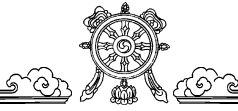


## 目录

第四十六课 .....	6
甲一、连接文 .....	8
甲二、真实宣说业 .....	12
乙一、业之本体 .....	12
丙一、略说 .....	12
丙二、广说 .....	14
丁一、业之自性 .....	15
戊一、有表业 .....	15
己一、身之有表业 .....	15
己二、语之有表业 .....	25
第四十七课 .....	26
戊二、无表业 .....	27
己一、教证依据 .....	27
己二、因大种之差别 .....	38
第四十八课 .....	42
己三、法之差别 .....	42
丁二、三业总法之差别 .....	47
戊一、真实宣说三业总法之差别 .....	47
戊二、旁述 .....	51
己一、善等之分类 .....	51
己二、宣说等起 .....	55
第四十九课 .....	59
己三、法之差别 .....	59
丁三、无表业之分类 .....	62



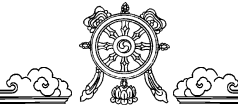
戊一、略说.....	62
戊二、广说.....	63
己一、宣说戒 .....	64
庚一、总说 .....	64
庚二、详说 .....	66
辛一、别解脱戒.....	66
辛二、禅定戒与无漏戒.....	76
<b>第五十课 .....</b>	<b>77</b>
辛三、旁述.....	78
己二、具理 .....	83
庚一、具无表色之理 .....	83
庚二、具有表色之理 .....	91
辛一、真实宣说.....	91
<b>第五十一课 .....</b>	<b>92</b>
辛二、旁述.....	92
庚三、宣说四类具戒 .....	94
己三、得舍 .....	97
庚一、得法 .....	97
辛一、戒之得法.....	97
<b>第五十二课 .....</b>	<b>112</b>
<b>第五十三课 .....</b>	<b>138</b>
辛二、恶戒之得法.....	148
辛三、中戒之得法.....	149
庚二、舍法 .....	150
辛一、戒之舍法.....	151
<b>第五十四课 .....</b>	<b>161</b>
辛二、恶戒之舍法.....	161
辛三、中戒之舍法.....	164



己四、具戒之补特伽罗 .....	170
乙二、经中所说名称 .....	176
丙一、以法相方式略说分类 .....	176
丙二、以果之方式分类 .....	177
丁一、略说 .....	177
丁二、广说 .....	177
戊一、宣说福德等业 .....	177
<b>第五十五课 .....</b>	<b>181</b>
戊二、宣说安乐等业 .....	182
己一、三受业各自之事相 .....	182
庚一、自宗观点 .....	182
庚二、他宗观点 .....	183
己二、受业之分类 .....	187
庚一、五种分类 .....	187
庚二、别说异熟受业 .....	189
辛一、总说 .....	189
<b>第五十六课 .....</b>	<b>207</b>
辛二、别说定受业 .....	209
<b>第五十七课 .....</b>	<b>231</b>
己三、由何业受何果 .....	231
庚一、真实宣说 .....	231
庚二、别说狂心 .....	234
丙三：以因之方式分类 .....	240
丙四、以因果二者之方式分类二、广说 .....	241
丁一、略说 .....	241
丁二、广说 .....	241
<b>第五十八课 .....</b>	<b>249</b>
丙五、以所依方式分类 .....	250



丙六、以作用方式分类 .....	252
丙七、宣说善行与恶行 .....	253
丁一、业道之安立 .....	253
戊一、略说 .....	253
戊二、广说 .....	256
己一、是否具有表色无表色 .....	256
己二、业道各分三类 .....	259
<b>第五十九课 .....</b>	<b>266</b>
己三、别说不善业道 .....	266
庚一、不善业道之作用 .....	267
庚二、各自之法相 .....	280
辛一、宣说四根本罪 .....	280
<b>第六十课 .....</b>	<b>287</b>
辛二、宣说四名言 .....	287
辛三、宣说六支分 .....	290
庚三、业道之词义 .....	303
<b>第六十一课 .....</b>	<b>306</b>
己四、断善根与恢复方式 .....	306
<b>第六十二课 .....</b>	<b>320</b>
己五、思与几业道俱生 .....	320
己六、何界何趣中有几业道 .....	328
己七、业道之果 .....	337
<b>第六十三课 .....</b>	<b>344</b>
丁二、单说邪命之原因 .....	345
丁三、何业具几果 .....	348
<b>第六十四课 .....</b>	<b>365</b>
丁三、何业具何果 .....	365
丙八、合理与非理业之分类 .....	378



丙九、引业与满业之分类 .....	381
丙十、宣说三障 .....	384
第六十五课 .....	390
丙十一、宣说五无间罪 .....	390
第六十六课 .....	403
丙十二、宣说近无间罪 .....	422
第六十七课 .....	431
第六十八课 .....	456
丙十三、宣说三福业之事 .....	456
第六十九课 .....	481
第七十课 .....	510
丙十四、宣说三随分 .....	521
丙十五、宣说如理而入之业 .....	524



## 第四十六课

《俱舍论》分了八品的内容，前面我们学习了分别界品、分别根品和分别世间品。第一二品主要是总说有漏法和无漏法，中间三四五品是讲有漏法。

有情世间和器世间就是有漏法的果。有漏法的因是业，通过业可以产生有情世间和器世间。有漏法的果的缘是睡眠烦恼，如果没有睡眠烦恼的滋润，也不会成为流转轮回的业。所以其中既有它的果，也有因和缘。前面已经安立了有漏法有情和无情之间的果。

后面学习了劫。佛陀主要是在减劫出世，有些道友对此也很有兴趣。以前大恩上师在《大圆满前行》的暇满难得部分讲到了暗劫、明劫，以及贤劫千佛出世的情况。

贤劫千佛在二十中劫中出世，本来时间就有点短，而且第一劫到第八劫之间没有佛。从第九个中劫开始有佛出世，第一佛、第二佛、第三佛分别在人寿八万岁、四万岁和两万岁时出世，人寿百岁时我们的导师释迦牟尼佛在世间示现成佛。到了第十个中劫只有弥勒佛一尊佛出世。第九第十中劫共出世了五尊佛。从第十一到第十四个中劫没有佛出世。在第十五个中劫中有九百九十四尊佛出世。

从时间上来讲，从人寿八万岁减到零岁需要八百万年，八百万年当中相当于出世了一千尊佛，平均时间是八千多年出世一尊佛，中间可能间隔的时间比较短一点，不像人寿两万岁迦叶佛出世到人寿百岁释迦牟尼佛出世。



尼佛出世中间隔的时间比较长。人寿八万岁时佛的寿命长，人的寿命也长，可能隔得时间长一点。后来间隔逐渐地缩短。总的来说是八千年左右出世一尊佛。

第九个劫有四尊，第十个劫有一尊，第十五个中劫有九百九十四尊，相当于九百九十九尊佛已经出世了。第十六到第十九个中劫之间没有佛出世，在最后第二十中劫的时候，贤劫千佛最后一尊佛胜解佛出世。

现在我们是处于第九个中劫，贤劫千佛的第四尊佛释迦牟尼佛相当于这个劫中的最后一尊佛，之后再也没有佛出世。前面我们也讲过人寿百岁之后不会有佛出世，这是对前面的内容大概做了一个补充。

#### 第四品 分别业

第四分别业品 分二：一、连接文；二、真实宣说业。

分别业宣讲了有漏果的因主要是业。南赡部洲是业力之地，容易造善业成熟善果，也容易造恶业成熟恶果，取舍善恶或者修持解脱道都比较容易。

世界毁灭的时候，众生通过法性力获得初禅也是从南赡部洲开始。虽然北俱卢洲方方面面的条件比较好，但是无法以法性力产生禅定。他们首先必须转生到欲天做个中转，然后再生初禅。因此南赡部洲也有优胜之处。

在南赡部洲当中有苦有乐，苦多一点，也有乐。如果纯粹是苦，没有办法修行；如果纯粹是乐，也没有办法修行。所以要苦乐夹杂，而且苦偏重一点，这样比较容易产生出离心。

因为南赡部洲的人智慧比较敏锐，思维无常、空性、



法界本性等可以堪能。所以导师佛在南赡部洲示现成佛，很多大德也是不断地降生于此调化众生。我们生在南赡部洲，从身份上来讲，堪能成为别解脱戒的法器；从我们的心来讲，可以发起出离心、菩提心，也可以产生清净观。

虽然从内因外缘来讲，南赡部洲都很适合修行，但是在修行的过程中也要注意，如果我们用身体和智慧来造业，会成为堕落的因；如果用身体和智慧来修善法，也会成为善趣或者解脱的因，关键是看我们怎么去使用。

一方面是宿善，即依靠自己以前的善业支撑，另一方面是环境的影响，比如长时间处于佛学院，大恩上师也经常让我们取舍因果，或者发菩提心，周围的道友不管从着装，还是所学、所说都差不多。在这样氛围中熏习，我们内心的佛种子就会逐渐的稳固，慢慢地生根发芽。如果在一个很恶劣的环境当中，每天都熏习不好的东西，我们的心也会逐渐变得污浊。

所以环境非常重要，尤其是初学者的见解、智慧、修行还不稳固时，要选择一个好的环境，长期熏习对我们有利的智慧。虽然不敢说一下子获得大的成就，显现很多神通神变，但是智慧、见解、善心等修道的要素可以逐渐得以滋长，这是很关键的问题。在我们修行的过程中也是需要注意的。

### 甲一、连接文

形形色色世间界，皆由众生业所生。

这是和第三品做个连接，第三品讲了有情世间和





器世间很多不同的情况。

形形色色的有情世间和器世间是由谁造的，它是以怎样的因缘显现的呢？

因为每个众生熏习的情况或者内心的种子不同，有些人内心无始以来熏习过外道的教义，有些人和今生接触的教育有关。很多人对于这个问题不了知，也不会去思考，觉得一切就是这样存在的，没有必要思维它从什么所生。有些人通过观察做了一些解释，认为这些并不是通过业产生的，就是无因无缘的，或者是通过某种物质产生的。

断见外道说这些是无因生的，没有前世的情况，就是今生偶然出现的，这是一种自然规律，也没有额外的因缘；常见外道说是大自在天、大梵天、上帝等天神造的。

在佛法当中讲世间界是众生的业所生，既不是无因生，也不是非因生，不是外道所承许的常一的天神，自在天、梵天、上帝等等具有神力的操控者所造的。那究竟是什么所造的呢？就是众生的业所生的。

有些是众生的共业，比如器世间的风轮、水轮、金轮、山河大地等；也有众生的别业。即不同的地方有不同的物产、矿藏等；还有众生在器世间流转的时候，每一个有情的不共的业，比如身高、肤色、寿命、受用等等的业都是不同的。

所以业有共业，也有别业。不管怎么样，都是众生的业产生的。

业是造作，或者是一种行为。依照什么样的行为，或者造作不同的行为就会相应地感受不同的果。业（行



为)和果之间有一种自然的联系,这是佛陀通过遍智观察安立了最公正的因果律。

谁应该为自己转生的地方、际遇、显现负责呢?如果不了解业因果,有些人会把自己的不如意推给家庭。比如我没有转生到一个好的家庭中,我的父母没有用,他们没有势力也没有钱,导致我现在很贫苦。小的时候怪自己的父母,年长之后怪自己没生一个好的子女,埋怨子女没有用,如果有用的话,我也不至于这样。或者认为社会不公平等找很多外在的理由。

其实从佛法的因果律来讲,既没有谁在操控,也没有其他人要为此负责。

有没有外在的缘呢?缘是有一点,主要的因还是自己的业。如果自己造过殊胜的善业,一切痛苦都不会发生,自己的痛苦都是往昔的恶业导致的。从这个角度来讲,整个世间的形成没有天神操控。

有些外道祭祀为了取悦天神,他们要供很多的供品,让天神产生欢喜之后,给自己做一些加持,把自己提携到很高的位置上。

佛法中说一切都是众生的业产生的,整个世界是众生的共业而产生的,其他不共的显现也是众生的别业而产生的。如果要改变这一切,需要大家都来作善业。如果大家的善业很清净,器世界和有情世界就会变得很清净;如果做不到大家一起行持善法,只有转变自己的业。如果自己相续中修持了善业,清静了恶业,虽然整个环境没办法产生巨大的改变,但是因为自己的业比较清净的缘故,我们身处其中还是能够感受到很多的悦意。



在轮回中流转，不管转生善趣、恶趣，或者感受快乐、痛苦，一切都是以前自己造作的业而产生的。如果我们想要在轮回当中获得快乐，就必须取舍善恶；如果我们已经厌离了轮回，就不能再造轮回的业，必须要以出离心、菩提心等善妙的心引发，让我们所造的善业成熟于出世间的解脱道，成为解脱业。

此处我们主要是讲世间的业，这一切都是众生的业产生的。众生的业是从哪里来的呢？众生的心是最关键的地方，业是由我们的心产生的。下面是按经部的观点，但是真正来讲，还是以心为主，心安立业最适合。如果单纯从身体、语言方面，还有一些没办法真正安立。佛法中最关键的也是心的问题，业是由心生的，由业产生了种种有情世间和器世间。

作为一个佛弟子，业果的规律在整个佛法中算是一个核心。我们抉择空性见解时，是不是和业无关？其实抉择空性的见解本身也包括在解脱业当中。如果把空性的见解抉择好了，然后修持空性本身也是一种因果，也是让我们获得解脱的善业。

在整个世间，流转轮回和业力有关；出离轮回和善业有关；往生极乐世界和净业有关；成佛和大乘善业有关。你造了什么业，一定会显现什么样的果，自主权还是在自己手上。

虽然现在我们一点都不自主，但是其实在前世是我们自己选择了这样一种果。也许我们前世没有学习佛法，造业的时候夹杂了很多烦恼，这也是自己选择的。我们现在的身体、智慧、起心动念都有一个前因，所以这个结果是前世自己选的。



我们怎么选择后世的果呢？继续选择耽著轮回名闻利养的业，还是选择清净的以出离心、菩提心摄受的解脱业，就看我们今生当中怎么选择。如果选择了解脱的业，我们后世也会与解脱密切相关；如果今生当中还是自欺欺人地选择轮回的业，虽然内心有一个总的想要成佛、解脱的心，但是平常落实到小事上，几乎都在产生轮回的心，还不是真正和解脱相顺的状态。

业果规律是最公平的，每个人都有自主权，可以选择。至于怎么选择，自己要有宿世的善缘，还有环境的影响。上师给我们宣讲了很多窍诀，取决于我们能否接受他们的思想。比如大恩上师为我们宣讲出离心，尤其是经常宣讲利他菩提心，如果经常这样灌输，我们的心也会逐渐达到这种状态，觉得这个很好，必须要产生等等，这个观念会逐渐固定下来，对于我们的今生后世或者其他众生都有非常大的帮助。

从这个角度来讲，一方面我们可以选择，一方面在这个过程中，通过自己的善根遇到了善知识、善友，他们的引导对我们来讲还是非常关键的。

**甲二、真实宣说业 分二：一、业之本体；二、经中所说名称**

**乙一、业之本体 分二：一、略说；二、广说**

**丙一、略说**

彼分思业思作业，思业即是意之业，  
思作业为身语业，彼等有表无表业。

这是对于业的本体进行宣讲。“彼”是业的意思，业分为思业和思作业。“思”是前面第二品时讲的思心



所，是于外境动摇的心。

比如在身体站起来之前，心首先有个动摇，想我要站起来，我要站起来的心是推动我们站起来这个行为的起因。比如我们说话之前首先要吐气或者调整自己的口型，也是一种前方便。思心所是在我们做事情之前一种于外境动摇的自性。

很多地方讲业的时候，都和思心所有关，虽然其他的心所也有造作的作用，但是思心所造作的作用是最强大、最明显的。

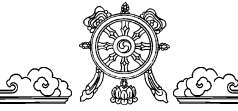
行蕴是什么呢？行蕴以能造作为自己的体性。能够造作的行蕴当中有很多相应行和不相应行，所有相应行的心所中思心所的造作自性最明显，此处也是以思心所作为它的主体。

业中分为思业和思作业，什么是思业、思作业呢？

“思业即是意之业”，所谓的思业就是意业，即是身语意当中的意。意是一种意识，思是心所。意识发起造作的状态叫做思业或者意业。平常我们内心的意业有些是单独的，比如贪欲心、嗔恨心或者信心等；也有和我们第六意识的善心相应产生的信心，或者和恶心相应产生的烦恼心。

思作业是什么呢？“思作业为身语业”，身业和语业是思所作业。为什么是思所作业呢？因为首先通过思心所推动，然后引发身体和语言的行为。思作业是在思的基础上引发身体和语言的行为，所以就是身语业。思业就是意业，思作业包含了身业和语业。

“彼等有表无表业”，“彼等”是指后面的思作业或者身语业，也可以分为有表业和无表业。



前面学习过，有表是有表示的，即你的行为可以表示内心中的信心或者害心等。比如顶礼时的眼神、行为很恭敬，我们可以通过身体来推知他的内心对佛陀、上师有一种恭敬心、欢喜心。如果产生打击或者杀害众生的心，通过外在凶暴的行为也可以推知他的内在具有严重的嗔恨心。这方面就是有表。

无表是内心的善戒、恶戒和中戒，通过外在看不到无表，没办法表示内心存在的戒体，就像前面讲的无表色一样。

身语业既有有表，比如语言、身体可以表示有表，也有和身语所断相连的无表，或者身语善的、恶的无表都可以通过这方面理解。

### 丙二、广说 分三：一、业之自性；二、三业总法之差别；三、无表业之分类

第一是业的自性，我们必须要了解业到底什么样的自性。经论当中讲业的侧重点不一样，有些主要是宣讲显现的状况，比如《贤愚因缘经》中主要是通过公案来宣讲业的前因后果，即贤善和愚者的因果；有些通过未作不遇、已作不失、业的自性增长广大等理论来侧重宣讲的；有些侧重宣讲业的本体、分类，从业的角度来讲，有很多方面需要了解；第二是需要了解有表、无表和思业三业总法的差别；第三是无表业的分类。



丁一、业之自性 分二：一、有表业；二、无表业  
戊一、有表业 分二：一、身之有表业；二、语之  
有表业

己一、身之有表业

六句颂词涉及到三种观点，有两种观点比较明显。第一是一切有部所承许的有表业；第二是犍子部承许的有表业；第三不太明显，即经部所承许的有表业。首先是有部通过自宗的观点遮止了犍子部的观点，然后经部遮止了有部的观点。

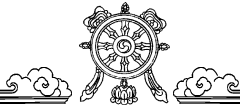
身有表业许形状，并非是指行他境，  
有为刹那坏灭故。若无灭因不应灭，  
生因亦成坏灭者，成二所取尘无有。

“身有表业许形状”，这是一切有部对于有表业的承许。

“并非是指行他境”，一方面是讲有部遮止了犍子部的观点，这里也是包含了犍子部的承许。犍子部的承许是什么呢？“行他境”是指犍子部所承许的身的有表业。“并非是指行他境”是有部在遮止、破斥对方的观点。

“有为刹那坏灭故，若无灭因不应灭，生因亦成坏灭者”，这三句主要是针对犍子部所承许的行他境观点在理论上进行破斥，我们也可以理解成有部对犍子部观察完之后，有部说应该承许形状。

最后一句“成二所取尘无有”是经部对于有部认为的形状是有表业观点的遮破。



《俱舍论》在颂词当中直接遮破有部的观点不是很多，一般来讲世亲菩萨在颂词当中基本上都是安立有部的观点，在自释当中会依靠经部的观点来遮止，但此处的“成二所取尘无有”是在颂词中直接说明有部安立的有表业的形状也是假立的。

“身有表业许形状”，是一切有部的观点，就是讲身体的有表业<sup>1</sup>，有一种特殊的形状，比如顶礼的形状表示善心，行走的形状是无记的状态，拿刀杀生表示恶业。

有部宗承许所谓的有表就是一种形色<sup>2</sup>，比如坐得很端正，或者站起来顶礼等，是一种特殊的形象。只不过形象有很多，有些很规则，有些不是那么规则，是有变化的形象。

而且形色是实有的。对于这个问题后面经部派要观察所谓的形色其实是假立的，不是一个真实的状态，否则就有过失。

“并非是指行他境”，这里首先提到了犍子部，犍子部是佛法当中比较特殊的一个宗派。以前我们学习中观或者其他的论典，都会提到犍子部的观点。犍子部承许有一个实有的我，认为非一非异、不可思议的我是存在的。犍子部是皈依三宝的，也守持戒律、希求解脱，有很多大德说虽然从行为的角度来讲犍子部属于佛教，但是因为他们承许我是存在的，所以从见解的角度来

---

<sup>1</sup> 总的科判是讲有表，有表业中有身语的有表。前面说了有表是能够通过外在的身体表示内心的善心或者恶心的状态。

<sup>2</sup> 前面我们讲色法的时候，有显色和形色。形色如正方形、长方形、圆形、三角形、长短、高低、方圆、正歪。





讲不属于佛法，属于外道的观点。

为什么说它是一个比较特殊的佛教宗派呢？因为犍子部有皈依，间接能够获得解脱的缘故属于佛法，但是他们直接承许有我的观点不是佛法。

佛法中分为有我宗和无我宗，无我宗可以获得解脱，无我宗中有无实宗、有实宗。无实宗是中观，有实宗是有部、经部，他们承许世俗中的法存在实有。有实和无我二者之间也没有矛盾，虽然承许实有的观点，但是核心的内容还是无我，因为无我的缘故就有解脱道。有部是三世一切有，即一切都是存在的，一切都是实有，但是因为存在无我的观点，所以仍然可以获得解脱。

从这方面来讲，犍子部无法划在里面。犍子部是声闻十八或二十部中一部，他们的观点不能直接获得解脱，间接可以获得解脱道，因为毕竟有皈依。

犍子部承许身的有表业是“行他境”，身体不是以刹那生灭的方式趣向于其他的对境。比如顶礼或者杀生等是从此处到彼处的行为可以趣向其他对境，叫做行他境。此处似乎和形状没什么差别，但是关键是他们承许一个不共的观点，是身体从此处到彼处之间中间不是刹那生灭的，所以有部当然不会承许了。

有部认为有为法没有一个不是刹那生灭的。但是犍子部认为在一切有为法当中分为两部分，一部分比如心心所、流水、火焰等都在刹那生灭的，而有表业有一部分中间不是刹那生灭的法，而是最后有一个因把它灭掉了。比如身体，虽然中间有变化，但不是生灭的，最后的灭是死亡。在死亡来临之前都不是刹那生灭的。有表业也是这样的，在从此处到彼处的过程中，像注释



中说的一样“身体刹那不灭”，它不是以刹那生灭的方式前往对境的。

有部首先遮止了这个观点。“并非是指行他境”，你们所说的身体刹那不灭的“行他境”不是有表业。首先这个观点本身不存在，如果首先成立了身体是刹那不灭的，我们才能说这个是不是有表业，但是现在你们身体不是刹那生灭的基础观点都成立不了，那么它是不是有表业就没有必要观察了。

此处有部派主要是说“身体刹那不灭”存在问题，没办法安立。首先给他们发个过失说“并非是指行他境”，这是有部给出的观点。虽然在注释中说这是经部的反驳，但是大恩上师注释中也是讲这是有部对犍子部的破斥，有部破斥完之后安立自己的形色，然后经部再把有部的观点破掉，是这种次第。

“有为刹那生灭故”是犍子部的根据，有部说“并非是指行他境”，其实有表业并不是指行他境，为什么不是呢？因为一切有为法都是刹那坏灭的缘故，所以根本没有一个有表业可以刹那不灭的从此处行于他处。所有的有为法都是刹那生灭的缘故，生了之后马上就灭。

以前益西上师讲过，我们安立刹那生灭的时候，第一刹那生、第二刹那灭、第三刹那生、第四刹那灭，这是错的，不能这样说。应该是第一刹那生了就灭，第二刹那生了也灭，不是一三五是生，二四六是灭。第一刹那生的当下就灭，第二刹那生的当下就灭，才是刹那生灭的意义。因为一切的有为法全都是刹那生灭的，所以并非是指行他境。



这样讲完之后犍子部回辩说，有些法是刹那生灭的，比如心心所；有些法不是刹那生灭的，未来的灭因出现了才能把这个法灭掉，如果未来的灭因没有出现它就不会灭。就像一个瓶子生产出来之后一直安住在世间，不是刹那生灭的，最后有一个铁锤把瓶子砸碎了，才说它灭了。如果没有学习过刹那无常，很多人都是持这种观点，就是说瓶子、柱子自从显现出来之后，中间没有刹那生灭，就是一直安住。它有生住，住的时间很长，最后有一个因缘把它灭掉了。我们的身体和其他东西的灭法要观待未来的因，这个因没有出现之前，不是刹那生灭的。最后灭因出现了才会灭，对方是这样讲的。

有部派观察的时候讲了两个根据：“若无灭因不应灭，生因亦成坏灭者。”如果按照你的观点，“若无灭因”，如果没有出现灭因，中间是不会灭的。因为这个法一直存在，如果没有灭因，这个法就不应该灭。他们说，对啊。我们说，心心所也是这样的。心心所的灭因没有出现之前，中间也不应该有灭。因为都是有为法，所以道理是一样的，瓶子、柱子是因缘产生的，心心所也是因缘所产生的。对方承许心心所是刹那生灭的，其他的法不是刹那生灭的。我们通过他们所承许的观点推知他们不承认的观点也是有问题的。

如果灭因没有出现之前就不会灭，那么心心所的灭因有没有？按照你的观念来讲，只有最后入灭，或者灭尽定、无想定出现之后，心心所才会灭掉，尤其是最后涅槃的因出现它才会灭。如果你们的观点灭因没有出现就不会灭的话，那么心心所也不应该有刹那生灭，而是应该一直安住，有这个过失。这是他们不敢承认的。



按照我们的观点来讲，不管是瓶子、柱子，还是身体，后面的灭因出现之前它们自己就在生灭，不需要其他灭因来灭它。心心所没有灭因，自己就是刹那生灭的。瓶子、身体也是自己在刹那生灭。不需要观待额外的灭因让它灭掉。

从另外一个观点来讲，“生因亦成坏灭者”，对方说，瓶子在安住的过程当中，一直不是刹那生灭的，最后铁锤把它砸碎，它就坏掉了。虽然这比较符合一般人的心态，但是存在没有观察的过失。铁锤把它砸碎了是不是灭因呢？按照对方的观点，铁锤是灭因，以前它是不灭的，现在铁锤把它砸碎了。但是我们把瓶子砸碎的同时又产生了一个其他的法——许多碎片，我们说这个铁锤又是灭因又是生因，就不对了。

以前碎片是没有的，现在我们用铁锤砸下去制造了一堆碎片出来，这是生因。这个产生碎片的因也是毁灭瓶子的因，这要怎么解释？铁锤既是坏灭的因，又是生因，这是根本不可能的事情。所以对方的观点是没办法安立的，坏灭的因变成生因的情况是没有的。

从自宗的观点来讲，最后铁锤砸瓶子承不承认？名言当中是承认的。但会不会像他们这样承许呢？不会这样承许。以其他的观点来看，在抉择刹那生灭的时候，不管铁锤砸还是不砸，瓶子每一刹那自己都在生灭。如果不观察，铁锤砸下去之后就会认为铁锤把它砸坏了。你把我的瓶子打碎了，必须要赔。在世间当中，我们也不能说瓶子是自己在生灭的，我不管，不是我把它毁坏的，不需要赔。这在世间也说不过去，打官司肯定会输。



但是我们抉择这个见解的时候，不是这样子的。不管砸还是不砸，它自己都在生灭，铁锤砸下去之后，只不过是把它的相续中断了。如果你不砸它，它的假立的相续还会延续下去。那么是不是我们把它毁掉了呢？其实不管砸不砸，它自己是在生灭的，每刹那都是这样。当铁锤砸下去之后，世间人认为砸毁了，但是从佛法角度来讲，只是终止了它的相续，本来假立的相续还可以相续下去。虽然这样相续下去，但是在每一刹那还是生灭的，不需要其他的灭因来灭，它自己就在灭，铁锤只不过是把它粗大的相续终止了，没有办法再相续下去。

在因明当中对于刹那生灭的问题也讲了很多辨别。从这个角度来讲，有部派说有为法是刹那生灭的。既然有为法不需要观待灭因，每个法都是刹那生灭的法，你们所谓的“行他境”——身体刹那不灭前往他境，是有表业的观点，这是不成立的。

有部对犊子部的观点进行了观察之后说，我们的观点是承许“身有表业许形状”，是形色，形色是真正的有表业。

经部派不承认形色是有表业，给他们发了一个过失说：“成二所取尘无有”，这是两个根据，第一个根据是“成二所取”；第二个根据是“尘无有”，用两个根据来破他们的观点。

第一个根据，你们说形色是有表业，而且形色是实有的，如果形色是实有的就会有过失。因为经部派承许形色是假立的，显色<sup>3</sup>可以说是实有的。

---

<sup>3</sup> 即红色、白色等。



所谓的长短，显色往一边走的比较多，一条线过去叫做长；显色往一边走的没有那么多叫做短；显色比较规整、四边一样，假立叫做形色；不规则的叫做歪；四边都等同就是四方形。所以所谓的形色都是显色的不同排序，都是用显色来安立的。比如一张白纸是长方形的，也是显色排得一种形状，所以离开了显色之外没有所谓的形色。

所以经部派的观点，形色是假立的，不管方圆、长短、高低，这个形色是假立的，在显色的基础上变形了，显示不同的形象变化安立的。形色的本身是假立的，显色应该是真的。

如果按照有部的观点，形色是实有的，不是假立的，那么形色将成为“二所取”，即变成了两个根所取的对境。第一个形色是眼根所取的，我们可以直接用眼根看到这是方的，那是圆的；第二个形色也会成为身根所取，因为它是实有的。怎么会成为身根所取呢？比如我们把眼睛闭上去摸巧克力是什么形状的，摸到它是长条形的，我不看也可以摸出来。所以形色也可以成为身根的对境，这就成了一种过失。

实际上身根根本摸不出来这是长方形的，只能摸到这是硬的、软的、热的、凉的。地水火风、轻重、软硬是所触的对境。为什么我们的身根能摸出来形状呢？这是意识加进来了，不单单是身根在里面起作用，意识也在起作用。我们以前知道长形是什么样的，在摸的时候，里面不单单有身根，意识也在分别这是一个长的。如果用眼根看的时候，根本不需要意识的加入。

长条形绝对不是身根的对境，当意识加进来后，意



识分别它是长形的，说明这个形色是假立的。如果形色是真实的，不单单能够成为眼根的对境，也会成为身根的对境，有了很大的过失。

有部派在安立的时候，眼根、耳根的对境都是不能混淆的。此处的形色一方面成为眼根的对境，一方面成为了身根的对境。

前提是这个形色是实有的，不是假立的。如果是假立的还好说，但是如果你说形色就是一个真实的长方形，成为身根的对境就会有过失了。不是意识加进来之后分别它，而是身根直接摸出来是一个长形，因为这个形色是真实的，可以成为身根的对境，这就会成为矛盾了，既成为眼根的对境，又成为身根的对境，这是不行的。“成二所取”，如果形色是真实的，就会成为两根的所取，不单单是眼根，也会成为身根所取，就有过失了。

我们摸到杯子是圆形的，其实是意识加进来了，是意识在分别这是什么。身根只是摸到了硬的，或者杯子里装了水是热的，身根只能感受到这些，不能感受圆的、方的，加入了意识之后才可以分别。因此形色是假立的，如果是真实的一定会成为身根的对境。既成为眼根的对境，又成为身根的对境，就会产生矛盾。有部的观点是不敢这样承认的，经部派通过成二所取的方式来证明形色是假立的。

第二个根据是“尘无有”。显色有自己的微尘，形色没有自己的微尘。因为所谓的形色也是显色不同的排序显现了不同的形象。如果一分或一砸之后，形象就没有了。比如茶杯是圆的，我们把它砸碎之后，前面这个圆的形象变成了很多三角等不规则的形象，如果继



续再砸，它的形象逐渐在变，慢慢就没有了。

但是颜色是固定的，比如白色的茶杯砸成碎片，碎片也是白的，再分成微尘还是白的。当然染色的不算，颜色是固定的。不管你怎么分，分到最后，微尘还是白的。因此按经部的观点，显色的微尘是真实有的，形色的微尘是没有的。以上是“尘无有”的意思。

以两个根据——“成二所取”和“尘无有”说明，形色不是有表业。因为它是假立的，假立的东西不能承认。有部派说这是我们的有表业而且它是实有的。我们说本身不是实有的，形色是假立的，你们把它安成有表业，就和自己的观点不符了。因此经部派一方面说有表业不是形色，一方面也附带宣讲了有部当中的形色是假立的，不是真实有的观点。

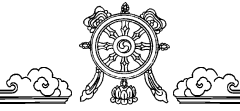
我们在分析的时候，虽然经部派的观点是不是最究竟的不好说，但是安立名言的时候，这个观点还是可取，应该站得住脚，通过理论观察没有什么过失。

以上破掉了有部派的观点。不管是犊子部说的行他境，还是有部的形色，都不是真正的有表业。

真正的有表业是什么呢？经部派说所谓业的根本一定是思心所，所以有表业的本性是思心所，只不过身体的行为是思心所引发的。

有部派安立语言的有表是声音，身体的有表是形象，都是色法，他们把色法安立成有表业。而经部宗以心安立为有表业，只不过思心所有其他的名词，叫做行动思、发语思等，这些都是一种思，重点放在思，不是放在色、声上面，这有很大的差别。所以安立业一定是安立在心上，这是附带讲的经部派观点。





大恩上师的注释中都有一个表，其他的注释中也画了一个表，可以看到有部、经部安立业的时候是有所差别的。虽然经部也是承许身体的行为是一种有表，但是关键他是以思心所为主题的。

## 己二、语之有表业

所谓语之有表业，即指语言之声音。

所谓的语言有表业是指语言的声音。比如我们念诵赞佛偈、上师的祈祷文等，是语言的有表，表示你有一种信心。如果骂人或者说绮语，也是说明内心处在烦恼的状态当中。这也是通过自己的发心引发出语言的状况。如果按照有部的观点来讲，就是外在的语言的声音是有表业；如果按照经部的观点，能够发语的思叫做有表业。

以上是有部派和经部派的观点。虽然颂词中主要宣讲了有部，但是经部的有些观点我们也需要了解。

今天我们就讲到这个地方。



## 第四十七课

第四品分别业对于修行者来讲也是很关键的内容。虽然从究竟本性来讲，一切众生都是佛，都安住在佛的本性中，但是从现相的角度来讲，我们还是众生，没有安住在实相、胜义谛。作为众生当然会受到业因果的支配，这是毫无疑问的。本性是胜义谛、空性、佛，但是现相还是众生、世俗谛，其中还有很多因果，因果法则仍然在我们的相续和世间中客观地存在着。所以在我们还没有现前实相，还在世俗谛中时，必须要随顺因果的法则，该取的必须要取，该舍的必须要舍。首先要知道取舍，然后对于怎么样去取、怎么样去舍，我们必须要知道得特别清楚，而且要对这个问题产生坚固的信心。

我们学习空性有一个前提，学空性的法器之一是，必须要在对业因果产生诚信，在此基础上才能抉择因果无自性；如果对因果没有产生诚信就抉择因果空性，非常容易产生邪见。

所以不管站在哪个角度，我们修学、了知业因果方方面面的道理都是很有必要的。

像昨天我们讲的一样，有些是从公案直接宣讲前因后果的关系，有些是从增长广大的法则，有些是从有表、无表等方面进行描绘，总而言之都是从业果不同侧面的描述。对业因果进行方方面面地阐释可以让我们对于业因果的认知非常全面，比如《大圆满前行》、《菩提道次第广论》、《俱舍论》、《贤愚经》中业因果的宣讲



方式，都是从不同的侧面进行描绘的，修行者都是需要了解的。

因为我们的根性有所不同，所以有些人可能对某些方面比较相应、容易趣入，其他方面就不一定。不管怎么样，这些都是需要了解的，对于我们建立业因果、业果不虚的正见，或者取舍业因果来讲有很多殊胜的必要性。

**戊二、无表业 分三：一、教证依据；二、因大种之差别；三、法之差别**

无表业是内心存在的业，相当于一种无表色。前面讲了无表色，也是和无表业差不多的意思。在我们内心有一种没办法表示的，外面也看不到的业存在方式。它不同于有表，身体的有表，外在可以看到，语的有表别人也可以了解，但是无表就没办法了知。

无表业很微细，有部宗认为无表业是存在的，比如戒体，不管是善戒、恶戒、中戒，这些是通过无表业的方式而存在的。这是有部建立业果时非常重要的观点。不同众生对业因果的安立有不同的承受程度，有部当中通过无表业的方式来安立业和戒体，不管恶戒，还是善戒，这是很重要的，必须要建立。

**己一、教证依据**

因为无表业很关键，所以有部必须要建立无表业。无表业是依靠教证为依据而建立的。佛陀在经典当中如是安立无表业存在。

有部宣讲完自己观点之后，世亲论师在自释中也是依靠经部等观点说明无表色实际上不存在。从某些角度来讲，没有实有的无表色，但可以安立为是假立的，



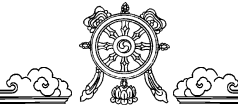
如果把心上的功能安立为无表业或者一种戒体这是可以的。但如有部派讲的，真实存在的、实有的、色法的自性的无表业是不存在的。经典中所指的也不一定是按照有部的解释方式如是安立。

前面我们讲，有一部分众生必须要通过无表业来安立业因果不虚，有部的众生根基就是这样的。如果他通达了无表业，就可以知道业果是不虚的，或者通达了无表业之后，他们知道我的戒体是存在的。如果我去守持善戒可以舍弃相续当中的恶戒，恶戒在内心当中也是通过无表业的方式存在的。如此便对黑业产生一种恐怖，对白业产生一种欢喜，是有必要的。

但世亲论师站在上面经部的观点来看，有部的众生如果耽著无表业实有，会对他抉择更高的见解产生障碍，所以从最高的角度说无表业是无实有的。

针对经部的所化来讲，虽然已经安立了一个高度的观点了，但是会不会对有部业因果的观点产生损害呢？有时我们会这样想，你破是破完了，经典中所讲的都是无表业存在的根据，这样讲了之后，有部派所化根基的众生会不会因此对业因果产生邪见呢？

在颂词当中主要是安立有部，然后在自释当中以经部的观点安立，破掉了所谓无表业的存在。破完之后，虽然我们这里没有讲，但是一些有部的论师又反过来对于世亲论师在自释中安立的破有部的观点进行驳斥，用了很大的篇幅维护有部派的观点。比如《大藏经》中的众贤论师造的很大的一部《俱舍论》注释。前面我们也提到过，比如《顺正理论》、《显宗论》都是《俱舍论》100卷、70卷很大的注释，讲了很多很广的辩论。对于



世亲论师当时所讲的很多观点，也是要进行观察的。比如对有部的一些观点做了破斥，我们觉得已经把有部破完了，但在《顺正理论》、《显宗论》里还有很多对破斥有部的观点再进行驳斥，来维护有部的观点。他们也有很多论师在维护自宗的观点。虽然其他的宗派对他们进行遮止，但是还是要挽救，通过很多的正理进行安立。

经部宗的所化通过这样辩论也知道，从某个角度来讲无表色可以说是无实有的。有部的所化也可以通过这样的方式坚持自己内心的观点。反正无表色实有也好，不实有也好，这方面对于小乘的解脱来讲不成为障碍，障碍解脱只是认为有我的观点。但是大乘中任何实有的观点都不行，都要打破才能登初地，否则没办法证悟。

因为大乘的标准是证悟二无我，所以不管是执著什么样的实有观点，在法无我中都是不行的。小乘只是安立、证悟人无我，很多法我实有的观点对他们证悟阿罗汉、小乘见道方面没有障碍。但是大乘不行，大乘不单单要证悟人无我，还要证悟法无我，而无表色实有、微尘实有，或者刹那实有都属于法无我。如果法我没有证悟空性，不能登初地。不管你是执著外面的色实有，还是执著心识实有，都没办法登初地。从这个角度来讲，必须要把这些全部破掉之后，才能抉择一个真正相顺于菩萨入根本慧定的见解。大乘当中破得很严格的原因也是这样的。

经说三种无垢色，增上未作道等故。



小乘承许无表业存在。“经说三种无垢色”，即三种和无垢色。经中宣讲三种色，其中有一种即无表色；经中宣讲无垢色<sup>4</sup>，就是指无表业；“增上”，佛经中讲的增上，有些实生的福德是恒时增上的，恒时增上就是指无表业；“未作道”，自己唆使别人去杀生，当别人去杀生的时候，自己就会得到一种罪业。比如昨天我让别人去杀，当时他并没有杀，今天这个人去杀了，“未作道”的意思是我并没有动手，当别人动手杀的时候，众生的命根断掉之后，我就得到了杀生的罪业，这是什么呢？也是无表色。“等”，就是还有其他的安立方式。

下面具体看一下安立存在无表色的依据。首先是在经典中讲三种色，三种色是有见有对色、无见有对色、无见无对色。

有见有对色是所见到的瓶子、柱子等，是眼根可见的，也是有对<sup>5</sup>的；无见有对色是看不到，但是有阻碍的，比如声音等是眼睛看不到的，但是它本身来讲也算一种质碍；无见无对色是见不到，也不是集聚的，这可以指无表色。

佛经当中的观点可以做多种解读。此处有部把这个无见无对色的教证解释为无表色，非常符合有部安立的无表色法相定义，似乎方方面面都是非常吻合的。虽然按照有部的观点来讲，可以解释为这是无表色，但是后来世亲论师通过经部观点解释的时候说，无见无对色不是指无表色，而是指其他的。其实经典中的意思

---

<sup>4</sup> 即无漏的色法。

<sup>5</sup> 即质碍的意思，存在质碍。



可以做很多种解读，并不是除了这个解释之外没有其他的解释。这方面也说明了众生的根基是千差万别的。因此佛陀讲法的时候，就是针对很多不同的根基讲的，当时佛陀意趣到底是不是真的在讲无表色，能不能做其他解读呢？佛陀的密意非常深广，都是对众生有利益的。有部之所以把无见无对色安立成无表色，只不过是从他们的执著的角度来讲，可能实执更深一点，但是对于他们安立戒体、业因果还是有很大利益的。

因此我们不能说经部把有部破了之后，有部的观点就一无是处。绝对不能这样去想，也不能这样说。虽然是观察、抉择、破斥、辩论有很多，但是不同有情获得不同的利益。

此处有部把无见无对色安立成无表色。

佛经当中讲到无垢<sup>6</sup>色，就是讲无漏的戒律，也就是指无表色。无漏戒也可以指无表色存在的依据，否则通过其他的也安立不了，只有通过无表色来安立无漏戒。

第三个是增上，增上的意思是“实生福德恒时增上”，“实生福德”在二百八十一页引用了颂词“供养经殿堂，坐垫生活资，护理骤病者，劣境时布施，即七实生福”，这些叫做七种实生福。后面还有非实生福。什么叫做实生福、非实生福呢？实生福即必须要用实有的资具、财产去上供下施，比如修经堂、供养僧众坐垫、生活费，或者护理病人等，这些都是要用实有的钱财上供下施，这叫做实生。“于佛住预去，入途至见闻，听

---

<sup>6</sup> 即无漏的意思。



法与持教，欢喜生信心，即七非实福”，这些信心与欢喜心不一定有资具、财产，所以叫做非实生福。非实生福和实生福就是通过有没有现前的钱财等去供养或者布施。

“实生福德恒时增上”，如果我们供养或者修建经堂、花园等，还有供养坐垫、生活费等的福德很大。“恒时增上”的意思就是，不单单是他忆念的时候福德会增上，即便他在散乱的时候，比如睡觉时，也会增上。

什么样的福德能够让我们在放逸的时候也增上呢？就是因为我们相续中有无表色，有了无表色就会再再的增上。有心无心都不会影响它，即便你处在无心的状态中，也会存在的。不管你在酣睡的时候，还是放逸的时候，福德都会增上，这是一种无表业。

还有“未作道”，是自己没有亲自做，让别人去偷盗、杀生等，当别人杀了人之后，自己也会同时得到罪业。自己没有亲自做，为什么还会得到罪业呢？这是因为有一种无表业，也是安立无表业存在的依据。

最后的“等”字还包括了见道时的八正道<sup>7</sup>。小乘在见道入定的阶段也具有八正道。八正道中有正业、正命、正语在入定时怎么安立呢？入定的时候没有办法说话，也没有其他不做邪命等，怎么解释？他们解释成了无表业，这样在入定阶段具有八正道也就很合理了。

比丘散乱的时候也具有戒律。当你受比丘戒时，自己在受戒时具足正念，观想自己得到了戒体。受完戒之

---

<sup>7</sup> 小乘和大乘安立七菩提分和八正道分的次序稍有不同。大乘在见道的时候是七菩提分，修道的时候是八正道分；小乘见道时是八正道分，修道时是七菩提分。





后，戒体恒时存在，当比丘散乱的时候，他的戒体仍然存在。这说明相续当中有一种无表业。因为有无表业的缘故，散乱时戒体也会存在。如果不存在无表色的戒体，绝对不可能出现这样的情况。

最后还有一个，戒如过河的桥梁一样，唐译中说戒律犹如堤坝一样，可以挡住很多的水。不管过河还是挡水，都是一种功能。如果没有无表色，这样的说法也是不合理的，戒律犹如挡水的堤坝或者过河的桥梁，相当于无表色在你内心存在，即便你没有忆念它，也会有这样的功能。

还有一种是“法处所摄色”，“法处”是意处的所缘境，前面讲到法处包括受想行三无为还有无表色。“法处所摄色”是经典中的内容，有部在解释经典中“法处所摄色”时，把法处所摄的色安立为无表色。如果不是无表色，为什么能够在法处当中安立一个所摄的色法呢？应该有无表色。从有部的观点来讲可以如是地安立，如是地解释佛经当中的内容。对于有部所化的根基来讲，这些都会成为坚信相续当中存在无表色的依据。

世亲论师站在更高的角度说无表色是无实有的。虽然在大乘的唯识宗等当中也提到无表色，但是无表色就是假立的，并不是像小乘有部一样认为无表色是实有存在的。认为有部在安立无表色的时候依据不恰当，以上所讲的八个教证都不是真实安立无表色存在的圣教依据，还有另外的解释，什么解释呢？

第一个是无见无对色不是指无表色，而是指入定的时候，在你的定境面前所显现的色法，是无见的、无对的。因为入定的时候不是用眼根去看的，也不是有对



的，定境中幻化出来的就是不见无对，是等持所摄的色法。

比如修白骨观的时候，面前显现了很多的白骨，充满了整个虚空大地，这种定境面前显现的白骨叫做等持所摄色，是定境当中出现的，它是不见的，不是眼根所见，然后是无对的，不是真实的一种集聚，就是一种定境幻化的，所以等持力显现的色法叫做不见无对。同样的一句教证，有部解释成无表色，经部解释成定境的等持力所显现的色法。

“无垢色”是无漏的禅定显现的色法而已，前面是一般的禅定会有显现的。圣者安住在无漏等持当中所显现的色法叫做无垢色，而不解释成无表色。

七种实生福和七种非实生福都是造业之后的习气存在于我们的相续当中。因为这是很殊胜的对境，如果你缘这些殊胜的对境，业很强大。这个业熏习到我们心中，造福德的种子非常坚固，即便你在放逸、睡眠的时候，福德仍然是辗转增长。就像我们发菩提心的力量特别大，不管你放逸、睡觉，还是在不断增上菩提心的功用。虽然小乘和世间人不一定有菩提心，但是相对于世间来讲，也有很殊胜的方面，比如缘僧众，或者其他的病人等等，所造的善根也很强大，来生异熟果报的习气也会以这种定业的方式存在于相续中，会辗转增长。

自己没有做的圆满业也是这样的。自己发心之后会有这种习气安立，当对方造完之后自己也会获这样的业报，和前面差不多，也是一种业力习气的力量导致的。

“法处所摄色”也是通过等持力，意识安住在等持



时显现的色法，就是“法处所摄色”的意思。

还有在入定位时有八正道。在入定的时候已经见到了真实义，利用入定的力用，出定的时候自然而然不做其他的非法之道，安住正语、正业、正命等。入定位时有八正道并不是真正在入定的时候有八正道，而是在入定的时候安住在真实义当中，出定之后自然而然的不会去做犯戒、邪命的事情等，就是从这个角度来讲的。见道的圣者和凡夫人是不一样的，他们见道的时候见到的是真实义，在出定位之后自然而然获得无漏的戒体，或者获得其他的正语或者正命等，就是从这样的角度进行安立的。

“比丘心思他散时也具戒”也是通过对治的正念。当自己在受戒的时候，通过强烈的心发誓受戒，然后对治的习气力量存在于相续当中，即便外表散乱的时候他的戒律还是存在的。

“戒律犹如过河的桥梁”或者“戒律犹如挡水的堤坝”也是指通过知惭的心来忆念自己承诺的不杀生、不偷盗等善法，不再做破戒的事情。

以上是经部的观点。有部的论师看到这些回答的时候，为了维护自己的观点也会从很多方面去解释，或者附带破斥经部的解释，应该按照有部解释的方法，也有这样的情况。

在佛教历史上，月称论师和月官论师也是针对一切诸法是自空还是他空，在那烂陀寺展开过长达七年的激烈辩论。最后辩论完之后，大家对自空他空的意思都产生了定解。其实两位圣者一位是文殊师利菩萨摄受的，一位是观世音菩萨摄受的，他们内心中对于这些

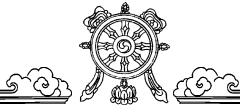


问题没有丝毫的疑惑。因为当时很多宗派的人不是执著自空，说我们是自空派的；就是执著他空，说我们是他空派的。他们不是基于法义，而是对宗派执着，说我们是这个派，你们说的就是不对。他们对于意义并没有深刻的了知，既不能真正的守持自宗，也不能通过清净心去看待他宗。通过这些大德的辩论，最后大家会知道自空他空究竟来讲都是属于法界的一部分，两者的意义没有丝毫相违的地方，对于后来的修学者了知自空他空圆融无违产生了很大的帮助作用。没有这些辩论我们根本不会知道。

同样，有部经部经常辩论，也是对法义的开显有很大的意义。有些人认为我们学习这么多辩论干什么。我们刚开始学法时也是觉得，把自宗的观点讲出来就行了，为什么还要讲这么多外道，其他小乘等宗派呢？似乎没什么意义。但是到了后面学法学了比较多的时候，发现这些辩论很有必要，能够帮助自己打开思路。我们对似是而非的道理觉得合理，而更深层次的东西没办法了解，也有很多疑惑打消不了。所以通过辩论的方式可以对这些意义有更深入的了解。

很多大德把辩论本身当做一种智者的游戏，并不是世间的吵架，一定要争个你死我活，只是要把法义开显出来。这些非常甚深的法义一般人的脑袋转不动，根本没有办法深入，而大德的智慧有这样能力，他们通过辩论的方式，把很深的意义全部挖掘出来之后，我们可以捡现成的理解。对于后代修学者的智慧开发，起到了很大的作用。

因为我们相续中有很多深层次的、浅层次的、中等



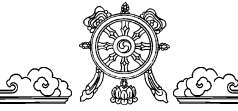
的疑惑，如果不去学习甚深的教言，通过自力很难发现，根本生不起来，即便有时生起了，也没办法解决。大德们的教义，有时是法本中直接讲的，有时是通过示现提问再回答的方式讲的，这些自问自答的方式也非常多。

在佛法当中，这些辩论都是很正常的，并不是要打倒某一个宗派，然后我们的宗派立于不败之地。在圣者相续中没有争强好胜的想法，完完全全就是为了把佛法的法义完全开显，然后把清净的法义流传下来。

如果历史上没有各教派的大德互相辩论，如今每个宗派的教义都不会这么清净。因为每个宗派都守持自己的观点，很多大德在辩论的时候，就是守护我的宗派，即便不了义的也守护，通过很多的教证来安立自宗是了义的。这个教派的众生对自宗的观点，产生很坚固的、非常符合他根基的定解。这样修行下去，对他们相续的调伏，会产生很大的作用。

我们说这个宗派的某个观点是不了义的，通过观察在理论方面有很多不对的地方，这些好像是不合理的。但是在辩论完之后，我们会对自己的宗派，即全知麦彭仁波切的宗派产生了定解。格鲁派的弟子他们也会对宗喀巴大师的宗派产生定解。

大德们互相之间有很多辩论，辩论完之后，每个宗派都很兴盛，并不是在辩论完之后，哪个宗派就被辩垮了，没办法在世间立足了，这是不会的。现在所有的宗派都很兴盛，原因就是互相之间有这样的辩论，所以这些弟子对于自宗的意义了解得非常清楚，通过自宗大德的辩论，成立了很多教证，有了一定产生定解的基础，也有教理的依据。所以他们的信心比较稳定，在



这个基础上祈祷、修法非常容易相应。因此我们对于辩论应该有一个比较正确的认知。

## 己二、因大种之差别

“因大种”，即无表色是通过大种而生的。通过大种来产生无表色，所以大种称之为因，无表色称之为果。前面我们把无表色的果已经讲了，通过有部的观点来讲，经典中有教证可以安立，这是完完全全可以产生诚信的。

无表色的因就是大种，大种具有什么差别的体性呢？下面就讲到因大种的差别。

欲界所摄无表色，刹那大种中产生，  
后由过去大种生。有漏身及语之业，  
自地大种作为因，无漏随生处大种。

这里有两层意思。前三句是讲欲界所摄的无表色的因大种，它是由现在的大种产生，还是由过去的大种产生的，到底是哪一种。后三句是讲，自地大种作为因，还是可以有他处的大种作为因。

第一层意思，“欲界所摄无表色”，欲界所摄的无表色，以别解脱为主的很多无表色，是通过大种产生的。

通过大种产生的有两种，“刹那大种”和第二刹那之后的大种。“刹那”就是第一刹那的大种，刚开始产生的大种。无表色是刹那大种中产生，也就是所产生的无表色和能产生的大种是同时的。

比如我们得戒时，身体当中的大种，外在的阿闍梨弹指，或者语言的表示，我们跪在地上合掌，然后重复



说“是、是、是、承诺……”大种和得戒是同时的。第一刹那的时候，他是和大种同时产生的。产生完之后，无表色就进入了第二刹那、第三刹那、第四刹那，开始往前面走了。

“后由过去大种生”，此后是由过去的大种所生，无表色进入第二刹那之后，产生无表色的大种就成为过去了。当我们的无表色的戒到了第二刹那之后，产生无表色的大种已经是过去了，是过去的大种产生的。虽然刚开始产生，第一刹那的时候是同时的，但是无表色进入第二刹那、第三刹那的时候，产生无表色戒律的大种已经过去了，是过去的大种产生的。比如，现在到了第二刹那，第一刹那的大种产生了第二刹那的无表色，第一刹那的大种是过去。

虽然产生这个无表色的大种成了过去，但是扶持我们内心的无表色，这个所依和我们身体同时的大种还会起作用。这个大种的第一个作用要产生无表色，第二个它要成为这个无表色的所依。比如我们相续中得到了戒体，然后这个戒体在我们的身体当中存在，也就是说，现在和我们的无表色同时存在的大种能够成为无表色的所依。

在唐译的注释，还有世亲论师的注释中，都是打了一个比喻，比如我们要把一个轮子在地上滚动，首先用手抓住轮子使劲一推，这时就是第一刹那的大种，它和无表色是同时的，产生轮子往前走的力量，相当于同时的大种，第一刹那的大种产生了轮子无表色的滚动。推力和轮子的滚动是同时的。然后轮子滚出去之后，它的大种就留在后面了。虽然刚开始它是同时的，但是轮子



出去之后，产生轮子力量的大种就留在过去了，所以说过去大种所产生。但是轮子在地上滚要依靠大地，所以这个大地可以和轮子同时，这种大种是作为所依存在的。第二刹那、第三刹那、第四刹那，轮子滚动不是在空，而是要依靠大地的，这时大地作为轮子的所依。大地是大种，前面的手也是大种，只不过前面的大种是产生无表色的大种，后来轮子在地上滚动的时候，所依的地也是一种大种，只不过它是成为无表色的所依法存在的。它不是产生的力，而是所依，轮子要依靠地才能往前走。

我们内心当中的无表色，产生完之后，第二刹那，第三刹那，和我们身体当中的大种是所依的关系，不是产生的关系，产生的关系已经到了过去。

在我们的注释中也讲了手推轮子，和轮子在大地上滚动。这个大种的所依方面犹如轮子要在地滚，地作为所依。我们的无表色在第二刹那、第三刹那……不断的流现，要依靠什么呢？不可能在空中，也要依靠我们身体的这些大种作为所依。所以我们现在身体的所依并不是产生无表色的大种，但是它要让无表色不断地流现下去，是所依处。这个所依处就是我们身体的大种。此处我们要知道这个差别。

后三句主要就是讲大种到底是自地的大种产生的，还是他地产生的。此处分了有漏和无漏两种。

“有漏身及语之业，自地大种作为因”，从有漏的角度来讲。有漏的身体的有表、无表都是自地大种作为因。身体的有表不用讲了，无表也是自地大种作为因。比如欲界有漏的有表也好，有漏的无表也好就是依靠





欲界的大种来产生，不可能依靠他地的大种来产生。

为什么不能依他地的大种来产生呢？因为中间有一个爱，自己贪著自地大种的爱，这种爱、执著阻碍了其他大种的产生现在相续当中的有表业，或者无表业。所以只是对自地的大种产生一种执受，产生一种爱的缘故，而不可能通过其他方式产生。

“无漏随生处大种”，无漏的大种不是自地的，因为无漏的法不是三界所摄。它也要依靠大种产生，依靠什么大种呢？“随生处大种”，要产生无漏的戒体或者无漏的法、无表业等时，如果你是欲界的身份，随身处大种，就是随欲界身处的大种产生；如果你是色界的身份，在色界当中修行，产生无漏的无表，就是随色界的身体。你处在哪个地方，就依靠这一地的随生处大种产生。

无漏法本身非三地所摄，但是你转生的所依是什么样的身份，就依靠什么样的身份产生。比如你是欲界的人，就依欲界的人的所生处来产生；如果你是色界的天人，就依色界天人的大种来产生。

这就是说随生处大种，和前面的随地概念不一样。有漏的都是随地的，无漏的不是三地所摄，从这个角度没办法讲他到底是哪一地。虽然他所依的是欲界、色界的身份，但是他是随所生处的大种而不是随地的，因为无漏法不是三地所摄的缘故，所以从这方面讲，二者之间有着很大的差别。

今天我们就讲到这里。



## 第四十八课

《俱舍论》分了八品，现在学习的是第四品分别业。分别业主要是宣讲前面提到的有情世间和器世间的主要的因是众生的业。不管是善业、恶业，还是福业、非福业、不动业，众生依靠业转生在轮回中。如果想要在轮回中获得善趣，必须要修持善业；如果不想堕恶趣，必须要终止恶业。如果现在我们造了恶业没有忏悔，肯定会在后世或者再后世堕入恶趣当中，这不是依靠自己的意愿转移的。每个人都不想得痛苦，都想要长命百岁，同时也要青春美满，这是不可能的事情，因为众生的业决定了自己投生时的身份、苦乐等一切的一切。如果能够按照我们的意愿转移，世间绝对不可能有一个穷人或者病人。

因为这一切都是业决定的，所以我们要了解业果规律，然后必须要相应于这种规律做出取舍。胜义谛当中虽然是空性的，但是名言谛中我们还是要受业因果的支配，我们必须要清楚这个道理。

现在我们学习的是有表业、无表业，还有因的大种等内容。

### 己三、法之差别

“法”，即无表色的种种差别，以及产生无表色的因——大种的种种差别。

无表色为无执受，等流所生有记别。

等流执受大种生，由三摩地所产生，



大种则是无执受，长养自体中产生。

“无表色为无执受，等流所生有记别”，主要是宣讲大种所造的无表色属于有执受无执受、三生中的哪一生、有记别无记别等三方面的差别。

第三、四、五、六句主要是宣讲能造大种的本性。能造大种分了两类，第一种“等流执受大种生”，主要是讲散心地<sup>8</sup>无表色的因大种具有什么样的体性；第二种“由三摩地所产生，大种则是无执受，长养自体中产生”，讲到了三摩地的无表色<sup>9</sup>的大种具有怎样一种法的差别。

总的来讲是两层意思，一个是所造无表色，一个是能造大种，能造大种又分了两类，一个是能造散心地无表色的大种，一个是能造三摩地无表色的大种，二者之间不同的差别。

“无表色为无执受，等流所生有记别”，第一句是讲无表色到底是有执受还是属于无执受。前面在第一品中学习过有无执受的概念，一般来讲具有心叫做有执受，不具有心叫做无执受。

所谓的执受就是色法等能够作为心心所的所依处，而且和心心所一起。如果心心所快乐，大种也可以增长，或者大种增长，心心所也可以快乐。如果心心所痛苦，大种也会削弱它的势力。第一个、它是色法，可以作为心心所的所依处；第二个方面，它与苦和乐，增长和减少之间有一定的联系。如果心心所快乐，对大种也有一

<sup>8</sup> 即非入定位。

<sup>9</sup> 即以随心、随定的无表色。



定的帮助；如果心心所痛苦，对大种有一定衰减，反过来讲也有相连的关系，这方面叫做有执受。无执受是不会作为心心所的所依，也不会成为苦乐增长的特定关系。

此处说无表色是无执受的，不会成为心心所的所依处。无表色是一种非积聚法，虽然是大种所生，但不是积聚的自性，所以心心所不会把无表色作为所依处，而且不管心心所快乐与否，对于无表色的本体没有什么增长和损减的作用。尤其是散心地的法，无表色不会跟随心心所的有无而有，无心的时候也会存在无表色的戒体。因此它不会成为心心所的所依，而且也不会成为苦乐转变的特别关系。

在三生<sup>10</sup>当中，无表色属于哪一生呢？等流生。它不是异熟生。异熟生是无记的，因是善恶，果是无记。无表色不管是善戒、恶戒或者中戒，或是善的自性，或是恶的自性，不可能有无记自性。为什么不是长养生呢？它没有积聚的缘故，也没办法长养。因为它是同类因产生的自性，所以可以是等流生。同类因产生等流，它是同类的缘故，所以是等流生。三生当中无表色属于等流所生。

在有记别和无记别中是有记别，虽然它是无执受的，但是它是众生相续所摄，无表色不可能存在于石头、木头、铁块上，无表色只会存在于有情的相续当中，如果存在于有情相续，就是属于有记别。有记别的意思就是它属于有情相续所摄，不是无情相续所摄。

---

<sup>10</sup> 异熟生、长养生，还有等流生。



能造的大种分了两类。“等流执受大种生”主要是讲欲界散心地，即心是散乱的状态，没有入定。在没有入定的散心状态等流执受大种生。后三句主要是入定时的大种状态。

首先是散心地，“等流执受大种生”，能够造无表色散心地大种的自性，第一个是等流，前面我们讲了，第一刹那产生，第二刹那之后作为所依存在，也是在同类因中如是出现的。所以这种能造大种在三生中不是异熟，也不是长养，而是属于等流生，因为它必定是前面的大种流现到现在。第一刹那产生，第二刹那之后也是同类的大种成为后面无表色的所依，所以前后是同类的。如果是同类的，它自己可以成为等流生，而不是异熟、长养。

“执受”，就是有执受，所造的无表色是无执受的，但是能造的大种是有执受的，它可以成为一种爱，即众生染污爱的所依处。众生的心心所可以执著这是我的大种。因为大种也是一种积聚法。四大种比极微大，不是纯粹的极微，积聚到一定程度会出现地大、水大、火大等。存在积聚的法可以执为我所。所以一般有情染污的爱心可以执著这是我的大种等。所以它是属于有执受的，也可以成为苦乐增长或损减的所依处。

“大种生”也可以理解成造散心无表的大种，它也可以作为因。还有“大种生”和后面“自体”的意思对照也可以作另一种解读。

颂词中的大种是不同的大种的意思。欲界无表色的善戒，即对于身体的三种恶业和语言的四种恶业断除的戒律。因为欲界的心不是定心而是散心的缘故，所



以能够造七种所断的无表色的大种是分开的。比如单独的一组大种来造不杀生的所断，然后另外一组大种来造不偷盗的所断，还有一组大种来造不邪淫的所断。所以“大种生”是不同的大种而生。比如七种所断有七组不同的大种造的七种所断的自性。恶戒反过来也可以这样理解。“大种生”的意思可以理解为不同的大种产生不同的所断，就是从这个角度安立的。

前面是讲散心地，下面是讲入定位的时候。“由三摩地所产生”，由三摩地所产生的无表色有无漏戒、禅定戒。无漏戒和禅定戒的无表色是通过入定位的大种所产生的。

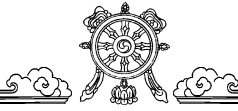
“大种则是无执受”，由三摩地在定心位产生的大种，第一个是无执受的。一般来讲入定的时候不会有贪爱心，入定位的心很清静，不会把大种执著为我所、我爱等，不会有这样的染污心，所以属于无执受。

“长养...”，然后是三生当中的长养生<sup>11</sup>。通过等持长养大种的力量是很大的。在三摩地当中大种可以被定心所长养，所以说它是长养生。如果有长养生，也可以有等流生。此处就不讲等流生了，其实是有等流生的。

还有是“自体中产生”，自体中产生和前面不同体的大种是对应的。前面我们说在散心地的时候是大种生，不同的大种产生的不同所断的无表。此处是定心，心不散乱，在定中只有一个心。会不会通过不同的大种产生不同的身语七断呢？不会。有一组大种就够了，同样的大种去造无表就可以，所以是“自体中产生”。

---

<sup>11</sup>通过饮食、沐浴、睡眠、晒太阳和禅定等持来长养自己的身体。



以上在法的差别当中讲了两类或者三类的内容。首先讲了所造无表，然后讲了能造大种，其中又分了散心的大种和入定位的大种。

**丁二、三业总法之差别 分二：一、真实宣说三业总法之差别；二、旁述**

讲了身语的有表、无表和意业等。

**戊一、真实宣说三业总法之差别**

无表业无无记法，其余业则有三种。

不善欲界中存在，色界亦有无表色，

有表业于具寻处，欲无覆因无等起。

首先讲了无表业以及其余业属于善恶无记中的哪一种；然后讲了不善法在三界中哪一界存在；其次讲了无表色在三界中哪些地方有，哪些地方没有；以及有表业在哪个地方存在；最后第六句讲了欲界没有有覆无记的有表的原因。

“无表业无无记法”，讲到了无表业没有无记法，非善即恶，前面讲过有善戒、恶戒，或者中戒，只能是善法或恶法，不可能是无记。因为无记的力量特别弱，引不起无表，必须要通过善或者恶引发无表。因此无表业没有无记，是非善即恶的自性。

“其余业则有三种”，其余的身有表和语有表可以有善、恶或无记。身语可以是善的等起、恶的等起，通过无记也可以引发身语的有表。然后意业也可以有善恶无记三种，所以“其余业”是指身语有表，再加上意业，可以有善恶无记三类。



“不善欲界中存在”，所谓的不善法只是在欲界当中才有，上面的色界和无色界没有不善。前面我们在学习见断修断等内容时，也提到过色界和无色界有爱和染污，但是没有不善。色界和无色界中虽然有烦恼，执著自地的爱心、染污，但是像贪欲、嗔恚、愚痴三种根本不善业，或者说无惭无愧的不善是没有的。如果有那么粗重的贪欲、嗔恚或者愚痴等，没办法产生禅定，也没办法转生到色界和无色界中。必须要把很多粗大的不善去掉，才可以产生色界定和无色界定，通过色界定和无色界定可以转生到色界、无色界中。但是因为他们没有出三界的缘故，内心的染污或者烦恼还是存在的，粗大的不善业是没有的。只是在欲界当中才存在三种根本不善——贪嗔痴，还有无惭无愧等。

“色界亦有无表色”，所谓的无表色在色界和欲界中有。如果他安住在定中，禅定戒的无表就可以产生。然后通过色界定他也可以引发无漏戒的无表。“亦”的意思是，不单单是欲界有，色界也有。欲界有无表色我们很清楚，别解脱或者善、恶、中戒的无表都可以有，所以色界和欲界具有无表色。

间接也说明了无色界没有无表。为什么呢？这也很清楚，因为无色界没有色。能造的大种的是色，如果能造的大种都没有，哪里会有所造的无表呢？从这个角度来讲，无色界是没有无表的。因为能造无表色的因是大种，但是在无色界当中根本没有大种，所以不可能通过大种而生起所造的无表色，这是无色界没有无表色的意思。





“有表业<sup>12</sup>于具寻处”，这些有表业是“于具寻处”。“具寻处”的意思是，什么地方具有寻，当然这里也包括伺。具有寻伺的地方可以有有表业，没有寻伺的地方就没有有表业。整个欲界都有寻伺的，色界中二禅以上无寻无伺，二禅以下有寻有伺，粗分正禅或者殊胜正禅是有寻有伺、无寻有伺或者无寻唯伺。不管有寻，还是有伺，都可以有有表。

为什么有寻伺的地方就有有表呢？因为在有寻伺的地方就有五识，五识以寻伺为体的，所以如果有寻伺，就可以有五种根识，有五种根识就会引发有表。如果没有五识，它就不会引发有表。身体、语言的有表在没有五识的地方，是不会存在的。比如没有听到声音，或者没有看到，身体没有接触到，怎么可能有五识？如果没有五识，身体和语言的有表都没办法引发。

欲界和色界一禅天会有有表业，二禅以上没有寻伺的地方就不会有有表业了。前面讲过二禅要产生根识，必须要向初禅去借眼识、耳识等。所以有寻伺的地方可以有有表，没有寻伺的地方是没有的。

“欲无覆因无等起”，“欲无”即欲界没有，“覆因”，即在欲界当中没有有覆无记本体的有表业。为什么没有呢？因为没有等起的缘故，没有发起的因。欲界当中身见、边见属于有覆无记。有覆无记难道不能引发有表业吗？无论是身见还是边见都属于见所断，见所断的

---

<sup>12</sup> 有表业就是外在的身和语可以表示的。前面我们提到了有部派身体的有表承许是形色，语的有表承许是语言声音等。（这些名词我们看到后都要记住，因为反复使用后容易搞混。有表、无表、身有表、语有表、意业等是一个个颂词讲下来，层次还是比较清楚的。）



本体是往内观的，引不起显现在外面的外观或者外散。散在外面的有表业是外在的身和语，而身见和边见属于见所断，主要是内观的自性，引不起现在外面的有表业。虽然具有有覆无记，但是这个有覆无记是内观的缘故，没办法成为外在有表业的因，不能现在外面。所以虽然欲界当中有有覆无记，但是没有它的等起，产生不了有表业。

此处附带宣讲了在初禅中有覆无记的有表业，比如谄诤可以引发有表业。前面提到马胜尊者到了禅天，询问大梵天，大种什么时候在什么地方灭尽。大梵天答不出来，只能胡乱宣说：“我是梵天，其他的有情都是我造的。”后来他悄悄地把马胜尊者带到外面向他忏悔，承认自己不懂，请你回去问佛。这些都是显现有覆无记谄诤的因引发的有表，是由身体和语言的有表引发的。

欲界众生也有谄诤，为什么不以谄诤引发有表业呢？很多地方解释说，如果谄诤在欲界，它的本体就变成了不善，不是有覆无记了。因为在禅天没有不善业，所以谄诤就变成了有覆无记的自性。如果谄诤在欲界，就转成不善了，不善不是有覆无记的本体。在欲界中虽然有谄诤，但是属于不善，所以也没有它的因。欲界虽然有有覆无记，但是有覆无记的身见和边见属于内观，不是显在外面的法自性的缘故，所以没有办法作为它的等起。



戊二、旁述 分三：一、善等之分类；二、宣说等起；三、法之差别

己一、善等之分类

解脱即是胜义善，根本惭愧本性善，

相应彼等相应善，所作等为等起善。

相反不善有胜义，无记法即前所说。

颂词当中就讲到了善、不善和无记等分类，这是旁述。

此处将善法分了四类，第一个叫胜义善，第二个叫本性善，第三个叫相应善，第四个叫等起善。前面我们也大概地了解过四种善，在此处正式出现。第五句讲不善，也可以分为四类。最后一句讲无记，如果不是很严格，可以分四类，如果比较严格，分为两类。

“解脱即是胜义善”，第一个就是胜义善，即解脱法，就是最殊胜、最了义的胜义善法。因为它是清凉的自性，如果我们解脱了一切的迷惑、业、障碍，那么就是永远不变、恒常的自性，也是一种永远安乐、没有丝毫痛苦的自性。如果能够获得解脱就是胜义善。

弥勒菩萨在《大乘经庄严论》中讲“解脱为迷尽”，解脱就是迷惑消尽，没有什么其他的。反过来讲，我们所谓的轮回就是存在迷惑，消尽迷惑就是解脱了。所谓的众生流转在轮回中，也是迷惑而已，没有认知实相。如果认知了实相，就解脱了。在很多地方讲，众生和佛之间就是迷和悟的差别，迷是众生，悟就是佛。所以解脱就是迷尽，只是把迷惑消尽而已。如果不解脱，就是



处在迷惑当中。佛陀就要引导众生从迷惑当中出来，让众生也生起智慧来照破无明迷惑，让我们不再错误地认知自己身心的状况。

其实每一个众生从无始以来到现在流转的过程中，都是带着本性解脱的如意宝，只不过众生在流转过程当中从来没有怀疑过自己的本性，也没有发现过自己的本性是本来不迷惑的，本来是空性的自性。这时候我们必须要通过积累资粮、清净罪障。

或者通过学习正法的方式，让我们首先从道理上了解：正在流转的时候我们身体的本性是什么。小乘首先和你讲，身体是不净的、无常的，从而开始慢慢断除以前对所谓清净身体的执著，或断除认为身心是恒常的，初步靠近它的实相。因为不净、无常和我们现在执著清净、常有的心态相反，是矛盾的。再进一步地讲，从粗无常到细无常，知道身体是刹那刹那生灭的，我们安住在这个状态中，佛陀再进一步地在般若体系当中对我们宣讲，一切的身心都是空性的自性，哪怕是丝毫本体的存在都是没有的，因缘所生的法都是空性的。了知了身和心等一切万法都是空性的。

身心是空性这一点已经是法界实相的一部分了。以前我们自己迷惑身心是实有存在的，当我们了解了身心究竟的本体是空性无自性，并能安住空性，那么迷惑就消尽了。从这个角度来讲能够获得解脱。

当然佛陀在第三转法轮经典中进一步讲到如来藏的本体，一切众生在流转过程中，佛的智慧或者三十二相、八十随行好等一切功德在众生的本性中其实都是完完整整地存在。



密法当中对这个问题讲得更加详细、清楚。让众生能够了知、安住在一切万法本来的大平等、大空性中。如果一直这样安住，迷惑就会逐渐没有力量了，最后会在很快的时间中把这些消尽。

其实一切众生的法界本性本来如是，但是因为我们迷惑的缘故，没有看清楚。比如早晨有大雾，对面的山、房子、人都看不到，其实这些都是存在的。如果雾消尽之后，本来的状态就会显现出来。一切众生本来也是自解脱的，因为有迷惑的缘故，没有办法认知。所以通过各式各样的修法，不管是初级、中级、高级的修法，让我们认知本来的状态，然后去安住它，就可以现前获得解脱。从大乘的角度来讲，解脱就是如是的，没有其他的内容。所以“解脱即是胜义善”。

小乘和大乘安立解脱的方式在某些方面不一样，在三种根基中，小乘相对来讲属于对下根众生安立的解脱。此处认定解脱时，没有通过无自性、如梦如幻的方式来认知，而是以小乘宣讲的方法，认为烦恼是相对实有的，解脱也是存在的自性。

“根本惭愧本性善”，“根本”即三根本善，也就是无贪、无嗔、无痴。三根本善并不是没有贪、没有嗔、没有痴的自性，而是从善法功德的角度来讲，存在无贪、无嗔、无痴，相当于前面讲的无明一样，并不是没有明叫做无明，同样并不是没有贪叫无贪就是善法。无贪是具有本体的一种功德，不是不存在的一种法，并不是只要没有贪就是无贪。石头也没有贪，谁敢承认石头具有三根本善？谁也不能承认的。贪嗔痴的对治法才叫无贪无嗔无痴，即三根本的善法。然后惭和愧也是善法。



本性善不需要观待其他的，本身就是善的本性，而且无贪无嗔无痴是贪嗔痴的对治，惭愧是无惭无愧的对治。虽然除了无贪无嗔无痴和惭愧之外，还有其他的善法，但是大恩上师说此处主要是对应不善法，因为不善法中有贪嗔痴无惭无愧，所以善法当中也是讲了五种。

“相应彼等相应善”，“彼等”即本性善——三根本善和惭愧。相应无贪无嗔无痴惭愧的心心所，叫做相应善。当你安住在无贪无嗔无痴的时候，心心所相应变成了善心所，当你安住在惭愧的时候，相应的意识也变成了善法。

“所作等为等起善”，“等起善”是一种等起。我们的身语本身是无记的，但是如果我们以善心引发去做顶礼、放生等，这时身语就变成了善法。因为善心的因引发了身语的善行为，所以因是善，果也是善，是以平等的善心为因引发的果。相当于平时我们的发心善妙，身语也会善妙。

“相反不善有胜义”，相反不善也有四种，即胜义不善、本性不善、相应不善、等起不善。

我们以前学习的时候没有找到胜义不善，此处讲到胜义也有不善。轮回就是胜义不善，整个轮回具有业和惑等，被痛苦和业惑逼迫缠绕，其中具有不善的体性，所以胜义不善就是轮回。只要我们存在于轮回当中，无论你在轮回当中有什么的自性，都叫胜义不善，即便在轮回中显现一些快乐的自性等，也是胜义中范围比较宽广的不善。

本性不善是和前面的本性善相反，前面三根本善



的对立面就是三根本不善，也就是贪嗔痴。加上无惭无愧就是本性不善，自性就是不善的本体。

相应不善，即与贪嗔痴无惭无愧相应的心心所法。

等起不善，即以不善的心引发的身语的业。

“无记法即前所说”，此处安立了胜义的无记，非抉择灭、虚空叫做胜义的无记。非抉择灭不是善和不善的自性，就是一种缺缘不生的状态，缺缘不生是非抉择灭，本性是无记的，也不是相应于抉择灭的善法。虚空也是不存在法的状态，这些叫做胜义无记。其他的色法的自性、不相应行等可以理解成本性无记。

可不可以有相应的无记、等起的无记呢？有些注释中讲没有，只有胜义无记和本性无记。相应无记和等起无记是不存在的，为什么不存在呢？因为纯粹无记的心心所法是不存在的，不是善的就是染污不善的心所，不存在纯粹无记的心心所，也没有相应的无记，或者等起无记，所以从这个角度不安立后面的两种。

从不是很严格的角度而言，如果存在无记的心，也可以有相应的方面，然后通过无记的因引发的身语也可以有。真正从严格意义上讲只有偏于善的心心所和偏于恶的心心所，纯粹无记的是找不到的。以前大恩上师也讲过，严格观察的时候，很难找到真正纯粹非善非恶的无记，不是稍微偏向于不善的无记，就是稍微偏向于善法方面的无记。但是毕竟还是安立一个无记的心，从不是那么严格角度讲可以有四种。

## 己二、宣说等起

对于前面所讲的等起再学习一下。



所谓等起分二种：即因彼时之等起，  
其一初心二正心。见断之识为加行，  
意为修断乃二者，五根识则为正行。

所谓的“等起”分了一种，第一叫做因时等起，第二叫做彼时等起。“因彼时”的“时”要和因和彼配在一起，即因时等起、彼时等起。

“其一初心”，因时等起就是初心。“二正心”，第二是彼时等起就是正心。分了初心和正心。

“见断之识为加行”，如果是见断之识，只有加行、初心或者只是因时等起，没有彼时等起，也没有正心。

“意为修断乃二者”，所谓的意识是修断，“乃二者”，既有因时等起，也有彼时等起，也就是说，初心也有，正心也有，加行也有，正行也有。

“五根识则为正行”，“五根识”是外散的法，没有因时等起，只有彼时等起，或者它只有正心没有初心，只有正行没有加行。

此处的因时等起和彼时等起相当于后面的初心和正心，也相当于加行和正行。

为什么这样讲呢？因为要解释经典中的意义。前面说了，欲界当中没有有覆无记的有表，因为有覆无记属于见断，而见断引发不了有表色。见断真的引发不了有表色么？此处举了经典当中的一句话，“邪见中生邪分别，邪语、邪业”，邪分别是意，邪语是语，邪业是身体，身语意都有了。邪语和邪业是身语的自性，不好的语言和行为就是有表。而邪见是一种见断，如果见断不能引发有表，此处怎么说“邪见中生邪分别、邪语、





邪业”呢？这里不是通过见断的邪见引发了邪分别、邪语和邪业吗？邪语、邪业是身体和语言的有表，这是不是就相违了呢？这里解释就不相违。

所谓的等起分为两种，第一个叫做因时等起，因时等起就是初心。我们要做一个事情之前，比如发心听课或者修加行，这个想要修加行的心，是做事之前最初的发心。第二个叫做彼时等起，“彼”的意思是正在做这件事情。我不单单是发了心，而且现在正在磕头、念皈依，叫做彼时。正在做这个事情的时候，我的初心还没有舍弃，通过想要修加行的心，引发了修加行的行为。自己最初发心修加行的心也没有断掉，正在做这个事情的等起就是彼时等起。第一个是初心，第二个是正心。

此处说“见断之识为加行”，见断之识其实只是一个加行，是因时等起，不具有彼时等起，没有身语方面的邪语、邪业等。因为邪见是一种见断，只是对正理的一种迷惑，它可以做为引发彼时等起，邪身邪语业寻伺的助缘。邪见引发一个寻伺，然后由寻伺再引发邪语和邪业。寻伺是思心所，可以外散，引发外在修断方面的法，可以引发外在的身语。所以当寻伺思心所产生的时候，再引发邪的身业和语业时，邪见内观的作用已经断了，它只是负责引发一个作为寻伺的助缘，然后通过寻伺再引发外在的邪语和邪业，中间有一个过渡。修断的烦恼才可以引发身语的有表。这个修断的烦恼是谁引发的呢？是通过邪见引发的。所以往内观邪见的见所断，只是引发一个思心所，或者引发一个寻伺，然后寻伺也可以引发一个外在的邪语和邪业。

此处的邪业只是作为因时等起，没有作为彼时等



起，彼时等起中没有邪见的。佛经当中这样讲，也是可以理解的，邪见中产生寻伺，通过寻伺引发邪语、邪业。

所以见断之识只是一个初心、加行而已，它没有正行。

“意为修断乃二者”，意识作为修断，是二者，一方面修断作为初心，也可以作为正心，两个都可以。在因时等起当中也有，在彼时等起当中也有。

“五根识则为正行”，“五根识”是无分别外观识的缘故，没有办法作为因时等起，作为彼时等起是可以的。

附带也解释了，见断不能引发有表色，和佛经中讲的见断可以引发邪分别、邪语、邪业，二者之间不相违的问题。也讲了见断之识只有因时等起；意识可以有两者；五根识只有彼时等起。以上从这方面做了一些分别。

今天我们就学习到这个地方。



## 第四十九课

本论宣讲了蕴界处、有漏无漏、轮回涅槃等所摄的法义，也可以作为修行佛法的基础。显宗分了四部，即有部、经部、唯识和中观。小乘有部属于最基本的，上面的经部、唯识、中观等很多内容都是以有部的观点为基础进行进一步的抉择。无论有部的观点了义与否，他们所安立的意义对于我们来讲还是必须要了解的。一方面作为上上佛法的基础，一方面其他根性的人也需要通过这样的法义来予以调伏，从这个角度来讲它能够作为基础。

《俱舍论》分了八品，现在宣讲的是第四品分别业，即对于种种的业进行区别，其中有思业、思作业，也可分为身语意业，有表无表等。此处安立了很多种分类。

### 己三、法之差别

初心善等正心三，能仁初心正心同，  
或初无记正心善，异熟生心非二者。

此处是对于等起法的不同差别进行安立。前面讲了因时等起、彼时等起，或者见断属于什么，然后意识、五根识等分别是因时等起、彼时等起，或者二者都有的意义做了宣讲。

等起安立了初心和正心，既然有初心和正心二者，那么是不是初心是善的，后面的也都是善的呢？这方面不确定。

“初心善等正心三”，刚开始他发了一个善心（初



心善)，但到了正行的时候，有可能变成了不善心或者无记心，即有三种情况：初心善正心善、初心善正心不善和初心善正心无记。

初心不善时，其正心也有三种：初心不善正心不善、初心不善正心善和初心不善正心无记。

初心无记时，其正心也有三种：初心无记正心无记、初心无记正心善、初心无记正心不善。

这个次第不是决定的，因为有情的心没有什么可靠的，因时等起可能是一个善心，但是趣入正行时，在彼时等起的时候，有可能就变成不善心或者无记心。

有时他的初心可能是不善心，想要害别人，但是后面正在做正行的时候，他的良心发现或者善根萌发，舍弃了最初害人的不善心，产生了一个利益对方的善心，这也是有可能的。

从这个角度也说明有情的心是不稳定的。既然如此，我们平时必须要刻意地专注观察调整自己的心。如果我们最初是为了利益众生而听法，中间尽量的不要被这些名闻利养等不好的心占据，始终保持听法是为了利益众生或者解脱的殊胜善心。

在前行中也有这样的说法，我们在做一件事情之前，首先要观察自己的发心，如果自己的发心是善的，就可以做这件事情。在做事的过程中也要不停地观察，发起了不好的心，必须要改正。

如果我们决定做一件事情的发心是不善心，这时有两种选择，一种是予以调整，把不善的心调整到善心方面；如果实在调整不了，就要放弃，这个事情不能做了。本来发心就坏，再把事情做完就会一错到底。所



以平常我们要经常性地做出调整。

从另外一个角度来讲，虽然刚开始我们的发心可能不太好，但是也可以通过这样的法义进行观察，再把不好的心调整到善心的状态。既然可以把善的变成不善的，反过来也可以把不善变成善的。对于善变成不善的我们要警惕，不善的变成善我们要去努力实行。如果我们的心刚开始是不善心，就要努力把他调整成善心，这方面也是和我们的修行有一定的关联。

“初心善等正心三”是针对以凡夫为主的有情来进行安立的。

“能仁初心正心同”，佛陀不一样，佛不可能初心善，正心变成了无记或者不善。因为佛陀相续中早已断尽了不善的行为，所以绝不可能有不善。佛的初心正心至少是相同的，还有增长的，不可能往下走。“初心正心同”，佛的初心是善，正心也是善。

“或初无记正心善”，佛陀有没有无记心呢？按照有部的观点佛陀还有无记心。佛陀为什么有无记心呢？比如佛陀行住坐卧的威仪，还有现神通时的心是无记心<sup>13</sup>。如果佛陀的初心是无记的，那么正心可以是无记的，也可以是善的。

如果初心是善的，正心不可能是无记。无记心比善心要差一等。最差的是不善心，中等的是无记心，最好的是善心。佛陀的初心和正心可以平等、往上，但是不可能往下。所以如果佛陀的初心是无记心，他的正心可

---

<sup>13</sup> 按照经部、大众部或者大乘宗派的观点，因为佛陀具有十八不共法，所以佛在做任何事情之前，身语意都是以智慧摄持的，是不可能有无记心的。



以是无记心，也可以是善心。如果佛陀的初心是善心，那么他的正心可不可能是无记呢？不可能，因为无记心要比善心差，佛陀的初心已经是善心了，正心不可能比初心还要下劣的，所以不会变成无记心。因此如果佛陀的初心是善心，正心绝对是善心。前面讲了不善心早就没了，不可能有不善心。

这个颂词讲了三层意义，第一层是“初心善等正心三”，讲一般人的情况；第二层是“能仁初心正心同，或初无记正心善”，讲佛陀初心正心的辨别；第三层是“异熟生心非二者”，讲到了异熟生心。

平时讲前世善恶的因导致了今生中异熟生的心。“异熟生心非二者”，“非二者”，既不能作为因时等起，也不能作为彼时等起，不能作为初心和正心。为什么这样呢？因为异熟生心是前世善恶业因已经成熟的果，相当于任运发生的状态，而初心正心是要现行的，需要一种勤作发起。一个是任运，一个是非任运；一个是要勤作发起，一个是安住在任运中，所以二者之间是不一样的。初心和正心属于要现行的心，而异熟生心没有这种特点，它不观待现行，而是自然而然地出现。

异熟就是任运的体性，不需要通过什么引发，但是初心和正心需要引发的，是一种现行的心，所以异熟生心没有二者。

以上对于等起做了观察。

丁三、无表业之分类 分二：一、略说；二、广说  
戊一、略说

所谓三种无表色，即戒恶戒与中戒。



所谓无表色分了三：第一种叫“戒”，也就是善戒。善戒可以遮止不好的相续，或者遮止恶戒的一种状态，这是善戒的自体；第二种叫“恶戒”，比如有些人发誓一辈子做屠夫，当他发誓的时候内心自然而然就会得到恶的无表，即恶戒。因为他的心很坚定，发誓要一辈子操持不好的行业，所以内心就会得到恶戒；第三种叫“中戒”，即对善恶二者短期性的誓言，比如一天一夜中受持八关斋戒，或者在一百天中帮助屠夫杀猪等。时间不是很长，是暂时的，会生起中戒。中戒有善的中戒，也有恶的中戒。

所谓的无表色是通过发起比较强烈的誓愿来守持居士戒或者出家戒等，而得到一种善戒；如果通过比较强烈的心发誓造恶业会得到一种恶戒；如果相对来讲心力比较弱，是暂时性的，也会得到一种中戒。

因此所谓的无表色有以上三种。

**戊二、广说 分四：一、宣说戒；二、具理；三、得舍；四、具戒之补特伽罗**

第一是对于戒进行宣讲。

第二是对具有戒从道理方面进行安立。

第三是如何得戒、舍戒，以及各自的因缘是什么。得舍在《戒律》中讲得比较多，在《俱舍论》分别业品中也做了一些安立。得舍以及因缘我们都要了解，否则不一定得到，舍戒也会犯一些过失。在紧急情况下如果不舍戒就会破戒，如果舍戒和破戒二者比较起来，舍戒好一些。比如情况特别紧急，还是必须要舍戒。

第四是具戒的补特伽罗，即这些戒律谁具有。比如黄门或者一般的人天，谁的相续中可以具有什么样的



戒律。

己一、宣说戒 分二：一、总说；二、详说  
庚一、总说

戒有所谓别解脱，无漏禅定所生戒。

所谓的善戒有别解脱戒、无漏戒和禅定所生戒三种。

别解脱戒发起的因一定是出离心，没有以出离心发起的戒不一定是别解脱戒。比如受戒的时候，如果以得到善趣福报的心叫做善愿戒；如果受戒为了远离国王的惩罚，或者离开非人、后世恶趣的恐怖，叫做救畏戒。畏是怖畏的意思，救畏就是从怖畏当中解救的戒律，和别解脱戒没有什么关系。所以受戒时如果我们没有以出离心去摄持，那么所得到的有可能是善愿戒、救畏戒，不一定是别解脱戒。

刚开始我们受戒时，没有以出离心摄受，相续中没有真正的别解脱戒。但是随着修学的深入，通过上师的教诲，或者自己的努力等，出离心生起来了。这时以前的救畏戒或善愿戒就会自然而然地转变成别解脱戒。因为戒体是有的，只不过当时不是别解脱的戒体。所以最初虽然没有得到别解脱戒体，但是因为有关救畏戒或者善愿戒的戒体，当我们出离心生起来之后，他的戒通过出离心摄持会自然转变成别解脱戒。这时不需要考虑：“哦，现在我有了出离心，可不可以单独再受一个别解脱戒？以前的戒律不算。”这也没有必要。

别解脱的因一定是出离心。后面还要讲，别解脱是从罪业中别解脱，主要是欲界所摄的出离戒。





第二个是“禅定所生戒”，安住在禅定，即一禅、二禅、三禅、四禅。欲界没有禅定，因为要安住在未到定以上的状态中才会有定心。当我们得到定心的时候，内心自然而然就会生出一种功能，或者从有部的观点来讲得到一种无表，这个戒律能够止恶防非，具有让我们内心中不产生不善或恶业的功能。这种禅定所生的戒律是随心戒，入定的时候就会产生一种禅定戒，出定的时候如果不在定心了，戒也不会存在了，它是随入定的心而有的。虽然没有这个戒了，比如色界天人入定时得到禅定戒的功能，在出定位的时候仍然还会发生作用。

第三个叫无漏戒。圣者才会有无漏，一般的凡夫人没有无漏。虽然无漏当中有一些虚空无为、非抉择无为，但是这些毕竟对于凡夫人来讲起不到调伏烦恼的作用，所以此处的无漏主要是已经获得了无漏道。通过观察四谛十六行相，安住在无漏的本体，相续产生了无漏功德，这种人称为无漏的圣者。

无漏戒的前提一定是首先要具有无漏。入定分为两种，一种是有漏道的禅定，一种是无漏道的禅定。如果是通过修持世间有漏道得到的禅定，如未至定、初禅、二禅等，则获得禅定戒。而以出世间的无漏道安住，则会得到无漏戒。

无漏戒要有两种体性，一是定心，二是无漏。安住在四谛十六行相的无漏道，通过无漏道安住禅定。既要有无漏的功德，也要有禅定。因为它是定心中得到的戒，所以安住无漏定中得到的戒律叫做无漏戒。

得到无漏戒之后，内心自然而然以任运的方式不



会再诽谤三宝、生起邪见，或者做出违背戒律的事情。

佛陀在世时有很多居士获得了见道、初果等，虽然这些人还在欲界当中没有出离，但是因为他们内心有无漏戒体的缘故，所以绝对不会再犯任何的戒律，这就是无漏戒的功德。即便以后再转生，在欲界人天七返的过程中也不会犯戒律，所以无漏戒的功能非常广大、极其清净。

庚二、详说 分三：一、别解脱戒；二、禅定戒与无漏戒；三、旁述

辛一、别解脱戒 分四：一、分类；二、本体；三、释词；四、具戒之补特伽罗

壬一、分类

所谓八种别解脱，实际戒体唯有四，  
除名称外无变故，彼等异体不相违。

这里讲到了几种意思，第一是别解脱分了八种，它的数目、名称是什么；第二是戒律有八种，但是戒体只有四种；第三是“除名称外无变故”，名称有变化，戒的本身没有变化；第四是“彼等异体不相违”，一个人首先受的居士戒，再受了沙弥戒、比丘戒，三种戒律在相续当中是异体，即以不同的他体存在，不存在不相违。

“所谓八种别解脱”，有哪八种呢？第一、比丘戒，第二、比丘尼戒，第三、正学女戒，第四、沙弥戒，第五、沙弥尼戒，第六、男居士戒，第七、女居士戒，第八、斋戒。有些地方是七种别解脱，不算斋戒，因为它不是尽形寿的戒律，只是一日一夜的戒律，时间太短，从这个角度来讲不把它安立成别解脱。《俱舍论》和戒



律的观点不一定完全相同，在《俱舍论》中把别解脱安立成八种，斋戒也算进来了。有些地方不算斋戒，是七种别解脱，两种观点都有各自的依据。

正学女戒是在沙弥尼戒的基础上准备要受比丘尼戒之前有两年的考察期，以预备的方式来受持不共的戒律；沙弥、沙弥尼戒受持十戒；男居士戒、女居士戒是受持五戒；斋戒是主要受持八条戒律。前面比丘、比丘尼、居士戒都分男女，但是斋戒因为时间太短了，只是一日一夜的戒律，所以并没有分男女。

“实际戒体唯有四”，实际只有四类戒体，第一类是比丘、比丘尼的戒体。虽然比丘和比丘尼所依的身份不一样，受持戒条的多少也不一样，但是他们都是近圆戒，属于圆满的戒律，所以从戒体的角度来讲，比丘戒和比丘尼是一类；第二类是以沙弥、沙弥尼为基础，包括正学女戒，这三个戒律是一类的。正学女的根本戒也是在沙弥尼戒的基础上再受持一些单独的戒律，其本体也属于沙弥戒；第三类是男女居士戒，所依的身体有男女，但是戒都是五条，没有差别；第四类是斋戒。

“除名称外无变故”，虽然有比丘戒、比丘尼戒，沙弥、沙弥尼、正学女，男居士、女居士，斋戒的名称，名称有转变，但是戒体没有变化。

此处有一个变性不舍戒体的问题。有时候因为众生特殊的业，即生当中会变性，男性变成女性或者女性变成男性。以前在戒律当中也有这样的记载。如果一个比丘即生中转变成了女性，变成女人之后戒体还存在，只不过从比丘变成了比丘尼，直接守持比丘尼的戒律就可以了，不需要再去单独受比丘尼的戒律；如果一个



比丘尼变性成为男性的时候，也是直接守持比丘戒，不需要再去单独受比丘的戒律；沙弥变成沙弥尼、沙弥尼变成沙弥都是一样的。如果正学女转变成男性，也是直接守持沙弥的戒律；如果沙弥变性之后，直接受持沙弥尼的戒律，不可能直接得到正学女的戒律，这方面是不一样的。还有男居士和女居士即便变了性，戒体还是一样的，因此称之为戒体只有四种

“彼等异体不相违”，比如一个人次第受了三个戒律，在家的时候受了居士戒，出家之后又受了一个沙弥戒，如果只是一辈子中受持沙弥戒，他相续当中具有两类戒律；如果他进一步地受了比丘戒，相续中具有三类戒，既有居士戒，也有沙弥戒和比丘戒。

一般来讲，比丘相续中不可能再有八关斋戒了。如果是居士受八关斋戒，在一日一夜中，他的相续当中既有居士戒也有八关斋戒。沙弥以上不能再受共同乘的八关斋戒，否则以前的戒体就会毁坏。但是密乘当中有一种八关斋戒，比丘、沙弥等还是可以受的。

如果一个人的相续中有三类戒，最基础的是居士五戒，然后受十戒，最后受比丘的戒律。三类戒律在相续当中都是存在的，是异体的，并不是像有些唐译的注释当中说的戒体是累积的，比如首先他受了居士五戒，然后再受沙弥戒时，是在五戒的基础上再加五戒，然后有了十戒。相当于他原来有五块钱，后来又得到了五块钱，一共有十块钱。其实并不是这样的。受沙弥戒的时候，居士五戒还是有的，又加了沙弥十戒，一共是十五条戒。如果再受比丘戒，再加上二百五十条戒，这样累积起来，内心三类戒律都是有的。三类戒律别别存在，



不矛盾也不相违。你受了后面的戒律并没有成为舍弃前面戒律的因，从这个方面来讲三戒都存在。

比如一位比丘守不了比丘戒，想把比丘戒舍掉。如果居士戒、沙弥戒和比丘戒不是他体而是一体的，舍了比丘戒之后，他所有的戒律都没有了，沙弥戒、居士戒也没了，但是没有这样安立。如果不想守比丘戒的时候，把比丘戒舍了之后，不需要单独受沙弥戒，沙弥戒本来就有，直接守沙弥戒就可以了。如果沙弥戒不想守了，他可以直接守居士戒，居士戒还有的。从这个角度来讲，舍戒的时候，舍掉了一个之后，还有下面两个戒可以继续守持。从这个角度而言，有部观点安立的很清楚，三戒在内心以他体的方式存在，而且都是具有的。

