



目录

第五品 分别随眠	5
甲一、连接文	5
甲二、真实随眠	8
乙一、随眠之分类	8
丙一、真实宣说随眠之分类	8
丁一、根本随眠之分类	8
丁二、特殊随眠之分类	12
丙二、旁述	19
丁一、确定所断	19
丁二、各见之法相	22
第七十二课	29
丁三、遣除与未见相关之争论	31
丁四、颠倒之分类	36
丁五、慢之分类	44
乙二、形象之差别	51
丙一、看待因之分类	51
第七十三课	55
丙二、看待所缘境之分类	55
第七十四课	68
丙三、观察本体之分类	69
丁一、真实分类	69
丁二、根本之差别	74
丁三、询问无记法之旁述	78
丙四、看待时间之具理	84



丁一、真实宣说	84
第七十五课	91
丁二、旁述分析三时之理	91
戊一、对境三时成立实体	92
戊二、辩答	100
丁三、断与离之差别	108
第七十六课	110
丙五、境与有境之差别	110
乙三、心具随眠之理	117
第七十七课	120
乙四、生起烦恼之理	120
乙五、宣说异名	129
丙一、经中所出现之异名	129
丁一、漏	130
丁二、瀑流结合	134
丁三、近取	137
丁四、解释彼等之义	140
第七十八课	146
丙二、论中所出现之异名	146
丁一、略说	146
丁二、广说	146
戊一、结	147
己一、九结	147
己二、五顺下分结	150
己三、五顺上分结	158



戊二、缚	160
戊三、随烦恼	161
戊四、缠	162
己一、真实宣说缠	163
第七十九课	166
己二、旁述	166
庚一、六垢	166
庚二、法之差别	170
乙六、与何法相应	175
丙一、与何识相应	176
丙二、与何受相应	177
第八十课	181
乙七、宣说五障	183
甲三、断随眠之方式	190
乙一、见断之断法	190
乙二、修断之断法	194
第八十一课	200
甲四、断除之果	200
乙一、分类	200
乙二、是何道之何果	201
乙三、定数	207
乙四、何补特伽罗具足	212
乙五、宣说得舍	214



第七十一课

《俱舍论》分了八品的内容，今天我们开始讲第五品。

前面大概提到过第三、第四、第五品的主要所论。第三品主要是讲果，即通过有漏法产生的有情世界和器世间。第四品是讲业，产生这个有情世界器世间的因。第五品主要是讲产生的缘是随眠烦恼。

“分别”是辨别或者宣讲的意思，“随眠”也是烦恼的异名，“随”是跟随、随逐的意思，“眠”相当于一种昏沉，就像我们睡觉的时候什么都不了解，什么都不知道了，同样，当烦恼产生之后，我们自己也是不了解实相，不了解应该怎么样做取舍，烦恼本身有一种昏昧之性。乃至没有获得真正解脱之前，烦恼一直会跟随众生，直至生起了对治，把烦恼彻底远离为止。

小乘也好，大乘显宗、密宗也好，对待烦恼的问题都是一个态度，都是要让它远离并消灭的。只不过消灭的方式方法三乘不太一样，小乘是把烦恼当成一个实有的对境，必须予以消灭；大乘（显宗）是通过各式各样的作意把它转为道用¹；密乘是直接观烦恼的本性，其本性就是解脱，就是智慧。不管什么方法都是一个目的，自相的烦恼不能在修行者的相续当中存在，都要把烦恼彻底消灭。只要烦恼存在，它一定会对修行者产生修行上面的障碍，还会引起后世的痛苦。所以佛法的任

¹ 即转为修道之用，是大乘调伏烦恼的一种方式。



何一个宗派都是要调伏烦恼的。

“随眠”在有部《俱舍论》当中就是烦恼的异名。它是根本烦恼所摄，有的时候也包括随烦恼。

其他的宗派，比如经部或者大乘在讲烦恼的时候，如果烦恼和随眠同时出现，烦恼是指粗大的、现行的；随眠是比较细微的种子部分。随眠就是它正在沉睡，还没有现行的意思。所以针对于已经现行的粗大的烦恼而言，比较微细的叫随眠，因为它睡着了，还没有醒来，还没有现行。从这个角度来讲，其他的宗派对于随眠的意思有的时候解释为比较细微的种子，细微的烦恼，或者还没有现行的烦恼。因为有些地方讲断除了种子之后，要断它的随眠，这个方面就是比较微细的部分。

当然有些时候如果烦恼和随眠没有同时生起来，就不一定是指种子了，有可能就是指烦恼。所以如果烦恼和随眠同时出现，随眠就是细的，烦恼就是粗的，就是现行的。当然有部当中的随眠都是指根本烦恼。

第五品 分别随眠

分四：一、连接文；二、真实随眠；三、断随眠之理；四、断除之果

甲一、连接文

有之根本即随眠。

这个颂词是第四品和第五品的连接，或者说是第三、第四和第五品的连接。



“有”就是三有，形形色色的世间界，它们都属于业所生。有情三界已经讲完了，业也已经讲完了，此处讲它的根本就是随眠。

前面我们在讲第四品的时候提到过，三界形形色色的一切世间界都是由众生的业所生的，为什么此处又说三有的根本变成随眠了呢？二者之间有没有矛盾的地方？

二者之间没有什么矛盾的地方。因为业是生起有情界和器世界的直接因，而它的缘就是烦恼，所以此处烦恼随眠是从这个角度讲的。

或者换个角度来讲，有情界和器世界是从业产生的，业是从什么产生的？业是从烦恼产生的。所以，如果说要刨根问底的话，三有的根本还是烦恼。因为有了烦恼他才会造业，有了业之后才会显现有情世界和器世界，所以“有之根本即随眠”也没有错。

前面是从它直接生起的角度来讲，业直接产生一切的世间。从它的根本来讲的话，这一切的根本从哪里安立呢？这一切的根本就安立在随眠当中，安立在我们心上面的烦恼。也间接说明了一切三界唯心造的观点。它没有直接讲，而是说一切的有情世间器世间来自于业，业来自于随眠。随眠安立在哪里呢？随眠当然安立在我们的心上面。所以从这个间接的角度来讲，也可以安立三界唯心造的观点。直接讲它是业产生的，业又是从烦恼产生的，所以“有之根本即随眠”。

还有一种意思，如果没有烦恼只有业的话，业也没办法发挥作用。业就像种庄稼的种子一样，如果只有种子没有水，即使把种子种在田里面，种子也没有办法生



根发芽，所以水就相当于它的顺缘。同理，如果只有业，而缺少烦恼水的滋润，业种是不会发芽的。

注释当中讲有的阿罗汉相续当中还存在一些不定业，但是因为他内心当中的烦恼已经灭尽的缘故，阿罗汉相续当中的不定业就像缺少水的种子一样，不可能再起作用，生根发芽了。所以从这个角度来讲，单单有业还不行，必须要有烦恼水的滋润。种子是真正的近因，水是俱有缘。业是产生有情界器世界的近因，烦恼是让种子变得有能力的助缘，是从这个方面安立的。

我们学习烦恼是为了断除烦恼，为了断除烦恼首先要认识烦恼。就像中观宗中讲到的，你要破一切万法，首先要认识所破，把所破认准了，然后再通过能破破所破，就能达到它的目的。

既然前面讲到了佛法都是要调伏烦恼，那么所调伏、所断的烦恼是什么首先要认识到。认识到之后反观我们的心，我们自己内心当中存在这样那样的烦恼，我们要把它断除掉。所以我们学习分析睡眠烦恼是为了断除它做准备的。

否则我们说断烦恼，到底内心当中具有什么烦恼，具体的烦恼是怎么样，体相是怎么样，它的相违是什么，它的顺品是什么，如果这些都不了解，说断烦恼就是乱打一气。不知道你的所破是什么，所断是什么，好像是在精进，但是根本没有一个很明确的打击目标，不一定有很好的效果。

当我们认识到了内心当中烦恼是这样的，贪心是这样的，嗔心是这样的，认识之后再通过它的对治法有效地去打击，就可以产生一种很好的效果。



甲二、真实随眠 分七：一、随眠之分类；二、形象之差别；三、心具随眠之理；四、生起烦恼之理；五、宣说异名；六、与何法相应；七、宣说五障

乙一、随眠之分类 分二：一、真实宣说随眠之分类；二、旁述

丙一、真实宣说随眠之分类 分二：一、根本随眠之分类；二、特殊随眠之分类

平常我们讲到的根本烦恼和随烦恼，那么到底是什么是根本烦恼呢？在这个科判当中要讲到。第二个特殊的随眠主要是讲见断和修断的烦恼。

丁一、根本随眠之分类

六种即贪如是嗔，慢无明见以及疑，
彼六贪分说七种。二界所生为有贪，
内观之故为遣彼，解脱之想而宣说。
见五坏取见邪见，边执见与见取见，
以及戒禁取见十。

根本烦恼可以分为六种，也可以分为七种，打开还可以分成十种根本烦恼。一般来讲六种和十种的说法比较普遍一点，七种不太普遍，但是这里面也可以安立。

“六种即贪如是嗔，慢无明见以及疑”，首先我们看最基本的六种根本烦恼。“彼六贪分说七种”这一句话点出了怎么样安立七种根本烦恼。“二界所生为有贪，内观之故为遣彼，解脱之想而宣说”这三句讲到了从贪中分出来的有贪和欲贪的差别，也就是怎么样把贪欲分为欲贪和有贪，这个方面其实在宣讲七种烦恼的分



支。“见五坏取见邪见，边执见与见取见，以及戒禁取见十”是分十种的观点。颂词是这样的层次。

首先六种根本烦恼是贪、嗔、慢、无明、见和疑，即平常我们讲的贪嗔痴慢疑和见。

见主要是一种能够分别的本体。有些汉传佛教当中讲五种见也是烦恼，叫做五利使，其他的五种叫做五钝使，因为贪欲、嗔恚、无明等不是以辨别为自性，不是一种能见的自性，不是有一种智慧的本体在里面，所以它是钝的，是比较愚钝的。五种见是能够辨别，能够了别的，能够分别的自性，所以它是比较利的，自己可以如是分别的。

如果把见打开为五种见，就有十种。但是此处把五种见归摄在一个当中，以见来表摄就是六种。

“贪如是嗔”，各大注释的说法都解释为，在所有六种根本烦恼当中贪欲为根本，贪欲就是把自身的五蕴贪著为我我所，它是最根本的烦恼，六根本烦恼当中也是以它为基础，也是以它为根本。“如是嗔”，如是的意思是讲嗔心也是以贪心为基础产生的。有些地方在讲嗔的时候就加一个贪字，叫贪嗔，其实就是讲嗔。为什么叫贪嗔呢？因为所谓的嗔是以贪欲为根本而产生的，所以有些地方取名为贪嗔，它其实就是嗔，主要是说明嗔的起因、基础是贪欲。我们贪著自己的五蕴为我我所，如果谁要侵犯它我们就会产生嗔心，所以“如是嗔”的意思是贪为根本，在贪的基础上再如是产生嗔心。

同样，慢也是在贪心的基础上再产生一个傲慢，觉得自己了不起，其实也是在执我我所的基础上产生的。

然后是无明，不了解真实的情况，以为真实有我。



见也是这样的，不管是萨迦耶见²、边执见、邪见，每一个其实都是和贪有关，所以如是见，见也是以贪心为基础产生的。“以及疑”也是这样的。

所以有些地方说贪嗔、贪慢、贪无明、贪见、贪疑等，都加个贪字，也是为了说明这些嗔、慢、无明、见和疑都是以贪为根本，如是引发，如是安立的。

“彼六贪分说七种”，“彼六”，即前面讲到了六种根本烦恼，“贪分”，贪当中又分为了两种，所以说加起来就是七种。

或者“彼六贪”也可以安立，因为贪嗔、贪慢、贪无明、贪见、贪疑，但是我们直接从字面解释时，“彼六”就是这六种根本烦恼，贪当中分两种。

贪分了哪两种呢？虽然它根本是贪欲，但是可以分为欲贪和有贪两种。本身是六种了，贪又分两种，多出一个，所以就是七种。

所谓的欲贪主要是缘欲界当中的色声香味触这五妙欲而产生的。缘欲界所产生的五妙欲就称之为欲贪。一方面是欲界的贪，第二个方面就是缘欲妙而产生的，所以叫欲贪。

第二个是有贪，“二界所生为有贪”，二界是指色界和无色界。三界当中欲界的贪叫欲贪，所剩下的色界的贪和无色界的贪称之为有贪。

为什么欲界的贪单独宣讲，而把色界和无色界的贪合在一起讲？

“内观之故为遣彼，解脱之想而宣说”，因为这两

² 萨迦耶见，即身见，我见，也是以贪为基础的。



种都是贪著等持而内观的缘故，大多数的时间当中都是内观的。色界无色界大多数时间当中都是内观自性而入定，安住在等持当中，所以从这个角度来讲没什么差别，不是外散的贪。而欲贪是外散的贪，散于外面的五妙欲。而且色界无色界都是有覆无记，从这个角度来讲也是相同的。所以色界和无色界的贪合二为一。“内观之故”讲了为什么色界和无色界没有单独分开讲的原因。

为什么叫有贪？“为遣彼，解脱之想而宣说”，有些色界和无色界的天人，（不一定是全部的），执着自己的禅定就是解脱，为了遣除他们认为自己的禅定就是解脱的这个想法而宣讲了有贪。

有贪的有是什么意思？是三有的意思。意思就是你们的这个禅定还是处在三有当中，还属于轮回，不是解脱。如果是解脱就超越轮回了，就不能叫有了，但是我们这个时候要点醒他，其实你这样安住自己的禅定，耽著这样的禅定，其实还是三有的本体。

首先、他所入的定不是出世间的定，他所安住的定的本身也是三有所摄的；第二、安住这个定的身体本身也是一种有。你的定是有，所依的身体也是有，因为贪著身体所安住的禅定的缘故，不是真正的解脱。

前面我们在讲第二品时也提到过这个问题，凡夫贪著自己所修的等持，而圣者不贪著这个。圣者的禅定不会贪著初禅、三禅、四禅。他只是以此为工具，不会贪著。就像人住旅店，他只把这个旅店当作过一晚上的客房，住一宿就走了，所以一般的旅客不会耽著旅店的房子是自己的，但是店主会耽著它是自己的房子。店主



相当于色界无色界的人安住在禅定当中，耽著它是自己的定。他对定耽著的缘故，这就是一种贪。这种贪属于三有成分的缘故，所以叫有。把二者合起来就叫做有贪。

叫有贪的原因说明他自己安住的禅定还是三有的本体，所以也是说明，如果你不是真有出离心，如果不生起空正见等等，没有通过胜观的摄持，即便安住在色界或无色界定，或者即便转生到了色界无色界当中，其实还是三有，因为有贪的缘故，还属于三有的本体。

下面再讲十种随眠，贪嗔痴慢疑不变，见分了五种，前面的五钝使，再加上五种见（五利使），就是十种随眠。所以此处说“见五”，见分为五种。

第一个叫“坏取见”，注释中是坏聚见，不知道是不是打错了，还是本身就是取，反正就是我们平常讲的坏聚见，也就是身见，或者叫做我见，即执着有我的萨迦耶见。第二个叫邪见，第三个叫边执见，第四个叫见取见，第五个叫戒禁取见。这五种见后面还会解释，此处就不解释了。这五种见是前面六根本烦恼当中的见分出来的。如果我们相续当中具有这样的五种见，就没办法见道。

六种根本烦恼展开就是十种烦恼，根本烦恼的分类就学完了。

丁二、特殊随眠之分类

特殊的意思是见断和修断，见断的烦恼和修断的烦恼叫做特殊随眠。下面的分类都是和见断修断有关系的。



此十各七除三见，八种除去二种见，
以见欲苦等渐断，四种随眠修所断，
色无色界除嗔有，如是承许九十八。

见断和修断加起来共有九十八种所断。

见断主要是对道理方面的迷惑，比如对于苦谛、集谛、灭谛、道谛四谛的道理有迷惑，不了解，不清楚，从而产生的烦恼称为见断。这个见断只要见到了四谛的真谛之后，马上就断除了。缘四谛产生的迷惑又分为欲界、色界和无色界三大类，即缘欲界当中的四谛产生的烦恼，缘色界当中的四谛产生的烦恼，和缘无色界的四谛产生的烦恼。

修断不是道理上的迷惑，道理上面已经懂了，唐译当中叫“事”，对烦恼的本身还没有完全断除，虽然知道这个烦恼不对，但是因为以前的习气，还是控制不住产生这样一种烦恼。这一类就称之为修断。大概从这个方面可以理解。

前面的见断主要是对道理方面的迷惑，所以只要你一见真谛，所有的迷惑马上就消失了。但是迷事的烦恼比较稳固，需要慢慢断除它。

就像我们知道道理比较容易，比如佛经论典中讲这个不能做，做了很不好，这个道理我们学了之后马上就知道了。但是让我们实际去操作，内心当中不要产生贪欲，不要产生嗔心等等，做起来就比较困难，因为这些并不是道理知道了就可以遣除的。不了知方面通过知道道理就遣除了，但是内心当中根深蒂固的烦恼的种子并不是我知道了这个不对就能马上消除的，他必



须要通过长时间的打坐、积累资粮、忏悔、祈祷上师三宝加持等各式各样的修法，慢慢地把这样的烦恼削弱，之后逐渐把他消除。

修断不缘四谛，也没分四谛。见断中每个都有缘四谛的迷惑，这个是缘欲界当中苦谛的迷惑，这个是缘欲界当中集谛的迷惑。但是修断没有这个迷惑了，所以不再分缘四谛的烦恼，全都是四品烦恼。四品烦恼当中欲界当中分了九品，通过修行，一品一品断，断掉第一品，断第二品，这样断完之后欲界的烦恼就断掉了。然后再断色界的烦恼，色界的烦恼有四禅，其中每一禅分九地，也是一个一个断上去，把初禅的九品烦恼断掉，再把二禅的九品烦恼断掉。如此把三界九地当中所有的烦恼都一品一品断掉。

修断是比较长的，必须是一品一品断，而见断看上去好像是缘的种类多，但是只要一见真谛，马上就断掉了，所以二者有这样的差别。

首先是见断，见断当中首先是缘欲界的四谛产生的烦恼。

“此十各七除三见，八种除去二种见”，因为前面讲到，见断是缘四谛产生的疑惑，有缘欲界的四谛产生的烦恼，和缘色界无色界产生的烦恼。

“此十”是在欲界当中缘苦谛的见断十种都有，十种根本烦恼都可以缘苦谛。缘苦谛产生十种烦恼，所以是“此十”。

“各七”是四谛的中间的两个，即集谛和灭谛。缘集谛和灭谛所产生的烦恼各是七种。十种根本烦恼当中哪三种没有呢？坏聚见、边执见和戒禁取见没有。后



面的颂词可能还会提到这个问题，大恩上师在注释当中也讲到了为什么没有这三见的原因。

坏聚见主要是缘身心的果法产生的。在近取蕴的身心上面产生了我和我所的观念，即产生了坏聚见。这个在苦谛的果上面可以有。而边执见是缘坏聚见产生的，戒禁取见也是缘前面的两种见产生的。集谛是产生苦谛的因，所以在因上面不会产生果法的执着。因为坏聚见是执着我存在的，认为我存在的这个观念只会存在在苦谛的果上面，所以在集谛的因上面不会产生坏聚见。如果在集谛的因上面没有坏聚见的话，那么缘坏聚见产生的边执见也不会有，缘坏聚见和边执见产生的戒禁取见也不会有。所以集谛上面减掉三种。

灭谛也是减掉三种。缘灭谛本身不会产生坏聚见，因为灭谛是一种涅槃的状态，虽然也可以产生其他的烦恼，但是坏聚见缘灭谛是没办法产生的，所以没有坏聚见。如果没有坏聚见，和前面道理一样，边执见和戒禁取见也没有。

所以集谛和灭谛当中，十种根本烦恼去掉三种，各有七种。

道谛可以有八种，也就是十种烦恼当中去掉坏聚见和边执见这两种。戒禁取见可以有，因为它是修道³，戒禁取见把非因和非道认为是正确的因和正确的道，所以它缘道谛有可能产生一种颠倒的执着，所以它可以有戒禁取见，但是坏聚见和边执见这两种是没有的。

因此，此处欲界的见断缘四谛共有三十二种烦恼。

³ 修道有正道和非道两种。



色界和无色界的情况不同，因为色界和无色界当中，没有嗔心，所以要把嗔心要取掉。前面我们在讲第一、第二品的时候，提到过这个问题，只有欲界才有嗔心。

缘色界的苦谛，其本身不可能有嗔心，所以把嗔心去掉。前面欲界当中缘苦谛有十种，此处去掉嗔心之后就是九种。

欲界缘集谛和灭谛都是七种，此处都是六种。然后欲界缘道谛是八种，此处是七种。欲界的三十二个取掉四个⁴，缘色界的四谛就是二十八种。

缘无色界也是一样的，无色界也是没有嗔，也是二十八个。色界二十八加上无色界二十八，是五十六了，再加上欲界三十二就是八十八种，所以见断就是八十八种。见断一定是缘四谛的。

“以见欲苦等渐断”，“以见欲苦”是什么意思呢？见到欲界苦谛的本身就可以断掉。因为在见道当中有十五个刹那⁵，每一个刹那都有断的，其中通过忍就可以断掉烦恼。

缘欲界的四谛所产生的智慧，就叫法忍和法智；如果是缘色界和无色界的，就叫做类忍和类智。比如欲界苦谛上面有苦法忍和苦法智，其中苦法忍是它的无间道，苦法智就是它的解脱道；缘色界无色界苦谛就叫苦类忍和苦类智。缘欲界集谛叫集法忍和集法智，或者缘色界无色界的集谛叫集类忍和集类智。乃至最后的

⁴ 缘四谛当中的每个烦恼都去掉嗔心，就相当于总数当中减掉四个。

⁵ 本来有十六个刹那，其中第十六个刹那到了修道，所以真正的见道只有十五个刹那。



道谛也是这样的，即道法忍和道法智，道类忍和道类智。

到道类智时就到了第十六刹那，已经是修道了。如果是在见道当中最后一个就是第十五刹那的道类忍。从这个十五刹那一出来之后就进入修道。

“以见欲苦”，因为前面见断是迷惑于四谛的道理，我们对于这个苦谛真实的本性是什么不了解，并不知道苦谛的无常、苦、空、无我，而缘苦谛产生了贪欲、嗔恚、无明、邪见，怀疑等。其实我们所产生的这十种根本烦恼，都不是苦谛的自性，没有真实认清楚苦谛。当我们在见道的时候，真实认识了苦谛，见到了苦谛的自性的时候，所有的这些见断的烦恼在一刹那之间彻底远离了。大乘菩萨见道的时候也是这样的。大乘菩萨见到这些真实义的时候，以前的所有妄执刹那之间就消亡了。所以见到苦谛的本性时，和其相关的这些十种烦恼就没有了，不会再存在了。

同样，集谛的本性是烦恼的因，但是我们没有认为它是烦恼的因，反而产生了颠倒的执着，迷惑于它的本性，因集生缘，就会产生这样的七种烦恼。而当我们见到了集谛的本性的时候，它这七种烦恼就彻底消亡了。

缘灭谛也是一样的。以前我们在缘欲界灭谛的时候，产生一种妄执，没有真实认识到这个灭谛的本性。而当我们证得见道，认识到灭谛本性的时候，它的烦恼就断掉了。

所以见到欲界的苦，见到欲界的集，见到欲界的灭，见到欲界的道；或者见到色界的苦，色界的集，色界的灭，色界的道；见到了无色界的苦，见到无色界的集，见到无色界的灭，见到无色界的道。当我们见到了真实



的欲界、色界、无色界的真实的四谛本性之后，就全部都断除了。虽然断的时候是顿断的，但是此处说“渐断”，因为是十五刹那，一品一品地断掉，一个刹那断一个，到了十五刹那的时候就全部断完了。

以上讲完了见断的八十八种，下面再看剩下来的修断。剩下的修断是第四句所讲到的内容。我们提前把见断全部讲完了，“此十各七除三见，八种除去二种见，以见欲苦等渐断”，“色无色界除嗔有，如是承许九十八”这几个颂词是讲见断。

修断是四种随眠，它的本体没有欲界苦谛的十种了。四种烦恼就剩下了贪欲、嗔恚、慢和无明。怀疑没有了，因为当我们见到四谛本性的时候，不会再怀疑了。五种见也不会有了，见道的时候已经见到无我了，萨迦耶见不会有；边执见不会有，邪见不会有，见取见不会有，戒禁取见不会有，这五种见绝对不会在修道当中还会有的。所以就只剩下了贪欲、嗔恚、慢和无明。

贪、嗔、慢、无明的遍计部分在见断的时候断掉了，这个时候就只剩下贪、嗔、慢、无明的俱生部分。俱生部分作为修断来断。

四种随眠是所有修断的根本，只不过这四种随眠在欲界、无色界和色界的时候不一样。在欲界四种都有；因为色界无色界没有嗔，所以只有贪、慢、无明这三种。因此欲界四种，上面二界是三种三种，加起来共十种修断。

前面八十八种见断再加上十种修断，就是九十八种所断。如果按照其他的说法，详细再算的话，比如修断当中欲界分九品，这样排下来的话，它就多了。但此



处大概修断是四种根本烦恼，以这四种根本烦恼为基础，欲界当中有四种，色界无色界去掉嗔心，是三种三种，总共加起来就是十种。

有些时候再加上十种小烦恼，就是一百零八种烦恼。但此处见断和修断总共就是九十八。比较好算，只要稍微细心一点，可以了解其含义。

丙二、旁述 分五：一、确定所断；二、各见之法相；三、遣除与未见⁶相关之争论；四、颠倒⁷之分类；五、慢之分类

丁一、确定所断

依有顶中所产生，忍毁唯一为见断，

余生为见修二断，非忍所毁唯修断。

此处说是不是所有的见断都是以见道智慧断，所有的修道都是以修道而断？不一定，分了三三种情况。有一种是绝对只以见道才能断的，即唯一是见断的；有些是见修二断都可以；第三种只是修断，分了三三种意思。

“依有顶中所产生，忍毁唯一为见断”，讲到了三种当中第一种，唯一是见道所断。“余生为见修二断”，“余”，即九地中的其余八种，“生”就是生的烦恼，其余八种所产生的烦恼，见断修断都有，有些是见道所断，有些是修道所断，见修二断都是可以有的。第三种情况唯一的修断，“非忍所毁唯修断”。大恩上师在注释当中讲得很明确，一个是唯一见断的，一个是见修二断都有

⁶ 未见，即戒禁取见。

⁷ 颠倒，即四颠倒。



的，一个是唯一修断的，三种情况。

首先“依有顶中所产生，忍毁唯一为见断”，从有顶当中所产生的烦恼，唯一只能通过忍的智慧来断除。前面我们讲到苦法忍，苦法智，有一个忍和一个智，然后苦类忍，苦类智，它有一个忍和一个智。“忍毁”，就是安住在忍的状态当中。在忍的状态当中所断掉的都是见断。

通过有顶所产生的烦恼，唯一是见断，一定是忍所摧毁的。为什么是这样的呢？因为所谓断烦恼，有通过世间有漏道断烦恼，也有以出世间无漏道断烦恼的。有顶，即非想非非想，是最后一品。

欲界是一类，四禅有四种，四无色有四种，总共有九种。九种中最后一品就是有顶，即非想非非想。非想非非想的烦恼通过世间道断不了。前面我们再再提到过这个问题，因为世间道断烦恼都是欣上而厌下的，就是厌离下面的状态，喜欢上面更清净的状态，通过这样修行可以断除烦恼。但是有顶已经是世间道当中的顶点了，没办法再欣上而厌下了，所以通过世间道没办法断除有顶烦恼。虽然通过出世间的修道可以断，但是在出世间的修道产生之前，早就已经通过无漏的见道断掉了。所以此处说，有顶的烦恼是见断，它一定是在见道位的时候，通过产生无漏智断掉了有顶的烦恼。

因为在世间道当中没有真正的见道，只有修道，这个修道是世间的修道。没有见道怎么就到了修道呢？这个修道有两种，一种就是圣者无漏的修道；第二种是世间有漏修道。无漏道是见四谛的本性断烦恼。有漏道不是通过见四谛的本性，主要是欣上而厌下，喜欢上面



的境界，厌恶下面的境界，然后就可以从现在这个道当中超越到更高的道当中，这就是世间当中的修道。

为什么有顶当中产生的烦恼唯一是见断呢？因为它绝对不可能在世间道当中有一个能够断有顶烦恼的修道，而世间道当中也没有见道。所以世间的修道没有办法断掉有顶的烦恼，而出世间的修道在获得之前，早就已经见到无漏道了，安住在无漏见道当中，断掉这个烦恼了。所以有顶当中所产生的这个烦恼是“忍毁”，就是通过忍的自体所断除的，唯一就是见断。

“余生为见修二断”，“余”就是剩下的八品，欲界的，无色界当中剩下的三个，还有四禅当中有四个，总共加起来有八个。“生”就是剩下的八地所产生的烦恼。“见修二断”，通过见道也可以断，通过出世间的修道也可以断，通过世间的修道也可以断。通过世间的修道，比如可以通过厌恶欲界的过患，喜欢初禅的境界，然后安住在初禅的时候就断掉了欲界的烦恼。喜欢二禅的境界，可以断除一禅的执著。其余的八地通过世间的修断都可以。当然出世间的修断也可以，毫无疑问。所以“余生”，其余的八种是见修二断都可以断掉的。

第三种就是“非忍所毁”，即不是忍所毁，是通过智所断的。通过智所毁的“唯修断”，只是修断，因为这些修断的法不是见断，它也是有漏法所断的。

确定所断，如果是有顶产生的一定是见断，然后其它的八地⁸产生，是见断和修断都可以安立，见道和修道都可以断除的。然后智所毁的这些唯一是真实的修

⁸ 此处的八地不是大乘当中的八地，而是三界九地当中的八地。



断。这种修断是贪等四种俱生部分，不属于萨迦耶见、边执见等，首先把见排除掉了，怀疑也排除掉了，就剩下贪欲、嗔恚、慢、无明。这四种的遍计部分已经在见断的时候断完了，俱生部分全都属于修断所摄。它属于有漏法，而且不是见断的缘故，通过智所毁的这些随眠烦恼唯一是修断。

丁二、各见之法相

我们再讲一讲五种见各自的法相，以前我们也学过，在《俱舍论》当中这个也是比较正式地宣讲的。

我与我所常与断，无有下劣视为胜，
非因非道视因道，此等即是五种见。

此处把五种见的法相都讲到了。首先是“我与我所”，叫做坏聚见；“常与断”叫边执见，也叫边见；“无有”这两个字是邪见；“下劣视为胜”叫做见取见；“非因非道视因道”叫做戒禁取见，此等即是五种见。

首先“我与我所”，把近取五蕴⁹视为我与我所，比如前面讲到把有漏的五蕴积聚体执著是我和我所，认为整体就是我，手脚等这些支分方面就是我所，我所有的东西。当然这个主要是指我们自身的方面，还有一些就说我的房子，我的转经轮等等，外面这些东西也可以安立为我所。虽然这些不属于自相续所摄的，但是他认为是我有权利的，是我拥有的东西，这也可以叫做我所。

外在的法到底是属于法我，还是属于我所呢？如果是通过我执所牵引的，所摄取的，就可以叫我所。比

⁹ 取五蕴，烦恼所产生的有漏的五蕴。



如这个杯子是我花钱买的，所有权在我这，从我这个角度来讲就叫做我所。但是针对另外一个没有所有权的有情来讲，它就是一个法我。它就是单独一个法，不是属于我的部分。这个在学中观的时候讲到过。我所和法我二者之间有的时候稍微有一点容易混淆，但是如果分清楚的话，也不会混淆。

这个叫做坏聚见，也叫做萨迦耶见，身见，也可以叫我见，因为众生在执著这个五蕴为我的时候，最下等的就是执著身体为我。然后再细微一点，他就觉得这个身体可能不是我，但是受，即我的感受，是我，更细了。然后有些人觉得受不是我，但是想，即我的想法，这样想，那样想，是我。有些人把行，即心所方面的法，执为我。有些把最细微的识，即意识等，执著为我。反正是在这个五蕴积聚上面，而且他执著我我所的时候，一定是积聚。

我们在抉择无我的时候，为什么要把这个粗大的法分析成细微呢？因为我执一定是在粗大的积聚上面安立的，只要有粗大的积聚，就可以在上面安立我。这么大的身体，把我安住在上面舒舒服服的。所以必须要观察这个身体是由很多很多的分支组成的，然后我们的受也是由很多组成的，我们的想也是由很多思想组成的，我们的行也是由很多很多的心所组成的，我们的识也有很多很多，眼识也有缘张三的眼识，缘李四的眼识，缘水的眼识，缘柱子眼识，眼识的本身也可以分很多很多。我们一打开，其实我们执著的这个所谓的我就是个粗大的部分，他如果是粗大的一部分，他就容易在上面安立一个我。



所以必须要把他分散，把粗大的方面打破。整体方面一定要观察为积聚，它是由有很多分支组成的。我们要一直分析下去，因为乃至你的身体上面还可以有积聚的时候，还可以安立一个整体的时候，就还是有安立我的基础。

比如其它的身体部分可能不是，但是我们的心脏可能是我。如果最后在你的分支上面安立一个所谓的心脏是存在的，是一体的，是积聚的，那么在这个上面就可以安立一个我。这个心脏是我，他一下就找到一个所依。所以我把这个心脏也是可以分为三部分，每一部分可以分为很多部分，他把这个心脏分为三部分的时候，它就多体可分的了，它就不是一个整体。再把它分小的时候，可能分成三分之一这个地方，它还是一个比较粗大的所缘，在这个上面还可以安立一个我。再把它分。

所以为什么有的时候在抉择无我的时候，心识上面一定要分到无分刹那，身体方面一定要分到无分微尘呢？因为有这个原则，只要是粗大的，积聚的，他的分别念就可以把它执为我的所依，他就可以把它执为我就安立在这个上面。但是如果最后分到微尘，实在没有可分的了，最小的了，心识也是最小最细的了，就没办法在你的思想上面再安立一个我了。

我们在学《定解宝灯论》的时候也是提到这个问题。虽然他保留了一个无分刹那和无分微尘，但是在这个上面安立不了我了，因为太细了，无分微尘不是积聚的自性，无分刹那也不是积聚的自性，这个所谓的我的这个体性在上面绝对安立不了。粗大的心识是积聚的，身



体是积聚的，这些都可以安立我，但是如果分到最小就没办法安立了。

从抉择见解的角度来讲，我们说这个只是五蕴，五蕴上面无我，这个很简单。但是如果真的要打破我执，他必须要一步一步地分析到微尘为止。也就是这个原因，我们说小乘也要证悟部分的法无我。当我们在观察这个身体不存在的时候，粗大的五蕴、粗大的心识不存在的时候，其实就是在观察法空。安立我一定是有一个设施处，这个设施处就是我们的身心五蕴。只要我们把这个身心五蕴还执著是整体，是积聚的时候，它就会在上面安立我，就有一个我的基础。所以从严格意义的角度上，如果真要证悟空性，彻底地打破我执的安住之处，必须要抉择到无分刹那和无分微尘为止。

从抉择见解的角度，认知我不存在的角度来讲，只要把我们现在积聚的一体的五蕴分开，这个是色蕴，这个是受蕴，这个是想蕴，这个是行蕴，这个是识蕴，你看这上面哪个是我？我是一体的，常有的，而蕴有五个，都是刹那刹那生灭的，都是坏和聚的。所以这上面哪一个是我呢？基本上只要抉择到这部分，我们就知道我不存在的。这是从初步抉择见的时候，可以这样安立。

但是如果你要去修无我，彻底证悟的话，你必须要再分。你只是把它分成色蕴还不够，五蕴的任何一个法上面都可以安立一个我。虽然你把身体和受想行识分开了，但是你的身体还是粗大的，仍然在上面安立一个我。所以你必须要把这个粗大的身体再分，分到最小微尘的时候，就没办法了。

所以说，抉择无我和修无我是两个方法，认知方面



我们分开五个就行了，但如果你要彻底证悟的话，这个还不够，还必须要继续地分下去，最后才能从根本上把安立我的基础拔掉。

为什么叫坏聚呢？坏聚主要是为了对治常一。因为这个我就有一个特性，道友们讲考的时候也提到过这个，这个我就是常一的，我是常的，只有一个。如果一抉择坏聚，直接就没有这个常一了。因为坏是什么呢？坏就是变化无常的意思，只要一提坏，就不是常了。聚就不是一，很多法聚集在一起的，既然它是很多法聚集在一起，就不是一个实有的一。所以一说到坏聚见，我们就知道这个就是一个假立的我，实际上这样的一个是没有的。直接从坏聚见的名称上面就可以知道，这个我根本就是没有，不存在的。所以它就直接对治掉了这个常一的观念，对治掉这个所谓的我存在的观点。

所以这个叫做坏聚见，在这个坏灭的聚合上面，认为有我，当然是很可笑的事情。它本来是坏、聚的，你把这个坏聚上面安立一个我和我所，怎么可能和我的法相相应呢？根本不可能。

“常与断”，叫边见，或者边执见。把前面的这个近取五蕴，要么执著为常有的，要么是断灭的。所以这个常断见，叫做边执见，或者有无见。当然这个边执见在小乘和大乘当中，因为抉择的方式不一样，深度不一样，有的时候抉择的时候，也是有不一样的地方。

边执见的范围可以很广，小乘的有和无的观点可以放在边执见当中。此处主要是说近取五蕴是常有的，断灭的，都是不对的，都是边执。边执的意思就是落于一边，要不然落在常边，要不然落在断边，要不落在有



边，要不落在无边。执著常边或者断边的见叫边执见。

“无有”就是邪见。邪见前面我们也提到过了，认为业因果、四谛、解脱都不存在。

“劣视为胜”，是见取见。本来前面的三种见是很下劣的，本来我见是很下劣的，但却认为它很殊胜。比如外道认为有九种自性的我，五种自性的我，或者常有不变的我。他把本来很下劣的见认为是很超胜的。有些人认为常见很殊胜，有些人认为这个断见很殊胜。有些人认为因果不存在的见很殊胜，这些就叫做见取见。见取见就是把下劣的见解视为殊胜。见取见主要是从见的角度来讲，如果和下面的戒禁取见区分的话，见取见主要偏重于见解，戒禁取见偏重于行为，比如邪的行为、戒律。

“非因非道视因道”，即戒禁取见。把不是万法的生因，比如大自在天，认为是因。外道当中有五火焚身的戒律，还有把自己穿在荆棘树上面，从很高的地方跳下来摔在地上面，持牛戒，持狗戒等等的行为，这些根本就不是正道，而他认为是正道，随行牛的行为，狗的行为，觉得这样可以生天。

“戒禁”是邪的戒，“取”认为它殊胜。他把邪的戒律，不是真正的因，不是真正的道等方面视为殊胜的道，这个方面当然是错误的。

前面的见取见主要是偏重于见解方面，此处主要是偏重于颠倒的修行、行为方面。

以上叫做五种见。当我们见道的一刹那，这些都不会有了。见无我怎么可能还有坏聚见呢？也不可能有边执见、邪见、见取见、戒禁取见。所以当见道的时候，



见断就全部断掉了，修道的时候这些都不会存在了。

以上讲完了各见之法相。今天我们就讲到这个地方。



第七十二课

《俱舍论》分了八品的内容，现在我们宣讲的是第五品分别随眠。佛经当中所说的根本烦恼、随烦恼、大烦恼、小烦恼等等方方面面的内容在随眠品当中进行安立。

佛陀在经典当中，跟随不同的根基，有的时候随时有人来，佛陀就随时给他宣讲相应的法要，因此在佛经当中不一定一品一品分得特别清楚，这个是专门讲烦恼的，那个是专门讲修道的，这个是专门讲世间的，不一定。佛经当中不一定有那么严格的次第和那么严格的归摄。而论典可以把散于佛经当中的内容做归摄，没有次第做次第，这就是论典方面的含义和内容。论典一方面是解释佛经的密意，一方面是把没有次第的安立为有次第，散于佛经的各处意义归摄起来。因此论典对于我们学习佛经的帮助很大。

有些人认为看论典没有什么意义，直接看佛经就可以了，有时看到有些观点说论典不是佛陀的智慧，是菩萨解释的，因为菩萨还有一些障碍的缘故，不一定能够真实地理解佛经的原意，所以说应该直接看佛经。其实一方面来讲，的确有些菩萨显现上可能还不是佛，和佛的智慧也许还有差距，但是这些解释佛经的菩萨很多都是登地以上的菩萨，有很殊胜的智慧，对于佛经当中的所诠义可以很准确地了达。

