

《俱舍论》第1课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

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

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

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

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

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

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

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

第二种意思，就是说学完俱舍、因明之后，我们的思维会比较清晰。比如五蕴是什么？现在很多道友

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

在世俗谛当中，我们的智慧比较清晰，比较有条理，对于学习胜义谛的法，有什么作用呢？在抉择中观、唯识的时候，也需要一个比较有条理的智慧，才能把这些问题搞清楚。尤其佛法很深细，用大概的方式，只能学到笼统的智慧，没办法体会到佛法的深细，具有加持力，吸引人的特点。

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

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

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

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

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

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

通过长期的学习，比如说学习俱舍、因明、唯识、中观，每一个教法都有自己不共的作用。在学习的过程当中，我们逐渐发现自己有意无意地，把那些没有用的东西剔出去了，不符合佛法的东西，慢慢就从自己的内心当中扫出去了。最后留下来的信心，清净的正见、定解，对众生的慈悲心，这些是不是分别念呢？肯定是，但如果没有通过前期复杂的学习，我们得不到这个东西。虽然安住心性很简单，但是我们安住得了吗？这么多复杂的分别念当中，我们到底挑选哪一个？哪一个是自己要安住的，我们根本就没办法选择。因为我们没有经过筛选，没有经过拣择，作为具有复杂分别念的众生来讲，通过比较复杂的方式，进行筛选、甄别很重要，所以通过这样方式学习了十年、二十年之后，我们会发现内心当中留下来纯真的东西比较多，然后似是而非，比较混淆的东西，这些方面越来越少了。

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

有些人说这好像是一个小乘的论典，小乘的论典我们不需要学习，大恩上师在讲俱舍的时候，也是在

很多地方呵斥过这种观点。我们的智慧超不过历代传承上师，超不过法王如意宝，超不过大恩上师。五部大论的讲解方式，由很多以前的大德通过智慧观察，才确定下来的，不是说随随便便在路边找了一个摆摊卖凉粉的人，他说《俱舍论》不能学，或者他说，我觉得学习《俱舍论》很好。他觉得好也罢，不好也罢，没有什么价值。关键这些都是以前的高僧大德一代代抉择传承下来，很多人在学习过程当中，获得了收益，帮助特别大，所以说才把这个传统固定下来，没有变化过。否则的话，一两千年的修行传统，现在突然被一个没学过几年佛法的人发现，这没有什么用。告诉道友说，我觉得没什么用。这是不可靠的，所以我们学习《俱舍论》有很多的必要性，当然我们慢慢学习的话也会了解。

传讲《俱舍论》的传统，在以前玄奘法师翻译以后，《俱舍论》就比较兴盛，还有唯识也比较兴盛，所以《俱舍论》的注解也有很多，而且写得比较好，比较广的注释也有很多。

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

这次讲《俱舍论》，主要是讲解颂词，不讲注释。颂词是大恩上师翻译的，我们按照《俱舍论浅释》的意义去讲。讲的时候，主要是侧重于词句方面，我想把词句的方式，尽量讲的清楚一点。当然词句是比较简略的，肯定会引用很多其他地方注释的意义。其他道友学习的时候，自己回去看书，对于不同的观点，不管是古代大德的观点也好，现在的大德的观点也好，比如说现在我们手上有智敏法师、演培法师的讲记，还有其他讲记，对于我们有用的都可以参考。看参考书的时候，有的问题可能这个注释讲的不是很清楚，然后翻另外一个注释的时候，这里面就讲到了。虽然有时候这里这个词句没有讲，但另外的地方，这个词句的解释方法就讲到了，所以我们可以多去看，但是不要忘记了，所有的意义基本上是围绕着颂词在发挥，都是讲解颂词本身的意义。

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

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

此论分四：一、论名之义；二、译礼；三、论义；四、末义。

甲一（论名之义）分三：一、译名；二、解释论名；三、论名之必要。

乙一、译名：

梵语：阿毗达磨够卡嘎热嘎

藏语：秋温波奏戒策累俄雪巴

汉意：对法藏颂

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

乙二、解释论名：

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

乙三、论名之必要：

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

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

此处主要是从佛法的角度而言，前面加了梵语，来源比较清净。当然现在的汉地、国外，情况比较复杂，所以我们不确定的原因，主要是针对汉地和国外。因为印度包括瑜伽在内的很多东西，都翻译成英语、汉语，所以前面也可能有梵语名字。此处从造论者本身来讲，他是佛教的大德。因为藏传佛教基本上从印

度引过来的、翻译的都是佛法，没有其他的東西，所以从这个角度来观察的时候，前面加梵语表示来源清净，这是可以确定的事情。

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

我们到外面就知道，讲一堂法，是很困难的。我到外面讲法的时候，也是这样的。绝对没有在佛学院讲法这么放松。“会不会出什么事情啊”“会不会有什么问题啊”，在佛学院绝对不会这样想。如果自己的身体没有出什么问题，一年中能够讲完《俱舍论》，中间出什么违缘障碍的想法，从来没有产生过。有些出去讲过法的道友就会知道，在讲法的过程当中，提心吊胆的情况比较多，这次我也遇到了一些。

依靠法王如意宝、大恩上师的加持，大家能在这个地方，以很平静的方式来讲法，以很平静的方式听闻佛法，这和加持力绝对是分不开的，还有很多方面，比如上师摄受我们的恩德非常大，了解这样的问题，有很多必要。

宣讲梵语、藏语、汉语差别的必要性，也就是这些。

甲二、译礼：

顶礼文殊童子！

这是最早从梵文翻译成藏文的时候，译者华哲僧侣加的顶礼句。

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

从我们的角度来讲，《俱舍论》很难懂，凭自己的力量很难通达，所以我们也要顶礼文殊菩萨。经常祈祷文殊菩萨，顶礼文殊菩萨，通过文殊菩萨清净的，无与伦比的慈悲心，开启智慧。文殊菩萨的慈悲心特别强烈，我们觉得要说慈悲心，可能是观世音菩萨比较强烈，佛陀或者文殊师利菩萨，智慧、大悲都是圆满的，没有什么差别。文殊菩萨的智慧这么圆满，没有悲心是不可能的事情。文殊菩萨对众生的慈爱，也是非常的广大，非常愿意帮助众生。他加持我们的能力很大，尤其是在因地的時候，发了不共的愿，要帮助众生开智慧。现在我们恰恰需要智慧，如果想要学习《俱舍论》，也需要比较清净，比较深邃的智慧才能通达。

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

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

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

甲三（论义）分二：一、入造论支分；二、真实论义。

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

丙一、礼赞与立誓：

何者尽毁一切暗，引众脱离轮回泥， 顶礼如理说法佛，对法藏论此详说。

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

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

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

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

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

然后是“尽毁一切暗”，“尽毁”的意思就是完完全全，不是说摧毁一部分，比如说声闻、缘觉，摧毁了一部分烦恼障，痴暗只摧毁了一部分；菩萨也是比声闻、缘觉，摧毁的痴暗更多一些。比如烦恼障、所知障等一部分俱生和遍计的，已经摧毁了，但是还没有尽毁。完完全全尽毁，一点都不剩下的只有佛。还有“一切暗”，在注释当中讲的很清楚，“一切”就是讲十二处。为什么“一切”指十二处呢？我们学习过《入中论》，里面有一个颂词“佛说十二处，是众苦生门”。“十二处”是众苦生门，“众苦”是很多痛苦，很多痛苦产生的来源就是十二处，所以“佛说十二处，是众苦生门”，就是说十二处是一切痛苦产生的根源。如果能够把这个摧毁掉了，当然就没有痛苦了，所以此处以十二处，作为所谓的“暗”。

讲《俱舍论》第一品的时候，主要是分别五蕴、十二处、十八界，比较略的针对方法进行宣讲，有些众生的根基喜欢简略的，有些众生喜欢不广不略的，有些是喜欢广的。对于喜欢广大的，就宣讲十八界，只有通过宣讲十八界，才能对整个万法了解的清清楚楚；有些喜欢简略的，你不要给我讲这么多，给我讲个大概，就给他讲五蕴；中等的就讲十二处，十二处既可以包含五蕴，也可以再展开安立十八界，所以十二处是中间的位置。既可以收缩成五蕴，也可以再展开成十八界，十二处的必要性，安立的原因，也在这个地方。还有前面讲，十二处是众苦生门，是一切痛苦产生的基础。门就是方便，或者产生处的意思，所以此处讲一切，就是十二处。

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

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

所知的本体是什么，就是什么。像这样对于一切所知万法了解得清清楚楚，这方面是声闻没有的所知障。

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

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

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

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

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

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

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

还有分类无量，种类太多观察不了，就像孔雀的羽毛有很多种颜色，每一个颜色都有一个因。阿罗汉没办法观察到每一个因的根源是什么，每一种颜色的前因是什么。这个观察不到，但佛陀就能了知，一刹那之间遍知一切，这方面讲到了佛陀一切应该断的障碍，已经断掉了。断德和证德是相应的，内心当中断除多少障碍，就能相应得到多少功德，所以如果佛陀的断德圆满，他的证德也一定是圆满的。

从这方面讲，一切烦恼障也好，所知障也好，都已经完完全全消灭干净了，这时候就是“尽毁一切暗”，然后“引众脱离轮回泥”，这是讲到了佛陀利他的事业，佛陀的利他的事业就是引导众生脱离轮回的泥潭。我们也看过很多记载，小说、影视剧，都讲到了这些泥潭很可怕。有些沼泽地也是属于泥潭之一，有些属

于烂泥坑。如果有些人，或者旁生，一旦陷进去了，会慢慢往下降，很难再出来。陷在里面之后，有些时候不能动，有些时候根本没办法，眼看着陷下去。泥潭是水和泥的混合物，一旦掉下去难以出来，所以此处也是一样的。本身是淤泥，再加上水和泥二者混合起来之后，众生就很难从里面出来了。

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

他是为了引导众生，因为众生自己没办法从轮回的泥潭当中脱离，只有依靠其他更有能力的帮助，所以佛陀就能做到这样的事情。因此佛陀通过他的能力逐渐引导，令众生脱离轮回的泥潭。如果内心当中，还不具有解脱的种姓。佛陀会给他讲十善，比如某个时间段当中的众生，给他讲出离心和解脱之道，他还接受不了，这时候可能佛陀会示现转轮王，给他讲十善业道，然后把他安置在安乐道当中。因为他行持十善业道之后，后世会转生天界，然后可以得到安乐。虽然不究竟，但是目前为止，只能帮助到这里了。因为他产生不了解脱的意乐，所以佛陀会给他宣讲十善道。对于想要解脱的人，佛陀给他们讲出离心。根机利的给他讲菩提心等等，所以逐渐引导众生从轮回当中脱离，这是佛陀他利的事业圆满。引导众生脱离轮回的泥，声闻阿罗汉也能做到一部分，但是能够周遍做到的只有佛陀。

自利和利他之间的关系，也是密切相连的。如果自利圆满，利他的能力也就圆满了，所以自利作为利他的基础。我们只是凡夫的自利，假如通达了一些论典，我们想利他，可以把自己通达的东西教给别人，让别人也通达；如果我们是证悟者，比如已经证悟了初地，可以通过自己的能力，把众生安置在初地；如果我是佛，就可以通过自己的能力，把众生安置在佛道，所以自利和利他是平行的。

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

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

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

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

以前我看过，大概是《布顿佛教史》，还有《前行》当中，也是讲过，当年世亲论师问母亲，自己父亲种姓的时候，无著菩萨是哥哥，他是弟弟。母亲告诉他，你们两兄弟是为了弘扬佛法而降生的，不是为了其他世间的种姓，所以他就发心去克什米尔学习小乘的《大毗婆沙论》，精通了以后，回到印度的时候，他就开始讲《大毗婆沙论》。按照传记当中的观点，讲了六百日《大毗婆沙论》，每天结束之后，他就写一个颂词归纳，六百日结束了，六百颂的《俱舍论》就造圆满了，也有这样的讲法。《俱舍论》相当于《大毗婆沙论》的归摄，虽然里面说是《对法七论》的归摄，《对法七论》《大毗婆沙论》是一个体系的，所以从这方面观察安立的时候，就是说六百颂俱舍论造圆满。每天把一个颂词讲完之后，就归纳意义，他造了六百个颂词，最后圆满了。

这里也是为了对于小乘修行核心的《大毗婆沙论》《对法七论》当中的意义，做一个归摄而宣讲的，所以后代的修行者，如果能够学习《对藏法论》，他就可以生起智慧，明辨万法，能够了解有漏无漏法。有漏的法怎么制止，无漏的法怎么生起，这方面讲得很清楚。“此详说”，里面详细解释、介绍了《对法

藏论》的内容，这方面就讲了礼赞与立誓。一定要把它造圆满，这样才能利益众生。

丙二、解说论名：

净慧随行为对法，为得彼之诸慧论，
对法之义纳此中，或此所依故为藏。

净慧和净慧随行的，叫做对法。然后“为得彼”，“为得彼”就是为了得到前面所讲到的涅槃，或者得到胜义对法。“彼之诸慧论”，“慧”和“论”是两个，就是说为了得到，为了现前胜义对法的智慧，还有这些相关的论典，也是它的因。“对法之义纳此中”，前面两句解释什么叫对法，后面两句解释什么叫藏。

“对法藏颂”，“藏”是什么？“对法之义纳此中”，因为里面就是讲《对法七论》，《对法七论》的意义，在《俱舍论》中已经全部包含了，所以叫藏。“或此所依故为藏”，“或此”的“此”字可以理解成这样的因。或者《对法七论》是成为本论所依的缘故，所以《俱舍论》可以叫藏。

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

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

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

通过这个比喻，我们的心王产生的时候，很多心所自然而然就跟着生起来，所以净慧产生的时候，和净慧相应的其他色、受、想、行、识，这些五蕴是跟随净慧产生的，净慧一生它就生，净慧一住它就住，是成住同质的自性。就是说一个法上面，只要一个法产生，其他的法跟随自然而然就会具足的。

比如说我们产生一个眼识，眼识的心王一产生，与此同时，有很多细微的心所法，心所就是心所有的法。后面在第二品，会详细地讲解心王和心所，所以一个心王产生的时候，心所法自然跟随产生。一个烦恼产生了，同时跟随很多种它的眷属；一个善心产生了，很多眷属也会同时产生，这时候净慧和相应于净慧的五蕴或四蕴同时产生，叫做胜义对法，也就是随行的意思。

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

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

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

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

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

注释第九十八页的第一段，“能现前胜义法涅槃，故称对”，讲得很清楚。能现前胜义涅槃，叫做胜

义的对法，然后世俗对法就是第二句了，“为得彼之诸慧论”，为了得到，这个“彼”字可以理解成胜义的对法。因为前面胜义对法趣向对象，或者对观的意思，和涅槃道直接相应，然后世俗的对法，可以为得彼，首先我们看“为得彼”，“彼”字什么意思？这个“彼”就是前面第一句当中所讲的净慧、随行等等。

为了得到胜义对法的前方便，它的因，都叫做世俗对法，所以为了得到胜义对法，这个胜义对法也是因缘法。如果你没有因缘，怎么可能得到它的果呢？这个胜义对法不可能无因无缘生起来，法也需要前面的因缘，它因缘是这里所讲的“为得彼之诸慧论”。

我们看“慧”和“论”两种因，一个叫慧，一个叫论。首先慧是什么呢？有四种智慧，第一种叫做俱生智慧，有的地方叫做生得慧。第二种叫做闻所生慧，第三种叫做思所生慧，第四种叫做修所生慧。首先第一个叫做俱生慧，俱生慧当然是两种。大恩上师在解释俱生慧的时候说，一方面有些人天生根机很利，所以他本身有一种俱生的智慧，这是第一种俱生智慧。另一方面，汉地的有些大德解释俱生慧的时候，就是说如果你不是很愚痴的人，就有一定的基础。不是给你讲什么都听不懂，不了解，除了张口吃饭之外，其他的什么都不清楚，就像世间处理自己生活也不知道的人，学习这些全都不懂，相当于特别愚痴那种人，叫做没有俱生慧，没有生得慧。生得慧就是说你能够听懂别人所说的话，就安立成一个俱生慧。

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

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

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

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

就像我们在讲般若的时候，文字般若到底能不能叫般若？文字般若不能叫般若，但是文字般若能够能诠句，属于以手指月的手指，这个手指虽然不是月亮，但通过手指可以指向月亮，能够指出一个方向，所以文字般若也可以叫般若。对法的文字，虽然不是真正的对法，但是因为它可以指出对法意义的缘故，从这个角度来讲，可以安立成为对法，所以慧和论都是世俗对法。

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

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

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

第二个意思“或此所依故为藏”，“此”是什么，也是讲《对法七论》。《对法七论》是所依，谁的所依呢？《俱舍论》的所依。后面九十八页当中，讲了一个比喻，就好像刀鞘一样。刀鞘是刀子的所依处，

因为刀子是从这里出来的，所以刀鞘本身可以叫藏，因为它是刀子的出处。然后因为《对法七论》是《俱舍论》所依的缘故，《俱舍论》本身也是藏。

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

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

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

今天的课就讲到这里。

《俱舍论》第2课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续宣讲《俱舍论》。

丙三、此论以必要等四法成立佛说：

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

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

到底本论的必要等四法是什么呢？颂词当中讲到：

无辨诸法之智慧，无法息灭诸烦恼，
以惑漂泊有海故，传闻此论乃佛说。

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

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

漏和烦恼是一个含义，如果我们没有真正的辨别，什么是有漏，什么是无漏，什么是产生有漏的因，什么产生无漏的因？如果都不了解，就没办法息灭内心当中的种种烦恼。烦恼有很多种的分类，尤其在《俱舍论》当中，后面把烦恼的分类，根本烦恼、随烦恼等等，都讲得特别清楚。

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

首先是流转的因，“无辨诸法之智慧”。我们可以理解成无明，一切有情流转的根本因就是无明。如果有无明，就会烦恼；第二句是“无法息灭诸烦恼”。因为有了无明，没办法了解万法的本体，所以会通过无明而产生烦恼。第四品讲业，有了烦恼就会有业，有了业就会漂泊有海，有海就是轮回，就是宣讲众生为

什么会轮回。首先就是有无明，“无辨诸法之智慧”。其次就是产生烦恼，有了烦恼就会造业，不管是有漏的善业，还是恶业，有了业之后，就会漂泊有海，就会显现轮回的大苦海，显现苦谛。如果反过来讲，有了辨别诸法的智慧，相当于打破了无明，他有了智慧，就可以息灭烦恼。如果烦恼一息灭，就会息灭业，业一息灭就不会有轮回，这方面就是还灭。众生怎么获得解脱呢，这个颂词当中，就把众生流转的次第，也把众生还灭，或者解脱的次第已经讲了。讲完之后，再来看科判当中讲到的“以必要等四法”，在颂词当中是怎么表现的。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

这里有一个所谓的传闻，在《俱舍论》的颂词，这里是第一次出现，后面还会出现传说等说法。意思是说世亲论师他老人家在造《俱舍论》的时候，用两种观点在造论。第一种观点，主要依靠小乘的有部，造了《俱舍论》颂词。还有一个长行，在自释当中，世亲论师主要是以经部派的观点，来宣讲《俱舍论》，经部对有部的观点，有时候是有遮破的。有部派讲，传说这是佛说的，把内心当中不太信任的口吻，表现在颂词当中，所以说传闻这是佛说的。传闻两个字，表示有一点点不太信任。这里的辩论很大，汉地《俱舍论》的注释当中有，藏地《俱舍论》的注释当中也有很多。

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

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

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

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

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

可以把这些搞得很清楚，所以进一步抉择法无我空性，也是比较容易的。

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

乙二（真实论义）分二：一、明确内容；二、详细抉择。

丙一、明确内容：

有漏无漏一切法，除道谛外有为法，
皆增一切有漏惑，是故称之为有漏；
虚空二灭三无为，以及道谛为无漏。

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

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

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

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

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

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

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

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

比如中观讲基道果。基是什么呢？五蕴所摄的一切法现空双运的就是基。讲现空双运“现”的时候，也是以五蕴做为表示。佛陀在经典当中讲，“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”什么

是一切有为法？这里把一切有为法抉择的非常细致。一切有为法都是如梦如幻的，当然小乘当中讲一切有为法，主要是讲无常等等；大乘中讲有为法是空性的，但是基都包含在里面，所以我们既然知道一切有为法如梦如幻，到底什么是有为法，有为法的定义是什么？有为法的范围有多大？哪些是有为法？我们平时把“一切有为法，如梦幻泡影”，念的很熟悉，但真正的有为法是什么？包括了什么法？有时我们搞不大清楚，如果这些都搞不清楚，我们要去抉择大乘很深的思想，内心当中就会没有底，到底我抉择的对不对？是不是完完全全抉择了，不清楚。如果学完《俱舍论》之后，把有为法抉择的很清楚，一切有为法完全包含在里面了，这样对于我们以后学习更深更了义的法，的确有很大的帮助。以上是说有漏无漏有为法是总标。

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

反过来讲，所有的有为法是不是有漏呢？这不一定。这里讲了，“除道谛外有为法”，道谛也是有为法，把道谛这个有为法去掉以后，剩下的有为法都是有漏的。“除道谛外”，我们通过什么来讲呢？通过四谛来讲，苦、集、灭、道。灭谛是无为法，这不用说，首先把灭谛排除了，还剩下苦谛、集谛和道谛，也就是说这三谛都是有为法。如果用有为和无为进行判别，四谛当中的灭谛绝对是无为法，这是不用观察的。剩下的苦谛、集谛和道谛三谛都是有为法。有为法当中的有漏，排除了道谛，四谛当中把道谛、灭谛排除掉，这样只剩下苦谛、集谛，就是这里包含的所有有为法。除道谛外有为法，在所有的有为法当中，把道谛去掉，剩下的既是有为，也是有漏。道谛是特殊的，是有为法，但是它是无漏的。这些术语、概念，我们要记住，搞清楚之后，对于日后我们学习大乘经典的内容，都会比较有用。所有的有漏法一定是有为的，但是所有的有为法不一定是有漏的，比如道谛这个有为法，就不是有漏，它是无漏的。以四谛来分就很清楚，首先排除灭谛是无为，然后再排除道谛，因为它无漏，剩下的苦谛、集谛，所有的法全是有漏的，这一点后面还要详细讲。

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

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

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

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

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

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

在很多注释当中，比喻说像粪秽，也就是我们说的大便。如果本身是一堆大便放在这儿，其他地方有水或者土，在和大便相遇之前，水和土都是干净的，它没有很臭秽、很肮脏，但是水土和大便混在一起之后，相互之间就可以增长了，增长什么？大便把水土染污了，本来很干净的水土变成了粪水，特别肮脏了。反过来讲，水土加进去之后，大便的臭味、范围也增长了，本来只有一小坨，加进水土以后，它就会增长，臭味散发出去了，这就叫做相应，二者之间相互影响。水土本来是干净的，但是被大便沾染之后，就变成污秽了，水土可以帮助大便的势力更加增长，臭味更明显，范围更大，染污的力量更强。这里的水土相当

我们的心识一样，大便就相当我们的烦恼，烦恼和心识之间是怎样互相影响的？比如我们产生心王，比如眼识，当我们看到外境的时候，这时它只是看到而已，没有什么烦恼。眼识产生之后，紧接着产生意识，开始分辨这是好东西，这时候我们心的心王、心所，相当于水土一样，之前没有烦恼的自性，并不是说心王和心所一定是烦恼，或者一定不是烦恼的，后面在第二品还会分析，有些是本来就是这样，有些是善法的，有些是恶法的。

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

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

就像世间热恋当中的男女一样，不管怎么样，越看越好看，贪心越增长，越看这个对境越舒服，这叫做通过所缘的方式增长。所缘产生贪心，因为贪心再看所缘的时候，觉得所缘的对象这么漂亮、这么好看，如果参加选美肯定是世界第一的，他自己这样认为。觉得这个外境越来越舒服，越来越好看，这样贪心更加增长，贪心更加增长，又看起来，越来越离不开她，但当最后贪心没有的时候，看她就不好看了，就会越看越讨厌，这也是所缘的方式增长烦恼，只不过是反方面了。刚开始是通过悦意的方式增长贪心，后来一旦关系闹僵、闹崩之后，越看越讨厌，越看越丑。这样也是用一种所缘方式增长烦恼，所以增长烦恼的方式就是这两种，一个叫做相应的方式，烦恼和心之间的关系，一个就是心和外境之间的关系。通过这方面增长烦恼，就是这两种。

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

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

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

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

上，这是一定的。阿罗汉绝对不会产生烦恼，这些不会再存在。“皆增一切有漏惑，是故称之为有漏”，从这方面称之为有漏。

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

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

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

丙二（详细抉择）分二：广说无为法；二、广说有为法。

丁一、广说无为法：

其中虚空即无碍，择灭离系各异体，

抉择灭外非择灭，永远制止未生法。

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

“其中虚空”的“虚空”就是无为，虚空无为就是无碍，体性、法相就是无碍，不阻碍。虚空不会被色法阻碍，也不会阻碍色法。就像现在我们概念当中的虚空，因为有虚空，所以我们进来之后，也不会因为虚空像色法一样有质碍，所以我们根本进不来。因为里面已经被虚空占领了，充满虚空了，我们再进不来了，它不会这样的，所以虚空不会阻碍色法的安住，我们可以进经堂，它是无阻碍的自性，但是无阻碍的自性，也是一种常法。为什么？它不是因缘造作的，下面我们讲有为的时候还会讲，所有的有为法，都是因缘造作的，无为法不是因缘造作的，所有因缘造作的法都是无常的，不是因缘造作的法，都是恒常的。

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

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

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

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

“抉择”一定是专指名词，就是智慧的意思。在《瑜伽师地论》当中，有一个叫做顺抉择分。随顺一

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

抉择灭的意思是通过智慧把烦恼断尽、灭掉之后，这个没有了，这种没有的状态，是一个常法，实有的法，就叫做抉择灭的自性。如果是智慧，它也不符合，因为智慧在小乘中讲，它是刹那刹那生灭的，智慧不符合于无为法体性，那所断更不符合了，所断是烦恼的自性，怎么可能是抉择灭呢？所以这个地方的抉择灭一定是没有的状态，这个没有的状态一定是通过智慧灭掉所断之后，已经不存在状态，这种状态是实有、恒常的，是一种常法、无为法。在小乘有部当中，认为抉择灭是一个常法，前面讲它是一个无为，没有生住灭的，是一个常有的，而且是一个善逝的灭，属性属于善法。

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

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

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

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

比如说当我们眼睛盯着一处发呆的时候，听不到声音了，也看不到其他事物了，所以当我的眼睛盯着一处，专注这个法的时候，其他的缘就缺了，就不会产生，我看一点的时候，就不会看其他的。我在发呆的时候，别人在耳边说话，我也听不到，这叫做非抉择灭。缺缘故不生，大乘的角度来讲，就是缺缘不生的状态，但是有部当中，它是一种实有的法，叫做非抉择灭。因为有了这个非抉择灭，所以说它不会产生。

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

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

到了虚空无为、择灭无为、非抉择灭无为。

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

丁二（广说有为法）分二：一、总义；二、论义。

戊一（总义）分三：一、八品之理；二、八品之联系；三、各品所说之内容。

己一、八品之理：

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

八品的道理，首先第一品分别界和第二品分别根品，前两品总说有漏和无漏，是把有漏和无漏做一个总说。然后第一分别界品，第二是分别根品，这是它的品名，中间三品分说有漏法，然后第一、二把有漏无漏总说完之后，中间的第三、四、五品，主要宣讲的是有漏法。此三品按照何者染污、何处染污，以及如何染污的次第，第三分别世间品，就是讲到了何者染污，到底何者染污？就是世间的染污。第四何处染污，就是分别业，通过业出来染污。第五是如何染污，如何染污就是通过随眠的方式，随眠就是烦恼的异名，烦恼有很多异名，像漏、随眠、烦恼等等，都是指烦恼。第五分别烦恼品就是分别随眠品。后三品就是第六、七、八品就是分说，别说无漏法，其中第六是分别道和补特伽罗，第七品是分别智慧，智慧当然不一定是大乘智慧，各种各样智慧都包括在里面了。第八品是分别定品，定品是从智慧的能依所依的角度来阐述禅定的。自释当中，还有个第九品是无我品，但是在颂词当中没有。这方面就是讲八品的次第。

己二、八品之联系：

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

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

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

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

己三、各品所说之内容：

下面每一品都会讲。

今天就讲到这个地方。

《俱舍论》第3课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续学习《俱舍论》。

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

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

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

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

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

分别界品的“界”，有种类的意思，又有守持各自自性等不同的含义。对于界，在《入中论》当中讲了，“界性如毒蛇”，就是说界，十八界等等，好像毒蛇缠住众生一样，如果众生处在十八界当中，没办法获得真正的解脱。因为被毒蛇所缠，他就会感受痛苦，所以我们要分别界的自性，然后从里面出离。

还有弥勒菩萨在《辩中边论》中说，“种子性蕴界”“种子义名界”，“界”是种子的意思，就是我们平时说的种姓、界等等，里面有种姓、种子的意思，此处也有种类的意思，有很多的种类。对于这方面的含义，种子也可以理解，像这样不同的界性，然后十八界是不同的种子，会延伸不同的很多法，或者把很多种类在里面进行区别，此处就是分别界。

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

第一品 分别界

第一分别界品分三：一、有为法；二、别名；三、广说蕴界处。

甲一、有为法：

所有一切有为法，亦分色等之五蕴。

第一个是有为法，首先讲有为法的分类。

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

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

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

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

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

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

甲二（别名）分二：一、有为法之别名；二、有漏法之别名。

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

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

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

乙一、有为法之别名：

彼等亦称时言依，以及出离与有基。

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

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

在后面第二品讲不相应行的时候，时间是属于不相应行。时间本身不是色法的自性，也不是心法的自性，就是一种行蕴，它是不相应的行，但是时间是安立在色法上面的，和色法有关联，色法出现了，物体出现了，然后即将出现，或正在出现，这方面就安立为过去、现在、未来等等这样不同的自性。从这方面讲时间是不相应行，它的本体无实有。当然从小乘的角度讲，不相应行也是实有的法，所以我们可以把时间安立为有为法。因为非常明显是迁灭的自性，所以此处就说时间是有为法。

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

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

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

“以及出离”，有为法也是一种出离。为什么有为法也是出离呢？因为有为法分两类，一类是有漏法，一类是无漏的道谛。从有漏法的角度来讲，当然全是痛苦的自性，从这个角度讲，有为法等于痛苦，痛苦是不是需要出离的呢？如果你处在有为法的状态，就处于痛苦的状态。如果你出离了，就解开了这样的痛

苦，所以它是可以出离，或者应该被出离的地方，这就是有为法，从出离来表示我们不应该耽著有为法。虽然众生非常耽著有为法，但是现在我们从修道的角度，或者佛陀从修法，引导众生趣向于解脱的角度来讲，把出离也是安立成有为法的异名，所以说佛陀很善巧，他不单单说有为法是变化的，还从另外的角度，说出离就是有为法。当我们看到出离的时候，就知道有为法就是出离，出离就是有为法，所以说有为法应该是出离的。

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

无漏的有为，比如说道谛也是出离的吗？道谛也是出离的。因为一旦到达灭谛的时候，道谛就会舍弃。在《金刚经》也是讲到，“法尚应舍，何况非法”“如筏喻者”。道谛就像过河的船一样，你在河中间的时候，必须依靠船，但是已经到达彼岸之后，船就要舍弃了。没有证悟涅槃，到达灭谛之前，肯定是需要依靠道谛的，但是如果一旦现前灭谛，要趣入涅槃了，道谛就不需要了，所以说道谛这个有为法，最终也是出离的自性。

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

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

乙二、有漏法之别名：

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

如是有漏法亦称，近取之蕴及有诤，
痛苦及集与世间，见处以及三有也。

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

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

我们平时在学习佛法的时候，一个叫近取因，一个叫俱有缘，比如在种庄稼的时候，长出庄稼最直接、最根本的因是种子，所以种子叫做近取因。其他的水土、阳光、肥料等等，也是生长庄稼的缘，缘是次要的，和这个因同时具有的缘，叫俱有缘。“近取”就是根本、直接的意思，最根本的因叫近取因。

我们说取蕴，色、受、想、行、识五蕴，最根本的因就是取，取就是烦恼，是以烦恼而形成的五蕴。因为蕴是通过烦恼而形成的，通过取而形成的，所以它的名称叫做取蕴。近取蕴的“近取”两个字，我们可以理解成它的近取因是取，或者翻译的时候，有些叫做取蕴。近取的“取”我们理解就是烦恼，近取之蕴就是取蕴的意思。为什么可以叫做取蕴呢？注释当中也举了一个例子，比如说烧草之后，产生了火，叫做草火；烧煤炭产生了火，叫做煤炭火；烧牛粪产生的火，叫牛粪火，所以通过取而产生的蕴，我们叫取

蕴。通过它的因，然后安立的名称，叫做取蕴。

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

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

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

第二个叫有诤。为什么叫做有诤呢？因为通过烦恼、有漏，会产生诤论，诤论会伤害自他。对自己有伤害，对他人也有伤害，或者说所谓的烦恼，可以通过相应的方式，通过所缘的方式得到增长，有诤里面包含了烦恼增上，它一定是通过烦恼为因缘，以烦恼为本体而显现的，所以说有诤是烦恼的异名。

第三个叫痛苦，这里痛苦就等于烦恼。因为痛苦就是有漏法的异名，整个轮回是有漏的，是被痛苦包括的。我们学习过《前行》等教法，也知道所谓的痛苦，并不单单是苦苦，它是三苦周遍的自性。真正的头疼、肚子疼等，这些明显的痛苦为基的叫苦苦，还有一类叫做变苦，它的本体是快乐。比如说天人，我们说天人是不是苦的？从广义苦谛的角度来讲，天人是苦的，天人所拥有的苦是什么苦？天人主要拥有的是变苦，或叫坏苦，他的快乐会损坏，是变化的。人间的快乐也是变苦，还有一种色界、无色界等等，是行苦，它是苦因。不管怎么样，整个三界都是痛苦的自性，所以整个三界都是有漏的缘故，通过有漏所产生的，都是痛苦，不会有快乐。通过这个角度来讲，我们就知道整个三界，只要有漏，绝对和三苦相关。

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

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

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

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

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

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

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

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

第四个叫做见取见。见取就是认为自己的见解，尤其是外道的见解，他认为这个见很殊胜，取就是认

为很殊胜的意思。比如说有些外道，认为自己的见解最超胜，这种见解叫做见取见，基本上是和外道有关的。

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

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

有邪见，无因果见，就没办法了解。

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

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

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

甲三（广说蕴界处）分三：一、蕴界处之自性；二、摄他法之理；三、界之分类。

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

宣讲蕴界处，蕴是五蕴，界是十八界，处是十二处。

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

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

丁一（色蕴之理）分二：一、真实宣说色蕴；二、根境与界处之关联。

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

戊一（真实宣说色蕴）分二：一、略说；二、广说。

己一、略说：

所谓之色即五根，五境以及无表色。

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

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

色蕴的体性是什么呢？《入中论》当中讲“色相为变碍”，色蕴的体性就是变碍为性，我们要记住，

色蕴的法相就是变碍，变和碍这两种。碍是什么呢？碍就是阻碍的意思。比如说在经堂里面，这个位置张三道友坐了，李四就坐不了，就是阻碍了另一个色法处在同样的位置上面。因为房子里面的空间有限，塞满了东西，再也塞不进去了，所以说色法有一个阻碍的自性。不可能相互融入，它是阻碍。空间有限，如果你把这个位置占住之后，第二个物体就没有办法同时处在这个位置上面，所以它就是一个阻碍的自性。一个是碍，一个是变，变是变化，就是它可以插入，或者通过的意思。比如木头可以通过刀子插入，插入之后就是让它变化了，然后变坏了。或者两个物体相撞的时候，内部会发生一些损坏、变化等等。色法的自性就是变和碍，变化和滞碍，所以这里它不共的法相就是变和碍，此处讲了略说。

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

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

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

庚一、以法相之方式宣说五根：

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

彼等均是识所依，眼等诸根清净色。

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

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

注释当中也有，比如以眼根的法相为例，作为取自对境色处的眼识，眼根可以取自己的对境，那么自己眼根的对境是什么？眼根的对境就是色法，外面五境当中色法的自性，叫做色处。眼根可以取外在的色法，然后眼识的增上缘，眼根可以取外面的色法，然后眼根也是眼识的增上缘，增上缘就是能够让眼识产生一种增上的不共的因缘，这叫做增上缘。后面我们讲第二品的时候，还要讲四缘，什么是因缘，什么是增上缘，什么是所缘缘，什么是无间缘，这些方面都要讲。能够让眼识不共的产生能力，叫做增上缘。如果有眼根就会产生眼识，没有眼根不会产生眼识，眼识也是因为它的根作为名称的。

为什么叫眼识？因为取产生识的增上缘，叫眼根，所以以眼根这个增上缘取名字叫眼识，它没叫色识，没叫声识，它叫眼识。像这样眼识的增上缘，它是一种色法，而且是一种清净的色法。这方面就是它的法相，这些耳根的法相都是可以类推的，在注释当中有两个例子，我们可以去参照。

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

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

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

鼻根在鼻子里面，也是很微细清净的色法，就像两根铜管一样的自性，这方面就是鼻根。舌根就像半月型，就是月亮的一半，那样一个清净的色法。身根是什么呢？身根就好像是鸡的皮肤一样，鸡拔了毛大

家都知道，就是这样的。起了鸡皮疙瘩，我们说是不是身根出来了呢？这不是身根出来了。身根是很微细的色法，如果被我们的眼根看到了，就不是微细清净的色法了。身根类似于鸡的皮肤一样，周遍在我们整个身体上面，为什么身体会感觉呢？因为有这样的自性周遍，这就是身根。

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

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

另外一种浮尘根，不是真正的眼根、耳根，净色根才是真正的眼根、耳根，这方面就是讲它们都是眼识、耳识等的所依、增上缘。能够缘取色声香味触，叫做眼根、耳根等五根。此处是通过法相的方式宣讲五根。

庚二、以事相之方式宣说五境：

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

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

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

色有二种或二十，所谓之声有八种，

味有六种香分四，所触分为十一种。

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

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

色有二种，真正眼根的对境，色法和前面我们讲色蕴的色、眼根对境的色，广狭的意义是不一样的。前面的色蕴范围非常广，这个地方五境当中的色，范围就很窄。这里的色只是眼根的对境，总的来分就是二种，一个叫显色，一个叫形色，这是术语。从通俗的角度来讲，什么是显色呢？显色就是它的颜色，红色、黄色，这些都是显色。我们的眼根能取什么，我们的眼根看过去，一片红色，一片红袈裟，这就是显色。在花园里看到黄色的花，白色的花就是显色，颜色本身叫显色。第二个叫形色，形色就是形象、形状，正方形、椭圆形等等，都属于形色。形色也有二种，或二十，真正来讲的时候，总的分两种，详细分的话分二十种，显色有十二种。十二种显色当中，真正根本的颜色就是白、红、黄、蓝，或者蓝、黄、白、红，就是蓝色、黄色、白色、红色这些根本色。根本色再分出来八种支分的色，八种支分色就是注释当中讲的光、明、影、暗、云、烟、尘、雾。

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

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

都是相通的，有类似的地方，比较容易记住。

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

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

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

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

“所谓之声有八种”，所谓的声音，听到的声音有八种。八种并不是说这是唱歌的声音，那是什么声音，不是这样分的。所谓的八种，首先是有执受的声音，还有无执受的声音。有执受和无执受是一个术语，简单来讲，什么是有执受？有执受就是有情发出来的声音，比如说人发出的声音，动物发出的声音就是有执受。无执受当然就不是有情发出来的，而是无情发出来的，比如自然界的聲音。首先我们分为两类，这比较容易分。一个是有情发出来的叫有执受；一个是无情发出来的叫无执受。

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

有些声音虽然是有情发出来的，但是无记别。比如说拍掌，没什么意思，不表达什么意义。这样分下来，两种根本的东西，就是有情受和无执受。有情受分两种，有意义的和没有意义的，有意义的再分两种，已经分到底了，再没有枝节了。有情受又分两种，好听的和不好听的，就是悦耳和不悦耳。这个声音是有情发出来的，是有意义的声音，有意义的声音是悦耳的声音和不悦耳的声音。这样就分完了。

有情发出来的声音当中，无执受的，就是没有什么意义的，也分两种，悦耳的和不悦耳的。悦耳的声音可以说是敲打乐器发出来的声音，或者不悦耳的声音就是扇耳光的声音，或者打斗、拳击的声音等等，这方面是比较恐怖的。不悦耳的声音，就是听起来很不舒服的声音。这方面分了四种，声有八种当中的四种，我们掌握了这个规律就好了。有情受、有情发出来的两种声音，一种声音能够表达意义，一种不能表达意义。能够表达意义的也分了两种，好听的、不好听的；不能表达意义的又分了两种，好听的、不好听的。

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

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

第二个方面也是无情发出来的声音，就是无执受。无执受是不表达意义的。比如自然界所发出来的声音，就没有什么表达的意义。它是无情又不表达任何意义，不表达意义中，也有悦耳和不悦耳。比如说铜锣的声音很悦耳，或者自然界所发出的声音，不是鸟叫，鸟叫已经变成了有情，比如清泉的声音，山里清泉叮咚、叮咚，声音特别好听，这种声音属于无情，是无情当中无执受的悦耳声。

还有一种声音，比如说打雷的声音很恐怖，当然喜欢听打雷声的人就另当别论了。有些人觉得打雷的声音，特别恐怖、特别难听；有些觉得塌方的声音，轰隆轰隆特别难听，尤其是自己房子后面的墙倒下来，

就很恐怖了。完了，后墙倒了，既觉得房子保不住，又觉得声音很恐怖很难听。这属于无情无执受的不悦耳声，这应该很好理解。

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

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

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

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

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

因比较容易记，地、水、火、风，果触轻重比较容易记，然后柔软和粗糙，剩下三种就是，冷的感觉也是一种触，饥就是自己很饿了，马上到中午了，早上没吃饭，现在已经感觉有点饿了，饥饿的感觉。渴，比较渴，这方面是解释它的触，加起来十一种。首先四种，地、水、火、风属于因触，后面有七种，冷、饥、渴，这方面我们就知道有三种，剩下四种，轻、重、软、糙，轻和重的，柔软和不柔软的，感觉衣服很粗糙，穿起来很不舒服，这属于粗糙的，这方面就讲到了十一种。

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

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

今天的课我们就学到这个地方。

《俱舍论》第4课笔录

诸法等性本基法界中，自现缘满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！
发了菩提心之后，我们一起来学习《俱舍论》。

庚三、宣说无表色：

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

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

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

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

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

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

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

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

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

散乱以及无心时，善不善法及随流，一切大种作为因，彼即称为无表色。

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

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

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

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

灭尽定是佛教当中的定，而且是圣者定，三果以上的阿罗汉可以入灭尽定，一般凡夫人入不了。入灭

尽定的时候，也是灭尽受、想、心、心所法，是无心的。还有其他的情况，比如昏厥、深度睡眠等，也是属于无心的状态。如果我没有忆念善法，或者散乱的时候，产生了贪欲心、嗔恨心，戒体会不会消失啊？这是不会的。因为违缘没有出现之前，即便在无心中，也会一直存在。

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

第四个，随流。“流”就是跟随前面的因不断流现。只要没有出现违缘，一定会持续不断存在。比如破了戒律，戒体就会消失；或是中间舍戒了，不想再守这个戒，戒体也会消失；或者从小乘戒律来讲，是尽形寿持戒的，当自己的寿命尽了，戒体也会消失。恶戒也是这样，如果自己发誓从现在开始抛弃恶业，不再造恶业了，发了很强的誓愿，它就会消失。只是一段时间没有杀生，会不会变成舍弃恶戒的因？这不会。

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

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

第五个，一切大种作为因。一切大种就是四大种，下面的颂词要专门讲。所谓无表色是以大种作为因。前面讲处的时候，分为因所处和果所处，因所处就是四大，所以四大也属于色法。无表色通过四大种作为因，有些时候通过有表色为因而产生。比如受戒的时候，传戒上师的语言是有表色，我们要在上师弹指的时候，观想得戒体。上师一弹指就是有表色，然后自己恭敬合掌，说善哉，也是有表色。这些完成之后，内心当中第二刹那就产生了无表色的戒体。它是以前四大种作为因，产生了无表色。因的特点是什么？就是四大种，不是依靠其他的。有没有发心啊，当然有，但主要的因是通过四大种产生的。

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

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

前面我们讲过经部以上的观点，不承许戒体是色法，尤其是有实的色法，都是从善心、习气、能力等方面观察的，只有有部承许是无表。假如通过上上的观点观察宗派的时候，好像觉得有这样那样的漏洞，这不要紧。我们学习《俱舍论》的时候，始终是这样的观点，因为它所调化的众生对境、根基就是这样的，如果你给他讲更高的观点，比如你一定要安立这是一种善心，不是色法的自性。有些众生就理解不了，会产生很多疑惑，对于自己修行善法，可能因怀疑而停止不前，所以这里安立三世一切有也好，或者安立戒体无表色也好，只要能够让他保持认为自己的戒体，通过这种方式存在。我受了戒之后，一定存在，怎么存在的？就是有无表色。他觉得自己的戒体存在，然后在戒体上，再去修行善法、无我空性，逐渐就会解脱。

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

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

下面我们再来学习大种。

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

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

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

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

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

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

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

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

风大的作用是能够增上，庄稼越长越高，越长越大，都是风大在里面，能够增上。

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

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

第三层意思，要讲它的法相。作用和法相不一样，法相就是它最不共的特点，作用是指它主要的功用是什么。虽然有时候也会把不共的作用作为法相，但是此处是分开讲的。“硬温暖动摇”就是四大种的法相，第一个地大是以坚硬为法相的。我们的牙齿、肌肉，桌子等等，地大比较明显，是比较坚硬的自性。和前面讲的一样，柔软的水里也有地大，只不过地大的微尘比较少，没有明显的坚固自性。因为桌子、牙齿中，地大的成分比较多，所以显现出来坚硬的特质就比较明显，其他方面比较少。湿是水大的法相，水大就是潮湿的自性，这比较容易理解。所有的火大都是一种暖，只不过火大多，会更加暖，火大少一点，就不明显。每个法中都有火大的成分，有时候火大的微尘不多，暖热的自性显现不出来。比如冬天不烧火感觉很冷，房子和我们的肉身，甚至水壶上面都有火大，火大不是很多，温暖不突出，就感觉寒冷。风大是动摇的自性，一是很轻，一是动摇。我们可以把杯子从这个地方挪到那个地方，因为里面有风大，如果没有风大，就没办法挪动。每一个法当中，都有四大，很重的东西风大可能少一些。只要能够动摇的，都有风大自性。硬、湿、暖、动摇，就是地水火风的四个法相。

讲完了四大种之后，我们再讲第四层意思。假的四大种是什么，就是“世间界之名言中，显色形色称为地，水火与风亦复然”。

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

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

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

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

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

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

戊二、根境与界处之关联：

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

承许五根与五境，唯是十处与十界。

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

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

丁二、中间三蕴之理：

前面讲了第一蕴色蕴，最后一蕴是识蕴。中间还有三蕴，就是受蕴、想蕴、行蕴。

受蕴即为亲感觉，想乃执相之自性。

行四蕴外有为法，彼三以及无表色，
加上一切无为法，即是所谓法处界。

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

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

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

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

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

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

现在我们首先有个概念，后边再学四十六种心所，十四种不相应性的时候都会了解，里边到底有哪些四蕴之外的有为法，行蕴到底是哪些法。平常我们所说的无贪、无嗔、惭愧，或者狡诈等等烦恼心，都是心所法，包括在行蕴当中，是造作的自性。

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

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

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

丁三、识蕴之理：

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

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

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

分类的话，可以分为六识聚，在《俱舍论》自宗当中，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识，最后是意识，分为六识，如果在唯识宗，有可能是讲八识，加第七识、第八识，有些地方还讲第九识。小乘当中基本讲六识，月称论师在《入中论》中，中观为主全是以六识安立，唯识宗讲八识比较多。分类有六识，或者八识。

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

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

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

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

“六种识聚已灭尽，无间之识即是意”，为什么我们说意根不是有色，意思很明显，第一个它本来就是心法，第二个它没有单独的安立，到底什么是意根呢？这里讲到了，它是识的本体。如果六识正在起作用的时候，还不能叫意根，叫做眼识、耳识，或者意识等等，但是六种识聚已经灭尽了，最后一刹那，不是完全灭掉，成了灭法，不会成为产生任何本体的根。产生眼识之后，第一刹那还是自己的眼识，但是灭了之后，正在灭尽的本体无间之识，灭完之后，第二刹那会产生意识。最后一法正在灭的本体，就把它安立成意根，所以说它一灭，第二刹那无间产生意识了。既不是正在起作用的自体，也不是灭完的本体，就是正在灭的状态，把它假立为意根。前面我们讲它不像眼根、耳根一样，已经摆在这里，但是它没有一个单独的，就是前面的识最后一刹那，作为它产生第二刹那的因缘，相当于我们说的等无间缘，前前生后，像这样它的第二刹那是依靠前面刹那为因，正在起作用的时候，本身的眼识、耳识、意识，不是意根，一定要灭了这一个刹那，然后第二刹那会产生后面的识，叫做意根。

里面的六种识聚，一定是六识，不单单是五识，不是前五识灭了，最后一刹那能产生意识，而是六识本身都可以做为产生后面本体的根，叫做意根。我们如果产生眼识，有一个增上缘，就是眼根，还有一个叫做等无间缘，产生眼识的时候，根境识三和合。眼根、对境所缘缘，还有里面的识，这个识就是等无间缘，等无间缘产生眼识的时候，第一个增上缘眼根，第二个就是前面的识灭尽的刹那，会产生后面一刹那的眼识，眼识等等刹那之后，又可以产生后面的意识。既可以通过前五识灭尽，也可以通过意识的前一刹那灭尽，产生意识，是这两种。

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

前面讲六种识聚灭尽那一刹那，安立为无间之识，无间之识安立成意根，第二刹那将引发意识。没有

前面五识，中间安立一个刹那，叫做意根，然后第三刹那才安立意识，没有时间去做反应，中间没有一个单独的缓冲。

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

今天的课就学习到这个地方。

《俱舍论》第5课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习世亲菩萨造的《俱舍论》。

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

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

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

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

丁四、遣除实法之疑虑：

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

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

为立第六识所依，承许界有十八种，
一蕴一界与一处，可以包括一切法。
即以自之本体摄，不具其他实法故。

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

第一层含义里面有一个疑问，我们刚刚讲完意根。除了六识的本体之外，没有所谓的意处。假如意处除了六识之外，并没有其他法，有些人认为有问题，有什么问题呢？如果把六识包括在意处当中，意处可以摄受六识，六识是意处，就不会有十八界了。为什么呢？因为十八界当中，六根缘六境产生六识。六根当中的第六根是什么呢？就是意根。如果把意根包进来，因为意根是六识本体的缘故，所以六识涵摄在意根当中，就只有十二界了，只有意界，通过六根缘六境产生的六识就没有了。十八界是六根缘六境产生的六识，六识和意界又是一个本体。既然意界当中已经包含了六识，就不会有十八界了，只有十二界。因为意界是六识的本体，已经包括在意界当中了，所以要算意界，就不能算六识界。如果没有六识界，十八界必须要减六，只有十二界，十八界的数字就不全了。

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

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

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

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

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

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

还有另一种分析方式，五蕴有五个法，处有十二个法，再加上十八界，共有三十五个法。在其他注释当中，如果把五蕴详分，有七十五类法。五蕴、十二处、十八界所有的法，能不能通过最少的数量来涵盖？这是可以的。五蕴挑一个出来就够了；十八界有十八个，以一个法来安立就够了；十二处中也挑一个，所以用一蕴、一界、一处三个，就可以包括一切法。

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

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

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

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

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

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

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

第三个叫做法界。前面我们也讲了，法界就是受蕴、想蕴、行蕴，无表色，再加上三无为。所谓的法界在五蕴当中，刚才没有包完的是什么？受蕴、想蕴和行蕴，这些包括在法界当中。因为第一个色蕴在自己的一蕴当中已经包括了，然后第五个识蕴，在意处当中包括了。还剩下三个在法界当中，七个法当中受、想、行三个，五蕴从这个方面就已经涵摄了，还有色蕴当中的一部分，除了受、想、行之外，在法界当中

还有一个色，就是无表色。法界自己所包括的在十二处当中是什么？就是法处。因为法处和法界就是一个意义，所以十二处当中，法处可以包括在法界当中。界当中就是讲到法界本身。

从这个方面讲，所有的五蕴、十二处、十八界，通过一个色蕴、一个意处、一个法界，以最少的数量可以包括一切法。这是让我们熟悉这些内容。如果以最少的法来包括，五蕴中选色蕴，处中挑一个意处做代表，五蕴在意处当中有什么法？是识蕴的自性。如果在界，挑一个什么呢？法界。蕴在法界当中包括什么法？像无表色等等。我们都可以了解。或者五蕴的色蕴在十二处当中，就是十种有色，五种有色根，还有对境。十八界当中有色界，加上无表色等等，这方面在注释当中已经讲得很清楚，所以它既是色蕴的自性，在十二处、十八界当中，分别是怎样去表示的，这方面必须要了解，所以我们挑的是色蕴。色蕴在十二处当中有色法的自性，就是十种有色处。

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

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

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

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

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

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

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

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

眼等根虽有二数，然类行境与心识，
皆相同故为一界，为显端严而生二。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

觉得好看也不一定，有些地方又加了一个必要，就是为了显得明显。两只眼睛看东西明显，两只耳朵听声音明显。如果是一个眼睛，可能看的不是那么清楚，如果两个眼睛，就看的比较明显。再加上两个耳朵，听声音比较清楚。第一个观待于现在的众生来讲，是好看。如果现在谁缺少了一个眼根，或耳根，我们觉得可能不是那么完美。从现在大家认知的角度来讲，如果只有一个眼根，或者耳根，觉得不好看。从审美角度来讲，可以这样安立。还有两个眼根取色比较完整，如果你只有一边，取的不那么完整。两边取的视角比较明显一点，看起来也比较清楚。耳根也是一样的，两边都有接受声音的器官，可以听的比较清楚。

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

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

丙二、蕴界处各自含义及必要性：

五蕴、界、处各自的含义是什么？还有安立五蕴、十二处、十八界的必要是什么。对于学习佛法的人来讲，这些是比较重要的。学法应该是以比较智慧的方式，为什么这样安立，有时候在小乘论典当中，把

这些讲的比较清楚。我们看蕴界处各自的含义，颂词当中讲的清楚。如果背了颂词的道友就知道，蕴界处的含义是什么，必要性是什么，做个提示以后，意义马上就会出来。

积聚生门种类义，即是一切蕴处界。

为断三痴依三根，三意乐说蕴处界。

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

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

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

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

“处”是什么意思呢？就是颂词第一句说的“生门”。能够产生受用之门，门就是途径。能够产生受用，或者是产生心识的途径。眼处是内六根，通过增上缘的方式产生受用。眼根的对境是色法，在十二处当中叫色处，通过所缘缘的方式，增长受用之门。增长什么呢？如果是眼根和色法，也就是眼处和色处和合之后，可以产生眼识，就是眼识的生门，是产生眼识的增上缘和所缘缘。然后耳处和身处，就是耳根和对境的声音，这两种增上缘和所缘缘结合起来，可以产生声识，这是平时讲的耳识。第六个就是你的法处，意处是指我们的意根，法处是意根的对境。如果意处和法处以增上缘和所缘缘的方式和合，就可以产生意识，所以它是六识的生门，是产生六识的方便、途径、所依。可以受用，受用什么呢？产生眼识可以受用外面的色法；耳识可以受用外面的声音等等。

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

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

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

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

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

第二种愚痴，有些人执著所有的色法是一体的，他认为这个身体就是我，而且又把所有的色法执著为一体。为了打破这种执著宣讲十二处，虽然也有讲到后面，第十一、十二也可以讲，或者第五、十二，第六、十二也行。十二处当中，最后一个在意处，对境叫做法处，意处是心识的自性，法处基本上也是心识的

自性和无为法，前面的十种都是讲色。因为你执著色法是一体的，所以在十二处当中，把色法分了十种给你讲，眼、耳、鼻、舌、身，然后色、声、香、味、触。认为色法是一体的，怎么可能一体？已经分类了，这是你的眼根，眼根色法的对境是什么。把色法分了十种，里面哪有一个一体的，没有一体的，也就没有一个安立我的基础。如果有些人执著身体为我，或者执著色法为一体，可以通过讲十二处的方式，消尽他的愚痴。

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

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

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

第二个依三根说蕴处界，就是依靠上根、中根和下根宣讲蕴处界，上根者不需要很多，上根者了知五蕴，就知道一切了，抉择照见五蕴皆空就够了。《金刚经》中说，一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。因为五蕴已经包括了一切有为法，所以把一切有为法，都了知为空性，能够了知无我，对他来讲就够了。只需了解五蕴，就可以了解一切，所以对于利根者来讲，学五蕴就可以了；对于中根者来讲，和他讲五蕴还不够，需要讲得稍微广一点，讲十二处，里面包括了一切有为无为等等，能让他了解一些法；对于钝根者，讲十二处还不明白，给他再讲广一点的十八界，就明白万法了。

还有依靠“三意乐说蕴处界”，“三意乐”是三种想法、喜好。有一种意乐喜欢略的东西，和前面的三根不一样。这个地方的三意乐，有些人的意乐，就是喜欢简单的，你讲多了，他听不进去。你给讲略的就行了，讲五蕴；有些人喜欢中等的，五蕴还不够，讲十二处，他就心满意足了；有些人喜欢广，你给他讲略、中都不行，必须给广讲，展开讲十八界。

丙三、单独安立受想蕴之理由：

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

成为争论之根源，轮回之因次第因，
是故一切心所中，受想单独立为蕴。
蕴中不摄无为法，义不相应故未说。

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

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

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

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

还有想，出家人分为内道和外道，外道和外道、内道和内道、内道和外道之间都有辩论，辩论的是什么？都是想，以见为核心。前面讲有漏烦恼的时候，不是讲到一个概念吗？一个叫做五利使，一个叫做五钝使。五钝使就是贪、嗔、痴、慢、疑，所缘是什么？就是世间的妙欲。一般的老百姓，以五钝使贪、嗔、痴、慢、疑为主导，然后缘外在的受用而产生争论，这是以受单独安立为蕴的原因。

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

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

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

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

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

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

还有无为当中，和色蕴的法相不相应，和受蕴、想蕴、行蕴、识蕴的法相都不相应。无为是没有生住灭的自性，和它有生有住有灭的色蕴、想蕴、行蕴等等，法相也不相应。虽然和整体的蕴法相不相应，然后和色蕴、想蕴的意义也不相应，所以蕴当中不摄无为法。不摄无为法当中，根本没有蕴的含义，没有积聚的意思，所以安立不了第六蕴。只是五蕴，没有第六蕴。因为无为法不能包进来的缘故。从这个方面来讲，无为法因为没有有为无常的意义，没有积聚的意思在里面，也不是时间所摄的原因等等。从很多的必要性，义不相应的缘故，就没有宣讲。

今天我们就讲到这个地方。

《俱舍论》第6课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再一次的学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

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

丙四、蕴界处次第确定之理：

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

次第随粗诸烦恼，器等义界如是立。

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

颂词表达了四个意义。为什么这样排列五蕴的次第呢？

第一，随粗。它是跟随粗细的次第进行排列的，越往前越粗，越往后越细。

第二，随诸烦恼。产生烦恼的次第，也是通过受乃至识之间确定。

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

第四，界。“界”是跟随三界的道理进行排列的。欲界当中主要是什么，色界当中是什么，无色界当中前三个是什么，第四个是什么等等，通过界的方式进行安立。

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

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

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

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

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

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

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

第五个是识，心识的自性是最细微的。为什么？你的心识再怎么样，绝对不可能和色蕴相比，色蕴是最粗大最明显的。除了色法之外，受想行识属于心法，都是自己内心的自性。中间三个受想行，这是心所法，就是心所有的法，相当于大臣是国王所有一样，心识叫心王，心所叫做心所有法，属于心识的所有法。像国王和国王的眷属一样，心所相当于国王的眷属一样。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

取现境故先五根，取大所生故四根， 他中最远速执故，或依位置之次第。

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

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

第一层意思“取现境故先五根”，就是六根当中五色根排在前面的原因；第二层意思“取大所生故四根”，这是五根当中身根排后面的原因；第三层意思“他中最远速执故”，是四根当中眼耳鼻舌排前面的原因；第四层意思“或依位置之次第”，是或者依靠位置也可以排眼耳鼻舌身意的次第。

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

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

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

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

把这个确立之后，我们再来看五种有色根的内部，也要排一个次第，就是“取大所生故四根”，在五色根当中，身根排后面，眼耳鼻舌身，身本身的次第就是第五，在五根当中排在最后，把眼耳鼻舌四个法排前面的原因是什么呢？因为前面四根是取大所生，我们前面讲了，四大和四大所生的法，就是地、水、火、风，四大元素，四大种。比如柱子、瓶子，或者声音，都是四大所造色，此处我们颂词当中叫大所生，

四大所生的法，就是比较粗大的法。前四根的所取都是取四大所生，眼根的显色形色，耳根取的声音，鼻根取的气味，舌根取的味道，它们有一个共同的特点，就是取四大所生。所以这四个是一组，放在前面讲。

身根为什么放在最后呢？身根不确定。我们前面讲到了，触当中有因触果触。因触就是四大种，身体的对境可以取地水火风四大种，四大种就是能生的，然后身根又可以取，比如轻重、柔软，或者冷热、饥渴等等。这些方面就是大所生的法，四大所生法也可以取，有些时候身根既可以取四大，也可以取四大所生，它和其他根就不一样，有所差别。而且取的时候，前面四根只是取固定的，取四大所生，但是身根有时候可以取四大，有时候可以取四大种，有时候同时取，也就是说既可以取四大，也可以取四大所生，它的功用比较复杂，因此和意根一样，排在后面。因为前面的比较单纯，后面的比较复杂，所以就把身根排在五色根的最后安立。

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

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

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

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

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

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

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

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

丙五、二处决定之理：

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

为分别境与主要，故唯眼境称色处，

为摄众多殊胜法，故唯意境名为法。

前面讲色蕴时曾经提到一个问题，色蕴的色和五境中色境的色，是不一样的。一个是总法，一个是别法。然后整个五根五境，再加无表色，它是色蕴，但是在十一类色法，或者十类色法当中，还有一个单独的名称，叫做色，就是眼根的对境显色形色。此处就是把这个问题挑出来了，里面有两个问题。

第一、二句讲色处的问题，第三、四句讲法处的问题，问题在哪里呢？五根眼根乃至身根，五境从

色乃至到处之间，都是色法的自性。为什么单单把眼根的对境，安立叫色？其他的不能安立成色的原因何在？为什么要搞这种特殊？其他都是叫眼、耳、鼻、舌、身，或者声、香、味、触，为什么单单把眼根的对境叫色处？这是什么原因，也是有根据的。还有法处，十二处，十八界等等，全都是法，为什么单单把意处的对境，称之为法处呢？为什么是这样呢？是通过二处决定的。

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

在十类当中，其他九类色法分别有各自的名称，叫眼、耳、鼻、舌、身等等，或者声、香、味、触，但是眼根的对境，还没有名字。因为没有名字的缘故，我们就把总的色法名字，放在别别色法的上面，所以就把眼根的对境取为色，它只是眼根的对境。这里的根据就是说，其他的法都有名字了，就它没有名字，好像给我们的感觉，是取不出名字了，但并不是取不出名字，其实随便找个名字安立很容易，我们把它叫张三，或者叫李四都可以。这里是说其他的法都有名字了，就它没有，这只是其中的一个理由。只是看这个理由，我们可能觉得有点牵强，但还有其他理由。

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

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

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

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

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

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

第一句讲根据，“为摄众多殊胜法”，和前面一样，也是差别。总的都叫法，不分开的话，就会一片混乱，必须要把法分开，分了眼处、耳处、鼻处、舌处、身处、意处等等，每一个单独安立了名字。十八界也是一样，这是眼界，那是色界等等，把这些全部分开，都有名字，但是这个意根的对境没有名字，就把这个法的总名，放在别的法上面，安立了一个别名，这是意境安立为法处的第一个根据。

第二个根据是“为摄众多”，法处当中所包括的法非常多。一方面来讲有七类法，再去分的话，受蕴是一个，想蕴是一个，行蕴中包括四十四种心所，再加上十四种不相应行、三无为等等，行蕴是一个很特殊的处，包括了很多的法，所以把总的名称放在它上面。其他境当中，色、声音等等，都没有这么多。

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

乙二（摄他法之理）分二：一、摄法蕴之理；二、其他依此类推。

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

丙一、摄法蕴之理：

能仁佛陀所宣说，所有八万诸法蕴，
无论词句或名称，均可摄于色行中。

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

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

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

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

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

有者称谓一论量，尽说蕴等每一句。

身语意行之对治，相应宣说诸法蕴。

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

首先是对于数量不同的观点。有些论师讲，八万法蕴当中，一个法蕴包含多少法？因为法蕴的“蕴”字是集聚的意思，到底包含了多少法，才叫一个法蕴呢？“有者称谓一论量”，有些论师认为一个论的数量，叫做一个法蕴，此处一个论就是以《法蕴足论》为标准。对法七论中有一个《法蕴足论》，《发智论》像身体一样，是根本的，然后有六个像脚一样的，叫做六部足论。《法蕴足论》是其中之一。《法蕴足论》的颂词有六千颂，一个法蕴包含六千颂，八万法蕴加起来是四亿八千万颂，这是讲到了八万法蕴的真实数量，所以一个法蕴相当于六千颂，和《法蕴足论》颂词相同。

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

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

丙二、其他依此类推：

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

如是此外如所应，所有一切蕴界处，
详察细究自法相，应当摄于前述中。

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

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

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

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

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

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

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

今天我们讲到这个地方。

《俱舍论》第7课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们一起来学习《俱舍论》。

下面继续讲空界和识界。

孔隙称为虚空界，传说即是明与暗。

所谓有漏之识者，即是识界生所依。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

第二个生所依，是众生的所依处。比如众生要入胎，在身体中安住，不断成长发育，最后死亡，就离开了身体。所谓的识界是众生投生三界的所依。佛法中投生的时候，所讲的心识，如果在唯识中，是以第八识的自性为主。因为第八识最稳固，其他六识不稳固，所以不把前六识安立为神识所依的主体。

在有部派的观点当中，投生没有安立第七识、第八识的说法，是第六意识投胎。此处的有漏之识，主要是第六意识为主的心识。这些心识是有漏的，它是可以入胎、安住，能够投生三有。比如人死后，投生天界或者旁生，这些投生三有的所依，称之为识界。

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

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

十二界当中，第一个前面的十八界要算进去，安立完之后，有一个六界，就是刚刚讲的地、水、火、风、空、识，加进去之后，在注释 123-124 页，讲到了剩余的界就在里面。前面有十八再加六，后面逐渐都可以有。佛经中讲的欲、害、恚、无欲、无害、无恚，这是六界的另外一种说法。欲、害、恚属于烦恼，无欲、无害、无恚属于善法。把六界加上去，前面属于所断，后面属于对治。因为它是一种心所法，可以包括在法界当中。

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

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

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

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

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

第三种是过去界、现在界和未来界。所有十八界都包括过去、现在、未来三法。

第四种是欲界的三界，劣界、中界和妙界。劣界就是现在我们所处的欲界，我们觉得非常美好，非常舒适，有很多值得追求的东西。在佛法当中，以智慧观察，整个三界比较起来，欲界属于劣界所摄，不是那么善妙。很多外道修行者，为了远离粗大的欲界烦恼、受用等等，开始修比较细微的四禅定，生在色界或者无色界当中，远离现在的身心所带来的种种逼迫，种种痛苦。“中”是指色界，“妙”就是指无色界。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

丙一、有见等五类：

里面有五种法，是有见为主的五类。

有见即是唯一色，有对乃为十色界，

无记之法有八种，除色声外余三种。

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

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

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

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

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

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

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

所谓的有对，还有其他的安立，就是所缘的有对，在注释也提到过，一方面讲了所缘的有对，还有一种境界的有对，大恩上师在讲记里讲的很清楚。所谓所缘的有对，主要是心、心所，当我们的心、心所正在执著一个对境的时候，这个时候再没有办法，执著其他的对境。比如我们正在分别、执著色法的时候，在同一个刹那当中，我们的心、心所能不能同时再缘另外一个法产生分别？比如我们正在对一个法产生贪心的时候，心、心所有没有办法在同一个时间当中，再对另外一个法产生嗔心呢？这是不行的，这叫做所缘的有对。

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

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

“无记之法有八种，除色声外余三种”，此处讲到什么是无记，十种有色法当中，除了色界和声界之外其他八种。首先主要是讲十种有色界，色和声是眼根耳根的对境，要把色界和声界除掉，剩余的眼、耳、鼻、舌、身、香、味、触，八种称之为无记。“外余三种”，就是说十八界当中，减掉八种，还剩下十种。六识界加上意根和意根的对境法界就是八种，再加上色、声就是十种，这是“外”字的意思。

“余三种”，就是除色、声外，“余”是剩下的十种，后边三种是什么意思呢？七心界加上法界、色、声十种法，可以是善的，可以是恶的，也可以是无记的叫做三种。剩余的眼根、耳根等纯粹是无记，色、声可以是善，可以是恶，也可以是无记，这是余三种的意思，就是剩下的这些法是三种本体。

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

成善，可以变成恶，也可以变成无记，还有意根和法界，法界的受想行当中有很多法，如果通过善心、不善心摄持，都可以变成善和不善。

为了让我们了解，在注释当中也提到了几种善。第一种叫做本性善，本性善就是自性善。大恩上师在注释中讲得很清楚，在心所法当中，本身就有一种大善地法，比如无贪、无嗔、惭愧心等本性就是善，在心所当中，它的自性就是善法，所以叫做本性善。既然有本性善，反过来讲也有本性恶，在心所当中，也有烦恼地法，贪心、嗔心本性上就是一种恶业。

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

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

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

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

欲界具有十八界，色界之中十四界，

香味以及鼻舌识，此四种界未所属。

无色界中则具有，意法以及意识界。

彼三有漏与无漏，其余诸界为有漏。

颂词讲到在十八界当中，欲界、色界、无色界包括哪些。

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

“欲界具有十八界”，前面讲到从眼界乃至意识界之间有十八界，欲界有哪些呢？欲界得十八界都是圆满的，欲界的众生，六根、六境、六识全部都有。“色界之中十四界”，色界当中不是具有十八界，只有十四界。少了哪四界呢？最主要的根据，在所有的注释当中讲的都一样。因为色界当中不具有段食。我们所食用的饭菜必须用牙齿咬碎以后，一段一段的进食，叫做段食。也就是平常我们讲的人间烟火。色界不需要段食，安住在禅定当中以禅悦为食。不需要像欲界众生一样，必须要去买米买面，然后做饭吃。

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

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

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

一般来讲，欲界众生有一个大地作为所依。在天界当中有地居天和空居天，地居天属于四大天王天，依靠须弥山王，须弥山是有根基的，依靠于大地。再往上三十三天，也是下面有地，在须弥山的山顶上。

再往上是空居天，空居天的宫殿像我们地球一样漂浮在空中，他们在里面安住，所以叫做空居天。再往上色界的宫殿也是有色法安住的，天人有色身，穿衣服，有宫殿。无色界没有肉身，没有山河大地，所有的色法都没有，所以叫无色界。无色界只有心识，他们通过善法安住。非想非非想的天人可以在八万大劫，安住在禅定当中。如果没有色法，前面的十种色全没有了，没有五根、五境，也不会有无色界。

如果没有五根、五境，比如没有眼根，没有眼根对境的色法，会不会有眼识？当然不会有。以此类推也不会有耳识，所以五根、五境、五识都没有，十八界当中只剩下三个。最后三界，意界、法界，还有意识界。意根从哪里来呢？我们前面讲了，六种识灭尽的刹那，前五识在无色界当中没有的，所以他的意根不是从前五识灭尽而产生的意根，意识灭尽也可以产生意根，相当于等无间缘。前面的意识灭尽产生意根，再产生后面的意识，然后灭尽再产生后面的意识，这样就可以有意根，因为心所法本来存在，再加上会产生意识。在无色界当中，意就是讲意界，法就是法界以及意识界，三种界在无色界当中存在。这里讲到三界当中，分别包括哪些法。十八、十四和三，这就是欲界、色界、无色界所拥有的数量。

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

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

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

这节课我们就讲到这个地方。

《俱舍论》第8课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习世亲菩萨造的《俱舍论》。

丙二、有寻有伺等分类：

寻伺二者均有者，即是五种识界也。

最后三界有三种，其余诸界无寻伺。

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

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

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

粗分正禅之后，就到了二禅。我们没有安立中间定，而是叫做殊胜正禅，粗分正禅是一禅的意思。殊胜正禅在汉地俱舍法本中叫中间定，它是一禅到二禅之间的过渡，到了二禅以上，二禅、三禅、四禅、无

色定等全都是无寻无伺。心的状态在欲界当中有寻有伺，初禅当中有一些是有寻有伺的，也有一些是无寻有伺的，然后到了第二禅以上都是无寻无伺，既没有粗大的寻，也没有细微的伺，所以第二禅以上，心就非常寂静，再往上还要去除一些过患，逐渐获得三禅、四禅，后面我们还要进一步学习相关的内容和知识。了解了寻伺的本体，以及在三界当中如何安立之后，再回到颂词中。

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

“最后三界有三种”，前面讲了，在眼等六界当中，最后一个在意界；在色等外六界当中，最后一个法界；在识界当中，最后是意识界，所以三界、法界和意识界是最后三界。最后三界具有三种，意思是在最后三界当中，存在有寻有伺、无寻有伺、无寻无伺三种情况。我们看一下注释当中，第一个有寻有伺，是怎么安立的。首先是欲界与初静虑粗分正禅的意界。我们一定要知道这个范围，首先在最后三界当中，范围落在了意界、法界和意识界当中，三界中怎么具有有寻有伺的状态。

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

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

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

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

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

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

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

第二个无寻有伺，也是在三界、意识界和法界当中观察。注释中说，“欲界的寻、初静虑粗分正禅的寻，以及初静虑殊胜正禅的伺以外，所有相应法为无寻有伺。”第一个欲界的寻，是什么样的呢？它是无寻有伺的。因为欲界当中的寻本身已经是寻了，所以不可能再和寻相应了。欲界的寻要把寻去掉，它的状态是什么呢？因为欲界当中的寻不可能再具有自己，所以欲界的寻本身，一定是无寻有伺。

前面有一个原则，自己和自己相应，自己拥有自己是不可能的，欲界的寻本身是寻，怎么可能再和寻相应呢？不可能再和寻相应，只能和伺相应，所以寻要去掉。欲界的寻本身一定是无寻的，所以欲界的寻是无寻有伺。欲界的寻本身是什么呢？因为寻和自己没办法相应，自己没办法拥有自己，所以它必须要把寻去掉。寻和伺当中把寻去掉之后，只能和伺相应，欲界的寻就是无寻有伺了。自己没有寻，只有伺，这

个地方讲欲界的寻自己是无寻有伺，自己拥有什么，它和什么相应呢？它和无寻有伺可以相应，因为本身已经是寻了，自己和自己不可能再相应了。第二个初静虑粗分正禅的寻，道理和前面一样，前面我们讲了，欲界的寻必须要把自己去掉，就是无寻有伺。初静虑粗分正禅虽然是有寻有伺，但是寻自己不可能再具有自己了，所以要把寻去掉，也是无寻有伺。

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

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

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

殊胜正禅断除寻伺，而必定有伺察，这个地方讲它的状态是无寻唯伺的。在安立的时候，没有第二个伺和它相应，后面马上要讲这个问题。欲界的寻要去掉，然后粗分正禅的寻要去掉，因为没有第二寻和它相应的缘故。因为欲界当中已经有寻了，所以只能是无寻有伺。此处就是分辨一点，欲界和粗分正禅的状态一定是有寻有伺的，和这个地方具有其他寻伺的意义，稍微不一样。虽然是有寻有伺，但是这个地方我们分析的时候，十八界当中，哪些法具有寻，哪些法具有伺。欲界的寻自己虽然有寻，但是分析的不是哪些法有寻有伺，如果是哪些法是有寻有伺，那就很简单，欲界当中什么法是有寻有伺，然后色界当中什么有寻有伺。里面关键问题是，十八界当中，尤其眼界、意识界和法界三界当中，哪些法是具有寻伺的？在法界当中，本来就有寻伺，所以我们要观察法界当中，寻伺自己拥不拥有有寻伺？和寻伺相不相应？欲界当中的寻，因为自己就是寻，没有第二个寻再和它相应，所以寻本身只能和伺相应。

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

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

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

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

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

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

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

五种根识无计度，以及随念分别念， 计度外散意智慧，随念一切意回忆。

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

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

注释中讲，这相当于使用了我们平常所讲的否定词。如果一个法很弱，我们会用否定词把它否定掉。因为没有粗大主要的计度和随念分别的缘故，所以说它没有分别念。注释当中有个比喻，马本来有四只脚，如果一匹马只有一只脚，我们会说马没有脚，或者我们口袋里，还有十几、二十块钱。到了月底的时候，我们说这个月不知道怎么回事，钱已经花光了，没钱了，是不是没有钱呢？还有一点。但是钱太少了，就说没有钱了，所以五根识没有分别念的说法，因为它没有明显粗大计度分别和随念分别的缘故。我们说它没有分别，是不是真的一点分别都没有呢？很微弱的分别念，比如自性分别念还是有的，所以前面的意义，和佛经当中的意义，没有矛盾的地方。我们平常所讲的五根识无分别念，和此处说的五根识有寻伺二者的分别，二者之间也不矛盾。经典当中早就讲到了自性分别，并不是别人提出问题之后，为了应对别人的责难，马上发明一个东西，而是早就有了，只不过我们没有学习，没有了解。

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

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

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

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

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

丙三、有缘等五类：

有缘、无缘、有执受、无执受等，分了五类。

有缘即是七心界，以及法界之一半，

九无执受八与声，其余九界有二种。

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

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

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

下面讲第二种，有执受，还是无执受？哪些是有执受，哪些是无执受？

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

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

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

如果法相具有心，十八界当中什么有心？属于六识界、意界、法界，都是有心有执受的，这里不是有执受。它本身已经有心了。为什么是无执受呢？虽然它有心，但是法相的定义和这个不相应。它自己是心，但心自己不可能自己具有心。和前面的意思一样，虽然它是心识的自性，但是自己不可能具有自己，这个地方所讲到的有执受就是具有心。什么地方具有心？比如眼根、耳根，可以具有心识，从这个角度，来理解有执受、无执受的意思。

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

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

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

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

以前讲过浮尘根的意思，这是根群体当中存在的法。比如我们的眼球、耳朵、鼻子、舌头等等，以这些为主，还有我们的身体，皮肤、肌肉等，所有属于根群体当中的色、香、味、触，就是我们身体上面的色法。比如色，身体是显色，黄皮肤，或者有点白、有点黑。形色是这是什么形状，显色，形色都有。身体的香、味和触都是有的，在自己的整个根的群体当中，存在的色、香、味、触，这些有执受。因为这些都可以产生苦乐，我们的眼根、耳根可以产生苦乐，根群体当中身体的皮肤、肌肉、骨头，都是可以产生苦乐的，所以根群体当中的色、香、味、触，这些是有执受的。它们可以具有心，可以产生苦乐，所以心、心所和这些法之间相互依靠。如果你的根好，你的心情也好；如果你的心情好，感觉身体也很轻松，二者之间有一种相互损害、利益的关系，叫做有执受，或者有心。

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

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

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

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

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

所触大种大所造，剩余九种色法界， 大种所造无表色，十种色界即积聚。

此处讲到什么是大种和大种所造法，什么是积聚的法，什么不是积聚的法。十八界当中，再进行分别。

首先是“大种和大种所造”，“所触大种大所造”，在十八界当中，唯一的所触界，就是身根的对境，所以十八界当中，所触既有大种，也有大种所造。前面色法当中讲触的时候，有四种因触，地水火风，也有七种大所造的触，轻重、柔软、粗糙，冷、饥、渴。在所触界当中，既有大种，也有大种所造。

然后“剩余九种色法界”。“剩余九种色”，从这里断句。因为所触是一种色，十种色界当中，一种拿出来已经讲了，既是大种，也是大种所造，剩余九种色是什么呢？剩余的九种色，只是大种所造，它没有四大，所以剩余九种色，属于大种所造。

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

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

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

今天我们就讲到这个地方。

《俱舍论》第9课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续学习《俱舍论》。

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

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

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

下面继续安立十八界的分类，宣讲能断所断，能称所称的含义。

能断以及所断者，即是外之四种界，

如是所焚与能称，能烧所称说不同。

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

是不是单独的色、香、味、触就可以成为斧头一样，去斩断其他的？这也不一定。从另外一个角度来讲，组成能砍自性的法上具有色香味触。比如斧头有显色或者形色，斧头是什么颜色？黑色或者生锈了，有一点发红。形色就是平时我们看到的斧头形状，属于色法。香就是每一个法上，有自己的味道。铁的味道有点腥，铜也有自己的味道，木头、刀子、斧头都有自己的味道。味是用舌头舔的时候，也有自己不共的自性。还有触，坚硬、冰凉等等属于触的自性。因触当中包括了地水火风，外界是色香味触组成，这和外界由地水火风，色香味触八位组成，意义是一样。因为触中包含了地水火风的缘故，所以叫做能断。通

过色香味触组成的斧头，可以作为一个能断的自性，就比较容易了解了。

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

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

注释当中讲的根，不能作为能断，也不能作为所断。因为从净色根的角度来讲，眼根、耳根的本体犹如宝珠的光明一样，是清澈干净的自性，所以它不能作为能砍，也不能被其他的法砍断。有时候说这个人的身体已经被砍成几节了，他的根还在吗？内在的眼根耳根等，依靠外在的身体而存在，比如眼球、耳朵，或者从头顶到脚下的皮肤肌肉等等，作为一个所依。浮尘根是净色根安立的地方，前面讲了净色根，就是清澈的像光芒一样的眼根耳根。如果没有肉身就安住不了，外在肉身损坏的时候，能依的根也会损坏，但它不是被刀子等砍断。而是因为所依的色香味触没有了，所以能依的根也没办法安住。比如这个人死了，根也坏了。主要机能受损之后，或者完全不可恢复的时候，眼根、耳根的功能，也附着慢慢消失了，这方面是可以安立的。从能断所断的角度来讲，主要是外面的色香味触。

其他的像声音是没有相续的，后面关于声音的问题还要讲很多，声音不像色法一样，色法显现之后，可以自己一直延续下去，前刹那生后刹那，然后慢慢生下去，物体上面的香、味等也是这样。可是声音怎么在物体上面延续下去呢？这是不行的，没有这个功能。在柱子、杯子上面，声音没有像色法一样的相续，我们敲打才有，不敲打就没有。色法我们不需要去管它，放在这儿，就一直有相续。声音敲打的时候发出来，不敲打就不发出来；我们想说话的时候，它就出来，不想说话的时候，它就没有，声音本身没有自己的相续可以延续。既然自己没有相续，它就没有办法作为能断，也没有办法作为所断。

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

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

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

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

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

“能烧所称说不同”，所烧和能称没有什么讲的，外四界，但是能烧、所称的自性是什么？这里就有争论，存在不同的观点。有些地方解释能烧也是外四界，比如通过色香味触组成的柴火，点着之后，变成火了，变成能烧。能烧的来源是哪里呢？火的来源也是柴上面具有的，有些地方讲能烧也是外四界。有些地方讲能烧不是外四界，只是所触当中，地水火风中的火。火能够作为能烧，因为只有火才能安立，所以两个观点不一样。所称也是一样，比如菜等所称的东西，也是所谓的外四界。从这个方面我们可以理解，

菜等商品的的确确也是色香味触组成的。还有一种说法，“所称”不是外世界。前面讲的因触是地水火风，果触当中有轻重、柔软等等，轻重当中的重，才是真正所称的东西，所称触之一。

真正安立的时候，大恩上师也讲到，在《俱舍论自释》当中，世亲菩萨也是把两种观点列出来了，并没有评价。未评价的意思，有些大德说两种解释都是可以的，如果从唯一的能烧和所称来讲，能烧就是火，所称就是重量，这可以理解；如果从能烧的自性，组成的部分，是不是单独一个火燃烧，没有其他所依呢？也不可能。不管是煤气，还是柴火。没有所依处，只是火在燃烧，显色、形色什么都没有，这个火也不容易找。从依靠什么才能产生火的角度来讲，肯定是色香味触，或者是柴、煤气，显色形色具足，色香味触都有。

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

丙四、三生之分类：

什么叫三生？第一个叫异熟生，第二个叫长养生，第三个叫等流生。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

第四是等持，就是禅定。有些人修禅定修得特别好，单单通过等持就可以让四大种得到长养。在很长时间中，不睡觉、不饮食，处在禅定的状态当中。后面还要讲禅定的一些功用。甚至有时候连呼吸都没有

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

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

有时按摩对四大也有增上的作用，按摩之后对你的身体有好处，这是后天的。有些人的善恶业到了今生异熟的时候，再回头说前世的因没有造好，没有什么用。很多人不注重因果，比较注重长养，搭配营养调理饮食；涂抹的东西更注意，花很多的钱买化妆品、保养品涂抹自己身上；睡眠不用说，大家都提倡；等持不太多，其他的按摩、日光浴、泡温泉，大家都是特别注重。饮食、涂抹、睡眠比较发达，其他不是很发达，这些的确对于身体四大，还是有一定长养的作用。

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

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

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

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

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

我们发现声音基本上有这样的自性，想说的时候就说，不想说的时候就停，其他的不行。一方面声音没有相续，一方面声音不是异熟生。那和佛经当中的说法，如何圆融呢？不会有矛盾吧。佛经当中讲前世

造了善业，你会感得一个比较好的喉咙，喉咙是异熟生，通过喉咙发出好听的声音，佛经中讲的是间接的因。这里是从直接的角度，没有异熟生。从间接的角度来讲，通过善业感得一个好的喉咙，通过好的喉咙发出好的声音，佛经把中间的减掉了，没有讲感得好喉咙的问题，直接说如果在佛塔上挂铃铛，或者赞叹三宝，下一世声音就会好听。这方面就比较直接了。大家觉得我去赞叹三宝，如果我去挂几串好的铃铛，就会声音好听。

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

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

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

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

丙五、具实法等五类：

具有实法等五类，哪些具有实法，哪些是刹那性的，哪些是怎么得到的？

具有实法唯一界，最后三界刹那性，

眼与眼识界各自，一同之中亦获得。

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

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

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

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

“最后三界刹那性”，哪些法只有一个刹那？如果不学习，我们觉得十八界哪个法只有一刹那？应该不会吧，都是存在的自性，不可能只有一个刹那。在某种情况下，最后三界具有刹那性。我们都知道，六

根当中的最后一个意根，六境当中最后一个法界，六识界当中最后一个意识界，是最后三界。最后三界拥有刹那性，只有一个刹那。是什么时候呢？从凡夫到圣者，有漏到无漏只是一个刹那。见道就是一个分水岭，见道开始，就从有漏到无漏了。这时候是不是所有的十八界，六根、六识、六境全部变成无漏了？不是的。只有三个法可以变成无漏，其他五根五境，还是属于有漏，有漏的。在这里变成无漏的，就是眼界、法界和意识界。在见道之前，全部是一个本体。不管是皇帝，还是乞丐，眼界、意识界、法界，都属于有漏的。见道以后就不再安立了，阿罗汉属于无漏。从四谛第一法位到见道的一刹那，中间只有一个刹那，只有这三个法。其他见道到修道，一果、二果、三果，乃至阿罗汉果，都是一样的，一个相续都是有漏的自性。前面是有漏的自性，只有在中间一刹那从有漏转无漏。

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

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

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

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

第一个刹那是什么？十五刹那中的第一个刹就是苦法忍，从第一个刹那开始，他的眼界、意识界和法界，就具有了无漏的相续，只有一个刹那的原因就是这样，其他都不是。其余十五界，不管怎么样，根、识，外在的境，还是属于有漏。以小乘的观点来讲，因为佛陀的身体也是属于有漏的苦谛所摄，所以不皈依佛陀的身体，不皈依阿罗汉的身体，只是皈依他们的眼界、意识界和法界。因为无漏的本体在这里包括了，其他都是有漏的，所以只是皈依他们的智慧，心识从属的本体。

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

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

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

眼根、眼识为例宣讲。其他耳根、耳识都可以类推。

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

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

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

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

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

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

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

今天的课就讲到这个地方。

《俱舍论》第 10 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。《俱舍论》分了八品，现在学习的是第一品分别界。对于十八界的内容，有一些细致的分类。如果了解了十八界的分类，会更加通达十八界。

因为五蕴、十二处、十八界，属于轮回的基。如果要获得解脱，怎样在蕴、处、界当中发菩提心，抉择本基的空性，抉择密宗的平等、清净，或者五蕴就是五佛，这些内容都是以这个基础展开的。如果蕴、界、处没有修好，或者没有通达，我们在抉择上上法要的时候，心中也不是特别的清楚。如果把蕴、界、处搞清楚，有了一个很好的铺垫，再抉择空性，抉择如来藏，都可以了解。

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

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

下面继续学习。

**内在十二除色等，所谓法界为有依，
余者相应亦有依，不做与做自之事。**

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

首先我们看第一，哪些是内？哪些是外？“内在十二除色等”，所谓内界的法，就是六根和六识所包括的内十二界。然后“除色等”，色、声、香、味、触、法是外界。这是内和外进行分别的。眼根、耳根，乃至于意根，都是属于有情心相续所摄，或者这是内法，我们比较清楚。然后眼识、耳识，乃至意识，也是属于内界所摄的，所以六根界、六识界属于内法。然后色、声、香、味，眼根、眼识的对境色法，耳根、耳识的对境声音等等，属于外界。

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

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

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

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

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

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

了解了有依和相应之后，需要分别十八界当中，哪些是有依？哪些是相应？

所谓法界为有依。在十八界当中，只有法界是纯粹的有依，只有有依，没有相应。法界做什么事情？前面说了，有依一定要做自己的事情。法界所做的事情，就是产生意识。法界中的法不间断的做产生意识的事情，在凡夫位产生凡夫的意识。不管是颠倒的非理作意，非颠倒的如理作意，还是其他无记的意识，

反正法界不间断的在这里做。以前的法界已经做过了，未来的法界还会做。现在的法界正在做。还有产生圣者的意识，圣者的意识也是因为法界的不断而出现，当他真正安住在无漏的时候，圣者的修法有很多，有时候观诸法无常，观了法之后，诸法是无常的，这方面也了解了。有时候观察身体不净，有时候是观无我。在注释当中以无我为例，诸法都是无我的，意识所缘的境，所观察的法都是无我，所以产生了无边的无我意识。法界一直在产生意识，不是做产生凡夫意识的事情，就是做产生圣者意识的事情，它没有一个空闲的时候。因此从这个角度来讲，法界是纯粹的有依，它没有相应。法界不管是产生凡夫的意识，还是产生圣者的意识，都是如此安立的。

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

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

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

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

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

然后外在的五界色声香味触，也是这样的。过去已经被见到的、未来将被见到的、现在正被见到的，都是属于有依的境。因为它是境，所以叫有依的境。如果没有见到不叫有依的境，过去没被见、现在没被见、未来也不会被见。从我们心识角度分析，可以有这种情况，如果过去、现在的色法没有被见到，未来可能有些色法也不会被见到，这时候色法本身叫做相应的色法。比如现在我们在这里听法，没有见家里的色法，这些色法可以叫做相应的境。还有一种未生的法，色法本来就未生，缺缘不生，没有本体不可能被见。这是有色的内五界外五界，从眼界到触界之间，我们可以这样分析相应和有依。

剩下的心法，比如从眼识乃至意识，还有意界，这是七心界。如果已经存在的这些法，都是属于有依的。只要心识存在，一定是要缘对境的。我们说眼识存在，已经有了眼识，肯定是缘了对境，绝对是做了自己的事情，所以此处讲的时候，七心界当中的有依和相应，没有前面那么复杂。前面分了好几种，相应着眼根来讲，有灭已见、灭正见、灭将见、未生之法四种状态，但是在七心界当中没有四种，只有一种，过去的心识产生一定是缘了它的对境。不带境的心识是没有的，眼识已经产生了，但眼识里空空荡荡的什么都没有。这不叫眼识，不可能有这种情况。只要眼识产生，肯定要带境，要缘它的对境，所以只要产生了眼识，不管是过去，还是现在、将来。只要眼识、耳识存在，一定要做自己的业。除了一种情况，它是相应的，就是没有生，缺缘不生。某种因缘没有产生，它不可能去做自己的事情，所以从七心界的角度来讲，只有未生之法相应，我们在注释最后看到，未生之法是相应的。没有四种情况，只有一种情况。未生之法就是没有产生眼识、耳识、意识，如果是这种情况，叫做相应，如果产生了都是有依，所以这里分析

的时候，只有法界是恒时做自己的事情，其他有时候属于有依的，有时候是属于相应的。

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

丙六、见断等分类：

十八界当中，哪些是见断，哪些是修断，哪些是非所断，有三种情况。见道所断简称见断，修道所断叫做修断。既然是见道所摄，到底见了什么？在见道的时候，只是见到了苦集灭道四谛的本体，没有颠倒，完完全全是四谛如何存在，他就如是如是的见到。比如苦谛当中的法，如理如是的见到了无常、苦、空、无我。没有缘苦谛当中的无常见为常，苦见为乐……没有颠倒，而是如理如是的见到了苦谛、集谛、灭谛、道谛的本性，四谛十六行相当中的法如何如何的存在，我就如是如是的见到，没有颠倒的成分叫做见道。在小乘当中，是见四谛的本性。虽然在大乘当中，也是见四谛的本性，但是在大乘当中，主要是见到万法人无我、法无我的空性，从这个侧面安立的。

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

前面我们讲了十六刹那的本性，前十五刹那都是见道的本性，第十六刹那趣入了修道，在修道过程中，还有一些烦恼的自性要断除。叫做修道所断。这些束缚断掉之后，可以获得见道，或者修道。还有一些无漏智慧不是所断，既不是见道所断，也不是修道所断。修道所断断掉之后，就会趣入到无学道，没什么可断的了，获得阿罗汉果等等。见断和修断之间有个差别，见断主要断掉的是什么呢？断掉一些比较粗大的，对于四谛的本性、四谛的道理有些迷惑。汉地大德在讲的时候，说见断是断掉迷理。对于四谛的道理方面不清楚，迷理方面主要是见断所摄，也是烦恼。修断主要断掉的是迷事，不是对四谛的道理有不清楚的地方，主要是对事情本身产生烦恼等等。

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

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

十色五识修所断，最后三界具三种，

首先十种色法，就是内的眼根等五根。外边色、声、香、味、触十种色界，十种色界和相对应五种识，眼根缘色产生眼识，耳根缘声音产生耳识等等，“十色五识”，就是十五种法，十五种界属于修所断。“最后三界具三种”“最后三界”是什么呢？我们知道这方面讲到了意根眼界，然后法界和意识界。既有见断、修断，也有非所断。十色五识修所断里面，眼根乃至耳根，或者色、声，乃至眼识、耳识，我们一定要知道，这些法里面没有见断。不是说见谛之后，我的眼根断了，没了，然后耳根也没有了，这样的是不会有的。十色五识不是见断，是修所断，而且修所断当中，还有其他的安立方式，到底通过什么样的方式来断的？有些时候烦恼这些法，当你产生对治的时候，贪欲、嗔恨就没有了，消失了。这个断就是修断方面的有漏法，不是把你的眼根、耳根等消灭掉，而是烦恼对你的眼根、耳根等等有些束缚，如果你断掉了烦恼之后，就没有束缚了，从这个角度来讲，叫修断的安立。最究竟来讲，即便获得阿罗汉果位之后，眼根、耳根，或者色、声，或者眼识、耳识，都是存在的，所以并不是产生阳光之后，黑暗就消失了。当你产生智慧的时候，贪欲心就没有了，不是从这个角度断掉的，而是通过离开它的束缚的角度进行安立的。

最后三界是眼界、法界、意识界。最后三界具有三种，首先是具有见断，所谓的见断前面讲过它是对四谛的迷惑，一方面说是迷惑，是不是唯一的一个法叫迷惑呢？这里有很多种烦恼，叫八十八随眠，有些地方叫八十八识。这是见断所摄，有八十八种烦恼，这些烦恼的根本是什么呢？就是前面讲的五利使和五钝使。贪、嗔、痴、慢、疑五种，还有身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见五种见，叫做十种烦恼。十种烦恼当中缘苦、集、灭、道分别安立，有欲界、色界和无色界。

首先是欲界当中，十种烦恼是苦、集、灭、道分下来的。在苦谛下面，十种烦恼都是俱全的，从贪欲乃至最后的戒禁取见之间。集谛下面有七种，没有身见、边见和戒禁取见三种，这是十七种。和集谛一样，灭谛下面也是七种。道谛下面加一个戒禁取，所以是八种。在欲界对四谛所产生的烦恼当中，苦谛下面是十种，然后下面是七种，再加一个是八种，有地方讲是三十二种，这是欲界对四谛的所缘，然后色界和无色界还有。因为色界和无色界的烦恼当中没有嗔心，所以嗔心要去掉的。在色界的苦谛下面，要把嗔心去掉，在无色界下面，也要把嗔心去掉。以前在欲界当中，苦谛下面的十种烦恼，在色界和无色界当中只有九种，然后在集谛下面，欲界当中是七种，这时候要去掉嗔恨，就是六种，灭谛中只有六种，道谛下

面又加了一个戒禁取，所以说前面是八种，这是七种。色界是这么多，无色界也是这么多，最后加起来，三十二再加上后面的法，在色界、无色界后面每个下面少四个，从这个方面进行安立，最后就是八十八种。

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

最后三界的时候，因为它具有自己的心识，缘法界的时候，自己的意识当中具有这么多的烦恼，所以在意界、法界和意识界当中，可以存在八十八种烦恼，最后在趣入见道的时候，八十八种烦恼一下子就都断掉了。大乘当中讲在初地的时候，见到二无我空性之后，遍计的烦恼全部断掉了，根本不需要修行，一见就断，只要见到真谛自然就没有了。对于道理方面的迷惑是这样的，只要你知道道理，疑惑就不会再存在，而且此处的了知和我们平时所讲的了知不一样，它是真正的无漏智，见到了四谛的本身去了知的。我们见到之后，会不会再退回来呢？这是绝对不可能的，当它真正见到四谛的真性，永远不会再退失，不会再迷惑。后面学习贤圣品，讲阿罗汉的时候，有八种阿罗汉，一种叫退法罗汉，就是说得到罗汉果之后，有些钝根者突然会产生烦恼，从罗汉果当中退失，虽然变成二果、三果，但是绝对不可能退到凡夫的，后面还要讲这个问题。

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

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

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

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

然后是色界，初禅、二禅、三禅、四禅，都有自己的烦恼要断，所以每一禅当中又分为九品。到了无色界有四种，空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处，每一个分九品，九九八十一。因为欲界算一个，然后是四禅，就是四个了，再加四无色，九个了，每一个都有九品，所以从这个方面来安立，就是八十一品所断。相当于它的证悟，达到一个层次断一品烦恼，最后把欲界的烦恼断掉了，进入了断色界烦恼，所以在初果的时候，主要断欲界的烦恼，断完之后，通过自己的修道力，欲界的烦恼断尽了，不会再来欲界受生，所以初果欲界当中要七返，到了一来果的时候，只是来欲界一次，他相续当中剩下的烦恼，还够他来一次的。如果内心当中，还没有达到那种程度，他会来欲界一次。欲界的烦恼全部断完了，没有因了，就不会在欲界受生，证果也是在色界或者无色界。这个前提不是说所有三果四果必须在色界，这不一定，也可以在欲界当中，以欲界的身体断烦恼，入灭之后，趣入到涅槃当中。

如果你通过次第修上去，已经生到色界了，在色界当中，没有欲界烦恼的时候，不会再来欲界受生，用色界或无色界的身份去证悟阿罗汉。虽然里面有八十一品烦恼，但是八十一品烦恼的本性并不多。因为前面说了，见断的时候，有十种烦恼，在修断的时候，所生的烦恼就没有几个了。因为五利使，萨迦耶见、边执见、邪见、见取见、戒禁取见，见道的时候断完了，没有了。修道的时候，还有萨迦耶见，修道成了圣者的时候，还有邪见，不相信因果，这是不可能的事情。

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

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

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

下面我们看一个辩论。

非烦恼性非见断，乃色非六非为生。

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

还有恶趣身语之业，当你获得见道的时候，自然获得无漏戒，永远不可能再有犯戒律的情况出现，堕恶趣的身语之业在见道的时候也断了，所以恶趣的身语之业也应该是见断的，然后凡夫应该是见断。因为获得见道的时候，他已经断掉了凡夫的相续，成了无漏的圣者。四果圣人，他是见道的，当然算是一种圣者的身份。虽然内心当中的烦恼还没断尽，但是他已经不是圣者身份了，这方面我们要了解。因为三界的烦恼没有断尽，还不是出三界，但是不是圣者呢？从这个角度来讲，他是圣者，但是三界还没有完全出，因为他内心当中欲界，还有色界、无色界的烦恼所断还没有断掉，所以应该是见断。这方面就讲了，虽然得到了见道之后，的确确实凡夫的相续没有了，不会再有恶趣的身语之业了，但是这些不是见断。首先讲到了，不是见断的根据——非烦恼性非见断，乃色非六非为生。

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

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

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

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

丙七、见与非见之分类：

眼与法界一部分，即说是见有八种，

五识相应所生慧，无计度故非为见。

这里安立的时候，什么是具有见的本体？什么是不具有见的本体？此处说“眼与法界一部分，即说是见”，里面有八种见。第一个是眼界或者眼根，当然是可以见的。此处的颂词和下面的颂词逐渐要引发一

个辩论，我们平常见色法的时候，到底是眼根见色法，还是眼识见色法，是根见，还是识见？

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

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

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

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

五识产生的时候，不是也有所生慧心所吗？相应的慧心所也有。虽然是慧心所产生的，但是五识本身的力量非常弱。无计度故非为见，没有计度分别，只有自性分别。因为它没有计度分别的缘故，所以慧心所的力量非常弱，根本没办法体现出来。五识不能叫见，没办法安立为真正的见。虽然里面相应的慧心所，没有直接讲眼识、耳识等识可以了知见到对境，它只是说了五识相应所生慧，五识当中的确有慧心所，但是慧心所太弱了，没有计度分别的缘故，没办法推断，没办法决定。因为所谓的八种见都是一种决定的自性，你看就是坏聚见、身见，觉得有我，然后邪见觉得没有因果，世间正见绝对有因果，都是一种决定性，但是五识相应的慧没有决定性。虽然里面带有的慧心所，但又怎么样，它本身没有决定的自性，所以就不是见，无计度故非见。

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

**眼见诸色为有依，依彼之识非为见，
传说中间阻隔色，并非能见之缘故。**

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

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

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

“并非能见”，如果是眼识见就不一样，因为识是无碍的，所以不会通过什么东西质碍。如果是眼识见色法，中间挡不挡东西都能见到外面，但是中间有阻隔，谁见到了外面了？你的眼识本身是无碍的，对不对？我们说，如果眼识本身是无碍的，中间有没有阻隔都可以见了，所有一般的老百姓中间有阻隔的时

候，都见不到，说明符合眼根见的特点，如果是眼识见就没办法讲了。从这个角度来安立眼根见色法，而不是眼识见色法。

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

好像我们用相机、手机拍照，或者摄像机摄像的时候，相机或者摄像机的镜头相当于眼根一样，一个机械的东西，或者一个电子的东西，可以取境，但是最后分别的是你自己，你相当于识一样，所以到底能不能了别，照的好坏，取决摄的怎么样，眼根这个照相机你可以去调整它，可以这样取、那样取，后面指挥或者了别的肯定是你自己，所以眼根相当于照相机的镜头一样，然后了别的心识就像后面操纵的人一样。如果你没有照相机，也照不了相；如果只有照相机，没有人操控，也没办法了别，所以世亲论师最后的观点是和合而产生的，根不能离开，识也不能离开，根负责取境，有取境的功能，然后识可以了别，知道这是什么，心识分别而了知，识蕴分别而了知。前面讲法相也讲到了，从两个方面讲，都有一定的道理。

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

双目均见诸色境，现见尤为明显故。

前面还是认为传说中间阻隔色，并非能见之缘故，从这个语势的角度来讲，已经成立眼根见色法了，就没有继续辩论下去，他觉得我们已经把根据讲清楚了，中间阻隔色并非能见，应该是根见不是识见。后面又继续讲“双目均见诸色境”，既然是眼根见，到底是眼根两个眼睛都见，还是一个眼睛见呢？两个眼根同时见，最后产生一个眼识。“双目均见诸色境”是为了见到更为明显对境的缘故，这和前面我们所宣讲的意义有相似的地方，为什么要两个眼根呢？有的说为了端严，有的说为了见的明显，这个地方说两只眼睛都见，现见非常明显的缘故。

许眼意根与耳根，不接触境余三触， 鼻舌身根此三者，同等执著于对境。

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

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

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

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

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

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

同样的道理，耳根可以取很细微的声音，像雷声那样高分贝的可以取，中等的也可以取，所以耳根和

眼根一样。意根没有形状，没有边际，大大小小的东西都可以取的，有三种是对境等同而取的，有三种不一定和对境等同。

今天我们就讲到这个地方。

《俱舍论》第 11 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习《俱舍论》。本论包含了很多佛教的基础知识，如果我们要非常透彻地了解佛法，就要学习《俱舍论》。虽然里面有一些观点，是按照有部派进行安立的，属于经部派等上上的宗派破斥的地方，但是每一种观点的安立，都必须参照所化众生的根基。有部派也有很多的阿罗汉等智者，完全没有用的观点，绝对不可能放在这部论典当中，来让后人学习。对于某种根基的众生修行佛法，一定有很大的帮助。虽然在颂词当中，经常看到传说等站在上上宗派的角度，对有部派的观点不太满意的语气，但是我们对于教义本身不要产生疑惑，对于有部派的大德也不要产生不好的想法。

从大乘了义的观点来讲，即便是佛陀亲口宣讲的一转法轮意义，到了上上的了义教法当中，也不是非常了义的，都有理证的妨害，但是我们从来不会去诋毁佛陀，因为这是佛陀针对不同的根基，宣讲了不同的教法。同样的道理，有部派祖师所宣讲的法义当中，也是同存在这个问题。既然可以在论典当中出现，作为世亲论师这样的大菩萨，让我们学习这些观点，一定有某种利益。至少我们可以知道，有部派是怎么观察的，经部派的观点是这样的，针对下中上不同的观点，有不同的讲法，可以全面地认知。我们要了解出现的问题，有些通过宗派的观点安立了详细的辨别和分类，修法直接用得上，可能会比较困难。有很多观点不管是小乘，还是大乘显宗密宗当中，法相都如是的安立，不会变化。学习了之后，自己的智慧可以增上，这也是《俱舍论》安立为聪明论，或者智慧论的原因。

我们学习到了第一品分别界，此处针对眼见等问题进行安立。所谓的见到底是什么？是眼见，还是实见呢？有部派的观点主要是安立眼根见色法，经部宗以上认为眼根见色法有一定的局限性，以某种观点认为根境识三和合而产生眼识，要有根，也必须要有识，才能真正的见到和了别。

我们看下一个颂词。

意识根依为过去，五根识依为俱生。
成为根依变化故，所依乃为眼等根，
乃为不同之因故，依靠彼等说彼识。

第一二句讲到意识和根识的根依二者之间不一样的地方，或者时间是现在，还是过去？后面讲到以根来安立识名称的理由。

首先意识和五根识增上缘叫做根依，根依是它的根，根在缘当中，叫做增上缘。我们要产生眼识有几种缘，如果完完全全不按照次第，增上缘是第一种缘，就是他的眼根，然后所缘的对境，作为一种缘叫所缘缘。前前的识不断地作为后后识的缘，叫做等无间缘。其他的缘，还有一些按照有部派的安立。如果按照经部的观点，基本上根境识三和合就可以产生。

意识的根依是现在还是过去的法，此处我们了解了“意识根依为过去”，产生意识的根依、增上缘，一定是过去的法，就是已经灭掉的。前面我们学习了六识无间灭为意，因为六种识是无间灭的状态，正在灭的法称之为意根，所以意识是在第二刹那产生。当意识产生的时候，它的根是现在，还是过去呢？当意识已经产生的时候，增上缘的意根，一定是过去已经灭掉的识，没有一个和意识同时存在的增上缘根依。因为意识产生的时候，它的根在过去已经灭掉了，所以意识根依为过去。

“五根识依为俱生”，“俱生”的意思就是产生眼识、耳识的时候，有一个单独的根可以和眼识、耳识所产生的根识同时存在，比如清净色法的眼根、耳根等等，可以和产生的眼识、耳识俱生存在。从某些角度来讲，根就是眼根、耳根的安立。按照这里的观点来讲，五根识的根依有两种，一种根依是俱生的眼根、耳根，还有一种根依就是过去的意根。五根识产生既有增上缘的眼根，也有其他增上缘的意根。意根作为产生意识的增上缘，为什么还能产生眼识、耳识呢？在产生意识的时候，名字叫做意根。从另外一个角度来讲，我们刚刚讲到等无间缘有两种本体，前前的法灭掉之后才能产生后后，等是前后平等，前后的心识、心所是相同的。无间是中间没有什么间隔，前面的心、心所一灭，后面的心、心所就产生。后后的心、心所，必须要前前的灭掉之后，才能产生，叫做等无间。

眼识有没有等无间呢？等无间缘里面有心王和心所，都是前前的灭掉，后后的产生，比如我们的眼识有没有心所呢？和眼识同时俱生的有很多心所法。心王前面的眼识灭掉之后，产生后面的眼识，也就是说它有一种等无间缘。虽然心王也有，和心王俱生的心所法也有，但是在此处安立等无间缘的时候，心所法

不是等无间缘，真正的等无间缘就是心王，心王是前前的法灭掉产生后后的。从产生根识的角度来讲，既可以有增上缘的眼根等，也有增上缘，或者作为增上缘、等无间缘的根依。前面的识都要灭掉，才能产生后面的识。

即便是前面的刹那没有产生眼识，但是也有一个前面的识灭掉之后，而引发的作意，或者根境识三和合等，从这个角度来讲，前面都有一个识的产生，这样就有它的识灭，所以每一个识的灭都可以安立为意根。既可以说是意根，也可以说是它的等无间缘。从五根识的角度来讲，既有同时存在的净色根，也依赖意根，所以意识的根一定是过去的。

为什么安立为眼识、耳识等根识，而不安立为境识呢？比如我们在安立眼识的时候，眼根做为增上缘，还有一个所缘缘，就是对境的色法。我们在安立根境识三和合的时候，眼根和对境和合之后，产生了一个眼识，大家都是这样安立产生的眼识，为什么不产生一个色识呢？并不是在论典当中，从来没有色识、声识的说法。我们学习《智慧品》，破外道观点的时候也有色识。虽然有如果色识、声识是恒常的讲法，但是从普遍的角度，都是安立为眼识、耳识，这个识是依靠根立名为眼识、耳识，而没有从色识和声识的角度命名。

这是随随便便的安立，还是有一定的根据？在颂词当中有两种根据，“成为根依变化故，所依乃为眼等根”这是第一种根据；“乃为不同之因故，依靠彼等说彼识”这是第二种根据。下面我们次第学习一下。

第一个，成为根依变化故，“变化故”就是主要的根据。“成为根依”，眼根、耳根等成为眼识的根依、增上缘，为什么呢？因为变化故，所以所依乃为眼等根。眼识等所依，就是眼根、耳根等根，从这方面安立根依，或者眼识、耳识的名称。为什么变化的缘故就可以安立为根依呢？因为平常我们在看色法的时候，这方面当然是凸显眼根是最主要的一种缘，安立为识的名称有一定的必要。眼根很重要，为什么呢？因为这些根一变化，识就跟着变化，如果自己的眼根比较清明，所产生的眼识也是比较清明；如果自己的眼根受损，能力下降了，所产生的眼识也就下降了。从这方面观察的时候，眼根的变化直接导致眼识的变化，二者之间因果的关系特别明显。

如果自己的眼根损坏了，眼识绝对没有了。如果外境的色法变化，我们看外境的眼识会不会产生根本性的变化呢？不会。比如我把眼前的瓶子换为柱子，虽然外在眼识本身的所缘有点变化，但是眼识的整体是不会变化的，我看瓶子的时候这么清晰，然后换成柱子的时候，我的眼识还是这么清晰。虽然从清晰度等眼识的整体角度来讲，是不会变化的，但是我们前面讲到了，眼根是否受损，眼识会完全不一样。如果眼根衰弱，能力不强，直接导致眼识不行了；如果眼根损坏了，眼识马上损坏。比如瓶子被我砸碎了，或者这本书被我烧毁了，外面的色法毁掉了，我的眼识会不会毁掉？当然不会，只不过我看书的眼识变成了看一堆灰的眼识。如果你的眼根毁掉了，眼识就没有了，这是非常明显的。从这个角度来讲，眼根一变化，眼识就会变化，从根本性的变化来讲，外面的色法对眼识的影响不是很大，只要根存在，没有毁坏和毁坏以后的色法，我们都是可以看到的。

假如外面的色法纯粹不存在了，这种可能性非常小，几乎没有。那样你的眼识也没办法存在，因为所缘缘没有了，所缘缘不是此就是彼，所以它的眼识一直会存在，但是增上缘的眼根，只要有变化它的眼识就不可能一如既往的存在。变化的因缘特别明显的缘故，成为根依，为什么？变化故，一变化它的眼识就变化。因为把主要增上缘的眼根作为安立根识名称的基础，成为根依，所以没有把色法的名字叫做色识，或者声识，我们只是把它取名为眼识、耳识，这是第一个重要根据。

第二个重要的根据，就是“乃为不同之因故，依靠彼等说彼识”。还有不同之因。我昨天看了一下，此处是“乃为不同之因故”。讲记当中有点不一样，是“非为共同之缘故”，大恩上师没说要改，我们也不改，词句稍微不一样，意义是一样的，乃为不同之因故就是说不共的因缘。

眼根对于产生眼识来讲，因是不共的，反过来讲，色法是共同的，我们把不共的因，来安立眼识的名称，而没有把共同的因，安立成眼识等名称的原因，就是这样的。为什么说是不共同的因呢？比如我们说眼根，就是产生眼识的，绝对不可能产生耳识，而且你的眼根只能产生自己的眼识，不会在产生自己眼识的同时，又产生其他人的眼识，对产生自己的眼识来讲，也是不共同的。

色法不一定，它是共同的。从两个角度可以安立共同的意义。第一个意义，所谓的色法既产生自己的眼识，也产生其他的眼识，比如我们一百个人看一个瓶子，虽然就是一个色法，但是产生了一百个眼识。色法的因是共同的，产生了一个自己的眼识而已，从这个角度来讲，它是不共的。外在的色法不一定，一百个人看就产生一百个眼识，一亿个人来看就产生一亿个眼识。外在的色法可以产生其他人眼识的缘故，它是共同的，而眼根是不共的。

另一个不共的意义，我们前面讲了色法不可能成为耳根的所缘，色法共同的意思，是它可以成为意根的所缘，除了眼识可以缘之外，眼根可以缘色法产生眼识，色法可以成为意识的所缘，也可以产生意识。当我们的眼睛在看色法的时候，意识也可以缘它，色法是一个瓶子。这个瓶子是谁的，是张三的，是李四的？它为什么放在这个地方？色法既可以成为眼识的所缘境，也可以成为意识的所缘境，从这个角度来讲，

它就成了共同的。从眼根的角度讲，它是不共的，眼根只能缘色法，不可能缘其他的，或者色法成为眼根的所缘，也成为意识的所缘。因为色法本身是共同的缘故，我们不把共同的东西安立为它的名称，所以不会叫做色识。

在注释当中讲了两个比喻，一个是鼓声的比喻，另一个是青稞芽的比喻，也是不共的缘故和变化的缘故。从鼓声的角度来讲，鼓作为直接的因缘，鼓一变声音就变了。阴雨的时候比较潮湿，寺院的鼓一敲，发出“噗噗噗”的声音，听起来很别扭；干燥的时候，鼓面绷得紧紧的，敲起来“咚咚咚”的响，所以鼓是鼓声比较近的因。如果鼓变了，声音就变了；如果鼓破了，声音也没有了。从敲鼓的角度来讲，虽然手也是鼓声的因，但是鼓是直接的因，鼓一变化，它就变化。你的手变化了，鼓声会不会变化呢？鼓声不会直接的变化。还有手属于一种不共的因，手既可以打鼓，也可以打锣，还可以打其他的打击乐器等等，但是鼓是不共的，只是传出鼓声而已。

青稞的种子和青稞的缘也是一样，青稞的种子长出来叫青稞的苗，这个缘是根本的。如果青稞种子变化了，肯定就变化了，种子被烧毁了，不可能成为苗，还有其他的阳光、土地等，作为共同的因缘。土地既可以种青稞，也可以种西瓜，还有最后其他的石榴等等。青稞的种子是不共的，不管怎么样，长出来的只是青稞的苗芽而已。通过阳光、水土可以种出来其他的东西，这是共同的。我们不能把外面的东西安立为它的名称，不能把青稞的苗芽安立为土芽。为什么叫土芽呢？因为长青稞的时候，土也是一种因缘，所以叫土芽。或者叫阳光芽、粪芽，因为阳光和粪也是它的因缘，那样就乱套了。什么都可以叫土芽，因为土里长出来很多东西。青稞的种子种进去了之后，长出来就是青稞芽，西瓜子长出来就是西瓜芽，不能用其他的词语，只有以最根本的不共因缘，作为取名的原因就是这样的。

**身体不具下地眼，下眼不见上地色，
眼识亦见诸色境，身为识色之所依。**

这里有四种法，身体、眼根、色法、外境。平常我们安立的是眼根、对境和眼识，这里还加了身体，大恩上师在讲记中讲，身体就是眼球、耳朵等浮尘根。这样理解身体有什么意义呢？从大面积的角度，直接讲现在的身体也可以；从眼根等角度来讲，身体就是眼根所依的浮尘叫做眼球、耳朵等。我们在学习的时候，有身体、眼根、对境，也有产生的识，在不同的地是不是完全一样的？什么叫做相同的地？什么叫做不共同的地？

因为里面的情况不一致，在学习佛法的时候，知识面很广，范围很大，不单单是人间，也包含其他超越我们境界的色界、无色界等等，此处无色界不用讲，无色界没有色，和这里的意义不相合，此处主要讲欲界和色界之间的关系。因为我们讲到了欲界和色界，把整个六道完全只算一个欲界，再把所有欲界的身体、眼根，看到的境和产生的识作为一个地，我们平时叫本地。除此之外，上面的一禅、二禅等，和我们的地不是一个境界，所以叫异地，就是不一样的地。或者欲界叫下地，色界叫上地，它的地在上面，境界、福报都超越了欲界，此处也有本地、异地，后面还有上地、下地等术语。

在注释 140 页下面说，有时候自己的身体、眼根、色境和识都是一个地所摄的情况，比如我们在欲界，身体是欲界的身体，眼根也是欲界的眼根，所看到的对境也是欲界的色法，最后产生的识也是欲界的眼识，四个法都是一地所摄，这方面我们都是很熟悉的。还有一些是不确定的情况，有些是本地所摄，有些是异地所摄。注释中讲，首先欲界的众生是欲界的身体，然后他在修禅定的时候，生起了一禅的境界。按照佛法的观点，当真正得到初禅的境界，通过禅定的能力，眼球的净色根可以变成色界的眼根，变得更清净了。欲界的眼根能力非常狭隘，通过修禅定，转变为色界的眼根，比如一禅的眼根看到的范围、物体就非常大了，有时候我们把清净的眼根称为天眼。通过现前初禅的禅定之后，眼根也随之转变成初禅的眼根。然后用初禅的眼根来看欲界的色境，这时他的身体是欲界所摄，所看到的色法是欲界所摄，但他的眼根是一禅的眼根，所产生的识也是一禅的眼识，所以他的眼识是一禅所摄。这方面不一样，出现的情况比较复杂。身体是欲界的身体，眼根是初禅的，所看到的色法是欲界的，产生的眼识是初禅的。

在《俱舍论》中，通过凡夫修定，因为根是可以转变的，产生的识也是会变的，所以识也有初禅的眼识。还有一种不同的情况，欲界众生身体是欲界的，眼球是欲界的，现前二禅的禅定得到二禅的眼根，如果用二禅的眼根看欲界的色境。有时候我们会问，到底有这个必要吗？还是有必要的。虽然视力是 1.5、2.0 或者 3.0，但是看欲界的东西，还是有一定的局限性，看不到微细隐蔽的东西。太远了看不到，隐蔽的也看不到。如果你的眼根很清净，以前隐蔽的现在就不会隐蔽了，以前很远的现在就不远了，看得清清楚楚了，眼根越清净看到的東西越细，以前看不到的东西，现在都看得到。有些大德现前了神通的时候，可以看到我们完全看不到的东西，有的东西掉到床下的某个角落，去看能找到了。我们却怎么也发现不了，因为障碍的东西太多了。

比如上师要显示神通，一个欲界的众生说：“师父您帮我看一下，我的存折掉在哪里了？我怎么也找不到。”因为存折是欲界的，不可能是色界的，所以一般的眼根不一定能看得到。如果师父现前了一禅或者二禅的禅定，他看欲界的境，就会看到。哦，存折是在那本书里面夹着，你可能忘掉了，一翻就翻到了。做

欲界事情的时候，借用一禅的眼根来看欲界的境，这也是可能的。欲界众生以二禅的眼根来看欲界的色境，身体毫无疑问属于欲界所摄，所看到的法是欲界所摄，眼根是二禅所摄，但是他的识不是二禅所摄，识是一禅所摄，为什么呢？上节课讲过这个问题，因为二禅三禅四禅没有五根识，如果要现前一个识，只能用一禅的识。二禅以上无寻无伺，而五根识相应的心所是和寻伺相应的，根识的力量本来就弱，和寻伺相应，如果二禅以上寻伺没有了，相应的眼识耳识也没办法现前。

从平常角度来讲，二禅以上大部分时间安住在禅定当中，一内观就会入定。下面讲根品的时候，还会提到这个问题。虽然大部分时间不需要眼识耳识去缘外面的境，但是二禅三禅四禅毕竟是色界，还有色法的存在。虽然自己的本地没有眼等五识，但是他可以看到，如果想看要产生一禅的眼识，前面讲过借用一个一禅的眼识，就可以看到自地的色法，自己的宫殿、衣服，都可以看到。这是说他的身体是欲界的身体，所看到的法是欲界的色法，但根是二禅天的根，识是一禅的识。

还有一种情况，四种法都是不同的地，欲界众生身体是欲界的，现前四禅的眼根，眼根是四禅所摄，四禅的眼根来看三禅的色境。打个比喻讲，他想比较一下三禅的色法和自地的色法有什么差别。他以欲界的身体现前了四禅的眼根，通过四禅的眼根看三禅的色法，这时候产生的识是一禅的识。因为自地没有识，产生识必须要借用一禅的识，所以身体、色境、眼根和识四法都是异地所摄，我们在不同情况中，要不同的了解。如果没有学习过，我们的认知是非常笼统的，《俱舍论》中把不同的情况做了不同的描绘，身体、眼根都有不同的情况，颂词把这个问题讲的很清楚。

前面讲了界的分类，十八界当中色界有多少种，欲界有多少种，欲界十八界是全的，色界中十四界。主要是从初禅的角度来讲，有眼等五识，再往上可以有眼识耳识，没有鼻识舌识，对境当中香和味是没有的。虽然眼耳鼻舌身五根在欲界色界都是存在的，但是二禅以上没有识，初禅有眼识、耳识、身识，鼻识、舌识是没有的，从对境的角度来讲，有色法、声音、触，没有香和味。

首先介绍了情况，让大家熟悉一下，然后我们再看“身体不具下地眼”，上地的身体不会具有下地的眼根，因为上地的身体比较清净，下地眼根是染污性的或者不那么清净，所以已经获得了上地身体的时候，不会具有下地的眼根。比如已经获得初禅，当你转生到一禅天，变成了一禅天的身体，前面我们讲的身体转变也是这个意思。虽然以欲界的身体修禅定得到初禅的眼根，但是你还是欲界的血肉之躯，还是这个地球。身体变成了初禅的身体，意思是什么呢？通过你的善业，变成了初禅天天人的身体，所以叫做上地的身体。身体这么清净，会不会具有欲界的眼根？不会有，上地的身体不会具有下地的眼根。上上的身体色法很清净，下下的方面不是那么清净。

我们了解了颂词，再看对应注释的位置。因为这里讲的内容比较多，不一定找得到。在141页的第四行，开始解释第一句，注释当中讲：“就特殊情况而言，上地的身体不会依赖下地的眼根。因为自地具有殊胜的眼根，无需下地的眼根。”讲的是上面的身体具有下地的眼根、自地的眼根，也可以具有上面的眼根。下面的身体具有自地的眼根，比如欲界身体是最下地的。平时我们自以为很高贵，在分类的时候都是属于下地。在《俱舍论》当中，只要讲到欲界都是很低劣的，提到色界无色界好像都很清净，从这方面来看，我们所处的是三界中最下面的欲界，可能比旁生好一点，仅此而已，从其他方面讲也没什么可以傲慢的。讲的时候说我们眼根是下地的眼根怎么怎么样，必须要获得上地的眼根如何如何。如果下面的眼根可以具有本地的眼根，在欲界都可以具有自己的眼根，也可以具有上地的眼根，比如我们通过修禅定，可以获得初禅的眼根，但是上面的身体绝对不可能具有下面的眼根，因为上面本来具有殊胜的眼根，所以不会再依赖于下面的眼根。

然后是“下眼不见上地色”，在注释当中讲：“下地眼根的对境不是上地眼根的色法，上地的色法细微之故。”下地眼根的对境不会是上地的色法，我们能不能通过欲界的眼根看见上地的色法？比如看到初禅天、二禅天的色法，绝对没办法看到，最多只能看到欲界的东西。如果你要想看初禅天的色法，必须要现前初禅天的眼根，初禅天的眼根可以看初禅天的色法，能不能看到二禅天的色法？也不行。因为越往上的色法越清净，越细微，往下的眼根相对来讲比较粗糙，所以欲界的眼根看不到初禅天。看到初禅天必须要现前初禅天的眼根，如果你现前了初禅天的眼根，能不能看见二禅天的色境呢？也看不到。因为越往上越清净，到底清净到什么程度，难道比我们还清净吗？我们只能看到欲界的东西，还有很多清净的不可思议的东西，我们根本看不到。有一天看到了，你才会觉得震撼，如果没看到，你会比某某宾馆里的东西还要高档吗？觉得这是不可能的事情。欲界中天界的东西我们都没看过，更何况是色界的。有时候修色界天是已经厌恶了欲界的东西，连天界都厌恶了，到底是什么状态呢？越往上越清净，到底是怎样清净的法？欲界的众生，欲界的眼识，没办法了解到底是什么情况。在我们的脑海中如何对比，都没有一个概念。

以前佛陀让难陀尊者出家时，他的妻子是当地最漂亮的女人，因为贪恋妻子，所以不愿意出家。首先佛陀把他带到雪山，拿看到的一只母猴和他的妻子比较，他说：“这只瞎眼的母猴，怎么可能和我的妻子比呢？”他处在傲慢的状态当中。然后佛陀带他到天界去看天女，问他现在的感觉怎么样？他说：“现在看来我的妻子就像那只母猴一样，还是天女漂亮。”我们没有看过这种情况，可能其他的地方还有更漂亮的，但

是当地算是最漂亮的，再没有办法比了，想不出还有什么人比她还漂亮，一看到天女以后，觉得还有这么漂亮的。由于福报的缘故越往上越超胜，这只是在三十三天，如果去了兜率天、他化自在天更加不同。下地的色法和色界比较，色界就厌恶欲界的，觉得欲界非常粗大，开始修清净的禅定想生到色界去，越往上越清净，是我们没办法了解的。下眼不能见到上地的色，反过来讲上地的眼可以见到下地的色，比如初禅天的眼根可以看到初禅的色法，也可以看到欲界的色法。

在141页第二段“识依于何地、何身而见何色境呢？眼识见一切色境”，注释对应颂词第三句“眼识亦见诸色境”眼识可以看以一切色境的意义到底是什么呢？并不是说欲界的眼识可以看到欲界色境，也可以看到一禅二禅的色境，这个地方有特殊意义。比如你已经现前了初禅的眼识，可以看到色界的对境，产生初禅的眼识。能看到下面欲界的色境，初禅的眼识可以看到自地，也可以看到二禅三禅四禅上面的色境，它怎么看得到呢？前面我们讲到了二禅三禅四禅虽然没有眼识，但是有很清净的眼根，比如要看二禅的色境，必须要借用初禅的眼识。看到的是什么呢？它看到是二禅的色境，产生的是初禅的眼识，所以眼识亦见诸色境，可以看二禅的色境，也可以看三禅的色境。比如三禅的眼根，想要看三禅自地的色法，也要现前初禅的眼识。然后四禅的眼根也是一样的，四禅没有眼识。从自己的境界来讲，没办法通过自己的眼根看到的是什么呢？因为它没有眼识的缘故，没办法了解四禅的色境，但是可以现前初禅的眼识。可以借用初禅的眼识，然后再用初禅的眼识，看到了四禅的色境，所以眼识亦见诸色境。初禅的眼识可以看到欲界下面的，可以看到自地的，也可以看到二禅三禅四禅的色境。

“身为识色之所依”，眼识不仅能见一切，而且所依的身体，也是作为识与色二者的所依。这就是141页、142页开始就讲到第四句，身为识色之所依。不单单是眼识可以看到一切地的色境，它是连接。而且第四句注释当中所依的身体就是身，也作为色与识二者的所依，就是身为识色之所依。上面我们看注释就可以，下面开始了解颂词的意思。

身体作为色的所依，首先是欲界的身体，以欲界的身体作为所依，看到自地的色境，也可以看到上地的色境，比如我们是欲界的身体，通过自己的眼根，可以看到自地的色。然后以欲界的身体现前了一禅的眼根，可以看到一禅的色，这是身为色的所依。首先解释这个意思，举一个例子就可以了。身为识的所依，我们的身体是欲界的身体，在欲界的身体上可以产生自地的识。自地的眼识也可以产生一禅的眼识。在我们的身体上现前了一禅的眼根之后，就可以现前一禅的眼识，这个身体可以作为识的所依。

依靠一禅的身体可以产生自地的识，说明一禅的身体可以产生自地的识。然后因为它的身体已经是一禅了，通过一禅的身体可以产生一禅的识，绝对不可能现前欲界的识，也不可能现前二禅三禅四禅的识。因为二禅以上根本没有识，所以没办法现前，也不可能现前欲界的识，欲界的识必须要通过欲界的眼根才产生。

前面我们讲到“身体不具下地眼”，从这方面安立一禅的身体上有自己清净的身体、眼根，通过自己的眼根只能产生自己的识。如果初禅的身体有欲界的眼根，可以产生欲界的识，那是不可能的事情。因为上面的身体已经很清净了，所以不具有下地的眼根，也不可能具有下地的眼识。初禅的身体具有初禅的眼根，只能现前初禅的识，这是一个很特殊的情况。然后依靠二禅以上的身体，自己已经生到二禅天、三禅天、四禅天，二禅三禅四禅的身体，也可以是二禅三禅四禅的根，但是它们所产生的识，都是一禅的识。因为必须要借用一禅，它的自地是没有识的。身体是识的所依，意义是这样理解的。虽然这里也有点复杂，但是我们比较细心的看一看，把一些原则性的东西了解了之后，也不是那么复杂。我们把颂词和注释的意思对照一下，看看到底如何理解，然后再去思维一下，查阅一下参考资料。

以上以眼根为例的内容讲完了，下面讲其他的根。

**耳等诸根亦复然，三根均取自地境，
身识取下与自地，意识则是不一定。**

首先是耳根，然后诸根也是这样观察的。“耳等诸根亦复然”，眼根是这样安立的，耳根等也可以这样观察，但是其他的诸根，比如鼻根，或者舌根、身根，耳根并不是完完全全和眼根一样，里面有不一样的地方。诸根亦复然的意思，是观察的方式亦复然，比较起来耳根和眼根差不多。观察的方式可以沿用，意思以颂词来套就可以了。

上面的颂词是身体不具下地眼，注释当中也是套用了这个颂词。把眼换成耳，下耳不闻上地声；把色改成声音，耳识亦闻诸声境，前面是亦见诸色境，都是一样的。身为色识之所依等等，把字改一下就可以了。因为我们提到过，前面学习的内容当中。虽然色界和欲界差了这么远，但是因为眼根耳根之间，不需要接触而取境，所以在色界也可以看到欲界的色法等。

声音和眼睛取色法是一样的，不需要接触。声音隔得比较远，也可以听到。通过欲界的身份修初禅，你的耳根转变成了初禅的耳根，耳根更加清净，听的声音更细微，距离也更远。平时根本听不到的，那时候可以听到。因为根本不需要接触外境而取，所以耳根和眼根的情况差不多。上地的身体不具有下地的耳根，下地的耳根听不到上地的声音，反过来上面色界的耳根，可以听到欲界的声音，都能听得到的。初禅

的耳识可以取欲界的声音，也可以取二三四禅的声音，所以说耳识亦闻诸声境。

除了耳根和眼根之间相似，其他三根稍微不一样。下面讲“三根均取自地境”，除了眼根、耳根，其余的三根，鼻根、舌根和身根均取自地境，只能取自地的境。因为对境和根必须要接触才能取境。从这个角度观察的时候，必须要取自地的境。尤其这个地方的意义就是讲欲界，这方面本身也有鼻根、舌根、身根对境的香味和触，总可以产生眼识、耳，不是眼识，就是鼻识、舌识和身识。这样必须要取自己的境，色界以上就没有了。我们说鼻根应该可以，如果是初禅的鼻根，这么厉害了，是不是也可以闻到欲界炒菜的香味呀？这是不会的。因为根本没有对境，从他的角度来讲，也不需要这些东西，所以主要就是鼻根和香之间必须要接触。从这个方面来讲，这是没办法跨地接触的，还有在色界中可以没有对境。

在欲界当中，三根均取自地境，但是在初禅以上，没有鼻识，然后也没有舌识，基本取了之后，你显现什么样的识呢？我们说你是二禅、三禅，现前初禅的识当中，没有鼻识、舌识的安立，三根均取自地境主要是从欲界的角度来讲的。

三根三识当中的后面就是身识，主要是身根，在四禅天当中都有身根，也有身识。身识取下与自地的意思，容易误解为身识可以取自地的处，也可以取下地的处，我们千万不要理解成身识可以取下地的处。因为身识必须要接触境才取，所以要和上面三根均取自地境联合起来看。总原则是三根只能取自地境，即便是一禅二禅三禅四禅的身识，也必须只能取自地的处，所产生的识不一定。欲界和初禅产生自地的身识，但是二禅以上所取的是自己的境，比如二禅天人的身根，取的是自己宫殿当中的触，肯定要接触，但接触之后的识没有，必须要现前一个下面的识，这里下的意思就是说，比如二禅的身根和二禅的触，接触之后必须要以下面一禅的身识才能了解。

欲界和一禅天的身根、触和识，都是一个地的，但是二禅的身根是二禅的，所取的只能是自地的境，不可能跑去取一禅的境。因为身根和触必须要接触才能取，所以二禅只能取自地的触。自地没有识，怎么办呢？他要现前下地的识，下的意思是身识必须要现前下地一禅的身识，才能了解自地的触是什么。虽然颂词好像是身识可以取下面触的意思，但是不是指身识可以取下面的触，这是绝对不行的，三根均取自地境，把它已经限制了。身根也包括在里面了，身根只能取自地境。身识取下的意思就是说，有时候欲界和初禅的身和触可以产生自地的身识，意思是身识取的时候是这样，如果二禅的身根要取自地的触，必须要现前下面的身识。比如现前初禅的身识才能取，身识取下的意思，我们要转个弯，直接可能会理解错误，不是身识取下面触的意思。我们反复讲了，必须要注意一下，看的时候稍微绕一下，才能看得懂。

前面讲了眼识乃至身识之间的例子，意识则是不一定的，有些时候意识所依的身体是欲界，然后意、法和意识都是欲界所摄，有些时候完完全全不一样。这方面我们要分析，一句话带过去了，很多注释都没有分析，讲定品的时候，会讲这个问题，所以我们看讲定品的时候怎么出现。很多时候并没有详细的分析，只不过说这是不一定。身体、意、对境的法，还有产生的意识，会出现同地、异地的情况，这里我们也学到了，自地还有异地的意义。自地就是我们现在所处的地，异地和我们现在的境界不一样，色界乃至无色界，都属于这种情况。

在《俱舍论》当中，有个三界九地的说法。欲界、色界、无色界是三界。在三界当中包括九地，第一地属于五趣或是六趣杂居地，现在我们整个欲界六道，就是一界，然后四禅是四地，再加上四无色，也是四地，这就是九地。三界九地也是从三界当中分出来的。

第一是六趣或者五趣杂居地属于欲界，第二到第五之间属于四禅，第六到第九之间就是四无色，三界九地从这方面包括的。在《俱舍论》中，不单单是讲现在欲界的情况，而是把整个三界都讲了，然后通过认知要出三界是什么样的？我们在修出离心的时候，老是觉得只是把现在这个人，出去就可以了吧？对于出三界的概念很模糊。我们学完《俱舍论》之后，会对三界非常清楚，总是在强调三界，欲界、色界、无色界，在讲色界无色界的时候，并不是笼统的讲，而是讲的非常清楚。现在我们讲了一点内容，对色界当中的根、识所产生的情况，有了比较清楚的了解。有时候我们说外道的出离心不究竟，不是想要生到天界，就是想通过苦行得到梵天果。梵天是什么？就是一禅天，上面二禅、三禅、四禅，还有无色界。即便你修寂止，修到了四禅。我们下面还要讲到一禅二禅三禅自地的贪欲、愚痴，还有很多的烦恼随眠没有断，修到了无色界禅定特别的清净，还是有各种各样九品的烦恼没有断掉。

我们把这些学完之后，再了解了各自的境界，所断的烦恼，再回头看自己修定的时候，获得一点点觉受，觉得今天修的非常好，是不是已经登地了。其实还没有到初禅，只是在欲界当中，只有一两分钟，或者在半个小时当中很舒服。从禅定的角度来讲，不算是很稳定的禅定，胜观更不用讲了，即便修到了初禅那种稳定的禅定以后，可以在几天中不起一个分别念。从这些观点来看的时候，也没有什么。虽然我们并没有得到这种境界，但是并不是因为我没得到，所以你也得不到，并不是没有吃到葡萄说葡萄酸。

从《俱舍论》的观点来看，就是这样的。你到底属于哪种禅定？如果不了解佛法甚深的含义，某位修行人得到了禅定，有了一点点神通，觉得他的修行很了不得。通过这方面的观点来看，有时候也不一定，有些外道的禅定可以修到有顶，在无色界的非想非非想天，可以在很长时间当中一个分别念都不起。那天

我讲过了，修到四禅的时候，已经断掉了呼吸，把他放在水中几个月都不会死，捞起来还是活生生的，这就是四禅当中一个境界，和无我的胜观，预流相、预流果还差得很远。对于四谛的道理还不了解，迷惑一点都没有打破。如果学习了以后，就不会觉得这些人很了不起，是不是应该马上去皈依？有时候也不一定，虽然他通过自己的福报和苦行，得到禅定的境界，一方面来讲很好。从另外一方面来讲，也没有什么，毕竟他和解脱道不是完完全全的相应，没什么值得羡慕的。

学过佛法的人对自己皈依的佛法僧三宝，所修持的道，更加容易保持比较坚定的信心，有时候学过法的人，也有不好的地方，就是他的分别念很重，学完之后，觉得你是什么情况，他是什么情况，好像都可以去分析一下。怀疑心比较重，他不可能随随便便地生起信心，一旦生起了信心之后，就很难变化了。因为学习过的人，他一旦认准了，不会随随便便变化的。他知道你讲的情况是什么，好的方面可以分析，不好的方面也可以分析，具有一定辨别的能力。没有学过很多的人，他很容易生信心，看到某位师父有功德，一下子就生起信心了，这也是一个好事情。因为他的信心没有一个真正的基础，所以退下去也快，就像涨潮一样，涨起来很快，退下去也快，不太可靠。

后面在《俱舍论》的根基中，还要讲到随信行的行者，随法行的行者。随信行的行者是钝根，随法行的就是利根。虽然信心是一切法的根本，但是轻易生起信心，不是那么好的。假如你有前世福报的支撑，生起了信心，而且信心不会退失，这没有任何问题。一般的情况来讲，如果太容易生信心，也会比较容易产生邪见，很多时候是这样的。

丙八、二识等三类：

**根意二识取外五，诸无为法为常法，
法界一半与所说，十二内界均为根。**

第一类就是第一句，讲到了既是根识，又是意识的对境是哪些法？第二类就是第二句，讲了哪些是常法，哪些是无常法？第三类就是第三四句，十八界当中哪些是根，哪些不是根？

“根意二识取外五”，在十八界当中，“根意二识”，根识和意识都能了知的对境就是“外五”，色声香味触就是外五界。因为色法是眼识可以了知的，声音是耳识可以了知的，所以色界乃至触界，既是根识了知的，也是意识了知的。我们刚刚讲过为什么叫眼识、耳识的时候，不要忘记一个共同因。外面的色法既可以被根识所缘，也可以被意识所缘。当我们的眼识看到瓶子的时候，意识也可以想，这个瓶子是谁的呢？为什么放在这里？它是什么质地，哪个国家制造的？我们的意识可以缘这个根，也可以缘这个色。既成为根识所缘，又成为意识所缘的，就是外面的色声香味触。

剩下十三界包括意识在内，只是意识的对境。我们说意识可以缘自己吗？第一刹那当中虽然不能缘，但是因为意识可以缘三时的境，过去的境可以缘，现在的境可以缘，未来的境也可以缘，所以意识能不能缘意识自己呢？在同一个时间当中不能缘，但是第二刹那可以缘第一刹那的意识。剩下的十三界都是意识可以缘的对境，包括眼识、耳识等，然后是眼根、耳根、意根、法界都是可以缘的。

“诸无为法为常法”，在十八界当中哪些是常法，哪些是无常法？这比较容易分辨。十八界当中，只有三个法属于常法，而且是法界的一部分。法界当中的三无为，虚空无为、抉择灭和非抉择灭无为，这是常法，剩下所有的法都是无常的法。

十八界当中哪些是根，哪些不是根？这与第二品根品做了一个衔接，虽然在第一品的最后提到了根的名字，但是没有详细抉择根的内容。

“法界一半与所说，十二内界均为根”，法界当中的一半，还有所说的十二内界都是根。“十二内界”从眼乃至于意根，眼识乃至于意识，都安立为根。这些根的意义是什么？后面讲了二十二根，这也不是完全固定的。讲法的时候，因为有些人比较容易接受二十二根，所以佛陀就讲了二十二根，根的分类无量无边，不是只有二十二种。二十二根看起来比较多，如果抓住了窍门，也是比较容易记的。就是眼、耳、鼻、舌、身、意，然后还有男根、女根、命根。眼耳鼻舌身意都很熟悉，虽然前面没有出现过男根、女根，但是后面也有，比较容易记，然后还有一个平常我们讲的命根。

下面属于受蕴的，本性是受，比如上师翻译的身体方面有乐受和苦受，心方面有心苦受和心乐受，再加上舍受五种受。然后是涅槃五根，也很容易记，就是我们以前了解的信、进、念、定、慧五根也包进来，最后剩三个属于无漏的，未知当知根、已知根、具知根，分别是见道、修道和无学道所摄。

我们有些比较熟悉，有些虽然在界品当中没有，但是男根女根命根平时也是有的，比较容易记。

既然二十二根是这样，是不是十八界都是根，这不一定。十八界当中，有些是根，有些不是。首先法界的一半，就是法界的一部分，法界当中受、想、行、无表色、三无为。前面讲了有身乐受、身苦受，然后心乐受、心苦受。我们把受分成身心两部分，身体方面有苦和乐，心方面有苦和乐，四种受再加上一个舍受，舍受不分身心，就是一种不苦不乐的状态，所以乐受等五根就是身心，分别讲到了有四种，再加舍，就是五根，属于受心所包括的。

然后是命根，命根是哪里呢？法界当中有四个不相应行当中，有一个叫做命不相应行，拿出来做一个

命根。信等五根也是心所法，主要是行蕴当中包括的，就是信、进、念、定、慧。信根、精进根应该是善地法所摄的，然后其他三种，念是忆念；定是三摩地；慧是慧心所，都是属于十种大地法所摄。

还有三无漏根是什么呢？它没有一个单独的本体，在前面二十二根中包括了。三无漏是属于无漏的，第一个是见道所摄的未知当知，以前没有知道的，在见道当中马上就要了解了，比如对于四谛的本身以前不了解，在有漏位的时候，纯粹不了解四谛的真相，他马上要知道了，当知了，在见道中叫未知当知根。然后是修道当中已知根，以前不是未知当知吗？以前不知道，现在已经了解了，叫做已知根。在无学道的时候，具知是全部知道的意思，没什么不了解的，相当于在小乘当中成为遍智了，全部都了解了，所以叫做具知根。三无漏根中第一个就是意根，这和前面的眼耳鼻舌身意中的意根是重叠的，但是前面的意根是通有漏无漏的，后面的是无漏的意根，所以不一样。

还有在五种受当中，痛苦的根身苦受、心苦受没有了，只有身乐受、心乐受和舍受三种，在无漏根当中可以有，再加上信进念定慧五种根。信、进、念、定、慧五种是无漏的，前面也有信、净、念、定、慧，但是前面也是通凡夫位的，这里是圣者位，这一点不一样。意根加上前面三种受，再加上信、进、念、定、慧五根，无漏根当中就是这九种，后面讲二十二种根的时候，也会提到这些问题。这方面我们只是简单的了解一下，熟悉熟悉这些名称和里面的内容。

在法界当中包括了十四种根，还有于所说十二内界，前面所说的眼耳鼻舌身意，然后眼识、耳识，乃至意识也都是根。刚才讲的二十二根中，没有眼识根、耳识根等等，眼识耳识都是意根当中所包括的，前面我们说七心界的本体，在讲十二处的时候，意处包含六识了，因为意根没有单独的境，就是六识的本体，所以把前面学习过的内容，直接拿过来用就行了。眼识、耳识包括在意根当中，可以有眼耳鼻舌身意，在二十二根当中就是意根了，前面所说的眼根、耳根等，十八界都可以是根，但是不一定单独安立眼识根、耳识根，它们可以归摄安立为意根。这些在前面都是有的，虽然没有包括男根、女根，但是男根、女根不是净色根，而是属于身体浮尘根的一部分。

然后意根是七心界和三无漏根一部分，前面我们讲，第一个意根排在首位。剩下的不属于根，剩下法界的一半，法界的一半是指什么？前面我们讲的受蕴当中也有，想蕴好像没有提到，行蕴当中有，还有无表色、三无为，这方面都不是根，法界一般都不是根。然后色等就是色声香味触不是根，剩下的十八种都是根。刚才讲的是十八界中哪些是根，哪些不是根的意义，后面我们就要学习根品，提前学习一下这个内容，以上讲完了《俱舍论》第一品。

这节课就讲到这个地方。

《俱舍论》第12课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。第一品分别界已经学完了，因为每个人的智慧、精进、根基有所不同，所以有些人收获很大，有些人感觉一般，有些人没什么收获。第一品宣讲了蕴、界、处，后面对于界不同的状态或者分类，讲得比较多。

下面开始学习第二品分别根，对于根进行辨别，前面讲了十二内界均为根。根的本体是什么？它有什么作用？欲界的凡夫众生，或者色界的圣者具有多少根？对于根的得舍问题，做了详细的辨别。

第二品 分别根

第二分别根品分二：一、根之安立；二、有为法产生之理。

这里讲了两大类，第一是对于根的安立问题；第二是有为法如何产生。有为法中的色法究竟是怎么产生的？剩下的心所法，还有不相应行法等等，到底是怎么安立的？后面还宣讲了因果之间的关系，它有几种因？或者几种因缘？然后是果，异熟果、士用果、等流果等等，对果的问题讲得比较详细。我们作为修习佛法的佛弟子，因果的观念，因缘的法则，从刚开始学佛到最后都是贯穿始终的。

如果一个修学佛法的人，没有因果观念，不了解因缘故，就没有办法修学真正的佛法。虽然现在有些人对于佛法有兴趣，但也只是佛法当中的某一部分，他觉得能够缓解自己工作、生活当中的压力，或者对于类似心灵鸡汤的教言，有一点点兴趣。佛法本身不是这样的，一定要以轮回的观念、三世因果，或者凡夫到圣者之间的过渡，怎么成佛、度化众生等等，才是佛法当中究竟了义的内容。

因果是佛法的基础，如果你没有因果的观念，真正修学佛法非常困难。因为很多人只是看今生当中的因果，对于前后世的因果没有概念，如果没有这个概念，怎么能对佛法的精髓、修行的内容产生兴趣，或者以通达的方式来修学呢？这是根本不可能的事情。

因此有些人只能在佛法当中得到一点点的利益，我们作为佛弟子来讲，绝对不能满足于此，应该得到

最大的利益。如果想要得到最大的利益，因果是非常关键的，因缘法则的安立，或者对因缘法则的相信、串习非常重要。

在第二品的后半部分，也是讲到了因果的问题，因是怎样的？这里有部当中所讲的“因”和《因明》当中更高一点的“因”，有时候相同，有时候不一定相同。还有“果”的安立，比如我们经常提到的异熟果或者等流果等等，到底是什么观念？通过几种因得到什么果？都讲得非常清楚。平常我们对于因果，只有比较笼统的概念而已。佛法当中讲，如果种了善因，就有善果，这在《俱舍论》第二品当中讲得比较透彻，如果我们对于第二品的有为法，或者根的安立，因缘、因果之间的关系了解之后，对我们确定因果，产生进一步的定解，或者对了解因果的细则问题帮助特别大。

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

这些都和根有关，二十二根分别通过六个方面进行安立。

乙一（根之自性）分二：一、根之功用；二、根之定数。

丙一、根之功用：

传说五根四功用，余四各具二功用，

五根八根彼一切，分具染净之功用。

此处有一个功用，大恩上师在讲记当中也提到了。在《毗婆娑论》等很多论典当中，“根”有增上的作用，还有自在等不同的意义。

增上比较难懂，这是通过功用理解和翻译的，所以此处的功用就是增上的意思。根有一种不同增上的利用，所以增上和功用内部意义是一致的。根有一种自在的作用，能在它的范围中发挥一定的作用，还有它的利用能够增上，里面都有不同的安立。

“传说”，世亲菩萨对于有部派安立根的方式，有一点不太高兴，不满主要是站在比较高的经部观点进行安立的。我们觉得讲这么多不同的观点有没有必要？把自宗讲出来就行了。其实宣讲不同的观点，还是有很多的必要，对于学习佛法者来讲，知道更多的观点，可以让我们了解不同根基的喜好，或者上上下下不同的安立，对打开我们的智慧，还是有很大的帮助。

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

“传说五根四功用”，首先我们来看一下根，注释中写出了二十二根。昨天讲了一点点，今天我们进一步地熟悉，后面对于每一个根都要介绍，所以我们逐渐对于二十二根，了解得越来越多。

二十二根在注释当中，眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根，平常讲的六根，和后面讲十二处或者十八界当中的六根，意义是一样的。我们首先要记的是前六根，眼耳鼻舌身意根，然后是男根和女根，前面没有男根和女根，虽然在法本当中出现的少，但是我们还是比较熟悉的，因为在欲界当中，这些是比较普遍的。

然后是命根，命根有一个“命”，有部觉得男根和女根是实体，是分别具有、单独安立的。按后面经部的观点来讲，男根、女根就是身根的一部分而已，没有单独实法的存在。再加上一个命根，命根是法界的不相应行法当中，十四种不相应行之一，叫做命。

平常我们所讲的命，可能比较笼统，只是它在心识上怎么安立的。通过《俱舍论》的观点来讲，所谓的命安立在不相应行当中，为什么安立在不相应行当中呢？我们分析不相应行法的特点，首先不是色法，如果是色法就放在色蕴当中去了；然后也不可能是心法，心法当中包括两类，心王和心所，没有包括在心王中，也不在心所当中，所以它就是一种不相应行。它是能够造作、迁流变化的自性。虽然本体是这样，但是它是不相应的，本身不是色法，也不是心法。因为心所和心王是相应的，所以也不是心所法。属于什么呢？虽然可以安立一个命，但本身不是色法、不是心王、不是心所实有的东西。在有部当中这是实有的法，单独安立叫做命根。后面不相应行安立为命，此处叫做命根。因为讲根，所以叫命根，所谓的命根相当于得、时间、生住异灭一样，好像应该存在，但它不是色法，也不是心法的自性，所以在有部当中，单独把比较抽象的东西归类叫做不相应行。它是有为法的自性。

然后命根完了之后就是五种受，包括在受蕴当中。有乐受、苦受、意乐受、意苦受和舍受。身体上面的乐叫乐受，苦叫苦受，后面也要讲身乐受和身苦受。在玄奘法师的唐译中，苦和乐就是身乐受和身苦受，所以乐受、苦受分别是身体上面的乐和苦。我们一定要了解，讲乐受、苦受、身乐受、身苦受的时候，是指身体方面。

然后意乐受和意苦受是心上安立的苦和乐，唐译当中是喜和忧。喜是内心当中的欢喜，忧也是安立在心上的，唐译以苦、乐、喜、忧代替，为了让我们比较清楚地了解身乐受、身苦受、意乐受和意苦受。还有心乐受和心苦受，也是一样的。这两种是在自己心上安立的苦和乐，或者有些地方叫喜和忧。

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

种，这是五种受。乐受根、苦受根、意乐受根、意苦受根、舍受根都是属于根。

后面五种信、进、念、定、慧，是我们平常用的比较多的涅槃五根，就是信根、精进根、念根、定根和慧根。一般来讲在加行道的时候，暖、顶、忍，世第一法位，暖位和顶位的时候，他要修五根，然后忍位和世第一法位的时候，修五力，修五根五力都是一样，只不过在五根位的时候，还有违品，自己的信、进、念、定、慧，还会受到违品的改变。后面的五力，五根已经很坚固了，不会再受到违品的转变。

后面就是无漏的三根，未知当知根、已知根和具知根。未知当知主要是见道的，已知根是修道的，具知根是无学道的，从三个方面来进行安立。昨天我们提到了，在见道位的时候，以前不了解的、未知的无漏法，对四谛本性的了解等，在见道当中以前未知的当知，肯定会知道的。然后已知，在这个基础上进行修道，对四谛的本性已经了解了，然后再再的串习。具知，具的意思有些地方安立为完全了解，阿罗汉、无学道的时候，已经通达了解了，这样就称之为二十二根。从名词上面，我们先熟悉一下，后面还要展开宣讲。

根的功用，既然它有功用、增上，到底有什么样的功用呢？在颂词当中讲，五根四功用，首先前面的眼耳鼻舌身是五根，有四种功用。

第一种就是庄严身体的功用。如果众生的眼根、耳根、鼻根缺失等，在世间当中，共称这个人的身体就有缺陷不庄严，如果有眼根就可以庄严身体。从经部的观点来讲，所谓眼根庄严身体的功用是不存在的，为什么不存在呢？真正来讲，只是我们平常所讲的浮尘根可以庄严身体，比如我们的眼球、耳朵等等。所谓的五根当中，净色根怎么庄严身体呢？谁能看到净色根呢？我们在前面也是再再讲过，净色根是一个透明、清澈的自性，不会被人们的眼根看到，经部宗说所谓的庄严身体很勉强。

第二种就是保护身体。并不是说你的眼睛很大，到外面可以挡子弹，不是从这方面去保护身体的，而是你的眼根可以看到危险的地方。比如前面有很多汽车，或者有坑你可以绕开走；耳朵听到不好的声音，你可以采取保护的措施；鼻根闻到很浓的液化气味道，是不是哪个地方液化气漏了？赶快要采取措施，否则爆炸了不得了。这些可以保护身体。经部宗对这个问题也不太承认，所谓保护身体这一点，主要是识，眼根耳根只是能够缘对境，但真正对保护身体起到作用的，还是心识。当你的根取到境之后，比如看到一个坑，你不能再走，否则就会摔进去，然后你的眼识产生了别，再把这个信息传给意识，意识分别到这个地方很危险，必须要绕着走，这是意识的分别作用，眼根根本没有这个功能。

究竟来讲，在保护身体的过程当中，眼根有没有起作用呢？眼根起了作用，但是关键性的作用还是意识和意识，尤其是意识的分别，起的作用非常大。这就是经部宗不太承认保护身体的原因。虽然眼根参与了，但是作用有限。我们不能把它安立为主要保护身体的作用。

产生各自相应识可以承许，就是说眼根、耳根产生眼识、耳识。

然后名言不共因。就是说眼根可以在名言当中不共的了别，比如眼根能够了别色法、耳根能够了别声音等等，名言当中绝对是不共的作用。名言不共因的作用，经部也不承认，认为主要也是心识的作用，眼根、耳根名言当中安立不共的因作用不大，主要是心识安立的。这方面讲五根四功用，从有部派的观点来讲，从四个角度安立五根当中的四种增上、自在，或者不共的功用。

然后“余四各具二功用”，把这些归类就是余四，其他四种分别具有两种功用。“余四”是哪四种？就是男根、女根、命根和意根。“各具二功用”，分别具有两种功用。

两种功用是什么呢？首先是男根、女根具有的功用，第一个区别众生类别。有男根就是男性，有女根就是女性，有情的男女类别可以通过男根和女根来进行区别。经部派这也不承认，为什么不承认呢？如果它能区别男性和女性的类别，色界天虽然有天子和天女，但是没有男根女根。这些后面还要讲，因为男根女根从外表来看，非常的丑陋，色界天根本没有这些。所谓的男根女根能起到区别众生类别的作用，其实是不周遍的。我们从欲界一般的情况来讲，可以区别是毫无疑问的，但是色界天有天子、天女，没有男根、女根。色界天主要是通过身体的高大与否等等，从这个角度来区别男女，而不是说从男根、女根来区别的。

还有互相之间的差异。如果是男根，身形比较大一点，女的就小一点；声音男的比较低沉，女的比较尖细。然后可以辨别乳房大小，女的乳房大，男的乳房小。这方面有不同的差异，男根女根都可以表现出来。两种功用：第一个是区别男性女性的；第二个就是互相的差别。

下面讲命根和意根两种功用。命根有两种不同根本性的功用。第一个，起到同类存在和结生的功用。首先是同类结生，比如前世的生命终结了之后，要延续到后一世，可以通过命根做一个延续的功用，在今生因为命根的缘故，可以结生。还有一个是同类存在，我们今生当中有一期生命，不管你的命根存在不存在，反正它要死，今生当中的寿量没有用尽之前，我们会活在世间当中，谁在起作用，支撑它呢？谁在延续今生生命的存在呢？就是命根。命根存在可以让今生的生命延续下去，所以有同类结生，前世到今生之间可以结生。

第二个，今生的生命形成之后，可以让自己所谓的同类，比如我们投生在人道当中，所谓的人就是一个同类。我们在人道当中生存，有一样的头、手脚等，像这样一期生命一直延续，称为同类存在。让同类

存在，就是命根的作用。命根可以保持自己生命的存在或者延续。

意根也有两种作用：一方面是同类的结生；另一方面就是通过根本体相通的功用。同类结生和上面的命根好像是一样的。后面经部宗在反驳的时候说，没有命根作为结生的作用也可以，因为意根本身就可以结生。今生死了之后，我们延续后世的时候，通过意根入胎，入胎之后，就开始结生后世。意根有同类结生的作用，还有就是意根起到根的本体相同的作用。所谓的意根可以缘很多法，或者意根可以产生很多意识。

还有意根有比较自在的作用，就是平常我们说的随心所欲等等，当然随心所欲也是在某个范围当中，或者从意根的角度，看待于其他的法，有一种比较自在的作用，平常我们说“意速意为主”，意很快，意在所有的根当中是主要的。所有身语的善业不善业等等，都是通过意来引发的，所以它是有一种自在，有一种作为根的本体相同的功用而进行安立。

“五根八根彼一切，分具染净之功用”，五根和八根分具染净，第三句“五根”和第四句染净当中的“染”一起看，五根具有染污的功用，然后八根是具有清净的功用。所谓的五根是哪五根呢？前面我们所讲的五种受，身乐受、身苦受、意乐受、意苦受和舍受，五种根是染污性的。平常作为一般凡夫人来讲，如果我们的身体，或者身体上面有快乐、痛苦。不管我们的心或者身体遇到快乐的时候，身乐受和心乐受，缘着乐受就会生起贪心；如果是身苦受和心苦受，我们就容易生嗔心；舍受容易引发愚痴心。贪嗔痴和五种受是密切相关的，一般凡夫人是这样。

如果你有善根，或者说你的善根苏醒了，苦不一定会引发染污，而是引发你的出离心，在大乘当中可能转变成悲心，或者有更深的见解，你通过这些苦乐舍的素材可以观空性。再进一步密乘当中一切苦乐，都可以转变成清净的智慧。从某些角度来讲不确定，尤其是心相续当中的善根苏醒了，或者有比较甚深的见解，对于已经入道的人来讲，五根、五种受是不是变成染污的因缘不确定，但是从一般轮回众生来讲，根本没有这样的见解，也没有这样的福报来转为道用。对这些众生来讲，苦乐舍就是产生贪嗔痴的因。

因为贪嗔痴可以染污我们的相续，所以五根是分具染的功用。八根是分具净的功用。八根是什么呢？所谓的八根，剩余的八种，就是信、进、念、定、慧、未知当知、已知和具知根，具有清净的功用。清净的功用也要分，一部分是对于烦恼有压制的作用，另一部分对烦恼有断根的作用。

信、进、念、定、慧对于有漏的烦恼可以压制，为什么可以压制呢？虽然信精进念定慧是涅槃五根，可以帮助我们获得涅槃，但是它的本体毕竟是存在于加行道，加行道是属于什么位呢？加行道属于凡夫位。不管是五根，还是五力，都是在暖、顶，或者忍、世第一法位存在的。虽然修行功德比一般的资粮道、凡夫人高很多，我们学《现观庄严论》的时候，后面在《圣贤品》加行道的时候也会学到。他的功德比一般的凡夫超胜很多，但是他毕竟还是属于凡夫位，还没有得到无漏，所以对于烦恼只能起到一个压制性的作用，没办法断根，它是通过压制的方式来清净的。

八根分具净功用，八根当中的前五个信、进、念、定、慧，对烦恼有压制性的作用，然后剩下的三个，未知当知根、已知根和具知根，对于烦恼可以断绝。如果是在见道位的时候，对于遍计的烦恼可以断除，然后从修道开始断俱生的烦恼障种子，逐渐对于俱生的烦恼障种子就可以断除了，所以在已知根或具知根的时候，可以断除。后面的未知当知根、已知根和具知根，本体是什么呢？三种无漏根，也没有什么单独的本体，在前面十九种当中包含了，无漏根有九种，后面我们还要讲，在这里先介绍下，我们可以慢慢地熟悉。

首先无漏根中有个意根，受根当中，苦受是没有的，它有身乐受、意乐受再加上舍受几种，然后再加上后面的信、进、念、定、慧，九种法就是无漏根的本体。只不过前边的意根主要是有漏所摄的，如果不包括这个，它是有漏所摄，或者前边是通有漏无漏。乐受、意乐受、舍受，在前面的时候，可以成为染污，但是在无漏当中，也可以成为无漏自性的法，然后信精进念定慧在前面主要是属于有漏的，在后面属于无漏的，也有这样的。后面无漏三根的本体是属于前面的法挑出来的九种安立的，我们还要慢慢的学习到，这是有部的观点。

下边看经部的观点。

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

如果按照经部的观点，这样安立的二十二根，这跟前边就不一样了，我们稍许做了说明，就不再讲了。通过经部的观点，对于前面的六根是怎样安立的？“缘自境与缘一切”，“缘自境”就是讲到了五根，眼、耳、鼻、舌、身，只能缘自己的境，就是缘色、声、香、味、触，没有办法缘其他的境，局限性很大，

所以前五根是缘自境的。六根中的意根是缘一切的，不单单是缘法界，还可以缘其他的色声香味触，所以色、声、香、味、触、法，一切的境意根都能缘。从这个方面讲，五根是缘各自的对境，意根是缘所有一切的对境，一切所知都可以缘的。虽然过去、现在、未来也可以缘，但不是从时间角度来讲的，主要是从自己的对境角度来讲，意根是缘一切的。能够缘自境和缘一切分别起功用故，对于自境和一切法都能起功用的缘故。安立为六根。

然后男根女根是怎样的呢？“身体具有男女根，由此立为男女性”。我们在安立的时候，并不是像前面一样，可以起到区别男性、女性类别的作用，因为像色界的众生，虽然没有男女根，但是也有天子、天女的差别，所以主要是对于男性女性的本体起到根本性的作用，安立了男根、女根。从这方面讲，身体具有男女性。前面讲在有部，主要说男根、女根是有实体的，真正有一个男根的本体，也有一个女根的本体，但是经部当中说，身体具有男女根，已经很清楚的说明，在经部当中并没有把男根、女根别别安立一个实体，或者个体的法存在，只是身根的一部分，而且是从浮尘根的角度，或者侧面来讲，安立一个男根、女根，主要是区别不同男性女性的本体。

比如男人和女人的喜好，男女喜欢的东西不一样，以前的注释当中，也是讲到了。比如从小孩开始，男孩喜欢刀枪、打仗的东西，女孩就喜欢洋娃娃。长大之后，男人和女人喜好的也不一样，所做的事情也不相同，从很多方面可以表现出来。色界的天子、天女的表现也不一样的，并不是一定起到性别方面的作用，还有性格、外貌、声音的高低强弱、体格大小，关键是他们的性情，男的比较刚烈一点，女的比较柔弱一点。男女的声音，还有喜好的东西，都是不相同的。

穿衣服方面，男的喜欢朴素一点，随随便便过得去就行了，女的穿得很鲜艳，我们一看就知道了。女的喜欢打扮，男的不是那么喜欢，稍微打扮还可以，太多了肯定就不喜欢。男的早晨起床之后，洗洗脸、刮刮胡子，很快就完事了；女的起来之后，两三个小时，都还在镜子前，描眉毛或者化妆，必须打扮好，才会出门，所以女的在家里耽误的时间特别长。

喜好也不一样，在家男女在一起生活，也是这样的。女的逛街的时候，花很长的时间，男的最怕和她们去逛街。逛街的时候，女人无论买不买都要进去看很长时间，男人特别的不喜欢，买了就走了，根本不需要那么长的时间。出门的时候也有很多不同的差别，男的老是催，女的就坐着不动，她觉得不需要太着急。这方面肯定是性格的关系，通过男根女根，男女的不同性格很多都可以表现出来。

后面是命根，还有五种受根，从这方面进行安立。命根、受根、信等五根。“同类存在具染污，以及清净功用故”，“同类存在”是什么呢？就是后面这句当中，“承许命根与受根，以及信等为五根”。命根就是“同类存在”，命根存在的必要性就是让你以这一期的生命，同类可以存在下去。然后受根就是具染污，和前面没有什么大的差别。所谓乐受、苦受具有一种染污性，让我们生起贪嗔或者愚痴。

然后“以及清净功用”，就是信等五根，能够让我们相续当中的烦恼得到压制，或者让内心当中的烦恼，有逐渐清净增上的功用，它的自在，或者不同的功用。如果我们相续当中具有信心、精进、正念、禅定、智慧，内心就会逐渐地清净，从凡夫道、资粮道、加行道，或者从加行道到见道过程中，凭什么可以获得见道、涅槃？关键就是有信根、精进、正念、禅定、智慧这些条件，我们才可以清净。如果不具有这些条件，我们虽然每天都想要清净，但是因为因缘不具足，根不具足的缘故，获得清净非常困难，所以我们观察内心当中，有没有对于四谛、因果、上师三宝的信心，如果我们有信心，那么是清净的信心，还是具有染污性的信心？

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

我们在闻思修的时候，当然需要精进，世间法尚且需要精进才能承办，何况出世间的法，要和无始以来形成的习气、烦恼做斗争，把这些全部消灭，如果没有精进，对善法没有高度的欢喜，是绝对不行的。

正念也是一样。我们必须对于善法，时刻保持正念，如果忘失了正念，就会随烦恼而转。禅定可以让我们置心一处。不管是世俗智慧，还是缘无我的智慧，都是要具有的，这叫做涅槃五根。有了这五根，我们可以获得清净；如果没有，无法获得清净，这方面也是讲了五根的因果关系。

“于获愈上涅槃等，起到功用之缘故，立为未知当知根，已知根与具知根”，后面的未知当知根、已知根和具知根是无漏三根，前面属于有漏法，后面属于无漏，无漏的未知当知根“于获愈上涅槃”。因为从见道开始，逐渐开始获得涅槃道了，从见道乃至最后获得有余涅槃和无余涅槃。未知当知根、已知根和具知根是于获愈上涅槃，这些方面起到功用。首先，未知当知根安立在见道当中，见道是已经获得无漏，但是无漏是无漏，只是见到了四谛，还没有通过修行的方式，百分之百的圆满证悟，所以见道只是获得涅槃的第一步。安立未知当知根，是为了获得已知根的，因为已知根是修道，我们要进入修道，必须要以见道作为基础，所以要获得已知根，必须要以未知当知根作为基础。

为了获得已知根，此处安立了未知当知根，已知根是属于修道，到了修道之后，通过见道当中见到的智慧不断的串习，不断的观修，内心当中修道的智慧越来越深，对于俱生的烦恼，俱生烦恼障的种子等等，可以逐渐地灭掉，所以修道位逐渐地增上，离获得涅槃越来越近了。

为了获得已知根，而宣讲安立了未知当知根，然后为了获得具知根安立已知根。修道圆满到无学道，到无学道就是具知了，完完全全了解了，没有什么剩下的。因此已知根也是获得具知根的基础，如果首先有了已知根，最后可以获得具知根。获得具知根之后是不是就完了呢？具知根还没有完。具知根是获得什么呢？是获得最究竟的涅槃。获得具知根还不是涅槃吗？涅槃分两种，一种叫有余涅槃，一种叫无余涅槃，这是纯粹按照小乘的观点讲的，如果获得具知根，你的烦恼灭尽了。从小乘的观点来讲，叫做获得有余涅槃，有余就是你内心当中，三有的烦恼已经没有了，但是还有余，余什么？剩下诸根、诸识等等，有漏的身心存在，还有余，会受它的影响，产生一些痛苦等等。

虽然在小乘当中，已经没有什么可证得的，但是阿罗汉还是很精进，平时禅修、打坐还要做的，叫做有余涅槃。最后远离三有的业全部消尽了之后，因缘一到他会舍弃身心，就是平常我们说的去世，他死了之后，因为心早就解脱了，烦恼没有了，只有以前造业形成的有漏身体，还在束缚他，没办法获得最究竟的自由，唯一的束缚来自于他的身心。当他去世之后，有漏的身体离开了，到了一个究竟的状态当中，叫无余涅槃。无余涅槃，按照小乘观念来讲，是挥身灭智了，身体也没有了，心也没有了，在没有身体，没有心的状态，获得最究竟涅槃的果位，最究竟的解脱，没有任何束缚他的东西。轮回当中的痛苦烦恼，这方面没有了。首先是烦恼灭尽，心解脱，然后可能身体上面还会有痛苦。比如目犍连尊者，他在被殴打的时候，还会有些痛苦，但是当他趣入到了无余涅槃的时候，不会担心下一世的投生，没有烦恼，没有身体，没有心，也没有痛苦，什么都没有，这在小乘当中是最理想的状态。

如果在这种状态当中，不起任何的心，身心都没有了，意思就是安住在涅槃当中永远不出来，从另一个角度来讲，就是有情众生在这个法界当中消失了，把这个人刨除出去了，从今以后法界当中就没有这个众生存在，这是小乘一种比较终极的解脱。从大乘的角度来讲，这样安住根本利益不了众生。虽然从小乘的观点是无余涅槃，但从大乘的思想来看，还有很多剩下的还是有余，真正的无余是佛果，但是真正达到了佛果的无余涅槃，悲心已经圆满究竟，也不可能住在这种状态当中。虽然从更高的观点来看是这样，但是从小乘自宗的观点来讲，已经获得最究竟的涅槃。

这里有一个“等”字，在注释的最后提到了所谓的等，获得涅槃起到功用的缘故。“等”是什么意思呢？比如未知当知根，对于断除见断有增上的功用；已知根是对于断除修断，有不同的功用；具知根对断除所有的烦恼，具有不同的功用，前面是分别对增上获得涅槃有一种功用是无漏三根，然后还可以表现未知当知根对于断除自己见道的见断。因为已经获得见道了，所以通过未知当知根来断除见断。在修道当中有修断，修道所断通过已知根来断除，后面通过具知根把所有烦恼断尽，获得阿罗汉果位。

丙二、根之定数：

心之所依彼差别，留存以及增烦恼，
资粮清净尽彼数，如是诸根亦复然。

为什么要安立二十二根？既不能多，也不能少。

今天我们只讲有部的观点，颂词为什么要讲根之定数呢？就是讲到二十二根，从这个体系安立的时候，数字是决定的。众生的根基无量无边，是不是二十二根呢？大恩上师的注释也讲了，当时佛陀针对某一位婆罗门观察，宣讲二十二根对于他的根基非常合适，而且这个众生也能代表一大批的众生，比如像我们这样的众生，佛陀看到了这种必要的缘故，当时对他宣讲了二十二根，这种说法对于其他的众生，也有一个示范的作用，所以就在佛经、菩萨的论典当中，一代一代传下来，我们现在也在学习二十二根。

对于这种根基的情况来讲，二十二根的数目是决定的，所以根之定数不能少不能多。为什么说不能少不能多呢？因为有些人如果通过增上、功用的角度来讲，还有很多可以安立为根的，比如无明可以安立为根，无明缘行、行缘识，主要是从佛教的观点来看，无明为什么不安立为无明根呢？因为无明对于产生行起到不同功用的缘故。前面说眼根、耳根可以对产生眼识、耳识，有不同的功用，无明也可以产生行，在十二缘起当中，无明缘行、行缘识，所以无明可以安立为无明根，行可以安立为行根，识可以安立为识根，十二缘起都可以安立为根。为什么不安立为根？一个是它可以起到产生行功用的缘故。

还有一个口、手、足、私处也都成了根，这是外道的观点。以前我们在《智慧品》《入中论》等很多地方学习过数论外道的观点，数论外道有二十五谛，二十五谛当中也安立了五根，口、手、足、私处。私处包括两个，大便道和小便道。

前面是佛教内部的观点，为什么不把无明安立为根？它也有增上的作用。口手足是数论外道的观点，口就是舌头，可以安立为一个根，口并不是我们平常说的舌根，主要是舌头可以说话，言说可以安立为一个根。手可以拿东西，脚可以走路，这方面也有作用，大便道是排泄的作用。在注释当中说，小便道可以淫欲，产生乐受，也有一定的作用。这些为什么不安立为根呢？此处的回答是不单单有作用，而是有特殊

的必要，安立为烦恼和清淨的根本，和解脱道、流转轮回、还灭轮回，有直接关系的缘故，所以只是把二十二种法安立为根。其他的虽然有功用，但是它对产生、消灭烦恼的作用不明显，就不安立其他的了，或者有一些根包括在里面，也存在这样的安立。

“心之所依彼差别”，“心之所依”讲到了六根，首先安立六根是心的所依，就是我们的眼识、耳识乃至意识的所依。讲到了六根也是众生的根本，众生具有眼根、耳根等等，把这些安立为众生的根本，属于根本性的东西，是众生实体的基，成为心识的所依，安立为了眼等六根，所以它是属于根本存在的东西，一定要安立，或者六根是染污的基，最后也是解脱的基，所以必须首先安立六根。

“彼差别”是具有六根的，通过男女根来安立差别，这不是具有六根吗？具有六根就是为了辨认众生的类别，到底是哪个类别？这是男性，那是女性，虽然都具有六根，但是我们要辨别男女，所以为辨别具有六根众生类别的缘故，安立为男根、女根。

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

“以及增烦恼”，“增烦恼”五种受根，就是身乐受或者身苦受等五种受，它是生烦恼的，六根增上就是在六根上面增上烦恼，或者五种受能让眼根、耳根等，具有诸根的众生能生起、增上烦恼，属于烦恼的本体。

然后是“资粮”，资粮安立为信进念定慧，五根可以成为我们消灭烦恼的资粮，它是积累资粮，积累资粮干什么呢？信进念定慧可以积累资粮，成为涅槃的基础，可以消灭烦恼获得解脱，因此安立为五根。

“清淨”是把烦恼清淨之后，最后可以让自己的六根完完全全的清淨，没有烦恼的影响和染污。

“资粮清淨尽彼数，如是诸根亦复然”，不是根据生起烦恼的次第，就是通过清淨烦恼的次第，这些本体、助缘，或者资粮等等，通过这方面安立的二十二根，所以其他的口、手、足不安立为根，对于根本性烦恼和清淨的基，或者自己本体的数量方面，没有真正增上关系的缘故。虽然从某种角度来讲，具有根的一部分作用，但是安立二十二根是有特殊的必要，尤其是怎么漂泊轮回，从轮回当中获得解脱，这是最关键的。佛陀虽然是遍知，可以了解所有的法，但是佛陀所宣讲最主要的法，就是四谛法要，里面包含了最主要的东西——轮回的果和轮回的因，获得解脱的果和解脱的因，不外乎就是这些。

众生处于什么轮回的状态，然后众生的轮回是通过什么因缘导致的？讲了苦谛和集谛，然后说痛苦可以灭掉，讲了灭谛，让众生对灭谛产生希求心，要获得灭谛，必须要通过道谛来灭除集谛，所以宣讲了道谛，这是解脱的因果。因此佛陀是遍知的，主要通过四谛来进行表示的。佛陀也知道其他无明、口、手、足等有增上的功德，但是为什么只是安立二十二根呢？这里也要通过众生流转轮回的最根本、最主要的东西安立，所有其他的也可以安立为根，但是在所有的根当中，最主要的摄集在一起安立为二十二种。解脱的方面、轮回的方面，生烦恼的，清淨烦恼的资粮、本体全部包括在内安立二十二根，它是有一定必要，不是随随便便的。佛陀是不是讲漏了很多法？这个也是根，那个也是根。佛陀确实是遍知，但是为了安立这种必要性的缘故，只是制定了二十二根。

还有一个问题，如果讲得太多，一般的众生也是没有办法接受，众生的智慧、时间、精力都有限，如果讲二百二十种或者两万种根，讲是讲了，我们谁能记得住？谁也没有办法了解，所以以不多不少的方式进行安立，我们既了解它的核心，又能知道修行的方法，这就是最好的，所以说了二十二根。

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

现在我们学佛，发誓成佛，佛陀的智慧、佛、佛果到底是什么？我们最后到底要成为一个什么样的佛？我们也要想，这不是现在凡夫的分别念能够了解的，现在我的智慧差的非常远，不要说和佛陀相比，就是现在我们学习《俱舍论》，还是比较费劲的，所以还是需要不断的发菩提心，不断地积累资粮。

有很多积累资粮的方式，我们可以通过听闻、思维、修行的方式积累资粮，可以通过给常住发心的方式积累资粮，还可以通过其他方式积累资粮。现在我们离成佛还很远，显现上打开自己智慧的因缘还不具足。

前面讲了，整个佛法都是因果之道。具有什么样的因缘，就会具有什么样的果。如果我们的智慧没有打开，果没有显现；如果我们的的心灵没有获得解脱，果没有显现，肯定的资粮不具足的缘故，如果资粮、因缘圆满，果一定会圆满。一方面我们要从智慧方面多去观察，该听闻的听闻，该思维的思维，该修行的修行，智慧资粮我们要尽量去圆满；另一方面福德资粮，我们也要尽量圆满。

虽然我们有很多机会，但是时间长了之后，心中就会麻木，有一种疲倦，不想再做，做的时候也是很勉强去做。这时候就浪费了很多可以提升我们福德资粮的机会。既然我们在做，就发一个清淨的心，把它做好，然后通过自己所学到的菩提心，或者空性等等。以为了成佛、度化众生的心，摄受我来做这个

事情。这个事情本身能成为自己增长福德无穷的因缘。我们每天这样做，福德不断地增上。如果我们的福德因缘增上了，内心不可能不发生转变。我们的心态，对空性、法界的法义方面，比较细致广大的认知，逐渐也会有所增长，所以福德一增上，智慧也增上了，我们的罪业，烦恼也会减少。

从这方面观察的时候，现在我们学习还是要从方方面面进行趣入的。一方面我们该学习的应该学，另一方面对于平时积累福德，还是应该重视。现在我们的福德不是特别多，已经装不下了，自己相续当中的福德，开始溢出来了。其实还差得很远，如果真的溢出来，我们现在肯定成为一个圣者了。虽然我们每天都在修福德，但没有什么动静，说明肯定还差得很远。

不管怎么说，很多人自己都能找到一个积累福德方法，如果已经找到了，就应该尽量去做，作为我们成佛，或者度化众生的最根本因。如果有正确的意乐发心，果慢慢就会积聚。现在我们一方面在求学，一方面也是在积累资粮，应该了解这些问题。学习论典、修行法要，都是必不可少的。时间长了之后，没有什么消息，没有获得改变，我们会稍微的疲厌，这不需要。真正懂得了因缘的法则，如果我们没有现前果，没有现前想要得到的东西，只是说明了一个问题，我们的因还不够。我们还是要继续去做，什么时候因具足了，心态会自然改变，所以因一具足，果自然就得到了。如果因不具足，我们天天求果，虽然想法是好的，但是肯定得不到。因为因缘不到，果一定得不到的，所以需要一定时间。我们不断地累积，最后可以逐渐的转变，这个问题也需要了解。

今天我们就讲到这里。

《俱舍论》第13课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习《俱舍论》。

《俱舍论》中宣讲的意义大部分相应于共同乘，虽然属于小乘的观点，但是在共同乘的基础上，作为大乘的修行者必须要修学的有一部分。按照《大乘经庄严论》的观点，一位菩萨对于世间人的所知，小乘独觉、菩萨的修学方法都要了解。因为菩萨的发心是要度化一切众生，所以对于三乘众生的修行之道、所知、所想，对什么感兴趣，怎样通过相应的根基予以调伏等等，都需要学习。

现在很多道友显现上并没有获得佛菩萨的果位，有时候会想没有获得菩萨果位之前，不具备度化众生的能力，到底是学习，还是不学习？如果为了以后弘法利生种下一个种子，或者现在学习是为了将来做准备。佛陀在最初发心的时候，也没有想到他就可以利益众生，因为当时发了菩提心，不断精进修学的缘故，最后成就了佛果，所以我们现在对于一切所知法，尤其是佛法共同乘中，小乘的一些观点，必须要详细地学习和了解。

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

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

或漂轮回之所依，生存受用十四根，
如是灭尽诸轮回，诸根即是余八种。

这里讲到了十四加八，是二十二种。二十二种根是怎么安立的呢？也是通过轮回和还灭，获得解脱的次第安立二十二种根。或者说这种安立方式也是从不同的侧面，诠释佛陀当年安立二十二根到底有什么必要性。法跟随不同的根基、意义，可以做很多种解读，佛陀针对某种根基，不一定把所有密意都讲出来。

《大乘经庄严论》讲佛陀具有四无碍解，“法义持遍，四无碍解”。讲到“辩无碍解”的时候，可能有些道友有印象。佛陀如果愿意，展开一个法，如果单单展开一个意义，一个大劫都没办法讲完。第一个佛陀他老人家，辩才达到了圆满；第二个法义展开的时候，针对不同的根基、意乐、界，以直接、间接解释的方式特别多，所以二十二根可以通过有部或者经部解释。

我们看此处经部当中怎样安立二十二的？“或漂轮回之所依，生存受用十四根”，也是观待漂泊轮回安立了十四种根。里面有四个意义。首先在颂词当中，把这四个意义点出来。漂泊轮回是安立前十四根主要的必要，为什么这样安立呢？

第一个是“所依”。“生存”不是一个，而是两个，一个是“生”，一个是“存”，就是产生和留存的意思，生是第二，存是第三。“受用”是第四。通过四个必要安立了十四根。

第一个，所依。十四根当中什么是所依呢？十四根中前面六根眼耳鼻舌身意，就是轮回的所依。如果我们要漂泊轮回，依靠什么样的实体，作为漂泊轮回所依根本呢？这里讲到有了六根，就可以安立轮回。六根在轮回当中流转，意根可以投胎，作为一种结生的相续作用等等，都可以这样安立，所以五色根再加

上意根就是漂泊轮回的所依。

第二个，漂泊轮回的产生。怎么样产生的？男根女根接触，就会产生意生身，也可以说产生有情。此处主要从欲界胎生的角度来安立，如果是化生、湿生等，不一定是男根女根接触之后，再产生众生。这里是说欲界，尤其是现在我们这些众生是怎么漂泊轮回的呢？怎么产生的呢？必须要有一个助缘吧？助缘就是男根女根。如果有了男根女根、淫欲心，可以产生意生身、有情，以男根女根作为产生的根本。

第三个，存，就是留存。产生之后如何留存呢？就是命根。如果你没有命根，这一期的生命已经中断了，或者命根损坏之后，你这一期生命就中断了。必须要命根，把你留存在这一期的生命当中。从你出生到死亡之间，以命根作为留存，它有增上的作用。

第四个，受用。讲的就是五种受根。我们前面提到了，身体上面就是身乐受、身苦受；心上面就是心乐受、心苦受，再加上一个舍受。五种受用根在轮回中可以受用种种的安乐、痛苦，或者不苦不乐的舍。通过受用之后，如果属于轮回之法，就会产生贪欲、嗔恚、愚痴，开始染污六根，继续流转。

下面讲灭尽轮回，也是安立了四种。前面是流转轮回，下面是还灭。怎么从轮回当中解脱，获得寂灭的果位呢？“如是灭尽诸轮回，诸根即是余八种”，剩下的八种就是灭尽轮回安立的必要性。灭尽轮回是获得涅槃。和前面一样，灭尽轮回也有所依、产生、留存、受用，分了八种。

第一个，灭尽轮回的所依是什么？就是涅槃五根，信、进、念、定、慧。既然是涅槃五根，肯定是通过善法获得涅槃的途径，所以它是所依。我们也必须要通过信心、精进、正念、禅定、智慧，五种法进行修持，依靠这五种法，可以逐渐离开轮回。涅槃五根是灭尽轮回的所依。

第二个，生存受用。八根除了五根，剩下的是最后三根——未知当知根、已知根和具知根。分别是生、存和受用。首先未知当知根是生，生是什么呢？产生无漏。因为获得未知当知根之前，都是有漏的自性，还没有真正成为圣者，都是凡夫。如果有了未知当知根，就有了无漏的见道，所以无漏见道的产生，是依靠未知当知根的。因此未知当知根就是灭尽轮回的产生，从这时开始就产生了无漏，众生从轮回中的凡夫变成了圣者的身份。虽然内心当中三界的烦恼还没有灭尽，但是属于无漏阶段，已经见到了四谛的真相。见到四谛十六行相，就是见到了人无我空性。如果见到了人无我空性，灭掉了遍计的烦恼障，相当于获得了殊胜无漏的圣者身份，所以未知当知根是生，就是灭尽轮回无漏功德的产生。

第三个，存，讲的是已知根。见道之后，在见道的基础上修学，他在圣者身份上继续地存在下去，还要缘四谛不断地观修，剩余俱生的障碍必须要灭掉，所以通过已知根进行留存圣者的身份。从十六刹那的修道开始，预流果乃至到后面的阿罗汉相之间，都是属于已知根，要通过已知根继续在圣者身份上留存、增上。

第四个，受用，就是具知根。具知根已经到了无学，从小乘角度讲所有障碍烦恼都灭掉了。一切的烦恼没有了，不可能再流转轮回，因为所有的因已经断掉了，所以他开始受用喜乐。受用什么喜乐呢？受用涅槃或者灭掉烦恼的快乐，内心当中是纯粹没有烦恼的无漏，算是离开了束缚之后解脱的快乐。具有具知根之后，他完全没有三界烦恼的束缚了。虽然通过前世的业因，还会在身体上面感受病苦、果报。比如目犍连尊者，或者有些阿罗汉在打坐的时候，被毒蛇所咬等等。还会感受以前恶业成熟的痛苦果报，但是因为他内心当中没有我执、烦恼，没有很多增上痛苦因缘的缘故。所以他与一般凡夫人感受痛苦的程度还是有很大差别。他们具有很多种禅定的功德，基本上受用解脱快乐。

前面漂泊轮回安立了十四根，然后灭尽轮回安立了后八根。

从漂泊轮回的所依安立十四根的角度，我们也可以看看自己现在的眼耳鼻舌身意，诸根作为所依的角度，不可能转变或者舍弃。然后男根、女根是产生的因，通过守持戒律，修持正法。一方面可以产生其他的众生，从另一个方面解读，如果自己烦恼炽盛，用男根或者女根去造罪业，自己也会因此结生轮回。通过这样方式，增长了贪欲，或者作为修行者，破了戒律、耽执受用而还俗、造罪业等等，会成为后世结生的因。我们也可以知道通过守护戒律、修持正法的方式，不让男根、女根成为轮回的所依，这方面也有一些佛陀的窍诀。

还有受用，从小乘的角度来讲，观想诸受是苦，知道一切的受都是苦。苦受是苦苦，乐受是变苦，舍受是行苦。如果知道一切都是苦的自性，就会对受没有什么耽著。获得了受，会产生后面的爱、取，从受的阶段观察、作意、修法。因为他了解了诸受是苦，所以后面会不会有爱、取、有呢？如果了解受是苦的，后面这些一个个就可以制止了。

我们要了解十四根为什么会成为轮回的根？应该注意什么？自己是不是正在受中或者其他地方耽著？如果在耽著，可能漂泊轮回十四根的因缘，我们已经具足了。有时候全部具足，有时候具足一部分，或者可能即将具足这样的因缘。因此在现阶段，作为修道的人对于这些问题必须要思考，反观我们的相续是不是安住在这个状态当中？

反过来讲，我们如果想要获得解脱，就在相续当中观察一下是否具有涅槃的五根，或者具有的程度深还是浅？信心到底是怎样的信心，精进到底是怎样的精进？我们对于现在学习的佛法或者将要的学习佛法，

兴趣如何？兴趣是不是很高涨呢？在《入行论》中讲，所谓的精进是“进即喜于善”，精进就是对于善法的一种欢喜。对于佛法的闻思修方面，我们的意乐到底有多强？是被迫学习，还是非常欢喜地趣入到佛法的听闻、思维和修行当中去？这方面也可以表现出我们的信心。

还有我们对上师三宝、相续中的佛性如来藏、万法的空性、四谛的正确性、前后世因果的信心，产生的如何？然后精进怎么样，正念、禅定、智慧分别如何？这些都需要观察。如果缺少了这些因，一观察基本上都没有，想获得解脱就会有点遥远。虽然精神可嘉，我们的想法非常好，但是解脱也是一种果，想要获得必须要圆满它的因。没有因的果，绝对是没有的。佛陀宣讲的因缘法则，不单单在世俗当中管用，在修解脱道的过程中仍然管用。如果我们想要获得解脱，因缘是否具足？如果不具足，要通过什么样方式在内心当中具足，再再增长它的势力、功能，我们也要观察。

后面三个我们不用管，反正前面的因具有了，后面未知当知根等属于果位的法，如果我们到了已知当知的状态，自然而然地精进，都会非常超胜的。关键是前面灭尽轮回的所依——涅槃五根，在我们相续中存在的情况如何，这方面要观察，如果不具足，平时也要一一的具足，然后不断的回向，让自己内心当中尽快的具有灭尽轮回的因缘，迅速地灭掉轮回。也要经常的发愿，祈祷上师三宝加持内心中，早日具足所有获得圣道的因缘，令所有流转轮回的因缘衰败，势力逐渐减弱，不会起到很大的功用。我们两方面都要祈祷，或者回向发愿，大恩上师讲过，单单发愿回向也不行。平常还要在法义方面修学，在修学的时候，一两天是不行的，只有长期性修学，才能发挥作用；如果只是几天，不一定马上产生作用，因此我们修学佛法，还是有一个长期性的发心比较好。

乙二（此处所说根之本体）分二：一、宣说五受根；二、宣说最后三根。

“此处”，前面我们讲到了十四种和八种根，二十二种根的数目是决定的。“所说根之本体”，有些前面已经讲过了，有些后面会讲，前面没有讲的，后面也不会讲的就在这个地方讲。此处所说根的本体，只是说了八种根。

丙一、宣说五受根：

身非乐受即苦根，快乐感受即乐根。

三禅之心为乐根，余者即是意乐根，

心非快乐意苦根，舍受中间无二故。

二十二根的本体，就是眼耳鼻舌身意六根。前面讲第一品的时候，描述了男女根，男女根很简单，不需要多说。然后是命根，还有信进念定慧，后面讲不相应行的时候，会讲命根；讲心所的时候，会讲信进念定慧。五种受根和三无漏根，前面没有讲，后面不会再讲，八根放在这里讲。

到底怎么安立五种受根呢？前面我们讲了所谓的五种受根，就是身体上安立的快乐和痛苦，然后内上安立的快乐和痛苦，再加上舍受。我们看“身非乐受即苦根”，首先在身体上面，不是快乐的感受，当然不是快乐的感受，也可以是舍受，有时在论典当中说不是快乐感受，往往讲的是它的对立面，不是说没有这个而已。后面我们学习十二缘起，讲到无明的时候就很清楚。无明并不是没有智慧，而是一种烦恼性，一定是以反方面的烦恼性来安立无明的。

此处“身非乐受”不是一种快乐，而是一种身体上面安立的痛苦，身非快乐就是苦根。“快乐感受即乐根”，在身体上面快乐的感受，就是乐根，这比较简单，就是说在身体上面的，比如我们头疼就是苦根；身体今天很安乐，或者吃饭吃得很饱等等，这样的快乐感受就是乐根。

“三禅之心为乐根”，还有一个乐根是单独的，虽然是心上面安立的，但是名称是乐根，这里叫做心乐根，此处有一个特殊。如果加上三禅之心，好像变成了六种受，但是这种受就是三禅之心，安住在三禅的时候，有一种快乐。此处大恩上师译为心乐受，心乐受叫做心乐根。然后“余者即是意乐根”，三禅心的快乐叫做心乐根，此外其他的心上面的快乐，都叫做意乐根。

前面我们讲到了身体上面有苦乐两种，按照五种受来讲，心上面就只有心乐、心苦，或者意乐根、意苦根两种，但是在讲心的快乐的时候，有个特殊情况，就是三禅心的快乐也叫乐根。在唐译当中没有心乐根，直接就是乐，只不过加了一个注解，这个乐不是身体的乐，而是心的乐，就是三禅心安立的快乐。