## 壬二、本体

受持断除五八十，以及一切诸所断，  
依次立名为居士，斋戒沙弥与比丘。

“受持断除五八十，以及一切诸所断”，四类戒体，受持五戒断除五种所断，受持八种戒律断除八种所断，受持十种戒律断除十种所断。“以及一切诸所断”，受持二百五十三戒等断除一切诸所断。“依次立名为居士”，断除五种所断叫做居士，断除八种所断叫做斋戒，断除十种所断叫做沙弥，断除一切诸所断叫做比丘。

比丘的戒律要比比丘尼少很多。有些地方说，因为女性的烦恼多一点，所以戒律也要多一些，让她守持更多的戒律，以守戒的方式强制去断除烦恼，也有这样的说法。

五戒是杀盗淫妄酒；八戒是八关斋戒，即断除高广



大床、歌等鬘等、过午不食等八条戒律；十条戒律是把歌和鬘分开再加上取金银；比丘戒又分了很多种类，根本罪、僧残罪、堕罪等“断除一切诸所断”，就是这样本体。

注释中居士、斋戒等都有不同的名称，比如为什么称之为居士？有些地方说居士是近侍的意思，近侍男、近侍女，有时叫做男居士、女居士，应当作为仆人承侍比丘、比丘尼，故称为居士，或者从近侍男、近侍女的角度来理解，受了五戒之后，亲近三宝。在三宝当中真正可以现前的就是这些出家人，比丘、比丘尼等，亲近三宝而承侍就是近侍，亲近三宝然后做很多事情，称为居士。

斋戒的时间很短，因为守持一日一夜，在一天中断除罪业的缘故，所以斋戒也称之为时戒。斋和戒是分开讲的，过午不食叫做斋，其他的叫做戒。在正午之前必须要把饭吃完，过午之后不能吃饭，叫做持斋；戒就是在一天当中不能杀生、偷盗等。有时斋戒也叫做近住，即亲近三宝而住，或者也有近阿罗汉而住的意思，即阿罗汉如何行持我就如何行持。近住也有时间很短的意思。

沙弥是勤勤恳恳为上师做事，此处的上师主要是指比丘。按照很多地方的说法，沙弥必须要直接依止一位比丘而住，比丘告诉他，这个应该做，那个不应该做，也就是说，依止自己的师父勤勤恳恳地做事情。沙弥也叫勤策，勤是精勤的意思，策就是策励，比丘经常会策励他，应该这样那样修行。也叫求寂，追求寂灭的意思。

比丘的戒体也叫做近圆，近是接近的意思，圆是涅槃



槃、圆满的意思。平常涅槃也叫圆寂，圆是圆满一切功德；寂是寂灭一切过患。近圆就是接近涅槃，如果你守持圆满的比丘戒律，离涅槃最近；如果你根本不守戒律，就没办法获得涅槃。世间上不守戒律的人，经常安住在自性罪当中，也没有通过戒律来断除身语不好的相续，这样怎么能得到涅槃呢？不可能的。虽然从某些角度来讲，居士、沙弥也接近涅槃，但是最接近的就是比丘。因为他断除了很多过患，修持了很多的善法，守持圆满的戒律，由戒而生定，由定而发慧的缘故，他是最迅速的。

同样如果沙弥有很强的宿世善根，也可以很快获得阿罗汉果。在《贤愚经》、《百业经》当中也有很多沙弥获得阿罗汉果的记载。至于居士，在很多记载中，获得初果、二果、三果的很多，但是获得四果阿罗汉的记载，我在《贤愚经》、《百业经》上没有明显看到过。

### 壬三、释词

这是经典当中对于无表、戒律方面不同的名词做了一些解释。别解脱都可以安立为以下的名字。

俱得立名为律仪，妙行以及业戒律，

初者有表无表色，乃别解脱与业道。

“俱得立名为律仪”，第一个是“律仪”，又叫尸罗，是清凉的意思。如果我们守持戒律，内心很多的热恼就可以熄灭，自己可以安住在清凉当中。如果没有戒律，内心的烦恼、罪业经常性会翻腾，自己的相续会非常地烦热。如果安住于律仪，自己就会安住在清凉的状态中。



因为自己安住在善的行为中，而且通过身语的行为让自己的心寂灭的缘故，所以没有产生很大的烦恼。如果没有戒律，就会放纵自己的心，贪欲、嗔恚，就会连续不断地发生。有些时候自己做了杀生、偷盗、邪淫之后，会非常地忧悔，这也是一种热恼。如果你制止了自己的恶行，第一个就会从根源上中止烦恼的产生，所以叫做清凉；第二个也不会产生忧悔，心相续也是一种清凉的状态。

第二个叫“妙行”。为什么叫妙行呢？因为戒律是佛陀和圣者高度赞叹、高度推崇的行为，所以叫做妙行，即善妙的行为。佛菩萨、阿罗汉等圣者知道什么该做、什么不该做、哪些对众生有利、哪些对众生无利、什么是涅槃的行为、什么是轮回的行为、什么是善、什么是恶。如果众生安住在戒律中，这是佛陀等圣者欢喜的，是善妙的行为，所以戒律叫做妙行。

如果我们不了解戒律，会认为这不是妙行，而是一个大的束缚。没受戒之前啥都可以做，受戒之后，这个那个都不能做，似乎不是妙行。其实戒律的确是妙行，因为即便不能获得解脱，它也是一种安乐之道。

就像第三品讲的那样，如果众生的根基不够，没有办法产生出离心，不能获得解脱，这时转轮圣王出世，为他们宣说十善，让他们升天。所以即便不能获得解脱，十善或者这些律仪，也可以让众生获得善趣的安乐，所以是一种妙行。当然如果能以出离心摄受，也可以获得涅槃之道，就是更大的妙行。

“以及业”，业是造作，是以造作为本体的。

“戒律”主要是身语，让自己身三语四的罪业能够





断除，就是戒律。主要是身三语四，意三有时候就不制定戒律了。一般来讲身体和语言比较容易遮止，通过遮止外在的身语也可以束缚自己的内心。如果把意三也确定为戒律，众生就会无法守持，没有凡夫人能够守持这么清净的别解脱，因为他内心中贪欲、嗔恚等的种子很容易就会翻起来，如果把这个作为别解脱，很多人肯定无法受持。所以只是把身语七断作为戒律的自体。身语和心之间有很大的关联，至少我们在身三语四上面不现行，然后再通过身三语四的寂静行为影响心，最后让自己的心安住在修法中，所以主要是身三语四。

前面讲了几种名称，第一叫律仪，第二叫妙行，第三叫业，第四叫戒律，后面还有两种，即别解脱和业道。

“初者有表无表色，乃别解脱与业道”，“别解脱”是一种名称，“业道”也是一种名称，只不过别解脱和业道是初者，即刚刚得戒一刹那的有表色和无表色。当时你在合掌，说依教奉行等时，你的心正在安住，这时第一刹那的有表色和无表色叫做别解脱和业道。

别解脱和别解脱戒是分开的，在得戒的第一刹那叫别解脱，即别别解脱的意思，因为第一刹那你开始得到了戒律，此时脱离了罪业，相续中种种的罪业就别别解脱了。比如我得到了不杀生的戒律，就从杀生的罪业中解脱出来；得到不偷盗的戒律，就从偷盗的业中别别解脱出来。所以每一条戒律都是别别解脱罪业的，受了五戒就从五种所断当中获得解脱；受了十戒就从十种所断当中获得解脱，这是别别解脱的意思。

第二刹那以后不能叫别解脱，叫别解脱戒。有部当中说第一刹那可以叫别解脱，第二刹那之后就叫别解



脱戒。注释的最后一句说道：“所以说，是别解脱戒，但不一定是别解脱”，因为别解脱只是第一刹那，第二刹那之后叫别解脱戒，到了第二刹那、第三刹那、第四刹那……乃至没有出现坏戒，舍戒、破戒之前，戒体在自己的相续当中存在期间，都叫做别解脱戒。但是别解脱戒不一定是别解脱，因为第一刹那才叫别解脱，现在早不是第一刹那了，已经第二第三第四乃至于千百万刹那之后的事情了，这时候就是别解脱戒而不是别解脱。

“初者”是第一刹那的有表无表色，叫别解脱。

第一刹那也叫“业道”，即通过得戒这个刹那的道圆满了自己想要求戒的心，业是思的意思。在自己得戒之前这个心一直想什么时候能够得戒，一直产生想要得到戒律的想法，当第一刹那得到戒之后，依第一刹那得到戒相当于一个道。道是一个比喻，平时我们可以依靠道到达某种目的地，现在我通过得戒的第一刹那这个道得到了戒，满足了我的思心所，这个想求戒的心，所以第一刹那也叫业道。相当于我们通过某种道可以达到目的地一样。在第一刹那得戒之前这个业就是思，就是思心所，一直想要去求戒，想要得戒的心一直在追求着，然后通过第一刹那有表无表，得到了这个戒，我的思心所得到了满足。所以第一刹那叫做道，通过这样一种道我的思心所得到了满足。没有道我们达不到目的地，有道就可以达到自己的目标，可以进房子、城市等，同样的道理，通过第一刹那的有表无表满足了我内心想要得戒的想法，所以叫业道，第二刹那之后就不是业道了。从这个方面讲了“乃别解脱与业道”。



以上就是异名和释词，我们需要了解有六种不同名称。别解脱和业道是比较微细的，平时我们对于别解脱、别解脱戒律都没有分开，别解脱和别解脱戒律差不多，但在有部当中第一刹那和第二刹那是不一样的，第一刹那叫别解脱，第二刹那之后就叫别解脱律仪，这里有比较微细的分类。

#### 壬四、具戒之补特伽罗

前面是戒律的分类，这里是具有戒的人有八种。

具有别解脱戒者，八种补特伽罗也。

因为前面别解脱戒有八种，所以具戒的人也是八种补特伽罗。补特伽罗是梵语翻译过来叫数取趣，即数数取诸趣的意思。有时候佛陀、菩萨也叫数取趣。以前学习过《辨法法性论》的道友会知道，数取趣也分了好几种，不单单有凡夫，也有圣者，圣者中有声闻、缘觉、菩萨和佛，都叫数取趣，这是广义的数取趣。有些地方说数取趣是众生的异名。

众生通过自己的业数数地取诸趣而流转轮回，就是取五趣、取六趣，这辈子是人趣，下一世取天趣。如果是佛菩萨，也可以通过愿力、自己的自在力数取趣。从阿罗汉的角度来讲，他们没办法数取趣了，按照小乘的观点就入涅槃了。但是从大乘的角度来讲，阿罗汉也可以叫数取趣，因为毕竟他们以后还要发菩提心，在愿力、大悲圆满之后还可以通过愿力投生，成菩萨之后还可以通过自己的神通投生。从这个角度而言，可以通过业力、愿力、悲心，或者神通任运数取趣。



虽然数取趣的补特伽罗有很多，但是此处具有别解脱戒的补特伽罗有比丘、比丘尼等八种。前面是讲戒律，此处是讲具有戒律的人，所以并没有重复的过失。

## 辛二、禅定戒与无漏戒

这也很容易理解，前面我们大概介绍过，下面还要详细地讲什么时候生起禅定，什么时候得到戒律，此处只是简单介绍。

### 生禅定者具禅戒，圣者具有无漏戒。

生起禅定叫“具禅戒”，具有禅定戒。“圣者具有无漏戒”，第一是具有无漏功德的圣者，第二是要入定，具有这两个条件的就是“圣者具有无漏戒”。

有禅定的凡夫可以具有禅定戒，圣者入无漏定可以具有无漏戒。这方面属于定心戒，而前面的别解脱不一定，因为别解脱即便是在无心的状态中，也会具有无表色。而禅定戒和无漏戒只有在入定的时候才有，出定之后就没有了。虽然没有了两种戒，但是前面讲过它们的力用还在，所以恶业还是可以遮止的，不会去做很大的罪业。一个是随心戒，一个是散心戒，二者是不一样的。

今天我们就讲到这个地方。



## 第五十课

我们学修的时候，都会关心自己所学的法对于我们的修行到底有什么作用。

《俱舍论》宣讲的是小乘为主的佛法观点，其中有些观点对我们的修行有直接作用，有些观点在显现上也没有直接的关系。

但是学习这些法要可以帮助我们打开一个思路。我们方方面面都要学习，学习的佛法非常系统，打开思路很重要。

《俱舍论》中把这些法义梳理得非常细致，我们在学习的过程中，一方面消化了很多的概念，懂得了很多修行的道理；一方面自己的智慧也会跟随词句逐渐变得细微。有了细微的智慧之后，再去看中观、如来藏、密法，这种智慧就会发挥作用。如果我们没有得到这种学习的方法、深细的智慧，那么学其他法要的时候，也只能是马马虎虎地大概了解而已。

因为《俱舍论》讲得很细致，如果我们心很粗，根本没办法理解，所以我们在学习的过程中智慧也会逐渐变得细微起来。以后我们再思维修、观察修或者学习其他的法义，这种智慧一定会发挥很大的作用。

《俱舍论》和因明都有这种作用。有时我们只是把眼光放在学习对调伏烦恼有没有直接作用上，没有作用的就没必要学习，好像是浪费时间一样。不要这样想，大德们之所以造了这些论典，一定是对于初学者有很大帮助的。



还有很多大德对于《俱舍论》和因明造了很多大的注释，如果真的没有必要，也不用花时间做。一定是通过他们殊胜的智慧观察了，对于众生很有必要的缘故，才这样去宣讲的。

内地有说法说《俱舍论》是一部聪明论，学完之后自己就会变得聪明起来。的确是这样的，因为里面的内容非常细致、深广、准确，所以我们学完之后，很多似是而非的问题都可以予以遣除。

我们以前虽然对于五蕴、十二处、十八界也知道一点，但是很详细的方面好像也不太清楚。通过我们学习《俱舍论》，以蕴界处为主的有漏无漏，或者世间的很多知识、所诠和意义，逐渐都了解了。有些人在学习的过程当中，也能够听懂，思维得也很细致；有些人可能因缘和智慧差一点。不管怎么样，学一遍是不够的，如果以后有机会，有了基础之后，可以再去比较深入的思维学习。

以上是从不同的侧面阐释一下学习《俱舍论》的必要性。

### 辛三、旁述

前面虽然提到了禅定戒和无漏戒，但是还有一些相关的内容没有讲出来，所以此处以旁述的方式把和禅定戒、无漏戒有关的内容再进一步宣讲。

最后二者随心戒，无间道中生彼二，  
未至定中称断除，正知念二意根戒。

这个科判下面有三个内容，第一个是“最后二者随心戒”，“最后二者”就是禅定戒和无漏戒，它们是随心



的戒律；第二个是“无间道中生彼二，未至定中称断除”，禅定戒和无漏戒也可以称为断除戒。在什么情况下它是断除，又断除了什么？第二三句讲到了断除戒的意义；第三个是“正知念二意根戒”，佛经中也提到了意戒和根戒。什么是意戒，什么是根戒在第四句中就会进行宣讲。

“最后二者随心戒”，最后二者就是前面三种戒律中的后二者，禅定戒和无漏戒。这二者也是“随心戒”，也简别了第一者的别解脱不是随心戒，而且是随入定心的戒律，即入定的时候才有，不入定的时候没有。

第一是有心，第二是入定。入定也有其他方式，比如灭尽定和无想定也是入定，但是这两种定没有心，因此没有这两种戒律。所以第一个一定是随心的，在有心的情况下才存在；第二个一定是入定的，在入定的状态中才会出现。欲界也具有心，但是没有禅定戒和无漏戒，因为欲界的心是一种散乱的状态。虽然有心，但是不会有禅定戒和无漏戒。只有随心和入定两个条件都满足的情况下才会得到禅定戒和无漏戒。

禅定戒在未至定就可以用，虽然还没有获得根本定，但也可以安立得到了禅定戒。禅定戒一般来讲都属于有漏道，在生起有漏禅定的时候，比如未至定、初禅的粗分正禅<sup>14</sup>和殊胜正禅<sup>15</sup>、第二禅根本定、第三禅根本定、第四禅根本定，二禅近分定<sup>16</sup>、三禅近分定和四禅近分定，这些都可以产生禅定戒。

<sup>14</sup> 唐译中指一禅根本定。

<sup>15</sup> 即中间定。大梵天通过中间定得到了大梵天的果位。

<sup>16</sup> 在殊胜正禅和二禅根本定之间。



无色界中没有，因为无色界没有大种，这些无表色不会产生。

无漏戒安立的本体是什么？什么时候可以得到无漏？学习第一二品时曾经提到过这个问题，未至定可以引发无漏定的智慧，初分正禅和殊胜正禅也可以引发无漏定，还有二禅、三禅、四禅，这些根本定都可以引发无漏。其他的近分定不能引发，无色界心比较弱的缘故不引发，六种禅定可以引发无漏戒的说法在前面也提到过。其他的有漏的定不一定引发无漏戒。

“无间道中生彼二，未至定中称断除”，这是断除戒的意思，主要是断除欲界的烦恼和恶戒。有些不好的恶戒也不会随随便便可以断除，而在安住断除戒的时候可以产生断除恶戒的功用。第一个可以断除恶戒的烦恼，第二个可以断除恶戒。

断除戒不是在所有的地道中都有，首先“无间道中生彼二”，后面在讲贤圣品的时候也会讲到无间道，然后是解脱道，还有胜进道等。学习第一品的时候我们学习过，无间道相当于要获得某种果，首先要和阻碍它的烦恼作战，正在断除烦恼的时候叫做无间道。断完之后就会产生解脱道，即已经断完，获得胜利的状态。有些地方比喻说，一个盗贼进到自己家里来了，自己和盗贼作战，把盗贼赶出去，叫做无间道；把盗贼赶出去之后，把门关掉，不让他进来，叫解脱道。

“无间道中生彼二”，断除戒是在无间道中产生的。“生彼二”即产生禅定的断除戒和无漏的断除戒。如果通过有漏道，就产生禅定戒的断除；如果是无漏，就产生了无漏戒的断除。





无间道有很多，比如获得初禅的无间道，获得未到定的无间道，还有获得二禅的无间道。那么是不是所有的无间道呢？“未至定中称断除”，不是所有的无间道，而是在未至定的无间道当中获得断除的功用。

未至定还没有获得初禅根本定，它要断除欲界九品所摄的烦恼，每一品烦恼断除之前都有一个无间道，然后有一个解脱道。最后未到定圆满之后就获得了初分正禅，或者第一禅根本定。

这里所讲到的“无间道中生彼二”只是在未至定，因为未至定是在断除欲界烦恼，以上就没有欲界烦恼了，比如二禅、三禅、四禅时欲界的烦恼都断完了，没有安立断除之戒的必要性。真正断除之戒是断除欲界的烦恼和恶戒，因此只能是在获得第一根本禅之前，因为如果获得了第一根本禅，已经断尽了欲界的九品烦恼。而在一禅根本定之前，都有九品或多或少的欲界烦恼需要断除。所以只是在未至定当中断除欲界烦恼。

有些注释当中讲，在欲界的九品烦恼当中，前八品是断欲界烦恼，第九品既断烦恼也断恶戒。所以在未到定的无间道中可以生起断除戒，生起之后可以断除欲界烦恼，还可以断除恶戒。

“正知念二意根戒”，经中所说的“身之戒善妙、语之戒善妙、意之戒善妙……”，以及“眼根以戒守护而住”身之戒和语之戒我们都知道，意之戒如何安立？

“正知念二”，所谓的意之戒就是安住在正知正念当中。我们的正知正念跟随于意识而生，当我们产生一个意识的时候，马上以正知正念来摄持，叫意之戒。

什么是正知正念？《入菩萨行论》中有一个正知正



念品。所谓的正知即反复精进地观察自己的三门，现在我的身体在做什么、语言在说什么、意在想什么。如果我的身体现在做什么、语言现在说什么、意在想什么，好的也罢，不好也罢，都没有观察，就是没有安住正知。如果不安住正知，很多烦恼就会引发，在不知不觉当中，我们已经处在烦恼的状态中，自己都没有办法了解。

真正要成为一个很好的修行者，无论如何一定要恒时生起正知正念，应该经常观察自己的身体，我现在身体坐的很端正、正在听法，或者我的身体正在放逸等等，知道了以后第二刹那马上就要以正念来守护，正知过后马上就是正念。

正念是什么？安住善所缘或者安住善法。正知相当于巡视一样，巡视我的身语意在做什么，如果是坏的，马上改正；如果是好的，继续安住，这样安住在善念、善法、善所缘当中，这就是正知正念。

正知正念跟随意而产生叫做意戒。当我们产生了某种分别念意识时，马上就可以引发正知正念，现在我的意在做什么，如果它没有安住在善所缘，就应该安住在善所缘中，发菩提心、出离心等，不要让它产生恶分别、非理作意。因为很多的烦恼，不管是贪欲还是嗔恚都是因为非理作意<sup>17</sup>而起的。如果有了非理作意，再加上有了外境，有了烦恼的种子，就会产生现行的烦恼。

所谓的意戒就是正知正念跟随意识而生，不离开意识，正知正念永远守护它。

整个修行的核心关要也是在意戒当中。佛法讲“意

---

<sup>17</sup> 即自己的心没有如是地安住在善法的状态。



速意为主”，在我们身语意中心识是最快的，然后意为主，身语为辅，是次要的。所以佛陀再再地要求我们观察心、调伏自己的心，让我们的心安住在善法中。怎样安住呢？就是正知正念，正知正念跟随意识而产生，叫做意之戒。

类似的，正知正念跟随眼根、耳根而生叫做根戒。当我们的眼根取外境的时候，如果正知正念缺席了，那么邪分别马上就会产生，觉得这个东西很好，那个很不好。如果我们的眼根看到色法，不管看到好的色法，还是看到不好的色法，正知正念马上引发出来，就会调伏我们的五根或六根，不让根跟随起分别而转。

在有些戒律中说，我们的眼根不要乱看，耳根也不要乱听，经常性守护自己的诸根，如果有正知正念，我们的根就可以调伏；如果没有正知正念，根就会外散。本来诸根取外境就是外散的，再加上正知正念没有跟上，内心无始以来养成的散乱、贪嗔痴等的习气马上就会占上风，立即现形。

所以正知正念随此根识而产生叫做根戒。

**己二、具理 分三：一、具无表色之理；二、具有表色之理；三、宣说四类具戒**

**庚一、具无表色之理**

**乃至守别解脱者，未舍间具现无表，**

**一刹那后具过去，守恶戒者亦复然。**

此处讲具有无表色，有善戒、恶戒、禅定戒、无漏戒等分类，后面还会讲到中戒。

首先是善戒恶戒，“乃至守别解脱者，未舍间具现



无表，一刹那后具过去”，别解脱可以归结在善戒当中，即善戒具无表的道理。第四句“守恶戒者亦复然”可以理解为是恶戒。从善恶来分的话，前三句主要是讲善，最后一句略带宣讲恶戒。

“乃至守别解脱者，未舍间具现无表”，前面我们讲了第一刹那叫别解脱，第二刹那之后直至没舍之间叫做别解脱戒。守护别解脱戒乃至没有出现舍弃的因缘<sup>18</sup>之间，具有现在的无表色。他正在守戒，现在的无表色一定是存在的。

还有其他的情况，“一刹那后具过去”，第一刹那过去之后，不单单是具有现在的无表色，也具有过去的无表色。前面学习第二品不相应行中的得绳在这句颂词中还有后面的颂词当中都有相关的意义。别解脱戒是“现无表”，现在的无表，即法俱得。“一刹那后具过去”是法后得，如果“得”到了现在，那么法已经成为过去时了。

无表色是一个色法的缘故，没有法前得，不具有未来，肯定具有法俱得，它力量也可以引起法后得。它有法后得的缘故，一刹那之后它就具有过去的无表。

“守恶戒者亦复然”，守恶戒的人乃至没有舍弃恶戒之间，也是一样的。

通过禅定戒、无漏戒可以断除恶戒，在未至定第九品无间道中可以产生断除恶戒。在欲界散心位中也有断除恶戒。比如以前一辈子是杀生的，后来自己守了一个尽形寿不杀生戒。当发了这样的愿之后，恶戒也会中

---

<sup>18</sup> 后面还要讲有几种舍弃戒律的因缘。



断。他通过承诺不杀生等方式，可以断除恶戒，否则不会断除恶戒。如果你的相续中有恶戒，只是在中间做一些善法，恶戒还是存在的，不会成为断除恶戒的因。只有当你发誓不杀生，或者发誓不偷盗，通过生起守持善戒的方式也会断除恶戒。

假如我们理解成只有在未至定的第九无间道才能断除恶戒，那么在欲界就没办法断除恶戒了，当然是安立不了的。在欲界中也可以断除恶戒，必须要发起强烈的誓愿守持善戒。

乃至未舍之间，具有恶戒，现在的无表色——法俱得。一刹那之后乃至未舍之间，法后得也有。

以上讲了别解脱和恶戒具有的道理。

具有禅定戒律者，恒具过去与未来，  
圣者第一刹那时，不具过去无表色，  
入定及住圣道二，具现在之无表色。

这六句主要是讲禅定戒和无漏戒过去未来现在具有无表色的道理。

“具有禅定戒律者”，如果第一刹那开始得到定之后，就具有了禅定戒律。然后“恒具过去与未来”，过去就是法后得，第一刹那可以获得过去的无表色。因为禅定戒是一个有漏定，我们在无始轮回的过程中，曾经无数次的得到过这样的禅定，虽然现在已经失坏了，失去禅定之后就处在散心位，但是法后得还存在。当今生又得到禅定时，就具有过去的无表色，即法后得。虽然它的法已经过去，但是法过去之后的得还在后面，法



后得可以流传很长时间。所以当我们今生中第一刹那获得禅定的时候，具有过去的无表色。过去的无表色主要是法后得，把法后得的概念放进来后解释起来就非常容易。

又具有未来的无表色，叫做法前得。为什么法前得是未来呢？因为法之前得到了。如果得在现在位，那么法一定是在未来，还没有产生的，所以法在未来的一定是法前得。

法前得是未来，法后得是过去。它的法已经过去了，得在后面，如果得处在现在位，它的法一定是过去；未来也是一样的，如果得在现在位，法就在未来。

禅定戒是特殊的，第一个刹那具有过去，也具有未来。最后两句讲现在，有特殊情况。按理来说当你第一刹那安住禅定的时候，现在的法俱得是一定有的，具有现在的无表色。而且禅定戒属于随心戒，心力很强大，所以它有法前得。而别解脱戒虽然也是无表色，但它是散心位，力量很弱，没有办法引发法前得。我们前面曾经学习过这个问题，当你获得禅定戒律第一刹那，现在位的无表色是一定有的，然后也有法后得和法前得，三种都有。

还有一种情况，“圣者第一刹那时，不具过去无表色”，见道的第一刹那是以前从来没得过的，它不像有漏定，我们在轮回中反复地得失，有三时具有的情况。当我们获得苦法忍，在圣者第一刹那的时候，“不具过去无表色”，法后得是没有的。为什么呢？因为这是圣者第一刹那，无始以来只是凡夫状态，从来没有得到过圣位，当然也不可能无法后得了，因此绝对也不具有过



去无表色。有没有未来的无表色呢？可以有，因为它有法前得的缘故，可以有未来的无表色。有没有现在的无表色呢？当然也有。

第二刹那就可以有过去的无表色了，因为已经不是第一刹那，而是第二刹那，如果在圣者的第二刹那、第三刹那……既可以具有过去的无表色，也可以具有未来的无表色。现在的无表色有时要看情况，一般来讲是可以有的。

不具过去无表色主要是第一刹那，在第二刹那之后既具有过去的，也具有未来的。在第二刹那之后，有了法后得，过去无表色就可以有了。

“入定及住圣道二，具现在之无表色”，入定和住圣道具不具有现在无表色呢？虽然从总的角度来讲，入定位的时候具有禅定戒；住圣道的时候具有无漏戒。但是也要分，因为他们不是总在禅定当中，比如色界的天人不是总在禅定中，获得初禅的人也不总是在禅定中，他也要出定的。出定之后，就不具有现在的无表色了，如果没有安住无漏定，就没有现在无漏定的无表色。但是过去和未来、法前得和法后得是恒具的。

我们要知道具有禅定戒和无漏戒的不同情况。

下面来看中戒。

守中戒者如若有一，初具中戒无表色，

此后具二无表色。守恶戒具善无表，

守戒者具恶无表，乃至净染强烈间。

中戒产生暂时性的无表色，既有善也有恶。比如八



关斋戒是一日一夜的中戒，是善戒。发愿短期内杀生等做一些恶业，也算是一种中戒无表。

前三句是真实宣讲中戒具有无表的情况，后三句算是一种旁述。

“守中戒者如若有”，“如若有”的意思是，守中戒者不一定具有无表色。什么情况下有，什么情况下没有呢？守中戒时，如果你的心特别强烈，就会具有无表色；如果你的心不是那么强烈，比较弱，不一定具有无表色。如果你在造恶业，但是心不强烈，这时有没有无表色呢？没有；同样，如果你在放生，做一些善法，但是你的心不强烈，“大家做我也去跟着做一点”，也不会引发中戒的无表色。虽然是暂时性的，但是意乐很强的话可以产生无表色。所以颂词中说“如若有”，即还有不同的情况，不一定存在。

如果已经引发了中戒无表色，“初具中戒无表色”，刚开始正在做的时候就具有中戒无表色，现在的无表色——法俱得是有的。

“此后具二无表色”，第二刹那之后，“具二”是具有现在和过去的，也可以有法后得。法前得是没有的，因为它不是随心戒，属于散心的无表，所以没有法前得。它具有法俱得和法后得的缘故，现在的无表是有的，过去的无表也可以有。

以上讲了中戒的情况，下面再旁述一下和中戒有关的。

“守恶戒具善无表”，守恶戒的人在没有舍弃恶戒之前，会不会具有中戒，有没有具有善无表？可以具有善无表。“守戒者具恶无表”，守善戒的人，比如守别解





脱戒的居士、沙弥、比丘在守善戒的时候中间会不会生起恶无表？也可以生起来。“乃至净染强烈间”，具有强烈的清净心或染污心的过程中都是具有的。

“守恶戒具善无表”，比如一个屠夫一辈子以屠杀为业，这个屠夫内心当中一定是具有恶戒的。那么这样一个具有恶戒的屠夫中间会不会具有中戒，产生善无表呢？可以有。虽然他没有通过受持不杀生的戒律来舍弃恶戒，恶戒在相续中一直存在，但是突然受到某位善友的劝导，说你去拜拜佛、做点善事，这时他产生了一个信心，觉得应该去拜佛、做善事，于是他到了寺庙去供养、培福报、忏悔，或者拜佛等，在这个过程中他可以具有善无表。虽然前面说守中戒者不一定有，但是如果他拜佛的时候，做善法的心很强烈，也可以具有善无表，也就是说相续中既具有恶戒的无表，也可以同时具有短暂中戒的善无表。

反过来讲，“守戒者具恶无表”，守别解脱戒的人，或者守善戒的人也可以具有恶无表。比如一位居士本来是尽形寿不杀生的（根本戒是不杀人），但在这个过程中，他突然产生了一个很强烈的嗔恨心，他就把一个旁生杀死了。如果杀人，戒体就破了。如果杀的是旁生，他的戒体还有，但是过失很大。当他产生了很强烈的嗔心，把旁生杀死之后，在这个过程中他也具有恶无表。

以上以杀生为例，其他的也一样，只要你没有犯根本戒，其他的通过强烈的烦恼引发的恶业的无表都可以具有。即便你是尽形寿守持善戒的人，中间恶戒的无表还是会具有的。

什么时候舍弃呢？无表色会具有多久呢？“乃至



净染强烈间”，强烈的烦恼心或者信心没有舍弃之前，就会一直具有。比如这个屠夫乃至相续当中很强烈的清净的信心还没有舍弃之前，善无表是一直存在的。直到他舍弃了，开始恢复杀生，没有惭愧心，信心也没有了，他的善无表才会没有。当这个屠夫开始觉得杀生是不对的，舍弃了强烈的嗔恨心时，他的恶无表就消失了。

从这个角度来讲，守恶戒者也可以具有善无表。比如在《大圆满前行》、《贤愚经》等经论中也有，嘎达亚那尊者劝屠夫发誓晚上不杀生，或劝那些淫欲心很重的人，发誓白天不要做不净行。这些也是类似于让他们守一个中戒。虽然他们以此为业，内心中的恶戒一直存在，但是中间也会产生一个心去守持一个中戒。有了这样的中戒，得到相应的善无表的缘故，也能够得到一些安乐，可以在受痛苦的过程中稍微止息一下痛苦。

反过来讲，一辈子守善戒的人中间产生了恶的中戒，如果不忏悔，那么当他在感受快乐的时候还会感受痛苦。在中间一段时间突然会感受到痛苦，无法持续性地安住在快乐当中，这个情况也会存在。

现在一般凡夫的修行人都是这种情况。虽然我们发了誓尽形寿守持善戒，但是在这个过程中，可能短暂的恶无表也产生过很多次。这时怎么办呢？必须要忏悔，保持我们的善业清净，不要让恶业成熟。必须要通过很多方式来忏悔，诸如此类的恶无表必须要清净掉。



庚二、具有表色之理 分二：一、真实宣说；二、旁述

辛一、真实宣说

有表色则于一切，正作现具未舍间，  
后具过去无未来，有无覆亦无过去。

有表色是在一切“正作现具未舍间”具有的。所谓的有表色就是外在的身有表和语有表。从第一刹那开始，乃至行为没有舍弃之间，具有现在的有表色。比如今天你拜两个小时的佛，在此期间你的有表一直在做，那么第一刹那具有现在的有表。

“后具过去”，第二刹那之后就可以具有过去的有表。从这个角度来讲，也算是一种法后得。

“无未来”，没有未来，因为不是随心戒的缘故，没有法前得。

有表色可以有法俱得和法后得，没有法前得。

“有无覆”，有覆无记的有表<sup>19</sup>和无覆无记<sup>20</sup>的有表，“亦无过去”，不单单没有法前得，也没有法后得，只有法俱得。因为无记法的心很弱，所以不可能引发法前得，也引发不了法后得，只能引发一个法俱得。无覆无记除了个别的工巧等特殊情况外，一般只有法俱得，没有法前得和法后得。

今天我们就学习到这个地方。

<sup>19</sup> 前面讲过欲界没有有覆无记的有表，初禅天才有。

<sup>20</sup> 欲界有，如威仪、工巧等。



## 第五十一课

《俱舍论》分了八品的内容，今天我们学习的是第四品分别业。在分别业品中对于佛陀经典中所宣讲的种种业的不同的体性、不同的分类、不同的认定都做了宣说。学习了业之后，可以从一些方面对于业的自性、道理产生定解。

前面我们提到了不同的佛经论典在宣讲业的时候，都是从不同的侧面让我们趣入业的自性，了解业的种种体性。此处也讲了有表色和无表色如何具有、产生和消失等。也宣讲了很多和戒律有关的内容，因为戒律也是一种业，如果是善戒，就是善业的体性；如果是恶戒，就是恶业的体性。

学完之后我们就会知道对于恶戒是不能受持的，无论如何必须抛弃，抛弃恶戒的方法是发誓，受持不杀生，或者与之相反的善法。如果我们发誓尽形寿受持，就可以断掉相续中曾经存在过的恶戒自性。对于善戒，我们也可以通过学习，必须要持受，不管是善心引发的，还是相应于自己善业自性的，都要想方设法地在内心当中让它稳固。

### 辛二、旁述

称为恶戒及恶行，破戒与业及业道。

前面对于善戒方面的异名已经安立了，此处的“旁述”是对于恶戒的异名（不同的名称）做解释。

称为恶戒、恶行、破戒、业和业道，这和前面的善



戒是对应。恶戒在经论中有不同的名称，这些不同名称的究竟所指是如何安立、认证的呢？

首先称为“恶戒”，恶戒和律仪是相对的。律仪是获得清凉，恶戒从反方面来讲就是没办法获得清凉，是热恼的自性。如果安住恶戒当中，行持杀生、偷盗、邪淫等这些烦恼的时候，内心就是热恼。如果我们做善法，内心是很愉快的；如果造了业，心都是往下沉的，是一种比较低沉的自性。如果造了不善业，他的心是往下走的，也是一种热恼。还有一种忧悔的自性，或者当他的果报成熟之后也会非常的难忍。

“恶行”和妙行相对应的。妙行是圣者赞叹的，恶行是圣者呵责的，以佛为首，还有阿罗汉等圣者都在不同的场合中针对种种情况呵斥过破戒或者恶戒的行为。这些法都是一种恶行，圣者不赞叹的缘故。因为圣者的内心当中，具有非常清净的智慧，对于众生通过什么方式获得安乐、解脱非常清楚，所以对于善行和善戒非常赞叹。因为这些方面是随顺解脱道的，所以必须通过赞叹的方式来鼓励、肯定众生所修持的善行。

对于恶行不能赞叹和肯定，因为恶行和善道、安乐和解脱背道而驰。所以佛陀在不同的场合当中呵斥这样行为，让有情知道这是圣者不欢喜的，是不能行持的。如果能从根源上阻止这些恶行，有情就不会因为恶行而感受痛苦。

佛陀不愿意看到任何一个众生受痛苦乃至堕恶趣，所以佛陀会想方设法地在不同的场合当中，对于不好的行为进行呵斥，让众生知道。当时是这样的，把这些留在佛经当中，现在我们看到这些经论的时候，也会



知道这是佛不欢喜、圣者不高兴的，所以我们不能够做，这方面就是恶行。

还有“破戒”，破戒是戒律的违品。戒律是对于身三语四的恶行制止的自性，修持身三语四的善法，或者遮止身三语四不好的行为。而破戒和戒律是完全相反的，所以破戒是对于身三语四的恶行恣意而行。

“业”是恶业的自性，因为善业和恶业都是造作的本体，所以称之为业。

“业道”，善法中第一刹那的有表无表安立为别解脱和业道，此处没有别解脱，只有一个业道。和前面的业<sup>21</sup>道的理解相同。比如有些人特别想要继承家族事业，一辈子杀生。第一刹那没有产生的时候，他的心一直向往这种自性；第一刹那的时候，他满愿了，发誓我要一辈子杀生。当他在第一刹那得到了恶戒时，他的思心所就得到满足了，满了他的愿，称之为业道。

第一刹那相当于道，通过道可以到达目的地，可以让我们想趣向于目的地的心得到满足。同理，当他第一刹那得到恶戒时，他的业得到了满足。这就是一种道，或者叫途径，通过这种途径可以满愿。

前面讲过了，第一刹那是别解脱，第二刹那以后是别解脱戒律。此处第一刹那叫做业道，第二刹那之后叫做业，不能叫业道了。和前面理解方式是一样，只不过把善和恶转变过来。

### 庚三、宣说四类具戒

主要针对有表和无表做四种观察，即在自释中经

---

<sup>21</sup> 即思，是造作的自性。



常出现的四句观察。在其他的注释当中也经常提到的，汉地叫四料简。对于有表色无表色两个法的情况反复做四类观察。

受中戒者心弱故，若作则具有表色，  
舍弃有表尚未生，圣者则无有表色。

这里所做的四类观察是指哪四类呢？第一个是具有有表色，但不具有无表色；第二个是反过来讲，不具有有表色，但具有无表色；第三个是既具有有表色，也具有无表色；第四个是既不具有有表色，也不具有无表色。

第一、具有有表色，不具有无表色的情况。“受中戒者心弱故，若作则具有表色”，“受中戒者”，首先是受中戒，然后是“心弱故”。前面讲过，受中戒者到底有没有无表色呢？不一定，要看情况。如果受中戒的人当时的心很强烈，就可以具有无表色；如果是阶段性地做一些善法，他的心不是那么猛烈，比较勉强，或者别人让他去做，他就去做，这样有没有功德呢？功德是有的。但是会不会产生无表色呢？不会。此处讲得很清楚，“受中戒者心弱故”，虽然他在受持中戒，但是心弱的缘故，不会引发无表色。

“若作则具有表色”，比如他正在放生，放生的有表有没有呢？有，当他把泥鳅一筐一筐地往河边抬，或者把鱼往河里放的时候，有表色是有的。别人看到他，可以通过外在的行为知道他正在放生。但是他的内心当中有没有无表呢？没有，为什么呢？他的心比较弱，前面颂词当中已经讲到了。以上是第一种情况，具有有



表色，但不具有无表色的情况。

第二、不具有表色，但具有无表色的情况。“舍弃有表尚未生，圣者则无有表色”，虽然圣者不具有有表色，但是内心具有无表色。他具有无表色的无漏戒的得，法后得、法前得都是存在的。虽然当时他并没有安住在无漏定中，但是因为以前安住过无漏定的缘故，所以有无漏定的法后得，以后的法前得也会有。无漏戒的法前得和法后得在圣者相续当中都是具有的，这就是无表色。

但是他的有表色是不存在的，什么情况下不存在有表色呢？“舍弃有表尚未生”，这是一个特殊情况。比如初果的圣者还要在欲界人天中七返<sup>22</sup>；如果是二果（一来果）的圣者会在欲界投生一次。在中阴入胎的时候，他前一世的身体有表已经舍弃了。已经住在胎中，前一世有表有没有呢？没有。后一世的有表还没有产生，因为他在胎中，还没有发育成熟，没有出胎之前，别人也看不到他的有表是什么样，所以后世或者现世的有表还没有产生。这时他所有的有表都没有，前世的有表没有，现世的有表也是没有的。但是因为相续当中有法后得的缘故，无表色的得存在，所以此时的圣者具有无表色，但是没有有表色。这种特殊情况是在圣者住胎时可以具有的。

第三、四种情况比较容易理解，此处的颂词当中没有提到。第三、既具有有表，又具有无表。注释当中说“如我等众生”，我们既具有有表，又具有无表。比如

---

<sup>22</sup> 人家或者天家，还会在人间天上的善趣当中七次投生。





我们现在受了善戒，不管是尽形寿的居士戒，还是出家戒等，内心当中是具有无表色的。我们正在听法、顶礼时，外在的有表色也是具有的。既有有表又具有无表的情况比较多，比较容易理解。

第四，既不具有有表色，也不具有无表色。比如无色界的众生因为没有色，不引发有表，也不具有无表色。

以上是对有表无表的四种分析。在佛法当中有很多这样的分析，如四句、四料简等，主要是让我们对不同的情况有所了解。比如《亲友书》中讲了芒果内熟外生等四种观察，还有把禅宗和净土的四种情况做了分析观察。此处是有表无表的四种情况做观察，一方面是训练我们的智慧，一方面对于各种各样的状况都可以了解，方方面面都不会漏掉。

己三、得舍 分二：一、得法；二、舍法

庚一、得法 分三：一、戒之得法；二、恶戒之得法；三、中戒之得法

辛一、戒之得法 分二：一、如何获得；二、从何获得。

壬一、如何获得 分二：一、禅定无漏戒之得法；二、别解脱戒之得法

癸一、禅定无漏戒之得法

禅定戒依定地得，无漏戒依圣道获。

前面大概提到过这个问题。“禅定戒以定地得”，所谓的禅定戒是针对有漏禅定讲的。无漏禅定就变成无漏戒了。禅定戒是依靠定地而得，通过获得禅定的地来获得。未到定、初分正禅、殊胜正禅，二禅三禅四禅的



近分定、根本定都可以获得禅定戒。无色界不安立。

“无漏戒依圣道获”，一方面具有无漏的胜观，一方面安住在这个定当中，也是随定而产生的。这个禅定可以引发无漏的胜观、出世间道，这些是依靠圣道获。

真正能够引发无漏静虑的只有六种地。前面讲的是，初禅近分定、二禅近分定、三禅近分定、四禅近分定都可以获得禅定戒，但是无漏戒不是这样。第一个未到定可以引发无漏，获得无漏果；初分正禅和殊胜正禅可以引发圣果；以及二禅、三禅、四禅的根本定可以引发圣果。共有六个地可以得到圣果，无色界的心太弱了不行，二禅三禅四禅的近分定不能引发无漏道。所以只有六个，初禅所摄的有三个，即未到定、初分正禅、殊胜正禅，然后是二禅三禅四禅的根本定。所以无漏戒是依靠圣道而获。

**癸二、别解脱戒之得法 分二：一、真实宣说；二、旁述**

**子一、真实宣说**

所谓别解脱戒者，依他有表色等得。

别解脱戒怎么获得呢？“依他有表色”，依靠其他人的有表色，主要是依靠语言的有表，如自己承诺或者重复；也有身体的有表，比如弹指。所以别解脱戒是依靠他人身体、语言的有表得到。

“等”字是还有其他不依靠有表的特殊情况。此处有十种获得近圆戒的情况。近圆戒主要指比丘戒律，其他的沙弥戒、居士戒等是其中一部分的内容分出来的。十种获得比丘戒的方式在讲戒律的时候都会提到。



有些地方讲这是属于获得比丘戒的旧仪轨，间接讲到了新仪轨。旧仪轨主要是佛在世的时候，可以通过这些方式得戒；佛入灭之后基本上必须要通过羯磨的方式才能获得戒律。

第一、佛陀和缘觉自然获得近圆戒。他们获得证悟的时候自然就生起比丘戒。我们说“佛陀是比丘”，那么是谁给佛陀传的比丘戒呢？没有人，佛陀在菩提树下证悟了殊胜的佛果之后，因为证悟后生起自然的智慧的缘故，自然而然地得到了比丘戒。缘觉是在佛不出世，佛法灭尽的时候出世。缘觉也是比丘，他是怎么获得比丘戒的？他也是在证得自然智慧的同时获得了比丘戒律。二者不是通过他人的有表得到的。

第二、“五比丘以趋入真谛而得近圆”。他们在趋入真谛的时候是依靠佛陀的语言，佛陀给他们宣讲了“此是苦，汝应知”等四谛法要，首先是憍陈如尊者获得了见道，后来其他的四比丘通过重复宣讲得到见道。当憍陈如尊者获得见道的时候，就出现了僧宝，因为他是圣僧，一个就可以称为僧宝；如果是凡夫，需要四位凡夫僧以上才能称为僧宝的自性。当憍陈如尊者第一刹那获得见道时，世间三宝就俱全了。第一个佛宝是佛陀，第二个法宝是佛陀宣讲的正法，第三个僧宝就是憍陈如尊者。五比丘是通过趋入真谛得到了见道获得近圆戒。佛没有真正给他们传戒，而是以趋入真谛的方式得到了近圆。这种情况也不是以他人的有表而获得的。

第三、“妙誉尊者等依靠善来得近圆”，这种情况在佛陀的时代有很多，此处以妙誉尊者为主。佛说“善来比丘”的时候，须发自落、袈裟著身，自己就变成了一



个自然具有各种各样的威仪的比丘。有些地方讲好像已经受了二十年比丘戒的老比丘一样，威仪特别纯熟。这些弟子福报极大，佛陀在世的时候根本不需要拿剃刀剃度，也不用换衣服。佛陀说“善来比丘”就可以了。在佛陀的时代，传记中有很多这样的情况。

第四、“大迦叶由承认导师而得近圆”，迦叶尊者通过很强烈的信心，说：“佛陀您是我的导师，我是您的声闻。”通过这样的方式自然而然得到了近圆戒，这个也是很特殊的一种得戒的方式。

第五、“善施由于答问心喜而得近圆”，佛陀问，“世间唯一的善法是什么？”善施回答，“唯一的善法是解脱。”佛陀又问，“解脱的因是什么？”善施回答，“解脱的因是信心。”佛陀觉得他的回答特别善妙，很欢喜。因为回答善妙的缘故，他就得到了近圆戒。这也是一种通过旧仪轨中的特殊情况得戒的。非常简单，不需要传戒的方式，他的根基也很利，佛陀在世的加持力也大。

这些对于我们这些后代的弟子也有一定的启发，所有的法中最善妙的法就是解脱。不管是在家居士，还是出家僧人，追求解脱是第一要务，因为解脱是最为善妙的。当然这主要是从小乘的角度来讲的。解脱的因是什么呢？就是信心。我们要获得解脱，对于四谛、上师三宝，乃至大乘中对于自己本身具有如来藏，密乘中对于自己本来就是佛陀、本尊的自性，都要产生信心。如果产生了信心，我们就可以通过最根本的因而获得殊胜的解脱。

他的回答很善妙，让佛欢喜的缘故得到了近圆。关于回答，藏传佛教和汉传佛教略有不同，大问题是没



的。

第六、众生主母，即佛陀的姨母大爱道比丘尼。佛陀的姨母很想出家，佛陀考虑到如果开许女人出家对于正法会有衰减，所以一直没有开许。后来阿难尊者请求佛陀开许女人出家，佛陀说如果真的想要出家，必须要受持八敬法。众生主母听到佛陀宣讲八敬法特别有信心，产生了很大的恭敬心，就得到了近圆戒。

第七、“供施女依僧传言而得近圆”，这叫音讯传戒。供施女长得特别庄严。她离僧团特别远，虽然想到僧团出家，但是害怕路上会遇到违缘。佛陀开许她在家里受戒，并派比丘尼给她音讯传戒。这边僧众做了羯磨之后，过去再给她做一次，她是通过音讯传戒的方式得到了近圆戒。她不在当场也得到了近圆戒，这也是特殊的情况。

第八、中土十人，第九，边地五人。算二个，如果算一个，十种近圆就不够了。这是白四羯磨而得戒。从严格意义上讲白四羯磨得戒不算旧仪轨，算是新仪轨了。现在都是用这个方式得戒。前面的问答很善妙而得戒等都是旧仪轨，佛在世可以有。现在的时代都是由新仪轨得戒。

“中土十人”，在中土佛法很兴盛，比丘容易找到，传戒的时候必须要有十个比丘，才能得戒。

“边地五人”，因为边地佛法不是那么兴盛，五个人就可以了。在朗达玛灭佛之后的几十年，康区这一带，当时只有三个比丘，人数不够，就请了两个汉地的比丘作尊证，在这边传戒，之后再把戒律带回拉萨。所以如果边地的比丘不够，五个就可以得戒。



以上是中土十人白四羯磨，边地五人白四羯磨。

第十、“六十善群比丘由许三皈依而得近圆”，六十个善群比丘通过承许三皈依<sup>23</sup>而得到了比丘戒。这和现在得戒的方式也是完全不同的。

以上很多都是旧仪轨，而新仪轨中“依他有表色等得”，是其中“中土十人、边地五人具行白四羯磨而得近圆”，是现在我们通行的得戒方式。

如果是得沙弥戒，不需要十个五个，两个人就可以了；如果传居士戒律、八关斋戒，一个就可以传。也是通过其他的有表，即传戒者的语言、弹指等这些身有表和语有表而得戒的。

**子二、旁述 分三：一、戒恶戒时间固定；二、斋戒之特点；三、居士戒之特点**

善戒和恶戒的时间是固定的，其他也有不固定的情况。

因为《俱舍论》讲的是共同的，所以更高的沙弥戒、比丘戒就不讲了，主要就是讲到居士戒，斋戒方面也讲到一些。

### **丑一、戒恶戒时间固定**

即于有生之年，及一日内真受戒，

无有一日之恶戒，传说彼无此受法。

“即于有生之年，及一日内真受戒”，此处的“有生之年”可以理解为两种，第一种是受居士戒、沙弥戒、比丘戒等七种别解脱戒，都必须是尽形寿，没有中间只

---

<sup>23</sup> 皈依佛，皈依法，皈依僧。



受几个月的情况。真正的短期出家要看情况，如果你只是剃个头、换一件衣服，体验一下出家的生活，不受戒也可以。不管怎么样毕竟是剃了头发穿了袈裟，然后在僧众中住一段时间，不得戒律，体验一下生活也可以。

如果你不满足于形象上的出家人，想要得戒，那么也必须承诺尽形寿，只是承诺三个月中得戒的仪式是没有的。三个月过后必须要舍掉戒律，否则回去过世间的的生活就会破坏你的戒律，就变成了破戒者。如果是男众得了戒再舍，还有几次机会。但是如果是女众得了戒再舍，以后再没机会得戒了。如果只是形象上出家，没有什么大问题的，如果你想要得戒这方面必须要了解。别解脱戒是尽形寿的，承诺一生一世才能得戒，如果不承诺，也根本得不到，这就是它的特点。

第二种“恶戒”也是有生之年的戒律，一定是一辈子的。如果你的心不是那么强烈，或者做这个恶法不是要做一辈子，虽然可能有恶业，但是不得恶戒。有时是家族的事业，尤其在印度非常明显，杀生就是父传子，子传孙一代代地传下去，所以生到这个家族注定一辈子就要杀生，他也知道自己一辈子杀生的情况，当他这样想的时候，内心当中就得到了一辈子的恶戒。所以得到的一定是尽形寿的恶戒。如果他只是阶段性的，暂时找个杀生的工作去做，会不会得到恶戒呢？有恶业但不得恶戒。恶戒要不然不得，要得一定是一辈子。

如果他要舍恶戒，必须要受持别解脱，发誓尽形寿不杀生，如此就可以把以前的恶戒舍弃。否则如果没有发愿尽形寿不杀生，那么只算是一个中戒。具恶无表的同时，中间也可以具有短暂的善无表，前面说过，只能



是这种情况。会不会把以前相续中的恶戒全部舍掉呢？舍不掉。必须要通过对治，受持不杀生。比如你的家族事业就是偷盗，你生下来几乎就算得到偷盗的恶戒了，你必须要发誓受持尽形寿不偷盗的戒律，才可以把恶戒舍掉。

以上讲了善戒恶戒的时间固定。

“及一日内真受戒”，这是属于斋戒，即在一日一夜中受戒，一般来讲二十四小时。是不是决定二十四小时呢？也不确定。有些地方说，也可以只守白天的戒，即早上受戒，晚上太阳落山的时候就舍戒了。在受戒的时候，必须要想清楚。

白天戒是早上受晚上之前舍，也有一种戒是晚上受早上舍。还有一种人连二十四小时都没有办法守，这是更特殊的情况，在晚上受戒，早上就舍了，也有半日的斋戒。因为无著菩萨讲过这样的观点，所以慈诚罗珠堪布等很多大德讲斋戒的时候也说这是可靠的说法。

一般来讲，一日一夜戒是二十四小时的，很多人都可以受，如果你不能一辈子受五戒，也能够在一日一夜中受斋戒。如果连这样都不行，就可以受白天戒，或者晚上戒，比如在太阳落山，晚上的时候受斋戒，在早上太阳出来的时候就舍掉了，只是受晚上的戒，也有很大的功德，这方面有很多不同的善巧方便。无著菩萨等印度的祖师大德也是讲过这个问题。受戒的时间就是一天，时间一过之后自然舍戒，这个时间也是固定的。

有没有一天的恶戒呢？此处说“无有一日之恶戒”，为什么呢？“传说彼无此受法”，没有这样的受法。恶行是智者呵斥的，谁会愿意给你作证让你发愿在一天





内受恶戒呢？没有一个智者愿意给你作证，弹指让你得到了恶戒，这是绝对不可能的事情。而斋戒可以，不管怎么样，在一日一夜中断除杀生等等，这是智者欢喜的事情。所以善戒在一日一夜中有受法，恶戒没有这种受法。

大恩上师在注释当中，也提到了其他的观点。如果你在一辈子中可以有的话，短期也可以有。但是佛经当中也找不到任何根据说，可以在一日一夜中得恶戒的方式。当然前面讲了，短期中戒的方式是可以有的，但是一日受恶戒是没有的。

**丑二、斋戒之特点 分三：一、受法；二、分支固定；三、所依固定**

**寅一、受法**

身居低处重复说，不佩装饰明晨前。

具足斋戒之分支，清晨于他前受戒。

受斋戒有这么几个特点必须要了解，第一是“身居低处”，比如你要受戒，为了表示对斋戒的恭敬，传戒的师父必须要坐于高处，自己要身居低处，跪着受戒，或者蹲踞，代表对于戒法很尊重。因为有了恭敬心，打破了骄慢心，内心就会得到戒。如果自己很傲慢不能得到戒，也是为了让自己的心处于卑下状态的缘故，身居低处。

第二是“重复说”，师父念仪轨的时候，自己跟着重复。尤其在念戒条的时候，自己也要重复。在重复了三遍之后，最后一遍就可以得戒了，这个叫做“重复说”。必须要跟随念，不能同时念。不能因为这个仪轨自己很



熟悉，师父念的时候我也跟师父一起念，同时念不行，然后抢先念也不行，好像给师父提醒一下，自己在师父前面念。必须要师父先念，然后你跟着重复，这时候才可以得到戒律。

第三是“不配装饰”，有些地方要求比较严格，你受戒的时候，以前很早的注释中说，甚至于连你的眼镜都要摘下来，当时眼镜可能属于一种奢侈品，相当于装饰，戴上之后会显得很文雅。手表在当时也是比较奢侈的东西，必须要摘下来。当时有一块怀表，可以炫耀，属于有身份的象征。但是现在时代不一样了，所以这些都不用取下了。

还有一种就是装饰，你平常佩戴的装饰不取也可以。但是不能佩戴额外的装饰品，今天是受戒的好日子，我需要穿好一点，额外的装饰品是绝对不行的。平常你自己的一些装饰可以带。有些地方说，保险起见，其他的装饰还是取了好一点。在很多注释当中讲，平常自己戴的不需要取，但是额外的为了受戒单独佩戴一些很高档的装饰品是不行的。

这些斋戒主要是对居士讲的，出家人不存在这个问题。前面我们提到过，出家人不能受小乘斋戒。

第四是“明晨前”，时间是一日一夜，到第二天太阳出来之前一直受戒，太阳出来之后时间一到，戒律自然就舍掉了。

在有些人的概念中，认为晚上十二点过后就是第二天了，可以吃饭了，觉得今天已经过去了。其实是在第二天早上太阳出来之后才能吃早饭，如果中间吃了，就会破了斋戒，过午不食这条戒律就会破掉。从早上受



到晚上十二点，根本不够二十四个小时，这样根本不行。

第五是“具足斋戒之分支”，和居士戒不一样。居士戒可以受一条，比如我现在能力不足，自己的情况很复杂，一辈子受圆满的五戒做不到，这种情况佛陀也允许可以选择受一条戒，叫做一分戒，有一分居士、两分居士、多分居士和圆分居士。如果只能受一条戒，就选择受一条，或者在一条戒律的基础上，我再受两条，也可以。然后过段时间觉得其他的也可以受，再去加一条，乃至最后能够五条戒，都可以。居士戒是尽形寿的，时间特别长，他可以选一条两条三条四条，乃至五条，这些都可以选。

但是斋戒不行，因为斋戒只有二十四小时，不能再选八条中选一条，这样不行。“具足斋戒之分支”的意思就是八条都要受。可以受半天，时间可以缩短，但是你在半天的时间中，必须要把八条都受完。

当然我们鼓励他们必须要二十四小时受戒。有一些非常特殊的情况，只能受半天，其他时间都没办法受，而且就是在这个时间中可以产生一个想受戒的心，那么晚上给他受戒，然后就睡觉，早上起来自然戒律就没了，这个利益也很大，但肯定会比二十四小时斋戒的利益打些折扣。我们还是鼓励二十四小时受戒，即便再忙，二十四小时的时间肯定会有。二十四小时当中具有斋戒的八条分支。

“清晨于他前受戒”，按二十四小时的斋戒来讲，受戒的时间是在清晨太阳出来之前，当自然光线能够看到掌纹的时候就可以。太阳出来之前，就可以受戒，第二天太阳出来时，就可以圆满二十四小时。如果太阳



出来了，有可能二十四小时的时间就不够了。

“于他前受戒”，在其他人的面前受戒。非常特殊的情况，如果没有佛陀、僧众在世，也可以自己受戒。在《贤愚经》中也曾经看到过龙王在人间寻找受戒的书，最后找到了，自己按照书受戒的情况也有。

一般来讲是在他前受戒。斋戒在比丘前可以受，在沙弥前也可以受，有时在居士前也可以受。即便不是居士，但他自己正在受八关斋戒，也可以传。所以传斋戒不一定是比丘。当然出家人传比较可靠一点，但是并不是只有出家人才能传，有时居士也可以传。

以上讲了受法。

## 寅二、分支固定

次第四为戒律支，一不放逸三禁行。

依彼则会失正念，以及成为骄傲者。

这个戒律有八个分支，即八条戒。

“次第四为戒律支”，前面四条是戒律的自体，属于戒律的分支，即不杀生、不偷盗、不作非梵行（不是不邪淫），还有不妄语四条戒律。因为是一日一夜戒律的缘故，戒律非常严格，不能按照居士戒的根本戒来解读。

第一条、不杀生，是不能杀虫子以上的生命，否则就会犯戒。而居士戒的根本戒是不杀人，如果你杀了人，就会犯根本戒；如果你杀旁生，属于支分戒。在斋戒当中就很严格了，不杀生就是蚊子、苍蝇以上的众生都不能杀，在二十四小时当中必须要保持这种戒律。

第二条、不偷盗，在居士戒当中有一个界限，偷盗



价值多少钱以上的东西，就会犯根本戒。此处不偷盗这条戒律非常严格。因为时间特别短，所以不能再像居士戒那样，居士戒是一生一世、尽形寿的，从这个角度来讲，根本戒的界限比较宽泛一点。但是在斋戒中比较严格，不能偷任何东西，哪怕一片菜叶、一针一线都不能偷，必须要高度保持正知正念。尤其是平时习惯顺手牵羊的人，尤其要注意这些问题，反正要一直强调绝对不能这样做。

第三条、不做非梵行。在居士戒中是不邪淫，正淫方面是开许的，呵斥邪淫方面。但在斋戒当中，所有淫欲的行为全部要遮止，一日一夜当中就是这样的。

第四条、不妄语。在居士戒当中，说上人法妄语才破居士根本戒。在斋戒中随随便便说一个小妄语也犯。有些人在受斋戒的时候连带禁语，这是有一定必要的。禁语就是什么话都不说了，小妄语大妄语都说不成。因为斋戒当中连小妄语也算。有些人开玩笑习惯了，很多小妄语跟随着就说出来了，在斋戒当中小妄语也不能说。

以上四种属于戒律的分支。

“一不放逸三禁行”，剩下四条。

“不放逸”，不饮酒这一条是不放逸支。因为饮酒就会导致放逸，不饮酒就是遮止，让我们处在不放逸的行为中，所以饮酒属于一个不放逸支。此处的不饮酒戒和居士戒相同。

后面三个属于三个禁行的分支。

第一个是过午不食。如果过午不食，想到自己正在受斋戒，然后看到其他的在家人没有受斋戒，处在轮回



法当中，就会对于在家的生活、其他的在家人产生厌离心，所以过午不食可以使自己随顺生出离。

然后是禁行歌舞和装饰花鬘等。如果不受持的话，会让自己骄傲自满。自己唱歌、跳舞，或者身上佩了这么多的花鬘、装饰，依靠这个也会产生傲慢心。因为自己在受戒过程中穿得很朴素，就不会产生傲慢。

最后是禁行高广床。高广床是指非常奢侈、比较豪华的床。如果自己坐在或者睡在这个床上也容易产生傲慢。在受斋戒的时候，也会选择比较低矮，或者简单的床，坐或者睡。如果平常自己睡的床不是特别奢侈豪华，也不特别遮止，主要是能够让自己产生傲慢心的床。如果自己的床的确很高档，受斋戒的时候还是要选择一个普通的床，或者直接打地铺也可以。

“依彼则会失正念”，如果饮酒会让自己失去正念；“以及成为骄傲者”，如果三条禁行不做，会让自己成骄傲者。如果自己产生傲慢之后，就会看不到自己的过失，也看不到别人的功德，这时候比较容易犯戒。

戒律为什么是八支呢？前面四个是戒律的自体，即戒律支，能够让自己远离非理作意、破戒行为。然后是不放逸支，饮酒会令自己放逸、失去正念，因此必须断饮酒。其他三个是禁行，让自己不成为骄傲者。

斋戒比较接近于出家的戒律，沙弥戒中是把歌舞和花鬘打开的，相当于九条戒律。斋戒和出家戒只差一条戒律，因为比较接近于出家的戒律，所以功德也是特别大。

### 寅三、所依固定



他者虽亦具斋戒，然未皈依者无有。

“他者”，即黄门等没有办法具有别解脱戒的，也可以受斋戒的。虽然其他人也可以受斋戒，但是有一个共同的要求，就是必须要皈依。如果没有皈依，就得不到斋戒。你可以不是受一戒乃至五戒的居士，但是必须要皈依三宝。如果不皈依三宝，也没办法得斋戒。

因为没皈依是没有斋戒，所以在传斋戒之前都要加一个皈依的仪式。念三遍皈依的原因就是不管你以前有没有皈依，反正这个时候都要提醒你皈依。尽管以前没皈依过，但是传斋戒之前，在重复皈依仪轨的时候，你产生皈依三宝的心，就有了基础。下面才是斋戒的正式仪轨，然后就得到了斋戒。

因此皈依戒是所有戒律的基础，连斋戒也不例外。如果有了皈依，就会有其他上面的戒律；如果没有皈依，上面的戒律都办法安立。没有皈依戒的人得不到斋戒，也得不到居士戒、沙弥戒、比丘戒，乃至得不到菩萨戒和密乘戒。皈依戒是最根本的戒律。以上是所依固定。

今天我们就讲到这个地方。



## 第五十二课

《俱舍论》分了八品的内容，第一二品总说了有漏法和无漏法；第三四五品是针对有漏法的果——有情世间和器世间方面进行安立。第四品主要是宣讲这些果或者世间的因，也就是业；第五品宣讲了世间的缘，主要是烦恼。如果有了业和烦恼，一定会显现有情世间和器世间。

现在我们学习的是第四品分别业，主要是针对有表业、无表业，或者各式各样的有表无表开显出来的居士戒、斋戒等戒律的一些特性，以及佛经中所宣讲到的一些业的异名。

前面讲了斋戒的特点，下面讲居士戒之特点。

**丑三、居士戒之特点 分三：一、真实宣说；二、别说皈依境；三、支分固定**

《俱舍论》是针对普遍的大众讲的，所以在宣讲戒律的时候，对于一般的居士不能听、不能看的出家的戒律，如沙弥戒和比丘戒，在《俱舍论》中都没有讲。这里讲了斋戒、居士戒和一些共同的善行或戒律等。

**寅一、真实宣说**

此处真实宣说居士戒。一切有部对居士戒的安立和经部有一些不同的地方。虽然藏传佛教中的戒律主要以有部为主，但是在实行的过程中，比如我们下面学习到的内容，并没有完完全全按照有部的观点进行安立，也是比较随顺于经部的观点，这方面我们也需要了解。





承诺即为居士故，宣说戒律如比丘，  
设若一切均为戒，何言行持一分等，  
传闻守彼而得名，下品戒等则随心。

按照一切有部的观点，承诺皈依三宝就会变成居士。变成居士之后，相续中就得到了圆满的居士戒体。

既然得到了戒体，为什么还有必要宣讲戒条呢？有部说有必要宣讲戒条，就像比丘在得戒的时候并没有一条条地重复戒条，但是受完戒之后还是要给他宣说根本罪和僧残罪。居士戒也一样，虽然得戒的时候是同时得的，但是得完戒之后有必要单独再宣讲戒律。

“设若一切均为戒，何言行持一分等”，如果说得到的是圆满的戒体，为什么在经典当中还要宣讲守持一分戒、两分戒、多分戒、满分戒等说法呢？“传闻守彼而得名”，有部说受戒的时候受了圆满的戒律，但是在守持的时候按照自己的能力，可以守一分、两分、多分等。

“下品戒等则随心”，戒体又可以分为上品戒、中品戒和下品戒。这些都是随自己发心的大小，如果发心大就得到上品戒，如果发心微小就得到了下品戒。

下面再宣讲全面的含义。

“承诺即为居士故”，有部派按照佛经的观点，注释中说《大明经》讲：“身着白衣具根之在家男女诵‘皈依佛、皈依法、皈依僧，祈请摄受吾为居士’而成居士。”

“身着白衣”，即没有穿袈裟的修行人，也就是在家者。因为印度喜欢穿白衣服，居士都被称为白衣。第一个是在家者，第二个是具根，得到居士戒必须要具有男根或



者女根，只有根俱全，才能成为真正戒律的所依。然后自己虔诚地念诵“皈依佛、皈依法、皈依僧，祈求摄受我为居士”，就会成为居士。

颂词当中的“承诺”就是承诺三皈依，承诺皈依佛、皈依法、皈依僧，而不是说承诺我守持五条戒律，承诺三皈依就变成了居士。

在不同的教典当中也有不同的讲法。居士有三皈依居士，还有五戒居士。按照我们现在的操作方法，比如说一个居士只承诺皈依佛、皈依法、皈依僧，承诺三皈依也可以称之为居士，叫三皈依居士。他的内心只有一个皈依戒，当师父给传皈依的时候，得到皈依戒的戒体，就变成了三皈依的居士。

还有一种居士是五戒居士，在三皈依的基础上，他还要守持不杀生、不偷盗、不邪淫等，五条戒中也可以选一条。比如不杀生的根本戒不杀人我可以做得到，就守持这条戒；或者不饮酒我能做到，我守持不饮酒；或者不邪淫我做得到，就守持不邪淫。这叫做一戒居士，乃至能够守五条叫做五戒居士。

所以居士的分类有好几种，一种是三皈依居士，只是承诺皈依。现在有一部分学佛的人，觉得守持五戒有困难，但又想皈依成为佛弟子。这时就给他传三皈依，然后他的内心就有了皈依戒，没有其他的戒律，这是三皈依居士，在社会上有很多。还有一种人觉得只做三皈依居士不满足，他想要进一步地断恶行善，所以他承诺尽形寿在一辈子中不杀生、不偷盗、不邪淫，不妄语、不饮酒，这样就变成了五戒居士。这是现在我们普遍承许的居士。还有一种叫做八戒居士，就是一辈子守持八关斋戒



的人。基本上就是这几种。

一切有部在安立的时候，并没有像我们刚才讲的那样有三皈依居士、五戒居士，而是只要承诺三皈依之后，内心就得到了居士戒，居士圆满的戒体就得到了。只要自己承诺三皈依，就变成了真正圆满的五戒居士，相续当中就有了五戒，虽然没有单独请师父给他传五戒，但是他在承诺三皈依的时候，同时也就得到了居士五戒的戒体。

经部派不承认这个观点。经部说当你承诺三皈依的时候，内心中只有皈依戒，没有居士五戒。经部进一步说，如果已经受了五戒<sup>24</sup>，没有必要再对他宣讲戒条。

有部说有必要，为什么呢？“宣说戒律如比丘”，虽然同时得到了戒体，但还是有必要宣讲戒条。比如在受比丘戒的时候，有没有跟着师父把二百五十三条戒律，从第一条开始到最后一条，一条条地重复呢？没有。最多只是讲一下四根本，但是他得戒的时候，是二百五十三条戒同时得到的。白四羯磨圆满之后便得到了比丘戒的戒体。得到戒体之后，再对他一条条地宣讲戒条。同样，居士戒也是五戒的戒体同时得，然后还是有必要对他宣讲戒条，因为他要守持戒律，必须要把戒相、如

---

<sup>24</sup> 第一条不杀生的根本戒是不杀人，支分罪是不杀其他的旁生，如蚊子、苍蝇等；第二条不偷盗，即不能偷别人的东西、不能占便宜等；第三条不邪淫，是除了和自己的配偶之外，不能和其他的人做不净行；第四条不妄语的根本戒是不能说上人法妄语。如果你是一个凡夫，没有得到上人法的时候，说我已经得到了初禅、二禅等超离欲界的境界。上人法妄语的界限是什么呢？如果你打妄语说得到了欲界的功德，这不算是犯根本戒。但如果说自己超离了五盖，得到了初禅，已经脱离了欲界的境界，或者自己没有神通说自己得到了神通，自己不是圣者说自己成为了圣者，这些就是上人法。如果说上人法就会破居士戒的根本戒，说其他的妄语会犯支分戒；第五条不饮酒，哪怕只用草尖蘸一滴酒放在嘴里也不行，啤酒等任何酒都不能喝。



何守持和犯戒的界限等等一条条详细地宣说，所以有部说这是没有问题的。

经部进一步的提问，“设若一切均为戒，何言行持一分等”，如果他在承诺皈依的时候，“一切均为戒”，就已经断除了一切的恶行，比如居士从不杀人到不饮酒之间所有的支分全部圆满，五戒的戒体已经得到了。

“何言行持一份等”，既然他们已经获得了五戒圆满的戒体，为什么佛经当中还有受持一分戒律的情况呢？前面讲了居士戒不像八关斋戒。八关斋戒仅是一日一夜的戒律，所以必须受八条，不能选择只受其中的一两条，而居士戒是一辈子的戒律，可以在五戒中选一条<sup>25</sup>。如果守持一条，叫做一分居士或一戒居士；如果在一条的基础上，可以守持两条，就是两分居士；还有三分、四分，叫做多分居士；圆满守持五条叫做满分居士或五戒居士。

因此如果受戒的时候，五戒的戒体同时得到的话，为什么还会有一分戒、两分戒、多分戒乃至满分戒的说法呢？这些佛经中的观点又怎么解释呢？

有部说可以解释，“传闻守彼而得名”，“传闻”在本论经常出现，我们都很熟悉了，这是世亲菩萨对于有部的观点不是很满意的一种语气。传闻有部是这样说的，“守彼而得名”，虽然他承诺时，得到的是五戒，但是在日常生活中，行持的时候跟随自己的实际情况，能

---

<sup>25</sup> 五戒中选一条的观点也有不同的安立，有些地方说如果五戒中只能受一条戒的话，首先必须是戒酒，如果你不承诺戒酒这一条，其他的戒律也没办法安立。有些观点说第一条不一定是戒酒，如果一辈子不杀生或者不邪淫等做得到，就守持这一条戒律。



够守持不杀生的戒律就守持这个，其他的守持不了就不行持，这种情况叫做一分居士、两分居士，或者多分居士等，其他的就失毁。注释当中说失毁的意思就是不守持。虽然他受了，但是在实际行持的过程中其他的可以不守，相当于是一种失毁。对于能够守持的，自己去守持，比如只能守持一条不饮酒，他就有了一分戒<sup>26</sup>。

总之，虽然受了五条戒律，但是在实际行持中，他只是守持其中的一两条，叫做一分戒、两分戒，或者多分戒、满分戒等等。

这种安立和我们现在的实际操作也不同。有部的观点是这样讲的。汉传佛教不是以有部的戒律为主，而以四分律安立。藏传佛教虽然以有部为基础，但是真正操作的时候，也没有按照有部的观点来做。比如在受居士戒让受戒者重复的时候，能够守持的重复，不能守持的不重复，这是比较普遍的情况。

有部解释说，虽然受了圆满的戒，但是只守能够做到的，其他的放弃，从这个角度来安立一分戒等。当然也是有漏洞的，有部就是这样安立的，经部不承认这种观点。现在比较普遍的传戒，或者宣讲的戒律基本上都是按照经部的观点来行持，没有遵照有部的观点。

经部的观点是传戒念仪轨的时候，如果能守持，你就跟着重复，不能守持的就不重复，这样就得到一个戒或者两个戒，然后也是这样守持，其他的戒没有守持也不需要去放弃。以后当他觉得可以增加的时候，再到师

---

<sup>26</sup> 有些地方说在不饮酒的基础上，对于其他的四根本选择一条受持，叫一分戒。



父面前去求其他的戒律，自己再得到其他的戒体。

“下品戒等则随心”，戒律有三种，即下品戒律、中品戒律和上品戒律。所谓的下品戒、中品戒和上品戒，都是通过什么来安立的呢？“则随心”，就是随你发心的大小程度与否，清净与否，强烈与否。

有些人发心很清净，就是为了解脱，如此他得到的戒律就是上品戒；有些人发心不是那么清净，只是为了发财，或者远离怖畏而去守持一些戒律，根本得不到上品戒。

还有发心的强弱与否，虽然小乘当中没有著重地宣讲菩萨行，但是小乘也承许有菩萨，承许有一些上根利智的人愿意度化一切众生，发了要成佛的心，因为发心特别广大，得到上品戒。如果发心很微小，为了自己解脱，可能得到中品戒；如果为了得到善趣，可能得到下品戒。

小乘当中虽然承许菩萨，也承许菩萨道，但是没有从一地到十地的安立。《俱舍论》中可以看到，小乘承许佛陀在金刚座成佛之前，就是一个凡夫人，一座当中成菩提，直接成佛了。所以小乘中没有从一地到十地的圣者道。所以虽然小乘也讲到了成佛，但不是大乘。

有些人说《俱舍论》中也有大乘的思想，比如发菩提心、成佛，其实这些和大乘还是有不一样的地方，此处根本不讲菩萨从一地到十地的断证功德。主要还是从小乘的思想方面安立。虽然以隐藏的方式间接地讲到了一些我们也不否认，但是直接讲的是没有的，都是从小乘的观点解释的。

如果发心很强烈，有特别想要得到戒律的心，那么



可能得到了上品的戒律；如果发心比较小，别人说受个戒吧，那就受一个吧，没有以强烈心去受戒，虽然得到了戒律，但是属于下品的戒律；虽然身体在这里，但是如果他内心根本不想得戒，那么肯定是得不到的。所以成为什么样的戒品，关键是看什么样的发心。如果发心微小，就是下品戒；如果发心很清净、广大、猛厉，就会变成上品的戒律。

在注释当中也提到过，有些人成阿罗汉之前，得到的戒律是下品戒，虽然是下品戒，但还是可以通过修持无我证悟阿罗汉果位，因此阿罗汉相续当中有可能是下品戒；有些人虽然是凡夫人，但是他发了菩提心，所以凡夫人相续当中有可能是上品戒。

通过发心大小的差别，安立戒品的时候，有上中下三品的安立。

## 寅二、别说皈依境

前面已经说了，“然未皈依者无有”，或者说承诺皈依就会直接得到居士戒。我们在讲斋戒的时候也讲过，虽然一切都可以得戒，但是没有皈依就没有斋戒。那么我们所皈依的对境到底是什么？此处别说一下皈依的对境，也就是了解一下所皈依的三宝的体性。

作为佛弟子来讲，不管是出家人，还是居士，我们说自己是皈依三宝的人，到底所皈依的对境是什么样的体性，具有什么功德？如果我们对于所皈依的对境很了解，那么皈依的信心等方方面面会比较圆满。如果只是听别人说这是佛，佛是一个很好的修行者、慈悲的老人或者神仙等，内心当中对所皈依的佛并不了解的话，那么虽然皈依了，但还是迷迷糊糊的状态。



大恩上师经常讲，虽然佛教不是迷信，但是在佛教当中有迷信者。他们对于所皈依的、所学习的对象都不了解，相信是相信，内心却比较迷惑。佛教的教理殊胜深邃、圆满究竟，但是如果你不去学习，对佛教当中所讲的教理就会很迷惑。如果在这种模糊的状态当中学佛，当然就会成为非常可怜的迷信者。

我们要皈依、学佛、解脱，那么最初的皈依境到底有什么样的功德、自性呢？当然一个颂词把皈依三宝的自性全部讲完是不可能的事情，但是可以按照有部的观点，对所皈依的三宝有一个归纳性的解释。如果展开去解释，还有很多。

《随念三宝经》是必须要学习的，几年前我们学习过，全知麦彭仁波切有一个《随念三宝经》的注释，益西上师也做过讲解。我们对于《随念三宝经》中的随念佛、随念法、随念僧三宝分别具有什么样的功德必须要了解，然后对于所皈依的三宝才会有一个正确的认知。否则我们说自己要发誓成佛，到底要成就一个什么样的佛呢？内心还是很模糊的。如果对于要成的佛是怎么样的都不知道，那么我们说现在我要发起很猛厉的心成就像释迦牟尼佛一样的佛陀，这个目标就会非常模糊，直接导致行为也不是那么的清净、圆满。如果我们对要成的佛的本体知道的特别清楚：佛的身语意的功德、证悟的功德、断除障碍的功德，全方位了知得非常清楚。

我们对所成的佛非常清楚，既然成佛这么殊胜，那么成佛的因是什么？通过什么样的因缘才能成佛呢？我们就会去关心成佛的因缘。这时也会以非常认真的





方式去了解发菩提心以及种种的菩萨道。

比如你想去一个地方。如果你只是泛泛地了知某个地方很好，内心并不是特别想去，那么也就不会关心那里的住宿条件、路况如何、通过什么样的交通工具到达，或者当地的饮食习惯、消费水平等，对于这些细节根本不想了解，也不会去关心。如果你真的想去，就会关心路途、住宿的情况，会遇到什么麻烦，假如有麻烦怎么办……他会很认真地去了解。

对于一个产品也是一样的，如果你不是那么想买，那么对于它的性能、售后服务等方面肯定也不会关心；如果你真的想要去购买，确实产生了很大的兴趣的时候，你就会关心它的实际情况。

成佛也一样。如果我们现在对于菩萨道、成佛的因不是很重视的话，那么也可以推知我们对于成佛这件事情可能还没有产生真正的兴趣。因为对成佛的因缘等细节问题，我们并没有认真地对待，所以说明我们可能还不是那么想要真实地成佛，还只是比较模糊的方式。当我们开始关心菩萨道了，真正很认真地去观修菩提心了，就说明我们真的想要成佛了。

因此既然我们皈依了，那么对于所皈依的佛法僧是什么样的，必须要很认真地去了解。

还有度化众生的事情。我们发菩提心，一是下化众生，二是上求佛道。上求佛道前面已经讲了，那么下化众生呢？凭什么我们要去度化他们？我们度化他的目的是什么？有些众生过得比我们还好，有必要去度化他们吗？如果没有认认真真地学习，就没办法了解。

因此我们必须要了解一切众生的迷惑、烦恼、痛苦



等。我们必须学习佛陀在经典当中讲到的众生的苦苦、行苦、变苦是什么。通达了这三种苦，我们就会知道虽然现在有些人地位很高、非常富裕，显现上过得很幸福，但是他们内心当中没有离开过三苦，不是苦苦的自性，就是行苦的自性，或是变苦的自性。不管是什么样的人，无论是比我过的好的人，还是同我差不多的，或者比我差的人都需要安置在救度的状态当中。

我们对于这些问题需要认真地去了解，系统闻思佛法就是有这样的益处，当我们要度化众生的时候，佛法中对于度化众生的方方面面讲的很系统；我们要上求佛道的时候，又把佛道方面的很多事情讲的很系统。系统地了解之后，发心或者修菩萨道就有了理论基础做支撑，就不会三天打鱼两天晒网，而是可以持续性的精进，以非常稳定的方式每天坚持闻思修。这方面对于我们的修行是很有必要的。

**所谓皈依三宝尊，即是皈依能成佛，  
无学法与有无学，僧众以及涅槃法。**

这里面讲到了皈依三宝，“所谓皈依三宝尊”是总说，下面三句是别说。

首先皈依佛是什么？“即是皈依能成佛，无学法”，能成佛的无学法是皈依佛的主要内容。然后皈依僧是什么？“与有无学，僧众”，即有学道的僧众和无学道的僧众，僧众内心的有学功德和无学功德是所皈依的。最后所皈依的法是什么呢？“涅槃法”，即所皈依的法的自性。

平常我们一提到皈依佛的时候，马上会想到寺庙



里的释迦牟尼佛或者唐卡上画的佛像，当然这些的确也是一种。除了这些形象之外，其他的也是我们必须了解的。此处从小乘有部的观点说，所谓的皈依佛就是皈依能成佛的无学法，即佛相续中无学道的功德。

平时我们讲皈依法的时候，直接想到就是法本，或者《华严经》、《妙法莲华经》、《金刚经》等，虽然这些经典也是一种，但还不是最重要的。在《宝性论》中也提到过<sup>27</sup>，法身有两种，一个叫真正法身，一个叫假教法身。教法也算是法身，但是与真正的法身相比它是一个假立的教言方面的法身。

“即是皈依能成佛，无学法”，小乘有部认为佛陀的身体不是皈依处，为什么呢？因为佛陀成佛之后的身体和出家之前悉达多太子的身体是一样的，都是凡夫的自性，属于有漏的烦恼和业产生的异熟果，所以他的身体属于有漏的，不是真正的皈依处。真正的皈依处是永远不会欺惑的自性，而凡夫有漏的身体具有欺惑性，他身体在变化，是血肉之躯，所以皈依它没有什么必要。小乘认为真正的皈依佛不是皈依佛的身体，而是皈依佛陀相续中能够成就佛果的无学法的功德。

无学法的功德，是指注释当中讲到的“尽智与无生智等”，简单而言，“尽”是完全了解，或者消尽烦恼的意思。对于“此是苦汝应知，此是集汝应断”等苦集灭道的自性全部通达了，叫做尽智。无生智是进一步地了

---

<sup>27</sup> 《宝性论》中也宣讲了三宝的自性，在序品当中讲到了佛陀具有的八种功德；也讲了法宝具有的皈依道谛、灭谛等功德；还讲了僧宝当中的如所有智、尽所有智。尤其是对佛宝的功德讲得特别详细，这些方面乃至我们内心还没有产生定解之前，都是需要不断去学习的。



解苦谛没什么了知的，集谛没什么可断的，灭谛没什么所证的……佛陀是尽智和无生智都有。而阿罗汉中，钝根的阿罗汉只有尽智没有无生智，利根的阿罗汉有尽智也有无生智<sup>28</sup>。

尽智和无生智在佛陀的心相续当中都是圆满具足的，这就是无学法。小乘只是皈依佛陀相续中的无学法功德，而不是皈依佛陀的色身，因为他认为色身是佛陀以前有漏的业形成的身体，所以不是皈依处。

按照经部派的观点，世亲论师认为佛陀的色身也是皈依处，是无学法功德的所依处。假如佛陀的身体是一个凡夫的身体，那么供养佛陀的身体就成了和供养凡夫的身体一模一样。既然如此，出佛身血怎么可能变成五无间罪<sup>29</sup>中最重的罪业呢？出于恶心令佛身上出一点点血，就变成了无间罪，甚至比杀父、杀母、杀阿罗汉的罪业还要重。必须要把父母、阿罗汉杀死才犯五无间罪，而佛陀的身体出一点血就犯五无间罪了，从这个角度来讲，如果佛的身体和凡夫一模一样，怎么安立五无间罪呢？安立不了，不应该有这么严重的因果。从这个角度来讲，佛陀的身体也应该是皈依处。

从大乘的角度来讲也是一样，因为佛陀的身体是在三个无数劫中修持了很多的福德资粮形成的，所以佛陀的身体一定是皈依处。大乘教义中佛陀的身语意都是皈依处。

前面讲了一想到皈依，马上就想到了唐卡中的佛

---

<sup>28</sup> 在第七品分别智中会讲。

<sup>29</sup> 杀父、杀母、杀阿罗汉、破和合僧、出佛身血。



像，或者寺庙当中的塑像等。虽然这也没有什么错误。但是如果对于佛陀的身功德、语功德、意功德等主要的方面还没有认知，而认为这个佛像仅仅是工匠用泥巴捏出来，或者用铜水、铁水铸出来的，就是泥巴或铜铁的自性，而没有认为它是佛的一个化身<sup>30</sup>，在寺庙当中度化众生，这样认为就错了。

我们应该知道寺庙当中的佛像是佛陀的化现，是顶礼处、皈依处、供养处。在这个基础上还要认知佛陀色身的功德、语功德和意功德，如是了解之后，当我们看到佛像的时候就能够忆念起佛陀方方面面的功德。

如果我们真正地学完这些道理之后，那么在寺院中一看到佛像，或者看到自己佛台上面的佛像，就不会觉得它仅仅是一个铜像或者一张图片，它就是佛陀身语意的三种功德的示现。通过对境就能够忆念佛陀身语意的功德，如此一边忆念一边供养当然就不一样了。

大乘还有一个更深层次的意思，每个众生都是佛，只不过现在被障碍覆盖住了而已。当我们看到佛像之后再一反观，佛陀所具有的功德在我自己的内心也是没有丝毫差别地具足。如果能够如此反观，则功德利益就更加不可思议了。

从大乘角度来讲，皈依的过程也是由外而内的。首先我们是缘寺庙、佛堂中的塑像皈依，然后在这个基础上，了知佛像代表的是佛陀身语意的功德，这时我们皈依的心就从一个塑像变成了忆念佛像传递出来的佛功

---

<sup>30</sup> 有些地方讲，只要做成佛像的样子，就自性地变成了佛陀的化身，自然而然会有一种加持力。



德法。因为知道了佛有这样的功德，所以我要皈依、供养、随学，佛陀是我的导师等。当我们的福慧再进一步增长之后，缘佛像反观自心。

当我们看到外面的房子、汽车、男男女女时，不一定想得起来自己内心具有佛性，但是一看到佛像就会比较容易想到，因为佛像和我们所学的教义就有着天然的联系。当早上我们在佛堂里供水、点灯、供香或者顶礼的时候，一看到佛像就会想到我也有这样的佛性，只不过自己现在有障碍。我通过供养来反观、提醒自己，我和佛一样是本来具有佛性的，现在供养佛像就是遣除障碍的修法。

当我安住在清静的见解中，去供水、供花的时候，就不是一个对外在佛像的单纯供养了，而是对于内心佛性觉醒的一种提示，提醒我就是佛，我今天必须要在这样的状态中去圆满资粮、清净罪障、度化众生。而且不单单我是这样的，其他刚强难化的众生也是和佛一模一样地安住在这样的功德当中，只不过因为暂时的因缘他们没办法发现，也发不起出离心、菩提心，看起来似乎烦恼很粗重。但是即便烦恼再粗重，他们的内心也是安住在佛的功德中。这时菩萨就会发起精进勇猛的心，所有的障碍都是暂时的，只要自己坚持不懈地做下去一定能够把众生调化到佛道当中。这方面有很多殊胜的功德和必要性。

当我们学习大乘密乘了义教法学得越深的时候，所有外在的事物都会变成觉醒内在佛性的一种提醒，比如在佛堂中通过熏习佛像的内观很熟悉了之后，看到外面的山河大地、男男女女，从密乘的角度上来讲，



也有这种观想方式。当我们学习教义的定解很深的时候，就不会安住在以前那种状态了，所学的东西自然而然就会起作用。为什么一切都是清净的坛城、一切男女都是本尊的自性、一切声音都是咒语？他自然而然地会去忆念、观想、训练，这样的状态越来越多的时候，慢慢就和法界相应了，这就是一个和法界相应的过程。我们之所以和法界不相应主要也是因为这些障碍，我们在佛堂上供佛、向佛陀顶礼，都是遣除障碍和法界相应的方式。

这就变成了一个比较高的修法，不是单纯地背着一包香，到寺庙里看到佛就进去烧三支香，然后顶个礼再走。江浙一带有很多这样的朝山团，一大堆人背着包包，带了很多香，到了寺庙烧三支香之后，顶几个礼就走了，每个寺庙都这样转。我们不能说这样没有功德，毕竟是有清净心、信心。但是如果有这样的见解，在质量方面还是不一样的。

我们现在到了佛学院学习佛法，就不能满足只是到处去转一转，点点香。我们就要学习更甚深的含义，学完之后再去供养、磕头或供香，其意义就不一样了。每一次供养都反观一次自己供养的心，自己和佛是一模一样的，反观一次就遣除一次障碍，全部都可以变成遣除客尘、障碍的方式。

此处讲了皈依，能生佛的无学法，其实佛陀身语意也是一样的。我们学完之后，在平时和人交往的过程中，或者修学佛法的时候，就会有一种不共的见解，没有和以前凡夫人的习气相应的东西在里面，逐渐对于佛法学习得越来越深的时候，他就会真正和佛法相应，而不



再是表面上的佛法了。

“有无学，僧众”，是皈依僧。所皈依的僧众是什么呢？一定是安住在有学道和无学道的僧众，即四向四果。从小乘的预流向、预流果开始，最后到阿罗汉向、阿罗汉果之间。有些是安住在有学道的僧众，有些是安住在无学道的僧众。

按照小乘的观点，既然佛的身体不是皈依处，僧人的身体也不是皈依处，只是皈依内心当中的有学无学。既然如此，连凡夫僧都不算是真正的皈依处了，因为凡夫僧内心中没有有学道的功德<sup>31</sup>。皈依僧众的真正对境就是圣僧，而且是圣僧相续中有学道和无学道的功德。但是圣者的身体也不是皈依处，这是小乘有部的观点。所皈依的僧众是有学和无学的本体。

大乘在《宝性论》中讲的皈依僧，真正意义上的僧宝是一地以上的菩萨，是圣者僧众。其他四个凡夫僧以上的僧团、僧宝都是暂时性的，不是真实的比较深的皈依僧的自性。

皈依僧主要是针对僧宝方面进行皈依的。前面我们讲过，真正的僧众，一个圣僧就可以称为僧众，凡夫僧必须要四个人以上才能算是僧团，这是僧众的意思。

皈依法是“涅槃法”。《宝性论》中讲的是道谛和灭谛，道谛和灭谛是法宝的自性。而法本只是一个能诠。这些书是不是法宝？是法宝。我们皈不皈依呢？也皈依。而且在皈依境当中也是用法本来表示，但是这不等

---

<sup>31</sup> 因为有学道是从见道开始，所以凡夫僧没有有学道的功德，更没有无学道的功德。





于法本就是我們究竟的皈依處。法本表示的是道諦和滅諦的意思。道諦和滅諦怎麼在皈依境中畫出來呢？畫不出來，因此只能用經書的方式來表現。我們在看到皈依境的時候，經書就是皈依法的自性。我們可以了解，它就是通過能詮句表達所詮的意義——道諦和滅諦，尤其是相續中道諦、滅諦的功德。在道諦和滅諦中，道諦也是暫時的有為法，具有某種欺惑性。從嚴格意義上講，所皈依法的自性就是滅諦，滅諦就是涅槃法。涅槃法是最究竟了義的皈依處，所以所皈依的法宝就是涅槃法。

此處認定了所歸依的三寶，第一是能成佛的無學法，就是皈依佛功德；第二是涅槃法，就是法功德；第三是僧眾相續中產生的有學無學的功德，叫做僧功德。這就是皈依佛、皈依法、皈依僧。這是按照《俱舍論》有部的觀點來安立的。

### 寅三、支分固定

在居士的五戒當中，為什麼要講邪淫、妄語和戒酒？此處把這三條戒律拿出來單獨宣講，因為裡面有其他的解釋方式。

邪淫極受譴責故，易守不作得戒故。

依照承諾而得戒，並非于諸相續離。

倘若已違諸學處，則會言說妄語故。

佛制罪中唯戒酒，是為守護他戒故。

前四句講在五戒當中單獨安立邪淫的原因，第五六句，講在五戒中單獨安立妄語的原因。身三語四，語



言方面有四个罪业，有粗恶语、离间语、妄语和绮语，为什么其他三个语言的过失不安立，单单在五戒当中安立妄语的呢？第七八句是讲单独安立饮酒的原因。在所有罪业中有两种罪业，一个叫做自性罪，一个叫做佛制罪。前面的杀生、偷盗、邪淫、妄语，都可以算作自性罪。佛制罪就是佛陀制定的戒律，比如比丘戒里面就有很多的佛制罪。在这么多的佛制罪当中，为什么单单把不饮酒这一条放在五戒当中，这是什么原因呢？这个支分是固定的，它有很大的必要性，都是经得起观察的。

“邪淫极受谴责故，易守不作得戒故。依照承诺而得戒，并非于诸相续离”，这个颂词讲邪淫。前面讲到戒律有很多种，最低的是八关斋戒，八关斋戒上面是五戒，五戒上面是出家的沙弥戒，再上去就是比丘、比丘尼的戒律。斋戒当中对于淫欲方面的戒律不是邪淫的，而是不能作淫欲，断非梵行。出家人的戒律当中，沙弥戒、比丘戒中都是不能作淫欲。在四种戒体当中为什么单单在居士戒当中，没有戒除淫欲、非梵行，只是说不要做邪淫呢？这方面有一定必要性的。

在沙弥戒、比丘戒中，出家人一辈子要受持清净的行为，绝对不能做淫欲行；斋戒是一日一夜二十四小时的戒律，一般人都能够守得住不去做淫欲行为；而居士戒是一辈子的戒律，和斋戒不一样，和出家的戒律也不一样，属于一种特殊的戒律。时间也很长，又不是出家的戒律。

有三个原因制定了邪淫，第一个是“极受谴责故”，第二个是“易守故”，比较容易守持，第三个是“不作



得戒故”。

为什么要制定不能邪淫呢？

第一、“极受谴责”。在佛法当中有邪淫和正淫，所谓的正淫就是在家男女合法夫妻之间可以做不净行。但是在夫妻之外，乱搞男女关系，无论在佛教还是在世间当中都是极受谴责的。即便是非常开放的地方也不赞叹在配偶之外乱搞男女关系。现在很多人出轨就和这方面有关。大家都在谴责这种行为，基本上没有人赞叹。虽然有些世间的男女在内心中可能很想出轨，但是因为世间的舆论压力特别大，现在的伦理道德还没有沦落到那么差的地步，所以在整个世间，邪淫是极受谴责的行为，因此佛法把邪淫制定为戒律。

因为在家人必定有正常的夫妻关系，所以佛陀对于在家的修行者没有规定只要当了居士就不能再做夫妻的事情，只是要求不要去做夫妻关系之外的邪淫，这是极受谴责的。这是制定邪淫戒的第一个原因。

如果世间人能够把佛教的戒律守持得很好的话，世间会变得很好。因为如果每个人都守持不杀生的戒律，就不会杀人，很多的恶性事件就会减少。

如果受不偷盗的戒律，就没有偷盗的事情发生。现在很多人都觉得不安全，出门在外总是担心房子里面的东西被人偷了怎么办，或者在公交车上钱包被偷了怎么办。以前包是背在后面的，现在要背到前面去，这样容易看着，别人的手伸进来看得到，背在后面就看不到。以前背包都是在后面的，现在别人专门提示你背包应该背到前面，否则很不安全的。但要是大家都守持不偷盗的戒律，就不会有这种顾虑了。



不邪淫也是一样的。现在很多的社会问题也是因为男女出轨造成的。在外面乱搞男女关系，引发了很多矛盾，令社会的风气很不好。如果都能受持不邪淫的戒律，满足于自己的丈夫、妻子，这些问题也不会有。

如果能断掉妄语，也是一样，人和人互相之间真诚的交往，没有什么妄语。

再加上不饮酒。现在因为饮酒也引发了很多问题，所以查酒驾等。如果大家都能够守持不饮酒的戒律，从根源上禁止了饮酒，很多问题就不会发生。

所以如果佛法能够真正兴盛于世，很多社会问题自然而然能够解决了。但这是不可能的事情，为什么呢？因为众生的烦恼很重，让他们去守戒律，根本不愿意，觉得守了戒律之后，很多事情就不能做了。但是如果你去做这些事情，对自他和社会会有很大的伤害。众生的心是颠倒的，好的事情推广不了，不好的事情很快就推广了，所以众生的习气喜欢做一些放荡、不受约束的行为。其实这种约束是对自他很好的行为，如果大家都能够约束好自己，其他的问题自然而然就会迎刃而解。

