善法也可以包括在内。无漏第一刹那已经拿出去了，其余的无漏法也包括在余法的本体中。因此余法即三个无覆无记、有漏的善法和无漏的善法。

了解了四个法之后，我们再来配是怎么减的，没有一一地讲心心所中的烦恼性有几个因，而是把不是它

<sup>94</sup> 从有漏到无漏第一刹那的苦法忍，叫做初圣者次第。



的因拿出去。第三句里有一个“除”，就是减掉的意思，次第减上面的四类法。四类法的次第不能动，因为后面减的因也是配着上面的次第来的，上面的次第一乱，后面也就乱了，因此第一二句的次第不能动，第三四句的次第也不能动。

第一、心心所中的烦恼性。如果属于烦恼性的心心所，“除异熟因”，六个因中把异熟因拿掉就行了。为什么呢？此处是烦恼性的，而异熟因产生的果是无记的。既然是烦恼性的，不管是不善业，还是染污性，都不是无记的。所以把异熟因去掉，剩下的五因可以产生烦恼性的心心所，这比较容易理解。

第二、异熟生，通过善恶业产生的异熟。异熟生的心心所要减掉“遍行因”。异熟因可以有，遍行因要去掉，除了遍行因之外的因都可以有。因为遍行因是前面的烦恼产生后面的烦恼，而异熟生不是烦恼性的，所以把异熟因去掉，剩下的五个因都可以有。

第三、余法，剩余的无覆无记，还有除了初圣者次第的无漏善之外的其他的善法。不管是有漏的善，还是无漏的善，都是可以具有的。余法要减什么呢？要减掉异熟因和遍行因。烦恼性只是减异熟因，异熟生是减遍行因，余法要减异熟因和遍行因。

为什么我们要拿掉这些呢？因为里面有一些是属于善法的。如果属于善法，比如有漏善、无漏善都属于善性，就不是异熟因产生的了，因为异熟因产生的都是无记的。也不是遍行因，因为遍行因是生烦恼的。所以如果是善法，既不是异熟因产生的，也不是遍行因产生的。



如果剩余的法是无覆无记法，要减掉遍行因。

这里我们可以单独进行安立，如果有漏和无漏的善可以减掉异熟因，如果是无覆无记法就减掉遍行因。余法中异熟因和遍行因两个要去掉。

第四、初圣者次第，即无漏的第一刹那。这个法要减三个因，即异熟因、遍行因和同类因，因为圣者的无漏第一刹那是善法，它是无漏的，所以异熟因不可能产生无漏的果；它是善法，绝对不是遍行因；它没有同类的，因为它是第一刹那产生无漏，前面全是凡夫有漏的心，所以到了第一刹那，它绝对不是同类因，所以把同类因拿掉。“余三因”是其余的三个因可以作为初圣者次第。

烦恼性的心心所，除了异熟因之外的五个因都可以；心心所的异熟生的法，除了遍行因之外的五个因都可以；心心所当中的余法，除了异熟因和遍行因之外的四个因都可以；初圣者次第的心心所，除了异熟因、遍行因、同类因之外的其余的三个因都可以。把不是属于它的因拿出去之后，比较容易去了解颂词的意思。其余的这些因，都是可以有的。

“即是心与心所法”，前五句就是在心与心所法中进行安立的。

“相应因外余亦尔”，五类法中把无为法已经排除了，四类法当中心和心所已经讲了，还剩下两个，一个是色法，一个是不相应行，所以“余”指色法和不相应行，“亦尔”，即类似于前面的情况，“相应因外”，只不过要减掉相应因。

颂词看起来很复杂，其实把规律找到了并不复杂。





色法也分为四类，即色法的烦恼性、色法的异熟生、色法的余法、色法的初圣者次第。

第一、色法的烦恼性是什么？比如恶戒，是无表色。我们不要认为色法就是外面的山河大地，还有一种色法叫做无表色。比如一个人发誓一辈子杀牦牛时，内心得到了恶戒，即恶的无表色。此外还有恶的有表，比如你打人时，从外表可以看出来的。虽然和心相应，但是身体和语言必定是色法，而且是染污性、烦恼性的色法。从这个角度来讲，烦恼性可以有恶的无表，还可以有有表，即外在很凶狠的样子，打人等等烦恼性的有表，这叫色法的烦恼性。

第二、色法的异熟生，我们的眼根、耳根等这些属于色法，是异熟生的。

第三、色法的余法，比如一些无覆无记的，如工巧的色法。前面我们讲工巧是工巧的心，工巧的心和工巧的色法要分开。比如写字的时候，心属于工巧心，身体上的动作叫做工巧的色。威仪的色就是行住坐卧的动作，本身是一个威仪。工巧心、威仪心是放在心心所，也可以有工巧的色、神通的色。比如显现神通的身体，就是一种神通的色，这些叫做余法。

还有一些余法的色不是染污性，也不是异熟的。除了无覆无记工巧的色、威仪的色等之外，还有一些是善戒，即善无表。善无表有三种，一、别解脱，别解脱是色法，善戒别解脱可以是无表色；二、禅定戒，它也是无漏的，虽然是随心戒，但是戒体本身是无表色；三、无漏戒，除了第一刹那的无漏戒之外的无漏戒。这些也是余法当中的色。



第四、色法的初圣者次第是什么呢？第一刹那的无漏戒。第一刹那获得了圣者的果位，然后获得了随心的无漏戒，无漏戒是在第一刹那获得的，叫做初圣者次第的色。

从这方面了解完之后，我们再来看它的因怎么样产生的。因为全都是色法的缘故，所以要减掉相应因，因为是色法，不是心心所，心心所才有相应因，所以整个四类法都没有相应因。只要把相应因减掉后，“余亦尔”，其他的和前面的次第一样。

比如色法的烦恼性，第一个减掉相应因，第二个要减异熟因，因为烦恼性就不是异熟因了。前面讲心心所的时候，减一个剩下五个，现在减两个剩四个。色法当中减掉了相应因和异熟因，还剩下四个因可以产生。

色法当中的异熟生，眼根、耳根等，除了相应因之外，还要减遍行因，还剩四个因。

色法当中的余法，即无表色和有表色，比如磕头时身体方面的动作，从色法的角度来讲，也可以包括在里面。余法除了必须要减相应因外，还要减异熟因和遍行因，三个因减掉还剩三个因可以产生它。

色法的初圣者次第，即第一刹那的无漏戒，第一减相应因，第二减异熟因，第三要减遍行因，第四再减同类因，六因当中还有两个因产生它。

最少是两个因，再没办法少。一个因有没有？没有。这里的次第也是间接地讲到了佛法中都是至少两个因以上产生的，一个因是没有的。

以上讲了“余”中的色法。还剩下不相应行。

不相应行也有烦恼性、异熟生、余法、初圣者次第。



这个在很多地方没怎么讲，反正就是得、非得，烦恼性的得、异熟生的得、余法的得等其他方面的得，还有非得，要加上有为法的法相——生住异灭，每个都有，不需要单独讲了。把该减掉的按照次第一个个减下来就行了。只要我们把心心所、色法搞清楚，不相应行的非得、生住异灭每个上面都可以有，不是烦恼性的，就是异熟性。异熟生的生住异灭、烦恼性的生住异灭都差不多，所以“余亦尔”从这方面可以了解。

我们把心法和非心法分开，了解了心法中的四类烦恼性、异熟生、余法、初圣者的次第，再去减，如果是烦恼性的绝对没有异熟因；如果异熟生不可能有遍行因……一个个减下来，次第对照下来，这个颂词比较容易理解。

**丙二、宣说缘分四：一、略说与各缘之法相；二、何缘对三时何果起作用；三、任何法由几缘产生；四、广说等无间缘。**

“宣说缘”就是因缘。前面讲过，有些地方说主要生果的叫因，辅助的叫做缘。此处的缘和其他地方把因缘放在一起时作为次要的角度不一样，这里有另外一种安立的方式。

缘有四种。六因有辩论，但是四缘没有，有部、经部、唯识、中观都如此承许。

**丁一、略说与各缘之法相**

经中说缘有四种。其中因缘为五因；

一切心与心所法，除最后刹等无间；

所缘缘为一切法；能作因称增上缘。



“经中说缘有四种”，佛经中直接讲了有四种缘。前面世亲论师没有说经中说因有六种，因为有争论。

第一个叫因缘，第二个叫等无间缘，也叫次第缘，第三个叫所缘缘，第四个叫增上缘。中观也有这样的安立，《中论》当中龙树菩萨也是这样讲的：“因缘次第缘，缘缘增上缘，四缘生诸法，更无第五缘。”没有第五个缘，只有四缘。虽然龙树菩萨在《中论》当中对于认为四缘有自性进行了破斥，但是名言当中也承许有四缘，只不过没有实有的。其实六因和四缘的意义没有大的差别。

第一、因缘，“其中因缘为五因”，所谓的因缘就是五个因。因有六种，除了能作因之外的五个因全是因缘。只要把能作因拿下来，剩余的俱有因、遍行因、同类因、相应因、异熟因就是因缘。五因都能直接产生果，所以叫因缘。而能作因是从不障碍的角度讲的，这里就没有讲。

第二、等无间缘，也叫次第缘，“等”是平等的意思，前面和后面是平等的，“无间”是中间没有间隔。这是一般情况。有些特殊情况中间有间隔，比如无想定或者灭尽定时，有部说入定和出定的心也是相等的，只不过中间很长一段时间没有心，但是出定第一刹那的心——这个果一定是入定心的延续，只不过不是一般意义上的无间。一般的情况而言因果之间是平等无间的。

前面的心心所产生后面的心心所，这是平等的。平等的意思是不是说，眼识产生眼识，或者受只能产生受，不能产生想？有些注释讲这些不需要去区别，心可以



产生心所，也可以产生心，受心所可以产生受心所，也可以产生想心所。第一刹那是受心所，第二刹那是想心所，是不是等无间缘？也是。这里的等无间缘不一定配得那么严格，只要是心心所都可以。

然后无间的，前面产生，灭掉后第二刹那再产生，第二刹那灭掉后，第三刹那再产生，都是无间产生的。有些注释讲就像排队买票一样，第一个买完走开了，第二个就顶上去……等无间缘是这样次第出现的。

前面的法必须要灭掉，当然这是绝对要灭的，因为它是有为法。虽然小乘承许实有，但是从来不承许恒常，有为法是没有恒常的，这是和外道最大的不同。只要是能起作用的法都是无常的，没有一个是恒常的，虽然是实有的，但是它是无常的。以前学习中观时，有些道友觉得很矛盾，既是实有又无常怎么理解？它是实有的无常，或者无常的实有。外道的观点是既是实有的也是恒常的。内道当中可以是实有的，比如无分微尘、无分刹那，但不是恒常的法，它是刹那生灭的法。和中观不一样，中观都是无自性，什么都没有。有部把中观简别了，也把外道简别了，认为自宗是最中道的，不是什么都没有，也存在，然后也不是恒常的，而是无常的，觉得这是最善巧的，这里有些特殊观点。

“除最后刹等无间”，要除去最后刹那，为什么呢？因为最后刹那讲的是阿罗汉入灭时。此处不是获得阿罗汉果，得阿罗汉果还属于有余涅槃，心心所还在运作，他即便是入灭尽定，虽然暂时没有心心所，但是起定的时候，心心所还会有。此处是入无余涅槃的时候。按小乘的说法，阿罗汉入无余涅槃就灰身灭智，他的身体没



有了，心也没有了，这个有情从法界就消失了。

比如以前有张三，当他在世间流转的时候，张三的相续一直在，然后张三修道得阿罗汉了，然后弘扬佛法利益众生，这些都还有，在法界当中这个众生还挂着号。当他入灭时，身体没了，心也没了，这个众生从法界中消失了。他觉得如果还存在，就还会有苦，真正入于无余涅槃就不存在了。这是小乘自宗的说法，永远安住在涅槃的状态中，从此法界当中就没有这个有情的了，身体没有心也没有，他的名字可能在一段时间中有，后来就不会有了，他的相续就消失了。

这个等无间缘一直要保持在入灭之前。等无间缘不分有漏无漏，无漏的心也是心，不像刚才那样分初圣者次第。初圣者次第还是心心所，只不过是善的无漏心心所而已，无漏的心心所还是心心所。最后刹那的心后面没有果了，最后刹那的心是谁的等无间缘？不是任何的等无间缘。凡夫人有等无间缘，凡夫到圣者，从见到修道都有。入无余涅槃的时候，最后一个刹那消亡了，就没有了，所以说“除最后刹等无间”。

第三、所缘缘，“所缘缘为一切法”，即作为产生我们心心所所缘的因缘，所缘的助缘就是所缘缘。所缘缘有两个缘字，第一个缘是能缘所缘的所缘，所缘取对象的所缘，第二个缘是四缘当中的缘，比如因缘、增上缘的缘。所缘是心心所的所缘的境，是从所缘的对境来讲的。所缘的对境作为产生心心所的因缘叫做所缘缘，有时叫缘缘。

柱子瓶子可以叫所缘缘。因为有了柱子瓶子，就可以产生缘柱子瓶子的眼识。声音也是所缘缘，有了声音



的所缘，我们可以产生耳识。意识也是一样的，也有所缘缘，有为无为法都可以作为意识的所缘缘。所以能够帮助我们产生眼识乃至意识的一切法都是所缘缘。

有一些是比较局限性的，比如眼识只能缘显色形色，耳识只能缘声音。但意识的范围非常广，除了前边的色声香味触作为眼识耳识乃至身识的所缘缘之外，其他心心所、无表色，还有无为法，意识都可以缘。不管是有为还是无为，有漏还是无漏，色法还是心心所法，都可以作为所缘缘，所以说“所缘缘为一切法”。

第四、增上缘，“能作因称增上缘”。六因当中的能作因在此处叫做增上缘。所谓的增上缘就是不障碍法的产生。比如在产生眼识的过程中，增上缘是眼根。此处能作因都可以称增上缘。

略说与各缘之法相里边所讲的四缘没有超越六因，也是在六因范围中安立的。只不过因缘和增上缘在六因中直接有了，等无间缘和所缘缘在六因中好像没有，但是它们的含义可以包括在六因中。

大恩上师在注释当中讲，就像蕴界处一样，蕴界处展开来相互之间都有涵摄的内容，跟随不同的根基、必要和场合，讲完蕴界之后讲处，意思差不多，是从不同的侧面表述的。同样，六因四缘也可以从广略等不同的侧面进行安立。对于有些众生来讲，可以从不同的侧面进一步的了解增上缘、所缘缘、等无间缘、因缘，这是有必要安立的。