还有一些解释佛经的菩萨，很多也是佛陀早就在佛经当中做过授记的，比如龙树菩萨解释的空性一定



是符合我（佛陀）的原意，他可以辨别了不了义，《楞伽经》当中是这样讲的。佛经中对于无著菩萨也说，他对于我的了不了义可以做广大的辨别等。其实早就已经首肯了这些菩萨所做的这些注释。世亲菩萨等等这些在很多佛教史当中相当于全都是做过授记的菩萨，从这个角度来讲也是非常可靠的。

还有分析“论典不可靠，因为菩萨有障碍的缘故，应该自己去看经典”这个话的时候也可以发现，菩萨的智慧都不可靠，依靠我们的智慧去看佛经，能够很正确地理解佛经的意义吗？也是有观察的地方。我们自己的智慧比菩萨的智慧差的不知道多远，我们直接看佛经就能够从佛经当中看出佛陀真实的意义，反而菩萨造论典的时候他没有看到佛经的意义，这样观察的时候也不是真正能够做安立的。

这样宣讲也许有什么必要性的，但真正观察的时候，菩萨已经现见了一切诸法的实相，再加上他自己在很长时间当中修学佛法的缘故，他的智慧特别超胜。而我们的智慧因为刚刚开始学习，还夹杂着很多自己习气、邪见。菩萨的智慧解释佛经没有解释清楚，而我们直接去看《华严经》《法华经》《金刚经》、般若等等佛经，依靠我们自己的智慧就能够把佛经当中的意义全部了达，而且很可靠，有的时候也不太好解释。

所以不管怎么说，论典当中对于佛经的真实的密意会做一些观察和抉择，次第方面做一些安立，尤其是把这些归摄在一起。比如此处我们讲的烦恼随眠，《俱舍论》把散于佛经当中关于烦恼方面做一些归摄。

当然不一定是散于大乘佛经当中的，因为《俱舍论》



的所属毕竟是抉择小乘见解的论典，大乘对烦恼的看法、对烦恼对治的方法在这里面不会有的。从这方面观察的时候，有些是共同的，有些是不共的。

小乘的经典当中对于烦恼随眠的安立在《俱舍论》当中专门安立一品，把所有关于烦恼的比较重要的内容归摄在第五品当中让我们来学习。否则，通过我们自己的智慧要去遍阅佛经，把佛经当中关于烦恼的找出来，再去通过自己的智慧安立烦恼随眠，以及差别、关联、对治，我们自己没有这个能力，也没有这个时间精力。

世亲菩萨等这些大菩萨、这些大论师把佛经当中的含义做归摄了，我们也不用去翻阅所有的佛经。然后解释这里面的意义也不用凭着自己的分别念去揣测。所以把随眠品学好，基本上小乘当中对于烦恼的安立就可以了解了。

大乘的修行当中一部分认知烦恼自性也可以通过《俱舍论》当中的对烦恼的认定进行确认或者断除。但是大乘当中对于烦恼如梦如幻的，烦恼的本性是智慧等这个不共的方法当然在《俱舍论》当中绝对不可能有的，不会有这么高深的教法。但是共同的部分一定是有的。以上关于随眠品当中的一些内容我们做一些补充。

丁三、遣除与未见相关之争论

未见就是戒禁取见，对于戒禁取见有一些争论，这里遣除和戒禁取见有关的争论。

于大自在等非因，妄执为因由我常，
颠倒执著而生故，唯是苦谛之见断。



这当中有五种见，前面我们也讲到有萨迦耶见、边执见、邪见、见取见、戒禁取见。五种见当中，戒禁取见在前面颂词当中讲到“非因非道视因道”，把不是因的作为正因，把不是正道的作为正道，这就是戒禁取见，主要是从他的行为方面来安立。

这里面就有一个把非因作为因，大自在天不是因，反而有些人把他耽著为生因。在以前学过《智慧品》的道友知道，寂天菩萨对于大自在天的特点，比如常的、唯一的、是万法的生因、是众生的供奉处等等，讲了很多大自在天的本体。总而言之，大自在天作为一位长恒不变的作者，可以创造一切万物。一切的有情世间、器世间是通过大自在天创造的，相当于有些宗派当中所讲的上帝创造世界一样。所以大自在天是作为一切众生的生因，创造了一切，众生如是安立。

当然，在《智慧品》中也提到过这个大自在天，他的名称是大自在天，但是也有很多不同的安立方式。如果把其他宗派赋予在他上面，强加给他上面的其他的因素，比如恒常的、唯一的、或者万法的生因等等去掉，他就是一位天神，有一定的能力和福报，还原他本身是天神的自性。

还有一种是外道赋予他的，比如大自在天派，赋予他为教主或者创始者，他是恒常的、唯一的、万法的作者等等，加了很多很多特性在上面。这些方面是在《智慧品》当中所驳斥的，你们这样的所谓恒常唯一的作者的这种大自在天是不会存在的。

所以如果说是天人当中的大自在天，他有自己的功德，不必要去否认他。他就像一个众生一样，通过修



持善根福报转生到天界成为大自在天天主，这个方面也可以，没什么不行的，就像一个人修持福报转到大梵天，或成为帝释天。但是他是无常的，他不是作者、也不是恒常的、唯一的，还原他自己的本性。

有些时候大自在天也是有些佛菩萨化现的，有些修法当中也会有这样的安立，他是观世音菩萨等圣者的化现，名称叫做大自在天。也可以说是他有形象、颜色等，但是他其实是圣者，是为了调化众生的一种示现。

所以大自在天大概分了三类，一类是外道所妄计的大自在天，是不存在的；第二类，大自在天本身是天神，这个可以存在；佛菩萨化现的，对众生有利的大自在天，这个也可以作为皈依的境。所以有的时候说：“我们要祈祷大自在天到底行不行？我们是否皈依外道了？”其实有些时候这些四大天王、有些梵天、有些帝释、有些大自在天，就是佛菩萨的化现，没什么不能皈依的，也没什么不能够顶礼的、供养的，都是可以的。关键是认为他是佛菩萨的化现。

就像护法神中有些护法，他名称叫护法神，好像是一个鬼神、天神一样，但其实他是圣者的化现，如莲花生大师的化现、文殊菩萨的化现等等，我们完完全全可以皈依、顶礼、供养的，这方面没什么问题。

所以我们不要看到大自在天出现在一些法本、仪轨当中，就说：“这个是不是有什么问题呀？”，这个不会有什么问题的，这些大德他们具有很超胜的智慧，不可能把一个根本不是皈依境的放在这里让我们去皈依顶礼，让人产生很多很多疑惑。关键是我们认知的时候有些时候他名称是一样的，但是他的意义完全不一样



的，佛菩萨化现的这些大自在天的名称也可以皈依的。

还有一种是真实通过业力形成的，他自己本身是一位天神，这个我们倒不一定去皈依。但是也不需要破斥，他就是客观存在的一种天神。

还有外道当中的大自在天，认为胜义当中存在的万法的造物主，这个可能对我们抉择胜义谛会有些障碍。所以中观宗的论师对于这种所谓的妄计的大自在天会破斥的，就像《智慧品》当中所破斥的大自在天一样。

此处也是我们所破斥的大自在天。他本身不是万法的生因，而有些外道信徒把他妄执为万法的生因。那么对于这种不是一切万法的生因，反而耽著为万法的生因，会不会成为集谛的见断？因为前面讲到集谛是产生苦谛的因，既然他把非因妄执为因，会不会把大自在天的问题放在集谛当中。集谛有因的特性，此处也是把非因执为因的特点进行破斥，所以有些人把大自在天妄执为因的问题放在集谛的见断当中，而不是苦谛的见断，因为他是颠倒执著痛苦的因的缘故。集谛就是苦谛的因，此处作为因的方面会不会属于集谛所断呢？不会。

“唯是苦谛之见断”，它还是苦谛见断，因为在前面讲到，苦谛下面有戒禁取见，在道谛之下有颠倒的戒禁取见，但是在集谛和灭谛之下它是没有的。它应该是苦谛的见断，为什么应该是苦谛见断呢？“妄执为因”，把不是因妄执为因是“由我常”，就是他里面有个妄执的我和常，也就是我的颠倒和常的颠倒。妄执为因的观点是由颠倒的我和常当中出现的。



我，有一种自在、自主的意义，比如常乐我净的我。在《四百论》当中破我的时候主要是破我是自在的。其实这个我是通过业惑形成的，根本没有什么自在。但是众生从无我当中，没有自在当中，妄执有我有自在，这就是一种颠倒的我执。还有一种是常执，执著自在天是常有的。

我执和常执这种错误是缘什么产生的呢？其实恰恰就是缘苦谛真实义颠倒而产生的。因为苦谛的四种行相，即无常、苦、空、无我，本来他是无常的，你把他颠倒执著为常，这个不是迷苦谛是什么呢？这个就是颠倒执著苦谛而形成的。苦谛的行相中第一个就是无常，而你把无常的东西妄执为常，这个其实是缘苦谛产生一种颠倒。集谛的行相¹⁰中没有把无常妄执为常，所以从这个角度来讲，妄执为常一定是缘苦谛而产生的。

在苦谛之下有一个无我，本身苦谛是无我的、无自在的，我们处在苦谛轮回当中哪里有个自在呢？如果有自在的话，没有一个人愿意受苦，但是在苦谛当中是无我的、是没有自在的，没有自主性的。缘苦谛之下的无我颠倒认为有我，认为我是自在的，认为有我是存在的，对这个的妄执恰恰又是苦谛当中的颠倒。苦谛当中本来是无我的，然后你妄执他是我。

以我和常为基础安立了大自在天，所以他其实是颠倒执著苦谛的行相而引发的一种自性，所以“妄执为因由我常，颠倒执著而生故”，他把无我颠倒执著为我，

¹⁰ 集谛的行相，即因、集、生、缘。



把无常颠倒执为常，从而产生对大自在天的安立。

所以“唯是苦谛之见断”，结论很清楚，就只是苦谛的见断。因为集谛之下没有无我、无常、也不存在把它执为颠倒。所谓的见断是缘苦谛的见断，缘集谛的见断是把本身苦谛和集谛的行相没有如实认知，反而颠倒认知了，颠倒就是断，而成了缘苦谛的见断和缘集谛的见断。前面我们讲了，怎么样才能断除它的见断呢？就是如实地认知四谛的本相，当你如实地认知无常、苦、空、无我的时候，见苦谛的所断就断除了。从这个方面讲我们也知道了，大自在天虽然有因的意思，但是这个因并不是集谛当中的因，它是苦谛之下的把非因妄执为因的含义。

有些人认为应该是集谛所摄，但此处还原它就是苦谛所摄的，所以遣除了与未见相关的争论。

丁四、颠倒之分类

既然提到了有常有的颠倒和我的颠倒，那么就索性讲一讲这样的颠倒有几种呢？就是平常我们讲的常乐我净四颠倒。

由三见立四颠倒，颠倒计度分别念，
以及增益皆具故，心想颠倒随彼转，

通过五见其中的三种见，即坏聚见、见取见、边执见当中的一部分，安立了四种颠倒。安立为真实的颠倒有三个条件，第一，恒常性的“颠倒”；第二，一定是“计度分别念”，符合于见的自性；第三，“增益”。“皆具”，这三个条件皆具了，就可以安立为颠倒。“心想颠倒”，心颠倒和想颠倒，从这三个条件观察的时候，并



不具足真实的条件，所以从根本烦恼基础的角度，不安立为颠倒。但是“随彼转”，跟随颠倒的见而转的缘故，所以佛教当中的心颠倒和想颠倒也可以安立为颠倒。

这个颂词是“由三见立四颠倒”，即四种颠倒是什么，通过什么见安立的，这是第一层意思，是第一句；然后第二句和第三句主要是安立颠倒的三个条件；第四句讲佛经当中的心颠倒和想颠倒到底算不算颠倒，如果按照这里面三个条件观察来说，不算颠倒，但是因为和颠倒见相应的缘故，也可以叫颠倒。大概分了三层含义。

首先第一层含义，“由三见立四颠倒”，前面我们讲到了无常妄执为常，无我妄执为我两种颠倒，是不是就只有两种颠倒呢？不是，佛经当中经常提到的有四种颠倒，也就是平常我们讲的常乐我净。本来是无常的妄执为常，本来是痛苦的妄执为乐，无我的妄执为有我，本来是不净的妄执为清净，这就是常乐我净四颠倒。

常乐我净在不同的场合有不同的安立，比如在小乘当中常乐我净绝对是颠倒的，众生通过自己无始以来的习气和烦恼在对境当中把无常不净等安立为常乐我净。苦谛本身的行相是无常、苦、空、无我的，但是众生无法真实地认知轮回的自性，本来是无常的没办法认知，本来是苦的也没办法认知，本来是不清净的也没办法认知，本来是无我的也没办法认知，纯粹处于颠倒当中，满足了轮回的因缘，满足了流转轮回的条件。

如果你把无常认为是恒常的，把不清净的认为是清净的，当然就认为这里面有值得追求的快乐等等，完全具备了流转轮回的因缘了。如果你要想获得解脱，就



必须要打破这样一种颠倒，把无常安立为无常，引发厌离心，有的时候让我们内心当中对万法的真相有一个真实的认知。痛苦的就认知为痛苦，如果认知为痛苦，就没什么可以追求的，然后自己就会生起一种想要解脱的心。无我方面就如实地认知为无我，不清净的就如实地认知为不清净。

流转轮回的所有要素都在这些常乐我净里面具足了，如果反其道而行之，打破这些妄执颠倒其实就满足了很多很多修行的条件。所以我们要反观自己内心，对于这样本来无常的世界，本来无常的身心，我们是怎么样认知的，我们内心当中还保留着常见呢？还是我们通过粗无常、细无常，不断地学习、观修，对于无常的观念已经根深蒂固了？这些方面我们还是要认知的。如果没有无常观念，我们内心当中的的确确是没办法产生很强烈的出离心。

要产生一个出离心是不是绝对要细无常呢？也不是确定。当然如果有细无常的见解，出离心会更加地清净和稳固。但是华智仁波切、宗喀巴大师等他们在讲无常的教言的时候，基本上都是从粗无常的角度来讲的，我们自己会了知寿命是无常的，要远离对这样一种执着等这方面讲了很多。细无常就是刹那刹那生灭，当然如果我们能完完全全了知安住在刹那生灭细无常当中，那么我们就知道整个世间就在安住的当下，其本身也是无常的自性，没有一个真实的安住的自性。这个方面对我们修行当然有很大的帮助，所以经常观修无常是修道的一个大顺缘。真正来讲能够获得解脱的一个很大的顺缘，打破我们对于世间八法的执着，进入到空性



的梯阶等，细无常都有很大的帮助。

观察苦也是一样的，对苦苦、变苦、行苦这三个苦进行详尽观察，然后知道整个三界没有一个真实可靠所谓安乐自性。对于无我方面如实安住无我，没什么自在的，没有独立自主的我等等。身体是不清净的，由三十六种不净物组成，就安住在不清净当中，打破清净的执着。有时候为了自己的身体去奔波劳累，花大量的时间精力造了很多的罪业。有的时候认为异性的身体是干净的，去追求，得到异性，得到所谓的快乐。其实所耽著的异性也是不净的。如果能够如是地安住在自他身体不净的自性当中，那么这个修道当中比较大的障碍就没有了。

欲界众生最大的障碍就是饮食男女，男女方面的执着是特别强大的。很多修行者修行失败也是因为对男女的执着没有放下。如果能够安住在不清净当中，既然它是不净的，怎么可能会再产生贪着呢？不可能的事，因为贪心的特点就是这样的，如果认为是清净的、悦意的、安乐的，就容易产生贪欲；如果认为对境是肮脏的、污秽的、痛苦的自性，就没有什么心愿意缘它产生执着，这是绝对不可能的事情。所以如果能够了知不净，对于男女的执着自然而然就会打破。

大乘当中有不同的安立。如果你认为诸法的实相就是无常的、不净的、苦的、无我的，如果认为有实实在在这四种行相存在，那么这也是一种趋入空性的执着。他就把这四种法也安立为一种颠倒。它根本不是诸法的实相，而你把它认为是诸法实相，它又成为另外一种层次的颠倒了。从大乘空性的角度来讲的，层次更高



了。

如果到了如来藏的层次，又安立常乐我净，当然此常乐我净非彼常乐我净。如来藏有四个体性，即常乐我净。如来藏的常乐我净和小乘所破的凡夫人的常乐我净绝对不可能是一个层次。佛陀在初转法轮当中把常乐我净破得干干净净，到了第三转法轮反而又把常乐我净安立为诸法的实相，不可能出现这么大的矛盾。此处只是名称相同，意义完全不同。以前学习过《宝性论》的道友对这些问题很清楚。

虽然有常乐我净的字眼，但是意义完全不相同。它完全随顺于大无为法。如来藏光明的大无为法不是有为法的缘故，他是恒常的；从离开了我和无我的角度安立为我；离开了清静与不清净安立为清静的自性。通过这些方面安立常乐我净。

常乐我净的名称在这里是颠倒的，但在如来藏当中又变成实相了，是不是写错了？没有写错。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》当中有一个安立，很多时候名称是一样的，但他的意义完全不一样。我们需要了解不同的名称出现在不同的场合，一定要按当时的场合解读，否则完全混为一谈会搞错。此处的常乐我净也是有这样特点的。

我们再解释一下“由三见”。十种根本烦恼当中有五种见，五种见当中三种见立四颠倒。哪三种见呢？注释当中讲到，边执见有两种，常和断，把常的这个部分安立无常执为常的颠倒；第二个是见取见，安立两种颠倒。下劣视为胜，把下劣的认为是殊胜的，把下劣的不清净的安立为胜、快乐。所以见取见是把不净执为净的



颠倒，把苦执为乐的颠倒；第三种坏聚见，我见安立无我执为我。因为坏聚见本身是没有我和我所的，但是把没有我和我所安立为有我和我所。所以是通过三种见来安立的，其他的两种见就没有了。

其他两种不安立颠倒的原因，要安立颠倒有三种条件才行，第一个就要颠倒，必须要恒常颠倒，在唐译当中叫一向颠倒，就是始终颠倒的意思，刚开始是颠倒的，中间也是颠倒的，最后也是颠倒的；第二个要计度分别，属于见的自性。因为五种见都是计度分别念，都是一种推度的、分辨的、计度的自性；第三个是增益，一定是一种增益的见，不是损减的见，只有增益的见才会安立为颠倒，损减不能安立为颠倒。必须要符合这样三个条件才能安立为颠倒，其他的两种见是不是具有这样的自性呢？不具有。

首先戒禁取见，为什么不安立为颠倒呢？因为戒禁取见中的对境不是恒时颠倒的，为什么不是恒时颠倒的？外道安住在戒禁取见当中也不能说任何利益都没有，总的来讲他对于获得解脱道的角度来讲是没什么利益的，是颠倒的，但是从他们自己苦行当中也可以清净一部分的业，也可以获得一部分的清净，这种清净当然不是出世间道的清净。比如外道通过修持苦行获得禅定，获得禅定之后他可以远离欲界的贪欲，远离初禅的过患，逐渐他可以获得非想非非想。所以他们通过这种道也获得了某种意义上的清净，通过这样的苦行也清净了某种业障，所以它不是一向颠倒。从没办法获得解脱道的角度来讲，戒禁取见绝对是颠倒的，但是通过它也能够清净一些罪障，获得某些福德，所以戒禁取



见从缘对境来讲不是始终颠倒的。因此戒禁取见不安立为颠倒。

边执见有两个成分，一个是常边，一个是断边，常边已经安立为颠倒了，但是断边属于损减。增益和损减在佛经当中经常出现，增益就是本来没有的东西认为有，损减是本来有认为没有。中观当中抉择万法空性的时候基本上都是通过增益的方式破掉的，因为一切万法本来是离戏空，但是众生把在离戏空当中，什么都没有可执著的状态当中，认为是有，是无，亦有亦无，非有非无，或者常的、断的等等，全都属于增益见，这些在真正的本性当中都是没有的，所以全部都要破除，打破十六种增益，三十二种增益等等。有的时候凡夫众生认为诸法存在的常乐我净等十六种增益要打破；小乘当中认为的无常、不净、苦、空也是一种增益，所以反过来把小乘不符合实相的这些也要打破，总共加起来有三十二种增益。

大乘显宗中观宗主要是通过打破增益的方式来安立一切万法的空性。这个不是诸法空性，那个也不是诸法空性，一个一个地排除掉，最后什么都没有可执着的，什么都没有执着的状态，他说这个就是诸法的实相。他通过减的方式，就把众生不符合诸法实相的一个一个减掉，减掉之后就可以确定一切万法的空性。他不是从正面来建立诸法空性是这样那样的，而是告诉我们诸法的空性不是这个，不是那个，他就把我们认为是的这些全部打破掉，最后剩下的这个就是诸法的实相。

所以边执见当中的断见是损减见，不是增益见，所以说第三个条件不符合。颠倒一定是增益的自性，而不



是损减的自性，而边执见当中的断见属于损减，所以这一部分不安立为颠倒。

五种见当中最后一个邪见，也是一种损减见。邪见是没有因果，没有四谛，没有解脱等等，本来在名言谛当中是有的，有业因果，有解脱，但是他认为这些没有就是损减。所以也不符合安立颠倒的条件。

其他的根本烦恼，贪欲、嗔恚等这些为什么不安立为颠倒？因为他们不是计度分别。真正在十种根本烦恼当中具有计度分别的只有五种见，所以这些都不是颠倒，只在三种见当中安立为颠倒。

三个条件看谁具足，比如坏聚见就是恒时颠倒的，他执着有我是一向颠倒的，也是一种计度分别，也是增益，本来没有我认为有我。以坏聚见为例说明三个条件都具足。其他的不是很具足，有些可能具足一两个，没办法真实具足，所以其他的见不安立为颠倒。

后面相当于一组问答，是从遣除怀疑的角度，“心想颠倒随彼转”，佛经当中说，无常认为常有是一种颠倒心，是一种颠倒想，是一种颠倒见。如果你安立的三种条件才是颠倒的话，那么佛经当中的颠倒心和颠倒想就不是颠倒了，为什么呢？因为颠倒心和颠倒想不是计度分别。心就是心王，不是见的缘故，不是计度分别。颠倒的想也不是见的缘故，不是计度分别。按照你的观点，颠倒心和颠倒想应该不成为颠倒，但是佛经当中又把他们作为颠倒了，已经说是颠倒心颠倒想了，怎么样遣除这样一种矛盾，怎么样圆融这个观点呢？

如果从根本烦恼为基础的角度来讲，他就是不具有这样的条件，这些所谓的颠倒心等没办法成为真实



意义当中的符合条件的颠倒。但是它是“随彼转”，跟随颠倒的见而转，被颠倒的见影响，和颠倒的见相应，这个时候就可以成为颠倒。

从相应的角度来讲，可以成为颠倒，从根本烦恼为基础的角度的来讲，因为不符合于三个条件，所以不能安立为颠倒。但是佛经当中为什么又把它们安立为颠倒呢？就是“随彼转”。他可以相应于这个就颠倒见，跟随颠倒见而转的缘故，它们也可以成为颠倒心和颠倒想。相当于心王和心所相应的自性，和颠倒见相应，这种心就变成颠倒心了，这种想就变成颠倒想了。

丁五、慢之分类

对贪嗔痴慢疑当中的慢做一个分类。

七慢九慢摄三中，以见及修而灭尽，
修断杀等缠灭爱，我慢不善之恶作，
圣者不会明出现，因由见疑增长故。

前面讲了见分了五种，通过见安立了很多颠倒等等，那么是不是只有见才有分类，其它没有分类？也不是这样的。其实是慢也有分类，可以分为七种慢，或者九种慢，也可以摄为三种慢当中。

“七慢九慢摄三中”讲到了慢的分类，分七种或者分九种。有分类和归摄的意思。“以见及修而灭尽”，慢有些属于见道所断，有些属于修道所断。“修断杀等缠灭爱，我慢不善之恶作，圣者不会明出现”，圣者不会明显地出现杀生等缠¹¹、贪爱、我慢和不善的恶作。圣

¹¹ 即嗔心。



者虽然有种子，但是不会明显出现，为什么呢？

因为这些因由见增长，和因由疑增长。有一部份是由见而增长的，比如杀等缠、灭爱、我慢等，有些是通过见解而增长的。而圣者远离了见的缘故，所以不会明显出现。还有一些是由怀疑而增长的，比如不善之恶作。圣者见道之后，也不会有怀疑，怀疑断掉了，所以圣者相续当中也不会明显出现。

后面这四句话主要是说虽然圣者得到见道之后，虽然相续当中还没有真正通过修道断掉这些修断，但是在圣者相续当中不会明显出现。“因由见疑增长故”宣讲了为什么不会明显出现的原因。

“七慢九慢摄三中”，首先分七慢，七种慢在其它论典，如《宝鬘论》中也有比较明显地安立。简单介绍一下。

首先是傲慢，就是平时我们说的这个人很傲慢，或者我们认为自己很傲慢。所谓的傲慢的法相是怎么样呢？我们心里想，和下者相比，我自己是更胜一筹的，这样自满之心就称之为傲慢。和其他下劣的人比较起来，我就是很超胜的，我更胜一筹这就是傲慢。

认为我胜过了和自己同等的人就称之为过慢。这么多道友都和我同等，但是我的智慧已经超过他们了，这个叫做过慢。

认为我具有殊胜功德的对境面前，我更胜一筹，这个叫做慢过慢。以上都是从对境的角度来讲的，首先是下劣的对境，第二是和我同等的对境，第三个是在殊胜者的行列当中，我更胜一筹。

第四种叫做我慢，是把近取蕴执着为我，叫我慢。



本来没有我，认为有我，这就是一种慢。所以所谓的我慢就是我执。平时我们说的我慢功高，就是本来没有我，却认为有我。

第五种是增上慢，没有获得功德，自认为已经获得了，这叫做增上慢。以前我们经常讲增上慢和大妄语的差别。大妄语，即上人法妄语，没有神通说自己有神通，没有得到圣果说自己得到了圣果，这样的上人法妄语会犯根本戒。但是增上慢不会犯根本戒，他虽然也是没获得功德，但是他以为自己获得了。

比如以前有个比丘在寂静处修法，他获得初禅的时候，认为获得初果了，获得二禅时，认为获得二果了，获得三禅时，认为获得三果，获得四禅时，认为获得阿罗汉果。他就到处说“我已经获得了四果”。但后来突然他在城市里面产生烦恼了，他说“不对啊，我这个获得四果的人，怎么会产生烦恼呢？”他怀疑是不是自己说了上人法妄语，破了根本戒。他就到佛面前向佛请教，佛陀问，是不是你认为自己获得了，他说，我是认为。佛陀就说，如果是这样，就叫增上慢，不是上人法妄语。

明明知道自己没有获得圣果，却说自己获得圣果，这叫做上人法妄语。而增上慢是自己以为自己获得了。比如前面讲的比丘，他获得初禅的时候，本来是初禅，他认为这个就是初果，然后二禅认为是二果。他以为自己获得了圣果，这样去宣讲不算是上人法妄语。所以增上慢和上人法妄语的差别就是，自己知不知道自己获得了圣果，如果自己明明知道自己没获圣果，却去外面去说的话，这就是上人法妄语。然后如果自己以为自己获得了，其实没获得，这个叫做增上慢。这是增上慢和



上人法妄语有的差别。

第六种，认为自己和特别优秀的人比较，略显低下，这是卑慢。虽然我和特别优秀的人比较起来不行，但是我还可以，内心当中认为自己还是有一些功德的，这叫做卑慢。

最后一种叫邪慢，本来不是功德，是过患，自己却把这个当成是一个功德到处炫耀，觉得自己了不得。比如自己觉得偷东西的技术特别好，在小偷当中自己是属一属二的，这就是一种邪慢。你偷东西做坏事很善巧，有什么可以拿来炫耀的呢？你这方面越善巧，堕落得越快，堕落得越深。

很多众生不了解这些。现在社会上也有很多，以前我们自己相续当中肯定也很多。“其它不行，喝酒还可以。”“其它不行，抽烟还可以。”这些其实是一种过患，但是他把这个作为一种自己炫耀的资本。这个方面一般的人都会有，叫做邪慢。

以上是七种慢，其实都是增上烦恼，或者是烦恼的因，如果内心不打破这些慢的话，获得解脱是不用指望的。而且通过这些慢很有可能堕恶趣。所以我们要知道这些慢，这些慢分得比较细微。

在《发智论》《入智论》当中讲到了九种慢。观待他者立己的有三种，观待自己安立他的有三种，观待自己否他的有三种。

首先观待他者立己有三种，认为我已经胜过他了是第一种，认为我和他平起平坐是第二种，然后我比他低是第三种。在颂词当中讲“九慢摄三中”，“三”就是前面七种慢当中分出来的九种慢。并不是九慢比七慢



的范围还要广，其实九慢比七慢的范围要窄，九慢数字虽然多，但是它的范围比七慢要窄。为什么比七慢窄呢？因为“摄三中”，从七慢当中的三种慢当中分出来的九种慢，它的范围其实比七慢窄。

从哪三种慢当中分出来的？傲慢、过慢、卑慢分出来的。认为我已胜过他，是过慢；我与他平起平坐，属于傲慢；我比他低，属于卑慢。大恩上师讲记当中有一个表，可以看的很清楚，三种慢是怎么样一个一个对应的。

看待自己立他三种，他比我高，他与我等同，他较我低。他比我高是卑慢，自己认为他比我还高，产生一种慢，叫做卑慢；他与我等同，属于傲慢；他较我低，他比我低，我比他高，就是一种过慢。

看待自己否他三种，没有比我高的，没有与我等同的，没有比我低的。也可以从傲慢、过慢、卑慢安立的。我已经非常低了，没有比我还低的，这还是一种慢吗？有的时候他认为：我在这个团体当中虽然是最差的，没有比我更低的，我是最低的，但是我还是有一种功德。从这个角度来安立一种慢。还有一种解释，不一定从这个角度来安立的，有的时候人的思想很奇怪的，喜欢攀比，有些时候好的方面攀比，但有的时候不好的方面也攀比。在前几年的时候，有两个道友聊天，比小时候谁更苦，最后比来比去差点打起来。他把自己受苦认为是一个傲慢。类似的，把“没有比我还低的”作为一种傲慢的基础。他把“我比所有人都要差，我比所有人都苦”作为一种傲慢的资本。高的方面互相攀比的也有，受苦方面互相攀比的也有。



九慢摄三慢，要么是傲慢，要么是过慢，要么是悲慢。傲慢就是和自己平起平坐，过慢就是我胜过对方，卑慢是我不如别人。这三种再分三类，观待他者立自己，观待自己立他者，观待自己否他。这三种都有三种情况，要么是不如别人，要么和别人平起平坐，要么就是比别人超胜。

“以见及修而灭尽”，七慢是见道所断还是修道所断呢？如果相应于见道所断，就是见断；如果是相应于修道所断，就是修断。所以有些可以在见道所断当中断掉的，就在见道所断当中断掉；如果是修道所断当中断的，就安立为修断，所以“以见及修而灭尽”。

虽然圣者获得了见道，但是他还有很多修断没有断掉的。修断还没有断的，但是不会明显出现的是哪几种情况呢？比如修断当中所包括的“杀等缠¹²”，即杀生、偷盗，还有邪淫等烦恼。当然“杀等缠”主要是从嗔心的角度来讲的。获得见道的圣者虽然“杀等缠”的嗔心的修断还没有断除，会不会现行呢？不会。

还有在《注释》当中讲到了一些爱，比如“生爱”，有些众生会发愿：“愿我转成护地大象¹³之子。”众生会羡慕这些旁生，而觉得这样的旁生吃得好、穿得好、很威武，于是希望自己能转生为护地大象之子。这种想要转生的贪爱，叫做“生爱”。圣者不会有这种生爱，虽然他内心当中的爱没有断尽，但这种生爱不会出现，因为见道圣者不可能希求转一个旁生。

¹² 缠，即烦恼的意思，如同缚、结等，都是烦恼异名的。

¹³ 护地大象，即帝释天的坐骑，很威风、很威武、力量很大的。



还有一种叫“灭爱”，即颂词中出现的“灭爱”，以及《注释》当中也有“灭爱”。“灭爱”是认为自己活在世间没有什么用，尽快死了好，死了之后所有的痛苦就永远灭掉了。现在世间人认为死了一了百了，觉得活在世间当中特别苦，身体也苦，心也苦，生活的压力也特别大。他觉得如果死了，这些痛苦就完全消亡了，就没有苦了。他希求死，觉得死了之后非常好，对死亡方面有一种贪爱，就叫灭爱。

这个是一种颠倒，圣者不会有这样的执着。圣者知道死了之后暂时看起来好像今生当中的痛苦已经消亡了，但是它是另外一种痛苦的延续。如果今生当中你没有把痛苦的根本灭掉，没把业消掉的话，下一世还要继续受今生当中没受完的苦。圣者知道这个不是解决问题的方法，所以绝对不可能通过自杀的方式来解决这个问题。

还有我慢，通过近取五蕴产生的慢也是同样的。为什么“断杀等缠”、“灭爱”、“生爱”，还有“我慢”，圣者不会明出现，为什么呢？最后一句讲“因由见增长故”，因为这些都是因为见增长的。圣者见道的时候所有的见灭尽了，会不会有杀等缠这些现行呢？不会。

虽然内心当中可能还有嗔心的种子、贪心的种子，慢的种子，这些还没有灭尽，但是它不会现行。因为是通过见解增长的这部分，圣者不会出现，因为他已经在见道的时候，把所有的见都灭除了。所有的见根本灭除之后，通过见而增长的现行的杀等缠、现行的灭爱、现行的生爱、现行的我慢，都不会存在了。这方面是因为见增长的原因，圣者灭掉了见，所以不会再现行。



还有一种是“不善之恶作，圣者不会明出现”。这样分开看，因为修断当中杀等缠、灭爱、我慢，圣者不会明出现，为什么呢？“因由见疑增长故”，这部分是由见增长的缘故，所以他不会有。然后剩下的是什么呢？“不善之恶作”，“不善之恶作，圣者不会明出现，因由疑增长故”，不善的恶作圣者也不会明显地出现，因为不善的恶作是因为怀疑才增长的缘故，而圣者在见道的时候，怀疑已经彻底灭尽了，他没有怀疑，所以也不可能有不善的恶作。

“恶作”在《唐译》当中翻译成恶作，但是其实就是怀疑、忧虑、忧愁的意思。所以如果断掉了疑，就不会有不善的恶作，不善方面的忧愁，恶作就不会再存在了。

所以“不善之恶作，圣者不会明出现，因由见疑增长故”，因由疑增长故，这个方面也不会有的，这个方面我们就讲到了慢的分类。

乙二、形象之差别 分五：一、观待因之分类；二、观待所缘境之分类；三、观待本体之分类；四、观待时间之具理；五、境与有境之差别

丙一、观待因之分类

这个因是遍行因。这里面因为都是在讲烦恼，烦恼当中有一些遍行的因，遍行的因的范围比较大。

它是一种遍行因的分类。

见苦集断见与疑，相应不共之无明，
即是同分界遍行，中除二见九缘上，
彼等俱生之诸法，亦为遍行除得绳。



首先是前面三句是同分界遍行，有十一种遍行烦恼。第四句的“中除二”，十一减去二，剩下九种，“九缘上”讲到了九种不同分界遍行，“缘上”可以缘上界的，这是第二层意思。第三层意思“彼等俱生之诸法，亦为遍行除得绳”，除了前面的同分界遍行和不同分界遍行之外，其他还有一些遍行是什么呢？“彼等俱生之诸法”，心心所和这些烦恼同时产生的生住异灭等俱有法也都属于遍行。“除得绳”，得绳虽然和它们同时产生，但是它不是遍行。

首先第一层意思，十一种遍行烦恼分了三类，第一类见，第二类是疑，第三类是无明。三种再展开就变成十一种，那么是怎么样变成十一种呢？首先是见苦谛所断，其中见有五种，前面我们学过这个内容，萨迦耶见乃至最后的戒禁取见，这是十一种遍行烦恼当中的五种。见集谛所断下面的见有两种，前面我们讲到了，萨迦耶见，边执见和戒禁取见这三种见是没有的，所以只有两种见。怀疑有两种，即见苦谛所断的怀疑和见集谛所断的怀疑。无明有两种，一个叫做相应的无明，一个叫不共无明。相应无明是相应什么的无明？相应见和疑的无明，这种无明是和见和疑相应的，单独算一类。不共的无明是它不和见疑等根本烦恼相应，独自产生的。以上加起来共十一种。

这十一种可以在自界¹⁴自谛当中遍行，叫做同分界。它是自界当中可以遍行，可以产生自界当中任何的烦恼，这个叫做同分界遍行。

¹⁴ 界，即欲界、色界、无色界。



“中除二见九缘上”，“中”，在十一种遍行烦恼当中，“除二”，把两种除掉，即把萨迦耶见和边执见除掉。“九缘上”，剩下的九种遍行烦恼可以缘上界。因为可以缘上界的缘故，所以它叫做不同分界遍行。

前面的同分界是可以在自界当中遍行，它的范围要窄一点；不同分界遍行既可以缘自界的，也可以缘上界。比如欲界的烦恼，又可以产生色界的，也可以产生无色界的。

“九缘上”简别掉了萨迦耶见和边执见，为什么要简别掉这两种呢？因为萨迦耶见只是缘自相续的五蕴产生的我，它不可能缘上面不同界的其他人的相续产生我执。同样，边执见是在缘五蕴、缘我见的基础上产生常断的。它也是依靠萨迦耶见作为所缘境而产生的，既然萨迦耶见只能缘自界，不可能缘上面的法，那么边执见也不会有。

其他的九种它就可以缘上面，没有一定要缘自相续的局限性。上界也没有办法缘下面的萨迦耶见和边执见，因为他已经生到上面不会再对下面的法产生贪心，因为他已经舍弃掉了才能转生到上界，所以他也不会缘下面的萨迦耶见和边执见。

比较明显的根本烦恼已经讲完之后，“彼等俱生之诸法，亦为遍行”，和这些烦恼俱生的，也是遍行的，有心心所和不相应行当中的生住异灭。和烦恼俱生的有心心所、生住异灭和得绳。虽然都是俱生的，但是有一部分是遍行，有一部分不是遍行。是遍行的有心心所和生住异灭，这些可以成为遍行的因，可以产生烦恼的。

“亦为遍”，这些都是遍行。“除得绳”，得绳不能够作



为遍行的因。因为遍行的因必须要产生遍行的烦恼，它的因是烦恼，它的果也需要是烦恼。得绳怎么产生烦恼呢？它只能产生自己，不能产生烦恼，所以要把得绳去掉。

今天我们学习到这个地方。



第七十三课

《俱舍论》第五品是讲分别随眠，对于这些根本烦恼、分支烦恼的自体，如何生起烦恼，如何制止烦恼等和我们修行有关的内容，从小乘的角度做了非常详细的解释。现在我们学习的是烦恼分类方面。

丙二、观待所缘境之分类

此处讲以十种烦恼为基础安立的九十八种烦恼从所缘的角度如何分类，其中分为无漏的所缘和有漏的所缘两种，或者是缘有漏法和缘无漏法的分类。

见灭道谛之所断，邪见疑与彼相应，
不共无明共六种，即是无漏行境者。
若缘灭谛缘自地，道谛相互为因故，
六地九地之道谛，彼行境者之对境。

这个颂词主要是讲缘无漏法，即在十种根本烦恼，或者九十八种烦恼当中，哪些是缘无漏法的。

第一个颂词当中讲到有六种，即分别在道谛和灭谛下面各有一个邪见，共两种邪见；分别在道谛和灭谛下面各有一个怀疑；和邪见和怀疑相应的无明，以及不与邪见和怀疑相应，自己生起来的无明，总共有两种无明。这两种无明加上前面的两种邪见和两种怀疑总共就六种。这六种法可以缘于无漏，可以说是无漏行境者。

后面的颂词主要讲如何缘灭谛的。“若缘灭谛缘自地”，只能缘自地的灭谛。缘道谛有两种情况，“六地九



地之道谛”，一种是可以缘六地，一种是可以缘九地。

下面分析一下缘无漏法的六种随眠，或者说十八种随眠。首先是见灭谛的所断¹⁵和见道谛的所断下面有邪见，认为灭谛不存在，或者认为道谛不存在，都是邪见。怀疑有怀疑灭谛和道谛两种。“于彼相应”的“彼”，就是前面的邪见和怀疑。和邪见和怀疑相应的无明，即不了知愚昧的状态，以及“不共无明”，即不和邪见和怀疑相应的无明。这六种法可以缘灭谛和道谛，其他的法为什么不能缘呢？下面的颂词还会讲到。

此处从一地的角度来讲就是六种，如果通过界来分就是十八种，即欲界所摄的六种，色界所摄的六种，无色界所摄的六种，三界共十八种。以上的六种随眠或者十八种随眠都是可以缘无漏法的，是无漏行境者。无漏行境者的意思是，这六种或者十八种是可以缘无漏法的。