前面我们刚学完，二禅三禅四禅不可能有五识。如果没有五识，就不可能有身体上面的乐。

三禅之心会有快乐，这个快乐在心上面，安住在三禅的时候，他的内心当中有一种快乐。在唐译当中它的名字是乐根，虽然和前面的身乐根是一个词，但是这里主要指三禅的乐，是指心上面。此处大恩上师翻译的时候，叫心乐根，或者心乐受，然后其他的“余者”是除了三禅之心，意思是三禅以上不可能有了，都是舍受了，四禅是舍受，四无色也是舍受。上面不可能再有其他的乐，所以二禅、一禅，或者欲界心的乐都叫意乐根，只是三禅的心叫做心乐根。因为要区别二禅的意乐，二禅主要是一种欢喜。在唐译当中，心、意乐都翻译成喜，有些大德解释所谓的欢喜，就是内心当中不是很寂静的状态，属于比较冲动的快乐，对于三禅来讲是一种过患，必须要灭掉。二禅在内心数数产生欢喜，我们观察这个心没有那么寂静，相对来讲是比较躁动的心态，在三禅当中必须要隐灭。

三禅有一种快乐，叫做乐根。乐根虽然是乐，但不是数数欢喜，而是比较平稳的快乐。为了简别二禅的喜或者下面冲动的喜，就把三禅的心安立为乐根。后面我们讲无漏三根的时候，三禅心的心乐根还是要用到。我们虽然在有些地方，讲无漏的三根中有九种体性，其中有一个乐根，但是绝对不是身乐，这个乐讲的就是三禅的心，叫做心乐根。心乐根作为涅槃九种根之一，后面还要讲。在色界、无色界得阿罗汉的时候，还有很多种情况，或者二禅三禅现前圣果的时候，也有很多种差别，在那时不可能再有身乐根，作为无漏根的九根之一了。

此处三禅之心为乐根，我们要记住了，不单单是这个地方出现了，后面在无漏三根中还会出现。或者在定义无漏三根的时候，无漏三根的九种体性是哪些？我们数的时候，如果把身乐受数进去，就不对了，这个乐是属于心乐受，三禅心的乐根。“余者”，剩下的心乐都叫意乐根。

“心非快乐意苦根”，自己的心不快乐，叫做意苦根，意苦根是心中的痛苦。唐译中是忧愁的忧。此处心上面的苦或者忧，四种已经讲完了。

最后一种，“舍受中间无二故”。舍受是中间的没有两个体性。因为前面身体安立了身乐受、身苦受，心也有心乐受、心苦受，为什么舍没有呢？按理说应该有，身体不是很痛，也不是很乐，就是不苦不乐的状态。然后心也是这样的，不是很高兴，也不是很忧伤，就是一般般。

既然身体和痛苦方面在身体和心分开讲的，身苦受、心苦受、身乐受和心乐受，身心的苦和乐分别讲了，为什么舍受没有分别讲呢？前边不一样。为什么呢？因为所谓的身受主要是观待于境，它不是分别的。只要境一现前，比如今天谁扇你个耳光，自己就会非常疼。很多身体的苦，要观待一个境才能产生。没有自在，自己控制不了。心的苦和乐观待于分别。因此产生身体主要是观待于某种对境，然后产生苦乐；心上主要是观待于分别，大多数是通过分别念产生的。

舍受没有必要分为身体的舍受和心的舍受，它就是中间比较弱的状态，不苦不乐，不需要这么明显。因为身体的苦乐一定是很清楚的，因观待于对境、所缘，然后心方面观待于分别，但是舍受不需要，就是自然而然安住在舍受状态，所以说“无二”，就是没有两种。不需要观待身体、分别心安立苦乐，身心的舍不需要再再分别了，舍受只是安立一个。不管身舍受，还是心舍受，只用一个来表示，就是舍受。舍受的身体可以，心也可以，并没有观待前面安立身苦乐和心苦乐的根据，没有不共的因，或者它的因这样安立也没有很大必要，因此舍只是安立一个，没有分别身心。

丙二、宣说最后三根：

见修无学道九根，即是无漏之三根。

“最后三根”，我们都知道是未知当知根、已知根和具知根三种。里面所包含的内容，首先有信等五根，信进念定慧，然后有一个意根的本体，因为作为它产生识的所依，所以必须要有缘法界的意根。还有信进念定慧五根。在受根当中，在注释当中也写得很清楚，心乐受和意乐受，就是刚刚我们学到的三禅之心为乐根，余者即是意乐根。

后面我们还要学习，获得无漏三根，通过不同的身份，以二禅的心、三禅的心、四禅的心获得阿罗汉的果位等等，所以也需要有心乐受根，因为如果是三禅，会有心乐受根；如果是二禅，也会有意乐受根；如果是四禅获得阿罗汉，会有舍受根，心乐受、意乐受都没有了。但是这些有时会具足，不是一定具有，后边还要详细分别。

我们现在是逐渐由浅入深去学习的，学习到后面就知道了，获得见道或者阿罗汉果位，里面还有很多详细的分类，并不是说我在某个身份上一下子获得阿罗汉果了，有可能是在二禅、三禅或者四禅获得的，所以里面根的多少也不一样。如果你是舍受根，不可能有身乐受和意乐受，只有舍受了。这里讲的是到底几根得到阿罗汉，最多几根，最少几根，后面还要讲。

心乐受在这个地方出现了，前面我们讲五受的时候，乐受或者心受中有一个三禅的心，心乐受，这方面要讲。“见修无学道”，见道、修道、无学道，通过九根。前面已经讲到了九种根，意根加上涅槃五根信进念定慧，再加上心乐受、意乐受、舍受，是九种根。这些问题我们要记住，复习的时候，应该记的要记。学了很多的时候，记起来会有个规律，比较熟悉了，记起来很容易；如果是刚刚学，对这些术语特别陌生，我们看的也少，听得也少，记起来觉得非常生涩。如果经常性去看、去记，越来越熟悉了，就可以牢记于心。

我第一次学的时候，后边的内容还没学到，前面听上师讲课或者自己给别人辅导的时候，感觉没有底。第一次是在2003年，已经过了十一年，我也是在那年辅导，中间基本上没有时间看或者讲，有时候讲其他课，也会大概有印象，《俱舍论》中讲到了这个意思，如果翻阅《俱舍论》，在这个地方可以查到相关的内容。这次讲的时候，虽然不敢说怎么样，但是肯定比第一次好很多。因为我在看和讲的时候，觉得还是比较熟悉，讲前面的时候，后边的概念，大概的内容还是想得起来，但里面比较复杂、深奥的地方，还是搞得不太清楚，所以这次我也要花很多时间，和你们差不多，相当于重新学习一遍，学完之后，自己对于《俱舍论》，还是会产生进一步的了解。

见修、无学道有九根。未知当知前面我们也讲了，在凡夫位的时候，很多没有知道的，比如对四谛的本性就是没有知道的，在见道位的时候，他也会了解，这是未知当知。还有一种未知当知，有些大德的注释当中，包括我们手上的资料也是讲，什么是未知、当知？通过忍和智来安立。前面讲了，在见道当中有十五个刹那，前面是忍，后面是智，比如苦法忍，第二个刹那是苦法智。忍就是内心和烦恼违品正在战斗，主要对于四谛本性的疑惑，在苦法忍的时候，对于欲界苦谛本性的怀疑正在战斗，这个时候到底怎么样还是未知，然后当知就是第二个刹那，哦，到苦法智的时候，就知道了欲界苦谛的本性是这样的。

再进行下去，就是色界、无色界的苦谛，因为欲界苦谛的本性是什么样的，然后色界、无色界苦谛的本性是什么样子的？以前对于欲界、色界、无色界苦谛的本性不了解，都是迷惑的，现在通过见道，了解了欲界苦谛的本性，还不了解色界、无色界的苦谛，就通过苦类忍和苦类智。苦类忍对于欲界和无色界的苦，他的怀疑正在战斗、消灭过程中，是未知；在第二刹那过程中，他已经了解了，未知当知了，到了第二刹那，就是苦类智的时候，对于色界、无色界的苦谛了知得清清楚楚。

苦谛的问题解决之后，就到了集谛。集谛中又分了欲界、色界、无色界，前面是苦，现在是集。对于欲界、色界、无色界的集进行了解，进行断除，就是集法忍、集法智、集类忍、集类智。然后是灭谛，欲界、色界、无色界的灭到底是怎么回事？他也是如是地了解。再通过道谛，道谛在欲界当中是怎么表现的？是什么本体？通过修持之后就了解了，所以十五刹那之前，都是这样那样，未知当知，但是还有一个，最后的第十五刹那。第十五刹那属于道谛所摄，色界，是道类忍，但是道类智属于第十六刹那，还是修道，已经超越了见道的范围。从这个角度来讲，十六刹那中最后一个刹那，四谛当中的色界、无色界所含的道谛本性，他还没有完全了解。因为十五刹那还是属于道类忍，十五刹那见地结束的时候，还是属于道类忍。道类忍对于道谛，最后还没有了解，所以说未知当知。从这个意思也可以解释未知当知，当知就是说最后刹那，什么时候才能知道？到了修道你才能了解，这方面也可以未知当知。

前面忍和智，从上面安立未知当知，从十五刹那和十六刹那，见道和修道过渡的。因为见道只是十五刹那，对于四谛的本性当中，还剩了一个没有了解，最后一个修道的，所以他就剩下一个还没有了解的未知当知。未知当知的最后一个，必须要到修道去，所以整个见道叫做未知当知根。因为还有一个法到修道才能了解。这时候就是一刹那，十五刹那一过，了解之后到了修道，所以是已知根了。已知，就是前面不是有一个不了解吗？现在已知了。到了修道，前面不了解的已经知道了，从这个角度安立已知根。

前面对整个四谛的本体理方面的迷惑，通过见道和修道一部分全部了解了，都知道了，已知了。因为已知不是完事了，已知只是见道了，知道了它的道理，但是内心当中很多产生烦恼的方面，还要通过修道的方式一品一品去断，所以他就重新到了修道的时候，又把四谛所摄的烦恼，归摄成三界九地。

我们前面讲过了，三界九地当中，欲界分了九品；色界初禅分九品、二禅分九品，九九八十一品，一品一品慢慢断。后面还要学习，如果你断了欲界第六品，基本上不用再来欲界。前面是七返，后面是一次，欲界的烦恼断尽之后，你就不用再来欲界受生了，就是不还果位。到了修道，虽然对于整个欲界、色界、无色界四谛的道理已经完全明白了，但是内心当中剩余的烦恼种子，还有缘事情本身产生一些烦恼。欲界、色界、无色界的烦恼，都要一品一品的断，无色界最后一品烦恼断掉之后，他就可以出三界，获得阿罗汉果位。因为没有业惑了，所以小乘自宗安立，阿罗汉绝对不可能再通过业惑入于轮回。

我们以前学习中观，在《定解宝灯论》第二品断障的时候，讲过阿罗汉既不像凡夫也不像菩萨，凡夫人通过业惑投生三界；菩萨通过愿力投生三界；阿罗汉投生三界的业断尽了，也没有大悲心发愿，绝对不可能再来三界受生，他出定之后只有在各种净土当中，也是出三界的。因为通过业不可能再投生三界，所以阿罗汉在入涅槃之后，在一万劫当中安住在自己涅槃的境界，到了一万劫末际的时候，佛陀发光弹指让他出定，这时重新开始发菩提心。地方是在净土当中，不可能是在咱们的经堂里。因为他不可能通过业力投生，也不可能通过愿力投生，肯定是在净土，所以佛陀在净土中让他发心，逐渐训练自己的菩提心，到了一定的程度，他就可以通过愿力来三界受生。

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

“见修无学道九根，即是无漏之三根”，这方面我们也可以了解，后面还要对无漏三根进一步的学习，它到底是怎么样？见道是在什么位置上证的？阿罗汉是在几禅的状态中证的？后面会一步一步地让我们了解，不是一下子堆很多，让我们没办法了解，而是一次讲一点。就像刚学第一品后面的时候，未知当知根、

已知根、具知根还是名词而已，但是我们学到现在，可能很多道友已经知道了，未知当知根、已知根、具知根是什么？所以越往后讲，对于这些问题就越通达，这也是一种次第性的引导。

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

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

丙一、看待助缘之分类：

**最后三根为无垢，七有色根与命根，
及苦受根即有漏，其余九根有二种。**

这里说哪些是属于有漏的？“助缘”的意思，是什么属于有漏，什么属于无漏的？这方面我们要了解。在二十二根当中，也要分有漏和无漏。

“最后三根为无垢”，“无垢”就是无漏的意思，就是清净无垢，又是无漏的自性。最后的三根刚刚讲完了，未知当知根、已知根和具知根，纯粹是无漏的。因为是见道、修道、无学道的自性，所以本性就是无漏的，最后三根为无漏这很清楚。然后“七有色根与命根，及苦受根即有漏”，前面三种是不夹杂的纯粹是无漏的，然后纯粹是有漏的，先讲纯粹是无漏的，再讲纯粹有漏的，再讲既是有漏也是无漏的三类，所以说七有色根、命根、苦受根即有漏，这几种三类法都是属于有漏的。

首先是“七有色根”，前面讲十八界，有色根就是眼耳鼻舌身，七有色根在加上男根、女根。因为男根、女根也属于色根，所以五加上二就是七有色根。平时我们讲七有色根的时候，要知道是前五根再加上男根女根，因为在二十二根当中有男根女根的安立，所以七有色根就是七种。再加上一个命根，然后苦受根，是受中的苦受。苦受根中有身苦受，还有意苦受，不单单是一种。苦受根中身体的苦受，还是心上的苦受，都是属于有漏的自性，因为属于有为法，又是非道谛所摄，所以就是有漏。

“其余九根有二种”，剩下的九根既是有漏，又是无漏的自性。意根、受根中意乐受根和身乐受根、舍受根、信进念定慧五根，既是有漏，也是无漏。怎样去分别呢？如果属于道谛，可以是无漏。比如信进念定慧，在三无漏根中，也有信进念定慧的根；如果属于后面三根的群体，就是无漏的自性；如果不是包含在无漏三根中，只是在加行道、资粮道当中，不属于无漏，是有漏的自性。五道有资粮道、加行道、见道、修道、无学道，虽然属于道，但是真正的道谛，只是指见道以上，只有见道以上才算是道谛，资粮道、加行道可以是五道的道，但是不能叫道谛。

如果在资粮道、加行道当中，包括的信进念定慧，就不属于无漏了。其他的意根、意乐受根、乐受根、舍受根等等，有些是属于无漏当中包括的，比如前面无漏根中的九种根，有些也存在乐受根、意乐受根，或者信乐受根，还有舍受根等，意根也是一样的，前面在九根中也包括了，所以其余的九种有两种自性，通过这方面可以了解。

丙二、看待因果之分类：

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

**命根唯一是异熟，十二异熟非异熟，
除最后八意苦根；唯一意苦具异熟，
意余受及信根等，十根具不具异熟。**

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

首先看第一层。“命根唯一是异熟，十二异熟非异熟，除最后八意苦根”，第一类就是“唯一是异熟”，绝对是异熟的，一向是异熟的就是命根。前面讲过了，所谓异熟果的因可能是善恶，果一定是无记，而且异熟还有一个特点，就是有漏法所摄，无漏法不属于异熟果。属于有漏、无记，因一定是善恶的。

命根唯一是异熟，比如善趣和恶趣的命根，为什么能得到善趣的命根？因为以前修了善趣的法；为什么得到地狱的命根？因为以前造了恶业。命根是看待以前善、恶业的异熟和果报，所以因是善恶，果是无记，命根是无记法，而且是有漏的。

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

十二种当中异熟和不是异熟的都有，七种有色根，一部分是异熟的，一部分不是异熟的。比如七有色

根，一部分属于前面讲到的异熟生、长养生、等流生；其中一种是异熟生，通过以前的善恶业感召今生中的七种有色根，从这个角度来讲，七有色根因为有异熟生，所以属于异熟。

然后另外一部分也可以长养，比如饮食好、生活规律，经常通过沐浴、按摩等方式养生，可以使有色根增长，所以长养生就不是异熟了，让小的变大、瘦的变胖等等，这些是通过今生的饮食和其他方式长养的。因为长养生的部分不是异熟，所以七有色根是有分别的。

四种受根当中还有意根有异熟，也有不是异熟方面的。首先无记，身体的苦乐，心的快乐和舍，还有意根。如果相应于无记的状态，就属于异熟，或者通过前世的因，导致了今生中的四种受和意根。本体是无记的，就属于异熟。如果四受根和意根相应于善和不善，因为四受根是法界的本体受蕴所摄，然后意根当然也可以，我们以前讲善法的时候，有些属于本性善，有些属于相应善，有些属于等起善，有些属于胜义善等等，这可以相应善。因为是心所，既可以和善法相应，也可以和烦恼、不善业相应，所以四种受相应善和不善，它的本体因为相应的缘故转变成善与不善。意根也是一样，可以成为相应的善法，所以说四受根和意根如果是属于善和不善的分类，就不是异熟了。

为什么呢？异熟果的自性虽然因是善恶，但果一定是无记，才能符合异熟的自体。这个时候色受根和意根已经是善和不善的一部分，所以就不是异熟了。还有注释当中，也提到了“诸如威仪与工巧是非异熟”。这方面也属于非异熟。虽然异熟是无记的，但是威仪和工巧从某些角度来讲，也是属于无记的。是否一定属于异熟呢？这里有两种不同的观点，一种观点是非异熟；另一种观点安立为异熟。

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

工巧就是平常我们所说的手艺，木匠、泥瓦匠、画画、写字都属于工巧。在写字画画的时候，本身是无记的，但它是不是异熟呢？按照有些观点，平时讲的威仪、工巧不是通过前世的业获得的，必须在今生重新学习训练。比如前面说你要去学习怎么走路。刚生下来的小孩子，懂不懂这些呢？他不懂一步迈多大，必须要训练。从这个角度来讲，虽然它是无记的，但是必须要通过学习才能掌握的部分，属于非异熟。工巧也是一样，必须要通过学习，才能掌握写字的方法，如果没有人教，根本不懂怎么写。有一部分人不需要学，这些是与生俱来的东西，有些人一生下来就懂得怎样写字，这是特殊情况。如果真是前世的善恶业带来的，这部分也可以归在异熟中。一般来讲，这些威仪、工巧都是通过后天的学习才能得到，功用得到的属于非异熟。两种观点可以这样理解。

除最后八意苦根，最后八种还有意苦根，都是属于非异熟的自体。“最后八”是什么呢？最后三种就是无漏的三根，后面是信进念定慧，这五种是纯粹的善法，绝对不可能是异熟，异熟的自性应该是无记的。最后三种属于无漏善，所以后面未知当知根、已知根、具知根三种法，自性是善法的缘故，绝对不是异熟。还有一个特点，无漏的不可能是异熟的。既是善，又是无漏的缘故，后面的三根绝对不是异熟果。

还有意苦根是善和不善其中之一。第一个，有些大德讲，意苦根是相应于善和不善的。比如说忧——意苦，后面还要讲，如果我们对于善法产生痛苦，就变成了恶业，或者有些地方讲，对善法产生忧虑，就变成了恶业；如果对恶法产生忧虑，觉得恶法不好，这种意苦就变成善了，所以意苦一方面相应于善和不善，另一方面需要强大的思心所才能产生，不是通过很弱的状态产生。不可能是无记，一定是有记的，不是善就是恶。因此把最后的八根排除，因为是善业的自性，尤其后面三种既是善又是无漏，就要排除掉，信进念定慧绝对是善法，不可能是异熟，自性是有记的。

最后一个，前面讲过的，这是不是异熟？后面讲具不具异熟，“唯一意苦具异熟”，就是说哪些是异熟因？善和恶是异熟因，前面我们讲了异熟果，它的因一定是善恶。我们了解了异熟果，异熟因也容易了解，异熟因一定是善恶的，属于有记，而不是无记的。到底哪些是善恶的，可以成为引发后面异熟果的异熟因？哪些是不能引发后面异熟果的非异熟因？我们都要学习。

“唯一意苦具异熟”，唯一的意苦具有异熟。前面刚刚讲了，意苦不是善就是恶，意苦就是忧，如果对善法产生意苦，就变成了恶；如果对恶业产生忧，就变成了善。这是一向不变的，意苦受就是属于异熟因。

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

十种根“具不具异熟”，一部分可以具异熟。如果是意根，和善法、不善法相应，可以变成善恶的自性，然后其他的受，身体方面的受是心所法，前面刚刚讲过，它可以和善法的相应，也可以和恶法的相应。

这四种如果和善恶相应，可以变成异熟的因，能够成熟以后的苦乐的异熟果。余受如果和善、不善相应，也会变成异熟的因，它就具有异熟了，就是异熟因的意思。然后信进念定慧，属于有漏阶段，它是善的、有记的，也是有漏的。如果是善又是有漏，就可以成熟异熟果，所以可以变成具异熟。

另外一部分不具异熟，像意根，或者余受等等。如果属于无记状态，就不具异熟，因为它本身无记，不可能感果；前面讲了意根、余受是和善恶相应的状态，就是具有异熟，如果处于无记状态，不可能感果，就不是具异熟了。

还有信根，也不具有异熟。“信根等”，具不具异熟？前面讲了善法有漏具有异熟，如果信根属于无漏根的群体，三个无漏根当中，也有信进念定慧。如果是这样的状态，虽然是善，但是无漏的，不会感异熟果，因为能感异熟果的异熟因，不是有记，就是有漏，如果是无漏的法，不会感异熟，所以信进念定慧五根，虽然是善，但它是无漏的，不可能再具异熟。

讲完了意根、十根，还有眼耳鼻舌身，男根、女根、命根，再加上三种无漏根，都是不具异熟的。因为七有色根属于色法的自性，色法不可能是善恶的，然后命根，也是无记的本体，不可能变成异熟因，七有色根不可能变成异熟因，就是说它变成善恶了，然后自己引发后面的异熟果，这是不可能的事情。

命根也不可能，然后是三无漏根，虽然三无漏根是善法，但是它是无漏的，也不可能感受异熟果。以上讲了哪些是异熟，哪些不是异熟，哪些具有异熟，也就是说，哪些是异熟的因，哪些不是异熟因。能够引发以后的异熟果，称之为异熟因；不会引发以后异熟果的，就是不具异熟。此处讲的是不是异熟和具不具异熟，两个概念是不相同的。

这节课就讲到这里。

《俱舍论》第 14 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续学习《俱舍论》。

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

丙三、观待本体之分类：

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

善法八根意苦根，即有善与不善二，
意余四受具三种，其余唯是无记法。

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

“善法八根”，所谓的善法有八根。二十二根中的八根，最后三根毫无疑问是善法，也是无漏法，还有信进念定慧五种根也属于善法，只不过在资粮道、加行道，尤其是在加行道中暖、顶、忍、世第一法属于有漏。虽然信进念定慧在无漏三根中属于无漏，但是不管有漏，还是无漏，都是善法的本体。分别时有些属于善，有些属于有为，有些属于无漏，所以五根是善法，也有有漏和无漏，此处只是讲善和不善的差别。

五根可以安立成善法，所以善法具有八根。后面讲到了“意苦根，即有善与不善二”。意苦根有善与不善二，就是说意苦根既是善法，又是不善法。在二十二根中有苦根，就是心苦受，在汉译当中讲忧，此处讲意苦根，或者意苦受根。意苦根有善和不善两种，首先善的方面是什么呢？比如对于恶业、不善法内心很不欢喜，本体属于善，是一种忧、不欢喜的状态，这种心态属于善法的本体；如果某个有情对于放生、闻思修等善法不高兴，就是属于不善，所以所谓的忧、意苦根是不欢喜的状态，主要是针对什么不高兴。如果针对恶业不高兴，本体是善法；如果针对善法不高兴，本体变成了不善，所以意苦根就是善和不善，没有无记，要么是善法，要么是不善法。

“意余四受具三种”，“意”是意根，“余四受”就是排除意苦根之后剩下的四种受，有身体的苦乐，身苦受、身乐受，心的快乐，心乐受，再加上舍受，其他四种受具有三种。因为意根是心王的本体，既可以和善法、不善法相应，也可以和无记法相应，所以意根可以具有三种。其他的四种受也属于心所法，心

所法可以相应善，相应于恶业和无记。

“其余唯是无记法”，善法的八根、五种受，还有意根去掉了。如果把这些都去掉之后，剩下的都属于无记。剩下什么法呢？眼耳鼻舌身五根，再加上男根、女根、命根，这八种属于无记，命根一向都是无记的法，有色根是色法的本体，根是属于无记的。从这方面观察，七有色根及命根，这些都是无记法的本体。

除无垢根属欲界，男根女根苦根外， 属于色界有色根，乐根亦除属无色。

这里学习的是二十二根，分别属于三界当中的哪一界。讲三界的时候，用的是减法。二十二根首先减掉什么根，然后属于哪个界。总体来讲是二十二根，除无垢根，最后三根是无垢无漏的本体，所有的无漏法绝对不是任何界所摄，不是欲界、色界、无色界所摄，超出了三界，三界都要遣除无垢根。

大恩上师在注释当中讲到，虽然无漏三根不属于三界，但是修行者可以是欲界、色界的身份，也可以属于无色界。修行者没有真正获得无余涅槃，还没有灰身灭智之前，身份可能是三界所摄的。前几天讲过，是欲界、色界，还是无色界的身体。可以在欲界中以欲界的身份。因为佛陀示现的化身是在欲界的南瞻部洲，所以这些阿罗汉，舍利子、目犍连等，他们都是在欲界人的身份上面获证阿罗汉；有些是欲界的天人身份上获得见道、第二果、第三果；有些通过色界、无色界的身份获得阿罗汉的果位，所以身份可以是三界所摄。不管是未知当知，还是已知根、具知根，他们相续当中的无漏三根不是任何界所摄，而是超越三界的。

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

“属欲界”就是二十二根把三个无垢无漏的根减掉，剩下十九种根都是属于欲界的。欲界中二十二根有哪些呢？减掉三个无漏根之后，都是属于欲界所摄。眼根、耳根、鼻根等，乃至五受、男女根、命根、意根，还有信进念定慧五种善法根等等，这些在欲界身份上都有，所以说除无垢根属欲界。

欲界有十九根，色界要减什么呢？“男根女根苦根外，属于色界”这个地方要断句，这些属于色界所摄。这是在十九根的基础上，前面已经去掉三个无漏根，现在色界还要去哪些呢？去掉男根、女根，因为色界当中没有男根、女根。虽然有些经典当中讲，色界属于天子的身份，有时候讲有天女，有时候讲没有天女，所以说色界当中就是男人的形象。虽然是丈夫相，但是他没有男根、女根。那怎样区别丈夫相呢？有些注释中讲，色界的男子不是以男根女根辨别的，而是具备男性的很多特征、很多优点，比如心识比较勇猛精进等男性和女性不共的本体，在这些本体上可以体现出来。

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

还有戒律中有一个大妄语的戒条，如果你说了上人法妄语，就会破妄语的根本戒。说上人法妄语的标准之一，除了你说自己是阿罗汉、佛菩萨化身等很离谱的妄语以外，还有一些标准，就是说自己远离了欲界贪欲，已经远离了五盖，获得了初禅。如果获得初禅，肯定是要离开五盖，贪欲盖、嗔恚盖等都没有，如果说自己离开了五盖，已经有了初禅以上的禅定，这就属于上人。因为已经没有欲界的贪心等粗重的烦恼，所以就属于上人法。如果你没有获得上人法，说“我获得了上人法”，就会犯妄语根本戒。从很多地方可以知道，色界不会有五盖，绝对不会有淫欲。因为有淫欲心，就会一直流转欲界，一定要远离了淫欲的心和行为才会转生到色界，所以在色界中不会有男根女根。

还有一种说法，男根女根很不庄严，而色界的身份特别庄严，因此在色界天人庄严的身体上，不可能有非常不庄严的男根和女根。

在色界当中存在其他眼耳鼻舌身等有色根，但是没有色根当中的男根女根，也没有苦根。苦根分了两类，一种叫身苦，一种叫意苦。身苦没有，意苦也没有。色界当中首先没有身体的苦，注释当中也是通过因和缘两方面进行安立的。

第一，没有因。因为色界当中没有杀生、偷盗等不善业的缘故，也不会因为这些而感受身体上的痛苦。还有外界，身体上面的这些受很多是观待于外面的因缘，通过外面的打击，可以在身体上面引发苦受，心上主要是观待分别念。前面讲到，为什么舍受不分身心？引发身体苦乐的因缘要观待外缘，心方面主要是观待分别念，而舍受不需要分别。

第二，没有苦受的缘。因为色界的身体不像欲界的身体这么粗重，没有血肉之躯。色界的身体是光明的自性，相当于光明一样很透彻。有时候我们觉得证悟光明身，是不是一定就是成就了佛果、虹身？这不一定。为什么不一定呢？所谓光明身也要分情况，如果是色界的光明身属于有漏，他内心当中的烦恼障、所知障一点都没断，还是标准的凡夫人。只不过通过修持殊胜的善法生在色界中，身根通过以前的善业，是光明的自性。注释当中也是讲到，因为身体如光芒一般透彻，所以他是一种光明身。有些是身体放光叫做光明身，有些是很透彻称为光明身。佛法中修持幻化身、大圆满等，如果通过修法灭掉了内心当中所有

烦恼障、所知障的种子，然后显现虹光身、光明身，这种自性非常了不起，也是完全出了三界，就是恭敬顶礼、皈依的对境。

色界的身体是光明身的自性，还是属于业惑，因为通过色界的烦恼转生于色界，虽然压制了欲界的烦恼，但是色界的烦恼在色界的身份，还是在不断的生长，缘自己的五根、宫殿等方面还会产生贪欲，而且对禅定本身也会产生贪欲，所以他根本没有远离欲界的烦恼，只是压制了，暂时没有现行。四禅每一禅都有九品的烦恼，这些一点都没有断，他们没有受身苦的因和缘，没有外缘当中打击身体导致的身苦，内缘中自己的身体也不是粗重的血肉之躯，而是属于光芒的自性。前面说过犹如光芒一样的身根，这些五根的自性不是所断，和这个地方有点类似。因为身体是这样的缘故，他也没有一个可以遭受打击痛苦的基础，这个所依是没有的，所以身体上很多痛苦的所依，就是因为有粗重的血肉之躯，由此引发了很多痛苦。如果他的身体已经改造了，或者转变成光芒的自性，就没有受粗大痛苦的基础，所依就不存在。从这个角度来讲，不会有身的痛苦。在色界当中也没有心的痛苦，只有远离了嗔心才能转生色界，断五盖之一就是没有嗔心。

前面讲修断或者见断，也讲过这个问题。在欲界当中十种根的烦恼是全的，虽然在色界与无色界当中，可以有贪欲心，但是没有淫欲心。我们前面不是说色界没有贪心，而是没有淫欲心，无论如何他们是没有嗔心的。讲十根烦恼的时候，色界、无色界一定要减，把嗔恨心拿出来，他们没有嗔心。

此处所讲到了九种害心。在《入菩萨行论》中，也讲过九种害心，这是没有的。因为自己没有嗔恨的缘故，所以对我伤害、正在伤害的嗔心不会产生。再加上在色界中，大家也不会互相争论，比如为了财产争论，这是你的宫殿，这是我的宫殿，然后怎么样，这些不会有。

欲界的天人，三十三天和阿修罗之间，为了争夺如意树，或者天女等受用，会发生战争，有互相嗔恨的情况，色界不会有这个问题，不可能因为这些方面发生争论，比如因为妨碍了我的地产、房子，所以色界天人甲对色界天人乙，所以产生了嗔恨心。这是不可能的，不会因为这些因缘产生嗔心，本身嗔心已经断了，也没有外在可以引发嗔心的因缘。

还有一个问题，色界的天人恒时住在悦意的禅悦状态中，虽然不是时时刻刻住在禅定，但是很多时候都是安住禅定，只要一内观就安住禅定了。禅定的快乐是很细的快乐，他们常安住在欢喜的禅乐当中，不会有意苦，不会有嗔心，也不会有很多的痛苦产生，所以色界的天人没有身体的痛苦，也没有意的痛苦。

因为《俱舍论》讲的不是小范围的人道中，比如中国人的烦恼是什么？如何断烦恼，或者你是做什么职业的？平常很劳累，心里很烦，应该怎么去舒缓。《俱舍论》不是这样，它的格局很大，从下面讲到欲界、色界、无色界，不单单是针对自己身边欲界的事情，而是通过宏观的层面，介绍了三界的情况。我们学习了之后，就会知道。哦，三界就是这样。

当看到色界没有苦根的时候，我们再观察自己，因为有粗重的身体，也有外在的争论，所以身体上有痛苦；因为有嗔心的对境，自己也有嗔心的烦恼，所以经常性地产生嗔心；因为没有得到细微禅定的缘故，所以内心经常很不快乐。虽然我们觉得自己很了不起，但即便是凡夫中的色界，已经远远超胜我们了。平常在其他教法中，对于欲界天人的快乐学习得比较多，但是色界的情况，我们学习得很少。在《俱舍论》当中，对于色界禅定的本体，各自的情况都介绍得比较详细。如果好好地学习，可以了知当前的状态和整个三界的情况，令我们远离傲慢。

为什么出离心必须要远离对于后世的执著？因为我们对今生当中的痛苦，比如经常生病、不悦意，或者张三李四今天又找自己的麻烦。每天不是自己的麻烦，就是家里其他人的麻烦，很不舒服。觉得我后世如果转生到欲界天、色界，就没有这些问题了。我们也要了解，如果只是想从当前的状况中出离，这种出离不究竟。比如我们想要从现在欲界人的身份出离，到欲界天，或者从欲界天出离到色界。不管你是转到色界，还是无色界，都是属于有漏轮回的自性。当你得到了又怎么样？非想非非想天是三界的有顶，通过修持殊胜的禅定、不动业之后，可以转到非想与非非想，在八万四千大劫中，安住在这样的状态中，时间非常长。人间的几十年，在他们的八万四千大劫中，连一眨眼都不到，非常的短暂。当他的业用尽之后，还会流转轮回，没有什么可靠的。我们只有把这些问题了知得很清楚，最后才能从其中出离，否则我们会把解脱和色界、无色界、欲界天人划等号，好像只要自己脱离当前的状态就可以了。解脱了当前的状态，到了欲界、色界、无色界，又怎么样？

有时候我们解脱的目标很迷茫，学了《俱舍论》以后，知道我们要出离了对境到底是哪些，这里讲到了欲界、色界、无色界都需要出离，这就比较困难了。因为对比的时候，色界和欲界之间，尤其是色界和人间差距特别大，所以我们看到色界这么好，没有身体的痛苦，也没有心的痛苦，而且经常安住在禅定当中。我们本身可能也很喜欢禅定，如果经常安住在这个状态中，那是非常欢喜，非常舒服的。这些都不可靠，还是属于有漏。我们要知道，虽然观待于欲界，比较善妙、悦意，但是观待于整个三界来讲，还是需要出离。虽然我们出离苦苦非常容易，但是如果我们哪一天通过自己的因缘，去了一趟三十三天，回来之后可能对于三十三天非常执著了。就像难陀尊者一样，去了之后，天天观察往生三十三天的因缘到底是什

么？哪些是必须要注意的，可能会非常清净地去守持戒律。因为他看到之后，觉得远远超胜现在的境界，有可能对这些特别的高兴。

有些人修禅定之后，有可能得到一禅二禅，由于禅悦非常的深细，他在里面出不来，开始耽著禅悦，把它当成正行，天天去安住，觉得非常舒适。如果没有学习过整个宏观的菩提道次第，不了知修道的次第，非常容易在里面迷失，他觉得这是最好的。如果从下到上的修法次第都学习得比较好，虽然现在没有达到这样的程度，但是大概从见解上面知道这些不能耽著，即便有一天通过因缘到了天界，看到了天宫、天女，自己内心当中还是会有一种认知。不管怎么样，这些都是属于无常有漏的本体，并不是解脱道。色界是没有身苦、心苦的状态，把男根女根和两种苦根去掉之后，剩下的就属于色界了，在色界当中都可以有，要去掉四个。

然后无色界要把有色根去掉。“有色根，乐根亦除属无色”，还要减，前面是减下来了，二十二根减三个无漏，然后剩下的全是欲界。色界把男根、女根和苦根减掉。无色界还要减，因为无色界没有色，既然是无色的，有色根也要去掉，眼耳鼻舌身是绝对没有的。男女根前面已经去掉了，不需要重新去，在色界当中再把前五根去掉，然后“乐根亦除”。因为在无色界当中只有舍受，没有其他的乐受，所以必须要把乐根去掉。不管是身体上面的乐，还是心上面的乐，剩下的这些就是属于无色界。信进念定慧五善根可以有，舍受根也可以有，还有意根，这些命根都可以有。其他有色根和乐根都没有了，无色界是这样的。

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

丙四、观待所断之分类：

“观待所断之分类”，见断、修断，和非所断三种。前面我们在学习分别界品的时候，也是接触过，大概知道见断、修断，和非所断的概念，此处主要从二十二根，和见断、修断、非所断三方面进行观察。

意三受根具三种，见修所断意苦根，

九根修断信五根，非为所断然三非。

二十二根当中，一个个去安立。首先是“意三受根”，“意”是讲意根。“三受根”在注释当中就是心乐受、意乐受和舍受，但这里说心乐受，乐受当中，有身体方面的乐受，心方面的乐受。此处要观待于见断修断，把心乐受放在里面，有时候身体方面的乐受，也需要去观察，有些地方可以放。否则后面我们看的时候，如果这个地方只是心乐受，乐受就没有放的地方。所谓乐受，因为在汉译当中，乐是包括两种，身乐叫乐，还有三禅的心的快乐也叫乐根。

注释中所谓的心乐受、意乐受，都属于心的乐受，本体是心识方面的乐，只不过第三禅的心属于心乐受，其他的属于意乐受，都是心识上面安立的，不过第三禅安立了一个心乐受的名字而已。

意根、乐受根，或者心乐受、意乐受，还有舍受根，三受有见断和修断，然后也有非所断，因为“意三受根具三种”，三种也有的，如果意根和见断相应，然后心乐受、意乐受、舍受，如何和见断相应。如果属于见断的内容，获得见道的时候，和它相属的这都要断掉。如果和修断相应，就是属于修断。如果属于无漏法，比如在三无漏根当中意根，或者心乐受、意乐受，还有舍受，加其他的五种信进念定慧。如果属于无漏根，就是非所断，不是所断；如果是见道当中的所断，属于见断所摄；如果是修道当中，属于修断的有漏法的缘故，就是修断；如果和无漏法相应，属于非所断。

“见修所断”是意苦根，“意苦根”属于见道和修道，没有非所断，不是见断，就是修断。意苦受根如果和见断相应，就属于见断；如果和修断相应，就属于修断。这方面是讲意苦受，没有非所断。

“九根修断”，还有其他九根是修断的自性。眼等前五根加上男根、女根七种有色根，再加上命根和苦受根。苦受属于身体上的，命根和苦受根是属于修断的自性，因为它们属于有漏法，是所断，但是不是属于见断。前面我们讲，如果是色法，肯定不属于见断。还有有些不是第六意识所生，这方面都属于非见断，下面有个颂词会专门讲到这个问题。因此七种有色根属于色法，然后命根也不属于第六意识，不是第六意识所生，属于不相应行。苦受是身体上面的一种受，它和身识等五识方面相应，但不是第六意识的本体，不是第六识之所生，所以苦受根九种属于修断。

然后“信五根”，就是信进念定慧。“五根，非为所断”，“然”。“非为所断”和“然”字表达了两种意思，信等五根如果非为所断是什么情况，大家都知道了，这是属于无漏根。如果信进念定慧属于三无漏根，就非为所断。这个“然”字如果不在无漏的部分，属于凡夫有漏部分，信进念定慧还是属于所断当中的修断所摄。

“三非”，所谓的“三”，就是最后三根无漏根，未知当知根、已知根和具知根。“非”的意思就是非所断，不是所断，不是见断，也不是修断。因为它的本体是无漏的，所以根本不是所断。二十二根当中把这些进行分别，一一安立。

这里心乐受根需要观察一下。心乐受根包不包括身乐受？如果不包括身乐受，下面就找不到身乐受。

见断、修断、非所断当中都找不到。虽然乐受当中理应有身乐受，但是在安立的时候，心乐受中可以包含乐受，要不然就是同属一个词——乐受，心乐受是三禅的心，包含在无漏根中比较方便一点。

乙四（根之得舍）分二：一、得根之理；二、舍根之理。

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

丙一、得根之理：

我们应该了解，“得根之理”首先有一个前提，所谓的重新得根，比如转生的时候，要结生，下一世就开始了。当下一世结生的时候，重新得到几种根，里面有一个特殊情况，不是说真正得到几种根？而是重新得到的根，属于异熟本体的有几种？把范围又缩小了，并不是真正结生的时候是几种根，而是说你在结生的时候，有哪几种属于异熟性？非善、非恶的异熟，通过前世的善恶，今生当中不是善恶性的。既不是善法，也不是染污性、烦恼性的，这种异熟性的根在最初的时候得到几种？这个原则我们首先必须要了解，否则下面在分析的时候，也会产生一些疑惑。

欲界初得二异熟，化生并非是如此， 彼得六根或七八，色界六根无色一。

慢慢来看，里面也不是特别复杂。“欲界初得二异熟”，就是说所谓得根分为三界。欲界最初结生的时候，异熟的几种根？在色界、无色界是几种？

“欲界初得二异熟”，在欲界最初结生，有时候入胎就开始结生了。异熟本体的因是善恶，本体是无记法，我们要把这些原则性的东西记住。在欲界投生的时候，最初得到两种属于异熟的根，身根和命根。命根肯定是要有的，因为已经结生了，前面讲二十二根的时候，有部的观点说命根是可以结生的。前一世的生命终结了，今世可以通过命根结生。首先要有命根。此处的身根，就是平时我们所说的受精卵，在结生的时候相当于名色中的身体，有没有眼根、耳根？这时候还没有。因为入胎位，首先无明缘行、行缘识、识缘名色，名色之后才是六触，所以眼根等要在入胎之后，在母胎当中待多久，我现在还没搞清楚。至少需要好几个月吧，还是一两月？这些眼根、耳根才会慢慢长出来。

在刚刚结生的时候，他没有眼根、耳根，最初结生的时候身根和命根可以有。难道没有意根吗？前面讲意根也是结生的自性，还有一个舍受的根也有，虽然没有其他的受，但是和意根同时的舍受根应该有。虽然在入胎的时候有意根，而且主要是意根在入胎，如果承许八识，就是八识的自体；有时候不承许八识，就是第六意识，意根可能是需要具足，入胎要结生。这时候虽然他有意根，但是不能包括在里面，为什么不能包括呢？因为不是异熟的自性。在入胎的时候，转世结生的意根，是带有烦恼性的。后面讲第三品的时候，会讲到欲界入胎，男人会对母亲产生贪欲，对父亲产生嗔恨；女人会对父亲产生贪欲，对母亲产生排斥。在入胎的时候，他是带有烦恼性的方式去入胎的。然后舍受根也是受到了染污，具有烦恼性的缘故，不是异熟。异熟一定是无记的。

在结生的时候，虽然有意根和舍受根，但是因为是非异熟，不包括在这里，所以只有两种最初得到的属于异熟本体的根。这是欲界的胎生，是次第的，在入胎的时候，眼根、耳根还没有形成，发育几个星期之后，慢慢才会形成眼根、耳根等。

“化生并非是如此”，欲界中也有化生，讲第三品的时候，还会提到胎、卵、湿、化四生，在人道当中是几种，在旁生当中，比如龙等，是几种，饿鬼有几种生等。化生并不是这样的。化生的自性根都是同时得的，不会次第得。比如欲界的天人，一转生欲界的时候，因为是化生的缘故，所以眼根、耳根等诸根一个时间当中就得到了。不会通过入胎慢慢生长，没有次第生根的情况，化生是同时得的。

如果是化生，“彼得六根或七八”。“六根”的情况是眼耳鼻舌身根，还有命根。这时候命根是同时得的。前面只有身根，眼根、耳根没有，因为是化生的缘故，前面的五种色根和命根可以同时获得。意根、舍受根和前面一样，属于烦恼性的缘故，不是异熟的。

还有些获得七根、八根的情况。获得六根为什么没有男根、女根呢？如果他是化生，男根、女根应该可以同时获得。这里有一种情况，在化生的时候，并没有男根、女根。比如劫初的时候，还不是胎生，都是属于化生的自性。在第三品后面，还要讲到什么时候，开始出现地球成住坏空。首先是有器世界，后来光音天的天人下来玩耍，慢慢开始耽著地上的一些美味，逐渐身体沉重飞不回去了。随着福报的衰减，很细的饮食消失了，出现了比较粗的饮食，食用以后要排泄，就开始出现排泄道。慢慢产生淫欲心，就有了男根、女根的出现，通过这样的次第出现的。最初的人都是化生，没有男根、女根。

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

为什么加八根呢？有些两性人，就是在一个身体上面同时具足男根女根。这里就有了一个辩论，我们要了解。现在在很多新闻、图片中，可以看到很多两性人。在人道当中，毕竟是胎生，出现了两性，虽然大家很稀奇，但是也没觉得不行。化生在四生中是最殊胜的，怎么可能在化生当中，同时出现男根女根的

情况呢？回答的时候说，在善趣当中不存在，比如转生到天界，在三十三天中同时具有男根女根的情况是没有的。因为一个人身上出现两种根，属于恶业，这是一种不好的果报的体现，所以在欲界天当中不可能出现。

恶趣中也有很多化生的，比如饿鬼、地狱众生的化生。恶趣的身体上可以同时出现两个根，这是从欲界的角度来讲，欲界也有化生。化生当中有比较高档的，比如欲界的天人；比较低档的，比如地狱、饿鬼等等，他们也是化生的情况，有可能具有两根。在六根的基础上加二，就变成八根了。如果化生同时得到的异熟性的，欲界中最多有八种根可以同时获得。

“色界六根无色一”，在色界当中，同时可以获得六种根，因为色界属于化生的缘故，眼耳鼻舌身根，和命根是一个时间获得的，属于异熟的自体，也是同时获得的。无色界没有有色根，前面讲了色界没有男女根，这里的化生不可能出现比六根还多的情况。无色界必须要把有色根去掉，再把染污性的根去掉，最后只是剩下一个根，就是命根。命根是在转生无色界的时候，重新获得的。因为意根或者舍受根投生的时候，具有染污性，不是异熟，所以必须要减掉的。当转生无色界的时候，重新获得的根，只有一个命根。

丙二、舍根之理：

“舍根”就是死亡的时候，哪些根要重新灭尽？

无色界中死亡时，命意舍根同时灭，

色界之中八根灭，欲界十根或九八，

次第而死四根灭，善心中亡加五根。

这里也是无色界、色界、欲界中灭根的情况，分为顿时死和次第死，还有烦恼心、无记心和善心中死的情况。

“无色界中死亡时，命意舍根同时灭”，在无色界当中，死亡的时候，命根、意根和舍根是同时灭的。虽然得的时候，属于异熟性，只有命根，但是舍的时候就不一定，可以把意根和舍根加进来。很多时候如果是化生，根的得舍，得的时候是同时得，舍的时候也是同时舍。如果是化生的自性，得的时候是一个时间突然得到了，比如化生极乐世界的时候，所有的根在一个时间，一转生就会全部圆满。化生在欲界天，只要一投生诸根就已经圆满了。得的时候是同时得，舍的时候同时舍。在转生无色界的时候，除了命根之外，也有意根和舍根，但是前面说它是属于异熟性，所以没有包进来。得的时候是三个根同时得，这里没有说其他的情况，灭的时候，是哪些根同时灭呢？在无色界当中死亡的时候，命根、意根，和身根同时灭。

“色界之中八根灭”，色界之中八根可以灭掉，前面眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，加上命根。再加上意根和舍受根，在色界当中是八根同时灭尽。在欲界当中，如果具有两性，前面讲了，在前八根的基础上，再加上男根女根，共有十根。如果只有一性呢？就是九种根。如果是无性呢？没有男根，没有女根，就是八种根。最初的人并没有男根女根，灭的时候也是这样的情况。还有一些众生的业，就是不具有男根女根。即便是胎生，也有没有男根女根的情况，本来没有，灭的时候也就不会有。这就是十根、九根，或者八根，这是属于顿时死亡的，一个时间当中突然死了，比如遭遇车祸等横死，如果一下子死掉了，几种根就同时灭掉了。

“次第而死”有“四根灭”，比如生病最后慢慢死掉了，叫做次第死。次第的死亡，有身根、命根、意根和舍受根，四种根重新灭尽了。这也是要除了化生之外，主要就是讲到了其他的三生，观待于我们来讲，以胎生为主，身根肯定要灭掉，眼根等已经没有功用了。人躺在床上，要死的时候，他的眼根、耳根的功用，已经没有了，看也看不清楚。《大圆满前行》的收摄次第中，讲到死亡之前的人，眼识越来越模糊，眼根慢慢看不清楚，跟他讲什么也听不到了，必须要大声地在他耳边吼。这时候提醒他，安住正念，还有点作用。眼根、耳根、鼻根、舌根的作用都消失了，提前没有了，然后只剩下身根，还有命根、意根和舍受根。

次第死是通过最后灭四种根，比如在烦恼心中死，最后是在舍受；如果在无记当中死，也是在舍心当中最后灭尽，这方面就有差别。最后一种是什么？“善心中亡加五根”。如果最后是在善心当中死，要加上信进念定慧五根，最后同时灭尽。

在善心当中死，不单单是前面所讲的欲界的情况，无色界当中也要加。比如如果无色界在善心中死，前面的命根、意根、舍根的基础上要再加五根，所以就是八根同时灭；如果是色界，不是有八根吗？八根灭加五根，就是十三根了；如果是欲界当中，如果是十根、九根、八根，分别加五根，都要加上后面的信进念定慧五根。如果是在无记心和烦恼心中死，情况就是这样；如果在善心中死，就要加后面的五根。

今天我们就学习到这里。

《俱舍论》第 15 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习《俱舍论》。

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

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

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

乙五、沙门四果以几根而得：

预流果、一来果、不来果和阿罗汉果，叫做“沙门四果”。有些地方是沙门八果，加了前面的向。比如预流果前面加个预流向，一来果前面加个一来向，阿罗汉果前面加个阿罗汉向，四向、四果加起来叫做沙门八果。有些地方说“沙门八果离虚名”，虽然有沙门八果的说法，但是沙门四果讲得比较多。

修行者、出家人称之为“沙门”，有外道的沙门，也有内道的沙门，此处指内道的沙门。内道的沙门四果是以几根而得？第一，此处有沙门四果的概念。第二，学习到了二十二根的含义。沙门四果和二十二根碰到一起时，就有了一个问题，沙门四果通过几根而获得呢？

始终二果以九得，中二依七或八九，

因会故说有者以，十一根得阿罗汉。

“始终二果”，第一果和第四果叫做始终。四果中开始是初果，这里不要理解为预流向，而是预流果。我们认为四果当中排第一位是不是见道啊？预流果不是见道，已经是修道了。前面有几个概念容易混淆，这里讲到的见道并不是预流果，我们以为见道就是初果，不是初果，见道是预流向。四谛十六行相每一谛都要安立法忍、法智、类忍、类智，共有十六个刹那，前十五个刹那是见道，属于预流向。然后第十六刹那是初果，也是预流果，属于修道的范围，第一果是预流果。“终”是第四果，就是阿罗汉果。“始终二果以九得”，通过九根可以获得预流果和阿罗汉果。

“中二依七或八九”，“中二”是中间的两个果，一来果和一来果。依靠七根，或者八根、九根而得。

“因会故说有者以，十一根得阿罗汉”，既然前面说始终二果以九得，终的第四果应该是以九根而得。在《发智论》中却说，“阿罗汉以十一根而得”，《俱舍论》和根本的《发智论》有无矛盾？二者之间如何圆融？补特伽罗的相续中，一般来讲九根得，但是可能会出现特殊情况。“因会故”会有一些情况的缘故，“有者”有个别的人，通过十一根而得阿罗汉。因为有些退法阿罗汉，他们有时是反复得，退了又得，所以就有十一根得阿罗汉的情况。下面我们详细地讲一下这个问题，这里稍微有一点点复杂，尤其是“中二依七或八九”这个地方。

始终二果以九得，首先我们来看预流果怎么获得呢？预流果以九根而获得。我们可以借助讲义，虽然有时不用借助讲义，但是这里有些复杂，不借助讲义不太容易理解。注释当中讲，“预流果依靠九根而获得的”，就是说依靠九根而获得。我们再再地讲到了，从苦法忍乃至最后的道类智之间，有十六个刹那。前面十五刹那是预流向，属于未知当知根。到第十六刹那道类智时属于修道，这是已知根，这两个根绝对有的。因为要借助未知当知根趣入到已知根当中，所以预流果是第十六刹那，肯定经过了前十五刹那，然后趣入到第十六刹那。前面的未知当知根肯定有，前十五刹那是未知当知根，第十六刹那是已知根。两知根属于九根当中的第一、第二。

然后未知当知根和已知根相续中，或者它们的群体中存在的意根，是绝对要有的，有三个了。然后信等五根肯定会有，三加五就有了八个。

还有它的所依，如果要现前圣道，依靠什么本体呢？通过未至定，它是舍根，如果要趣入圣道，必须要依靠一个定。未至定基本上已经出离欲界，但是还没有完全到达一禅的禅定，没到达根本定之前的定，叫做未至定。

一般来讲欲界的心太粗大了，在欲界分别心的基础上，几乎不可能获得圣道。这里讲必须要超离欲界的心，至少要在未至定。有些地方也叫未到定，都是一个意义。未至定过了之后，就是初禅了。前面讲到粗分正禅，粗分正禅过了之后就到殊胜正禅，有些地方叫中间定，然后到了二禅。

还有一个问题，预流向或者初果，基本都是通过未至定而获得的，而未至定所摄的根本体属于舍根，所以这里属于舍根的有几种。第一个未至定属于舍根，未至定之后就是粗分正禅，属于意乐受。意乐受是

心乐受，到了初禅的殊胜正禅本体是舍受，二禅属于意乐受，三禅属于心乐受，四禅属于舍受，无色定都是舍受的本体。因此未至定、殊胜正禅、四禅，再往上的无色定全是舍受。有些地方说如果是四禅或者以无色定等舍根作为本体，未至定肯定是舍受，殊胜正禅也是舍受，其他除了第三禅的心。前面我们讲过了，第三禅的心是心乐受，然后二禅和一禅属于意乐受，未至定和殊胜正禅隔一个，这是舍受，到了第四禅又是舍受。此处我们说是以未至定获得了初果预流果。

有些地方讲为什么没有用其他的禅定，而一定要用未至定呢？因为用什么禅定和它断除的是欲界或者色界的烦恼有关。此处预流果没有出欲界，还没有完全断欲界的烦恼，前面通过十五刹那，已经见到四谛了，但是第十六刹那之后，到了修道当中分了几种呢？一果、二果、三果，到了三果的末尾预流向之间，都是属于修道。

修道里包含了很多种烦恼，首先是对于九品欲界的烦恼一品一品的断，断完了欲界的烦恼，再断色界的烦恼，然后断无色界的烦恼。欲界的烦恼分了九品，到了第三果不来果的时候，因为欲界的九品烦恼断尽了，他没有欲界的烦恼，所以不来欲界受生。到了第三果的时候，九品的烦恼断尽，前面欲界的烦恼，都没有断尽，在一来果的时候，基本上欲界的六品烦恼断完了，还剩下三品烦恼，三品烦恼就让他再来欲界一次，这是一来。欲界当然是指人天，不可能是恶趣，在欲界人天再受生一次。

获得预流果之后，还会来欲界七次受生。因为一来果，已经断掉了九品烦恼中的前六品，所以是一来。而预流果只是断了一两品烦恼，还剩下很多烦恼没有断。有些地方讲断四品、五品，属于一来向，然后断六品属于一来向、一来果。前面预流果基本上也有断一品、两品的，他内心当中的烦恼没有断尽，不可能用一禅的根本定。如果到了一禅根本定的时候，相续中欲界的烦恼已经断尽了。如果要证悟预流果，只能用前面的未至定，因为他还没有到一禅的根本定，没到粗分正禅，如果到了粗分正禅，他已经到了色界定，欲界的烦恼要断尽，才能到色界的根本定。如果到了色界的根本定，欲界的烦恼已经没有了，但是现在他内心当中还有很多欲界的烦恼没有断，所以如果要趣入于预流果，只能用未至定，不能用其他禅定来断除烦恼。因此此处的舍根是决定的。

用一禅未至定所摄的舍根，可以成立未知当知根和已知根之间的关系。首先在见道的时候，用未知当知根引出见断的离得。见断的离得就是讲断掉见断的烦恼，断掉之后有一个得，叫做离得。

首先用未知当知根引出断除见断的离得，有些注释当中讲，属于抉择灭，就是它离了之后，有一个本体可得的，或者是它的离的得，或者讲抉择灭的本体。首先用未知当知根把见断断掉，有一个离得，引出离得，它是能引的因。引出来之后，安住在哪个地方呢？安住在已知根当中，因为未知当知根十五刹那一过到了修道，就有了已知根，所以用未知当知根作为能引的因，然后以已知根作为它的所依。

离得安住在哪个地方？安住在已知根，通过已知根作为它的所依。比喻是未知当知根，前面的十五个刹那相当于驱赶盗贼，从某个角度来讲盗贼就没有了，没有盗贼的状态是存在的。

因为在小乘有部当中，觉得这些都是应该有实体的，所以如果不存在盗贼的本体，反过来说明盗贼还存在，这当然不合理。既然你把盗贼已经驱赶了，盗贼的无——离得应该有。盗贼的无是通过什么呢？通过关门，把门关上盗贼不会再进来，盗贼无的状态可以一直保持下去。

首先有一个断除见断的离得，然后断除见断离得的实有法是依靠已知根来安立的，必须要有未知当知根和已知根的原因，也可以从这个角度来讲。或者未知当知根属于无间道，已知根属于解脱道。无间道和解脱道在《俱舍论》中也有解释，这不是很多道友看过的电影《无间道》，里面有间谍、卧底。正在断烦恼，还没有完全断时，叫无间道。断完之后第二刹那，叫做解脱道，解脱道就是已经断完了，烦恼的本体不存在了。在《俱舍论》的后面还会反复地出现无间道和解脱道，无间道就是前面正在断烦恼，解脱道是已经断完了的状态，所以未知当知根属于无间道，断完烦恼之后，已经解脱了，处在无烦恼的状态叫做解脱道。因此一定是通过九根来获得预流果。

下面我们来看第二，讲到了终。就是第四果阿罗汉果，也是通过九根而获得的。阿罗汉果属于无学道，因为比较相似，所以把第一和第四放在一起讲。首先是通过金刚喻定所摄的修道已知根，修道已知根类似于前面的无间道。十地菩萨末尾的时候，也有一个金刚喻定。金刚喻定的意思是以金刚作比喻，金刚无坚不摧，非常坚硬，所以内心当中最细微、最顽固的烦恼习气，必须要通过犹如金刚一样的智慧才能毁灭，其他的智慧毁灭不了。在获得无学道之前，都有一个金刚喻定。小乘获得阿罗汉果的前一刹那就是金刚喻定，障碍出三界的，尤其是非想非非想的习气烦恼，必须要用金刚喻定来摧毁。在成佛之前的十地末尾，也是要金刚喻定来摧毁。虽然一个是成就小乘的无学果，一个是成就大乘殊胜的佛果，但是金刚喻定的名称是一样的。

在小乘当中也有金刚喻定，通过金刚喻定所摄的已知根，因为修道末尾是已知根，必须要依靠。未知当知根用不用呢？不用。因为它离得太远了，已经过去了，未知当知根是不是获得阿罗汉果位的无间道？不是，所以不用它。此处获得阿罗汉果位，最接近的因就是修道末位的已知根，因为是无间道的缘故，所以要算。

然后第二刹那获得无学道的灭尽智，尽智或者无生智等等。首先获得尽智属于具知根，因为到了无学道之后有具知根，所以已知根和具知根二者是有的。和前面不一样的是什么呢？前面获得预流果的时候，是未知当知根和已知根；获得阿罗汉果位的时候，是已知根和具知根。我们首先要了解，这两个是它的本体。

然后已知根和具知根二根群体中存在剩余的，比如意根肯定是有的，不管获得什么样的果位，都必须要有信等五根是善法的自性，必须要有的。还有乐受根、意乐受根和舍受根其中之一而获得。为什么要其中之一呢？前面只是未至定，现在并非必须要用未至定，可以有这么多选择。乐受根下面还要讲。如果依靠第一禅和第二禅，初二静虑获得的阿罗汉果位，所依的根就是意乐受根；如果依靠第三禅，就是通过心乐受根获得；如果是其他无漏定，可以是未至定、殊胜正禅、四禅，这些舍受根就获得了，三个定属于舍受的本体。

我们要知道一个原则，为什么阿罗汉果位可以用这么多呢？因为获得阿罗汉果位，他的本体已经处于很高的状态了。还有一个阿罗汉果可以用，我们前面漏掉了，如果依靠其他无漏定，则以舍受根获得，还要再加三种无色定，都是属于舍受。前面的预流果还没有断欲界烦恼，只能用一禅以下的定断烦恼来获得。因为阿罗汉果位早已经超离了欲界、色界，所以这里所有的定都可以用。有一个不能用，就是非想非非想。

为什么非想非非想定不能用呢？一般来讲，非想非非想是所有定中最高最细微的定，它是有顶，无色界的第四个。虽然看起来好像是最高的禅定，但是非想非非想定的本体，力量非常微弱。非想几乎没有有什么分别念，非非想也不是完全没有，还有一点，这么弱的禅定没办法引发无漏道、殊胜断烦恼的本体，它的所依太弱。

下面的这些，比如未至定，都是比较猛烈的，四禅或者下面的无色定、空无边处、实无边处、无所有处，都是比较强有力的定，可以引发圣道。非想非非想太弱了，没办法引发圣道。因此除了非想非非想定之外，阿罗汉可以用剩下的所有定，未至定、初分正禅、殊胜正禅、二禅、三禅、四禅，再加上三个无色定，可以用九个定。九个定只有三个根、三种受。舍受最多，未至定、殊胜正禅、四禅、三无色定都是舍受。剩下不是一禅和二禅的意乐受，就是三禅的心乐受，此外没有了。既可以用心乐受根、意乐受根，也可以用舍受根，任何一个都可以，所以已知根、具知根，再加上意根，乐受根、意乐受、舍根随便选一个，就是四个，加上信、进、念、定、慧五个，等于九个，所以阿罗汉是以九根获得的。

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

“中二依七或八九”，中间二果指一来果和不来果。一来果要比前面的第一、第四复杂一点。

首先讲一来果，不管是利根，还是钝根，下面讲三果的时候，还要分利根怎么证，钝根怎么证，所以不来果比一来果还要复杂一点。一来果不分利钝，有渐次获得和顿超获得两种。首先是渐次证，渐次证是什么意思呢？前面获得了见道预流果之后，剩下烦恼要一品一品的断，一品一品的证，叫做渐次证。如果是超越证，不需要一品一品断，可以超越。

一来果如果是渐次断可以依靠七根获得，里面的情况又分两种。第一种是依靠世间有漏道来断烦恼；第二种是依靠出世间无漏道而断。注释中讲，“如果以前行持寂止较多”，特别喜欢修寂止，他在获证一来果的时候，就是通过世间道息粗相而获得。世间道是什么意思呢？世间道就是有漏道，只是通过有漏的禅定而断。他是通过世间道息粗相。什么叫息粗相呢？在世间道当中，断烦恼的方式是厌恶下面的禅定比较粗，上面比较殊胜，厌下而欣上。比如他对于欲界的心很厌恶，希求色界的寂止。一禅对比二禅而言，觉得一禅太粗了，喜欢二禅。每一禅中都有所断，前面我们讲到了三界九地，修断当中是九九八十一品烦恼。欲界当中包含了九品，从最粗的上上、上中、上下，乃至最后下下的欲界有九品，在欲界九品当中，也分粗和细。

息粗相的意思就是讲，他厌恶下面这种心，想要息灭，希求上面更细的禅定，更细的心，叫做息粗相。通过息粗相的方式，当你修了禅定的时候，厌恶粗大的相而希求更清净细微的相，以此灭掉下面的烦恼，得到上面的本体，叫做以世间道息粗相。

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

这方面讲的世间道，不是以无漏，里面没有无漏根。因此依靠信等五根，意根是肯定有的，然后一禅未至定舍受的舍受根，此处欲界的烦恼没有断尽。没办法用一禅的根本定断烦恼。因为如果已经现前了一禅的根本定，到了色界第三果，所以此处到第二果，仍然是用舍受根获得一来果。这就是信等五根、意根，再加上舍根，里面有七根。

因为属于有漏道证得的一来果，所以它的无间道和解脱道，都没有无漏部分。为什么没有未知当知根、

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

下面讲到八根，而且渐次的，也是一品一品断烦恼。“渐次一来果钝根利根”，不管钝根，还是利根，“都可依八根获得”。“如果以前修持胜观较多”，以前他对四谛十六行相修持得比较多，前面是修寂止比较多，这类众生喜欢修胜观。“则因喜爱出世间道谛相而以已知根与前七根获得”，为什么加了一个已知根呢？出世间是无漏的，前面讲世间是有漏道，因为通过出世间的无漏道，去观察四谛，缘道谛的行相而灭掉烦恼，获得一来果，所以必须要有个已知根。

为什么没有未知当知根？因为早已进入修道了，这时未知当知根，不是它的一种因。无间道也是已知根，解脱道还是已知根，所以这里只有已知根，没有两个。因为前面在初果的时候，无间道属于未知当知根，解脱道是属于已知根，所以必须有两个。

阿罗汉果也是一样的，无间道属于已知根，解脱道属于具知根，也有两个。此处一来果属于中间的，未知当知根已经过了，具知根还没有获得，所以只是在已知根的范围中。开始用已知根的方面，无漏道只是一个已知根，所以无间道也是已知根，解脱道还是已知根。前面七根、舍受，这是一样的，再加上一个已知根。这是八根获得的情况。

然后一来果以九根获得，属于超越证，顿起来证悟一来果，这是一种特殊情况。“也有以九根获得的，即离贪一来果是以九根获得的。彼等九根也就是能获得预流果的九根。不同点是见道前断除还是未断除六欲惑。”

它属于离贪，只是离开了一部分的贪欲，贪是讲欲界贪，离贪就是离开欲界贪。是不是离开了所有的欲界贪？绝对不是。如果离开了所有的欲界贪，他就证了不来果。这时还是证悟一来果，只是离开了六品欲界贪欲，所以是用九根获得。哪九根呢？前面获得预流果的九根，未知当知根、已知根、意根、舍受，再加上信进念定慧。

前面说获得预流果的时候，有未知当知根、已知根。现在属于中间阶段，为什么还有未知当知根？超越证的特点就是这样。这个地方是见道前断除，还是未断除六欲惑，是和预流果不一样的地方。比如此处的超越证，在获得见道之前，欲界六品烦恼已经断掉了，然后见道之前，根本没有断烦恼的情况。

我们观察这种超越证，这时还没有取无漏，进入见道之前，首先通过世间禅定，来断掉欲界的六品烦恼。因为欲界有九品，它首先断掉欲界的六品烦恼，然后趣入见道。这时刚刚进入见道，就有未知当知根，然后十五刹那一过，十六刹那就到修道了。到修道的时候，和前面的预流果不一样，第十六刹那解脱道只是获得预流果，这个地方有一个超越。进入修道的时候，一下子到了一来果，不用在第十六刹那再得到一个预流果。前面从见道出来，进入修道，已经是一来果，所以叫做超越证。不需要见道，预流向完了之后，就是预流果。他不证初果，直接证二果，这是超越证。

见道之前，首先把欲界的六品烦恼断完，再取无漏道，进入见道，见道之后，就有了未知当知根，属于无间道。然后第二刹那解脱道，不是预流果，到了解脱道，已经是一来果了。属于二果，叫做超越。不一样的地方，就在这里。

有个超越证，不需要经过预流果，再得到一来果，取见道之后，马上就到了二果、一来果。因为通过世间道首先断掉六品烦恼，然后再进入无漏道，取未知当知根，再取已知根，有了这两个根。到了取已知根的时候，因为六品烦恼已经断掉的缘故，他直接到了二果一来果，这是顿超。

里面可以有九根，如果是渐次证，不可能这样的，渐次证属于中间的，未知当知根早就过了。虽然前面通过出世间无漏道取有八根，得到一来果。因为是渐次证，必须一品一品的断，所以它不可能有未知当知根，只有已知根，无间道是已知根，解脱道还是已知根。只有一个无漏根，后面九根多出来一个未知当知根。因为是超越证，无间道属于未知当知根，解脱道属于已知根，两个是挨着的，一定有。只不过解脱道是二果，不是初果的自性。这是一来果通过七八九证悟的情况。

下面讲不来果也有七八九而获得的，比前面要复杂一点，这里分了利根和钝根。其实慢慢看也没有什么，把特点掌握了之后，就是头绪多一点，倒不是很深，只不过我们下去看的时候，慢慢一步步地看。大恩上师有一个表，可以对照这个表和注释看。

这里讲的无外乎就是未知当知根和已知根，无间道和解脱道之间的关系。用什么根来证的？比如舍受。渐次证，还是超越证？渐次证是一品一品断，顿超可以中间超越，也有扔掉一两个果，直接取后面的情况。

不来果也是七八九，只不过在一来果的时候，不分利根、钝根，不管什么情况，只有三种七八九，都是一样的，但这个地方利根、钝根分开了，所以多一些。

“不来果有以七根而获得的，即渐次不来果钝根者”，这个地方的关键词是“钝根者”，前面不分钝根和利根。我们看前面一段注释当中，不管是钝根还是利根，七八九这样下来。首先渐次不来果是第三果，如果通过渐次的方式，把烦恼一品一品断，这时基本上断掉了欲界的七八九，后三品都要断掉。渐次不来

果钝根者通过世间道。前面我们也讲了，“世间道”主要是以前喜欢寂止，通过寂止的有漏道获得不来果，“是以信等五根、意根和舍受根而获得的”，这方面没有什么，和前面获得二果的方式一样。

因为前面已经有无漏道，现阶段可以用世间道来取证，证得不来果。如果单纯的外道没有见道的基础，不管怎么修，最多修到非想非非想，没办法真正从根本上断烦恼，此处可以，已经有了无漏基础的缘故。

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

此处不是无漏道，不是通过观道谛的出世间相，所以他没有无漏根，这方面没有未知当知根、已知根。按理来讲应该有已知根，但他是通过世间有漏道，在这个过程中，没有已知根，这是七根。后面加一个已知根就可以了，原则性就是这样。

“也有以八根获得的，渐次得来果”，也是渐次获得不来果。“钝根者”如果以出世间道，一定是无漏道取的。如果无漏道取的，就是三无漏根其中之一，而符合渐次获得情况的，未知当知根早就过了，这不可能有；因为还是学道，具知根也不可能有。此处只能是已知根了，它是通过什么呢？通过出世间道，出世间道是观道谛，有无漏。无间道、解脱道也是已知根。如果以出世间道获得不来果，是通过前面的七根——信等五根，意根、舍受根，再加上一个无漏的已知根，就是八根了。

下面九根获得的呢？“还有以九根获得的，离贪得来果是以能获得预流果的九根而获得”，这也是超越证，顿超有九根。这里和前面的离贪不一样。前面讲的一来的离贪，只是离开一部分贪，这个地方是离开了所有欲界的贪，九品贪都要离开的。和前面获得预流果的九根一样，预流果的九根是肯定要加未知当知根、已知根进来，再加上前面的七根。

“然而不同的是得来果如果依靠初二静虑正禅是以意乐受根、依靠第三静虑正禅是以乐受根、依靠第四静虑正禅是以舍受根而获得”。这就是顿超，超越证的特点和前面一样。在见道之前，首先通过世间定，断掉了九品欲界贪。这时候没有取无漏，还是有漏，类似于外道。断掉欲界的九品贪欲之后，这时取见道，十五刹那当中，见道四谛的本性未知当知根获得了，第十六刹那之后趣入修道，获得已知根。

因为是超越证的缘故，在前面获得预流果的时候，第十六刹那只得到初果，已经把欲界烦恼断完了，所以首先趣入见道，获得未知当知根，第十六刹那一进入修道的时候，中间两个果扔了不取了，然后直接取三果。

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

此处讲到的是超越证，超越证也是九根，前面七个，再加上两个无漏根，但是和前面预流果不一样的地方是它所依的禅定。前面的预流果只能用未至定，但是现在它可以获得不来果。因为前面通过修禅定，已经断掉了欲界的九品贪，所以这个禅定的所依就比较大。未至定可以，然后初分正禅、殊胜正禅也可以，二禅、三禅、四禅都可以，但是不能用无色定。因为无色定属于阿罗汉相，需要断掉，阿罗汉相和阿罗汉果主要是断无色界，所以色界四禅以下的禅定，六个定都可以取。色界有六个定，四个正禅，四个定都可以用。然后在一禅分了三个，有未至定、初分正禅、殊胜正禅，再加三个第二三四禅。这六个定三果都可以用。它自己依靠的根，通过初二静虑，如果是通过一禅或者二禅的静虑，可以用意乐受；如果通过第三禅定，可以用心乐受根；如果通过第四禅，可以用舍受根，或者用未至定。

三根当中任选其一，可以用九根来获得，这是超越证的特点。三果本身已经超越了欲界的情况，因为它在进入到见道之前，通过世间禅定，已经把九品烦恼断掉了，扫清了障碍，所以进入无漏定，可以用任意一个禅定。这属于什么呢？钝根者七根、八根，再加上超越证九根，后面还要讲两种利根者的情况。此处超越证没有分钝根和利根，我们想超越证都是利根者。前面渐次得来果钝根者已经讲完了，七根或者八根。

还有利根者的情况，“渐次得来果利根者如果以前着重行持寂止”，和前面一样，如果也是以有漏世间道获得不来果的情况是什么？“则喜欢观世间道息粗相而以意根、信等五根、舍受根、意乐受根八根获得”。为什么此处有八根呢？钝根者是七根，利根者八根，里面多了个什么？在舍受根之外，多了一个意乐受根。

为什么会这样呢？因为他是利根者，其他注释中讲，利根者喜欢多，钝根者喜欢少。

意乐受根讲到了初禅的正禅，因为舍受根前面都是用未至定，未至定一直以渐次的方式修上来，都是通过未至定来断烦恼，修到这个位置的时候，就有能力进入初禅了。相当于他以前没有见过初禅的情况，都是用未至定来断烦恼。

真正的根本禅初分正禅，我们平时叫根本定，到底是什么情况？他不了解，想要看看。用舍受根进入到正禅当中，通过未至定一下子进入到根本禅中，所以要加一个意乐受根，属于初禅所摄。利根者通过渐

次修上来之后，他不知道根本定的情况，想进来看一看。首先通过未至定的舍根，修到这个阶段，进入初禅的正禅当中。一般来说已经断掉了欲界九品烦恼。

他当然属于无漏的基础上，已经是圣者了。通过舍受根进入到意乐受根当中，也是世间道，没有无漏的已知根等等。此处加了一个意乐受根，如果是利根者，由八根来获得。

“利根者如果以前行持胜观较多”，就是出世间无漏道，“则因喜爱观出世间道谛相而以前八根加上已知根九根获得不来果”。以前的八根，就是舍受根再加上意乐受根，如果他是渐次的利根者，以前行持胜观比较多，取不来果的时候，喜欢用无漏道取，要用已知根。因为自己处在无漏道，已知根是无漏三根之一，所以这时要加一个已知根，无间道和解脱道都是已知根。

再加上前面入正禅，以前从来没有看过正禅是什么情况，要进去看看。进去之后加一个意乐受根，他获得不来果主要是以九根获得。

这个方面已经讲了，反正就是以七八九，前面渐次的钝根者以七根获得，基本上都是以世间道，没有无漏根；如果是钝根八根获得，是以无漏道，要加一个已知根；顿超当然不用讲了，九根获得。

然后下面渐次利根者的世间道、出世间道，都要加一个意乐受，因为他以前没有见过正禅里面的情况，进去看一看，所以必须要进初禅，两个都加一个意乐受根，前面的七变成八，八变成九。

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

第一果、第四果有九根，第二果、第三果有七根、八根、九根的情况，已经讲完了。有些时候是十一根，那什么情况下是以十一根而获得的呢？

十一根获得主要是有些退法罗汉，利根的罗汉不会退。钝根的罗汉有时也会退。有些注释中讲，比如有些阿罗汉，如果平时琐事太多了会退的，突然生起烦恼，就像有些道友琐事太多退了。就是阿罗汉琐事太多都要退的，我们为什么不退？或者阿罗汉生了严重的病，也会退。

钝根者不像利根者，不管什么情况都不会退的，退法罗汉是有部宗的观点。在经部以上看阿罗汉三界烦恼都断尽了，突然生起的修断，到底是怎么回事？已经断完了，种子都没有了。为什么会突然生起修断？虽然有部宗说有会这种情况，但是大乘、唯识、经部不会承许阿罗汉退失的情况，只是有部有退法罗汉的特殊观点。

一般来讲，退法罗汉最早时，一次性九根获得阿罗汉果，一定是九根，不可能再多。某些众生出现退失，重新再证得，就会多一些，以十根或者十一根。假如第一次证悟阿罗汉果，是以舍受根而证，退失了之后，第二次他用第三禅的心恢复阿罗汉果，这时就多了一个心乐受根。假如他又退失了，再证的时候，通过二禅的心来证，就多了一个意乐受根。再多就没办法了。

因为能证的就是这三种根，除了舍受，就是意乐受、心乐受，此外再没有其他的了。即便反复退十次，也是再多加这两个根而已。退了之后，就是用舍受再恢复，不是用心乐受，就是用意乐受。身苦受、心苦受，这里不可能有，不会成为他的根。真正能证悟圣果的根，就是舍受，心乐受根或者意乐受根，即便再次退，也是用这几个根恢复，没有其他的可能性，最多十一个。

如果只是退一次，十根就可以了；如果退了两次，或者再再退，用不同的根反复获得阿罗汉，也是这十一根，没办法再多了。

因为可以获得圣者的所依，一定是超越欲界的心，所以欲界的心以上，只有这几个选择，未至定、初分正禅、殊胜正禅，然后二禅、三禅、四禅，再加无色定，没有其他的。这么多定中，只有三种受，舍受居多，然后是意乐受，心乐受只有一个，只有三禅，其他一禅、二禅都是属于意乐受，此外再没有其他的。

因此前面的九根，如果是用舍受证，后面只能有两个选择，再加两个，再没其他的；如果是用心乐受证，还有两个选择，一个是舍受，一个是意乐受；如果是意乐受证，只有舍受和心乐受可以选。加起来最多十一个，再没办法多了，这里讲到了阿罗汉得的方式。

今天就讲这么多，下面虽然不是很复杂，但是也有点复杂，沙门四果几根而得本来就不是那么好懂，再加上一个不好懂的内容，更加不好懂了，所以讲得少一点。大家回去好好看看，对一对注释，把几个关键的地方抓住，仔细看一下。如果把头绪找到了，心稍微细一点，里面不是特别难懂，难懂的没有出现，还在后面。

大恩上师讲，《俱舍论》得的地方比较难懂，到底多难懂呢？我们到时看一看，后面没有什么特别难懂的地方，一般来讲最难懂的就是得、非得，没有其他的，据说是这样的。以前我们学习过，过很多年忘记了，到底有多难懂，到时候就看一看，今天还不算特别难懂，只是头绪多一点而已，如果把头绪抓住了，不是特别难懂。

这节课讲到这个地方。

《俱舍论》第16课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

乙六（具根之理）分二：一、必具；二、会具。

丙一、必具：

“必具”是在某种情况下，如果获得了某种根，他一定会具有其他根的道理，主要讲到了根和根之间的特殊关系。下面我们所抉择到的，有些是在特殊情况下，你具有这种根，必定会具有某种其他的根，有些是普通情况。

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

如果我们要把这里必具的道理搞清楚，对于前面二十二根总的名称，或者安立时各自的体性、不同的特点也必须达到非常熟悉的程度。如果对前面的内容不太熟悉，要在这里安立还是非常困难的；如果达到一定熟悉的程度，我们学习科判、颂词时，不会感觉特别的难懂。从第二品开始到现在，通过几堂课，对于十几二十个颂词的学习，道友对于二十二根的道理基本熟悉了，我们分析的时候，再参考其他的注释，也是比较容易懂得的。

“具舍受命及意根，其中之一必具三”，“舍受”“命”和“意根”就是舍受根、命根和意根三根。

“其中之一必具三”，不管是哪一种根，如果具有了舍受根，绝对会有其余的两根——命根和意根，如果已经有了舍受，没有命根是不可能的；如果有了命根，没有意根，也是不可能的事情。如果我们获得了舍受根，绝对会获得命根和意根，所以其中之一必具三。“必具三”意思是要加他自己，如果不加就是必具二了。比如获得舍受根时，肯定也同时具有了命根和意根，命根意根再加上舍受根自己，就具有了三种根。如果具有舍受，肯定是具有舍受根，然后具有命根和意根的。如果具有了命根，没有舍受不可能，没有意根也不可能。如果有了命根，舍受和意根是绝对有的。舍受几乎就是一种基础，如果有了生命，有了意，绝对是有舍受。虽然乐受、苦受，需要观待其他的因缘，但是如果有了意根、命根之后，舍受根是绝对存在的。

第三个情况，如果具有意根的情况下，同时必具舍受和命根，其他的不一定。如果具有意根的情况下，其他的为什么不具备呢？其他的根也可以具有，这不是必具，如果是具有意根的情况下，无论如何舍受根和命根两种根是同时具有的，所以说其中之一必具三，这三种是最基本的。下面我们在安立根的时候，都离不开这三种根。

然后在这三种基础上，再安立四种根，就是“具身乐根必具四”。“身”和“乐”是两种根，不是身乐根，不是身乐受根，它是身根和乐根。如果具有身根必具四，具有乐根必具四，是这样的情况。注释中首先讲具有乐根必具四，第一是乐根自己，然后再加上前面的舍受根、命根和意根，就是具有四种。如果我们具有乐根就必具四，加上乐根自己，也具有舍受根、命根和意根。在此处安立的时候，这个乐根就是心乐根，注释中安立为第三禅的心乐受根。具有了乐受，那为什么没有身根？可不可以在没有身根的情况下，具有乐受根？必具中有几种情况比较特殊，乐根也是比较特殊的。如果在具有舍受、命根和意根的基础上，再加上一个乐根，就是具有乐受根必具四，为什么不会有身根等其他根呢？它已经具有了乐受根，这是一种特殊情况。

在其余注释中是这样讲的，比如一位圣者生到无色界，当然不可能有任何的色根，身根包括在内绝对不可能有。如果已经生到无色界的圣者，可以打破地的局限。前面讲了凡夫人每个地之间都有局限性，比如你只能感受本地的情况，其他的地感受不了。如果是生到无色界的圣者，他安住在无漏当中，地和地之间的影响，对他来讲不是特别大。不是说他安住在无色定，而是自己转生到无色界，当然不可能有身根，因为无色界的圣者，可以越地感受，所以他可以越界感受下面色界第三禅的心乐受。这里的乐受是心乐受，他可以越界感受。在这种特殊情况下，具有乐根就是必具四，他自己心乐受根，再加上舍受、命根和意根，这个情况我们要了解。

具身根必具四，就是说在具有身根的时候，也是同时具有四种根。第一是身根自己，然后其他的三种舍受根、命根和意根。在具有命根、舍受根和意根时，可以具有身体。因为在某种情况下，首先有身根，其他的还没有发育、形成，这个情况也可以安立，所以他自己首先有了身根，他具有身根、舍受根、命根、意根，其他的眼根、耳根等等还没有形成，这也可以安立。

还有一种情况，在其余注释中讲，也有具有身根不具有乐根的情况，只是具有身根，所以有时我们说，

你具有身根乐根为什么不同时具有？在一些特殊的情况下，某一类有情虽然获得了身根，但是不具有乐根。比如凡夫转生第四禅时，他具有身根，不具有乐根。因为他是凡夫人，转生在色界、无色界，不可能像前边所讲的情况。如果是圣者转生到无色界，能够超越地的局限，可以跨地感受三禅的心乐受。如果以凡夫人的身份生在第四禅，虽然可以有身根，但是他没有乐根。有些情况是具有身根，不具有乐根，然后在身根的基础上具有舍受和命根、意根。前面也是讲过，因为投胎的时候首先是具有身根，还有舍受、命根、意根，其他的诸处，比如眼处、耳处等，必须要在母胎中经过一段时间的发育，慢慢才会形成，这种情况在欲界胎生也可以具有。

“具眼等根必具五”，如果是具有“眼等根”，“必具五”是在身根的基础之上，可以加上他自己。如果具有了眼根，绝对会具有前面的命根、意根、舍受根，再加上身根，因为眼根一定是在身根的基础上才能安立，你没有身根具有眼根，这不可能。如果具有眼根，他一定是具有身根的。在具有身根和命等三根的基础上，加上他自己，就是具眼等根。

如果是具耳等根，也是必具五，这是一样的。把眼根换成耳根，还可以换成舌根、鼻根等等。因为具有身根，可以具有眼根，可能不具有耳根，但是已经具有眼根，肯定具有身根。具有耳根，不一定有眼根，也许前一世他造了什么业，自己的眼根没办法形成，只有具有耳根，一定具有身根，或者他具有鼻根，一定具有身根，其他的根不一定有。因此“具眼等”，“等”字就是耳根、鼻根、舌根等等，如果是具有这些根必具五，前面的身根和三根的基础上，加上它自己。

“具意乐根亦具五”，“意乐根”，前面我们讲到了，比如第二禅的意乐受，还有我们的内心，就是平时凡夫人的意乐受等等都可以安立。前面我们再再讲过意乐受和心乐受的体性。具有意乐受根也具五的情况下，舍受、命根、意根，就是说意乐受根受具有之后，还要具有一个心乐受，如果具有意乐受根，一定具有心乐受根，然后是舍受根、命根和意根，这是要具有的。

这也是一个特殊情况，有时我们说意乐受为什么一定要在心乐受上面，二者之间有什么关系呢？如果已经获得了意乐受，怎么一定会有心乐受呢？比如你转生在二禅中，具有意乐受，但是你没有转在三禅当中，怎么可以获得三禅的心乐受？这种特殊情况必具的时候，就是假如他转生在二禅中，自己本身有意乐受，安住意乐受了，而具有意乐受，必定有心乐受的情况，这是特殊情况。并不是所有情况都是这样的。前面说得到意乐受必具心乐受，为什么必具心乐受？假如获得了意乐受，在某种情况下，你一定是具有心乐受的。如果是转生二禅，他本身有意乐受。如果有意乐受，心乐受是没有的，这是什么情况呢？

其他注释中讲到，在后面第八品也会讲到，清净禅和染污禅，染污禅具有一定的染污，是没有真正远离染污的禅定。他安住在二禅的状态中修持三禅，可以获得三禅的染污定。三禅本来是心乐受，真正清净的三禅他没有办法安住，但是二禅可以修持具有染污性的三禅本体，所以具有染污性的心乐受这时可以有。假如是这种特殊情况，他就可以获得，所以具有意乐受必具心乐受，在其余注释中都是这样讲的。

如果你说我在二禅也是意乐受，但是一禅和三禅毕竟离得太远了。你安住在二禅中，即便可以现前二禅的染污定，但是二禅的染污定是什么？二禅的染污定还是意乐受。只有自己在二禅中，修持安住在三禅的染污定，或者具有染污性的心乐受。二禅和三禅之间有一种特殊情况。从这方面安立具意乐根亦具五。

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

有些地方说为什么它没有心苦受呢？因为他已经具有了身苦受、身乐受、意乐受，五种受中四种受都全了，舍受一定是有的，五受就差一个心苦受，为什么没有心苦受呢？虽然是欲界感受苦受根，但是欲界的身份可以修持色界定。假如他修持色界定就没有心苦，这种情况要去掉。以欲界的身份修色界禅，如果得到了色界禅，他的内心是没有忧的。如果没有忧就不一定具有心苦受，其他的是可以具有的。

“具女根等必具八”，如果具有女根，必具八就是在前面七种苦受根的基础上，再加一个女根，然后具男根必具八，把女根换成男根，具有男根的基础上，前面七种再加上男根，就是必具八。还有一种情况，如果具有心苦受，也是必具八，前面是具苦受根必具七，七再加上心苦受自己。假如已经有了心苦受，肯定必须具足前面的苦受根，意乐受、舍受等等，从这个次第慢慢加上来。

还有一个“必具八”是什么呢？如果具有信、进、念、定、慧，五根也是必具八。信等五根再加上舍受根、命根、意根最原始的三根，其他的不一定，比如他是在无色界，其他根不一定有，但是肯定有舍受、意根、命根，再加上无色界本身属于善法的本体，所以有八种，其他的就不一定了，有可能有，有可能没有。此处是必具，肯定会具有的。

“已具知必具十一”，已知根和具知根必具十一。如果已经具有了已知根必定具有十一种，已知根肯定要具有，然后是乐受根，心乐受也行，乐受也行；还有意乐受根、舍受根、命根、意根，再加上信、进、念、定、慧五根，肯定是具有的。其他的情况不一定。因为有时获得已知根不一定是通过欲界的身份，所

以不一定具有。或者即便是欲界中，不一定具有眼根耳根；色界当中不一定具有身根。在安立的时候，已知根的范围还是比较广的。前面我们分析沙门七果以几根而得的时候，已知根的范围从修道已经完全包括了。从一果开始就有修道了。然后是一来向、一来果、不来向、不来果，还有阿罗汉向，这些都是属于已知根的范围，所以已知根的范围特别大。既可以从欲界身份获得，也可以从色界身份获得。最后不是阿罗汉吗？也可以无色界中有。如果是无色界中有，这些色根都可以不具有。他为什么必具这些根呢？因为可以排除掉其他的情况。

具知根也是一样。具知根到了阿罗汉果位，也是必具十一根。其余的安立都一样，把已知根去掉，加上具知根。不管怎么样，他是必具的，但是有些不一定，前面我们只是举了一个例子，分析的时候，例子本身也是不一定的。我们为了说明了一个情况。说明什么情况呢？为什么必具这些，其他的可以有也可以没有不加进来。这是从必具的角度来讲，因为他的范围很大。可以把其他的情况排除掉，剩下的就可以安立，是从这方面确定的。

未知当知根具有十三根，前面的意根，然后信等五根，还有乐受根、心乐受根，还有舍受根要加进去。然后加上命根，身根也要有，还要加一个身苦受根。身根和身苦受根为什么要加进来呢？因为有些注释当中讲，获得预流向、未知当知根，一定是欲界身份，如果是欲界身份，就有了身根。他的眼根、耳根、鼻根、男根、女根都有可能失坏，但是他在欲界肯定有身根，如果有身根，也有身苦受根。忧根不一定有，因为安住在未到定以上的无漏定中才能获得无漏果，所以心苦受不一定有，但是身根、身苦受可以有。前面的十一根再加身根和身苦受根，总共具有十三根，十三根是必具。

这里必具还需要进一步地详细分析。为什么这个没有，那个可以有？我们回去以后还可以详细分析。这里讲到的有些是我们前面已经学习过的，可以直接接受，有些可能还会感到疑惑，为什么这个没有哪个有？我们前面提到有些是一般情况，有些是特殊情况。如果是在特殊情况下，比如前面讲到了，转生在无色界的圣者可以越界获得心乐受，这种情况是特殊的，然后转生在第四禅的凡夫众生，就是有身根没有乐受。为什么这样讲呢？这种情况他是必具的。这个必具的意思有些是一般的情况，有些是特殊的情况。这方面我们要了解，否则会疑惑为什么他已经转生在色界了，色界五根应该同时存在，化身应该有的，为什么没有等等。这种情况我们可以去分析，也可以去观察。我们要看在什么情况下安立的，这样安立有特殊必要。虽然可以有其他的，但是在这种场合中，他就不讲，也有可能是从这个角度安立的。

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

我们学习以《俱舍论》为例的很多佛法都是这样，刚开始学感到难以理解，觉得不是这样，如果再学几年，自己的智慧增长了以后再去学，的确是这样的，他的意义很明显，但是当时自己的智慧还没有开发出来，还没有上升到某个高度，对有些法义很难理解或者我们认为不应该是这样的。学习佛法的方法是应该用我们的智慧去靠近法本，法本的内容肯定是正确的，我现在没理解到，要提升自己的智慧，而不是因为我是这样认定的，所以法本是错的，这就不对了，方向错误了。不管怎么样，我们的智慧不够，法本是绝对正确的，应该调整自己的智慧去适应它，最后达到和法本完全符合，以法本来印证我们的智慧，这样越学习智慧越会增长。

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

丙二、会具：

这里宣讲了会具，最少会具多少和最多会具多少？第一颂是哪种人最少？只能具有多少根；第二颂是最多会具有多少？一个人最多可以具有多少根。

无善之中具最少，具身受命意八根，
无色凡夫亦如是，舍受命意诸善根。

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

首先“无善之中”，只有欲界才具有所谓的“无善”，也就是平常我们讲的断善根的人，在汉传佛教中经常讲到一阐提众生，就是没有善根的众生，已经断了善根，并不是从种姓上断了，说这个人不可能有如来藏，这是暂时性的。比如从《大乘经庄严论》的颂词本身来讲，承许有一种真正断善根的人，但是全知麦彭仁波切解释《经庄严论》时说这是暂时性、不了义的说法，真正来讲每个众生都具有佛性、如来藏。《宝性论》中也用三个推理，通过很多意义抉择一切众生皆具佛性，皆具如来藏，麦彭仁波切针对这三个推理造了《如来藏大纲狮吼论》，里面对三个问题讲得特别清楚。在整个世界中不可能有一个真实的断善根，但是阶段性的有，这段时间中无论如何生不起想要解脱的心，或者生不起善心，不管怎样也生不起来信进念定慧，这种断善根情况也是有的，阶段性的可以有，但是真正来讲断善根的人只有欲界有，色界、无色界不可能存在，所以像这样欲界的身体最少具有八根。

此处有一种情况，人在临终的时候，其他的根提前断了，消失了。或者有些特殊的众生，在欲界中不具有善根，虽然没到临终，但是也有一些可怜的众生不具有眼耳鼻舌根。如果罪业深重，男根女根也不一定有。他具有身根，欲界众生没有死之前，五色根是可以有的，意根也可以有。因为在意根的基础上可以有心乐受心苦受，如果有身根，身乐受身苦受，舍受是可以有的，所以身根有五受根齐全，还没有死，就会具有命根、意根，这是欲界断善根者最少具有八根。

还有“无色凡夫亦如是”，无色界的凡夫也是这样的，圣者另当别论，无色界的圣者是可以越界的，如果可以越界，下面的心乐受或者意乐受可以有，但是无色界的凡夫无法越界，只有在自地中，所以无色界的凡夫亦如是，也是只有八根。八根中舍受根、命根、意根三根是必须要有的，无色界本身就是一种舍受的状态，命根是保持一期生命的，意根是存在的，加上诸善根，即加上信进念定慧。因为在无色界一定是具有善根的，没有善根生不了无色，所以信进念定慧五根识决定会有。前面基本三根再加上后面五种善根就是八种根，因此无色凡夫亦如是，舍受命意诸善根。这是最少具有八根，再少也找不到低于八种根的，怎么观察也找不到七根、五根的情况。

最多会具有多少根呢？

具最多根十九根，不摄一切无漏根，

两性具贪之圣者，不摄一性二无垢。

这些颂词都是比较简单的，不像前面那么复杂。一个人相续中最多可以具有多少根？“具最多根十九根，不摄一切无漏根”。一个人可不可以具二十二根？这是不可以的。下面还要讲，没办法具有二十二根。一个欲界的凡夫最多可以具十九根。欲界凡夫把什么去掉了呢？不摄一切无漏根，三无漏根没有。凡夫人没有后面的未知当知根、已知根、具知根三种根，其他的根都可以具有。

欲界的凡夫有男根女根，也可以具有两性男女根。如果没有断绝善根，也可以有信进念定慧五种根。没有断绝善根者诸根俱全，眼根耳根鼻根身根再加上意根，也具有五受根。具有五种受根、五种善根、男根女根、眼耳鼻舌身、意根、命根，只是缺少无漏三根，所以欲界凡夫最多具有十九根，再上去就没有办法，没有办法拥有未知当知根等无漏三根。

圣者也是最多具有十九根，是什么呢？就是“两性具贪之圣者，不摄一性二无垢。”真正来讲，具贪的圣者也具有十九根，从这方面安立。具有贪欲的圣者还没有超越欲界，叫做具有欲界贪。一方面来讲没有超越色界、无色界的烦恼，本身也有贪本地，比如贪色界、无色界的烦恼。很多地方说具有贪都说具有欲贪，就是具有欲界的贪欲，如果具有欲界贪欲，未知当知根毫无疑问要包进来了。还有已知根的一部分，就是预流果，然后一来果等等都是具贪的圣者。

不摄一性二无垢，具有十九根要减掉什么呢？如果他是圣者，不会有同时具有两性的情况。圣者绝对不可能同时具有男根，又具有女根，而且证悟了无漏果，圣者不是男性，就是女性。如果是两性没办法证悟无漏、获得圣者，所以说“不摄一性”，首先把“一性”去掉了。

然后“二无垢”，因为三无垢当中，如果是具有无知当知根的见道者不具有已知根，也不具有具知根；如果是属于修道的具贪者，未知当知从他的角度而言，十五个刹那已经过去了，他的相续中已经不具有了，正安住在已知根当中，具知根也没有获得，这种情况下的修道圣者也是不摄一性，具有男根，就没有女根；具有女根，就没有男根，一性要去掉，二无垢要去掉，因此“具最多根十九根，不摄一切无漏根”。

“两性”可以具有，还是说前面欲界中具有两性的凡夫，可以具有十九根，他是不摄一切无漏根。不摄一切无漏根可以有两性的情况，最多可以加到十九。“两性”断句，后面的“具贪之圣者，不摄一切二无垢”，讲了第二种情况，也是十九根。具贪的圣者如果完全已经离开了贪欲，这种情况也不确定，所以具有贪欲的圣者，不摄一性二无垢，从这方面进行安立的。

为什么必须是具贪的圣者呢？假如到了三果以上，有可能转生在色界，如果以色界的身份去证，就不可能有男根女根了，所以具贪的圣者必须是在欲界中，欲界有男根或者女根，所以圣者当中最多的是十九

根。在色界、无色界当中，会越来越少了，不可能越来越多。在欲界修行的具贪圣者，自己具有男根或者女根的情况下，最多可以具有这么多根。

甲二（有为法产生之理）分二：一、真实宣说有为法产生之理；二、旁述因果及缘。

第一个是真实宣说有为法产生，第二个也是很重要的，讲到了因果和他的缘，平常我们讲了变形因，或者异熟因、能做因等等，在佛法中讲了很多种因，还有果，什么是异熟果、等流果、士用果、增上果？因果之间的关系，几因产生几果。还有缘，因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘是什么？佛法中很多重要的信息都放到第二个科判中，里面非常殊胜，有些很简单，也有些比较难懂，不管怎么样，我们慢慢地学下去。

乙一（真实宣说有为法产生之理）分二：一、色法产生之理；二、非色法产生之理。

在讲有为法的时候，已经简别了无为法。《俱舍论》把一切的法都归摄在五种本体当中，第一是色法，第二是心法，第三是心所法，第四是不相应行，第五就是无为法。所有的法包括在这五类中，没有办法超越。不管是有漏也好，无漏也好，五种法全部包括了。无为法不讲，因为此处宣讲的是有为法产生之理，无为法本身没有生住灭，没有产生、没有安住、没有灭，所以此处不讲无为法，它也不可能产生。有为法是怎么产生的？如果存在本体可以产生，无为法连这些都没有，当然没办法产生。此处抉择是有为法产生之理，就是色法怎么产生，然后心法、心所法、不相应行法怎么产生？把四种事的意义归摄在里面进行安立和宣讲。

首先我们安立色法产生，然后非色法，心、心所、不相应行也是非色法，把这些分为色法和非色法。非色法是什么？是不是只是心心所？其实心心所不是色法，还有不相应行，也不是色法，更严格来讲的话，无为法也不是色法，但是无为法已经首先被请出去了，这是讲有为法。有为法当中非色法是那些呢？心法、心所法、不相应行都是非色法。有时色和非色不一定只是两个，色和心、物质和精神，还有其他不属于色法和精神方面的，比如不相应行。

丙一、色法产生之理：

欲界无根无声尘，八种微尘一起生，
具有身根九物质，具有他根十物质。

首先讲欲界，“欲界无根无声尘，八种微尘一起生”。平时我们讲的欲界当中，一些比较大的和合法，是八种微尘一起产生的，地水火风四大元素，再加上色香味触，没有声音。欲界无根无声尘，没有根就没有声根，首先把声根、眼根、身根简别掉，最基础的色法就是“无根”的。

然后是“无声”，因为声音没有相续，所以在显现法时不加声尘，虽然声音本身属于色法，但是在组成粗大色法的四大所造当中无法包括声尘，必须你要去敲打它，才可以发声，不敲打它就没办法发声，所以在组成最基本的最小色法时，八种微尘一起生，地水火风色香味触，色也有显色形色，然后香味触，像我们以前分析外面的色法中，比如说用舌头去尝，它有自己的味道，然后有自己的香，只不过有时这个香比较粗大，可以闻得到；有时这个香太细了，我们的鼻子闻不到。触也有自己的坚硬、柔软等等，所谓最基本八种微尘一起生。

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

在《俱舍论》第三品中，还会讲到很多的层次，比如铁毛尘、兔毛尘等等，铁毛尘就是铁、黄金中的微尘，大家都知道，黄金的密度是非常高的，密度再高里面也有空隙，所以铁毛尘、金毛尘可以在黄金里面穿来穿去，再往上走比如象毛尘、兔毛尘等等，在一根兔子毛上可以落下来的一种微尘，这是很细的。一般来说能够被我们肉眼看到的是日光尘，比如出太阳时，一抖被子、衣服，房间里面的灰尘就翻了起来，我们看到里面的灰尘这么大，这种灰尘叫做日光尘，日光尘就是我们肉眼可以看到的，这样的微尘不是极微，微尘和极微是两回事，有时讲微尘就是直接讲极微了，严格来讲，最小的单位叫极微，也叫做临虚尘，虚是虚空的意思，临虚尘就是临近虚空了，一分就没有了。很多极微组成到一定量，已经成形了，叫做微尘。

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

大恩上师在注释中提到了经部和有部的观点不一样，不管怎么说都是八微一起产生的，这是有部典型的观点。我们学习《四百论》时，也引用过有部的观点，是由八微一起组成的等等，在观察空性的方面也是这样分析破斥的。经部的观点，有些是两个微尘，或者三个、四个微尘，不决定是八个，这方面有不同的地方。

现在我们既然在学习有部的观点，按颂词就是八种微尘一起产生的，而且他们安立地水火风色香味触，没有声音的原因前面也讲过了。如果具有十物质，加上敲打等具有了声尘，虽然在原始中是没有的，但是可以在上面累加，这是欲界。

色界地水火风肯定是有的，但是没有香和味，要减两个，八种微尘在色界就是六种微尘一起生，具有身根就有七个，有眼根就有八个，把颂词改一改理解就可以，这个方面讲到了色法。

丙二（非色法产生之理）分二：一、略说；二、广说。

丁一、略说：

心与心所定一起，有为法相或得绳。

这里讲到了非色法，非色法是略说，包括了相应行和不相应行两种。

首先是“心与心所定一起”，在有部中来讲，虽然心和心所是分开的，心王是心王，心所是心所，二者之间并不是一体的，但是产生的时候是一起产生的，就像地水火风、色香味触也不是一体，但是一起产生的。有些大德说不管怎么样心和心所就是一个本体，除了我们内心当中的心识之外，没有其他的这是心所那是心王，只不过以不同的功用，而安立了不同的心王、心所。既有所有的心王心所是同一本体的说法，也有心王心所分开安立的说法，针对不同的根机，有不同的必要性。

此处心王和心所是一起的，如果心王产生了，眼识产生了，然后心所不产生的情况是没有的，心所产生的时候，没有心王的情况也是没有的，只不过是心王产生了，有多少个心所一起产生，这里有差别。因为在心所当中分了五类，有五个决定类再加上一个不定类，这么多类有些属于善法的心所，有些属于不善的心所，有些属于大地的心所。不管怎么说，心王产生了，都有跟随的心所产生，如果产生的是善心，就有很多善心所一起产生；产生了恶心，就有很多恶心所一起产生。绝对不可能有一个心王产生，没有一个心所跟随的情况，或者心所产生了没有心王和它同时产生也不可能，所以心王心所定一起。

平时我们学习的时候，觉得眼识就产生眼识，其他心所不一定产生，但是学完《俱舍论》就会知道，以《俱舍论》为基础，还有其他唯识等观点都是这样讲。心所是心王所有的法，就像眷属一样，心王就像国王一样。如果心王产生绝对有心所同时产生。只不过我们的心太粗了，没有抉择，没有辨别而已。不管产生眼识，还是产生意识，当一个识产生，和心王同时产生很多心所法。心与心所定一起，心王心所一起产生。

“有为法相或得绳”，当产生心王或者心所的时候，法相也同时产生。这个法相是什么法相呢？法相有总的法相和差别的法相。比如心有自己的法相，心所也有自己的法相，此处所讲的和它一起产生是有为法相。不相应行当中有一个法相，就是生住异灭。以前没有的，现在开始产生了，叫做生。住，产生之后就要安住一段时间，异就是开始变化了，灭就是最后没有了。有为法为什么称为有为法呢？因为每一个法都具有生住异灭，如果没有生住异灭就是无为法的法相。无生住灭的叫做无为，有生住灭的叫做有为。此处既然讲到了心王心所是有为法，当心王心所产生，法相同时产生，生住异灭也跟随它一起同时产生。

有为法的法相此处翻译的是生住衰灭，衰是慢慢地开始变异、衰败，衰败到最后就灭掉了。生住异灭或者叫做生住衰灭，有些地方直接叫做生住灭。在《中论》第七品有为相品，直接讲生住异灭。第七品还有一个跟随的解释，龙树菩萨造完中论以后，有些人对第七品有些疑惑，然后龙树菩萨又造了《七十空性论》，《七十空性论》是专门针对《中论》第七品附加造的论，里面也是以生住灭来安立的，名言当中有生住灭，胜义当中没有生住灭。

有些地方讲生住异灭，有些地方讲生住灭，前面有些地方直接讲生灭，具有生灭的就是有为法。只要有为法产生，生住异灭的法相也会跟随产生，有部当中讲这是不相应行，它有自己的实相。我们说这种不相应行和心心所法是一体，还是他体？按照有部的观点，这是他体的。虽然是他体，但它是和心心所一起存在，一起产生的他体。

我们如果真正观察，所谓的生住异灭，单独的不相应行，单独具有实有的生住异灭，和有为法同时产生的情况，抉择的时候很难安立，就觉得有什么必要，在这个法之外安住一个生住异灭的法相呢？其实有时法相就是一种假立，附带在法上面，观察安立的概念。真正分开单独实有的生住异灭的法相很难安立，但是此处讲它是他体的。虽然是他体，但是是和有为法同时产生的。有为法产生，生住异灭就跟着来了，有为法属于生的阶段，它就是生；如果处在住的阶段，它就是住。反正生住异灭，有为法上面都有。

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

“或得绳”，当有为法产生的时候，有些情况有“得绳”出现，有些情况没有“得绳”出现，基本上属于有情相续的法，比如心心所等这些法产生，它的“得”会同时出现。如果不是相续所摄的法不一定有

“得”，或得绳就分两种情况。

“略说”心和心所是一起的。当心王、心所产生的时候，法相、得和它同时产生。但是得和有为法不一样，只要有为法产生，一定有得，但非相续所摄的法，虽然法产生了，但是不一定有得。这个情况是这样安立的。心心所都是自己的相续所摄的，所以和心心所一起的有为法，和心性所一起的得，都会存在，只不过得是法前得、法后得，还是法俱得呢？虽然有差别，但是得是会存在的。此外其他的有为法，比如有些不相应行的法不一定有得的情况，不是相续所摄法，不一定有这种情况产生，这方面我们要了解。

下一堂课要学习心所法，前面从第一品开始讲心所是什么，后面会讲四十六种心所具体的法相，它是怎么分类的，把这些学完之后，我们对于心产生的时候有多少种心所一起产生，会了解的更加清楚。

今天的课就讲到这里。

《俱舍论》第 17 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习《俱舍论》。

丁二（广说）分二：一、相应法产生之理；二、不相应行产生之理。

相应法也就是相应行，此处讲的相应法，和谁相应呢？和心王相应的就是心所。不相应行不像心所一样和心王相应，它虽然不是心法的本体，但也不是色法的本体，又不是无为法，就是一种有为法的自性。

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

相应行是心所法，分为四种。第一种类别决定分五类，五大类是决定的；第二种具有自己的特色，不定心所法；第三种是看起来好像相同，但是不一样的叫似相同之差别；第四种似不同之一体，看起来不同其实是一体的。这些都是在心所里进行辨别。为什么叫心所呢？心所全名叫做心王所有法。就像大臣是国王统治的，心所法是很多心的状态，它是心王所有的。心王相当于国王，心所相当于臣民一样属于心王，所以叫心王所有法，简称心所。第二品中对于四十六种心所有详细的分类。

己一（类别决定之分类）分二：一、略说；二、广述。

庚一、略说：

五种心所之地法，彼等各不相同故。

“五种心所之地”，下面有五种。不完全是五种，分类决定的有五种，还有不定的是八种。有些决定的可以归五类，有些不定的没有归在五类中，此处是类别决定，略说五种心所，下面分了五大类。首先讲到遍大地法，然后是大善地法、大烦恼地法、不善地法和小烦恼地法。

有些地方讲“地”是一个总摄，有类别的意思。心所所行之处称之为地。在有些注释中，地就是心王的意思，因为心王是心所的行止，或者安立生起之处。此处地可以指心王，心王像大地一样，上面有很多有情无情，如是地进行安立、行走，所以心王也是各种各样的心所安住或者生起的所依。

“彼等各不相同故”，虽然都是心所，但是内部各不相同。五种类别从遍大地法到小烦恼地法都有各自的自体、归属。我们在学习的时候，应该分类了别。佛菩萨很善巧，把非常复杂的心所法通过归类和不归类的方式介绍给我们。比如当我们产生了心识、眼识时，跟随心识、眼识，同时产生了很多种心所，但是我们的心太粗了，从来没有观察过。产生善心有几十种心所一起产生；产生烦恼也有几十种烦恼一起产生。没有学习就不会了解，当我们产生一念心的时候，里面有这么多的心所法，在《俱舍论》中对这些问题都做了辨别。

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

里面有十种心所跟随一切心产生。不管是眼识、耳识，还是意识，只要是心的状态。十种心所绝对是一起跟随心王出现的。跟随的是什么样的心呢？不管是善心、恶心，还是无记心，反正是跟随一切心产生的有这十种。跟随一切心产生的缘故叫做大地。“大”的意思就是不简别，什么心都有。

“大烦恼地法”只是跟随烦恼，和所有烦恼相应；“不善地”和所有的不善相应；“小烦恼地”是别别等，下面的心所有些跟随善心产生，有些只是跟随烦恼心产生。而“遍大地法”不管是什么心，只要产生心，十种心所都会同时出现。大恩上师在讲记中讲了，有部、经部的观点不一样。有部十种都有，经部有前五种，后面不确定，唯识也有类似的观点。不管怎么说，有部派说十种心所同时产生。下面我们看是哪十种心所？

辛一、遍大地法：

受想思欲以及触，智慧忆念与作意， 胜解以及三摩地，此等随逐一切心。

“此等随逐一切心”很关键，“此等”就是十种法。“随逐一切心”所有的心产生，会同时引出这十种法。我们应该记住的问题要记住，一方面背诵颂词，一方面要知道遍大地法是哪十种，一背颂词都带出来了。如果现在我们记得很清楚，以后学习、思考就能前后贯通；如果忘记了，就会拿不准。虽然有没有学习还是有区别，学习要好得多，但是学完了没记住，学是学过，有些地方还不肯定，所以要背诵颂词，把意义搞清楚，十种心所和所有的心都是相应的。

受、想、思、欲、触，智慧、忆念、作意、胜解、三摩地是十种心所。下面学习一下它们各自的法相。

五蕴中把受蕴和想蕴从心所中单独拿出来立为蕴的原因，前面通过很多根据已经讲过，针对出家人和在家人的因缘，有各自不同的争论，还有排次第等等，有不同用意的缘故，所以把受心所和想心所，单独拿出来作为受蕴和想蕴。第一个是受，前面讲了受蕴即为亲感觉，受是领纳性，可以领纳苦乐舍的自体。第二个是想，想为能取像，不管是自相，还是总相，颜色、概念等相都可以取。

第三个是思，思心所的力量很强。比如《入中论》中讲“行为造作义”，所有行蕴的自体、法相就是能造作。在所有能造作中，有时会以思心所为代表。为什么呢？因为思心所在造作的功用上非常突出。虽然所有行蕴的心所都有一个造作迁流的法相，但是在所有的心所中，思心所的功用特别强大，所以有时直接说思心所。比如我们做布施时无贪的心和思心所相应，我想布施，由思心所带动。思能够造业，不管是善业，还是恶业，林林总总的行为都是由思心所引起和推动，令身体语言的行为付诸实行。思心所是于对境动摇的心态，注释中讲，“于对境动摇”。大恩上师讲，当我们看到一个字，想要发音，或者想做事情之前的念头，都是思心所。它是于对境动摇的自性，是能够造作的，可以造业，所有的业都是思心所推动的，有思心所就可以产生后面的行为。

第四个是欲，欲心所是于对境的希求。不管是好的对境，还是不好的对境，有一种希求心。比如想要精进，首先想要获得功德法的自体，希求对境，想要获得善功德是一种欲。还有反面的恶心，从业因果的角度而言，产生了烦恼，想得到不清净的对境，也是一种欲。它是“随逐一切心”，有时欲很明显，有时欲不一定明显。随逐一切心会想到这些眼识耳识，我们没有想要怎么样，但是眼识耳识产生，也有一种欲在里面，虽然这个欲没有那么突出，但里面一定是有欲心所的。

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

第六个是智慧，智慧心所也是慧心所，能够辨别对境。智慧心所，有好的智慧，也有不好的智慧，比如五见，其他的身见、边见等烦恼和智慧相应，也是辨别的自体。十种遍大地法，此等随逐一切心，这里不能按照其他经论中对智慧的认知，那种智慧可能是好的，是善法，我们应该产生智慧等等，但是此处的智慧是遍大地法的自性。善心可以辨别，恶的方面也能够辨别。比如边见、身见、戒禁取见等也是慧心所的自体。从某种意义上讲，它是中性的，既可以是善，可以是恶，也可以是无记。

第七个是忆念，忆念是回忆的功能，是一种念心所。有些道友背诵时，记忆力很强，背诵力、记忆力就是一种念心所，这方面可以通过训练增强。有些人念心所特别强，过目不忘，甚至得到不忘陀罗尼，词句意义都不会忘；有些人念心所很弱，听完就忘。如果专注一些，他就容易记得住；如果不专注，他就会忘，这也是一个念心所。我们为什么能够记忆呢？这也是心识的一种功用。有时可以通过训练，经常背诵、念诵等等，念心所就会增上。有些专门修一些智慧本尊的法，比如白文殊等等，让我们的念心所力量增强。

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

第九个是胜解，对于所缘境有一种确定性，不是很模糊，而是确定的，就是定解。大恩上师注释当中讲，胜解相当于我们说的定解。对于对境非常确定，或者执为一种功德法。已经确定，而且觉得是一种功德，这种自体叫做胜解或者定解。有好的定解，也有不好的定解。比如一些外道通过观察，确定自己的境界特别殊胜。从客观的角度来讲，如果从很广大的方面来辨别，你的定解可能是暂时的、不稳定，或者虚假、错误的，但是这些人产生定解，从他当时心的状态。他可以执此为殊胜，觉得确实是这样的。比如很多外道观察确定是这样的，还有世间人的定解，或者无记法的定解，这些都可以。

第十个是三摩地，三摩地是对于对境一缘专注。这和作意不一样，作意只是专注而已，但是三摩地是

一缘安住。三摩地可以很明显，也可以不太明显。既然遍大地法随逐一切心，那我们一般的散乱心也应该有三摩地。有些是入定的心，有些是散乱的心。散乱的心是欲界心，还有五种心识的自性就是散于外境的。这种法既散于外境，又是一缘专注，不是很矛盾吗？

三摩地有很深的，也有一般性的。有时我们能够专注对境，本体就是三摩地了。有时通过训练，就是我们平常说的安住三摩地。非常强大，或者非常明显，能够长时间安住叫做三摩地。和心王相应的也有一种三摩地，只不过这种三摩地时间很短，或者不是那么稳定，但它是专注的，因此才能缘对境。从这个角度来讲，每一种心识都有专注的能力。有些人没有对三摩地进一步训练，他的专注力不是很明显。训练过之后，一缘专注就很明显、很强大。一看就知道，他正在安住一缘专注的三摩地，或者我们也可以把三摩地心所进行训练。训练我们的心长时间专注一个境，然后让它不动摇。三摩地也是遍大地法，随逐一切心，不管善心、恶心，还是无记心，都可以有。

平常我们讲的三摩地，就是信进念定慧五根，这是在法界中存在的，比如五根中的慧，然后三摩地的定，这些都有，后面还要讲信心的善心所和精进，这里有念，智慧、忆念。因此五善根也是在心所法中，已经具有的。有些根很明显的出现了，因为它是各自的体性之道，而且是随逐一切心的，所以称之为遍大地法。我们在分类的时候，这十种法是所有的心都有，我们的眼识、耳识等里面，这十种心所法一定会存在的。

辛二、大善地法：

大善地法的本体，不是随逐一切心。大善地法的心所只是跟随善心产生。如果产生了善心，就会有这十种法；如果产生了恶心，就没有这十种法，所以叫做大善地法。大善地法只是跟随善心而生。这里的分类非常殊胜。当我们产生善心，前面十种遍大地法，绝对是有的，然后把十个大善地法加进来。我们要记住分类的一些原则。

信不放逸与轻安，舍心知惭及有愧， 二种根本与无害，精进恒时随善生。

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

第一个是“信”。信指的信心心所，就是信心，信心是一种善心所。可以使睡眠烦恼、根本烦恼、随眠烦恼得以清净，比如对于上师，或者三宝，就不会有烦恼，比如没有怀疑。信心让我们从怀疑的烦恼中，得以清净，遣除了怀疑，还有其他随烦恼的本体。对上师、三宝，产生了信心的状态，以及比如对于四谛、因果、修道等方面都有一种信心，遣除不确定、怀疑等过患，然后产生了清净的信心，信心就是修道的根本。在很多经论中也是讲了信心，比如《经庄严论》第十一品信心品，专门讲了各种不同的信心。

我们如果要修道，信心是最关键的。进入佛门的基础是皈依，皈依的本体就是信心。为什么要皈依呢？就是对于所皈依的对境上师、三宝产生了信心，相信他能够救度、引导、庇护我而皈依的，所以入佛门第一步皈依的本体就是信心。如果我们要真正证悟胜义谛，有些地方讲就是用信心来缘法界。如果有了信心，就容易证悟；没有信心，就难以证悟，所以我们入门也好，或者入门之后不断地学习下去，乃至最后证悟殊胜的法界，都需要有信心。因为信心直接和法界相应，和我们想要得到的功德本体相应。信心是一个清净的状态，没有其他的烦恼，所以直接可以趣入自己所缘的对境。有了信心去祈祷、修行，非常容易相应。

第二个是“不放逸”。此处不放逸是珍爱功德，对于善功德法非常珍爱的一种功德。还有一些地方讲，不放逸就是修行善法。反之如果你不修习善法，就是放逸了。因此世间人很多都是在放逸中，为什么呢？他们根本没有修善法。放逸的种类特别多，没有意义的上网聊天，或者在外面闲逛，反正没有修善法都是属于放逸。不放逸是什么呢？就是修善法。或者有些地方讲，不放逸就是小心翼翼的状态。在很多汉地的偈颂中，都说但念无常，慎勿放逸。慎勿放逸就是我们不要不小心不谨慎，从早上起来到晚上睡觉之间，都要小心翼翼，如果不小心翼翼，就会忘失善法，造恶业；如果不放逸，我们会非常小心翼翼，修持善法，珍爱功德。不放逸是一种心所，一般来讲，不放逸是一种修行方法，但在这个地方是一种心所，就是平常我们对于不放逸的善心所，经常性地生起来，就能安住在功德中。

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

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

轻安的状态是一种善心所，如果我们内心轻安，堪能了，在修行佛法过程中，就会非常的殊胜，我们想要修什么，就能修什么，因为心是完全堪能的。现在我们的心不堪能，想要听法，它就开始扯后腿；想

要打坐，它就开始打瞌睡，不想修，总是想做其他事情，这是我们的心的心没有调伏，不堪能。导致我们没办法真正修行的原因就是没有轻安善心所的缘故。

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

第四个是“舍心”。不是前面受心所中的舍心，这是一种善法的功德，前面受不是善法，它是遍大地法，随着一切心，这里是一种行舍，一种善心所、平等心。舍弃什么呢？舍弃了昏沉和掉举，没有沉掉。如果有沉掉，不是堕在昏沉中，就是堕在掉举中，自己的心没办法获得自在；如果自己的心不跟随昏沉，也不跟随掉举，就会获得比较自在的舍心。尤其是修禅定的时候，昏沉掉举都是必须遣除的，如果有昏沉掉举，自己的心没办法获得自在，舍心就是这种本体。

第五个“知惭”和第六个“有愧”，也是一种善心所。知惭此处是对功德法非常恭敬，对于具有功德的人，也非常恭敬，就是对于善法、具善法者非常恭敬。有愧主要是畏惧罪业。下面还要学习不善地中的无惭无愧，此处知惭有愧的本体，就是对于功德、具功德者的知惭和畏惧罪业的有愧。

“二种根本”这里讲的是无贪无嗔，第七个无贪和第八个无嗔。我们知道无贪无嗔，也可以理解这是根本，对于众生来讲最严重就是贪欲、嗔恨心等等。

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

此处无贪和无嗔并不是不存在贪和嗔，石头没有贪也没有嗔，但它不是善法。关键问题不是单纯的没有贪心，没有嗔心叫做无贪无嗔。无贪无嗔首先是善，而且这个善一定是贪心和嗔心的对治，能够对治贪心、嗔心，叫做无贪无嗔，或者不贪不嗔。无贪无嗔是两种根本。

第九个是“无害”，就是不损害众生，也是一种善法。发誓不伤害众生属于善法。

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

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

这十种法是恒时随善生的，不是跟随恶心而生。

辛三、大烦恼地法：

痴逸不信念沉掉，恒随烦恼性而生。

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

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

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

第三个是“不信”，不信是前面信心的违品。信心是从烦恼心、睡眠心中，得以清净的心；不信就是对于四谛、前后世、业因果、上师三宝等等，不产生信心，怀疑心很严重，经常产生烦恼。如果不相信，就很难趣入了。我们如果想要趣入正道，首先必须相信这个道是正确的。如果你怀疑或者根本不相信道是正确的，怀着三心二意的犹豫心，怎么可能踏入这条道呢？不信就没办法和正道相应。因此信心和不信二者也是我们在修学过程中，需要非常重视的，必须想方设法地消除不信，然后令自己生起信心。

第四个是“怠”，就是懈怠。大善地法中有个精进，精进的违品就是懈怠。精进是对善法很喜欢，懈怠就是不喜欢善法，不是造业，就是浑浑噩噩的混日子，都是属于懈怠的本体。我们精进的时候，需要无常来策励，每天这样浑浑噩噩地造恶业，或者混日子，我们有多少日子可以混呢？一辈子很快就结束了，即便是稳稳当当地活到寿终正寝，也不过就是七、八十年而已。我们现在基本上已经过去一多半了，而且

还有其他不确定的因素，如果出现横死、突然染病等等，我们不知道什么时候就会死去，所以一想到无常就不敢懈怠。因为一旦死亡到来，我们拿什么去抵挡死亡、迎接后世呢？所以在很多教言中，都是通过思维无常来让我们精进，也会讲懈怠的过患，精进的功德，如果你精进会得到什么利益，这样让我们对于精进有一种希求心。

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

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

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

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

打坐的时候，比如正在观佛像，当我们的的心昏沉，就要观佛的顶髻，把自己的心往上抬一点，容易消除昏沉；当自己的心高举，就把自己的心降下来，观佛的心间。除了观佛像之外，还有其他的方法，比如过于掉举，我们的心不是往上吗？想一想恶趣的痛苦，心就降下了一点点，因为恶趣的痛苦很严重，所以我一定要修法；过于昏沉，就想一想功德，佛的功德很大，修持禅定功德很大，会让自己的心兴奋一点。如果太昏沉了，就往上提；如果掉举的话，自己的心散于外面，就往下压。反正处在一种比较平等的状态，再去修正所缘，就比较容易相应。

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

辛四、不善地法：

不善地法有两种，即是无惭与无愧。

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

有些法是无记法，非善非恶叫无记。有覆无记是染污性、烦恼性的，但它不是有记，不是不善。有覆的意思是染污性，就是愚痴无明。虽然是染污性，但不是不善。

有覆无记虽然本体是无记的，但它是有覆的，就是染污性，有烦恼，但是有烦恼不等于不善。这里是烦恼地或者染污性，善和不善都是有记的，但染污性也有无记的。为什么要这样分开呢？我们说染污就是不善，不善就是染污，并不确定，里面还有详细的分类，我们学到下面，就会比较清楚。

“不善地法有两种，即是无惭与无愧”，不善地就是无惭和无愧，无惭无愧下面还要分别，所以此处没有讲，只不过说跟随一切不善心，和不善心相应，其他的染污不一定，反正所有的恶心一定有无惭和无愧，比如不畏罪业等。

如果造罪之后无惭无愧，罪业就会加重；如果造罪之后产生惭愧心，相当于畏惧、后悔和对治。虽然造了罪业，但是如果你有惭愧心，这个罪业通过惭愧心的加持，罪性就会变轻，忏悔起来就会比较容易。

有些时候我们虽然知道有些事情是佛规定不能做的，但是自己的烦恼比较深重，控制不住自己，或者已经造了罪。大恩上师经常讲，如果在这种情况下造了罪，一定要产生惭愧心。佛规定不能这样做，现在没办法跟随佛的教言去做，如果产生了惭愧心，这个罪业通过惭愧心的加持就会变轻。

因为惭愧是一个大善地法，所以罪业会变轻，变轻之后你要忏悔也比较容易。第一个，会让这个罪业变轻；第二个，你要忏悔就容易清净。如果是一个很小的罪业，虽然本身对不善业会有相应的无惭无愧，在造业过程中很明显地觉得无所谓，佛陀、上师是这样讲的，我觉得也没什么。如果有这种无所谓的心态，因为不在乎的心态，很小的罪业也会翻倍、加重，忏悔起来也不太容易清净，所以惭愧心对修行人来讲特别重要。即便我们没办法控制自己的烦恼，但是经常要有惭愧心，如果有惭愧心说明我们知道羞耻、畏惧罪业，这是非常好的。

辛五、小烦恼地法：

怨恨谄嫉恼覆吝，诋骄害即小烦恼。

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

为什么叫小烦恼地？首先我们看十种小烦恼的法相。第一个是“怒”，怒就是发怒。发怒和嗔恨还有不一样的地方，有些注释中讲愤怒类似于嗔恨，但是程度比嗔恨心轻一点，有时是不高兴。虽然也有点像

嗔恨，怒再升级就变成了嗔恨。下一级是怒，上面就是嗔恨，但是怒和嗔恨不一样的地方，就是比嗔恨要弱一些。怒是见到对境生嗔，比前面讲的真正嗔心法，要小一点，或者是一种苦恼心，非常不高兴的心就是怒的自性。

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

第三个是“谄”，就是谄媚。有时谄媚放在一起，如果心术不正，比较狡猾叫做谄。

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

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

第六个是“覆”，就是隐藏罪过。一般人都喜欢宣扬自己的功德，基本上都喜欢隐藏罪过，一旦把自己的罪业暴露出来，有时会让自己的名声受损，有时会让自己的利养受损，所以很多人宁愿覆藏自己的罪过，所谓的覆就是隐瞒自己的罪业。

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

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

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

第九个是“骄”，骄就是骄傲，自高自大。

第十个是“害”，损害他众，想伤害别人的害心叫做害。

以上十个法叫做小烦恼地。为什么称为小烦恼呢？通过三个方面安立为小烦恼。

第一，所断的种类比较小。十个法都是属于修断，不通见断。它的所断比较小的缘故，所以叫做小烦恼地。

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

第三，所依的来源比较小。所依来源只是依靠意根产生，所以叫做小烦恼地。

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

今天我们就学到这个地方。

《俱舍论》第18课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续一起学习《俱舍论》。

己二、不定之相应：

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

随逐欲界之善心，具有寻思伺察故，
共有二十二心所，有者加上后悔心。

直接从颂词中看不出来不定心所，在世亲菩萨的自释中，没有特别清楚地讲解，或者像前面一样用归类的方式宣讲，只有单独的颂词。注释中引用了“所谓寻伺悔，睡眠嗔怒贪，我慢与怀疑，此八称不定”，八种心所称之为不定心所。前面我们讲到了寻伺，第一品也出现过很多次寻心所和伺心所，寻伺是两个。悔是后悔，然后睡眠也是一种心所的状态，还有嗔怒、贪欲、我慢、怀疑。前面已经讲了根本烦恼中的无明，不定心所中讲到了贪、嗔、慢、疑四种根本烦恼，这八个我们应该知道，在颂词中讲得特别清楚。寻、伺、后悔、睡眠、嗔、贪、慢、疑共有八种，叫做不定心所。

决定心所有五种。心所法中随逐欲界的善心，第一个是属于欲界所摄，第二个是善心所摄。当我们产生一个欲界善心时，有多少种心所同时产生？平时我们认为反正我在这里听课，产生的就是一个善心，还有什么其他的心所？其实是有很多种心所和它一起产生的。

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

到底有哪二十二种呢？善心属于心，十种遍大地法是随着一切心，不管什么心，至少首先有十种遍大地法的心所一起产生，然后大善地法是随着一切善心产生的，要加十种大善地法，这是二十种了。

因为欲界的心是有寻有伺的，就要加上寻心所和伺心所，二十种再加二共有二十二心所，所以“具有寻思伺察故，共有二十二心所”。颂词第一句讲了二十种，再加上第二句的寻和伺两种，共有二十二心所，一般肯定会具有的。

“有者加上后悔心”，有时会加上后悔心，“后悔心”到底是怎么样的？我们可能觉得后悔心是善心，其实后悔可以是善，可以是恶，也有些观点说它是无记的。在有部宗中，后悔是善和恶两种。比如我们对于造的恶业感到后悔，就是我不该杀生、偷盗，对于以前造的恶业非常后悔，这就成了善心。就像我们修金刚萨埵，四力中的厌患对治是一种善心。如果我们要忏悔清净，必须要有厌患对治，厌患对治就是对以前所造的恶业极度后悔的心，我绝对不应该造，就像后悔自己服了毒药一样，这种后悔就是善心。因为四对治力都是善法，所以厌患对治力当然也是善法了，还有所依对治、现行对治、返回对治。如果我们忏悔时有一种善心，罪业就可以清净，所以后悔心可以是善的后悔。

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

讲完了欲界的善心，就是欲界的不善。

**不善无杂二十生，具见亦有二十种，
四烦恼与嗔怒等，后悔其一二十一。**

这里是两个大类，三个小分类。我们看第一句有个“不善”，后面有个“无杂”是什么？首先它的性质已经定了，就是不善的，不善中有有杂和无杂，到底是和谁相杂呢？“杂”就是说纯粹与无明相应的，不混杂其他根本烦恼。因为根本烦恼是贪、嗔、痴、慢、疑五种，或者加见有六种。无杂只是和无明相应，首先是不善的心，然后和贪、嗔、痴、慢、疑不相应，或者不混杂的不善心。

不善的心分了两类，一类只是和无明相应，一类属于不善的见解。第二句“具见”的“见”就是不善的见解，前面讲第一品时提到过五利使，五利使中坏聚见、边执见、邪见、见取见、戒禁取见就是不善的见。见分善见和不善见两种。此处它是不善，和无明相应不善的见解。这里有两种，再加上第三四句第二大类，就是和其他的贪嗔痴慢疑等烦恼，相应的就是二十一种。

下面我们进一步分析一下，第一类和无明相应。“不善无杂二十生”，首先它是不善的心所，无杂是和其他贪嗔痴慢疑等烦恼不混杂，只和无明相应，如果是心，肯定有十种遍大地法，然后是烦恼的缘故，六种大烦恼地法是有的，因为烦恼地法和一切具有染污的烦恼心相应，所以这是十种加六种，等于十六种了。它是不善的缘故，不善无杂，肯定要加上两种不善地法无惭无愧，就是十八种。和欲界的心相应的有寻有伺，总共是二十种。

第二类是具见，也就是不善的见。为什么要讲不善的见呢？第一，它有善妙的见解；第二，还有一些非善妙的见解。非善的见解也分为两种，一种叫做真正的不善，一种叫做无记，这里是具见，具见一定是不善见。五利使有萨迦耶见、边执见、邪见、见取见和戒禁取见，其中第一个颂词中讲，坏聚见就是萨迦耶见，萨迦耶见或者身见、边见两种不在里面，它是烦恼性，但不是不善的，必须要把这两种拿出来。邪见属于不善的，然后见取见、戒禁取见是不善的。第一句的不善两个字在整个颂词当都是周遍的。

五种见的后三种，叫做不善见，不善见也是具有二十种，是哪二十种呢？它是心的缘故，肯定有十种

遍大地法的心所，然后是染污性的缘故，肯定有六种大烦恼地法。它是不善的缘故，肯定有无惭无愧不善地；它是欲界心的缘故，肯定有寻伺，所以加起来有二十种。它本身法为什么不加进去呢？就是说你把坏聚见、边执见去掉了，剩下的三个为什么不加进去？还是前面的算法二十种，里面的邪见、见取见、戒禁取见在哪里，是不是应该变成二十一种？这不会。虽然属于见，但是它已经包括在了前面遍大地法的智慧当中，我们前面讲了，有善的智慧，也有邪慧。邪见、边执见等都是属于前面遍大地法中的智慧心所。前面我们再再地强调了，这个地方的智慧和平常大乘经论中所讲的智慧定义不同，所以它是能够取舍辨别、认定对境的自体。并不是说这是善心，还是恶心，反正它是可以辨别对境的心所。从这个角度来讲，邪见、见取见和戒禁取见，已经包括在前面十种遍大地法中，不再单独安立，这就是具见有二十种的原因。

“四烦恼与嗔怒等，后悔其一二十一”，这是讲二十一种分类，分成三个部分。第一是“四烦恼”；第二是“嗔怒等”；第三是“后悔”。后悔后面有个“其一”，其一分别和前面的配起来。第一类比如贪心、嗔心、慢心、怀疑其一二十一，四烦恼都是二十一种心所俱生。第二类是嗔怒等，嗔怒属于小烦恼地。十种小烦恼地每个都是其一，比如怒、恨、谄、诳等，每一个分类都是和二十一种心所相应。

第三类是后悔。因为后悔通善恶两性，对于善法的后悔属于不善法，所以后悔其一也是二十一。观察的时候都是这样。怎么是二十一呢？就是前面的二十种，“无杂二十生，具见亦有二十种”，这是一样的。反正是心的缘故，肯定具有十种遍大地法；染污性的缘故，肯定有六种大烦恼地法；不善的缘故，肯定有无惭无愧两种；欲界性的缘故，肯定有寻伺。如果它是贪心再加上个贪心，如果它是嗔心就把贪心换成嗔心；如果它是怀疑就换成怀疑。不管怎么样，都是前面二十种再加上它本身，贪、嗔、慢、疑等都是单独产生的缘故，不会具有贪心的同时又具有嗔心。因此在讲贪心的时候，只能加贪心，不能加嗔心。

“嗔怒等”是小烦恼地，前面讲了小烦恼地有三种特点，有藏地安立的三种和汉传佛教安立的，藏传佛教主要是来源渺小和意根相应等等，汉传佛教讲它是各自产生的，各自产生可以用在这个地方。大烦恼地是一个产生，其他的同时产生，但是小烦恼地不是这样，它的特点就是个别产生的。既然是个别产生的，前面产生这些不善时为什么只有大烦恼地，而没有小烦恼地？原因也就是这样，所以小烦恼地中嗔怒等十种心所法，“嗔怒等”“其一”，只是说其中的一个。比如恨产生时，前面二十种心所再加上恨，然后前面二十种再加上骄等等，像这样前面二十加它本身是二十一。

后悔也是这样，因为此处是不善的后悔，前面二十种再加上后悔自己，就是“其一二十一”。这个不复杂，只要我们把它的特点搞清楚。什么是遍大地法？遍大地法是随着一切心的，染污性肯定有六种大烦恼地。如果是不善，肯定有无惭无愧；如果是欲界心，肯定有寻伺，再加上单独产生的贪、嗔、慢、疑、怒等等，再加它本身就可以了。这里安立的四烦恼，就是不定心所中的，不定心所有八种，没有单独归类，第一个是什么，第二个是什么，没有这样讲，就是在颂词中顺便介绍了，也介绍了寻伺、后悔，然后嗔、贪、慢、怀疑也有了。所以怎样相应的法，已经一一地介绍了，还有睡眠没有介绍，在下个颂词会出现。此处都是在讲心所和相应，善心、不善心已经介绍完了，此外还有个无记心，无记心分两种，一种叫有覆无记，一种叫无覆无记。

**有覆无记具十八，无覆则许有十二，
睡眠不违一切故，任何之法皆加彼。**

首先介绍有覆无记和无覆无记，重点是在无记上。因为无记法的心太弱，没办法感果，还有就是非善非恶的自体。在无记的基础上，我们再看有覆和无覆，什么是有覆？覆就是覆盖的意思，覆盖有两种解读。一种是它可以覆盖圣道，如果有这些烦恼没办法现前圣道；一种它是被无明所覆，覆也是一种无明的自体，也算是一种烦恼。虽然无明属于烦恼法，但是它本身不是善不是恶，所以具有两种特性，一种是无记的，一种是有覆的。有覆就具有烦恼性染污性的无记，如果是有覆无记的可以障覆圣道，没办法现前圣道。虽然是无记的，但是也需要通过无漏法或者修道把它遣除掉。如果不遣除，永远是覆盖圣道的一种自体，所以有一种法叫有覆无记，它是一种心，有覆无记的心所具有十八。

还有一种无覆无记。无覆无记就好理解了，有种心态是无记的，属性是无覆的，不属于染污性，就是它不具有烦恼性，无覆无记就是一般的心态。我们前面讲到五利使把不善的三个去掉了，“具见亦有二十种”，把五利使的后面三个加在里面讲了，然后第一二个就是坏聚见和边执，萨迦耶见就是平常讲的坏聚见，觉得有我存在的想法。按照这里的说法应该是烦恼性，但是它不是恶业，不属于不善。如果不是按照《俱舍论》的分类，我们有可能一直会认为萨迦耶见是属于不善的自体。其实萨迦耶见属于有覆无记，它本性是无记，但是它是烦恼性，是一种无明的本体会障覆圣道。

“坏聚”的“坏”就是无常的意思，毁坏的无常，比如身体、色法也是无常，是毁坏的自性，心也是毁坏的自性。“聚”就是集聚在一起，把无常的身心集聚在一起，安立一个见叫做我见。平时众生把毁坏、无常的身心整体执著为我，这种见叫做坏聚见，也叫我见，就是有我的见解。因此坏聚两个字可以清楚地说明众生执著的“我”到底是什么？坏就是无常的意思，聚就是聚集的意思，再和我见放到一起看时，它就直接矛盾了。因为众生所执著的我是常一的，上一世的我、小时候的我和现在的我是一个我，这方面是

恒常的，“一”就是只有一个。我们再来看坏聚见，坏就是无常，直接和常有的本体相违，聚是多体的意思，不是一，我们的身心是多体的，直接从坏聚见这个词上就可以看出来我是根本没有的，但是众生想当然执著我是常一的自性。常一就是众生把身心五蕴执著是我，执著我的基础就是身心，在身心上面能不能安立一个所谓的具有“常一”本体的我呢？根本找不到。为什么呢？因为它是坏和聚的缘故，“坏”就是无常的，不光你的身体是无常的，心也是无常的，“聚”就是你的身心是集聚的自性，很多微尘集聚的身体和很多刹那集聚的心识，除了集聚之外没有其他的法了。

我们怎么可能在既是坏又是聚上面安立我的所依？因为安立我的所依只有一个，众生执著我就是我在身心上执著的。众生执著的我到底在哪里？分析发现因为众生根本没有观察，想当然地认为有一个我，这种我根本经不起观察，只要一观察，就会发现众生所谓的我执是绝对没有，是很可笑的，但是众生无始以来从这里根本出不来，他们就是认为我是存在的，这就是我，他根本就不观察，想当然地这样认为。

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

遍计我执是外道承许的我，外道的观点比俱生我深得多，不是没有根据地说我存在，就开始安立，如果有我有些东西是变化的。比如身体和心是变化的，不能安立为我，他们分析观察所谓的我是深层次，胜义谛当中有一个不变的我，这个我具有五种或者九种特点。遍计我要比一般人的俱生我执深很多，因为经过分析了，通过理论论证过。虽然他们的理论在佛教面前是不堪一击的，但是世间人对外道的观点只有膜拜，没办法去推翻它。他们从来没有思考过，虽然遍计我的思想比较深，但是断的时候比较容易断。因为所谓的遍计我，就是在俱生我的基础上，安立一些具有其他特点的自性，所以在菩萨见道或小乘见道，真正见到四谛以后，或者是大乘菩萨登初地，证无我的时候，遍计我就从根本上断掉了，一点都没有。虽然他们用了很多思想去安立遍计的神我，但是只要一到见道，马上就消失了。

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

还有边执见，就是常断见，执著常有的断灭，所以常断见称之为边执见。什么叫做边呢？就是没有安住中道。安立为常叫边，安立为断也叫边，不常不断就是中道，所以安立常断为边执。坏聚见和边执见属于有覆无记，虽然是障覆圣道的，但是不是不善。

还有无覆无记，无覆无记是无记法。前面出现过一些，后面第二品结束还要出现。按照经论的观点来讲，有四种无覆无记法，都是心。第一个是异熟生，通过以前的善恶业产生今生异熟生的心，心态属于无记的，心是异熟的。第二个是工巧心，就是我们书写，或者做木匠、砌墙、盖房子等等。比如我想这样钉钉子，那样钉钉子的心，它也是无覆无记的，不是烦恼心。第三个是威仪心，就是行住坐卧的心，也是无记的心。比如吃饭等的行为，里面的心态也是属于无覆无记的心识。第四个是神通，注释中叫做幻心，也就是神通心，显现神通时幻化出来的，汉地的注释叫做通果，就是神通的果。当示现神通时的心态属于非善非恶无记的，这种心本身也是无覆无覆的，没有烦恼。这四种后面我们还要学习。

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

“无覆则许有十二”，无覆无记法就更少了，只有十二种。它不是善法，十种大善地法是没有的；不是恶业，不是烦恼性，烦恼地法也没有；不是不善，两种不善地法也没有。不管异熟生也好，还是工巧心也好，反正它是心，一定有十种遍大地法的心所和它相应，这毫无疑问。它是欲界心的缘故，寻伺就可以包括这里面，所以是十种加两种，无覆无记具有十二种。

“睡眠不违一切故，任何之法皆加彼”，什么叫“不违一切”？睡眠可以是善、不善，也可以是无记的。既然是善，就不违一切，前面我们讲了三类心，不是善心、不善心，就是无记心。而睡眠既可以和善心、不善心相应，也可以和无记心相应，所以不违一切的意思是这样的。既然不违一切，任何之法皆加彼，都可以加，但是前提是你必须处在睡眠状态，也就是有睡眠可以加，没有睡眠就不加。

睡眠和善心或者恶心相应，有两种解释。第一种解释大恩上师在讲记中讲了，睡眠之前发心是善的，就是在善心中睡眠。比如你在修持自他相换，睡觉的时候，通过专注呼吸修施受法，吸气的时候就观想众

生的罪业、痛苦，由我来代受，呼气的时候就观想我的善根、安乐，让众生去代受。我们以前学习《修心七要》的注释，也曾经学习过这种方法，这样的心态就是菩提心摄受的善心，这种状态下的睡眠就变成了善法。还有在恶心中睡眠，比如白天受人欺负了，你在晚上睡觉之前还在愤愤不平，觉得一定要报复他，也在想怎么报复他。如果在这种发心中睡着了就属于恶。如果什么都没有想，在无记心中睡着了，就是无记了。

第二种解释是从梦境来讲的，如果做了善梦，比如你梦见了听法、发菩提心，就是属于善睡眠；如果梦到了杀生、偷盗、邪淫，就属于不善的睡眠；如果梦到走在街上，或者在商店里逛来逛去，没什么想法，没什么善，也没什么恶，就属于无记的睡眠。两方面的解释我们都可以理解，所以说睡眠“不违一切故”，可以善，可以恶，可以无记的缘故，“任何之法皆加彼”，都可以加。随逐睡眠的善心，具有寻伺，所以共有二十三，前面共有二十二个心所，这时改成二十三，可以加上睡眠。具有见解的也是二十一种，不善无杂二十生，都是可以变成二十一。然后四烦恼与嗔怒等，后悔其一二十二。因为加了一个睡眠，有覆无记变成十九，然后无覆无记变成十三，都可以加上睡眠。

前面是欲界的善恶无记已经讲完了，我们再看色界以上的法。

**后悔睡眠诸不善，第一静虑中无有，
殊胜正禅寻亦无，二禅以上伺亦无。**

这里讲到了色界，因为它和欲界情况不一样，所以有些要减掉。首先在色界中减“后悔”，为什么呢？后悔是一种忧虑，不管怎么样，忧虑才会后悔，一禅以上心苦受没有了，忧是没有的，如果没有忧，当然不会有后悔了。不管是善的方面，还是恶的方面，后悔都要去掉，如果产生一禅没有心苦受，因为后悔和忧虑是相应的，所以里面不会有后悔，这必须要减掉。其次“睡眠”要减掉，因为色界没有睡眠，不会睡觉有两种原因，一种是汉地的解释，没有睡眠的因是段食。如果你有段食，就会有睡眠，在色界没有段食，就不会有睡眠。另一种是藏传佛教的解释，因为睡眠是内收的状态，当我们诸根内收开始昏沉，昏沉再加重就睡着了，所以诸根不是外散的，而是内收的，就是说内收才有睡觉。色界的心只要一内收，马上就入定了。睡眠是因为内收才有的，而色界一内收就入禅定了，一禅入一禅，二禅入二禅，根本没有一内收就睡觉的情况。不管是没有段食，还是只要一内收就入定，反正色界是绝对没有睡眠的。

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

然后“诸不善”要去掉，注释中讲有十种不善都要去掉。十种不善中，第一个是嗔恨心，前面学习第一品见断修断时，在色界无色界中要去掉一个嗔恨，虽然贪欲等其他烦恼，但是嗔恨是没有的。从某些角度来讲，生梵天的因中，有修持四无量作为梵住之一，就是把嗔恨心等，必须要去掉。内心当中要对众生修慈悲喜舍，慈悲喜舍既是四无量心，也可以是四梵住，梵住的“梵”字就是生到梵天生到一禅的因，还是清净的意思，有很多不同的解释。从这个角度来讲，也不能有嗔恨心，如果有嗔恨心没有办法获得一禅。在五盖中有个嗔恚盖，不可能有淫欲心，嗔恨心也不可能，但是贪欲可以有。嗔心是不善的，必须要去掉，这是十中的第一个，还要去掉什么呢？要去掉无惭无愧，这个方面是不善的，这是三个了。

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

本来梵众天和梵辅天的众生不是大梵天所造的，只不过在梵天形成的时候，大梵天第一个降生，他想：“我怎么一个人呢？应该有很多眷属啊？”这样想了之后，很多众生的业力成熟，纷纷就转生于此。他就觉得这是我生的，我一起心动念众生就来了。因此他就认为这些众生是自己造的。印度的种姓也不一样，有些人是大梵天的头顶上生的，有些人是大梵天其他地方生的，大梵天脚心生的人是最低级的种姓。印度认为一切众生都是梵天所生的，梵天也是认为众生是我生的。这方面也可以理解具有谄、诤。

在注释当中也提到了，马胜比丘修定的时候，想知道四大种在什么时候灭尽。他就从定中出来，用神通前往四大天王天、三十三天，问这些天人，他们都不知道，最后辗转到了他化自在天，他化自在天的天王也不知道，推荐马胜比丘去上面的梵众天，但是梵众天也不知道，就推荐了梵辅天，梵辅天不知道，推荐了大梵天。马胜比丘用神通前往大梵天，当时大梵天正在大众当中训话，（具体不知道，我是按照自己的想法讲的），正在眷属当中洋洋得意时，马胜比丘突然来了，问他四大种在什么时候灭尽？虽然他不知道，但是不能失去权威。这么多人围绕着，突然来了一个人问四大种是怎么消灭的？这么多人在不好意思。

思，只好说这些众生都是属于我造的，他就讲这些，不直接回答。因为他回答不了，害怕丢面子，所以不敢说不知道。后来他把马胜比丘带到外面说：“这我不知道，你应该去问佛。”这就属于谄诤里面的谄，心不正直，所以在梵天中也会有这样的情况，这是佛经中的一个公案。

注释中也提到，通过修无漏定，灭尽四禅烦恼的时候就可以把四大种消尽了，因为再往上就是无色界了，四大种是色法，最多在四禅，以上就没有了，所以现前了无色定的近分定，四大种就灭尽了，或者用无漏定灭尽四禅的烦恼，这时候也没有了。从马胜比丘证悟阿罗汉果的角度来讲，我自己推测他应该是知道的，可能装作不知道，问他们到底怎么样，有可能为了折服他们的傲慢，或者留下一个思考题给他们思考，虽然佛经中没有讲，反正有一定必要。

这个例子说明了，一禅因为有主尊眷属的缘故还会有谄诤，二禅以上没有主尊眷属了，就不会有谄诤。骄是有的，他自高自大不需要和其他人比，觉得自己的功德了不起，在烦恼没有彻底调伏之前，都会有骄。梵众天人认为我生在梵众天中，很了不起；梵辅天觉得我是干部，很了不起；大梵天觉得这些都是我造的，很了不起。二禅、三禅、四禅都有这种心态，觉得自己超胜了一禅，所以怎么怎么样。有时候自高自大的心，骄是可以有的，但是谄诤就终止在一禅。因为一禅、欲界天、人间都有谄诤，所以“诸不善”的谄诤还是有的。

“第一静虑中”，前面不是说有嗔心，然后无惭无愧，再加上小烦恼地中其余七种，加起来共是十种不善业。十种不善业在第一静虑中无有，这些第一禅定都是不存在的。再往上走，“殊胜正禅寻亦无”，初分正禅过了有一个殊胜正禅，也属于一禅所摄，所以在殊胜正禅中“寻”也是没有的。前面讲了一禅有寻有伺，殊胜正禅无寻有伺，二禅以上无寻无伺等等。“二禅以上伺亦无”，不单单是伺没有了，而且前面所讲的一禅和一禅以下具有的谄诤也没有了，所以其他的都有，只有这些方面没有了。

今天我们就讲到这里。

《俱舍论》第 19 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们再一次一起学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

从佛教的历史来看，《俱舍论》是世亲菩萨进入大乘之前所造的，首先他在克什米尔学习《毗婆娑论》等小乘有部的观点，然后宣讲《毗婆娑论》时，有一种说法他是一天造一个颂词，完成了六百颂《俱舍论》，《俱舍论》是《毗婆娑论》的结集，也是相应于《对法七论》《毗婆娑论》的精华思想，主要代表有部经部的观点，小乘见解和修行方式在《俱舍论》中讲得非常清楚。如果要展开学习《俱舍论》，有很注释、讲义，有些特别广，有些比较略。如果自己有一定的智慧，也有兴趣，可以对于汉地的，比如七十卷《俱舍论》注释，一百卷《顺正理论》，还有《显宗论》等等，像以前众贤论师造的《俱舍论》观点，有些相顺于《俱舍论》的颂词，有些不一定相顺，还有驳斥的，都可以进一步地学习。如果没有这么多时间精力，把《俱舍论》的颂词搞清楚也可以。不管是自释，还是其他注释，也有一些发挥得比较深的地方，也有些辩论等，有时间精力可以尽量去参考，因为这些都是为了颂词而服务的。

学习《俱舍论》对于大乘、密乘的修行者来讲，还是有些帮助作用的，或者对于发了菩提心的菩萨来讲，人天乘的众生也需要度化，人天乘的知识也需要了解；声闻乘的众生需要度化，声闻乘修学的方法需要了解；缘觉乘需要度化，缘觉乘的修行方法、理念、思想也需要了解；要度化菩萨乘的众生，菩萨的修法也需要了解，也有这样的讲法。因此这里有些作为基础是必须要学习了解的，有些是共同的，有些是不共的。不管怎么样，我们既然现在学习了《俱舍论》，就要按照自己的时间、精力、智力，尽量把它学好。虽然上师也说了，花一年的时间能不能完全精通《俱舍论》呢？除了个别智慧特别深，或者前世熟悉的人之外，一般的人一年中要精通《俱舍论》有点困难，但是无论如何，我们在一年当中，该用的功用了，努力地学习了，即便不可能精通，但也绝对会有一个很深的印象。如果以后再学习，就不会感觉那么陌生，或者以后有时间，慢慢再来仔细地一个颂词一个颂词去看，也有了一定的基础。

己三、似相同之差别：

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

无惭即是不恭敬，无愧则是不畏罪。

喜为信心敬知惭，此二欲色界中有，

寻为粗大伺细微，我慢胜他之贡高，
骄傲即是于自法，生贪之心至极点。

如果把这些记住，我们在其他的论典中，再碰到类似的，比如惭愧、无惭愧，或者信心、恭敬、寻伺、我慢、骄傲等等就可以做一个分别。它们其实是有差别的，根据在哪里呢？根据在《俱舍论》第二品里面的心所之后，似相同差别的内容，以后如果记不太清楚可以再查一下。此处的差别还是比较明显。

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

在《俱舍论》中，“无惭即是不恭敬”，前面讲了，惭愧是恭敬功德法和具德者，无惭是对于功德法没什么恭敬心，然后对于具有功德的上师、道友，也没有什么恭敬心。我们反观内心，自己对于这些功德法是不是有恭敬心？比如佛陀讲过，一个人讲法，一个人听法，这在一切动摇的善根中是最大的善根。我们对于这个功德法有没有产生这么大的功德，我一定要得到的想法，或者转坛城、念观音心咒、禅修等功德很大，对功德法内心是不是有一种恭敬心？因为有了恭敬心，我们对功德法本身不会小视，在有精力、时间时，自己肯定会趣入功德法中去行持，所以无惭是对于功德、具有功德者都没有恭敬。我们就反观内心，自己是不是一个无惭者，对于功德和具有功德的人是不是不恭敬？如果不恭敬，就是无惭。这里也要分的，有时可能对这个具有功德的人恭敬，比如自己的上师，对于那个具有功德的人，虽然他有功德，但是自己对他没有什么恭敬心，这也是某种差别下的无惭者。

不管怎么样，只要具有功德我们就应该恭敬，佛陀说的四依四不依中也有一个依法不依人，不管这个人怎么样，自己看他顺眼也好，不顺眼也好，如果他真正具有功德，我们就应该恭敬，也可以这样去了解。

“无愧则是不畏罪”，所谓的无愧是什么呢？无愧是不畏惧罪业，对于罪业无所谓，没有什么畏惧的。我们学习佛法之后，佛陀在律经、仪典中讲，如果你这样去做会有这样的罪业，有小的罪业、中等罪业，或者很大的罪业，虽然讲了身语意方面很多的罪业，但是自己对于罪业没有什么畏惧称之为无愧，反过来我们畏惧罪业就是有愧。还有一些人对罪业无所谓，造了罪之后，自己觉得没什么这是无惭，然后在别人面前也无所谓，比如在上师、三宝、道友面前觉得自己造了罪没什么。如果是看待于别人，自己无所谓叫做无愧，其他注释中对于无惭无愧是这样解释的。如果反过来按照这种解释惭愧是什么呢？所谓的惭是针对自己来讲，我今天造罪业很不好，觉得非常羞愧；我造了这个罪业之后，在上师三宝面前很不好意思，针对别人自己觉得很羞愧叫做愧。惭是针对自己造罪后的羞愧状态，愧是在别人面前觉得很羞愧。在其他颂词中，也有这样的解释，而《俱舍论》中主要是不恭敬，不畏罪。

下面是对信心和惭愧之间做一个辨别，从汉文的角度，按照我们平常的习惯不太容易混淆，也许是梵文的信心和惭愧比较接近，所以此处把信心和惭愧进行辨别。所谓信心是什么呢？喜是一种信心。注释中讲，喜爱有两种，一种是染污爱，就是对自己的儿女、妻子、丈夫等家人的喜爱。因为夹杂了贪执等烦恼，将这些执为我所，这是通过烦恼方面欢喜的。还有一种非染污爱，是没有杂染污的爱，对于佛陀、功德法的欢喜，叫做非染污爱。所谓的信心就是一种欢喜，对佛陀上师产生欢喜，就是产生信心。大恩上师以前也是再再地讲，对上师的欢喜心，有时是欢喜，有时是信心，到底是信心，还是欢喜心，都搞不清楚。上师也经常批评对上师染污的欢喜，只有没有染污的欢喜才是信心。从信心的本体来讲，的确有欢喜的意思。从反方面来讲，遣除了怀疑的状态就是信心。

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

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

“此二欲色界中有”，信心和知惭在欲界和色界中有，言下之意就是直接否定了在无色界中没有信心和知惭。真的没有吗？注释中讲也要分情况，对于人方面的信心和知惭是没有的。因为无色界不存在粗大的补特伽罗身体，不像在欲界色界中，人和人相互之间有种对境，我对这个人产生欢喜心，对那个人的功德产生恭敬心，就有信心和知惭，但是无色界是特殊的地方，没有色蕴存在，相互之间不是一个对境，没有缘张三李四，产生欢喜，产生信心，或者某某某的禅定很清净，我对他产生了恭敬，没有这种对人方面的信心、惭愧，但是信进念定慧五根对法的信心在无色界是有的，也有对法的恭敬。此处否定了无色界主要是没有针对人方面的信心、恭敬。

下面再讲寻和伺，有时寻伺二者我们也是放在一起讲，比如有寻有伺、寻伺心等等，寻伺有什么差别呢？“寻为粗大伺细微”，以前在学习寻伺时介绍过，此处是颂词中第一次正式出现二者的法相。在辨别相同差别时，所谓的寻是粗大的心，伺是了知细微的心。全知麦彭仁波切在其他的注释中讲了，比如我们看比较远的地方，整体的法看得比较明显，比如看到瓶子粗大的方面叫做寻，再走近一点点，看到细微的

地方，比如瓶子的花纹、商标、裂缝，叫做伺。所谓的寻伺，也要观待境。针对整个瓶子来讲，上面贴的商标是细微的，如果你要进一步地把商标当成一个粗大的对境来观察，这个商标就变成寻了，商标上面是什么字，日期是什么，这些更细微的就变成伺了。寻和伺一个是整体的，一个是细微的，寻是比较粗大的，伺是比较细微的，从心的辨别粗大和细微对境的角度，内心也是安住在粗大和细微的状态当中，一个叫做寻，一个叫做伺。

寻和伺能不能同时出现呢？大恩上师在讲记中讲，在同一时间，安住寻，也安住伺很困难。因为寻和伺带有一定的分别，虽然眼识是无分别识有寻有伺，但是真正辨别粗细时，同时产生有一定的困难，只能交替产生。从相续的角度，一个人可以具有寻伺。第一刹那是寻，第二刹那是伺。大概的意思是同时我看到了粗，又看到了细。这时稍微有一点需要辨别的，但是从相续的角度来讲，没有丝毫问题。

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

所谓的骄傲，既是于自法生贪之心至极点，此处“于自法”的意思是说他并没有和别人比较，而是对于自己所具有的法很贪执，觉得自己很好看，很有勇气等等，叫做骄傲。他并没有和别人比较，就产生一个胜他贡高的心，觉得自己了不起，自己的相貌、智慧、处事能力各方面都是可以的，这是一种骄傲，所以我慢和骄傲之间最大的差别，我慢是观待于别人，和别人比较之后，产生一种贡高的心；骄傲不观待别人，比如一个人在家里看到镜子里面的自己，啊，这个人可以，长得非常好，觉得自己相貌很好，方方面面都可以，对自法，自相续中具足的相貌等等，生贪之心已经达到了极点的状态，觉得自己没有什么缺陷，叫做骄傲，骄傲也分很多种。有时觉得虽然可能没那么圆满，但是还算可以，也算是骄傲的一种，此处生贪之心至极点也可以这样理解。主要是不和人比较时称之为骄傲，和别人比较叫做我慢。这方面世亲菩萨分析得比较清楚。

己四、似不同之一体：

因为这里在讲心心所，把人们内心的状态分析得非常细致，所以这么多心所，小乘中讲了四十六种心所，每一种心所心理状态都不一样。以前大恩上师说过，世间的心理学和佛教中讲的心明差别很大。而且这里把心各式各样的状态，很细的差别都讲得很清楚，相同不相同的地方、法和法之间的差别、各自的自体都非常清楚。如果我们对这方面的法比较通达，内心产生状态时也比较容易认知，而不是说迷迷糊糊的反正这个心产生了，到底是哪种心呢？从心的角度来讲，比较粗大的心，自己都是一种自证，但是有些比较细微的方面，或混在一起时，可能会没办法知道这是哪种心，如果不知道是哪种心，要去分类对治就会稍显困难。

虽然不管怎么说，什么心识生起来，我都用空性去对治，安住在空性当中，这也可以，但在没有达到胜义谛之前，世俗的法对治起来也是比较管用的，毕竟胜义谛的法很深。如果我们内心有了空正见的觉受之后，任何一个心态产生了，都可以去用空性安住、对治。在没有达到这么深的修法之前，自己应该用世俗的法，因为世俗的心和心之间，可以去观待压伏的。如果把这些心的状态了解得很清楚，对于调伏认知自己烦恼的产生也有很多帮助。

**心意与识实一体，心与心所及有依，
有缘有形与相应，相应亦有五种也。**

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

看起来不同其实是一体，第一句中有三个：心、意、识。在唯识等其他地方都在讲不同的心意识分别是什么？分别通过阿赖耶识、末那识和第六意识对待心意识的说法。其实每个众生的心只有一体，只有一个识的相续。观待不同的根、作用，安立了不同的识和心所，其实内心都是一样的。此处从心、意、识的角度来讲，都是一个本体。此处我们注释中的心，能够辨别这是善，那是恶。意主要是了别色、声、香、味、触等法，因为意有时理解成意根，如果是意根就可以了解其他外在的色声等法。识的所缘境不一定是色等法了，它的所缘境的范围很宽。从意识的角度来讲，也可以了别所缘境。

不管是辨别善恶，了别色等法，还是对所缘境的了别，都是识的一种功用。虽然是一体的心识，为什么要分为不同的名词呢？这也有他的必要。全知麦彭仁波切在《中观庄严论》注释中讲了，这样有不同的必要。因为词句表达的侧面不一样，所以我们以前学习中观时，也经常提到这个问题，本体有时会用空性来讲，有时用无自性、无实有、如来藏或者实相来讲，虽然讲的都是一个本体，但是讲空性的时候，有些人就了解不了，不知道空性是什么？是不是我们平时所讲的瓶子里没有水的空啊？觉得这个空很抽象，很难了解，但是换一个词，说空就是无实有。对方就觉得无实有好理解，虽然显现，但是没有实有的，或者

说无自性，他也可以理解。虽然意义还是一个，但是换一个词之后有些人更容易通达。

既然意义是一样，有什么必要安立不同的词语呢？我们说心对善恶能够辨别的，对色法也可以了知。虽然意义、本体是一个，但是因为一个法有不同的侧面，一个词语可能没办法表达所有的侧面，所以就用不同的词语来表达。比如如来藏也是空性的，有时佛陀会用三解脱门、功德法来表示如来藏，一个法有不同的侧面可以了解，而一个词语表达的范围有限，有时候就出现了很多不同的词语来表达一个自性。实相、空性、如来藏、光明、离戏或者无实有，都是表达一个意义。每个词都有表达的不同侧面，当我们把所有词句的意义都了解了，对于这个本体各方面的意义做归摄时就会知道了，心、意、识也有这种本体。佛教、世间安立不同的名称都是这样的，这也是一种词的语境。虽然不同词语的语境可以表达不同含义，但是不影响它的本体是一个，即便本体是一个，但表达的方式、侧面可以有很多，所以有这样不同的差别。

汉地的注释当中所谓的心有收集的意思，集其三门，可以生起，可以把三门集起来。意就是思量，识就是了别，反正心意识的本体就是这样，我们平时看到的心、意和识到底是三个，还是一个？在《俱舍论》当中讲的很清楚，心、意与识实一体，只不过表达的侧面不同而已，本体就是一个。

除了心意识之外，还有心、心所、有依、有缘、有形、相应，我们看起来好像不一样，有部也讲了，心和心所是分开的，各有各的实体，但是自己的内部本体是一样的，所以心和心所是一样的。然后“及有依”。“有依”是什么呢？就是有所依的意思。谁和谁有所依呢？心和心所是有所依的。它们依靠什么呢？心和心所都依靠六根产生，所以说有所依。心和心所有六根作为所依叫做有所依。有缘叫做有所缘。谁有所缘呢？心和心所有所缘，可以缘对境，“缘”字就是缘取，意思是缘取、执著。我们不是说和佛有缘、无缘，所谓的有缘无缘出现在法意中，有时要看场合。麦彭仁波切在《中观庄严论》注释中告诉我们一个窍诀，他说对于相似的词句，我们要看它出现在什么场合，就会知道它表达的意义。如果出现在中观的心识中，就是可以缘取，可以执著，叫做有缘。如果出现在其他地方，比如和佛因缘很深，我们是有善缘的人，就是属于因缘方面了。

“有形”是具有这样的形象，比如心识带着境，识在任何时候都要带境的，有时带着蓝色、青色的识，有时带着柱子瓶子的识，从这个方面讲，它是有蓝色、黄色等形象的心识。心与心所是有形的，也是相应的。平常我们说相应形，心与心所是相应的。怎么相应呢？此处讲了相应的根据，为什么是相应的？最后一句“相应亦有五种也”讲的是相应，安立相应有五个根据。第一个是根依，心和心所的根依是一致的。如果心王依靠眼根，心所也依靠眼根；如果心王依靠耳根，心所也依靠耳根，所以根依是一样的，心王心所都是以六根作为根依，二者之间是相应。我们同时缘的时候，心王心所产生的是同类，这时我的心王依靠的是眼根，心所依靠的是耳根，这不可能，它们的根依是一样的。

“有缘”是心王缘什么，心所就缘什么，心王心所所缘境是一致的，叫做相应。“有形”的意思是比如心王所缘的是蓝色的形象，心所也是蓝色的形象，二者之间从这个角度来讲也是相应的。五种中的前三种在颂词里面出现了有依、有缘、形象，这方面没什么差异。后两种没有讲，第四个是时间，时间是一致的。心王产生的时候，心所也同时产生，时间可以从生住异灭来安立，心王产生了，心所绝对会同时产生；心王一住，心所就住；心王变，心所就变；心王灭，心所就灭。心王心所从时间的角度来讲，一刹那中生，一刹那中灭，二者之间成住同质，生住异灭完完全全一样，所以从时间的角度来讲是一致的。

最后从物质的角度来讲，它们也是一致的。不可能出现心王缘乐，心所缘苦这种相反的情况，当心王缘快乐的时候，心所一定是缘快乐的；当心王缘痛苦的时候，心所也是缘痛苦的，二者之间没有差别。这就是五种相应。平时我们说相应法，到底是什么相应法呢？心王和心所是相应的，到底怎么安立相应的？颂词最后一句讲到了相应有五种，就把相应行的相应讲得很清楚，它们的根依、所缘、形象、时间、物质是一样的，这方面我们必须记住。因此安立相应是有根据的，不是随随便便说这是相应的，那是不相应的。

不相应行不具有五种相应，所以不能叫做相应行，后面我们要讲到不相应行。因为所有心所都是相应的，和谁相应？和心王相应。为什么相应？五种根据安立相应。因为既是相应的，又包括在行蕴中，所以叫做相应行。行蕴包括了相应行和不相应行，前面相应行已经讲完了。

戊二（不相应行产生之理）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

我们了解了相应行，不相应行就比较容易理解了，虽然从某个角度来讲，不相应行中的十四种有为法有时和色法、心不相应的，但是从严格意义上讲相应只是什么呢？这里所讲到的心王心所之间五个条件全部具备了，才能称为相应，其他的没办法安立。不相应行里的得、非得等，就是和心王不相应，没有同一个根依、所缘，时间、物质等也不一致，所以和心王不相应，它是不相应，还有包括在行蕴中，叫做不相应行。它本身是有为法，也是造作迁流的自体。

己一、略说：

“略说”是把不相应行的名称等首先列出来，然后一个个地解释。《俱舍论》是这样的习惯，这种特点在弥勒五论中更加明显，弥勒五论中首先讲到总说，归摄之后慢慢，一层一层剥开。弥勒菩萨、世亲菩

萨讲法是大海波浪的讲解方式，大海的波浪是从中心开始，像地震波一样，一圈一圈地慢慢朝四周扩散，首先把颂词归摄中心点，然后一层一层展开宣讲，这里也是这样。首先把十四个不相应行标出来，然后一个一个解释。

**一切不相应行者，得绳非得与同类，
无想二定命法相，名称之聚等亦摄。**

所有不相应行包括十四种，在《俱舍论》中有十四种，其他《毗婆沙论》唯识等还有其他的不相应行。有部和唯识等不相应行的本体不一样，其他宗派不相应行是假立的法，有部不相应行是有本体、实有，所以五类法三时一切有，也是承许过去、现在、未来是实有的，过去、未来的法也是实有的，这是有部的特殊观点。如果是经部，过去、未来不是实有的，只有现在的法是实有的，但是有部是三时一切有，除了三时存在的，其他五类法，色法、心法、心所法、不相应法、无为法都是实有的，所以叫做一切有部，有时说有部或者三时一切有部。唯识等讲到可也有不相应行，但是它不是实有的自性，而是观待于色心，假立的不相应行而已，没有实体存在。有部认为这是实有存在的，没有不相应行很多观点安立不了，必须要有实有的不行应行。前面再再讲，我们学习时知道有部宗的观点是这样的就可以了，如果要通过很多道理分析观察，就没办法真正找到非常合理的根据。

以前慈诚罗珠堪布讲过，学习有部和《俱舍论》，我们就知道他这样讲的就可以了。有时候里面有些辩论，了解一下也可以，知道之后就可以了，有些用得上，有些不一定用得上，所以对于不相应行本体，有些众生的根基是需要的，如果没有这些作为支撑，整个体系就建立不起来。作为有部的修行者，如果中间缺少一个，整个修行体系就会散架，道次第就会建立不起来了，他的怀疑遣除不了，定解无法产生，这时让他怎么去修无我、戒律呢？内心会有很大的疑惑，所以必须要相应他的根基建立他能接受的法。

有部中很多修行次第针对有些人来讲，如果证悟之后再返回头来看，那些观点确实不合理，但是当前要过桥的时候，有些观点必须要有，而且必须这样安立。如果不这样安立有些根基的人接受不了，你说无自性就可以了，不需要用一切都是无自性的，空性当中生，空性当中灭，这些中观的根基可以安立，但是有部、唯识不行。唯识宗必须安立一个阿赖耶识，如果有阿赖耶识作为一个基，所有的业存在这个基上面，然后随自己的相续迁流，就不会失坏。虽然中观宗不需要阿赖耶识，但是其他有部、经部有各自安立业果的方式，如果把他们的次第打破了，他们就没法修行，产生不了定解。因此我们了解的时候，对于经部宗有些不合理的观点，我们站在上面的宗派向下看的时候可以观察，从他们自宗的角度来讲必须要这样安立。不管怎么样他们的核心不是你的过去、未来是不是实有的，这些不障碍他们证悟阿罗汉果。真正障碍他们证悟阿罗汉果的就是我执，所以他最后把这些过渡好了，只要抓住了四谛十六行相，把无我抉择出来修持就可以了。至于其他三时是不是实有的，对他来讲不存在根本的障碍。我们站在中观的角度，从上面的宗派看下面的宗派，三时实有就是不合理的，但是对他来讲不合理也没什么，有清净的戒律，有四谛十六行相修行的无我空性，主要的东西抓住了没有丢掉。其他的道理可以让他们的体系安立下去，支撑他对业因果的信心，他知道我的戒体存在，为什么？因为有得存在，所以我的戒体就不会失坏，它是一个无表色，是存在的。安立了这个，他对此坚信不疑，在我的内心是有戒体的，在这个基础上再修无我，慢慢就可以灭除烦恼了。

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

所有的不相应行，十四中第一是得绳，有些地方叫得，此处翻译成得绳。第二就是非得，第三就是叫同类；第四叫无想，无想就是无想定，修无想定的果。然后二定就是无想定和灭尽定，都是属于不相应行。前面提到二十二根的命根在这个地方出现了。一切有为法的法相是生、住、异、灭；然后名称当中包含三个，名称、词句、文字。前面七个加四个，就是十一个，后面三个加起来是十四个不相应行。

“等亦摄”，其他的地方，不是唯识，在其他有部论典中有时要加一个破和合僧不相应行、自性不相应行等，所以亦摄也可以包括在不相应行中，但是在《俱舍论》中，只是讲到十四种不相应行，其他没讲。

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

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

庚一（得绳非得）分二：一、真实宣说得绳非得；二、宣说彼之特法。

辛一、真实宣说得绳非得：

得和非得是在有无中相对来讲，有时是比较复杂、比较重要的一个。

得有非得与具得，得绳以及非获得，

均为自相续所摄，二种灭法亦复然。

“得有新得与具得”，所谓的“得”，有新得和具得的，然后新得和具得的“得绳以及非获得”，得绳以上讲到了得，非获得就是非得。以前大恩上师说过，翻译的时候，“得绳”的“绳”字是一个比喻，就像牛和货物之间，或者我们要背东西，货物是所得的法，人是能得的人，能背和所背。我们要得到所得的法，中间有一个连接，就像用一根绳子把人和货物连接起来，货物不会丢失，背起来也很容易，货物和人建立了一种比较密切的关系，这方面就是得。得像绳子一样，绳子可以连接牦牛和货物，或者我们和货物之间，就用绳子连接，东西不会掉，背起来很轻松。在汉译中没有绳，就是得和非得，为了让我们容易理解，把比喻中的绳翻译出来，叫做得绳。注释当中讲到了，所谓得绳是所得的法，对普特伽罗来说是能具有的物质。

比如受戒时的戒体，就是我们所得的法，所得的戒体与普特伽罗之间能够具有，就是我们能够具有戒体，谁能让我们具有戒体呢？就是得绳。得绳我具有戒体，是一种实有的物质。相当于绳子一样的得，功用就是能够让我们具有这样的法。针对分别念比较重的人，觉得虽然我受了戒，但是我怎样才能具有戒体呢？有一种物质叫得绳，如果有了得绳之后，戒体和你的相续一直保持联系，不会散失，乃至你没有出现舍戒、破戒的因缘，没有到达尽形寿之前，都会一直持续存在。他想有一个得就可以了，我相续当中的戒律就可以安住，此处针对普特伽罗来讲是能具有的物质。如果这时对这些有部的人来讲，这就是相续、种子、无自性的，他会接受不了。如果有一个得，而且这个物质是实有的东西，一直会存在，在你受戒时就出现了，出现之后，一直摄受让你的相续具有戒律。这样想他就放心了，我的戒体是安全的，就是这样。针对普特伽罗来讲，得是一种能够具有的物质。

所谓的得有新得与具得，如果我们去看汉译的参考书，另外的名词叫做获和成就。获是获得，这里翻译做新得，就是以前没有得到，第一刹那得到了，叫做新得。得有两个状态，最初一刹那叫获，获完之后，如果没有失坏，延续到第二刹那了，叫做成就。这里是新得与具得，第一刹那叫新得，第二刹那之后叫具得，虽然名词不同，对照意义没有什么差别。

首先看新得和具得，新得又分了两种。这里讲了“则有新得与第二刹那以后持续的具得两种”，“持续的具得”在汉译叫做成就。因为所谓的获，刚开始得到的一刹那叫做获，第二刹那之后不能叫获，所以不能叫获，然后也不能叫成就。因为第一刹那刚刚得到，还不是第二刹那第三刹那延续的状态，所以获不是成就，成就不是获。二者之间这样从第一刹那到第二刹那之后的状态，分别叫做新得和具得，第一个刹那叫新得，第二刹那以后持续地存在叫做具得。

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

第二种是失后新得，以前得到过禅定，比如一禅到四禅以前得到过，然后失坏了，后面通过修行重新生起来，这叫做失后新得。这些没有什么复杂，以这一世来讲也可以，比如我在两年前曾经得到过初禅，但是因为出定位某一个对境现前时，没有调伏好自己的心，退失了禅定，自己又产生了欲界心。后来我又开始精进地闭关修行，过了几个月，重新又得到了初禅，失去了重新再得到，就是失后新得。当我们重新得到禅定，内心有一个得绳生起，能得是我们的相续，所得的法是什么？所得的法不是禅定，就是其他的烦恼，反正是和我们相续有关的法，所得的法叫得之得。大恩上师在注释中，讲了得之得，我看上师解释的意思，不是说得他自己还有个得，而是所得到的法，比如我们所得到的戒律、禅定等方面叫做得之得。

我们是能得的人，还有所得的法，我们生起的时候，有一个得生起，中间不相应行的物质就会产生。相续也许是我们的身心，自己的身心不是色蕴所摄，就是心王心所本体所摄，所得的法和我们的相续有关的，我们要分清楚能得的相续和所得的法的自性，然后把这个分开完之后，这里有个不相应行的得，当我生起禅定时，不相应行的得就生起来了，这里有三个，一个是能得、一个是所得、一个是得，得就是不相应行的得绳。我们以前从来没有得到过法，在得到法的同时，有一个得生起，第二刹那之后叫具得，以前得到过失去了重新得到，也有一个不相应行的得生起来，就是失后新得。

汉译为成就，此处叫具得，就是第二刹那之后的具得，具得也有两种。第一种持续具得，“是指诸如彼等从第二刹那以后的得绳持续生起”，反正是从第二刹那后没有遇到违品之前持续存在，叫做持续具得。持续的具得分两种，未失新得的具得和失后新得的具得。前面讲新得的时候讲了两种，两种新得都可以有

持续的具得。未失新得是第一刹那得到，第二刹那之后开始延续；失后新得是第一刹那重新获得，第二刹那之后这种状态延续下去。持续具得指第二刹那后不断地存在，名称叫具得，汉译变成了成就，第一刹那叫获，第二刹之后叫成就，反正只要没有遇到违缘前，一直这样成就。

第二种本有之具得，是“诸凡夫未曾生起摧毁有顶烦恼的对治而本有的具得”。主要指凡夫没有摧毁有顶的烦恼，凡夫摧毁不了有顶烦恼，有顶烦恼是非想非非想，圣者可以用有漏道摧毁，圣者相续中不会存在这种烦恼，如果用无漏道，说明身份已经变成了圣者，就不是凡夫相续中具有有顶。有漏道摧毁烦恼的方式是厌下而欣上，厌恶下面状态而欣求上面的状态，当凡夫位修到非想非非想时可以厌下但没有欣上，他再往上就出三界了，自己缘不了无漏法，凡夫人内心的烦恼通过有漏道，永远摧毁不了，没办法超越三界有顶。这和外道虽然可以修到非想非非想，但是没办法获得圣道的道理是一样的。通过有漏世间道的方式没有办法再欣上了，比如我是第四禅，我可以厌恶下面欲界的状态，欣求上面无色界的状态，欣求空无边处，上面四个无色定都可以这样，乃至到了无所有处也可以厌恶无所有处的禅定太粗了，而欣求非想非非想处的禅定，他的心可以缘到上面的有漏定。通过这样的方式舍弃无所有定得到非想非非想定，但是非想非非想定是三有之顶，再上去就出三界，他的心缘不了上面的无漏法，只能达到非想非非想，通过有漏道出不了三界。

因为凡夫从来没有产生过有顶烦恼的对治，所以有顶烦恼的本体是持续本有的具得，凡夫的相续当中从来没有遇到过这种障碍违品，对有漏的凡夫内心当中有顶的烦恼来讲是本有之具得，具得是持续性存在的，有顶的烦恼在我们的相续中是持续存在的，不是初得、新得，而是具得。在我们相续中所具有的有顶烦恼是本有的具得，它是持续性存在的。如果使用无漏道在见道一刹那，你的凡夫相续就舍弃了，那时你是通过无漏的相续摧毁有顶的烦恼，如果通过有漏道就摧毁不了，从这个角度来讲，凡夫相续当中永远存在有顶烦恼，摧毁不了，当获得见道时你的相续变成了圣者，和凡夫的相续无关了，凡夫相续中的有顶烦恼从这个角度来讲是本有具得的，这是特殊情况。我们讲到的得到目前为止还不复杂，也有可能永远不复杂。

非得，是反过来讲，前面得是得到，没有得到就是非得，非得也是一个实有的法。当你没有得到法的时候就是非得，前面讲得到戒体是得，如果没有得到戒体就是非得，没有得到任何东西。如果站在上面的宗派来讲，没有得到就没有得到，反正因缘不具足，但是在有部讲，没有得到就有一种实有存在的法叫做非得。所得的法比如戒体对于补特伽罗来说不具有，我不具有这个戒体，就是非得。

非得有两种，即未得之非得与不具之非得，和前面的意义差不多的，反过来就可以了。我们把前面的得、新得、具得等概念搞清楚，其实不复杂，新得是以前没有现在得到了；具有刹那后叫具得。如果反过来是一样的，改成了非得，就是未得之非得。注释当中这样讲，“诸如生起无学道第一刹那之时有顶之烦恼的非得”。有顶的烦恼本来在我们的相续中一直存在着，从来没有失去过，我们要注意现在开始失去了，这时的第一刹那开始，叫做未得之非得。从烦恼的角度来讲，烦恼在我们相续当中本来一直存在，以前从来没有失去过，因为对治道从来没有生起，没有被摧毁过，现在生起无学道的第一刹那开始，一直存在的有顶烦恼现在开始失去了，第一刹那开始失去，这时叫未得之非得。

当我们无学道的智慧产生，这里不是在讲得，这是讲非得。非得就是什么失去了？什么没有了？烦恼没有了。以前一直有，现在开始没有了，当他产生的第一刹那开始没有烦恼。比如见断也是一样的，以前在我们相续当中一直存在的，当产生无漏的第一刹那见断开始没有，和这个意思一样。此处当我们得到无学道，无学道是阿罗汉果，必须要摧毁所有的三界烦恼，有顶的烦恼在我们相续中，一直没有动摇过，从来没有失去过，他是持续存在，但是这时的第一刹那开始，失去以前的状态了，叫做未得之非得。这方面不是很难，关键是我们要把前面的“得”搞清楚，什么是未得非得？具得是什么？搞清楚之后再反过来，就理解了非得有两种，就是以前从来没有失去过现在开始失去了。

不具之非得，“诸如从禅定中退失的第一刹那时的非得”。这时不具之非得相当于非得完了之后，前面有一个获。第一刹那从得的角度来讲叫获，第二刹那叫成就。反过来讲，第一刹那失去叫做非得，第二刹那之后叫不成就，他没有成就，反过来就可以。前面有一个新得和具得，就是第一刹那第二刹那，此处未得之非得就是第一刹那，不具之非得相当于第二刹那，把前面的成就、具得反过来。第一刹那叫做非得，第二刹那之后叫做不具之非得，这也不是太难。第一刹那叫非得和前面一样，反正第一刹那退失了，比如以前我是有禅定的，现在我第一刹那退失了，禅定没有了，第一刹那当你的禅定退失时非得就产生了，非得产生之后第一刹那叫做非得，第二刹那之后叫不具之非得，如果第二刹那之后你还没有恢复，乃至没有恢复期间，不具之非得都是持续存在的。第一刹那叫什么？第二刹那叫什么？把这个方面理解好了之后就是这样，第二刹那以后叫做不具之非得。

后面还有一个“与凡夫未生起无漏道时彼之非得”，这是另外一种情况。第一种情况是你的禅定第一刹那退失叫非得，第二刹那之后叫做不具之非得；第二种情况就是“凡夫未生起无漏道时彼之非得”，凡夫没有产生无漏道之前，从我们相续中无漏道的角度来讲，因为没有得到无漏道，其实在我们的相续中是

持续地存在非得的，从这个角度来讲叫做不具之非得，所以在我们乃至没有产生无漏道之前，相续中的非得全叫做不具之非得。因为它早就是第二刹那之后了，所以我们相续当中没有产生无漏道，这叫做非得，但是我们现在乃至没有产生无漏道之前延续的状态，都叫做不具之非得。因为都是第二刹那之后的事情，持续存在……所以从这个方面讲，叫做不具之非得。

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

此处新得有两种，第一刹那叫新得，第二刹那叫具得。非得就是反过来，第一刹那开始失去了，叫做非得，第二刹那之后叫不具之非得，就是这种情况。这里在讲非得的体相，下面会讲它的特法。体相的角度来讲就是得和非得。

“均为自相续所摄”，得和非得都是自相续所摄的法，就简别了两种法。哪两种法呢？第一，是他相续所摄的法，得和非得都是自己的，不可能是我得到这个法后，得在别人相续当中，这不可能。反正如果得到戒律，这个得就是我的；生起烦恼，这个得就是我的，所以得、非得都是在我相续中讲的。虽然我得到这个法了，但是得绳是在某某人的相续中，这是不可能的事情。第二，非相续法也要简别。这里只是自相续，非相续的所摄的法，大恩上师在讲记中讲到了，就像外面的瓶子柱子，还有得到饮食等等，就是属于不是自相续所摄的法。如果是这样，比如我第一刹那得到了一碗饭，如果得是属于我的，虽然第一刹那我得到了，但是第二刹那之后又被抢走了，别人要吃这碗饭，饭就不归我了，归他了。因此外面的法不确定，是共同的，非自相续所摄的法不安立得、非得。主要是禅定、心所、烦恼、智慧、戒体等等，这些自相续所摄的法，得可以生起来，其他不安立得，所以此处说均为自相续所摄，这些是自相续不共的。因为外面的物体是共同的，可能是自己，也可能他人拿走了，所以共同的法不包括在内，没有得和非得等安立。自己的境界或者戒体等，这些是不共的，所以安立在自相续所摄。

“二种灭法亦复然”，意思是什么呢？前面讲有三种无为法，无论如何虚空无为没有得、非得，但是择灭无为和非择灭无为二种有得、非得。“亦复然”的意思是有得也有非得，但是它们是不是相续所摄呢？不是相续所摄。前面有些是这样过渡的，既然是非相续所摄的法，没有得、非得，那择灭和非择灭有没有得、非得？这是特殊情况。择灭和非择灭不是相续所摄的，为什么择灭和非择灭不是相续所摄的？因为它不是三界所摄法，而是无漏法。无漏法不属于三界任何一界所摄，从这个角度来讲不包括所谓的相续，因为是无漏法，所以是非相续所摄的法。

既然非相续所摄，怎么可以安立为有择灭有非抉择灭呢？因为择灭和非抉择灭这个灭的自体，是非三界所摄，是出三界的，但是它的所破法是自相续所摄的，所以灭了法之后的抉择灭或者非抉择灭，也可以有得和非得。比如我们得到了圣道，叫做抉择灭的得。我们没有证悟圣道就是非得，叫做抉择灭的非得。

非抉择灭也是一样的。非抉择灭是缺缘不生，当缺缘没有产生这个法的时候，尤其是自相续的这些法，这时非抉择灭的得就产生了。反过来讲，如果是因缘和合了，这个法已经产生了就叫非得，就是非抉择灭没有得到，得到非抉择灭一定是缺缘不生的，没有产生灭，就是属于得。得绳就是非抉择灭出现了，出现非抉择灭就是没有产生任何法。如果这个法因缘和合产生了叫做非得，因为法已经有了就不是非抉择灭了，所以非抉择灭的非得就是没有具有，没有获得，所以这说是二种灭法亦复然。这里的灭法本身就是非三界所摄的法，但所破的法是相续所摄，所以说我们可以把抉择灭和非抉择灭安立为有得和非得，因为得非得均为自相续所摄，有个特殊情况，抉择灭非择灭有没有这样得非得？可以有。但是它的所破是相续所摄的缘故，虽然可以有得非得，但是二灭的自体一定是出三界的，它们是无漏法不是三界所摄，所以不是相续所摄的法，这方面我们要了解。

以上把得非得大概的体系介绍一下，关键我们首先明白得的状态是实有的物质，然后新得、具得是什么？把这些搞清楚了就比较容易理解，单单从我们的注释的角度来讲，还是很好理解的，里面没有讲特殊复杂的观点，所以我们学第一遍的时候这就可以了，至于很大的注释，很深的辩论啊，如果有了基础，把这里的概念搞清楚以后，再去看其他的比较深的注释，就可以理解。如果现在一下子看很大的注释，会非常困难，肯定会头痛。提前准备好几包头痛药放在旁边，然后边看边吃，缓解一下才可以，否则里面还是复杂得很。我们现在首先把比较简单的东西搞熟了，然后再去看比较深的，慢慢就会把得非得里面比较关键的东西了解清楚了。目前来讲我们的注释还是比较容易懂的，以前大恩上师翻译时，也是考虑到这个注释不广不略，这些词句比较容易理解。慈诚罗珠堪布也是赞叹过蒋阳洛德旺波尊者的《俱舍论》注释，还有一个是因明方面的《量理宝藏论》的注释非常好，不广也不略。对于初学者理解词句大概的意思非常管用，所以我们学的时候，关键的东西里面已经讲了，再加上大恩上师也讲了这个注释，我们自己也有其他的参考，目前来讲很多的颂词注释不是特别难懂。

今天我们就讲到这里。

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

辛二（宣说彼之特法）分二：壬一、得绳的特法；壬二、非得的特法。

前面是它们的体性，现在是它们的特法。

壬一、得绳之特法：

法有三时得三种，善等得绳为善等，
摄彼得绳属彼戒，不属三界有四法。

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

“法有三时得三种”，“法”就是所得之法，这不是得绳。比如我们前面学习到的戒律，得到的属于相续的自性。所得的法有三时所摄，上节课分析了一下，分别是能得、所得、得绳。能得是我们的相续，所得是相续想要获得或者已得的法，不管是善法恶法、善心恶心，或者善的戒律、恶的戒律，都包括所得，叫做所得之法。“法有三时”，有属于过去、现在、未来的所得之法。因为有部宗承许三时实有，虽然过去的法已经过去，但是还可以安立，它是实有的；未来的法还未出生，但是将来必定会出生，所以也是一种实有法，现在的法更不用说。过去法有本体的缘故有得，现在、未来的法也有得。法有三时，总的来说得绳可以分为属于过去、现在、未来的法。

如果详细分，过去的法可分三种。虽然法已经过去，但是得也可以分为三种，因为总的得有三种情况。第一种是法前得，现在的法得到之前，它的得绳已经体现出来了，此处主要是很强大的心法，一方面属于心法，一方面是善恶的有记心，如果心力特别强大，法还没有出现之前，得可以提前出来，叫做法前得。就是在所得法之前，首先有了得。第二种是法俱得，得绳和所得的法同时出现，两者是俱时的。“俱”是在一个时间中。第三种是法后得，法先出来得在后面。

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

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

这三种情况还可以分，过去所得的法已经成为过去式又分三，即过去法的过去得、过去法的现在得、过去法的未来得，看起来好像很复杂，其实不复杂，就是法前、法俱和法后三种情况，只不过是所得的法不是现在。因为我们刚才分析的三种都是以现在所得法为标准，所以得在我们现在所得的法前面为法前得；得绳和我们现在所得的法同时为法俱得；法现在已经有了得在后面为法后得，就三种标准。只不过现在我们把所得法安立为过去，和观察现在的法前、法俱和法后是一样的。

过去法的过去得，就是法已经过去，但是得比过去的法还要提前。比如昨天的法已经过去，昨天我们12点得到一个戒，当然戒从法前得的角度来讲没有，只有得到阿罗汉果位可以。虽然我们昨天12点得到了法，但是这个得相当于昨天12点之前的，比如11点50分，所以都是属于过去。首先所得的法是过去的，这方面我们不用管，观察的方式和现在的法一样。得在所得的法前面，就是过去的过去，这不复杂，我们只要把现在法的过去、同时和后搞清楚，只不过是把现在所得的法放在过去，它的得也有三种，即过去法前面叫做法前、和过去法同时叫做法俱、过去法的后面叫做法后。

因此过去法有过去的得绳，看起来很拗口，真正分析起来不是那么复杂。我们首先定义这个法是过去的，然后得比过去的法提前，它在前面就可以了，相当于刚刚我们讲的现在的法一样，现在的法是现在的，有些得提前出来了，有些得同时出来的，有些得后面出来的，反正就是法前、法俱和法后三种，所以把现在的法移到过去，也是一样的，有过去的过去、过去的现在、过去的未来，除了三个以外没有其他的了。

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

现在的法也有三时，在注释173页有一个例子，“昨天获得阿罗汉前一时的得绳为过去法的过去得绳”，比如昨天12点获得阿罗汉果是过去法，因为阿罗汉果是昨天获得的，这个法已经过去，“获得阿罗汉果前一时”，比如阿罗汉果是昨天中午12点得到的，这是过去的法，然后得比过去的法还要提前，比如11点50得出来了，所以它的得是在阿罗汉果前面，时间是在12点之前，所以叫做过去法的过去得。然后“彼

之第二刹那为过去法的现在得绳”，第二刹那已经到了12点了，法是过去的阿罗汉果，已经过去，得也是同时在12点出现的，叫做过去法的现在得，法是过去的，得就是三种，在第二刹那之后，后面属于过去法的未来得，得在法的后面出现，叫做法后得，我们稍微仔细分析一下这些问题不是特别困难。

现在得绳也是一样的，原则就是现在的法，得可以有三种，得可以在法的前面，得可以在法的同时，得可以在法的后面，只有这三种。“今日成为阿罗汉前一时为现在的过去得绳”，比如现在我得到阿罗汉，在现在之前的两三分钟或者说一刻钟，叫做现在的过去，现在的过去就是法前，得在前面已经过去了，得先出来才先过去，已经过去说明得在前面，法在后面，这种情况叫做法前得。打个比喻讲在两分钟之后我们会获得阿罗汉，但是得现在出来了，过了两分钟法出来了，就是法前得，得先来，法在后，当我们在两分钟之后得到了阿罗汉果，这个得已经过去了。法前得是得比法先出来，先成为过去，这就比较容易理解了。