所缘缘是一切法，增上缘也是一切法，它的范围非常广。既然都是一切法，那么关于二者之间的差别，大恩上师在讲记中也提到了，真正来讲增上缘的范围比



所缘缘的范围广很多。

增上缘是一法产生时，一切法都可以作为增上缘，除自己之外，都存在；而所缘缘是只有缘它的时候，才能成为所缘缘，如果没有缘它，就不会成为所缘缘。这是从一个角度来讲的。

有些注释讲，心心所同时缘的法最多是在缘诸法无我的时候，基本上所有法都在里边了，包括无为法在内的一切法都是无我的。一个时间内可以了知很多法，但是第一刹那只能了知除了心心所之外的其他法，第二刹那才能了知自己的心。从这个角度来讲，所缘缘还是没有增上缘的范围大。

## 丁二、何缘对三时何果起作用

什么缘对三时中的什么果起作用呢？

俱有相应此二因，于正灭法起作用，

三因生法起作用，此外二缘则相反。

首先是讲因缘，因缘有五个因，俱有因、相应因以及剩余的三因。前三句颂词都有因的字眼出现，这在讲因缘，五因为因缘的自性。“此外二缘”，剩下的等无间缘和所缘缘相反。此处直接讲到三个缘，间接讲到了增上缘。

因缘当中的俱有因和相应因“于正灭法起作用”，什么叫“正灭法”？正灭法和正生法容易混淆，正灭法会理解成没有的法，其实正灭的法是正在灭而没有灭，现在正在存在的法叫正灭法。正生法是什么呢？我们觉着正生的法是已经生起来了，其实正生法还未生，它是没有生的法。正灭的法就是现在的法，正在灭的还没





有灭的。使用术语是为了让我们熟悉正生、正灭，正灭是现在的意思，正生就是未来的意思。俱有因和相应因是同时因果，对现在的法起作用。

“三因”是同类因、遍行因、异熟因，对于“生法”起作用。“生法”是将生还未生，未生是未来法的意思，所有的生都在未来。如果已经到现在了，生完了，就不是生位了，即将产生的位置叫生位。同类因、遍行因、异熟因三因对未来法起作用。比如等流果，不管是间隔还是不间隔都是在未来，异熟果也是在未来。所以三因对未来法起作用。

“此外二缘”，除了因缘之外的二缘——等无间缘和所缘缘，“则相反”，即和前面的次第相反。因为俱有因和相应因对现在法起作用，等无间缘和前面的法相反，前面的法是对现在法起作用，而等无间缘是次第次第产生的，对未来法起作用。

所缘缘相反，是和前面“三因生法起作用”的次第相反，前面是对未来的法起作用，所缘缘是对现在的法起作用。为什么所缘缘对现在的法起作用呢？因为心所缘的是现在的法。虽然意识可以缘三时的法，但是主要以现在法为主。

大恩上师在讲记中也提到过，细心的道友可能会觉得眼识、耳识是缘现在的，前面颂词也提到过，但意识不一定，过去现在未来的法都可以缘。但是此处第一是从主要的角度来讲的；第二是有部的特殊的观点，即三时实有，从某个角度来讲，相当于现在一样。虽然从我们角度来讲，过去的法已经没有了，未来的法没有产生，一个是已灭的，犹如石女儿一样，一个是未生，犹



如虚空一样，但是有部认为三时实有，和现在的法差不多<sup>95</sup>。从不是特别严格的角度可以这样安立。

“相反”是和前面安立的对现在法起作用和对未来法起作用颠倒过来。对于俱有因和三因的次第是相反的，俱有因和相应因是对现在法起作用，而等无间缘反过来对未来法起作用。三因是对未来法起作用，而所缘缘是对现在法起作用。

能作因（增上缘）可以对现在的法起作用，也可以对未来的法起作用，因为它的范围比较广，只要不起障碍的都可以。我们了解了增上缘的特点之后，再看这里的时候，增上缘既可以对现在的法起作用，也可以对未来的法起作用，从不障碍的角度来讲，哪个因都可以有增上缘。

这节课就讲到这里。

---

<sup>95</sup> 讲记中讲，有部认为三时成实，过去与未来以各自的方式，于现在位存在，因此说，过去未来与现在一样。



## 第二十六课

《俱舍论》中宣讲了很多法相，对于蕴界处各自的体性、分类等相关的内容，以及有漏、无漏、有为法、无为法、欲界、色界、无色界等问题讲得非常清楚，本论类似于佛教的百科全书，虽然没有大乘的内容，但是具足了修学佛法必须了解的基础内容。

大乘对于五蕴、十二处、十八界等，中观、密法中都有各自法安立。中观讲的是五蕴、十二处、十八界的本性空性；密宗讲了蕴界处的本性清净，在世俗谛中蕴界处是怎样的自性和体相呢？这些我们也需要了解，否则学到密宗中讲到的五蕴就是五佛时，我们对于五蕴是什么、怎么安立的都搞不清楚，最后连自己相续当中的五佛都找不到了。如果色蕴、受蕴、想蕴等自性都搞不清楚，没有打好基础，要想对上面殊胜的法义产生定解，再去实修，还是有一定的困难。所以现在就要把这些搞清楚。

《俱舍论》的内容有些需要了解，有些是需要修持的，有些学习之后可以作为修行的基础。对于根、因缘、有为法的道理了解得越深入越好。如果现在了解得很深，以后学习其他教法时疑惑会越来越少。在这个基础上，做一些增添或者其他的抉择……对于我们学习后面的法来讲，也有很大的帮助。

### 丁三、任何法由几缘产生

任何的法是通过几种缘而产生的，这是我们需要了解的。



四缘生诸心心所，以三缘生二种定，  
他法则由二缘生，非自在等次第故。

“四缘生诸心心所”，产生心和心所需要四种因缘。“二种定”，在不相应行中把二种定单独拿出来，它们是“以三缘生”。“他法”是不相行中其他的法和色法，是“由二缘生”。没有无为法，因为无为法不是因缘所产生的。心心所、不相应行中特殊的二种定、不相应行其他的法和色法分别是四缘、三缘、二缘产生的。

“非自在等次第故”，“自在”就是外道常有的作者。佛法中讲因缘生万法，但是在外道当中讲到了一些主物、自在天等等独一的因产生了所有的法。“非自在等”，根本不可能是自在天等所造的，因为这些法是次第性、偶然出现的缘故，所以绝对不是常一的作者，这一点后面会辨别。

“四缘生诸心心所”，心和心所是四种缘都要具足。因缘、次第缘、所缘缘和增上缘四种缘产生了心和心所。

第一个因缘产生心心所，这比较容易理解。心心所本身可以互为因果，所以有俱有因。遍行因也有，遍行因是烦恼的心产生烦恼的心心所。同类因是前面产生后面，它是同类的。异熟因也可以有，善恶业的因产生今生无记的心心所。所以因缘明显是可以具足的。

第二个等无间缘<sup>96</sup>，前面的心心所具足，灭掉之后，把位置让出来，又产生后面的心心所法，这种次第缘肯定有。

第三个所缘缘必须要有，因为心心所必须通过一

---

<sup>96</sup> 有些地方叫做次第缘。



切法做为所缘境才能产生，所以心心所的产生一定要有所缘缘。不管心心所所缘的是色法、不相应行，还是心心所，反正一切法都可以作为心心所产生的所缘缘。如果没有这些所缘，心心所也无法产生。在唐译的注释中讲到了心心所的力量相当于一个老年人，老年人的力量比较弱，他要站立、走路必须依靠拐杖。也就是说心心所独立产生很困难，如果真正要去发挥作用必须有所缘。有了所缘可以产生，没有所缘无法产生。因此对于心心所的产生，所缘缘是很重要的，像拐杖一样的所缘缘肯定要有。

第四个增上缘，能作因就是增上缘，从不障碍其他法产生果的角度来讲都可以叫做增上缘。

我们学了一段时间之后，自己应该有一种推理的能力。把前面学到的各种各样因缘的体性、分类搞清楚之后，比如遇到一个法，要知道心心所为什么有四缘。

有些注释中讲得比较广，把为什么具足这些因缘都讲了，有些注释就提了一下，因为前面讲过了，后面就不讲了。尤其是不广不略的注释，重要的地方给我们讲了，不重要的地方带过去了，前面讲过的内容没有必要再讲。而有些大的注释，前面虽然讲了，但是怕学习的人前面没有学习踏实，也会在后面单独再给我们提示一下。

“以三缘生二种定”，“二种定”，一个是无想定，一个是灭尽定。在十四种不相应行中把二定单独拿出来。三缘可以产生二种定。三缘中首先是因缘，前面讲到所谓的因缘是五种因，但此处产生二种定的因缘不是五因都齐全的，有些有，有些没有。虽然二种定是心



心所引发的，但是本身不是心心所，而是一种能够灭尽心心所的物质。

我们提到定会会有一个想法，觉得定就是安住在心上。一禅、二禅、三禅、四禅、无想定，或者其他九住心这些所谓的定等等都离不开心，心寂止、专注，或者安住在某种所缘中，叫做定，这是一般定的自相。但是二种定并没有包括在心法中，其他的等持都是让心寂止、专注，产生力量，但是二定是特殊的，它们是一个物质，什么物质呢？二定是让心心所灭尽、不产生的物质，绝对不是心法，我们一定要搞清楚。不相应行中能够让心心所不产生的实有物质，叫做灭尽定和无想定。

既然是这样，五因中有些不能有了，只有俱有因和同类因。俱有因互为果，谁和谁互为果呢？虽然入无想定时没有心，灭尽定也没有心，但是千万不要忘记它们是有为法，因为不相应行是行蕴所摄，行蕴本身是有为。如果是有为，当然有生、住、异、灭。所以无想定、灭尽定本身和它们的法相是俱有的，不像心和心所是俱有的。

还有一种同类因，谁和谁是同类的呢？因为无想定主要是第四禅无想天所摄的，和无想天一个地的同类善法都可以作为同类因。因为无想天中还有其他同类善法，比如入定、起定都属于无想天，所以无想天是不是完全都是中间无想的状态呢？不是单独的无想状态，因为无想天有最初入定的作意和起定<sup>97</sup>的时候。所以也有同地的善法和无想定做为同类因的情况。

---

<sup>97</sup> 入定时是和善心相应的，起定有时是烦恼心，不一定是善心。



灭尽定的所依是有顶<sup>98</sup>，和有顶同地的其他善法，和灭尽定本身，相互之间可以作为同类因。

所以因缘当中有这两个因。而相应因因为二定是灭尽心心所法，所以不会有。遍行因是烦恼生烦恼，而灭尽定和无想定不是烦恼的自性，所以也不可能有。二定是不是异熟因产生的？不是，从这方面来讲也没有。所以五因中有俱有因和同类因，没有其他的因。

以上是三缘中第一个因缘。

第二个等无间缘可以存在。二定是前面的心心所产生的，因为自己在入灭尽定或者入无想定之前是什么因呢？前面是心心所，虽然到无想定时心心所灭掉了，但是它的因是通过前面的心心所等无间缘产生的。因是等无间缘，但是二定能不能成为后面的等无间缘呢？不能。前面是心心所，后面是不让心心所产生的物质，所以从特别严格的角度观察，还有一些需要分析的地方，有些疑惑在里面。

总的来讲，灭尽定和无想定前面的因可以说是心心所，从心心所产生缘故，可以有等无间缘。虽然二定的因是等无间缘，但是二定本身能不能作为等无间缘呢？没办法做。后面和后面之间是等的、无间的，但是没有办法作为缘，产生后面法是不行的。从这方面观察，因为自己是通过前面的心心所产生，所以可以有等无间缘。

第三个增上缘可以有，只要是不障碍的都可以作为增上缘，不管哪个都有增上缘，即便最少的两个缘中

---

<sup>98</sup> 即非想非非想。



也有增上缘。加上增上缘之后，再把不具有的排除就可以了。

二种定没有什么缘呢？所缘缘是没有的，因为所缘缘是帮助心心所产生的对境，所缘的方面作为缘。二定有什么所缘呢？二定没有什么所缘，二定不是心，是让心心所不产生的物质，它是不相应行，所以所缘缘肯定没有。四缘中把所缘缘去掉，其他的三缘生二种定，这是不相应行中特殊的二种定的情况。

“他法则由二缘生”，他法是其他的不相应行。因为二定是依靠心心所引发的，所以加了一个等无间缘，而其他不相应行不是通过心心所引发的，所以是二种缘——因缘和增上缘。等无间缘是没有的，不相应行不是心，所以也不会有所缘缘。因缘可以产生其他不相应行法。还有色法也可以通过因缘产生。因缘有些和心、烦恼有关的，肯定要排除，其他方面有些可以存在，比如通过前世的异熟因产生了后世的眼根耳根。

“非自在等次第故”，单独一个缘产生的是没有的，最少也是两种缘。按照有部的分类，无为法本来是不生的，要排除在外，它是无为，没有因缘。心心所是四缘，二种定是三缘，其他不相应行和色法是二种缘，除了四类法之外就没有什么因缘产生了。从这个角度来讲最少两个缘，最多四个缘。

此处附带着遮破外道的一些观点，一切万法怎么产生的？“非自在等”。“自在”是大自在天，我们学习《智慧品》时，曾经学习过自在天的观点。自在天是常有、唯一的，是一个天神，是尊敬的对境，它造了一切众生、一切万法。





胜论外道有一个无情的我，没有心识的我造了万法。数论外道有二十五谛，其中神我虽然是心识，但是不负责造万法，只是负责享受。和神我同属胜义谛的有一个三德平衡的主物，主物是万法的生因。在破自生时也会讲这个问题，主要是破数论外道的主物。《智慧品》中寂天菩萨也破了实有恒常作者、无情的主物作为生因。这种类似的一个主神产生了一切万法的观点非常多。

佛法和外道最不共的地方就是讲到了没有一个实实在在的造物主。有些地方说佛法是无神论，不是宗教，因为承认实有的恒常的因造万法的宗派叫做宗教。佛教是不是宗教呢？从广泛的角度来讲，可以算是宗教的一部分，如果严格地按照西方的宗教定义来讲，当然不算了。佛法是一种教育，不是严格意义上的宗教。严格意义上的宗教一定要有一个类似于自在天、上帝，控制一切、创造一切的观点，但是佛法是缘起论，没有这样的观点。

还有一种观点是无神论。佛法中有没有承认善神恶神、护法神、各种各样的天神？当然承认了。佛法是无神论不是从唯物的角度来讲的。承认有唯一的、实有的、恒常的造物主的神就是有神论，不承认是无神论。佛法的思想是一切万法没有造物主，没有谁在后面操控我们命运，都是因缘产生。每个人都是自作自受，如果你造恶业，因缘和合之后就会流转轮回，感受痛苦或者安乐。如果修持善法、积累资粮，也可以获得觉悟。无神是指，没有掌控一切众生生杀大权的神。而对于因缘和合的有情相续显现的善神恶神是承认的。有神无