此处讲到了只有这六种随眠可以缘无漏，引申义是剩下的烦恼都是缘有漏的，此处没有讲。此处我们在安立的时候，看待所缘无漏的分类，和看待所缘有漏的分类，此处颂词只讲到的缘无漏，那么剩下的法当然就是缘有漏的。从这个角度讲，颂词也间接引出了缘有漏的行境。

第二个颂词“若缘灭谛缘自地”，缘无漏时，缘灭谛和缘道谛的方式是不一样的。如果是缘灭谛，只能缘自地的灭谛，只能够缘自地的灭谛，因为每一地的灭谛是不相同的，灭谛和灭谛相互之间没有办法作为因果，

¹⁵ 所断，即烦恼。



比如欲界的灭谛不能作为色界灭谛的因，互相之间的因果关系是没有的。灭谛相互之间没办法作为因果关系的缘故，它只能缘自地的灭谛。如果见到了欲界的灭谛，就只有这样缘了，其他的初禅、二禅、三禅、四禅等等都是类推的。

缘道谛稍微复杂一些，“道谛相互为因故，六地九地之道谛，彼行境者之对境”，缘道谛分了两情况，一种，道谛相互之间可以作为同类因，或者是平等的，或者是超胜的。六地可以分为缘六地的道谛和缘九地的道谛，彼行境者之对境。

邪见、怀疑、无明可以缘进去六地的道谛，也可以缘进去九地的道谛，这里面有差别，为什么有些缘六地，有些是缘九地呢？如果是缘六地的这些法，主要是指断欲界烦恼的智慧。所有能够断欲界烦恼的智慧，都称之为法智品，这个法智包括了法忍和法智。如果是断上面色界和无色界的叫做类忍和类智。这个术语前面我们已经学习过很多次，此处又要用到这方面的概念。

此处首先是断欲界烦恼的，是通过法智品来进行断掉的。比方苦方面有苦法忍和苦法智，可以断除苦谛欲界所摄的烦恼；集法忍和集法智可以断除欲界集谛的烦恼；灭法忍和灭法智可以断除欲界灭谛所摄的烦恼；最后是道法忍和道法智，这些全部都属于法忍和法智。而断除色界和无色界的全都是类忍和类智，即断除色界和无色界烦恼的苦谛是苦类忍苦类智，类推是集类忍、集类智，灭类忍、灭类智和道类忍、道类智。

什么能断除欲界的烦恼？静虑六地，前面我们学习过，静虑六地都可以产生无漏的智慧，都可以断除欲



界的烦恼。从未到定开始，粗分正禅，殊胜正禅，然后是第二禅、第三禅和第四禅，共六种。色界所摄的六种定再加上无漏的智慧，就可以断除欲界的烦恼。

从世间道有漏的角度来讲，也可以断除欲界的烦恼。如果从无漏道的角度来讲，见道也可以断除欲界的烦恼。所以静虑六地都可以断除欲界的烦恼，这些属于一类，相互之间可以作为因，或者叫做同类的或者叫做超胜的。所以静虑六地互相之间可以作为因果的缘故，可以成为灭除欲界邪见、怀疑、无明烦恼缘道谛的所缘境。因为这六地都可以断除欲界烦恼，所以反过来讲欲界的烦恼就可以缘这六地。

这里有一个很重要的原则，缘道谛方面，这三种烦恼都可以缘六地呢？原因是这六地都是法智品的一类，因为是法智品，全都可以断欲界烦恼，反过来讲欲界的烦恼都可以缘它们六个，因为欲界的烦恼可以缘法智品，而法智品全都属于静虑六地所摄的。

为什么没有包括上面三地呢？因为上面三地断除上二界的烦恼，离欲界的烦恼太远了，所以后面三个就不算了，只算前面六种。真正来讲，能够引发无漏道的，除了非想非非想之外的九地都可以断烦恼，但是能够断欲界烦恼的只是色界定。无色界定离欲界的烦恼太远，所以此处就不安立了。

此处道谛方面为什么可以缘六地呢？其原因主要是从断欲界烦恼的侧面，静虑六地可以引发法智品，而法智品是欲界烦恼的所对治，既然它是所对治，所以欲界烦恼就可以缘它们。

后面有一个九地，类推就知道了，因为此处讲的是



断欲界烦恼，剩下就是断色界和无色界烦恼。什么可以断色界无色界的烦恼？类智品，从苦类忍、苦类智到道类忍、道类智可以断除上二界的烦恼。所以可以断除色界无色界烦恼的都称之为类智品。

什么可以断除上二界的烦恼呢？静虑九地。此处就出来“九地之道谛”了。静虑九地是前面的静虑六地的基础上，再加上无色界的三地，即空无边处、识无边处、无所有处。非想非非想不算，以前我们讲过这个问题，非想非非想这个有顶的心太微弱，它的力量不够，没办法断烦恼。断烦恼的禅定必须是强而有力的，而非想非非想的力量太弱，所以没办法断烦恼。所以六地的基础上再加上无色界的前面三个禅定就可以断除上二界的烦恼。

断除色界和无色界烦恼引发类智品的道，就是九地。所有的类智品是一类，相互之间可以成为因。前面讲了静虑六地也是相互为因，此处类智品静虑九地也是相互为因，也属于一类，要么成为同类的因，要么成为超胜的因，这二种都可以。因为这九种都是类智品，而所有类智品都可以断除色界无色界的烦恼，所以所有色界无色界的烦恼都可以缘九地的道谛。

此处“道谛相互为因故”，六地或九地主要是从法智品和类智品这两个方面进行分别的。为什么是六地呢？色界的六种地都可以对治欲界烦恼，所以欲界烦恼可以把这六地作为它的所缘境。而上二界色界无色界的烦恼是通过类智品来断，九地都可以断，从未到定到无所有处九种禅定都可以对治色界无色界的烦恼而产生类智，所以九种都可以断除色界无色界的烦恼，反



过来讲色界无色界的烦恼也可以缘这九地。

“彼行境者之对境”，这些烦恼就可以缘上述的六地或九地的道谛。所以无漏的所缘当中有些是缘灭谛，只是缘自地的灭谛，道谛有二种，相互为因的缘故，六地作为所缘，或者九地作为所缘。

此处只讲了邪见、怀疑和无明，为什么没有其他的烦恼呢？

贪非缘二所断故，不害故嗔非缘彼，

寂灭清净殊胜故，慢戒取禁不缘彼。

贪心、嗔恨心、慢、还有戒禁取、见取见等等不缘无漏的原因是“贪非缘二所断故”，“二”就是道和灭，贪心不缘道谛灭谛，为什么呢？“所断故”，因为贪心的所缘都是所断法，比如贪心所缘的这些有情、财物都是应该远离的。贪心的本体是染污的，所以它自己想要得到的东西也都属于所离法。

道谛和灭谛不是所断法，也不是所离法，它不是一个究竟要断的法，道谛和灭谛是最终应该获得的，不是最终所断的。所以我们就知道贪心所缘的这些，想要得到的东西都是属于所断所离开的范围。而道谛灭谛究竟来讲不是所断的，是应该获取的。

以贪心缘道谛灭谛，或者通过贪欲心想要得到灭谛道谛，这个方面是不是贪心呢？不叫贪心，缘佛法方面在唐译世亲菩萨的《自释》中叫善法欲。善法欲不是贪心，简别掉了贪心。有些时候我们说：“我对佛法很贪，我对境界功德很贪。”这个叫不叫贪呢？严格意义上来讲这个不叫贪心。因为我们烦恼所摄的贪心所贪



的东西都属于世俗的东西，都是有漏的、所断的。而缘佛法产生这个贪心是打引号的贪心，实际上它叫做善法欲，不是真正的贪心了。所以我们平时说“我很贪这个功德，我对境界很贪，对菩提心、对佛果很贪”这些方面叫做善法欲。他想要获得善法功德，其实意义上来讲已经不能叫贪心了。这个方面我们要分清楚。有些时候我们自己似是而非，别人说：“我对佛法能不能贪啊？”我们说：“也可以吧，对佛法贪也行”。其实真正严格意义上来讲它叫善法欲，不能叫贪欲。

这个地方讲的很清楚，“贪非所缘”，为什么呢？“所断故”，贪心的对境一定是所断的法，它是贪心真正的正所缘。所以说贪心不能缘道灭二谛。

为什么嗔心不缘呢？“不害故嗔非缘彼”，因为嗔心的所缘是伤害的，是害他者的自性，而道谛、灭谛不是一种害他者的自性呢？不是，道谛和灭谛的本身是很清净的，绝对不可能伤害任何众生的。道谛和灭谛“不害故”，所以“嗔非所缘”，不是嗔心的所缘境。嗔心缘不了道谛和灭谛。

嗔心的所缘一定是有伤害自性的，比如我们嗔恨我们的怨敌，他对我有伤害，或者我们嗔恨一种外面的色法，从境的角度来讲，它本身具有一种能够伤害我的本体，所以我对它嗔恨。但是道谛灭谛是不是一种伤害的对境？不是，道谛和灭谛不是伤害我们的对境，所以嗔心不缘道灭二谛而产生。

道谛和灭谛也不是慢的对境，为什么呢？“寂灭”故。“寂灭”和后面的“故”连起来看，寂灭故、清净故、殊胜故，慢戒取禁不缘彼。因为道谛和灭谛是寂灭



的缘故，慢不能缘它。因为慢所缘的都是一种躁动的自性，也就是不平静的，不是很寂静的自性，所以道谛和灭谛不是慢的所缘境。慢缘不了道谛灭谛产生慢，因为慢所缘的对境一定是要一种躁动的不平静的自性，而道谛、灭谛很平静、很寂灭的，所以你缘这样很寂灭的东西怎么可以产生慢呢？

“清净”故，戒禁取不缘。因为戒禁取本身是把不清净的执为清净，非因执为因，非道执为道，把不殊胜的执为殊胜，但是道谛、灭谛不是不清净，本来是清净的、殊胜的，所以不是它的所缘。

“殊胜”故，不是见取见的一种所缘，在颂词中不太明显，好像没有见取，但是这里其实也有见取，取字有可能是见取，但是戒禁取当中也有一个取。见取见也是把下劣执为殊胜，把本来是很下劣的有我见或者常断见执为殊胜的见。而道灭二谛本身就是一种殊胜的，所以见取见不能够缘道灭二谛。

此处讲到了前面为什么只是邪见、怀疑和无明能缘，其它的贪心、嗔心、慢、戒禁取和见取等不能够缘，原因就是以上可以了解。

下面再讲增长方式。缘了之后不一定增长烦恼，此处从增长烦恼的角度来讲的。前面我们在刚刚学《俱舍论》，讲到有漏的时候，有一个所缘随增和相应随增，此处又碰到了。这些烦恼当中哪些是所缘随增的？哪些属于相应随增的？哪些是有所缘但是不是随增的？此处我们讲这个问题。

所有遍行之随眠，以所缘于自地增，



非遍行于同类中，无漏上地有境非。

未作我所对治故，相应法以相应增。

前三句讲到了通过所缘的方式随增烦恼。有遍行的随眠和非遍行的随眠。“无漏上地有境非”讲到了，如果是缘无漏法，或缘上地的法，不能够作为随增，但它可以作为所缘。它也可以缘无漏，但是缘无漏法增长不了烦恼。刚刚学的时候，有些道友的疑惑就在这里面，我们为什么不能够缘无漏法产生所缘随增呢？其实无漏法是可以作为所缘的，但是它不能以所缘的方式来增长烦恼，为什么不能呢？“未作我所”故，“对治”故，讲了两个根据。前面既是所缘又是随增的，此处是所缘但不随增的。最后讲到“相应法以相应增”，即通过相应的方式增长烦恼。

以前我们也大概讲过，现在我们再重新复习一下所缘增长和相应增长。所缘一定是缘它的对境增长烦恼的，它的所缘是一个所缘境，能缘一定是烦恼。烦恼的本身是一种烦恼的自性，但是它没有依靠所缘的话，增长不了，怎么样增长呢？缘对境来增长。换句话来讲，他是有烦恼，但是只要对境不现前，烦恼不会增长。如果对境现前了，他的烦恼就增长了。比如一个年轻人内心当中是有烦恼种子的，耽著异性，但是如果他喜欢的异性不现前，虽然他内心当中有烦恼，但是不会增长。对境一旦现前，缘这个所缘，烦恼一下子就会增长起来。这个所缘就成为他增长烦恼的一种因了。

他内心当中本来有烦恼，但是烦恼可能还没有那么强盛。但是当他看到一个对境的时候，他内心当中的



烦恼立刻增长起来，所以这个对境就变成他增长烦恼的一种所缘，从这个角度讲叫做所缘随增。或者它二者之间相互有一种增长的关系，增长了什么？增长了烦恼。

这个烦恼本身是存在的，烦恼怎么样增长的？通过随缘的方式而增长烦恼，从这个角度来讲我们叫做所缘随增。它本身是有一定的烦恼，但是如果它的所缘不具有，或者它的所缘不是增长烦恼的因。比如虽然他有贪心的烦恼，但是来了一个生嗔的对境，他就不可能产生贪心。但是如果来了一个很悦意的对境，他的所缘就可以增长了。这个所缘有一定的推动作用，帮助烦恼增盛的作用，这个叫做所缘随增。

相应随增是，当你的烦恼产生时，这个烦恼染污了我们的心心所。本来心心所还可以被善法传染，变成善心、善心所，也可以被烦恼染污，变成染污性的心心所。相应主要是心心所，它和心心所相互之间可以相应的。比如当我们生起贪欲的时候，和我们相应的这些心心所全部被烦恼染污了，这个时候我们的心也是属于烦恼的状态，我们的心所也是属于烦恼的状态，反过来，心心所也让烦恼的状态增长，所以相互之间以相应的方式增长的。烦恼可以染污心，反过来，心的力量也可以推动烦恼的增盛。所以心本身不一定是染污的，但是被烦恼以相应的方式染污了，变成了染污性，而心心所本身有一种力量，可以造作、思维、了别等等，反过来又让烦恼再强盛。烦恼让心心所变成染污，心心所又让烦恼更加的强盛，这就是以相应的方式增长。

增长的方式，一、通过所缘境让我们的烦恼增长的；



二、通过相应的方式让我们的烦恼增盛。这里主要讲的就是烦恼增盛，只不过烦恼增盛有两种，一种是所缘的方式增盛的，一种是相应的方式增盛。

首先讲第一种，以所缘的方式增盛。“所有遍行之随眠，以所缘于自地增”，这些遍行烦恼¹⁶以所缘的方式，缘这样的所缘境，在自地当中增上烦恼，有自地五类¹⁷。当然缘道灭谛前面我们讲过了，有些可以缘，有些不能缘的。

“在非遍行于同类中”，非遍行就不是在自地五类当中增长，它只是在同类当中增长，因为它非遍行的烦恼，它不是遍行烦恼，它只能够在同类当中增长烦恼。比如欲界的苦谛见断不是在五类当中增长的，只是在自地当中增长。如果是遍行烦恼，通过所缘的方式在自地五类当中都可以增上烦恼；如果是非遍行是在同类当中增长烦恼。

“无漏上地有境非”，讲到了不增长烦恼的情况，“有境非”指无漏和上地，缘无漏法没有办法增上，下地缘上地也没有办法增上。非的意思，就是有境不能够增上烦恼。有境可以说是能缘，其他的是所缘，缘无漏的有境和缘上地的有境不能够增上烦恼，为什么呢？下面这一句就讲根据。

“未作我所”故，“对治故”，以萨迦耶见为例，他要产生对我我所的执著，产生这样的爱执，他首先要缘这个对境产生我所的执著，但是他缘无漏法能不能产

¹⁶ 前面讲有十一类。

¹⁷ 自地五类，或者自地五部，前面我们讲到了缘见断的苦集灭道四类和修断的一类，共有五类。



生我我所呢？产生不了，它本来是清净的、空的自性、对治的自性。从这个角度来讲“未作我所”。缘上地的境能不能产生我所呢？不能。只能缘自地的境产生我所，比如现在我们正在欲界人身当中，我们能不能缘色界天的色法、其他有情的心识产生我所呢？不可能的事情。所以我们只能缘现在我们的相续执为我所，没办法缘无漏、上地的法产生烦恼，他可以缘，但是不能增长。

第二“对治故”，无漏法是我们烦恼的对治，上地的境界也是下地烦恼的对治，比如色界的境界是欲界烦恼的对治。如果你不对治掉欲界的烦恼，怎么可能生色界呢？必须要对治掉欲界的烦恼，才能生色界，必须要对治掉初禅的烦恼，才能生二禅，所以上面是下面的对治。

现在我们的烦恼是有漏的，它的所缘是无漏的，二者之间是一个对治的关系，因此不可能产生烦恼。在注释中有一个比喻，一个烧得很烫的石头，当我们的手放上去的时候，一下子就会抬起来，为什么呢？它是对治。不能够让你在上面放很长时间。同样，无漏是一个对治的，你可以缘它，就相当于你可以把手放上去，但是放上去之后，能不能随增呢？不能。所以你的烦恼心可以缘无漏，但是没办法增长。

未作我所故是第一个根据，第二个是对治故。不管是上地的境界，还是无漏的境界，它都是一种对治的自性。

“相应法以相应增”，这个法比较普遍，你内心当中不管是什么烦恼，产生的时候一定是以相应的方式



随增的。比如我们产生了贪欲心，一定会和心心所相应，一定会以相应的方式随增的。所以不管是遍行烦恼，还是非遍行的，缘有漏还是缘无漏，内心当中只要生起了烦恼，一定会和我们相续当中的受想行识相应。所以一定会存在相应增。

相应随增比较简单。只要产生了烦恼，就会以心心所相应的方式增长。当我们产生烦恼的时候，内心当中心心所当时就被染污了，染污之后心心所又会增长烦恼，让烦恼又生起来，让它增盛。

所缘的方式有局限性。比如前面讲了，遍行的烦恼是自地增的，非遍行是在同类当中。遍行烦恼如果缘无漏或者缘上地，是没办法增长的，它有它的条件。相应随增不是这样的，只要你有烦恼，你就会和相续当中的心心所相应，只有一相应，它就会随增。所以相应随增的情况比较普遍，所缘随增的情况要分别。

今天我们就学习到这个地方。



第七十四课

《俱舍论》宣讲了小乘的一些基本观点，并且主要是以小乘一切有部的观点为主，当然里面也宣讲了一些经部的观点。在藏传佛教当中，关于小乘的修行方式和行为的内容包括在一切有部的戒律中，小乘见解方面的内容主要在《俱舍论》中。小乘的见解，一方面作为共同大乘的基础，另一方面作为菩萨，为了度化三乘众生，在内心当中种下一个能够善巧宣讲三乘法，能够引导三乘修行者的一种缘起。所以也是有必要学习的，尤其这里面是从小乘的角度来阐释佛法，它的共同的基础有必要学习。这里面很多的术语、解释的方式其实也是大小乘共同的。

后面我们要抉择一切万法无自性，那么什么是一切万法呢？这些方面的抉择也是以小乘的观点为主。我们要知道万法的空性，首先要知道它的空基。空基在小乘当中讲了很多，五蕴、十二处、十八界，还有十二缘起、四谛，我们在《心经》当中也是经常抉择色法、受想行识，然后十二处、十八界、四谛、十二因缘等等，这些都是空性的。如果我们不知道这些法的基础，空基到底是什么样，说这个法是空性的，内心当中也不会理解得那么清楚、那么透彻，也不会那么肯定，“的确，在我面前所现前的，在我自己的身心的状态当中，这些法都是空性的。”所以首先要了知这些空基的本体，在这个基础上再抉择是唯识的，或是空性的，或是如来藏的，或是密法当中讲的本尊的。



总之，首先要在这些基础上抉择好，再说上面是怎么样的。如果下面这些了解得很模糊，似是而非的话，那么在理解上面内容的时候也不敢非常地肯定，所以从这个角度来讲，也需要学习《俱舍论》。

《俱舍论》八品当中现在学习的是第五品，第五品是分别随眠，观察烦恼。

丙三、观察本体之分类 分三，一、真实分类；二、根本之差别；三、询问无记之旁述。

丁一、真实分类

这些八种随眠或者十种根本烦恼当中，无记法是哪些，不善法是哪些等等，从这些方面安立。本体方面它是善是恶，或者它是无记的，基本上就是从这些方面来观察。

当然此处主要是通过这些烦恼的角度来讲，没有直接提到善法，但间接也是有一些善法可以安立的。但是从烦恼的本体来讲，并没有真实地安立哪些是善法，只是说哪些是无记，哪些是不善的。

上界随眠欲界中，坏聚见与边执见，

相应无明均无记，余此欲界皆不善。

前面三句主要是讲到哪些是无记，然后剩下的这些欲界的烦恼都属于不善。

其实在前面颂词中有些内容没讲得特别清楚的，在后面的颂词当中也会提到。有覆无记的问题，在这个颂词当中也提到了。因为前面讲到欲界当中，有表是有覆无记的，然后上面是有覆无记的等等，此处也是和前面的问题有所关联。



首先是上界的随眠，即色界和无色界的烦恼，色界和无色界所有的烦恼都是有覆无记法。因为色界无色界当中没有安立不善，所有的随眠烦恼全部都安立为无记，因为它们不会产生不悦意的果报。但是它自己也是染污性的，是烦恼的自体，所以是有覆的。有覆和无记这两个方面在此处都已经体现了。所以色界和无色界所有的烦恼都属于有覆无记法。

“欲界中，坏聚见与边执见”，前面讲过欲界当中的有覆无记就是坏聚见与边执见两种。这两种其实不是不善法，因为在修行中通过相应于坏聚见和边执见也可以累积一些善法。如果它们是纯粹的已经定性的不善的话，就不可能在不善当中又具有善法的自性，但是它们是有覆无记，虽然一定是障碍解脱的，但是暂时来讲，在边执见和坏聚见的基础上也可以累积一些善法。也就是说，坏聚见和边执见即可以修善也可以造恶。

怎么样造善法呢？在注释当中有提到过，坏聚见是我见、我执，如果我们还没有接触到中观等比较了义的教法，我们说“我要学佛，我要皈依。”为什么要学佛，要皈依呢？“因为学了佛对我好。”他首先认定有一个我，然后通过学佛、放生、磕头等是能够利益我，我通过这些方面能够得到很大的利益。从这个角度来讲，有了坏聚见，为了利益自己的缘故，也修善法，甚至都可以去发菩提心。为了利益我都可以修无我，因为他觉得修无我是对我最好的一种方法。

根本上来讲这是一个颠倒，因为真正的佛教是消灭我之道。但是我们在初学阶段，对于佛教当中的根本问题还不了解，所以一切都是以我为中心，我要发心，



我要出离，我要解脱，我要成佛，甚至于前面所说的，为了让自己的这个我能够改良一点，这个我还不够清静，还不够伟大，所以必须以菩提心来装饰它。发了菩提心，这个我就很伟大了，我就和其他的我不一样了，这个我就升华了。但是在佛教当中，不是让我升华，因为在佛教当中根本就没有在我的基础上，去安立一个什么修法。

佛教的修行都是去我的，是无我之道。从菩提心的角度来讲，是修他爱执，从这个角度来打破我爱执。从空性的角度来讲，要证悟无我。所以修一切法都是灭掉我的，而不是让我怎么样更庄严、更清静、更伟大，最终极的是我成佛了，所有佛功德在我上面都具有。他觉得这个就是一个很好的修行最终目的，但是他完全不知道佛法整个修行不是怎么样用功德来庄严我，而是通过修法来去除我。

这个方面我们必须要了解。当然，刚开始可能还没接触到佛法当中真实的修行理念，所以这一切都是以我为中心的，我要离开恶趣，我要离开这些障碍，我要得到功德，我要成佛。刚开始的时候，这些不是不对，因为如果不这样引导，说我是没有的，一切都不存在，众生根本不知道应该怎么做。所以首先应该告诉他，对“我”有利益的是……，这是第一个阶段，无论如何，除了一些非常特殊的上根利智者之外，一般的人都要经过这个阶段，也就是说，以我为中心去修行。但是当我们逐渐接触到这些了义的教法，当对于佛法修行之道的核心有所了解的时候，我们就知道，以前以我为中心的修行方法是错误的，现在开始要去我。不管是从菩



提心的角度去我，还是从空性的角度去我，反正佛教当中说，这个我从来就没有存在过。

这时我们的修行方式就调整了，以前认为有我，然后为了我去奋发，现在知道无我了，修持佛法时，同样是磕头、放生、听法等修行，但是目标不一样了，以前是为了庄严我而做，现在是为了去我而做。所以第二个阶段一定是去我的。

所以，一般的人以坏聚见为基础也可以修行很多善法。外道当中也可以以坏聚见来修善法，佛教徒当中也可以以坏聚见为基础来修善法。他都可以发菩提心，这样的善法是很大的。在我基础上发菩提心，修很多很多的善法，为了利益我他什么都愿意做。所以坏聚见可以相应于善法，这方面是很明显的。

有些时候讲，真正和坏聚见彻底对治的就是无我，只有空性才能对治坏聚见。除了空性之外的慈悲心，都可以和坏聚见平行，都可以和坏聚见相合在一起。我为了利益众生我要发菩提心，首先这里面有一个我是存在的，坏聚见是存在的，然后在这个有我的基础上可以发慈悲心，所以慈悲心和坏聚见不是直接矛盾的。从这个角度来讲，单单修慈悲心能不能够真正证悟呢？不行的。真正要获得解脱必须要修空正见，必须要修无我之道。其他的修法可以作为辅助，如果我们在无我的基础上确定了，其他的慈悲心等等就非常有力了，这个方面我们要搞清楚。

慈悲心或者其他善法都可以和我相应。修很多之后，虽然可能累计了很大功德，但是还不是直接成为解脱之道。而无我空性就直接和我矛盾，一个是认为有我



的，一个认为无我的，所以空性是直接对治我执的，它是真正从根本上解决问题之道。

所以我们自己不管怎么样，一定要在中观空性方面下工夫，把空性搞清楚，因为它是根本上能够解决我们烦恼的，而不是从压伏的角度来讲的。小乘后面还要讲无我空性，大乘当中当然就是人无我和法无我，这些方面都会讲到的。

边执见也可以和修善法相应。边执见就是常断见、有无见。外道认为我是常有的，为了利益我而修善法，他也是在常见的基础上修持很多善法。这些善法有没有用呢？这些善法还是有用的。只要是善法都能够引发安乐之果，只不过从究竟解脱的角度来讲，在常见的基础上修解脱道是不可能的，没有希望解脱的。但是在常见的基础上修一些能够饶益的善法是可以的，有些外道修了法以后也有生天的。

关于断见，根本上的断见，完完全全的断见不可能真实地获得安乐，但是有一种断见，认为最后五蕴要断灭，我要断灭。从某种意义上来讲，这也算一种断，但这种断从比较远¹⁸的角度讲，它也可以和善法对应，为了断除蕴而修行，这个方面也是有点关系。

坏聚见和边执见和我们修善法得到安乐方面有一点相应，它不是纯粹的不善，所以安立他为有覆无记。有覆的意思就是烦恼性的，可以障碍解脱道。无记，它不是纯粹的不善。

还有相应坏聚见和边执见的无明，这种无明愚痴

¹⁸ 不是近因、根本因。



也是属于无记的。有些无明属于有覆无记的，有些属于不善的，此处的无明因为和坏聚见、边执见相应，所以这个无明属于有覆无记的无明。它如果和其他的不善业相应的话，有可能变成了不善的无明，但此处的无明一定是相应的。相应什么呢？相应坏聚见和边执见。

以上讲了三类无记法，上界的随眠，欲界当中的坏聚见和边执见，还有相应坏聚见、边执见的无明，这些都是属于无记法。

“余此欲界皆不善”，欲界当中的无记简别掉之后，“余此”，剩下的欲界当中所包含的这些随眠，贪欲、嗔恚等等，都是属于不善。

丁二、根本之差别

这里面有不善的根本、无记的根本。善法的三根本善等没有讲，因为此处还是在讲随眠。这里从不善和无记的角度来讲根本是什么。

欲界所有贪嗔痴，即是不善之根本，
无记根本有三种，彼为爱与无明慧，
二意趋高故余非。西方论师许四种，
即爱见慢以及痴，由三禅定无明生。

第一二句主要讲到不善的根本，第三四句讲到了无记的根本三种。第五句讲到了怀疑和慢不是无记的根本。后面三句主要是讲其他论师对于无记根本的不同观点。

首先讲第一个层次不善根本，“欲界所有贪嗔痴，即是不善之根本”，它一定是属于欲界的，因为只有在



欲界才有不善。上面的颂词讲到，随眠到了上二界就成了有覆无记了，不会成为不善。此处首先是欲界的，欲界的所有贪心、嗔心和愚痴。这个愚痴是不善的愚痴，前面讲到了，无明愚痴有一种属于有覆无记的愚痴，还有一种是不善的愚痴。此处的愚痴属于不善的愚痴。

贪心、嗔心和愚痴是不善的根本，其本性就是不善的，它们也可以作为其他不善业的根本。在《宝鬘论》当中讲到不善业的时候，也讲到贪嗔痴；讲善业的时候，讲到无贪、无嗔、无痴。前面我们也提到过，无贪、无嗔、无痴并不是指贪心不存在，嗔心不存在，愚痴不存在，而是从对治的角度，从善业的角度来讲的，它们都是善法，不是单单不存在贪欲、嗔心和愚痴的状态。

“无记根本有三种，彼为爱无明和慧”，无记的根本有三种，第一个是爱，此处的爱是上两界，色界和无色界的爱。色界和无色界对自己禅定，不管是一禅二禅，因为有染污烦恼的缘故，没办法超离对禅定的耽着，这种爱是无记的根本；对于自己宫殿的一种爱，对这些方面也是有一种执着，也是一种无记的根本。此处首先是上二界的一种爱。

第二个是无明，不单单是上二界，欲界、色界、无色界三界有覆的无明，可以作为无记法的根本。欲界当中不善的无明在前面已经简别掉，此处在三界当中无明是有覆无记的无明，它可以作为一切无记法的根本。

第三个是慧。在大乘当中，慧都是比较好的，比较贤善的，比如智慧度、智慧和大悲等等。但是在小乘当中这个慧是中性的，它即可以相应于善法变成善慧，也可以相应于烦恼变成染污慧，有些慧还可以是无漏的



慧。此处慧是一种能够分别的，能够执着的，能够了别的自性，主要是有一种能够推度的自性。

这个慧主要是从见的角度来讲，比如前面讲到了坏聚见或者边执见等等，都是以慧为体的，都是能够决定，能够推度的本体。这样一种有覆的、无覆的都称之为慧。它也是无记的根本。

爱、无明和慧是无记法，他们也是其它无记法的根本。

“二意趋高故余非”，怀疑和慢不是无记法的根本。“二意”和“趋高”是根据，因为二意的缘故，怀疑不是无记法的根本；趋高的缘故，慢不是无记的根本。

首先二意，其实就是三心二意，不确定。怀疑就是三心二意，不确定的，到底是还是不是，左右摇摆不定的。因为摇摆不定，没办法作为根本。因为根本必须要稳固，根基必须要很稳，才能成为一种根本。而怀疑本身是摇摆不定的缘故，没办法作为根本。

趋高，趋向高处的，就是一种贡高我慢的心态。他的心是往上走的，去往高处，和根本的意思也是矛盾的。因为所谓的根本一定是低的一种状态。低下的状态才能作为根本，就像根基一样，必须下面。但现在你的心态往上走了，没有根本的意思了，所以没办法作为其它法的根本。你自己都已经这么高了，其它法比你还要高才能作为根本，这个是不行的。要作为根本自己本身要低，才能在上面安立其它的法。从这个角度来讲，趋高也没办法安立无记的根本。

还有嗔心，当然绝对不是，因为嗔心本身是不善业，而此处是在讲无记，所以直接就排除掉了。因为嗔心在欲



界当中本身是不善的，当然在上二界根本就没有嗔心。所以他不可能作为无记法的根本。

以上讲到了“二意趋高故余非”，这些不是无记法的根本。

“西方论师许四种”，西方的论师把无记法承许为四种，哪四种呢？爱、见、慢、痴这四种。首先爱当然是上二界，前面讲到，对于色界和无色界的禅定、宫殿的一种爱，尤其是因为禅定而引发的执著和爱。第二个就是见，上二界所有的见都包括在无记的根本当中，以及欲界当中的坏聚见和边执见。邪见等在欲界当中属于不善，在上二界才属于有覆无记，因为上面根本没有不善法的缘故。慢，前面有部的观点来讲，慢是不算的，因为他是趋高的一种心态，但是在西方论师的观点当中，色界和无色界因为禅定而引发的慢，也可以算是一种无记的根本。还有愚痴，前面也讲到了，这个没什么差别。这里不一样的地方主要就是慢，这个慢到底是不是无记呢？西方论师认为它可以作为无记的根本。

“由三禅定无明生”，其实前面的爱、见和慢是因为缘三种禅定的状态产生的。首先爱，对于禅定的爱很重，就引发了爱；对禅定的见很重，也引发了见；对禅定的慢很重，安住在禅定当中生起傲慢。三个都是缘禅定的，有了禅定之后，会引发这些爱、见、慢。所以从西方论师自己的根据来讲，也是可以安立。但有部说趋高的心态不安立，也是有他自己的根据。

西方论师觉得，对于自己的禅定产生一种觉得这个禅定很殊胜的慢的状态，也会引发一些染污定，他的禅定不太清静，变得染污了。



“由三禅定”后面还有个“生”字，即由三禅定而生。“无明生”，同样，这些爱、见、慢也是由无明而产生。首先爱、见、慢是由禅定产生的三种状态，然后这三种也是以无明为根本而产生的。无明愚痴会产生爱重、见重、慢重等，这些都是无明产生的。

西方论师是这样安立的，也没有驳斥，也是有一定道理的。

丁三、询问无记法之旁述

有的时候无记属于非善非恶，有的时候记就是记别、授记、回答的意思，无记就是不回答，不回答也是一种无记。因为此处讲到了无记，顺便讲一下其他地方讲无记法的意思。

有些地方佛经中提到的无记法，并不是和此处所讲的无记法做同一个解读。此处的无记是非善非恶的意思，其他地方的无记就是不回答，比如佛对十四种问题不回答。

旁述的意思是与前面的无记不同，在佛经当中有其他的安立，所以顺便讲一下无记法的意思。

此处讲回答问题的方式有四种。

一向分辨与反诘，以及放置而授记，
诸如死生与殊胜，及我与蕴一异等。

别人问问题的时候，可以有四种回答问题的方式，即一向、分辨、反诘与放置而授记，后面第三四句是相应的问题，即死、生、殊胜、我与蕴一异。一向，一向回答，确定的，肯定的，完全是这样，没什么其他的问题，对应死；第二叫分辨对应生；反诘对应殊胜；放置而授



记对应我与蕴一异。我们首先在颂词上找出来，就比较容易理解了。

一向，比如有人问，一切众生是不是生了就要死？我们回答，决定要死，没有哪个众生不死的，所以我们完全可以肯定。一向的意思就是完全可以肯定，没有其他的回答方式，生际必死毫无疑问的，讲无常的时候经常提到这个问题。

第二个问题就是生，一切众生是不是都要投生呢？这个就要分辨，不能一向回答，一切众生死了一定要生。这个不确定，为什么呢？因为有些众生通过修道已经灭尽烦恼了，比如阿罗汉不可能再投生了。所以我们要分辨，如果三界的烦恼还存在，他就会投生；如果三界的烦恼不存在了，他就不会投生，比如欲界的烦恼不存在了，不会投生欲界；如果是色界无色界的烦恼不存在了，他就不会投生三界。这个就是前面我们一再讲到了的，小乘的圣者如果已经证悟了阿罗汉果，他就永远不会在三界当中投生了。所以死了之后是不是会投生，这个要分辨，如果具有烦恼，一定会投生；如果不具有烦恼，就不会再投生，这叫分辨回答。

反诘方面对应殊胜，这个人殊不殊胜，或者说人道殊不殊胜？我们要反问一下，看待谁殊不殊胜？因为直接回答有可能是不全面的，被别人抓住的漏洞，给你反击回来，所以当别人问这个东西殊不殊胜，或者这个物体殊不殊胜，或者这个人殊不殊胜，人道殊不殊胜？我们就说，你是看待谁问的？如果看待天人来讲，人道不殊胜；如果看待旁生来讲，人道殊胜，所以必须要反问，你到底问的是什么，是那种情况？你是看待天人来



问吗？还是看待旁生来问？如果看待天人来问，人就不殊胜，因为他的业和受用毕竟和天人没法比；如果你看待旁生来讲，人道就很殊胜。你看待修法，还是看待受用？如果你看待修法的角度来讲，人是殊胜的，暇满人身可以作为别解脱的因，有思辨的智慧，可以修法，如果从暇满人身的角度来讲，人比天人殊胜；如果你从受用的角度来讲，人不如天人殊胜。这些方面都是可以这样去反问他，你到底从哪个方面提的问题，从哪个角度提的问题。

很多时候都是这样的，我们一下回答的话，不一定回答得全面，所以回答问题的时候，辩论的时候，讨论的时候，两个人的问题必须要在一个平台上面，在一个大家都认同的，你也认同我也认同的基础上，再来展开辩论。有的时候就提的问题要问，你是在哪种情况之下提的问题，我们要达成一个共识。首先达成共识之后，我们再展开，否则你讲你的，我讲我的，最后成为一个争吵没什么结论。

所以首先要达成共识，你讲的这个是在什么层次，我们到底是在世俗谛还是在胜义谛，首先要把这个问题问一下搞清楚。如果他说是在世俗谛当中，那么世俗谛就有世俗谛的回答，因果从未作不遇，已做不失，辗转增长等等这方面来回答；如果是胜义谛，胜义谛当中因果是不存在的。所以他必须要把这个问题反问一下，达成共识，在一个平台上面去回答，这样时候比较容易把这个问题讲清楚。否则别人问的时候，你都搞不清楚别人站在哪个角度来问，他问的是一个方面，你回答是另外一个方面，没办法达成共识。反诘是必须要反问一



下，你到底是从哪个角度来安立的？如果对方给出一个肯定的答复，你就可以从这个角度去回答，就不会有问题。

我们自己学佛的时候，因为不管是佛法还是世间法，有时是没有一个标准答案的，在不同的场合有不同的意义，做不同的解读。所以你说我要整一个标准答案，什么时候都可以用，这是不行的。很多时候因为时间不一样，场合不一样，提问的角度不一样，所以必须要搞清楚，到底是从哪个角度提问的，搞清楚之后你再去回答，对自己增长智慧，对方消除怀疑有很大的必要性。

放置而授记，就是不回答，对应我与蕴一异等。有些外道在佛面前提问，我和五蕴到底是一体的还是他体的？这个问题佛不回答，为什么不回答呢？因为这个问题不该问，因为不管是回答一体还是回答他体，都肯定了我存在。首先你要肯定我存在，才能说我和五蕴是一体或者我和五蕴是他体的。相当于就肯定了我存在的，但佛教的教义是我根本就没有，石女儿一样的，你能说石女儿和五蕴是一体还是他体么？其实是没办法安立的，这个我都不存在。所以佛回答一体或他体，都肯定了我存在，佛陀怎么可能这样回答呢？绝对不可能回答。

但是如果佛给他说无我，对方也接受不了。对方提问的时候，他是带着我存在的思想，只不过他疑惑的是我和五蕴的关系。或者他想给佛下个套，如果一体的，他有一个回答，如果是他体的，他也有一个回答。其实佛陀是遍知的，早就知道，根本就不答了。

佛陀没有回答，有些人认为佛陀不是遍知。其实佛



陀早就清楚这个问题，不单单是这个问题，有十四种问题都是不答的。

这个问题的关键在于，我是假立的，我是不存在的，在佛法当中，在实际情况当中，我根本就没有，所以你怎么能说我和五蕴是一体，还是我和五蕴是他体呢？如果你回答一体，成立我存在；如果你回答他体，也是成立我存在，这是不可能的事情，不符合实际情况，也不符合佛教的真实教义。佛陀现量证悟了无我，也现量见到一切众生无我了，这么肤浅的问题在佛面前耍小聪明是绝对不可能的事情。

如果佛陀给对方如实答复，对方接受不了。对方接受不了无我空性，我不存在这一点对方接受不了的。所以如果顺着他的意思给他回答：我是存在的，或者我和五蕴是一体他体，也是不对的。跟他说无我，对方也是接受不了的，有的时候外道的我见很重。在佛经当中也记载，当时佛陀在讲无我的时候，很多外道，包括很多声闻，听到空性的时候就吐血而亡了，生邪见堕地狱的也有。有可能发生这样的情况缘故，所以佛陀有些时候对这样的问题不回答，放置，无记，就是无记别，不回答的意思。