与自己同时为现在的现在，比如我现在得阿罗汉果，与此同时得也出来了，得和我所得的法是同时，就是现在的现在，此处翻译成现在的现在，唐译为法俱得，就是法和得是同时的，两方面的术语结合起来看比较容易理解。如果说现在的前面、现在的现在、现在的过去，绕来绕去绕不清楚，我们就说法前得、法俱得、法后得，法的前面，法的同时，法的后面三种情况。

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

未来和现在的法原则性差不多，但是有一点点不同之处，前面我们分析过，不是所得的法已经过去，就是所得的法是现在的，都有法前、法俱和法后，现在是把所得的法放在未来，有部派的观点是未来的法将会出现。未来的法虽然在后面，但是得也可以在将来某个时间首先出来，叫法前得，即未来的过去；然后未来的法和得同时出现的情况叫法俱得，即未来的现在；法是在未来但是得在法后面，叫法后得，即未来的未来，不管怎么样，把法前得、法俱得、法后得三个要点抓住之后，去配就行了。如果法是过去的，得分别在过去法的前面是过去的过去、过去法的同时是过去的现在，在过去的法后面是过去的未来，这样去安立。我们要抓住法和得的关系，有些得在法前面叫法前得，有些得和法同时叫法俱得，有些得在法后面叫法后得。

如果详细分析，还有具体的事例，哪些法是法前、法俱和法后？唐译的注释中还讲了很多，我们现在就了解所谓的法有三时得三种，它的原则性的东西就是这些，讲的时候看起来很复杂，我们稍微分析一下，把主要的东西抓住之后，我们再去看过去的过去是什么，过去的现在是什么，过去的未来是什么？就是我们前面讲的三种情况。

还有一种唐译的观点，如果法还在未来没有出来，得已经过去了，当然是法前，在未来的法之前，得早就成为过去式了；如果法在未来，得在现在，现在我们得到得了，法还在未来，这也是法前得。不管怎么样，这个得在现在的位置，但是法还在未来，还是法前得。未来的法不一定，因为未来的时间很长，所以说未来的未来，就是说未来的法可以有法前、法俱、法后。即如果法是在未来，得已经过去了，肯定是法前得；如果所得的法在未来，得已经在现在了，比如在现在这个位置得已经出现了，但是法还在未来，也是法前得，所以两个法都是法前得。未来的法不一定，因为未来的时间很长，有可能有些法是法前，有些法是法俱，有些法是法后，有些不一样的地方。我们通过两种方式比较容易理解法有三时得三种的情况。

“善等得绳为善等”，这里稍微比前面好理解。得有没有善、恶、无记呢？有。这方面是所得法。“善等”，如果所得法是善，得绳就是善。比如所得法是善戒，得绳就是善；如果我发誓一辈子杀生，所得的法是恶戒，得也是恶戒；如果所得的法是无记，得也是无记的。你的得是善、恶、无记，关键是看所得到的法是善、恶，还是无记？相应于所得的法的善恶无记，它的得绳也是善恶无记。

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

还有一些情况，注释当中讲，通过“欲界的身体获得上界之法”，比如以欲界的身体修一禅，最后现前了一禅的色法等等，或者得到了属于一禅的禅定。虽然这时身体是欲界的，但是你得到的法是色界的缘故，这个地方的得是跟随所得的法。因为所得的法是上界所摄的，所以得也是属于上界的得绳。

“不属三界有四法”，什么是不属三界？“不属三界”不是讲得绳的，而是讲它所得的法。因为有些法不属于三界，那么这些法怎么安立它的得？这是不属三界的这些情况。前面说的是属于欲界的，你属于欲界的，得就是欲界；你属于色界的，得也属于色界；你属于无色界，得就在无色界。还有一些不属于三

界的法怎么办？虚空无为没有得，抉择灭、非抉择灭两种无漏法不属于三界，还有道谛是无漏法，不属于三界。这些不属于三界的法有没有得呢？当然也有得。不属于三界的法得怎么安立？有四种情况。有些是欲界所摄，有些是色界所摄，有些是无色界所摄，有些是属于无漏，就是不属于三界所摄。不是说它的法属于色界、无色界等等，我们不要理解错了。

因为法的本身说得很清楚了，所得的法不属于三界，但是它的得可以是在三界中包括，是四种情况，三界加上不是界所摄，此处我们要知道所得的法绝对不是属于三界的，比如道谛、二灭。不属于三界是所得的法，有四法是它的得有四种情况。比如抉择灭是依靠什么呢？虽然抉择灭本身不是属于三界的，但是所破属于人或者三界的身份，所以它的得也是通过这方面来安立的。你的身份是什么？比如你在欲界身份上得到了一个欲界的非抉择灭，这时得是属于欲界的；你在色界的身份上安立了一个非抉择灭，非抉择灭是缺缘不生的，如果你得到了非抉择灭，得就是属于色界的；你以无色界的身份得到了非抉择灭，得就属于无色界，非抉择灭可以三界所摄的。

第二种情况，对于抉择灭，和非抉择灭稍微有点不一样，是通过智慧来抉择灭。凡夫暂时的抉择灭，和圣者的抉择灭也有差别。比如凡夫通过修一禅灭掉了欲界的烦恼，得到了一个抉择灭，这里不是说圣者，而是指凡夫。他的得有二种，没有欲界，只有色界和无色界。为什么只有色界和无色界？因为欲界的心是自地的心，通过自地的本体没办法灭掉，只有通过色界的禅定才能灭掉欲界的烦恼，所以你要真正灭掉欲界的烦恼，必须要有一禅以上的禅定。色界的禅定是一定要有的，无色界的禅定也可以灭掉色界的烦恼。因此凡夫人就有色界和无色界，因为通过色界定和无色界定可以灭掉欲界和色界烦恼的缘故，所以得绳没有欲界的，只是有色界和无色界两种。凡夫人暂时的抉择灭，是色界和无色界所摄，在注释中讲的很清楚。

圣者的抉择灭也有二种，第一个是有漏道。初果、阿罗汉果以有漏道得不到。前面讲了第二三果，七八九三根得。如果圣者以世间道获得抉择灭，得绳也是色界、无色界所摄，因为他用世间的有漏禅定得到抉择灭，所以也是色界、无色界所摄的。欲界不可能有，欲界的心太粗了，欲界的心是散乱的没有禅定，没有禅定的心没办法引发抉择灭，只是色界和无色界。

第二个是无漏道。如果圣者以无漏道获得抉择灭呢？以无漏的法获得抉择灭，就不是三界所摄了。

还有道谛是无漏法，也不是三界所摄，这就了解了抉择灭和道谛的情况，一共有四种。四法中，欲界所摄的得；色界所摄的得；无色界所摄的得；不是三界所摄的得。其中第一个欲界的情况只是非抉择灭，欲界的凡夫以欲界的身份得到非抉择灭时，会有欲界的得，再往上择灭中没有欲界的得，只有色界和无色界，或者再加一个非三界所摄。如果他是无漏道，就是非三界所摄。道谛的本体也是非三界所摄。即四种情况，欲界、色界、无色界、非三界所摄的自性。

下面继续学习其他特法。

**有学无学非三种，所断非断许二种，
无记得绳一起生，不摄神通与幻变，
有覆色法亦如是，欲界色前无有生。**

“有学无学非三种”，得通过有学、无学，还有非有学非无学三种，有学是有学道，无学是无学道，“非”字讲到非有学非无学，既不是有学也不是无学。下面要分析，比如有漏道等其他的法既不是有学也不是无学的情况，也是可以存在的。如果所得的法是有学道的法，得也是属于有学道。从见道开始乃至于阿罗汉向结束之前都是属于有学，然后到了阿罗汉果就是无学道了，小乘是从这方面安立的，到了阿罗汉就成了无学道。有学道的过程中得到很多善法，所以有学道所得法的得绳也是属于有学道。如果是无学道的阿罗汉呢？成就阿罗汉之后也会得到很多功德法，所以无学道的得也属于无学道。

第三种是所得的法，既不属于有学道，也不属于无学道。这些法是什么呢？比如抉择灭和非抉择灭，二灭本身不属于有学，也不属于无学。还有一些有漏法，比如凡夫位所摄的法，没有达到见道之前，还是凡夫，当然不是无学道，也不是有学道，就是凡夫，所以所有凡夫的有漏法，都属于非有学非无学。首先他们所得的法不是有学不是无学，但是得绳是可以是有学道、无学道、非有学非无学三种。虽然他们的法本身不属于有学无学所包括的，但是得可以是有学、无学也可以是非有学非无学。此处安立有学道抉择灭的得绳可以属于有学道，虽然抉择灭本身不是有学道，但是有学道在获得抉择灭时有一个得，这个得可以属于有学道。此处我们要把情况搞清楚，所得的法和所得法的得绳要分清，所得的法本身不是属于有学无学所摄，但是得可以是有学，因为他在有学道获得抉择灭的缘故。

前面分析过，如果所破法属于有学道，抉择灭也可以从这个角度安立，抉择灭本身不是哪个道所摄的，但是它的所破法，还有得可以属于有学道。比如有学道的圣者获得了抉择灭有没有一个得呢？有得。这个得可以属于有学道的圣者相续，所以有学道的抉择灭属于有学道，无学道的抉择灭的得是属于无学道。

抉择灭中有些是有漏的，虽然是抉择灭，但是它是无漏的法。比如前面所抉择到的世间凡夫人的抉择灭，或者圣者通过世间禅定得到的抉择灭，抉择灭的有漏得可以安立，即抉择灭本身虽然属于无漏的，但是抉择灭有时可以是有漏的得绳。

然后是非抉择灭的得。此处没有简择非抉择灭的有学、无学，都是安立成非有学非无学。非抉择灭的得，还有一切有漏法的得，就是不属于有学道也不属于无学道。属于有学也属于无学主要是抉择灭，有学道抉择灭的得属于有学道，无学道抉择灭的得属于无学道，除此之外，抉择灭有漏方面的得、非抉择灭方面的得，以及一切有漏法的得都不是有学不是无学，以上就了解了有学无学非三种。这个得不是所得的法，而是所得法的得，这个概念我们不要搞混，如果搞混了会觉得“哎，到底是什么？一方面说它不是三界所摄，有时又说是三界所摄；一方面说它不是有学无学，有时又说是非有学无学。”必须把所得的法和所得的得二者区分开来。

“所断非断许二种”，这也是在讲得，有些是所断，有些是非所断。四所断有见断和修断，如果是见断的得绳，就包括在见断中；如果是修断的得，是包括在修断中。注释中也是比较容易理解的。如果这个得属于修断的法，就包括在修断中；如果这个得属于见断的法，就属于见断。因为见断就是一些烦恼，获得烦恼时，它的得绳肯定会出现，所以既然所断的法属于见断，那么得也是见断所摄。有些烦恼等属于修断所摄，它的得也是修断。

还有一个非断，“非为所断”。非为所断是什么？意思是所得的法本身不是所断。比如非抉择灭和抉择灭二灭，还有一个道谛。道谛是无漏，所以不是所断，但它的得可以是所断，也可以是非所断。首先讲非抉择灭，非抉择灭的得都是修断，因为非抉择灭的得是通过人身，以所依的身份获得的，所以都是属于修断所摄的。非抉择灭的得绳，因为不是烦恼性，也不是见断所摄，所以非抉择灭的得都是属于修断。然后在抉择灭中，如果以世间道有漏道获得的抉择灭，从得绳有漏部分来讲属于修断，因为属于有漏的善法，究竟来讲也是一种修断，有漏是有染污的，所以有染污的肯定是一个所断，但是他不是见断，而是修断。如果是抉择灭的有漏部分，就是修断所摄；前面是世间道的，如果是抉择灭的无漏方面，或者出世间道的离得，就是属于无漏法，当然不是所断了。

道谛是无漏法，也不是所断。道谛、无漏离得、出世间的离得都是无漏法。二灭和道谛法本身就是无漏的，不是任何所断，但是此处分析的不是法本身，而是分析它们得的情况。非抉择灭本身不是所断，但是非抉择灭的得是修断；抉择灭本身不是所断，但是抉择灭有漏的得的部分，属于修断，无漏的得部分是非所断；道谛法本身不是所断，得也不是所断，是属于无漏的。我们要了解所断是什么，如果得是见断，那就是见断；如果是修所断，就是修断所摄。

“非断许二种”，就是非断的法本身许二种，有些属于修断的非抉择灭，还有有漏道的抉择灭，有些无漏道的得，还有道谛的得，这些不是所断。

“无记得绳一起生”的意思是什么呢？前面说“法有三时得三种”，是不是所有的情况都是这样的？我们需要区别一下，这是不一定的。有些法有法前得，有些法有法俱得和法后得，但是有些法不确定，比如此处的“无记”，无记得绳一起生，一起生的意思就是法俱得。没有法前得，没有法后得，只有法俱得。无记的法产生的时候，法和得一起产生，没有提前出来的情况。只有力量很大的善恶法，才有法前和法后。虽然是善恶，但是不是随心的，比如有些有表，虽然是善的，或者是恶的，但是它不是随心的法，力量比较弱，没有法前，只有法俱和法后。如果一种法很强烈，得就有法前、法俱和法后。

下面还要讲无记法有很多种，但是一般的无记法，我们前面讲到了无覆无记，比如异熟生、威仪、一般的工巧等四种无记。有通过以前善恶业产生的今生无记的异熟生心；我们写字，或者做技艺的工巧心；行住坐卧威仪的心；还有神通变化，化心的心，四种都是无记的心。一般情况下如果是无记的法，得和它一起生，无记法的力量是最弱的，虽然也有得，但是它的得很弱，只能在法生起来了，同时才有得，不可能提前或者出现。在普遍的情况下，异熟生的心基本上都是法俱得，还有威仪，平常所讲的行住坐卧等，以及工巧，比如写字等，也是属于得法同时的。

“不摄神通与幻变”，“神通与幻变”属于第四类无记。第四类无记属于神通的果就是化心。神通就是天眼通、天耳通，幻变是自己可以幻欲界、色界的法等等。欲界的心无法幻变，必须要到一禅以上，通过一禅的心幻变。如果得到了一禅的心，注释当中也讲，如果得到了一禅的心，可以有两种变化，既可以变欲界的法，也可以变初禅的法；既可以变自地的法，也可以变下地的法。获得了二禅，可以有三种变化，前面的欲界加上一禅和自地；获得了三禅，可以有四种变化，欲界、一禅、二禅、三禅；获得四禅，就可以幻化欲界、一禅、二禅、三禅和四禅五种。

幻变时的心识是无记的。为什么“不摄神通与幻变”呢？因为获得天眼通、天耳通，还有幻变，必须要勤作很长时间。他在修加行的时候，虽然是无记的，但是力量特别大的缘故，也可以有法前得、法俱得和法后得。此处和普通的无记不同。虽然本体是无记，但是它用了很大的加行，特别地强烈，所以法前、法俱和法后三种得都有。

也有一些工巧。虽然前面说工巧的心属于法俱得，但是指的是一般的工巧。有些艺人工巧特别纯熟，前面用了很多的加行，现在他的工巧力量特别大，可以有三种得，法前、法俱和法后。

还有一些威仪，在注释当中讲，行住坐卧，比如走路、站立等。都是无记的，一般的威仪属于法俱得，

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

“有覆色法亦如是”，“色法”不是指平常的色法，是指色界的法。“有覆”前面讲了有覆无记的本体是无记的，但是它有染污性，与无明相应。比如色界的行为、语言等等，也是法俱得。因为是色法的缘故，虽然色界天人禅定的力量也很大，但是此处主要是指色法，色法本身是无情，无情法的力量很弱的，属于很低劣的、没有觉知。色界天人的身体和语言属于色法的缘故，没有法前得、法后得，只有法俱得。虽然前面无记是心，但是属于无覆无记，力量也很弱。下面的“有覆色法”，是有染污性的色法，虽然是色界所摄，但它是色法的缘故，力量也很弱。

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

还有一种说法，受戒时的无表色，戒体本身没有法前得，它就是无表色，这个色法可以是善或者恶的，比如你受的是善戒或者恶戒，因为它是一个色法，无表色的色不是心法，你有心，没有心，它都存在，前面讲过无表色的特点。既然是色法的缘故，虽然它是善恶，但是没有法前得，有法俱得和法后得，有些不一样的地方，都是属于不同的分类，我们要了解，以上讲完了“得”。

壬二、非得之特法：

“非得”，是得不到，是阻碍我们得到的实有法的特性。对于一个有情来讲，没有得到物质是实有的。

非得无覆无记法，过去未来均三种，

非得摄于欲界等，无垢非得亦复然，

圣道非得许凡夫，得彼移地将退失。

“非得”首先定性为“非得均是无覆无记法”。前面说如果你的所得的法是善，它的得绳就是善的；如果你所得的法是恶，它的得绳也是恶的，还有无记。那么非得是不是也是这样的呢？非得不一样。

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

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

过去未来均三种，非得无覆无记法。我们要了解到底怎么样，这里有一个比喻，过去的过去非得，比如过去的别解脱戒，就是过去他没有受戒之前，内心还没有得到戒体叫做非得。非得的意思就是把前面的得反过来，得是得到，非得是没有得到，所以非得是阻碍相续得到法的状态。过去的过去非得指有情没有得到别解脱戒之前，就是非得。

过去的现在非得，也是过去了，现在非得就是过去当他破戒了，戒体没有了，就是非得。本来有戒，开始失去这个戒，也是一种非得，前面讲过新的非得，就是以前一直都有的，突然消失了。过去的未来非得，就是指破戒的第二刹那之后，他破完戒了，第二刹那之后就是他过去的未来非得。

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

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

叶佛上安立一个非得，迦叶佛没有得到弥勒佛的法。未来的现在非得，释迦牟尼佛对我们来讲是现在，他有一个非得，是没有得到弥勒佛的法，弥勒佛的法也是在未来，对我们来讲这个非得是现在的状态。现在的佛没有得到未来佛的法。

未来的未来非得，佛是未来的弥勒佛，以及后面的第六佛狮子佛、第七佛明焰佛。弥勒佛的法未来狮子佛、明焰佛时有一个非得，他们上面没有得到弥勒佛的法，这就是未来的未来。前面是得到的角度，现在是没有得到角度。法在未来，非得在前面，未来的过去，非得已经早就过去了。按照三世佛的比喻，哪一个最好理解？迦叶佛最好理解，因为弥勒佛的法还在未来，非得早就过去了。非得放在哪个佛上最合适？就是迦叶佛上面，没有得到就是非得，弥勒佛的法在未来，非得已经过去了。比我们现在还要早的迦叶佛他没有得到弥勒佛的法。那么现在呢？最好理解的就是释迦牟尼佛，因为是和我们差不多的现在，法在未来，还是弥勒佛的法。释迦牟尼佛没有得到弥勒佛的法，所以释迦佛上面有一个非得。再往后是未来的未来非得，法还是在未来还是弥勒佛，但是比弥勒佛还要往后的狮子佛、光焰佛没有得到弥勒佛的法，他们上面也有一个非得。

非得是没有得到，我们要抓住重点，把时间和没有得到的东西确定了，就比较容易理解了。就像前面的戒体一样，是什么时候没有得到的情况？前面得是已经得到的状态，现在非得就是没有得到，这里有一种非得的实体。在迦叶佛上面有一个非得，他的非得是什么呢？没有得到弥勒佛的法，从这个角度来讲，和时间配起来讲属于未来的过去。法在未来，非得早就已经流到过去，这时有一个非得的状态。非得是现在的释迦佛没有得到弥勒佛的法，他的上面有一个非得，法在未来非得已经流到现在了，这也是法前非得。

法在未来，未来的未来就是弥勒佛后面的狮子佛等等他们上面有一个非得，非得是没有得到弥勒佛内心的功德法。这也可以理解为未来的情况，过去、现在的情况前面都用戒律方式进行了安立，未来主要是三世佛的情况进行安立的。过去未来均三种，非得摄于欲界等，所谓的非得属于哪一界，这个法包含在哪一界它的非得也包括在哪里。比如没有得到欲界，或者色界、无色界的法，这个法包括在哪一界，非得也属于同一界所摄。

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

“圣道非得许凡夫”，为什么无漏的圣道、无漏法或者圣道的非得包括在三界中？因为所谓圣道的非得就是凡夫性，当现前圣道的时候，凡夫性就没有了。如果是凡夫，就不是圣道，这里没有安立凡夫是不相应行，在其他的论典中，把凡夫安立为不相应行的本体，是一种实有的自性。实际上一个凡夫，是阻碍成为圣道，在轮回中流转的体性。我们登圣地之前，相续一直属于凡夫相续。当他现前圣道的时候，以前一直存在的东西，开始失去了，这叫非得。刚才讲非得的时候，第一个概念就是这样的，以前一直保留的凡夫状态开始失去了。圣道的非得是什么呢？圣道的非得就是凡夫心。如果你得到了圣道，非得就是失去了凡夫的身份了。实际上圣道的非得就是凡夫。因为只有凡夫才有凡夫性，所以当他现前圣道时，凡夫性的非得就没有了，他就得不到凡夫了。这时圣者所具的非得就是凡夫，凡夫是属于哪一界的呀？凡夫是属于三界所摄的，所以圣道非得许凡夫，是从没有得到的角度来讲。

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

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

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

今天这节课就讲到这里。

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再一起学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

《俱舍论》对于有漏法和无漏法各自的本体和作用，或者怎样断除有漏、现前无漏等内容，做了详尽的宣说。作为一个修大乘的菩萨，对于小乘的意义，有些可以修持，有些需要现前，有些需要了解，学习以后对于小乘的教义及其对应的根基，有了一定的认知。

我们在学习俱舍时，觉得这种观点为什么要这样安立？到底有什么必要性？看起来似乎有这样那样的漏洞，或者这种安立没什么大的必要。对我们也许没有什么很大必要，但是对于其他的众生，不仅有很大的必要，也是不可或缺的，否则他们的修行就会中断，或者自己抉择见解的时候，会出现一个很大的问题。我们通过教义反观这类根基的众生，也会理解：既然这种根基可以学这种教法，反过来讲，某种教法的安立一定是符合了某类根基。

佛陀宣讲八万四千法门，针对不同的众生宣讲不同的法义，到底是怎么样安立的？有一部分众生只接受这样的法义，通过这种说法才能趣入到真正的证悟中。通过这样的法，也可以了解众生的确有这种根基，所以我们作为大乘修行者，会对于不同众生的根基，内心当中有了不同理解，或者用现在的话来讲有一种包容。我们修的法是这样的，不能说因为这个我能理解，其他的一概不合理，必须要推翻。实际上不一定要推翻，我们要知道虽然这种说法可能不了义，但是对于某些根基来讲的确是适合的。

庚二、同类：

所谓同类不相应，即指众生皆相同。

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

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

有部认为这是实有的，它是不相应行，属于能够使一切众生行为、意乐、本性相同的物质，这种所存在的法叫做同类。因为存在同类，把所有众生中行为、意乐、本性相同的可以归于一类，所以同类起到了这样的作用。他们认为同类的法是实有的，可以区别一体异体的同类，让我们在名言中做出不同区分。有一些众生认为如果有一种实有的同类物质，就可以起到作用。就像前面讲非取证灭，有一种实有的东西，就像水坝一样可以把水挡住。同类也是一样，存在这种物质的缘故，把某些众生的行为、意乐、本性归于一类，他们都是相同的，不单单便于我们理解，而是的确存在这种能够区别的东西。

有一体和异体的同类。所谓一体的同类，从整个众生的角度来讲，都有相同的情况，比如有情就是一个同类，有情的“情”字就是心识的意思，所有具有心识的叫做有情，这是一体。不管天道有情具有天道心识，还是地狱或者人的心识，所有众生都具有心识，就可以归在同类中。这非常像因明中总相的概念，所有法具有的同一个法相，就可以把它当成所有法的总相。每一个众生都具有同一个物质，称之为一体的同类，比如说有情。以上讲到了一体。

异体的同类，不管是天道，还是人道，或者此处所讲的沙弥。即内部相同，和其他种类不一样。比如天人是天人的同类，人是人的同类。所有的沙弥、所有的比丘、所有的在家人，都是一个类别。通过内部不同的特质，从异体方面划分，重点还是放在同类中，就是相同的一类，而不是把重点放在不同类中，否则和此处同类的意义不相应。此处主要是相同的部分，天人的相续、福报、想法、身体、住处等等都是一样的。人是知言解意方面的同类，人中受了出家戒、沙弥戒的，都是一个同类，这方面比较容易理解，意思是这种同类存在的物质，叫做同类不相应行。同类不相应行都是指众生吗？按理来讲，虽然其他无情也可以有同类，但是此处是不相应行，和相续有关的，主要是指众生，即在众生内部有种相同物质，叫做同类。

为什么要安立这种同类呢？因为有部宗说，一个同类的总相，在我们相续中可以产生，就是我们的心可以想这是我们的同类，这是所有具有一样物质的同类，或者我们都是一个法脉中的传承道友，肯定是有某种相同的，自己可以这样想：“噢，这些都是同类的。”我们的声音也可以表达，比如这些都是人，或者沙弥、同行道友。有一种实有的物质存在，唐译叫做众同分，此处就是同类，两者的意义是一样的。

庚三、无想：

无想天灭心心所，彼之异熟广果天。

“无想”也是不相应行中的一种物质，有的地方叫无想天。在学习八无暇时，经常碰到无想天，八无暇当中的无想天是真正意义上的无暇之处。因为其他的天，比如欲界天、色界天、无色界天，还不是那么严格的无暇。虽然欲界天人非常放逸，因为很放逸的缘故，不想修佛法，但是这并不普遍，有些欲界天的天人还是对佛法有兴趣的，色界也有圣者，不属于真正意义上的无暇之处，真正的无暇之处就是无想天。我们学习的《前行》中的无想天到底是什么概念？我们看看无想天是什么状态，为什么会包括在无暇中？

“无想天灭心心所”，在无想天中，灭尽了一切心和心所法。下面的科判中讲，二定当中有一个无想定，他首先在人间或者色界天修持无想定，依靠无想定为因，死后转生到无想天中。无想天是修无想定的一种异熟果，也是一种实有物质。转生到无想天的补特伽罗，能够灭尽一切心心所的东西，无想天的物质存在，能够阻止心和心所的产生。为什么不产生心心所呢？因为有一个叫无想的不相应行，可以让内心的心心所不产生，所以叫做无想不相应行。它的本体是实有的物质，属于不相应行。

灭心心所是它能够灭掉一切心和心所，并不是像平常所讲的，我今天没有什么想法。无想天是眼识等乃至意识，所有的心王心所法都不产生。不管是受想，还是其他寻伺，全部都没有，所有的心王心所，生到无想天，一点都不产生。外道执此为解脱，《智慧品》中和小乘辩论时，说小乘虽然暂时入于涅槃，但是还会重新产生心，此处打了个比喻，就像无想天暂时的灭掉了心心所，外道觉得这是究竟解脱，这只是暂时的现象而已。没有任何的心王心所法，这是从无想天的角度来讲。从上面的唯识等的教义来看，无想天是不是一点心心所都没有呢？唯识宗承许八识，认为无想天灭掉了和前六识相应的心所，但第七识等没有灭。如果按照外道或者有部的观点来讲，就是所有的心王心所都灭掉了。

能够灭掉多长时间呢？就是说无想天的果报，一般来讲有多长。无想天的寿命长达五百个大劫。有时候我们在50分钟内什么都没想，觉得自己的修行很了不起。以前他通过修行无想定，转生到无想天，果报成熟的时候，在五百个大劫中的入定阶段，他完全安住在丝毫没有心心所的状态中。完全没有心心所吗？也不是完全没有，他刚刚转生到无想天，这时有想法，他会想：“噢，我要入到这个状态中。”最后他转生无想天的业尽了，从天界出来就相当于死了。当他从定中出来，恢复到有意识状态，就是死的状态。生时有心，死时有心，中间所有心心所都没有。

那么五百个大劫的时间是不是决定的？不决定。从普遍的角度而言是五百个大劫，在俱舍论后面还要讲，有情生于地狱、人间、欲界天，乃至色界天，除了北俱芦洲众生的寿命一天不多一天都不少，决定是一千年之外，都有可能会出现突然死亡的情况。因为北俱芦洲的众生以前修的福报很大，所以此处的众生不是法器。为什么呢？因为他们根本没有无常的概念，什么无常不无常，就是一千年，活够了之后还会升天，他们的业就是这样的。转生到北俱芦洲，死后决定升天，他们觉得我的来世也是很好的，死了之后升天了，那还修什么法呢。他们对于佛法没有任何概念，所以北俱芦洲不是法器。其他三洲，东胜神洲、西牛贺洲、南瞻部洲可以修行，就是有苦有乐，有夭折的情况，尤其南瞻部洲的众生是所有根基中最利的，第三品中会讲到四洲、须弥山的情况，那时我们可以了解。

无想天的寿命不是小劫，不是中劫，而是五百个大劫，这个时间很长了，如果我们不学习佛法的教义，自己入定了一两个小时，觉得自己修行特别好，其他人都不行。或者说某人可以入定几天，就觉得很了不起，但是学了佛法之后，虽然自己没有得到这种境界，但是心里的承受能力很大，不会轻易地大惊小怪，噢，这个人这么了不起！佛法讲了很多，除了我们欲界人的身份之外，其他欲界的福报是什么样的，色界的禅定又是怎么样的？此处转生于无想天，他在五百个大劫中，没有心心所，把此处划到无暇当中去了。因此不能单单看你能修多少禅定，可以在多长时间不产生念头，没有出离心、菩提心、胜观摄受的禅定，只会成为轮回的因而已。而且不要说我们有时入了半小时的定，即使是五百大劫的状态，我们在无始转生轮回的过程中都得到过，又能怎么样呢？现在还一样是具惑的凡夫。

佛陀告诉我们要抓住重点，一定要闻思修行，我们经常会被外在的言论、似是而非的东西影响自己的走向。有时我们觉得有神通是很好的，有时觉得有了禅定就会怎么怎么样，这些也不一定。大恩上师经常告诉我们要闻法，因为在佛法告诉我们，佛法核心的东西到底是什么？不是说你在很快乐的状态中，打坐两三个小时，这不算什么，即便转到天界中也没有什么可以贪恋的。佛法中经常讲出离三界，我们在所学习《俱舍论》的中，可以了解到为什么三界不可贪著。我们前面学习了有顶——非想非非想的状态，现在讲的是第四禅无想天的状态，后面对于其他的欲界天都要学，学完之后我们可以去分析它们，具有这样的烦恼、那样的过患，没有什么可以信赖的，只有从三界当中出离。

那么从三界当中出离的方法是什么呢？这时可以结合我们学习过的《前行》中出离心的内容。学了《俱舍论》之后，还有一个好处。我们观修轮回痛苦，对于轮回的过患比较模糊，不了解到底说的是什么？虽然我们可能比较清楚人道、地狱等痛苦，但是往上走，尤其为什么要从色界天出离，色界天、无色界的过患是什么？如果学完本论之后，我们再去修轮回痛苦的时候，对下面乃至上面轮回所有痛苦的状态、内心具有的烦恼，都可以有非常清楚的了解。才会知道我要出离的三界，这个对境到底是什么？再去修轮回痛苦、出离心、厌世心，或者无常、打破对今生后世的执著，都会有一个比较好的认知。

《俱舍论》第四品分别业，讲了很多种业。你造了这种业，会转那种状态，每种都要对应。学完这些之后，我们再把《俱舍论》所讲的内容和实修窍诀结合起来，内心就会产生不共的一种感觉。如果我们不学习，就是说要出离三界，上面色界、无色界，为什么要出离？具有什么过患呢？感觉非常的模糊，我们就难以全方位地产生殊胜的定解。在《前行》的很多引导法中，对于欲界的痛苦，比如三恶趣、人道的痛苦描绘得很详细，还有阿修罗、欲界天中三十三天的痛苦描绘比较深。再往上比较模糊，只是一带而过了。有些众生根基比较利了，他知道反正不可贪著；对于有些人来讲，如果没有广大地学习，就会比较糊涂。只要一超过三十三天，往上讲的就很笼统了，兜率天知道一点点，他化自在天的状态，就是很模糊的。再往上走，色界天、无色界的状态是什么？就更加模糊了。我们要产生一个比较全面的出离心，就会比较困难。没有集中介绍色界、无色界，《俱舍论》我们从第一品学到现在，尤其第二品中，针对所断的烦恼、见断、修断等等，反正多多少少已经理解，然后对于色界、无色界的状态，有了一定了解，慢慢下面还要接触的。不管怎么样，对于这样的问题学完之后，我们就不会盲目地把一些不是佛法的核心东西当成宝贵的东西去看。就像转生于无想天的时间很长又能怎么样呢？其中没有丝毫的状态值得执著的。

他们趣入无想天的状态之前有一个心，然后进到无想的状态以后，任何心都没有，恶业不可能做，善法一点都没有，五百个大劫什么都不做，安住在这样的状态，相当于睡觉一样，睡着了什么都不知道，醒来之后五百大劫结束了，在过程中什么善业都没有造。这不是无暇是什么？没有一点修持善法的机会。其他的天不是经常处在无想状态，他还有心，有时会产生修善法的想法。无想天是以前修无想定，再转到无想天的果报。因为不是以修定的心去修，只是去享受这个果报，所以他本身也没有发什么心，觉得已经是涅槃了，进入就行了。他没有发善心，关键是没有把五百大劫作为禅定的修法，这已经是果了。修法在前面，无想定是道，无想天已经是果了，他没有说我要用五百个大劫修禅定。假如他安住在五百个大劫的禅定中也可以，毕竟是一个善法，现在是纯粹一个果，五百个大劫中什么都没有修。按照我们当前状态，前提是不要堕落，即便能够保持最差的修行状态，每天听《俱舍论》《中观》，发心、念一两万心咒，五百个大劫过去，肯定已经成佛了。他们五百个大劫什么都没有做，一觉醒来之后，又回到原点了。

他们从这种状态中出来后，一定是转生欲界，不是其他地方，有可能是恶趣，也有可能是善趣，这是不定的，他又重新回到了欲界了，又具有各种烦恼，什么都没有做，五百个大劫全部浪费了，所以特别可惜。无想天非常明显，就是一个无暇之处。以前修了无想定，就可以转生到无想天。

无想天在哪里呢？“彼之异熟广果天”。“彼之异熟”谁的异熟呢？无想定的异熟。他在人间或者在色界修无想定，有些地方讲修无想定，第二世一定会转生无想天，这是毫无疑问的。异熟是广果天，无想定成熟果报的地方是广果天。广果天属于第四禅，有些地方讲第四禅有八种天，三种是凡夫的天，五种属于圣者天，圣者居住的地方叫做净居天，净是清净的意思。无想天属于凡夫天，位于广果天的旁边。比如喇荣是广果天，相当于在坛城那边，有个高一点的、比较殊胜、单独的地方叫做无想天，属于广果天的一部分，就像一个地方中比较豪华的一座别墅一样，他的异熟就是广果天。死后转生恶趣或者善趣，其他的地方不会转，一定转欲界。他们在修无想定时，认为这是一种解脱，产生了邪见，觉得只有我这种修法才是解脱，佛陀的修法不是真正的涅槃，因为他们带着这种邪见修行，所以死后会通过邪见直接堕入恶趣。

换句话说就是说，他们在前面转生无想天时，有一念心：“我现在终于进入涅槃了。”也许他们是这样想的，我忘掉了，可能我自己也有这样的想法。生起这一念心之后，就趣入无想天的状态中，不管活了五百劫，还是中间夭折了。不管怎么样，五百劫之后，他又重新产生心，又有了烦恼。他说：“所谓的解脱心、解脱道不存在，涅槃也是没有的。”对于涅槃和解脱道产生邪见，他一直以为前面修持无想定是解脱的道，无想天是解脱的果，在产生我终于入了涅槃，彻底从轮回当中获得解脱的心之后，落到无想的状态中。后来一起定之后，心识又产生了，然后烦恼等也随着产生了。他就开始想所谓的解脱是没有的，对解脱、解脱道都产生了邪见，这时就会堕落到恶趣中去。不是说所有的人都会产生邪见，有些产生的人会堕落，有些人不一定这样。转生的地方就是欲界，善趣、恶趣不确定，他们在无想的状态中，根本不会重新积业，享受完这个果之后就堕落了。因此无想天是让修行者感到非常恐怖的地方。

庚四（二定）分三：一、无想定；二、灭尽定；三、此二共同之所依。

辛一、无想定：

“二定”是两个定，第一个是无想定。无想定是无想天的异熟因，因为在因地修持无想定，以此果报转生到无想天中。无想天、无想定都是灭心心所，一个是从因的角度讲的，一个是从果的角度讲，一个是享受的异熟果，一个是它的因。

**如是所谓无想定，欲依四禅而出离，
故善顺次生受业，非为圣者同时得。**

这里有很多信息，“如是所谓无想定”，首先把无想定的名称标出来，这是第五个不相应行中的无想定，如是所谓无想定的不相应行，“欲依四禅而出离”，它的所依是什么？所依是四禅。第一二三禅都不是它的所依，它的本体一定是第四禅所摄。第四禅的禅定特别清净，它的止观是平等的，此处的止观和佛

法的止观不一样，它的观想和寂止方面是平等的第四禅，很多地方讲如果要引发神通就是修第四禅。“而出离”，他的意乐是什么？就是修持无想定，发心是什么？他想从无想当中出离轮回，不单单佛弟子想从轮回中出离，其实很多外道的修行者，也很想从轮回当中出离。他以想从轮回中出离的意乐，这样一种发心修持无想定。

“故善”，就是说善、恶、无记，三心当中哪一种所摄？它是善心所摄，所以说故善。为什么是善呢？有好几种善，本身的惭愧心，或者无贪、无痴等等，叫做本性善；自性善、或者叫相应善，就是自己的心王和无贪相应，就会变成相应善；等起善是发心很清净，所以身语也变得很清净。还有一种胜义善，是属于涅槃的。故善属于什么善呢？这个地方善是一种本体。因为他的发心是出离，想要从轮回出离的心是善心，所以这个法、等起、意乐、发心是善的，导致他所修的定也是善法。因此故善，就是说它是一种善法的缘故，后世可以生在无想天中去。异熟的因是善或者恶，如果因是恶的，生不了无想天，肯定转到恶趣去了。它的因是善，果是无记的，无想天就是无记的状态。

“顺次生受业”，什么叫顺次生受呢？在讲业因果的时候，大概有几种，第一个叫做顺现法受，就是今生造业今生承受。如果是特别强烈善业和恶业，今生造业今生受。比如我们经常讲的给僧众供养饮食就是今生要成熟的业，因为对境特别殊胜，今生供斋的果报今生就会成熟，所以很多想发财的人，尤其是很多做大生意的人，经常要在法会中挤一天出来，一定要供一次僧众。很多地方的确都是这样讲的，给僧众供养饮食，今生就会成熟果报，至于成熟多少，要看自己的其他因缘。还有佛在世时，有的穷人通过清净的信心，给佛供了一些饮食，马上开始转运的特别多，这就是顺现法受善的方面。如果造了很强的恶业，比如诽谤自己的上师等非常严重的罪业，今生也会成熟。

很多世间人认为造了一些善或者一些恶，为什么没有果报？就是说造恶业的人没有恶报，然后做了善法的好人没有善报。因为他们只是把眼光放在顺现法上，虽然有些人做了善事，但是他的业还没有强烈到今生会成熟的程度。有些我们眼中罪大恶极的人，他的恶业也不一定强大到今生成熟的程度，要看他的发心，做的事情，还有对境。这是第一种受报的情况。

第二个叫做顺次生受，“次生”是什么意思？就是第二生，即今生造业第二世成熟，比如今生修了善法，在第二世成熟果报，叫做顺次生受。第三个叫做顺后生受，就是第三世以后成熟的。今生当中所造的业，下一世还没成熟，第三世开始成熟，第三世、第四世、第五世、第六世……都叫做顺后世业。还有一种不定业，此处不讲，这里都是讲要受业的情况，基本上就是这三种。

无想定一定是顺次生受。今生修无想定修成了，你后世一定转生无想天。有些地方分析，这个人虽然修成了，但是退失了怎么办，就是说比如他二十岁修成了无想定，后来退失了，还会生无想天吗？按照有部的观点，即便是退失了，今生一定会恢复的，所以还是顺次生受，第二世决定转生无想天，没有其他可能性。

有些有漏的福业、非福业，还有不动业，不动业就是不动的，修初禅二禅三禅等等，这个业是不动的，后世一定会生禅天，就是不动业，后面在第四品还会讲。业的种类非常多，做为一个佛弟子，很有必要学习业的不同分类，我们的疑惑需要通过学习教义来遣除，还有其他人的疑惑也需要以教义来遣除。我记得有段时间，大恩上师一直在好几堂课当中，特别强调顺现法受、顺次生受和顺后生受的概念。有很多人觉得为什么我修了善法没有成熟？一方面业因果是通三世的，一方面业成熟的方式有顺现法受、顺次生受、顺后生受三种的方式。如果我们了解之后，自己的思维方式会开阔很多，不只是想我造了这个业马上要成熟了，不成熟就怎么怎么样，有时候思维一狭隘之后，很多东西解不开，钻到牛角尖里面，怎么也出不来了。如果有这么多不同的情况出现，我们理解可能是顺次生受或者顺后生受，不一定是顺现法受，顺现法受只是在三种受的其中一种，很多的善恶都不是顺现法受的，也有很多受次生受或者顺后生受的业存在。

无想定是顺次生受业，“非为圣者”，就是说修无想定的一定不是圣者，一定是凡夫人修，很多是外道，圣者把无想天看成恶趣一样，把无想定看做漩涡一样，没有什么可修的。因为修成之后，转生到一个无暇的地方，圣者绝对不会修的。然后内道的修行者，学习过佛法的人也不会去修无想定，修完转到无暇之处，没有什么意义。虽然在五百劫中相对来讲比较安乐，安乐的意思是什么？因为是第四禅，第四禅属于舍受，从有些修行者的角度来讲，属于非常舒适的，我们觉得舍受没有苦也没有乐，没有苦可以理解，再怎么也应该有快乐啊，有快乐才舒服，但是很多修禅定的人觉得欢喜会扰动自己的心，自己的心就不安稳，反而觉得不舒服。因为舍受状态是最好的，所以第四禅无色都是舍受。为什么说往上安乐比较大？当然痛苦早就没有了，然后欢喜和安乐的扰乱也没有，处于比较平等的舍状态。无想天在五百劫中都是安住在舍受当中，没有造恶业，从这个角度来讲好像很舒服的样子，比如昨晚睡的好，特别舒服，没有做恶梦，也没有做善梦，相当于这样。虽然昨晚睡得特别好，但是醒来之后该干什么还是干什么，没什么大的意义。

因此圣者绝对不会碰无想定，佛教修行者也不会去修无想定，最后得到一个无想天没有什么意义。无想天就是修无想定灭尽心信心所，按照佛法来讲，应该用我们比较敏锐的第六意识去修出离心，产生强烈

的出离心，需要心的引发，如果安住在无想中，哪里有出离的意乐呢？或者通过第六意识把强烈的菩提心引发出来，如果安住在无想定当中，菩提心也修不了。还有安住在第六意识去修持空正见，证悟一切万法无自性。无想定里出离心、菩提心、空正见都没有，一般的修行人不会去修的。我们修定的时候也要注意，什么都不想，什么都没有的状态，不一定是真正符合于解脱道的，应该通过阶段性的修法把出离心引发出来，或者引发一个菩提心，如果你要修空性，就要和无我的空性相应。

还有一种情况，在修空正见之前，专门修寂止，首先把寂止修成，如果有一个阶段性的计划，我知道现在修的寂止不是究竟的，只是把它当成一种方便，我首先要拿到手，我们打坐时也有专门修寂止的方法，就把心专注在一点上，什么都不想，这个行不行呢？如果我们的目标很明确，这种寂止就是我以后要用在圣观中一个工具，现在我必须拿到手，有这种作意就可以；如果没有这种作意、这个目标，只是觉得这个禅定很舒服，虽然当时很舒服，但是不会引发其他的功用，佛法核心的东西并不是这样的。

非为圣者同时得，最后有一个同时得，“得”是什么？就是得绳，有法前得、法俱得和法后。无想定是同时得，就是法俱得，法和得同时具足的。无想定是很勤作的一种修法，为什么很勤作呢？因为修无想，想想看平时我们都是属于有想的状态，不管是欲界、色界，还是无色界，总的状态都是有想、有想的状态，突然要修一个无想，需要很大的勤奋才能修成。我们心都是处于有想的状态，不是想这个就是那个，欲界有欲界的想，色界有色界的想，无色界有无色界的想，都是属于有想的，此处要修一个无想，突然间把想法全部停顿了，在无想定中什么都没有了，心心所都停下来了，这种难度可想而知。有个比喻说，就像高速行驶的汽车或者火车，开得很快，突然完全静止，需要经过长时间的刹车，然后慢慢地惯性才会停止。我们的心无始以来一直都是有心，就像火车在高速运行一样，突然要无想，不是那么简单的事情。

虽然这个定对我们的解脱来讲不怎么好，但是要达到这种状态，必须要很大的勤作。这么大的勤作，难道没有法前得吗？用了这么大的精进，应该有法前得。虽然需要很大的勤作才能修成，但是修的方式，是把心减弱的状态，而不是增长。如果越来越猛厉了，肯定是法前得。这是从有想状态，变得慢慢越来越细微，最后无想了，几乎没有心的状态。在得到无想定之前，他的心思已经很弱了。这么弱的心已经没有法前得。当得到无想定之后，是法俱得。有些地方讲，第二刹那之后可以法后得，但第一刹那得到，就是法俱得，法和得是同时得到的。虽然是以勤作修的，但是他勤作修的方式不是去增长心的力量，而是去减弱心的力量，越接近成功的时候，你的心越弱。哪里有法前得呢？虽然是勤作修，但不是说出离心、菩提心要修成了，我的心力量很大了。这是两回事情，一个让我们产生某一种心，一个是让我们所有心心所都减弱，最后不起心心所，要灭掉心心所。因为越接近修成的心越弱，所以他不会有很强烈的心。

辛二、灭尽定：

所谓灭定亦复然，现法乐住转有顶，
彼善二种生受业，以及不定之受业。

“所谓灭定亦复然”，灭尽定也是一种不相应行，首先我们把名称列出来——灭定，“亦复然”和无想定从某个角度来讲一样，它也是能够灭尽心心所。受蕴和想蕴属于心所，在十种遍大地法中排第一二。全称是灭尽受想定，简称灭尽定。只是灭尽受想是不是其他的心没有灭呢？不是的。前面讲过，在家人对于受争论，出家人对想争论，在心所中受和想某种作用特别强烈，而且是最容易让人产生厌烦的地方。因为圣者对于受想产生了很大的厌离，他想灭尽受想，所以要灭尽受想要依靠灭尽受想定。灭尽受想也是灭尽心心所，其他心心所都灭尽了，只不过其中的受想体现的很粗大，或者比较重要。灭尽受想其实是灭尽其他的心心所。所谓的灭定亦复然，也是让我们的心心所在内心当中不产生的物质，一种不相应行。

“现法乐住”，他的发心是什么？修持灭尽定的作意是什么呢？就是为了现法乐住。因为他有苦受、乐受、舍受，还有各种想等等。他觉得有受想，让自己的心不寂静，非常厌恶受想。希望灭尽受想，为了现法乐住。现前的法味之乐而安住，叫做现法乐住。唐译叫做静住，静是寂静的意思。如果产生了受想就很不寂静，为了让自己的心寂静，修持灭尽定。灭尽定是圣者修的定，不是凡夫人修的定。圣者觉得受想在平时弘法利生的过程中，或者修其他定时，觉得受想很粗大，他就修一个灭尽定，相当于让自己静住在里面，让自己的心寂静下来，在这个定中休息。因为里面没有受想也没有心心所。灭尽定本身属于有漏定，不是无漏定，所以修持灭尽定只是到里面去休息。我们有时说好像是小乘入灭尽定，其实小乘入无余涅槃不是入灭尽定。但我们说小乘入灭尽定了，怎么怎么样，好像是什么都灭尽了。真正来讲的话，小乘最后入的是无余涅槃。无余涅槃和灭尽定还不一样。有些经典中会讲，佛入灭的次第，或者小乘罗汉入灭的次第。首先是安住初禅，然后出初禅，再进二禅，出二禅，进三禅，出三禅，进四禅，再从四禅出来，进入无色定中的空无边处、识无边处；从识无边处出来之后入无所有处；从无所有处出来之后入非想非非想处定；从非想非非想处定出来之后入灭尽定，从灭尽定出来之后入无余涅槃，是这样的次第。最后入灭他要入灭尽定，从灭尽定出来之后，再趣入无余涅槃中。有些地方说他要入灭尽定了，好像从意思来讲都听懂了，反正入无余涅槃了，但从严格的角度来讲，不是在灭尽定中，他入的是无余涅槃，这是稍微不一样的地方。

现法乐住，是想要休息一下。有些地方说他是为了最后断掉有顶的烦恼，好像打仗之前做一个休整，在灭尽定中养精蓄锐，出来之后集中精力一下子断除有顶的烦恼，然后获得阿罗汉。灭尽定主要是提供一个休息的地方，里面没有受想、心心所，所以特别的寂静，唐译当中讲静住，为了得到寂静的安住，这时就修灭尽定。

“转有顶”有两层意思。第一层意思，就是他所依的是什么定呢？无想定依靠的是第四禅，此处的灭尽定一定是依靠非想非非想。因为所有有想定中，非想非非想定是最细微的。非想基本上没有粗大的想了，非非想也不是一定都没有。因为在整个三界中属于最细的心，所以修灭尽定的所依定，一定是依止非想非非想的定。然后依靠非想非非想的定，趣入灭尽定。非想非非想虽然非常细，但还是非非想，有那么一点点的想法，所以他只剩下一点点的心了。再进入灭尽受想，没有心心所的状态，做了一个很好的过渡。相当于前面心很粗，越往后越细，最后到了非想非非想最细。在这个最细的状态中入灭尽定，就会比较容易。即便是这样，都是很困难的。入灭尽定需要很大的勤作，入定起定等等。以前我们学中观时也学过，阿罗汉入灭尽定需要勤作。“彼至远行慧亦胜”，在远行地第七地菩萨时就全面胜过阿罗汉，凭什么说全面胜过？主要是从入灭定的角度来讲的，因为六地以下的菩萨，在入灭定时和阿罗汉一样，都需要勤作，不是说随随便便就能入的，小乘的灭定和大乘的灭定不是一回事，小乘的灭定属于有漏的本体，大乘的灭定相当于现见真如的定，但是从入灭定的角度来讲，不管是阿罗汉或者七地以下的菩萨，入灭定都需要勤作，但是到了七地的时候不需要勤作了，刹那入起灭尽定，就是刹那入刹那起，阿罗汉没有这种能力。从这个角度来讲，彼至远行慧亦胜，他的灭定是依止非想非非想的定而产生的，从另外一个角度来讲，修持灭尽定后世可以转生到有顶中去，所以无色界有没有圣者呢？无色界有圣者，比如此处修持灭尽定的圣者，今生修持灭尽定，后世他会转生到非想非非想。

“彼善二种身受业，以及不定之受业”，首先我们看“彼善”，彼善就是灭尽定的一种善业，也是属于等起善。因为现法乐住，厌离受想的缘故，他的发心是善的，所以灭尽定的本体也可以成为等起善，也是一种善法。

受业的情况是怎样的呢？“二种生受业，以及不定之受业”，这里有三种受，三种显现果报的可能。二种受，第一个可能是顺次生受，就是今生当中修持灭定，后世可以转生在非想非非想天中。其实从来果以后，不来果只是不来欲界受生，不等于不在色界、无色界受生。初果会七返人天，他的业还会在人天当中七返，一来果会一次在欲界受生，这是受一次欲界，要搞清楚概念，他不是只受生一次，而只是在欲界受生一次，但色界、无色界，比如你是三果，在还没有到阿罗汉果位之前，或者即便到了有余的阿罗汉果位，还是在三界当中。从这个方面讲，他的身份还是在三界当中，当他到了不来果之后，不来欲界了，但是色界无色界还是会受生的，所以修灭尽定转生无色界的非想非非想是可以的。他在这个地方入涅槃也是可以，他在非想非非想得到阿罗汉果从那里入涅槃，也没什么不可以的，只不过在无色界没有色身而已，其他的心心所，像命根、意根、涅槃根都有。

不管怎么样，虽然以前没有提到过，但是灭尽定是圣者修的，修了灭尽定之后，不是顺次生受，就是第二世转生在有顶中，或者是顺后生受，顺后生受有可能是退失了。首先生起灭尽定，这一世退失了，退失之后第二世没有转到有顶，只是转生到色界中，他肯定是转色界。有些地方讲他是在三果以上修的，不会转欲界，肯定是转色界，在第二世转色界时，重新现起灭尽定，现在是第三世，色界是第二世，然后就转生到有顶当中，所以有可能是顺次生受。如果不退失，就是顺次生受，如果退失第二世会转生一次色界，在转生色界时，重新修灭尽定，然后再转生到有顶当中去，就是二种身受业。

还有第三种，以及不定之受业。比如今生当中得到了灭尽定，已经获得阿罗汉果位了，死后入无余涅槃，他可以在有顶现前阿罗汉果位，但是已经获得阿罗汉果位之后，还会不会再转一次有顶呢？不会。阿罗汉果位属于有余涅槃，只要舍弃这一期的生命马上入无余涅槃，他不会有再投生一次有顶的情况了。“不定之受业”，也就是已经现前了灭尽定，然后获得了阿罗汉，三界的种子断尽，后一世入无余涅槃了，不会再转生有顶。转有顶的意思就是说修灭尽定的果，果因为是一个善法，不算是无漏的，后面还会讲无漏就没有异熟果，异熟果从另一个角度说明他是有漏定，所以第二世通过修灭尽定会转生到有顶当中，因是善恶果是无记，就是次生受或者后生受两种，还有一种不定受。不定受就是现前了灭尽定，但我得到阿罗汉了，死后就趣入无余涅槃了，不再转生有顶了，也有这样的情况。

**圣者依靠勤作得，佛以菩提而获得，
非如初者所承许，因以卅四刹那得。**

“圣者依靠勤作得”，首先是“圣者”，圣者的意思就是说首先灭尽定一定是圣者的禅定。第一个凡夫修不了这样的禅定，如果现前灭尽定必须要在非想非非想，非想非非想一般的凡夫不敢修，为什么不敢呢？因为非想非非想是无色界，已经没有色身了，再加上修灭尽定也没有心心所了，众生害怕会断灭。为什么凡夫要依靠第四禅呢？第四禅有色身，即使把心心所灭掉，还没有断灭，相当于留了一手。如果生在无色界本来就没有色身，要是心心所也没有，就是身心都没有了，因为害怕断灭，所以恐怖这种状态。第

二个凡夫没有能力修灭尽定，必须要圣者，所以说灭尽定是一个圣者的定。

圣者依靠勤作得，他是依靠勤作还是不需要勤作呢？必须要勤作，不可能离开向往和勤作之心，如果离开勤作根本修不了，这种心这么难修，圣者必须通过有顶最微细的心获得灭尽定，那么无想定也是灭尽心心所，为什么以四禅就够了呢？还有一个理由是我们无始以来修过无想定，这一世再修的时候没有那么困难，而灭尽定是凡夫人在凡夫位的时候从来没有修过，是以圣者的身份第一次现前灭尽定。就像前面讲的要把高速行驶的火车突然停下来一样，要让200公里速度一下子减到零，这时必须要通过很大的勤作才能把它停下来。圣者是依靠勤作获得灭尽定。

然后“佛以菩提而获得”，佛陀也是有灭尽定的，那么佛陀灭尽定他是通过什么来获得的呢？“佛以菩提”，就是说圣者需要勤作而获得，佛陀不需要勤作而获得，佛以菩提而获得意思是说佛陀不专门修灭尽定，只要现前菩提就可以了。当他灭尽烦恼，佛陀智慧大菩提道一现前，他的灭尽定就获得了。唐译有两个得的术语，一个叫加行得，一个叫离染得。加行得，是加行，通过勤作来修持，比如圣者依靠加行勤作而得到的；离染得，离开染污就得到了，佛陀就是这样的，不需要专门修灭尽定，只要现前佛果之后，所有的染污不就没有了吗？所有染污断掉了，自然可以获得灭尽定。佛陀得到的方式不一样，是以菩提而获得，这是两种，圣者和佛陀得到的方式不一样。

“非如初者所承许”，这是对于佛陀以前到底有没有修过灭尽定的一个辩论。“初者所承许”就是初者勤作，勤作也可以说初者，或者还有其他人的说法，就是说佛陀最初修过灭尽定，在成佛之前已经修过灭尽定了。意思是什么呢？相当于菩萨，小乘中也有菩萨，但是和大乘的菩萨不一样，大乘菩萨有一地和十地的差别，小乘菩萨没有一地到十地的说法，所谓的菩萨就是悉达多太子，把悉达多太子称为菩萨，他在成佛前都是凡夫人，没有通过一地到十地之间已经超凡入圣，然后逐渐成佛的说法。小乘的菩萨就是在修持菩萨道过程中发了大心的菩萨。一般来讲，菩萨在成佛之前，首先通过入见道，四谛十六行相的十六刹那之后，他要入灭尽定，那时得到灭尽定，得到灭尽定之后，从灭尽定出来，再断灭尽定的烦恼。按照小乘的观点，菩萨在成佛之前，通过世间有漏的禅定，已经把除了由顶之外的所有欲界、色界、无色界的空无边处、识无边处、无所有处，除了非想非非想之外的烦恼断除了。因为有漏定可以断除非想非非想之外所有的障碍，所以一般的菩萨成佛之前，通过世间的有漏道，他已经把有顶以外的烦恼都断完了，断完之后入见道，入见道取无漏，再入灭尽定。有些观点说他也是通过勤作得到的，修持在见道之后，得到灭尽定，得到灭尽定之后，断有顶烦恼，断完有顶烦恼之后就成佛。意思就是说，佛陀也是前面通过加行而获得灭尽定，这是其他宗派的观点。

有部派不承认这样的观点，“因以卅四刹那得”。非如初者而承许，不像你们所承认一样，初者不是无勤而得，而是勤作而得，不是这样承许的，为什么呢？因为佛陀是三十四刹那成佛，所以不可能在中间加入灭尽定的情况。首先总的原则也是一样，成佛之前的菩萨，要在趣入无漏之前，通过世间的有漏禅定，把有顶以外的所有烦恼全部断尽。通过世间道可以断，因为厌下而欣上，欣求上面的禅定，厌恶下面的，就可以断掉把下面一品一品的烦恼断除，断尽之后入见道了。入见道有三十四刹那，首先是见四谛十六行相，十六刹那，前面十五个刹那属于见道所摄，是苦谛当中的苦法忍、苦法智、苦类忍、苦类智等等，欲界和色界的烦恼一个一个地断，断到道类忍，就到了见道的末尾了，然后是道类智就到了修道。十六个刹那就是欲界、色界和无色界所包括的四谛的行相，该了解的了，见道都见道了。

然后十六个刹那圆满之后，就开始断有顶烦恼。有顶烦恼中有九个无间道，九个解脱道。有顶分了九品，欲界的烦恼分九品，初禅的烦恼分九品，二禅的烦恼分九品，最后是无色界非想非非想烦恼分九品。九品烦恼当中，每一品都有个无间道、解脱道，有九个无间道九个解脱道，所以九个无间道、九个刹那、九个解脱道、九个刹那。前面十六个，后面十八个，共有三十四刹那，按照有部的观念来讲，三十四刹那都是无漏定，没有一个是漏的，有漏定早就过去了。三十四个连在一起，一个接着一个。因为他是一座之间成佛的，独觉一座之间成就独觉果，佛陀也是一座之间成就菩提果，这是小乘共许的。既然是一座之间成就菩提果，都是用无漏的定而取菩提果，这里怎么可能说，在见道十五个刹那，再加最后一个刹那，十六个刹那结束之后，怎么可能在中间插一个有漏定呢？因为灭尽定是有漏定，全部三十四刹那，一个接一个都是无漏定，无漏定中间不可能插入有漏的灭尽定，怎么可能十六刹那完了之后，见道完了之后他就说佛陀修一个，菩萨修一个什么，修一个灭尽定，灭尽定出来之后再断有顶烦恼，所以这是不可能的事情。三十四刹那连在一起，中间不能间隔其他不同类的定，因为里面全是同类的定，同类定是什么？都是无漏定，十六个刹那就是无漏定，后面断除九个无间道的障碍，九个全都是无漏定，三十四刹那产生都是无漏定，都是同类的，突然产生一个不同类的有漏定，这是不可能的。他们坚持佛是以菩提而获得，不是修持勤作而获得的，一定是离染，只要成就了佛果之后，他就离开了染污，灭尽定自然就得到了，就是说佛陀根本不需要通过勤作而现前灭尽定，大概的意思就是这样。

这节课就讲到这里。

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

辛三、此二共同之所依：

“此二共同之所依”，是无想定和灭尽定两种禅定共同的所依。

此二依欲色界身，灭定最初为人中。

“此二”就是无想定和灭尽定，它们是依靠什么身体现前的呢？可以依靠欲界的身体现前，也可以使用色界的身体现前。

为什么不依靠无色界的身体，一定以欲界和色界的身体现前呢？无想定有两个根据，第一个是“依四禅”，如果是四禅地所摄，没办法依靠无色界的身体所依现前无想定。

第二个他们是非常恐怖断灭。因为一般的众生认为有我，我被束缚，束缚解脱之后，我获得解脱。凡夫对于解脱道、涅槃都是恐怖的，他们一切所想，或者奋斗都是以自我为中心。外道修行者也是以我为解脱，现在的我是束缚不自在的，通过修道我就自在了。因为无色界没有身体，再加上没有心心所，众生非常恐怖我会断灭，所以不会依靠非想非非想。

灭尽定不依靠非想非非想这个所依，“所依”就是他的身体。修持的时候，不依靠这种所依现前的原因是什么？虽然可以通过修持灭尽定，第二世或第三世转生到非想非非想中，但是他修灭尽定时的所依不是无色，而是依靠欲、色的身体。

第一个，如果转生到无色界中，本来没有色法，在无色界的所依上，又灭尽了心心所。无色界的命根没有一个所依的地方，色身没有了，心识也没有了，如果身体、心心所都没有，剩下一个不相应行。这时转生到无色界，一入灭尽定好像趣入了涅槃。小乘涅槃是灰身灭智，身体没有了，智是心心所，心心所也没有了。如果没有身体、心心所，刚刚在无色界中现前灭尽定，就有趣入涅槃的过失。

那么是不是趣入涅槃呢？这不一定。因为三果，或者四果的罗汉，他们修持灭定，是让自己的心安静，还没有趣入涅槃中。如果以无色界的所依现前，他的身体没有，再加上心心所没有，这时很容易现前灭尽定，趣入涅槃，有这样的过失，所以不是以无色界的所依来现前的。

既然不是以无色界的所依现前，而是以欲界和色界的身份现前，两者什么差别呢？“灭定最初为人中”。第一个，灭尽定最初要在人中生起，因为入灭尽定主要是厌患受想，所以在人道中受和想的感觉比较粗大。第二个，人的智慧敏锐，受想粗大，容易出离，就有了等起。什么等起呢？为了现法乐住，发起修灭尽受想的禅定。既有等起的作意，也有粗大受想的条件，再加上人道有非常敏锐的心。一切以人身修道，或者安立暇满人身的条件，都具足了。

为什么说在所有的身份当中，人身最好，然后四大洲中，南瞻部洲最好，就是有这些比较好的修行条件。虽然存在过患，但是通过佛法的观点，这些过患可以让我们出离，或者按照大乘来讲，可以转变成发菩提心的因素，这也是一个优势。其他北俱芦洲、东胜神州等，痛苦没有南瞻部洲那么多，受用却比我们多。天界的天人也有很多神通，世间受用比较圆满，但是出世间修道方面的条件比人间要差很多。

最初为什么一定要在欲界发起？因为是第一次修，以前没有修过，所以必须要通过强烈厌恶受想的心。无色界更不用讲了，如果转生在色界、欲界天中，因为受想没有那么明显的缘故，所以想要灭尽受想的心，也不一定产生得那么猛厉。没有猛厉的等起和心，无法推动现前灭尽定，因为灭尽定是圣者修的定，无始以来凡夫在轮回过程中从来没有修过，所以最初一定是在人发起灭尽定。

第一次发起了灭尽定，第二次就不一定了，比如第一次在人中生起灭尽定，然后他退失了，第二世转生在色界，再以色界身份修就会容易一些。最初一定是在人中生起，之后也有色界身体生起的原因，就是第一次在人间生起之后，通过各种因缘退失了。如果不退失，顺次生受业会转生到有顶；如果中间退失之后，他不会转有顶，会转一次色界，以色界的身份再修灭尽定。以前修过了，已经有了基础的缘故，等起方面不需要那么多，修一修就可以现前，所以第二次依靠色界的身体也可以生起。

此处说灭定最初为人中，没有说二定最初为人中，也就是说无想定最初不一定要在人中，因为不是想要灭尽粗大的受想，如果想要灭尽粗大的受想，最好的条件是在人中，无想定的修行者或者外道，不是以灭尽受想为目标，所以这个条件不用观待。无论哪个地方只要可以生起来就行，不一定要在受想强烈的人中，依靠色界的身体也可以。因为不是为了息灭粗大的受想而发起，没有这种等起的缘故，所以通过色界的定也可以产生。

还有一种说法，因为无想定毕竟是凡夫的定，在今生或者一段时间当中看起来好像第一次生起，其实在无始的轮回当中，无想定也曾经得到过，不像灭尽定从来没有得过，因此色界的身体也可以生起。当然生起的意思是，不一定像灭尽定一样，最初一定是在人中生起，也可以用欲界色界的身体。

既然以前得过，会不会在后面修持一禅、二禅时，无想定自然而然地生起，不需要勤作呢？不勤作是不行的。虽然以前生起过，又退失了，但是毕竟是无想定，不通过加行勤作，自然而是生不起来的。虽然以前修习过，在色界当中相对来讲比较容易产生，但是还是要依靠勤作才可以产生。

庚五、命：

二十二根中有一个命根，此处是命的不相应行。

所谓命不相应行，即寿温识之所依。

“所谓命不相应行”，是标出了它的名字。所谓的命不相应行是什么呢？“即寿”，命就是我们平常所讲的寿，平常我们说寿命，是把寿和命放在一起讲。

有部中不相应行是一种成实物，“寿”是什么呢？“温识之所依”，作为体温、心识存在所依的不相应行成实物，有一种实有的物质叫做命，或者寿。

众生从一岁到七十岁之间没有死，我们说寿命在延续，一般都是这样讲的，有部宗有一种实有的东西叫做寿。有部讲的不相应行，我们可能感觉很难接受，除了平常讲的这些法之外，单独有一个实有的东西，比如得、非得等等。

换一个角度来讲，也比较容易理解。因为毕竟有一个实有的具有某种功能的物质存在，这种物质可以让某种法保持不坏或者产生功用等，针对实执心比较重的有情来讲，会很容易理解。

虽然我们认为中观宗安立业因果非常殊胜了义，但是很难理解，不需要依靠得，也不需要依靠阿赖耶识等作为基础，就是无自性的缘故不会失坏。如果我们不认真去学习里面的内容，为什么无自性业果不会失坏？这是什么原因？必须要开动脑筋去想，才知道中观宗讲名言不需要依靠实有物质的原因。

针对有些实执心比较重的众生来讲，安立一个得等不失坏的法，把阿赖耶识作为业因果的仓库。虽然这些方面也可以，但是中观宗不需要。中观宗安立胜义谛中一切万法是空性的，然后在名言谛中无自性，生是无自性的生，灭是无自性的灭，造了业之后灭掉了，是不是完全灭呢？不是完全灭。因为它无自性、假立的灭，看起来好像灭了，但是因缘和合又会产生，中观宗讲得很高深了义，所以理解起来也比较困难。

从下面的宗派来讲，实执心比较重的众生任何法都要找一个基础，过去法、未来法都是实有的，得到法之后有一个得绳，没有得到有一个非得，反正有一个东西像水坝一样挡着，就生不起来。针对有些众生的根机来讲，反而这样的安立方式比较简单，一般人会比较容易接受。

所谓的寿、命是作为我们体温的所依，温是温度。每一个人活着的时候都有体温，有一个实有的东西叫做寿。心识的所依叫做寿或者命，命的不相应行就是我们的体温和心识的所依处，称之为寿。如果命根损坏了，身体的温度就会慢慢消失，这时叫做死。心识离开身体，重新去投胎，再找一个依靠处。

关于命的不相应行，大恩上师在注释当中也讲过一个问题，寿尽是不是就会死亡呢？这方面要观待福报，寿和福报二者之间有关联，这有四种问题。第一种情况是“寿已尽福报未尽而死”。一般来讲寿穷尽了一定会死亡，但是还要进一步分析，通过你前世的因缘，寿命已尽了，福报没有尽，还有很大的福报没有成熟，这时的情况是什么呢？你会重新转生。如果寿命已尽福报未尽，死亡以后再次投生，继续享受自己剩余的那部分福报。

第二种情况是“寿未尽福德已尽而死”。虽然你还有寿命，但是福报已经没有了，也会导致死亡。假如提前知道，也可以通过培福报的方式，让自己的寿命延续。因为他的寿命本身没有尽，只不过福报没有了，就会导致死亡，所以可以做一些供斋、供佛等大的福德。通过做殊胜的福德，把福报积累起来，自己的寿命本来没有尽，再加上福报又起来之后，这时生命也会延续。

第三种情况是“寿与福德均已尽而死”。寿命已经穷尽了，福德也穷尽了，这就难以挽回。《前行》当中讲了，如果众生的寿命穷尽了，即便是药师佛亲自降临，也没有办法挽回。如果寿命穷尽了，福德没有尽，即便做福德，也没有办法增寿。虽然有些地方讲过修长寿法，但是《菩提道次第广论》中讲，通过修仪轨的方式，让已经穷尽的寿命延续有一定的困难。

第四种情况是“寿与福德均未尽”。寿命、福德都没有用完，按理来说你应该活到八十岁，还有很多钱等着你去受用，突然现前了一个横死的因缘，虽然寿命没有尽，福德也没有尽，但是也会死亡。上师说过如果提前知道，可以做佛事遣除横死的因缘。在《药师经》中也讲过有八种横死，比如念药师佛佛号、药师经、修一些仪轨等等可以遣除横死。不仅药师佛发愿遣除横死，还有很多法门，比如伏藏的仪轨、莲师的修法等等，也可以遣除横死的因缘。

庚六、法相：

不相应行当中的法相就是有为法的法相，一切有为法的法相中包含了四个法，就是我们平时讲的生住异灭，或者生衰住灭，两者意义上没有什么差别。

所有法相不相应，即是生衰住与灭，
彼等具生之生等，彼生八法与一法，
无有因缘聚合时，依生非能生所生。

“所有法相不相应，即是生衰住与灭”，标出了法相不相应行的名称就是生衰住灭。生就是没有产生的法让它产生的物质，比如这个法生起了，这个产品得到了，或者这个小孩出生了等等，这个法以前没有，现在有了，或者即将有，叫做生。

有些地方讲生是属于未来位的法，所以能够让法出现的物质叫做生。生完之后就是住，让这个法能够存在的物质叫做住。住之后叫做衰，衰就是衰败，或者变异，这个法会变异，新的东西会变旧，好的东西变坏，属于一种变化。灭就是这个法没有了，以前存在，现在不存在了，让这个法能够坏灭的物质，此处叫做灭，所以生衰住灭都是物质。

生住异灭就是能够使产生、衰败、存在、坏灭的物质。我们要了知有部的观点，不相应行都是实有的法，这方面和经部、唯识的理解方式不一样。有时假立一个名言，这个法前面没有，现在有了，或者让没有的法出现叫做生；暂时的安住叫做住；变化叫做衰或者异；最后没有了叫做灭。没有加什么物质，只是一种现象，几种变化的过程而已。

四个过程中全是实有的东西，这是我们必须要了解的。不管站在上面宗派的角度看起来多么不合理，或者站不脚，但是在有部中针对有些众生的根基来讲，这样安立会很容易接受。

“彼等具生之生等”，这牵扯到了所有的有为法。此处以瓶子为例，瓶子是有为法，既然是有为法，一定具有生衰住灭四个法相。有为的“为”字是什么呢？具有因缘显现，通过因缘造作的叫做“为”。

有为是什么意思呢？有彼为，这个法有因缘和合的为，为是因缘和合，有为就是有彼为，有这个为。比如瓶子、柱子也有这个为，有什么为呢？有因缘和合这个为。瓶子、柱子、人、心识、身体都有因缘和合的体性，就是有彼为。为是因缘和合，有是具有的意思，具有因缘和合的为的法叫做有为法。

反过来讲无为法就很好理解了，没有所谓的为，没有因缘和合的显现，这种特质叫做无为。有为法有因缘和合，无为法没有因缘和合；有为法具有生住异灭的，无为法没有生住异灭，通过不同的侧面可以表达这种状态。因为有为法的法相是生住异灭，任何有为法没有不周遍的，如果是有为法一定有生住异灭，有为法是因缘和合，当它的因缘不具足时，这个法就不会显现；当因缘具足时，它就开始生、住、变化，因缘一坏，它就灭了，所有的法都是因缘操纵的。

《金刚经》中说：“一切有为法，如梦幻泡影。”所有的有为法都是假立的，受到因缘控制，如果有因缘它就有，没有因缘它就没有，因缘强它就强，因缘弱它就弱，因缘灭它就灭，这个法完完全全是受因缘的影响，所以什么因缘就显现什么法。

平时我们在世间中取舍因果也是这样，要考虑到业因果。我们修道的时候，如果烦恼的心和身语的恶业这些因缘具足了，它的果一定是痛苦的；如果我们具足了善良的心和善妙身语的因缘，它的果就是善妙的；如果我们心里贪著于轮回的受用，身体也是为了获得轮回中的东西在奋发，嘴里说着相应轮回的语言，所有的因缘都是轮回当中的因缘，它的果一定就是轮回。

虽然我们说我是修道者，要获得解脱，但是自己的思想、行为，都是围绕轮回的东西，那好了，你的因缘是这些，果就是轮回；如果你的因缘是由出离心引发的，时时刻刻求出离的，行为也是求善法，果就是解脱。从解脱的角度来讲，如果因缘是小乘的，果就是小乘的；如果因是大乘的因，果一定是大乘的佛果或者菩萨果；如果你所修持的是极乐世界的因缘，一定就是极乐世界的果，这是绝对不会错乱的。

我们了解之后，就要去对照自己现在的发心、行为。现在我做的是什么因缘？如果现在做的是恶趣的因缘，下一世肯定是堕入恶趣；如果现在做的是人天乘善趣的因缘，下一世就会转生人天，没有侥幸的东西在里边。如果要认认真真地修持佛法，一定要调整我们的因缘，因缘一旦成型，果一定是往这方面成熟。虽然没有任何一个人愿意感受痛苦、堕入恶趣，但关键是他内心当中具有什么样的因缘，如果具有了恶趣的因缘，不想堕恶趣，也必须要堕恶趣。有些大德往生净土的因缘成熟了，虽然他祈祷佛菩萨千万不要让自己往生，但是他仍然会往生净土，因为他的因缘就是这样。因缘具足之后，就会如是显现。

虽然地藏菩萨发愿地狱不空誓不成佛，但是他利益众生的心特别猛厉，所有成佛的因缘都成熟了，尽管他发愿不成佛，但是必须要成佛。我们根本不用担心地藏菩萨会永远成不了佛。他的发愿凸显了他的菩提心特别强烈，从因缘之道来讲，越不考虑自己的人，成佛速度越快，只要因缘成熟之后，决定会成佛，这是毫无疑问的。

我们现在很想成佛，虽然意愿很强烈，但是如果因缘不具足，也是不行的。必须要在内心当中，把该生起的出离心、菩提心生起来，这些因缘一定要实打实的落实。并不是说我在早晨起床后念了三遍发心偈，应该有菩提心了，念了三遍能否具有菩提心，这是不确定、不周遍的因。要成佛必须落实菩提心，你是不是已经生起了？如果生起了就把它加固，不要退失，然后再落实空正见。

这样你的因就真正具有了，在这个基础上让它的势力成熟，力量越来越大，可以慢慢趣入到大乘的小资粮道、中资粮道、上资粮道，到了加行道之后就会登初地，前前的因缘圆满了，就会现前这个果。因为小资粮道的因缘圆满了，会现前小资粮道；中资粮道的资粮圆满了，会现前中资粮道的果；大资粮道的因缘圆满了，就现前大资粮道的果。不管怎么说，都要有具有相应的因缘。

这里讲到的所有生住与灭和有为法的因缘，了解这些之后对我们修法的积极性，会产生很大的影响。如果真正的对因缘法则产生了信心，这时上师督促也好，不督促也好，我们都会主动圆满具足因缘。具足的时间越早，你得到的果越早；具足的越多，你得到的果也就越快，肯定是这样的。你拖拖拉拉的，觉得只要在上师道友面前说得过去就行了，虽然好像在一段时间当中没有什么影响，但是内心当中没有具足该有的功德善根，我们想要得到解脱还是有一定的困难。

佛法中的因缘法则、因果不虚涵摄了方方面面，包括现在我们产生心的因缘和得到的果之间的关系，也是确定的。因的质量越高，得果越快越多；前面我们讲了在修行时候，因特别弱，修是修了一点，对于善法的兴趣不强烈，修的质量不行，虽然不能说没有因，但是因很弱，同时还要受到其他违缘的影响。以这种因还想要很快现前非常殊胜的菩萨果佛果等等，我们设想一下，这就相当于无因生果了，这种情况在佛法中是不会出现的，非因不会生果，无因也不会生果，因的力量不够也不会生果。如果因果之道真正的深入到我们心中去，自己就会很精进，不管有没有人看到，我必须修行，该修的修，要学的学，菩提心必须要发，都会比较认真的落实。

我们有时可以通过有为法创造解脱的因缘，前面讲有为法大部分是不好的有漏，其实有为法具有什么样的因缘，就显现什么样的果。每一个众生的因缘主要根植于自己的内心当中，内心一转变其他因缘也会随之转变，因为有为法具有可以改变的自性。

以前我们可能很懒惰，或者相续中充满了恶业等等，这是通过因缘产生的。现在通过佛法也可以改变我们的心，往出离心、菩提心方面去调整，落实我们身语上微细的行为。慢慢地去做就可以改变，我们觉得反正是有为法，只要因缘具足了就能改变，那是不是随随便便就可以改变呢？虽然我们承认随随便便就可以改变，但是绝对是可以改变的。只要我们持续性地去用功，自己相续的状态一定会往越来越好的方向发展。

我们再回到生住异灭上，具有因缘的法叫有为法，不具有因缘的法叫无为法。瓶子是有为法，一定有生住异灭，这是毫无疑问的，通过生住异灭把瓶子成立为有为法，这没有问题。关键是生住异灭的法相本身是不有为法。生是不是有为法？它是不相应行，一定是有为法。生这个法相本身没有生住异灭的法相？如果它是有为法，就应该有生住异灭，我们说它是有为法，一定有。

第二轮生的生有没有法相？它也有，都是有为法。这样就无穷无尽了，永远没有终结。生住异灭成立瓶子是有为法，然后成立生是有为法，因为生也有生的生、生的住、生的异、生的灭。那么生生是不是有为法呢？是有为法，它有生住异灭。这样分下去，就像金字塔一样，越分越宽，越分越多，好像无穷无尽了。有部说不需要无穷无尽，反正第一个瓶子是有为法，它具有生住异灭，叫做根本法相，这是一个术语，我们要记住。

瓶子具有生住异灭，第一个生住异灭叫做根本法相。它能够成立瓶子是有为法的法相。生住异灭中的生也有法相，这个法相叫做随法相。生下面还有个法相，叫生生，就是生的生；住下面有一个法相，叫住的住；异下面有一个法相，叫异的异；灭下面有一个法相，叫灭的灭。第二轮生生住住异异灭灭就可以了，不需要第三轮，不会无穷无尽。

通过第一轮法相成立瓶子，通过第二轮生生住住异异灭灭，可以让生住异灭成为有为法，根本法相可以成立随法相。它是有为法，互相成立就行了，不需要第三轮。

“彼等具生之生等”要联系第二句“即是生衰住与灭”，生衰住灭是有为法的法相，“彼等”是什么意思？就是第二句的“生衰住灭”。生下面有生之生，衰下面有衰之衰，住下面有住之住，灭下面有灭之灭，这一轮里有九个法。第一个是瓶子本身，叫做本法，然后是四个根本法相生住异灭，有了五个，再加上随法相有四个，即生生住住异异灭灭，有九个法。生的时候是九个法一起产生的。

生下面有生之生，“生之生”是第二轮法相。第一轮生住异灭是根本法相，第二轮随法相就是生的生、住的住、异的异、灭的灭，这方面成立的是什么呢？它是随顺在根本法相之后而安立的。

关键问题在于第四句，“彼生八法与一法”。不是了知有生之生、住之住、异之异、灭之灭就可以了，这里还有个问题要解决。如果生产生，比如瓶子产生了，就有九个法同时出现，虽然住、异、灭，有时是未来的法。生的时候不可能是住、异、灭，但是生的时候九个法一起产生。瓶子产生了，瓶子的法相生住异灭产生了，生之生、住之住、异之异、灭之灭也产生，九个法一起产生。

只不过产生的时候有差别，彼生八法与一法。就是说九个法当中，有些生八个法，有些法只生一个。这是怎么回事呢？比如生住异灭根本法相中的生一产生，同时出现了九个法，但是只能生八个。因为它不能生自己，所以要把生自己排除。剩下的比如生的法相第一个可以生瓶子，然后可以产生住、异、灭，还有生之生、住之住、异之异、灭之灭。第一个生可以产生除了自己以外的八个法，这是“彼生八法”。

然后生是谁产生的？不可能无因生。自己产生自己不行，这个生是生之生产生的，通过它产生生之生，同时生之生又产生了它。我们从因果的角度来讲，因果同时是很难理解的。在经部以上因果同时不安立为真正的因果，但是这里是这样安立的，生产生的时候，不能产生自己，但是可以同时产生除了自己以外的

生之生等八法。那么它在产生生之生的同时，生之生也产生了它，他们认为就把这个问题解决了。

生之生产生这个根本的生，叫做小生生大生。根本的生产生了包括生之生的八个法，只是不产生自己而已，所以生可以产生八个，但是生之生只有一个任务，只是产生生。

“与一法”是什么意思？就是生之生可以产生根本的生，它只是产生一个，其他的八个不管，都是生来产生的，这里比较难懂的就是生和生之生之间相互生，这是同时，不是前后的。无论如何安立不了前后次第，如果说生产生了生之生，生在前面，生之生在后面，这是前后因果。我们问你的生从哪里来？生不是从生之生来的吗？生之生在后面，怎么跑到前面来了。经部以上前后因果是不安立的。

我们后面马上要学习有部宗的六因四缘，其中有些因果是同时的。他们觉得有同时的因果，就可以把这个问题解决。在经部以上所有的因果都是前后次第的，因明、经部都不承认有同时的因果，但是有部就同时的因果，比如生产生其他八个法，不能自生，也不能无因生，它是通过生的生来产生的。

有些地方把第一个生叫大生，第二个生叫小生，小生生大生。我们要理解二者之间是同时的因果，就是这样安立的。无论这种观点我们认为如何不合理，反正在安立彼生八法与一法的问题时，有部就是用这种方式来解决里面看似矛盾的东西。

所谓根本的生产生了除自己以外的八个法，然后自己是通过它所产生的生之生来产生，而且二者之间生的时间是同时的，也就是说大生在生小生的同时，小生也把大生生了。

有部和经部的辩论也有很多，不管再怎么辩论，反正安立的时候，同时的因果就是我在产生小生时，小生也把我生了。不管再怎么难以理解，反正就是这样安立的，从有部的观点来讲，已经很圆满地解决这个问题了，不会有任何的无穷无尽。这是以生为例。

第二个是住，生可以产生其他的生，住产生的时候，也是九个法一起产生。住可以让瓶子住，让生、异、灭住，让生之生、住之住、异之异、灭之灭住，但是自己不能住自己。那么谁让它住呢？住之住让它住，和前面的根据是一样的。只不过现在把生换成住了，前面是大生可以生八法，现在大住除了自己之外的八个法都能住，但是自己不能让自己住，住之住也可以让住住。

异也是一样的，可以让其他的八个法异变，谁让异自己变化呢？就是异之异或者衰之衰。灭也是一样的，四个根本法相中的灭，可以让除了自己之外的八个法灭，不可能灭自己。谁让它灭呢？灭之灭让它灭，灭之灭只有一个作用，就是把根本灭灭掉，然后根本灭又把灭之灭灭了。

这样的安立方式并不复杂，后面的四个随法相只有一个功能，就是生之生让生生的，住之住只是让住安住，然后异之异只是让异变异，灭之灭只是让灭灭掉。后面的四个法只是让前面的生住异灭生住异灭而已。根本法相的生住异灭可以让八个法生住异灭，所以说彼生八法与一法。

从颂词上解释还是比较容易理解的，不是特别复杂。我们只要知道有九个法同时产生，然后四个根本法相，四个随法相，再加上一个本法，本法就是瓶子、柱子等，随便一个有为法都可以。然后四个根本法相可以生八个法，然后除了它之外的八个可以产生，自己通过随法相中的任何一个产生。

如果是生，用生之生让它生就行了；住，用住之住让它住，可以类推。这是有部宗的观点，经部以上对于这个问题不是特别承认，尤其是因果同时的问题，真正从道理上观察很难理解。

以前慈诚罗珠堪布告诉我们说：“《俱舍论》里面有部的观点，你如果要去分析，有时从理论上推不过去，你们就知道它是这样讲的，有些众生这样理解就好了。”有些众生觉得这样特别善巧，一下子就把问题解决了；我们一看这样问题越来越多，尤其是因果同时特别难以理解。

尤其是我们学过其他宗派的法义，按照有些人的说法就是“所知障”太重了，再来学这个，就会理解不了了；如果我们从来没有学过其他的经部，比如唯识、中观，直接来看这些就很好理解，就是这样的关系法，相互认证就可以了。

针对有些有部的根基来讲，它就很善巧，这样就把这个全部解决了。有为法既没有无穷无尽的过失，也可以让生住异灭本身作为有为法安立，而生住异灭后面的随法相，也是因为生住异灭使它安立为有为法，这就可以了，因为它们是互相生的，所以不需要第三轮的随法相，两轮就够了。

我们以前学因明时也是提到过，因明的法相也有无穷无尽的过失，基本上也是类似于二轮之后，就不需要观察第三轮了。名言当中就是这样，不需要继续观察，否则就没有意义了，也没有这么多时间。反正它的程序就是这样确定下来的，再怎么观察就是这样，所以两轮之后，就不再观察了，有这样一种讲法。因此在名言谛当中也是这样的。

“无有因缘聚合时，依生非能生所生”，这是一组辩论。如果未来的法可以同时产生，生显现的时候，住异灭等后面的法都可以一起产生。如果一起产生，当它生的时候，不单单生瓶子了，也把其他所有的法都产生了，会不会这样呢？因为你看未来的法可以同时产生，前面也讲了，九个法都可以同时产生。既然是未来的生可以把九个法都一起产生出来，会不会当它产生的时候，世间上的一切万法都同时产生呢？不会有这个问题。为什么？有部宗回答：“无有因缘聚合时，依生非能生所生。”

这里面也要看待因缘。如果是因缘聚合，可以依生生所生。如果因缘不聚合呢？虽然有这个生，但是

不能生一切所生。能不能生一切所生，关键看它的因缘聚不聚合。这个颂词出现了因缘的问题，开始引出后面马上要出现的六因四缘，《俱舍论》就是有这样的特点，讲一个法之前，会在前面的颂词中做一个伏笔。

这里有一个因缘的问题，因缘和合。因缘和合是什么？六因四缘。六因四缘是什么？下面马上就要开始讲六因四缘，然后它的果是什么？此处看似随意的讲一下，但是有很大的必要，让后面因缘的问题和我们见个面。如果我们疑惑到底什么是因缘，六因是什么，四缘是什么？不要着急，后面就要给我们讲六因四缘。如果没有因缘和合，生不能产生一切的所生；要是因缘聚合，这个生就可以产生所生，也是讲到了因缘法则。

庚七、能说：

“能说”就是不相应行当中的最后三个，在这个科判当中，种类是第七类能说，里面分了三个法。名称、语言、文字就是最后三个能说。

名聚等不相应者，名称语言文字聚， 属欲色界众生摄，乃等流生无记法。

“名聚等不相应行”，这是标出它的名称了，十四种不相应行当中，有个“名聚等”。前面有一个总摄的颂词，里面有一个名聚等。名聚等不相应行是指什么呢？详细来讲就是名称不相应行、语言或者词句不相应行，还有文字不相应行。“聚”可以配前面的法，即名称聚、语言聚和文字聚。

在唐译当中，把聚翻译成身，身和聚的意思是一样的。有些时候是蕴，蕴叫聚集，有些时候直接叫聚或者身。比如法身，佛的法身是不是有个身体呢？不是。因为在佛陀的法身中，有很多功德法积聚在一起，所以叫做法身。因此有时直接理解成身体的身，有时就是积聚的意思，很多放在一起，就是身的意义。我们看唐译的身，有些有一个什么名字，像这样一种身体。这个地方的聚和唐译当中的身是一个涵义。

名称、词句和文字属于不相应行。第一个是名称，所谓的名称就是能够宣说、表示事物的本体。比如提到了色法，总相就出来了。当说瓶子的时候，脑海中可以浮现出一个瓶子的影像；当说张三李四的名字时，一下子就浮现出他的样子来；当说柱子的时候，就浮现出一个柱子；当说高压锅的时候，马上就想到自己家里的高压锅。名称可以宣说事物的本体，相当于以总相的方式，在我们的脑海当中浮现出来。名称有对瓶子等色法能够表示的自性。

第二个是语言，有时也可以叫词句。词句是什么呢？可以完整的表达所说内容的不相应物质。在注释当中也使用了一个例子，“呜呼诸有为法皆无常”。呜呼就是哀叹，一切有为法都是无常的。这个词句中表达了一个完整的意义，并不是说有为法，如果只是讲有为法，意义就不完整。我们还要知道有为法怎么样呢？只是说无常也不完整，谁无常呢？如果说一切有为法是无常的，我们就知道有为法是无常的，然后无常的是什么呢？有为法是无常。这时就完整的表达了所说的内容，不相应行的物质叫做词句。在有部当中，词句也是一种实有的物质，可以把所说的内容完整表达。

第三个是文字，文字是什么呢？有些地方叫字母，就是组成名称和句子的根本部分。讲记中说“如嘎等”，“嘎”就是藏文的第一个字母，英文 ABCD 等都是属于字母，它是名称词句的根本，字母能够表达某种涵义而不会变成其他的法。

名称可以表达我们所宣讲的意义；词句可以完整的表达所说；名称和词句的所依或者根本的部分叫做文字。聚是聚在一起、很多的意思。名称聚、语言聚和文字聚按照有部宗的观点来讲，都是属于不相应行。

前面我们在讲八万四千法蕴归属时说，文字、词句属于不相应行，就是和这里的意义相连的。我们如果忘记了，可以返回去看八万四千法蕴，这些法相可以分别归属，有些归属到色蕴中，比如声音等，有些包括在不相应行中，此处法蕴中的名称、词句、文字就是属于不相应行。

后面说名聚、文、声，或者名称、语言、文字“属欲色界众生摄”。首先它是三界的哪一界呢？“能说”是属于欲界和色界，无色界没有这些语言等表示。欲界当然有语言等表示，然后色界也有名称、语言、词句等表示，这些方面属欲色界，无色界没有的。众生摄，这是属于众生相续所摄的，不是非相续所摄。

然后是等流生，或者异熟生、长养生，三生当中的哪一生呢？是三生当中的等流生，因为属于前前的因产生后后，前面的名称、语言、文字产生后面的名称、语言、文字，所以属于等流生，不是异熟生。

为什么不是异熟生呢？因为名称随心所欲可以说，然后语言、文字随心所欲可以说，所以就不是异熟生。不是前面的善恶因引发的比较固定的情况，比如眼根、耳根等等，它是随心所欲就可以表现出来的，不是异熟生。

那么是不是长养生呢？它不是色法，也不是心心所法，如果是色法就包括在色蕴中，但它是不相应行，所以不可能是长养生。因为长养生是色法的自性，通过饮食、按摩等可以增长。对于名称、语言按摩，或者给它吃饭，让它晒太阳，它就长大了，这是不可能的事情，所以它没有长养生，属于等流生。

善恶无记中的哪一个呢？它是无记法，属于无覆无记。

己三、摄义：

摄义是不相应行的最后一个。

同类亦尔亦异熟，三界所摄得绳二。

一切法相亦如是，二定非得等流生。

“同类亦尔”，“同类”就是同类不相应行，非得之后就是同类。同类的不相应行亦尔，前面是众生所摄，或者等流生、无覆无记法等等，这也是一样的。

“亦异熟”，同类除了等流生之外，也可以有异熟生。这是前面的善恶因缘导致今生当中的某种同类，比如眼根、耳根的共同物质。如果你以前修了善法，生在了视力 1.5 的同类中，你的眼睛是 1.5 的。如果以前没有修过善法，你的同类是什么呢？可能 0.1、0.2、0.5，或者说你以前修了更善妙的善法，眼根是肉眼通，甚至是某种意义上的天眼。既有眼根、耳根、鼻根的同类，也有敏锐不敏锐的根的同类，即敏锐的根是一个同类的，不敏锐的根是一个同类的。有些人生下来就没有眼根，有些人生下来眼根具足，这些都是存在的，所以也可以有异熟生。

“三界所摄”，同类是三界所摄的，不像前面的名称、词句等是欲色界所摄。因为无色界也有同类，所以是三界所摄。

“三界所摄得绳二”，“得绳”有等流生和异熟生两种。异熟生的得绳，比如眼等的得绳，异熟生前世的善恶因缘导致今生的眼根耳根。得到眼根时的得绳，可以是异熟生，也可以是等流生。得绳没有长养生，因为它不是眼根、耳根，而是眼根、耳根的得绳，得绳是不相应行，不相应行不可能是色法，所以所有的不相应行都没有长养生。

“一切法相亦如是”，一切法相就是生住异灭，也和得绳一样。法相有异熟生的生住异灭，也有等流生的生住异灭。

“二定非得等流生”，“二定”是灭尽定和无想定，前面的定产生后面的定，是等流生。它没有异熟生，因为本性是善的缘故，属于善法中的哪种善呢？发心想要获得解脱而修无想定，灭尽定是想要获得现法乐住，发心就是善的，所以是等起善。既然它的本体是善的，就不可能是异熟生，异熟生的本体应该是无记，所以二定是等流生。“非得”也是属于这种本体，不是通过心为前提的，从这个角度来讲，二定属于等流生所摄，虽然可以有前前后后，但是它没有其他本体包括的。

以上我们就把十四种不相应行学完了，其他的地方还有二十四种不相应行。《俱舍论》就是讲到了十四种，从非得开始，然后同类、无想定、二定、生住异灭、命根等等，一个个学下来。以前只是知道行蕴中包括相应行和不相应行，现在大概理解了不相应行，如果我们没有学习《俱舍论》，或者没有下工夫，只是泛泛地学一下《俱舍论》，行蕴、不相应行到底是什么，还没有印象。

现在我们经过了系统的学习，虽然可能对于不相应行的很多难点没有解决，但是大概的意思知道了，就是这十四种。如果以后有时间，可以在这个基础上再去深挖。虽然我们不可能一下子和世亲菩萨一样通达俱舍，或者像安慧论师一样，甚至超过他的师父对于《俱舍论》的通达，达到这种程度有点困难，但是不管怎么样，我们一步一步来，今生当中这样学习，对于《俱舍论》大概的意思有了一个了解。

如果以后有时间我们还可以学第二遍、第三遍，或者有基础之后自己可以看很多注释。因为第一次学，如果参考很多难懂的注释，有时候的确抓不住头绪，开始学习时我们通过比较简单的方式，知道颂词中讲的意思，对于比较关键的内容了解之后，有了一个思路，在这个基础上可以再去进一步的学习。有些人觉得学一遍颂词就够了，这样也可以；如果还想在这个基础上继续学也可以。

今天我们就学习到这个地方。

《俱舍论》第 23 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再次一起学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

乙二（旁述因果及缘）分二：一、宣说因果；二、宣说缘。

在佛法中因果的问题是很重要的，不仅这一品中会讲一些因果，还有第三品从有情世界、器世界的果方面讲了很多，第四品分别业中，针对种种业和果之间的联系也是讲了一些。此处我们主要是从六种因和五种果、四种缘的方面来进行学习。

佛法讲了很多种因，在有部当中，对于种种因的安立也是讲得比较全面。虽然本论和经部、唯识讲的因有一定的差别，有些因是因明、唯识不承许的。在第二品中讲到了各种各样的因，不单单大概地讲因，对内部的自体、法相、事相，还有因和果之间的关系，都讲得比较清楚。

还讲到了四种缘，如果因和缘放在一起，因是主要的，缘是次要的；如果因和缘单独安立，比如这里的四缘，是不是纯粹按照助缘的角度来理解呢？这是不一定的。因为四缘中的第一个因缘，和能作因、俱

有因的意义是一样的，所以如果缘和因分别安立，不是放在一起讲，那不一定是助缘。在不同的场合中出现不同的术语、词句，应该做不同的解读。

丙一（宣说因果）分三：一、宣说因；二、宣说果；三、宣说二者共同之法。

第一是侧重因方面，第二是侧重果方面，第三是对于因和果二者共同的法进行安立。

丁一（宣说因）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

戊一、略说：

能作因与俱有因，同类因及相应因，

遍行因与异熟因，承许因有此六种。

这是对于下面我们要展开学习的六种因做了略说。首先把名称列出来之后，就会知道佛法中所讲的因有六种。第一能作因，第二俱有因，第三同类因，第四相应因，第五遍行因，第六异熟因，承许因有此六种。

有些因前面出现过，我们比较熟悉，比如异熟因，讲异熟果的时候，经常讲到异熟因是善法和恶法，此处我们要正式学习异熟因。能作因比较陌生，有时在其他地方会出现近取因和俱有缘，此处的俱有因和俱有缘二者之间的意义，还不是完全相同，出现的地方不一样，俱有因是从另一方面进行了解的。同类因和相应因，相应因和心心所有一点点接近的意义，但此处相应是从因的角度讲的。还有遍行因，好像以前提到过一次它的烦恼法，遍行因都是讲烦恼的因产生烦恼的果。

六种因中有些可以直接承许，和因明中安立的因是一样的。为什么总是把这里的法和因明对比呢？基本上来讲，因明都在名言谛中比较合理的安立，胜义谛当然没有讲。比如说安立因，什么是在认真观察下，通过正理能够确定的，这些方面在因明中都要做详尽的辨别。有些比较大概的讲法，或者是似是而非的讲法，在因明当中都要简别出去，如果不合适不会采用。很多地方把这里的法和因明做对比，大恩上师在讲记中也是经常讲到，这个在因明当中也是承认的，那个在因明当中是不承认的。

一般来讲因明中都是比较高的讲法，有些是随理经部的观点，有些是随理唯识的观点等等，里面都有一些。在世俗谛当中安立的时候，是以比较严格的方式确定的，即按照能生因和所生果前因后果的方式，从严格意义上来讲因果同时很难安立，所以俱有因，或者相应因等等，这种似于比较假立的因果，在因明当中就不采用了，但这个地方是可以有的。

尤其是前面在讲生住异灭时，本生产生其他的法，然后生生产生本生，就是同时的因果。有部在俱有因、相应因等中安立同时因果，上面的宗派严格意义上来讲不会采用。

有部和经部有一些辩论，很多注释的说法也各不相同。比如有的说在经典中没有见到明显六因的说法；有的说是把散于经典中的六种因归摄起来讲的；有的讲经典中连六种因的说法都没有；有的讲在一位大阿罗汉入定时，有位天人告诉他有一部《六因经》，即宣讲六因的经典，以前是佛陀讲过的，后来人间散失了，在天界有这部经，所以这位大阿罗汉根据这部经，在他的论典中写了六种因，《俱舍论》也采用了六因的说法。

如果纯粹从能否找到教证的角度来讲，也许没有明显六种因的说法。从理论上讲，到底有没有可能性呢？有这种可能性。因为经典在人间弘扬，受到很多人非人的违缘，还有其他的障碍，有一些经典可能慢慢隐没了，但是这些经典在龙宫、天界等地都保存完好。这个解释也可以采用。

什么样的情况都可能，尤其一位大阿罗汉确定有六因，就可以作为一个根据，但是不能随随便便说，因为昨天自己梦到说有七因经、八因经，所以我就可以承许有，这不一定。阿罗汉的智慧和凡夫人是不一样的，为什么阿罗汉可以，凡夫人随随便便讲就不行呢？因为凡夫人的品行和智慧、禅定，都不能作为量。虽然真正的量是佛，但是凡夫和圣者比较起来，阿罗汉毕竟断尽了烦恼，有些阿罗汉也具有神通，不是说所有阿罗汉都具有神通，后面还要讲，有些有神通，有些没有神通。有些有神通的阿罗汉，也可以到达我们根本没有办法到达的地方，因此我们可以把它作为一个根据。

戊二（广说）分六：一、能作因；二、俱有因；三、同类因；四、相应因；五、遍行因；六、异熟因。

己一、能作因：

除己之外能作因。

“能作因”为什么叫“能作”呢？能够给果作用，或者能够产生果，叫做能作。什么能够给果作用、产生果呢？就是因。因能够产生果和给果作用。能作本身就是因的意思，只不过下面有俱有因、同类因等不同的因。虽然俱有、同类、相应也可以叫能作，但是其他的俱有因、同类因，从不同的侧面安立，都有各自不同的名称。总的因没有名称，所以叫做能作因。

就像虽然都是色，为什么只把眼根的对境安立为色、意根的对境安立成法呢？和这里的意义有一点相似的地方。能作因是最广的，包括一切因。后面的俱有因、同类因、相应因等虽然都有能作的意义，但是为了从侧面安立不同之处，就比较详细，从不同的角度安立了各自不同的因。

其他五种因都有不同的名称，能作因没有，所以把总的因的名称能作放在上面，称之为能作因。能够

产生果，给果作用的叫做能作因。从这个角度来讲，能作就是因的意思。

“除己之外能作因”，能作因在六种因中范围最广。“除己之外”，“除己”的“己”字是什么呢？比如瓶子已经产生了，除了自己之外其他的法都可以叫做能作因。因为自己不能作为自己的能作因，所以要把瓶子、柱子等，已经产生出来的有为法自己排除，此外其他的法都可以作为能作因。

无为法可以做能作因吗？不仅无为法可以，其他的法都可以做为能作因。能作因的意思有两种，一种是对产生果直接起到帮助的。这个因和平常我们所理解的因意思比较相近，只要能够帮助产生自己果法的因素，都叫做能作因，这是有作用的能作因。

还有一种能作因不起作用，在产生法的过程中，没有直接参与，但是它没有障碍，从没有障碍的角度来讲，也可以叫做能作因。本身严格意义上的因，必须要对产生果发挥一定的作用，但是没有障碍算不算呢？这也算。就像种子生苗芽时，除了种子、水土、阳光之外，空间没有障碍它，这部分也算是因，如果做了障碍，庄稼就没办法生长，所以空气，或者虚空，也可以作为某种因缘。除了直接有帮助的叫做能作因之外，其他虽然没有直接起作用，但只要是没障碍的都可以叫做能作因。

注释中也是引用了一个例子，比如国王没有做伤害人民的事情，人民就会说：“国王让我们安居乐业了。”国王是不是直接帮助了人民呢？有没有经常性的给他们发放福利，每天安慰他们？没有这样做去，只不过国王没有障碍他们，没有给他们增加额外的赋税和惩罚。

和这个道理差不多，虽然有些法对于果的产生没有直接帮助，但是也没有障碍，从没有障碍的角度来讲，也可以叫做能作因。不管是有为法，还是无为法。无为法的抉择灭是能作因，为什么呢？抉择灭对于果法的产生没有起障碍，非抉择灭、虚空无为也是能作因，对于果法的产生没有起障碍。

不仅如此，上师在讲义中也讲了，有些看似相违的法，也可以安立为能作因，比如光明和黑暗本来是矛盾的，如果黑暗已经产生了，光明对它来讲是不是能作因呢？是。本来从严格意义上来讲光明不可能产生黑暗，但是黑暗已经产生了，这时光明对它没有障碍。从这个角度来讲，虽然光明和黑暗是矛盾的法，但是光明也可以作为黑暗的能作因。光明障碍的是什么呢？是以后会产生的黑暗。现在既然黑暗已经出现了，光明对它就没有障碍，可以作为能作因，所以范围非常广。

能作因我们可以这样理解，虽然有一部分没有起功用，但是不会障碍。我们严格观察的时候，比较难以安立。还有一部分能作因的确起到功用，对这个法的产生起了一定的帮助，这一部分的能作因可以安立。

上师在讲义当中讲，从总的角度而言，能作因在因明当中也可以承认，取能够起功用的这一部分真实安立为能作因；不起功用的只是没有障碍，也可以安立为因，有些地方分析这样安立不是那么合理。

六种因中能作因的范围最广，因为它除了自己之外，只要不障碍的法，都可以作为能作因。我们分析到底这个法产生了，还有没有障碍它的法？光明本身可以障碍黑暗，因为它产生了，从已经产生的角度来讲，还有没有能够障碍的法呢？这样分析好像就没有了。

那么到底有没有呢？从某些角度讲可能也有，只不过障碍不是那么强烈。虽然试图障碍，但是被因的力量打破了。像我们平常讲的做这件事有没有违缘呢？虽然有违缘，但是违缘力量不大，被顺缘的力量遣除了。遣除掉的这些我们说它曾经做过障碍，从某些角度来讲是不是完全没有障碍呢？肯定也会有些障碍的法。虽然障碍了，但没有成功。

从已经产生的果法的角度来讲，果既然已经产生了，其他本来可以障碍但没有障碍，就不安立为其他的法，而安立为能作因，通过光明黑暗之间的比喻也可以了解。

能作因讲得很少，理解起来也不是那么困难。第一个是除了自己本身不能作为因；第二个除了障碍自己的法之外，所有这些都可以叫做能作因。

己二（俱有因）分二：一、法相；二、事相。

庚一、法相：

俱有因即互为果。

“俱”是同时的意思，“俱有”是同时有。谁和谁同时有呢？因和果同时有叫做俱有。相互之间既作为因，也作为果，就是俱有因。因为此处侧重于安立因的角度，所以从这个角度来讲叫做俱有因。其实俱有因中也有果的意义，此处主要是讲俱有因。俱有比较容易理解，就是因和果同时有。

“俱有因即互为果”，“俱有因”是什么？就是“互为果”。互为果的条件一定是因和果同时存在的，在某些地方讲是相互帮助，称之为俱有因。

此处说互为果，第一个因和果之间同时存在，第二个互相之间成为因果，就是你帮助了我，我帮助了你。比如三根棍子靠在一起不会倒，如果取掉一根就会倒掉，都是相互依赖的关系，甲号竹竿成了乙号和丙号的俱有因，乙号也可以成为其他两根竹竿的俱有因。如果自己支撑其他的法安立，其他的法也支撑自己安立，相互之间是因，也是果。

首先一定是同时产生，然后相互之间有帮助，就可以安立为因果。按照因明的观点，俱有因不是真正意义上的因。因为真实意义上的因是前因后果，因明当中讲，诸法是一体或者他体的关系，相属之间也是

同体相属、彼生相属。安立因果时是彼生相属，如果两个不同的法同时就没有任何关系。如果一体安立不了因果；如果同时也无法安立因果关系，真正要安立就是前因后果，可以安立一个彼生相属的关系。此处同时的法，又可以安立因果，严格观察难以真正安立为因果。如果从相互帮助，或者不是严格的分析也可以有，这些情况在世间也存在，所以把这种情况在某种意义上安立为因果的关系，从看待有些根基的角度来讲也可以如是安立。

庚二（事相）分二：一、总说；二、别说心之随转。

如果学过因明就会知道法相和事相，和任何法不共同的特征称之为法相。事相是法本身。具有法相具体的法称之为事相，比如大腹盛水是瓶子的法相，然后具体到我面前的水晶瓶，水晶瓶叫事相。具体的法是事相。

既然互为果是俱有因的法相，它具体的法是哪些？哪些是所谓的俱有因呢？下面就讲事相。事相就是具体俱有因的法到底是哪些呢？总说和心之随转当中的内容都可以是事相，都是它具体互为果的例子，或者具体的事物。

辛一、总说：

如大种及心随转，与心法相及事相。

到底什么是它的俱有因呢？比如下面的法，“大种”就是互为果的俱有因，还有“心随转”“与心”，心随转与心是一组，在“心”这里断句。心随转与心是俱有的，大种当中有俱有的意思，四大种相互之间是俱有的。还有一组俱有是什么呢？“心随转与心”，我们一定要把这个断句弄清楚。心随转与心二者之间是俱有的；还有一组是“法相及事相”。

所谓的俱有，第一个是大种，即四大种。从因的四大种方面要造果色，逐渐累积起来最后变成粗大的色法——大种所造色，前面学习过大种和大种所造色，所以大种是作为因的。地水火风四大种之间，地可以作为火的俱有因，反过来讲火也可以作为地的俱有因，四个法相互之间作为因，相互之间作为果，辗转的产生、增上、留存，不断地显现成大种所造色。在这个过程中它们之间是俱有的，互相成为因果，四大种相互之间的关系就是俱有因的事相。

心随转与心，心就是心王。心随转，有些法是跟随心而转的，跟随心而转的法是什么？后面别说心之随转中也会提到，比如心所法就是心随转。还有二律仪，即禅定戒和无漏戒都是心随转。心随转和心相互之间是俱有的，心所可以作为心王的俱有因，然后心王可以作为心所的俱有因，相互之间既是因也是果。因为心王和心所是同时存在的。

前面我们也学习过五种相应的意义，就是心王和心所同样的根机、时间等等，心王和心所二者之间是俱有的，心所是心随转的一个法。还有二律仪，禅定戒、无漏戒是随心戒，二者之间是心随转。

心王和二律仪同时存在的基础上，才可以成为俱有因，第一个必须要同时，第二个在同时的基础上二者相互之间作为俱有因。心随转与心是一种俱有因，然后法相和事相也是俱有因。比如事相是瓶子，瓶子的法相是什么？瓶子的法相是生住异灭，一切有为法的法相就是生住灭。生住灭的法相和具有法相事相的瓶子本身，也是俱有的，二者之间没办法离开。相互之间作为俱有因，事相作为法相生住异灭的俱有因，然后生住异灭是作为事相的俱有因，二者之间都可以这样安立，所以法相和事相之间可以作为俱有因。

辛二、别说心之随转：

心所以及二律仪，心与彼等之法相，此等即是心随转，时间果等与善等。

“心所以及二律仪”，《俱舍论》颂词当中，遍大地法、大善地法、大烦恼地法、不善地法、小烦恼地法、不定地法等，加起来有四十六种心所。

四十六种心所指心的随转，它和心王是同时俱有的，但是要看什么心，无记心、善心、不善心分别和多少种心所同时产生。因为善法只能和遍大地法、善心所相应；恶法不可能在产生不善业的同时，又具足了大善地法。一个心王同时具足四十六种心所的情况是没有的，但是必定和能够同时具足的心所都是俱有因。

因为心所已经讲完了，所以注释中没有再讲心所。而是直接介绍二律仪——禅定戒和无漏戒。前面我们讲到了别解脱戒，无表色的别解脱或者善戒、恶戒，它是欲界中存在的一个无表色，无表色不是随心的，不管有心位没有心位，乃至入于灭尽定，无表色的戒体都存在。

随心的戒律有两种，第一个叫做禅定戒。当我们安住在一禅、二禅的禅定，具有禅定心，这时内心中自然而然地生起一种戒体，叫做禅定戒。它是依靠禅定而产生的一种戒体，具有止恶防非的功能。如果入于一禅、二禅中就有禅定戒；如果你失去了禅定，或者从禅定出来之后，禅定戒就没有了。只要一入定就有，没有入定就没有。这种心就是随心戒，你安住在禅定时，它就会有；如果你没有安住禅定，它就没有了，所以这也是一种心的状态。

从这方面来讲，从已经产生的角度和心王本身而言，禅定戒是一种俱有因，并不是有心就有禅定戒，

而是禅定一定是安住在某种寂静心的状态中。它是一种随心戒，当你的心安住在禅定当中，二者之间成了一种俱有。

第二个叫做无漏戒。无漏戒也是安住在某种无漏定的状态，前提一定是要有无漏的状态，如果没有无漏，就没有无漏戒，它也是安住在禅定的心中。如果安住在无漏的禅定，就有无漏戒，否则不会有无漏戒。虽然从其他的角度来讲，只要获得了圣者果位之后，内心自然而然具有无漏戒，但此处主要是从随心戒律的角度，就是安住在无漏心，或者禅定的心中，会有这样一种状态。

前面我们也是提到过，因为有时候圣者会有一些有漏的智慧，安住在有漏定当中，比如灭尽定等，他也会安住在某些有漏的定中。如果安住在有漏的定中，不一定有无漏戒。总的来讲他是属于无漏的相续，可以安住在无漏的状态中，但是圣者有时也会现起世俗的智慧、有漏的心所。后面我们讲《贤圣品》时还会提到这个问题。因此无漏戒也是入在禅定中就有，没有入于禅定中就没有。它和心随转的缘故，也可以安立为俱有因。

“心与彼等之法相”，前面讲心所以及二律仪，心和这些法的法相，心心所、二律仪都有自己的法相生住灭。心心所有生住灭，二律仪也有生住灭的法相。

“此等即是心随转”，从另外一个角度来讲，心与彼等的法相，就是法相和事相。因为所谓的事相是什么呢？心和心所、二律仪都可以叫做事相。因为都具有有为法的体性，心王、心所、二律仪都可以作为有为法的法相。虽然无漏，但是无漏有为的法也存在。从这个方面看，心和彼等都可以作为事相。彼等的法相就是心、心所生、二律仪生住灭的法相，法相与事相都是和心相俱有、相应的，所以此处是随心而转。

“时间果等与善等”，所谓俱有就是相互之间成为因果，时间等，然后果等和善等，几个方面都是相同的。

“时间等”心和心所是俱有，它们的法相之间也是俱有的。心在生的时候，心所也正在生；心在住的时候，心所也在住；心灭的时候，心所也灭了。它们的时间是一样的，现在是这样，过去是这样，未来也是这样，有些注释还加了一个堕意识。

虽然过去的生住灭是一样的，但是因为过去的法已经过去了很多时间，有很多种不同的情况。我们不能肯定地说，过去的法心和心所法都是同时生住灭，这还不能肯定，所以还要加一点。是什么呢？即便是已经过去的法，心和心所的生住灭也是一个时间，把这个再确定一下。还有未来的时间也是特别的长，很多情况会出现，所以还要加一个，即便是未来没有产生的法心和心所法也是同时的生住灭。

不过怎么样，现在的法心和心所的生住灭是同时的；过去的法心和心所一起产生的时候，同时生住灭。不管未来的法再多，也是心和心所的生住灭一个时间当中产生，叫做堕意识。

因为生住灭，生是在未来，住和灭是现在法，这是两个时间段。马上要出现的叫做生，已经出现了就不再生，生就是没有东西要让它显现出来的状态。

学中观的时候，有一个叫做正生，未生正生时就是还没有完全出现，它的力量是正在准备生，这个状态叫做生。这个法出现没有？还没有出现，相当于还在未来。现在正在住和灭，这是现在的法，有现在和未来的两个时间段，但是心和心所生住灭都是一个时间，两个时间段的情况是不会有的，比如现在有些法的心王正在生，然后心所已经在住、灭了，这是不会出现的。不管过去现在未来的法都是生的时候同时的生，住的时候同时的住，灭的时候同时灭，错开的情况是没有的，因为时间是等的。

然后“果等”的“等”字，有些地方讲不是平等的意思，前面我们说时间等，时间和最后的等字是配在一起的。果等的等字，从字面上讲，可以理解为平等的意思，果位是平等的。有些注释当中讲此处的等字，不是平等的意思，而是果等等。

怎么理解呢？把士用果和离系果安立成一个果，颂词中的“果”字是代表士用果、离系果，然后“等”字包括其他异熟果、等流果，这个地方的等字不是平等的意思，而是等等的意思，即除此之外的其他果。

心和心所产生的士用果是一个，然后离系果也是一个，离系果主要是抉择灭。不管怎么样，通过心和心所修法得到一个抉择灭，抉择灭的灭，其实是个无为，它得到的不是有为法的果，只是离开了束缚之后安立的状态。有些地方安立离系果不是有为法，而是无为法，比如说抉择灭。后面学离系果时还会学到这个问题。

士用果是一个，离系果是一个，心心所产生的异熟果是一个，等流果也是一个。然后增上果没有，因为从某种意义上讲，增上果不是通过俱有因得到的，所以俱有因可以有士用果、离系果、异熟果、等流果。不管怎么样，得到果的时候，心和心所的果都是一个，不可能心得到一个士用果，然后心所没有得到一个士用果，却得到了一个等流果，没有这种情况。心和心所不是同时得到一个士用果、离系果，或者同时得到一个异熟果、等流果，没有增上果，增上果是其他的获得。

“与善等”，善等就是它的善恶无记，善恶无记三性当中是怎么样的呢？也是平等的。如果心王是善法，心所也是善法；如果心王是恶法，心所也是恶法；如果心王无记，心所也是无记的。时间、果等、善等，就安立了具有。

首先互为因果叫做法相，然后是事相，哪些法存在俱有因呢？大种、心随转和心王，然后法相和事相都可以有一种俱有因。别说心随转中的心所法，还有二律仪，然后心心所、二律仪的法相，都可以安立为心随转。因为心一产生，这些法跟随产生，所以心和这些跟随产生的法之间互为因果。

下面我们看注释中举的例子，讲到了一个心王和心随转的法，到底可以作为多少法的俱有因呢？比如心王作为俱有因，同时可以产生多少种法、作为多少法的俱有因，这是心王作为俱有因的果有多少种。此处的因果是同时的，如果这个心是无覆无记的，无覆无记的心从属是最少的，它是个无记的状态，没有烦恼、染污，也没有善恶。我们前面已经学习过了，异熟生、工巧、威仪的心等等称之为无覆无记的心，它可以作为五十八个法的因，产生五十八个法。

首先心产生的时候，它是一个心的缘故，一定有十种遍大地法。受想思触欲作意等等，首先无覆无记的心可以作为十遍大地法的俱有因，然后十个遍大地法，它们各自的法相也和十种遍大地法同时产生的。比如受、想，受想的生住灭等等，十个遍大地法的本法再加上各自上面的生住灭四个法相，就是四十个法。

前面我们讲到一个法产生，有九个法同时产生，比如瓶子本身、四个根本法相、四个随法相。此处这个心产生遍大地法的时候，只有四个根本法相和它一起产生。比如受想心所当中的受，此处说它是十遍大地法，彼等之法相生等。受是生住异灭产生的，产生之后下面还有生生、住住、异异、灭灭。为什么不产生它的随法相呢？因为此处心王和遍地法之间已经不是俱有因的关系了，它的关系很远了，所以如果十遍地法做为一个主体产生，可以有根本法相和随法相。心王产生十遍地法，然后十遍地法的法相，还有随法相，心王和随法相之间已经没有俱有因的关系。

此处只有根本法相，没有随法相。这是从心随转的十种遍大地法的心所角度来讲，就是十遍大地法本身，还有它们生住异灭的法相，加起来就是四十种。然后自己的根本四法，还有随顺四法的俱有，这是八种。自之根本就是讲到心王本身根本四法生住异灭，还有心王产生的时候根本法相、随法相是可以同时俱有的，关系还比较近，所以这里有八个，然后四十个，就是四十八，再加上十遍地法本身，每个生住异灭后面有四十个，就是五十个，再加后面八个，就是心王的根本四法随。

为什么不包括自己呢？它本身作为这些法的俱有因，这里不可能有自己，不可能有五十九个法，这不是相应的，自己和自己无法相应。心王自己作为俱有因产生了五十八个法，十个遍大地各自的四法相，总共是五十个，五十心王本身的四根本和四随法相，一共五十八个，所以心王可以直接作为五十八个法的俱有因。

有些地方讲，俱有因产生的果叫士用果，心王作为的俱有因同时产生五十八个士用果，就是说心王可以同时作为五十八个法的俱有因，当然这是无覆无记，无覆无记是最少的。如果是善心还要加十种大善地法；如果是不善法，虽然没有善法方面的，但是还有其他的染污心等等，所以说最少可以作为这么多的俱有缘。

前两天我们讲过，心王可以作为五十八个法的俱有因，但反过来讲五十八个法能不能作为心王的俱有因呢？心王本身作为士用果，然后其他五十八个法能不能做它的俱有因。这方面要分析，有四个法不能。四个法就是它自己的随法相，因为心法随法相力量太弱，所以不能作为产生心王的俱有因。从另外一种角度讲，随法相只是产生根本法相的，比如生生只是产生生，然后住住只是产生住，那么随法相能不能反过来再产生心王呢？这不行。可是心王的力量大，可以产生根本法相，也可以同时产生随法相，所以反过来讲，有五十四个法可以作为心王的俱有因，五十四个法可以产生心王，心王可以作为士用果，然后其他的法作为俱有因，这时是五十四个法。反之如果心王作为俱有因可以产生五十八个法的士用果，这方面就有点差别了。

因为前面的能做因，有为法、无为法都可以作为它的因，这个范围是最广的。俱有因的范围没有那么广，只是有为法，必须把无为法取出去。有些注释上讲六个因的次第，前面是最广的，然后越来越窄，我们也可以看出来的确有这样的趋势。

不管有为法，还是无为法，只要不障碍的都可以作为能做因；俱有因当中无为法不存在，只是有为法之间具有的关系，就简便掉了无为法；同类因在有为法当中，还要简别时间，是不是自地；相应因只是心心所，范围就更窄了；遍行因是心心所当中的烦恼心，范围又缩小了。都是从很宽的范围逐渐变得越来越窄，这也可以作为我们理解或者记忆时的方法了。

己三、同类因：

同类因即因果同，自类地摄前已生，

九地之道相互间，平等殊胜同类因。

加行生慧唯二者，闻所生慧修慧等。

什么是同类因呢？第一句讲到同类因的法相，“同类因即因果同”，因和果是同类的。比如善的因就是善的果，不善的因就是不善的果，无记的因就是无记的果；善的五蕴可以作为善的五蕴的同类因，因和果都是善的；如果五蕴是不善的，果也是不善的。

五蕴当中的色受想行识是同类的，这里不分色蕴和色蕴、受蕴和受蕴之间是不是同类的。不管怎么样五蕴的内部，善的五蕴和善的五蕴之间作为一种同类因果，前面因当中的色和后面果当中的受，也可以成为因果关系，这是从善的角度来讲的，而不是从色和色一类的因果，五蕴即便交叉也可以是同类的。因为从五蕴的总体来讲，它们是善法和善法、不善和不善之间的关系，所以同类因即因果同。

是不是都是因果同呢？只要是善就是善，恶就是恶。因果同这方面还要加一些条件，前面是总的原则，后面还有差别的原则。

差别的原则都有哪些呢？“自类地摄前已生”，里面有三个条件，第一个是自类摄，第二个是自地摄，第三个是前已生。

第一个自类摄，什么是自类摄呢？虽然都是善的，或者不善的，但是还要分自类，在其他注释中叫自部。五类所断，或者五部所断，即见断中有四种，再加一个修断，见断当中有四种是见苦的所断、见集的所断、见灭的所断、见道的所断，见道中可以分为四部。五类所断或者五部所断，分别是见苦、见集、见灭和见道四个角度，再加一个修断。

他们的同类，比如见苦中的可以做为同类因，不可能见苦的因和见集的果之间成为一个同类，这不是同类。因为所断的部不一样，所以此处有一个五类所断，每一类之间不能错乱。

如果是见苦的所断中，前面见苦的智慧可以做为后面见苦智慧的因，然后见灭的智慧也是一样。从智慧的角度来讲，已经产生了见灭的智慧，这方面是它的善法了。因此见灭智慧的因可以做为后面见灭智慧果法的因。前面是从善法的角度来讲，如果不善也是同样。从见所断的角度来讲，也是前面和后面必须是一个种类所摄，这方面修断也是一样的。见道所断的智慧不能做为修断智慧的同类因，这是自类摄。

自类摄善和恶是一样的，善法的因不能做为恶法的果的同类因，前面讲过了总的原则——善就是善、恶就是恶、无记就是无记。总原则确定之后，分别的条件是在自类当中，属于修所断或者见所断五部当中哪一部。善的自部当中因果同类，不善的自部当中因果同类，必须要自部所摄。这是附加的第一个条件。

第二个是自地摄，从有漏的角度来讲就有九地。第一个是五趣杂居地，整个欲界就是五趣杂居。后面还有八个，色界的四禅有四个地，无色界有四个地，这就是三界九地。三界九地自地摄，善、恶、无记都是属于自地摄。如果再加上前面的自部也是一样的，首先善恶是总原则，然后是在自部当中成为同类，自部当中还要分，这是欲界地、色界地，还是无色界地？比如有些见断是欲界的烦恼，必须要在欲界断，然后有一部分叫做色界的烦恼。

我们在讲见断烦恼时，也是讲过八十八种烦恼，色界有所断的烦恼，无色界有所断的烦恼，要把地分开，也不能混杂。它的所断等等是自地摄，这些都是属于有漏的法，也不能错乱的。自部是在内部当中做为同类，然后自地做为同类，欲界的因欲界的果，色界的因色界的果，必须要同类。欲界的因和色界的果二者之间不是同类因，这方面我们理解起来也不是很复杂。

第三个是前已生。前面可以做为后面的同类因，后面不能做为前面的同类因，这是前后因果了，不是同时的，而且不能超越，后面不能做为前面同类因。比如过去的法可以做为过去法、现在法、未来法的同类因。现在的法可以做为马上要产生现在的法的同类因，现在只是一个刹那，怎么做为现在的同类因呢？从理论上讲，现在有些法已经产生了，有些法是未来的没有产生，所以有些法可以做为现在的法将要产生还没有产生。就是说现在的法已经产生了，还有些法没有办法产生，可以作为本来可以产生，但是没有产生的现在法的同类因。实际上没办法做，只是一个法在现在出现了，还有很多法没有出现，没有出现就永远不会出现，但是从理论上讲，现在可以做为现在的同类因，现在也可以做为未来的同类因。

未来的法不一定，为什么呢？按照有部的观点来讲，未来的法顺序不确定，到底哪个先出来，哪个后出来不确定，所以未来的法不确定，过去和现在是确定的。大恩上师在讲记当中讲，如果已经完了的法有过去、现在、未来，按理说未来的法过去、现在、未来的顺序也可以排定，但是按照有部观点，过去的法必定已经出现过了。虽然对于哪些是先出现的，这个顺序我们可以排，但是未来的法毕竟还没有出来，顺序不确定。

现在的法可以看到，哪些先来，哪些后来，过去的法虽然已经没有了，但是毕竟出现过，大家都经历过了，有的法是先出来的，有的法是后面出来，可以排次序。未来的法不能排，因为未来的法还没有出现，顺序不确定，所以这方面就是前已生。三个条件我们一个个抓住就可以。

首先善恶无记都是同类的，然后善恶无记中的善在自部中成同类，还有自地，欲界地、色界地、无色界地必须要同类。前已生一定是过去的产生现在和未来，后面不能产生前面。稍微捋一捋一二三，还是比较容易理解的。

自地是不是完全不可以打乱呢？自地不可打乱主要是有漏法，无漏法就不确定了。

“九地之道相互间，平等殊胜同类因”，这里有两个意义，一个无漏法的地是平等的；一个是无漏法的果，可以作为平等和殊胜两种。所以说九地之道。这个地方的九地和前面三界九地的九地不一样。大恩上师在讲记中也是专门提醒我们说，第三句的九地和第二句中自地的九地不同。三界九地的九地，第一个

是欲界地，然后色界四个，无色界四个，加起来九个。前面是从有漏道的角度来安立的，这个地方无漏道的九地不是这样安立的。

以前我们学习沙门四果以几根得时学过，欲界地不可能作为无漏道的所依，因为欲界地是散心地，没有禅定，引发不了无漏道，所以必须要把欲界地去掉，最后一个非想非非想心太弱了，也引发不了无漏道，所以要把这两个去掉，然后在初禅当中加两个。因为初禅有三个，一个未到定，是一禅的根本定，还有粗分正禅、殊胜正禅，所以欲界和非想非非想把第一个和第九个掐掉，然后在一禅前面加一个，后面加一个，就是未到定和殊胜禅，这九个定可以引发无漏道。因此这里的九地是从未到定开始然后粗分正禅、殊胜正禅，再加上二禅、三禅、四禅，无色界中三个，空无边、识无边、无所有。

九地之道是没有次序的，没有未到定只能作为未到定的同类因，未到定和无所有处的定之间也可以是同类的。为什么呢？有一个原则，它是无漏的。因为在有些注释当中讲无漏的智慧法相当于客人一样，它不是主人，客人随便在哪个地方都可以，在未到定、无所有处、四禅都可以，只要能够引发无漏的智慧，不管哪一道都可以。它是客人，在未到定的时候，也不会把未到定执为这是我的定，对于未到定没有贪爱，然后它对第四禅也没有贪爱。因为无漏的缘故，对每一地的禅定都不会执为我的。

就像住在旅店的客人反正住一下就走了，不会把旅店执为我所，但是旅店主人就不一样，这是我的家产、房子，他就会对此产生执著。为什么有漏地就不行呢？比如凡夫安住在未到定，就会把未到定的境界执为我所，对此产生贪爱；安住粗禅的时候，会对粗禅的境界产生贪爱；安住在无色定，会对无色定产生贪爱，变成主人，就不能像客人一样自由地到处走，没有这样的能力，他被束缚住了。有漏的不能越地了，因为它对定本身产生执著的缘故，被粘在这里了，所以不能够越地。无漏的智慧像客人一样，安住在未到定，不执著未到定，不会产生贪欲；安住在无所有的禅定，对无所有也不产生贪著，所以说随便哪一个都可以。

从无漏的角度来讲，无所有处也可以作为未到定的同类因，这没有什么，然后未到定也可以作为无所有处的同类因。无漏的法就像客人一样，没有执著随便可以换来换去；有漏就被自己的贪爱束缚住了，没有办法越地。

无漏的智慧所依止的禅定，九地相互之间可以作为同类因，但是它的法可不可以呢？无漏智慧本身能不能作为同类因？不行。因为后面的智慧比前面的智慧殊胜，殊胜智慧不能作为低劣智慧的同类因，这是无漏法中的一个原则。虽然地之间没有什么问题，未到定、初禅、四禅可以随便移，没有任何问题，但是无漏智慧有胜劣之分，比如前面见道的智慧比修道的智慧下劣，下劣的智慧和下劣的智慧之间作为平等的同类因，然后下劣的智慧可以作为殊胜智慧的殊胜同类因，但是殊胜智慧反过来不能作为低劣智慧的同类因。从这个方面来讲，就是下面的智慧和自己相同的境界作为同类因，叫做平等同类因，或者低劣智慧作为殊胜智慧的同类因，叫做殊胜同类因。这样可以，反过来殊胜智慧不可以作为下劣智慧的同类因。

见道十五刹那的时候，比如苦法忍可以作为苦法忍的同类因，也可以作为苦法智的同类因；如果苦法忍作为苦法忍的同类因，属于平等同类因，它们之间是平等的。苦法忍和苦法智之间呢？第二刹那的苦法智比苦法忍要高，所以第一刹那的苦法忍和第二刹那的苦法智之间是殊胜同类。因为第二刹那高的缘故，所以第一刹那的苦法忍，可以作为自己苦法忍的同类因。其他注释中已经对这个问题解释过了。

见道十五刹那中间没有停歇的，苦法忍只有一刹那，怎么可以作为自己后面法的同类因？虽然从道理上可以，但事实上不行。因为只有一个刹那，假如在苦法忍有两个刹那，可以作为第二刹那的同类因，但是在见道当中这种情况是不会出现的。虽然理论上可以作为自己后面苦法忍的同类因，但实际情况是第一刹那过后，就到了第二刹那苦法智了，所以不会有这种情况。从道理上可以有，为了给我们解释什么叫做平等的同类因、殊胜的同类因，把这个作为例子进行安立。

然后见道、修道和无学道也是这样的。见道可以成为见道的平等同类因，见道能够作为修道的殊胜同类因，修道和修道之间可以作为平等同类因，修道和无学道可以作为无学道的殊胜同类因，这样可以理解。因为无学道上面再没有了，所以只有平等同类因，没有殊胜同类因。见道、修道、无学道九地的地相互之间没有什么问题，都可以相互用，但是它的智慧一定是平等同类或者殊胜同类，反过来高的作为低的同类因的情况不会有。

“加行生慧唯二者，闻所生慧修慧等”，加行生的智慧也是两种，哪两种呢？还是平等同类因和殊胜同类因。“唯二者”的“唯二”就是平等同类和殊胜同类，和刚刚讲的一样，只有平等同类因和殊胜同类因。“加行生慧”的“加行”就是勤作的意思，此处的闻慧、思慧和修慧叫做加行等。听闻、思维、修行都需要加功用行，加功用行必须要勤作，不可能随随便便得到智慧，必须要一定的勤作才能产生。

后面一句有两种解释方式。第一种解释就是不分界，不分欲界、色界、无色界。这和平常我们所讲的闻思修智慧相应。因为思慧比闻慧殊胜，所以第一个闻慧可以作为闻慧的平等同类因；然后第二个闻慧可以作为思慧的殊胜同类因；也可以作为修慧的殊胜同类因，这是从一般的角度来讲。然后思慧可以作为思慧的平等同类因，因为思慧已经比闻慧高了，二者之间不可能再有同类因的关系，所以思慧和思慧之间可

以平等同类；思慧和修慧之间可以有殊胜同类因，因为修慧比思慧高。最后到了修慧，修慧可以作为平等的同类，比修慧高的加行生慧就没有了。

这是我们平常所讲的闻思修次第，比如通过闻得到闻所生慧，通过对于闻所生慧思维，可以得到思所生慧，然后对于思所生慧修行，可以生起修所生慧，这时由听闻产生思维，由思维产生修行。我们平常都在使用的第一种解释，这是没有什么问题的，很多地方也是这样解释。我们的注释中也是思所生慧是自己与修所生慧的同类因，可以这样解释。

第二种是分三界。分界怎么解释呢？因为欲界中没有修慧，只有闻慧和思慧。我们前面再再讲了欲界是散心地，必须要有一禅未到定以上的禅定，才可以有修慧，否则欲界是没有修慧的。如果从界来分，欲界只有闻慧和思慧，所以闻慧作为闻慧的平等同类因，闻慧作为思慧的殊胜同类因，不能作为修慧的同类因，思慧也不能作为修慧的同类因。为什么？因为地不一样，修慧到色界才有，而欲界没有修慧，只有闻和思，无论如何做不了修慧的同类因。

如果是色界的情况呢？色界有闻和修，没有思。为什么色界没有思呢？因为色界是属于禅定地，只要一安住，就入定了，没有思维的情况出现。就像我们说今天我思维一下这种意义，他们没有。只要一思考马上入定，因为是禅定地，色界没有思慧的。因为色界有耳根，所以有闻慧，闻慧可以作为闻慧的平等同类因，因为有修慧，所以通过闻慧产生修慧，闻慧可以作为修慧的殊胜同类因。

注释 191 页中的“等”字，包括的思所生慧是自己与修所生慧的同类因，这种情况如果以界来分不会出现。为什么呢？思慧成为修慧的同类因。在欲界会不会有？欲界不会有，欲界没有修慧，所以欲界的思慧不会成为修慧的同类因。色界当中思慧会不会成为修慧的同类因？这也不会有，因为欲界没有思慧。无色界也不会有，无色界既没有闻慧也没有思慧。因为无色界是禅定地，一反观就入定了，没有思慧。无色界没有耳根也不会有闻慧，所以无色界只有修慧。无色界当中修慧可以作为修慧的平等同类因，没有殊胜同类因。

注释当中讲，“思所生慧是自己与修所生慧的同类因”，如果分三界的时候这个情况是不会出现的，前面一句是什么呢？“因为闻慧是自己同类的平等同类因，是修慧的殊胜同类因”，这句话在色界当中比较容易理解。因为色界当中有闻慧和修慧，所以说闻慧是自己同类，色界当中可以是自己的同类因，闻慧在色界当中也可以作为修慧的殊胜同类因，这两种观点都是可以理解的。

后面一种思所生慧是自己修所生慧的同类因，这是不分界的，就是平常我们说的闻慧作为闻慧的同类因；闻慧作为思慧、修慧，思慧作为修慧的同类因，平常我们在欲界当中讲的一般情况可以这样。闻思修是次第上去的，闻慧、思慧和修慧。如果分界这是不行的，因为欲界没有修慧，只有闻慧和思慧；然后色界一思就入定，所以没有思慧，可以听，可以修；无色界既没有闻也没有思，只有修。两种观点我们都可以理解，里面没有什么错误的问题。如果我们以两种方式看注释的内容就会比较清楚。

己四、相应因：

相应因即心心所，一切所依相应生。

所谓的“相应因”就是心心所。前面我们讲过相应的意思，五种相应的根依是相应的，心和心所的根依是一个。眼识依靠眼根，心所也依靠眼根，耳识的心王依靠耳根，心所依靠耳根，这是根依相应；所缘都是缘一个外境，都是一个蓝色的形象，这是相应的；在同一个刹那，时间也是相应的；相应的物质，心王是苦，心所也是苦，心王是乐，心所也是乐。

相应因是前面俱有因的分支，也是同时的。因为俱有因是随心转的法，如大种及心随转，与心法相即事相，俱有因即互为果。这里心心所相互之间作为因果关系，五个方式是同时相应的。

这个相应因没有其他的意义，就是俱有因的分支。只不过是俱有因当中把心心所单独拿出来，作为一个相应因。因此相应因比前面同类因的意义还要窄，里面只是讲到了心王和心所之间的关系。后面的遍行因还要窄，就是心王、心所中烦恼的自性。相应因就是一切所依相应生，前面的俱有因了解了，相应因就没有什么不好理解的了。

今天我们就学习到这里。

《俱舍论》第 24 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

《俱舍论》分了八品，其中以隐蔽的方式宣讲了无我的道理。虽然在自释第九品无我品中做了直接宣

讲，但是颂词中分析蕴界处、有漏、无漏时，也可以知道一切诸法无我，或者五蕴上没有常有、一体的我。《俱舍论》不单单类似于百科知识，通过它学到蕴、界、处、根的名词概念、法相分类等等，不是只有这些，里面也讲了很多如何调伏烦恼、有漏无漏因缘以及对治的方法。

我们学习《俱舍论》要以希求解脱的心，也要把《俱舍论》当成修解脱道过程中必须修学的内容看待。如果以出离心摄受学习这部论典，听一堂课、学习一个颂词都可以成为解脱的资粮；如果以菩提心摄受听闻《俱舍论》，也可以成为成佛的资粮，这和我们学习其他教法的发心、作意都是一模一样的。

己五、遍行因：

所谓遍行烦恼生，自地所摄遍行前。

为什么叫遍行因呢？遍行是烦恼的异名，即遍行烦恼。遍行烦恼本身成为因，前面的遍行烦恼产生后面的遍行烦恼，因为遍行烦恼本身做为产生后面烦恼的因，所以称之为遍行因。

很多注释当中讲，遍行因和同类因是一个本体，只不过同类因的范围广，遍行因的范围窄。同类不管是善法、不善法，或者无记法，都是前后相同的，其中也需要自部相同、自地相同等条件。

遍行因也是同类因的一种，同类因的因和果相同，遍行因也符合这个条件。遍行因前面和后面的烦恼从烦恼本性角度来讲是一样的，遍行因的范围比较窄，只是限于烦恼的本性当中。

“所谓遍行烦恼生”，所谓的遍行因就是烦恼生。“烦恼生”什么呢？即前面的烦恼可以产生后面的烦恼。一切烦恼的因可以产生后面的烦恼自性的果，称为遍行因，属于产生烦恼的共同因。所谓的遍行因是什么呢？遍行因的因就是烦恼。那是不是包括所有的烦恼呢？在苦集灭道四谛中，此处只是把缘苦谛和集谛的一些烦恼拿出来做为遍行因。

其他的也是烦恼，为什么不做为遍行因呢？有的地方讲了，其他的烦恼力量没有这么强大，没办法做为后面所有烦恼的同类因。不具有产生其他烦恼的因的功能。在苦谛、集谛中有一些烦恼，力量很强大，可以做为产生后面烦恼的共同因，其他比如灭谛或者道谛下面的烦恼不能做为遍行因。

这些都属于见断，没有修断。通过苦谛见断中的五见和怀疑、无明七个。苦谛下面有十个烦恼，此处取了五见和怀疑、无明七种。然后集谛下面有执胜取见，即平常讲的见取见，还有邪见、怀疑、无明。从欲界的角度来讲，有十一种烦恼力量很强大，它是苦谛和集谛所摄的一部分。苦谛下面见断有十种，现在取七种，集谛下面有七种，现在取四种，加起来就是十一种。这十一种烦恼可以作为遍行因，虽然其他的也是烦恼，但是没办法作为遍行因。

我们需要了解，缘灭谛、道谛的也是烦恼，还有苦谛、集谛下面的其他烦恼也属于烦恼，但是不做为遍行因。力量比较大，而且具有代表性的，称为十一种遍行因。

欲界、色界、无色界分别是十一种，归摄起来就是五见、怀疑、无明等十一种。只不过三界加起来数字总和有三十三种，遍行因的分类就是这些。

遍行因和同类因既有相同，也有不相同的地方。相同的就是因果同，属于同类因的一部分；不相同的地方是同类因有五蕴、善、不善、无记，遍行因只是烦恼性的，这也是不一样的地方。

同类因在五部所断中必须要自类相同，遍行因哪一部都可以，比如十一种烦恼，产生苦谛、集谛、灭谛、道谛的烦恼都可以，这些作为因产生其他的烦恼，但是必须是自地所摄，前面同类因的种类相同，然后类别是一样的，五部所断中的部也必须要一样，然后地要同一地，这方面有几个条件。

在遍行因中把自类或者自部去掉了，不一定是一个部、一个类，可以相通，但是必须要一个地，欲界是欲界的，色界是色界的，无色界就是无色界的，这方面必须相同。在颂词当中讲了自地所摄，没有类。自类地摄前所生，在同类因中自类自地前面所生都有，此处只是自地所摄，自类没有了。

然后“遍行前”，这个“前”是一样的，应该是在前面，前面产生后面的法是可以的，和前面所摄的具有因的意义不一样，它不是同时的，而是前后次第，从这方面观察叫做遍行因。十一种的特点就是烦恼生烦恼，范围比较窄，一个地所摄，在果前面产生，这些都是遍行因自己的特点。

己六、异熟因：

异熟果的因叫做异熟因，前面讲到了异熟，异时成熟、异类成熟都有不同的安立，时间方面也不是造了业马上成熟，普遍来讲是第二世，这是时间上异时成熟。异性成熟即本体是善恶，果是无记、异类成熟，这方面不一样，异熟的安立首先是成熟的意思，或者是酝酿，然后增长、转变，也有成熟的含义。

异熟因即唯不善，以及一切有漏善。

异熟因是异熟果的因，异熟的意思前面已经解释了。所谓的异熟因是什么呢？“异熟因即唯不善”，所有的不善都是有漏的，不用加有漏不善了，不善是第一个角度。

第二个是“以及一切有漏善”。善法当中有有漏的善法和无漏的善法，无漏的善法没有异熟因，不是异熟因没有异熟果，能够感异熟果的就是有漏善，所以一个是不善，一个是有漏善，两种都可以成为具有力量的因而引发后世的异熟果，所以此处讲到了唯不善和有漏善就是异熟因。

讲果的时候，因是善恶，果是无记，还有一个条件就是有漏所摄的，有漏所摄必须要具足善不善。为

什么没有无记呢？所谓的无记也就是所谓的因。注释当中讲，因的本体具有力量，有比较强大的功能，还有爱的湿性，如果业或者业因具有力量再加上有爱水的滋润，像种子本身具有产生苗芽的力量，然后加上放在土里浇水就可以生根发芽。业果之间道理同这个比喻差不多，首先要有具力的种子，而不善的业或者有漏的善属于具力的种子，还需要有贪爱的滋润才行。

无记法为什么不是异熟因呢？无记法虽然具贪爱，能够被烦恼滋润，但是无记法本身力量太弱了，相当于种子腐烂或者烧焦、煮熟了，这样种子没有力量了，不管浇多少水，哪怕是给它浇牛奶也不可能发芽。因为本身力量太弱的缘故，所以无记法虽然具有贪爱滋润，但是本身力量太弱的缘故，无法作为异熟因。

比如无漏善法本身的力量非常强大，就像一个良种一样，但是无漏法没有烦恼的滋润，不是断离了烦恼，就是已经离开了烦恼的束缚，所以无漏法不是三界所摄。第一个离开界的束缚，不是三界所摄的法，这些贪爱管不了它；第二个不具有贪爱，无漏法本身没有烦恼贪爱等等去滋润它，种子虽然非常好，但是没办法发芽。阿罗汉相续当中虽然还有业种，但是没有三界烦恼滋润，业种干涸了没办法发芽。从很多的角度来讲，投生轮回的因是业惑，从主要的角度来讲是业，相当于种子一样，但是助缘是惑，就像种子生苗芽的近取因一定是种子，助缘一定是水土。

如果我们中断了烦恼，断除内心的贪欲嗔恚等，虽然有业，但是没有助缘的缘故无法产生。如果把种子放在箱子里面一百年、一千年，缺少水的滋润也不会发芽；如果把种子种在干涸的土地上，也没办法发芽，有些圣者相续当中虽然有烦恼的种子，但不会引发业惑而投生。没有其他的现行，就是因为内心当中努力让这样的因缘不具足。产生烦恼、对境现前，还有非理作意，乃至到八地以前烦恼障的种子都具足，对境经常会现前，这是毫无疑问的，但是初地以上的菩萨证悟了空性，没有非理作意的缘故，内心当中烦恼障的种子没办法产生。对他来讲虽然从产生烦恼的角度不会有什么障碍，但是对他证悟佛果方面有没有障碍呢？内心毕竟有种子存在，肯定会有障碍，所以他还是要想法设法通过修空性把烦恼障的种子慢慢去掉。去掉烦恼之后，才可以现前佛果，一地到七地之间都要修空性，八地的时候烦恼的种子就没有了，只剩下所知障，圣者相续当中虽然有这样的业，但是没有烦恼的滋润，这个业也不会成熟。

从修行的角度来讲，现在我们内心当中也有很多业的种子。有时候要控制自己的贪欲、嗔恨，如果内心当中本来就有业，再加上平常我们修行、生活当中经常性的引发贪欲、嗔恨，这样内心当中本身有种子，再加上我们产生很多贪欲心、嗔恨心、嫉妒心等等，内心当中的水每天都在浇灌，可想而知这些本身存在的业不发芽才怪，肯定会茁壮成长，最后非常茂盛，然后就开始轮回了，没有自主了。后面学到第三品十二缘起的时候，会讲到如果我们有了爱取，就会有有，有了有投生后世的业相当于成熟了，已经变成很强大的势力，那时基本上挡不住，后世一定会有生和老死。

我们一方面可以通过参加金刚萨埵法会等方式，猛烈忏悔以前的业，还有一方面控制的方法就是减少烦恼，通过修持不净观，或者空正见、菩提心，不管怎么样，不能每天随随便便地以不加控制的方式纵容贪爱产生，因为内心各种各样的业，就是盼着这些贪爱的水去浇灌它，所以如果每天还要随着我们的业习产生贪欲、嗔恨等等，内心当中业的种子就会不断增长，最后会变得很有势力。

从生下来开始不断地浇灌后世的苗芽成熟的因缘，小时候贪玩具或者发脾气，随着年龄的增长贪著的东西也在转变，贪异性、钱财、地位、名声，其实从生下来开始，就已经在为后世投生做准备了。

我们现在皈依或者出家了，修法就要在这方面起作用，终止烦恼的水不再不断浇灌业惑种子。一方面我们不能造新的业，一方面要通过金刚萨埵的修法来忏悔，还有通过制止烦恼的方式不要再去滋润它。从这方面观察，本身要在后世成熟的很多业，中间我们皈依修法的力量加进来了。如果这个力量不加进来，我们一世一世就是这样的，已经成了一种模式。不修行的人每一世从生到死之间都有业，然后有很多烦恼的水去滋润它，死时基本上都是顺势投胎，投生哪个地方要看自己的情况。一般凡夫众生根本没有一天自在，轮回的模式早就固定了。

修道者在轮回过程中加入了一种新的力量——修道的力量，如果中间这个新的力量加了进来。对以前的固有模式产生了影响。有些修心法要讲，相续中产生了翻天覆地的变化相当于颠覆了轮回的模式，如果我们颠覆了整个轮回的模式，这时朝着解脱的方向慢慢去靠近。在修法过程当中，如果加进去的力量很大可以影响它；如果加进去的力量不是很大，比如修学时我们发的解脱心不强烈，或者对治烦恼的种种因缘不具足，虽然这个力量加进来之后会产生影响，但这个影响可能是后世再后世才会发挥作用，今生当中会不会发挥作用呢？这个不好说。我们把大德的教言和此处的内容对照起来看，为什么要让我们产生强烈的出离心、菩提心，或者对治烦恼呢？从这个角度来讲有很大的必要性。

无漏法虽然具有力量强大的种子，但是它没有爱水的滋润，也不会发芽，所以无漏的善法不会成为异熟因，也不会感受后面的异熟果。因为异熟果是有漏三界所摄，无漏法不可能成为异熟果。安立异熟因有两个方面，第一无记不是异熟因；第二无漏的善不是异熟因，当然无为法就更不是了。

戊三、摄义：

遍行同类因二时，其余三因具三时。

遍行因和同类因具有“二时”，即过去可以有，现在可以有，没有未来，因为未来没有次序。为什么呢？因为它是同类的，未来既然没有次序，为什么我们敢肯定地说，这是它的同类因、遍行因呢？一定可以产生后面的。因为同类因是因果同，因和果要相同的，必须要同类。未来出现的法是没有次序的，怎么肯定后面的法一定是前面的法的同类呢？没办法安立同类，遍行因、同类因都是前面的因和后面的果同类的。未来的法没有次序的缘故，没办法确定是同类，所以只是过去，过去已经确定了，现在的法是这样的，也确定了，这是可以有的，但是未来的法没有次序，就没有未来。

“其余三因具三时”，具有因、相应因具有三时。具有因当然是互为因果，相应因也是互为因果。前面有个一时，时间、果、善法都是相等的。时间相等，就是过去、现在、未来心和心所同时产生的法，心心所、两种定或者其他的法相、自相都是一个时间，心王一刹那，心所也是一刹那，所以时间是一样。

还有堕一世，都是一世的，过去的法是一个时间，未来的法不管怎么样，也是一个时间出现。它是确定的，同时的因果可以有未来，不管未来的法有没有次序，没有次序也是同时的，已经确定的，过去、现在和未来的时间是一样的。不管是一时，即便是出现在未来，心和心所一个时间，也是定的，不管后面的法没有次序出现，只要一出现肯定是一个时间、相同的，所以前面已经确定了，具有因和相应因是同时因果的缘故，它可以有未来。

异熟因当然可以有，因为因和果是不同类的，因是善恶，果是无记，不需要观待未来有没有次序。因果如果不是同类，不可能成为遍行因和同类因的法相。异熟因是善恶，果就是无记，不管怎么说可以有未来的法，它不需要观待，是不是和前面、后面同类的？如果不是同类，就不符合法相，这个情况不会出现，所以异熟因可以有。颂词当中直接讲了五种因，还漏了一个能作因，虽然在颂词中没讲，但是间接已经讲了，因为能作因有两种法，一种法是有为法当中的能作因，一种法是无为法当中的能做因。

有为法中的能作因有三时，能作因的范围最广，过去现在未来都可以有。如果是无为法，无为法不被时间所设定的，所以是没有的，或者不固定的。无为法是不是过去现在未来呢？因为它本身不被时间所限定，所以从能作因无为法角度来讲，它不被时间所设，所以是不固定的。以上讲完了六种因，下面我们要学习果，因和果是相对的。

丁二（宣说果）分二：一、略说；二、广说。

戊一、略说：

果摄有为及离系，无为法则无因果。

“果摄有为”，这里有有为和无为两种法，有为法中有五种果，即异熟果、等流果、增上果、士用果的一部分，无为法的得也是有为法，还有一个离系果。从这方面观察无为法没有因果，不包括在这些因果中，六因、五果当中没有有为法。果当中包括有为，有为中的果和离系，就是离开的系缚和抉择灭的离系果。

平常我们学习时，《前行》中经常出现异熟果、等流果、增上果、士用果，离系果出现的不多。异熟、等流等从十不善业各自的异熟、等流都有介绍。此处对于果自己的名称首先出现了，有为法有异熟果、等流果，还有离系果，因为离系果主要是有漏法的对治，有漏的烦恼灭掉之后，出现抉择灭属于离系果。

“无为法则无因果”，无为法是没有因果的，虽然颂词当中讲了无为法无因果，但是我们也会有疑惑。为什么疑惑呢？有些人会想：无为法应该也有因吧？从无为法的角度，讲第一个能作因的时候，只要不障碍自己产生的法，除了自己之外的其他法都是能作因，里面有两类，一类是有为法，一类是无为法，无为法不障碍有为法的出现，可以成为能作因。既然无为法是能作因，应该有这样的果，能作因的果是增上果。既然无为法是能作因就有增上果，增上果包括在有为的果中，从这个角度来讲是不是无为法应该属于有为果的范围？

还有一个问题就是抉择灭，无为法是抉择灭，抉择灭是离系果，既然是果，应该有因。因包括了六种，肯定六种当中应该有它的因。无为法是离系果的缘故应该有因，不是无因，然后也应该有果。为什么呢？因为无为法是能作因的缘故，也应该有果。颂词当中讲无为法则无因果，我们会在某些方面感到疑惑。当然此处世亲菩萨安立的颂词不会有任何问题，的确确实无为法就是无因果，没有因就是没有六因，无果是不包括在五果中。安立的时候，第一个它不存在六因，因为异熟因，或者同类因、遍行因，毫无疑问不会有无为法，主要是能作因。无为法没有能作因，能作因是指不障碍产生，不障碍产生就属于能作因，而无为法本身没有生，不会有什么障碍出现，不可能有任何的因，能作因也没有，只是不障碍产生而已。

无为法本来不存在，障碍它产生不障碍它产生，就没有意义，如果没有能作因，其他的因更加没有了，没有存在五果也是一样的。如果抉择灭是能作因，好像应该有果，就是和能作因相对的果。从后面的颂词来讲，和它相对的果就是增上果，它存不存在增上果呢？无为法不存在增上果。因为增上果是有为法的果，所以无为法的本体不可能具有有为法的果。

从真实的角度来讲，它没有因果，大恩上师在注释当中讲，可以假立有因和果。如果从假立的角度来讲，抉择灭是一种离系果，它通过哪种因产生的呢？前面六种因当中都没有，只是通过道谛的力量获得的。

从这方面来讲，前面六种因中都没有这个本体，所以我们说离系果通过道谛的力量引发的缘故，从这个角度安立为一种果，但是它不是六因产生的果，六因没有办法产生。能作因能产生这样的一种法吗？像抉择灭是哪个因产生的？前面的因当中都没办法产生。只不过是修持道谛之后，而获得的本体，这方面可以说是一种假立果，它假立为因是可以的。

真实的因是没有的，如果有真实的因，应该有这样因而对应的果，能作因对应的是增上果，无为法有没有增上果？不可能有。从假立因的角度来讲可以说为一种能作因。因为它不障碍其他法产生，所以算是一种能作因，这是从假立的角度，不是真实的角度进行安立的。无为法无因也无果，六因和异熟果、等流果、增上果、士用果都不安立。

戊二（广说）分二：一、果是何因之果；二、宣说各自之法相。

己一、果是何因之果：

我们需要了解六种因各自和这些果是怎样对应的。

异熟果因为最后，增上果因为第一，

等流同类遍行因，士用果因余二者。

“异熟果因为最后”，我们宣讲的最后一个因是异熟因，果中有一个异熟果，它的因就是六个因当中最后一个异熟因，异熟因配异熟果比较容易理解。通过异熟的因产生的，后面还要说异熟果的本性等等，首先把因和果之间各自对应的方式联系一下。

“增上果因为第一”，这些地方我们都该记的要记，该背的要背。增上果的因是什么？增上果的因就是“第一”，前面第一个讲了能作因，所以增上果的因就是能作因，能作因产生增上果。我们讲无为法的时候，分析了能作因的果是增上果，无为法有没有增上果等等，这方面是没有的。

然后“等流”是等流果。等流果的因有两个，一个是同类因，一个是遍行因，同类因因果同，遍行因是前面的烦恼产生后面的烦恼，因和果是相同的，所以等流也是一样。等流是平等的意义，因和果是类似比较平等的意义，流是流现的意思。因是这样，果也是这样的体性，所以等流果就是同类因和遍行因。我们学习《前行》《广论》等，有受者等流果，造者等流果。比如前世喜欢做什么，今世也喜欢做什么，也是从等流果某一方面的作用安立的。还有前世你造了什么方面的因，后世也有类似的果报，这也是等流。这是从我们受报方面来讲，此处遍行从前面的烦恼和后面的烦恼方面可以理解，前世喜欢做什么，后世也喜欢做什么，如果是这样也有遍行因等流果在里面，所以等流果的因就是同类和遍行。

我们在理解的时候，有时可以把意义和因之间做一个联系，等流是什么意思？等流的等是平等，因和果之间有一种相同的，流就是流现，因的力量流现在果的位置上，有相同的意义。等流是因中哪一种呢？因当中是同类因，同类因是因果同的，遍行因的因和果是一类烦恼，这方面我们联系一下，等流果的因有两种，是同类因和遍行因，它们的意义非常接近。

还有一种果是士用果。“士用果因余二者”，士用果的因是剩下的两种，即俱有因和相应因，俱有因和相应因是士用。后面还要讲，士用是一个比喻，士是士夫，有的地方讲士夫是有力量的人，或者一个人也可以叫士夫，用就是功用，士夫是有功用的，一个人有力量做一些事情，叫士用。俱有因和相应因都是同时的因果，所以士用果的因是俱有因和相应因。后面对于各个果的法相还会继续学习，此处只是配置一下，士用果和它的因二者之间是怎么联系的。

离系果因为是有漏法的对治，如果你现前了道谛，通过道谛力量现前了抉择灭，抉择灭安立为离系果，主要是通过无漏的力量产生的。无漏的善法到底怎么样的？无漏的善法可以产生离系果，因为无漏可以把有漏的烦恼对治掉，如果把有漏烦恼对治掉之后抉择灭离开了系缚的离系果就会现前，从这个角度安立无漏的法，这些道谛的力量产生的就是离系，但前面讲的是有为的因果，有为的因果中没有这样安立，没有讲无漏、离系方面。

己二、宣说各自之法相：

各自的法相帮助我们了解每个果的法相。

异熟无覆无记法，有记所生众生摄，

等流果与自因同，离系果为心灭尽。

依何因力所生果，士夫作用而产生，

非为前生有为法，唯一有为增上果。

在这两个颂词中把五果的法相，以简明扼要的方式给我们做了宣讲。如果我们能够记住，什么是异熟果、等流果、离系果，对此会了解的非常清楚，而不是似是而非的，大概是这样，大概是那样。与我们分别心确定的法比较起来，世亲菩萨的《俱舍论》当然可以做为一个正量。《俱舍论》中对异熟果、等流果怎样安立的，我们可以完完全全做为把它一个标准进行学习，这些是很有必要的。

我们首先看异熟果的法相，异熟是讲它的名字。第一个是“无覆无记法”，它是无记的，无记中有有覆无记和无覆无记。没有和烦恼相应叫无覆，无记就不是善恶的，有些和烦恼相应的无记法叫有覆无记。

无覆无记的本性是非善非恶，没有烦恼染污叫做无覆无记法、异熟因产生的异熟果纯粹是一个无覆无记法，所以讲异熟无覆无记法。

第二个是“有记所生”，一定是善恶所生的，善是有漏善，当然我们讲的时候不用再加有漏善和无漏善，反正它的因是善恶有记的，如果还要继续问这个善到底是有漏无漏？可以讲是有漏的。有记所生，第一个它的因一定是有记法所产生的，无记法产生不了，无漏的善法也产生不了，所以它是属于有记所生，这方面简别掉了长养生、等流生，属于善恶，善恶是由它的业因产生的，所以说有记所生。

第三个就是“众生摄”。在《百业经》等很多经典中讲：“业不会成熟在外面的山河大地上，一定成熟在众生的五蕴、相续当中。”安立异熟果是在自己相续中存在的。有时我们造了业，除了在自己相续中成熟之外，还有一些外在的影响。比如无垢光尊者在《心性休息》颂词中也是讲过：“成熟外境增上果。”增上果是从成熟外境的角度来讲的，比如杀生、偷盗、邪淫等，除了在自己相续当中感受异熟果、等流果之外，外境上还要成熟。有些人转生的环境、水土、风景、收成等等都非常好；有些人转生的地方非常不好，在沙漠或者险要的高山上居住，经常会威胁生命安全，也没有收成，环境特别恶劣。

因为众生的业非常复杂，所以有些人不管外面再好，但是一辈子就是离不开家乡。别人看这么差的环境，什么都没有，要跑二十几公里外才能打到一点水，有的人还是不愿意离开，觉得这个地方最好了。有些人的业是决定的，不管怎么样，他这辈子一定要在这里这个业受完，根本不愿意离开。外面再好，别人带他走不愿意去，去了也不习惯，觉得还是这里好，习惯了每天到很远的地方打苦水来喝，认为这里最舒服。有些人不是这样，虽然生在这个地方，但是内心有些善业，后来他就到外面去了，离开了这个环境。

业果之间的关系特别复杂，按照凡夫人的分别念分析这个业是怎么样的？以很粗糙的方式去推知很困难。佛陀也说，一般的凡夫人不要通过分别念去思维业因果，否则会产生邪见。这么复杂的业网，到底是怎么样成熟的？很难了知。连十地菩萨都没办法完全了知，只有佛才知道所有业酝酿、成熟的情况。

虽然这方面非常复杂，但是我们要了解业总的原则，要知道什么样的业投生什么样的环境，这些大概的方向对我们做取舍很有帮助。我们要真的去观察某人到底具有什么业？这是很困难的，几乎没办法。我们大概知道，杀生、偷盗的业是什么。对于自己制止恶业、修持善法、出离轮回等方面有一定的作用。因此众生摄是很重要的，众生受报的时候，不管是恶趣善趣，都是自己去感受异熟果。

苦乐本身也是无记的，只不过在感受苦乐时会引发烦恼。比如快乐的时候，自己洋洋自得、产生傲慢，通过这种发心开始造新的业，但是我们痛苦的时候是无记的，安乐的时候也是无记的，这些果报是无记的。我们的眼根、耳根、身根也是无记的，内心必定会有烦恼，也可以和烦恼相应，果报本身一定是无覆无记法。

下面我们介绍等流果，“等流果与自因同”，等流果和自己所造的业因有相似的地方。注释当中也提到了，它是自相续同类后面产生的法，要除去初果圣者以外的一切有为法。什么叫一切有为法？有为法分两种，一个叫做有漏的有为，一个叫做无漏的有为，此处的有为也可以包括无漏有为。

为什么要除去圣者呢？因为在见道的第一刹那之前，一直是凡夫有漏的相续，然后在初果的第二刹那，相续转变为无漏相续了，这是一个重大的转折，绝对不是等流。凡夫人的相续等流在这里终止了，因为从有漏一下转变成无漏，从凡夫转变成圣者了，所以必须要除去初果。初果圣者相续第一刹那的法必须要去掉。以前我们学的时候也是有一刹那的，什么是一刹那？一刹那就是在见道的第一刹那开始，这时相续变成了圣者，这不是等流，前一刹那的因是凡夫有漏的因，第二刹那属于圣者无漏的相续。怎么可能是等流呢？自相续前面的同类没有产生后面的法，前面的同类都是有漏的，第二刹那获得圣者的第一刹那，开始转变成无漏了，这是绝对没有等流的，除此之外都是等流，圣者第一刹那之前的法都是凡夫的有漏等流，然后第一刹那之后属于圣者相续的无漏等流，这方面我们必须要了解。

此外的有为法，有为法前前和后后之间是相同的。有为法当中，如果是有漏法，它的本体、种类、地，总的来讲是相同的。如果是遍行因，遍行因果是等流果，产生的等流果是相同的。然后烦恼的本性也是一样。如果同类因，种类、地要一致，和前面的安立一样。无漏法单单是本体相同，因为无漏也是等流，前面和后面的法也是有为的自性。

无漏和无为一定要搞清楚，有时把无漏和无为混在一起了，刚刚不是说没有因果吗？怎么又变成有了？无为法的确是这样，但是无漏的相续前面和后面的还是可以相续存在的，它属于无漏有为的自性。从这方面安立，它是本体相同的。

“离系果为心灭尽”，“心”是智慧的意思。通过智慧灭尽了什么？把有漏的烦恼通过智慧的力量断尽。通过智慧的力量断尽显现的状态、显现的抉择灭，叫做离系果。因为离开了系缚之后，这种灭显现出来，从这方面安立，通过智慧力，就是道谛的力量灭掉了所对治的法之后，现前的抉择灭称之为离系果法相，就是通过智慧力和心灭尽有漏法，可以称之为离系果。

“依何因力所生果，士夫作用而产生”，这叫士用果。“依何因力”，通过什么因的力量就会产生什么样的果。不管是任何因的力量产生的任何果，都可以叫做士用果。不管是同时产生、无间产生，还是有

间隔产生。

不管以什么因的力量产生的任何果，都可以叫做士用果。为什么叫士用呢？士夫作用而产生，它是通过士夫的作用而产生的。士夫通过劳作，比如一个农夫在田里劳作之后，得到了庄稼的收成，通过士夫的劳作之后得到的，叫做士用。果叫做士用果。平常我们讲的士用果有这样的含义。什么样的因产生什么样的果，任何因的力量所产生的果，都可以叫做士用果。

此处分了三类，我们可以理解一下。第一个叫做无间生士用果，就是没有间断的意思。中间没有隔其他的法，叫无间生。前面的利用产生后面的法。通过下面加行的心产生上面等持。比如你要得到初禅，加行通过自己的勤作、利用，然后生起了上面的等持，叫做无间生。或者通过世间胜法位的加行，无间获得见道也是士用果。它是无间生的士用果，无间就是连续不断的意思。通过下面的努力产生后面，中间没有隔断叫做无间的士用果。凡夫获得圣者果位，可以是一种无间生的士用果。

第二个叫做同时生士用，同时的士用就是前面俱有因等等，这方面的相应因、俱有因产生的果，它是同时的。互相之间影响、公用，就是同时的。

第三个叫做间断生士用果。第一个不是同时，第二个不是无间的。同时和无间简别之后，就是间接性生的。间接性好像种庄稼一样，种子是春天播下去的，果实在秋天收获。

有些地方通过这个理论说异熟果也有一种士用果的含义。因为异熟果是前世造业，隔了一世之后，在今生成熟的，这也可以叫做一种间断生士用果。完完全全都是一样也不一定，因为有些异熟果的意义是比较特殊的。比如无覆无记的自体，或者因一定是善恶等等，这方面是非常明显的。

还有一种是获得的士用果，获得抉择灭的得。抉择灭的得绳是通过获得产生的，不是通过因的作用。抉择灭的时候，它的得绳已经有了，所以抉择灭的得绳属于获得而产生的，而不是通过因的作用而产生的。前面讲了产生的士用果，通过任何因的力量产生任何果，这是第一种。第二种不是通过因的力量而产生的。是通过获得的力量产生的。我们必须要了解这方面不同的差别。

下面我们看增上果，“非为前生有为法，唯一有为增上果”。“非为前生”就是它的果不可能在前面。已经产生了，因在后面不行。非为前生的有为法，这个“有为法”，前面说了除了自己之外都叫做能作因。能作因所产生的果叫增上果。前面产生的有为法不算，因为果在前面，因在后面，不可能成为真正的增上果，所以非为前生，把这个简别掉之后，“唯一有为”，就是这里面没有无为，无为法没有增上果。所有的增上果都是有为的。所有的有为法只要产生了都是增上果，从这方面也可以如是的安立。

士用果是任何因产生的，好像什么呢？增上果也有相同的地方，在注释当中也是讲过了。士用果通过某种作者产生的，然后增上果只要不障碍，即没有通过其他的法障碍产生的。这方面有不同的差别。因此唯一有为就是增上果。不是前面产生的，一定是在因之后产生的。

唯一的有为法，不管是同时的，还是后来产生的法，一切的有为法都属于增上果。观待的这些因，产生后面的有为法都是这样，没有障碍自己产生的所有法的果，都可以称为增上果。有些地方也是说，增上果是总的果，士用果是别的果，士用果当中可以存在等流、异熟的意义在里面，这些相应的意义里面都有。士用果是比较宽泛的，但是它的定义就是任何因所产生的这些果。士夫作用而产生的叫做士用果，而且还要对应自己的因。前面我们说什么样的因对应什么样的果，内部的一些原则我们也需要了解。虽然因之间有某些地方比较相似，但是还是有不同的意义在里面。可以从各自的法相做一个区别，内部有些地方意义也有重合的地方，我们要通过善巧的辨别来了知。

今天我们就学习到这里。

《俱舍论》第 25 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们一起学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

丁三（宣说二者共同之法）分二：一、执果与生果时；二、由几因生果。

“二者共同之法”是宣讲因和果二者共同产生的道理，第一个科判的内容是宣讲执果和生果的时间；第二个科判是几个因产生几个果，或者某种果是由几个因产生的。

戊一、执果与生果时：

如果要了解执果与生果的时间，首先必须了解执果、生果，唐译是取果、予果。执果是什么呢？作为有能力的因能够产生果，或者具有种子的功能，执果是因，像种子一样有产生苗芽的能力，叫做执果。

然后是生果，果没有生之前还在未来位，种子作为因给果力量让它从未来到达现在，就是已经生出来

了，二者之间我们可以这样辨别。作为种子的方式存在，有产生果的能力，叫做执果；不单单要有产生果的能力，还要有一种力量把果从不明显或者未来显示到当下，就是把果引出来，这个力量叫做生果。执果和生果之间的区别，第一是纯粹安立执果有种因；第二就是这个因要给果一把力量让它从未来到现在而生出来，叫做生果。了知执果、生果之后，我们再看里边的含义。

五因现在执自果，俱有相应二生果， 同类遍行今过去，异熟过去方生果。

第一句讲执果和执果的时间，第二三四句讲到了生果和生果的时间，分了两部分。

第一，“五因现在执自果”，“执自果”作为种子方式存在，有能力产生果的状态叫做执果。因有六种，颂词中讲了五因。五因现在执自果，为什么是现在执自果呢？具有产生果的种子是现在的法。去掉了能作因，剩余五因就是现在执自果。过去的种子已经发挥过作用，相当于它的能力就没有了，而未来还没有产生作用，没有办法真正叫做执果。不能安立为种子或者能力，只有现在可以作为产生果的种子，有这个能力。

既然现在有这个能力，那什么时候生果呢？不管是现在，还是过去都可以。此处五因现在执自果，除了能作因之外五种因现在具有生果的能力。

为什么没有能作因呢？有两个原因。大恩上师在注释中，从一个侧面说从能作因不障碍的角度。这个法中有无为法、生果的能作因、不生果的能作因。如果从不生果的能作因角度讲就是不障碍；如果从不障碍角度讲就是不安立，真正产生的能力，从不障碍的角度可以不安立，这是一种理解的方式。

还有一种理解的方式，能作因有两种，一个是能起功用的能作因，一个是不能起功用的能作因。这里的情况稍微复杂了点，不像其他的五种因不管什么情况对果的产生都有作用，所以直接讲了五因。有些能作因是已经过去的，有些能作因是未来的，里面有一部分是无为法，根本不起作用，过去的法作用已经消失了，未来的法作用还没有显现，这些法没有执果。

还剩下部分，能作因两种，一是不起作用的，一是能起作用的。剩下能起作用的部分怎么理解呢？现在执自果就可以安立取果的问题，能作因过去的作用已经消失了，没办法执果；未来的还没有显现作用，也没办法执果，现在的能作因就可以安立。我们可以从这个意义类推，便可以了解能作因为什么不直接出现在这里。如果说六因现在执自果，我们就会怀疑能作因中有些是无为法，它怎么现在执自果？我们会没办法安立。因为情况特殊的缘故，颂词当中没有体现能作因，直接体现了比较明显的可以执自果的五个因。从两个角度分析，一个从不障碍的角度没办法执果，一个从能够起作用的角度来讲，有些能作因是现在执自果。

颂词第一句了解了什么是执果，执果的时间是五因现在执自果，现在两个字就是时间的意思。颂词后三句就是讲到了生果和生果的时间。果要产生的时候或者它还在未来，因给予力量让它出现叫做生果。

正在生的时候还没有出来，这个果即将出现还没有出现的时候，因给它力量让它从未来到现在位了，叫做生果的时候。生果情况不一样有三类，一类是现在生果，一类是现在和过去都可以，一类就是唯有过去。

第一类是“俱有相应二生果”。五因当中俱有因和相应因二生果，“二生果”的意思是现在生果。为什么是现在生果？因为俱有因和相应因因果是同时的。既然因果是同时的，什么时间因可以给力量让这个果出现呢？现在就可以，因为有因就有果，只要因一具足，它的果是同时的，俱有因和相应因都是同时的。既然是同时的，二生果的意思就是现在生果。因为因果同时的缘故，所以现在就可以产生果。

第二类是“同类遍行今过去”，同类因和遍行因，同类因因果同，遍行因前面的烦恼产生后面的烦恼也是一类的。同类因和遍行因产生等流果“今过去”，分为两种。一种是现在，现在位不是因果同时，都是属于现在位，“今”就是现在的意思。比如等流果有两种，一种是无间产生的等流果，一种是间隔产生的等流果。无间产生的等流果，即同类因和遍行因产生的等流果，生果的时间是现在，前一刹那的因一具足，中间没有间隔，马上就会出现果，所以叫做今。如果从很微细的刹那来讲，虽然第二刹那已经不是真正意义上的同时了，但是从《俱舍论》的角度来讲，也可以算，反正是无间第二刹那引发的，中间没有隔很长时间，基本上也算是现在。从无间等流果的角度来讲，可以算作今，现在就可以产生这个果。

一种是过去，就是间隔的等流果。虽然是同一类，但是中间有间隔，如果中间有间隔，那么给果力量的时间就变成过去了。为什么变成过去了？因为间隔的果产生的时候因已经过去了，因在过去位，果在现在位，间隔的缘故当它的果产生，因已经到了过去位，所以因能够让果出来的能力在哪里呢？它在过去。

前面我们再再讲到它的概念，所谓生果就是让果从未来到现在给它一把力量引出来，如果是间隔的，中间隔了一段时间，当它的果出来的时候，因早就在过去位了，这个因让果出来的力量是什么时候给它的呢？引发这个果出来的力量是在过去，因为因在过去的缘故，是间隔的，所以把几个因素放在一起观察，就会知道同类遍行过去的原因。因为第一个是有间隔的等流果，既然有间隔，就不是同时，也不是无间。如果中间隔了一段时间，当它的果出现，因已经成过去了，而这个果的出现必须要把因引出来，所以引出

果的力量是哪里给它的呢？给它力量的因是在过去，过去的力量把这个果引出来的，所以说同类遍行今过去。

第三类情况就是纯粹的去，**“异熟过去方生果”**，异熟因就是过去方生果。因为所谓的因和异熟果之间的关系，没有同时的异熟因和异熟果，也没有无间的，异熟果都是间隔的。至少也是间隔一世，即今生造业后世异熟。如果间隔很长时间，所有的异熟因让异熟果出现的予果能力都是在过去，也就是说异熟果今生显现的时候能够引发异熟果的能力，这个牵引的因早就成为过去了，是过去的因引发出来的。

第一句现在执自果所有作为因的能力都是在现在，为什么生果的时候不一样呢？因只能是现在具有一种能生果的力量。不管怎么样都是现在能够生果，如果是过去，具有生果能力的因已经过去了，因的作用就是产生果，过去就是作用已经消失了，或者已经呈现过了，不会再呈现。未来也不行，作用还没有显现，真正作为因的本体只有在现在，现在具有能够生果的能力，所以五因现在执自果具有能力的角度只有现在才有功用。

而生果不一样，生果是在现在，把这个果引出来，要观待这个果，只是自己具有生果的能力叫做因，前面是执果。如果生果必须要把前面的因引出来，如果要把这个果牵引出来，有同时的果、无间的果，也有间隔的果，果有三种的缘故，因此生果的情况有同时、过去和间隔的。果出来时，因成了过去位，过去位给了产生果的能力。

戊二、由几因生果：

这里讲到了心和心所法，还有心心所之外的无情法，这有两类。几个因产生这样的果？此处任何一个果的产生，有时是两个以上，三个以上的因，单独的因是没有的，也间接说明了有些外道承许独一的因，比如造物主、上帝等等，独一的因产生这些果的情况是无法安立的。佛法中都是讲缘起，各种各样的因缘集聚之后才能产生果法，从这个方面看有一个复述，或者有间接表达的意思。

烦恼性与异熟生，余法初圣者次第，

除异熟因遍行因，同类因外余三因，

即是心与心所法，相应因外余亦尔。

虽然看起来复杂，但是世亲菩萨造论非常善巧，讲解时也很善巧。

那么几因生果呢？可以划二大类就是第五六句。首先**“即是心与心所法”**，把心与心所法划为一类。然后**“余亦尔”**，“余”字就是心心所之外的法，不属于心心所的是什么法呢？无情法。无情法有两种，一种是色法，一种是不相应行。无为法无因果，这里把无为法排除了。剩下四类法，有部对五种法做观察，色法、心法、心所法、不相应行法和无为法。无为法已经去掉了，剩下的四个法分为是心的和不是心的，是心的是心心所，不是心的就是色法和不相应行。

此处分为两类，一类是心心所，一类是其余的。第五句以上的颂词都在讲心与心所，**“烦恼性与异熟生，余法初圣者次第”**，或者**“除异熟因遍行因”**，这些都可以和心心所关联的。

第一部分讲心心所，我们要了解心心所中，哪些因产生哪些果，不是说这些心具有什么因，世亲菩萨不是通过这方面来讲的，世亲菩萨是通过减，这个心上面没有什么因减掉之后，剩下的是它的因。

这里把心心所分了四类，第一二句很关键。第一类是烦恼性；第二类是异熟生；第三类是余法；第四类是初圣者次第，从有漏到无漏第一刹那的苦法忍叫做初圣者次第。色法、不相应行也是这四类，都要围绕这四个法去观察。

具有什么样的因分为四类呢？首先属于心心所，第一部分都是围绕心心所来观察，其次心心所分为四类，颂词中比较明显地标了出来，即烦恼性、异熟生、余法和初圣者次第。

第一类心心所的烦恼性，不善业属于烦恼性，有覆的不管染污性，还是不善的心心所，比如无惭无愧、无明等等，不管不善的心心所，还是烦恼性的心心所，都包括在烦恼性当中。

第二类心心所当中的异熟生，由前面的善恶业引发今生异熟的心，属于无记。无覆无记有四种，异熟生、工巧、威仪、幻心。此处把异熟生单独拿出来，心心所中也有无记的异熟生。

第三类初圣者次第，虽然按照顺序第三个是余法，但是我们先讲初圣者次第。凡夫无始以来都是有漏的，见道第一刹那就是无漏，初圣者次第就是刚刚得圣者的第一刹那，第一刹那就是初圣者次第的意思。

第四类余法，除了这三个法之外，都叫余法。心心所的余法是什么？剩下的三个无覆无记法，即威仪的心、工巧的心、神通的心，还有一些有漏的善法，也包括无漏的善法在内。因为无漏的善法第一刹那已经出来了，最后的第一刹那就是无漏的，其余无漏的法是这样一种本体。即三个无覆无记，以及有漏的善法、无漏的善法。了解了四个法之后，我们再来配是怎么减的。

心心所中的烦恼性有几个因，没有一一地讲，而是把不是它的因拿出来。第一个是心心所中的烦恼性，第三句里有一个**“除”**字，就是减掉的意思，次第减上面的四类法，这个次第不能动，后面减的因也是配着上面的次第来的，上面的次第一乱，后面也就乱了，第一二句不能动，第三四句的次第也不能动。

第一，烦恼性，首先看心心所中的烦恼性，如果属于烦恼性的心心所，**“除异熟因”**，六个因中把异

熟因拿掉就行了。为什么呢？我们知道这是烦恼性的，异熟因产生的果是无记，既然是烦恼性的，不管是不善业，还是染污性，都不是无记的。首先把异熟因去掉，剩下的五因可以产生烦恼性的心心所，这比较容易理解。

第二，异熟生，通过善恶业产生异熟。虽然前面是异熟因，但是此处异熟生的心心所要剪掉遍行因，异熟因可以有，遍行因要去掉，除了遍行因之外的因都可以有。因为遍行因是前面的烦恼产生后面的烦恼，异熟生不是烦恼性的，所以把异熟因取掉，剩下的五个因都可以有。

第三，余法，前面我们也知道了，剩余的无覆无记，还有除了初圣者次第的无漏善之外，其他的善法，不管是有漏的善，还是无漏的善，都是可以具有的。余法要减什么呢？异熟因和遍行因要减掉。烦恼性只是减异熟因，异熟生是减遍行因，余法要减异熟因和遍行因。

为什么我们要拿掉这些呢？因为里面有一些是属于善法的。如果属于善法，比如有漏善、无漏善，都是属于善性，属于善性就不是异熟因了，异熟因产生的都是无记的。善法必须要除掉异熟因和遍行因，这两个因都要除掉。因为遍行是生烦恼的，它是善法既不是异熟因产生的，也不是遍行因产生的。剩余的法比如无覆无记法要减掉遍行因。这里我们可以单独进行安立，如果有漏和无漏的善可以减掉异熟因，如果是无覆无记法就减掉遍行因。余法中异熟因和遍行因两个要去掉。

第四，初圣者次第，初圣者次第是无漏的第一刹那，这个法要减三个因，就是异熟因、遍行因和同类因，因为圣者的无漏第一刹那是善法，它是无漏的，所以异熟因不可能产生无漏的果。还有它是善法，绝对不是遍行因，这两个都要减。然后它没有同类的，因为它是第一刹那产生无漏，前面全是凡夫有漏的心，所以到了第一刹那的时候，它是不是同类因呢？绝对不是同类因，所以把同类因拿掉。余三因，其余的三个因可以作为初圣者次第。

烦恼性的心心所，除了异熟因之外的五个因都可以；心心所异熟生的法，除了遍行因之外的五个因都可以；心心所当中的余法，除了异熟因和遍行因之外的四个因都可以；初圣者次第的心心所，除了异熟因、遍行因、同类因之外，其余的三个因都可以。把不是属于它的因拿出去之后，比较容易去了解颂词的意思。其余的这些因，都是可以有的，以上讲解了即是心与心所法。前五句就是在心与心所法中进行安立的。

第六句“相应因外余亦尔”，“余亦尔”有个“余”字。前面五类法把无为法已经排除了，然后四类法当中，心心所讲了，还剩下两个，一个是色法，一个是不相应行。余就是指色法和不相应行，类似于这种情况，只不过要减掉相应因。

色法也分为四类，这是一样的，颂词看起来很复杂，其实把规律找到了并不复杂。也是第一二句当中讲的，色法的烦恼性、异熟生、余法、初圣者次第。色法的烦恼性是什么？比如恶戒，这个色是无表色，我们不要认为色法就是外面的山河大地，还有一种色法叫做无表色。

色法的烦恼性，比如一个人发誓一辈子杀牦牛时，内心得到了恶戒、恶的无表色，此外还有恶的有表，比如你打人时，从外表可以看出来的。虽然和心相应，但是身体和语言必定是色法，而且是染污性、烦恼性的色法，从这个角度来讲，烦恼性可以有恶的无表，还可以有有表，即外在很凶狠的样子，打人等等烦恼性的有表，这叫色法的烦恼性。

色法的异熟生，就是我们的眼根、耳根，这些属于色法，也属于异熟生。

色法的余法，当然就是一些无覆无记的，像工巧的色法，前面我们讲工巧是工巧的心，工巧的心和工巧的色法分开。比如写字的时候，心属于工巧心，身体上的动作叫做工巧的色，还有威仪的色，就是行住坐卧的色法，这个动作本身是一个威仪。工巧心、威仪心是放在心心所，也可以有工巧的色、神通的色。比如显现神通的身体，就是一种神通的色，这些叫做余法。

也有一些余法的色不是染污性，不是异熟的，除了无覆无记工巧的色、威仪的色等，还有一些是善戒。善无表有三种，第一是别解脱，别解脱是色法，善戒别解脱可以是无表色；第二是禅定戒，它也是无漏的，虽然是随心戒，但是戒体本身是无表色，这是无表色的善法；第三是无漏戒，就是除了第一刹那的无漏戒之外的无漏戒，也是余法当中的色。

色法的初圣者次第是什么呢？初圣者次第是第一刹那的无漏戒，圣者肯定在入定位。第一刹那获得了圣者的果位，然后获得了随心的无漏戒，无漏戒第一刹那获得的，叫做初圣者次第的色。

从这方面了解完之后，我们再来看它的因怎么样产生的。因为全都是色法的缘故，所以相应因都要减，里面没有相应因，因为是色法，不是心心所，心心所才有相应因，整个四类法都没有。只要把相应因加进来之后，余亦尔其他和前面一样，次第第一个都不用动，只不过把相应因减了就行了。

比如色法的烦恼性，第一个减掉相应因，第二个要减异熟因，因为烦恼性就不是异熟因了。前面讲心心所的时候，异熟因第一个减掉，前面减一个剩下五个，现在减两个剩四个。色法当中减掉了相应因和异熟因，还剩下四个因可以产生。色法当中的异熟生，眼根、耳根等等，减除了相应因，还要把遍行因减了，还剩下四个因。

色法当中的余法，除了无表之外还可以有有表，比如善法磕头身体方面的动作，从色法的角度来讲，

也可以包括在里面。所谓的余法除了必须要减相应因，然后异熟因、遍行因都要减，三个因减掉还剩三个因可以产生它。

色法的初圣者次第，即第一刹那的无漏戒，色法第一减相应因，第二减异熟因，第三要减遍行因，第四再减同类因，六因当中还有两个因产生它，最少是两个因，再没办法少。一个因有没有？没有。这里的次第也是间接地讲到了佛法中，都是至少两个因以上产生的，一个因是没有的。

还剩下什么？剩下不相应行。不相应行也有烦恼性、异熟生、余法、初圣者次第，这个在很多地方没有怎么讲了，反正就是得、非得，烦恼性的得、异熟生的得、余法的得等等其他方面的得，还有非得要加上有为法的法相生住异灭，每个都有不需要单独讲了。把该减掉的按照次第配下来，如果是烦恼性一个个减下来就行了。只要我们把心心所、色法搞清楚，不相应行、非得、生住异灭每个上面都可以有。不是烦恼性，就是异熟性，异熟生、烦恼性的生住异灭差不多一样，“余亦尔”从这方面可以了解。我们把心法和非心法分开，了解了心法中的四类烦恼性、异熟生、余法、初圣者的次第，再去减，如果是烦恼性的绝对没有异熟因；如果异熟生不可能有遍行因，一个个减下来，次第对照下来，这个颂词比较容易理解。

丙二（宣说缘）分四：一、略说与各缘之法相；二、何缘对三时何果起作用；三、任何法由几缘产生；四、广说等无间缘。

“宣说缘”就是因缘，刚刚讲因缘的时候，有些地方说因缘是主要的因，主要生果的叫因，辅助的叫缘。此处的缘和其余因缘作为次要的角度不一样，这里有另外一种安立的方式。缘有四种。虽然六因有辩论，但是四缘没有，有部经部唯识中观都如此承许。

丁一、略说与各缘之法相：

经中说缘有四种。其中因缘为五因；

一切心与心所法，除最后刹等无间；

所缘缘为一切法；能作因称增上缘。

“经中说缘有四种”，前面世亲论师没有说经说因有六种，因为有争论。佛经中直接讲了有四种缘，第一个是因缘；第二个是等无间缘，有些地方也叫次第缘；第三个是所缘缘；第四个是增上缘。中观也有这样的安立，《中论》当中龙树菩萨也是这样讲的：“因缘次第缘，缘缘增上缘，四缘生诸法，更无第五缘。”四缘生诸法，更无第五缘。就是没有第五缘，只有四缘。龙树菩萨虽然在《中论》当中对于认为四缘有自性的法进行破斥，但是名言当中也承许有四缘，只不过没有实有的。《中论》中提到过四缘，此处也是讲四缘，也就是说六因和四缘意义没有大的差别。

第一个因缘，“其中因缘为五因”，所谓的因缘就是五个因，因有六种，除了能作因之外的五个因全是因缘。只要把能作因拿下来剩余的俱有因、遍行因、同类因、相应因、异熟因，四缘当中的因缘就是五个因。除了能作因之外的五因就是因缘，都能直接产生果所以叫因缘。而能作因是不障碍的，不能直接生果。

第二个等无间缘。也叫次第缘，等是平等的意思。一般情况前面和后面是平等的，中间没有间隔。特殊情况中间有间隔，比如无想定或者灭尽定，入定和出定的心有部说也是相等的，虽然中间很长一段时间没有心，但是刚刚出定第一刹那的心，这个果一定是入定心的延续，但不是那个意义上的无间。一般的情况而言因果之间是平等的，然后特殊情况下是无间的。

前面的心心所产生后面的心心所，这是平等的，但平等的意思，是不是说我的眼识产生眼识或者心中我的受只产生受，受不能产生想？有些注释讲这些不需要去区别。心可以产生心所，也可以产生心，受心所可以产生受心所，也可以产生想心所，第一刹那是受心所，第二刹那是想心所，这是不是等无间缘？这也是。这里的等无间缘不一定配得那么严格，只要是心心所都可以，可以第一刹那是心第二刹那是心所，然后心所产生心，心产生心所都可以，都是平等的。

然后无间的，前面的灭掉第二刹那再产生，第二刹那灭掉第三刹那才能产生，都是无间产生的。有些注释讲就像排队一样，排队买票的时候第一个买完走开了，第二个就顶上去，这样一个一个，等无间缘是这样次第出现的。前面的法灭掉的第二刹那，这是绝对要灭的，因为它是有为法，虽然小乘承许实有，但是从来不承许恒常，有为法没有恒常的，这是和外道最大的不同。

能够起作用的法都是无常的，没有一个恒常，虽然实有，但是它是无常的。以前学习中观时，有些道友觉得很矛盾，既是实有又无常怎么理解？它是实有的无常，或者无常的实有，所以它是实有的，但不是恒常的。

外道的观点是实有的也是恒常的，内道当中可以是实有的，比如无分微尘、无分刹那可以是实有的法，但不是恒常的法，它是刹那生灭的法，此处和中观不一样。中观宗说的无自性，是什么都没有，把它简别了，外道是恒常的，也简别了。有部认为我们这是最中道的，不是什么都没有，它也存在，然后也不是恒常的，它是无常的，觉得这是最善巧的，这里有些特殊观点。

除了最后刹那，为什么要除了最后刹那？因为最后刹那讲的是阿罗汉入灭时，不是获得阿罗汉果，得

阿罗汉果还是属于有余涅槃。心心所还在运作，他即便是入灭尽定，虽然暂时没有心心所，但是起定的时候，心心所还会有，所以这方面不是得阿罗汉果时，而是入无余涅槃。按小乘的说法，阿罗汉入无余涅槃后灰身灭智，他的身体没有了，心也没有了，这个有情从法界就消失了。以前有张三，当他在世间流转的时候，张三的相续一直在，然后张三修道得阿罗汉了。阿罗汉在弘扬佛法利益众生，这些都还有。在法界当中这个众生还挂了号的，然后当他入灭时，身体没了，心也没了，这个众生从法界中消失了。

如果还存在，就还会有苦，真正入于无余涅槃就不存在这个有情了，这是小乘自宗的说法，永远安住在涅槃的状态中。从此法界当中就没有这个有情了，身体没有心也没有，他的名字可能在一段时间中有，后来就不会有了，他的相续就消失了，这个等无间缘一直要保持入灭之前。等无间缘不分有漏无漏，无漏的心也是心，不像刚才那样分初圣者次第，初圣者次第还是心心所，只不过是善的无漏心心所而已。无漏的心心所还是心心所，最后刹那的心后面没有果了，最后刹那的心是谁的等无间缘？不是任何人的等无间缘，没有了。凡夫人有等无间缘，凡夫到圣者从见到修道都有，入无余涅槃的时候，最后一个刹那消亡了就没有了，所以说“除最后刹等无间”。

第三个所缘缘是什么？“所缘缘为一切法”，所缘缘作为产生我们心心所所缘的因缘，所缘的助缘就是所缘缘。所缘缘有两个缘字，第一个缘是所缘，能缘所缘，所缘取对象的所缘，有时叫缘缘，有时叫所缘缘；第二个缘主要是四缘当中的缘。比如因缘、增上缘就是这个缘。所缘是心心所所缘境，从所缘的对境来讲叫做所缘。所缘的对境作为产生心心所的因缘叫做所缘缘，所以柱子瓶子叫所缘缘。因为有了柱子瓶子，可以产生缘柱子、瓶子的眼识，声音也是所缘缘，有了声音的所缘，我们可以产生耳识，这些就是所缘。意识也是一样的，也有所缘缘，有时无为法可以作为意识的所缘缘，还有有为法，什么都可以作为意识的所缘。能够帮助我们产生眼识乃至意识的一切法都是所缘缘。

有一些是比较局限性的。比如眼识只能缘显色形色，耳识只能缘声音，但还有一个意识，意识的范围相当广，除了前边的色声香味触作为眼识耳识乃至身识的所缘缘之外，其他心心所本身，还有其他的无表色等等法，还有无为法，意识都可以缘的。不管是有为、无为、有漏、无漏、色法、心法、心心所法，都可以作为所缘缘来安立，所以说所缘缘为一切法。

第四个是增上缘，“能作因称增上缘”。六因当中的能作因这时叫做增上缘，所谓的增上缘就是不障碍法的产生。从这方面理解，《俱舍论》中讲的增上缘就是能作因。在产生眼识的过程中增上缘是眼根，此处能作因都可以称增上缘。

那么略说与各缘之法相里边所讲的六因和这里所讲的四缘，四缘没有超越六因，也是在六因范围中安立的。只不过因缘和增上缘六因中直接有了，然后等无间缘，还有所缘缘六因中没有，但是它的内容可以包括在六因中。

大恩上师在注释当中讲，就像前面讲的蕴界处一样，蕴界处真正展开来相互之间都有涵摄的内容，跟随不同的根基、必要和场合，讲完蕴界之后讲处等等，从不同侧面可以表述。六因四缘也是一样，可以从广略的角度、不同的侧面进行安立。因为有必要单独安立它的缘，所以对于有些众生来讲，可以从不同的侧面进一步的了解增上缘、所缘缘、等无间缘、因缘，这是有必要安立的。