神要看不同的场合，到底是哪种定义？这种定义可以有，那种定义就没有。

很多地方讲，自在天是恒常的、唯一的，是一切万法的生因，它创造了一切万法。为什么佛教说万法不是自在天等所造的呢？“次第故”，因为一切万法的显现是次第次第出现的；有时候有，有时候没有，注释当中叫偶然性产生，不是恒常存在，而是偶然性的。夏天的鲜花到冬天就没有了，冬天的雪到夏天就没有了，这就是偶然性出现的。为什么会次第性、偶然性出现？佛法中解释得很清楚，因为这些法出现都是观待因缘的。如果某种因缘具有了，就出现了；如果因缘不具有，就不出现了。这些法的有无完全观待于因缘的有无。如果有了因缘就会有；如果没有因缘就没有。因缘变化了，它的果就变化。因缘是次第次第具有的缘故，果也是次第次第出现的。

反过来讲，如果因是唯一的，而且又是恒常的，恒常和唯一的放在一起就会出问题。因的作用是什么？能够生果的叫因，不能生果不叫因，严格意义就是这样安立的。因要有因的体性，必须要能生果才叫因。外道承认自在天等是万法的生因，能够产生万法，然而他又是恒常的，永远都在这个地方。并不是有时有，有时没有，否则因是无常，如果因无常，他们根本的宗义就会出问题。所以这个因是恒常的，然后是唯一的，只有一个。既是恒常的、唯一的，又能产生万法，那么果法为什么会次第性产生呢？它的因在这儿，就是一个因。不是这个因缺了，那个因具有了，法次第次第出现。

比如在世間当中，为什么今年没有收成？因为虽



然有了种子，但是天气不好，或者天气虽然好，但是种子没有，总是缺一个因，那么果就不会出现。

因为要观待很多因缘，众缘和合才能产生果法，所以有时候有，有时候没有，这样次第性产生。但是外道有些因就是恒常的，没有不具有因的时候，而且也没有其他因，就是唯一的因，所有产生果法的因缘都齐全了，没有一个是缺的。是不是无常的？不是无常的，而是恒常的；需不需要其他的因呢？不需要二号因、三号因，就是唯一的因；是不是因？是因，就是能够产生果的因。既然所有的因缘都具足了，还说果是次第性、偶然性产生的，根本没办法安立。

佛法中的观点是因缘和合，反正因缘具有了会有果法，因缘不具有就不会有。世间四季的变化，或者众生的生老病死通过因果论很好解释。如果按照自在天的解释，有恒常唯一的因，产生果的因具足了，那么不可能是次第性产生的。因是不变的，永远发挥力量，一直在，那么果必须是顿时显现。因为所有的因都没有欠缺，万法的因都是圆满的，所以必须要顿时显现，而且是恒常性显现，不会是次第性的。

因有时具足，有时不具足，需要慢慢圆满，果才是次第次第出现的。偶然性也是因为有时有因，有时候没有。夏天的法，冬天没有，冬天的法，夏天没有，就是偶尔现前。但是按照外道承许的，果必须是顿时显现、恒时显现。既然是顿时显现，怎么可能是次第的？不可能。它的因全部具足，必须是同时显现，而且显现完还不能灭，因为它的因是恒常的，法永远会安住的。这是绝对不可能的事情，虽然众生希望恒常，青春永驻、永



远不死，但是不可能。

如果配合世间的缘起去解释教义，真正来讲佛法的缘起论是最好的。不是说佛陀头脑最灵活，嘴巴最会说，把这个问题解释过去了。佛法是势实理，佛陀讲的是最朴实的观点，根本没有讲和众生没有关系的东西，就是讲因果、无常、灭谛是如何存在的。对于世间和出世间的规律，佛陀如是如是的宣讲。没有增添任何东西，怎么样就是怎么样，是无常就是无常，是空性就是空性，是因缘和合就是因缘和合。最符合于世间和出世间规律和宇宙法则的就是缘起。

佛教内部解释缘起的时候，也有了义和不了义的。有部、经部、唯识宗、中观宗，越往上的宗派解释的越了义。因为下面的宗派解释因缘，在内部还会有些冲突，因为既承许实有，又承许缘起，有时里面会有一些矛盾，但是这些矛盾看待于外道的思想来讲不算什么。因为有因缘观，所以对缘起的解释，从总的来讲不会有问题，但是内心当中对这些法必定还有某些执著。越往上执著越少，中观以万法无自性解释一切因缘非常的合适。尤其是按照应成派的空性解释一切因缘，在胜义谛中，完完全全是一法不立，打破一切有边无边等，在这种情况下安立缘起才最合适。以自续派、唯识宗的观点来安立缘起，绝对会有矛盾，这是毫无疑问的。

以前我们学习《定解宝灯论》、《入中论》时，真正最了义、最合适安立缘起的观点就是应成派。龙树菩萨在《中论》中讲的究竟的实相应该以应成派来解释。只有到了应成派的高度，才能完完全全达到空性和缘起的双运，其他都没办法双运。只有究竟空才能有缘起，



否则即使保留一点点，说空是存在的，或说某种显现存在，都缘起不了。此处不是在讲中观，以前我们学习中观时讲过很多次，以后有机会再讲大空性中缘起，越往上越了义等。

内道和外道最不共的地方，就是缘起。只要具足因缘之后，你不想让这个果出现它也会出现；如果不具有因缘，天天想也没有办法。佛法是公正的，也是非常积极向上的。只要你把不好的因缘去掉，就会有好的因缘，果自然而然都会具有的。尤其是修行者完完全全了解了，内心对因缘法有俱生的信心，或者把一切万法的因缘观在后天培养得很好，修行就会慢慢上去，因为他知道自己一分努力，具有一分因缘，就离果越近一分。如果不去努力聚集因缘，天天躺在床上空想，是没有什么用的。所以必须要脚踏实地、认认真真地把这些因缘落实了，让它变成有力量的因缘，这时果才会有。不管念佛往生，还是修密法，都是这样的，反正果要出现，必须要去看它的因是什么。

第一个因要正确，因错误了不行；第二个要让因有力量。虽然因正确，但是力量不够，也没办法。了解了这些之后，自己自然而然会很精进，上师、道友不督促也可以，反正他觉得这是应该做的，对于解脱道来讲，这是必不可少的因缘，必须要去做。他会非常自觉地去做。如果对这个问题的通达，会很困难。

米拉日巴尊者也曾经讲过一些教言：“虽然你们认为我是佛菩萨的化身，但是我是对因果法则产生了绝对的信心。因为以前造了恶业，杀了这么多人，非常害怕堕地狱，所以我修行才会那么精进。如果你们像我一



样，对因果产生了信心，像我这样苦行，你们也可以做得到。”我们从他老人家的教言来看，的确就是这样。

为什么在修行过程中，有时上师讲一讲，我们会精进一下，不讲的时候我们就开始懈怠？就是因为我们对因缘还没有产生确定的信心。我们觉得我们坐在这里听法肯定会有一定的信心，但是我们对因果的信心到了什么程度，要看自己的发心和行为。如果内心当中很精进，说明对因缘法则很相信，知道罪业不能做，做了会有什么样的过失；善法一定要做，做了之后会怎么样；现在要怎么修行，修完一定会有解脱果。如果对这些问题的特别确信，那么投入的时间精力就不一样。

如果对因果、后世有疑惑，虽然佛陀是这样讲的，但会不会有这样的果报呢？也许没有那么严重吧！这样的话，会有侥幸心理，平时取舍因果就不会那么细致了。善法的取舍不细致，恶业的取舍也不细致，最后该做的善法没有做，该舍的恶业没有舍。现在我们讲的这些因缘怎么产生的，其实整个修道都和因缘有关，我们曾经提到过，这个问题特别重要，所以经常会说一说。

“非自在等次第故”，绝对不是外道的自在天产生的，因为不符合于现在人们所看到或者经历的种种现象，是绝对解释不了的。

作大种因有二种，为大种造之五因，

大种所造三互因，作诸大种之一因。

颂词是针对色法中的大种和大种所造做了一个辨别。主要是从前面“他法则由二缘生”流现出来的补充说明。因为有部中大种和大种所造也是一个经常性出



现的比较重要的问题。因为从众生执著的角度来讲，第一执著的是色法，然后是受想行，前面讲过次第也是这样排的，所以对色法的分析这里也有不少。

第一二句是第一个层次，“作大种因有二种，为大种造之五因”，“大种”是地水火风四大种。第一句主要是观察四大种作为四大种的因有两种，第二句是观察四大种作为大种所造的有五种因。下面还要辨别，这个地方的五因和因缘当中的五因不是一回事，必须要了解清楚。

第三四句是第二个层次，就是大种所造。大种所造和大种所造互相之间有“三互因”。大种所造为因，产生大种有一因。

首先看第一个层次，就是第一二句，观察的重点是四大种，四大种作为大种的因有两种——因缘和增上缘。

大种不是心，所以没有所缘缘。等无间缘只是心和心所之间的关系，心和心所之间才有等，才有无间，也是排除色法的。色法之间没有等无间的关系，因为色法是比较混乱的，有时一个色法可以生很多色法，有时很多色法产生一个很小的色法，它不是相等的。比如一个花种、树种或者粮食种种下去，逐渐生长变成很多。是不是平等的？不是平等的。有时很多的法产生很少的色法，有些注释当中讲了，比如把很大一堆草烧掉之后变成一点灰。所以二者之间不是等的。所以色法之间没有等无间缘，只有心心所有等无间缘。

大种作为大种的因有因缘和增上缘。因缘当中可以有俱有因和同类因。为什么呢？因为大种和大种之



间互为因果<sup>99</sup>。有时同时俱有，但不是因果的关系，所以不是俱有因。俱有因第一个条件是俱，必须是同时的；第二个相互之间要变成因果关系。两个条件一个是俱有、同时，一个是相互之间作为因果。有时是因果关系，但不是同时；有时是同时的，但没有因果关系。这方面必须既是同时又互为因果。同类因也是有的。善大种产生善大种，善法的自性和善法的自性当中有些是自地、自类所摄，前所生。前面在讲同类因也提到过。

其他不一定具有。相应因不可能有，因为大种不是心心所，遍行因也不可能有，异熟因必须是善恶，但是大种和大种之间是无情，是不一定的。

所以五因中可以有俱有因和同类因，缘中有因缘和增上缘。增上缘毫无疑问肯定具有的。

“作大种因有二种”，一个是因缘，一个是增上缘。因缘中只有两个，一个是俱有因，一个是同类因。

“为大种造之五因”，大种作为因产生大种所造有五因。注释二百零一页第一段最后一句：“大种如果产生大种所造色，则作为因缘的方式无需观察”。“作为因缘的方式无需观察”这句话我们千万不要认为里面肯定是有因缘的。恰恰相反，里面肯定是没有因缘的。大种作为大种所造无需观察，其实我们还是需要观察的。作者说无需观察，他老人家的意思是很明显这里不会有因缘，但是我们很容易理解错误，变成了：“作为因缘的方式无需观察，肯定有因缘的”，这里肯定没有因缘，这句话要了解。

<sup>99</sup> 大种、心和心随转，以及法相事相可以有俱有的因果、互相之间成为因果。





这个颂词的五因和因缘的五因不是一回事，我们一定要搞清楚。首先因为不是心心所，所以不会有相应因；不是烦恼性，也不会有遍行因；同类因是前后的，虽然是一个同类，但是“自类地摄前已生”。大种和大种所造是同时的，同时不会有同类因，不是前后生；会不会有俱有因？不会有。在学习俱有因时再再提到，所谓俱有因是大种和大种、心和心随转，还有法相和事相有，大种和大种所造没有。前面讲到一个原则，有些法是同时的，但不是俱有因；有些是因果，但不是同时的。大种和大种所造就是第一种情况，虽然是同时的，但是相互之间不是因果关系。

在唐译的注释中讲了好几组，是同时但是没有因果关系的其中一个就是大种和大种所造。大种和大种所造没有俱有因，因为虽然是同时的，但是相互之间没有因果。大种产生大种所造不是因果吗？但是反过来讲大种所造不是大种的因，即便有也不是同时的。大种所造可以作为大种的因，但是隔世，就是第二世了。很多条件加起来，同时的，但是相互之间不会产生因果。大种可以作为大种所造的因，反过来大种所造作为大种的因，同时是没有的。虽然大种所造可以作为大种的因，但这是后世，不是同时，它是因果，但不是俱有。

俱有因是不会存在的。异熟因也不会有。五个因都是没有的，我们不要去观察因缘，因缘是没有的。

其他的缘呢？第一句就把所缘缘排除了，所缘缘只是心心所产生的对境；等无间缘也排除了，它只是心心所之间的关系。

剩下的增上缘可以有。颂词中的五因是增上缘的



五因。我们看注释的第二段，“能作因作为增上缘的方式有五种”，主要从这个地方讲的。能作因能不能产生果呢？可以产生果。比如大种产生大种所造，只是在能作因中发挥作用，其他五因中都没有了。能作因到底是一个摆设，还是真正能产生法？大种产生大种所造就是五个因，即生因、住因、相同因、所依因、增上因，作者也在这里注释了一下。

第一个是生因，“大种新生大种所造”，大种产生大种所造，生因就产生了；第二个是住因，“大种能使大种所造不间断”，大种能够让它不间断地安住；第三个是相同因，“大种所造随着大种增减而增减”，从字面上理解是相同的，作为因的大种增加了，作为果的大种所造就增加；作为因的大种所造减少了，作为果的大种所造就减少了，大种所造是随着因的大种的增减而增减；第四个是所依因，“大种所造依靠其他大种”，大种所造依靠其他大种才能安住；第五个是增上因，“大种可以让大种的所造愈加增长”。五个因都是作为增上缘的方式安立的。

下面反过来以大种所造为主，“大种所造三互因，作诸大种之一因”。大种所造产生大种所造三互因，大种所造产生大种一个因。“三互因”缘当中有因缘和增上缘。在因当中，首先有俱有因，主要是俱有因中心和心随转。四大种才有俱有因，为什么大种所造里还有俱有因呢？不是瓶子柱子等这些大种所造相互之间是俱有因的意思。

我们需要详细的辨别，这主要是大种所造中的无色戒律，戒律是心随转。心随转中有两个随心戒，一



个是无漏戒，一个是禅定戒，无漏戒和禅定戒包括在心随转，心随转可以有俱有因，所以心随转就是四大群体中产生的禅定戒和无漏戒的七断，这里有身语七断，身体的身三和语言的语四，身三语四属于色法的自性，又属于无表色的范围，包括在无漏戒和禅定戒中，相互之间可以作为俱有因。

其次有同类因，色法前后之间可以作为同类的善、同类的恶。在讲同类的时候，首先是五蕴，第一个是色蕴，五蕴相互之间可以作为同类。然后是自部摄、自地摄，还有前所生，有这几个条件。如果五蕴当中所包括的，那么相互之间可以做为同类，所以色法所摄的同类的善可以有。