第二、“易守故”，即比较容易守持。为什么呢？比如受戒之后一辈子再不能做淫欲的行为，这对于一个内心当中没有法义，没有修持禅定等调伏自心的一般人来讲，很难守持，也是非常痛苦的事情。但是如果没有让你不要做淫欲的行为，而是不要做邪淫，这就比较容易守。因为比较容易守的缘故，所以对居士安立了不邪淫的戒律。

第三、“不作得戒故”，这是专门针对某些圣者。比如获得小乘一果、二果的圣者，还没有出欲界，欲界的



九品烦恼还没有断尽，有的断到前六品等。当他得到圣者果位、无漏戒的时候，对于邪淫自性罪自然而然就不做了。

初果要七返生死，还要在人天要转生七次，最后才能涅槃。即便是第二世他转生到了没有佛法的地方，内心的戒还会起作用，绝对不会做邪淫的事情。不管投生到哪个地方，都不会做。因为他还是一个欲界当中的圣者，欲界的淫欲心还没有断掉，所以当他转生的时候，他还会娶妻，做淫欲的行为，但是他绝对不会做邪淫。

没有制定非梵行，因为圣者不一定每一世都出家。如果第二世他投生为在家的身份，会有自己的妻子或丈夫，从这个角度来讲，还会有淫欲心、非梵行，但是不会犯戒律。他是自然而然得到不邪淫的戒律，而不是制止的戒律的缘故，叫“不作得戒故”。

以上安立了居士戒的不邪淫。

“依照承诺而得戒，并非于诸相续离”，这两句是遣除了一个疑惑。比如一个居士在结婚之前受了一个不邪淫的戒律。后来因缘成熟，他结婚了，会不会犯戒律呢？不会犯，为什么呢？“依照承诺而得戒”，他当时只是承诺不邪淫，没有承诺不做淫欲。他结婚之后，有了自己的妻子，也是佛陀开许的，合法夫妻之间做不净行是不违反戒律的，这是正淫，不是邪淫。

“并非于诸相续离”，他当初承诺的时候，并不是和“诸相续”，即其他人的相续，“离”，离开淫欲行为。他没有承诺和其他的相续离开淫欲的行为，只是承诺不作邪淫，所以即便他在结婚之前受了不邪淫戒，结婚之后，也不会犯这个戒律。



以上讲了邪淫的支分是固定的。

“倘若已违诸学处，则会言说妄语故”，我们平时经常说身三语四意三，语言方面有四个罪业：粗恶语，即说脏话、骂人等；离间语，即挑拨离间；妄语，即说虚妄的语言；绮语，即说和解脱无关的任何语言。既然语言方面有四个罪业，为什么此处只是制定妄语呢？制定妄语的原因有和邪淫共同的三个根据，和一个不共的根据。

三个相同的根据是什么呢？第一、极受谴责故。说妄语在世间也是极受谴责的。如果一个人很不老实，经常说妄语，世间上也不喜欢这种不诚实的人。我们上学的时候，老师经常教育小朋友要诚实，不能说谎。如果世间认为妄语是一件好事，也不会从小就教育我们不要说谎话了。现在人和人交往也是缺乏真诚，说话都有虚妄的语言在里面。不管怎么样，虚妄语极受谴责故，这方面确定不能说妄语；第二、易守故，不说妄语比较容易守；第三、不作得戒故，同样，因为妄语是自性罪，得到了圣者果位之后，自然而然就会远离自性罪。以上三条是共同的。

有一种不共的“倘若已违诸学处，则会言说妄语故”，为什么不制定绮语、离间语、粗恶语，而必须制定一个妄语呢？从居士戒根本戒角度来讲，不妄语主要是说上人法妄语，此处把妄语的范围再开大一点，不是完完全全从根本戒的角度来讲。比如你犯了戒律之后，上师问你：“你犯戒没有？”如果你说：“我没有犯戒。”这就是说妄语了。你本来犯了戒律，却说没有犯戒律，就失去了一个改正、终止罪业的机会，你的罪业



就会延续。如果你很老实，没有说妄语，师父问：“你犯戒了没有？”你说：“犯了戒律。”师父说：“犯了戒条必须要忏悔。”你说：“我忏悔。”这样就把罪业的相续斩断了，而且有了一个悔过自新的机会，并安住在诚实之道当中。倘若已违诸学处，就会言说妄语的缘故，居士戒当中制定妄语也是有必要的。如果制定的是绮语，就没有这个作用。

“佛制罪中唯戒酒，是为守护他戒故”，佛制罪有很多，比如比丘戒中也有很多的佛制罪。

自性罪和佛制罪分析过很多次，所谓的自性罪就是不管你受不受戒律，去杀生、偷盗、邪淫等一定会产生很大的罪业。十不善业中的邪淫、妄语、偷盗、杀生等等都是自性罪。佛制罪是佛陀制定的戒律，如果违背了佛陀制定的戒律，就会犯佛制罪。有些罪业既是自性罪也是佛制罪，比如此处的邪淫是自性罪，没有学佛的在家人做了邪淫也会有很大的罪业。做为一个居士，受持了不邪淫的戒律，如果犯了这样的戒律之后，这是既是自性罪也是佛制罪的情况。有的只是佛制罪，不是自性罪，比如出家人过午不食或者不能挖地等就是佛制罪。如果你受了这个戒律，做了之后就会违背佛陀制定的戒律，但是它不是自性罪，其他人做了之后，不会犯这个过失。

有这么多佛制罪，为什么单单把不饮酒拿出来安立为五戒之一，而不规定其他的呢？“佛制罪中唯戒酒”的原因何在呢？“是为守护他戒故”，是为了守护其他的四条戒律。酒是乱性的，如果你不戒酒，经常性的喝酒，脑袋总是处在晕晕乎乎的状态。在没有喝酒之前，



是一个很好的人，思维、处事方式都是非常优秀的，一旦喝了酒，不该说的话也开始说了，不能做的事就开始做了，发酒疯了。喝了酒以后脑袋马上就处在另外的状态中，这种情况下你能守护以前所受的戒律吗？根本不知道取舍了，该做的不该做的都分不清楚。前面所受的不杀生、不偷盗、不邪淫等戒律全部会犯。因为你根本不知道该做什么，不该做什么。

现在社会上也有很多喝酒闹的笑话，还有由于喝酒发生的恶性事件、引发的纠纷不胜枚举。为什么是这样的呢？喝了酒之后，他根本控制不住自己。现在严查酒驾的原因也是这样的，你喝了酒之后，不知道哪个是刹车，哪个是油门，这些都分不清楚了，所以必须要严查，否则他一上路之后就成了杀手，他人的生命、财产都会受到很大的损失。喝酒在世间有这么大的危害，在修学佛法方面的危害也是一样的，你的戒律都没办法想起来，更没有能力守持了。

在戒律和《饮酒的过患》中讲过，曾经有个地方闹恶龙，龙非常厉害，兴风作浪给很多人造成伤害。佛陀派了很多尊者去降伏都没有成功，后来一位阿罗汉去了，他的能力特别大，随随便便说了一句话就降伏了恶龙。他回来的时候，口很渴，以为酒是水，没有观察就喝下去了，一下子喝了很多酒，醉了之后就倒在路边昏迷、呕吐。这时候佛陀来了，对大家说，你们看他以前是降龙的尊者，现在不要说降龙了，连虫都降不了。

当然阿罗汉已经证悟了，不会有饮酒的罪业，只是没有观察饮了酒，然后迷失了。既然阿罗汉都会被酒迷失，何况是一般人呢！





很多修行人守持不饮酒戒，从早到晚都很清醒，能够闻思背诵，只不过有些人可能记忆力、理解能力差一点而已，但是思维都是很清楚的。他在清醒的状态当中，比较容易守护戒律。

当然并不是说不喝酒所有的戒律都会守得很清净，除了饮酒是我们守戒的违缘，还有内心的烦恼。如果烦恼很炽盛，虽然不饮酒，但也有无法控制自己的情况。

因为喝酒很容易违背戒律，所以佛陀在五戒当中制定必须要断饮酒。

前面也讲了，有些地方说，如果要受持一条戒律肯定要先守不饮酒戒，这一条必须要守护。有些地方说，虽然他不能戒酒，但是他可以不杀生，也开许他得戒的。

为什么在佛制戒中要戒酒呢？就是为了守护他戒，让其他的戒律能够守护得很清净，制定了戒酒。这方面有很大的必要性。

以上讲了支分固定。

今天我们就学习到这个地方。



## 第五十三课

现在我们学习到了第四品分别业，其中对于欲界、色界、无色界的业，还有福报或者非福德的业等，讲了很多内容。很多是通过有表或无表的方式进行安立的。在讲业的时候，也讲了各式各样的戒律，因为戒律中也涵摄了很多业的问题。后面通过经典当中所讲的很多业的分类和不同名称来宣讲业。

总而言之，是为了让修行者内心当中对于业因果能够尽量产生一个非常稳定的信心和定解。前面我们再再地提到，佛法最核心的就是业因果。因缘法则贯穿小乘、大乘和密乘的修行。如果我们现在学习佛法没有以业因果的见解来摄持，很多时候就会没办法真实地修持。因此无论如何都要通过方方面面的努力来让自己在内心当中产生对业因果的殊胜定解。

前面学习了居士戒当中单单把邪淫、妄语和饮酒这三条分支拿出来宣讲的必要和根据，以及和其他分支不相同的地方。

### 壬二、从何获得

从什么地方、如何获得欲界的别解脱，以及禅定戒、无漏戒等。

欲界所摄一切戒，依二者与现众得，

禅定戒与无漏戒，依靠正行诸时得。

此处分了两类，一类是欲界所摄，主要是别解脱戒；一类是上二戒，即禅定戒和无漏戒。禅定戒和无漏戒是



依靠什么得到的？也需要了解。

《俱舍论》中对于这些问题，一般来讲交待得比较清楚。我们以前不了解的很多问题，如欲界所涉的一切戒是依靠什么而得到的，禅定戒与无漏戒的概念是什么，如何得、如何舍等，在《俱舍论》中都讲得非常细致。

“欲界所摄一切戒，依二者与现众得”，欲界所摄的戒律，尤其是别解脱，是从三个方面进行安立的：第一、“一切戒”；第二、“依二者”；第三、“现众得”。

首先欲界所摄的是“一切戒”，所谓的“一切”包括加行、正行和后行。欲界的别解脱主要是别别地断掉恶业的相续，比如受持了不杀生的戒律之后，就会把杀生的罪业别别断掉，而杀生的罪行本身分了加行、正行和后行三个部分。第一是加行，即在杀生之前，做一些准备工作，这时就产生罪业了，这是需要断的；第二是正行，他用刀子正在屠杀众生；第三是后行，即他把众生的命根断绝之后，自己内心的嗔心还没有息灭，烦恼还在运作，或者把羊、猪杀完之后，还要剥皮、分解、贩卖，这些都是后行，也会产生罪业。

不管是杀生、偷盗、邪淫等，都有加行获罪、正行获罪、后行获罪的。如果加行、正行和后行都圆满了，罪业当然就会很重。有时加行已经有了，但是在正行的时候，他自己舍弃掉了杀生的罪业，也有在后行的时候舍弃的情况。这样相对于三个分支俱全的罪业来讲，可能会稍微轻一点。

为什么欲界所摄的戒律是依一切得呢？因为在别解脱戒中，第一要断掉加行，通过断加行而得到戒律；



第二要断掉正行，通过断正行而得到戒律；第三要断掉后行，通过断后行的恶业得到戒律，所以叫做一切戒。依靠断加行、正行、后行都可以引发别解脱戒。因为别解脱戒绝对要断除不善业的加行、正行、后行，所以断除所有的加行、正行及后行的不善业之后，获得了别解脱。

不仅杀生如此，其他的偷盗、邪淫等也是一样的，都是从断除加行、正行、后行的罪业之后，得到加行、正行、后行所摄的别解脱戒律。这叫“所摄一切戒”的意思。加行、正行、后行称之为一切，中间从加行得，然后正行、后行不得，或者正行得，加行和后行不得，都不叫一切。一切是依靠加行、正行、后行断掉之后，都能引发别解脱，叫做一切戒。

“依二者”，其中“二”有两种意思。第一、指自性罪<sup>32</sup>与佛制罪<sup>33</sup>；第二、在断除罪业的时候，它的基有众生和非众生不同的类别，即有些是依靠众生而得的罪业，有些是依靠非众生而得的罪业。

自性罪依靠有情而得，比如杀生，把有情的命根断掉，如此依靠众生而得到自性罪；也有依靠非有情而得<sup>34</sup>，但是也得到自性罪。比如偷盗，钱财本身是一个无情物，并非众生。如果通过盗心从别人家里或者口袋中把金钱偷出来据为己有，这时就会犯偷盗的过失。他所得到的偷盗过失是依靠非众生——钱而得到的。虽然财产属于某某有情，但此处他的过失主要是依靠非众

<sup>32</sup> 任何人只要做了，就会引发罪业，叫自性罪。

<sup>33</sup> 没有受戒律的不一定有过失，叫佛制罪。

<sup>34</sup> 即没有依靠众生，和众生的命根没有关系。



生而得的。以上是一种“依二”的意思。

佛制罪也有依靠造罪的基——众生，也有依靠非众生的。第一、依靠众生而制定的佛制罪，比如接触女人等。世间中没有接触女人会得到罪业的说法，但是在佛法当中，一个比丘受了戒律之后，戒律中遮止接触女人，一旦接触就会招致……罪业；第二、依靠非众生而制定的佛制罪，比如挖地、割草。所挖的地还有所割的草都是非众生。它们不具有命根，但是你把它毁坏了，或者把草割了，也会得到一些罪业。以上是第二种“依二者”。

“依二者”的第一种是有依自性罪和佛制罪；第二种是自性罪、佛制罪中，只有依靠众生和非众生，没有第三种。

还有依靠“现众得”，即在引发戒律的时候，主要是依靠现在的有情相续。比如不杀生是我们对于具有命根、蕴界处的有情不能杀；不邪淫也是对于现在具有蕴界处的有情不能做邪淫。因为生命是有情自己守护的，众生对自己的生命特别执著，邪淫也是一样。

有些有情还在父母的保护下，如果你侵犯了他，就会对他的父母造成伤害。还有一些有情是依靠自己的丈夫守护的，如果侵犯她也会对她的丈夫造成伤害。这就是依靠现在有情得的意思。

因此得到戒律主要是制止对现在的有情做伤害，不是依靠过去和未来，过去和未来不能作为现在我们断杀生基的众生。因为过去的法已经灭掉，未来的法没有生。

所以我们要真正生起不杀的意乐，主要是遮止对



当前具有蕴界处的有情做一些伤害或者偷盗，这叫做依靠“现众得”。

以上是别解脱所摄的三类。

“禅定戒与无漏戒，依靠正行诸时得”，禅定戒和无漏戒得戒的方式和前面别解脱不一样。别解脱的“所摄一切”是加行、正行和后行必须都要俱全的，而禅定戒和无漏戒不是，二者是依靠“正行”得到戒律。

首先加行无法得到，因为正在准备入定的时候，还属于下地的心或者散心位，这时他的禅定还没有生起来，因此还无法获得禅定的戒律。然后后行已经出定了，从定中出来之后，心也是安住于下地的本体。所以依靠加行和后行没有办法获得禅定戒和无漏戒。

只有安住在有漏禅定的正行时，才能得到有漏的禅定戒；或安住在无漏的禅定的正行时，得到的无漏戒律。

“诸时得”，即依靠三时而得，不一定是依靠“现众得”了。前面说依靠现在的众生而得，而禅定戒和无漏戒所遮止的是三时的有情。

第一、他的心可以缘三时的众生，心缘三时是诸时得禅定戒和无漏戒的一个根据；第二、入定心的力量很强大，可以对过去、现在、未来三时的有情起作用。

前面是“依二者”得，而此处是依靠断除自性罪而获得，不是通过承诺佛制罪。因为禅定戒和无漏戒没有很多的仪轨，也没有承诺等其他的方面。另外、禅定戒和无漏戒没办法通过加行和后行获得，只有在正行当中获得。加行和后行得不到的缘故，也没办法依靠佛制罪的仪式、方便来得到，他的心更弱了。



第一个依靠正行；第二个依靠断除自性罪；第三个是依靠过去、现在、未来三时众生可以引发禅定戒和无漏戒。

以上是“从何获得”，即从什么地方获得的意义。

**戒依一切有情得，支分与因有差别，**

**恶戒则依诸众生，及诸支得非诸因。**

此处对于善戒和恶戒二者之间再做一些辨别。

首先善戒“依一切有情得”。比如当我们守持不杀生戒律时，不能简别不杀某些众生。所承诺的意义是不杀一切众生，这样才能得到善的戒律。尽形寿或者一日一夜，必须都要承诺不杀害一切众生才能获得的。不偷盗也是不偷一切众生的物品，不邪淫等也是以此类推，是对一切有情的承诺。

当一个修行者发誓尽形寿不杀生的时候，其实是对所有的众生都已经承诺不杀生了，也相当于给予了众生无畏布施。我们依靠一个这样的有情，自己也会觉得很安全，没有什么怖畏。所以戒一定是依靠一切有情得的。

“支分与因有差别”，首先支分有差别。“支分”即身三语四。别解脱的善戒主要遮止的是身体的三个方面和语言的四个方面的罪业。

不同的戒律当中，所依靠的支分也是有差别的。比如比丘戒是圆满的戒律，其中所断除的罪业身语七支都是俱全的。不单单是妄语，绮语、粗恶语、离间语等在戒律当中都已经明确遮止了。比丘戒是从身语七断中获得的。而沙弥戒、居士戒和斋戒等就没有身语七断，



只是在身三的基础上加了一个妄语。语四当中只是遮止了妄语。它的支分只有身语四支，不俱全身语七支。

所谓的戒的支分是有差别的，有些是身语七断，有些是身语四断，所以叫支分有差别。

然后是“因有差别”。因有两种：第一、作为因的无贪、无嗔、无痴三根本善在一个人的相续中可以同时存在；第二个是通过下品、中品和上品的心<sup>35</sup>，可以得到上品戒、中品戒或下品戒。这三个因是不能共存的。

当你在受戒的时候，如果生起的是下品心，得到的戒就是下品戒律，没有中品和上品。在一个比丘的相续当中，上品戒、下品戒和中品戒可以都具有，但不是同时具有。比如他受居士戒可能是用下品心得到下品戒；受沙弥可能是用中品心得到中品戒；受比丘戒可能用上品心得到上品戒，所以他相续当中的戒体可以有上中下三品，但不是同时的。在得到一个戒律的时候，不是用下品心、中品心，就是上品心，没有办法同时获得。

颂词当中的因主要是从下中上三品的角度安立的。三个根本善作为因可以附带理解。

“恶戒则依诸众生，及诸支得非诸因”，前两句基本上没有什么辩论，但是这两句有很大的辩论。尤其是“恶戒则依诸众生”这一句。

善戒是依靠一切有情而得的，同样恶戒也是依靠一切众生而得，“及诸支”，而且身语七支是俱全的。

首先“依诸众生”，他要得恶戒，必须要缘一切众生。比如他要得到杀生的恶戒，则必须要发誓杀所有众

---

<sup>35</sup> 发心的强烈或精进的不同安立上中下品心。





生。或者是偷一切众生的东西。不能简别，否则得不到恶戒。此处的辩论有点大，比较难以理解。

还有“诸支得”，要引生恶戒，必须是身语七支同时都要发誓去做。前面的比丘戒律是身语七支；然后的沙弥戒是身语四支，这是有差别的。有部派的观点是在恶戒当中“诸支”，即身语七支的恶业必须要全部发心去做。

一要依靠一些有情，二是一切支都要拥有。而且必须要尽形寿才行，如果不尽形寿，就得不到恶戒。一个人必须要发誓身语七支<sup>36</sup>都要做，才能获得一个恶戒。而且杀生、偷盗等所依靠的是所有众生，比如杀生的时候所有众生都要杀，才能得到这个戒律。

我们觉得这是非常不好理解的问题。有部派说要得到恶戒，第一要尽形寿，第二要诸支圆满，第三必须要依靠一切有情。他在发这样的恶戒的时候，内心善的意乐已经坏掉了。但是如果他没有这样发愿，不是尽形寿的，也没有做到身语七支，比如只是做其中的杀生，然后也只是杀羊、杀猪，那么最多引发一个中戒而已，恶戒是引发不了的。从这个角度来看，真正要在内心引发一个恶戒，也不是那么容易的。首先身语七支都要发起，然后对一切众生承诺杀或者偷是很不容易的。

因此经部派对这个观点有了一些辩论，比如屠夫虽然一直在杀生，但是他有可能从来不偷东西，而且买卖的时候很公正，童叟无欺，也不去挑拨离间、说粗恶语等，如果屠夫是一个哑巴，根本不会造语言上的罪业

<sup>36</sup> 杀生、偷盗、邪淫、妄语、绮语、离间语、粗语。



了。有部说哑巴也可以用手势来比划，也算说妄语。

但是还有一个问题，如果得到恶戒的屠夫必须要杀一切众生，那么他自己的父母、妻儿杀不杀呢？有部说，他现在虽然不杀，但是等他的父母妻儿后世转成羊的时候他再杀。经部派说这也不确定，如果他的父母成为圣者，以后不转羊怎么办？或者当前对境的父母妻儿你到底杀还是不杀？你发了恶戒相当于恶心对他们周遍的。屠夫虽然恶，但也不是每个屠夫得恶戒后，都会去杀害自己的妻儿父母。也不确定看到任何一个无辜的人都能起想杀的心。

有部派虽然是这样安立的，但真正来讲观察的时候，还是有很多地方安立不了，或者要安立的话的确有些困难。

经部是另外一种观点，说不管你是不是尽形寿，只要发愿一个长期的心，（当然比短期的心要长，短期的就成了中戒。）比如发愿长期杀生就可以了，不一定是尽形寿。还有诸支不一定七支都要圆满，你只是发愿杀生，也可以得到恶戒。因此发愿长期杀生可以得恶戒，然后在七支当中只是杀生这一支也可以得到恶戒，并且在杀生当中也不是要杀所有的众生，只发愿杀羊、杀猪就算发恶戒。

按照这个观点来看，就比较容易理解了，前面的说法有点太绝对了，后边的经部就比较宽泛一点。理解起来的确也是这样，否则恶戒太难了，可能在全世界找不到几个有恶戒的人，哪里会有这么恶的人呢？虽然不是没有，但是七支具足，而且周遍一切有情，真的很难找。如果按照经部派的观点，有恶戒的人还是比较多的。



你要断恶戒，必须要去守持居士戒，尽形寿不杀生，这时候恶戒相续就会断掉了。

以上是“及诸支得”。这里有一些辩论，我们还是比较倾向于经部的观点，因为从情理比较容易理解。而有部的观点过于严格，理解起来也很困难。

我看到“恶戒则依诸众生”的时候，觉得也不确定吧，为什么一定要缘所有的众生呢？善戒当然是可以的，对所有的众生不杀。有些地方还讲五择定，即远离五种择定，除了居士戒之外，你不能在戒律当中选某一条戒。斋戒、沙弥戒、比丘戒都不能选，不能说这些戒当中我只守哪些戒律。在时间方面也是不能选的，不能说我只守三个月，然后就不守了。而且对于对境来讲，这一部分众生我可以不杀，那部分众生就不能保证了，可能要杀，这也是不行的。还有因缘方面，如果是和平时期我可以不杀，如果到了战争时期我就要杀生。这些就是五择定。所以我们在受戒的时候，如果有这个简别，就得不到戒律。

善戒必须缘五种决定，而恶戒则不一定这么严格。按照经部的观点安立是比较合适的。

“非诸因”，第一、三根本的不善——贪嗔痴，不会同时产生。当我们对一个有情产生贪心时，嗔心是没有的；当我们对一个有情、事物产生了嗔心，不可能同时产生贪心。这和三善根不一样，无贪、无嗔、无痴可以同时产生，而三不善根不可能同时产生，从这个角度来讲是“非诸因”。

第二、下中上三品的发心得到的三品戒也不可能同时得。下品发心得到下品恶戒、中品发心得到中品恶



戒、上品强烈的发心得到上品恶戒。

从善戒的角度来讲最好是发上品心得到上品戒，而从恶业的角度来讲，当然是下品戒比较好一点，从力量方面来讲比上品、中品的力量弱。所以如果是恶业就选下面的，如果是善业就选上面，这是我们必需要了解的。

## 辛二、恶戒之得法

即恶戒是怎么得到的。

恶戒则由行彼事，或由承诺而获得。

所谓的恶戒是“由行彼事”。在各大注释中都提到，比如一个人转生到屠夫家族<sup>37</sup>，当他长大之后，或者可以做事情，力量、年龄比较成熟了之后，开始从事杀生的事业时，他就获得了恶戒。小时候不一定引发恶戒，他虽然天天看到父辈杀猪，也知道自己以后要做这个事情，但是心力还比较弱，还没有引发恶戒。直到他自己开始做屠夫事业的时候，就引发恶戒了，这是第一种。

“或由承诺而获得”，或者有些人没有转生到屠夫种姓的家族当中，他想做这个工作，在主人面前承诺从现在开始我要以杀猪为生，这时就会获得恶戒。

一种是转生到种族中，开始做这个事情，获得恶戒的；还有一种是没有转生到种族，但承诺从现在开始我

---

<sup>37</sup> 印度的屠夫家族比较多。中国等其他地方不一定多。父辈辛辛苦苦地创业，打拼了很长时间创立了家业，到了晚年想要把家业传给儿子，儿子觉得太辛苦了，不愿意接受。印度是种姓制度，现在不知道怎么样，据说还有一些种姓的影响。以前种姓的影响特别强烈，如果你是屠夫家族，那么代代相承。爷爷杀猪，父亲也必须杀猪的，儿子还要杀猪，只能做这个事情，不能改行，否则别人会不高兴。每个人都有自己的行业，如果你改行，其他人就觉得你侵犯了别人的权利了，他们就要抗议，或者做一些斗争。



要以杀猪为生，通过承诺获得恶戒。

以上是恶戒之得法。

### 辛三、中戒之得法

中戒既有善也有恶的。短期的会引发中等戒律。前面的善戒和恶戒都是长期的。从经部的角度来讲恶戒不一定是尽形寿，但善戒，除了斋戒<sup>38</sup>，包括居士戒、沙弥戒、比丘戒等一定是尽形寿的。

菩萨戒是从现在乃至菩提之间，时间更长了，不仅仅是尽形寿。因此受了菩萨戒之后，中间没有遇到舍戒的违缘，内心是一直具有戒体的。因为世间人中虽然今生没有学习佛法，但谁也不能保证他前世没有受过菩萨戒。如果他内心当中有菩萨戒的戒体，在没有遇到强烈的违缘之前，戒体还是存在的。如果我们对打骂或者诽谤，会有打骂、诽谤菩萨的过失。

菩萨戒是从受戒开始乃至菩提果之间，时间非常长。小乘的戒律是尽形寿之间受持。中戒是短期的，比如一百天或者两三个月。

剩余无表则依田，承诺恭敬而获得。

中戒里有善有恶，但不能叫恶戒。恶戒一定是长期的戒律。

剩余的中戒无表通过三个条件可以获得。

第一、通过“田”，即比较严厉的对境。比如上师三宝是福田，父母属于恩田，还有苦田、悲田。注释中说，“如七种实生福”，如供养僧众经堂、提供闻思修的

---

<sup>38</sup> 斋戒算中戒。



场所，或者供斋等。当我们依靠这个殊胜的田培福时，可以引发中等的善戒。反过来讲，也有可能依靠田引发短期的恶戒，比如在特殊的时期，拆除寺院、驱逐僧人等等，这是依靠殊胜的田而获得恶戒的情况。

第二、依靠“承诺”而获得，即自己承诺从现在开始承诺……比如没有顶礼佛我就不吃饭，乃至承诺存在的期间，都会引发善的中戒。反过来讲，有些恶人发愿不打一个人或者不伤害某个有情我就不吃饭，如此也会得到恶的中戒。

第三、因为“恭敬”而得到的，即通过特别强烈的心得到了中戒。不管是善的还是恶的，如果他的发心非常猛烈，在这个过程中就会得到一个中戒。当他的心开始消弱下去，也会逐渐没有中戒。

我们平时在修行过程中，除了内心获得别解脱戒或者长期的善戒以外，还可以引发很多善的中戒，或者恶的中戒。业就是这样的，虽然有些人一辈子都在持戒，但是也有可能突然产生临时性的善心，或者对于殊胜的田种自己的福报，这时就可以得到中戒。还可以通过承诺获得中戒。有些承诺戒律中不一定有，所以你承诺的时候也可以获得善的中戒。还有通过发起猛厉的心做一些事情，也可以获得中戒。

我们要多去做善的中戒，尽量制止恶的方面。虽然恶的中戒时间短，但是还是会对我们的修行造成障碍。

**庚二、舍法 分三：一、戒之舍法；二、恶戒之舍法；三、中戒之舍法**

前面讲到了如何得别解脱、禅定无漏戒、善戒、恶戒和中戒，得舍当中的得已经讲完了。



此处讲如何舍弃戒。不管是别解脱戒、禅定戒、无漏戒，还是恶戒、中戒，舍弃的因缘也需要了解。

**辛一、戒之舍法 分二：一、别解脱戒之舍法；二、禅定无漏戒之舍法**

**壬一、别解脱戒之舍法**

还戒以及死亡时，出现两性断善根，  
抑或已经过一夜，则已舍别解脱戒。  
有说犯罪亦舍戒，余说正法隐没舍，  
克什米尔论师许，犯罪具二如债财。

第一句颂词主要讲舍戒的情况，第二句颂词讲了不同的观点。

舍戒的因缘，第一是“还戒”，第二是“死亡时”，第三是“出现两性”，第四是“断善根”，第五是特殊的情况，“已经过一夜”，八关斋戒就舍掉。出现这五种因缘的时候，“则已舍别解脱戒”，别解脱戒就会舍弃。

其中死亡到来、受斋戒过了一夜，或者通过业力出现了两性，这些都没什么可讲的。“断善根”是我们要注意的，当产生了很强烈的邪见时，就会断掉善根，善根一断，所依没有了，戒律也无法安立。

第一、“还戒”，即舍戒，在比较特殊的情况之下，或者自己不愿意再守持别解脱的时候，也必须要了解还戒的方式。需不需要在受戒的师父面前还戒？不一定。还戒的时候，不需要找给你受戒的师父，然后必须要在其面前舍戒。

舍戒有三个条件，第一、是真心诚意地想要舍戒，



并不是和道友开玩笑说“我要舍戒”等，笑嘻嘻地说的  
时候不一定，这个条件还不具足。有些人觉得现在烦恼  
太粗重，守不了戒律，只能去受一个下面的戒，这时就  
把上面的戒舍掉的。

还有出现了一些即将破戒的因缘，先把戒舍弃，舍  
了戒之后，内心就没有戒体了。比如发生了特别大的饥  
荒时，如果你具戒去偷盗，就会破戒律，当然并不是鼓  
励偷盗。但如果你舍弃了戒律之后，再偷盗，虽然会有  
一定的罪业，但是他不是通过破戒的方式去做的。所以  
在比较紧急的时候，必须想到要舍戒。如果你通过合法  
的舍戒之后，暂时做了一些罪业，但这不是破戒。如果  
是破了根本戒，以后再要受戒，就很困难了。

如果你舍了戒，按照男众的角度来讲，还有好多次  
机会可以重新出家受戒。所以对于舍戒也需要了解。

第一、要诚心的舍戒，开玩笑不算，必须要很真诚，  
内心完完全全舍弃了戒律；第二、要有舍戒的对方，不  
一定是传戒的师父，一般的人也行，但是这个人必须能  
听懂你说话才行，听不懂是不行的。比如你找一个外国  
人，你说：“我把戒舍了”，他听不懂，不知道你说什么，  
这样你也舍不了戒律。对方必须要知道戒律是什么，你  
说自己要舍戒了，他也听懂了。另外舍戒还必须要说出  
来，用手表示不行。因为你得戒的时候，是用嘴承诺的，  
所以舍戒也要用嘴说。如果以上条件都具足，就可以舍  
戒。

舍戒的情况佛陀在世的时候就有，现在也有很多，  
舍戒也需要慎重考虑，因为舍戒也会有舍法的过失。因  
为我们内心的戒体属于教法证法中的证法，所以如果





没有什么必要就把戒舍了，会有轻视证法的过失，而且舍弃了之后还有舍法的罪业。在情况紧急的时候，可以考虑舍戒，不过平常不要经常想这个问题。

第二、“死亡时”，因为别解脱必须要依靠身体，身体是所依，所以身体必须要具足。死亡时因为身根坏掉了，所以他的戒体也没办法安立了，自然就会消失了。还有从时间的角度来讲，我们承诺的是尽形寿，在寿命存在的时候，从现在到尽形寿之间，一定要守护戒律。死亡的时候，相当于我承诺的时间到了，戒律自然而然就没有了，这是“死亡时”。

第三、出现“两性”，一个人同时出现男根和女根。

如果是变性的话，比如一个比丘变性成女子时，他自然会获得比丘尼的戒律；如果一个比丘尼变性变成男子，生起男根之后，自然而然会转成比丘。一生可以有三次变性，三次之后戒律就没有了。

如果通过他自己的业力，在身体上同时出现男根和女根的话，戒律也会舍弃。

第四、“断善根”，也就是对于因果、前后世等产生了很强的邪见。大恩上师在注释当中讲，有时只是想因果到底存不存在，这是一种怀疑，还不算真正产生因果绝对不存在的定解。此处需要一个比较强烈的、准确的发心抉择因果的确是没的。不是怀疑，而是确定没的。如果产生了这样比较强烈的邪见，那么他的善根就摧毁了。因为戒律是依靠善根引发的，如果没有善根，他的戒律就会失坏。

有些人可能是受了戒律，但是在受了戒之后，在学佛的过程中不注意闻思，对佛法的教义产生很多邪分



别。这时还不一定是邪见，但如果任其发展，到了一定程度无法调伏内心不好的想法，最后真正引发了一个认为因果不存在的邪见，那么戒律就会没有了。本人还自以为是一个修行者，但其实他的戒律可能早就不存在了。这方面的情况也可能会出现。

提婆达多最后也是自己生起邪见断了善根，在佛传当中，他出佛身血、杀阿罗汉、破和合僧，及生起邪见断善根的记载。

第五、“抑或已经过一夜”，主要是指斋戒。斋戒是一日一夜的戒律，从清晨受戒，经过一个白天和一个晚上，第二天太阳出来之后，斋戒自然就没有了。过了一夜的斋戒就会舍弃。

以上“则已舍别解脱戒”，别解脱戒已经舍弃了。

下面是不同宗派的观点。

“有说犯罪亦舍戒”，有些西方论师，主要是经部，承许如果犯了四根本的其中一条，戒体就会失坏了。

“余说正法隐没舍”，其他红衣部的论师说，如果正法隐没，所有羯磨的仪轨都没有了，那么戒律也没办法获得了。

“犯罪具二如债财”是克什米尔有部论师的观点，也是一种比较特殊的观点。他们把内心的戒体安立为四根本，法王如意宝在《教授甘露明点》中也讲，如果没有犯四根本，也算是具有清净戒的人。按照有部的观点，内心当中的四条根本戒如果犯了一条或者两条会成为“犯罪具二”，即具有两种特征，一是具戒者，二是破戒者，因为毕竟还有两条或者三条没破。

各有各的理由，我们现在基本上都是按照前面所



讲的“犯罪亦舍戒”的观点实行，也就是犯了根本戒之后，戒律就舍弃了。

以前益西上师在讲《走向解脱》时也提到过，有时一个人犯了戒后，觉得自己已经犯了根本戒，好像什么都没有了，就开始做其他（破戒）的事情。但是上师说，当你破了根本戒之后，自相续当中还有一个尸体的戒律，就像人死了还有一个尸体，尸体的戒体还在，必须要把这个舍掉之后才能没有过失。否则如果尸体的戒律还在的时候，你去做其他的事情，还会不断引发一些过失。虽然大过失不一定会有，但是小过失还会不间断地产生。当你的戒律破了之后，相当于戒律死了，还有一个尸体戒，这个死尸戒也必须舍掉。这样再做其他事情就不会在比较细微的地方不间断地产生过失了。

现在基本都是按照“有说犯罪亦舍戒”执行的，不管四根本中哪一个根本罪犯了之后，就算是破戒者，戒体就没有了，在僧团当中不能安住。

第二种观点是“余说正法隐没舍”，有些红衣部的论师说，正法隐没之后，没有羯磨仪轨，这时戒律也会舍掉。但是世亲菩萨不承认，如果正法隐没了，仪轨没有了，没办法传戒，新的戒律的确是没办法得到，后面想受比丘戒的人因为正法隐没得不到戒律。但是以前曾经得过戒体的人会不会因为正法隐没戒律自然消失呢？不会，戒体还会一直存在。

比如昨天羯磨还在，一个人昨天受了比丘戒，但今天正法隐没了，正法隐没之后，昨天受戒的人的戒体会不会消失呢？不会，他以前得到的戒律还会一直存在，还有守护戒律的功德。关于“正法隐没者”，世亲论师



也发表了他自己的观点。

有部论师说“犯罪具二如债财”。四根本戒当中，如果犯了一条，三条还存在；如果犯了两条，还有二条存在；如果犯了三条，还有一条存在。特殊的观点就是“具二”，即同时有具戒和破戒。因为他有些戒律破掉了，有些戒律没有破，还在守护，守护还是有必要的。

“如债财”，就像一个富翁有很多钱财，但在一段时间可能资金周转不灵，借了很多钱，这样他既是借债者，又是富翁，二者不矛盾。现在很多的老板、开发商等都是在银行当中贷很多钱。他们是不是完全没有钱？也不是，但做工程需要很多钱，十几二十亿的资金自己是达不到的。所以他既是一个大老板，也在银行当中欠了很多钱。我们通过现在这个例子比较容易理解。

有部派的意思就是说，一个人内心当中的根本戒破了一条之后，虽然犯了戒，但是同时其他的戒体因为还没有犯，还在受持。所以他既具有犯戒的身份，也具有持戒的身份，这叫“具二”。

如果能把犯戒忏悔清净，还是可以不受果报的。犯了戒律可以忏悔，忏悔完之后，也可以获得解脱。这里说的忏悔堕罪获得阿罗汉只是从具戒者而言，什么是具戒而言呢？因为他犯了戒之后，同时属于具戒和破戒两者，他只要把破戒的过失忏悔清净了，还是可以通过具戒的身份获得圣果。

经部派说这是不行的，佛经中讲如果你破了戒之后，戒体就消失了，再没有办法安立了。

他们互相之间有一定辩论。经部派说，你们宣扬这样的观点就像在鼓励别人犯戒一样，反正犯了戒之后，



其他戒律还存在，你通过忏悔的方式清净之后，还可以得果。

有部派说，我们并没有鼓励别人犯戒，而是鼓励他守持其他的戒律。如果犯了一条戒律，其他的戒还存在，首先鼓励你守护其他的戒律，然后再忏悔破掉的戒律。

都有各自的道理，但是我们并没有按照有部派的观点实行。如果真按照有部派的观点实行，僧团中可能会出现很多破二三条根本戒的人还在僧团当中呆着，这些人认为反正戒律有一条还在。从整体的角度来讲可能就会比较乱。

如果按照经部派的观点，只要你犯了戒，直接从僧团摈除，这样一来各处的僧团会比较清净。

两种说法都有理由。有部派的观点看起来也有根据，但不知道有部以前是不是这样实行的，反正藏地的有部没有这样实行。

## 壬二、禅定无漏戒之舍法

禅定戒和无漏戒是怎么舍的呢？

禅定所摄之善法，由从转生退失舍，

无色所摄亦复然，得果修退舍圣戒。

第一二句是禅定戒的舍，第三句附带宣讲了无色界的善法是怎么舍的，第四句讲无漏戒是怎么舍的。

“禅定所摄之善法”，属于禅定戒，禅定戒的善法从“转生退失”可以舍弃。

在有漏法中，地和地不一样，比如色界和无色界的地，一禅、二禅、三禅、四禅是不一样的。如果从一禅转到二禅，那么他以前一禅相续中所摄的禅定戒就舍



弃了。或者从色界转到无色界也是一样的，以前的禅定戒也会舍弃。

然后是“退失”，他虽然安住在禅定当中，比如欲界的众生在欲界中修禅定得到了初禅，这时候已经有了禅定戒。但是后面又产生欲界烦恼的时候，他的禅定退失了。他的禅定一退失，以前得到的禅定戒就没有了。

所以第一个是从转生可以舍；第二个是从退失可以舍，有这样两种情况。

“无色所摄亦复然”，从有漏的角度来讲，无色界没有禅定戒。前面讲了因为无色界没有大种，也就没办法引发禅定戒。有两种解释方法，一种是虽然无色界本身没有禅定戒，但是他的得还存在，从得的角度也可以理解；另一种是讲无色界的善法戒，不是指无色界的禅定戒，只是无色界的禅定本身，它也是一种善法。

无色界的禅定是怎样舍弃的呢？“亦复然”。第一个是转生，第二个是退失。因为无色界没有真实意义的禅定戒，所以有些注释就把“无色”解释成无色界的禅定。虽然没有禅定戒，但是无色界禅定的善法是怎么舍的，也可以从这方面解释。

也可以从无色界得绳的角度安立“无色所摄亦复然”，这也是从转生、退失两方面安立的。

“得果修退舍圣戒”，“圣戒”即无漏戒，无漏戒是怎么舍的呢？有三个舍因，第一是得果而舍；第二个是修而舍；第三个是退而舍，即得果舍圣戒、修舍圣戒、退舍圣戒，分别这样安立。

第一、得果舍圣戒，从初果到四果之间，都要辗转增长。他以前得到的是初果，当他得到二果的时候，以



前初果所受的无漏戒就舍掉了；在得到三果的时候，二果所受的无漏戒就舍掉了；当他得到阿罗汉果的时候，前面的三果和阿罗汉向所受的无漏戒都舍掉了，这叫得上上的果舍下下的无漏戒。

第二、修而舍。“修”是修炼，后面还要讲在佛法当中有炼根的说法，即通过修炼把钝根转成利根。不单单是凡夫人需要炼根，圣者也要炼根。比如有钝根阿罗汉和利根阿罗汉，钝根阿罗汉必须要不断地修，保持自己的境界不要退。利根阿罗汉可以得到无生智，而钝根阿罗汉不能得无生智，后面还要讲。所以得到阿罗汉等圣果后，他们还要通过不断地修持善法把自己的钝根转成利根。他们在炼根的时候，如果真正从钝根转成利根了，那么钝根所摄的无漏戒就舍掉了，得到了利根的无漏戒。

第三、退而舍。有部的观点讲，阿罗汉中有一种叫退法罗汉。有些钝根的阿罗汉会退失，有可能从四果退到三果、二果，但是不会退到见道以下。最下面就是见道，不会再退了。

有些地方说阿罗汉虽然是无学，已经灭尽了三界的烦恼，但是因为某种因缘突然产生无色界的烦恼，这时会退失阿罗汉，或者突然产生了欲界的烦恼，这时获得二果、一果等，都有可能。

当他从阿罗汉退到三果时，阿罗汉所摄的无漏戒就没有了。阿罗汉退果后，在今生一定会恢复的，在他入灭之前，退失的所有果全部都会恢复成阿罗汉的果位。有些要退好多次，有些退一次，有些完全不会退。因此从果退失的时候，也是舍弃了上上殊胜的无漏戒。



今天我们就讲到这个地方。





## 第五十四课

《俱舍论》分了八品的内容，现在我们学习的是第四品分别业。其中对非常隐蔽的业因和业果之间的关系，通过不共的方式进行了宣讲和安立。对于业的安立有时需要一定的教义理证进行推理，有时也需要一定的善根。虽然佛陀在经典中讲了很多业因果不虚的道理，其他的地方也安立了业因果的推理，但是我们缺少善根的话，也没办法产生信心。如果有一定的善根，虽然可能理论欠缺一点、学得很少，但是对业因果也比较容易产生信念和定解。还有些是通过公案来描绘前因后果、业果不虚的道理。

总之，业因果是比较隐蔽、微细的，针对修行者来讲也非常重要。无论如何我们都要通过各式各样的方法让自己的内心对于因果不虚的道理产生诚信和定解。

### 辛二、恶戒之舍法

前面讲到了别解脱戒的舍法，以及禅定戒和无漏戒舍弃的方法。现在学习恶戒的舍法。

**恶戒乃由得戒死，出现两性而舍弃。**

恶戒是通过得到了善戒、死亡，或者出现两性而舍弃，以上三个条件可以舍恶戒。

就像善的戒体在有情相续中会不断的发生作用、增长功德一样，一个人内心当中如果有了恶戒，也会在相续中不断地延续出很多功用。如果我们知道某某人曾经具有恶戒，或者发誓长期杀生等，想要让他改变，



首先应该了解恶戒对众生有很大伤害。不单单是今生中的恶戒不断延续，而且由于恶戒延续的缘故累积了大量的恶业，所以来世他的恶业一旦成熟了之后，就会感受非常强大的痛苦。所以尽可能劝这些人舍弃恶戒。

此处真正能够操控的就是“得戒”，而死亡的缘故舍恶戒，虽然也是一件好事情，但是对他来讲没有争取到改变的时间。一般来讲出现两性也是非常困难的事情。所以真正可以操控的就是“得戒”，

“得戒”，主要是指得到善戒。如果发誓长时间杀生、偷盗等，相续当中就会引发恶戒。怎么才能让他舍弃恶戒呢？让他了解恶戒的过患、善戒的功德，然后守持善戒，尽形寿不杀生、不偷盗等。当他发起强烈的心守持善戒时，以前相续当中的恶戒就会因此而舍弃。

戒律是保护我们最好的工具，佛陀制定的戒律带有一种强制性的保护措施。如果随着我们自己的想法、意乐，可能一辈子都不愿受一个戒，因为内心中对于妙欲的贪著和戒律本身是有抵触的。所以如果随着凡夫的想法去做，可能很少有人会主动愿意去受戒的。如果对佛陀具有信心，对自己后世的安乐等有一定希求的话，通过佛陀的威力强制性地让他守一个戒律。守戒的有情内心有了戒律之后，就会处于强制性的保护中。

所以真正的戒律是对众生的一种保护，不能理解成是一种束缚，这个也不能做，那个也不能做。其实我们做的都是恶业，全是跟随自己的烦恼、习气引发出来的。比如有些人喜欢钓鱼，有些人喜欢饮酒，众生喜欢做的事情没有几样是真正符合于善法、解脱道的，很多都是和烦恼密切相连的。如果让他受一个戒律，相当于



强制性不让他再做恶业了，把他安置在一种保护措施中，是非常好的。

如果能够在一生中守持戒律，戒律的功德会再再增上。因为受戒的缘故，制止了恶业，在后世就能获得解脱道或者投生善趣，是非常有意义的。

第二个是“死”，也就是死亡。如果守恶戒的人一辈子都没有遇到受善戒的因缘，他的戒也会舍弃，就是在死亡的时候。前面从经部的观点来观察，不管他是不是发愿尽形寿（按照有部的观点，恶戒肯定是尽形寿的），内心得到恶戒，这个恶戒不可能无因无缘的消失。死亡是让恶戒消失的一种方法。人死了之后，恶戒的所依身根就不存在了，因此戒体就会消失。虽然被动地消失了，但是他守恶戒得到的过患仍然在自己的心识上留存，因缘和合时会感受很大的痛苦。

第三个是“出现两性”。如果守恶戒的人，比如屠夫等，身体上面顿时出现了男根女根，自己出现了两性，也会失去恶戒的所依。

因为一般来讲两性人的心摇摆得很厉害，他有男根的缘故会对女性产生贪欲，有女根的缘故也会对男性产生贪欲，心非常不稳定的缘故，得不到戒。如果以前有戒，因为顿时出现了两根的缘故，他心相续当中无论是恶戒还是善戒都会失去。所以如果在他的身体上出现了两性，也会舍戒。

真正出现两性而舍恶戒的情况不是没有，但非常少，死亡时舍恶戒也是有点无奈的情况，真正能够操控的就是得戒。不管怎么样，通过得戒的方式来让守恶戒的有情舍弃恶戒是非常有必要的。



### 辛三、中戒之舍法

中戒则由力所受，事寿根本中断舍，  
欲界所摄非色善，由断善根转上舍，  
失诸非色烦恼性，则依生起对治法。

“中戒则由力所受，事寿根本中断舍”，这里有“力”，“所受”（可以包含两个），然后“事”、“寿”和“根本”。“中断”和前面的意义连起来，即由力中断而舍、由所受中断而舍、由事中断而舍、由寿中断而舍、由根本中断而舍，有五种或者六种舍的方式。

中戒是暂时性得到善或者恶的戒律，怎么样舍弃中戒呢？第一是力中断，也就是它的力量中断了。如果你守的是善戒，有种清净的力量；如果你守的是恶戒，有种烦恼的力量。当内心清净的力量一直延续的时候，中戒也会延续，何时清净的力量开始薄弱，乃至消失了，中戒也就舍弃了，没有力量推动它持续下去了。烦恼的力量也是一样的，如果发誓短期地在一个月或者一百天中做一个恶业，内心通过烦恼的力量引起，产生恶戒。但在中间也许这个力量不够延续下去，或者通过其他善知识劝导之后，烦恼的力量开始微薄，逐渐中断。如果烦恼的力量中断了，恶戒也会舍弃。通过清净的力量或烦恼的力量中断之后就会舍弃中戒，以上是力中断。

第二个是所受中断，注释当中包含了两层意思，第一个是承诺自己所受的时间过了，就会中断；第二个是自己承诺要做的事情，虽然时间还没有过，但是没有按照自己的承诺去做，也会中断。所以“所受”从意义上



包含两个意思。

第一个是他自己承诺所受的时间，比如我承诺一日一夜的斋戒，如果斋戒时间已经过了，就会舍弃。或者承诺在一百天当中帮助众生等，时间过了之后他的戒也就中断了。善戒是这样，恶戒也相同。

第二个意思是，虽然时间没有过，但是没有按照自己承诺的去做，比如发愿在一百天当中，没有礼佛就不吃饭。虽然一百天的时间还没有过，但是他在中间可能是二十天或者五十天的时候，自己不愿意再做了，中断之后他的中戒也会舍。

所以所受就是对于承诺所受的时间和所做的事情，两者都已经中断了，或者中断一个，中戒就会舍弃。

有些注释讲中断有六种，此处从颂词来讲有五种，其中所受可以分为两种，一个是时间，一个是虽然时间没有过，但是没有按照自己的诺言去做而中断。

第三个是事中断。“事”按照下面的注释来讲就是事物，比如依赖的佛塔或者渔网等等。比如发愿一百天中不间断地供养、礼拜佛塔，内心会得到中戒。但是如果在这过程中佛塔毁坏了，当所依的事物毁坏了之后，中戒就会舍弃。或者发愿在一百天中打鱼，但中间所依的渔网毁坏了，中戒也会中断。

《极乐愿文大疏》中也提到过这样的问题，比如有些铁匠或者制造刀具的人制造出来的刀具用来杀生，乃至他的刀没有完全毁坏之前，他的罪业都在增长。制造枪支的人也是一样的，乃至他造的枪支还在世间流通、使用，那么他的罪业还会不断增长。当他造的所有枪支都毁坏了，这方面的恶业才会终止。



当然此处讲的是中戒，其他地方讲的不一定是中戒，有些讲的是罪业。虽然没有中戒，没有戒体，但不代表他的罪业不延续，这是两个问题。

佛塔也是一样的，如果他所依赖的佛塔等毁坏了，那么内心的中戒也会失毁。当然在某种情况下内心中的善根还在不断的延续。

我们曾经也讲过一个公案。很早以前在印度，有人发愿修一座寺庙，寺庙是僧人闻思修的地方，可以为修行提供很大的助缘。在修寺庙的时候缺少一块垫柱子的石头，无论如何都找不到。后来发现寺院旁边有一家人，家里有一块祖传的石头，特别白也非常平整，平时在上面洗衣服。

施主告诉他：“我们现在修寺庙就缺一块这样石头，能不能把您的石头舍出来？”这个人也是很慷慨，觉得修寺庙是好事，就把石头捐出来了，依此得到很大功德。死后他就升天了，天人寿命很长。

这个寺庙经过很多年之后就倒塌了，砖瓦等等慢慢都消失了，变成一块平地。又过了若干年之后，有些人看到这么一大块地，想把它开垦出来种田。于是他们就开始开荒，结果挖到很大一块石头，挖不动了。他们就想办法把这块石头撬出来挪到一边去，好在这里种庄稼。

当他们撬动石头的时候，天人的天宫就开始剧烈晃动。他想这是什么原因？观察后发现原来是以前因为自己施舍的这块石头而升天了，现在寺院虽然没有，但是它还在发挥作用。现在有些人想要把石头挪走，一旦挪走之后，自己后面的福报就无法再延续了。



于是他想方设法去阻止。他变化成一个世间人，来到寺院的遗址，他对那个农夫说：“我给你五百两黄金，这块石头不要动了。”农夫感到非常奇怪，一块石头怎么会值这么多钱呢？想要知道其中的原因。他说：“我是一个天人，这个地方当时是一座寺庙，这块石头是我家洗衣服用的，我把它捐出来垫寺庙的柱子。现在虽然寺庙已经没有了，但是只要石头还在这里，我的福报就还在增长。今天你移动石头，我的天宫也开始摇晃，因此我来请求你不要移动这块石头。”

农夫听了之后，也产生了很大信心。既然寺庙已经倒塌了这么多年，这块石头还能够作为天人的福田，还在继续增长功德，我们肯定不会去动了。后来他开始化缘重新把寺庙恢复起来了。

这寺庙早就倒了，即使当时有中戒也早没有了，但是它的功德、善根还在延续。罪业如此，善法也如此。有时我们修寺庙时捐过一点钱，或者背过石头，虽然有些寺庙已经没有了，但是建筑材料还在的话，还会继续发挥作用，就像这块大石头一样。

善法、恶业的因果非常微细。我们不能认为寺庙的因没有了，功德也就中断了，这不一定。有些佛塔倒掉之后，里面的舍利还在，还有很多天人会守护，供养它仍然能够得到功德利益。因此中戒的善根、恶业是否延续还是有不同的地方。以上是中戒因为事物的毁坏而断。

第四个是寿命中断。如果自己死亡了，中戒也会中断。虽然自己发愿一百天，但是没到一百天自己就死去了，因为死亡的缘故，中戒也会中断，这个比较容易理



解。

第五个是“根本中断”，“根本”即三根本善或者三根本恶等。比如你生邪见而断绝了无贪、无嗔、无痴的善根，如此中戒也就断了。这主要是从善法的角度来讲，生邪见断绝善根的。从恶戒的角度来讲，引发正见是断绝不善根，比如通过重新引发正见把他中断的善根恢复了，如此自己的恶戒也会舍弃。

有时是通过贪欲、嗔恚、愚痴等方式来引发恶戒的，当然不可能有善根。而当他舍弃了这种不善根，恶戒也会因此中断。

此处主要是从善戒的角度断绝善根。同样，从断恶戒的角度来讲，如果断绝了引发恶戒的不善根，他的恶戒也会失毁。

以上讲了中戒舍弃的五种或六种情况，这些中断了之后就会舍弃中戒。

下面的颂词主要是非色的善法和非色的烦恼性是怎样舍弃的意义。

“欲界所摄非色善，由断善根转上舍”，这两句主要是讲非色善，前面讲的都是色法的善，即有表无表，无表色或者有表色都属于色法的自性。除了色法的自性之外还有非色的善法，这些非色的善法是怎么舍弃的？一、“由断善根”舍，二、“转上舍”。

“失诸非色烦恼性”，烦恼性也有非色的。前面的恶戒、染污的中戒等属于色法的烦恼性，还有一些非色的烦恼性，非色的烦恼性怎么舍弃呢？“则依生起对治法”，能够舍弃的方法只有一种，就是生起对治。

如果是欲界所摄的非色的善法，通过中断善根和





转上这两个因缘舍弃。而舍弃非色的烦恼性，只有一个因——生起对治，也就是说没有生起对治就不能舍弃非色的烦恼性。

“欲界所摄”，首先是欲界所摄的非色善法。非色的善法是在心心所上安立的善法。在前面的注释中讲到，比如第一品提到的俱生善，还有一些通过闻思修产生的加行善根等，这些都是属于非色善。他们即不是戒体，也不是其他的有表，而通过闻思修或者俱生得到的善根。这样的善根称之为非色善根。

如果要舍弃这些非色的善法，第一要断除善根，如果断绝了善根，自己就没有了。比如生起了邪见，那么相续中的善根都会终止。所以邪见对修行人来讲是一个很大的敌人。假如我们在修行善法的过程中，生起了强烈的邪见，认为因果、前后世不存在等，以此缘故善根就会断绝。其他地方讲到断绝善根的四种因，即生邪见、邪回向、炫耀、生嗔心。

龙树菩萨在《宝鬘论》中也曾经提到过，认为有因果的见叫做世间正见，认为没有因果的见叫做邪见。如果内心具有世间正见是不会堕恶趣的，如果说内心当中产生邪见就会堕恶趣。邪见一方面可以引发众生堕恶趣的业，一方面也会断除众生内心的善根。

还有戒体也会中断。如果你是一个比丘、沙弥，或者居士，如果内心产生了很强的邪见，那么因为善根断掉了，你的戒体也就失毁了。如果你通过善知识的引导重新生起善根，还需要重新受戒，前提是你还有机会可以受戒。当你的世间正见恢复的时候，在这个基础之上还需要重新受戒律，戒体自动恢复的情况是没有的。



第二个是“转上”，当他从欲界转到色界或者无色界等时，欲界所摄的非色善就舍弃了，也就是往上转时，下面的非色善就会舍弃。

以上是断善根舍和转上舍。

再看颂词“失诸非色烦恼性”，“失诸”是退失或失去，“非色烦恼性”，是心心所上面，不是色法的烦恼性。有些注释中安立为见所断和修所断为主的烦恼性，这些烦恼性是非色的，不是有表或无表的自性，不是恶戒等的自性，而是非色烦恼的自性。

想要真正退失或者失去非色烦恼性，“则依生起对治法”，只有一种方式，即生起对治。比如要彻底失去见断，则必须要生起见道。生起见道之后，内心生起了对治法，则见所断就会失去。如果是修所断，从你产生修道智慧开始，修所断就逐渐开始断了，当你的修道圆满了，到了无学道的时候，所有修断的烦恼都会泯灭。

所以如果你生起了对治法，非色的烦恼性也可以失去。如果没有生起对治法，那么三界的烦恼不会通过其他方式而失去，必须要通过生起对治法之后才可以失去。

这是在宣讲中戒舍法时，附带地讲了一下欲界所摄的非色的善和非色的烦恼性怎么舍。在这个科判里真正中戒的舍法只是第一二句，后面一个颂词是附带讲的，其实不是中戒的舍法，而是讲非色的善和烦恼性是怎么舍弃的。

#### 己四、具戒之补特伽罗

不管是恶戒，还是禅定戒、无漏戒等善戒，什么有情可以具有这种戒律呢？



北俱卢洲二黄门，两性除外一切人，  
可具恶戒戒亦尔，天亦具戒人三种，  
转生欲色诸天，具有禅定所生戒，  
无漏戒除殊胜禅，无想众生无色具。

在第三句“可具恶戒”处断句，之前是说谁可以具恶戒。通过排除的方式，北俱卢洲、二黄门、两性这三类有情排除之后，一切人<sup>39</sup>可具恶戒。

“戒亦尔”，善戒也一样，要除掉北俱卢洲的有情、二黄门、两性，这三类以外的一切人可具戒，他们可以具有善戒。

“天亦具戒”，天人也是可以具有戒，他们可以具有禅定戒和无漏戒，但是没办法具有别解脱戒。

“人三种”，人中可以具有别解脱戒、禅定戒和无漏戒，三种戒都是可以具有的。

“转生欲色诸天，具有禅定所生戒”，转生欲界、色界的天人可以具有禅定戒，当然也可以产生无漏戒的。

那么无漏戒谁具足，谁不具呢？“无漏戒除殊胜禅，无想众生”，殊胜禅，其他注释也叫中间禅，主要是大梵天安住的地方。殊胜禅和无想天的众生除外，其他都可以具有，无色的众生也可以通过得的方式具有无漏戒。

下面再具体解释一下。首先“可具恶戒”排除了三

---

<sup>39</sup> 色界无色界不可能有恶戒，他们没有恶法的缘故，所以这里指欲界的一切人。



类。

第一、北俱卢洲的有情。和其他三洲的有情不一样，北俱卢洲的众生内心中的惭愧心还是比较强烈的。造恶业的都是无惭无愧的，如果有惭有愧，也不会去造很强的恶业，所以北俱卢洲的众生不会造恶业，也不会具有恶戒。

第二、二黄门，即两种黄门，一种是天生没有根的黄门，有些地方说就是没有男根的男子，或者没有女根的也可以称之为黄门，这方面有不同的理解；还有一种是虽有根，但没办法起功用，注释中讲就是失去性根，即没有性能力。二黄门要排除，因为他们的心不堪能，不太稳定，比较脆弱，有时候他们的想法也很奇特，所以他们不具有得到戒律的功能。

第三、两性，如果一个人身上同时具有男根女根，那么也不能得恶戒。

“除外一切人，可具恶戒”，北俱卢洲、二黄门、两性的人之外，其他三洲，或具男根，或具女根的人可以得到恶戒。

“戒亦尔”，相同的道理善戒也是一样的。北俱卢洲的众生没有痛苦，生活非常安逸，所以没有办法成为善戒的所依处。

北俱卢洲有很多特别的地方，前面学习过，第一、他们的寿命一定是千岁的，中间没有夭折的情况；第二、他们不需要劳作，福报很大，四洲当中北俱卢洲的福报应该是最大的；第三、死了之后直接转欲界天；第四、劫末时其他三洲的有情通过法性生起禅定，而他们生不起禅定，只能首先转生欲界天，然后在欲界天当中再



生起禅定；第五、北俱卢洲的众生不具有恶戒，也没办法具有善戒。以上是他们特别的地方。虽然北俱卢洲的人从福报的角度来讲特别大，但是从修行的角度来讲，还是有所欠缺。而其他三洲的众生可以生起恶戒、善戒。

除了黄门之外的人可以生起善戒，有些地方也有黄门可以受斋戒的说法。此处是讲善戒，主要是尽形寿的戒律。中戒要单独讲，此处不是讲中戒，只是讲善戒。

二黄门没办法生起别解脱，还有两性也没有办法得到戒体。

“天亦具戒”，天人也可以具有戒律。当然别解脱戒没办法产生，天人的身体不是生起别解脱戒的所依。其他的禅定戒或者无漏戒可以生起来。“天亦具戒”，某种戒律是可以具有的。

“人三种”，三洲的人可以具有三种戒律，可以具有别解脱戒、禅定戒和无漏戒。因为这个人可以修禅定得到禅定戒，也可以依靠人的身份入无漏定得到无漏戒。所以人有苦有乐，一方面造罪很厉害，另一方面造善法也很厉害。

四洲当中已经简别掉了北俱卢洲，他们不是真正修行的所依，而南赡部洲、东胜身洲、西牛货洲三洲中，又以南赡部洲人的根性最利。南赡部洲的人修持小乘、大乘、密乘，守持居士戒、出家戒等都是堪能的。这里有苦有乐。如果太苦了，也没办法修持，比如地狱和饿鬼太苦了，没办法产生善法的意乐；太安乐了，也不想修行。而南赡部洲苦乐都有，人的思维也很敏锐，所以可以生起戒体，也可以修持殊胜的佛道。

“转生欲色诸天，具有禅定所生戒”，转生欲界



和色界的天人，欲界有欲界天，色界有色界天，通过修定（如果他们愿意修的话），可以具有“禅定所生戒”。

色界的天人必定具有，虽然不一定恒时在禅定中，但是已经转生到色界的天人是绝对具有的。他们安住禅定非常容易，因为他们本来就拥有定力，所以具有禅定所生戒。

具不具有无漏戒呢？也具有。下面的无漏戒排除了不能具有的无漏戒之外，其他的都是可以产生的。

“无漏戒除殊胜禅”，圣者的无漏戒除开殊胜禅。初禅中有未到定，然后有一个粗分正禅，即根本禅，还有一个殊胜禅，即有些地方说的中间禅。此处要除掉殊胜禅，因为转生殊胜禅的有情是大梵天，有些注释中讲大梵天毕竟是凡夫，他还具有有覆无记的谄诌或者戒禁取等，从这个角度来讲，他没有办法引发无漏戒。

以上是从小乘的角度来讲的，从大乘的角度来讲也不一定。从大乘的角度来讲，菩萨通过自己的力量和福德。会在不同的地方转生。比如我们学习《宝鬘论》的时候，也提到过，初地菩萨通过菩萨的福德或者自己的愿力，可以转生为转轮王、四大天王、兜率天王、夜摩天王，乃至大梵天王等度化众生。此处主要是从小乘共同的观点来讲的。是不是所有的大梵天都是凡夫呢？也不确定。这只是从小乘的方面安立的时候，这种状态当中没办法真正得到无漏的戒律。

前面说无漏道可以由六种定引发，其中就有殊胜禅。此处讲殊胜禅生不了无漏戒，而前面讲殊胜禅可以引发无漏道。大概分析一下可以这样理解，虽然可以依靠中间禅引发无漏道，但是通过异熟果转生到梵天时，



以这样的身份是没办法得到无漏戒的。虽然依止禅定的时候，殊胜禅可以帮助你得到无漏道，但是如果你已经通过因果的方式转生到了大梵天的状态，在这种身份上是无法生起无漏戒。

这是两种概念，你可以不转生到殊胜禅当中，而依靠殊胜禅得无漏道。如果你已经转生到了殊胜禅所摄的大梵天，在这个身份上得不到无漏戒的。因为他说了大梵天恒时是凡夫，一生就是凡夫，所以如果转生到大梵天的时候，就是一个凡夫，生不起无漏戒。从这个角度来讲也可以理解，和前面并不矛盾。

第一要遣除殊胜禅，第二要除掉无想天，这方面很好理解。无想天就是外道，外道修持的无想定转生到无想天。无想天的众生没办法获得无漏戒，恒时都是凡夫。

圣者可以有灭尽定，虽然灭尽定不引发无漏戒，但是他是圣者身份。无想天没办法，因为绝对是凡夫的缘故。

所以一个是大梵天，一个是无想天，绝对是凡夫，生不起无漏戒。如果转生到这些天中，没办法生起无漏戒，不能成为圣者。但是如果你在别的地方依止殊胜禅等禅定，是可以引发无漏道的。

因此把殊胜禅和无想众生去掉，其他都可以具有。人具有三种戒，从这个角度来讲欲界天人应该也可以生起无漏戒。有些圣者还没有真正出离欲界，人天七返的时候，如果转到欲界天，毫无疑问是具有无漏戒的。

欲界天众生可以生起禅定戒，也可以生起无漏戒；无色界的众生也可以具有无漏戒。但是他们的色法的无漏戒是不现形的，因为无色界没有四大种，所以无表



色方面没有无漏戒。但有无表色戒体得绳，法前得、法后得的功用无色界中都是可以有的。

乙二、经中所说名称 分十五：一、以法相方式略说分类；二、以果之方式分类；三、以因之方式分类；四、以因果二者之方式分类；五、以所依方式分类；六、以作用方式分类；七、宣说善行与恶行；八、以理非理生业之分类；九、引业与满业之分类；十、宣说三障；十一、宣说五无间罪；十二、宣说近无间罪；十三、宣说三福业之事；十四、宣说三随分；十五、宣说如理而入之业

佛经当中讲了很多业的不同异名，这些名称分别代表什么是需要了解的。

基本上这个科判讲完了，这一品就结束了。里面有很多内容，比如我们平常经常提到的引业、满业、五无间罪、近五无间罪、三福业等，都是比较详细地安立业的不同异名，这些都是佛经当中所讲的。

### 丙一、以法相方式略说分类

业乐不乐与其他，即善不善与他业。

这是通过法相的方式来宣讲善、不善和无记业。什么是善业、不善业、无记业？在宣讲善、不善、无记业的时候，是通过什么方式宣讲的呢？通过法相的方式来宣讲的。

“业乐不乐与其他”，赐予安乐的业叫做善业，赐予安乐的业就是善业的法相。你做的任何事情只要能以后引发快乐，就可以称之为善业。不管你的发心和行为如何，只要果成熟为快乐了，那么业就称为善业。





“不乐”，即不善业，能够带来痛苦的业就是不善业。不善业的法相是带来痛苦的业，这是不共的。只要能够给我们带来种种的痛苦的业，不管是身体上面，还是心上面，或者修行上的等等，都称之为不善业。

“其他”，是不苦不乐的，不带来安乐，也不带来痛苦的，感受到等舍的业就是无记业。

丙二、以果之方式分类 分二：一、略说；二、广说

丁一、略说

福德非福不动摇，将感受乐等三种。

“以果的方式”，福德业、非福德业和不动业是从果的角度进行安立的。有些能生起福德，有些非福德，有些是从不动的角度安立的。

略说方面有三种，第一个是福德业；第二是非福德业；第三个是不动业。不动业是一个专门的术语，一定是转生色、无色界的是不动业。因为色无色界以下的业都会动摇，全是不确定的。真正修了不动业之后，异熟果一定是生色界或无色界。

“将感受乐等三种”，福德感受快乐，非福德感受痛苦，不动摇是感受上两界的殊胜境界。

丁二、广说 分二：一、宣说福德等业；二、宣说安乐等业

戊一、宣说福德等业

福德欲界之善业，不动摇业上界生，  
因于彼等地之中，诸业成熟不动故。



颂词中只是出现了两种，非福德业没有讲。大恩上师在注释中说了，为什么不讲非福德业呢？麦彭仁波切的意思是福德业比较容易理解，福德是欲界的善业，反过来非福德就是欲界的不善业，它一定是欲界的。因为色界和无色界已经用了一个不动业的名称把业概括了，所以福德是欲界的善业，非福德就是欲界的不善业。

所谓的福德业是指能够引发欲界安乐的善业。有的时候做很多福德、非福德等，可以通过欲界所摄的善业和不善业两方面来进行安立。

“不动摇业上界生”，所谓的不动摇业只是转生上界，而且只是转生上两界——色界和无色界。比如你在欲界时修持初禅，如果你修成了未到定，不会成熟到其他地方，一定会成熟在梵众天中；或者你修了根本禅，就会转生到梵辅天；如果修殊胜正禅能够转生梵天，以此类推二禅、三禅、四禅。如果你修了禅定，肯定会成熟在这上面；或者修了无色界的定，死后一定会转生到无色界，其他方式是不会显现的。

不动业是上界生，修了下面的禅定之后，一定会在后世成熟，在上界中去出生，这叫做不动业。

“因于彼等地之中，诸业成熟不动故”，因为在色界无色界的诸地中，“诸业成熟”是不会动摇的。

前面讲了不管你修了什么禅定，成功之后，后世就会转生到那里去。

按理来讲得到了四禅之后，就会转生到色界中去。但是菩萨有善巧方便，虽然得到了色界禅定，可以转生到色界天中去，但是他可以专门投生到欲界人间来利



益众生。《大乘经庄严论》中对菩萨的境界也有所描绘。否则如果你在人间修成了禅定，后世一定会转生到色界天、无色界天中去，中间是不会动摇、变化的情况。

还有一种说法是如果你得到了禅定，中间退失了，通过某种力量在死前也会恢复的。

反过来讲，欲界的情况就是动摇的。此处在注释当中，也提到了一个示例。本来有些人发放布施之后，这个果本身可以转生天界。但是后来他看到一头大象特别庄严，身体很高大，身上佩戴了很多装饰品。他觉得如果以后我变成这样就好了。他本来可以升天变成天人，能够拥有这头大象，但是他看到大象生起了贪心，就想如果我以后变成这样的身体就好了。他本身做了布施，再加上做了这种类似于发愿的回向，后世就转生到了天界，变成护地神象。本来可以成为天人，后来成为了一个旁生。当然护地神象也具有一定的福报。

有些人看到大熊猫吃的也好，住的也好，就想以后我也要像这样。这样有可能后世就变成大熊猫了。有些变成了别人的宠物狗，这些都有可能。众生的心千差万别，但是我们要知道这些是旁生道所摄，心智比较愚笨，没办法修道。

所以发愿、回向特别重要，如果不学习，就会乱发愿。我没有出家之前，有一次去石经寺，和很多居士拜完佛后一起喝茶。当时有一个女居士说：“以后变成昭觉寺的一棵树多好。”旁边一个人马上遮止她，“怎么能变成一棵树，你应该发愿往生。”

所以有些人不知道，就会发愿变成寺院的一棵树等，都是朝不好的方面去发愿。其实做了功德应该发愿



成佛、度化众生、往生极乐世界，或者获得殊胜的暇满人身、修持殊胜正法、利益众生……应该多发这方面的愿。如果没有学习，或者心量太小，就会发愿以后变成旁生等。众生的心虽然很多，但是发愿成熟之后，还有很多不悦意的地方。

所以欲界中业是会动摇的，做完一个善根之后，善根会跟随你的意乐而转变。本来这个婆罗门可以变成一个天人，最后变成了护地神象，从一个天人变成一个旁生。

但是如果修持了不动业，则一定会转生色界和无色界，不会动摇。

此处注释中有一个辩论，一禅二禅三禅都有动摇，和此处的不动是否有矛盾？

前面讲大三灾时说，初禅以下具有寻伺，所以用火来烧；二禅具有喜乐的冲动，所以用水来淹；三禅的有情具有呼吸，就会被风摧毁。这里面都有动的。

但是此处的不动并不是说生到一禅二禅三禅时，禅定里面没有什么动摇，而是从异熟的角度，修了禅定之后，异熟果成熟的时候一定不会变成其他的。比如你在欲界人间修了禅定之后，果报一定会转生在色界。至于转生之后你的禅定中是否有寻伺、喜乐或者呼吸已与不动无关。你修了这个业之后，一定会转生到这个地方，这是不会动摇的。

今天我们就讲到这个地方。



## 第五十五课

《俱舍论》分了八品，对于有漏法和无漏法，以总说和别说的方式进行了阐释。现在我们学习到了分别宣讲的有漏法的部分。这部分又包括有漏法最后产生的果——世间<sup>40</sup>，以及产生果的因——业，后面还要学产生果的缘——烦恼。

有漏法主要的因就是业，虽然我们是通过我执来造业，但是通过业才能引发三有的轮回。所以从根本的、最近的因来讲，现在显现一切形形色色的世间界全都是因为这个业而直接产生的。

从某些角度来讲，业从心而生，所以《入中论》当中讲，如果调伏了心，心一灭尽的话，那么业就没有了。所以在中观中主要是观察自己心的本性。然后如果能够安住在心的空性当中，那么有些业就可以消尽，有些就可以转变。

现在我们学习的是第四品分别业当中的第二大科判“经中所说名称”。关于业，经典当中有很多不同的名称，此处是从十五个方面进行安立的。

---

<sup>40</sup> 有情世间和器世间。



戊二、宣说安乐等业 分三：一、三受业<sup>41</sup>各自之事相<sup>42</sup>；二、受业之分类；三、由何业受何果

己一、三受业各自之事相 分二：一、自宗观点；二、他宗观点

庚一、自宗观点

“自宗”的意思就是《俱舍论》或者有部，有部自己的观点称之为自宗观点。第二个科判的他宗是指，其他的宗派对于苦、乐、舍的意义有一点点不同的看法。

首先《俱舍论》或者有部派自宗的观点是如何安立的呢？

至三禅间之善业，顺乐受业彼以上，

顺不苦不乐受业，顺苦唯此不善业。

“至三禅间之善业，顺乐受业”，即第一、顺乐受业。“至三禅间”，从哪里到三禅间呢？从欲界到三禅天之间。从欲界到三禅天之间的善业，称之为顺乐受业。

虽然二禅、三禅等没有不善业，但是欲界是有不善业的，因此说既然是从欲界到三禅间，那么这里面就全都称之为善业。因为是顺乐受业，它的因就是善，它的果<sup>43</sup>就是安乐。

所以在这个颂词中讲得很清楚，从欲界乃至到三禅间的善业，就是顺乐受业。因为通过欲界到三禅之间的善业，就可以引发顺乐受业。这是从它的地界来划分

---

<sup>41</sup> “三种受业”就是安乐、痛苦和舍受。

<sup>42</sup> “事相”，学过因明都知道，法相安立的具体的事物，称之为事相。

<sup>43</sup> 如前所讲，因是善恶，果是无记。也就是安乐本身是无记的，它的因一定是善恶的。



的。

“彼以上，顺不苦不乐受业”，“彼以上”，即从三禅以上，三禅后面就是第四禅和四无色界，他们都属于顺不苦不乐受业，既不是苦也不是乐的舍受。四禅的禅定是舍受的本体，上面的空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处也全都是舍受业。

“顺苦唯此不善业”，即顺苦受业。“此”指欲界，因为在无色界和色界都没有不善业，所以真正的顺苦受业的因就是欲界所摄的不善业。

欲界分了两种业，欲界的善业和欲界的不善业。欲界的善业已经随顺了乐受业了，和三禅一起成为乐受业；苦受业就是随顺欲界的不善法。

以上是把安乐、痛苦和舍受通过三界或者九地的方式进行安立的。大概是这样划分的，当然也不是绝对的。从欲界到三禅之间的善业主要是顺乐受业，三禅以上主要是舍受业，欲界当中的痛苦主要是顺苦受业。以上是自宗的观点。

## 庚二、他宗观点

因为有些不是完全确定、完全周遍的，所以他宗也表示他们对三业的看法。

有说下亦有舍受，因需承许殊胜禅，  
彼由异熟业所生，无有前后成熟三。

他宗的一些论师说，三禅以上到四无色之间全都是舍受，这个没什么问题，但是这个之下有没有舍受呢？不一定。“有说下亦有舍受”，下地当中也应该有舍受，而不是说三禅以上才是舍受，这个不确定。



下地有舍受是从两个方面讲的，第一、三禅以下也有舍受的状态；第二、欲界中也有舍受的状态。所以是不是从三禅以上全都是舍受，下面没有舍受呢？这个不确定，为什么呢？

“因需承许殊胜禅”，因为需要承许有一个殊胜禅<sup>44</sup>，这个殊胜正禅的本身就是舍受，这个在前面我们学习过的。所以既然在殊胜正禅本身有舍受，那么就不确定说只是在三禅以上有舍受，然后三禅以下就没有舍受。其实一禅所摄的殊胜正禅本身也是舍受之地。

“彼由异熟业所生”，这样的舍受也是由以前的异熟业，或者以前的善业所产生的。通过以前的善业所产生的缘故，安立为受的自体，而且这个受的自体是舍受的自性。这个是很明显的，无需多言。

以上是承许在三禅以下的色界当中，也有舍受的观点。所以前面所说的从某些方面讲是不确定的。

“无有前后成熟三”，主要是从欲界的角度来讲的。不单单是在初禅当中有舍受，即便是在欲界当中也是有舍受。《自释》或者其他的注释也提到过，在一个相续当中，没有前后次第，同时成熟三种果的情况有没有呢？是有的，在注释的括号中其实只是其中一种。该颂词要说明什么问题呢？要说明在欲界当中本身也存在舍受。

一个人相续当中无有前后，同时成熟三种受（三种果）的情况，大概分了三组<sup>45</sup>进行安立。

<sup>44</sup> 殊胜禅，即粗分正禅以上，或者唐译中讲的中间禅。

<sup>45</sup> 出自《发智论》的观察，一个人相续当中同时成熟三种果有三组情况，注释的括号当中就讲了其中一组。





第一组、享乐是色，受苦是心与心所所生诸法，感受不苦不乐既是不相应行。这个是其中的一种，通过以前的异熟业所生，一个人的相续当中，同时成熟苦乐舍三种受。

首先享乐是色，色是什么？色是感受快乐的，指人天的五根（是感受快乐的），还有外境的色声香味触。它们都属于享乐的，是色，成熟于快乐方面。比如有人福报大，他的善业一旦成熟，外在的色声香味触就能够引发他的快乐，所以说享乐是色。还有人天的五根也是享受快乐的。所以同时成熟其中之一，享受快乐这部分就是色。

然后受苦是心与心所所生诸法，心和心所可以成熟痛苦。

第三个感受不苦不乐就是不相应行，比如一个人相续当中的命根、生住异灭、得等，这些可以有舍受。

以上是一个相续当中无有前后同时成熟三种果的第一组情况。当然单单从这一组还看不出来我们要在颂词当中表现的，欲界当中存在舍受。当然这里面不苦不乐主要是从不相应行的角度来安立的，还不是真实意义上从心上面安立的受心所。

第二组、感受苦是色，前面一组中第一个是享乐是色，此处还是色，但是受苦是色。受苦是色是什么呢？外在的色香味触（声音去掉）等外在的四种境是受苦的。

按照某些观点来讲的话，这个根主要是受乐的，没有办法安立苦，除非是恶趣，但是此处我们不是在讲恶趣，而是讲善趣，善趣的眼等五根是受乐的。

等舍，即不苦不乐，就是心和心所所生诸法，和颂



词对应的欲界也有舍，舍受是心与心所所生诸法。这个主要是在《发智论》当中安立的。

感受快乐是不相应行。

第三组、等舍是色，受乐是心与心所，受苦是不相应行。

这个三种情况都存在，现在我们取的是第二组，等舍是心与心所所生诸法。总之欲界当中是可以存在等舍的，色上面有等舍，心与心所上面也有等舍，不相应行上面也有等舍。所以，一个人相续当中可以同时成熟三种果，不过只有在欲界当中才可以同时成熟，因为苦受和乐受、苦受和不相应行同时存在的情况只有在欲界当中才有，色界以上没有这种情况存在。所以一个人相续当中无有前后可以成熟三种果，其中有一个苦受的话，比如受苦是心与心所，或者苦受是色，或者苦受是不相应行，那么他一定是欲界的，尤其是以苦受为主出现的时候，一定是在欲界。因为只有在欲界，才会有苦受和乐受和不相应行同时存在的情况，色界上面没有心苦受等情况。既然一个人相续当中可以同时成熟三种果的话，就说明他一定是在欲界，尤其是以苦受为主的这样一种情况出现的时候，一定是在欲界。所以欲界当中，也有等舍，也有舍受。

所以他宗的观点是，不单单是三禅以上是舍受，在一禅的殊胜正禅当中也有舍受，在欲界当中也是有舍受的。

世亲论师基本上还是比较承许这种说法，有些论师，比如众贤论师在《顺正理论》中也说，其实下面也可以有舍受。



所以上面自宗观点是从主要的角度来划分，从欲界到三禅之间的善业是顺乐受业的；从三禅到有顶<sup>46</sup>之间，主要是顺舍受业；欲界当中的恶业是顺苦受业。从主要的方面，大概这样划分没有问题。他宗的观点也可以做一个补充。

从主要的角度来划分的时候，就按照第一个颂词这样划分；如果有一些特殊情况，就按照第二个颂词的意思来理解。

**己二、受业之分类 分二：一、五种分类；二、别说异熟受业**

**庚一、五种分类**

**本性相应与所缘，异熟现前五受业。**

对于受业方面的五种分类，本性受业、相应受业、所缘受业、异熟受业、现前受业，称之为五种受业。

第一、本性受业，也就是苦乐舍，苦乐舍本身就是受的自性、本性、自相。苦乐舍是一切受业的本体，通过自相的方面来感受的。

第二、相应受业，谁和谁相应呢？其实这里面所说的相应受业主要是触，即触心所，因为有触之后就产生受，触和受之间是相应的。有随顺快乐的触，随顺痛苦的触和随顺舍受的触。因为所触是通过相应的方式来感受的，所以叫做相应受业。主要是从触的心所方面进行安立，有随顺快乐的触、随顺痛苦的触、和随顺舍受的触。

---

<sup>46</sup> 即非想非非想。



第三、所缘受业，即依靠外在的色法，或者依靠外在的六境，通过所缘的方式来感受的。外面有六种境，即色声香味触法。缘所缘境而感受痛苦、快乐和等舍。

有时我们看外面的色法是产生乐意的，有时看到外面的色法是很不舒服、很讨厌的。声音有好听的声音，或者自己不喜欢、不好听的声音。同样，香味所触方面都有。这些是从所缘方面来安立的，通过外在以色法为主的六境作为所缘，产生苦乐舍三种受，因此称为所缘的受业。

第四、异熟受业，即通过以前的异熟的因——善业和不善业（无记力量很弱的，没办法感召异熟，所以真正从异熟来讲是善和恶）以异熟果的方式来感受快乐和痛苦。比如以前曾经做布施帮助众生、持戒、礼佛等，通过这样善业今生感受各式各样身心的快乐。而如果以前造了杀生、害命、偷盗等不善业，今生当中就感受各种各样的痛苦。所以善业、不善业的异熟业就这样通过异熟的方式成就异熟的果，感受快乐和痛苦。

第五、现前受业，即正在现前的受，比如现在正在现前乐受时，其他两种受业（以明显的方式）没办法感知。

现前受业也是乐受、苦受和舍受，但和本性受业<sup>47</sup>不一样，此处的现前受业是苦乐舍三种受业，哪一种正在现前，因为三种感受不可能同时现前的，所以如果正在现前乐受，苦受和舍受就没有办法现前；如果正在感受舍受，乐受和苦受也没有办法现前；它正在感受苦受

---

<sup>47</sup> 苦、乐、舍三种受业即本性受业。



的时候，它的乐受和舍受也没有办法现前，所以三种受当中正在现前的受就称为现前受业。

以上是佛经等所讲到的五种受业。

## 庚二、别说异熟受业 分二：一、总说；二、别说定受业

通过以前的善恶招引今生当中的苦乐，或者通过今生当中的善恶也会招致下一世的苦乐，叫做别说异熟受业。前面对于五种受业都宣讲了，其中第四种叫异熟受，下面是别说异熟受业。

### 辛一、总说 分二：一、业之分类；二、何界与众生中有几引业

业的分类是我们平常所了解的定业、不定业、顺现法受、顺次生受或者顺后受，这些很多的安立都会在这里次第地出现。

第二是三界当中哪一界当中众生具有几种引业，或者可以造几种业。

#### 壬一、业之分类

异熟受业定不定，顺现法等三定业。

有谓五业余说四，能引同类有三业。

异熟受业大概来讲可以分为两种，定业和不定业。定业是确定要感受果报的；不定业是还没有确定，力量还没有那么强大，什么时间感受，感受不感受都是不确定的。

再展开可以分为四种业，在定业当中可以分为三种，也就是第二句所讲到的“顺现法等三定业”。三种定业第一个叫做顺现法受，第二个叫顺次生受，第三个



叫顺后受。以上三种都属于决定业。

决定业中今生造业今生成熟的叫做顺现法受。现在有很多学习佛法时间不长或者世间的人都是把业因果盯在顺现法受，我造了这么多的善业为什么没有成熟果报？这个人今生中造了这么多的恶业为什么还这么富足？为什么还没有受到报应？.....他们理解的业因果的概念主要是顺现法受，当然他并不知道什么叫顺现法受，其实就是现世报，今生造业马上受果，在佛法当中叫做顺现法受。

顺现法受的力量是最强大的，强大到什么程度呢？今生当中造了这个业，今生当中就要成熟。而且不单单是今生当中要受，第二世还要受，第三世还要受.....。

第二种叫做顺次生受，次生是第二世的意思。顺次生受就是今生当中造了业今生是不会成熟的，一定要在第二生开始成熟。而且不单单是第二世成熟，第三世以后有的时候还要成熟。

第三种叫做顺后受，从第三世开始受，但到底是第三世还是第四世、第五世？不确定，反正它是从第三世之后的。

顺现法受就是今生造业今生得果，顺次生受是今生造业第二世得果（一定是第二世），顺后生受就是第二世以后，从第三世开始受，第四世、第五世.....