所缘缘是一切法，增上缘也是一切法，它的范围非常广。二者之间的差别，大恩上师在讲记中也提到了，真正来讲增上缘的范围比所缘缘的范围广很多。任何法产生时除自己之外都存在都存在，所缘缘是只有缘它的时候，才能成为所缘缘，如果你没有缘它，不会成为所缘缘，这是从一个角度来讲的。真正的心心所缘的时候，有些注释讲，缘诸法无我是一个时间当中缘最多的，基本上所有法都在里边了，所有的法，包括无为法在内都是无我的。

一个时间当中可以了知除了自己的心心所之外其他的法，第二刹那才能了知自己的心，从这个角度来讲，增上缘的范围更大一点，所缘缘只有成为所缘时才成为缘，而增上缘任何时间都可以同时存在，只要不障碍产生，都可以安立，这方面我们一定要了解。

丁二、何缘对三时何果起作用：

什么缘对三时中的什么果起作用呢？

俱有相应此二因，于正灭法起作用，

三因生法起作用，此外二缘则相反。

首先是讲因缘，因缘有五个俱有因与相应因还有剩余的三因，前三句颂词都有因的字眼出现，这在讲因缘，五因为因缘的自性。“此外二缘”，剩下的等无间缘和所缘缘相反，此处直接讲到三个缘，间接讲到四个缘，间接讲到了增上缘。

因缘当中的俱有因和相应因于正灭法起作用。什么叫正灭法？我们看正灭法和正生法时，容易混淆概念，正灭法会理解成没有的法，其实正灭的法是正在灭而没有灭，现在正在存在的法叫正灭法。那么正生法是什么呢？我们觉着正生的法是已经生起来了。其实正生法还未生，它是没有生的法。正灭的法就是现在的法还没有灭的，俱有因和相应因对于现在的法起作用。

使用术语是为了让我们熟悉正生、正灭，如果似是而非容易混淆，正灭还未灭，未灭的法就是现在存在的法，正灭是现在的意思，正生就是未来的意思。好像正在生，但没有生出来，未来还没有生的法。俱有因和相应因是同时因果，对现在的法起作用。

三因是同类因、遍行因、异熟因，三因对于生法起作用，生法是将生还未生，就是正在生。未生是未来法的意思，所有的生都在未来。如果已经到现在了，生完了不是生位了，即将产生的位置叫生位。正灭法是现在法，正生法是未来法，同类因、遍行因、异熟因三因对未来法起作用，要不然就是等流果，间隔或者不间隔都是在未来，异熟果也是在未来，三因生法对未来法起作用。

“此外二缘则相反”，除了因缘之外的二缘——无间缘和所缘缘和前面的次第相反。因为俱有因和相应因对现在法起作用，等无间缘和前面的法相反，前面的法对现在法起作用，等无间缘对未来法起作用，等无间是次第次第的产生，无间对未来法起作用。

所缘缘相反和前面的次第相反，即所缘缘和未来法相反，对现在的法起作用。为什么所缘缘对现在的法起作用呢？心心所缘的是现在的法，虽然意识可以缘三时的法，但这里主要是以现在法为主。大恩上师在讲记中也提到过，细心的道友可能会觉得眼识、耳识是缘现在的，前面颂词也提到过，但意识不一定，过去现在未来的法都可以缘。

第一是从主要的角度，眼识耳识比较多，或者从现在的角度可以理解；第二是有部中特殊的观点是三时实有，三时实有相当于现在一样。虽然从我们角度来讲，过去的法没有了，未来的法没有产生，一个是已灭的，犹如石女儿一样，一个是未生，犹如虚空一样，但是三时实有和现在差不多。从不是特别严格的角度可以这样安立。

从主要和次要，可以说所缘缘主要是对现在法起作用。则相反，相反是和前面安立的对现在法和未来法起作用，把这两个法颠倒过来，不是和其他相反，对于俱有因和三因的次第是相反的，俱有因和相应因是对现在法，等无间缘反过来对未来法起作用。三因本来是对未来法起作用，但是在讲第二个所缘缘的时候颠倒过来，它是对现在法起作用。

能作因可以对现在的法起作用，也可以对未来的法起作用，因为它的范围比较广，有些是这样，有些是那样，只要不起障碍的都可以，有些可以对现在，有些可以对未来。我们了解了增上缘的特点之后，再看这里的时候，增上缘既可以对现在的法起作用，也可以对未来的法起作用。从不障碍的角度来讲，哪个因都可以有增上缘。

这节课就讲到这里。

《俱舍论》第26课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

《俱舍论》中宣讲了很多法相，对于蕴界处各自的体性、分类等相关的内容，以及有漏、无漏、有为法、无为法、欲界、色界、无色界等问题讲得非常清楚，本论类似于佛教的百科全书，虽然没有大乘的内容，但是具足了修学佛法必须了解的基础内容。

大乘对于五蕴、十二处、十八界等，中观、密法中都有各自法安立。中观讲的是五蕴、十二处、十八界的本性空性；密宗讲了蕴界处的本性清净。既然是本来清净，在世俗谛中蕴界处是怎样的自性和体相？这些我们也需要了解。否则学到密宗中讲到的五蕴就是五佛，我们对于五蕴是什么、怎么安立都搞不清楚，最后连自己相续当中的五佛都找不到。如果色蕴、受蕴、想蕴等自性都搞不清楚，没有打好基础，那么上面殊胜的法义产生定解，再去实修还是有一定的困难，所以现在就要把这些搞清楚。《俱舍论》的内容我们有些需要了解，有些是需要修持的，有些学习之后可以作为修行的基础，对于根、因缘、有为法的道理，了解得越深入越好。如果现在了解的很深，以后学习其他教法时疑惑会越来越来少，在这个基础上，做一些增添或者抉择，对于我们学习后面的法来讲，也有很大的帮助。

丁三、任何法由几缘产生：

任何的法是通过几种缘而产生的？这是我们需要了解的。

四缘生诸心心所，以三缘生二种定，

他法则由二缘生，非自在等次第故。

“四缘生诸心心所”，心和心所四种因缘都是齐全的。在不相应行中把二种定单独拿出来，就是“以三缘生二种定”。“他法”是不相行其他的法，还有色法，“他法则由二缘生”。没有无为法，无为法不是因缘所产生的。心心所、不相应行中特殊的二种定、不相应行其他的法、色法分别是四缘、三缘、二缘产生。

“非自在等次第故”，“自在”就是外道常有的作者，佛法中讲因缘生万法，在外道当中讲到了一些主物、自在天等等独一的因产生了所有的法。“非自在等”根本不可能是自在天等所造的。因为这些法是次第性、偶然出现的缘故，所以绝对不是常一的作者，这一点后面会辨别。

四缘生诸心心所，心和心所四种缘都要具足。四种缘是因缘、次第缘、所缘缘和增上缘，四种缘产生了心和心所。第一个因缘产生心心所，这比较容易理解。从能作因不成障碍的角度，肯定会有能作因，然后也有俱有因，心心所本身可以互为因果。遍行因也有，遍行因是烦恼的心产生烦恼的心心所。同类因是前面产生后面，它是同类的。异熟因也可以有，善恶业的因产生今生无记的心心所。因缘明显是可以具足的。

第二个等无间缘，有些地方叫做次第缘。前面的心心所具足，灭掉之后，把位置让出来，又产生后面的心心所法，这种次第缘肯定有。

第三个所缘缘。因为心心所必须通过一切法做为所缘境才能产生，所以心心所的产生一定要有所缘缘。不管心心所所缘的是色法、不相应行，还是心心所，反正一切法都可以作为心心所产生的所缘缘，没有这些所缘心心所也无法产生。在唐译的注释中，也是讲到了心心所的力量相当于一个老年人，老年人的力量比较弱，他要站立、走路必须依靠拐杖。就是说心心所独立产生很困难，如果真正要去发挥作用必须要有所缘。有了所缘可以产生，没有所缘无法产生。因此对于心心所的产生所缘缘是很重要的，像拐杖一样的所缘缘肯定要有。

第四个增上缘，能作因就是增上缘。前面讲因缘没有能作因。能作因应该是在讲增上缘的时候。因为前面讲六因习惯了，所以把能作因放到第一位来讲，能作因在四缘当中是增上缘，从不障碍其他法产生果都可以叫做增上缘。

我们学了一段时间之后，自己应该有一种推理的能力。把前面学到的各种各样因缘的体性、分类搞清楚，比如遇到一个法，要知道心心所为什么有四缘。有些注释中讲得比较广，把为什么具足这些因缘提了一下。因为前面讲过了，后面就不讲了。尤其是不广不略的注释，重要的地方给我们讲了，不重要的地方带过去了，相当于前面讲过的内容没有必要再讲。而有些大的注释，前面虽然讲了，但是怕学习的人前面没有学习踏实，也会在后面单独再给我们提示一下。

以三缘生二种定，二种定一个是无想定，一个是灭尽定。在十四种不相应行中把二定单独拿出来，三缘可以产生二种定。所谓的因缘是五种因，产生二种定的因缘不是五因都齐全的，有些有，有些没有。虽然是心心所引发的，但是二种定本身不是心心所，而是一种能够灭尽心心所的物质。我们提到定会有一个想法，觉得定就是安住在心上。一禅、二禅、三禅、四禅、无想定，或者其他九住心这些所谓的定等等，都离不开心，心寂止、专注，或者安住在某种所缘中，叫做定，这是一般定的自相。

二种定并没有包括在心法中，其他的等持都是让心寂止、专注，产生力量，但是二定是特殊的，它们是一个物质。什么物质呢？二定是让心心所灭尽、不产生的物质，绝对不是心法，我们一定要搞清楚。不相应行中能够让心心所不产生的实有物质，叫做灭尽定和无想定。

既然是这样，五因中有些不能有了，只有俱有因和同类因。俱有因互为果，谁和谁互为果呢？虽然入无想定时没有心，灭尽定也没有心，但是千万不要忘记这是有为法。因为不相应行是行蕴所摄，行蕴本身是有为，有为当然有生、住、异、灭，所以无想定、灭尽定和它们的法相是俱有因。不像心心所是俱有的，有为法的法相和自己的四相本身是俱有因。

还有一种同类因，谁和谁是同类的呢？因为无想定主要是第四禅无想定所摄的，和无想定一个地的同类善法都可以作为同类因。因为无想定中还有其他同类善法，比如入定、起定都是无想定，所以无想定是不是完全都是中间无想的状态呢？不是单独的无想状态，因为无想定有最初入定的作意，起定有时也是烦恼心，不一定是善心。入定时是和善心相应的，所以也有同地的善法和无想定做为同类因的情况。

灭尽定的所依是有顶，有顶是非想非非想，和有顶是一个地的其他的善法和灭尽定本身，相互之间可以作为同类因，因缘当中这两个是有的。其他的相应因、心心所法不会有，也没有遍行因，遍行因是烦恼生烦恼，灭尽定和无想定不是烦恼的自性，所以也不可能。异熟因当然不会有，异熟因产生二定，那么二定是不是异熟因产生的？不是这样产生的，从这方面来讲也没有，所以五因中有俱有因、同类因，没有其他的因，这是三缘中第一个因缘。

第二个等无间缘可以存在，二定是前面的心心所产生的。因为自己在入灭尽定或者入无想定之前是什么因呢？前面是心心所，虽然到了无想定，心心所灭掉了，但是它的因是什么呢？通过前面的心心所等无间缘产生的，因是等无间缘。二定能不能成为后面的等无间缘呢？它做不了。

从某个角度来讲，等就是相等，因果是相等的，然后无间，因为前面毕竟是心心所，后面是不让心心所产生的物质，所以从特别严格的角度观察，还有一些需要分析的地方，有些疑惑在里面。总的来讲，灭尽定和无想定前面的因是心心所，从心心所产生的缘故，可以有等无间缘。虽然二定的因是等无间缘，但是二定本身能不能作为等无间缘呢？没办法做。后面和后面之间是等的、无间的，但是没有办法作为缘，

产生后面法是不行的。从这方面观察，因为自己是通过前面的心心所产生，所以可以有等无间缘。

增上缘可以有，反正不障碍的都可以作为增上缘，不管是哪个缘中都有增上缘，即便最少的两个缘中也有增上缘，从不障碍角度来讲，增上缘都要加进去。加上增上缘之后，再把不具有的排除就可以。三缘生二种定，这里二种定没有什么缘呢？所缘缘是没有的，因为所缘缘是帮助心心所产生的对境，所缘的方面作为缘。二定有什么所缘呢？二定没有什么所缘，我们说二定不是心，是让心心所不产生的物质，它是不相应行，所以所缘缘肯定没有。四缘中把所缘缘去掉，其他的三缘生二种定，这是不相应行中特殊的二种定。

“他法则由二缘生”，他法是其他的不相应行。因为二定必定是依靠心心所引发的，所以前面加了一个等无间缘，其他不相应行不是通过心心所引发的，其他不相应行是二种缘，因缘、增上缘可以有，等无间缘是没有的，所缘缘是不相应行的缘故，不是心，也不会有。因缘可以产生其他不相应行法，还有色法也可以通过因缘产生。因缘有些和心、烦恼有关的，这些产生色法的因缘肯定要排除，其他方面有些可以存在。比如通过前世的异熟因产生了后世的眼根耳根，这种色法可以有异熟因。

“非自在等次第故”，单独一个缘产生的是没有的，最少也是两种缘。按照有部的分类无为法本来是不生的，要排除在外，它是无为，没有因缘叫无为。其他心心所是四缘，有些二种定是三缘，其他不相应行和色法是二种缘，除了四类法之外就没有什么因缘产生了。从这个角度来讲最少两个缘，最多四个缘。

此处附带着遮破外道的一些观点，一切万法怎么产生的？“非自在等”。“自在”是大自在天，我们学习《智慧品》时，曾经学习过自在天的观点。自在天是常有、唯一的，是一个天神尊敬的对境，造了一切众生、一切万法。

还有一些外道，比如胜论外道，胜论外道是一个无情，即没有心识的我造了万法。数论外道二十五谛当中，神我虽然是心识，但是不负责造万法，只是负责享受。和神我同属胜义谛的有一个三德平衡的主物，主物是万法的生因。在破自生时也会讲这个问题，破自生主要是破数论外道的主物。《智慧品》中寂天菩萨也破了很多主物，实有恒常作者、无情的主物作为生因。这种类似的观点非常多，一个主神唯一产生了一切万法的观点。

佛法和外道最不共的地方就是讲到了没有一个实实在在的造物主。有些地方说佛法是无神论，它不是宗教。因为有一些宗派，承认实有恒常的因造万法，这些宗派叫做宗教。按照严格的意义来讲，佛教是不是宗教呢？从广泛的角度来讲，可以算是宗教的一部分。如果严格地按照西方对于宗教的定义来讲，当然不算了。佛法是一种教育，不是标准意义上的宗教。一定要有一个类似于自在天、上帝，控制一切、创造一切的观点，才会符合严格意义上的宗教定义，但是佛法是缘起论，没有这样的观点。

还有一种观点是无神论。佛法中有没有承认善神恶神、护法神、各种各样的天神？当然承认了。不可能说从唯物的角度来讲，佛法是无神论，不是这个意思。所谓的有神、无神，这个神又类似于自在天、上帝，承认这个唯一、实有、恒常造物主的神，就是有神论，不承认是无神论。佛法的思想是一切万法没有造物主，没有谁在后面操控我们命运，都是因缘产生。每个人都是自作自受，如果你造恶业，因缘和合之后就会流转轮回感受痛苦或者安乐。如果修持善法、积累资粮也可以获得觉悟。从这种角度来讲，没有掌控一切众生生杀大权的神，无神是这个意思。对于因缘和合的有情相续显现的善神恶神，佛教是承认的。有神无神要看不同的场合，到底是哪种定义？这种定义可以有，那种定义就没有。

自在天是唯一的，很多地方讲一个是恒常，一个是唯一，他是一切万法的生因，创造了一切万法。为什么佛教说万法不是自在天等所造的呢？次第故。因为一切万法的显现是次第次第出现的，有时候有，有时候没有，注释当中叫偶然性产生。不是恒常存在，而是偶然性的。夏天的鲜花到冬天就没有了；冬天的雪到夏天就没有了，这就是偶然性出现的。还有次第性出现的，为什么会次第性、偶然性出现？佛法中解释得很清楚，因为这些法出现都是观待因缘的。如果某种因缘具有了，就出现了；如果因缘不具有，就不出现了。这些法的有无完全观待于因缘的有无。如果有了因缘就会有；如果没有因缘就没有。因缘变化了，它的果就变化。因缘是次第次第具有的缘故，果也是次第次第出现的。

反过来讲，如果是唯一的因，而且又是恒常的，我们想想看恒常和唯一的放在一起。因的作用是什么？能够生果的叫因，不能生果不叫因。严格意义就是这样安立的。因要有因的体性，必须要能生果才叫因。自在天等是万法的生因，这是外道承认的。他是万法的生因，能够产生万法，有这个作用。而且他是恒常的，永远都在这个地方，并不是说有时有，有时没有了，这个因是无常。如果因无常他们根本的宗义就会出问题，所以这个因是恒常的，然后是唯一的，只有一个。既是恒常唯一，又能产生万法。那么果法为什么会次第性产生呢？它的因在这儿，就是一个因。不是这个因缺了，那个因具有了，这个法次第次第出现了。

比如在世当中，为什么今年没有收成？虽然有了种子，但是天气不好，或者天气虽然好，但是种子没有，总是缺一个因，果不会出现，要观待很多因缘的缘故，众缘和合才能产生果法，所以有时候有，有时候没有，是这样次第性产生的。

外道有些因是恒常的，没有不具有因的时候。然后其他的因也没有，他是唯一的因，所有产生果法的因缘都齐全了，没有一个是缺的。是不是无常的？不是无常的，恒常在这里。有没有其他的因呢？不需要二号因、三号因，这是唯一的。其实这不是因，他们说是因，这就是能够产生果的因。所有的因缘具足了，因还是次第性、偶然性的产生，根本没办法安立。佛法中的观点是因缘和合，反正因缘具有了会有果法，因缘不具有就不会有。世间四季的变化，或者众生的生老病死，通过因果论很好解释。

如果按照自在天的解释，恒常唯一的因，产生果的因具足了，不可能是次第性产生，因是不变的，永远发挥力量，因一直在，必须是顿时显现。因为所有的因都没有欠缺，万法的因都是圆满的，所以必须要顿时显现，而且是恒常性显现，不会是次第性的。因为因有时具足，有时不具足，需要慢慢圆满，所以果次第次第出现的。偶然性也是因为有时有因，有时候没有。夏天的法，冬天没有，冬天的法，夏天没有，就是偶尔现前。

外道承许的必须是顿时显现、恒时显现，顿时显现怎么可能是次第的？不可能。它的因全部具足，必须要同时显现，而且显现完还不能灭，因为它的因是恒常的，法永远会安住的，这是绝对不可能的事情。虽然众生希望恒常，青春永驻、永远不死，但是不可能。

如果配合世间的缘起去解释教义，真正来讲佛法的缘起论是最好的。不是说佛陀头脑最灵活，嘴巴最会说，把这个问题解释过去了。而是佛法是以势实理，佛陀讲的是最朴实的观点，根本没有讲和众生没有关系的东西，就是讲因果、无常、灭谛如何存在的，对于世间和出世间的规律佛陀如是如是的宣讲。没有增添任何东西，怎么样就是怎么样，无常就是无常，空性就是空性，因缘和合就是因缘和合。最符合于世间和出世间规律和宇宙法则的就是缘起。

佛教内部解释缘起的时候，也有了义不了义的。不同宗派当中，有部、经部、唯识宗、中观宗解释的因缘，越往上的宗派越了义。因为下面的宗派解释因缘，在内部有些冲突，因为既承许实有，又承许缘起，有时里面会有一些矛盾，但是这些矛盾看待于外道的思想来讲不算什么。因为有因缘观，所以对缘起的解释，从总的来讲不会有问题。

因为内心当中对这些法，必定还有某些执著，所以越往上执著越少。中观以万法无自性解释一切因缘非常的合适，如果知道了万法的空性，尤其是按照应成派的空性解释一切因缘，有时应成派在胜义谛中，完完全全是一法不立，打破一切有边无边等等。在这种情况下安立缘起才最合适，否则以自续派、唯识宗的观点来安立缘起，绝对会有矛盾，这是毫无疑问的。

以前我们学习《定解宝灯论》《入中论》时，真正最了义、最合适安立缘起的观点，就是应成派。龙树菩萨在《中论》中讲到，究竟的实相应该以应成派来解释。空性和缘起是双运的，因为只有到了应成派的高度才能完完全全达到双运的程度，其他都没办法双运。只有解释了万法的究竟空，才能在究竟空中缘起，否则如果没有究竟空，保留了一点点。说空是存在的，或说某种显现存在，都缘起不了。此处不是在讲中观，以前我们学习中观时讲过很多次，以后有机会再讲大空性中缘起，最合适的观点越往上越了义的原因。

内道和外道最不共的地方，就是缘起。只要具足因缘之后，你不想让这个果出现它也会出现；如果不具有因缘，天天想也没有办法。佛法是公正的，也是非常积极向上的。只要你把不好的因缘去掉，就会有好的因缘，这时它的果自然而然都会具有的。尤其是修行者完完全全了解了，有些人内心对因缘故法则有俱生的信心，或者一切缘起显现万法的因缘观，有些人在后天培养得很好，修行也慢慢就会上去了。

因为他知道自己一分努力，具有一分因缘，就离果越近一分。如果你不去努力聚集因缘，天天躺在床上空想，这是没有什么用的。必须要脚踏实地、认认真真地把这些因缘落实了，让它变成有力量的因缘，这时果才会有。不管念佛往生，还是修密法，都是这样的，反正果要出现，必须要去看它的因是什么。第一个因要正确，因错误了不行；第二个要让因有力量。虽然因正确，但是力量不够，也没办法。了解了这些之后，自己自然而然会很精进，上师、道友不督促也可以，反正他觉得这是应该做的。对于解脱道来讲，这是必不可少的因缘，必须要去做，他会非常自觉地去做；如果对这个问题没通达，会很困难。

米拉日巴尊者也曾经讲过一些教言：“虽然你们认为我是佛菩萨的化身，但是我是对因果法则产生了绝对的信心凡夫人。因为以前造了恶业，杀了这么多人，非常害怕堕地狱，所以我修行才会那么精进。如果你们像我一样，对因果产生了信心，我这样的苦行也可以做到。”我们从他老人家的教言来看，的确就是这样。

为什么在修行过程中，有时上师讲一讲，我们会精进一下，不讲的时候我们就开始懈怠？就是因为我们对因缘的问题，没有产生确定的信心。没有信心是不可能的，我们坐在这里听法肯定会有一定的信心，但是我们对因果的信心，到了什么程度呢？要看自己的发心和行为。

如果内心当中很精进，说明对因缘故法则很相信，知道罪业不能做，做了会有什么样的过失；善法一定要做，做了之后会怎么样；现在要怎么修行，修完一定会有解脱果，对这些问题特别确信，所以他投入的时间精力就不一样。如果对因果、后世有疑惑，虽然佛陀是这样讲的，但会不会有这样的果报呢？也许没

有那么严重吧！这样的话会有侥幸心理，平时取舍因果就不会那么细致了，善法的取舍不细致，恶业的取舍也不细致，最后该做的善法没有做，该舍的恶业没有舍。现在我们讲的这些因缘怎么产生的？其实整个修道都和因缘有关，我们曾经提到过，这个问题特别重要，所以经常会说一说。

非自在等次第故，绝对不是外道的自在天产生的。因为不符合于现在人们所看到或者经历的种种现象，所以是绝对解解释不了的。

**作大种因有二种，为大种造之五因，
大种所造三互因，作诸大种之一因。**

颂词是针对色法中的大种和大种所造做了一个辨别。主要是从前面“他法则由二缘生”流现出来的补充说明。因为有部中大种和大种所造，也是一个经常性出现的比较重要的问题。因为从众生执著的角度来讲，第一执著的是色法，然后是受想行，所以对色法的分析这里也有不少。

第一二句是一个层次，“作大种因有二种，为大种造之五因”，第一句“大种”是地水火风四大种。“作大种因”，四大种作为大种因有几种缘？四大种为大种所造有几种因？第二句大种所造和大种所造之间有几种因？大种所造作为大种的因有几种？第一句主要是观察四大种，四大种作为四大种的因有两种，第二句四大种作为大种所造的有五种因。下面还要辨别，这个地方的五因和因缘当中的五因不是一回事，必须要了解清楚。

第三四句是一个层次，就是大种所造。大种所造和大种所造互相之间有几个因？“三五因”。大种所造为因产生大种有几个因？有一因。

首先看第一个层次，就是第一二句，观察的重点是四大种作为大种因有两种。主要是因缘和增上缘。因为是大种，其他的法有些属于所缘缘，作为大种的角度来讲没有所缘缘，因为不是心根本没有所缘缘。等无间缘是排除了色法的，只是心和心所之间的关系。心和心所之间才有等，才有无间。

色法之间没有等无间的关系，因为色法是比较混乱的，有时一个色法可以生很多色法，有时很多色法产生一个很小的色法，这不是相等的。比如花种、树种或者粮食种种下去，逐渐生长变成很多，是不是平等的？不是平等的；有时很多的法产生很少的色法，有些注释当中讲了，比如把很大一堆草烧掉之后变成一点灰，二者之间不是等的，所以色法之间没有等无间缘，只有心心所有等无间缘。

大种作为大种的因有因缘和增上缘。因缘当中可以有俱有因和同类因。为什么呢？因为大种和大种之间互为因果，大种、心和心随转，以及法相事相可以有俱有的因果、互相之间成为因果。有时同时俱有但不是因果的关系，所以不是俱有因。俱有因第一个是俱，必须是同时的；第二个相互之间要变成因果关系。两个条件一个是俱有、同时，一个是相互之间作为因果。虽然有时是因果关系但不是同时；有时是同时但没有因果关系。这方面必须既是同时又互为因果。四大种、心和心随转，还有法相事相都有俱有因。

同类因是善大种产生善大种，善法的自性和善法的自性当中有些是自地、自类所摄，还有前所生。前面在讲同类因也提到过，所以同类因是可以有的。其他不一定具有了。相应因不可能有，它不是心心所；遍行因也不可能；异熟因必须是善恶，但是大种和大种之间是无情，这方面不一定的。五因中可以有俱有因和同类因，缘中就是因缘和增上缘，作大种因有二种，一个是因缘，一个是增上缘。因缘中只有两个，一个是俱有因，一个是同类因。

“为大种造之五因”，大种作为因产生大种所造的五因。我们要去分析，看注释 201 页第一段最后一句：“大种如果产生大种所造色，则作为因缘的方式无需观察”。“作为因缘的方式无需观察”这句话我们千万不要认为里面肯定是有因缘的。恰恰相反，里面肯定是没有因缘的。大种作为大种所造无需观察，“无需观察”我们还是需要观察的。虽然作者说无需观察，他老人家的意思很明显这里不会有因缘，但是我们很容易理解错误，变成了：“作为因缘的方式无需观察，肯定有因缘的”，这里肯定没有因缘，这句话要了解。

这个颂词的五因和因缘的五因不是一回事，我们一定要搞清楚，首先因为不是心心所，所以不会有相应因；不是烦恼性也不会有遍行因；同类因是前后的，虽然是一个同类，但“自类地摄前已生”。大种和大种所造是同时的，同时不会有同类因，不是前后生；会不会有俱有因？不会有。在学习俱有因时再再提到，所谓俱有因是大种和大种、心和心随转，还有法相和事相有，大种和大种所造没有。前面讲到一个原则，有些法是同时的，但不是俱有因；有些是因果，但不是同时的。大种和大种所造就是第一种情况，一定是同时的，相互之间不是因果关系。

在唐译的注释中讲了好几组，虽然是同时但是没有因果关系，其中有一个是大种和大种所造。大种和大种所造没有俱有因，虽然是俱有、同时，但是相互之间没有因果。大种产生大种所造这不是因果吗？反过来讲不是大种所造作为大种的因，这方面没有，即便有也不是同时的。后面作诸大种之一因还有一个情况，大种所造可以作为大种的因，但是隔世了，就是第二世了。很多条件加起来，同时的法相互之间不会产生因果，大种可以作为大种所造的因，反过来同时的大种所造作为大种的因，同时是没有的。虽然大种所造可以作为大种的因，但这是后世不是同时，它是因果不是俱有，俱有因是不会存在的，异熟因也不会

有。

五个因都是没有的，我们不要去观察因缘，因缘是没有的。其他的缘呢？第一句就把所缘缘排除了，所缘缘只是心心所产生的对境；等无间缘也排除了，它只是心心之间的关系。剩下的增上缘可以有。

颂词中的五因是增上缘的五因，我们看注释的第二段，“能作因作为增上缘的方式有五种”，主要从这个地方讲的。能作因能不能产生果呢？可以产生果。比如大种产生大种所造只是在能作因中发挥作用，其他五因中都没有了。能作因到底是一个摆设，还是真正能产生法？大种产生大种所造就是五个因，即生因、住因、相同因、所依因、增上因，作者也在这里注释了一下。

第一个是生因，“大种新生大种所造”，大种产生大种所造，生因就产生了；第二个是住因，“大种能使大种所造不间断”，大种能够让它不间断地安住；第三个是相同因，“大种所造随着大种增减而增减”，从字面上理解是相同的，作为因的大种增加了，作为果的大种所造就增加；作为因的大种所造减少了，作为果的大种所造就减少了，大种所造是随着因的大种的增减而增减；第四个是所依因，“大种所造依靠其他大种”，大种所造依靠其他大种才能安住；第五个是增上因，“大种使大种可以让大种的所造愈加增长”。五个因都是作为增上缘的方式安立的。

下面反过来以大种所造为主，“大种所造三五因，作诸大种之一因”。大种所造产生大种所造三五因，大种所造产生大种一个因。“三五因”首先有俱有因，缘当中是什么呢？因缘和增上缘都有。在因当中，首先我们可以知道它有俱有因。俱有因的情况是什么？俱有因主要是心和心随转中的。四大种才有俱有因，为什么大种所造里还有俱有因呢？不是瓶子柱子等大种所造相互之间是俱有因的意思。

我们需要详细的辨别，这主要是大种所造中的无表色戒律，戒律是心随转。心随转中有两个随心戒，一个是无漏戒，一个是禅定戒，无漏戒和禅定戒包括的心随转，心随转可以有俱有因，所以心随转就是四大群体中产生的禅定戒和无漏戒的七断，这里有身语七断，身体的身三和语言的语四，身三语四属于色法的自性，又属于无表色的范围，包括在无漏戒和禅定戒中，相互之间可以作为俱有因。

其次有同类因，色法前后之间可以作为同类的善、同类的恶。在讲同类的时候，首先是五蕴，第一个是色蕴，五蕴相互之间可以作为同类。然后是自部、自地摄，就是前所生，有几个条件。如果五蕴当中所包括的相互之间可以做为同类，所以色法所摄的善，同类的可以有。

然后异熟因也可以有，通过有表色无表色的有漏善法和不善法可以产生善趣和善趣的眼等身体，具有五个条件的无表色，也是大种所造，眼根耳根身体是大种所造产生大种所造。大种所造是什么？属于有漏的善法和不善法。有些是有表色，比如身体的行为是有表色，或者无表色的戒体。无表色的戒体，还是有表色的身语都是大种所造。作为有漏的善法和不善法的因，可以产生后世的眼根、身根等等，所以异熟因是可以有的。以上讲的是大种所造三五因，当然还要再加一个增上缘。

作诸大种之一因，首先要有增上缘，每个都有增上缘的。因为他法则由二缘生是原则，虽然三五因好像没有提到增上缘了，然后作诸大种之一因，似乎里面只有一个因，其实前面增上缘都是有的，只是讲到了某种情况是一因，增上缘没有讲。

大种所造产生大种是一个因，这是异熟因。异熟因是通过这一世有漏的身语有表和无表色大种所造来产生后世的根群体中的大种，这方面属于大种所造产生大种。大种所造能不能产生大种呢？可以产生，但不是俱有因。为什么呢？因为已经隔世了，今生中的大种所造产生后世的大种。大种产生大种所造，反过来大种所造能不能产生大种呢？在俱有因中是没有的，这是同时的。我们把前后放在一起观察，这个情况就会清晰，而且也不会有疑惑了。任何法由几缘产生不是那么复杂，只要仔细看一看，也是很容易理解的。

丁四（广说等无间缘）分三：一、分析十二心；二、分析二十心；三、观察十二心中何者新得。

戊一（分析十二心）分二：一、真实宣说十二心；二、对应缘与具缘。

己一、真实宣说十二心：

“广说等无间缘”是把四缘中的等无间缘做一些广述。第二品的最后一部分有点复杂，如果我们仔细去辨别，也可以了解。

欲界善与不善心，有覆以及无覆心，

色界以及无色界，除不善外二无漏。

这里把十二心的数字标出来了，大概有四类。第一类是欲界，欲界有四种。第一是善心，第二是不善心，第三是有覆心，第四是无覆心；第二类是色界，色界有三种，把不善心去掉就可以了，因为上二界有染污法但是没有不善法，所以在色界中要把不善去掉，剩下三个了，前面有四个，加三个是七个；第三类无色界，无色界也有三种。没有不善心，也要把不善心去掉，无色界有善心、有覆无记和无覆无记三个，一共是十个。第四句“除不善外”的意思是和第三句连在一起的，即色界、无色界都是除不善。

第四类是“二无漏”，即有学与无学的两种心，加起来就是十二心，十二心的数字很好记，欲界有四个，色界、无色界分别三个，再加上有学无学二无漏心。见道也是属于有学，此处包括了有学与无学。

己二、对应缘与具缘：

第二个科判没有颂词，这是一个比较关键的问题，如果把这个内容掌握之后，再具体的分析欲界的善心、不善心、有覆无记心、无覆无记心分别通过几种心产生的，可以产生几种心；还有色界无色界等情况，下面比较复杂。首先把这一段内容搞清楚之后，分析的时候，一个一个对应就可以了解。作者非常慈悲，首先把这些规律让我们先学一下，再配下面的颂词就会容易一点。

下面我们看注释，从一个心的后面立即产生具无间的心就是等无间缘，等无间缘是一个心然后产生第二个心，它是怎么样情况？我们必须通过八时来了解，八时就是八种状态。即相续识、同地时、结生时、入定时、出定时、染污定所逼恼时、入化心时、出化心时。后面讲欲界乃至无色界的善几种心产生，然后它又被几种心产生，二无漏产生几种心，被几种心产生，把这八种时间掌握之后，我们可以清楚地了知。

第一个相续时，是什么意思呢？同类前面的心生后面的心，如善心生善心。这比较容易理解，反正是同类的，前面的善产生后面的善，不善产生不善，有覆产生有覆等等，叫做相续时。

第二个同地时，就是一个地的，心的种类不同，比如善恶、无记，地是相同的，比如都是欲界所摄。如果地时相同，也可以交叉产生，能够产生其他的心，善产生不善，不善产生善都是可以的，后面用的最多的就是前两个，都有相续时、同地时，不是所有的，基本上都会出现。相续时中自己产生自己，还有同地时首先善心产生善心，或者恶心产生恶心，这是毫无疑问的。另外善可以产生不善、有覆、无覆，反过来讲，不善可以产生善、有覆、无覆。有覆也是一样的，四个都是相互之间可以产生。同地时是很重要的，一定要记住，我们要用到同地时的四个心，不管怎么样都是有的。这里欲界的四类之间如果是一个地都可以有的。

第三个结生时，注释中一大段可以归纳成死心和生心两种。人死的时候属于哪种心死的，然后结生的时候是哪种心结生的？这也要分析。因为等无间缘当中，比如你在色界死了，转生到欲界，你在色界是什么心，然后产生欲界的什么心？死心和生心之间有联系，在结生时也是很重要的，后面都要用的。

第一，死心，死心是什么样的情况？死心有几种？注释 203 页第二段，“死心有除去二无漏”。二无漏没办法结生，就是死心，在有学道、无学道的无漏心中不会有死心，然后是“加行善”，死心当中不会有加行善，这是勤作，通过在加行产生的善，这是没有的，俱生善可以有。工巧心、神通的化心，这几个状态中不会有死心。然后是不善法，这里把不善法安立成坏聚见。这里有点疑惑的地方，前面我们讲了坏聚属于有覆无记，但这里是不善，不知道这是从哪个角度安立的。不管哪一界当中，死心不可能在二无漏、加行善、工巧心、化心当中，此外可以是俱生善、不善、有覆无记、无覆无记。

第二，生心，生心比较简单了，不管怎么样，不是有覆无记，就是不善的，反正都是染污性的。染污性有两种，一个是不善法的染污性，一个是有覆的染污性。三界中结生的心都是染污性、烦恼性。死心复杂一点，有好几种，但是投生的心，比如我要从欲界投生到无色界，或者从无色界投生到欲界，结生的心就是不善心，或者染污心。

比如无色界的心产生一个欲界的心，这是怎么产生的？有些地方直接说是结生，因为投生时就是染污心的，所以这是可以有的。这些后面都要用到，原则性的东西我们要记住，再去分析后面的问题会稍微容易一些。

第四个入定时，“下界的加行善产生上界的加行善”。比如欲界的加行善，俱生善是入不了定的，通过勤作产生色界的定，只有加行善。“欲界的善心产生色界的善心与二无漏”，在欲界的加行善中得到了一禅，得到色界的善心，然后通过欲界的善心可以得到二无漏，通过欲界的加行善产生有学、无学的无漏关都可以。前提是已经得到有学和无学的果位，并不是通过欲界的心可以得到无漏。

前面我们也讲了，必须在定地才能发生无漏。假如本身就是有学、无学，只不过我要以欲界心入到有学道的无漏关当中去，这时通过欲界加行善可以进入到有学无学的无漏关。

色界的善心，有些地方讲色界的加行善，这个说法有点不一样，还有说色界的俱生善也行，但是有的地方说色界的俱生善主要是闻慧，色界的加行善是无有争议的。色界的加行善以色界为基础可以产生无色界的善心也可以产生二无漏，通过色界的加行善进入到有学道和无学道的无漏关中。无色界的善心只产生二无漏，因为无色界是比较高的，所以产生二无漏心就行了。

为什么无漏的心可以是欲界产生的？有一种情况。入定的时候通过欲界的加行善可以产生有学的无漏。下面我们也会讲，二无漏的心是被哪些心产生的？等无间缘，欲界的心可以产生无漏心。什么情况？入定的心。欲界的加行善产生二无漏的心，这种情况也是有的，我们首先搞清楚这些，后面就会比较容易了。

无色界的善心也会产生二无漏，欲界的善心不会产生无色界的善心，为什么呢？因为它们所依、所缘、形象和对治四方面都有很大的差距，毕竟二者之间隔得太远了。因为无色界是依靠色界的所依然后产生无色界的定，所缘也是一样，无色界的所缘境不会缘欲界的法，形象上也是这样安立的。如果欲界的心很粗大，根本产生不了无色界的状态，然后无色界的定也不会对治欲界的烦恼，因为他只是厌恶第四禅，距离太远，所以欲界的善心不会产生无色界的善心，可以产生色界、无漏的，但是不能产生无色界的。我们要搞清楚，这里每一句都是很重要的。

第五个出定时，“上界的善心产生下界的善心”。前面是入定，可以从下面加行善入到上面的禅定中去，出定是上面的善心出来又返回到以前的善心中去，所以出定的时候上界的善心产生下界的善心。这里有个规律，入定时是从下往上走，出定时是从上往下走。入定的时候从下面的加行善产生上面的禅定等等，出定的时候返回到以前的状态就行了，返回以前的状态就是上界的善心产生下界的善心。因为是从上界的善心出定然后恢复到下面的善心中去。

然后“二无漏心产生无色界的加行善”，从上面往下走首先是两种无漏心，如果从两种无漏心的禅定当中出来，可以产生无色界的加行善，因为是从无色界的加行善产生的二无漏，前面讲了无色界的善心只产生二无漏，所以反过来二无漏的心出定就产生无色界的加行善。

无色界的善心与二无漏心产生色界的加行善，不是说无色界吗？如果无色界再往下走一点，无色界的善心和二无漏心可以产生色界的加行善，这也可以，因为前面色界的加行善是可以入二无漏的，而且色界的加行善可以入无色界的善心，色界的加行善可以入二无漏。反过来讲无色界的善心出定的状态也是在色界的加行善当中，所以这方面反过来就可以理解了。

“无色界的善心与二无漏心产生欲界的俱生善与加行善”，前面入定是欲界的加行善产生色界的善心，出定的时候色界的善心可以产生欲界的加行善和俱生善。因为欲界的加行善可以产生色界的定，也可以产生二无漏，所以在色界定出定后，以及从二无漏心出来都可以产生加行善。

色界的加行善可以产生色界的定，也可以产生二无漏，然后色界的加行善可以产生无色界的定，也可以产生二无漏。无色界的加行善可以产生二无漏，如果从二无漏心出来以后直接回到无色界的加行善当中去，从无色界的定出来之后可以回到色界的加行善，从二无漏也可以回到色界的加行善。从色界的心出来可以回到它的加行善，也可以产生俱生善，从二无漏心出来也可以直接产生欲界加行善，就是这样一种关系，所以我们把从入定和出定前后对照一下，反过来理解就可以。后面讲怎么产生的时候，看起来是很复杂，但是把这些原则掌握之后是可以了知的。

第六个染污定所逼恼时，“上界的有覆无记法产生下界的善心”。染污定逼恼时一定是上面的心产生下面的心。为什么呢？因为在上面的禅定，有些注释当中讲，如果他对自己的禅定产生一个很强烈禅悦的执著，就会从禅定当中退失，从而失坏了禅定，被染污定逼恼的时候他已经产生了强烈的烦恼。他为了保护这样一种定不会退得太厉害的缘故。他想：现在我产生了染污心，但是下面这一地的善心是清净的，我要保持一个清净的状态，不被染污心所染污，我不要染污定。要取一个清净的心，现在上面地的定被染污了，已经不清净了，我宁可取一个低一点的清净的地。有了这么强烈的心然后在染污定逼迫的时候，从上界的有覆无记产生下界的善心的情况是这样的，会有这种情况。后面八识互相交替产生，有一种情况是在染污定逼恼的时候，他会从上面的心产生下面的心，这个情况我们要了解。

注释当中讲，比如无色界的等持被烦恼摧毁或者即将被摧毁的时候，他就想现在已经失坏了等持，下面的善心是殊胜的，通过强烈想法的牵引而在烦恼性等持的最后无间。因为这是等无间缘，在染污定的最后一个刹那舍弃之后，第二刹那无间产生下地禅定的善心。

如果从色界的禅定中退失，他想：现在从色界的禅定中已经退失了，下面欲界的善心是清净的，我要产生欲界的善心。有时候为了取不被染污的清净善心，他会从上面的状态中舍弃，趣入下面。有些时候上面的心可以产生下面的心，也是等无间。

第七个入化心，最后两个也是相互之间有联系的。“色界的加行善之后会出现欲界与色界的两种无记化心。”讲化心时也提到过，有十四种化心，在一禅二禅三禅四禅。首先我们要知道欲界的心没办法显现神通、显现化心，必须在色界一禅以上，如果他入一禅就可以有化心了。比如一禅的加行善，得到了初禅，出定之后可以显现化心。因为是比较高，第一个可以显现有欲界的幻化，第二个可以显现初禅和欲界的两种；二禅可以显现二禅、一禅和欲界；三禅可以显现三禅的幻化，还有二禅、一禅和欲界；四禅可以显现四禅、三禅、二禅、一禅和欲界，这就是入化心。

趣入化心的时候，色界的加行善是一个善心，有时通过色界的心可以出现欲界的心，这是什么情况呢？因为这是无记，我们讲十二种心中有一个无覆无记，无覆无记中就有神通、化心。为什么我们要讲入化心的时候？因为欲界的四种心、色界的三种心，无色界的三种心都是无覆无记心，无覆无记心中一类就是化心，所以你怎么从这个心趣入到那个心中？有时候是从入化心的时间中来安立的。

第八个出化心，“欲界的化心中产生色界的加行善心。”欲界的化心是什么意思呢？安住在一禅或者二禅的色界禅中。为什么要和前面放在一起观察呢？前面是入化心，入化心一定是色界加行善，从色界的加行善然后开始显现欲界的化心，有时我们说从欲界的无覆无记的心可以产生色界加行善是什么情况？出化心本身是安住在欲界的化心状态，而不是显现化心，色界的心可以显现欲界、色界的化心，但是如果显现的是欲界的化心，他们最后从欲界的化心回去时，出化心是欲界化心的状态，欲界的化心是无覆无记，从欲界无覆无记当中，然后出化心的时候，他就恢复到以前色界的加行善中。他因为是加行善的，比如初禅当中显现的化心，所以出化心的时候，也是从欲界化心状态当中恢复到色界的加行善当中。

以上讲完了八种时，这是很关键的内容。大恩上师在讲记中讲，如果了解这些内容之后，下面的内容会轻而易举地了知。当然轻而易举也是看待根机的，对我们来讲，还是有一点点复杂，如果了解了前面的情况，对于理解后面的内容有很大的帮助。下面这些就不讲了，因为前面把原则性的问题讲完之后，后面一个个地配就可以。如果对于前面的内容比较熟悉，我们稍微讲一下，大家思考一下，也就比较清楚了。

为什么今天花很长时间讲了这么多内容呢？如果不讲这些，后面的内容非常复杂。如果在前面做了一番解释说明，我们后面搞不懂的时候可以翻一下前面，哦，这里属于结生时，结生时有两种情况，死心是这个，生心是这个，再把它搞清楚。相当于是字典一样的工具书，我们去查就知道了。入定是这样情况，上面可以产生下面，下面可以产生上面。后面的内容反正就是四个心，欲界的四个心，自己产生其他的心，这是什么情况，然后其他的心产生它是什么情况？这样翻来覆去，一个是自己产生其他的，其他的产生再它，最复杂的也就是后面的部分，结束之后第二品就讲完了，第三品要简单一些。

今天我们就讲到这个地方。

《俱舍论》第 27 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。前面世亲菩萨对六因五果四缘做了详细的分析，宣讲了四缘之后，对等无间缘中心和心无间的关系，什么心产生什么心，几种心产生一种心的意义做了进一步的安立。

以前大恩上师或者其他上师在归摄五部大论时讲过，以别解脱为主的戒律、俱舍、因明等内容，一般来讲，刚开始学习词句比较复杂，完全理解了之后，没有其他的可以再挖。虽然从词句上来讲，现观、中观不是很复杂，给我们的感觉好像比较容易懂，但是意义特别深。因为里面所抉择的是佛陀的境界、菩萨入定的智慧，所以必须要泯灭分别心。现在我们通过凡夫的分别心去缘这些词句似乎理解了，中观宣讲的是菩萨的智慧，必须要舍弃凡夫的分别心才能真正现前。如果是第一次学习《俱舍论》，虽然词句上很难懂，但是懂了之后意义并不像无分别智那么深，有这样的说法。

《俱舍论》讲得比较细致，因此称为聪明论，意思是越学越聪明，因为里面的思路本身很细，所以学习《俱舍论》会把心中的智慧梳理得很细致。当然前提是要听得懂，听不懂就会越听越糊涂，听懂之后一条一条梳理下来，慢慢我们的智慧就会比较细了，再去学其他论典的次第就会很明显，学习以后收获很大，也有这样的功效。

现在我们学习的是十二心，即欲界的四种心——善心、不善心、有覆无记心、无覆无记心，色界、无色界分别减掉不善心各有三种，加上有学和无学的心共是十二种心。为了便于我们理解下面的三界中这些心如何产生，以及产生多少种心。作者蒋扬洛德旺波尊者安立了“对应缘于具缘”的科判，虽然里面没有颂词，但是把下面比较重要的内容通过八时做了划分。我们后面学颂词时翻过来看，就会知道八时特别殊胜，和颂词中的意义对照非常清楚。

欲界善心生九心，彼唯由八心中生，
不善心由十心生，彼中产生四种心。
有覆无记心亦尔，无覆五心生七心。

第一类是善心，“欲界善心生九心”，以欲界善心为因产生九种心。“彼唯由八心中生”，欲界善心作为所生，由八种心可以产生欲界的善心。

颂词中的生和所生有两个意思，首先欲界的善心或者不善心作为能生可以产生几种所生？然后它作为所生有几种心可以生它？等无间缘没有其他的法。有覆无记是有覆无记的心，无覆无记也是无覆无记的心，等无间缘前边的缘和后面的果都是心和心之间的关系。

第二类是不善心，“不善心由十心生”，不善心作为所生，由十种心可以产生它。“彼中产生四种心”，“彼”是不善心，欲界不善心作为等无间缘可以产生四种心。“有覆无记心亦尔”，有覆无记的心和不善心是一样的，由十心生后能产生四种心。“无覆五心生七心”，无覆无记的心通过五种心产生，它也可以产生七种心。

如果不展开解释，可能根本不知道在讲什么，下面我们进一步解释颂词。因为欲界有四种心，即善心、不善心、有覆无记、无覆无记，前面讲十二心中的四种心，然后色界有三种心，这是次第安立的本体。这里不是那么好懂，我们可以配合注释来学习。

首先九心中有四种心，上节课讲过八时中相续时、同地时用的最多，除了有学和无学的心之外都有。

第一个相续时是前面的心产生后面的心，这是有的；第二个同地时是欲界地、色界地和无色界地同一个地，虽然心的种类不同，比如善心、不善心、有覆无记心、无覆无记心四种心种类不同，但是地相同可以相互生。欲界善心可以产生欲界善心这是相续时，即“同类前面的心产生后面的心，如善心产生善心”，在注释 202 页讲得很清楚。

因为善心已经产生善心了，所以同地时中其他不善心、有覆无记心、无覆无记心都可以相互生，四个心肯定是有的。首先是九心中的四心，欲界共有四心，相续时和同地时中的四个心都是有的。讲欲界善、不善的时候，四个心都是有的，后面我们就不用观察了，反正讲欲界不善时，首先安立四个相续时和同地时，这比较简单。在色界、无色界只有三个心。为什么呢？因为在色界无色界没有不善心，必须把不善心拿掉，所以三个是作为基础的。

我们看注释 204 页，“入定时色界的加行善心、有学无学二无漏心”。再翻过去看入定时是什么？在注释 203 页第 3 段讲得很清楚，“入定时是下界的加行善产生上界的加行善”。比如欲界善心本身有俱生善和加行善，但是此处没有分，此处的善心也可以理解为加行善。欲界的加行善在入定时可以产生色界的加行善心，色界的加行善心可以理解为一禅、二禅等禅定，前面四心再加上通过欲界的加行善修持可以得到色界的善心，这是五个了。

还有 203 页“欲界的善心产生色界的善心与二无漏心”，除了可以产生色界的善心外，有学心和无学心二种都可以产生，有学无学二无漏也要算上。“结生时上两界的两种有覆无记心”，结生时有从下界生上界和从上界生下界两种。比如以欲界的身份死后生在色界、无色界，或者色界死了之后生到无色界，这是从下界死后生上界；比如以无色界的身份死后投生到色界、欲界，或者色界死后投生到欲界中，这是从上界死后生下界。上界死生下界、下界死生上界有不一样的地方。

我们看注释 203 页结生时，“如果从下界转生到上界”，这些内容很重要。前面没有讲到细节，现在在讲实际转生时产生几种心。如果下界转生上界，欲界转生色界、无色界，“则死心为俱生善与无覆无记心”，下界死转生上界的死心是什么呢？虽然死心可以是俱生善、有覆无记、无覆无记，但是下界转上界只有两种，一个是俱生善，就是善心当中死，一个是无覆无记心当中死，这是死心。

生心是生到色界中产生的是有覆无记，如果是下界死，只有善心和无覆无记，没有有覆无记，有时要把有覆无记去掉。如果上界死转生下界，可以有善心、有覆无记，比如在色界死了转生欲界时可以有善心、有覆无记、无覆无记，我们要记住这个原则。

我们翻过来看结生时，欲界结生是下界生上界。“结生时上两界的两种有覆无记心”，就是说欲界善心死转生到色界产生色界的有覆无记，然后欲界善心死转生无色界产生无色界的有覆无记，这是九种心，我们对照前面一下就分出来了。为什么是这样？因为下界转上界有两种心，一个是善心，一个是无覆无记。

现在我们讲的是欲界善心，结生时上两界的两种有覆无记，加起来就有九种了，本身相续时和同地时的四种心无论如何都是有的，然后入定时通过欲界的善心，善心分为俱生善和加行善两种，比如入定时是加行善，俱生善无法引发色界的禅定心。而死心要除去二无漏和加行善，所以结生时的善心属于俱生善。

不管是属于加行善心，还是属于俱生善心，反正都是善心，所以欲界的善心可以产生九心。入定时色界的加行善心有五种，然后产生无漏的有学心、无学心，就是七种，再加上欲界善心死转生色界的有覆无记、欲界善心死转生无色界的有覆无记，就是九种，我们这样计算就很清楚。

反过来欲界善心作为所生，其他八种心作为等无间缘产生欲界善心，前面是欲界善心产生九种心，现在是八种心反过来产生欲界的善心。这个地方怎么理解呢？“相续时与同地时自地的四心”这不用观察。首先相续时善心可以生它，然后同地时有覆无记、无覆无记、不善心可以生它，这四种心无论如何都是有的。

八种心已经有了四个，再计算其他四种心就可以了。“出定时色界的加行善心、二无漏心”，出定时色界的加行善心可以产生欲界的善心。二无漏心，即有学、无学的无漏可以产生欲界的善心。

注释 203 页“出定时，上界的善心产生下界的善心”，入定时是下界的善心产生上界的善心，比如通过欲界的加行善得到了初禅，从初禅出定一定是产生下界的善心，这是讲欲界善，欲界上一层就是色界。因为从色界的善心出来可以产生欲界的善心，所以色界的加行善可以作为等无间缘产生欲界的善心。出定时讲的很清楚，上界的善心产生下界的善心，然后二无漏心也可以产生欲界的善心。此处对照注释 204 页第 1 行，“色界的善心与二无漏心产生欲界的俱生善心与加行善心”，首先出定时色界的善心可以产生欲界的俱生善，然后二无漏心可以产生欲界的俱生善和加行善，三种心都是有的。

出定时上界的心产生下界的心，现在欲界的善心是下界的，在入定时以下面的加行善产生上面的加行善或者二无漏；在出定时要从上面的禅定生起下面的善心，所以色界的加行善是上面的。出定时色界的加行善可以产生欲界的善心，然后有学无学二无漏心也可以产生欲界的善心，对照出定时这句话也特别清楚。

还有“染污定所逼恼时色界的有覆无记心”，如果在上面的禅定当中产生了烦恼，他觉得与其产生烦恼心退失，还不如产生下面清净的善心。当他从染污定退失之后，就会产生下面的善心。我们看注释 204

页染污定所逼恼时最后一句“从禅定中退失，现前欲界的善心也是同样”。如果从色界的禅定中退失，也会现前欲界的善心。他产生了一种心：“我现在已经失坏了等持，下面的心是殊胜的。”虽然不一定是禅定，因为欲界没有禅定，但是下面的善心是殊胜的，所以他通过强烈的想法牵引，当最后的等持退失，就会无间产生下面的善心。染污定所逼恼时色界的有覆无记作为一个烦恼心，通过有覆无记可以产生欲界善心。这就是八种心。

首先是相续时、同地时的四个心；第五个心是出定时色界的加行善心可以产生欲界的善心；第六和第七个心是有学、无学的无漏心出定时可以产生欲界善；第八个心是染污定所逼恼时从色界的有覆无记心中退失之后产生欲界善。这是八种心。

如果我们对于八时比较熟悉，再看后面的内容会比较清楚，所以上师说轻而易举就可以懂。我们要掌握这个原则，如果不太清楚也不要紧，可以回头去看前面总的思想，一个一个地对这是属于什么时。我们要搞清楚能生和所生，有时善心作为等无间缘产生后面的心，有时是善心作为果前面的等无间缘产生它。

不善心由十心生，彼中产生四种心。欲界的不善心由十心生。欲界不善心是所生，其他十种心作为等无间缘产生了不善心。“彼中”就是不善心自己产生十种心。

欲界不善心由哪十种心产生呢？我们看注释 205 页第 2 段，“欲界的不善心由十心产生，即相续时与同地时自地的四心”，四种心都有，不用再观察。“结生时上两界的善心”，如果是上界转生下界，死心可以是善心、有覆无记和无覆无记三种。因为上界没有不善心，所以上界转生下界的死心可以是善心、有覆无记、无覆无记。

上界转下界既然有三个心，“结生时上两界的善心”，上两界的善心一个是色界的善心，一个是无色界的善心，四加二是六个。“个别的有覆”，不管是个别的，还是怎么样，反正上面的有覆无记心作为死心，也可以作为欲界不善心的等无间缘。前面我们讲了一个原则，这里还要补充一下，虽然死心可以是善心，或者有覆无记、无覆无记，但是结生时的心一定是染污心。

染污心有两种，一种是真正的染污，即有覆无记的染污心；一种是不善。此处是不善，所以不善心也是属于染污的。如果上界的死心是善心、有覆无记或者无覆无记，可以产生下面的不善心。生心不管是下界转上界，也是染污心，只不过上两界没有不善心，所以下界转上界结生时没有不善只有染污，但是从上界转下界时，欲界有不善心，那么在转生时欲界的不善心由几心生？可以由色界、无色界的善心，死后生起欲界的不善心，此处欲界的不善心可以作为所生原因就是这样的。后面还要讲，下界转上界时只有有覆无记，因为色界、无色界没有不善，而无覆无记不能作为生心。

还有上界转下界无覆无记心可以作为死心，有覆无记心也可以，所以说“每界各三共六心”。色界和无色界的善心、有覆无记心、无覆无记心各有两个，共有六个心可以作为等无间缘产生欲界的不善心，再加上自地的相续时和结生时四个心，就是十个心了。除了这十心之外，其他入化心时、出化心时都不可能有了，只是这种情况才有，这十种心是具足的，所以不善心由十心生，配合前面的内容就知道了，原则性的东西这里分析的很清楚。

“反过来，欲界的不善心只产生自地的四心，即相续时与同地时”，最少就是四心。因为欲界中基本就是四心，即欲界善、不善、有覆无记和无覆无记，所以彼中产生四种心，肯定是相续时和同地时，没有其他可能性。欲界的不善心不可能产生其他的心？入定时有没有？不可能有。欲界的不善心不可能作为入定的心。出定时会不会产生不善心？这也不可能。不善心不可以作为死心产生色界、无色界的有覆无记？也是不可能的。因为下界生上界只有两种心，一个是善心，一个是无覆无记心，连有覆无记都产生不了，何况是不善心呢？我们把八时搞清楚之后一一对应，只有相续时和同地时的心，没有其他的可能性，所以欲界不善心只产生自地的四种心。

下面分析有覆无记，颂词只有一句：“有覆无记心亦尔”。“心亦尔”是什么意思呢？就是和前面欲界不善心一样，有覆无记由十心生，然后彼中，即有覆无记只产生最基本的四种心相续时和同地时，只能产生它自己，其他没有了。

十种心怎么安立呢？和前面一样。相续时和同地时的四种心肯定有。欲界的有覆无记由十种心产生，结生时可以有，上界生下界，上界的死心可以是善心、有覆无记、无覆无记。色界、无色界的善心、有覆无记心、无覆无记心各有两个，加起来是六个，再加四个就是十个，这和前面一样。

因为死心可以是善、有覆无记和无覆无记，但是结生时的心一定是染污性的。有覆无记是一个染污心。它为什么和不善心一样呢？不善心、有覆无记都是由十心生，因为两个都是属于染污性的心，在结生时可以作为生心，只不过它的死心，上界生下界时的因缘可以是有覆无记、无覆无记，这样的心是六种。虽然来源比较多，但是产生的就是一个——有覆无记。

有覆无记可以产生有覆无记心、无覆无记心、善心、不善心，这是欲界自地的四种心，所以有覆无记心亦尔。我们越推到后面越清楚，开始可能不熟悉，熟悉之后就会知道大概怎么去推了。

“无覆五心生七心”，首先“无覆五心”是无覆无记心作为所生，可以由五种心产生，然后它自己作

为等无间可以产生七种心，所以我们看注释当中“欲界的无覆无记心由五心产生”。前面四个相续时、同地时直接加进来，五种心中还有一种是什么呢？“加上入化心时的加行善心”。

我们再看注释 204 页第 3 段“入化心时，色界的加行善之后会出现欲界与色界的两种无记化心”。此处欲界的心是所生，入化心时是上界的禅定心，这个加行善就是色界的禅定。前面我们讲入化心时、出化心时，如果示现神通必须要入禅定，有些地方讲必须要根本禅才行，比如一禅、二禅、三禅、四禅，其他的禅不行。还有一种无色界的心也不会引发神通，只有四个根本禅可以引发神通，无色界的心太弱，它的止观，或者有些地方说定慧不平衡，无色界定的成分多一点，不能引发神通。只有在色界定中，止观或者定慧比较平衡，就会引发神通。

引发神通的是四个禅，所以此处加行善就是指一禅、二禅等禅定心，如果要显现神通首先要入禅定，然后可以示现神通。比如初禅的神通可以显现初禅的化心，也可以在欲界示现化心神通。

化心是什么呢？化心属于无覆无记法，化心有四种，即异熟生、威仪、工巧、幻化心或者神通心，神通心本身是无覆无记心。因此通过色界的加行善可以显现欲界无覆无记的化心。

无覆无记心由五心产生，相续时和同地时的四种心再加上入化心时，入化心时显现的欲界神通心绝对是无覆无记的心，所以可以通过上界的禅定产生欲界的无覆无记心。此处看入化心时会很清楚，色界的加行善之后会出现欲界与色界两种无记化心，这方面主要是讲欲界的两种无记化心，无记化心就是有神通的无覆无记心。

欲界的无覆无记心无间可以产生七心，因为是等无间缘，所以无间产生七种心。前面四个也不用算，相续心和同地时的四种心肯定都有。剩下的三个心是什么？“出化心时，欲界的化心中产生色界的加行善心”，这里讲得很清楚。欲界的幻化心可以产生色界的加行善，出化心时相当于把神通收回了。入化心时是在初禅等色界的禅定示现欲界或者色界无覆无记的化心，出化心时又回到色界的禅定中去。此处讲到了以欲界的无覆无记心可以产生什么？首先是安住在无覆无记的化心中，无覆无记的化心作为等无间缘，第二刹那产生什么？如果是出化心时，等无间缘第二刹那产生色界的加行善心，恢复到以前的禅定中去，“出化心时色界的加行善心”，这是五种。

“结生到上两界时两种有覆无记心”，第一种情况，如果是下界转生到上界，俱生善心、无覆无记心可以作为死心，就是说它死了之后，自己作为等无间缘产生后面的两种心。因为它可以作为死心，比如在欲界的无覆无记心中死，第二刹那可以产生色界的有覆无记，因为它的身心一定是染污性的，而上界没有不善，所以它只能产生色界的有覆无记。

第二种情况，如果从欲界的无覆无记心当中死，转生无色界就可以产生无色界的有覆无记心，此处也是讲得很清楚。下界生上界无覆无记心可以作为等无间缘，“上两界时两种有覆无记心”，生心是染污性的，以上讲完了无覆五心生七心。我们把欲界的情况稍微看一下，和前面的对照还是很清楚。

下面看色界，色界的心只有三个，色界有染污心，没有不善，否则不能转生色界。这里有三个心，即色界的善心、有覆无记和无覆无记。

色界善心生十一，彼由九心无间生，
有覆由八心中生，彼心产生六种心，
无覆无记三心生，彼中产生六种心。

这也是能生所生的关系，色界没有不善心。此处相续时、同地时和欲界不一样，因为欲界有四种心，所以相续时、同地时基数肯定是四个。色界的基数是三个心，相续时和同地时只有三个没有四个，这方面我们要注意，原则性的内容都是一样。

“色界善心生十一”，首先是色界的善心作为等无间缘，可以产生十一个心。那么是哪十一种心呢？

“相续时自地时善心”这三个是毫无疑问的。只不过这里尊者分析时，对于三种心是怎么安立的？首先是相续时自地的善心，然后是“同地时自地之加行善心中的三种无覆无记心”，这一段其实在讲怎么出现的。同地时的善心和无覆无记相互之间是怎么生的，有覆无记怎么样产生善心，是通过这个方面观察的。注释 206 页中的 4 行内容，讲的是相续时自地的三种心。

“出定时欲界的两种善心”，因为是由色界善心产生其他的心，所以出定时虽然写的是两种善心，但是只能算欲界善一种。我们不能把俱生善和加行善计算成两个，否则最后会多出一个心来。

在后面讲二十心时，会把它打开，俱生善和加行善分为两个。再把无覆无记打开分成四个，这样单独计算才够二十心。二十心也是在十二的基础上展开的，归摄起来是十二心，展开就是二十心，里面有一些是重复的。此处不管是俱生善还是加行善，都只能算欲界善。因为从上界出定一定是产生下界的善心，所以出定时由色界的善心中可以出现欲界的善心。

“入化心时欲界的无覆无记心”，因为入化心时首先是安住在色界的禅定中，色界的禅定是加行善，它作为等无间缘产生欲界的无覆无记心。入化心时就是讲色界的加行善之后会出现欲界与色界两种无记化心。为什么不计算色界的无覆无记呢？这不用计算了。因为前面在相续时、同地时，无覆无记心已经有了

不再计算了，所以只是计算入化心时欲界的善心作为等无间缘产生欲界的无覆无记。

“结生时欲界的不善心、有覆无记心、无色界的有覆无记心”。此处是色界的心产生其他的心，如果结生欲界就是上界投生下界，可以有善心，就是说在自己的善心中死产生欲界的不善心。因为投生的心是染污的心。

结生时的原则我们都要记清楚。上生下时可以是善心，也可以是有覆无记、无覆无记，这是没问题的。然后生心可以是染污性心，如果是上生下，色界转生欲界能够产生不善心，也可以产生欲界的有覆无记心；如果是下生上，比如欲界的善心可以作为死心产生无色界的有覆无记，无色界没有不善心只能产生有覆无记心。

“在入定时无色界的加行善心以及二无漏心”，然后以色界的心作为等无间缘可以产生无色界的禅定。色界的善心产生无色界的加行善心。入定时是从下面的加行善产生上面的加行善，色界的加行善禅定可以产生无色界的加行善，这是毫无疑问的。也可以产生二无漏，即以色界的禅定可以产生有学，也可以产生无学，这是产生十一个心，十一个心是最多的，总数只有十二心。色界的善心可以产生十一个心。到底哪个不能生呢？除了不能产生无色界的无覆无记心，其他都可以产生。

“彼由九心无间生”，它也是通过九心无间生的。注释中讲“色界的善心由九心无间产生”，九种心作为等无间缘可以产生色界的善心，这时色界的善心成为所生了。前面刚刚分析的十一心是能生，它自己可以产生十一种心，只是不能产生无色界的无覆无记而已。现在是色界善心作为所生，其他九种心作为等无间缘产生自己。这怎么安立呢？三种心就不用观察了。相续时、自地时自地的三心肯定都有。

后面是“入定时欲界的加行善心”。入定时欲界的加行善作为所生，什么情况可以产生它呢？如果在欲界的时候，通过加行善勤修禅定，然后以这个等无间缘马上可以产生色界禅定，色界的禅定是色界的加行善心，入定时欲界的加行善作为能生可以产生色界。如果我们还不清楚，就返回头看入定时，对此已经分析了很多次。

“出化心时欲界的无覆无记心”，出化心时欲界的无覆无记心可以产生色界。入化心时一定是通过色界的加行善产生色界和欲界的无覆无记。如果是出化心时呢？出化心时反过来，首先无覆无记心作为等无间缘，出化心时神通收回去了，不再显现了。显现神通的状态是无覆无记，出化心时，可能就显现成了色界的加行善。

色界的善心作为所生，欲界的无覆无记心可以作为能生，产生色界禅定的所生，这个方面我们也是很清楚。因为前面出化心时，欲界的化心中产生色界的加行善心，所以肯定是可以的。关键问题是不要把所生、能生搞混了。这里是色界的善心作为所生，谁可以产生它？出化心时欲界的无覆无记心作为因可以产生色界的心。

“出定时无色界的加行善心、二无漏心”，从上界的禅定出来，可以产生下界的善心。此处是无色界的加行善心作为因，从这个因出来之后，第二刹那无间产生色界的善心，这肯定没问题的。二无漏心也是一样，从有学、无学的无漏心出来，可以产生色界的善心，这两个也可以。

“染污定所逼恼时无色界的有覆无记心”，比如安住无色界禅定时，被染污定所逼恼产生了强烈的作意：“我要取下界的善心。”无色界离色界最近，从无色界中出来，可以取色界的善心。无色界在染污定所逼恼时，不能直接取欲界的善心，两者隔得太远。因此无色界的有覆无记心作为因可以无间产生色界的善心。

首先三个心是自地相续时和同地时，第四个心是入定时欲界的加行善心，第五个心是出化心时欲界的无覆无记心，第六个心是出定时无色界的加行善心作为因产生的，第七个是有学道的无漏心作为能生，第八个是无学道的无漏心作为能生，第九个是染污定所逼恼时无色界的有覆无记心作为能生。这就是九种心。

“有覆由八心中生，彼心产生六种心”。“有覆”是色界的有覆无记。色界的有覆无记由八心中产生，然后它可以产生六种心。“有覆由八心”，自己作为所生，八种心来生它。颂词有时首先是讲能生，有时首先是讲所生，我们把颂词搞清楚，再去一个个地详细对照，也是很容易理解的。

“色界的有覆无记心是由八心产生”，相续时、同地时的三种心，基本上都是存在的。然后“结生时欲界的善心、异熟生与威仪的无覆无记心”，我们讲了一个总原则。因为是由八心生，如果是下生上，欲界的善心可以作为死心，也可以是无覆无记，有覆无记不行。如果上生下可以有有覆无记，但此处是下生上，欲界的善心可以作为因，引发色界的无覆无记，然后异熟生、威仪，都是属于无覆无记心，所以无覆无记心也可以作为因，产生色界的有覆无记心。因为生心一定是有覆无记，所以善心中死投生到色界，刚好是有覆无记心。如果从无覆无记心中死，它作为因可以产生色界有覆无记心。

“无色地不包括加行善心的三心”，还是结生时，只不过变成了上生下。即从无色界死转生色界。因此无色界有三种心，无色界的善心不包括加行善，加行善或者两种无漏心不能作为死心。可以通过无色界的俱生善作为等无间缘产生色界的有覆无记，然后无色界的有覆无记心，因为上生下可以是有覆无记，所以通过无色界的有覆无记心作为因可以产生色界的有覆无记心，无色界的有覆无记心作为等无间缘可以产

生色界的有覆无记，这是三种心。

首先是基础的三种心，然后欲界的善心和无覆无记心作为生因就是五种，再加上无色界的三种，即无色界的善心、有覆无记、无覆无记三种心无间产生色界的心。这是从可以有的角度来讲，不是说是同时都要有。如果一个人从无色界死了，不可能在三种心当中死，只能是一种心，但是我们说三种情况都可以有，加起来就是八种心了。

“色界的有覆无记心中产生六心”，就是它自己作为等无间缘，可以产生其他的六种心。首先是基础的三个心，即相续时和同地时三种心。剩下的三种心是什么呢？“结生时欲界的不善心与有覆无记心”，有覆无记心作为等无间缘产生其他的法。结生时属于上生下，有覆无记可以作为死心，或者等无间缘。

结生时可以产生什么？上生下，下面是染污性，在色界的有覆无记心中死，可以产生欲界的不善心。如果在色界的有覆无记心中死，可以产生欲界的有覆无记心。三个加两个就是五个，最后一个是什么呢？“染污定所逼恼时欲界的二善心”。如果色界的心被染污定所逼恼了，本来是色界的禅定，他的定被染污了，染污的时候正好是有覆无记的状态，它作为等无间缘可以产生什么？产生欲界的善心，二善心和前面一样，虽然可以产生加行善与俱生善，但是算十二心的时候，只能算成一个欲界的善心。染污定是上界的定染污了，而取下面清净的善心，比如取下面欲界的善心，就是依靠色界有覆无记的禅定心产生欲界的善心。

“无覆无记三心生，彼中产生六种心”，色界的无覆无记由三心产生，这不用计算，最基础的就是三个，即相续时和同地时的三种心。

“色界的无覆无记心产生六心”，色界无覆无记心作为等无间缘，可以产生六心。首先是相续时和同地时三心，剩下三个心是“结生时欲界的不善心与有覆无记心”，三个都是属于结生时，其他入定时、出定时，或者入化心时、出化心时等情况都没有。

结生时就是欲界的不善心有覆无记作为因上生下，通过色界的无覆无记心产生欲界的不善心、有覆无记心，然后结生时，无色界的有覆作为下生上，从色界死生在无色界中。无覆无记心可以作为等无间缘，结生时无间可以产生无色界有覆无记心，这样色界的无覆无记也算完了。

下面我们再来看无色界。

无色无覆亦同彼，善心产生九种心，

彼由六心中产生，有覆七心生七心。

此处的顺序，首先讲无覆无记，再讲善心，最后是有覆无记心。首先是无色界的无覆无记，因为它和前面色界的无覆无记一样，所以按照这个次第下来，比较容易理解。色界无覆无记心由三心产生，就是相续时和同地时的三种心。

然后它自己产生六种心，自地的三心是一样的。再算剩下的三个心，首先是“结生时欲界的二烦恼性心”，上生下，它自己作为死心，如果从无色界投生到欲界，就可以产生欲界的不善心和有覆无记心两种烦恼性心，如果从无色界死投生在色界，只有有覆无记心，没有不善心，这是三种，再加上自地三种心，就是六种心。

很多时候都是属于结生时，如果把上生下、下生上的问题搞清楚，把前面的总纲看一下，到底是怎么安立的，就很清楚了。

“善心产生九种心，彼由六心中产生”，首先观察它作为因缘产生九种心的情况。无色界的善心中产生九心，首先是相续时和同地时的三心，然后是可以产生无色界的善心，也可以产生“入定时的二无漏心”。因为从无色界的禅定中，可以直接生起有学和无学的无漏关。

然后“出定时色界的善心”，从上面的禅定出来之后，直接生起下面的善心。比如由无色界的善心出来，可以产生色界的善心，这是入定时和出定时，还有一个是这里用的最多的结生时。“结生时欲界的二烦恼心、色界的有覆无记心”，它在结生时作为死心，如果从色界死投生欲界，可以产生欲界的不善心，这是第一个烦恼性，有覆无记是第二个烦恼性，这肯定是可以的。然后是它自己作为无覆无记产生色界的有覆无记心，也是上生下，如果在无色界的状态下死了转生色界，色界的有覆无记心也可以产生。

前面基础的三个心，加上入定时的二无漏心、出定时色界的善心、结生时欲界的二个烦恼心、色界的有覆无记心，一共是九个。

无色界的善心作为果，有六种心可以作为等无间缘产生它。这是什么情况？首先是“相续时与同地时的三心”，然后是“入定时色界的善心”。如果在色界入定，通过色界的加行善可以产生无色界的禅定，这是入定时色界的善心。“出定时二无漏心产生无色界的加行善心”，从有学的无漏关出来，直接产生无色界的善心；从无学的无漏关出来，可以产生无色界的善心。欲界的加行善，可以入色界，也可以入二无漏；色界的加行善，可以入无色界，也可以入二无漏；无色界可以入二无漏。出定时也一样，从二无漏心出来可以产生无色界、色界、欲界的善心，加起来就是六种。首先是次第的三种，然后是入定时的善心和出定时两种无漏心产生的心，有六种心作为等无间缘产生它。

“有覆七心生七心”，无色界的有覆无记心产生七种心，然后它也是被七种心产生。“有覆无记心中产生七心”，无色界的有覆无记心作为等无间缘可以产生七种心，首先是“相续时与同地时自地的三心”，然后“结生时欲界的二烦恼心”，和前面一样，结生时也是用得很多。因为是上生下，可以有有覆无记心，下生上有时没有有覆无记心，如果在上生下有覆无记心可以作为死心。结生时欲界的两种烦恼产生欲界的不善心、有覆无记心。“色界的有覆无记心”，因为是上生下，通过无色界的有覆无记心死，在色界的有覆无记心当中生，这是可以的。因为色界没有不善心的缘故。

“染污定所逼恼时色界的加行善心”，如果无色界的禅定被染污定逼恼时，退失之后马上就产生色界的善心。“如同无色界的有覆无记心产生七心一样，它也由七心产生”，前面是它产生七种心，现在是它由七种心产生。

首先三心是相续时和同地时，剩下的四种心是什么情况呢？“结生时欲界色界的二善心”。此处就是说，结生时欲界和色界的二善心，这是下生上。如果是结生，下面的死心不是善心，就是无覆无记，有覆无记不行。然后是欲界和色界的善心。这个地方二个善心就不能算一个了。为什么呢？因为一个是欲界的，一个色界的。前面二善心是加行善和俱生善，在那种情况下算一个。此处是结生时，而且出现了欲界和色界两个字。结生时欲界的善心可以产生无色界的有覆无记，然后色界的善心中死可以产生无色界的有覆无记，它的生心一定是烦恼心，这是两个。

然后“异熟与威仪无覆无记心”，里面也是两个，为什么呢？因为一个是欲界的无覆无记心，一个是色界的无覆无记心，加起来就是七个。首先是相续时和自地时的三个心，然后是欲界、色界的善心、欲界、色界的无覆无记心，一共是七个。这样我们就把这个问题计算清楚了。这里讲到了欲界的四种心、色界的三种心、无色界的三种心相互产生的情况，有学无学放到下堂课讲。

真正来讲，如果把前面总的科判缘和具缘的问题搞清楚之后，这里的内容虽然没有像有些注释中讲的那么复杂，但是也不像大恩上师讲的那么轻而易举，对我们而言大概属于中道，需要花一点时间来弄清楚。如果把规律找到了，虽然要花一点时间，但还是靠近于轻而易举的。

今天我们就讲到这个地方。

《俱舍论》第 28 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续学习《俱舍论》。

有学之心四心生，彼中产生五种心，
无学五心中产生，彼中产生四种心。

有学无学产生的道理有些和前面一样，有些不一样，不同之处主要是没有同地时。为什么没有同地呢？有学和无学属于无漏，不属于三界所摄，欲界、色界、无色界都是超越的。三界中有相续时、同地时，欲界有四种心，色界、无色界有三种心，有学和无学是超离三界的，不是欲界地或者色界地等三界九地所摄。虽然有些差异，但是观察的总原则是一样的。

“有学之心四心生”，“有学”是从预流向见到到阿罗汉向之间。因为阿罗汉果属于无学道，所以范围比较广，从见到第一刹那开始就算“有学之心”，然后进入无漏，到了阿罗汉向马上得到阿罗汉果，乃至阿罗汉向最后一刹那都算是有学心。有学之心作为所生的果，前面有四种等无间缘可以产生它。“彼中产生五种心”，有学之心自己作为等无间缘可以产生五种心的果。

“无学五心中产生”，无学道从阿罗汉果第一刹那开始，不管有余的阿罗汉，还是无余的阿罗汉都是属于无学，五种心作为等无间缘可以产生无学道的智慧。“彼中”是讲无学道的智慧，无学作为等无间缘可以产生四种心。

有学之心四心生，哪四种心可以产生有学的智慧？此处的心当然是广义的。学习《俱舍论》心心所时里面的心有烦恼的心、不善的心、无记的心——有覆无记、无覆无记，也有无漏的心。全知麦彭仁波切在《中观庄严论》注释中有一个殊胜的教言：学习的过程中，要看词句出现在什么场合，同样的词句出现在不同的场合要做不同的解读。在大乘是把心和智慧分开的。如果讲心的时候，很多地方讲属于凡夫或者有漏等有法；如果是讲智慧的时候，就是属于法性，或者圣者的智慧等等。此处有学的心就是智慧，或者有学道的心心所、内心的状态。

那么是不是所有无学的心都是无漏的？这也不一定。后面学习到第七品《分别智品》，其中智当中的有漏智、世间智、出世间智、无漏智等还要进行分别。在圣者相续中产生的不一定是无漏，也有有漏的心，比如灭尽定就是一种。虽然不是心，但是它属于有漏的禅定，三果、四果的圣者也可以入有漏的定中

去做一些休息、息灭受想等等。心的范围比较广，不一定是凡夫心、染污心。我们通过前面的内容已经了解了，无漏的心可以包括在里面。

有学之心四心生，四种心可以产生有学的心。首先是入定时，这是八时中的入定时。“入定时三界的三种加行善”都可以产生有学心。通过欲界的加行善可以产生有学无漏，即无漏的有学或者有学的无漏；通过修持色界、无色界的加行善也可以产生有学的心。入定时三界中的三种加行善都可以产生有学的心，这是三种等无间缘了。第四种是“相续时有学心本身”，前面的有学产生后面的有学叫做相续时。其他的同地时这些都没有，因为它不是属于界所摄的，所以只有三种加行善和相续时的有学心本身可以产生有学的心。

“彼中产生五种心”，“彼中产生”是讲有学的心作为等无间缘可以产生五种心。怎么产生五种心呢？这方面就是八时中的出定时，按照前面的标准去观察。首先从有学心中出定可以产生欲界的善心，因为还没有分析二十心，所以俱生善、加行善算一个。从有学心中出来可以产生欲界的善心，然后上两界的加行善心，还有从有学的心出定之后，既能产生无色界的加行善，也可以产生色界的加行善，这是上两界加行善，已经有三个心了。“相续时有学心本身”，相续时可以相互生，这是第四个心。第五个心是“入定时与有学金刚定末际无间生起无学灭尽智”，这在前面讲入定时没有，但是可以包括在里面。因为入定时是有学心，可以进入到无学心中，此处说彼中产生五种心，我们有学道的心可以产生无学道的心。那怎么样呢？因为有学道的末际属于金刚喻定，大乘的金刚喻定是在十地末尾，在十地末尾通过金刚喻定的智慧把最微细的障碍彻底摧毁之后，第二刹那现前无学道的佛智。

小乘在有学道阿罗汉向的末尾产生一个金刚喻定，为什么叫金刚喻定呢？断障的次第首先是粗大的先断，然后微细的最后断。很多地方把断障比喻成洗衣服，我们洗衣服时粗大的污垢最容易洗，一下子就洗干净了，然后细微的污垢必须要使劲去搓，反复打肥皂，才能洗干净，所以障碍越往后越细，越细就越难断。见道时最粗大的断掉了，然后越来越往上是中等的，最后是细微的，习气障碍非常深的缘故，断起来非常麻烦。见道的智慧、修道等其他智慧根本断不了最微细的障碍，只有到达了有学的末际，这时在有学道的过程中积累的资粮智慧等已经足够敏锐了，力量非常强大，这时进入了金刚喻定，这个定的智慧就像金刚一样无坚不摧。

为什么不提前用金刚喻定把它摧毁呢？金刚喻定必须要到这个时间才能显现。力量不够产生不了，只有达到这个位置所有因缘足够了，积聚了所有的智慧，该有的都有了，才获得了金刚喻定。这时可以用金刚喻定去摧毁最细微的障碍。然后第二刹那无间现前无学灭尽智，无学道的智慧就现前了。金刚喻定的智慧在哪里？在有学道的末尾第二刹那无间显现无学道。金刚喻定属于什么？也是属于有学心，所以有学心可以产生无学心。

下面我们再看无学，“无学五心中产生，彼中产生四种心”。无学道的心由五心产生，即无学道的智慧作为果，有五种等无间缘可以产生它。哪五种呢？首先是“入定时三界的加行善心”，和八识中入定时一样，欲界、色界、无色界三界的加行善心都可以产生无学的无漏关，然后是“有学金刚定心”，有学道的金刚喻定的心作为等无间缘第二刹那引发无学的心，这是第四个。第五个是相续时无学心本身，在相续时前面的无学心产生后面的无学心，因为不是获得无学马上就入无余涅槃，获得无学道和趣入涅槃是两个概念。我们如果搞不清楚觉得证悟了阿罗汉，是不是就已经入灭了？不是这样的。获得阿罗汉果之后属于有余阿罗汉，有余阿罗汉通过前世的业等显现有漏的五蕴还保留了。虽然他转生三界的烦恼已经断尽了，但是通过以前的业显现的肉身等还存在，有余就是还剩下一些以前的业显现的异熟果等等，还没有完全断尽，也许会持续一段时间。

比如舍利子尊者或者目犍连尊者等等，很早得到阿罗汉果了，但是得到阿罗汉果之后，在世间当中弘扬佛法、度化众生，还要安住一段时间。因缘到了才会通过各种因缘入灭，这时是真正入涅槃。圆满寂灭的果位前面已经得到了，舍弃自己身心最后趣入无余涅槃。无余涅槃的状态我们曾经介绍过，这里就不复述了。“相续时无学心本身”，第一刹那得到的无学心，第二刹那、第三刹那、第四刹那等都可以有一个相续时，无学心本身也可以产生无学心，这是从相续时的角度来讲的。

彼中产生四种心，无学心作为等无间缘可以产生四种心的果。首先是出定时，从无学关当中出来之后可以产生欲界的善心，产生欲界的加行善或者俱生善，两种算一种。上两界的加行善心从无学关中出来可以产生无色界、色界的加行善，总共加起来就是三种。第四种是“相续时无学心本身”，这是彼中产生四种心。如果我们熟悉前面的内容，这个地方不是那么难懂。以上就介绍完了十二心。

虽然十二心的内容还是有点复杂，但是前面有一个总纲，把总纲了解了，一个个去对照，还不算很容易。如果我们学完之后，回去复习前面的内容会觉得容易很多，再看一次又觉得容易很多，最后就会非常通达。欲界的善心或者不善心、有覆无记、无覆无记本身产生多少心，它又由多少心产生，我们会越看越熟悉。我们第一次学，因为很多概念很陌生，所以觉得学起来困难。如果学了一两遍之后，回头看就觉得轻松很多了，因为以前陌生的概念已经被我们消化了一部分，术语熟悉了，很多观察的方式也了解了，所

以再回头看就会非常容易。我在十年前学习时觉得这里的内容非常复杂，都不知道自己当时是怎么辅导的，忘了，也许是乱讲的吧！这次稍微有一点熟悉，感觉不是那么复杂。大家以后再学，因为以前学过、用心观察了，所以会容易一点。

戊二、分析二十心：

二十心没有离开十二心，熟悉了十二心，二十心也是比较容易懂。

十二心亦分二十，生于三界分二心，
俱生加行之善心，许异熟生威仪心，
工巧化心四无记，色界之中除工巧。

“十二心亦分二十”，没有额外的东西可以分，前面讲的十二心都已经这么复杂了，再分二十心那不是更复杂？其实没有什么，如果把十二心搞清楚了，二十心很容易懂。

具体怎么分的呢？“生于三界分二心，俱生加行之善心”，前面说欲界有善心、不善心、有覆无记心、无覆无记心四种心，色界、无色界把不善去掉，各有三种。“分二心”的意思主要是讲善心可以分二心，即欲界、色界、无色界的善心都可以分两种。怎么分呢？把善心分为俱生善和加行善。

内心有一种俱生的善根，对于善法有一种相信的心，这是与生俱来最基本的善心，叫做俱生善。此处的加行善主要是修行的善心，比如你要进入色界中，必须要通过加行善——主要是修禅定的心，通过加行善才能生色界或者趣入有学、无学的无漏关中，所以分为俱生善和加行善。

为什么分俱生善和加行善呢？大恩上师在讲记当中也提到了这种必要性。因为投生的心中，可能是染污的。如果是死心，不能在加行善当中死，必须在俱生善当中死，有时候要这样分。俱生善不能入定，色界有些加行善不确定，只有欲界的加行善可以入色界定或者入无漏定等等。有些注释当中讲，色界、无色界的俱生善也不能入定，有些注释说，色界和无色界的俱生善可以入定。因为必须要以详细或者简别的方式来原因，这个地方是加行善，这个地方是俱生善，所以分了两种。

以前有十二种心了，再加三心，是哪三心呢？不管以前欲界安立成俱生善，还是加行善，只算是一个善心，但现在分了两种的缘故，欲界、色界、无色界分别加了一个善心。以前算欲界、色界、无色界的善，只是各算一个，三界是三个善心，此处因为善心分了两个，所以是十二加三等于十五，二十心当中已经有了十五个心。

后面的五个心是什么呢？“许异熟生威仪心，工巧化心四无记。”剩下的主要在无覆无记中。十二心中欲界的四心中只算一个无覆无记，色界也是一个无覆无记心。

二十心中的无覆无记有几种心呢？无覆无记有四种心，“许异熟生”，第一个是异熟生，以前的善恶业导致今生无记的眼根、耳根、身体等等属于异熟生，有些意根也属于异熟生。通过前世的善恶业导致今生无记异熟生的法，就是异熟生。六识都可以安立为异熟生。广分在注释当中也有，我们可以去看一下。

第二个是威仪心，威仪是什么呢？就是行住坐卧。不管我们行走、站立、坐下，还是睡觉，都是属于威仪。行走或者睡觉、躺下、站立的心，都是无记的。第三个是工巧心，木匠、砌砖或者画画、弹琴等都是属于工巧，朗诵或者唱歌属于语言的工巧，工巧是无记心。虽然工巧本身是无记的，但是有时我们唱歌是通过信心去唱的，而且是歌颂三宝的，这是另外一回事，这时你的发心是善的。我们曾经学过，四种善法，有些是本性善，有些是等起善，有些是相应善，有些是胜义善。威仪、工巧本身是无记的，如果通过善心摄持，属于一种等起善。

第四个是化心，“化”是变化、幻化，其实就是神通。比如在色界得到了初禅，有能力显现化身，可以在色界显现化身，也可以到欲界我们的身边来显现各种各样的幻化。两种化心，一个是色界的化心，一个是欲界的化心。幻化神通的心叫做化心。唐译是通果，即神通果。此处化心是变化或者幻化的心。

这种心是安住在无记的状态中，幻化各种各样神变，这些叫做四种无覆无记法。前面我们刚刚接触到一些有覆无记、无覆无记的概念时，觉得很陌生，学到现在，经常出现有覆无记、无覆无记，越来越熟悉了。无覆无记有四种，前面在十二心，只是一个无覆无记，现在加了三个，总数是四个。欲界有异熟生、威仪心、工巧心、化心四种无覆无记，前面十五再加三就是十八个。

然后是色界的无覆无记。“色界之中除工巧”，色界没有工巧化心，肯定有异熟生的眼根、耳根，色界也要行住坐卧，威仪是有的，然后要显示神通，化心是有的，但是没有工巧心。为什么没有呢？因为色界的宫殿是现成的，不需要在转生色界之后，到处去找工匠，修个宫殿，这些没有。然后也不用做衣服，也是现成的，所以色界中没有工巧。既然没有工巧，当然也没有工巧心。色界三种心中，本身有一个无覆无记心，没有工巧心，再加两个就够了。十八加二等于二十，二十心就计算完了。

还有无色界没有算，无色界有没有无覆无记呢？无色界没有威仪心。为什么呢？无色界没有色法，身体都没有，怎么行住坐卧呢？因此在无色界中没有威仪的心。无色界也没有工巧，连色法都没有，哪里来的工巧呢？只有心心所，也有不相应行，工巧心、化心都没有。虽然是无色定，但是昨天我们讲了，欲界心是散心无法显神通，无色界的定也没办法显神通。无色界在定慧中偏重于定，定的成分多一点，不像一

禅二禅三禅四禅定慧基本上是平衡的，就可以在平衡的状态中显示神变神通。

无色界虽然比色界清净、高一点，但是在定慧当中偏于定，所以没办法显示神通，没有化心只剩下一个异熟生。前面在讲无色界的无覆无记时就是一个，此处也不用加了，二十心算到色界为止不再加了。

加的方式我们都知道了，以前本身十二心，然后三界中各加一个善心，十二加三就是十五了。欲界本身有一个无覆无记，加三个等于十八了，色界有三个无覆无记，本身有一个，再加两个就是二十个，然后无色界不用加，无色界本身在算十二心已经有一个无覆无记了，因为无色界只有一个无覆无记，所以不用加了，总共是二十心。

十二心和二十心只不过是开合不同，打开是二十心，归摄在一起是十二心，两者没有什么单独的东西，只不过里面加了一些无覆无记心，有时无覆无记心算到化心中，有时是投生的心，比如从上界投生，主要是从异熟生的心来投生，不管是下生上，还是下生上，都有无覆无记。哪种心来投生的呢？主要是异熟生这个无覆无记心。如果详细讲是二十心了，如果不详细讲就是无覆无记心投生。死心到底是怎样的？就是在异熟生中死。

戊三、观察十二心中何者新得：

三界烦恼性之心，六心六心二心得，

转色界善三心得，有学四心余本身。

十二心当中何者新得？哪些是重新获得的？有些地方解释说，得到一个心的时候连带得到什么其他的心？有两种。第一层是“三界烦恼性之心，六心六心二心得，转色界善三心得，有学四心”，这些心在得到自己的时候，可以附带得到其他的心。第二层是“余本身”，就是剩下的这些心只是得到自己的本心，不会附带得到其他的心。

三界烦恼性之心，就是欲界、色界、无色界的烦恼性心，得到自己烦恼性心时，也会得到“六心六心二心”，不单单是得到自己的心，还会得到其他的心。转生色界是同时得三心，生起有学心是同时得到四种心。剩下属于欲界的善或者无学心、无覆无记心等等，这些心只是得到自己本身而已，没有额外得到其他的心，所以这里分了两段。

我们看第一段，“三界烦恼性”就是欲界、色界、无色界三种烦恼性心，分别得到六心、六心和二心。首先我们看欲界的烦恼心，在得到欲界烦恼性心时可以重新获得六种心。哪六种心呢？注释里也有，“即从无色界与色界转生到欲界时欲界的二烦恼性心、俱生善心”。如果从色界转生，以前本来是比较高的，从色界、无色界死堕后，比如本身是色界的众生，死后转生欲界，或者无色界众生死后转生欲界，转生的当下就产生欲界的二烦恼性心，一个是不善的烦恼心，一个是有覆无记的烦恼心，这两种前面我们遇到过，也可以产生俱生善心。

前面说过，结生时只是烦恼性心结生。为什么此处有一个俱生善？大恩上师在注释中也讲了六心重新得的时候，有些是真正得到了，有些只是得绳得到了，但是法没有得到，这是典型的法前得。前面首先得到了得，它的法在后面。俱生善的得和烦恼性心同时获得时，就有一个俱生善的得。如果俱生善的得有了之后，后面就有了随时可以产生俱生善的能力，只不过是时间的问题，得已经出现了，法马上就会出现。

如果从上界死了转生在欲界，首先得到俱生善的得绳，得到得绳也算得，有时其他注释也讲得，得到之后不一定现前，它的能力已经有了，得绳首先出现了，相当有了某种自在，只要因缘一具足，后面法马上就会引发出来。前面学习不相应行非得时，法前得是得在法前首先出现，这时有种能力，后面的法很快会引发。比如俱生善心马上就可以引发，只不过产生欲界烦恼性心时，俱生善还没有现行，但它的得首先得到了，然后通过得绳马上引发俱生善的法本身，这是一种理解。

还有一种理解，比如有时产生烦恼性心，虽然本身是一种烦恼，但是可以引发善心，这个状况是什么呢？前面我们说烦恼性心中有种怀疑，虽然怀疑本身是种烦恼性心，但是有一种特殊情况。比如有些众生产生了非常严重的上品邪见，把内心的善根全部摧毁了。当他通过邪见把善根毁坏之后，相续中的善根就断了，如果想让善根重新生起来，需要怎么引发呢？要有一种怀疑。对什么怀疑呢？对邪见本身怀疑。虽然怀疑本身是染污性的，但是如果怀疑无因果本身是不对的，内心只要一怀疑，俱生善就引发了。不一定是产生了定解而引发俱生善，只要他产生怀疑了，好像应该是有善法吧？然后俱生善就会引发。虽然是染污性的心，但是也可以引发俱生善。

这个注释中主要是从投生的角度而言，这样更加容易理解一点，转生欲界时产生的不善心或者染污性的心，俱生善的得绳也可以同时得到，这是三种心。

剩余的三种心，是“欲界烦恼心使阿罗汉果退失时的无色界色界的二烦恼性心与有学心”，这是讲到了阿罗汉果退失，这是有部的一种特殊观点。后面我们讲第六品，还要讲好几种阿罗汉，其中有一种退法阿罗汉，专门要讲退法阿罗汉退失的情况。

退法阿罗汉不会退很长时间，会从阿罗汉果退转到了凡夫吗？这绝对不可能。有部的观点就是这样讲的，第一个无论如何不会退到初果以下，可以从阿罗汉退到三果、二果，不可能退到见道以下，重新返回

到凡夫的情况是绝对没有的，不用担心他重新变成凡夫了，又开始轮转了。第二个他退的时间特别短，有时阿罗汉太累了，阿罗汉果就退失了。这在小乘有部中是有的，利根阿罗汉不会退失，钝根阿罗汉病得很严重，或者外在的事情特别多，这时就会退失。为什么有些小乘的经典中讲，圣者得到阿罗汉果之后还是特别精进，其实对他来讲，虽然已经没什么可修的了，但是他还是很精进地坐禅等等，有些解释中说，有些钝根阿罗汉为了防止自己退失，他会很精进地观照自己的心。

经部以上不承许阿罗汉会退失，有部中有这样的说法。原因就是阿罗汉突然产生修惑了。怎么会突然产生修惑了？他本身修断已经断完了，见惑不可能再产生，这是产生了修惑，他的阿罗汉果一下退失到有学道。

欲界的烦恼心使阿罗汉果退失以后，很快就会恢复。大恩上师在注释中引用麦彭仁波切《智者入门》中的话，就像一个世间习武的武士，他摔倒之后马上就会起来，他的反应很快，身体素质也很好。阿罗汉退失以后，也像这样很快恢复了。阿罗汉有退失的时候，要把这种情况算进来。如果本身是无学道阿罗汉，突然产生了欲界烦恼心使阿罗汉果退失，这时无色界、色界的烦恼心也会产生。因为里面有一个原则，如果产生了下界的烦恼，比如欲界的烦恼存在，色界、无色界的烦恼肯定同时都会存在。既然下面的烦恼都产生了，色界、无色界的烦恼更会有了，如果只是产生了无色界的烦恼，色界和欲界的烦恼不一定有。

如果在无色界中退失了，只是产生无色界的烦恼而已，色界和欲界的烦恼不会产生。如果你在色界退失了，就会产生无色界和色界的烦恼，欲界的烦恼不会产生，但是这时产生了欲界心。如果产生了欲界的烦恼心，当然会有无色界、色界的烦恼。这里也是得绳，得到得绳不一定现前，或者真正现前的只是色界烦恼，没有同时现前色界无色界烦恼的情况。

大恩上师讲这里有些是得绳方面的安立，其他注释中讲也是得绳。得到得绳之后，就有一种能力了，得出来之后，如果时间够了，因缘具足，它的法就可以自在的产生。为什么有时不一定呢？因为阿罗汉退失之后很快就会恢复，所以也许得出现之后，没有时间引发得绳的法，就是说得已经有了也算是新得，此处主要是从得绳的角度进行安立的。

前面三个心产生之后，无色界的染污心是第四个，色界的染污心是第五个，再产生一个有学心，本身他是无学心，现在有学心突然重新出现了，这是六个心。

“色界烦恼性心现前时有六心可重新获得”，从无色界转生到色界时，产生色界的烦恼性心与俱生善心。如果从无色界死后，一转生到色界染污性心就有了，俱生善心也可以引发，或者这时得绳出现了，俱生善第二刹那就会出现。转到色界第一刹那肯定是烦恼心，然后和烦恼性心同时俱生善的得绳出现。因为是色界，自然而然会有色界本身的俱生善心就，所以第二个心讲到了俱生善心。

然后是两种化心，前面我们讲了，有些观点说色界的加行善才能引发禅定，有些观点说俱生善也可以。如果俱生善可以，二化心就是转到色界时本身一禅、二禅等禅定，这时可以显现化心、无覆无记心。第一个可以显现色界本地的幻化，第二个可以到欲界去示现幻化，所以两种化心都可以有，烦恼性心、俱生善心，然后色界和欲界的化心，这方面可以得到了。

“色界的烦恼性心使阿罗汉果退失时无色界的烦恼性心与有学心”，这时也可以得到。还有一种是当现前色界烦恼性心时，让阿罗汉的果退失了。本身以前是阿罗汉果，阿罗汉果没有无色界的烦恼，也没有有学心，但是现在是以色界的烦恼让阿罗汉果退失的。如果是色界的烦恼让阿罗汉果退失，这时就没有欲界心了。前面我们讲了一个总的原则，如果下面的烦恼心产生，上面的烦恼都会有，但是如果是中间或者上面的烦恼心产生，下面欲界的烦恼不一定引发，因此里面没有欲界心。色界烦恼心本身已经有了，如果是色界烦恼心让阿罗汉退失。因为他以前安住在无学，已经把无色界的烦恼断尽了，但是现在重新又现前了无色界的烦恼，所以加一个无色界的烦恼心。以前是无学，现在又现前了有学心，再加一个有学心，就是六种心。

色界的烦恼可以让六种心重新获得，真正仔细分析的时候，上师说如果从理方面观察六种心不可能同时获得，但是有些是通过得绳的角度进行安立的，所以有时候可以有。唐译当中是容有，就是可以有的意思。不一定全部现前，有时可以把它算进来，或者从得绳角度来安立，得到得绳不一定这些烦恼全部现前。就像初地菩萨到七地菩萨，虽然内心具有烦恼障的种子，但是不会现前。

下面讲无色界的烦恼心，“无色界的烦恼性心现前时可有二心重新获得”，有两种心可以重新获得。“即无色界的烦恼性心使阿罗汉果退失时无色界的烦恼性心与有学心”，如果以前是阿罗汉，他突然现前了无色界的烦恼，三界中最高的是无色界。只是现前了无色界的烦恼，色界、欲界的烦恼心不会现前。因为只是退失到了无色界，没有退到色界，所以色界的烦恼心不会现前；没有退到欲界，欲界的烦恼心也不会现前。这个原则我们要知道。只是现前了无色界的烦恼心，再加一个从无学心退失之后，重新产生的有学心。此处只有无色界的烦恼和有学心，这两种是重新获得的。

“转色界善三心得”，如果得到了色界的善，尤其是转生色界善是三心得。“转生色界的善心现前时可以有二心获得”，通过不断的努力修行逐渐获得，有三心可以如是安立的。“即以一禅未至定远离对欲

界的贪欲时色界的善心”，一禅定分了三种，一个未至定，一个粗分正禅，一个殊胜正禅。首先获得一禅未至定时，远离对欲界的贪欲、色界的善心。因为未至定已经属于色界了，所以已经获得了色界的善心。

首先获得了色界的善心，然后“以世间道远离对欲界的贪欲时二化心”。世间道远离对欲界的贪欲是什么意思呢？就是获得了粗分正禅，如果是获得了根本定，就有能力示现神通。虽然未到定是色界所摄，但是它不是根本定。如果不是根本定，没办法显现神通。未到定虽然得到了色界的善心，但是还没办法获得神通心。如果通过世间道，远离对欲界的贪欲，获得了真正的根本定，就有了显现神通的心。二化心，第一个是色界的化心，第二个是欲界的化心。两种可以获得。首先获得色界的善心，再加上两个化心，就是三心可以获得。

下面我们再看，“有学心现前时，可重新得四心”。如果是有学心现前，四种心可以获得。那是什么情况呢？第一个无漏时的无学心，从凡夫进入到见道第一刹那，有学心现前了，在苦法忍时得到了第一刹那无漏心。“以无漏道远离对欲界的贪欲时二化心”，无漏道断尽了对欲界的贪欲，而获得一禅。获得一禅时，两种化心可以获得。一禅有现前神通的能力，可以有神通心。色界和欲界的化心都可以获得，再加两个就是三个心。

然后是“以无漏道远离对色界的贪欲时无色界的善心”，通过修持无漏道，完全断尽了色界的贪欲，这时无色界的善心也会得到，有学心现前时是这样的。在阿罗汉向之前都要对治无色界烦恼，然后把最后无色界无间道断完之后，解脱道现前就到了无学道。虽然现前无色界的善心，但是还没有完全现前无学的心，只是现前了自己的善心而已。得到有学心的时候，这四种心可以重新获得。第一个是第一刹那获得无漏的有学心；第二个是在获得初禅时两种化心，这是重新得的。再往上走，断掉对色界贪欲时，无色界善心重新获得。

后面还有一个余本身，就是剩下的。剩下欲界、无色界的善心，还有无学心、三界的无覆无记心。这些心不产生其他的心，只是得到了自己的本心。除了得到自己的心之外，其他的心不像前面的烦恼性心，一个现前的时候同时有六种、六种、两种心可以得到，或者色界的善心三心得、有学四心得等等，这种情况不一样。如果是其他的，只是得到自己的心，额外不会重新产生。

以上我们学完了《俱舍论》第二品。第三品讲的是有情世间、器世间，和第二品比较起来，可能要简单得多。

今天这节课就讲到这里。

《俱舍论》第 29 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

今天开始学第三品分别世间。前两品对于有漏和无漏的总说，做了一些观察和抉择。从第三品到第八品之间分别对于有漏法和无漏法的自性做了简别；或者对于世间和出世间的问题做了观察。第三品到第五品主要是针对有漏法安立的。第三品讲的是六道有情世界和器世界，情器世界就是痛苦的果，三界都是痛苦的自性。第三品是分别世间的三界六道，还有对于世界的形成、安住、毁灭等问题进行观察。

这个苦果，或者整个有情世间和器世间的因是什么呢？主要的因是第四品中所讲的业。有情世间和器世间不是自在天、上帝等创造的，而是有情的业形成的，里面既有有情的共业，也有有情的别业，第四品讲的是分别业品。

世间的缘是什么呢？缘是随眠、烦恼。第五品是分别随眠，业如果要成熟，必须有惑来润，烦恼像水一样，业就像种子一样，如果种子缺少了水的滋润没办法发芽。虽然有业但是没有烦恼的滋润，也没办法形成痛苦的自性。第三品到第五品讲到了有情世间、器世间和各自的因缘，业是因，第五品是讲缘。后三品会讲到贤圣品，第六品分别圣道是讲出世间的果。有些地方讲，资粮道和加行道的修行者称为贤者；圣者就是讲见道到阿罗汉果之间怎样获得各自的圣道，这是针对无漏法、出世间果安立的。出世间果的因是什么呢？就是智慧。第七品分别智的缘是什么呢？就是禅定。第八品是分别定。最后三品针对出世间果的本体、因缘，进一步学习和分别。

第三品 分别世间

第三分别世间品分二：一、生者众生世界；二、生处器世界。

“生者”就是讲有情，众生能够转生其中的就是众生世界。“生处”即有情转生的地方叫做器世界。这里分了两部分，第一是分别转生在三界中的有情，第二是分别所转的地方，所以器世界如何成、住、坏、

空的因缘等等，也要进一步地进行观察和安立。

甲一（生者众生世界）分三：一、分类；二、法之特点；三、广说自性。

乙一（分类）分二：一、三界之分类；二、五趣之分类。

三界六道或者三界五趣是指整个三界，三界当然包括有情世界和器世界。有时著重宣讲众生、有情世界的自性，因此既有三界的自性，也有五趣的分类。

丙一、三界的分类：

三界是通过不同颂词分类的，第一个颂词主要讲欲界，第二个讲色界，第三个讲无色界。

地狱饿鬼与旁生，人类以及六欲天，

即是欲界分二十，由地狱洲之差别。

地狱、饿鬼、旁生就是平常讲的三恶趣，然后加上人类和欲天就是三界中的欲界。“地狱饿鬼与旁生，人类以及六欲天，即是欲界”，在此处断句就是欲界。三界中的欲界到六欲天为止。“分二十”，如果展开欲界可以分为二十种。怎么分出来的呢？“由地狱洲之差别”，地狱中分为八热地狱，洲分四洲，再加上六欲天，共有二十。

下面我们详细地观察一下。这里讲的是五趣，五道轮回和六道轮回之间，主要区别是加不加阿修罗，如果把阿修罗加进来是六道，反之就是五道，后面还会分别阿修罗到底归属于哪一道的问题。

第一个是地狱，平常我们讲的地狱，好像地下的监狱一样，是有情感受痛苦的牢狱。从梵文的意义直接翻译过来地狱是不欢喜的意思。为什么不欢喜呢？因为整个地狱道的环境非常恐怖，有情在里面不停歇地感受痛苦，所以叫做不欢喜，苦具或者具苦，即是具有痛苦的地方。虽然人道也具有痛苦，必定是苦乐夹杂的，但是在地狱中纯粹是痛苦的自性。

地狱可以分为八热地狱、八寒地狱、近边地狱等等，在《广论》《前行》，还有过段时间大恩上师要讲的《心性休息》里都会讲到地狱的详细分类。因为此处只是讲八热地狱，不管是寒地狱，还是孤独地狱在《俱舍论》的观点中都是属于热地狱的分支，所以不单独讲寒地狱等，只是讲八热地狱。

第二个是饿鬼，饿鬼道梵文意为牵挂。牵挂什么呢？饿鬼每天都挂念着饮食，因为从早到晚都非常饥渴，它会不会睡觉我们也不知道，反正早上起来就一直寻找饮食。我们在《前行》中也学习到饿鬼的状态就是一直在寻找饮食，找也找不到。即便能找到，不是有士兵把守，就是根本吃不下去，所以每天挂念着饮食，前往寻找饮食一去不复返的状态称之为饿鬼。

第三个就是旁生，旁生是横行的，头横着走叫做旁生。旁生中有散居旁生、海居旁生，一部分是人圈养的家禽、家畜，也有一部分是野生的，还有水里、天空中的旁生，这些大家都比较熟悉。旁生中有一部分我们可以见到，有一部分见不到。

人类我们比较清楚了，四大部洲的人，还要加上天界的六欲天。第一个是四大天王天，即东南西北四个天王率领他们的眷属，六欲天中最低的称为四天王天。天界梵文是拥有欢喜的意思，天界基本上属于安乐的状态。

第二个是三十三天，也叫忉利天。中间是帝释天王，他手下有三十二位天人。据说以前他们三十个人一起发愿修善法，后来发起者成为帝释天，其余三十二位帮助的人变成了辅助他的天王。

第三个是夜摩天，也叫时分天，就是时时刻刻都在呼喊快乐，因为非常快乐，所以叫做时分天。时时都特别快乐，不仅内心在感受，嘴里也在呼喊快乐的词句。

第四个是兜率天，有些地方叫喜足天、知足天。里面有两个意思，一种意思是兜率天经常有补处菩萨安住，释迦牟尼佛在成佛之前安住在兜率天中给天众宣讲大乘佛法。释迦牟尼佛降生之后把他位置交给了弥勒菩萨，现在弥勒菩萨在兜率天中教化天众。因为大乘菩萨经常安住的缘故，兜率天的天人经常容易知足，所以叫做喜足天。

还有一种解释，因为兜率天的五欲没有不圆满的地方，所以里面的天人因为受用特别圆满的缘故也是非常喜足。喜足和知足是两个意思，知足是菩萨教化的缘故，经常听闻佛法，对五欲有一种知足的心。因为越往上走五欲受用越丰富，兜率天种种五欲的受用非常圆满，所以天人特别喜足安乐。

第五个是化乐天，天人可以随心所欲地把自己想受用的东西幻化出来，叫做化乐。就是以幻变资具而享受快乐。

第六天是他化自在，他化自在自己不用化，其他人会帮他化，他只要享用就可以了。因为天界越往上资具欲妙越圆满，所以有些地方说生到天界之后很难产生修道的心。当然也不是百分之百无法产生修道的心，有些人在人间修行的习气特别浓厚，到了天界之后还保持着欢喜善法、禅修的自性。一般的人生到天界之后，受用过于圆满的缘故，很难产生想要修道的心，每天都沉迷在五欲的欲妙中无法自拔。三十三天有时还有和阿修罗交战的痛苦，再往上的空居天没有争斗的事情发生，基本上都是在安乐当中，快乐时光过得很快，在享受中时间很快过去了。虽然天人寿命特别长，但是快乐的缘故感觉时间过得特别快，一下子五衰现前，就准备下堕了。

“即是欲界”，他化自在天以下乃至无间地狱以上是三界中的欲界，称为欲界的原因就是通过耽著受用五欲，而产生业惑的缘故。我们试想一下，从他化自在天乃至地狱的众生哪一个不是贪著色声香味触的呢？都是非常贪著。因为贪著五欲而产生业惑的缘故所以称为欲界。

粗分有五个，地狱、饿鬼、旁生、人类和天界，叫做五趣。展开可以分为二十种，怎样分出来的呢？“由地狱洲之差别”，六欲天前面已经讲了，共有六个。善趣有十个，恶趣有十个加起来就是二十个。地狱道的八热地狱分别是复活地狱、黑绳地狱、众合地狱、号叫地狱、大号叫地狱、烧热地狱、极烧热地狱、无间地狱，再加上饿鬼、旁生就是恶趣中的十种。如果展开，地狱还可以分为八寒地狱、近边地狱等，饿鬼也可以分为内障饿鬼、外障饿鬼、空游饿鬼，旁生有海居旁生、散居旁生等很多分类，这是其他经典中的意义了，就像《前行》中所分的一样。此处只是借用了五趣和二十种分类的说法。

然后善趣有十种。这是怎么分的呢？人类分为四洲，东胜身洲的身体非常善妙殊胜；西牛货洲主要是以牛作为贸易的，或者有很多宝牛、如意牛；南瞻部洲就是现在我们所处的地方，因为在洲的南边有瞻部树的缘故称为瞻部洲；北俱卢洲也叫圣处、圣生，北俱卢洲的环境非常好，虽然是人道，但是基本上和天人的享受相差无几，受用很圆满。不需要种庄稼，也不需要修房子。饿了可以吃自然香稻，自然香稻并不是像我们想的一样，在田野里抓一把稻子还是生的，吃了之后可能会拉肚子。我们觉得香稻就是白米饭，没有菜怎么吃得下去呢？自然香稻不仅是熟的，而且本身俱有百味，这是福报所现不需要去用油、锅去烹调。他们也不需要房子，有很多茂密的树，就在树下休息。我们不要认为他们很痛苦，没有房子，连床也没有，其实都是很圆满的，在树下睡得很舒服。北俱卢洲的处叫做圣处，环境非常圆满，有情是圣生，很殊胜的转生到这里。

在整个三界的其他道都有中天的可能，但是北俱卢洲没有，寿命决定是一千岁，而且死了之后会转生欲界天。都是一些福报比较大的众生转生在北俱卢洲中，也是因为这个缘故，其他三洲都有佛法，只有北俱卢洲没有佛法。因为这里的人过于安乐，让他修无常，他们没有无常的概念。修什么无常？反正我会活一千岁。他们根本不考虑明天会不会死，他们知道自己会活一千岁；也不担心死后的事情，他们死后会转生欲界天，认为自己不需要修行，所以在这个状态中产生不了修法的意乐。虽然受用圆满，但也是佛法不兴盛的基础。

供曼扎时也有东胜神洲、南瞻部洲、西牛贺洲、北俱卢洲，自然香稻、如意牛等做为供品，四洲再加六欲天就是善趣的十种，共计是二十种，主要是从这个角度安立的。

下面我们再看色界。

此上住所十七处，即为色界于其中，

初三静虑各三处，第四静虑有八处。

“此上”是欲界之上，从地方的角度来讲，从地狱次第往上有逐渐高胜的特点。比如在六欲天当中，两个地居天是依靠地而住的，四大天王天在须弥山的山腰，三十三天在须弥山的山顶，这两个地居天是依靠地而形成的。

从第三个天开始是空居天了，空居天不依靠地，比如夜摩天、兜率天、化乐天、他化自在天都是依空而住，不是依靠地。他化自在天再往上就是色界，从地域、境界和受用角度而言都比欲界高。此上的意思可以从几个方面理解。色界从身体、环境，还有禅定境界、功德、住所等，都是远远超胜于欲界。因为远离了欲界烦恼，超越了欲界，而且转生在相应的自界中，还有色界天人的色相比较善妙，所以称之为色界。

“此上住所十七处”，色界有十七处住所，平常我们讲的是四禅，但是四禅中详细的分类有十七处，有些地方讲是十六或十八。不管怎么样，《俱舍论》颂词采用的说法是十七处。“即为色界”就是色界。“于其中”，在色界中于其中。“初三静虑各三处”，“初三静虑”，即第一禅、第二禅、第三禅各有三处，就是九处了。“第四静虑有八处”，第四禅有八处，共是十七处。

分完之后，我们继续按照注释讲一讲。第一静虑有三处，就是三个天，第一个叫梵众天，第二个叫梵辅天，第三个叫大梵天。三个天都是以梵立名的，“梵”字就是清净的意思。有些地方直接解释成涅槃了，因为涅槃是清净的缘故，所以修梵净行是很清净的行为，或者修持梵行的缘故可以生到梵天。梵行是生梵天主要的因，必须要断除淫欲心、修清净行，还要加上禅定，具有一禅等。

另外如果修持断淫欲的行为，就是接近于涅槃的，因此“梵”字也可以为理解涅槃的因。平时在外道中也说修梵行可以生梵天，内道中守持清净的戒律，叫做修持清净的梵行。其实内道修持清净的梵行不是为了生梵天，而是为了获得涅槃。从内道的角度来讲，梵字更加接近于涅槃。因为涅槃是最清净的，所以它的因就是清净行，叫做梵行。如果守持清净的戒律没有获得涅槃，能不能生梵天界？也可以。关键看你的发愿是怎么样，所以说这里都和梵有关。

梵众天相当于大梵天统领的百姓，一禅中梵众天是比较低的，相当于一个国家中普通的老百姓，功德、宫殿、受用相对低一些，当然他们并不执著欲界的受用，都可以安住禅定的自性。我们在第一二品中也讲过一些相关的内容。梵辅天相当于大臣一样，“辅”就是辅助大梵天王的，有些地方讲类似于大梵天王的

大臣、侍卫的自性，他们的功德、处所比梵众天高一点。

大梵天只有一个天王，下面的梵辅天是他的大臣，梵众天就是他的人民。前面我们讲过初禅还有禅狂，为什么呢？因为在初禅中还有还有君臣的关系，二禅之上没有这个问题。这是初静虑的三处。有些地方讲，通过圆满未到定可以生梵众天；梵辅天是修持粗分正禅转生的；大梵天就是修持殊胜正禅转生的，都是依于一禅的境界分别转生。

有些地方讲，除了修持清净的行为之外，修持四无量心也可以生梵天。在《经庄严论》中专门有一个梵住品，梵住是什么？梵就是生梵天的因。修慈悲喜舍四无量心也是生到梵天的因之一，有些地方叫做梵住。如果要生梵天，四无量心就会变成梵天的因；如果修持小乘道，也可以通过出离心摄持修四无量；如果修菩萨道，四无量心就成了菩提心的因。

四无量心不单单在内道中有，外道中也要修持四无量心。如果我们真正去分析，弥勒菩萨在《经庄严论》中讲，真正的悲心和大悲心之间有很大的差别。菩萨修持的是大悲心，其他悲心的所缘是不是被烦恼所控制的，存在一些差别。真正菩萨的四无量心和四梵住中生梵天的四无量心名字一样，修行的方式也差不多，但是里边的意义、内涵、所缘有很多不同。以后我们学习的时候，就会知道菩萨的大悲和平常世间的悲心、转生外道梵天的悲心、小乘的四无量心，有着本质上的不同，差得很远。如果不学习的话，我们很容易在这些问题上似是而非。小乘也修四无量心，为什么说小乘没有悲心，只是自了汉呢？外道也修四无量心啊！似乎没有什么差别，真正来讲里面的差别非常大。我记得弥勒菩萨讲到悲心和大悲心有六个巨大差别。

四无量心也是转梵天的因，当然还要圆满修持十善法才能生梵天。有时也有一些特殊情况，《入行论》中有一个公案，一对母女过恒河的时候，被水冲走了，母亲对女儿产生了慈善意乐，女儿也对母亲产生了慈善意乐，最后两个人都生梵天了。虽然她们没有修持初禅，但是内心中产生了强烈的慈心之后，也能直接生到梵天中，这个心很重要，有些特殊的业也可以生梵天。

第二禅也有三个天，少光天、无量光天与极净光天属于第二静虑的三处。二禅以上是光明自性，虽然一禅的身体也有光明，但是主要以梵立名。第二禅主要以光立名，因为他们身体的光明很殊胜。二禅天中的第一个少光天身体的光明相对于上面的两个天来讲是最少的。

第二个是无量光天，光明比较超胜，已经达到无量了。第三个是极净光天，不但光明无量而且达到极致，非常圆满，也叫光音天。人间有情是从光音天下来的。

第三静虑有三处，即少净天、无量净天与遍净天。第三禅以净立名，“净”字如何理解呢？二禅是意乐受，属于喜悦，第三禅是心乐受。第一品经常讲到心乐受、意乐受。第三禅没有欢喜，内心中是一种安乐，净就是心乐受的意思。这种心乐受很清净，没有欢喜心的冲动性，三禅的心乐受非常平静，是很清净的乐。

少净天在三禅的三天中，净是最少的，虽然比二禅、一禅多得多，但是观待其余两个天是最少的，像前面所讲的一样，到了三禅第二天无量净天时，清净的心乐受达到了无量。第三天叫做遍净，完完全全周遍一切，是非常圆满的心乐受。

“第四静虑有八处”，前三处属于凡夫，其中会不会有圣者？会有圣者，这是凡圣杂居的。前三处主要是凡夫天，后面五个天属于净居天，凡夫没办法转生净居天。就是说圣者可以转生到前面三个天中去，但是凡夫没办法转生到后面五个天中去。净居天只有圣者才能居住。

凡夫三天中第一个叫无云天，第二个叫福生天，第三个叫广果天。无云天有两种意思，第一种说法是到了三禅的世界都是依云而住的，叫做有云，然后第四禅第一天以上就是无云。第二种解释，云的意思是什么呢？在四禅以下，比如三禅的遍净天、无量净天、少净天，住处都像云一样，密密麻麻的。云产生的时候都是很稠密的自性，三禅以下的世界都像云一样非常稠密。到了四禅之后，像三禅、二禅、一禅的住所、环境，云一样的自性就没有了，这是一个比喻。

四禅第一天叫无云天，他们的世界非常广大，没有密密麻麻的状态；第二天叫福生天，必须要有巨大的福德、殊胜的福报才能转生于此，首先要修持第四禅定，然后在这个基础上修持广大的福报，就可以生到福生天中；第三个叫广果天，广果天的“广”字，第一个是广大，第二个是殊胜，就是殊胜广大的因果。色界以下凡夫的处所中，广果天的果是最殊胜的；无色界主要是以禅定为主，宫殿、身体等清澈光明的自性都没办法超过广果天，在凡夫中果最超胜的缘故，叫做广果天。

后面五个天是圣者居住的地方，“轮番无漏下、中、上、极上、最上品四禅”。其中有下、中、上、极上、最上品修持五种定可以分别转生在五个天中，或者分别断除了五种障碍的缘故可以转生到五个天中。第一个是无热天，有些地方把无烦天放在第一个，差别是不大的。无热天都是圣者，热是热恼、烦恼的意思。从这里开始是圣者地了，无漏道没有凡夫的热恼。

第二个是无烦天，虽然没有凡夫的烦恼，是不是完全断除了一切烦恼呢？这也不一定，但是凡夫的烦恼从这里开始就没有了，安住于无漏道的缘故，或者已经断掉了禅定中的下品、中品的障碍，安住在无热

无烦的自性。

第三个是善现天，由轮番修持上品的静虑而转生，这里有一个轮番无漏，什么叫做轮番无漏？有些注释中讲，相当于轮番修有漏无漏。一般来讲凡夫没办法修无漏，也不存在轮番的问题，到了圣者地就可以轮番修持有漏定、无漏定，

首先修有漏定，然后从有漏定出来，再修无漏定，然后从无漏定出来再入有漏定，叫做轮番修。开始非常会费劲，从无漏定入无漏很费劲，从有漏定入无漏定也很费劲。因为要一品一品地断障碍，所以轮番无漏的修持下、中、上、极上、最上品，越往后修的速度越快，最后可以达到一刹那无漏、一刹那有漏的自性。这和平常讲的入灭尽定不一样。七地菩萨刹那刹那起入灭尽定，全面超胜一切的声音是从灭尽定的角度来讲的，此处是有漏定、无漏定的角度，两者的概念不一样。轮番修持有漏、无漏，通过自己力量的加强，也可以转生无热天、无烦天、善现天。

善现天因为修持了上品的轮番有漏无漏定的缘故，果比较容易显现；善现天把极上品的轮番无漏的禅定修成了，或者断掉了极上品障碍的缘故。善现的“见”是非常善妙、清澈的意思。

修持最上品轮番无漏定的缘故可以转生到色究竟天，色究竟天在有色界中已经达到究竟，再也没有超过它的。这方面有不同的安立和辩论，有些地方说色究竟天是佛的密严刹土，有些地方说佛是在色究竟天成佛的，这些说法在很多密续中也是再再地出现过。色究竟天在有色界中是最圆满的。

我们了解了色界天，下面再讲一下无色界。

**无色界则无住所，由转生而分四种，
彼处同分与命根，即心相续之所依。**

无色界是无住所的，无色界比色界、欲界都高，有两种理解方式，我们要了解。一种说法，无色界虽然叫无色，是指有没有粗大的色法，不是纯粹无色，还有微细的色法。既然有微细的色法，住所应该可以比色界、欲界还要往上，真正来讲就是三层的意思，无色界在最高的地方。

另外一种说法，按照有部的观点来讲纯粹无色。如果一点色都没有，无色界最高，它的地方在哪里呢？没办法安立在色究竟天上面，我们觉得好像在色界最上面是四个无色界的天。按照《俱舍论》的观点不能这样理解。“无色界则无处所”，它没有处所。在人间、欲界、色界都可以修无色定，无论在什么地方修持无色定，如果没有退失，在什么地方死，就会在这个地方转生无色界。因为它不像西方极乐世界、东方琉璃世界，或者色界天一样，有一个真正的处所。在什么地方死，就在这个地方入定，转生无色界，所以它是没有处所的。有部的观点不承认无色界在色界上面，虽然境界在色界之上，但是地域不在色界上面。

“由转生而分四种”，依据修持四无色定的程度不同，转生无色界后可以分为四种，第一个叫空无边处。修持空无边处主要是厌离色界，一般是特别厌离色法。虽然到了色界，对于妙欲的执著已经远远超胜欲界，但他还是觉得有色的东西是一种麻烦，总是要耽著它。因为觉得色法不好，他开始厌离色法，干脆修持什么都没有的空无边，空就是无边无际的。无色定的空不是佛法的空，这种空是想一切都是空的，什么都没有，通过修某种定最后达到无边无际的状态叫做空无边，通过加行修持空无边的定，安立了空无边处。死后可以转生到无色界的空无边处的状态中去。

第二个叫识无边处，有些人觉得修空无边也很麻烦，必定通过一个空是无边的所缘，厌离了空无边，开始修心识无边无际、周遍一切的识无边，安住在这样的定中修持识无边处。如果在这种状态中死去，就会转生到识无边处。这也不是佛法中唯识的观点，我们一定要搞清楚，二者之间的差别非常大。空无边不是佛法中的空性，识无边也不是佛法中的唯识，绝对不是一样的，两者之间内部的思想、安立的方法，简直是千差万别，没有一点相似的地方。

第三个是无所有处，对于识无边也厌烦了，觉得还是有一个心识的所缘，就开始修无所有处，无所有处连空也没有了。首先是色没有了，然后空没有了、识也没有了，最后修无所有就是什么都没有了。如果在这个状态中死去，就会转生无所有处。

这些不是佛法中的不共观点，有些人如果没有学习过佛法，很容易混淆，把这些当做佛法中的一个殊胜修法。虽然里面也有修空无边、识无边、无所有，但是这些和佛法中的观点肯定是不同的。

第四个是非想非非想处，修持非想非非想叫做有顶。不是超过佛法，而是三有中最高处的定。无所有处以下都属于有想，欲界或者色界的想，空无边、识无边、无所有都是属于有想，到了有顶就是非想，想非常细微，前面无所有处的想已经很细了，连这都没有了，所以叫非想。那是不是完全没有想呢？非非想，不是完全没有，还有一点很微细的意识存在。

非想非非想，第一个非想是没有前面无所有处、识无边处这些想；非非想也不是完全没有想，还是有的，他们必定没有证悟空性，也不敢完全安住在没有想的状态中。必须在第四禅才修持无想定，身体还存在，到了这个地方，入不了灭尽定，也修不了无想定。有一种执著在里面，害怕断灭，还是有微细的想，这个心叫微微心，就是很微细的心识。前面讲引发无漏定时说过，为什么有顶的定不能作为所依？它的心太微弱了，力量不够，产生不了无漏道。非想非非想是无色界中的第四处。

既然无色界没有身体，心识依靠什么而住呢？“彼处同分与命根，即心相处之所依”。因为欲界、色界还有身体，可以作为心相续的所依处，但是无色界没有身体，心相续以什么作为所依处呢？这里讲的是同分，就是我们前面讲的同类。无色界不是在身体上作为所依的，而是通过同分的不相应行和命根的不相应行作为所依。前面讲不相应行时，也讲过同类的不相应行和命根的不相应行，此处无色界的心相续就是以同分和命根作为它的所依。

今天的课就讲到这个地方。

《俱舍论》第30课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习《俱舍论》。现在学习的是第三品分别世间。世间分了一种，第一种叫做有情世间，第二种叫做器世间。三界六道中的有情称之为有情世间；有情安住的所依，山河大地或者不同的刹土等属于器世间。

既然我们是有情，必须要了解有情世间种种的内容；既然安住在器世间，对于所安住的对境也要了解，这样对我们产生出离心也有很大的帮助。因为这里不单单是给我们介绍这是有情世间、那是器世间，如果通过修心的窍诀摄持，就会知道我们的心识转生在里面，无论转生在哪一道当中，都是受到业惑控制的。器世间当中，有些有情转生的地方稍微悦意一点。比如天界、人道等环境或者经济比较好的地方；有些是比较差的，比如地狱等处，无论如何转生在这些地方都是属于轮回所摄。

第三品到第五品讲到了有情的痛苦，还有痛苦的因果及缘。第六品以后讲到分别贤圣、智慧、定，这些是出世间无漏法的因果和缘。我们对于有情世间、器世间了解清楚之后，再通过其他的窍诀摄持也会成为厌离轮回的因。我们漂流在有情界、器世界中，总而言之就是是业惑导致的心识不断漂流而已。

如果没有学习对于整个有情世间和器世间的看法会比较有局限性。比如我们经常性地生活在一个房间里，对于外面的整个大局，或者宏观方面根本不了解。处于狭隘的环境会对我们的见解、思想产生影响，同样的道理在修学佛法的过程中，如果没有对整个有情世间、器世间的情况有所了解，就会局限在当前的人生中，所看到的只是人间的部分，最多有时候在我们身边可以看到一些旁生，根本不了解其他的道。如果我们长期局限在其中，思想就会受到影响，不学习佛法的人和学习佛法的人思想完全不一样，这是由于两者所受的教育有很大差别。作为佛弟子来讲，一方面我们要把自己现在所做的一切尽量做好，另一方面就是尽量要学习大经大论来开拓我们的智慧，如果智慧变得比较深广，对于整个情器世界的很多问题就会看得比较清楚，这样对于六道是不是值得我们留恋，或者应不应该出离的问题就会变得逐渐清晰了。

丙二、五趣之分类：

欲界、色界、无色界是从三界的角度来分的，还有一种分法是从五趣的角度。

彼中地狱等五趣，经中宣说各名称，
非烦恼性非有记，所谓众生非中有。

“彼中地狱等五趣，经中宣说各名称”，佛经中对于所谓五趣的名称都进行了宣说，比如地狱趣、恶鬼趣、旁生趣三恶趣再加上天趣和人趣两善趣共是五趣。《正法念住经》《宣说三有经》等经典中对于五趣各自的名称、表达的意义、有情安住的状态等讲得非常清楚。不管是五趣轮回，还是六趣轮回，各自的名称、自性，具有什么痛苦，为什么要出离等方面都讲得非常清楚。

“非烦恼性非有记”，所谓的五趣是非烦恼性，也是非有记的。首先不是烦恼的本性，因为圣者是彻底断除了烦恼、正在断烦恼，或者断除了一部分烦恼的人，所以六道五趣本身是烦恼性的，里面不能包括圣者。按照小乘的观点，五趣中见道、修道的圣者，还有无学道的阿罗汉，乃至佛陀，他们的身体有时也包括在五趣中。比如有些是以人间的身份证悟阿罗汉，或者成佛，有些是以色界、无色界天人的身份得到了圣者果位。如果五趣本身是烦恼性的，就不能包括圣者了，所以五趣的本体不是烦恼性的。

那是不是有记呢？有记包括有漏的善法，还有恶业。烦恼性中包括有覆无记的烦恼，还有恶业。五趣是不是有记法？前面说了它不是烦恼性，也不可能是恶业。如果是恶业，圣者就不可能包括在里面了。那是不是有记的善法呢？如果五趣的本体是善法的自性里面就不包括断善根的众生。因为众生中有些是断了善根的，如果产生了很强的邪见，内心无法生起善根，或者产生强烈邪见的缘故，也会摧毁以前的善根，所以断种性或者断绝善根的情内心没办法引发善心，也不会产生善根。如果五趣是善法的自性，里面就不包括断除善根的众生。

非烦恼性非有记的意思就是整个五趣是一种无覆无记，它是异熟生，通过前世有漏的善恶引发了投生之处——地狱趣乃至天趣等。它是以前异熟产生的缘故，可以安立为无覆无记法。这样既避免了烦恼性

或者有记善恶业引发的过失，也安立了五趣就是以前善恶的异熟引发的一种果。

当脑海中浮现出地狱饿鬼旁生时，我们经常把他们各自业惑的状态和所处的道混在一起，想当然地认为六道就是染污烦恼性。有些地方也说六道是染污性的自性，毕竟没有出三界。其实我们是混杂了业惑的概念在里面，而不是纯粹地按照经论中比较严格的划分方式进行安立的，有时跟随着一般的想法或者混杂了其他的观念，我们认为六道就是烦恼性的。

按照《俱舍论》此处分析方法的确如此，如果它是属于烦恼性的不能包括圣者。因为有些是以人的身份获得了见道、修道、无学道，有些是通过天人的身份获得的，当然通过恶趣身份获得的就很少了，大乘中有些是这样讲的，在小乘当中通过恶趣身份获得圣果的非常罕见，因此五趣或者六趣是非烦恼性非有记。

“所谓众生”所谓投生在五趣或者六趣的称之为众生，众生就是指有情、异生等等，有不同的安立。“情”是心识的意识，有情是具有心识的，具有心识的称之为众生；植物、石头等没有心识、不能觉知、没有了别功能的称之为无情，我们自己、地狱、恶鬼、旁生等等都是具有心识的。

“非中有”，中有包不包括五趣或者六趣当中呢？不包括中有。为什么这样安立的呢？如果不包括在五道中，中有就成了一种三品物质一样，那么它是不是有情呢？中有也是有情，但不在五道中，这有点奇怪。中有是不是圣者呢？也不是圣者，不是完全超越三界，不包括五道中的自性。中有就是正在趣向五道或者六道的身份。如果投生在旁生道，或者人道、天道等中，已经确定了投生在某一一道，这个有情就可以包括在人道、天道等中。中有是正在趣向于五趣或者六趣的特殊身份，本身不包括在六道或者五道中。

后面专门有一段讲中有，中有也分上半段和下半段。比如上一世是人，上半段的中有身也是显现人的身份，后一世要投生旁生，后半段的中阴身慢慢会转变成旁生的样子，有这样一种解释。

下面我们再讲一下五趣和六趣，平时讲得最多的是六道轮回，里面有个阿修罗道，阿修罗是梵文，翻译过来就是非天。阿修罗到底属于哪一道呢？五趣是不是把它漏掉了？这是开合不同而已。在《大圆满前行》《正法念住经》等经论中描绘过阿修罗的处所，有些是依于须弥山的山腰，有些住在是海底。阿修罗的福报也很大，男的嫉妒心强、心胸狭隘、相貌很丑陋；女的非常美丽、心性调柔，经常成为天人的妻子。

如果嫉妒心、好胜心比较强，同时也修过一些比较殊胜的善法，两种业混在一起就会转生到阿修罗道中去。虽然受用非常殊胜，但是嫉妒心强的缘故，基本上从未停止过争斗。不仅在阿修罗内部会为了地盘经常争斗，而且也和人天打仗，反正没有消停的时候。这是阿修罗的一种自性，六道中专门有阿修罗道，在平时我们比较熟悉的《前行》《广论》中，里面都对于阿修罗专门做了描述。

五道轮回里面没有单独算阿修罗，有两种观点，一种是把阿修罗直接算在天道当中，阿修罗的身体、受用等基本上可以和天人媲美，只是在天人中算是低层的，还有阿修罗女经常会成为帝释等天人的妻子。天人和阿修罗打仗，有时候因为阿修罗看到如意树上面什么都有，虽然树根在阿修罗境内，但是天人在受用果实，他们特别不舒服。按照现在的说法，属于典型的具有争议之处。阿修罗觉得树根在我们的地盘，果实却是你们在受用，一点都不分给我们，因此就去打仗。在有些壁画唐卡中，我们经常会看到如意树下面有些阿修罗用斧头、锯子破坏树，想把树锯倒，大家谁也不能享用果实了。因为天人的福报非常大，锯了之后又会重新长好。

有时候阿修罗发动战争是为了抢天人的甘露，如果天人没有击中要害、断头的话，只要用甘露一抹伤口马上痊愈了。阿修罗在打仗的时候吃亏一点，头断了肯定会死，而且打中了要害没有甘露也会死掉。有些战争也不纯粹都是阿修罗挑起，也有天人挑起的，因为天人看中了阿修罗女，想要去抢这些女人而发起战争，阿修罗奋起抵抗，所以就开始打仗了。以前我们学习《宝性论》时里面讲过这样的问题。以前我们觉得天人方方面面还是可以的，但是看到经论中记载着天人居然为了抢夺阿修罗女发动战争，天女已经这么漂亮了，还要去抢阿修罗女，一下子就对他们的信心大打折扣。

还有一种说法，在《正法念处经》中把划为五趣的情况分为两类。阿修罗并没有一个单独的道，靠近天人的那部分阿修罗就划在天道，住在海平面以下的这部分阿修罗就划在旁生道。这是佛经中有些讲六趣，有些讲五趣的原因。《俱舍论》中按照有些经典的观点安立了五道轮回，《宝性论》中也是这样讲的。

乙二（法之特点）分四：一、七识处；二、有情九处；三、四识处；四、观察七识处与四识处所摄之义。

我们首先看科判和颂词的意义，再来定义法的特点。“法”字主要是以有情心识的特点进行安立的。在三界或者五道中，比如七识处、有情九处都是讲心识的特点。既然现在我们在讲有情世界，那么有情世界的有情，或者识的法有什么特点呢？一些单独的特点我们需要了解。佛经中讲到七识处、心九处，还有四识处等等，对于心识不同的分类、特点做了一些介绍。学过以后我们阅读经典时，看到七识处、有情九处、四识处，就会知道是在讲这个意义。

丙一、七识处：

身不同与识不同，身不同与识一致，
相反以及身识同，无色界中初三处，

此等即是七识处，余者非有彼能毁。

“七识处”是什么呢？就是讲身不同、识不同；“身不同与识一致”；身一致识不同是“相反”的意思；“身识同”身体和心识是一样的，这是四种，再加上“无色界中初三处”，无色界不是有四处吗？把最后一个非想非非想去掉。“初三处”，就是空无边、识无边、无所有处，这是七识处。

三界每个趣中都可以划分，针对属于哪一界的哪一道，都是讲得非常清楚，“此等即是七识处”。“余者非有”，其他的不是七识处，为什么呢？“彼能毁”，因为其他的道能够摧毁心识的缘故，所以不是七识处。

如果单单看颂词不一定了解，下面我们解释一下七识处，其实内容也不复杂。

第一识处是身不同与识不同，不仅身体不同，心识和想法也是不同的。具体来讲包括哪些众生，属于什么情况呢？第一是欲界的人类身不同、识不同，人的身体都不一样，即便是双胞胎也只是相似而已。每一个人道众生的身体都不同，没有一模一样的。然后识不同，每个众生苦乐感受都不一样，没有一个相似的。

第二是欲天，即四大天王天到他化自在天的六欲天。欲天的身体不同，越往上身色越善妙。天人也有福报的大小，欲天天人的受用、身体都有不同的地方。因为天人的身体、苦乐的感受不同，所以诸欲天也是属于身体不同，心识不同的。

有些地方也包括梵天，梵天除了最初形成的阶段之外，天人的身体、心识都是不同的。老百姓、大臣、大梵天国王身体不一样，想法也不一样，苦乐也不一样，这是从第二识处开始，梵天刚开始形成时想法一致。除此之外梵天身体不同，想法也是不同的。这种情况主要是在欲界的人和欲天中。

第二识处是身不同与识一致，虽然身体不一样，但是心识一致。这是什么原因呢？初禅天刚刚形成时会出现身体不一样，想法一致的情况。大梵天身材高大、光明超胜，和梵辅天、梵众天的天人都是不一样的，梵辅天也要超胜梵众天。在初禅的三天中，他们的身体都不一样。身不同我们可以理解。

识一致怎么理解呢？这里有个特殊情况。器世界毁坏时最初大火从无间地狱开始烧，会把初禅天烧毁。第二次大水可以把二禅天淹没，然后风再把三禅天摧毁。四禅天不会被摧毁，会一直安住。三禅、二禅、一禅分别会被风、水、火毁掉。

形成的时候上面先形成。被风摧毁之后，首先形成三禅天，然后形成二禅天，最后形成一禅天。有情也是从上面开始有，当器世间摧毁时，下面的众生逐渐生到上面，如果是地狱的众生，业没有消尽的话，就会通过它的业力转到其他地狱中继续感受痛苦；如果是人道众生会在坏劫来临的时候，通过法性力自然获得一种禅定，本来禅定很难获得，这时普通人自然也能获得禅定，比如获得初禅一下子生到初禅中去，初禅的众生自然就获得一种禅定生到二禅当中。

器世间从无间地狱开始毁坏，无间地狱的有情早就转移了其他地方，从无间地狱开始慢慢地烧上来，烧到人间的时候，这里已经没有人了，通过各种方式转生到了上面。当火烧到一禅，一禅众生已经通过禅定转到二禅去。毁的时候从下面毁，形成的时候从上面开始形成。首先上面形成了，然后形成初禅天。

第一个转生到梵天的有情就是大梵天。他的福报比较特殊，也非常大，大梵天转生到梵天一看周围什么也没有，就是一些房子，只有他一个有情，他很孤单，觉得如果有其他众生转生到这里给我当侍卫或者人民该有多好啊！他正在这样想，有时二禅天有些有情的业尽了，要投生到其他地方；有时上面的有情看到大梵天，产生了悲心，觉得他孤苦伶仃的，本来他们的寿命穷尽了，也要转生他处，于是他们纷纷转生到了一禅天，有些转生到梵辅天，有些转生到梵众天。

大梵天想完之后，有情就慢慢出现了，他认为自己一起心一动念，这么多有情就来了。觉得这些众生是我造的，都是我的儿女。其他的众生虽然在二禅天时有神通，知道自己要转生到梵天去，但是按照有些经典的观点，一旦转生到梵众天、梵辅天，这些有情就不知道自己从哪里来的了，也觉得我是梵天生，因此出现了思想一致。大梵天认为这些的天人是我生的，其他梵众天、梵辅天的天人认为我们是大梵天生的，从这个角度安立为心识一致。

第三识处就是相反，和谁相反呢？和第二识处相反，把身不同识一致反过来就是身一致识不同。身体没什么差别，心识不一样，这种情况主要是二禅天的天人，他们身体没什么差别，都是一样的庄严，颜色形象都是光明的自性。

他们的心识不一样，体现在什么地方呢？对于舍受的追求不一样。因为二禅天本身属于有欢喜心的，禅定是一种欢喜的状态，有意乐受。二禅天正禅会安住在欢喜当中，时间长了之后，他会厌烦欢喜，不再想欢喜，就会追求一种舍受，所以注释当中讲对正行的意乐——喜产生厌烦时，他会去追求一个舍受。

怎么追求的呢？二禅天中有一个二禅的正禅，注释当中是未知定，我们一定要知道这里的未知定并不是初禅的未知定，相当于其他地方讲的近分定，就是即将获得二禅的正禅，但是还没获得，正在和现前二禅的烦恼斗争，就是近分定或者未知定，属于二禅的一个分支，即获得二禅根本定的前行。没有达到二禅的正禅，这个未知定属于舍受，当他安住殊胜正禅时间长了，厌烦了，不再喜欢比较冲动的欢喜时，就会

寻追一种舍受。二禅的近分定、未知定是舍受的，他安住在未知定当中，然后产生舍受。有时安住在未知定中时间长了，对舍受产生厌烦，他会重新进入正禅当中，又产生欢喜，因此有些二禅天人的身体是一样的，但是想法不一样。有些天人的想法是喜欢喜心、二禅的正禅，有些喜欢舍受未知定中的状态，就是这样反复调整。

第四识处是身识同，主要指三禅天的天人。所有三禅天的天人身体心识都是一致的，三禅主要是心乐受，这种心乐受不是欢喜，欢喜心是一种比较冲动的感觉，而心乐受是一种比较微细、沉静的心乐，安住在心乐中永远不会产生厌烦心。他没有因为欢喜心的一直欢喜就厌烦了，然后去追求舍受的情况，所以三禅永远安住在心乐受中，不会有想要调换一下心识的想法。以上把一禅二禅三禅，还有欲界的人天四种识处都讲完了。

“无色界中初三处”，剩下的三处是无色界中空无边处、识无所有处、无所有处，前面有四种，再加上后面的三处就是七识处。

三界七识处中包含了一部分有情，剩下的有情是什么呢？最后一句的“余者非有”，留下了什么？整个三界五趣中，不包括三恶道，也没有第四禅、无色界第四处非想非非想，这三个即是余者非有。它们不是识处，唐译当中把处字译成住，心识安住的地方叫做七识处或者七识住。这七种地方是心识可以安住的，余者心识不安住。反过来讲剩下的是非有，即他们的心识不安住在里面。

为什么呢？就是“彼能毁”的缘故。为什么能毁呢？因为三恶趣的痛苦非常猛烈，所以三恶趣是被痛苦所摧毁的。有顶没有痛苦，为什么不安立处呢？第四禅有一个叫无想定，无想定是无心识的，可以把心识摧毁掉，摧毁的意思就是不现前。无想定是一种物质、不相应行，可以把心心所灭掉，让它不现行。那第四禅是不是识住的地方呢？这不是整个第四禅，第四禅中有一个无想定，无想定现前把心识灭掉了，没有心心所了。既然没有心心所，就不能叫心识住的地方。因为第四禅有无想定摧毁心识的缘故，所以不能算进来。

因为有顶中有灭尽定，前面我们讲了，圣者依靠有顶最细微的心进入到灭尽定中，所以从这个角度来讲，圣者的灭尽定也能摧毁心心所，既然如此就不是识住的地方。真正的七识处是心识能够安住的地方，没有痛苦摧毁它，也没有其他的无想定、灭尽定去摧毁它，没有能够摧毁的因缘。这是佛经安立七识处数量和体性的原因。

丙二、有情九处：

有情九处也不复杂，我们了解了七识处，再加两个就可以了。

有顶无想天众生，经说有情之九处。

因于不欲之中住，是故其余非称处。

“有顶无想天众生，经说有情之九处”，有情九处或者有情九住是有顶和无想天的众生再加上前面的七识处，就是佛经中所讲到的有情九处。

为什么要加这两个，其他的怎么不加呢？“因于不欲之中住，是故其余非称处”。有情九处是想要安住这个地方，很欢喜从其他地方到这个地方，然后到了这里之后欢喜地安住，不想趣向于其他地方的缘故，称之为“处”。其他的地方是“不欲之中住”，不想在这个地方安住的缘故，就不能称之为处。

为什么此处把有顶和无想天单独拿出来？第四禅的众生没有安立，还有恶趣也没有安立，原因是没有人真正想趣向于恶趣，仅仅由于最初的愚蒙趣向了恶趣。《贤愚经》中讲过，有些众生转生恶趣，也有想要转生恶趣的意乐，否则是转生不了的。比如有些人即将去世的时候，身体特别的热，他说：“愿我转生到一个很寒冷的地方去。”并不是单单靠这个想法投生，他本身就有个堕恶趣的业，再加上在死前身体酷热难当、特别难受，产生了愿我转生到一个非常寒冷的地方的念头，这样就会转生到寒地狱。有些人死前特别冷，他说：“愿我转生到很热的地方去。”死后便转生到热地狱。刚开始的死心都是一种想要转生的心。

有些众生转生饿鬼的时候也有这样的想法，在人要死之前，他的亲人经常说：“你喜欢吃什么？我们给你买好吃的。”“吃不吃糖？”“吃不吃包子？”他觉得很烦，什么都不想吃，心想：“愿我转生到一个完全没有饮食，也听不到有人说饮食的地方。”他本身有饿鬼的业，再加上很强烈的心愿，死后就会转生饿鬼道。没有人劝你吃东西，也什么都吃不到，根本看不到水和饮食。

有些众生转生旁生，死前亲友在他耳边劝他念佛、让他看佛像，他因此产生很大的厌烦心，他说：“愿我转生到一个根本看不到佛像，听不到佛法的地方去。”死后通过这样的心转生到非常愚痴旁生道。

也有些人觉得宠物狗穿戴和吃住都这么好，比如熊猫的福报这么大，心想：愿我后世转生为这些动物，过好日子。虽然他可能是通过愚痴心而转生的，觉得这里很好，但是真正转生之后，他们是不是真正想安住在这个地方？也不一定。旁生中有特殊的情况，转生到饿鬼、地狱时，都不愿意安住在里面，这就是因于不欲之中住，因为他的心识不想安住在这个地方，想投生到其他地方去，所以三恶趣不算是识住。

第四禅的无想天属于有情九处，而第四禅本身不属于有情九处，因为心识不住的原因。并不是所有第

四禅的众生都不想住，有很多种情况。第四禅中有凡夫和圣者两种，有些转生到第四禅中的凡夫，有些属于圣者，这要分别讲。

因为第四禅的凡夫很想追求无想定，所以他想进入到更高的无想定中去，也不想安住在第四禅中，就是“不欲之中住”。为什么第四禅不是识住呢？这里有些辩论，在其他注释中讲，是不是所有第四禅的众生都向往无想定？这个不一定。因为有一部分众生觉得无想定比第四禅更好，不想住在第四禅，想住在无想定中去，所以第四禅不算是识住。

第四禅中的圣者分两类，一部分喜欢禅定，一部分喜欢智慧。如果是喜欢禅定的圣者不想住在第四禅，他知道无色界的禅定比第四禅还要微细。虽然是圣者，但是他内心比较欢喜禅定，比较了第四禅和空无边处、识无边处、无所有处，当然上面的禅定殊胜，因此不想住在第四禅，想要趣向于无色界中去。

如果是喜欢智慧的圣者，他也不想住在第四禅中，想进入到净居天中去。因为四禅前面三个是凡夫天，后面五个是净居天，是圣者安住的地方。那净居天的天人想不想安住呢？也不想安住在净居天，因为他想要涅槃，所以净居天本身也不是特别想要安住的地方。从这个角度来讲，要把第四禅去掉，它不属于有情九处，这个原因我们必须要了解。当然里面没有绝对的，只是一部分的情况，否则前面我们讲过无想天是外道定，那是不是所有的第四禅天都非常向往外道定，都会产生外道的见取见、戒禁取见呢？这是不一定的。因为有一部分这样安立的缘故，所以第四禅不安立识处。

丙三、四识处：

“四识处”有四个识安住的地方，这也不复杂。

四处有漏之四蕴，自地独识未说处。

在五蕴当中，“有漏之四蕴”，此处不是平常我们安立的把色蕴去掉以后的受想行识。而是前面的四个蕴，不算最后一个识蕴。色受想行四蕴属于四识处，所谓的四识处是什么？有漏之四蕴，首先简别了无漏，它是属于有漏的。“独识未说处”讲四蕴的时候简别了识蕴，只有四个蕴，没有五个蕴。

第二句的“自地”，即它只是属于自地的有漏四蕴，如果跨地的就不算了。因为它是识要安住的地方，而无漏的境界还没有安住，所以根本不是识处，无漏的蕴是属于未来的，还没有产生。因为还有他地的四蕴现在也没有安住，所以不能算。为什么五蕴中只算前面的色受想行，不算最后一个识呢？因为它是识处。科判四识处的“处”是识安住的地方。识本身不能安住，对不对？现在只不过识蕴当中是能住，心识安住在什么地方？里面分了一个能住和所住，或者住处和能住者。

既然识处是识安住的地方，那么色法呢？色法是识安住的地方。识也可以安住于受、想、行。第五个识蕴能不能安立为识住呢？不能。因为它是能住，作为能住就不能作为所住了，所以只能住在其他地方。前四蕴作为识住的地方，第五个识蕴是能住者，只要把能住和所住分清楚就可以了。

识蕴自己是能住就不能是所住，住在其他四蕴上可以，它不能作为识住，所谓的四识处要把识蕴去掉，其他的四蕴可以作为识住。

丙四、观察七识处与四识处所摄之义：

下面再把七识处与四识处交叉的意义做一个分别。

如若归纳有四类。

归纳的话有四种情况，前面七识处已经学完了，就是把三恶趣、第四禅、有顶去掉。四识处是属于有漏自地的色受想行，把识蕴去掉。如果了解了单独的意义，我们再来对比会比较清楚。七识处和四识处归纳起来有四种。

第一种是七识处所摄，不被四识处所摄。这是什么情况呢？属于七识处，但不是四识处。七识处中不是四识处的就是七识处中的识蕴。因为四识处中把识蕴去掉了，所以它是七识处不是四识处。比如前面的人道、欲界天，还有初禅天、二禅天、三禅天，再加上后面的空无边、识无边，还有无所有处，七识处中把识蕴都去掉了，本身里面都有识蕴的。

首先我们算七识处，人道、天道，乃至于一禅、二禅、三禅都是属于七识处，但不是四识处所摄，四识处没有识蕴的，把里面的识蕴取出来就可以了，识蕴是七识处所摄，不是四识处所摄的。四蕴是色受想行，无色界中把色蕴也要去掉。我们把七识处是哪些划出来之后，再看里面包含五蕴或者四蕴，无色界就是四蕴，色界以下就是五蕴，这些属于七识处。不是四识处的就把七识处中五蕴或者四蕴去掉一个识蕴，是七识处不是四识处的情况就这样理解，这不是很难懂。

第二个是四识处所摄，但不是七识处所摄的情况。四识处有色受想行，但是它没有七识处所摄的，这是什么情况呢？注释中讲了，“诸如四识处中的第四禅者、有顶以及恶趣的有漏蕴”。有漏蕴属于四识处，但是不是七识处，把不是属于七识处中的第四禅、有顶、恶趣取出来。它们不属于七识处，但是属于四识处。把其他色受想行放进去，再把不是七识处的第四禅、有顶、恶趣的有漏蕴去掉，剩下的都是四识处所摄。

第三个既不是七识处所摄，也不是四识处所摄的。这是什么情况呢？不是七识处很好理解，第四禅、

有顶、恶趣不属于七识处，把这些都拿出来。也不是四识处的是什么呢？识蕴不是四识处，把识蕴拿出来，把第四禅、有顶、恶趣的识蕴都取出来就可以安立。

第四个既是七识处所摄又是四识处所摄的法。首先是把整个七识处包进来，即减掉识蕴之外的其他有漏四蕴都可以安立，因为它是七识处所摄，七识处的人道、欲天等等都可以安立。又是四识处的属于它们的色受想行，既是七识处又是四识处就可以安立了。

归纳有四类就是七识处和四识处交叉安立的情况，有些是共同的，有些是不同的。
今天我们就学习到这里。

《俱舍论》第31课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

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

乙三（广说自性）分三：一、识入之理；二、识住之理；三、识去之理。

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

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

丙一（识入之理）分二：一、所入之处；二、入者中有。

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

丁一、所入之处：

有情具卵等四生，人与旁生具四种，
一切地狱与天界，中有唯一化生，
饿鬼亦有胎生二。

这里所安立的“所入之处”，一方面来讲是三界五趣。真正入的方式，或者怎么产生的方式，就是佛经中讲过的胎卵湿化四生，所入之处主要是从这四个方面进行安立的，所入是人道、地狱、天界等处。

此处宣讲了怎样生和几种生的方式。所入之处讲四生的时候，附带讲到了中有，真正来讲中有是第二个科判中讲的入者，并不是所入之处的科判当中所摄的，这方面我们要了解。安立所入时，在三界五趣中安立了几种生的方式，其中提到了中有，中有是化生的。

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

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

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

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

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

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

第四个是化生，不需要潮湿等等，因缘具足之后，在这个地方就突然显现了。

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

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

以上佛经中讲到胎卵湿化四种生的方式。下面分析五趣有情分别具有什么样的生呢？

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

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

现在人道中湿生的也不多，但是在历史上也有湿生。比如我们比较熟悉的顶生王，也就是我乳转轮王。我乳转轮王是顶生，他的父亲头上长了一个包，裂开之后，里面出来一个小孩子，因此叫做顶生王。还有一些国王的腿上长了一个大包，裂开后出现了小孩子，这就是湿生。佛陀时代的芒果女是在芒果树中产生的，虽然并不是严格意义上的湿生，但她是依靠某种温暖潮湿的自性而产生的。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

戊一、本体：

死有中有间蕴生，未至应至之境故。

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

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

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

“未至应至之境故”，“未至”就是还没到达应该到达的境。应该到达的境是什么？他是一个有情，不管怎么样，肯定会投生、流转，而流转的地方就是五趣，即前面第一个科判所讲的所入之处，必定要选择这五种，没有其他的选项，既没有修持净土的资粮，也没有修持过摧毁投生的善业。如果他前世具有轮回的因，后世必定要入轮回，入轮回就只有五种道。这也不是按照自己的喜好去选择的，主要是按照自己的业。死后到底投生哪一道，关键在于你今生当中修了什么业是最重的，重业会首先成熟。

了解了这些问题之后，反过来再看自己现在的情况，其实和我们有很大的关系。作为一个修行人，如果平常修持的都是真正以出离心，或者菩提心摄受的，修持很多清净的戒律、念诵很多咒语，闻思、发心，做了很多的善业资粮，最后把这些资粮回向自己往生极乐世界，或者解脱成佛。在今生当中做了很多善业，临死时善业就会变成重业，重业会首先成熟，比如我们往生极乐世界的业很重，成熟之后，就会往生极乐世界，然后其他的罪业会在极乐世界中逐渐通过其他方式消除。如果我们在现世修持空性、大圆满等教法，即生已经具备了解脱因缘，也许今生我们就获得解脱了，或者在中阴成办解脱果，修密法中阴成就的人也有非常多。

我们后世转生在什么地方，关键是今生做了什么业，虽然自己想要转生到一个安乐的地方，如果让我们挑，绝对不可能挑饿鬼，也不可能挑地狱，可能愿意去天界。虽然想去天界，但是这没办法报名，即便很想去，业也决定你根本去不了，造了很重的业就会很悲惨地堕到恶趣中。

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

我们了知中有的本体，就是死有和生有中间一个过渡的五蕴。前面讲中有唯一化生，他是化生的，所以他也不是一种所趣入之处，不是六趣，而是未至应至之境故，是中间一个过渡，能够趣入对境的状态。

戊二（能立）分二：一、理证；二、教证。

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

己一、理证：

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

中有并非后世，如谷相续同法故。

影像本体不成立，及不同故非比喻，

若一无有二共存，非相续因二法生。

这里有两组辩论。“中有并非后世”，所谓的中有即前世的一期生命终结之后，在后一期的生命还

没有形成之前，中间有一个过渡阶段叫做中有。中有不是前世，也并非后世，就是中间相续的过渡。

大众部承许说：中阴不存在。不存在的理由是什么呢？“生有被死有稍稍中断便出生”。我们前一期的生命死了之后叫死有，后来重新结生叫生有，只不过死有和生有中间是稍稍中断的，什么都不存在。过了七天，或者几天之后，突然就接上来了。他们说，中间不需要中有，虽然众生还要继续流转轮回，这一点毫无疑问，但是前期的死有出现几天之后，他重新要结生，转生到另一期的生命当中去，这是生有。死有和生有之间可以有一个间隔，什么都不存在的情况。到了生有之后又突然出现了，因此他们觉得不应该有中有。

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

中有到生有之间也有一个过渡，就像种子到苗芽、果实之间不可能有间断之后再突然出现的情况一样，“同法故”，这个比喻和法是相同的。“同法”是用这个比喻来证明我们所讲的道理，“法”的意思就是讲种子的相续和中有存在的道理是一样的。

种子和稻芽之间是前前灭了后后生，众生相续不断的流转也是首先有本有，然后有死有，死有过了之后有中有，中有完了之后有生有，生有完了之后还是本有，一定是相续不断的，就像种子和苗芽之间的相续中断以后没办法长成庄稼。同样的道理，死有和生有之间也需要有一个中有的过渡，这是相续的。虽然很微细，但必定是存在的。如谷相续同法故，世亲菩萨用了一个稻谷相续的比喻来说明中有一是存在的。

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

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

什么间断呢？因为我们的脸并没有真正进入到镜子里去。脸和镜子中间有一个空隙，虽然我们外在脸的相续进入到镜子里，这是一个相续，但是我们的脸和镜子之间有间隔。他们说虽然是相续，但是中间也可以有间断。一般来讲，其他的经部等宗派都不承认这个观点。大众部承许镜子里面的影像是实有的，是我们外在的面容进入到镜子里去了，它是一个相续的自性，就像一个人走到镜子里去一样。

很多大乘的修行者可能觉得这个观点难以理解，大众部本身就是这样安立的，他们觉得外在的面容是镜子里面容的一个相续因，我们的面容进入到镜子里面去，虽然是一个相续，但是中间有间断，面容和镜子中间有空隙。死有和生有之间是一个相续，即我们认为的中有阶段，他们说没有这个阶段，虽然稍稍中断，但还可以接下去。

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

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

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

首先我们说影像的本体是不成立的，按照佛教的观点，死有和生有二者之间都有一个本体存在的，尤其是在有部或者小乘中，死有、生有的本体也是存在的。对方以外面的容貌代表死有，镜子里的影像代表生有，以此安立中间不需要中有的。大众部的比喻中，外面的容貌、镜中的影像都是实有的。我们说，如果要以这个比喻来成立你的观点，首先必须要成立镜中的影像实有。因为我们要讲的法是死有和生有，具有一定实有的本体，所以你们镜中的影像到底是不是真实存在的？首先安立这一点。

不管怎么安立，都找不到镜中的影像真实存在的根据。世亲菩萨的自释、大恩上师的讲记中也是使用了四种根据来成立镜中的影像是假立的。通过远近等很多的方式安立镜中的影像其实是一种虚幻的显现而已，没有真实性，所以影像的本体是不成立的。

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

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

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

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

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

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

色法和色法之间有一种阻碍，虽然你们说镜子和镜子之间的影像都是实有的，但是我们说这里有问题。为什么呢？比如八微组成的镜面，如果这个镜子存在，镜子本身的微尘已经占据了镜子的位置，它的位置被占满之后，你说还有一个实有的影像进入到镜子里去，这是无法安立的。

因为一个位置上没办法同时存在两个色法的自性，所以这个空间已经被镜子的微尘占满了，后面实有影像的微尘怎么进入到镜子中去，怎样和镜子的微尘同时处在一个位置上呢？这是不可能的事情，这也是在驳斥影像的本体不成立。如果真正的影像如同一个人一样，就像我们外在的脸，也是具有滞碍性的微尘组成，我们的脸要进入到镜子里面去，怎么进的去？从外在的法来看，一个位置上只能有一个色法，不可能有两个，乃至多个色法存在，色法的本身是互相滞碍的。镜子的色法已经把空间占满了，实有的影像怎么进入到镜子里去？这是一个矛盾地方。若一无有二共存，因为一个色法的位置上没办法同时存在两个色法，就像镜子和影像的八微没办法在一个位置上共存，所以这是不可能存在的。

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

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

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

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

己二、教证：

佛在经典当中，也是说存在中有的。

佛亲说故有寻香，说五众生经亦成。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

第五个上流般涅槃，比如生到了一禅还不行，他必须要生到二禅、三禅，上流就是逐渐往上走，最后经过二禅、三禅、四禅，四无色界中的空无边、识无边、无所有、有顶慢慢才获得涅槃。

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

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

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

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

烧柴火也是这样，柴一炸的时候，火星跳出来，有些跳的很远，有些跳到中间，有些跳出来就灭掉了。

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

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

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

戊三、身相：

此一引业相同故，如当本有之身形，
本有即是死有前，居生有之刹那后。

中有的形状是什么？大恩上师在讲记中讲了，小乘和大乘、密乘教法中讲的中有情况不是完全一致。

昨天我们在讲中有形象的时候说，上半段是今生的形象，后半段是后世的形象，这是在有些密法的闻解脱中讲的。《俱舍论》中讲，看你后世要投生哪一道中，中有形象就是这一种情况。为什么呢？“此一引业相同”，谁和谁的引业是相同的？就是引发你趣向后世和中有的引业是一个的缘故，中有的形象是你的本有，和后世你要转生的形象一模一样。

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

还有一个满业，你转生到天界之后，比如三十三天天人的福报也不一样，有些人福报势力都很大。有些生在三十三天的天人也很穷，虽然比我们富裕得多，但是比很多天人要穷。有些注释当中讲，其他天人好几架马车、很多的乐器、成群的天女围绕，他就一辆马车、一个乐器、一个天女，显得很可怜。

有时候福报很大的天人发怒了，福报小的天人自然而然就从自己的宫殿中出去了，一点自在都没有，所以天人也有福报大小的差别。这样看生到天界还是不可靠，里面也有争斗，不是那么圆满。如果对于天界越来越了解，就会觉得只有解脱才最可靠。

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

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

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

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

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

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

注释中也讲了一些其他关于中有的情况，我们在注释的基础上稍微介绍一下。

中阴身颜色是怎样的呢？地狱的中阴身就像烧焦的木头一样非常的丑陋，是一种很干的自性；旁生的

中阴身就像烟雾一样；饿鬼的中阴身像水一样；欲界天和人类的中阴身是金色的；色界的中阴身是白色的；无色界没有中阴身。因为无色界没有一个趣向之处，前面我们说过无色界没有固定的住所，没有真实投生的地方，业形成后，在哪个地方死，哪个地方就是你的无色界。因为没有五蕴具足的自性，所以无色界没有中阴，其他都有中有。

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

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

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

《俱舍论》第 32 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续一起学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

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

戊四、法之差别：

同类具天眼者见，具有业之神变力，
诸根具足具无碍，不可退转即寻香。

法之差别讲到了中有的一些特点。第一个特点是“同类具天眼者见”，谁能见到中有身呢？第一是同类，第二是具有天眼者，这些有情可以见到中有，一般的人见不到；第二个特点是“具有业之神变力”，即具有业的神变。神变有很多种，中有具有以业而形成的神变力；第三个特点是“诸根具足”。虽然死之前是残疾人，比如眼等根不具足，中有的状态中五根或六根、男根或女根一切根全部具有；第四个特点是“具无碍”。前面的神变力是他可以在天空中飞行，这里的具无碍是可以穿墙过壁等等具有无碍的穿透力。

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

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

第一，中有是存在的，那么谁能见到呢？同类具天眼者。第一个是中有和中有之间相互可见，是不是所有的中有都可以见呢？在注释中讲得很清楚，不是所有的中阴身都可以见。因为中阴有很多种，后世要分别转生五趣，所以中有的身形大概有五类。五类的中有身是不是互相都可以见呢？这是不行的。

此处的前提都是中有。有很多中有后世要转成人，中有的身形就是人的身形，这种中有互相可以见，即人的中有身可以见到人的中有身；如果后世转生旁生，旁生的中有身可以见到旁生的中有身，其他的中有身就看不见了。好像在这一维空间中我们只能见到人和一部分的旁生，虽然还有很多的非人、中有身、饿鬼等等，但是我们见不到的。就像这样，虽然同样是中有，但是人的中有可以见人的中有，旁生的中有见旁生的中有，天人的中有见天人的中有，其他的见不到。这是同类见的意义。

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

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

第二个能见到中有的“具天眼者”。天眼分成两类，第一种是具生报得的天眼。比如前世造了一些特殊的善业，今生他就具有超胜一般人眼根的天眼，这种天眼是以前果报成熟，叫做具生或者报得的天眼。

眼。第二种天眼是通过修行获得的，比如通过修持禅定之后引发的天眼通。这种神通很稳定，能力也比较超胜。

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

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

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

第二，具有业之神变力。一些有情在世的时候，虽然连走路都走不动，或者死之前躺在床上很长时间，但是一旦死了显现了中有身之后，通过业力产生了一种神变力，有了快速在虚空中飞行的力量。

还有一种说法，因为我们现在的身体是血肉之躯，非常沉重，所以不能在空中飞行，也不能走很快，但是中有身是比较清净、细微的五蕴身，没有粗大的血肉、骨头。从这个角度来说，它可以行的很快，从另外一个角度，也变成了一种痛苦。现在我们的身体虽然很沉重，但是心识安住在身体当中，修禅定、闻思的心识比较稳定，中有的身体虽然可以飞得特别快速，但是它没有粗重的身体的缘故，心特别的慌。有些教言当中讲了，基本上中阴身在一个地方停一两分钟的情况是没有的，总是马上就走了，心识一点都不稳定。这个地方在超度，中有身跑到很远的地方去了，有时有神通大德会停下来做一些钩招，把中阴身牵引到这个地方来，再给它说法，然后超度它，这样做利益的也有。

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

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

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

也有一些特殊的情况，注释当中讲有些转轮王找不到投胎的因缘，因为过了这个时间之后，八万劫中没有转轮王出世了，他一直在中阴中等到转轮王可以出现在世间的时候他才投胎，这是非常特殊的情况。一般来讲四十九天之内就会投生，有些是好几年投生，也有很长时间投生的特殊情况。

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

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

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

是佛的加持。因为是佛成佛的地方，所以没办法穿过去。

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

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

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

按照现在我们的标准来看，如果你能够修持菩提心、空性或者金刚萨埵，很多罪业是完全可以清净的，在小乘中忏悔之后没有清净的罪业有很多。我们看《百业经》中的很多公案，虽然忏悔了没有堕地狱，但还是在五百世连续转旁生，旁生也是三恶趣之一，只不过没有堕地狱而已。在大乘中这些业可以通过金刚萨埵、空性等方式清净，小乘中没有所依对治、现行对治等对治力，力量就弱。在很多经典中讲到了忏悔还是堕落的情况，我们会点疑惑，其实这主要是小乘教法的对治和大乘所讲的对治力量不同，再加上修行者根基也不一样，有些能够接受密乘，有些能够接受空性。因为有了不共能力的缘故，小乘很多不能忏悔的罪业在大乘中也可以忏悔。同样此处所说的不可退转主要是从小乘自宗的观点而言，从大乘密乘的观点来讲这是不确定的。

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

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

戊五、入生之理：

这是怎样投生的情况。

生起颠倒之心故，欲行淫往所去境，

湿生化生欲香处，地狱中阴头朝下。

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

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

“欲行淫往所去境”，他在颠倒的境中想要行淫的缘故就趣向于所去的境中。因为产生贪心或者嗔心的缘故中有就灭了，这时就入胎了。中阴身终结了，入胎的一刹那叫做生有，然后这一刹那结束就到了本有。这是胎生和卵生入胎的情况。

注释中讲到了入胎之后，中阴身灭了，如果转生男身，就在母亲的右侧面朝母亲的背部蹲坐着；如果

转生女身，就在母胎的左侧朝前面而生。对父亲产生贪欲和对母亲产生贪欲是不一样的。如果是女孩子对父亲产生贪欲，对母亲产生嗔恨心；如果是男孩对母亲产生贪爱，对父亲产生嗔恨心。都是由这种情况而产生的。

湿生的入胎方式是什么呢？湿生主要是寻香。在它颠倒境界当中，通过自己的缘分在某个地方当中显现一个善妙的香，或者恶香，不管的香或不善香，还是清净或不清净生处的香，它希求香，然后就在这里结生了。昨天我们也讲过湿生的情况，有时有卵，有时没有卵。于潮湿的环境，由香的处，它生起希求的缘故在此投生。

“湿生化生欲香处”，湿生是欲香，化生是欲处。“处”字怎么理解？处是生处的意思，就是结生之处。化生有天界的化生，还有地狱的化生。前面讲到饿鬼有胎生，也有化生的情况。如果要转生天人，会看到很多天子天女一起娱乐的境，然后产生一个希望心，前往就变成了天子或者天女。

转生地狱也是希求这个处而投生的，昨天我们讲过这个情况。有情的身体非常寒冷，看到一个地方，火烧的这么大，肯定很暖和，开始前往这个地方，就转生到热地狱当中去了；有情的身体特别燥热，想找一个清净的地方，看到寒地狱，觉得这个地方冰天雪地的，肯定很凉快，它很向往这个地方，就转生到寒地狱中去。就像颂词当中讲的，对欲处非常希求，于所转生之处产生欲望。当然如果早就知道这是受苦的地方，它肯定是不会去的，但是在转生之前，心是颠倒的，它觉得这个地方很好，非常想去，就转生到地狱中，转生后就难以出来了。

“地狱中阴头朝下”，如果要转生地狱，头是朝下的。有些注释当中讲，比如夏天游泳时跳水，不是跳炸弹，而是扎猛子，都是头朝下。转生地狱中阴是往下降；如果转生天界，它的头向上，就是往上走的意思。有些地方讲，像坐在地上要站起来一样，转生天界头是往上的；如果要转生人道、饿鬼、旁生，就像现在我们的面孔一样，不是往上，也不是往下，就是横行而去。

这主要是以人为例，人死之后要堕地狱，就像站在这个位置往下跳一样，是头朝下的；如果人死后要生天，就心站起来往上跳一样，头是朝上的；如果人死了再变成人，或者变成旁生、饿鬼，没有朝上或者朝下，就是横行的，就同我们现在脸的朝向一样。如果地狱死了之后，再转生地狱，也不用朝下；如果天界死后转生天界，在同一层天也是没有朝上的情况。这方面具体的差别大概就是这几种情况。

**一者明知而入胎，他者亦有知住胎，
亦有知生余均迷，卵生亦有恒不知。**

入胎、住胎、出胎都和入生都有一定的关系。大多数人入胎时已经昏迷了，如果对母亲产生贪心，或者对父亲产生嗔心，一生心的时候他就入胎，产生昏迷的状态。那么是不是所有的人都是颠倒、昏迷的？这是不确定的。

“一者明知而入胎”，有一类人很清楚自己已经入胎了，就像前面所讲的，有些修行有素的人可以观“吽”字、“德”字，安住在清净观中入胎，这是世间中也有明知而入胎的。

“他者亦有知住胎”，第二者比第一者还要厉害。入胎的时候他很清楚，住胎的时候，他也知道在胎中安住。他没有昏迷，也没有迷昧，是非常清楚的。

第三者是“亦有知生”，“知生”的意思是出胎。就是出生的时候，他也很清楚。有一类人入胎、住胎、出胎都很清楚。

“余均迷”，除了这三类人之外，其他的有情入胎、住胎、出胎都是迷惑的。因为入胎、住胎都是昏迷的，不是很清楚，然后出胎的时候也是不了解的，所以说余均迷。

“卵生亦有恒不知”，这个颂词有两种解释，一种解释是所有的卵生都是不知道的，还有一种解释就是第二世要变成缘觉的最后有者，有些也是卵生的。如果是卵生，入胎住胎都不知道。一般来讲缘觉在入胎、住胎的时候是知道的，只有出胎不知道。如果是卵生的独觉亦有恒不知的，入胎、住胎都不知道。卵生亦有恒不知有两种解释方式，第一种是所谓的卵生，第二种是卵生的独觉，他们在入胎、住胎是清楚的。因为有一种卵生的独觉，入胎、住胎都不了解，不是卵生的独觉入胎、住胎都知道，注释中说二者之间不矛盾。此处讲到四类的情况，有些是入胎知，有些是住胎知，有些是三个位中都了解的，有些是完全不知道的。

下面分别分析一下，谁是入胎、住胎或者三位中清楚的？

**了知入胎前三种，轮王缘觉与佛陀，
福或智慧或福慧，广大之故次第知。**

三种了知分别是指转轮王、缘觉和佛陀。第一种情况是转轮王，因为转轮王福报很大，所以入胎的时候很清楚。虽然在入胎的时候很清醒，但是住胎的时候他就迷惑了；第二种情况是缘觉，入胎、住胎的时候都知道，在出胎的时候不知道；第三种情况是佛陀，入胎、住胎、出胎都知道。我们此处讲的所谓的缘觉和佛陀是指最后有的情况，不是说已经成就了，按照小乘的观点成就缘觉之后就是最后有了。这一世的生命终结之后，他还会不会再入胎？绝对不可能投胎了。因为缘觉已经成就阿罗汉果位了，整个三界的业

都消尽了，怎么可能说已经得到缘觉的果位了还会重新再入胎？声闻阿罗汉、缘觉阿罗汉都不可能再入胎，所以按照小乘的观点绝对不是指已经成就缘觉果位阿罗汉之后，再重新投生轮回。

得到阿罗汉之后是有余涅槃，这一期的生命结束之后他要入无余涅槃，胎生、化生等生绝对不会再有了。欲界、色界、无色界都不会生，这个地方的缘觉是指最后有的情况，这一世中要成就缘觉果位。他的身体入胎住胎都知道的，出胎不了解。因为他修持了很长时间缘觉的业，成就了决定业，不管怎么样这一世绝对要证悟阿罗汉，所以他在获得缘觉阿罗汉之前，这一世最后有的身份入胎和住胎情况是这样的。

佛陀也是一样的，当然了佛陀会不会再转生呢？佛陀会转生，这是毫无疑问的。有些注释中讲此处也是指菩萨，就是最后有的菩萨。这个地方不是说佛陀本身入胎，按照大乘的观点怎么讲都行，反正佛陀真正展开了无勤的广大任运自成利益众生的事业是从成佛的时候开始的。如果按照小乘的观点就不一定，就是说佛陀也会入无余涅槃。

比如释迦牟尼佛，悉达多太子就是最后有，此处讲到的佛陀，在入胎的时候知道自己入胎，住胎的时候也知道，在很多佛传中讲过，他在胎藏当中把母胎加持成无量殿，然后在胎藏当中为很多有情宣讲佛法，出胎的时候他也是正知而出胎，没有任何的迷惑，所以在出胎时说天上天下唯我独尊等等，做了很多的示现之后，他又显现为一般的人，重新学习等等。因为转生在轮回中引导其他的有情趣向于解脱，所以他不能完全显现任何时候都超胜一般凡夫人，他虽然有时候在出生之后显现一点点超胜之处，在走路之后就不显现了，开始要人抱着或者坐车，又开始显现走不动路的情况，慢慢学习计算等等。有些时候降生有很多瑞相，后来为了引导众生，他慢慢去学习，然后也要示现苦行、出家、修行等情况。我们要了解佛陀这样示现有很大的必要性。

这里没有讲菩萨，原因是小乘教义中的菩萨都是凡夫。我们说不是讲到了悉达多太子吗？怎么没讲一地到十地的菩萨呢？小乘没有一地到十地菩萨的概念。在小乘的教义中，三无数劫修道中都是凡夫，最后一世也是凡夫，在一座当中就成佛了。

圣者对于入胎、住胎、出胎的情况，为什么这样了解呢？“福或智慧或福慧广大之故”，福德、智慧或者福慧广大之故，“次第知”。第一个福德大，转轮王的福德特别大。没有大福德，也没办法成为转轮王。因为福德很大的缘故，正知而入胎，可以入胎了之。第二个智慧大，谁智慧大呢？缘觉的智慧很大。缘觉在一百劫当中积累资粮、修持智慧，智慧非常广大的缘故，他入胎、住胎都了知。

在注释当中有一个“精通六事因”。“六事因”是什么呢？很多注释中都没有讲，以前我为了了解六事因也查了很多资料，后来在《瑜伽师地论》中讲缘觉有六种善巧，是不是就是这里的精通六事因呢？不太确定，有可能是讲这个。

缘觉修行的时候有六种善巧，如果精通了六种事，他的智慧就很敏锐。他在百劫当中都要去积累资粮，然后获得智慧。缘觉一百劫在干什么？他的业最后成了决定业，具有非常敏锐的智慧，不需要导师自己可以顺观、逆观十二缘起，获得阿罗汉果位。他的智慧也不是无因无缘的，要在一百劫中积累福德资粮、智慧，才能在最后一世中不需要任何的导师、教法，一个人就可以证悟。

我们姑且认定六事因就是六事善巧，蕴界处三个就是蕴善巧、界善巧、处善巧，对于五蕴、十八界、十二处，他都是很善巧的，这是前三个，第四个是缘起善巧，他对于种种的缘起也是非常善巧。第五个是处非处善巧，佛的十力之首即知处非处之力。虽然缘觉的知处非处之力和佛陀相比还差的远，正因生正果是处，非因产生果是非处，但是缘觉在百劫中对于处非处也是非常的善巧。第六个是谛善巧。缘觉精通了蕴界处、缘起、处非处和谛，因为精通了六事的缘故，他的智慧非常广大，所以入胎和住胎都是了解的。

第三个福慧都广大。佛陀修持的时间特别长，他在三个无数劫中修持殊胜的福德、智慧资粮。因为所修持的福德智慧特别圆满的缘故，所以导致佛陀入胎、住胎和出胎都能了解。

转轮王修持福德不是为了了知入胎；缘觉修持百劫的福德和精通六事也不是为了了知入胎、住胎而已，而是为了在最后有时不依靠佛陀等导师成就阿罗汉果位而修持；佛陀修持三无数劫也不是为了入胎、住胎和出胎都能了知，佛陀是为了度化一切众生而修持的。所有的了知入胎、住胎、出胎是附带的功用。

丙二（识住之理）分二：一、住于何处心之缘起；二、依何而住食之缘起。

这里有心之缘起和食之缘起。住于何处呢？这是从心的缘起方面安立的，下面就要提到业和烦恼依缘而起。首先附带破了一下外道认为有一个我从前世到今生，从今生到后世的观点。佛教中讲没有一个常有的我自主投生，或者束缚的情况，都是依于缘起的，它是刹那性的五蕴，有一个相续而已。

下节课我们要讲到佛法中比较重要，也是比较殊胜的十二缘起的内容。《俱舍论》是从小乘的观点来介绍十二缘起的，这方面还是比较详细的。以前有些道友可能学过，有些可能没有学过，学过《俱舍论》之后，我们对十二缘起会有一个比较清楚的认知。

首先在“住于何处心之缘起”中会讲到很多缘起，然后是“依何而住食之缘起”，“食”就是食物的意思。后面要讲分了四种食。我们一听到食物的时候，认为就是大米饭、面条等等，这些叫断食，这是四种食当中的一种，还有几种食，后面要讲四种食各自不同的作用、定义等等。

丁一（住于何处心之缘起）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

戊一、略说：

无我仅是蕴而已，烦恼与业作因缘，
转世中阴之相续，犹如灯火而入胎。

前边在入胎等情况中讲到了有四种，即生有、本有、中有、死有，连续不断的投生。讲到连续不断投生，有些外道就讲，如果你们这样承许，说明里面有一个常有的人我存在。有一个常有的人我作者可以作为投生的自在者，这样从前世到今生、今生到后世这样不间断的投生。

所有的有情当中，有些不相信前后世，有些相信前后世，大致分了这两类。一种人不相信前后世，觉得现在我们的一期生命是由某种因缘而突然形成，死了之后也没有什么心识去往后世，这是一种断见派。还有一种人相信前后世，这也分几种情况。有些外道通过观察之后，安立了具有很多特点的神我或者常有的我等等，还有一些相信前后世的人认为有一个俱生我从前生到后世，至于这个我是怎么安立的，他一概不知，就是以现在一般人的俱生我来安立。

佛法中讲，投生的是假我，只是五蕴的相续。为了交流方便，安立一个我的名称而已，并没有一个实有的我。

此处外道说有一个我的存在，佛法中说：“无我仅是蕴而已。”流转变化的作者，或者流转者的我是不存在的，没有我，仅是蕴而已。首先来讲我不存在。前面提到过，《俱舍论》中五蕴、十二处、十八界中，无我的情况已经讲过了，只不过我们需要把它串起来，还有自释中的第九品破我品中专门讲我不存在。

是不是真正有一个我在流转呢？我们可以按照破俱生我的观点来观察，首先确定这个所谓的我是在什么上面安立的，安立我的基是什么？安立我的基就是身心的五蕴。平常我们讲，我在哪里、我来了，这是把身体执为我；我想什么什么，这是把想蕴执为我；我很痛，这是把受蕴执为我。不管怎么样，一般人安立的俱生我肯定是在身体或者心上安立我，心上有时把心所安立为我，有时是心王安立为我。

安立我的基础就是五蕴，我们分析的时候把基础找到之后，所谓的我就是我们现在整体的身心，第一步把这个认定之后，第二步观察五蕴、我是什么状态？分别把五蕴和我的体性予以认知。平常我们所认为的俱生我就是从前世到今生、今生到后世，过去、现在、未来的我，他认为这是常有的，或者一体的我，没有很多的我。这是平常我们所认为的我执中的观念。

既然我是这样的，那么安立我的五蕴是什么状态呢？第一个，五蕴是变化无常的，没有恒常，前世的五蕴早就灭了，后世的五蕴还没有生，今生中的五蕴在不断的变化，身体、心识也在变化，所以五蕴本身是无常的，和我常的自性就不一致。第二个，五蕴是多体的，有五个蕴，再细分的时候有更多的支分，而我是一体的。常和无常、多体和一体都是矛盾的。既然是这样，五蕴到底是不是我呢？当然不是我。五蕴是我的话，如果我是一，五蕴就变成一；如果五蕴是多，我也应该变成多。因为二者永远没办法成为一致，所以我们真正观察五蕴不是我，否则会有很多的过失。

通过这样的步骤观察下来，我是不存在的，没有一个我成为作者。当我们说无我的时候，对方说，如果我不存在的，前面的五蕴舍弃之后，怎样转生后世，再结生后世的五蕴呢？因为没有作者的缘故，如果有人我，人我在前世舍弃了五蕴之后，又到了第二世，这一世舍了又到了再后世，这样他们觉得轮回就可以实现；如果没有人我，前世的五蕴舍弃了，他们觉得应该断灭了，怎么会再有轮回呢？这是不可能的事情。

我们说无我仅是蕴而已。五蕴的相续是可以流转的，把五蕴的相续当成一个补特伽罗、假立的我。虽然从实际的情况来讲我是不存在的，但是从轮回，或者现世名言谛的角度来讲，这个相续可以安立一个名称叫假我。五蕴不断的流续，延续到现在。对方说，五蕴不能作为连续不断的因。因为五蕴刹那刹那生灭，尤其是从粗细生灭的角度来讲都是刹那性的。既然是刹那性的，就不能相续而趣入了，没有一个相续性。前世的五蕴到今世，今世的五蕴到后世，这样不断的变化，这是刹那性的生灭，还有一个相续他们觉得安立不了。

“烦恼与业做因缘”，虽然五蕴是刹那性的，但是有一个牵引的因缘可以让它相续下去。如果没有相续的因缘，本来生灭的自性，一生一灭就没办法再延续了。我们说，是啊！如果是刹那性，五蕴本身没有办法延续，但是所谓的五蕴是通过业和烦恼牵引的。虽然是刹那性的，但是因缘具足了就有相续，也会延续下去。此处说烦恼和业做因缘，这里的业是主因、烦恼是助缘。

今生我们流转轮回中，也是因为前世投生轮回的业已经成为决定业，再加上烦恼的滋润，所以我们投生到现在。我们再看现在的行为，自己在做什么，就可以决定我们后世是不是继续流转。如果我们现在还是继续造流转轮回的业，比如杀生、偷盗，或者做很多不相应解脱道的业，到了最后就会定型，很难改变了。再加上我们的烦恼没有断除，当今生的生命终结的时候，这个因缘都具足了，障碍已经没有了。因为具因无障的缘故，通过这种的力量牵引我们死后到中有，中有结束之后到下世，一定就会流转，轮回开始形成的。虽然是刹那的，但可以相续。因为有烦恼和业做因缘，首先从死有，他带着强大的业，没办法停

止，也不会自然终止。他死了之后转生中阴，中阴的相续就开始有后世的生有、再后世的本有，具有四有就开始轮转了。

“犹如灯火”，此处打了个比喻，就像灯火一样。我们平常点的油灯虽然是刹那刹那生灭，但是它的相续还是会存在的，比如三个小时中灯不会灭。真正观察的时候，油一滴一滴的在燃烧。一滴上来之后燃烧掉了，这是一个刹那，然后第二滴油抽上来之后，又烧掉了，就是这样不断地通过灯芯抽上来燃烧，油慢慢地减少，最后就灭。当油还存在的时候，虽然是刹那生灭的，但是灯火在三个小时中的相续是可以有的。虽然都是刹那性，但是连续不断。它有一个力量，把后续的油抽上来不断的燃烧，稳定的相续是存在的。什么时候油烧干了，火就灭了。如果你不断的续油，灯火存在的时间就会比较长。

毕竟这是一个世间的比喻，真正来讲，一直不灭的灯是找不到的。短期的相续还是可以有的，人的轮回也是这样的。虽然是刹那性的，但这是不断的，每天都在不断造新的业，不断用烦恼去滋润业，这是没办法停下来的。只有通过修行去对治，把这个业该清净的清净了，不要让烦恼去滋润，还要逐渐断掉它的相续。佛法中是通过修对治来断掉四有轮转的相续。如果我们没有干预，轮回内部的功能很完备，它会一直这样循环，轮回是不会自动停止的，然后通过因缘不断的产生业、烦恼，烦恼就会不断的形成下去。

如果我们没有对治，轮回是不会自动停止的。只有通过反方面发菩提心，或者修空正见。通过不断修持出离轮回的福德、智慧资粮，在一段时间当中，反方面力量够了。这时候就开始慢慢地刹车，然后把业的相续断掉了。

要断除轮回也不是那么简单的，因为烦恼和业本身功能强大、非常完备。从密宗的角度来讲，我们要认知它的本性，或者从显宗的角度来讲，我们要逆水行舟。不管怎么说，一定要有强有力的善法，或者以修行的力量去干预才能停止，否则轮回是不会自动停止的。因为有了烦恼和业做因缘的缘故，也会不断的相续下去，所以入胎犹如灯火一样。入胎也是这样，虽然五蕴是刹那性的，但是上一世的五蕴灭掉之后，就会显现中阴的五蕴，中阴五蕴灭完之后，就显现后世的五蕴，开始不断的入胎、生长、流转轮回。

今天我们就讲到这个地方。

《俱舍论》第 33 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续一起学习世亲菩萨造的《俱舍论》。

《俱舍论》有八品，前两品总说了有漏和无漏法，后六品分别对于有漏和无漏进行安立。第三品中讲到如果有了业惑，一定会显现有情世间和器世间的三界或者六道轮回。第四品讲到世间主要的因就是业，缘就是烦恼。第三四五品主要是宣讲三界六道轮回的因和缘，第六七八品是宣讲无漏法，因为现前了无漏一定有圣道，所以是贤圣品，圣道的主要因就是智，缘就是定。

前面我们按照佛法的观点安立了没有我，只是蕴的道理。大乘中分了人我和法我，小乘主要是抉择人我是空性的。所谓的人我就是众生错乱的心识，不是因为以前的人我导致了我们的流转轮回，所以现在我们通过智慧把人我灭掉，最后获得解脱，这是不正确的一种观点。

按照佛法的观点，这个我从来就没有存在过。以前没有一个所谓的我，导致了我在轮回中流转受苦等等，这是没有仔细观察安立的。所谓的人我从来不存在，就像在夏天的黄昏看到一条花绳，认为这个地方有一条蛇，然后产生了蛇执，感到恐怖、痛苦。最后通过各种方式，有时把所谓的蛇抓住扔出去，遣除了这个痛苦；有时通过灯照之后，发现就是一条绳子。导致我们痛苦的所谓的蛇，就是一种错觉，最初也没有存在过。有情无始以来内心中已经有了我执，蛇执是一个短暂时间中安立的比喻。我们发现了一条绳子，错认为是一条蛇，随之产生的一系列发展时间都是很短的。

我们相续中所谓的我执是不是也是像蛇执一样，很容易发现？很容易遣除？我们在喻意对照的时候，只是想说明这个所谓的我是从来不存在的。我们认为我存在的时间已经非常长，此处也要讲流转轮回到底是从什么时候开始的，根本找不到，时间太长了。在这么长时间中，有情已经习惯了把五蕴执著为我。

虽然每一世的五蕴都在变换，但是我们还是不间断地把五蕴执著为我，换了五蕴之后，马上就把这个五蕴执著为我。在本有中，现在我们把当下的五蕴执著为我；从死有到了中有，我们得到了一个中有的五蕴，马上就把中有的五蕴执著为我；舍弃中有的五蕴入胎或者到了本有，又把当下的五蕴执著为我。我们转成人把人的五蕴执为我，下一世转为旁生又把旁生的五蕴执著为我，从来没有中止过。虽然我们一世又一世的把五蕴执著为我，但是不管再怎么执著，必定都是假立、不存在的。

进一步讲，虽然它是假立、不存在的，从道理上来讲，我们抉择无我的时候也很简单，但是因为无始以来已经形成了一种串习，这个力量很大，所以我们闻思了以后，必须还要去反复的修无我。修无我的方式有很多，可以直接通过五步车因或者七项推理的方式来抉择无我，然后反复串习无我的正见。此处也是

抉择无我仅是蕴而已。这些只是五蕴的相续，没有一个我存在。

我们在学习佛法的过程中，通过不同的理论，从不同的侧面抉择无我，在内心培养无我的观念。不管我们抉择还是不抉择，证悟还是不证悟，一切万法的究竟实相就是无我。众生从流转修道，从凡夫到圣者的过程，无我是一种新的观念，以前我们在轮回中从来没有抉择过。既然是崭新的观念，因为我们串习得少，力量就很弱，所以以很弱的力量想要马上对治内心强大的我执，这还不现实。

我们必须要在佛法的过程中，有意无意地去接触无我的观念，让无我的观念在内心深深地扎根，变成我们思想的一部分，这是我们要做的。为什么我们在学习佛法时，要反复从方方面面抉择无我？因为无我是佛法与世间、外道的学说的不共之处。虽然世间的学说、外道的修法有各式各样吸引人的地方，但是缺少了一个核心的东西——无我。外道、世间人不知道流转轮回或者痛苦的根源就是我执，他们远离烦恼只是在比较粗大的表层做一些断除痛苦的方法。比如没有钱，就去赚钱；产生了饿的痛苦，就去找食物把肚子填饱。他们只能从这个层面来解决痛苦。