关于十四种无记，《注释》当中也提到了，在《四百论》《入中论》当中也提到了。十四种无记就是十四种不回答的法。在《注释》当中讲到，我和世间¹⁹是常，是无常，亦常亦无常，非常非无常；世间是有边，是无边，亦有边亦无边，非有边非无边；佛陀圆寂之后出现

¹⁹ 世间，有些注释当中讲就是五蕴。



还是不出现，又出现又不出现，非出现非不出现；以上十二种再加上身体和生命，或者身体和我是一体还是他体。这十四种法都是不回答的。其实佛陀对这些问题全部都可以回答，但是对方的根基接受不了，所以佛陀就不回答了。

还有一种说法，因为佛陀当时的力量很大，智慧很高，而且名声在外，很多外道集聚在一起，觉得这样下去对自己的教义有很大的伤害，商量提一些难题把佛陀难倒。他们就一起商量出十四个问题，不管你怎么回答，只要肯定一边都是有错误的。他们自己预定了很多的答案，如果佛这样回答他就这样再反驳，如果佛那样回答他要那样去反驳。最后商量了半天，一个都没用上，佛陀根本就不回答，白搞一气。

从这个方面来看，佛是遍知的，对他们内心当中的想法清清楚楚。还有回答之后对他没有利益，但是在佛弟子当中有没有讲过这些问题呢？都讲到了。关键讲到了无我，我是不存在的，我是假立的，世间是假立的。五蕴就是蕴聚，蕴聚就是假立的意思。佛陀在佛弟子当中对于有根基的人，把这些问题全部讲得清清楚楚。并不是外道提的问题把佛难住了，佛陀回答不出来了，语塞了，这是绝对不可能的事情。

无记，不回答就是一种回答的方式，不回答本身是一种回答。

益西上师以前讲过，辩论也是这样的，有些时候一些地方写些辩论书，写过来之后根本不理你，对你的问题答都不答复，上师说，这也是一种辩论方式。你的问题太浅了，根本不值得我回答。当然有些人认为：我把



辩论书写过去了，他都没敢答过来，他就没办法难住了，他会这样想。但有些时候别人就说：你这个问题太简单了，根本就不想答复这个问题。这就是一种无记。

当然我们无记的时候，就会担心很多，如果我不回答，不说两句的话，别人会认为我答不了。所以对于我们这些凡夫人来讲，不管怎么样还是要说两句，觉得我们自己保住自己的面子。但佛陀不需要，通过智慧观察之后，根本不回答你的问题，这就是一种回答方式。

一向、分辨、反诘，还有放置而授记这四种是回答问题的方式。有些是很肯定的，确定下来就是这样的，没有什么其他的问题可以考虑；有些是要分辨；有些是要反问；有的时候要放置。

丙四、看待时间之具理 分三：一、真实宣说；二、旁述分析三时之理；三、断与离之差别。

看待过去、现在、未来三时的时间，怎么具有烦恼的道理。看待时间的方式来分析，后面还要讲一切有部认为过去、现在、未来的法都是实有存在的，从这个角度来讲三世一切有部。

此处从时间方面讲到了一切有部安立的根本意义是什么样。经部说，过去和未来是假立的，一个是已经灭掉了，一个是还没有出现，现在可以是实有的。但是有部说，过去是实有的，未来的法也是实有的，现在的法也是实有的，所以三世一切有是从这个方面安立的。

丁一、真实宣说

过去现在贪嗔慢，已生未断则具彼，
未来意之彼等者，其余五识具自时，



未生之法具三时，剩余随眠悉皆具。

六句当中有两个意思：一个是自相烦恼的分析，一个是总相烦恼的分析。从第一句到第五句都是分析自相烦恼，最后一句是分析总相烦恼。前面五句当中，也可以分为两个层次：前三句可以解读为从意识的角度来安立自相烦恼；“其余五识具自时，未生之法具三时”这两句主要是从五识的角度来安立的。这里唐译的讲解和此处的讲解不太一样。

哪些是自相烦恼，哪些是属于总相烦恼？

自相烦恼：贪心、嗔心和慢这三种属于自相烦恼。为什么是自相烦恼呢？因为贪心只缘美的境产生烦恼；嗔心只是缘丑的不悦意的境产生烦恼；慢只是缘高低的对境，也就是自高他低等产生烦恼。它们不是缘所有的境，它的对境是确定的。

比如我们对于异性产生贪心，我们会觉得异性是很美好的，方方面面都值得我们贪著，值得拥有，值得追求。修不净观的时候，要求我们从贪欲当中出来，必须要观察她的本质，是三十六种不净组成的，烦恼很多很大……通过很多方面让我们对她的不净方面产生一个比较客观的认知。如果我们真正观修，观修到后面，的的确确内心当中会产生一种觉受，会现量见到对境不清净的地方，当我们已经现量见到之后，马上就熄灭自己的贪心，没什么可贪的，这么脏，这么丑陋，有什么可贪著的呢。所以缘美的方面产生贪心，必须要从对境不清净的方面着手对治。

认为对境清净是一种颠倒，不符合实际情况，而我



们观察它不净，这个就是实际情况。众生在颠倒当中生贪，造业，依业而流转。修佛法就是认知对境本身是不净的，而不是说本来是清净的，我们为了调伏烦恼的缘故，一定要强制性地观察它是不净的。所以我们真正修法，不管是通过医学的角度，还是通过其他方式来观察，反正自己的身体也是不清净的，对方的身体也是不清净的。从这个方面来讲就知道，所贪的对境没一个是悦意的，如此自然而然就熄灭的贪心。

嗔心是从不悦意生起的。所以大乘修慈悲心的时候，都是首先要产生一个悦意的慈心。他为什么要关心众生，利益众生，走近众生呢？开始通过自他平等、自他相换等一系列的观想，知道对方是值得我靠近的，我应该靠近他帮助。在七重因果的教授中，首先修持知母、念恩、报恩，生起一个悦意慈心，对对方生起一个慈爱的心，有了慈爱的心，就愿意接近他，然后再起悲心去度化他。

如果我们通过不净观修持慈悲心，肯定是不行的，越修越讨厌，怎么可能还要去慈爱他呢？不可能的事情。所以这些修法一定是和我们的能境所境特殊关系有关的。所以众生对于悦意的东西生贪，我们就反过来；众生对有情觉得很讨厌，很厌恶，给自己做伤害等，生嗔心，这是也要反过来。

《安忍品》等都是讲，其实众生都是不得已的，或者众生以前做过我们的父母，你要考虑到以前做我们父母的时候对我们很慈爱。其实是用这些修法来慢慢转变我们对有情的看法，这样就会对他产生一种好感，产生好感之后，我们就愿意靠近他，愿意度化他，这个



时候慈悲心就生起来了。

所以这些都是一般的分别念特定的一种执着的方式。贪心执着美，嗔心执着丑，慢心执着高低不平等，自己很高，对方很低就产生傲慢心。所以他不是缘所有的对境，只是缘特定的对境。而且它们也不是一切时分当中产生的，所以叫做自相烦恼。

此处的自相烦恼和其他教言当中所讲的自相烦恼的定义不一样。此处的自相只是缘自己单独的对境，确定的对境，固定的对境，这叫自相。而其他地方所讲的自相烦恼是指真实的烦恼，能够起作用的现行的烦恼。所以此处的自相烦恼和有些大乘当中，大恩上师在《注释》当中也提到《三戒论》当中所讲的自相烦恼是不一样的。

还有一种叫做总相烦恼，比如无明、疑、见等。没有一个单独的对境，一切境都可以缘，而且一切时间当中都可以生起来，这方面叫总相。

“过去现在贪嗔慢”，贪嗔慢就是自相烦恼，过去产生的和现在出现的贪心、嗔心和慢，在相应于意识或者六识的状态当中产生的时候，“已生未断则具彼”，

“已生未断”，已经产生了，而且产生之后没有断除。如果已经断掉了，就没有系缚的功用，因为烦恼在对境上面有种系缚的功用，能够系缚住有情等。烦恼一定是没有断才有系缚的功用，如果通过对治已经断掉了，就不会再有系缚的作用，所以一定是未断的。过去产生的未断，现在正在产生，当然没断，所以过去、现在已生未断的贪心、嗔心和慢心，“则具彼”，对于一个补特伽罗来讲，具有这样的烦恼。他是通过缘对境的方式，



具足所断。烦恼本身就是应该断除的对象，所以他是以这样的方式来具足所断的。

在过去的意识中产生的贪嗔慢可以缘三时，因为意识本身就是可以缘三时的；在现在的意识或者六识当中所产生的也可以缘三时，这就是“已生未断则具彼”，通过缘三时的角度可以具有所断。

“未来意之彼等者”，同样在未来的意识当中所产生的贪心、嗔心和慢心这三种自相烦恼也是以三时的方式具足，因为意识本身就可以缘三时。根识只能缘当时的境，没有办法缘过去和未来的境。而意识可以缘过去已经灭掉的法，也可以缘未来没有产生的法，以及现在正在产生的法。未来意也是在补特伽罗相续当中具有，也是可以缘三时的境，这方面主要是从意识的角度讲的。

“其余五识具自时”，如果是五识，有两种，如果是未来即将产生的五识，具自时，只能具足现在的时间，产生烦恼。因为根识是有局限性的，不像意识可以缘三时。所以一定会产生的贪心、嗔心等，只能够系缚当时的，不管怎么产生的，它只能缘自时的。如果是过去的就缘过去的境，现在就缘现在的境，未来就缘未来的境。

还有一种“未生之法具三时”，前面的五识是还没有生但是一定会生的，缘自时。但如果是未来的法，没有产生，缺缘不生，这时就可以缘三时了。缘就是系缚的意思，他就可以在三时当中系缚。

为什么没有产生的法可以缘三时，必定会产生的只能缘自时？在唐译的注释当中讲，比如我们看一朵花，这个花有三种颜色，本身会产生缘花的识，但是有



一个因缘不具足，我这个识就没有产生。如果没有产生，它就永远到未来，永远不会产生。这个识就没有产生，但是它的境已经变成了三时的境，过去的花，现在的花，未来的花，三种境都可以变成。它的识虽然没有产生，但是它的烦恼还是没有断，所以烦恼还是可以系缚三种境。它的识虽然没有产生，但是烦恼的作用还存在，因为烦恼没有断，内心当中还具有烦恼的作用。所以心识虽然没办法缘它，它处在未来永远生不了，永远在未来位，但是它的烦恼的作用没断，烦恼还可以系缚三时，还是可以在三时具有。

已经产生也是未来的法，但是未来的心识必定会产生，它有作用，所以五识只能缘当时的境。但是如果没有产生五识，虽然永远不生，但是它上面的烦恼可以缘三时的境。

如果五根识产生了，只能缘当时的花。但是如果心识没有生，那么这朵花可以成为过去、现在、未来三种，但是他的心识由于缺缘的缘故没有产生，他的系缚烦恼还是在三种境当中，仍然还是可以具有的，从系缚的角度的具有，缘是没有办法缘，但是系缚可以有。

前五句主要是讲自相，“剩余随眠悉具足”主要是讲总相烦恼。总相烦恼比较容易了解，因为总相烦恼是缘一切境的，而且是一切时分都可以产生的。

自相对于对境来讲也是有局限的，对于时间方面也有局限。但是总相的烦恼是缘一切境，缘三时的境都可以，因此总相的烦恼“系具足”，三时当中都可以有。

自相分两种，如果是意识，可以缘三时；如果是五识，还要分，过去现在的五识也只能缘现在的；未来已



经决定要产生的识，也只能缘当下的状态；如果这个识没有产生，可以缘三时。

今天我们就讲到这里。



第七十五课

现在我们学的是第五品分别随眠，宣讲的是根本烦恼和随烦恼。目前我们学习的是有关根本烦恼的内容，在十种根本烦恼的范围当中，分析、抉择、辨别具有烦恼的种种道理。

现在我们学的是看待时间之具理，即在过去、现在和未来的时间当中如何具有这些随眠的问题。前面真实宣说了看待时间之具理，意识和根识等如何在过去、现在、未来具有随眠，有些只是自时当中具有随眠，其他时间不具有。

丁二、旁述分析三时之理

对前面三时具烦恼的真实义宣讲完之后，顺便旁述一下所谓的三时。因为这个三时在有部当中也是一个很重要的意义，因为他是三时一切有，既然三时一切有，那么三时是怎么样实有的，这个问题必须要交代。前面学习过色法、心法、心所法、不相应行、无为法是实有的，但三时实有的问题还没有提到过。

三时实有在经部乃至唯识、中观等当中都没有承许过，但是在有部当中，它还是一个比较根本的问题。一切有也是因为三时实有的缘故，如是安立的，所以这个旁述一下还是很有必要的。

分二：一、对境三时成立实体；二、辩答

对境在过去、现在、未来三种时间当中是有真实本体的意义；第二个是针对这个问题做一些辩答。



戊一、对境三时成立实体

三时实有佛说故，二具对境有果故，

言说三时存在故，许说一切有部名。

彼等四种称事相，阶段以及他转移。

第一二句是通过教证和理证成立三时实有，“三时实有佛说故”是教证成立的，“二具对境有果故”是理证成立的。

“言说三时存在故，许说一切有部名”这两句主要是分析安立为什么称之为一切有部，因为“言说三时存在”的缘故，主要依靠这个为根据宣说一切有部，这就是一切有部名称的来源。

“彼等四种称事相，阶段以及他转移”是四种观点，四个论师他对于三世一切有不同的安立方法，即“事”、“相”、“阶段”、“他”。最后“转移”分别和前面四个法搭配安立。第一种叫事法转移，第二种叫做法相转移，第三种叫阶段转移，第四种叫其他转移，所以说“彼等四种”。从四种不同观点来安立三时实有。

三时都是实有的，但是他要在三时都是实有的法当中安立过去的法实有存在，现在的法实有存在，未来的法也是实有存在。既然过去、现在、未来的法都是实有存在的，那么怎么样来安立过去呢？怎么样来安立现在呢？怎么样来安立未来呢？有四种安立的方式。

首先如果三时是有实体的，那么它就应该变成常有，因为它是实有的缘故。如果它没有的话，那么就和所说的这些三时都具足相违了。但是按照有部的观点，



虽然它是实有的，但是它不是恒常的。

其实不仅小乘有部，有的时候唯识宗也会安立这样一种观点，即是实有，但不恒常。因为真正安立恒常的观点只是在外道当中具有的，当然从无为法的角度来讲，也安立恒常，但是必定无为法是不变化的，无有生住灭的，如果从这个角度安立一个恒常，稍微还可以，但是时间或者色法等这些有为法不能安立为恒常。

但是在小乘当中有一个特殊的观点，以前学中观的时候提到过，即有一种无常的实有。这个观念用无常简别掉了恒常，因为真正安立时间恒常的一定是外道，在小乘当中绝对不可能安立一个恒常的观点，所以此处说它绝对不是恒常的。但是虽然不是恒常，它自己具有实体，叫做无常的实有。它自己是刹那生灭的法，或者它自己没有恒常的体性，同时它也不是空性的。

与中观宗比较时，中观宗说一切都是无自性，但是小乘的观点就是无常的实有。第一个无常简别了外道，第二个实有简别了中观。他认为一切万法不可能是没有的，都是存在的。他没有理解中观的真实意思，所以有的时候会这样去分辨，他觉得过去、现在、未来的时间应该是实有的，现在一切色法应该是实有的。那么这种实有是什么样一种实有呢？它是无常的一种实有。它首先是没有恒常的，但没有恒常的基础之上它也是具有它的本体。为什么它是无常的呢？因为每一个有为法都具有生住灭，而这个生住灭是无有恒常的一种体性。恒常的法不可能有生住灭，有生有住有灭的法就是有为法，有为法一定是无常法，这个方面在因明当中，在这个里面都讲得很清楚。



首先这个所谓的实有不是恒常的实有，它自己也是一种无常的体性，并且它是一个具有实体的法。这个方面我们要搞清楚，否则它是无常的，怎么又是实有的呢？实有和无常会不会矛盾？如果按照中观宗的高度，在抉择胜义谛万法一切无自性的时候，不管你这个实有是恒常的实有，还是无常的实有，只要是实有，就一定是恒常的，这样就会出现在中观宗的理论观察下，最后都会变成恒常，因为他是究竟观察的缘故，是最根本的结论。

名言的角度观察和胜义的角度观察的方式是不一样的，名言观察的方式不是那么认真严格，而胜义观察是特别严格、特别认真。所以中观宗观察抉择的时候，这个不成立，是站在一切万法实相的高度抉择的，但在此处就可以。如果不是以胜义谛的方式观察，反正它是一个无常的自性，也有自己的实体，这个方面暂时也可以安立。就像有些宗派在名言谛当中安立有实法²⁰，有部也是这样安立的，无常的但是也是实有的，因为它具有生住灭的缘故，不可能恒常，但是它具有实体的缘故，过去、现在、未来是实有的。

以上对于他的根本观念做一个交代。然后他说三时是实有的，这个不是随随便便讲的，第一个有教证，佛陀是这样讲的；第二个有理证。

首先“三时实有佛说故”，他认为佛陀在经典当中宣讲了过去实有，现在实有，未来实有这样的教证。注释当中也提到这个问题了，如果过去的色不存在的话，

²⁰ 有实法，即能够起作用的法。



那么多闻的圣弟子不应该对过去的色修厌离；因为过去的色实有的缘故，所以这些弟子应该对于过去的色修厌离。如果未来的色没有的话，弟子也不应该对未来的法断除希求心；因为未来的法实有的缘故，应该有对未来的法修持断除的意乐。现在的法不用说了，肯定是存在的，对现在的法不能生贪执。

过去的法也应该存在，因为如果过去的法不存在的话，怎么样缘过去的法生厌离呢？未来的法是存在的缘故，不应该希求未来得到资具等等，应该希求解脱。所以他的意思是，佛陀在经典当中说了过去的法应该是有的，未来的法应该是有的，如果没有的话，有过患。

如果从经部唯识等抉择的话，经典虽然是佛说的，但是单单凭这个还没办法安立过去法实有，未来的法实有这个观点。只不过说过去的法曾经存在过，未来的法将会出现，从这个假立的角度来讲可以安立。但是有部就把这个教证解读为三时实有的一种依据了。所以他们说三时实有这个观点是佛说的。这个是以教证成立的。

下面用理证来成立，“二具对境有果故”，有三个根据，第一个根据是“二”故，第二个是“具对境”故，第三个是“有果故”，三个根据来成立三时实有。

首先二故，任何一个心识的产生都需要依靠根和境。根境识和合就产生了我们平时的眼识耳识等，根和境一个是增上缘，一个是所缘缘，所以根和境是很重要的。以意识为例，意根可以缘过去的法、现在的法、未来的法，然后产生当下的意识，所以意识的产生需要根和境。这个根是意根，它要缘三个境，过去的境、现在



的境和未来的境。

前面从总的角度来说，识的产生必须要有根和境，然后分别以意识为例，意识的产生必须要意根和对境，意根就是现在的意根，然后对境就是过去的法、未来的法和现在的法。如果没有过去的法和未来的法，那么怎么样缘过去和未来产生意识呢？他就觉得这个应该是存在的。所以二故就是这样安立的，一定是要有根和境，而意根的对境就有过去和未来，所以说从这个角度来讲三时是实有的，这个是第一个根据。

第二个具对境故，缘过去和未来的意识就会成为现在有境的缘故。具对境是什么意思呢？我的意识也具有对境，可以缘过去的法作为对境，也可以缘未来的法作为对境。

此处和前面不一样，有一点相似。前面是二故，他要产生识的话，一定是根和境这二故。具对境故主要就是说，这个意识具有缘过去的对境和缘未来的对境，所以有过去和未来对境的缘故，就可以产生现在的意识。所以前面是根和境两个都讲的，第二个单单是从具有对境的层面讲的，稍微有不一样的地方。

第三个是有果故，过去的业产生现在的果，这说明过去的法是存在的。如果过去的法不存在，你怎么可以说“过去造了业，今生受果；今生造了业，后世受果”？过去造业，今生受果也是说明了有一个过去，有一个现在；然后现在造业，未来受果也是说明了有一个现在，有一个未来。所以通过具有果的缘故说明了有这样一种三时。因果同时存在，生灭同时是不可能的事情，所以过去的法灭，现在的法生；现在的法灭，未来的法生，



其实都是说明三时是存在的。所以第三个根据是有果故。

他通过二故，具对境故和有果故这三个根据安立了三时是存在的。

“言说三时存在故，许说一切有部名”，前面所说的三时通过教证和理证已证成了三时是存在的，还有所宣讲的五事²¹都是实有的，所以他就叫做说一切有部。安立一切有部的原因，一个是三时实有，二个是三时所摄的五事实有。当然无为法不一定是通过时间的角度安立的，其他的有为法都是在时间当中如是地安立。

下面解释四种观点，“彼等四种称事相，阶段以及他转移”，安立三时实有四种观点，下面分别说事法转移、法相转移、阶段转移和其他转移。

如果三时都是实有的话，怎么区别什么是过去，什么是现在，什么是未来呢？因为过去是实有，现在也是实有，未来也是实有，既然都是实有的，是不是和现在一样了？通过什么样的理由和根据来安立过去的法、现在的法和未来的法有不一样的地方？都是实有的角度都是相同的，但是毕竟现在我们观念当中现在不是未来，过去不是现在，怎么分辨三种法不一样？分辨三种法不一样出现了这四种观点。

第一种观点叫做事法转移，这是法护论师²²的观点。以苗芽为例，未来的苗芽变为现在，然后现在变成过去，虽然苗芽的本体是没有变的，但是种类可以转为他法，

²¹ 五事，即色法、心法、心所法、不相应行法、无为法。

²² 有些地方翻译成法救论师，救和护意思差不多。



从这个方面来安立的。事物变为他法了，其本体没有变。再比如黄金毁坏之后做成不同的装饰品，它的颜色变了，形状也变了，但是黄金的种类没有变。同样的道理，从事法转移的角度来讲，未来的法变为现在了，现在的法变为过去了，虽然好像在变化，但是它实有的本质没有变，只不过从未来到了现在位的时候，就成现在了，从现在又成为过去。它的本体没变，变的是它的种类。像黄金一样，黄金融化之后可以做成耳环、项链等，但是它的颜色是没有变的，它自己的黄金的属性也没有变。从这个角度来讲，虽然过去、现在、未来是实有的，但是它可以转移，事法转移之后，可以安立过去、现在和未来。

第二个叫做法相转移，法相转移主要是妙音尊者的观点，每个法上面都具有三时的法相，那么怎么样安立过去、现在和未来呢？侧重于未来，就安立为未来；侧重于过去，就安立为过去，但其实每一个法上面都是有过去、现在、未来的。

比如一个男人有三个女人，其他注释当中也是这样讲，当他和一号女人相合的时候，他的注意力和他的贪心都在这个女人上面，是不是其他两个女人就没有了呢？不是，他只不过这个时候比较侧重于一号女人而已，虽然二号和三号女人存在，但是他当时没有侧重她们。

同样，当我们偏重于过去法的时候，叫过去。另外两个法是不是没有呢？另外两个法也有，只不过没有偏重于它们上面去安立而已，这个叫法相转移。当偏重于过去的法相时，其实同时未来和现在两个法也存在。



现在和未来相当于当时没有关注，但不等于没有。虽然说三时都是实有存在的，本体都是有的，但是它的法相侧重于某一个上面的时候，安立为过去、现在或者未来。

第三种观点是世友尊者的观点，他的原则也是一样的，过去的法是存在的，现在的法是存在的，未来的法也是存在的，三时都是存在的，但是如何安立过去、现在、未来不一样呢？他说是通过作用来转移。法存在，它的作用还没有生，叫做未来；法存在，它的作用正生未灭，叫做现在；法是存在的，但是作用已经灭了，叫做过去。所以过去法是有的，现在法也是有的，未来法也是有的，他从作用转移，到底有没有作用来安立区别。

第四个是觉天尊者的观点，其他转移是通过看待的角度来讲的。三时是实有的，过去的法看待后面的法成为过去，未来的法看待前面它是成为未来，中间的法看待过去和未来成为现在。从这个角度来讲，它是一种看待。

但是此处的看待和中观的看待不一样，中观的看待都是无自性的，只要是看待的法，都是无自性的，假立的。但是此处是通过看待的道理来成立三时实有，就好像一个女人看待自己的母亲，她就是女儿，看待女儿就是母亲，自己上面她要具有自己的体性，又具有女儿的体性，又具有母亲的体性。本体是存在的，只不过是通過看待的方式来安立过去、现在、未来。

从这个方面来安立、观察的时候，就知道了四种观点。总之其本体一定是实有的，只不过从如何分辨过去、现在、未来的角度安立了四种观点，即事法转移、法相转移、阶段转移和其他转移。



戊二、辩答

这里主要是经部和有部的辩答。

第三观点以作用，安立三时为最佳。

谁障作用非异时，时间亦成不应理。

若有何故未生灭，此等法性极甚深。

首先前两句是有部内部的辩答。前面四种观点当中第三种观点是最好的，通过阶段转移，即作用来安立三时，这个观点是最好的。在有部内部辩答当中第三种观点胜出了，“安立三时为最佳”。

后面都是经部对有部的辩论，即一、“谁障”；二、“作用非异时，时间亦成不应理”；三、“若有何故未生灭”，经部对有部提了三个问题跟他辩驳。最后，有部没有办法回答，就说“此等法性极甚深”，虽然道理上我没办法再反驳了，但是这个是很甚深的法性，我们通过分别念是没办法了知的。

首先是有部的内部的辩答，第一种观点不合理，相当于有点像是数论外道一样，数论外道也是承许外在的形象转变，但是本质没有转变。以前我们学习过数论外道的观点，二十五谛当中有一个神我和一个自性。神我只是受用的，不是造万法，而自性是一切万法的生因。从自性当中可以变现出其他的二十三种法，二十三有为法虽然外在的形象不一样，但是它们的本性没有离开过自性，每一个里面都有喜忧暗三德，所以不管怎么变，它都是它的自性。

就好像一团泥巴，可以捏一个人，也可以捏一辆坦



克，不管它变成什么，什么样的形状，它都是泥土的自性。或者你在做面的时候，你可以用面做一个馒头，也可以做一个花卷，不管什么样的形状，其实都是面，虽然形象转变，但是本质没变，种类没变。

这样的观点就是数论外道的典型观点，自性不变，变的是外在的形象。所以第一种观点像数论外道的观点，只是外在变成了现在、过去、未来，其实实有的观点是不变的。这个法本身不变，变的只不过是它的形象，外在的名字变成了现在、过去、未来，只是这个而已。我们以前学习过数论外道的道友比较清楚，如果没学习过，下来后还可以思惟思惟。大概的意思是，自性可以显现成其他的法。比如用面做成其他的东西，用黄金做成其他的东西，外在的形象变了，但是每个里面的本性、种类是没有变的，这个方面和数论外道的观点非常相似。

第二种观点，法相转移有三时错乱的过失。因为前面讲了他安立每个法上面都有三时，只不过侧重于过去法时，安立为过去，安立过去的同时，现在和未来也有存在。所以每一个法上面都具有过去、现在、未来，如此其实内容时间就错乱了。过去法上面也有现在和未来，只不过不明显而已，但其实不管偏重也好，不偏重也好，实际意义上在每个法上面同时具有三时了。

第四种觉天尊者的观点也是有一种错乱的过失。他承许过去现在法当中也有前中后三个刹那，与前面相似，只不过是观待。比如这个女人观待于她的母亲，她是女儿，观待她的女儿，是母亲，所以在这个女人上面，第一个具足她自己的体性，第二个拥有了母亲的体



性，第三个拥有一个女儿的体性，所以说像这样看待的观点也是错乱的。一个法上面既有现在，又有过去和未来；一个人既是自己，也是母亲，也是女儿。所以第四种观点也是不正确的。

第三种观点稍微好一点，安立三时为最佳。四种观点比较起来，通过作用来安立三时是最佳的，但是这只是看待而已，因为不管怎么安立，他都认为过去的法是实有的，未来的法是实有的，现在的法是实有的。只不过说，未来的法还没有起作用，从这个角度来讲，安立未来；过去的法作用已经灭掉了，这个叫过去；现在的法正在起作用，作用还没有灭，这叫现在。从作用的角度安立三时，但是根本的东西，过去的法仍然存在的，现在的法仍然存在，未来的法仍然存在，三个法都是实有的，要分辨里面的不同差别，就从作用上分。作用和时间是两个东西，下面在和经部辩论的时候，也是从作用和时间二者是一体他体来看出来问题。

四种观点都是一样的，三时都是实有的，只不过怎么去调配它，什么是过去，什么是现在，什么是未来，这个上面有一点辩论而已。在这四种观点当中，只有作用稍微好一点而已，但是从经部派的观点来讲，根本上还是有问题的，因为经部认为过去和未来的法是没有体性的，没有实有的，只有现在的法正在起作用的时候，是存在的。所以经部对有部的过去和未来都具有体性的观点是不承认的。

第三种观点安立三时为最佳，但是它还是有一定的过患，比如书上提到了，现在的法是实有的，第一现在的法体存在，第二它要起作用，才叫现在。那么现在



存在这样一种相应的眼根²³，它没有缘外面的色法，属于相应，他没有做产生果的事情，它自己现在的法是存在的。但是按照你的观点，本体存在，正在起作用的才叫现在。但是我们说是，相应根是现在，但是没有起作用，这个方面就有一定问题。

对方回答说，虽然现在没有看色法，但是即将或者第二刹那或以后，会产生取果的事情，所以可以把它安立为现在，它的作用还是存在的，现在没有做不等于以后不做，它以后会做的缘故，可以安立为现在。

如果是这样，就不对了，如此过去的同类因也可以称为现在，因为过去也会产生现在的事情的缘故。如同你说现在它在未来会产生作用，它可以安立为现在一样。过去也可以安立为现在，因为过去的因一定会产生现在的果。如果是这样，就没什么差别了。

这里有个辩论，颂词当中有个“谁障”，谁障碍了它呢？比如现在的相应根，第一个它的本体存在，第二个它的作用没有现前，到底是谁障碍了它的作用现前，让它没有办法发挥作用呢？这个方面就没办法安立。同样的道理，过去的法和未来的法谁障？过去的法本体是存在的，未来的法本体还是存在的，但是过去的法的作用已灭，未来的法作用未生，我们问作用已灭是谁障的？未来的法本体是存在的，作用未生，谁障碍的？其实从这个方面讲，如果你的本体是存在的，一定会产生作用。所以经部对有部说谁障碍的？本体已经存在了，作用不显现，这个很难理解，没办法安立的。

²³ 不起作用的根叫相应根，正在起作用的根叫有依根。



第二个分析作用和时间，“作用非异时，时间亦成不应理”，这个是第二种观察的方式。有部说过去的法的本体是存在的，现在的法的本体是存在的，未来的法本体存在，只不过上面的作用有差别。现在的法他正在起作用，未来的法没有起作用，过去的法作用已灭了。那么过去的法和它的作用，现在的法和它的作用，未来的法和它的作用，即时间和作用是他体还是一体？

如果是他体的，时间和作用的本体是分开的，那么作用就应该变成常法了。作用既没有过去，也没有现在，也没有未来，这个法当然就是恒常的，就变成常有的过失。如果作用和时间二者是一体的，“作用非异时”，即作用和时间不是异体的。“非异”其实就是一体。如果是一体的话，“时间亦成不应理”。

如果是他体的，作用不应理；如果是一体，时间也不应理。因为作用和时间是一体的，没办法分的，那么未来的法的作用还没有出现，因为它的作用没有的缘故，作用和时间又是一体的，那么应该变成未来的时间也不存在了。过去也是一样的，过去的作用已灭了，因为作用不存在了，所以过去的时候也不会存在。现在的法是存在的，和它的作用是一体的，那么它永远会发生作用。如果现在一直会发生作用，那么其实前面讲的相应根的情况也不会出现了。所以如果作用和时间完全是一体，只要有作用，它的过去的时间就会有，现在的时间也有，未来时间也有，因为作用和时间是一体的，那么你怎么样分辨这个过去还是未来呢？没办法。

所以从这个角度安立的时候，要不然就都没有，过去的作用没有，现在的作用也没有，因为它是一体的；



要不然都有，如果你现在的作用有了，过去和未来的作用也会有。从这个方面来讲，“作用非异时”，如果是一体的话，时间也成不应理了，没办法安立三时了。有时间就有作用，你怎么分辨这个已经是灭掉的作用，那个是还未生的作用？根本没办法安立，因为它是一体的缘故。

经部宣讲之后，有部派这样回答：没有这种过失，还是可以安立过去和未来。从未来未生的角度来讲，作用没有产生叫未来，作用已经灭叫过去。他其实又把前面的观点再重复一下。

“若有何故未生灭”，如果它的本体是有的话，为什么未生已灭²⁴？“未生灭”的意思不是未生未灭，而是未生已灭。如果它的本体是存在，凭什么安立有一个法是未生的，有一个法是已灭的呢？这个是没有的，因为你们承认都是具有实体的。按照你们观点来讲，过去是具有实体，未来的法也是具有实体的，那么如果过去和未来的法都具有实体，就像现在的法具有实体也有作用一样，那么过去的法怎么可能已灭呢？未来的法怎么叫做未生呢？它既然具有实体就一定有它作用，它的法摆在这儿，它的本体在这儿，没有作用是很难安立的。你说这个法虽然存在，但是它的作用还没有出现，或者它的作用已经灭了，是没有办法安立的，就像现在的法在这儿，它就会有作用一样。

也就是说如果过去的法、现在的法、未来的法的本体存在，它的作用一定要有的，就像现在的法存在，它

²⁴ 未生是未来，已灭是过去。



的作用一定有一样。所以过去的法是存在的，为什么它的作用灭了？未来的法也是存在的，为什么它的作用未生？没办法。

有部派说“此等法性极甚深”。你虽然说了这么多，好像从道理上似乎我们没办法回辩了，但是这个毕竟是一个很甚深的法性，通过寻伺的分别念是没办法改变的，所以他说“此等法性极甚深”，我们不会舍弃自己的宗派。虽然你讲的道理好像是这样的，但是我们对于自己的宗派是不会放弃的。

前面我们讲到了，世亲菩萨在颂词当中一般来讲是以有部的观点为主的，然后在《自释》当中破有部破得多，但是在颂词当中偶尔也会有直接通过经部派来驳斥有部派的观点。不管怎么驳斥其实就是说明了，越往上的宗派越了义。所以有部派要比一般世间外道的观点殊胜得多，然后经部派在某些地方讲比有部派的观点要殊胜一些，在有部派当中没有打破的执著在经部派当中打破了，然后经部派再往上就到了唯识了，唯识当中对于色法方面全部都已经否定掉了，安立一个心识实有，然后中观宗连心识也没有了，自续派可以破掉唯识，应成派可以抉择自续派的观点不是很究竟了义的，逐渐上去，空性过了之后就到了抉择如来藏的观点，如来藏的观点再往上就是密乘当中如何广大的直接的抉择等净无二的观点。越往上走，越靠近实相。

这个过程其实就是打破我们分别念的过程，因为众生的分别念很多很重，他对于究竟的实相一无所知，除了有些上根利智的人前世学习过这些宗派观点，给他讲唯识马上懂，给他讲中观马上懂，下面不用介绍也



可以，大多数人要慢慢一步一步来。首先他在世间当中学习，然后进入佛教当中有部、经部，慢慢开始把一些实有执著打破掉。往上走一定是超胜的地方，下面的宗派没有办法打破的观点，在上面的宗派当中一定会抉择打破。就像经部和有部之间的关系。

有部说三时都是实有的，过去和未来是实有的，现在是实有的。经部不破现在实有，因为他自己也认为现在是实有的，但是过去和未来这两个他不承认，所以他用了很多篇幅说，过去和未来不应该是实有的。但如果从唯识的角度看经部派的观点的时候，经部派的观点也是经不起观察的，因为它只是暂时的帮助众生超越障碍的一种过渡的思想而已，它自己并没办法代表真实究竟的观点。虽然不是究竟真实的观点，它还是有解脱道的，因为有无我见，有无我观点。所以有部派也有解脱，经部派也有解脱。

有实宗和有我宗不一样。有实宗有时候里面也有解脱道。比如有部是有实宗，经部也是有实宗，有实宗也有解脱道，为什么？因为有无我见，所以有实宗不代表有我宗，但我宗一定没办法解脱。有我宗的观点直接说我是存在的，有我的。当然有我宗一定是有实宗。他认为我是存在的，本身就是一种实有的观点。所以如果是有我宗，没有办法解脱，不管是外道也好，还是世间人，还有犊子部、正量部等，不放弃我的存在的观点，没有解脱道。但是有实宗不一样，有部派以上有解脱道，因为他是有实宗而不是有我宗。

所以只要你能抉择无我，就有解脱道。没有抉择无我，就没有解脱道。



丁三、断与离之差别

障碍断了不一定离开，而离开了一定断，二者之间有这样一种差别。

虽断苦谛之见断，其余所有遍行具，
初品修断虽已断，然彼余诸有境垢。

有时候我们有这样一种思考，断除了所断²⁵，一定会解脱，一定会离开吗？不一定。断除了障碍不一定解脱，但是如果解脱，已经离开了障碍，就一定是断除了所断。

此处是从见断和修断两个方面进行安立的。“虽断苦谛之见断，其余所有遍行具”是从见断的角度讲的。如果已经生起了苦智²⁶，就断掉了苦谛下的见断。见道有十六刹那，首先断掉的是苦谛下面的所断，之后再断集谛、灭谛和道谛的，十五刹那过后就到修道了。首先是见道所断，见道所断有苦谛下面的见断，苦谛下面的见断断掉了之后，是不是解脱了呢？还没有。他虽然已经在见道当中，但是还没有完全断完所有的障碍。

“其余所有遍行具”，剩下还有集谛的见断，还有灭谛、道谛下面的见断，比如集谛见断的遍行烦恼，五类都可以同时缘。虽然苦谛下面的见断断掉了，但是集谛下面的见断还没有断的缘故，集谛下面的见断还可以缘已经断掉的苦谛的见断。乃至没有彻底断完之前，集谛下面的烦恼还可以反过来缘苦谛下面的见断，

²⁵ 所断是一种障碍。

²⁶ 苦智，十智之一，在第七品分别智中宣讲。



它是遍行，所以断掉了还没有离。集谛的烦恼还可以缘它，缘是可以缘的，但是不会增上了。集谛的烦恼可以缘集谛自己的烦恼，也可以缘苦谛的见断烦恼。所以虽然它自己已经断掉了，但是没有离开。

下面是修断，“初品修断虽已断，然彼余诸有境垢”，从修道的角度来讲，欲界的修断有九品，要一品一品断完，断完之后才能到达色界。首先断上上品，然后断上中品，然后断上下品。比如修断当中的上上品已断了，有没有离开呢？没有离开，被谁所缘呢？它不会被自己的上上品的修断所缘，因为上上品的修断已经断掉了，它会被下面的八品修断所缘，下面的八品修断乃至没有彻底断尽之前，还可以缘已经断掉的上上品的修断。所以乃至已经断掉了八品，还剩下一品修断没有断，这剩下一品都可以缘前面的八品。缘是可以缘的，但不一定增长。直到最后一品断掉之后，断了也离了，再没有欲界的烦恼了。

从见断的角度来讲，虽然苦谛的见断断掉了，但是集谛的见断还可以缘它，所以它断了没有离开。同样，九品修断中，前面的八品断掉了，最后一品没有断的话，还可以缘前面的八品，所以虽然断了，但是还没有离。最后一品断掉之后就离开了。这个叫断与离的差别。

今天讲到这里。



第七十六课

《俱舍论》是世亲菩萨所造的，主要宣说小乘有部为主的见解。在八品当中现在我们学习的是第五品分别随眠，也就是分别烦恼。

丙五、境与有境之差别

在生起烦恼的时候，它的所缘，也就是对境有多少种，然后能够缘随眠的心有多少种，这叫境与有境的差别。

欲界所生苦集谛，见断以及修所断，
自地三心色界一，无垢心识之行境。

这里面的境和有境其实就是五部，也就是见断下面的苦集灭道这四部，再加上一个修断。在修断的基础上再加一个无漏，无漏也可以作为对境。前面的五部可以从烦恼的侧面讲，最后一个是无漏的无垢的对境，烦恼的心识也可以缘它。所以从总的角度来讲，可以分为这六个方面。六个方面的境和有境的差别分了三类，苦集和修断是一类，道灭是一类，无漏的法是一类。

首先是讲苦集和修所断，也就是欲界当中的见苦谛和见集谛的这些烦恼，再加上一个修所断，是前两个颂词我们所要学习到的。后面第二个颂词是讲色界无色界当中，见苦谛、见集谛和修所断的对境是如何安立的。第三个颂词就是灭谛、道谛诸见断，见断的灭谛和见断的道谛当中所剩下的法，然后再剩下一个无漏法。无漏法是从这个方面进行安立的。