因此业果的关系是从三世安立的，所以我们要了解业果的关系也必须要从三世的因果开始安立，否则有时候就没有办法。有时我们现在感受的苦乐已经是前世的业成熟的，这是一套单独的因果；今生我们所造的善法，要在后世成熟，这是另外一套因果。而有些人



把今生当中的果和今生当中的因放在一起，你看他今生当中造了善法，为什么还这么痛苦呢？其实今生的善人遭受痛苦是因为前世罪业的因成熟到今生当中了，这个是一套因果，是今生当中的果和前世的因的关系；而今生当中造的善法是今生当中的因，会引发后世的果，所以这是两套因果。世间人不知道，就把这两套因果执着为一套因果，你看他今生当中在造善法，但为什么身体不好？他造这么多善，为什么还这么倒霉？其实他倒霉是前世的因，这是一套单独的因果；而今生中造善法，以后会成熟的，这是另外一套因果。

很多人只把眼光盯在今世，把今生当中所造的行为和今生的际遇、种种的苦乐放在一起，你看这个恶人造了这么多的恶法，还这么富足，他就觉得这个因果是错乱的。尤其是看到佛法和世间当中劝善的书当中说，善有善报，恶有恶报等，他把这些概念和这些现象放在一起时，就会产生疑惑。

所以如果不以三世因果来观察的话，很多人就没法了解，也没法解释。当然并不是为了解释才这样讲的，的确确实存在三世因果。其实我们相续当中有很多套因果在同时运作，有些是正在造，有些是正在成熟，有些是可能正在酝酿。比如前世我们造了一个顺后生的业，今生当中正在酝酿，正在成熟过程中，然后再下一生当中就成熟了。有些是前世当中造的业，今生当中正在成熟，这是顺次生受业。如果你造的业特别猛烈的话，有可能是今生当中成熟的。所以我们必须要把这些情况分析清楚。

大恩上师在讲课或者回答问题的时候，经常提到



这个问题，说在《俱舍论》当中对因果的关系讲得很清楚。如果不学习这些因果关系，就连学佛的人、出家人也会产生疑惑。现在修了这么多的法，为什么还没有作用？

其实如果我们要今生当中起作用的话，必须要有特别特别猛烈的心，然后有一些特殊的对应，通过这样很多强烈的业，它才会成熟。

有些就不一定，如果我们今生当中认认真真地修法，会顺次生受，第二世可以成熟。比如今生当中我们修净土的业，第二世死之后就往生极乐世界，就获得解脱了，这就是顺次生受。

有的时候可能造的是顺后受，今生当中我们念佛，修净土的资粮，但是力量还不够，第二世不足以往生，可能要顺后受，然后在第三世以后开始成熟往生的果。

善果是这样的，恶业也是这样的。有些我们前世造的业今生就成熟了，有些是前世造的业可能后世才成熟，下一世（顺后受业）再成熟的也有。

如果是这种情况，我们必须经常忏悔，忏悔自己相续当中可能存留的很多很多的恶业。

只有把因果关系，顺现法受、顺次生受、顺后受，都搞清楚之后，我们内心当中才不会有疑惑。如果遇到其他人有疑惑的时候，我们也可以来解释。佛教当中的业因果从来都是从三世讲，如果单单从现世来讲，绝对很多情况没办法解释，也没办法理解。

所以首先我们要确立一个三世的因果观，三世的因果观确立之后，我们再了解、抉择这样的因果关系非常符合于名言的实相。名言的实相的确也是这样的，本





来三世也存在的，三世中因果也是错综复杂存在的，本来也是佛陀智慧的照见，在经典当中宣讲，菩萨们在论点当中开显的，本来也是实际情况，是事势理。

所以我们在解释的时候，把三世的时间完全压缩在今生当中来解释所有的因果现象，这是绝对不可能的事情，谁都解释不了。我们要给别人解释因果关系时，如果不把三世引进来，很多地方是没办法解释的。

顺现法受、顺次生受、顺后受只是一个总的原则。总的原则我们要了解，分别的很细微的我们就知道了。所以月称菩萨在《入中论》当中讲了，这些业果很微细的缘故，佛陀也遮止思维这些业因果。并不是不能思维总的业因果，而是说这个业怎么运作，非常准确地成熟在何种境相当中，这些问题对于一般的凡夫人的分别念来说思维不了，因为这个里面太微细了。所以也是因为这个原因，只有佛陀才能制定戒律，十地菩萨都没有办法制定戒律，因为他内心当中还不是遍智，还没有办法对于业果的运作、因果的成熟方式完全了解。所以说真正能够制定戒律的只有佛陀，佛陀才能够遍知所有粗粗细细的因果关联，如何成熟它的果报。

所以有些时候我们就以大概的方式了解业有这么多，而对于很细微的方面我们就通过佛的智慧、教证来承许，如此对我们的修行就不会造成障碍或者疑惑。

有些人也许是善根缺乏一点，他总想把道理从逻辑上搞清楚。有些东西逻辑上可以解决，在我们思维范围中的这些法，通过逻辑思维可以解决；有些时候的确是解决不了，没办法解决的时候，很微细的地方、很隐蔽的地方必须要引用教证，以佛的智慧，用第三处来扶



择，现量、比量都抉择不了，这个时候就必须要有教量，通过较量来抉择。

作为一个修行者来讲，一方面他内心当中的智慧比较敏锐，有一定分析的能力，这个固然非常好，但是另外一个就是他的信根，即以善根引发的一种信心，也是很重要的。

我们在修行佛法过程当中，其实很多事情并不是我们这个小脑袋里面所谓的智慧分别念可以抉择得清楚的。有些人修行的时候就钻牛角尖，一定要用这个理论，把它一个一个确立起来，如果确立不起来就怎么怎么样。有些时候我们需要理论，有些时候也需要一定的信心。

的的确确很多东西都是不可思议的，什么叫做不可思议？并不是说说而已，不说几个字“不可思议”，有时就是不可思议，我们的思想想不到的，没办法接受的。法界当中很多现象、事情，就是不可思议的。

以前我们经常引用根登群培大师的话，如果你要信仰大乘、信仰密乘的话，你必须信仰大乘里面不可思议的地方。如果你不信仰大乘里面不可思议的地方，就没办法信仰大乘。因为很多的确就不是我们的分别念可以思维、可以解决的，所以有时候就必须通过信根，这个毫无疑问。

但是有些人太过于倚重于信根了，一方面来讲也好，信心永远不退。但是如果遇到别人问难，或者自己内心产生疑惑，解决起来也比较麻烦，所以我们说这两个方面都需要，当然最主要的还是信根。在信根的基础上，还要尽量地引用我们可以观察、可以引用的这些理



论，比如抉择中观的空性，这些大方面还是需要理论，用我们的脑袋去分析思维一下。这样对我们的修行有一定的帮助。业因果的关系，前面再再提到过，是佛法当中最关要的地方，所有的佛法修行没有离开因缘、业果的。

当我们在转坛城、顶礼或转神山时，很容易突然产生一个想法，如果内心中没有业因果的正见的话，全部都是在徒劳，在浪费时间。转那么多圈坛城干什么？一圈圈转神山干什么？重复顶礼干什么？其实内心当中如果有业果正见的话，全部都会变得有意义，但是如果有的话，纯粹就是浪费自己的体力，让自己的腿疼痛而已，就没有什么其他的意义了。

世间人不理解，把念珠一圈圈搓过去到底是干什么，嘴巴上念这么多到底干什么？他们如果不理解业因果的道理，当然就很难理解（这些行为）了。如果理解之后，就知道必须要反复串习，串习之后内心就会改变，改变之后，业也改变了，那么在修行过程中什么都会改变。

所以佛教徒的修行绝对不能离开业因果，业因果的正见是非常非常重要的。如果没有这个的话，很多没办法安立了，众生成佛、三无数劫积累资粮和前后世因果都安立不了。所以如果没有这个的话，我们修行几乎成就不了，没办法成功。但是如果业因果方面，不管通过因明的方式，还是《俱舍论》的方式，还是《贤愚经》的方式，还是其他方式，越来越产生信心的话，就说明我们的修行逐渐逐渐在增长。

以前我们学习过噶当派的某位修行者（具体哪位



我忘了)的语录,他给下面的弟子教诫说,如果以后有人问,我们教派的特点是什么时候,你千万不要说有很多人见到本尊,有神通……而要说我们修行当中逐渐对业因果产生不退的信心,这就是我们的特点。的确他没有搞很玄妙的东西,比如修生圆二次第,得到神通,得到很多证悟……不要说这些,你要说我们在学习佛法过程中,对于道次第方面逐渐逐渐引发定解,对业因果方面逐渐逐渐产生决定性,这个就是我们的特点。

的的确确很朴实的修行者随随便便说一句话就抓住了修道的关要。如果我们不对修道的次第产生信心,产生定解,如果不对业因果方面逐渐引发决定性的信心,那么不管修什么都没有基础。所以无论如何需要很多方法让我们内心当中对业因果产生信心,就像米勒日巴尊者一样,我这种苦行大家都觉得不得了,一般人都做不到的,但是他说,我这种苦行也是从业因果来的,因为我以前造了这么多业,杀了这么多的人,毁坏了很多人的财物,我知道如果我不修法的话,一定会堕地狱,这在我内心当中已经引发了一个决定的定解,所以我才用所有的时间精力,抛弃所有的东西去修行。如果你们能对业因果产生像我一样的信心的话,像我这样的苦行你们每个人都做得到。所以不要以为我是某个佛菩萨的化身才做得到这样的苦行,其实就是对业因果产生了决定的诚信,知道一点点善的因就会引发善果,一点点恶因就会引发恶果,业果之间是不虚耗的。

如果我们内心当中有一种侥幸的心理,或者觉得我造的这个业不一定成熟,或者觉得我造的这个善业不一定有这么大的安乐。当然明显的不敢说也不敢想,



当然在自己的内心深处可能还有一些疑惑，如果心深处还有疑惑没有打消的话，我们在修行的时候就会显得不那么精进，因为我们有时候还会怀疑，我这样付出到底会不会收获呢。如果是外在打工的工人，他就知道干一天的活，就会收一百块钱，晚上就能拿到钱，这个因果很短，所以就特别精进，每天都那么精进，因为他看得到因果之间的关系，直接就可以感受因果，所以他就很精进。但我们有些时候看不到，善因善果之间比较微细，所以为什么有些修行人就不像打工的人这么精进呢？就是因为我们对这个业因果之间的必然联系还没建立起来。他（打工的人）已经建立了，他去进货，进这些货然后提多少价，卖出去可以赚多少钱；或者上班的人如果一个月都不缺勤的话，到月底就可以拿多少钱，这些因果之间的联系是确定的，所以他不敢迟到也不敢早退，什么都不敢。但是修行者的善果恶果这方面的业因果不是那么明显，有些时候对业和果之间的联系没那么确定，所以就会懈怠。

我们必须要把这个问题搞清楚，搞清楚之后自然而然就会精进。你多一分钟修行，收获的时候当然也就多了。当他对业因果之间关系已经完完全全确定下的时候，他就知道我做一分钟的修行，一定能收获一分钟的果，造一分钟的业也会感受一分钟的痛苦。当把这个问题很确定的时候，他就不会像现在的状态了。

所以业果之间的关系对我们来说的确非常重要。不是因为我们在讲这个业因果才这样提示的，其实在很多地方都是一样的，比如要证悟空性，必须要具足空性的因；要往生极乐世界，也必须要具足往生的因，如



果因没有修，怎么往生？如果大乘的因没修，你怎么成菩萨、怎么成佛？都是一样的，明摆着的。

如果造了恶趣的因，肯定是恶趣的果；如果造了轮回的因，肯定是轮回的果；如果你造的是解脱的因，肯定是解脱的果；如果你造的是小乘解脱的因，肯定是小乘解脱的果；如果造的是大乘的因，就是大乘的果；如果想一生成就密宗的果，必须要具足密宗的因，都是一样的。

没有一个随随便便很侥幸可以发生的。有些是因为前世很精进，今生当中很容易；有些是今生很精进，今生当中也可以得果；有些是今生当中很精进，后世一定会收获的。所以把这个搞清楚之后，越早精进、越多精进，他的果就越迅速、越明显。非因和果之间是没有联系的，无因和果之间没有联系，任何果不可能无因生，谁都不可能无因生果的。第二个是有因生，要看因是正因还是非因，虽然有因，但因是非因的话，也没有办法引发果。还有即便是正确的因，还要看你对因串习的质量怎么样，虽然因是正确的，但是你串习的很少，因的力量特别特别微弱，也没办法很快引发果；如果因是正确的，你反复串，因的力量很大，这时这个因就可以很快地引发果，因为他的势力已经具足了，能力已经圆满了，所以他的果很快就可以来。

为什么说有些修行者越精进收获果就越快？因为他走在正确的道路上，而且他对正确的因所下的功夫是很大的，他经常很精进地对这个因去培养他的能力。所以有些时候我们的因虽然正确，但是我们对它投入的时间太少、投入的精力太少、修的时间太短了。虽然



每天似乎都在（闻思）修，但（闻思）修的时间很短，对因的培育没有付出很多的力量，它的力量很弱，虽然它肯定会成熟在正确的果上面，但它的速度会很慢。要通过很长时间来培育它，让它达到某种势力。

别人很精进的话，在一生当中就圆满了。我们的因也很正确，但我们比较懈怠的话，要第二世、第三世、第四世、第五世……这个因才能满足到今生当中别人精进的程度，才会引发一个果。所以没有侥幸的事情，的确没有。

我们知道这个问题之后，每个人自己对这个业因果道理引发定解，越精进投入的越多，越正确，他的果就越快。从修行的角度来讲，从轮回的善趣恶趣来讲，全都是一样的。这个方面我们必须要了解。

“有谓五业”，有些说是五种业。因为定业有三种，不定业有两种。不定业两种可以分为异熟果决定时间不定，虽然果是一定要成熟，但是到底是今生成熟，还是第二世成熟，还是第三世成熟是不确定的，所以是果是决定的，但是成熟的时间不确定。这是第四种。第五种（也是不定业第二种）是异熟的果成不成熟不确定，什么时候成熟（时间）也不确定，异熟的果和时间都不确定。以上叫做五种业。

“余说四”，还有一些宣讲四种业。注释当中讲的很清楚：一、时间决定异熟不定，时间虽然确定了，但是果什么时候成熟还不决定；二、果决定成熟，但时间不确定；三、果决定成熟，时间也决定，今生还是后世是确定的；四、二者均不决定，异熟也不决定，时间也不决定。所以分为四种。



第一、时间决定，异熟不定，不管是在现世还是在次生或者在第三生之后，反正时间方面是确定的，但是这个果也许因为是力量太弱的缘故，因为是不定业，如果遇到一些大的违缘或者反方面的障碍的话，果就不一定成熟了，所以叫时间决定，异熟不定。

还有一个说法，要不然就今生成熟，今生不成熟，以后就永远不成熟了，这也是一种理解的方式。因为时间已经决定了，要么是今生当中，如果今生当中这个果不成熟，后世决定不会成熟了，这个方面就是时间决定，异熟不定。或者决定要成熟的话，一定是在第二世，如果第二世这个果不成熟的话，这个果就永远不成熟了。这个也是时间决定。或者顺次生受也一样。

第二、异熟决定，时间不定，它的果报确定要感受的，但是到底是在今生当中感受，还是在第二世，还是在第三世以后感受呢？这是不确定的。

第三、二者均决定，比如在今生当中一定会成熟异熟果，或者在第二世一定会成熟异熟果，时间也是决定的，果也是决定要受的。

第四、二者均不定，时间也不一定，到底是今生还是第二世、第三世，果受不受也不确定。

以上是“余说四”，把业因果分为四种进行安立的。

“能引同类有三业”，四种业<sup>48</sup>当中能够引发后世同类相续的业有几种呢？只有三种，要除开顺现法受，因为顺现法受的相续已经成熟了，它是以前的业成熟到今生当中的相续，所以今生造的业不可能再成熟今

<sup>48</sup> 顺现法受、顺次生受、顺后生受、不定业。





生当中的五蕴。

所以顺次生受、顺后生受和不定业是可以成熟可以引发他世同类的相续。今生当中不可能，因为它已经起作用了，就是前世的业起作用了，所以今生当中的顺现法受能不能引发这样一种相续呢？不可能。所以除了顺现法受之外，其他的业是可以引发的。

### 子二、何界与众生中有几引业

一切趣有四引业，地狱善引业有三，  
何中离贪稳凡夫，不造顺次生受业，  
圣者亦不造顺后，欲顶不稳者亦非。

总的来讲，“一切趣”，即五趣或者六趣，“有四引业”，五道和六道众生总的来讲都有四种业可以造，或者说四种引业，即前面所讲到的顺现法受、顺次生受、顺后生受、不定业，一切趣都可以造这四种业。

但是分别来讲，从善业的角度“地狱善引业有三”，地狱当中善的业只有三种，没有顺现法受，为什么他不能造顺现法受呢？因为地狱当中所有的果全都是痛苦的。所以如果是顺现法受的话，地狱当中造善业，那么在地狱当中他还没有死亡的时候，以现在地狱的身份就可以感受快乐了，但是地狱当中的果没有快乐的，全都是痛苦的，所以既然地狱的果全都是痛苦的，根本没办法说：我造了顺现法受的善业，然后在地狱的身份上面感受快乐。这个是不可能的事情。所以地狱的善引业排除顺现法受，其他的顺次生受、顺后生受、不定业可以有。



地狱当中可不可以造善业呢？也可以。比如在《注释》当中说《大圆满前行》引用的公案：佛陀在地狱拉马车的时候，对同伴嘎玛热巴产生了一个悲心，然后让狱卒把他马车的绳子套在他身上，让他来拖，让他自己感受同伴的痛苦。狱卒非常生气，说：各自有情都感受自己的业，哪里有代受的？然后用铁锤击他的头，他就死去了，死完之后他就转生天界了，这是顺次生受。顺次生的业在地狱当中是可以造的。

还有在匝哦之女的公案当中也是一样的，也是堕到地狱当中，因为他用脚踢了自己母亲的头，感受铁轮转绕脑袋的特别难忍的痛苦，他就想：现在还有很多众生正在感受的这个业，愿他们所有的痛苦我来代受。这样发了愿造了善业之后，铁轮就离开了，他自己就升到天界。所以地狱当中也有善业可以造，也可以有顺次生受业，死了之后转到第二世就得到快乐了。

所以地狱当中也有造善业的时候，有时也会生一些善心，也会造一些善业，顺次生受业可以造，顺后受业也可以造，不定业也可以造，但是善业方面顺现法受是没有的。

地狱当中的善引业有三，反过来讲地狱当中的恶引业可以有四。地狱当中也会造恶业的，顺现法受的恶业可以造。有些人说地狱当中不会再造业了，这是没办法真正安立的。

地狱当中也要造恶业，而且有顺现法受的恶业。在地狱当中他造这个业，然后在这一世当中，在他还没有脱离地狱这一期生命时，还会感受他的所造恶业的果。所以地狱当中顺现法受恶业可以造，顺次生受的恶业



可以造，顺后受的恶业可以造，不定业的恶业也可以造。

总的来说一切趣中都可以有四种业，但是地狱当中善的业方面只有三个，没有顺现法受，其它的三种善业可以造，恶业方面是全的。

“何中离贪稳凡夫，不造顺次生受业”，“何中”主要是讲世间凡夫的八地，排除了有顶。“离贪”，离开了对下地的贪欲，比如欲界的众生修持初禅之后，对于欲界的贪执就离开了。欣上而厌下，对上面的功德非常欢喜，对下面的过患很厌离，有漏的世间道就是这样的方式，这叫离贪。“稳”，即不退的意思。因为根基当中有些是利根者，就是不退的，有些是钝根者，要退失的。如果他是凡夫当中离贪的，而且他是利根的不退失的，这种凡夫除了有顶之外不会造顺次生受业。

比如欲界众生已经生起了初禅的禅定，而且他不退失的话，他第二世一定是生在禅天当中，他不会再造第二世继续生在欲界的业，因为他是不退的利根凡夫的缘故，内心当中生起了初禅。他通过这个初禅，第二世一定会转生到初禅天界。他会不会再转生到《注释》当中所讲离贪的彼地<sup>49</sup>？不会，第二世再重新投生欲界的业不会造了，因为他是一个利根的凡夫人，他修持初禅已经离开了欲界的贪心了。他第二世决定会投生在初禅当中。

《注释》当中说除了有顶，为什么要除了有顶呢？

---

<sup>49</sup> 欲界的本身不是离贪的彼地。离贪的彼地意思是，当他修持初禅的时候，他对于欲界的贪已经离开了，所以说欲界对已经生起禅定的这个人来讲叫离贪的彼地。此处以欲界为例，以上次第类推。比如他如果已经产生远离初禅的贪心，已经不退地产生了二禅，那么他第二世一定会转生二禅，不会再转生到初禅当中。所以离贪的彼是可以次第地这样讲。



因为此处说的是有漏的禅定，是世间禅，而有顶的烦恼是没有办法通过世间的禅定来熄灭的，所以他没有办法离开有顶的贪欲。有顶的贪欲必须要通过出世间无漏定才能离开。

所以从凡夫的角度来讲，他通过自力是没有办法离开有顶的烦恼的，所以说有顶的凡夫还有可能造顺次生受，有顶因为没办法离开有顶的烦恼，所以他有没有可能再造一个第二世继续转有顶的业呢？可能。

因此此处必须要把有顶去掉，因为世间道，前面再讲过，是欣上而厌下，而有顶是世间上最高的了，已经没办法欣上厌下了，通过世间道是没有办法离开有顶的烦恼的。其他的八地都可以通过欣上厌下的方式，第二世不再转生这个已经离开的地，。

但是有顶不确定。欲界肯定是没办法离贪的，但是如果产生了初禅，就可以离开欲界的这个转生地。而有顶是不可能的，有顶通过世间道没有办法离贪，所以有顶的凡夫是有可能造第二次继续转生有顶的业。顺次生受业是可以的。

以上是凡夫的情况，圣者呢？

“圣者亦不造顺后”，圣者已经离开了欲界贪，比如三果圣者，他已经离开了欲界贪欲的缘故，他不会再造顺次生受业，“亦”和上面的“顺次生受”要一起看，他除了第二世不会再转生欲界之外，第三世、第四世、第五世都永远不会再转生欲界，为什么？因为他欲界的烦恼已经断尽了。

这里也分两种，一种是利根者、稳固的圣者，第二种是不稳的圣者。如果是利根的圣者，一旦离开了欲界



贪，他永远不会再退失了，不会再退果，所以当他已经断尽了欲界的贪心之后，第二世不会再转生欲界，所以他不会造顺次生受业。然后他也不会造顺后受业，为什么？离贪的稳固的圣者不单单是第二世不会再转生欲界，第三世、第四世、第五世永远不会再转生欲界。他和凡夫不一样，凡夫是第二世不会转生欲界，但是不代表第二世之后，第三世、第四世、第五世不会再转生欲界，因为凡夫会退。但是圣者永远不会再转生了，因为他已经断尽了欲界的烦恼。

还有一种是已经灭掉有顶烦恼的阿罗汉。因为阿罗汉已经离开了有顶的贪欲了，而且也是稳固的、不退失的阿罗汉，他除了不造顺次生受业外，也不造顺后生，永远不再造投生三界的业，第二世、第三世、第四世以后永远不会再投生三界。

小乘的观点就是这样的。此处的圣者就是讲利根的稳固的圣者。

“欲顶不稳者亦非”，“欲顶”，已经离开欲界的，比如三果圣者。“顶”，已经离开了有顶烦恼的圣者，他虽然是阿罗汉，但也是不稳的，有可能退失到三果、二果、一果，当然不会再退见道以下了。

“不稳者”是根基不是那么利的、钝根的圣者。钝根的圣者不稳，有可能退失。离开欲界的不稳者，比如已经获得了三果的钝根圣者有可能退失，退到二果或一果。

“亦非”，即便是不稳者也不会造顺次生受和顺后受，为什么呢？在有部中讲的很清楚，即便他退失了，也会很快恢复的，他在今生当中绝对会恢复的，只是从



果上面退了，因上面是不会退的，在死亡之前一定会恢复。如果他是从三果退的，那么在死亡之前他一定会恢复到三果。因为阿罗汉退失了果的缘故，第二世之后转生到色界，或者产生欲界烦恼，退失到欲界当中，是不可能的事情。所以“亦非”的意思是，除了非常稳固的圣者不会造顺次生受和顺后受投生三界的业之外，“欲顶不稳者”，即便是不稳固的有可能退失圣果的这些圣者也不会造顺次生受和顺后受投生欲界或投生三界的业。

第一部分的内容就讲到这个地方。



## 第五十六课

《俱舍论》分了八品的内容，现在我们学习的是第四品分别业。分别业品当中对于有表业、无表业，以及身语意诸业都做了非常详尽的宣说，让我们对于业因果的道理从不同的侧面产生定解。

现在我们学习是“何界与众生中有几引业”，也就是什么界当中具有什么引业，和什么众生当中具有什么引业。

结生欲界中有身，具有二十二引业，  
皆属顺现法受业，彼等必定是一类。

这个颂词主要是说明中有身可不可以造业。此处说中有也可以造业，也有引业。

“结生欲界中有身，具有二十二引业”，此处主要是说“二十二引业”是在结生欲界的中有身上安立的。如果是结生色界的中有身，则不一定有二十二种引业。首先是结生欲界的中有，中有从这个颂词来看是可以造业的，造什么业呢？“具有二十二种引业”。

二十二种引业如何安立？第一个是有，然后在住胎当中有五位，出胎当中有五位，总共加起来是十个，加前面中有身本身是十一个。

在住胎当中有凝酪、膜胞、血肉、坚肉、支节，在母胎当中有这样五个时期。然后出胎之后有儿童等五期，有些地方讲是婴儿、儿童、少年、青年、老年，而有些地方不一样，如儿童、青年、壮年、中年和老年。



总之，在出胎之后也有五期。

以上每一位上面都有一种业，所以共有十一种业。这十一种业又分为两种——定业和不定业，加起来就是二十二种业。一个人可以引发中有的业、凝酪的业、膜胞的业……可以引发二十二种业。有十一种是决定业，十一种是不定业。

定业有三种，有顺现法受业、顺次生受业和顺后受业。那么这十一种定业属于三种定业的哪一种呢？“皆属顺现法受业”，全都是顺现法受。中有、住胎和出胎看上去好像是三个明显不同时期，一个是有身，一个是入母胎当中有五位，还有出胎当中的五位。这些都是顺现法受吗？此处很肯定的说，这些全都是顺现法受。

“彼等必定是一类”，从中有开始到最后的老年期间都是一类的。虽然不像前面所讲的同分或者同类，在一个时期当中相同的相续，但是中有毕竟不是在五趣当中一个单独的趣，他就是趋向于所去的一种身份，但还没有真正地趋向于所去，叫中有。而这个中有至于后面这些都是同样一个业所牵引的，所以中有并不是真正的身语以外的法，也不能说是完全相同的，为什么呢？因为中有是化身，入胎之后就是胎生的。所以是不是像前面所讲的一样，人类的众同分，或者人类的同类，或者天道的同类？不能完全这样说。所以只能说是一类，是类同，比较相似的、相类同的自性。

前面讲过，中有的形象是什么？虽然有些密法等观点说，他分了前后两段，上半段是死之前的样子，后半段主要是投生之后的样子。但是在有部《俱舍论》当中，他的中有就是后世身有的形象。如果这个人死了之





后，即将要投生到人道或投生其他道当中，他的中有身就和他后世投身的身有的样子是一模一样的。所以从这个角度来讲，二者之间是一个业所牵引的。虽然中有是暂时过渡性的一种身体，是化身的自性，而后面入胎之后是胎生的自性，但是他的业是一个。中有的形象和后世身有的形象是一样的，从这个角度来讲，中有和住胎的五位，以及出胎的五位实际上都是一个业引发的。既然都是一类，就不能说中有是现法受而住胎之后变成了顺后受，应该全部都是顺现法受，都是一期的，是一种业所牵引的。所以包括中有、住胎五位和出胎五位全都是一类业——顺现法受业。

总之中有可以造业，但是不是决定是通过中有造的呢？不是决定造，而是他可以造。中有的时候他可以造自己中有的业，也可以造住胎五位的业、出胎五位的业。因为此处提问的是“中有也有引业吗？”或者其他注释中问“中有可不可以造业呢？”可以有业，可以造二十二种业——十一种决定业、十一种不定业。

不定业不一定是顺现法受等，因为这些都是不确定的；但是决定业的话，一定是顺现法受，在住胎、出胎当中全部都是一类业所牵引的，所以在中有当中他可以造这么多业。

科判当中说“何界与众生中有几引业”，此处说中有能够造二十二种业，或者有二十二种引业。

## 辛二、别说定受业

业有决定受业和不定受业，此处是别说定受业，也就是分别宣讲了决定受的业。其实这些业对我们来讲也是非常重要的，因为平时我们在修行过程当中需要



知道哪些是重业，哪些是决定业，什么情况下会变成决定业，什么样情况下不一定变成决定业，这些在我们平常发心或者面对殊胜对境的时候是需要注意的。对殊胜对境尽量地供养、恭敬、祈祷等的心来培福。而反方面的不好的意乐要尽量地制止，因为这些有些时候很容易变成定受业。

强惑净心功德田，恒造杀父母业定。

所谓顺现法受业，依田意乐之差别，

永离彼地贪欲故，必定感受异熟果。

这些是定受业。前面两句主要是通过四种情况来宣讲定业。第一是强惑净心，意乐很强的烦恼，或者很清净的心；第二是功德田，田方面对境很殊胜；第三是恒造，即一个事情反复造；第四是杀父母，这些都是定业的。

第二类是第三四句，顺现法受业有时是依靠对境有差别；有时是通过很强的意乐。如果有一个很殊胜的田和很殊胜的意乐，很多业都会今生成熟，都会变成顺现法受业。

最后两句主要是讲一些圣者如果要离开贪欲之地的话，那么他在离开之前一定把他的业全部受完。因此说明为什么佛在世的时候，很多佛的大弟子都显现非正常死亡，通过各种各样的方式来偿报。这种情况有很多。

他要离开欲界或者三界之前，他自己造的所有的定业全部都要受完才能离开，所以说“永离彼地贪欲故，



必定感受异熟果”。很多圣者受报的原因也和这个有关的。以上是三类内容。

首先第一大类。决定业中第一、“强惑净心”，第二、“功德田”，第三、“恒造”，第四“杀父母”，有些地方讲害父母，即伤害父母，不一定是杀，伤害父母也算决定业。

“强惑净心”，即当在造某种业的时候，意乐特别特别的强盛。“强惑”，即特别强大的烦恼，它的业就很容易变成决定业；“强净心”，清净心很强烈，在造善业的时候，对业因果的道理非常非常的坚信；或者对上师三宝等有特别大的信心；或者做事情的时候，他的菩提心也是非常非常的强烈，这些都会变成定业。所以当我们在造烦恼罪业的时候，我们的烦恼不要太强盛了，如果烦恼特别强盛地去造的话，就会变成决定业。所以当我们在罪业的时候，尽量地后延。

很多的教言也讲，做善法的事情不能拖延，要尽快做；恶业、非法的事情尽量往后拖，在拖的过程当中，也许自己的心就慢慢淡了，不会做了。如果不可避免的话，尽量往后延，而且自己在做的时候要产生惭愧心。如果有惭愧心的话，就不会出现“强惑”，因为已经有了对治。虽然在造恶业的时候，肯定有烦恼，但是因为有了惭愧的对治，这个对治的力量加入进来的缘故，烦恼就相当于被惭愧心冲淡了，稀释掉一部分，他的烦恼就变得没有那么强烈。所以在造恶业的时候，尽量要产生惭愧心，忆念善法。能控制就控制，如果不能控制，就用惭愧心让自己的烦恼变得不那么强烈。如果烦恼不那么强烈，造的业就不一定变成定业了。



当我们在造功德法的时候，比如听法、思维法、修法的时候，或者给僧众发心的时候，尽量以清净心来做。如果发心特别清净，他的业会变成定业。

花同样的时间，用同样的精力去做一件事情，如果心很清净，就得到很多的功德；如果心不清净，功德就不会很大。所以我们决定要做一个事情时，就尽量以清净心、强劲心来摄持，如此就可以获得定业，或者在《亲友书》中叫重业。

我们尽量要让善业成为重业。按因果成熟的规律，重的业先成熟，轻的业后成熟。所以我们要通过很多种方法让善业成为重业。比如让往生极乐世界的业变成重业，重业先成熟，至于其他的业，他可以带业往生，然后在极乐世界当中把这些业清净掉、忏悔掉，这样就不一定成熟了。

所以我们千万不要让恶业成为重业，如果恶业成为重业的话，临死时这些恶业就先成熟，自己就没办法获得善趣、获得解脱、获得往生等果位了。所以定业、重业、轻业对我们修行来讲都是需要了解的。

如何让我们的烦恼成为轻业、不定业，而让我们的善业成为重业、决定业呢？就是要不断地闻思修行，把因果方面的道理要不断地深入到骨髓当中。之后平时在取舍、修行、做事情的时候，我们学习到的见解就会发挥作用；如果根本不知道，没学习过，根本不了解，或者虽然学习了，但是忘失了，不知道应该怎么样做，那么当我们在造业的时候，就不是跟随我们闻思的佛法的观点了，而是跟随我们相续当中固有的习气了。当然我们凡夫人的固有习气中没有什么好东西，都是通



过我执引发的各式各样的烦恼。所以跟随这样的习性去做的话，很多都随顺轮回的习气了，这样就变成了不好的决定业。以上是“强惑净心”。

我们在修善法的时候尽量通过强大的净心来摄持，这可以训练。有些人天生心就比较清净，有些人不一定天生有这样清净的心，但是通过不断地训练，上师不断地讲，道友不断地鼓励，和自己不断地看书、看很多公案，逐渐把自己的心转变成清净的状态当中。刚开始的时候可能清净的心少，烦恼的心比较多，后来可能清净的心多一点，再让清净的心力量加强，最后一起心动念，就比较相应于出离心、菩提心或者利益众生的心等。清净心可以通过训练得到。

很多大德也讲，这个心就是一个有为法，你用什么样的因缘去影响它，它就变成什么样子。所以现在我们有情心识的法性、实相虽然是不变化的如来藏，但是从现相的角度来讲，它必定还是个有为法，既然是有为法，它就受因缘的控制和影响，所以如果平常我们多串习，多以好的因缘、产生清净心的因缘去影响它的话，这个心也就逐渐地变得清净了。

比如大恩上师经常讲这些清净心的法，很多道友也是安住在这样的清净心当中，互相之间也在提醒发心要清净等等。在这样的环境当中，再通过这样的教法不断地影响的话，几年之后他的心就和以前完全不一样了。我们不敢说，几年之后他的心完全和初地菩萨一样，但是和刚开始那种不清净的心相比较的话，在这个的环境当中不断熏习十几二十年，他的心肯定会变得越来越清净，这是毫无疑问的。如果在一个非常浑浊的



环境当中，他所听闻的教言和交的朋友，都是让他引发贪嗔痴的，那么几年下来他的心肯定会变得非常污浊，这也是毫无疑问的。

所以如果可能的话，尽量在清净的道场当中待的时间长一些，相当于买一些保险一样。如果时间很长，自己的心熏习得比较清净，那么以后再出去面对不干净的环境，它会产生一种对治力，肯定会产生作用的。

所以我们要通过一切的修法去影响心，让它变成一种清净的状态；烦恼的心我们也要去影响它，通过各式各样的因缘让它不要产生，让我们自己的心知道，烦恼是应该被呵斥、被改造的对境。能经常如此，我们的心就会变得非常清净，烦恼心的力量也会越来越弱。

第二是“功德田”，即具有功德的严厉对境，比如上师三宝。对断证圆满的佛陀为首的福德田供养、赞叹、顶礼或者做些善法，功德非常非常巨大，因为田很殊胜。比如在一个营养成分非常好的田里，随便播什么样的种子，都会长得特别好；如果田不是那么好，在盐碱地、黄土坡等地中播下种子，即使很精勤地耕耘，最后收获的时候也不一定那么多。所以田是有差别的，功德田和一般的田相比较，功德田是远远超胜一般的田的。

在很多的经典当中也讲过，一般的老百姓肯定比不上守持五戒的居士，很多守持五戒的居士比不上守持沙弥戒的出家人，以此类推。沙弥、比丘，还有初果、二果、三果、四果的圣者，或者初地菩萨乃至十地菩萨、佛等等，他们的功德是逐渐逐渐增上的，因为他们内心当中的烦恼是逐渐逐渐清净的，功德是逐渐逐渐圆满的。功德越圆满烦恼越少，他就是越殊胜的功德田。



在密宗当中还有三宝总集的上师也是一样的，虽然表面上看起来他是上师，但其实他是三宝的总集。有些地方讲，如果以清净的心给上师供养一点点财物或者做赞叹顶礼，所得的功德远远超胜于对十方三世诸佛供养的利益。上师一方面是功德大，一方面是恩德很大。

功德田有很多，主要就是具有功德的对境。如果以清净心去供养这些对境，或者即便不是清净心，而是一般的心去供养<sup>50</sup>，都会逐渐成佛。但如果你对一个平常人，或对世间上的一个伟人供养一朵花，对他合掌，是不会成佛的。如果对境是功德田，很殊胜，那么即便只是一个塑像，也是佛的化身、佛的代表，更何况对真正的佛、真正的僧、真正的法产生恭敬心并供养呢。他的功德肯定是不可思议的。

第三是“恒造”，即反复造、经常造。虽然他在造业的时候，没发起那么强烈的清净心或者烦恼心，而且对境也可能不是那么殊胜的功德田，但是经常造、经常做的话，就会成为决定业。时间越长，他熏习得越坚固，内心当中的习气会从轻逐渐累积成比较厚重的自性。如果变成比较厚重的自性，就有可能变成定业。

所以我们不要小看自己不好的习惯，这些不好的习惯经常去做的话，最后就会变成定业。我们自己想一想好像这辈子没有造什么很大的恶业，为什么最后阎罗王把我们判得这么惨，判的这么重？阎罗王说：“《俱

---

<sup>50</sup> 如《妙法莲华经》中讲，如果有人人在塔庙当中以散乱心念一句南无佛，或以散乱心供一朵花，都是会逐渐逐渐成佛的。



舍论》中讲恒造，你就是恒造，虽然你做的不是那么大的恶业，但是你经常在串习这个事情，经常串习这个小的恶业就变成大的恶业，最后就变成定业了。”

罪业如此，善法也如此。如果平常经常性地发善心，就会变成一个决定业。比如平常我们保持早晨起来顶三个礼，晚上睡觉时顶三个礼，这个好像看起来是很小的事情，但是每天都坚持，一辈子坚持下来的话就变成一个定业了。再比如每天早上都供七杯水、一盏灯，每天都坚持的话就变成一个决定业。当然当我们在供养顶礼的时候他会产生信心，还有对境本身是功德田，本身所供养的就是福田。这样又有清净心又是福田，又是恒造的话，可想而知这样的善业累积起来最后就会变得非常巨大。

即便不是非常殊胜的对境，也没有清净心，看起来是很小的善业，但是如果经常性去造的话，也会变成决定业，最后变成非常厚重。

我们要知道，善法方面我们要恒造，恶业方面不要恒造，尽量想方设法去中断它的相续，不要让它继续下去，这是很重要的。

不单单我们要知道这些，和我们有关的亲属、甚至和我们没关的，对佛法有信心的或者没有信心的，我们都要想方设法的让他们终止恶业，鼓励他们经常做善法。如果他们能经常去做，也会得到利益。或者虽然有些人没办法经常做善法，但是我们把他带到殊胜对境那去，让他去转绕、顶礼。或者通过旅游的方式，到佛学院让他们转几圈坛城，这个坛城本身是很大的福田，所以他转几圈，照个相，其实也是缘这个功德田造下一





个善根。

《极乐愿文大疏》中讲，有一头猪，因为身上有很多泥巴，很痒，他就到佛塔上去蹭，擦痒的时候恰巧身上的泥巴就把佛塔上的裂缝堵住了，通过这个善根得到很大的福报，最后逐渐得到解脱了。还有一头猪被狗追着绕了几圈佛塔，最后也获得了解脱。这些公案对我们现在人的修行是有用的。当然我们有时间的时候尽量去做一些善根，然后其他人没办法长时间做善根的，也可以让他们通过旅游的方式转几圈，或者去印度金刚座等地方做一些供养，顶一个礼，或者转几圈。对境是很殊胜的缘故，他也能够得到很大的利益。所以这些道理我们是要知道的，不单单自己要去行持，有的时候要通过这些道理去影响其他人，尽量地让其他众生在其中得到最大的利益。

第四是“杀父母”，以及害父母。从不利的角度来讲如果杀父母，无疑是五无间罪，无间罪的业是非常重的，绝对是顺次生受的定业，最起码也是顺次生受。当然如果按照大乘的种姓，弥勒菩萨的《经庄严论》当中也讲，造五无间罪的会迟入速出。本来造五无间罪死了之后肯定是无间堕入无间地狱，但是他如果安住在大乘种姓当中，他是“迟入”，也就是不一定在第二世堕无间地狱，有可能会延迟，这个是从他赞叹大乘种姓的功德角度来讲。但是一般来讲，造五无间罪最起码也是顺次生受，为什么叫最起码呢？因为有些时候可能会现世报。如果他这个业造得特别严重，他的心也很强烈，杀父母的手段也很残忍，首先会顺现法受，在今生当中首先成熟，然后第二世就顺次生受堕无间地狱，然后第



三世还要受它的余报。所以杀父母无间罪的罪业特别严重，这个方面是要注意。

不单单是杀父母，在唐译中讲害父母，范围更加宽泛了。因为在世间当中真正能够杀父母的毕竟是少数，非常少，虽然从历史到现在有很多杀父杀母的例子，但是总的比较起来还是不多。能够转生成人的多多少少还是有一定的善根，所以真正杀父母的不多。但是害父母的可能就不少了。有的时候顶嘴，或者打父母、骂父母、和父母争辩，或者有时候偷父母的钱财等等，这些其实都属于害父母。

父母作为对境是很严厉的，他们带给我们身体，之后还养育我们，所以父母对我们的恩德特别大。在发菩提心的时候，也是要通过思维父母对我们的恩德，让我们对所有的众生产生相同的菩提心。虽然有些众生从小可能没有得到过父母的关爱，无论如何生不起来念父母恩，为什么呢？因为从小到大没有得到过像法本中所讲的那样的慈爱，所以我一想起自己母亲的时候就生不起那种感恩的心来。有些时候大德们讲，如果对母亲没办法产生感恩的心，就思维父亲，或者就思维一个对你很好的亲友也可以。反正意思就是，缘一个对我们有恩德的众生，首先对他产生一种感恩的心，然后再类推其他众生。

但是换一个角度，即便是父母在今生当中没给我们很多像法本当中所讲的那种无私的关爱，但是我们要知道对一个修行人来讲，现在我们能够修行佛法的身体是谁给我们的？是父母给我们的，就凭这一点就够了。即便他们把我们生下来之后什么都没有做，而且



有可能生下来之后经常让我们受很多苦，但是现在我们能够发善心、修行佛法、讨论佛法、能够解脱，这个身体就来源于父母。所以当其他的恩德思维不了时，就思维这个，只这一个也是我们没办法报答的。

如果没有父母带给我们这个身体的话，怎能修行佛法呢？没一个暇满的人身，怎能知道取舍因果？所以即使其他方面我们思维不了，没办法产生感恩的心，只要把这个带给我们最大的利益思维透了，其实仍然可以对父母产生感恩的心。

总之，父母对我们恩德特别大，所以如果杀父母、伤害父母，或者在其它的经典当中讲如果自己做一些事情让父母伤心，也是有很大过失的，因为它的对境很严厉。

反过来讲，承侍父母、供养父母、让父母欢喜等等，或者通过佛法的方式，以最了义的方式报父母恩，功德也是特别巨大的。世间的孝道当然是需要提倡的，作为一个世间人尽量能够尽孝非常好，但是在佛法当中，真正尽孝是能够把父母安置在佛法当中，让他取舍因果，让他念佛，让他能够往生极乐世界，这方面就是最大的报恩。

总之，过失这么大，反过来功德也就这么大，只不过此处只是以杀父母为例子而讲的。

“业定”，以上都是决定的业。

下面还有一个顺现法受，“所谓顺现法受业，依田意乐之差别”，所谓的顺现法受业是通过不同的田，尤其是殊胜的严厉的田，和意乐的差别也会成熟顺现法受业。



比如注释和自释当中都提到过，本师释迦牟尼佛在因地的時候成为一个三藏法师，智慧特别的高超。当时在僧众当中出现了一些争论，有些执事就想请三藏比丘出来调解争论，当时他没有答应，说：“等我把事情处理完之后再来调解。”

因为他本身就有一定的威望和智慧，所以当僧众想要让他出来调解争论的时候，他当时的心可能不是那么清净，想让对方再再地请他，然后显得他地位很高，然后想他一出来之后马上就把所有的事情摆平了。他就为了显示这样一种得到名闻利养的心态，当时没有同意。

没同意之后，僧众就请持仗比丘来调解，那位比丘也是很有功德的，通过善巧方便就把僧众的争论平息了。

三藏比丘觉得时间差不多了，想要出来调解争论的时候，就问事情怎么样了。“那个事情已经被另一位法师调服了。”

三藏比丘听到后就产生了很大的嗔心，他就说女人平息了女人的争端，“女人的争端”，他把僧众说成女人，把持仗法师也说成女人，把僧众的争端平息了。

第一、他的发心是嗔心，第二、对境是一位持仗比丘和僧团，第三、所说的是很不好的语言，相当于讲了一个粗恶语，把僧众和持仗比丘比喻成女人的过失特别大。

就因为这样一种原因，现生（顺现法受）当中他就变成了女人，然后在后五百世当中连续不断地投生为女人。



因为僧团是最殊胜的田，法王如意宝也经常讲，如果对僧团供斋的话，对境是僧团的缘故，这些方面的业一定是顺现法受。此处也讲了，只不过此处是反方面的恶业方面的顺现法受的例子。反过来讲，功德方面也一样，尤其是给僧众供斋，因为供食物能够让僧众的身体得到调整，有精力修道。所以如果能够给僧众供斋的话，这种功德福报是顺现法受，这个福报在今生当中一定会成熟的。

所以我们如果有些钱财能够给僧众供斋，或者没有钱财的，可以给僧众做饭切菜也是一样的，他的对境是僧团。或者有些时候在法会供斋的时候，我们去做一些事情，也是一样的。

这些都是依田，功德很大，因为对境是功德田、福田。我们在这里面通过清净心去做一些小小的事情，它的功德都很大。

在很早的时候，大家的经济都不怎么样，有的时候就买一袋奶粉，给僧众供个奶茶，觉得自己在供僧等等，尽量做一些福报。现在的很多人的经济能力比较强，如果能经常性的，或者尽量的去做一些事情，通过发菩提心的方式来培福报的话，那么不单单是在现世当中可以成熟善业。

我们修佛道其实需要很大的福报来支撑的，如果福报不够的话，在中间产生恶心等就没办法再坚持下去。所以福报深广对长期的闻思修行是一个很大的支撑。所以如果一个人的福报很深厚的话，他在闻思修过程当中基本上没有什么障碍。如果一个人福报不是那么深厚，中间就有可能出现这样那样的违缘，然后就终



止了，从修行佛法的角度来讲就特别的可惜。所以不管怎么样，有机会对于功德田、殊胜田还是要尽量做一些培福的事情。

有时在大型僧团当中待的时间长了，就没觉得什么很稀有的，但是不管稀有不稀有，在大型僧团当中不注意也很容易造罪业；如果自己谨慎的话，也非常非常容易造大的善根。所以关键我们有没有这个意识，经常去给僧众发心，扫厕所或做其他事情，都可以轻而易举地得到很多的善根。如果有这个意识去做的话，这个功德特别巨大。

我们相续当中的福报不是已经多得溢出来，已经满了。现在我们的福报还远远不够。所以如果我们的福报还远远不够的话，就想方设法地补充福报。发菩提心也需要很大的福报，修菩萨道也需要很大的福报，闻思修也需要很大的福报，如果有了福报，很多事情自然而然能够承办；如果缺少福报，很多时候做事情很不顺利。做这个事情也不顺，那个事情也不顺，然后要闻思修行时，这个分别念产生了，也不想做，那个违缘又出来了，经常性容易出现这些问题。

有些道友先天性的福报很大，今生当中很顺利。有些在今生当中通过这些殊胜的田，因为他们产生顺现法受，重新培福。虽然以前福报不够，但是现在我们抓住这个机会之后，经常性培些福报的话，我们的福报逐渐逐渐会变得比较深厚起来。

如果时间允许，可以经常去僧众的僧堂打扫，功德是巨大的。因为对境很殊胜，尤其是佛学院的经堂都是闻思修的经堂，每天都在闻思修，使用率很高，而且做



很多有意义的事情。有些道友给上师发心，或给僧众发心，其实这些都是很殊胜的因缘，方便的话尽量通过清净心摄持。以上是田的差别。

还有通过意乐的差别，如果有一个很强烈的心，也会顺现法受。比如在咱们注释当中讲到是一个国王的太监，唐译说是国王的弟弟，大概意思差不多。

一个太监有一次看到一个人赶了五百头牛，然后太监问他干什么？赶牛的人说把这些牛要阉割掉。

因为牛如果没有阉割的话，脾气很暴躁，尤其到了发情期的时候根本控制不了。所以马帮牛帮，或者以牛来做农活的牛都要阉割掉，阉割之后它的性情就比较稳定了。在阉割的时候，会让这些牛产生很大的痛苦，所以罪业也应该是很大的。

太监听后产生了悲悯心，就把五百头牛全部都买下来，让这些牛没有遭到被阉割的痛苦。因为他的意乐很清净，所以在现世当中他的男根就恢复了。因为他的意乐特别清净，所以也是顺现法受。顺现法受的例子其实也有很多。

遇到殊胜福田、严厉对境的时候，如果做诽谤或者做伤害。果特别严重；如果发清净心去做事情，功德也特别大。反正正面有多大的功德，反过来就有多大的过失。意乐也是一样的，如果发起很强大的不好的意乐，也是很容易在现世当中承受果报的。

第三部分的内容，“永离彼地贪欲故，必定感受异熟果”。“永离彼地”一般来讲可以分为两类：一、永远离开欲界。相当于得到三果的圣者，得到三果的时候他就永远离开欲界了，因为从小乘的角度来讲，他只要是



把欲界的烦恼断尽了，他就永远不会再投生欲界。他只是投生色界无色界，得涅槃也一定是在色界无色界得。不可能再回欲界，重新得到一个欲界的身份得阿罗汉，这个绝对不可能。

菩萨没有业力，但他有愿力，通过自在力可以投生。但小乘没有讲这些，小乘唯一的目的就是出离三界，只要他的烦恼断尽了就不会再来投生了。

第一种情况是永远远离欲界之前，必定要感受异熟果；第二种情况是永远远离三界的时候，他以前的异熟果也是一定要承受的。所以有些时候得到三果之前的圣者也会感受一些必须要受的异熟。

很多公案当中讲到的都是阿罗汉。得到阿罗汉果之后到趣入圆寂这段时间叫有余涅槃，死亡之后叫获无余涅槃，获无余涅槃后他就永远不会再来了，所以阿罗汉在有余涅槃期间，他以前还没有感受的决定业必须要感受。

那么不定业呢？不定业阿罗汉不会再受了。决定业是一定要受的，为什么呢？因为永远远离这个地方了，他永远不再回来了。大恩上师在注释当中打比喻：有些道友要离开佛学院，永远不来了，其他道友听说后，“他还借我五百块钱呢！永远不来了我以后找谁要去？”肯定是要找他，“钱必须现在还我，不还我不让你走。”大概就是这个意思。因为他以后永远不回欲界，如果错过这个机会，以后讨债就讨不了了，所以在这个之前他必须要把所有债还清了，还清之后才能走。

同样，脱离三界的阿罗汉第二世之后永远不会来三界投生了，以前在欲界当中所欠的所有业债全部都





要还清。所以有些时候阿罗汉圣者也有死得很惨的，因为以前曾经造过这个业，所以他现在必须要还，把这个业还净了，你才能够获得无余涅槃永远不再来轮回。

有些是被毒蛇咬死的，像目犍连尊者是被打死的，所以这些大圣者在获得阿罗汉果位之后也要偿还业，为什么呢？因为他要永远远离三界了，一旦圆寂之后永远不会再回来了，所以他必须在此之前把所有的业债全部偿还清净，所以必定感受异熟果。所以他永远离开之前，所有的债主想方设法的通过各式各样的因缘，相当于一种法性力，积聚在这一生当中，把所有的业报偿还完，之后才可以获得解脱。

要获得阿罗汉的最后有者在得到阿罗汉之前是绝对不会死亡的，他一定会证果的，但证果之后该偿还的业报还要偿还。

在《百业经》当中有个小驼背罗汉的公案。他以前没有造什么福报，根本找不到吃的。但是他是最后有者，中间好像找到两三顿吃得比较好，然后通过这两三顿的机会证悟了阿罗汉，因为不吃饭他就没有力量。中间有一段时间，他给僧众打扫经堂，通过这个获得一些饮食，在这段时间当中精进就获得阿罗汉了。获得阿罗汉之后又开始找不到饭吃了。有时别人应供的时候，他一去别人就吃完了。有时目犍连和舍利弗等都去帮他化缘，但是就是各式各样的因缘就是吃不到，最后就饿死了。一般来讲佛的弟子不会因为饥饿而死，但是他是决定的业，因为以前他曾经饿死过自己的母亲，他很多世都是被饿死，即使是这一世当中得到阿罗汉果位，他还是以这种方式去世的。这不是普遍情况，而是特殊情况，



有些时候佛弟子当中也有因饥饿而死的。

最后有者在得到阿罗汉果位之前不会死，绝对不会死亡，而且绝对会证果的。但是证果之后，他该偿还的业报、异熟果还是要成熟。我们应该知道这些业果业报的道理。有人问：“圣者为什么还要感受罪报啊？”……在《俱舍论》当中是从圣者的角度讲为什么是这样的：他永远离开欲界的烦恼，离开三界烦恼的时候，以前的债如果再不成熟，它就永远没有机会成熟了，所以必须要成熟。

下面还有一个田的差别：

于从灭定无烦恼，慈无量心与见道，

罗汉果中出定者，作利害果立即受。

还有几种情况：“于从灭定”当中出定的，刚刚从灭尽定当中出定的；还有从“无烦恼”，有时叫无烦恼定，或者有些地方翻译成无诤定，从无烦恼定、无诤定当中刚刚出定的修行者；还有刚刚从“慈无量心”状态当中出定的人；还有刚刚获得“见道”，从见道当中出定的人；还有刚刚获得阿罗汉果位、从阿罗汉果位当中出定的人。

“作利害果立即受”，如果对他们作利益的果也立即受；对他们作伤害的果也是立即受，在今生当中就会成熟，立即就会感受的，不会延迟到第二世、第三世才成熟。

在唐译当中还有一个“佛”，在咱们颂词当中没有佛，对于佛作利害果也是立即受的。在《贤愚经》、《百业经》等公案中，有很多贫穷的人给佛作清净心供养饮



食，今生当中成熟的也特别多。

第一是三果以上的圣者入灭尽定之后，刚刚从灭尽定中出来，这个时候给他做供养，今生当中就会感受功德，反之对他们（刚出定的圣者）作一些伤害的话，今生也会马上感受痛苦。为什么会这样呢？因为灭尽定（灭尽受想定）是特别寂静的，他从灭尽定出来基本和从涅槃当中出来差不多。所以他的心特别寂静调柔的缘故，如果给他做供养、赞叹等等，果报也是很大的，马上会感受的。

第二是无烦恼定<sup>51</sup>。自己在入定的过程当中，自己调伏烦恼，然后也调伏其他众生的烦恼，所以他从这个定当中出来的时候，任何人看到他不会产生争论的心，不会产生烦恼。他可以压伏其他有情的烦恼。这是一个很殊胜的定。从无烦恼定中出来也有相同的效果。

第三是慈无量心。慈无量心是缘一切有情，愿一切众生得乐。

无量心有好几种，有属于世间的共同乘的四无量心，或者这个慈无量心。比如梵天就是通过修四梵住，得到梵天的果位。除了他们所修持的禅定、中间定等之外，他们也要修持这个无量心。通过修无量心的缘故，得到很大的福报，然后就可以获得殊胜的功德。所以就叫做四梵住。小乘也修四无量心，当然最圆满的四无量心是在大乘，作为菩提心的前加行。所以四无量心外道也修，小乘也修，大乘也修。当然他们的所缘，悲心和大悲之间的差别是不一样的。

---

<sup>51</sup> 也叫无诤定，即没有争论的定。



在这个弥勒菩萨的《大乘经庄严论》当中专门有一个梵住品，在梵住品当中专门讲四无量心。把普通的悲心和大悲心等做了很多对比。这样我们就知道其实世间的悲心和菩萨的大悲差得很远很远的。虽然名字都叫做慈无量、四无量，但是所缘、本体和大乘的这些相比较差得特别特别远。所以我们不能看，小乘也有慈悲喜舍四无量，他们应该也有菩提心，不能这样讲。虽然名称都叫做慈无量心，但是内涵不一样。记得《经庄严论》当中说，大悲和悲心之间有六种差别。弥勒菩萨一个一个给我们讲，大悲是怎么样，悲心是怎么样，有些是具有染污的悲心，有些是普通的悲心，有些是大悲心等等，当然是不一样的。

过段时间大恩上师讲《经庄严论》的时候，有很多很多大乘的窍诀，非常殊胜。学习完之后，自己的心就会有变化，因为知道了很多大乘不共的窍诀，和小乘之间不同的地方。我们不学习的话，似是而非，这个和那个是差不多的，大乘小乘一样的。弥勒菩萨他老人家通过十地补处菩萨的智慧，把佛经当中大乘的思想全部归纳在一起，给我们宣讲大乘和小乘之间的差别，从头到尾，几乎都在对比小乘是怎么样，大乘是怎么样。所以学完之后，马上就知道大乘小乘完全不同，不可能是一样的，差得太远了。所以这些大经大论学完之后，我们内心当中的悲心、智慧、见解的认知都绝对会上升一个档次的。

刚刚从慈无量心出定的人，因为入慈无量心缘一切众生得到快乐。弥勒菩萨的名字叫慈氏，成佛的名字也叫慈氏，也叫弥勒佛，他就是主要修慈无量心的。慈



氏就是修慈无量心的。每一世他都修慈无量心，所以相貌特别庄严，他的摄受力也特别大。他是在定中缘一切众生能够得到安乐利益，所以刚刚从慈无量心出来时他的内心充满了慈爱，这时对他做供养、赞叹，功德很大；如果做伤害的话，过患也很大。

第四是见道。刚刚获得见道，刚刚从见道当中出来，他的见断烦恼刚刚断掉。他是从一个凡夫刚刚得到圣者的时候，如果马上对他利害的话，功德和过患都是特别特别巨大的。

第五是罗汉果中出定，刚刚获得罗汉果，刚刚圆满了修道获得无学道，之后从阿罗汉当中出定。这个时候作利害立即受。

注释当中讲，刚刚获得第二果一来果或者第三果不来果之后刚刚出定时，给他做供养，功德利益不是那么大。因为见道是刚刚获得一个转移的新的智慧，刚刚生起来。大恩上师讲，他内心当中这个转移的智慧非常非常新鲜，所以你给他供养，马上就可以受。但是二果三果相续当中的智慧已经比较陈旧了，这时作利害就没那么大的差别。

然后你供养一个老罗汉和供养一个新罗汉也不一样，为什么呢？因为老罗汉相续当中的转移智慧也陈旧了，不新鲜了。你给他做供养，功德当然很大，但是比起供养一个新阿罗汉的新鲜智慧来讲，二者之间是有差别的。这是小乘有部的观点。所以我们应该知道有这样的差别。

今天，我们就讲到这个地方。





## 第五十七课

《俱舍论》分了八品，现在学习的是第四品——分别业。分别业宣讲了有表业、无表业，以及和自性罪、佛制罪有关的业等等。

己三、由何业受何果 分二：一、真实宣说；二、别说狂心

### 庚一、真实宣说

在真实宣说当中说什么样的业只是引发身体上面的身受，而不引发心受；什么样的业只是引发心受而不引发身受，有没有这样的业呢？

平时我们对业的感受都是比较笼统的，反正你造了业你就感受这样的果报，以及如何感受等等。而此处是以比较详细的或者比较分别的方式来宣讲。

那么在业当中有没有一种业只是引发心上面的感受，而不引发身体上面的感受；或者什么样的业只是引发身体的感受，不引发这个心上的感受？是有的。

无寻善业之异熟，许唯心受不善身。

“许唯心受”之前是一层意思，“不善身”是第二层意思。第一层意思当中讲，有一种业所引发的异熟只是心上面的感受，而不牵扯到身体上的感受，这就是“许唯心受”之前的意思。“不善身”就是说不善的业只是引发身体上面的苦受而已，而不引发心上面的苦受。

再进一步来看第一层的意思，“许唯心受”，什么样



的业的异熟只承许在心上面感受？此处说“无寻善业之异熟”。

状态有有寻有伺的状态、无寻无伺的状态、无寻有伺的状态等，前面已经讲过。“无寻善业”，也就是没有寻，有伺可以包括在这里面。如果业当中不存在寻伺当中的寻的话，那么它的异熟果报“许唯心受”。比如无寻唯伺或者无寻无伺，从这个角度来讲是殊胜禅以上，即二禅、三禅、四禅，乃至无色界，这些都属于无寻的善业。如果是无寻善业的异熟，全都是心上面感受的，没有身体上面的感受。

因为身体上面的感受必须要和五识相应。如果没有寻的话，它就不会和五识相应，如果不和五识相应，那么也不会引发身体上面的感受，仅引发心上面的感受而已。所以此处所宣讲就是从没有寻的殊胜禅到非想非非想（有顶）之间，这些的异熟全部承许是一种心受，或是心上面的一种乐受，或者是一种舍受的状态。

以上讲了“许唯心受”的情况。当然反过来讲，在有寻有伺的状态就可以有身体上面的感受了。而无寻善业的异熟果全都是心受而没有身体上面的感受。

有没有只是身体上面的感受呢？此处说“不善身”，即不善的恶业所引发的只是身体上面的受，而且是苦受。

平常我们认为如果造了恶业，会成熟在我们的身心上面，在身心上面会感受。当然从一般的情况来讲，的确可以这样安立。平常我们说的业异熟，也就是所造的罪业或者善业只会成熟在身心五蕴上，而不会成熟在外面的山河大地上面等等。这在《百业经》当中再再





出现过这样的描述。

但是在此处以比较严格的方式分析时，其实不善的恶业只成熟在身体上面，只会引发身体上面的痛苦，而心上面的痛苦是不会引发的。为什么不会引发心上面的痛苦呢？前面讲过或者有些地方讲，如果是身体上面的痛苦就叫苦，也就是苦乐当中的苦；如果按照唐译，心上面的痛苦叫做忧，心苦受叫忧。

心苦受在前面学习第二品的时候，就已经安立了。如果前面的意思没有忘的话，就知道它是怎么样安立的。如果不清楚的话，我们就会认为心苦受也是由罪业引发的。真正来讲，所谓忧的本性不是无记的。如果它是由以前的异熟所引发的话，它的本性应该是无记的，它的因应该是善恶。而在一百五十二页中间讲到，意苦受根<sup>52</sup>其实是善恶的自性，不可能有无记的。它不是善法，就是恶法。对善事心不欢喜、不快乐叫做不善业，就是恶法；对不善业心不愉快、很忧虑就属于善业。所以意苦受的本性是善和恶，不可能通过前面的异熟感受的。

如果是以前异熟感受的话，它的因应该是善恶，本性应该是无记，但是此处意苦受或者忧是善恶的自性，不是无记的。意苦受本身可以作为异熟因，但是它不能作为异熟果。

因此我们平常所讲的，造了恶业之后会感受到心上面的忧虑、痛苦是普遍的角度来讲的。但此处按有部的观点来解释的时候，如果造了善和不善业之后，会感

---

<sup>52</sup> 即忧，心上面的一种痛苦。



受异熟果，而这个异熟果一定是无记的。而无记如果放在意苦受上面就不符合，因为意苦受的本性要么是善的，要么是恶的。一个有记的法<sup>53</sup>不可能作为异熟果，所以此处说不可能引发心上面的苦受，只能引发身体的苦受。

你造了不善业之后，引发身体方面苦的诸根，然后通过这个根再引发心里面的忧等，这是可以的。

所以什么是只引发身体上面的感受呢？在有部当中很确定，就是不善。不善的恶业只感受苦乐当中的苦，也就是身体上面的苦受，不会引发心上面的苦受。

## 庚二、别说狂心

所谓狂心唯意识，彼由业之异熟生，

依畏受害不调忧，除北俱洲具贪有。

所谓的狂心就是平常我们说的发疯的心、疯狂的心。这样不正常的狂心“唯意识”。这个狂心是在根识当中产生，还是在意识当中产生的呢？此处说“唯意识”，它只是在意识当中存在，根识当中是没有的。

不管是世间人还是有些修行者，都会有一些狂心。有些时候成就者也会有一些狂心，从小乘的角度来讲，除了佛之外的小乘圣者也会具有，不同于世间的方式，会具有一些疯狂的心；大乘当中有些是示现会有一些狂心。心一发狂之后，就不知道如何取舍，就处于疯狂的状态了，就是平常我们讲的精神失常。

“彼由业之异熟生，依畏受害不调忧”，讲到是什

---

53 或善或恶的法。



么原因导致的这样一种狂心的产生。“彼由业之异熟”，是通过业的异熟，以前如果对别人曾经做过某些伤害，那么通过这个业的异熟就可以产生狂心，让自己的心狂乱。

刚刚前面的颂词讲到了，不善的业不会引发心上面的苦受，而狂心是唯意识的，会不会和前面的意义有冲突呢？没有，首先是通过前面的不善业，引发了今生当中的身体四大不调、四大紊乱，从而引发狂心。所以从这个方面来解释的话，和前面的颂词没有什么矛盾的地方。

所以它是由于业的异熟而生的，如果以前曾经伤害过别人，让别人的心狂乱，那么今生当中非常有可能感受自己的心也处于狂乱的状态。有些时候是通过别人念咒语，印度有这样的咒语，在佛法的降伏法当中也有一些可以让对佛法作害的怨敌的心狂乱的咒语，这样的修法也是不少的。当然这些修法必须要通过殊胜的善心摄持，而且对佛法整体来讲会有些利益。因为有些人的能力很大，对佛法所做的伤害也很大，所以有些大德在没有任何自私自利的心前提下，通过修一些降伏法，让这些对佛法伤害能力很大的人的心狂乱。如果让他的心狂乱，他就没办法对佛法、教义等做有步骤的伤害。所以降伏法当中也有一些通过念咒的方式，让别人心狂乱的。有些时候是通过物品，比如毒药等，让心狂乱的也有。

或者今生当中自己感受这样的狂心也有可能是以前曾经通过咒或者通过其它的药物等等，让别人的心狂乱，而在今生当中也感受这样一种果报。



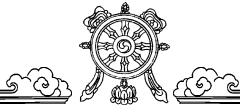
“依畏受害不调忧”，第一、“依畏”，依靠怖畏，比如有些人心念失常的时候，他会看到一些很恐怖的景象，有些时候会看到非人的景象，有时候会看到其它让自己心很恐怖的形象。因为恐怖的因缘让自己的心发狂。

第二、依“受害”，依靠有些人或者非人的伤害。有时候自己不注意会伤害或者得罪到非人，非人就会报复。他有一定的能力会伤害人的肢节或者器官，伤害之后，这个人就会发狂。所以有些时候是通过怖畏而产生的，有些时候是通过非人而导致的。如果是因为非人导致的，就要念一些仪轨，密法当中专门有一些仪轨可以对治。某些大德专门修持这些仪轨，修持相应之后，就可以给这些发狂的人做一些加持。以前佛学院有一位安都喇嘛，他经常修这些仪轨，修得力量很大，以前我们也认识。九三年左右好像还在，后来他就圆寂了。我也看过他做法，首先安住在禅定和大悲当中，然后起定之后就用这些金属给疯狂的人的头顶、两肩加持。然后念很多经，慢慢就开始安静下来。所以如果是因为非人的加害，也可以通过念经的方式予以遣除。

第三、“不调”，即四大不调。如果自己的四大不调，也会产生疯狂。如果是四大不调，可以通过药物治疗；如果是非人伤害，请僧众念经，这个力量也是非常大的。

第四、“忧”，忧愁。比如母亲的儿子死了，或者家里出事情，或者破产等很大的打击，如果持续性地忧愁没有缓过来的话，他的心就会慢慢开始失常了，就开始疯狂了。

所以有很多很多因素导致的。还有其它地方讲过，



大恩上师在讲记中也提到过，尤其是夏天的时候，虫子很多，爬到我们身上或者爬到我们家里面，我们要把这些虫子拿出去，这时如果是从很高的地方把它扔下去，让它特别的恐怖。如果我们被别人抓住从很高地方扔下去，我们都特别特别紧张恐怖。如果经常造让众生产生恐怖的心这样的业的话，那么以后自己内心当中也会产生一种疯狂的因缘。所以尽量要用比较柔和的方式，不要使劲扔出去，或者从很高的地方把它扔出去。这些我们可能觉得没有什么，但是可能在这个过程中已经造成了不好的因。当然有些有情比较扛摔，或者心理素质好一点，这种情况可能不要紧。有些地方说一只蚂蚁从很高的地方摔下来，也不一定能摔死。当然我们不敢肯定哪些动物扛摔，哪些心理素质好。保险起见，还是养成比较轻柔的习惯比较好。放生的时候也是一样的。放生虽然是件好事情，但是如果从很高的地方动作很猛地把它倒到水里面，在这个过程中有可能让他产生一些畏惧的心，所以这些方面还是要注意的。

还有一些地方说饮酒也是以后疯狂的因缘。如果今生当中饮酒成瘾的话，后世当中有可能产生狂心，所以如果以前曾经是喜欢饮酒的人，还是要对这个事情做一些忏悔。

自己变得疯狂是任何人都不愿意看到的，自己、家人、其他道友都不愿意看到你处于疯狂的状态，所以如果曾经造过这些业的话，我们还是要忏悔。还好现在经常有一些忏悔的因缘，在金刚萨埵法会时也可以忏悔，



地藏王法会也可以，地藏王法会当中念地藏王菩萨<sup>54</sup>的心咒、名号，地藏王菩萨也对忏悔方面有一种不共的发愿，不单单可以增长自己的福报、寿命和财富，满足自己的愿。

还有出世间法方面的财神，平常我们有很多人喜欢修财神，其实地藏王菩萨也是一位满愿本尊，也可以增长自己财富的，所以他也是在赐予财富方面非常有能力的一个本尊。如果我们以前造过这些罪业，也可以通过念他老人家的名号或者心咒、咒语来清净罪，他的力量特别的大。所以平常你如果经常性的念诵的话，以前所造的这些罪业，通过这些法会和共修的因缘，专门作意把这些罪业都能清净。当然果报还是很可怕的，但是在果报成熟之前，如果没有去忏悔的话，只是害怕是没有用的，还是要通过一些善法的修行来予以调伏，这个方面是很重要的。

还有是在修法过程当中，因为自己过于执着，也会产生一些疯狂的因缘。尤其是修持圆满次第风脉明点的时候，如果太过于实执，业风入心脏的话，一下子就发狂了。因此修行佛法过程中，如果不善巧，或者没有把自己的心调整到比较正确的状态的话，也有可能产生这种状况。

那么心发狂的人在哪些地方有呢？“除北俱洲具贪有”，除了北俱芦洲，前面讲了很多北俱芦洲比较特殊的地方，此处也是一个，就是北俱芦洲的有情不会有狂心，不会有精神失常的情况。东胜神州、西牛贺洲、

---

<sup>54</sup> 地藏王菩萨是一位满愿本尊，自己如果有什么样心愿，可以满愿。



南瞻部洲都有，还有欲界的天众也有发狂的时候，天人发狂的时候不知道什么样子，可能也很可怕。

“具贪有”，具有欲界贪欲的地方有，也就是色界无色界的有情不会有狂心。

有些注释讲，地狱有情恒时处在精神失常的状态，因为地狱的痛苦实在太难以忍受，太猛烈了。当我们处于特别寒冷或者特别炎热的时候，我们也会感觉自己的心有点要失控的样子，所以如果不马上调整的话，有可能就会失常。地狱是热、寒冷、打击的痛苦连绵不绝地产生，所以地狱有情恒时处于这样疯狂状态。

饿鬼也会存在这种状态，人、旁生、天人当中也会有失常的。除了色界无色界之外，欲界中除了北俱芦洲，其他都存在狂心的状态。

以上是一般的有情，那么如果是圣者呢？佛不会有，除了佛之外其他的圣者都可以产生，但是产生狂心唯一的原因只是四大紊乱。如果圣者的四大紊乱的话，他也会出现狂心。所以如果我们没有学习这样的教法的话，看到阿罗汉发狂，就会怀疑他的果是不是有水分的啊？为什么他已经证悟了阿罗汉还会精神失常？此处讲得很清楚，如果通过四大紊乱的因，圣者是有可能引发狂心的。

此处的圣者，只说除了佛之外的，没有简别是否是阿罗汉。小乘的《俱舍论》不会包括一地到十地的菩萨，没有这个概念。所以佛以下见道以上的圣者不是说都会出现，但是可以有通过四大紊乱产生狂心。通过异熟产生狂心不会有，因为对于圣者来讲，不定业不会成熟，定业已经成熟了，所以通过异熟不会引发狂心。通过非



人产生的恐怖也不会有，非人外在的样子再怎么可怕，也吓不了圣者，他是不会因为这些方面而发狂的。通过忧愁也不会，因为他已经见到法性了，没有什么可以忧愁的。

所以只有一个因缘，就是通过四大紊乱引发狂心。这是在佛以外的圣者身份上面可以出现的。

### 丙三：以因之方式分类

通过因的方式分类。

经中所说曲秽浊，依谄嗔心贪心生。

在经典当中讲到有曲业、秽业和浊业。那么什么是曲业、秽业、浊业呢？依谄心而产生的叫曲业，依靠嗔心产生的叫秽业，依靠贪心产生的叫浊业。

为什么叫曲业呢？因为所谓的曲就是谄诌，虚伪、狡诈叫做谄，所以通过虚伪、狡诈的谄诌的心所引发的身业、语业和意业叫做曲业，而且因为身语意有三个的缘故，所以也可以称之为三曲业。谄诌的心就是曲业的因，科判是以因之方式，谄心，嗔心，贪心就是因，通过因的方式所发的业叫做曲业、秽业和浊业，我们可以这样对照。

为什么叫秽业呢？因为嗔心是很严重的罪业、被很严重的罪业所染污的缘故，它是很不清净的，所以叫秽，即污秽。因为嗔心本身就是重罪所染，所以它很不清净，所以引发身语意三种业，叫做三秽业。

为什么叫浊业呢？浊是浑浊不清的意思，贪欲心让我们的心不清明、浑浊的状态，或者在咱们注释当中讲的，犹如染料一样的心相续。贪欲心产生的时候，心





就会把其他的法染污成其他的一种状态，让我们的心不清明，或者比较浑浊，从这个角度来讲叫做浊业。

其实这些方面我们一般的世间人都有，修行人如果没有认真调伏，或者虽然在认真调伏，但是还没有达到某种阶段性的效果之前，都可能有。比如身体的诈现威仪、邪命的业和语业、意业是通过谄诌的心引发的；如果修行者的嗔心没有调伏的话，也有可能通过嗔心引发严重的身语意业；一般欲界众生的贪心都是天然的，都是非常任运的，所以通过贪心引发的身语意业都可能有。

如果我们要断尽曲、秽、浊三业，也必须要从断除谄诌心、嗔心和贪欲心方面着手，如果把这些断掉，他的曲业、秽业和浊业就不会再引发了。

## 丙四、以因果二者之方式分类 分二：一、略说；二、广说

### 丁一、略说

凭借黑白等差别，所说之业有四种。

从因和果两个方面来讲，可以分为四种，第一个是黑业，第二个是白业，第三个叫杂业，第四个叫无漏业。

能够灭尽黑业、白业、杂业的能对治，称之为无漏业。它没有异熟果，是灭尽其他三业的自性。

### 丁二、广说

广说四种业。

不善黑业色善白，欲界摄善为杂业，  
能灭彼即无漏业，四法智忍离贪欲，



## 八无间道十二思，唯能灭尽黑之业， 第九思灭杂白业，离贪禅无间未灭。

前三句讲到了什么是黑业、白业、杂业和无漏业四种业。从第四句以后是讲如何通过无漏业来灭尽前面三种业的方式。大概分为这两个部分。

第一个部分是解释这四种业。首先黑业是“不善”，“不善”称之为黑业，为什么不善的业称之为黑业呢？因为不善的本身就是黑的，属于一种染污性，然后其果报也是不悦意的，所以称之为黑。因果二者，因也是黑的、不善的，它的果是不悦意的，从这两个角度来讲，欲界的不善业就称之为黑业。色界以上根本没有不善业，所以不善业肯定是欲界所摄的。

有些地方，比如唐译中叫黑黑业、白白业，黑黑业就是因是黑的，果也是黑的；白白业就是因是白的，果也是白的。这里并不是打多一个字，有它的意义在里面，但是此处讲黑业白业就可以了。

第二个叫白业，白业是什么呢？“色善白”，色界的善法称之为白业，因为色界善法的本体整个就是清净的，从清净的角度来讲叫白业，它的果也是纯粹的安乐，所以也是白的。

《俱舍论》有部的观点，只是色界的善法才叫白业，那么我们欲界的善法叫什么呢？“欲界善法为杂业”。

第三个，欲界所摄的善法叫杂业，不能叫白业，为什么不能叫白业，只能叫杂业呢？色界的相续肯定是没有不善业染污的，所以他造善业的时候，整个过程都是白业所摄，中间不会夹杂一些恶业。但欲界的众生在



造善法的时候，中间总是被黑业所间杂，所以他没有一个纯粹的白业。在造业的时候，虽然所造的业本身是清净的白业，但是因为无始以来养成的习性或者自己的根性所导致，当他的相续中总是会夹杂一些烦恼、不善的行为等黑业，所以他在造善业的时候，没有一贯的白业的相续。所以欲界众生所造的白业，中间都会夹杂一些不好的心或不好的行为在里面，所以从这个角度来讲叫做杂业。

此处不是说他所造的善法本身是杂的，而是说在过程中会插入不善的想法和不善的行为，所以因不是那么清净，是黑白相杂的，果也是痛苦和安乐相杂的。

比如欲界当中以人道为例，我们受果报的时候是不是一贯都是安乐的呢？基本上没有。一贯是痛苦的也没有，一个很低层的人也能找到他的快乐，当他找到快乐的时候，他的果也不是痛苦的。富裕的人是不是一辈子都是很快乐的呢？也不一定，中间也会遇到一些事情，比如亲人去世等让自己痛苦的事情。所以它的因是黑白相杂，它的果也是痛苦和安乐相杂的。从这个角度上来讲，“欲界摄善为杂业”。

为什么不是欲界摄恶为杂业呢？因为欲界的众生造善法的时候，中间一定会夹杂恶业，但是有些情况在造恶业的时候，中间不夹杂善业。因为欲界的众生无始以来所养成的习性就是染污心和不善心，如果是一般的欲界众生，他在造黑业的过程当中，中间也可能会夹杂白业，但是有一种情况叫做一阐提，即断善根的人。断善根的人也是欲界所摄的，当他造黑业的时候，中间是没有白业夹杂的，因为他是断善根的人，不会产生善



心的。所以欲界中有这样一种情况，他在造黑业的时候完全没有白业夹进来，要考虑这个情况。因上面，造黑业的时候没有白业夹杂，所以不是欲界摄恶为杂业，而是“欲界摄善为杂业”。

还有一种情况，从果位的角度来讲的，比如地狱的有情纯粹是痛苦，中间没有夹杂快乐。

所以从因上面来讲，有一阐提，在因上面也有可能不夹杂善业的情况；从果上面，地狱有情也不夹杂快乐的情况，所以只能说“欲界摄善为杂业”。按照有部的观点来讲，这个就比较准确。

“能灭彼即无漏业”，“能灭彼”，即能够灭黑业、白业和杂业的叫无漏业。当然所灭的法和方式是不一样的，如果按照唐译的讲法，灭的方式一个叫做自性灭或者自性断，还有一个叫做缚缘灭或缚缘断。

从黑业方面来讲，自性灭就是彻底地把它消灭掉，灭完之后就不再现行了。把黑业不善业的本体消灭了，叫自性灭。

第二种叫缚缘灭或缚缘断，也可以叫缘缚断或者缘缚灭，缚就是束缚的意思。杂业本身是善恶夹杂的，恶业方面必须要彻底断掉，但是善业方面是不用根本断的。只不过善业本身被烦恼缠缚了，变得不那么清净了，所以只需要把缠缚在善业上的烦恼断掉。就好像一个人被捆住了，很不自由，这时我们把绳子帮他解开，他就自由了。对善业是这种断，而不是从根本上断了后不再现行。善法本身是不能断的，而且可以发挥作用，可以引发安乐，但是因为它被烦恼不善所束缚的缘故，它自己被染污了，发挥不了作用。这时需要怎么灭呢？



不是把善业本身灭掉，而是把束缚在善业上面的这些染污、不善去掉就可以了，去掉之后就好像解脱了，解放了一样。

我们首先要把这两种灭分清楚，否则后面就很难理解了。

“四法智忍离贪欲，八无间道十二思，唯能灭尽黑之业”是灭黑业；“第九思”是灭杂业；“离贪禅无间未灭”是灭白业。这个次第要分清楚。

无漏道是通过见道开始引发的，通过见道引发之后“四法智忍离贪欲”。黑业有见道所摄的和修道所摄的，灭掉见道所摄的是“四法智忍”。

见道的十六刹那有八忍八智，其中欲界<sup>55</sup>所摄的是四个，即苦集灭道的四法智忍，如苦法智忍、集法智忍；色界无色界所摄不叫法而叫类，如苦类忍，苦类智。

因为是欲界见道所断的缘故，所以只取四个忍，即苦集灭道这四个忍，为什么不取四个智呢？因为真正断烦恼只是无间道，是忍位断的，到了苦法智的时候，他已经解脱了，已经断完了，不需要再断了，所以真正要断掉见道所摄的黑业，要用四法智忍来断。我们要知道四法智忍的所断主要是见断所摄。

见断所摄断完，“离贪欲”之后是修道所摄。修道的黑业有九品，“八无间道”可以灭尽“黑之业”，用无间道断<sup>56</sup>。

“十二思”，“思”是无漏思，是圣者无漏的意业，

<sup>55</sup> 因为此处灭掉的是欲界的不善，因为只有欲界才有不善。

<sup>56</sup> 到解脱道就已经断完了，不需要再断了。



圣者的意业以思为本体。这个思实际上和前面的四法智忍和后面的八无间道是同时产生的，在断的过程中本身就有入定的意业，所以思是入无漏定的意业。前面四个法智忍里有四个思，修道前八个无间道有八个思，所以加起来有十二个思。

“唯能灭尽黑之业”，纯粹灭黑业的就是前面的十二思。

欲界所摄有九品烦恼，前面八品都讲完了，第九品呢？“第九思灭杂白业”，第九思所断有两个，我们不要搞混了，第一个所断是欲界烦恼（黑业）最后一品，通过第九思断掉之后就进色界初禅了。前面“唯能灭尽黑之业”是纯粹断黑业的，但是第九思，也就是第九个无间道，除了断掉第九品的黑业之外，还要断掉一个杂白业，所以其实断了两个。

这个杂业前面讲过要通过缚缘断，不是自性断。黑业是从根本上断掉，但是白业善法是不会断的，也不必断。白业只不过是烦恼所束缚，不能显现其本体的作用，所以第九思把缠缚在白业上面的烦恼完全断尽了，白业就解脱了，就释放出来了。

以上是灭尽了黑业和欲界杂白业的方法。杂白业是缚缘灭；如果是黑业，就是自性灭，彻底灭尽。

如何灭尽“色善白”呢？“离贪禅无间未灭”，四禅每一禅都有九品烦恼，既然是色界的善法，四禅所摄的所有的白业都要灭尽。灭尽的方法还是第二种灭，即缚缘灭，不是自性灭，因为是善法，只不过是烦恼缠住了。虽然它是纯白的，但是还是有染污缠缚住它，所以对于色界的白法，主要是通过缘缚断的方式进行灭



的。

“离贪禅”，离开各自地的贪欲的禅，“无间末灭”，是无间道中最后一品，九品烦恼当中第九品无间道的末尾灭掉一禅所摄的白法。二禅所摄的白法、三禅所摄的白法和四禅所摄的白法都是在第九个无间道，为什么是第九个无间道？因为此处所断的方式是缘缚断。

色界所摄的善法有九品烦恼所断，有些注释讲，好像一个人被九条绳子捆住了，断一个无间道取一根绳子，所以要把初禅所摄的烦恼全部断尽的话，必须要最后一品——第九品无间道，把第九根绳子取完了，就解脱了。所以为什么必须是第九个无间末呢？第九个无间末尾才能断尽。因为他是被九品烦恼一层一层束缚了，所以必须要从第一个无间道开始到第九个无间道，第九根绳子取完了，就彻底解放了。同样，二禅、三禅、四禅都是这样的。

以上讲了如何通过无漏业断掉白业，断的方式不是让它永远不现行，而是把它上面的一层束缚断掉，所以这两个断的意思要分清楚。

**有说地狱受黑业，余欲受业有二种，**

**余说见断即黑业，欲界所生黑白业。**

这只不过是其他不同的观点而已。“有说地狱受黑业”，有的说地狱有情是纯粹的黑业，因为他是不间断的感受痛苦的缘故。

“余欲受业有二种”，其他的欲界众生受安乐方面就是白业，受痛苦方面就是黑业，所以其他欲界众生所受的是杂业。真正来讲纯粹的黑业只是地狱，此处和前



面的讲法是不相同的。

“余说见断即黑业”，有的说是见断所摄的是黑业，这是从见断和修断两个角度来讲的，如果见断纯粹是黑业，这里面没有善法的自性，所以见所断的纯粹就是黑业了。

“欲界所生黑白业”，欲界所生的修断部分有善和恶夹杂的，所以其他欲界所生的修断的方面就属于杂业。和前面的讲法稍微不一样，我们大概了解一下就可以了。

今天我们就讲到这个地方。





## 第五十八课

前面再再地提过这个业果规律在修行佛法当中非常核心和关键，如果没有业因果正见的话，就没办法在相续当中安立世间正见。龙树菩萨在《中观宝鬘论》当中讲到，如果谁的修行具有世间正见的话，这个人不会堕恶趣。世间正见当然就是出世间见解的基础，如果没有世间正见，那就更加谈不上出世间的正见，所以不管是学习大乘中观还是密乘大圆满都需要有世间正见。

佛陀通过殊胜的遍智照见了世间规律，宣讲了很多业果的道理。首先是业和果之间有一种特殊的因果关系，如果安立了这种业或者造了这种业，就一定有这种结果。这种业果也是世间当中客观存在的规律，它不是道德规范，也不是强制性的安立，就是世间的规律而已。不管你相不相信，这个世间规律就是如是的，就像不管你是否相信，火就是热的自性。所以对于业因果一定要产生正确的知见，有了知见后再在这个业因果的基础上进行取舍和抉择。善的因缘必须要励力地生起来，恶的因缘要想方设法断掉。

在三十七道品的中资粮道当中四正断是以精进为本体，对以前没有修过的善法一定要生起来，对于已经生起来的善法让它增长；如果是恶业，没有生起的恶业不能让它生起来，对曾经造过的恶业必须要断除。这个方面是在进入中资粮道之后主要修持的。

不管怎么样，我们对于业因果要通过方方面面的抉择，在内心当中生起定解。《俱舍论》对种种不同的



业进行抉择和分辨，帮助我们在内心当中产生对业因果道理的定解。

我们现在学习的是在经典当中所宣讲的业因果的异名。

### 丙五、以所依方式分类

无学身语业意三，依次乃为三能仁。

此处以所依方式分类，讲到无学道圣者的身业和语业，还有一个意<sup>57</sup>。

“依次乃为三能仁”，佛经当中讲到有三种能仁，即身能仁、语能仁和意能仁。能仁的意思就是讲寂默，不是“我很寂寞”的意思，而是一切烦恼都完全寂静了，完全寂灭了，这叫寂默或是叫寂静。因为无学相续当中种种的烦恼全部已经灭尽了，不会再有烦恼的扰动，所以无学圣者的身语意是非常非常寂静的。

在有学的内心当中，要不然是有欲界的烦恼存在，要不然就是色界的烦恼存在，要不然就是无色界的烦恼存在，总之内心当中有烦恼存在的缘故，就肯定会受到烦恼的干扰，不能称为寂默。只有到无学道<sup>58</sup>的时候，内心才能没有丝毫烦恼的扰乱，非常的寂静，所以称之为能仁。

三能仁第一叫做身能仁，指无学的身业。佛陀的身业非常寂静，阿罗汉的身业也非常寂静。他们的语业也是非常寂静。

---

<sup>57</sup> 此处的意不是意业，而是心的意思。

<sup>58</sup> 此处的无学道不单单是指佛的无学，可以指三种无学，即声闻（声闻罗汉）的无学，缘觉（缘觉罗汉）的无学，和佛的无学。佛的无学是彻底大觉悟的自体。



但也有些阿罗汉，因为以前习气还没有断尽的缘故，在外在的身体上还会有一些别人看起来没有完完全全寂静的状态。虽然他还有些通过习气引发的行为，但是通过烦恼引发的已经没有了。比如以前曾经提到过，有些阿罗汉因为以前曾经很多次转过猿猴，所以现在即便已经得到阿罗汉果，他还是喜欢蹦蹦跳跳的。有些阿罗汉曾经很多世转过妓女，所以得了阿罗汉果之后还喜欢照镜子。还有一些阿罗汉曾经很多世做过婆罗门，所以至今老是喜欢叫别人小婢。这些都是习气引发的，不是烦恼引发的。他的烦恼已经完全不会再行了，因为完全胜过了烦恼，所以非常寂静。

佛能仁不管是身体、语言，还是意，丝毫由烦恼引发的不寂静，或由习气引发的不寂静都是没有的。

因此无学的身业叫做身能仁，语业就叫做语能仁。

然后意不能够叫意业，它就叫做意能仁。意能仁就是意，无学相续的意就是心王。这方面一定要了解，各种注释都提醒我们知道，前面的身能仁叫身业，语能仁叫语业，但是意能仁就不能顺直而下叫意业。真正的意业是思心所，此处的意指心王。

了解了三能仁之后，再回来看科判，“所依”从哪方面来体现呢？很多注释当中这个所依不明显，咱们的注释当中也没有对这两个字解释，大恩上师的注释也不明显，唐译的注释也不很明显。大概分析，此处是在讲业的分类，从所依的角度来讲就是三种能仁，即身业、语业以及意都是没有烦恼，很清静。



## 丙六、以作用方式分类

所谓三种诸妙行，实则即是三清净。

以作用方式分类就是三种妙行或者三种精进。佛经当中也讲到清净有三，即身清净、语清净和意清净。

三种清净和三种能仁不同。前面所讲的三能仁都是指无学、无漏的；此处的三清净不单单是无学或者无漏的妙行，而且还有有漏的妙行。

此处所谓的三清净就是指三妙行，或者所谓三妙行就是指三清净。佛经中讲到清净有三，即身清净、语清净和意清净，到底什么是身清净、语清净、意清净呢？其实就是三种妙行。

此处科判用作用的方式来分类，如果是有漏的妙行，他的作用就是暂时清净，无漏妙行的作用就是永久清净。如果安住在有漏的妙行并行持，其实也是一种业果，我们的相续可以暂时得以清净。虽然是有漏的，但是这个妙行还是有一种作用能够让我们的相续处于一种清净的状态。只不过这种妙行还没有被无漏的智慧摄持，所以称之为有漏妙行。即便是有漏妙行，也可以让我们获得暂时的清净，而无漏妙行是永久清净。

三妙行是怎么理解呢？下面的科判对于恶行和妙行都会有安立。

此处的妙行和三种能仁不一样，因为前面只是指无学的身业、语业和意，意只是指心王，没有意业思心所；而此处的妙行不单单是身业、语业清净，而且意业也是清净的。二者主要的区别是妙行当中意业也是清净的。



丙七、宣说善行与恶行 分三：一、业道之安立；  
二、单说邪命之原因；三、何业具何果

善行就是前面所讲的妙行，因为前面对于具体什么是妙行没有解释，所以放在这个科判当中解释。

解释妙行之前首先安立恶行，和恶行相对的就叫妙行。所以解释妙行之前，附带也介绍了所谓的恶行。

丁一、业道之安立 分二：一、略说；二、广说  
此处对业道方面进行宣讲。

戊一、略说

身之业等不善业，承许名为三恶行，  
贪心等虽非为业，亦是意之三恶行，  
与之相反为妙行，彼等笼统而归纳，  
如应善与不善业，佛说各有十业道。

业道安立是最后一句“佛说各有十业道”，即平常讲的十善业道、十不善业道。其实十不善业道是从恶行方面进行宣讲的，而十善业道是从妙行的角度来进行安立的。

“身之业等不善业，承许名为三恶行，贪心等虽非为业，亦是意之三恶行”，这是第一层，宣讲的是恶行。“与之相反为妙行”是第二层，宣讲的是妙行。“彼等笼统而归纳，如应善与不善业”，第三层是把这些恶行和妙行根据佛经进行归纳的话，就可以归摄在十善业道和十不善业道当中。

首先是恶行的安立，“身之业等不善业”，“身之业等”的“等”包含了语业和意业，身语意三种不善业承



许为三恶行。身的不善业是杀生、偷盗、邪淫等；语的不善业是妄语、绮语、恶语等；还有意的不善业就是恶的思心所。“承许名为三恶行”，不善的身语意三业称之为三恶行。

“贪心等”指十不善业道中后面意的三种，也就是贪心、害心和邪见。“虽非为业”，它们其实不是业，而是烦恼的自性，因为业和烦恼是不同的本体。它们虽然不是业，但是也可以包括在恶行中，所以“亦是意之三恶行”。

恶行的范围比较广。意业是思心所，不善的思心所是真正的意业的本体。贪心、害心和邪见是三种意的烦恼，虽然严格来讲不是业，但是属于意的恶行，所以恶行可以分为身语意三种。

意可以分为意业和意的恶行，意业就是前面讲的思心所，意的恶行就是贪心、害心、邪见，这三种不是业的本体，而是烦恼的本体，但是也可以包括在意的恶行中。

“与之相反为妙行”，“与之相反”，即和前面相反的叫作妙行或者善行。和身的三业相反的是不杀、不盗、不邪淫，乃至不妄语、不恶语等等。还有业方面，前面的意业的不善业就是不善的思心所，而意的善业即善的思心所，是真正的善业。不贪、不害和正见这三种属于意的三妙行。和前面完全相反就可以安立为妙行。

恶行和妙行展开来讲，安立的分类特别多，但是“彼等笼统而归纳”，如果把它们笼统地归纳起来，“如应善与不善业”，对照善业不善业，“佛说各有十业道”，佛陀说对应善业和不善业各有十种业道。



十业道虽然不能归纳所有的恶行和妙行，但是在所有的妙行恶行中，把比较粗重的、主要的、重要的安立为业道，其他的方面不一定安立为业道。比如杀生是根本的业，它的分支的业比如打击、伤害众生，是属于杀生的一种分类或者一种同分。如果是根本的杀业，就是把众生杀死了，但是如果没有杀死，只是扇别人耳光，或者只是损害别人，是不是恶行呢？肯定是恶业，但是不是业道呢？不包括在业道中了。

把比较根本的、粗重的、直接能够伤害别人性命的恶行安立为业道，其他比较轻微的不包括进来了，比如杀生的加行、杀生的后行等也不包括进来。

在注释中还有个嗔心也不包括在业道里。为什么嗔心不包括在里面呢？讲十不善业道的时候，这里面没有嗔心，而是贪心、害心和邪见，所以此处嗔心不包括在十不善业道中。它只是害心，即通过嗔心想要伤害别人。在十不善业道中，只是安立害心，而不安立嗔心。还有其他的一些也是不包括在其中，比如无惭无愧是属于意恶行，但是不包括在业道中。

十善业道中的布施或者知惭有愧等也没有包括在内。喜欢言谈，可以理解成喜欢言谈法义方面的事情，这也没有直接包括在业道里。主要的着重的方面安立为业道，不是主要的这些方面就不安立在业道中。

很多经论，比如《十地经》或者《入中论》宣讲持戒的时候，也是这样安立十善业道，“十善业道皆能及”。因此十善业道可以包括所有的菩萨的持戒的妙行，它把所有的重要的都归纳到里面了。如果这些都清净了，就说明持戒方面也是非常清净的。



戊二、广说 分七：一、是否具有表色无表色；二、业道各分三类；三、别说不善业道；四、断善根与恢复方式；五、思与几业道俱生；六、何界何趣中有几业道；七、业道之果。

#### 己一、是否具有表色无表色

下面宣讲哪些业是具有有表色；哪些是具有无表色；哪些是既具有有表色，又具有无表色的自性。

既不具有有表色，又不具有无表色的业是没有的。

六种不善无表色，淫二彼自做亦然，

七种善业具二种，等持所生无表色，

所有加行具有表，无表不定后行反。

“六种不善无表色，淫二彼自做亦然”，“六种不善”业主要讲到了身语方面，身三语四称为七种所断或者称七种不善业，其中除了邪淫之外的六种不善业是具有无表色的，也就是身体的三个不善业去掉邪淫，然后再加上语不善业的四种，总共六种不善业是具有无表色的。

具有无表色，意即所造的业肯定具有无表色。我们在造杀生、偷盗或者妄语等等恶业时，肯定是具有无表色的。但是具不具有有表色呢？不一定，因为杀生和偷盗等有时候不一定自己去做，他可以派别人去做。当他派遣别人去杀生时，他自己的有表色是没有的，但是所派的人把别人杀死了，这时内心当中就获得了杀生的无表色，因为你派的人确实把人杀死了，你就具有了杀人的无表色。但是因为你自己没有亲自去做，所以没有





有表色。

同样，派人去偷盗也是相同的道理。还有派人去说妄语、离间语等等，都是可以派别人去做，当做完之后，就获得了无表色的恶业，但是你没有亲自做的缘故，不会获得有表色的恶业。比如你把人派出去之后，自己在家睡觉，别人做完回来之后把你推醒，这个事情已经做完了，此时你没有现前有表色，但无表色已经现前了。所以六种不善无表色都是不一定的。

以上讲到的六种不善业一定是具有无表色，但是为什么没有邪淫呢？因为邪淫是必须自己要做，自己得到乐受之后，才会具足邪淫，如果你派别人去做邪淫，自己不会获得的。

“淫二”，因为邪淫是必须自己做，所以既具有有表色，也具有无表色。其余六种不善业是具有无表色，但可以不具有有表色的。

“彼自做亦然”，前面六种不善业，如果是自做的话，比如自己亲自去杀生、偷盗，说妄语、和离间语等等，“亦然”，和邪淫一样，也是既具有表色，也具无表色的。此处简别了第一句当中的六种不善业绝对具有无表色，但是不一定具有有表色的情况。

“七种善业具二种”，即不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不离间语等等，这七种善业一定是既具有有表色，也具有无表色两种。比如说守持别解脱戒律，断除七种不善，而安住在七善业当中，他就既具有有表色，也具有无表色。当他在得戒时，磕头或者重复讲的语言，有表色是具有的，然后重复完之后，就得到了戒体无表色。所以他是既具有有表色，也具有无表色的。



“等持所生无表色”，如果是通过等持、禅定所产生的禅定戒、无漏戒等，肯定获得无表色。禅定所生的戒律是具有无表色的，它是随心的戒律。

“所有加行具有表”，所有加行都是具有有表色的，而无表色是不定的。比如当他正在拿着刀去杀生，或者正在偷东西时，一定具有有表色的。加行当中是否一定具有无表色呢？这个不确定，因为会不会引发无表色，要看他内心当中的心强不强烈。如果他虽然拿着刀去杀生，但是内心当中并没有很强烈的意愿，此时虽然有有表色，但是不一定会引发无表色。而如果他拿着刀，意乐心也很强烈，就可以引发无表色。

行持善法也是一样的，当我们正在磕头的时候，可能是有表色的，但是有没有无表色呢？要看你内心当中对佛的信心，想要积累资粮的心强不强烈，如果不是那么强烈，或者带着烦恼心去顶礼等等，就不一定有无表色。所以说恶心和善心都是一样的。

所以所有加行具有有表色，但是具不具有无表色是不一定的，要看你自己当时的意乐是不是很强烈，如果强烈就可以具有无表色，否则就不一定具有无表色，这叫“无表不定”。

“后行反”，指后行时是相反的，也就是在后行中一定具有“无表”，但是不一定有“有表”。

比如以杀生为例，加行就是想要杀这头牛，然后用刀子刺中他的命根，乃至它没有断气之前，叫做加行。它命根断掉了之后，正行圆满。之后如果还有后行<sup>59</sup>，

---

<sup>59</sup> 后行就是继续做和正行相类似的。



比如杀完之后还要剥皮，还要把它的肉剔下来拿去卖，或者自己煮了吃，做这些和正行相同的话，是具有有表的。

所以“后行反”，无表是一定具有的，因为正行究竟之后，他的“无表色”内心当中还存在，所以说后行当中一定有“无表”。而具不具“有表”要看做完之后是否还继续做剥皮、剔肉等后行？如果是，则还具有有表，因为他所做的这些剥皮或者割肉这些事情和他的正行杀生是有关联的；如果杀完之后你就走掉了，把刀扔了做其他事情，这就不具有有表。虽然内心当中杀牛的这个无表已经有了，但是杀完之后，终止了和这个杀生相似的行为，有表就没有了。

所以所有的加行是具有“有表”的，不一定有“无表”；所有的后行一定具有“无表”，但不一定有“有表”。有没有“有表色”要看后行当中是否做和正行相顺的行为，如果没有做的话，就不具有“有表色”。

## 己二、业道各分三类

加行三根本所生，贪等彼后即生故。

善业加行及后行，均由无贪嗔痴生。

杀生可以分为由贪心所生、嗔心所生、痴心所生等三种，所有不善业的加行都是由三根本<sup>60</sup>所生。当然当你在造恶业的时候，并不是三种不善同时产生。三根本善可以同时产生，但是三根本不善不可能同时产生。比如当你安住在贪心的时候，不会有嗔恚；当你安住在嗔

---

<sup>60</sup> 即贪心、嗔心和痴心三根本不善。



心的时候，不会有贪心。所以三根本不善都是其中一个可以产生，同时不可能产生的。所以加行，比如我们要做杀生、偷盗、邪淫或者说妄语等，都是通过贪欲、嗔心或者愚痴三根本引发的。

有些杀生的加行是因为贪心而引发的，比如贪著众生肉的味道，众生无始以来形成了这样不好的习气，如果内心中食肉的习惯很强烈，那么看到某个众生的时候，就会想这个肉能不能吃，或者味道怎么样，很嫩还是很粗糙等等；如果他的慈悲心很强烈，他就会想到这个是我的老母有情，以前对我恩德很大，现在不知道取舍堕落在旁生道当中，我应该怎么样去救度它；如果他串习幻化网等密乘的观点很圆满的话，当他看到有情的时候，就会想到它是一个本尊，就是佛的自体，自然而然安住在大等净的见解当中。为了贪图它的肉的缘故进行杀生，这就是以贪心这个自体引发的杀生的加行，杀生的因是贪心引发的。

还有是由嗔心引发的杀生的加行，比如杀害自己的怨敌。自己和某某人有仇，当他内心当中嗔心的烦恼达到极致的时候，就想要怎么样去把对方杀死。

然后通过痴心杀生，注释当中讲是以“福德之心”，什么意思呢？为了积累福德。一些外道的观点，如果把众生杀了之后去祭祀天尊的话，就可以得到很大的福德，所以他通过福德心之去杀生供养。或者有时候觉得杀死父母，就会积累很大福德。这是完完全全纯粹以颠倒之心、愚痴之心去杀生的，根本不了解业因果的规律。

所以众生有时候纯粹是依靠自己的邪分别念安立



自己的观点，觉得这样做肯定有一定的功德利益，通过自己的邪分别作为指导开始杀生。

还有一些外道有些似是而非的道理，他觉得如果是这样的话，就获得一种福德，通过邪推理安立一些行为。

还有一些通过有漏的不究竟的神通，他可以看到一点点前世后世。

比如以前一个屠夫在国王面前申请杀生。当时通过比丘的教化，整个城市当中没有一个愿意做杀生的行业，他自告奋勇说我可以把整个城市杀生的事情都揽下来。

有人问他：“大家都害怕杀生的过失，不敢杀生，为什么你要杀？”

他说：“杀生是有福德的，我就是因为杀生得到了这样的人身，前六世当中通过杀生生到四天王天，四大天王天的安乐享尽之后下来成人之后又杀生，杀完之后又生到三十三天，三十三天的果报享尽之后，到人间又杀生，然后又转到了夜摩天。你看我杀生没事，越生越高，杀生的功德很大的，我当然现在要继续杀生了。”

“你怎么知道的？”

他说：“我有宿命通，可以回忆前世。”

“你吹牛，你一个屠夫还能回忆前世？”

他们就去问佛陀，佛陀说：“的确如此，他可以回忆前世，他前几世也是屠夫，屠夫杀完之后的确也是生天了，但是这不是因为他杀生得到的福德，而是因为他有好几世之前，曾经供养过一个独觉，相续中供养独觉的福报先成熟了，所以他一世一世地生天，并不是因为



杀生而生天的。他不知道以前供养独觉的福德导致他自己生天的果，他以为是自己杀生的因缘导致生天的果。所以他这一世还积极地想要争取杀生的工作。”

佛陀说：“这一世杀生之后，供养独觉的福德已经用尽了，以前杀生的罪业要成熟了，所以这一世以后，不可能再生天了，一定会堕大地狱。”

同样，有些外道的导师也有些有漏的神通，这些有漏的神通他就看到一些前世的因，但是看不究竟，他就把错认为有些因果，觉得如果这样做就可以生天。比如有些外道觉得，如果持牛的境界就可以生天，为什么呢？因为他通过他的神通观察到一头牛生天了，那头牛生天是什么原因呢？因为在人间吃草等行为生天的，然后他就觉得如果我们这样吃草，守牛的戒律，我们也可以生天。所以在他们教义当中就安立了很多牛的净行，牛戒、狗的戒律，或者不穿衣服等，他觉得这个是一个生天的因。所以有些人认为，杀生祭祀可以生天，可以得到福德。

像这样知道一点，但是知道得不究竟的话，是比较危险的。以前麦彭仁波切也讲过，作为闻思的人来讲，闻思了一点，但不究竟是很危险的。如果完全不知道，可能问题也不大；如果完全知道了，这个肯定问题也不大。就怕知道一点点，但是也没有知道究竟，这样的有一点危险性。外道也是这样的，如果你完全不知道，一个平凡的人，也不会安立这些稀奇古怪或者害人的戒律；如果你像佛一样遍智，对业因果完完全全理解也可以。但是这些外道只是有一点有漏的神通，他也不是乱说的，也的确是看到了，就像这个屠夫一样，他也看到



了，但是看得不究竟，这时中间就出现很多很多问题。

通过福德之心去杀害父母等，他自己以为是有很大福德，但是其实杀害父母是五无间罪，不但没办法得到福德，而且是造了最大的罪业，这是愚痴心的杀生。

有些时候我们也是一样的，觉得这个害虫可以杀，这个蚊子可以拍，因为它传播疾病等，这些都是害虫，可以拍死的。其实这也是愚痴心，因为他以为如果把这些害虫拍死了，人类就安全了，肯定是没有过失的。实际上从佛的智慧观察，如果通过害心去杀死它的话，仍然是堕入众合地狱的因，最后自己会堕入众合地狱去偿还这样的业报。所以诸如此类都是一种愚痴心，不了解因果自性的缘故。

不与取（偷盗）也是这样的。有些是通过贪心引发偷盗的加行，比如贪着别人的财富；有些是通过嗔心引发偷盗的加行，比喻自己想伤害怨敌，通过嗔恨心偷盗怨敌的财富；还有通过愚痴心去偷盗。

比如有些婆罗门把偷盗做为正法，为什么呢？因为在婆罗门的教义当中说，所有的世间财物都属于大梵天的财物，因为这一切都是大梵天创造的，所以所有的财物都是大梵天的，而婆罗门是大梵天最宠爱的儿子，父亲的财物儿子是有权利继承的。所以这些婆罗门去偷盗，拿别人东西，他没觉得这个是偷盗，没觉得这个是邪法，他觉得这个正是正法，应该的，本来就是我们的东西，现在我拿回来有什么不行的呢？通过这样的愚痴心去偷盗，把偷盗做为根本没有丝毫的过失的正法，这是一种愚痴心所产生的偷盗。

邪淫也是由贪嗔痴引发，比如贪恋有情行邪淫，这



是贪心所生的加行；为了伤害自己的怨敌，去侵犯他的妻子、女儿等，这是嗔心引发的加行。关于正行，在下面的科判中讲，正行一定是以贪心圆满的，加行可以由嗔心引发；还有由痴心引发的，比如有些世间人，外道觉得女人都是可以受用的，像路边的花、果实、煮好的饮食一样都可以享用。他觉得随便受用是没有什么过失的。这是通过愚痴心引发的邪淫。

其他妄语等以此类推，通过贪欲、嗔心和愚痴心引发。

“贪等彼后即生故”。贪欲、害心和邪见，没有所谓的加行、正行和后行。只要你产生了贪心，通过贪心直接就引发贪欲了。贪心引发贪心就是“彼后即生”，只要前面有一个贪心就引发贪心，没有加行、正行和后行，本体直接圆满。这是稍微不同的地方。

“彼后”就是三根本的后面，三根本就是贪嗔痴，也就是通过三根本的贪心引发后面十不善业道当中的贪欲。然后通过贪心或者其他马上引发后面的害心、邪见等，所以没有分加行、正行和后行。马上就引发了，立即就产生了，这方面和前面不太相同。

“善业加行及后行，均有无贪嗔痴生”，善业的加行和善业的后行全部是通过无贪、无嗔、无痴引发的。因为无贪、无嗔、无痴可以同时产生，它和三根本的不善是不一样的。三根本不善不可能同时产生，但是善业的无贪、无嗔、无痴可以同时产生。