虽然有些修道者可以通过禅修，进一步让自己的心绪安静下来，从而断除一部分的痛苦，但是不要说真正断除我，根本还没有认识到一切痛苦的根源是我。相当于看病的时候，根本的病灶还没有找到，无法对症下药，让病人痊愈。只是从一些表层发现问题，暂时压制一下。世间、外道断苦的方法，没有真正涉及到核心，即佛法中讲的无我。

作为修行者，我们要想法设法在内心引发一个清净稳定的无我正见，这是非常重要的。小乘中有抉择无我的方式，大乘中抉择人无我的方法和小乘一样，抉择法无我的方法是不共的。密乘通过本尊观、生起次第等安住于无我的见解。

所谓的我不存在，只是五蕴在相续而已。我们现在五蕴上的所谓我的观念就是一种增益，本来没有，我们错认为它有，就像这条蛇是我们在绳子上增益出来的，蛇再怎么显现都是我们的错觉。认为有蛇的时候，如果进一步的观察，除了绳子之外，根本没有蛇存在。

前面我们提到这个比喻因为时间很短，所以觉得一下子知道这是绳子了，难道我还会产生它是蛇的观念吗？从比喻的角度来讲，这个时间很短也许我们难以了解。自己的五蕴就相当于绳子一样没有蛇，只是五蕴而已没有我。无始以来我们把身心五蕴执著为我，然后在我的主导之下，开始造很多的业，我要安乐、不要痛苦、我是怎么想的，观点是怎么样，这样就开始流转了。

现在我们要知道，这个我是没有的，只不过是五蕴相续而已。修无我的时候，虽然从理论上说，如果你知道这是五蕴，没有我就够了，但是我们无始以来养成了习惯，我执很深，只要有很多分支组成的蕴存在，就会习惯性的把粗大的东西找到一个安立我的基础。如果真正要抉择无我，必须要把粗大的五蕴分到无分微尘、无分刹那，在最细微的刹那和微尘上无法安立我。

从理论上讲，只是蕴没有我，虽然好像只是缘无我修下去就可以证悟无我，但是众生的执著是只要有粗大的蕴存在，就可以缘着产生一个我。如果要从根本上打掉我的设施处，必须要观察粗大的五蕴是世俗、假立的。《俱舍论》后面也要讲这个问题，瓶子、水都是世俗，由很多小的支分组成的东西，就是假立的。通过这样的方式，逐渐把身体、心识粗大的部分抉择为细微，可以分析就再分析下去。因为只要有分体存在，所谓的我执就能找到一个设施处，所以必须要分到微尘、刹那，再也找不到它的踪迹，就没办法再安立我了。

为什么小乘可以把粗大的五蕴证悟空性，不能证悟细微的五蕴呢？原因是见到细微微尘，能够证悟真正的我不存在。阿罗汉入定证悟无我时，现量见到刹那生灭的微尘，即最细微的极微和最小的无分刹那，虽然出定时粗大的五蕴还可以现前，但是没有我。小乘证悟的是无我唯蕴，我是不存在的，只有蕴存在，蕴存在是世俗的观点，究竟的观点是粗大的五蕴和我都不存在，只有细微的微尘和刹那。

不管怎么样，胜义谛、名言谛中实有的我都不存在。虽然世俗中可以有假我，但是实有的我在二谛中都没有。不管怎么样，它就是一个虚妄的分别念，一种假立的妄执对境而已。在名言谛中，可以把五蕴本身假立为我，这是假立的观点，不是实有的观点。

**如同牵引渐持续，转生后以业烦恼，
再次前往他世间，是故有轮无初始。**

虽然它是刹那性的，但是如果有了业惑烦恼牵引，刹那性的五蕴也有一个相续，前面讲了犹如灯火而入胎，像灯火的比喻一样。虽然五蕴的本体是刹那性的，但是以业和烦恼的牵引，也可以逐渐的把这个相续不断地持续下去。同样的道理，“如同牵引渐持续，转生后以业烦恼”，转生之后通过业和烦恼的牵引，“再次前往他世间”。

首先从死有到了中有之后，通过业和烦恼的牵引到了生有，然后生有过了之后，就到了本有，再次前往他世间。源源不断地推动轮回根本的东西就是业和烦恼，烦恼有很多意义，有时是贪欲、嗔恚等等，有时也包含无明，就是本来无我认为有我。有了烦恼就会造业，比如我们造的引业已经定型了，势力很大，不可避免的一定会牵引我们的心识趣向于后世投生之处，就是通过烦恼和业不断的流转。现在我们本身也

在不断的制造烦恼和业，所以烦恼和业停不下来，既然烦恼和业停不下来，轮回流转也停不下来，二者之间属于相互帮助的关系。

我们在轮回中流转，不断的产生业、烦恼，又不断地推动轮回往前走。一切有情为什么不自在的原因也是这样的，他们根本没有发现轮回的本体。有些人不要说修持断除轮回的法，甚至连轮回的概念都还没有确立，只是盯着短短的这一世，觉得这是唯一的，除了今生就什么都没有了。有些人虽然有轮回的观念，但是还没有真正认识到断除轮回的必要性。而是觉得如果没有轮回很可惜，他们认为轮回是很美妙的事情。为什么呢？因为今生没有做完的事情，后世还可以再去做。因为后世还会投生很多次的缘故，所以他不会觉得今生暂时失去财富、青春、生命是一件很可怕的事情。

从佛弟子的角度来讲，观察到轮回的自性产生了非常强大的出离心，不会觉得轮回是一个很美妙的事情，而是觉得轮回很恐怖，开始想要脱离轮回。一部分的修道者虽然也想要脱离轮回，但是在这个过程中，有些没有找到脱离轮回之道，有些找到了脱离轮回之道。找到脱离轮回之道的人中又分了两类，第一种是找到了道，然后不断地去实践；第二种是对于找到的道只是了知一下，没有继续去实践的动力。这些不同的情况导致有些人很快解脱，有些人可能只是种下了一个解脱的因而已。

“是故有轮”，虽然“有”有很多理解的方法，但此处就是四有的意思。今生的存在叫做本有，本有完了死亡的一刹那叫做死有，死有之后是有，中有完了之后是生有，生有之后又是本有。四有之轮“无初始”，没有一个开始，也找不到终结，轮回的本来状态就是这样。

有情的心识已经形成了生烦恼、造业，然后流转轮回。比如当我们正在流转的时候，又通过烦恼造罪，再形成后世流转的业。因为一般的有情根本找不到解脱之道，所以说没有开始也没有终结。这是针对轮回的状况，以及众生根本找不到解脱之道的角度来讲的。

后面我们要讲到十二缘起，十二缘起相当于圆形的轮子一样，找不到哪是开始哪是终结，所以从这个角度安立没有开始也没有终结。有些地方讲轮回开始的时间太长了，因为太长的缘故，所以根本找不到一个开始。

佛陀的意思也很明确，与其用很多分别念去寻找轮回到底是怎样形成的、我们在轮回中已经流转了多长时间，还不如把时间和精力放在修持我是假立的，以此终止烦恼和业。虽然找不到开始，但是也不用找。我们应该通过现在的努力慢慢让轮回的相续停止流转，这是肯定可以做到的。

还有另一种观点，轮回属于无始有终，没有开始，只有终结。比如我们现在开始修道，逐渐会终结轮回。虽然现在的我们烦恼粗重，看不到解脱的希望，但是只要皈依、出家了，或者闻思、修法等，从某种意义来讲，我们能够值遇殊胜的妙法，也是类似于看到了轮回的边际。因为毕竟已经找到了终止轮回的方法，我们现在也是正投身其中，朝这方面努力。不仅仅已经种下这样的种子，而且我们每天都在不断地缘法义努力闻思修行。

有些大德说你们以这样散乱的方式学点佛法没有什么意义，这是为了让我们更加精进，从严格的角度来讲的。换一个角度来讲，在无始轮回当中，从来没有接触过佛法的我们现在对佛法产生了信心，对于阿弥陀佛、释迦佛、莲花生大士的名号、心咒等很多修法，每天都在不断的修行，这个善根其实是不可思议的，所以我们也算是看到了轮回的边际，在不久的将来一定会获得解脱。

很多修行者内心很难产生标准的正见，或者境界，有些大德鼓励修行者说，我们不会永远是这种状态的，总有一天会获得证悟，现在所做的任何努力都会成为正因。我们不会总是提不起精神，永远产生不了出离心、菩提心，经常性地产生烦恼，绝对不可能永远这样的。总有一天我们会证悟、成为圣者，这些话的确都是谛实语。

有时候我们过于傲慢，也需要通过一些教言打破自己的傲慢；有时候过于沮丧，也需要通过一些教言来提升我们的心力，在这个状态中，跟随大恩上师，在道友的帮助下，慢慢往前走，逐渐在我们内心中，以前没有的出离心、无我见慢慢产生了，这是缓慢的进步。不管怎么样，到了一定的量我们的进步不会这么慢，而会非常迅猛。

虽然轮回是没有终结的，但是我们修习了佛法逐渐可以从轮回当中获得解脱。如果没有对治，让它自然发展的下去，轮回没有开始也没有终结。毕竟现在在我们相续中有了一种佛法的力量，佛法就是轮回的正对治。有些世间人认为佛法只能慰藉我们的心灵，让我们在非常浮躁的社会中找到一些安慰或者赐予我们一丝清凉，类似心灵鸡汤的作用，其实完全不是这样的。佛法不单单是给我们现在的生活带来一点点安慰，佛法是轮回痛苦的正对治，佛陀找到了一切轮回的症结就是我执，很多的高僧大德不断地宣讲正法的法义，我们正在不断学习这些法义，生起无我的见解是迟早的事情。当生起了无我的正见，在这个基础上修持顶礼等法要，就会成为真正断除轮回相续的正因。

戊二（广说）分三：一、分位缘起；二、缘起之本体；三、以比喻说明三支。

第一个是分位缘起，十二缘起的每一个分支都是五蕴的相续。因为此处的广说是承接前面的略说，略说的意思是怎么流转的，虽然五蕴是刹那性的，但是通过业和烦恼的牵引有个相续不断地往前走，所以

十二缘起的每一支本体都是五蕴，只不过在五蕴中的分类不同。

第一个无明，虽然本体是五蕴，但无明方面比较明显，所以叫做无明支；第二个行支也是五蕴，只不过业的作用比较明显；第三个识也是五蕴，但识的本体比较明显；第四个名色也是五蕴，只不过名色比较明显。因此从无明乃至到生老死的十二支，每一支全是五蕴的相续，但是在不同的位置上功用不一样，所以安立了无明、行、识、名色等等，这是有部的不共观点。

经部没有承许无明是一个五蕴的相续，无明是烦恼的自性，就是一种心所，行也是造业，属于思心所，二者之间有不同的地方。有部认为十二支是五蕴的相续不同显现而已。我们从前面略说的意义延续下来就会知道这个含义了。第二个是缘起的本体，第三个是以比喻说明三支。

己一（分位缘起）分四：一、自性；二、观察归摄；三、定数之理由；四、起生之差别。

这些科判都是针对十二缘起的意义进行安立的。十二缘起在佛法中也是非常重要的。如果自己的贪欲心很大，通过修不净观来对治；如果自己的嗔心很大，通过修慈悲观来对治；如果愚痴心很大，通过修缘起来对治，即通过修十二缘起。我们对什么愚痴呢？对于有情为什么流转？流转的因是什么？这方面有种愚痴。

有些人认为，这是老天爷的指挥，我们是没有自在的；有些人认为上帝等其他的因缘。我们对于轮回的前际、中际和后际都不了解，这是一种愚痴。我们学习了十二缘起，就会知道轮回的前际、中际、后际是什么，对于轮回的因缘、果产生了非常清晰的认知。就把我们流转轮回的愚痴心打破了，树立一个非常清楚观念，流转轮回并不是由外在的上帝等造成的，而我们一点自由都没有。十二缘起相当于十二根链条一样环环相扣，前面因缘具足一定会产生后面的，如果不把中间的缘起链斩断，根本没办法控制。我们了解了流转的原因，就可以断掉最关键的东西。

十二缘起中的爱取对我们现在而言是最重要的，今生中引发后世业的烦恼是爱取，有就是今生的业。下面讲十二缘起的时候，慢慢都会学习到。十二缘起是对治愚痴的，主要对于轮回的前际、中际、后际这些问题解释得非常清楚，没有一个作者，没有一个实有的东西，就是前面的因缘具足了就会具足后面。

庚一（自性）分三：一、分类；二、各自法相；三、彼等之定数。

辛一、分类：

此即缘起十二支，分为三份前与后，

各自均有二缘起，中间八种寿圆具。

首先把十二缘起的数量讲一讲，把它们名称大概熟悉熟悉，然后把它分成三类，什么叫“此即缘起”呢？所谓的“此即”就是分位缘起。所谓的缘起即十二有支，就是分位缘起。整个缘起链通过无明支、行支、识支等等十二个分支。“分为三份”，把十二缘起分为三部分，分类并不是单纯为了便于我们理解而已，而是有很深的必要性。

“前与后各自均有二缘起”，前面一部分讲到了无明和行，这是前两种缘起，后两种缘起是生和老死。

对于十二缘起，很多道友很熟悉，有些道友不是很熟悉。十二缘起即无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死。后面讲得很详细。十二缘起前前为因，后后为果。无明缘行、行缘识，平时我们都是这样背的。无明缘行的意思是以无明为因缘而产生行；行缘识是以行为因缘而产生识；识缘名色是以识为因缘产生名色，乃至最后的生缘老死是以生为因缘而产生老死。

因为很多地方在描绘十二缘起时，都是用一个圆圈来表示。十二有支中，第一支是无明支，第十二支是老死支，似乎如此，因为是圆形的缘故，所以以老死为因缘又会产生无明。那么是不是无明决定就是第一支，前面没有因，然后老死决定最后一支，后面没有果？不是这样的。它是一个圆形的，到底哪个是开端，我们是找不到的，只是假定无明是开始。无明是第一支，第十二支老死就排到最后了，老死支一过之后，它是圆形的缘故，老死后面就是无明。通过老死又产生无明了，这样不断地流转，形成了一个圆满的缘起链，这就是十二有支。十二有支前前为因，后后为果，如果具有了前面的因缘，后面的就会出生。

“中间八种”，前面两个，后面两个，十二缘起去掉了四个之后中间有八个，即识、名色、六处、触、受、爱、取、有。

为什么要分成三部分呢？因为无明和行缘于前世的烦恼和业，行是什么？行就是业，所谓的业就是行为。有时佛教的术语说这是善业恶业，真正来讲，业比较抽象，业的意思就是行为，善业是善的行为，恶业是恶的行为。不仅仅是身体上的行为，心中的想法或者语言也是行为。善业是善行为，恶业就是恶行为。乃至善的发心、恶的发心，都是一种行为。

如果你做了一件事情，一定会有业果。现在做了什么行为，以后就会承担这个后果。现在我们所做的任何业，或者善恶的行为，都有一个后果。现在我们做的任何事情，以后自己都会对所做的事情负责。如果我们现在修善法或者发菩提心，未来会感受比较好的果；如果我们现在造贪嗔痴的恶业，也要去承受未来成熟的恶果。

为什么把前世的两支放在前面呢？无明和行是前世的烦恼、业，如果具足了前世的烦恼、业，就具有

了流转至今生的所有因缘。今生从识开始有了八支，这个识相当于生有，即投生的第一刹那叫做识支。住胎的时候，六根正在发育，还没有发育圆满的时候，叫做名色。名色过了之后，就到了六处，即六根俱全了。在胎中眼根、耳根等六根已经俱全了。

识、名色和六处三支很多地方直接解释为住胎的时候。识第一刹那入胎，就是结生的时候，名色还没有发育完全的时候，六处是眼根、耳根等诸根已经俱全，然后就出胎了。

触就是接触，根境识三和合，还有一种受，即苦、乐、舍，然后是爱、取。触和受是在出胎之后，根境识三和合。在母胎当中，虽然有眼根、耳根等等，但是眼根、耳根和外面的境还没办法和合。出胎之后，眼根和外面的色法和合，耳根和外面的声音和合等等。这些方面比较完备了，完完全全圆满了。

有了触之后会产生苦乐舍受，然后会产生爱、取。爱和取就是今生中的烦恼，类似于前世的无明。如果有了爱取，就会有有，有是业的意思，即今生投身后世的决定业，类似前面的行支，有和行都属于业。

有的意思是什么呢？像妇女怀孕之后，孩子肯定会出生。马上要生产的孕妇，已经没有什么势力可以阻止了，这叫有。这是一定会投身后世的业。因为业已经很强大了，有具足之后就会有生和老死。生和老死两个缘起属于后世的情况，生相当于我们今生的识支，它是后世结生的一刹那。后面的老死相当于名色、六处、触、受。

十二缘起讲的是前世的因、今生的果、今生的因、后世的果，三世因果是这样安立的。如果我们现在有了受、爱、取、有等等，说明前面的无明和行二支是圆满的。有了前世的无明和业，一定会在今生中投生，然后形成名色、六处、触和受，有没有爱和取关键要看是否以修行对治。

不管是圣者还是凡夫，修道还是修道，触和受都是具备的，关键问题就是在爱和取。修道的人把注意力放在爱上面，他们知道如果因缘具足了，根境识和合就会产生苦乐舍受。一般的人对于苦受、乐受和舍受会产生烦恼，而修道的人会在苦受、乐受和舍受上面，开始用佛法的力量对治，想方设法地让烦恼不产生。

修行人把一生中最主要的精力放在断爱取上面。因为爱取是直接引发后有强有力的业，所以有爱就有取、有取就会有有，有了有就会有生老死，就有了后世的流转。如果今生在爱、取上下了很大功夫，不管修空性，还是修出离心，以各种方法不让爱产生。如果爱不产生，就不会去追求。

取是对某个有情或者财物、地位等等，产生了很强的贪爱。为了得到这些，就会去取。取是为了得到贪爱的境去奋发，使用很多身语意的方法获得。如果对轮回的整个自性产生了出离心，知道一切都是如梦如幻的。没有爱就不会取，不会为了得到不惜一切手段。

我们千万不要小看爱、取，有情的很多思想、行为就是在爱、取当中，首先对某个人或物产生贪爱，然后不惜一切手段想要得到。现在很多世间人都是在爱、取当中，作为修道的人也要注意。为什么我们要经常性的观修出离心、看破放下轮回？原因就是断掉爱、取。因为不断的爱、取，所以业就逐渐在不知不觉中增强了，这是在增强有的势力。爱支圆满会有取，取圆满之后会产生有。我们临死的时候，如果有支已经具备，肯定会有生老死，这是毫无疑问的。如果我们在爱上去入手，制止了自己产生强大的贪爱。因为没有爱的缘故，也不会为了得到什么去奋发，不惜一切手段。如果控制了爱和取，就不会具备强有力的投身后世的有支。如果不具备有支，生老死也不会有了。

虽然今生我们可能没有完全成功，但是通过修行已经在爱、取上面有了一种修道的习气，如果我们没办法控制，还是流转轮回了。我们后世出生之后，修道的习气也会很强大。再次遇到触和受的时候，修道的习气就会萌发，我们可以承接前世的修行，继续对治爱和取。每一世都这样，力量会越来越强大。最后慢慢地就可以掌控自己的修行，可以完完全全消灭爱和取，就没有有了，可以在内心引发圣道，生老死慢慢就会弱了。

小乘的圣者得到了初果，虽然还会流转，有生老死，于善趣中七返。或者得到了不来果之后，不再投生欲界，还会在色界中投生，但是内心的无漏道已经很强大了。从无漏道方面他可以做主，能够靠近涅槃。小乘也是针对受做了一些观察，比如诸受是苦，他们从诸受是苦开始下手。既然诸受是苦，一切的受，不管是苦受、乐受，还是舍受，诸受是苦的缘故，就没有什么可以执著、贪爱的东西。

从大乘的角度来讲，受是空性的、如梦如幻，虽然在感受受，但是有了一个如梦如幻的空性见解。如果有了空性的见解摄受，爱和取也可以通过大乘的方式进行对治。从密乘来讲也是一样，触和受可以从大平等、大清净方面安立，把爱和取直接转为道用。

我们修行的重点都是在这里。不管是从受入手，还是爱、取，都是一个意思。因为爱的因是受，如果我们要让我们真正的不爱，就要对所谓受的方法进行观察。在《入菩萨行论》第九品中讲法无我时有身受心法四念处，对于受念处也讲了很多受的因、本体、果无自性，就是为了让我们对所谓因受而生的爱断除执著，从而断掉引生后世的强有力的业。

十二缘起是讲一个有情怎么流转轮回的。缘觉在尸陀林中思维十二缘起，因为在百劫当中修持缘起善巧，智慧很敏锐，所以他看到尸体的时候，内心当中的智慧自然而然就可以推知这个尸体从哪里来的，尸

体是因为有生的缘故才有老死。生从哪里来？他就推到前世，因为有了前世的业。前世的业从哪里来的？由取而来的。取从哪里来的？从爱而来的。爱从哪里来？从受而来，然后受是由触而来。触从哪里来呢？因为有六处的缘故。六处从哪里来？由名色，就是第一刹那入胎。第一刹那入胎从哪里来？就是前世的再前世的行业。行业从哪里来？就是无明。他就把无明的我认定了。

轮回是怎么显现的？从无明开始，无明缘行，行缘识，最后是生老死。怎么打破轮回呢？必须要破无明。无明灭故行灭，行灭故识灭。如果无明没有了，不会通过无明而造业了。如果没有造业就不会有入胎的心识。没有识就没有名色，没有名色就没有六处。如果没有六处就不会有根境识三和合产生的触，没有触就不会有受，没有受就不会有爱。没有爱就没有取，没有取就没有有，没有有就没有生，没有生就没有老死，他这样顺观、逆观十二缘起，找到了问题的症结，把所有的精力放在了破我上面。我一破了，后面的缘起跟着就破了，所以缘起轮回就不会再出现了。

有情怎么流转轮回的？就是通过十二缘起，十二个因缘都圆备了，就会流转轮回。怎么破轮回呢？就把中间主要的，尤其是烦恼和业。业和烦恼比较起来，烦恼最重要。因为有些圣者内心虽然有业，但是没有烦恼水滋润的缘故，业就像一个干涸的种子，没办法发芽，业只有烦恼水的滋润才能发芽。

后面还要讲十二缘起分了三个部分，此处是从前后中方面分了前世、今生和后世三部分，十二缘起本身也分了三个部分，一个是烦恼的自体，叫做惑杂染。烦恼杂染中有三支是属于烦恼的，第一个是无明支，无明支肯定是属于烦恼的，毫无疑问。今生当中的爱和取属于烦恼。烦恼支有三个，即无明和爱、取。业方面有两个，即第二支的行、第十支的有，行和有都属于业，一个是前世引发今生的业，一个是今生引发后世的业，这两支是属于业支。剩下的七支都属于生杂染，就是烦恼业所产生的法，比如识、明色、六处、触、受是今生我们的业惑产生的果，生老死是今生的烦恼业产生后世的果。因此生、老死、识、明色、触、受、六处七个是属于生杂染，这是从产生果的角度叫做生。这样分了之后，十二缘起中只有三个自体，一个是烦恼，一个是业，一个是通过烦恼和业产生的果，都是杂染的自性。

我们最想要断除的就是后世的生老死。如果要把生老死断掉，必须断除烦恼和业。烦恼和业中最关键的是烦恼，从前世的角度来讲就是无明，从今生的角度来讲就是爱取，如果我们断掉了爱取，就有解脱道。在大乘的角度，没有无明，也没有无明尽。《心经》中说“无无明亦无无明尽，无老死亦无老死尽”，这是从空性的角度而言，也是还灭的过程，只不过是从最究竟的角度讲的。从小乘的角度来讲就是断掉无明，爱取断掉后面就跟着断了。十二缘起讲到有情流转的基础，也讲到了一切有情还灭的内容，包括怎样灭掉轮回、获得解脱。

要具足十二缘起，第一个，必须是胎生的有情。我们说你只是胎生的有情，其他的众生解脱怎么办？佛陀出世讲法主要是针对于人类，因为人类能够修道，所以对于自己流转轮回的情况必须要清楚的了解。人类主要是胎生。第二个，“寿圆具”，必须寿命圆满才具有十二有支。化生的有情不一定具有十二有支，我们前面讲第一刹那入胎叫识，然后是名色、六处，都是逐渐发育圆满的，如果是化生的有情就不需要了，一刹那之间诸根圆具，所以化生就不一定具有十二有支。如果是胎生，中间夭折的有情也没有十二有支。比如中间在名色位被堕胎了，或者流产了，死了之后不会有后面的六处？不会有。虽然还是流转轮回，但是没有这么圆满的十二有支。

辛二、各自法相：

即把十二缘起介绍一下。

烦恼现时为无明，宿业诸识名为行，
识即结生之诸蕴，名色显露六处前，
六处三者聚前蕴，触能知苦乐等前，
淫爱之前乃为受，爱即行淫之贪者，
取为得财而奔波，有为能生后世果，
结生之蕴即是生，至受之间为老死。
传说此乃位缘起，主要之故称支分。

十二缘起第一个无明支的法相是什么？“烦恼现时为无明”，无明也是五蕴的自体。“烦恼现时”就是前世的烦恼现行。按照有部的观点来讲，前世的烦恼现行阶段的五蕴，十二有支全是五蕴的相续，只不过是在不同的阶段安立了无明、行等名称。

前世的烦恼现行叫做无明，有部在《俱舍论》中讲无明支的时候，这个无明一定是前世已经现行的烦恼，隐藏的烦恼不算，所以第一支无明支就是前世的烦恼，这个我们要记住。

第二个行支就是行为，“宿业诸识名为行”，这个“行”就是业的意思。有了烦恼就会造业，因和缘具足了。“宿业诸识”，“诸识”可以理解为五蕴的意思，不知道原文本来是诸识还是诸蕴。“宿业”的“宿”就是以前，前世的业叫做宿业。前世业的五蕴、诸识，或者以诸识为首的五蕴。所谓的行就是通过烦恼造的业，前世的烦恼现行了，形成了前世的业，前世的烦恼和业都具有了，因缘已经圆满了，只要烦

恼和业都有了一定会引发后世。因为无名和行在前世，所以我们前世的烦恼和业都已经具有了，就会引发今生的果，第一二支是前世的烦恼和业。

第三个所谓的识，就是今世投生的第一刹那，“识即结生之诸蕴”。有部讲十二缘起都是五蕴的相续，此处结生都是按照诸蕴讲的，所谓的识支就是结生的时候，识的缘起就是自己的心识入胎的那一刹那。我们平时习惯于说心识入胎，按照有部的观点这是五蕴的相续入胎。因为前世的业具足了，就会引发这一世的投生，所以无明缘行、行缘识，识是第三支，即今生入胎的第一刹那，这是今生的第一支。

第四个名色，入胎之后，识缘名色，有了识就会产生名色。“名色显露六处前”，所谓的名和色也是一种五蕴。色是什么？色类似于最初的受精卵，也不纯粹是受精卵，心识第一刹那入胎叫做识，第一刹那之后叫名色，名色的位置比较长，医学的观点也是这样的。

按照佛法的观点来讲，入胎之后结生的第一个七天叫做凝酪，就像凝固的奶酪一样，白白的；第二个七天叫做膜胞，受精卵开始慢慢发育了；第三个七天叫做血肉，显现得有血有肉了；第四个七天叫做坚肉，比血肉稍微坚硬一点了；第五个七天叫做肢节，开始成形了，有了一点点肢节的形象。《俱舍论》中只讲了前五位。在《大圆满心性休息》讲，第六个七天叫做鱼形，外表看起来像一条鱼；第七个七天叫做鱼龟形，就是四十九天，头和手脚慢慢有了大概的形象，像乌龟一样。“经七七日渐成身”，通过七七四十九天，逐渐形成了身体，叫做名色位。色是通过五个或者七个七天，慢慢形成了身体大概的形象。

名是什么呢？这个地方的名是受想行识。受想行识叫做四名蕴，名就是名称、名字。为什么叫名称呢？因为受想行识是一种心识的自性，不像色一样可以指点，它有质碍，无法通过直观的方式了解，所以只能用名称去表达，这个叫受、识、想等等。只能以名称表达，没办法用眼睛看到、用手摸到。名色也是五蕴，但不是现在我们意识上的眼根等诸根，只不过是凝酪一直到鱼龟形之间的状态。名色是什么呢？“显露六处前”，就是六根已经圆备了，眼根、耳根等已经长好了叫做六处。

我们前面学习六处的时候，即眼根、耳根，乃至意根都圆满了，当然意根早就有了，身根一部分也是早就有了，就是眼根、耳根还没有，所谓的名色就是六处还没有圆满之前，比如七七四十九天时，最后一个鱼龟形。龟有四肢、头，虽然大概有了一个形象，但是手脚还没有完全长好，显露六处之前叫做名色位。

第五个所谓的六处是什么？“六处三者聚前蕴”，真正六处本来的意义就是诸根完备了，眼根、耳根、手脚已经长好了，还在胎中，没有出胎。什么是“三者聚前”？就是根境识三者和合之前的六根。六根分两种，一是根境识可以和合的六处，一是根境识还没有办法和合的。住胎的时候，主要是指眼根，耳根可能听到声音，比如现在的一些胎教，虽然还是在胎中，但是给他放音乐，引导他听一些世界名曲，通过胎教以后会对高雅的音乐产生兴趣，大概是这样的。这就说明胎中的耳根已经有些作用，眼根是闭着的，打不开的，只要出生之后眼睛才能慢慢地睁开。

从这个角度来讲，虽然眼根、耳根已经有了，但是根境识还没有和合，这里六处的意思就是还在胎中，三者聚前蕴即根境识三者和合之前叫做六处，而且六处诸根已经完备了，我们要了解这两个意思。

第六个触，六处缘触，这个触就是接触的意思，“触能知苦乐等前”，“触”是已经出胎了，出胎之后眼根才能接触外面的色法、耳根听到外边清晰的声音、鼻子闻到香气、舌头尝到饮食等等，诸根和外边的境开始接触了，所以说六处是三者聚前，处就是三者可以聚集了。除了根境识和合，还有一个特点就是，“能知苦乐等前”。虽然接触的时候，比如睁开眼根，看到强烈的光很难受，能够感觉到很烫、很冷，有苦受、乐受。

“能知苦乐等前”是什么意思呢？不是说他没办法感受到苦乐，而是说他虽然可以感受苦乐，但是不知道苦乐的因是什么？比如小孩子用手摸火，虽然感受到很烫，但是他没办法规避，不知道烫的来源就是火；他吃糖也会觉得很甜，只是不知道甜的来源是糖，他还没有这个能力，能知苦乐因等前就是这样理解。有了触肯定有苦乐，不能去摸火，因为它是烧伤手的痛苦因，这些他没办法了解的，他只是有种感受，不知道它的因是什么，所以能知苦乐之前叫做触。

第七个受支，“淫爱之前乃为受”，触缘受，到了受，他就会知道苦乐的因。小孩子在十四五岁之前，叫做受位。第一个他有了苦乐舍的感受，第二个知道比如火是让我痛苦的因，我要远离它；糖块是让我安乐的因，吵着要吃糖、冰激凌等等，有了辨别的能力。“淫爱之前”，这时他还不具备男女淫爱的能力，把堪能淫爱之前五蕴的状态叫做受，受也有几种条件。

第八个是爱，“爱即行淫之贪者”，所谓的爱就是五蕴已经有行淫的能力了。他对于外边的事物，不单单是男女，而且对于财富也有了一种贪著，想要拥有某些东西。第一是有了行淫的能力，第二是有了贪爱，慢慢地步入于大人的行列中去。

第九个取，由爱而缘取，虽然前面有了贪爱，但是他还没有能力为了得到贪爱的境，自己奋斗、争取。虽然他知道钱很重要，有了钱可以买这个那个，但是他还没有为了赚钱奔波的能力，这时叫做爱。“取为得财而奔波”，他为了得到财富等喜欢的对境，去奔波、奋斗，这时叫做取。首先有了爱，为了得到爱，

他就去取。少年的时候，他虽然很想得到，但没有经济来源，想得也不行。天天缠着父母要钱买这个那个，父母不给。虽然很贪，但是没有自主权。到了取的时候，他又长大了，自己有了能力，可以去工作，甚至去偷去抢，他有了得到财物的能力，为了得到这些而奔波，这是取。

爱和取是连在一起的，所以由爱而缘取。他很贪著的缘故，有了一定的能力，可以为了得到这些东西而奔波，奔波本身从世间的角度来讲，有些是合理合法的方式，有些是不合理不合法犯罪的手段。世间的标准不等于佛法的标准，不管你是以正常的手段得到财产，还是通过非法的手段得到财产，从佛法的观点来讲，这些都是下一世轮回的因。

第十个有，在奔波的过程中，每天都在积累这样的业，取缘有。“有为能生后世果”，它是一种业，这个业一定能够引发后世的果。在不断地爱取的过程中，业的势力每天都在不断地加强，最后到了死的时候，业就很强大了。几乎阻止不了，这种引生后世果的业叫做有。

第十一支生，这个颂词中的第三句是识即结生之诸蕴，指的是我们今生结生的一刹那，此处说“结生之蕴即是生”是指后世结生的一刹那，新一轮的轮回又开始了，即第一刹那的生有。

第十二支老死，“至受之间为老死”，第一刹那有了生，生之后心识的第二刹那是名色，有了名色开始有了六处，六处之后就有了触，有触之后，开始有了受，有了老死，也会有爱和取，有又开始轮回。老死是略说的，老死中包含了从名色到六处、触和受之间的诸支。

在老死的过程中，比如老死到受为止，受就是老死，是不是到老死就终结了？不是。受后面还有，受后面是什么？爱和取。老死又生无明，又开始生烦恼了，有了受之后，又开始由受而生爱，由爱而生取，由取而生有，有又开始生老死。我们讲的时候第十二支是老死支，其实老死包含了至受之间，受之间就是老死。

我们看中间的几个，受后面是爱取，爱取是什么？爱取就是烦恼。前面我们讲了烦恼和前世的无明是一个意思，所以老死又开始生无明，无明又开始有行，行又开始有识……这是一个轮转的过程，前世到今生，今生到后世，十二支不断地流转，所以我们不修道，就在这个圈当中走不出来，总是在不断地循环。我们要走出来，必须要打破其中最关键的无明，一定要把无明和烦恼打破。无明和爱取是一个意思，必须把爱取烦恼压制、调伏了，或者证悟了空性，后面的链条就断掉了，不会再流转了，我们一定要认识到这个情况。

今天我们就学习到这个地方。

《俱舍论》第34课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

《俱舍论》分了小乘和大乘两种，现在我们学习的是小乘的《俱舍论》，无著菩萨造的《大乘阿毗达摩集论》是大乘《俱舍论》。小乘俱舍和大乘俱舍的观点有些地方一样，有些地方不一样。

我们正在学习的十二缘起，有些大德是以比较简单的方式介绍的，有些大德是以比较深的方式介绍的。小乘和大乘所讲的十二缘起，有些地方也不一样，比如认定无明，既有共同的讲法，也有比较深的不共的讲法。不管怎么样，从无明到老死之间名词的安立，大致的流转的情况基本上是一致的。

前面学习了十二缘起各自的法相，最后两句还没有讲，下面解释一下“传说此乃位缘起，主要之故称支分”。世亲菩萨在《俱舍论》的颂词中经常会用传说这个词，这是一种不太信任的口吻，有点不太高兴。为什么呢？主要是对于分位缘起，“位缘起”，“位”就是分位的意思，即分位的缘起。为什么叫做分位呢？因为十二缘起都是五蕴，只不过在不同的位置安立了无明、行等名称。按照经部的观点，不认为无明、行属于五蕴，而是安立无明、行属于一种心所，此处有点不相同，所以使用了传说两个字。

主要之故称支分，如果都是五蕴，那为什么要用无明、行等来安立十二缘起各自的名称呢？“主要之故”，虽然都是五蕴，但是在不同的时间段都有一个主要的，比如在十二缘支中，第一支是无明支。虽然无明的本体也是五蕴，但是在整个五蕴中无明是主要的。五蕴从色蕴乃至识蕴中包含很多法，有些地方说是百法，有些地方说是七十五种法。

无明只是行蕴中的一个心所而已。为什么要用无明来表示？因为无明是主要的，所以以无明来代表这个位的所有五蕴。第二个行支也是五蕴，只不过行的思心所，或者造业比较明显，从这个角度安立为一个行支分。后面的都可以类推。有部的论师为了便于我们了解，打了一个比喻说就像国王带着很多眷属，或者率领军队出行，虽然很多大臣、将军、士兵、侍者，都跟着国王一起走，但是大家看到会说什么呢？我们会说，国王来了。大恩上师在注释中也讲到，如果法王如意宝和很多眷属一起走过来，我们都会说法王

来了。

第一个例子中因为国王是主要的，所以说国王来了；第二个例子中因为法王如意宝是主要的，所以说法王来了。是不是只是国王或者法王如意宝呢？并不是，里面还有很多眷属。因为主要的缘故，所以这样称呼。同样的道理，比如色蕴中还有十种，或者十一种色。虽然五蕴中有这么多法，但是在这个位置上，无明是最主要的，所以说主要之故称支分。“称支分”就是把这个阶段中的所有的五蕴称之为无明支，行支、识支、名色支等等都有很多五蕴。有部派的观念主要是从这方面来了解的。

辛三、彼等之定数：

十二缘起安立为十二个有什么必要性呢？

为能遣除前后际，以及中间之愚痴。

胎生、寿量圆满的分了十二缘起。前面前面是后面后面的因，这样安立了十二缘起。十二缘起也分了三个部分，即前际、中际和后际。十二缘起主要是宣讲有情流转的因缘，具足了什么因缘，几乎没有办法遮止，慢慢就会开始流转。

十二缘起讲到了整个有情轮回的情况，分三部分是为了分别遣除对于前世、现世、后世的愚痴。因为有情不知道自己前世到底有没有流转过，流转的情况是什么？后世还会不会流转？因为很难了解，所以产生了很多愚痴、邪分别。有些有情不知道流转情况的缘故，不承许有前世后世；有些虽然承许有前世后世，但是因为不知道缘起和合产生的缘故，所以他们认为这是天神创造的，或者有一个实有的我是天神创造的，然后天神安排我们在轮回当中流转等，有着不同的说法。这些都不符合实际情况，因此产生了很多和解脱道、实相不相应的地方，还是属于流转的因缘。

佛经中不仅安立了十二缘起，还把十二缘起分为三部分。首先前际无明和行只是讲到了前世的因，有了前世的因就会有今世的果。我们通过前世的因，就知道前世有无明和行，那无明和行是从哪里来的呢？再往前面推，也有自己的本体。前世的无明和行是依靠什么载体，通过什么自性产生无明、烦恼、业？一定也有五蕴。因为我们现在的五蕴是通过前世的无明和行的五蕴产生的，所以前世的五蕴一定是存在的，而且具有烦恼、业。

后世有没有生呢？如果今生中我们具足爱、取、有，后世一定会有生和老死，所以轮回不会自动中断。有些人认为人死如灯灭，今生死了之后不会再流转，就像灰飞烟灭一样，有情的生命彻底终止了，这是不可能的。为什么呢？因为如果今生所有的因缘都具足了，没有什么障碍，后世的五蕴一定会出现，这是毫无疑问的。就像今生的缘起一样，今生如果我们具足了心识、名色、六处、触、受就会有爱取有，同样前面的因缘具足了，后面的果一定会出现。我们有了今生的烦恼，也有了投生后世的有，这些因缘具足了，就没办法阻止后世的缘起出现，所以后世一定会出现的。

今生是如何产生的？今生是通过前世的烦恼和业产生的。那么今生生了什么？从入胎的识支开始，然后是名色支，乃至受支等等，这些是今生出现的。在前世有没有出现呢？前世已经出现了，而且出现过的因缘、出现过的状态，都可以从前际的无明和行中直接或者间接地了知。后世也有生老死，一定还是由烦恼产生的。如果有了生老死，也会继续的出现无明、烦恼，就像我们今生中具足了从识到受之间的缘起就会出现烦恼。

昨天我们也提到，所谓生就是今生当中的识支，即入胎的第一刹那。后世的老死是从名色开始到受之间，名色、六处、触和受都是老死。受完之后是什么？受之后就是爱取，如果有了受就会有爱取，通过受可以产生烦恼，同样的道理，老死是从名色到受之间的，所以老死过了之后，在老死位又会产生烦恼，开始流转。从这个角度把轮回的情况分为了三际，可以分别断除我们对前际、中际和后际的愚痴。

虽然我们流转轮回不单单只是三世，但此处只是以三际来代表。前世我们是怎么样流转的，把今生放到前世也是一样，只不过是把时间放在现在，把现在是中际是讲的时候为了便于了解。前世有十二缘起，后世还有十二缘起。如果不斩断十二缘起中主要的因缘，还会不断地流转下去。十二缘起是众生流转的过程，不会自动停下来。主要是众生具足了无明和行、爱取和有，就会不住的流转。现在我们处于受等老死的状态，还在不断的积业。我们在不断地感受苦乐舍等受，缘受产生了很多的贪欲、瞋恚等烦恼，有了爱取又会有有，就是这样不间断的流转。

仅仅思维十二缘起也会让我们对整个轮回产生厌离心，轮回没有其他的问题，就是不断循环，我们很难打破轮回的模式。如果没有修行佛法，通过自我造詣，也根本没办法了解。我们不断的在五道轮回中流转，讲到五道轮回，主要是从天道、人道、旁生道、饿鬼道、地狱道之间流转而讲的，十二缘起也是一个轮回流转，从无明到行，到老死，老死又变回无明，所以从烦恼造业，由业而产生今生的身体等种种的状态。通过今生中的苦乐受又开始造业，这也是一种规律。如果要从六道轮回中脱离，我们首先要从十二缘起中某个比较重要的地方下手对治，才会逐渐地打破十二缘起，从轮回中获得解脱。因此安立彼等的定数有很大的必要。

庚二、观察归摄：

十二缘起分为三类，前面分了三类主要是从时间的角度，分为前际、中际和后际，现在是把十二缘起的本性划成三类。

烦恼有三业有二，七事如是亦为果。

前际后际略因果，由中因果可推断。

十二缘起归纳起来可以包括在三法中。昨天我们提到过，一个叫做烦恼，一个叫做业，此处叫“事”，或者按照《辩中边论》中的说法叫生。这些都是杂染，烦恼杂染、业杂染和事杂染或者生杂染，这样分了三类。

“烦恼有三”，十二缘起中属于烦恼的有三个缘起。即第一个无明，第八和第九个爱 and 取，无明、爱、取三支属于烦恼杂染。“业有二”，属于业的有两个，第一个是第二支无明缘行的行。所谓的业就是行为，有的地方讲有为法称之为行，此处我们讲的主要是业的意思，行就是行为，有这样的行为一定有这样的后果，所以这样的因称之为业或者行。第二个是第十支有支，就是爱取有的有。因为有了爱取就会有有，投生后世具有势力的业称为有，所以所谓的业有二，一个是行支，一个是有支。

“七事如是亦为果”，“七事”是剩下的七种，一方面是因，一方面也是果。此处主要是从果的角度来讲，或者生是所产生的果。为什么说生杂染呢？生杂染也是果、事的意思。所谓的“事”，除了前面三种烦恼、两种业的五个，剩下的七个属于事，分别是识、名色、六处、触和受现世中的五个，还有第十一支生，第十二支老死，加起来有七个，这是把十二缘起分为烦恼、业和生三种杂染。十二缘起是轮回的自性，为什么叫杂染？就是代表了怎样显现成轮回的状态。

“前际后际略因果”，前际和后际分别是略因和略果，前际讲到了略因，后际讲到了略果。前际是无明和行，前世具有的投生今生的因缘，一个是无明一个就是行，称之为略因，它的因比较略。前面说后有二，属于后世的是生和老死。生老死是果，因为今生的爱、取、有作为投生后世的因缘，后际主要讲到果，而且是略的果，略果就是生和老死。相对比较广的安立就是中际的法。

前面有两个，后面有两个，中间有八个比较广。为什么这样讲呢？中间的因果可以归摄到略因略果中：前世的略因展开就是今生中比较广的因；后世的略果展开来讲也就是今生中比较广的果。中间为什么不讲略因略果呢？因为一方面要给我们讲德很清楚，一方面也可以以中间的因果作为比量来推断，略因展开可以具有比较广的因，略果展开也可以具有比较广的果。通过中间的比量可以推知，在今生中也可以归摄，所以十二缘起可以略，也可以广。

我们首先讲略因，再来分析略因和广因。前世的略因就是无明和行，无明属于烦恼，行属于业，只有两支。广因是三个，比如今生的广因是什么？就是爱、取和有。爱和取属于烦恼，有属于业。广因中多了一个，爱、取、有是三个，略因是无明和行。

所谓的无明展开来讲是爱、取，爱、取归摄起来就是无明。略因也可以分成爱、取两个烦恼，爱、取、有相当于无明和行。也可以把爱、取两支可以归摄为无明，有就是行，所以广因归摄起来也可以成为略因，略因展开来讲也可以成为广因。

我们再看后世的略果。首先略果就是生、老死。广果是什么呢？就是中际从识开始到受之间，然后识支、名色支、六处支、触支、受支五个。后面略果是两个，广果是五支，即从识支乃至受支之间。

分别了知略果、广果之后我们再来开合。如果把略果展开，第十一支生支相当于前面广果中第一个识支，就是入胎的第一刹那识支，这是一样的。如果把老死展开，就是从名色开始，然后是六处、触和受，这四支包含在老死中。同样把从名色到受之间归摄起来就是老死。

我们一般人理解的老是六、七十岁老态龙钟的老年人叫做老，死就是死亡，但是十二缘起中的老死并不一定是这样安立的。不断的迁变叫做老，因为第二刹那和第一刹那不一样，所以从这个角度来讲叫做老。前面生了之后灭掉叫做死。虽然在我们生命的最后，也会有真正意义上和我们现世理解相似的死亡出现，但是老死支中的老死和真正的老、死在理解方面稍微不一样。

为什么从名色开始安立老呢？似乎和我们平常的理解是矛盾的。因为所谓我们平常理解的老一定是在出胎位之后，慢慢到了七八十岁，头发白了、腰弯了，出现了老年人的状态，叫做老。而十二缘起的老从名色就开始了，名色是什么？名色位还在住胎，诸根都没有圆满，怎么叫做老呢？十二缘起中的老就是在迁变了，入胎第二刹那不是第一个识位了，已经开始变化了，而且每个刹那都在变化，叫做老。因为老和死都有这样的情况，所以从名色乃至六处、触和受之间都有老死的状态。

因为受从时间段来讲，还没有真正到所谓真实老的阶段，前面讲了所谓的受是在爱之前，所以从时间段划分，还是属于少年的状态。我们在这个阶段，受和爱取不断的发展下去，虽然随着年龄的增长，这里也可以安立真正的老了，然后死亡了，但是在安立缘起，不一定是从这个角度。老死展开有四支，叫做广果，如果把四支归摄为一支叫做老死，就是第十二支老死支。

我们从中间可以比量推知，中间的广因、广果也可以归摄为略因略果，然后把前后的略因略果展开，也可以安立为广因广果。只不过前世、现世、后世都具有这样的因缘也会流转的。我们流转的过程中就是

这样。有些时候我们对于十二缘起的了解还不是那么清楚，《俱舍论》中把十二缘起各自的法相是什么？为什么这样安立？归摄为哪三类？后面还会讲到为什么安立定数十二支，理由是什么等等，通过这样一步一步的分析，我们就会知道，十二缘起分为三个，烦恼、业和事或者生杂染。

十二支当中前世的两支主要是讲略因；第十一、十二支主要讲略果；中间是比较广的缘起的因果，三者相互可以涵摄。前世的略因展开可以是广因，讲了因肯定有果；后世是略果展开也可以有广果，而且果前面一定有它的因。今生中讲到比较完备的果和因，前部分主要是讲前世的因所产生的果，前世的无明和行的因圆满之后就会产生从识到受之间的果，这主要是前世的因产生的果。然后爱取有主要是引发后世的因，有了爱取，再加上有，一定会投生后世，所以中间的八支前部分主要讲到了前世因的果，爱取有主要是后世果的因。这里就把前世、现世和后世通过烦恼、业和事的方式进行了介绍。

如果我们了解得很清楚，在修行的时候也能够抓住重点，我们为什么要修行？这里通过十二缘起流转的过程，告诉我们如果要解脱哪些是必须要了解、对治的，从哪个地方下手等等，学完十二缘起之后我们会比较清楚。如果我们进一步学习空性、菩提心，要对众生产生菩提心，或者真正了解一切万法的空性，都可以从中引申出来。

庚三、定数之理由：

前面彼等之定数已经讲了十二缘起分为前际、中间和后际。这个科判是讲定数的理由。为什么要安立十二缘起，不能变化的原因是什么？有些众生认为十二缘起的数量不一定决定吧！有可能多、有可能少。实际上十二缘起的数量是决定的。

烦恼中生烦恼业，从彼业中产生事， 事中生事与烦恼，此乃有支之规律。

“烦恼中生烦恼业”，意思是从烦恼可以产生烦恼，从烦恼中也可以产生业，这是第一种情况。后面我们再具体分析就会很清楚。“从彼业中产生事”，从业也可以产生事，事是生杂染。首先我们要对十二缘起的数量特别熟悉，把十二缘起中第一个、第二个是什么……全部弄清楚之后，再看颂词对于什么是业什么是事，脑海中马上就会浮现出来。以前已经背过十二缘起的道友，还要把名词、顺序背熟；如果以前没有背过的道友，一定要背诵，第一支、第二支是什么。熟悉以后我们使用的时候就会非常好用。

“从彼业中”，就是从业当中可以产生生杂染。“事中生事”，可以从事产生事，也可以从事产生烦恼。“此乃有支之规律”，这是有支的规律。

颂词和科判怎么对应？这里表达的是什么意思呢？为什么这里讲到了定数的理由？因为有些人存在疑惑，注释当中也提到了。如果无明是第一支，无明前面有没有因？如果无明前面有因，那十二缘起数量就不一定，就成了十三缘起了。为什么呢？因为无明前面还有一个因的缘故。虽然老死支作为十二缘起中的第十二支，排列的时候好像在最后一个，但是我们会疑惑老死后面还有没有果？如果老死后面有果，就成了十四缘起了，十二缘起的数目就不决定。

反过来讲，如果无明前面没有因，老死后面也没有果。虽然十二的数量确定了，但是又会出现新的问题。如果前面没有因，无明就成了无因生。从什么因产生无明的？既然无明是有为法就应该有因，现在无明没有因，就有了无因的过失。如果老死之后没有延续，我们的轮回也就终结了。因为到了老死之后，没有后续的果产生，我们死完之后啥都没有了，这时候也会产生另外的问题。

如果无明前面有一个因，变成了十三个，老死后面还有果就变成十四个，十二缘起的数量不确定。为了避免十二缘起的数目不确定的过失，如果无明前面没有因，无明就成了无因生；如果老死后面没有果，老死灭完之后轮回就灭了，不存在无始轮回了。这方面相当于两头堵一样，让我们搞不清楚到底怎么安立十二缘起。如果产生了这样的疑惑，说明我们对于十二缘起的规律还没有了解，或者对方并没有通达十二缘起，所以世亲菩萨借用问答的方式让我们继续加深对于十二缘起的了解。

绝对不可能会是轮回没有因，老死最后没有作用，轮回也无法延续了，也不会有十三缘起、十四缘起，其实十三、十四缘起也是一个大概的数字。按照对方的思路来看，无明前面还有一个因就成了十三缘起。那么无明前面的因有没有因呢？慢慢就成了无穷无尽。绝对不会出现这个问题的。

烦恼中生烦恼业，从烦恼当中可以产生烦恼、业，我们再了解一下两种情况到底是什么。第一种情况烦恼中生烦恼就是爱生取。因为在十二缘起中爱和取都是属于烦恼杂染，所以一看烦恼中生烦恼的时候，我们一下子就可以想到，什么情况下烦恼可以生烦恼？指的是爱和取连在一起爱生取的情况就是烦恼中生烦恼。

第二种情况烦恼中生业分了两个，第一个是无明生行，因为无明是烦恼、行是业，所以烦恼生业就是无明生行。第二个烦恼生业是取生有，取是烦恼支，有是业支，所以这种烦恼生业的情况就是第九支和第十支之间的关系，即取生有。烦恼生烦恼是爱生取，烦恼生业就是无明生行和取生有。为什么说大家一定要很熟悉十二缘起？因为如果背得很熟一下就会知道这个情况到底是什么安立的。

“从彼业中产生事”，从业中产生事的情况是什么？业产生身杂染或者事，第二支是业支，从第三支

之后就成了事支。这里也有两种情况，第一个是从行生识，第二生第三。因为行是业，事是从第三支识支入胎开始。虽然我们说识、名色、六处、触、受都是事，但是其中通过业生事两者之间联系最直接的就是行和识之间的关系。第二个是有生生，这是第十支和第十一支的关系。因为第十支是有，有是业，后面的生老死中的生已经变成事了，所以第二种业生事的情况就是有生业，有支生生支。

然后是事中生事，就是从事而生事，也有两种情况。一种情况是事中生事，比如从识支到受支之间都是事，都是果，这里的事中生事就是从识产生名色，识和名色都是事，然后从名色产生六触。因为名色和六触都是事，所以也是从事生事。从六处生触、触当中生受都是事中生事。从受生烦恼就不是事中生事了，因是事，果也是事，才能从事生事。还有一种情况是生生老死，生和老死都是事，从生产生老死也是从事生事。

还有从事中生烦恼，我们要了解，如果事中生烦恼的因一定是事，果一定是烦恼，这是什么情况？受生爱就符合这个情况。因为受本来是事，然后它的烦恼就是爱，事和爱之间是连起来的，所以由受而生爱是由事生烦恼，这是有支的规律。

讲这些和前面的问题有什么关联呢？我们了解了有支的规律之后，再返回去看前面的问题。无明有没有因？无明是由什么产生的？虽然无明有因，但是不会多一个缘起。前面讲略因略果的时候，无明是广因广果，广因就是烦恼、爱取。爱取前面是什么？如果说无明有没有因相当于我们反过来说爱取有没有因？这个爱有没有因？从事可以产生烦恼，所以无明是烦恼，它是由什么产生的，从前面的事产生的，就像爱的烦恼支是由受而产生一样，所以无明也可以从老死产生。

我们分析略果的时候已经讲了，所谓老死就是略果，把老死展开是什么？就是名色、六处、触和受。到了受之后是老死，老死完了就会产生无明，烦恼就是无明。我们了解这些之后，无明前面有没有因？无明前面有因，因就是受或者老死。会不会多了一个缘起呢？没有多出一个缘起，还是在十二缘起中归摄的。这个颂词讲得很清楚。有些是烦恼生烦恼，有些是烦恼生业，业中生事，事中可以生事，事中也可以生烦恼，把这个规律掌握之后，就没有任何问题了。

老死有没有果呢？老死有果，但是也不会多出一个缘起。老死的果也就是说如果有了老死之后又会产生新的烦恼，比如所谓的老死从凡夫而言就是从名色到受之间。受完了之后是什么？受完了之后就是爱取。这就圆满解决了什么问题呢？无明有因，不会成为无明无因的情况；老死之后还有果，老死有果的缘故，轮回就延续了。一方面轮回延续下去了，一方面也不会存在多出缘起数量或者某个法没有因的任何过失。

只要我们把十二缘起内部的问题真正的了解得很清楚，对方所提的问题不会成为影响我们了解或者修行十二缘起的障碍。佛陀把这些问题早就观察的清清楚楚，而且这个的确也是轮回的规律，也就是平时我们说的事势理。事势理不是说轮回本来不是这样的，通过你敏锐的思维、巧妙的语言，把它描绘得天衣无缝。如果事实不是这样的，再怎么讲都有过失。我们在学习中观，尤其是应成派破下面的观点时，这种感觉特别强烈。如果你不是在讲究究竟的实相，不管怎样安立，从应成派的观点来看都有自相矛盾的地方，一定是有过失的。因为毕竟不是事势理，所以佛陀安立轮回缘起的问题就是事势理。不管怎么样里面不会有任何问题，不是说佛很善巧，首先把考虑得非常缜密，语言组织得非常巧妙，不让我们抓到任何的把柄，而是情况怎样他就如是地安立。

我们通过学习会对佛陀越来越有信心，对轮回的流转的情况产生定解，怎样从轮回中还灭慢慢也会非常熟悉。十二缘起对于学习佛法的人来讲特别重要。虽然有部讲的十二缘起放在大乘唯识中还有其他的解释，但是学到现在我们十二缘起已经比较熟悉了，知道了大概的流转情况，这对于我们产生修行的时候，产生见解或者抓住核心帮助非常大。

庚四、起生之差别：

起和生怎么理解？起是缘起，生就是缘生。缘起和缘生之间有什么差别呢？缘起和缘生是佛经中的概念，虽然看起来差不多，但是在佛经中表达有不同的意思，所以我们必须要了解两者之间的异同，尤其是放在十二缘起中应该怎样去理解。

此许缘起即是因，缘生承许为果法。

对于佛经中讲的缘起和缘生之间的差别，世亲菩萨解释的时候说：“此许缘起即是因。”字面上很好理解，所谓的“缘起”是什么呢？是从因的角度讲的；所谓的“缘生”是什么呢？是从果法的角度讲的。

所谓的缘起和缘生实际上讲的是一个法，从因的角度来讲叫缘起，从果的角度来讲叫缘生，一个法既是果又是因怎么理解呢？从十二缘起来理解，会非常清楚。比如从十二缘起中第二支行支进行安立，行支是无明产生的，观待无明的角度来讲行叫做缘生。为什么呢？因为行是无明产生的，叫做果法，所以把它安立为果法就不是缘起。如果观待第三支识支，识是从什么产生的？识是从第二支行产生的，这时行的身份就变成缘起了。因为“缘起即是因”，所以同样的行支观待无明是缘生，观待识是缘起。

十二缘起中每一个都可以如是安立。虽然我们第二个为例，如果以无明为例也是一样的，排的时候在十二缘起中是第一支，我们已经讲过它的前面也有因，所以无明可以是缘生也可以是缘起。从缘生的角

度来讲老死就是它的因，看待老死来讲无明就是缘生；如果看待于行，无明就是缘起。从老死的角度来看也是一样，如果从缘生的角度来讲它是从生而产生的，看待生是缘生，如果看待无明来讲，老死就成为缘起了，所以缘起和缘生都是有为法的别名，本体是一个。看待不同的对境可以既是缘起，也可以是缘生。

其他的注释中用父子作为比喻。就像一个人可以是父亲，也可以是儿子，这必须要看待不同的情况。如果看待自己的父亲，因为他是父亲的儿子，所以他是缘生；如果是看待于自己的儿子，他就是儿子的父亲。同一个人看待不同的对境，他可以是不同的名称、不同的身份。佛经当中讲的缘起缘生，有些是看待因而讲，有些是看待果来讲。里面有看待的因缘，在十二缘起中也是一样，哪个是决定的因，哪个是决定的果，相互之间成为因果，这样一环扣一环。

果法既是前面因的果，又是后面果的因，虽然我们现在的身体是前面因缘的果，但是现在我们的行为思想也会变成以后果的因。从某个角度讲我们现在的身体、福报，有可能没办法改变了。为什么呢？因为因早就造完了，现在我们正处于果的阶段，所以想要改变现在的情况，有时候很困难。因为我们现在的行为和思想是以后果的因缘，这个可以改，所以如果我们现在努力去做一些善妙的因缘、修解脱法、积极培福和忏悔前业，后面的果就会因为现在我们的行为而改变。

学习这些法要对于我们的修行，内心中产生非常清净的观念有很大的作用。虽然这些问题早就在佛法中讲得很清楚了，但是我们可能以前学习的时候没有重视，现在通过一次又一次的听闻、思维、串习，这个观念越来越深刻，越来越清晰。最后没人提醒，你会也确立一个我一定要修持善法、忏悔业障、不造罪业等等的观念，这是我们在学习的过程中一定要培养的。

很多的教法中讲过，大恩上师、金刚道友不可能永远陪我们走下去，总有一天我们要独自行走在菩提道上，会一个人面对任何问题，这时候怎么办？现在上师、道友都在，好像很方便。我们现在之所以要依止上师，和很多道友一起修学，就是为了以后独自面对问题的时候，如果找不到问的地方，在自己的内心已经有了非常深的定解。我应该怎么做，不应该怎么做，通过十几二十年不断的学习，思想已经定型了，最后达到这种状态。不管别人是否劝导、鞭策，或者盯不盯着我，反正应该做的事情一定要做，而且会很热切地去做。这就是我们现在学习的一个很大的必要性。

上师也讲过，趁着我们现在有学习的机会，应该把时间资源做一个很好的整合，尽量在学习过程中产生清净、稳固的定解。如果以后我们继续跟着上师、道友修学，这样也很好；如果以后分开了，自己去修行，或者有因缘讲法，现在学习到的定解，自己用或者和别人分享都是可以的。

现在看起来似乎我们每年都是这样，每天都有讲法，每天都在学习，但是学习的机会有时也不是固定的，不一定这么恒常。大恩上师有时给我们讲一些无常的话语，也是为了让我们了解这个情况，我们现在能够学习也不是完完全全顺理成章的，需要很多的因缘，比如上师、护法的加持等等，还有很多道友的发心和付出，这些都是缺一不可，什么时候缺了哪个因缘，有可能就不是这样的情况了。

佛法中意义很深，我们需要有这些观念。有时候虽然已经有了，但是观念浮现一下就跑掉了，我们抓不住它。这些观念是很重要的，我们要通过不断的学习把它稳固下来，变成自己的东西，就会一辈子受用无穷。比如无常的见解、修行的必要性，或者对上师的信心、因果的诚信等等，这些东西一旦确定下来，就会在我们修行的过程中一直发挥作用，不会有枯竭的时候，因为已经很稳固了。如果我执、烦恼稳固，只会让我们痛苦而已，没有什么正面的意义，但是在学习佛法的过程中，确定的见解是一辈子受用的东西。如果把菩提心、空正见确定了，会一直在修行的过程中发挥正面的作用，对我们来讲这是非常重要的。

今天我们就讲到这里。

《俱舍论》第 35 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

我们现在学习的是第三品分别世间中的十二缘起。小乘大乘对于十二缘起有不同的讲法，有些是在生世的刹那一件事情中圆满具足十二缘起的观点，还有些是通过分位缘起的观点进行安立。虽然经部对于有部安立十二缘起的每一分支，都是属于五蕴相续的观点有点看法，但是从总的层面来讲，十二缘起安立的无明缘行、行缘识等等，清楚地揭示了有情流转轮回的实际情况。通过十二缘起就会了知我们到底是怎么流转轮回的，没有一个具有力量的天神等在后面操控我们的命运，真正操控我们命运的就是我们自己。

从流转的角度来讲，最关键的要素是无明。因为不了解因果、解脱道的缘故，所以开始产生烦恼、造业，这是不了知一切万法、四谛的真相，就开始流转轮回了。学习了佛法中的十二缘起，我们知道了没有谁在后面操控我们，也不会像外道一样为了解脱，用很多的苦行去取悦天神。如果天神欢喜了，就把我们

安置在他的身边感受安乐；如果天神不欢喜，就把我们打入地狱中。我们会打破这方面的邪见、愚痴。从根本上来讲，我们的命运是操控在自己手上的，因为以前不了解这个问题，所以跟随自己的习气而流转。现在学习了佛法以后，最大的意义就是知道自己流转在轮回中的情况。

因为前一世的无明和行导致了今生一系列的生和老死，或者今生中的从识到受之间的种种过程。如果要避免后世的流转，或者想从现在开始逐渐减弱流转轮回的力量。现在我们学习到了十二缘起，能不能在今生对治了烦恼，终止下一世的轮回呢？这是不确定的。我们虽然知道爱、取、有造成了生、老死，但是今生缘着爱、取、烦恼、无明对治的时候，我们修行的力量有没有办法对治爱、取，能够让有不现行？前面讲了很多次，有就是强有力的引发后世的业，我们能不能把强有力的引发后世业的有终止？如果今生我们的修行成就了，或者现在了解了十二缘起，再加上很多殊胜的方便。尤其是大乘、密乘中有很多殊胜的窍诀，比如大圆满、生圆次第的修法，或者大乘中往生极乐世界的窍诀。

一种方法是如果我们在今生努力的修持净土法，就可以让内心当中流转后世的有的力量不会变强。因为现在发愿、修行，或者通过阿弥陀佛的愿力加持我们死时不再按照以往的套路，通过有，继续生老死。因为今生修持了殊胜的净业，所以死的时候可以直接往生极乐世界，十二缘起就终断了。

还有一种方法，就是今生当中修持一些空性、菩提心，让自己对治烦恼的力量很强大。因为菩提心和空正见的力量既可以积累巨大的福报，也可以清净很重的罪业。以前我们相续中留存的导致后世流转轮回的业，通过菩提心、空正见的力量，可以很快的清净。如果我们按照正确的方法坚持不懈地修持下去，再加上以生圆次第、密乘的大平等、大清净的见解来摄受自己的身语意，绝对是可以在今生终止十二缘起的缘起链。

我们首先了解了总的原理，然后就要知道怎么对治的爱取，让有变得没有力量。今生我们到底能不能通过修持正法把爱取有灭掉呢？这不确定。每个人的根基、智慧、意乐、精进力都不一样，有些人可能今生把解脱的问题解决了，有些人可能今生还没办法直接解脱。

至少我们从今生开始有了一股新的力量加进来了，慢慢地把爱取有的力量变弱了。今生我们努力了之后，后世会有一种习气，开始生生世世针对爱取有进行对治，爱取有的力量会越来越弱，我们内心中善法的力量越来越强，总有一天就会获得解脱。原理是一样的，只不过今生当中，还是在后世当中有一定的差别而已。

学习十二缘起，对我们了解佛法中怎么安立轮回，众生是从哪里显现的。有没有一个天神在后面操纵我们的命运？这是没有的。虽然我们可以改变自己的命运，但是不知道改变的方法。这个方法必须要经由从轮回中获得解脱的证悟者、超越轮回的佛菩萨，或者佛菩萨显现的殊胜上师、善知识来告诉我们，什么应该做，什么不应该做。他们把这些情况原原本本地告诉我们，如果我们依教奉行，可以很快地获得利益。作为修行人的我们对于十二缘起总的原则也要反反复复地思考。

己二（缘起之本体）分三：一、宣说无明；二、宣说名与触；三、细述受。

前面讲了各自的法相，今天是讲十二缘起的本体。这个科判中所讲的是不是所有十二缘起的本体？并不是所有十二缘起的本体。第一是宣讲无明，第二是宣说名与触，即名色中的名和触。第三宣讲受。十二缘起不止这些，其他的为什么不呢？行在第四品中会非常详细地宣讲。其他的一些法，比如色在戒品的时候讲了一部分，还有一些会在第五品中讲。以前已经讲到的内容这里就不讲了，以后会讲的内容此处也不讲，前面没有讲的，后面也不会讲的，就在这里讲。宣讲缘起本体，就是把无明、名触、受单独拿出来宣讲，安立它的本体。

庚一、宣说无明：

智慧违品之他法，无明如妄非亲等。
言说彼为结等故，恶慧则非是见故，
与彼正见相应故，宣说染污智慧故，
与彼正见相应故，宣说染污智慧故。

颂词有三层意思。第一层是第一句，安立无明真实的本体。我们多次提到无明的这个名词，大家大概会有一点印象。第二层是第二三句，针对有些人对无明一些错误的认知，有两种认定无明的观点都是不太正确的，分别进行破斥。第三层是有些人认为无明是一种恶劣的智慧。在《俱舍论》中恶慧不是无明，最后三句主要是针对一些有部论师把无明安立成恶慧的观点。世亲菩萨观察到这种观点不符合无明的正义，所以进行了破斥。

第一，“智慧违品之他法”。所谓的无明是什么呢？就是“智慧违品”。明是什么？明是智慧；无明呢？无明就是没有智慧。那么无明是不是直接安立为没有智慧呢？这个地方无明是智慧的违品，一定是它的反方面，是智慧要所对治的，就像水火一样，与智慧直接矛盾的法安立才能为无明。注释当中讲，对于四谛、因果、三宝等智慧不了知的心所称之为无明，所以说智慧违品之他法，无明一定是和智慧相对立的自性。

第二，为了进一步说明这个问题。此处世亲菩萨引用了两种似是而非的观点，这是我们也很容易生起的观点。世亲菩萨破斥了这些观点，虽然有点像无明，但不是无明。把这两种观点破掉之后，什么是智慧的违品、直接对治，就会比较清楚。

第一种所谓的无明，就是没有智慧，没有觉知。明是智慧，无明是没有智慧。没有智慧是不是就是无明呢？如果单单没有觉知或者智慧就是无明，土石也是没有觉知、智慧，土石为什么不叫做无明呢！仅仅没有明觉、没有智慧的不能叫做无明。这方面我们很容易了解。所谓的明是什么？就是智慧、觉知的意思，无明就是没有觉知、智慧。没有智慧的范围比较广。我们的眼根、耳根等等也属于没有觉知，外面的土石也没有觉知，其他不相应行也没有觉知。这些算不算无明呢？不算无明。单单没有觉知不算是一种真正无明的自性。

第二种所谓的无明，注释中讲是一种非遮许。什么叫非遮许呢？在唐译的注释中是反过来的，所谓的无明是明没有、明无，即智慧没有之处叫做无明。智慧没有相当于一种非遮。我们学习过无遮和非遮，无遮是直接对它的本体做遮止的，非遮就是这个地方没有其他的法，类似于他空的观点。虽然此处没有这个法，但是引出其他法。

如果没有明的地方是无明。有些注释说，如果无明连本体都不存在，这不正确的。小乘有部中无明存在一个本体的自性。如果只是说没有明的地方就是无明，相当于无明根本不存在。虽然地方有，但是地方上的无明没有，这是很典型的非遮。在我们注释中有一个非遮。在大恩上师的注释中说这是一种单空，其实意思是一样的。就是明不存在本体，就是一个虚无的东西。我们不能把无明安立成一个虚无的东西。前面说过如果没有觉知，眼根耳根或者土石也变成了无明。无明是不是一个不存在的本体呢？说明不存在的地方就是一种单空，无明是不是一个不存在的东西呢？无明不会是不存在的东西。下面我们要引用两句话来进行观察。

首先是“无明如妄非亲等”。所谓的无明不仅仅是没有觉知，而是所知的对立面。此处为了说明，世亲菩萨举了几个例子。通过“如妄”“非亲”“等”进行安立。如妄的“妄”就是不真实，比如从语言的角度来讲，如果这个人很诚实，经常讲谛实语等正直、可靠的语言。不真实是什么呢？就是虚妄。不单单是说他讲不真实的语言，而是反方面的，指这个人很狡诈，说的话都是虚妄的。所谓的如妄一定是真实反面的自性。

有些注释当中讲，“非亲”属于梵文的习惯。亲人是我们的父母等有血缘关系或者关系很好的人，这是亲友。如果我们直接按照汉语的习惯理解非亲，会认为非亲不是我们的亲友，非亲包含的很多，怨敌、自己不认识的人、没有血缘关系的人都不是亲友。

因为《俱舍论》是世亲菩萨用梵文造的。在梵文当中，非亲就是怨敌的意思，而不是说除了亲人。安立无明的时候，很容易按照我们的习惯理解成只要没有智慧，就叫做无明。这个地方讲的无明，一定是智慧的对立面，就像非亲就是怨敌的意思。亲是亲人，非亲是怨敌，亲和怨是直接矛盾的。

通过亲和非亲的例子就可以知道明和无明之间的关系。两者是相互敌对的，就像亲和怨、水和火一样。无明不单单是没有智慧，一定是智慧的违品。就像非亲不是亲人以外不认识的人，这个地方讲的很清楚，非亲就是怨敌。

等是还有法和非法、义和非义等等。法就是世间法、善法或者佛法，非法就是恶业、罪业。义和无义之间的差别也是这样，义是有义理的，无义是反方面颠倒的义理。因此无明不单单是没有明的状态，一定是一种愚痴，或者不了解本体的心所法，就是智慧的违品。智慧是对于真谛、因果、三宝有正确的认知，无明是不了解真谛、因果、三宝等愚痴的心所法。它是一种烦恼，或者无明的状态。烦恼的范围有很多，有时候直接指不善业，有时候是烦恼的自性。

无明如妄非亲等解释或者破斥了所谓的无明不单单是没有明的状态，而直接是它的违品的状态。非遮的观点就是明没有的地方，我们理解似乎无明实际上是没有本体的。无明是不是没有本体呢？无明是一定是有本体的，无明缘行、行缘识，并不是一个单单的空，没有的状态，它不是一个无实法，不是一个没有的状态，一定是有的。

为了证成无明有本体的自性。颂词第三句讲“言说彼为结等故”，“言说”是什么呢？经典中直接宣讲了无明是“结等”。我们后面学习随眠品时，会讲到很多随眠烦恼的异名。有些是结，比如九种结。有些是十种随眠、四大瀑流、三种有漏等有很多。

讲这些烦恼的时候，都有无明。比如九结中有一个无明结；然后讲到十种随眠也是讲了无明随眠，不是一个没有实体的法，而是有实体的。因为在经典中讲到了无明结，或者无明随眠，即无明缚等等，在四种缚也有一种无明缚。不管是束缚、结，还是随眠中都讲到了无明，因此无明绝对有他存在的本体，不是一个无实法，不是不存在的自性，这方面已经遣除了。以上通过讲解两种不正确的观点安立了所谓的无明就是智慧违品和他法。

第三，其他有部的论师在安立无明的时候，把无明安立为恶慧。恶慧就是一种很下劣的智慧。无明到

底是不是一种恶慧呢？“恶慧则非”。“恶慧”不是无明。为什么不是无明呢？“是见故”。因为恶慧是一种见。恶慧有很多种，有些属于见所摄，有些不属于见所摄。比如萨迦耶见、见取见、边执见等都是属于恶慧，与真实的智慧相矛盾。属于见的恶慧是不是无明？比如萨迦耶见等，从这些本体来讲，它不是无明，但是可以和无明相应。

平常我们说无明中有我执等等，都是说无明和见可以相应，但可以相应，并不是说无明就是萨迦耶见、边执见。恶慧则非，恶慧不是无明，是见故，因为这些是见。二者之间的体性不一样。“见”是有一种智慧的本体在里面，它是可以推度的自性。比如萨迦耶见认为有一个我存在，或者边执见、常、断、见取见、戒禁取见等等，都有一种推度，分别念可以推知，有一种了别的自性。而无明就是不了知，不明了真谛，不明了因果，他是一种比较愚痴的状态，而种种见二者之间，不管了知了什么，了知了错误也好，了知什么也好，反正他是一种能够了知的自性。而无明是不了知的自性，二者之间的本体不一样，所以说“则非是见故”。从这个角度来讲，无明不是恶慧的见。

讲完它不是见，就很明显了，二者之间的体性是不一样的，一个是不了知，一个是能够推度的本体。如果这样讲了之后，对方说，噢，如果无明不是具有见的恶慧，那么把萨迦耶见、边执见等见中恶慧拿出去。还有一些不是见的恶慧。在注释中讲到，比如贪欲、嗔恚等等，虽然这些不是见，但是属于恶慧。无明是不是贪欲、嗔恨等这些不是见的恶慧呢？世亲菩萨说，也不是具有见的恶慧。

恶慧分为两种，一种属于见的恶慧，一种属于非见的恶慧，见的恶慧前面已经讲了，恶慧则非是见故。如果是非见的恶慧，那又怎么样呢？“与彼正见相应故”。这句颂词就说明了不是见的恶慧也不是无明。为什么呢？因为经典中曾经讲过，“无明恒时和见相应”。颂词中讲的是正见，我们的注释中，还有在大恩上师的注释中都没有见到正见两个字，只有见解，所以这个地方的正见，我们要理解成见解。

见解的范围很广，不一定是真正的正见。此处正见就是见解的意思。无明和见解是相应的，而不是和正见相应。在经典当中讲，“无明恒时”，只要有无明一定是和见解相应。而见解是什么呢？见解是一种慧的本体。我们前面讲心所的时候，不管是恶慧，还是真正的智慧，都是具有慧的本体。只要能够推度，或者了别的自性都叫做慧。

无明和见相应，“无明和见”此处我们要注意了，与彼正见相应故。前面不是说了吗？无明不是见的恶慧，不是见的贪欲等恶慧。这些不具见的恶慧为什么不是无明呢？因为在经典当中讲，只要无明存在的时候，恒时和见解相应。见解是一种慧，无明又是一种慧。如果无明属于非见的慧，无明和见解相应，相当于就是无明的劣慧和见解的劣慧相应。按照有部的观点来讲，在一个心上面两个相同的心所不可能同时产生。无明本来是慧，见解也是慧，相当于一个心上相同的两个慧相应了，这是不可能的事情，所以与彼正见相应故就是说无明也属于见之外的劣慧。因为见是劣慧，无明也是劣慧，劣慧和劣慧同时相应是不可能的。因为一个心上两个相同的心所相应是不可能的事情，所以这方面也是直接地讲了。

与彼正见相应故，还有另外一种解释，按照恶慧则非是见故与彼正见相应故的颂词直接理解也可以。恶慧则非是见故，无明是不是恶慧呢？无明不是恶慧。为什么呢？因为非是见，这个无明不是属于恶慧的见。为什么呢？经典当中讲，无明恒时和见解相应。如果无明属于见的恶慧，见和见自己和自己相应是不可能的。与彼正见相应故就是说无明恒时和见解相应，如果无明是见，自己和自己怎么相应呢？没办法相应。

“宣说染污智慧故”，这是另外一种理论。“宣说”的意思就是经典当中说：“烦恼染心，令不解脱。”烦恼染污心之后，会让心不能解脱，后面一句是“无明染慧，令不清净”，就是说无明染污了智慧，让智慧不清净了，这就是这里宣说染污智慧故的意思。如果无明本身就是一个恶慧，自己染污自己怎么可能呢？无明染慧令不清净说明无明不是慧，因为无明染慧而让慧不清净，如果无明本身就是慧，那么自己染污自己是不可能的。自己怎么染污自己呢！这方面的无明绝对不是智慧，或者智慧染污智慧是不可能的事情。以上宣讲了无明是智慧的违品，对于真谛、因果、三宝等道理，不了知的心所法属于无明，也附带破掉了其他的一些观点。

庚二、宣说名与触：

名即非为色法蕴。触六聚合而产生，
前五乃为有碍触，第六仅能谓名称。
触分明与无明他，无垢烦恼其余者，
害心随贪相应触，感受安乐等三种。

首先宣讲名，这里的名主要是和名色一起讲的，在十二缘起中没有单独的名，而是有一个名色。那么讲名色的时候为什么不讲色呢？因为色早就讲完了，在第一品中已经把色讲的很清楚了，不需要再讲名色中的色，只是没有讲过名，所以单独讲这个名。

为什么它叫做名呢？“名即非为色法蕴”。五蕴中有一个是色蕴，除了色蕴之外，其余都是心法的自性，叫做四名蕴，这个名出来了。受、想、行、识是佛经中经常出现的术语。四名蕴就是指色法之外的受

想行识。第一品中讲过受、想、行是心所法，第四个蕴是心王，心王心所都是心法。受想行识为什么叫做名呢？因为所谓的四种蕴不像色法一样，直接用眼睛可以看到，用耳朵可以听到，用手可以摸到，没有比较粗大具有质碍的色法自性。

四名蕴必须要借由名称来了别。比如受，眼根看不到、耳根听不到，只有经由受的名称。我们说受就是苦受、乐受。行蕴也是这样的，通过行蕴的名称，了知忆念它的本体。这些不像色法一样有质碍。讲到名蕴的时候，就是一个名称，经由这个名称才可以真正的认定它的本体，不能像色法一样直接可以用眼睛看到、耳朵听到、手摸到，比较直观，必须借助名称才能了知，这方面叫做名蕴。

虽然名蕴有很多种解释方式，但是这种解释的方式最明了，直接可以了解为什么称之为名称。就像注释当中讲的借助色法，比如借助瓶子，我们一说瓶子时，脑海中马上浮现出一个瓶子的样子，名蕴的意思也是如此。借助受、想、行、识的名称，马上浮现出意义，从这个角度安立为名蕴。

然后是宣讲触，这个触是什么呢？并不是色蕴中的色声香味触的触，那个触是外境的柔软、轻重、暖热等等。这里的触是触心所。前面在第二品讲心所法的时候有个触心所，这个触就是指触心所，它是一种心所法。不是外境的触，虽然名字一样，但是意义不一样。

所谓的触为“六聚合而产生”。触有很多种，一般来讲触就是根、境、识和合。我们的眼根和外面的境，再加上我们的识，根境识三和合之后，内心当中就产生一种心所法，就是有一种触。虽然好像是接触的意思，但接触的意思是很宽泛的。有时根和境无间叫接触。有时有距离，比如眼根和色之间有距离，也可以叫接触，主要是产生一种触心所。

“触六”就是说触分了很多种，第一种触叫做六触。即六根、六境和六识和合。比如这个地方讲的，眼根、色境和眼识三和合产生眼触；耳根、声音和耳识三和合产生耳触，这是由触而生受，触完了就是受了，受一定是依靠前面的触，有了接触之后就产生了受。比如光线太刺眼睛了，就是一种苦受。这个苦受来自哪里呢？苦受来自于触，就是眼根和外面的强光接触了产生眼识，这个触心所就是后面受的因。没有前面就不会产生后面的苦受；看到景色很怡人，内心产生一个乐受，也是因为前面的触，即美景和眼识和合之后产生了触心所，然后产生一个乐受。还有一些是无记的受，不存在苦，也不存在乐，只是接触到了。比如眼根和外境接触到了，引发后面的色受。六种触就是六种根缘六种境产生六种识，根境识和合之后产生的触心所，称之为六触。

跟随六触又可以分为两种，“前五乃为有碍触，第六仅能谓名称”。把六触的“前五”和“第六”分为两类，前五称为有碍触，触是心所，不可能是有质碍的，但是它的根和境之间是色法，通过有碍的根和有碍的境安立的有碍触。通过这样的因产生的触叫做有碍触，因为它的根、境是有碍的，所以因是有碍的缘故，安立的果触也叫做有碍触。

第六不能叫有碍触了，因为第六是意根，我们前面讲过了，“无间灭为意”，意根的对境就是法。其中的受想行、无表色、三无为等等，也不是属于真正有碍的。虽然有个有表色，但是有表色也不是真正有碍的自性。它的对境不是有碍的，意识也不是有碍的，从这个角度不安立第六触为有碍触了。它是“谓名称”，只能通过名称来安立所安立法界当中这些法，像受想行就是通过受、想、行、无表色的名称产生意识。

“触分明与无明他，无垢烦恼其余者”，触还可以继续分为三种，“触分明”的“明”就是明触，还有无明触，“他”就是其他的触。到底什么是明触、无明触和其他触呢？第六句就解释了，“无垢”“烦恼”“其余者”分别对应“明”“无明”和“他”。无垢对应明触。无垢无漏，缘无漏法产生的触叫做明触；缘烦恼产生的法叫做无明触；“其余者”，缘其余者产生叫做其他触。其余是什么呢？比如有漏善法属于其他，缘有漏善法产生的叫他触。还有缘无覆无记产生的触也叫做他触。

“害心随贪相应触”，这是从前面的无明触中单独分出来的。无明中有很多烦恼，为什么在众多烦恼中，把害心和贪拿出来呢？因为在我们的生活修行过程中，贪欲心和嗔恚心产生的触最严重，或者是平时来讲最多的。以好的东西引发一个触就是一种心所，平常我们看到，哦，这是好的、悦意的，这是一个好看的人，这是好看的景，这是一个好玩的东西，缘着贪所产生的触有很多，因此单独把缘贪的触拿出来，就是随贪相应触。

还有一个随害心相应的触。害心就是嗔恨等等也有很多。在整个众生流转过程中，害心的作用很突出。此处也是把随害心相应的触和随贪心相应的触单独拿出来。其实这些包括在无明触当中。因为作用很明显的缘故，所以把它单独拿出来。

还有最后三种触，“感受安乐等三种”，就是安乐、痛苦和舍。这个触感受安乐、痛苦，已经是触的果了，这是把果的名字安立在触中。安乐的前因是通过触产生的安乐、痛苦或者舍受，这是感受安乐等三种触。

我们前面讲了眼根和境识和合之后，有时觉得这个很好看，这是前面的触引发后面安乐的触。如果光线太强，或者有些画画得特别难看，看了觉得特别不舒服，就会产生一种苦受，这是对境和眼识和合之后，

第二刹那产生的苦受。有些是不苦不乐的。三种触即能够产生安乐、痛苦和舍受的触。
今天我们就讲到这里。

《俱舍论》第36课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

第三品对于有情世间和器世间进行了宣说。通过学习了知了我们所处的世间是什么状态，有了清晰认知之后就要产生出离。作为大乘的菩萨，考虑到所有有情都需要出离，不仅仅自己产生出离心，也是缘同样转生在世间的众生也产生愿他们出离世间的菩提心，因此我们很有必要学习分别世间品。

前面已经安立了十二缘起各自的自体，然后也分别宣讲了无明、名和触，下面继续宣讲受。

庚三、细述受：

对于十二缘起中受的有支进行安立。

从中所生之六受，前五身受余心受。

近心之因中而生，总共则有十八种。

“中所生”，这是从触当中，因为名色缘六处，六处缘触，触缘受，受是从触而产生的。“中”就是六触，从触中会产生六种受。“前五身受余心受”，六种受中前五受属于身受，“余”是第六种属于心受。“近心之因中而生，总共则有十八种”，“近心之因”是单独从心受中安立的。为什么叫心受呢？近心之因中而生，它是接近于心的近取因所产生的缘故，称之为心受。心受可以分为十八种。

受从触而产生，颂词承接前文，从触中所生六受就把前因后果做了一个安立，前面是触后面是受。受中分了二大类，一个是身受，一个是心受。近心之因中而生安立了为什么叫心受。总共则有十八种从心受又安立为十八种。在十二缘起中通过触就可以产生受，触就是触的一个心所，根境识和合之后产生触，前面我们安立了六触，有明触、无明触和其他害心、随贪心所产生的触，然后感受安乐、痛苦和舍的三种触。虽然分了很多种触，但是一般来讲通过六根缘六境和六识和合安立了六种触，然后从六种触当中可以产生六种受。

“前五身受”，前面五个属于身受。“身”字又如何理解呢？在各大注解中都理解成色法。虽然身有时可以理解为身体，但是此处不是完完全全指身体的意思。比如法身的身是不是指身体的意思呢？佛陀法身的身字不是指身体，就是积聚的意思，很多种功德法积聚在一起就称之为法身。身字有很多理解方式，此处可以解释为色法的积聚，眼根、耳根、鼻根、舌根、身根都是色法的积聚。

此处的身是色法积聚，称之为色法。因为眼根、耳根都是色法积聚的缘故。身受的意思是因为它的增上缘，前面五种受的增上缘都是有色根组成的，眼根、耳根、鼻根、舌根都是有色根组成的缘故，所以前面的五种受称为身受。

“余心受”的“余”是剩下的意思，第六种受就是心受。因为它的增上缘是意根，无间灭为意，六种识无间灭的部分称为意根，它没有单独固定的色法的根，所以前面六种识灭尽的一部分称为意根。

近心之因中而生，近心之因主要是安立心受的原因。心是意根为增上缘，接近于意根的因中而产生的受。因为受的增上缘是意根，所以意识以意根为增上缘，缘这样的法境，其他的眼耳鼻舌身就是色声香味触。不仅可以缘外面的五境，还可以缘法境等等，它是近心之因中而产生的缘故，称之为心受。

总共则有十八种，第一个近心之因中产生，讲到了它的来源；第二个是它的分类有多少种？有十八种。心的受可以分为三类，第一个叫做喜；第二个叫做忧，心苦受或者意苦受；第三个叫做等舍，身体中还有身乐受为什么没有讲呢？因为此处讲的心受是从身受和心受分出来的，心受又分了十八种，所以此处不再安立身乐受、身苦受。只是安立了心的乐受、苦受，再加上一个不分身心的舍受。

喜忧舍三种每一个，比如喜受可以缘六种境，就是色声香味触法，每一个都可以缘六种，因为喜、心苦受、舍受都可以缘色声香味触法，每个悦意、不悦意、舍的境都可以缘六种对境的缘故，所以分为十八种。

意识的对境很广，既可以缘自己的对境，自己的对境是什么？就是法处，法处是意根不共的对境。除了缘自己不共的对境之外，意根还可以缘眼根的对境色，还可以缘声音、味道、香、触，所以它可以缘六种。不像眼根只能缘色法、耳根只能缘声音都是有局限的，意根的范围很广，除了缘自己法处之外，还可以缘其他五种境。

跟随所分的十八种心受，下面的颂词进一步安立了十八种受分别在欲界、色界、无色界中具有多少种。从这个意义下来，主要是从四种心受中分出来十八种心受，和身受没什么关系，也是在心受的十八种中从

三界来进行划分。

欲界缘自具十八，缘色界境有十二，
无色三种初二禅，十二种受缘欲界，
缘自八受无色界，则有二受余二禅，
六受则是缘欲界，缘自地则有四种，
缘无色界唯一种，无色未至定四受，
缘色上界仅一种，正行一受自对境，
十八种受均有漏。其余已说当说故。

颂词的意思分了三个。第一个是从欲界缘自具十八到正行一受自对境之间，这是讲十八种受在三界中是如何划分的；第二个是十八种受均有漏，讲的是十八种受属于有漏，简别了在有漏无漏中属于哪一种法；第三个是其余已说当说故，就是十二缘起中其他的法有些已经说了，有些以后会说。

第一个，十八种受在三界当中是如何划分的。虽然看起来很复杂，但是如果我们把各自的界中具有什么受，能够缘多少境搞清楚之后，内容也不是很复杂。

“欲界缘自具十八，缘色界境有十二，无色三种”，从这里断句，这是指欲界具有多少种。欲界缘自地、色界、无色界分别是多少？都是以欲界的本体。第一句欲界缘自具十八，主要是欲界的受缘自己的境有十八种；第二句缘色界境有十二，欲界中的三种受缘色界的对境有十二种；第三句无色三种，欲界的三种受缘无色界的对境有三种。此处都是在讲欲界。

欲界缘自具十八，欲界三种受都是全的，此处是心受，欢喜的喜、不欢喜忧、不苦不乐的等舍都是有的。从能具有的受的角度来讲，三种受是圆满的。然后它自己所缘的六种对境也是圆满的，即欲界缘自具十八。首先欲界本身的受有三种这是俱全的，然后它所缘的六种对境色声香味触法每一种在欲界中都是俱全的，三种受缘六种境就是十八种，这很容易理解。

缘色界境有十二，为什么缘色界境有十二呢？首先欲界的受是三种，这是不变的。三种受所缘的对境就不一样了。我们前面学习过，色界没有香和味两种境。因为色界中没有断食，所以没有香和味，对境只有四种。三种受缘四种境就是十二种。

无色三种，我们知道无色界是无色的。六种境中前五种是有色境，色声香味触都要去掉，只剩下一个法境。欲界的喜、忧、舍缘法处分别产生一种受，无色三种就是欲界的三种受缘无色界有三种。

为什么此处欲界的受能够缘到色界和无色界呢？有些注释中讲到，此处安立所谓近心之因所产生心受时，都是属于染污的自性。首先从欲界就开始讲了，欲界是最低的，如果欲界的染污都具足，那么上面的色界和无色界这些染污法当然全部具足了。往上走，转到色界的时候，说明欲界的染污法就不存在了。因为必须要超离欲界的染污法才能生到色界，所以如果生到了色界，只是具有色界与无色界的染污法，欲界的法已经远离了。同理如果生到无色界，说明从色界的染污出离了，只有无色界的染污法。

我们现在讲的欲界是三界中最低的，如果具有欲界的染污，肯定同时也具有色界与无色界的染污。因为都是染污的，所以具有欲界的法，同时也会具有色界和无色界的法。从烦恼、染污的角度来讲，下面都具足了，上面一定是具足的。肯定要舍弃下面之后，才能生到上面。圣者的果也是一样的，当我们还处在凡夫位，欲界、色界、无色界的烦恼都会具有。如果我们到了圣者果位，比如到了二果，前面欲界烦恼染污的一部分一定是要断；如果到了不来果，说明欲界的烦恼都断掉了，到了这个状态只有色界和无色界的烦恼，没有欲界的烦恼，是这样一种原则。

如果具有下面的烦恼，一定具有上面的烦恼；如果具有下面的染污，一定具有上面的染污。如果具有欲界三种心受，三种心受都是有漏法、染污法。因为相续中本来具有三界的染污，所以欲界本身是具有的。然后色界和无色界都具有，只不过在色界中没有香味，然后无色界没有有色的境。其他染污法的本性是具足的，可以缘的原因就是这样。

下面我们再看色界，“初二禅，十二种受缘欲界，缘自八受无色界，则有二受余二禅，六受则是缘欲界，缘自地则有四种，缘无色界唯一种”，在这里断句。这是以色界的受缘欲界、色界、无色界的境。里面又分了两种，是什么呢？初二禅到则有二受之间是讲“初二禅”，即第一禅、第二禅的状况。“余二禅”就是第三禅和第四禅，六受则是缘欲界，缘自地则有四种，缘无色界唯一种是讲后二禅。

首先我们把词句分清楚，下面的意思就不难懂。初二禅是第一禅、第二禅，有些是未到定，有些属于根本定。如果是未至定就有舍受，如果是根本定就有喜受，心苦受是不存在的。欲界三种受俱全，色界中只有两种受，舍受、欢喜是存在的。初二禅是“十二种受”，十二种受的情况是缘欲界。如果是缘欲界，反过来理解就可以，缘欲界则有十二种受。因为得到了色界的善心可以缘欲界的法，所以一禅和二禅得到了上面的善心可以缘欲界。欲界的色声香味触法六种对境是俱全的。

从一禅和二禅能缘的受是两种，一个是舍受，一个是喜受。能缘是两种所缘的对境有六种，二乘以六等于十二。如果是缘欲界的境，欲界六种境是俱全的，能缘的受有两种。因为没有意苦受，所以十二种受

的情况是缘欲界而产生的。

“缘自八受”，“缘自”就是缘自地，即缘色界的自地。它本身是色界，以色界的喜受和舍受来缘色界的对境。色界没有香、味，只有四种对境，所以说缘自八受，二乘以四等于八。能缘是两种受，所缘是四种境，两种受缘四种境就是八种。

无色界则有二受，色界只有两种受来缘无色界的境，无色界的境只有一种法处，两种受缘一种境就是两种受了，通以色界喜受缘无色界的法产生喜受，然后以色界的舍受缘无色界的法也是产生舍受。

余二禅就是剩下的第三禅和第四禅。六受则是缘欲界，它只有六种受，欲界本身是六种境，欲界自己能缘的只有一种。第四禅只是舍受，第三禅有个心乐受。第三禅和第四禅加起来有心乐受和舍受，能缘有两种，所缘有六种，应该是十二种。

为什么只有六种呢？第三禅和第四禅中能缘只有一种舍受，没有两种受。心乐受到哪去了？注释中说了，心乐受不算是一种受，心乐也不会成为受之故。为什么不能成为能缘的受中的一个呢？

三禅四禅虽然有心乐受，但是不把心乐受作为的能缘。在注释中讲了两种根据。一个是最初在欲界心乐受就没有算进来，相当于刚开始没有参加，后面再加进来就没有道理，大概是这样。我们觉得这有点牵强，为什么起初没算现在也不能算？注释就是这样讲的，以为开始算欲界的时候没有，所以在算色界的时候也不能算。还有一个是它没有相对的法，喜有一个相对的忧，而心乐和谁相对呢？没有相对的法缘的缘故，也不算它了。不管怎么样，此处在三禅和四禅中只算一个舍受。如果只算一个舍受，那么它缘六种欲界的境会产生六种受。

如果缘自地只有四受。因为以一个舍受缘自地的四种境，色界中只有四种境，没有香味，所以缘自地则有四种。缘无色界唯一种，因为能缘的受只是一种舍受，所缘的对境是一种法处。

下面讲的是无色界。“无色未至定四受，缘色上界仅一种，正行一受自对境”。无色界未至定四受，在无色界中没有其他的喜、忧等等，能缘的受就是一种舍。我们再看对境，如果是无色界的未至定，未至定就是它的近分定，没有真正达到空无边处。在空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处中，第一个就是空无边。当有情从四禅到空无边处的修行过程中，要经过一个近分定。如果还没有得到无色界空无边处的根本定，叫做未至定。

未至定可以有四种受。为什么呢？因为将要达到无色界的定，还没有达到无色界的定，所以这时他的心可以缘四禅的法。必须要厌离四禅对境才能达到空无边处的根本定，处于近分定还在厌离下面的四禅，这时他的心可以缘第四禅的境。第四禅有几种境呢？有四种境。除了香、味之外都有，所以是以舍受去缘四种境。未至定比较特殊，这是未至定四受的原因。因为要厌离四禅的境，才能真正达到空无边处的缘故，所以可以缘第四禅的四种境而产生四种受。

“无色未至定四受，缘色上界仅一种”，无色、未至定、四受、缘色要这样断句，否则解释不了。无色未至定四受是什么情况呢？未至定四受是缘色，一定是缘色界的第四禅产生的，缘色和上一句连在一起。

“上界仅一种”，如果是未至定缘上界仅有一种。因为上界只有一种，能缘的受是舍受，所缘的只是法。如果是未至定缘上界仅一种。未知定讲完之后是正行，正行就是四种，即空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处。

“正行一受自对境”，“正行一受”，正行只有一个舍受，而且自对境也只有一个境，正行一受只产生一个受。为什么呢？因为自己的对境只有一种，能缘的受只有一种，所缘的对境也只有一种。如果是在无色界的正行定中只有一种受。

第二个十八种受属于有漏、无漏哪一种呢？颂词讲得非常肯定，“十八种受均有漏”。以上十八种受都属于有漏，不是无漏的。无漏不是三界所摄。因为无漏也要厌离受，这里的受都是耽著自境等等，增上自己的贪爱、染污，所以是属于有漏的。而无漏是厌离这些受的，像诸受皆苦等都是厌离受而产生无漏的本体，不会增上爱。

前面我们讲有漏、无漏的时候，对于这些法也是讲过，通过所缘随增、相应随增等等，这方面属于有漏。无漏不增长爱，虽然产生烦恼，但是不会增上。此处都是对自地或者上地的法有一种增上的爱，或者染污的缘故称之为有漏。无漏不包括在内，因此十八种受均有漏。

第三个是其余已说当说故。什么是其余呢？就是十二缘起中剩下的法。因为首先讲了无明，又讲了名色中的名，然后讲完触之后又讲了受。十二缘起详细分类时只讲了这几种，为什么不讲其他的呢？“其余已说”，有些已经宣讲了，比如色、心识、六处的本体等，在前面的法中已经讲过了，在分别戒、分别根中讲到心识的自性，第一品中也讲了很多。十二缘起中的行支、有支、爱取支等，行支和有支属于业在第四品分别业中会讲，爱取在第五品分别随眠中会讲。

“已说”是第一品中已说完了，“当说”就是以后在第四五品还会说，这些此处都不再讲了。无明等其他品中不会讲的内容，在此处比较详细地分别宣讲。

已三、以比喻说明三支：

这些都不是很复杂的内容。颂词通过比喻说明了十二缘起中的三支，即烦恼支、业支和事支，也有些地方叫做有支、苦、生杂染。

于许烦恼如种子，如龙根树与糠秕，
业如具皮果药花，事如成熟之饮食。

第一支是承许烦恼，无明爱取就是烦恼。烦恼犹如种子一样，然后如龙、树、根、糠秕，这些都是烦恼的比喻。通过这些比喻，我们可以了知烦恼的状态。

第一，烦恼犹如种子。在青稞等植物的种子中可以不断的产生根茎叶或者花果等等，如果有了种子，后面一系列的法都可以产生。和种子的比喻相似，从烦恼中可以产生业或者事。烦恼中可以产生烦恼，爱产生取，烦恼也可以产生业，比如无明产生行、取产生有。从这方面安立，烦恼当中产生烦恼、业，间接产生事。如果我们现在有了种子，后面的烦恼、业、痛苦会不间断的产生。

针对修行人来讲，最根本之处就是要认清自己的烦恼，通过一切修行断除烦恼。首先认清烦恼的本性，通过胜观等修行，从根本上把烦恼拔除，所以说烦恼如种子一样。如果它存在，其他的整个轮回中的业、显现都会如种子一样不间断的存在。

第二，烦恼如龙。泉水中有龙的缘故，泉水不会干涸；湖泊中如果有龙，湖水不会干涸；大海中如果有龙，大海也不会干涸，所以龙就是水的来源。整个三有犹如大海，根本是像烦恼的龙，我们的烦恼像龙一样，只要龙存在，水就会存在；只要我们的烦恼存在，三有的大海绝对不会干涸。我们把烦恼的龙驱赶走，三有的大海就会干涸。此处非常直接地指出了修行者要认清烦恼对整个三有根本性的作用。

第三，烦恼犹如根。不管草根，还是树根，只要根存在，就会不间断的生长。尤其是草根，我们割草，如果把地面上的草割掉了，只要下面的根存在，还会不间断地在第二年又长出来了。只要根存在，还会不间断的长出枝叶。只要烦恼的根没有灭尽，还会不间断的产生其他的烦恼、业，三有还会不间断的增长。

第四，烦恼犹如树。树干存在还会长出枝叶。虽然可以把树枝砍掉、锯断，但是树干存在的缘故，第二年还会长出枝叶，有时往上长得更加挺拔高大；有时会横着长，长不高了。就像树干存在还会不间断地生长，只要烦恼存在其他的三有还会不间断的增长。

第五，烦恼如糠秕。糠秕就是麦子、稻子外面的这层皮。如果外面的糠秕存在，就算是种子。如果把外面的这层糠打掉了，就变成了我们吃的白米，不会再发芽了。如果要让它成为种子，把稻子收了之后，外面的这层皮不能去掉，把它放在仓库里面，第二年播种就会发芽。糠秕是果实的外皮，里面的果实就像业，外面就像烦恼。如果被烦恼缠裹的业具有能力，那么烦恼就如同糠秕一样。只要它存在，种子还会发芽。

第二支是业支，十二缘起当中行支、有支属于业。“业如具皮果药花”，第一，“具皮果”，具皮的果就像前面的糠秕一样，外面的糠相当于烦恼，具皮果主要的意义是放在“果”当中。具皮的果，比如稻子，如果外面具有烦恼的皮，里面的果就是指这个业。业如具皮果还会生根发芽，这是业的本体。如果我们内心具有业还会产生轮回，让我们不间断地感受痛苦。

第二，业如药，它成熟之后，作用显现一次，不会再显现第二次，所以业一旦成熟之后，不会再成熟，业有这样的自性。烦恼可以再生烦恼，业一旦成熟之后它的本体就消亡了，不会再再成熟。

《入行论》中也讲过，“其余善行如芭蕉，果实生已终枯槁，菩提心树恒生果，非仅不尽反增茂。”一般业只会成熟一次，只不过有些时候业的力量很大，一世成熟完之后，因为业还没有用尽，所以这个有情再度投生仍然可以继续享受。其实它就是一个业的相续，这个业很大，一世的时间不够，可能延续到第二世、第三世、第四世，这是不是四个业、五个业？不是的，只是一个业。当它的业成熟之后，不会再成熟。

第三，业如花。花是什么？花是果的近因。我们平时说花果，首先开花再结果。业犹如果的近因花一样。业是什么？它是成熟安乐、痛苦，显现轮回的因。

第三支是事。事从识开始，识、名色、六处、触、受、生、老死，都是事支。“事如成熟之饮食”，它已经成熟了。成熟之后干嘛呢？只有一个作用，就是受用。有两点，第一，饭做好了，菜炒好了，果实成熟了，直接可以受用了；第二，已经成熟的东西，没办法改变了。没有成熟之前，还可以改变一下，如果饭已经做好了，你要把饭变回米，再重新加工，这是不行的。饭做熟了再去改就改不了，苹果、梨等成熟了的果实根本改变不了。能够改变的就是现在，只有现在可以改变以后成熟的业，业在没有成熟之前，还可以改。不管是善还是恶，如果果报成熟了，想改变非常困难。

大恩上师经常教导我们，出现疾病等痛苦的时候，属于果报已经成熟了，再通过念经或者看病等方式想要逆转，这是不可能的事情，它已经成熟了，成为了受用的阶段，再去改变，恐怕是非常困难的。事如成熟之饮食的比喻也是很清楚地让我们了知了前因后果的关系。

戊三、摄义：

四有之中生有感，自地根本诸烦恼，

其余三有具三种，无色界则无中有。

“四有”首先是生有，生有之后是本有，本有之后是死有，死有之后是中有，这是四有轮转。有些特殊情况没有中有，除了无色界的有情、造无间罪的有情之外，都有中有。虽然在一个阶段中没有中有，四有之轮不俱全，但是在整个轮回中，基本上都是以四有轮转。反正是生有到本有、死有，死有到中有，中有再到生有，这样不断地流转。

四有的本性是什么？“四有之中生有惑”，入胎的第一刹那称之为生有。“生有”是惑，“惑”是烦恼的自性。生有属于烦恼的自性，所以叫生有惑。我们入胎、安住都是烦恼性引生的。大恩上师在注释当中也提到有些高僧大德安住在正念中入胎，有些密乘的修行者也是观想佛父、佛母、种子字安住正念而入胎。绝大多数人入胎时都是以烦恼性的，有的贪著母亲，有的贪著父亲，或者有时候产生嗔恨心等等，反正结生的一刹那都是以烦恼而投生。

地狱的有情虽然不是胎生，但是也是通过烦恼，贪爱自己看到的颠倒的对境，然后开始结生，所以生有的一刹那是烦恼的自性，而且是“自地根本诸烦恼”。它是自地的烦恼，结生时不会去缘其他界。比如缘色界、无色界的烦恼，然后去欲界结生。如果投生欲界，是以欲界的烦恼；如果投生色界，是以色界的烦恼，而且自地根本诸烦恼也简别了不是其他的随烦恼，它是根本的烦恼。

“其余三有具三种”，其他的三有，本有、中有，还有死有可以具有三种。本有的时间很长，具有善、恶、无记。中有的时间相对来讲比较长，也有善、恶、无记的状态。死有有时是在善心中，有时是在恶心中，有时在无记心中等等，即在善心中死，恶心中死，或者通过舍心中死。我们后面还会讲，虽然死的当下是属于舍受状态，但是之前可以有善心、恶心或者其他的心。真正死时都会昏沉、迷昧，基本上是一种舍的状态。

四有是不是在三界中俱全的呢？我们前面讲过了虽然在欲界，但是也有没有中有的特殊情况，比如堕无间地狱没有中有。一般来讲欲界和色界中都具有四者，无色界中没有色，也没有中有。欲界和色界中有四有，无色界中只有三种有，即有生有结生的一刹那；死有死亡的那一刹那；本有是自己从生到死之间的状态，中有是没有的。

今天我们就学习到这里。

《俱舍论》第 37 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续学习世亲菩萨造的《俱舍论》。十二缘起内容比较深广，有部中讲的有些内容，虽然和经部、唯识等其他的教义中安立的十二缘起有所不同，但是十二缘起中的一部分内容已经学习了。我们不敢说所有十二缘起的内容都学完了，但对于十二缘起引发了轮回或者十二缘起本身就是轮回的流转次第，也会有所了解。

下面学习的是“依何而住食之缘起”，有情的心识依靠什么而住？就是食之缘起，通过食而安住。这里的食不是饮食的食这么简单。食的范围非常广，一切有情的心识安住必须要依靠食，如果有了食的缘起识就会安住。这也从另外一个侧面给我们阐释了有情心识安住在有漏的三界中也要依靠食，就像欲界的众生没有食物就会死亡一样。如果我们通过修法减少段食，也会减少对于有情世间的贪恋等等，还有认识了其他的几种食的本性或者截断它的流转，我们就不会在世间继续流转。

因为世间有情的心识流转、安住都是依靠这些食，如果没有食，我们就没办法安住在世间中。那么是不是让我们自杀或者断食呢？自杀不是让食能够中断的因缘。有些人认为自杀之后我们的心识就不会流转了，这是一种错误的观点。食中有触食、思食、识食这些因缘具足之后，虽然自杀了，但是还有让食安住因缘的缘故，仍然还会流转。

真正让食不再流转的方式就是修持解脱道，小乘认为如果获得了无余涅槃绝对可以终止它的流转，所有的心识入于涅槃不复存在了，这方面是让食不再安住的修行方式；在大乘中，开始要通过善巧的方式，把我们不好的心识或者产生不好心识的缘起转变成善的缘起，暂时获得善趣、功德，在流转轮回的过程中，具有自在自己心的能力。还要进一步观察心识本性无自性，或者是空性、光明等，有很多了义的殊胜修法。

这些让我们认识的本性，或者彻底断除它的相续的很多修行方式都和此处的食有关。《入行论》中讲，嗔恨心的食物就是贪恋，如果贪恋财富，谁去碰我们的财富就会对他产生很大的嗔心。如果断除了贪恋，嗔恨心就“饿死了”，没办法生起，就和这个道理差不多。有情在轮回中流转、安住、投生也是依靠各式各样的食。有了这些食有情就会不断的结生、不断的流转。如果认识了它的本性或者逐渐断除，有漏三界的食也没办法安住，慢慢就会灭了，这和我们的修行还是有很大关系的。

丁二（依何而住食之缘起）分三：一、食之自性；二、旁述中有之异名；三、彼等之必要。

己一、食之自性：

有情依食而存住，段食欲界三处性。

彼并非为色之处，不利自根解脱故，

触食思食与识食，均为有漏三界有。

第一句“有情依食而存住”，是总说一切的有情。“情”就是心识，具有心识的众生都是依食而存、依食而住的。既然是依食而存住，食分了四种，段食、触食、思食和识食。在四种食当中，第二三四句主要是讲段食。“段食欲界三处性”，所谓的“段食”是欲界都存在，色界、无色界不存在。“三处性”是在色声香味触中只是三处，即香味和触，没有色和声。

下面要讲到不是色处的原因，因为不是声比较容易理解，声音是暂时性的发出，没有一个稳定安住的自性，当然不会是段食的本体了。而色处为什么不是呢？我们看到了白色的大米饭为什么不是段食？“彼并非为色之处，不利自根解脱故”，有两个根据，一个是不利自根故，一个是不利解脱故，从这两个角度讲，我们眼根的对境色处本身，并不是段食的本体，这三句主要讲到了段食。

后面两句略说了触食、思食和识食。“均为有漏三界有”，这些属于有漏法，在三界中都是存在的。上面我们大概介绍了颂词的构成方式，下面进一步分析。

有情依食而存住是引用佛经中的观点。佛经中说，佛陀成佛不久宣讲了一个法。佛陀首先自己证悟了，然后通过正确方式恩赐众生一个法，是什么呢？所有的众生都是依食而存住的。我们认为佛陀恩赐的这个法好像没有什么很深内容在里面，所有欲界众生都知道，如果没有食物就会死，众生依靠食物存住世间是不是太简单了？关键这里的食，并不是平常我们认为的饮食，而是广义的食。一般的众生不仅没办法了解，也认知不了。佛陀通过遍知，首先了知，然后宣讲了众生依食而存。

食分了四种，第一个是段食，即平常我们所吃的饭，或者喝的水，也包括沐浴、晒太阳等等。我们理解段食就是一口口地把这些饭、菜分段而食。段食包括在香、味和触中，鼻子闻香的时候是一段一段的闻；舌头尝味是一段一段的感觉；牙齿咀嚼也是一段一段、一口一口的吞下去，都有分段而食的意义在里面。对于自己的根有所利益，让我们心识能够安住的本体，称之为段食。段食是色法的自性，五种色法中色声香味触，不是色、声音，三处是香味触。我们在第一品中学习过三个都是色法。段食以色法为本体，后面的触食、思食和识食都是以心识为本体的。

段食是分段享用、分段而食。分段而食既是指米饭是一口一口的吃下去，也指鼻子闻香也是一段一段的闻，对我们的鼻根有利益，舌根对于味道也是一段一段的去享用。色界没有段食，在第二品中已经学到了，色界中没有香味、段食。色界虽然有贪心，但是没有淫欲心，而淫欲心的一个构成部分也主要是来自于段食。如果有了段食就会产生淫欲。所谓的段食只是欲界有，色界、无色界不存在段食。

五种对境中的后三者香、味和触，三处性是段食的自性。因为声音根本不稳定，没办法让众生去享用，色处不是段食，后面还要讲到。食物的软硬、冷热，我们可以通过身根去了解，还有它的香、味是什么？这些在食物中比较明显。

彼并非为色之处，段食三处性中为什么没有色处？我们可以看到饭菜有颜色，菜有红色、白色、黄色、绿色等各种各样的颜色，饭也有颜色，白米饭、黑米饭、黄米饭。为什么色处不是段食的自性呢？按理来说应该是段食的自性，此处说彼并非为色之处，“彼”就是段食。“色之处”不能包括在段食当中。为什么呢？“不利自根解脱故”，有两个根据。一个是不利自根故，一个是不利解脱故。

第一，不利自根故。在第一品中，五根和五境分别都有对应，眼根对色处、耳根对声处、鼻根对香、舌根对味、身根对触。段食中的香味触，香对鼻根有利，味对舌根有利，触对身根有利。色有没有利自根呢？单单看到饭菜的色处能不能一下子利益我们的眼根？这是不行的，对眼根没有利益。有些注释中讲，既然色处连眼根都利益不了，更何况是利益其他的根呢？因为它对于自根、诸根都没有利益，所以不能安立为段食。段食是对自己的根产生一定的利益，而安立为食的作用。

从有部的观点来讲的确是这样的，这是不是决定的呢？大恩上师在注释中讲，也不是完全确定的。有时也存在外面的色对自己的眼根有害或者利益的情况。比如非常刺眼的光对眼根有害；比较柔和的光，或者绿色等等，对眼根比较有利。此处主要是讲食物，食物对眼根没有什么利益。因为没有利益眼根，也没有利益其他的根，所以虽然饮食中有色，但是色对我们的根没有利益，此处是详细的安立。如果按照世间人的思想，从很笼统的角度来讲，白色对我们有没有利益？也可以说有。《俱舍论》中是比较严格的观察，色对自己的根没有利益，因此色处不安立为段食。

第二不利解脱故。这是什么意思呢？“解脱”就是已经离开了贪欲的圣者，三果以上的圣者离开了贪欲。圣者没有欲界贪，阿罗汉已经远离了所有香、味、触、色等贪欲心。虽然他已经不执著了，但是阿罗汉在欲界享用饮食，对他的解脱还是有利益的，解脱者的命根可以延续下去。阿罗汉不分别，对色香味触都不执著，把具有香味触的饮食吃进去之后，对他的诸根是有利益的。反过来讲，如果阿罗汉只是用眼根看食物，对他的身体饱足、延续生命有没有作用？这是没有的。从这个角度来讲，段食只是香味触的自性，

不是色处的自性。

大恩上师在注释中讲了，触食、思食与识食三种本体。触食的触是触心所，就是一种心识的本体，并不是色声香味触中的触。因为那个触已经包括在前面的段食中了，此处的触是根境识三和合产生的。前面讲十二缘起时也讲到了触就是心心所。能够让自己的心心所不断延续的自性叫做触食。

虽然有一个食的名称，但是并不能理解为食物，因为此处食的范围很广。就像前面的段食也是有这种本体。有时中阴的有情也有段食，他只是闻味道就行了，不像我们要用嘴巴去嚼。段食分为粗细两种，我们吃的是很粗大的段食，中有只是闻气就够了，是比较微细的段食。

其他注释中讲，还有一种段食对自己的身体有利。比如夏天到树荫下面乘凉，对身根有利，树荫就是一种段食；冬天晒太阳也是一种段食，还有沐浴等也是一种段食。食不一定是食物，即便是段食也不一定是食物，也有很多种分类、本体在里面，何况触食、思食、识食的范围就更广了。

第二个是触食，主要是让自己的心心所能够不断延续的法。因为让心识而住的方式，就是通过触让心心所不断的延续，心心所不断延续的食不就住了吗？食就安住了。一方面来讲，触是让我们的心心所延续的，从另一方面来讲，也说明有情的心识延续的一种因就是触，触食让我们的心心所能够延续。从小乘的观点来讲，这种延续可能并不是一个好的延续。因为它代表轮回的一种本体。虽然在轮回中我们也可以依靠触来修道，但是就普通人来讲，心心所的延续就是代表着轮回的延续。

第三个是思食，思就是一种思心所。虽然造业还有很多其他的因缘，但是在造业的过程中，思心所的能力是最突出的。在有些注释中思心所直接解释为造业，相当于造业的代名词。思食就是通过自己的思引发身语意的业。如果心识上带业，这个心识肯定会延续的。思食代表我们所造的善业、恶业，或者思善、思恶就造了善业和恶业。如果你有了思修所之后，身语再去造作，就有了身语的善业和恶业。通过心所法带动了很多业的形成，叫做思食。

第四个是识食，就是我们平常的六识，主要是意识。后面还要讲，识食主要是指有情是以第六意识去结生的，如果第六意识去结生，有了一个所依心识就延续下去了。

触食主要是心心所；思食主要是造业方面；识食主要是让自己的心识能够结生，或者投生等第六识的本体。后面的一个颂词，还要讲到这个问题。

“均为有漏”，四种食是有漏，还是无漏呢？从段食到触食、思食、识食都是属于有漏。为什么不是无漏呢？因为无漏道是逐渐让我们的心识灭尽的法，整个涅槃道就是让我们最后趣入涅槃中，四种食对于心识的安住是有妨害的。虽然在修道过程中，我们没办法去制止心识。小乘整个修道的过程，都是为入无余涅槃服务的。四种食不相合于无漏道，因为会让我们的识住在轮回中，得到四种食物之后，我们的心识就会安住，有利于心识，而无漏从某些角度来讲是不利于心识的。“三界有”主要是讲触食、思食和识食，段食只是欲界有。

己二、旁述中有之异名：

意成求生及寻香，中有以及现成名。

这里讲到了中有的五种不同名称。为什么要讲五种不同的名称呢？这是旁述的，因为此处是在讲食。有些地方讲食对求生者有利，出现了求生者的名称，这个求生者是指什么呢？为了解决这个问题，干脆把佛经中对于中有，除了求生者之外的其他异名也在这里做一个介绍，让我们知道其实佛经中讲的这些名词是指中阴身的不同名字。

五种不同的名称，第一叫意成，第二叫求生，第三叫寻香，第四叫中有，第五叫现成。“名”就是五种不同的名称。

第一个“意成”，为什么叫意成？“意”就是意识的意思，“成”是通过意识而成，不是通过父精母血。胎生必须依靠父母的精血，卵生也要依靠很多的因缘。中阴身是意生身，通过意识变现。因为意识本身很快，所以他不需要依靠精血的因缘逐渐去孕育，很快就形成了。中阴身是意成身或者意生身，是不是只有中阴才有意生身，其他的不是呢？意生身的范围特别大，只不过从中阴不依靠父母不净种子的角度来讲，也可以是意生身。意生身的方式可以有很多种。有些圣者可以用意生身，但是显现了胎生，比如菩萨完全可以通过自己的心识变现成不同的身体。如果他要在人间利益有情，就要依靠父母的种子来投生，比如义成王子等等。中阴身也是属于意生身中的一种产生方式。所谓的意成指中阴的产生，不是依靠父母不净种子的因缘，而是通过自己意识而化生的。

第二个“求生”，死有之后到了中有，普遍来讲，中阴身内心都是很慌的，想赶快找一个投生的地方。“寻觅本有”就是找一个后世的本有。因为中阴身没有粗大的肉身，所以不会安住于一处。它的心识没有一个固定的所依。前面讲了，虽然我们的肉身是一个很大的障碍，行动不自由，但是这个肉身也是给漂泊的心识提供一个房子。就像一个人如果在城市里有一个房子，不管在外面怎么样漂泊，他想我的房子在这里，晚上可以回来休息，他的心会比较稳定；如果是没有房子是流浪者，他的心就很慌，好像没有着落一样。

我们的肉身虽然很粗大，但是心识安住在里面会有安全感，比较稳当。因为中阴身没有粗大的身体，所以它心很慌。一个地方都不安住，它们如果来听法听不了三秒钟就走掉了。中阴身也有一些恐怖的显现，比如很多东西追逐它，或者降下冰雹等等，它就到处寻找躲藏的地方，还有业力也逼迫它找投生的地方。

求生就是到处找投生的地方，有些人有一点善根，知道寻找一个修善法的家庭去投生，会有利于自己后世的修行。有些人福报比较深，在世的亲人不断的为它念诵有加持力的经续，或者佛号，也是可以帮助它，有一个稳定的心去寻找投生的地方。有时根本不想寻找，它太着急了，不管好不好，随便找一个地方投生算了。有一个伏藏师帮助弟弟投生的故事，也是这样的。弟弟也是说算了，不找了，太难了，随便找个投生的地方算了。他哥哥劝他，你还是要坚持一下，还是找得到的，后来终于找到了。中阴的心一直想寻觅本有的形象，称之为寻。

第三个“寻香”，主要是断食微细的香气，它闻到香气就可以饱足，寻找香气的缘故称为寻香。

第四个“中有”，死有和生有之间称之为中有。

第五个“现成”，即将现前来生的缘故称之为现成。

己三、彼等之必要：

这是四种食安立的必要，或者四种食对于心识的利益，让心识安住是从哪个方面进行安立的。

前二食为利此世，增长所依及能依，

为引他世与形成，次第而说此四食。

四种食中“前二食为利此世”，“利此世”第一个断食是增长所依，第二个触食能够增长能依。第三个思食和第四个识食“为引他世与形成”也有两个功效。思食能够“引他世”。关键字是“引”，思食是造业，如果有了业肯定会引后世的。识食是“形成”后世的，心识结生了之后形成了后世。“次第而说此四食”，有这样必要的缘故次第宣讲了四种食。

这里是从比较主要的角度安立四种功用。前二食为利此世增长所依，“增长所依”是断食，“所依”是身体。身体是谁的所依呢？身体是心识的所依。不管前面所讲到的饮食，还是前面讲到的阳光、沐浴等等，都能够增长我们的身体。小孩子没有食物也没办法生长，一般来讲，人在七天或者二十一天之内如果有水喝还不会死，如果只有比较粗大的食物，没有水几天之内就会死了。成人也是依靠断食延续生命、增长大种。我们的心识以身体的住，而断食主要是令自己的身体增上。

能够增长能依的是什么呢？增长能依的是触食，就是心心所。因为根境识结合之后会产生触，触有时候就产生了苦乐舍受，所以对我们心识的延续，触有一定的作用，能够增上心心所的延续。我们也不需要刻意地去增长什么，因为受自己的业所限，这个过程是很自然形成的，不像断食要我们去寻找才能得到，触食不需要寻找是自然而然合成的。如果有根境识一定会合成心心所。

如果没有通过佛法去做刻意的对治，它是不会自动停止的，心心所上面具有我执和业，就会不断地流转轮回，这是毫无疑问的。此处讲对于能依的增长延续，触食有一定的增上功用。

为引他世与形成，“为引他世”是思食和识食。思食主要是业，不管是善业，还是恶业，都是属于思食的本体。思心所造业，如果有了思心所一定会“引他世”，就像我们前面讲到的爱取有的有能够引生后世的业。每个众生的思心所不断在造善业恶业，临终的时候就看我们一生当中，或者前世留存到现在的业，哪一种业比较重就会先成熟，比较轻的业会后成熟。

不管是修行者，还是非修行者，有情内心中轮回的业如果成为重业，就会先成熟。有人说我念了佛怎么还会这样？你念的这些佛对你的相续来讲是轻业，轻业后成熟，重业先成熟，业果成熟的规律就是这样。我们在这一世当中，不管怎么样，要尽量地减少恶业。在修法方面，我们依止上师的心，或者发菩提心等修善法的心要比较强烈。如果修善法的业是重业，就会先成熟。虽然我们内心中还有各种各样的业，造了杀生、偷盗、邪淫等等，但是今生中往生的业很重，所以到死时就先成熟，往生净土了。否则虽然有净土的业，但是不够重，其他的业重了就会先成熟，也许净土的业后世再成熟。

有情都是由业来引发后世的，怎样成熟要看内心造的业。如果全是轮回的业，毫无疑问肯定会流转轮回，只不过轮回中分了两个档次，一个是善趣，一个是恶趣，就看你在总的轮回的业分到哪一档当中？不是善趣就是恶趣。有些人比较善良，造了一些投生善趣的业；有些人在一辈子中因为贪嗔痴，造了很多杀盗淫的恶业。既是轮回的业，又是恶趣业，死了以后就会堕恶趣。

我们的内心中到底在造轮回的业，还是解脱的业？造解脱业的时候，轮回和解脱的业二者的力量对比如何？都要去思考。我们觉得自己是一个修行者，每天修行的善业、解脱业的质量到底高不高？我们也要观察，否则觉得好像自己在造善业，应该有往生的把握。真正来讲我们修持善法的心不猛烈，质量也不高，这样一天天地过去，到了临死的时候，这个业并不强大。

反过来讲每天我们所产生的贪嗔痴的质量却很高，为什么贪嗔痴的质量很高呢？因为已经训练了很多世，无始以来一直在训练贪嗔痴，质量特别高。而我们现在修善法质量不一定很高，因为我们显现上刚刚接触佛法不久，可能接触了几世，或者以前种下了一个种子，在今生中才开始学，习气很弱、质量也不强

大。如果我们没有刻意去训练，还是由着自己的性子来，肯定是内心中负面的东西质量很高，而自己修行善法的质量不会很高。我们今生要往生的想法虽然很好，但是从实际情况来看也不一定做到。

我们现在就要认识到这些问题，然后转变自己的心，让自己在修行善法的过程中尽量有质量地完成，而且我们还要知道哪些善法的功德、加持力很大。比如以出离心、菩提心、空性摄受的善法，或者依止上师、僧团做的善法很强大。如果我们做了之后，虽然时间一样长，但是功效很大。有时我们花很多时间做一个善法，做完之后利益很小；有时在短时间做的善法，利益却很大。我们要分清楚再去做，这样利益会非常大。

思食对引发后世有一种功效，由业引了之后，识食就会形成，这样的业已经能够引后世了，但是你怎么结生、形成后世，就是识食、第六意识。虽然识食中的识包括六种，但主要就是意识，意识的功效很大。如果是唯识宗可能是第八识阿赖耶识，但是有部没有第八识之说，就是六识，形成后世也是第六意识去结生，所以说识食能够形成后世。

四种食让识住，佛陀把这个问题观察得非常清楚，我们再反过去去看这个教证就会知道，佛陀讲的有情依靠食而存住的道理的确很深。不单单是我们表面上认为的就是众生依靠大米饭而存活。如果是这么简单的内容，为什么佛还要去观察、宣讲呢？四种食的内容很广，而且轮回的道理、解脱的原理也讲的也很清楚。因此为引他世与形成，次第而说此四食，次第宣讲了能够对今生的身体有利的断食、对今生的心识有利的触食、能够引后世的思食和让后世形成的识食，分别是今生、后世；身体、心；能够引后世、形成后世，四种食的次第是不能错乱的。

丙三、识去之理：

首先是识入之理，然后是识住之理，现在是识去之理。

断绝善根与结合，离贪退失死生心，
唯一承许为意识，死与生心依等舍，
一缘无心皆无有，涅槃为二无记法。

首先讲意识，断绝善根、结合善根、离贪、退失、死心、生心。第一二句中所讲的这些情况，唯一承许是意识承办的，所以意识非常重要。“识去之理”，什么是“识去”？就是意识离开了。唯一承许为意识，首先讲意识的重要性。死与生心依等舍，就是讲到死心和生心都是依靠等舍，即在舍心当中死，在舍心当中生。一缘无心皆无有，“一缘”就是禅定，在一缘专注的禅定中不可能有死心，也不可能生心。“无心”就是无心定。无心定有两种无想定和灭尽定，里面不可能有死心和生心。死心有三种，即善心死、恶心死和无记心死，既然有三种死心，涅槃的死心是什么呢？“涅槃为二无记法”，阿罗汉趣入无余涅槃的死心，不是善心死，不是恶心死，而是无记心死。前面讲过无覆无记有四种，主要是异熟身还有威仪的无记中死，以上大概介绍了一下颂词。

第一，是前三句，断绝善根、结合、离贪、退失、死心、生心承许为意识，所以唯一承许为意识，就是这样配置的。

“断绝善根”是什么呢？断绝善根当然就是生邪见了，如果有情内心产生了很强的邪见，这是谁在生邪见呢？认为前后世、因果不存在，产生了很强大的邪见者是意识，因此断绝善根承许为意识。

“结合”是后面又恢复了，通过善知识的教导或者自己的善根苏醒等等，后面“接善根”，再次产生正见，觉得因果、前后世是存在的，产生这种见的时候就是结合。邪见一方面可以摧毁善根，一方面也会断绝善根，产生邪见的过程中，内心无法产生善根。结合就是当正见恢复了，这时善根就接上了。善根重新恢复还是意识。当意识开始逐渐产生正见善根就结合了。

“离贪”就是一种禅定。比如初禅是离贪的，当你得到初禅禅定、二禅禅定等，就能离开欲界贪，或者往上修也是一样的，修到上面的禅定肯定会离开下面的贪心，离贪的禅定也是以第六意识来安住禅定。

“退失”是产生了染污，退失了禅定，也是意识中的禅定境界退失了。

“死心”也是意识，有情死的时候，不会在眼识、耳识中死，就是在意识中死去的。“生心”是结生的心，也是意识结生，所以唯一承许为意识。

识去之理中有这么多识，以哪一种识作为所去的识呢？这里主要的内容就是意识。这里的识去之理主要讲死心，讲意识的时候附带也把断除善根、结合善根、修定、退失禅定、死心、生心附带都讲了。

意识对我们的影响很大，产生烦恼的是意识，产生信心的是意识，发菩提心、观修空性也是意识。关键看意识怎么去用，我们一看到意识，觉得意识都不好，这不一定。意识有相应于善的意识，也有相应于恶的意识。

离贪和结合都是意识，结合是产生正见，离贪是安住禅定，当然生邪见等等也是意识。关键我们在修法的时候要把佛法的道理结合自己的心，让自己的心识变得善妙。首先通过善心断除恶相续，然后再把善心的本体逐渐引发，比如生起菩提心，让自己的心量很大，打破我爱执，修持他爱执、利他心。如果利他心强盛，我们再去观察意识的本性，起心动念、发心利他、发愿成佛的心的本性到底怎么样？有佛可成、

有众生可度吗？这时观心性本空，了解到意识的本性也是无自性的。它的作用在世俗谛再怎么强大本性也是空的，空性中也是光明的，彻底地了解意识的本性，可以真正驾驭心识。现在我们驾驭不了，只能随自己的业而走，学佛法之后就要慢慢去控制它，加入很多佛法的因素进去。随着善法的力量越来越强大，就会自主地产生善心，这是通过训练完全可以达成的。

以前有一个婆罗门训练自己心，在面前放了一些黑石头和白石头，生一个善心放一个白石头，生一个恶心放一个黑石头，通过这样的方式最后把自己的心训练得非常清净。佛法中提供了很多训练方法。虽然意识对我们的修行很重要，但是让我们生邪见、堕落、造大恶业的也是意识。对意识我们一定要特别注意，调心很多时候就是在调意识。

“死与生心依等舍”，死心和生心都是依靠舍心的，这里主要是三种心，如果观待舍，是欢喜的心、痛苦的心和等舍的心。在痛苦、快乐、等舍三种心中死心一定是等舍的。不可能在快乐或者痛苦的心中死。虽然大恩上师讲过在死之前可能生病很痛苦，在床上滚来滚去地挣扎，但是真正死的一刹那是等舍的；死之前可能很快乐，死的时候是等舍的。不可能在乐受、苦受中死，死心的一刹那一定是等舍的。

“一缘无心皆无有”，一缘专注安住禅定的心中不会死。比如欲界的众生正在入于初禅，会不会在初禅的状态中死去？这是不会死的。要在出定之后，离开了初禅的心再死。一缘心当中没有死心，也不会有生心。

为什么禅定心中不会有死心呢？因为禅定心是对自己的心识有利，而死心是对自己的心识有害，所以在禅定心中不会有死心的存在。为什么在禅定心中不会有生心呢？前面我们讲了，所有结生的心都是染污的，但是禅定的心是善心，所以不会在里面死的。生心也不会无心中安立，所以无心定、灭尽定不会有这种自性，而且有等起善在里面，心都没有就谈不上损害，所以“皆无有”。在无心的状态中不可能有死心，也不可能有生心。不会在快乐当中死，也不会痛苦当中死，最后的死心一定是等舍。

“涅槃为二无记法”，前面的死心是从苦、乐、舍的状态讲的，但是有一种死心有善、恶、无记。前面我们讲了可以在善心、恶心、无记心中死。如果从苦、乐、舍的角度来讲，一定是舍，但是从善、恶、无记的角度讲，就像第二品结束时，讲到等无间缘，有些是善心、无记中死等不同的安立。死心中有善心死，虽然是在善心中死的，但是善心死和等舍不矛盾，既是善又是等舍，等舍属于它的受，他的心可以是善。在恶心中死也可以在等舍中，还有无记中死和等舍。

这些要分开，有时我们容易混淆苦乐舍和善恶无记，受是舍受但是心是善心死、恶心死或者无记心死。既然死心有善心、恶心和无记心，阿罗汉已经获得有余涅槃，最后要趣入无余涅槃。从世间的角度讲他就要趣向死亡了。死心有三种，阿罗汉趣向于涅槃是哪一种呢？恶心绝对不可能有了，是不是善心或者无记呢？虽然他肯定有强大的无漏善，但是他不会在善心中入涅槃。为什么呢？因为涅槃的自性有点类似于前面讲到的灭尽定，但还不是灭尽定。它是慢慢把我们的心弱弱弱，到了非常弱，最后才能入于涅槃中去。有些注释中讲这个过程类似于刹车，慢慢减速一样。这时的善心是很强大的一种心，不会在这个当中去涅槃的，所以恶心也没有了，只是无记。无记中有些工巧，工巧是有种造作的心。还有一种神通无记也是安住禅定，相当有功用的，这两种不能用，所以只是在异熟身的无记，还有威仪的无记两种无记心中趣入无余涅槃。他趣入涅槃的心不是善，也不是恶，就是无记。从这个角度来讲识去之理，阿罗汉是这样入灭的。

**恶趣天人阿罗汉，次第而死则于足，
脐与心间识灭尽，气息分解依水等。
圣者造无间罪者，必定趋入正邪道。**

人死了之后心识在哪里消尽呢？“恶趣天人阿罗汉，次第而死则于足”，如果是顿时死，身根和心识同时灭尽。不确定哪个地方有一个次第，到底是从脚心，还是哪个地方走不确定。如果是慢慢死，比如生病次第死，恶趣、天人、阿修罗次第而死，则于足、脐与心间识灭尽。比如有情要投生恶趣，最后他的心识是从脚离开，身根最后也在脚灭尽，心识和身根同时灭尽。身根在哪里灭尽，心识就从这个地方消失。这里和平常讲到有些道理是相同的，但是稍微有些不同。有些地方说地狱的众生从脚心、膝盖或者肚子走，此处按照有部的观点恶趣全部从脚而走。

人的身根在肚脐灭尽，心识也从这里离开了身体。“心间识灭尽”主要是阿罗汉，阿罗汉的心识、身根是在心间灭尽。

注释当中讲，天人也是从心间。汉地普遍的说法是顶圣眼生天，如果从顶上走有可能是圣者，比如看亡人有没有往生极乐世界，摸一下他头顶，头顶很热其他地方凉，就说他往生了；如果眼睛很热，就是生天了；如果心口很热，可能是人道。佛法中有很多种说法。

“气息分解依水等”，“气息分解”是依靠水、风、火三大死亡的。这里是气息分解，唐译中是支解的意思，支解相当于身体内部有很多类似于死穴的很细支解。当水大强烈的刺激到支解，命根一下子就断了；火大增盛的时候，火大刺激到身上很多支解，命根就断了。风大很强盛刺激到这个地方，就会断命根。依靠三大刺激之后就会断掉命根。

“圣者造无间罪者，必定趣入正邪道”，圣者必定趣入正道，造无间罪者必定趣入邪道。除了阿罗汉的圣者和无间地狱的有情之外，其他有情不一定，在唐译当中翻译成正定聚、邪定聚和不定聚。圣者去世之后一定是解脱，这是已经决定的。

小乘中如果造了五无间罪，那没什么说的，死后一定堕无间地狱，这是决定的。在大乘当中就不一定了，有时候小乘说大乘不是佛说，其中一个根据就是大乘说造了五无间罪不一定堕地狱，这在小乘中安立不了。因为大乘毕竟有很多殊胜的忏悔方式，所以造了五无间罪还可以忏悔清净。小乘造了五无间罪者必定趣入邪道，“邪道”就是无间地狱。

其他的有情不定，即生可能还有很多变数。如果依止了善知识、修持很多善法，有可能生天、善趣；如果今生中造很多恶业，或者依止邪知识，毁坏善根、生邪见，起初是很好的一个人，后来受到影响开始造恶业堕地狱，所以中间是不定的。

有两个是决定的，一个是正定聚，就是正方面是决定的；一个是邪定聚，堕地狱方面也是决定的。剩下是不定聚，其他众生是不确定的。因为依靠其他的外缘，可以改变他的心，改变他的业，所以最后来讲不确定。

今天我们就学习到这里。

《俱舍论》第 38 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续来学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。《俱舍论》分了八品内容。前两品对于有漏法和无漏法通过界、根的方式进行总说；三四五品是对有漏法的果、因、缘详细宣讲；后面三品是对无漏法的果、因和缘作了详述。这样我们就知道了整个有漏、无漏的本体，然后也知道了众生转生在轮回中有漏法、无漏法的种种特性，以此对有漏法产生厌离，对无漏法产生希求。虽然本论没有宣讲大乘不共的修行方法，但是具有大乘小乘共同的比如产生出离，或无我空性等法，而且非常清楚地宣讲了大乘安立法相或者空性本体的基础。

首先我们学习佛法的主要目标是成佛度化众生，作为大乘修行者的基础法在《俱舍论》中也是讲的很清楚，从这个角度来讲我们需要学习本论。其次作为发了大乘菩提心的菩萨，在《大乘经庄严论》里也提到了菩萨对三乘的众生都是要度化的。既然如此，我们对于小乘根基学习的小乘法，大乘根基学习的大乘法都要去通达，这样才能调化各式各样根基的有情。

我们作为初学者现在还是学习阶段，虽然真正去调化小乘众生、大乘众生，可能能力还不够，但能力并不是无因无缘获得的，也要通过逐渐学习。现在不断地学习，我们的福慧资粮不断地增长，自己内心佛法的习气也逐渐地深厚，在成熟的时候就可以调化众生。佛陀也是在菩萨道中广闻了一切的教法、修习了所有的修法之后才成佛的。我们现在也要对于各种教法都有所了解、修行，逐渐就会成就的。

我们前面学完了有情世间，今天开始学习器世间。

甲二（生处器世界）分三：一、次第与量；二、旁述众生之量；三、别说此二量。

首先对于器世界的次第、量宣讲；然后旁述众生的量；最后是别说此二量，就是对于前面次第与量、众生之量进行别说。

乙一（次第与量）分三：一、宣说所依；二、宣说能依；三、别说众生之处。

“宣说能依”虽然好像是在讲有情，但这是在器世界的基础上宣讲有情，总的科判还是在讲器世界。因为对我们来讲单单一个器世界，没有能依的情况是没有的，所以也会宣讲一些有情界的意义。

丙一（宣说所依）分二：一、宣说风轮；二、宣说水轮与金轮。

器世界的内容比较简单，不是很复杂。主要是宣讲这些量有多少，以及排列的次第。这里是从小乘《俱舍论》的观点宣讲器世界。佛陀在论典中没有讲过器世界，在经典和续部中对器世界的安立是不一样的，比如《时轮金刚》中和《俱舍论》相应于佛陀在小乘经典中安立的器世界是不相同的。

不相同的原因有两点。一是因为有情的习气或者内心的根基不同，所以器世界的安立也是有所不同；二是当时在印度流行一种安立器世界的方法，佛陀为了调化众生的缘故随顺有情讲法。之所以这样安立器世界，为了调化众生，还有因为各式各样的有情根基不同，所以他们面前的器世界不一定完全相同。

这里讲的器世界有一部分和人道习气相同，有一部分和圣者所见的境界相同。器世界的很多观点和现在我们认为的地球等观点不一定一致。地球等外在器世间、地理情况百分之百是依靠现在人的量安立的。虽然这是通过各种各样科学仪器观测出来的，从这个角度来讲很准确，但是在佛法中所讲的器世界不是纯粹依靠人的眼睛安立的量。因为有情的种类特别多，有一般的凡夫人、非人，还有圣者，所以佛陀综合了有情各式各样的所见安立器世界。

《俱舍论》中讲到的器世界和现在我们认知的器世界不完全相同，我们不要认为佛陀经典中讲的，或者世亲菩萨在《俱舍论》中讲的完全是错误的，这个不一定。因为佛陀讲法看待的众生特别多，所以有些属于其他道的众生，比如非人或者天人、圣者等等，他们很多现量见到了这些世界。第一个当时大家的器世界观是这样的；第二个很多不同的有情眼中所看到的器世界是不一样的。佛陀针对这种情况综合宣讲了一些器世界的观点。这些内容大恩上师在后面的讲记中也提到过，到时候还可以给大家介绍一下。

首先是所依中的风轮、水轮和金轮，这是佛法中安立的次第。

丁一、宣说风轮：

器世最下风轮厚，十六洛叉广无数。

器世界最下面的基础是风轮，首先一切万法是依靠虚空的，然后在虚空显现风轮，风轮上面再有水轮和金轮，金轮上面才是大地，从这样的次第逐渐安立的。世界有成住坏空，坏了以后，就是整个的虚空。世界形成的时候是在虚空中吹风，首先是微风，然后越吹越大，在很多年中不断的刮狂风，形成了非常尖利的风轮。平常我们认为的冬天时的狂风大作，这种风和风轮的风不一样。风轮是非常坚固的自性，不单是一个风的自性，还由种种的元素组成。

在唐译注释中也是提到风轮非常坚固。有一个天神，他是所有天神中力量最大的，他用一个金刚造的金刚轮使劲去打风轮，虽然金刚被打断了，但是风轮一点都不会受损。在器世界最下面通过风轮作为基础的。

“风轮厚十六洛叉”，“十六洛叉”在我们的注释中说是一百六十万由旬，它的厚度就那样。后面还要讲，由旬是印度测量距离的最大单位。转轮圣王的军队一天行进的路程是一个由旬，相当于从此处到彼处，一天能够走多远就安立为一由旬。那么由旬的单位就不一样了，到底是多远，就不确定。如果走的是平路，一天走得很远；如果走的是山路，或者密林中，一天走得比较短。有些地方说由旬有四十公里，然后也有三十公里、二十公里、八公里的。最大的由旬是四十公里，最小的由旬一般来讲就是平常我们讲的八公里。我们说一天才走八公里，这个速度也太慢了。因为由旬就是跟随不同路段的情况安立的，所以有大由旬、中由旬、小由旬的差别。有的四十公里，有的二十公里，有的八公里。我们可以算一下一百六十万由旬，说明下面非常厚。

“广无数”的“广”是宽度，阿僧祇也是印度的一个单位，我们经常看到阿僧祇劫，阿僧祇翻译成汉语就是无数。无数的意思并不是没有一个数目，无数本身就是一个单位。大恩上师在注释中也提到，好像是六十个零，就是说一后面五十九零或者六十个零，这样的数字叫无数，风轮的宽度是一个阿僧祇。

丁二、宣说水轮与金轮：

水深一百十二万，尔后深度八十万，
剩余凝结成金轮，水轮金轮之直径，
一百二十万三千，四百五十周三倍。

这是宣讲风轮上面的情况，在《俱舍论》的很多注释中都讲到风轮最初是怎么形成的，为什么会形成风轮？在佛法中讲到这是有情的业。第四品中也讲了一切有情世界、器世界都是通过有情的业而形成的，所以有情的业是最初的推手。并不是有一个上帝，或者其他力量操纵整个世界的形成，完全是有情共同的业力，首先形成了风轮，风轮上面再形成水轮。

在风轮上方开始下雨，雨点特别大，就像车轴一样，非常大的雨点不断降下，经过很长时间形成了一百一十二万由旬具有金子自性的水轮，水轮里面不是单纯的水。因为要形成金轮，水轮中也有各种要素集聚的，所以后面搅拌水才会形成比较坚固的金轮，否则怎么去搅，也不可能在水中出现金子。虽然我们觉得这是不可能的事情，但是这个水中本身含有很多元素。首先在风轮上降了很多水之后形成一百一十二万由旬深的水轮。水轮不会到处流淌也是众生业力牵引的缘故。水轮停留在风轮的上方，深度一百一十二万由旬。

“尔后深度八十万，剩余凝结成金轮”，后来在水轮上开始吹风，水里本身具有金子的元素，风不断搅动，相当于把金子的元素从水里提炼出来。然后在水轮上就形成了非常坚固的金轮，也就是平常我们讲的金刚大地。修曼扎的时候，有金刚大地等内容；佛经中讲过，顶一个礼的功德，是从你身体覆盖的地面到金刚地基之间每一个微尘都是做一次金轮王的次数。金刚地基上面还有土石等等才是所谓的大地。

剩余凝结成金轮，一百一十二万中三十二万变成了金刚大地，水轮的深度就剩下了八十万由旬。

“水轮金轮之直径，一百二十万三千四百五十”，金轮和水轮一样大，都是圆形的。水轮和金轮的直径都是一百二十万三千四百五十由旬。它是圆形的缘故，如果要计算圆周长以直径乘以三或者三点一四等，此处乘以三就可以了。

首先宣讲了风轮，再宣讲了水轮，水轮上面是金轮，然后是现在我们所处的大地。《宝性论》中也是这样讲的，一切万法依靠虚空而住，虚空上面是风，风上面是水，水上面是金刚大地等等，这方面是相同的。这一切都是有情的业力而形成的。

丙二（宣说能依）分三：一、宣说山；二、宣说海；三、宣说洲。

“宣说能依”就是在所依上能依的山，或者洲等等，此处主要是三轮作为最基本的所依，上面的须弥山乃至四大洲为能依。

平常我们供曼扎时，或者专门学习器世界的安立，佛教里面的观点都是差不多，只不过《时轮金刚》的有些说法和这个地方不同。

丁一、宣说山：

这里有九个山，须弥山和铁围山是正中和外围的，中间有七个金山，下面逐渐认识一下我们所安住的器世界中山的自性，这些都是很重要的山，其他的小山没有讲。这里不是南瞻部洲中的山，南瞻部洲只是其中的一个洲而已，此外还有很大的范围。

须弥山与持双山，持轴山与担木山，

善见山与马耳山，象鼻山与持边山。

尔后乃是一切洲，彼等之外铁围山，

七山为金彼为铁，须弥四宝之自性。

第一个是须弥山，有些地方翻译成妙高山王。须弥山处于正中，最强烈的风搅拌之后形成了须弥山，中等的风形成了铁围山乃至其他七山，下等的风形成了这些洲。

首先是“须弥山”，须弥山山顶上是三十三天，三十三天上面是空居天。须弥山的半山腰属于四大天王天，山顶是三十三天，有一部分阿修、修行的仙人住在须弥山上。

第一个“持双山”，这是七个金山中的第一个。为什么叫持双山？因为在山顶有两条让人看到很欢喜的车道，也许是现在的八车道、十六车道，或者笔直的高速路，有些司机看到这么平的路，就见而生喜了。很多地方讲，因为山顶上有两条车道非常庄严悦意，所以持两条车道的山叫持双山。

第二个“持轴山”，可以持车轴一样的山顶称为持轴山；第三个“担木山”，在山上长了很多沉香林的缘故，叫做担木山；第四个“善见山”，因为山特别善妙的缘故，所以叫做善见，大家特别喜欢看到这个山；第五个马耳山，山顶就像马耳朵一样；第六个“象鼻山”，山顶就像大象的鼻子；第七个“持边山”，山顶像轮辐一样的自性，或者有些唐译中说山顶就像一个小尖嘴鱼，所以是持边。

七个山次第从里到外。按照有些地方的描绘，须弥山是一个方形的山，外面也是方形的七个山一圈圈地围绕着须弥山，不是圆形的围绕，而是方形的围绕。在画中也是方形的，经典中介绍也是方的。持边山是七金山中最后一个，外面就是四大部洲，持边山的东南西北相当于四大部洲，隔得特别远。因为越往外的范围越大。

中间的须弥山四边无论按照八公里算，还是四十公里来算，一边就是八万由旬。须弥山在中间，七金山的第一个山围绕着须弥山，须弥山本身有八万由旬，和持双山之间的大海四面都是八万由旬，持双山把须弥山包在中间，这是很大的范围。七金山的第二个山还要把须弥山和持双山再包围在里面，范围就更大了，所以越往外越大。里面是四大部洲，四大部洲外面是大铁围山，大铁围山不是方的，它是圆形的，把所有的世界包在里面。

“尔后乃是一切洲”，持边山外面称之为一切洲，有四大部洲、八小洲，还有附属的小洲。“彼等之外铁围山”，在这些洲之外，或者须弥山的外围就是大铁围山，把这些世界包围在里面，保护起来。

下面我们就介绍一下这些山的自性。“七山为金”，从持双山到持边山七个山的本体都是黄金的自性。“彼为铁”，“彼”字是铁围山，铁围山是铁的自性。

然后须弥山呢？“须弥四宝之自性”，“四宝”就是东南西北分别由不同的珍宝组成。在我们注释中也提到了，须弥山的东边是银子，南边是琉璃，西边是红宝石，北边是金子，须弥山的本体就是四宝的自性。太阳照在须弥山上，如果照在南面，天空是蓝色的；如果照在东面，天空是白色的；如果照在西面，是红色的天空；如果照在北面，是金色的天空。因为我们靠近须弥山的南边，琉璃是蓝色的，所以呈现了蓝色的天空。

平常经常说供养须弥山，须弥山到底是什么？我们可能只有一个概念就是须弥山很高。我们把手指顶起来就是供养须弥山，其实这是让我们去观想须弥山，因为它是白银、黄金、琉璃、红宝石四宝的自性，而且它是很大的山。后面还要讲，须弥山在海下有八万由旬，海上有八万由旬，每边都是八万由旬。我们是以这么大一块珍宝来供养三世诸佛、灌顶的金刚上师，而不是把两根手指供养。须弥山也不是一个土堆一样，而是一个珍宝的自性。

然后七金山也是黄金的自性，铁围山非常威严，铁围山里面是四大部洲。学习这些内容可以帮我们把思想打开，有时我们思想很狭隘，观想不到很多东西。学完这些知道了须弥山的本体。我们有时供养了几千块钱觉得功德很大，供曼扎时觉得供养一座山有什么呢？其实须弥山里面都是红宝石、黄金的自性，它的本体特别大，而且是七座金山，有多少吨的黄金根本没办法计算。如果了解了这些自性再修法就会不一样，质量会非常高。

密乘中把这些现成的东西做为供品，这还只是一个世界而已，从须弥山再往上是三十三天，三十三天再往上是四欲天，再往上就是禅天界。后面要讲的三千大千世界是很大的地方，我们把这些作为供品供养上师诸佛，一刹那中圆满的资粮比世间这些可怜的供品圆满得多。

八万由旬没水中，如是上方亦八万，
八山高度半半减，彼等厚度亦等高。

山的高度是多少呢？“八万由旬没水中”，不管是什么山，所有的山都是八万由旬在水里。因为所有山的山根都是在地上形成的，所以它们在水下都是一样，下面是平的，九个山从须弥山到铁围山大海之下都是八万由旬这么深。

“如是上方亦八万”，这是指须弥山，须弥山最高，须弥山是水上八万由旬，水下八万由旬。“八山高度半半高”，其余八个山的高度一半一半地减。因为须弥山最高，七山中的第一个持双山第二高，如果须弥山出水八万，持双山出水减一半就是四万由旬。持轴山是两万由旬，担木山是一万由旬，善见山是五千由旬，马耳山两千五百由旬，象鼻山一千二百五十等等，最后减到铁围山，都是一半一半往下减的。

“彼等厚度亦等高”，高是这么多，那么厚呢？厚度也等高，有多高厚度也是这么多。须弥山出水八万由旬，它是四方形的，东南西北每面是八万由旬，厚度和高度一样。以此类推，持双山、持轴山等高度是多少，厚度也是这么多。

丁二、宣说海：

这里介绍的是九山八海。因为两个山之间夹一个海，所以有九个山八个海，其中七个是内海，一个是外海。

彼等七间为七海，初者八万由旬宽，
彼为内海边三倍，余海半半而递减。
剩余水即外大海，三十二万由旬宽。

首先是七个海，七海是内海，加上外面的咸水海共是八个海。从须弥山到七金山的八个山中间夹了七个海。首先须弥山到持双山之间有一个海，然后持双山到持轴山之间有一个海，逐渐往外算七间有七海。

“初者八万由旬宽，彼为内海边三倍”，须弥山和持双山之间是第一重海，这些都是香水海，水是甜的，不是咸水海。这里是龙王游戏的地方，没有其他的众生。有些地方说天人和阿修罗打仗时，阿修罗被天人杀死之后尸体顺着须弥山滚下来，全部掉在香水海中。虽然说南瞻部洲对着须弥山，但是中间隔得很远，有很多重大海和山。初者八万由旬宽，须弥山到第一个金山之间第一重海有八万由旬。须弥山是方形，第一个七金山也是方形，相当于是两个正方形。从须弥山的外侧到持双山内侧海面宽度是八万由旬，东边、南边、西边和北边每面都是八万由旬。

彼为内海边三倍，虽然须弥山的外侧只有八万由旬，但是从外面的持双山来看，范围就很宽了，因为是把它们包起来的，东南西北四方，每一方有多少呢？“边三倍”，每一方是八万由旬，须弥山本身是八万由旬，然后须弥山到持双山之间的距离分别有两个八万由旬，加三倍，比方说持双山东边的海岸有多宽呢？八万乘以三就可以了，即二十四万由旬。因为须弥山在海中间，本身八万由旬，从须弥山到海岸两边都是八万加中间的八万，如果要算持双山的距离八万由旬乘以三就可以了，就是二十四万由旬。西边南边北边都是二十四万由旬，这是边三倍的意思。

“余海半半以递减”，其他的海一半一半递减，第二个海是四万，然后是两万、一万慢慢递减越来越窄。虽然如此，但是范围越来越大了，因为两个山夹一个海，越往外山的面积越大。

“剩余水即外大海”，从持边山到须弥山之间有一个海叫外大海。四大部洲就在咸水海中，七金山最外围是持边山，持边山外面是大铁围山，大铁围山是最外面圆形的一座山，和它最接近的是持边山，中间的大海叫做咸水海，四大部洲在这个海中。外大海“三十二万由旬宽”，整个就是三十二万由旬。

以上讲到了三个轮，首先是风轮，风轮上是水轮，水轮上是金轮。上面安立了须弥山乃至铁围山九个山。九个山之间有八个海，其中七个内海都是香水海，最外面的一个外海叫做咸水海。四大部洲就是在海中安立的自性。

今天我们就学习到这个地方。

《俱舍论》第 39 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续一起学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

丁三（宣说洲）分三：一、宣说主洲；二、宣说小洲；三、宣说瞻部洲之特法。

首先宣讲主洲，即世间主要四大部洲，然后宣讲小洲，有些地方也叫中洲，因为比中洲还要小的洲没有讲，所以注释中讲的中洲和这里小洲意义相同。我们现在在南瞻部洲生活，最后进一步地宣讲南瞻部洲的一些特法。

戊一、宣说主洲：

南瞻部洲之三边，二千由旬马车形，
一边乃三由旬半，东胜身洲如半圆，
三边与此均相同，一边三百五由旬。
西牛货洲为圆形，周长七千五由旬，
彼之中央二千五，北俱洲八四边等。

在这两个半颂词当中宣讲了四大部洲。“南瞻部洲之三边，二千由旬马车形，一边乃三由旬半”，这三句是南瞻部洲。南瞻部洲主要像一个马车的形状。汉地的马车是方的，印度的马车是三边等同的，有一边特别小，类似于三角形的状态。南瞻部洲的三边宽二千由旬。“一边乃三由旬半”，有一边特别窄。北边比较宽，南边特别窄，只有三个由旬半。不管是一由旬八公里，还是四十公里，三由旬半都是非常窄的自体。

在南瞻部洲有一种瞻部树，以此安立的名称。注释中讲，瞻部树的果实落在海中发出“瞻部”的声音，叫做瞻部洲。又因为地处须弥山南面的缘故，所以称为南瞻部洲。南瞻部洲是现在我们所安住的地方，那么地球是不是就是南瞻部洲呢？虽然从大概的角度可以这样说，但是真正来讲地球和佛经或者《俱舍论》描绘中的南瞻部洲还是不一样。我们都知道地球是圆形的，此处讲的很清楚，瞻部洲北面很宽，南面很窄，是一个马车形。

还有一个特点，因为南瞻部洲的形状是马车形，所以南瞻部洲人的脸差不多也是这种形状。额头很高很宽，下巴很窄很尖。如果是圆脸、国字脸可能不是那么明显，如果是标准瓜子脸就非常明显了，上面额头很大，下面下巴很小。现在很多整容的女性都喜欢把下巴整得特别尖，自己觉得很好看，是不是想整一个标准的南瞻部洲脸！

南瞻部洲和地球不一定完全相同，昨天我们也是大概讲过这个问题。在《俱舍论》注释中，按照大恩上师的讲法，众生的业力不同，现在有些众生仅仅他们的眼识现量，或者通过很多仪器测量出来地球的形状。而佛法当中描绘的南瞻部洲，是通过不同众生的业力或者佛陀按照当时众生各种各样的所见，以其中一种方式安立了南瞻部洲和四大部洲。用现在的地理和《俱舍论》对照，很多是没办法对上的。

须弥山是什么呢？如果说现在世界上最高的珠穆拉玛峰就是须弥山，肯定不是的。珠穆拉玛峰才多高，须弥山出水八万由旬，八千米一由旬。须弥山顶的三十三天也没办法安立，后面我们还要讲到日月是在须弥山半山腰运行的。太阳肯定在珠穆拉玛峰的之上很高的地方运行，肯定不是安立的。如果这样对照，以须弥山为中央，南面是现在的南瞻部洲，也就是印度。从印度现在的地形来看，确实是北面特别广，南边是一个很窄的半岛，有点像。我看不仅仅印度有点像，非洲、南美洲也有点像，都是北边很宽、南边很窄。

有些地方说佛陀出生在印度，当时的印度就是南瞻部洲。虽然有这样的说法，但是通过我们的眼睛现量见到和仪器观察到的地球，是不是就是佛经中讲的南瞻部洲呢？不一定是完全相同的。有些注释中说须弥山西边的游牧地区就是西牛货洲。他们牛很多，以牛来做贸易。北俱卢洲是哪个民族，东胜身洲是哪个民族，这样去分也是不确定的。大恩上师也说过，我们不一定要把现在的地理观念和《俱舍论》中所讲的去对照，不一定是相同的。

大恩上师在注释当中讲，就像六道众生通过不同业力看一碗水的时候，都是有所不同的。人看是一碗清水，饿鬼看是一碗脓血。在地狱有情的境界中，变成了铁水，是让他痛苦的自性。天人看到的是甘露。因为每个有情内心的业不一样，所以看到也不一样。还有从众生的饮食习惯来看，对待食物也是这样的。有些人觉得这个特别好吃，有些人觉得这个特别难吃，跟随不同众生的业力、意乐看到的世界也不相同。

佛陀是遍智，在当时的印度安立时，也是为了摄受很多修行者、苦行的仙人，或者其他的鬼神。有鬼道、人道、阿修罗、天人等等很多不同的众生，还有很多佛菩萨化现为佛弟子。在他们的境界中，有些人是净见量，每个有情通过自己的本道看到的世界都是不相同的。根登群佩大师在《中观精要》中也讲过，我们现在的眼睛是横着长的。如果我们的眼睛竖着长，所看到的世界就和现在看到的不是一个样子。既然每个众生看到的世界都不相同，当年佛陀讲法的时候，也是针对某一种众生的所见安立了瞻部洲，或者四大部洲的形象。

还有一种情况，如果佛陀所宣讲的情况和当时众生的普遍认为不一样，对于调伏众生而言，意义就不是很大。佛陀也会跟随当时众生的意乐，其实到底这个世界是什么样的，对佛来讲无所谓，世界都是通过众生业力形成的。在佛的境界中世界是假立的，都是光明的自性、清净的自体。佛陀度化众生，关键是让众生内心的烦恼消尽，从轮回中获得解脱。如果当时众生的概念就是这样，佛陀也会相应于这样的概念进行安立，或者有一部分众生这样安立也是可以的。

须弥山、四大部洲在很多瑜伽士的境界中也是可以见到的。比如无垢光尊者，我们在无垢光尊者传记中也是看过，他修持妙音天女之后现见妙音天女，获得了妙音天女的摄受，站在妙音天女的手掌对须弥山、四大部洲观察了七天，把周围的情况看得非常清楚。大恩上师在注释中也提到一些觉囊派修持时轮金刚的修行者，也是在他们的境界中可以现量见到这些情形，这种情况特别多。虽然这些不一定是我们的境界，但是不是完全按照我们的眼根为正量来安立，只有我们是对的，其他都是错误的，也不能这样安立。

尽管我们看到的和经论描绘的不一样，但是众生用自己的眼根现量见到，或者通过仪器拍回来的照片，这样的地球肯定不是《俱舍论》所讲的南瞻部洲。通过仪器相当于从某一个角度安立了现在我们居住地球的形状等等。

有些人认为现在的科技这么发达，如果真有须弥山，通过望远镜，或者飞船，应该可以看得见。这也是不确定。虽然从距离的角度来讲也许可以，但是从有情业的角度来讲是不确定的。世界上不单单是现在的空间，还有好几维空间。如果业不相同，虽然就在这儿也看不到，像有些中阴身、饿鬼、天神一样，他们虽然有可能就在我们面前，但是彼此的业不相同，他在我的面前晃来晃去，我也看不到他。不单看不到，连碰也碰不到。虽然须弥山是四宝的自性，但这是针对谁来讲的。四宝的自性就是有质碍的，我们的飞船飞过去就撞到山了，这也不确定。虽然是四宝的自性，但是和我们的业不一样，它就在这个地方，我们也不一定能够看到。后面描绘的太阳、月亮自性也是这样的。

佛法中讲到的这些问题，主要也是跟随众生的习气、业多种多样。在每个众生眼中都有一套自己的世界。佛陀讲法有时针对某一种情况，有时针对当时达成共识的方式安立。这种共识是不是当时的印度人臆造的，想当然认为应该有须弥山、四大部洲呢？也不是这样的。因为当时有很多修行者、苦行仙人，他们具有神足，可以飞得很远；他们也有天眼，不像我们的肉眼一样，天眼可以看到其他的空间，所以他们安立的世界观不是凭空想象出来的，都有一定的根据。

虽然他们的神通、智慧观待于佛来讲，还差得很远，没有达到遍智的状态，但是见到须弥山等等，也不需要获得佛的遍智。虽然在佛出世之前，这些四大部洲、须弥山的说法已经形成了，但是佛陀也是用了当时大家普遍认同的安立方法。大家的普遍认为是不是完完全全是臆造的呢？没有任何根据就安立了须弥山。佛陀说，既然大家都这样认为，我就说有。并不是这样的。因为佛经中也有很多佛陀到忉利天为母亲说法的情况，所以这是根据众生不同业力如是安立。这方面不一定完全相同。

佛陀所描绘的南瞻部洲，里面有一部分和我们现在的地理比较相合，有些不一定相合。不管怎么样，我们不能认为相合的是正确的，不相合就是不正确的，这也不确定。因为有些我们可以看到，有些不一定能看到，从这个方面来讲，所以不一定能够完完全全去做对比。现在安立的地球佛教徒应不应该承不承认呢？我们也承认。这方面必定也是一类众生现量见到的形状，他们看到地球是圆的，我们可以承认。针对一部分众生的业力来讲，在凡夫人现在的根识现量面前，就是这样安立的。既然已经在根识面前安立了，那么在世俗谛中我们为什么不承认呢？这是一定要承认的。

《俱舍论》中讲的内容，我们现量是看不到的，这是论典中讲的，我们也要了解，不能说这和我们的现量不一样，马上就否定它，认为这是假的、不存在。有些人学习教法的时候，对于有些内容很容易产生信心，当看到有些所谓的矛盾时，觉得是不是佛法中讲的是假的，或者当时落后、迷信，大家认为有须弥山、四大部洲，现在科技发达了，发现根本没有这些东西，是不是应该全盘否认呢？这是不确定的。

每个国家的文化都会有一些神秘的现象，不仅印度、藏地有，汉地也有，还有一些土著民族、草原部落有很多巫术，里面神秘的部分都是没办法通过眼根、仪器、科学解释的。所谓的神秘只是针对我们的眼识来讲的，其实它很自然、很正常，就是这样存在着，只不过我们意识、根识的能力非常有限，所以针对我们根识看不到的东西就觉得比较神秘。其实换一个角度来讲，佛陀所见到的这些东西本来就是存在的，有什么神秘可言呢？只不过我们根识功能有限的缘故，接受不了，这些都是很正常的情况。

我们在学习这个问题的时候，这方面也需要注意。大恩上师曾经讲过，在有些注释也提到过，有些人学到最后退失信心了，觉得这些都是不存在的。我们在闻思的过程中必须要有一定智慧来面对这些问题，不是问题出现了马上找一个应对的措施把它化解掉。佛陀早就在经典中讲过，根据众生不同的根基安立宣讲了很多不同的法，每个众生的显现都不是完全相同的，所以里面没有谁是最正确的。整个世间都是假立的，只不过某个有情的业力成熟了，或者哪一种观点成为主流，持哪一个观点的人强势一点，他出的书、发的声多，或者讲的理由多，大家就觉得这是真理，其他不发声的，似乎找不到什么根据，就是假的。

实际上问题远远没有这么简单，从究竟来讲这个世间我们面前的一切都是假立的、虚幻的，通过各自的业形成的，而且认知的方式也是因为自己内心不同的习气和业而产生了不同认知，究竟来讲都是假的。观待某一类众生来讲，也许你的所见是真实的。假如说我们可以和饿鬼对话，我们说我都看到水了，你看到的脓血绝对是假的，饿鬼说我就是看到脓血了，到底谁是真的谁是假的？如果从业力清净与否的角度来讲，因为看到水的有情业力清净一点，所以更接近于真实。业力重一点的有情看到的是脓血，从根识显现的脓血来讲，他看到的就是真实，你说是水，他根本看不到，脓血就是真实的。观待地狱的有情来讲，滚

烫的铁水就是真实的；看待天人来讲，甘露就是真实。六道众生都说自己现量见到了，如果以现量见到为真实的标准，都是真实的，如果看待究竟来讲，都是有情习气显现的。

在《定解宝藏论》第六品中，麦彭仁波切对于这个问题从现相实相方面分析得特别深广。如果从业力逐渐清净的角度来讲，地狱的业最重，所看到的铁水最不是正量。然后往上是饿鬼见到的脓血、人见到的水和天人见到的甘露。再往上是八地菩萨见到的无量殿、佛刹，或者佛母，当然更真实了。佛陀见到水完全全是光明法界，这是最标准的，越往上越堪为正量。对于地球的安立的方式，都是众生业力、习气所显现的，没有哪个完完全全是真实的。有一些人得到了禅定、神通，或者智慧比较深遂，这些人看待于我们肉眼，当然神通看到的比较标准，更加能够成为正量。就像我们肉眼看到的和仪器观察的比较，仪器更精密，仪器看到的可能更好一点，安立的更圆满一点。如果用仪器和神通比较，神通看到的更加深细。

因为须弥山、四大部洲，通过肉眼、仪器根本无法观察，神通智慧已经超越了这个境界，所以我们应该以此为标准，肉眼不能完全作为标准。

“东胜身洲如半圆，三边与此均相同，一边三百五由旬”，这就是东胜身洲。安立为“胜身洲”是因为东胜身洲的身体比南瞻部洲的身体大两倍的缘故，所以是胜。身体比我们超胜，只是看待于南瞻部洲来讲是胜身，如果与天人等其他有情对比就不一定了。

东胜身洲的地形像半月一样，是半圆形。三边与此均相同，“此”是指南瞻部洲，三个边与南瞻部洲一样都是二千由旬，一边三百五由旬，半圆最窄的是三百五由旬，东胜身洲的地理形状是这样的。

注释中讲了这个地方的有情也是人，四大部洲都有人居住。此处人的脸形也是半圆的。我们想不出半圆的脸形是什么样的，觉得很奇怪，他们看习惯了也没什么奇怪的。如果看到南瞻部洲的脸长成这样，也觉得不可思议。

美丑都是根据当地的习俗制订的，有时我们觉得特别难看的人，在当地是第一大美女、第一大帅哥，我们觉得怎么可能呢？其实就是审美观不同。有时选美选出来的前三名，我们说把这些人选出来干什么？长得都很难看。这要看评委是什么样审美观，他们选出来的就是这样的。

“西牛货洲为圆形，周长七千五由旬，彼之中央二千五”，西牛货洲的形状是圆形的。西牛货洲中有很多牛，不是奶牛等一般的牛，而是属于珍宝牛、如意牛，牛是如意的，如果想得到衣服、饮食等资具如意牛就会如意的赐予。我们供曼扎时，如意牛也是作为一个供品。如意牛作为西牛货洲的生存方式，或者贸易的时候，也是用如意牛、珍宝等进行安立。

西牛货洲是圆形的，周长七千五由旬，中央直径是二千五，二千五乘以三就是七千五百由旬，以此类推，他们的脸也是圆形的。虽然南瞻部洲也有圆脸的人，但是肯定没西牛货洲的人那么圆，西牛货洲的圆脸就像用圆规画的一样是很标准的圆。对于圆脸，我们还稍微能够接受一点点；如果是三角形、半圆形的脸，我们觉得没有那么容易理解。

“北俱洲八四边等”，“八”是八千的意思，八千由旬。北俱卢洲是正方形的，“四边等”。每一边都是八千由旬，地方很大，是规则的正方形。人的脸也是正方形。虽然南瞻部洲有些人啊国字脸，但是国字脸有一点长方形，北俱卢洲纯粹是正方形的。有情的业力的确是不可思议的，各种各样的脸型都有。

有些人说他见多识广，走过很多地方，看了很多，心量比较大。有些人一直在一个地方，他的见识就很狭隘，看到什么都会大惊小怪。别人说你总是大惊小怪的，这是很正常的事情啊。我们学佛法也是一样的，如果学得多、看的多，智慧比较深广。我们看到别人难以理解的情况，也会觉得很正常。反正有情的习气、业力就是这样成熟、投生的。我们自己也曾经转生过正方形世界，脸也长成过正方形的。当时我们觉得，哇！这么好看！现在转生南瞻部洲就觉得正方形不好看了，到底为什么呢？只不过以前转生到这里，现在转生到那里而已，没有什么，习气不一样转变的就会不同。假如我们转生到非洲，也是那么黑，我们也觉得自己长得很好看，这方面都是一模一样的。

习气就是这样的，很奇怪，众生只要没有解脱，哪一世是可靠的？都不可靠的。每一世转生之后都觉得现在最真实、可靠。佛看每个众生的执著都是虚假的，执著我的部族、国家、财富等等，不管怎么执著都是虚假的。有些地方的人觉得脖子越长越好看，上面套很多圈圈，觉得特别好看，脖子短了就特别难看。如果他们看到我们，会说：“你的脖子这么短，这么难看。”我们也说：“你的脖子这么长，套这么多圈圈干什么？呼吸都困难。”但是他们就觉得很好，从小就习惯了。

虽然众生执著的东西不一样，但是实执的本身是一样的，都是需要了解这是如梦如幻。如果知道了这是如梦如幻的，就会放下执著。如果这些脖子很长的人学习中观，知道这是假立的，他要放弃。我们觉得汉人的脖子最合适，不短也不长，这种执著也要打破，也是虚幻的东西。不管怎么样，只要有执著都是束缚。不管你执著什么，文化也好、传统也好，佛陀说这些在胜义谛中都是假立的，执著任何一个东西都会成为束缚。对境不同，佛陀宣讲的教法也不一定相同。佛陀如果转生到部落中，会专门针对长脖子讲法，你的长脖子有什么自性吗？是实有的吗？他针对这些人会讲如梦如幻的法义。如果转生到印度，针对印度当时众生所显现的执著，也会讲一些如梦如幻的道理。

不管怎么说，我们了解了之后，要知道有情的习气业力的确是各式各样、不可思议的。南方人觉得北方人的习惯不可思议，北方人认为南方人的习惯不可思议，其实只不过呆在这个地方时间长一点之后，认同了之后，内心中就会耽著，然后看不起其他地方的人。这些都是虚妄的。我们应该知道在没有解脱之前，这些所谓的认知都是不可靠的。

北俱卢洲有些地方翻译成“胜生”，生是生存的生。转生的地方很好，有具足百味的自然香稻，不需要去田里劳作。什么时候饿了就吃一点，稻子是自然成熟的，而且具有很多美味。他们的寿命也很强，北州定千岁，一定是一千年，中间不会夭折。他们的受用、福报也很大，死后一定会生天的，根本不用担心其他的问题，从这个角度叫胜生。在众生死亡的七日前会出现难听的声音，有些地方也翻译成“恶音洲”，恶音或恶声。

以前我们看过很多，比如《贤愚经》《百业经》中讲过有很多阿罗汉具有神通，飞到北俱卢洲取自然成熟的香稻回来享用。因为有调伏众生的必要性，所以有些阿罗汉也有这样的示现。

戊二、宣说小洲：

彼等之间八小洲，身洲胜身声不美，
声不美对拂妙拂，胜道行洲及行洲。

四大部洲中的每个洲都有两个附属的小洲，或者中洲，共有八个。东胜身洲的附属洲，是身洲、胜身洲。声不美洲和声不美月洲是北俱卢洲的附属洲，拂洲和妙拂洲是南瞻部洲的附属洲，行洲和胜道行洲是西牛货州的附属洲。

此处其他的小洲都是人居住的，只有拂洲是罗刹居住的罗刹国。在宁玛派的历史中，莲花生大士离开了西藏之后，去了罗刹国，调伏了罗刹王。拂洲有个铜色吉祥山，山顶的莲花光明宫是莲花生大士居住的地方。有些大德问有些人，你是发愿往生铜色吉祥山，还是发愿往生铜色吉祥山的莲花光明宫呢？这也是要观察好。如果发愿往生铜色吉祥山，铜色吉祥山的范围很大，莲花光明宫外面都是罗刹国，有可能会投生到罗刹国中变成一个罗刹。如果发愿往生铜色吉祥山的莲花光明宫，这里是莲花山大师的刹土，往生到这里面就会成为持明者。

戊三、宣说瞻部洲之特法：

此向北越九黑山，即是所谓之雪山，
复次香醉山之内，有水宽度五十海。

“此”是指金刚座。南瞻部洲有贤劫千佛成佛的金刚座，金刚座是和我们这个世界同时形成，它的下面在金刚地基，上面和地面平齐。印度金刚座是佛陀成佛的地方，有很多人去顶礼或者转绕。

按照《俱舍论》的安立，印度金刚座在南瞻部洲的中央。我们不要认为是地球的中央。按照地理的标准来衡量，此处肯定不是地球的中央。按照《俱舍论》的观点来讲，南瞻部洲的中央就是印度的金刚座。印度金刚座下面是金刚地基。按照很多的佛教史的观点来讲，菩萨在成佛之前，要入金刚喻定，力量特别大，一般的地方根本承受不了。我在一个佛传中看到，佛陀首先选择了金刚座附近的一座山，准备在那里成佛，但是一坐的时候，那座山没办法承受就塌了。佛陀看这个地方不行，就去了金刚座，在那里成佛。

有些地方说，金刚喻定能够摧毁最细微的烦恼，力量特别大，一般的地方承受不了，只有金刚座可以承受。因为本身金刚座很坚固，下面直达金刚地基之间，所以贤劫千佛都是在金刚座成佛。

“此向”就是从金刚座往北越过了九个黑山。大恩上师在注释当中讲，“黑山”并不一定是黑颜色的山，而是把不是珍宝自性的山称为黑山。须弥山、七金山都是珍宝的自性，黑山是一般土石的山。越过九座黑山，“既是所谓之雪山”，有些地方说是现在的冈底斯雪山。

“复次香醉山之内”，雪山再往北就是香醉山。“香醉山”有种香，人闻了之后就会陶醉，叫做香醉山。“香醉山之内”就是大雪山的北面，香醉山的南面，中间有一个无热恼池。“有水宽度五十海”，就是说里面水的宽度是五十由旬。正方形每边都是五十由旬。这样宽度五十的海就是无热恼海。龙王中有个无热恼龙王安住在这里。

一般的龙通过自己的业力都会有热恼，有时降下热砂雨，热砂钻到龙的鳞片里面，让它特别痛苦。平时的龙安住在宫殿里不是显现龙的样子，而是显现人的样子，但是热恼降临的时候，它就会变成像蛇一样有鳞片的旁生形象，热砂钻到鳞片当中，令它特别特别痛苦。

大翅金翅鸟作为龙的天敌，经常受到金翅鸟的威胁。当它们在龙宫当中嬉戏，金翅鸟会飞到龙宫。金翅鸟翅膀的力量特别大，根据有些地方的记载，它用翅膀一扇，水分开了，龙宫就会现出来。它们就进去抓龙吃，龙特别害怕金翅鸟。无热恼龙王没有这些痛苦，既不会降下热砂，也不会有金翅鸟的损害。因为在龙中是福报特别大的一种龙，所以称之为无热恼龙王。无热恼龙王居住的地方叫做无热恼海。

有些地方说，冈底斯山下面的玛法措湖就是无热恼海，但是有些大德说，不能这样安立。因为《俱舍论》中讲的无热恼海是四方形，玛法措湖是长方形的水面，还有它的广度等等也不完全吻合。

大恩上师在注释当中说，有些瑜伽士说玛法措湖是无热恼海，冈底斯山就是《俱舍论》中讲的雪山，

有些大德解释说，在瑜伽士境界中可以这样安立。通过我们的眼根和掌握的地理知识去看，觉得是不是这些尊者说错了，这是不矛盾的。瑜伽士的境界和我们看到的不一定完全相同。

无热恼海四边流淌着四条河，东方是恒河，这方面和现在的恒河差不多，南方是信度河，西方是缚当河，北方是徙多河。从东南西北流出去最后流入大海。这是从金刚座往北的九黑山、雪山、香醉山之间的无热恼海，大概对南瞻部洲的特法进行了一些安立。

丙三（别说众生之处）分二：一、真实宣说众生之处；二、彼等之广述。

丁一（真实宣说众生之处）分二：一、恶趣；二、善趣天界。

“众生之处”就是众生安住的地方是哪些呢？首先讲恶趣，然后讲善趣天界。

戊一（恶趣）分二：一、热地狱；二、寒地狱。

在恶趣中以宣讲地狱为主，其他的旁生、饿鬼是附述的，并没有在颂词中出现。

己一、热地狱：

此下二万由旬处，即是无间地狱处。

彼之上方七地狱，八狱之外十六狱。

四边塘煨尸粪泥，利刃原等无滩河。

这些内容我们在前行、广论中都学习过，也比较熟悉。按照小乘的观点，“此下”，即从南瞻部洲往下两万由旬的地方就是无间地狱的房顶。无间地狱也是一个处所，就是八大地狱最下边的一层地狱。“彼之上方七地狱”，在无间地狱往上像楼房一样还有七个地狱，共是八热地狱。即等活地狱或复活地狱、黑绳地狱、众合地狱、号叫地狱、大号叫地狱、烧热地狱、极热地狱，最下面就是无间地狱，环境一个比一个差。无间地狱火的温度特别高，受苦的时间特别长，中间也没有休息，特别痛苦。

上面这些地狱，比如有些地方讲复活地狱中受苦是稍有间隙的，就像互相砍杀死了之后它是没有苦的。然后有一个声音传过来，愿汝等复活，它们又重新复活，开始到处找兵器，再互相砍杀。虽然它在这个过程中很苦，但是必定还可以休息一下。在黑绳地狱中的有情暂时的时候是不会有苦，就是闷厥。在烧热地狱当中，狱卒把有情投入到大铁锅中，它们在沸腾的水中滚来滚去，狱卒在锅边上用铁钩子把它们勾过来，用铁锤砸它们脑袋的时候一下子昏厥了。昏厥的时候它们感到很安乐，暂时没有苦。其他地狱还有暂时休息的时候，无间地狱中是根本没有的，一层比一层寿命长，受的痛苦也越来越大。有情在世间造过不同的业，就会转生到不同的地狱中感受痛苦。

我们平时要思维轮回的痛苦，尤其是思维地狱痛苦的时候必须要非常刻意地认真去思维，一方面我们能够知道地狱有什么痛苦，一方面我们可以为转生地狱的有情发起悲心。还要想到地狱的痛苦也和我们的业因果有关系，转生地狱这么痛苦，它的因是什么？就是造了业因果中的十恶业，或者违犯了别解脱、菩萨戒、密乘戒，没有忏悔的结果就是堕地狱。现在反观自己有没有违背，如果真的违背了，以后肯定会堕地狱。从思维地狱的痛苦再延伸到现在的因果取舍，从因果的问题再进一步观察我们现在的行为到底是在做什么？如果已经违犯了，就要忏悔。如果还没有违犯，我们要想方设法，不让他违犯。

约束我们的身语意、调伏烦恼的方式有很多，其中一个就是思维地狱、思维痛苦。虽然我们烦恼深重，会不自觉地造一些恶业，但还是可以选择的，自己这样做到底好不好？如果是造恶业，就不要做了。思维了地狱痛苦、业因果之后，就会从这个角度让我们息灭恶行。当然除了这种方式之外，还有其他息灭恶行的方式，比如发菩提心、向往解脱，或者观如梦如幻，这些都会让我们不产生烦恼。我们在学道的过程中，每一种方法都要掌握，有时用这个，有时用那个，在不同的时间，不同的场合中，修行时都会用到的。

“此下二万由旬”，有些大德解释说，在小乘当中有一个实实在在的地方，就是南瞻部洲往下二万由旬的地方就是地狱。如果从大乘的角度来讲，这是有情的业力，什么时候是死了，就在这个地方显现你的地狱，不一定有一个实实在在的下面二万由旬的地方就是地狱。这方面跟随不同众生的接受能力，也有不同的安立方式。

即便按照小乘的观点，下面有一个实实在在二万由旬的地方。假如我们向下勘探两万由旬，能不能找到地狱？这也不一定。为什么呢？因为地狱有情的业和人道有情的业是两种业。按照我们的方式去找，通过现在的仪器去看，不一定能找得到。

就像前面讲的一样，在整个世间当中，到处都是非人、中阴。用现在的仪器，通过我们的眼睛，根本看不到。它们在我们面前晃来晃去，我们也看不到。同样的道理，地狱有情和人是两种业，相当两种空间一样的，即便的确确实往下走二万由旬就是地狱，通过我们的仪器、眼根，也是不一定找得到。因为这是两种不同的业形成的两种世界，所以就在下面十五米的地方，我们也是看不到。并不是说下面十五米的地方没有，而是这些不是我们肉眼能够看得到的。

“八狱之外十六狱”，在八热地狱之外的东南西北四面，每一面都有四个地狱，四四一十六，共有十六个近边地狱。第一个是塘煨坑，第二个是尸粪泥，第三个是利刃原，第四个是无滩河。塘煨坑里面是有一个大坑，塘煨就是一种炭火，里面有炭火，上面是有情。有些有情无间地狱的业稍微轻了一点，它看到

无间地狱的门打开了，心想终于解脱了，它跑了出去。因为受了很长时间的苦，身体特别炎热，它看到外面有一些看上去很清凉的坑，以为能够清凉清凉了，它就跳了进去，一跳进去之后马上就变了。它的业力成熟之后里面马上变成了塘煨，有情膝盖以下都在塘煨坑当中，炭火把它所有的皮肉烧得干干净净，一直在里面感受很长时间的苦。

第二个是尸粪泥，有情从地狱出来之后，看到有尸粪泥，也是认为里面很清凉，然后跳了进去。里面都是尸体，比如人、狗等各种各样恶心的尸体，还有很多的粪便。它掉进去之后，一下子就没顶，整个陷在里面，特别痛苦。尸粪泥不单单有一种非常恶臭的自性，而且里面还有很多小虫，小虫的嘴特别尖，就像针一样，一下子可以刺穿皮肤、肌肉、骨头，吮吸骨髓。也不是一只两只，而是特别多的虫子。

第三个是利刃原，有情从远处看到一片青青的草原，就像藏地一样，啊，草原上的青草长得这么好，它就想过去放松一下。过去之后发现草地里面都是利刃，刀锋往上，两只脚踩下去就把脚刺穿了，拔起来又恢复。受业力的驱使它想退也退不回去，只能往前走，一直感受痛苦。

“等”字中也包括剑叶林，有情在远处看到一个舒适的森林，过去之后，树的叶子全部变成锋利的宝剑，风一吹过来，剑就落在有情身上刺穿它的身体，一直会感受这样的痛苦。

第四个是无滩河，无滩河是一条宽广的河，里面有烧沸的，有情在里面被煮得滚来滚去，特别难忍，想要爬到岸上。岸边有很多狱卒，不断地殴打它们，令它们感受到了很大痛苦。

己二、寒地狱：

其他具疤地狱等，即是八种寒地狱。

有些地方说冈底斯山下面是寒地狱，此处没有这样说。有些地方说寒地狱在热地狱之外，寒地狱和热地狱是并行安立的。除了热地狱之外，还有具疤地狱、疤裂地狱、紧牙地狱、阿啾啾地狱、呼呼地狱、裂如青莲花地狱、裂如红莲花地狱、裂如大红莲花地狱，这就是八种寒地狱。它和热地狱不一样，热地狱都是特别炎热的，到处都是烧红的铁地，房间里也是烧红的，墙也是烧红的铁墙，有情在里面根本无法获得安乐。

寒地狱完全是相反的，都是非常寒冷的自性。第一个叫具疤地狱，身上寒冷的缘故，长得很多疤；第二个叫疤裂地狱，更冷了，疤裂开了；第三个叫紧牙地狱，有情非常寒冷的缘故，只有把牙咬得很紧；第四个叫阿啾啾地狱，特别特别地冷，有情发出阿啾啾的声音；第五个叫呼呼地狱，已经发不出阿啾啾的声音，只能发出呼呼声；第六个叫裂如青莲花地狱，有情的皮肤全部裂开了，身体裂如四瓣的青莲花一样；第七个叫裂如红莲花地狱，身体裂成八瓣红莲花一样；第八个叫裂如大莲花地狱，身体裂成十六瓣、三十二瓣等，就像大莲花一样。也是越往下的寒冷程度越大，有情在里面一直感受寒冷。

有些时候在藏地，冬天的时候，如果衣服穿得少一点，或者停电了没有取暖设备，我们就会感到特别的冷，其实这种冷，与寒地狱的冷相比，根本不值一提。里面的有情造了堕寒地狱的业，比如在寒冷的时候抢夺他人的衣服；把别人推到冷水中让他感受痛苦。或者偷盗过包佛经的布，都会感召寒地狱的果报。很多地方寒地狱都讲得很略，不像热地狱那么广。

此处也有一个疑惑，南瞻部洲的面积并不大，最窄的地方三点五由旬，其他分别是两千，下面的地狱的范围这么大，怎么能够容纳的下呢？这方面没有问题。南瞻部洲是露出海平面的，海平面以上南瞻部洲是这么大。越往下越大，经典中比喻就像谷堆一样，上面很小，下面很大。现在我们能够理解的比喻就像金字塔一样的，金字塔上面就是很小，越往下越大。因为南瞻部洲下面连着金刚大地，金刚大地很宽广，所以往下的地狱非常宽广的。不仅可以安立的，也是可以理解的。

讲完地狱之后，附带讲了旁生。旁生的根本住处是外大海，也就是咸水海，这类似于大本营一样。逐渐从根本住处的大海慢慢扩散到陆地变成了散居的旁生，然后散居的旁生中就有一部分成为了人的家畜、家禽，还有一部分成为了野生动物。因为此处我们讲的是有情安住的地方，旁生也是有情，所以旁生根本安住的地方是大海，其他散居的旁生安住的地方就在陆地中。

饿鬼根本安住的地方是王舍城往下五百由旬的地方，饿鬼的大本营就在那里，从这个地方慢慢分散到其他地区。饿鬼中有一位阎罗法王，也是通过不善业牵引显示的业因果。有些地方说阎罗法王是一个有情，虽然它造了不善的业，但是满业是善的。因为满业善、引业恶，所以投生到了饿鬼道当中。它的福报很大，在里面宣判，显示业因果的自性，不会受很大的苦。有些地方说阎罗王是佛菩萨的化身，或者它的本性是清净的，有很多不同的说法。此处按有部的观点，阎罗法王属于一个有情，是通过业力牵引转生的。

地狱中惩罚众生的狱卒到底是不是真正的众生？也有两种说法。有些地方说狱卒是真正的众生通过它们的业投生到地狱当中。虽然由引业生于地狱，但是它们毕竟没有受苦的业。它们的大种、身体的构造不一样，虽然它们在地狱的高温中惩罚罪人，温度这么高，为什么它们没事呢？大种不一样，它们相当于防高温的材料制成的，可以在这里面惩罚罪人，一点事没有。有些地方如果按照大乘的观点，这些狱卒是地狱有情的业力显现的出来。以上我们就讲完了恶趣。

今天的课就讲到这个地方。

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，继续学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

我们学到了第三品，前面的十二缘起有点复杂。正在宣讲的器世间内容非常好懂，在整个《俱舍论》中也是很简单的内容。前两节课也是提到了，此处安立的器世间观点，有些和现代人现量见到安立器世间的方式，情况不一样，这不要紧。因为一切有情的业力、习气都不相同，所以在有情面前显现的世界不一样，这也非常正常。

如果整个世界只有人，没有六道其余的有情，也没有圣者，可能只有一个大的标准。虽然你觉得这座山好看，但是别人觉得这座山不好看，只有认为山好看、不好看的差别，其他方面基本上都是一样的，没有什么争论。要是只有人道，地球的存在等方面不可能有很多差别。但是法界中必定有六道众生，除了六道众生之外，还有声闻、缘觉、菩萨和佛四圣。

因为隔了道之后习气和业力发生了很大的转变，不同有情眼中的器世界也会有很大的变化。除了凡夫众生通过功能有限的诸根感知的世界之外，还有圣者净见量的智慧中呈现出来的情况。佛陀的弟子中好多情况，既有佛菩萨的化身，也有一果到四果的声闻，还有一些是资粮道、加行道具有一定禅定、智慧的凡夫修行者，以及其他的天道、鬼道、人道等众生。

因为他们的世界观不同，所以佛陀也是针对不同的根基宣讲不同的法。前面安立的四大部洲、须弥山，或者今天宣讲的日、月等大小的范围，和现在我们的认知不相同也很正常。我们强制性地对比，这个地方相同，那个地方不相同，也没有必要。现在普遍性的说法可以按照科学去安立，《俱舍论》的说法按照《俱舍论》的观点去安立就可以了。我们学习的时候，就以佛法中《俱舍论》所安立的日、月大小、所依的情况为准，就是非常正确的态度。

戊二（善趣天界）分二：一、与地相连；二、与地不连。

首先是和地相连的一部分，然后是和地不连，纯粹安住在虚空中的一部分。

己一（与地相连）分二：一、四大天王天；二、三十三天。

与地相连的是六欲天中的第一二个天，即四大天王天和三十三天。四大天王天住在须弥山半山腰的位置；三十三天在须弥山的山顶，它们都和须弥山相连。须弥山最下面是金刚地基，从这方面安立与地相连的是四大天王天和三十三天。

庚一（四大天王天）分二：一、依无量宫；二、依山。

第一是依靠无量宫，不一定是依靠山了；第二是依靠须弥山安住。此处“依无量宫”主要是日轮和月轮，比较严格地讲，很多地方也是说日轮、月轮是空居，就是在虚空当中，它们没有依靠地。此处为什么把日轮、月轮安立在“与地相连”中呢？因为它们属于四大天王天，而四大天王天的根本在须弥山，是依靠须弥山而住的。此处总体来讲是依靠四大天王天，而四大天王天是与地相连的。从这个侧面来讲，把日、月划在与地相连的科判中。有些注释没有这样划分，只是把日、月划在空居当中，它的范围是属于四大天王天所摄的。

辛一、依无量宫：

通过无量宫来安立，不是依靠山而立的。按照佛法的观点，日和月上也有无量宫，但是它是在虚空中运行，此处是依靠无量宫而安立它的本体。

日月位于山王半，五十五一由旬，

午夜日落与正午，以及日初为同时。

首先日、月的位置位于“山王半”，此处主要是从须弥山出水的角度来讲。在海平面以上，须弥山王的海拔有八万由旬。“位于山王半”是日、月运行的时候，在须弥山半山腰的位置，即四万由旬的地方。在三十三天没有日、月，天人自己有光明。在四大天王天以下都可以通过日、月来照明。虽然四大天王天人的身体也有光明，但是因为日、月处在和他们差不多的位置上，所以在三十三天以上没有日、月了，在四大天王天还有，就是位于山王半。

月亮的直径是五十由旬，太阳的直径是五十一由旬，以直径乘以三就可以知道日月的周长了。此处安立太阳和月亮上也有宫殿。佛法中把日轮的构造称为火晶，火晶可以发热、燃烧。在劫初火晶中可以出火，水晶中可以出水，有时水晶是水晶宝，属于一种宝物。因为日轮由火晶而形成的，所以它可以发热。直视太阳对我们的眼睛也是有害的。月轮是水晶组成的，可以散发清凉的自性，如果我们用眼睛看月亮不会有丝毫的伤害。

这里也有两个和我们现在认知的日月不一样的地方。第一，日月的大小和科学认为的日月大小不一定

相同；第二，现在人们没看到月亮上有什么有情居住，甚至还在探索人们移民到月亮的可能性。佛法中讲，月轮、日轮上面有天人的无量殿，里面也有天人居住。

有些人问：“如果有天人居住，为什么宇航员登月没有看到天人呢？”有些人说：“因为宇航员去的是月亮的一边，另一边才有天人。”这个不一定。以前慈诚罗珠堪布在《慧灯之光》中也讲过，佛陀在经论当中宣讲月亮上有天人居住，没有说月亮上的天人是人的眼睛可以看到的。如果说人的眼睛可以看到月亮上的房屋、天人，我们上去之后没看到，这样当然有很大的违背。因为佛陀在经典中，圣者在论典中从来没有说过月亮上的无量殿、有情通过人的肉眼可以看到，所以我们看到的可能就是一个光秃秃的，什么都没有的，一个死寂的星球。在净见量中存在的无量殿、天人都是依靠月亮而生存。他们是天人，生活也是非常幸福的。