然后异熟因也可以有，通过有表色、无表色的有漏善法和不善法可以产生善趣和善趣的眼等身体。具有五个条件的无表色是大种所造，眼根耳根等身体也是大种所造，所以是大种所造产生大种所造。大种所造是什么？有漏的善法和不善法，有些是有表色，比如身体的行为是有表色，或者无表色的戒体。无表色的戒体，还是有表色的身语都是大种所造。作为有漏的善法和不善法的因，可以产生后世的眼根、身根等等，所以异熟因是可以有的。

以上讲的是大种所造三互因，当然还要再加一个增上缘。

“作诸大种之一因”，首先要有增上缘，每个都有增上缘的。因为“他法则由二缘生”是原则，虽然三互因好像没有提到增上缘了，然后“作诸大种之一因”似乎里面只有一个因，其实增上缘都是有的。



大种所造产生大种是一个因——异熟因。异熟因是通过这一世有漏的身语有表和无表色大种所造来产生后世的根群体中的大种，属于大种所造产生大种。大种所造能不能产生大种呢？可以产生，但不是俱有因。为什么呢？因为已经隔世了，今生中的大种所造产生后世的大种。大种产生大种所造，反过来大种所造能不能产生大种呢？在俱有因中是没有的。把前后放在一起观察，这个情况就会清晰，而且也不会有疑惑了。

此处讲了任何法由几缘产生，不是那么复杂，只要仔细看一看，也是很容易理解的。

**丁四、广说等无间缘 分三：一、分析十二心；二、分析二十心；三、观察十二心中何者新得**

“广说等无间缘”是把四缘中的等无间缘做一些广述。第二品的最后一部分有点复杂，如果我们仔细去辨别，也可以了解。

**戊一、分析十二心 分二：一、真实宣说十二心；二、对应缘与具缘。**

**己一、真实宣说十二心**

欲界善与不善心，有覆以及无覆心，

色界以及无色界，除不善外二无漏。

这里讲到了十二心，大概有四类。

第一类是欲界，有四种。第一是善心，第二是不善心，第三是有覆心<sup>100</sup>，第四是无覆心<sup>101</sup>。

---

<sup>100</sup> 即有覆无记。

<sup>101</sup> 即无覆无记。



第二类是色界，色界有三种，把不善心去掉就可以了，因为上二界有染污法，但是没有不善法，剩下三个，前面有四个加三个是七个。

第三类无色界，无色界也有三种，也没有不善心，也要把不善心去掉。无色界有善心、有覆无记和无覆无记三个。七个加三个一共是十个。第四句的“除不善外”和第三句连在一起的，即色界除不善外、无色界除不善外。

第四类是“二无漏”，即有学与无学的两种心。十个加二个就是十二心。

十二心的数字很好记，欲界有四个，色界、无色界分别三个，再加上有学无学二无漏心。见道也属于有学，有学与无学全部都包括了。

## 己二、对应缘与具缘

第二个科判没有颂词，这是一个比较关键的问题，所以首先把这段的内容掌握，之后再具体的分析欲界的善心、不善心、有覆无记心、无覆无记心分别通过几种心产生的，可以产生几种心；还有色界无色界等情况。下面的内容比较复杂，首先把这一段内容搞清楚，之后再分析时，一个一个对应就可以了解。作者非常慈悲，首先把这些规律让我们先学一下，再配下面的颂词就会容易一点。

下面我们看注释，从一个心的后面立即产生具无间的心，就是等无间缘。等无间缘就是一个心产生第二个心。我们必须通过八时<sup>102</sup>来了解，即相续时、同地时、

---

<sup>102</sup> 即八种状态。



结生时、入定时、出定时、染污定所逼恼时、入化心时、出化心时。后面讲欲界乃至无色界的善几种心产生，然后它又被几种心产生，二无漏产生几种心，被几种心产生时，把这八种时间掌握之后，我们就可以清楚地了知。

第一、相续时，“同类前面的心生后面的心，如善心生善心”。这比较容易理解，反正是同类的，前面的善产生后面的善，不善产生不善，有覆产生有覆，无覆产生无覆等等，叫做相续时。

第二、同地时，即一个地的。“心的种类不同”，比如善恶、无记，“地却相同”，比如都是欲界所摄。如果地是相同的，也可以交叉产生，“也能产生其他心”，善产生不善，不善产生善都是可以的。

后面用的最多的就是前两个，都有相续时、同地时，基本上都会出现。相续时中自己产生自己，善心产生善心，或者恶心产生恶心。同地时中，善心可以产生不善，善心可以产生有覆，善心可以产生无覆。反过来讲，不善可以产生不善、善、有覆、无覆。有覆也是一样的，四个都是相互之间可以产生。同地时是很重要的，一定要记住，我们要用到。同地时的四个心不管怎么样都是有的。这里欲界的四类，四类之间如果是一个地都可以有的。

第三个结生时，注释中一大段可以归纳成死心和生心两种。人死的时候属于哪种心死的，然后结生的时候是哪种心结生的？这也要分析。比如你在色界死了，转生到欲界，你在色界是什么心，然后产生欲界的什么心？死心和生心之间有联系，在结生时也是很重要的，



后面都要用的。

第一，死心，死心是什么样的情况？死心有几种？注释二百零三页第二段，“死心有除去二无漏”，二无漏没办法结生。在有学道、无学道的无漏心中不会有死心。“加行善”，死心当中不会有加行善，通过勤作、加行产生的善是没有的。工巧心、神通的化心这几个状态中不会有死心。俱生善心可以有。“不善法”，这里把不善法安立成坏聚见。这里有点疑惑的地方，前面讲坏聚见属于有覆无记，但这里是不善，不知道这是从哪个角度安立的。不管哪一界当中，死心不可能在二无漏、加行善、工巧心、化心当中，此外可以在俱生善、不善、有覆无记、无覆无记中有。

第二、生心，比较简单，要么是有覆无记的，要么就是不善的，反正都是染污性的。染污性有两种，一个是不善法的染污性，一个是有覆的染污性。所以三界中结生的心都是染污性的、烦恼性的。

死心复杂一点，有好几种，但是投生的心，比如我要从欲界投生到无色界，结生的心是染污心；或者从无色界投生到欲界，结生的心就是不善心，或者染污心。

比如无色界的心产生一个欲界的心，这是怎么产生的？有些地方直接说是结生，因为投生时就是染污心的，所以这时可以有。这些后面都要用到，原则性的东西我们要记住，再去分析后面的问题会稍微容易一些。

第四。、入定时，“下界的加行善产生上界的加行



善”。俱生善是入不了定的，比如欲界的加行善<sup>103</sup>，通过勤作产生色界的定。“欲界的善心产生色界的善心与二无漏”，在欲界的加行善中得到了一禅，得到色界的善心，然后通过欲界的善心可以得到二无漏，通过欲界的加行善产生有学、无学的无漏观都可以。前提是已经得到有学和无学的果位，并不是通过欲界的心可以得到无漏。

前面我们也讲了，必须在定地才能发生无漏。假如本身就是有学、无学，只不过我要以欲界心入到有学道的无漏关当中去，这时通过欲界加行善可以进入到有学无学的无漏观。

色界的善心<sup>104</sup>，色界的加行善以色界为基础可以产生无色界的善心，也可以产生二无漏。通过色界的加行善进入到有学道和无学道的无漏观中。无色界的善心只产生二无漏，因为无色界是比较高的，所以产生二无漏心就行了。

为什么无漏的心可以是欲界产生的？有一种情况。在入定的时候，通过欲界的加行善可以产生有学的无漏。下面我们也会讲，二无漏的心是被哪些心产生的？欲界的心可以产生无漏心。什么情况？入定的心。所以欲界的加行善产生二无漏的心的情况也是有的。我们首先搞清楚这些，后面就会比较容易了。

欲界的善心不会产生无色界的善心，为什么呢？因为它们所依、所缘、形相和对治四方面都有很大的

---

<sup>103</sup> 俱生善是入不了定的，必须要加行善。

<sup>104</sup> 这个说法有点不一样，有些说色界的俱生善也行，但是有的地方说色界的俱生善主要是闻慧。色界的加行善是无有争议的。





差距，毕竟二者之间隔得太远了。因为无色界是依靠色界的所依产生无色界的定。所缘也是一样，无色界的所缘境不会缘欲界的法，形相上也是这样安立的。对治也一样，欲界的心很粗大，根本产生不了无色界的状态，无色界的定也不会对治欲界的烦恼，因为他只是厌恶第四禅，距离太远。所以欲界的善心可以产生色界、无漏的，但是不能产生无色界的。我们要搞清楚，这里每一句都是很重要的。

第五、出定时，“上界的善心产生下界的善心”。前面是入定，可以从下面加行善入到上面的禅定中去。出定是上面的善心出来，又返回到以前的善心中去，所以出定的时候上界的善心产生下界的善心。这里有个规律，入定时是从下往上走，出定时是从上往下走。入定的时候从下面的加行善产生上面的禅定等，出定的时候返回到以前的状态就行了，即上界的善心产生下界的善心。

“二无漏心产生无色界的加行善”，从上面往下走，首先是两种无漏心，如果从两种无漏心的禅定当中出来，可以产生无色界的加行善，因为是从无色界的加行善产生的二无漏，前面讲了无色界的善心只产生二无漏，所以反过来二无漏的心出定就产生无色界的加行善。

“无色界的善心与二无漏心产生色界的加行善”，无色界再往下走一点，无色界的善心和二无漏心可以产生色界的加行善，这也可以，因为前面色界的加行善是可以入二无漏的，而且色界的加行善可以入无色界的善心，色界的加行善可以入二无漏。反过来讲无色界



的善心出定的状态也是在色界的加行善当中，所以这方面反过来就可以理解了。

“色界的善心与二无漏心产生欲界的俱生善与加行善”，前面入定是欲界的加行善产生色界的善心，出定的时候色界的善心可以产生欲界的加行善和俱生善。因为欲界的加行善可以产生二无漏，所以从二无漏心出来都可以产生欲界的加行善。

欲界的加行善可以产生色界的定，也可以产生二无漏；色界的加行善可以产生无色界的定，也可以产生二无漏；无色界的加行善可以产生二无漏。所以从二无漏心出来，就直接回到无色界的加行善当中去；从无色界的定出来，可以回到色界的加行善；从二无漏也可以回到色界的加行善；从色界的心出来可以回到它的加行善，也可以产生俱生善；从二无漏心出来也可以直接产生欲界加行善。所以我们把从入定和出定前后对照一下，反过来理解就可以。后面讲怎么产生的时候，看起来是很复杂，但是把这些原则掌握之后是可以了知的。

第六、染污定所逼恼时，“上界的有覆无记法产生下界的善心”。染污定逼恼时一定是上面的心产生下面的心，为什么呢？因为在上面的禅定，有些注释当中讲，如果他对自己的禅定产生一个很强烈禅悦的执著，就会从禅定当中退失，从而失坏了禅定。被染污定逼恼的时候，他已经产生了强烈的烦恼。他为了保护定，不会退得太厉害的缘故，他想：现在我产生了染污心，但是下面这一地的善心是清净的，我要保持一个清净的状态，不被染污心所染污，我不要染污定，要取一个清净



的心。现在上面地的定被染污了，已经不清净了，我宁可取一个低一点的清净的地。有了这么强烈的心，然后在染污定逼迫的时候，从上界的有覆无记产生下界的善心，会有这种情况。后面八时互相交替产生，有一种情况是在染污定逼恼的时候，他会从上面的心产生下面的心。

注释当中讲，比如无色界的等持被烦恼摧毁或者即将被摧毁的时候，他就想现在已经失坏了等持，下面的善心是殊胜的，通过强烈想法的牵引而在烦恼性等持的最后无间。因为这是等无间缘，在染污定的最后一个刹那舍弃之后，第二刹那无间产生下地禅定的善心。

如果从色界的禅定中退失，他想：现在从色界的禅定中已经退失了，下面欲界的善心是清净的，我要产生欲界的善心。有时候为了取不被染污的清净善心，他会从上面的状态中舍弃，趣入下面。所以有时上面的心可以产生下面的心，也是等无间。

最后两个，入化心和出化心相互是有联系的。“色界的加行善之后会出现欲界与色界的两种无记化心。”讲化心时也提到过，有十四种化心。首先我们要知道欲界的心没办法显现神通、显现化心，必须在色界一禅以上，如果他入一禅就可以有化心了。比如得到了初禅，出定之后可以显现化心。因为比欲界高，第一个可以显现欲界的幻化，第二个可以显现初禅的幻化，有两种；二禅可以显现二禅、一禅和欲界的；三禅可以显现三禅的幻化，还有二禅、一禅和欲界的；四禅可以显现四禅的、三禅、二禅、一禅和欲界的，这就是入化心。

趣入化心的时候，色界的加行善是一个善心，有时



通过色界的心可以出现欲界的心，这是什么情况呢？十二种心中有一个无覆无记，欲界的四种心、色界的三种心，无色界的三种心中都有一个无覆无记心，无覆无记心中一类就是化心，所以你怎么从这个心趣入到那个心中？有时候是从入化心的时间中来安立的。

第八个出化心，“欲界的化心中产生色界的加行善心。”欲界的化心是什么意思呢？安住在一禅或者二禅的色界禅中。为什么要和前面放在一起观察呢？前面是入化心，入化心一定是色界加行善，从色界的加行善然后开始显现欲界的化心。有时我们说从欲界的无覆无记的心可以产生色界加行善是什么情况？是在出化心的时候。色界的心可以显现欲界和色界的化心，如果显现的是欲界的化心，他们最后从欲界的化心回去时，出化心是欲界化心的状态，欲界的化心是无覆无记。从欲界无覆无记当中，出化心的时候，他就恢复到以前色界的加行善中。比如在初禅当中显现的化心，所以出化心的时候，也是从欲界化心状态当中恢复到色界的加行善当中。

以上讲完了八种时，这是很关键的内容。大恩上师在讲记中讲，如果了解这些内容之后，下面的内容会轻而易举地了知。当然轻而易举也是看待根机的，对我们来讲，还是有一点点复杂，如果了解了前面的情况，对于理解后面的内容有很大的帮助。下面这些就不讲了，因为前面把原则性的问题讲完之后，后面一个个地配就可以。如果对于前面的内容比较熟悉，我们稍微讲一下，大家思考一下，也就比较清楚了。

为什么今天花很长时间讲了这么多内容呢？如果



不讲这些，后面的内容非常复杂。如果在前面做了一番解释说明，我们后面搞不懂的时候可以翻一下前面，“哦，这里属于结生时，结生时有两种情况，死心是这个，生心是这个。”再把它搞清楚。相当于是字典一样的工具书，我们去查就知道了。“入定是这样情况，上面可以产生下面，下面可以产生上面。欲界的四个心，自己产生其他的心，这是什么情况，然后其他的心产生它是什么情况。”这样翻来覆去，一个是自己产生其他的，其他的再产生其他。最复杂的也就是后面的部分，结束之后第二品就讲完了，第三品要简单一些。