所以善业的加行由无贪、无嗔、无痴共同产生，然后后行由无贪、无嗔、无痴共同产生。

此处我们讲了“加行三根本所生”等情况，那么正





行是怎么圆满呢？后面颂词当中还要提到正行，有时候加行是通过贪心引发，但是正行有可能是嗔心圆满；有些是贪心引发，贪心圆满。后面的正行不一样。

加行都是由不善业道的三根本贪嗔痴所生，善行都是无贪、无嗔、无痴所生，“各分三类”可以从这个方面理解。

今天我们就学习到这个地方。



## 第五十九课

《俱舍论》所宣讲的是佛陀在初转法轮当中安立的蕴界处，以及以四谛为主的一种修行方式。当然四谛在这里不像其他论典那样着重宣讲，但是这里通过第三品宣讲流转还灭的因果，可以含摄苦谛；它的因，比如业、烦恼等安立为轮回的因（含摄了集谛）；后面宣讲圣道，比如圣贤品的果、智、禅定的因等含摄了道灭谛。所以说四谛的意义在《俱舍论》中也是具有的。

在《俱舍论》八品内容当中现在学习的是第四品分别业品，学习佛经当中讲到的各式各样的业，其本体、分类不同的安立方法等，学习之后内心当中安立因果正见，这是非常重要的。

前面讲了善业和不善业的加行，发起的因。如果是不善业，他发起的因就是三根本不善当中的任意一种，以贪心发起，或者以嗔心发起，或者以愚痴发起，加行一定是三根本所发生的；如果是善业，即无贪、无嗔、无痴的，是由三根本善法所引发的。前面的“业道各分三类”科判中讲了善业和不善业各自发起的因缘。

### 已三、别说不善业道

对于不善业道进行安立和抉择，一方面善业当然是我们需要了解和学习的，这些也有安立。

不善业是我们必须要了解和断除的。一般众生内心当中不善的种子、习气是非常自在的，随随便便都可以发起贪嗔痴。所以贪心、害心、邪见是如何安立、如何发起来的我们必须要了解，因此对于不善业道方面



着重进行宣讲。

分三：一、不善业道之作用；二、各自之法相；三、业道之实义

庚一、不善业道之作用

杀生害心与粗语，皆由嗔心而究竟，  
邪淫贪心不予取，均由贪心而圆满，  
邪见由痴而究竟，余者以三而圆满，  
基为众生与受用，名色以及名称也。

“杀生害心粗语”至“余者以三而圆满”是第一层，讲到了十不善业道是以什么样的烦恼而究竟圆满的。

“基为众生与受用，名色以及名称也”是第二层，讲的是安立十不善业道的基是什么，或者他的对境是通过什么样一种状态进行安立的，比如说是众生受用名色名称等等。颂词当中主要就是这两层意思。

首先第一层意思，十不善业道是以什么样的心或状态圆满的。因为前面讲到了不管是杀生、偷盗还是邪淫，都可以由贪心、嗔心、痴心引发。虽然通过贪欲、嗔恚和愚痴都可以引发身三、语四、意三的恶业，但是他们到底是以什么来究竟的呢？“杀生害心与粗语，皆由嗔心而究竟”。

杀生，前面讲可以通过贪心、嗔心和愚痴引发，但是最后正行圆满的时候，比如用刀子杀这个众生，最后断绝了他的命根就是正行已经究竟了，其实不管前面是通过什么样的加行引发的杀生，到最后究竟圆满的时候一定是嗔心圆满。即便是你想要贪食众生的肉而



杀生，但是最后当你真正把众生的命根完全断绝的时候，一定是通过嗔心来圆满的。所以他要把众生杀死的话，内心当中一定要产生一个比较强的嗔心才行。加行可以通过贪嗔痴引发，但是正行一定是通过嗔心而究竟的，这个方面我们要了解。

第二个害心也是一样的，害心也可以通过贪欲、嗔恚和愚痴引发加行，但是真正来讲究竟也是嗔心。害心虽然是意的状态，但是前面也必须有加行，前面讲到贪心等以三根本所生，也是讲到了害心也可以通过贪心、嗔心、愚痴这三根本引发的。但是真正伤害众生的心是以什么而圆满的呢？一定是以嗔心而圆满的。

害心也是通过嗔心的本体而圆满，虽然这种嗔心有强有弱，有时嗔心是不高兴，有时是由嗔恨心引发的，所以嗔心也分强烈的、中等和一般。总之，害心真正在我们内心当中生起来的时候一定是依靠嗔心而究竟的。这是十不善业道中杀生和害心。

第三个是粗语，粗语也是由嗔心而究竟的。当然大乘行菩萨道的情况除外，因为他本来就是调伏众生的一种善巧方便而已。有些众生不听教化，菩萨通过柔和的语言没办法调化，这个时候也会通过说粗恶语直接说他的过失进行呵责，然后让他知道自己问题的所在并予以改正。菩萨内心当中的初发心、正行和究竟还有后行其实都是通过慈悲心来进行安立的，这种情况另当别论。

但是在真实的自相的烦恼、自相的不善业道当中说粗语的话，加行虽然可以通过贪嗔痴来引发，但是究竟是通过嗔心而圆满的。



如果我们的内心没有调伏，经常说一些粗语，我们的心也会因为我们所说的粗语而改变。刚开始也许是为了利益他说一些粗语，或者别人在骂我的时候，为了调化他，我也和他对骂，刚开始我们的心有可能是安住在利益他的状态，但是骂的过程当中我们的心就慢慢转变了，最后可能就真正变成自相的嗔恨心。

所以我们平时和人交往时尽量不要说粗语，因为我们的内心还没有真正的调柔，还不像菩萨那样有自主、驾驭自己情绪和烦恼的功能。刚开始有可能是善心，但是在这个过程当中我们的心慢慢就由着内心当中的烦恼生起而转变，这方面就要注意。

但是如果我们平常保持一种比较调柔的语气说话，我们的心就不太容易被外在的语言所转变，让我们安住在不好的状态当中。

无垢光尊者在《三十忠告论》等论典当中也说，和别人交往的时候尽量说柔和语。虽然有的时候我们觉得说些粗恶语可以让对方改变，但其实是伤害自他的因，对方也不会因为你跟他说些粗暴的语言就有什么改变。

如果双方对比很悬殊，比如大恩上师或者有些高僧大德，他们的功德很圆满，威力也非常强大，他们对弟子说一些粗恶语或者呵斥的语言，弟子也知道自己和上师之间功德差得很远，这种情况弟子就不会有什么不好的想法。当然也不好说百分百没有，有些时候说多了，弟子也会觉得今天为什么会这样骂自己，也会产生烦恼，但一般来讲不会这样。

但是如果是一般的道友，觉得你和我差不多，平起



平坐，凭什么你这样呵斥我？也许上师说你第二十句的时候你才开始反抗，但是一般的道友可能说第一句的时候就开始要反抗了，因为觉得我们都差不多。在这种情况下说一些柔和语可能比较好。

世间上也有人微言轻的说法，自己没什么功德却说这样的话，力量也不大，有的时候伤害自己的相续也伤害对方，没有必要。如果是自己很有把握或者有调化众生的必要性，稍微说一说，在菩萨道当中也是一种善巧方便，那就另当别论了。

不管怎么样，粗语最后是由嗔心而究竟的。

第二类是“邪淫贪心不与取，均由贪心而圆满”。加行可以是贪嗔痴引发邪淫、贪心和不与取，但是究竟一定是通过贪心而圆满的。这是他们各自的特性决定的。

邪淫最初有可能是为了伤害怨敌，奸淫怨敌的妻子或者儿女等等，但是最究竟圆满的时候，一定是贪欲心，因为他自己在得到乐受的时候，肯定是通过贪心而圆满。所以邪淫可以通过其他的加行引发，但是究竟的时候是以贪心而圆满的。当然通过贪心和愚痴引发的邪淫也是这样的。

贪心以贪心而圆满，这个是非常明显的，十不善业道当中的贪欲心最究竟的时候是以贪欲心而圆满的。当真正的贪心产生的时候，想要得到有情或者物品，不一定真正获得了对境，当贪心生起来的时候，贪心就已经究竟了，已经圆满了。

不与而取也是因为贪心而圆满，不管加行是通过嗔心或愚痴心来不与取，当他真正获得财富，财物归他



了的时候，一定是贪心的状态。

邪淫贪心不与取，十不善当中这三种是由贪心而圆满的。

第三类是“邪见由痴而究竟”，十不善业道当中最后一个就是邪见。十不善业道最后三个不是贪嗔痴，而是贪欲、害心和邪见。最后一个邪见是由痴而究竟。

邪见后面还要讲，产生邪见主要是缘因果不存在，或者说果报不存在，是一种愚痴的心。所以引生邪见的有可能是贪心、嗔心、痴心，但是最究竟的时候一定是以愚痴而究竟的。当内心当中邪见被真正引发的时候，一定是愚痴的状态。而且上品的邪见是上品的愚痴。

其实因果到底存不存在呢？昨天讲了，因果是一种客观规律，是整个宇宙当中的自然法则，是一种客观存在的自然规律。所以不管相信不相信，做不做取舍，就是在客观的运作，没人操控，在后面指挥。如果众生在因果律当中随顺做些取舍的话，自己就可以获得安乐，避开痛苦；如果不随顺而颠倒因果的话，也会获得痛苦，没有人能够逆转改变。

佛陀通过自己的修行，超越了因果，因为因果是安立在分别心上面。佛陀把分别心完全转为智慧，他不会再有因果的束缚。

即便是菩萨，因为没有获得无学位，他在出定位还是有分别心，心现前还会现前，还是在心上面安立缘起，这个时候也会有因果。只不过菩萨的修行自在了，他会很自然地随顺善因果，不会去做恶因果，他也不是和因果对着干，而是随顺因果。有些地方讲菩萨们是不昧因果。



凡夫人纯粹是随业因果而转，没办法和因果对抗，人定要胜天，这是没办法的。因果是规律，没办法对抗。说不能杀生，偏要杀生，也不想得到痛苦，一定要把痛苦不让在自己身上成熟，这是做不到的。所以一般的人不相信因果，不随顺因果，不去取舍因果，最后还是自己感受果报，这就是典型的愚痴。认为没有因果的邪见一定是由愚痴而究竟的。

第四类是“余者以三而圆满”，剩下三种语业，因为前面已经讲了杀生、偷盗、邪淫等身三种，和贪心、害心、邪见等意三，以及语四中的粗语。剩下的妄语、离间语、绮语这三者是“余者”，“以三而圆满”，即可以贪心而圆满，也可以嗔心而圆满，也可以愚痴而圆满，是不确定的，三种都可以圆满的。

以上讲了十不善业道以什么而圆满。第二大类讲他们各自的基是什么，各自的对境是什么，也就是说十不善业道分别是缘什么而产生的，以什么为基。

“基为众生与受用，名色以及名称也”，也分了四类。杀生、害心、粗语是第一类，也是跟随前面的顺序下来的。基为众生，是缘众生而造的；受用是第二类，邪淫、贪心、不予取是缘受用而有的；第三类邪见是以名色为基，缘名色，不了解名色本体的状态然后产生的邪见；第四类是名称，不管是妄语、离间语还是绮语，都是依靠名称为基，通过缘名称引发的三种语业。

首先第一类基是众生，缘众生而造。杀生肯定是杀众生才能得到杀生的业报，否则砍一棵树，拔一根草或者把其他什么去掉不是真实的杀生。真实的杀生在佛教当中讲，前提是众生必须有命根，命根的相续在一期





当中存在，处于同分的状态，如果把他的相续终止了，就会有杀生的过失。世间对生命的定义包括植物和动物，但是佛法当中所谓具有生命是不包括植物在内的，因为植物没有苦乐的感受，也没有如来藏的本体，也没有心识。主要是没有心识，没有一期生命的存在。从这个角度来讲，虽然砍树等，但不算真正意义上的杀生。

真正意义上的杀生的基是有苦乐感受心识的，有一期生命存在的，可以从此流转到彼的状态，从大乘的角度来讲，相续当中具有佛性如来藏的有情众生。所以一定是要断绝具有这样一种苦乐感受心识的有情，把他的命根断掉了，强制性的把他这一期生命终结了，才安立为杀生。所以杀生的基就是众生。

业道的根本罪主要是杀生，当然戒律的根本罪是杀人。所以戒律和十不善安立的标准有比较宽和比较严格的两种，戒律的根本戒比较宽一点，十不善业道就比较严一点。十不善业道的杀生不只是杀人，只要有生命的有情都不能杀。如果杀了，杀生的根本业道就圆满了。但是戒律当中主要是杀人。从另一个角度来讲，戒律是尽形寿的，小乘当中破了根本戒之后不能重受戒。所以如果安立得非常严格，杀一只苍蝇或者杀一只蚊子也属于根本罪的话，很多有情就没办法受持这样的律仪了。从这样角度来讲的话，安立的比较宽泛一点，只要是不杀人就可以。其他的虽然是有过失，但是不会犯根本的戒律。十不善业道主要是从自性罪方面安立的，所以就比较严。还有斋戒，前面讲是一日一夜的戒律，所以斋戒当中杀生的戒条也不是杀人，而是杀生。因为只是一日一夜，不能够再松了，所以只要是有生命



的都不能杀。

杀生的对境，它的基是众生，缘众生才能造杀生的不善业道。

同样，害心怎么能圆满呢？也是缘众生，比如产生一个害花瓶的心，这是不是害心？不是，害心得业道还是要缘众生，想要伤害某个有情，不管是苍蝇、蚊子还是某个人。这里面讲得很清楚，想要把这个东西砸了，或者想要害其他无情，这是不是害心？虽然也是害心，但是这里面的对境或者基没有缘众生，所以不会因为你想把花瓶害了而得到一个害心的业道，十不善中害心这个业道不会成熟的。

为什么最后要讲一个基？就是要我们辨别，这里面简别掉什么东西，缘什么才能圆满十不善的业道。因此基就是众生，我们一定要知道只有缘众生才能够引发害心的根本业道，否则不会成为根本业道。

粗语也是要缘众生。有些脾气不好的人滑倒的时候，虽然也会对地说粗语，下雨下多了，也会对雨说粗语等，但是这都不会成为业道。真正粗语的业道一定是要缘有情众生的，否则就不能产生业道。

第二类就是受用，邪淫、贪心、不予取的基主要是受用。

首先邪淫当然是依靠受用而圆满。受用有无情的受用和有情的受用，邪淫主要是缘内有情的触产生的受用。贪心也是缘受用。产生贪心的对境只要是受用就可以，这个受用可以是缘有情而起的贪心，也可以缘无情物，比如钱财、饮食等等。所以贪心的对境主要是受用圆满。不予取也是缘受用。不管是偷牛、偷马、偷狗，



还是偷钱财，都是缘受用。它主要是缘种种内外的受用而引发。以上的邪淫、贪心、不予取是依靠受用为基而引发的。

第三类邪见的基是名色。名色是什么？就是身心五蕴。色就是色蕴，名就是受、想、行、识四名蕴。四种心法不像色法一样有质碍，可以摸、可以看到，只能通过名称来表示，所以称为四名蕴。

其实名色就是指五蕴，为什么名色就是指身心五蕴呢？因为因果都是在名色身心上安立的。如果对名色身心上有愚痴，就会产生邪见，就会认为在名色上面没有办法安立因果，在五蕴或在身心上安立不了因果。所以从这个方面讲，邪见所产生的基主要是名色（身心五蕴）而引发。

所有的因果都安立在身心五蕴上面。我们流转到后世也是在身心五蕴上面流转的，前世也是在身心五蕴流转的。我们现代的身心可以安立是以前的果，也是以后的因，这方面就是在名色方面安立因果。

名色其实包括一切法，色蕴不单单有我们自己身上的色蕴，也有外面的色蕴。山河大地都是外色；内色就是我们的身体。当然名蕴不可能在外面安立，肯定是在有情的相续上面安立，但是色蕴既有内在的色蕴也有外在的色蕴。内外一切法都包括在名色五蕴中，当然就是在一切法上面安立因果。所以名色就成为安立因果的本体所在。

缘名色由愚痴而产生邪见，认为在一切法上面没有因果。因为我们前面讲名色就是一切法，因果就安立在一切法上面，认为名色上面没有因果，其实就是缘名



色产生愚痴而生起邪见。所以邪见产生的基就是名色。

最后第四类的基是名称，妄语、离间语和绮语都是通过种种的语言或者名称组合起来表示的。它们的基是通过名称进行安立。

以上讲了十不善业道各自依靠什么而圆满，十不善业道各自的对境或者安立十不善业道的基，是缘什么而产生的，这方面我们已经了解了。

提前同时而死亡，因无正行生他身，

军兵等为同一事，一切人均如作者。

前面两句话就是讲到在杀生或者杀人的时候，虽然做了杀生，但是不会有根本业道的几种情况。因为提前死亡、同时死亡、“因无正行生他身”的缘故，不会有根本业道。

杀生有加行的业道，也有根本的业道。根本的业道是什么？当你真实地把杀生的事情做完了，在你自己的这期生命上面，把整个的基、发心、加行、究竟这几支都圆满了，这就是做完了杀生。如果这里面有些不圆满，比如最后没有把对方杀死，那么根本业道就不圆满了。虽然你做了杀生，但可能只是得到加行罪、一些支分的罪业，不会得到根本业道。

一、提前死亡，虽然用刀子在杀牛或者杀人，当把刀子捅进去之后，这是因为某种因缘，你自己先死了，你这一期生命结束了，你死完之后所杀的对方才死掉。如果是这样的情况，虽然从世间标准来判断，不管你是否先死，这个牛或者人的死亡肯定就是你杀的。但是在安立业道的时候，提前死的这个人只有加行的罪，不会



有根本业道。虽然是他刀子捅进去把对方杀死的，但是杀人者提前死了，“因无正行”，最后究竟的这一支没有圆满。杀生的业道要真正圆满，必须这几支都要全部具足。但是最后这一支没有具足，因为在最后快要达到究竟的时候，在对方生命终结之前，杀生者的这期生命已经圆满了。所以从这个角度来讲，他这期生命中就没有圆满杀生的所有的分支，尤其最后这支没有圆满。所以叫“因无正行”，提前死亡没有正行，没有正行就不会有业道。

还有“生他身”，杀生者死了之后已经转成其他的身份，当然不一定马上就转生为人或者别的道，即使转成中阴身也是“他身”。他这一期的生命已经没有了，不是在这个相续上面把对方杀死的。

如果已经转成中阴身，那么中阴身有没有把对方杀死呢？中阴身没有造这样的业，所以中阴身其实并没有把对方杀死，杀生者已经是另外一个身份了，从这个角度讲，不管是前世的身体还是后一世的身体，他都没有根本业道，所以提前死亡这种情况不会有根本业道。

戒律中抉择根本罪也是一样的。如果你杀人，但是你提前死了，你会不会有根本罪？不会有。因为你已经提前死掉了，但是其它的想要杀的心等加行的罪业是有的，但是根本的罪业不会有。

第二种情况是“同时”死，就是把对方杀了，自己同时也死亡了，这种情况也不会有正行或者不会有根本业道，根据也是一样的，也是没有“正行生他身”。

当对方还活着的时候杀人者也活着，当对方死的



时候杀人者也同时死掉了，这种情况杀人者的最后一个分支也没有圆满，因为对方死的时候杀人者也同时死掉了。即便对方提前一刹那死掉也可以，但是同时死亡的话就没办法安立了，究竟这一支没有圆满，因此也不会有正行业道。在戒律当中不会有根本罪，在业道当中不会有根本业道。

还有一种情况是虽然没有做，但是也会得到业。

颂词有两个层次，一个层次是虽然做了但是不会得到根本业道的情况，是第一句第二句。虽然我做了，杀了人，加行圆满，但是我提前死了或者同时死了，这种情况不会得根本业；第三句第四句就是我根本没有做，但也得到根本业道的情况，那么这是什么情况呢？

“军兵等为同一事，一切人均如作者”，比如军队有一千个人，同时开拔去消灭怨敌，其中只要一个人开枪打死了怨敌，虽然其他的九百九十九个人没有做，枪都没有摸，但是这九百九十九个人全部也得到业道，根本业道还是圆满。

只有一个人做了，其它九百九十九人同样得到，为什么呢？因为“为同一事”，他们所有人的目标是一致的，其中只要是一个人出现杀对方的业道，所有人也会同时得到业道。法王如意宝或者其他大德就是用这个教证来说明共修的功德，大家协商好要在寺院参加共修，参加共修的每个人念一句咒语，做一个善事，所有人都同时获得，这就是共修的力量。

善法方面是这样，恶业方面也是这样的。但是前提一定要商量好，大家同意要一起修法。如果是碰巧大家都在修这个法，没有协商，这个不一定是共修。共修就



是有人提倡，大家响应，大家决定，一致同意一起修这个法，这个时候会成为共修。否则虽然在整个世间当中，很多人都在念阿弥陀佛佛号，会不会成为共修呢？不一定成为共修。

“军兵等为同一事”，还有一种情况，会不会有些人在军队当中是迫不得已的？比如以前被拉壮丁去参军的，他自己很不愿意去，但是迫不得已参加这个团队。如果是迫不得已参加团队，他内心当中想“不管怎么样反正我不参与你们的事情。”如果内心当中有这种作意，这个军队杀多少人和他都没有关系。因为他没有同意“我要和你们一起来参加这个事情。”所以不会得到这个业道，这是一种必须要分别的情况。

假如我们因业力被拉去参军，杀了很多，最后会不会因为参加在里面，“军兵等为同一事，一切人均如作者”？不一定，只要自己忆念戒律，或者忆念自己不能杀人，不能杀生，一直这样，也不放枪，也不做什么事情，那么自己是不会得到这个业道的。关键问题是，“军兵等为同一事，一切人均如作者”是商量好的，共同去做这个事情，会得到这个业道。

杀生、偷盗等都一样，大家协商好去偷盗，虽然只偷到了一分钱，所有人都得到这个业道。不管偷盗之后分到多少，这个业是都得到了。《前行》当中也说过，八个人协商好去杀头牛，并不是把杀牛的罪业分成八份，每人领一份罪业，不是这样的，而是每个人都得到杀一头牛的罪业，因为大家是协商好共同做的事情。

所以如果是善法的，我们应尽量去参与。但是有的时候即便是我们坐在共修的场合当中，如果是你们修



你们的，我搞我的，没有和大家的心一致，没有同意和大家共修，也得不到共修的功德；如果大家提倡，自己也要参加，也响应，就可以得到共修的功德。

如果是恶业，尽量不要共修。如果共修，会很冤枉的，因为哪怕什么都没有做，最后也会得到很大的罪业，这个方面就划不来了。

只要是善法，我们就要尽量去随喜、去共修，如果是恶业，就跑的快一点。如果实在是迫不得已，内心当中一定要发一个坚定的誓愿，“这个事情我不能做，这个事情我不能参与”。即便是自己身不由己，被他们带着走，自己内心当中也要发一个坚定的誓愿“反正罪业我是不做的，不管你们怎么做，反正我不做。我虽然没有办法制止你们，但是这个事情我不参与”。如果是这样，自己是不会得到这样一种业道。

这个颂词当中也讲的很清楚：什么情况之下，自己虽然亲自做了，但是不会得到业道，加行罪可能是有的，但是根本业道不会得到（第一二句）；什么情况下，自己根本没有做，没有作加行，但是也会得到这样一种根本业道（第三四句）。

庚二、各自之法相 分三：一、宣说四根本罪；二、宣说四名言；三、宣说六支分

辛一、宣说四根本罪

杀生即是故意中，无误杀害他众生；  
不予取以力暗窃，他财据为己所有；  
欲想前往非行处，所行邪淫有四种；  
妄语即转他想法，词义明显被了知。





四根本罪就是十不善业道当中的杀盗淫妄，即杀生、偷盗、邪淫、妄语。杀盗淫妄是十不善业道当中的根本的业道。在十不善当中有四根本，还有六分支。

“杀生即是故意中，无误杀害他众生”，所谓的杀生怎么理解的呢？

第一、故意杀，简别了无意杀。比如说我们在走路时，没有注意看脚下，踩死了一些虫子、蚯蚓，因为是无意的，没有业道，后面还要讲这些问题。这种是做而不积业，虽然做了，但是不会积累业。杀生一定是故意的，这是第一个条件。

第二、无误杀。比如今天我想要去杀张三，但是认错了，杀了李四，把李四误认为张三杀掉了。杀错了就是有误杀，有误杀不会有根本业道。但加行的罪业、发心想杀生的罪业是有的。有的时候有作意，比如有些暴徒“反正今天不管遇到什么人我都要杀”，那么这种不会有杀错的情况。

第三、杀害他众生，简别掉了自杀。自杀有没有根本业道呢？自杀没有根本业道，但是有加行的罪业。杀害他众生是把他相续的众生杀掉，如果是把自己的相续中止掉，是不会有根本业道，译文里面讲的很清楚，一定是要杀其他众生的，这个方面必须要了解。

所以虽然杀生的过失很大，但也要分情况。学习了佛法的人，就会在这里面有分析的智慧。有的人不小心杀生了很紧张，“完了完了，今天又不小心踩死一个虫子！”

我们自己的分别念和佛经当中智慧安立的是不一样的。有的时候我们觉得没有罪过的，是有罪过；有的



时候我们觉得有罪过的，其实是没有什么大的罪过。所以我们不能依靠自己的分别念作为取舍的标准，而是要以佛经论典作为自己取舍标准。宣讲佛经论典的要不然就是佛，要不然就是这些大德，他们能准确安立密意，对修行人来讲，就不会有一种很颠倒的取舍，不会有愚痴的状态，不会按照自己的想法或者世间人的想法去做事情。

前面也讲过，往往世间人认为是对的，不对；往往世间人认为不对的，就是对的。所以我们一定要学习佛法的原因就是这样，不单单自己学习好了，然后其他人如果有疑惑的时候，也可以给他开导。

大恩上师说：“普及佛法教育很重要，因为这里面很多智慧。尤其针对佛弟子来讲，如果学习了这些智慧，在取舍的时候就不会迷惑。”

此处讲了故意杀，无误杀和杀他众生会有过失。第一个故意杀是很重要的，一定是故意想要去杀生。如果是在无意当中，一个众生死在自己脚下了，当然内心当中是不忍的，但是积不积业？不会积业，因为自己没有想要杀它的心。但是大恩上师说：“如果明明知道这个地方本来有很多很多众生，很多虫子，但是不管怎么样，我还是要去踩，这个有可能是故意的。”这方面要注意。如果我们平时没办法，或者不是想故意杀，我们已经很注意在躲避，还是踩死了，这个方面就不会有这样一种真正的过失。以上讲了杀生。

第第二是不予取，“不予取以力暗窃，他财据为己所有”，这里讲的也是故意想要去偷东西。“以力”就是强抢，自己的能力很大，明火执仗地以生命等威胁必须



要给，叫以力抢。“暗窃”就是小偷，在别人看不到的时候悄悄偷东西，在公共汽车上掏别人的包包，或者把别人的房子撬了进去偷东西，都属于暗窃。“他财据为己所有”，这个是讲他财，一定是指他人的财富，把这个财富据为己所有。

当然这里面还有些情况，比如说占便宜，坐车的时候该买票不买票，其实都是不予而取。当我们在讲偷盗的时候，容易认为偷东西、掏钱包或者撬门才是偷盗，其他不是偷盗。但是“不予取”从词句上面讲，别人没给你，你去取了都算是一种偷盗的行为。所以该给的钱不给，该缴的税不缴，别人寄存到你这的东西最后你不交还给别人，都是属于不予而取，都会有业道的。

如果是忘掉了，这个不一定。并不是自己不愿意，而是忘掉了，不会有过失的。或者和对方很熟悉，虽然是他人的财物，但是他肯定会同意给的。比如去借东西的时候主人不在，但是和他很熟悉，就先把东西拿走了去用，反正他一定会同意的，这个时候可以拿去用，后面打个招呼也行，很熟悉的时候不会犯盗窃的。但如果别人可能不会同意，或者有怀疑，这种情况下去偷或者据为己有就会有问题。这个方面就是不予而取，不管是以力来取还是暗窃，把他财据为己所有都会有业道。

第三是邪淫，“欲想前往非行处”，故意无误的想去往非应行的处行。“欲想”就是故意的，无误的前往非行处，不应该行淫欲的地方去行持淫欲，这个就会成为邪淫。

“所行邪淫有四种”，在注释中也提到了有四种。

第一种是非基行邪淫。与不是自己妻子的人去行



持淫欲就会变成一种邪淫。有些是和他人的妻子行淫，或者虽然不是他人的妻子，但是和自己的母亲或者姐妹或者七代以内的亲属，都属于非基行淫。

第二种是非处行邪淫。虽然是自己的妻子，但是在口、肛门等行淫，也属于邪淫。当然出家人不会存在这个问题。作为在家者来讲，这个方面也是需要注意的。因为此处是在讲邪淫，十不善业道当中的根本业道，从邪淫的角度来讲。如果是出家人，当然就是不能够做任何的行淫。如果是在家者，虽然是自己的妻子，但是在口或者肛门等非处行淫还是会有邪淫过失的。

第三种是非境，就是在不应该的环境当中行持淫欲，比如白天有光明的时候，或者在佛塔前面、佛堂前面等等，非境行持淫欲也是会成为邪淫的过失。

第四种是非时，时间不对。比如说哺乳期、妊娠期的时候，或者对方在受斋戒的时候等行淫，也会有邪淫的过失。

作为出家人来讲，有些时候这些也需要了解，因为多多少少有的时候会接触一些在家的居士，自己如果了解的话，也可以给他们讲这些道理，让他们避免在不知道当中做一些邪淫，甚至会破居士戒律，这个方面还是要注意的。如果自己有能力的話，给他们讲讲这些居士的戒律、比较细的取舍之道，对他们来讲很有帮助。有人根本不懂，就知道只要不和别人的妻子做淫欲就行了，但是里面内部的细则方面还有很多。虽然是自己的妻子，也有可能犯邪淫，这个方面也需要注意。如果是给别人讲的话，也可能可以让他们避免很多犯戒或者造十不善业道的情况。



第四是妄语，“妄语即转他想法，词义明显被了知”，所谓的妄语也是自己故意想无误地转变他人的想法。

“词义明显被了知”，自己想要颠倒是非黑白、转变别人想法，把别人的思想引向另外一个方面时，说一些颠倒语、妄语，并且所说的虚妄的语言被对方听明白了，妄语的业道就安立了。

根本戒的界限是说上人法妄语，但是在十不善业道当中，妄语分为一般的妄语、大妄语和上人法妄语。当然上人法妄语也包括在妄语当中，但是在十不善业道当中小妄语也算妄语，没有什么必要而说一些妄语欺骗众生，也算是妄语当中的业道，作为一个比丘、沙弥，会不会犯根本戒呢？倒不会犯根本戒，但是也会有一定的自性罪业，所以有这个习惯不太好。有些人喜欢开玩笑，有时会说一些妄语，这个时候针对修行者来讲也需要注意。

大妄语是说佛没有功德，或者因果不存在等。上人法妄语，是本来自己没有获得上人法，却说自己有上人法。上人法主要是以超离欲界境界为标准，比如说得到色界了，说“我离开了五盖了，得到初禅了”，初禅或者离五盖都是属于上人法，自己没有得到上人法却说得到了上人法，这就会犯根本戒。

当然有些时候我们说上人法是你不是圣者说是圣者，没有神通说神通，这个都是很明显的。但是还有一些是没有得初禅说自己初禅，没有离五盖说自己离开五盖了，这些也属于上人法妄语。如果说超离普通人的上人法的话，就是上人法妄语。

在十不善业道当中，不是指上人法妄语，而是指一



般的妄语，想要欺骗别人的话语都属于妄语。但是在菩萨道当中，如果有很大必要，为了救度其他众生的生命或者为了挽救三宝的财富等而说一些妄语，属于善心，也是开许的。但是在共同乘当中，如果说妄语就是妄语。所以想要转变他人想法，“词义明显被了知”就属于妄语。

今天我们就学习到这个地方。



## 第六十课

《俱舍论》分了八品的内容，分别对有漏法、无漏法进行了总说，并分别宣讲有漏法的果、因和缘，以及无漏法的果、因和缘。这样安立主要也是为了让通过认知有漏无漏，修行断除有漏，现前无漏。《俱舍论》中除了宣讲了很多佛法的基础知识之外，也宣讲了小乘修行的体系，即如何远离有漏，现前无漏法解脱的修法和次第。

现在我们学习的是第四品分别业。分别业当中对于现前有情世间和器世间的果法的因，主要的因就是业。如果我们相续当中有轮回的业，那么肯定在下世当中会转生轮回。虽然我们现在造了轮回的业，但是通过制止烦恼或者观修无我的修法，会让业消尽或微薄，缺少了烦恼的滋润缘故，业也不会成熟它的果。

不管是要获得善趣，还是获得安乐，还是成为修道的助缘，善业方面都必须要想方设法地去修行。当然最好是我们能有大乘的空性、菩提心等的修行，通过菩提心和空性，乃至密宗的等净见来摄持业，让业变得清净，变成自己修行成佛的因。因此对善业方面需要励力地修行，对恶业方面必须要认知并断除。

### 辛二、宣说四名言

四名言其实和前面妄语的意义有连接之处。

四种名言即见、闻、觉、知。以四种名言为基础，会演变出凡夫的八种名言，比如本来见到了，说没有见，打妄语等。圣者和靠近圣者行为的，也有八种名言，比



如见到说见到，没见说没见。

四种名言，一方面安立了见闻觉知，一方面安立了一般的轮回有情通过四种名言如何引发妄语，以及圣者和靠近圣者，随顺圣者行为的人，是如何依靠见闻觉知来做真实的随顺因果的安立，以此获得圣者果位，或者获得相应圣者果位的修法。

### 眼耳意识三觉知，次第说见闻觉知。

见闻觉知或者见闻觉知即四种名言，四种名言分别是眼、耳、意识和三觉知的对境。

次第为，眼根的对境是色法，眼根见到外在的色法，从这方面安立为“见”；耳根安立为听闻，声音都是我们能够听闻的，耳对应“闻”；意识对应“知”，在我们意识当中了知这个法的总相是如此的，其自相是如此的，内部的分别是如何的，这个方面就是“知”；“三觉知”对应六根当中剩下的鼻、舌和身。鼻舌身三种根或者三种识可以觉知。鼻根的对境——香、舌根的对境——味道、身根的对境——触，叫做三觉知。

《入行论》中也说：“见闻与觉知，于此不遮除”。到底什么是见闻觉知或者是见闻觉知呢？其实就是六种根识的对境，依靠六种根识安立的四种法，即四种名言。其中通过眼根、眼识安立“见”，通过耳根、耳识安立“闻”，通过鼻舌身安立“觉”，通过意识安立“知”。

宣讲四名言和此处有什么联系呢？突然在此处出现一个见闻觉知，和我们现在宣讲的十不善业到底有什么联系？主要和妄语有一定的联系。一般的人如果内心当中没有安住在因果正见当中，通过烦恼引发，





明明见到了就说没见，明明听到了说没听到，明明了知了说没了知，明明觉了说没有觉，即四种颠倒名言。

明明没见到佛菩萨放光，说看到佛菩萨放光，明明是梦中梦到的，却把梦中两个字去掉，说“我看到了佛菩萨放光”等等。像这样没有见到说见到了，没有听到说听到了，没有了知说了知了，没有觉说觉了，完全颠倒了。平常说妄语也是从这四个方面的颠倒安立妄语。见说未见，未见说见……即凡夫的八名言。

随顺于见闻觉知，也可以安立为圣者的八名言，或者说随顺圣者行为的八名言，也就是平常所讲的很真实的语言，不打妄语。见到了就说见到了，没有见就说没有见，在世间当中说是个老老实实的人。

在佛法当中，要去掉妄语，远离妄语，要说诚实语，说真实语。真实语在人品当中是很关键的，在佛法当中，也是非常关键的。因为佛法这么殊胜的果，这么正直的道，如果我们在道上行走时，心不正直，是弯曲的，经常说妄语的，我们就和这个道不相应。我们和道不相应的话，就没有办法通过正直的道达到自己的目的地、达到目标。所以有想要说妄语的心和所说的妄语，都是谄曲的、弯曲的状态，和正直的道是不相应的，他既偏离了因果之道，也偏离了修行之道。

我们必须要知道圣者的行为一定是相应于殊胜的果和殊胜的道的。虽然我们还没有到达圣者位，但是随顺于圣者的行为也可以包含在内。说真实语也是令圣者欢喜的方式。当我们说真实语时，内心当中就没有说妄语的作意，行为当中也没有说妄语，这其实是令圣者欢喜之道，或者是和因果正道相应，也是和修行之道相



应的。所以作为一个修行者，连不说妄语这一点都做不到的话，想要修行成就是很困难的，原理前面也已经分析了。

所以必须要通过一个正直的道来达到自己的目标。如果道不正直，或者发心本来就不好，再加上语言方面说妄语，在这种状态当中要获得世间的快乐、出世间的果是不可能的，因为因和果之间根本就不相应。这个原理我们再再提到过了，要获得一种果，因必须要和它相应，如果你想要获得这种果，但是因不相应的话，就永远没有办法获得你内心当中想要获得的果。此处所讲到的见闻觉知和前面所讲的妄语二者之间是有关联的。

以上讲完了十不善业道的杀盗淫妄四根本，以及妄语相关联的见闻觉知。剩下还有六个，下面开始学习和分析。

### 辛三、宣说六支分

离间即为分他者，染污性心之词语，  
粗语则指刺耳语，所有染污皆绮语，  
他许除此染污性，如妄歌戏与恶论。

此处宣讲了语四剩下的三种，即离间语、粗恶语和绮语。因为妄语前面已经讲了，意的三种在下面的颂词讲，所以这个颂词主要是讲到了语四业当中除了妄语之外的其他三种语业。前面四句颂词是本论总的观点，“他许”是其他论师承许的绮语是怎么样的。

第一、离间语。“离间即为分他者”，首先是故意挑拨离间，不管是出于什么样的考虑，出自贪欲心也好，



嗔恨心也好，还是愚痴心也好，故意去挑拨别人关系，想把别人自然和合的关系分开，而且是无误的。业道要成立必须无误，比如本来是想挑拨张三李四的关系，但是后边搞成挑拨了王五和赵六的关系，这就是有误，他的根本业道也不会成立。虽然他也有挑拨的过失，但是不会成为根本业道，所以第一个是要故意。

如果无意之中自己说错了话，被别人误解了，然后使二者之间分离，这个有没有根本业道呢？也不会有，连加行罪也不会有的，因为自己不是有意的，内心当中不是想造这个罪业，只不过是自己说话不善巧，或者有的时候说话没有看当时当地的场合，说了一些让别人分开的话，这其实不是真实的离间语。

但是从另外角度讲，在很多宣讲语言的论典当中讲过，当我们在和别人说话的时候，尤其是在大庭广众当中说话的时候，有的时候还是要看别人的脸色的。虽然在世间当中处理事情的时候，说看别人的脸色说话好像是有点贬义的意思，但因为每个人的想法不一样，每个人能够接受的程度也不一样，所以我们在说话的时候也要观待别人的意乐。作为一个修行者除了护持自己的心之外，也需要护持别人的心。所以道友和道友之间说话，或者有些管理人员和下面的这些人说话的时候，尽量在说话的技巧方面还是要注意的。

有的时候我们觉得处在这个位置上可以随随便便说话，根本不考虑别人的想法和感受，也许别人不会说什么，或者暂时不会说什么，但是内心当中肯定会非常难受的。作为修行者，无故让别人难受也是没有必要的。

全知麦彭仁波切在《君规教言论》当中也讲，如果



一句话也不说，事情也办不成；说太多，别人也厌烦，所以要掌握说多说少或者说话的方式，这些还是要了解一下。

懂得说话的人和旁边的人都是非常和合的，大家都喜欢。不懂说话的人，虽然他的心很好，也很热情，但是说话不注意的话，别人也不喜欢。虽然有时说我们修行人别人喜欢不喜欢无所谓，但也要分，如果是自己如理如法地修法，却惹别人不喜欢，这就没办法了，我们在修行法门当中也是这样说的。但是自己明明可以注意，没有必要的情况下，惹别人不喜欢的话，就不是修行人应该做的事情。即便是小乘的修行者也不会故意去刺伤别人，何况是大乘呢？本来发了菩提心让别人安乐，现在却故意说话去刺伤别人，没有必要。

所以如果是无意当中说了一些话刺伤了别人，或者无意识当中形成了挑拨离间的话，从业道的角度来讲不算真业道，但是从说话的这个方面来讲，还是应该注意的，因为修行人一个是保护自己的心，还有一个责任是保护他人的心。别人偶然产生一个善心不容易，在里面学法也不容易，如果说话不善巧的话，我们觉得是在做佛性的事业，但是让别人好不容易产生的善心或者好不容易产生修法的心退失的话，就不太好了，所以我们说话要注意。

全知麦彭仁波切在《君规教言论》当中专门有一品，就是观察语言，讲到什么才是比较合适的说话方式，大恩上师翻译过，我们在空闲的时候可以翻一翻，看一看，到底怎么样和别人相处，说话要怎样的方式，这个其实是很重要的。



“分他者”，两个人本来是很自然、很亲密的关系，但是自己因为嫉妒或者贪欲，想要把他们分开，从中获利，或者有时自己不一定能获利，但就是喜欢搞挑拨离间的事情。如果是这样的话，“染污性心之词语”，自己通过染污心说一些词句，让别人分开。不管他们分没分开，反正别人听懂了你所说的语言，那就已经有了说离间语的过失了。

对一般的人来讲，两个人本来很自然的和合，比如朋友、夫妻或者父子等等，自然和合的状态当中，你去想方设法把他们分开，就会有离间语的过失。十不善业道中离间语的过失也很大；还有一种比较严重的情况，是两个修学佛法的道友之间本来和合，你通过自己的语言让他们分开，这个过失很大；还有在上师和弟子之间说一些离间语，让他们之间产生隔阂后慢慢疏远，这个过失也是很大的。

尤其是金刚上师和弟子之间，金刚道友之间，还有寺庙和寺庙的团体之间，这个团体和那个团体之间，如果都是学习佛法的团体，自己故意地想无误地通过染污性的语言，去分开他们本来很亲密的关系，在这个过程当中很容易犯下特别严重的过失。喇拉曲智仁波切在讲《极乐愿文大疏》时，专门对于离间语的一些问题做过阐释的。所以这方面我们要注意，一方面我们不能造离间语业，另一方面我们在听到别人讲离间语时，也要提醒和尽量阻止他，否则这些过失一旦成熟时果报非常严重。

更严重的就是破和合僧，破和合僧其实就是一种离间语，只不过现在五无间罪当中的破和合僧是不会



有了，但是在戒律当中的破和合僧还是有可能犯的。所以我们自己也要注意，如果看到别人有这个苗头时也要及时制止，这方面是非常重要的。

第二、粗语，“粗语则指刺耳语”，所谓的粗语也就是刺耳的语言。自己是故意宣讲的，没有错误地宣讲了不悦耳的词句，对方也理解了，即是粗语。

粗语有两种：一种是直接去骂人，说很多脏话、粗暴的语言，别人听到之后非常不悦意。

语言确实很重要，如果说一些柔软的好听的语言，对方也是很欢喜，也会觉得你这个人很好，可能过了很多年还会感恩你、欢喜你；反之如果说了一些粗恶的语言，很多年后当时说了什么对方还记得清清楚楚。说明语言的伤害力还是很大的，所以我们尽量还是不要说粗恶语言。

当然很多人在没有学习佛法之前，受世间环境的影响经常说很多的粗语、恶语、秽语等脏话。但是在出家或学佛之后，我们再想说脏话其实都说不出来。在清净的团体中待久了之后，不但自己说不出来，而且听到别人说脏话时，也觉得特别的不舒服、别扭。

另一种粗语是说得很婉转、柔软，但是里面带刺的，有讽刺的语句，别人听了就知道，你所说的方式虽然很柔软，但是里面其实在很明显地讽刺别人，对方听了也不欢喜。虽然表面上是柔和语，但其实本质是粗恶语，像冷嘲热讽之类这方面也要注意的。

有些时候我们在和别人交往时，尤其是不欢喜对方时就很容易说粗恶语。有时直接就开始暴发了，有时说一些冷嘲热讽、阴阳怪气的话，别人听到就知道是内



心很不舒服说出来的语言，这方面也是要注意的。

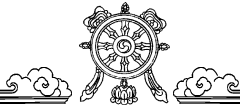
总之，只要是对别人伤害的语言就尽量避免，因为说粗恶语时，自己内心是处于染污的烦恼状态中，然后通过烦恼心引发了要刺伤别人的语言，当语言在自己心中酝酿或者从自己的嘴里说出来时，表面上是刺伤了别人，但实际上首先就刺伤自己了，为什么呢？因为虽然我在说话时，语言本身没有对我产生什么不悦的效果，但是恶语在因果方面、业性方面已经在自己相续当中已经种下了，这个业种一定会成熟的。

说不悦耳的粗语到底有没有伤害到别人不好说，也许对方修行很好，你说的话他根本就不理睬，他心量很大，也有些可能就伤害到了。但是不管你是否伤害到对方，反正你的语言肯定伤害到你自己了，你内心当中已经种下了粗语的习气。这个习气一定会成熟的，重则堕恶趣，轻则自己以后继续流转轮回的过程当中也会经常听到粗恶语，听到让自己伤心的、不悦耳的语言词句。

人之间的确有很大差别，有些人不管在什么场合，经常听到一些柔和赞美的语言，有些则很难听到这样的语言，而经常听到刺伤自己的语言。其实这和自己相续当中的种子习气还是有很大关系的。

所以粗恶语还是要尽量避免，尤其是对金刚道友、金刚上师说粗恶语，过失其实还是非常严重的。所以平时在修行过程当中，尽量要调整自己的心，让自己的心处在柔软的状态中，如果自己经常想要利益众生的话，心非常善良，不想伤害任何人，就很难说粗恶语。

粗恶语的根本是来自于我们的心，在我们心中有



不悦意、嗔恨，或者其它的作意，然后通过心引发粗恶语，想要去伤害别人。如果我们只考虑自己的利益，只是加固自己的我执，没有考虑众生的利益，就很容易经常性的不考虑别人的感受，还说一些粗恶语。主要还是自己的心不调顺，如果心调顺了，就绝对不会说粗恶语，我们要朝着这个方向去努力。

当然如果成就了圣者果位，要调服弟子，经常用柔和的语言不一定起作用，而偶尔说粗恶语是很管用的。大恩上师在调化我们的时候经常也是这样的，好好说好像不起作用，突然有一天威猛一点，稍微暴发一下，呵斥呵斥，一下子就老实好多天。

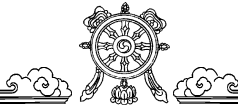
这也要看自己有没有调服自心的能力，如果自己的心很自在，的确是为了利益众生，说一些粗恶语也开许，不会有任何的过失。但如果自心还没有调顺，经常想要用粗恶语的话就很危险了。因为自己的心并不柔软，并没有调服，所以一说恶语，自相的嗔心烦恼就会生起来，这样就是过失上面再加过失了。

第三、绮语，“所有染污皆绮语”，除了妄语、离间语、粗语之外，带烦恼性的语言还有绮语。所有染污性的话语都是绮语。它的等起一定是贪嗔痴，所说的语言也和解脱无关。

贪嗔痴引发的所有的语言都可以叫做绮语。绮语的范围非常广。有些人可能不喜欢说离间语，也不喜欢说粗语，但是绮语有些时候就很难控制。

绮语是染污性的话语，内心当中通过贪心引发的，嗔心引发的语言都叫做绮语。绮语的范围非常大，有的时候说一些和解脱没有关系的语言，有时说一些偷盗





方面的事情、旅游方面的事情、政治方面的事情、军事方面的事情，或者说一些好笑的语言等等。总之通过贪心引发的、嗔心引发的、其它烦恼引发的染污性的语言都叫做绮语。

有时自己很不舒服，内心没有调顺，处在一种烦恼的状态，唉声叹气或者长叹一声，其实也算是绮语。所以绮语很容易犯，不太容易控制。

有些人为了彻底制止绮语，禁语；有些人觉得刻意禁语必要性不大。必要性大不大也要看自己的实际状况，有些人禁语后效果很好，有些人禁语之后好像整个人都变了，变得很孤僻或者怪怪的感觉，如果变成这样的话，那效果就不太好，宁可暂时不禁语。但有时比如在法会当中短时间禁语还是可以的。长时间禁语后觉得这个人好像和大众不太和合，而且他自己的行为越来越古怪，像这样的话可能就不是特别好。当然古不古怪，他内心当中是不是已经获得了证悟，或者获得了法义，我们是不知道的，所以我们也不能随便去指责别人。

平时在僧团之中，我们的行为还是要尽量与别人差不多，这是非常好的，法王如意宝是这样讲的，大恩上师也是这样讲的。不管你自己有什么证悟，可以掖着藏着，但是外在的行为，穿衣走路都和人家差不多，这样比较好。如果显得特别独行的话，也不是特别方便。

“他许除此染污性”，其他的论师认为，除了前面三种语言（妄语、粗语、离间语）以外，其它所有烦恼性的语言都是绮语。比如注释中讲，比丘为了邪命所说的妄语，一方面属于妄语，另一方面也属于绮语。有的时候世间人在家里面通过贪心来唱歌，也是绮语。有些



演员表演的时候，为了让观众高兴讲一些笑话，这其实也是绮语。很多小品演员和相声演员让大家很欢喜，怎么可能变为罪业呢？应该有很大的功德才对，把大家逗得哈哈笑，让大家很快乐，这个应该是一种善法。但在佛法当中他是通过染污心引发的语言让别人欢喜，和解脱没有关系。因为虽然大家欢喜了，但是内心当中并没有种下解脱的种子，而且通过这些语言，有的时候也会引发众生贪欲，笑完之后内心当中的贪欲增长了，或者可能增长其他的烦恼，这个方面都有可能，所以从结果来讲也是成为轮回的因，从发心来讲也是一种染污心，内心当中有贪心或者竞争心等等。所以演员表演让别人生欢喜也属于绮语。

贪著念诵外道的“恶论”也是绮语。有些人很喜欢外道的论典，经常念诵也属于绮语。前面也讲了，有些时候内心当中处在忧愁的状态而叹气也算是绮语。总之染污性的语言都属于绮语。

当然如果与解脱有关或者为了让众生趋向于解脱道，大德们有时也会说一些开玩笑的话，让弟子暂时放松一下。或者为了引导一些特别喜欢说绮语的人，让他们趣入到佛道当中，有时候也会为他们说一些绮语。因为如果你不这样说，他就没有办法对你生起亲近的感觉，没办法对你产生欢喜心。如果对大德不产生欢喜心的话，要调化他也很困难，所以有些大德（他自己内心当中没有染污性的心）也有必要说一些绮语，这个方面也是必要的。

所以妄语、歌、说戏、恶论都属于绮语的范围。平时内心当中要保持正知正念，如果对于自己的成就、修



道、业因果方面特别重视，这些观念根深蒂固的话，那么就不会喜欢说这些，对这些没什么兴趣。

作为一个普通居士，内心当中还没有和道完全相应，而且以前内心的贪嗔痴烦恼以及绮语的习气还存在，要完完全全制止也很困难。一方面我们要尽量减少说这些话，一方面要经常做一些忏悔。其实佛陀也没把绮语作为根本的戒律，如果把它作为根本戒律制定的话，可能没有几个人能把这条戒守得很清净。

绮语有一定的过失，平时我们尽量反观自己的心，经常内观法性，我们在法性上面产生一定的欢喜，对正法产生觉受的时候，自然逐渐对世间的染污语言没有兴趣了。因此，关键是在法上面要用功，如果在法上面得到受用的话，对庸俗的东西就自然而然不会感兴趣了；如果在法上面没有得到很大的觉受，而且世间的习气还在的话，就容易陷入绮语当中。

有些地方的人特别喜欢讲话，特别喜欢讲一些政治、军事等，像这样的话绮语的过失就会不间断地造下。但非常可惜的是，很多人没认识到这是一个罪业，是十不善业之一。不仅一般的世间人，也许我们平时修行过程当中也没有很重视它，没觉得这是一个很大的罪业。

绮语属于十不善业，如果很严重的话也会堕恶趣的。所以要尽量避免，实在避免不了要以惭愧心来忏悔做一些补救。尤其是前面已经讲了，把自己的主要精力放在修法上面，闻思修方面，在这个上面得到一种收获，自己就会从根本上不用刻意去控制，自然而然从内心当中就不喜欢这些而远离它，就像现在不喜欢某种场合，就不愿意去。所以说当我们自己内心当中得到



法义的时候，自然而然不想讲这些话了是最好的。

现在讲意的三种业。

**贪心颠倒图他财，害心即于众生嗔，  
视善不善不存在，即是所谓之邪见。**

所谓的贪心就是以颠倒非理作意的方式贪图他人的财物。其实贪心本身就是一种非理作意，因为贪心的根还是一种愚痴，不知道财富的本性是无常的、不净的，最后会坏灭的，会离自己而去的状态。把财富认为是实有的，可以给自己带来快乐的，恒常的清净的东西，这明显安住在一种颠倒的非理作意当中。本来不应该生贪的，通过愚痴心的遮障以后，觉得这些东西是非常可爱的，应该被我拥有，这是一种颠倒的非理作意。

然后是贪执他人的财物，别人的财物很喜欢，想方设法地想得到，心想如果这个东西归我多好啊。比如，别人家里面的佛像很好，什么时候送给我太好了，什么时候把佛像供在我家，就非常非常好。一些在家人看到别人的钱，很好的房子，心想如果我有的话就好了，会经常性的产生贪心。贪执人或者贪财物都属于贪心。

贪欲心的根本是通过愚痴引发的，愚痴就是非理作意，本来不应该贪的却贪，从根本上讲财物等本性就是空性的，没有任何的好与不好。认为好或不好都是我们内心当中没有认知法的本性，不知道它是虚幻的、空性的，然后对其产生执著。

从大乘的角度来讲，直接告诉我们其实这些自性是空性的，没什么可以贪著的；从小乘的来讲，这些是无常的、不净的、最终会坏灭的，最终会因为烦恼的，



从这个角度来熄灭非理作意。总之大小乘都告诉我们这些东西不值得执著。

但众生无始以来养成的习气，就觉得这个东西如果我得到了非常好。但是得到之后，刚开始有一种欢喜，时间一长，这个感觉就慢慢地淡掉了。贪欲心刚开始非常非常强烈，特别高兴，几天之后，就开始慢慢地平淡，然后就开始想其它的更好的东西。通过其他东西才能满足自己的贪欲，所以贪欲心是无底洞，没有办法满足的，就好像喝盐水一样，越喝越想喝，越喝越口渴。我们千万不要指望通过拥有某个东西，满足了贪心，这个是不可能的事情，总的贪心是没有办法满足的。

然后通过贪欲心还会引发嗔恨心。我贪的东西，特别想要的东西，别人阻止我，我就生嗔了；我特别想要的东西，别人偷走了，我也生嗔了，根本还是愚痴，在愚痴上面生起贪心，然后在贪心上面产生了嗔恨心。

如果我们从根本上能够了解没有人我法我，能够知道一切万法的本性，我们是不会产生非理作意的。如果不会产生非理作意，贪欲心也就不会现前。因为现行烦恼的因当中，一是内心当中有烦恼的种子；二是外境，比如喜欢的东西；三就是非理作意。

外境我们没办法远离，不管怎么样，在人间我们还有福报的时候，所谓的好东西都会在我们面前现前。除了地狱中没有什么可贪的东西之外，其它地方我们都认为有好的东西可以贪。烦恼障的种子在八地之前都有的。我们唯一可以控制的就是非理作意。登初地的时候，非理作意完全没有了，所以登地菩萨不会现行贪欲。我们凡夫人在修行的时候，虽然从根本上断掉非理作



意比较困难，但是从粗大的层次，认知一切万法的本性是虚幻的、不可贪的、无常的，我拥有之后，除了给自己带来痛苦麻烦之外，或者自己死了之后完全抛弃之外，没有所谓真正快乐的东西，像这样他就安住在一种知足少欲当中。如果能够安住知足少欲，颠倒的愚痴、非理作意就不会产生的非常明显。

第二是害心，“害心即于众生嗔”，所谓的害心就是以嗔心想要伤害众生。不单单是嗔心，如果单单是嗔心的话，就没办法安立害心了，它是在害心的基础上想要伤害众生。

嗔心有强烈的嗔心，也有中等的嗔心，有些时候我们不高兴，厌烦一个人，也算比较轻微的一种嗔心。通过嗔心想要伤害众生的生命、身体、地位、名誉，或者想要对方的钱财受到损害等等，都属于害心。

有时害心和嫉妒心有一点点联系，但是害心是嗔恨想要害众生。有时候内心当中经常诅咒别人，愿这一家家破人亡，或者愿他们财产全部消失殆尽，这些都是属于害心。

所以发一些恶愿或者诅咒其实不太好，尤其在僧众的团体当中，如果说些这样的语言不是非常好的，这方面也要注意。随随便便的对别人说一些你后世会变成……样子，其实听到也不是很舒服的。而且如果对境是一个僧团、修行人，或者是发了菩提心的人，这个过失还是比较大，所以害心千万不要生起。

害心的正对治就是慈悲心。如果我们经常对众生产生慈悲心、慈爱心，是比较好的。当慈心比较炽盛的时候，害心绝对生不起来。二者之间是直接矛盾对治的



缘故。

“视善不善不存在，即是所谓之邪见”，认为善业不存在，不善业也不存在，善业的果和不善业的果都不存在，就是所谓的邪见。因为从世间的客观规律来讲，善业和不善业，善业和不善业的果其实都是存在的。自己通过愚痴心认为善业和不善业都不存在，就是邪见。

十不善当中最后三个是贪心、害心和邪见。以上讲完了各自的本体。

### 庚三、业道之词义

前面讲了十善业道、十不善业道，那么业道的词义怎么理解呢？

**意三唯一乃是道，身语七种亦为业。**

贪心、害心、邪见这三种属于烦恼，不是业，包括在恶行中。既然不是业，为什么要放在十不善业道当中呢？我们有时候就会有疑惑。这里面有些是业道，有些是业，两者有差别。

意三（贪心、害心、邪见）属于业道，可以放在这里面。十不善业道里面有些是业，有些是业道。

“意三唯一乃是道”，这个是谁的道呢？是业之道，安立成业道。贪心、害心、邪见的本性是烦恼，不是真正的业。真正的意业是什么呢？前面讲了是思心所。但是这种思心所可以在贪心、害心和邪见上面生起来，可以跟随贪心、害心和邪见而转。贪心生起来的时候，跟随贪心会产生一种思；害心生起来的时候，跟随害心产生一种思；邪见产生的时候，跟随邪见产生一种思。

这种思是依靠什么产生的？它是通过贪心、害心



和邪见产生。所以贪心、害心、邪见变成了思的道，它就叫业道。业就是思心所，业的道就是业能够引发的，应该依靠一个道，就像我们依靠一个道去一个目的地一样。当贪心产生的时候，和贪心相应的思心所就产生了；害心生起来的时候，和害心相应的思心所就会产生。如果没有贪心，就没有和贪心相应的思心所；如果没有害心，就没有和害心相应的思心所；乃至没有邪见，和邪见相应的思心所就没有了。

意业就是思心所，业道就是业的道，即这个思心所能够产生的道或者基础。我们依靠这个道可以到目的地。所以思心所依靠贪心、害心和邪见可以生起来、运转，发动造业的功能。

当然思心所有很多，它可以相应很多的法，但是在此处意三中，贪心、害心和邪见可以作为由贪引发的思、由害心引发的思，和由邪见引发的思这种意业的道。

所以贪心、害心和邪见本身不是业，但是可以作为业的道。意业是属于思心所，是依靠贪心、害心和邪见为基础生起来的。如果贪心生起了，就会相应于贪心产生一种思；然后害心生起来了，它就会相应害心产生一种思；邪见生起来了，就会在邪见基础上产生一种思。这种思是意业，意业的道是什么呢？就是贪心、害心和邪见。所以它们本身不是业，但是业道，可以包括在十不善业道中。十不善业道并不是十不善业，十不善业道中当然就可以有贪心、害心和邪见，它们虽然本身不是业，但它们可以作为业道存在。

“身语七种亦为业”，身语七种就是身三语四，和贪心、害心、邪见不一样，它们一方面是业道，一方面





也是业。杀生、偷盗、邪淫本身是身恶业，妄语、粗语等本来也是语恶业。

它们和前面讲的贪心、害心、邪见不一样。贪心、害心、邪见本身不是业，而是业道。但是身三语四既是业也是业道。颂词中“身语七种亦为业”，什么叫“亦为业”呢？它们除了是业道之外，本身也是一种业。

它们为什么是业道呢？当我们杀生的时候，和杀生这个业相应的思会产生；当我们在偷盗的时候，和偷盗相应的思会产生。杀生、偷盗是思心所的道。思心所都是这样安立的。思心所可以在杀生、偷盗、邪淫上面行走、转变、安立、造作业等等。

身语七种本身是业，而且也是业道。贪心、害心、邪见不是业，而是业道，这个方面我们一定要了解。

十善业道反过来也是一样的。后面的三种是业道，无贪、无害心、正见属于业道，但是他们自己本身不是业。其它的比如不杀生、不偷盗等等既是业也是业道。

业道的问题我们要搞清楚，它就是业的一种道，尤其是意三支是业道，在贪心上面可以安立意业，就是思心所，是造作的；杀生等身语七种本身是业，也是业道，思心所在这个上面可以安立、造作种种业。

今天就讲到这个地方。



## 第六十一课

现在宣讲的是十不善业道和十善业道的内容。十不善业道中，四种根本业道、宣说四名言、六种分支和业道的词义已经讲完了。

### 己四、断善根与恢复方式

在经典中有断善根和续善根的讲法。在过失当中讲到一种比较严重的过失——生邪见，生邪见会断善根。所以我们要了解什么样的不善业道可以断善根，然后怎么恢复，以及什么程度的邪见才可以断善根等等。

如果在内心当中真正产生很强烈的邪见的话，那么善根就断除了，善根断除之后戒律也不会再存在。因为我们相续当中的皈依戒、居士戒，还有沙弥戒、比丘戒等一切戒律都是依靠善根为所依而存在的。如果善根不复存在的话，这些戒律也都没有办法安立。所以一个修行者相续当中经常生邪见，邪见非常严重的话，这个人相续中会不会有戒律呢？这个不好讲。如果通过强大的邪见把善根断绝之后，他的戒律就没有所依了，戒体就会失坏。如果不了解这个问题的话，有些人也许还认为自己有戒律，但其实已经没有戒律了。失坏的戒律必须通过重新受戒的方式才能获得。

所以邪见对于修行人来讲当然是一个很大的障碍了。如果一个人的相续当中没有因果正见，而是充满了邪见，那是没有办法真实地修行正法的。

邪见当中有缘因果产生的邪见，还有缘佛菩萨、上师等产生的邪见。此处断善根的邪见，主要是缘因果产



生的，这种邪见会断善根。

以上是总述。

唯以邪见断善根，所断欲界俱生善，  
诽谤因果而断绝，所有均是次第断。

颂词讲了四个意义：第一、“唯以邪见”，十不善业当中其他九种不善业不能断善根，只是以邪见断善根；第二、所断的善根属于什么善根呢？欲界的俱生善根；第三、邪见的种类是什么呢？诽谤因果。如果是诽谤其他的，虽然也有很大的过失，但不一定断善根，而诽谤因果就会断善根；第四、是同时断还是次第断呢？此处说是次第断。

第一、“唯以邪见断善根”，前面讲了四种根本业道，还有分支业道，在这些业道当中，杀生、偷盗、邪淫等的过失虽然很严重，或者造了杀父杀母最严重的无间罪，但是也不一定断善根。

比如偷僧众的东西、邪淫、妄语等虽然是很重的罪过，会产生很大的罪业，有时会覆蔽善法，让善法推迟成熟，但是这些都不会断善根。“唯以邪见断善根”讲得很清楚，十不善业道当中只有没有因果的邪见会断善根。

在《大圆满前行引导文》中讲，“杀生之上无余罪，十不善中邪见重”，十不善中杀生的罪过很大，因为每个众生都非常珍惜自己的生命，如果把别人命根断掉的话，这个是非常重大的罪过，在这之上就没有更大的罪业了；十不善业中邪见的过失也很大，因为它有一个不共的功能，就是断善根，这个功能其他不善业所没



有的。所以在十不善业当中，邪见本身的过失是非常严重的。

当然真正学习佛法的人内心当中不愿意产生这样的邪见，但是如果前世经常诽谤该产生信心的因果、次第、佛菩萨或者修行的道理等，或者经常制造障碍，那么在今生当中就有可能产生严重的邪见而断除善根。因此在正见方面我们必须长时间地学习，通过缘大经大论的学习在内心当中产生智慧。如果正见稳固的话，邪见就很难产生。

平时我们也要发愿、回向，自己在今生以及生生世世当中对上师三宝、因果之道的邪见刹那也不产生。如果经常性这样的发愿和回向的话，我们就会得到一个好的缘起，再加上平时修持金刚萨埵的修法，通过佛菩萨、金刚萨埵的加持，把相续当中无始以来残存的和有可能以后产生的邪见种子习气彻底清净，这样就很善妙。

以上讲了十不善当中邪见是可以断善根的，也间接说明了其他的不善虽然会有很重的业，但是不会有断善根的情况。

第二、“所断欲界俱生善”，善根有很多，有无漏的善、无色界的善、色界的善，还有欲界的善等。当然无漏的善肯定是断不了，因为圣者不可能有邪见。此处所说的是“所断欲界”，只是欲界当中众生产生的邪见，因为色界和无色界也不会产生邪见。有些时候说在无想定出定的时候，堕落之前会产生邪见。因为他在入无想定之前以为这个就是涅槃，结果在出定的时候忽然就产生了烦恼，烦恼之后一下子就产生了邪见，认为解



脱道是不存在的，这种情况是有的，但一般情况是不会产生邪见的。

所以所断的善根只是欲界的善根。欲界的善根中又有俱生的善根和加行的善根。俱生的善根主要是我们前世修了善法之后，有些善根留续到现在，在今生投生的时候内心当中天然的善根，叫做俱生善；加行善是以俱生善为基础，在这个基础上面开始学习佛法，顶礼、闻思修、修禅定等等，通过修持这样一种行为，实践这些修法，我们内心中产生善根，叫做加行善。

那么邪见能断掉的是什么善根呢？俱生善。为什么不能断加行善呢？因为当我们接近要产生邪见的时候，加行的善根已经从强烈变得微弱，逐渐没有了，自然而然地不会再产生了。当我们内心当中对于因果正见很强烈时，我们就很愿意修持善法；当我们接近产生邪见时，加行善就已经退失了，变得非常弱小，最后已经不存在了。从这个角度来讲，加行善不是邪见所断除的，因为它已经不存在的缘故。加行善没有了之后，在我们相续当中前一世所带来的俱生善是可以被断除的。所以邪见是断除欲界的俱生善根。

第三、“诽谤因果而断绝”，邪见的种类很多，有诽谤圣者的邪见，有对佛产生邪见，对上师产生邪见，对道友产生邪见，这些邪见是不是断善根的邪见呢？不是，此处所说的断善根的邪见是诽谤因果，颂词中讲得很清楚，“诽谤因果而断绝”。如果认为前因后果不存在，善因善果、恶因恶果不存在，这样就可以断绝善根。

第四、“所有均是次第断”，既然诽谤因果的邪见可以断除善根，那么是同时断还是次第断呢？虽然有些



论师说是同时断的，就好像见断一样，见道的时候同时断掉了见所断，但是实际上在颂词当中，还有一些论师坚定地说，“所有均是次第断”。

善根可以分为九品，有上中下，上的善根有上上、上中、上下；中的善根有中上、中中、中下；下的善根有下上、下中、下下。九品善根是次第次第断除的。产生九品邪见，断除九品善根，是次第断的。

次第断的情况主要也是根据所产生邪见的大小而定的。是不是产生一个邪见就觉得“完了，今天好像觉得因果不存在，是不是善根断绝了呢？”这是不一定的，因为从最微细的邪见到最强大的邪见之间有九品。我们所产生的邪见也许是产生一些怀疑，只是下品的，或者是很微细的、非常非常小的邪见，这种邪见能不能断除最微细的善根呢？不会。

刚开始产生的邪见是比较微小的邪见，最小的邪见断除的是最粗大的善根。就是说最小的邪见断掉的是最粗大的善根。就好像讲中观断证功德的断的时候，修断的烦恼可以分为九品，最粗大的最先断，最微细的最后断，就像洗衣服一样。洗衣服时最容易洗的，稍微搓一下就干净了，而最细微的污垢必须要很强烈的动作，反复揉搓才能清净。同样，最微细的善根是比较细的，一点点小的邪见不会把它断除掉。刚开始断的是比较粗大的善根，最细的邪见断掉的是最粗大的善根。它会断善根，但是不是根本上摧毁善根，不会从根本上摧毁善根。

所以平时我们产生一点点邪见，虽然是不好的，但也不用过度担心。邪见分为九品，刚开始产生的邪见不



是很强烈，可能会断除一些善根，但是所断的是最粗大的善根。最小的邪见断掉的是最粗大的善根，次第次第往下走，最强大的稳固的邪见会断除最微细的善根。这个最微细的善根断掉之后就一点善根都没有了。这个时候才是真正的纯纯粹粹断善根。

一般来讲，非常非常强烈的邪见在内心当中也不是那么容易产生的。内心当中产生彻底地否定前因后果的邪见可以把最细微的善根完全断掉。而平时产生一些比较微小的邪见，能够断除一部分和它相对等的善根。所以九品邪见对应九品善根，最小的邪见断除最粗大的善根。

就看我们产生的邪见是哪一品，如果是产生中等的邪见，中等以上的善根都会被摧毁掉；如果产生的是最大的邪见，那么从最微细的善根以上全部都摧毁掉；如果只是产生一个小小的邪见，只是摧毁比较粗大的善根而已。剩下的中等的善根、微细的善根在内心当中还存在，戒体不会失坏，因为善根还有。只有最强大的邪见产生，把你最细微的善根摧毁了，这个时候你相续当中没有一点善根了，戒体就失坏了。

我们学习佛法过程中，尽量把问题搞得比较清楚一点。为什么大恩上师、益西上师都让我们尽量学习一些大经大论，因为大经大论中把这些问题讲得很清楚、很细致。如果只是一部十几二十几个颂词的论典，只能挑核心的讲，不会给我们讲得很细致。

当然学习这些修心的窍诀，或者只是学习一些简单的，对我们调心也是有帮助的，尤其当我们把下面的基础打牢之后，再学习窍诀性的调心的方法，就非常管



用。但是如果不学以五部大论为主的大经大论，很多细微的问题我们根本搞不清楚。有的时候说邪见断善根到底怎么样断？似是而非，搞不太清楚。如果学完之后，就会知道世亲菩萨在《俱舍论》当中把断邪见的方式讲得非常细致。讲得越细致我们就了解得越清楚，了解得越清楚，内心当中就越有把握，跟别人交流的时候，我们就越有把握。因为是有依据的，不是凭我们自己的分别念讲。今天讲了一个是这样，明天又换了一个方式讲，自己内心当中都拿不准，如果要修行或者给别人交流也很困难；如果很确定，因为在《俱舍论》当中讲得很清楚、很确定，今天讲得是这个，明天讲得还是这个，自己所讲得意义不会有变化，因为有据可寻。

下面继续讲断善根，以及恢复善根的方法。

人中三洲男女断，见行断至不具善，

恢复则依疑有见，造无间罪非即生。

“人中三洲男女断”，断善根的能断者，是什么身份，谁才能断善根？“人中”、“三洲”、“男女”可以断善根，这里每一个词语都有一个表达的意义在里面。

“见行断”，在根基当中有见行者和爱行者，见行者和爱行者谁能够断呢？见行者能够断善根，爱行者不会断善根。断至什么程度呢？“断至不具善”为止，断到内心当中根本不具有善根为止。

后面两句是指恢复的情况，怎么恢复呢？“恢复则依疑有见”，恢复善根依靠怀疑，怀疑因果是有的这个见解，如果“疑有见”，善根就恢复了。当然如果产生决定正见，更不用讲，肯定是恢复的。当我们开始怀疑





因果也许存在时，我们的善根就开始恢复了。“造无间罪非即生”，又断了善根，又造了无间罪，如果是这种情况，“非即生”，不是马上就可以恢复善根的，必须要堕地狱之后，从地狱当中出来时才会恢复，否则没有办法恢复善根。

“人中三洲男女断”，“人中”简别了其他五道。欲界天人或者色界天人不会生邪见，为什么不会？生到欲界的天人一般分两种，一种是利根的天人，一种是钝根的天人。

利根的天人生到天界就可以现前三处，首先他知道自己所生的地方，比如生在了三十三天；第二知道自己从何处转生而来，是从南赡部洲，或者从四川省、东北过来的；什么因缘生的，是因为修了加行，或者是因为寺庙修经堂的时候供养了一些钱或者打斋等等。利根天人知道自己转生的前因后果，所以不可能生邪见。钝根者自己不一定了解，必须有别人提醒他：这个地方是哪里，你是从哪里来的。然后他再去观察就可以了解。欲界或者色界的天人因为现前三处而投生的缘故，所以不会产生没有前因后果的邪见。

其他的身份也不一定会有邪见，旁生非常愚钝，正见产生不了，邪见也产生不了；地狱有情即便是在堕地狱之前没有正见，不相信前因后果，但是一转生地狱就知道自己是在偿受业报，所以也不会产生邪见；饿鬼有的有一定的业报通，或者有的比较愚钝，同样也不会产生邪见。所以一般来讲，只有“人中”会有产生邪见。

而且“人中三洲”排除了北俱卢洲，因为北俱卢洲福报很大，不会认为业因果不存在；“男女”的意思



是具有男根或者女根，简别了黄门、两性<sup>61</sup>，为什么不会产生邪见呢？因为这些人的心不稳固，今天想这个明天想那个，不会成为别解脱戒的法器，也不会得到戒体。因为他的心很不稳固，所以不会产生强大的邪见，从而断了善根。

所以“人中”简别了其他的道，“三洲”简别了北俱卢洲，“男女”简别了黄门、两性。对我们来讲这些条件都可以具足。

“见行断”，在人中又分为两种根基，一种叫见行者，一种叫爱行者。见行者有独立自主的思考能力，智慧比较强大；爱行者是人云亦云跟风者，别人说什么好，他马上就说这个好，别人说这个不好，他马上就跟着说不好。

爱行者如果进一步修持，到后面转根到圣者，就会变成随信行的修行者；见行者会变成随法行的修行者。

随法行是跟随法产生定解后开始行持；随信行是指跟随信心，辨别的智慧不是很敏锐，但是内心信心强烈，别人说这个好，他就会跟随。

随信行也好、也不好。如果福报很深厚，虽然没有学很多理论，但信心很坚固，所以听到极乐世界或者因果的道理之后，也不会产生邪见。别人再怎么跟他说极乐世界不存在、阿弥陀佛没那么慈悲……他在道理上可能说不过对方，但内心不会动摇。这也是一种随信行，也是要很大的福报支撑的，这方面我们还是赞叹的。

另外一种随信行既没有福报，也没有见解和教理

---

<sup>61</sup> 同时具有男根女根。



支撑，信心不稳固。当别人说这个好的时候，他就说好，别人说不好，他也跟着说不好。这种随信行就比较危险。

所以对于普遍的根基来讲，还是要尽量多学，当内心有殊胜的智慧和见解时，其他人想要动摇自己的信心和修行就不太容易。

从根基的角度来讲，见行者属于利根，爱行者属于钝根。随法行是利根，随信行则是钝根。成罗汉后，也有利根罗汉和钝根罗汉。当然中间也可以把钝根转为利根，可以从随信行转为随法行，可以从爱行者转为见行者。

我们自己的信心当然要具足，但最好是要在随法的基础上产生信心，这样才比较稳固，这也是为什么大恩上师现在让我们多学佛法，经常闻思教理的原因。如果遇到事情的时候智慧不稳固，觉得别人说这个好像也有道理，别人说那个好像也有道理，就很容易随风而转；如果智慧很稳固，别人说这个的时候，自己就不一定跟随。

当然有些闻思者可能会变得顽固不化，对这个产生不了信心，对那个也是怀疑。所以大恩上师说有些人不注意的话，就会学成了唯物主义。认为这个神通好像是假的，那个是不是也是没有的，但这个情况只是偶尔会产生。

见行者的智慧是缘经论产生的，经论中对于神通也是有一定根据而引发的，他不会轻易相信这些事情，但一旦相信就不会转变，这方面有他的优势。

所以见行者和爱行者中，见行者会断善根，因为见行者认定之后很难转变，从佛法方面是这样，生邪见的



时候也是这样。他觉得自己是通过道理观察的，一定不存在前后世，如果他对这个认定得很清楚，就有可能断善根。

对于爱行者而言，别人说有前后世，他就觉得有前后世；别人说没有前后世，他也就说没有前后世。他的邪见没有很强大的理论作为基础支撑，所以爱行者不会断善根，只是见行者断善根。

“至不具善”，断到什么程度呢？断到根本没有善根为止。前面把善根分了九品，九品善根最上面是最粗大的善根，然后从最粗大的到最细微的为止。越细微，根基就越稳固。就像我们洗衣服一样，像领口袖子这些地方的污垢是最细微的污垢，所以就最稳固。粗大的可能一下子就洗没有了，中等的要稍微用点劲才能洗掉，最细微的最难洗。善根也是这样，最细微的是最稳固的，所以断善根的时候，是从最粗大的开始断，然后中等的断，细微的断，当最细微的断完之后，相续中就不具善了，善根就不具有了。

当自己的善根一点都没有时，就真实地断了善根了。所以如果真正产生这么强大的邪见，有可能把内心当中所有的善根全部断绝。但是如果我们能不断地学习，不断地忏悔，不断地积资，不断地祈祷，通过上师三宝的加持，通过善根力的支撑把我们以前生邪见的种子习气尽量洗清净，那么我们内心当中要产生一个邪见也不是那么容易。虽然产生邪见是很恐怖很可怕的事情，但是如果我们经常坚持法行的话，尤其是在修行过程当中发菩提心，修空正见，经常去做具有加持力的修法，经常祈祷上师三宝，经常学经论的话，其实内



心当中正见是逐步在产生的。作为一个长期闻思修的人要产生一个邪见也不是那么容易。

当然自心当中前世造了很大的罪业，或者造了一个很大的违缘，今生当中有一个很强大的邪见种子开始发芽开始出现的时候，心有可能一下子就转变成很恐怖的状态。有的时候是业力成熟，比如文革时，汉地也好，藏地也好，本来大家学习佛法内心的见解都是很稳固的，一般来讲不会产生邪见，但是那个时候大环境全部都变了，周围所有的人都是在攻击佛法，诽谤佛法，这么大的共业出现的时候，有些人相续中的正见也会摧毁掉。但是现在这种情况还不至于，自己内心当中不要去培养邪见的土壤，不要让邪见逐渐增长。不断地闻思修行，不断地忏悔，不断地积累善根发愿回向，这样可能不太容易产生邪见的。

下面讲恢复，“恢复则依疑有见”，断了善根能不能恢复呢？也可以恢复，“则依疑有见”。

今生当中我们产生了很大的邪见，内心当中的善根断了。之后通过善知识的教诲，或者通过我们自己看书等，善根再苏醒了。内心开始怀疑“有”，“有”是什么有呢？是有因果，因果是存在的。因为前面我们断善根的时候是认为因果不存在，现在内心开始怀疑这个因果是存在的。当开始怀疑的时候，善根就开始恢复了。当自己产生一个很坚定的正见时，这个善根绝对会恢复的。

“造无间罪非即生”，还有一种情况是断了善根，又造了无间罪，这两种情况过失特别严重，“非即生”，在即生当中不能恢复了。



又断了善根，又造了无间罪，或者通过无间罪断善根，这两种情况都有，今生当中是不能恢复的，他一定会堕恶趣、堕地狱。

堕地狱要什么时候恢复呢？在堕地狱当中有两种情况：一、断善根是因为以前的相续当中有一个种子力量，通过以前种的因的力量自己断了善根，这种情况堕了地狱之后还不能马上恢复，他必须要在地狱当中受苦，地狱苦受完之后，在即将要从地狱当中转生到其他地方的时候，开始恢复善根。所以又造了无间罪又断了善根的人是在地狱受苦受尽，转生到其他道的时候开始恢复善根；二、依靠其他人的力量断善根，比如通过邪知识的力量断了善根，之后自己在刚刚转生地狱的时候，善根就会恢复。但是恢复善根不等于可以从地狱当中出来，善根是恢复了，仍然还要受这个报，只不过是恢复善根的时间要提前一些而已，所以“造无间罪非即生”。

有些注释当中也讲到了断善根和造无间罪也有四种情况：有些人是造无间罪但是不断善根，比如阿闍世王虽然造了无间罪，但他内心当中没有断善根，没生起很大的邪见；还有一种情况是断了善根，但没有造无间罪，比如现在社会上很多人是见行者，虽然生了邪见，断了善根，但没有造无间罪，所以断了善根不造无间罪的这些人情况也有；还有一种情况即断善根又造无间罪，比如提婆达多，他造了三个无间罪，破和合僧、出佛身血、杀阿罗汉，最后堕地狱之前又生起很大的邪见；还有一种情况是既没有造无间罪也没有断善根，比如现在很多修行者、佛弟子就是这样的，邪见也没有，也



没有断善根，没有造无间罪，所以说四种情况都是存在。

最严重的是既造了无间罪也断善根，罪障太深重的缘故，今生当中没办法恢复善根，只有堕地狱。堕入地狱之后，也许是在堕地狱的时候开始恢复；也许是在地狱痛苦终结之后，开始转生他处的时候，开始恢复善根。

这两个颂词把生邪见断善根的问题讲得特别清楚。我们自己下课之后要反复思考，因为这个问题很大。我们觉得，反正现在我没问题，我对上师三宝的信心很强烈，我对业因果的信心也很强烈，内心当中也没有翻起业障，自己的习气也没有翻出来，在佛学院当中都是好因缘，大恩上师、道友都是相信因果的。但当我们内心当中的习气开始成熟，或者遇到邪知识邪友的时候，有可能你内心当中慢慢开始产生邪见，这个邪见如果不控制，就开始加深加大，最后产生很大邪见断善根，这种情况也是有可能出现。

所以要仔细思维，很殷重地去发愿回向。我们每天的功课当中用金刚萨埵的修法忏悔的时候，用这个力量对治内心当中邪见的种子，不要让它成熟，一定要让它的力量变微弱逐渐变没有。邪见的确非常严重，所以不要让他产生，我们平时要谨小慎微的闻思修行，只有这样我们才可以把不必要的罪业完全消灭，增长无尽的善根。

今天我们就讲到这个地方。



## 第六十二课

现在我们宣讲的是十善业道和十不善业道，前面对于断三根和邪见等着重进行了介绍，今天我们讲第五。

### 己五、思与几业道俱生

思指思心所，在造业的时候力量是非常强的。整个行蕴都是以造作为性，也就是所有行蕴当中的心所法和不相应行都有一种造作的作用。但是在所有这些当中思心所造作的功用最强烈最明显，所以很多时候就把思安立为造作。

不管是善业还是不善业，前面都有一个思心所引发，所以此处说思心所和几个业道可以同时产生。

思与不善一至八，顿时一同而产生，

与善一至十之间，非与一八五俱生。

第一句和第二句主要讲思心所和几个不善业道可以同时产生；第三句和第四句主要讲思心所和几个善业道可以同时产生。

“思与不善一至八”，思心所和不善业道，“一至八”，思和一个不善业可以同时产生，乃至思和八个不善业可以同时产生。“顿时一同而产生”，可以同时一起而产生。“与善一至十之间”，和一个善业道，乃至和十个善业道都可以同时产生。但是特殊情况，“非与一八五俱生”，这里有两种情况：一种情况是一和十种业道同时产生；第二种情况，思心所和一个善业，思心





所和八个善业，思心所和五个善业，不可能同时产生的情况，后面我们要学习。

首先思心所和不善业一至八可以同时产生。首先意业是别别产生的，当我们产生贪心时，不会产生害心，也不会生起邪见，所以思心所和意业当中的任何一个可以同时产生，心的三种不善业当中的任何一种，不管是单独产生的贪心，或者单独产生的害心，或者单独产生的邪见都可以。这是思心所和一种不善业同时产生的情况。

思心所和贪心、害心同时产生是不行的。为什么思与不善一至八，没有一至十呢？其原因也是因为意业当中贪心、害心和邪见不可能同时产生。如果可以同时产生，那么一至十都可以具足了，就是因为不能同时产生的缘故，不可能出现九个和十个同时产生的情况，最多只有到八个。身三语四有七个，再加上意业当中的任何一个（加上贪心，或者把贪心去掉加上害心，或者把贪心、害心去掉，加上邪见不管怎么加只有八个，不可能有九个、十个的情况）。所以意的不善业是特殊情况，只能够三种当中的一种产生。

思心所和两种不善业同时产生的情况，比如在注释当中讲到处于贪心状态而不予取。贪心是一个不善业，在贪心的状态当中去偷盗，这就是两种不善业同时产生，思心所和这两种不善业同时产生。

思心所和三种不善业同时产生的情况，比如以害心抢夺杀生。害心是一种不善业，属于意三当中的其中一个；抢夺就是偷盗，也是一种不予取；在抢夺过程当中同时把对方杀了，就是抢劫杀人。这就是和三种不善



业俱生。

思心所和四个不善业俱生的情况，比如以害心分裂对方，通过害心为基础，分裂对方说离间语，妄语和粗语同时有，所以思心所和四种不善业同时产生。

思心所和五种、六种、七种不善业俱生的情况，比如自己处于意的三种不善业当中的任何一种，不管贪心，害心，还是邪见，委托他人做四个不善业，或者委托他人做五个不善业，或者委托他人做六个不善业。

如果自己处在意的一个不善业，比如处在贪心当中，让别人去做了四个不善业（前面讲过，七种不善业当中除了邪淫自己没有办法委托别人去做之外，其他的都可以委托别人做，让别人偷盗、杀生、说离间语等等都是可以的），自己一个贪心再加上四个不善业就是五个不善俱生。如果委托别人做五个不善业，那么自己的贪心加五个就六个俱生。如果委托别人做六个不善业，自己处在贪心当中就和七个不善业俱生。这是思心所和五种、六种、七种不善业俱生的情况。

思心所和八种不善业俱生的情况，是在邪淫的时候委托他人造六种不善业。邪淫，前面说了必须要自己做的，委托他人造其余的六种不善业，加起来就七种了，再加上邪淫的时候自己是贪欲心引发的（三种不善业当中的其中一种引发的，比如贪心）。自己以贪心做邪淫是两种，再加上委托别人造的六种不善业，就是八种。

最多就是八种不善业俱生，再没有办法九个、十个。因为总共只有十业道，意的三种不善不可能同时产生的，只能产生一种，所以最多加起来只有八种不善业俱



生，是不可能有三、四、五、六、七、八、九、十这样的情况出现。

“与善一至十之间，非与一八五俱生”，和前面不一样的地方，就是十善业当中意的三种善业可以同时产生，所以一到十之间都是可以具有的。

这里面还要分，我们在后面的注释当中还会提到两个观念，一是根识善，即在寻伺的状态中，根识是一种善的根识，本身可以具有无贪和无嗔，或者无贪和无害。下面的注释当中会提到，如果是根识善，一定是无贪无害两种同时产生；还有一个意识善，可以有正见，是和意识相应的。

这里面有一个观点我们要了解，如果只是产生根识善，不一定有正见，不一定有意识善。如果只是安住在根识善当中，就不一定有正见；如果是安住在意识善当中，一定有根识善，一定有无贪和无嗔。这个原则如果不了解，后面我们在学习的时候，就不明白为什么这个时候是两个，那个时候又是三个呢？如果是安住在意识善当中，一定有正见，在有正见的同时，一定有无贪和无嗔的。但是如果是根识善，就只有无贪和无害，就不会有正见。

十善业道出现只有两种情况。十善业道主要以受持戒律的情况为主进行安立的，如果是受沙弥戒或者居士戒，身三语一这四种所断是同时产生的；如果是受比丘戒，会产生身语七断即身三语四。在居士戒或者沙弥戒的根本戒中，杀盗淫妄是四种。对于比丘戒，后面的不离间语以及其它两个都有。所以一定是身语七断，七个善业同时产生。

居士戒的身三语一这四种是不可拆开的，因为在



有部的观念中，前面我们讲了，在受居士戒的时候，所有的戒是同时得，但是守的时候可以选择性守。

当然如果是中戒不一定。如果是受别解脱戒律，一八五的情况是没有的，如果是有中戒的情况，一至十都可以有。首先介绍一下，后面我们一边看注释一边讲解，就比较容易了解。

思心所和一至十的善业都可以具有，但是对于特殊情况，思心所和一种善业或者五种八种善业不可能同时产生。

为什么思心所和一个善业不可能同时产生呢？也就是说，一个善业为什么没有？因为别解脱戒的戒坛中没有单独受一条的情况。前面按照有部的观念就是这样讲的，要得就是身三语一四个戒同时得到，从所受的戒条来讲不可能有一条戒的情况。

从意业的角度来讲，一种善业的情况也不会有，为什么呢？如果是安住在根识善，就至少有无贪和无害；如果安住在意识善，正见和无贪无害同时要具有。前面我们讲这个原则的时候，就已经把这个情况讲了。如果是根识善，肯定是无贪和无害同时有的。如果有根识善，不一定有意识善；如果安住意识善，就一定有根识善，如果有了意识善，就不单单是一个了，而是有三个。除了正见之外，还有无贪和无害。

如果是在无记心中受戒律呢？至少也是身三语一这四条，一条的情况是没有的。不管是通过无记的心去受戒律，还是只安住在意的善业，都不可能只有一个善业单独产生的情况。

一个善业既然不产生，那么两个善业同时产生是



什么情况呢？如果处在根识善中，无贪和无害这两种思心所和善业同时产生。

如果是三种善同时产生，这个前面我们讲到了就是意识善。意识善属于正见，对治十不善中的邪见。如果意识善产生，根识善也绝对会同时会产生。所以这里讲“如若处于意识善正见中，也有无贪无害”。这就是思心所和三种善法同时产生的情况。

和四种善法同时产生的情况只有一种可能性，即处在无记状态中，意的三个善业不会有，根识善也没有。不是处在根识善中受戒，也不是处在意识善中受戒，意的无贪无害和正见这三种没有，而是处在无记状态受戒。无记状态中受沙弥戒或者受居士戒都是可以的。这种情况下才有四种善法同时产生，就是身三语一<sup>62</sup>。这是从断自性罪的角度讲的，当然在居士戒中还有一个饮酒，但不属于自性罪而是佛制罪。所以如果是四善，从戒的角度来讲是身三语一四种。只有处在无记状态中去受沙弥戒或者居士戒，这个时候才会有思心所和四种善法同时产生的情况。

和五善同时是没有的，颂词中讲“非与一五八共生”，意思是思心所和五种善同时产生的情况是没有的。五善怎么可能有呢？如果是无记心受沙弥戒就是四个；如果用无记心去受比丘戒，身三语四，就是七个；如果安住在根识善受戒，无贪无嗔再加上身三语一的四所断就是六个；如果是在意识善中受戒，再加一个正见，就是七个了。所以五种善的情况没有。

<sup>62</sup> 沙弥戒和居士戒所断的身三语一，没有要求断粗语、离间语和绮语。



如果只是处在意的善业中，最多三个，如果是处在居士戒或者沙弥戒受戒状态中，就最多四个，如果要加意业进来，以根识善四加二，就等于六了，如果再加上一个正见，就是七个了。所以怎么算也没办法产生五个善同时产生的情况。

决定的原因在于，沙弥戒或者居士戒在受的时候，身三语一是同时得的，得一条在别解脱中受戒的时候是不会有，因为前面有部已经讲了。受戒的时候全部的戒律是同时得到的，在守的时候可以选择一条去守。所以和五善同时产生的是没有的，要么是六要么就是七。

和六善同时产生的是什么情况？处在根识善中受沙弥戒，身三语一四所断是四个，根识善无贪无害是二个，加起来就是六条。

和七善同时产生呢？处于意识善，无贪、无害、正见，再加上受沙弥戒的身三语一四所断，是七个；或者是处在无记状态中受比丘戒，比丘戒是身三语四的七断，如果不加上意业正好是七个善业。

和八种善法同时产生的情况是没有的。如果是通过意识善受戒，则有三个，再受沙弥戒，最多就是七个；如果受比丘戒，则是身语七断，如果以根识善来受此戒，就是九个；如果以无记心受戒，只有七个。所以八种善法同时产生的情况是没有的。你所受的戒律或是身三语四的七种所断，或是身三语一的四种所断。如果再加上意业，或是六个，或是九个，不管怎样也算不了八个。前面讲了如果你通过无记状态乃至有恶心得戒，最多就是七种。如果要加上善心，就要超出八个，所以八



种情况是没有的。

和九种同时产生是可以有的，比如在根识善当中受比丘戒，根识善有无贪、无害两种，比丘戒是身语七断，加起来就是和九善同时产生。

和十善同时产生的情况就是处于意识善当中受比丘戒，意识善有正见了，而且一定有根识善，所以有了正见、无贪、无害，再加上身语七断就是与十种善同时俱生。

把这几个原则抓住了就比较容易理解。一是意的善业有两种情况，根识善是无贪无害同时产生的，意识善肯定会加根识善，所以意识善是三种善业是同时产生的；二是所受的戒律，所受戒律的自体就是两种，一个是身三语一的四所断，一个是身三语四的七所断。所以这两个原则加进来就可以了解为什么没有一个、五个、八个，十个又是怎么样俱有的。

那么什么情况下可以有一到十呢？如果是受别解脱戒，一、五、八是没有的，但如果是中戒的话就可以有。中戒是一种妙行，不是那么严格的别解脱戒律。中戒有时候可以单独受一条戒，比如在无记的状态当中只受持一条不杀生，这个不杀生严格意义上来说不能叫做真实意义上的戒律，他只是一种妙行，也可以算作一种善法。如果处于无记状态当中受持一个所断，这个时候就有了思心所和一个善法同时产生的情况。五种也可以，比如处在根识善状态当中受持三条所断，或者处于意识善当中断除两条所断，所以五种也可以。因为在中戒当中可以单独受持一个或者两个所断。八善也行，比如处在意识善当中，有正见、无贪和无害，再加



上受持五个所断法，这时就可以有八种善法。

前面讲的戒律当中身三语一或者身三语四是不能拆开的，但是在中戒当中是可以有的。十善业中都可以单独去受，受一个不杀不偷不盗不淫，再受不妄语，再受不挑拨离间。但是在律仪当中就没办法拆开，所以在律仪当中不会有一、五、八的情况，但在中戒当中就可以有。

### 己六、何界何趣中有几业道

三界当中何界何趣具有几种业道，这个方面我们要了解。三界就是欲界、色界、无色界，何趣就是地狱趣、人趣等等。在几趣当中分别具有几种业道，业道当中有些是明显方式具有的，有些是隐藏方式具有的，有些两种都不存在。

首先是不善业道。

地狱绮语与粗语，及害心以二式具，  
贪心邪见隐蔽具，北俱卢洲有三种，  
第七明显亦存在，其余欲界十不善。

这六句话分了三层意思，首先讲地狱道具有十不善业道的情况，然后讲北俱卢洲的情况，再讲到欲界其他的情况。

首先讲地狱“地狱绮语与粗语，及害心以二式具，贪心邪见隐蔽具”这三句。“以二式”，即隐蔽式和现行式，一个是以明显的方式具有，另外一种是以隐蔽的方式具有，有的时候现行，有的时候不现行，不一定现行的时候就叫隐蔽式。





绮语、粗语和害心者三种不善业两种情况都可以有的。地狱当中的绮语就是大声哀嚎，因为他是内心当中通过不悦意的心或者通过烦恼心引发的哀嚎，这个也算是绮语，昨天也提到这个问题。平常我们安住在忧愁的状态当中唉声叹气，也算是一种绮语。我们觉着这个没有什么，其实这已经是一种不善业了，已经是不善业当中的绮语所摄了。所以绮语的范围是比较广的，如果你在内心当中很不舒服、很不高兴，唉声叹气，其实已经是绮语了。粗语也可以有，地狱众生很痛苦的时候恶言相骂，属于粗语。还有害心，在学习地狱痛苦的时候，讲到复活地狱的众生和众生看到之后就有想杀对方的心、然后随手捡起兵器互相砍杀。在这个过程当中害心和嗔恨心是一定有的。

以上有时是以明显的方式具足，有些时是以隐蔽的方式具足，不是恒时的。所以绮语、粗语和害心二式具。

“贪心邪见隐蔽具”，贪心和邪见不现行。贪心为什么不现行呢？因为虽然内心当中贪心的种子没有断，但是地狱当中没有什么可贪的东西，能贪什么呢？生贪心的时候总要缘一些好东西，觉得它悦意才会生贪心。但地狱当中没有这些，放眼所及不是凶神恶煞的阎罗狱卒，就是烧红的铁地、非常恐怖的燃烧的山等等，这些东西哪个能让你生贪心呢？根本没有生贪心的对境，所以贪心是隐蔽具的。虽然贪欲心种子没有断掉，但是在地狱当中没办法现前所谓的贪心，所以这个贪心一定是隐蔽具。

还有邪见隐蔽具，为什么呢？因为地狱众生一堕



地狱就获得一种能现前业道的功能，可以知道以前曾经造过什么业导致现在正在受苦。因为有这种特殊功能，所以他就知道现在正在感受以前的业报，因此邪见是不会现行的。所以地狱中贪心和邪见是隐蔽具的。

有些注释讲，其他的杀生、偷盗、邪淫没有现行，也不是隐蔽具，就是没有。在地狱当中没有杀生，虽然复活地狱当中互相砍杀好像是砍死了，但其实没有死，因为他一死了就会从地狱当中转生出去，所以乃至于业没消尽之前地狱的有情是杀不死的。既然没办法杀死，就不会有杀生的业道。业力未尽怎么杀也不会死亡，显现上好像倒地而死，其实根本没有死。

不予取（偷盗）也没有，因为在地狱当中没有认为值得耽著的东西，执为我所的财物是没有的。受苦的大铁锅也是地狱里面公用的，也不是你的，喝的这些铁水也不是你的，这些东西没有执为我所的情况。所以地狱当中没有偷盗，没有所盗的财物。

邪淫也没有，没有执为我所的女人。虽然有些地方说如果在人间邪淫罪业很重，堕入地狱后看到一个女人，过去拥抱的时候一下子她就变成烧红的铁柱，烧红的铁柱不是女人，也没办法产生邪淫的罪业。铁柱山也是一样的，虽然听到山顶上喊你的名字，跑上去后就变成了铁嘴乌鸦，很恐怖的铁嘴乌鸦啄你的眼睛。所以地狱当中没有执为我所的女人的缘故，也不可能有邪淫的情况。

这里也没有妄语，因为没有必要说妄语，说：“我没有干这个坏事，你抓错了。”这是不可能有的。堕地狱的业果是非常公正的，如果你没有造这个恶业，就不



会堕地狱。而且也没办法推脱，在地狱审判时会有镜子等，你的所作所为在这面镜子中全部会显现出来，所以没办法说妄语，说：“我没造这个罪业，你抓错了，应该抓张三，其实这里面根本没有我的事。”人间当中可能有抵赖的情况，但是地狱当中没有，所以是没有妄语的。