我们自己在安立境和有境的时候，会增长一些烦恼，那么所缘的对境有多少种，能够缘它的心识有多少种。我们先说缘，缘了之后再说增长的问题。首先你的有境是什么，能缘的法是哪些，能缘的心识是哪些，然后所缘的对境有哪些。首先把能缘和所缘，有境和境分清之后，再来简别掉一些，比如无漏的法是没有办法增长烦恼的，之后基本上剩下的这些法都是以所缘的方式增长，或者相应的方式增长。

在这个颂词当中主要是讲境和有境，至于它怎么样生起烦恼，是前面讲的内容。

此处颂词当中主要是讲到境和有境的差别。对境的随眠分了十六种。十六种当中，三界当中每一界都有五类所断，欲界当中有见苦、见集、见灭、见道的四类，再加一个修所断，欲界当中有五部或五类；色界当中也是有这样五部，然后无色界当中还是有这五部。三界各五部所断，加起来就是十五种或十五类所断。然后在五类所断之外再加一个无漏法，此处是从对境、所缘的角度来讲的，当然可以加无漏法。

此处没有具体讲每部下面的坏聚见、贪欲、嗔恚、邪见等，主要是讲哪一部对哪一部产生烦恼，所以此处是三界五类所断，再加上一个无漏法，一共有十六种。

前面是从所缘的对境角度来讲的，能够缘它们的有境心识同样也是十六种，也就是能够见苦谛见断的心识，能够见集谛见断的心识、见修断的心识、乃至无漏的心识。前面讲到了所缘有多少种，能够缘它们的心识也有这么多。所以有十六种对境和十六种有境，这是境和有境大概的一种分别。



下面分析一下分别的问题。首先把见苦谛和见集谛和修所断的进行一个安立。然后再安立见道的道灭，最后是见道的无漏。总之是六类法，五类所断再加一个无漏法。

“欲界所生苦集谛，见断以及修所断”，首先是欲界所产生的苦谛见断，集谛见断以及修所断这三种法是对境所缘，那么有几种心可以缘它们呢？

“自地三心色界一，无垢心识之行境”，讲到有几种心识可以缘前面欲界的苦谛见断、集谛见断、修所断。此处讲到有五种心识可以缘。

首先以苦谛见断为例，“自地三心”是三个，“色界一”是一个，“无垢心识”是一个，一共是五个。上面的这些法是五种心识的所缘境。

“自地三心”，欲界苦谛自己的遍行烦恼和非遍行烦恼都可以缘苦谛见断；欲界集谛下面的遍行烦恼可以缘苦谛见断；闻思产生的善心²⁷等修断烦恼也可以缘苦谛见断，这叫自地三心。

“色界一”，有一种色界的心也可以缘欲界当中的苦谛见断。当我们真实地厌离欲界的烦恼，生起色界的禅定的时候，要缘苦谛见断，主要是为了断它，因为见到了欲界的心非常的粗大，很痛苦的自性等，对它产生厌离心，要舍弃它，所以这个时候色界的心要缘它。除此之外，没有其他的安立。

“无垢心识”，这个无垢心识主要是法智品，法智品主要是断欲界烦恼的。因为要缘欲界的苦谛见断，才

²⁷ 欲界没有修行的心，所以主要就是讲闻思的善心。



可以断除这个欲界的苦谛见断。所以无垢心识为什么缘它呢？因为要断它的缘故。

色界的心是要超越欲界，是暂时性的，所以色界的这种心要缘欲界的见断。而无垢心识是为了断除欲界的苦谛见断的烦恼，要产生法智这方面智慧的缘故，所以说无垢的心识也要缘它。

自地三心是三个，色界一个，无垢心识一个，总共有五个心可以缘欲界苦谛见断。此处我们只是以苦谛见断为例，其实集谛见断也是一样的。它也是自地三心，色界一，无垢心识，是从五个心来安立的。

色界所生自地心，下三上一无垢心。

无色所生属三界，三心无垢心行境。

此颂词讲了两层意思，一是色界所生的苦谛见断、集谛见断和修断，然后是无色界所属的苦谛见断，集谛见断和修断，分别是几种的心的所缘境。

首先色界是八种心识，色界所生自地心有三种，“下三”，指欲界有三种烦恼可以缘它，“上一”，指无色界的一种烦恼可以缘它，最后有一个“无垢心”，所以有三三一，总共是八种。

“色界所生自地心”，从自地的角度来讲，色界自己的苦谛见断的烦恼可以缘它自己的，遍行的集谛见断可以缘它的，修所断的烦恼可以缘它的，这是自地的三心。

“下三”，下面欲界的三种心可以缘色界。欲界的



两种不同分²⁸遍行，即苦谛见断和集谛见断，和修断闻思所生善心²⁹。

“上一”，无色界只是一种情况。下面要达到无色界，第一个就是空无边处。要产生空无边处自己本身的禅定，前面有一个近分定或者叫未至定。还没有真实达到空无边处，即将达到空无边处的时候，要缘下面色界的烦恼。如前面一样，欣上而厌下，要非常厌离色界当中的烦恼，所以这个时候的未至定（近分定）要缘色界当中的烦恼。除了这种情况之外，其他的无色界的不会缘色界的。只是在空无边处未至定的时候，有一个善心可以缘下面色界的烦恼，所以叫“上一”。

“无垢心”，主要讲到了类智品。前面是法智品，主要是对治欲界烦恼的，类智品主要是对治色无色界烦恼的。此处的无垢心主要是无漏同品心识可以缘它。

所以总共加起来有八种心识。八种心识可以缘色界苦谛见断。同样，八种心识可以缘色界所摄的集谛见断。八种心识可以缘色界所摄的修断善心，都是八种。

无色界有十种心识所缘，“无色所生属三界，三心无垢心行境”，此处“无色所生”的苦谛见断、集谛见断，还有修断，“属三界”，分别属于三界三心。三界和三心连起来看，就是九种，再加一个无垢心，就是十种。

三界三心，即欲界的三种心，欲界的苦谛见断、集谛见断和修断，从不同分遍行的角度来讲，可以缘无色界的苦谛见断、集谛见断和修断；色界三心，也是苦谛

²⁸ 可以越地的叫不同分界。

²⁹ 因为欲界的善心只是闻思所生的善心。下面闻思所生的善心也可以缘色界的苦谛、集谛和修所断。



见断、集谛见断和修断，也可以缘无色界三种对境；无色界自己的三种心，也就是它自己的苦谛见断、集谛见断和修断。三界都有三种心，加起来就是九种心，再加上无垢心识，也是无垢无漏的类智品，因为无漏类智要断除无色界所属的苦谛见断，肯定要缘它。总共加起来有十种。

以上是从苦谛的角度来讲的。从集谛的角度来讲，也是这十种，从修断的角度来讲，还是这十种。所以用一个例子就可以了，其它的可以类推。

所以色界是八种，无色界是十种，还是比较好算的。

灭谛道谛诸见断，加自地心之行境。

无漏三界末三心，及无漏心之行境。

前面把苦谛见断、集谛见断和修断这三类讲完了，五类所断法还剩下灭谛的见断和道谛的见断。如果按六类，还剩下一个无漏的。

所以在这个颂词当中“灭谛道谛诸见断，加自地心之行境”，主要是五部当中剩下的两种，灭谛见断和道谛见断，是几种心识的所缘。

前面讲过，所缘的对境有十六种，十六种当中最后一种是无漏的心识，它可以作为对境。那么这种无漏的心识是几种心识缘呢？“无漏三界末三心，及无漏心之行境”就讲到最后一种的情况。

首先五部所断当中的灭谛见断和道谛见断，是几种呢？在前面的基础上加自地心之行境。欲界的苦谛见断、集谛见断和修断都是五种心识，灭谛见断再加上自地心，也就是在前面欲界的苦谛见断、集谛见断和修



断这五种心的基础上，再加上一个缘灭谛自己的心，这样就是六种。欲界的灭谛就是六种。

那么色界的灭谛呢？也是加自地心之行境。前面讲到色界的苦集修断的对境分别是八种心识所缘，再加一种，也就是加灭谛自地的心，所以色界的灭谛见断就是九种。

如果是无色界呢？无色界在前面讲是十种心，在十种所缘的基础上，再加一个自地心的行境，就是十一种。此处不用单独算，加一个自己的心识就可以了。

同样，欲界的道谛当中加上一个，就是六种。在色界道谛当中加一种，就是九种。无色界加一种，就是十一种。前面一个一个算好之后，灭谛道谛诸见断只是加自地心的行境就可以了。

下面讲最后一种，无漏的法。无漏的这个对境不是烦恼，而是无漏的自体，那么这个无漏的自体有几种心识缘它呢？“三界末三心，及无漏心”。

“三界”，是欲界的、色界的、无色界的，“末三心”，就是道谛烦恼下面的心，灭谛烦恼下面的心，再加上一个修断下面的心，即三界末三心。欲界当中是道谛下面的心识，灭谛下面的心识和修断下面的心识；色界也是道谛、灭谛和修断下面的；无色界也是道谛、灭谛和修断下面的。

“及无漏心”，还有一个是无漏的对境，无漏的心也可以缘它。

三界最后的三种，每一个都有三种，共九种，再加上一个无漏心，即无漏无垢的心识，所以共十种心，即十种心识的所缘境。



以上我们可以看出对境和有境的差别。前面我们提到过，以无漏的法作为对境，是没办法随增烦恼的，你可以缘它，但是没办法随增。所以对境有十六种，有境有十六种，把这些有境和对境讲完之后再看生烦恼方面，就比较容易理解。在颂词当中没有讲这些，只是把境和有境讲完了，然后随增烦恼方面在其他注释当中讲到了，前面的生烦恼方面讲到了，所以此处就没有再讲了。

乙三、心具随眠之理

具随眠心有二种，染污心与非染心，
染污心亦有二种，非染污心随增长。

此处讲到了具随眠心，即具有烦恼的心。具有烦恼的心并不一定是有烦恼的，有不同情况。当然凡夫人一定有烦恼，而且会增长烦恼，但是在有部的特殊观点当中，有些阿罗汉也属于具随眠心，在此处也体现出来了。

“具随眠心有二种”，具有随眠的心有两种。具有随眠的心必定增长随眠么？这里讲到，有一种是又具有随眠，又增长随眠；还有一种是具有随眠，但不增长烦恼。

“染污心与非染心”，一种是具有染污的心识，当然就是凡夫的心识；第二种是非染心，不属于染污的。其中染污心有两种，一种是具有染污心的凡夫心，一个是具有染污心的阿罗汉圣者心。“非染心”属于有漏的善法，还有无覆无记等，叫做非染心。

“染污心亦有二种”，前面所讲的这个染污心具有两种。总的来讲具有随眠的心有染污心和非染污心，然



后染污心亦有二种：其中一种是具有随眠，又增长随眠的，这个就是指凡夫人的染污心，因为他们内心当中本身具有这些贪欲，然后再通过所缘或者相应的方式增长贪欲，这就是染污心当中的一种。还有一个情况是只具有随眠，但不增长随眠。

一个很明显的例子就是阿罗汉。阿罗汉已经断尽了烦恼，为什么还叫做具有随眠呢？按照有部的观点来讲，这些过去已断的烦恼和未来未生的烦恼，在阿罗汉的相续当中是可以存在的。当然如果从普遍的我们理解的角度来讲，阿罗汉的烦恼已经完全断掉了。但是从小乘有部的观点来讲，所谓的断烦恼只是断了他的得，得绳是断了，断了之后阿罗汉的相续和烦恼之间就没有联系和增长的功效了。但是随眠烦恼在阿罗汉的相续当中具不具足呢？还是具足，只不过得断了之后，他们之间没有联系了。相当于有一种说法，就是烦恼虽然断掉了，但是它的习气还在。有些直接说相当于是它的习气一样。

所以有一种说法是，阿罗汉在断烦恼的时候，烦恼和他的相续之间没有得联系。得断了之后，并不等于烦恼不存在。但是得断了之后，他的增长的功用没有了，不可能再随增了，和说阿罗汉没有烦恼是一个意思。因为他虽然具有烦恼，但是他不会增长烦恼。相当于这个烦恼在他的内心当中已经死掉了一样，虽然具有，但是不会增长。所以有部的观念就是，他具有烦恼，但是增长烦恼的作用已经被阿罗汉灭掉了，但是烦恼还存在。这些阿罗汉具有随眠，但是不随增随眠，这个叫做具有染污心的一种情况。染污心有二种已经讲完了。



此处稍微难理解一点，和平常我们的理解方式稍微不一样。我们认为阿罗汉断烦恼之后，他的相续当中的这个烦恼彻底灭尽了。但是有部说虽然具有烦恼，但是不会增长，增长的作用被他灭掉了。当然有些烦恼已经彻底灭尽了，而有些烦恼的本体在阿罗汉的相续当中还具有，只不过增长的作用已经灭掉了而已。

“非染污心随增长”，非染污的状态一定是增长的。那么这个非染污心是什么呢？有漏的善法和无覆无记法等等，一定是增长的，具有随眠的。

其实我们从非染污法的本体来讲，这个有漏善法本身是不是烦恼呢？本身不是烦恼，无覆无记本身也不是烦恼，但是有漏善法和无覆无记法可以被烦恼作为随缘的方式来增长烦恼。它自己虽然不是烦恼的自性，但是它可以被烦恼所缘之后增长烦恼。所以它自己虽然是清净的，但是烦恼可以缘它，之后烦恼就可以增上了。

当然如果是无漏的善法，虽然可以缘，但是不能增长的，这个已经讲到了。但是有漏的善法可以被烦恼所缘，所缘之后可以增长烦恼。他本身存在烦恼，但是还不是那么强盛，但是它可以缘对境，缘对境的缘故再增上这个烦恼，烦恼的力量就可以再再增上。这个方面是可以通过所缘的方式增长。有漏的善法不是无漏的。无漏可以成为所缘，但是不会随增的。但是有漏成为所缘，是随增的。

所以烦恼可以缘有漏善法和无覆无记法，增上烦恼。这个作用可以存在，所以叫心具随眠之理。

今天就讲到这个地方。



第七十七课

《俱舍论》分了八品的内容，现在我们学习的是第五品分别随眠，宣讲烦恼，其中有根本烦恼和随烦恼。现在主要都是从根本烦恼这个角度展开宣讲的，随烦恼后面还要宣说。

十种根本烦恼有各种各样不同的情况，不同具有的方式，不同生起的方式等等。今天我们学习第四个科判。

乙四、生起烦恼之理

生起烦恼之理和宣说异名等相对来讲简单点，没有前面的复杂。

生起烦恼之理，这里面也有生起烦恼的顺序，还需要几种因生起烦恼。

痴中生疑后邪见，坏聚边执戒见取，
尔后则于自之见，生起贪慢于他见，
嗔恚如是依次生。由具尚未断随眠，
境住非理之作意，此三因中生烦恼。

其中前面五句讲到了生起烦恼的顺序，后面的三句主要宣讲生起烦恼需要几种因，也就平常我们经常提到的三种因。三种因在《俱舍论》当中是很明显的，其他的大德讲生烦恼的时候，几乎都在引用此处的观点。

首先我们看生起烦恼的顺序。此处所讲的生起烦



恼的顺序是就一种情况而言的，生起烦恼是不是决定是这样次序呢？也不一定。所以我们知道了在某种情况之下，可以说是这样产生的。其他的不同场合当中也有产生烦恼不同的顺序，所以此处也不是绝对的。

生起烦恼的顺序是怎样的？首先是愚痴，对四谛的意义愚昧无知，不了解什么是真正的苦，什么是真正的集，灭和道等的真实意义全都不了解。这样一种愚痴导致了所有烦恼的根本，第一个就是无明。关于无明愚痴，我们以前也提到过，有些时候是讲业果的愚痴，主要是针对于善因善果、恶因恶果、修行解脱的因、解脱的果等等。业果生起的愚痴叫业果愚。还有一种愚痴叫真实义愚，就是此处所讲的对于真谛之愚昧无知。不了解万法真谛到底怎么样，苦谛当中的无我、无常等等这些都不清楚，对这些首先产生一种愚昧无知，叫无明，也叫痴。在十种根本烦恼当中，这个是痴，或者叫无明。

如果有了对真谛之愚，这样的无明之后，“痴中生疑”，然后开始产生怀疑。因为他首先不了解，对于苦谛，从字面上讲好像是痛苦的意思，但是从它的意义来讲，有无常、苦、空、无我这样的含义。所以对于是不是无常的，是不是苦的，是不是无我的这些方面开始怀疑了。所以从愚痴当中产生怀疑。

“后邪见”，产生怀疑之后如果依止恶知识，就开始颠倒地讲闻等等，之后就开始没有苦谛的邪见。因为很多外道对于无我、无常、不净等等这些问题不抉择，认为这些都不存在。所以依止了恶知识、邪知识之后，就开始产生了邪见，认为苦谛等是不存在的。

首先是怀疑，然后依止恶知识，之后开始产生邪见。



怀疑之后是不是决定要依止恶知识，也不确定，所以说这是就某种情况而言的。

产生邪见之后，产生坏聚见。第二句当中的“坏聚”，把五蕴的集合体执为我和我所的这样一种我见。坏聚见就是我见，认为有我存在。

有了我存在之后就产生边执见。因为有了我，然后就把五蕴执着为常有的或者断灭的。边执见就是执常执断，或者执有执无的一种见。通过坏聚见产生边执见。

然后再通过边执见，产生戒禁取见³⁰。坏聚见之后产生边执见，边执见之后产生“戒”，即戒禁取见。然后再产生见取见。产生边执见之后，就把这样的边执见执为正确的戒禁取见。有了戒禁取见之后，再通过戒禁取见把这样不好的见执为正确，叫做见取见。

见取见就是低劣的执为殊胜。本来戒禁取见是很低劣的，但是把这个戒禁取见执为殊胜，执为正确，从而产生见取见。

“尔后则于自之见，生起贪慢”，然后对于自己的见解产生贪执。因为有贪执，生起慢心，贪后面就是慢。

然后“于他见”生起嗔心，颂词当中讲了“于他见，嗔恚”，对于自己的见解生起贪和慢，对于他人不和于自己的见解产生嗔恚。

“如是依次生”，像这样依次产生了所有的烦恼，所有的根本烦恼是如是次第产生的。我们前面提了，这样的次第是就某种情况来讲的，前后顺序不一定是固定的。

³⁰ 戒禁取见，即不是因执为因，不是道执为道。



后面讲到了生起烦恼需要几种因，“由具尚未断随眠”是第一个，“尚未断随眠”就是平常我们讲的相续当中有烦恼的种子，这个随眠主要是种子的意思。然后“境住”，就是对境现前，这是第二个对境现前。第三个是“非理作意”。

“此三因中生烦恼”，我们凡夫人生起烦恼都是因为这三种因。首先内心当中具有烦恼的种子，如果没有烦恼的种子，即便对境现前，有非理作意（当然如果烦恼障种子断掉了，非理作意是没有了），如果没有烦恼的种子，烦恼也不会产生；同样的道理，如果对境不现前，也不会产生；如果烦恼障的种子没有断，对境现前，但没有非理作意，也不会产生。所以一般来讲生起烦恼都是三种因。

对我们凡夫人来讲，内心当中肯定具有烦恼障种子的，比如我们自己内心当中有贪心，嗔心，嫉妒等的种子，然后看到比较悦意的对境（即境住），这个时候我们就会产生非理作意。

对境现前之后，觉得这样一种对境是可爱的，是干净的，如果有了这样一种常乐我净的颠倒执，把不应该贪的贪执，把本来不可爱的认为是可爱，就是非理作意。

所以如果具有了烦恼障种子，对境也现前了，再加上我们生起非理作意，贪欲心一定会产生。嗔心也是一样，首先内心当中具有嗔心的种子，然后不悦意的对境现前，不管是人还是环境，再加上自己内心当中觉得这个对境是非常讨厌的，非常非常不悦意，如此非理作意引发之后，嗔恨心也就引发了。因此三因能生起比较现形的，比较粗大的烦恼。



前面我们再再提到过，这些圣者，尤其是初地以上八地之前³¹的菩萨都具有烦恼障的种子，烦恼障种子在圣者相续中还没有完全断尽，虽然他在一品一品断，但毕竟内心当中还具有这些烦恼障种子。然后对境也可以有，不管是所谓悦意的也好，还是经常伤害菩萨的对境，这个境会住，会有现前。但菩萨没有非理作意，因为他证悟了空性，不会产生非理作意，不会产生常乐我净的颠倒执。他不会认为这个是一个很值得贪著的东西，或者是很值得厌恶的东西。我们认为很值得贪执的东西现前，很值得嗔恨的对境现前了，但是菩萨缘这个境没有非理作意。所以虽然他内心当中的烦恼没有断，但是他不会生起现形烦恼。

作为凡夫人，内心当中烦恼障的种子不可能一下断掉，初地到七地菩萨都没有断烦恼障种子，所以我们自己要调伏烦恼，让烦恼不现形，主要就是从后面两个因上面着手。要不然远离这个境，比如现在我们在佛学院当中，百分之九十不清净的境已经远离了。如果我们经常处于不清净的境当中，内心中本来有烦恼障的种子，然后每天对这个境，内心当中非理作意也没有调伏好的话，可能一次两次可以调伏，时间长了后就会随境而转，就会产生现形的烦恼。

更何况很多人根本没有学习过教法，世间上的这些老百姓，内心当中的烦恼障种子完全具有的，非理作意一点都没有通过无常等对治过，贪嗔痴的对境经常现前，肯定会不间断地产生烦恼，这个是很正常的事情。

³¹ 八地之后没有烦恼障的种子。



对于我们来讲，现在是处在一个远离境的状态当中，对于遏制我们烦恼的产生，是一个很好的条件，很好的环境。虽然我们不可能永远离开不清净的境而住，但是当我们在远离这些境的过程中，其实就给我们调伏烦恼和非理作意争取到了一些环境和时间。在这些好的环境当中，对我们有利的时间当中，我们可以去修持正法、闻思、学习如何调伏烦恼。在这个过程当中就可以生起一些对治，即便是面对这样境，我们也稍微有了一种调伏的能力。

所以首先远离生烦恼的环境很重要，然后在远离这个环境过程当中我们要做什么？其实这个只是一个过渡，只是阶段性的，相当于是一种逃避。但是关键是在这个过程中，我们要积极主动掌握调伏烦恼的方法。远离对境不是永久之计，它只是权宜之计。我们不可能永远离开这个境，这是不可能的事情。

现在即便是在这样偏僻的山沟当中，也会有很多很多的境涌现进来，这个时候我们还是要面对这个境的，只不过在这里面稍微要好一些。大恩上师经常在讲法，道友们也经常在法义上面不断地串习。自己面对这样殊胜的上师、道友，每天在听闻佛法的状态当中、环境当中，对于我们来讲还是很有利的。但是关键问题是，我们不能认为我躲在这个地方就万事大吉了。如果我们在这个里面没有好好调伏，闻思修，没有把佛法的意义熏习到我们内心当中的话，总有一天我们还是要面对这个境的。如果内心当中一点境界都没有，一点调伏烦恼的作用功德都没有的话，其实还是不行的。所以暂时来讲，远离境而住，究竟来讲，还是在这个过程当中



不断地闻思修，通过佛法来调伏自己的心。自己的心一旦调伏了，实际上就是调伏非理作意。

当然菩萨从根本上不会产生非理作意，我们是通过这种正知正念来安住在如理作意当中，经常修这个是无常的、不净的、有过患的……反正就是思维贪心的过患、嗔心的过患，安住在这样如理作意当中。如果我们能够安住在如理作意当中，即便是看到这个境了，我们也知道这个是不能耽著的，如果一旦耽著它的过患很大，然后我应该如何安住……如果我们内心当中有了佛法的智慧，有了正知正念，其实就是让我们安住在如理作意当中，调伏非理作意。

如果三个当中缺少一个，就叫做缺缘不生，不是真实地把这个烦恼彻底打死了，完全调伏了，只不过在三个因缘当中，我们主动性地让它缺一个缘，如此它就不会产生。或者主动远离这个境，让这个境住不现前，就可以让烦恼不生起；或者我们主要让非理作意这个缘缺缘不生，强制性地缺缘不生。虽然我们还具有烦恼障种子，对境也会现前，但是因为我们内心当中的非理作意不明显、不强烈，可以安住在如理对治的智慧当中，也不会产生现形的烦恼。

对于一般的凡夫人来讲，可以通过这样的方式来压制。当然如果得到了圣者果位菩萨果位之后，因为已经见到了二无我，现见了法性，他就知道这个对境是什么样一种自性，它就是无常的，或者它就是空性的，它就是如梦如幻的，有什么可以耽著的呢？它既然是无实有的，无有自体的，没有什么可贪的本体，也没有什么可嗔的本体。他安住在这样一种状态当中，绝不可能



觉得这个对境可爱，也绝对不可能觉得这个对境是可恶的，这些都没有，所以他的现形烦恼绝对不会生起来。

了知生起烦恼的因，一方面我们自己要注意，第一个（烦恼的种子）不用考虑，绝对是有的，境住有的时候强烈，有的时候微弱一点，关键是这个非理作意，要着重去对治。我们的对治主要是用佛法当中的智慧，因为大恩上师讲了，非理作意其实就是常乐我净，认为这个法是常的、清净的、快乐的等等。如理作意就反过来，觉得它是无常的、不可爱的、不能耽著的。

如理地了知这个对境本来的状态，叫做如理作意；本来是无常的，我们认为它是恒常的，本来是不清净的，我们认为它是清净的，叫做颠倒的非理作意。所以我们生起烦恼就是因为对这个对境没有如实了知。如果我们对于对境如实了知，是不会产生的。比如这个对境，按照中观的角度来讲，本来就是无自性，就是空性的，如果能如实了知它就是空性的，怎么可能产生常执、实有的执着。怎么样产生觉得它是可爱的，或是一个实有的讨厌的对境，绝对不会有。所以如实了知一定是调伏烦恼的最好的方法。密乘当中如实了知它的本性就是等净无二的。如果能安住这个，他内心当中一定是产生智慧的，不会产生和实际状态相矛盾相反的躁动的烦恼，产生烦恼这是不可能的。

所以众生产生烦恼全都是因为没有如实了知自己心的状态，没有如实了知对境的状态，就产生了很多烦恼；如果能够如实了知、如实安住，他怎么可能产生这些不好的念头呢？所以我们要知道这些原理，生起烦恼的原理是这样的，调伏烦恼的原理是这样的，所以我



们要如实地学习佛法。学完之后我们就要去用，对境是怎么样，我们看到人或财物的时候，应该怎么样去看待他们。

从小乘、一般共同乘的角度来讲，是无常的、不净的等等；从大乘唯识的观点来讲，这些都是自己心识的幻现，除了自己心识的幻现之外，没有什么实实在在外在实有的境；从自空中观的角度来讲，这一切都是如梦如幻的，虽然有显现，但是没有丝毫的实体，就像梦中的境相一样；如果按照如来藏的观点来讲，这一切的山河大地究竟来讲都是客尘，根本都不存在。

就相当于我们把绳子看成蛇。当我们面前显现这条蛇的相的时候，我们就了知，其实这条蛇从来都不存在，它就是一个妄相，就是一个客尘而已，真实存在的就是如来藏。这条绳子是真实的，除了这条真实的绳子在这安住之外，蛇的相是从来没有过的。所以如果我们按照如来藏的思想来看待这些问题，如是安住这一切都是客尘，全都是假的，全都是不存在的，真实存在的就是如来藏，就是自己的法性。他如果能安住在这个当中，怎么可能产生烦恼呢？

所以真正佛法的智慧全都在这儿，重点就在这，核心就在这。如果我们把这些核心抓住了，小乘有小乘的对治烦恼的核心，唯识宗或者自空中观、他空中观，乃至往上走到密乘的时候，《大幻化网》当中讲到等净无二，这些都是让我们安住在诸法的实际状态当中。安住得越深，越稳定，我们内心当中的烦恼就越没办法产生，至少是绝对可以压制的。

然后我们再顺着这样一种见解修下去，当现证法



性，就更不可能产生烦恼。菩萨已经现证了一切万法的自性，他绝对不会有非理作意，这是毫无疑问的。所以生起烦恼的次第我们要注意，如果我们具有这样的因缘，我们的烦恼就会产生。我们每一个烦恼的产生，每一个贪欲的产生，每一个嗔心的产生，就要观察，绝对有三个因，毫无疑问。所以我们每个烦恼成功生起来绝对具有这三个因。如果我们要让这个烦恼不生起，我们就让它缺其中某个缘，第一个可能没办法，第二个非理作意可以，还有境住暂时可以。

非理作意这一条主要是学习佛法。因为这个境现不现前，我们也控制不了的，这个境毕竟是外在的环境当中，我们暂时可以躲避它。但是非理作意这一点我们可以自主，因为非理作意是我们心的状态，我们现在可以通过佛法调伏，或者安住在如理作意当中。如果真实安住在如理作意当中，非理作意不会产生。

以上是生起烦恼之理。

乙五、宣说异名 分二：一、经中所出现之异名；二、论中所出现之异名

此处讲烦恼的异名，经典当中对于烦恼不同名称的解释，以及论典当中出现烦恼异名的解释。

丙一、经中所出现之异名 分四：一、漏；二、瀑流结合；三、近取；四、解释彼等之义

平常我们所讲的有漏、漏等等，也是烦恼的异名；然后是瀑流和结合，在经典当中有四大瀑流，有的地方讲四恶，此处讲四种结合；第三叫近取，在十二缘起当中有一个爱 and 取，这个取就是指烦恼。唐译中有的时候翻译成取，有的时候翻译成近取。



看到这个近取的时候，有些时候是指近取因和俱有缘当中的近取因；有些时候这个近取就是指烦恼，它不是放在因上面的，是从烦恼的侧面讲的。所以要看它出现在什么场合。

第四个是解释彼等之义。

丁一、漏

欲界除痴惑及缠，乃为欲漏色无色，

唯一随眠为有漏。彼无记法向内观，

入定地故合为一，根本无明故别说。

此处讲到了三种漏，有欲漏、有漏和无明漏。

欲漏在颂词当中体现的地方是“欲界除痴惑及缠，乃为欲漏”。欲漏主要是讲欲界的烦恼，欲界的烦恼叫欲漏。“有漏”，和平常我们讲的有漏烦恼不一样，此处专指色界和无色界的烦恼。就像贪有两种，欲贪和有贪一样，此处的漏有欲漏和有漏。“色无色，唯一随眠为有漏。彼无记法向内观，入定地故合为一”这几句颂词主要是讲有漏。最后一句“根本无明故别说”讲无明漏。

首先欲漏，“欲界除痴”，欲界当中的烦恼“除痴”，为什么要除痴呢？因为在这个漏当中，把痴单独安立为无明漏，所以要除掉。“根本无明故别说”安立无明漏，所以要把痴拿掉。欲界烦恼当中的“惑及缠，乃为欲漏”，把本来属于欲界烦恼当中的无明去掉之后，剩下的这些烦恼，“惑”，再加一个“缠³²”，所以惑和缠加在一起，叫做欲漏。

³² 缠有十种，在后文宣讲。



欲漏从见的角度来讲，有十二种。首先苦谛下面有五种见，集谛和灭谛下面分别有两种，再加上道谛下面有三种见，总共加起来有十二见。这十二种见后面还要用到很多次，前面我们在讲见断和修断的时候也讲到了。还有四种疑，在修断当中是没有疑的，只是在苦集灭道前四部当中有怀疑，所以加四个。贪嗔我慢各有五³³，贪欲、嗔恚和我慢在欲界当中都是齐全的，苦集灭道下面都有贪、嗔和我慢，然后在修断当中也是齐全的，所以各加五个。

以上总共有三十一一种。随眠烦恼当中把无明去掉，就有三十一一种烦恼。再加上下面要出现的十种缠缚，欲漏总共是四十一一种。

为什么叫欲漏呢？因为基本上是属于欲界的烦恼，能够引发欲界的烦恼，或者都是欲界漏法的缘故，所以叫欲漏。

下面讲有漏，即上二界色界和无色界，“唯一随眠”，什么是唯一呢？第一句有“除痴惑及缠”，唯一的意思就是把这个缠去掉。在欲漏当中，有十种缠，但是在讲有漏的时候，没有缠，只有根本烦恼，所以叫做唯一随眠。简别掉了缠，缠在有漏当中是没有的。

此处有漏有五十二种，在色界当中有二十六种，然后在无色界当中有二十六种，合起来上两界的烦恼有五十二种。

色界的二十六种是什么呢？前面欲界的烦恼不加缠是三十一一种，三十一一种当中要去掉五个。在色界和无

³³ 即五部所断，苦集灭道和修断。



色界当中没有嗔心，所以嗔心要去掉。欲界的五部所断当中都有一个嗔，因此在色界中，苦谛下面的嗔要去掉，集谛下面的嗔要去掉，灭谛下面的嗔要去掉，道谛下面的嗔要去掉，修断当中的嗔要去掉。如此就是二十六种。色界去掉五种是二十六，无色界去掉五种是二十六。总共加起来就是五十二种。

“唯一随眠”，五十二种随眠烦恼中没有缠，不像前面欲界的漏，三十一再加十，这里不加，没有十种缠。有漏和前面的欲漏不一样，欲漏是缘欲界的，有漏主要是缘色无色。

为什么有漏两种合起来讲，没有单独讲？和前面讲的有贪有点相似。“彼无记法向内观，入定地故合为一”解释了为什么把色和无色合一起，为什么叫有漏的有。

“彼无记法”，首先色无色二者所有的染污烦恼全都是属于有覆无记，因为在上两界没有不善法，所以所有的这些根本烦恼在色界和无色界当中全都属于有覆无记法。“向内观”也是一样的，全都是内观的自性。而且色无色都是“入定地”。这些方面都一样的缘故，合在一起讲。

为什么叫有漏呢？有说明他们还是在三有当中，虽然他是向内观的，是入定的，但是他仍然是属于三有的范畴。这种入定没有解脱的，为了说明他们自己的这个入定没有解脱的缘故，所以说这个还是属于有漏，三有的范畴，就像前面的有贪一样。

有些色界无色界的天人也有认为自己的禅定是有解脱的，但是在这里提醒他们，其实安住在色界无色界



还是属于一种烦恼的自性。同时也在提醒我们现在这些修行人。当然在现在这个五浊恶世当中，要产生一个色界无色界的禅定都是非常非常困难的。我们安住在欲界这个粗大的散乱心当中，要产生一个色无色的禅定很困难。但是有些人偶尔生起，或者通过修行生起了一禅二禅，就特别特别傲慢，觉得自己已经获得解脱了。其实此处讲，不管是色界还是无色界哪一种禅定，都是有漏的，在轮回当中没有解脱。当然与欲界相比，要超越很多，但是本体来讲，仍然是缘自己的身体和禅定产生耽著的，仍然不是真的解脱道，所以称之为有漏，把它放在有漏的烦恼当中安立的。

“根本无明故别说”，讲无明漏。三界所有的无明，前面在讲欲漏、有漏的时候，都是把无明的痴取出来的。无明漏单独安立的时候，有十五种。在欲界当中，五部所断，即苦集灭道修断下面都有无明，然后色界当中的苦集灭道修断也有无明，无色界当中的苦集灭道修断也有无明，所以三界各五个，加起来就十五种无明。

为什么要单独安立无明漏呢？因为他是所有轮回的根本，是所有烦恼的根本。如果存在无明，就会随生其他的烦恼，就会产生轮回。十二缘起第一支就是无明支，有了无明支，后面的十一种有支都会次第地产生，所以它就是显现轮回的因，轮回最初就是来自于无明的。从产生烦恼的顺序来讲，也从无明的角度安立的。所以如果有了无明，就有了轮回，无明是轮回的根本，有了无明，其他的烦恼也会随之而生起；如果无明断了，那么其他的烦恼也会随之而断。

因为它是三有的根本的缘故，“别说”，单独把无明



拿出来，安立一个无明漏。佛经当中就出现了欲漏、有漏和无明漏。如何解释呢？《俱舍论》当中已经解释了。

丁二、瀑流结合

瀑流和结合是两类法，下面有四瀑流和四结合。

瀑流结合亦复然，为明诸见另宣说，

漏非无有助伴见，则与安置不相符。

前面讲了三种漏，此处再讲四瀑流。大恩上师在注释当中引用了宗喀巴大师在《三主要道论》当中讲到的四大瀑流。他是从苦果的角度讲，四大瀑流是生老病死。众生在流转过程当中，经常被生老病死的四大痛苦的河流所冲，没有自在。但此处主要是从因的角度来讲，从烦恼的角度来讲的，和《三主要道论》当中所讲的生老病死的四大瀑流不一样。

关于为什么叫瀑流、结合、漏、取，后面都会讲。

瀑流有四个，欲瀑流、有瀑流、见瀑流和无明瀑流。欲瀑流、有瀑流、无明瀑流和前面的欲漏、有漏和无明漏是一样的，中间单独加了一个见瀑流。结合也是一样的，也有欲结合、有结合、见结合和无明结合。

为什么要安立不同的名字呢？佛法当中有这样的特点，虽然有些时候意义都是一样的，但是词句上面所表达的侧面不一样。因为众生自己在学习佛法过程中，他对有些词句比较敏感，有些比较迟钝的。所以对某种比较迟钝的词句，他就不知道到底在讲什么，表达什么含义。但是给他换一个说法，换一个词，他一下就懂了。所以在佛法当中也有很多意义一样，但是词语不相同的道理。比如此处的漏、瀑流等等其实都是十种根本烦



恼，但是从不同的侧面来表达不同的意义。有些众生在前世可能对瀑流熏习得多，一下子就懂了，而觉得漏非常抽象，为什么叫漏，对它可能就比较生疏。我们再给他说其实漏和瀑流是一个意思，烦恼和瀑流是一个意思，他就知道举一反三，懂得了其中的含义了。所以也有这样的必要性。

为什么要把见拿出来单独安立呢？因为三界所有的见都是恶慧，为了说明这一点，单独宣讲见瀑流。

欲瀑流和欲结合有二十九种。前面的欲漏有四十一一种，去掉十二种见³⁴，就是二十九种。有瀑流和有结合有二十八种，也就是色界和无色界合起来二十八种。单独来讲，色界或无色界的有漏有二十六种，减去十二种见，因为见单独安立，即十四种，因此色界有十四种，无色界有十四种，加起来就是二十八种。因此有瀑流结合有二十八种。见瀑流有三十六种，为什么是三十六种呢？因为欲界有十二种见，色界有十二种见，无色界有十二种见，三界加起来就是三十六种。无明瀑流有十五种见，前面讲过了，欲界下面五种无明，色界无色界各有五种。前面算过之后，把见减掉单独安立，就可以了知。

以上已经讲了“为明诸见另宣说”。“漏非无有助伴见，则与安置不相符”是一组问答。如果按照你这样的算法，漏也可以安立为四种，也可以单独把见拿出来安立一个见漏，为什么没有单独安立见漏呢？前面的漏

³⁴ 十二种见，即在苦谛下面的五种，集谛和灭谛各两种，以及道谛下面的三种，共十二种。



安立了三种，见是混在里面的，此处讲瀑流和结合的时候，又把它拿出来单独安立一个见瀑流和见结合，那么这样推理下来是不是漏也应该有四种呢？不一样了。

“漏非”，意思是在讲漏的时候不能单独把见拿出来，安立为四种，为什么呢？“无有助伴见，则与安置不相符”，如果把见单独拿出来，就是没有助伴的见了，和安置是不相符的。什么叫安置？漏就是安置，因为有漏的缘故，就把众生安住在轮回当中出不来，这个就是漏的意思。而见的意思是什么呢？是到处跑，到处推求，不安住的状态。一个是安住，一个是不安住，所以如果把见单独拿出来，那么这个见本身就没有安住的意思了，就没有办法安立在轮回当中不动。因为漏本身是安置的意思，因此如果见不和其他的烦恼配在一起，没有助伴在一起的话，没有办法和安住在轮回当中的漏的意义相符合。所以要让见成为一种安住轮回，必须要把它放在漏当中，和其他的烦恼混在一起成助伴。其他的烦恼摄持住它，它才成为安住的意思，否则没有助伴的见，即单独的见，是没有办法安立为安置的，“则与安置不相符”，所以就不单独安立。

但是在讲瀑流这个词的时候，它并没有很明显的安住的意义，虽然都是烦恼，但是在讲瀑流的时候和讲漏的时候，名词上的意义不一样。漏当中有安置的意义，如果你把见拿出来了，单独的见就没办法安住了，比如欲漏有安住的意思，有漏有安住的意思，无明漏有安住的意思，但是见漏有没有安住的意思呢？没有。但是在讲瀑流的时候，瀑流这个词当中安住的意思不明显，不用体现出安住的意思，所以它可以单独表达一个三界