今天我们就讲到这个地方。



## 第二十七课

前面世亲菩萨对六因、五果、四缘做了详细的分析。宣讲了四缘之后，对等无间缘中心与心之间的关系，什么心产生什么心，几种心产生几种心的意义做了进一步的安立。

以前大恩上师或者其他上师在归摄五部大论时讲过，俱舍、以别解脱为主的戒律、因明等的内容，一般来讲，刚开始学习时词句比较复杂，完全理解了之后，没有更深入的东西可以再挖。而现观、中观从词句上来讲不是很复杂，给我们的感觉好像比较容易懂，但是意义特别深，因为里面所抉择的是佛陀的境界、菩萨入定的智慧，所以必须要泯灭分别心。现在我们通过凡夫的分别心去缘这些词句似乎理解了，但是毕竟宣讲的是菩萨的智慧，必须要舍弃凡夫的分别心才能真正现前，所以越学越深。而《俱舍论》，第一次学习可能词句上很难懂，但是懂了之后意义并不像无分别智那么深。

《俱舍论》的体系非常细致，因此称为聪明论，意思是越学越聪明，因为里面的思路本身很细，所以学习《俱舍论》会把心中的智慧梳理得很细致。当然前提是要听得懂，听不懂的话，似乎感觉越听越不聪明，越听越糊涂了。但是如果听懂了，一条一条梳理下来，慢慢我们的智慧就会比较细了。这样再去看其他论典，就会发现次第很明显，收获就会很大。所以它有这样的功效。

现在我们学习的是十二心，即欲界的四种心——善心、不善心、有覆无记心、无覆无记心，色界、无色



界分别减掉不善心各有三种，再加上有学的心和无学的心，共十二种心。为了便于我们理解下面的三界中这些心如何产生，以及产生多少种心，作者蒋扬洛德旺波尊者安立了“对应缘与具缘”的科判。虽然里面没有颂词，但是把下面比较重要的内容通过八时做了划分。我们后面学颂词时，返回来再看，就会知道八时特别殊胜，和颂词中的意义对照非常清楚。

欲界善心生九心，彼唯由八心中生，

不善心由十心生，彼中产生四种心。

有覆无记心亦尔，无覆五心生七心。

第一类是欲界善心，“欲界善心生九心”，以欲界善心为因，产生九种心。“彼唯由八心中生”，欲界善心作为所生，由八种心可以产生欲界的善心。

颂词中的生和所生有两个意思，首先欲界的善心或者不善心作为能生可以产生几种所生？然后它作为所生有几种心可以生它？等无间缘没有其他的法，都是心和心之间的关系。有覆无记是有覆无记的心，无覆无记也是无覆无记的心，等无间缘前边的缘和后面的果都是心和心之间的关系。

第二类是欲界不善心，“不善心由十心生”，不善心作为所生，由十种心可以产生它。“彼中产生四种心”，“彼”是不善心，欲界不善心作为等无间缘可以产生四种心。

“有覆无记心亦尔”，有覆无记的心和不善心是一样的，由十心生后能产生四种心。



“无覆五心生七心”，无覆无记的心通过五种心产生，它也可以产生七种心。

如果不展开解释，可能根本不知道在讲什么，下面我们进一步解释颂词。

因为欲界有四种心，即善心、不善心、有覆无记、无覆无记，前面讲十二心中的四种心。然后色界有三种心，这是次第安立的本体。这里不是那么好懂，我们可以配合注释来学习。

首先九心中有四种心。上节课讲过（二百零二页）八时中相续时和同地时用的最多，除了有学和无学的心之外都有这两种时。第一个相续时是前面的心产生后面的心；第二个同地时是欲界地、色界地和无色界地，如果是同一个地，虽然心的种类不同，比如善心、不善心、有覆无记心、无覆无记心四种心种类不同，但是地相同，可以相互生。所以欲界善心可以产生欲界善心，这是相续时，即“同类前面的心产生后面的心，如善心产生善心”，在注释讲得很清楚。因为善心已经产生善心了，所以同地时中其他不善心、有覆无记心、无覆无记心都可以相互生，所以四个心肯定是有的。“欲界共有四心”，即相续时和同地时中的四个心。后面讲欲界不善时，也有这四个心，它作为基础，我们就不用观察了。

在色界、无色界只有三个心。为什么呢？因为在色界无色界没有不善心，必须把不善心拿掉，所以三个是作为基础的。

然后“入定时色界的加行善心、有学无学二无漏心”





<sup>105</sup>。再翻过去看入定时<sup>106</sup>，“入定时是下界的加行善产生上界的加行善”。欲界善心本身有俱生善和加行善，但是此处没有分，此处的善心也可以理解为加行善。欲界的加行善在入定时可以产生色界的加行善心，色界的加行善心可以理解为一禅、二禅等禅定，前面四心再加上通过欲界的加行善修持可以得到色界的善心，这是五个了。

入定时还可以产生二无漏心，“欲界的善心产生色界的善心与二无漏心”<sup>107</sup>，除了可以产生色界的善心外，还可以产生有学心和无学心。所以欲界的加行善可以产生有学心，也可以产生无学心。

“结生时上两界的两种有覆无记心”，结生时有从下界生上界和从上界生下界两种。比如以欲界的身份死后生在色界或无色界，或者色界死了之后生到无色界，是从下界死后生上界；以无色界的身份死后投生到色界、欲界，或者色界死后投生到欲界中，是从上界死后生下界。二者不一样。

“如果从下界转生到上界”<sup>108</sup>，比如欲界转生色界或无色界，“则死心为俱生善与无覆无记心”，下界死转生上界的死心是什么呢？虽然死心可以是俱生善、有覆无记、无覆无记，但是因为是下界转上界，所以只有两种死心，即俱生善的死心或无覆无记的死心，没有有覆无记。“生心是有覆无记法”。

---

<sup>105</sup> 注释二百零四页。

<sup>106</sup> 注释二百零三页第三段。

<sup>107</sup> 注释二百零三页第三段第二行。

<sup>108</sup> 注释二百零三页第二段第六行。



如果是“从上界转生下界”，比如从色界死了转生欲界，死心有三种，有善心、有覆无记和无覆无记，我们要记住这个原则。

我们翻过来看<sup>109</sup>“结生时上两界的两种有覆无记心”，欲界善心死，转生到色界，产生色界的有覆无记，然后欲界善心死，转生无色界，产生无色界的有覆无记。

以上共九种心。相续时和同地时的四种心无论如何都是有的；入定时通过欲界的善心<sup>110</sup>可以产生九心。色界的加行善心有五种，然后产生无漏的有学心和无学心，就是七种，再加上欲界善心死转生色界的有覆无记、欲界善心死转生无色界的有覆无记，就是九种。

“反过来，欲界善心只能由八心中产生”，欲界善心作为所生，其他八种心作为等无间缘产生欲界善心。前面是欲界善心产生其他九种心，现在是其他八种心反过来产生欲界的善心。

“相续时与同地时自地的四心”，这不用观察。首先相续时善心可以生它，然后同地时有覆无记、无覆无记、不善心可以生它，这四种心无论如何都是有的。八种心已经有了四个，再计算其他四种心就可以了。

“出定时色界的加行善心、二无漏心”，出定时，色界的加行善心可以产生欲界的善心。二无漏心，即有学的无漏和无学的无漏可以产生欲界的善心。

“出定时，上界的善心产生下界的善心”<sup>111</sup>，入定

---

<sup>109</sup> 注释二百零五页第一行。

<sup>110</sup> 善心分为俱生善和加行善两种，此处入定时是加行善，俱生善无法引发色界的禅定心。而死心要除去二无漏和加行善。结生时的善心属于俱生善。不管是属于加行善心，还是属于俱生善心，反正都是善心。

<sup>111</sup> 注释二百零三页最后一段。



时是下界的善心产生上界的善心，而出定时，比如通过欲界的加行善得到了初禅，从初禅出定一定是产生下界的善心。从色界<sup>112</sup>的善心出来可以产生欲界的善心，所以色界的加行善可以作为等无间缘产生欲界的善心。

二无漏心也可以产生欲界的善心。对照注释二百零四页第一行，“色界的善心与二无漏心产生欲界的俱生善心与加行善心”。首先出定时色界的善心可以产生欲界的俱生善，然后二无漏心可以产生欲界的俱生善和加行善。

现在欲界的善心是下界的，在入定时以下面的加行善产生上面的加行善或者二无漏；在出定时要从上面的禅定生起下面的善心，所以色界的加行善是上面的，可以产生欲界的善心。然后有学无学二无漏心也可以产生欲界的善心，对照出定时这句话也特别清楚。

“染污定所逼恼时色界的有覆无记心”，如果在上面的禅定当中产生了烦恼，他会想与其产生烦恼心退失，还不如产生下面清净的善心。当他从染污定退失之后，就会产生下面的善心。“从禅定中退失，现前欲界的善心也是同样”<sup>113</sup>，如果从色界的禅定中退失，也会现前欲界的善心。他产生了一种心：“我现在已经失坏了等持，下面的心<sup>114</sup>是殊胜的。”所以他通过强烈的想法牵引，当最后的等持退失，就会无间产生下面的善心。染污定所逼恼时，色界的有覆无记作为一个烦恼心，通过这个有覆无记可以产生欲界善心。

<sup>112</sup> 这里讲欲界善，欲界上一层就是色界。

<sup>113</sup> 注释二百零四页第二段最后一句。

<sup>114</sup> 不一定是禅定，因为欲界没有禅定。



以上就是八种心。首先是相续时和同地时的四个心；出定时色界的加行善心可以产生欲界的善心；有学的无漏心和无学的无漏心出定时可以产生欲界善；染污定所逼恼时从色界的有覆无记心中退失之后产生欲界善。这是八种心。

如果我们比较熟悉前面的八时，再看后面的内容会比较清楚，所以上师说轻而易举就可以懂。如果不太清楚也不要紧，可以回头去看前面总的思想，一个一个地对，为什么是这个，属于……时。我们要搞清楚能生和所生，有时善心自己作为等无间缘产生后面的心，有时是善心作为果，前面的等无间缘产生它。

“不善心由十心生，彼中产生四种心”。“不善心”即欲界的不善心，欲界的不善心由十心生。欲界不善心是所生，其他十种心作为等无间缘产生了不善心。“彼中”即不善心自己产生四种心。

欲界不善心由哪十种心产生呢？“欲界的不善心由十心产生，即相续时与同地时自地的四心”<sup>115</sup>，四种心都有，不用再观察。“结生时上两界的善心”，如果是上界转生下界，死心可以是善心、有覆无记和无覆无记三种。因为上界没有不善心，所以上界转生下界的死心可以是善心、有覆无记、无覆无记。

“上两界的善心”，即色界的善心，无色界的善心。四加二是六个。

“个别的有覆”，不管是个别的还是怎么样，反正上面的有覆无记心作为死心，也可以作为欲界不善心

---

<sup>115</sup> 注释二百零五页第二段。



的等无间缘。前面我们讲了一个原则，这里还要补充一下，虽然死心可以是善心，或者有覆无记、无覆无记，但是结生时的心一定是染污心。

染污心有两种，一种是真正的染污，即有覆无记的染污心；一种是不善，此处是不善。如果上界的死心是善心、有覆无记或者无覆无记，可以产生下面的不善心。生心不管是下界转上界，也是染污心，只不过上两界没有不善心，所以下界转上界结生时没有不善，只有染污，即有覆无记，但是从上界转下界时，因为欲界有不善心，所以在转生时产生欲界的不善心。而无覆无记不能作为生心。

上界转下界时，无覆无记心可以作为死心，有覆无记心也可以。

“每界各三共六心”，色界和无色界各有善心、有覆无记心、无覆无记心，共有六个心可以作为等无间缘产生欲界的不善心，再加上自地的相续时和结生时四个心，就是十个心。

除了这十心之外，其他的入化心时、出化心时都不可能有了，只是这种情况才有，这十种心是具足的。“不善心由十心生”，配合前面的内容就知道了，原则性的东西这里分析的很清楚。

“反过来，欲界的不善心只产生自地的四心，即相续时与同地时”，最少就是四心，因为欲界中基本就是四心<sup>116</sup>，“彼中产生四种心”肯定是相续时和同地时，没有其他可能性。欲界的不善心可不可能产生其他的

---

<sup>116</sup> 即欲界善、不善、有覆无记和无覆无记。



心？入定时有没有？不可能有。欲界的不善心不可能作为入定的心。出定时会不会产生不善心？这也不可能。不善心可不可以作为死心产生色界、无色界的有覆无记？也是不可能的。因为下界生上界只有两种心，一个是善心，一个是无覆无记心，连有覆无记都产生不了，何况是不善心呢？我们把八时搞清楚之后一一对应，只有相续时和同地时的心，没有其他的可能性。所以欲界不善心只产生自地的四种心。

下面分析有覆无记，颂词只有一句：“有覆无记心亦尔”，“心亦尔”是什么意思呢？就是和前面欲界不善心一样，有覆无记由十心生，然后有覆无记只产生最基本的四种心，其他的没有了。

十种心怎么安立呢？和前面一样。相续时和同地时的四种心肯定有。欲界的有覆无记由十种心产生，结生时可以有，上界生下界，上界的死心可以是善心、有覆无记、无覆无记。色界、无色界的善心、有覆无记心、无覆无记心各有两个，加起来是六个，再加四个就是十个，这和前面一样。

为什么不善心和有覆无记一样，都是由十心生？因为两个都是属于染污性的心，在结生时可以作为生心。它的死心——上界生下界时的因缘，可以是善心、有覆无记、无覆无记等六种，来源比较多，但是产生的就是一个——有覆无记。

有覆无记可以产生有覆无记心、无覆无记心、善心、不善心，这是欲界自地的四种心，所以“有覆无记心亦尔”。

我们越推到后面越清楚，开始可能不熟悉，熟悉之



后就会知道大概怎么去推了。

“无覆五心生七心”，首先“无覆五心”是无覆无记心作为所生，可以由五种心产生，然后它自己作为等无间缘可以产生七种心。“欲界的无覆无记心由五心产生”。前面四个相续时和同地时直接加进来，还有一种是什么呢？“加上入化心时的加行善心”。

“入化心时：色界的加行善之后会出现欲界与色界的两种无记化心”<sup>117</sup>，此处欲界的心是所生，入化心时是上界的禅定心，即加行善，也就是色界的禅定。