离间语也是不存在的。地狱有情之间没有和合的情况，本来就是分离的状态，也不存在把他们分开，所以不可能有离间语。

颂词中没有说到的以上几种是明显的方式也没有，隐蔽的方式也没有。颂词当中说绮语、粗语、害心二式具，二式具的情况这里面讲了，又有明显的又有隐蔽的；贪心邪见隐蔽具，意思就是没有明显只有隐蔽；没有提到剩下的几种，比如前面我们讲到的杀生、偷盗、邪淫等等这五种，明显也没有隐蔽也没有，纯粹不存在这几种业道，这是地狱当中的情况。

第二层意思，“北俱卢洲有三种，第七明显亦存在”，这两句讲北俱卢洲。北俱卢洲有三种，意思是通过隐蔽的方式具有贪心、害心和邪见，为什么不明显呢？因为北俱卢洲的财物非常丰富，没有执为我所的东西，没有执为我所的女人，所以从财物和女人的角度来讲不会具有贪欲心。害心也没有，因为他们相续很调柔，别人偷了自己的财富而生害心的情况，或者侵犯了自己的妻子的情况是没有的。所以没有产生损恼心的事物，相续也非常调柔。而且相续调柔的缘故，没有邪见。所以贪心、害心、邪见三种不会现行，是以隐蔽具。

除此之外，其他的是没有现行也没有隐蔽具。比如



没有杀生是没办法杀生，因为转生北俱卢洲的众生的寿命一定是一千年，而且中间没有夭折的情况，所以怎么杀也杀不了，没有杀生的业道，而且他们的相续也很调柔，不会去杀生。

不予取也没有，原因是没有所贪的财物。执为自己、执为我所的财物是没有的，因为大家的福报均等，随时去用随时去取。没有人会说“这是我的财物”，然后把它拿到自己家里锁起来，其他人不能动。所以根本没有所谓的偷盗不予取。

而且北俱卢洲众生将财物执为我所这个方面非常非常淡薄。以前有个传记当中，龙树菩萨到了北俱卢洲去调化众生，真正调化众生，让众生产生出离心解脱的想法倒不一定有，因为那里的众生还不堪为法器，但是菩萨去了之后可以给他们种一些善根。龙树菩萨在北俱卢洲的时候，在一个水池里面沐浴，把衣服脱下来放在那，其他的人洗完澡就把他的衣服拿走了，龙树菩萨说“这是我的衣服。”别人很奇怪，“来了一个具有我所的人。”他们是没有这个是我的你的想法，拿了穿了就走。但是龙树菩萨显现上是从南赡部洲过去的，他本来是证悟空性无我的大德，但是名言上说“怎么把我的衣服拿走了。”他们奇怪怎么来了一个具有我所的人。当然这个我所的情况不一样，龙树菩萨是从根本上没有我和我所，而显现上有我所；他们说是没有我所，其实内心当中还有我所的种子。从这个角度讲北俱卢洲的众生没有对财物等方面有很强烈的“这是我的东西”等想法。

邪淫也不会存在的。他们没有夫妻，没有家庭的概



念，但并不是说他们没有淫欲。在其它的注释当中讲，他们也有淫欲心，但是不会有邪淫。既然他们没有夫妻，也不是一夫一妻制，怎么会没有邪淫呢？这里的众生互相看到后如果有感觉的话，他们就可以到树下去，如果有因缘，树枝就会自然垂下把他们挡住了；如果是没有因缘的，树枝就不动，不会垂下来，他们看到没有因缘就分开了。从这个角度来讲不会有邪淫的情况出现。

妄语也没有，没有必要说妄语。生命受到威胁时会说妄语，但那里没有杀生，寿命决定千年，所以没有必要为了保全自己的性命说妄语。或者因为耽著财物，想得到别人财物，或者想保住自己财物而说妄语，这也没有必要，因为他们对财物都是没有什么我所的，也不会因为女人说妄语。所以说妄语的因和必要都不存在。

然后也没有离间语、粗语，他们相续很调柔，也不会说离间语和粗恶语。

颂词讲“第七”，即语业当中的第四个，在十不善当中的第七个，就是绮语。绮语是明显存在的。有时候以贪欲心引发唱歌的情况有。

前面说意三业是以隐藏的方式具有的，不现行，而此处又说贪欲心引发唱歌，会不会有矛盾？我们也可以这样理解：前面说没有贪心主要是指没有所贪的财物和所贪的女人；其实有时相续当中通过贪欲心引发唱歌的情况是可以有的。前后可以从这两种情况理解。

后面说是绮语，能够成为绮语是内心当中要安住在贪欲的状态要不然安住在嗔恚的状态，说一些染污性的语言。所以这个地方绮语唱歌是贪欲心引发。以上介绍了北俱卢洲。地狱和北俱卢洲这两个地方情况比



较特殊，所以把地狱和北俱卢洲的情况单独介绍了一下。

“其余欲界十不善”，其他的欲界，比如阿修罗道、旁生道、人道的三洲<sup>63</sup>，和欲界天，这些地方十不善均具有，有时是以现行的方式具有，有时是以隐藏的方式具有的，反正都会有十不善。

天界当中也会有杀生的情况，比较明显的是我们知道的三十三天和阿修罗作战。记载当中说夜摩天之上属于离诤天，没有诤论会不会就没有杀生？在所学习的教言当中说四大天王天、三十三天有时会和阿修罗作战。他们内部不会有诤斗，不会产生自相残杀，但是和外界会作战。好像只是四大天王天和三十三天有杀生的情况，上面的天界不明显。假如按照有些说法，魔王波旬属于他化自在天，魔王波旬自己和他的魔子魔孙也有可能去杀生。所以如果从这个角度来分析的时候除了三十三天、四大天王天之外可能有些也会具有这样情况。但是兜率天、夜摩天有没有这些杀生情况呢？明显的没看到，但是其他天界会有。

下面再看善业的情况：

三善业则于一切，亦以隐蔽现行式，  
无色无想天众生，以隐蔽式具七业，  
余处则以现行式，地狱北俱卢洲除。

三善业<sup>64</sup>则于一切，以隐蔽的方式或者现行的方式

---

<sup>63</sup> 人道有四大部洲，此处三洲是简别了北俱卢洲后剩下的三洲。

<sup>64</sup> 即无贪、无害和正见。



具有。人道当中的无贪、无害、正见有时是以现行的方式具有，有时是以隐藏的方式不一定现行，但是内心当中的种子习气还是存在的，所以是隐藏的方式具有三种善业。地狱、饿鬼和旁生等恶趣众生，有些时候也会现前无贪或者慈爱等，但是大多数时间当中都是以隐藏的方式具有无贪、无嗔和正见的。其他的天人或者人天当中有些是现行的，有些是隐蔽的。总之一切趣都是以隐藏或现行的方式具有三种善业。

“无色无想天众生，以隐蔽式具七业”，“七业”是身三语四的所断。从断除的角度来讲，断除了身三语四的恶业就成了善法，这种善业无色界和无想天的众生是通过隐蔽方式具有的。

为什么是隐蔽式呢？因为无色界没有色法，而身三语四和色法都有关，身体的三种善业和身体的色法有关，语言所说的话也是色法，所以既然无色界都没有色法，七种善业就不可能现行。尤其此处讲的无色界在注释当中主要是指转生无色界的圣者，而以隐蔽的方式具有身语七断的善业主要是指无漏戒。圣者内心当中曾经获得过无漏戒，但转生无色界后无漏戒没办法现行，因为无漏戒毕竟是色法，而在无色界没有色法（无表色），所以也不会具有无漏戒。从这个角度讲，转生无色界的圣者的无漏戒，是通过得的方式、隐蔽的方式存在的，在外面不显露。

无想天的众生同样也是通过隐藏的方式具有七种业。此处的七种业主要是指禅定戒。禅定戒是一种随心戒，安住在入定状态的时候具有。而无想天是灭尽心心所，心心所不现行，所以禅定戒也无法安立。但是禅定



戒可以通过隐蔽的方式存在。也可以从意的三善业（无贪、无害和正见）的角度来讲，如果有心可以具有，但无想天的心心所是灭尽的状态，所以不可能现行，也只能通过隐蔽的方式具有，或者在入定之前或者出定之后可以有，在入无想定时候是不会具有的。所以是通过隐蔽的方式具有七业。

“余处则以现行式，”余处指其他的界，如人天、旁生或饿鬼等。其他处可以通过现行的方式具有。比如天和人可以具有戒律所摄的善法。但是二者不同之处是，天人不具有别解脱戒，因为天人不是别解脱戒的所依，但是天人可以具有禅定戒，因为天人可以入定修禅定，天人也可以具有无漏戒，这两种戒律天人可以有。而人道众生三种戒律都可以具有。所以天和人具有戒律所摄的善法。

旁生和饿鬼所具有的戒律主要是中戒。天和人戒律和中戒都可以有，旁生和饿鬼戒律是没有的，但是中戒是可以有的。比如有些龙王受斋戒，有些饿鬼也有受一两条戒律的。

“地狱北俱卢洲除”，地狱和北俱卢洲要除外，都不具有戒律。地狱众生别解脱戒、禅定戒和无漏戒都不会有的，北俱卢洲也不是别解脱戒的法器，禅定戒和无漏戒也不会有。

有时我们说北俱卢洲好得很，很羡慕，但从另一个角度来讲，北俱卢洲的确不是修行的所依，不会有真正正法的兴盛。讲到佛法兴盛的地方时，南赡部洲是最理想的，然后是其他的东胜身洲和西牛货州。北俱卢洲没有佛法，龙树菩萨去也只是跟他们结个缘，也没有办法





真正的去调化他们生出离心。所以北俱卢洲的众生别解脱戒、禅定戒和无漏戒都没有办法可以产生。

### 己七、业道之果

承许一切均产生，增上等流异熟果，  
痛苦之故杀害故，无威严故果三种。

承许一切的不善业道都可以产生三种果——增上果、等流果和异熟果。

增上果主要是成熟在外境上的。无垢光尊者在《心性休息》的颂词当中也讲到“成熟外境增上果”，成熟在外境方面是增上果。有些人生下来就在山清水秀、环境优美的条件非常好的地方，然后饮食也比较容易得到，庄稼、果树也长得很好，这就说明他的增上果非常好。而有些众生生活在盐碱地、沙漠或者高山等危险的地方，种庄稼很难以收成，从增上果的角度来讲，也是有不善业的体现。

异熟果是直接成熟的果报，产生痛苦方面是异熟果，是最大的果。

当我们在异熟果受完，从恶趣当中出来之后，还要继续的感受等流果。等流果有两种，一种叫感受等流果，是我们感受异熟果后剩余的业，还没完全清净，就在感受等流果方面继续承受果报。比如杀生的感受等流果是短命、多病。

等流果一方面是感受异熟果之后剩余的业，还有就是果和它的因相似或相同。比如杀生，把别人的命根断绝了，自己就会承受多病或者短命的痛苦，因为强制性地结束过别人的生命；不与取感得受用贫乏或财富



与怨敌共用。有时看到贫穷的人时，自然而然就想到可能是他不与取或者悭吝没有上供下施导致的果报。有时虽然自己挣了一点钱，但其他人有意无意就给消耗光了。有时刚刚发一笔财就遇到车祸住院，出来一结算一分钱都没有了。总之有很多莫名其妙因缘，自己不会很富裕，都属于偷盗的等流果。还有邪淫的等流果是妻子不贞，或者夫妻不和，经常争吵等。有很多等流果，在前行当中讲过，《心性休息》第三品当中也讲到等流果。增上果也会讲，杀生的增上果是什么，偷盗的增上果是什么，邪淫的增上果是什么。

异熟果也分三种：很严重的十不善业就直接堕地狱；如果是中品的不善业就转为旁生<sup>65</sup>；下品的不善业就会投生饿鬼。不管是哪一种十不善业，都是要感受异熟果的。所以在佛法当中讲，即使是很小的不善业也千万要制止，小的善法要尽量去做，因为即便你行持的是下品的不善业，也会导致投生为饿鬼或者旁生；如果是上品的不善业，比如以强烈的嗔恨心去杀生、邪淫等，就直接会堕入地狱；中品就会转成旁生或者饿鬼。所以异熟果是比较严厉的果报，后世会成熟的。

增上果、等流果和异熟果这三种果都可以由不善业引发。所以恶业不能造，一方面它会成为障道的因缘，比如我们现在在修解脱道或者修菩萨道，这个恶业本身会障碍我们修道。如果我们内心经常安住在不善业当中，我们修道就修不动，修禅定也修不动，好像干什么都觉得修不动，就是因为恶业会障道，成为障道的因

---

<sup>65</sup> 有些地方说，中等转饿鬼，两种观点都有。



缘。

还有恶业会成熟不悦意的果报，不管是今生当中还是后世，从异熟果的角度来讲是不悦意的；从等流果的角度来讲也是不悦意的；从增上果的角度来讲也是不悦意的。所以我们了解之后，要把这种观念牢牢地扎在心中，尽量避免不善业。不管别人看到还是没看到，自己都要有一种决心：我自己是修行者，我不能造不善业，我这一世的生命可以抛弃，但是我不能够用生命去造不善的业。如果这种业因果的观念很坚固的话，我们就会避免很多的不善业，我们的障道因缘就会很少，后世投生恶趣或者感受痛苦的因缘也就没有了。

善业也是一样的，善业一方面可以感受善趣，感受快乐；另一方面善业也是一个助道的因缘。如果我们的善业越深厚，修道的顺缘就越多。恶业会障道，顺缘会助道。所以通过菩提心摄受的善法会变为福德资粮的因、智慧资粮的因等。善法的作用就是这样的，如果你的善根很深厚，它就会在修佛法过程当中成为一种助缘，帮助你往前走。有些道友的心态很稳定，自己在闻思过程中很顺利，修行过程当中也很顺利，这就是他相续当中的善根很深厚、福德很深厚。善根深厚之后，他的障碍就很难产生。所以善法我们就要多做，从小小的善根开始，到大大的善根之间，我们都要去做。

修善法方面千万不要知足少欲，在恶业方面要知足少欲。造了这么多恶业已经足够了，不能再造了，但是善法方面就不能这样想，善法方面越多越好，乃至我们现前果位之前都不能停止。

我们的善根到什么时候才圆满呢？最圆满最究竟



的时候就是成佛，什么时候成佛了，你的善根就圆满了。没有成佛之前，你的善根都没有圆满。什么时候你登地了，就说明你登地的善根圆满了，在还没有登地之前就说明你的善根还不够；什么时候你获得加行道，就说明你加行道的资粮圆满了；什么时候你进入了小资粮道，有小资粮道这些验相，就说明你小资粮道的资粮圆满了。如果这些方面还没有现前，就说明你还不够。不管你在修善法方面经历了五年、十年还是几十年，只要验相还没有出来，就说明你的善根还不够。所以不要认为我发心都这么多年了，这么多年都在做事情，是不是可以了？其实你还远远不够。如果你的验相还没有达到，该得到的功德还没有得到，就说明你的因缘还不足够。这是一个很简单的比量，马上就可以知道我们现在是不是真正足够了。是不是已经成佛了，是不是已经登初地了，是不是已经到资粮道了，如果你还没有达到的话就可以肯定还不够，还要继续去努力。

在修学佛法过程中，积极向上勇猛精进积累资粮的心是不能停歇的。如果不停歇，一直有动力去做，当资粮圆满时，他的果自然而然就会现前。因为果的现前和因是完完全全相对的，你的因缘满了果就会出现；因缘不圆满果就不会出现。

所以我们要一直很精进地积累资粮、积累善根。当善根到一定量的时候，就会发现心在转变。以前怎么都安住不了的状态，现在一下子很简单、很自然地就能安住了，这就说明你的因缘够了。如果资粮够，因缘也够，出离心、菩提心、信心等很多就会和以前不一样，心相续完全转变了。这样的转变来自于我们内心当中的福



德善根资粮足够圆满，如果不够，我们还要继续修行。这个理念我们还要在内心当中不断培养、不断扎根。

为什么会产生异熟果、等流果和增上果呢？下面讲这个道理：“痛苦之故杀害故，无威严故果三种”，“故”就是因缘，因为让众生痛苦的缘故，所以要感受异熟果。异熟果就是极为强烈的痛苦；“杀害故”，我杀害了众生，阻止了众生的生命的缘故，有了等流果；“无威严故”，让众生没有威严的缘故，感受增上果。

此处是以杀生为例的，通过加行、正行和后行三个方面来讲。

在加行的时候，杀生让众生感受了强烈的痛苦，当你不管是用棍子敲击也好，或者用刀子去捅也好，在杀众生的过程中，让它的身心感受到非常非常强烈的痛苦。因此它的异熟果就会让你堕恶趣，因为恶趣是感受痛苦最强烈的地方。人间的痛苦再大也没办法和恶趣的痛苦相比。地狱当中的痛苦是其它所有痛苦都没办法比的，最强烈最严重的痛苦就在地狱当中。因为在加行当中让众生受苦，你的异熟果就是感受强大的痛苦，而且你的业没有终结之前，你的痛苦是不会消失的。

正行是断绝了众生的命根。因为你在正行的时候断绝了众生的命根，本来他可以继续活下去的，但是通过你的正行把它的命根强制性地中断，剥夺了它生存的权利，此后你在感受等流果的时候也会短命。因为你强制性地把自己的命缩短了，你在感受等流果的时候生命也会缩短，这是在等流果方面体现的。在异熟果方面你会很长寿，你造的业越大就会越长寿，想死也死不了，比如在地狱当中非常非常痛苦，巴不得马上死掉，



但是就是死不掉。所以杀生的罪越重，你的寿命就越长，因为寿命越长就意味着你受的痛苦越大。之后投生在人间，生活开始好转了，看上去一切都很美好，但是当你耽著美好生活的时候你会短命，在你非常非常不愿意当中寿命就终止了。而且你还很清楚知道你还想活，还想享受这个好生活，但是你知道你自己的病很重马上要死去，这个时候会非常忧愁，你自己又没办法。这就是因为终止了别人的寿命，缩短了别人的寿命，你自己也会多病、短命。

后行是无威严。本来他活着的时候是有威严的，比如他走路说话都有他自己的精气神，但是他死了之后躺在地上，什么威严都没有了，他就是一具死尸，躺在那里什么威严都没有。因为后行你剥夺了别人威严的缘故，所以在自己感受增上果的时候，会转生到非常非常恶劣的环境，在没有什么威严的环境当中感受痛苦。

所以造了恶业会转生到很不好的地方。有的时候会转生到风沙很大的地方；有的时候是很污秽的地方。在同一个城市当中，有些人的生活环境很好很优雅，而有些人不管怎么努力，最后找到的房子就在那些很臭的厕所旁边，或者到处都是污水，到处都是垃圾的地方，这些其实就属于增上果。

比如经常邪淫，转生的地方就会非常污秽、肮脏；如果是杀生，转生的环境很容易让你丢掉性命，比如毒蛇猛兽很多、悬崖峭壁很多，你生活在这个地方一点都不舒服；有些地方一年辛辛苦苦劳作但就是没收成，或者必须看天吃饭，有下雨就有些收成，没下雨就什么都没有了。这些环境就是一种增上果，造了恶业必须要去



感受，自己很不愿意感受但也必须要去感受，环境就是这样的。而且他的业力成熟后，你搬家搬走，他也不愿搬走，生活了几十年习惯了，他就想一直苦下去。其实搬到其他地方会改善，但他就是不愿意，怎么劝也不愿意，反正就要在这里一直受苦，到死为止。有的时候业力就是这样，没办法。所以增上果的缘故无威严。

为什么会有这三种果？就是和前行正行后行有关。此处仅以杀生为例，偷盗、邪淫等其他都有前行、正行和后行，都会感受异熟果、等流果和增上果。以上讲了业道之果。

今天就讲到这里。



## 第六十三课

《俱舍论》分了八品的内容，第一品、第二品总说了有漏和无漏的本体，或者是对于界或者根的问题进行了宣说。后面的六品分别对于有漏法的果和因缘，无漏法的果和因缘进行安立。

按照《俱舍论自释》，后面还有第九品破无我品，专门对于“我”方面进行观察抉择。但是颂词当中没有“破我品”，而是通过抉择蕴界处知道无我的观点和无我的思想。在学习《俱舍论》的颂词过程当中，也可以通过观察，了解我是不存在的。因为我们自己所安立的常一的我和蕴界处，或者有漏法和无漏法的种种特性，没有办法相合，所以这个我纯粹不存在，是一种妄执引发的，这个可以间接地了解，间接地说明。

在八品当中，现在我们学习到第四品—分别业。所有的有情世间和器世间主要的因是业，烦恼是助缘。如果相续当中有了业，但是没有烦恼这个缘，就好像种子缺少了水没办法生根发芽一样。而如果有了烦恼的滋润，业就会起作用。

所以一方面我们要断烦恼，一方面也要对业方面做了知和做取舍。如果知道了这个业，取舍了这个业，该做的善业、解脱的业精进去做；对于能够引发痛苦的、恶趣的、障道的恶业尽量断除，再加上调服我执烦恼，就可以很快从轮回当中获得解脱。

小乘的修行之道，行为方面以戒律为主；见解方面是了知蕴界处了知这些道理之后，修持无我。有了无我





的观点，在行为方面取舍戒律，就可以让自己的身心，让自己的见行都符合殊胜的修法，安住在正道当中。

第四品当中前面一个大科判对业道的安立已经学完了，今天我们要学第二个大科判。

## 丁二、单说邪命之原因

贪心所生身语业，邪命难净故另说，  
设若贪图资具引，与经违故非如是。

“贪心所生身语业”就是邪命，安立了邪命的本体。为什么要单独说呢？“邪命难净故另说”，因为通过贪心引发的邪命非常非常难以清净，所以要单独宣讲。也是为了让修行者，尤其是出家人，对于邪命引发重视，所以有必要单独宣说。

“设若贪图资具引，与经违故非如是”，这两句主要是一组辩论。因为有些观点说，通过贪图资具引发的才叫做邪命，而贪图娱乐、唱歌、跳舞等这些不是邪命。但是世亲菩萨说“与经违故非如是”，这种说法和经典当中所说的相违，所以不能按照前面的论师所安立的去理解。应该说以贪心引发的一切的身语行为都叫做邪命，这才是比较合适的。

下面进一步宣说。

“贪心所生身语业”，邪命是通过贪欲引发的身语业。所有的身语业是不是都是邪命呢？不一定，因为有善的身语业，善的身语业肯定不是邪命。即便是不善的身语业，它也分。在经典当中宣讲了八正道，和八正道相反的有八种邪道。在正道当中有正业、正语、正命等的安立，和它相反的有邪业、邪语和邪命等。邪业和邪



语主要是通过嗔心和痴心引发的身语业，而通过贪欲心引发的身语业属于邪命。所以只要是通过贪心引发的身语的恶业，都称之为邪命。

如果从这个角度来观察，邪命的范围非常广。平常在经典当中，或其他地方讲到的五邪命，有五种行为代表。五种行为当中有身体方面的、也有语言方面的。诈现威仪可能是属于身体方面的，旁敲侧击就属于语言方面的，还有巧取恶索等等。五种邪命在不同的经论有不同的出处、不同的安立方式。此处的邪命的范围是很广的，把严重的邪命归纳起来可以有五种，但是不是就只有这五种呢？其实通过贪欲心引发的身语业都可以称之为邪命，所以它的范围比较广。

既然贪心引发的身语业之外没有其它的邪命，为什么还要单独宣讲邪命？这么重视宣讲邪命的原因是什么呢？“邪命难净故另说”，因为它是贪心引发的，一般的众生内心当中贪欲比较自在。（众生的三毒都是比较自在的，无始以来在轮回当中每一世都在贪求资具、利养，以及很多很多事物而引发身语。）所以无始以来它的种子非常深厚，要净除起来也比较困难。为了引起我们的重视、引起我们的注意，尤其是对于修行人来讲、尤其对于出家者来讲，要对这个问题引起重视。

邪命是贪心引发的缘故，相续当中的种子非常深厚的缘故，所以非常难以净除。贪欲，即对外境有一种欢喜，想要获得的一种心态。所以众生通过欢喜心趋入到对境当中，很难让自己的心相续离开这种欢喜趋入的对境。为了让我们引起重视，为了让我们知道在修行过程当中如果不了解邪命，不断除邪命，要从这样一种



不好的状态当中解脱出来还是比较困难的，所以单独宣讲了邪命。

还有一个原因，出家人的生活资具的来源来自于信众、来自于其他的施主，在寻求资具的过程当中，有时非常容易做邪命的事情。为了让出家者在依赖信众生活的时候，安住在正命当中，不要以贪欲心去寻求很多资具，而单独宣讲了邪命。在有些地方讲了要知足少欲。总之，得到一般的衣食就可以了，得到一般的用具就可以了，不需要通过邪命的方式，通过贪欲心引发想要获得更多、更高档的东西而做出种种身语的行为。为了避免这种情况，佛陀在经典当中单独宣讲了邪命。这是单独宣讲的真实原因。

后面两句是附带地遣除不同的观点。“设若贪图资具引”，有些人说，所谓的邪命只是贪图生活资具引发的身语业。如果是贪图娱乐，比如通过欢喜心唱歌等这些通过贪心引发的身语业就不应该算是邪命了。因为贪图高兴，为了这些引发的身语业，是为了让自己内心欢喜，是一种娱乐，和生活资具没有什么关系，和自己的生存没什么关系，所以这个方面应该不算是邪命。而真正的邪命应该只是贪图生活资具，比如贪图钵盂、饮食、衣服等这些所引发的身语业，才是属于邪命。有些人是持这种观点。

但世亲菩萨讲“与经违故非如是”，这种说法和经典当中所说的不相应，佛经当中不是这样讲的。注释当中引用《戒蕴经》说：“比丘受用信士供养后若去观看斗象等，为邪命。”因为印度大象很多，他们把野象驯服，变成家象。有一部分家象用来担任苦力，开始运木



头，运建筑材料、财物等做贸易，还有一部分是用来打仗的，在印度当中有象兵，还有一些是把它驯服之后用来娱乐的，比如此处讲的斗象。不同的地方有不同的风俗，有不同的娱乐方式，有些地方斗牛，有些地方斗鸡，或者斗蟋蟀等，在印度主要就是斗象。这些是一种娱乐方式，这种娱乐方式是以损害动物的身体健康和生命为代价的，从业因果的角度来讲当然非常不好。但是一般的世间人觉得如果两头大象打起来的话，他们就觉得很开心。如果比丘受供养之后去观看斗象来娱乐的话，也属于一种邪命。

虽然观看斗象和生活资具没有什么关系，但是佛陀在经典中也讲了，如果通过贪欲心去观看斗象也是属于邪命的范围。所以邪命的范围不单单是贪图生活资具，贪图其他娱乐享受也是属于邪命。有些人认为：“如果我贪图生活资具是邪命，如果贪图其他的娱乐应该不是邪命吧。”但是此处讲这也属于邪命的范围。

### 丁三、何业具几果

什么业具有什么果。业有很多种，有漏的断道、无漏的断道，有漏的善、不善，还有善业引发善果，善业引发不善果，善业引发无记等等。还有从时间方面，从地方面，从有学无学、非有学非无学方面，还有从见断修断等分类。这些不同种类的业会引发什么样的果，对于业果之间的详细分类再进行辨别。

有各种各样不同的业，但果就有五种，前面在第二品当中宣讲了五种果。有些业是五种果都俱全的，有些是具有四种果，有些是具有三种果，有些是具有两种果，有些只是具有一种果。这就是让我们进行辨别，辨别之



后，我们思维业果的方式也就会比较开阔，比较细微、细致，而不是泛泛的，反正大概这个业有这个果吧，至于这里到底有什么样的业果关系也搞不清楚。所以世亲菩萨在这里专门开一个科判，让我们来了解何业具何果。

首先看第一组颂词，稍微有一点复杂，但不是特别困难，只是头绪多一点而已。

断道有漏业五果，无漏业则具四果，

余有漏善不善四，无漏余无记具三。

“断道”，即无间道。道有加行道、无间道、解脱道和胜进道等。这些道在后面要讲，此处把有关的讲一讲。

正在断烦恼，正在和烦恼斗争的过程，叫做无间道。无间道过了之后就是解脱道，把烦恼已经解脱了。此处的断道就是指无间道。无间道分为有漏的无间道和无漏的无间道，所以有断道有漏和断道无漏两种。

有漏中有断道，比如通过修持世间的有漏禅定也可以把欲界的烦恼一品品断除，然后把初禅的烦恼一品品断除，生到二禅，二禅烦恼断除到三禅等等，乃至到非想非非想之间，都有通过修持世间有漏禅定断除烦恼的过程，这个过程都有无间道和解脱道。从无漏的、安住四谛胜观的角度来讲，也有无漏的无间道，和无漏的解脱道。

有漏的断道只是暂时的，断完之后有可能还会反复。轮回当中我们无数次得到过这些禅定，但是现在也已重新恢复了。有些显现上退法的罗汉、退果的圣者，



今生当中一定会恢复的。和这种情况不一样，一般来讲有漏的无间道只是暂时断道而已，无漏的断道是究竟的断道，断完之后就彻底断掉了，然后就可以从欲界的烦恼当中彻底出离，或者从色界和无色界的烦恼当中彻底出离。所以虽然都叫断道，都有无间道，都能够断烦恼，但有些是暂时的断，有些是究竟的断。

“断道有漏业五果”，有漏业的断道可以有五种果。

首先，业是什么业呢？是断道有漏业。前面讲到了断道，也讲到了有漏断道。这个安住在有漏断道的业可以引发几种果呢？可以引发五种果。因为果本身有五种，有漏断道的业是五种果都可以引发。

第一个，断道一定是善的，不善没有断道，不善没有无间道，只有善法才有无间道。此处的有漏也是一个善法，因为是有漏善的缘故，可以有异熟果。

士用果也有，他通过前一刹那的功用引发后一刹那的果，所以可以无间产生士用果<sup>66</sup>。当然士用果有很多种，前面讲了，有些是同时的士用果，是俱生的法产生的，比如心心所，是生住异灭等，这些方面是同时的士用果。有些是无间的士用果，前面功用产生后面的法。这里是从前面有功用产生后面的法的角度来讲叫士用。还有些是间隔的，不是无间的，比如我们种田，春天把种子播下去秋天才收获，中间隔了一段时间，不是无间产生的。所以种一个业因，不管是善业因还是恶业因，可能隔一世两世才引发它的果，有些时候就叫间隔的士用果。所以前面的力用产后后面的果的缘故，它可以

<sup>66</sup> 士用，即士夫的作用，它有一种产生后果的作用，所以叫做士用。



有士用果。

增上果也有。增上果的范围是最广的，如果说这个因只产生一种果的话，这个果一定是增上果，不可能是其他的果。所有的果当中都有增上果，增上果的因是能作因<sup>67</sup>，所以除了它自己之外，或者只要不是前面产生的，同时的或者后面产生的，都叫增上果。

等流果也可以有。前面的因和后面的果之间有一种等流，有种相似相同的一个属性的，叫做等流果。

离系果也有。通过前面的无间道远离烦恼之后，离开烦恼的系缚叫离系果。所以有漏的业道也有离系果，只不过是从事间道的角度来安立的。

所以断道有漏可以有这五种果。

“无漏业则具四果”，无漏业可以有四种果。这里简别了什么呢？异熟果，因为只有有漏的业才会有，无漏业不会有异熟果，所以这里边就把异熟果给简别掉了。

其他的都会有，比如士用果，从无漏业的角度来讲，前面的因有功用产生后面的法，这方面就可以有士用果。增上果绝对有的，从不障碍的角度来讲的，有增上果。等流果，前面的无漏和后面的无漏有种等流，这个方面也有。离系果也有，因为他是断道的缘故，就可以有离系果。如果处在解脱道，会不会有离系果呢？不会有，因为所有的系缚已经离完了，在无间道已经把烦恼断掉了，所以了解解脱道的时候就不会再有离系果了。这个原则我们要了解。后面有一两个地方还会牵扯这

---

<sup>67</sup> 即除了自己之外，不障碍它产生的，都叫能作因。



个问题，如果这个业是属于无间道的业，就可以有离系果，如果这个业属于解脱道，就不可能有离系果，因为他的系缚、烦恼已经离完了，不可能再重新去离开系缚，所以处在解脱道的业就不会有离系果了。但是此处是无漏的断道，可以有离系果。所以除了异熟果之外，四种果都是可以存在的。

“余有漏善不善四”，此处的有漏善法和前边的有漏不一样，前边的有漏专指断道（无间道）的有漏善法，而此处不包括断道的有漏。其他的有漏善法和不善法<sup>68</sup>具有四种果。

此处不存在离系果，因为不是断道，只有断道才有离系果。因为是有漏善的缘故，可以有异熟果，异熟果本体是无记，因是善恶。有漏的善一定具有引发异熟果的因，所以异熟果可以有。有漏的善可以引发士用果，前面的善法的功用可以引发第二刹那的，无间的或者间隔的善果，善或者不善都可以有士用果。增上果当然绝对有，从不障碍的角度可以增上。等流也可以有，前面有漏的善和后面有漏的善之间可以有等流。以上四种果都可以有。

不善也有四种果。首先没有离系果，因为不善法没有断道，没有离系的功用，所以没有离系果。异熟果可以有，因为不善法可以作为异熟因，可以有异熟果。不善法也可以有士用果，前面的不善的功用产生后面的不善，或者有些时候可以产生后面的善。增上果也可以有，因为从不障碍的角度来讲是增上果。等流果也可以

---

<sup>68</sup> 所有的不善法都是有漏的。





有，前面的不善和第二刹那的不善是一种等流，属于一个属性的。所以不善也可以有四果。

“无漏余无记具三”，“无漏”，即除了断道之外其他的无漏，比如加行道的无漏法，解脱道的无漏法，胜进道的无漏法，这些属于其他的无漏。然后其他的无记<sup>69</sup>，其他的无漏和无记都具有三种果。

哪两种果没有呢？第一没有异熟果，为什么没有呢？因为只有有漏才会有异熟，无漏的业没有异熟，加行道、解脱道和胜进道都属于无漏的范围，不可能有异熟果。也没有离系果，因为虽然是无漏 但是并不是断道（无间道），前面讲了只有无间道才可以断烦恼，断烦恼之后有个离系的果出现。加行道还没有开始断，或解脱道已经断完了，总之在这些业当中不会引发离系果，不会断烦恼。

然后其他的可以有，增上果是肯定有的。士用果也可以有，前面的加行道、解脱道、胜进道做因，以它的功用可以引发后面的果，所以可以有士用果。等流果也可以有，前面的加行道和后面的加行道是等流，加行道和解脱道都是属于无漏，都是一种等流，所以等流果是可以有的。除了这三个之外的其他两个果是没有。

还剩下一个无记。不管是有覆无记还是无覆无记都没有异熟果和离系果，为什么呢？因为异熟果的因一定要是善恶，但是此处是有覆无记和无覆无记为因，因是无记就不可能引发异熟，它的功用力量太弱了，没办法引发异熟果。所以不管是具有烦恼性染污性的有

---

<sup>69</sup> 无记法分有覆无记和无覆无记。



覆无记，还是不具有染污性烦恼性的无覆无记，都不可能异熟果。异熟果前面讲因第一个必须是有漏的，第二个必须是善恶，才可以引发异熟。但是有覆无记、无覆无记虽然是有漏的，但不是善恶的。不是善恶的缘故，所以不可能引发异熟果。也不可能有离系果，它们的力量太弱了断不了烦恼。有覆无记本身是染污性断不了烦恼，无覆无记的力量太弱根本没法断烦恼。所以离系果是肯定没有的。

五果当中哪些有哪些没有，有一定的原则性，也有一定的规律。如果把这些规律原则性掌握之后，分析起来也不是那么的复杂，不是很困难。

下面我们再分析第二组：

善业之果为善等，次第有四二三果，  
不善业生善法等，依次具二三四果，  
无记业生善法等，彼等具二三三果。

“善业之果”，以善业作为因，可以产生三种果：一、善业之因产生善果；“等”代表，二、善业之因产生不善的果；三、善业之因产生无记的果。

“次第有四二三果”，即善业之因产生善果，有四种果；因是善业果是不善，可以有两种果；善业的因产生无记，可以有三种果。这样次第配下来。

不善法作为业也可以有三种果：第一、不善业产生善果，次第具有两种果；不善的业产生不善的果，因是不善的，果也是不善的，可以有三种果；不善的业产生无记的果，可以有四种果。



无记法作为业，无记法产生善可以有二种果；无记法产生不善可以有三种果；无记法产生无记法也有三种果。

这就是讲到产生果的方式。因就是善、不善和无记。产生的果要不然是善性的果，或者是不善性的果，或者是无记性的果。但是从另一个角度来讲，果只有五种，哪几种果符合，它的条件怎么样的，下面来看一下。

首先是善业产生善果，没有异熟果。因为善业虽然可以成为异熟因，但是不可能有善的异熟果，为什么不可能有善的异熟果呢？因为异熟果的特点前面我们一再讲过了，因是善恶，果一定是无记，但是这个地方它的果是善，当然不可能有异熟果了。如果已经把果定性成善的时候，这五种果当中的异熟果就不可能有。

除了异熟果之外其他的果可以有。增上果是可以有的，增上果无论如何都会有。士用果是肯定有的，前面的善业的功用产生后面善业的果，可以有士用。等流果也可以有，前面的善法和后面的善法是一个属性的，都是属于善性，就可以有等流。离系果也可以有，因为善没有说一定是断道或不是断道，如果是断道可以引发后面离系的果，所以可以有离系果。因此善业的因产生善果就可以有四种果。

善业的因产生不善，有二种果，即士用果和增上果。善业和不善业之间可以是士用吗？可以有士用。善和不善之间、不善和善之间、善和无记之间、无记和善、无记和不善之间都可以有士用。比如第一刹那产生的是一个善心，第二刹那又产生了一个不善心，这二者之间可以是一种士用果的关系。通过第一刹那功用产生



了第二刹那的不善，它可以有功用的缘故，所以善业产生不善的果，可以有士用果。第二个也可以有增上果，增上果是不障碍的角度来讲，从善业不障碍不善的生起的角度来讲，可以有增上果。增上果的范围是最广的，它不一定要作为生因，只要不障碍后面的产生，就可以作为果的因。所以善业可以不障碍不善的产生，当然可以有增上果。

会不会有异熟果呢？不会有异熟果，因为此处它的果是不善，不符合异熟果是无记的特性，所以它不可能有异熟果。

也不可能有等流果，因为善和不善不是一个属性的。一个是善业的，一个是不善的，二者之间不是一个本体属性，所以不可能有等流果。

也不可能有离系果，为什么呢？因为离系果一定是善的，不善法不具有离系果的本性。离戏果本性是无为法，本性是善性的，所以不善不可能有。后面会讲，有些时候有学道无学道的果，虽然它是善性的，但是不具有无为的体性，所以没有离系果。所以在配果的时候，我们要知道所产生的果的体性。比如离系果，一方面它一定是通过断道产生的，否则就不可能有；另一方面其本性是善性的，如果所产生的果是不善性的或者无记的，就不能有离系果。还有一个就是离系果是无为的，如果它所产生的果是有为的，也不符合它的体性。所以后面有几个地方在观察因和果的关系的时候，从不同的侧面讲，比如刚刚我们讲的断道，如果是解脱道和胜进道，虽然是无漏的，但是不可能有离系，为什么？因为不是无间道，只有无间道才能引发这种离系果。



这些规律、原则性的东西我们要记住，这样我们再观察时就比较容易了。所以善业产生不善果有士用果和增上果，其他的三种果就没有。

善业因产生无记可以有三种果。一个可以有异熟果，为什么异熟果可以有呢？它符合异熟果的体性：因是善恶，果是无记。所以异熟果是可以有的。增上果从不障碍的角度讲可以有。士用果可以有，因为善可以产生善，也可以产生不善或者无记。

但是没有等流果，因为善和无记的属性是不一样的，一个是属于善的自体，一个是属于无记的自体，不是相似相同的体性，所以不可能有等流果。它也不可能有离系果，因为离系果是善的，所以此处无记法的果不符合离系果的体性。

以上分析了如果以善业为因所产生三种果，“次第有四二三果”，稍微细心一点，还是比较容易抉择的。

第二类是不善作为因，果也是三种，依次是不善作为因产生的善法，具有两种果；不善作为因产生的不善法，具有三种果；不善作为因产生的无记法，具有四种果。下面我们次第来看一看所具有的果。

首先，不善业产生的果是善法，具有两种果，士用果和增上果。具有士用果的原因前面讲了，前面第一刹那产生的不善的烦恼或者不善的因，但是第二刹那有可能就产生一个善心了，所以不善和善之间可以有一种作用产生的体性，所以有士用果可以有。增上果可以有，从不障碍善法的角度来讲可以有增上果。

为什么没有异熟果？异熟果必须要符合因善恶果无记。此处果是善，当然不可以有异熟了。也不会有等



流。因为不善和善二者不是一个相似相同的属性。此处也不会有离系，因为不善业不可能产生离系果。

所以只有两种果，士用果和增上果。

“等”中所包含的是不善业产生不善果，可以有三种果。士用果可以有，前面的不善业产生后面的不善果，可以有一种功用产生，所以有士用果。也有增上果。等流果也可以有，因为二者之间前面是不善后面也是不善，它是属于一个属性的，也可以有等流果。

当然不会有异熟果，因为果是不善，不是无记的，所以从异熟果的体性来讲不符合。也不可能有离系果，从因的角度来讲，因为因是不善，也不可能产生离系；从它的果角度来讲，果是不善，也不可能是离系，所以离系果不可能有。

不善业的因产生无记法的果，可以有四种果。除了离系果，因为不善业不可能产生离系，这是一个原因；第二、因为离系果一定是善的，而此处产生的果是无记的，因此也不可能有离系，原因非常明显。

可以有异熟果，因为它符合于异熟果的因，此处它的因是不善，果是无记，符合异熟果的特性，可以有异熟果。士用果可以有，因为前一刹那不善业的功用可以产生第二刹那的无记法的果。增上果当然可以有了，这个毫无疑问。等流果也可以有。善和善之间是等流，不善和不善之间是等流，无记和无记之间也是等流，但此处不善和无记之间为什么有等流？是从遍行因的角度来讲的，因为不善的另外一个体性是染污性，属于烦恼的。无记有两种，一种叫有覆无记，一种叫无覆无记。此处可以有有覆无记，比如坏聚见和边执见是属于染



污性，是属于烦恼性。所以看起来一个是不善的，一个是无记的，按照我们平常的知识来看，好像这二者之间不可能是等流的关系，但是这里面有一个特殊的遍行因，前面的因是烦恼，后面果还是烦恼，所以此处可以有等流的情况。不善的因属于烦恼性的遍行因，可以产生后面有覆无记的坏聚见和边执见，二者之间都属于烦恼性、染污性的，是同样的属性，所以有等流果。所以它可以具有四种果。

无记法产生善法，有三种果。因是无记的业，果就是善、不善和无记，和前面是一样的。次第是具有两种果、三种果和三种果。

无记法作为因产生善法，具有两种果，增上果和士用果。增上果从不障碍产生的角度讲当然是有的。士用果肯定有，因为第一刹那无记的功用可以产生第二刹那的善法。

不可能有异熟果的原因，前面分析果很多次了，异熟果的因是善恶果无记，而此处颠倒了，因是无记果是善恶，所以肯定没有异熟果。等流也没有，无记和善之间没有等流关系。离系果也不会有，无记法不可能产生离系果。因此只有增上果和士用果。

无记法为因产生不善法，有三种果。第一士用果是可以有的，第一刹那无记法的功用产生第二刹那不善法。增上果从不障碍的角度来讲也可以有。等流果可以有，和前面的不善产生无记的道理是一样的。虽然无记和不善二者之间，一个是无记的体性，一个是属于不善的体性，从这个角度来讲似乎不同，但是无记中有一个有覆无记，它的不善果中也有一个属于遍行烦恼中的



果。如果是通过坏聚见为因也可以产生见断方面的不善果，比如产生一些邪见、愚痴、无明等等。这方面都是可以产生的。可以有等流果的原因，主要就是二者之间都有一种遍行的体性，是一种烦恼染污性，从这个角度来讲是属于等流。

当然不可能有异熟果，同样的道理，因是无记，果是不善，这不符合于异熟果安立的本体。离系果也不会有，不管是从因的角度，还是从果的角度来讲，都不可能。因是无记，不可能引发离系果；果是不善，而离系果是属于善性的，所以不可能有离系果。

无记法产生无记法，可以有三种果。可以有士用果，因为前面无记的功用可以产生后面的无记，可以有士用果。从不障碍的角度来讲，可以有增上果。前面的无记和后面的无记是一个体性所摄，所以可以有等流果。

异熟果不可能有，因为无记法的力量太弱了，引发不了异熟。不可能有离系果，从因和果两个角度来讲，都不可能是离系果的体性。

以上讲了善业的因、不善业的因和无记的因所产生的善恶无记的情况。一共有九种情况，一一做了分析。

下面再从时间的角度安立。

**过去一切具四果，现业未来亦复然。**

**现业二果未生业，果未来则为三果。**

从时间的角度来讲，过去的业产生过去的果，过去的业产生未来的果，过去的业产生现在的果；现在的业产生未来的果，现在的业产生现在的果；未来的业产生未来的果，有三种情况。





这三种其实是从三二一的角度来安立的。如果是过去的因，果有三种。过去的因可以产生过去的果，大恩上师在注释当中也提到过，前天是过去，昨天也是过去，今天就属于现在，明天和后天是属于未来。

过去的因产生过去的果，比如前天的业产生昨天的果，都是过去的，前天也是过去，昨天也是过去，但是里面有个差别，是过去的因产生过去的果。过去的因产生现在的果，比如昨前天的因产生今天的果。过去的业因产生未来的果，比如昨天所造的业产生明天和后天要引发的果。有以上三种情况，是比较宽泛的。

如果是现在的因，只有两种，因为现在的因不可能产生过去的果。这个因果从有部的观点来讲，最多就是现在的因产生现在的果。有部当中有一个同时因果。当然有些时候从严格意义上来讲，从因明或者从经部的观点来讲，同时的因果是没有的。但是在有部当中说可以有，所以最多就是现在的因产生现在的果；然后现在的因产生未来的果，不可能说现在的因产生过去的果，反回头是不可能的事情，所以只有两种情况。前面说三二一，第一个是三种情况，第二个是两种情况。“现业未来亦复然”，现在的业产生未来的果，也复然，“现业二果”就是现在的业产生现在的果。

未来的业产生未来的果就只有一种情况，它只有这一种情况，不可能说未来的业产生现在的果，未来的业产生过去果也不可能，就只有未来的业产生未来的果。所以“三二一”，只有过去是最多的。

“过去一切具四果”，不管是过去产生过去，还是过去产生未来，还是过去产生现在，都有四种果。四种



果当中就简别掉了离系果，无论如何是没有离系果的，为什么没有呢？因为离系果不属于三界所摄，也不属于时间所摄。所以过去的因是时间所摄的，果也是时间所摄，所以没有离系果。因为离系果不是界和时间所摄，当然就不包括在内，这就是总的原则。

从时间的角度来讲的，只要把这个不符合时间的东西简别掉，其它的都可以有。过去的业产生过去的果里面可以有异熟果，比如前一世造的业上一世我们受的果，这就是过去的业产生过去的果，从异熟果的角度来讲可以有。等流果也可以有，过去的善和过去的善之间有一个等流。士用果也可以有，增上果也可以有。所以四种果都是可以有的。

过去产生现在也是一样的，过去的业因现在我受报，异熟果可以有，士用果、增上果、等流果都可以有。过去的业产生未来的果也可以有异熟果，也可以有士用果<sup>70</sup>。等流也可以有。四种果都可以有，但是不包括离系果。

再来了知现在的业，现在的业只有两种情况，即现在的业产生现在的果，现在的业产生未来的果。

“现业未来亦复然”的意思是，现在的业产生现在的果也有四种。四种果要简别掉的是离系果。把离系果除掉之后其它的都可以有的。现在的业产生未来的异熟果可以有，现在的业产生后面的士用果，现在的业产生后面的等流果，产生增上果，这四种果都可以有的。

---

<sup>70</sup> 士用有无间士用、同时士用和间隔士用，其中间隔士用也可以有，中间跳一世，下一世受果也可以。



以现在的业为因，未来的果作为果也是一样的有四种果。

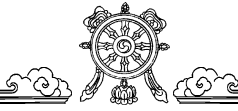
“现业二果”，即现在的业产生现在的果，有两种果。现在的业产生现在的果是同时因果，这是有部特殊的观点。同时因果，比如心心所法，二者是同时的，又是因果关系；或者生住异灭法相等也是同时的；大种大种所造也是同时的。

士用果可以有，现在的因产生现在的果，二者之间有个同时士用。前面讲了士用果有同时的士用、无间的士用和间隔士用，现在就用到了同时的士用果。比如现在的心和心所法二者之间是同时的关系。还有增上果，从不障碍的角度来讲也是可以有的。

异熟果不可能有，因为异熟果一定是异时成熟。它除了因是善恶果是无记之外，还有一个异时成熟、异性成熟等等。其中异时成熟就不可能是同时的，不可能现在造的因现在就有果，不同的时间才会成熟。所以这里面不可能有异熟果。等流果也没有的，等流果需要前面的因和后面的果是一个等流的关系，现在不可能出现这个情况，为什么呢？因为因也是现在果也是现在，没有第二刹那无间产生一个果，后面的法跟前面是平等也好，或者超胜也好，这种情况不会有了。离系果也不可能，同时当中不可能有离系果。所以只有士用果和增上果，这是“现业二果”。

“未生业，果未来”，即业是未来的，果也是未来的，“则为三果”，可以有三种果。这里面等流果和离系果是没有的。

为什么没有等流果呢？因为按照有部的特殊观点，



大恩上师在注释当中也讲，有部认为未来的法是没有顺序的。不像说已经过去的方法和现在的法，好像排着队，有顺序的出现。未来的法都没有出生，所以没有顺序，没有顺序就不可能有等流的情况出现。所以从有部的观点来讲的话，不可能有等流果。但是按经部等的观点，未来的法也可以有顺序出现，就好像过去的法有顺序一样，未来的法按理说也应该有。但有部说过去的法虽然针对现在来讲不存在，但毕竟已经出现过，所以可以安立它的顺序。但是未来的法都还没有生，你怎么去安立它的顺序呢？没有顺序就不可能有等流，所以从这个角度来讲也可以理解。

也不包括离系果，因为离系果不属于时间所摄。异熟果、士用果、增上果这三个果可以有。

今天就讲到这个地方。



## 第六十四课

《俱舍论》有八品内容，今天我们学习的是第四品当中的内容。第四品中现在讲的是在何界何趣当中感受什么样的果。前面对于有漏、无漏，善业、不善业，以及过去现在未来时间等方方面面的业，感受什么样的果的安立已经学习了。

今天继续学习自地他地的业如何感果，有学无学的业、非有学非无学的业如何感果，见断修断非所断的业如何感受果。

### 丁三、何业具何果

自地之业果为四，他地则为三与二。

有学有学等三果，无学业果有学等，

次第有一三二果，余有学等二二五。

首先前面两句讲到了自地的业感受果的情况，以及他地的业和他地的果的情况。第三句颂词是讲有学道<sup>71</sup>的业感受有学的果，有学的业感受无学的果，有学的业感受非有学非无学的果。“无学业果有学等，自地有一三二果，余有学等<sup>72</sup>”是讲无学<sup>73</sup>的业感受有学的果，无学的业感受无学的果，无学的业感受非有学非无学的果。

<sup>71</sup> 有学一定是圣者。有学到无学之间，还没有到达无学果之间的圣者都称之为有学。

<sup>72</sup> 非有学、非无学，也不是有学，也不是无学。

<sup>73</sup> 无学是已经到了无学道的圣者。有学和无学都属于圣者的果位。



其中非有学非无学的情况有两种：第一种是一般的凡夫，既不是有学，也不是无学；第二种是主要属于无漏的无为，无漏的无为法既不是属于有学，也不是属于无学，因为有学和无学的功德在这里面都是属于有为法，是属于无漏的有为。但是非有非无学当中的无为属于无漏的无为法，所以二者之间是不一样的。大概是这样去安立他们业和果之间的关系。

“自地之业果为四”，自地的业产生自地的法，比如欲界的业产生欲界的法，或者色界的业产生色界的法，或者色界当中的一禅的业产生一禅的果等等，都属于自地所摄的，没有跨地。如果是自地的业产生自地的果，“果为四”，有四种果。

这里直接简别掉了离系果，为什么没有离系果呢？因为离系果不属于地所摄。按照地的角度来讲，不管是自地还是他地，肯定没有离系果。虽然自地之业当中有可能产生离系果的法，但是如果只包含在地当中，就不可能有离系果。因为离系果不包括在地所摄，所以我们在辨别自地他地的时候都不会有离系果的存在。

自地的业产生自地的法，有其他的四种果：异熟果是可以有的，比如欲界的业产生欲界的果。今生当中如果我们去做很多的善法，后世可以转生到欲界天等感受异熟果位；士用果当然也可以有，前面业的功用产生后面的法，有一种士夫的作用产生，所以可以有士用果；也可以有等流果，因为它是一地所摄，有一种等流是可以包含的；增上果当然更可以有了，不障碍果法产生的法都可以叫做增上果。

离系果没有，其他四种果都是可以有的。



“他地则为三或二”，他地的业产生他地的果，比如欲界的业产生初禅的果，或者初禅的业产生二禅的果，这些都属于他地，因为地不同。地不同的情况可以有“三或二”，可以有三种果，也可以有两种果。

一种是三种果的情况，比如无漏的一禅生起无漏的二禅，一禅的地和二禅的地是两个地，所以他地的。他地可以有三种果的产生：首先可以有士用果，通过一禅可以生起二禅，这个方面就可以有士用果。比如在欲界修定可以得到一禅，或者通过无漏的一禅生起无漏的二禅；第二可以有增上果，是从不障碍的角度讲的；第三可以有等流果。虽然是不同的地，但是因为都是无漏的缘故，九地相互之间可以作为因，从这个角度来讲可以有等流果。

异熟果不会有，因为它无漏的。异熟果全都是有漏法，无漏的一禅产生无漏的二禅不可能有异熟果的存在；离系果也不会有，因为离系果不属于地所摄。

以上以无漏的一禅产生无漏的二禅为例，可以有三种果。

“或二”，他地的业产生他地的果也可以有两种果，这两种果不能是无漏的，必须是有漏的。不管是欲界产生初禅，还是有漏二禅生起有漏三禅等，会有两种果存在，即士用果和增上果。因为有漏二禅的功用可以产生有漏的三禅，可以有士用果；增上果从不障碍的角度来讲可以安立。

前面三种果当中没有等流果，因为如果是无漏的话，他地之间可以互相为因的，但是此处是有漏的，受有漏烦恼（贪爱）的局限。前面学过，如果是有漏的，



对于自己的定，比如二禅三禅的定，有一种爱；如果是无漏的就不会有，安住在无漏定中不会对自己的定有一种贪爱，就像客人对客店不会有执着一样。因此如果有漏的话，会有一种贪爱的缘故，互相之间就没有等流了。

为什么没有异熟果呢？因为异熟果不能跨地，跨地没有异熟，比如欲界的业直接产生初禅的果，这是不行的，必须要修一禅的业。你可以是欲界的身份，但是你必须修一禅的业，修了一禅的业之后，才可以生起一禅的果。所以单单通过欲界的业产生初禅的果是不行的，通过初禅本身产生二禅也是不行的。所以跨地没有异熟果，必须要修持相应上面的业才可以生起来。

比如前面的例子，欲界的身份可以修初禅，但是要转生到初禅，生起初禅的异熟果的话，必须要生起初禅的禅定。初禅的禅定和初禅的果二者之间是一个界的，是一个地所摄的。单单通过欲界的业没办法产生初禅的果。所以异熟果不能跨地的缘故，有漏的二禅的业产生有漏的三禅的是不行的。如果要生起三禅，就必须修三禅的定。修到了三禅的定，得到三禅的业了，才能够和三禅之间有一种异熟的关系，否则是不会有。

当然离系果也没有，因为不是地所摄。

以上讲了自地的业和他地的业。下面讲有学和无学的问题。

有学和无学有九种情况。首先有学的业产生三种果：有学的业产生有学的果，业是有学的，果也是有学的；有学的业产生无学的果；有学的业产生非有学非无学的果。非有学和非无学前面我们已经讲过了，一种是





凡夫的法，一种是无为法。

“有学有学等三果”，前面的有学是业，后面的有学是果，所以是有学的业产生有学的果，这是第一种。

“等”字包括有学的业产生无学的果，有学的业产生非有学非无学。分别都有三果，但是三果的情况不一定完全相同。

第一种、有学的业产生有学的果，有三种果，士用果、增上果和等流果。

士用果，前面有学的功用可以产生后面有学的法，所以可以有士用果；增上果，当然会有，不障碍的角度讲可以有增上果；等流果也有，前面有学的因和后面有学的果可以说是一类法，因此可以有等流果。

不会有异熟果，原因是什么呢？因为异熟果的自体都是有漏的，而有学属于圣者法、无漏法，因此不会有异熟果。虽然他是有为，但是无漏的有为。离系果也不会存在，离系果属于无为法，而此处有学的果还是属于有为，所以他们二者的体是不一样的。有学的法、有学的果都属于有学的功德，有学的功德都是无漏有为的自性，而离系果的自体属于抉择灭，抉择灭离系属于无为法的缘故，在有学的果当中不会有离系果存在。因此没有异熟果，也没有离系果。

第二种、有学的业产生无学的果，和前面一样也是三种果，士用果、增上果和等流果。

没有异熟果，因为他的因属于有学，果是无学，两个都属于无漏，没有有漏的自性，因此不会有异熟果；离系果也一样。虽然果是无学，但是从此处有学无学的功德来看都属于有为法，也就是说此处无学道内心当



中生起功德的法都属于无漏有为，而离系果属于无为，所以此处不会有离系果。

可以有士用果。在注释当中以比喻解释说，金刚喻定属于有学，通过金刚喻定第二刹那就产生无学道的果，这个无学道的果是以金刚喻定为因，以前面的功用产生无学的果，所以说有学可以产生无学。因此士用果可以有；增上果也可以有；等流果也可以有，因为都属于无漏法，而且是等和胜<sup>74</sup>的，所以此处有学产生无学，后面的果比前面超胜，从这个方面也可以安立等流果。

第三种、有学的业产生非有学非无学的果，也有三种果，简别了异熟果和等流果。

首先没有异熟果，因为因属于有学，不会有异熟果。非有学非无学的果当中一部分是凡夫法，一部分是无为法，也就是非有学非无学不单单指无为，还包括一些凡夫的法。虽然凡夫法当中有无记，但他的因一定是有漏才可以产生异熟果，而此处的因是有学圣者无漏的法，因此不会有异熟果。其次等流果也没有，因为有学与非有学非无学不是一类的法，所以不会有等流果。

士用果可以有，有学圣者的业可以产生非有学非无学，比如圣者从无漏定中出定时，从无漏当中可以马上生起有漏的善心，从生起善心的角度来讲，也可以有士用果；增上果可以有；离系果也可以有，因为有学道当中可以有断道，也就是无间道，可以灭烦恼。而非有学非无学的果当中有无漏无为法，比如抉择灭。因是有学的断道，果有抉择灭，所以离系果可以有。

---

<sup>74</sup> 因和果或是相等的，或是超胜的。



所以异熟果和等流果没有，但是士用果、增上果和离系果这三个可以有。以上讲完了有学。

下面讲无学。无学的业产生有学的果，无学的业产生无学的果和无学的业产生非有学非无学的果。

“无学业果有学等，次第有一三二果”，无学的业产生有学的果，有一种、三种和二种情况。

首先有一种果的情况，只有增上果。如果只有一种果的话，这种果一定是增上果，因为从不障碍的角度来讲，就会有这种果。无学的业和有学的果之间没有其他关系，如果有的话，也只有增上果，因为无学不障碍有学的生起，是从这个角度来讲的。

异熟果不会有，因和果之间都是无漏的，所以不会有异熟果。士用果没有，没有一个无学的法作为真正的因产生有学的，以无学业的功用产生有学的情况是没有的。如果是有学产生无学的功用可以有，但无学产生有学的功用（士用）是没有的，所以不会有士用果。也不会有等流果。前面提到过了，等流果的特性一是前后相似，另外还有一个特性是，后面的果和前边的因平等，或者比前面的因超胜。但此处无学的因超胜了后面有学的果，果比前面的因低劣，因果之间既没有平等，也没有超胜，所以没有等流果。也不会有离系果，因为离系果的自体属于无为的，而此处的有学是属于有为的。异熟果、士用果、等流果和离系果都没有，只有增上果一果，这是无学的业产生有学的果的情况。

第二种、无学的业产生无学的果，可以有三种果。士用果可以，前面无学的业的功用产生后面的无学果。增上果是有的。再加上等流果，前边的无学和后边的无



学是平等的，可以有这样一种等流。

没有异熟果，因为属于无漏的缘故。也不会有离系果，和前边所讲的一样道理，因为此处的无学果属于有为，而离系果的本体属于无为的，因此不会有离系果。

第三种、无学的业产生非有学非无学的果，可以有增上果和士用果。从无学的定当中出定时可以产生有漏的善心，这种有漏的善心属于非有学非无学，所以此处可以有士用果。

异熟果是没有的，虽然他的果是无记法，但是他的因属于无学，无漏的因不会产生异熟果。等流果也不会有，因为因果之间的本体不相同。离系果也没有，虽然从果的角度来讲，非有学非无学当中可以有抉择灭，可以有离系果，但此处没有，因为无学的因没有离系果。其原因前面提到过，真正的离系果必须要在断道当中产生，而无学的果已经是无学了，已经属于解脱道了，要离的系已经离完了，没有什么可以离的了。如果是有学的话，还有烦恼没有断完，还可以有无间道、断道，但是到了无学的时候，三界九地所有的烦恼都已经断完了，处于纯粹的解脱道当中，没有什么障碍可断的了。虽然他的果可以有离系，但是从无学的因来讲不会有离系了，无学已经没有烦恼可断的缘故。故此处没有离系果，只有增上果和士用果。

非有学非无学产生有学的果、无学的果，以及非有学非无学的果。首先非有学非无学的因产生有学的果，像这样可以有士用果和增上果这两种。因是非有学非无学，果是有学，所以可以有士用。为什么有士用？因为在非有学非无学中，通过加行的有漏的善可以产生



有学道的无漏的胜观，增上果也可以有。

而异熟果没有，因为果是有学，有学是属于无漏的，在有漏的状态中不会有异熟的有漏法，所以就没有异熟果，等流果也没有，因为二者之间不相似。然后离系果没有。因为离系果是无为的，而此处的有学则是属于有为法。所以只有士用果和增上果。

下面讲非有学非无学也有三种：非有学非无学产生有学的果，非有学非无学产生无学的果，非有学非无学产生非有学非无学的果。

首先、非有学非无学的因产生的果，可以有士用果和增上果两种果。因是非有学非无学，果是有学，可以有士用果，通过有漏加行的善可以产生有学道的无漏胜观，所以可以有士用果。增上果也可以有。

但是没有异熟果，因为此处的果属于有学，有学属于无漏的，所以在无漏的状态中不会有异熟的有漏法。然后也不会有等流，因为二者之间不相似。也没有离系果，因为它是无为的，而此处的有学属于有为法。所以只有士用果和增上果。

第二种、非有学非无学的因产生无学的果。因是非有学非无学，果是无学，也同样有两种果。有士用果，也像前面理解的一样，通过有漏加行的善可以产生无学道的无漏胜观，所以可以有士用果。增上果也可以有。

没有异熟果，因为此处的果属于无学，无学属于无漏的，没有异熟。然后也不会有等流，因为二者之间不相同。也没有离系果，因为虽然它的功德是无学，但是有为的，而离系果是无为。所以只有士用果和增上果。

第三种、非有学非无学的因产生非有学非无学的



果，可以有五种果，和前面的有漏断道相同，都是五种果俱全的。

此处的非有学非无学中包括了有漏的法和无为法，在有漏的法中可以有有漏的断道，因此可以有离系果。异熟果当然有，有漏的因产生有漏的果，因中有有漏的因，果中也有有漏的果，所以异熟果可以有。士用果也可以有。等流果也可以有，因和果本来就是一样的。增上果更不用讲了，绝对有。所以此处是五种果的情况。

下面是业和果之间最后一个颂词。

见断彼等三四一，修断业生彼等果。

次第为二四与三，非断彼等一二四。

此处讲了见断、修断和非所断。见断是在见道的时候所断的障碍，种种的根本烦恼，邪见、边执见、身见等很多见和不善法都在里面。修断即修道时候的所断，其中有些是有漏的善法，有些则是无计的色法，有些属于染污性的法，都在里边。还有一种是非所断，即无漏法。所以断就是见断、修断和非所断三种。

和前面的格式是一样的，见断的业产生见断的果，见断的业产生修断的果，见断的业产生非所断的果。

“见断彼等三四一”，“三四一”都是见断的果，有三种，见作为因有一种。

修断的业产生见断的果，修断的业产生修断的果以及修断的业产生非所断的果。“次第为二四与三”，次第或是两种果，或是四种果，或是三种果。

非所断的业就产生三种果，即非所断的业产生见断的果、非所断的业产生修断的果，非所断的业产生非



所断的果，也是有三种。下面次第地观察三四一，二四三和一二四是怎么样得到的。

首先见断的业产生见断的果，有士用果、增上果和等流果。前面见断的业有功用可以产生后面的果，所以增上果是可以有的。同属见断，所以有等流果。

没有异熟果，因为见断是属于染污性的，因虽然可以作为因，但是果不可能，因为异熟果一定是无记才行。所以见断是染污性的缘故，所以不会有异熟果。也不会有离系果，必须用善法才可以产生离系果，而见断是染污性的功用，怎么产生离系呢？不可能。而且它的果也属于染污性，而离系本来是无为法，所以不可能有离系果。

如果是见断的业产生修断的果，那么除离系果之外其他四种果都可以有。因为修断不是无为法，它不可能是离系果，而且见断为因也不可能生出离系的果。从因和果两个角度来讲都不会有离系果。

异熟果可以有，见断的染污性或者不善的都可以有，因是可以安立的；果方面，修断中的果有些属于染污，有些属于无记，所以异熟果是可以有。因是不善的染污，果是属于无记，所以异熟果可以安立。士用果也可以安立，通过见断的因产生第二刹那修断的果，功用是可以有的。等流也可以，虽然见断和修断的部<sup>75</sup>不一样，但是二者有相似的遍行烦恼，见断中有一部分遍行烦恼可以产生修断的遍行烦恼，所以可以有一种等流。（但是反过来，修断的遍行法中就没有产生其他部的

---

<sup>75</sup> 部，即界。



遍行因。) 增上果是可以有的。所以除了离系果之外，异熟果、士用果、等流果、增上果四种果都可以有。

见断的因产生非所断的果，只有增上果，二者之间从不障碍的角度来讲有增上的作用。因为是非所断，不会有异熟果。士用果也没有，没有一个见断可以产生无漏。等流果当然也没有了。离系果也没有，因为见断不可能产生离系的功用。所以只有增上果。

第二部分、修断的业产生见断的果，修断的业产生修断的果，以及修断的业产生非所断的果。

如果因是修断，果是见断，有士用果和增上果两种果。通过修断的业的功用可以产生见断，所以它可以有士用果。从不障碍的角度可以有增上果。

没有异熟果，因为果是见断，见断都是染污性的，染污性中不会有异熟果。没有等流果，虽然前面讲过，从见断的遍行烦恼中可以生起修断的遍行烦恼，二者之间是相似相同的，但是反过来讲，修断的业和见断的果没有等流，因为所有修断中遍行的烦恼中，没有一个可以作为其他部的遍行因，所以没有等流果。离系果肯定不会有。

修断的因产生修断的果，不会有离系果。其原因是修断的果本身是有为的，而离系是属于无为的，因此修断的因当中不会产生离系果。

可以有异熟果，因为在修断的因当中有些属于有漏的善等有漏的法，果中可以有记的，所以修断的因和修断的果之间可以有异熟。也有士用果，前面修断的功用可以产生后面修断的法。本来也是等流的，所以可以有等流果。增上果也肯定有。除了离系果之外，其他





四种果是存在的。

修断的因产生非所断，可以有三种果，有离系果、士用果和增上果。离系果是无漏法，在修断当中怎么可能有离系果呢？在修断当中有有漏的善，比如修有漏禅定的时候，可以有断道，只要有断道就可以产生抉择灭，所以离系果是可以存在的。士用果也可以有，通过有漏善中的加行可以生起无漏。增上果从不障碍的角度来讲是可以有的。异熟果没有，因为它产生的是非所断，非所断中不会有异熟果。等流果也没有。其他三种果是存在的。

非所断的业可以产生见断的果、修断的果和非所断的果。

首先无漏非所断的业产生见断，只有增上果。非所断无漏法本身不障碍见断的产生，所以可以有增上果。除了增上果之外，其他的任何果都不会有这样的关系，只有增上果可以勉强安立，这是有部的观点。异熟果当然不会有了，非所断本身是无漏的，没有任何的异熟果。士用果也没有，没有一个无漏法可以产生一个染污性的法。等流果当然不会有了，离系果也不会存在。

非所断的业产生修断的果，有士用果和增上果。比前面的见断多了一个士用果。增上果当然可以有了，士用果怎么可以有呢？前面讲一个无漏的业怎么可以产生见断染污性的法呢？不会产生。既然见断的染污不会有了，那么无漏的法怎么可以产生修断的自体呢？这是因为修断的范围广，修断不一定是染污性的。见断都是染污性的自体，但是修断中也有一些有漏的善法。所以从无漏的观当中出定之后，可以产生一些有漏的



果，但是不会产生染污性的果。和见断不一样，因为见断全都是染污性的。从无漏观当中出来之后，不会安住在一个染污性的状态当中，没有这种功用。但是从无漏观当中出来之后，可以生起有漏，这个有漏就可以符合修断当中一些法的本体了，所以可以有士用果。增上果可以有。异熟果不会有，因为非所断的业不可能有异熟果。等流果不会有，因为二者之间不是真正的等流。离系果不可能有，所断本身不可能是离戏的状态。所以只有士用果和增上果。

非所断的业产生非所断的果，除了异熟果之外的四种果都可以有。因也是非所断，果也是非所断，所以不可能有异熟果。士用果可以有，非所断无漏业的功用可以产生第二刹那无漏的果。等流果可以有，因和果本身就是一部的。增上果当然是有的。离戏果也可以有，从无漏的角度来讲，无漏的断道可以产生抉择灭离系。所以有除了异熟果之外的四种果。

以上分析完了何趣何界的业产生什么样的果。果反正就是五种，分别来配，把原则性的东西了解了之后，就知道什么样的业产生什么样的果。以上稍微复杂一点点，后面比较简单。

### 丙八、合理与非理业之分类

经典当中讲到的业的分类有非理所生业，合理所生业和非二者所生业三种。

**非理业即染污性，有谓失轨亦复然。**

佛经当中讲到了三种业的分类：非理所生业、合理所生业和非二者所生业。



“非理业即染污性”，“染污性”其实就是指杀生、偷盗、邪淫或者妄语等自性罪。自性罪都包括在非理当中，一方面是染污性的，一方面是以有覆无记的业通过非理作意而引发的，这些都称为非理业。

有些人觉得不受戒就很自由自在，受了戒之后就束缚，其实从自性罪的角度来讲，即使不受戒，自性罪犯了之后，仍然有很重的罪业。如果受了戒，虽然可能会违犯自性罪或佛制罪，但是从另外一个角度来讲，有守护佛制戒的功德，也遮止了自性罪，所以功德利益是非常巨大的。而且这些戒律本身有很强很强的保护作用，把我们保护起来了。如果不去受戒律，你就可以为所欲为，从某些角度来讲，好像是很自由自在的，但是从另外角度来讲，放纵了自己的自性罪，最后对自己造成了更大的伤害。

当你受了戒律之后，不能杀生，不能偷盗、不能邪淫，不能做这些事情，一方面在护戒，一方面我们已经远离了自性罪，对我们来讲是最好的保护措施。当我们的内心没有调化之前，还没办法任运安住在善法的状态之前，需要有些强制性的措施。用这些强制性的措施让你走在正确的轨道上面。

如果任由我们的心去想去做，肯定 99.99%都是错误的，都是歧途。因为内心当中根本没有取舍的观念，内心当中都是贪嗔痴自在的，无始以来行持了很强烈的以我执引发的贪嗔痴，所以任由我们的性子来的话，百分之百都是堕落的。

但是以佛陀的智慧，再加上我们信仰佛陀的智慧和慈悲，去受一个戒律的话，会强制性地让我们走在正



确的道路上面，暂时让我们远离很多很多的痛苦和歧途，避免很多恶趣的深坑。通过这样方式，当我们的内心调化之后，自然而然就可以安住在正道当中。那个时候，佛陀就可以松口气了，可以放心了，“这个弟子还可以，现在不用我操心了，他自己就可以修下去了。”但是在这之前还是需要佛陀戒律的保护，大恩上师们教言的保护，和法规纪律的保护等等，这些都是需要的。如果没有这些，很容易犯很多很多通过非理作意引发的染污性的非理业，恶业是非常有可能造的。

“有谓失轨亦复然”，有些上师讲，不单是染污性的自性罪，还有“失轨<sup>76</sup>”，即违反了佛制罪或世间当中共称的一些贤善的法规，也算非理业。这两种观点，世亲菩萨没有驳斥，也承许。前面讲过，有时有些论师讲的观点，世亲菩萨说这是不符合于经典的，比如前面讲邪命的时候有一条，有些论师讲如果是为了衣食住行、生存资具而生起贪欲产生身语业是邪命，但如果是娱乐引发的不是邪命。世亲菩萨说这种说法违背经典的缘故，不能取。但此处说“有谓失轨亦复然”，世亲菩萨没有反驳，也是承许的。以上讲了非理业。

合理业当然是通过如理作意引发的。比如不做杀生、偷盗、邪淫，不违背佛制罪，不违背世间的共称等等。以如理作意引发的当然就是合理业，这些合理业是善业。

既不是非理所生业，也不是合理所生业，非二者所生业叫无记业。它既不是通过染污性产生的，也不是通

---

<sup>76</sup> 轨，即佛制罪。



过其他的合理性产生的，就是非合理非不合理，实际上就是无记业。

### 丙九、引业与满业之分类

在佛法当中经常出现引业、满业，此处就讲什么是引业，什么是满业，引业和满业的分类。

一业能引一生世，满业则可有多种。

无心之定非引业，得绳亦非为引业。

引业是总的业，总的业就叫做引业；分别的业叫做满业。

引业，即把你从此道引到彼道。总的一个大的业就是引业，比如我们造了业之后，这个业可以牵引我们投生到人间；或者牵引我们投生到天界；或者牵引我们堕地狱等等，把我们从一个道牵引到另外一个道的业，就叫做引业。

满业是当你趋向于某一道之后的差别的业。比如现在我们都是人道的众生，大家的引业都是相同的，都是能够把我们引到人道的业，这个总的业是一样的，但是别业不一样。身高、肤色、福报、相貌、拥有的财富等种种情况是不一样的。有些很富裕，有些很贫穷，有些很快乐，有些很痛苦，有些很高，有些很矮等等，很多很多差别的业叫做满业。总的引业都是一样的，但是都变成人之后，每个人相续当中的满业是不相同的，所以形成了很多很多各式各样不同的情况。

总的都是人，但四大部洲的人，以及南赡部洲当中的中国人、美国人、日本人等都是不相同的，身高、相貌、肤色、受用、快乐与否也都是不同的。这都属于满



业。以上是总的业和分别的业的差别。

在注释当中用画家比喻，画家画一幅山水画，首先用线条把整个轮廓先画出来，这叫素描，素描完成了以后就叫引业，大概的轮廓已经出来了。比如我们投生到人道，这个人道的轮廓就出来了。把素描画完之后还要上色，这个地方应该是红色，那个地方应该是蓝色，这些不同的颜色点缀之后让它丰满相当于满业。

同样道理，一个业把我们牵引到人道当中投生，投生之后，寿命的长短、受用的多少等等这些方面都是满业，满业都不一样。

按照有部的观点，“一业能引一生世，满业则可有多种”，一个业可以引一世，还是可以引很多世呢？按照有部的观点来讲，一个引业只能引一世，不能引多世，一个业引多世的情况不会有的。

但是从经部的观点来讲，一个业可以引很多世。比如你造了一个很大、很重的业之后，你的寿命只有这么长，当引业还没有用尽时，第二世将会继续投生、继续受果报。如果第二世这个引业还没有用完的话，还会再投生再享受这种果报，乃至于你的这个业穷尽了，这个引业就不会牵引后面的投生了。所以经部宗的观点认为，一业可以引很多世。真正观察起来的时候，这也是比较合理的。有些是一个业引一世的，因为它的力量就这么大，只能引一世；有些业很大很强烈，一个业可以引很多世。前面讲屠夫的公案就是这样，他以前供养独觉的善根，引了很多世善趣的人天果报，最后消尽之后才堕落。所以一个业可以引很多很多世的投生。但有部宗认为，一业只能引一世。



“满业则可有多种”，满业可以有很多种，不同的满业可以出现的。

在此处讲到引业和满业的四种差别，由四句进行分析的。有些时候，引业是善的，满业是不善的。比如人道是善趣，三善趣之一，所以只要能够转生人道都属于善业，他的引业都是善的。但是他的满业就不一定是善的，如果满业有恶的话，转生人道之后他会一直很贫穷，一直很贫穷这就是满业不善；一直生病，这也是满业不善；一直受欺负，也是满业不善；或者很操心，这些都是满业不善。所以有引业善满业不善的情况。

有些是引业不善满业为善，能够牵引到恶趣当中去的引业是不善的，但是他的满业是善的，比如在恶趣当中有些宠物吃得好、穿得好、经常有澡洗、有高档衣服穿，这些属于满业善。国宝大熊猫享受国宾级的待遇，出行都是坐专机的。有些人买张机票都很困难，但是它可以享受专机，很多人侍候它，到达目的地之后，还有去迎接它的车队，这方面就属于引业不善满业很善。还有大力恶鬼也是这样的，堕恶趣是引业不善，但是它的满业是善，它的受用非常非常丰足。还有龙王也是这样，龙王是属于旁生道所摄，它的引业不善，但是它的满业善，它的财富非常非常多。

还有引业满业均为善的，比如有些天界的天人离开了争斗，引业是引到善趣当中，满业也是经常感受快乐的。

还有引业不善满业也不善。地狱众生的引业当然是不善的，把它引到恶趣当中；它的满业也不善，在地狱当中没有感受过一点点快乐的生活，全都是很悲惨、



很痛苦的状态。

有以上四种情况。人道当中满业没有一个纯粹的善或者不善，属于一种杂业。但不管怎么样人道当中有苦有乐其实也是一种能够生起出离心修道的所依。如果能够转为道用的话，也是一个优势，但如果不能转为道用的话，只能被动地受业了。

“无心之定非引业”，无心定有两种，一种是无想定，另一种是灭尽定。无想定和灭尽定“非引业”，不是引业，只是满业而已。它们的引业是什么呢？无心定自己的引业是无想天的业，生到无想天的业就是它的引业。灭尽定的引业是有顶的业，非想非非想的业是它的引业。无想定和灭尽定二者没办法引后世，它们只是一个满业而已。

“得绳亦非为引业”，同样，得绳因为力量很弱，也只可能作为满业，没办法作为引业。引业的力量很强大，很强大的业才能成为引业，因为要把我们从这个道引到那个道的缘故，所以它的力量要很强大。而无心定的力量很弱，得绳的力量也很弱，所以没办法作为引业，但是作为满业是可以的。

以上就是引业和满业之间的差别。

### 丙十、宣说三障

平常我们讲的三种障：业障、烦恼障还有报障。业障的说法经常出现，烦恼障也是经常出现的，而报障可能稍微陌生一点。下面我们看一下三障是如何安立的，“愿消三障诸烦恼”是不是此处所讲的三障。

无间罪之诸业障，强烈烦恼与恶趣，





## 无想天众北俱洲，承许此等为三障。

三障中第一个叫业障，第二叫烦恼障，第三叫异熟障，也叫报障。

当然障有很多不同的讲法，有些是有部小乘的观点，有些是大乘的观点，还有些密乘当中的一些观点。以前有些道友可能学过《辨中边论》，《辨中边论》第二品辨障品当中有很多不同的障，如十度的障、三十七道品的障、九障，最后归摄为烦恼障所知障等等，障的很多分类在《辨中边论》的辨障品当中都有讲到。当然讲的方法不一定和小乘的方式完全一样，有些方面相同，有些不一样。

此处所说的业障是什么呢？即无间罪。平常我们说业障重，其实是一种泛泛的讲法而已，业障标准的定义是无间罪，造五无间罪<sup>77</sup>才能叫做业障。所以有时候我们都没有资格说我们有业障。造五无间罪的人才能叫业障，没造五无间罪就没有业障。没有业障虽然很好，但其实此处没有业障的意思是说你没有造五无间罪，因为五无间罪才叫业障。所以业障深重只是一个泛泛的讲法，如果不观察，不按照经典作依据，可以说我们业障重，但是真正从严格的角度来讲，这个地方业障一定是指无间罪。

什么是烦恼障呢？烦恼障是数数现行的，非常强烈、很难对治的烦恼。如果是偶尔产生的烦恼，发了很大的脾气，或偶尔产生很强烈的贪心，用对治很容易马上压制的，不叫烦恼障。比如内心的贪欲和嗔恚长时间

<sup>77</sup> 五无间罪，即杀父、杀母、杀罗汉、破和合僧、出佛身血。



不间断地产生，又很难对治，叫做烦恼障。一般来讲，偶尔产生的烦恼不一定是真正的烦恼障，而持续性产生的，非常难以对治的才是烦恼障的定义。

第三个叫做报障，或者叫异熟障。异熟障是什么呢？通过异熟引发的，恶趣、无想天和北俱卢洲的众生。这些报障主要障碍什么呢？主要障碍修行善法，阻碍圣道的产生，让其没有办法修行或者没办法得果。

从普遍的角度来讲，恶趣没办法修圣道，所以它是有异熟障的。无想天因为一入定就什么心思都没有了，不产生一念的善心，完全处在心心所灭尽的状态中，所以他一点善根都没办法修，所以障碍生起圣道、现见圣道。北俱卢洲虽然从某些角度来讲非常好，但是从另外角度来讲也是具有报障的。人道当中具有报障的就是北俱卢洲，而且在北俱卢洲本来没有佛法，也生不起来修佛法的心，所以它对于现见圣道，暖相等也是有阻碍的。

还有一些观点，比如《亲友书》当中说，阿修罗也有异熟障，也没办法见到真谛。

“承许此等为三障”，佛经当中所讲的业障、烦恼障和异熟障主要是指这些。

注释后面有一个问答，如此的话，能乐、指鬘，还有难陀具有很深重烦恼的，是否就没办法生起圣道呢？同样如果生起非常强大的五无间罪或者报障，是否也没办法让我们修行圣道？这三种情况是否都没办法修道呢？

能乐贪欲心很强烈，在《亲友书》注释当中也是讲到，为了和心爱的女人相会，把母亲杀死了。后来依靠



佛陀的调化，他自己也强烈地忏悔，死后没有堕入地狱而生天了。如果按照你的观点来讲，造五无间罪的人一定会堕落，就没办法生起圣道的，而能乐生天之后就获得了圣道。还有指鬘杀了九百九十九个人，他也是有这么强烈的烦恼，也应该没有办法生起圣道。还有难陀贪欲心很大，也应该没有办法生起圣道。

在他们没有抛弃强烈的烦恼之前，当然是没办法生圣道，但是他们一方面来讲根基非常非常利，所以后面当他们把烦恼清净完之后，就生起了圣道。一般的人是不行的。

有些善根的弟子虽然造罪的时候非常厉害，但是他一旦翻然悔悟，修善的力量也非常强大。当然我们也不能百分之百地说，只要是造大恶的人，反过来一定能够很好地修佛，这也不一定。还要观待他的根基怎么样。有些人造罪业很厉害，但是让他去修善法就不行了。世间当中有些人打麻将特别地精进，三天三夜都可以不下桌子的，但让他去修法就没有这个力量了。我们也不能说，你打麻将这么厉害，看书也应该很厉害，看书就不行，几分钟就看不下去了，马上就打瞌睡了。所以是不一定的。

但是有些利根者造罪时很凶，但是反过来造善业也很厉害，这种情况也是有的。指鬘、难陀都是根基很利的人，而且也是授记的最后有者，和一般人不一样。所以特殊情况和普通情况要分开，一般的人没有这个能力。

无间罪业三洲有，不许黄门等具有，



## 缺少恩德少惭故，余障五趣中皆有。

“无间罪业”，即前面讲的业障，“三洲有”，即东胜身洲、南赡部洲和西牛货洲这三洲当中有无间罪。而北俱卢洲没有五无间罪，其原因一方面是因为他们的心很调柔，自然而然不会造很多恶业，不会有杀父、杀母的情况，再加上北俱卢洲没有佛法，也不存在杀阿罗汉。除了有个别的阿罗汉可能去北俱卢洲耍一耍，或者去取一点自然香稻之外，一般碰不到阿罗汉，即便碰到阿罗汉也不会有杀心。北俱卢洲没有佛法的原因，当然也没有办法破和合僧和出佛身血。所以北俱卢洲不会有无间罪，其他的三洲会有。

“不许黄门等具有”，黄门二行不会有无间罪，为什么呢？我们不能说黄门和二行不会杀父杀母，但是他即便造了这些罪业，也不会有五无间罪。

原因是“缺少恩德少惭故”，“缺少恩德”是指父母对于黄门和二行来讲，缺少一种恩德，因为父母养育的儿子，没有给他一个非常俱全的根，他的生根不具足，从这个角度来讲，对他的恩德没有那么圆满。因为具足正常的根才是正常的人，这方面父母对他养育的恩德是很大的。再加上如果孩子诸根俱全，父母对他的爱也是非常多的，但如果生下来是黄门或二行，父母对他的感觉可能就会弱一些。所以说，从父母对儿子的角度来讲是缺少恩德的。儿子对父母来讲是“少惭”的，缺少惭愧，因为他的心不定，惭愧心也很弱。所以从两方面的角度来讲，即便是黄门、二行把父母杀死了，也不会造五无间罪，这是一个特殊的情况，我们必须要了解。



天人也不会有五无间罪，因为他们一方面相续是比较调柔的，另一方面也知道业因果的道理，所以天人不会有五无间罪。

“余障五趣中皆有”，从烦恼障的角度来讲，五趣当中都可以有的，不管是五趣当中哪一个都可以有强烈的烦恼。从报障异熟障的角度来讲，和前面所讲到的一样，恶趣的众生、无想天和北俱卢洲的众生有报障，其他地方不一定有报障。

从三种障的角度来讲大概是这样。这方面内容我们应该比较熟悉，也不是很复杂。今天我们就讲到这个地方。



## 第六十五课

《俱舍论》八品当中我们学习到了第四品，第四品是分别业，对于佛经中讲到业的问题进行阐释和分别分辨。分辨业主要是让我们了解业，取舍业。通过取舍业因果，让我们暂时在轮回当中获得善趣，获得安乐，究竟是通过取舍业果的方法可以得到殊胜解脱。

此处主要是宣讲了小乘抉择安立的方法，大乘是通过菩提心、空正见来摄受，这个业也可以成为大乘成佛的因和成佛的资粮。其实修学密法也是在业因果当中进行观察和抉择，只不过密法的见解和修行方式非常非常殊胜。殊胜的原因是因为它接近于实相，越接近于实相的法门就越殊胜。从某些方面讲法无高下，法都是佛陀宣讲的调伏烦恼、调伏众生、让众生获得解脱的法，从这个角度来讲法都有这个功效。但是法有离实相最近的，不是那么近的，直接的或者间接的等等很多的差别。越接近实相的法越殊胜，比如抉择空性、抉择如来藏或者抉择无二等等，可以从这个角度来安立殊胜。

前面讲了三障——业障、烦恼障和报障，今天着重宣讲业障，即五无间罪。

### 丙十一、宣说五无间罪

破僧即令不和睦，自性不相应行法，  
非烦恼性无记法，彼与所破僧众具。

关于五无间罪，唐译的颂词当中专门有一个颂词宣讲其含义，但在藏译的颂词当中没找到这个颂词。注



释当中讲到五无间罪有分类。

其中有三种是杀生，即杀父、杀母和杀阿罗汉，这些都是以断命根为究竟，以杀生为业。出佛身血是杀生的加行，因为不是为了出佛身血而出佛身血，而是为了想要杀死佛，有想要把佛杀死的心，也做了杀死佛的加行，所以安立成杀生的加行。但是佛是金刚身，不可能被杀死，所以最多只能出一点点佛身体上面的血。以上四种是杀生的业道或杀生的加行。破和合僧是妄语，属于语业。

在五无间罪当中首先宣讲的、着重宣讲的是破和合僧。按照《俱舍论》的观点，破和合僧是五无间罪当中最重的罪。最重的罪不是杀父、杀母，也不是出佛身血，也不是杀阿罗汉，而是破和合僧。因为如果破和合僧的罪业成立，整个三千大千世界的有情相续当中生起不了善根，也没有办法证圣道。所以过失是非常非常严重的。有情内心当中没办法生起善根，也没办法通过修行证悟初果乃至证悟阿罗汉果等等，这个过失是相当严重，所以此处是着重讲。

虽然在现在这个时间当中，已经没有造破和合僧的机会了，绝对不可能存在，但是五无间罪中业障最重的这个必须要了解。

“破僧即令不和睦，自性不相应行法”，首先“破僧”是一种不相应行。前面第二品讲到的十四种不相应行中没有“破僧”，但是在其他的一些论典，比如《百法明门论》当中，讲到了廿四种不相应行，其中不和合就是此处所讲的“破僧”。因为和合众叫僧，是以和合为性的。和合按照有些观点来讲也属于不相应行，和



它相反的就是不和合。既然僧是以和合为义的，那么破僧就是不和合了。

此处“不和睦”就是不和合的意思。“自性不相应行法”，其本体既不是色法，也不是心法，也不是无为法，是一种不相应行法，属于行蕴所摄的不相应行。

这个不相应行“非烦恼性无记法”，不是善性的，当然本来就不可能是善性的，因为是不和合。也不是烦恼性，原因是这种不和合的体性在断烦恼的相续当中也可以存在，在断绝善根相续当中也有。如果是烦恼性的，那么在断烦恼的相续当中就不可能有了。如果是善性的，在断绝善根相续当中也不可能有了。但是所谓的不和合是在断烦恼的相续当中和断善根相续当中都可以具有的缘故，所以说它的本性就是无记法，是无覆无记的自性。

所以破僧按照有部的观点，就是让双方僧团关系不和合，实有存在的一种不相应行法。大恩上师在注释中用了一个劈柴的比喻，如果要把很大的柴劈开，只用斧头劈是不行的，如果在柴里砸一个铁块进去，就可以把这个木头砸开。现在很多道友没有劈过柴，不知道怎么劈。以前我们劈很大一块原木时，先要把它分成两半，然后再分成四瓣。首先先要找它的纹路，然后把一个铁块砸进去，这样一下就砸开了。本来木头是很结实地和合在一起，要把它分成两半，这个铁块就起到很大的作用。同样，僧众本来是和合团结的，这个时候出现一种不相应行，相当于铁块一样，可以让双方的僧团分裂。它是一种实有存在的相应行。

如果按照其他宗派来讲它就是一种罪业。这种罪





业因缘出现，僧众就开始不和合。但是有部说这也是实有存在的不相应行，而且是无记法。

“彼与所破僧众具”，所破的僧众本来是和合团结的，要把他分开，这个不相应行在双方的僧众中是具有的。

这个不相应行是行蕴，行蕴是五蕴之一，是相续所摄的，所以在所破的僧众相续中真实存在这种不相应行。但是注释中有一句话我们要知道，不和合的本身从在双方僧众相续中具有的这个侧面来讲，并不是无间罪。为什么不是无间罪呢？因为它是一个无记法，无记法本身不可能成为罪业，它是非善非恶的。所以我们要知道不和合本身不是无间罪，因为它的体性已经被认定为无记法，而无记的法本身不可能成为无间罪。而无间罪是一个大的罪业，不可能是无记的。所以不和合虽然在僧众相续中具有，但是它不是无间罪，这个方面我们要知道。

既然它不是无间罪，究竟什么是无间罪呢？后面的颂词讲：

**彼之罪业为妄语，彼与破者真实具，**

**中劫成熟无间狱，造多无间害亦增。**

破和合僧排在五无间罪之首，它的罪业到底是怎么样呢？它就是挑拨离间的妄语、虚诳语，这才是真正的无间罪。相续中具有这种不相应行的不和合本身不是无间罪，真正的无间罪就是要让僧团分裂、挑拨僧众的妄语。

下面对于破僧还要进一步宣讲和安立，此处就知



道妄语是真正的无间罪，它是一种挑拨离间的状态。它是离间语，还是妄语，因为只有说虚诳语才能够让僧众分裂，如果说真实语，是不可能分裂的。

“彼与破者真实具”，这个妄语和破者——真正在中间挑拨离间的人，比如在释迦牟尼佛的教下，只有提婆达多会造下破和合僧，当然其他佛的教法中是怎样我们也不太清楚，除了提婆达多之外其他人没有造过。妄语和破僧者提婆达多等真实具足之后，才能构成破和合僧的罪业。

“中劫成熟无间狱”，因为它的罪业特别严重，所以果报也特别严重。此处是时间的角度来讲，是一个中劫，在一个中劫中感受这种罪业，而且受报的地方是无间地狱。

按照有部的观点，如果造了破和合僧这个无间罪必定堕无间地狱，而其余四个无间罪不一定堕无间地狱，有可能转到其他地狱中。但是按照佛经中大多数的观点，大恩上师在注释中也提到，不只是破和合僧才堕无间地狱，其他的无间罪都会堕无间地狱。从有部的观点来讲，破和合僧的罪业非常重，因为只有它堕无间地狱，而其它的虽然叫无间罪，但是不一定会转生无间地狱。

“中劫成熟无间狱，造多无间害亦增”，此处有一个辩论，如果造了两种无间罪及以上，比如提婆达多破和合僧，杀阿罗汉，也出了佛身血，他相续当中其实造了三个无间罪。以这个造了三个无间罪的有情为例，他是一世转生无间地狱，还是因为造了三个无间罪，三世连续转无间地狱呢？有些人觉得这里面有些矛盾需要



解决的，什么矛盾呢？

如果只是一次转生无间地狱的话，那么业就没有大小的差别，造一个无间罪也是堕无间地狱，造两个、三个无间罪也是堕无间地狱一次，如此造两个三个和造一个就没什么差别了。如果造多少受报都一样的话，就相当于所造的无间罪没有大小差别了。如果堕一次无间地狱的话就会出现这个问题。

如果堕两次乃至三次无间地狱呢？又会有另外一个问题。因为前面讲了五无间罪是顺次生受业<sup>78</sup>，不可能顺现法受，也不可能顺后受业。如果是两世三世成熟的话，那么一个无间罪是顺次生受，第二个和第三个无间罪就变成顺后受了，如此便和前面讲到的无间罪一定是顺次生受业相违了。

有部宗解释是“造多无间害亦增”，首先确定只是一次转生无间地狱，不会两次三次转生无间地狱，因为决定是顺次生受业。那么我们要解决第一个问题，大小业有什么差别？有部宗说，这个没问题，如果造了两个或三个无间罪，那么你在无间地狱受苦时身体就会变成两倍、三倍大。原则性上身体越大受的痛苦就越大，如果造两个，身体就两倍了，造三个，就是三倍……总之身体铺的越开，所受的痛苦也就越大。所以第一、身体会变得很大；第二、身体会变非常非常柔嫩。在地狱等等受苦的时候，地狱众生的身体非常柔嫩，一般地狱众生的皮肤就像婴儿皮肤一样，抵抗力很弱。皮肤越柔嫩，抵抗火焰热量的力量就越弱。造无间罪的有情的皮

---

<sup>78</sup> 这一世结束之后，下一世一定会感受果报。



肤要比一般地狱众生的皮肤还要柔嫩得多，所以他感受的苦受也是非常非常强烈的。从这个角度讲，他感受的痛苦变成两倍、三倍、四倍，如果造了五个无间罪的话，他的痛苦就会变得五倍大。

有不同的观点，有的说时间会增长，有的说时间虽然不增长，但身体变大了，苦受越来越强烈了，有可能地狱火的温度还要增高……总之这里面没有捡便宜的地方，如果造了这些业就一定要如是受报。所以有部宗觉得这样回答的话，两种过患就都没有了。

而且按照有部的观点来说，前面造的无间罪属于引业，引导这些有情堕到无间地狱当中，其他的无间罪会以满业的方式存在。所以造了三个无间罪、五个无间罪……所造的第一个是引业，造了无间罪就一定会引导你趋向于无间地狱。而其他的无间罪是通过满业的方式。不可能有五个引业，引五次的情况不会有，根据前面的讲法，就是一个业引一世，不可能是很多业引一次，这种情况也不会有。因此有部宗说，造了五个或三个无间罪的，其中第一个所造的是引业，其他的是通过满业受报的方式来成熟的。

下面看什么样的人造无间罪，破和合僧的时间界限有多长。

**比丘见行具戒者，破于他处凡夫众，**

**堪忍他师与他道，破界彼住仅一日。**

这里讲的造无间罪破和合僧的身份是什么呢？  
“比丘”、“见行者”、“具戒者”。

第一、一定是比丘，比丘就是男身，简别了女身，



女身是不可能的。因为要造破僧的无间罪有个前提，一定是和佛对着干，他想成为佛一样，取代佛的位置，他要变成佛。比如提婆达多教唆阿闍世王，“你把你的父王杀了成新王，我把佛杀了变成新佛”，新王新佛好像开辟一片新天地一样。他教唆阿闍世王把他父亲杀死了，造了无间罪。然后提婆达多开始实施他的计划，但是佛陀教化众生的时候，佛相续中没有被杀的业，所以他怎么害佛也没办法成功，最后因此而堕地狱。如果是一个女众或比丘尼说“我现在是佛”，没人相信。所以一定是要男身，而且要取代佛陀在僧团当中得到领袖位置，必须要是比丘，沙弥也不行，提婆达多就是一个比丘。

第二、是见行者。前面讲了爱行者和见行者，爱行者主见方面很差，别人说什么就是什么，所以爱行者不可能想要和佛对着干。而见行者相续当中智慧比较深，独立自主能力也很强。从这个角度来讲，是利根者而不是钝根者。当然此处的利根者并不是从修学佛法角度来讲的，而是说他自己有很强独立自主思维能力的，有很深主见的见行者。爱行者就不可能成为破僧的身份。

第三、是具戒者，他戒律表面上要很清净。如果别人知道他破戒了，他说自己是佛，别人也不会相信的。所以他要出来挑战佛陀权威的话，至少从外表看起来没有破戒律。

提婆达多这些方面都是具有的，而且提婆达多的相貌非常非常的庄严，有些地方说提婆达多具有三十



一相<sup>79</sup>。否则如果没有很殊胜的大福报和威仪，别人也是不会相信的。连一相都没有，长得很丑的，还说自己 是佛，别人会问：“你的相好哪去了？”“相好隐藏了。”这是不可能的。