当中一切见都是恶慧，为了说明这个，单独安立一个见瀑流和见结合。

丁三、近取

如是所说及无明，诸近取即见分二，
所谓无明非能取，是故混合而宣说。

近取又分了四种，欲近取、我所近取、（见取）见近取和戒禁取见近取。在见中把见取见和戒禁取见单独拿出来作为近取其中的两个。它本身有四个近取，但是有部和经部的近取安立的不一样，在注释当中也有讲到经部安立的方式。以前学《中论》的时候也提到过四取，那里安立的四取主要是从经部的角度安立的。此处是从有部的角度安立的。

取或者近取其实就是烦恼，它不是近取因的意思，而是烦恼。

四种近取第一个叫欲近取，即上述的欲瀑流和无明瀑流。前面无明和欲是分开的，此处安立欲近取的时候要把欲瀑流和无明瀑流合在一起。欲近取主要是欲界的，所以欲瀑流的二十九，再加上五种无明，就是三十四种。第二个叫我所近取，其实就是执着色界无色界，有瀑流和无明，当我们看到有瀑流的时候一定是指色无色界，因为前面已经把这个定义定死了的。所以这个主要是讲色无色的。色无色界为什么叫我所近取？他们把自己的身体和境界，禅定等，执为我和我所，所以叫做我所近取。我所近取其实也说明是一种烦恼，因为执我和我所，怎么可能是清净的呢？绝对是烦恼。所以这样的有瀑流结合和无明共三十八种，即前面讲二十



八种再加上十种无明³⁵，就是三十八种。

前面有欲瀑流、有瀑流、无明瀑流和见瀑流四种，无明瀑流已经和欲近取和有漏近取合在一起，只剩下一个见瀑流，那么见瀑流怎么分为四种？好像不够了，不要紧，注释当中讲不会成为不具有四种的过失，因为见瀑流分为两种，见取见和戒禁取见单独拿出来了。最后加起来还是四种。

第三种就是见近取，即三界的前四种见³⁶合起来总共有三十种，因为前面讲有十二见³⁷，其中把戒禁取见拿出来就可以了。戒禁取见拿出来算两种，为什么呢？因为前面讲了，戒禁取见在苦谛下面有一个，在道谛下面还有一个，所以十二种见当中戒禁取见占了两个。拿出来之后就是十种。欲界当中有十种，色界有十种，无色界有十种，总共加起来就是三十种。

第四个是戒禁取见近取，这个是六个，为什么是六个呢？欲界当中苦谛和道谛分别有一个戒禁取见，然后色界当中有两个，无色界当中有两个，总共加起来有六个。第六个第五见³⁸是指本非道认为正道，成为正道的怨敌的缘故，所以把它拿出来，单独说明是近取。它是一种粗重的烦恼，过患很严重，因为这样一种无意义的苦行会欺惑在家和出家人。

不管是在家人还是出家人，如果他有了戒禁取见，都会入于非道，没办法真正行持正道。如果我们不知道

³⁵ 色界五种，无色界五种，共十种。

³⁶ 即坏聚见、边执见、邪见、见取见。

³⁷ 苦谛下面五种见都是全的，道谛当中有三种见，集谛和灭谛各两种，共十二种。

³⁸ 即戒禁取见。



真正的正道，一味地苦行，虽然看起来好像很诱人，觉得很了不起，但其实它有严重的欺惑性。不仅欺惑出家众，有些在家众也觉得自己好像修行很好，在做苦行，其实如果没有按照真实佛法的法义去行持的话，这种苦行是没有意义的。虽然他所有行持当中可能有百分之一二有一点点利益，以前我们讲到了，如果你执着有解脱，去行持一些苦行，苦行当中也有一些稍微相应正法，但是能得到的利益很少。当然比你纯粹去造恶业，生邪见好得多，但是与真实的正道相比就差得太远了。

我们所修持的这么多行为当中，绝对不可能只满足于只有百分之一二的行为稍微相合于善法，付出的太多，得到的太少。所以我们要修持的话，一定要按照佛法当中佛菩萨开示的道去修持。行持正道才有意义，行持一个就有一个意义，行持两个就两个意义，所行持的所有善法当中，可能只有百分之一二不属于有意义的，因为有的时候可能会夹杂烦恼，但是大部分都是有多功德利益的正法。这方面不能搞颠倒了。

“如是所说及无明”，“如是所说”，即前面的欲瀑流、有瀑流，再加上无明，分别安立为欲近取和我所近取。“诸近取即见分二”，后面两种见，即见取见近取和戒禁取见近取，总共加起来有四种。

前面的无明瀑流和无明结合为什么不在此处单独安立，而混在欲近取和我所近取当中了呢？为什么不单独安立无明近取了呢？原因是“所谓无明非能取，是故混合而宣说”，因为所谓的取是要取后世的轮回，要取后世的轮回叫做近取。而单独的无明中取轮回的意义不明显，它虽然是不了知一切万法本性的状态，但是



让自己去取轮回是不行的，必须要和其他的烦恼配合起来才能真正地取后世轮回。所以这个无明必须要和三界的烦恼配合起来才能取后世，它自己是没有能取的意义的。因为无明能取后世的作用不明显，不单独安立无明近取。

丁四、解释彼等之义

解释为什么叫做随眠、漏、瀑流等等。

彼等极为微细故，随系二种随增故，
及跟随故称随眠，彼等能置与能漏，
能冲能粘近取故，即是漏等之定义。

前面三句讲到为什么叫随眠，后面是讲漏的定义，等字包括瀑流，结合和取等的意义。

首先为什么叫做随眠？“彼等极为微细”，第一有很微细的意思，很难察觉。为什么很难察觉？因为它们不是色法，不是外面的柱子、瓶子那么明显放在那儿让我们能够看到，它就是一种心所，很微细。

本来心和色二者比较起来，色法要比心法粗。前面我们讲五蕴次第的时候，为什么是色、受、想、行、识，越往前排越粗大，所以观待色法来讲，这些都很难通达，很隐蔽，所以叫做“极为细微”。

“随系”是讲经常和它的得绳相连，如果补特伽罗和烦恼之间有得绳相连的话，他就会经常性地生起烦恼。如果得绳断掉了，坏了，虽然仍具有烦恼，但是二者之间就没有联系了。虽然没有联系了，不生烦恼，但是还可以缘它，烦恼的自体还在，这是有部特殊的观点。



所以此处说，补特伽罗的相续和烦恼的得绳经常是联系的，所以叫随系。随系的意思就是，烦恼的得绳经常和他有联系，经常有得发挥作用。

“二种随增故”，即通过相应的方式随增，和通过所缘的方式随增。“及跟随故”，如果没有把种子断除的话，一直在我们相续当中辗转跟从，就没办法远离，所以叫跟随。

所以如果我们想要真正断烦恼，必须要厉厉地修正法，想要通过很自然的方式断掉它，是绝对不可能的。为什么只有修佛法才能够断烦恼？一般的人根本没办法断烦恼。如果没断种子，一直跟随我们相续当中，这么微细，通过相应和所缘的方式随增，又具有得绳，这样的烦恼要断不是这么简单的。

世间人有时候说我没有烦恼，这是不了解烦恼，连烦恼都没有认识，更不要说真正去断烦恼了。所以现在我们要首先认知烦恼，然后知道烦恼生起来的方式，再掌握断烦恼的道，持之以恒不断地精进修持，慢慢才可以把这个烦恼断掉。

但是，小乘断烦恼的道和大乘断烦恼的道，尤其是和密乘断烦恼的道还不一样。因为从小乘有部的观点来讲，三时一切有，烦恼是实有的，有自体的。当我们把烦恼认定是实有的时候，我们对待烦恼的态度和观念就不一样。我们认为是实有的，断起来就麻烦一点，很费劲。在小乘道当中，虽然有些修行者也很殊胜地断掉了，但是如果观待大乘的道来讲，它就显得比较迂回，比较麻烦了。

大乘说，这些烦恼都是假立的，越往上走就对烦恼



的看法越清晰。如果按照他空如来藏的观点来讲，这些烦恼都不存在。密乘当中直接就说烦恼是菩提了。所以越往上走，对烦恼认知的态度越不一样。如果你能把烦恼认知是菩提，认知是空性，安住在这样的正道当中，你就不会认为烦恼是实实在在存在的。

我们认为这个怨敌是真实的，他堵在我的门口，拿把刀，我就觉得这个特别恐怖，我怎么打得过他呢？这么壮的一个怨敌。但如果认为这个只是自己的幻相而已，看花眼了，这个怨敌本来就不存在，或者觉得他本来就是假立的，或者其实是把给我送钱的一个亲友当成怨敌了。如果知道这个所谓的怨敌，其实就是一个给我送钱的一个好朋友，我就很欢喜了。这个时候我就很轻松。但如果我认定他是一个今天晚上要我命的怨敌，我就特别特别的恐怖，我就得想怎么样对付他，跳窗、藏床底下，还是怎么样跑掉，这个就很麻烦。

小乘对待烦恼的态度类似这种，他觉得是实有的；而大乘觉得这个烦恼是如梦如幻，或者它就是客尘，或者它的本性就是智慧。所以他对烦恼的认知，越相应于智慧，断烦恼越快。学到上面这些观点的时候，他就觉得这个烦恼没什么大不了的，虽然我们自己内心当中的烦恼炽盛，但是真正看到烦恼，尤其看到以前我们学习的《幻化网》的时候，都有一种感觉，觉得什么问题都没有，解脱绝对没有问题。到了下午，益西上师讲戒律的时候，又觉得简直没有办法解脱了，走个路都要犯戒，然后堕地狱多少年，好像没有什么希望一样。早上觉得我慢很高，到了下午就很谦虚，觉得这个解脱很困难。



所以讲解的方式、词句，和对法界的认知是不一样的。我们跟随这个词句思维观想，就觉得这个的确是这样的。如果安住在密乘《幻化网》当中的时候，就觉得这个烦恼就是假立的。只要我们不要脱节，行持一些疯狂的行为，这样安住的话，断烦恼的确还是很容易的。

如果我们按照一些小乘的观点，讲的时候就把这些讲得很严重，很实有，我们就觉得要断除的话必须要实实在在地去做。把它认定成一个实有的东西，一个一个去断掉它，这个方面就稍微困难一点。

虽然现在讲有部，但是和这个有关的问题，我们还是要了解一点，因为佛法当中本来就是不同的次第有不同的讲法。一般来讲，越往上走越容易，但是越容易也越危险。有部反正给你讲是实有的，你老老实实地该怎么样做就怎么样做，该守戒就守戒，该断烦恼就断烦恼，没有让你抄近路的，没有诸如“发心很善妙，什么都不用管”。只要你违越了，就犯戒，该忏悔就忏悔。往上走之后，发心为主，发心贤善，就变成善妙的，烦恼就是菩提。从一个角度来讲，越往上走对治烦恼越容易，但是从另外一个角度来讲，也越危险。就看你能不能驾驭它，能够驾驭它就很殊胜，驾驭不了就特别危险。

所以有些大德讲，小乘道慢是慢，但是特别稳当，是很保险的道。大乘就需要很高的根基来驾驭，如果你不是很高的根基，驾驭不住大乘，尤其驾驭不住密乘。所以很多人觉得以前在学小乘的时候，这个也不能做，那个也不能做，现在学密乘了，什么都可以做了，什么都开许了，不是这么简单的。《三戒论》讲了，自相的烦恼，不管怎么样都是不应该生起的。真实的烦恼，对



我们有害的烦恼都不能生起。从这个角度来讲，三乘是一样的，但是从对治烦恼的角度来讲，认识的方式不一样，断除的方式也不一样，越往上当然就越殊胜。

所以戒律、《俱舍论》，还有因明该学的还是要学，但是最关键的还是要把着眼点放在中观、如来藏思想，尤其是密乘的观点。作为一个真正想要很快解脱的修行者来讲，上上乘一定有它的殊胜性。虽然下面的法我们也要学，但是重点还是在一切万法是空性的观点，般若实相，还有如来藏的观点。

如果有了空性、如来藏的见解，再学密宗就比较容易了。密宗当中很多都是大等净³⁹。这些我们都要学习，但我们要知道重点是什么。

什么叫漏呢？“彼等能置与能漏”，“能置”与“能漏”讲漏。前面讲了，漏有安置在轮回中的意思，或者能够漏到轮回当中。从哪里漏呢？此处注释当中讲，六处⁴⁰的伤口。六处就像伤口一样，能够从这个六处当中漏到轮回当中。平时我们要收摄自己的六根，不能够放纵六根，如果放纵六根就生烦恼，生烦恼就相当于从六根当中漏到轮回当中，没办法解脱了。能够从六根的伤口漏到轮回当中的缘故，所以叫做漏。

什么叫瀑流呢？“能冲”的缘故，能冲就叫瀑流，能够把我们冲到轮回当中，冲到后世，没办法阻挡。瀑流就像瀑布一样，特别强烈的水流，根本无法阻挡地把我们冲到后世。

³⁹ 大等净，平等是中观，清净基本上是如来藏的思想作为基础。

⁴⁰ 六处，即眼耳鼻舌身意，或叫六根。



什么叫结合呢？“能粘”，能够把我们和后世粘在一起，这一世和后世结合在一起，没办法解脱的意思。就像苍蝇被胶粘住，没办法解脱。同样，我们自己如果有了烦恼，我们就和后世粘在一起。如果我们不调伏烦恼，再不想轮回，也要轮回；再不想堕恶趣，也要堕恶趣。你的烦恼已经把你和后世的地狱等粘在一起的缘故，叫结合。

为什么叫近取呢？因为可以取受轮回，因为有了烦恼就能够取轮回。取轮回主要的因就是烦恼。前面讲了烦恼能够造业，业因为烦恼的滋润才能够显现它的作用。即使造了业，但是没有烦恼滋润，烦恼也没有办法显现作用，而且如果没有烦恼也不会造恶业。

所以烦恼是取轮回的，所以叫近取。当然我们也可以说是最主要的因，近是接近的意思，或者主要的意思，近取取也可以这样理解。近取的因就是取的烦恼，就是这四个取，从这个方面来讲的话也可以这样理解。

“即是漏等之定义”，以上就是漏、瀑流、结合、取的意义。

今天就讲到这个地方。



第七十八课

《俱舍论》分八品内容，现在我们学习到第五品分别随眠，对于烦恼进行宣讲和安立。学习烦恼是为了对治烦恼，调伏烦恼。在安立分别随眠的内容当中，前面我们也学习了十种根本烦恼，以及所安立的方方面面的内容，还有经典当中所出现的烦恼的异名。今天我们学习第二个科判。

丙二、论中所出现之异名 分二：一、略说；二、广说

在一些对法论当中也出现了烦恼的不同异名。在经典当中，随烦恼等也有出现，但此处主要是从论典当中出现的异名进行安立的。

丁一、略说

此等亦分为结等，故复宣说有五种。

“此等”，即随眠烦恼。除了上述安立的名称之外，烦恼也可以分为结，“等”字当中包含了缚、随眠、随烦恼、缠等分类。所以在对法论等当中也宣讲了这五种分类，这是略说。

丁二、广说 分四：一、结；二、缚；三、随烦恼；四、缠

对于上面所宣讲的结等进行进一步安立。上述当中有一个随眠，因为随眠前面已经讲了，所以在此处就没单独再讲这个烦恼。

此处讲到了随烦恼，平常我们经常讲根本烦恼、随



烦恼，这个随烦恼到底是如何安立的，在此处也顺次出现了。

戊一、结 分三：一、九结；二、五顺下分结；三、五顺上分结

结在《辨中边论》等很多论典当中也出现过，是烦恼障碍的异名。

结是从三个方面进行安立的，首先是安立九种结，第二是五种顺下分，然后是五种顺上分。

己一、九结

实体与取相同故，安立见取之二结，

二唯不善自在故，嫉慳单独称二结。

颂词当中并没有把九种结的名称一一进行安立，只是讲到“实体与取相同故，安立见取之二结”，把见结分了两类，一个是见结，一个是取结。为什么这样安立呢？实体故，取相同故，这是把见分开安立两类的原由。

“二唯不善自在故，嫉慳单独称二结”，把嫉妒和慳吝从缠当中拿过来，单独安立为结的原由，是唯不善故和自在故，这是嫉妒和慳吝从八种缠当中拿过来单独称为结的原由。

在注释当中提到了九种结的具体安立：第一个是贪欲；第二是嗔恚；第三是慢；第四是无明；第五是见；第六是疑。以上是六种根本烦恼，和前面一样。然后再加一个（第七）取结。其实这个取结是见结的不同安立，见和取都属于六种根本烦恼的见。再安立一个（第八）嫉妒结和（第九）慳吝结，即九种结。



九种结中六种根本烦恼反复出现，我们也很清楚了。关键是见结和取结，前面的见结是坏聚见、边执见和邪见，取结是见取见和戒禁取见。见取见和戒禁取都有一个取，所以再加一个取结。见结和取结其实就是五种见的本体，除了五种见的本体之外没有其他的。

为什么要分开呢？“实体与取相同故”，实体相同故和与取相同故，因为这两种根据“安立见取之二结”。

首先是实体相同，意思是数量是一样的，前面是十八种实体的数量，后面也是十八种实体的数量，这是其中的一个根据。怎么样实体相同呢？十八种分了两组，一组是坏聚见和边执见，一组是邪见。

第一组是前面的两种见，坏聚见和边执见在欲界属于苦谛见断。苦谛下面五种见是齐全的，所以在苦谛当中有坏聚见也有边执见两种。同样，在色无色界的苦谛下面也是坏聚见和边执见，所以三界各有两种的缘故，加起来是六种。

第二组是邪见，邪见在苦集灭道四种见断下面都有。欲界当中有四种，在色界无色界四谛下面也都有四种，所以总共加起来是十二种。

邪见的十二种再加上前面坏聚见和边执见的六种，总共就是十八种。

实体相同的第二个主要是见取见和戒禁取见，它们也是安立十八种。首先见取见在三界苦集灭道见断当中都有，所以欲界当中有四个，在色界和无色界当中也各有四个，所以总共加起来是十二种。然后戒禁取见在四谛当中只有苦谛和道谛下面有。所以在欲界当中只有两种，然后在色界和无色界当中也是苦谛和道谛



下面有，所以总共加起来有六种。加上前面十二种就是十八种。

所以前面三种见，坏聚见、边执见、邪见总共加起来实体有十八种。然后后面见取见、戒禁取见它们二者加起来也是十八种。从实体相同的缘故可以把它们分开安立，这是一种根据。

第二种根据是“取相同故”，主要是从它的能取所取的角度来讲是相同的，因为坏聚见、边执见和邪见这三种见是所取，它们被后面的两种见取见⁴¹和戒禁取见⁴²执为殊胜的所取，从所取的角度讲的。当然后面的两种就是执为殊胜的能取。从取的角度安立也是相同的。因为一个是所取，一个是能取的缘故，安立见取之二结，把见分开，安立一个见结，安立一个取结。

其实见结和取结都是根本烦恼的见当中进行安立的。以上讲到了把见拆开的原因。

下面再继续安立嫉妒和悭吝。嫉妒和悭吝本来属于缠当中，为什么把它们从缠当中调过来，单独安立结呢？“二唯不善自在故”，“二”的意思是嫉妒和悭吝，这两种“唯不善”，唯一是不善的，没有其它无记等的状态，它就是一个不善的自性。第二是“自在故”，意思是它们是可以单独产生的，不需要依靠其他的法，不需要和其他的法和合起来共同产生。它们可以自在产生的缘故，所以单独安立为二结。

嫉妒心是在修行者的相续当中对别人的圆满或种

⁴¹ 见取见就是把前面的这些下劣的见执为殊胜。

⁴² 戒禁取见，是把非因执为因，把非道执为道，所以它也是把坏聚见等执为殊胜。



种安乐无法堪忍，产生这样一种状态就称之为嫉妒。悭吝是自己对于法或者财物等舍不得布施，非常悭吝的状态。

以上二者第一是唯不善的自性，第二是自在可以单独产生的缘故，因此单独称之为二结。

九种结三界都有，嗔恨心、嫉妒和悭吝这三者是欲界才有的。嗔心在上二界是没有的，然后唯不善的嫉妒和唯不善的悭吝也是欲界才有的，这三种是欲界有，其他的除了欲界有之外，色界无色界都有。九种结是在整个三界当中混在一起讲的，如果分开讲，嗔心、嫉妒、悭吝等只有欲界，其他没有。

就好像把结系好之后很难解开一样，我们内心当中如果有了烦恼之后，相当于打了结，很难以解开。所以要解开这些烦恼结，必须要通过殊胜的对治，专门学习解结的方法，否则，不学习不实践的话，这个结自己是没办法打开的。

虽然在密乘当中有自解脱的安立，但是在小乘或者一般老百姓的相续当中，这个结没办法自己解开，它只有越结越深，越结越紧。因为凡夫人所串习的都是怎么样生起烦恼，增长烦恼的方法，所以他们所学习所串习的并不是如何把结打开的道，而是让这个结越结越紧的道。所以一般的人如果不学佛法，通过自己的能力或者任其发展，是根本不可能调服烦恼的。只有真正地认认真真学习，然后实践佛法才可以把这个结打开。

己二、五顺下分结

此处也是结，但是属于顺下分。顺下分和顺上分是可以观待来看的。



五种顺下分之结，以二令不离欲界，
由三能令复返回，门与根摄故为三。
不欲前往与迷路，于道生疑此一切，
成趋解脱之障碍，是故唯说断此三。

此颂讲到了五种顺下分结，首先前面的三句讲到了五种结自己的分工，如何让众生安住在欲界当中，没有办法远离。

“门与根摄故为三”是一组问答，在见道当中其实已经断掉了五种见和怀疑。因为五种见和怀疑只是见断所摄，修断当中是没有见的，五见当中任何一见都没有，然后怀疑在修断当中也是没有，所以一旦把见断断完到达修道或者达到预流果的时候，其实断掉了六种烦恼，即五见再加上一个怀疑。为什么有些经典当中讲断除了坏聚见、戒禁取见和怀疑这三者就可以获得预流果，二者之间有矛盾吗？或者怎么样圆融呢？“门与根摄故为三”就是解释这个问题。门摄故和根摄故，把六种摄为三种当中，打开来讲就是六种，收摄起来就是三种，所以门摄和根摄安立为三，把六摄为三的意思。

下面一个颂词解释这三种，断除坏聚见、戒禁取见和怀疑就可以获得解脱的原因。

下面再进一步安立一下顺下分结，什么叫顺下分呢？下是指欲界，因为这五种烦恼让众生安住在欲界当中，没有办法远离欲界。顺，即随顺欲界烦恼，所以叫做顺下分。五种烦恼让众生没有办法远离欲界，经常安住在欲界当中，所以叫做顺下分的烦恼。如果我们内心当中存在坏聚见、戒禁取见、怀疑，欲贪和害心这五种



烦恼的话，那么是没有办法离开欲界的，这叫做顺下分。

“以二令不离欲界”，因为欲贪和害心众生没办法离开欲界。色界是没有欲贪的，只有有贪。害心其实就是嗔心，如果你获得了初禅等，其实也是不可能有嗔心的。也就是说如果我们想要远离欲界获得色界的禅定，或者转生色界，必须要远离欲界的贪欲和嗔心。所以如果我们内心当中具有对欲界的贪心，也具有嗔心的话，那么是没有办法获得禅定，也没有办法转生到色界当中，所以这个叫“以二令不离欲界”。

“由三能令复返回”，有些时候我们通过修行远离了贪欲和害心，但是如果没有远离坏聚见、戒禁取见和怀疑这三种的话，还会重新从色界返回到欲界当中。前面讲到了，欲贪和害心是让我们不离开欲界，那么假如我们离开了欲贪和害心，就可以生到色界。但是如果没有远离坏聚见、戒禁取见和怀疑的话，即便是暂时地远离了欲界，最后还是要回来的。

在注释当中打了一个比喻，众生相当于被关在监狱当中；欲贪和害心相当于狱卒，就是守门的；坏聚见、戒禁取见和怀疑这三种相当于外围的巡逻队。如果欲贪和害心这两个狱卒存在的话，你是没办法从监牢当中跑出来的。即便你把贪欲和害心这两个狱卒打倒，从牢房中跑出来了，跑出去之后又遇到了巡逻队，他又把你抓回来了。前段时间越狱的这个人也是这样的，他把狱警杀死跑掉了，之后外面又遇到了很多巡逻的武警，最后又把他抓回去了。

你可以暂时跑出去，但是还是没离开他的掌控，遇到了巡逻队又会被抓回来。同样，虽然暂时远离了贪欲



和嗔心离开了欲界，但是因为内心当中具有坏聚见、戒禁取和怀疑缘故又会被抓回来，让他一直安住在欲界当中。总是随顺于欲界没办法真实地远离，所以叫做顺下分的烦恼。

“门与根摄故为三”，这句话主要是问答、也是一组辩论。

在见道⁴³当中应该已经把坏聚见等五种见和怀疑都断掉了，之后趣入到修道⁴⁴。到了修道，这些都不存在了。所以在获得预流果⁴⁵的时候，应该是已经不存在五见和怀疑了，但是为什么经典当中又说，只断除坏聚见、戒禁取见和怀疑就可以获得预流果呢？

有两种原因，一是“门”故，即把六种摄为三种，“门”是分类的意思，分三类归摄的。有直接宣说和间接宣说，直接宣说断除第一门的坏聚见，和前后两门的戒禁取见，以及四门类的怀疑。

第一门类的坏聚见，如何理解呢？四谛有苦集灭道，苦谛下面有坏聚见。当然苦谛下面五种见都俱全，此处把苦谛作为第一类分别，主要以坏聚见为首，边执见等下面还要分类。第一门直接安立坏聚见。前后两门类是戒禁取见。戒禁取见是什么特点呢？在苦谛当中有戒禁取见，在道谛下面也有戒禁取见，所以是第一和第四，前后两门类当中都有戒禁取见。第一个是苦谛，苦谛下面有戒禁取见，后，即在道谛下面也有一个戒禁

⁴³ 见道，即十六刹那中的前十五个刹那，见道时把见断全部断掉。

⁴⁴ 修道，经过十五刹那之后，到了第十六刹那时即趣入修道。

⁴⁵ 预流果，如果分八果，第一个为预流向，得见道，第二为预流果，属于修道的范围；如果分四果，则预流果为初果。



取见。所以第二门类安立为戒禁取。四门类当中就是怀疑，即在苦、集、灭、道下面都有怀疑。

所以坏聚见在第一门类苦谛下面存在，在其它三谛下面没有。在集谛下面只有两种见，灭谛下面只有两种见，道谛下面有三种见，这里面都没有坏聚见，所以第一门类以坏聚见进行归摄。戒禁取见在第一和第四当中都有。怀疑是四门当中都有。以上是直接归摄的。

间接是什么意思呢？边执见属于第一门类，就和坏聚见放在一起。所以直接断除的是坏聚见，间接也断除了边执见。边执见是跟着坏聚见一起的，属于第一门类，所以主要的坏聚见一断，边执见也跟随断除了。还有邪见和见取见，在四谛下面都是存在的，所以它俩也属于四门类。直接来讲四门类是怀疑，间接来讲，怀疑一断，邪见和见取见也跟着断了。

因为门类相同，断掉了直接的坏聚见等，间接的这些也就断掉了。所以可以把六摄为三。三类当中第一门类以坏聚见为首，归摄了边执见；第二前后两门类是戒禁取见，在苦谛和道谛都有，直接断掉就可以；第三四门类当中怀疑为首，和它相应的，或者跟它一起的就是邪见和见取见。其实断掉的还是六种，只不过是以三种来作归摄门类而安立。以上是门故摄为三。

还有一个原因是“根”故摄为三，即根本的缘故，边执见的根本是坏聚见，所以把坏聚见断掉之后，边执见也就跟着断掉了。见取见的根本是戒禁取见，把戒禁取见断掉之后，见取见也就断掉了。邪见的根本是怀疑，所以如果把怀疑断掉，邪见也就跟着断掉了。根本一断，跟随它的支分也就断掉了，从这个角度来讲六种摄为



三种。

前面是门故，分了三种门类，有直接和间接的，直接的断掉之后间接的也就断掉了。还有根本故，就像前面所讲的一样，边执见的根本是坏聚见，坏聚见断掉之后边执见也跟着断掉了。

以上是把六种归摄在三种的原因。

下面讲到了为什么在经典当中把三种烦恼摄为结。不单单在此处，《入中论》在讲到大乘菩萨见道的时候：“断除一切三种结，远离一切恶趣道”，断除一切三种结的讲法和此处的讲法一模一样。

三种烦恼是坏聚见，戒禁取见和怀疑⁴⁶。为什么要这样安立呢？因为这三者的作用很突出，就像颂词当中讲的“不欲前往与迷路，于道生疑”，“此一切，成趋解脱之障碍”，这三种会成趋向解脱的障碍。“是故唯说断此三”，所以只是把这三种断掉就可以了。

第一个是“不欲前往”，我们要从此处到彼处，比如去办事情，或者去朝圣等，都是要从此处出发到彼处去。这里面有三大障碍，第一个障碍就是不想去，你根本就不想去，对这个地方没有意乐，所以你自己都不想去，当然就是个大障碍。

第二个是你想去，但是你走错路了。比如本身要去成都，然后你往色达方向一直跑，当然很难走到目的地。所以路走错了也不行，这叫迷路，不是走在正确的道路上，你想去，但是走错路，这也是一个问题。

第三是你想去，也没有走错路，但是你怀疑了，疑

⁴⁶ 有些地方翻译成随眠疑，意思是一样的。



惑了。你本来想去成都，路也没有走错，沿着佛学院下去，往左边拐了，往色达方向走。路是对的，但是走到中间的时候，你开始怀疑，到底去还是不去。疑疑惑惑，犹犹豫豫，怀疑到底是对还是不对。本来是对的，但是你怀疑走的路到底是不是对的，这样也会成为一种怀疑。如果有怀疑，你不敢开足马力往下走，走一下停一下，到底对还是不对呢？返回来走一下，又往前走一下，是达不到目的地的。

这是我们去往目的地的三种大障碍。如果我们真正要去目的地，应该怎么样呢？第一个是下定决心，一定要去，心态是很坚决的；第二个把路找对，不会迷路；第三个是认定之后一直很坚定地往下走。第一个是想走，第二个是走对路，第三个是没有怀疑，很坚定地走。如果是这样的话，一定会到达目的地的。

此处的三种烦恼其实和这里是一样的，第一个是“不欲前往”，即坏聚见，不想解脱，为什么呢？因为坏聚见就是有我的见，认为我是存在的，而真实的解脱是要断我的。为什么有些人不想修解脱道呢？因为首先他觉得我是存在的，我是非常痛苦的，听说有一个解脱道可以让我解脱，让我自在，让我自由，所以他就觉得应该求解脱道。但是接触解脱道的时候，他发现这里的解脱道和自己所想的解脱道并不是一回事，它需要把我灭掉，这个太可怕了。本来我是来追求解脱，获得安乐的，但是这个道居然是没有我的道，修来修去最后是要把我灭掉的，他很害怕我断灭。

坏聚见是我见，而解脱道是灭我的道，最后让我不存在的道。这个时候他很恐怖，所以不欲前往，不想解



脱了。他不想获得这样一种解脱，这种解脱是很可怕的，不是我想得到的，而是应该远离的。很多人不修解脱道的原因也

第二个迷路，就是戒禁取见，有些外道虽然想求解脱，但是走在了错误的道路上，把非因执为因，非道执为道。戒禁取见对于在家人和出家人都会有一定的迷惑性，很多人修错了道，有些是直接进入到外道当中，有些人虽然在佛道当中，但是自己想出一套，觉得修行是这样。虽然佛陀没讲过，祖师没讲过，上师也没讲过，但是我自己想了一套，把这个执为殊胜，这个叫做迷路。

第三个是怀疑，自己在修道过程中没办法肯定我所修的道到底是怎么样的，是不是正确的，而犹犹豫豫。为什么我们在学佛过程中必须要长时间地闻思，长时间闻思其实就是为了打破怀疑，产生定解。把增益和损减全部断掉了，让我们产生定解。通过长时间的闻思，出离心是解脱道的根本，菩提心是大乘道的根本，空正见等等，每个都非常确定。当他修的时候不会怀疑修了半天到底是不是空性的，到底是不是无常的。

所以第一个是想解脱，不管怎么样一定要解脱，因为轮回太痛苦了。一切过患的根本是有我，所以必须要断我，这个时候就想解脱；第二必须要依靠佛菩萨所开示的正道，不要依靠外道的修法，行于正道当中；第三通过闻思断除怀疑。如果这些都具足的话，就可以顺利地到达目的地，获得解脱。

要获得解脱必须要断除这三者，此三者是趋向解脱道的障碍的缘故，“是故唯说断此三”。如果把这三者断掉了，就可以获得解脱。



以上是把六种归摄为三种的原因。世亲菩萨所用的比喻非常善巧。如果我们把这个比喻理解好，就可以知道我们自己没获得解脱的主要原因是什么，到底哪个地方有问题。如果分析好，就可以把障碍全部扫除掉。

己三、五顺上分结

顺上分主要是色界和无色界所包含的，色界和无色界属于上。还有一种解释是，上属于解脱道。如果你具有这样一种结，就没办法获得解脱，把这些断掉之后就可以获得解脱。此处的顺上分主要是指色界和无色界。如果我们具有这样一种结，就没办法远离色界和无色界，因为随顺烦恼的缘故。

顺上分结亦有五，色界无色界所生，

二贪掉举慢无明，令不超离上界故。

顺上分结也分有五种。“色界无色界所生，二贪”，此处把色界的贪和无色界的贪分开安立了，一个是色界的贪，一个是无色界的贪。这是两种，然后掉举是一种，慢是一种，无明是一种，加起来就是五种。

色界贪和无色界的贪属于有贪，不是贪着五欲妙，而是贪着自己的身体、禅定等。掉举主要是修断的掉举。还有一种慢，对自己的定等产生慢，然后还有一种不了知实相的无明。

掉举是想很多。虽然色界无色界都属于定地，但是也不可能经常在定中，有的时候也会打一些妄想，胡思乱想的事情也有，虽然不是想欲界饮食男女等等，但是仍然有掉举。

“令不超离上界故”，如果有了这些，那么他就在



色界和无色界当中没办法离开。首先主要的原因是有贪，贪着色界或无色界。有了这个之后，就会有掉举、慢、无明等等，具有这些之后就不能够超离三界。断掉了这个之后，就能够超离色界和无色界。所以，这里面所讲的都是属于修断所摄，都是属于修断所摄这样一种法。

唐译的注释中讲到顺上分结都是属于圣者相续当中具有的修断，而且是三果以上的圣者。因为如果是初果或者二果的圣者，他内心当中的烦恼不一定是顺上分，因为初果是人天七返，他还会转生欲界七次，所以他内心当中的烦恼不是顺上分，在他的内心当中还有往下走的烦恼。二果是一来，还要来欲界一次，他内心当中的烦恼也不可能属于顺上分。

只有三果是不来欲界，他自己内心当中的烦恼属于色界和无色界的烦恼。如果你要从色界和无色界的烦恼当中脱离，你必须要继续修道，到达阿罗汉果。到达阿罗汉果之后，才能把这些顺上分的结全部断掉，不再生色界无色界了。所以，三果圣者内心当中存在的烦恼，叫做顺上分结。

按照这个观点来安立的时候，凡夫人内心当中的烦恼是顺下分的。还没有达到三果之前都是属于顺下分的。如果把这些断掉，不管是贪欲还是嗔心都没有了，其他的坏聚见等也不存在的话，他就可以远离这样欲界。顺上分主要是在色界和无色界当中没有办法超离的状态，是三果以上的状态，他绝对不再转生欲界了，只是顺上分的。要超离它只有得到阿罗汉果无学果。



戊二、缚

什么是缚呢？就是平常我们讲的束缚。

因以苦乐舍三受，安立贪嗔痴三缚。

应以乐受安立贪缚，应以苦受安立嗔缚，应以舍受安立痴缚，如是贪嗔痴三缚。

当我们内心当中产生乐受的时候，就会贪着他，这个时候贪着的烦恼就像一根绳子一样把我们束缚住，没有办法让我们远离掉。所以有时候我们必须观察这个所贪的对境和贪欲的过患，尽量在我们产生乐受的时候，不要产生贪心。因为缘乐受产生贪心是众生无始以来自然养成的一个习惯，他都不需要造作，看到好东西的时候，自然就产生贪心，想要得到、享受的状态。

而当众生一感受到苦，马上就产生不悦意，然后就产生嗔恨心。所以，修行者专门有一个安忍的修法，当你在感受苦受的时候，有一系列观修的方法，让你虽然在感受苦受，但是不被嗔心所缚。这种修法在佛法当中也是非常多的，有很多转变自己观念的方法。

同样，不苦不乐的舍受当中会产生痴缚，安立在无明愚痴当中。

其实众生内心当中都有苦乐舍三受。在小乘道当中，观受是苦，也就是把整个的受观成是苦的自性，从而产生厌离，之后就不会被各种各样的烦恼所束缚。小乘的一系列修法当中都有一种对治的作用，让我们产生苦乐舍的时候，通过正念去看待，不远离善所缘，安住在善法当中。如果我们没有以正知正念看待的话，很容易快乐的时候就是贪，痛苦的时候就是嗔，舍的时候



就是痴。

一般的凡夫人平常的受无外乎就是苦乐舍，要不然就是苦受，要不然就是乐受，要不然就是舍受。如果我们没有真正去了知的话，一天从早到晚，他都是被这三缚所束缚的，没办法远离。如果经常性地被贪嗔痴所束缚的话，和解脱道是没办法相应的。因此修行佛法去认知和对治这些恶念头其实非常重要。

所以学习这些烦恼的异名之后，和我们平常的修行和作意，真正观察起来的时候，还是有非常大的关系的。如果我们不学习，我们就不认知，就觉得自己的修行还不错，但是真正比较仔细地观察之后，我们每天都在安立贪嗔痴三缚，为什么呢？因为我们没有对治。我们处在自然的状态当中，基本上都是贪嗔痴。但如果是圣者，他就不需要专门去讲，因为他内心当中已经有对治，自然的对治已经有了，他不会再随顺苦乐舍生起贪嗔痴了。

怎么样才能够在苦乐舍现前的时候，不产生贪嗔痴呢？内心当中必须安立一个对治道，自己刻意的要去对治。这个时候要注意，快乐的时候不能产生贪，痛苦的时候不要产生嗔等等。经常性地对治的话，他就和一般的普通人不一样。

戊三、随烦恼

所谓根本烦恼外，染污心所之行蕴，
一切均称随烦恼，彼等不应称烦恼。

随烦恼是“所谓根本烦恼外，染污心所之行蕴”，这方面讲到了随烦恼他自己的体性。“一切均称随烦



恼”，这些都称之为随烦恼，“彼等不应称烦恼”，不应称烦恼的意思是它们不是根本烦恼，只能是随烦恼。

为什么是随烦恼呢？因为它们不是根本的。根本烦恼就是前面讲的六种或者十种。随烦恼是随顺于根本烦恼生起来的，是根本烦恼的等流，是行蕴所摄的染污性的心所。在心所当中，除了根本烦恼和善心所之外的这些染污性的心所，都称之为随烦恼。

随烦恼在此处或者小乘有部当中分了十九种。有些地方讲二十种或二十四种。

十九种有十种缠、六垢，还有放逸、懈怠和不信。还有无惭无愧等，其实在前面第二品根品讲心所法的时候，这些都讲过。大地法，大烦恼地法，小烦恼地法，不善地法等等，这前面都是讲过的，除了这些之外没有什么单独的。

这些染污性的心所行蕴都属于随烦恼。“一切均称随烦恼”，这一切都称之为随烦恼。它是随顺根本烦恼而产生存在的。

“彼等不应称烦恼”，这些不能够称之为根本烦恼，为什么呢？因为他们不是根本，他们是跟随六种根本烦恼而产生的，所以称之为随烦恼。

十缠六垢下面要讲，放逸是不放逸的违品，懈怠是精进的违品，不信是信心的违品。这些在第二品讲心所的时候都提到过。

戊四、缠分二：一、真实宣说缠；二、旁述。



己一、真实宣说缠

在此处缠有八种或十种，一般来讲是八种，再加上忿和覆就是十种缠。

八缠无惭无愧嫉，慳掉举悔昏沉眠，
或十复加忿与覆。无惭掉举与慳吝，
皆由贪生覆有诤，无愧昏眠无明生，
悔心乃由怀疑生，怒与嫉妒由嗔起。

首先是前面三句讲到了八种缠或十种缠的名称。后面五句是讲这些随烦恼跟随哪个根本烦恼产生的，哪些是跟随贪产生的，哪些是跟随无明产生的，哪些是跟随怀疑产生的，哪些是跟随嗔心产生的，如是安立随烦恼的“随”到底跟随什么样的根本烦恼产生的。