因为有情的业力不同，空间不一样的缘故，所以他们安住的时候我们没办法看到。同样道理，我们在这个地方安住的时候，可能有些有情也看不到经堂，听不到有人讲法，也看不到我们这些有情，有可能在他的境界中就是光秃秃的什么都没有的状态。空间不相同的缘故，眼根相互之间不一定成为所见。这个方面我们也要了解。

日月围绕须弥山转动。此处以太阳为例宣讲，因为围绕须弥山转动，所以四大部洲都有太阳，也有日出、日落，或者午夜、正午的差别。太阳围绕须弥山转动，有些地方处于午夜，有些地方处于日落，有些地方正在正午、有些地方正在日出。按照颂词安立的次第，北方的北俱卢洲正是午夜，东方正在日落，同一个时间中南方的南瞻部洲正是正午，西方正在日出。因为太阳围绕须弥山运行的缘故，所以北俱卢洲处于午夜的时候，我们这里就是正午，东胜身洲日落，西牛货洲日出。现在人们也是通过日出日落计算时间，如果中国正午的时候美国那边正是午夜，正好是十二小时的时差，有些人觉得是不是中国是南瞻部洲？美国就是北俱卢洲？没有这样安立的方式，这是现在的人以他自己的计算方法。《俱舍论》的计算方法是围绕须弥山安立的，这种看似相同的情况是不是正好对应了这样的关系呢？这也是不确定的。其他的日出、日落也可以类推，反正太阳是围绕须弥山而转。一个地方是日落的时候，一个地方正在日出，一个地方是午夜的时候，一个地方是正午，通过旋转的方式去计算也是比较容易了解的。

下面附带讲一讲夏至、冬至，或者夏季、冬季的日晷等等安立方式可以如是了知。

**夏季第二月之末，自九日起夜晚长，
所有冬季四月中，变短白昼则相反。
昼夜长为一须臾，日行南北方之时，
因与日轮极趋近，自之影子彼现亏。**

颂词大概有五个内容。第一、二句讲到冬季日晷；第三、四句讲到是夏季日晷；第五句“昼夜长为一须臾”，以须臾为单位计算时间长短；第六句“日行南北方之时”，主要宣讲为什么在冬天白天短，而且比较寒冷，夏天白天长，而且比较炎热；第七、八句讲到月亮为什么会有盈亏的道理。

这里讲了很多不同的观点，尤其讲时间的时候，有印度的算法，还有藏历的算法等很多观点不同的历算方法。此处世亲菩萨主要是按照印度的习惯算的，和现在我们使用的农历或者公历都不相同，我们大概了解一下它是怎么样安立的就可以了。

平时我们说一年有四季，主要是在一些四季比较分明的地方，一年四季每一季三个月，一年有十二个月，春夏秋冬分的比较清楚，有些地方分得很清楚，有些地方分得就不是那么清楚，比如印度只分三季，一季有四个月，这和我们习惯就不一样了。有些地方讲藏地大概也是三季，秋季不是很明显。大恩上师在注释中也讲到了这个问题，有些地方有四季，有些地方只有三季，算法也不相同。因为它的经纬度不一样，所以安立的时候也是不相同的。世界各地的历算方法也不相同。印度有自己的算法，还有农历、藏历、伊斯兰历等等根据当地的情况安立了很多算法。这里所安立的方式和我们现在认定的安立方式不一定一样。我们主要知道论典中大概的意思是怎么讲的，了解一下就可以。佛教中《俱舍论》、时轮金刚、戒律中计算时间的方法都不一样，有些特别复杂。

此处按照注释中的观点去安立冬季的日晷就是冬至、夏季的日晷就是夏至，或者南回归线、北回归线，大概和这方面有些相似。

按照《俱舍论》的观点，因为我们是根据蒋阳洛德旺波尊者的《俱舍论释》讲解的，作者是一位藏地的大德，所以他把藏历的九月到十二月的四个月安立为冬季，然后一二三四月是春季，五六七八是夏季，也没有秋季，只有冬季春季夏季。有些地方没有春夏秋冬四季或者冬春夏三季，就是雨季和干季两种。雨季经常下雨，干季是基本上不下雨的。

“夏季第二月之末，自九日起夜晚长”。夏至之后，晚上越来越长，白天越来越短。这和我们平常了解的天文知识、历算方法的安立方式差不多。因为夏至的白天是最长的，晚上是最短的。夏至一过，夜晚慢慢开始加长了，白天逐渐开始缩短。按照现在的角度来讲，夏至这一天太阳已经走到了最北端，开始往南走，叫做南回归线。走到冬至这一天，白天最短夜晚最长，这时走到了最南端，开始往北走，叫做北回

归线。这时白天慢慢加长，夜晚慢慢变短。第一个颂词就是讲这个问题，过了夏至以后开始往南回，叫做冬季日回。

此处“夏季第二月”是六月，此外还有一个问题，“第二月之末”是九号。按照我们平常的观点九号不是月末，月末应该是从二十号到三十号之间。此处从十六号开始算，十六号相当于初一。十五月亮圆满，这个月就过完了，十六号起月亮慢慢开始亏了。

夏季第二月就是六月，“之末自九日起夜晚长”，因为十六号算初一，十六到二十六号相当于上旬，二十六号到六号相当于中旬，六号到十六号之间相当于下旬，九号刚好是下旬，处在月末最后的十天当中。我们要了解这里的算法，这是从十六号开始算的，十六号是第一天相当于初一，从九日起夜晚长了，这是在月末。应该如何理解颂词当中的意思，注释当中已经讲得很清楚了，六月八号相当于夏至。

还有一种说法，在注释 250 页第二段当中“但这里将藏历九月确定为八月”。这也是一个有点复杂的问题，有时九月不是九月，是八月。有不同的算法，有时虽然是六月，但是注释中说是五月的情况。我们还是按这里讲的六月，或者五月也可以。如果把九月确定为八月的话，那么六月就相当于五月。藏历的五月差不多是公历的六月，藏历和农历之间除了闰月不一样之外，基本上可以对上。现在藏历和公历就是差一个月，所以如果是五月差不多就是公历六月。

平常我们说六月二十一、二十二，一般来讲这两天中有一天就是夏至，和这个时间差不多对得上。夏至的时间也不一定完全相同，由于太阳在转动。大恩上师注释中讲太阳围绕须弥山转动，可以把旋转的一圈分为 360 个点，一年有 360 天，每一个点都有可能是夏至。因为从东到西的距离这么大，从汉地到印度之间这么长的距离，夏至的时间不确定也很正常。如果我们只是认定某一天为夏至，在其他的地方不一定是夏至。划定南回归线和北回归线不一定完全是一条线。因为地方不一样，时间也不确定。我们大概按照颂词安立就可以了，至于印度是这样算的，在汉地、藏地怎么算，这些不是我们考虑的事情，只要把颂词中的意思大概搞清楚就可以了。

六月八号的时候到了夏至，白天最长，夜晚最短。从九号开始夜晚一天天加长，白天慢慢变短，这就是冬季日回。还有一种是从冬至计算的，白天一天一天变短，冬季有四个月，在第四个月中，十二月八号冬至，白天最短，夜晚最长。九号起白天慢慢开始加长，夜晚缩短，这方面和我们现在的观念差不多的。前面讲了夏季日回，夏至之后白天开始慢慢缩短。冬季日回是到了最南端开始往北回，北回归线从这开始算，从十二月九号开始白天逐渐加长，晚上开始变短。第一个颂词中主要是讲这个意思。

这里首先要把安立冬季、春季、夏季三季，以及十六号算初一这方面搞清楚，然后再看里面大概的意思，第一个夏季第二月之末是什么时候，九号开始变，八号相当于夏至；第二个十二月八号相当于冬至，九号白天开始变长，夜晚开始变短。“所有冬季四月中变短”，什么“变短”呢？夜晚开始变短，“白昼则相反”，白昼开始变长，大概就是这个含义。

“昼夜长为一须臾”，变长变短是通过什么来计算的呢？此处是通过“须臾”来计算的。平时我们说须臾之间，须臾在印度是一个计算时间的单位。在我们的注释和大恩上师的注释中都引用了时轮金刚的观点，一个正常人呼吸的时间，入吸、住吸、出吸相当于一次呼吸。二十四次呼吸相当于四分，四分之一就是一个须臾。现在我们有钟表可以通过分钟来安立，须臾就是通过这种方式进行安立的。剧烈运动之后呼吸很快，修持禅定呼吸拉的特别长，这些都不能作为计算方式。正常的计算方式就是一个正常人，没有剧烈运动，没有修持禅修，也没有刻意地控制呼吸，二十四次正常一呼一吸之间的时间算四分，四分之一就是一须臾。

“日行南北方之时”，这是在解释为什么冬天比较冷，时间比较短，而夏天比较热，时间比较长，这个原因是什么呢？日行南方和日行北方的时候不一样，比如太阳从北方往南行，前面讲了南回归线，越往南走，因为南瞻部洲的南方很狭窄，周围有很多海水，往南走的时候很多时间都是在大海上运行，很快就通过了，所以感觉白天过得特别快，一天很快就过去了。为什么这么冷呢？太阳在海上运行的时候，因为太阳光直接照在大海上，对陆地是斜照的，没有直接照射，所以比较冷。

到了最南端的时候，太阳开始往北回了，因为北方很宽广，地方特别大，太阳走得比较慢，而且太阳光直接照在陆地上，所以这时感觉很热，白天的时间很长。日行南北方之时，就是说太阳在南方行走时，不仅快速而且主要是照大海，冬天白天比较短、天气比较冷，然后太阳在北方走得慢的缘故，白天比较长，直接照在陆地上的缘故，也比较炎热。

“因与日轮极趋近，自之影子彼现亏”，为什么月亮会有从月牙到满月之间的盈亏变化呢？如果太阳离月亮很近，太阳光照在月亮上面，反射过去的时候，一部分就挡住了，靠得越近挡得越多，最近时几乎看不到，有时候根本看不到月亮，有时候看到像一条线一样的月牙，月亮就一点点，特别特别小，然后上弦月，慢慢开始大起来了。慢慢开始远离的时候，月亮逐渐变大了，开始是半月，最后是满月。太阳离月亮最远的时候就是满月。第二个月重新开始靠近，慢慢又从满月逐渐变亏，最后看不到。

以上讲了依无量殿，日轮月轮之间的关系，附带讲了夏季日回、冬季日回等观点。

辛二、依山：

依山就是依靠山而安立的四大天王天。

须弥山有四层级，间距一万一千也，
分别高出一万六，八千四千与二千。
居于彼处有持盆，持鬘常醉之药叉，
四天王天众天人，七山亦为彼之处。

此处是说须弥山是不是从下到上都是等距、光滑的自性？也不是这样的。有一些说法，在海下须弥山里相当于是中空的自性，有很多的阿修罗住在里面，颂词当中没有提到这个问题。直接提到的是“须弥山有四层级，间距一万一千也”。唐译间距是一万，藏译间距是一万一千，可能是以前的版本不一样。须弥山海平面之上有四个层级，从海平面往上走一万或者一万一千的地方，属于一个天人所居的地方。从第一级到第二级之间，也是一万一千或者一万这样的。

须弥山并不是往上逐渐小，它上下一样，是方的，一万一千间距是高度。然后我们看第三句，“分别高出一万六，八千四千与二千”，这个“高出”的意思并不是说真正的高，而是在旁边出来，比如中间最小有八万，再往旁边伸出来一万六、八千，然后是四千、两千，大概是这样的自性。第一层最宽，比如海平面是第一层，往旁边伸出来的地方是最大的有一万六千，第二层伸出来八千，比第一层小一半，第三层有四千，第二层有两千，这是三十三天。

从这方面看，我们可以把最小的作为须弥山本身的宽度，从旁边伸出来宽一万六千的地方，高出的意思就是旁出，往旁边突出来。四层天间距的高度是一万一，然后往旁边伸出来，最下面一层是一万六千，然后是八千、四千、两千。

伸出来的地方里面居住的都是天人。“居于彼处有持盆”，这是四大天王天，天人住在须弥山的半山腰，他是住在山洞里面还是其他的地方呢？这里就解释了，不是有很多山洞，山洞里有很多房子，就是从旁边生出来的本体。第一层居住的是持盆药叉，持盆药叉是四大天王天的手下，有时候说药叉是鬼神之类，有些是财神药叉，他们都是保护四大部洲的。持盆药叉手上拿着盆子，里面装满了甘露。大恩上师在注释中讲，他们的盆子是用来舀海水的。如果海水涨得很厉害，担心会把须弥山淹没，他们就用盆子把水舀出去。此处说，手持盛满甘露宝盆，如果盛满甘露宝盆就不一定是舀水的，可能里面有很多甘露。

第二层居住的是持鬘药叉，手里经常持有珍宝的花鬘。第三层居住的是常醉药叉，经常被美酒迷醉。第四层就是四大天王天的住处。东方是持国天王，南方是增长天王，西方是广目天王，北方是多闻天王宫。在须弥山第四层伸出去两千由旬最小的地方，四大天王和众天人居住在里面。日月围绕着须弥山的半山腰走，属于四大天王天所管辖的。

“七山亦为彼之处”，七山就是七个金山，须弥山上面有四大天王天和众天人居住，然后七金山上也有很多四大天王天的眷属，天人分布在七金山中安住。按照有些说法，在所有的世界当中，四大天王天的地盘最大，除了须弥山有一部分，还要七金山的范围也是很广的。

庚二、三十三天：

须弥山顶卅三天，彼边八万由旬也，
方隅四层之彼处，手持金刚护神居，
中央称为善见城，边长二千五由旬。
一由旬半金自性，大地庄严具弹性，
于彼处有尊胜宫，边长二百五由旬。
外众车苑粗恶苑，杂林苑与喜林苑，
彼等林苑之四方，距离二十为妙地，
东北之隅大香树，西南隅为善法堂。

这是讲到了三十三天的大概情况。“须弥山顶卅三天”，须弥山的山顶是三十三天。在三十三天的四边，每边有八个天神，四八三十二，再加上中央的帝释天王就是三十三天神。有一种说法是以前有一个人倡导修一个善法，好像是修一座佛塔，一个人倡导三十二个人帮助，最后他们的福报成熟之后，主要倡导的这个人变成了帝释天王，其他三十二个从旁协助的人变成了他的眷属，也有这样一种说法。三千大千世界中，这么多的三十三天，每一个都是通过这样的因形成的，也不一定，至少有一个地方是这样的情况。在佛陀讲的一些公案当中，也曾经提到过这个问题。因此倡导修善法的利益很大，协助别人把这个善法完成，利益也很大。这是三十三天的一些前因后果。

“彼边八万由旬也”，在须弥山的山顶上，四边的每一边都是八万由旬。“方隅四层之彼处，手持金刚护神居”，在山顶上的四个角有四层楼的居处，就是“方隅四层”。“四层”就是属于四层楼的建筑一样。“手持金刚护神居”，这里有手持金刚，有些地方把金刚手菩萨叫做手持金刚，此处是不是三祇主中的金刚手呢？虽然名字一样，但不一定是金刚手菩萨。金刚护神是保护天人的。佛菩萨会不会示现为天人

的保护神呢？虽然有这种可能性，但是从金刚手菩萨居住的杨柳宫来看，和这个地方当然不是完全相同的，而且他也是一个本尊的自性、佛菩萨的本体，应该不是这个地方所讲的护神。

“中央称为善见城”，三十三天的正中央有个善见城。因为特别庄严，所有人都喜欢看，看了之后还想看，所以称之为善见城。这是这里最好的城市。“边长两千五百由旬”，它的边长是两千五百由旬。注释255页第二段讲到“每一边有两千五百由旬，周长二万由旬”，估计是一万由旬，我不知道两万由旬是什么原因？四边每一边两千五，应该是一万，这里写的两万。有可能是打错了字，算的时候不是两万，应该是一万比较合理。我们也不是说要改过来，大概知道一下就可以。

“一由旬半金自性”，“一由旬半”是高度，高一点五由旬。这些宫殿是“金自性”，这些不是镀金的，里面用石头砌的时候包一层铁瓦，然后在上面敷一些金箔纸，看起来金光闪闪的。三十三天不是这样的，这里的金子多的不得了。帝释天手下是四大天王天，四大天王天有七个金山，随便哪一个地方挖一点都够了，根本不需要用一些假金子做装饰，都是真正黄金的自性。

“大地庄严具弹性”，大地也是黄金的。因为天人福报大的缘故，这个黄金是有弹性的，总的原则就是特别舒适，有点像极乐世界的大地压陷抬反一样，踩下去陷下去，脚一抬起来自动恢复原状。虽然现在有些沙发踩起来似乎也是这种自性，但是我们踩在上面是站不稳的。三十三天有弹性的大地绝对不可能踩上去之后老是摔倒，这方面天人肯定觉得不舒服，第一个是舒适；第二个就是压陷抬反，他们福报很大的缘故都是特别舒适的。极乐世界的福报更大，有相似的地方。我们也没有真正见到过极乐世界是什么样的，三十三天也没见到过，虽然也没办法对比，但是福报越大，从原理上来讲肯定会更加舒适、圆满。

“于彼处有尊胜宫”，善见城中有一个尊胜宫，尊胜宫是最好的，尊胜是超胜一切，这里是帝释天住的地方，帝释天是三十三天的主尊，他的房子是最好的。“边长二百五十由旬”，边长二百五十由旬，这方面就是描绘尊胜宫。在注释当中还描绘宫殿里面有多少层，其中有几个房间，房间里面有多少天女等等，现在我们也只是大概了解一下。如果我们真正看到了，哇，这个地方很舒服。我们修前行的时候，这里天界也是需要出离的地方。虽然讲它的好处时好得不得了，但是如果讲它的过患就觉得这个地方也是不能待的。虽然暂时看起来非常好，但也只是一个暂时性的福报显现。转生到三十三天之后也不是永远解决了生死的问题，仍然要轮回，天人也是凡夫，仍然有烦恼，有时候也会产生很多的罪业。

因此大恩上师说，我们学习时也不能对天界产生贪欲心，和我们现在的生活比较起来，只是听一听、看一看、想一想，也觉得肯定远远超胜我们的。如果哪天去参观一下，肯定就和难陀尊者一样，去了就不想回来了，这个地方太好了，肯定就不愿回来。我们必须要知道这也是应该厌离的地方，以前我们也是很多次转生过这个地方，不仅仅是参观，参观完之后，导游说时间到了，大家上车就回来了，不是这样的。以前我们转生到这个地方，做过帝释天王，也做过天人，又怎么样呢？最后福报消尽之后，还是照样轮回，没有什么实际的意义。出离心是从比较宏观、长远的角度，让我们对整个轮回产生厌离心，追求这些暂时天界安乐，也是没有什么必要的，而且如果用我们广大的善根福德去换这样一种时间很短的福报，我们算一算也是划不来的。我们一方面了解他们的自性，一方面也要了解他们还是属于轮回的范畴，里面的有情还是凡夫众生为主。

“外众车苑粗恶苑，杂林苑与喜林苑”，然后是“外众”，善见城外面有四大林苑，即众车苑、粗恶苑、杂林苑、喜林苑。第一个是“众车苑”，众车苑中有很多非常舒适的妙车。天人依靠自己的福报，如果自己的福报大就有一部很好的车，如果自己的福报小，车就差一点，即便最差的车，也比我们现在的车都好。以前是马车，现在也不知道是什么车，肯定不会是烧油的汽车，很多宝马、奔驰等等在天界跑来跑去，这是不可能的事情。虽然不知道是什么样的妙车，但是一定是很殊适的车。

具体什么样的车我们也不太清楚，会不会所谓的与时俱进呢？应该不会。因为他们的福报很圆满，所以也不需要机械、工艺去驱动自己的交通工具。而我们福报不大的缘故，才会使用这样的交通工具，在使用中还有很多危险性、污染环境等等。如果天界的环境都被汽车尾气污染了，那就惨了，根本不会有这样的情况发生的。

第二个是“粗恶苑”，粗恶苑中有很多武器。三十三天经常和阿修罗打仗，天人平时不带武器，没有佩剑、佩刀。他们所有的武器都在粗恶苑中，如果他们不去粗恶苑，心是比较调柔的，一进入粗恶苑之后，心马上粗暴起来了。因为要去粗恶苑取武器，通过粗恶苑本身的力量，天人进去之后，想要争斗的心马上产生了，就开始和阿修罗打仗。为什么叫粗恶苑呢？虽然里面也是很好的园林，但是里面有很多武器，天人进去之后心会变得比较粗暴，称之为粗恶苑。

第三个是“杂林苑”，杂林苑中有很多不同的娱乐设施。天人到了这里随着自己的心意都得到满足。

第四个是“喜林苑”，里面的各种五欲基本上都是臻于圆满的自性。

“彼等林苑之四方，距离二十为妙地”，“彼等林苑”即众车苑、粗恶苑等四方距离二十由旬处还有空地、妙地，天人在这里游戏、摔跤等等，天人没有什么事情做，就是放逸、享受，基本上每天都是都做这些事情，他们的玩法是各式各样的。

“东北之隅大香树”，三十三天善见城的东北方有一棵大香树，有些地方说是一个大香树树林，里面有很多的香树，这是特别浓郁，非常舒适的妙香，这种妙香顺风可以飘散一百由旬，逆风也可以飘散五十由旬。一般的香逆风我们是闻不到的，只有顺风的时候，从上面吹下来风，我们能闻到上面可能有香树、鲜花。如果自己站在反方向，风从另一面吹过来，我们就闻不到香味。

这里为什么说逆风香气也可以吹到五十由旬呢？在极乐世界中也有类似的描述。有些地方解释是说，香树的枝叶遍布五十由旬，站在五十由旬的范围内，都能闻到它的香味，这是逆风的意思。其实世亲菩萨的意思不是这样的，世亲菩萨说，这样不能解释逆风，虽然我们在人间这样解释是可以的，但是三十三天的福报很超胜，不能用人间的普通方式来解释，否则就不是超胜了。三十三天的殊胜之处就在于，即便是逆风香气也能吹到五十由旬，这方面很超圣。

“西南隅为善法堂”，善见城的西南方是善法堂。有些注释当中讲，天人会在这里开会、碰头。比如初八、十五，四大天王天会派一些大臣去四大部洲巡视，看哪些人在造业，哪些人在行持善法，然后有些时候，十五这一天，好像帝释天亲自去巡视四大部洲的情况。巡视之后，看到人间在造业，就想自己应该通过什么的方式制止人间不再恶业、增长善法呢？天人很希望人间的人修持善法。因为人间如果修持善法的人很多，天人的福报也会增上，而且天人和阿修罗打仗的时候，如果是人间的福报大，天人经常会打胜仗。如果人间经常造恶业，阿修罗的力量就大了，天人的力量就小了，经常会失败。

一般来讲，天人和阿修罗打仗，从地势的角度来讲，阿修罗也处于劣势，他们是仰攻，从下面往上面攻打天人；天人在上面，是俯攻，占了很大的优势。还有三十三天的香象力量很大，天人的力量很大，身高也很高。天人受伤。只要不断头，用甘露涂一下就恢复如初。阿修罗只要击中要害就会死，方方面面天人都占上风，就像美国打伊拉克一样，根本不是一个档次。如果人间的罪业很重，天人的力量就很小了，阿修罗的力量很大，天人也会战败。天人很希望人间能够修善法，经常巡视的原因，就是看哪些地方需要改正，用什么方法去劝诫呢？派一个化身去，还是做一个什么预示或者哪个人托梦，让他把修善法的意思传到其他地方去。他们会想很多办法。因为和自己的幸福息息相关的缘故，天人很关心人间是否修持善法。

善法堂还有一个意义，虽然天人经常性放逸，但是有时候也会在善法堂中赞颂三宝，听一些出世间的法，善法堂也有这样的自性。就像有些富人，虽然经常性的放逸，但是偶尔也听一两堂课，或者上师的讲座。毕竟他们以前是修持善法转生到天界的，还是有一定的善根、习气。虽然他们很放逸，生活太好了，长时间闻思修行很困难，因为有善法堂在这个地方，有时候还是会在里面赞颂三宝的功德，听一下出世间的教法。基本上不会产生很大的效果，他们不会经常性这样做的。

今天我们这节课就学习到这里。

《俱舍论》第 41 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！发了菩提心之后，今天我们再一次一起来学习世亲菩萨造的《俱舍论》，《俱舍论》分了八品，现在我们学习了第三品分别世间。分别世间我们现在学习的是分别器世间，对于器世间的种种构造，它的安立方式，它的成因，然后这些器世间当中安立有情的情况作一些介绍，前面我们已经学习了与地相连的这样一种天界、人界等等这已经了解了，今天学习第二与地不连的这样一种情况。

彼上诸天无量殿，六种欲天如是行：
二二相交抱执手，发笑目视而行淫。
如满五岁之孩童，直至达到十岁间，
转生彼处色界众，身体圆满著衣生。

那么就说是‘彼上诸天无量殿’，其实这一句直接讲和前面内容相关联的，就是与地不连的这些天界的情况，那么后面‘六种欲天如是行’到‘发笑目视而行淫’之间其实是宣讲欲天的他们行淫的情况，但是不一定是与地不连的了，也是与地相连的这些天界也在这里面。然后‘如满五岁之孩童，直至达到十岁间’，这个方面宣讲的是从四大天王天到他化自在天之间，它化身的话，刚刚产生的时候，身体有多大，是这样。然后‘转生彼处色界众，身体圆满著衣生’，这个就是讲色界的众生，他们一生长下来的时候，身体是圆满的，而且是穿着衣服而产生，主要是有这几点意思。首先第一句是，彼上诸天无量殿，直接真实的宣讲与地不连的这样一种情况，因为就说四大天王天和三十三天这两个天界，这两个欲界天它是和须弥山相关，和地相连的，那么三十三天无往上之后，这个就叫做空居天，空居天就是和地不连的，它已经在

依靠虚空而住的这样一种情况叫空居天。那么空居天上面，就三十三天上面它叫做离诤天，因为离诤天它是离开了争斗，因为知道了三十三天它还要和阿修罗作战，当然四大天王肯定也会卷入到天人和阿修罗的战争当中，而且有一种说法，阿修罗它是住在海底，住在海下面的，它从下面往上攻的时候，它有四层防线，首先就是前面我们讲到的持盆药叉，然后就说持鬘药叉，然后常醉药叉，再往上就是四大天王，那么如果说一般攻到第一层就被打退的话，上面就不用参与了，有些时候他们的力量很大的话，一层一层攻上来，有的时候四大天王天，四大天王还要参与战斗，如果四大天王没有守住的话，他就直接往上走，像这样帝释天他们就要参加战争，是这样的。所以说就说四大天王天也好，三十三天也好，它们都是有争斗的，那么如果说是和阿修罗有争斗，如果是天界是这样的话，那么人界这些更加有争斗了，是这样的。所以说在离诤天以上就没有争斗了，就离开了争斗，那么这个方面的痛苦已经没有了，因为就说和阿修罗作战毕竟也是一种痛苦的事情，到了离诤天之后，也叫夜摩天，夜摩天也叫离诤天，那么像这样的话已经没有争斗，还有一种说法叫双胞天，双胞天的话就说天子、天女是双胞胎的样子，人身的，这个方面也称之为双胞天或者夜摩天或者离诤天，都是一个。然后就是离诤天往上就到了兜率天，有的时候叫兜率陀天，那么这个兜率天一方面它就说是殊胜的喜乐，它的五种妙欲特别特别的圆满，特别特别的喜乐是这样。有一种说法，就说这个里面的天界它对于五欲有一种满足，相当于有一种知足的感觉，但是还有一种解释，因为这里面的妙欲特别丰盛，所以他就觉得没有什么欠缺的，就特别特别的就说，对现在的生活特别满意，这样的就说没有什么欠缺的叫喜足，从这个角度也可以理解。还有兜率天它就说是虽然是欲界天界，但是在兜率天当中，经常都有这些最后有的菩萨为主的，这些大菩萨，还有这些修行者聚集在一起，比如说：释迦牟尼佛，他就说在成佛之前，他居住的地方就是兜率天，他在兜率天居住很长时间之后，就说以前的话就说从迦叶佛时代的时候，他就从那个地方死了之后就转生到兜率天，在很长时间当中，在兜率天给这些天人宣讲大乘的佛法，当然所宣讲的这个法的法器，如果就说是他是十地菩萨的话，当时一般的说法，共同说法是十地菩萨，大乘说法是十地菩萨，当然如果从小乘的角度来讲他还是一个凡夫。所以如果从十地菩萨的角度来讲，他的眷属不一定全都是一些凡夫天人，他肯定会有九地菩萨、八地菩萨，七地菩萨等等，这些大菩萨也会在这，所以说有时候我们从释迦牟尼佛撰记可以看出来，那么释迦牟尼佛他要到南瞻部洲成佛，他就把位置交给了弥勒菩萨，是这样的。那么现在是弥勒菩萨在兜率天安住，在兜率天宣讲正法，所以说汉地的虚云老和尚，这些撰记当中也是他就说转生到兜率天，玄奘法师他在临终的时候也是说转生兜率天，当时在临近涅槃的时候，他的弟子问他能不能转生，他说能够转生，他当时就说很肯定一定能转生，所以他去世之后直接转生到兜率天，还有格鲁派的创始者，宗喀巴大师他也是一直发愿往生兜率天，这些就说弥勒菩萨在这，还有很多大菩萨也在这里面一起，一方面在弥勒菩萨面前听法，一方面也教化他们各自的所化。格鲁派的很多修行者也是发愿，因为宗喀巴大师他是发愿往生兜率天，所以格鲁派很多修行人也是跟随发愿往生兜率天当中去，所以他去了之后可能一方面依止弥勒菩萨，一方面也可能依止宗喀巴大师等等，他们就是听闻正法的，有这样一种不同法缘的缘故，所以说在兜率天当中也有很多这些就说有大乘佛法，有很多菩萨在里面广转法轮，他也是称之为补处，像这样的话，补处他安住的地方，所以这个叫做兜率天。兜率天有些汉地的说法当中，兜率外院，兜率内院等等，有些这样一种不同的讲法，但是我看到其他一些地方就没有讲的很清楚，就很明显的说有外院，内院这样一种说法，就是其他我留心看了一下没有看到，汉传佛教当中对这个说法很肯定，说有外院、内院的差别是这样的。外院主要是欲界这些天人享受的地方，内院有佛法的意思，也有这样来讲的，那么这个就叫做兜率天。然后兜率天再往上就叫做化乐天，为什么叫化乐呢？因为它就说乐，他这些欲妙，这些快乐他是自己幻化，自己想要什么他就可以自己变化，幻化出来，然后自己去享受这个幻化，所以这个叫做化乐天。也就是说下面的这些天，在兜率天，或者夜摩天，或者三十三天，这些天界他就说以前你有什么业，像这样你就享受现成这样的五欲，然后呢就说化乐天呢，你想要什么，它就可以幻化什么，就是随心所欲的那种，是这样的。它并不受这样一种局限，那么虽然下面兜率天等等，它就说是它也很满足，也有很多，但是毕竟是以前的业，它已经形成在这个地方，然后你去享受，这个方面还是有一定局限性的，然后就说化乐天，它就说只要你想什么，它就可以幻化出来什么，所以说像这样的话就说叫做化乐天。当然就说这些化乐天，还有上面他化自在天，它好像都是随自己的思想，你想什么就幻化什么，如果是转生到天界，能够是转生到化乐天的话，他想要幻化的思想，他可能也是比一般人的想法多了很多，要不然的话就说如果没有什么想法，上去化乐天就是好像没有什么化的，是这样的。化一些其他的什么东西出来，没想到什么很好的东西可以化，好像就没有什么。但是他转生到这个地方福报很大的话，他想要幻化的这些想法，或者他深层次的，很广大的这些五欲，他可能也能够想的到，我要享受这个，我要享受那个，他比一般人福报要大的缘故，他自己能够到的就能够幻化出来，是这样的，所以叫做化乐天。然后就说再往上，欲界第六天，最后一层天，最高的一层天叫他化自在天，他化自在天就在化乐天的基础上，化乐天是幻化，但是还要自己幻化。他化自在天，它不需要自己幻化了，他自己想要的什么东西其他人帮他化，是这样的化出来，然后他自己享受就行了。

他自己想要的什么东西呢其他人帮他化，化出来他自己享用就行了，所以说像这样的话就说是这样的

他化自在天从福报的话来讲的话非常圆满，有种说法是魔王波旬住在他化自在天，所以说如果魔王波旬住在他化自在天的话也说明他的福报也是特别大的，是这样的，所以说这方面称作他化自在天，然后再注释当中也顺便的提了一下诸天的颜色，他们的肤色是什么样的，诸天的颜色有白红黄，就说天人的肤色有白色的红色的黄色的，这样一种颜色，这个方面我们讲到了欲界天，欲界天在往上就到了色界天，色界天当然我们前面已经学习过了这些梵众天、梵辅天、还有大梵天再往上前面我们呢已经学习过也详细的解释过了这些，梵众天这些色界十七天等我们已经解释过，这个地方我们不再解释了，再往上呢最高达到色究竟，色究竟在往上就没有了，虽然从境界的角度来讲有无色界，但是无色界他是没有处所的，所以说他并不是在色究竟天再往上，就像我们这个地方一层一层的往上走一样，没有这样一种情况来安立，所以这些就叫做空居天，这些都叫空居天的情况彼上诸天无量殿，从这个方面来安立的。下面有第二层意思呢就是如是欲天如是行，二二相交报执手，发笑目视而行淫。这些方面在这样安立的时候，因为欲界天毕竟是以欲界为主，欲界主要是欲妙，当然除了五欲妙以外他还有一种很重要的和色界不相同的话就有淫欲，所以说有些时候说离开了欲贪主要是很重大的一个考核的标准就是有没有离开淫欲性，色界虽然也有贪，为什么不叫欲界贪，一方面来讲对于五欲方面安住禅定的缘故，没有这个执着，还有一方面是没有淫欲心转生到色界，没有淫欲的行为也没有淫欲的心，所以要断除这样的淫心和淫行的缘故才能转生或者得到色界定，比如我们呢说要得到色界定首先要调伏粗大的淫欲心，然后如果要转生色界天的话也必须调伏内心当中的淫欲心和他的行为，但是欲界他没有，所以说欲界六天当中都有行淫的情况，此处俱舍论中也是介绍一下欲界六天他们各自的行淫的情况，二二相交报执手，发笑目视而行淫，二二相交，第一个二我们理解成四大天王天和三十三天，他就是两个天，二相交就讲到和人间一样，他是男根女根像这样相交，就说男女二根相交才能够圆满这样行淫这种事，所以说二二相交我们从这个角度可以理解，然后报执手，报就是讲到在焰摩天，他不需要像人间一样，也不需要像四大天王天像三十三天一样，男女二根相交之后才能行淫呢，他就说只要男女拥抱就可以了，天子和天女拥抱就可以达到行淫的目的，所以说他就是拥抱就可以。然后再往上就是兜率天就是执手，就是握手就可以，男女之间握手，执手就可以行淫，在往上化乐天呢他是发笑，互相之间看到之后如果有淫欲心的话，内心当中有了淫欲心的话会有热恼，有烦恼，怎样达到行淫呢，怎样消除热恼呢，就是相互之间发笑，这个时候笑一下就可以了，然后他化自在天目视就可以了，连笑都不需要，只要相互看一下就达到了这个行淫。像这样的话就是这个欲界天六种行淫的情况。有些和人间相同的有些和人间不同，所以有些这个里面讲到其实在修行的时候也有这样的情况，有些时候就连男人和女人之间互相目视看到之后有些时候你就升起贪心了，然后开始微笑啊，进一步和对方之间执手啊拥抱啊，再就是二根相交啊，像这样其实一步一步这样都是和淫欲有关，都和淫欲有关，所以说有些大德在讲这方面也说这是针对欲界的修行人修行的时候最好断除目视，不要发笑这方面一步步的，从这个角度来讲的话都和淫欲有关，除了男女二根相交以外这些拥抱呀执手呀，有些时候内心也会有贪欲心，和淫欲心有关的。这个方面如果要断除这样一种淫念，或者断除这样真实的很细微的这样一种淫欲行为，因为目视在欲界中也是一种行淫的行为，只不过在人间的话没有认为这是行淫的行为，但是如果以天界的情况来看的话这个也是包括在这里面的，如果从很细微的角度去断除的话，防微杜渐的话这个也是需要尽量去断除的。所以说是这样安立的。还有一种解释的方式其他注释当中解释的方式，有些大德解释，六欲天行淫的时候都需要男女二根相交，为什么这里面讲到的拥抱执手发笑等等，他解释说这些拥抱啊执手啊发笑啊是指时间的，他全部都需要男女二根相交的，但是如果是在焰摩天的话就需要拥抱的时间这么长，就可以了，如果是兜率天就说是就握手的这个时间就可以了，如果是化乐天就说相互看一下的，这么短时间就可以了，目视的话时间就更短，他就把目视发笑执手拥抱等等把这些全部解释为时间，就是你拥抱一次的时间呢，或者握一次手的时间呢，他就说把这个解释成时间，以前的有部的其他的注释当中这个方面也算有这样的解释方式，不管怎样其实这里面都说欲界都有这样的淫欲的心和淫欲的行为，因为又这些的缘故就出不了欲界，达不到色界，那么色界对这些厌离了，然后修持清净的行梵行，像这样的话就可以升起禅定的心，或者转生到色界，下面就讲到了天子天女的降生的情况，如满五岁之孩童，直至达到十岁间，那么就是说在注释当中也讲了，因为天人饮食当中没有产生不净的种子的因素，所以虽然四大天王天或者三十三天中虽然是男女二根相交而行淫，但是他们不会出精液，为什么不会出精呢，因为他的饮食当中没有产生精的这样一种元素，他就是出气，像这样的话出气，出气如果在人间的话必须要有不净的种子才能够产生小孩，但是天界他不出精只是出气就能够满足的话，他的孩子怎么降生呢，前面我们讲过天界他都是化身的，他们不是通过这样的方式得到小孩的，像这样的话就说有些天子在自己怀里，在膝盖上面，这些投生天界的人突然之间在他们身上就化生出来，一下就化生出来因为在他们身上化生出来的缘故他们就执着这是我孩子，这是我的小孩，这是我的天子这是我的天女等等，也有这样父亲呀母亲呀之说等等，但是这个父亲母亲主要是投生在谁的身上，这就说他的孩子，这是需要了解的。然后就说是从四大天王天到他化自在天之间这样化生的小孩，他们的身高是多少呢，如满五岁之孩童直至达到十岁间，四大天王天中的小孩生下来的时候及相当于人间五岁的小孩这么大，然后呢生下来是这么大长得特别快，然后很短的时间当中就长得

和父母差不多高，所以像这样的话就是说生下来就很大长得也很快，这是四大天王天。然后就是三十三天就像六岁的孩童，夜摩天呢是七岁的，兜率天是八岁的，化乐天是九岁的，他化自在天是十岁的，直至达到十岁间，这就是欲界天人刚刚产生的时候自己的一种身量。

…就是欲界天人他们刚刚产生时自己的一种身量，后来就转生彼处，转生彼处就是通过这方面讲的，通过化身这样的方式，5岁到10岁之间的转生彼处，这些方面我们可以断俱。这是讲到了欲界，然后色界众是什么呢？色界众是身体圆满著衣生，色界的众生，化生的这些新天子，身体圆满。如果说色界天他本来是有多高，生下来之后，有化身之后他的生量和这些是一样高的，没有什么生下来5岁或者10岁之后，慢慢突然间再长大这样的情况。

假如说天人，色界的天人生下来就是一公里，那么一由旬，那就是一生下来也就是一由旬。色界的天人他本身就是一由旬高，一生下来一化生的时候就是一由旬高。这样身体是圆满的。然后说著衣生，他也是穿着衣服而产生的，死的时候也是穿着衣服而死的，为什么？因为前面讲过他有惭愧心，他有断除的离欲心有惭愧心的缘故，所以他生的时候也是穿衣服而生，天衣，死的时候也是穿着天衣而死，这方面的情况也是要了解的。

有些注释有附带宣讲了天界的语言，天界到底说什么语言？有些注释说天界主要说的是中印度的梵语，我们的汉语就不管用，说也听不懂，其他的语言都没有只是说梵语，梵语就是中印度的梵文。有些地方说到，转生到天界不用学习，但只要一转了也可以，否则就很麻烦。如果是印度人转生就不用学了，印度本来就是说他们的母语，如果是其他的汉族、藏族转生到这些地方，就需要进入一个学习班补习一下语言，然后再可以进入天界当中和他们进行交流。他们一转身以后就会说这样的语言，所以有的时候说，天界中说的语言就是中印度的梵文。

现在我们再看第二，（彼等）

三种生起贪欲者，即指一切欲天人，
三种生起安乐者，三禅之中共九地，
犹如从彼至下量，尔后向上亦复然，
除依神变与他者，彼等不得见上界。
四大部洲与日月，须弥山王及欲天，
梵天世界一千数，许为小千之世界，
彼之千数承许为，二千中千之世界，
彼之千数三千界，同时坏灭一同生。

这个里面就是对上面的问题进行了进一步的阐释。首先这两句讲到了佛经当中三种贪欲是什么，这里面俱舍论解释了很多佛经当中的名词，其实我们在佛经当中看到三种贪欲，或者下面的三种安乐，按照我们自己的解释去理解，去乱解释也有可能。但是俱舍论把佛经当中讲的三种贪欲是什么，或者佛经当中讲的三种安乐，有些地方讲的三种贪欲和三种安乐，就是阿舍经当中的有些术语，因为佛陀在讲这些经典的时候有些时候是不解释的，三种贪欲，三种安乐，把这些术语一个一个都列出来，列出来后边也不解释，是这样的。那么有论点列出来后面就要解释，三种贪欲是什么，三种安乐是什么，这要解释出来。那么此处就是对佛经当中讲的三种贪欲做了解释。“即指一切欲天人”三种生起贪欲者，就是享用的这些欲妙有三种情况，第一种就是人间的这种欲妙安乐，所享用的这些色身香味触这些欲妙，这是人间的。还有天界的四大天王天，还有三十三天的，还有夜魔天的，兜率天的，那么到这些为止，他们所享用的这些欲妙呢，都是所谓的异熟生，异熟产生。以前的善因，现在成熟的异熟果，都是属于前生的善因产生的这样的异熟果。这个方面就叫做，以前他们自己所享用的异熟因当中所产生的异熟所生的欲妙，这个是第一种有生起贪欲的对机。

那么第二种，就是享用欲妙化乐天，刚刚我们前面学了，化乐天是自己换化，自己幻化欲妙的享受，他就不是，你通过以前的这个因，他已经形成这个东西你去享受，他不是这样，他可以现换化，马上换化一个新的出来。

第三种就是他化自在，自己不需要换化，自己想要的东西其他人帮自己换化，然后自己享用他换化的东西就可以了。这个叫三种生起贪欲。

然后三种生起安乐者，主要是指三禅之中共九地，他不是欲界，色界当中就是第一禅、第二禅、第三禅，一二三禅当中每一禅都有三个地。比如说，初禅当中就有梵众天、梵辅天、大梵天等等，这样三地我们前面在讲色界的时候有提到过。所以三禅当中，每一禅有三地的缘故，总共就是有九地，就是说可以有三种安乐。那么第一种安乐就是在初禅的时候，初禅的三个天当中，他所享用的安乐就是离开欲界这样的安乐，因为有时候我们觉得欲界的安乐这么圆满，色身香味触这些方面享受起来特别特别好，我们就觉得离不开这些，但其实这里面我们也说明一个问题，现在我们牢牢执着的这些欲妙，这些五妙欲，其实他在色界的这些天看起来，他是因为离开了这些欲界的欲妙，他感到非常的安乐，是这样的。所以，我们说

除了这些粗大的欲妙之外，还有很细微的快乐。在人间我们讲的禅悦，禅悦就是你打坐中得到了这种很深很细来自于内心的，如果你感受过禅悦，你就会对外界这些很粗大的欲妙的心就会减弱，乃至根本没有兴趣。

所以说，色界天他首先修的时候，就是基于厌离欲界的这些欲妙，他的心一定要耽著，身体要去享用等等，他觉得特别特别的烦，像这样就想寻找一种更细微的、更稳定的、发自内心的这样一种安乐。所以，他就通过修止禅定得到了这个初禅。转身初禅的天界的大梵天等等，或者梵辅天的时候，他内心安住在这样一种有色界天当中的一种状态，离开了欲界的一种安乐，他首先就感受到离开了欲界的安乐。

然后第二层，三个天，主要感受的是离开了寻思，离开了寻思就产生了一种欢喜，产生了一种很大的喜，这个就是离开了寻思。定生喜乐地，因为寻思的缘故很欢喜，他离开寻思是很欢喜。或者说他产生了喜心的缘故，很欢喜的。这个方面他有一种喜受。然后第三禅，第三禅是离开了这样一种躁动的欢喜心，因为欢喜心是有躁动的，所以到了三禅的时候他是心乐受。心乐受没有这样一种喜了，没有这样一种喜受，没有喜受的缘故他就能自己很稳定，他的心乐受就非常非常稳定，他就把喜心也当成一种过患远离了。因为远离了他的心特别特别的平静安静，所以就安住在这样一种状态之中。三禅的天人享受了这样一种没有喜的妙乐。这是三禅之中共九地。

然后“犹如从彼至下量，尔后向上亦复然”，那么这个就是讲，天和天之间的距离从他自己的地方往下，下来就到了海平面，到海平面有多高，然后离上面的天界就有多高，所以他里面计算的时候，他中间的这个，他从海平面开始算，比如说第一个四大天王天，四大天王天上面是三十三天。那么四大天王天他离海平面有多远，他离三十三天就有多远，是这样的，这个就是算的比例。然后三十三天也是这样，比如说，我们说四大天王天，四大天王天不是有四个层级吗，第四层就是四大天王天所住的地方，第四层的天界是比海平面还要四万由旬，因为四大天王天第四层是四大天王天主要住的地方，他离海平面有四万由旬，像这样，他离三十三天也是四万由旬，三十三天是八万由旬在山顶，他是在半山腰。这样往下是四万由旬，往上也是四万由旬。

这样的话，他就是往下是半山腰，往上也是半山腰，是这样。那么就说是这个三十三天也是一样的，三三天离这个海平面有多远，三十三天离海平面有八万由旬，所以说它往上，它离这个夜摩天的距离也就是八万由旬，它是这样就说是这个往上走的。所以说呢这个海平面到三十三天使八万由旬，所以说三十三天到这个夜摩天，它也是八万由旬，是这样的。然后就说再往上也是一样，相同的道理。上面是兜率天，兜率天它离海平面十六万由旬，那么它这上面的话也是十六万由旬，是这样。那么再往上也是这样。翻倍往上走，一直要翻到哪里呢，翻到色界里面，是这样的，因为色界里面都是一层层上去的。只不过这里面就没有，它就省略，就没有讲完，是这样。所以说我们知道的四大天王天做例子，比较的时候，它主要是海平面到它自己的这个地方有多远，它离上面的天际的距离就有多远，越往上离得越远，是这样的，所以说像这样的话，犹如从彼至下量，尔后向上亦复然，往上也是这么高距离，那么下面这两句除依神变与他者，彼等不得见上界。那么这个就是讲一般的人能不能见到上界呢，不行，像这样的话，就说是除依神变与他者，彼等不得见上界。下面的人不能见上面的，上面的境界更高，福报更圆满，境界更高。像这样的话就说是除了这些有神变的人，有神变与他者的人，彼等不得见上界。那么此处呢讲了两种，有些地方讲三种，像这样的话，除依神变。如果你在，你虽然是欲界众生，但是你如果得到了神足，或者得到了天眼，这个时候你就可以通过自己的神足到这个天界，比如说阿罗汉啊，阿罗汉等等，或者说这些苦修仙人阿罗汉，他如果神足的话，比如，经常去天界，去天界调换众生等等，所以像这样，他们有神变就说从欲届到其他的地方，到色界啊，从南瞻部洲到三十三天，到天梵天等等，这个就是依靠神变也可以，还有呢就是依靠他者，他就说自己没有神变，他是通过其他人的神变，比如说难陀尊者，他依靠佛的神变，依靠佛的神变呢，把他带到三十三天，就是这样的话，让他去见识一下，天界的这些圆满快乐。这方面也有，还有就说当年这个徐达尊者，他不在修这个身量精舍的时候，就说这个当时是舍利佛尊者，他就说你修这个佛陀修的精舍，福报是很大的，你这个地方开始打地基的时候，你的在天界，你的宫殿就已经形成了。他说我看不到，这个时候尊者就给他天言嘛，就说通过尊者的加持，让他看到了天界当中很多种宫殿，他说你可以选，你可以选，任意选一层宫殿，他说这么宫殿，到底哪一个呢，是这样的。像这样的话就说，兜率天可能是菩萨比较多一点，可以选兜率天，有的说他选的是三十三天，有的说他选的是兜率天，是这样。他说我选兜率天，说这话的时候其他宫殿就永末了，然后就他自己选的宫殿就特别特别的光辉，所以是这样的。这个就相当于一种也是通过他者的神变，他可以看到上面的这个天界，这个情况有。还有一种情况是什么呢？这里面没有的，其他的注释当中有种情况就是说，如果是上面的天下来接也可以。是这样的。如果你在那边有熟人的话，就说他可以来接你，你自己是欲界。是凡夫人，但你的这个熟人在天界当中，通过他的能力能够把你接到上面去，这个做法也有。是这样的，所以说呢像这样的话就说除依神变与他者，

彼等不得见上界。达不到也见不到，是这样。那么这个方面就应该了解是这样的情况。所以说是我们

能不能看到这些四大天王天，能不能看到须弥山啊，能不能看到这些，其实从这个角度来讲，如果没有神变啊，和他们的业不相同，有时也没办法看到，没办法到达这个地方，下面就是讲到佛法当中三千大千世界这样案例的方式，什么是三千大千世界，四大部洲与日月，须弥山王及欲天，梵天世界就是一个世界，首先我们就说三千大千世界，三千大千的基数，最小的基数就是一个世界，一个世界为他的单位，那么一个世界到底怎么算。到底怎么算，是这样的。当然我们算的时候，铁围山之中的以须弥山为中心，以须弥山为中心。然后就说须弥山的正中，然后最外围的是铁围山，里面有四大步洲，还有这个日月，这个方面就是须弥山，须弥山再往上，六欲天，然后六欲天上面一个梵天，就说是它最高一个世界的算法就到为止，到出禅的梵天，那么就说二禅天，就不算拉。就很多这方面讲的，那么有些就说是这个，有些这个大德讲的时候就说要包括就说在一千世界当中是包括了出禅天，那么两千大千世界是包括二禅天，然后三千大千世界包括三禅天，这样的算法，但是有些大德就不是，这个是没有的，因为在颂词当中讲得很清楚，它最高一个世界，最高到梵天为止，没有说二禅、三禅、四禅，是这样，没讲的。所以像这样的话，它一个世界算的时候，它就到梵天为止，此处咱们在颂词当中讲得很清楚，四大部洲日月须弥山，欲界天，梵天，就从须弥山往上的这些，到达梵天为止，到下面四大部洲铁围山，这个就是一个世界，这个就是一个世界的量。然后什么叫做一千小千世界呢？就说一千个这样的世界，始为小乘世界，它因为一千个世界的缘故，所以也叫做一千小千世界，是这样的。然后就说是这个中千世界彼之千数承许为，二千中千之世界，那么就是说是这个两千个中千世界的意思就是说一千个这样一种小千世界，像这样的话，前面是以一个世界为基数，一千个这个世界为小千世界，是这样。那么二千中千之世界，它就说是以这个，以这样一种小千世界为基础，一千个小千世界就叫做两千中千世界，二千中千世界，这个算法我们一定要知道。算法一定要知道，所以它的这个第二个它是这个小千世界为基础的，它是这个小千世界，然后就说是这样累积累积一千个，一千个这样的小千世界，然后就算两千中千世界，然后什么叫三千大千世界呢，三千大千世界就说是以这个中千世界，一个中千世界为这个基础，以这个一个中千世界为基础，是这样的。然后就说是这个，然后就说一千个中千世界，一千个这样一种中千世界叫做三千大千世界，这个方面特别特别的多啦。是这样。所以说就说这个只是一个三千世界，还有很多很多无数的大千世界，是这样的。所以说就说是这个一千个世界呢叫做小千世界，然后呢一千个小千世界呢就叫做两千中千世界，然后一千个这样一种中千世界就叫三千大千世界，是这样。那么这个中千世界其实就是它一千个小千世界叫中千世界，它不是两千个中千世界的意思，不是两千个中千世界的意思，是这样。它像这样的话，它是这个一千个小千世界，一千个小千世界就叫做两千中千世界，然后以一个前面所讲到的中千世界为基础，再加上一千世界就叫做三千大千世界，这个方面就是特别特别的多，里面的这样一种世界就成了一个天文数字了，所以称之为三千大千世界，然后为什么称之为三千大千世界，其中一个原因同时坏灭一同生，就说这所有的三千大千世界呢，它是同时坏灭的，它是如果是火烧这些世界的时候呢，如果是火灾的时候，所有的三千世界全部同时烧毁，然后就形成的时候，三千世界也同时的产生，所以说它又一同的缘故，所以说把它的名字定位三千大千世界，它就说是生一起，一起灭的缘故，所以说这个方面就叫做三千大千世界其中的一个原因，当然前面我们讲三千大千世界，是同它的这个算法累积在一起，就像这样的话有一千个这样的中千世界，它有三千大千世界，因为从一个世界算小千世界有一千，然后从这个小千世界到中千世界的时候，又有一千，中千世界到大千世界呢也是一千，所以这个方面三千是这样的意思，大千世界当中就说前面案例的方式，还有一种就是同时坏灭，一起坏，一起生，这个方面也可以称之为三千大千世界，今天咱们就学习到这里吧。

《俱舍论》第 42 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再一起来学习世亲菩萨所造的《俱舍论》，《俱舍论》分了八品，前面第一品分别界品已经学完，第二品分别根品也学完了，现在我们学习的是第三品分别世间品，分别世间品前面学习了分别有情世间，有情世间当中对于特点的心识从方方面面的做了介绍，包括心识流转的十二缘起，这些我们了解之后就知道我们有情从何而来，如何安住，然后又通过什么因缘流续到后世，了解这些之后我们就会遣除这些愚痴，或者认为自己没有前世没有后世，认为虽然有流转但是只是某个天神控制力量让我们流转的，等等，这样的邪见这样的愚痴都可以遣除，知道了通过无明和行，通过烦恼和业，象这样我们从前世流转到今世，今生当中如果我们再通过烦恼造业又会从今世流转到后世，象这样的话就会生生世世当中流转轮回，所以说如果想要从轮回当中解脱必需要产生出离心，不愿再流转了，对于流转过程本身

产生很大的厌离，对于这个程序对于这个流程产生厌离之后我们就会关心到底什么导致我们流转呢，我们不想流转的话必需要做一种怎么样的工作，此处我们要抉择无我，发出离心的基础上要抉择无我，清净的戒律，不要让烦恼粗重现行，不要造投生后世的业等等等等，或者我们以前造的业需要忏悔，这样我们就会关心整个出离轮回的方法，修行的方法，否则的话对于出离轮回没有产生厌离心的话，现在我们学习佛法，很多时候是学习一种佛法的知识而已，就是说这个佛法的知识我学习了掌握了又能怎么样呢，象这样的话我们学习佛法并不是为了从轮回中出离，也并不是为了帮助别人从轮回中出离，象这样的话就相当于，纯粹相当于世间的一种学问一样，这门学科我不了解我要学习，或者有些人说我要在世间生存，我必需要掌握一门世间的技巧或者技术，这个时候说把佛法当作本身维生的一种手段，象这样就不对不正确，象我们学习佛法的最初的发心不对的话，所得到的学习佛法得到的利益也就不多，佛法和世间学科从法义的角度来讲还是不一样的，不管什么说听闻了佛法身当中相续当中流现出来的教法，怎么样就会在有情相续当中种下解脱的种子，这个和学习世间知识完全不相同，但是我们要很快时间当中得到真正佛法带来的利益是不行，如果没有通过出离心的摄受，没有通过正确目标去摄受的话，那么我们学习这样一种教法就是学习到一种知识或者消化一些概念仅此而已，然后佛法带来的非常非常深广的感激意义我们就不会得到，所以说如果有了出离心我们就会知道学习了经典学习的佛法我们就会知道它是让我们对整个轮回产生厌离，然后就出离轮回，然后就学习这些出离轮回的方法，这个时候所有的经论都成了帮助我们解脱的因缘，所以我们前面学习了有情世间的识的入或者住，或者去，我们都有了一定了解，现在我们学习器世间，器世间当中对于器世间他自己安立的，所依方面，它的风轮、水轮、金轮，它的依山而住的，须弥山，四大部洲，还有其他一种三十三天，这些我们都已经学习了，然后上面这些空居天也学习了，今天我们学是第二个科判，第二个科判是旁述众生之量，旁述众生之量分二，一身量，二寿量，众生之量，量有二种，第一个是众生的身量，他有多高身量，第二个是寿量，他的寿命有多长，不同的众生他的身高不同的众生他的寿命的长短，这个方面我们也需要了解，其实在轮回当中流转的时候为什么身高有高有低有的特别高有的特别矮，为什么有些寿量很长，有些寿命很短，这个方面都是因为有情的业，在众生当中有情的身高还有寿命也不是自主的，如果你造了这个业被业流转被业控制，然后你自己这样一种身高，身很高身很低，有些时候在众生在人间也是一样，有些人因为太矮了而苦恼，有些人因为太高了而苦恼，有些人因为太瘦有些人因为太胖，反正在这个世间上基本上非常满意的不是没有，不是特别多，对自己很满意，很悦意，大家也很满意很悦意，这也是因为造了善业而导致，但不管怎么样这也是暂时的悦意也是不可靠，当这一期生命终结之后，后一世到底怎么样，这个就不好讲了，所以不管怎么说，整个轮回的流转在整个过程当中都不是让人悦意的地方，只有获得了恒常稳固的解脱法之后，内心安住在非常非常稳定的境界当中，外在的这些身高寿量这些都无所谓，只要能够利益众生，只要能够把佛法传递，这个时候就可以了，所以他就不会再因为身高寿命，或者因为自己的容貌自己财富这个方面去操心，他操心的是众生的解脱，众生没有产生出离心获得解脱这个很操心，或者众生入佛门之后，通过违缘的影响他不能顺利修行这个方面很操心，他操心这些，其他的他自己方面不会很操心，所以这个方面我们要了解，学习过程中一方面我们知道四大部洲或者欲界色界无色界他们的寿量有多少他们有色身有多高这个方面我们需要了解，但是了解过程中和解脱有关的信息我们还是要刻意的去捕捉，刻意的去捕捉这些和解脱有关的信息，刻意的去把这些法义和我们解脱的方面尽量做一个联系，做一联结，做个联结之后对我们产生出离心或者对于整个轮回没有意义方面就会有一个更深的了解更深的了知。那么首先我们看第一是身量，身量是这样的：

南瞻部洲众身量，四肘以及三肘半，东胜身洲西牛洲，北俱卢洲二倍增，具有贪欲天人身，四分之一闻距至，一闻距半之间增。一色界身半由旬，彼上半半而递增，少光天众之上天，身量均成两倍增，无云天减三由旬。

这个是从南瞻部洲到色究竟天之间，因为这些都是身量，身量必需有一个身体，有一个色身才行，无色界就没有讲了。无色界因为不存在身体，所以就不讲他的身高，此处也讲了恶趣众生的身量是不固定的，所以此处也不讲，有些讲比如旁生的身量，有些旁生的身量特别特别长，有些佛经讲了大蛇或者龙反正可以绕须弥山好几匝，好几圈，他的身体特别特别的大，有些众生的身量必需用显微镜才可以看得到，象这样的话就特别特别小，所以说太大太小都没有确定的原故，所以这个方面就不讲恶趣的身体身量了，这个方面主要是从善趣的人身开始讲，从善趣人身讲是南瞻部洲众生量，首先讲南瞻部洲现在我们这些众生的身量是四肘以及三肘半，那么四肘以及三肘半，这个注释当中也讲是以一百岁的时候人的身体为标准，这个时候为确定，如果人的寿命，后面还要讲最初的时候是特别长，那个时候人的身体也很高，然后再往后慢慢福报减的时候，有情的身高也会慢慢减，最后减到一肘等等，象这样的话他的身体的高度也是会减，但此处是以人寿百岁，是以人寿一百岁这样时候的一种身高。

但此处是以人寿百岁，是以人寿一百岁的时候人的身高，“四肘以及三肘半”。肘，后面还要讲量的时候，一肘相当于手指横排的24指，一般的人是四肘高。还有他们计算的时候，所谓的一肘是多少呢，一肘相当于46公分，0.46公尺，不到半米。46公分如果是四肘的话，就是一米八四的身高；如果是三肘半的

话，就是一米六一。所以说南瞻部洲的身高是四肘，比较矮的是三肘半，当然还有更矮的，还有更高的，但是这些方面就不算了，取中间的。四肘的身高一米八四的话，在中国也算比较高的了。这里面，班级里面，可能有一些有四肘的，我可能是三肘半多一点点，可能很多人都是三肘半到四肘之间。一米八四的就是四肘的，三肘半就是属于一米六一以上的，基本上是三肘半到四肘之间的，这个方面就比较多了。像中国一米七几的比较多，一米八几的就不是很多，北方可能多一点比较高的，一米九的这些就比较少。外国人，北欧或者美国，可能一米八四比较多一点。反正大概就是这样的，也许当时在算的时候，主要是以印度人为主，印度人和中国人差不多高，四肘或者三肘半主要以这个为量，所以“南瞻部洲众生量，四肘以及三肘半”，这个就是南瞻部洲的身高。

东胜身洲西牛货，北俱卢洲二倍增。

东胜身洲因为是南瞻部洲的两倍，所以从这个方面算的时候，如果南瞻部洲是四肘的话，他就是八肘高。前面是一米八四，他如果是八肘的话，再加上去一米八四，应该是三米六八了。他三米多高，三米五左右，这个就是讲到东胜身洲。

西牛货州是十六肘，十六肘就是七米多高。

北俱芦洲是三十二肘，三十二肘应该是十四米、十五米左右，不到十五米。北俱卢州就是十五米这么高的一个人。

所以高度也是这样两倍两倍往上增长。这个方面就是讲到了人的身量的高度。下面我们看欲界天。

具有贪欲天人身，四分之一一闻距至，一闻距半之间增。

欲界天从四大天王天到他化自在天之间，具有贪欲的天人身就是欲界天。欲界天是四分之一一闻距，一闻距后面还要讲，四肘属于一弓，（有个单位叫弓，肘上面叫弓，弓箭的弓，后面我们还要学）四肘等于一个弓，五百弓等于一闻距，大概九百多米，就算一公里，西方说两里路，相当于一公里，两里路相当于一千米，一公里好算一点。一闻距就相当于是两里，或者一公里、一公里的距离。四分之一一闻距就是一千米的四分之一，就是二百五十米。如果从四大天王天开始算，四大天王天是四分之一一闻距，一闻距是一千米、是两里，一千米的话，四分之一一闻距就是二百五十米，他的身高就是二百五十米。有些我们现在世间的大楼，一般来讲二百多米的都不是特别多，所以一个大楼那么高的四大天王天的天人，比大楼还要高很多很多，这个就是四大天王天的身高，二百五十米，四分之一一闻距。然后再往上增就是三十三天，三十三天是四分之一二闻距，就是五百米。三十三天天人身高就是五百米；再往上就是夜摩天，夜摩天就是七百五十米；兜率天就是一千米；化乐天是一千二百五十米；他化自在天是一千五百米，一闻距半就是一千五百米。

其实真正我们看的时候，天人的身高是特别特别高的，所以就到了一闻距半之间，就是“一闻距半之间增”。欲界天，他们的身高也特别特别的高，他们的地方也是很大的，他们天界的地方特别特别广阔；广大，“一闻距半之间增”。

下面是色界天的身高，色界天身高的单位是由由旬来算，已经变成由旬来算了，不是多少多少米了。

一色界身半由旬，

彼上半半而递增，少光天众之上天，

身量均成两倍增，无云天减三由旬。

这个算法有两段，其中还有一个特殊的。色界从梵众天开始算，“一色界身半由旬”，一闻距和由旬之间，前面我们说了一闻距相当于两里，就是一公里，八个闻距等于一由旬。前面我们讲了，由旬有大由旬、中由旬、小由旬，此处以八个闻距作为一由旬。前面一个闻距是多少，我们已经讲了，是一公里，基本上相当于一公里，他是九百多米，差一点点一公里，我们就说一公里、一公里就算一由旬。八个闻距就是一由旬，就是八公里。以这个数字往上增。然后“一色界身半由旬”，半个由旬，就是0.5由旬，这个就是梵众天，梵众天就是0.5由旬，半个由旬，相当于四公里，就是四千米高。

“彼上半半而递增”，半半而递增，主要就是指梵众天、梵辅天和大梵天，他们半半而递增，到了少光天也是半半而递增。有四个天是半半而递增，梵众天是0.5由旬，梵辅天就是一个由旬，大梵天1.5由旬。然后再到少光天，少光天已经到了第二禅的第一层天了，二禅、三禅都有三个天。第四禅，前面有三个是凡夫天，后面五个是属于净居天，第四禅有八层天。少光天，到第二禅的第一天为止，是两个由旬。然后从第二禅的第二层天开始，身量就是“少光天众之上天”，他上面“身量均成两倍增”，他的身量就是两倍两倍的往上增。前面是一半一半的往上增，0.5、1、1.5、2，到了少光天已经是二由旬了，然后在往上就是是两倍两倍了。如果说少光天上面的第二禅的第二天是四个由旬，到了第三层天就是八个由旬，这个就是第二禅天。

第三禅天也是三个天，三个天的话就是说八个由旬，前面已经是八个由旬，第一禅就是十六个由旬，第二禅是三十二个由旬，第三禅就是六十四个由旬，这是三禅天。到了第四禅，第四禅此处就是讲到了无蕴天，它已经是六十四个由旬，它也应该是两倍两倍，六十四六十四呢就应该是一百二十八由旬，第四禅的第一天应该是一百二十八由旬，但是我们看最后一句“无蕴天减三由旬”（20分31秒）这个无蕴天就是

第四禅的第一天，它要减三个由旬，减三个由旬的原因后面我们讲，像这样的话减三个由旬就是一百二十八减三就等于一百二十五个由旬，像这样的话四禅的第一天一百二十五由旬；四禅的第二天就是第二禅天就是二百五十由旬，第三禅天就是讲到了五百由旬，这个就是四禅的五百由旬为止，即是凡夫天结束，后面还有五个天，五百由旬再上面的话就是一千由旬，再往上就是两千由旬，再往上就是四千由旬，第四个就是八千由旬，最后一个色九九天的话就是一万六千由旬，我们在注释当中最后讲色九天一万六由旬之间，从这方面这样一个一个算上去，最高的就是色九九天，它的身高达到了一万六千由旬之高，我们有些时候说这个人好高啊，两米多，两米一几，只拿这些来就没法比了。一万多由旬，它不是米，它是一万多由旬来算的，一由旬是八公里的话，一万六千由旬是不知道多高，像这样的话，就是特别特别高大的一个天，通过这个方面我们也知道了，整个世界，在整个三千大千世界当中，我们暂时得到的这些身量啊，或者我们这些肤色啊，我们觉得很骄傲的，很傲慢的，真正就是说当我们的眼界打开之后，一观想没有什么可值得炫耀的东西，我们不要说和佛菩萨比我们的功德，这些炫耀等等，即便是和一些同样是凡夫的，这些天界的身体比，它都是不值得一提的，不值得一比的。很多众生，很多时候，我们不观察的时候都是自以为是，自己以为自己怎么怎么样，其实真正稍微观察一下，在这个整个世界当中，超胜我们的真是太多太多了，智慧也好，或者它的身高也好，或者它的寿无量也好，它的其他容貌也好，它的这些财富也好，等等等等，我们在世间当中富裕的这些人他如果和天界的天人相比的话，它也是差得特别的远，是这样一种情况。所以说这里面身高的角度来讲，我们也知道这些欲界天啊，色界天啊等等，他们的身高是特别特别高的，我们众生通过暂时的业力投身到这样一种身体，最主要的就是用来修道，这个方面肯定就是最有意义的，就是把身体，有限的你的身高也好，把它用来修道，或者把这些智慧啊，语言啊用来修道，或者用来思维法意，用来念咒，这个方面不管你的身高高也好，低也好，长得好也好，长得差也好，这个方面力行当中你获得智慧是最有意义的，除了这些之外呢，为了自己的外在的这些，为了自己的长高，有的时候买一些增高鞋，有的人只能是增高一点点，有的时候为了自己好看一点点，做一些整容啊，或者有的时候把自己脸上的这些挡住啊，搞一些化妆品涂在脸上，这些方面就是说当然不是说完全不能做，但是主要的还是要放在解脱上面，如果把主要的精力放在这些方面的话，那么我们就没有精力去修法了，没有很多精力去做很多其他事情了，这些严重分心，我们就是说每一个众生他从早到晚，我们分心的事情有多少，如果分心的事情越多，那么就越是没有时间修行，那么分心的事情虽然有，但是不多的话，这个人他的思想，他的时间精力就会放在法意上面，那么如果放在法意上面一天这样，一个月这样，一年这样，一辈子这样，如果这样的话，就是说累积下来，同样是两个人，一个人他是严重分心，把这些分心到其他事情上面，一个人他把重要的事情放在佛法上面，可能一两天、一两个月看出来什么差别，但是时间长之后，尤其是到了命终的时候，到了命终的时候一个人往上走，一个人往下走，这肯定是很明显的。所以说从这个方面来看的时候，我们还是要了解这些，知道我们现在要做的主要问题是什么，那么下面我们分析无蕴天减三由旬，那么为什么它都是两倍两倍的往上增，它都是这样一种规律的？它为什么到了无蕴天的时候它减三由旬，就在不同的注释当中，有讲不同的根据的，有特殊情况，特殊情况讲根据，因为是在这个三禅、二禅、一禅，或者下面就是说这些，到了这个人天，它主要是异受嘛，异受主要是变化的受，比如说人的受主要是苦受、乐受，舍受啊，心受啊，身受啊，变得很多很多，它就经常是变的，叫做变异的受，到了初禅啊，二禅啊、三禅啊，他们也是变异的受，有些时候呢是喜受和舍受之间变化，就说三禅的时候它是心乐受，心受和舍受之间变化，它有的时候是安住心受，有的时候想安住以下舍受，它是心乐受和舍受都有，或者下面二禅等等，它是喜受和这个舍受都有，它这个受是变化的受，它有的时候是想安住根本定，有的时候是近分定，所以像这样的话，它是喜受和舍受之间，心乐受和舍受之间它是变化的，变化的缘故呢就比较方便，到了第四禅之后，它就不变了，它的受是不变的受，它近分定是舍，它的根本定也是舍，所以它的解释呢，很多大师在很多解释的时候就是说从变异的受到不变的受，不变的受就从四禅开始就不变了，它的受就不变了，就都是舍受了，它从变异的受到不变的受之间有点困难，比较困难，所以说它后面的寿量也要减，减三劫，因为就是说色界天它的寿量和它的身量是等同的，它因为没办法用时间来算，寿量和身量等同，所以说它的寿量也要减三劫，它的身量也是减三由旬，主要是从变异的受到不变的受比较困难，前面都是变异的，比较容易，但是从比较容易的变异受到不太容易得到的不变受，不管说第四禅的近分定也好，第四禅的根本定也好，全都是舍受，它不会变的。那么下面或者说从心乐受变成舍受啊，或者喜受变成舍受啊，或者人间就更不用讲了，喜受、乐受不断的变，这个方面它可以有一个规律，或者一半一半的增，或者两倍两倍的增，但是到了这个五蕴天开始，它从变异到变之间它有个特殊，咱们往上就不需要了，再往上就都是舍受了，所以它就两倍两倍的，再往上继续两倍两倍的增，所以这个地方有一个特殊的一个坎，把这个坎过了之后呢，后面的它还是两倍两倍的往上增，要从一百二十八减到一百二十五，减三由旬，一百二十五，住院原因也有这样解释的，那么这个我们就学习了身量。下面我们看第二，第二个科判呢是寿量。两种量嘛，一个是身量，一个是寿量，寿量分二，第一是真实宣说寿量；第二是旁述。那么首先讲第一呢是真实宣说寿量，分二，第一呢是善趣寿量，第二是恶趣寿量。首先讲第一呢是善趣寿

量，那么北俱芦洲寿千年，二洲半半而递进，此三部洲不一定，最终…出无量，人类众生无实岁，最下欲天只一日，如是智受五百年，上天二倍二倍增，色界无昼夜识受，劫受等同自身量，无色界受二万劫，向上依次而增长，……（28分45秒），那么就是说宣讲寿量的时候也是首先宣讲人间的，因为此处首先说善趣嘛，再讲恶趣，所以在讲善趣的时候首先是讲这样一种，首先是讲四大部洲的人道的寿量，再讲这个欲界天的寿量，再讲色界天的寿量，最后讲无色界的寿量，因为前面在讲身量的时候没有无色界的，因为他们没有身体，但是没有身体它也有寿命的长短，所以这个地方也讲了无色界的寿量。在最后讲当中算劫的方式有一点不一样的地方，算劫的方式有邪是以真正的八十中劫为一大劫的方式来算，有邪是以四十中劫为一大劫的方式来算，所以这个方面最后的地方有一个辨别，那么下面我们来看寿量呢，北俱芦洲寿千年，就是说这个四大部洲当中北俱芦洲前面讲它的身体是最高的，在这个人道当中的话身体也是最高的，寿量也是比较固定的。

寿量是比较固定的，或者说一般来讲是最长的，北俱芦洲他的寿命一定是一千岁，后面有一个叫旁述的科判 旁述当中指 专门讲北俱芦洲的寿命是固定的 他不会中间夭折，其他的寿命都有夭折的时候，但是北俱芦洲他不会夭折，所以说北俱芦洲他的寿命一定是一千岁，这个地方的人都可以掰着手指头算还可以活多久 这个是确定的 我们就没办法掰手指头算我还能活多少年 我们掰手指头算了也没用，我们有可能明天就死了，所以我们的寿命是不定的，中间有夭折的情况，但是北俱芦洲他的寿命一定是一千岁，是确定的，然后“二洲半半而递减” 这是说从西牛货洲到东胜身洲开始减，所以 西牛货洲寿命排第二 半半就是五百岁 然后东胜身洲是二百五十岁 然后此瞻部洲 现在我们居住的瞻部洲是不一定的 为什么不一定呢 此处说最终十岁初无量 就是说现在我们的寿量在减 当释迦牟尼佛出世的时候 是平均人寿一百岁 一百年减一岁 现在大概到了七十到七十五七十五之间的平均寿命 再往下就越减越少 像这样的话平均人寿六十五岁六十岁五十岁四十岁三十岁最后到了人寿十岁 人的平均寿量是十岁 这个时候就到了减的最低的时候 然后弥勒菩萨的化身 不是真正的弥勒菩萨，他显现在人间 他戒杀 他身高也是很高的 比平常人高很多 他问你为什么是这样的？ 他说是因为奉行戒杀的缘故 我不杀生 我戒杀 我得到这样 大家一看戒杀能得到这么好的好处 大家都发愿戒杀 发愿戒杀的时候人的寿量开始增长 从十岁开始往上增 增到八万四千岁为止再往下减，它是这样一增一减一增一减 所以说 在咱们这个地方最终的寿命是十岁，然后是“初无量” 就是人在最开始的时候 人的寿命是无量岁 无量岁再往下减 减到八万岁或八万四千岁 再往下减到四万岁两万岁 减到一万岁 然后十岁之后又往上增 所以说最初的时候要增到八万岁或八万四千岁为止以后再往下减 最初的时候是从无量岁 当然无量的意思是有量的无量 平常我们在讲无量的概念的时候呢 有两种无量 一种无量叫做有量的无量 有一种无量叫做无量的无量 就是说众生无量无边 其实众生无量无边的意思就是说他是无量的无量 它不是一个有量的无量 有些的无量它是特别多的意思特别特别多特别特别长 所以说我们就叫无量 比如前面讲阿僧祇 阿僧祇有些时候就是无数的意思 是不是真的无数呢 不是 无数它就是一个数字 六十多位数 六十多位数就叫做无数了 所以说无量的意思有些特别长就叫做无量 它叫做有量的无量 它不是说真正的无量 真正的无量怎么减下来？ 减不下来了 所以说这个无量的意思是很长的意思 那么就是说南瞻部洲这个寿量是最初是无量现在基本上到 70 到 75 岁之间的平均寿量，这算是人类众生的寿量 下面再看欲界天 那么欲界天寿量是 “人类众生五十岁，最下欲天之一日，如是自寿五百年，上天二倍二倍增” 这个就讲了欲界天，欲界天要算他们的寿量的话 首先要把他们一天的时间算出来 当然人间一天 在南瞻部洲一天比较好算 但是就是说欲界天一天到底怎么算 欲界天一日一夜的时间和人间当中一日一夜的时间是不一样的 所以说不一样我们就不能按 比如说四大天王天是五百岁 其实这里面有个错误的地方 我们是按照人间的五百岁去算四大天王的五百岁 很容易就认为就是现在我们人间的五百年 其实不是这样的 那么此处说“人类众生五十岁” 就是按照现在我们人类为准 人类众生五十岁就是五十年 最下欲界天之一日 最下欲界就是四大天王天 就是我们的五十年等于他们的一天 然后往上累积的方式也是 它的三十天是一个月 12 个月为一年 所以说我们人类的五十年 相当于它的一天 然后一天累积的话 三十天是一个月 十二月就是一年 他们自己是多少年呢“如是自寿五百年” 他们的寿命是五百年 但是他们的五百年和人间的五百年是不一样的 所以说我们要从这个方面来算 这个方面就是四大天王天的寿量 其实是很长的 但是一方面说很长一方面讲也很短 为什么很短呢 因为他太快乐的缘故 因为快乐的时光总是过的快嘛 大家都有这样的说法 当你很愉悦的时候呢 一天就过去了 黄金周七天 一眨眼好像就过了 马上就又要上班了，我们这可能是黄金周过了 一眨眼就又开始上课了（黄金周这几天每天都在下雨） 这个意思是很快就过去了，但如果说很痛苦呢 时间过得特别特别慢 所以说一般来讲天界的时间很快 但是在天人看起来一下子就到了五衰就现前了 他虽然很长但是没什么操心的事情 有些时候偶尔三十三天和四大天王天打打仗 就没有其它操心的了 基本上来说比较快乐 越快乐时间过的越快 所以说自寿五百年好像一下子就过完了 一下子就到了尽头了。这个方面有时为了让众生产生厌离会讲比较细节的问题。下面说三十三天“上天二倍二倍增” 与人类做比较的是两倍两倍的算 比如说三十三天 人类的一百年相当于三十三天的一天 然后也是三十天一个月 十二个月一年 他自己的寿命是一千岁，再往上也是这样往上增的 人类的二百年相当

于(离诤天? 37:31)的一天 三十天是一个月 十二个月为一年 他的寿命就是两千岁 逐渐逐渐的往上走 然后是四百年一天 八百年一天 最后是一千六百年 人间的一千六百年相当于他化自在天的一天 他自己的寿命也非常长 从这方面观察 比现在我们自己的寿命要长很多 他是一万六千岁的 是这样安立的 所以说一万六千年是他化自在天他自己的寿量 当然这里面中间有夭折的情况 这里是指不夭折 一般的情况他的寿命是这么长 因为除了整个这些包括色界无色界在内 除了北俱卢洲中间绝对没有夭折 无论任何都没有夭折的情况 其他的都有中间夭折的情况 所以说这是一般情况而言的 下面注释当中也讲了一些 四大天王天日月还有 三十三天以上没有日月了 没有日月了昼夜怎么去分呢? 这个方面他根据花开花闭的时间 花开就是白天花闭就是晚上 还有鸟叫就是白天 鸟不叫就是晚上 还有天人打瞌睡就是晚上 不睡觉就是白天 他有这种分法 而且没有日月天界也不会黑暗 因为天人身体本身有光明 还有他本身福德很大 没有日月也是可以的 这儿讲了欲界天的白天夜晚计算的方式 然后再往下看色界 “色界无昼夜时寿, 劫数等同自身量,” 在色界当中是没有昼夜的 没有花开花闭 鸟叫不叫 等等 这些方面都是没有的 都没有那他们怎么算他们的时寿呢? 色界无色界没有昼夜时寿怎么算? 劫数等同自身量 就是他的身有多高 他自己的寿量就是这么多劫

就它的身有多高, 它的身体有多高, 那么, 它自己这样一种数量就有多少劫, 设为劫数。比如前面我们在讲这个数量的时候。在这个梵重天, 它的是0.5, 0.56旬, 它就讲0.5劫, 像这样的话, 就讲到0.5劫, 然后, 就半个劫。如果是到了这个梵辅天呢, 就是一个劫的, 7由旬高, 就把这个由旬换成劫, 它的寿命就是一个劫。然后大梵天呢, 就说, 这个1.5劫, 然后再往上, 就到了梵光天, 就是2个劫, 这个就是这样增长的, 到了这个梵光天之后呢, 增长方式和前面这个身高的增长方式一样, 就2倍2倍往上, 像这样的话, 就是4个劫, 然后8个劫, 16个劫, 32个劫, 64个劫, 128个劫, 再减3, 也是125个劫, 减的方式和我们前面讲的, 因为从这个编辑的寿到这个不编辑的寿, 之间, 它比较困难, 所以, 它要减这个三劫下来, 所以, 这个时候, 是125减, 然后再往上是250劫, 500劫, 一千劫, 然后到了就是这个二千劫, 四千劫, 然后就是八千劫, 八千一万六千劫, 像这样的话, 就到了色究竟天, 这样算的。就一万六千劫, 之间, 特别特别长, 就这个方面是劫数等同之称, 这样。然后, 下面就讲无色界, 算的时候, 二万二万真, 无色界寿, 二万劫, 向上依次而增长, 它就说是二万劫, 四万劫, 六万劫, 八万劫, 是这样子的, 空间处是二万劫, 实间处是四万劫, 然后无所有处是六万劫, 非想非非想处是八万劫, 像这样的话, 八万劫寿命是这样子, 是次第往上增长的。那么, 就说此处还有最后一个问题。少光天取为, 大劫, 必为下天大劫。那么就说, 这个从少光天开始, 那就从第二禅的第一重天开始, 往上就属于大劫, 后面还要讲, 这个劫的计算方式。从最小的单位开始, 42: 40。。。所以说, 真正的大劫, 是从八十个中劫, 八十个中劫就是一个大劫, 这个就是比较全的。少光天始, 从少光天开始, 这个劫呢, 就属于圆满的, 八十中劫, 上面都是一个大劫, 是这样子, 所以从少光天始, 大劫是从第二禅, 第一重天开始算, 时间是讲到二万劫, 一个劫是八十中劫, 它都是具全的。比之下天, 从少光天下的这个色界天, 它就有三个了, 只有大梵天, 梵辅天, 梵重天, 这三个天, 三个天算劫的方式, 是半大劫, 是四十中劫算一个大劫。前面真正来讲, 八十中劫算一个大劫, 现在要减少, 是四十中劫算一个大劫。所以说, 0.5劫, 是只有二十个中劫, 像这样的话, 就是0.5劫, 然后说是二十个中劫, 到了这个梵辅天, 一个劫是四十中劫, 然后到了大梵天, 再加半个0.5的话, 就是六十个中劫, 其实就说这个大梵天, 六十个中劫, 是它自己的寿量, 然后再往上, 就是八十中劫, 这样往上走, 这两句是分析它的劫, 分析劫的时候, 下面就是梵重天, 梵辅天, 和大梵天, 它们这个劫的单位, 是四十个中劫作为一个大劫。所以说, 所谓的这个梵辅天, 一个大劫, 这种说法呢, 它只是四十个中劫而已, 所以, 前面第一天梵重天只有二十中劫, 然后到了这个梵辅天, 四十个中劫, 再加上二十个, 就到了六十个, 有这样一种算法, 这个方面我们就讲完了, 上续的这样一种寿量。今天我们就先学习到这里。

《俱舍论》第43课笔录

诸法等性本基法界中, 自现圆满三身游舞力,
离障本来怙主龙钦巴, 祈请无垢光尊常护我。
为度化一切众生, 请大家发无上的菩提心!

好, 那么发了菩提心之后呢, 我们继续来学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。嗯, 《俱舍论》呢, 主要是宣讲的是一些共同论乘的一些观点, 啊, 主要是这个大乘小乘一些共同的一些安立有情世间、器世间, 安立韵、界、处等等。啊, 这方面的内容。那么是共同观念, 一方面是小乘主要修行的地方, 啊, 然后呢大乘呢, 是对这些这个内容呢, 一方面要了知, 一部分呢, 他要作为修行。是这样。那么, 就是说这个, 《俱舍论》呢, 分了八品, 八品当中呢, 前面第一品、第二品我们我们已经学习完了。现在学习呢, 是第

三品了：《分别世间》，啊，对于有情世间，对于器世间，啊，对于我们曾经转生过的地方，啊，对于有可能以后还会转生的地方，对于现在转生的地方，啊，像这样转生的情况，转生的这样一种寿量，转生的这些身高等等，一系列的问题呢，在这个第三品当中呢，都进行这个，宣讲。啊，宣讲的话，就是说这个，对于其他的众生产生大悲菩提心的必要性也好，对于我们，就是说对整个轮回产生厌离的这个必要性也好，啊，反正都需要了解这样，轮回当中，这个实际情况，否则我们说，一切轮回，啊，一切轮回到底是什么样的，那么六道五趣呀，或者就是说，这样一种三界到底是什么样的？啊，如果对些不了解的话，我们说已经厌离了，啊，已经彻底的从这些轮回中厌离了，那就不好讲。所以说呢，如果我们把他们的这个，这里面所宣讲的，比如说，这段时间讲的身高呀，这样一种寿量呀，或者他们的这些痛苦呀，安乐啊等等，啊，方方面面的问题都了解完之后，再产生一个出离心，那么这个出离心呢，就比较究竟的出离心了。啊，是这样的，否则的话，我们只是，有的时候，只是想从当前的状态出离，现在特别的痛苦，现在的身体也不好，现在也没有钱，现在怎么怎么样……像这样的话，其实有些时候呢我们只是想从当前的状态出离。那么，只要比现在这个状态好一点，我们就可以了。那么这个不是真正的出离。有些时候，我们是想从恶趣当中出离，有些呢，就想从当前的贫困的状态当中出离。所以说呢，这样一种出离心呢，当然，就不究竟！所以说呢，只有把这个整个三界，不管是从地狱也好，还是到人间也好，还是到这个人世间当中，其他的洲，还有就是欲界呀，色界呀，无色界呀等等，把所有的这些，啊，就是说，它的内容全部了解了，然后，仍然产生出离的话，那么，这个出离就是真正的究竟的出离心。他就整个三界都不愿意呆。真正的话，就是说，想要获得解脱，而且呢，对于正在轮回当中流转的这个有情，然后呢，就是说，正在造以后流转到轮回当中的有情，业的这些众生。都能够产生一个大悲心！产生一个想要度化他们的心。因为自己从这个当中已经彻底的出离了。就在回过头看其他的流转在轮回当中的，或者即将流转当中的有情呀，就能够产生一个，啊，这样一种大悲菩提心！所以说呢，在学习这些教言的时候呢，要详细的了解，了解完之后，再产生出离心呢，就比较究竟。

那么，前面我们学习了这些这个，善趣的啊，善趣的这些寿量。今天我们学第二，那么第二呢是讲恶趣的寿量。恶趣的寿量，颂词当中这样讲：

复合地狱等六狱，日渐等同欲天寿，是故彼等之寿量，亦与欲天年相同。极热地狱半中劫，无间地狱一中劫，旁生最长一中劫，饿鬼月日五百年。芝麻器中每百年，取出一粒至穷尽，即是具袍地狱寿，余寿渐成二十倍。

那么，这里面就讲这几层内容，第一个呢，从复合地狱等六狱到无间地狱一中劫六具。那么，这个六具呢，主要是讲到了热地狱的他们的这个寿量。然后呢，旁生最长一中劫呢，这个是讲旁生的寿量。然后饿鬼呢，这个是，饿鬼月日五百年，是讲饿鬼的寿量。最后有一个颂词，芝麻器中每百年，到余寿渐成二十倍。这一个颂词呢，主要是讲寒地狱的寿量。啊，它的这个，他的科判下面呢，这些这个颂词呢，是主要分这几层含义。那么首先来看这个，热地狱的寿量，热地狱的寿量也分了两个部分，前面的一个颂词呢，它是和这个欲界天的这个，欲界天的这个寿量相关进行这个安立的。啊，后面两句极热地狱和无间地狱呢，这个就是以劫来计算。啊，这个就是大概是两种计算的方式。那么，首先呢就是复合地狱等六狱，亦与欲天年相同，这一个颂词的内容，他主要和这个欲天的啊，年数，和欲天的这样寿量相关进行计算。并不是说，啊，就是说这个复合地狱他就等同于四大天王天。他是计算的方式，要和这个，啊欲界天的这样一种寿量呢相结合起来才能够了解，奥地狱到底是，它的，它的这样寿量是多长？就好像，前面我们在安立欲界天的时候呢，单独的说欲界天是多多少少年呢，是没有讲，主要就是和人间的这个，啊，人间的这个寿量，啊，就是说组合起来。结合起来，然后再来安立这样一种欲界天的寿量。那么，因为我们自己对这个人间的这个寿量呢，比较这个直观的了解。啊，比较直接可以了解，奥，这个人世间呢，五十年是什么概念，人间的一百年是什么概念。像这样的话，我们比较清楚，所以说呢，前面我们在安立欲界天寿量的时候，就是通过这样一种人间的，奥，比如说。人间五十年，或者人间的一百年，他就是欲界的一天，然后呢，就是说，欲界四大天王或者三十三天的一天，他们的，三十，三十这个，三十天为一个月，十二个月为一年。他们自己的寿量是五百年等等。奥，这个方面我们就大概可以了解，这个欲界天的寿量。那么，现在呢安立热地狱的寿量。和这个相似相同。只不过，它的基数呢不是以人间的这个。人间的这个年，作为它的这个，啊，计算的基数了。是这样的。不是它的基数。它主要是欲界天作为基数。就相当于前面我们安立欲界天的时候，以人的这样一种年作为基础。进行安立。那，现在他的这个，因为这个地狱，地狱它自己的这个痛苦特别的强烈，受苦的时间也特别长。所以说，它没有以人间的这个年来作为它计算的基础，而是以欲界天。前面我们在学欲界天的这个寿量的时候，已经觉得特别长了。啊，特别特别长，啊，是这样的。那么，现在呢，就这个地狱的寿量，其实比欲界天的寿量还要长。但，前面呢，就是说欲界天呢，他主要是在这么长的时间受安乐。那么，现在呢，是在这么长时间当中受痛苦。所以说，就让我们了解，其实，地狱的这些痛苦呢，并不是有的时候我们大概想一想，奥，地狱可能就是这么长的时间呆在这儿，一个泛泛的总相。那个时候是产生不了恐惧心的。啊，对于地狱这样寿量产生不了恐惧心，对于地狱的痛

苦有的时候不仔细去观察。也产生不了这个恐惧心。那么，如果对于这个地狱的寿量和痛苦产生不了恐惧心的话，那么也就是说，现在我们在造业的时候呢，也不会太恐怖这些恶业。啊，对这个恶业呢，也不会太恐怖，也没有，我们觉得没有什么。好像关在监狱当中就呆过十几年二十年一样。好像觉得就没有什么，好像觉得可以忍受。但，其实真正我们仔细去思维，观察的时候，我们就知道，这里面呢，这些地狱的寿量，是非常非常难以忍受的。但是呢，就是虽然难以忍受，但是，如果我们自己的业成熟了的话，那么就是说，不想忍受，也必须要忍受！这个就是地狱它，地狱这个，它的自己的本性，地狱的自性。我们曾经在以前的话，无始的轮回当中，无数次的堕过地狱！那么这些呢，就是说是曾经感受过很多次。现在呢，就是我们有了这个修行佛法的机会，有了取舍业因果的这样一种这个智慧，那么有这样一种自在时候呢，应该好好的了解，对于这个问题呢彻底的产生一个厌离心。然后呢，为了不堕恶趣，为了就是说，啊，就是说出离轮回，为了让其他众生不堕恶趣的缘故，现在呢，一定要好好，认认真真的取舍业因果！修持这个解脱道。那么，这个方面呢，就是说我们学习这个寿量一个最大的最直接的一种这个必要，是这样的。

那么，下面怎么安立呢？复合，啊，复合地狱来说这个活呢？复合的是，这个方面就是，啊，就是说这个生活的活，就是说，重新来就是说复活。那么这个方面我们不知道是，好像这个地方也是打的这个合，下面的注释中也是这个合，但，可能是有其他的这么个安立的方式。那么，其它，比如说，大圆满前行当中，复活地狱，就是这个生活的活，是这样的。活过来了，重新就是说活过来的意思。那么就是说复合地狱等六狱，日渐等同欲天寿。就是说这个第一层热地狱的第一层地狱，复合地狱呢，它的计算的方式是和六欲天当中的四大天王天，和四大天王天就是说这个，作为基础进行安立。那么四大天王天，前面我们讲，他是五百年嘛。像这样的话，就是说这个，四大天王天的五百年，啊，他的五百年就等同于复合地狱的一天。啊，它就是说四大天王天的五百年那，是等同于这个，这个，啊，复合地狱的一天。就是说，他这个四大天王天的。他从就是说出生，啊，到死，中间没有夭折的情况，他就是说，把他的这个五百年的天寿活完了。真正的活完了，这个时候呢，从上去到下来，这个过程当中，就是复合地狱只过了一天的时间！只过了一天的时间。那么就是说，这个复合地狱当中呢，也是三十天一个月，然后呢，十二月一年。他自己的寿量是五百年。啊，复合地狱，他自己的寿量是五百年，是这样的。所以说呢，这个方面的时间，就特别特别的长。啊，这个方面，就是说我们真正，好好去观察，如果还要继续的去计算，这个，等同于人间的多少年的话，那就真正是一个天文数字。特别长了，我们说这个地狱当中，本身它的痛苦，就是很，非常非常，啊，就是说是严厉！就是说在《亲友书》当中，不是说了嘛。《亲友书》当中就是说，龙树菩萨说呢，在人间那，如果在人间一个人，每天当中从早到晚，就是说用三百根长矛，不断的刺激身体，不断的刺身体，不断的刺身体，它也没有办法反抗，也没有办法躲避。就这样，从早到晚，就是说，三百根矛，不断的刺他的身体。

本身他的痛苦就是非常非常就是说在亲友书当中不是说了嘛，亲友书当中说在人间一个人每天当中从早到晚，就是说用三百根长矛，不断的刺激身体，不断地刺刺刺，没办法反抗，没办法躲避，就这样就是说从早到晚，三百根矛不断的刺激他身体，这种痛苦根本就没办法和复活地狱的痛苦一分相比，是这样的，所以说，复活地狱的痛苦是非常非常的难忍难受。一刹那都没有办法忍受的，何况就是说在这么长时间当中，基本上中间死过去之后呢，可能稍微休息一下，然后就是说，稍微没有痛苦，然后其他的活过来之后，马上就开感受这样一种痛苦，是这样的。时间特别长，如果时间长感受快乐也不要紧，我们就是说极乐世界的 时间很长，那有怎么样，有的时间很长，没有丝毫的痛苦，他的身体上面也是安乐，他的心呢也是充满了法喜。结果外边就算时间再长也不会有丝毫的问题。但是关键这里边呢，就是这个复活地狱当中，他感受的时间是如此之长。我们想想，有的时候我们闭眼打坐，闭眼打坐就是观想，我们身在地狱当中，然后感受一下这么长时间的痛苦，根本就没办法出离，没办法出来，像这样想死也死不了。这样就是说真正是非常非常难以忍受，我们把地狱这样的场景，通过观想的方式作为这样一种模拟。然后呢时间也是这么长，这么无奈，这么痛苦。像这样的话就是说有时候对这个地狱啊，产生一种恐怖。对地狱产生恐怖之后再反过来观想，到地狱的业是什么呢，《正法念处经》当中主要讲堕地狱的业主要是杀生，杀生等等，像这样就是说会堕到地狱当中。所以说像这样就是说通过嗔恨心，杀生的罪业堕地狱，为了避免我们不要堕地狱，我一定要在十不善业方面的断除方面呢，或者说修善法方面呢，忏悔方面呢，一定要特别特别的小心谨慎。那么这个就是第一个地狱。那么第二个地狱呢就是讲到了这个黑神？地狱，黑神？地狱他的这样一种受量，他是以三十三天，三十三天我们知道了，像这样的话人间的一百年等于一天，12:22-24？那么？一千年，三十三天的一千年等于黑神？地狱的一天，然后就是说呢，三十三天的天人他从投生到最后死亡，这个整个过程圆满了，黑神地狱才过了一天，然后他自己的三十天为一个月，十二个月为一年。自己的受量是一千年，黑神？地狱的受量是一千年，这个就是说呢非常更加的严重。然后再往下到这个烧热地狱之间，他都是等同于一天的寿，比如说，？天，他的这个？天他是两千年的？寿嘛，两千年？寿？天的第三年等于第三个？ 地狱的一天，然后也是三十天一个月，十二个月一年，他自己呢就是说？。像这样的话就是一直这样下去，到烧热地狱之间，他化自在天，一万六千年的天数，一万六千年的天数等

于烧热地狱的一天。是这样的，所以他自己的受量是一万六千年。那这个就是说？因为欲天只有6个嘛，从这样欲天只有6个，地狱只有8个，所以说他从四大天王天，到烧热地狱之间，这个时候就可以算到，从四大天王天到他化自在天就可以等同复活地狱到烧热地狱这样的一种地狱的寿量。然后剩下两个是极热地狱和无间地狱，所以说第五句，第六句，他就没有用天寿做这个基础来进行对比了。直接就是说呢极热地狱半终结？极热地狱的时间是半个终结来进行安立的，无间地狱是一个终结，就是说越往后，他的痛苦越严重，他的时间就越长，所以说有的时候，在人间做人的话，一方面的话这些人的话他的思想相对比较灵活。然后可以思维很多很多东西，如果用的好，可以思维法意啊、思维空性啊，发菩提心啊，或者忏悔啊这方面的。如果运用不好呢，有的时候在短短的时间中，就可以造下堕无间地狱的业，像这样堕无间地狱的业就可以造下，然后堕这个烧热地狱啊，堕极热地狱啊，很容易造下。尤其是啊就是说一方面对自己的人性当中本身存在这样一种烦恼的种子。再加上外在的这种环境，大家都在鼓吹这种罪业的话，在这样的环境中，如果自己没有稳固的这样的见解，没有佛法这样稳固的定解的话，如果随波逐流，大家都是这样的也许没事吧，像这样大家一起造恶业的话，那么大家一起堕地狱，大家一起堕地狱的时候，那个时候也没办法埋怨。就是因为你怎么样，就是因为你怎么样，这个就是没用的，像这样的话就是所以我们学习佛法呢，就有个提前的预防，提前的预防，所以说提前知道了，提前预防了，提前去做取舍了，提前去制止了，像这样的话就不会遇到这种情况，所以说像这样的话，我们学习这样，受量啊，有些人就是说佛陀在经典当中，吓唬众生，不要造恶业啊，如果造恶业就会堕地狱，其实真正来讲因果杀生不虚的。因果不虚，如果你自己造了罪业，你就必须为这个罪业负责，就是这样的，所以说业和果之间就是这样的，业是行为，果呢是你行为负责，所以说呢你善的行为，你自己去感受安乐。恶的行为呢也是感受痛苦，反正都是这样自作自受。就是说造了的话就必须承担，不造的话就不用，所以说在讲业因果的时候，几个要素呢，未作不予已作不失。这个方面呢也是非常非常关键的，如果说没有造这个也呢，不会遇到这个果，不管善的也好，恶的也好，快乐也好，痛苦也好，如果你没有造善业，你就不会遇到快乐，如果你没有造恶业，你就不会遇到痛苦。那么已作不失。如果你造了安乐，你就会遇到安乐，不会失坏的，如果你造了恶业不忏悔的话，不会失坏，也会感受这样一种痛苦，所以说业果的规律，他不是谁在后边操纵，也没有一个地方可以贿赂的，像这样的话就是说，要不你就不造，罪业不要造，造了之后你要想他不感受到必须要忏悔，那么除了这个之外，就没有其他方法了，所以学习这个我们也必须要了解，在内心当中产生一个恐怖心，产生一个恐怖心之后呢，主要是说我们不是天天恐怖天天恐怖，关键是恐怖完之后又怎么样，恐怖完之后呢，就是说罪业不要新造，已经造完的罪业呢一定要现在有的时候呢就是说有时间现在就忏悔，不要让他相续当中这样潜伏着，最后呢就开始爆发了，让我们堕恶趣，这是不需要的，所以说，像这样的话就是作为一个修行人需要了解的。那么下面我们看，旁生？。旁生的受量，旁生的受量最长可以达到一冬季，还有一个最短的，最短的就是说很短很短，世间的说法造成？就是有些虫子早上按人间算的话早上他是虫子，已经降生的，晚上就是说黄昏的时间就死了，朝生暮死。像这样也是说是特别特别短的，寿命只是一天的，这样也有。还有呢就是时间和人间差不多的，有些呢是七八年，有些呢是十几年，有些呢是一百年等等，有些呢就活的比较长。有些呢就是乌龟呢等等，活的比较长。还有呢，最长的呢一个终结，达到一个终结无间地狱这样的受量，有的旁生可以达到终结。一终结时属于一些龙王，龙王是属于旁生道。旁生道的龙王已经福报很大的，八大龙王等等，他们的话就是说？可以达到一终结那么长，那么这个就是旁生的这个受量。然后呢这个饿鬼的受量，饿鬼月日五百年，那么月日是什么意思呢，月日是人间的一月，人间的一个月等于饿鬼的一天，像这样的话就是人间的一个月三十天，等于饿鬼的一天，像这样他们也是三十天一个月，十二个月为一年，他们自受是五百年，是这样的。那么就是说自寿是五百年，心性休息当中，心性休息的颂词是，人间受量一万五，人间的受量是一万五千年，那么就是说没有中途夭折的话，他的受量是一万五千年，一万五千年的时间也特别长，像这样的一万五千年当中很多饿鬼他是处在饥渴的当中度过的，有些时候我们说在饥渴当中度过一天都非常非常痛苦。很难受很难受，何况他的肚子里在燃火，喉咙在冒烟，像这样的话就是身体特别的大，脚特别的细，到处渴望饮食。然后找到饮食也不让吃，很多甲士用兵器阻拦，不让吃，他就是感受这样一种希望，希望破灭，在这样的过程中，一方面身体是特别的饥渴，一方面外在也是感受这样的打击。再加上他的心经常处在绝望状态。

心经常处于绝望的状态，像这样他要感受一万五千年的痛苦。恶鬼的业主要是慳吝，慳吝心就导致以后会转生饿鬼道。所以现在不管怎么样，有一定的财力的时候不管是上供，有的时候我们在法会的时候供僧、供斋，其实这个方面也是遇到大福田的时候应该把自己的财富取一部分出来做一些供养，有的时候遇到外面可怜众生的时候要有一些布施。关键内心当中不要有慳吝心，主要是打破慳吝心。如果有慳吝心就会感受恶鬼或者人间等同于恶鬼的痛苦。所以恶鬼的自寿是五百年，相当于人间一万五千年，计算的时候人间的一个月等于他的一天。

下面看寒地狱的寿量。“芝麻器中每百年，取出一粒至穷尽，即是具疱地狱寿，余寿渐成二十倍。”寒地狱也有八种，第一个就是具疱地狱，计算寿量的方式就是芝麻器中，芝麻器就是摩揭陀国可以装八十

克容器当中装满了芝麻，芝麻是很小很小的在一个可以装八十克的容器当中装满了芝麻，他的数量特别多。人间的一百年取出一颗芝麻，如果我们把芝麻装满一个大斗，今天一天站在这什么都不做，就在这取芝麻一颗一颗把他挑出来、一颗一颗取出来这个一天能不能取完都不知道。所以他是一百年才取一颗，这些众生巴不得取快点但是肯定是不行的，一百年取一颗一百年再取一颗，最后“取出一粒至穷尽”最后把所有的芝麻全部取尽了，这个就是具疱地狱的寿量。“余寿渐成二十倍”其他的疱裂地狱、阿秋秋地狱等等二十倍二十倍的增长。第一个具疱地狱的寿量如果通过百年取一粒，其他的寒地狱就二十倍二十倍的增长他的寿量。在《大圆满心性休息》中说“革萨拉斗二百倍，盛满芝麻容器中，百年取一粒至尽，具疱地狱余廿倍”。革萨拉是摩羯陀国斗的二百倍，这里面装满了芝麻。无垢光尊者引用的是《正法念住经》的观点这样安立的。这里面是讲八十克的斗，但是无垢光尊者说革萨拉斗，就是这个斗的二百倍的容器当中装满了芝麻，每一百年取一颗每一百年取一颗。本来就是非常的寒冷，有的时候说北极、南极、藏地冬天的时候特别冷，冷的时候我们就穿很厚的衣服都感觉特别的寒冷，寒地狱的众生身上不能穿衣服的，而且他的寒冷也是远远比现在的寒冷冷很多倍，他的时间又这么长，他感受的痛苦也是可想而知的、特别特别严重的。了解这些情况之后也是对现在我们正在这坐在经堂里面正在讲课的时候寒地狱的众生也好、热地狱的众生也好也正在感受这样自己以前造业的后果，正在承受这样痛苦的果。还有现在其他的众生正在造堕热地狱和寒地狱业，现在我们的相续当中也可能还潜伏很多以后堕热地狱和堕寒地狱的业，不管是为了利益众生也好为了自己不堕这样恶趣也好，都要通过佛法的力量来进行对于其他众生以大悲心来对待，念诵这些经(24:30)，回向善根，愿他们早日离苦得乐，我们自己也是精进的忏悔相续当中有可能潜伏的这些罪业。

下面我们看第二旁述，前面对于真正宣讲这些数量已经讲完了，下面是旁述。“除开北俱卢洲外，其余均有中死亡。”在前面这些众生讲了这么多寿量，他就是一般情况而言的。但是也有一些特殊的，北俱卢洲前面我们再再讲过，他的业是特殊的业，所以他的寿量是决定的一千年，而且中间没有夭折的情况，而且他死了之后一定是升欲界天的。这个方面是决定的，其他的虽然他的寿量有人间的寿量多少，或者天界的寿量多少等等等等，也是一般情况而言，中间也有非时死亡的，如果非时死亡的话就不一定感受这么长时间的快乐、感受这么长时间的痛苦等等，中间有可能夭折。是不是决定会夭折？这个不确定，只不过有些中间可能造了一些业，比如堕地狱的众生，当然地狱众生夭折他当然是很高兴的，他本来这么长时间的痛苦但中间他就夭折了。夭折的情况有很多种，也许是在人间的亲人给他做大量的佛事，把他的寿命减短，这个方面也会有；有些是在人间的时候曾经做过发愿、曾经做过祈祷，本来他地狱的寿命会很长，但中间因为以前发愿的缘故，本来地狱当中也会有很多佛菩萨去地狱当中救度众生，但是如果你没有这个因缘的话你就遇不到，遇到的话他们讲的东西你也听不到，所以也得不到利益。但是有些有因缘的人，比如说在人间曾经发过愿，如果我堕地狱的话祈祷佛菩萨这个时候来救度我怎么怎么样，由这样一种发愿的情况成熟了之后，因为自己内心当中毕竟有这个善根，所以像地藏菩萨或者其他自己的根本上师等等去地狱救度众生的时候自己就看得到，就可以通过这样的因缘，比如说观世音菩萨有的时候去地狱当中念“嗡玛尼贝美吽”的时候，很多很多的有情就解脱了，然后地狱的锅就裂了众生就解脱。这一部分众生属于有福报的，有一定善根一定福报的，所以他也能够遇到观世音菩萨。虽然观世音菩萨每个地狱都去，但是没有业的话你也看不到的，所以有善业的人他看得到，然后念咒的时候他就听得到，然后这个时候就解脱，这个时候夭折的情况也会有。这种夭折当然就是比较幸福的夭折了。其他的有些夭折，天界的夭折或其他夭折，他本来正在感受安乐的时候突然夭折，这个时候可能就不是那么幸福了。不管怎么样，除了北俱卢洲之外其他都有夭折的情况，有夭折的情况不是说决定有夭折，有些个别的众生造了这个业的话就会有夭折的，否则的话一般来讲自己的业如果固定的话不一定在中间有夭折的情况。在唐译当中也讲了一些比如最后有的菩萨绝对不可能夭折的，还有阿罗汉他没得到阿罗汉果之前也绝对不会中间死亡的，或者佛授记的也不会中间死亡的。佛指派你去做什么事情，中间死亡的情况不会有。所以像这样有些特殊的情况不会有夭折，除了这个之外有些时候也会有夭折的情况。

下面我们看第三是别说此二量。就是讲到对于身量或者寿量的时间进行安立别说，最短是多短，最长是多长，最小的多小，最大事多大。他是别说前面我们安立的，比如说身量有的时候是通过米或者通过多少由旬这样计算的，这些其实是色法的方式。色法如果是计算身量的话他最小是什么单位、最大是什么单位，然后寿量的话主要是从时间，多少多少年、多少多少劫的时间计算，时间最小的时间是多小、最长的时间是多大，怎么计算的他就和这个有关，所以说别说二量的意思。分二，第一是略说，第二是广说。首先第一略说“色名时际分别为，极微文字与刹那”，色法、名称和时间就是色名时，我们理解第一色就是讲色法，名就是讲名称，时就是讲时间。那么际就是边际的意思，边际我们可以理解成最小的边际、也可以理解成最大的边际。就是说最小是多小，最大是多大，这个地方从颂词的角度讲这个“际”和下面这一句的颂词配合起来理解他就是最小的际，最小的单位是什么样的。

那么就是说最小的话就是说分别是，他就极微文字与刹那，就是说这个极微和色他是一组，然后名字和名是一组，刹那和时间是一组，是这样。所以说就是说这个色法的最小的单位那就是极微，极微就是在

色法当中最小的单位了，这个是在小乘的这个观点当中呢，是这样决定安立的。大乘的这个观点呢，分两种，一种的话就是说从胜义的角度来讲呢，就是说不存在，所谓这个色法的自性，不管是最大的也好，最小的也好，什么样都存在都是假立的，然后如果从名言的角度来讲呢，如果从名言的角度来讲，这个方面就是说是这个也分两种，如果是唯识的观点来安立，还有一个以经部啊，或者有部的观点来进行安立，那么如果说按照有部经部的观点安立呢，在名言当中也安立一个最小单位，也安立一个最小单位，那么有的时候从唯识的观点来安立，他就是心识的法，心识的本体，一切都是他心识的这样一种幻现，如果是心识的幻现，什么时候他这个心的习气成熟了，什么时候就会有这些法的存在，所以不一定安立这样一种色法的单位啊，等等，这个是不确定的，就像梦中一样。在梦中的色法，你需不需要安立一个最小的色法，极微呢，这个不确定，不一定安立。但是呢唯识的观点它有的时候是从名言的现象来安立，虽然是唯识啊，他也分两种，一个是从名言的现象，有的时候也可以跟随有部啊，经部啊安立有一个色法，外面的色法存在，然后外面的色法存在，他就有他最小的单位。还有一种呢不跟随这样一种有部经部的案例，像这样的话就不一定安立这样一种外在的色法了，他有这样两种。所以说如果从这个安立的时候，小乘啊，或者说是这个有的时候大乘共同观点，名言谛当中的有的时候能够安立色法的最小的这个单位，他就是极微，极微等等下面我们还要学习。在学中观的时候呢，这个极微其实也是不陌生的，经常会出现极微，因为要打破的这样一种这样一种实执呢，像粗大的色法逐渐逐渐破到极微，然后再把极微破掉就得到一个空性，就这个色法就变成空性，这个极微的这个名词啊，破的方式，这个方面的概念我们还是比较熟悉的。

然后呢第二个就讲到了名和文字，那么名呢就讲到了种种的名称，大恩上师的注释当中也讲，这些名称主要是分别念的对境，分别念，我们自己的分别念的对境他就是通过各种名称来显示他的意义，来显示他的意义，所以说像这样各式各样的名称呢，他最小。

然后呢就是刹那，刹那对应时间，那么这个时间当中最小的一个单位就是刹那，这个刹那的这个量到底有多少呢？这个刹那的量就是跟随一般的情况安立的，还有跟随很详细的这个观察而得到的。有些地方说呢，这个最小的刹那只有佛才知道，到底小到什么程度呢？这个时候只有佛的智慧才能够真正安立，真正的了解这个刹那的量。平时我们说这个刹那的话就是一个弹指，平常一个人一弹指之间呢有六十五个刹那，其中的六十五分之一就是一个刹那，这就是看待我们能够理解的一种程度，这个程度已经非常宽泛了，这个所谓安立刹那的这样标准已经特别宽泛了，所以这个刹那呢和这个极微等等，他都是可以说就是什么，就是我们的分别念，我们可以去观察可以去思维的，否则通过这些要去真实安立是非常困难的，是这样的。所以安立刹那的方式呢，无垢光尊者在其他注释当中，或者我们在学中观的时候，有的时候这个刹那也可以分的很细很细，很小很小，是这样的，所以说他这个刹那到底有多小，这个方面是不好说的，有些时候就是说是这个一个弹指有六十五个刹那，胆识这个六十五分之一这个其实还可以分，还可以往小了分，比如说有些地方说六十五张纸，六十五张纸叠起来，很薄很薄的纸叠起来，六十五张纸叠起来之后呢，那么一根针从上面很快速的穿下去，把这个纸全部穿透，穿透的话这个就是相当于弹指的一个刹那，这个刹那的过程是一根针从一张纸穿透，第六十五张纸，每张纸就是一个刹那，就是说六十五张纸么，每张纸是一个刹那，但是这个是不是最小的呢，我们就是说一张纸这个是不是最小的刹那，这个还不是，因为这个一张纸他还可以分很多微尘，一张纸他从最上到最下，他其实我们眼睛看不到的这些微尘啊，还有很多很多，那么我们就是说这个一根针在穿过微尘的时候，他这个刹那还可以小，假如说一张纸他可以分为一百个微尘，从第一个到最下一个一百个微尘，那么这一个刹那还可以分为一百份，他这个最小的刹那还可以一百分之一，这样去分，那么如果按照极微的这个观点，他还可以小还可以小的话，那么一个微尘上面还可以分很多极微，所以说这个时候安立下来的时候呢，这个所谓的刹那，如果一个经过一个单位的时候，他就是一个刹那了，他的刹那还可以小，还可以小所以是这样的，所以说这个刹那呢，他可以看待我们可以理解的这个状态，我们就是说一个弹指就是六十五个刹那，其中的六十五分之一这个就是一个刹那的量，一般我们交流的时候，一般老百姓在交流的时候，用这个可以了，平常我们说的一秒，就是说过了多少多少秒等等，像这样虽然这个秒我们在一般的角度来讲他是最小的单位，我们可以用的，大家就是说是在一般情况之下用秒就够了，但是你是在其他的时候呢，比如你在这个体育比赛的时候，你用秒是不行的，他还得分到分秒当中，他要抉择出第一名第二名，他要从分秒当中抉择。有的时候还需要更小的更小的毫秒方面去进行去这样计算的，但一般人用不上这些了，太细的时间用不上了，所以一般的情况用这些秒就够了。但是如果他要进一步进行分析，有必要的情况下，很精密的这些东西，他这个秒就太大，根本不行。所以相当于这样一样，就说平常我们一弹指六十五个刹那，六十五分之一这个就是一个刹那，就一般的情况下就可以了，但是如果你还要继续往细观察，你说这个就是实有的，这个就不能再破了，如果这样说的话，我们还可以继续观察等等，所以这个刹那可以观察的很细很细，是这样的。总之言之不管他再细，我们观察的方式都是一样的，他都是无自性，如果还可以分的话就是无自性，就是这样。所以说呢这个就是色名时际，这个际字呢，就是讲边际，主要是讲的最小的边际，分别是极微，微尘和刹那。

那么第二呢就是讲这个广说，那么通过这样极微呢，他可以慢慢慢慢组成粗大的，乃至由旬之间的，这个粗大的色法，然后就是说这个文字呢，可以从这个一个字，一个字呢然后组成一句话啊，然后词语再组成一句话，一句话可以组成一段话，然后就是说一篇文章啊，或者一品啊，或者说一部论典啊等等等等，像这样的话，他可以从小到大。然后这个时间呢，也是从刹那开始，然后这个刹那可以累积成这个日、月、年、节，像这样的话也是从小到大的一种安立方式，当然这些全都是以前印度安立的方式进行安立的。

丙二（广说）分二：一、境色之量；二、时间之量。

那么境就是讲到了境色，就是外面的这样一种这个对境，或者说眼根的对境的色，从这个角度讲啊，或者就是其他这样一种境色之量来进行安立的，那么第二个就是从时间的量来进行安立的。

首先讲境色之量。

丁一、境色之量：

极微微尘铁水尘，兔毛羊毛象日尘，
虬虱青裸与指节，后后较前增七倍。
廿四指节为一肘，四肘乃为一弓量，
五百弓量一闾距，阿兰若八一由旬。

这个颂词当中就前面我们所讲的一些这个这样一种衡量的方式在这里就直接出现了。那么首先是这个极微么，那么就是从这样一种极微开始，到指节之间，他就是说是这个慢慢慢慢怎么安立的，这个算是一组啊，一段，或者一个阶段安立的方式。那么就是说是这个极微呢，当然就是讲这个最小最小的这个色法就叫做极微，最极微么，最小的这个微尘就叫做极微了，我们平常所讲的微尘还不是极微，此处呢就是说极微和微尘是分开的，那么这个极微呢，有些地方也叫做临虚尘，临虚尘就是说，临就是接近的意思，虚就是虚空，他就是已经接近于虚空的微尘了，它没有再可分的部分，没有再可分的组成部分他就叫做临虚尘，所以临虚尘也好，极微也好，这个都代表就是在色法当中最小最小的这个法了。有些地方在小乘的观点当中讲的话，是阿罗汉他自己安住在这个胜义谛的证悟的时候，他是可以现量见极微的，是这样。但对一般的人来讲的话，他见不到极微，我们的眼根太粗了，极微呢非常非常小，所以说我们现在在分析的时候呢，主要是以我们分别的智慧来进行观察的，像这样的话这就是一种极微。然后极微，七个极微，就是他的七倍么，七个极微组成在一起就变成了微尘，七个极微组成在一起就叫做微尘，是这样。那么极微就是微尘的七分之一，然后七个极微组成在一起就是叫做微尘了，这个叫微尘，然后呢就是说是这个微尘的七倍叫铁尘，铁尘在唐译当中叫金尘，是这样的。那么就是说是这个金尘他这个安立的方式呢……

那么就说是这个金尘它这个安立的方式，一方面来讲的话，就说黄金或者铁，它这个密度很高，它里面来讲密度很高，空隙很小很小，所以我们看到很精密，很密，但是从这些显微镜或者它自己的角度里面还是有很多很多空隙，那么就说这个金尘或者铁尘它小到什么程度？就这个黄金的密度那么高，但是它也可以在它的缝隙当中穿来穿去，它也可以从它的缝隙当中过去，这个就是很小很小的尘，特别特别小的尘，这个叫做铁尘或者叫做金尘，是这样的。或者它在这个金尘当中、铁尘当中它可以安住下来，像这样的话就叫做铁尘的意思。然后铁尘的或者金尘的七倍这个叫做水尘，水呢也是很密的，我们就知道，像这样我们在看的时候水好像都是连成一块，它就没有办法分开。但是它内部还是有，就它水的微尘和水的微尘之间它仍然是有空隙的，所以这个水尘它可以在这个水的空隙当中穿来穿去，它可以穿过去，所以说它也是特别小的，当然水它和黄金比较起来，黄金的密度很高，水的话没那么高，虽然说水它看起来没有什么空隙的，我们的水当中，我自己的人如果它有这么大缝隙的话，我们人到水里面就可以呼吸了，但是我们的鼻子太粗了，它里面空隙太小，所以说像这样我们就没有办法在这里面怎么样去呼吸，所以说像这样水当中也有这些空隙，那么这个水尘它可以在水当中，就说可以通过的，可以穿过去的，这个叫做水尘。然后就说水尘的七倍这个叫做兔毛，兔毛尘，像这样兔毛、羊毛和象毛，像这样的话就说它的七倍就是兔毛尘。兔毛尘它就说是两个意思，它就不是在兔毛当中穿来穿去，它就说是特别特别的小，兔毛尘它可以在兔毛的尖上停落，刚好停落在兔毛的尖上，这么小的尘，或者说兔子的毛很细，兔子毛尖端的那种就叫做兔毛尘，从这个方面来进行安立的。兔毛尘的七倍就是羊毛尘，羊毛就比兔毛要粗了，安立的方式也是一样的，要不然就是在羊毛的顶端，尖上它可以停留的这个尘，要不然就说羊毛的它的这个最小的尖端，这个方面就叫做羊毛尘。然后羊毛尘的七倍就叫做象毛尘，象毛在有的地方讲牛毛尘，牛的毛很粗，或者这个地方叫象，像这样的话就说这个象毛尘或者说牛毛尘，像这样的话就牛毛的尖端可以停的，是这样一种情况。然后牛毛或者象毛尘的七倍就叫做日尘，日尘就是平常我们可以看到的，在日尘之间基本上我们肉眼就可以看到。但是肉眼看到它也是，有些地方在《唐译》当中好像翻译成隙游尘，游隙尘，隙就是缝隙的隙，空隙的意思，它就是在窗户的空隙，在门的空隙，它就可以从这穿过来了。有的时候我们说我的门窗关的这么紧，过段时间之后还有这么多灰尘，像这样这些灰尘就可以从外面，从你窗户的缝隙里面进来的，从你门的缝隙里面进来的，还有在阳光之下可以看到，阳光照过来，照到我们房子里面，我们抖一下，我们站起来抖一下衣服，这里面很多很多的灰尘，这个灰尘叫做日尘，就是我们的眼睛可以看到，借助阳光我

们可以看到，是这样这个叫做日尘。然后小小这个日尘的七倍叫做虻子，叫虻子尘，我们可以叫做虻子，这个虻子在有些注释当中，在《唐译》当中讲一些很小的虫子，在身上一些很小的吸血虫，但是在有一些字典当中就是虱子的卵，虱子蛋，就叫做虻子。虻子这个是很小的，虱子蛋是很小很小。然后就说它的七倍就是虱子，虻子的七倍就是虱子了，那么像这样的话，虻子、虱子。以前的道友很熟悉，对这些东西特别熟悉的，像现在的道友不熟悉的，不知道虻子是什么，虱子是什么，像这样以前的道友就经常在外面，坐在窗户外面就找这个虻子，找这个虱子。有时候也可能以前不知道什么因缘，反正就说特别多，基本上以前的道友都有，身上都长很多虱子，像这样的话有很多很多，一片一片，一堆一堆的虻子，虱子卵就在身上，有的时候又不敢杀，只是一个一个把它拿出来，然后因为在戒律当中它有一些怎么处理的方式，这些是这样的。所以说好像有一年我们在道场，有一年是在演节目的时候，也是在夏天耍坝子、演节目，演节目在排练，在经堂里面排练，排练这些节目，有一个道友就来晚了，大概来晚了四十分钟，来时就说他：‘你干什么去了？干嘛了？’他说：“家里抓虱子了，抓到了三只。”他感觉特别有成就感，抓到了三只，是这样的。所以说像这样的话，以前那个时候九几年，还有零零年，那个时候有的话还不是很普遍，最普遍就是像刚来的时候，九一、二年，九四、九五年那个时候基本上都有，有的时候上课的时候，有些道友就说看到前面这个道友的身上，这些东西，这些有情就出来了，一排一排的就出来了，是这样的。坐在后面就看到前面这个道友的身上衣服里这些东西就出来了，那个时候还很多，像这样的虻子，像这样虱子还是很多的，还是比较熟悉的这些有情，还是很熟悉，现在可能很多道友都不知道什么样了，也是福报缺失的一种表现，很多这些虻子、虱子长什么样都不知道。像这样的话就说它的七倍就是虱子，虱子也有小有大，大的还是比较大的，是这样的。然后就说这样一种虱子的七倍就是青稞，现在当然青稞我们就很熟悉了，青稞大米就这么大。青稞的七倍就是指节，就一根手指三个指节，像这样一个指节。像这样就到了这么多大的，“后后较前增七倍”，后面后面就比前面前面的话增加七倍七倍，是这样的，那么这个就是一个段，后面就是开始从比较小往比较大的过渡了。“廿四指节为一肘”，那么前面我们说二十四指节横排，就横排起来，不是竖排，横排起来，像这样二十四指节横排这个就是一肘，昨天我们也讲了，就说一肘大概四十六公分左右，像这样的话就叫做一肘。四肘就是一弓，四肘就是弓，像这样的话就说，昨天我们讲了一弓大概就是四肘以里，一点八四米，是这样一种情况，所以说“四肘乃为一弓量”。然后“五百弓就是一闻距”，五百弓大概就是相当于一公里左右，不到一公里，差一点点一公里，像这样的话就五百弓是一闻距，一闻距就相当于一个阿兰若，像这样的话就是一阿兰若，一个阿兰若就是从村庄到寂静处，就你修法的话，有的时候要居住阿兰若，阿兰若到底离多远呢？大概就是一公里左右一个，当然有些还要更远的，但基本上来讲的话，就说是一公里，离村庄一公里左右就可以称为阿兰若了，就是叫做寂静处，阿兰若就叫做寂静处。然后就说“八一由旬”，八一由旬就说是八闻距就叫做一由旬，所以说前面我们说如果说一闻距它相当于一公里的话，它的八倍，八倍就是一由旬，就是八公里左右，不到八公里，差一点八公里，基本上是这样一种情况，所以说这个一由旬。我们就说这个最大的就是由旬了，只不过就说最大的范围当中，它就多个由旬，由旬上面可以加，这个是一由旬，十由旬，一百由旬，一千由旬，一万由旬，多少多少万由旬，它所以说这个最大的范围就是由旬了，从色法的角度来讲，最小的单位是极微，最大的是由旬。

现在讲

丁二、时间之量分二：一、宣说年，二、宣说劫。

首先是第一宣说年。

一百二十刹那间，乃为彼之刹那也，

六十彼刹一顷刻，须臾日月三十倍。

不足三十在内月，十二数量为一年。

那么就说明刹那，最小的是刹那，在上面的话可以说是实际刹那或者彼之刹那等等，那么就说明刹那的量的话，前面我们讲了一个正常的人，有的说是强壮的人，有的说是强壮的男子，他一弹指，一弹指之间有六十五个刹那，里面以前我们说是六十个刹那，六十四个刹那也有，这个地方讲的话六十五个刹那，一个弹指之间有六十五个单位，六十五个刹那，那么六十五个刹那就说六十五分之一这个就是一个刹那，就是平常我们讲在日常交流的时候，一般人交流的时候六十五分之一就叫做一个刹那了，一个弹指就叫做一个实际刹那是这样的。然后就是一百二十个这样一种刹那，一百二十个前面所讲的这个六十五分之一的刹那，一百二十个刹那这个叫做彼之刹那。它的这个名字就叫做彼之刹那，这个彼之刹那是一个词组，它是一个术语，它是一个名词，这个叫做彼之刹那，一百二十个刹那就称之为彼之刹那是这样的。然后就说六十个彼之刹那，彼之刹那的六十倍叫做一顷刻，顷刻之间，顷刻之间，像这样的话就说这个方面叫做一顷刻，那么就说明一百二十刹那，在法师的这些注释当中他有计算时间的，相当于一百二十刹那，相当于一秒三秒，一点几秒，就是一百二十刹那，然后六十我们可以乘，像这样的话就说，六十彼之刹那，彼之刹那六十倍就是顷刻，一个顷刻。然后就说三十个顷刻就是叫做一个须臾，六十彼刹一顷刻，是这样的。然后三十个

顷刻就叫做一个须臾，须臾之间。然后就三十个须臾就是一天，现在我们就说二十四个小时是一天，它是三十个须臾是一天，所以说一天的时间就这么长，因此说如果从小时的角度来讲，一小时是六十分钟，那么如果说换算成须臾，三十个须臾一天的话，一个须臾大概就是四十多分钟，四十六或是四十八分钟，像这样的话就说是一个须臾，然后三十个须臾就是到了一天，和我们现在的时间差不多相结合的话就是这样的，然后就说三十个须臾是一天，然后三十天是一个月，像这样的话就说它从顷刻开始，顷刻、须臾、日月，三十倍，三十倍的增长。然后后面“不足三十在内月，十二数量为一年。”那么前面说三十天，日的三十倍就是月，然后十二个月就是一年，十二数量为一年。那么就说不足三十在内月是什么意思呢？就说一个月当中有的是满足三十天的，有些是不足三十天的，不管是满足也好，不满足也好，不足三十在内的月，反正也是十二个月为一年，反正你满足三十天在内的月也好，还是不满足三十天在内的月也好，反正都是十二个月为一年，这个方面是确定的。这个方面就讲到了从刹那到年之间的这样一种安立，后面还要从年到劫之间的安立，今天我们就讲到这个地方，下次我们再讲劫的时间。

《俱舍论》第 44 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后今天再来一起学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。那么《俱舍论》分了八品的内容，现在我们学的是第三品，第三品是《分别世间》。前面对于有情世间已经学习了，现在在分别器世间。器世间宣讲的是前面在形成的时候它的所依，它有它宣讲的风轮、然后水轮和金轮，上面的这些地居天也好或者空居天也好这些已经学习了。现在旁述量：旁述量当中也有对它宣讲最小的这些时间、最小的这些色法等等，这些方面已经作了宣说。那么现在正在对时间进一步进行安立，前面对从最小的刹那到年之间如何安立的情况已经了解了。

那么今天我们学习第二，第二是宣说劫。那么通过年、年以上它就安立了劫了，那么劫的时间劫的单位在时间当中可以说是最长的。那么分二

戊二（宣说劫）分二：一、真实宣说劫；二、旁述。

己一（真实宣说劫）分三：一、坏劫；二、成劫；三、住劫与大劫。

那么在真实宣说劫当中就分了三个科判或者说四个内容：宣讲坏劫、坏劫的情况；成劫的情况、住劫和所谓的大劫如何安立。那么在这个当中就没有宣讲空劫，因为空劫就比较容易了解，就什么都不存在，坏完之后到成劫之间空荡荡的虚空一样的状态这个就称之为空劫，它反正时间就是中劫，没有额外了解的，不存在的虚空的状态，所以说在这个当中空劫就没有宣讲。

那么第一个是安立坏劫，坏劫平常我们说成住坏空，成住坏空这些成劫啊然后住劫、坏劫、空劫，这些方面词句都比较熟悉，而了解“劫”的意义有的时候比较模糊，但是在《俱舍论》当中他就把坏劫从什么时候开始什么时候终止，然后成劫什么时候开始什么时候终止等等，在这个当中就讲的特别清楚，所以我们学完《俱舍论》之后，所谓的坏劫从什么时候到什么时候这些方面都可以了解的特别清楚了。那么在颂词当中就讲：

庚一、坏劫：

多劫坏劫无转狱，直至器世灭尽间。

首先一个多劫，多劫两个字就是说劫有多种，不是科判当中是宣说劫嘛，宣说劫的话劫的概念安立劫有很多种，比如说此处安立的坏劫啊成劫啊住劫啊或者隐藏的方式宣讲的空劫啊，然后这里面的大劫还有中劫等等，这个里面就宣讲很多很多关于劫的这样一种意义。那么劫有多种的话，那么首先坏劫然后安立呢？在颂词当中坏劫如何安立呢？下面就是讲“坏劫无转狱，直至器世灭尽间。”那么所谓的坏劫是从无转狱，从无转狱就是说从这样一种有情不再转生无间地狱开始，它的坏劫算呢是从下面无间地狱开始算，然后逐渐逐渐这样有情从不转到无间地狱，无间地狱的有情的寿量慢慢逐渐逐渐终结了，然后无间地狱开始空；然后再往上其他的这样一种七个热地狱开始空；然后再上面的这些旁生界或者恶鬼界啊；然后再往上人间；然后欲界天等等等等，逐渐逐渐往上走，然后到后来的时候初禅以下就没有有情了。初禅以下没有有情开始燃大火，从无间地狱开始燃大火，像这样开始焚烧整个世界，然后把初禅天以下全部烧干净。所以此处说真正的坏劫从什么时候开始算？真正的坏劫从无转狱开始，无转狱就是有情不再转生无间地狱了，不再转生无间地狱从这个时候就已经开始，坏劫就开始了。平时我们理解的坏劫---是不是已经开始烧火了然后开始焚烧世界的时候就坏劫了？这个是其中的一个部分，其中的一段，而且是中间这一段。那么真正我们开始安立坏劫比较准确安立的时间就是无转狱，就是从不转生无间地狱开始，然后最后直至整个

器世间、初禅以下的器世间整个灭尽之间都称之为坏劫。都称为坏劫是这样。那么就是详细我们来观察的时候就是说从众生他开始终止转生无间地狱，然后在注释当中也提到在南瞻部洲的人寿达到八万岁的时候，他往上走从十岁往上走逐渐逐渐走到八万岁，走到八万岁的时候，像这样这个时候为止然后住劫就圆满，在这个时候开始住劫圆满，成住坏空的住劫在人寿达到八万岁的时候住劫就圆满了，然后从这个时候坏劫就开始了，所以说众生不再转生无间地狱这是一个特质、这是个象征，众生开始不转无间地狱了，然后南瞻部洲的人岁达到八万岁了，这个时候然后住劫圆满坏劫开始，这四个是同时的，这四个是同时。（无间地狱和。）那么住劫圆满坏劫开始，住劫一圆满坏劫就开始了坏劫一开始就说明住劫已圆满了，那么住劫圆满和坏劫开始也有两个特征：一个是众生不转无间地狱；一个是南瞻部洲的人寿增到八万岁，这个方面我们也需要了解的。有情在真正世界毁灭的时候，整个器世间就是它要毁坏的范围当中是没有众生的，没有有情。没有有情是什么呢？第一个前面讲到众生不再重新转生无间地狱，那么是不是无间地狱就不存在了呢？这个世界毁坏的话这个地方无间地狱不再有有情转生，但是其它的不被毁坏的其它的世界还会有无间地狱，或者说在这个地方所造的转生无间地狱的有情他不会转生在这个世界当中的无间地狱但是他会通过业力转生到其它的就是不坏的无间地狱当中去继续受苦。那么新的有情不再转生，然后以前无间地狱的有情、他的众生业穷尽了、寿量寿命已经到头了，就是逐渐逐渐死亡转生，离开这个无间地狱。然后从无间地狱开始下面极热地狱啊烧热地狱啊大嚎叫地狱、嚎叫地狱还有这些众合地狱啊等等乃至在复合地狱之间逐渐逐渐依次而空，有情新的不转生，以前旧的有情逐渐逐渐寿终死亡了；然后再往上这些大海里面的众生，因为前面讲到了旁生的大本营是在大海当中，其他的有情是从大海当中出去的，所以说大海当中的有情也是逐渐逐渐地离开大海；然后恶鬼也是同样，恶鬼的大本营前面讲了王舍城下面五百由旬的地方，那么这个时候恶鬼国也是开始逐渐逐渐这些恶鬼有情开始死亡然后转离这个地方，然后这些地方恶趣的恶鬼或者旁生已经转走了；还有人世间当中存在的旁生啊恶鬼啊也是逐渐逐渐死亡，如果他就造了其它的业呢他还会转到其它地方其它世界当中去继续受苦是这样。那么这些就是属于恶趣。然后再讲人间，人间四大部洲，四大部洲首先是南瞻部洲有情，南瞻部洲有情首先有一个人有一个有情通过法性力得到初禅，通过法性得到初禅，一般来讲得到初禅非常困难，必须要通过很多的这样一种因缘和合，比如他要了解修禅定的功德利益，然后知道禅定的方法，然后具足寂静处啊具足很多的时间去不断的串习，逐渐逐渐才从九住心到欲心一境再到初禅。人间平常情况下要得到初禅非常困难的，但是在劫末的时候，通过法性力就比较容易，首先有一个有情首先通过法性力得到初禅然后告诉其他众生得到初禅的境界特别特别好怎么怎么样，其他有情听到这个消息之后也开始修定，也开始逐渐逐渐通过法性力都得到了初禅，得到初禅之后死了之后就转生到初禅天，这个时候南瞻部洲的有情就没有了，不存在了，是这样。然后下面

这个时候南瞻部洲的有情就没有了，就不存在了，是就这样的。然后就是下面的这些这个就说是东胜身洲和西牛货洲这些有情也是通过法性力，首先有一个众生得到初禅，然后其他有情跟着修持都得到了初禅，北俱卢洲的情况呢有不一样的地方，因为北俱卢洲他通过自己的一种这个业吧，通过自己的业呢，在这个北俱卢洲身份当中没办法生起这个出禅，没办法生起出禅，是这样的，那么所以说只有首先死之后，北俱卢洲身份死了之后呢，首先转生到欲界天，然后在欲界天当中再修初禅，然后呢得到这个，生到初禅天当中去。是这样的，所以说呢北俱卢洲呢首先转到欲天，转到欲天之后呢，从四大天王天乃至他化自在天之间这些有情呢，也是通过法性力得到这样一种这个初禅转生到这个一禅天当中去，转生到这个，转生到这样一种梵众天，那么这个方面就是讲这个欲界它已经没有众生啦，整个欲界没有众生啦，恶趣也没有啦，善趣的这些人呢等等也没有啦，天人就已经转生到禅天去了，然而后来在这个初禅当中也是一个有情通过法性力得到二禅，得到二禅之后呢，他自己在这个出定之后啊也是给其他的这个初禅天人说得二禅的境界特别的好，其他的这个初禅的天人呢，也是能过修持这个二禅，逐渐逐渐的就生到这个二禅天，生到二禅天，那么这个呢就是说一禅天以下就没有有情了。因为就是说从这个火烧的这个情况来讲，毁坏的话，他只是毁坏到初禅为止，毁坏到初禅为止。这个火烧它烧不了二禅，它火烧初禅，是这样的。所以说呢这个在这个状态当中所有的这些有情全部都，在像这样一禅以下的众生都没有了，或者转到其它的这些恶趣，或者说就是转到这个初禅天，初禅天转到二禅天，像这样的话就说是这个一禅天之下没有众生。这个时间特别长，这个时间很长，所以众生来讲，这个过程从就说有情不转生，无间地狱开始算，到最后所有的有情撤离到这个二禅天为止，这个呢经过了十九个中劫，这个时间特别特别长，我们说这个这个无间地狱有情寿命这么长它来得及转移吗？像它那寿命就说来得及终止然后死了吗？它中间有十九个中劫，十九个中劫它时间就说是很长很漫长，很漫长，是这样，所以像这样的话，就在十九个中劫当中的这些有情，要不然就说是提前转走，要不然就说是这个逐渐逐渐呢就转到或者说是这个生到二禅天。所以这个中间，它就说是没有众生是这个中间。那么当这个器世间没有有情之后呢，还是这个他就说世间当中还是这个着火，是这样的，一方面来讲的话就是天人也不存在了，也不必要再降雨水了，所以说整个的南瞻部洲啊等等这些地方的这些万物特别特别的这个干燥，非常非常的干燥，是这样的。很干燥很容易着火啦就是这样，所以说呢就是说又通过，又过了很长时间之后呢又开始出现了这个第二个太阳，然后逐渐逐渐第三个太阳到

第七个太阳，那么七个太阳就说逐渐出现，所以说呢这些这些在南瞻部洲啊西牛货洲等等这个世界当中啊这些，首先从这些小河水开始，小河水啊大江河啊还有这些大湖啊，乃至于是就说整个这样一种这个外大海内大海等等，所有的海水全部都已经干涸了，干涸之后就开始了这个燃烧，就开始燃烧，是这样的。所以说就是在这个有些地方说呢是天空出现七个太阳，有些地方说是天空出现了一个太阳，一个太阳但是它的热度是相当于七个太阳的热度，这个说法也有，反正意义上呢差不多，不管是就说真正有七个数量的太阳出现也好，还是一个太阳具有七个太阳热度也好，反正它们这些的这个热量足以将所有的水烤干，然后呢开始，就说是让所有这些这个，这些其它这些山啊须弥山啊等等，都开始冒浓烟，开始燃起熊熊大火，所以说整个呢这样一种这个欲界呢，就说它这个火呢往下烧，烧到这样一种这个，往下烧到无间地狱，无间地狱再往下烧呢，有些地方说呢把这些这个，把这样一种这个可以说是这个金轮啦，还有就是水轮啦，还有这些风轮啦，把这些都要烧毁的，这些所依也要烧毁，不单单是上面的能依要烧毁，下面的所依这个山轮它也要烧毁，再往上烧呢，就是说整个烧到他化自在天这个欲界，欲界的这个天空的宫殿也要烧毁，然后呢就是说欲界的这个火，以这个欲界的火为缘，然后也引伸到这个初禅的火，为什么这样呢，因为就是说它欲界和初禅它这个火是不一样的，欲界的火烧不了初禅的这些宫殿，所以说它只是以欲界的火为缘，然后引发的这个初禅的这个大火，就是初禅天一禅天这样的一种大火，像这样的话一禅天的火它自地的火烧毁了自地的宫殿。这样讲的，所以说欲界的火它烧不了初禅，但是呢以欲界的火然后为缘呢可以引发这个初禅天的火，然后把初禅天的宫殿也烧毁，那么这个过程当中也是经历了这个一个中劫，他有情撤离的这个，有情撤离的这样一种时间比较长，十九个中劫。然后呢就说从火烧，把整个这个，把整个这样一种器世界烧毁呢，它是整整烧了一个中劫的时间，烧了一个中劫的时间，所以说这个时间特别长，而且这个火的力量也特别大。它也不像一般的这样一种世间我们烧饭的烧饭的火啊或其它的火啊，它的这个火的热量也是很高的，火的热量特别高。所以说是这样，以前呢我们学习其它教言的时候，一般的普通的火，普通的火它的这个热量呢它就说是它的七倍是檀香火，是这样的。檀香火的这样火七倍七倍再往上走呢，它就说是也是讲到了这样一种这个劫末火啊等等。所以说劫末火这样一种这个热量其实是非常的高的，它可以把其它的这个火烧不掉的这些石头啊金啊铁啊等等，把这些全部都烧毁，连微尘都不剩下，连微尘都不剩下，平常我们火烧了之后还有灰尘啦这些可以剩下，但是这个劫末火烧的时候整个这些所有的世界连微尘都没有，连极微都没有啦，连极微都烧毁了，有种说法是这样的，是这样。所以说呢就是说是这个，还有有些其它一些说法呢就是说毁坏的时候呢只是粗大的法毁坏了，极微呢就散在虚空当中，然后呢就是说同在这个成劫的时候啊，它又通过有情的业又再把这些极微重新积聚的说法也有，在有些地方讲的时候呢，连这个火烧的时候连极微也烧毁的情况也是有的，是这样。所以说像这样的话这个方面就是火烧的情况。然后呢就说是后面还要讲于水灭的时候啊还有风灭的时候啊等等。那么就是说是如果说是这个水灭的时候呢，它也说这个二禅天，像这个二禅天它要被水淹嘛，也要毁坏的，是这样的，那么这个二禅天被水灭的时候呢，它就说二禅天的有情通过法性力也全部转成三禅天，然后二禅天以下呢全部被水就说是这个，或者说全部被这个水灭掉，是这样的。然后呢后来呢最后一次是风，风要吹毁这个三禅，三禅天的有情也是通过法性力生到四禅天，然后呢就说是整个三禅以下被这个很强烈的风完全毁坏掉，连微尘都不存在的，是这样的。那么四禅天它自己不被这些这个三个灾所毁坏，但它自己是要生灭的，这个在后面我们还要讲这个问题，在这个《俱舍论》最后的这个颂词当中还会讲到这个，几个颂词当中会讲这个问题。那么这个呢是讲到了坏劫。

那么下面我们再看第二呢是讲这个成劫，成劫，成劫呢当然就说是这个，就是说把这个世界整个坏掉之后呢就到空劫了，那么是不是坏劫完了之后马上到成劫了，不是，坏劫完了之后还有个空劫，那么之所以不讲空劫的原因前面我们讲到了，它没有什么讲的，其实就是毁坏完之后就是整个一个虚空而住，这个虚空而住的时间呢长达二十个中劫，反正它这个空劫也是二十中劫，二十个中劫当中什么都没有，整个世界当中什么都没有，是这样的，那么就说是这个，从这个方面进行安立，但是这里面也有一些这个特殊情况，有些地方说有特殊情况，比如说这些很特殊的比如说这些金刚座啊，金刚座啊就是我们在有些地方说的时候，即便是在空劫也不，也是就是说也是在这个坏劫的时候也不毁坏，空劫的时候它也是犹如这个旋桶一样，在虚空当中一个一个柱子立在空中，也有这样讲的，也是这样讲，意思呢前面我们讲也许它是因为它特别坚固的意思，特别特别坚固。但是呢，是不是就说是到这个成佛的时候，比如贤劫千佛，成佛的时候这个中间它还是会不会有这样的情况呢，其实真正的来讲贤劫千佛的成佛就在这个过程中，都已经逐渐逐渐成佛，逐渐逐渐入灭了，那么到空劫的时候还有没有或说下一个劫的时候，这个金刚座还会不会存在呢，这个还需要观察的，但只不过呢是说明它这个说明它这个很坚固的意思，就是金刚座很坚固，所以有些时候呢在其它教言当中在描绘金刚座的时候也有一些这样的描述，但在咱们这个地方就没有讲所有的这些，就是这样所有的这样一种器世界所有全部烧毁完，是这样。

那么下面咱们再看这个成劫，成劫即指从初风，至有情狱众生间。那么所谓的成呢，它也是平常我们在安立成劫的时候也是模糊的概念，但此处的这个成劫呢它也是很具体，那么它这个空劫，二十个空劫结

束之后呢，然后就说是开始这个重新形成，重新形成的过程是从这个整个虚空当中慢慢开始出现一点点的微风，开始出现一点微风了，出现微风从这个时候开始就是这个成劫的一种这个前兆，成劫开始形成的前兆，所以真正的成劫是从风开始，开始吹微风开始，因为在以前呢在空劫当中，连微风都没有的，风都没有。

因为在空劫当中，这个连微风都没有的，这个时候开始吹微风的时候，就说明这个劫要重新开始形成了，然后开始随风直至与地狱之间，那么有地狱中，这是指无间地狱，有一个众生开始投生到无间地狱了，这个时候成劫就圆满，那开始住劫了，是这样子的，所以说这个成劫是从一个有情，转生到到无间地狱为止，因为前面的坏劫是第一个出现的时候，是有情不转无间地狱，有情开始不转无间地狱了。这个时候开始算坏劫了，然后成劫最后也是有情开始转入无间地狱，它通过我们有些角度来讲的话，就是说什么地方有情，什么地方开始没有，最后就是谁它形成的时候，它最后中劫的时候，就是这个地方开始转有终，不如说它的次第，它的次第的话，就是说出禅天，出禅天的有情，它最后撤离，所以说形成的时候呢，就是说出禅天刚开始最早的时候，出禅天开始有众生，开始有众生转生到出禅他，然后在逐渐逐渐转生到欲界天，然后再开始转生到人间，然后人间有情造业之后，开始有这些有情转生到地狱，所以说只有开始空的时候，就是说从下面开始逐渐逐渐往上升的，形成的时候，是从上面逐渐逐渐往下形成的，有行也是这样的，是这样子的，所以说从刚开始起微风到一个有情众生转生低位为止，这个时候就是成劫。这个里面这个中间也是经历二十个中劫，这个中间经历中劫是这样的，那么就是说它的具体再看一下，这个时候前面所说的空劫，它是因为大片虚空，那么大片虚空的时候开始吹进循微风，首先开始吹微风，微风四起，是这样的，然后就是说这个逐渐逐渐开始世劫形成，形成的时候呢是这个空具间 空具间开始形成，首先是形成了这个出禅天，出禅他最后毁约，形成的时候，它是最先形成，首先是形成出禅间，然后就是暂时形成它化自在天，然后就是说这个化乐天，然后就是 刀率天，利刀天，这个空具天，首先这个看、空具天开始形成，空具天开始形成之后，有情也开始从二禅天，有情二禅天的有情死了之后，开始有一个有情转生到大梵天，转生到它自己就开始变成大梵天 这个时候整个只有它一个有情，只有它一个众生，就像前面我们所讲到的，它很孤单，然后这样就想，这个时候如果有其他的有情，一起在做伴该有多好啊，是这样的，然后开始是慢慢慢慢的，这些就住二禅天以上有情众生的业，死了之后就转生到这些凡夫天，梵中天，然后它就开始转生到这些这个他化自在天，逐渐逐渐到（离正天）为止，那这个时候有情界是器械当中的出禅到（离正天）之间形成，然后有情首先转生到这些地方，然后就是说在开始修持下面的一个（低具）的这样一个弃舍间，那么形成（底具间）的时候，也像我们前面刚刚讲第三品所讲的一样，首先也是很长时间的刮大风，然后形成风门，首先形成了它的所依，所依先形成的，是风门先形成，然后在形成它的所门，所门形成之后，然后在往上形成金门，金门形成之后，在逐渐大地开始须弥山，还有就是说这个齐金山，铁围山，像这样山是可以形成的，然后就是说这些三十三天，然后四大王天，南瞻部洲，四大部洲，这些是开始逐渐逐渐形成的，地狱等等这些情况开始形成的，这个方面的话就是说开始形成，然后需要一个总结的时间，形成这个样一种器世间，然后就是前面所讲到的，是个有情投生一天，二禅天的这些有情众生的福报，重建之后，转生到返天的宫殿，然后就是说这个转生到梵天的宫殿当中，然后二禅天的有情纷纷，就是说死亡之后就转生到这些梵天，凡夫天，或者 梵中天，还有下面的这个欲天，逐渐逐渐的形成的，然后后面还是要讲到的，就是二禅天的有些有情，死的时候投生到这个人间，投生到南瞻部洲，然后刚开始的时候，就是这个福报，它的这样一种寿量，都是还是非常非常的大，寿量也很长，身体也可以发光，然后有神通，然后逐渐开始生起贪欲，它有情欲的众生，它就贪欲之后，世间当中的各色各样的这样一种邪淫，淫欲，偷盗，还有这些妄语，还有其他的争斗，这些方面逐渐都开始出现，这些开始出现，这些有情的福报开老越少，然后它的天灾会越来越多，逐渐逐渐开始这样那样的，最后要减少十岁之间，等等，是这样子的，所以说就是说它从这个有情转生到人间来，就开始造业，造业之后，死了之后就转生到恶鬼，死了之后就转生到旁生，然后造了罪业之后，最后其中有一个众生造了无间罪，转生到无间地狱，当一个转生转生到无间地狱的开始，这个时候成劫就圆满，然后就是住劫就开始，从这住劫开始算，所以说真正的成劫，它是从微风开始吹，从吹风开始到最后一个有情转生到地狱，以这个为标准，这个时候就是二十个中劫已圆满，这个时候整个成劫已圆满，成劫圆满的话就是说住劫已经开始，是这样子的，所以说这个方面要清楚，从无量岁减到八万岁，这是一个界限，然后一个众生堕到无间地狱也是一个界限，像这样的，以这两个为标准，还是算成劫圆满主业开始，所以说这个方面也是我们讲到成劫，它中间的话形成器色界有一个总结，然后说有情世界 转生到梵天开始，到有一个有情转生到无间地狱中间，它需要十几个中劫，所以总共加起来二十个中劫时间，那么现在就是说讲第三，第三住劫与大劫，那么什么是住劫，那大劫是怎么算的呢？中劫即从无量岁，直至人寿十岁间。最终上增为一次，彼等寿即八万间，如是已成此世间，存住二十中劫也。成坏空劫亦同等。八十中劫一大劫。那么就是说所谓的这个劫呢，现在我们所说的劫就是大劫，大劫的话就是八十中劫，八十中劫就属于一个大劫，就是成就坏空了，成就坏空就是说成劫二十个中劫，然后就是说住劫二十个中劫，坏劫二十个中劫，空劫二十个中劫，

像这样的成就坏空各有二十个中劫，加起来它就有八十个中劫，八十个中劫它就算一个大劫，它就算一个萨劫，是这样的，那么所谓的中劫呢，是从我们住劫的中劫，是从无量岁到人寿十岁之间，像这样的话，刚开始的时候，这个是中劫，然后中劫不是有二十个中劫嘛，二十个中劫就是说前面有这样一个状态，最后也有一次，中间有十八次，之间有十八返，平常也是这样的，所以说中劫是从无量岁开始算，有情刚刚开始转生到人间的时候，还有它的寿量达到无量岁，然后无量岁的意思我们前面讲到了，它并不是真正的这个没有边界的意思，不是真正的无量的意思，它特别特别的长，所以说它是从无量岁，逐渐的到八万岁，八万岁减到十岁，这个就是中劫的量，刚开始的时候，第一个中劫的时候，它是没有增减的，第一个中劫它只是减，只是从无量岁减到十岁，从无量岁减到十岁就是一个中劫了，这样就是中劫，这个是最初的二十个劫当中，第一个劫就是减，然后就是最终上增为一次，最后是最后一个中劫，第二十个中劫，第二十个中劫呢它是从十岁增到八万岁，这个就是说最后二十个中劫呢，它只是增长，只是增长，想这样的话就是说，从十岁开始逐渐慢慢的增到八万之间，那彼等寿即八万间，那么就是说中间的有十八个，中间的有十八个中劫，它是从八万岁开始减，逐渐逐渐减到十岁，然后在从十岁增到八万岁，这个一增一减这个算一个中劫，这个一百年减一岁，在或者在减劫当中增一岁，是这样的，像这样的话就是说一百年之间，现在我们在减劫当中，我们在减劫当中是一百年在减一岁，一百年减一岁，是这样的，所以说它要从一百年减去，它要从八万岁，逐渐逐渐减到人间十岁，然后有从人间十岁，百年再增一岁，然后逐渐逐渐增到八万之间，那么这个中间有十八个过程，有十八返，这样一增一减就算一个，一增一减又算一个，是这样子的，这样来回有十八次，所以说最终是减，从无量岁减到十岁，最后是增，从这样一种这个十岁增到八万岁。。。。。

增到80岁之间，那么这个中间有十八个过程，一增一减就算一个劫，还会有十八尺，所以说最终是减，从无量岁减到十岁，最后是增，从这样一种这个十岁增到80岁，然后，中间又这个十八种增减，它从8万岁减到10岁，从10岁再增到8万岁，像这样的话，中间有十八尺，统统加起来就是一个有20岁减，如是语程，以是兼程。。像这样的话，有二十个中劫，那么就说，住劫是这样，成劫也是一样，坏劫也是二十个，中劫也是20个中劫，虽然说，中劫当中并没有，有情一百年，怎样一百年，一百年减一岁，但是，计算时间是一样的，这个和我们计算的方式是一模一样，像这样的话，成劫也是一样，坏劫也是这样，空劫是这样，总共就说，每一个劫，它都是二十个中劫，最后是由这个成住坏空，一个大劫是有成住坏空组成的，那么成住坏空每一个20个中劫的缘故呢，就有八个中劫，就形成一个大劫，然后就说佛陀，他就说修道的的时间，三个无数大劫，这个算一个大劫，佛陀就说从一个大劫到无数劫之间，这是一个无数劫，下面讲就说是60位数，这是一个阿僧祇，三个这样的阿僧祇，结尾资粮，这么长，然后三个阿僧祇的时间，他就可以成佛。当然，三个阿僧祇劫，这个说法，有些地方说就必须三个阿僧祇劫的时间，才能够圆满佛，可以成为佛，有些地方，从某一个角度来讲，并不需要这么长的时间，有些从其他利益众生的角度，这些数量的，。。。或者，有些地方就说，三个阿僧祇劫的时间，是从他刚开始发心的时间来算，积累的速度的时间很慢，刚开始发菩提心，心也不是很坚固，其他的这些方便，智慧，还有很多大劫不是很坚固，积累的速度时间就很慢，就按照这个速度来算的话，从现在开始到成佛时间，不需要三个阿僧祇劫。但是就真正来讲，菩提心越往后修，它的质量就越深厚，积累资粮的速度就越快。有些时候，就说几千万年，它才积累资粮，后面，它刹那就圆满了，所以像这样的话，很多地方其实来讲，是不需要三个阿僧祇劫，什么三个无数劫，只是为了打破这个初学者，初学者用了几次之后，特别地着急，很着急，怎样很快的时间当中，把这些所有的修法修完，然后就可以成就了，所以他这个心态很急躁，其实就说对于佛陀来讲，内心当中，他已经安住在这个境界当中，他不存在这个急躁的问题，他是对他自己的修法是很有把握的，但关键就说凡夫人，急躁本身就是一个问题。所以，如果我们该做的这些准备，该接受的这个见解，该修的资粮，需要很长的时间，去抉择，需要很长的时间去做准备，但是因为凡夫很急躁的原因，是不是把它绕过去，然后马上就得到一个很宿生的果呢，有些时候该做准备的时候，根本不做，该很长时间做准备，资粮就不够，总之，他越急躁，就越得不到，达不到这个标准。所以，后来通过急躁的问题，就开始退失。急躁本身就是一个问题。他没有问题。为了打破众生这个很急躁，这个缘故，所以说需要三个阿僧祇的时间。众生一听到三个无数劫，他又觉得这么长的时间，既然时间这么长，那么，第一个说明时间长的时候呢，我们做准备就很充分了。其实我们在世间做事情，也是一样的，同样的道理，我们要做一个事情，我们筹备的时间很长，比如三年的时间做筹备，世间当中很多这些大的会议呀，也是，比如说奥运会也好，或者世界杯也好，有些时间在筹备，在很多年前就开始筹备了，很多很多事情要慢慢地做，时间长，他有时间做准备，每一个细节都要落实到。所以做筹备的时间很长，他这个成功的机率就很高。但是你这个时候只有三个月的时间，这么大一个事情。或者说这么大的一个事情，我要压缩，我要半个月把它做完，这个时候，很多事，你根本考虑不到的。很多这此准备，你根本准备不了。所以说你时间很紧，事情越做不成，是这样子的。所以，有些大的事情，需要很长时间来准备，时间做的准备越长，它成功的机率就越高。然后如果说做的时间很短，那么这个时候就会特别急躁，干着急，我这个事，是三年的，现在我已经

过了一年了，还没有看到什么希望，就很着急，越急就越做不到。但是就是说上师说我们学佛，如果你把时间定到一生，一生当中我就有时间做准备，出离心也好，菩提心也好，像这样该修的该做，我就有这个心力，心力上就很充足，该做的准备就要去做，并不是让你去懈怠啊。反正有三个无数劫的时间，反正现在睡懒觉也无所谓，像这样的话，这个也不行。这样花的时间很长，每天该做的东西，有条不紊地实行。虽然我们有六年的筹备时间，或者是八年筹备时间，奥运会，但是它不是说，反正有八年，前面七年我都耍，最后一年开始精进，这个本来来不及啦，每天它都有自己的工作，落实。我们修法也是一样，虽然时间很长，我们要一辈子，来修行，生生世世当中修行，但是每一天要做的这些，戒定慧啊，每天要闻思修啊，这些每天都要去做，这样我们慢慢自己才能够质量保证，因纯正，果才会纯正。这里边讲了很多所谓的36：35三。。这样也是让我们心灵放松，让我们心里充分准备，我们要很长时间做准备，像有些东西它不能急，急不了。急也之后也是不行。真正从次第修行的角度，首先要把出离心的基础打好，认真地去修，出离心修完之后，你再修菩提心，它的质量就会很好，菩提心修完之后呢，你再去修其它的大乘，第一层的修法，它都是在前面，非常非常稳固的基础上去修的这些法，像这样的话它就会很快，为什么说修这个密法，。。。为什么好像这个。。。修不了。其实就是我们有点急了，前面的这个基础没打好。开始跑到前面去，需要修一个大法，很高的法，但下面的基础没打好，修起来之后呢，它就很难有真正的相应，因为下面的基础没有打好，修起来后，很难有相应，如果真正把出离心修好的话，你再修这些菩提心的话，它这个效果，很大的威力它就会显现出来，因为它的基础，该有的已经有了，所以修起来特别相应。现在我们很多时间就跑得很快，前面的这个基础，加行已经修完了，每天半个小时，一个小时，已经修过了，这个50万加行，我已经修完了，数量已经圆满了，所以说菩提心，发的，每天念三遍就可以了，念三遍菩提心，它的质量很弱很弱，就还不足以支持修密法的时候，那种身体状态还不足以支撑，我们修了这么长时间的法，还没有效果，有人觉得是不是没有上师的加持啊，这个法事的事，时间很长了，他这个加进行没有了。有些时间并不是这样子的。有些时候修法，是前面次第是需要时间来，为什么很多上师，他重视前行，前行一定要修好，前行修好，后面的高法大法，它有基础之后呢，它就很难稳固，基础让我们支撑。是这样的法。不管怎么样，有些时候我们修到后面的时候，会回头，返过来修这个加行，因为发现了没有这样的基础，没有出离心，没有菩提心，花很长时间，没有什么实际的效果，有些众生它就会返回头，重新开始重视这个加行，从质量开始修四加行，四万加行，有些是不回头，反正不管怎么样，倒下去就倒下去，修不动就算了，有些时候碰到这个就找原因，可能是以前的基础没修好，有些没有福报的人，修不上去就来彻底放弃了，这样一种情况，所以说三无数劫，和这个有关的内容，需要了解。

那么，下面讲第二个常数，就是对一个大劫的常数。前面不是讲八十个中劫，一个大劫，然后和这个八十中劫，一大劫，有关的这些内容，还有后面这个坏劫，坏劫的常数就是讲这个小三灾呀。大三灾呀，等等。

坏劫的旁述就是讲这些小三灾呀大三灾呀等等，像这样的话就是刀兵劫有时候是疾病劫还有饥荒劫后面这个还要讲，还有火烧的情况，烧多少次，水淹的情况多少次，风吹的情况多少次，这个方面最后还要讲这个问题。这个是坏劫的旁述。首先讲第一是大劫的旁述分三：一佛陀出世情况，二缘觉出世情况，三转轮王出世情况。

第一呢是佛陀出世情况，三无数劫现成佛，下减百岁间出世。那么就说佛陀他是三无数劫，三无数劫当中的这个劫是大劫，前面我们所讲的就是八十中劫，他是三个无数劫，前面我们讲到他并不是真正的无数的意思，他是有数的无数，有数的无数是六十位数字，算是一个阿僧祇劫，算是一个无数，三个这样的无数劫修持之后呢就是可以所有的资粮就可以成功，按照俱舍论后面的观点，第四品的观点佛陀圆满了三个无数劫的修行之后还要单独的一百个劫来修相好，三十二相八十随好，这个相好单独要一百个劫来修，这个是小乘的观点，但是按照其他的观点就不确定的，所以像这样的话就是说三无数劫现成佛，下减百岁间出世。那么就是说佛陀出世的时候因为前面不是有二十个中劫吗，二十个中劫有增有减，佛陀是不是增劫也有减劫也有呢，不是这样的，佛陀出世只是在下减的时候，只是在减劫的时候才会出世的，是这样的而且是要从八万岁以后，八万岁以后像这样的话就开始出世了，从八万岁到人寿百岁之间这个时候下减的时候佛陀会出世的，所以佛陀是在下减的时候出世的，为什么呢，因为如果劫在上升的时候，上升的时候有情不太容易产生出离心也不堪为法器，是这样的，像这样的话就是说这个，反正下减的时候从他的规律从他的法性规律来讲如果劫是在往下走这个时候大家都容易产生出离心，容易和佛陀所宣讲的法相应，如果是上升的时候，虽然上升的时候也有百岁呀也有很多，但是从整个规律来看，他这个劫慢慢慢慢变得越来越好，所以这个时候有情的心呀，也是有法性力的缘故啊，也不太容易产生出离心厌离心或者和佛法也不太容易相应，所以这个时候呀，佛陀在增劫的时候他不会出世的，减劫的时候而且一定是在八万岁到一百岁之间，在这个时候就可以出世，比如说以前的八万岁出世还有伽世佛两万岁出世的，然后释迦牟尼佛是人寿百岁的时候出世呀，然后过百岁就不会出世了，为什么呢，因为过了百岁之后呢，众生的五浊越来越兴盛，他不堪为法器了，他就说众生根基太下劣了就不堪为法器了，所以佛陀可以出世，他以化身可以

出世但是真正的显现导师的身份的，

三十二相八十随好这个导师身份的佛不会出世，从这个方面我们要了解，下减百岁间出世。在这个方面就是佛陀的情况，那么第二个情况呢是缘觉出世情况，缘觉增减皆出世，麟角喻百劫得果。

那么缘觉也叫独觉吗，缘是缘这样一种十二缘起，他通过十二因缘然后顺观逆观十二缘起，独自自己在尸陀林当中看到了尸体，看到了尸体之后他就想这个尸体老死，从哪里来，从生来生从哪里来呢，从前世的有，就说前世的业逐渐逐渐的取呀爱呀，受呀，然后反观过去，噢，最早的因就是无明，就因为无明而有的，如果要断尽这个轮回，要断尽这个老死怎么样呢？首先破无明，无明一破首先行灭，行灭一灭识灭等等，就说顺观逆观十二缘起的缘故就可以证悟这个阿罗汉果，所以他叫缘觉也叫独觉，独觉是他处事的时候呢，最后

证果的时候不需要导师，也不需要其他的道友，他一个人就可以了，所以说不管佛出世不出世，像这样的话他自己的能力就可以证悟，尤其是有些时候在他发愿的时候就发心在佛不出世的时候他要成为独觉果，通过这样的方式去利益众生，是这样，所以是缘觉他是以不是以广大利他为发心，因为前面佛陀考虑的是利他的，众生的根基看不看能接受佛法，如果上升升劫的时候呢，众生不堪能接受，如果是过了百岁之后众生也是不堪能接受，所以这个时候因为佛陀是为大量利他，以这个出发点而进行安立的，所以说这个时候不会有但是缘觉不是这样，他主要是自利，主要是考虑自己怎样得到阿罗汉果，然后呢做一点点的利他，这个时候他就不会考虑其他的情况，众生是不是堪能接受佛法的根器等等，他不是这样的，所以他在增劫的时候可以出世在减劫的时候也可以出世，所以他在增劫减劫都出世，那么这里面缘觉有两种，一个叫部行独觉一个叫麟角喻独觉，咱们颂词当中有一个麟角，麟角就说这个麒麟呀，这个角是一个或者犀牛也好，他的角是一个角，独自的一个角，所以说像这样就叫做麟角喻，麟角喻就是独自的意思，他没有什么，也不需要导师也不需要其他的眷属也不需要其他的道友，他就独自的一个人修行成就，然后还有一个部行独觉，部行独觉根基呢，麟角喻独觉的根基是利根，部行独觉的根基是属于钝根，他也是需要一些在大众当中依靠一些道友等等，但是他证果的时候也是有独自证果的能力，还有一种说法的话是这样，部行独觉他以前曾经证得声闻三果，后来最后一次是一个人独自证悟的情况也有的，然后独觉他也是最早的时候一定是依止导师的，最早的时候一定依止导师，或者菩萨也好或者其他的声闻的导师也好或者佛陀的导师也好，他最早的时候一定要依止导师，所以我们说独觉是不是无师自通的，没有上师他就自己可以成就的这样的例子呢，这个其实他是最后一世的时候是不需要依靠的，前面该依止的这些导师呀这些方面都是要依止的，他只不过发起了一个独觉的心，有时候我们种姓当中有一个声闻种姓一个缘觉种姓一个菩萨种姓，是这样的，缘觉种姓有他不共的地方，一方面来讲他是独自想要解脱，一方面来讲他是特别特别喜欢寂静，很喜欢寂静，一个人独来独往的，是这样的，有时候以前益西上师在讲课的时候说一些道友啊，经常性的一个人在家里面怎么样，最后是不是会变成一个独觉，变成一个独觉之后自己一个人好像就离开了大众，一个人在搞自己的一件事情，当然如果真正的是独觉的话他有这么好的出离心，有这么深的智慧也可以，但有些时候就是不想和大众一起，就想一个人，从现在的角度来讲就说是很孤僻的一种人，像有的时候为了让弟子们知道依止上师依止道友的好处的缘故以前上师们也对一些道友做一些针对性的批评也有，所以说麟角喻呢他就说一个人处事，不需要任何的这样一种助伴，他的福报特别大，他自己的智慧也很猛烈。根本不害怕自己一个人在世间当中转到无佛的世界转到没有僧众的世界，他会不会迷失呀，会不会怎样，根本不需要担心，所以说他的福报特别大，百劫得果，就说独觉他是一百个大劫，前面就说八十个中劫一百个大劫当中积累资粮，前面我们讲到智慧圆满六世吗，精通六世智慧方面对于六世蕴界处方面都是善巧的，然后积累福报方面也是百劫当中积累资粮，最后在无佛的时候就可以出世了，出世之后他自己一方面得到阿罗汉果，他得到的阿罗汉果比声闻的阿罗汉果证悟要深一些，因为声闻主要是圆满证悟了一个人无我，缘觉除了证悟一个圆满的人无我之外，还证悟半个法无我，所以他自己的证悟要比声闻的证悟要高所以称之为中佛，他积累资粮的时间也是一百个劫，是这样的所以他的时间也很长，他是次于佛的证悟，当然他和菩萨的证悟是相比也是没办法相比的，因为不管怎样菩萨在见道的时候就证悟圆满的二无我了，这方面他还有很多很多善巧方便，所以说缘觉真正来讲的话一方面不如佛一方面也不如登地的菩萨，这个方面也需要了解，所以说他是一百劫当中得到阿罗汉。前面我们也讲他会做一点点利益众生的事情，他也有四无量心，他并不是完全没有一点悲心，他也会有利益众生的心而且他也有四无爱解，所以说他说法的能力是有的，他有四无爱解的缘故说法的能力很善巧，然后以前呢他有神通也可以回忆以前在佛面前听闻的正法。

它说法的能力很善巧，然后它有神通也可以回忆以前它在佛面前所听闻的正法，但是呢为什么，而且它可以忆念佛陀的讲法情况，它的导师给它的讲法，都可以忆念，为什么就不讲法呢，我们看到很多传记的时候，也好，或者其他的经，它就说这些缘觉独觉它在度化众生的时候，就比如说它去化缘，去化缘，化缘之后呢施主给它供养，供养之后呢，就为了利益施主，开始显神变，它就开始在虚空当中行走啊，开始身体出火出水，然后显它的神变，下面的施主看了就很生信心，甚至发愿以后我一定要遇到什么

什么，和它一样，或说以后要遇到比它还殊胜的导师，这样一种导师，然后怎么怎么样，通过这个发愿遇到释迦牟尼佛，遇到这些比它更殊胜的佛，开始听法解脱啊，或自己发一个独俱心啊等等，它就通过这样一种显神通的方式，让下面的施主，引发它的一种信心，然后让它去发愿，发愿然后通过这种愿力的缘故去救助他们，逐渐逐渐的，他就是不说法的，他虽然很能讲，就他世外解，他也证悟了十二罗汉，他也证悟了世外解，也有这些，都知道，他就是不喜欢讲，不喜欢讲法，就是这样，他的习惯就是这样，很有性格的一个，不喜欢讲法，然后他自己也是不喜欢很多很多人的眷属，不喜欢这样，他喜欢独来独去，所以如果要讲法，涉及很多很多人，跟我们讲法，他就不喜欢，很多人围着，围绕着他，他不喜欢，然后他就不喜欢讲法，是这样。所以说显完神通之后就走了，就走掉了。实际上他不需要很多拖泥带水，对他而言就是这样的。所以说他虽然有力量，他也不讲法。他做利益众生有限的。从这个角度讲是有限的。所以只是让他发愿，后世能够执意佛陀一种善因缘，做完之后就可以了，最怕自己的事业圆满之后呢，他就入灭。是这样的。那么就说是这个方面是缘觉，是这个情况。那么下面讲第三是诸转轮王现世间，不越人寿八万间，金银铜铁转轮王，次统四三二一洲，二不共存如佛陀，他迎自往布沙场，预备兵器胜无害，能仁相正明圆胜。那么就讲转轮王出世的情况后呢，它就讲诸转轮王现世间，转轮王他就可以整个统摄四大部洲，而且转轮王他也是以修持或者弘扬这个十善业道为他自己主要的这样一种目标，所以说转轮王死了之后都是转生天界，还有转轮王统摄的这些人民，大多数，因为他就在转轮王的威力特别大，是这样的，所以说就说到他这样一种善巧方便，很少有人不修持十善的，很少有人不修持十善的，所以说像这样的话，人民啊，他手下的人民有福报，成为转轮王的眷属的国民，这些人民啊，在世的时候修十善业道的缘故，死了之后也是升天界，基本上都是升天界，所以说呢转轮王，有些凡夫转轮王，他是因为以前修十善业道，很大的福报，所以他成为转轮王之后，他也是修持十善业道的，还有一些转轮王就是佛菩萨的化身，就是佛菩萨的化身，因为就是有些时候呢直接的显示这个善知识的形象，实际宣讲很多佛法的众生，他不一定，根基还不够，但是根基不够是不是就不利于他们呢？也不是不利他们，怎么样让他们暂时得到安乐，这个也是佛菩萨要做的事情，所以说也会显示成转轮王，让他们修持十善，然后暂时把他们安置在天界当中，这个也是佛菩萨的事业之一，那么诸转轮王现世间，不越人寿八万间。像这样的话就说他不会超过人寿八万岁，八万岁以后转轮王就不会再出世，福报不够了，是这样的。所以像这样的话就说从无量岁，从人寿无量岁到八万岁之间，这个时候就是转轮王会出世，然后就说是之后就众生的福报不够，遇不到转轮王，也不是大灭寂，虽然说就众生个别的修持十善情况还会有，但是大面积的像这样成为转轮王的调化的对象不会出现，而且在这个时候呢金轮宝啊也不会，这么大福报出现的，是这样。所以说就说是这个转轮王，前面我们在讲，中阴的时候，有些转轮王不说过了这个时间就没办法再，就投生了。为什么？因为过了八万岁之后，他的众生他有这样一种这个根基，他不适合转轮王出世，所以一直呆在中阴等。等到这个时间可以了，他才会投生，是这样。我们在讲中阴的时候，有特殊的一个例子就是转轮王他投胎，他找不到这个合适的时间，他过了这个时间找不到，找不到时间投胎，他就会在中阴当中一直等待，到了无量岁到八万岁之间，这个时候他才开始投生，成为转轮王、主要像这样的话，不越人寿八万间。这个时候就过了人寿八万岁，这个时候不会再有转轮王出世，所以说从这个角度来讲的话，当年佛陀授记的时候说，如果这个太子在家的话会成为转轮王，然后出家的话会成为佛陀，然后我们说这个授记也是不了义的，他老人家没有学习过俱舍论，他不知道就说这个，不知道这个八万岁之后，不会有转轮王出世了，是这样的。然后就说他的父亲也是很希望佛陀不要出家，成为转轮王多好。其实这个时候也是人寿百岁不会有转轮王，是这样的，所以可能是从他的相好的角度，他们的这些学识毕竟有限嘛，学识毕竟有限。他就说在记载当中，你具有这些像好的，他只有两种情况，一种情况就是成佛，就是三十二相八十种好，一种情况就是成为转轮王。所以他就只有按照这个设计来说，如果他在家的话，他会成为转轮王。他相好嘛，是这样。然后它如果出现的话，会成为佛陀，是这样的，但是这个情况是根本不可能。像这样的话，佛陀是在百岁的时候出世，他一定会成佛的，像这样讲的时候呢，即便当年佛陀不出家，也不会成为转轮王，因为这个是众生的福报，不堪能成为转轮王调换的对境，此处就说转轮王现世间，不越人寿八万间。这方面我们需要了解的，然后就说金银铜铁，还有四等转轮王，第一等金轮王，第二等银轮王，第三等铜轮王，第四等铁轮王。像这样的话，转轮王也分为四等。分为四等他的这个人力也是，就说金轮王他自己统治四大部洲，整个四大部洲，他都有能力统制的，可以摄服的，然后银轮王呢，可以统治三洲，然后就说铜轮王，统治两洲，然后铁轮王统治一洲。是这样的。所以说像这样的话就说是这个次统四三二一洲，那么就讲二不共存如佛陀，二不共的意思就说这个一个时间当中，不会出现两个转轮王，这个世间当中不会出现两个转轮王的，因为他们的福报都是不够的，都是不够的福报，都是无与伦比的，所以说如果这个时间段当中，他有转轮王出世的，那么只有他一个，其他的时间绝对不会再有第二个转轮王。他们两个转轮王碰在一起了，然后这个方面，这个情况是不可以有的。就好像就说佛陀，在一个世间当中，只有一个佛教，不会有第二个佛教。是这样。所以他并不是说，整个所有的世界当中只有一个佛，他是说比如在娑婆世界，在这个世界当中，那么比如说这个时间段，比如说百岁的时候，佛陀出世了。佛陀出世之后呢，之后佛他会显现，十二相成道，汉地讲

八相成道，在这个藏地文言讲八相成道，他会示现十二相成道，他会三十二相八岁于法，他会以导师的形象，佛的形象出世，这个之外不会有第二尊佛，显现这个导师的形象出世，因为这个佛的，是无与伦比的，无二的。所以说就说是这个一个世界当中呢他不会有两个转轮王。然后一个叫法是不会有两个大师，不会有两个导师的，但是呢就其他会不会通过修行佛法成佛呢，成佛可以，你可以通过修行佛陀所讲的，你可以成佛。但是你不可以成为这样一种十二相成道的佛，他不可以成为两个大师，大师是不会出现的。但是成佛可以，也不能显现，所以说他也不会显现这个十二相成道的事业，也不会显现三十二相八十种好，你内在当中有这种佛功德，你车管佛有佛功德，但是你不会显现，即便就是佛在世的时候像文殊菩萨，观世音菩萨或者说有些说，这些都是佛再来的，舍利佛再来。但是，他一定不会显现，他要显现菩萨的形象，显现声闻的形象，然后显现居士的形象，就是这样的，反正他可以秘密的度化，他不会以够的形象度化，是这样。那么如果显现两个佛，哪到底听谁的，他也是佛，这个也是佛，到底听谁的。像这样的话就说有些他也会迷惑，但其实这个时候也不会出现这个情况，佛出世在这个时间段当中，从迦士佛到这个世间种之后释迦牟尼佛，然后最后释迦牟尼佛，他的教化完毕之后就是弥勒佛，反正这个时间段就是这样的，一个时间当中，一个导师不会有两个，但是如果是十方世界当中，其中的当中极乐世界啊，或者这些琉璃世界啊，这些有导师，已经超越了这个范围了，这个可以有。然后在南瞻部洲娑婆世界当中，他一个时间段当中，就会一个导师，其他的不会再出现，是这样的，其他的即便有佛，他也不会显现佛的形象的，度化众生的，这方面我们需要了解的。

二不共存如佛陀，他迎自往布沙场，预备兵器胜无害，能仁相正明圆胜。

他迎自往布沙场，预备兵器，这个是什么呢，这个是，就是说四等轮王他们在，就是说胜伏世间的时候的不同情况。他迎是什么意思呢，就是金轮王，他的威力最大了。福报最大，所以说呢，就是说，他自己呢，就是说不需要，不需要，就是说这个趋向于其它地方，他的威德力很大，所以说，其它的小国的国王呀，臣民呀，就是说，是自动的到他的跟前来，把他迎接到他的，他们自己的国家当中去。或者他迎接的时候，就说我们臣服于你，臣服于你，接受你这样一种教化等等等等。所以这个时候呢，他自己根本不用动，然后呢，其它的这个，国家那，八万四千小国呀，就是说亲自到他跟前来，迎接他，到他们国家当中去。当他的最大的圣王。然后呢，就是说是摯王，第二个呢，就是银轮王的福报就差一点。啊，就差一点，就是说，他自己要去，他自己要去其它国家，只要一去了之后呢，当地的国家人民全部臣服。是这样的，这个叫摯王，就是银轮王。然后呢就是铜轮王呢，是布沙场，他要慑服其它的这样一种，这个国家呢，他就是说，去了还不行，他必须把这样一种，这个战阵，他必须把这样一种战阵，四大军队的总有一种这个，他的这样一种军队摆好了。把这个沙场布好了，这个时候呢，对方就臣服了。啊，他也不需要做战争，这个时候就臣服了。那么，铁轮王呢，铁轮王的福报，就是说，在四个轮王当中是最小的。所以说呢，必须要预备兵器。他把沙场布好了还不行，还不够于，还不足于，啊，威慑对方，他必须要拿兵器拿出来，准备，做出一个准备攻击的样子。这个时候呢，对方就开始害怕，就开始臣服，所以说要预备兵器，啊，通过四种方式取胜。胜呢，就是取胜的意思，通过四个方式取胜，但是无害。四种方式当中都不会对一个众生有伤害的。不会对一个众生有伤害，因为这个这个转轮王是通过十善而成就的。他也是弘扬十善的，所以说，他不会伤害一个众生。只不过呢，通过这个四种方式，慑服对方，让对方呢，就是说听从自己的话。然后呢，就是说自己跟他们宣说这个十不，啊，断除十不善道，修持十善业的时候，他们才可以跟随去修行。是这样，所以说呢，是胜无害。这个轮王出世的时候，都不会有任何的伤害的。啊，就是，有些地方说，就是有些地方说这个，嗯，就是说阿育王，他是属于铁轮王，但是呢，从这个角度来讲，也，他的这个福报呀，或者他的这样一种时间的。出现的这个时间的这个，方便的话，这个也不符合，所以说，他只是个名相上的铁轮王。其实呢，不算是真正的铁轮王。是这样的。

然后呢，能仁相正明圆胜。那么，这个是什么意思呢？因为转轮王他有三十二相。然后呢，就佛陀呢，也有三十二相。那么，二者之间有没有差别呢？二者之间，就是，其实差别是很大的。是这样，他说，当时仙人看相的时候呢，也看到了，太子上面有三十二相。是这样的，但是呢，就是佛陀的三十二相，和轮王的三十二相。他不一样。因为，就是说，佛陀他是一百劫嘛，泛泛讲的话，整个三无数劫当中他都在修持这个善法。在这样，最后呢，专门用一百个大劫的时间，一百个大劫的时间来修相好。所以，他这个，是专门，去通过殊胜的善法，他已经成佛，那个时候，资粮已经圆满了。啊，我们说，如果是三个无数劫。啊，三个无数劫，如果是修了这样一种善法，他的这个资粮基本上已经达到圆满了。所以说，那个时候，一百个劫。再修相好的时候，他把，修相好的，修福报的这个善法的资粮，他的资粮，他的资粮特别，特别高。所以，他一百个劫专门修相好呀，所以，他的这个福报，绝对是转轮王比不了的。是这样的。啊，转轮王比不了。那么，像这样的话，就是说，这个，啊。就是说，这个佛陀的这个相时间也很长。然后呢，他的这个资粮也很高。所以说佛陀的这个？(63:31)相呢，正、明、圆。正的话，就是他的这个相，每一个相。出现的位置，特别特别的正。而在，如果在转轮王，就不一定那么正，可能稍微有一点点歪。像这样的话，就是说这个。也不是那么正。然后呢就是说，是明显，就是佛陀的三十二相特别的明显。啊，就

是说，这个转轮王的相呢，他就是说，不那么明显。然后呢，圆呢，就是圆满。就是佛陀的相好，相好特别圆满，而这样一种，这个，转轮王的相好，就不是像佛那么圆满。所以说呢，就是说这个比较起来的时候呢，佛陀的三十二相，他是非常的非常的正、明、圆的。而这个转轮王呢，就是不如佛陀，所以说，二者之间呢，还是有很大的差别。啊，今天咱们就学习到这个地方。

《俱舍论》第 45 课笔录

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再一次一起来学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。《俱舍论》分了八品，现在我们学习的第三品——分别世间。前面学习了分别有情世间，现在我们学习的是分别器世间。前面也宣讲了器世间的形成、能依所依，还有四大部洲、三十三天等天界。有情各自的寿量、身高，都是通过不同的业如是显现。

轮回当中，有情的身高、寿量，所转的处所，不管善趣还是恶趣，只要有我执、业，就会不断地投生、轮转。从无间地狱乃至到非想非非想，从最下的恶趣到最上的善趣一切处所，我们在无始的轮回中没有一个是没有转生过的地方，没有没感受过的痛苦，也没有没感受到的安乐。因为没有打破我执、消尽业障的缘故，我们仍然在轮回中流转，所以现在学习了这些情况，了知了曾经投生的地方，也知道现在再不精进以后还会投生这些地方。

从另外一个角度，说明如果我们通过出离心修持清净的正法，就会从轮回之处解脱，也可以获得寂灭。如果是小乘的思想获得无余涅槃，从此之后不再转轮回；如果是大乘的思想，获得解脱之后，还会不间断地投生轮回中帮助其他的迷惑有情认知轮回的实相，为他们宣讲解脱的方法，逐渐引导众生趣向解脱。因此我们学习这些内容和平常观修的引导都是有关联的。

前面年和劫已经讲完了，劫里有真实宣说劫和旁述，旁述也是宣讲了轮王、佛陀、缘觉出世的情况。今天我们要学习的内容是一切有情当中最初有没有轮王，如果从连接的角度来讲，前面我们刚刚学习了转轮王出世的情况，跟随这样一种意义，也是做一个连接。所谓的转轮王、国王是怎么出现的呢？宣讲国王出现的情况时，也是附带宣讲了南瞻部洲的有情是怎么出现的，然后怎么发展到现在的情况，也可以算说这样的发展史是如何安立的。

先前有情如色界，尔后渐次贪执味，
懈怠者作积蓄后，具执著者封地主，
复次以造恶业道，寿命短暂为十岁，
劫以兵疾饥荒尽，次第七日月年止。

颂词的内容主要宣讲了轮王或者国王的出现情况。“具执著者封地主”，最早大家推选了地主，后来称之为国王。“先前有情如色界”劫初转生到人间的人类，很多方面与色界的天人是相同的。比如色界的有情转生时诸根俱全，人道最初也是化生的，转生的时候诸根就俱全了，和色界一样。色界的身体有光明，欲界有情刚开始也是一样，还有色界的众生有神变，可以飞行，最初的人也是如此。色界众生最初没有男女的性别，劫初南瞻部洲的人也没有男女的性别。虽然现在为胎生，但是最初是化生，他的习气、烦恼还没有显现出来。那时没有男女的性别，也没有其他淫欲心等烦恼的存在。刚开始犹如色界一样，在这种状态中过了很长的时间。

不管怎么说，后来有情的业、习气逐渐成熟了。最初地上没有所谓的地味，然后过了一段时间，地上出现了一种食物。开始人类不需要吃饭，也没有段食，像色界天人一样，内心安住禅定的喜乐，不需要通过段食的方式来维生。当时也不存在所谓的食品，一段时间之后，有情逐渐开始往下走了，地上开始出现一种食物，叫做地味。地味的颜色很好看，像酥油一样，味道也非常美。开始天人看到了也没觉得怎么样，后来有一个人内心贪欲的习气萌发了。因为生起了贪心想要尝一下地味，所以他就用手指取了一点点放在舌头上品尝，觉得特别特别好吃，显得很高兴。其他人看到之后就跟着品尝，大家都觉得的确非常好吃，就开始贪著这个味道。这也是一个转折点。

虽然最初的人类近似色界天，但还不是真正的色界天，色界天的寿命穷尽之后投生到南瞻部洲。虽然他还有光明，但是毕竟已经转生到欲界中，和色界不是完全一样，只不过是相似而已。以前他们的身体有光明，也很轻盈，可以在虚空中飞行。因为开始耽著地味，吃的也很多，他们的身体开始逐渐变得沉重起来。变得沉重之后就没法飞行了，身上的光芒也逐渐消失得无影无踪。刚开始没有日月星辰，因为他们身体有光，所以也不需要这些。当他们身上的光明消失之后，世间就显得一片黑暗。当这些有情非常忧愁时，因为有情善业的感召，天上出现了日月，白天有太阳，晚上有星辰、月亮，所以器世间慢慢变成了现在的情况。

因为有了日月，身上的光明消失了，所以人们的肤色开始出现一些好坏的差别。不知道是地味吃的多

变成这样，还是地味吃得少变成了这样。由于享用地味多少的差别，而出现了色彩的好坏。如果是通过业形成的话，可能吃多了色彩不一定好看，吃得少还可以保持以前的样子。或者从另外一个角度来讲，吃得多营养好，身体可能好一些。具体吃得多还是吃得少变得好，这里没有讲。反正就是因为享受地味的多少，出现了肤色不一样，所以有了好坏之别。最初大家的样子相貌差不多，没有出现看到好的开始赞叹，看到不好的开始侮辱；在有了差别之后，开始互相侮辱，出现了不好的语言。

因为有这种业的缘故，地味不在了，开始出现了地脂，享用了地脂也是一样，罪业、烦恼逐渐加重，所以地脂也隐没了。后面又出现了苗圃，有些地方叫做灵藤。苗圃早上收割晚上显现，晚上收割早上显现，割完之后马上出来。这时众生的福报还是比较大，可以享用苗圃，但是互相侮辱的情况仍然没有减弱，反而变本加厉了，过了一段时间，苗圃也消失了，出现了自然稻，自然稻比前面这些食品都要粗。不管是地味、地脂，还是苗圃，体性都很细，吃完之后基本就被身体全部消化了。虽然都是段食，但是比较细，还没出现大小便之类的东西。

然后自然稻出现了，因为自然稻相当于前面几种算比较粗的食物，一部分可以消化，一部分变成了渣滓，就出现了粪便，因为要排泄，所以出现了大小便道，大小便道也是有情的业导致的，有情相续当中本来就存在这种习气，在因缘和合的时候自然出现了大小便道。因为相续当中的业不同，有些因为以前造了男性的业，出现了男根；有些造了女性的业，相续当中女性的业成熟了，显现了女根。首先男女根显现出来，然后男性女性的特征也开始显现出来了。因为众生转生无始轮回中本身就有男女习气，贪欲心根本没有泯灭，只不过有时通过因缘不同转生色界等其他地方，贪欲心被压制了。现在转生到欲界，内心的烦恼习气开始现形。现形之后产生了贪欲，然后开始做不净行。其他众生看到某些人做不净的行为，开始口出恶语地呵斥他们。以前没有房子，后来人们为了遮挡这种行为开始造房子，在房间当中做不净行。因此房屋、家庭、夫妻等概念逐渐出现了。住在房子里也是需要吃东西的，早上吃的时候早上取，晚上吃的时候晚上取，基本上还是这样的情况。

“懈怠者作积蓄后”，有一个懈怠懒惰的人，觉得天天去取很麻烦，他就一次性取了七天的食物放在家里，大家看到之后觉得这样做很好，纷纷模仿，开始取一到七天的食物放在家中。这时有了家，估计仓库也出现了，这是睡觉的地方，这是堆东西的地方，开始把东西放在库房里面，这是一种贪欲心增长的表现。贪欲心增长之后，食物也变了，早上收割晚上不再出现，晚上收割早上不再出现。大家都开始着急了，就把田地里的粮食进行分配，这片田地的稻谷是你们家的，那片田地的稻谷是你们家的，这样就出现了田地。

出现田地之后，有些人分的多有些人分的少，或者有些人吃的多，有些人吃的少，有些地方出现了食物不足的情况，因此就有了偷盗。看到了谁家田里的庄稼比较多，就会去偷。首先由贪著饮食出现了侮辱，然后出现了男女根、非梵行，又出现了偷盗的行为，罪业逐渐变得齐全起来了，以前没有罪业，十不善业逐渐开始齐全了。

为了保护财产，大家商量推举一位地主。“具执著者”，什么是具执著者呢？就是对于自己的财物具有我所执的众生，这是我的粮食，这是我的田地。这些具有执著者的人开始出钱，当时没有钱币，把自己家里六分之一稻谷的拿出来作为薪酬聘请一位相貌庄严，比较公正的人作为他们长官，颂词中叫做地主，有些地方叫国王，这是最早出现的国王。《中观四百论》中也讲“六分雇公仆”，即拿出六分之一的财产雇人来帮他们守卫田地。最初国王的性质，就是拿了别人六分之一的财产帮别人看守田地，称为刹帝利，即地主或者国王的意思。出现了这样的种性，有些人经常防护，以此增长自己的财富，也有些人产生了修道心，逐渐出现了婆罗门。

最初的国王烦恼不是很重，非常优秀、公正，也很有福报。后来有些人不听话，因此出现了法律，以此为制裁。有些人发现贿赂国王自己得到的好处会多一点，就开始贿赂长官，又出现了很多问题，法律也随之逐渐健全。刚开始这些问题都不存在，由于有情的烦恼越来越坚固，就出现了这些问题，基本上是一种自然规律。

有些人认为，不管怎么样，如果第一个人不尝地味就好了，根本没有这种可能性，毕竟这个业要成熟，就是依靠这个因缘让业成熟。既然转生在南瞻部洲，一定会逐渐变成这样。如果没有解脱，即便最初人是化生，可以飞行，没有男女根，最初的条件再好，最后逐渐也会变成这样。现在我们是从上往下走，五浊恶世越来越污浊，会不会一直这样呢？发展到人寿十岁又往上走了，人的道德水平、觉悟提高了，福报寿命慢慢增长。轮回当中的增减或者贤劣没有什么可靠，一段时间中风气很好，一段时候中风气不好，这在轮回中没有什么稀奇的，就是一种自然规律。

我们基本上随着自己的业在走，没有自主。如果要完完全全逃离这种状态，只有修解脱道，观察一切万法无我的本性，然后在无我的基础上断除爱、取和有。这样才能主宰自己的命运，观察或者安住在心的本性当中，获得解脱之后再帮助其他众生认知这种情况。

此处出现了国王，开始叫做众敬王，他的太子是光严王等等，逐渐出现了国王。有些是转轮王，有些不一定是转轮王。转轮王也是从那时开始出现的。

“复次以造恶业道，寿命短暂为十岁”，因为众生内心的不善业越来越多、越来越重，所以寿命逐渐变短，最后直到人寿十岁。

前面我们讲了一增一减，增是增到八万岁，减是减到十岁之间，中劫就结束了。先往上增再往下减是一个中劫，中劫最后是通过什么来结束的呢？此处讲到三个劫，有些地方叫做小三灾。

“劫以兵疾饥荒尽”，第一个是刀兵劫，第二个是疾病劫或者疾疫劫，第三个是饥馑劫或饥荒劫。“次第七日月年止”，刀兵劫从开始到结束的时间是七天；疾病劫就是瘟疫爆发，从瘟疫爆发到结束，时间是七个月零七天，饥荒劫是七年七月七天。

首先出现的是刀兵劫，三个劫说法不一样。按照有些大德的观点，人寿三十岁时出现饥荒劫，时间是七年七月七天；人寿二十岁时出现瘟疫劫或者疾病劫，要连续七个月零七天；人寿十岁时出现刀兵劫，有些说法在每一个中劫后面都是以三个小劫结束。有些大德的观点是中劫最后都是人寿十岁时，以刀兵劫、饥荒劫或者瘟疫劫结束，没有分三十岁、二十岁、十岁，都是在十岁时。