以上是破僧者的身份：比丘、见行、具戒者这三个条件。

“破于他处”，他不在佛跟前，因为佛的威德力很大，所以是在他处破僧。当时佛陀住在灵鹫山，离灵鹫山大概有三四里路的地方有个象头山，提婆达多把五百个新学比丘带到这个地方开始做羯磨。

所破是什么呢？“凡夫众”，如果僧团全是圣者，因为圣者已经现见法性，他是没办法破的。虚诳语、妄语对圣者不起作用。他只能引诱一些凡夫，五百个新学比丘是凡夫，没有见道的，相续当中的见解也不稳固，而且提婆达多本来福报比较大，口才也好，他就在僧团当中讲，佛陀年龄也大了，应该让新人出来领导僧团。有一部分相续中得圣果，或内心当中对佛见解信心很大的，依然不为所动。有一部分是五百个新学比丘听了这些话之后就跟着他走了，在象头山上做羯磨，形成了破僧。

“堪忍他师与他道”，真正要成为破僧的凡夫众要堪忍他师。提婆达多说：“释迦牟尼佛不是你们的本师，我才是你们的本师。”如果认可提婆达多是导师，叫“堪忍他师”。把除了释迦牟尼佛以外的人认成自己的导师叫堪忍他师。

---

<sup>79</sup> 佛陀有三十二相。



然后是堪忍他道，释迦牟尼佛主要宣讲因果、八正道等等。提婆达多为了和佛抗争，他发明了五道。

注释当中有，第一、不享用酸奶，有些地方说不享用牛奶，就是他的戒律当中不喝牛奶。

第二、不吃肉，当时在印度以乞食为生，比丘乞食到什么就吃什么，所以佛陀并没有完全遮止出家人必须要断肉。但提婆达多说“我的戒律更严格，牛奶也不能喝，肉也不能吃。”

第三、不能吃盐巴。他觉得是非常非常严格的，他说既然是修道就不应该享受。所以酸奶不能吃，牛奶不能吃，肉也不能吃，盐巴也不能吃，显得特别严格。

佛陀没有制定这些，因为佛陀考虑的是行持中道，不能过度的奢侈，也不能过度的苦行走极端。提婆达多觉得既然要和佛对着干，就必须要把戒律制定的很严，显示出他的殊胜处。

第四条是穿着未裁剪衣。佛陀制定的法衣都是要裁剪成小块然后再缝起来。提婆达多说不需要，直接穿未裁剪衣就可以了。

第五、住于城内经堂，为了便于化缘。

信受提婆达多为本师，信受五条学处，加行就圆满了，就成了破和合僧。堪忍他师与他道时，僧团就开始分裂了。

分裂的时间有多长呢？前面我们讲了，破僧的过患很大。有些传记当中讲提婆达多在破僧的时候，整个三千大千世界的众生没有产生善心，连善心都产生不了，禅定也生不起来，也就得不到圣果，法性力、法尔力是这样的，这个过患特别特别大。如果这样时间长了



肯定是不行的。

“破界彼住仅一日”，“界”，即界限，破和合僧的界限，时间上面讲“彼住仅一日”，即破僧的罪业不过夜，在过夜之前一定会重新和合。有些地方讲太阳下山的时候，日暮的时候提婆达多破僧成功了，然后半夜十二点，相当于三更的时候就和合了。时间很短，不会特别长，但是就在这个时间当中产生的过患也是非常严重的。不管是释迦牟尼佛的教法，还是其他佛的教法，破僧的时间都不可能过夜。这方面是法性力，法性的力量就是这样的，最多持续一日，不可能更长的时间，是一种自然规律。

许彼为破法轮僧，贍部洲有九等成，

破羯磨僧三洲有，彼以八者以上成。

承许这个就叫做破僧，而且破僧有两种：一个叫破法轮僧；一个叫破羯磨僧。

“破法轮僧”，什么叫法轮呢？即佛相续当中所证悟的境界，它像轮子一样流到弟子的相续当中，这叫转法轮。平常外表的这个法轮只是一个表示而已，转法轮并不是我们要把法轮怎么转动起来，像轮子一样在滚动，这不过是个表示。真正的转法轮是佛相续的法通过宣讲等方式，把法义流现到弟子的相续当中。佛相续当中的功德和法义，弟子完完全全领受，佛陀相续当中的证悟，弟子也如理如是地证悟，这叫法流转到弟子的相续当中，这做法轮常转，也就是转法轮的意思。

所以破和合僧其实相当于法轮停止转动了，因为所有众生相续当中生不起善根，也得不到圣道，如此法





轮怎么可能还继续转动呢？所以从这个角度来讲叫破法轮僧。

“赡部洲有”，真正的破法轮僧只在赡部洲有，因为佛陀出现在南赡部洲，所以破和合僧这样一种罪业也只是在南赡部洲才有。

“九等成”，九个或九个以上的僧众可以成立。为什么一定要九个以上呢？因为四个以上称之为僧众僧团。如果你要僧破僧，必须要分成两派，如果一方少于四个人不会成为破僧的情况，所以至少一边四位，另一边也是四位，共八位了，再加上挑拨者自己，比如提婆达多自己，这时候就成为破僧。所以至少是九个，九个以上才有可能。

比如提婆达多在宣讲这些蛊惑的语言时，有五百个新学比丘，当然就是四个以上了。佛陀这边以阿难尊者等为主的也不止四个。当时佛陀不在，二大弟子也不在，只有阿难尊者他们在。阿难尊者听到提婆达多说这个话的时候，就觉得不对，他把衣服穿好就走了。有些比丘跟着阿难尊者走了，有些跟着提婆达多就走了。

还有一种是“破羯磨僧”，破羯磨僧在三洲都有，因为东胜身洲、南赡部洲、西牛货洲这三洲有佛法有僧团，所以可以有破羯磨僧。

破羯磨僧不一定在佛住世，也不需要提婆达多来破，僧团当中单独以不和的心做一些羯磨等，这时候会分裂僧众。

破羯磨僧也是破和合僧，但是这个破和合僧和五无间罪当中破和合僧不是一回事。这种破羯磨僧在现在也可以存在的，但是破法轮僧的这种破和合僧现在



绝对不可能造。后面还要讲，不可能造这样的罪业。但是破羯磨僧现在有，比丘戒当中有一些僧团的罪业属于破和合僧，主要是指破羯磨僧。有些时候僧团之间不和，然后以不和之心作长净羯磨等等，分开僧众也属于破羯磨僧。罪业虽然大，但是远远不如五无间罪破法轮僧的过失大。

“彼以八者以上成”，不需要九个，一边四个，另一边也四个就可以了，自然而然分裂就可以具足罪业。

以上讲到了破法轮僧和破羯磨僧的差别。破法轮僧现在没有了，但是破羯磨僧现在有僧团的地方还有可能出现，对这个问题还是要注意。

今天就讲到这个地方。



## 第六十六课

《俱舍论》分了八品，现在我们宣讲的是第四品分别业。分别业品是对佛经当中所宣讲的业的自性、业的分类等等进行宣讲，主要的目的就是为了让我们对业因果产生定解，让我们知道其实一切的有情世间和器世间都是因为业而形成的。如果有善业就会转生善趣，如果有恶业就转生恶趣，如果我们修持解脱的业就可以获得解脱。

在第四品当中，现在我们宣讲的是三种障——业障、烦恼障和异熟障。业障主要是针对五无间罪进行安立宣讲的。五无间罪最严重的就是破和合僧，破和合僧有两种：一个是破羯磨僧，一个是破法轮僧。成为五无间罪重大罪障的主要是指破法轮僧。

今天继续讲针对于破法轮僧方面的一些相关内容。

初末二大尊者前，佛已涅槃未结界，  
于上此等六时中，破法轮僧不出现。

这个颂词当中讲到，在六种时间当中不会出现破法轮僧。具体的，第一个是“初”，第二个是“末”，第三个这里面没讲到的，是佛教的见解和行为没有出现伤害的时候，第四个是二大尊者出世之前，第五个是佛已涅槃，第六个是未结界。“于上此等六时中”，在上面所说的六个时间当中不会出现破法轮僧。

首先第一、初，即佛陀刚刚成佛转法轮的时候，这个时候不会出现破法轮僧的情况。因为这个时候佛陀



刚刚开始转法轮，众生都非常高兴、非常欢喜，都很珍惜这样一种机缘。或者说佛陀开始通过转法轮的方式破除世间冥暗的时候，大家都非常和睦，因此最初的时候不会出现破法轮僧的情况。

第二、末，即佛陀接近涅槃。大家都知道佛陀马上就要涅槃了，知道佛陀非常难值遇，好不容易值遇了，现在佛陀要入灭了，所以大家非常悲伤，生起无常观念的缘故，也不会出现破和合僧的情况。

第三、佛教的见解和佛教的戒律都没有出现损害之前。佛陀在转法轮一段时间当中，佛陀的见解非常清净，没有出现其他的异说或不同的观念等，并且，佛陀没有制戒之前<sup>80</sup>，大家的相续也非常调柔，在没有出现损害之前<sup>81</sup>，也不会有破和合僧的情况。

第四、二大尊者前，即智慧第一的舍利弗尊者和神通第一的目犍连尊者，是佛陀的两大声闻<sup>82</sup>。还没显现成为佛陀的两大声闻之前，不会出现破法轮僧。一方面两大尊者相当于佛弘法利生的左膀右臂一样，更主要的原因是出现破和合僧，提婆达多开始分裂僧团这种局面，必须要由二大尊者来调和。

前面讲到提婆达多把五百个新学比丘带到象头山，给他们做羯磨、讲经说法等。这时，两大尊者就去调和僧众，提婆达多看到两位尊者来了很高兴，以为自己的能力很大把两大声闻都勾招过来了，虽然来得晚了点，

<sup>80</sup> 制戒因缘之前的行为都不算是真实的犯戒。

<sup>81</sup> 因为某个弟子出现了某种不好的行为，佛陀说从今以后再出现这样的行为就是犯戒律，从这开始制戒了。在这个之前，在很长一段时间当中，都没有真实的戒律出现。

<sup>82</sup> 以法性力，每一位佛都有智慧第一和神通第一的殊胜弟子。



但还可以。其实他不知道，两大尊者是来调和僧众的。

之前佛陀讲法时间长了有时会示现背痛，就跟舍利弗说：“舍利弗，我的背有点痛，我休息一下，你帮我讲法。”佛陀经常这样示现。提婆达多也觉得现在既然我是佛了，我也有这样的大弟子来了，我也应该这样做，他就说：“舍利弗，我现在背有点痛，然后我先休息一下，你帮我讲法。”然后把三衣叠起来做枕头，躺下来休息一会儿，一会儿就睡着了。看起来好像是很自然就睡着了，但其实在某些教典当中讲，这是神通第一的目犍连尊者加持他，通过神通加持他睡着了。因为他不睡着，不好调伏这些新比丘，所以首先加持他睡着了。

提婆达多睡着之后丑态百出。佛陀休息是安住在正念当中，而提婆达多一睡就开始打呼噜，呼噜特别大，首先是右侧卧，然后是翻过去变成左侧卧，很多难看的行为都出现了。

睡着之后，目犍连尊者开始显现神通。刚才显现神通主要是让提婆达多睡觉，再显神通是让这五百个比丘产生信心。产生信心之后，舍利弗尊者开始讲法，把这些道理讲完之后，比丘们就知道了真实的道理，然后就跟着两大尊者走掉了。

这时提婆达多还在睡觉，他的一个心腹弟子三文达多把提婆达多摇醒，说：“你还在睡，你的弟子都走了。”提婆达多非常烦恼，然后就吐血而亡堕入地狱。

佛陀的二大弟子调和僧众是有分工的。神通第一的目犍连尊者主要是示现神通，给和合僧众创造一些条件。智慧第一的舍利弗尊者给这些新学比丘讲法，讲法之后让他们回心转意，回到僧团当中。所以两大尊者



还没有成为佛弟子之前，不会有破僧的情况出现。二大尊者出世之后，即便僧团分裂了，时间也不会持久，因为两大弟子能力特别大的缘故，肯定会重新和合僧众。所以二大尊者之前，是不会出现破法轮僧。

第五、佛已涅槃，佛涅槃之后不会出现破法轮僧。因为破和合僧主要是有一个像提婆达多那样的，显现上世间能力很大、相貌很庄严等的人和佛对着干，要和佛争夺僧团领袖的地位。如果佛都涅槃了，就没有一个可以争夺的对象，这个时候就不会出现破法轮僧，所以佛陀涅槃之后不会有。

第六、未结界，即大小界没有出现。如果僧众只是一个界，不会出现破法轮僧。只有像提婆达多这种把五百个比丘带到另外一个地方，重新去做羯磨，在一个大界当中出现一个小界，出现大小界的时候，才会出现分裂。所以没有大小界之前，也不会出现破法轮僧的情况。

“于上此等六时中，破法轮僧不出现”，说明一个道理，破法轮僧只会在佛在世的时候出现，在佛涅槃之后，像我们现在这种状态，不会出现破法轮僧。

所以，五无间罪当中，出佛身血现在绝对造不了，第二个破和合僧也造不了，可以非常肯定地说没办法造破法轮僧这种罪业。杀阿罗汉的可能性还存在，因为现在世间当中必定还是有阿罗汉。如果自己有一些很不好的习气，或者有很强的烦恼，遇到了阿罗汉把他杀死，就有可能造杀阿罗汉的罪业。这个方面现在来讲还是有一点点的可能，但可能性也不是特别大。杀父杀母这个情况，在世间当中是经常出现的，从古代到现在经常出现杀父杀母的情况。如果父母健在，还是需要注意，



如果父母已经去世了，这两个罪业也不会造。

以上讲了破和合僧大概的情况。

下面我们再看一下之所以成为五无间罪的原因是什么。

于利益及功德田，舍弃令彼无有故。

变性杀之亦犯罪，月经中生者为母。

前面两句主要是说杀父杀母等成为五无间罪的原因，后面两句主要是针对一些杀父杀母的情况进行辨别，是属于前面五无间罪的一些分支。

“于利益及功德田，舍弃令彼无有故”，为什么杀父杀母或者杀罗汉等等会成为很严重的罪业呢？因为第一，父母是生育了我们的身体，现在这个身体是可以修解脱道的，所以说对我们的利益特别大。如果我们没有得到这样一种身体，尤其是没有得到暇满人身的话，就没办法去闻思修行，相合解脱道，所以给了我们这样能够修道身体的缘故，对我们来讲恩德是特别特别大的。

以前我们也说过这个问题，即便在今生当中有些父母对儿女不好，缘他们的恩德修不起来对自己恩重如山的觉受，但单凭我们现在能够去修菩提心、修正法，具备能修法的身体和想修法的心这一点来看，父母对我们就有无法报答的恩德。这种身心状态的来源就是父母，如果没有这一世的父母，我们根本就没法投生，继而没办法得到暇满人身，也没办法坐在这个地方去修持出离心、菩提心等等，这一切都没有了。所以说即便没有其他的恩德，单单凭给我们身体这一点，父母对



我们的恩德也是非常大的。

当然从世间角度来讲，父母并没有给一般世间人解脱的身体，但是现在的人身也是来源于自己的父母，故有生养之恩，生下来并且用很多的精力、时间、财产把自己养大，这方面恩德也是特别特别大的。

从这个角度来说就成了利益田，对自己有很大利益的田，所以在颂词当中说“于利益田”。

然后是“功德田”，功德田就是后面的三种，阿罗汉、僧众和佛陀。

阿罗汉是我们的大功德田，因为他已经断尽了三界烦恼，如果我们缘阿罗汉去供养、顶礼、赞叹的话，世间人就能得到很大的功德。

僧众也是一样，如果我们对于僧众去做很多利益之事，发善心、供养等等也可以得到很大功德。在《贤愚经》等经典中也有很多贫穷或者富裕的人缘僧众发起善心，做供斋、供养等等，他今生得到很大的利益，后世多生累世当中连续不断的转生人间、天界，最后在佛出世的时候也能够得到解脱的因缘。所以僧众是一个很大的福田，缘僧众去做供养赞叹，功德也特别大。反之，如果分裂僧众，过失也特别大。所以阿罗汉、僧众都属于福田。

佛陀更不用讲了，佛陀是断尽一切障碍，圆满一切功德的最殊胜的觉悟者，在所有的福田当中最为殊胜的福田，这个就是殊胜的佛陀。因此缘佛陀供赞，功德不可思议。反之，以杀心出佛身血等，过失也非常非常严重。

所以对于这样一种利益田、功德田，“舍弃令彼无





有故”，一方面有舍弃的心，杀父杀母肯定是想舍弃他们，破和合僧也是想舍弃殊胜的僧众，杀阿罗汉也是想舍弃，以杀心出佛身血也是想舍弃。有舍弃的心之后想通过行为“令彼无有”，即令父母不存在，杀死之后他们在世界当中就不存在了。杀阿罗汉、杀佛陀也是想让阿罗汉或者佛陀消失不见。破和合僧也是想让僧众和合的情况不存在。所以他以这种舍弃的心，“令彼无有故”，会成为非常大的过失。

对于提婆达多出佛身血，注释上面提到，虽然他自己没有能力真正杀佛，但是他的心是想要杀死佛的，他的心是想要舍弃佛陀的，有这样心态的缘故，成为非常大的过失。

之所以成为五无间罪的原因是因为利益田和功德田。它的过失成为诸过失之首的原因就是这样的。

“变性杀之亦犯罪，月经中生者为母”，这是针对杀父杀母这两个支分问题进行观察。父母对我们的恩德很大，他们是利益田。假如父母变性了（虽然变性的可能性不大，但还是有变性的情况出现），父亲变成女性，母亲变成男性，这种情况杀死他们会不会有五无间罪呢？也是具有五无间罪，因为毕竟自己的身体是通过父母得到的，杀死他们就是杀死生育自己身体之人的缘故，即便是父母变了性之后去杀他们还是属于五无间罪，过失仍然是非常巨大的。

“月经中生者为母”，这里面有两个女人，第一个女人是最初受孕的，受孕之后因为某种因缘所怀的胎流产了，流产之后在还没有完全消失生命时，另外一个女人把这个凝酪放在自己的胎门当中孕育，十月怀胎



之后把他生下来了。这种情况下，到底杀哪一个女人才是犯真正的无间罪？此处说杀第一个女人犯无间罪，因为虽然是自己在第二个女人的胎中发育、成长并生产下来，但是自己最根本的因是来自于第一个女人，第一个女人是自己真正的生母。所以杀死第一个女人是犯无间罪的，杀死第二个女人就不会犯无间罪，这也是一种特殊情况。

特殊情况是需要辨别的。因为佛法在流传的过程当中各式各样的情况都会出现，所以有些时候就需要观察抉择。一个人能不能出家要看有没有犯无间罪，他说好像是犯了无间罪，因为杀了母亲，这时就要问是不是杀了生母，这种情况也有可能成为参考。他说，我杀的是第二个女人，第一个女人没有杀。其实第二个女人并不是自己真正的生母，只不过是自己在她的胎中开始发育，其实真正的生母是第一个女人，如果这样的话，他就没有犯无间罪，如果没有犯无间罪，某种情况下也开许出家。

这种情况不是很常见，但是可能会出现、有必要的缘故，就需要做一些辨别。

以打佛心非无间，击后得罗汉亦非，  
造无间罪则无法，获得离贪之果位。

此处对于出佛身血和杀阿罗汉这两种罪业做一个支分的辨别，以及造了无间罪的果是怎么样的情况。

“以打佛心非无间”，如果是通过击打佛陀，让佛陀出血的这样一种心，会不会造无间罪呢？不会。当然不等于没有罪，这个方面要搞清楚。不会犯无间罪是不



是就可以随便造呢？当然不是。一方面佛陀是很殊胜的对境，不要说是想要生起一个打佛陀的心，即便是对佛陀产生这样一种邪见、不好的想法，从某个角度来讲都是有很大过失的，因为他是大福田。就是在《法华经》当中所讲的一样，如果我们缘佛的画像，哪怕以一个无记心供养，乃至于是小低头，一声“南无佛”都会成佛道的，何况对佛产生一念的善心，去做礼拜供养，其功德是不可思量、非常非常巨大的。

反过来讲，过失也是非常大的。如果我们对佛产生不好的心念或者做一些不好的行为，也会有很大的过失。在《极乐愿文大疏》当中有一个人，在寺庙当中看了一尊佛像，佛像有一个手指头不知道什么原因残缺了，他就说这个断指佛，在他说这个断指佛的时候，他自己的手指就断掉了。所以有的时候有些果报是非常非常猛烈的，随随便便开玩笑的心说了一句话，自己马上就感受很大的现世报了。真正来讲比较严重的报还在后面。这个方面也是需要注意，佛陀或者大菩萨等等都是很严厉的对境，供养功德大，做一些小小的损害，过患也非常大。

如果以打佛的心让佛出血的话，虽然不会构成无间罪，但过失仍然非常非常严重。此处说真正的五无间罪当中的出佛身血必须要以杀佛的心，当然佛陀被杀死的因缘早已经没有了，他的业已经清净掉了，所以不可能被杀死。但是造无间罪的人，他就是想，比如提婆那多是不是真的想出佛身血呢？不是，不管推山压佛还是怎么样，他就是想把佛害死，以这样一种心态去做这种加行，所以他就会成为无间罪。但是如果只是以打



佛的心出佛身血，不会成为无间罪，所以“以打佛心非无间”。

“击后得罗汉亦非”，杀阿罗汉也是一样的，刚去杀他的时候，他还不是阿罗汉，而是有学的圣者，如果杀有学的圣者，则是近无间罪。如果通过这种方式去杀一个有学的罗汉，加行做完之后没再做，这个被击者获得阿罗汉果位之后死了，那么你会不会造杀阿罗汉的罪业呢？不会造杀阿罗汉的罪业。

为什么呢？因为对方是在被你打完之后才证得阿罗汉果，你在做加行的时候，他并没有得阿罗汉果，你这个时候并不会造无间罪，因为你并没有杀阿罗汉。

虽然从相续的角度来讲，前面这个有学圣者和后面的阿罗汉是一个相续。从粗的方式来观察，你刚开始对这个圣者做了伤害，后来他死去了，似乎这个阿罗汉的死和你有关，但这和你有没有杀阿罗汉是两回事。因为当时他还并没有得到阿罗汉的果位，如果那个时候去杀他，顶多是造一些其他的罪业。

虽然杀死有学圣者是近无间罪，但是如果你杀完之后，放弃这个心了，而且他当时并没有死，这个时候会不会有真实意义上的近无间罪呢？也不一定有。因为在他死之前，你放弃了这样的心态，已经把这个心遮止了。但是如果你一直有这样的心，就有可能会有这样的罪业。

此处讲“击后得罗汉亦非”，如果你打击完，这个被击者获得阿罗汉果位，这个时候就不会构成无间罪，原因是你对后面这个阿罗汉并没有采取所谓打杀等的行动，这个情况也必须要了解。



“造无间罪则无法，获得离贪之果位”，如果自己造了五无间罪，则没有办法获得离开染污、离开贪欲的殊胜的圣果。

当然如果从大乘的角度来讲，有其他殊胜的对治，可以在今生把这种罪业清净掉。即便是造了五无间罪的人，在大乘中清净罪业、得果的机会也会有的。

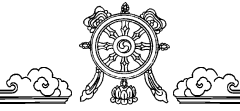
在一些大乘的经典中讲，虽然阿闍世王已经造了杀父亲的无间罪，但是通过文殊菩萨等的调化，他在今生也见了真谛，从某个角度来讲已经得了圣果。见谛之后有的说是没堕地狱，有的说法是显现上堕地狱，就好像皮球落地又弹起来，迅速就从地狱中解脱了。

所以从这个方面来讲，大乘有很多殊胜的方便，如菩提心的力量或者罪性本空，这些对治在小乘中是不具有的。

但是小乘修法很难把这些无间罪在今生中消灭掉。当然如果造了无间罪之后去忏悔，罪业可以轻一点，受报的时间短一点，受报的程度轻一点，并不是没有一点利益的。但是按照小乘的角度来讲，造五无间罪第二世肯定要堕无间地狱。而且这么大的罪业能不能获得离贪的圣果呢？没办法获得离贪的圣果。

以上主要是相应于小乘的观点。有些时候我们也经常分析这个问题，小乘种姓以及发心的力量、忏罪的力量都不像大乘那么殊胜，所以有些不是那么严重的罪业，在小乘中显现上都没有办法完全清净，《百业经》中有很多这样的例子和公案。

《智慧品》中讲，小乘认为大乘不是佛说的其中一个根据，就是大乘中讲造五无间罪有的时候是不需要



受报的。大乘中的确是这样，但是不需要受报的意思并不是指在大乘中这个罪业就自然没有了，而是因为首先大乘的种姓特别殊胜，有迟入速出等很多功德。此外大乘中菩提心忏悔、观修罪性本空的力量和所缘特别广大、心力很大，所以忏悔的力量也很大。

像这样有很多殊胜的对治，如果造了五无间罪的人的心特别猛烈，也可以即生中把五无间罪消尽而不需要受报。这个可能性是有的。

但是从另外一个角度来讲，造五无间罪之后，能够通过很强大的心去忏悔清净，说明这个人的心非常猛烈，他的根基相对来讲可能会利一点。对于一般的人来讲，既然造了五无间罪就说明烦恼本来就很重，所以想要很轻松地把罪业清净掉，本身来讲也是不太可能的事情。如果造了五无间罪，罪业很重，再想要通过很强烈的心去忏悔，这本来就是矛盾的，所以也不是那么容易清净。

所以大乘中讲的这些罪业可以清净，也是要观待因缘，不是任何一个普通人造了这些大罪业都可以很轻松地清净。

益西上师以前也讲过，从一个角度来讲，如果犯了小乘的根本戒或者五无间罪这么大的罪业，这本身就说明内心烦恼很粗重，在这么粗重的状态中想要很轻松地清净掉罪业，也不太可能。

这也是给我们一个提醒，最好不要沾染这样的罪业，否则再去忏悔也不是那么容易。而且造了这个罪业之后很多人都会破罐破摔，或者处在很强烈、很沉重的负罪感中，难以提起很大的心力，以很欢喜的方式去修



善法。

此处以小乘的观点来讲，造五无间罪的人没办法获得离贪果位。如果他的正行已经做完了，当然没什么可讲的。然而如果是做加行的过程中就终止了，能不能够获得圣果呢？

加行分两种，一个是远加行，一个是近加行。如果在做远加行的时候终止了，这个时候还有可能获得离贪果位。但是远加行的时候没有终止，又做了近加行，这个时候还是没办法获得离贪果位，因为近加行时你的心已经很强烈了。

比如想要去杀父亲或杀母亲，远加行的时候，即朝那个方向走的时候，自己觉得不对，知道这是很大的罪业，不能这样做，这个时候就开始放弃了，从这个角度来讲还不会成为障碍。但是远加行的时候没有终止，在近加行的时候，也就是走近之后已经开始用刀子捅了，这时罪业已经很严重了，还是会障碍获得离贪的果。当然如果这个罪业已圆满了，那就不用讲了，肯定没办法获得离贪果位。

造五无间罪的意乐非常恶劣的缘故，没办法和离贪的果完全相应，所以首先要堕恶趣把业消净了，出来之后可能还会受等流果。曾经造过很强烈的杀罪的缘故，后面即便从地狱中出来，生生世世这种杀生的习气种子还会去起作用。

有些时候我们就发现在修道过程中，总是会产生一些不好的分别念。虽然不想产生，但是就是会产生。这其实也是等流的种子习气。以前曾经造过这方面的恶业，虽然可能该受的已经受了，但是等流的果还会起



作用。也就是造者等流，以前曾经造过，尤其是反复造过，这方面的力量很大，所以他在今生虽然开始学法了、皈依了或者出家了、受持戒律等，但是因为内心的习气还是比较重，还会再再地现行。可能自己会觉得作为一个修行者，为什么反复产生这么不好的分别念呢？其实这也是和以前所造的业有一定关系。

很多业并不是造完之后就算了，一般的世间人认为造了就算了，最多就是被别人扇了个耳光，或者赔了对方钱就已经了了。其实并没有这么简单，一方面如果造了大的罪业会有异熟果，之后还有等流果。如果只是显现一下习气也就罢了，但是这个习气有时候又会变成现行，又会让我们去造新的罪业。

有的时候自己控制不住，就去造这个罪业，这样就变成了恶性循环，这就是一般的众生难解脱的原因。他表面上造了一个业，当时没觉得怎么样，但是后果是特别大。就好像冰山一角，虽然只是一个小角露在海面上，觉得没多大，但是越往下越大。一个小的罪业我们觉得没什么，但是业成熟之后有异熟果、士用果以及增上果、等流果。在受果的过程中，因为自己的对治力很弱，等流的习气成熟的时候，又会去造新罪业。这个果又会成为新的业的因。很多业叠加起来，在我们相续中不断地酝酿成熟，这个的确非常可怕。

所以在修道过程当中，如果没有通过很精进的心，产生一个很强烈的对治力，认为随随便便听一下修一下法就可以解脱，这也很困难。所以要有一个很清净的道场作为所依，在很清净的善知识调化之下依教奉行，再加上自己努力通过修戒定慧、闻思修等等，慢慢去对





治，逐渐就把内心当中的习气控制住。

尤其是在一个不好的环境当中，本来自己内心当中就有烦恼，再加上外在的环境鼓励我们去引发成熟这样一种烦恼。在这样的环境当中，烦恼产生起来做一些不好的事情，说一些不好的话时，没有人谴责你，没有人说你不对，而是鼓励你，大家都是这样的，你也应该这样。自己在这个环境当中，相当于自己的烦恼习气的成熟如鱼得水，在这种环境中变成了鼓励烦恼现行，自己的罪业现行得很厉害，大家都习惯了没觉得有什么不对的，自己相续当中的烦恼不断地在萌发、增长。

但是在清静的道场当中就不是这样的，大恩上师的教言，道友们的行为，整个道场的风气都不鼓励不好的行为。不好的行为出现之后，大家是一种谴责的态度，在这种环境中，相当于自己捡到一个大便宜。有些烦恼如果在其它的环境当中肯定会现形的，但是在这个环境当中，通过一种强制性的外在的环境的力量，就不会现形。这是保证我们修行的一个很大的助缘。

在这个基础上，我们再精进地闻思修行，就知道调伏烦恼的原理，不调伏烦恼的过患，佛法的义理，逐渐逐渐深入内心当中。烦恼习气一冒出来，马上就反观，因为在一个环境当中习惯之后，有一种持续的力量，有一种势力成熟。所以如果在一个清净环境当中呆久了，自己产生一个念头，就觉得这个念头很不好，然后自己就想要去对治。如果在其他环境当中放逸惯了，念头产生起来之后，自己不会想这是一个不好的念头，要把它对治掉，因为旁边的人都是这样做的，这就很麻烦。

所以自己内心当中的很多烦恼习气不断的产生，



其实是和环境、周边的人有很大关系的。在一个好的因缘成熟的时候，有好上师、好道友、好道场，有闻思修的机会时，就尽量把基础打牢一点，把修行的原理尽量深的植入到自己内心当中去，这对我们生生世世的修行会起到作用。否则我们内心当中的烦恼习气这么严重，种子这么多，随随便便就可以对治掉，这也很不现实。

此处我们讲到主要是造无间罪的等流习气，今生当中造作了之后，后世可能还会造。因为他所造的罪特别严重，等流习气的作用也非常大，所以尽量最早的时候就避免，千万别造这些罪业。要远离不好的邪师、邪友，远离不好的环境等等。把自己的心处在最好的环境当中保护起来，慢慢地培养自己的善心。因为现在我们的内心还比较脆弱，还没有真正到达禁得起大风大浪暴风雨洗礼的状态，所以在这过程当中，我们还要想方设法的在一个好的环境当中，不断的去培养它、保护它。当我们内心强大到某种程度的时候，才有基础到外面去历练。

然后下面这个颂词：

为破僧众说妄语，承许彼为最重罪，  
所有世间善业中，有顶禅心果最大。

这个颂词是对最大的恶业和最大的善业做一个宣讲对比。小乘所有罪业当中，最严重的就是无间罪。如果在大乘，《宝性论》中说五无间罪不是最大的罪业，谤法的罪业是最大的。如果是在密乘，谤法罪可能也不是最大的，对金刚上师诽谤、打骂等才是最大的罪业。



所以罪业的大小也是观待的。

此处是以小乘的观点来进行安立，小乘的观点当中五无间罪最大。五无间罪当中破和合僧的罪业是最大的。

“为破僧众说妄语”，前面讲破和合僧就是一种妄语，为破僧众说一些妄语的话，“承许彼为最重罪”，承许这个是在所有的罪业当中最严重的罪业。为什么是最严重的罪业呢？因为通过利刃击中了如来的法身。如来的法身主要是法，佛陀相续当中的法通过转动、宣讲的方式，到了弟子的相续当中，弟子内心当中就产生了觉悟，然后弟子再给其他人宣讲。如此这个法义就开始不断地转动，在世间有情的内心当中都会得到这个法的调伏。众生以此知道取舍，调伏烦恼，脱离轮回，所以最最殊胜的就是这个法。

此处“离间僧众”让这个法轮停止转动了，所以乃至破僧没有得到调和之前，出离世间的善法，得到圣果的善法，离开贪欲的境界，得到漏尽等都会终止，会成为很大的障碍。还有禅定、听闻、持颂、闻思也都完全中断了。破僧的时候，我们在人间当中没觉得什么，好像就是人间当中一个团体分成两部分了，但是天界已经一片混乱了，而且众生的心会处在不安乐，无有自在，丧失正念等等，它的影响和过失是特别大的。什么时候僧团和合了，什么时候开始恢复，有情重新开始产生善心，然后该得果得果，该得到离贪就得到离贪，闻思修行、禅定等等就开始生起了。

所以没有调和之前，众生一切的善念都没有办法产生。而且造五无间罪的人，也会在一个中劫转生在无



间地狱当中，这个过失特别特别严重，所以第一就是破和合僧。

五无间罪中第二大就是出佛身血，第三是杀阿罗汉，第四是杀母亲，第五是杀父亲。五无间罪从重到轻就是破和合僧，出佛身血，杀阿罗汉，杀母亲，杀父亲。

虽然父亲植入种子，但是母亲孕育我们的身体，在怀孕的整个过程当中母亲都是不自在的，心思都是放在胎儿上面，尽量去呵护，行动也不自在，经历很多很多痛苦，很多不方便，所以相对于父亲来讲，母亲对我们恩德大。虽然种子是从父亲那得来的，但是不像母亲一样这么呵护，花费这么多的时间，对我们那么的慈爱，经历这么多的痛苦等等。所以从这个角度来讲，在五无间罪中，杀父亲的罪业是最轻的。

“所有世间善业中”，从成熟果报的角度来讲，世间善业中“有顶<sup>83</sup>禅心果最大”，修持非想非非想这样的善业，在整个世间善业当中善根力是最大的，为什么呢？因为他所成熟的善果的时间是最长的，一旦转生到了非想非非想之后，八万大劫当中没有丝毫的痛苦，感受这样一种安乐。虽然他是舍受为主，但是一直没有丝毫痛苦，而且时间特别长。世间当中其他任何善业的果都没有八万大劫当中没有丝毫痛苦的情况。

以上是纯粹以世间的角度讲的。如果相应于出世间，最大的善业有两种，一种是从士用果的角度来讲的世第一法位<sup>84</sup>，第二刹那马上引发见道。从引发见道，

---

<sup>83</sup> 即非想非非想。

<sup>84</sup> 即加行道的最后一位。



获得无漏圣果的角度来讲，世第一法位是世间善业中功德最大的。另一种是从离系果的角度来讲的金刚喻定，第二刹那可以灭尽有顶的烦恼，然后获得阿罗汉，从整个三界当中出离，所以如果从离系的角度来讲金刚喻定的功德特别大。

在《注释》当中有一句“无漏法中要数金刚喻定的果报最大，原因是它无有同类因而直接引见道，并且是断除三界烦恼的断得。”金刚喻定其实是直接引发无学道的。其他的定没办法称之为金刚喻定，金刚喻定一定是断尽整个三界烦恼。此处说“原因是它无有同类因而直接引见道……”，我们可以理解为和前面的两种因归在一起了，因为前面的胜法位是没有同类因直接引见道的，而金刚喻定是断尽三界烦恼的断得，所以“它”包含金刚喻定和胜法位这两种。

为什么那么殊胜呢？殊胜的原因第一是胜法位没有同类因直接引见道，所以它是殊胜的；第二是金刚喻定可以断尽三界烦恼。所以，这里面其实是包含了两种因，一个是在有漏法当中世间胜法位的果报最大，因为它没有同类因直接引见道的缘故；第二个是无漏法当中，金刚喻定的果报最大，因为它可以断除三界烦恼的缘故。

此处单单看句子的话，容易有一点迷惑，但是如果我们把前面两种因都归纳起来再看的话，就明白一个是没有同类因引发见道的胜法位；第二个是断尽三界烦恼的断得，属于金刚喻定。因为前面讲了两种“从士用果与离系果方面来说，则有漏法中世间胜法位的果报最大。无漏法中要数金刚喻定的果报最大……”这里



讲到的是果。原因是什么呢？下面就讲为什么有漏法当中胜法位的果报最大，为什么在无漏法当中金刚喻定的果报大，原因是它……把前面的两种原因都讲了一下。“它”字其实包含了胜法位，也包含了金刚喻定。这两种的原因一个是直接引见道的，一个是断除三界烦恼的。

## 丙十二、宣说近无间罪

前面讲了五无间罪，下面宣说近五无间罪。

染污母亦无学尼，杀定菩萨有学圣，  
夺僧合食毁佛塔，此等即近无间罪。

近无间罪本身不是真正无间罪，它是接近于无间罪，和前面的五个无间罪比较接近的很重的罪业。它不一定堕无间地狱，但是一定会堕地狱，也是非常严重的。

有关近无间罪的说法有时候不太一样，《俱舍论》当中讲的和《极乐愿文大疏》当中所讲的稍微有点不同。有些地方讲的严格，有些讲的不是那么严格。当然我们在了解的时候，严格也好不严格也好都要了解，但是真正在取舍的过程当中，还是按照严格的方面去做比较好一点。

第一是“染污母亦无学尼”，第二是“杀定菩萨”，第三是杀“有学圣”，第四是“夺僧合食”，第五是“毁佛塔”，有这五种。

五种当中第一个是“染污母亦无学尼”，通过邪淫来侮辱既是母亲又是无学的圣者。自己的母亲出家之后获得了无学的果位，这叫“母亦无学尼”，对这种身



份通过邪淫来侮辱，就会造近无间罪。如果从这个范围来讲，一般不太容易犯，因为既要是母亲，这个母亲又出家，又要得到阿罗汉果位，当然就不是那么容易了。

但是按照《极乐愿文大疏》来讲就比较容易犯了。

《极乐愿文大疏》当中所讲到的近无间罪，第一个就是玷污尼众。尼众分很多种，有毁坏比丘尼的戒律，毁坏沙弥尼的戒律，毁坏女居士的戒律，毁坏不是女居士但安住在八关斋戒当中的戒律。有些人不一定受了居士戒，她只是想受一天的八关斋戒，受八关斋戒期间，如果犯她的戒律的话，都算是近无间罪。这就非常容易犯。

《俱舍论》当中这一条基本上犯的可能性几乎没有，但是如果按照《极乐愿文大疏》还是比较容易犯的，因为现在世间中很多出家的比丘尼和沙弥尼，女居士也特别多。如果她们有戒律，自己毁坏了她们的戒律，就会犯近无间罪。

现在很多人经常和女居士或出家女众接触，如果自己的烦恼很炽盛，毁坏她们的戒律的话，就会犯近无间罪。

近无间罪虽然不是无间罪，但是接近无间罪，也是非常非常严重的。自己要多学习多思维，把这些观念融入到自己心中去。虽然自己会产生烦恼，但是想一想它的过患，想一想很大的果报，就会觉得不管怎么样绝不能造这个罪业，一旦造了这个罪业之后，自己要去忏悔是非常困难的。

所以染污尼众让她们失坏戒律，是一个很严重的罪业。针对男众修行人来讲，非常非常需要注意这一点。

第二个是“杀定菩萨”，定就是住定，安住在决定



的菩萨，这个叫住定菩萨，后面还要讲。住定菩萨的意思是三个无数劫的资粮已经圆满了，开始修持相好的善法的时候。按照这里面所讲的，菩萨要成佛需要修持三个无数劫再加一百劫。三个无数劫就是常规的积累资粮的过程，三无数劫的时间圆满之后，他专门用一百个劫的时间修善法，这一百劫时间所修的善法主要是成就三十二相八十随形好的。所以说成就相好是在三无数劫圆满之后，专门以一百个劫的时间来修。修相好的时间就叫做住定菩萨的阶段。

按照小乘的角度来讲，这时还是凡夫。前面我们再再提到过这个问题，因为他是在一座之间成就菩提的，并非大乘的讲法，首先是资粮道、加行道，然后进入大乘的见道、修道，从一地到十地之间开始圆满有学道。在成佛之前以十地菩萨的身份在金刚座下成佛，这是大乘的讲法。

小乘的讲法不是这样，到金刚座之前都是凡夫，然后在金刚座一座之间就成菩提了。

杀定菩萨用大乘的观点讲，就是杀见道菩萨。在小乘当中是没有见道菩萨这一说，你也杀不了他，他在菩提座下已经开始成佛见道了，一下子圆满无学，这个时候怎么去杀他？你杀不了，他已经决定成佛，是不可能被杀死的。所以杀见道菩萨在小乘当中是没办法安立的，但是住定菩萨可以，住定菩萨还是凡夫。但是大乘当中有见道菩萨，安住初地，也不是一座成佛，安住初地之后开始二地、三地、四地慢慢修行。杀见道菩萨算是近无间罪。

第三个是“有学圣”，除了阿罗汉之外的其他七种





有学，从预流向开始，预流果，一来向，一来果等七种，小乘有沙门八果，即四向四果，最后第八果就是阿罗汉果，阿罗汉果之前是阿罗汉向，然后是不来果，不来向，一来果，一来向，预流果，预流向，这七种圣者都属于有学。如果杀死七种有学当中任意一个，也是近无间罪。

第四个是“夺僧合食”，抢夺让僧众和合的资具，当然以饮食为主。有些注释中讲还有其他的资具。因为僧众要和合，饮食等算是和合的因，如果僧众没有饮食了，这个时候也没有办法安心办道。如果自己障碍这些僧众获得饮食，或者抢夺让僧众和合的资具，也是属于近无间罪。所以障碍僧众获得合理的饮食，或抢夺他们的饮食都算是很重的罪业。

当众生烦恼炽盛的时候，或当没有学过这些教法的时候，在世间当中觉得我应该这样做、那样做，我是有理的。但其实不知不觉中已经犯下近无间罪都不知道。所以我们还是要非常清楚这些情况，作为一个佛弟子必须要有智慧，要知道什么该做和不该做，什么是很大罪业等等，这些方面都要了解。然后再想方设法调服自己的心，让自己的烦恼不要那么粗重，还能够有辨别是非的智慧，这些都是非常关键的。如果没有辨别是非的智慧，再加上自己烦恼很粗重，自己做了很多不如法的事情还不知道，还觉得自己是个好修行者，最后当自己堕落时，才后悔也来不及。

第五个是“毁佛塔”，是以佛塔为例，佛像、佛经和佛塔是佛陀的身语意的所依，佛陀的身所依就是佛像，佛陀的语言所依是佛经，佛陀的智慧、意所依是佛塔。如果把佛塔毁坏了，就相当于毁坏了佛陀的意所依，



这方面罪业一般人来讲还是比较容易造的。

杀定菩萨，造这方面罪业的可能性也有，世间当中，我们也不清楚身边谁是在开始修妙相的。杀有学圣的可能性不是那么大，但还是有的。然后夺僧和合食就比较容易了。毁坏佛塔是很容易的，一般有些不信佛的人，经常把家中佛堂里面的佛像砸了，或把经书撕了、把佛塔砸了等等，这其实就是近无间罪。对于不信佛法的人来讲，还是比较容易的。还有一些即便是信佛法的人，当他烦恼粗猛时，也会把佛经撕掉、烧毁，或把佛塔砸了，这也是近无间罪，这方面过失是很大的。

还有一些以前是修行佛法的人，然后受到一些外道的蛊惑，加入其它的教派，其它教派说：“如果你要加入教派，必须要把以前的佛像砸掉毁坏。”他就砸了佛像或佛塔，也会造近五无间罪。

现在经常听到居士的家人砸了佛堂、佛像等情况，这方面其实过失很严重，是近无间罪的过失。

为什么是近无间罪呢？因为近无间罪和五无间罪有相合、相似的地方。“染污母亦无学尼”是和杀母亲的无间罪相接近的，虽然没有杀死母亲，但是通过邪淫侮辱，所以相近于杀母；杀住定菩萨相当于杀父，因为圆满妙相成佛之后，他就可以成为三界的慈父，可以成为慈爱一切有情的对境，所以把住定菩萨杀死类似于杀死父亲的罪业；七种有学虽然没有到无学，但他是无学的因，也具有很多功德，所以杀他和杀阿罗汉的罪业是相似的；夺僧和合食和破和合僧是相接近的；毁坏佛塔和出佛身血有相近的地方。所以从这方面来讲，称之为近无间罪。



造近无间罪的人一定会堕恶趣、堕地狱的，罪业是非常严重的。

于得无来罗汉忍，成为极重之障碍。

对于得到无来、罗汉和忍<sup>85</sup>，还会成熟一些果报，为什么呢？因为一般来讲得到忍位就不堕恶趣了，这是大家都知道的一个常识。忍位之前都有可能堕恶趣，虽然还没有到达见道，还是凡夫，但是得到了忍位就不会再有堕恶趣的因。不是说堕恶趣的业已消尽了，而是堕恶趣的因缘不具足了，相当于非抉择灭，因为内心当中有很强对治，缺缘了不会再生恶趣。

当我们要获得忍位之前，有些时候以前曾造过堕恶趣的罪业，就会在修行人相续当中现前。因为一旦获得忍位了，就不会再成熟恶趣的果，相当于前面讲过的，一个人如果要离开家乡，债主都会找过来，让你把钱还了再走，不然你走了之后不会再回来了，那找谁要钱去。所以以前很多恶趣的业，这个时候就会成熟。

所以要离开恶趣，恶趣的业就成为一种障碍，或者忍位会成为恶趣业的一种障碍，因为他得到了忍位，就不会再成熟恶趣的业，不会再转到恶趣当中，从这方面也可以理解。

还有得到无来果，为什么不说见道呢？因为见道还没有离开欲界，欲界很多的业还不一定这个时候成熟。得到无来果后是彻底离开了欲界，从小乘的角度来讲，他不可能通过业转生欲界，也不可能通过大悲心来

---

<sup>85</sup> 忍主要是加行道当中的忍位。



转生欲界，一旦得到了无来果，就不会再投生到欲界当中来，这个时候是远离欲界的分水岭，所以这时候很多业会提前成熟的，除了顺现法受业（即生当中会感受）其他的顺次生受业，顺后受等很多业就不会再成熟，他第二世不会再转生欲界了。

第三个是罗汉果，罗汉果是不来三界受生，所有三界的业会成为一种障碍，阿罗汉会对投生三界的业成为障碍，或者要得到阿罗汉果位之前，提前要感受所有三界当中的业，感受完之后才能够离开。或者反过来讲，阿罗汉果位对于转生三界来讲是很大的对治，成为转生三界的障碍。

“成为极重之障碍”，前面讲了，一方面如果我们要得到忍位，之前有一些果报会成熟，会有很重的障碍必须要先成熟，或者必须要打破很重的障碍才能得到忍位。还有我们要打破转生欲界的障碍之后，才能够得到无来的果位。或者从反方面来讲，忍位是对于转生恶趣极重的障碍，不会再转生恶趣了，从忍位的对治来讲，对于转生恶趣的业是一个大的对治。无来果是对于转生欲界果的大对治，然后阿罗汉果是对于转生三界的一个大对治。

从这个角度来讲，我们也可以了解为什么有些大修行者很精进，但是显现上也遭遇到一些很悲惨的事情。一些不学佛法的人就觉得，为什么他这么精进还遭遇很大的问题，得严重的病、家里出了大事情等等。其实他要彻底离开恶趣的时候，所有以前曾经造过的业都要成熟，然后修行者就可以上升一个很高的高度，而如果业不成熟没有消掉，他还是没有办法得到忍位、无



来果位和阿罗汉果位等等。

从旁观者的角度，尤其是有些佛弟子情愿相信一个人修行很精进，就会越来越顺利。但其实真正从佛法对治的角度来讲，一个很精进的修行者如果遇到很大的障碍，可能是个好事，因为严重的报受完之后，他就不会再投生恶趣了。所以大修行者也会有果报，还不是真正的圣者。

如果是圣者要得到三果时，有可能会有很大的障碍，要成熟阿罗汉果位之前，也会有大的障碍出现。对他们来讲，受了这个报之后就可以得到更高的果位，是很欢喜的事情。但是对于其他人来讲，就觉得修学佛法之后，修成这样，这是不可靠的。但是我们要知道，佛法当中的一些断障原理就是这样的。

以前看过第一世多竹钦活佛的传记，讲到他在得到明显证悟之前，经历了很大的障碍，他后面就说，有些人觉得要获得证悟不需经过障碍，这个说法他是不会相信的。如果要获得很大的证悟，一定要经过很大的困难，或者要经历很大的苦行之后，自己的证悟才能够上升一个高度。

《极乐愿文大疏》当中也说过，有些好的修行者今生当中如果遇到很大的障碍违缘，其实从某个角度来讲，也是他可能即将要获得圣果的前兆。

当然，如果你本来就不精进，障碍还很大，这是不是要获得证悟的前兆呢？可能不是，也许是你的业越来越重了，可能是堕地狱的前兆。但是如果你本来特别精进，而且方方面面的信心、菩提心等等非常好，然后突然发生很大违缘，按照有些大德的讲法，可能是要获



得圣果之前把以前余业消尽的好兆相。

有些修行者一直很顺利，什么大问题都没有，波澜不惊的修行，从某些角度来讲，我们也希望这样，但是也不一定是很好的事情。如果说经常遇到违缘和障碍，有可能是自己逐渐开始修行进步的前兆，我们还是应该迎接它，应该欢喜。因为有可能障碍消尽之后，我们修行方面就可以得到一个很大的提升。

你要获得忍位、无来果位或者阿罗汉果位之前都有一些障碍需要跨越的，否则也没有办法成为更高的证悟者。通过此处的学习我们也可以理解，为什么有些修行者修行当中会遇到各式各样的违缘障碍。

今天就讲到这个地方。



## 第六十七课

现在我们宣讲第四品的内容分别业，本品讲到了佛经中业的分类和本体等内容。我们自己在学习佛法的过程当中，对于业因果的诚信也必须要产生殊胜的定解。这些论典是帮助我们产生定解的一种殊胜方便，因此我们要认真地学习、认真地思维，把道理结合到自己的相续当中，并如是地实践。

现在讲到安立业障和业障的分支。其中业障分支的主要内容是近五无间罪，前面介绍了近五无间罪的体相，今天继续学习与此有关的内容。在前面的颂词当中有一个住定菩萨，那么住定菩萨到底是如何安立的呢？前面说了住定菩萨主要是经过三个无数劫，圆满之后，要用一百个劫来积累资粮修持相好，这个阶段就称之为住定菩萨。

从修妙相之业起，即名住定之菩萨，  
投生善趣贵族家，根足转男忆宿世，  
不退彼即瞻洲男，观现量佛思所生，  
余百劫中方能引，每一妙相百福生。

这两个颂词当中有两部分内容，第一部分内容什么是住定菩萨，第二部分如何积累相好的资粮，这样分两段。

第一段里面有六个特征来安立住定菩萨。六个特征的第一个是“投生善趣”，第二是投生“贵族家”，第



三个是“根足”，第四个是“转男”，第五是“亿宿世”，第六个是“不退”。“不退”之前的颂词是讲为什么叫住定菩萨。第二段“彼即瞻洲男，观现量佛思所生，余百劫中方能引，每一妙相百福生”，是讲他如何积累相好的业。

第一部分讲为什么叫做住定菩萨。“住”是住于、安住的意思，“定”有六种决定，他住于六种决定当中的缘故称之为住定。住于哪六种决定呢？住于善趣决定，不可能再投生恶趣了；投生贵族家是决定的；根足是决定的；转男是决定的；忆宿世是决定的；不退是决定的，他住于六种决定当中，因此称之为住定菩萨。

“从修妙相之业起”，从小乘的角度来讲，他也承许有佛。以前学习《经庄严论》等论典中讲到一些小乘的观点，虽然获得阿罗汉果后，从三界六道当中获得解脱就已经足够，但是有一些个别的修行者根基特别利，大悲心非常强烈，他可以在很长时间中，不断地投生轮回为利益众生而开始修菩萨道。但是这个菩萨道，按小乘的观点，在印度金刚座之前都是凡夫身份，没有像大乘所讲的资料道、加行道、见道、修道，最后到无学道。

大乘讲，从凡夫到有学圣者，从有学圣者到无学的佛，关于不同的地道断证功德讲得特别详细。而小乘当中没有讲，小乘说他要修三个无数劫，在轮回当中流转，不断地累积资粮，三个无数劫的资粮圆满之后，但是他相好的因还没有修，所以“从修妙相之业起”是一百个劫修持相好，“即名住定之菩萨”，他可以安立为住定菩萨。

那为什么叫住定呢？前面提到了，是安住于六种





决定当中，不会变化，因为他的三个无数劫的资粮已经圆满，福报是相当巨大的，他有一种能力能安住于六种决定当中不会退转。

六种决定的第一个是投生善趣决定。他一定是投生善趣，因为在恶趣当中没有办法积累相好资粮，必须要在善趣当中才能积累相好的资粮，所以一定是投生善趣的。

其实不单单是修持妙相之业，对普通的初学者来说，善趣的身份特别重要。我们现在修行佛法，第一个就是修持善法，然后要获得善趣。

有些大圣者故意投生恶趣，他的心识也不会受到任何的污染和障碍。比如释迦牟尼佛在因地修行的时候，专门投生大乌龟、青蛙、熊等旁生道当中，一方面坚持自己的菩提心；一方面利益和他有缘的众生，和其他的恶趣有情结缘等等。他们即便显现恶趣的身份，心也是安住在菩提心当中的，这是另当别论的。

一般的初学凡夫，一旦投身恶趣就会受到恶趣身份的影响。一旦投生到地狱，感受那么强烈的痛苦，哪里还能忆念起善心或修资粮，这是不可能的。投生在饿鬼也是一样，除了经常感受饥渴的逼恼，还有很多颠倒，比如夏天的太阳特别热，冬天的月亮特别冷等，冬天和夏天是颠倒的等等。如果处在这样颠倒显现当中，也没办法忆念善法，每天为了饮食奔波奔走，不可能有忆念善法、修行善法的机会。如果投生到旁生道中，会非常的呆笨，也没办法忆念善法，发起善心。所以一般的凡夫人，如果没有守持戒律，没有取舍因果，一旦堕恶趣，就相当于丧失了取舍的能力和修行的能力。所以获取



善趣的身份特别的重要。

虽然很多修行者说我一定要即生成佛，一定要往生极乐世界，但是我们还要想，假如我们今生当中的资粮没有圆满，没有即生成佛，或者假如我们没有积累往生极乐世界的净业，那么就要面临下一世投生的问题。如果没有提前的发愿，提前的回向，那么不一定会获取善趣的身份，不获得善趣的身份就没办法有修行的机缘。

此处修妙相的菩萨获得善趣的身份同样特别重要，对他累积妙相之业特别重要，所以第一投生善趣是决定的，不可能再投生恶趣。

第二、投生贵族家。即便是投生善趣，投生到人道当中，他也不会转生到很低劣的家族。因为转生到很低劣的家族，就会被生活所困，尤其是在印度的社会当中，低种姓要修善业是很困难的，有时候甚至不能和其他有情接触，所以他要积累资粮，得到财产非常非常困难，很不方便。如果投生到贵族，比如投生到刹帝利、婆罗门等贵族家族当中，身份很高贵，资具获得也比较顺利。而且一般的老百姓对贵族都比较恭敬，他也有机会去利益别人、帮助别人。所以投生贵族家也能够帮助他修持这样的妙相之业，如果投生在其他低劣的家族就没办法。

第三、“根足”是决定的。他的诸根具足，不可能转生为残疾。一方面投生残疾对他自己累积妙相也不方便，因为他要做很多布施等十善业道，如果自己的根不具足，就没办法修持那么圆满的殊胜业道，也就没办法快速累积成妙相的资粮，所以他诸根要具足。诸根具



足让别人生信心也是很关键的。

所以一方面使别人产生信心；一方面自己也能够更好地圆满资粮；再有因为他在三个无数劫当中修行善法，方方面面的善法都已经修持了，所以他已经远离了根残缺的因。在三个无数劫中修善法，其善业非常深厚，这么深厚的善根也不可能转生成一个有残缺的根。

第四、转男身决定。转女身在很多时候修行很不方便，因为女身的力量和胆气比较弱，自己一个人出行很危险，何况要去积累资粮，和很多人接触，修持很多很多的善根，的确非常不方便。菩萨在修菩萨道的过程中有可能转生女身，但是在修妙相之业的时候不可能再转女身。转男身具有大自在，单身去哪个地方都是比较自在的，力量、胆气等方方面面的能力都是很具足的，非常有利于他积累善业，所以转男身是决定的，不可能在百劫当中投生一个女身的身份。

第五、忆宿世是决定的，一定可以回忆自己的宿世。虽然从小乘观点来讲这个时候还是凡夫，但是他有一种特殊的能力可以回忆自己的宿世。回忆宿世就知道以前曾经投生哪个地方，曾经修持过什么样的善业，为了什么样的目标修持善业等等，这方面都是特别清楚的。

一般的人如果能够可以回忆前世的话，也会自然而然变得比较精进。尤其是修行者，如果能回忆曾经投生过恶趣等身份，就会对于因果轮回、业果不虚、必须要解脱等产生一定的希求心。有些时候一般的修行人之所以比较懈怠，某个角度来讲也是看不到自己的前后世，对于现在获得的安乐或者痛苦究竟是什么样因



缘导致的，还是有一定的疑惑。虽然没有很大的疑惑，但也不是那么确定。虽然通过很多案例和教理可以有种种相信，但是如果能够现量见到自己的宿世的话，对于动力的提升也是有很大的帮助。所以如果知道上一世是如何投生的，如何感受痛苦的，那么对于轮回的痛苦方面就会产生很大的决定，就会有想要出离的意乐。

菩萨在修妙相的时候，绝对每一世都会忆念宿世，对于自己宿世修持的善因等都是非常清楚，所以忆宿世也非常有利于修持妙相之业。

一般的人如果有回忆宿世的功能，也能够帮助我们在修行过程当中有一个大的提升。如果我们没有，也应该诚信佛语，尽量对于业果不虚的道理产生一种比量的定解，这也是很关键的。

第六、不退决定。不退有两种解释：一是百劫当中一定是不退而成佛的；二是注释中讲的，在修妙相过程当中，不管遇到什么样的违缘和障碍，他的心都非常非常坚固，不会退。

其实作为一个修行人来讲，这是非常必须的素质。因为我们在修行过程当中不可能没有违缘，心不可能没有波动。有内在的违缘，外在的违缘，环境的违缘等等。在帮助别人的时候，别人根本不听你的，和你唱反调，一般的人内心就会厌烦、退转，觉得没有什么意义，不愿意做了。但是菩萨内心当中，不管遇到顺缘还是违缘，他都是不会退失的。

有些时候修行者是因为顺缘太多而退失的，比如钱太多了，本来刚开始修行还是勇猛的，但是后面慢慢钱多了，名声大了，心就转变了，就觉得修行没有那么



迫切，求解脱没有那么迫切了。因为钱多了想法也多了，想法多了之后自己的心就散于其他方面。所以修行人顺缘太多也会退失。违缘太多也会退失，天天都没有吃没有穿的，也修不下去了，这种退失可能也有。

在修行过程当中我们一方面要安忍这些违缘，一方面也要安忍顺缘。为什么顺缘要安忍呢？因为一般的人遇到顺缘的时候很容易飘飘然，一飘飘然之后就不知道自己姓什么叫什么了，什么都开始乱来，开始忘失自己修行的初衷。

所以我们一方面要安忍恶缘，平时我们在讲安忍的时候，都是说要耐怨害忍、耐苦行忍等等，违缘方面当然我们要安忍了。顺缘方面也一定要安忍，有的时候我们对顺缘方面安忍还不太特别清楚，觉得顺缘来得越多越好，违缘一点都不要。尤其是当自己有因缘得到一些财富、名声地位等的时候，我们还是要安忍，反观自己的内心：到底我是一个什么样的人，是一个圣者还是凡夫？要把自己的定位定好。如果自己是一个修行者，现在自己正在追求解脱道，其它的这些财富名声如果驾驭不了的话，那么它对我们还是会有很大麻烦的。

有些大德对财富有驾驭的能力，可以把名声、财富用在修行、弘法利生上面，但一般的凡夫人能力很弱很难驾驭，如果财富太多了也驾驭不了，名声太大了也驾驭不了，很容易被财物所转，如果被这些外缘所转，我们修行就会退转。所以修行人内心当中的不退转信心或不退转的毅力决心还是需要培养的，不管怎么样我们都要有一种坚韧的能力。

很多大德修行者在违缘来的时候是如如不动的，



顺缘来了还是如如不动。这个就是内心当中很平稳，非常非常的平静。如果不是这样，得到一些赞叹的时候一下子心就很高很高，而遇到一些违缘的时候心就一下子特别低落，大起大落对修行者来讲不是一个好的心态。经常被情绪所左右，怎么可能安下心来听法呢？比如今天早上遇到很不舒服的事情，上课的时候也一直在想这个事情到底怎么样，为什么这个事情会出现在我身上……整个一堂课当中都没办法好好听课。如果打坐的话，肯定整座当中所修的全都是这个事情发生的怎么样。如果今天出现一个很好的事情，那么打坐半小时全都在想这个事。

所以大起大落、大喜大悲的心态对于修行者来说不是好的心态。修行者必需要有一个平稳的状态，遇到很快乐的事情要平稳，不要让它成为自己修行的障碍；遇到很大的违缘也可以驾驭，不能让自己的心过于低落。如果处在相对平稳的状态当中，他的修行就会稳步前进。经常处于大起大落当中，有时就会出现一些违缘。虽然不一定是长期的违缘，但是短期当中被这个所控制，没有办法得到一种自主。修行也是要慢慢锻炼自己的心，让它从很容易受外界影响变得不太容易受外界影响，乃至根本不受外界影响，这是一个循序渐进的过程。

因为住于六种决定的缘故，称之为住定菩萨。下面讲如何修持妙相之业。

“彼即赡洲男”，第一是转到南赡部洲的男身。因为其他的三洲要不然就是佛法很不兴盛，要不然就是根本没有佛法，所以其他诸洲不是那么容易积累福报。



即便南赡部洲也不是决定都有佛法，但是南赡部洲还有一个优势：南赡部洲的思维要比其他三洲的思维更加敏锐。思维更加敏锐的缘故，他要思维法义，要安住在其中，他的身份本身就有一种超胜的优点。虽然北俱卢洲等的福报受用比南赡部洲超胜很多，但是从他的所依，从思维法义敏锐的能力来讲，南赡部洲还是远远超胜他们的。

所以要转生南赡部洲，而且要转为南赡部洲的男身，前面讲了男身积累资粮是非常容易的等等。所以第一个是以赡洲男的身份，积累妙相之业。

第二是观现量佛，他要积累这些妙相都是现量见佛，在佛的跟前观察到佛的妙相，观察到佛的相好，观察到佛的事业之后引发善心，然后在佛的面前修持很多很多妙相的事业。所以第二个方面一定是转生在佛的跟前，然后开始修持妙相。

第三是思所生，是讲闻慧、思慧、修慧当中以思慧为主。为什么不是闻慧呢？因为闻慧的力量很弱。有的时候在听法的时候很振奋，觉得应该怎么怎么样，但是一旦下课，心散于其他的事情之后，我们在课堂上得到的闻慧就很容易忘失了。而思慧不是这样，通过不断地看书，不断地抉择，内心当中产生一定的定解，这个时候思慧是比较稳定的。

为什么没有修慧呢？因为修慧是入定的一种本体，他是定心，定心当中没有办法圆满很多的资粮，所以他在闻慧、思慧和修慧当中一定是思慧。

第四是余百劫，即在一百劫当中圆满资粮。虽然佛经当中讲一般是一百个劫，但是释迦牟尼佛提前了九



个劫，九十一劫<sup>86</sup>当中就圆满了这个妙相。“方能引”是时间方面的一个特点，一般来说要一百个劫才能引出妙相的功德。

“每一妙相百福生”，佛陀有三十二妙相，每一种妙相都是由一百种福德产生。这个“百福”解释的时候也有很多观点，比如在唐译的注释中讲百种福其实就是一百种善思<sup>87</sup>。

首先以五十种思让自己的身体变得很清净，净治身器。比如农夫种田，首先要把田先犁好、地要整得很平整才可以播种，同样，首先有五十种善思让身体变得很清净。接着再引出后面的妙相，相当于农夫在平好的土地上播种。之后再以五十种思让妙相圆满，相当于农夫开始浇灌、锄草等等，让庄稼长起来。所以一百种思是一百种福。

十善业道每一种都有五种思，加起来就有五十种。以不杀生为例，第一是离杀思，离开杀生的一种思；第二个是劝导思，不单单自己不杀生而且劝导别人不杀生；第三个是赞叹思，赞叹不杀生；第四个是随喜，随喜别人不杀生的功德；然后是回向，把不杀生的功德回向成佛，回向妙相。

不予取也是这五种，第一、不盗思，即自己不去偷盗；第二、劝导别人不要去偷盗；第三、赞叹不偷盗；第四、随喜不偷盗；第五、回向不偷盗的善根。

乃至不邪淫等等，每一个善业道都有五种思，十

---

<sup>86</sup> 关于九十一劫的情况，后面在讲佛陀圆满六度的精进度的时候还会提到这个问题。

<sup>87</sup> 思，即思心所。





善业道就是五十种思。

首先五十种思是净治身器，让身体变得很清净；然后有一种思播下种子引出妙相；后面五十种是让妙相圆满，总共加起来是一百零一种，总的来说是一百种，也就是一百福。

大小乘讲妙相的因不一定相同，前面讲的是百福即一百种思的安立。而在《宝蔓论》中讲一切缘觉的福德<sup>88</sup>，所有的有学声闻和无学声闻的福德，以及世间中一切凡夫人的福德的总和加起来，再乘以十，就是佛陀的一个毛孔的功德。所有佛陀毛孔功德的总和再乘以一百倍就是一个妙相的福德。这样一种妙相的福德是非常不可思议的。

三十二相在画像中很难表现出来，因为是不可思议的福德表现出来的妙相，超越了我们的观念。以前道友们在学《宝性论》的时候也问，佛陀的高和宽是相等的，难道身体是方的？感觉很别扭，而且手臂过膝能好看吗？按照我们现在评判的标准来讲，如果一个人是这样的长相，我们觉得可能不好看、不协调。但是妙相毕竟是从特别善妙的福德产生的，一定非常悦意而且特别协调，有不可思议的福德力在里面。

有的时候我们以凡夫人的眼光去看论典中描绘的妙相，就会觉得很不可思议，到底怎么样能表现得这么好看呢？手和脚之间还有网状的光，有像鹅、鸭子一样的蹼，这能好看吗？如果我们真正看到，就会觉得特别好看，没有看到会觉得不一定好看。

---

<sup>88</sup> 缘觉不分有学无学。



前面提到《宝鬘论》的观点，所有的缘觉阿罗汉的福德、所有的声闻有学和声闻无学的福德、再加上所有世间凡夫人的福德总和再乘十倍，才能感得佛陀一个毛孔的福德。所有毛孔的福德总集再乘一百倍才是佛的一个妙相，佛的一个妙相的福德就这么大。通过福德引发的妙相是不可思议的。

有些时候说福德引发的天界是怎么回事，我们怎么想也想不到。最多我们就想一下世间能看到的某个商场、某个机场、某个宾馆，感觉可能是那样的。其实真正来讲还差得很远，我们没有亲自看到之前，没办法描绘极乐世界到底庄严到什么程度，天界的福德圆满到什么程度，是难以思维的。因为我们的福德、心量有限，根本没办法接受很多不可思议的东西，但毕竟它是福德产生的缘故，从这个角度来讲一定是看起来非常悦意、非常庄严的自性。

我们很担心如果修成三十二相，变成那样能好看吗？绝对是非常庄严。从善业引发善妙的果的角度来讲，我们就可以知道，善业越大福德越圆满，绝对显现出来越庄严，这是毫无疑问的。

现在我们的见识和智慧有限，很难去观察、也很难接受，这个也很正常。此处说“每一妙相百福生”，对于每一个妙相需要一百个福，它的量有的时候是不一样的。但不管怎么样，前面我们已经引用大乘和小乘的观点。有兴趣翻一翻《宝鬘论》第三品，一开始就解释了妙相，而且前面二十九相和后面三相还不一样，后面



三相<sup>89</sup>还要超胜。前面二十九相是这样得到的，后面三相还要更增胜的福德才能得到。也有很多这样不共的解释。所以大乘必须要很多善根才能成佛，不是随随便便修一下就即生成佛了，资粮不够也没办法。

学了这些论典之后就知道，我们的心胸才能够打开。是不是需要三无数劫去积累资粮呢？有的时候也不确定，大乘的了义经典中也不需要三无数劫，但是我们要知道大乘佛果到底是怎样的福德，修行大乘成佛必须要什么样的心胸。有的时候学一学大经大论就会知道积累资粮的方法，对我们打开狭隘的心胸有很大的帮助。学大乘必须有很宽阔的心胸，如果心很狭隘学不了大乘。

所以大乘一定是超胜小乘的，到底是哪个方面超胜？一方面它的发心很伟大。一方面它积累的资粮无穷无尽，必须要积累无量无际的资粮才可以成佛。我们现在稍微闻思了几年、稍微修了几年就觉得为什么还没有动静呢？看看《宝鬘论》中这些方面的观点我们就知道，的确要修持大乘也不是那么容易的。

虽然我们修的是密宗，但是密宗的要求更严格。如果没有达到密宗的根基的要求，也只不过得到一个修密宗行者的头衔而已，真正的内涵还没有，没办法通过比较虚的名称得到比较实的果位。

因此要落实佛法中所讲的这些条件、要求，要有出离心、菩提心或者正见，你的六度修得怎么样？心胸到底是怎么样？是不是像大乘的思想中讲的真正打开了

---

<sup>89</sup> 即眉间白毫相、未见顶相、十力法螺相。



心胸？是不是还在考虑自己的利益，没有考虑到众生的利益？

我们对众生到底能做多大的利益，能多大程度上帮助众生，现在来讲这个不是很重要的。重要的是在这个过程中要把心向众生开放，让我们的心真正处在这个状态中。如果自己的心真正开放，安住在大乘的菩提心中，即便在外在没有利益几个众生，但是在初级阶段这一点特别重要。当我们的心理顺了，慢慢在行为方面就会展开；如果心没有真正成熟，在外面做很大的事业、利益很多众生，因为心没有调整的缘故，也不会长远。

我们在修大乘的时候，肯定是要利益众生。但是刚开始的时候所有大乘的修行，不管是修自他平等、自他交换、还是发菩提心，其主要的原则都是让我们的心成熟，都是让我们的心从比较狭隘的自私自利的状态，调整到愿意为众生服务的心态中去。

把自己的心成熟，这是我们修行过程中第一个阶段。当我们的心理成熟之后，慢慢就可以在外在的行为上去帮助越来越多的众生。这个方面就是我们需要了解的。

下面再看一下佛陀怎样圆满三无数劫六度的情况。

宝髻燃灯毗尸佛，三阿僧祇劫末出，  
最初乃大释迦佛。以大悲心施一切，  
以此圆满布施度，具贪虽然断肢体，  
亦不心乱忍戒度，赞星胜佛精进度，  
无间等持静虑度，尔时之心智慧度。



这也是分两段，第一段，即第一句、第二句和第三句，讲到三无数劫中值遇的佛的情况。后面“以大悲心施一切”到“尔时之心智慧度”是讲到佛陀圆满六度的情况。

佛陀从初发心开始到圆满三无数劫之间的情况是怎么样？“最初乃大释迦佛”，释迦牟尼佛最初发菩提心的时候，在具诤劫中有一尊佛也叫释迦牟尼佛，为了区别现在的释迦牟尼佛，叫他大释迦佛。当时我们这一世的导师释迦佛是一位陶师之子叫光明童子，光明童子供养大释迦佛一碗米、一双鞋和布等，然后发了菩提心，发愿：“善逝如来汝之身，眷属寿命与刹土，殊胜妙相等功德，唯愿我等成如是。”也就是《释迦牟尼佛修法仪轨》最后的那个颂词，这个颂词最早的时候是我等本师释迦牟尼佛在大释迦佛面前发心的偈颂，所以加持力很大。

当时大释迦佛也是出现在浊世当中，我们的本师在发愿时也是说“善逝如来汝之身，……，唯愿我等成如是”，你的身体是怎么样的，发愿我的身体和你的一样；眷属是怎么样的，我的眷属和你一样；你的寿命是多少，我的寿命也是多少；你的刹土是怎么样，我的刹土也是这样；你的殊胜妙相是怎么样，我的妙相也是怎么样，反正导师你是怎么样的，我就发愿和你一模一样。

我们现在念释迦佛仪轨的时候，我们也要这样发愿，释迦牟尼佛您老人家是怎么样的，我们也跟随您发愿，不管是您的身体、眷属、寿命、刹土还是妙相，全部都和您无二无别。所以成佛之后，他的弘法利生事业是无穷无尽的。



有的时候我们想，其他刹土当中的佛住世时间这么长，刹土这么清净等等，但是释迦牟尼佛他老人家住世时间这么短，我是不是要发愿寿命也这么短呢？其实他只是发愿和佛一样成佛，而且有这样一种发愿可以得到佛陀的摄受和大悲的加持等等，也可以有一个良好的因缘。

净土的众生本来烦恼就少，其他方面的受用也非常圆满，但五浊恶世的众生很多时候没有人愿意去帮助他们，因为他们刚强难化，寿命、受用也是非常恶劣的，所以很多菩萨以前发愿的时候都是去净土。在《大悲白莲花经》当中也是这样说的，当时很多菩萨发愿都是以后成熟一个好的净土，在净土当中去调化那些纯粹具有大乘根性的人。只有释迦牟尼佛和少数的几位菩萨发愿一定要去浊世，浊世的这些众生很可怜，没有佛法、导师的话，他们会更加可怜，造更多的罪业。他单独发了一个大愿，只取浊世不取净土。

不管是取净土还是取秽土，都是大悲心的体现，当时发愿取净土成佛的被赞为莲花，像莲花一样的菩萨。而释迦牟尼佛等少数几位菩萨取秽土，赞如白莲花，是莲花当中最清净的。

所以如果不是释迦牟尼佛发愿来秽土，我们根本就没有学习佛法的机会，也是因为佛陀恩德的缘故。我们自己也是一样，我们在佛的教义当中得到这样一种受用，我们也发愿和佛一模一样。

这只是佛在成佛之后其中的一个化身，其中的一个事业而已。是不是佛成佛之后只能在娑婆世界，然后就没什么事情了？绝对不是。佛陀的愿力无边无尽，发



愿在秽土当中去度化众生只是他无数的化身之一，无量无边事业的某一种体现而已。

以前观音上师蒋扬仁波切也说过，释迦牟尼佛在三个无数劫当中积累资粮，修了这么多的善法。断一次杀生，你的寿命增长都是很长很长的，何况释迦牟尼佛每一世当中都修不杀生、不偷盗、不邪淫等等。但是最后三十五岁成佛，八十一岁就涅槃了，好像成佛之后只有四十多年的寿命，这怎么可能？佛陀在因地的时候修了无边无际的善业，菩提心摄受的善业虚空都装不下，但是最后佛陀成佛之后感得的寿命只是四十多年，其实这只是为了度化众生的方便显现。

一方面佛陀他自己成佛之后愿意住世的话，可以住无量劫，但是所化众生根基比较低劣的缘故，佛陀的化身也是跟随众生的善根而示现的，所以显现上在世间住世四十几年就入灭了。但是这并不能代表以前佛陀修的所有善业好像就只感得了四十几年的寿命，好像寿命很短，其实这只是在我们娑婆世界其中的一个示现而已。从另外一个角度来讲，如果愿意，他可以住世无量劫，而且他的法身报身也是无穷无尽的。他在三个无数劫所成熟的不单单是化身，还成熟了法身和报身，在其他刹土当中不可思议的化现都是因为三个无数劫的善根而成熟的。这个方面我们需要理解，有的时候好像也容易产生一些疑惑。

在大释迦佛面前最初发心的情况在全知麦彭仁波切所造的《白莲花论》当中提到，针对不同的情况有不同最初发心的记载，最初是在大释迦佛面前发心的。发了心之后就开始在三个无数劫当中积累资粮。第一个



无数劫当中承事了七万五千位如来，在每尊如来面前都是供养、听法、赞叹、积累资粮等等，然后在第一个阿僧祇劫结束的时候值遇宝髻佛。第二个阿僧祇劫又承事七万六千如来，最后遇到燃灯佛，燃灯佛给释迦牟尼佛授记<sup>90</sup>。第三个无数劫承事七万七千如来，最后遇到毗婆尸佛<sup>91</sup>。以上是释迦牟尼佛在三个无数劫中值遇佛的情况。

下面是佛陀圆满六度的情况。

“以大悲心施一切，以此圆满布施度”，按照大乘的观点来讲，佛陀在初地菩萨的时候就已经圆满布施度。虽然小乘当中也讲六度，但是这里对于大乘所讲的很多特色并没有详尽描述，只是说释迦牟尼佛他老人家怎么样圆满六度的情况。

首先是以大悲心布施一切，从自己的财富、自己的王位、国土、妻子儿女、自己的手脚头、眼睛乃至自己的生命等等，从外到内没有一个不布施的。

有些地方讲最后一次布施圆满是大光明王，当时他的名声很大，有一个恶王对大光明王的名声特别嫉妒，就让一个婆罗门去要他的头，大光明王答应布施。

当时在他王宫的后花园中一棵树下面准备布施自己的头。那个婆罗门说：“你必须要把自己捆起来，因为你的力量很大，万一我割你的头你反抗我打不过你。”

国王同意了让他捆起来。捆起来之后树神很不高

---

<sup>90</sup> 按照大乘的观点来讲，在第二个无数劫结束的时候应该到八地了，在《大乘经庄严论》等论典当中讲八地菩萨会得到很详细的授记，包括他的刹土、寿命等等都非常详细。有的时候在忍位的时候也得授记，但是那个时候授记比较笼统，还不是那么清楚。八地得的授记是非常清楚圆满的。

<sup>91</sup> 即胜观佛。毗婆尸佛之后是迦叶佛，然后就是释迦牟尼佛成佛。





兴，出来一耳光就把这个人给扇晕了。

大光明王说：“我在这棵树下布施自己的头已经九百九十九次了，再一次就圆满一千次，千万不要做障碍。”就这样给这个树神打好招呼了。

那个婆罗门醒过来之后，继续做准备。因为恶王给他承诺很多奖赏，他对这个特别希求，所以虽然被打了一次还是不死心，还想继续把这个事情做完。

大光明王说：“现在没事了，我跟这个树神也已经讲好了，不会再出现类似的事情。”大光明王还有一个要求，“我的手要放到前面，头割下来之后会落到我的手上，我用我的双手递给你。”

最后就这样割了头之后圆满了自己的布施。圆满布施之后天人就从天上传来声音说：“大光明王已经圆满了布施度登初地了。”

释迦牟尼佛在因地时在一个地方就布施了一千次头，在其他地方还布施了很多次身体，他在一个无数劫当中修布施，布施的习气特别浓厚，就相当于我们给别人一块钱一样，根本不会有任何丝毫的吝啬心。他就是通过这样的方式把自己所耽着的东西慢慢放舍掉，最耽着的是什么呢？无外乎就是自己的生命，自己的身体。他能够把自己的身体布施给众生，就说明他自己对内外所有的东西都不执著了，而且不是一次两次布施。

有的时候我们可能因为有某些必要，咬咬牙做一做，这个也是可以的，但是一两次是不行的，因为有可能就是冲动了，没有考虑清楚，然后布施完之后你开始后悔了，有这个可能。但是他不是，在一棵树下面就一千次布施自己的头，绝对不是说自己冲动了才这样做



的。

为什么要说他一千次或者无数次？就是为了说明他的的确确发自内心的已经把这些东西放下了，绝对不是装出来的，他内心当中的这个习气很自然，所以也只有在这种状态当中，才可以布施度到彼岸。否则布施度到彼岸从哪里去安立一个标准呢？没有标准。

有的时候我们问为什么他要布施这么多次头呢？为什么不断布施自己的王位和内外财富？就是因为他已经完完全全把这些真实的看成粪土一样，没有任何执著，现在我们对这些还没有看成粪土一样。

从佛陀的传记和菩萨的修行来讲，对我们的启发还是很大的。看到这些之后就知道我们修行真的还差得很远。当我们的修行还没有成功之前应该怎么做呢？还要不断地学习，不断地积累资粮。

大恩上师经常说：“要一定长期学，一定要长期学。”如果不长期学的话，学了几年十几年就觉得学得差不多了，可能够了吧，这个还真的不够。塔波仁波切也说了：“觉得自己够了，这个就是不够的标志。”所以说真正来讲不会觉得自己已经足够了。

以前我们也讲过一个故事，青海多智钦寺的第三世多智钦仁波切，他就很勤奋，天天看书学习。他有一个弟弟，白玛多吉活佛就问：“你这样学，要学到什么时候啊？”他说：“要学到成佛为止。”所以大德们给我们的示现就是这样的，乃至没有成佛之前他都要一直不断地修学。他们两兄弟为什么要这样对话呢？对我们来讲是有启发的。我们总是觉得可以了，差不多了。但别人说要学到成佛为止。现在我们不要说成佛，连初



地都还没有得到，资粮道还没进，哪里够了呢？真正来讲差得远。

越学得好的人越觉得不够，越学的不好的人越觉得够了，这个就是一个颠倒。需要通过这些大德的开示、示现给我们做一个提醒，让我们知道我们的问题到底在哪里，不是说我们自己认为够了就够了。当我们真正资粮够的时候，我们会产生这些功德，越产生功德的时候，内心当中的傲慢就越来越少，内心当中各种各样的美德等等就会逐渐显现出来。

当内心当中证悟越来越高的时候，对道友的看法越来越清净，对其他众生也越来越慈悲，自己的心也越来越柔软，一定是这样的。

“具贪虽然断肢体，亦不心乱忍戒度”，是讲圆满持戒度和圆满安忍度。

“具贪”，从小乘的角度来讲，这个时候菩萨还是没有断贪欲的，还是具有烦恼的，因为他还是凡夫。从大乘的角度来讲，内心当中虽然是具有烦恼障的种子，但是不会现行，因为非理作意不会再有了。从大乘来讲，他是一个圣者。

“虽然断肢体，亦不心乱忍戒度”，虽然被其他的众生砍断自己的肢体，他自己的心一点都不乱，而且也不会产生嗔恚心，这时是忍戒度。比如《金刚经》当中讲的安忍仙人，被歌利王割锯身体的时候，内心当中一点也没有乱，一点都没有产生一丝毫的嗔恚心。不但没有产生嗔恚心，而且说：“你现在用利刀割解我的身体，以后我要用智慧的宝剑断除你的烦恼。”他不但没有生嗔心，没有反抗，反而内心特别柔软，生起大悲心发愿



要度化他。

对我们来讲也是一样的，现在被别人欺负时，虽然还没有办法像菩萨那样发愿不管怎么伤害我，一点不生嗔心，还要发愿饶益他，这么高的标准我们一下子也达不到，但是首先我们不要生嗔心，不要发恶愿，控制住自己的心，安住在一个比较平静的状态。

《安忍品》中我们学了很多化解自己嗔心的方法，这个时候就要用上，把自己的嗔心化解掉。而不是“君子报仇十年不晚”，现在忍一忍，不发作，觉得自己忍辱成功了。这个根本不是忍辱，内心当中生起嗔心，忍辱就已经失败了。并不是说行为上面没有打你，没有骂你，就叫忍辱。真正的忍辱是完全化解掉内心当中的嗔心，这个叫做真正的安忍。很多大乘教典当中说的安忍，都是化解自己的嗔心，不让自己的嗔心产生，这是很关键的。

有些大德外表上非常愤怒，但是内心当中一点都没有嗔恨心，这和一般凡夫人不一样。有的凡夫人表面很平静，内心当中已经暗流汹涌了。我们在修行佛法时，第一、外表不要发作。因为我们是凡夫人，外表一发作，内心当中肯定是没有办法控制住自己的怒火的；然后通过这些窍诀来调伏自己的心，让自己的心平静下来，不要产生嗔恨心，这是非常重要的事情。

以上是持戒度和忍辱度圆满了。

“赞星胜佛精进度”，释迦牟尼佛是在依止星胜佛的时候圆满了精进度。

在《唐译》的注释当中有一种说法，释迦牟尼佛和弥勒佛都是在星胜佛面前学法，是师兄弟。按理说弥勒



佛应该早于释迦佛成佛，但是佛陀星胜佛在观察因缘发现，释迦佛所化弟子的善根会先成熟，弥勒佛所化的善根会后成熟。从成佛的时间来讲，弥勒佛应该先成佛，释迦佛应该后成佛。但是从所化的根基成熟的情况来讲，释迦佛调化的众生的根基先成熟，弥勒佛调化的众生后成熟。这个时候怎么办呢？

有一种说法是，佛陀星胜佛通过善巧方便让释迦佛发起了很大的精进，一下子超越了弥勒佛，在弥勒佛之前成佛。因为他所化众生的根基已经成熟了，如果释迦佛先成佛，正好能和他所化众生的根基配上，然后就开始弘扬佛法。我们是赶上了末班车。因此二千五百年前在印度，释迦牟尼佛很多的所化根基成熟了，所以佛陀出世，出世之后就开始讲法，我们就在这个时候遇到佛法，开始修学佛法。佛陀入灭之后弥勒佛才成佛。

释迦佛拥有善巧方便，能够发起很大的精进，从一个角度来讲，如果让弥勒菩萨这样，不一定能发起很大的精进，但是释迦佛就可以。

在山下的时候，星胜佛就告诉释迦佛的前世婆罗门童子，过一会上山来一下。婆罗门童子依上师的教言就去了。去了之后，星胜佛正在山洞里面，有些地方说在一个宝龕里面入火遍处定，特别特别的庄严。婆罗门童子看到这个情况，生起很大的信心，开始一边走一边赞叹：“天地此界多闻室，逝宫天处十方无，大夫牛王大沙门，寻地山林遍无等。”当他在赞叹的时候，生起很大的信心，一只脚提起来就没有放下去，一直这样站着，赞叹了七天。赞叹了七天的缘故，圆满了九个劫的资粮，所以他九十一劫就功德圆



满了。

为什么是九十一劫呢？因为在这里内心在特别高兴，特别欢喜的状态当中，提前圆满了九个大劫的资粮。所以过了九十一劫就成佛了。在弥勒佛之前成佛了，弥勒佛就成了释迦佛的补处，否则，释迦佛应该成为弥勒佛的补处。

以上是圆满精进度。所以精进还是很重要的。精进就是对善法有一种很大的欢喜心。虽然智慧不行，福德也不行，但是很精进的话，以前没有的智慧自己也会增长，以前没有的福德自己也会圆满。如果根基很利，是一个很聪明的人，理解能力很强，天资很好，但是不精进也没有办法，只能成为一个庸俗的人。一个很下等的人如果能很精进的话，最后也可以成为一个修行很好的人。以前在后面，但是精进的缘故，会和中等的人平起平坐。如果再精进，就会和上等人平起平坐，最后变成最无上，在《格言宝藏论》当中也是这样讲了，是这样赞叹精进的。所以有些人刚开始的时候落下很远，但因为不断地精进，就逐渐赶上来了，赶上来之后又把所有人落在后面。所以精进对修行佛法的人来讲是特别重要的。

下面是讲圆满静虑度和圆满智慧度。

“无间等持静虑度”，“无间等持”就是金刚喻定。因为到了金刚喻定时马上就要成佛了，所以静虑度是在金刚喻定的时候圆满的。

“尔时之心智慧度”，“尔时之心”，在无间等持金刚喻定的时候，在产生静虑度的同时，他的心就属于智慧度。

从大乘的角度来讲，静虑度不是在金刚喻定的时



候，金刚喻定是在十地末尾，而静虑度应该是在菩萨第五地的时候圆满的。持戒度是二地圆满，安忍度是第三圆满，精进度是四地圆满，静虑度是五地圆满，智慧度是第六地圆满，后面是方便度、愿度、力度、智度。从一个角度来讲，方便、愿、力、智后面这四度都是智慧度的分支。大乘的说法和此处是不一样的。

小乘是从这个方面讲圆满六度的，圆满六度之后，无间第二刹那现前正等正觉，成就无上殊胜的佛果，这就是佛陀当时圆满六度的过程。

今天就学习到这个地方。



## 第六十八课

### 丙十三、宣说三福业之事

三福业之事当中有三个内容我们要了解，第一个是福，第二个是业，第三个是事，这三种都有不同的意义。

三福称为福德业，彼事如同业道也。

首先三福德是什么呢？即布施福德、持戒福德和修行福德，称之为三福德。三福德在《俱舍论》和《亲友书》当中都有提到过。三福业其实是佛陀在经典当中安立的，是能够产生福德的业，是善业的自性。

“三福称为福德业，彼事”，这里有三个含义，第一个是“福德”，第二个是“业”，第三个是“事”，“彼事”。“如同业道”是比喻，同前面讲的十善业道、十不善业道的业道的意义相同，此处的福业事也有这样的意义在里面。

首先是布施所生福，通过自己无贪和舍的心态对其他有情做种种的布施，这种布施能够产生殊胜的安乐，从这个角度来讲叫做福德。

持戒也是一样的，不管是守持五戒还是十善业道，都是守护身三语四，让我们不要趋入非法，安住于正道当中。行持不杀生、不偷盗等的戒律也可以产生巨大的福德。

第三就是修行，这里的修行主要是修等持、禅定。





所修的禅定当中以四无量心<sup>92</sup>作为代表，一方面它是四梵住，是等持的自性；一方面它也可以产生非常强大的福德。此处修行所生福，主要是以修持以四无量心为主的殊胜的法作为对境而安立的。

此处所讲的三福都是福德，为什么称之为福德呢？因为通过它们可以获得安乐，可以产生悦意的果报的缘故，所以布施、持戒和修行称之为福德。

同时它们也是业，因为它们本身是一种造作的自性的缘故。以布施为例，在发放布施的时候，身体本身也是一种造作（业）；守持戒律也是一样的，它是业，具有造作的自性。

“彼事”的“事”是什么意思呢？是基础，所依的意思。一方面是趋入等起之事的根本，或者说它是一种所依。是什么的所依呢？它可以作为思心所的所依。

同前面讲的业道相同，前面的七种既是业也是道，后面的三种是道不是业。依靠贪心、害心或邪见为所依，思心所在上面可以安立、运转，这就称之为业道。

“彼事”的“事”和业道的意义是相似的，它也是作为一个所依，比如在布施的法上面可以安立思心所，依靠身体方面的善业，就可以引起这样一种思心所，所以它就是趋入等起之事的根本。

思心所依靠布施等身体语言可以引发、运作、行持，称之为“彼事”。这个“事”换一种我们比较容易理解的说法，平常可以观察到的，就是所依的意思，谁的所依呢？思心所的所依。思心所依靠它就可以生起、运作

---

<sup>92</sup> 即慈悲喜舍四无量。



等等，和业道是一样的。

业道中有些即是业也是道，有些只是道不是业，同样，三福德当中也是这样的。以身体布施为例，首先身体的布施肯定是福，因为这样的布施可以引发安乐、悦意的果报的缘故，所以身体布施它本身就是一种福德。然后身体布施也是一种业，因为在造作，因此布施即是福德也是业。

思心所也是福，这样一种善思可以引发、获得一种殊胜的安乐，所以善思是一种福德。第二它也是业，为什么是业呢？因为是造作的，思心所本来就是一种造作，是一种意业。所以说它是福德也是业，但是这个思心所不是“事”，思心所不能以自己作为所依然后生起来，这是不可能的。就像十善业道、十不善业道当中前面的身三语四即是业也是道，后面的三种是道不是业。与此类似，思心所是福德也是业，但它不是“事”。它不能作为所依，只能与身三语四等作为所依产生，它自己依靠自己是没法产生的。

所以布施等有些是福、是业、也是事，但有些是福、是业，不是事，这方面可以类推。还有一些广说可以参照其他的注释来了解。

此处略说三福，后面广说三福德业。先是广说布施的福德。

何者能舍名为施，以欲供养饶益心，  
身语之业及等起，彼果具足大受用，  
为自他利为二利，非为二利布施四。



第一句是释词，解释为什么叫布施。第二句“以欲供养饶益心”主要是讲发心，布施的正确发心应该是怎么样的？它是怎么样的一种等起而引发的。“身语之业及等起”是讲它的本体是怎么样的，身语的业和等起构成了布施。

“彼果具足大受用”主要是讲它的果，如果做布施的话会有什么样的果。平常我们做事情也是这样，我做这件事情有什么好处或者有什么坏处，首先要理解它的果，知道它的果之后我们就可以做取舍，这个可以做，这个不能做等等。同样的道理，要引导我们的心经常性地安住在布施的状态当中，经常喜欢布施，我们也要知道做这样的布施到底能给我们带来什么样的利益。所以此处说“彼果具足大受用”，这是从暂时的果的角度来讲的。通过不同的发心，布施分别可以成为小乘解脱的因，大乘菩萨道的因，成佛的因等等。

“为自他利为二利，非为二利布施四”主要是讲它的分类。此处讲的分类和其他大乘经典里讲的布施的分类其侧重点稍微有点不一样。不同的经典论典都有不同的安立，此处我们按照《俱舍论》的观点分了四种。以下分别介绍。

“何者能舍名为施”，到底什么叫布施呢？“何者”，任何的士夫，都能够通过自己的善心把财富布施给众生，这就叫布施。“能舍”主要是舍弃自己的财富，把自己的财富给与他人。当然布施分了很多种，有财布施、法布施、还有无畏布施等等。财布施当中还有小布施、中等布施、大布施、极大布施等分类。总之，都是把内



外的财富通过自己能舍<sup>93</sup>的善心把财富布施给别人，就称之为布施。基本上这就是它的释词，解释布施的意义。

第二个讲发心等起是什么样的，“以欲供养饶益心”，不同的众生在布施的时候都有不同的心态，但是此处要安立一个比较殊胜的善法布施，就要简别掉其他的。有时候我们的布施是为了解脱怖畏或者希求别人的回报，像这样的发心其实还不是特别的纯正。真正的等起是想供养善妙对境，“以欲供养”，看到殊胜对境的时候，比如佛像、僧团、上师等，想我应该用财富做供养，这就是想供养善妙对境的心。还有就是饶益心，想帮助可怜的众生或者缺乏某种财富的众生，满足他的心愿，进行慷慨布施。

发心就是上供和下施。上供就是看到善妙对境有殊胜功德，然后愿意把自己的财富供奉给他；下施主要是看到了可怜的众生缺乏受用的方面。一个是信心，一个相当于一种悲心。这种信心和悲心就简别掉了只是为了解脱怖畏或者希求回报的相对低劣的心，相对来讲是比较殊胜的心。

然后讲它的本体，“身语之业及等起”，布施的业就是我们的身业和语业，有的时候是身业做一种布施，有些是做一些语言方面的布施，在布施过程当中说一些软语，让对方悦意的语言等等。还有就是等起，等起就是一种发心，比如能舍的心或者放弃贪欲施舍的心，这就是一种善妙的等起，还有和身语之业相应的法，即心心所，比如第六意识的善心以及善心所，善心所当中有

---

<sup>93</sup> 能舍是一种善心。



打破悭吝的舍，无贪等等。身语业还有内心当中的意业作为布施的本体。

第四句“彼果具足大受用”讲他的果。如果我们经常做布施，通过这样的法性力，就可以无勤地获得很多很多的功德。有些注释当中说，如果给旁生布施，可以无勤获得一百倍的回报；如果布施人，即便破戒的人，可以无勤获得一千倍的功德；如果布施持戒的人，可获得上万、亿倍的回报。对境越殊胜，做布施、供养的回报也就越殊胜，这就是一种善妙的缘起，布施获得大受用。

怎么样才能让众生获得大受用？我们自己想要获得一些受用，也需要勤修上供下施，上供下施本来就是获得财富的一种殊胜方便。前行当中也讲“精勤如山王，不如积微福”，为了得到财富，精勤犹如须弥山王，非常精进地挣钱，还不如以前曾经积累过火星一样的福德。我们也看到世间上很多人特别勤奋，早上三四点钟起来，晚上很晚才睡，但就是赚不到什么钱。有些人不需要怎么样，坐在这就可以赚很多钱，这也是和以前有没有做过殊胜的供施有很大的关系。所以如果想要获得巨大财富，就需要上供下施。

前面我们提到过，上供下施当中有些供施可以即生成熟的，比如对于殊胜的对境，如僧团等进行供斋，即生当中可以成熟。即便即生不能成熟，在后世当中也会成熟巨大的果报。所以想要获得财富要通过正确的途径方式来获得。想要让认识的道友或者其他修行者获得财富，也是要让他们上供下施，只有做到这些才可以获得福德，因为此处说的“彼果具足大受用”。



反过来讲大受用的因就是布施，如果现在布施，以后就会获得大受用，现在获得大受用的人肯定曾经做过殊胜布施。所以布施暂时来讲可以具足非常丰厚的受用。

下面讲分类，有些布施自己能得到利益；有些自己不能得到，只是对方能够得利；有些是自他二者都能得利的；有些是自他二者都不能得利，有四种分类。

第一个是自己能够得利，但是对方不能得利的。比如注释当中提到的，还没有离开贪欲的圣者，比如获得初果，还会七返人天，今生去供养佛塔等布施的话，在下一世投生欲界，可以感受到布施的广大异熟果。此处有一个原则：布施的果报一定是成熟在欲界的。还有远离贪欲的凡夫，比如有些凡夫通过修持世间道有漏的禅定，得到一禅二禅等的果位，他内心当中有这个禅定，做布施的话，也会得到自利。因为他虽然是暂时远离了贪欲，后世可能会投生到色界当中去，但是色界果位穷尽之后还会重新返回欲界，所以他现在所做的布施佛塔的功德在以后重新投生欲界的时候，会感受这个布施的果报。所以此处说尚未离贪圣者和通过世间道远离贪欲的凡夫可以获得自利。