前面我们讲入化心时、出化心时讲过，如果要示现神通，必须要入禅定，有些地方讲必须要根本禅才行，比如一禅、二禅、三禅、四禅，其他的禅不行。无色界的心也不会引发神通，因为无色界的心太弱，它的止观，或者有些地方说定慧不平衡，定的成分多一点，不能引发神通。只有在色界定中，止观或者定慧比较平衡，才会引发神通。

引发神通的是四个禅，所以此处加行善就是指一禅、二禅等禅定心。如果要显现神通，首先要入禅定，然后可以示现神通。比如初禅的神通可以显现初禅自己的化心，也可以在欲界示现化心神通。

化心是什么呢？化心属于无覆无记法。化心有四种，即异熟生、威仪、工巧、幻化心或者神通心，神通心本身是无覆无记心。因此通过色界的加行善可以显现欲界无覆无记的化心。

无覆无记心由五心产生，相续时和同地时的四种

---

<sup>117</sup> 注释二百零四页第三段。



心，再加上入化心时显现的欲界神通心，它绝对是无覆无记的心，所以可以通过上界的禅定产生欲界的无覆无记心。此处看入化心时会很清楚，色界的加行善之后会出现欲界与色界两种无记化心<sup>118</sup>，主要是讲欲界的无记化心。

欲界的无覆无记心无间可以产生七心，因为是等无间缘，所以无间产生七种心。相续心和同地时的四种心肯定都有，剩下的三个心是什么？“出化心时色界的加行善心”<sup>119</sup>，“出化心时：欲界的化心中产生色界的加行善心”<sup>120</sup>，欲界的幻化心可以产生色界的加行善。出化心时相当于把神通收回了。入化心时是在初禅等色界的禅定，示现欲界或者色界无覆无记的化心，出化心时又回到色界的禅定中去。此处讲到了以欲界的无覆无记心可以产生什么？首先是安住在无覆无记的化心中，无覆无记的化心作为等无间缘，第二刹那产生什么？如果是出化心时，产生色界的加行善心，恢复到以前的禅定中去，即“出化心时色界的加行善心”，这是五种。

“结生到上两界时两种有覆无记心”，如果是下界转生到上界，俱生善心和无覆无记心可以作为死心，也就是说死后自己作为等无间缘产生后面的两种心。比如在欲界的无覆无记心中死，第二刹那可以产生色界的有覆无记，因为它的身心一定是染污性的，而上界没有不善，所以它只能产生色界的有覆无记。或者，如果

---

<sup>118</sup> 即有神通的无覆无记心。

<sup>119</sup> 注释二百零五页第四段倒数第二行。

<sup>120</sup> 注释二百零四页第四段。





从欲界的无覆无记心当中死，转生无色界就可以产生无色界的有覆无记心。下界生上界无覆无记心可以作为等无间缘，即“上两界时两种有覆无记心”，生心是染污性的。

以上讲完了无覆五心生七心。我们把欲界的情况稍微看一下，和前面的对照还是很清楚。

下面看色界，色界的心只有三个，色界有染污心，没有不善，否则不能转生色界。所以三心即色界的善心、有覆无记和无覆无记。

色界善心生十一，彼由九心无间生，  
有覆由八心中生，彼心产生六种心，  
无覆无记三心生，彼中产生六种心。

这也是能生所生的关系。此处的相续时和同地时和欲界不一样，因为欲界有四种心，所以相续时和同地时基数肯定是四个。而色界的基数是三个心，没有四个，这方面我们要注意，原则性的内容都是一样。

“色界善心生十一”，首先是色界的善心作为等无间缘，可以产生十一个心。

“相续时自地时善心；同地时自地之加行善心中的三种无覆无记心……这是自地的三心”，相续时和同地时的三个毫无疑义。注释二百零六页前四行其实在讲是同地时的善心和无覆无记相互之间是怎么生的，有覆无记怎么样产生善心。

“出定时欲界的两种善心”，虽然是两种善心——俱生善和加行善，但是只能算一种，即欲界善。我们不



能计算成两个，否则最后会多出一个心来。在后面讲二十心时，会把它打开，俱生善和加行善分为两个。然后再把无覆无记打开分成四个，这样计算才够二十心。其实二十心也是在十二的基础上展开的，归摄起来是十二心，展开就是二十心，里面有一些是重复的。此处不管是俱生善还是加行善，都只能算欲界善。从上界出定一定是产生下界的善心，所以出定时由色界的善心中可以出现欲界的善心。

“入化心时欲界的无覆无记心”，因为入化心时首先是安住在色界的禅定中，即加行善，它作为等无间缘产生欲界的无覆无记心。入化心时就是讲色界的加行善之后会出现欲界与色界两种无记化心。为什么不计算色界的无覆无记呢？不用再计算了，因为前面在相续时和同地时里无覆无记心已经有了。所以只是计算入化心时欲界的善心，作为等无间缘产生欲界的无覆无记。

“结生时欲界的不善心、有覆无记心、无色界的有覆无记心”。此处是色界的心产生其他的心，如果结生欲界就是上界投生下界，可以在自己的善心中死，产生欲界的不善心，因为投生的心是染污的心，欲界中染污的心有两种——不善心和有覆无记心。如果是下生上，即色界的善心作为死心，产生无色界的有覆无记。无色界没有不善心，只能产生有覆无记心。

“在入定时无色界的加行善心以及二无漏心”，以色界的心入定，自己作为等无间缘，可以产生无色界的禅定。色界的善心产生无色界的加行善心。入定时是从下面的加行善产生上面的加行善，色界的加行善禅定



可以产生无色界的加行善，这是毫无疑问的。

“以及二无漏”，即以色界的禅定可以产生有学，也可以产生无学。

以上是产生十一个心，十一个心是最多的，因为总数只有十二心，色界的善心可以产生十一个心。哪个不能生呢？不能产生无色界的无覆无记心。

“彼由九心无间生”，它是通过九心无间生的。注释中讲“色界的善心由九心无间产生”，九种心作为等无间缘可以产生色界的善心。此处色界的善心成为所生，前面分析的十一心时它是能生，它自己可以产生十一种心，只是不能产生无色界的无覆无记心。现在是色界善心作为所生，其他的九种心作为等无间缘可以产生它。怎么安立呢？首先相续时、自地时自地的三心肯定都有。

“入定时欲界的加行善心”，色界善心作为所生，什么情况可以产生它呢？如果在欲界的时候，通过加行善勤修禅定，然后以这个等无间缘马上可以产生色界禅定，即色界的加行善心。所以入定时欲界的加行善作为能生，可以产生色界的加行善心。如果我们还不清楚，就返回头看入定时，对此已经分析了很多次。

“出化心时欲界的无覆无记心”，出化心时欲界的无覆无记心可以产生色界的加行善。入化心时一定是通过色界的加行善产生色界和欲界的无覆无记。如果是出化心时，反过来，首先无覆无记心作为等无间缘，产生色界的加行善。出化心时是神通收回去了，不再显现了，显现神通的状态是无覆无记心。所以欲界的无覆无记心可以作为能生，产生色界禅定的所生。



不要把所生、能生搞混了。此处是色界的善心作为所生，谁可以产生它？出化心时欲界的无覆无记心作为因可以产生色界的心。

“出定时无色界的加行善心、二无漏心”，从上界的禅定出来，可以产生下界的善心。此处是无色界的加行善心作为因，从这个因出来之后，第二刹那无间产生色界的善心。二无漏心也一样，从有学和无学的无漏心出来，可以产生色界的善心。

“染污定所逼恼时无色界的有覆无记心”，安住无色界禅定时，被染污定所逼恼，产生了强烈的作意：“我要取下界的善心。”无色界离色界最近，从无色界中出来，可以取色界的善心，不能直接取欲界的善心，两者隔得太远。因此无色界的有覆无记心作为因，可以无间产生色界的善心。

首先三个心是自地相续时和同地时，第四个心是入定时欲界的加行善心，第五个心是出化心时欲界的无覆无记心，第六个心是出定时无色界的加行善心作为因产生的，第七个是有学道的无漏心作为能生，第八个是无学道的无漏心作为能生，第九个是染污定所逼恼时无色界的有覆无记心作为能生。以上就是九种心。

“有覆由八心中生，彼心产生六种心”。“有覆”是色界的有覆无记。色界的有覆无记由八心中产生，然后它可以产生六种心。“有覆由八心”，自己作为所生，八种心来生它。颂词有时首先是讲能生，有时首先是讲所生，我们把颂词搞清楚，再去一个个地详细对照，也是很容易理解的。

“色界的有覆无记心是由八心产生”，相续时和同



地时的三种心，基本上都是存在的。“结生时欲界的善心、异熟生与威仪的无覆无记心”，关于结生时，我们讲了一个总原则。如果是下生上，欲界的善心可以作为死心，也可以是无覆无记，有覆无记不行。如果上生下可以有有覆无记，但此处是下生上。欲界的善心可以作为因，引发色界的无覆无记。异熟生、威仪都属于无覆无记心，可以作为因产生色界的有覆无记心。因为生心一定是有覆无记，从善心中死投生到色界，是有覆无记心；如果从无覆无记心中死，作为因也可以产生色界有覆无记心。

“无色地不包括加行善心的三心”，还是结生时，只不过变成了上生下，即从无色界死转生色界。无色界有三种心，不包括加行善，加行善或者两种无漏心不能作为死心。可以有俱生善，作为等无间缘产生色界的有覆无记；因为是上生下，可以是有覆无记，所以通过无色界的有覆无记心，作为因可以产生色界的有覆无记心；无色界的无覆无记心作为等无间缘可以产生色界的有覆无记，这是三种心。

首先是基础的三种心，然后欲界的善心和无覆无记心作为生因就是五种，再加上无色界的三种，即无色界的善心、有覆无记、无覆无记三种心，无间产生色界的心。这是从可以有的角度来讲，不是说是同时都要有。如果一个人从无色界死了，不可能在三种心当中死，只能是一种心，但是三种情况都可以有，加起来就是八种心。

“色界的有覆无记心中产生六心”，它自己作为等无间缘，可以产生其他的六种心。首先是基础的三个心，



即相续时和同地时三种心。

“结生时欲界的不善心与有覆无记心”，有覆无记心作为等无间缘，产生其他的法。结生时属于上生下，有覆无记可以作为死心，或者等无间缘。可以产生什么？因为下面是染污性的，所以在色界的有覆无记心中死，可以产生欲界的不善心和有覆无记心。三个加两个就是五个。

最后一个“染污定所逼恼时欲界的二善心”，如果色界的心被染污定所逼恼了，本来是色界的禅定，他的定被染污了，染污的时候是有覆无记的状态，它作为等无间缘可以产生什么？产生欲界的二善心。和前面一样，虽然可以产生加行善与俱生善，但是算十二心的时候，只能算成一个，即欲界的善心。染污定是上界的定染污了，而取下面清净的善心。

“无覆无记三心生”，色界的无覆无记由三心产生，这不用计算，最基础的就是三个，即相续时和同地时的三种心。

“彼中产生六种心”，“色界的无覆无记心产生六心”，色界无覆无记心作为等无间缘，可以产生六心。首先是相续时和同地时三心。剩下三个心是“结生时欲界的不善心、有覆无记心、以及无色界的有覆无记心”，三个都是属于结生时，其他入定时、出定时，或者入化心时、出化心时等情况都没有。结生时色界的无覆无记心作为因，产生欲界的不善心、有覆无记心。然后结生时，从色界死生在无色界中，自己的无覆无记心作为等无间缘，无间可以产生无色界有覆无记心。

色界的无覆无记也讲完了。下面我们再来看无色



界。

无色无覆亦同彼，善心产生九种心，  
彼由六心中产生，有覆七心生七心。

此处的顺序是，首先讲无覆无记，再讲善心，最后是有覆无记心。首先讲无色界的无覆无记是因为它和前面色界的无覆无记一样，所以按照这个次第下来比较容易理解。

无色界的无覆无记心由三心产生，也就是相续时和同地时的三种心。

然后它自己产生六种心，自地的三心是一样的。再算剩下的三个心，首先是“结生时欲界的二烦恼性心”，上生下，如果从无色界投生到欲界，它自己作为死心，就可以产生欲界的不善心和有覆无记心这两种烦恼性心。如果从无色界死投生在色界，只有有覆无记心，没有不善心。所以这是三种，再加上自地三种心，就是六种心。

结生时如果把上生下、下生上的问题搞清楚，把前面的总纲看一下，到底怎么安立就很清楚了。

“善心产生九种心”，首先观察无色界自己的善心作为等无间缘产生九种心的情况。

首先是相续时和同地时的三心；然后还可以产生“入定时二的无漏心”，因为从无色界的禅定中可以直接生起有学和无学的无漏观；然后是“出定时色界的善心”，由无色界的善心出来，可以产生色界的善心；还有用的最多的结生时，“结生时欲界的二烦恼心、色界的有覆无记心”，无色界的善心在结生时作为死心，如



果投生到欲界，可以产生欲界的不善心，这是第一个烦恼性，也可以产生欲界的有覆无记心，这是第二个烦恼性。如果在无色界的状态下死，转生到色界，也可以产生色界的有覆无记心。

前面基础的三个心，加上入定时得二无漏心、出定时色界的善心、结生时欲界的二个烦恼心、色界的有覆无记心，一共是九个。

“彼由六心中产生”，无色界的善心作为果，有六种心可以作为等无间缘产生它。

首先是“相续时与同地时的三心”；然后是“入定时色界的善心”，如果在色界入定，通过色界的加行善可以产生无色界的禅定，这是入定时色界的善心；“出定时二无漏心产生无色界的加行善心”，从有学的无漏观出来，直接产生无色界的善心。从无学的无漏观出来，可以产生无色界的善心。欲界的加行善，可以入色界，也可以入二无漏。色界的加行善，可以入无色界，也可以入二无漏。无色界可以入二无漏。出定时也一样，从二无漏心出来可以产生无色界的善心、色界的善心、欲界的善心。

首先是次第的三种，然后是入定时的善心和出定时两种无漏心，共有六种心作为等无间缘产生它。

“有覆七心生七心”，无色界的有覆无记心产生七种心，然后它也是被七种心产生。

“有覆无记心中产生七心”，无色界的有覆无记心作为等无间缘可以产生七种心。首先是“相续时与同地时自地的三心”；然后“结生时欲界的二烦恼心”，和前面一样，结生时也是用得很多。因为是上生下，有覆无





记心可以作为死心，下生上有时没有有覆无记心。结生时欲界的两种烦恼产生欲界的不善心和欲界的有覆无记心；“色界的有覆无记心”，因为是上生下，通过无色界的有覆无记心死，在色界的有覆无记心当中生，这是可以的。因为色界没有不善心的缘故；“染污定所逼恼时色界的加行善心”，如果无色界的禅定被染污定逼恼时，退失之后马上就产生色界的善心。