一增一减，第一个劫减到最后会以小三灾结束，如果第一个劫以刀兵劫结束，第二个劫就应该以疾疫劫结束，第三个劫就应该以饥荒劫结束。现在我们的人寿已经到了七十五岁了，往后一百年减一岁。大概七千多年之后，中劫就会结束，我们这个中劫是以刀兵、饥荒结束不是很清楚，这里没有讲。反正就是这三个，刀兵劫、疾疫劫或者饥荒劫。

第一个是刀兵劫。到了人寿十岁，人们的嗔恨心非常严重。看到之后互相会产生很大的嗔心，到处都是兵器。因为有情业力成熟的缘故，长在路边的茅草随便拔下来就变成了利剑，然后互相砍杀。这种大屠杀的时间长达七天。大部分的人被杀死了。一部分人躲到森林中幸存了下来，七天完之后刀兵劫结束了，剩余的人碰到一起，因为人已经很少了，大家躲过了一场大灾难都很欢喜，互相看到之后消除了嗔恨心，就开始造善业的缘故，寿命从二十岁、三十岁，逐渐增长到八万岁，然后再从八万岁往下减，减到十岁。

有情在轮回中流转，如果内心的恶业比较炽盛，也会遇到刀兵劫。大恩上师讲了，其他注释中也讲过，如果我们要避免刀兵劫，在一日一夜中守持不杀戒就可以了。我们这里的很多师父都受了沙弥戒或者比丘戒，不止一日一夜。如果在一日一夜中守持不杀生的戒律，绝对不会遇到刀兵劫。外面的这些人，不能长期守戒，可以守一个八关斋戒，有了一日一夜不杀生的戒律，不可能遇到刀兵劫。佛陀在经典中也是讲过这个问题。

虽然刀兵劫特别的恐怖，人和人看到之后产生了很大的嗔恨心相互砍杀，肯定会特别恐怖，但是如果你造了这个业也没办法避免，可能就会在大屠杀中的恐怖和痛苦中失去自己的生命。如果自己造了善业，比如一日一夜受持不杀生的戒律，不可能遇到刀兵劫。我们不仅自己要认认真真受持这样的戒律，也要对其他的道友、亲人，哪怕守持一次八关斋戒，如果在一日一夜当中守持不杀生的戒律，也可以避免遇到刀兵劫，对他们而言以后的利益特别大。

要有很大的福报和善根，具足精进才能解脱，如果还必须在轮回中继续流转，要想办法让有情尽量获得安乐，不要遇到痛苦。我们现在想象一下都觉得非常恐怖了，何况是真正遇到这种情况呢！那种恐怖、痛苦是难以忍受的。不管怎么样，为了众生以后福祉的缘故，也要让他们修持这样的善法，避免转生到这种状况中去。

第二个是疾疫劫。有情在人寿十岁时造了很重的业，不善业特别强大。现在互联网或者通信越来越发达的时候，有情的心也是越来越污浊了，虽然会方便快捷地得到很多消息，但是里面传递的信息也会大量染污有情的相续。如果内心有正法，还会有一定的抵抗力；如果内心没有正法，接受很多消息之后也没办法消化，不能转为正面的东西。当大量的信息涌向自己，他的相续慢慢就变了，现在很多人内心的想法和以前的确不一样，变化很明显。按照这样的情况发展下去，有情的罪业或者烦恼越来越炽盛，罪业越来越严重，互相之间伤害的越来越严重。

那时候非人也不高兴，开始吐出一一种毒气，在人间当中就是瘟疫，大规模的爆发了传染病，没有药可以治。只能大批大批的死亡，瘟疫要持续七个月零七天才会终止，而且没有任何的对治，如果染上之后只有死。其中有一些幸存者，后来他们积聚在一起开始修十善，寿命逐渐开始增长。如果我们以后也会处在人寿十岁的环境中，怎么才能避免染上传染病呢？有些地方说，如果自己通过殷重心给僧众供养一点点药品，自己就可以避免转生到疾疫劫中。因为药品可以对治疾病，僧众在人间也是最大的福田，所以如果能够通过好心给僧众供养一些药品，在注释中说，哪怕仅仅供养一颗阿莫罗果这种药，也可以避免转生到疾疫劫中去。这方面也很可怕，这个中劫是以瘟疫劫终结的。

第三个是饥荒劫。因为人们造业很严重，所以天人、龙王不高兴，很长时间不降雨，地上的庄稼没办法生长，出现了长达七年七月零七天的饥荒劫。开始可能还有一些以前的粮食，后来逐渐没有了，就出现了饥荒劫。饥荒劫中出现了很多情况，有些人找出以前的粮食，把几颗粮食放在很大一锅水里煮，煮完了之后大家一起喝这个汤，这不能叫做稀饭，只有几颗米，一大锅水，可能米汤都不算。毕竟有几颗粮食在里面，还是有一定的营养，比喝白水要好一点，尤其在很饿的时候。有些时候打扫仓库，看能不能找到几

颗粮食，有些时候把这些拿出来全部做饭。

注释中讲了木条饥荒，第一种解释是粮食不够用。比如一家有五个人，每个人发一根木条，凭木条去领饭，如果你没有木条，就没有饭吃；如果有木条，你就可以领饭吃。这是木条的。第二种解释是到仓库里，用这根木条去刨粮食，看看能不能找到。

筐盒饥荒是把找出来的粮食藏在盒子里，认为不能把种子吃完了，以后的人就没得吃了。找到了之后特别的宝贵，把粮食存起来，

白骨饥荒，就是人死了之后马上变成白骨。为什么马上变白骨呢？第一种说法，因为本身在生前没有吃过什么东西，已经是皮包骨了，所以死了皮很快烂掉就变成了白骨。第二种说法，那时的人因为没有东西可以吃，所以就把以前人寿百岁时坟墓里的骨头挖出来熬汤喝。他们说这是人寿百岁的人骨有营养，他们那时吃的是大米、白面。如果我们没有天葬，也许也会被挖出来，当成他们救命的白骨。严格来讲现在不是百岁，属于人寿七十、七十五岁的时候，可能也有一定的营养。

到了这时粮食特别的宝贵。有些大德说现在很多人因为粮食很多，所以很浪费，也是不好的。虽然我们不是饥荒劫，但是无论从佛法的角度来讲，还是从汉地的传统来讲，惜福都是一个培植福报、积累善根的方法。

饥荒特别恐怖，以前1959年到1961年发生了三年自然灾害，也是类似于这种情况，那时也发生了很多惨剧。如果能够给僧众供斋，我们绝对不会转到饥荒劫。可以是四个僧众以上，或者在佛学院打斋的时候自己随喜一点钱，这样也可以。这样做绝对不会遇到饥荒劫。因为供僧的福报特别大，这样做绝对不会遇到饥荒劫，所以这是饥荒劫的一种对治。虽然每件事情都有各自的因，但是不再轮回就是彻底避免的方法。如果还没办法解脱，今生我们就在这方面做一些福德，后世再后世还有没有想做福德的心，或者能不能听到做这些福德，可以让我们避免转到三小劫的教言呢？我们也不敢说。今生我们有福报听到中劫最后通过小三灾毁灭，了知了避免在小三灾中受苦要做什么善根，那么以后呢？我们流转在轮回当中，还有没有福报听闻这些也不好说。现在听到了就要尽量去做，不管是为了成佛、度众生，还是为了避免转生到小三灾当中，我们都要去做一些这方面的善根。

我们现在听到这些教言，最关键的是可以从根本上终止投生轮回。如果我们能够出离轮回，这些问题都不会再存在了，现在也是我们解脱与否的关键时候，如果从现在开始殷重的修行，我们有可能在今生就解决了生死的问题；如果没有殷重的修行，可能还会流转，以后的事情就不好说了。

庚二（坏劫之旁述）分三：一、坏劫之类别；二、身体之顶；三、坏灭之次第。

在唐译中这个科判叫做大三灾，前面的小三灾是一个中劫的结束，大三灾是一个大劫的结束。“坏劫的旁述”，前面已经讲了坏劫，还有一部分内容没有讲完，此处是针对坏劫再做一个补充。

辛一、坏劫之类别：

坏劫有以火毁坏，与以水风毁三种。

所谓的坏劫主要是大劫毁坏的时候，前面的中劫还没有毁坏，只是最后以小三灾的方式结束，然后再往上走，大劫就是真正的坏劫了。前面讲到了二十中劫进行毁坏。最后大劫毁坏时，有些是以火毁灭，有些是以水毁灭，有些是以风毁灭。

汉地也有一个的顺口溜，“火烧初禅，水淹二禅，风吹三禅”，火烧初禅，大火烧到初禅为止，初禅以下是大火毁灭的；水淹二禅，二禅和二禅以下是水毁灭的；风吹三禅，虽然水淹不到三禅，但是大风可以吹毁三禅和三禅以下，通过火、水和风来毁坏整个世界，这方面是坏劫的类别。

辛二、身体之顶：

“身体之顶”意思是火毁坏会烧到什么环境停止，叫做火毁之顶。然后水只能淹二禅，三禅就是它的顶。风吹三禅，四禅就是它的顶，风就吹不到四禅。分别讲到了第二、三、四禅，这是它们的顶。

第二静虑等三者，次第乃为彼等顶，

与彼过患相同故，四禅毫不动摇故。

无常彼之无量殿，与众生同生灭故。

所谓的身体之顶讲到了劫末火、劫末水、劫末风等灾害所毁坏的区域，以及不能毁坏的地方，比如火烧的时候，从最下的风轮开始一直烧到初禅天的天宫，虽然连初禅天的无量殿都可以烧毁，但是第二静虑就是身体之顶，就不能再烧了，这是“第二静虑”。

水可以把风轮往上到二禅天的天宫冲走，全部毁灭，第三禅是不会毁坏的。风也是一样的，后面的大风灾可以把从风轮开始直到第三禅的宫殿全部摧毁，但是第四禅不会毁灭，所以“次第乃为彼等顶”。第二静虑是火灾的顶，第三静虑是火灾的顶，第四静虑是风灾的顶，这些是不会再受到伤害的。

为什么会出现火、水和风呢？“与彼过患相同故”，有什么过患呢？欲界到初禅之间都有寻伺，有了寻伺就会烦恼炽盛，内在的寻伺和外在的火有一定相似的地方。因为初禅以下的有情都具有火一样的寻伺，所以毁坏时外在显现劫末火，通过不可阻挡的火全部烧毁。

为什么会有水呢？二禅都有喜，这个喜相当水一样，它和轻安一起让人特别的舒服。水是滋润性的，遍于一切湿性当中。二禅的喜和轻安一起能够滋润有情相续，它类似于水，二禅以下是通过水来毁灭的。

第三禅为什么是风呢？第三禅虽然没有寻伺、喜，但是还有呼吸存在，一呼一吸就是一种风息的存在。因为呼吸没有完全终止的缘故，所以也是以风来摧毁的。第四禅没有寻伺、水一样的喜，没有呼吸也不会死亡。因为入于寂静的四禅没有呼吸，所以说四禅不动摇，四禅不会被外在的火风水等毁坏，毫不动摇。虽然它不被水等毁坏，但也是无常的。

“无常彼之无量殿，与众生同生灭故”，虽然四禅不会被外在的灾难毁坏，但是它的本性也是无常的。无量殿与众生同生同灭，当一个有情转生到第四禅时，无量殿和他同时出现。四禅的有情是化生的，当他化生到这个地方时，他的无量殿也同时出现了。有情生的时候无量殿也住；有情死亡的时候，无量殿就消失了。有些地方说四禅天就像我们在晴朗的夜空看到的星星一样，一颗颗单独散布在虚空中。有情生的时候虚空中有一个无量殿生成了；有情灭的时候他的“星星”也没了，相当于掉下来或者消失了。

四禅是不是恒常的呢？绝对不是恒常，它也是无常。只不过不是以火、水和风毁灭而已。前面我们已经学了劫末火，劫末水也是在很多年当中，有情次第转生到上界，最后全部转生到三禅，二禅以下没有有情了。开始在很多年当中不断地下大雨。我们说昨天晚上的雨很大，虽然是今年的一场很大的雨，但是针对那种雨是很小的。不管怎么说，这个雨是劫末水，还是很恐怖的。前面讲过劫末火的温度和平常的火温度不一样，劫末的水里有很强的腐蚀性。所谓的风轮、金轮、水轮、四大部洲、七金山等等，有些地方说就像盐巴遇到水一样融化了，全都不存在了，水把二禅以下的宫殿全部销毁了。

然后是风吹，有情逐渐从三禅转到四禅，三禅以下空了，然后就开始吹大风。这些力量很大的风，把风轮以上三禅以下全部摧毁，吹得连微尘都不会剩下。

辛三、坏灭之次第：

“坏灭之次第”，这些到底是怎么坏灭的，是不是一次性的呢？比如首先是火烧，烧完之后水再淹？不是这样的。而是有规律的，一个大劫一次。

以火七毁水一毁，如是七水毁灭后，亦复以火毁七次，最终以风而毁灭。

“以火七毁”，火连续毁坏初禅七次，比如火把初禅烧完之后，坏劫完了就是空劫，这个大劫已经结束了。空劫之后慢慢开始成劫，世界开始形成，形成之后开始住，住完之后又开始坏。第二次坏的时候是第二个大劫又坏了，这是一个大劫坏一次。第二个大劫还是以火毁，毁完之后又成了空劫，空劫过后到了成劫，再开始形成。有情慢慢开始安居乐业，然后又开始坏，还是以火毁，连续在七个大劫中都是以火来毁坏的。

在七次火毁之后，第八个大劫毁坏是以水毁。这时是用水来毁坏一次，这是毁坏二禅。水毁完之后，又是连续七次火。第八个劫还是以水来毁。从第九个劫开始连续七个劫也是用火来毁，然后到了第八次又是一次水，就是七个火加一个水。

“如是七水毁灭后，亦复以火毁七次”，前面说了七次火一次水，最后累积到第七次水毁完了，前面已经是七七四十九次火毁，中间加七次水的毁灭，七次水毁完之后，再加上七次火，最后一次就是风，它是这种次第。

这里安立的时候，七个火一个水，七个水圆满了，再加七个火，最后一次是风。真正来讲，火毁了多少次呢？前面是七个七次，再加最后一个，共是八个七次，相当于毁坏了五十六次。再加上七次水、一个风，也就是六十四次，这是一个周期。在六十四次毁坏中，火是最多的五十六次，水是七次，风是一次，也有一定的规律。为什么前面一定是七个火，第八次才有一个水毁呢？这是和二禅天的寿命相等的。

《前行》中讲过当看到下面燃起熊熊大火的时候，二禅天有些年轻人特别恐怖，说，这么大的火烧起来了，会不会把我们的宫殿烧掉啊？二禅天老天人说，不要紧，以前火也是烧到这里的，不会有事。连续烧七次，第八次才会烧到二禅。这是和二禅天的天人寿命有关的。前面说二禅第一天少光天的寿量是两万劫，第二天寿量四万劫，第三天极净光天有八万劫的寿命。

为什么第八次才毁掉呢？这是和他们的寿命相关的。因为前面七个劫都是烧毁初禅以下，二禅第三天的寿命是八个劫，所以也是在第八个劫时安立的。二禅是八个劫寿命的缘故，一个大劫毁一次，到了第八次八劫的寿命终止了，毁坏的时间和他们的自寿相等。

第三禅也是一样。三禅第三天是六十四劫的寿命，在第六十四个劫时三禅就摧毁了，也和他们的寿命有一定的关系。前面讲过，二禅第三天的自寿八个劫，七劫中都是火烧，第八劫时水淹，二禅全部毁坏了。三禅第三天是六十四个劫的寿命，三禅在六十三劫当中一直不会毁坏，到了六十四劫就毁坏了，和寿命有一定的关系。算的时候是七次火一次水，七次水完了之后，再加上七次火，最后七次火完了之后，水就没有了，直接一风吹，就把三禅全部毁坏了。

以上我们学完《俱舍论》第三品分别世间，今天的课就讲到这里。

《俱舍论》第46课笔录

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习世亲菩萨造的《俱舍论》。

《俱舍论》分了八品的内容，前面我们学习了分别界品、分别根品和分别世间品。前面一二品主要是总说有漏法和无漏法，中间三四五品是讲有漏法的果。有情世间和器世间就是有漏法的果。有漏法的因是业，通过业可以产生有情世间和器世间。有漏法的果缘的是随眠烦恼，如果没有随眠烦恼的滋润不会成为流转轮回的业，其中既有它的果，也有因和缘。前面已经安立了有漏法有情和无情之间的果，后面也学习了劫。

佛陀主要是在减劫出世，有些道友对此也很有兴趣。以前大恩上师在前行的暇满难得部分讲到了暗劫、明劫，以及贤劫千佛出世的情况。贤劫千佛在二十中劫中出世，本来时间就有点短，而且第一劫到第八劫之间没有佛，从第九个中劫开始有佛出世，第一佛、第二佛、第三佛分别在人寿八万岁、四万岁和两万岁时出世，人寿百岁时我们的导师释迦牟尼佛在世间示现成佛。到了第十个中劫，只有弥勒佛一尊佛出世，九、十个中劫中共出世了五尊佛。

从十一到十四个中劫没有佛出世，在第十五个中劫中有九百九十四尊佛出世。从时间上来讲，从人寿八万岁减到最低需要八百万年，八百万年当中相当于出世了一千尊佛，平均速度是八千多年出世一尊佛，中间可能间隔的时间比较短一点，不像人寿两万岁迦叶佛出世到人寿百岁释迦牟尼佛出世中间隔的时间比较长。从八万岁开始，因为那时佛的寿命长，人的寿命也长，所以可能隔得时间长一点。后来间隔逐渐地缩短，总的来说是八千年左右出世一尊佛。

第十六到第十九个中劫之间没有佛出世，第九个劫有四尊，第十个劫有一尊，第十五个中劫有九百九十四尊，相当于九百九十九尊佛已经出世，在第二十中劫的时候，贤劫千佛最后一尊佛胜解佛出世。

现在我们是处于第九个中劫，贤劫千佛的四尊佛释迦牟尼佛相当于这个劫中的最后一尊佛，之后再也没有佛出世。前面我们也讲过人寿百岁之后不会有佛出世，这是对前面的内容大概做了一个补充。

第四分别业品分二：一、连接文；二、真实宣说业。

分别业宣讲了有漏果的因主要是业。南赡部洲是业力之地，容易造善业成熟善果，也容易造恶业成熟恶果。转生于南赡部洲取舍善恶，或者修持解脱道都比较容易。世界毁灭的时候，众生通过法性力获得初禅也是从南赡部洲开始。虽然北俱卢州方方面面的条件比较好，但是无法以法性力产生禅定，首先必须转生欲天做个中转，然后再生初禅。因此南赡部洲也有优胜之处。

在南赡部洲当中有苦有乐，苦多一点也有乐。如果纯粹是苦，没有办法修行；如果纯粹是乐，也没有办法修行。苦乐夹杂中苦偏重一点，比较容易产生出离心。因为南赡部洲的人智慧比较敏锐，堪能思维无常、空性等法界本性，所以导师佛在南赡部洲示现成佛，很多大德也是不断地降生于此调化众生。我们生在南赡部洲，从身份上来讲，堪能成为别解脱戒的法器；从我们的心来讲，可以发起出离心、菩提心，也可以产生清净观。

虽然从内因外缘来讲，南赡部洲都很适合修行，但是在修行的过程中也要注意，如果我们用身体和智慧来造业，会成为堕落的因；如果用身体和智慧来修善法，也会成为善趣或者解脱的因，关键是看我们怎么去使用。

一方面是宿善，即依靠自己以前的善业支撑，另一方面是环境的影响，比如长时间处于佛学院，大恩上师也经常让我们取舍因果，或者发菩提心，周围的道友不管从着装，还是所学、所说都差不多。在这样氛围中熏习，我们内心的佛种子就会逐渐的稳固，慢慢地生根发芽。如果在一个很恶劣的环境当中，每天都熏习不好的东西，我们的心也会逐渐变得污浊。

环境非常重要，初学者的见解、智慧、修行还不稳固，如果能够选择一个好的环境，长期熏习对我们有利的智慧。虽然不敢说一下子获得大的成就，显现很多神通神变，但是智慧、见解、善心等修道的要素可以逐渐得以滋长，这是很关键的问题。在我们修行的过程中也是需要注意的。

甲一、连接文：

形形色色世间界，皆由众生业所生。

这是和第三品做个连接，第三品讲了有情世间和器世间很多不同的情况。形形色色的有情世间和器世间是由谁造的，它是以怎样的因缘显现的呢？因为每个众生熏习的情况或者内心的种子不同，有些人内心无始以来熏习过外道的教义，有些人和今生接触的教育有关，所以很多人对于这个问题不了知，也不会去思考，觉得一切就是这样存在的，没有必要思维它从什么所生。

有些人通过观察做了一些解释，认为这些并不是通过业产生的，就是无因无缘的，或者是通过某种物

质产生的。断见外道说这些是无因生的，没有前世的情况，就是今生偶然出现的，这是一种自然规律，也没有额外的因缘。常见外道说是大自在天、大梵天、上帝等天神造的。

在佛法当中讲世间是众生的业所生，既不是无因生，也不是非因生，不是外道所承许的常一的天神，自在天、梵天、上帝等等具有神力的操控者所造的。那究竟是什么所造的呢？就是众生的业所生的。比如风轮、水轮、金轮、山河大地等等，可以说由一切有情的共业形成了整个器世间。然后也有众生的别业。即不同的地方有不同的物产、矿藏等等，这些是众生的别业。众生在器世间流转的时候，每一个有情有不共的业，比如身高、肤色、寿命、受用等等的业都是不同的，所以有总业，也有别业。

不管怎么样，都是众生的业产生的。前面我们讲了，这个业是造作，或者行动。依照什么样的行为，或者造作不同的行为就会相应地感受不同的果。行为和果之间有一种自然的联系，这是佛陀通过遍智观察安立了最公正的因果律。

谁应该为我们转生的地方、际遇、显现负责呢？如果不了解业因果，有些人会把自己的不如意推给家庭。比如我没有转生到一个好的家庭中，我的父母没有用，他们没有势力也没有钱，导致我现在很贫苦。小的时候怪自己的父母，年长之后怪自己没生一个好的子女，埋怨子女没有用，如果有用的话，我也不至于这样。不是怪家庭，就是认为社会不公平，这样找很多外在的理由。从佛法的因果律来讲，既没有谁在操控，也没有其他的人要为此负责。

有没有外在的缘呢？缘是有一点，主要的因还是自己的业。如果自己造过殊胜的善业，一切痛苦都不会发生，自己的痛苦都是往昔的恶业导致的。从这个角度来讲，整个世间的形成没有天神操控。有些外道祭祀为了取悦天神，他们要供很多的供品，让天神产生欢喜之后，给自己做一些加持，把自己提携到很高的位置上。

佛法中说一切都是众生的业产生的，整个世界是众生的共业而产生的，其他不共的显现也是众生的别业而产生的。如果要改变这一切，需要大家都来作善业。如果大家的善业很清净，器世界和有情世界就会变得很清净；如果做不到大家一起行持善法，只有转变自己的业。如果自己相续中修持了善业，清静了恶业，虽然整个环境没办法产生巨大的改变，但是因为自己的业比较清净的缘故，我们身处其中还是能够感受到很多的悦意。

在轮回中流转，不管转生善趣、恶趣，或者感受快乐、痛苦，一切都是以前自己造作的业而产生的。如果我们想要在轮回当中获得快乐，就必须取舍善恶；如果我们已经厌离了轮回，就不能再造轮回的业，必须要以出离心、菩提心等善妙的心引发，让我们所造的善业成熟于出世间的解脱道成为解脱业。

此处我们主要是讲世间的业，这一切都是众生的业产生的。众生的业是从哪里来的呢？众生的心是最关键的地方，业是由我们的心产生的。虽然下面讲的是经部观点，但是真正来讲，还是以心为主安立业最适合。如果单纯从身体、语言方面，还有一些没办法真正安立。佛法中最关键的也是心的问题，业是由心生，由业产生了种种有情世间和器世间。

作为一个佛弟子，在整个佛法中业果的规律算是一个核心内容。我们抉择见解时，似乎和业无关了，其实抉择空性的见解本身也是包括在解脱业当中。如果把空性的见解抉择好了，然后修持空性本身也是一种因果，这是让我们获得解脱的善业。在整个世间，流转轮回和业力有关；出离轮回和善业有关；往生极乐世界和净业有关；成佛和大乘善业有关，这些都是业，你造了什么业，一定会显现什么样的果，自主权还是在自己手上。

虽然现在我们一点都不自主，但是前世自己选择了这样一种果。也许我们前世没有学习佛法，造业的时候夹杂了很多烦恼，这也是自己选择的。因为我们现在的身体、智慧、起心动念都有一个前因，所以这个结果是前世自己选的。

我们怎么选择后世的果呢？继续选择耽著轮回名闻利养的业，还是选择清净的以出离心、菩提心摄受的解脱业，就看我们今生当中怎么选择。如果选择了解脱的业，我们后世也会与解脱密切相关；如果今生当中还是自欺欺人地选择轮回的业，虽然内心有一个总的想要成佛、解脱的心，但是平常落实到小事上，几乎都在产生轮回的心，还不是真正和解脱相顺的状态。

业果规律是最公平的，每个人都有自主权，可以选择。至于怎么选择，自己要有宿世的善缘，还有环境的影响。虽然上师给我们宣讲了很多窍诀，但是取决于我们能否接受他们的思想。比如大恩上师为我们宣讲出离心，尤其是经常宣讲利他菩提心，如果经常这样灌输，我们的心也会逐渐达到这种状态，觉得这个很好，必须要产生等等，这个观念会逐渐固定下来，对于我们的今生后世或者其他众生都有非常大的帮助。从这个角度来讲，一方面我们可以选择，一方面在这个过程中，通过自己的善根遇到了善知识、善友，他们的引导对我们来讲还是非常关键的。

甲二（真实宣说业）分二：一、业之本体；二、经中所说名称。

乙一（业之本体）分二：一、略说；二、广说。

丙一、略说：

彼分思业思作业，思业即是意之业，
思作业为身语业，彼等有表无表业。

这是对于业的本体进行宣讲。“彼”是业的意思，业分为思业和思作业。“思”是前面第二品时讲的思心所，思心所是于外境动摇为心。比如在身体站起来之前，心首先有个动摇，想我要站起来，我要站起来的心是推动我们站起来这个行为的起因，这是一种思。我们说话之前首先的吐气或者调整自己的口型，也是一种前方便。思心所是在我们做事情之前一种于外境动摇的自性，很多地方讲业的时候，都和思心所有关，虽然其他的心所也有造作的作用，但是思心所造作的作用最强大、最明显。

行蕴是什么呢？行蕴以能造作为自己的体性。能够造作的行蕴当中有很多相应行和不相应行，所有相应行的心所中思心所的造作自性最明显，此处也是以思心所作为它的主体。

业中分为思业和思作业、思所作业。什么是思业、思作业呢？“思业即是意之业”。所谓的思业就是意业，即是身语意当中的意。意是一种意识，思是心所，就是说意识发起造作的状态叫做思业或者意业。平常我们内心的意业有些是单独的，比如贪欲心、嗔恨心或者信心等等，既有和我们第六意识的善心相应产生的信心，也有和恶心相应产生的烦恼心。

思作业是什么呢？“思作业为身语业”，身业和语业是思所作业。为什么是思所作业呢？因为首先通过思心所推动，然后引发身体和语言的行为，思作业在思的基础上引发身体和语言的行为这种业的缘故，所以思作业就是身语业。身语意业，思业就是意业，思作业包含了身业和语业。

“彼等有表无表业”，“彼等”是指后面的思作业或者身语业，也可以分为有表业和无表业。前面学习过，有表是有表示的，即你的行为可以表示内心中的信心或者害心等等。比如别人顶礼时的眼神、行为很恭敬，我们可以通过身体来推知他的内心对佛陀、上师有一种恭敬心、欢喜心。如果产生打击或者杀害众生的心，通过外在凶暴的行为也可以推知他的内在具有严重的嗔恨心，这方面就是有表。

无表是内心的善戒、恶戒和中戒，通过外在看不到无表，没办法表示内心存在的戒体，就像前面讲的不表色一样。身语业既有有表，比如语言、身体可以表示有表，也有和身语所断相连的无表，或者身语善的、恶的无表都可以通过这方面理解。

丙二（广说）分三：一、业之自性；二、三业总法之差别；三、无表业之分类。

第一是业的自性，我们必须要了解业到底什么样的自性。经论当中讲业的侧重点不一样，有些主要是宣讲显现的状况，比如《贤愚因缘经》中主要是通过公案来宣讲业的前因后果，即贤善和愚者的因果；有些通过未作不遇、已作不失、业的自性增长广大等理论来侧重宣讲的；有些侧重宣讲业的本体、分类，从业的角度来讲，有很多方面需要了解；第二是需要了解有表、无表和思业三业总法的差别；第三是无表业的分类。

丁一（业之自性）分二：一、有表业；二、无表业。

戊一（有表业）分二：一、身之有表业；二、语之有表业。

己一、身之有表业：

身有表业许形状，并非是指行他境，有为刹那坏灭故。若无灭因不应灭，

生因亦成坏灭者，成二所取尘无有。

六句颂词涉及到三种观点，有两种观点比较明显。第一是一切有部所承许的有表业；第二是犍子部承许的有表业；第三不太明显，即经部所承许的有表业。首先是有部通过自宗的观点遮止了犍子部的观点，然后经部也是遮止了有部的观点。

“身有表业许形状”，这是一切有部对于有表业的承许。身有表业就是许形状。“并非是指行他境”，一方面是讲有部遮止了犍子部的观点，这里也是包含了犍子部的承许。犍子部的承许是什么呢？“行他境”是指犍子部所承许的身的有表业。“并非是指行他境”是有部在遮止、破斥对方的观点。“有为刹那坏灭故，若无灭因不应灭，生因亦成坏灭者”，这三句主要是针对犍子部所承许的行他境观点在理论上进行破斥，我们也可以理解成对于犍子部观察完之后，有部说应该承许形状。最后一句“成二所取尘无有”是经部对于有部认为的形状是有表业观点的遮破。

《俱舍论》在颂词当中直接遮破有部的观点不是很多，一般来讲世亲菩萨在颂词当中基本上都是安立有部的观点，在自释当中会依靠经部的观点来遮止，此处的“成二所取尘无有”是在颂词中直接观察说明有部安立的有表业的形状也是假立的。

下面我们来看一下，身有表业许形状是一切有部的观点，就是讲身体的有表业。因为总的科判是讲有表，有表业中有身语的有表。前面我们说了有表能够通过外在的身体表示内心的善心或者恶心的状态。身体的有表业许形状，有一种特殊的形状，比如顶礼的形状表示善心，行走的形状是无记的状态，拿刀杀生表示恶业。

前面我们讲色法的时候，有部有一种显色和形色，形状指形色，比如正方形、长方形、圆形、三角形、长短、高低、方圆、正歪。有部宗承许有表就是形色，比如坐得很端正，或者站起来顶礼等等，这是一种

特殊的形象。只不过形象有很多，有些很规则，有些不是那么规则，是有变化的形象。

身体的有表业是指形状，而且形色是实有的。对于这个问题后面经部派要观察所谓的形色其实是假立的，不是一个真实的状态，否则就有过失。

“并非是指行他境”，这里首先提到了犍子部，犍子部是佛法当中比较特殊的一个宗派。以前我们学习中观或者其他的论典，都会提到犍子部的观点。犍子部承许有一个实有的我，认为非一非异、不可思议的我是存在的。犍子部是皈依三宝的，也守持戒律、希求解脱，有很多大德说虽然从行为的角度来讲犍子部属于佛教，但是因为他们承许我是存在的，所以从见解的角度来讲不属于佛法，这个不可思议的我属于外道的观点。

为什么我们说这是一个比较特殊的佛教宗派呢？因为有皈依间接能够获得解脱的缘故，犍子部属于佛法，他们直接承许有我的观点不是佛法。佛法中分为有我宗和无我宗，无我宗可以获得解脱，无我宗中有无实宗、有实宗。无实宗是中观，有实宗是有部、经部，他们承许世俗中的法存在实有，有实和无我二者之间也没有矛盾，虽然承许实有的观点，但是核心的内容还是无我。因为无我的缘故就有解脱道，有部是三世一切有，即一切都是存在的，一切都是实有，因为存在无我的观点，所以仍然可以获得解脱。从这方面来讲，犍子部无法划在里面。犍子部是声闻十八或二十部中一部，他们的观点不能直接获得解脱，毕竟有皈依，可以间接获得解脱道。

犍子部承许身的有表业是“行他境”，身体不是以刹那生灭的方式趣向于其他的对境。比如顶礼或者杀生等等，从此处到彼处的行为可以趣向其他对境，叫做行他境。此处似乎和形状没什么差别，这里关键是说他们承许一个不共的观点，因为身体从此处到彼处之间，中间不是刹那生灭的，所以有部当然不会承许了。

有部认为有为法没有一个不是刹那生灭的，犍子部认为在一切有为法当中分为两部分，一部分比如心心所、流水、火焰等等每一刹那都在生灭，而有表业有一部分中间不是刹那生灭的法，只不过最后有一个因把它灭掉了，比如身体，虽然中间有变化，但不是生灭的，最后的灭是死亡。在死亡来临之前都不是刹那生灭的。有表业也是这样的，在从此处到彼处的过程中，像注释中说的一样“身体刹那不灭”，它不是以刹那生灭的方式前往对境的。

有部首先遮止了这个观点。“并非是指行他境”，你们所说的身体刹那不灭的行他境不是有表业。首先这个观点本身不存在，如果首先成立了身体是刹那不灭的，我们才能说这个是不是有表业，但是现在你们身体不是刹那生灭的基础观点都成立不了，那么它是不是有表业就没有必要观察了。

此处有部派主要是说“身体刹那不灭”存在问题，没办法安立。首先给他们发个过失说并非是指行他境，这是有部给出的观点。虽然在注释中说这是经部的反驳，但是大恩上师注释中也是讲这是有部对犍子部的破斥，有部破斥完之后安立自己的形色，然后经部再把有部的观点破掉，就是这种次第。

所谓的有为刹那生灭故是他们的根据，有部说并非是指行他境，其实有表业并不是指行他境，为什么不是行他境呢？因为一切有为法都是刹那坏灭的缘故，所以根本没有一个有表业可以刹那不灭的从此处行于他处。所有的有为法都是刹那生灭的缘故，就是生了之后马上就灭。

以前益西上师讲过，我们安立刹那生灭的时候，第一刹那生、第二刹那灭、第三刹那生、第四刹那灭，这是错的，不能这样说。应该是第一刹那生了就灭，第二刹那生了也灭，不是一三五是生，二四六是灭。第一刹那生的当下就灭，第二刹那生的当下就灭，才是刹那生灭的意义。因为一切的有为法全都是刹那生灭的，所以并非是指行他境。

这样讲完之后犍子部回辩说，有些法是刹那生灭的，比如心心所；有些法不是刹那生灭的，未来的灭因出现了才能把这个法灭掉，如果未来的灭因没有出现它就不会灭。就像一个瓶子生产出来之后一直安住在世间，中间不是刹那生灭的，最后有一个铁锤把瓶子砸碎了，我们才说它灭了。

如果没有学习过刹那无常，很多人都是持这种观点，就是说瓶子、柱子自从显现出来之后，中间没有刹那生灭，就是一直安住。它有生住，住的时间很长，最后有一个因缘把它灭掉了。我们的身体和其他东西的灭法要观待未来的因，这个因没有出现之前，不是刹那生灭的，最后灭因出现了才会灭，对方是这样讲的。

有部派观察的时候讲了两个根据：“若无灭因不应灭，生因亦成坏灭者。”如果按照你的观点，“若无灭因”，如果没有出现灭因，中间是不会灭的。因为这个法一直存在，如果没有灭因，这个法就不应该灭。他们说，对啊。我们说，心心所也是这样的。心心所的灭因没有出现之前，中间也不应该有灭。因为都是有为法，所以道理是一样的，瓶子、柱子是因缘产生的，心心所也是因缘所产生的。对方承许心心所是刹那生灭的，其他的法不是刹那生灭的。我们通过他们所承许的观点推知他们不承认的观点也是有问题的。

如果灭因没有出现之前就不会灭，那么心心所的灭因有没有？按照这些观念来讲，只有最后入灭，或者灭尽定、无想定出现之后，心心所才会灭掉，尤其是最后涅槃的因出现它才会灭。如果你们的观点是灭因没有出现就不会灭，心心所也不应该有刹那生灭，而是应该一直安住，有这个过失。这是他们不敢承认

的。

按照我们的观点来讲，不管是瓶子、柱子，还是身体，后面的灭因出现之前它们自己就在生灭，不需要其他灭因来灭它。心心所没有灭因，自己就是刹那生灭的，瓶子、身体也是自己在刹那生灭，不需要观待额外的灭因让它灭掉。

从另外一个观点来讲，“生因亦成坏灭者”。因为对方说，瓶子在安住的过程当中，一直不是刹那生灭的，最后铁锤把它砸碎，它就坏掉了。虽然这也比较符合一般人的心态，但是存在没有观察的过失。铁锤把它砸碎了是不是灭因呢？按照对方的观点，铁锤是灭因，以前它是不灭的，现在铁锤把它砸碎了。如果是灭因，“生因亦成坏灭者”。当我们用铁锤把瓶子砸碎的时候，铁锤是它的灭因，我们把瓶子砸碎的同时又产生了一个其他的法，是什么法呢？铁锤把瓶子砸碎时，就产生了许多碎片，碎片是不是重新产生呢？我们说这个铁锤是灭因又是生因。

生因亦成坏灭者就不对了，现在我们用铁锤砸下去制造了一堆碎片出来，这是生因。这个产生碎片的因也是毁灭瓷瓶的因要怎么解释？铁锤既是坏灭的因，又是生因，这是根本不可能的事情。

从这方面来观察，对方的观点是没办法安立的。坏灭的因变成生因的情况是没有的。从自宗的观点来讲，最后铁锤砸瓶子我们承不承认？铁锤砸瓶子在名言当中要承认的。那会不会像他们这样承许呢？不会这样承许。以其他的观点来看，在抉择刹那生灭的时候，不管铁锤砸还是不砸，瓶子每一刹那自己都在生灭。铁锤砸下去之后，如果不观察就会认为铁锤把它砸坏了，你把我的瓷瓶打碎了，必须要赔。在世间当中，我们也不能说瓶子自己在生灭的，我不管，不是我把它毁坏的，不需要赔，这在世间也说不过去，打官司肯定会输。

我们抉择这个见解的时候，不是这样子的，不管砸还是不砸，它自己都在生灭。铁锤砸下去之后，只不过是把它的相续中断了。如果你不砸，它的刹那生灭假立的相续还会延续下去。那么是不是我们把它毁掉了呢？不管砸不砸，它自己生灭是不变的，每刹那都是这样。当铁锤砸下去之后，世间人认为砸毁了，从佛法角度来讲，只是终止了它的相续，本来假立的相续还可以相续下去。虽然这样相续下去，但是在每一刹那还是生灭的，不需要其他的灭因来灭，它自己就在灭，只不过是把它粗大的相续终止了，没有办法再相续下去。

在其他的因明当中，对于刹那生灭的问题也讲了很多辨别。从这个角度来讲，有部派说有为法是刹那生灭的。既然有为法不需要观待灭因，每个法都是刹那生灭的法，你们所谓的行他境，身体刹那不灭前往他境是有表业的观点，这是不成立的。有部对犊子部的观点进行了观察之后说，我们的观点是承许有表业，许形状是形色，形色就是真正的有表业。

经部派不承认形色是有表业，给他们发了一个过失说：“成二所取尘无有。”这是两个根据，第一个根据是“成二所取”；第二个根据是“尘无有”，用两个根据来破他们的观点。

第一个根据，你们说形色是有表业，然后形色是实有的。如果形色是实有的就会有过失。因为经部派承许形色是假立的，显色可以说是实有的，就是红色、白色是实有的。形色是假立的，所谓的长短，显色往一边走的比较多一条线过去叫做长；显色没有那么多叫做短；显色比较规整、四边一样，假立叫做形色；不规则的叫做歪。所谓的形色都是显色的不同排序，如果四边都等同就是四方形，都是用显色来安立的。比如一张白纸是长方形的，也是显色排得很多就会显现一种形象。离开了显色之外没有其他的形色。

经部派的观点说形色是假立的，不管方圆、长短、高低，这个形色是假立的，在显色的基础上变形了，显示不同的形象变化安立的。形色的本身是假立的，显色应该是真的。

如果按照有部的观点，形色是实有的，不是假立的。如果这个形色是实有的，二所取变成了两个根所取的对境。第一个形色是眼根所取的，我们可以直接用眼根看到这是方的，那是圆的；第二个形色也会成为身根所取，因为它是实有的，所以可以成为身根所取。怎么会成为身根所取呢？我们把眼睛闭上去摸巧克力是什么形状的？摸到它是长条形的。像这样我们不看也可以摸出来，形色也可以成为身根的对境。这就有了一种过失。

实际情况是什么呢？身根根本摸不出来这是长方形的，只能摸到这是硬的、软的、热的、凉的。地水火风、轻重、软硬是所触的对境。为什么我们的身根能摸出来形状呢？这是意识加进来了，不单单是身根在里面起作用，意识也在起作用。我们以前知道长形是什么样的，在摸的时候，里面不单单有身根，意识也在分别这是一个长的。如果用眼根看的时候，根本不需要意识的加入。

为什么会这样呢？长条形绝对不是身根的对境，这里有意识加进来了，意识分别它是长形的，说明这个形色是假立的，如果形色是真实的，不单单能够成为眼根的对境，也会成为身根的对境，有了很大的过失。有部派在安立的时候，眼根、耳根的对境都是不能混淆的。此处的形色一方面成为眼根的对境，一方面成为了身根的对境，这个形色是实有的，不是假立的。

如果是假立的还好说，形色就是一个真实的长方形，成为身根的对境就会有过失了。不是意识加进来之后分别它，而是身根直接摸出来是一个长形。因为这个形色是真实的，可以成为身根的对境，这就会成

为矛盾了，既成为眼根的对境，又成为身根的对境，这是不行的。成二所取，如果形色是真实就会成为两根的所取，不单单是眼根，也会成为身根所取，就有过失了。

我们摸到杯子是圆形的其实是意识加进来了，它在分别这是什么？身根只是摸到了硬的，或者杯子里装了水是热的，身根只能感受到这些，不能感受圆的、方的，加入了意识之后可以分别。因此形色是假立的，如果是真实的一定会成为身根的对境。既成为眼根的对境，又成为身根的对境，就会产生矛盾。有部的观点是不敢这样承认的，经部派通过成二所取的方式来证明形色是假立的。

第二个根据，即“尘无有”。显色有自己的微尘，形色没有自己的微尘。因为所谓的形色也是显色不同的排序显现了不同的形象，如果一分或一砸之后，形象就没有了。茶杯是圆的，我们把它砸碎之后前面这个圆的形象变成了很多三角等不规则的形象，如果继续再砸，它的形象逐渐在变，慢慢就没有了。

颜色是固定的，比如白色的茶杯砸成碎片，碎片也是白的，再分分成微尘还是白的。这是本身的颜色，染色的不算，比如杯子是白色的陶瓷，颜色是固定的。不管你怎么分，分到最后微尘还是白的，因此从经部的观点来看显色的微尘是真实有的，没有形色的微尘。这是尘无有的意思。

可以安立一个显色的微尘，形色的微尘是没有的。两个根据一个是成二所取，一个是尘无有，形色不是有表业。因为它是假立的，假立的东西不能承认，有部派说这是我们的有表业而且它是实有的。我们说本身不是实有的，如果形色是假立的，你们把它安成有表业，就和自己的观点不符了。因此经部派主要是一方面有表业不是形色，一方面也是附带宣讲了有部当中所宣讲的形色是假立的，不是真实有的观点。

我们在分析的时候，虽然经部派的观点是不是最究竟的不好说，但是安立名言的时候，这个观点还是可取，应该站得住脚，通过理论观察没有什么过失，这方面破掉了有部派的观点。不管是犊子部说的行他境，还是有部的形色，都不是真正的有表业。

真正的有表业是什么呢？经部派说所谓业的根本一定是思心所，有表业的本性是思心所，只不过身体的行为是思心所引发的。有部派安立所谓的有表，语言的有表是声音，身体的有表是形象，他们把色法安立成有表业。经部宗以心安立为有表业，只不过思心所有一个其他的名词叫做行动思、发语思等等，这些都是一种思，重点放在思，不是放在色、声上面，这有很大的差别。安立业一定是安立在心上，这是附带讲的经部派观点。

我们的注释、大恩上师的注释中都有一个表，其他的注释中也画了一个表，可以看到有部、经部安立业的时候是有所差别的。虽然经部也是承许身体的行为是一种有表，但是关键他们是以思心所为主题的。

己二、语之有表业：

所谓语之有表业，即指语言之声音。

所谓的语言有表业是指语言的声音。比如我们念诵赞佛偈、上师的祈祷文等等是语言的有表，表示你有一种信心。如果骂人或者说绮语，也是说明内心处在烦恼的状态当中，这也是通过自己的发心引发出语言的状况。如果按照有部的观点来讲，就是外在的语言有表业；如果按照经部的观点，能够说话发语的思叫做有表业。这是有部派和经部派的观点，虽然颂词中主要宣讲了有部，但是经部的有些观点我们也需要了解。

今天我们就讲到这个地方。

《俱舍论》第 47 课笔录

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再一次一起来学习世亲菩萨造的《俱舍论》。

第四品分别业对于修行者来讲也是很关键的内容，虽然从究竟本性来讲，一切众生安住在佛的本性中，但是从现相的角度来讲，我们还是众生，没有安住在胜义谛实相。作为众生当然会受到业因果的支配，这是毫无疑问的。本性是佛，属于胜义谛空性，现相还是众生。世俗谛现相中有很多因果法则，仍然在我们的相续和世间客观的存在着。当我们没有现前实相，还在世俗谛中，必须要随顺因果的法则。该取的必须要取，该舍的必须要舍。首先要知道取舍，对于怎么样去取、怎么样去舍，我们必须要知道得特别清楚，而且要对这个问题产生坚固的信心。

我们学习空性有一个前提，必须要对业因果产生诚信的基础上才能抉择因果无自性；如果对因果没有产生诚信就抉择因果空性非常容易产生邪见。不管站在哪个角度，我们修学、了知业因果方方面面的道理来讲都是很有必要的。像昨天我们讲的一样，有些是从公案直接宣讲前因后果的关系，有些是从增长广大的法则，有些是从有表、无表等方面进行描绘，总而言之都是从业果不同侧面的描述。这时我们对因果道理的认知就可以非常全面，这部分、那部分的内容从方方面面对业因果进行了阐释，能够补充我们对于业因果认知不全的地方。比如《大圆满前行》《菩提道次第广道》《俱舍论》《贤愚经》中业因果的宣讲方式，都是从不同的侧面进行描绘的，修行者都是需要了解的。

因为我们的根性有所不同，所以有些人可能对某些方面比较相应、容易趣入，其他方面就不一定。不管怎么样，这些都是需要了解的，对于我们建立业因果、业果不虚的正见，或者取舍业因果来讲有很多殊胜的必要性。

戊二（无表业）分三：一、教证依据；二、因大种之差别；三、法之差别。

无表业是内心存在的业，相当于一种无表色。前面讲了无表色，也是和无表业差不多的意思。在我们内心有一种没办法表示的，外面也看不到的业存在方式，这方面不像有表。身体的有表，外在可以看到，语的有表别人也可以了解，但是无表就没办法了知。无表业很微细，有部宗认为无表业存在，比如说我们的戒体，不管是善戒、恶戒、中戒，这些是通过无表业的方式而存在的，这是有部建立业果时非常重要的观点。不同众生对业因果的安立有不同的承受程度，有部当中通过无表业的方式来安立业和戒体，不管恶戒，还是善戒，这是很重要的，必须要建立。

因为无表业很关键，所以有部必须要建立无表业。无表业是依靠教证而建立的，佛陀在经典当中如是安立无表业存在。有部宣讲完自己观点之后，世亲论师在自释中也是依靠经部等观点说明无表色实际上不存在。从某些角度来讲，没有实有的无表色，可以安立假立的，如果把心上的功能安立为无表业或者一种戒体这是可以的，就像有部派讲的一样，属于色法的自性，并不是真实地存在实有的无表业。经典中所指的这些，也不一定按照有部的解释方式如是安立。

前面我们讲，有一部分众生必须要通过无表业来安立业因果不虚，有部的众生根基就是这样的。如果他通达了无表业，就可以知道业果是不虚的，或者通达了无表业之后，他们知道我的戒体是存在的。如果我去守持善戒可以舍弃相续当中的恶戒，恶戒在内心当中也是通过无表业的方式存在的等等，这样对黑业有一种恐怖，对白业有一种欢喜是有必要的。世亲论师站在上面经部的观点来看，众生如果耽著有表业实有，会对他抉择更高的见解产生障碍，所以从最高的角度说无表业是无实有的。针对经部的所化来讲，虽然已经安立了一个高度的观点了，但是会不会对以前有部业因果的观点产生损害呢？有时我们会这样想，你破是破完了，说经典中所讲的都不是无表业存在的根据。这样讲了之后，有部派所化众生的根基会不会因此对业因果产生邪见呢？

在颂词当中主要是安立有部，然后在自释当中运用经部的观点安立，破掉了所谓无表业的存在。破完之后，虽然我们这里没有讲，但是一些有部的论师又反过来对于世亲论师在自释中安立的破有部的观点进行驳斥，用了很大的篇幅维护有部派的观点，这里其实也有一种。通过这样的辩论之后，首先讲的是有部观点，然后世亲论师站在某个角度去破斥这个观点，破完之后安立经部，安立了经部之后，比如现在《大藏经》中的众贤论师造的很大的一部《俱舍论》注释。前面我们也提到过，比如《顺正理论》《显宗论》，都是《俱舍论》100卷、70卷大的注释，讲了很多很广的辩论，对于世亲论师当时所讲的很多观点，也是要进行观察的。比如对有部的一些观点做了破斥等等，我们觉得这里已经把有部破完了，在《顺正理论》《显宗论》反过来对于很多破斥有部的观点再进行驳斥，然后安立有部的观点，他们也有很多论师在维护自宗的观点。虽然其他的宗派对他们进行遮止，但是还是要挽救，通过很多的正理进行安立。经部宗的所化通过这样辩论也知道从某个角度来讲无表色可以说是无实有的，有部的所化也可以通过这样的方式坚持自己内心的观点。反正无表色实有也好，不实有也好，这方面对于小乘的解脱来讲不成为障碍，障碍解脱只是认为有我的观点。

大乘中任何实有的观点都不行，都要打破才能登初地，否则没办法证悟。因为大乘的标准是证悟二无我，所以不管是执著什么样的实有观点，在法无我中都是不行的。小乘只是安立、证悟人无我，有很多法我实有的观点，对他们证悟阿罗汉、小乘见道方面没有障碍，但是大乘不行，大乘不单单要证悟人无我，还要证悟法无我，而很多的世间实有、无表色实有、微尘，或者刹那实有，都属于法无我。如果法我没有证悟空性，不能登初地。不管你是执著外面的色实有，还是执著心识实有，都没办法登初地，从这个角度来讲，必须要把这些全部破掉之后，才能抉择一个真正相顺于菩萨入根本慧定的见解。大乘当中破得很严格的原因也是这样的。

己一、教证依据：

经说三种无垢色，增上未作道等故。

小乘承许无表色、无表业存在。“经说三种无垢色”，即三种和无垢色。经中宣讲三种色，第一个无垢色就是无漏色，即无漏的色法，这个无漏的色法就是指无表色、无表业。第二个佛经中讲的增上，就是说有些实生的福德是恒时增上的，恒时增上就是指无表业。第三个是未作道，“未作道”就是自己唆使别人去杀生，当别人去杀生的时候，自己就会得到一种罪业。比如昨天我让别人去杀，当时他并没有杀，今天这个人去杀了，未作道的意思是我并没有动手，当别人动手杀的时候，众生的命根断掉之后，我就得到了杀生的罪业。这是什么呢？也是无表色。“等”，就是还有其他的安立方式。

下面我们来看一下，他们安立存在无表色的依据。首先是在经典中讲三种色，三种色就是“有见有对色、无见有对色、无见无对色”，有见有对就是所见到的瓶子、柱子等等，这些眼根可见，也是有对的，对

是质碍的意思，它存在质碍。有对是眼睛可以看，也是有质碍的本体，叫做有见有对色。无见有对色就是看不到，但是它是阻碍的，比如声音等等是眼睛看不到的，但是它本身来讲也算一种质碍，这方面就是无见有对。无见无对色，见也见不到，也不是集聚的，这可以指无表色。

佛经当中的观点，可以做多种解读，此处有部把无见无对色解释为无表色，非常符合有部安立的无表色法相定义，似乎从方方面面都是非常吻合的。虽然按照有部的观点来讲，有部论师也可以解释为这是无表色，但是后来世亲论师通过经部观点解释的时候说这个无见无对色不是指无表色，而是指其他的。其实经典中的意思，可以做很多种解读，并不是除了这个解释之外没有其他的解释，这方面也说明了众生的根基是千差万别的。因此佛陀讲法的时候，就是针对很多不同的根基讲的，当时佛陀意趣到底是不是真的在讲无表色，能不能做其他解读呢？佛陀的密意非常深广，都是对众生有利益的。有部之所以把无见无对色安立成无表色，只不过是他们的执著的角度来讲，可能实执更深一点，但是对于他们安立戒体、业因果，有着很大的利益。

我们不能说经部把有部破了之后，有部的观点就一无是处，绝对不能这样去想，也不能这样说。虽然是观察、抉择、破斥、辩论了很多，但是不同有情都获得了不同的利益，所以说无见无对色，有部把它安立成无表色。

佛经当中讲的无垢色，无垢是无漏的意思，无漏色就是讲无漏的戒律，无漏的戒律就是指无表色，无漏戒也可以指无表色存在的依据，否则通过其他的也安立不了，只有通过无表色来安立无漏戒。

然后是增上，增上的意思就是【实生福德恒时增上】，“实生福德”在后面二百八十一页引用了颂词，【供养经殿堂，坐垫生活资，护理骤病者，劣境时布施，即七实生福】，这些叫做七种实生福。这里的实生福和后面的非实生福。什么叫做实生福、非实生福呢？“实生福”就是说必须要用实有的资具、财产去上供下施，比如修经堂、供养僧众坐垫、生活费，或者护理病人等等，这些都是要用实有的钱财上供下施，这方面叫做实生。后面的【于佛住预去，入途至见闻，听法与持教，欢喜生信心，即七非实福】。这些信心与欢喜心，不一定有财产，叫做非实生福。非实生福和实生福就是通过有没有现前的钱财等等去供养或者布施，从这角度来安立实生或者非实生。

实生福德恒时增上，就是说如果我们供养或者修建经堂、花园等等，还有供养坐垫、生活费等等的福德很大。“恒时增上”的意思就是说不单单是他忆念的时候福德会增上，即便他在散乱的时候，比如睡觉也会增上，那什么样的福德能够让我们在放逸的时候也增上呢？就是我们相续中有了无表色就会再再的增上，其他有心无心的时候，都不会影响它。前面我们说了，无表色会恒时增上的，即便你处在无心的状态中，也会存在的。不管你在酣睡的时候，还是放逸的时候，福德都会增上，这是属于一种无表业。

还有未作道，未作道是自己没做的业道，自己没有亲自做，比如让别人去偷盗、杀生等等。当别人杀了人之后，自己唆使别人杀生也会同时得到罪业。自己没有亲自做，为什么还会得到罪业呢？这是一种无表业，也是安立无表业存在的依据。

最后的等字还包括了，比如小乘和大乘安立七菩提分和八正道分的次序稍有不同。大乘在见道的时候是七菩提分，修道的时候是八正道分；小乘见道时是八正道分，修道时是七菩提分，也有这样的安立。此处小乘见道的入定阶段，也具有八正道，八正道中有正业、正命、正语等等，这些在入定时怎么安立呢？入定的时候没有办法说话，也没有其他不做邪命等等，具有正业、正语、正命等八正道，这怎么解释？他们解释成了无表业，这样在入定阶段具有八正道也就很合理了。

比丘散乱的时候也具有戒律，就是说当你受比丘戒时，自己在受戒时具足正念，你观想自己得到了戒体，受完戒之后，戒体恒时存在。当比丘散乱的时候，他的戒体仍然存在，说明相续当中有一种无表业。因为有无表业的缘故，所以散乱时戒体也会存在。如果不存在无表色的戒体，绝对不可能出现这样的情况。

最后还有一个，唐译中说戒律犹如堤坝一样，可以挡住很多的水，或者此处说戒如过河的桥梁一样，也是一种方便。不管过河，还是挡水，都是一种功能。如果没有无表色，这样的说法也是不合理的，戒律犹如挡水的堤坝或者过河的桥梁，相当于无表色在你内心存在，即便你没有忆念它，也会有这样的功能。

还有一种是“法处所摄色”，我们知道，“法处”是意处的所缘境。前面讲到有一种无表色在里面，像这样受想行三无为还有无表色存在一种色，法处所摄色是经典中的内容，在有部经典中解释法处所摄色时，把法处所摄的色安立为无表色。我们在学戒品的时候已经学了这个问题，法处当中有受蕴想蕴行蕴，三无为法还有无表色，此处他们觉得如果不是无表色，为什么能够在法处当中安立一个所摄的色法呢？这是不存在的，从有部的观点来讲可以如是安立、解释佛经当中的内容。对于有部所化的根基来讲，这些都会成为坚信相续当中存在无表色的依据。

世亲论师站在更高的角度说无表色是无实有的，虽然在有些大乘的唯识宗当中也提到无表色，但是无表色就是假立的，并不是像小乘有部一样认为无表色是实有存在的。既然认为有部在安立无表色的时候依据不恰当，并不能像有部一样解释，他们其他的解释，上面所讲的八个教证都不是真实安立无表色存在的圣教依据，还有另外的解释，什么解释呢？第一个是无见无对色，什么是无见无对色？无见无对色不是

指无表色，就是指入定的时候，在你的定境面前所显现的色法，这是什么色法呢？这是无见无对的。你入定的时候是不是用眼根看？不是用眼根去看的。那是不是有对的？也不是有对的。为什么呢？定境中幻化出来的就是无见无对，认为这是等持所摄的色法。比如他修白骨观的时候，面前显现了很多的白骨，充满了整个虚空大地，这种定境面前显现的白骨叫做等持所摄色，等持所摄色是无见无对，这是定境当中出现的，它是无见的，不是眼根所见，然后无对也不是真实的一种集聚，就是一种定境幻化的，等持力显现的色法叫做无见无对，就是这样解释。同样的一句教证，有部解释成无表色，经部解释成定境的等持力所显现的色法。

“无垢色”的意思也是一样的，只不过是漏的禅定显现的色法而已，前面说一般的禅定会有显现的，圣者安住在无漏等持当中所显现的色法叫做无垢色，把这个也解释成无表色。

七种实生福和七种非实生福，都是造业之后的习气存在于我们的相续当中，因为这是很殊胜的对境，如果你缘这这些殊胜的对境，业也很强大，所以这个业熏习到我们心中，然后造福德的种子非常坚固。即便你在放逸、睡眠的时候，福德仍然是辗转增长，就像我们发菩提心的力量特别大，不管你放逸、睡觉，还是在不断增上菩提心的功用。虽然小乘修行人不一定有菩提心，但是相对于世间来讲，也有很殊胜的方面，比如缘僧众，或者其他的病人等等，所造的善根很强大，来生异熟果报的习气也会以这种定业的方式存在于相续中，它会辗转增长，自己没有做的圆满业也是这样的，自己发心之后会有这种习气安立，当对方造完之后自己也会获这样的业报，和前面差不多，也是一种业力习气的力量导致的。

法处所摄色，也是通过等持力，意识安住在等持时显现的色法，就是法处所摄色的意思，还有在入定位的时候，也有八正道的意思，就是说在入定的时候已经见到了真实义，出定的时候自然而然不做其他的非法之道，安住正语、正业、正命等等，并不是真正在入定的时候有八正道，而是在入定的时候安住在真实义当中，出定之后自然而然的不会去做犯戒、邪命的事情等等，就是从这个角度来讲的。见道的圣者和凡夫人是不一样的，他们见道的时候见到的是真实义，在出定位之后自然而然获得无漏的戒体，或者获得其他的正语或者正命等等，就是从这样的角度进行安立的。

【比丘心思他散时也具戒】，通过对治的正念，当自己在受戒的时候，通过强烈的心发誓受戒，然后对治的习气力量存在于相续当中。外表散乱的时候他的戒律还是存在的，犹如过河的桥梁或者挡水的堤坝，自己也是通过知惭的心来忆念自己承诺的不杀生、不偷盗等善法，不再做破戒的事情，这样戒律犹如堤坝一样可以阻挡很多的恶业。经部有他们的观点，有部的论师看到这些回答的时候，为了维护自己的观点也会从很多方面去解释，或者附带破斥经部的解释，说应该按照我们有部解释的方法，也有这样的情况。

在佛教历史上，月称论师和旃扎古味月官论师也是针对自空和他空在那烂陀寺展开了激烈的辩论，在长达七年当中辩论自空他空的意义，即一切诸法应该是自空还是他空等等，最后辩论完之后大家都对自空他空的意思产生了定解，两位圣者一位是文殊师利菩萨摄受的，一位是观世音菩萨摄受的，他们内心中对于这些问题没有有丝毫的疑惑。因为当时很多宗派的人不是执著自空，说我们是自空派的；就是执著他空，说我们是他空派的，并不是基于法义的基础上，而是说我们是这个宗派的缘故，你们就是不对的，他们对于意义并没有深刻的了知。既不能真正的守持自宗，也不能通过清净心去看待他宗。通过这些大德的辩论，最后大家会知道自空他空究竟来讲都是属于法界的一部分，两者的意义没有丝毫相违的地方，对于后来的修学者了知自空他空圆融无违产生了很大的帮助作用。

没有这些辩论我们根本不会知道，同样的道理，有部、经部经常辩论，也是对法义的开显有很大的意义。有些人认为我们学习这么多辩论干什么，我们刚开始学法时首先也是把自宗的观点先讲出来，觉得知道自宗怎么讲的就行了，为什么还要讲这么多外道，其他的小乘等宗派呢？似乎没什么意义。到了后面学法学了比较多的时候，发现这些辩论很有必要，能够帮助自己打开思路，我们平时虽然有些似是而非的道理，但是更深层次的东西没办法了解，也有很多疑惑打消不了，通过辩论的方式可以对这些意义更深的了解。

很多大德把辩论本身当做一种游戏，这是智者的游戏，并不是世间的吵架，一定要争个你死我活，只是要把法义开显出来，这些非常甚深的法义一般人的脑袋转不动，根本没有办法深入。大德的智慧有这样能力，他们通过辩论的方式，把很深的意义全部挖掘出来之后，我们可以捡现成的理解，对于后代修学者的智慧开发，起到了很大的作用。因为我们相续中有很多深层次的、浅层次的、中等的疑惑，如果不去学习甚深的教言，通过自力很难发现，根本生不起来，即便有时生起了，也没办法解决。大德们的教言，有时是法本中直接讲的，有时是通过示现提问再回答的方式讲的，这些自问自答的方式也非常多。

在佛法当中，这些辩论都是很正常的，并不是说，打翻了某一个宗派，然后我们的宗派立于不败之地，在圣者相续中没有争强好胜的想法，完完全全就是为了把佛法的法义完全的开显，然后把清净的法义流传下来。如果不是历史上这么多各教派的大德互相辩论，如今每个宗派的教言不会这么清净。因为每个宗派都守持自己的观点，很多大德在辩论的时候，就是守护我的宗派，即便不了义的也守护。通过很多的教证来安立我的宗派是了义的。这个教派的众生，对自宗的观点，产生很坚固的，非常符合他根基的定解。这

样修行下去，对他们相续的调伏，会产生很大的作用。我们说，这个宗派某个观点是不了义的。通过观察，在理论方面有很多不对的地方，这些好像是不合理的。在辩论完之后，我们会对自己的宗派，即全知麦彭仁波切的宗派产生了定解。格鲁派的弟子他们也会对宗喀巴大师的宗派产生定解。大德们互相之间有很多辩论，辩论完之后，每个宗派都很兴盛，并不是在辩论完之后，哪个宗派就被辩垮了，没办法在世间立足了，这是不会的。现在所有的宗派都很兴盛，原因就是互相之间有这样的辩论，所以这些弟子对于自宗的意义了解得非常清楚，通过自宗大德的辩论，成立了很多教证，有了一定产生定解的基础，也有教理的依据。他们的信心比较稳定，在这个基础上，祈祷、修法非常容易相应。因此我们对于辩论，应该有一个比较正确的认知。

己二、因大种之差别：

“因大种之差别”，“因大种”就是说是无表色是因为大种而生的。通过大种来产生无表色，大种称之为因，无表色称之为果。前面我们把无表色的果已经讲了，通过有部的观点来讲，经典中有教证可以安立，这是完完全全可以产生诚信的。然后无表色的因就是大种，大种具有什么差别的体性呢？下面就讲到大种的差别。

**欲界所摄无表色，刹那大种中产生，
后由过去大种生。有漏身及语之业，
自地大种作为因，无漏随生处大种。**

这里有两层意思。前三句就是讲欲界所摄的无表色的因大种，它是现在的大种产生，还是过去的大种产生的，到底是哪一种？后三句就是说，自地大种作为因，还是可以有他处的大种作为因？自地还是他地的大种作为因？就是这样的意思。

第一层意思，“欲界所摄无表色”，欲界所摄的无表色，很多别解脱为例的无表色。这些欲界所摄的无表色是通过大种产生的，通过大种产生的时候有两种，“刹那大种”和第二刹那之后的大种。刹那就是第一刹那的大种，刚开始产生的大种、无表色。刹那大种中产生就是说，所产生的无表色和能产生的大种是同时的。同时的大种产生无表色，这方面就是刹那中无表色的产生。

第一刹那时候，无表色的产生，比如我们得戒时，身体当中的大种，还有外在的阿闍梨弹指，或者语言的表示，我们跪在地上合掌，然后重复说，是是是、承诺。大种和得戒是同时的。第一刹那的时候，他是和大种同时产生的，就是说，产生完之后，无表色就进入了第二刹那、第三刹那、第四刹那，开始往前面走了。

往前面走的时候，【此后是由过去的大种所生】。就是说，我们的无表色，进入了第二刹那之后，产生无表色的大种成为过去了。当我们的无表色的戒，到了第二刹那之后，产生无表色的大种，已经是过去了，他是过去的大种产生的。虽然刚开始产生，第一刹那的时候，他是同时的。无表色进入第二刹那、第三刹那的时候，产生我这个无表色戒律的大种，这是由已经过去的大种产生的。

比如说，我现在到了第二刹那，第一刹那的大种产生了第二刹那的无表色。第一刹那的大种是过去的大种产生的。从这方面来讲，虽然产生这个无表色的大种成了过去，但是还有它扶持我们内心的无表色，这个所依和我们身体同时的大种，还会起作用。这个大种的第一个作用要产生无表色，第二个它要成为这个无表色的所依。比如说，我们相续中得到了戒体，然后这个戒体在我们的身体当中存在。就是说，现在和我们的无表色同时存在的大种能够成为无表色的所依。

在唐译的注释，还有世亲论师的注释中，都是打了一个比喻。比如我们要把一个轮子在地上滚动，通过这个比喻来表示这个含义。我们让轮子滚动，首先用手抓住轮子使劲一推，这时就是第一刹那的大种。第一，它和无表色是同时的，推动使轮子产生了往前走的力量，相当于同时的大种，第一刹那的大种，产生了轮子无表色的滚动。第一刹那是同时的。推力和轮子的滚动是同时的，然后轮子不是已经滚出去了吗？滚出去之后，它的大种就留在后面了。虽然刚开始它是同时的，但是轮子出去之后，轮子产生力量的大种，就留在过去了，所以说我们过去大种所产生。

因为轮子在地上滚要依靠大地，所以这个大地可以和轮子同时，这种大种是作为所依存在的。第二刹那、第三刹那、第四刹那，轮子滚动不是在空中，而是要依靠大地的。这时大地作为轮子的所依。既是大地也是大种。前面的手也是大种，然后大地也是大种，只不过前面的大种是产生无表色的大种，后来轮子在地上滚动的时候，所依的地也是一种大种，它是成为无表色的所依法存在的，不是产生的力，它是所依，轮子要依靠地，才能往前走。

我们内心当中的无表色，产生完之后，第二刹那，第三刹那，它和我们身体当中的大种有一种关系，这时的大种是所依的关系，不是产生的关系，产生的关系已经到了过去，和我们的无表色同时要存在的。无表色存在，大种还会起作用，这个作用是所依的，就是我们的无表色存在的所依的大种，它们就是这种关系。

在我们的注释中也讲了手推轮子，和轮子滚动在大地上一样，如同轮子转动之地。这个大种就是它的

所依方面，犹如轮子要在地上滚。地作为所依。我们的无表色，第二刹那、第三刹那……不断的流泻，流到后面，它要依靠什么呢？不可能在空中，也要依靠我们身体的这些大种作为所依。我们现在身体的所依，并不是产生无表色的大种，但是它要让无表色不断地流下去，会有一个所依处，这个所依处就是我们身体的大种。此处我们要知道这个差别。

后三句主要就是讲大种到底是自地的大种产生的，还是他地产生的？此处分了有漏和无漏两种。“有漏身及语之业，自地大种作为因”，从有漏的角度来讲，有漏的身体的有表、无表，都是自地大种作为因。身体的有表不用讲了，无表也是自地大种作为因。欲界有漏的有表也好，有漏的无表也好，就是依靠欲界的大种来产生，不可能依靠他地的大种来产生。

为什么不能依他地的大种来产生呢？因为中间有一个爱，自己贪著自地大种的爱，这种爱、执著阻碍了其他大种的产生现在相续当中的有表业，或者无表业，所以他只是对自地的大种产生一种执受，产生一种爱的缘故，就不可能通过其他的方式产生，只能通过自地的大种作为因而产生的。

“无漏随生处大种”，无漏的大种不是自地的，因为无漏的法不是三界所摄，到底是欲界、色界，还是无色界呢？这不是三界的问题，无漏不是属界所摄。它也要依靠大种产生，那依靠什么大种呢？“随生处大种”，就是自己的身份，圣者要产生无漏的戒体或者无漏的法、无表业等等。你是欲界的身份，随身处大种，就是随欲界身处的的大种；如果你是色界的身份，在色界当中修行，产生无漏的无表，就是随色界的身体。你处在哪个地方，就依靠这一地的随生处大种产生。并不是说无漏法到底是随哪一地，本身无漏法非三地所摄。你转生的所依是什么样的身份，就依靠什么样的身份产生。比如你是欲界的人，就依欲界的人的所生处来产生；如果你是色界的天人，就依色界天人的大种来产生。这就是说随生处大种，和前面的随地概念不一样，有漏的都是随地的，无漏的不是三地所摄，从这个角度没办法讲他到底是哪一地，不是哪一地的。虽然他所依的是欲界、色界的身份，但是他是随所生处的大种而不是随地的因为无漏法不是三地所摄的缘故，所以从这方面讲，二者之间有着很大的差别。

今天我们就讲到这里。

《俱舍论》第 48 课笔录

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

《俱舍论》分了八品，现在我们学习的是第四品分别业。分别业主要是宣讲前面提到的有情世间和器世间，这方面主要的因是众生的业，不管是善业、恶业，还是福业、非福业、不动业。众生依靠这样的业转生在轮回中，如果想要在轮回中获得善趣，必须要修持善业；如果不想堕恶趣，必须要终止恶业。如果我们造了恶业没有忏悔，肯定会在后世，或者再后世堕入恶趣当中。这不是依靠自己的意愿转移的，每个人都不想得痛苦，都想要长命百岁，同时也要青春美满，这是不可能的事情。众生的业决定了自己投生时的身份、苦乐等等，一切的一切都是这样决定的。如果能够按照我们的意愿转移，世间绝对不可能有一个穷人或者病人。因为这一切都业而决定的缘故，所以我们要了解业果规律，然后必须要相应于这种规律做出取舍。胜义谛当中虽然是空性的，但是名言谛中我们还是要受业因果的支配，我们必须要清楚这个道理。

宣讲分别业的时候，现在我们学习的是有表业、无表业，还有因的大种等等诸如此类的内容。

己三、法之差别：

“法之差别”中“法”就有无表色的种种差别，还有产生无表色的因的大种的种种差别。

无表色为无执受，等流所生有记别。

等流执受大种生，由三摩地所产生，

大种则是无执受，长养自体中产生。

“无表色为无执受，等流所生有记别”，主要是大种所造的无表色，它是属于有执受、无执受，三生中的哪一生，或者是有记别、无记别的？从三个方面宣讲无表色法的差别。然后第三句和第四五六句，后面一个颂词主要是宣讲能造大种的本性。

能造大种分了两类，第一种是能够造散心定大种，“等流执受大种生”，这一句主要是讲散心地的无表色，如果不是入定位的无表色，它的因大种具有什么样的体性。后三句“由三摩地所产生，大种则是无执受，长养自体中产生”，讲到了三摩地的无表色，以随心、随定的无表色。如果产生定的无表色，它的大种需要，或者具有怎样一种法的差别。总的来讲是两层意思，一个是所造无表色，一个是能造大种，能造大种又分了两个，一个是能造散心地无表色的大种，一个是能造三摩地，就是定中无表色的大种二者之间不同的差别。

首先我们看第一个无表色，无表色为无执受，等流所生有记别。第一句就是讲无表色到底是有执受还是属于无执受，前面我们在第一品中学习过有无执受的概念，一般来讲具有心叫做有执受，不具有有心叫做无执受。如果进一步复习一下，或者回忆一下，所谓的执受，就是说色法等等，能够作为心心所的所依处，而且和心心所一起。如果心心所快乐，大种也可以增长，或者大种增长，心心所也可以快乐。如果心心所痛苦，大种也会削弱它的势力。第一个方面，它是色法可以作为心心所的所依处；第二个方面，苦和乐的增长、减少之间有一定的联系。如果心心所快乐，对大种也有一定的帮助；如果心心所痛苦，对大种有一定衰减，反过来讲也有相连的关系，这方面叫做有执受。无执受不会作为心心所的所依，也不会成为苦乐增长的特定关系。

此处说无表色是无执受，不会成为心心所的所依处，无表色也是一种非积聚法，虽然它是大种所生，但不是积聚的自性，心心所不会把无表色作为所依处，而且心心所，不管有无、快乐与否。对于无表色的本体来讲，没有什么增长和损减的作用，尤其是散心地的法，就是说你的心心所，这些无表色不会跟随心心所的有无而有，无心的时候也会存在无表色的戒体，前面我们也讲过，因此它不会成为心心所的所依，而且也不会成为苦乐转变的特别关系。

然后三生中有异熟生、长养生，还有等流生。在三生当中，无表色属于哪一生呢？属于等流生。它不是异熟生，异熟生是无记的。异熟生的因是善恶，果是无记。无表色不管是善戒、恶戒或者中戒，不是善的自性，就是恶的自性。那是不是长养生呢？它没有积聚的缘故，也没办法长养。因为它是同类因产生的自性，所以可以是等流生。同类因产生等流，它是同类的缘故就是等流生。三生当中无表色属于等流所生。

然后在有记别和无记别中是有记别，虽然它是无执受的，但是它是众生相续所摄，无表色不可能存在于石头、木头、铁块上，无表色只会存在于有情的相续当中，如果存在于有情相续，就是属于有记别。有记别的意思就是它属于有情相续所摄，不是无情相续所摄，而是属于有记别的法。

讲完所造的无表色之后，能造的大种也分了两类。等流执受大种生主要是讲欲界，散心地不是入定状态，心是散乱的状态，没有入定，如果在没有入定的散心状态等流执受大种生。后三句主要是入定时的大种状态。首先是散心地，等流执受大种生，能够造无表色散心地大种的自性，第一个是等流，前面我们讲了，第一刹那产生，第二刹那之后作为所依存在，也是在同类因中如是出现的。这种能造大种在三生中不是异熟，也不是长养，而是属于等流生。因为它必定是前面的大种流现到现在，第一刹那产生，第二刹那之后也是同类的大种成为后面无表色的所依，所以前后是同类的。如果是同类的，它可以成为等流生，而不是异熟、长养。

然后“执受”，就是有执受，所造的无表色是无执受的，但是能造的大种是有执受的，它可以成为一种爱，就是众生染污爱的所依处。它可以执著它，众生的心心所执著这是我的大种。因为大种也是一种积聚法，四大种比极大，不是纯粹的极微，积聚到一定程度会出现地大、水大、火大等等，大种比极微要大一些，存在积聚的法可以执为我所，所以一般有情染污的爱心可以执著这是我的大种等等。它是属于有执受的，也可以成为苦乐增长或损减的所依处。

大种生也可以理解成造散心无表的大种，它也可以作为因，还有一种大种生和后面同体的意思对照，也可以作另一种解读，颂词中的大种是不同的大种的意思。不同大种是什么意思？因为散心地是在不入定的时候，欲界无表色的戒身三语四的七种，如果是善戒，身三语四的所断是断除杀生、偷盗、邪淫等等，对于身体的三种恶业和语言的四种恶业断除的戒律，因为欲界的心不是定心而是散心的缘故，所以它能够造七种所断的无表色，这个大种也是分开的。比如造不杀生无表色的因，就是单独的一组大种来造不杀生的所断，然后另外一组大种来造不偷盗的所断，还有一组大种来造不邪淫的所断，这个大种生是不同的大种而生。比如七种所断是七组，有七组不同的大种造的七种所断的自性。恶戒反过来也可以这样理解，大种生的意思可以理解为不同的大种产生不同的所断，就是从这个角度安立的。

后面三句主要指在入定的时候，前面是讲散心地，下面是讲入定位的时候由三摩地所产生，大种则是无执受，我们知道由三摩地所产生的无表色有无漏戒，还有禅定戒，无漏戒和禅定戒的无表色是通过入定位的大种所产生的，由三摩地在定心位能够产生的大种。第一个是无执受的，一般来讲入定的时候不会有贪爱心，入定位的心很清净，不会把大种执著为我所的。因为入定时他的心很清净，所以入定时绝对不会把这个执著为我等等，不会有这样的染污心，是这样一种特点。入定时心清净的缘故，不会执著大种是我所，这方面不会有执受的，属于无执受。

然后三生当中是长养生，一方面在入定时依靠禅定长养，前面我们已经学习过，通过饮食、沐浴、睡眠、晒太阳等等来长养自己身体中的大种，还有一种是通过禅定，依靠等持长养大种，通过等持长养大种的力量还是很大的。在三摩地当中大种可以被定心所长养，所以说它是长养生。如果有长养生也可以有等流生，因为有长养生的缘故，所以此处就不讲等流生了，其实是有等流生的。

还有是同体中产生，同体中产生和前面不同体的大种是对应的。前面我们说等流执著大种在散心地的时候是大种生，大种生是散心地不同的大种产生的不同所断的无表，此处是定心，心不散乱，在定中只有

一个心。那会不会通过不同的大种产生不同的身语七断呢？这是同体，有一组大种就够了，同样的大种去造无表就可以，这是同体中产生。以上在法的差别当中讲了两类，或者三类的内容，首先所造无表怎样，然后能造大种，能造大种中分了散心的大种，入定位的大种。

丁二（三业总法之差别）分二：一、真实宣说三业总法之差别；二、旁述。

三业总法之差别，讲到了身语的有表，还有无表、意业等等。

戊一、真实宣说三业总法之差别：

无表业无记法，其余业则有三种。

不善欲界中存在，色界亦有无表色，

有表业于具寻处，欲无覆因无等起。

“无表业无记法”，首先无表业是善恶无记中的哪一种？无表业和其余业，讲到了善恶无记的不同情况，然后不善法在三界中哪一界存在？“不善欲界中存在”。“色界亦有无表色”，无表色在三界中哪些地方有，哪些地方没有？第五句就是有表业在哪个地方存在，第六句是欲界没有有覆无记的有表的原因，大概就分了这几种意思。

第一层意思是第一二句，无表业无记法，其余业则有三种，讲到了无表业没有无记法，因为无表业不是善就是恶，前面我们讲过，他是善戒、恶戒，或者中戒。只能是善法、恶法，不可能是无记。无记的力量特别弱，引不起无表。前面我们已经讲了，必须要通过善或者恶引发无表，无记法的力量太弱了，没办法引发无表，因此无表业没有无记，不是善，就是恶的自性。

其余业则有三种，其余的身有表、语有表，可以有善恶，也可以有无记，身语可以是善的等起、恶的等起，通过无记也可以引发身语的有表。首先身语的有表有三种，然后意业也可以有三种，可以有善恶无记三种，其余业是指有表，身有表语有表再加上意业，这方面可以有善恶无记三类。

不善欲界中存在，所谓的不善法只是在欲界当中才有，上面的色界和无色界没有不善。前面我们在学习见断、修断等内容时，也提到过色界和无色界有爱、染污，没有不善。虽然有烦恼，执著自地的爱心、染污，但是像贪欲、嗔恚、愚痴三种根本不善业，或者说无惭无愧的不善，色界和无色界中没有。如果有那么粗重的贪欲、嗔恚或者愚痴等等，没办法产生禅定，也没办法转生到色界和无色界中。必须要很多粗大的不善去掉，才可以产生色界定和无色界定。通过色界定和无色界定可以转生到色界、无色界中。他们没有出三界的缘故，内心的染污或者烦恼还是存在的，粗大的不善业是没有的。只是在欲界当中才存在三种根本不善贪嗔痴，还有无惭无愧，在欲界当中这五种是存在的。

色界亦有无表色，所谓的无表色在色界和欲界中有。色界有无表色的意思就是说，如果他安住在定中，禅定界的无表就可以产生。然后在色界他也可以通过色界定引发无漏戒的无表，所以色界有无表色的。

这个“亦”字的意思是说，不单单是欲界有，色界也有。欲界有无表色我们很清楚，别解脱，或者善、恶、中戒的无表，都可以有，所以说色界和欲界具有无表色。间接也说明了无色界没有无表。为什么呢？这也清楚，因为无色界没有色。能造的大种的是色。如果能造的大种都没有，哪里会有所造的无表呢？从这个角度来讲，无色界是没有无表的。因为它没有色的缘故，虽然能造无表色的因是大种，但是在无色界当中根本没有大种，不可能有通过大种而生起所造的无表色，这是无色界没有无表色的意思。

有表业于具寻处，身有表、语有表等等我们在看的时候都要记住，因为这些名词在反复使用，有时候讲多之后就搞混了，有表、无表、身有表、语有表、意业等等，通过一个个颂词讲下来，层次还是比较清楚的。有些属于有表业，就是从外在的身和语可以表示。前面我们提到了有部派身体的有表承许是行色，语的有表承许是语言声音等等，这些有表业是“于具寻处”。“具寻处”的意思是什么地方具有寻，当然这里也包括伺，具有寻伺的地方可以有有表业，没有寻伺的地方就没有有表业。整个欲界都有寻伺的，色界中二禅以上无寻无伺，二禅以下有寻有伺，粗分正禅或者殊胜正禅等等，就是有寻有伺、无寻有伺或者无寻无伺。不管有寻，还是有伺，都可以有有表。

为什么有寻伺的地方就有有表呢？因为在有寻伺的地方就有五识，五识以寻伺为体的，所以如果有寻伺，就可以有五识，有五识就会引发有表。如果没有五识，它就不会引发有表。身体、语言的有表在没有五识的地方，是不会存在的。比如说，你没有听到声音，或者没有看到，身体没有接触到，怎么可以有五识？如果没有五识，身体、语言的有表都没办法引发。在欲界一禅天会有有表业，二禅以上没有寻伺的地方就不会有有表业了。前面我们讲了，二禅要产生根识，必须要向初禅去借眼识、耳识等等，所以有寻伺的地方可以有有表，没有寻伺的地方是没有的。

欲无覆因无等起，“欲无”就是欲界没有“覆因”，即在欲界当中没有有覆无记本体的有表业。为什么没有呢？因为没有等起的缘故，没有发起的因。欲界当中有覆无记，我们知道身见、边见属于有覆无记。有覆无记难道不能引发有表业吗？无论有覆无记是身见还是边见，都是属于见所断，见所断的本体是往内观的，引不起显现在外面的外观或者外散，散在外面的有表业是外在的身和语，而身见和边见属于见所断，主要是内观的自性，引不起现在外面的有表业。虽然具有无覆无记，但是这个有覆无记是内观的缘

故，没办法成为外在有表业的因，不能现在外面。虽然欲界当中有有覆无记，但是没有它的等起，产生不了有表业。

此处附带宣讲了在初禅中有覆无记的有表业，比如有覆无记在初禅中就是谄诳，然后可以引发有表业。前面我们也提到马胜尊者到了禅天，询问大梵天大种什么时候在什么地方灭尽，大梵天答不出来，只能胡乱宣说，他说：“我是梵天，其他的有情都是我造的。”后来他悄悄地把马胜尊者带到外面向他忏悔，承认自己不懂，请你回去问佛。这些都是显现有覆无记谄诳的因引发的有表，是由身体和语言的有表引发的。

为什么欲界众生也有谄诳，不以谄诳引发有表业呢？很多地方解释的时候说，如果谄诳在欲界，它的本体就变成了不善，不是有覆无记了。因为在禅天的时候，没有不善业，所以谄诳就变成了有覆无记的自性。如果谄诳在欲界，就转成不善了，不善不是有覆无记的本体。虽然有谄诳，但是在欲界中是不善，这方面也没有它的因。它具有有覆无记，而有覆无记的身见、边见属于内观，不是现在外面的法自性的缘故，所以没有办法作为它的等起，这个原因我们需要了解。

戊二（旁述）分三：一、善等之分类；二、宣说等起；三、法之差别。

己一、善等之分类：

解脱即是胜义善，根本惭愧本性善，

相应彼等相应善，所作等为等起善。

相反不善有胜义，无记法即前所说。

颂词当中就讲到了善、不善和无记等分类，这就是旁述。

此处将善法分了四类，第一个叫胜义善，第二个叫本性善，第三个叫相应善，第四个叫等起善。前面我们也大概地了解过四种善，选中正式在此处出现。前面的颂词是讲善，第五句讲不善，也可以分为四类，最后一句讲无记。如果不是很严格可以分四类，如果比较严格分为两类。

“解脱即是胜义善”，第一个就是胜义善，胜义善是什么呢？就是解脱法，解脱法就是最殊胜、最了义的胜义善法。因为它是清凉的自性，如果我们解脱了一切的迷惑、业、障碍，这方面是永远不变恒常的自性，也是一种永远安乐、没有丝毫痛苦的自性。如果能够获得解脱就是胜义善。

弥勒菩萨在《大乘经庄严论》中讲“解脱为迷尽”，解脱就是迷惑消尽，没有什么其他的。反过来讲，我们所谓的轮回就是存在迷惑，消尽迷惑就是解脱了。所谓的众生流转在轮回中，也是迷惑而已，没有认知实相。如果认知了实相就是解脱了，在很多地方讲，众生和佛之间就是迷和悟的差别，迷是众生，悟就是佛，所以解脱就是迷尽，只是把迷惑消尽而已。如果不解脱，就是处在迷惑当中，佛陀就要引导众生从迷惑当中出来，让众生也生起智慧的缘故来照破无明迷惑，让我们不再错误地认知自己身心的状况。

其实每一个众生从无始以来到现在流转的过程中，都是带着本性解脱的如意宝，只不过众生在流转过程当中从来没有怀疑过自己的本性，也没有发现过自己的本性是本来不迷惑的，本来是空性的等等，这时候我们必须要通过积累资粮、清净罪障，或者通过学习正法的方式，让我们首先从道理上了解，正在流转的时候我们身体的本性是什么？

小乘首先和你讲身体是不净的、无常的，从而开始慢慢断除以前对所谓清净身体的执著，认为身心的恒常啊，初步靠近它的实相。因为不净、无常和我们现在执著清净常有的心态相反，都是矛盾的。再进一步地讲，从粗无常到细无常之后，知道身体刹那刹那生灭，我们安住在这个状态中，佛陀进一步地在般若体系当中对我们宣讲一切的身心都是空性的自性，哪怕是丝毫本体的存在都是没有的，因缘所生的法都是空性的，了知了身和心等一切万法都是空性的，身心是空性这一点已经是法界实相的一部分了。如果我们能够了解空性，也会知道自己以前迷恋的身心是实有存在的。我们了解了身心究竟的本体是空性无自性的。如果我们能安住空性，迷惑就消尽了。从这个角度来讲能够获得解脱，进一步来讲，佛陀在第三转法轮经典中讲到如来藏的本体，一切众生在流转过程中，佛的智慧，或者三十二相、八十随行好等等，一切功德在众生的本性中都是完完整整的存在。密法当中对这个问题讲得更加详细、更加的清楚，让众生能够了知安住在一切万法本来的大平等、大空性中，如果一直这样安住，迷惑就会逐渐没有力量了，最后会在很快的时间中把这些消尽，一切众生法界本性中本来如是。

因为我们迷惑的缘故，所以没有看得很清楚。比如早晨有大雾，我们看不清楚对面的山、房子、人都看不到，这些都是存在的。如果雾消尽之后，本来的状态就会显现出来，一切众生本来也是自解脱的。因为有迷惑的缘故，没有办法认知，所以通过各式各样的修法，不管是初级、中级、高级的修法，通过不断的修法让我们认知本来的状态然后去安住它，如果现前就可以获得解脱，从大乘的角度来讲，解脱就是如是的，没有其他的内容，所以解脱即是胜义善。小乘和大乘安立解脱的方式在某些方面不一样，在三种根基中，小乘相对来讲属于对下根众生安立的解脱。此处认定解脱的时候，没有通过无自性、如梦如幻的方式来认知的缘故，从另外一个角度也可以解读为小乘宣讲的方法，烦恼是相对实有的，解脱也存在自性。

根本惭愧本性善，“根本”就是三根本善，三根本善是什么呢？即无贪、无嗔、无痴。三根本善并不是没有贪没有嗔没有痴的自性，从善法功德的角度来讲存在无贪无嗔无痴，相当于前面我们讲的无明一样，

并不是没有明叫做无明，而没有贪的无贪就是善法了。无贪是具有本体的一种功德，不是不存在的一种法，没有贪就是无贪，并不是只要没有贪就是无贪。比如石头也没有贪，谁敢承认石头具有三根本善？这是谁也不能承认的，贪嗔痴的对治法无贪无嗔无痴，叫做三根本的善法。然后惭和愧就是善法，本性善不需要观待其他的，就是善的本性，而且无贪无嗔无痴可以对治贪嗔痴，惭愧是无惭无愧的对治，就是这样的五种。虽然除了无贪无嗔无痴和惭愧之外，还有其他的善法，但是大恩上师说此处主要是对应不善法，因为不善法中有贪嗔痴惭愧，所以善法当中也是讲了五种。

相应彼等相应善，“彼等”的意思是什么？彼等就是本性善。即三根本善和惭愧叫做彼等。相应无贪无嗔无痴惭愧的心心所，叫做相应善。当你安住在无贪无嗔无痴的时候，心心所相应变成了善心所，当你安住在惭愧的时候，相应的意识也变成了善法，这方面叫做相应彼等相应善。

所作等为等起善，“等起善”就是一种等起，我们的身语是无记，如果我们以善心引发去做顶礼、放生等等，这时身语就变成了善法。因为善心的因引发了身语的善行为，所以因是善果也是善，这是以平等的善心为因引发的果。所作等为等起善相当于平时我们的发心善妙，身语也会善妙，大概就是这样一种含义。

相反不善也有四种，即胜义不善、本性不善、相应不善、等起不善。我们以前学习的时候没有找到胜义不善，此处讲到胜义也有不善。轮回就是胜义不善，整个轮回具有业和惑等等，被痛苦和业惑逼迫缠绕。因为其中具有不善的体性，所以真正的胜义不善就是轮回，只要我们存在于轮回当中，无论你在轮回当中有什么其他的自性，只要没有出轮回都叫胜义不善，即便在轮回中显现一些快乐的自性等等，也是胜义中范围比较广的不善。

本性不善是和前面的根本惭愧本性善相反，前面三根本善的对立面就是三根本不善，也就是贪嗔痴，加上无惭无愧，自性就是不善的本体。“相应彼等”是相应不善，“彼等”就是贪嗔痴和无惭无愧，与贪嗔痴无惭无愧相应的心心所法，叫做相应不善。以不善的心引发的身语的业等等，叫做等起不善。

然后是无记法，无记法即前所说，无记法就是前面所说，此处安立了胜义无记，非抉择灭、虚空等等叫做胜义无记，就是说非抉择灭不是善和不善的自性，就是一种缺缘不生的状态，缺缘不生是非抉择灭。本性是无记的，也不是相应于抉择灭的善法，就是一种缺缘不生的状态，虚空也是不存在法的状态，这些叫做胜义无记。其他的本性无记，比如色法的自性、不相应行等等，都可以理解成本性无记。

那可不可以有相应的无记、等起的无记呢？有些注释中讲只有胜义无记和本性无记，相应无记和等起无记是不存在的。为什么不存在呢？因为纯粹无记的心心所法是不存在的，不是善的就是染污不善的心心所，不存在纯粹无记的心心所，也没有相应的无记，或者等起无记，所以从这个角度不安立后面的两种。

从不是很严格的角度而言，可不可以有无记的心？如果存在无记的心，也可以有相应的方面，然后通过无记的因引发的身语也可以有。如果真正从严格意义上讲不是是善的心心所、恶的心心所，就是偏于善的心心所、偏于恶的心心所，纯粹无记的是找不到的。以前大恩上师也讲过，严格观察的时候，很难找到真正纯粹非善非恶的无记，不是稍微偏向于不善的无记，就是稍微偏向于善法方面的无记。因为我们必定还是安立一个无记的心，所以就从无记业安立了无记。到底有没有纯粹的无记业呢？虽然有时候也很难找的，但是不管怎么说，从不是那么严格角度讲可以有以下四种。

己二、宣说等起：

我们对于前面所讲的等起再学习一下。

所谓等起分二种：即因彼时之等起，

其一初心二正心。见断之识为加行，

意为修断乃二者，五根识则为正行。

所谓的“等起”分了两类。第一叫做因时等起，第二叫做彼时等起。“因彼时”的“时”字，因和彼配在一起看，就是因时等起、彼时等起。所谓的因时等起，“其一初心”，其一就是初心，因时等起就是初心。第二彼时等起就是“正心”，分了初心和正心。“见断之识为加行”，如果说见断之识，只有加行、初心或者只是因时等起，没有彼时等起，也没有正心。“意为修断乃二者”，所谓的意识是修断，“乃二者”意思是说因时等起也有，彼时等起也有，就是说，初心也有，正心也有，加行也有，正行也有。

“五根识则为正行”，“五根识”是外散的法，没有因时等起，只有彼时等起，或者说它只有正心没有初心，只有正行没有加行。此处的因时等起和彼时等起相当于后面的初心、正心和加行、正行。为什么这样讲呢？因为要解释经典中的意义，前面说了，欲界当中没有有覆无记的有表，有覆无记属于见断，而见断引发不了有表色。

见断是不是真的引发不了有表色呢？此处举了经典当中的一句话，【邪见中生邪分别，邪语、邪业】，邪分别是意，邪语是语，邪业是身体，就是说身语意里边都有了，邪语和邪业是身语的自性，身语的自性难道不是有表吗？不好的语言和行为就是有表。而邪见是什么呢？邪见就是见断，如果见断不能引发有表，此处怎么说“邪见中生邪分别、邪语、邪业”呢？这里不是通过见断的邪见引发了邪分别、邪语和邪业吗？邪语、邪业是身体和语言的有表，这是不是就相违了呢？这里解释就不相违。

所谓的等起分为两种，第一个叫做因时等起，因时等起就是初心。我们要做一个事情之前，比如发心听课或者修加行，这个想要修加行的心，是做事之前最初的发心，第二个叫做彼时等起，这个“彼”字是什么意思呢？彼字就是正在做这件事情了。我不单单是发了心，而且现在正在磕头、念皈依，叫做彼时。正在做这个事情的时候，我的初心有没有舍弃呢？我的初心还没有舍弃，通过想要修加行的心，引发了修加行的行为。自己最初发心修加行的心也没有断掉，正在做这个事情的等起就是彼时等起。

第一个是初心，第二个是正心，此处说“见断之识为加行”，前面讲到的邪见，见断之识其实只是一个加行、因时等起，不具有彼时等起，彼时等起是身语方面的邪语、邪业等等，它是不具有彼时等起的。因为邪见是一种见断，只是对正理的一种迷惑，所以它可以作为什么呢？见断可以做为引发彼时等起、邪语邪业寻伺的助缘。我们现在的邪见引发一个寻伺，然后由寻伺再引发邪语和邪业，寻伺是可以外散的。因为思心所可以引发外在外在，它是修断方面的法，可以引断外在的身语，所以思心所产生的时候，再引发邪的身业和语业，这时邪见内观的作用已经断了，只是负责引发一个作为寻伺的助缘，然后通过寻伺再引发外在外在的邪语、邪业，中间有一个过渡。真正引发外在外在的邪语、邪业，必须要修断的烦恼才可以引发身语的有表。

外在身语的有表修断的烦恼是谁引发的呢？修断的烦恼是通过邪见引发的。往内观邪见的见所断，只是引发一个思心所，或者引发一个寻伺，然后寻伺也可以引发一个外在外在的邪语和邪业。此处的邪业只是作为因时等起，没有作为彼时等起。彼时等起中没有邪见的，佛经当中这样讲，也是可以理解的。有些法在见断之识它只是做一个初心、加行而已，它没有正行。

“意为修断”，意识作为修断是二者，一方面修断作为初心，也可以作为正心，两个都可以的，在因时等起当中也有，在彼时等起当中也有。“五根识则为正行”，“五根识”是无分别外观识的缘故，等起当中有因时等起和彼时等起两种，没有办法作为因时等起，作为彼时等起是可以的。

附带也解释了佛经当中所讲到的意义，即见断不能引发有表色，以及见断可以引发邪分别、邪语、邪业，二者之间不相违的问题。因时等起和彼时等起在诸识当中，见断之识只有因时等起；如果是意识，可以有两者；五根识只有彼时等起，以上从这方面做了一些分别。

今天我们就学习到这个地方。

《俱舍论》第 49 课笔录

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再一起学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。本论宣讲了蕴界处、有漏无漏、轮回涅槃所摄的法义，也可以作为修行佛法的基础。显宗分了四部，即有部、经部、唯识和中观，小乘有部属于最基本的，上面的经部、唯识、中观等很多内容都是以有部的观点为基础进行进一步的抉择。无论有部的观点了义与否，他们所安立的意义对于我们来讲还是必须要了解的。一方面作为上上佛法的基础，一方面其他根性的人也需要通过这样的法义来予以调伏，从这个角度来讲能够作为基础。

己三、法之差别：

初心善等正心三，能仁初心正心同，

或初无记正心善，异熟生心非二者。

此处是对于等起的不同差别进行安立，前面讲了因时等起、彼时等起，或者见断属于什么，然后意识、五根识等等分别是因时等起或者彼时等起，对于因时等起和彼时等起都有的意义做了宣讲。等起安立到了初心和正心，既然有初心和正心二者，那是不是所有的初心发起的时候是善的，后面的也都是善的呢？这方面不确定。

“初心善等正心三”，初心有可能是善心，刚开始他发了一个善心，实行正行的时候有可能变成了不善心，或者无记心，初心善等等，正心善有三种，即初心善正心善、初心善正心不善和初心善正心无记；初心不善的正心也有三种，即初心不善正心不善、初心不善正心善和初心不善正心无记；初心无记的正心也是三种，即初心无记正心无记、初心无记正心善、初心无记正心不善。

这个次第不是决定的，因为有情的心根本没有什么可靠的，因时等起可能是一个善心，趣入正行，在彼时等起的时候有可能已经变成了不善心，或者无记心。有时他的初心可能是不善心，想要害别人，后面正在做正行的时候他的良心发现或者善根萌发，舍弃了最初害人的不善心，产生了一个利益对方的善心，这也是有可能的。从这个角度也说明有情的心是不稳定的。

既然如此，我们平时必须要刻意地专注观察调整自己的心。如果我们最初是为了利益众生而听法，中间尽量的不要被这些名闻利养等不好的心占据，始终保持听法是为了利益众生或者解脱的殊胜善心。

在前行中也有这样的说法，我们在做一件事情之前，首先要观察自己的发心，如果自己的发心是善的，就可以做这件事情。在做事的过程中也要不停地观察，发起了不好的心必须要改正。如果我们决定做一件

事情的发心是不善心，这时有两种选择，一种是予以调整，把不善的心调整到善心方面；一种是实在调整不了就要放弃，这个事情不能做了。本来发心就不好，再把事情做完就会一错到底，平常我们要经常性地做出调整。

从另外一个角度来讲，虽然刚开始我们的发心可能不太好，但是也可以通过这样的法义进行观察，再把不好的心调整到善心的状态。既然可以把善的变成不善的，反过来也可以把不善变成善的。对于善变成不善的我们要警惕，不善的变成善我们要去努力实行。如果我们的初心刚开始是不善心，就要努力把他调整成善心，这方面也是和我们的修行有一定的关联。

初心善等正心三是针对一般以凡夫为主的有情来进行安立的。“能仁初心正心同”，佛陀不一样，佛不可能初心善，正心变成了无记或者不善。因为佛陀相续中早已断尽了不善的行为，绝不可能有不善，所以能仁初心正心同。佛的初心正心至少是相同，还有增长的，不可能往下走。“初心正心同”是他初心是善正心也是善。“或初无记正心善”，佛陀有没有无记心呢？按照有部的观点佛陀还有无记心。佛陀为什么有无记心呢？比如佛陀行住坐卧的威仪，还有现神通时的心是都无记心，在经部、大众部或者大乘宗派中，因为佛陀具有十八不共法，所以佛在做任何事情之前，身语意的行为都以智慧摄持。虽然佛陀不可能有无记心，但是有部就是这样承许的。

“或初无记”，即便佛陀的初心是无记，他的正心也是一样的，就是说如果佛陀初心是无记，正心也可以是无记，或者初心无记正心善。无记心比善心要差一等，最差的是不善心，中等的是无记心，最好的是善心。如果佛陀的初心是无记心，他的正心可以是无记心，也可以是善心，这方面可以平等、往上，但是不可能往下。比如佛陀的初心是善心，他的正心可不可以是无记呢？不可以，也是不可能的事情。因为无记心要比善心差的缘故，所以佛陀的初心已经是善心了，正心不可能比初心还要下劣的，不会变成无记心。如果佛陀的初心是善心，正心绝对是善心，前面讲了不善心早就没了，不可能有不善心。

这个颂词讲了三层意义，第一个是初心善等正心三，一般人都是这样的；第二个是能仁初心正心同，或初无记正心善，这是佛陀初心正心的辨别；第三个是异熟生心非二者，讲到了异熟生心。平时讲前世善恶的因导致了今生中异熟生的心。异熟生的心非二者，“非二者”意思就是说它既不能作为因时等起，也不能作为彼时等起，不能作为初心和正心。

为什么这样呢？因为异熟生心是前世善恶业因已经成熟的果，相当于任运发生的状态，而初心正心是要现行的，需要一种勤作发起，一个是任运，一个是非任运，一个是要勤作发起，一个是安住在任运中，二者之间是不一样的。初心和正心属于要现行的心，而异熟生心没有这种特点。它不观待现行，自然而然地出现，它是异熟就是任运的体性，不需要通过什么引发，但是初心和正心需要引发的，它是一种现行的心，异熟生心没有二者。以上对于等起做了观察。

丁三（无表业之分类）分二：一、略说；二、广说。

戊一、略说：

所谓三种无表色，即戒恶戒与中戒。

所谓无表色分了三。第一个叫做戒，这是一种善戒。善戒可以遮止不好的相续，或者恶戒的状态，这是善戒的自体。第二个叫做恶戒，比如有些人发誓一辈子做屠夫，当他发誓的时候内心自然而然就会得到恶的无表。因为他的心很坚定，发誓要一辈子操持不好的行业，所以内心就会得到恶戒。第三个叫做中戒，就是对善恶二者短期性的誓言，或者暂时性的修持善法，比如一天一夜中受持八关斋戒，或者在一百天中帮助屠夫杀猪等等，时间不是很长，暂时会生起中戒，有善的中戒，也有恶的中戒，二者都是存在的。

所谓的无表色是通过发起比较强烈的誓愿来守持居士戒或者出家戒等等，因此会得到善戒，如果通过比较强烈的心发誓造恶业会得到恶戒；如果相对来讲心力比较弱，暂时性的也会得到中戒，所谓无表色有三种。

戊二（广说）分四：一、宣说戒；二、具理；三、得舍；四、具戒之补特伽罗。

第一是对于戒进行宣讲；第二是对具有戒从道理方面进行安立；第三是怎么样得戒、舍戒，舍戒、得戒的因缘是什么？虽然得舍戒律在戒律中讲得比较多，但是在分别业品中对于有些戒律的内容也是做了一些安立，比如怎么得、舍，我们都要了解，否则不一定得到。如果没有大的必要舍戒也会犯一些过失；如果舍戒和破戒二者比较起来舍戒可能好一些，比如情况特别紧急必须要舍戒；第四是具戒的补特伽罗，即这些戒律谁具有？比如黄门，或者一般的人天有情，谁的相续中可以具有什么样的戒律，对于具戒补特伽罗的情况也做了一些宣讲。

己一（宣说戒）分二：一、总说；二、详说。

庚一、总说：

戒有所谓别解脱，无漏禅定所生戒。

所谓的戒，善戒有别解脱戒、无漏戒和禅定所生戒三种。第一个是别解脱戒发起的因一定是出离心，没有以出离心发起的戒不一定是别解脱戒。比如受戒的时候，如果以得到善趣福报的心叫做善愿戒；如果

受戒为了远离国王的惩罚，或者离开非人、后世恶趣的恐怖，叫做救畏戒。畏是怖畏的意思，救畏就是从怖畏当中解救的戒律，和别解脱戒没有什么关系。受戒时如果我们没有以出离心去摄持，有可能得到善愿戒、救畏戒，不一定是别解脱戒。

我们受戒没有以出离心摄受，相续中没有真正的别解脱戒，随着修学的深入，通过上师的教诲，或者自己的努力等等，出离心生起来了，以前的救畏戒就、善愿戒也会自然而然地转变成别解脱。因为戒体是有的，只不过当时不是别解脱的戒体，所以最初虽然没有得到别解脱戒体，但是有了救畏戒或者善愿戒戒体的缘故，当我们出离心生起来之后，他的戒通过出离心摄持会自然转变成别解脱戒。这时不需要考虑：“哦，现在我有出离心，以前的戒律不算，可不可以单独再受一个别解脱戒。”这也没有必要。别解脱的因一定是出离心，后面还要讲别解脱是从罪业中别解脱，主要是欲界所摄的出离戒。

第二个是无漏戒，“禅定所生戒”，安住在禅定，即一禅、二禅、三禅、四禅。欲界没有禅定，必须要安住在未到定以上的状态中，在禅定中才有定心，当我们得到定心的时候，内心自然而然就会生出一种功能，或者从有部的观点来讲得到一种无表，这个戒律能够止恶防非，具有让我们内心中不产生恶业的功能，这种禅定所生的戒律是随心戒，入定的时候就会产生一种禅定戒，出定的时候如果不在定心了，戒也不会存在了，它是随入定的心而有的。虽然没有这个戒了，比如色界天人入定时得到禅定戒的功能，在出定位的时候仍然还会发生作用，这方面叫做禅定所生戒。

第三个叫无漏戒，无漏很清楚，圣者才会有无漏。一般的凡夫人没有无漏，虽然无漏当中有一些虚空无为、非抉择无为，但是这些毕竟对于凡夫人来讲起不到什么样调伏烦恼的作用。无漏主要是获得了无漏道，通过观察四谛十六行相安住在无漏的本体，相续产生了无漏功德，这种人称为无漏的圣者。无漏戒的前提一定是首先要具有无漏，然后在入定分为两种，一种是有漏道的禅定，一种是无漏道的禅定。如果是有漏道的禅定，比如通过修持世间有漏道得到的未至定、初禅、二禅等等，这时候通过世间有漏道的禅定可以获得禅定戒。

同样是禅定，以出世间的无漏道安住就会得到无漏戒。一是有定心，二是有无漏，两种体性都要有。安住在四谛十六行相的无漏道，通过无漏道安住禅定。既要有无漏的功德，也要有禅定。因为这是定心中得到的戒，所以安住无漏定中得到的戒律叫做无漏戒。得到无漏戒之后，内心自然而然也会以任运的方式不会再去诽谤三宝、生起邪见或者做出违背戒律的事情。佛陀在世，有很多居士获得了见道、初果等等。虽然这些人还在欲界当中没有出离，但是他们不会再犯戒了，因为内心有无漏戒体的缘故，所以绝对不会再犯任何的戒律，这就是无漏戒的功德。即便以后再转生，在欲界人天七返的过程中也不会犯戒律，无漏戒的功能非常广大、极其清净。

庚二（详说）分三：一、别解脱戒；二、禅定戒与无漏戒；三、旁述。

辛一（别解脱戒）分四：一、分类；二、本体；三、释词；四、具戒之补特伽罗。

壬一、分类：

所谓八种别解脱，实际戒体唯有四，

除名称外无变故，彼等异体不相违。

这里讲到了几种意思，第一是别解脱分了八种，它的数目、名称是什么；第二是戒律有八种，戒体只有四种；第三是除名称外无变故，名称有变化戒的本身没有变化。第四是彼等异体不相违，一个人首先受的居士戒，再受了沙弥戒、比丘戒，三种戒律在相续当中是异体，以不同的他体存在，这个方面不相违。

第一个，“所谓八种别解脱”。别解脱戒有哪八种呢？第一比丘戒，第二比丘尼戒，第三正学女戒，第四沙弥戒，第五沙弥尼戒，第六男居士戒、女居士戒，第八是斋戒。有些地方是七种别解脱，不算斋戒，因为它不是尽形寿的戒律，只是一日一夜的戒律，时间太短，从这个角度来讲不把它安立成别解脱。俱舍和戒律的观点不一定完全相同，《俱舍论》中把别解脱安立成八种，斋戒也算进来了。有些地方不算斋戒是七种别解脱，两种观点都有各自的依据。

我们看八种别解脱，比丘、比丘尼戒；正学女戒是在沙弥尼戒的基础上准备要受比丘尼戒之前有两年的考察期，或者以预备的方式来受持不共的戒律；沙弥、沙弥尼戒受持十戒；男居士戒、女居士戒是受持五戒；斋戒是主要受持八条戒律。前面比丘、比丘尼、居士戒分男女，因为斋戒时间太短了，只是一日一夜的戒律，所以并没有分男女。

第二个，“实际戒体唯有四”。实际它只有四类戒体，第一类是比丘、比丘尼的戒体。虽然比丘、比丘尼所依的身份不一样，受持戒条的多少也不一样，但是他们都是近圆戒，属于圆满的戒律。从戒体的角度来讲，比丘戒和比丘尼是一类；第二类是以沙弥、沙弥尼为基础，包括正学女戒，这三个戒律是一类的，正学女的根本戒也是在沙弥尼戒的基础上再受持一些单独的戒律，本体也属于沙弥戒；第三类是男居士、女居士的居士戒，所依是男居士、女居士，虽然身体有男女，但是戒都是五条，这方面没有什么差别；第四类是斋戒。

第三个，“除名称外无变故”，比丘戒、比丘尼戒、沙弥、沙弥尼、正学女、男居士、女居士、斋戒的

名称不同，虽然有名称转变，但是戒体没有变化。此处有一个变性不舍戒体的问题，有时候因为众生特殊的业，即生当中会变性，男性变成女性或者女性变成男性，以前在戒律当中也有这样的记载。如果一个比丘即生中他的根转变成了女性，他首先是比丘，变成女人之后，戒体还存在，只不过从比丘变成了比丘尼，直接受持比丘尼的戒律就可以了，不需要再去受比丘尼的戒律；如果一个比丘尼变性成为男性的时候，也是直接受持比丘戒，不需要再去单独受比丘的戒律；沙弥变成沙弥尼、沙弥尼变成沙弥都是一样的。如果正学女转变成男性，也是直接受持沙弥的戒律；如果沙弥变性之后，直接受持沙弥尼的戒律，不可能直接得到正学女的戒律，这方面是不一样的。还有男居士和女居士即便变了性，戒体还是一样，因此称之为戒体只有四种

第四个，“彼等异体不相违”。比如一个人，他次第受了三个戒律。在家的時候受了居士戒，出家之后又受了一个沙弥戒，如果只是一辈子中受持沙弥戒，他相续当中具有两类戒律；如果他进一步地受了比丘戒，相续中具有三类戒，既有居士戒，还有沙弥戒、比丘戒，三种戒律都是存在的。一般来讲，比丘相续中不可能再有八关斋戒了。如果是居士受八关斋戒，在一日一夜中，他的相续当中既有居士戒也有八关斋戒。沙弥以上不能再受共同乘的八关斋戒，否则以前的戒体就会毁坏。密乘当中有一种八关斋戒，比丘、沙弥都是可以受的。

如果一个人的相续中有三类戒，最基础的是居士五戒，然后受十戒，最后受比丘的戒律，三类戒律相续当中都是存在的，它是异体的，并不是像有些唐译的注释当中说戒体是累积，比如首先他受了五戒，在受沙弥戒是在五戒的基础上加了五戒，然后有了十戒，相当于他原来有五块钱，后来又得到了五块钱，一共有十块钱，是不是这样的呢？并不是这样的。受沙弥戒的时候，居士五戒你是有的，后面受沙弥戒又加了十戒，一共是十五条戒，如果再受比丘戒，再加上二百五十条戒，这样累积起来，内心三类戒律都是有的，三类戒律别别存在，不矛盾，也不相违。就是说你受了后面的戒律，并没有成为舍弃前面戒律的因，从这个方面来讲，三戒都存在。

比如一位比丘守不了比丘戒，想把比丘戒舍掉，如果居士戒、沙弥戒和比丘戒不是他体而是一体的，舍了比丘戒之后，他所有的戒律都没有了，沙弥戒、居士戒也没了，这方面没有这样安立。如果不想守比丘戒的时候，他把比丘戒舍了之后，不需要单独受沙弥戒，沙弥戒本来就有，直接守沙弥戒就可以了。如果沙弥戒不想守了，他可以直接守居士戒，居士戒还有的。从这个角度来讲，舍戒的时候，舍掉了一个之后，还有下面两个戒可以继续守持。从这个角度而言，有部观点安立的很清楚，三戒在内心以他体的方式存在，而且都是具有的。

壬二、本体：

受持断除五八十，以及一切诸所断，
依次立名为居士，斋戒沙弥与比丘。

戒的本体是这样的。“受持断除五八十，以及一切诸所断”，他所守持的戒律，前面有四类戒体，受持五戒断除五种所断，受持八种戒律断除八种所断，受持十种戒律断除十种所断，以及一切诸所断，像二百五十戒、二百五十三戒等等，断除一切诸所断。受持了这么多所断的缘故，“依次立名为居士”，断除五种所断叫做居士，断除八种所断叫做斋戒，断除十种所断叫做沙弥，断除一切诸所断叫做比丘。

比丘的戒律要比比丘尼少很多。有些地方说，因为女性的烦恼多一点，所以戒律也要多一些，让她守持更多的戒律，以守戒的方式强制去断除烦恼，也有这样的说法。五戒是杀盗淫妄酒；八戒是八关斋戒，即守持高广大床、歌等鬘等、加上过午不食等等八条戒律；十条戒律就是把歌和鬘分开再加上取金银；比丘戒又分了很多种类，根本罪、僧残罪、堕罪等等，像这样断除一切诸所断，就是这样本体。

在我们注释的当中，居士、斋戒都有不同的名称，比如为什么称之为居士，有些地方说居士是近侍的意思，近侍男、近侍女，有时叫做男居士、女居士，就是说应当作为仆人承侍比丘、比丘尼，故称为居士，或者从近侍男、近侍女的角度来理解，受了五戒之后，近是亲近三宝的意思。在三宝当中真正可以现前的，就是这些出家人，比丘、比丘尼等等，亲近三宝而承侍就是近侍，亲近三宝然后做很多事情，称为居士。

斋戒的时间很短，因为守持一日一夜，在一天中断除罪业的缘故，所以斋戒也称之为时戒。斋和戒是分开的，主要是过午不食叫做斋，其他的叫做戒。在正午之前必须要把饭吃完，过午之后不能吃饭，叫做持斋，戒就是说不能在一天当中不能够杀生、偷盗等等，斋戒也叫做近住，即亲近三宝而住，或者近就是近阿罗汉，因为守持戒律就是阿罗汉如何行持我就如何行持等等，所以也有近阿罗汉而住的意思。或者近住是时间很短的意思，这方面可以叫做近住，或者斋戒、食戒等等，有这些不同。

然后是沙弥，【勤勤恳恳为上师做事】。这里的上师主要是指比丘。按照很多地方的说法，沙弥必须要直接依止一位比丘而住，比丘告诉他，这个应该做，那个不应该做，也就是说，依止自己的师父勤勤恳恳地做事情。有些地方沙弥也叫勤策，勤是精勤的意思，策就是策励，比丘经常会策励他，应该这样那样修行，所以叫勤策，也叫求寂，就是追求寂灭的意思。

比丘叫做近圆，近是接近的意思，圆是涅槃、圆满的意思。我们平常说涅槃叫做圆寂，圆是圆满一切

功德；寂是寂灭一切过患。涅槃叫做圆寂，近圆就是接近涅槃。如果你守持圆满的比丘戒律，离涅槃最近；如果你根本不守戒律，就没办法获得涅槃。世间上不守戒律的人，经常安住在自性罪当中，也没有通过戒律来断除身语不好的相续，这样怎么能得到涅槃呢？不可能的。

居士守持别解脱戒律的意义也是不相同的。虽然从某些角度来讲，有些居士、沙弥，也是接近，但是最接近的，就是比丘。因为他断除了很多过患的缘故，修持了很多的善法，守持圆满的戒律，由戒而生定，由定而发慧，从这个角度来讲，他是最迅速的。沙弥也是同样的，如果有很强的宿世善根，可以很快获得阿罗汉果。在《贤愚经》《百业经》当中，有很多沙弥获得阿罗汉果的记载。至于居士，在很多记载中，获得初果、二果、三果的很多，居士通过守持戒律非常明显地获得四果阿罗汉的记载，我在《贤愚经》《百业经》上没有明显看到过。

壬三、释词：

俱得立名为律仪，妙行以及业戒律，
初者有表无表色，乃别解脱与业道。

这是经典当中，对于无表、戒律方面不同的名词作的一些解释。

别解脱都可以安立为以下的名字。“俱得立名为律仪”，第一个是律仪。律仪是尸罗，尸罗就是清凉。如果我们守持戒律，内心很多的热恼就可以熄灭，自己可以安住在清凉当中。如果没有戒律，内心的烦恼、罪业，经常性会翻腾，自己的相续会非常地烦乱、烦热。如果安住于律仪，自己就会安住在清凉的状态中。因为自己安住在善的行为中，而且通过身语让自己的心寂灭的缘故，所以没有产生很大的烦恼。如果没有戒律，就会放纵自己的心。贪欲、嗔恚，就会连续不断地发生，有些时候自己做了杀生、偷盗、邪淫之后，会非常地忧悔，这也是一种热恼。如果你制止了自己的恶行，第一个就会从根源上中止烦恼的产生，所以叫做清凉；第二个从也不会产生忧悔的角度来讲，心相续就是一种清凉状态。

第二个叫妙行。为什么叫妙行呢？因为戒律是佛陀和圣者高度赞叹高度推崇的行为，所以叫做妙，即善妙的行为。佛菩萨、阿罗汉等圣者，他们知道什么该做、什么不该做、哪些对众生有利、哪些对众生无利、什么是涅槃的行为、什么是轮回的行为、什么是善、什么是恶？如果众生安住在戒律中，这是佛陀圣者欢喜的善妙行为，戒律叫做妙行。如果我们不了解戒律，会认为这不是妙行，而是一个大的束缚。没受戒之前啥都可以做，受戒之后，这个那个都不能做，似乎不是妙行。戒律的确是妙行，因为它随顺于安乐，即便不能获得解脱，也是一种安乐之道。如果众生的根基不够，就像前面我们在第三品讲的那样，没有办法产出离心，不能获得解脱，这时转轮圣王出世，为他们宣说十善，让他们升天。虽然不能获得解脱，十善或者这些律仪，也可以让众生获得善趣的安乐，这也是一种妙行。如果以出离心摄受，也可以获得涅槃之道，就是更大的妙行。

“以及业戒律”，业、戒律都是造作，一种善业是以造作为本体的。戒律主要是身语，让自己身三语四的罪业能够断除，就是戒律。身体方面有三种，主要是身三语四，意三有时候就不制定戒律了。一般来讲身体和语言的四种比较容易遮止的，通过遮止外在的身语也可以束缚自己的内心。从这个角度来讲，如果把意三也确定为戒律，众生就会无法守持，没有凡夫人能够守持这么清净的别解脱。因为他内心中贪欲、嗔恚等等的种子，很容易就会翻起来，如果把把这个作为别解脱，很多人肯定无法受持，所以只是把身语七断作为戒律的本体。如果我们把身语都制止了，身语和心之间有很大的关联，至少我们在身三语四上面不现行，然后通过身三语四的寂静行为也可以影响到心，最后让自己的心安住在修法中，这方面主要是身三语四。

前面讲了几种名称，第一叫律仪，第二叫妙行，第三叫业，第四叫戒律，后面还有两种，即别解脱和业道。“初者有表无表色，乃别解脱与业道”。别解脱是一种名称，业道也是一种名称，我们要了解，只不过别解脱和业道是初者，就是刚刚得戒一刹那的有表色和无表色，当时你在合掌，说依教奉行等等，你的心正在安住，这时候第一刹那的有表色和无表色叫什么呢？叫做别解脱和业道。

别解脱和别解脱戒是分开的，你在第一刹那，得到了五戒、十戒、比丘戒，得戒的第一刹那叫做别解脱。为什么叫别解脱呢？第一刹那的时候，你开始得到了戒律，脱离了罪业，相续中种种的罪业就会别解脱了，比如我得到了不杀生的戒律，就从杀生的罪业中解脱出来；得到不偷盗的戒律，就从偷盗的业中别解脱出来，所以说每一条戒律都是别解脱罪业的。受了五戒就从五种所断当中获得解脱；受了十戒就从十种所断当中获得解脱，这是别解脱的意思。第一刹那叫别解脱，第二刹那不能叫别解脱了，第二刹那之后叫别解脱戒。有部当中说第一刹那可以叫别解脱，第二刹那之后就叫别解脱戒了。

注释的最后一句是这样的，【所以说，是别解脱戒，但不一定是别解脱】。这是什么意思？别解脱只是第一刹那，第二刹那之后就叫做别解脱戒了，到了第二刹那、第三刹那、第四刹那……乃至没有出现坏戒，舍戒、破戒之前，戒体在自己的相续当中存在期间，都叫做别解脱戒。

别解脱戒不一定是别解脱，第一刹那叫别解脱，现在早不是第一刹那了，已经第二第三第四乃至于千百万刹那之后的事情了，这时候就是别解脱戒而不是别解脱。“初者”也就是第一刹那的“有表无表色”，

这是别解脱。然后还有一个第一刹那也叫业道，业道是什么意思呢？就是通过得戒这个刹那的道，圆满了自己想要求戒的心，想要求戒这个心、这个业叫做思。在自己得戒之前这个心一直想什么时候能够得戒，产生了想要得到戒律的想法，当第一刹那得到戒之后，依第一刹那得到戒相当于一个道。

道是一个比喻，平时我们可以依靠道到达某种目的地，现在我通过得戒的第一刹那这个道得到了戒，满足了我的思心所，这个想求戒的心，所以说第一刹那也叫业道，相当于我们通过某种道可以达到目的地一样。在第一刹那得戒之前这个业就是思，业思就是思心所，一直想要去求戒，想要得戒的心，内心一直在追求着，然后通过得戒第一刹那有表无表，得到了这个戒，我的思心所得到了满足。第一刹那叫做道，通过这样一种道我的思心所得到了满足，叫做业道。相当于如果没有道达不到目的地一样，有道就可以达到自己的目标，可以进房子、城市等等，同样的道理通过第一刹那的有表无表满足了我内心想要得戒的想法，叫做业道，第二刹那之后就不是业道了，从这个方面来讲，叫做乃别解脱与业道。

以上就是异名和释词，我们需要了解有六种不同名称，别解脱和业道是比较微细的。平时我们对于别解脱、别解脱戒律都没有分开，别解脱和别解脱戒律差不多，在有部当中第一刹那和第二刹那是不一样的，第一刹那叫别解脱，第二刹那之后就叫别解脱律仪，这里有比较微细的分类。

壬四、具戒之补特伽罗：

具有别解脱戒者，八种补特伽罗也。

前面是戒律的分类，这里是具有戒的人有八种。因为前面别解脱戒有八种，所以具戒的人也是八种补特伽罗。补特伽罗是梵语翻译过来就是数取趣，即数数取诸趣的意思。有时候佛陀菩萨也叫数取趣。以前学习过《辨法法性论》的道友就会知道，数取趣也分了好几种，不单单有凡夫，也有圣者，圣者中有声闻、缘觉、菩萨和佛，这些都叫数取趣，这是广义的数取趣。有些地方说数取趣是众生的异名，数取趣就是数数的取诸趣。

众生通过自己的业数数的取诸趣而流转轮回，就是取五趣、取六趣，这辈子是人趣，下一世取天趣；如果是佛菩萨也可以通过愿力，以自己的自在力数取趣；从阿罗汉的角度来讲，他们没办法数取趣了，按照小乘的观点就入涅槃了，从大乘的角度来讲，阿罗汉也可以叫数取趣。因为毕竟他们以后还可以发菩提心，在愿力、大悲圆满之后，就可以通过愿力投生，也有后面成菩萨之后通过自己的神通投生的。通过这个角度而言，可以通过业力、愿力、悲心，或者神通任运数取趣。虽然数取趣的补特伽罗有很多，但是此处具有别解脱戒的补特伽罗，有比丘、比丘尼等八种，前面是戒律，此处是具有戒律的人的角度来讲的，并没有重复的过失。

辛二、禅定戒与无漏戒：

生禅定者具禅戒，圣者具有无漏戒。

这也很容易理解，前面我们大概介绍过生起禅定，下面还要详细地讲什么时候生起禅定，什么时候得到戒律，此处只是简单地介绍。

生起禅定叫做“具禅戒”，具有禅定戒。“圣者具有无漏戒”，第一是具有无漏功德的圣者，第二是要入定，具有这两个条件的就是圣者具有无漏戒。凡夫等等可以具有禅定戒，圣者入无漏定可以具有无漏戒，这方面属于随心戒或者定心戒，前面的别解脱不一定，别解脱即便是在无心的状态中，也会具有无表色，这两种是禅定戒和无漏戒。入定的时候具有这两种戒，出定之后就没有了，虽然没有了两种戒，但是前面讲过它的力用还在，他的恶业还是可以遮止的，不会去做很大的罪业等等，一个是随心戒，一个是散心戒，二者是不一样的。

今天我们就讲到这个地方。

《俱舍论》第 50 课笔录

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再一次一起来学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

《俱舍论》宣讲的是小乘为主的佛法观点。我们学修的时候，都会关心自己所学的法对于我们的修行到底有什么作用？小乘俱舍中有些观点对我们的修行有直接作用，有些观点在显现上也没有直接的关系。我们在学习佛法的过程中，一方面主要的必要是看它对我们修学佛法或者调伏烦恼有没有直接的作用。另外一方面，就是学习这些法要可以帮助我们打开一个思路。

打开思路的方式也很重要，因为我们学习的佛法非常系统，时间也很长，所以方方面面都要学习。在学习的过程中，怎么样去思考法义、理解经论？《俱舍论》中把这些法义梳理得非常细致，我们在学习的过程中，一方面消化了很多的概念，懂得了很多修行的道理；一方面自己的智慧也会跟随词句逐渐变得细微。如果我们有了细微的智慧之后，再去看中观、如来藏、密法，这种智慧就会发挥作用；如果我们没有

得到这种学习的方法、深细的智慧，再学其他法要的时候，也是马马虎虎的大概了解而已。有些时候必须要细致地去观察，尤其是逐渐通过学习词句。因为它本来讲得就很细致，如果我们心很粗根本没办法理解，所以我们在学习的过程中智慧也会逐渐变得细微起来。以后无论我们思维修、观察修，或者学习其他的法义，这种智慧一定会发挥很大的作用。

俱舍、因明就是有这种作用。如果我们只是把眼光放在学习有没有调伏烦恼的直接作用上，没有什么作用就没必要学习，好像是浪费时间一样。不要这样想，大德们之所以让后学人学习这些论典，一定是对于初学者有很大的帮助，还有很多大德也是对于俱舍、因明做了很多大的注释，如果真的没有必要，也不用花时间这样去做。这些一定是通过他们殊胜的智慧观察了，对于众生很有必要的缘故，才这样去宣讲的。我们学《俱舍论》过程中有很多的说法，比如《俱舍论》属于一部聪明论，学完之后自己就会变得聪明起来，的确是这样的，因为里面的内容非常细致、深广、准确，所以我们学完之后，很多似是而非的问题都可以予以遣除。虽然我们以前对于五蕴、十二处、十八界也知道一点，但是很详细的方面，好像也不太清楚。以蕴、界、处为主的有漏、无漏，或者世间的很多知识，这样一种所诠、意义，通过我们学习《俱舍论》之后，逐渐都可以了解了。有些人在学习的过当中，听的时候能够听懂，思维的时候也很细致；有些人可能因缘差、智慧差一点，不管怎么样，有时学一遍是不够，如果以后有机会，有了基础之后，可以再去做比较深入的思维学习。这是从不同的侧面阐释一下学习《俱舍论》的必要性。

辛三、旁述：

因为前面对于禅定戒和无漏戒提到了一下，还有一些相关的内容没有讲出来，所以通过旁述的方式，把和禅定戒、无漏戒有关的内容再进一步地宣讲。

最后二者随心戒，无间道中生彼二，未至定中称断除，正知念二意根戒。

这个科判下面有三个内容，第一个是“最后二者随心戒”，“最后二者”就是禅定戒和无漏戒，它们是随心的戒律。第二个是“无间道中生彼二，未至定中称断除”，禅定戒和无漏戒也可以称为断除戒。在什么情况下它是断除，又断除了什么？第二三句就会讲到断除戒的意义。第三个是“正知念二意根戒”，佛经中也提到了意戒和根戒，什么是意戒？什么是根戒？在第四句中就会进行宣讲。

第一，最后二者随心戒，最后二者就是前面三种戒律中的后二者。第一是禅定戒，第二是无漏戒。这二者也是“随心戒”，最后二者随心戒简别了第一者的别解脱不是随心戒，只有最后二者才是随心的戒律，而且是随入定心的戒律，就是说入定的时候它才有，不入定的时候就没有。虽然入定也有其他方式，比如灭尽定，或者无想定等等也是入定，但是这两种定中没有心的缘故，也没有这两种戒律。第一个一定是随心的，在有心的情况下才存在；第二个一定是入定的，在入定的状态中才会出现，否则欲界也具有心，那有没有禅定戒、无漏戒啊？这是没有的。欲界属于散心定，是一种散乱的状态。虽然有心，但是不会有禅定戒和无漏戒，只有随心和入定两个条件都满足的情况下才会得到禅定戒和无漏戒。

第一种是禅定戒，虽然还没有获得根本定，但是在未至定的时候也可以安立得到了禅定戒。禅定戒一般来讲都属于有漏道，在生起有漏禅定的时候，比如未至定，然后是我们前面讲到的初禅的粗分正禅和殊胜正禅，粗分正禅唐译中是指一禅根本定，殊胜正禅就是一个中间定，即大梵天通过中间定得到了大梵天的果位。第二禅根本定、第三禅根本定、第四禅根本定，殊胜正禅或者中间定到二禅之间有一个二禅近分定，然后是三禅近分定、四禅近分定，这些都可以产生禅定戒、有漏定，后面在无色界中这些就没有。因为无色界没有大种，这些无表色就不会产生，既是随心戒，也是随心而安立的禅定戒。

第二种是无漏戒，无漏戒安立的本体是什么？什么时候可以得到无漏？我们学习第一二品时曾经提到过这个问题，无漏戒要引发无漏的智慧，首先未至定可以引发，然后初分正禅和殊胜正禅也可以引发无漏定，还有二禅、三禅、四禅，这些根本定都可以引发无漏。其他的近分定不能引发，无色界心比较弱的缘故不引发，六种禅定地可以引发无漏戒的说法前面也提到过。在这样的状态中可以引发无漏戒，其他的有漏的定不一定引发无漏戒，它和前面的内容也是相关的，最后二者是属于随心戒。

第二，无间道中生彼二，未至定中称断除，这是断除戒的意思。主要是断除欲界的烦恼和恶戒，有些不好的恶戒，有时也不会随随便便断除，在安住断除戒的时候，可以产生断除恶戒的功用。第一个可以断除恶戒的烦恼，第二个可以断除恶戒。断除戒不是在地道中都有，首先无间道中生彼二，后面在讲贤圣品的时候也会讲到无间道，然后是解脱道，还有胜进道等等。学习第一品的时候我们学习过，无间道相当于要获得某种果，首先要和阻碍它的烦恼作战，正在断除它的障碍、烦恼的时候叫做无间道。

断完之后就会产生解脱道，就是获得胜利的状态。有些地方打比喻说，第一个无间道是正在驱赶盗贼，然后驱赶完盗贼之后要把门关上。一个盗贼进到自己家里来了，自己和盗贼作战，把盗贼赶出去，叫做无间道。第二个解脱道是把盗贼赶出去之后，把门关掉，不让他进来。断除戒是在无间道中产生的。无间道中生彼二，“生彼二”就是说产生禅定和无漏的断除戒。如果通过有漏道，就产生了禅定戒的断除；如果是无漏，就产生了无漏戒的断除，这是无间道中生彼二。因为无间道、很多，比如你获得初禅、解脱道，或

者在未到定当中，还有获得二禅，都有很多无间道。

那么是不是所有的无间道呢？未至定中称断除，不是所有的无间道，而是在未至定的无间道当中获得断除的功用。未至定中还没有初禅根本定，它要断除欲界九品所摄的烦恼，每一品烦恼断除之前都有一个无间道，然后有一个解脱道，这样无间道、解脱道最后未到定圆满之后就获得了初分正禅，或者第一禅根本定。这里所讲到的无间道中生彼二只是在未至定，因为未至定是在断除欲界烦恼，以上就没有欲界烦恼了，比如获得二禅、三禅、四禅等等，这些欲界的烦恼都断完了，没有一个安立断除之戒的必要性。

真正断除之戒是断除欲界的烦恼和恶戒，就是在获得初禅第一根本禅之前，因为获得了第一根本禅，断尽了欲界的九品烦恼，就会获得一禅根本定，所以在一禅根本定之前，都有九品或多或少的欲界烦恼需要断除。只是在未至定当中断除了欲界烦恼，有些注释当中讲，在欲界的九品烦恼当中，前八品都是断欲界烦恼，第九品既断欲界烦恼，也断恶戒。在未到定当中，它的无间道就可以生起断除戒。如果生起断除戒之后，就可以断除欲界烦恼，还有恶戒方面也可以断除。

第三，正知念二意根戒，【经中所说的“身之戒善妙、语之戒善妙、意之戒善妙……”以及“眼根以戒守护而住”】，就有了意戒和根戒。身之戒、语之戒我们都知道，还有一个意之戒如何安立呢？这个地方讲，正知念二意根戒，所谓的意之戒就是安住在正知正念当中，我们的正知正念跟随于意识而生，当我们产生一个意识的时候，马上以正知正念来摄持，叫做意之戒。

什么是正知正念呢？以前我们学习过《入菩萨行论》，其中有一个正知正念品，我们也很清楚。所谓的正知不单单是在这个地方，其他地方佛法中的正知就是精进地观察自己的三门。现在我的身体在做什么、语言在说什么、意在想什么？精进地观察自己身语意的状态叫做正知。如果我们不观察就没有安住正知，我的身体现在做什么、语言现在说什么、意在想什么？好的也罢，不好也罢，都没有观察，这就是没有安住正知。如果不安住正知，很多烦恼就会引发，在不知不觉当中，我们已经处在烦恼的状态中，自己都没有办法了解。

真正要成为一个很好的修行者，无论如何一定要恒时生起正知正念，应该经常观察自己的身体，我现在身体坐的很端正、正在听法，或者我的身体正在放逸等等，知道了以后第二刹那马上就要以正念来守护了，正知过后就是正念。正念是什么呢？就是安住善所缘，或者善法。正念一定是安住善法的，正知相当于巡视一样，巡视我的身语意在做什么？如果是不好的，马上改正；如果是好的，继续安住，这样安住在善念、善法、善所缘当中，就是正知正念。正知正念跟随意而产生，叫做意戒。

当我们产生了某种分别念意识，马上就可以引发正知正念，现在我的意在做什么？如果它没有安住在善所缘，应该安住在善所缘中，发菩提心、出离心等等，不要让它产生恶分别、非理作意。因为很多的烦恼，不管是贪欲、嗔恚都是因为非理作意而起的，主要是自己的心没有如是地在安住善法的状态，所以就会产生非理作意。如果有了非理作意，再加上有了外境，有了烦恼的种子，就会产生现行的烦恼。所谓的意戒就是正知正念跟随意识而生，不离开意识，正知正念永远守护它，这就是一种意戒。

整个修行的核心关要也是在意戒当中，佛经中说，意速意为主。在我们身语意中，意速就是意，心识是最快的，然后意为主，如果区分主次，身语意当中意是为主的，其他的身语为辅，是次要的。佛陀是再再地要求我们观察心，调伏自己的心，让我们的心安住在善法中，那怎么去安住呢？这方面就是正知正念，正知正念跟随意识而产生，属于从意识而产生的，经常性的不远离意识，叫做意之戒。

然后是根戒，我们的正知正念跟随眼根、耳根而生叫做根戒。假如我们的眼根取外境的时候，正知正念缺席了，这时候觉得这个东西很好，那个很不好，邪分别马上就会产生。如果我们的眼根看到色法，不管看到好的色法，还是看到不好的色法，正知正念马上引发出来，就会调伏我们的五根、六根等等，不让这样一种根跟随起分别而转。当我们看到的时候马上就会以正知正念摄持诸根，在有些戒律中说，我们的眼根不要乱看，耳根就不要乱听，经常性提醒我们都摄自己的诸根，如果有正知正念，我们的根就可以调伏，如果没有正知正念，根就会外散。本来诸根取外境就是外散的。我们在看的时候，正知正念没有跟上，内心无始以来养成的散乱习气、贪嗔痴等等，马上就会占上风，立即现形，所以说正知正念随此根识而产生叫做根戒。

己二（具理）分三：一、具无表色之理；二、具有表色之理；三、宣说四类具戒。

庚一、具无表色之理：

乃至守别解脱者，未舍间具现无表，
一刹那后具过去，守恶戒者亦复然。

这是具有无表色。它有善戒、恶戒，还有禅定、无漏戒等很多分类，有时候还会讲到中戒。首先是善戒恶戒，“乃至守别解脱者，未舍间具现无表，一刹那后具过去”，别解脱可以归结在善戒当中，即善戒具无表的道理。“守恶戒者亦复然”，第四句我们可以理解为是恶戒。从善恶来分的话，前三句主要是讲善，最后一句略带宣讲恶戒者亦复然。也是一样的。

乃至守别解脱者未舍间，前面我们讲了第一刹那是别解脱，第二刹那之后直至没舍之间叫做别解脱戒。

守护别解脱戒乃至没有出现舍弃的因缘之间，具有现在的无表色。后面还要讲，有几种舍弃戒律的因缘。他正在守戒，现在的无表色一定是存在的，然后一刹那之后就过去了，第二刹那、第三刹那、第四刹那……第一刹那之后，不单单是具有现在的无表。此处讲得很清楚，未舍间具现无表，只要没有舍戒之间，现在的无表色都是不用观察和怀疑的，一直都是具有的。

还有其他的情况，一刹那后具过去，在第一刹那过后，第二刹那以后不单单是具有现在的无表色，也具有过去的无表色。前面我们学习第二品中不相应行中的得绳，这个得绳在这句颂词中还有后面的颂词当中，都有相关的意义。别解脱戒就是“现无表”，现在的无表可能具有，也有法俱得，即现在就可以具有法俱得的。

一刹那后具过去，这个时候就是法后得，就是说法已经过去了，然后得在后面。如果是得到了现在，法已经成为过去时了，一刹那后具过去的意义就是法后得，就是说这个法已经成为过去了。这时候的得到了现在位，如果它的得到了现在位，法就是过去的，法后得就是具有过去的。

无表色是一个色法的缘故，没有法前得，不具有未来，肯定具有法俱得，它力量也可以引起法后得，有法后得的缘故，一刹那之后，它就具有过去的无表。守恶戒者亦复然，守恶戒的人乃至没有舍弃恶戒之间，也是一样的。如果你安住在前面讲的断除戒，通过禅定的方式，或者禅定戒、无漏戒也可以断除恶戒，在前面未知定、第九无间道中，他可以产生断除恶戒。

还有一种断处恶戒，在欲界未散定中也有。比如发一个很强的誓愿，以前是一辈子杀生的。后来自己守了一个尽形寿不杀生戒。当我们发了这样的愿之后，恶戒也会中断。他通过守善戒，承诺不杀生等方式，可以断除恶戒，否则不会断除恶戒。如果你的相续中有恶戒，只是在中间做一些善法，恶戒还是存在的，不会成为断除恶戒的因。只有当你发誓不杀生，或者不偷盗，通过生起守持善戒的方式，这时候也会断除恶戒，所以守恶戒者亦复然。前面是断除戒中，第九无间道断除，它是一种断除恶戒的方式。假如我们理解成只有在未知定的第九无间道才能断除恶戒，在欲界就没办法断除恶戒了，这样当然是安立不了的。

欲界中必须要发起强烈的誓愿守持善戒，这时就可以断除恶戒，乃至未舍之间，都具有恶戒现在的无表色——法俱得。一刹那之后乃至未舍之间，法后得就是具过去也是存在的。守恶戒者亦复然，这方面就是讲到别解脱和恶戒具有的道理。

**具有禅定戒律者，恒具过去与未来，
圣者第一刹那时，不具过去无表色，
入定及住圣道二，具现在之无表色。**

这六句主要是讲禅定戒和无漏戒，禅定戒和无漏戒就是说过去未来现在具有无表色的道理。“具有禅定戒律者，恒具过去与未来”，如果第一刹那开始得到定之后，就具有了禅定戒律，然后恒具过去与未来。过去就是法后得，第一刹那的时候，你也可以获得过去的无表色。因为禅定戒是一个有漏定，所以我们在无始轮回的过程中，曾经无数次的得到过禅定。虽然我们已失坏了禅定，但是禅定有法后得，这个定已经过去了，它的得在后面，这是法后得。

我们今生中，又开始修禅定，刚刚得到禅定的时候，已经拥有了过去的无表色。因为过去的无表色，就是法后得一定是有的，我们在无始轮回中曾经得到过很多次有漏定，失去禅定之后就处在散心位，虽然禅定已经灭掉了，但是还存在禅定的法后得，所以当我们今生中第一刹那获得禅定、戒律的时候，就具有过去的无表色，这就是法后得。虽然它的法已经过去了，但是法过去之后的得还在后面，后面这个法后得可以流传很长时间。我们今生中第一刹那获得禅定的时候，具有过去的无表色，主要是法后得，把法后得的观念放进来之后解释起来就会非常容易，因此说具有过去的无表色。

恒具过去的无表色，又具有未来的无表色，叫做法前得。法前得是具有未来的。为什么法前得是未来呢？因为法之前得到了，也就是说如果得在现在位，我们现在得到这个得了，得在现在位，这个法一定是在未来还没有产生的，叫做未来，一定是法前得。法前得是未来，法后得是过去。它的法已经过去了，得在后面，如果得处在现在位，它的法一定是过去。未来也是一样的，未来是法前得。如果我们现在的法在现在位，法前得是得在法的前面，如果这个得在现在位，法在未来没有产生，还是在未来，这时未来叫做法前得。

禅定界是特殊的，第一个刹那具有过去，也具有未来。为什么不讲现在呢？最后两句就要讲现在，现在也有特殊的情况。按理来说当你第一刹那安住禅定的时候，现在的法具得是一定有的，具有现在的无表色。虽然是无表色，但是属于随心戒，前面的别解脱戒也是无表色，它是散心位，不是随心戒的缘故力量很弱，没有办法引发法前得。虽然是无表色，但它是随心戒的缘故，心力很强大，所以它有法前得。我们前面曾经学习过这个问题，当你获得禅定戒律第一刹那，现在位的无表色是一定有的，然后也有法后得、法前得，这时候三种都有。

还有一种情况，圣者第一刹那不具过去无表色，当你从凡夫到圣者见道的第一刹那是以前从来没有得到过的，不像有漏定当中，我们在轮回中反复地得失，这方面有三时具有的情况。当我们获得苦法忍，在

圣者第一刹那的时候不具过去无表色，法后得是没有的。为什么呢？因为这是圣者第一刹那，无始以来只是凡夫状态，从来没有得到过圣位，当然也不可能有法后得了，绝对也不具有过去无表色，那有没有未来的无表色呢？第一刹那还可以有未来的无表色。因为它有法前得的缘故可以有未来的无表色，那有没有现在的无表色呢？第一刹那当然也有现在的无表色，第一刹那的情况绝对没有过去的无表色。第二刹那就可以有过去的无表色了，因为法后得就有了，现在已经不是第一刹那，而是第二刹那，如果在圣者的第二刹那、第三刹那，既可以具有过去的无表色，也可以具有未来的无表色。现在的无表色有时要看情况，一般来讲是可以有的。不具过去无表色主要是第一刹那，在第二刹那之后既具有过去的，也具有未来的，和前面禅定戒的第一刹那是一样的。在第二刹那之后，第一刹那已经得到过了，它有了法后得，过去无表色就可以有了。

“入定及住圣道二，具现在之无表色”，入定和住圣道具不具有现在无表色呢？虽然我们从总的角度来讲，入定位的时候具有禅定戒；住圣道的时候具有无漏戒，但是也要分，有时候他们不是总在禅定当中，比如色界的天人不是总在禅定中，获得初禅的人也不总是在禅定中，他也要出定的，出定之后，就不具有现在的无表色了。如果没有安住现在的无漏戒，就没有现在无漏戒的无表色，过去、未来、法前得和法后得都是恒具的，这方面是可以有的。如果正在入定，安住圣道就可以具有；如果出定的时候就不具有，因为跟随入定的心而产生的缘故，我们要知道具有禅定戒和无漏戒的不同情况。

前面我们也提到过中戒，下面来看中戒。

**守中戒者如若有一，初具中戒无表色，
此后具二无表色。守恶戒具善无表，
守戒者具恶无表，乃至净染强烈间。**

这就是中戒，中戒是一种暂时性的产生无表色，既有善又有恶。比如八关斋戒是一日一夜的中戒，有时发愿短期内杀生等等做一些恶业，也算是一种中戒无表。

前三句是真实宣讲中戒具有无表的情况，后三句算是一种旁述。“守中戒者如若有一”，“如若有一”是什么意思呢？就是说守中戒者不一定具有无表色，他可以守持中戒，不一定具有无表色。那在什么情况下有，什么情况下没有？守中戒的时候，如果你的心特别强烈，就会具有无表色；如果你的心不是那么强烈，比较弱，不一定具有无表色。不管是造善法，还是造恶业。虽然你在造恶业，但是心不强烈，这时候有没有无表色呢？没有。如果你在放生等等，做其他的善法，你的心不强烈，大家做我也去跟着做一点，如果心不强烈，也不会引发中戒的无表色。在心很强烈的情况下，造恶、造善的意乐很强。虽然是暂时性的，但是意乐很强，这时候也可以产生无表色。颂词中说如若有一，就是还有不同的情况，不一定存在。如果存在的情况，已经引发了中戒无表色。

“初具中戒无表色”，刚开始正在做的时候就具有中戒无表色，现在的无表色法具得是有的。“此后具二无表色”，第二刹那之后，“具二”是具有现在和过去的都有，法后得是可以有的，法前得是不存在的。因为它不是随心戒，属于散心的无表，所以散心的无表没有法前得。它具有法具得和法后得，现在的无表是有的，过去的无表是法后得也可以有，这就是讲到了中戒的情况。

下面我们再旁述一下和中戒有关的情况，舍了恶戒的人在他没有舍弃恶戒之间，中间会不会具有中戒，有没有具有善无表？具恶戒者可以具有善无表。守善戒的人。比如守别解脱戒的居士、沙弥、比丘，在守善戒的时候中间会不会生起恶无表？恶无表算是中戒，也可以生起来。乃至净染强烈间，那什么时候舍弃呢？就要看你强烈的清净心和染污心，在这个过程中都是具有的。

“守恶戒具善无表”，比如一个屠夫，一辈子以屠杀为业。这个屠夫内心当中一定是具有恶戒的，这样一个具有恶戒的屠夫，中间会不会具有善的无表呢？中戒可以产生善无表。虽然他没有通过受持不杀生的戒律来舍弃恶戒，恶戒在相续中一直存在，突然受到某位善友的劝导，说你去拜拜佛、做点善事，他产生了一个信心，觉得应该去拜佛、做善事，他到了寺庙去供养、培福报、忏悔，或者拜佛等等，在这个过程中他可以具有善无表。虽然前面说守中戒者不一定有，但是拜佛的时候，他做善法的心很强烈，也可以具有善无表，也就是说相续中既具有恶戒的无表，也可以同时具有短暂中戒的善无表。

反过来讲，“守戒者具恶无表”，守别解脱戒的人，或者守善戒的人也可以具有恶无表，比如一位出家人或者居士本来是尽形寿不杀生的，或者主要是以不杀人为主。在这个过程中，他突然产生了一个很强烈的嗔恨心，他就把一个旁生杀死了。如果你杀了人就破了根本戒，戒体就破了；如果杀的是旁生，他的戒体还有，但是过失很大，当他产生了很强烈的嗔心，害心，把这些旁生杀死之后，在这个过程中他也具有恶无表。这是以杀生为例，其他的也是一样的，只要你没有犯根本戒，其他的通过强烈的烦恼引发的恶业的无表，都可以具有。即便你是尽形寿守持善戒的人，中间也可以中戒的无表还是具有的。

什么时候舍弃呢？无表色会具有多久呢？“乃至净染强烈间”，就是说强烈的烦恼心或者信心没有舍弃之前，就会具有。比如说这个屠夫，乃至相续当中很强烈的“净”，就是很强烈的清净信心，他还没有舍弃之间，善无表也是存在的。什么时候他舍弃了，开始恢复杀生的时候，没有惭愧心，这些信心也没有了，

这时他的善无表就没有了。如果这个比丘开始觉得杀生是不对的，当他舍弃了强烈的嗔恨心，产生了强烈的烦恼心，他的恶无表就消失了。

从这个角度来讲，守恶戒者也可以具有善无表，比如说在《大圆满前行》《贤愚经》经论当中也有，嘎达亚那尊者劝屠夫发誓晚上不杀生，然后劝那些淫欲心很重的妓女，发誓白天不要做不净行，也是类似于让他们守一个中戒。虽然他们以此为业，内心中的恶戒一直存在，但是中间也会产生一个心，然后去守持一个中戒。有了中戒的缘故，也可以在后面得到相应的善无表，能够得到一些安乐，可以在受痛苦的过程中稍微止息一下痛苦。反过来讲，在一辈子守善戒的人中间产生了中戒，如果不忏悔，当你在感受快乐的时候还会感受痛苦，就是说你的痛苦会终止你的快乐，在中间一段时间你突然会很痛苦，无法持续性的安住在快乐当中，这个情况也会存在。

如果守善戒者具有恶无表，现在一般凡夫的修行人都是这种情况，虽然我们发了誓尽形寿守持善戒，但是在这个过程中，可能短暂的恶无表也产生过很多次。这时怎么办呢？必须要忏悔，保持我们的善业清净，不要让恶业成熟，必须要通过很多方式来忏悔，这样诸此类的恶无表必须要清净掉，乃至净染强烈间。

庚二（具有表色之理）分二：一、真实宣说；二、旁述。

辛一、真实宣说：

有表色则于一切，正作现具未舍间，

后具过去无未来，有无覆亦无过去。

前面讲了无表色，现在是具有表色的道理，就是说有表色则于一切正作现具未舍，这时候是具有的。所谓的有表色就是你外在的身有表、语有表。从第一刹那开始，乃至行为没有舍弃之间，这时具有现在的有表色。比如今天你要拜两三个小时的佛，这时候你的有表一直在做，第一刹那是现在的有表。“后具过去”，第二刹那之后，就可以具有过去的个有表。从这个角度来讲，也算是一种法后得。“后具过去无未来”，这时候是没有未来。因为不是随心戒的缘故，没有法前得，可以有法俱得，后具过去是可以有法后得，没有未来就没有法前得，不可能在这个法之前得到，这属于有表色。

“有无覆”，就是说有覆无记的有表和无覆无记的有表。这时候亦无过去，不单单是没有法前得，也没有法后得，只有法俱得，这种情况就是有覆无记的有表。前面我们说欲界没有有覆无记的有表，初禅天的时候有有覆无记的有表，不管怎么样，就是说有覆无记的有表，只有法俱得，没有法前得，也没有法后得。因为无记的心很弱，所以这时候不可能引发法前得，然后也引发不了法后得，只是引发一个法俱得，不管是有覆无记，还是无覆无记。我们在欲界中的威仪、工巧等等，这方面就是无覆无记，除了个别的工巧之外，也有特殊的情况，一般在他的心不是那么强烈的情况下，只有法俱得，就没有法前得、法后得，所以有覆无记和无覆无记没有过去、未来，只有现在法俱得。

今天我们就学习到这个地方。

《俱舍论》第 51 课笔录

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续一起来学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。《俱舍论》分了八品的内容，今天我们学习的是第四品分别业品，在分别业品中对于佛陀经典中所宣讲的种种业，不同的体性、不同的分类、不同的认定都做了宣说。学习了业之后，可以从某些方面对于业的自性、道理产生定解。

前面我们提到了不同的佛经论典宣讲业的时候，都是从不同的侧面让我们趣入业的自性，了解业的种种体性。此处也是讲了很多有表色、无表色，怎么样具有、产生等等，也宣讲了很多和戒律有关的内容。因为戒律也是一种业，如果是善戒，就是善业的体性；如果是恶戒，就是恶业的体性。其中对于戒、表色等等，如何产生、如何安住、如何消失，里面也是宣讲了。

学完之后我们就会知道对于恶戒是不能受持的，无论如何必须抛弃，抛弃恶戒的方法是发誓，受持不杀生，或者与之相反的善法。如果我们发誓尽形寿受持，就可以断掉相续中曾经存在过的恶戒自性。对于善戒，我们也可以通过学习，必须要持受，不管是善心引发，或者相应于自己的善戒或者善法、善业的自性，要想方设法地在内心当中让它稳固。

辛二、旁述：

称为恶戒及恶行，破戒与业及业道。

前面对于善戒方面的异名已经安立了，此处的“旁述”是对于恶戒的异名，把不同的名称在这里做解释。称为恶戒、恶行、破戒、业和业道，这和前面的善戒是对应。恶戒在经论中也有不同的名称，这些不同名称的究竟所指是如何安立、认证的呢？首先是称为“恶戒”，恶戒和前面律仪是相对的，律仪是获得清凉，从反方面来讲恶戒就是没办法获得清凉的热恼自性。如果安住恶戒当中，行持杀生、偷盗、邪淫等等，当他产生这些烦恼的时候，内心就是热恼。如果我们做善法时，内心是很愉快的；如果造了业，心都是往

下沉的，是一种比较低沉的自性。如果造了不善业之后，他的心是往下走的，这也是一种热恼。还有一种忧悔的自性，或者当他的果报成熟之后也会非常的难忍。

然后“恶行”和前面的妙行相对应的，因为妙行是圣者赞叹的，恶行是圣者呵责的，以佛为首的圣者阿罗汉等等，都在不同的场合中呵斥过种种破戒，或者恶戒的行为，所以这些法都是一种恶行。圣者不赞叹的缘故，因为圣者的内心当中，具有一种非常清净的智慧，对于众生通过什么方式获得安乐、获得解脱非常清楚，所以对于善行善戒非常赞叹。因为这些方面是随顺解脱道的，所以必须通过赞叹的方式来肯定众生所修持的善行。对于恶行不能赞叹和肯定，因为恶行和善道、安乐、解脱背道而驰，所以佛陀必须要在不同的场合当中呵斥这样行为，让有情知道这是圣者不欢喜的，这是不能行持的，从根源上阻止了种种的恶行，有情就不会因为恶行而感受痛苦。佛陀不愿意看到任何一个众生受痛苦乃至堕恶趣，所以佛陀会想方设法地在不同的场合当中，对于不好的行为进行呵斥，让众生知道，当时也是这样的，然后也把这些留在佛经当中，现在我们看到这些经论的时候，也会知道这是佛不欢喜、圣者不高兴的，所以我们不能做，这方面就是恶行。

还有“破戒”，破戒是前面戒律的违品。戒律是对于身三语四的恶行制止的自性，修持身三语四的善法，或者可以遮止不好的身三语四行为，而破戒和前面的戒律是完全相反的，所以说破戒是对于身三语四的恶行恣意而行。

此处所讲的“业”是恶业的自性，因为善业、恶业，都是造作的本体，所以称之为业。后边称之为“业道”，此处我们没有对应的别解脱，就是说善法中第一刹那的有表无表安立为别解脱和业道，此处没有，只是一个业道，和前面的业道理解方式也是一样的。因为刚开始的时候这个业就是思，思是造作的自性。有些人特别想要继承家族事业，一辈子杀生。第一刹那没有产生的时候，他的心一直向往这种自性，第一刹那的时候，他满足了，发誓我要一辈子杀生等等。当他在第一刹那得到了恶戒，这时候他的思心所就得到了满足了，满了他的愿了，这个第一刹那满了它的愿称之为业道。这是业的途径，第一刹那思的愿望得到了满足，这个自性称之为业道。

第一刹那相当于道一样，通过道可以到达目的地，让我们想趣向于目的地的心得到满足，同样的道理，此处他第一刹那的时候，得到了恶戒的时候，他满足了，从现在开始受持这样的职业了。第一刹那的时候，这个业得到了满足，这就是一种道，通过这个途径，他的思心所满足了，满足了他的想法。前面讲过了，第一刹那是别解脱，第二刹那以后是别解脱戒律；此处第一刹那叫做业道，第二刹那之后叫做业，不能叫业道了，和前面理解方式是一样，只不过把善和恶转变过来。

庚三、宣说四类具戒：

这是做四种观察，主要针对有表和无表，即在自释中经常出现的四句，即四句观察，在其他的注释当中也是经常提到的，汉地叫四料简，就是对于两个法的情况反复做四类观察。四类具戒、四类具不具无表色等等，在有表色和无表色之间做观察，叫做四类观察。

受中戒者心弱故，若作则具有表色，
舍弃有表尚未生，圣者则无有表色。

这里所做的四类观察是指哪四类呢？第一个是具有有表色不具有无表色；第二个是反过来讲，不具有有表色具有无表色；第三个是既具有有表色，也具有无表色；第四个是既不具有有表色，也不具有无表色。

第一，具有有表色，不具有无表色的情况。第一二句是直接讲的，“受中戒者心弱故，若作则具有表色”，“受中戒者”，首先是受中戒，“心弱故”，前面讲过了，受中戒者到底有没有无表色呢？这要看情况，不一定都有。如果受中戒的人，当时的心很强烈，就可以具有无表色；如果阶段性地做一些善法的时候，他的心不是那么猛烈，而是比较勉强的，或者别人让他去做，他就去做，这样有没有功德呢？功德是有的。会不会产不产生无表色呢？他不产生无表色。此处讲得很清楚。

受中戒者心弱故，虽然他在受持中戒，但是心弱的缘故，不会引发无表色。他正在做的缘故，若作则具有有表色。比如他正在放生，放生的有表有没有呢？当他把泥鳅一筐一筐地往河边抬，或者把鱼往河里放的时候，有表色是有的。别人看到他正在放生的时候，可以通过外在知道他正在放生的行为。他的内心当中有没有无表呢？没有无表。为什么呢？他的心比较弱的缘故，不产生无表色。前面颂词当中，已经讲到了受中戒者如若有的，有表色很明显，别人都会看到他正在放生、顶礼，他的心比较弱的缘故，并没有引发无表色。这就很明显了。这是只有有表色。不具有无表色的情况。

第二，不具有表色，具有无表色的情况。我们看第三四句，“舍弃有表尚未生，圣者则无有表色”。虽然圣者不具有有表色，但是内心具有有表色。他具有无表色这种无漏戒的得，法后得、法前得都是存在的。虽然当时他并没有安住在无漏定中，但是因为以前安住过无漏定的缘故，所以也有无漏定的法后得，以后的法前得也会有，无漏戒的法前得和法后得在圣者相续当中都是具有的，这就是无表色。

有表色是不存在的，什么情况下不存在有表色呢？舍弃有表尚未生，这是一个特殊情况。比如初果或者二果的圣者，如果是初果的圣者还要在欲界人天中七返，七返人家或者天家家，还会在人间天上的善

趣当中七次投生；如果是二果的圣者会有一次投生，一来会在欲界投生一次，他还会入胎。在入胎的时候，他前一世的身体等等已经舍弃了，这时候是中阴入胎，前世的有表舍弃了，已经住在胎中。前世的有表有没有呢？没有。后一世的有表还没有产生。因为他在胎中，还没有发育成熟，没有出胎之前，别人也看不到他的有表是什么样，所以后世或者现世的有表还没有产生。这时他所有的有表都没有，前世的有表没有，现世的有表也是没有的。因为相续当中有法后得的缘故，无表色的得存在，所以圣者具有无表色但是没有有表色。这种特殊情况是在圣者住胎时可以具有的。

第三、四种情况比较容易理解，此处的颂词当中没有提到。第三，既具有有表又具有无表。就像现在一般的众生，注释当中说【如我等众生】，他们既具有有表，又具有无表。比如我们现在受了善戒，内心当中是具有无表色的。不管是尽形寿的居士戒，还是出家戒等等，具有无表色。我们正在听法、顶礼，外在的有表色是具有的，这样是既有有表又具有无表，这种情况很多，比较容易理解。

第四，既不具有有表色，也不具有无表色。比如无色界的众生，他们没有色，不引发有表，也不具有无表色。有表色无表色都不具有的缘故就是无色界的众生。这是对有表无表的四种分析，在佛法当中有很多四类的分析，四句、四料简等等，主要是让我们跟随不同情况产生的理解。比如《亲友书》中讲了对于芒果内熟外生等四种观察，还有有禅有净土等等四料简，把禅宗和净土方面的四种情况做了分析观察。此处是有表无表的四种情况做观察，一方面是训练我们的智慧，一方面对于各种各样的状况都可以了解，方方面面都不会漏掉。

己三（得舍）分二：一、得法；二、舍法。

庚一（得法）分三：一、戒之得法；二、恶戒之得法；三、中戒之得法。

辛一（戒之得法）分二：一、如何获得；二、从何获得。

壬一（如何获得）分二：一、禅定无漏戒之得法；二、别解脱戒之得法。

癸一、禅定无漏戒之得法：

禅定戒依定地得，无漏戒依圣道获。

前面大概提到过这个问题。“禅定戒以定地得”，所谓的禅定戒是针对有漏禅定讲的。无漏禅定就变成无漏戒了，有漏戒定可以直接安定为禅定戒，禅定戒是依靠定地而得，通过获得禅定的地来获得。未到定、初分正禅、殊胜正禅，二禅三禅四禅的近分定、根本定，都可以获得禅定戒。无色界不安立。

“无漏戒依圣道获”，一方面具有无漏的胜观，一方面安住在这个定当中，也是随定而产生的，这个禅定可以引发无漏的胜观、出世间道，这些是依靠圣道获。真正能够引发无漏静虑的只有六种地。前面讲的是，初禅近分定、二禅近分定、三禅近分定、四禅近分定都可以获得禅定戒，在无漏戒当中不是这样，无漏戒第一个未到定可以引发无漏，获得无漏果，然后初分正禅、殊胜正禅、二禅三禅四禅的根本定有六个地可以得到圣果，其他无色界的心太弱了不行，二禅三禅四禅的近分定不能引发无漏道，所以只有六个，前面初禅所摄的有三个，即未到定、初分正禅、殊胜正禅，然后是二禅三禅四禅的根本定加起来共有六地。因为无漏的静虑六地可以引发无漏戒，所以无漏戒是依靠圣道而获。

癸二（别解脱戒之得法）分二：一、真实宣说；二、旁述。

子一、真实宣说：

所谓别解脱戒者，依他有表色等得。

别解脱戒怎么获得呢？所谓的别解脱戒“依他有表色”，依靠其他人的有表色。主要是依靠语言的有表得到很多别解脱，也有身体。比如弹指就属于身体的有表；语言，自己承诺持戒或者重复上师的语言是属于语言的有表，别解脱戒是依靠他人身体、语言的有表得到。“等”字是还有其他不依靠有表的特殊情况。

此处有十种获得近圆戒的情况，近圆戒主要指比丘戒律，其他的沙弥戒、居士戒等等也是类似于通过其中一部分的内容分出来就可以获得。此处主要是别解脱戒中十种获得比丘戒的方式。在讲戒律的时候都会提到，有些地方讲这是属于获得比丘戒的旧仪轨，间接讲到了新仪轨。旧仪轨主要是佛在世的时候，大概可以通过这样的方式得戒；佛入灭之后基本上必须要通过羯磨的方式才能获得戒律。

十种获得近圆戒，第一，佛陀和缘觉是自然获得近圆戒。他们获得证悟的时候自然就生起比丘戒。佛陀是比丘，那是谁给佛陀传的比丘戒呢？没有任何人给佛传比丘戒，佛陀在菩提树下证悟了殊胜的佛果之后，因为证悟的缘故生起自然的智慧，所以自然而然得到了比丘戒。缘觉在佛不出世，佛法灭尽的时候出世。缘觉也是比丘，他是怎么获得比丘戒的？他也是在证得自然智慧的同时获得了比丘戒律，不是通过他人的有表得到的。

第二，五比丘。【五比丘以趋入真谛而得近圆】，虽然他在趋入真谛的时候是依靠佛陀的语言，佛陀给他们宣讲了此是苦汝应知等四谛法要。首先是憍陈如尊者获得了见道，后来其他的四比丘通过重复宣讲得到见道。当憍陈如尊者获得见道的时候，就出现了僧宝。他是圣僧，一个就可以称为僧宝；如果是凡夫，需要四位凡夫僧以上才能称为僧宝的自性。当憍陈如尊者第一刹那获得见道，已经成为圣者了。这时在世间三宝就俱全了，第一个佛宝是佛陀，第二个法宝是佛陀宣讲的正法，第三个僧宝就是憍陈如尊者。五比

丘通过趋入真谛得到了见道获得近圆戒。因为佛也没有真正给他们的传戒，而是以趋入真谛的方式得到了近圆，所以这也不是以他人的有表而获得的。

第三，妙誉尊者。【妙誉尊者等依靠善来得近圆】，这种情况在佛陀的时代有很多，此处以妙誉尊者为主。佛说善来比丘的时候，须发自落、袈裟著身，自己就变成了一个比丘，自然具有各种各样的威仪，有些地方讲好像已经受了二十年比丘戒的老比丘一样，威仪特别纯熟。这些弟子福报极大。佛陀在世的时候根本不需要拿剃刀剃度，也根本不用换衣服。佛陀说善来比丘的时候头发就掉了，自然而然袈裟著身，变成了沙门。在佛陀的时代，我们看到传记中有很多这样的情况。

第四，迦叶尊者。【大迦叶由承认导师而得近圆】，承认导师是什么？迦叶尊者说：“佛陀您是我的导师，我是您的声闻。”他通过很强烈的信心承许佛陀是导师，自己是佛陀的声闻弟子，通过这样的方式自然而然得到了近圆戒，这个也是很特殊的一种得戒的方式。

第五，善施。【善施由于答问心喜而得近圆】，佛陀问，世间唯一的善法是什么？善施回答，唯一的善法是解脱。佛陀又问，解脱的因是什么？善施回答，解脱的因是信心。佛陀觉得他的回答特别善妙，感到很喜欢。因为回答善妙的缘故，所以得到了近圆戒。这也是一种通过旧仪轨中的特殊情况得戒的。非常简单，不需要传戒的方式。他的根基也很利，佛陀在世的加持力也大。这样通过很简单的方式，他的回答很善妙，世间当中唯一善妙的法了解脱道，解脱的因就是信心。这些对于我们这些后代的弟子也有一定的启发，所有的法中最善妙的就是解脱，不管是在家居士，还是出家僧人，追求解脱是第一要务。因为解脱是最为善妙的，这主要是从小乘的角度来讲的。解脱的因是什么呢？解脱的因就是信心。不管怎么样，我们要获得解脱对于四谛、上师三宝，乃至大乘对于自己本身具有如来藏，密乘对于自己本来就是佛陀、本尊的自性，都要产生信心。如果产生了信心，我们就可以通过最根本的因而获得殊胜的解脱。他的回答很善妙，让佛欢喜的缘故得到了近圆。藏传佛教和汉传佛教在回答的时候略有不同，大问题是没的。

第六，众生主母。即也就是佛陀的姨母大爱道比丘尼。佛陀的姨母很想出家，佛陀考虑到如果开许女人出家对于正法会有衰减，所以一直没有开许，后来阿难尊者请求佛陀开许女人出家，佛陀说如果真的想要出家，必须要受持八净法。众生主母听到佛陀宣讲八净法特别有信心，产生了很大的恭敬心，这时候就得到了近圆戒。

第七，供施女。【供施女依僧传言而得近圆】，这叫音讯传戒。供施女长得特别庄严，因为她离僧团特别远，虽然想要到僧团中出家，但是害怕路上会遇到违缘障碍，所以佛陀开许她在家里受戒。佛陀派比丘尼给她音讯传戒，这边僧众做了羯磨之后过去再给她做一次，她就是通过音讯传戒的方式得到了近圆戒，她不在当场也得到了近圆戒，这也是特殊的情况。

第九，中土十人、边地五人。这个可以算作二个，如果算一个十种近圆就不够了；如果把中土十人、边地五人分别算一个，十种得戒的数量就够了。这是白四羯磨而得戒。白四羯磨得戒从严格意义上讲不算旧仪轨，已经算是新仪轨了。我们现在得戒都是用这个方式，不像前面的问答很善妙就得到近圆了，旧仪轨佛在世可以有，现在的时代都是由新仪轨得戒，新仪轨就是要传。

中土佛法很兴盛容易找到比丘，传戒的时候必须要十个人，只有十个比丘才能得戒的。边地的佛法不是那么兴盛，五个人就可以了。在朗达玛灭佛之后的几十年，康区这一带，当时只有三个比丘不够，就请了两个汉地的比丘作尊证，在这边传戒之后再带戒律带回拉萨。如果边地的比丘不够，五个就可以得戒的。这是中土十人白四羯磨，边地五人白四羯磨，这时就可以得到近圆比丘戒。

第十，六十善群比丘。【六十善群比丘由许三皈依而得近圆】，六十个善群比丘通过皈依佛皈依法皈依僧，承许三皈依而得到了比丘戒。这和现在得戒的方式也是完全不同的。很多都是旧仪轨，而新仪轨中的依他有表色等得，其中【中土十人、边地五人具行白四羯磨而得近圆】，这是现在我们通行的得戒方式。

如果是得沙弥戒不需要十个五个，两个人就可以了；如果传居士戒律、八关斋戒，一个就可以传，这样也是通过其他的有表，传戒者的语言、弹指，这些身有表、语有表而得戒的。

子二（旁述）分三：一、戒恶戒时间固定；二、斋戒之特点；三、居士戒之特点。

善戒和恶戒的时间是固定的，其他也有不固定的情况。

因为《俱舍论》讲的是共同的，所以更高的沙弥戒、比丘戒就不讲了，主要就是讲到居士戒，斋戒方面也讲到一些。

丑一、戒恶戒时间固定：

即于有生之年，及一日内真受戒，

无有一日之恶戒，传说彼无此受法。

“即于有生之年，及一日内真受戒”，此处的“有生之年”可以理解为两种。第一种是七种别解脱戒，受居士戒、沙弥戒、比丘戒等等七种别解脱戒，都必须是尽形寿，没有中间只受几个月情况。真正的短期出家要看情况，如果你只是剃个头、换一件衣服，体验一下出家的生活，不受戒也可以。不管怎么样毕竟是剃了头发穿了袈裟，然后在僧众中住一段时间不得戒律，体验一下生活也可以。如果你想要得戒，不

满足于形象上的出家人，短期出家也必须得戒律。想得到戒律必须承诺尽形寿，根本没有短期出家三个月只是承诺三个月中得戒的仪式。

如果你要得戒，必须承许尽形寿；当你三个月过后必须要舍掉戒律，否则回去过世间的生活就会破坏你的戒律，你就变成了破戒者。如果首先你要得戒，必须承诺尽形寿，然后你不想出家，最后短期出家结束后必须要把戒舍了，才能重新回到以前的生活。如果是男众得了戒再舍，还有七次机会；如果是女众得了戒再舍，以后再没办法得戒。如果只是形象上出家没有什么大问题的，如果你想要得戒这方面必须要了解。别解脱戒是尽形寿的，承诺一生一世才能得戒，如果不承诺根本得不到，这就是它的特点。

第二种，“恶戒”，这也是有生之年的戒律。不是不得恶戒，就是一辈子的恶戒。即于有生之年中，这一句话可以有两种解读。一种是七种别解脱尽形寿的戒律；一种是恶戒的时间也是固定的，我们看科判当中说“戒恶戒时间固定”，如果你的心不是那么强烈，或者我做这个恶法不是要做一辈子。虽然可能有恶业的，但是他不得恶戒。因为家族性的事业，尤其在印度非常明显，印度杀生就是父传子、子传孙一代代地传下去，所以生到这个家族注定一辈子就要杀生，他也知道自己一辈子杀生的情况，当他这样想的时候，内心当中就得到了一辈子的恶戒。因为他知道自己是一辈子杀生的，所以得到的一定是尽形寿的恶戒。如果他只是阶段性的，暂时找个杀生的工作去做，会不会得到恶戒呢？这方面有恶业不一定得恶戒。恶戒要不然不得，要得一定是一辈子，即在有生之年得到恶戒。

如果他要舍恶戒，必须要受特别解脱，像发誓尽形寿不杀生，如果尽形寿不杀生就可以把以前的恶戒舍弃了；如果你没有去发愿尽形寿不杀生只算是一个中戒，就是说具恶无表的，可以在中间具有短暂地善无表，前面我们说过，只能是这种情况，那么会不会把以前相续中的恶戒全部舍掉呢？舍不掉。必须要通过他的对治，就是必须要去受持不杀生。有没有这样的情况我也不知道，举个例子，比如你的家族事业就是偷盗，你生下来可能就得到偷盗的恶戒了，你必须要发誓受持尽形寿不偷盗的戒律，才可以把恶戒舍掉。这就是讲到了善戒恶戒的时间固定。

“一日内真受戒”，这是属于斋戒，即在一日一夜中受戒。一般来讲二十四小时可以受戒。那是不是决定二十四小时呢？这也不确定。有些地方说，也可以只受白天的戒，即早上受戒，晚上太阳落山的时候就舍戒了，在受戒的时候，你必须要想清楚。白天戒是早上受晚上之前舍，也有一种戒是晚上受早上舍。还有一种人，二十四小时都没有办法受，这是更特殊的情况。在晚上受戒，早上就舍了，也有半日的斋戒。因为无著菩萨讲过这样的观点，所以慈诚罗珠堪布等很多大德讲斋戒的时候也说这是可靠的说法。

一般来讲，一日一夜戒是二十四小时的，很多人都可以受，如果你不能一辈子受五戒，也能够在一日一夜中受斋戒。如果连这样都不行，就可以受白天戒，或者晚上戒，比如只是受晚上的戒，就是在太阳落山，晚上的时候受斋戒，在早上太阳出来的时候就舍掉了，只是受晚上的戒，也有很大的功德，这方面有很多不同的善巧方便。无著菩萨等印度的祖师大德也是讲过这个问题。受戒的时间就是一天，时间一过之后自然舍戒，这个时间也是固定的。

那有没有一天的恶戒呢？此处说没有一日的恶戒。为什么呢？“传说彼无此受法”，没有这样的受法。恶行是智者呵斥的，谁会愿意给你作证让你发愿在一天内受恶戒呢？没有一个智者愿意给你作证，说好，一个弹指让你得到了恶戒，这是绝对不可能的事情。恶行是受到智者呵斥的，斋戒可以。不管怎么样，在一日一夜中断除杀生等等，这是智者欢喜的事情，所以善戒在一日一夜中有受法，恶戒也没有这种受法。

大恩上师在注释当中，也提到了其他的观点。如果你在一辈子中有，短期也可以有。佛经当中也找不到任何根据说可以在一日一夜中得恶戒的方式。前面我们讲了，虽然短期中戒的方式是可以有的，但是一日受恶戒，这是没有的。其他的情况只是得到一个中戒，虽然中间造恶业可以得，但是让别人给你作证得到恶戒的仪轨，绝对是不能有的。

丑二（斋戒之特点）分三：一、受法；二、分支固定；三、所依固定。

寅一、受法：

身居低处重复说，不佩装饰明晨前。

具足斋戒之分支，清晨于他前受戒。

受斋戒有这么几个特点必须要了解，第一个是“身居低处”，比如你要受戒，为了表示对斋戒的恭敬，传戒的师父必须要坐于高处，然后自己要身居低处，跪着受戒，或者蹲踞，代表对于戒法很尊重。因为有了恭敬心，打破了傲慢心，内心就会得到戒，如果自己很傲慢不能得到戒，也是为了让自己的心处于卑下状态的缘故，所以自己也是身居低处。

第二个是“重复说”，就是师父在念这个仪轨的时候，自己跟着重复。尤其在念这些戒条的时候，自己也要重复。在重复了三遍之后，最后一遍就可以得戒了，这个叫做重复说。重复说就是必须要跟随念，然后也不能同时念。不能因为这个仪轨自己很熟悉，师父念的时候我也跟师父一起念，同时念不行，然后抢先念也不行，好像给师父提醒一下，自己在师父前面念，必须要师父先念，然后你跟着重复，这时候才可以得到戒律。

第三个是“不配装饰”，有些地方要求比较严格，你受戒的时候，以前很早的注释中说，甚至于连你的眼镜都要摘下来，当时眼镜可能属于一种奢侈品，相当于装饰，就是说你戴上之后会显得很文雅，然后手表在当时也是比较奢侈的东西，这些都必须摘下来。如果当时有一块怀表，就可以到处炫耀，属于有身份的象征。因为时代不一样了，所以这些都不用取。还有一种就是装饰，你平常佩戴的装饰不取也可以，不能额外佩戴装饰品。今天是受戒的好日子，我需要穿好一点，额外的装饰品是绝对不行的，平常你自己的一些装饰可以带。有些地方说，如果这个保险起见，其他的装饰还是取了好一点；在很多注释当中讲，平常自己戴的不需要取，但是额外的为了受戒，单独佩戴一些很高档的装饰品是不行的。这些斋戒主要是对居士讲的，出家人不存在这个问题。前面我们提到过，出家人不能受小乘斋戒。

第四个是“明晨前”，时间是一日一夜，到第二天太阳出来之前一直受戒，太阳出来之后时间一到，戒律自然就舍掉了，戒律中也是这样规定的。在有些人的概念中，认为晚上十二点过后就是第二天了，可以吃饭了，觉得今天已经过去了。在第二天早上太阳出来之后才能吃早饭，如果中间吃了，就会破了斋戒，过午不食这条戒律就会破掉。要到凌晨前才够二十四个小时，从早上受到晚上十二点，根本不够二十四个小时，这样根本不行。

第五个是“具足斋戒之分支”，具足斋戒的分支和居士戒不一样。如果说居士戒，比如在一辈子当中，我只能受一条，现在的能力不足，自己的情况很复杂。受圆满的五戒做不到，佛陀也允许他们可以选择受一条戒，叫做一分戒。比如一分居士、两分居士、多分居士，还有圆分居士。如果只能受一条戒，就选择受一条，或者在一条戒律的基础上，我再受两条，这时也可以，然后过段时间觉得其他的也可以受，我再加一条，乃至最后能够五条戒，居士戒也是尽形寿的，他的时间特别长，这时他可以选一条两条三条四条，乃至五条，这些都可以选。

斋戒只有二十四小时，不能再说八条中选一条，这样不行。具足斋戒分的意思就是八条都要受，前面我们讲，可以受半天，虽然时间能够缩短，但是你在半天的时间中，必须要把八条都受完，具足斋戒之分支。我们说的时候，也鼓励他们必须要二十四小时受戒，还有一些非常特殊的情况，如果只能受半天，其他时间都没办法受，而且就是在这个时间中可以产生一个想受戒的心。晚上受戒，然后就睡觉，早上起来自然戒律就没了，这个利益也很大，肯定会比二十四小时斋戒的利益打一半的折扣，是不是这样我们不知道，肯定会打一些折扣。我们还是鼓励二十四小时受戒，即便再忙，二十四小时的时间肯定会有。如果二十四小时当中具有斋戒的八条分支，这时就可以具足斋戒分支。

“清晨于他前受戒”，受戒的时间从二十四小时的斋戒来讲，清晨太阳出来之前，就是说通过自然光线能够看到掌纹的时候就可以。太阳出来之前，就可以这个受戒，如果太阳出来了，有可能二十四小时的时间就不够了。第二天太阳出来时，就可以圆满二十四小时。在清晨时，“于他前受戒”，在其他人的面前受戒。这是非常特殊的情况，如果没有佛陀、僧众在世，也可以通过自己受戒。我们在《贤愚经》中，也是曾经看到过龙王在人间寻找受戒的书，最后找到了自己按照书受戒的情况。

一般来讲，比丘可以传，沙弥也可以传，居士也可以传斋戒，即便不是居士，他自己正在受八关斋戒，也可以传。虽然尽量找出家人传比较可靠一点，但是并不是只有出家人才能传，有时居士也可以传。

寅二、分支固定：

次第四为戒律支，一不放逸三禁行。

依彼则会失正念，以及成为骄傲者。

这个戒律有八个分支、八条戒，“次第四为戒律支”，前面四条是戒律的自体，属于戒律的分支。就是不杀生、不偷盗、不作非梵行，不是不邪淫，还有不妄语，这是四条戒律。因为是一日一夜戒律的缘故，戒律非常严格，这方面不能按照居士戒的根本戒来解读。

不杀生，是不能杀虫子以上的生命，否则就会犯戒，而居士戒的根本戒是不杀人，如果你杀了人，就会犯根本戒；如果你杀旁生，属于支分戒。在斋戒当中就很严格了，不杀生就是蚊子、苍蝇以上的众生都不能杀，在二十四小时当中必须要保持这种戒律。

不偷盗，在居士戒当中有一个界限，偷盗价值多少钱以上的东西，就会犯根本戒，此处不偷盗这条戒律非常严格。因为时间特别短，所以不能再像居士戒那样，居士戒是一生一世、尽形寿的，从这个角度来讲，根本戒的界限比较宽泛一点。在斋戒中比较严格，不能偷任何东西，哪怕一片菜叶、一针一线都不能偷，必须要在这个高度保持正知正念。尤其是平时习惯顺手牵羊的人，尤其要注意这些问题，反正要一直强调绝对不能这样做。

不做非梵行，在居士戒中是不邪淫，正淫方面是开许的，呵斥邪淫方面，在斋戒当中，所有淫欲的行为全部要遮止，一日一夜当中就是这样的。

是不妄语，如果在居士戒当中，说上人法妄语才破居士戒根本戒，在斋戒中随随便便说一个小妄语也犯。有些人在受斋戒的时候连带禁语，这是有一定必要的。禁语就是什么话都不说了，小妄语大妄语都说不成。因为斋戒当中的妄语，连小妄语也算，有些人开玩笑习惯了，很多小妄语跟随着就说出来了，在斋

戒当中小妄语也不能说。

饮酒没什么可讲的，和居士戒是一样。次第四为戒律支，这四种属于戒律的分支。

“一不放逸三禁行”，剩下四条。“不放逸”，不饮酒这一条是不放逸支。因为饮酒就会导致放逸，不饮酒就是遮止，让我们处在不放逸的行为中，所以饮酒属于一个不放逸支。后面三个属于三个禁行的分支。第一个是过午不食，如果过午不食，想到自己正在受斋戒，然后看到其他的在家人没有受斋戒，处在轮回法当中，就会对于在家的生活、其他的在家人产生厌离心，就是说过午不食可以使自己随顺生出离。

然后是歌舞、装饰花鬘等等，如果不受持的话，会让自己骄傲自满，自己唱歌、跳舞，或者身上佩了这么多的花鬘、装饰，依靠这个也会产生傲慢心。因为自己在受戒过程中穿得很朴素，就不会产生傲慢。

还有一个高广床，有时候就是指非常奢侈、比较豪华的床。如果自己坐在，或者睡在这个床上容易产生傲慢。在受斋戒的时候，也会选择比较低矮，或者简单的床，坐或者睡。如果平常自己睡的床，不是特别奢侈豪华，也不没有特别遮止，主要是能够让自己产生傲慢心的床。如果自己的床的确很高档，受斋戒的时候还是要选择一个普通的床，或者直接打地铺也可以。

“依彼则会失正念”，如果饮酒会让自己失去正念，如果三条禁行不做，会让自己成骄傲者。如果自己产生傲慢之后，就会看不到自己的过失，也看不到别人的功德，这时候比较容易犯戒。

戒律为什么是八支呢？前面四个是戒律的自体，即律支。能够让自己远离非理作意、破戒行为。然后是不放逸支，饮酒会令自己放逸、失去正念，因此必须要断饮酒。其他三个是禁行，让自己不成为骄傲者。斋戒比较接近于出家的戒律，沙弥戒中是把歌舞和花鬘打开的，这样就相当于九条戒律了，九条戒律和出家戒只差一条戒律。因为比较接近于出家的戒律，所以功德也是特别大。

寅三、所依固定：

他者虽亦具斋戒，然未皈依者无有。

“他者”是什么意思呢？就是说没有受皈依戒的人，也可以具有斋戒。黄门没有办法具有居士戒、别解脱戒，他也可以受斋戒的。虽然其他人也可以受斋戒，但是他有一个共同的要求，就是必须要皈依。如果没有皈依，就得不到斋戒。你可以不是受一戒乃至五戒的居士，必须要皈依三宝，你如果不皈依三宝，也没办法得斋戒。

因为没皈依是没有斋戒，所以在传斋戒之前都要加一个皈依的仪式。念三遍皈依的原因就是不管你以前有没有皈依，反正这个时候都要提醒你皈依。虽然以前没皈依过，但是传斋戒之前，在重复皈依仪轨的时候，你产生皈依三宝的心，就有了基础。下面才是斋戒的正式仪轨，然后就得到了斋戒。因此皈依戒是所有戒律的基础，连斋戒也不例外。如果有了皈依，就会有其他上面的戒律；如果没有皈依，上面的戒律都办法安立。没有皈依戒的人得不到斋戒，也得不到居士戒，沙弥戒、比丘戒，乃至得不到菩萨戒和密乘戒。皈依戒是最根本的戒律，这是所依固定。

今天我们就讲到这个地方。

《俱舍论》第 52 课笔录

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续学习世亲菩萨造的《俱舍论》。《俱舍论》分了八品的内容，在八品内容当中，前面第一二品总说了有漏法和无漏法；第三四五品是针对有漏法的果，有情世间、器世间方面进行安立。第四品主要是宣讲这些果或者世间的因，世间的因也就是业；第五品宣讲了世间的缘主要是烦恼。如果有了业和烦恼一定会显现有情世间和器世间。

现在我们学习的是第四品分别业，主要是针对有表业、无表业，或者各式各样的有表、无表开显出来的居士戒、斋戒等其他戒律的一些特性，以及佛经中所宣讲到的一些业的异名。前面我们讲了斋戒的特点，下面讲居士戒之特点。

丑三（居士戒之特点）分三：一、真实宣说；二、别说皈依境；三、支分固定。

因为《俱舍论》是针对普遍的大众讲的，所以在宣讲戒律的时候，对于一般的居士不能听的，不能看的出家的戒律，沙弥戒、比丘戒在《俱舍论》中都没有讲，这里最多讲到了斋戒、居士戒和一些共同的善行、戒律等等。

寅一、真实宣说：

此处真实的宣说居士戒，一切有部对居士戒的安立和经部有一些不同的地方。虽然在藏传佛教中的戒律主要是以有部为主，但是在实行的过程中，比如我们下面学习到的内容，并没有完完全全按照有部的观点进行安立，也是比较随顺于经部的观点，这方面我们也需要了解。

承诺即为居士故，宣说戒律如比丘，
设若一切均为戒，何言行持一分等，
传闻守彼而得名，下品戒等则随心。

按照一切有部的观点，承诺皈依三宝就会变成居士，变成居士之后，相续中得到了圆满的五戒戒体。既然得到了戒体，还有什么必要宣讲戒条呢？有部说有必要宣讲戒条，就像比丘在得戒的时候并没有一条一条地重复戒条，受完戒之后还是要给他宣说根本罪、僧残罪是什么等等，每条戒律还是可以宣说的。居士戒也是一样的，虽然得戒的时候是同时得的，但是得完戒之后有必要单独再宣讲戒律。

“设若一切均为戒，何言行持一分等”，如果说得到的是圆满的戒体，为什么在经典当中还要宣讲守持一分戒、两分戒、多分戒、满分戒等等，怎么还有这样一种说法呢？“传闻守彼而得名”。有部说受戒的时候受了圆满的五戒，但是在守持的时候按照自己的能力，可以守一分、两分、多分等等，就是从这方面来进行安立的。

“下品戒等则随心”，就是说戒体又可以分为上品戒、中品戒和下品戒，这些都是随自己发心的大小，如果发心大就得到上品戒，如果发心微小就得到了下品戒。

下面我们再继续宣讲一下全面的含义。承诺即为居士故，有部派按照佛经的观点，注释中说《大明经》讲：**【身着白衣具根之在家男女诵“皈依佛、皈依法、皈依僧，祈请摄受吾为居士”而成居士。】**佛经中讲身着白衣，即没有穿袈裟的修行人，也就是在家者。因为印度喜欢穿白衣服，居士都是称为白衣，就是没有着染色袈裟的在家者。第一个是在家者，第二个是具根，得到居士戒必须要具有男根或者女根，只有根俱全，才能成为真正戒律的所依。然后自己虔诚地念诵“皈依佛、皈依法、皈依僧”，祈求摄受我为居士，就会成为居士。

当他承诺皈依的时候，颂词当中讲承诺即为居士故，这个地方的承诺就是承诺三皈依，承诺皈依佛、皈依法、皈依僧，而不是说承诺我守持五条戒律，就是承诺三皈依就变成了居士。在不同的教典当中也有不同的讲法。居士有三皈依居士，还有五戒居士。按照我们现在的操作方法，比如说一个居士只承诺皈依佛、皈依法、皈依僧，承诺三皈依也可以称之为居士，这叫三皈依居士，他的内心只有一个皈依戒，当师父给你传皈依的时候，得到皈依戒的戒体，他就变成了三皈依的居士。

还有一种居士是五戒居士，他在三皈依的基础上，还要去守持比如不杀生、不偷盗、不邪淫等等，五条戒中也可以选一条，比如不杀生的根本戒不杀人我可以做得到，就守持这条戒，或者不饮酒我能做到，我守持不饮酒；不邪淫我做得到，就守持不邪淫，叫做一戒居士，乃至能够守五条叫做五戒居士。

居士的分类有好几种，一种是三皈依居士，只是承诺皈依。比如现在有一部分学佛的人，他觉得守持五戒有困难，又想皈依成为佛弟子，这时就给他传三皈依，然后他的内心就有了皈依戒，没有其他的戒律，这是三皈依居士，在社会上有很多。还有一种人觉得只做三皈依居士不满足，他想要进一步的断恶行善，所以他承诺尽行寿在一辈子中不杀生、不偷盗、不邪淫，或者不妄语、不饮酒等等，这样就变成了五戒居士，这是现在我们普遍承许的居士，也有一种叫做八戒居士，就是一辈子尽形寿守持八关斋戒的人。基本上就是这几种。

承诺即为居士故，按照一切有部的观点安立的时候，并没有像我们刚才讲的那样有三皈依居士、五戒居士，而是说只要承诺三皈依之后，内心就得到了居士戒，居士五戒的圆满戒体他就得到了。只要自己承诺三皈依就变成了真正圆满的五戒居士，相续当中就有了五戒，虽然没有单独请师父给他传五戒，但是他在承诺三皈依的时候，同时也得到了五戒的戒体，居士戒的戒体就是这样安立的。

经部派就是不承认，这里观点是当你承诺皈依的时候，得不得到居士戒呢？有部说一定能得到，当你承诺皈依的时候就会得到居士戒。经部说当你承诺三皈依的时候，内心中只有皈依戒，没有居士五戒。经部进一步说，如果已经受了五戒，再对他宣讲戒条，说第一条不杀生的根本是不杀人，就是你在一辈子中不要去杀人，支分罪是不要杀其他的旁生，蚊子、苍蝇等等都不能杀；第二条不偷盗的戒律就是不能偷别人的东西、不能占便宜等等；第三条不邪淫，是除了和自己的配偶之外，不能和其他的人做不净行。

不妄语主要的根本戒是不要说上人法妄语，如果你是一个凡夫，没有得到上人法的时候，说我已经得到了初禅、二禅等超离欲界的境界称之为上人。上人法妄语的界限是什么呢？如果你打妄语说得到了欲界的功德，不算是犯根本戒。你说自己超离了五盖得到了初禅，已经脱离了欲界的境界，或者自己没有得到初禅说自己得到了初禅，自己没有神通说自己得到了神通，自己不是圣者说自己成为了圣者，这些就是上人法。如果说上人法就会破居士戒的根本戒，说其他的妄语会犯支分戒。第五条不饮酒是什么呢？如果你受了不饮酒的戒律，哪怕只是用草尖蘸一滴酒放在嘴里也不行，啤酒等任何酒都不能喝，把五戒的戒律一条条对他说。

经部的意思是如果他已经得到戒律了，就没有必要跟他一条条宣讲这是不杀生的戒，那是不饮酒的戒。有部说这有必要，虽然是同时得到了戒体，不像传戒需要重复，像传戒的时候，对于不杀生的戒我要尽行寿守持等等，必须跟随师父重复三遍，最后一遍就得到了戒体。如果是这种情况，就没必要对他宣讲戒条