但是对方没办法获利，是什么情况呢？供养佛塔，按照小乘的观点，佛塔是无心的，佛塔没办法受用，从这个角度讲，佛塔没有得到利益。我们给佛塔供养，我们得到利益了，但是佛塔本身没得到利益，所以这种布施就叫做自利布施，只是自己得到利益的一种布施。

第二个是他利布施，除了顺现法受之外的，已经远离欲界贪欲的圣者布施其他众生。前面有个原则，布施



的果一定是在欲界成熟。

一个远离欲界贪欲的圣者，现在还在欲界当中，但是他的内心当中已经获得了三果，后一世绝对会投生到色界当中，不会再投到欲界了。这种圣者在今生当中布施，如果这个布施的果是顺现法受，那么他肯定会受的，因为今生当中就已经成熟了，不需要等到后世，他今生当中就受。

除了顺现法受，这个远离欲界的圣者布施其他众生，他自己会不会获得利益呢？不会获得利益，为什么呢？因为他下一世不会再投生欲界了。而这个布施的果一定是欲界成熟的，所以这种布施对他来讲，没有什么利益，他不会感受他自己所做的布施的果。

但是可以利益对方，因为他所布施的对境是其他众生，其他一般的凡夫人通过这个离欲的圣者所做的布施得到受用了。所以这种情况就是利他但不利自。

“为二利”则是自他都能够得到利益，通过前面的意义顺下来就很清楚了。

第一个是还没有离贪的圣者，或者是通过世间道离开贪欲的凡夫，做布施他们自己肯定可以得到利益。他所布施的对境也是一般的凡夫人，对方也可以通过他所布施的财富而得到利益，所以这叫做对自他都有利益。自己可以享受这种布施的果，对方通过布施的财富也可以得利，这就是第三种情况即自他二利。

“非为二利”是什么意思呢？这个布施既不利自，也不利他。比如离贪的圣者供养佛塔。当然要排除顺现法受，因为他不需要再后世去感受，今生他已经成熟果报，所以要排除。如果是顺次生受或者顺后受的布施的



果，他就不会再受了，因为他是已经远离贪欲的圣者，不会再感受今生所做的供养佛塔的果报，所以不利自。

也不利他，为什么呢？因为他所供养的是佛塔，佛塔不会因为得到供养，一下子就变得很精神或者一下子就长胖。佛塔本身是无心的，所以对它来讲也没什么利益。对供养者来讲，也不会因为这个布施得到利益。所以这种布施不利自也不利他。

既然不利自他，为什么要供养呢？因为佛塔是殊胜的对境，以恭敬心、报恩的心来供养，在没有离贪之前可能是因为对佛塔顶礼、转绕而得到了很大的功德，积累了资粮，才得到了这样的果位。还有有些佛塔里面装的是佛陀的舍利子，有些则是佛陀的头发、指甲等等，也代表佛陀，前面我们讲佛塔也是佛智慧的所依，所以有必要以报恩的心来做供养。但是他自己并不会因此而得到殊胜的果报，所供养的佛塔也不会因此而受益。所以这种布施就叫做“非为二利布施”。所谓的“非为二利”是有其特定的意义。

下面继续讲布施。

**彼之殊胜为施主，施物以及福田胜。**

还有一种殊胜的布施。如果通过一般的心态，或者不是很殊胜的意乐来做布施，当然就会产生一般的布施。

此处只是讲殊胜的布施。“彼之殊胜”意思是简别了一般的布施。“彼之殊胜布施”是指什么呢？施主殊胜、施物殊胜和福田殊胜。

如果施主本身具有某种功德，本身就会成为殊胜





的施主。所布施的物品也有殊胜和普通的区别，此处讲的是殊胜的物品。福田也有一般的福田和殊胜的福田，此处是讲殊胜的福田。所以“彼之殊胜”的意思我们要了解，这个所谓的布施有两种，一个是一般的共同的，第二个是殊胜的。此处讲“彼之殊胜”的意思是这样连接的。

殊胜的施主、施物以及福田可以成为后世安乐的因。如果自己以这种出离心等等摄持，可以成为圣者之因。

下面就是分别对于施主殊胜、施物殊胜和福田殊胜三个方面进行广述。首先是施主殊胜。

**施主殊胜具信等，以恭敬等作布施，  
是故后受大尊重，应时无有违缘得。**

布施的很多因缘和道理我们还是要认认真真地学习，尽量避免不合理的或者不好的发心，安住在殊胜的状态中。

我们平常也在供佛、做一些布施，怎么样才能够让自己变成殊胜的施主身份？同样的时间以同样的供品，做同样的事情，如果是一般的施主身份，得到的利益不大；如果成为一个殊胜施主的身份，得到的利益就非常大。尤其是在短暂的时间中要很快地累积资粮，就必须要在方方面面都比较殊胜。

“施主殊胜具信等”，首先怎么样让我们这个布施者成为殊胜的施主呢？就是要具有信心。信心当然是很殊胜的，在所有的法义中都提到了信心为主。涅槃五



根<sup>94</sup>中首先就是信心，圣者七财<sup>95</sup>中第一个也是信。大圆满中也提到过，什么是上根？有些窍诀中说以精进根为主，你如果很精进，你就是上根。还有一些窍诀中讲，上根利智的标准就是看信根，如果信根很超胜，你就是一个上根，否则就不算是上根。所以不管是小乘、大乘还是密乘，都以信心为主。此处我们要供养或者布施的时候，内心对上师三宝、对业因果要有很强烈的信心。当然对于所供的对境——上师三宝是具有大福德的对境，我们要产生殊胜的信心。

此外对于供养的本身也要产生信心。我们可能会怀疑，天天把水果、把饭放在上面供养，到底有没有功德利益？如果有这样的怀疑，当然功德和利益就不会很大，所以这里讲要有信心。信心包括对具有功德者有信心，还要对于所做的事情本身有很大的利益这一点生起信心。比如供养三宝或者布施乞丐，对于这个行为本身所产生的效益功德要产生信心。

颂词中的“等”也包括圣者七财的持戒。如果布施者相续中受的戒律越多，布施的身份越重，他所得到的功德就越大，这是从他所依的角度来讲的。一个没有持戒的人和一个持戒的人相比，虽然没有持戒的人供养很多物品，而守持五戒、沙弥戒或比丘戒等的人只供养一点点东西也超过前者的功德，因为持戒者内心处在守持戒律的情况之下，所以这个方面的情况也是不一样的。所以第二个是因为持戒的缘故，成为殊胜的施者。

---

<sup>94</sup> 信进念定慧。

<sup>95</sup> 即信、戒、闻、舍、惭、愧、慧等七者。



第三个就是慷慨，即放弃贪欲心、打破悭吝，从这个反体来讲就是慷慨，慷慨本身就是舍。圣者七财中“信戒闻舍”，舍本来就是布施，但是此处主要从慷慨的角度来讲的。如果在布施的时候有一点舍不得，在这样悭吝的状态中虽然做了布施，但是功德也不会大。所以要有慷慨的心态，这样就会变成殊胜的施主身份。

然后也需要听闻的功德，听闻得越多，内心就会有多闻的功德，布施的时候就会知道哪些是不应该做的，然后应该怎样发心。如果智慧很深，就可以通过听闻功德的庄严来摄持布施。

我们身边如果有一个博学多闻的人，问他什么事好像他都懂，这样在做布施功德的时候，方方面面都会很完备。但是如果有多闻功德，这个好像也不确定，那个好像也不确定，按照自己的想法去做，这就没有什么可靠的。

当然，多闻的对境是佛经论典，其中对这些方面交代是非常清楚的，是佛菩萨的智慧观察后安立的。多闻对于成为一个殊胜施主方面也很殊胜。所以如果听闻正法很长时间，就可以通过内心的佛法智慧摄持来做上供下施，把一切都做得非常如法、非常殊胜。

然后是知惭有愧，知惭有愧也是非常殊胜的。我们要知惭有愧，很多不好的事情不能做。知惭是针对自己来讲，不能做；有愧是针对上师三宝，或者其他道友面前，知道做这个事情很不好，所以知惭是针对自己，有愧是观待于对方。比如一件坏事，我自己是修行者不能做，观待于自己者来讲叫知惭；如果上师知道，或者三宝照见我，或者道友知道这个事情，是很不好意思的，



这就叫有愧。所以如果内心经常有知惭有愧的话，就不会造很重的业。所以依靠知惭有愧来摄持的布施，就称为施主殊胜。

然后是具有殊胜的智慧来摄持。此外，还有知足少欲的功德，上供下施不是为了自己后世得到广大的财富等，只是想怎么样利益众生，或者怎么样成为成佛解脱资粮。以上讲了“施主殊胜具信等”。

“以恭敬等作布施”，讲布施的方式，是以恭敬的方式做布施。当然我们在做供养的时候需要一个恭敬心，一般来说也是比较容易具足的，因为我们知道所供养的释迦牟尼佛、阿弥陀佛、大恩上师等都是具有功德的，所以在供养的时候都是具有一定的恭敬心的。

但针对一些布施的时候，恭敬心就不容易具有，为什么呢？因为我们老是觉得布施的对境是不如我的，在做布施的时候容易会有一种优越感，总觉得他们不如我，当有一种优越感时行为上面就不会太恭敬。如果内心当中没有所谓的优越感，比如菩萨做布施时的作意是，对方在利益我，如果没有对方，我就没有办法圆满这次布施，他是安住在这个作意当中，所以他怎么可能会有傲慢心呢？他把对方作为自己的恩人，而不是说我是对方的恩人，我给他做布施，解决他一段时间的生活问题。他认为是对方圆满了我的布施功德，他是我的恩人，这个时候他就不会有不恭敬的心态，所以在做布施的时候恭敬很重要。

首先需要恭敬的心，然后是恭敬的行为，语言方面也是很恭敬的。因为有些时候有些人不一定很敏感，但是有些受布施的人很敏感，他本身是比较贫穷的，内心



当中经常处于自卑的状态，所以他对一些布施者的说话方式、态度等等会很敏感。如果你很恭敬，他的内心当中就觉得舒服一些，如果你高高在上把他呼来换去的，他的内心也很不舒服。所以以恭敬的心、恭敬的身体、恭敬的语言做布施就会成为殊胜。

然后“等”还包括亲自布施，条件允许的情况下最好是亲自做布施，如果自己实在没有时间也可以委托别人去做，当然委托别人去做与自己亲自做二者之间要选的话，还是要选择亲自做。当然这要看实际情况，自己实在走不开，没有办法的话也可以委托，把自己的钱交给基金会或者其他组织，让他们做这个布施也可以，当然能亲自做是非常非常好的。

还要应时做，就是当别人最需要的时候去做。比如冬天的时候送棉袄是最好的，如果冬天过了，你把棉袄送过去了，说这是我们最好的羽绒服，已经过了需要的季节不再那么需要了，当然以后还要过冬天，但当时他正冷的时候你没有送过去，这就不是那么应时。布施最好还是应时，在最需要的时候像雪中送炭一样，不要错过时间。所以应该观察，应该做怎样的布施。比如这个人正在挨饿的时候，给他们做一些布施，是非常好的。

然后是不害他众做布施，就是在布施的时候不要伤害其他的众生，不要伤害对方的身体，也不要用语言刺伤别人，这叫不伤害他众而做布施。

以上是在布施的时候需要知道的一些问题。

通过这样的殊胜和恭敬的信心摄持的布施会有什么果呢？“是故后受大尊重，应时无有违缘得”，“后受大尊重”，通过恭敬的心、恭敬的行为去做布施，它的



果反过来在自己身上成熟的时候，也会获得别人的大尊重。因为以恭敬的方式做布施，后世自己就会得到眷属的恭敬、爱戴等等。

这方面人和人也是不一样的，有些怎么也得不到别人的尊重，有些一直得到别人的尊重，这还是和他以前的因有关系。如果我们想要得到别人的尊重的话，还是先要尊重别人。如果你尊重别人，别人就尊重你，如果你看不起别人，别人也会看不起你。不用说前生后世，就是在今生也是一样的，这个是很自然的原则，表现在前因后果方面也是这样的。

自己亲自布施的缘故，自己的受用会非常丰厚。所以为什么前面说最好能够亲自做布施，亲自做的缘故自己以后可以获得非常丰厚的受用。如果不是亲自做的话，虽然也会获得很大的受用，但是可能和亲自做就不一定相同了。

还有应时布施，我们也可以应时获得财富。当自己想要财富的时候，财富就会获得，这是因为自己以前在做布施的时候应时给别人做布施，这个果报成熟了，当自己想要获得什么东西的时候，就会有类似于心想事成的情况出现。想得到这个东西，这个东西就会出现，想得到那个东西，那个东西也会出现，不会说想得到这个东西，自己想了很长时间，煎熬了很长时间之后终于得到了。虽然这样也好，但毕竟还是煎熬了这么长时间才得到的，还不是那么圆满。如果自己应时布施的话，就可以应时得。人和人之间还是不一样的，有些人一想马上就可以有，有些想半天才有，有些人想半天也没有。所以应时做布施就应时得。



在布施的时候不伤害他人的话，自己在收获财富的时候也不会有违缘。有些人得到财富的过程非常曲折，一旦得到之后，要不然是生病，这个钱就交医药费了，要不然就出现一个什么事情这个钱就没有了，被偷盗了、被火烧了、被水淹了等等，反正这个钱在自己手上总是有很多很多的违缘。有些人的财富总是因为这个因缘、那个因缘不稳固，但有些人的财富就很稳固，也不会遇到什么违缘，也不会莫名其妙地就没有了。

所以如果布施时候的心态、行为、方方面面的条件都具足的话，那么他各方面都会很圆满。因和果之间是对等的。佛教当中的因果律是最公正的，没有谁在后面做审判，贿赂他就多得一点，不贿赂就少得一点。你在做这个事情的时候，当时的心态是什么、行为是什么，在自己受报的时候全部都会以相应的方式来体现，这里面没有谁在操纵，唯有自己的心。所以佛陀教诫我们，在做的时候尽量通过善心来摄持，通过恭敬心来摄持，把这些善法方面的条件都具足，这样我们在得果的时候就会非常圆满。

其实我们在修正法的时候也是一样的。在修解脱道的时候，我们修出离心、修信心的时候，如果因很圆满，修得很纯熟，那么果也会很圆满；如果因欠缺，果也不会很迅速出现。正是这个原因，一个人如果诚信业因果的话，他会非常小心、非常精进，因为他对业因果已经很诚信了，没有人在安排，这些因自己去创造的话，这些果就会获得，如果不去创造因，也就不会有果的获得。

就像米拉日巴尊者一样，他对业因果产生那么大



的信心，他就可以做那么大的苦行。我们如果对业因果产生信心，也可以相应自己对业因果诚信的程度，然后做一些相应的修行，精进与否，或者自己在修行的时候是不是按照佛的教言去取舍等等，这个方面其实也是很清楚的。

以上对于施主殊胜方面做一些教诲，对我们来讲还是有很大帮助的。

下面讲施物殊胜。

色等圆满之施物，由彼美貌具名声，  
成为欢喜极柔嫩，随时接触安乐身。

这个讲到了施物圆满。我们在做布施的时候，我们所布施的物品圆满与否、殊胜与否，也会直接的影响到我们所得果的质量。如果我们布施的物品“色等圆满”，“色”是颜色非常好，形状也很圆满，显色行色都很好，从所布施的法的色法方面具足。“等”还包括香味触，声音没有。色很圆满，香也是很圆满，味很圆满，触也是很圆满。

香很圆满，比如我们供养很好的香，沉香、檀香等等，香味很圆满。或者所供养的食物颜色很好看，香味也非常好。

味道也是非常悦意的，让别人吃了之后很欢喜。有些食物制作很精良，不管是自己做的，还是外面买的食物，都有制作精良与否，形状好看与否，或者味道怎么样，香味如何的区别。

触是很柔软的，很合适的，有温暖的触、凉的触、柔软的触等等。如果我们供施的物品也具有柔软或者





适度等，果方面也会如是呈现。比如供养衣服、卧具、被子会有不同的差别。这个主要是自己身体接触的触。

如果我们供养色香味触都非常圆满的物品，“由彼美貌具名声”，“美貌”主要是色圆满。如果我们供养布施的物品色法方面很圆满，从它的显色<sup>96</sup>和形色<sup>97</sup>看起来都很舒服，那么“由彼美貌”，依靠这个因我们在后世就会成熟漂亮美丽的容貌，这个也是和自己所布施的东西有关系的。其他地方讲通过安忍也可以，如果经常修安忍，也可以相貌庄严。

“具名声”主要是香，香可以散发出去，名声也是遍布的意思，好的名声到处遍布，自己的名声遍布的越广，自己觉得越舒服。这个缘起就是香，香味可以四处弥漫。如果自己所供养的物品，香方面非常好，很浓郁，或者很清香的话，我们自己后世也是美名到处飘扬。有这样一种好的缘起。

“成为欢喜”，主要是自己所供养物品里的味。好的味道众生都会非常喜欢。虽然说作为修行人来讲，不能贪著美味等等，这是另外一事情，但是从缘起的角度来讲，如果自己供养的或者布施的物品味道很好，别人很欢喜。因为别人很欢喜的缘故，那么自己也是经常很欢喜。或者自己也会经常获得很欢喜的因缘，或者经常碰到让自己欢喜的美味等等。

第四个是“及柔嫩”，这是布施供养很好的所触，在成熟果报的时候，自己的身体也是很柔嫩的。

---

<sup>96</sup> 显色，即红、黄等。

<sup>97</sup> 形色，即形状。



“随时接触安乐身”，自己随时接触都会很安乐。有些地方在解释时，比如自己以前供养过很好的东西，在夏天的时候就会感觉到冷触，自己的身体比较凉爽。冬天的时候身体就比较温暖。因为供养别人很好的所触的缘故，自己的身体也处于随心所欲的状态，感觉很安乐。

这些布施的缘起，什么样的因就会相应感受什么样的果，这是不共的地方，我们也需要了解的。

下面讲田殊胜。

**田殊胜由趣痛苦，利益功德之差别，  
解脱施脱或菩萨，其中布施第八胜。**

田是有差别的，由趣的差别，由痛苦的差别，由利益的差别，由功德的差别，什么是殊胜的，什么是一般的，有种种差别。

首先是由趣的差别，有五趣，地狱、饿鬼、旁生、人、天人。原则来讲，趣越高，给他做布施的功德就越大。给地狱道的众生做布施和给饿鬼道的众生做布施相比，给饿鬼道的功德要大。给饿鬼道做布施和给旁生道的众生做布施相比，给旁生道的众生做布施的功德大。给旁生做布施和给人做布施，当然是给人做布施功德要大。给人做布施和给天人做布施，给天人做布施的功德要大。为什么会形成恶趣和善趣的差别？也是因为内心当中有善业和恶业的差别。恶业越重，感到的报越差，从这个原理来讲由趣的差别。

大乘的观点和小乘的观点有不一样的地方。全知麦彭仁波切在《经庄严论》的注释当中也曾经提到过这



个问题。因为小乘主要是自利的，主要是自己求解脱，所以比较侧重于福田。福田功德越大，给他供养的功德越大。而大乘主要是以利他、悲心为主的，因为有悲心，给越悲惨的对境做布施，功德越大。

如果从圆满自利的角度来讲，供养的对境必须是越超胜越好，所以此处说由趣差别。给一个旁生布施和给一个人布施，给人布施的功德要远远大于给旁生布施，这是从自己圆满资粮，自己解脱的角度来讲的。

但对大乘来讲，因为要专门训练悲心，对越痛苦的众生生悲心，自己获得的功德就越大。人道当中也是这样的，给一般的人做布施，和以悲心对一个很可怜的穷人做布施，那么对穷人做布施的功德远远超过对一般人做布施的功德。如果是人道和旁生道，给旁生道做布施的功德超胜人。而饿鬼道比旁生还要惨，这些众生非常可怜，所以如果通过悲心摄持，平常能给饿鬼做烧烟，做水施，做烟施等等，功德是特别特别大的。

大小乘之间的原理不同，小乘是以自我解脱为主，所以比较侧重于福田；大乘是以利他大悲心为主，比较侧重于悲田。并不是说供佛没有功德不做，主要是悲心缘众生，因为“发心为利他，求正等菩提”，成佛也是为了利他才成佛的，如果不是为了利他，都不愿意成佛。第一个发心就是为了利他，而且利他当中哪些是最可怜的众生，哪些是正在造罪业或者正在感受非常痛苦的众生，就缘它们生悲心，如此悲心就可以非常猛烈。这个方面我们要知道大小乘不一样的地方，有可能和我们以前学的稍微有点差别，此处站在不同的侧面，从求解脱的角度来讲，功德越大越殊胜。



第二个是痛苦田。有些众生处在痛苦当中，比如远行的客人长途跋涉，从成都坐车过来，路上堵车没有吃饭，到了佛学院十点钟了，特别痛苦，这时如果你去接待他，给他煮一顿饭吃或找个地方住，他就很舒服，缘这样痛苦的众生给他做一些事情，功德很大。或者照顾病人，功德也很大。或者正处在痛苦当中，你去安慰他，陪着他哭等等，他觉得舒服一点的话，这个功德也很大。这是痛苦差别的缘故而成为殊胜。

然后是利益的差别。比如父母，还有世间教我们学问的师长等，对我们的利益是很大的。前面我们也讲了很多次，父母对我们利益特别大，对父母和对一般人做利益相比，当然对父母做利益的功德更大。反过来讲，如果造恶业过患也很大。

第四是功德的差别，即布施的对境内心当中具有功德的差别。比如持戒和不持戒的人比较起来，持戒的人功德大；持一条戒的和持五条戒的人比较起来，供养守五戒的功德大；守五戒和守十戒的比较起来，当然供养沙弥的功德大；守十戒和守比丘戒的角度来讲，供养受比丘戒的僧人功德大；受比丘戒的僧人和初果圣者比较起来，供养初果圣者的功德大；乃至供养一果、二果、三果到阿罗汉；如果是大乘的菩萨，一到十地菩萨的功德大。功德最大的就是佛，再没有超胜佛的福田了，从功德的角度来讲佛已经圆满了，所以给佛供养功德是最大的。这方面就是田殊胜。

一般人没有这么大的功德，给他们做供养、做布施，功德就没有这么大的差别。如果从功德的角度来讲，供养对境的功德越大，给他做供养布施的功德就越大。



当然此处是从小乘主要求自我解脱的角度来讲的，他很注重福田，大乘当中描绘的方式就不一样。过段时间我们学《大乘经庄严论》，很殊胜，大家要好好学，论中有很多这方面的内容，学完之后我们就会知道大小乘之间的不同差别。我们自己要成为一个大乘的修行者，就要学习很多大乘的窍诀。弥勒菩萨把所有大乘经典的窍诀都归摄在这部论典当中，学一次相当于学习了整个大乘的功德。一方面是功德，一方面论中有很多真正的窍诀，以前学完之后我们感觉自己的心都变了，当然变完之后又变回去了，但是当时学的时候，的确是感觉自心安住在大乘的状态当中，觉得还是很殊胜的。现在我再看这部论典还是感觉很殊胜，所以听大恩上师说要讲此论，我特别特别高兴，很欢喜，一方面也可以再听一次，另一方面很多道友没听过的，听一次这么殊胜的弥勒菩萨所造的教言，特别特别好。大乘和小乘的描述方式还是不一样的，有很大差别。

还有很殊胜的布施是“解脱施脱”，第一个“解脱”就是布施者，“施脱”就是布施一个解脱者，解脱者本身内心当中具有殊胜功德，他布施的也是解脱者，比如无学布施无学，能布施和所布施都没有任何过患，他虽然不受这个果报，但是功德是非常非常大的。

“或菩萨”，或者菩萨通过大悲心摄持布施有情，功德也是非常殊胜的。为了利益一切有情，为了圆满菩提而做布施圆满的缘故，功德很大。

“其中布施第八胜”，佛经当中讲到了八种布施，其中第八种布施是最殊胜的。我们注释当中也引用了经论当中的观点。



第一种、布施随至者，注释当中解释，是布施随时到来的人，功德是很大的。在其他唐译当中解释布施随至者，就是到你跟前的人给他做布施，然后离你远的人不做布施。此处是说随时到来的人就是随至者。

第二种、以怖畏布施，就是自己马上要去世了，或者自己的钱财马上要被充公没收、毁坏了，这时赶快布施掉，与其坏掉还不如马上布施了，这就是一种以怖畏而布施。当然这也有一定的功德，但是这个布施是比较被强迫的，不是特别愿意、主动的，是因为看到自己的东西快不行了，还不如布施掉好一点，反正会有点利益。这种布施即因怖畏而施。

第三种、以曾施我而施，就是这个人曾经布施过我，现在我布施回给他，相当于报恩的一种情况。他曾经饶益过我，我现在应该滴水之恩涌泉相报。还有就是碍于世间交际的面子，世间当中你请我我就要请你，觉得我如果不请回去，在世间当中难以立足一样。所以分两种，一种是有报恩的心，是要鼓励赞叹的；另外一种就是纯粹的交往，那就不一定很殊胜，但不管怎么说，也是曾施我而施。

第四种、以将施我而施，观察后认为我给他做布施，以后他肯定会回报我，通过这样的心态布施。有时候做布施会选择人，如果看到这个人对我没什么利益，就不管他，也不做利益他的事情。如果遇到有权有势的人，帮助他以后肯定会回报我，这就比较容易堕入邪命当中，这种布施的心态不是很好

第五种、以往昔我之父辈祖辈曾施而施，跟随自己家族一些习惯而做布施。如果家族以前经常性做布施，



他生在这个家族当中，也跟随着这样做，他内心当中不一定有那么强烈的布施心态，但是布施已经成为一种家规了，他虽然没有看到布施有什么好的必要性，但还是必须要做，因为我的祖辈曾经这样做过布施，所以我应该这样做布施，有这样布施的心态。

第六是为善趣而施，即为了自己生善趣而做布施。

第七是为名声而施，为了自己获得名声而布施。比如以前布施之后叫王善人、李善人，还可以挂牌匾等。现在叫慈善，中国首善或世界首善等等。为了得到我们村的首善，我一定要去做布施，是这种心态，为了得名声而做布施，他的发心也不是那么清净。

第八种、为心之庄严、心之资具、瑜伽资粮、获得殊胜之义而布施，这四种就是第八种殊胜的布施。

为什么说其中布施第八胜呢？第八种布施是最殊胜的。后面注释当中也讲到了，什么是心之庄严呢？心之庄严就是指神变，自己为了获得神变而做布施的。心之资具，就是讲八正道，自己为获得八正道而做布施的，这些都是和解脱修行有关的。瑜伽资粮而布施是为了获得寂止胜观而做布施，布施也可以成为寂止和胜观的资粮，可以成为修道的助缘。还有为殊胜之义而做布施，是指为了获得阿罗汉果位或者获得涅槃而做布施。

这么多布施当中，真正来看的确第八种布施是最殊胜的。我们自己要把其他一些不好的，或者说对修行不利的心态去掉，然后取第八种。当然如果得到善趣是为了解脱也可以，但如果只是为了得到善趣而布施，就没什么大的必要，因为虽然得到善趣，果报穷尽之后还是会舍弃善趣的。所以如果是真正为了获得解脱而布



施，有时候会顺便也可以获得善趣，究竟来讲可以会获得殊胜的解脱。布施方面很多的道理，此处讲的很清楚。

今天我们就学习到这里。





## 第六十九课

现在我们学的是第四品分别业，对于业果在这品中做详尽地抉择和宣说，帮助我们产生业因果的正见，也帮助我们修持这些比较重要的善业，知道什么是会严重障道的恶业，必须想方设法予以遣除。现在主要还是针对于布施福业的释词、等起、本体、分类、果等等方方面面做了观察。

虽非圣者然而于，父母病人说法者，  
最后有者之菩萨，供养功德无有量。

前面颂词中提到，如果供养的福田越殊胜，功德就越大。有些人就会想，对于圣者供养功德很大，那么对于凡夫人供养会不会也相应地获得无量的功德呢？这个颂词就讲到，对某些凡夫对境供养，功德也非常巨大。这个颂词在很多大德的论典中被引用，说明对这些殊胜对境做供养或者布施的功德巨大。

“虽非圣者”当然就是指凡夫人，因为前面我们知道了对于初果、二果、阿罗汉或者佛菩萨等具有断证功德的殊胜对境供养，功德非常巨大。虽然是凡夫人，但是对父母、病人、说法者，以及最后有的菩萨这四类对境做供养，功德也不可限量。

首先父母对我们恩德非常大，作为对境也很严厉。如果对于父母做利益，哪怕供养一些饮食或者做一些劳作，就是世间所说的尽孝道，功德也非常巨大。

有些时候世间和佛法中的说法不一定完全一样。



有些地方说尽孝道是应该的，没觉得这是什么了不起的事情。但是在佛法的观点来看，如果对于父母尽孝道，可以获得无量无边的功德。从这个果的角度来反推因，因也是很殊胜的。孝敬父母本身就是非常殊胜的善业，这个方面必须要了解。

有人会认为作为儿女来讲，对于父母恭敬孝顺是应该的，这样做不应该有很大的利益功德。但这毕竟是凡夫人的想法，和圣者或者佛陀通过智慧观察抉择之后认定的自性完全不一样。

此处就讲到了，对于父母恭敬孝顺的功德非常巨大。针对在家者来讲，在家里面说话的方式或者做事的行为等等都应该非常柔和，尽量不要去顶撞、尽量不要去做让父母不欢喜的事情，这方面是必须要注意的。现在有些人非常忤逆，经常打骂父母，这样会得到很大的过失。

即便没有学习佛法，只要学习过世间的道德规范，也知道应该孝敬父母，因为在中国的传统中对于孝敬父母是非常重视的。一方面在世间受这个教育是对的；另一方面来讲，孝敬父母所获得的功德利益也非常巨大。从佛法的角度来讲，因果是很严厉的。虽然父母不是圣者，但是对于父母供养的功德是无有量的。

如果学习过传统文化，就会知道取舍；学习过佛法，也知道取舍。如果既没有学习过传统文化，也没有学习过佛法的取舍道理，不知道这种道理，那么对父母就可能很随便，不知不觉中消耗了自己的福德。本来是可以得到很大福德的，但是自己白白地就把它丢掉了。有些时候，还可能因为父母造下一些过患，所以这个方面是



必须要注意的。

如果对父母供养少少的饮食的功德都很大；反过来如果对父母做伤害，过患也很大。

作为出家者来讲，当然没办法像在家一样经常在父母身边孝敬。但是很多大德也开示，能够真实出家修道，这也是报答父母的一种方式，是大孝，因为他发心不但自己要出离轮回，还要帮助父母为主的其他众生出离轮回，不单单是今世的父母，而且对累世的父母都要做饶益。这个方面世间人可能没办法了解，但是从佛法角度来讲是大的孝敬。

所以如果对于父母等等进行供养，功德是无量的。因为父母带给我们身体，并且养育我们，教导我们很多知识，从小到大都在保护我们，对我们的恩德是非常巨大。

第二个殊胜的供养对境是凡夫病人，如果供养病人一些饮食或者帮他做些事情，也有很大的功德。因为病人身心正处在非常痛苦的状态，生病之后什么也做不了，或者力量有限，这个时候如果去帮助他，也能够让他得到安乐。如果陪他说说话，化解他内心的忧愁，也有很大的功德。

还有照看病人的时候也会有安忍在里面。一般人正常的时候心胸比较广阔，但是生病之后身心都处于比较痛苦的状态，就会比较容易发怒，有的时候会认为这个不对，那个也不对，怎么样都感觉不舒服。如果在这个时候对病人修安忍，也可以获得安忍的功德。

阿底峡尊者也讲过，照顾远方来客或者病人，虽然所做的事情一般，但是和修空性大悲藏的功德是一样



的。所以如果有病人需要，我们发一个清净的心去照顾，功德无有限量。有些在医院里面发心的，有些虽然没在医院里面发心，但是身边的道友如果有生病的，发心去照顾或者常住安排照顾，也是可以获得很大功德的因缘。

此外在出家僧团中，虽然以前在家时有自己的亲属，但是出家之后远离了父母，生病了基本上也是靠道友之间相互照顾，这也是很合理的。一方面应该这样做，一方面功德也很巨大。这不是我们在这随随便便臆造的，而是世亲菩萨按照佛经的说法归摄的。

第三类是对于说法者供养，虽然是一个凡夫的说法者，但是供养他的功德也无量。为什么功德无量呢？因为说法者开示佛法中的意义，让听者发起善心，按照取舍之道做取舍，从而延续法身慧命。佛法有很甚深的内容，世间很聪明的人也没办法了解佛经的内容，这就要非常仰仗讲法者给我们解释和传讲。

听法者对说法者恭敬供养的功德很大。从说法者的角度来讲，他自己的发心应该很清净，对于法义应该尽力做最正确的解读，也应该以最清净的心去传讲。如果这样他就可以获得无量无边的功德。前面为什么讲对说法者要进行恭敬呢？因为他传法是滋长我们的法身慧命，从这个角度来讲，法施的功德远远超胜财布施的功德。

从这个方面的因果来讲，说法者得到的功德是非常大的。但是如果依靠追求名闻利养的心来讲法，功德就被染污了，那么这样不但不成功德，反而成过患。本来讲法的功德很巨大，可以通过这个功德得到佛果，或



者成为解脱的资粮。但是通过他自己不好的发心，功德就局限在了很小的名闻利养中，相当于捡了芝麻丢了西瓜。

这个方面我们也需要再再理解，因为在座的很多道友，有的现在在讲法，有的以后会讲法，如果以后有讲法的因缘，尽量把心安住在比较清净的状态。我们在佛法中受益，就应该让佛法传递下去，让他人也在佛法中受益。从报恩的角度来讲，报上师三宝的恩德、报佛法的恩德，我们应该把佛法传递下去。

还有通过大悲心讲法，很多众生如果知道法义取舍，就可以得到很大的收获。否则受到这么多世间不好的环境、邪知识邪友的影响，很多人相续中的知见很不正。如果有人给他宣讲很正统的佛法，就可以帮助他。

所以通过大悲心、报恩心、信心等清净的心去讲法，所获得的功德远远超胜于今生中所得到的供养和名声。所以我们要通过智慧做一些辨别和取舍。虽然凡夫相续中都会有追求名闻利养的种子习气，但是不管怎么样佛法本身就是调伏这些的。

我们知道了这种道理之后，在讲法之前坐个三五分钟，把自己的心调整到好的状态中，然后再出去讲法，这个时候就要好一些。经常这样我们就知道讲法的确既能累积自己的善根，也能通过清净的佛法去做饶益众生的清净事业。

这也是报上师三宝的恩德。上师三宝对我们的恩德这么大，虽然我们不敢说通过一两次讲法就完全报答了，但是跟随自己的能力报答一点点，这个也是可以的。



所以对于听法者和说法者两个方面来讲，讲法者的功德是无量的，对说法者供养的功德也是无量的。讲法者虽然是凡夫，但是因为对我们恩德很大，如果这样去做恭敬供养，就可以获得无量功德。

第四类是“最后有者之菩萨”，从大乘角度来讲肯定是十地菩萨，从小乘的侧面来讲就是一个凡夫。第一句讲的很清楚，“虽非圣者”，所以我们不要觉得这里面有什么矛盾的地方，小乘就是这样讲的。

比如释迦牟尼佛出家之前，悉达多太子在王宫中就是一个凡夫，乃至在金刚座安住发誓愿的时候还是一个凡夫。

最后有者菩萨，即这一世最后有，三有当中最后一世，一定会在这一世当中获得觉悟。在小乘当中也有最后有，比如在今生当中一定会获得阿罗汉果，这个方面就称之为最后有。还有一种最后有的菩萨，悉达多太子就是最后有菩萨，他在王宫降生是最后一世，一定会在这世当中成佛。

所以也有一种讲法，即将获得阿罗汉果的最后有者，是不会中途夭折的。还有最后有的菩萨也不可能中途夭折的，一定会在这一世当中获得佛果。

其他的获得初果三果等不能叫最后有。因为一果或三果还在三有当中，只不过他获得见道了或者从欲界出离而安住在色界无色界中，但是他还仍然在三有当中，没有彻底的离开三有。

真正的最后有一定要获得无学，这一世当中一定会获得无学地称之为最后有。所以对于最后有的菩萨供养，功德也是无量的，因为他即将成佛。一方面，他



三个无数劫的资粮已经修完了，再加上一百个劫的相好的因也已经修完了，从这个角度来讲，他相续当中是具有无量无边的福德的。虽然他还是凡夫，但是内心当中具有无量无边的福德，这时对他供养功德很大；另一方面，他即将成佛，这时候对他供养的功德也是很大。所以“最后有者之菩萨，供养功德无有量”。

父母、病人、说法者、最后有的菩萨这四类虽然不是圣者，但对他们供养的功德是无有量的。

最后有的菩萨在显宗当中，从小乘的角度来讲，就是释迦牟尼佛；从大乘来讲，最后有的菩萨基本上安立成十地圣者。

还有一种可能性，密乘当中可能会有最后有菩萨。密乘的法很殊胜，现在还是凡夫，但今生当中一定会成佛的，这个可能性是有的。是不是一定是小乘才有这种情况呢？不一定，密乘当中也有。虽然现在还只是凡夫人，但是根基很利，又遇到一个很殊胜的法要，如大圆满等，今生当中就可能成佛。所以在密乘当中也可能存在最后有菩萨（因为发了菩提心也可以叫菩萨）是凡夫的情况。

由结行田基加行，思与意乐之大小，

业亦变为轻与重，故意圆满无悔心。

无有对治具从属，异熟作已积集业。

这里分了两层意思：第一层意思是前三句，讲到了怎么样成为轻业，怎么样成为重业，是通过六个方面进行安立的；后三句也是从六个条件安立“作已积集业”，



作了又积集了这样一种业。在佛法当中有作而不积业，作而已积业，积而未作业，未作未积业四种差别。四种差别当中怎么样安立为作又积集的业，这方面我们需要了解。

这里面善恶都有，从善的角度来讲，我们应该努力地让自己相续当中善业成为重业；从恶业的角度来讲，我们要努力地让内心当中的恶业成为轻业。从善业的角度来讲，我们应该努力地让善业成为作已积集业；从恶业的角度来讲，我们努力要让恶业成为作而不积业。虽然做了恶业，但是我们还是让它不要积集业，如果积集业一定会成异熟，我们后世的相续一定会感受不悦意。这个意义对我们修行来讲也是非常重要的。

首先看第一层意思，如何成为轻业和重业。

“由结行田基加行，思与意乐之大小”，通过结行的差别、田的差别、基的差别、加行的差别、思的差别和意乐的大小，“业亦变为轻为重”。

第一、结行的差别。结行其实就是后行的意思。比如杀生有加行、正行和后行。有时候加行虽然做了，但是没有死，或者做完之后没有再继续做，则不会成为真正很重的业；但有时命根断了之后，仍然继续对被杀死的有情生起嗔心，继续剥皮、煮肉吃等等，缘所做的正行继续发展，就会成为重业。所以由后行（结行）的差别跟随正行业道，即已经把有情杀死了，之后连续行持，继续做剥皮、割肉、卖肉、吃肉等等，就会形成很重的业。偷盗也是一样，做完偷盗之后还继续放火烧房子等等，也会成为重业的情况。

从善法角度来讲也是一样的。当我们做完放生正





行之后，还继续去处理很多事情，比如帮助把放生的东西收好，把善后处理好。有的人放生放完就走掉了，有的人放完之后，还会留在后面把后面的事情继续处理。诸如此类，很多善行做完之后还有些事情继续做，继续把正行的事情连续不断地去行持，这样的善行也会成为重业。

第二、由田的差别。前面讲到利益的田、福田等等。如果对利益的田，或者对福田做恶业就会成为重业。比如对父母打骂，对福田诽谤或者做一些伤害，或者掠夺三宝物等等，就会成为很重的业。因为对境很殊胜，如果在这样的田当中做事情，会成为重业。

田的殊胜与否，就相当于土地一样。有些田是良田，在良田当中稍微播一点种子，不管播的是稻谷、水果等等，还是播一些其它有毒的东西，都会长的很好，因为田很殊胜。所以如果我们在福田当中做一些恭敬、赞叹，比如在僧团当中，有些给大恩上师发心、有些给僧团发心，这些发心的对境都是殊胜的福田，那么在这当中做一点点事情功德都非常大。但是在里面捣乱或者做一些不好的事情，过患也非常大。像这样是不是成为轻重业的差别，田是很殊胜的。在遇到殊胜的福田时候尽量发善愿、尽量做善事，有什么事情的时候，尽量自己吃一点亏也可以，反正不能够在这个僧团当中，福田当中，做一些不好的事情，否则对今生后世非常不好。

第三、基的差别。此处说如杀生、妄语、邪见，是什么意思呢？在所做的十不善当中，基方面是有差别



的，比如身业<sup>98</sup>当中杀生的业最重。如果行持杀生，罪业就直接成为重业了，要比偷盗、邪淫的过失重很多。当然杀一条泥鳅和偷三宝物是无法比的，这个时候当然偷盗的业重了。但是一般来说，在身三当中杀生的业是很重的。所以此处以杀生成为基的差别，杀生成为重业，其它一般的偷盗、邪淫相对来讲就变成轻业。

当然并不是真正变成轻业，而是相对杀生来说是轻业。如果不以杀生比较，从偷盗或者邪淫本身来讲，如果具备其他条件，也有可能成为重业。

在语业<sup>99</sup>当中妄语的罪最重。此处以妄语作为基的差别，如果经常说妄语，过患会很重的。

在意业<sup>100</sup>当中邪见的罪过最重。《前行》当中有教证说“杀生之上无余罪，十不善中邪见重。”邪见是直接断善根的，而且善根断了之后戒律也就失毁了。因为我们的戒律是在善根上面建立的，一旦产生很强大的邪见把自己善根摧毁掉之后，自己的别解脱戒、菩萨戒、密乘戒都会失毁，所以过失很严重。

以上是由基的差别而成为这样一种重业的。

第四、由加行的差别成为重业。比如经常做杀生的加行，就会成为重业。杀生本身是很大的罪业，而有时有一些小的罪业，好像看起来不是那么严重，但是如果经常做，也会变成重业。

反之，善法也是一样的。善法当中有时看起来很小的事情，但是如果自己坚持不懈地每天做，就会成为重

---

<sup>98</sup> 身业有三，杀生、偷盗、邪淫。

<sup>99</sup> 语业有四，妄语、两舌、恶口、绮语。

<sup>100</sup> 意业有三，贪心、害心、邪见。



业。比如每天供一盏灯、七杯水，坚持一生去做的话，就会成为很重的业。每天诸如此类地不间断地做一些善法，通过恒时做，时间长了就会成为重业。

恶业也是这样，有时认为这个反正是小的恶业，不要紧吧，但如果我们习惯经常做的话，也会因为这个成为重业，所以善法如此恶业也如此。

前面基的差别也是这样，比如从恶业方面来讲杀生过失是很大的，反过来讲断杀或者放生的功德就特别大。然后说诚实语的功德很大，产生正见的功德也很大。

所以这些方面其实都是教给我们取舍的道理，不是通过我们自己的想法，“我觉得这个是很殊胜的”，“我觉得那个没事”，不是依靠“我觉得”，必须要有个依据。

业果方面通过推理是推不出来的，必须要通过教量，通过佛菩萨们的智慧观照来了知。佛陀虽然在经典当中讲了，但我们自己找根本找不到哪部经典当中讲了这些问题。所以大德菩萨们，他们的智慧很超胜，从佛经论典当中摘出来放到《俱舍论》当中。我们学一遍《俱舍论》，这方面的知识就都学到了，不需要翻阅大藏经，通过自己的智慧去寻找。所以佛陀在经典当中讲的内容，大德们归摄后给我们来讲，对我们有直接的指导意义，直接成了我们修行的重点。

以上加行方面轻重业的差别。

第五、由思维的差别成为重业。思维是发心作意的意思，比如我要做这个事情，从加行开始思维“我一定要做这个事情”，然后在正行的时候也没有放弃这个想



法，后行的时候还是没有放弃这个想法，作意一直没断，如此就成为一个重业。

有些时候我们在学习戒律的时候也是这样，虽然刚开始的时候做了，但是中间突然中止，发现这个事情是不好的不能这样做，思维中断之后业就到此为止。虽然还在做，但是他的发心已经停止了，这个时候他的业就不会成为重业。但如果加行也在发这个心，正行也在发这个心，后行还是在发这个心，这个心一直没有中断，那么就会成为一种重业。

修善法也是一样的。听法的时候发心一定要听法，中间也想这个法很重要，后行也是没有中断这个听法的心，这个时候就会成为重业。如果刚开始的时候想听，中间的时候不想听了，觉得这个听法没什么意义，听法的心中断了，这个时候不会成为重业了，因为他的思维在中间中断了。

所以我们在做事情的时候，恶业方面尽量制止，即便行为制止不了，中间想办法把思维中断一下，觉得这个是不好的，不能再继续做下去。如果能经常性地中断，就非常好。而善业方面尽量不要中断。

以上是有思维差别的缘故而成为重业。经常性不断地思维就会变成重业，如果中间中断就不会成为重业。善业方面尽量培养自己不中断的思维，恶业方面尽量地去中断，这也是我们需要了解的。

第六、意乐的差别，主要是发心大小。前面连续性的作意，从思维角度讲，一直没有中断过。此处的意乐是大小的差别。带着很强烈的意乐去做，还是很微小的意乐去做，还是随众的心态去做，这个方面是有很大差



别的。

大家听法我也去听，这样就是随众的心理，对听法的意乐并不强烈，虽然听了肯定会种下了善根，但是当时缘善法能得到多大的利益就不好讲，因为意乐不强的缘故。

造恶业也是一样的，如果造恶业积极性特别高，如果我们不学佛不出家的话，在造恶业方面积极性也是很高的，只要一提议，马上就说一定要去做，很高兴去做，这个时候意乐就很强烈，如此就成重业了。但是如果别人提出之后自己不愿意去做，碍于面子不去又不行，虽然跟着去，但是内心一百个不愿意，如果是这样的话就不会成为重业，因为自己很不愿意做的缘故。

世间在家人有些时候迫不得已做些违心的事情，这时就看心态如何，如果是很悦意、很欢喜的心态去做，就会成为很重的业；虽然去做了，但是自己很不愿意，这时他的业就不会成为重业。

善业方面我们尽量不要随众的心态。当然做了还是有意义的，总比造恶业强，大家去放生，反正自己也没啥事，去郊外也好玩，在放生过程当中也没造杀盗淫妄的恶业，这样也可以。但是既然你去做，就尽量把意乐发好一点，发强烈一点。考虑到众生很可怜，考虑到自己无始以来伤害到很多的众生，吃了很多有情，今天好不容易有个相当于赎罪的机会，产生这样一个强烈的心来放生，就非常好。

所以我们能不能让善恶业成为重业，要看我们的意乐是不是很强烈。如果意乐强烈的话，不管善恶都可以成为重业；如果意乐不强的话，不管善恶都成不了重



业。

有的时候某个具足，有的时候全部都得具足，有的时候是具足其中几个，这当中的情况就比较复杂了。如果我们具足大多数的话，肯定能成为重业的；如果只具足一两个，会不会成为重业还要观察。

比如意乐很强烈，直接就成为重业。或者虽然自己发心很弱，但是田很殊胜，也有可能成为重业，比如前面讲过，猪身上有很多泥巴，很想去蹭这个佛塔，无意之中把佛塔的裂缝补好了，因为对境很严厉，就靠这个善根后面就逐渐获得了解脱。所以对境非常殊胜，无意之中也有可能成为重业。如果对境一般的话，就要看发心是不是很强烈，时间是不是恒常等。比如金刚上师本来就是很殊胜的对境，我们在面对的时候就需要特别的谨慎小心，因为对境太殊胜了，不注意的话有可能成为不好的重业，当然成为很重的善业的情况也有。

单单依靠田就成为重业，更何况又有田，又有意乐，又恒常。比如长时间给上师供养或者做事情，上师本身是很殊胜的对境，再加上我们依止的心很强烈，如果这些因缘都具足的话，那么毫无疑问肯定是重善业。

在很多讲因果的书当中也这样讲过，为什么我们要强调重业和轻业的差别呢？因为在我们临死的时候，业成熟的顺序是重业先成熟，不管你相续当中是善业还是恶业，反正就看你内心当中什么业最重，最重的业就首先成熟，轻业就后面成熟。

如果我们内心当中恶业很重，经常性串习重恶业的习气，内心当中积累了很重的恶业，即便我们出家了，修道了，也在发菩提心等等，但是这些善业相对来讲只



是轻业，不可能先成熟，一定是重业先成熟，所以有可能让我们先去地狱走一圈，然后再慢慢解脱。

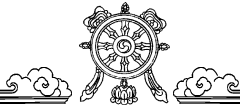
如果我们修行净业的业成重业的话，那么我们就先往生极乐世界，内心当中也许还有其他的恶业，但可以带业往生。因为往生极乐的业是重业，所以先带业往生，往生之后在把业慢慢清净掉，后面就不用再成熟。

如果不是解脱而是投生后世，那么投生善趣还是恶趣也是看我们相续当中是善业重还是恶业重。所以我们要努力地让善业成为重业，让恶业成为轻业，这是非常非常重要的事情。

如果做了恶业，后行方面不要连续，比较严厉的对境——田方面尽量不要造恶业。杀生、妄语、邪见方面必须要尽量避免，加行不要恒时做恶业。善业方面要经常想着去做，提前去做，应时去做；恶业方面尽量往后推，如果实在控制不了的话，也不要恒时去做，尽量控制也是很重要的。

思维方面，如果没办法不做恶业的话，尽量在中间打断终止这个思维，经常性地终止它也是有一定必要的。还有不要成为很强烈的意乐，如果经常去对治作意的话，这个业相对来讲会尽量变得少。

如果没办法不造恶业的话，惭愧心很重要，产生一个惭愧心马上就能够让这个业变轻，这是一种窍诀。有时我们没办法控制自己，比如晚上吃饭，不能够想当然认为可以，要有一种惭愧心，“现在身体不行，不吃飯受不了，但是晚上吃饭，这个我要很惭愧，因为佛陀是这样规定过午不食的，而我没有依靠佛陀的教言去做，很惭愧。”如果有这样一种心态的话，业就变得轻了，



以后要忏悔的话就相对容易忏悔。如果持无所谓的心态的话，认为“佛陀的这个规定也没看到有什么必要性，不知道佛陀怎么想的，规定了这么多。”如果是这种轻视心的话，很小的业也会变得很重，忏悔起来也非常困难。所以不管怎么样，即便我们控制不住自己造恶业，也尽量以惭愧心做对治，这是很重要的。惭愧心一产生，业马上就变得轻了，然后以后忏悔就很容易清净。这也是大恩上师以前经常提到的问题。以上讲了轻业重业的差别。

“异熟作已积集业”，这个业已经做了，做完之后又积集了。有些业做了但不一定成熟，有些是做了之后已经积集了，也就是已经成为定业，一定会成熟。

业分为作已积集业、作而不积业、未作已积业、未作未积业。作已积集业就是此处所讲的；作而不积业，比如无意当中踩死了一只虫子，踩死虫子的事情已经做了，但因为是无意的，做了也不积集，不会成为定业，内心相续当中没有累积，我们的阿赖耶识上面没有种下这个杀生的业道，没有种下这个习气种子。虽然做了但是不会成熟果。再比如梦中杀生等等，这些都是作而不积；有时是未作未积，没有踩死虫子，没有积集；有时是未作而积，虽然我自己没有亲自去杀生，但是我随喜别人去做，则成为未作已积业。

此处讲的作已积集业到底是什么情况呢？这里需要有几个条件。

第一是故意做。这简别掉无意做或者自己控制不住的情况，比如梦中自己控制不了，或者在走路的时候抬脚还没看到虫子，一放脚虫子就钻到自己脚下被踩





死，或者扔个东西不小心把虫子压死了，这些没办法避免。如果不是故意造的这个罪业，应该说是不会积集的，他没有造这个恶业。从众生被踩死，有痛苦的角度，和大悲心的侧面来讲，我们当然要对它做一些超度或者念一些佛号等等。但是从业的角度来讲，虽然踩死了虫子，但是他没有积集业。

第二是要圆满，就是它的分支，比如它的加行、作意等，都要圆满。这个时候就成为一种积集业。如果加行支分不圆满的话，也不一定成为作已积集业。造罪的各种各样的分支都要圆满才行。在业道或者戒律当中讲，基、发心、加行、究竟等条件都圆满的话，就会成为作已积集业。如果它的条件不是那么圆满的话，就不一定。

第三是无悔心，做完之后没有后悔心，没有惭愧心。

第四是无有对治，即没有忏悔。没有忏悔和没有悔心的侧面不同。前面的无悔心是说我做完之后没有觉得这样是不好的；无有对治是我没有通过善法去修一个忏悔，这个业我造了，但是我没有通过念金刚萨埵或者礼佛等方式把这个罪业忏悔掉、对治掉。没有对治心，或者说没有惭愧心也可以，因为惭愧心就是一种对治。

第五是具从属，什么是具从属呢？比如做完之后还很高兴，具有随喜心，很欢喜，叫作它的从属。

再加上第六个条件--异熟，即它一定会成熟异熟果。以上的条件都具足了就叫做作已积集业，一方面做了，一方面又集聚了后世要受报的业。

前面我们也提到过，作已未积业是虽然做了但是不一定积集，比如前面讲的不是故意的，或者它的分支



不圆满，有悔心，有对治，不具有从属，他虽然做了但是不一定积集。这其实是一种改变的状态。虽然有时候我们做了，但做了不能破罐破摔。不是故意做的当然不要紧，做了之后支分不要让它圆满，做完之后要生起后悔心，或者要用忏悔心等对治，然后不要欢喜，要很忧虑。不要变成很高兴“今天这个恶业造的很好，或者今天这个事情做的很好”，到处去宣传，有这种随喜的心就不对。

具有以上这些条件，就是作已积集；如果这些条件不圆满，作了也不积聚。

我们尽量不要故意造恶业，但有时因为自己相续当中的烦恼控制不住，有可能故意造。如果故意造了，我们要想办法让其它的条件不具足，生起对治心或者产生后悔心，或者不要产生随喜的心等等，努力让它不成为全部分支都具足的作已积集业。

如果是善法方面，我们就要很欢喜地故意造。当然无意造有时也会有一些功德，但是故意去造善法的功德更大。然后要圆满分支，不要后悔。

有时会后悔，比如刚布施了十块钱，突然发现要用这十块钱，这时就想“刚才不布施好了，我这十块钱还能买些东西，现在我没了用了。”这其实就是一种后悔心，做完善法后悔了，这也会让他的业没办法积集。毁坏善根的四因中就有后悔心。如果要布施，要想好，做完之后就不要再后悔。如果后悔，钱给出去了，功德也没有，就会没有丝毫意义。

善法方面不要有反方面的对治心，反方面的违缘不要有，然后要具有从属，即随喜，“这个善法做得非



常好，以后还应该做”等等。这样就变成异熟，以后会成熟。

以上就是善法方面的作已积集业。

善法方面的作已积集业我们要尽量去，使它的条件具足；恶业方面的作已积集业就尽量不要让它成熟，这方面对我们来讲很重要。

供佛塔因所生福，虽无接受如慈等，

因中生果无谬故，恶田亦有悦意果。

此处有两层意思，第一意思是供养无接受能力的、不享用的佛塔有没有功德？此处说有，打个比喻“如慈等”，说明它是有功德的；第二层意思是对于恶劣的田布施有没有功德？也有，因为发心是善妙的缘故。

第一个意思，有些人讲：即使我们用希求心供养佛塔，也不可能获得福德，因为佛塔没有接受的能力也没有享用能力。佛塔是一种无情，供养它也是没有接受能力的，它没有想要接受，也没有想要受用。从小乘的侧面来讲，如果这样做供养，是不是就没功德呢？虽然对方没有接受，但是也有功德。

产生功德分两方面：一方面是在布施供养的时候，对方有接受的心，很欢喜，也受用了，就有功德；第二方面是供养的对境显现上面没有心，没有接受的想法。比如供佛塔，供佛像或者供法宝，供养《妙法莲华经》的功德特别大，供养《般若摄颂》的功德也特别大等等。供养这些法宝到底有没有功德？其实这个也有功德的。虽然它不接受，但是也有功德，因为我们的发心是一种善妙的心，还有从大乘的角度来讲，佛塔本身也是个殊



胜的对境，对殊胜的对境供养本身就有功德。经书或者其它佛像也是一样的道理。

“如慈等”，犹如修慈无量心，缘一切众生获得安乐叫做慈无量心。当我们在座上观修愿一切众生获得安乐的时候，众生有没有因为我这个修行马上获得安乐呢？没有，但是有没有功德呢？功德很大。所以不一定是众生得到安乐以后我才获得福德。如果自己的心很殊胜，就可以获得福德。所以修慈心、修悲心都是这样，修因果正见、修空性正见其实也是一样。观修之后因为心很殊胜的缘故，马上就获得福德。供养佛塔也是一样，虽然佛塔自己没有接受、享用的能力，但是因为我们的心很殊胜，也可以产生福德。

第二层意思是如果我们布施给一些恶劣的田，比如给旁生或者其他一般的人，能不能获得一些功德呢？我们说也可以，为什么呢？“因中生果无谬故”，从善因当中产生善果是无错乱的缘故，所以我们对恶田做布施，也有悦意果。因为我们具有善妙的心，以一种无贪的心和舍的心结合起来做了一个布施，一定会感召善妙的果。只不过有差别的是这个田，如果田好，果就大；如果田差，果就少。

“恶田亦有”，恶田也会有。虽然肯定不如福田，福田相当于良田，良田就是很好的田，土质特别好，里面的营养很多，就像很多东北人说我们东北的黑土地是最好的。良田种下的东西就会长得很好，但是如果你在盐碱地或者在荒土地种，会不会有果呢？也会有，但是不会长那么多。所以功德田播一点点种子就会长很多；如果在下劣的田当中，可能播很多种子只长一点点



出来，它也会有善妙的果，但是和良田是有差别的。

此处主要是从小乘功德越超胜福德越大的角度讲的；从大乘角度来讲，主要是以大悲心缘众生，对境越恶劣，功德也就越大，这是大乘思想。但是此处主要是从小乘的观点来讲的，对恶田的布施不是通过大悲心引发的，这个关键的因素没有，所以只是按照一般情况去解读的话，对于下劣的田去做布施，福德没有那么大。但是以大悲心去摄受的话，情况就不一样了，越下劣的众生，给他做布施的功德就越大。这个前面提到过，全知麦彭仁波切也是这样教诲的。

以上布施福业已经讲完了，下面讲持戒的福业：

**断破戒恶佛制罪，二色戒具四净德，**

**破戒因过未出现，依彼对治与寂灭。**

这里也有两层意思，“断破戒恶佛制罪，二色戒”是一层意思；“具四净德，破戒因过未出现，依彼对治与寂灭”是第二层意思，主要是讲这个戒律因为四个条件而清净。为什么会称之为清净的功德呢？因为具有四种功德的缘故，称之为清净，后面讲到让它变得清净的四种原因。

第一层意思主要是讲有一个自性罪和一个佛制罪，断除自性罪和佛制罪就是持戒。如果你能够断除自性罪，就是持戒，就能够获得福德；如果能够断除佛制罪，就是持戒，也是福德。所以此处主要是讲持戒是怎么样断恶戒的。第二层意思讲什么样的条件可以成为清净的功德。

“断破戒恶”，断除这个破戒恶，破戒是什么呢？



其实就是指自性罪，比如说十不善业都是自性罪，所以杀生、偷盗、邪淫等都叫做破戒。

一般来讲，只有受了戒才有戒，没受戒就没有戒，也不存在破戒的问题。但是十不善属于自性罪，如果你做了自性罪的话，本身也算是一种恶戒。所以你做了就相当于你没有安住在十善业道当中，从这个角度来讲也叫破戒。

世间人觉得不受戒很自在，不会有破戒的过患，其实这也不一定。如果你不受佛戒，没有守戒的功德，更不会对治这些自性罪，每天都在犯自性罪，安住在恶戒当中，仍然算是一种破戒。

所以从所断的角度来讲破戒是指不善，比如安住在十不善业道当中的有表色、无表色等，这方面算是恶戒。

所以“破戒”指，即安住在十不善业道、自性罪当中。然后“恶”在注释中指恶戒。所断就是破戒，指不善的有表和无表，主要是指自性罪。能断是什么呢？安住在十善业道当中，就是断除这种恶戒的对治法，其实就是戒律所生的善业。

“二色”，即有表色和无表色。二色既可以表示所破的戒上面有二色；也可以指断除破戒的二色。

以上是从所断除的自性罪的角度来讲的。

还有一个是断佛制罪，比如针对居士来讲，五戒当中的佛制罪就是不饮酒，斋戒当中的过午不食。在出家戒律当中的佛制罪也有很多，比如比丘不能割草、过午不食等。佛制罪有有表和无表两种，断除佛制罪的戒律也有有表和无表两种。



所谓的持戒福就是断除破恶戒和断除破佛制罪。恶戒就是自性罪、十不善业道；佛制罪虽然不是自性罪，但是佛制定之后如果违反了就会成罪业。所以持戒还有两种，一个是要断除破自性罪，第二个是要断除破佛制罪。这里面都有两种色，一个是有表色，一个是无表色，以上讲到了怎么样持戒。

第二层意思是具四净德，即持戒具有四种功德，或者因为有四种功德而安立为清净。

“破戒因过未出现”，“未出现”要和前面两个词放在一起看，即破戒未出现和破戒的因过未出现。破戒未出现主要是指没有犯根本罪。十不善当中也有杀盗淫妄，是其根本业道，居士戒也有四根本罪，出家戒也有四根本罪。破戒未出现就是没有破根本戒的意思；然后是破戒的因过未出现，破戒的因是什么呢？就是这些过患，即注释当中讲的根本烦恼和随眠烦恼。根本烦恼和随眠烦恼的过患其实是破戒的因，如果有了根本烦恼和随眠烦恼就会破戒。“破戒因过”指破戒的因是过患，“未出现”指种种根本烦恼和随眠烦恼的过患没有出现。

这是第二个清净的功德，也就是说清净的戒律第一要制止破根本戒情况的出现，第二个要压制根本烦恼和随眠烦恼。

第三个是“以彼对治”，我们要守护清净戒律就要修持对治法，对治法是什么呢？即身受心法四念处。

小乘和大乘的小资粮道都会修四念处。从小乘的角度来讲，如果要进入小资粮道，第一必须要生起出离心，在此基础上要修一个法，就是四念处。大乘的小资



粮道也是，要在发起无伪菩提心的基础上修一种法，所修的法就是四念处。

小乘和大乘的四念处不一样，大乘的四念处是身空性、受空性、心空性、法空性，都是安住在空性当中的。

小乘的四念处，我们很熟悉，首先是观身不净，即观察身体是不净的。从这方面就看出来小乘和大乘的观点不一样，大乘不管身体是清净还是不清净的，反正都是空性的，直接就抉择为无自性的；但是小乘因为要对治身体清净的执著，所以观身不净。

第二个观受是苦。大乘讲观受是空，不管是苦受还是乐受，全部都是无自性的，他的起点很高。但是小乘的受念处是观受是苦，不管是苦受、乐受还是舍受，本性都是苦。就像我们平常所讲的三界唯苦，苦苦也好，变苦也好，行苦也好，都是苦的自性。所以一切的受都是苦，要么是苦因，要么是苦的本体。

第三个观心无常。大乘是观心空性，不管怎么起心动念心就是空性的。小乘讲观心是无常的，这个心不是恒常的，是无常、刹那刹那生灭的。

第四个观法无我。大乘当中的法念处是观法空性；小乘是观法无我，这个无我和大乘的空性无我的范围不一样。大乘当中所讲的观法空性或者观法无我的范围很广，人我和法我都不存在。而此处小乘的观法无我只是在法上面没有人我存在而已，法是存在的，但法上面没有我。而大乘说法本身就是空性的，因为在大乘当中“我”就是实有的意思，法无我的意思就是说这个法无实有。但是小乘当中的观法无我并没有抉择到一切





法无自性的高度，而只是说没有人我，法是有的，五蕴的这些法可以存在，但是人我是没有的，是假立的。所以小乘能够抉择人我空，但是不能抉择法我空，因为他认为法我存在的基础上，人我是没有的，这是一个典型的他空见。

观察身受心法四念处就可以守持清净戒律，成为断除破戒的因。比如知道身体是不净的，就不会耽著身体然后去做邪淫；观受是苦也知道所有的受都是痛苦的自性；然后观心无常，再观法无我，在这个基础上就可以守持一个清净的戒律。以上是依止能对治破戒的四念处。

第四个就是寂灭。通过守持戒律可以回向解脱，因为回向解脱，而不是为了后世得到善趣，也不是为了后世不堕恶趣，不是救畏戒，也不是善愿戒，而是一种别解脱戒。所以如果能够回向解脱，就会成为清净。

为什么说“四净德”，当然一般来讲，不是佛法当中的戒律，不一定有四净德，他也许是功德，但不一定是净德。之所以持戒能成为清净，是因为有四种功德。第一是不被根本罪所染；第二是压制根本烦恼和随眠烦恼；第三是修持四念处；第四是回向寂灭，持戒是为了解脱。因为这四个条件的缘故，方成为清净。也就是说我们在修持佛法的时候，虽然世间当中也有外道、仙人守护十善业道，但是他不会成为净德，不一定有四念处，也不一定回向解脱。

所以作为一个修行者的持戒，应该是以获得解脱为目标进行安立，这一点是很重要的。

下面再讲修行的善根。



入定之善即为修，能熏染心之缘故。

为得善趣戒重要，为离烦恼修重要。

这也是两层意思。第一层意思是前两句，讲到了什么是修所生福；第二层意思是讲持戒的功德和修行的功德哪一个重要。

首先，什么是修所生福呢？“入定之善即为修”，此处的修行只是入定，如果是散心位，是没有修行的。前面我们再再提到过散心位是没有修行，真正的修行只有入定的善法。专注于所缘境，比如修慈无量心、悲无量心，专注在这个所缘境当中入定，所产生的等持相应的善业就是修行所生的福业。所以这里首先定义了“入定之善即为修”。

为什么叫做修行呢？“能熏染心之缘故”，通过不断地入定、不断地安住在善法，让我们的心熏染上非常殊妙的习气，不断串习起现善妙的习气。大恩上师以前也讲过，什么叫修行呢？真正的修习就是不断地串习，当然这是一个比较宽泛的修行。从此处小乘的角度来讲，所谓的修只是入定的善，其他的不叫。但如果从比较宽泛的角度来讲，不断串习就叫修行。出家修行也好，皈依佛门修行也好，这个所谓的修行就是不断串习。我们对一个论典不断串习，对一个善法不断串习，这些都叫做修行，不一定入定。

如果不断串习，心上面就会熏染上很多善妙的习气。如果没有串习，只是一两次的话，力量不强，就不一定能在我们心相续熏上一个很坚固的种子。如果没有熏上一个很坚固的种子，也就不一定马上能起现功



用。

所以所谓的修行就是很多次不断地做。比如修加行，顶礼要做十万遍，这个就是不断串习，在我们的相续当中，阿赖耶识上串习一个很深很深的习气；皈依要念十万遍，是在相续当中串习出一个很强的皈依三宝的心；发菩提心修十万遍，是在我们相续当中串习一个很强烈的、发菩提心的习气种子等等。像这样不断串习就叫修，不断的闻思、不断的念咒都叫做修行。所以“能熏染心之缘故”都可以叫修行，但此处从比较严格的角度来讲，入定的善法才叫修。

下面再看第二层意思，守戒和修行哪一个重要呢？“为得善趣戒重要，为离烦恼修重要”，持戒和修行的作用不一样，持戒可以获得善趣。

当然有时做一些布施后世也可以投身为人或者转生天界，但是在功用上面持戒是更直接的，持戒是生善趣直接的因。布施是得大受用的直接因，但有些时候通过布施也可以生天，《贤愚经》等一些经典当中也有，一些人通过布施，比如给佛陀、僧众布施一些很低劣的东西，然后就生天了。贫女把水布施给迦旃延尊者，布施完之后她就生天了。所以布施也可以生天，持戒也可以生天，到底哪一个是真正生天的因？真正来讲持戒是直接的因，布施是得受用的因，但有时也可以让我们生人天善趣。

所以如果我们想下一世投身善趣的话，守持戒律特别重要，因为守持戒律断除不好的恶业，就可以直接获得善趣。

“为离烦恼修重要”，如果要离开烦恼的话，不管



是世间道当中压制烦恼，还是在出世间道当中根除烦恼，入定的修行都是很重要的。

一个是得善趣的因，一个是断烦恼的因，这两个我们都需要。我们可不可能不得善趣就断烦恼了？不得善趣怎么断烦恼？这是不可能的事情。如果不持戒律，就会堕恶趣。前面讲了，堕恶趣是报障，报障是没办法得圣道的，怎么在恶趣当中修禅定压制烦恼？怎么样去见圣道？这是不可能的事情。所以首要条件就是必须要得善趣，然后在善趣当中修定离烦恼。

还有一个就是布施，这里面没有讲，我们把布施再加进来。首先我们以持戒得到善趣身份，比如得到人身，得到人身之后如果不布施的话，你的受用会非常贫乏，为了生活，为了养家活口，你就不得到处奔波，那么你哪里还有时间去修定呢？所以得到人身后还需要一定的福报，所以布施也很重要。

如果前世持戒得到了人身，再加上前世做了布施，这一世当中受用就会非常丰厚，有些修行者就是这样。当然出家人不用讲了，在家的居士也是有差别的，有些人学法的心很强烈，但是他一直要工作养家糊口没有时间，而有些人有学法的心，时间也很多，不需要为了自己的生活发愁，很容易得到钱财，有很多时间去放生、修行、打坐、听法。所以得到人身后，还需要具有受用，这个时候我们就看出来布施是很重要的。如果你不布施，就缺乏受用，那么肯定会起早贪黑去挣钱。有的时候因为没有福报也挣不到钱，挣不到钱的话就更悲惨了。

所以如果有了布施的功德，有了持戒的功德，再加



上有修行的功德，就可以断烦恼了。布施和持戒是我们断烦恼的基础。如果没有两个的话，就很困难了。

因此，布施福、持戒福和修行福都有各自的作用，这个方面我们需要了解。

今天我们就学到这个地方。



## 第七十课

《俱舍论》有八品内容，现在宣讲的是第四品的结尾部分，关于佛经中安立的业的不同异名。佛经中讲了很多业，并给不同的业安立了不同的名称。

一方面因为其意义不一样，另一方面因为众生的理解方式也不一样。意义相似，但是名称不一样的情况也有很多，比如学习空性的时候也有无自性、空性、无实有、实相等，同一个意义可以通过不同的名称来表述，因为众生理解的方式不一样，换个名称他就能了解。

但这里主要是所诠的意义不相同，所以安立了不同的业。在《俱舍论》中学习不同的业的侧面，对我们理解佛经中所宣讲不同业的名称有很大的帮助。

现在学习的是三类福业，即布施福业、持戒福业和修行福业。前面已经学习了布施、持戒和修行三种业的本体的不同侧面，也讲了如果要生到善趣，守戒是很重要的；如果想要断除烦恼，修行是很重要的。

感数劫住善趣故，四种梵天之福德。

法施非为染污性，如实开示契经等。

这个颂词属于布施的分支，因为前面的布施业已经讲完了，这里补充一下布施分支的意义。这个颂词有两层含义，第一层含义主要是宣讲梵天福德，第二层意义顺便宣讲一下法布施的本体。

第一层含义，“感数劫住善趣故，四种梵天之福德”，



这里讲到四种能够获得梵天福德的方法。这些方法主要是和布施有关，有些也和修行有关。

这四种梵天福德中，第一种是在以前没有建造佛塔的地方，发心建造佛陀的灵塔，这样做有很大的福德。佛塔是如来的灵塔，要契合于佛塔的标准样式修建。在印度也有很多佛塔的造像，汉地也有很多汉地的风格，在藏地也有八大佛塔等等。里面的装藏也有很多要求，如果有舍利就装藏佛舍利。灵塔开光之后，就成为佛智慧的代表。所以我们看到佛塔的时候，不要想这只是一个建筑，要知道这是佛的智慧，佛陀的意就安住在这个地方，通过这个佛塔的方式来表现。如果以这种信心去顶礼、转绕，它就不是一个所谓的建筑，而是佛陀的智慧的代表。

我们祈祷、转绕、顶礼、供养佛塔，一方面可以获得无量无边的福德，一方面由于它代表佛陀的智慧，如果我们缘它去做一些法行，也是逐渐在和佛的智慧相应。比如我们转坛城一圈就可以获得很多功德，消尽很多业障，而且我们一圈圈地右转其实就在一次次地和坛城的自性相应。所以这样转得越多就越相应，内心就种下很多和殊胜的坛城本体的智慧相应的善根。所以无论转绕佛塔、坛城还是经堂，都是在和它的本性相应。

就像我们打坐一样，每打坐一次就和法义接近一次、相应一次，修得越多就越亲近、越相应。佛塔代表佛智，坛城则代表等净无二的本体，我们做转绕、供养等法行的时候，做得越多就越容易相应。

大恩上师以前讲转绕功德的时候也提到过，印度很多成就者，有些是通过转绕寺庙成就的，有些则是通



过转绕佛塔成就的。为什么可以转绕佛塔成就呢？这是跟随每个人不同的见解，如果他有很高的正见，转绕本身就是一个相应的方法，它不是单纯的消遣，也不是单纯地培福报、消业障或者治病，而是一个很深的修法。所以如果有这种正见，转绕的功德就很大。

此处讲佛塔代表佛的智慧，如果以前这个地方没有佛塔，新建的福德特别大，这就是第一种梵天福德。

第二种梵天福德是给四方的僧众修建经堂。因为经堂、园林是僧众修行的所依之处。如果有一个寺院经堂，大家就可以在一起闻思修行，道业就可以不断地增长。如果没有经堂，外面的顺缘不具足，虽然可能会有善知识，也有正法，但是如果没有修行的环境，要经常露天听课，这个也不现实。

晴天还好，如果下雨、吹风，凡夫人修行者的心也会动摇。如果有一个经堂，不管外面再怎么下雨，再怎么样吹风，坐在经堂里面听法，心就比较稳定。这个方面就是讲给僧众提供或者修建经堂的功德非常大，尤其是提供给不断闻思修行的道场。

为什么这样讲呢？虽然显现上面修经堂，在经堂里面供佛像的功德很大，但是经堂寺院最根本的作用还是闻思修行，道场就是修道的场所，所修的道的本体除了闻思修之外没有其它的修道方式。所以提供给这样的经堂，福德就会非常巨大。

如果我们有能力，自己修建经堂也可以；如果自己没有办法，别人修建经堂的时候去随喜也可以，比如佛学院修建一些殿堂的时候，我们自己拿一些钱财去随喜，或者用自己的体力去随喜，帮忙监工等等。如果自





已发心清静，也是相当于修建经堂一样的，这个功德不可思量，是梵天福德。

第三种是调解声闻的分裂。如果僧众和僧众之间出现了分裂，自己通过善巧方式去调和矛盾，让分裂的状况重新合和，这种功德也特别大。如果僧众分裂，僧众的内心当中产生烦恼，就会安住在非理作意，不会安住在如理作意当中。此时如果通过善巧方便把分裂的僧众和合，抛弃了一切的成见，抛弃了一切烦恼，抛弃一切非理作意，重新安住在正道当中，那么这个功德不可思议。

第四种是修持慈无量心<sup>101</sup>。慈无量心里面有一个慈，和一个无量<sup>102</sup>，他的所缘境是无量的。修慈无量心的时候并不是缘一两个众生，比如父母缘自己的儿女，愿自己的儿女能够得到安乐，这个是不是一种慈心呢？这个是一种慈心；儿女缘父母，愿父母能够获得一种安乐，这个是不是一种慈心呢？这个也是一种慈心，但不是无量心，因为所缘是有量的。

无量心在不同的教法当中有不同的安立，外道当中有无限心，声闻当中有无限心，大乘当中也有无限心。如果是大乘当中的无量心，就直接成为愿菩提心的因。《大圆满心性休息》当中第七品讲四无量心，第八品讲菩提心，四无量心是菩提心的因。如果修了四无量心，就比较容易引发稳固的菩提心。小乘当中也修四无量心，也有慈悲心，但是小乘的四无量心是获得阿罗汉果

---

<sup>101</sup> 四无量心之一。

<sup>102</sup> 无量有有量的无量和无量的无量两种，此处缘一切众生可以叫做（无量的）无量。



或者获得自我解脱的一种助缘。还有外道的修法也有四无量心，叫做四梵住，修慈悲喜舍作为转生梵天的因。不同的发心，不同的目的，所修持的四无量心也是不相同的。

总之，慈心就是愿所缘境能得到快乐。平时我们在修行的时候，内心当中经常产生愿对方能够得快乐。虽然慈无量心的总的所缘是缘一切众生，但是我们在实际修的时候，还是要缘单个的众生。首先缘一个，可以选择一个和自己关系比较好的人，这样容易产生慈心。相应之后，再换一个相对生疏的不认识的人，然后再换一个怨敌来修持。如果对怨敌都能够安住在一种愿他快乐的心心的时候，就可以把所缘境慢慢扩展到十个百个。

因为所谓的无量众生都是以单个的众生为基础的，如果我们刚开始修的时候就笼统地缘一切众生，好像我们是缘一切众生修慈心，但其对境是一个总相，是一个很模糊的概念，这样的力量不大。因为所谓的一切众生的总相和自己之间的利益的关系不明显，一切众生对自己做利益方面不明显，对自己做害方面也不明显，厉害关系不明显。往往我们在座上修愿一切众生成佛，下座碰到张三李四具体的人，我们就觉得安住不了慈悲心了。我们碰到的单个众生，和我之间就有利益冲突。他可能是在挖自己院子的土，再挖下去院子就塌了，这个时候就安住不了慈悲心了。很多时候我们在和人真正面对面交往的时候就会出现这个问题，所以我们真正修的时候一定要缘单个众生修。

我们可以分为三类，和自己关系特别好的，和自己



关系一般的不认识的人，然后和自己关系特别不好的怨敌。如果把这三类众生都修完之后，不管缘哪类众生都能任运的产生慈心，这个时候就可以了。因为所谓的一切众生，无外乎就是这三种类型，当我们对这三种类型当中任意一种都能产生慈心的时候，再对一切众生修慈心就有一个很坚实的基础。

《大圆满前行》等的窍诀就是，虽然我们总的所缘是一切众生，但是在修的时候就是一个众生一个众生的修，这样修就很扎实。逐渐扩展到不管哪一类众生，碰到了都能任运地产生慈心时，就可以说我对一切众生真正产生慈无量心了。

《宝鬘论》中专门讲到了慈心八德，修持慈心有八种功德，功德特别大。弥勒菩萨也叫慈氏，他是专门修慈心的，他在因地的时候也是修慈心，现在当菩萨也是专门修慈心，所以他的名字在做菩萨的时候叫慈氏，成佛的时候还是叫弥勒佛。

修慈心的人心特别柔软，因为对一切众生特别好的缘故，也能感召一切众生对他特别好，对他特别容易产生欢喜心，特别容易亲近他，这样在他自己修道过程中有很多顺缘，如果要度化众生也有很多顺缘。有些大德有的时候都不用开口说法，别人一看到之后就很容易生起欢喜心，自然而然就被调化了，因为他的慈心特别强烈，慈心很圆满的缘故，众生得到他的慈心的感召，自然而然心就被吸引被调化了。

从修行的角度来讲，慈心修法的重要性很大，此处我们主要是讲到了梵天福德。

为什么称之为梵天福德呢？并不是说在欲界修建



经堂、修佛塔等可以转生到梵天的意思，而是获得等同梵天寿命的福德。此处的梵天是指梵辅天，和梵辅天的寿量相应。梵辅天的寿命是很长的，有四十个中劫。如果修持了这四种因，就可以在四十个中劫的时间当中在欲界不间断地感受快乐，是和梵天的寿量相应的福德，而不是可以转生到梵天界的意思。如果要转生到梵天界，必须要修持相应的禅定，必须要得到粗分正禅才能转生到梵辅天。前面我们也学习过，如果不修持粗分正禅，不得定的话，不可能生到初禅天。

此处所谓的梵天福德，一方面福德特别大，是一种获得安乐的因；第二个方面是在欲界善趣当中感受快乐的时间相当于梵辅天的寿量。在四十个中劫当中不断地转生人天，感受快乐。这样一种福德从世间的角度来讲是非常巨大的。从生下来到死的几十年当中，能够一直感受快乐的话，我们就觉得这已经不得了了，是非常非常大的福报了，何况是四十个劫当中连续不断地这样转生，所以福德特别特别大。

从经部的观点来讲，一个引业可以引多生，四十个劫当中我们肯定已经换了很多次的身体了。但是从有部的观点来讲，一个引业只引一次，那么四十个中劫肯定要换身体，该如何解释呢？有部讲，当我们修持这样一种福德的时候，内心当中很多个思心所，一个思心所引一世，从这方面来讲，还是一业引一世，在造业的过程当中产生一次善的思心所就可以引一世的业，再产生一次思心所，又引发第二次的引业，从这个方面解释也是可以的。

以上讲了四种梵天之福德。



对于我们修行解脱道的人，要想：连续不断地转身在欲界善趣当中感受四十个中劫的快乐，固然是很诱人的，是很让人生欢喜的，但是毕竟现在我们是求解脱道的，所以我们不能用为了感受有漏快乐的心念去修持这个法。比如修建经堂、修建灵塔等时，我们要用出离心来摄持。

尤其对于大乘的行者来讲，要用菩提心来摄持，如果用菩提心来摄持四种梵天福，就可以成为成佛的因。一方面福德本来大，一方面用菩提心摄持，就会把这个福德转变成成就菩提道的因，这是很重要的。否则，虽然我们现在发菩提心，为了度化一切众生追求佛道，但是突然看到这个之后觉得这个很好，一定要在四十个中劫当中感受到善趣的安乐，这就舍本逐末了。本身我们是要出离轮回的，现在突然一个转念又想追求轮回的快乐，就不对了。所以不管怎样，这些法很殊胜，有因缘的时候我们要去做，但做的时候，我们要以菩提心摄持去做，这方面是非常非常重要的。

下面再附带介绍一下法布施。

“法施非为染污性，如实开示契经等”，“非为染污性”，在作意的时候，我们的等起（发心、意乐）不能为了追求名闻利养、恭敬爱戴，通过这些烦恼染污我们的相续。所布施的法是非常清净的，“皈依法离欲尊”，这个法的本性很清净，是离开贪欲的自性。我们要缘这个法做布施时，如果自己产生一个染污心去做布施，虽然这个法本身很清净，但是被我们的心染污了，那么这个行为本身就变得不清净了。如果这个法的本体被我们染污变得不清净之后，能不能获得一种善妙的果呢？



不一定。也许对方听了被烦恼心染污了法之后，也可以得到利益，但是自己在这个过程当中就被这个法染污。

塔波仁波切讲过：“若不如法而行持，正法反成恶趣因”，如果我们不如法的行持，正法都有可能变成我们恶趣的因。我们在行持正法的时候，如果发心不好，发心不正，所行持的正法本身就可能变成我们堕恶趣的因，这些方面是要注意的。

如果我们真正有机会做法布施，尽量要调整自己的心，不要追求名闻利养。昨天我们提到过，要报答上师三宝的恩德，通过清净的心，自己通过法布施圆满福德是很重要的。

以前有一种说法，如果我们给别人宣讲这些法，让别人知道这个法，行持这个法，我们也能够相应地获得如是的利益。比如我们通过很清净的心给别人宣讲菩提心，我们也能很快可以生起菩提心；如果我们给别人宣讲出离心，我们自己也能很快生起出离心；如果我们给别人宣讲善恶因果之道，我们也很快对业果不虚的道理产生定解；给别人宣讲空正见，自己相续当中也可以很快生起空正见，证悟空正见。所以我们内心当中如果可以生起这些功德那该多好啊！

菩提心是成佛的根本。阿底峡尊者他老人家提到其他上师的名字时都是合掌在心间，提到金洲大师时合掌在头顶，他说：“我的上师们的功德都是无二无别的，都是成就者，但是我内心当中这颗菩提心是金洲大师，他的恩德引发的，对我的恩德特别特别大”。所以我们就知道，这些大德对菩提心的生起特别重视，一旦生起也特别欢喜。



如果菩提心真正能在我们的相续当中生起的话，那么在所有的所求当中是最殊胜的所求。如果我们能够通过如理地讲解，内心当中对菩提心的认识越来越清楚，自己内心当中逐渐逐渐地生起菩提心，这就是最殊胜的得。其他的没得到都不要紧，没得到名声不要紧，没得到财产不要紧，但是如果能得到菩提心的财产，就是最殊胜的，如果空性的正见也能够生在相续当中生起，那就最好不过了。

如果我们真正如理如法地做法布施，则功德利益远远超胜世间当中得到的名闻利养。只不过由于我们无始以来内心当中对于名闻利养、恭敬爱戴的追求的习气比较深厚，所以即便现在是缘法做法布施，多多少少也都被这样一种心态所染污、所左右。但是不管怎样毕竟现在我们在修学佛法，还是要用所学到的道理来调伏自己的心。前面讲了，如果我们有讲法的机会，在讲法之前观想观想，把自己的心清净清净，调整自己的作意，这样再来讲法的话就有比较大的意义。经常这样做，力量就会越来越大。所以“法施非为染污性”。

“如实开示”，不能凭自己的想象去解释，尤其是不能明明知道不对自己还乱讲。有的时候在大众面前如果承认不懂，好像觉得没有面子，就故意乱讲，这是不对的。大恩上师讲过，如果这个意思没有讲对，但自己在准备的时候自己很确定应该是这样的，那么过失就不会很大，因为并不是故意去讲错。如果明明不懂，自己为了保住面子乱讲，那过失就特别大了。但是自己在抉择的时候觉得是这样的，即便讲错了他的过失也不是很大。



有些人胆子特别大，随便乱讲，根本不顾及，也是不对的。还有些人看到有些大德说“离经一字如同魔说”时，一个字都不敢讲了，这也是另外一种极端。

上师所讲的教言是非常好的，你不要故意讲错。我们还要经常不断地学习，传承上师是怎么样讲的，大德们是怎么样认为的，我们尽量依靠这些大德的智慧来抉择，但在这个过程中发挥一点也不是不可以，不要偏离轨道，为了其他道友得到定解，围绕中心去发挥一点，绝对是可以的。

所以我们要如实地去解释，在学习的时候也是要认真抉择，备课的时候也要认真去备课，“如实开示契经等”的道理，这里虽然指的是十二部契经，但我们主要学习的是论典。因为论典是解释经典的，如果把论典学好了再去看经典的话，就能知道经典当中讲的意思在论典当中是这样抉择的。

比如此处所讲的，佛经当中讲了这么多业的名称，到底怎么样理解？如果我们单独去看经的话，有可能纯粹凭着我们自己的分别念去理解，这个应该这样解释，那个应该那样解释，但实际不一定是这样的。

而世亲菩萨的智慧特别超胜，他在看佛经的时候，佛经当中这个业应该是这样解释的，他就放在《俱舍论》当中。我们看《俱舍论》中这个业是这样解释的，三福业当中的布施业是这样的，持戒业和修行业是那样理解的，然后我们把这个理解了之后再去佛经当中的三福业就懂了，这个时候才是真的懂了，真的明白了佛经当中的所诠义了，和我们在没学论之前凭着自己的方式去理解的所谓的“懂了”是有很大差别的。





法布施很重要，如果没法布施，其他众生也没有办法依靠自力了解因果取舍修行之道。所以真正的法轮要转动起来，并不是外在放个法轮让人每天去转动，而是要把真实的正法讲解起来，法师相续中的法义要转到弟子相续里去，弟子理解了再给其他人讲，这样法义就不断地转动起来。如此释迦牟尼佛相续的境界就会不断地转到弟子相续当中，弟子相续当中的境界的法义又转到他的弟子当中去，大恩上师他老人家相续的境界通过讲解的方式转到我们相续当中，我们得到法义之后再把这个法义讲给别人，于是就把法义相传下去，这才是真实转法轮的意思。

只有法轮转动起来之后，众生才能够得利益，佛法才能够兴盛。否则我们说人很多或者是建筑很多等等，这不是佛法真正兴盛的标志，而只是一个表象而已。真正佛法的兴盛的标志一定是在佛弟子相续当中的素质很高。这种高素质来自于传法，来自于不断如实地讲解，这样才能真正提高佛弟子的素质，这个方面是非常重要的。

#### 丙十四、宣说三随分

随福德分随解脱，随抉择分三种善。

三随分：第一个叫随福德分，第二个叫随解脱分，第三个叫随抉择分。“分”，注释当中讲是因的意思。

随福德分，就是随顺于福德的一种因，其中福德是能够获得善趣的福德。能够转成善趣的善法叫随福德分，这种善法是能够得到善趣安乐的一种因的缘故，所以叫做随顺福德的因。



当然，它是没有以出离心摄持的。不管是修行者还是世间人修一些善法，这个善法如果没有以出离心摄持的话，这个福德会成熟，但只能成熟善趣当中的安乐，这样一种善法叫随福德分的善法，它是随顺于成熟这个福德安乐的因的缘故，叫做随福德分。

第二个是随解脱分。随顺解脱的因是从什么时候开始的呢？资粮道。

小乘的资粮道必须以出离心作为基础，大乘的小资粮道必须以菩提心作为基础。不管是出离心还是菩提心，它都是能够解脱的因。当然菩提心不单单是自己解脱，还要愿一切众生解脱，毫无疑问是有解脱的成分在里面。

从小乘的角度来讲，真正获得解脱的因一定是出离心。产生一个非常强烈的出离心，这个时候就进入小资粮道了，所以一定要进入小资粮道才能成为随解脱分的，这是根本，否则没办法。

也许我们还没进入资粮道，但是我们在修持出离心、四加行等，其实就是在因的方面做准备。有些是已经产生了，已经处在资粮道当中，内心当中已经有了随解脱分的善根了。有些可能还没有那么标准的随解脱分的善根，但是正在准备，在预备位的情况也是有的。

一旦产生了出离心，以出离心摄受一些善法，那么他所作所为的所有善法、修行都可以成为解脱的因、解脱的资粮。

当然我们从修行者的角度来讲，主要是从随解脱分开始追求。小乘的小资粮道不需要去追求，我们追求大乘的小资粮道，因为大乘的小资粮道是以菩提心为



基础的，菩提心是愿自他都解脱的，不单单自己要解脱，而且有愿一切众生解脱的作意在里面，已经包含了出离心。

第三个叫随抉择分。什么叫抉择？圣道叫抉择，即见道以上的智慧。随抉择分是能够真正让我们随顺解脱的一种因，因为见道的智慧可以抉择一切法性，可以抉择无漏智，所以见道智慧的名称就叫抉择。随抉择分（顺抉择分）就是随顺于见道的智慧，随顺于无漏的智慧，叫随抉择分。位置是在加行道，在加行道当中修五根五力，从暖开始，暖、顶、忍、胜法位。整个加行道都是顺抉择分的，因为所有的修法都是在加行道。

从暖位开始，为什么叫暖呢？暖是一个比喻，就好像我们在冬天的时候生炉子，炉子里面有很热的火的自性，我们虽然还没真实地接触到这个火，但是我们离几米远的地方已经感觉到它的热量了，这个热量本身还不是真正的火的自性，但是它毕竟是火传递出来的一种能量。当我们在几米远的地方感觉到暖热的时候，就说明离火炉已经很近了。同样，加行道当中的暖位虽然还不是真正的见道智慧，但是在产生暖位智慧的时候，就说明离见道智慧已经很近，从这个角度讲叫做暖位。

为什么加行道安立为顺抉择分呢？因为它从暖位开始，它所有的修行已经直接成为获得见道的因。资粮道是间接获得见道的因，它刚刚是顺解脱分的，但还不是顺抉择分，其修行本身还没有真实靠近见道，只有到了加行道的时候，这个修行才真正靠近见道，名称也随之转变成随抉择分了。所以资粮道是远因，而加行道才



是近因。所以抉择是见道，顺抉择是加行道，即随顺于见道，是其直接的因。

以上讲了三种善法。

### 丙十五、宣说如理而入之业

如理三业具等起，次第乃为书字印，  
计算诗歌与数目。有覆下劣与具罪，  
此等染污法异名，无漏善业为善妙，  
有为善法当敬依，解脱乃为最无上。

这里面有两层意思。第一层意思就是真实地宣讲如理的三业；第二层意思是把佛经和其他论典当中所讲到的不同的业作一个区分和详释。

“如理三业”，什么叫如理业呢？如理业就是善业，通过善的意乐所引发的，不是不善法的，叫做如理业。

“三业”就是身语意。“具等起”，等起是什么呢？和发起三业相应的各种心心所，叫做等起。比如身业是色蕴的自性，等起是心心所，属于后面四种蕴的自性，所以它是以五蕴为体；语业也是一样，本身是色蕴，它的等起也是受想行识四蕴，所以它也是五蕴为体；意业是四蕴为体的，意业本身是意，没有色蕴，所以是以四蕴为本体。这叫做如理的身语意三业和等起是相应的，同时具有的。

下面具体来讲“次第乃为书字印，计算诗歌与数目”，“次第”，身语意按次第下来。首先就是身业“乃为书字印”，“书字”就是写字，比如现在道友们拿笔在写，把法义记下来，这时就是一种如理的身业；“印”



就是刻章、刻印等等，它也属于身业所摄。

“计算诗歌”，这两个属于语业。“计算”主要指口中计算，比如一一得一、一二得二，像这样以口来计算数字。计算有能计算和所计算两种，这里是从能计算——以自己的语方面的角度来讲的，不是从所计算——数字的角度讲的；“诗歌”指背诗或佛经当中的偈颂，这也属于语业。

“与数目”就是意业，这也是从能量的心态来讲，此处的数目是指自己的心里面计算，而不是所计算的数字，而是从能计算的心来安立数目的。不要看到数目就认为是外在的一二三四五六七八九十，这就不是意业。这里面的数目主要是指能算，还有一个所算，这里不是从所算讲的。

次第就是身语意三业——书字、印、计算、诗歌和数目，就是次第的善业。

下面是解释在《法蕴论》当中与业有关的问题。

“有覆下劣与具罪，此等染污法异名”，这三个是染污法的异名。

第一个叫“有覆”，我们说有覆无记，有覆是染污法的异名，覆是覆盖、隐蔽、遮障的意思，烦恼具有遮障的作用，能够遮障我们心性、无漏法的显现，所以有覆是遮障、烦恼的意思。

第二个叫“下劣”，不单单是染污的，而且还是不善的。有覆有可能只是一种染污的、烦恼的而已，不一定是善的。（有时染污、烦恼和不善是分开讲的。）而第二个下劣既是染污的、具有烦恼的，又是不善的，是圣者所呵斥的对境，所以称之为下劣的业。



第三个“具罪”，罪就是烦恼的意思，具有烦恼叫做具罪。

这三个都是染污法的异名。在不同的论典当中，对于染污法也出现一些异名。当我们看到有覆无记，有覆就是染污的意思。下劣，既有染污烦恼，也有不善，是圣者所呵斥的对境。具罪，具有染污性，具有烦恼。

“无漏善业为善妙，有为善法当敬依”，讲到了两种善，第一个是无漏善，就是无垢的善法，其实就是最清净的解脱的善业，解脱的善业是善妙的，无漏的善业是属于善妙的。“有为善法当敬依”，有为善法就应该“敬依”，也就是通过恭敬心依止有为的善法。

有为的善法分两种——有漏的善法和无漏的善法。有为有漏的善法我们要依止，它虽然是有漏的，但还是属于善法。无漏善法也有两种——无漏的无为和无漏的有为，此处讲的是无漏的有为。所以，善法也有无漏的方面。不管是有漏的善法还是无漏的善法，都是要恭敬依止的。

“解脱乃为最无上”，解脱的善法是最无上的，和谁比是最无上的呢？注释当中列举了很多种法：一、不善业，二、有覆无记，三、有为无覆无记，四、有漏善法，五、有为无漏法，六、无为无覆无记，七、非抉择灭，以及最后一种，解脱的抉择灭。

比较前前来讲，后后的法是居上的。因为按照次第来讲，不善业是具有痛苦果报的，所以是最低的。然后有覆无记法是属于染污的自性。有为无覆无记是非为染污性的。有漏善法是具有悦意果报的。有为无漏法不是有漏法。无为的无覆无记是属于常有的。非抉择灭也



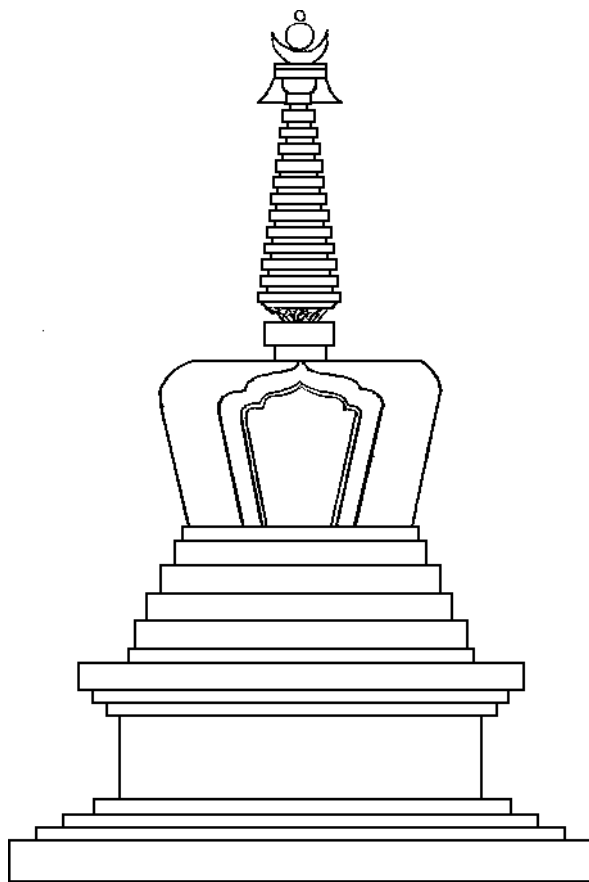
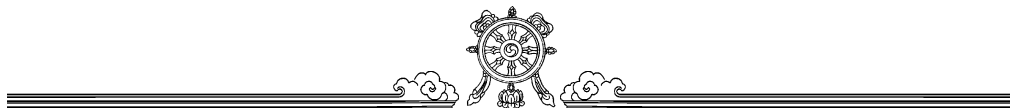
是属于常有的。解脱的抉择灭既是常有的又是善业。

所以，次第比较起来的时候，后面较前面的法都有增上的。最后一个解脱的涅槃法的抉择灭，是达到顶峰了，如是比较下来就称之为“解脱乃为最无上”，意思是一定要比前面的业来安立解脱的抉择灭才是最为无上的，其它的法都是有上的，只有解脱的业是无上的。

第四品讲了很多很多的业，这么多业当中有些业是需要抛弃的，有些业是需要敬依的，有些业是最无上的。作为修解脱道的人来讲，当然恶业首先要抛弃，然后对于有为善法应当敬依，最后就会得最无上的解脱抉择灭的业，，这才是最为殊胜的。所以第四品最后还是引导我们要修持殊胜的善业从而获得解脱。

以上第四品就学完了。

俱舍论第四分别业品释终



菩提塔