“如同无色界的有覆无记心产生七心一样，它也由七心产生”，前面是它产生七种心，现在是它由七种心产生。

首先三心是相续时和同地时，剩下的四种心是什么情况呢？“结生时欲界色界的二善心”，结生时欲界和色界的二善心，因为是下生上，下面的死心是善心或无覆无记，有覆无记不行。此处的“二善心”不能算一个，因为一个是欲界的，一个色界的。前面二善心是加行善和俱生善，算一个。此处是结生时，而且出现了欲界和色界两个字。所以结生时欲界的善心死可以产生无色界的有覆无记，然后色界的善心中死可以产生无色界的有覆无记。它的生心一定是烦恼心。这是两个；

“异熟与威仪无覆无记心”，也是两个，为什么呢？因为一个是欲界的无覆无记心，一个是色界的无覆无记心。

以上加起来是七个。首先是相续时和自地时的三个心，然后是欲界的善心、色界的善心，欲界的无覆无记心、色界的无覆无记心，一共是七个。

今天讲完了欲界的四种心、色界的三种心、无色界的三种心相互产生的情况。有学无学放到下堂课讲。



真正来讲，如果把前面总的科判缘与具缘的问题搞清楚之后，这里的内容虽然没有像有些注释中讲的那么复杂，但是也不像大恩上师讲的那么轻而易举，对我们而言大概属于中道，需要花一点时间来弄清楚。如果把规律找到了，靠近它轻而易举，但还是要花一点时间。

今天我们就讲到这个地方。



## 第二十八课

有学之心四心生，彼中产生五种心，

无学五心中产生，彼中产生四种心。

有学无学产生的道理有些和前面一样，有些不一样，不同之处主要是没有同地时。为什么没有同地呢？有学和无学属于无漏，不属于三界所摄，超越欲界、色界、无色界。三界中欲界有四种心，色界和无色界有三种心，有学和无学是超离三界的，不是欲界地或者色界地等三界九地所摄。虽然有些差异，但是观察的总原则是一样的。

“有学之心四心生”，“有学”是从预流向见到到阿罗汉向之间，阿罗汉果属于无学道。所以有学的范围比较广，从见到第一刹那开始就算“有学之心”，然后进入无漏，乃至到阿罗汉向马上得到阿罗汉果之前的最后一刹那，都算是有学心。有学之心作为所生的果，前面有四种等无间缘可以产生它。“彼中产生五种心”，有学之心自己作为等无间缘可以产生五种心的果。“无学五心中产生”，无学道是从阿罗汉果第一刹那开始，不管有余的阿罗汉，还是无余的阿罗汉都是属于无学。五种心作为等无间缘可以产生无学道的智慧。“彼中产生四种心”，无学道的智慧作为等无间缘可以产生四种心。

“有学之心四心生”，哪四种心可以产生有学的智慧？此处的心当然是广义的。学习心心所时，心有烦恼的心、不善的心、有覆无记、无覆无记，也有无漏的心。



全知麦彭仁波切在《中观庄严论》注释中有一个殊胜的教言：同样的词句出现在不同的场合要做不同的解读。在大乘是把心和智慧分开的。如果讲心的时候，很多地方讲属于凡夫或者有漏等有法；如果是讲智慧的时候，就是属于法性，或者圣者的智慧等。但是此处有学的心就是智慧，或者有学道的心心所、内心的状态。

是不是所有有学无学的心都是无漏的？这也不一定。后面学习到第七品分别智品时，智当中有有漏智、世间智、出世间智、无漏智等，还要进行分别。所以在圣者相续中产生的不一定是无漏，也有有漏的心。比如灭尽定就是一种，它不是心，但是属于有漏的禅定。三果、四果的圣者可以入这样有漏的定中去做一些休息、息灭受想等。心的范围比较广，不一定是凡夫心、染污心。我们通过前面的内容已经了解了，无漏的心可以包括在里面。

四种心可以产生有学的心。首先是八时中的入定时，“入定时三界的三种加行善”都可以产生有学心。通过欲界的加行善可以产生有学的无漏，或者无漏的有学；通过修持色界、无色界的加行善也可以产生有学的心。入定时三界中的三种加行善都可以产生有学的心。这是三种等无间缘了。

第四种是“相续时有学心本身”，前面的有学产生后面的有学叫做相续时。同地时等其他的都没有，因为有学不属于界所摄的。所以只有三种加行善和相续时的有学心本身可以产生有学的心。

“彼中产生五种心”，“彼中产生”是讲有学的心作为等无间缘，可以产生五种心。八时中的出定时，按照



前面的标准去观察。首先从有学心中出定，可以产生欲界的二善心——俱生善、加行善算一个；“上两界的加行善心”，还有从有学的心出定之后，既能产生无色界的加行善，也可以产生色界的加行善，这是上两界加行善。已经有三个心了；“相续时有学心本身”，相续时可以相互生，这是第四个心；“入定时与有学金刚喻定末际无间生起无学灭尽智”，这在前面讲入定时没有，但是可以包括在里面。因为入定时是有学心，可以进入到无学心中，有学道的心可以产生无学道的心，因为有学道的末际属于金刚喻定。

大乘的金刚喻定是在十地末尾，通过金刚喻定的智慧把最微细的障碍彻底摧毁之后，第二刹那现前无学道的佛智。小乘是在有学道阿罗汉向的末尾产生一个金刚喻定。为什么叫金刚喻定呢？最细微的障碍非常难断除。断障的次第首先断粗大的，然后断微细的。

很多地方把断障比喻成洗衣服。粗大的污垢最容易洗，一下子就洗干净了。然后细微的污垢必须要使劲去搓，反复打肥皂，才能洗干净，所以障碍越往后越细，越细就越难断。见道时最粗大的断掉了，然后往上是中等的，最后是细微的。习气障垢非常深的缘故，断起来非常麻烦。见道的智慧、修道等其他的智慧根本断不了最微细的障碍，只有到达了有学的末际，在有学道的过程中积累的资粮智慧等已经足够敏锐了，力量非常强大，这时进入了金刚喻定，其智慧就像金刚一样无坚不摧。

为什么不提前用金刚喻定把它摧毁呢？金刚喻定必须要到这个时间才能显现。力量不够产生不了，只有



达到这个位置，所有因缘足够了，积聚了所有的智慧，该有的都有了，才能获得金刚喻定。这时可以用金刚喻定去摧毁最细微的障碍。然后第二刹那无间现前无学灭尽智，无学道的智慧就现前了。金刚喻定的智慧在哪里？在有学道的末尾，第二刹那无间显现无学道。金刚喻定属于什么？也属于有学心，这个有学心可以产生无学心。

下面我们再看无学，“无学五心中产生”。无学道的心由五心产生，即无学道的智慧作为果，有五种等无间缘可以产生它。哪五种呢？首先是“入定时三界的加行善心”，和八识中入定时一样，欲界、色界、无色界三界的加行善心都可以产生无学的无漏观；然后是“有学金刚喻定心”，有学道的金刚喻定的心作为等无间缘第二刹引发无学的心，这是第四个；第五个是“相续时无学心本身”，在相续时前面的无学心产生后面的无学心。

获得无学不是马上就入无余涅槃，获得无学道和趣入涅槃是两个概念。我们有时搞不清楚，认为证悟了阿罗汉是不是就已经入灭了？不是。获得阿罗汉果之后属于有余阿罗汉，通过前世的业等显现有漏的五蕴还保留着。虽然他转生三界的烦恼已经断尽了，但是通过以前的业显现的肉身等还存在。有余就是还剩下一些以前的业显现的异熟果等还没有完全断尽，也许会持续一段时间。

比如舍利子尊者或者目犍连尊者等很早得到阿罗汉果了，之后在世间当中弘扬佛法、度化众生，还要安住一段时间。因缘到了之后才会通过各种因缘入灭，那时是真正入涅槃。圆满寂灭的果位前面已经得到了，舍



弃自己身心最后趣入无余涅槃。无余涅槃的状态我们曾经介绍过，这里就不复述了。

“相续时无学心本身”，第一刹那得到的无学心，第二刹那、第三刹那、第四刹那等都可以有一个相续时，无学心本身也可以产生无学心，这是从相续时的角度来讲的。

“彼中产生四种心”，无学心作为等无间缘可以产生四种心的果。首先是出定时，从无学观出来之后可以产生欲界的善心——加行善或者俱生善，算一种；“上两界的加行善心”，从无学观中出来可以产生无色界、色界的加行善，加起来是三种；第四种是“相续时无学心本身”。

如果我们熟悉前面的内容，这个地方不是那么难懂。以上就介绍完了十二心。

虽然十二心的内容还是有点复杂，但是前面有一个总纲，把总纲了解了，一个个去对照，还不算很复杂。如果我们学完之后，回去复习前面的内容会觉得容易很多，再看一次又觉得容易很多，最后就会非常通达。欲界的善心或者不善心、有覆无记、无覆无记本身产生多少心，它又由多少心产生……我们会越看越熟悉。我们第一次学，因为很多概念很陌生，所以觉得学起来非常非常麻烦。但是学了一两遍之后再回头看时，就觉得轻松很多了。因为以前陌生的概念已经被我们消化了一部分，术语熟悉了，很多观察的方式也了解了，所以再回头看就会非常容易。

我在十年前学习时觉得这里的内容非常复杂，都不知道自己当时是怎么辅导的，忘了，也许是乱讲的吧！



这次稍微有一点点熟悉的感觉。大家以后再学，因为以前学过、用心观察了，所以会容易一点。

## 戊二、分析二十心

其实二十心没有离开十二心，熟悉了十二心，二十心也是比较容易懂。

十二心亦分二十，生于三界分二心，  
俱生加行之善心，许异熟生威仪心，  
工巧化心四无记，色界之中除工巧。

“十二心亦分二十”，没有额外的东西，前面讲的十二心都这么复杂了，再分二十心不是更复杂？其实没有什么，如果把十二心搞清楚了，二十心很容易懂。

具体怎么分的呢？“生于三界分二心，俱生加行之善心”，前面说欲界有善心、不善心、有覆无记心、无覆无记心四种心，色界、无色界把不善去掉，各有三种。

“分二心”的意思主要是讲善心可以分二心，即欲界、色界、无色界的善心都可以分两种。怎么分呢？把善心分为俱生善和加行善。

内心有一种俱生的善根，对于善法有一种相信的心，是与生俱来的，最基本的善心，叫做俱生善。此处的加行善主要是修行的善心，比如要进入色界中，必须要通过加行善——主要是修禅定的心，通过加行善才能生色界或者趣入有学、无学的无漏观中。所以分为俱生善和加行善。

为什么分俱生善和加行善呢？大恩上师在讲记当中也提到了这种必要性。死时不能在加行善当中死，必





须在俱生善当中死。欲界的俱生善不能入定，只有欲界的加行善才可以入色界定或者入无漏定等。关于色界和无色界的俱生善，有些注释说不能入定，有些注释说可以入定。所以有些地方必须要详细说明或者要简别加行善或俱生善时，把二者分了两类。

十二种心再加三心，哪三心？以前不管是俱生善，还是加行善，只算是一个善心，但现在分了两类的缘故，欲界、色界、无色界分别加了一个善心。以前算欲界、色界、无色界的善时，只是各算一个，三界是三个善心，此处因为善心分了两个，所以是十二加三等于十五，二十心当中已经有了十五个心。

后面的五个心是什么呢？“许异熟生威仪心，工巧化心四无记。”剩下的主要在无覆无记中。十二心中欲界的四心中只算一个无覆无记，色界也是一个无覆无记心。

二十心中的无覆无记有几种心呢？无覆无记有四种心，第一个“许异熟生”，是异熟生，以前的善恶业导致今生无记的眼根、耳根、身体等，属于异熟生，有些意根也属于异熟生。通过前世的善恶业导致今生无记异熟生的法，就是异熟生。六识都可以安立为异熟生。广分在注释当中也有，我们可以去看一下。

第二个是“威仪心”，威仪是什么呢？就是行住坐卧。不管我们行走、站立、坐下，还是睡觉，都是属于威仪。行走或者睡觉、躺下、站立的心都是无记的。

第三个是工巧心，木匠、砌砖、画画、弹琴、朗诵或者唱歌都属于工巧，工巧是无记心。虽然工巧本身是无记的，但是有时我们唱歌是通过信心去唱的，而且是



歌颂三宝的，这是另外一回事，这时你的发心是善的。

我们曾经学过四种善法，有些是本性善，有些是等起善，有些是相应善，有些是胜义善。威仪、工巧本身是无记的，如果通过善心摄持，则属于一种等起善。

第四个是化心，“化”是变化、幻化，其实就是神通。比如在色界得到了初禅，有能力显现化身，可以在色界显现化身，也可以到欲界我们的身边来显现各种各样的幻化。两种化心，一个是色界的化心，一个是欲界的化心。幻化神通的心叫做化心。唐译是通果，即神通果。此处化心是变化或者幻化的心。这种心是安住在无记的状态中，幻化各种各样神变。

以上叫做四种无覆无记法。前面我们刚刚接触到一些有覆无记、无覆无记的概念时，觉得很陌生，学到现在，经常出现有覆无记、无覆无记，越来越熟悉了。

无覆无记有四种，前面在十二心只是一个无覆无记，现在加了三个，总数是四个。欲界有异熟生、威仪心、工巧心、化心四种无覆无记，前面十五再加三就是十八个。

然后是色界的无覆无记，“色界之中除工巧”，色界没有工巧化心，肯定有异熟生的眼根、耳根。色界也要行住坐卧，威仪是有的。然后要显示神通，化心是有的。但是没有工巧心，为什么没有呢？因为色界的宫殿是现成的，不需要在转生色界之后，到处去找工匠，修个宫殿，这些没有。然后也不用做衣服，也是现成的，所以色界中没有工巧。既然没有工巧，当然也没有工巧心。色界三种心中，本身有一个无覆无记心，没有工巧心，再加两个就够了。十八加二等于二十，二十心就计算完



了。

无色界只有一个无覆无记。无色界没有威仪心，为什么呢？无色界没有色法，身体都没有，怎么行住坐卧呢？因此在无色界中没有威仪的心。无色界也没有工巧，连色法都没有，哪里来的工巧呢？只有心心所和不相应行。化心也没有。虽然是无色定，但是昨天我们讲了，欲界心是散心无法显神通，无色界的定也没办法显神通。无色界在定慧中偏重于定，定的成分多一点，不像一禅二禅三禅四禅定慧基本上是平衡的，就可以在平衡的状态中显示神变神通。无色界虽然比色界清净、高一点，但是在定慧当中偏于定，所以没办法显示神通，没有化心。只剩下一个异熟生，前面在讲无色界的无覆无记时就是一个，此处也不用加了，二十心算到色界为止不再加了。