首先，八缠是无惭、无愧、嫉、慳、掉举、悔、昏沉、睡眠这八种。如果是十种，再加上忿和覆。

八种根本烦恼中，无惭无愧主要是持戒的违品，如果内心当中有无惭无愧心，我们要守持清净戒律的心就很困难了。没有惭愧心怎么样守持清净戒律呢？

嫉妒和慳吝这二者是利他的一种违品。如果内心当中嫉妒心很强烈，慳吝心也很强烈的话，没办法做利他。

掉举和后悔这二者是智慧的违品。如果我们的心经常性地胡思乱想，没办法产生智慧。经常性地产生恶的后悔心⁴⁷，他没办法产生殊胜的智慧。

⁴⁷ 后悔心有两种，一种是对恶法后悔，另一个是对善法后悔的，此处是对善法后悔。



昏沉和睡眠这二者主要是禅定的违品。经常性的昏沉、睡眠当然就没办法很清醒地专注所缘，真正地修持禅定。

再加上忿和覆。覆主要是把自己的过失隐藏起来，把有功德者的功德隐藏起来。忿是随顺嗔心产生的，是一下子爆发出来的嗔心，不是在内心当中隐藏地慢慢地蔓延，而是勃然大怒，爆发的快，消失的也快，这种叫做忿。

八种缠或十种缠各自的体性在前面心所法当中都讲到过，如果有点模糊，再返回头看一下就很清楚了。

然后下面再看随烦恼是随什么烦恼产生的。“无惭掉举与悭吝，皆由贪生”，无惭、掉举、悭吝是随烦恼，他们是随贪心这个根本烦恼产生的。

“覆有诤”，覆这个烦恼是有争论的。有些论师的观点认为覆也是跟随贪心产生的，还有种论师的观点认为覆是跟随无明产生的，还有一种观点是覆既跟随贪心，又跟随无明产生。所以“覆有诤”，没有一个确定的。前面的无惭掉举没有什么争论，就是跟随贪产生的，但是覆是有诤的，有些说是跟随贪心，有些说是跟随无明，有些说是贪心无明都有。大恩上师在注释当中引用《俱舍论大疏》的观点说，跟随无明产生的比较合理。

“无愧昏眠无明生”，无愧、昏沉和睡眠这些是跟随无明根本烦恼产生的。

“悔心乃由怀疑生”，后悔心是通过怀疑产生的，因为怀疑之后就会后悔。怀疑我把这个钱投进去到底有没有功德，有怀疑之后就比较容易产生后悔。如果认



为没有功德占上风，他就会后悔。

“忿与嫉妒由嗔起”，忿和嫉妒心属于嗔心的等流，是随顺嗔恨心产生的。

这些问题都不是很复杂的，前面心所法也讲过了，今天我们就简单介绍一下就可以了。

今天的课就讲到这个地方。



第七十九课

《俱舍论》分了八品，现在讲的是第五品分别随眠。《俱舍论》对有漏法所产生的果，以及其因和缘分别做了安立。果在第三品有情世间和器世间中安立，它的直接的因就是业，它的缘就是烦恼。

从一个角度来讲，缘是烦恼，这主要是从产生世间的角度来讲的。如果从根本角度来讲，因为有了烦恼就会产生有漏的业，因为业就会产生世间，从这个角度来讲就变成了一个根本的因。所以我们要认清这个世间，它是痛苦的自性，如果不想转生恶趣的话，必须要终止恶业；如果不想投生轮回的话，那么必须要把有漏的善业转变成顺解脱分的善业。

在这个过程当中，当然我们要制止烦恼，通过各种各样方便、善巧或者修行，让我们内心当中的烦恼首先压制，然后彻底根除。压制的方式有很多，比如修持不净观，修慈悲观等等，这些方面都可以暂时压制。如果要从根本上铲除这个烦恼的话，必须要修持空性。空性是可以完完全全遣除掉烦恼的。这方面我们需要了知。

在第五品当中，现在我们讲到了论典当中所宣讲的烦恼的异名。烦恼的异名有很多，比如缠、随烦恼等等。前面讲到了八种或十种缠，现在讲旁述。

己二、旁述 分二：一、六垢；二、法之差别

庚一、六垢

此外烦恼有六垢，谄诳骄恼恨与害。



诳与骄二由贪生，恨与害则由嗔生，
恼由见取中所生，谄由邪见所引生。

此处分了两段，前面第一句第二句是一段内容，主要是列出六垢的名称，后面主要讲六垢是跟随根本烦恼当中的哪一种烦恼所产生的。

“此外烦恼有六垢”，此外烦恼还有一种异名，叫做“垢”。为什么叫做垢呢？就像人的身体如果不清洗的话，就会产生污垢。同样，在我们心相续当中也有类似的污染，如身体上的污垢一样。如果我们身体上面有污垢，不清洁，就会发出臭气，不庄严，不舒适等等。同样，如果我们的内心当中有这些烦恼的垢染的话，也会让我们的心灵不健康，内心不舒服，不自在了，会产生各种各样的过患，也不庄严等等。所以就像身体上面的污垢，我们不能容忍，经常要清洗一样，内心当中的烦恼垢染也是需要清洗的。因为如果垢染存在的话，在我们轮回漂流过程当中，它会一直不间断地引发过患。

很多修行者流转了很长时间，容忍了很长时间之后，现在终于觉醒，想要从根本上灭除这样的垢染，所以就引发了想要求解脱，想要修道，想要灭除烦恼的想法。其实这种想法是非常珍贵的，因为无始轮回中真正想要灭除垢染烦恼的想法非常难得。有的时候虽然生起来了，但是却进入外道，选择了一个错误之道，或者没有真正想要把它遣除掉，因缘一直没有具备。

现在内外因缘都已经具足了，内心当中想要追求解脱道的种性苏醒了，外在也有很多殊胜的上师善知识引导我们逐渐灭除烦恼，也给我们宣讲了很多小乘



灭烦恼之道、大乘的灭烦恼之道、密乘的灭烦恼之道。所以也应该在这种形势下，抓住这么好的机会，开始修持灭除烦恼。

六垢的名称有谄、诳⁴⁸、骄、恼、恨、害这六种。谄是自己的心不正直；诳是欺惑别人的一种心；骄是自己内心当中产生认为很了不得的想法。骄和慢有差别，慢主要是要和别人比，觉得自己比别人好等称之为慢。而骄不需要有个对境，自己认为自己内心当中具有很多功德，或者认为自己的相貌好，或者认为自己的智慧好，或者认为自己有财富等等。恼是自己本身安住在一种过患当中，别人劝诫自己改正的时候，不但不改，反而对别人产生一种恼怒；恨是怀恨在心，这个恨的状态不是很强烈，但是很绵长，内心当中一直存在，但是也不暴发，慢慢酝酿；害是想要伤害别人，不管是伤害别人的身体，还是想伤害别人的心。以上这六种就叫做六垢。

如果这六种烦恼在我们内心当中具足的话，会让我们非常不舒适，不自在，然后不间断地引发各式各样的过患，所以称之为垢。

六垢是跟随根本烦恼当中的哪些产生的呢？下面的颂词分别阐释。

“诳与骄二由贪生”，诳和骄这两种是由根本烦恼当中的贪欲所引发的，跟随它所产生的。因为诳也是为了保护自己的利养和名声等去欺骗别人，这个方面当

⁴⁸ 此处谄和诳是分开讲的，有的时候谄诳是放到一起讲的，实际上谄和诳是两种烦恼。前面根品在讲心所法的时候抉择过。



然是由贪欲而产生的。骄也是一样的，自认为自己内心当中具有什么样的功德，比如自己的财富，或者身体的庄严等等觉得很了不得，是贪着自己的功德而引发的。

“恨与害则由嗔生”，嗔心是根本烦恼，想要伤害别人的害，和怀恨在心的恨其实都是由嗔心而引发的，这是很明显的。

“恼由见取中所生”，见取是低劣执为殊胜，同样恼也是把自己内心当中很低劣的过失，执为是很殊胜的。本身这个过失显而易见，别人看到之后来劝谏自己，“你有这样过失，说话没有注意，或者行为没有注意……”，劝告自己要改正。自己听完之后，不但不改正，反而认为自己的行为是对的。别人怎么样劝，自己也不听，反而产生损恼之心。所以它是由见取中产生，见取就是执劣为胜。此处的恼也是把自己内心当中下劣的行为等执为殊胜，觉得没什么，我做这个事情没什么过患，凭什么你们教训我。如此把下劣执为殊胜的缘故，产生损恼心，不但不听别人的劝谏，反而执为殊胜，所以这个损恼是由见取见中所产生的，因为和见取见非常相似。

“谄由邪见所引生”，心不正直的谄是从邪见⁴⁹当中所产生的。因为自己对于业因果持有某种邪见，所以导致自己内心当中不正直的恶心不断地冒出来，不断地产生虚伪狡猾的心态，所以它是由邪见所产生的。

⁴⁹ 唐译的颂词当中说谄是从五见当中所产生的，五种见都可以引发。此处说主要是由邪见产生的。



庚二、法之差别

哪些属于修断，哪些属于见断，哪些属于不善，哪些属于无记，哪些是在欲界当中存在的，哪些是在色界无色界当中存在的，对于法的差别方面做一个宣讲。

其中无惭与无愧，昏沉睡眠掉举二，
其余则是修所断，自在如是一切垢。

十种缠或六种垢哪些是属于修断，哪些属于见断，哪些属于二者都有，如是对于见断修断的分类做一个宣说。

其中无惭、无愧、昏沉、睡眠、掉举这五种是“二”，即和见断也很相应，和修断也可以相应，没有唯一属于修断或唯一属于见断，这五种是两种都有的意思。无惭、无愧、昏沉、睡眠、掉举如果和见断相应，它们就变成见所断，如果和苦谛见断相应，就属于苦谛见断，如果和集谛见断相应的话，就属于集谛见断，就看和哪一种相应。见断当中有很多不善的法，以及染污性的法，如邪见等，都可以和这五种相应。所以它们既可以和见断相应，也可以和修断相应，修断当中也有很多不善，二者都是可以的。

“其余则是修所断”，十种缠当中剩余的五种法，和第四句的“一切垢”，即六垢，都属于修断。“其余”的意思是十缠当中的后面五种，不和见断相应，只是和修断相应，所以属于修断的。后面讲直接和间接都不是缘真谛而产生颠倒的想，所以属于修断的范围，但是它是一种染污烦恼的缘故，是必须要断的，既然它不是对真谛产生颠倒迷惑，那么就属于修断的范畴。



“自在如是一切垢”，“自在”的意思是可以独立自主产生的意思，还有“如是一切垢”，“一切垢”就是六种垢染，六种垢染也可以独立自主地产生，它们也属于所断，但不是谜于真谛的道理，从这个角度来讲，六种垢染也是属于修断的范围。

所以十缠当中，有五种是见修二断都有的，然后十缠当中的五种和六垢都属于修断。从这个角度来讲的话，十缠六垢中单独唯一属于见断的是没有的，要不然就是即属于修断，又属于见断；要不然就是唯一属于修断。

欲界不善三者二，彼上则为无记法。

欲界一禅有谄诳，梵天欺惑马胜故。

昏沉掉举骄三界，余者唯由欲界生。

这六句其实分了两层意思，第一二句是讲这些烦恼是属于善、不善还是无记的。首先在三性当中做一个分别。后面四句话是第二层意思，这些烦恼是属于欲界、色界还是无色界，是何界何地所包含的法。

首先看第一层意思，属于三性当中的哪一性。善、不善和无记属于三性分别，在《俱舍论》当中经常提到，这个法是善的、不善的，还是无记的，所以它是一种种类，但是真正分别的时候，在讲烦恼的时候，染污当中没有什么善的，所以首先这里面没有一个真正的善法。

既然没有善法，只剩下不善与无记，那么就真实地分别不善与无记。所以在颂词里讲“欲界不善”，这是一个意思，“三者二”是一个意思，“彼上则为无记法”



是一个意思。

首先“欲界不善”，在十种缠当中有七种缠⁵⁰和六垢在欲界当中全都属于不善法。“三者二”，十缠当中剩下的三种，即昏沉、掉举与睡眠，既有不善，也有无记。昏沉既可以和不善法相应，也可以和无记法⁵¹相应；同样，掉举也有不善法的掉举，和无记当中烦恼性的掉举；睡眠也是一样的。虽然有些时候睡眠也有善法的情况，比如安住在善心当中睡眠，或者在梦中取舍善法，这个方面是属于善当中的；当然还有在梦中造一些恶业，或者在不善的状态当中睡眠，或者在烦恼当中睡眠。此处因为是在讲染污的缘故，所以就简别掉了善的情况，只是讲无记和不善业。所以睡眠当中，既可以有在不善的状态当中睡眠，也可以有在染污无记的状态当中睡眠的情况。所以昏沉、睡眠和掉举三者有两种情况，不善和无记都有。

欲界当中的十缠六垢，除了三者属于不善和无记都有之外，其他的七种缠和六种垢在欲界当中，都属于不善的。

“彼上则为无记法”，“彼上”，即色界和无色界，所有的随烦恼全部都属于有覆无记法，因为在上二界当中没有不善法，但是染污法一定有，所以所有这些缠和垢染全部都转变成有覆无记的状态。这个观点从刚开始到现在都是经常提到的，我们知道色界和无色界没有不善的，只有烦恼性的有覆无记法。

⁵⁰ 简别掉昏沉、掉举和睡眠。

⁵¹ 此处无记是有覆无记。



下面讲这些烦恼在欲界、色界和无色界当中是怎么存在的，有多少种。

“欲界一禅有谄诤”，所谓的谄诤烦恼在欲界当中是存在的。如果在欲界当中谄诤是属于不善的，因为前面讲到，昏沉、掉举、睡眠这三种既有不善，也有无记，其余的七缠六垢都属于不善法，所以谄诤在欲界当中是不善法。

前面讲到有表色的时候，讲到这个问题，在色界，烦恼性的谄诤只是在一禅出现的，如果是在欲界，谄诤已经变成了不善。

此处不是分别有覆无记还是不善，而是讲谄诤在哪里有，第一欲界当中有，为什么呢？因为欲界当中有主尊和眷属的关系，有主尊和眷属的关系就会存在谄诤。然后在一禅当中也有谄诤，一禅当中的谄诤属于有覆无记，这些所有的烦恼在上界都属于有覆无记法。

为什么初禅当中有谄诤呢？因为初禅当中也有主尊和眷属，大梵天是主尊，下面也有梵辅天、梵众天，他们是眷属，有主尊和眷属关系的缘故，也会存在谄诤。

“梵天欺惑马胜故”，在前面也提到过，马胜比丘想要知道四大种最后在什么地方灭尽，他就去请问梵天。梵天在印度当时也是大名鼎鼎的，整个印度特别尊崇大梵天。当时梵天也是佛的一个眷属，一个护法，所以马胜比丘就去梵天界去请问梵天。

梵天当时正在大庭广众当中给他的眷属训话，训话的时候，马胜比丘通过神通到了，就请问这个问题。这个问题把大梵天难住了，他虽然福报很大，但是有些问题不了知的话也没办法回答。他又害怕在眷属面前



丢脸，他就开始讲一些其他的，就说我是梵天，这一切都是我创造的等等。

之后此处讲是让别人传话，有些地方讲是把马胜比丘带到外面没人的地方，说：“这个问题我搞不清楚，你回去问佛，佛绝对是遍智的，是知道的。”

其实马胜比丘也不是不知道佛是遍智，绝对是知道的，可能是有某种必要性，或者是留一个公案在这，为了给我们说明一禅当中有谄诤，然后有这个故事发生过，我们就知道了其实在一禅天当中是存在谄诤的。也许是为了留下这个公案故意去问他的。

他欺惑了马胜比丘，虽然不一定真实欺惑到了，但是他的这个行为是一个欺惑的行为。他没有直接说我不知道，如果直接说我不知道，他没有谄也没有诤，心也没有不正直的地方，也没有去欺惑别人，但是他因为害怕丢脸的缘故，在大庭广众当中欺惑了马胜比丘。所以在一禅当中是存在谄诤的，因为“梵天欺惑马胜故”。

有的时候我们看唐译的翻译和藏译不一定完全对得上，这一句好像在唐译当中没有，有些唐译当中的颂词在藏译当中也没有，大概来讲差不多，少数地方出现过。

此处讲到了欲界和一禅有谄诤。当然欲界当中的谄诤多得不得了，就不用举例子了，关键是一禅当中，有的时候我们觉得都到了色界了，应该没有这些谄诤吧，其实在色界一禅当中还是有的。二禅以上就没有了，为什么呢？因为二禅里面都是平等的了，没有主尊和眷属的关系，主尊和下属的关系最高终止在初禅天。下面的欲界天当中都有天王、天人，初禅当中也有，再往



上走就没有了。

“昏沉掉举骄三界”，昏沉、掉举和骄等烦恼，三界都有。欲界当中当然不用讲了，在色界无色界当中昏沉、掉举也存在，虽然上面属于定地，但是定地当中有时候也会存在不同程度的昏沉和掉举，所以昏沉和掉举在上二界也有。骄也有，在欲界当中我们自认为自己了不起，然后色界和无色界也会认为自己的禅定很殊胜。色界的天人对自己的禅定、身体和宫殿等也会产生骄的想法。无色界当然没有什么身体，也没有宫殿可以骄的，但是他对自己所安住的禅定有骄。

“余者唯由欲界生”，此处讲得很清楚，谄诤是欲界和初禅有，昏沉、掉举和骄是三界有，剩下的这些睡眠全都是欲界当中存在的。没有一个一个讲欲界当中有什么，色界当中有什么，无色界当中有什么，他就讲到谄诤欲界一禅有，二禅以上就不存在了，然后昏沉掉举骄三界，这三个法是整个三界都有的，剩余的就全部都是欲界有。他就不用一个一个讲了，通过概括的方式，把在何界何地当中存在什么烦恼这个问题讲得很清楚。

乙六、与何法相应 分二：一、与何识相应；二、与何受相应

何法相应当中分了两个，第一、这些烦恼和六识当中的哪些识相应，有些是纯意识相应，有些和六种识都可以相应；第二、这些烦恼和什么受相应，有五种受，平常我们讲有三种受，苦乐舍，但是苦受和乐受分别分两种，一个是身苦受，一个是心苦受，然后一个是身乐受，一个是心乐受，再加上舍受，总共是五种受。这些烦恼和五种受当中的哪个受相应，这方面再进一步分



析。

丙一、与何识相应

见断以及睡眠慢，即是意识之地起，
自在随烦恼亦尔，余者均是依六识。

前面三句讲只是与意识相应的情况，然后第四句“余者均是依六识”，这个“六识”不是第六识，而是六种识，从眼识到意识都有，叫做“依六识”，前边只是第六意识。

所有见断的法都是内观的自体，不管根本烦恼还是随烦恼，反正属于内观的见断都和意识相应，都是道理上的迷惑；睡眠和傲慢属于修断。所以见断以及修断当中的睡眠和慢是和意识相应的，属于意识之地，“即是意识之地起”。

“自在随烦恼亦尔”，他的随烦恼也是一样的。根本烦恼是这样的，随烦恼也是这样的。随烦恼当中有一种自在性，具有自在性的缠和垢染等这些法也是属于相应于意识的。

“余者均是依六识”，见断以外的，修断当中睡眠和傲慢以外的如贪心、嗔心、愚痴、无惭、昏沉、掉举、放逸、懈怠、不信等这些修断是六种识都有。前面只是和第六识意识相应，他们是具有分别念的，在五识当中是不明显的，只是第六意识非常明显，所以它们属于意识之地。

具有烦恼自性的，自在自性的五种缠和六垢实际上也是修断，十缠当中有五种是属于修断，具有分别念的，属于意识之地。所有见断，修断中睡眠、傲慢以外



的其他的这些属于六识相应的。一方面不一定全都是属于分别念，它们在无分别念当中也有，有些可以和前五意识相应，有些也可以和意识相应，所以它们既可以和无分别相应，也可以和分别相应。

前面只是分别念，在无分别念当中不明显，没办法产生的。后面这些既是可以在分别念当中产生，也可以在无分别念当中产生，所以后面是依靠六种识，从眼识乃至意识之间都可以产生，都可以相应。这些主要是和六识中意识相应，其中也有一些和五识相应的情况。

丙二、与何受相应

受有五种，这些烦恼和哪个受相应呢？

诸喜乐与贪相应，嗔心与之正相反，
无明相应一切受，邪见相应意乐苦，
意苦受与疑相应，余与意乐欲界生，
诸舍与诸上界地，各自如应而相应。

首先这两个颂词都是讲根本烦恼，下面一个颂词是讲随烦恼。

根本烦恼和受是怎么样相应的呢？首先“诸喜乐与贪相应”，贪心主要是和喜乐相应，“喜乐”其实包含了两种，所谓“喜”是心乐，“乐”主要是身乐，不管是身乐还是心乐，都可以和贪欲相应。身体产生身乐受也是欢喜的相；内心当中产生欢喜的时候，也是一样的，自己的心也会贪着于心上的乐受。因此不管是身体上的乐，还是心上面的乐，都和贪相应。

“嗔心与之正相反”，嗔心是与它相反的。不管是



身苦受，还是心苦受，都是和嗔心相应。身体上面被打击的痛苦和嗔心相应，通过不愿意、厌离的方式和它相应趣入；自己的心很悲伤很不舒服，也是和嗔心相应的。所以“嗔心与之正相反”，身体和心两种苦受都是有的。

“无明相应一切受”，无明可以和一切受相应，一切受是五种受，不管是身体上面的乐受，还是心上面的乐受；不管是身体上面的苦受，还是心上面的苦受，还是身心二者的舍受也好，无明都是可以相应的，完全可以和五种受相应，所以“无明相应一切受”。

“邪见相应意乐苦”，邪见可以和意乐受相应，也可以和意苦受相应。“意乐苦”的意思是意乐受和意苦受。为什么邪见可以相应意乐受和意苦受呢？

首先造了罪业，生起了邪见，觉得没有因果，不用感受果报，就很高兴，这叫和意乐受相应，他觉得造了恶业不需要受痛苦；如果以前造了很多善法，用了很多时间闻思修，自己花很多钱去供养，做很多福报放生等等，刚开始做了很多福德，然后生起了邪见，觉得因果不存在了，这时他会产生痛苦，觉得以前的青春、精力白费了，这么多钱供养出去白费了，这时候就会产生一种意苦受。所以邪见既可以和意乐受相应也可以和意苦受相应，如果是造了恶业，觉得没有苦果，就和意乐受相应；如果是造了善法，觉得没有果报，就会和意苦受相应，所以邪见相应意乐和相应意苦。

“意苦受与疑相应”，怀疑是和意苦受相应的，因为在抉择善法⁵²的时候有怀疑、不确定，这时内心中有

⁵² 注释中讲到了义的法，此处的了义的法不是指大空性，大光明。大恩上师解



苦闷的状态，和意苦受相应，所以“意苦受与疑相应”。

“余与意乐”，“余”是剩下的四种见，因为邪见前面已经讲到了，坏聚见、边执见、见取见和戒禁取见还没有讲到，还有根本烦恼当中的慢没有讲到，所以这个“余”是指四种见和慢，与意乐相应，“意乐”就是意乐受。

坏聚见就是我见，认为有我，他是一种意乐，觉得我存在是一种幸福，觉得这是一个很快乐的事情，所以坏聚见认为有我存在，与乐受相应；边执见也是一样的，因为是跟随坏聚见产生的；见取见是觉得自己持一个很殊胜的见。虽然把劣见执为胜见，但是他自己觉得这个见很殊胜，这是一种意乐；戒禁取也是一样的，他是把非因执为因，非道执为道，他觉得自己正行走在正确的道路上，和意乐受相应的。所以这四种见都是和意乐受相应。

慢当然是和意乐受相应，和别人相比自己觉得非常了不起，这个是很明显。

此处有个“欲界生”和“诸舍”，是指前面所讲的这些都是在欲界当中很明显地产生的。贪心和意乐受相应，嗔心与之相反等，这些都很明显；不太明显的和“诸舍”相应。不管是你的痛苦，还是你的安乐，在明显的时候，你可以安立这个是乐，那个是苦，可以相应，但是最后灭尽的时候，就不太明显。比如安乐最后一定是在舍受上面灭尽的，苦最后也一定是在这个舍上面灭尽的，只不过明显的时候，这个是苦，这个是乐，很

释为善法，因为修持善法能够让我们得到安乐。



清楚，但是在灭的时候很微细，不太容易感知得到。所以在他微细的时候，灭尽的时候，全都和舍相应。

“与诸上界地，各自如应而相应”，谁和诸上界地呢？这些受。这些受和色界无色界地“各自如应而相应”。“各自”是看他们自己有什么样的本体状态，比如二禅是安住在一种喜心，是和喜受相应。三禅是一种乐，不是喜，所以是和心乐受相应。然后再往上的四禅乃至无色界等全都是舍受，既没有喜，也没有心乐，所以是如应的，自己是哪一种受，就和哪一种相应。

当然从一个角度来讲，不明显的时候，上边的这些地都是可以和舍相应的，但是从另外一个角度来讲，二禅有自己的喜，三禅有自己的乐，有些中间地属于舍受，然后四禅和四无色都是舍受，这些全都是和舍受相应。所以“各自如应而相应”主要是从这个方面理解。

今天就讲到这个地方。



第八十课

《俱舍论》分了八品，现在我们学习是第五品分别随眠。分别随眠当中，现在我们宣讲的是根本烦恼和随烦恼相关的内容。前面我们学习了与受相应当中根本烦恼与受相应的内容，今天开始学习随烦恼方面的内容。

悔嫉忿害恨及恼，均与意苦受相应，
一切悭吝则相反，谄诳睡眠以及覆，
与意乐苦受相应，骄与心意乐相应，
舍受遍行一切中，余四与五受相应。

此颂讲到了后悔⁵³、嫉妒心、忿、害、恨及恼，这些随烦恼与意苦受相应。

做善业后悔当然是和意苦受相应；嫉妒心产生起来的时候，内心当中是非常不愉悦的。当我们看到别人安乐、圆满的时候，内心当中产生嫉妒对我们自己状况的改变没有丝毫的帮助，自己也不可能得到任何的好处和安乐，所以内心当中是非常不悦意的；忿害及恼也是一样的，对别人非常地忿和怀恨在心，想要伤害别人的心，还有恼，都是和意苦受相应，非常明显。

“一切悭吝则相反”，悭吝心主要是对自己得到的财富等非常欢喜，产生贪爱，不愿意布施给别人，安住

⁵³虽然也有对恶业后悔的时候，但此处不是纯粹讲心所，而是从烦恼的角度讲的。



在一种欢喜的状态当中，所以它主要是和乐受相应的。

“谄诤睡眠以及覆，与意乐苦受相应”，谄、诤、睡眠和覆这四种可以和意乐受相应、也可以和意苦受相应。首先睡眠的过程当中，即可以和意乐受相应、也可以和意苦受相应，这两个方面是非常明显。比如自己做了美梦，自己内心也会很欢喜；如果做了恶梦，自己内心当中也是非常不舒服的。正在做梦的时候是这样，醒来之后也是这样的。

谄诤和覆要看情况。比如自己想要欺骗别人，如果自己成功了，那么和意乐受相应；如果没有成功，就和意苦受相应。所以谄诤和覆是根据事情成没成功来判断，所以它和意乐受和意苦受都是可以相应的。

“骄与心意乐相应”，骄是和心的意乐受相应的。骄是认为自己很了不起的一种状态，觉得自己各种各样的功德非常地增上，贪执自己的心到达极点的时候，称之为骄，所以骄可以和意乐受相应。

“舍受遍行一切中”，舍受遍行在上述所有的烦恼当中，当然如果后悔、覆、谄诤等很明显产生的时候，不一定，但是它们消失的时候，都是消失在舍受当中。所以舍受是遍行一切当中，从这个角度可以了解。

“余四与五受相应”，“余四”就是剩下的无惭、无愧、昏沉、掉举这四种烦恼，他们都可以和五受相应，因为无惭、无愧、昏沉、掉举既有无分别的状态，也有有分别的状态。无分别的部分可以和前五识相应；如果有分别，可以和第六识相应。从这个方面讲的时候，如果是无分别的身识方面的，身体方面的苦受和乐受是可以的；如果是心上面的，和第六意识相应的烦恼，那么



就是喜和忧，即可以和心苦受和心乐受相应；舍受不分身心，都可以有。所以无惭、无愧、昏沉、掉举这四种都是从六识当中产生的缘故，和五受都可以相应。

以上学习了根本烦恼和随烦恼和五种受的哪种相应的内容。

乙七、宣说五障

有的地方也叫做五盖，它是障碍的自性。盖是遮障、覆盖的意思。

五障也是一种烦恼，单独把它们拿出来也有一定的必要性，因为它对于欲界生起色界的禅定做一些障碍。有些地方讲，欲界法和上层法之间的区别就是有没有远离这五盖。如果我们内心当中有这个五盖，就属于在欲界当中。学戒律的时候也是这样讲的，如果你在五盖的范围当中打妄语的话，还不会成为上人法妄语，因为所谓的上人要超离欲界，到达色界状态的时候，叫做上人，当然圣者更是上人了；如果说“我已经远离五盖了”，而实际上没有远离五盖，故意说妄语的话，就会成为上人法妄语，他就会破根本戒律。

所以有没有五盖基本上是属于分析欲界或色界的一种指标。如果远离了五障，内心当中就会产生初禅等的禅定；如果内心当中具有五盖，就没办法生起禅定。所以修持禅定必须要和五盖战斗，必须要消灭或者压伏这样的五盖，如此内心当中才会产生殊妙的禅定。

我们自己如果想要获得初禅等以上的禅定的话，也需要认识、对治五盖。当我们内心当中的五盖轻薄之后，内心当中就逐渐产生禅定。如果五盖彻底消灭的话，就可以生起初禅等等的善妙禅定。



虽然这个是共同的禅定，全知麦彭仁波切在《光明藏》等当中也讲到，在现在末法时代五浊恶世，即便想要真正生起欲界一心或者初禅是非常困难的事情，因为内心当中的执着太严重了，对于妙欲的耽着心特别特别重。所以在这个状态当中要生起禅定很不容易，不要说生起初禅，即便是欲界的最细心—欲心一境都非常困难。但是困难归困难，如果我们自己从因上面去着手的话，还是可以逐渐逐渐生起这个禅定的。其实还是有很多修行者通过自己的精进，也生起了禅定。

还有全知麦彭仁波切在《净土教言》当中也提到过，如果我们精进地祈祷本尊、修本尊，如果本尊的手放在我们的头上一加持，我们也可以刹那当中获得四禅等的禅定。这走的不是常规路线，不是通过慢慢地修持九住心等一般的禅修路线生起禅定的，而是通过信心，与本尊相应之后，通过本尊的威力加持之后，我们自己内心当中生起禅定的。

下面讲什么是五障（五盖）。

欲界诸障共有五，违品作用因同故。

二二合一有害蕴，及怀疑故唯立五。

“欲界诸障”，五障或五盖属于欲界的障碍，不是色界无色界的障碍。

“违品作用因同故”，主要是“二二合一”，为什么二二合一呢？因为这里面有昏眠障和掉悔障，分别两两放在一起。昏和眠本来是两种心所，放在一起作为一个盖；掉和悔本来是两种心所，放在一起作为一个盖。为什么把这样不同的心所放在一起？是违品同故，作



用同故，因同故，二二合一。这几个字主要说明为什么把两个不同心所放在一起做一个盖的原因。

有这么多障碍，为什么单单把这五种或者七种放在一起作为五盖进行安立呢？因为“有害蕴，及怀疑故唯立五”。

“欲界诸障共有五”，首先把它的名称安立一下。第一个是欲贪，即欲界贪。讲贪的时候不能够笼统地说贪心，因为贪心在欲界叫欲界贪，在色无色界叫有贪，所以到底是欲贪还是有贪？此处讲是欲贪。从比较严格的角度来讲，必须说欲贪，不能笼统地说贪。如果说笼统的贪，别人还要问：你说的这个贪到底是属于什么贪？我们还要跟他解释是欲贪。所以直接说是欲贪，欲界的贪欲。害心，当然在上二界没有，所以欲贪和害心都是典型的欲界法。昏眠就是昏沉和睡眠，掉悔是掉举和后悔。再加上一个怀疑，总共是五类，这里面有七种法。

七种法中欲贪和害心肯定是欲界的，《注释》当中说后面三者到底是三界做障碍还是欲界做障碍呢？其实后面的三者都是对于欲界做障碍的。前面讲到过，如果内心当中具有这些法的话，就没办法从欲界当中出离。修定的时候，我们的心态也没有办法从欲界心过度到色界心当中。如果我们具有这些法，一直熏习这些法，就没办法出欲界，生到色界无色界。虽然作为修行人，不一定希求转生色界无色界，但是从特法和因缘的角度来讲，如果耽着这些，没办法出欲界。如果没办法出欲界，那么要出三界当然也就很困难。对于追求解脱道的人来讲，虽然不追求色界无色界，但是如果要是出三界



的话，这些也是需要远离的。尤其是要生起禅定的话，这些是必须要远离的。

禅定在佛法的修习当中非常重要，我们如果要修生起次第、圆满次第，或者修持菩提心，如果有禅定的能力，这种禅定就可以摄持我们所修的法。比如如果我们安住在禅定当中念咒，咒力就会非常明显；如果我们一方面在散乱，一方面在胡思乱想，一方面在诵咒，虽然念了很多咒语的数量，但是咒力显不出来。所以有的时候我们说，修了这么多咒为什么没有功效？在这些法当中说念一遍功德多大，念两遍功德多大，为什么我念了十万遍都没有什么动静？如果我们没有以标准条件摄持来修，咒力虽然有，但是很微弱，不太明显；如果有禅定摄持，自己在观的时候也很清楚，念的时候也不散乱，这个时候咒力就会通过这样一种方式体现出来。咒力大了之后，种种验相就会很容易出现。

修空性也是如此，我们抉择了人无我、法无我，内心当中已经有了见解，虽然还不是真实的胜观，但是它是随顺胜观的一种正见。虽然有了正见，但是如果我们的心很散乱的话，见解就会飘忽不定的，有的时候有，有的时候没有，那么它的力量也没办法显露出来；但是如果有了禅定摄持，通过禅定安住在胜观见、无我见当中，见就稳定了，不会动来动去，它的作用马上就会出来了。

因此禅修的方法与信心的祈祷都非常重要，内心当中生起禅定，不管是修持后面的什么法，都是非常重要的。要断烦恼，必须是止观双运的状态。止观双运当中第一个是止，即寂止；第二个是观，即胜观，平时我



们抉择的大圆满见、人无我空性见、法无我空性见都是属于观的部分。如果有了止和观，二者双运的话，就可以达到效果。

下面讲昏眠和掉悔它们本来是不一样的，为什么放在一起宣讲呢？它们的违品同故，二者之间的违品是相同的；作用同故，二者之间的作用是相同的；因同故，二者的因是相同的，所以二二合一。不单单是昏眠，掉悔也是这样的。

首先昏沉和睡眠的因都是不欢喜的状态，有的时候是不欢喜做事情，有的时候是不欢喜听法，不欢喜修行等等，反正内心当中是不欢喜。想要昏沉，想要睡觉的时候，就没有一个很振奋的心，没有一个很欢喜想要做事情的心。当我们打瞌睡的时候，什么事情都不想做，眼睛要闭了，不想听法，做其他事情的兴趣也不大，没有振奋的状态。所以不管是昏沉还是睡眠，它们的因都是“不喜”；还有“瞢”，即懵懵懂懂的状态，自己不清晰；“频申”就是讲自己经常打哈欠；“食不平性”，饮食过饱，有的时候中午吃得多的话，吃完之后就昏沉，想要做下来看书很困难，或者晚上食用过多的话，也很容易睡觉；“心怯懦”，自己很疲倦，心往下走的一种状态。以上是它们的因相同。

它们的作用也是相同的，不管是昏沉还是睡眠，都是让自己的心很怯懦。

它们的对治也是相同的，不管是对治昏沉还是睡眠，都是观想光明。大恩上师在《注释》当中也讲了，如果我们在睡觉之前，观想自己的身体和外面充满了白光，在光明的状态中睡觉的话，早上也比较容易醒，



梦中也比较容易保持好的境界、正念，或者容易做一些善梦。还有在打坐的时候昏沉睡眠，也观想光明，通过光明的方式让我们清醒过来。当然如果自己修到一定程度，定力比较强的时候，这样的观想比较有用，但是刚刚开始修，观一观也不一定马上起作用。

还有很多其他的方法，比如观想一些功德法，禅定的功德，佛的功德，自己利益众生伟大事业的发心等等，可以让自己的心兴奋。昏沉和睡眠是心往下沉的，这个时候想一些让自己兴奋的事情可以让心往上走。

还有一些身体方面的方法，比如洗凉水脸，或者站起来走走，或者动一动自己的身体，头往后仰一仰，这些也是可以对治掉举和睡眠的方法。

掉悔，即掉举和后悔。掉举是我们的心不安住，胡思乱想，经常往外跑，想这个想那个。前面昏沉的状态是往下走的，而掉举的状态是往上走的，是高举的一种状态。心太过高举的时候，自己要把心往下压。比如打坐的时候，什么法义都没有想，胡思乱想亲属得失等。这个时候就要把自己的心往下压一点，观想轮回的过患，观想无常，因为这些修法都是把自己的心往下压的一种方法。自己的心慢慢往下走，以后自己的心就比较容易保持在一种均等平衡的状态。

后悔和掉举的因是一样的，都是回忆自己的亲属，比如回忆自己的亲属、父母、朋友等等。掉举就是想这个想那个，后悔就是以前和亲属在一起的时候非常非常欢乐，现在自己一个人等等，在这方面产生一些悔心。

对境，主要是经常想世间八法的对境方面，想财富、利益、恭敬、赞叹等等，或安住在不死的妄念，认为自



已暂时不会死，或者很长一段时间当中不会死。如果安住在不死的妄念当中，既然不会死，就不会那么迫切地想修行；反之，如果安住在死亡无常的观念当中，就会觉得想这么多没有意义，抓紧时间修法才是对的。所以如果有了无常的观念，这些就可以对治掉；如果经常安住在不死的妄念当中，掉举和悔心就会产生。还有经常想以前的喜乐都是让自己的心掉举和后悔的因。

作用都是让自己的心不寂静。安住在后悔的状态当中，心是不平静；安住在掉举的状态当中，自己的心也是不平静的，二者的作用是一样的。

二者的对治法都是寂止，让自己的心寂静下来。以上讲到了不同的心所却把他们放在一起的原因。

“有害蕴，及怀疑故唯立五”，这么多的烦恼，为什么只安立了这五个作为障（或盖）呢？此处说“有害蕴⁵⁴”，首先这些法是对戒定慧蕴是有一定的伤害的，因为欲贪和害心是让我们不离开欲界，是罪业的缘故，对戒蕴是有害的；昏沉和睡眠是让我们远离胜观，所以是有害于慧蕴。如果我们处在昏沉睡眠当中，胜观怎么可能很明清，是不可能的。如果胜观不明清，我们的智慧就没办法开发和明显，所以昏沉和睡眠是有害于慧蕴的；掉举和悔心是远离寂止的，没办法安住在禅定，所以是有害于定蕴。

“及怀疑故”，如果没有前面的戒定慧，他就会对真谛生怀疑。如果对真谛生怀疑，就会危害解脱蕴和解脱知见蕴。这是大恩上师在注释当中讲的，因为解脱是

⁵⁴ 无漏五蕴，即戒蕴、定蕴、慧蕴、解脱蕴、解脱知见蕴。



缘真谛而产生的，但现在对戒定慧三蕴有伤害，生起了怀疑，在怀疑状态当中怎么可能得到解脱呢？所以解脱蕴没办法得到。如果解脱蕴得不到，解脱知见蕴就得不到。

因为他们对于无漏的五蕴有伤害，所以“唯立五”，在所有的烦恼当中安立五种的原因就是这样的。

甲三、断随眠之方式 分二：一、见断之断法；
二、修断之断法

乙一、见断之断法

由以遍知所缘境，真实灭尽彼能缘，
以及断除所缘境，生起对治而灭惑。

前面三句讲到了见断的三种断法，“由以遍知所缘境”是一种断法，“真实灭尽彼能缘”是第二种断法，“以及断除所缘境”是第三种断法。严格意义上来讲第四句已经属于修断了，从后面的颂词和注释就可以看出来了，我们把它放在修断当中安立。

见断的断法有三种，第一个是“遍知所缘境”，即彻底地了知所缘对境的真相。如果了知了所缘对境的真相，障碍就会断掉。因为你是对于四谛的道理是迷惑的，何时当你认清楚了四谛的本相，你的烦恼自然就断掉了。比如当我们看到一个假人，认为它是真人的时候，就会产生各种各样的恐怖、怀疑、贪欲、嗔恚等情绪和烦恼。但是当我们看清楚它不是真实的人，就是一个假人，就是一块木头，有点像人的形状，是我自己灯光太暗了，没看清楚，把这个假人看成真人。当我们看清楚它的本相的时候，前面缘这个所谓的真人产生的贪欲、