以前本身十二心，然后三界中各加一个善心，十二加三就是十五了。欲界本身有一个无覆无记，加三个等于十八了。色界有三个无覆无记，本身有一个，再加两个就是二十个。无色界不用加，无色界本身在算十二心已经有一个无覆无记了，因为无色界只有一个无覆无记，所以不用加了，总共是二十心。

十二心和二十心只不过是开合不同，打开是二十心，归摄在一起是十二心，两者没有什么单独的东西，只不过里面加了一些无覆无记心，有时无覆无记心算到化心中，有时是投生的心，比如从上界投生，主要是从异熟生的心来投生，不管是下生上，还是下生上，都有无覆无记。哪种心来投生的呢？主要是异熟生这个无覆无记心。如果详细讲是二十心了，如果不详细讲就



是无覆无记心投生。

### 戊三、观察十二心中何者新得

三界烦恼性之心，六心六心二心得，  
转色界善三心得，有学四心余本身。

十二心当中何者新得？哪些是重新获得的？有些地方解释说，得到一个心的时候连带得到什么其他的心？有两种。第一层是“三界烦恼性之心，六心六心二心得，转色界善三心得，有学四心”，这些心在得到自己的时候，可以附带得到其他的心；第二层是“余本身”，就是剩下的这些心只是得到自己的本心，不会附带得到其他的心。

三界烦恼性之心，就是欲界、色界、无色界的烦恼性心，得到自己烦恼性心时，也会得到“六心六心二心”，不单单是得到自己的心，还会得到其他的心。转生色界是同时得三心，生起有学心是同时得到四种心。剩下的，欲界的善、无学心、无覆无记心等等这些心只是得到自己本身而已，没有额外得到其他的心。所以这里分了两段。

“三界烦恼性”就是欲界、色界、无色界三种烦恼性心，分别得到六心、六心和二心。

首先在得到欲界烦恼性心时可以重新获得六种心，哪六种心呢？注释里也有，“即从无色界与色界转生到欲界时欲界的二烦恼性心、俱生善心”。以前本来是比较高的，如果从色界、无色界死堕后，转生欲界的当下就产生了欲界的二烦恼性心，一个是不善的烦恼心，一个是有覆无记的烦恼心，这两种前面我们遇到过，也可



以产生俱生善心。

前面说过，结生时只是烦恼性心结生。为什么此处有一个俱生善？大恩上师在注释中也讲了，六心重新得的时候，有些是真正得到了，有些只是得到了得绳，但是法没有得到，这是典型的法前得。前面首先得到了得，它的法在后面。和烦恼性心同时获得时，就有一个俱生善的得。如果俱生善的得有了之后，后面就有了随时可以产生俱生善的能力，只不过是时间的问题，得已经出现了，法马上就会出现。如果从上界死了转生在欲界，首先得到俱生善的得绳，得到得绳也算得。

有时其他注释也讲得，得到之后不一定现前，它的能力已经有了，得绳首先出现了，相当有了某种自在，只要因缘一具足，后面法马上就会引发出来。前面学习不相应行非得时，法前得是得在法前首先出现，这时有种能力，后面的法，比如俱生善心马上就可以引发，只不过产生欲界烦恼性心时，俱生善还没有现行，但它的得首先得到了，然后通过得绳马上引发俱生善的法本身，这是一种理解。

还有一种理解，比如有时产生烦恼性心，虽然本身是一种烦恼，但是可以引发善心，这个状况是什么呢？前面我们说烦恼性心中有种怀疑，虽然怀疑本身是种烦恼性心，但是有一种特殊情况。比如有些众生产生了非常严重的上品邪见，把内心的善根全部摧毁了。当他通过邪见把善根毁坏之后，相续中的善根就断了，如果想让善根重新生起来，需要怎么引发呢？要有一种怀疑，对什么怀疑呢？对邪见本身怀疑。虽然怀疑本身是染污性的，但是如果怀疑无因果本身是不对的，内心只



要一生怀疑，俱生善就引发了。不一定是产生了定解而引发俱生善，只要他产生怀疑了，好像应该是有善法吧？然后俱生善就会引发。虽然是染污性的心，但是也可以引发俱生善。

这个注释中主要是从投生的角度而言，这样更加容易理解一点，转生欲界时产生的不善心或者染污性的心，俱生善的得绳也可以同时得到，这是三种心。

剩余的三种心，是“欲界烦恼心使阿罗汉果退失时的无色界色界的二烦恼性心与有学心”，这是讲到了阿罗汉果退失，这是有部的一种特殊观点。后面我们讲第六品，还要讲好几种阿罗汉，其中有一种退法阿罗汉，专门要讲退法阿罗汉退失的情况。

退法阿罗汉不会退很长时间，会从阿罗汉果退转到了凡夫吗？这绝对不可能。有部的观点就是这样讲的，第一个无论如何不会退到初果以下，可以从阿罗汉退到三果、二果，不可能退到见道以下，重新返回到凡夫的情况是绝对没有的，不用担心他重新变成凡夫了，又开始轮转了。第二个他退的时间特别短，有时阿罗汉太累了，阿罗汉果就退失了。这在小乘有部中是有的，利根阿罗汉不会退失，钝根阿罗汉病得很严重，或者外在的事情特别多，这时就会退失。为什么有些小乘的经典中讲，圣者得到阿罗汉果之后还是特别精进，其实对他来讲，虽然已经没什么可修的了，但是他还是很精进地坐禅等等，有些解释中说，有些钝根阿罗汉为了防止自己退失，他会很精进地观照自己的心。

经部以上不承许阿罗汉会退失。有部中有这样的说法，原因就是阿罗汉突然产生修惑了，怎么会突然产



生修惑了？他本身修断已经断完了，但是突然再次产生修惑，他的阿罗汉果一下退失到有学道。

欲界的烦恼心使阿罗汉果退失以后，很快就会恢复。大恩上师在注释中引用麦彭仁波切《智者入门》中的话，就像一个世间习武的武士，他摔倒之后马上就会起来，他的反应很快，身体素质也很好。同样，阿罗汉退失以后，也像这样很快恢复了。

阿罗汉有退失的时候，要把这种情况算进来。如果本身是无学道阿罗汉，突然产生了欲界烦恼心，使阿罗汉果退失，这时无色界、色界的烦恼心也会产生。因为有一个原则，如果产生了下界的烦恼，比如欲界的烦恼存在，色界、无色界的烦恼肯定同时都会存在。既然下面的烦恼都产生了，色界、无色界的烦恼更会有了。如果只是产生了无色界的烦恼，色界和欲界的烦恼不一定有。如果在无色界中退失了，只是产生无色界的烦恼而已，色界和欲界的烦恼不会产生。如果你在色界退失了，就会产生无色界和色界的烦恼，欲界的烦恼不会产生。如果产生了欲界的烦恼心，会有无色界、色界的烦恼。这里也是得绳，不一定现前，或者真正现前的只是色界烦恼，没有同时现前色界无色界烦恼的情况。

大恩上师讲这里有些是得绳方面的安立，其他注释中讲也是得绳。得到得绳之后，就有一种能力了，得出来之后，如果时间够了，因缘具足，它的法就可以自在的产生。为什么有时不一定呢？因为阿罗汉退失之后很快就会恢复，所以也许得出现之后，没有时间引发得绳的法，就是说得已经有了也算是新得，此处主要是从得绳的角度进行安立的。



前面三个心产生之后，无色界的染污心是第四个，色界的染污心是第五个，再产生一个有学心，本身他是无学心，现在有学心突然重新出现了，这是六个心。

“色界烦恼性心现前时有六心可重新获得”，“即从无色界转生到色界时色界的烦恼性心与俱生善心”，如果从无色界死后，一转生到色界染污性心就有了，俱生善心也可以引发，或者这时得绳出现了，俱生善第二刹那就会出现。转到色界第一刹那肯定是烦恼心，然后和烦恼性心同时俱生善的得绳出现。因为是色界，自然而然会有色界本身的俱生善心，所以第二个心讲到了俱生善心。

然后是两种化心，前面我们讲了，有些观点说色界的加行善才能引发禅定，有些观点说俱生善也可以。二化心是转到色界时本身一禅、二禅等禅定，这时可以显现化心。第一个可以显现色界本地的幻化，第二个可以到欲界去示现幻化，所以两种化心都可以有。

烦恼性心、俱生善心，然后色界和欲界的化心是可以得到了。

色界的烦恼性心使阿罗汉果退失时，无色界的烦恼性心与有学心也可以得到。当现前色界烦恼性心时，让阿罗汉的果退失了。本身以前是阿罗汉果，阿罗汉果没有无色界的烦恼，也没有有学心，但是现在是以色界的烦恼让阿罗汉果退失的，这时没有欲界心。前面我们讲了一个总的原则，如果下面的烦恼心产生，上面的烦恼都会有，但是如果是中间或者上面的烦恼心产生，下面欲界的烦恼不一定引发，因此里面没有欲界心。色界烦恼心本身已经有了，如果是以色界烦恼心让阿罗汉





退失，他以前安住在无学，已经把无色界的烦恼断尽了，但是现在重新又现前了无色界的烦恼，所以加一个无色界的烦恼心。以前是无学，现在又现前了有学心，所以再加一个有学心。

以上就是六种心。色界的烦恼可以让六种心重新获得，真正仔细分析的时候，上师说如果从理方面观察六种心不可能同时获得，但是有些是通过得绳的角度进行安立的，所以有时候可以有。唐译当中是容有，就是可以有的意思。不一定全部现前，有时可以把它算进来，或者从得绳角度来安立，得到得绳不一定这些烦恼全部现前。就像初地菩萨到七地菩萨，虽然内心具有烦恼障的种子，但是不会现前。

下面讲无色界的烦恼心，“无色界的烦恼性心现前时可有二心重新获得”，有两种心可以重新获得。“即无色界的烦恼性心使阿罗汉果退失时无色界的烦恼性心与有学心”，如果以前是阿罗汉，他突然现前了无色界的烦恼，三界中最高的是无色界。只是现前了无色界的烦恼，色界、欲界的烦恼心不会现前。因为只是退失到了无色界，没有退到色界，所以色界的烦恼心不会现前；没有退到欲界，欲界的烦恼心也不会现前。这个原则我们要知道。只是现前了无色界的烦恼心，再加一个从无学心退失之后，重新产生的有学心。此处只有无色界的烦恼和有学心，这两种是重新获得的。

“转色界善三心得”，如果得到了色界的善，尤其是转生色界善是三心得。“转生色界的善心现前时可以有二心得”，通过不断的努力修行逐渐获得，有二心得可以如是安立的。“即以二禅未至定远离对欲界的贪欲



时色界的善心”，一禅定分了三种，一个未至定，一个粗分正禅，一个殊胜正禅。首先获得一禅未至定时远离对欲界的贪欲时色界的善心。因为未至定已经属于色界了，所以已经获得了色界的善心。

然后“以世间道远离对欲界的贪欲时二化心”。世间道远离对欲界的贪欲是什么意思呢？就是获得了粗分正禅。如果获得了根本定，就有能力示现神通。虽然未到定是色界所摄，但是它不是根本定。如果不是根本定，没办法显现神通。未到定虽然得到了色界的善心，但是还没办法获得神通心。如果通过世间道，远离对欲界的贪欲，获得了真正的根本定，就有了显现神通的心。二化心，第一个是色界的化心，第二个是欲界的化心。两种可以获得。

首先获得色界的善心，再加上两个化心，就是三心可以获得。

“有学心现前时，可重新得四心”。如果是有学心现前，四种心可以获得。第一个无漏时的无学心，从凡夫进入到见道第一刹那，有学心现前了，在苦法忍时得到了第一刹那无漏心；“以无漏道远离对欲界的贪欲时二化心”，无漏道断尽了对欲界的贪欲，而获得一禅。获得一禅时，两种化心可以获得。一禅有现前神通的能力，可以有神通心。色界和欲界的化心都可以获得，再加两个就是三个心。

“以无漏道远离对色界的贪欲时无色界的善心”，通过修持无漏道，完全断尽了色界的贪欲，这时无色界的善心也会得到，有学心现前时是这样的。在阿罗汉向之前都要对治无色界烦恼，然后把最后无色界无间道



断完之后，解脱道现前就到了无学道。虽然现前无色界的善心，但是还没有完完全全现前无学的心，只是现前了自己的善心而已。得到有学心的时候，这四种心可以重新获得。第一个是第一刹那获得无漏的有学心；第二个是在获得初禅时两种化心，这是重新得的。再往上走，断掉对色界贪欲时，无色界善心重新获得。

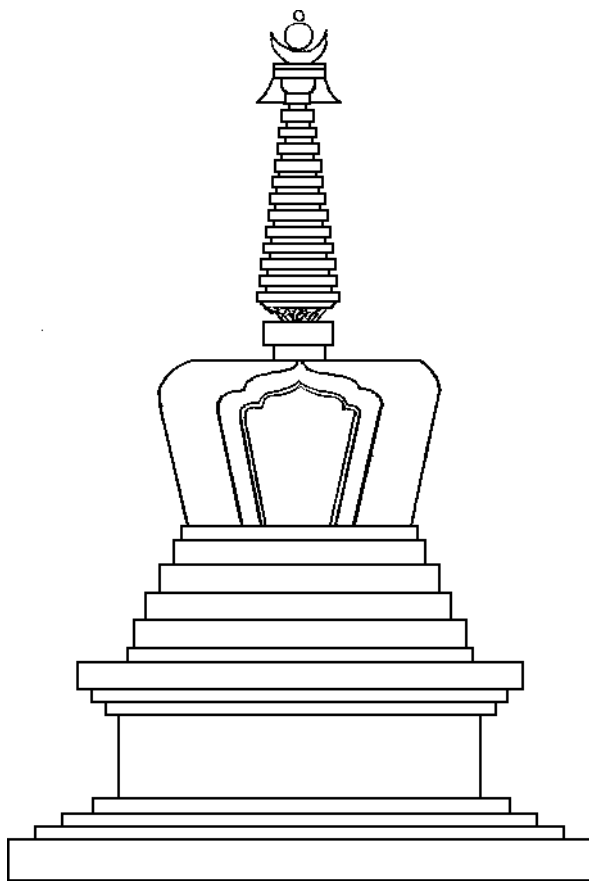
以上讲完了第一层意思。

后面还有一个“余本身”，就是剩下的。剩下欲界、无色界的善心，还有无学心、三界的无覆无记心。这些心不产生其他的心，只是得到了自己的本心。除了得到自己的心之外，其他的心不像前面的烦恼性心，一个现前的时候同时有六种、两种心可以得到，或者色界的善心三心得、有学四心得等等，这种情况不一样。如果是其他的，只是得到自己的心，额外不会重新产生。

以上我们学完了《俱舍论》第二品。第三品讲的是有情世间、器世间，和第二品比较起来，可能要简单得多。

今天这节课就讲到这里。

俱舍论第二分别根品释终



菩提塔