嗔恚，还有怀疑等全部都没有了，在见到它真实的面貌的同时，就完全可以断掉。

就像我们平常讲到的绳子和蛇的比喻一样。当然我们把一条绳子错看为蛇的时候，就会产生这是一条蛇，它很恐怖，它为什么不去其他地方，跑到我家里来等很多很多的想法、恐怖和邪分别。但当他看到这是一条绳子的时候，以前所有的负面的东西一刹那之间全部消失。

所以第一种断法就是这样的，“遍知所缘境”。因为我们对于四谛的本相还迷惑，例如苦谛下面有无常、苦、空、无我四个形相，本来所有的苦谛的本相就是这样，但是我们在缘苦谛的时候，根本没有看到无常、苦、空、无我，我们生起颠倒想了，比如前面讲到的，生起了贪欲、嗔恚、无明、慢、种种见等等，其实这些烦恼都是因为没有见到苦谛的真相而引发的。当我们看到无常就无常的，苦就是苦的，空就是空的，无我就是无我的这些苦谛的真相的时候，贪欲、嗔恚、无明、坏聚见、戒禁取见等所有这些就全部没有了，同时消亡了。

以上是通过遍知，彻底地了知所缘对境，就可以断除烦恼。苦谛是这样，集谛也是这样的，道谛和灭谛也是这样的。这是第一种断的方式，也是我们比较熟悉的方式。

第二种断的方式是“真实灭尽彼能缘”。这种方式陌生一点，稍微难懂一些，也不是特别难懂。颂词当中提示是灭尽能缘，通过灭能缘的方式来断所缘，如果你的能缘灭尽了，你的所缘烦恼也断了。

具体是怎么样的？这里面有一种特安立的方式，



即烦恼缘烦恼。所缘是烦恼，能缘还是烦恼。我们前面讲烦恼的时候，有同分界的随眠遍行和不同分界的。同分界有十一种遍行烦恼，不同分界是可以缘上界的，十一种中除去坏聚见和边执见，即九种。前面刚开始讲随眠的时候提到过，道友们如果忘记了或者不清楚，可以回去看一下。

苦谛和集谛下面的烦恼分了二种，一种是缘自地的烦恼作为能缘，它的所缘就是缘上界的九种遍行烦恼，所以能缘所缘都属于苦集下面的烦恼。

我们要断的是缘上地的九种烦恼，这个所缘怎么断呢？断的方式是断能缘，“真实灭尽彼能缘”，断掉缘欲界自己苦集的能缘就可以了。

在其他注释当中讲了一个比喻方便我们理解。一个人靠在一棵树上，往上看。他往上看就是上缘烦恼，这叫做九种上缘烦恼。他靠着这个树就是本地烦恼，就是能缘。他往上看是所缘，需要断这个，怎么样把所缘断掉呢？把这个树砍掉就行了，因为人是靠在这个树上的，树一倒掉人就倒掉了。我们要把人倒掉的方式是什么？只要把靠的树砍掉，因为这个人是没有力量的，很虚弱的，他如果不靠树就没办法站立，这个树一倒，人就倒了。

要断缘上面的烦恼，就把它的能缘断掉。把缘自地苦集下面的十一种遍行断掉，它就没有靠山了。注释中讲无因就不可以有果。所缘是依靠能缘而生的，能缘断掉了，所缘就断掉了。这是有部的特殊观点。

第三种是“以及断除所缘境”。前面第一种是遍知所缘境，此处是断除所缘境。首先我们要知道前面第一



种是苦集灭道都可以有，第二种是苦集的，第三种灭道的。灭谛和道谛下面也有烦恼，也是烦恼缘烦恼。此处的烦恼缘烦恼有一个直接颠倒的执著，还有再度颠倒的执著，主要是这个地方有点复杂，其他地方不复杂。

灭谛和道谛下面有很多种烦恼，有一种是直接缘道灭无漏的，比如无明、怀疑和邪见这三种可以直接缘道灭。邪见是认为道灭不存在，怀疑是怀疑灭谛到底存不存在，无明是不知道情况，所以这三种可以直接缘道灭，这个叫做直接颠倒执著。

还有一种叫间接的再度颠倒执著。间接缘道灭的有贪欲、嗔恚和慢。它们没办法直接缘道灭，因为行相不一样。它们直接缘的是无明、怀疑和邪见，这个叫再度颠倒。它们不是直接缘道灭的，而是直接缘道灭下面的烦恼。这个叫有漏缘，前面叫无漏缘，无漏缘就是直接缘道灭的，因为道灭是无漏的，这是第一层关系。第二层关系是贪欲、嗔恚和慢是直接缘不了道灭的，只缘前面第一层关系当中的烦恼。所以能缘是烦恼，所缘也是烦恼。

所以大恩上师在注释当中讲，这个所缘其实也是能缘，为什么这个所缘也是能缘？因为贪欲、嗔恚和慢所缘的其实就是邪见、无明和怀疑。所以我们讲的就是这两层的关系，直接的和间接的。

那么我们怎么样断除这个能缘？也就是说贪欲、嗔恚和慢怎么样断掉？断掉所缘境就可以了，也就是把无明、怀疑和邪见断掉。这样一种所缘境一断，能缘就断了。所以说复杂也是有点复杂，其实真正仔细观察，也不复杂，首先把关系搞清楚，烦恼下面的直接所缘，



就是无明、怀疑、邪见，它们是直接可以缘道灭的。作为这个地方的所缘境，虽然它们也是能缘，能缘道灭，但是此处它们是贪欲、嗔恚和慢的所缘境。所以这个时候的所缘境不是指道灭，而是指缘道灭的怀疑、无明和邪见。

能缘是贪欲，嗔恚和慢，我们怎么样断除它们呢？我们不需要去断贪欲、嗔恚和慢，我们就把它们的所缘境断掉就行了，把直接缘道灭的邪见、怀疑和无明一断，能缘就断了。相当于人靠在棍子上一样，把所缘的棍子打倒之后，他自己就跟着倒下去了。

此处都是烦恼和烦恼之间的关系，第二种也是烦恼和烦恼，只不过是同分界和不同分界二者之间的能缘所缘，此处是直接颠倒和再度颠倒二者之间的烦恼。

“生起对治而灭惑”，放在下面，注释当中没有讲这个问题，它主要是修断，所以我们放在修断当中讲。

乙二、修断之断法

所谓对治有四种，断持远分与厌患，
许以所缘可断惑。法相不同与违品，
境相隔绝与时间，如大种戒时方远。

此处讲修断，为什么说上面颂词的最后一句“生起对治而灭惑”是放在这的呢？因为注释当中讲得很清楚，修断是以什么方式断除的呢？是通过生起与之行相相违的上中下九品修习对治而灭尽的，所以它一定是修断的内容。其实这个颂词应该在这个地方，修断是生起对治而灭惑的。



既然是生起对治而灭惑的，那么对治有几种？所谓对治有四种，有四种对治法，第一种叫做断对治，第二种叫持对治，第三个叫远分对治，第四个叫厌患对治。

首先断对治，其实简单讲就是无间道，可以在无间道当中开始断除所断烦恼。生起的无间道之后，就可以真实地和烦恼作战。正在断烦恼，正在对治烦恼的时候，就叫做断对治，因为可以断烦恼的缘故。

第二个方面叫持对治，从一个角度来讲，直接也可以安立为解脱道，解脱道以上的都可以安立为持对治。在无间道断除烦恼之后，要守持离得，也就是断除烦恼之后的得，这个就是解脱道。要守持这样的解脱道，就叫做持对治。

第三个叫做远分对治，也叫做胜进道，也就是功德越来越超胜。为什么叫远分呢？因为生起了上上功德之后，越往上走，功德越超胜，功德越超胜，离所断的障碍越远。已经离开好几层了，断烦恼的时候是在无间道断的，无间道断完之后还有一个解脱道，解脱道过了之后是胜进道，所以到了胜进道的时候，已经离开烦恼很远了，所以叫做远分对治。

第四种叫做厌患对治，主要是把苦集等所断的法视为过患，想要远离无常、苦、空、无我这些苦谛的行相，所以叫厌患。有些注释当中讲，从次第来讲第一个应该是厌患对治。厌患苦集的烦恼，厌患了之后才去无间道断除，断完之后才是解脱道，解脱道过了之后是胜进道。如果从这个次第来讲，厌患对治放在前面，因为首先要生起厌患，生起了厌患才要去对治，然后是断对治无间道，然后是持对治解脱道，然后是远分对治胜进



道。第六品还会讲胜进道。

以上是四种对治法，通过四种对治，逐渐远离障垢。

第三句“许以所缘可断惑”，真正断惑的时候，是以相应的方式断，还是以所缘的方式断？只是以所缘的方式断。因为烦恼和它相应的法二者之间没办法分开，即便是你把烦恼随增的作用去掉了，但是他二者之间还是无者不生的关系。虽然上面真正的作用没有了，但是还是分不开，没办法彻底断。真正要彻底断开联系，就是通过所缘的方式。把能缘和所缘二者之间的系缚断了，二者之间就分开了。就像我们放风筝一样，我们站在地上放风筝，线把我们和风筝连在一起。如果把线断了，二者之间就彻底断开了。

相应的方式没有办法完全断，因为二者之间没办法分开；真正断掉就是所缘，能缘和所缘之间有个系缚，把系缚断掉，自己就和所缘真正分离了。从这个角度来讲，“许以所缘可断惑”，是通过所缘的方式可断惑。

“法相不同与违品”讲远分对治，附带讲一下远分对治有几种远，一、法相不同而远，二、以违品和对治而远，三、境相隔绝而远，四、时间而远。

通过例子宣讲，“如大种戒时方远”。首先大种是法相不同，虽然大种和大种之间隔得很近，它们都是混在一起，创造大种所造法，从这个角度来讲隔得很近，但是很远，为什么呢？因为它们的法相不同，暖湿坚动摇等法相、作用都是不同的。虽然地水火风这四大种都是挨着一起的，但是因为它们四者之间的法相完全不相同，有些是硬的、有些是暖的、动摇的等等，法相不同的缘故，离得很远，这个方面是法相不同而远。



违品和对治也很远，如破戒和持戒之间很远，因为
是违品和对治。如果你破戒，当然就没有持戒，具戒就
没有破戒，所以二者相互之间是对治和违品，从这个角
度来讲，二者之间隔得特别远，因为它们是相违的东西
的。

境相隔绝而远，是从地方的角度讲的。“如大种戒
时方远”中的“方”是处所的意思，处所隔得很远。比
如东海岸和西海岸之间就隔得特别远，中国和美国中
间隔了个太平洋，离得特别特别远。从地方的角度来讲
是远的，就像平时我们讲成都离色达很远。

时间很远，“如大种戒时方远”中的“时”就是时
间。比喻它的例子就是时，比如过去事和未来事就隔得
很远。

以上讲到了四种远分对治，当到了胜进道的时候，
离所断的烦恼越拉越远。

诸惑一次即灭尽，彼等离得复殊胜，
生起对治与得果，以及炼根诸时中。

烦恼灭完之后，当他修道到了后面的时候，所断烦
恼的本体会不会越来越殊胜？以前在无间道的时候把
烦恼断掉了，或者当得到一果二果的时候，因为修道的
能力增长，所断的烦恼本身会不会越来越殊胜？不会。
“诸惑一次即灭尽”，以后不会越来越增长的。

“彼等离得复殊胜”，但是所获得的抉择灭，这个
离得本身跟随不同的道会越来越殊胜。哪种情况下越
来越殊胜呢？“生起对治与得果，以及炼根诸时中”，
讲到了六种时间。



第一个是对治的时候，真正开始对治烦恼，断掉烦恼的时候，得到解脱道的时候，这个对治。然后是得果，有四种果，即预流果、一来果、不来果和阿罗汉果这四种阶段。最后一个是炼根的时候。以上是六种时间。

如果是钝根，就是六种时间；如果是利根，五种时间当中越来越超胜。所以此处的意思是，会不会因为我们修道的增上，所断烦恼的自性越来越殊胜？不会。它只要断了，就一次性灭尽了，不会在得果的时候，这个所断的自性的功德越来越增长。但是它的离得方面会越来越殊胜。离开烦恼之后有个离得，这个离得会随着自己道力的增长，越来越殊胜。

转殊胜的阶段，第一个是生起对治，当我们通过无间道把障碍断掉之后，获得解脱道，这个时候就有一种已经对治完的状态，这个时候是很殊胜的，是我们最初得到的一种解脱道。

然后是得果，当我们后面再再生起预流果、一来果、不来果、阿罗汉果这四种果的时候，他的离得会越来越殊胜。当内心当中道谛的功德越来越增胜的时候，对离得的证悟也会越来越超胜的。

还有一个炼根，后面还会讲。有一些钝根者通过不断的修炼，会从钝根转为利根。如果他内心当中钝根的状态舍弃了，生起利根的状态的时候，以前的离得会增胜的。钝根才可以炼根，如果他已经是利根了，那就不会有第六种，因为他本来已经是利根了，不会再通过炼根的方式转为利根。

后面还要讲钝根和利根的差别，随信行、随法行等等，得阿罗汉的时候，如果是钝根者，有退法的情况；



如果是利根者，不会退。所以在小乘当中有一种炼根的说法。

当然完完全全按照小乘的观点，阿罗汉还有炼根转变的情况，钝根会退失，这个不一定真实承许。但是我们自己需不需要炼根呢？也需要，因为有钝根和利根的差别。有些可能是天生的利根，前世修了正法之后，今生当中他就是利根，他的信心和慧力非常超胜，所以他修行佛法的时候也是很殊胜的；有些可能是钝一点，前世做的因缘少一些，或者做了一些对法有障碍的因缘，今生当中他老是打不开思路，觉得自己很愚钝。这个可以炼根，不断地闻思修行，不断地祈祷上师、文殊师利菩萨的加持，之后他的根就逐渐开始敏锐了，记忆力、理解力、修行力、观照力都慢慢增上了，这就是一种炼根的过程，通过修炼从钝根转为利根。

以上是从修断的断法方面进行安立的。

今天我们就学习到这个地方。



第八十一课

《俱舍论》分了八品，现在我们学习的是第五品分别随眠的最后内容。前面讲到了这些随眠，以及如何对治，今天讲断除之果。

甲四、断除之果 分五：一、分类；二、是何道之何果；三、定数；四、何补特伽罗具足；五、宣说得舍

乙一、分类

所谓遍知⁵⁵有九种，灭欲苦集谛为一，
灭后二谛各为一，上三遍知余亦三，
灭顺下分与色界，及灭诸漏三遍知。

首先这里面出现了遍知，后面也会反复出现遍知。这个遍知的意义是什么呢？一方面有周遍了知的意思，即断除烦恼之后，对于四谛等法的本体可以周遍地了知，是一种证的遍知。而此处主要是讲断的遍知，即断除了这些随眠之后，他所远离的所断的灭法。烦恼灭了之后出现的灭法就是此处所讲的遍知的意思。所以，遍知有证的遍知和断的遍知，此处主要是从断的角度讲。

此处的遍知都是和断除烦恼直接相关的。见道修道有九十八种随眠，但是没有安立九十八种遍知，只安立了九种，原因后面还要提到。

“所谓遍知有九种”，有九种遍知，九种遍知如何

⁵⁵ 断除了随眠之后安立的果，叫遍知。



安立的呢？“灭欲苦集谛为一”，九种当中首先是灭除欲界的苦集谛，这个苦谛和集谛二者合起来，合起来的原因后面还要讲，灭除了欲界的苦谛和欲界的集谛之后，安立为一个遍知。

“灭后二谛各为一”，“后二谛”即道谛和灭谛，此处不需要合起来，单独可以安立，灭除灭谛下面的烦恼安立一个遍知，灭除道谛下面的烦恼也安立一个遍知，即两种。加前面是三种，这些属于欲界下面的遍知。本来谛有四种，但是此处安立了三种。

“上三遍知余亦三”，“上三遍知”也是一样，色界和无色界合在一起也是三种遍知，即苦集谛为一，灭谛下面的是一，然后道谛下面烦恼灭完之后安立一个遍知。

前面是从见断的角度来讲，后面就是从修断的角度来讲。“余亦三”，剩下的灭除修断的烦恼也安立为三种，分别是什么呢？

“灭顺下分与色界，及灭诸漏三遍知”，首先有一个“灭顺下分”，前面我们讲过，主要是欲界的烦恼，叫做顺下，因为下就是欲界的意思。把欲界的烦恼灭完之后，安立一个叫做顺下分的遍知；把色界的烦恼灭尽之后，安立一个断除色界烦恼的一种遍知；最后把无色界的灭完之后，是灭诸漏遍知。以上是“余亦三”当中的三种，也就是断除修断之后安立的三种。

所以总共是九种遍知。首先从数目分类上来安立一下。

乙二、是何道之何果

对于遍知相关的内容，后面几个科判要展开讲。



其中六种为忍果，余三即是智之果。
未至定为一切果，所有正禅五或八，
未至定果即为一，无色三正行亦尔。

首先前两句“其中六种为忍果，余三即是智之果”讲到到底是忍的果还是智的果的问题。九种当中前六种是忍之果，后面三种是智之果。后面一个颂词主要是讲色界和无色界的定是怎么安立的？从未至定开始乃至到无色界的正行定为止如何安立遍知的果。

“其中六种为忍果”，前面的六种都是忍的果，通过忍，把前面的烦恼灭尽之后，安立一个遍知果。第七、第八、第九属于修断的范围，没有忍，都是智。

虽然第六种已经到了修道，但是这个修道所得到的遍知是在第十五刹那的时候，已经开始对治烦恼了，然后到第十六刹那的时候现前了解脱道，烦恼灭尽，安立一个遍知。所以前面六种都属于见道所包含的。第六个遍知已经到了第十六刹那，从这个角度来讲，它已经到了修道了，但是前面断烦恼这部分是属于在见道当中。所以其中六种是忍的果，忍位当中和烦恼作战，开始把烦恼断掉，然后下一刹那现前遍知果。

这个遍知，我们在前面再再提到过，就是断除烦恼的灭，断除烦恼的灭安立为遍知的意思。

平常我们说的遍知佛陀从某个角度来讲，不是完全一样的。真正的遍知佛陀是对所有一切所知法都无一遗漏全部了知的角度安立的。而此处的意义有一点相似，但不是完全一样，此处主要是灭除烦恼之后安立的抉择灭，称之为遍知。



“余三即是智之果”，后面的三种属于智之果。修道当中没有忍，全都是智的果。从断顺下分的遍知开始，然后是断色界的烦恼遍知和灭尽诸漏的遍知，这些都属于智之果。

以上我们就知道了，九种当中前六种是属于忍果，后面三种属于智果。

“未至定为一切果”，未至定可以得到九种遍知。未至定的力量很大。第三句的未至定和第五句的未至定都是未至定，但是前面的未至定是指色界的未至定。未至定是从欲界到色界，还没到初禅之前的一种禅定。这个未至定的力量特别大，它可以灭除一切烦恼，所以未至定可以得到一切遍知，所有的九种遍知在未至定当中都可以得到，所以说“未至定为一切果”。但是不是全都是未至定得到呢？不一定。

未至定虽然还没有真正到正禅，但是它已经超越欲界，属于色界的范围了。它可以断除欲界的所有障碍，而且在未至定当中可以证悟一切的遍知果。

“所有正禅”，即一禅、二禅、三禅、四禅，也就是色界的正禅。色界的正禅“五或八”，有两种观点。其中前面一种观点是世亲菩萨自己承许的，后面一种是引用妙音尊者的观点。所有的正禅当中可以获得五种遍知。

未至定可以把欲界的烦恼都断掉，到了正禅的时候，主要是断除色界和无色界的烦恼。在分类当中欲界有三种，上二界有三种，正禅首先可以断除见断当中属于色界无色界的三种烦恼，然后获得三遍知，即“五”当中的三个，是见道上二界的三种烦恼。然后还可以断



除修道当中最后两种，即断除色界的烦恼和无色界的烦恼，从而获得色界遍知和灭诸漏遍知。所以前面的三种加上修道当中的最后两种就是五种了。

为什么此处没有顺下分的遍知⁵⁶呢？其实顺下分遍知是通过未至定断的，此处说的是正禅，而顺下分的遍知的得在未至定的时候已经得了，因此在正禅当中不需要重新得。所以“正禅五”要把顺下分的遍知⁵⁷去掉，它可以得到灭色界的遍知和灭尽诸漏的遍知。

还有八种的说法，即把前面的欲界三种也算进来，也就是本身的五种再加上欲界当中的三种遍知，就是八种。八种怎么安立的呢？主要是超越证的观点。

首先通过世间禅把欲界烦恼灭尽，然后开始取见道。取见道的时候，见道位所摄的欲界三种遍知在这个时候可以顺便得到。欲界见道灭尽苦集和欲界所摄的道灭三种在取见道过程中顺便得到了。之后，一到了修道第十六刹那的时候，他已经到了根本地。为什么到了根本地？因为前面他已经经过世间禅把欲界烦恼断掉了，所以十五刹那一出定，到了修道的时候，直接到了正禅。前面的三种遍知在经过见道的时候顺便得到了，然后到了修道十六刹那的时候已经到了正禅。正禅当中本身可以获得的是前面的五种，再加上前面在欲界当中顺便得到的三种遍知，所以总共加起来是八种。

为什么没有顺下分呢？原因也是和前面一样，所以是八种不是九种。遍知共有九种，此处只有五种或者

⁵⁶ 顺下分的遍知也是修道位所摄的，断尽欲界烦恼。

⁵⁷ 修断有三个遍知，即顺下分遍知，灭色界的遍知和灭无色界的灭尽诸漏的遍知。



八种的情况可以出现。这是妙音尊者的观点，世亲菩萨顺便把它列出来，“所有正禅五或八”，通过正禅可以获得五种遍知或者八种遍知。

“未至定果即为一”，此处的未至定不是讲色界的未至定，而是无色界的未至定。唐译把前面的叫未至定，后面的叫尽分定，所以唐译无色界的尽分定和此处无色界的未至定的意思是一样的。

色界的四种正禅已经讲过了，无色界的未至定可以得到几个遍知呢？可以得到一个遍知，即断尽色界的。无色界的未至定可以断所有色界的烦恼，得到一个灭除色界贪欲的遍知。

“无色三正行亦尔”，无色定有四种，把最后一个去掉。其原因前面再再提到过，因为非想非非想定的力量很弱，没办法断障，断不了烦恼（欲界心太粗大了也不行）。所以无色界当中只取前三，即空无边处、识无边处和无所有处，所以“无色三正行”。

“亦尔”，即也是获得一个遍知，即灭尽诸漏遍知。把无色界的烦恼断掉，获得灭尽诸漏的遍知。

以上我们就了知了是何道之何果。色界的未至定可以获得所有的九种。正禅可以获得五种或者八种，五种当中是见道上二界的三种烦恼，再加上修道当中最后两种；八种就是再加上欲界当中的前三种，总共加起来是八种。无色界的未至定得到一个，即灭尽色界烦恼。无色界的三正行灭除无色界烦恼，也是得一个。

以上分析了哪种定可以得几种。

一切均是圣道果，世间之道果有二，



类智亦然法智三，彼之同品果六五。

这九种遍知哪些是出世间道得到的，哪些是世间道得到的？“一切均是圣道果”，即九种遍知全部都可以用圣道获得。“均是”的意思是都可以是圣道的果。如果你通过无漏道，九种遍知都可以得。

如果是世间道呢？“世间之道果有二”。有的时候圣者也可以依靠世间道远离对欲界和色界的贪欲，即前面第七种断顺下分烦恼的遍知，以及第八种断除色界的烦恼的遍知。一个是断欲界的，一个是断色界的，这两种是圣者可以通过世间道得到的。

前面需要通过见道得到，这些通过纯粹的世间道是不行的，最后一个漏尽遍知纯粹依靠世间道也不行，因为没办法再欣上而厌下的缘故。所以圣者以世间道可以获得的就是第七第八，可以通过世间道欣上厌下的方式断除顺下分的遍知，也可以通过欣上厌下的方式断除色界烦恼的遍知，这两种可以得。

“类智亦然”，“类智”主要是修道的类智，“亦然”和前面的“二”相同，刚刚讲到“世间之道果有二”，同样，修道的类智也是获得两种遍知。因为是上二界的对治的缘故，可以获得第八第九这两种，也就是断尽色界烦恼的遍知和灭尽诸漏的遍知。因为修道类智不决定是世间道，所以可以获得最后一个断诸漏的遍知。

“法智三”，这个法智也是修道的法智，这个修道的法智可以获得三种遍知，即第七第八第九最后三种。第七是顺下分的遍知，第八第九刚刚讲过了。修道法智是整个三界烦恼的对治。所以第一它可以对治欲界的



烦恼，断掉欲界烦恼就获得了顺下分的遍知；色界的烦恼断尽之后可以获得灭尽色界烦恼的遍知；把无色界的烦恼断尽之后就可以获得尽诸漏的遍知，法智就可以获得这三种。

“彼之同品”，即法智和类智的同品。前面是讲真实的类智和真实的法智二者获得的遍知分别是二和三。如果再把它们的同品加上来，也就是加上来法智的忍和类智的忍，“果六五”，可以是六或者五。

首先法智加上同品法智忍的果可以获得六种遍知。因为法智忍当中可以有欲界见断的对治，所以加上前三遍知⁵⁸。修道法智可以获得七八九后面三种。前三加后三总共就是六种，就是“彼之同品果六”。

彼之同品果五是指类智和类智的同品类智忍。加上类智忍就可以断除见断当中的色界无色界，所以是中间三遍知⁵⁹；通过类智得到最后二遍知，即第八第九。

前面提到过，在修道当中没有忍只有智，所以第一个是法智，第二个是类智，这里面没有法忍类忍，因为在见道当中才有忍和智，所以此处说修道的法智和类智。

乙三、定数

定数也是很关键的问题。前面提到见断和修断的烦恼总共加起来有九十八种。如果说断除一个烦恼就安立一个遍知的话，那么这九十八种烦恼每一种烦恼

⁵⁸ 前三遍知，在第一个科判讲到，断欲界苦集的遍知，断欲界灭谛烦恼的遍知，以及断除欲界道谛烦恼的遍知，主要是属于欲界见断。

⁵⁹ 中间三遍知，即九种当中的中间三种。断色界无色界的苦集二者，断色界无色界见道灭谛烦恼，以及断除其道谛烦恼，是见道所摄的。



都要断，为什么不安立九十八种遍知，而只安立九种遍知呢？定数，它一定是九种，不会多也不会少，所以这个科判很重要。

获得无漏之离得，失毁有顶一分惑，
二因一切均摧毁，故立遍知复超界。

“获得无漏之离得”是安立遍知的一个条件；“失毁有顶一分惑”是安立遍知的第二个条件；“二因一切均摧毁”是安立遍知的第三个条件，“故立遍知”，主要是安立见道当中的遍知，见道遍知三个条件就够了。

“复超界”是安立修道遍知。所以见道修道总共加起来是四种。

四种当中如果满足了前三种条件就可以安立为见道当中的遍知，再加上“复超界”这一个条件，就可以安立为修道的遍知。真正符合这三个条件或四个条件的只有这九种，其它不符合条件的就不安立了，虽然它们断了烦恼安立灭，但是不安立遍知。

下面看一下这些条件。条件当中第一个是要“获得无漏之离得”，也就是说必须是无漏道获得的，这是第一个条件。第二个条件是“失毁有顶一分惑”，对于有顶非想非非想的烦恼，至少要失毁一分惑，至少要断除属于有顶的一部分烦恼。第三个条件是“二因”，即同类因和苦集谛下面所摄的遍行因，一个是同类的，一个是不同类的，或者说一个是同分界，一个是不同分界的，这两种因“一切均摧毁”。这三个条件满足了才可以安立见道的遍知。

首先苦集灭道是四谛，苦谛下面所摄的是苦法忍、



苦法智、苦类忍、苦类智，前面两种属于欲界，后面两种属于上二界的；然后下面是集法忍、集法智、集类忍、集类智；第三个是灭法忍、灭法智、灭类忍、灭类智；最后一个是道法忍、道法智、道类忍、道类智，四谛十六刹那是这样排列的。

首先第一刹那是苦法忍，它具足第一个条件无漏离得，它是见道的第一刹那，已经进入无漏，也离得了，它自己下面的烦恼灭掉了，所以符合第一个条件。但是这个苦法忍只具有一个条件，后面两个条件不具足，因为它是属于灭除欲界烦恼的一种智慧，或者一种灭。它不能断除色界无色界的烦恼，必须要苦类忍才能够断有顶，因为苦类忍是对治上二界的。所以苦法忍因为不具有后两条的缘故，不能安立为遍知。

苦类忍是正在断上二界的烦恼。

到了苦类智的时候，具足前两条，第一它是无漏离得；第二它可以灭除有顶的一分惑。这一分惑很重要，我们不是说把所有属于有顶的烦恼全部灭掉，才能安立遍知，而是至少要断除有顶一分的烦恼。有顶的烦恼有苦集灭道四种，四种当中属于苦谛下面的有顶烦恼断掉了，这就属于断了一分惑。苦集灭道四谛下面所有的有顶烦恼都断掉就圆满了，但是此处只是断掉属于苦谛下面的烦恼，所以它属于“失毁有顶一分惑”。苦类智是断除有顶属于苦谛的烦恼，所以具足第一条和第二条，但是第三个条件“二因一切均摧毁”不具足。

苦谛和集谛的同类因和遍行因⁶⁰都摧毁才满足第

⁶⁰ 遍行因，可以缘五部，遍行其它一切。只在苦谛和集谛下面的十一种烦恼或



三个条件。虽然苦法智已经把苦谛下面同类因和遍行因，属于欲界见断的烦恼灭完了，但是集谛下面的同类因和遍行因还没灭完。集谛下面还有一个遍行因，还可以缘其他的法。因此单单到了苦类智还不行，“二因一切皆摧毁”这个还没有完全圆满。

再往下走，到了集法智的时候就可以了。法智第一条当然是具有无漏离得；第二条也具有，因为在苦类智的时候，“失毁有顶一分惑”这个条件已经圆满了，越往后走，前面的条件都是圆满的，所以这两个条件都有了。第三个条件会不会具足呢？也具足，因为苦谛的同类和遍行在前面已经断掉了，到了集法智的时候，它自己下面的同类因和遍行因在集法智生起的时候，就完全断了，所以第三个条件具足。这个时候才安立一个遍知。

把苦集谛合在一起的原因就是这个。前面讲到欲界的三个遍知当中，苦集必须放在一起才安立一个遍知，原因就是因为在苦谛和集谛下面都有遍行因，只断掉苦谛下面的，集谛下面的遍行因还可以缘。只有把苦谛和集谛下面的两种烦恼同时断掉，才能安立一个遍知。

后面灭谛下面单独安立一个遍知，道谛下面单独安个遍知，不需要把灭谛和道谛合起来，因为遍行因没有了，只是在苦谛和集谛下面才有遍行因，灭谛和道谛下面是没有遍行因的。后面所有的遍知都具备前面的三个条件，所以后面就不需要再这样安立了。

在第六刹那集法智开始安立第一个遍知；第八刹

者九种烦恼有。



那的时候安立第二个，断除上二界的苦集；在灭法智安立一个欲界灭谛的遍知；灭类智断除上二界安立一个遍知；道法智安立断掉欲界下面道谛的烦恼的遍知；第六个遍知必须要到第十六刹那，第十六刹那就到修道了。欲界当中的苦集，色界当中的苦集，欲界当中道灭，色界当中的道灭，如此安立六个。

总之三个条件必须要具足，具足之后才能安立一个遍知。真正第一个条件具足的时候是在第六刹那，前面五刹那都没有安立遍知，因为条件都不具足，要么具足一个条件，要么具足两个条件，到第六刹那的时候，这三个条件才全部具足。

这三个条件我们要清楚，一个是获得无漏道，十六刹那都是具足的，因为只要是到了苦法忍都是具足的；第二个要“失毁有顶一分惑”，必须是类智，所以在法忍法智当中是没有的；第三个必须要“二因一切均摧毁”，即苦谛和集谛下面的同类因和遍行因都要摧毁。这个时候必须要到集类智。到了集类智的时候，下面的同类因和遍行因就摧毁了，所以这个时候三个条件开始具足，这之后三个条件都是圆满的。后面是断除上面的苦和集，断除欲界的灭和道，每一个安立一个遍知。

“故立遍知”，这才安立遍知，属于见道的只有六个。

还有三个怎么安立呢？“复超界”。如果要安立修断的遍知，前面三个还不够，再加一个“超界”，比如要超出欲界安立一个遍知，安立顺下分。断尽所有的欲界修断安立一个遍知，因为它超离欲界了，条件具备。在前面三个条件具有的基础上，再加上一个超界。顺下分遍知算不算超界呢？当然算，因为它已经把欲界烦



恼断尽了。第二个灭尽色界遍知，有没有超界呢？超了，通过无色界的未到定已经断除了色界的烦恼，它超界了，所以安立修道的第二个，也就是第八个。最后一个尽诸漏遍知，超三界，当然安立一个遍知。

这九个遍知都有根据，所以这个定数问题可以帮助我们理解前面为什么苦集安立一个，道和灭不分别安立的原因。

乙四、何补特伽罗具足

何种补特伽罗具有这样的遍知。

凡夫一非见谛者，至五之间真实具。

住修道者六一二，超界得果故综合。

“凡夫一非”，这些所有的遍知，凡夫一个都没有。首先把凡夫否定掉了，没有凡夫的事情，因为前面必须要获得无漏离得，所以凡夫一个都没有。

“见谛者，至五之间真实具”，见道当中从第一个遍知到第五个遍知之间真实具足的。见断有六个遍知，为什么说“至五之间”呢？因为最后一个遍知实际上已经到了修道了。第六个遍知是第十六刹那的，见道只有十五刹那，从见道和修道分的话，第十六个刹那已处于修道位，所以从第一到第五之间真实具。但是第六个遍知是见道当中的道类忍的果，从一个角度来讲，它断掉的仍然属于见断。

“住修道者六一二”，到第十六刹那的时候，内心当中已具有六种遍知，前五个是见道当中本来就有的，然后第六个是住在修道当中得到的，这是住修道者六的安立。



住修道者一，获一个遍知。这里有一个综合的概念，到了第七个遍知的时候，它就把前面六种和第七种综合成一个，叫顺下分遍知。

这里面有两个综合，第一个就是顺下分的综合，第二个就是尽诸漏的综合。

当圣者获得无来果的时候，他已经断掉了所有的欲界的烦恼，所以顺下分的烦恼断了，获得顺下分的遍知。前面的六个加上自己的一个，共七种综合在一起，获得一个，这一个其实包含了七个，叫顺下分的遍知。

还有一种遍知是获得阿罗汉果的时候，他就把前面所有的遍知都综合起来，安立为一种，叫尽诸漏。其实尽诸漏是九种都包含了。

所有这个综合的概念，我们要知道，为什么到了顺下分的时候，他只获得一种呢？综合起来了。阿罗汉其实九种都得到了，为什么只是一种呢？也是综合起来了。综合的原因最后一句还要讲。

住修道者二，也是在获得无来果的时候，前面顺下分的遍知获得了，这是一个，然后再加上获得了断除色界烦恼的遍知，这是第二个。这二者不综合，因为条件不具足，所以第一个是顺下分，第二个是断色界烦恼的遍知。

刚刚获得不来果的时候，获得一种叫顺下分，断除色界烦恼的时候，获得第二种。不来果其实已经断除欲界烦恼了，但是色界和无色界的烦恼也需要在不来果中断掉，所以它的跨度比较长，所以没办法综合。

为什么综合呢？“超界得果”两个条件，第一个必须要超界，第二个必须要得果，“故综合”，才能够综合



起来。

顺下分具有这两个条件，第一个顺下分超界了，它已经超越欲界，把所有欲界烦恼都断掉了；在超界的同时也得果了，得了不来果，所以顺下分安立一个综合。

断尽色界的不来果虽然也是不来果，但是没有得果，它虽然超界了，它没有得果。虽然色界的烦恼断掉了，但是没有重新得果，还是不来果。所以第八个遍知不安立综合。

第九个安立遍知综合，第一个它超界了，超越无色界；第二个就是得果，得了阿罗汉果。所以只有具有这两个条件，才符合综合的条件，一个是在顺下分的时候，既超界又得果，然后在阿罗汉的时候，既超界又得果。前面的一果二果虽然得果，但是不超界，还在欲界当中。断尽色界烦恼的不来果，虽然断尽了色界的烦恼超界了，但是没有重新得果，所以没有办法安立综合。

乙五、宣说得舍

有者一二五六舍，得者亦然除五外。

这里讲了舍和得的安立。同时舍的话，可以舍几种遍知，同时得的话，可以得几种遍知。

首先舍一，同时舍一种。当退失阿罗汉果的时候，舍弃掉第九种遍知，即断漏尽舍掉了。如果退失了没有离开色界贪欲的不来果，舍一个顺下分，因为他得的时候，是得这一个，舍的时候当然也是舍这一个了。

舍二，得到阿罗汉果的时候，他同时舍掉第七第八，其实全称应叫得一舍二。得一就是得到一个阿罗汉果，舍二就是舍弃两个。因为断尽了色界烦恼的不来果的



相续当中具有两种，一个顺下分的，再加上一个断色界的遍知。所以当得到阿罗汉果的时候，得到一个尽诸漏，舍二，把前面两个舍掉。

舍五，其实也是得一舍五，是超越证。首先通过世间道断除了烦恼，之后再以见道来取不来果，当获得类智的时候，就舍弃了前面欲界见断的三个遍知，以及上二界见断的两个遍知，共舍弃了五个遍知。然后得到一个顺下分。

舍六，也是得一舍六。他是通过渐次获得的，圣者逐渐远离欲界贪欲的时候，他获得第七个遍知顺下分的。前面讲顺下分是综合的，所以他得到一个的时候，就舍弃前面六个了。他并不是真实舍弃了，而是在名称上转变了，以前是获得六个，但是当他真正远离欲界贪欲的时候，得到一个顺下分，这时前面六个就没有了，因为已经和这个综合在一起了，所以是得一舍六。这里的舍不是真实的舍，而是转换一种安立的方式。

“得者亦然除五外”，“亦然”就是一二六，“除五”，五是没有的。同时获得一的情况，不管怎么样，同时只得一个。集法智的时候获得第一个遍知，这时只是得一个，它不是累积的；离贪道类智的时候，得到第六个遍知，从修道的角度来讲的，也是得一个；第七遍知也是得一个顺下分的；得阿罗汉也是得一个尽诸漏。以上都是具有代表性的。

以上是得一的情况，得二的情况是什么呢？首先是阿罗汉，当他重新生起无色界烦恼的时候，他就可以得到第七第八。但是无色界的烦恼还没灭，因为他退失了，无色界的烦恼又重新产生了，所以是同时得二。

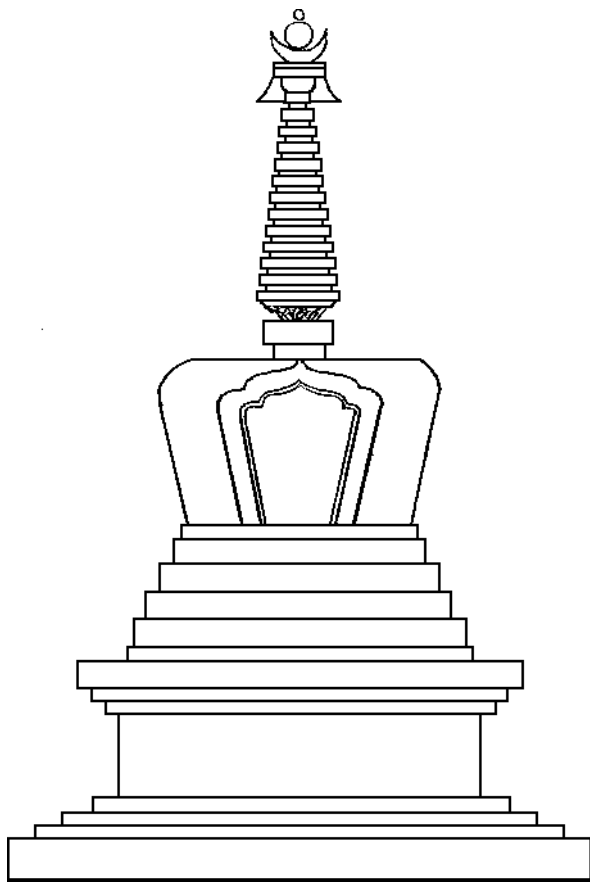


同时得六也是退失。从渐次不来果退失的时候，他就获得了前面六种。他舍弃掉了顺下分。他本来是不来果，没有欲界烦恼，但是当他重新生起欲界烦恼的时候，顺下分的这个遍知就舍弃了，之后以前通过忍在见道当中所获得六种遍知又重新获得了。

“除五外”，得五的情况是没有的。

以上我们讲完了第五品。

俱舍论第五分别随眠品释终



菩提塔