了。

他们说有必要，为什么呢？宣说戒律如比丘。虽然同时得到了戒律，但还是有必要宣讲戒条。比如在受比丘戒的时候，有没有跟着师父把二百五十三条戒律，从第一条乃至最后一条一条条地重复呢？这是没有的。最多只是讲一下四根本，他得戒的时候二百五十三条戒同时得到了，像这样圆满地得到了比丘戒的戒体。虽然在内心得到了比丘戒的戒体了，但是得到戒体之后，还会再对他一条条地宣讲戒条。同样，居士戒也是一样的。五戒的戒体同时得，然后还是有必要对他宣讲戒条，因为他要守持戒律，必须要把戒相、如何守持和犯戒的界限等等一条条详细地宣说，所以说这是没有问题的。

下面经部进一步的提问，设若一切均为戒，何言行持一分等。如果说一切均为戒，“一切均为戒”意思是说，如果他在承诺皈依的时候，一切均为戒，就是已经断除了一切的恶行。对于居士来讲一切的恶行，就是从不杀人到不饮酒之间所有的支分全部圆满，五戒的戒体已经得到了。如果说一切都成为戒律了，何言行持一份等。既然他们已经获得了五戒圆满的戒体，为什么佛经当中还有受持一分戒律呢？前面讲了因为居士戒是尽形寿的戒律，不像八关斋戒仅是一日一夜的戒律，所以必须受八条是不能捡择的，不能选择只受其中的一两条。居士戒是一辈子的戒律可以在五戒中选一条。

五戒中选一条的观点也有不同的安立，有些地方说如果五戒中只能受一条戒的话，首先必须是戒酒，如果你不承诺戒酒这一条，其他的戒律也没办法安立，有些观点说第一条不一定是戒酒，如果一辈子不杀生，或者不邪淫等等，这方面我做得到，就守持这一条戒律。因为这是一辈子的戒律，所以可以选择一条戒律。如果选择一条，叫做一分居士；如果在一条的基础上，可以守持两条就是两分居士，还有三分、四分，叫做多分居士，圆满守持五条叫做满分居士，即五戒居士。既然受戒的时候，五戒戒体同时得到了，为什么还有一种说法是行持一分戒、两分戒、多分戒，乃至于行持满分戒呢？这些佛经中的观点又怎么解释呢？

有部解释说这是没有问题的，传闻守彼而得名，“传闻”在本论经常出现，我们都很熟悉了，这是世亲菩萨对于有部的观点不是很满意的一种语气。传闻有部是这样说的，“守彼而得名”，这是什么意思呢？虽然他承诺得戒的时候得到了五戒，但是在日常生活中，行持的时候跟随自己的实际情况，能够守持不杀生的戒律就守持这个，其他的守持不了就不行持，这种情况叫做一分居士、两分居士，或者多分居士等等，其他的就是失毁的意思。在我们的注释当中有一个词是失毁，意思就是不守持。虽然他是受了，但是在实际行持的过程中其他的可以不守，相当于也是一种失毁。对于能够守持的自己去守持，比如只能守持一条不饮酒，他就有了一分戒，或者有些地方说在不饮酒的基础上，对于其他的四根本选择一条受持，也有从这个角度来讲的一分。不管怎么样，虽然受了五条戒律，但是在实际行持中，他只是守持其中的一两条，叫做一分戒、两分戒，或者多分戒、满分戒等等。这种安立和我们现在的实际操作也是不同的，有部的观点就是这样的。

汉传佛教不是以有部的戒律为主，而以四分律安立。藏传佛教当中，虽然以有部为基础，但是真正操作的时候，也没有按照有部的观点来做，受居士戒让受戒者重复的时候，能够守持的重复，不能守持的不念，这在传戒的时候，属于是比较普遍的情况。

有部在解释的时候，虽然受了圆满的戒，但是守戒的时候只守能够做到的，其他的不能守就放弃了，就是从这个角度来安立的一分戒。虽然也有一定的漏洞，但是有部的观点就是这样安立的。经部不承认这种观点，现在比较普遍的传戒，或者宣讲的戒律基本上都是按照经部的观点来行持，没有遵照有部的观点，传闻守彼而得名就是从这个角度来讲。

前面提到了，经部的观点是传戒念仪轨的时候，如果能守持的你跟著重复，不能守持的就不重复，从这个角度来讲，当时他就得到一个戒或者两个戒，最后也这样守持，其他的戒没有守持，也不需要去放弃。反正他在受的时候只受了一条戒，守的时候也是守这条戒，以后当他觉得可以增加的时候，再到师父面前去求其他的戒律，自己再得到其他戒律。

下品戒等则随心，戒律有三种，即下品戒律、中品戒律和上品戒律。所谓的下品戒、中品戒和上品戒，都是通过什么来安立的呢？“则随心”，就是随你的发心清净与否。有些人发心很清净，就是为了解脱，他得到的戒律就是上品戒；有些人发心不是那么清净，只是为了发财，或者远离怖畏而去守持一些戒律，根本得不到上品戒。

还有就是发心的强弱与否，虽然小乘当中没有著重地宣讲菩萨行，但是小乘也承许有菩萨等一些上根利智的人愿意度化一切众生，发了要成佛的心。如果发心特别广大，得到上品戒；如果发心很微小，为了自己解脱，可能得到中品戒；如果为了得到善趣，可能得到下品戒。小乘当中虽然承许菩萨，也承许菩萨道，但是不像大乘有这么多殊胜菩提心、五道十地的安立等等，从一地到十地的安立也没有。我们在《俱舍论》中可以看到小乘承许佛陀在金刚座成佛之前，就是一个凡夫人，小乘没有菩萨道，或者从一地到十地的圣者道都没有。成佛之前就是凡夫，一座当中直接成佛了。虽然讲到了成佛，但不是大乘。有些人说《俱舍论》中也有大乘的思想，比如发菩提心、成佛，其实这些和大乘还是有不一样的地方，此处根本不

讲菩萨从一地到十地的断证功德，主要还是从小乘的思想方面安立。虽然以隐藏的方式间接地讲了，这个我们也不否认，但是直接讲的是没有的，都是从小乘的观点解释的。

有些人发心很强烈，有特别想要得到戒律的心，可能得到了上品的戒律；如果发心比较小的，别人说你受个戒，他想那就受一个吧，没有以强烈心去受戒，虽然得到了戒律，但是属于下品的戒律；如果根本不想得戒，虽然身体到在这里，但是他的内心当中根本不想得戒，肯定是得不到的，所以说成为什么样的戒品，关键是靠自己的发心。如果发心微小，就是下品戒；如果发心清净广大、非常猛厉，就会变成上品的戒律。在注释当中也提到过，虽然是阿罗汉，但是阿罗汉相续当中可能只是下品戒，也有这样的情况。有些人虽然是凡夫人，但是他得到了上品戒。因为有些凡夫人发了菩提心，所以得到了上品戒律。有些人成阿罗汉之前，得到的戒律是下品戒，虽然得到了下品戒，还是可以通过修持无我证悟阿罗汉果位。因此阿罗汉相续当中有可能是下品戒，凡夫人相续当中有可能是上品戒的情况也会出现。因为通过发心大小的差别，安立戒品的时候，有上中下三品的安立。

寅二、别说皈依境：

前面已经说了，然未皈依者无有，或者说承诺皈依就会直接得到居士戒。我们在讲斋戒的时候讲过，虽然一切都可以得戒，但是没有皈依就没有斋戒。我们所皈依的对境到底是什么呢？此处是别说一下皈依的对境，就是对所皈依三宝的体性我们要了解一下。作为佛弟子来讲，不管是出家人，还是居士，我们说自己是皈依三宝的人，所皈依的对境，到底是什么样体性？具有什么功德？如果我们对于所皈依的对境很了解，皈依信心等方面会比较圆满。如果只是听别人说这是佛，佛是一个很好的修行者、慈悲的老人或者神仙等等，内心当中对所皈依的佛并不了解，虽然是皈依了，但是还是迷迷糊糊的状态。

大恩上师经常讲，虽然佛教不是迷信，但是在佛教当中有很多迷信者。他们对于所皈依的、所学习的对象都不了解，相信是相信，内心却比较迷惑。佛教的教理殊胜深邃、圆满究竟，如果你不去学习，对佛教当中所讲的教证就会迷惑。如果在这种模糊的状态当中学佛，当然就会成为非常可怜的迷信者。我们要皈依、要学佛，或者想要解脱，最初的皈依境到底有什么样的功德、自性呢？当然在一个颂词当中，把所有皈依三宝的自性全部讲完这是不可能的事情，但是可以按照有部的观点，对所皈依的三宝有一个归纳性的解释，展开去解释还有很多。

我们在学佛过程中，《随念三宝经》这样的论典也是必须要学习的，几年前我们学习过《随念三宝经》，益西上师也是讲解过全知麦彭仁波切《随念三宝经》的注释。我们对于《随念三宝经》中的随念佛、随念法、随念僧，三宝分别具有什么样的功德必须要了解，然后对于所皈依的三宝才会有一个正确的认知。否则我们说自己要发誓成佛，到底要成就一个什么样的佛呢？内心还是很模糊的。如果对于要成的佛是怎么样的都不知道，我们说现在我要发起很猛厉的心成就像释迦牟尼佛一样的佛陀，这个目标非常模糊，直接导致行为也不是那么的清净、圆满。如果我们对要成的佛本体知道的特别清楚：佛具有的功德，比如身语意的功德、证悟的功德、断除障碍的功德，全方位了知得非常清楚。我们对所成的佛非常清楚，也会关心，既然成佛这么殊胜，那么成佛的因是什么？通过什么样的因缘才能成佛呢？我们就会去关心成佛的因缘，这时对于发菩提心、种种的菩萨道，也会以非常认真的方式想要去了解。

我们以前打过一个比喻，如果你想去看一个地方，或者想得到一个东西，如果你只是泛泛地了知这个地方，内心并不是特别想去，也就不会关心这里的住宿条件、路况如何、通过什么样的交通工具到达，或者当地的饮食习惯、消费水平等等，对于这些细节根本不想了解，也不会去关心。当你真的想去，就会关心了路途、住宿的情况，会不会遇到什么麻烦，假如有麻烦怎么办，他会很认真的去了解。对于一个产品也是这样的，当你对于这个产品不是那么想买的时候，对于它的性能、售后服务等方面肯定也不会管；当你真的想要去购买，比如说对这辆车、这套房子，确实产生了很大的兴趣，你就会关心它的实际情况。

成佛也是一样的，如果我们现在对于菩萨道、成佛的因不是很重视，反过来也可以推知我们对于成佛这件事情可能还没有产生真正的兴趣。因为对成佛的因缘等细节问题，我们并没有认真的对待，所以说明我们可能还不是那么想要真实的成佛，只是比较模糊的方式。只有当我们开始关心菩萨道了，真正很认真地去观修了，说明真的想要成佛了。既然我们皈依了，那对所皈依的佛、法、僧是什么样的，必须要很认真的去了解。

还有就是度化众生的事情，我们发菩提心，一个是下化众生，另一个是上求佛道，上求佛道前面我们已经讲了，那下化众生呢？凭什么我们要去度化他们？我们度化他的目的是什么？有些众生过得比我们还好，真的有必要去度化他吗？如果没有认认真真的去学习，就没办法了解。如果想要度化众生，我们对一切众生的迷惑、烦恼、痛苦等等必须要了解。因此我们必须学习佛陀在经典当中讲到的众生的苦苦、行苦、变苦是什么？如果对于三种苦特别通达，我们就会知道虽然现在有些人地位很高、非常富裕，显现上过得幸福，但是他们内心当中没有离开过三苦，不是苦苦的自性，就是行苦、变苦的自性。

从这个角度来讲，如果对于痛苦的种类了解得非常细致，不管是什么样的人，无论是比我过的好的，还是同我差不多的，或者比我差的人都是需要安置在救度的状态当中。我们对于这些问题需要认真地去了

解，系统闻思佛法就是有这样的益处。当我们度化众生的时候，佛法中对于度化众生的方方面面讲的很系统；我们要上求佛道的时候，又把佛道方面的很多事情讲的很系统。在系统的了解之后我们对于发菩提心的必要性可以真正地产生一个基础，如果发心，或者修菩萨道的时候有了理论基础做支撑，就不会三天打鱼两天晒网，而是可以持续性的精进，以非常稳定的方式每天坚持修法，或者闻思，这方面对于我们的修行是很有必要的。

**所谓皈依三宝尊，即是皈依能成佛，
无学法与有无学，僧众以及涅槃法。**

这里面讲到了皈依三宝，“所谓皈依三宝尊”是总说，下面三句是别说。首先皈依佛是什么？“即是皈依能成佛无学法”。“能成佛”“无学法”就是皈依佛的主要内容。然后皈依僧是什么？“与有无学僧众”，这些是连在一起的。“有无学僧众”就是有学道和无学道的僧众，僧众内心有学和无学功德，这是所皈依的。最后所皈依的法是什么呢？“涅槃法”就是所皈依的法的自性。

平常我们一提到皈依佛的时候，马上会想到寺庙里的释迦牟尼佛或者唐卡上画的佛像啊，这些的确也是一种。除了这些形象之外，其他的也是我们必须要了解的。此处从小乘有部的观点说所谓的皈依佛就是皈依能成佛的无学法，即佛相续中无学道的功德。平时我们讲皈依法的时候，直接想到就是法本，或者《华严经》《妙法莲华经》《金刚经》等等，虽然这些经典也是一种，但还不是最重要的地方。在《宝性论》中也提到过，法身有两种，一个叫真正法身，一个叫假教法身。教法也算是法身，与真实的真正法身相比是一个假教，它是一个假立的教言方面的法身。《宝性论》中对于三宝的自性也讲了，在序品当中讲到了佛陀具有的八种功德，也是我们必须要了解的。法宝具有的皈依、道谛、灭谛等功德也讲了，还有僧宝当中的如所有智、尽所有智者。前面讲到的《随念三宝经》是对于三宝自性的宣说，然后《宝性论》中对于佛宝的功德讲的特别详细，这方面以后有机会都要要认真去学习，这些方面乃至我们内心对于这些问题还没有产生定解之前，都是需要不断去学习的。

我们来看皈依能成佛的无学法，小乘有部认为佛陀的身体不是皈依处，为什么呢？因为佛陀成佛之后的身体和出家之前悉达多太子的身体是一样的，都是凡夫的自性，属于有漏的烦恼和业产生的异熟果，所以他的身体属于有漏的，不是真正的皈依处。真正的皈依处是永远不会欺惑的自性，而凡夫有漏的身体具有欺惑性，他身体在变化，也是血肉之躯，皈依它没有什么必要。小乘认为真正的皈依佛不是皈依佛的身体，而是皈依佛陀内心能够成就佛果无学法的功德。

在注释当中讲到了，无学法的功德【指尽智与无生智等】，在后面的第七品也会讲尽智、无生智是什么。简单而言，“尽”是完全了解，或者消尽烦恼的意思，就是对于“此是苦汝应知，此是集汝应断”等等苦集灭道的自性全部通达了，叫做尽智。无生智是什么？就是进一步的了解苦谛没什么了知的，集谛没什么可断的，灭谛没什么所证的，这方面叫做无生智。佛陀是尽智和无生智都有。如果是阿罗汉，钝根的阿罗汉只有尽智没有无生智，利根的阿罗汉有尽智也有无生智，我们后面讲到第七品分别智时候还会讲到。尽智和无生智在佛陀的心相续当中都是圆满的，这就是无学法。小乘只是皈依佛陀相续中的无学法功德，而不是皈依佛陀的色身。因为他认为色身是佛陀以前有漏的业形成的身体，所以不是皈依处。

按照经部派的观点，世亲论师认为佛陀的色身也是皈依处，他是无学法功德的所依处。假如佛陀的身体是一个凡夫的身体，供养佛陀的身体就成了和供养凡夫的身体一模一样，然后五无间罪中有一条罪是出佛身血，如果佛陀的身体和凡夫一样，出佛身血怎么可能变成最重的罪业呢？如果你是出于恶心，令佛身上出了一点点血，就变成了无间罪，甚至比杀父、杀母、杀阿罗汉的罪业还要重。五无间罪是杀父、杀母、杀阿罗汉、破和合僧，然后是出佛身血，必须要把父母、阿罗汉杀死才犯五无间罪，佛陀的身体出一点血就犯五无间罪了，从这个角度来讲，如果佛的身体和凡夫一模一样，怎么安立五无间罪呢？安立不了这么严重的因果。从这个角度来讲佛陀的身体也应该是皈依处。

从大乘的角度来讲也是一样的，因为佛陀的身体是在三个无数劫中修持了很多的福德资粮形成的，所以佛陀的身体一定是皈依处。大乘教义中佛陀的身语意都是皈依处。前面我们讲了一想到皈依马上想到唐卡中的佛像，或者寺庙当中的塑像等等，虽然这方面也没有什么错误的地方，但是如果对于很多佛陀其他的身功德、语功德、意功德等主要的方面还没有认知，单单认为这个泥塑的像就是我们的皈依处，没有认为这是佛的一个化身，在寺庙当中度化众生，通过装藏开光之后，或者像有些地方讲的一样，只要做成佛像的样子，就变成了佛陀的化身，自然而然会有一种加持力。他没有从这个角度来认知，只是认为这是工匠用泥巴捏出来，或者用铜水、铁水铸出来的佛像，就是泥巴、铜铁的自性，这样认为就错了。

我们应该知道寺庙当中的佛像是佛陀的化现，就是一个顶礼处、皈依处、供养处，在这个基础上还要认知佛陀色身的功德，还有佛陀语、意的功德，如是了解之后，当我们看到佛像的时候就能够忆念起佛陀方方面面的功德。如果我们真正地学完这些道理之后，在寺院中一看到佛像，或者看到自己佛台上的佛像，就不会觉得这是一个铜像，或者一张图片，就是佛陀身语意的三种功德在我的房间里的示现。我们看到就会马上想起佛陀的身功德、语功德、意功德，这时你就不会觉得面对一块铜或者一张纸了，通过对境

能够忆念佛陀身语意的功德，这时候能够一遍忆念一边供养当然就会不一样了。

还有一个更深层次的意思，大乘当中每个众生都是佛，只不过现在被障碍覆盖住了而已。我们看到佛像之后再一反观，佛陀所具有的功德在自己的内心也是没有丝毫差别的具足。在看到佛像的时候，如果我们能够反观自己的内心，功德利益更加不可思议了。从大乘角度来讲，皈依的过程也是由外而内的，首先只是说外在的佛像是什麼，最初我们是缘寺庙、佛堂中的塑像皈依，然后在这个基础上，了知佛像代表的是佛陀身语意的功德，这时我们对于皈依的心，就从一个塑像变成了忆念佛像传递出来的佛功德法。因为知道了忆念佛有这样的功德，所以我要皈依、供养、随学佛陀是我的导师等等。当我们的智慧、福报进一步增长的时候，知道佛具有身语意的功德、无学的功德，这时进一步地缘佛像还有一个修法，就是必须要反观自己的内心。

如果看到外面的房子、汽车、男男女女，我不一定想的起来自己内心具有佛性，但是一看到佛像的时候就会比较容易想到。因为佛像和我们所学的教义有着天然的联系，当早上我们在佛堂里面供水、点灯、供香或者顶礼的时候，一看到佛像就会想到我也有这样的佛性，只不过自己现在有障碍，所以我通过供养来反观、提醒自己，我本来是和佛一样都具有佛性的，现在供养佛像就是遣除障碍的修法。当你安住在清净的见解中，去供水、供花的时候，就不是一个单纯的对外在佛像的供养了，而是对于内心佛性的一种提示，提醒你就是佛。你今天必须要在这样的状态中去圆满资粮、清净罪障、度化众生，而且不单单我是这样的，其他刚强难化的众生也是和佛一模一样地安住在这样的功德当中，只不过因为暂时的因缘他们没办法发现，也发不起出离心、菩提心。看起来似乎烦恼很粗重，即便他的烦恼再粗重，内心也是安住在佛像的功德中。这时菩萨就会发起精进勇猛的心，所有的障碍都是暂时的，只要自己坚持不懈地做下去一定能够把众生调化到佛道当中。这方面有很多殊胜的功德和必要性。

当我们学习到大乘、密乘的了义教法，学得越深的时候，所有外在的事物都会变成觉醒内在佛性的提醒，比如在佛堂中通过熏习佛像方面的内观，很熟悉了之后，看到外面的山河大地、男男女女从密乘的角度上来讲，也是有一种观想方式。当我们学习教义的定解很深的时候，就不会安住在以前那种状态了，自然而然所学的东西就会起作用，为什么一切都是清净的坛城、一切男女都是本尊的自性、一切声音都是咒语？他自然而然地会去忆念、观想、训练，这样的状态越来越多的时候，慢慢就和法界相应了，这就是一个和法界相应的过程。我们之所以和法界不相应主要也是因为这些障碍，当我们在佛堂上供佛、向佛陀顶礼，这些都是遣除障碍和法界相应的方式。

这就变成了一个比较高的修法，不是单纯的背着一包香，到寺庙里看到佛就进去烧三支香，然后顶个礼再走。江浙一带有很多这样的朝山团，一大堆人背着包包，带了很多香，到了寺庙烧三支香之后，顶几个礼就走了，每个寺庙都这样转。我们不能说这样没有功德，毕竟是有清净心、信心。如果有这样的见解，在质量方面还是不一样的。我们现在到了佛学院学习佛法，就不能满足只是这样到处去转一转，点点香，里面还有更甚深的含义，我们就要学习这些东西，学完之后再去供养，磕一个头供一枝香，意义都是不一样的，全部可以变成遣除客尘、遣除障碍的方式，每一次供养都反观一次自己供养的心，自己和佛就是一模一样的，反观一次然后遣除障碍，这方面和以前根本不一样。

此处我们就是讲了皈依，能生佛的无学法，其实佛陀身语意也是一样的。我们学完之后，在平时和人交往的过程中，或者修学佛法的时候，就会有产生一种不共的见解，没有和以前凡夫人的习气相应的东西在里面，逐渐对于佛法学习得越来越深的时候，他就会真正和佛法相应，而不再是表面上的佛法了。

有无学僧众，这是皈依僧。所皈依的僧众是什么呢？一定是安住在有学道和无学道的僧众，即四向四果。此处都是小乘，从小乘的预流向预流果开始，最后到阿罗汉向阿罗汉果之间，四向四果有些是安住在有学道的僧众，有些是安住在无学道的僧众。按照小乘的观点，既然佛的身体不是皈依处，僧人的身体也不是皈依处，只是皈依内心当中的有学无学，那连凡夫僧都不算是真正的皈依处了，凡夫僧内心中没有有学道的功德。因为这里的有学道是从见道开始的，所以没有有学道的功德，无学道的功德也没有。这里皈依僧众的真正对境就是圣僧，而且是圣僧相续中有学道和无学道的功德。虽然阿罗汉是圣者，但是他们的身体也不是皈依处，小乘有部的观点就是这样的，所皈依的僧众是有学和无学的本体。

大乘在《宝性论》中讲的皈依僧，真正意义上的僧宝是一地以上的菩萨，这是圣者僧众。其他凡夫僧以上的僧团、僧宝都是暂时性的，不是真实的，比较深的皈依僧的自性，皈依僧主要是针对僧宝方面进行皈依的。前面我们讲过，真正的僧众，一个圣僧就可以称为僧众。凡夫僧必须要四个人以上才能算是僧团，这是僧众的意思。

皈依法是涅槃法，《宝性论》中讲的是道谛和灭谛，道谛和灭谛是法宝的自性，其他的法本只是一个能诠。这些书是不是法宝？是法宝。我们皈不皈依呢？也皈依。虽然在皈依境当中也是用法本来表示，但是不等于法本就是究竟的皈依处。法本当中表示的是道谛和灭谛的意思。道谛和灭谛怎么在皈依中划出来呢？怎么划道谛、灭谛？你划不出来。这时候只能用经书的方式来表现，我们在看到皈依境的时候，经书就是皈依法的自性，这是我们可以了解。这就是通过能诠句表达所诠的意义，一个是道谛，一个是灭谛

等等，尤其是相续中道谛、灭谛的功德，在道谛和灭谛中，道谛也是暂时的有为法，具有某种欺惑性，从严格意义上讲，所皈依的自性就是灭谛，灭谛从这方面来讲就是涅槃法。不管怎么样，涅槃法是最究竟了义的皈依处，所皈依的法宝就是涅槃法。

此处认定了所皈依的三宝，第一是能成佛的无学法，就是皈依佛功德；第二是涅槃法，就是法功德；第三是有学和无学的僧众相续中产生的有学无学的功德，叫做僧功德。这就是皈依佛、皈依法、皈依僧，这是俱按照舍有部的观点来安立的。

寅三、支分固定：

在居士的五戒当中，为什么要讲邪淫、妄语、戒酒？此处把这三条戒律拿出来单独宣讲，因为里面有其他的解释方式。

邪淫极受谴责故，易守不作得戒故。

依照承诺而得戒，并非于诸相续离。

倘若已违诸学处，则会言说妄语故。

佛制罪中唯戒酒，是为守护他戒故。

前四句主要是说在五戒当中单独安立邪淫的原因，第五六句，就是说单独在五戒中讲妄语的原因，身三语四，语言方面有四个罪业，有粗恶语、离间语、妄语、绮语。为什么其他三个语言的过失不安立，单单在五戒当中安立妄语的呢？第七八句，是说在所有罪业中有两种罪业，一个叫做自性罪，一个叫做佛制罪。前面的杀生、偷盗、邪淫、妄语，都可以算作自性罪。佛制罪就是佛陀制定的戒律，比如比丘戒里面就有很多的佛制罪。在这么多的佛制罪当中，为什么单单把不饮酒这一条放在五戒当中，这是什么原因呢？为什么不选其他的？在这么多佛制罪当中只是把不饮酒的问题选出来作为五戒的之一的原因何在？这个支分是固定的。为什么这样讲？它有很大的必要性，不管怎么样都是经得起观察的。

为什么这里安立邪淫呢？邪淫极受谴责故，易守不作得戒故。依照承诺而得戒，并非于诸相续离。这个颂词就讲到了邪淫。前面我们讲到戒律有很多种，最低的是八关斋戒，八关斋戒上面是五戒，五戒上面是出家的沙弥戒，再上去就是比丘、比丘尼的戒律。其实斋戒当中对于淫欲方面的戒律不是邪淫的，而不能够淫欲，是断非梵行的。出家人的戒律当中，沙弥戒、比丘戒中都是不能够淫欲的。在四种戒体当中为什么单单在居士戒当中，没有戒除非梵行，只是说不要做邪淫呢？这方面有一定必要性的。

从一个角度来讲，在沙弥戒、比丘戒中，出家人一辈子要受持清净的行为，绝对不能做淫欲行；斋戒是一日一夜二十四小时的戒律，一般人都能够守得住不去做淫欲行为。而居士戒是一辈子的戒律，居士戒是一辈子的戒律，它和斋戒不一样，和出家的戒律也不一样，属于一种特殊的戒律。时间也很长，又不是出家的戒律，所以通过三个原因制定了邪淫，第一个是“极受谴责故”，第二个是“易守故”，比较容易守持，第三个是“不作得戒故”。

第一个，为什么要制定不能邪淫呢？因为“极受谴责”，无论在佛教当中，还是在世间当中。在佛法当中有邪淫和正淫，所谓的正淫就是在家男女合法夫妻之间可以做不净行，但是在夫妻之外的乱搞男女关系，这是极受谴责的。世间当中也是不赞叹的，即便是非常开放的地方也不赞叹在配偶之外乱搞男女关系。比如现在有很多人出轨等等，就和这方面有关。大家都在谴责这种行为，基本上没有人赞叹。不管怎么样，虽然有些世间的男女在内心中可能很想出轨，但是因为世间的舆论压力特别大，现在大家的伦理道德还没有沦落到那么差的地步，所以在整个世间，邪淫是极受谴责的行为。因此佛法把邪淫制定为戒律。

因为在家人必定有正常的夫妻关系，所以佛陀对于在家的修行者，没有规定你只要当了居士就不能再做夫妻的事情，只是要求你不要去做夫妻关系之外的邪淫，这是极受谴责的。

世间人对佛教当中的戒律，如果能够守持得很好，世间就会变得很好。因为每个人都守持戒律，如果受不杀生的戒律就不能够杀人，很多的恶性事件就会减少；如果受不偷盗的戒律，就没有偷盗的事情发生。现在很多人都觉得不安全，出门在外总是担心房子里面的东西被人偷了怎么办，或者在公交车上钱包被偷了怎么办。以前包是背在后面的，现在要背到前面去，为什么背在前面呢？这样容易看着，别人的手伸进来看得到，背在后面就看不到。以前背包都是在后面的，没有这种说法。现在别人专门提示你背包应该背到前面，否则很不安全的。要是大家都守持不偷盗的戒律，就不会有这种顾虑了。

不邪淫也是一样的。现在很多的社会问题也是因为男女出轨造成的。在外面乱搞男女关系，引发了很多矛盾，令社会的风气很不好。如果都能受持不邪淫的戒律，满足于自己的丈夫、妻子，这些问题也不会有。还有断掉了妄语也是一样，人和人互相之间真诚的交往，没有什么妄语。再加上不饮酒，现在通过饮酒方面也引发了很多问题，比如查酒驾，如果大家都能够守持不饮酒的戒律，从根源上禁止了饮酒，很多问题就不会发生。虽然佛法能够真正的兴盛于世，很多社会问题自然而然能够解决了，但是这是不可能的事情。为什么呢？因为众生的烦恼很重，让他们去守戒律，根本不愿意，觉得守了戒律之后，很多事情就不能做了，如果你去做这些事情，对自他和社会会有很大的伤害。因为众生的心是颠倒的，好的事情推广不了，不好的事情很快就推广了，所以众生的习气喜欢做一些放荡、不受约束的行为，其实这种约束，是

对他很好的约束。如果大家都能够约束好自己，其他的问题自然而然就会迎刃而解。

第二个，易守故。易守就是比较容易守持。为什么呢？因为非梵行就是断除淫欲心，比如你受了戒之后，一辈子中再不能做淫欲的行为了。对于一般人来讲，如果他内心当中没有法义，没有修持禅定等等，无法调伏自己的心，这是很难守持的，也是非常痛苦的事情。如果没有让你不要做这样淫欲的行为，而是不要做邪淫，这就比较容易守。因为比较容易守的缘故，所以对居士安立了不邪淫的戒律。

第三个，不作得戒故，这是专门针对某些圣者。比如前面小乘获得了一果、二果的圣者，一果、二果没有出欲界，内心欲界的九品烦恼还没有断尽，有时断到前六品等等，当他得到了圣者果位的时候，对于自性罪方面邪淫自然而然就不做了。后一世投生的时候，前面我们讲了，初果要七返生死，还要在人天要转生七次，最后才能涅槃，即便是第二世他转生到了没有佛法的地方，内心的戒还是会起作用，绝对不会做邪淫的事情。不管投生到哪个地方，当他得到了无漏戒的时候，邪淫是一个自性罪，自性罪自然而然遣除，不会去做。

因为他还是一个欲界当中的圣者，欲界的烦恼还没有断尽，所以当他转生的时候，内心最根本的淫欲的心没有断掉，还有烦恼，他也会娶妻，做淫欲的行为，他是绝对不会做邪淫的。易守不作得戒，他得到了圣者自然而然不作邪淫的戒律，并没有制定非梵行。圣者不一定每一世都是出家的，如果第二世他投生为在家的身份，就会有自己的妻子，如果是一个女士也会有自己的丈夫，从这个角度来讲还会有淫欲心、非梵行，但是他不会犯戒律。因为这不是制止的戒律的缘故，所以他自然而然得到不邪淫，不作得戒故，从这个角度居士戒当中安立不邪淫。

“依照承诺而得戒，并非于诸相续离”，这两句是讲什么呢？这是遣除了一个疑惑，比如一个居士在结婚之前受了一个不邪淫的戒律，后来自己因缘成熟，他结婚了，会不会犯戒律呢？因为他以前受了不邪淫的戒律，后面他结婚了，和自己的妻子、丈夫，做不净行的时候，会不会犯这个戒律？不会犯。为什么呢？依照承诺而得戒，他当时承只是承诺不邪淫，没有承诺不作淫欲。他结婚之后，有了自己的妻子，这样也是佛陀开许的，如果是夫妻之间做不净行是不会违反戒律的，这是正淫，不是邪淫。即便他娶妻了，然后作不净行，也不会犯以前的戒律。因为他以前承诺不邪淫，而现在不是邪淫，这是正淫，所以从这个角度来讲，他不会犯这个戒律。

并非于诸相续离，“并非”他当初承诺的时候，并不是和“诸相续”就是和不一样的相续，“不作”离开非梵行、淫欲行，“离”就是离开淫欲的行为，他没有承诺和其他的相续离开淫欲行，只是承诺不作邪淫，所以即便他在结婚之前受了不邪淫戒，后面结婚了，也不会犯这个戒律，原因就是这样的。这两句讲到了邪淫的支分是固定的。

“倘若已违诸学处，则会言说妄语故”，我们平时经常说身三、语四、意三。在戒律当中，语言方面有四个罪业，粗恶语，就是说脏话、骂人等等；离间语，就是挑拨离间；妄语，是说虚妄的语言；绮语，就是说和解脱无关的任何语言。既然在语言方面有四个罪业，为什么此处只是制定妄语呢？制定妄语的原因有和前面的邪淫有三个共同的根据，还有一个不共的根据。

三个相同的根据是什么呢？第一个，极受谴责故。说妄语在世間也是极受谴责的。如果一个人很不老实，经常说妄语，世間上也不喜欢这种不诚实的人。我们上学的时候，老师经常教育小朋友要诚实，不能说谎，如果世間认为妄语是一件好事，也不会从小就教育我们不要说谎话了。现在人和人交往也是缺乏真诚，说话都有虚妄的语言在里面，不管怎么样，虚妄语极受谴责故，这方面确定不能说妄语。第二个，易守故也是一样的，不说妄语这一点比较易守。第三个不作得戒故，这也是一样的，因为妄语是自性罪，得到了圣者果位之后，自然而然就会远离自性罪，所以这三条是共同的。

有一种不共的是什么呢？倘若已违诸学处，则会言说妄语故。为什么不制定绮语、离间语、粗恶语，必须在这里制定一个妄语呢？从居士戒根本戒角度来讲，不妄语主要是说上人法妄语，此处把妄语的范围再开大一点，不是完完全全从根本戒的角度来讲，此处的妄语就是说，比如你犯了戒律之后，上师问你：“你犯戒没有？”如果你说：“我没有犯戒。”这就是说妄语了。因为你本来犯了戒律，却说没有犯戒律，就失去了一个改正的机会，所以你的罪业就会延续，从而失去了一个终止罪业的机会。如果你很老实，没有说妄语，师父问你犯戒了没有？你说犯了戒律。师父说犯了戒条必须要忏悔，你说我忏悔。这样就把罪业的相续斩断了，而且有了一个悔过自新的机会。这是安住在诚实之道当中。

如果制定的是绮语，这个作用就没有了，也会丧失一个让你忏悔，终止罪业的机会。此处就说倘若已违诸学处，就会言说妄语的缘故，所以居士戒当中制定了妄语，这方面也是有必要的。

“佛制罪中唯戒酒，是为守护他戒故”，佛制罪有很多。比如比丘戒中也有很多的佛制罪，十不善业中的邪淫、妄语、偷盗、杀生等等都是自性罪。我们也分析过很多次，所谓的自性罪就是不管你受不受戒律，去杀生、偷盗、邪淫等等，也会产生很大的罪业。佛制罪就是说佛陀制定的戒律，你不能做，如果你违背了佛陀制定的戒律，就会犯佛制罪。有些罪业既是自性罪也是佛制罪，比如此处的邪淫，邪淫是自性罪，没有学佛的在家人，做了邪淫本身也会有很大的罪业。做为一个居士，受持了不邪淫的戒律，如果犯了这

样的戒律之后，这是既是自性罪也是佛制罪的情况。有的只是佛制罪，不是自性罪，比如出家人过午不食或者不能挖地等等就是佛制罪。如果你受了这个戒律，做了之后就会违背佛陀制定的戒律，但是它不是自性罪，其他人做了之后，不会犯这个过失。

有这么多佛制罪，为什么单单把不饮酒拿出来安立为五戒，而不规定其他的呢？佛制罪中唯戒酒的原因何在呢？是为守护他戒故。就是为了守护其他的四条戒律。酒是乱性的，如果你不戒酒，经常性的喝酒，脑袋总是处在晕晕乎乎的状态。在没有喝酒之前，这是一个很好的人，他的思维、处事方式都是非常优秀的，一旦喝了酒，不该说的话也开始说了，不能做的事就开始做了，发酒疯了，什么事情都开始做，喝了酒以后他的脑袋马上就处在另外的状态中，这种情况下你能守护以前所受的戒律吗？根本不知道取舍了，该做的不该做的都分不清楚。前面所受的不杀生、不偷盗、不邪淫等戒律全部会犯。

因为你根本不知道该做什么，不该做什么，所以现在社会上也有很多喝酒闹的笑话，还有由于喝酒发生的恶性事件、引发的纠纷不胜枚举。为什么是这样的呢？喝了酒之后，他根本控制不住自己。现在严查酒驾的原因也是这样的，你喝了酒之后，不知道是哪个是刹车，哪个是油门，这些都分不清楚了，必须要严查，否则他一上路之后就成了杀手，他人的生命、财产，就会受到很大的损失。喝酒在世间也有这么大的危害，对于修学佛法方面的危害也是一样的，你的戒律都没办法想起来，更没有能力守持了。

在饮酒过患中也讲到，曾经有个地方闹恶龙，龙非常厉害、兴风作浪地给很多人造成伤害，佛陀派了很多尊者去降伏都没有成功，后来一位阿罗汉去了，他的能力特别大，随随便便说了一句话就降伏了恶龙。他回来的时候，口渴，以为酒是水，没有观察就喝下去了，一下子喝了很多酒，醉了之后就倒在路边昏迷了，这时候佛陀来了，对大家说，你们看以前这是降龙的尊者，现在不要说降龙了，连虫都降不了。阿罗汉已经证悟了，不会有饮酒的罪业，只是没有观察饮了酒，然后迷失了。阿罗汉都会被酒迷失，何况是一般人呢！他以前可以降龙，现在连虫都降不了，产生了这么大的反差。

一个修行者在不饮酒之前，他是很清醒的。比如很多修行人守持不饮酒戒，从早到晚整个时间都很清醒，能够闻思背诵等等，只不过有些人可能记忆力、理解能力差一点而已，思维都是很清楚的。他在清醒的状态当中，比较容易守护戒律，并不是说，不喝酒所有的戒律都会守得很清净。除了饮酒是我们守戒的违缘，还有如果内心的烦恼很炽盛，虽然不饮酒，但是也有无法控制自己的情况。

因为喝酒很容易违背戒律，所以佛陀在五戒当中制订必须要断饮酒。前面我们讲到了，有些戒律上说如果要受持一条五戒肯定是不能喝酒，这一条必须要守护。有些地方说，虽然他不能戒酒，但是他可以不杀生，也开许他得戒的。为什么在佛制戒中要戒酒呢？就是为了守护他戒，让其他的戒律能够守护得很清净制定了戒酒。这方面有很大的必要性。这个次第叫做支分固定。

今天我们就学习到这个地方。

《俱舍论》第 53 课笔录

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再一次一起来学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。现在我们学习到了第四品分别业，其中对于欲界、色界、无色界的业，还有福报，或者非福德的业等等，里面讲了很多的内容。很多就是通过有表、无表的方式进行安立的，或者在讲业的时候后面也讲了各式各样的戒律。因为戒律中也是涵摄了很多业的问题，所以通过经典当中所讲的很多业的分类、不同名称来宣讲业。总而言之是为了让修行者内心当中对于业因果，能够尽量产生一个非常稳定的信心和定解。前面我们再再地提到，佛法最核心的就是业因果或者因果律，因缘法则贯穿一切的小乘、大乘和密乘的修行，如果我们现在学习佛法没有以业因果的见解来摄持，很多时候就会没办法真实地修持，因此无论如何都要通过方方面面的努力来让自己在内心当中产生对于业因果的殊胜定解。

前面我们学习了居士戒当中为什么单单把邪淫、妄语、饮酒三个分支拿出来进行宣讲和它们不相同的地方，前面讲到了它的必要和根据。

壬二、从何获得：

这是从什么地方如何获得欲界的别解脱，以及禅定戒、无漏戒等等都是怎么获得的。

欲界所摄一切戒，依二者与现众得，
禅定戒与无漏戒，依靠正行诸时得。

此处分了两类，一类是欲界所摄，主要是别解脱戒；一类是上二戒，即禅定戒和无漏戒。禅定戒和无漏戒是依靠什么得到的？这也需要了解。《俱舍论》中对于这些问题，一般来讲是交待得比较清楚的。我们以前不了解的很多问题，在学习《俱舍论》的过程当中，欲界所涉的一切戒，到底是依靠什么而得到的，禅定戒与无漏戒的概念是什么，如何得、舍等等，都是讲得非常细致。

“欲界所摄一切戒，依二者与现众得”，欲界所摄的戒律，尤其是别解脱，就是从三个方面进行安立的，第一是一切戒；第二是依二者；第三是现众得。

首先欲界所摄的是一切戒，“一切戒”的意思是什么呢？所谓的一切是针对加行，然后是正行和后行。因为欲界的别解脱主要是别地断掉恶业的相续，比如受持了不杀生的戒律之后，就会把杀生的罪业别地断掉，而杀生的罪行本身分了加行、正行和后行三个部分。第一是加行，即在杀生之前，做的一些准备工作，当他在做加行的时候就产生罪业了，这是需要断的。第二是正行，他用刀子正在屠杀众生就是正行。第三是后行，就是他把众生的命根断绝之后，自己内心的嗔心还没有息灭，烦恼还在运作，或者像有些屠夫把羊、猪杀完之后，还要涉及剥皮、分解之后贩卖，这些都是后行，后行也会产生罪业。

不管是杀生、偷盗、邪淫等等，都是加行由加行获罪、正行由正行获罪、后行由后行获罪的。如果加行、正行、后行都圆满了，罪业当然就会很重。虽然有时加行已经有了，但是在正行的时候，他自己舍弃掉了杀生的罪业，或者也有后行的时候舍弃的情况。这样相当于三个分支俱全的罪业来讲，可能会稍微轻一点。

为什么我们说欲界所摄的戒律是依一切得呢？它是依靠加行、正行而得。因为在别解脱戒中，第一个要断掉加行，第二个要断掉正行，第三个要断掉后行，分别通过断加行、正行、后行的恶业得到戒律，叫做一切戒。就是说依靠加行、正行、后行都可以引发别解脱戒，因为别解脱戒，绝对要断除不善业的加行、正行、后行的缘故，所以断除所有的加行、正行及后行的不善业之后，获得了别解脱。不仅杀生如此，其他的偷盗、邪淫等等也是一样的，都是从断除加行、正行、后行的罪业中断除了不善之后，得到加行、正行、后行所摄的别解脱戒律。这是“所摄一切戒”的意思，加行、正行、后行称之为一切。并不是说中间从加行得，然后正行、后行不得，或者说正行得，加行和后行不得，这方面都不叫一切。一切就是所有的依靠加行、正行、后行断掉之后，都能引发别解脱，叫做一切戒。

然后是“依二者”，这里有两种“二”的意思。第一种讲到了依靠自性罪与佛制罪。昨天我们已经讲了，谁做了自性罪都会引发罪业，佛制罪是没有受戒律不一定有过失，这叫依二；第二种是在断除罪业的时候，它的基有众生和非众生不同的类别，即有些是依靠众生而得的罪业，有些是依靠非众生而得的罪业。

依靠自性罪，第一个，依靠众生而得到的自性罪，杀生依靠有情而得，是把有情的命根断掉了；第二个，没有依靠众生，虽然和众生的命根没有关系，但是自性罪中也得到罪业。比如偷盗钱财等等，钱财本身是一个无情物，并非众生，如果通过盗心从别人家里或者口袋中把金钱偷出来据为己有，这时就会犯偷盗的过失。他所得到的偷盗过失是依靠非众生——钱而得到的。虽然有些财产属于某某有情，但此处他的过失主要是依靠非众生而得的。比如偷盗金钱等等。这就是依二的意思。

依靠佛制罪，就是依靠造罪的基——众生，也有依靠非众生。第一个是依靠众生而制定的佛制罪，比如接触女人等等，这方面就是佛制罪。在世间中没有说你接触了女人之后就会得到罪业，但是在佛法当中，一个比丘受了戒律之后，戒律中已经遮止了，不能够接触女人。如果接触了，就会招至什么罪业，都安立了。第二个是依靠非众生而制定的佛制罪，比如挖地、割草。所挖的地还有所割的草都是非众生，它们不是具有命根有情的缘故，你把它毁坏了，或者你把草割了等等，也会得到一些罪业。这就是依二者，第一种二有依自性罪和佛制罪，第二种二就是自性罪、佛制罪中，只有依靠众生和非众生没有第三种。

还有依靠现众得，就是说我们在引发戒律的时候，主要是依靠现在的有情相续。比如我们要制止杀生，我们对于具有命根、蕴界处的有情不能杀；不邪淫也是对于现在具有蕴界处的有情不能做邪淫。因为生命是有情是自己守护的，众生对自己的生命特别执著。邪淫也是一样。有些有情属于父母保护，如果你侵犯了这种有情，就会对他的父母造成伤害，这就是依靠现在有情得的意思，还有一些有情是依靠自己的丈夫守护的，如果侵犯也会对她的丈夫造成一些伤害，就是这种安立方式。这样得到戒律主要是制止对现在的有情做伤害，不是依靠过去和未来，过去和未来不能作为现在我们断杀生基的众生。因为过去的法已经灭掉，未来的法没有生。所以我们要真正生起不杀的意乐，主要是对当前具有蕴界处的有情，遮止对他们做一些伤害或者偷盗的意思，叫做依靠现众得，这是别解脱所摄的三类。

“禅定戒与无漏戒，依靠正行诸时得”，禅定戒和无漏戒得戒的方式，和前面别解脱不一样了。所摄一切是加行、正行和后行必须都要俱全的，禅定戒和无漏戒不是，它依靠“正行诸时”就能得到，为什么呢？因为当他正在加行，准备入定的时候，还是属于下地的心，或者散心位，这时候他的禅定还没有生起来，没办法获得禅定的戒律，如果依靠加行，他是没办法得的。后行已经出定了，从定当中出来之后，心也是安住于下地的本体，所以依靠加行、后行，没有办法获得禅定戒和无漏戒。有漏的禅定戒要依靠正行得到禅定戒，无漏戒是通过安住在无漏的禅定中的正行得到的戒律。

“诸时得”，这是讲到了依靠三时而得，不一定是依靠现在的众生而得了。前面说依靠现在的众生而得，禅定戒和无漏戒所遮止的主要是三时的有情。第一个是他的心可以缘三时的众生，心缘三时是可以得到诸时、禅定戒和无漏戒的一个根据。一方面他可以缘三时，另一方面入定的心力量很强大，可以对过去、现在、未来三时的有情能够起作用。

前面是依二者得，此处是依靠断除自性罪而获得，不是通过承诺佛制罪。因为禅定戒和无漏戒没有很多的仪轨，也没有很多承诺，或者其他的方面是没有的。还有一种原因是他在得到禅定戒和无漏戒的时候，没办法获得加行和后行了，只有在正行当中获得，获得戒律和别解脱戒就不一样了。从这个角度来讲，加行和后行得不到，也没办法依靠佛制罪的仪式、方便来得到，他的心更弱了。这样安立的时候，第一个依靠正行；第二个依靠自性罪；第三个是断除自性罪，这是依靠过去、现在、未来三时众生可以引发禅定戒和无漏戒。这就是“从何获得”，即从什么地方获得的意义。

**戒依一切有情得，支分与因有差别，
恶戒则依诸众生，及诸支得非诸因。**

此处也是对于善戒和恶戒二者之间再做一些辨别。首先善戒依靠一切有情得，比如当我们守持不杀生戒律，这时候是不能简别我不杀某些众生。如果要守持善戒，这时候所承诺的意义是不杀一切众生。必须要承诺不杀一切众生，才能得到善的戒律。无论尽形寿或者一日一夜，必须都要承诺不杀害一切众生才能获得的，叫做“戒依一切有情得”。如果不偷盗，也是不偷一切众生的物品，不邪淫等等也是以此类推，这是对一切有情的承诺。当一个修行者发誓尽形寿不杀生的时候，也是相当于给予了很多众生无畏布施，其实他对所有的众生都已经承诺不杀生了。我们依靠一个这样的有情，自己也会觉得很安全，没有什么怖畏，这就是依靠一切有情得。如果发誓不偷任何有情的东西，相当于也有赐予众生无畏的含义在里面，所以戒一定是依靠一切有情得的。

“支分与因有差别”，此处是说支分有差别，“支分”是身三语四。别解脱的善戒中主要遮止的是身体的三个方面和语言的四个方面的罪业。不同的戒律当中，所依靠的支分也是有差别的。比如比丘戒是圆满的戒律，其中所断除的罪业身语七支在比丘戒当中都是俱全的。不单单是妄语，其他的绮语、粗恶语、离间语等等在戒律当中已经明确遮止了，这叫做身语七断。比丘戒是从身语七断中获得的。其他沙弥戒等等没有身语七断，就是在身三的基础上加了一个妄语，语四当中只是遮止了妄语，它的支分只有身语四支，身三再加上一个妄语，身语七支不俱全，居士戒、斋戒也是这样安立的。只有在比丘戒当中，对于身语七支全部已经断掉了，罪业方面都承诺断除，叫做支分有差别。就是说所谓的戒支分是有差别的。有些是身语七断，有些是身语四断。

“因有差别”，其中有两种因。第一个是如果依靠无贪、无嗔、无痴三根本善作为因，三者可以同时并存的。无贪、无嗔、无痴在一个人的相续当中可以同时存在。第二个是通过下品、中品和上品的心。我们前面提到了，随着发心的强烈与否，可以得到上品戒、中品戒和下品戒有着不同的安立，三个因是不能共存的。当你在受戒的时候，如果生起的是下品心，得到的戒就是下品戒律，没有中品和上品。在一个众生的相续当中，上品戒、下品戒和中品戒可以在一个有情相续当中具有，这不是同时具有。比如他受居士戒可能是用下品心得到下品戒；受沙弥可能是用中品心得到中品戒；受比丘戒可能用上品心得到上品戒，虽然他相续当中的戒体可以有上中下三品，但不是同时的。在得到一个戒律的时候，不是用下品心、中品心，就是上品心，没有办法同时获得，这就是因有差别的意思。颂词当中的因主要是从下中上三品的角度安立的。三个根本善作为因，这是可以附带理解的。

“恶戒则依诸众生，及诸支得非诸因”，前两句基本上没有什么辩论的地方，后边就有很大的辩论了。尤其是恶戒则依诸众生这一句，善戒是依靠一切有情而得的，同样恶戒也是依靠一切众生而得，“及诸支”，身语七支是俱全的，他要发恶戒的时候必须缘一切众生，比如他要得到恶戒，比如他要杀生，必须要发誓杀所有众生。为什么这方面的辩论有点大呢？有时比较难以理解，发心必须要杀一切众生，而且是偷一切众生的东西，这方面是不简别的，否则就得不到恶戒，要依靠一切众生而得。

还有一个问题“诸支得”，要引生恶戒必须是身语七支同时都要发誓去做，身语七支就是及诸支。前面的比丘戒律是身语七支；然后的沙弥戒是身语四支，这是有差别的。有部派的观点在恶戒当中“诸支”，就是说身语七支的恶业必须要全部发心去做。一个是要依靠一些有情，一个是诸支，这些都要拥有的，而且必须要尽形寿才行。如果不尽形寿，就得不到恶戒。如果一个人得恶戒必须要发誓身语七支都要做，杀生、偷盗、邪淫、妄语、绮语、离间语、粗语都要做，才能获得一个恶戒，不单单是诸支要做，而且杀生、偷盗等等依靠的是所有众生，即依靠一切众生而得。比如杀生的时候所有众生都要杀，才能得到这个戒律。

我们觉得这是非常不好理解的问题。有部派说要得到恶戒，第一要尽形寿，第二要诸支圆满，第三必须要依靠一切有情才能得到，也就是要杀一切众生，杀生的分支才会俱全。他在发恶戒的时候，内心善的意乐已经坏掉了的缘故，如果他没有这样发愿，也不是尽形寿的，不是说我要做一切诸支，没有做到身语七支，比如只是做其中的杀生，然后杀生也只是杀羊、杀猪，这种情况最多引发一个中戒而已，恶戒是引发不了的。从这个角度来看，真正要在内心引发一个恶戒，也不是那么容易。首先身语七支都要发起，然后对一切众生承诺杀或者偷等等，这是很不容易的。

因此经派对这个观点有了一些辩论，比如屠夫虽然一直在杀生，但是他有可能从来不偷东西，而且买卖的时候很公正，童叟无欺，也不去挑拨离间、说粗恶语等等，如果屠夫是一个哑巴，根本不会造语言上

的罪业了。虽然哑巴也不要紧，他可以用手势来比划，也有可能说一些妄语，但是还有一个问题，如果得到恶戒的屠夫杀生是他必须要杀一切众生，他那杀不杀自己的父母、妻儿呢？他现在虽然不杀，但是等他的父母儿子后世转到成羊的时候他再杀。经部派说这也不确定，如果他的父母成为圣者以后不转羊怎么办，或者当前对境的父母妻儿你到底杀还是不杀？你发了恶戒的恶心对他们也是周遍的。屠夫虽然恶，但也不是每个屠夫得恶戒，都会去杀害自己的妻儿父母，看到其他无辜的人都起想杀的心，这是不确定的，对我们来讲也是一样的。有部派虽然是这样安立的，但真正来讲观察的时候还是有些地方在观察安立的时候，很多安立不了，要安立的话的确有些很多困难。

经部是另外一种观点，经部说不管你是不是尽形寿，反正发愿是一个长期的心，当然要比短期的心要长，短期的就成了中戒，要发一个相对长远的心，发愿长期杀生就可以了，不一定是尽形寿。还有诸支不一定七支都要圆满，你只是发愿杀生，也可以得到恶戒，因此发愿长期杀生可以得恶戒。

然后在七支当中只是杀生这一支也可以得到恶戒，并且在杀生当中也不是说我要杀所有的众生，发愿杀羊、杀猪就算发恶戒。按照这个观点来看，就比较容易理解了，前面的说法有点太绝对了，后边的经部就比较宽泛一点，理解起来的确也是这样，否则恶戒就太难了，可能在全世界找不到几个有恶戒的人，哪里会有这么恶的人呢？虽然不是没有，但是像这样七支具足、一切有情都要杀，真的很难找。如果按照经部派的观点有恶戒的人还是比较多的。你要断恶戒，必须要去守持，比如要断杀生的恶戒，就要守持居士戒，尽形寿不杀生，这时候恶戒相续就会断掉了。这方面就是及诸支得。这里有一些辩论，我们还是比较倾向于经部的观点，因为从情理比较容易理解，而有部的观点过于严格，所以理解起来也是很困难的。

我看恶戒则依诸众生的时候觉得也不确定，为什么一定要缘所有的众生呢？善戒当然是可以的，对所有的众生不杀。有些地方还要讲五择定，即远离五种择定，你不能去选择戒律当中去选某一条戒。除了居士戒之外，其他的斋戒、沙弥戒、比丘戒都不能选，不能说这些戒当中我只是守哪些戒律。在时间方面也是不能选的，不能说我只是守三个月，然后就不守了。而且对于对境来讲，这一部分众生我可以不杀，那部分众生就不能保证了，可能要杀，这也是不行的。

还有一种因缘，如果是和平时期我可以不杀；如果是到了战争时期我就要杀生，这些就是五择定。如果我们在受戒的时候，有这个简别的话他就得不到戒律。不管从它的分支或着面对的有情，时间、缘等等五种择定，这方面在注释中也讲了，善戒必须缘五种决定，恶戒就不一定这么严格了。按照经部的观点安立是比较合适的。

后面还有一个“非诸因”，第一是三根本不善，三根本不善就是贪嗔痴，这些不会同时产生，当我们对一个有情产生贪心，那时没有嗔心；当我们对一个有情、事物产生了嗔心，不可能同时产生贪心，这和三善根不一样，可以同时产生无贪、无嗔、无痴，三不善根贪欲、嗔恚、愚痴不可能同时产生，从这个角度来讲也是非诸因。第二是下中上三品发心得到三品的戒也不可能同时得。下品发心得到下品恶戒、中品发心得到中品恶戒、上品强烈的发心得到上品恶戒。这也不一样。从善戒的角度来讲最好是发上品心得到上品戒，从恶业的角度来讲，当然是下品戒比较好一点，从力量方面来讲相当于上品、中品的力量比较弱。如果是恶业就选下面，如果是善业就选上面，这是我们必需要了解的。

辛二、恶戒之得法：

恶戒是怎么得到的。

恶戒则由行彼事，或由承诺而获得。

所谓的恶戒是“由行彼事”，在各大注释中都提到，比如一个屠夫家族，尤其印度的屠夫家族比较多，中国等其他地方不一定多。父辈辛辛苦苦地创业，打拼了很长时间创立了家业，到了晚年想要把家业传给儿子，儿子觉得太辛苦了，不愿意去接受。印度是种姓制度，现在不知道怎么样，据说还有一些以前种姓的影响特别强烈，如果你是屠夫家族就会生生世世的代代相承，爷爷杀猪，父亲也必须杀猪的，儿子还要杀猪，只能做这个事情，不能改行，否则别人会不高兴。每个人都有自己的行业，如果你改行他们就觉得你侵犯了别人的权利了，他们就要抗议，或者做一些斗争。

印度种族的观念特别强烈，如果他转生在一个屠夫的家庭，小时候不一定产生这样的心，当他长大之后，或者可以做事情，力量、年龄比较成熟了之后，他开始从事杀生的事业，这时就获得了恶戒。小时候转生到屠夫家中，不一定引发恶戒，他虽然天天看到父辈杀猪，也知道自已以后要做这个事情，但是心力还比较弱，没有引发恶戒。直到他自己开始做屠夫事业的时候就会引发恶戒了，这是第一种“则由行彼事。”

“或由承诺而获得”，有些人没有转生到屠夫种姓的家族当中，他想做这个工作，在主人面前承诺从现在开始我要以杀猪为生，这时就会获得恶戒，一个是转生到种族中，开始做这个事情获得恶戒的；一个是没有转生到种族，承诺从现在开始我要以杀猪为生，通过承诺获得恶戒，这就是恶戒之得法。

辛三、中戒之得法：

中戒既有善也有恶的，属于短期引发的中等戒律。前面的善戒恶戒都是长期的，从经部的角度来讲恶戒不一定是尽形寿，但善戒一定是尽形寿，斋戒也是中戒。象这样善戒当中的斋戒也属于中戒，其他的居

士戒、沙弥戒、比丘戒都是尽形寿的。菩萨戒更是从现在乃至菩提之间，时间更长了，并不是尽形寿。因此受了菩萨戒之后，中间没有遇到舍戒的违缘，内心是一直具有戒体的，比如其他的世间人，虽然有可能今生没有学习佛法，但谁也不能保证他前世没有受菩萨戒，如果他内心当中有菩萨戒的戒体，在没有遇到强烈的违缘之前，戒体还是存在的。我们对他打骂或者诽谤，会有打骂、诽谤菩萨的过失，因为他的菩萨戒从受戒开始乃至成佛之间，所以菩萨戒的时间非常长。小乘的戒律是尽形寿之间受持，中戒是短期的，比如一百天或者两三个月。

剩余无表则依田，承诺恭敬而获得。

前面讲到了善戒和恶戒，恶戒是指比较长期的，短期的不能叫恶戒，只能叫中戒，这是通过分门别类的术语安立的，中戒有善有恶，不能说是恶戒，如果是恶戒一定要相对于前面的善戒，这就是长期的戒律了。

剩余的中戒通过三个条件可以获得，第一个是通过“田”，即比较严厉的对境，比如上师三宝是福田，父母属于恩田，还有苦田、悲田。注释中说，【如七种实生福】，比如供养僧众经堂、提供闻思修的场所，或者供斋等等，当我们依靠这个殊胜的田培福可以引发中等的善戒。反过来讲也有可能依靠田引发短期的恶戒，比如在特殊的时期，准备拆除寺院、驱逐僧人等等，这是依靠殊胜的田而获得恶戒的情况。

第二个是依靠“承诺”而获得，就是自己承诺从现在开始怎么怎么样，比如没有顶礼佛我就不吃饭，乃至承诺存在的期间都会引发善的中戒，反过来讲有些恶人发愿如果发誓不打一个人、不伤害一个有情我就不吃饭，这样他也会得到恶的中戒。

第三个是因为“恭敬”而得到的，恭敬的意思是他的心很强烈，通过特别强烈的心得到了中戒，不管是善的、恶的，如果他的发心非常猛烈，在这个过程中就会得到一个中戒，当他的心开始消弱下去，也会逐渐没有中戒。

我们平时在修行过程中，除了内心获得别解脱戒或者长期的善戒以外，还可以引发很多善的中戒，或者恶的中戒，业就是这样的。虽然有些人一辈子都在持恶戒，但是也有可能突然产生临时性的善心，或者对于殊胜的田种自己的福报，这时就可以得到中戒。其次是通过承诺获得的中戒，有些承诺戒律中不一定有，你承诺的时候也可以获得善的中戒。最后是通过猛厉的心发起做一些事情，也可以获得中戒，我们要多去做善的中戒，恶的方面尽量去制止。虽然恶的中戒时间短，但是还是会对我们的修行造成障碍。

庚二（舍法）分三：一、戒之舍法；二、恶戒之舍法；三、中戒之舍法。

前面讲到了得，怎么样得别解脱、禅定无漏戒、善戒、恶戒、中戒，这个得舍当中的得已经讲完了，怎么样获得讲完了，此处要讲舍，怎么样舍弃这样的戒，不管是别解脱戒、禅定戒、无漏戒的善戒，还是恶戒、中戒等等，舍弃的因缘也是需要了解的。

辛一（戒之舍法）分二：一、别解脱戒之舍法；二、禅定无漏戒之舍法。

壬一、别解脱戒之舍法：

还戒以及死亡时，出现两性断善根，
抑或已经过一夜，则已舍别解脱戒。
有说犯罪亦舍戒，余说正法隐没舍，
克什米尔论师许，犯罪具二如债财。

第一个颂词，主要是舍戒的情况，第二个颂词也是讲了不同的观点。舍戒的因缘，第一个是还戒；第二个是死亡时；第三个是出现两性；第四个是断善根；第五个是特殊的情况，已经过了一夜，八关斋戒就舍掉。出现这五种因缘的时候，“则已舍别解脱戒”，别解脱戒就会舍弃。如果死亡到来、受了斋戒过了一夜，或者通过业力出现了两性，这些都没什么可讲的。断善根我们要注意，产生了强烈邪见的时候就会断掉善根，善根一断所依没有了，戒律也无法安立。

第一个是“还戒”，在比较特殊的情况之下，或者自己不愿意再守持别解脱的时候，也必须了解还戒的方式。平常我们讲的舍戒，此处叫做还戒。需不需要在受戒的师父面前还戒？这不一定。还戒的时候，不需要找谁给你受戒，然后必须要到他面前去舍戒，这是不确定的。

这三个条件，第一个条件是真心诚意的想要舍戒，并不是和道友开玩笑说我要舍戒等等，像这样的话，笑嘻嘻的说，这个有时候就不一定的，这个条件还不具足，所以说你就说是真心诚意的觉得。有些人觉得现在烦恼太粗重，守不了戒律，只能去受一个下面的戒，这时也有把上面的戒舍掉的。还有出现了一些即将破戒的因缘，这时把戒舍弃。他舍了戒之后，内心就没有戒体了。比如做一些不净行，或者偷盗等等，如果发生了特别大的饥荒，当然我们此处并不是在鼓励偷盗，如果你具戒去偷盗就会破戒律；如果你舍弃了戒律之后，从这个角度来讲，虽然会有一定的罪业，但是他不是通过破戒的方式去做的。

在比较紧急的时候，必须想到要舍戒。如果你通过合法的舍戒之后，暂时做了一些罪业，这不是破戒；如果是破了根本戒，以后再要受戒，就很困难了。如果你舍了戒，按照男众的角度来讲，还有好多次机会可以重新出家受戒，有这样一种说法。我们对于舍戒还戒也需要了解，第一个要诚心的舍戒，开玩笑不算，

必须要很真诚，内心完完全全舍弃了戒律；第二个是舍戒的对方，不一定是传戒的师父，一般的人也行，但是这个人，必须能听懂你说话才行。听不懂还是不行的。比如你找一个外国人，你说我把戒舍了，他听不懂，不知道你说什么，这样你也舍不了戒律，对方知道戒律是什么，你说自己要舍戒了，他也听懂了。另外舍戒也必须要说出来，用手表示不行。因为你得戒的时候，是用嘴承诺的，所以舍戒也要用嘴说。如果这些条件都具备了之后，就可以舍戒。舍戒的情况佛陀在世的时候就有，现在也有很多，舍戒也需要慎重考虑，如果没有什么大的必要，舍戒也会有舍法的过失。因为戒律属于教法证法中的证法，我们内心的戒体是证法，所以如果没有什么必要，戒舍也会有轻视证法的过失，而且舍弃了之后还有舍法的罪业。在情况紧急的时候，可以考虑舍戒，不过平常也不要经常去想这个问题。

第二个是死亡的时候，因为此处是别解脱，第一个要依靠我们的身体，身体是所依，所以身体必须要具足。如果死亡的时候身根坏掉了，他的戒体也没办法安立了，自然就会消失了。还有一个问题，从时间角度来讲，我们承诺的是尽形寿，在寿命存在的时候，从现在到尽形寿之间，一定要守护戒律。我承诺的时间到了，在死亡的时候，戒律自然而然就没有了，这是“死亡时”。

第三个是出现“两性”，一个人同时出现男根、女根的两根，变性的话，如果是一个比丘变性成女子的时候，自然获得了比丘尼的戒律；如果一个比丘尼变性变成男子，生起男根之后，自然而然转成了比丘了。一生可以有三次变性，三次之后戒律就没有了。这方面也是一种安立。通过他内心当中的业力，在身体上面出现了男根、女根，如果同时出现男根、女根，这时戒律也会舍弃。

第四个是“断善根”，也就是对于因果、前后世等等产生了很强的邪见。大恩上师在注释当中讲，有时只是想因果到底存不存在，这是怀疑，还不算真正产生因果绝对不存在的定解，此处需要一个比较准确的发心去抉择因果的确是有的，不是怀疑，而是确定没有的。如果产生了比较强烈的邪见，他的善根就摧毁了。因为戒律是依靠善根引发的，如果没有善根，他的戒律就会失坏，所以有些人可能是受了戒律，如果在受了戒之后，在学佛的过程中，没有注意对于佛法教义的闻思，就会产生很多邪分别。这时还不一定是邪见，如果任其发展到了一定程度就会无法调伏内心不好的想法，最后引发了一个认为因果不存在的邪见，戒律就会没有了。自以为自己是一个修行者，他的戒律可能早就不存在了，这方面的情况也可能出现。提婆达多最后也是自己生起邪见断了善根，在佛传当中，也有他出佛身血、杀阿罗汉、破合和僧的记载，还有他生起邪见，把善根也断掉了。

第五个，“抑或已经过一夜”。主要是指斋戒，斋戒是一日一夜的戒律，从清晨受戒，经过一个白天和一个晚上，第二天太阳出来之后，斋戒自然就没有了。过了一夜的斋戒就会舍弃，这就是则已舍别解脱戒，别解脱戒就已经舍弃了。

下面是不同的宗派的不同观点。第一种观点是“有说犯罪亦舍戒”，有些西方论师，主要是经部承许，如果犯了四根本的其中一条，戒体就会失坏了。“余说正法隐没舍”，其他红衣部的论师说，“正法隐没”，如果正法隐没了，所有羯磨的仪轨都没有了，如果没有这些做羯磨的仪式，戒律也没办法获得，所以说余说正法隐没舍。克什米尔论师也就是有部的观点认为，“犯罪具二如债财”，这也是一种比较特殊的观点。

把内心的戒体安立为四根本了，法王如意宝在《教授甘露明点》中讲，如果没有犯四根本，也算是具有清净戒的人。内心当中的四条根本戒，按照有部的观点，如果犯了一条，或者两条会成为什么呢？“犯罪具二”，具有两种条件，一个是具戒者，一个是破戒者。因为必定还有两条，或者三条没有破，如果只是破了一条，就是“具二如债财”。他会同时成为具戒和破戒者，这是有部的观点。这方面各有各的理由，我们基本上都是按照前面所讲的犯罪亦舍戒的观点实行，就是犯了根本戒之后，他的戒律就舍弃了。

以前益西上师在讲《走向解脱》时曾经提到过，有时人犯了戒，觉得我犯了根本戒，好像什么都没有了，还会做其他的事情。上师说，当你破了根本戒之后，自相续当中还有一个尸体的戒律，就像人死了还有一个尸体，这时候尸体的戒体还在，必须要把这个舍掉之后才能没有过失。如果尸体的戒律还在的时候，你去做其他的事情，还会不断引发一些大的过失。虽然那么大的过失不一定有了，但是小的过失还会不间断的产生。在《走向解脱》后面提到过这个问题，虽然破了戒之后戒体没有了，但是就像一个人死了之后，他的尸体还倒在那个地方。当你的戒律破了之后，相当于戒律死了，还有一个尸体戒，这个尸体戒也必须舍弃。以后再去做其他事情，就不会在比较细微的地方不间断的产生一些过失。现在都是按照“有说犯罪亦舍戒”执行的，不管四根本中哪一个根本罪犯了之后，就是破戒者，戒体没有了，在僧团当中不能安住。

第二种观点是“余说正法隐没舍”，有些红衣部的论师说，正法隐没之后，没有羯磨仪轨，这时戒律也会舍弃。世亲菩萨不是这样承认的，如果正法隐没了，仪轨没有了，就没办法传戒，也没办法得到新的戒律。如果后面的人还想受比丘戒，这时僧法已经隐没了，羯磨已经没有了，这时怎么得戒呢？新的戒律得不到了。以前曾经得过戒体的人，会不会因为正法隐没戒律自然消失了？会一直存在。

比如今天正法隐没，昨天羯磨还在，受了比丘戒，但今天正法隐没了，正法隐没之后，昨天受戒之后他的戒体会不会消失？这不会的。他以前得到的戒律还一直存在，还有守护戒律的功德。这是一种观点，“正法隐没者”，世亲论师也发表了他自己的观点。

有部论师说，犯罪具二如债财。四根本戒当中，如果犯了一条，三条还存在；如果犯了两条，还有二条存在；如果犯了三条，还有一条存在。特殊的观点就是说具二，具二的意思就是犯了根本罪，也有具戒和破戒。因为他有些戒律破掉了，有些戒律还在守护，守护还是有必要的，所以说具二如债财。就像一个富翁，一方面他借别人很多钱，一方面自己也是个富翁，有很多钱财，在一段时间中可能是资金周转不灵了，借了很多钱，所以他既是借债者，又是富翁，二者之间没有矛盾。现在很多的老板、开发商等等，都是在银行当中有很多贷款。他们是不是完全没有钱？也不是，做工程需要借很多钱，比如十几、二十亿的资金自己找不到。一方面他是一个大老板，一方面也在银行当中欠了很多钱。我们通过现在这些例子比较容易理解了。

有部派的意思就是说，一个人内心当中的根本戒破了一条之后，虽然犯了戒，但是同时其他的戒体还没有犯，也在受持。这是具二，既具有犯戒的身份，也具有持戒的身份。如果犯戒忏悔清净之后，还是可以不受这些果报。就是说犯的这些戒律可以忏悔，忏悔完之后，也可以获得解脱。这里说的忏悔堕罪获得阿罗汉只是具戒者而言。什么是具戒而言呢？因为他犯了戒之后，同时属于具戒和破戒两者，他只要把破戒的过失忏悔清净了，还是可以通过具戒的身份获得圣果。经部派说这是不行的，佛经中讲如果你破了戒之后，戒体就消失了，再没有办法安立了。

他们互相之间有一定辩论。经部派说，你们宣扬这样的观点就像在鼓励别人犯戒一样，反正犯了戒之后，其他戒律还存在，你通过忏悔的方式清净之后，还可以得果。经部派认为这是在鼓励别人犯戒。有部派说，我们并没有鼓励别人犯戒，而是鼓励他守持其他的戒律。如果你犯了戒律，还有其他的戒存在，首先鼓励你守护其他的戒律，然后再忏悔破掉的戒律，都有各自的道理。我们并没有按照有部派的观点实行。如果按照有部派的观点实行，僧团中有可能出现很多破了二三条的根本戒的人，还在僧团当中呆着，认为我的戒律反正有一条还在。从整体的角度来讲就会比较乱。如果按照经部派观点，只要你犯了戒直接捺除僧团，这样一来各处的僧团会比较清净。两种说法都有理由。虽然有部派说的看起来也有根据，我不知道有部以前是不是这样实行的，但是藏地的有部没有这样实行。这里的犯罪具二如债财就是克什米尔的观点。

壬二、禅定无漏戒之舍法：

禅定戒和无漏戒是怎么舍的呢？

禅定所摄之善法，由从转生退失舍，
无色所摄亦复然，得果修退舍圣戒。

第一二句是禅定戒的舍，第三句是附带宣讲了无色界的善法是怎么舍的，第四句是无漏戒怎么舍的。

“禅定所摄之善法”，属于禅定戒，禅定戒的善法从转生退失就可以舍弃。从此地转到彼地的时候，因为在有漏法中，色戒无色界的地，一禅、二禅、三禅、四禅是不一样的，如果从一禅转到二禅之后，他以前一禅相续中所摄的禅定戒，在生起了二禅之后就舍弃了，从此处转生彼处，或者从色界转到无色界也是一样的，以前的禅定戒也会舍弃。然后就是退失，他虽然安住在禅定当中，比如欲界的众生在欲界中修禅定得到了初禅，这时候已经有了禅定戒。但是后面又产生了欲界烦恼的时候，他的禅定已经退失了。他的禅定一退失，以前得到的禅定戒就没有了，所以说“由从转生”。第一个是从转生可以舍；第二个是从退失可以舍，有这样两种情况。

“无色所摄亦复然”，从有漏的角度来讲，无色界没有禅定戒。前面我们讲了没有大种也没办法引发禅定戒。有两种解释方法，一种是虽然无色本身没有禅定戒，他的得还存在，从得的角度而言也是可以这样理解的。另一种就是讲无色界的善法戒，主要是无色界的禅定，不是指无色界的禅定戒，只是无色界的禅定本身，它也是一种善法。无色界的禅定是怎样舍弃的呢？第一个是转生，“亦复然”。第二个是退失，无色界的禅定消失。前面我们讲了，因为无色界没有一种真实意义的禅定戒，所以有些注释当中就把无色解释成无色界的禅定。虽然没有禅定戒，但是无色界禅定的善法是怎么舍的也可以从这方面解释，一个是转生，一个是退失。退失的无色界禅定也是没有了。从无色界得绳的角度安立的无色所摄亦复然，这也是从转生、退失两方面安立的。

“得果修退舍圣戒”，“圣戒”就是无漏戒。无漏戒是怎么舍的呢？它有三个舍因，第一个是得果而舍；第二个是修而舍；第三个是退而舍。即得果舍圣戒、修舍圣戒、退舍圣戒，分别这样安立。

第一个是“得果”，从初果到四果之间，都要辗转增长。他以前得到的是初果，当他得到二果的时候，以前初果所受的无漏戒就舍掉了；在得到三果的时候，二果所受的无漏戒就舍掉了；当他得到阿罗汉果的时候，前面的三果和阿罗汉向，所受的无漏戒都舍掉了，这叫得上上的果舍下下的无漏戒。

第二个是“修”，主要是修炼。后面我们还要讲，在佛法当中有炼根的，修炼自己的根就是说通过修炼把钝根转成利根，不单单是凡夫人炼根，圣者也要炼根。因为此处我们讲圣戒无漏戒，圣者也要炼根，比如有钝根阿罗汉、利根阿罗汉，钝根阿罗汉必须要不断的修，保持自己的境界不要退。利根阿罗汉可以得到无生智，钝根阿罗汉不能得无生智。后面还要讲如果得到阿罗汉等圣果的时候，他们还要转根，就是通

过不断的修持善法把自己的钝根转成利根。他们在炼根的时候，如果真正从钝根转成利根了，钝根所摄的无漏戒就舍掉了，得到了利根的无漏戒。

第三种是“退”，有些有部观点，后面讲到阿罗汉的时候，有一种退法罗汉。有些钝根的阿罗汉会退失，有可能从四果退到三果、二果，但是不会退到见道以下，最下面就是见道，这方面不会再退了。退的时候，有些地方说他虽然是无学，已经灭尽了三界的烦恼，但是有了一个因缘，突然产生了无色界的烦恼，就会退失阿罗汉，或者突然产生了欲界的烦恼，这时获得二果、一果等等，这方面都有可能。当他从阿罗汉退到三果，阿罗汉所摄的无漏戒就没有了。阿罗汉的退果在今生一定会恢复的，在他入灭之前，退失的所有果全部都会恢复成阿罗汉的果位。有些要退好多次，有些要退一次，有些完全不会退。因此从果里退失的时候，也是舍弃了上上殊胜的解脱戒。

今天我们就讲到这个地方。

《俱舍论》第54课笔录

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。《俱舍论》分了八品的内容，现在我们学习的是第四品分别业，其中对非常隐蔽的业因和业果之间的关系，通过不共的方式进行了宣讲和安立。一方面对于业的安立有时需要一定的教义理证等等进行推理，还有一方面主要是需要一定的善根，否则虽然佛陀经典中讲了很多业因果不虚的道理，其他的地方也安立了业因果的推理等等，但是我们缺少善根，也没办法产生信心。如果有一定的善根，可能理论欠缺一点、学得很少，但是也比较容易产生业因果的信念和定解。虽然有些是通过公案来描绘前因后果、业果不虚的道理，不管怎么样业因果都是比较隐蔽、比较微细的，针对修行者来讲也非常的重要。无论如何我们都要通过各式各样的方法让自己的内心对于因果不虚的道理产生诚信、产生定解。

辛二、恶戒之舍法：

前面讲到了别解脱戒的舍法，以及禅定戒和无漏戒怎么样舍弃的方法，那恶戒到底怎么样舍呢？

恶戒乃由得戒死，出现两性而舍弃。

恶戒是通过得到了善戒，或者死亡、出现两性而舍弃，以上三个条件可以舍恶戒。

就像善的戒体在有情相续中会不断的发生作用、增长功德一样，同样一个人内心当中如果有了恶戒，也会在相续中不断地延续出很多功用。如果我们知道某某人曾经具有恶戒，或者发誓长期杀生等等，想要让他改变，首先应该了解恶戒对众生的伤害很大。不单单是今生中的恶戒不断延续，而且由于恶戒延续的缘故累积了大量的恶业，所以来世他的恶业一旦成熟了之后，就会感受非常强大的痛苦，如果有可能就要劝这些人舍弃恶戒。

此处真正能够操控的就是得戒，其他死亡的缘故舍恶戒，死亡了当然恶戒也舍了，虽然是一件好事情，但是对他来讲没有争取到改变的时间，一切都没办法改变了。一般来讲出现两性，也是非常困难的事情。真正可以操控的就是第一个得戒，得戒主要是指得到善戒。

第一个是“得戒”，如果发誓长时间杀生、偷盗等等，相续当中就会引发恶戒。怎么才能让他舍弃恶戒呢？让他了解恶戒的过患、善戒的功德，然后守持善戒，尽形寿不杀生、不偷盗等等，当他发起强烈的心守持善戒，以前相续当中的恶戒也会因而舍弃了，所以说“乃由得戒死”。

戒律是保护我们最好的工具，对于一般的有情来讲，内心有很强的烦恼，佛陀制定的戒律也是带有一种强制性的保护措施。如果随着我们自己的想法、意乐，可能一辈子都不愿受一个戒。因为内心中对于妙欲的贪著和戒律本身是有抵触的，所以如果随着凡夫的想法去做，可能很少有人会主动愿意去受戒的。如果对佛陀具有信心，对自己后世的安乐等等，有一定希求的缘故，通过佛陀的威力强制性地让他守一个戒律，内心有了戒律之后，就会把守戒的有情处于强制性的保护措施中，从这个方面来保护他。真正的戒律是对众生的保护，不能理解成束缚，这个也不能做，那个也不能做。我们做的都是恶业，全是根据自己的烦恼、习气引发出来的。比如有些人喜欢钓鱼，有些人喜欢饮酒，众生喜欢做的事情，没有几样是真正符合于善法、解脱道，不是对他有利的殊胜善法，很多都是和烦恼密切相连的。如果让他受一个戒律，相当于强制性不再做恶业了，把他安置在保护的措施中非常好。如果能够在一生中守持戒律，戒律的功德会再再增上。因为受戒的缘故制止了恶业，所以在后世获得解脱道，或者投生善趣，这方面是非常有意义的。

第二个是“死”，也就是死亡。如果守恶戒的人一辈子都没有遇到受善戒的因缘，他的戒也会舍弃，就是在死亡的时候也会舍弃。前面我们从经部的观点来观察，不管他是不是发愿尽形寿，内心也会得到恶戒。这个恶戒不可能无因无缘的消失，死亡是让恶戒消失的方法。按照有部的观点来讲，除非不得恶戒，得了

肯定是尽形寿的，有不同的观点。如果他死了之后，恶戒的所依身根不存在了之后，戒体就会消失。这样被动的消失之后，因为他的守恶戒得到的过患，仍然在自己的心识上留存，所以因缘和合的时候会感受很大的痛苦。

第三个是“出现两性”。如果守恶戒的人，比如屠夫等等，身体上面顿时出现了男根女根，自己出现了两性，也会失去恶戒的所依。一般来讲两性人的心是摇摆得很厉害，他有男根的缘故会对女性产生贪欲，有女根的缘故也会对男性产生贪欲，心非常不稳定的缘故也得不到戒。如果以前有戒，因为顿时出现了两根的缘故，他心相续当中，无论是恶戒，还是善戒都会依之而失去，所以如果在他的身体上面出现了两性，也会舍戒恶戒。虽然真正出现两性而舍恶戒的情况不是没有，但也非常少。死亡时舍恶戒也是有点无奈的情况，真正能够操控的就是得戒。不管怎么样，通过得戒的方式来让守恶戒的有情舍弃恶戒是非常有必要的东西。

辛三、中戒之舍法：

中戒是怎么样舍的呢？

中戒则由力所受，事寿根本中断舍，
欲界所摄非色善，由断善根转上舍，
失诸非色烦恼性，则依生起对治法。

“中戒则由力所受，事寿根本中断舍”，这里有“力”，“所受”里面可以包含两个。然后“事”，“中断”把和前面的意义都要连起来，力、中断，中戒则由力，后面有一个中断，“中断舍”，就是说由力中断而舍、由所受中断而舍、由事中断而舍、由受中断而舍、由根本中断而舍，像这样有五种或者六种舍的方式。

中戒是暂时性得到善或者戒律，那怎么舍弃中戒呢？第一是力中断，就是它的力量中断了。如果你守的是善戒，有种清净的力量；如果你守的是恶戒，有种烦恼的力量。当内心清净的力量一直延续的时候，中戒也会延续，什么时候清净的力量开始薄弱，乃至消失了之后，中戒也就舍弃了，没有力量推动它持续下去了。烦恼的力量也是一样的，如果发誓短期地在一个月或者一百天中做一个恶业，通过内心烦恼的力量引生了恶戒，在中间也许这个力量不够延续下去，或者通过其他善知识劝导之后，烦恼的力量开始微薄，最后逐渐中断。烦恼的力量中断了，恶戒也会舍弃。这方面讲到了力中断，通过清净的力量、烦恼的力量中断之后就会舍弃中戒。

第二个是所受，我们看注释当中，所受包含了两层意思，第一个是承诺，承诺自己所受的时间过了，就会中断；第二个是自己承诺做什么事情，虽然时间没有过，但是没有按照自己的承诺去做也会中断。所受两个字从意义上来看包含两个意思，一个是他自己承诺所受的时间，比如我承诺一日一夜的斋戒，如果斋戒时间已经过了之后就会舍弃，或者说承诺在一百天当中帮助什么其他众生等等，时间过了之后他的戒也就中断了，善戒是这样，恶戒也是相同的。

一是承诺如是所做的时间过了就会中断。二是虽然时间没有过，但是没有按照自己承诺的去做，像前面所讲的一样，虽然发愿在一百天当中，没有礼佛就不吃饭，一百天的时间还没有过，但是他在中间，可能是二十天或者五十天的时候，自己就不愿意再做了。他虽然承诺了必须先礼佛再去吃饭，但是中间没有按照自己的承诺去做，中断之后他的中戒也会舍。所谓的所受就是对于承诺方面，承诺所受的时间、所做的事情两方面都已经中断了，或者中断一个，这时中戒也会舍弃。有些注释当中是六种了，所受分为两种，此处从颂词来讲有五种，注释中所受可以分为两种，一个是时间，一个是虽然时间没有过，但是没有按照自己的诺言去做而中断了。

第三个是事中断，所谓的“事”按照下面的注释来讲就是事物。比如依赖的佛塔，或者渔网等等，这些叫做事物。比如发愿一百天中不间断地供养、礼拜佛塔，如果他发了这样的愿，内心就得到了中戒。如果在这过程中佛塔毁坏了，当所依的事物毁坏了之后，中戒就可以舍弃。或者发愿在一百天中打渔，中间所依的渔网毁坏了，中戒也会中断。比如《极乐愿文大疏》中，也是提到过一些问题，比如说有些铁匠或者制造刀具的人，如果制造出来的刀具用来杀生，乃至他的刀没有完全毁坏之前，他的罪业都在增长，也有这种说法。还有一些相似的例子，比如制造枪支的人也是一样的，乃至他造的枪支还在世间流通、使用，他的罪业还会不断增长。当他造的所有枪支都毁坏了，恶业就会终止。当然这里我们讲的是中戒，但是其他地方讲的不一定是中戒，有些讲的是罪业。虽然没有中戒，没有戒体不代表他的罪业不延续，这是两个问题。

佛塔也是一样的，如果他所依赖的佛塔等等毁坏了，内心的中戒也会失毁，在某种情况下内心中的善根还在不断的延续。我们曾经也讲过一个公案，很早以前在印度有人发愿修一座寺庙，寺庙是僧人闻思修的地方，可以为修行提供很大的助缘。在修寺庙的时候缺少一块垫柱子的石头，因为柱子头要找一块石头来垫，无论如何都找不到，后来发现寺院旁边有一家人，家里有一块祖传的石头，特别白也非常平整，平时在上面洗衣服。施主告诉他：“我们现在修寺庙就缺一块这样石头，能不能把您的石头舍出来？”这个人也是很慷慨，觉得修寺庙是好事，就把石头捐出来了，依靠这个得到了很大功德。

死后他就升天了，天人寿命很长，这个在人间的寺庙经过很多年之后就倒塌了，砖瓦等等慢慢都消失了，变成一块平地。又过了若干年之后，有些人看到这么一大块地，想把它开垦出来种田，他们就开始开荒，后来挖到很大一块石头，挖不动了，他们就想办法把这块石头取出来挪到一边去，好在这里种庄稼，当他们撬动石头的时候，天人的天宫中就开始剧烈晃动。他想这是什么原因？观察的时候发现是以前自己施舍的石头。他由于施舍这块石头升天了，现在寺院虽然没有了，但是它还在发挥作用。现在有些人想要把石头挪走，一旦挪走之后，自己后面的福报无法再延续了。

他要想方设法地阻止，就变化成了一个世间人，来到寺院的遗址，他对那个农夫说：“我给你五百两黄金，这块石头不要动了。”农夫感到非常奇怪，一块石头怎么会值这么多钱呢？想要知道其中的原因。他说：“我是一个天人，这个地方当时是一座寺庙，这块石头是我家洗衣服用的，我把它捐出来的垫柱子，虽然寺庙已经没有了，但是石头在这里，我的福报还在增长。今天你移动石头，我的天宫也开始摇晃，因此我来请求你不要移动这块石头。”农夫听了之后，也产生了很大信心。既然寺庙已经倒塌了这么多年，这块石头还能够作为天人的福田，还在继续增长功德，我们肯定不会去动了。后来他开始化缘重新把寺庙恢复起来了。

如果一些佛塔、寺庙早就倒了，虽然当时的戒早没有了，但是功德、善根还在延续。罪业方面是这样，善法方面也是这样的。有时我们修寺庙时捐过一点钱，或者背过石头，如果寺庙已经没有了，建筑材料还在的时候也会继续发挥作用，就像这块大石头一样。很多善法、恶业的因果非常微细，我们不能认为寺庙的因没有了，功德也就中断了，这不一定。有些佛塔倒掉之后，里面的舍利还在，还有很多天人会守护，供养仍然能够得到功德利益。因此中戒的善根、恶业是否延续还是有不同的地方。

第四个是寿命中断，如果自己死亡了，中戒也会中断，虽然自己可能发愿一百天，但是没到一百天自己就死去了。因为死亡的缘故，所以中戒也会中断的，这方面比较容易理解。

第五个是“根本中断”，“根本”就是三根本善或者三根本恶等等。如果你断绝了无贪无嗔无痴的善根，比如你生了邪见之后，因为邪见的缘故断了善根，中戒也就断了。主要是从善法的角度来讲断绝了善根。从恶戒的角度来讲能够断绝不善根，从而把他中断善根的邪见通过其他正见引发。重新引发了正见，断绝了不善根自己的恶戒也会舍弃。因为引发恶戒的时候，通过贪欲、嗔恚、愚痴等方式来安立，当然不可能有善根了。当他舍弃了不善根，恶戒也会因此中断。此处主要是从善戒的角度断绝善根，从断恶戒的角度来讲，意义是一样的。如果断绝了引发生起恶戒的贪欲、嗔恚等等不善根，他的恶戒也会失毁，这是我们需要了解的。“事寿根本中断舍”，讲到中戒舍弃的五种或六种情况，这些中断了之后就会舍弃中戒。

下面的颂词主要是非色的善法和烦恼性是怎样舍弃的意义。

“欲界所摄非色善，由断善根转上舍”。这两句主要讲到了非色善，前面讲的都是属于色法的善，就是有表无表。对于色法的无表色或者有表色都是属于色法的自性，除了色法的自性之外还有其他非色的善法，这些非色的善法怎么舍弃的？“由断善根”这是第一个，“转上舍”这是第二个。

前面说色法的恶戒、染污的中戒等等属于烦恼性的，还有一些非色的烦恼性。非色的烦恼性怎么去舍弃呢？“失诸非色烦恼性，则依生起对治法”，能够舍弃的方法就是生起对治，如果是舍弃欲界所摄的善法，中断善根是第一个，转上是第二个，两个因缘舍弃非色的善法。舍弃非色的烦恼性，只有一个因——生起对治就会舍弃，没有生起对治不能舍弃非色烦恼性。

下面我们再继续看一下“欲界所摄”，首先是欲界所摄的非色善法，非色的善法又是什么呢？就是在心所上安立的善法。在一些注释中讲到，比如讲到第一品提到的一些善根。俱生善是方面，还有一些通过闻思修产生的加行善根等等，都是属于非色善，它不是戒体，也不是其他的有表，通过这样闻思修得到的善根，或者通过俱生得到的善根，或者生得获得俱生善，称之为非色善根。非色的善根就是由断善根。

如果要舍弃这些非色的善法，第一个是断除善根，如果断绝了善根也就没有了；如果生起了邪见，相续中的善根也会终止。邪见对修行人来讲是一个很大的敌人。假如我们在修行善法的过程中，生起了强烈的邪见，认为因果、前后世不存在等等，如果产生了邪见的缘故，善根就会断绝。其他地方也讲到断绝善根的四种因，邪回向、炫耀、生嗔心、生邪见都是断绝善根的因，如果内心产生了很强烈的邪见善根就会断掉。

龙树菩萨在《宝鬘论》中也曾经提到过，认为有因果的见叫做世间正见，认为没有因果的见叫做邪见。如果内心具有世间正见是不会堕恶趣的，如果说内心当中产生邪见他就会堕恶趣，也是有这样的讲法。这样的邪见一方面引发了众生堕恶趣的业，一方面会断除众生内心的善根。

还有一个问题，你的戒体也会中断。如果你是一个比丘、沙弥，或者居士，如果内心产生了很强的邪见，因为善根断掉了，然后你的戒体也就失毁了。后面你通过善知识的引导重新生起善根之后，还需要重新受戒，前提是你还有机会可以受戒。当你的世间正见恢复的时候，在这个基础之上重新受戒律。如果不重新受戒律，你的善根恢复了，戒体也恢复了，这个情况是不会存在的。当你的邪见生起时，戒体已经摧毁了。当你善根恢复以后，戒体会不会自动恢复呢？这是不会的，你必须要单独再去重新受戒才行。

第二个是“转上”，欲界转到色界或者无色界等等，他往上转的时候，欲界所摄的非色善就舍弃了，他往上转下面的非色善就会舍弃。第一个是断善根舍，第二个是转上舍。

“失诸非色烦恼性”，“失诸”是我们退失，或失去非色的烦恼性怎么样呢？“生起对治法”。什么是“非色烦恼性”呢？也是心心所。上面安立的不是色法的烦恼性，有些注释中安立为见断和修断，即以见所断和修所断为主的很多烦恼性，这些烦恼性就是非色的，不是有表、无表、恶戒等自性，而是非色、烦恼的自性，这是见断和修断所摄的非色烦恼性。如果真正要退失或者失去非色烦恼性，“则依生起对治法”，只有一种生起对治的方式。比如彻底失去见断，必须要生起见道，生起见道之后内心生起了对治法，这时候见所断就会失去；如果是修所断，从你产生修道智慧开始，修所断就逐渐开始断了，当你的修道圆满了，到了无学道的时候，所有修断的烦恼都会泯灭，这时如果你生起了对治法，非色的烦恼性也可以失去。如果没有生起对治法三界的烦恼不会通过其他方式而失去，必须要通过生起对治法之后才可以失去。这方面宣讲中戒舍法时，附带地讲了一下欲界所摄的非色的善、烦恼性怎么舍。这个科判中真正中戒的舍法只是第一二句，后面一个颂词是附带讲的，其实不是中戒的舍法属于非色的善和烦恼性是怎么舍弃的。

己四、具戒之补特伽罗：

不管是恶戒，还是禅定戒、无漏戒等善戒，什么有情可以具有这种戒律呢？

北俱卢洲二黄门，两性除外一切人，
可具恶戒戒亦尔，天亦具戒人三种，
转生欲色诸天，具有禅定所生戒，
无漏戒除殊胜禅，无想众生无色具。

首先在第三句“可具恶戒”之前断句，就是说谁可以具恶戒呢？通过排除的方式。北俱卢洲、二黄门、两性不能具恶戒，除外把这三类有情排除之后，一切人可具恶戒。剩下欲界的众生，我们说色界不可能有恶戒，他们没有恶法。“戒亦尔”，善戒也是一样，要除掉北俱卢洲的有情、黄门、两性，三类以外的一切人可具戒，他们可以具有善戒，戒亦尔就是可以具有善戒。

“天亦具戒”，天人也是可以具有戒的，没办法具有别解脱戒、禅定戒，还可以具有无漏戒，其实别解脱戒是没办法具有的。“人三种”，人中可以具有别解脱戒、禅定戒、无漏戒，三种戒都是可以具有的。“转生欲色诸天，具有禅定所生戒”，转生欲界、色界的天人可以具有禅定所生戒，也是可以产生无漏戒的。

无漏戒谁具足、谁不具呢？“无漏戒除殊胜禅无想众生”，除了安住在殊胜禅中，其他注释也叫中间禅。此处就是殊胜禅，主要是大梵天安住的地方，殊胜禅、无想天的众生除外，其他都可以具有，无色的众生也可以通过得的方式具有无漏戒。

下面我们再具体解释一下，首先“可具恶戒”排除了三类。第一是北俱卢洲，北俱卢洲和其他三洲的有情不一样，北俱卢洲的众生内心中的惭愧心还是比较强烈的，造恶业的都是无惭无愧。如果有惭有愧，不会去造很强的恶业。因为北俱卢洲的众生内心中具有惭愧意乐的缘故，所以他们不会造恶业，也不会具有恶戒。

第二是二黄门，即两种黄门。第一是天生没有根的黄门，有些地方说就是没有男根的男子，或者没有男根女根的也可以称之为黄门，这方面有不同的理解。黄门天生没有两性，或者虽有根但他没有功用，没办法起功用。在大恩上师的注释中讲就是失去性根，即没有性能力。他虽然有根，但是没有功用，这方面称之为黄门，二黄门要除开。因为这些有情的心不堪能，不太稳定，比较脆弱，有时候黄门等人的想法也是很奇特的，这些黄门也不具有得到戒律的功能。

第三是“两性”，如果一个人身上同时具有男根女根，这时也是不能得恶戒，除此之外的一切人可具恶戒。三洲是北俱卢洲除外，其他三洲二黄门两性的人之外，或者具有男根、女根，这些可以得到恶戒。

然后“戒亦尔”，相同的道理善戒也是一样的。北俱卢洲的众生因为没有痛苦，从这个角度来讲生活非常安逸，不能成为戒的所依，没有办法称为善戒的所依处，所以北俱卢洲有很多特别的地方。前面我们学习北俱卢洲的时候，第一个他的寿命一定是千岁的，中间没有夭折的情况，这是这里特殊的地方；第二个也不需要什么劳作，他们福报很大，四洲当中北俱卢洲的福报应该是最大的；第三个死了之后直接转欲界天，死完之后直接升天了；第四个在劫末其他三洲的有情，法性生000..

起禅定，他们没有法性生不起禅定，只能首先转生欲界，然后在欲界当中再生起禅定；第五个是北俱卢洲的众生不具有恶戒，没办法具有恶戒，反过来也没办法具有善戒，这也是特别的地方。虽然他们造了一些特殊的业，北俱卢洲从福报的角度来讲特别大，但是从修行的角度来讲，还是有所欠缺。

其他三洲的众生可以生起恶戒、善戒，除了黄门之外的人都可以生起善戒，有些地方也有黄门可以受斋戒的说法。此处不是这样的，善戒主要是尽行寿的戒律。中戒要单独讲，这个地方不是讲中戒，只是讲善戒。二黄门没办法生起别解脱，还有两性也没有办法得到戒体。“天亦具戒”，这方面就是讲一切人。“天亦具戒”，就是说天人也可以具有戒律，当然别解脱戒没办法产生。天人的身体不是生起别解脱戒的所依，没有办法具有其他的禅定戒，或者无漏戒，从这个角度来讲可以生起来，天亦具戒某种戒律是可以具有的。

“人三种”，三洲的人可以具有三种戒律。此处别解脱戒可以具有，还有禅定戒和无漏戒。因为这个人可以修禅定得到禅定戒，依靠人的身份入无漏定也可以得到无漏戒，所以人有苦有乐，一方面来讲人造罪也很厉害，另一方面造善法也很厉害。人可以具足三种戒，别解脱戒的所依主要是人身，还有禅定戒律、无漏戒律在人身上也是可以引发的。四洲当中已经简别掉了北俱卢洲，他们不是真正修行的所依，其他南瞻部洲、东胜身洲、西牛货洲三洲中，又以南瞻部洲人的根性最利。修持小乘、大乘、密乘，守持居士戒、出家戒等等都是堪能的。这里有苦有乐，太苦也没办法修持，比如地狱、饿鬼太苦了，根本没办法产生善法的意乐，太安乐了也不想修行。南瞻部洲苦乐都有，人的思维很敏锐的缘故可以生起戒体，也可以修持殊胜的佛道，这就是人三种。

“转生欲色诸天，具有禅定所生戒”，转生欲界和色界的天人，欲界有欲界天，色界有色界天，能够通过修定，从可以具有的角度来讲，他可以具有“禅定所生戒”。如果愿意修，从他的身份上可以生起禅定戒。然后是色界的天人必定具有。不管怎么样，不一定恒时在禅定中，已经转生到色界的天人中是绝对是具有的，安住禅定就会非常容易。因为他本来就拥有定力，所以具有禅定所生戒。

欲界天人具有禅定所生戒，具不具有无漏戒呢？也具有。下面的无漏戒排除了不能具有无漏戒之外，其他的都是可以产生的。“无漏戒除殊胜禅，无想众生无色界”，圣者的无漏戒除开殊胜禅，殊胜禅就是说我们的初禅中有未到定，然后有一个初分正禅就是根本禅，还有一个殊胜禅，即有些地方说的中间禅。要除掉殊胜禅，因为转生殊胜禅的有情，有些注释中讲大梵天毕竟是凡夫，有些地方说他具有有覆无记的谄狂，或者戒禁取等等，从这个角度来讲，没有办法引发无漏戒。梵天是一个绝对的凡夫，这方面没有办法。

这是从小乘的角度来讲，从大乘的角度来讲也不一定。从大乘的角度来讲，很多菩萨也是通过自己的力量、福德也会在不同的地方转生。比如我们学习《宝鬘论》的时候，也提到过初地菩萨的异熟可以得到什么，从转轮王开始，转轮王、四大天王、兜率天王、夜摩天王，乃至于大梵天王等等，通过菩萨的福德或者自己的愿力会转生到这些地方去度化众生的，此处主要是从小乘共同的观点来讲的。那是不是所有的大梵天都是凡夫呢？这也不确定。这只是从小乘的方面安立的时候，这种状态当中没办法真正得到无漏的戒律。

前面说无漏道可以引发六种定，其中就有中间禅、殊胜禅。虽然注释中没有提到过，此处讲殊胜禅生不了无漏戒。前面我们讲殊胜禅可以引发无漏道。我们大概分析一下是不是这样理解的，虽然可以依靠中间禅引发无漏道，但是你的果转生到殊胜禅，比如转到梵天，通过自己的身份没办法得到无漏戒。他虽然依靠殊胜禅定得到无漏道，但是自己并没有转生到通过殊胜禅引发的果位梵天中去，这方面也可以理解。虽然依止禅定的时候，殊胜禅可以帮助你得到无漏道，但是如果你已经通过因果的方式转生到了大梵天的状态，在身份上无法生起无漏戒。

这是两种概念，你可以不转生到殊胜禅当中，也可以依靠殊胜禅来得无漏道。如果你已经转生到了殊胜禅所摄的大梵天，在这个身份上得不到无漏戒的。因为他说了大梵天恒时是凡夫，一生就是凡夫，所以如果转生到大梵天的时候，就是一个凡夫；如果你是个凡夫，生不起无漏戒。从这个角度来讲也可以理解，和前面并不矛盾。

第一个要遣除殊胜禅，第二个要除掉无想天，这方面很好理解。无想天就是外道，外道修持的无想定然后转生到无想天。无想天的众生没办法获得无漏戒，恒时都是一个凡夫。如果同样在无想定当中，灭尽定的圣者可以有，虽然在灭尽定中不引发无漏戒，他是圣者身份，但是无想天没办法。里面一个是无想天，一个是无想定，两个天绝对是凡夫生不起无漏戒。如果转生到这些天中，没办法生起无漏戒，不能成为圣者。如果你在别的地方依止禅定就可以引发无漏道。因此把殊胜禅、无想众生去掉，其他都可以具有。人具有三种戒，从这个角度来讲有些欲界天人应该可以生起无漏戒。有些圣者还没有真正出离欲界，人天七返的时候如果转到欲界天，毫无疑问具有无漏戒。欲界天众生可以生起禅定戒，也可以生起无漏戒，无色界的众生也可以具有无漏戒，色法的无漏戒是不现形的。因为无色界没有四大种，所以无表色方面没有无漏戒。法前得、法后得的功用在无色界中都是可以有的。

乙二（经中所说名称）分十五：一、以法相方式略说分类；二、以果之方式分类；三、以因之方式分类；四、以因果二者之方式分类；五、以所依方式分类；六、以作用方式分类；七、宣说善行与恶行；八、以理非理生业之分类；九、引业与满业之分类；十、宣说三障；十一、宣说五无间罪；十二、宣说近无间罪；十三、宣说三福业之事；十四、宣说三随分；十五、宣说如理而入之业。

第二个大科判是“（经中所说名称）分十五”，这是一个很大的科判。佛经当中讲了很多不同业的异名，这些名称分别代表什么，我们也是需要了解的。基本上这个科判讲完了这一品就结束了，里面有很多内容，比如我们平常经常提到的满业、引业、五无间罪、近五无间罪、三福业是什么样的等等，都是比较详细地安立业的不同异名，这些都是佛经当中所讲的。

丙一、以法相方式略说分类：

业乐不乐与其他，即善不善与他业。

这是通过法相的方式来宣讲善、不善和无记业。什么是善业、不善业、无记业？在宣讲善、不善、无记业的时候，是通过什么方式宣讲的呢？通过法相的方式来宣讲的。什么是善业、不善业、无记业的法相呢？通过宣讲话相的方式来宣讲了善、不善和无记业。“业乐不乐与其他”，赐予安乐的业叫做善业，赐予安乐的业就是善业的法相。不管怎么样，不管你的发心、行为如何，只要是以后果的成熟为快乐，这个业就可以称之为善业。“不乐”是不善业，能够带来痛苦的业就是不善业。不善业的法相是带来痛苦的业，这是不共的。只要能够给我们带来种种的痛苦，不管是身体上面，还是心上面，或者修行上的痛苦等等，所有带来痛苦的业都称之为不善业。其他是不苦不乐的，不带来安乐，也不带来痛苦的，感受到等舍的业就是无记业。

丙二（以果之方式分类）分二：一、略说；二、广说。

丁一、略说：

福德非福不动摇，将感受乐等三种。

“以果的方式”，它有福德业、非福德业和不动业。这些是从果的角度进行安立的，有些能生起福德，有些非福德，有些是从不动的角度安立的。略说方面有三种，第一个是福德业；第二是非福德业；第三个是不动业。不动业是一个专门的术语，一定是转生色、无色界的是不动业。因为色、无色界以下的业都会动摇，全是不确定的。真正修了不动业之后，异熟果一定是生色界、无色界的。福德非福不动摇，将感受乐等三种，感受福德是感受快乐，感受非福德就是感受痛苦，不动摇就是感受上两界的殊胜境界。

丁二（广说）分二：一、宣说福德等业；二、宣说安乐等业。

戊一、宣说福德等业：

福德欲界之善业，不动摇业上界生，
因于彼等地之中，诸业成熟不动故。

颂词中只是出现了两种，非福德业没有讲。大恩上师在注释当中说了，为什么不讲非福德业呢？麦彭仁波切的意思是说非福德业比较容易理解，福德是欲界的善业，反过来非福德就是欲界的不善业。它一定是欲界的，因为色界和无色界已经用了一个不动业的名称把业概括了，所以福德是欲界的善业，非福德就是欲界的不善业。所谓的福德业是指能够引发欲界安乐的善业。有的时候做很多福德、非福德等等，可以通过欲界所摄的善业和不善业两方面来进行安立。

“不动摇业上界生”，所谓的不动摇业只是转生上界，而且只是转生上两界的色界和无色界。比如你在欲界时修持初禅，如果你修成了未到定，不会成熟到其他地方，一定会成熟在梵众天中，或者你修了根本禅，就会转生到梵辅天，如果修殊胜正禅能够转生梵天，以后就是类推二禅、三禅、四禅。如果你修了禅定以后肯定会成熟在这上面，或者修了无色界的定，死后一定会转生到无色界，其他方式是不会显现的。不动摇业是上界的，叫做不动业。不动业是上界生，修了下面的禅定之后，一定会在后世成熟，在上界中去出生，这叫做不动业。

“因于彼等地之中，诸业成熟不动故”，因为在色界无色界的诸地中，“诸业成熟”是不动的，这是不会动摇的。前面我们讲到你修什么禅定成功之后，后世就会转生到此处去。大乘的修行者有很多善巧方便，按理来讲得到了四禅之后，就会转生到色界中去。菩萨有善巧方便，虽然得到了色界禅定，可以转生到色界天中去，但是他可以专门投生欲界人间利益众生，在《大乘经庄严论》中对于这些菩萨的境界也是有所描绘的，否则如果你在人间修成了禅定，后世一定会转生到色界天、无色界天中去，中间是不会动摇、变化的情况。还有一种说法是如果你得到了禅定，中间退失了，通过某种力量在死前也会恢复的，也有这样说的。属于不动的原因也是这样的，就是说是彼等地之中诸业成。

反过来讲，欲界的情况就是动摇的，此处注释当中，也提到了一个示例。本来有些人发放布施之后，这个果本身可以转生天界，但是后来他看到一只大象特别庄严，身体很高大，身上佩戴了很多装饰品，他觉得如果以后我变成这样就好了。他本来可以升天变成天人，能够拥有这头大象，他看到大象生起了贪心，就想如果我以后变成这样的身体就好了。他本身做了布施，再加上这种类似于发愿回向，后世就转生到了天界，变成护地神象了，本来可以成为天人，后来成为了一个旁生，护地神象仍然具有一定的福报。有些人看到大熊猫吃的住的都好，以后我也要像这样，有可能后世就变成大熊猫了，有些变成了别人的宠物狗，这些都有可能。虽然众生的心千差万别，但是我们要知道这些是旁生道所摄，心智比较愚笨，没办法修道。

发愿、回向特别重要，如果不学习，就会乱发愿。我没有出家之前，有一次去石经寺，和很多居士拜完佛，然后一起喝茶，当时有一个女居士说：“我下一世变成昭觉寺的一棵树多好。”旁边一个人马上遮止她，怎么变成一棵树，你应该发愿往生。有些人不知道，就会发愿变成寺院的一棵树等等，都是朝不好的方面去发愿。其实做了功德应该发愿成佛、度化众生、往生极乐世界，或者获得殊胜的暇满人身、修持殊胜正法、利益众生，应该多发这方面的愿。如果没有学习，或者心量太小，就会发这些愿，有时发愿以后变成旁生等等，众生的心虽然很多，但是发愿成熟之后，还有很多不悦意的地方。在欲界中业是会动摇的，如果做完一个善根之后，善根会跟随你的意乐而转变，本来这个婆罗门可以变成一个天人，最后变成了护

地神象，从一个天人变成一个旁生。

欲界是可以动摇的，如果修持不动业一定会转生色界和无色界，这方面不会动摇。不动的原因就是这样的。这个地方不动和禅定的动摇不矛盾。主要是他的异熟，就是说你修了禅定之后，异熟果成熟的时候一定不会变成其他的，叫做不动。

在我们的注释中有一个辩论，如果不动，就是说一禅二禅三禅都有动摇，前面我们讲大三灾时，因为初禅以下具有寻伺，所以用火来烧。二禅具有喜乐的冲动，用水来烧。三禅的有情具有呼吸，就会被风摧毁了。里面都有动的，我们并不是说你升到一禅二禅三禅的时候，禅定里面没有什么动摇，而是说你在欲界人间等等，修了禅定之后的果报是一定会转生在这个地方，这时再去动不要紧，无论你内心的禅定、寻伺，或者具有喜乐、呼吸，内部去动不要紧，主要是说你修了这个业之后，一定会转生到这个地方，这是不会动摇的，就从这方面进行安立的。

今天我们就讲到这个地方。

《俱舍论》第 55 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续一起学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。《俱舍论》分了八品，其中对于有漏法和无漏法以总说和别说的方式进行阐释。现在我们学习到了分别宣讲有漏法的部分。既有有漏法最后产生的果，就是有情世间和器世间，还有产生果的因是业，后面还要学产生果的缘就是烦恼。

现在主要的因就是业，虽然我们通过我执而造业，但是通过业才能引发三有的轮回。因此从根本的最近因来讲，现在的一切形形色色的世间界，都是由业而直接产生的。从某些角度来讲，业从心而生，《入中论》当中也讲，如果调伏了心，心一灭尽，业就没有了。中观主要也是观察心的本性，如果能够安住在心的空性当中，有些业可以消尽，有些业可以转变。

现在我们学习的是第四品分别业当中的第二个大科判“经中所说名称”。在经典当中，有很多各式各样的名称，经典当中对业的不同阐释可以从十五个方面进行安立。前面是以法相的方式，然后是以果的方式进行分类，果的方式分类也是分了略说、广说。在广说当中，也有宣说福德等业和宣说安乐等业。第一个科判已经学完了，今天开始学习第二个科判。

戊二（宣说安乐等业）分三：一、三受业各自之事相；二、受业之分类；三、由何业受何果。

首先是三种受业各自之事相。三种受业就是安乐、痛苦和舍受，苦、乐、舍三受叫做三受业。各自的事相如何安立？“事相”我们学过因明都会知道，法相安立的具体事物称之为事相；受业的分类，它有什么样的分类；最后是由何业受何果，都是讲得比较细致的。

己一（三受业各自之事相）分二：一、自宗观点；二、他宗观点。

第一个是自宗，此处是把《俱舍论》或者有部的观点称之为自宗观点。第二个是他宗，其他的宗派对于苦、乐、舍的意义有一点点不同的看法。

庚一、自宗观点：

至三禅间之善业，顺乐受业彼以上，
顺不苦不乐受业，顺苦唯此不善业。

首先是《俱舍论》自宗或者有部派自宗的观点如何安立？他们对于顺乐受业、顺舍受业和顺苦受业三种业安立事相时，首先说“至三禅间之善业，顺乐受业”，第一个是“顺乐受业”，顺乐受业“至三禅间”，从哪里到三禅间呢？从欲界到三禅天之间，这方面称之为顺乐受业，这是从欲界到三禅天之间的善业，虽然二禅、三禅等等没有不善业，但是欲界是有不善业的。既然是从欲界到三禅间，全都称之为善业。因为它要顺乐受业，它的因是善，果是安乐。前面我们讲了异熟果的因是善恶，然后果是无记。同样的道理，此处既然是顺乐受业，就可以知道它的因缘一定是善业。

颂词当中讲得也很清楚，“至三禅间”，从欲界乃至三禅间的善业就是顺乐受业。因为通过欲界到三禅之间的善业可以引发顺乐受业。这方面就是从它的地界来划分，善业顺乐受业就是从欲界到三禅之间。

然后是“彼以上，顺不苦不乐受业”，“彼以上”，就是从三禅以上，三禅后面就是第四禅，还有四无色界，都是属于这以上的顺不苦不乐受业。既不是苦，也不是乐，这种受业就是舍受。我们都知道从第四禅以上，禅定本身都是舍受的本体。上面的空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处，也都是舍受业，所以说在三禅以上，都是顺不苦不乐受业。

最后还剩下一个苦，就是顺苦受业，“顺苦唯此不善业”。“此”就是讲欲界。因为在无色界和色界都没

有不善业，所以真正的顺苦受业，它的因就是欲界所摄的不善业。欲界又分了两种业，一个是欲界的善业，一个是欲界的不善业。欲界的善业前面已经随顺了乐受业，和三禅一起成为乐受业。然后苦受业就是随顺欲界的不善业，即顺苦受业。这是把安乐、痛苦和舍受，通过地的方式来进行区分，即通过三界或者九地的方式进行安立的时候，有这样的划分。这是从大概的角度划分的，是不是绝对的呢？也不是绝对的，主要是从比较大的方面进行划分。从欲界到三禅之间的善业主要是顺乐受业，以上的主要是舍受业，而欲界当中的痛苦主要是顺苦受业，从一个角度来讲的确可以如是安立，这是自宗的观点。

庚二、他宗观点：

因为这里面所讲到的不是完全周遍，所以他宗也表示了自己对三业的看法。

**有说下亦有舍受，因需承许殊胜禅，
彼由异熟业所生，无有前后成熟三。**

他宗的一些论师说，前面所说的从三禅以上到四无色之间都是舍受，这方面是没有什么说的。这个以下有没有舍受？这是不一定的。“有说下亦有舍受”，就是说在下地当中也应该有舍受的，不是说三禅以上才是舍受，然后从欲界到三禅之间都是顺乐受业，这方面不确定。在下地当中也有舍受。

下面有舍受是从两个方面讲的。第一个，三禅以下也有舍受的状态。第二个，在欲界当中，也有舍受的状态。是不是真正的从三禅以上都是舍受，下面没有舍受？这是不确定的。为什么呢？下面说因需承许殊胜禅，彼由异熟业所生，无有前后成熟三。“因需承许殊胜禅”，因为需要承许有一个殊胜禅，“殊胜禅”前面讲了从粗分正禅以上的是殊胜正禅，或者说唐译当中讲的中间定。殊胜正禅的本身就是舍受，前面我们也学习过了。在殊胜正禅当中本身就有舍受，那就不确定说只是在三禅以上有舍受，然后三禅以下就没有舍受了。在一禅所摄的殊胜正禅当中，本身也是舍受之地，这是需要安立的。

“彼由异熟业所生”，舍受也是由以前的异熟业或者善业所产生的。如果是通过以前的善业产生的，它也是安立为受的本身，就是一个舍受的状态，这是很明显的，不需要讲了，所以说彼由异熟业所生。在初禅的殊胜正禅当中，肯定是有舍受的。他们承许在三禅以下的色界当中，也有舍受的观点，前面所说的某些方面是不确定的。

“无有前后成熟三”，这一句主要是从欲界的角度来讲的，不单单是在初禅当中有舍受，即便是在欲界当中，也有舍受。无有前后成熟三，就是说在《自释》等其他的注释当中也提到过，有没有一个相续当中，没有前后次第，同时成熟三种受的情况？这是有的。在我们的注释当中，在括号里只是一种，即无有前后同时成熟三种受业。无有前后成熟三要说明什么问题？说明欲界当中也存在舍受的状况。

这里大概分了三组来进行安立，第一个，享乐是色，受苦是心与心所所生诸法，感受不苦不乐即是不相应行。这是其中的一种，就是说无有前后，在一个人相续当中同时成熟三种果，这方面是有的。通过以前的异熟业所生，在一个人的相续当中，同时成熟苦乐舍的三种受。首先享乐是色的色是什么？色是感受快乐的，就是指人天的五根是感受快乐的，还有外境当中的色声香味触，都是属于享乐的，色是成熟于快乐方面，外在的色声香味触。有些人的福报大，他的善业成熟，外在的色声香味触能够引发他的快乐，所以说享乐是色。还有人天的五根也是享受快乐的，这方面就是同时成熟其中之一，享受快乐的部分就是色。

第二个是受苦是心与心所所生诸法，一个人同时成熟三种受，三种受的前面就是享受乐的是色，这个已经讲了。然后心和心所可以感受这些痛苦，所以说受苦就是属于心和心所所生的诸法。

第三个感受不苦不乐就是不相应行，比如说人的相续当中的命根，还有其他生、住、异、灭、得等等，也可以有舍受，舍受当中的不相应行这里也包括了。这是第一组，即一个人相续当中无有前后同时成熟三种果的情况。当然单单从这一组还看不出来我们要在颂词当中表现的意义，欲界当中存在感受，真正受苦方面的心心所法。这里对于舍受方面的安立，不苦不乐主要是从不相应行的角度来讲，不是真实意义从心上面安立的受心所。舍受是从舍的角度来讲，属于不相应行，命根等等是和其他相应的，或者说从所属的角度安立的不相应行。

第二组是感受苦是色，前面括号当中第一个享乐是色，现在还是色，就是说受苦是色。受苦是色是什么？讲到了外在的色香味触，色声香味触当中的声去掉，外在的四种境就是受苦的。因为按照某些观点来讲，根主要是受乐的，没有办法安立苦，除非是恶趣，此处我们不是在讲恶趣，而是讲善趣。善趣的眼根等五根是受乐的。如果受苦的根就是恶趣的，此处不讲，受苦的色只是从外在的，就是前面所讲的五境当中把声音去掉，这方面属于受苦的色。

等舍是什么？等舍不苦不乐，即心和心所所生诸法。主要是从这个角度安立的，和颂词对应的欲界当中也有舍，舍受是心与心所所生诸法。主要是《发智论》这样安立的，在《发智论》当中有这个观察，有没有一个人相续当中同时成熟三种果的？它说有，这是分了三组。括号当中讲了第一组。第二组就是刚才我们前面分析的受苦是色，然后舍受是心与心所所生法，感受快乐就是不相应行，有这样的安立方式。第三组就是等舍是色，即舍受方面是色，然后受乐是心与心所，受苦是不相应行。三个情况都可以存在的。

现在我们取的是第二种，就是说它的等舍是心与心所所生诸法。不管怎么样，欲界当中可以存在等舍

的，色上面有等舍，心与心所上面有等舍，不相应行上面也有等舍。一个人的相续当中可以同时成熟三种果，只有在欲界当中才可以同时成熟，欲界当中就是说有苦受的时候，苦受和乐受、苦受和不相应行同时存在的情况只是在欲界当中才有，色界没有这种情况存在。

我们说，既然一个人相续当中，可以无有前后成熟三种果，其中有一个苦受，比如说受苦是心与心所，或者苦受是色、不相应行。这一定是欲界的。只有在欲界当中，才可以说苦受、乐受和不相应行同时存在，因为它的上面没有真正的心苦受等等，所以既然一个人相续当中可以同时成熟三种果，说明他是在欲界，尤其是以苦受为主的情况出现时，一定是在欲界。

欲界当中成熟的时候，既有乐，也有苦和舍，主要是安立无有前后成熟三这一句，就是在欲界当中也有舍受。他宗的观点不单单是说三禅以上都是舍受，在一禅的殊胜正禅当中也有舍受，然后在欲界当中也是有舍受的。世亲论师比较承许这样说法，众贤论师在《顺正理论》当中说，下面也可以有舍受。如果我们把上面自宗的观点从主要角度来划分的时候，从欲界到三禅之间的善业是顺乐受业的；从三禅到非想非非想之间，主要是顺舍受业；欲界是顺苦受业，从主要的方面大概这样划分没有问题。他宗的观点对我们来讲也是做一个补充，主要的角度我们要划分的时候，就按照第一个颂词这样划分，如果有些特殊情况，就按照第二个颂词的意思来理解也是可以的。

己二（受业之分类）分二：一、五种分类；二、别说异熟受业。

庚一、五种分类：

本性相应与所缘，异熟现前五受业。

这里讲到了受业方面的五种分类。本性受业、相应受业、所缘受业、异熟受业、现前受业，称之为五种受业。

第一个本性受业。本性受业是什么？本性受业就是苦乐舍，苦乐舍本身就是受的自性。苦、乐、舍是一切受业的本体，它的本性是苦乐舍三种受，这是通过自相的方式来感受的。

第二个相应受业。这是谁和谁相应？这里所说的相应受业主要触，前面我们讲了有一个触心所。有触之后就会产生受，触和受之间是相应的。有随顺快乐的触、随顺痛苦的触，还有随顺舍受的触。因为所触都是通过相应的方式而感受的，所以这方面叫做相应受业。主要是从触的心所方面进行安立。有随顺快乐的触、随顺痛苦的触和随顺舍受的触等等，像这样所触的方面就是通过相应的方式来感受的，称为相应受业。

第三个所缘受业。依靠外在的色法或者六境，通过所缘的方式来感受的。外在有色声香味触法六种境，我们缘这样的所缘境感受痛苦、快乐、等舍，有时我们看外面的色法产生悦意，有时感到不舒服，觉得很讨厌，声音也有好听或者不好听的声音等等，香味、所触等等就是从所缘方面来安立的。外在的六境以色法为主，通过六境的所缘产生了苦乐舍三种受，这方面就是所缘的受业。

第四个异熟受业。异熟受业是通过以前异熟的因，即善业、不善业、无记的业等等。主要是通过以前的善恶，无记的力量很弱没办法感受异熟。善业和不善业通过异熟果的方式来感受苦乐，比如曾经做过布施、持戒或礼佛等等，通过这样善业今生在身心上面都会感受快乐；如果以前杀生、偷盗等等，前世造了不善业，今生当中就会感受各种各样的痛苦，因此异熟业会通过善业、不善业等异熟因的方式成就异熟果，即感受快乐和痛苦。

第五个现前受业。现前受业就是正在现前的这种受，比如我们现在正在现前乐受，如果乐受正在现前，除了乐受之外，其他两种受业就没办法感知，从这个角度，通过明显的方式是没办法感知的。其实现前的受业也是乐受、苦受和舍受，它和第一个本性受业二者之间是不一样的。什么是本性受业？苦、乐、舍三种受就是本性受业，此处的现前受业就是苦、乐、舍三种受业，哪一种正在现前？三种感受不可能同时现前。如果正在现前苦受，乐受和舍受没有办法现前；如果正在感受舍受，乐受和苦受没有办法现前；如果正在感受乐受，苦受和舍受也没有办法现前。前面所讲的三种受当中，正在现前的这种受就可以称之为现前受业。以上是佛经讲到的五种受业。

庚二（别说异熟受业）分二：一、总说；二、别说定受业。

“别说异熟受业”，通过以前的善恶，招致了今生当中的苦乐。或者说通过今生当中的善恶也会招致下一世的苦乐。因为前面对于五种受业都宣讲了，其中第四种是异熟受，所以下面讲的是别说异熟受业。

辛一（总说）分二：一、业之分类；二、何界与众生中有几引业。

第一，业之分类，就是我们平常所了知的定业、不定业、顺现法受、顺次生受业、顺后次受业，很多的安立在里面都会次第出现的。第二，何界，三界当中哪一界的众生具有几种引业，可以造几种业。

壬一、业之分类：

异熟受业定不定，顺现法等三定业。

有谓五业余说四，能引同类有三业。

“异熟受业”大概可以分为两种，定业和不定业。定业是确定要感受果报的，不定业是还没有确定。

因为力量没有那么强大，所以不确定到底什么时间感受或者感受不感受。首先分为定业不定业，然后再展开分为四种业。在定业当中可以分为三种，就是第二句讲到的“顺现法等三定业”。首先总的分为定业不定业，然后定业当中又分为三定业，三种定业第一个叫顺现法受，第二个叫顺次生受，第三个顺后受，这些都是属于决定业。

第一个，顺现法受。在决定业中，有一种业是今生当中成熟的，今生造业今生成熟的情况叫做顺现法受。现在很多学习佛法时间不长的人，以及一般的世间人，都是把业因果安立在了顺现法受上面，我造了这么多的善业，为什么没有成熟果报；那个人造了这么多的恶业为什么还这么富足，根本没有受到报应？他们理解的业因果概念，主要是顺现法受。其实他们并不知道什么是顺现法受，顺现法受按照世间人的说法就是现世报。今生造业马上受果，佛法当中叫做顺现法受。

顺现法受的力量是最强大的，强大到什么程度？今生造业今生成熟，它在业的方面力量是最大的。不单单是今生当中要受，第二世、第三世还要受，所以说顺现法业的力量最强大。今生当中受了报是不是就完了？受了报还没有完，然后顺次生要受、顺后受还要受。

第二，顺次生受。“次生”就是第二世的意思。顺次生受就是今生当中造了业，即生不会成熟，一定要在第二生开始成熟。顺次生受的业不单单是今生造了业第二世成熟，第三世以后也要成熟的。

第三，顺后受。这是从第二世以后了，从第三世开始受，到底是第三世、第四世，还是第五世不确定，我们要知道反正是第三世之后的。

顺现法受是今生造业今生得果，顺次生受是今生造业一定是第二世受果，顺后世是第二世以后，第三世再开始受，第三世、第四世、第五世受果叫做顺后受业。因为业果的关系也是从三世安立的，所以我们要了解业果的关系，必须要从三世的因果安立，否则就没有办法。我们现在感受的苦乐已经是前世的业已经成熟了，前世的业就是一套单独的因果，而今生我们所造的善法要在后世成熟，这是另外一套因果。有些人把今生的果和今生的因放在一起，你看他今生当中造了善法，为什么还是这么痛苦？今生当中有些善人痛苦主要是前世罪业的因成熟到今生当中了，这是一套因果，即今生当中的果和前世的因之间的关系。今生当中不断在造善法，就是今生的因引发后世的果，所以说这是两套因果。世间人不知道就把两套因果执为一套因果，你看他今生当中一直造善法为什么身体不好？为什么造了这么多善法他还这么倒霉？其实他倒霉是前世的因果，这是一套单独的因果，今生当中造善法，以后会成熟的，这是另外一套因果。现在很多人只是眼光盯在今世，把今生当中所造的行为和他的际遇、种种苦乐放在一起。你看这个恶人，他造了这么多的恶法，还是非常富足，觉得因果是错乱的。尤其是看到佛法或者世间劝善的书中说，善有善报恶有恶报等等，把很多概念和现象放在一起的时候，就会产生疑惑。如果不以三世因果来观察，很多人没法了解，也没法解释，我们也并不是为了解释才这样讲的，而是的确存在三世因果。

我们内心当中有很多套因果在同时运作，有些是正在造，有些是正在成熟，有些是正在酝酿。比如说前世我们造的业，如果是一个顺后生的业，前世造的业在今生当中是正在酝酿成熟的过程中，下一世中就会成熟了，叫做顺后受业。有时是前世当中造业，今生当中正在成熟，这是顺次生受业。有些是造的业特别猛烈，有可能是今生当中造今生当中就会成熟，这方面也有，我们必须要把这些情况分析清楚。大恩上师在回答问题的时候，经常会提到，其实在《俱舍论》当中，把因果的关系讲得很清楚。

如果不学习因果关系，即便是学佛的人，甚至于出家人也会产生疑惑。修了这么多的法，为什么还没有作用？如果我们要在今生当中起作用，必须要用特别猛烈的心，然后要有一些特殊的对境，通过很多强烈的业才可以成熟，有时候就不一定。我们今生当中认认真真的修法，有些是顺次生受，第二世就可以成熟。比如今生当中我们修持净土的业，就会顺次生受，死了之后，来世就会往生极乐世界获得解脱。有时候可能造的是顺后受，比如我们虽然今生当中念佛，修净土的资粮，但是力量还不够，第二世不足以往生，肯定要顺后受，在第三世以后成熟往生的果，不同的情况有很多。善业是这样的，恶业也是这样的，我们前世造的业今生就成熟了，有时前世造的业可能后世才成熟，也有下一世再成熟，顺后受业的情况。因此我们必须要经常忏悔，清净自相续当中可能存留的很多恶业。

只有把业因果顺现法受、顺次生受和顺后受的关系搞清楚之后，我们对业因果的道理，不仅在内心当中不会有疑惑，而且遇到其他人有疑惑，我们也可以解释。佛教当中的业因果从来都是从三世讲的，如果单单从现世来讲，很多时候没办法解释，也没办法去理解。我们要首先确立三世的因果观，然后再抉择因果的关系，就会非常符合名言的实相。本来三世存在，三世当中的因果也是错综复杂存在的，这就是佛陀的智慧照见，在经典当中宣讲的，菩萨们也在论典当中开显，这些都是实际情况，这也是势事理。

我们如果只是把三世完全压缩在今生当中，去解释所有的因果，这是绝对不可能的事情，谁都解释不了。如果要给别人解释因果关系，不把三世的概念引进来，很多地方的确是没办法解释的。我们首先要对于三世的因果，如什么是顺现法受、顺次生受、顺后受，我们要了解这些总的原则，分别细微的我们就不知道了。月称菩萨在《入中论》当中讲了，业果很微细的缘故，佛陀也遮止了思维业因果，并不是说不能思维总的业因果，而是说这个业怎么运作，能够非常准确的成熟在有情的相续当中。这些问题一般凡夫人

的分别念思维不了，因为这些太微细了，非常微细，所以说也是这个原因，只有佛陀才能制定戒律，连十地菩萨都没有办法制定，因为他们还不是遍智，所以对于业果的运作、成熟的方式，通过很细微的方式还无法完全了解。真正能够制定戒律的只有佛陀，佛陀作为遍智，能够知道所有粗粗细细的因果之间关联，以及怎么样成熟果报。我们就是大概了解业有这么多种，至于很细微的方面，我们就通过佛的智慧，从教证方面来承许，这样对我们的修行就不会造成障碍或者疑惑。

有些修行人也许是善根缺乏，他总是想要从道理、逻辑上搞清楚。在我们思维的范围当中的法，有时候通过逻辑可以解决，有时候的确就解决不了，没办法解决的时候，微细、隐蔽的地方必须要引用教证，就要通过佛的智慧。如果是非常隐蔽的地方，我们就要用教证来进行抉择，现量比量都抉择不了，这时就要通过教量来抉择。作为一个修行者来讲，一方面内心当中这些智慧比较敏锐，具有一定的分析能力，固然非常好，另外一方面就是它的信根，他的善根引发的信根也是很重要的。我们在修学佛法过程当中，有很多东西并不是我们小脑袋里面所谓的智慧分别念可以分辨清楚的。有些人修行的时候，就会钻牛角尖，觉得一定要用理论把这些一个个确立起来。虽然需要一定的理论，但是也需要一定的信心。

很多东西的确是不可思议的，什么叫做不可思议？不可思议并不是说说而已的，不可思议不是简单的几个字，有些时候就是不可思议，我们思想就是想不到，没办法接受的问题。法界当中的很多现象就是不可思议的，以前我们也经常引用根登秋培大师的话，他说，如果你要信仰大乘，也必须要信仰里面的不可思议的地方，否则你也没办法信仰大乘。因为很多的确不是我们的分别念可以思维的，也不是所有的问题都可以通过逻辑来解决的。必须通过信根，这是毫无疑问的。

还有一些人过于依靠信根，虽然信心永远不退也是很好的，但是遇到别人的问难或者自己内心当中产生一些疑惑，解决起来也会比较麻烦。这两个方面都需要，不管怎么样，信心是最主要的。在信根的基础上，还是要尽量通过我们可以观察、引用的理论，比如抉择中观的空性等等，大的方面还是需要理论，用我们的脑袋去分析、思维一下，这方会对我们的修行有一定帮助。

业因果的问题，前面我们再再提到过，这是佛法修行当中最关要的地方，所有的佛法修行都没有离开因缘、业果的。我们在转坛城、转神山的时候，看到很多道友在顶礼等等，很容易产生一种想法，如果内心没有业因果的正见，完全就是徒劳，浪费时间而已。转那么多圈坛城、重复顶礼干什么？如果内心当中有业因果正见，全部会变成有意义，否则纯粹就是浪费体力，让自己的腿疼痛而已，没有什么其他的意义。世间人不理解修行者，为什么反反复复地把念珠一圈圈搓过来搓过去的，嘴巴上念了这么多，到底要干什么？重复这么多。如果他们不理解业因果的道理，当然也就很难理解这种行为；如果理解之后，就会觉得这方面必须要反复的去串习，串习之后内心当中就会改变，随着他心的改变，业也改变了，在修行过程中什么都会改变。佛教徒的修行绝对不能离开业因果，业因果的正见是非常重要的。如果没有这个，很多没办法安立了，众生能够成佛、三无数劫积累资粮和前后世的因果等等哪个能安立？都安立不了。如果没有业因果，我们修行几乎成就不了。

对于业因果方面，不管通过因明、俱舍或者《贤愚经》等等方式，反正能够在内心当中对业因果越来越产生信心，这就是说明我们的修行逐渐在增长。我们以前也学过一个噶当派的语录，其中有噶当派一位的大瑜伽师给下面弟子教诫，他说，以后如果有人问我们教派的特点是什么？这时候千万不要说很多人见到了本尊、具有神通等等，而是要回答我们在修行当中逐渐产生了不退的信心，这就是我们教派的特点。他没有搞很多玄妙的东西，也不是说我们修生圆二次第，通过生圆二次第得到了神通、证悟等等，就是在讲在学习佛法的过程中，对于道次第方面逐渐引发了定解，对于业因果方面逐渐产生了决定性，这就是我们的特点。很朴实的修行者随随便便说一句话，就能抓住了修道的关要。如果我们不对修道的次第产生定解，不对业因果方面逐渐引发决定的信心，修什么都没有基础。

不管怎么说，就是需要通过很多方法让我们内心当中对于业因果产生信心，就像米拉日巴尊者说的那样，他说，我这种苦行大家都觉得不得了，一般人做不到。而我这种苦行从哪里来的？也就是从业因果来的。因为我以前造了这么多业，杀了这么多的人，毁坏了很多人的财物，我知道如果不修法，一定会堕地狱。因为在我的内心当中已经引发了一个决定的定解，所以我才用所有的时间精力，抛弃所有的东西去修行。如果你们能对业因果产生和我一样的信心，像我这样的苦行每个人都做得到。因此说你们不要以为我是某个佛菩萨的化身，才能做得到这样的苦行，就是对业因果产生决定诚信的缘故，他就会知道一点点善因会引发善果，一点点恶因也会引发恶果，业果之间一点都不虚耗。

如果我们内心当中有一种侥幸心理，觉得我造的业不一定成熟或者我造的善业不一定会有这么大的安乐，虽然明显的不敢说也不敢想，但是在自己的内心深处还有一些疑惑，如果内心深处还有疑惑没有打消，我们在修行的时候就会显得不是那么精进，并不清楚这样付出到底是不是会有收获？比如打工的人，他知道今天干一天的活，晚上就会拿到一百块钱，这个因果是很短的，他每天都很精进。因为他看得到因果之间的关系，直接就可以感受因果，所以就会很精进的。我们有些时候看不到。

因果的善因善果之间比较微细，有些修行人为什么不像打工的人这么精进呢？就是对于业因果之间的

必然联系还没有建立起来。而世间人已经建立了，他们去进货，然后提价卖出去就可以赚多少钱。或者上班的人在一个月当中都不缺勤，到了月底可以拿到多少钱，这些都是确定的。因为他对业因果之间的联系非常确定的，所以不敢迟到早退。因为修行者对于善果恶果方面还有一点不是那么明确，所以有时候对业和果之间的联系没那么确定，有些修行者就会懈怠，因此我们必须把这个问题搞清楚，把业因果弄清楚了之后，自然而然就会精进。如果可以多一分钟修善法，收获当然也会更多了。因为对于这个问题已经确定了，把业因果之间关系完全确定下来的时候，属于他就知道如果多做一分钟的修行，就能收获相当的果；如果造一分钟的业，也会感受相应的痛苦。非常确定的时候，决定不会回到以前那种懈怠的状态当中。

业果之间的关系对我们来说的确非常重要，并不是我们在讲业因果的时候才是这样提示的，其实在很多地方都是一样的。如果你要证悟空性，必须具足空性的因；要往生极乐世界，必须知道往生极乐世界的因。你没有修往生极乐世界的因，怎么往生极乐世界？如果你没有大乘的因，怎么成佛菩萨，这方面都是一样的。明摆在这个地方，如果造了恶趣的因，肯定是恶趣的果；如果造了轮回的因，肯定是轮回的果；如果你造的是解脱的因，肯定是解脱的果；如果你造的是小乘解脱的因，肯定是小乘解脱的果；如果造的是大乘的因，就是大乘的果；如果想一生成就密宗的因，必须要去具足密宗的果；如果你要成就密宗的果，必须具足密宗的因，没有一个是随随便便侥幸就可以引发的。如果前世很精进，今生当中很容易获得果；如果今生很精进，今生当中可以得到果；如果今生当中很精进，后世当中一定会收获的。搞清楚之后，越早精进越多精进，得果就会越迅速越明显。

第一个是无因生，无因果之间没有联系，任何果不可能无因生，不可能无因果；第二个是有因生，就要看这个因是正因或者非因。虽然有因但是你的因是非因，也没有办法引发果，如果不是一个正确的因，也就没办法引发果。即便是正确的因，也要看你对因的串习质量怎么样。虽然因是正确的，但是你串习的很少，力量特别微弱，也没办法很快引发果。如果对于正确的因反复串，因的力量特别强大，可以就很快引发果了。因为因的势力具足、能力也圆满了，所以果很快就可以来。

为什么越精进的人收获果的速度就会越快？因为他走在正确的道路上，而且对正确的因所下的功夫也是很大的，经常很精进地对这个因去培养能力。有些时候我们的因虽然正确，但是对它投入的时间、精进太少了，修的时间太短了。虽然每天似乎都在修，但是闻思修的时间很短。对因的培育没有付出很多的力量，这个力量很弱。虽然肯定也会成熟在正确的果上面，但是速度会很慢，需要通过很长时间来培育，让它达到某种势力。别人很精进，也许在一生当中就圆满了，我们的因很正确，却比较懈怠，可能会在第二世、第三世、第四世、第五世，这个因才能满足到今生当中别人精进的程度，最后才会引发一个果。这方面没有侥幸的事情。

我们知道了这个问题之后，每个人对业因果的道理引发定解之后，投入的越多越正确，它的果就越快。从修行的角度来讲，轮回的善趣和恶趣都是一样的，这方面我们需要了解。

“有谓五业”，有些说是五种业。定业有三种，不定业有两种，可以分为异熟果决定、时间不定，就是说虽然一定要成熟，但是到底是今生成熟，还是第二世、第三世成熟？这是不确定的。第四种是虽然果是决定的，但是成熟的时间不确定。第五种是异熟成熟的果，果到底成不成熟是不确定的，什么时候成熟也不确定，叫做五种业。

“余说四”，这就是宣讲四种业。我们看下面的注释当中讲的很清楚，就是说在四种业当中，第一个是时间决定异熟不定，异熟果不一定成熟了。虽然时间确定了，但是果是否成熟还不决定。第二个是果决定成熟，但是时间不决定。第三种是果也决定成熟，时间也决定，是今生还是后世这个时间是确定的。第四种是二者均不决定，异熟不决定，时间也不决定。

分为四种，第一个时间决定异熟不定，就是说在现世、次生或者第三生之后，反正在时间方面是确定的。果的力量太弱的缘故，有时是不定的业，如果不定业，遇到一些大的违缘或者反方面的障碍时，果就不一定成熟了。这方面是时间决定异熟不定。

还有一种说法，时间是确定的，果是不确定。今生成熟，如果不成熟，以后就绝对永远不成熟了，这也是一种理解方式，时间已经决定了，一定是今生当中，如果今生的果不成熟，后世绝对不会成熟了，就是时间决定，异熟不定。或者说决定要成熟，一定会在第二世。如果第二世果也不成熟，就永远也不成熟了，这是时间决定。要不然就是后世，如果是顺后受，要受一定是这个世界，不受就会永远不受，也有这样的安立方式，因此说时间决定异熟不定。

第二个是异熟决定时间不定，它的果报已经确定要感受的，到底是在今生当中感受，还是在第二世、第三世以后感受？这是不确定的。这方面也很容易理解。

第三个是二者均决定，比如说在今生或者第二世一定会成熟异熟果，就是说时间决定果也是决定要受的。

第四个是二者均不定，时间也不一定，到底是今生，还是第二世、第三世？这是时间不定，果受不受也是不确定的。这是余说四，有些地方把业因果分为四种方面进行安立的。

“能引同类有三业”，顺现法受、顺次生受、顺后生受、不定业四种业能够引同类的相续。比如引发他世、后世同类相续的业有几种？只有三种，除了顺现法受，因为顺现法受的相续已经成熟了，它是以前的业成熟到今生当中的相续，而今生造的业不可能再成熟于今生的五蕴。而其他的顺次生受、顺后生受、不定业，都是可以成熟，能够引发他世的同类相续。顺次生受等三种可以引发他世同类的相续，但是今生当中不可能，今生当中前世的业已经起作用了，顺现法受今生能不能引发相续？这是不可能的事情。因此除了顺现法受之外，其他的业是可以引发的。

壬二、何界与众生中有几引业：

一切趣有四引业，地狱善引业有三，
何中离贪稳凡夫，不造顺次生受业，
圣者亦不造顺后，欲顶不稳者亦非。

总的来讲，“一切趣”就是五趣或者六趣。五道和六道众生总的来讲都可以有四种业可以造，或者说都可以造四种引业，即前面讲到的顺现法受、顺次生受、顺后生受、不定业，一切趣都可以造这四种业。

分别来讲，从善业的角度“地狱善引业有三”。地狱当中善的业只有三种，没有顺现法受。为什么他们不能造顺现法受？因为所有地狱当中的果都是痛苦的，所以如果是顺现法受，在地狱当中造善业，地狱众生没有死亡的时候，如果能够在现在的地狱身份感受快乐，就是顺现法受。因为地狱的果没有快乐的，全是痛苦的。既然地狱的果都是痛苦的，根本没办法说我造了顺现法受的善业，然后在地狱的身份上面感受快乐，这是不可能的事情。因此地狱的善引业除开顺现法受，有其他的顺次生受、顺后生受、不定业。

地狱当中可不可以造善业？地狱当中也可以造善业。比如说在注释当中讲了《大圆满前行》引用的公案。佛陀在地狱拉马车的时候，对于其他的同伴嘎玛热巴产生了悲心，然后让狱卒把马车的绳子套在自己身上，由自己来感受对方的痛苦。狱卒非常生气地说，有情感受各自的业，哪里有代受的道理？然后用铁锤击他的头，他就死去了，死后转生了天界，因此顺次生的业在地狱当中也可以造的。

还有匝哦之女的公案也是一样的，匝哦之女也是堕到地狱当中，因为他用脚踢自己母亲的头，所以铁轮转绕头上，感受了特别难忍的痛苦。他想：现在还有很多众生正在感受的这种业，愿他们所有的痛苦我来代受。这样发了愿，造了善业之后，铁轮就离开了，他声到了天界。因此地狱当中可以造善业，也可以有顺次生受业，去世之后，第二世之后得到了快乐。在顺现世当中是没有的，地狱当中也有造善业的时候，也会生一些善心，造一些善业。虽然顺次生受业、顺后受业都可以造，不定业也可以造，但是善业方面的顺现法受是没有的。

地狱当中的善引业有三，反过来讲恶引业可以有四。地狱当中也要造恶业，他们可以造顺现法受的恶业。有些人说地狱当中不会再造业了，从这里来看，这是没办法真正安立的，地狱当中也要造恶业，而且有顺现法受的恶业。他在地狱当中造业，然后在这一世当中，就在自己还没有脱离地狱的这期生命中，还会感受他所造恶业的果。地狱当中顺现法、顺次生受、顺后受的恶业可以造，不定业的恶业也可以造。此处地狱善引业有三，总的来说一切趣中都可以有四种业，但是地狱当中的善业方面，只有三个，没有顺现法受，其他几种善业可以造。反过来讲，顺现法受、顺次生受等四种恶业都可以造。

“何中离贪稳凡夫，不造顺次生受业”，“何中”主要是讲世间道，在凡夫的九地当中，何中的意思就是下面的八地，有顶要除去。“离贪”是什么意思？就是离开各自的执著、贪欲，或者对下地的贪欲离开了。比如说欲界的众生修持初禅之后，对于欲界的贪执就离开了。得到初禅的时候，就离开了欲界的贪。他们欣上而厌下，对上面的功德非常欢喜，对下面的过患很厌离。有漏的世间道就是这样的方式，因此离开了欲界的贪，然后生起了初禅，就是离贪。

“稳”的意思是什么？就是不退的意思。有些利根者是不退的，有些钝根者是要退失的。如果他是凡夫当中离贪的，而且也是利根，就不会退失，这种凡夫除了有顶之外，不会造顺次生受业。第一个是离贪之后，比如欲界众生已经生起了初禅的禅定，而且他不退失的话，第二世一定是生在禅天当中，不会造第二世继续在欲界的业。不退的利根凡夫内心当中生起了初禅，通过初禅，第二世一定会转生到初禅天界。他第二世会不会再转生在注释当中说的离贪的彼地。离贪的彼地是什么意思？欲界本身并不是离贪的彼地。意思就是说，当他修持初禅的时候，对于欲界的贪已经离开了，对欲界已经生起禅定的人来讲，叫离贪的彼地。他第二世不会再造欲界的业，重新投生欲界的业也不会造了。因为他是一个利根的凡夫人，修持初禅已经离开了欲界的贪心，所以他第二世会不会重新投生在欲界当中？不会。他第二世绝对会投生在初禅当中，不会再造转生离贪的彼地。离贪的彼地是前面我们讲的比喻就是欲界，然后以上可以次第类推。他如果远离了产生初禅的贪心，已经不退地产生了二禅，第二世一定会转生二禅，不会再转生到初禅当中，所以说离贪的彼地都是可以次第这样讲。

在注释当中说，除了有顶。为什么要除了有顶？因为有顶是一个有漏的禅定，这是世间禅。有顶的烦恼是没有办法通过世间的禅定来息灭的，必须要通过出世间的无漏定才能离开出世间的烦恼。真正从凡夫位的角度来讲，通过自地是没有办法离开有顶的烦恼。有顶的凡夫很有可能造顺次生受，因为他们没办法

离不开有顶的烦恼，所以第二世他会不会再造继续转生有顶的业？这是可能的。这个地方必须要把有顶去掉。前面再再讲过他是欣上而厌下，有顶是世间上最高的，没办法再欣上，也没办法再厌下，通过世间道是没有办法离开有顶烦恼的，其他八地都可以通过欣上厌下的方式，如果已经离开贪欲地，第二世一定不会转生的，而有顶不确定。欲界不用讲了，肯定是没办法离贪的。欲界如果产生了初禅，就可以离开欲界的转生，但是有顶是不可能的，通过世间道没有办法离贪。有顶凡夫是有可能造第二世继续转生有顶的业，顺次生受业是可以的。其他就不会再造了，这是凡夫的情况。

然后是圣者，“圣者亦不造顺后”，如果圣者已经离开了欲界贪。比如说三果圣者离开了欲界贪欲，不会再造顺次生受业。“亦不造顺后”的“亦”字要和上面的顺次生受放在一起，比如三果的圣者已经离开了欲界，除了第二世不会再转生欲界之外，第三世、第四世、第五世也永远不会再转生欲界。为什么呢？欲界的烦恼已经断尽了。这里边也分了两种，第一种利根者，即稳固的圣者；第二种是不稳的圣者，利根的圣者一旦离开了欲界贪，永远不会再退失了。真正离开了欲界的贪欲，已经断尽了欲界的贪心之后，第二世不会在转生欲界，不会造顺次生受业。

也不会造顺后受业。为什么？离贪稳固的圣者不单单是第二世不会转生欲界，第三世第四世第五世永远不会转生欲界。他和凡夫不一样，虽然凡夫第二世不会转生欲界，但是不代表以后的第三世第四世第五世不转生。因为凡夫后会退，所以第三世之后还可能再转生欲界。圣者永远不会再转生，他们已经断尽了欲界的贪欲。

还有一种就是已经灭掉了有顶烦恼的阿罗汉，如果已经灭掉有顶烦恼的阿罗汉，离开了有顶的贪欲，这时候他也是稳固不退失的阿罗汉。除了不造次生受业外，也不造顺后生，永远不再造投生三界的业，第二世不会投生三界，然后第三世第四世以后也永远不会再投生三界。小乘的观点就是这样的，这个地方的圣者主要是讲利根的稳固圣者。

最后一句是什么？“欲顶不稳者”，“不稳者”是说钝根的圣者不稳，有可能退失。什么是“欲顶”？已经离开欲界的，比如说离开欲界的三果圣者，他们已经离开了欲界，叫做离开欲界的不稳者。虽然获得了第三果，但是有可能退到二果、一果。这里还有一个“顶”字，这是已经离开了有顶烦恼的圣者。这种阿罗汉也是不稳的，有可能从阿罗汉果退失到三果、二果、一果，见道以下不会再退了。即便是这种不稳者，“亦非”，意思是也不会造顺次生受和顺后受。

为什么？他虽然退失了，但是在有部当中讲的很清楚，他在今生当中绝对会恢复的，只是从果上面退了，因上面是不会退。即便退失的阿罗汉果，在死亡之前一定会恢复。虽然他们退了三果，但是在死亡之前一定会恢复到三果当中。第二世会不会再转生？阿罗汉会不会因为退失了的缘故，第二世之后就转生到了色界，或者产生了欲界烦恼，退失到欲界当中？这是不可能的事情。亦非就是说除了非常稳固的圣者不会造顺次生受业和顺后受投生三界的业之外，欲顶不稳者，即便是不稳固的有可能退失圣果的圣者，也不会造顺次生受和顺后受这样投身欲界或三界的业，都不会造。我们要了解何界与众生中有几引业。

今天的课就讲到这里。

第 056 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后。今天我们再次一起来学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。《俱舍论》分了八品的内容，现在我们学习的是第四品分别业，分别业品当中对于有表业、无表业，对于我们的身语意诸业等等，都做了非常详尽的宣说，让我们对于业因果的道理从不同的侧面产生定解。现在我们学习的是“何界与众生中有几引业”。就是说什么界当中具有什么引业，什么众生当中具有什么引业，通过这样方式进行介绍。这个科判前面六句，我们已经学习了。今天我们学习后面的颂词，这个颂词是这样讲：

结生欲界中有身，具有二十二引业，

皆属顺现法受业，彼等必定是一类。

这个颂词，主要是说明中有身有没有造业？中有身可不可以造业？此处所说，中有他也有引业，也可以造业。此处主要是说：“结生欲界中有身，具有二十二引业”。二十二引业是在结生欲界的中有身中存在，是这样安立的。如果说结生色界的中有身，不一定有二十二种引业。

首先结生欲界的中有。颂词当中说结生欲界的中有是可以造业的，那么造什么业？具有二十二种引业。那么二十二种引业如何安立？

首先第一个就是中有。中有它自己的是第一个，然后在住胎当中有五位，出胎当中有五位，所以说总

共加起来是十个。十个加前面中有身本身是十一个。

在住胎当中有凝酪、膜胞、血肉、坚肉、支节。这段就是讲到了在住胎当中的这五位，就是在母胎当中有这样一种五个时期。然后是出胎之后，出胎之后有儿童等五期。儿童等五期有些地方讲婴儿、儿童、少年、青年、老年，有些地方算的不一样，有的说儿童、青年、壮年、中年、老年等等。不管怎么说，反正在出胎之后也有五位、五期，总共有十一种，造十一种业，有十一种位置。第一个是有身他本身，然后在中有入胎之后凝酪等等的住胎五期，然后出胎之后儿童到老年之间有五期，总共有十一种业。

这里面其实每一个上面有一种业是十一种业，那么这十一种业又分为定业、不定业两种。所以说每一种都有定业、不定业，加起来就是二十二种业。其实他造了引发中有的业，引发凝酪的业，引发膜胞的业，引发血肉的业，引发坚肉的业，引发支节的业，引发儿童，青年，壮年，中年，老年等等这么多的业。就是说可以具有二十二种业，其中十一种是决定业，十一种是不定业，每一种上边都有决定业和不定业两种，加起来的话就是二十二种业。

那么如果是定业的话，这个定业属于什么？这个定业属于三种，前面我们讲定业有叫顺现法受业，顺次生受业和顺后受业。那么在三种定业当中，十一种定业是属于什么呢？“皆属顺现法受业”全都是顺现法受。我们说中有和住胎，出胎好像是三个明显的不同时期？一个是有身，一个是在入母胎当中有五位，还有在出胎当中的五位，这个是一种业吗？都是顺现法受吗？此处很肯定的说，这些全都是顺现法受。那么顺现法受，彼等必定是一类。原因是这样的：因为从中有开始到最后的老年期间都是一类的，虽然不像前面我们所讲的同分或者同类，像这样一个时期当中的相同的相续，但是中有必定不是一个单独的趣，不是在五趣当中一个单独的趣，他是趋向于所去的一种身份，还没有真正的趋向于所去就叫中有。

而中有至于后面这些，都是同样一个业所牵引，所以说中有其实并不是真正的一种生有以外的法，但也不能说是完全的一种相同的。为什么不是完全相同的？因为中有是化生的，然后入胎之后就胎生的。所以说不是像前面我们所讲的一样，人类的众同分呀，人类的同类呀，或者说天道的同类呀，这方面的话就不能完全这样说。所以说只能说是一类，是类同，比较相似的相类同的自性。所以，前面我们讲过，中有他自己在显现的时候，他的形象是什么，虽然有些密法有些观点当中讲了，他分了前后两段，前面上半段是死之前的样子，后半段主要是投生之后的样子。但是在有部当中，在《俱舍论》当中，中有就是他后世生有的形象。如果这个人死了之后即将要投生到人道，或投生到一种什么道当中，他的中有身就和他后世投身的这个生有的样子是一模一样的。所以说从这个角度来讲的话，二者之间是一个业所牵引的，虽然说中有是暂时过渡性的一种身体，他也是化身的一种自性，而后面入胎之后是胎生的自性，但是他的业是一个，所以说中有的形象和后世生有的形象是一样的。从这个角度来讲的话，中有，住胎的五位，还有出胎的五位，实际上都是一个业引发的。

“彼等必定是一类”，既然是一类的话，就不是说中有是顺现法受，然后住胎之后他是另外一个顺后受？或顺次生受？没有这样，全部都是顺现法受。他都是一期的都是一种业所牵引的，所以说把中有也包进来，中有然后住胎五位和出胎五位，全都是一种业，都是顺现法受业。也就是说在中有时候他可以造这些业。但是不是决定是通过中有造呢？这个不是说决定造，他可以造，中有的时候可以造这样一种业，第一个中有的时候他可以造自己中有的业，顺现法受嘛，然后中有身也可以造住胎五位的业，出胎五位的业，这些方面的业都可以造。

因为在此处提问的时候，中有也有业吗？也有引业吗？或者在其他注释当中说，中有可不可以造业呢？可以造业——具有二十二种业。他可以造二十二种业：十一种决定业，十一种不定业。不定业就不一定是顺现法受，受不受这些都是不确定的。但如果确定是决定业的话，就是顺现法受。一定是在中有，在住胎在出胎当中，全部都是一类业所牵引的。

所以科判当中说“何界与众生中有几引业”，此处说中有他有二十二种业，能够造二十二种业，或者有二十二种引业，这方面应该了解。

那么下面讲第二个科判，

辛二、别说定受业

前面说业有决定受业，也有不定受业等等，此处第二个科判就是“说别说定受业”，就是说分别宣讲了决定受的业。其实这些业，对我们来讲也是非常重要的，因为平时我们在修行过程当中，有些时候需要知道哪些是重业？哪些是决定业？怎么样情况下他会变成决定业？怎么样情况下不一定变成决定业？这些就是在我们平常发心，或者平时我们在面对殊胜对境的时候也是需要注意的。对于殊胜对境尽量的以供养、恭敬、祈祷等等这方面的心来培福。那么，反方面的不好的意乐尽量制止，因为有些时候很容易变成定受业。

下面我们要学习这样内容

强惑净心功德田，恒造杀父母业定。

所谓顺现法受业，依田意乐之差别，

永离彼地贪欲故，必定感受异熟果。

这些是定受业。前面两句主要是通过四种情况来宣讲定业。第一个是“强惑净心”，意乐要么就是很强的烦恼，要么就是很清净的心。第二个就是“功德田”，它的田方面对境很殊胜很严厉。第三个是“恒造”，一个事情反复造。然后（第四个），是“杀父母”。这些都是“业定”，都是定业的。

还有一种就是顺现法受。什么是顺现法受业？第二类就是第三句、第四句“所谓顺现法受业，依田意乐之差别”。有些时候是依靠对境、依靠田而有差别，第二个是通过很强的意乐。如果有一个很殊胜的田，有很殊胜的意乐，很多业都会今生成熟，都会变成顺现法受业。

最后两句主要是讲一些圣者，一些圣者如果要离开贪欲之地的话，他一定要在离开之前把业全部受完。所以也就是说明为什么佛在世的时候，很多佛的大弟子他都显现一种我们现在说的非正常死亡，或者说通过各种各样的方式来偿报的一种方式。这个方面有很多，有的是要离开这个欲界，有的要离开三界，所以说他离开欲界、三界之前，他自己以前造的所有的定业全部都要受，全部都受完才能离开，不受完离不开。所以说“永离彼地贪欲故，必定感受异熟果”。很多圣者受报的原因也和这个有关的，这个就是三类内容。

首先我们先看第一大类。第一大类说这些决定业“强惑净心”，这个是第一个；第二个是“功德田”；第三个是“恒造”；第四个是“杀父母”。那么杀父母，有些地方讲害父母，伤害父母不一定是杀，像这样的话伤害父母也算这里面的决定业。

“强惑净心”，就是说当我们在造某种业的时候，它的意乐特别特别的强盛，如果烦恼也是强惑，也是特别强大的烦恼的话，它的业就很容易变成决定业。第二个是强净心，意思就是说他的清净的心也要很强烈，所以说在造这个善业的时候，他对业因果的道理非常非常的坚信。有的时候在做事情的时候，对上师三宝等等，也是特别大的信心，发菩提心的时候，做事情的时候，菩提心也是非常强烈的，这些都会变成定业。

所以说在造业的时候，造烦恼这些罪业的时候，我们的烦恼不要太强盛，如果烦恼特别强盛去造的话，就会变成决定业。所以说，当我们在造罪业的时候尽量往后延。其实很多教言当中讲，如果我们做善法的话，善法的事情不能拖延的，尽快要做。如果是恶业、非法的事情尽量就往后拖。在拖的过程当中，也许自己的心就慢慢慢慢淡掉了，不会做了。如果说是没办法避免的话尽量把它往后延，自己在做的时候要产生惭愧心。如果当我们在没有办法的情况之下做一些非法的事情，造一些恶业的话，如果有惭愧心的话，这种惭愧心就始这种意乐不会出现这里所说的强惑，因为已经有了对治，虽然在造恶业的时候肯定是有烦恼的，肯定是有惑的，但是因为有了惭愧的对治，这个对治的力量加入进来的缘故，所以烦恼就被这种惭愧心就相当于冲淡了，稀释掉一部分，他的烦恼就变得没有那么强烈。所以在造恶业的时候尽量要产生惭愧心、意念善法，如果能控制就控制，如果不能控制，就用这样的一种惭愧心，通过这个方法让自己的烦恼变得不是那么强烈。如果说不是那么强烈，虽然我们造了业，这个会不会变成定业呢？这个也不确定。

如果我们在造功德法的时候，“净心”，比如说听法的时候、思维法的时候、修法的时候或者给僧众发心的时候，做这些事情的时候尽量以清净心来做，如果能够以清净心来做，发心特别的清净，它的业会变成定业。反正我们时间已经花了，精力已经花了，那么如果说我们也花了同样的时间，也用了同样多的精力做这些事情，但是我们的不是那么清净的话，和别人的时间、精力都是一样的，如果别人的心很清净的话他就得到很多的功德，如果自己的心不清净的话，好像时间也花了，精力也花了，功德也不是很大的话，这个就没必要了。所以说如果我们要做一个事情，决定做一个事情的话，就尽量以清净心来摄持，通过强净心来摄持自己的意乐，如果是就可以获得一种定业，或者在《亲友书》当中这个就叫做重业。那么，我们自己就尽量要让善法、善业来成为重业，重业就先成熟，在因果的成熟的规律当中来讲，重的业就先成熟，轻的业就后成熟，成熟的原则就是这样的。

所以说我们要通过很多的方法让善业变为重业，比如说往生极乐世界的业，要让这种业变成重业，重业就先成熟了，其他的业就有可能带业往生，在极乐世界当中，这些业就清净掉，忏悔掉，也不一定再成熟。所以说，我们千万不要让这些恶业成为重业，如果让这些恶业成为重业的话，自己临死的时候这些恶业先成熟，恶业先成熟之后自己就没办法获得善趣，获得解脱，获得往生等等这样一种果位了。

所以说，定业也好，或者其他地方讲的重业也好，轻业也好，对我们修行来讲都是需要的。那么，如何让我们这样一种烦恼成为轻业、成为不定业，让我们的善业成为重业、成为决定业呢？这个方面就要不断的闻思修行，不断的闻思修行对这些道理深入到自己骨髓当中，要把这些因果的道理深入到自己的骨髓当中去。如果深入到自己骨髓当中去的时候，平时在取舍的时候，平时在修行的时候，在做事情的时候，这个见解就会发挥作用。我们学习到的这些知识就会发挥作用。如果根本不知道，没学习过根本不了解，或者虽然学习了，但是忘失了，不知道应该怎样做，这个时候，当我们在造业的时候就不是跟随我们闻思的这种佛法的观点了，而是跟随自己相续当中的固有的习气。当然我们凡夫人内心当中固有的习气没有很多好东西，都是很多通过我执引发的各式各样的烦恼等等。跟随这个习性去做的话，很多都是随顺轮回的习气的，就变成了不好方面的决定业，成为绝大多数可能性，这个是“强惑净心”。

总之，我们在修善法的时候尽量通过强大的净心来摄受，这个也可以通过训练。有些人天生心可能比较清净，有些人不一定天生有这样清净的信心，或者很清净的心，但是通过不断的训练，通过上师不断的讲，通过道友不断的鼓励，通过自己看书，看很多公案，逐渐逐渐把自己的心转变成这样清净的心状态当中。刚开始的时候可能清净的心少，然后烦恼的心比较的多，后来可能清净的心比较多一点，让清净心的力量加强，最后自己的内心当中一起心动念就比较相应于出离心、菩提心、或者利益众生的心等等，这方面的净心就可以通过训练可以得到。很多大德也是这样讲的，这个心就是一个有为法，你用什么样的因缘去影响它，它的心就变成这样子。所以，现在我们有情的心识，它的法性、它的实相虽然是不变化的如来藏，但是从现象的角度来讲，必定还是有为法，有为法是受因缘的控制、影响的，所以如果平常我们多串习，多以一种好的因缘，产生清净心的因缘去影响它的话，这个心就逐渐逐渐也变得清净了。

比如说在学院当中，大恩上师经常讲这些清净心的法，很多道友也是安住在这样一种清净心当中，互相之间也在提醒发心要清净等等。那么在这样环境当中，再通过这样的教法不断的影晌的话，几年之后他的心就和以前完全不一样了。我们不敢说，几年之后他的心就完全和一个初地菩萨的心一样，但是和刚开始的时候那种不清净的心相比较的话，在这个环境当中熏习几年十几二十年，他的心肯定会变得越来越清净，这个是毫无疑问的。如果在一个非常非常浑浊的环境当中，他所见到的、所听闻的这些教言，或者这些朋友，都是让自己引发贪嗔痴的环境，那么几年下来的时候我们的心肯定变得非常的污浊，这个是毫无疑问的。

所以说，如果可能的话尽量在清净的道场当中待的时间长一些，就相当于买一些保险一样，如果这个时间很长，自己的心熏习的比较清净的时候，以后再出去面对这种不清净的环境，它会产生一种对治力，肯定会产生作用的。所以说清净的心，我们要不断通过其他的修法、一切的修法去影响它，让它来变成这样一种清净的状态。烦恼的心我们也要去影响它，通过各式各样的因缘让它不要产生，呵斥它，让自己知道，烦恼在世俗谛的角度来讲，是被呵斥的，应该被舍弃的，应该被改造的不清净的烦恼心。如果经常这样，我们的心就会逐渐变得清静，烦恼的心力量也会变得越来越弱。

第二个是“功德田”，具有功德的严厉对境，像上师三宝、以佛陀为首的，佛陀是断证圆满的，对这个功德田，也就是对这个福田进行供养、赞叹、顶礼、做善法，它的功德非常非常巨大，因为田殊胜的缘故。比如说一个特别特别好的田，营养成分等方面非常好，在这个田中随便播什么样的种子下去它都长得特别好。如果这个田不是那么好的话，就像盐碱地、黄土坡等等，像这些地当中播一些种子下去的话，虽然很精勤的耕耘，但最后收获的时候也不一定那么多。

所以说这个田还是有差别的，如果说是功德田和不是功德田比较起来的话，功德田是远远超胜一般的田的。所以说在很多的经典当中也说过，很多在家人或者一般的老百姓比不上守持五戒的居士，很多守持五戒的居士比不上受持沙弥戒的出家人，如是类推的话，沙弥、比丘，还有这些初果圣者，二果三果四果的这些圣者或者初地菩萨乃至十地菩萨、佛等等，他的功德是逐渐逐渐增上的，因为他内心当中的烦恼逐渐逐渐清净了，他的功德逐渐逐渐圆满了，所以说功德越圆满烦恼越少，他就越成为殊胜的功德田，越成为殊胜的功德田。在密法当中三宝总集的上师也是一样的，他虽然表面上看起来是上师，但其实他是三宝的总集，所以说有些地方讲了如果以清净的心，给上师供养一点点的财物或者做赞叹顶礼，他的功德远远超胜于对于一个十方三世诸佛供养的利益，一方面是功德大一方面是恩德很大。所以说功德田有很多很多主要就是福田，主要是具有功德这些对境，如果对这些对境以清净心去供养的话，有时候即便不是清净心，即便是一般的心去供养，《妙法莲华经》云，如果一些人在塔庙当中以散乱的心去念一句南无佛，以散乱心去供一朵花都是会逐渐逐渐成佛的。如果对于一个平常人，对于世间上的一个伟人供养一朵花，对他合一个掌是不会让我们逐渐逐渐成佛的。但是，由于这个对境这个功德田很殊胜，即便只是一个塑像也是佛的化身，也是佛的代表，何况对真正的佛对真正的僧宝对真正的法如果能够产生一种恭敬心去恭敬供养的话，他的功德是不可思议的。这个就是功德田。

第三个是“恒造”，恒造的意思是说反复造经常造。虽然在造这个业的时候，也不是发起了那么强烈的精进的心，或者说是烦恼的心，然后他的对境有可能不是那么殊胜的功德田，但是经常造经常去做的话，这个时候就会成为决定业。时间很长，熏习的非常坚固了，因为通过经常去造，内心当中的习气就会从轻逐渐逐渐累积成比较厚重的一种自性。如果他的业变成一种比较厚重的自性话，就肯定会变成定业。所以说平常我们自己有些不好的习惯，坏的方面不好的习惯，有时候不要小看这些不好的习惯，如果这些不好的习惯不好的事情经常去做的话，最后就会变成定业。所以我们自己想一想好像这辈子没有造什么很大的恶业，为什么最后阎罗王判我们的时候把我们判的这么惨，判的这么重，为什么？阎罗王说：“《俱舍论》中讲恒造，你就是这个恒造”。虽然你做的不是那么大的恶业，但是你经常在串习这个事情，最后经常串习这个小的恶业就变成大的恶业，变成一个定业了。

罪业是这样，善法也是这样的。平常经常对这样的对境发一些善心，经常性的，反正不管怎么样就发起善心，如果经常性的，就会变成一个决定业。何况说平常我们早晨起来的时候顶三个礼，晚上睡觉的时候

顶三个礼,保持这个习惯。这个好像看起来是很小的事情,但是每天都坚持每天都坚持,一辈子坚持下来的话就变成一个定业了。那每次早上的时候你去供水,只是供七杯水,供一盏灯,每天都坚持的话他就变成决定业。当然此处我们所说的,当我们在供养顶礼的时候会产生信心的,看到这个对境就产生信心,还有一个是本身他所供养的就是功德田,就是福田,所以说又有清净心又是福田,又是恒造,可想而知这样的善业最后累积起来就变得非常非常巨大。即便不是这样大的非常殊胜的对境,也不是那样精进心的话,看起来是很小的善业但是如果经常性去造的话他就变成决定业,他的业就变成非常的厚重。

这个方面我们要知道,善法方面我们要恒造,恶业方面我们不要恒造,尽量想方设法去中断他的相续。不要让他继续下去,这个方面是很重要的。不单单我们要知道这些,和我们有关的亲属,还有和我们有关的对佛法有信心的或者没有信心的众生,我们要想方设法的,如果是恶业的话要让他终止掉,如果是善法的话要鼓励他经常去做。如果经常去做有的时候他也会得到利益,或者说虽然有时候有些人没办法经常去造善法,但是我们把他带到殊胜对境那去,让他去转绕、让他去顶礼,有些时候有些人通过旅游的方式,到佛学院让他们转几圈坛城。坛城本身他是一个功德田,很大的福田,所以说他随便转几圈,照个相,他其实也是缘这个功德田造下一个善根。《极乐愿文大疏》当中也是这样讲的,一头猪,他身上有很多脏泥巴,很痒他就在佛塔上去蹭,擦痒的时候恰巧身上的泥巴就把佛塔身上的裂缝给堵住了,通过这个善根最后就得到很大的福报,最后逐渐得到解脱。还有一头猪被狗追,追的话绕了几圈佛塔,最后也是获得解脱。这些公案说出来都是对我们现在人的修行是有用的,当然我们有时间的时候尽量去做一些善根,其他的一些人没办法长时间的做善根的话也是让他们通过旅游的方式转几圈,或者说有些像印度金刚座这些地方等等做一些供养,顶一个礼或者说转几圈,其实对境是很殊胜的缘故,他也能够得到很大的利益。

所以说这些道理我们是要知道的。不单单自己要去行持,有的时候要通过这些道理去影响其他人。尽量要让其他众生在这个当中得到最大的利益。

第四个是“杀父母”,当然说是害父母,从它的反方面来讲从不利的角度来讲如果说杀父母无疑是五无间罪了,无间罪这个业是非常重的,绝对是定业是顺次生受的定业,那么这个最起码也是顺次生受。当然有些时候,如果是大乘的种姓或有些安住大乘种姓当中,弥勒菩萨的《大乘经庄严论》当中也讲,造五无间罪的话他是“迟入速出”,就是说本来五无间罪死了之后肯定是后一世无间的堕入无间地狱,但是他如果安住在大乘种姓当中,他是迟入,迟入的话就不一定在第二世,堕无间地狱,他有可能是延时的,这个是从赞叹大乘种姓的功德角度来讲。但是一般来讲的话造五无间罪最起码也是顺次生受,为什么叫最起码?因为有些时候他可能在现世报,有可能是他这个业造的特别严重,他的心也很强烈,然后也是杀父母的手段也很残忍,有的时候首先是顺现法受,在今生当中首先成熟,然后第二世就顺次生受堕无间地狱,然后第三世还要受他的余报。所以说杀父母的五无间罪他罪业是特别特别严重,这个方面是要注意。

还有一个就是不单单是杀父母在唐译当中说是害父母,害父母是更加宽泛的因为在世间当中真正能够杀父母的毕竟毕竟是少数,非常非常少,虽然从历史到现在从以前到现在都有很多杀父杀母的例子,但是总的比较起来还是不多,一般来讲还是不多的,能够转生成人的多多少少还是有一定的善根,所以说真正杀父母的不多但是害父母的可能就不少了。有的时候顶嘴,或者打父母、骂父母,有的时候是通过这些不好的话去和父母去争辩,或者有时候偷父母的钱财等等,这些方面其实都属于害父母。因为他的对境也是很严厉的,对我们来讲给我们身体的,带给我们生命之后还养育我们,所以说父母对我们的恩德是特别大。

有的时候在发菩提心的时候,也是要思维父母对我们的恩德来让我们对所有的众生产生相同的菩提心。有时我们分析的时候,虽然有些众生从小可能没有得到过父母的关爱,无论如何就是生不起来念父母恩,为什么呢?因为从小到大没有得到父母像法本中所讲的那么多的慈爱,所以一想起自己母亲的时候就生不起那种感恩的心来。所以有些时候大德们讲如果对母亲没办法产生感恩的心就思维父亲,或者就思维一个对你很好的亲友也可以。总之,就是缘一个对我们有恩德的众生,首先对他产生一种感恩的心,然后再类推其他众生。但是换一个角度来讲的话,即便是父母在今生当中没给我们很多像法本当中所讲的那种无私的关爱,但是我们要知道对修行人来讲现在我们能够修行佛法的身体是谁给我们的?这个是父母给我们的,就凭这一点就够了。即便他把我们生下来之后什么都没有做,而且有可能生下来之后经常性的让我们受很多苦,但是现在我们能够修行佛法、现在能够发善心、现在能够讨论佛法,在这个里面能够解脱,这个身体就来源于父母。所以有些时候我们其他的功德、恩德思维不了,就思维这个,这个就是我们没办法报答的。所以如果没有父母带给我们这个身体的话,怎么样能够修行佛法呢?没一个暇满的人身怎么可以知道取舍因果,怎么能知道这些,都没办法知道的。所以有些时候其他方面我们思维不了,没办法产生感恩的心,但是如果我们把这一点思维透,把这个带给我们最大的利益思维透了,其实仍然可以对父母产生感恩的心。

所以说,父母对我们恩德特别大的缘故,如果杀父母或有的时候伤害父母,在其它的经典当中讲如果自己做一些事情让父母伤心,这一定有很大的过失,因为它的对境很严厉。反过来讲,如果承侍父母、供养父母、让父母欢喜等等,或者通过佛法的方式最了义的报父母恩,一方面来讲世间中的孝道当然是需要

提倡的，做为一个世间人来讲的话尽量能够尽孝非常好。但是在佛法当中，真正的尽孝的话能够把父母安置在佛法当中，让他取舍因果让他念佛让他能够往生极乐世界，这就是最大的报恩。所以说能够对自己的父母做一些佛法方面的饶益，或者做一些其他世间方面的饶益，这个功德也是特别巨大的。所以过失这么大，反过来的功德也就这么大。只不过此处只是以杀父母为例子而讲的，所以这个叫“业定”这些都是决定的业。

下面还有顺现法受：

“所谓顺现法受业，依田意乐之差别”

所谓的顺现法受业是通过不同的田，尤其是殊胜的严厉的田和意乐的差别也会成熟顺现法受业。

比如注释当中提到过，《自释》当中也提到过，本师释迦牟尼佛在因地的的时候成为一个三藏法师智慧特别的高超。当时在僧众当中出现了一些争论，有些执事就想请三藏比丘出来调解争论，当时他没有答应说等我把事情处理完之后再来调解争论。因为他本身就有一定的威望一定的智慧，所以当僧众想要让他出来调服争论的时候，他当时的心可能不是那么清净的，想让对方再再的请他，然后显得他地位很高，然后他一出来之后马上就把所有的事情摆平了。他就为了显示这样一种得到名闻利养的心态，他当时没有同意。僧众就请另外一个持仗的比丘来调解，这个比丘也是很有功德的所以通过善巧方便就把僧众当中的争论平息了。当这个三藏比丘觉得时间差不多了，想要出来调解争论的时候就问这个事情怎么样了。“那个事情已经被某某法师调服了”。调服之后这个三藏比丘就产生了很大的嗔心，他就说“女人平息了女人的争端”。“女人的争端”就是说僧众的意思，他就把僧众说成女人。另外一个女人平息了女人的争端，就说那个持仗法师把僧众的争端平息了。一方面发心是嗔心，另一方面第一个他的对境是一个持仗的比丘、持仗的法师，第二个他的对境是一个僧团。第一个是嗔心第二个是对境殊胜，第三个是所说的语言“女人平息了女人的争端”是很不好的一种语言。相当于是恶口讲了一个粗恶语，把僧众、持仗比丘比喻成女人这个方面过失特别大。就因为这样一种原因，顺现法受现生当中他就变成了女人。然后在后世的五百世当中连续不断的投生为女人。这就是顺现法受。

因为田是僧团，僧团是最殊胜的田，法王如意宝以前经常讲，如果对僧团供斋的话，对境是僧团的缘故这方面的业会在现法受，一定是顺现法受。只不过此处，引用的是反面的恶业方面的顺现法受的例子。反过来讲，功德方面如果给僧众做事情，尤其是供僧供斋，因为供食物供斋能够让僧众的身体得到调整，有精力修行所以所以如果能够给僧众供斋的话，这种功德这种福报是顺现法受，这个福报是今生当中一定会成熟的。所以说，有些时候我们如果有些钱财能够给僧众供斋，或者没有钱财，我们像现在很多道友给僧众做饭、切菜，像这样给僧众做饭也是一样的，他的对境是僧团。有些时候僧众在法会当中在供斋的时候我们去做一些事情，这个也是一样的。

这些都是依田，这个功德很大，因为对境是功德田、福田。所以我们在这里面通过清净心去做一些，有些时候做一点点小小的事情它功德都很大。在很早的时候大家的经济都不怎么样，有的时候就买一袋奶粉，把奶粉放在这给送僧众供个奶茶觉得自己在供僧等等尽量的做一些福报。但现在的很多人他的经济能力比较强，如果是这样的话经常性的或者尽量的去做这些事情培福报。通过发菩提心的方式来培福报的话，其实不单单是我们在现世当中可以成熟这样一种善业，而且我们修佛道其实需要很大的福报来支撑的，如果福报不够的话有的时候在中间产生恶心或者产生怎么样，有的时候就没办法再坚持下去。所以福报深广的话对长期的闻思修行是一个很大的支撑，很大的支柱支撑。所以一个人福报很深厚的话，他在闻思修过程当中基本上没有什么障碍。如果一个人福报不是那么深厚，中间有可能就出现这样那样的违缘然后就终止了。如果从修行佛法的角度来讲就特别的可惜，所以不管怎样，在有机会的时候对于功德田对于殊胜田要尽量做一些培福的事情。

有些时候在这些大型僧团当中待的时间长了，就没觉得什么很稀有的。但是不管我们觉得稀有不稀有，总之，在大型僧团当中有的时候不注意也很容易造罪业。如果自己谨慎的话也非常非常容易造这些大的善根，这个毫无疑问的。关键我们有没有这个意识。有这个意识经常性的去做一些给僧众发心有的时候扫厕所也好，有的时候发心做事也好，有的时候做其他事情。这里面都可以轻而易举的得到很多的善根，所以我们如果有这个意识去做的话这个功德特别巨大。我们现在很多时候相续当中的福报不是已经多的溢出来了，好像多的福报已经往外溢了、已经满了，不是这样的，现在我们的福报还远远不够。所以，如果我们的福报还远远不够的话，就想方设法的补充福报。有了福报之后，像从今生后世发菩提心也需要很大的福报，修菩萨道也需要很大的福报，闻思修也需要很大的福报。如果有了福报的话，很多事情自然而然能够承办。如果缺少福报的话，很多时候做事情很不顺利。做这个事情也不顺，那个事情也不顺，然后要闻思修行这个分别念产生了也不想做，那个违缘也出来了，经常性的容易出现这些问题。但如果福报大的话就可以，有些时候前生的福报很大，有些道友前生先天性的福报很大，所以今生当中很顺利。有些今生当中通过这些殊胜的田，因为它顺现法受，通过这些殊胜的福田重新去培福，以前虽然福报不够，但是现在我们抓住这个机会之后，经常性的培些福报的话，其实是可以的，我们的福报逐渐逐渐变得比较深厚起来，

这个也是有的。

所以如果咱们有这些时间的时候，比如僧众的僧堂经常去打扫，扫扫地。有的时候就做这些事情，其实不知不觉当中他的对境很殊胜尤其是像这样一种佛学院当中的很多经堂，它都是闻思修的经堂，每天都在闻思修它的使用率很高，而且做很多有意义的事情。这方面去做一些事情他的功德是特别巨大的。打比喻，有些道友给上师发心或给僧众发心，其实这些都是很殊胜的因缘，方便的话尽量通过清净心摄持。以上是过田的差别。

还有通过意乐的差别，如果很强烈的心也会顺现法受。比如在咱们注释当中讲到是一个国王一个太监，在其他唐译当中是引用一个《xidi? ? 记》40分47秒的公案，是说国王的弟弟，大概意思差不多，说一个太监有一次看到有一个人赶了五百头牛，然后这个太监就问他干什么？赶牛的人说把这些牛要阉割掉。这些牛如果没有阉割的话脾气很暴躁，尤其到了发情期的时候根本控制不了。所以很多马帮牛帮或者有些以牛来做农活的这些都要阉割掉这些牛，阉割之后它的性情就比较稳定了，一般来讲是有这样的必要性，为了赚钱等等。但是在阉割的时候也会让这些牛等等产生很大的痛苦，所以罪业也应该是很大的。那么说从这个角度来就产生了悲悯心了，产生悲悯心之后他就把五百头牛全部都是买下来，买下来之后让这些牛没有遭到被阉割的痛苦。因为他的意乐很清净，做了这样事情也是非常大意乐很清净的缘故所以在今生现世当中他的男根就恢复了。所以这个方面也是通过意乐——他的意乐特别特别清净的缘故所以也是顺现法受。

顺现法受的例子其实也是有很多的。有的时候遇到殊胜的福田的时候、严厉对境的时候如果做诽谤或者做伤害他这样果是特别严重。但如果发清净心去饶益去做事情功德也特别大，总之，它正面有多大的功德反过来就有多大的过失。意乐也是一样的，如果发起很强大不好的意乐这个时候也是很容易在现世当中承受果报的。

然后下面我们看第三部分的内容：

永离彼地贪欲故，必定感受异熟果。

那么“永离彼地”一般来讲可以分为两类：一类是说永远离开欲界。这个相当于有些圣者得到三果的时候，得到三果他就永远离开欲界了。因为从小乘的角度来讲，他只要是把欲界的烦恼断尽了，他是永远不会再投生欲界，他即便没有证悟阿罗汉也只是投生色界无色界而已。他得涅槃一定是在色界无色界得，不可能在欲界再回来再重新得到一个欲界的身份，以欲界的身份得阿罗汉，这个绝对不可能。如果是菩萨，不一定，因为菩萨有愿力，没有业力但菩萨有愿力通过自在力可以投生。但小乘没有讲这些，小乘唯一的目的就是出离三界，所以出离三界之后只要他的烦恼断尽了就不会再来投生。这个方面第一个是从欲界当中永离、永远远离欲界之前必定要感受异熟果。

第二种情况是永远远离三界的时候，他以前异熟果也是一定要承受的。所以有些时候得到三果之前圣者也会感受一些必须要受的异熟，尤其是在很多公案当中讲到很多都是阿罗汉，像这样得到阿罗汉之前他的业要受尽，有的时候得到阿罗汉之后，得到阿罗汉就得到有余涅槃。后来如果要去死、如果死亡之后他就要获无余涅槃了，获无余涅槃时候他就永远不会再来投生了。所以有些时候得到阿罗汉之后在无余涅槃，在趣入圆寂这段时间当中他以前的业还没有感受的决定业必须要感受。那么如果是不定业？阿罗汉的不定业不会再受了，不会再受不定业，决定业一定要受，一定要感受异熟果。为什么呢？因为永远远离这个地方了，他永远不再回来了。大恩上师也是在注释当中打比喻：比如说有些道友要离开佛学院了，离开佛学院据说永远不来了，就是说什么财产处理永远不来了。不来之后其他道友听说：“怎么他要走了永远不来了，他还借我五百块钱呢！他如果永远不来了我以后找谁还去？”也许修行人不一定，但一般人肯定是要找他的：“你永远不回来了，你这个钱必须现在还我，这个钱不还我你走不了路。”大概就是这样的情况。

所以说他永远不回来三界，他如果错过这个机会以后讨债就讨不了了，所以在这个之前他必须要把所有债还清了，还清之后你才能走。所以脱离三界的阿罗汉也是一样的，像这样已经脱离三界了第二世之后永远不会来三界投生了，不来投生的话以前在欲界当中所欠的所有业、所有的业债全部都要还清。所以有些时候阿罗汉圣者死的很惨的也有，因为以前曾经造过这个业所以他现在必须要还，你把这个业还净了你才能够去获得无余涅槃永远不再来轮回，是这样。有些时候被毒蛇咬死的，有些像目犍连尊者被打死的，所以这些大圣者在获得阿罗汉果位之后也要偿还业。为什么？因为他永远远离三界了，他离开三界之后一旦圆寂之后永远不会再回来了。如果是这样他必须在这个之前把所有的业债全部偿还清净，这个时候所以“必定感受异熟果”

这方面讲的很清楚，必定感受异熟果。所以他就远离开这个之后很多债主，所有的债主想方设法的或者通过各种各样因缘，通过相当一种法性力的缘故，就积聚在这一生当中所有的业报偿还完，偿还完之后才可以获得解脱。但是如果获得阿罗汉的最后有者在得到阿罗汉之前绝对不会死亡的，他一定会证果的，但证果之后该偿还的业报还要偿还。

咱们在《百业经》当中不是有个小驼背罗汉的公案吗？他就是以前没有造什么福报，就是根本找不到吃的，但是他是最后有者，中间好像找到两三顿吃的比较好，然后通过这两三顿的机会证悟到阿罗汉，因

为不吃饭他就没有力量，但是中间有一段时间当中他还是给僧众打扫经堂，给僧众打扫经堂就获得一些饮食，他就通过这段时间当中精进就获得阿罗汉，获得阿罗汉之后又开始不行了，又找不到饭吃了，别人应供的时候他一去别人就吃完了。他要去世之前目犍连、舍利弗都去帮他化缘，但是就是各式各样的因缘就是吃不到，最后就饿死了。一般来讲佛的弟子不会因为饥饿而死，但是他是决定的业，因为对以前他自己的母亲、曾经饿死过自己的母亲，所以饿死过自己母亲的缘故他就很多世当中都是被饿死，这世当中即便得到阿罗汉果位他还是这种方式去世的。这方面不是普遍情况是特殊情况，有些时候佛弟子当中也有因饥饿而死的。

所以就是说最后有者在得到阿罗汉果位之前不会死，绝对不会死亡而且绝对会证果的。但是证果之后他该偿还的业报、异熟果要成熟还是要成熟。所以这个方面我们应该知道这些业果业报之间的道理。所以有的时候我们说圣者为什么还要感受这个罪报等等。在《俱舍论》当中它是从圣者的角度来讲为什么是这样的。他永远离开贪欲、离开欲界烦恼、离开三界烦恼的时候以前的债如果再不成熟，它就永远成熟不了没有机会成熟了，所以他就提前必须要成熟。

下面说还有一个田的差别：

**于从灭定无烦恼，慈无量心与见道，
罗汉果中出定者，作利害果立即受。**

那么就是说还有这几种情况：“于从灭定”当中出定的，刚刚从灭尽定当中出定的，还有“无烦恼”，无烦恼有时叫无烦恼定，或者有些地方翻译成无诤定，那么从无烦恼定无诤定当中刚刚出定的这样的修行者；还有刚刚从“慈无量心”状态当中出定的人；还有刚刚获得见道从“见道”当中出定的人；还有刚刚获得“阿罗汉果”位、从阿罗汉果位当中出定的人，“作利害果立即受”。如果对他们作利益的果也立即受，如果对他们作伤害的果也是立即受，在今生当中就会成熟立即就会感受的，它不会延迟到第二世第三世才成熟。

在唐译当中还有一个佛，在咱们颂词当中没有佛。那么第一个就是佛，对于佛作利害果也是立即受的。在《贤愚经》、《百业经》等等有很多贫穷的人给佛陀作清净心供养饮食今生当中成熟的也特别多。然后从“灭定”当中，就是有些三果以上圣者从他入灭尽定，入灭尽定之后刚刚从灭尽定当中出来这个时候给他做供养，马上今生当中就会感受这样功德，如果给他作一些伤害今生当中也会马上感受痛苦。为什么是这样呢？因为灭尽定是特别寂静的，就是说，灭尽受想，灭尽受想定。他从灭尽定出来之后，基本上和从涅槃当中出来差不多，好像从涅槃当中出定的这个状况差不多，他这个心特别寂静调柔的缘故。所以说，如果给他做这样一种供养、赞叹等等，他的果报也是很大，也是马上要感受的。

第二个是“无烦恼定”（无诤定）。后面还要讲的这个无诤定，无烦恼定。有一种定就专门叫无烦恼定，或者叫无诤定，没有争论的定。没有争论的定，是自己在入定的过程当中，他自己调伏烦恼。然后，也调伏其它众生的烦恼。所以说，他从这个定当中出来的时候，任何人看到他，不会产生烦恼的。不会产生争论的心，不会产生烦恼。他就可以压服其它有情的烦恼。这是一个很殊胜的定。所以，这方面叫无烦恼定，或者叫无诤定。那么从无诤定当中出来的时候，也是一样，有相同的效果。

第三种就是“慈无量心”。慈无量心就是缘一切有情，缘一切有情，就是愿一切众生得乐，愿无量众生得乐。

那么，这个无量心它有好几种。有属于世间的，相当于一般的共同乘，共同的四无量心，或者慈无量心。比如说梵天等等，他们就是通过修持四梵住，然后得到梵天的果位。他们除了所修持的禅定、中间定等等之外，他们也要修持这个无量心。通过修无量心的缘故，得到很大的福报。然后，就可以获得这样一种殊胜的功德。所以说，就叫做这个四梵住。然后，有些小乘也修四无量心。当然，最圆满的四无量心是在大乘，作为菩提心的前加行（四无量心）。所以说四无量心是外道也修，小乘也修，大乘也修。当然，他的所缘、他的悲心和大悲之间的差别，这个方面是不一样的。

在弥勒菩萨《大乘经庄严论》中，专门有一个梵住品，在梵住品中，就是讲四无量心，把普通的悲心和大悲心等等，他就做了很多很多的对比。这样我们就知道，其实世间的悲心和菩萨大悲还差的很远很远。所以，虽然名字都叫做慈无量，名字都叫四无量，但是他的所缘，他的本体和大乘的这些相比较，差的特别特别远。所以，我们不能看小乘也有慈悲喜舍四无量，就认为他们也有这样的菩提心，不能这样讲。虽然名称都叫做慈无量心，但是他的内涵是不一样的。大乘的悲心，记得在《经庄严论》中说，大悲和悲心之间，有六种差别。弥勒菩萨一个一个给我们讲，大悲是怎样的、悲心是怎样的、普通悲心这些方面有些是具有染污的悲心，有的时候是普通的悲心，有的时候就是大悲心等等。像这样的话，当然是不一样的。所以说，过段时间大恩上师讲《经庄严论》的时候，这里面有很多很多大乘的窍诀非常非常的殊胜。学习完之后，自己的心就会有些变化，因为知道了很多大乘的这些不共的窍诀和小乘之间不同的地方。

有的时候，我们不学习的话，似是而非，这个里面和那个地方是差不多的，所以说大乘小乘一样的。但是，真正学完之后，弥勒菩萨他老人家，通过这个补处的智慧，通过十地菩萨的智慧，他把佛经当中大乘的思想，全部归纳在一起，给我们宣讲大乘和小乘之间的差别。从头到尾，几乎都在对比，大乘是怎么

样，小乘是怎么样。所以，这个学完之后，马上就知道大乘小乘完全不同。不可能是一样的，差的太远了。这些大经大论学完了之后，我们内心当中的悲心、智慧、见解的认知绝对会上升一个档次。

所以说，刚刚从慈无量心出定的人，他因为入慈无量心，他就是缘一切众生得到快乐。弥勒菩萨，他的名字叫慈氏，慈氏的话，就是说他成佛的名字也叫慈氏，也叫弥勒佛。他在菩萨的时候叫弥勒菩萨，成佛叫弥勒佛，他就是主要修慈无量心的。慈氏就是修慈无量心的，每一世，他都修慈无量心，所以相貌特别庄严。他的摄受力也特别大。他这个慈无量心，他是在定中，就缘一切众生，能够得到安乐、能够得到利益。所以说，如果刚刚从慈无量心出来之后，他内心充满着慈爱。所以说如果对他做供养、做赞叹，他的功德很大。如果做伤害的话，过患也很大。

第四个是“**见道**”。从见道当中出定，刚刚获得见道。意思就是说刚刚获得见道，刚刚从见道当中出来，这个时候他因为获得圣者，获得圣者之后，他的见道所断，见断刚刚断掉，他是从一个凡夫刚刚得到圣者的时候，这个时候，如果马上给他做供养的话，他的这个利害，他的这个功德，或者给他做利益的功德最大。做伤害的过患，都是特别特别巨大的。

最后一个“**罗汉果中**”出定，刚刚获得罗汉果。就是说刚刚获得罗汉果，刚刚圆满了修道，获得无学道，获得阿罗汉之果之后，从阿罗汉果当中出定。这个时候，作利害立即受。注释当中讲，获得第二果、获得第三果、一来果、不来果，如果刚刚获得一来果，出定了，刚刚获得了不来果，出定了，这个时候，给他做供养的话，功德利益不是那么大。因为他获得见道的时候，是刚刚获得一个转移的新的智慧，刚刚升起来。大恩上师以前讲的时候说他内心当中，这个转移的智慧，很新鲜的时候，非常非常新鲜。所以说，你给他供养的时候，你马上就可以（成熟果报）。然而这个一果或者二果，他的相续当中智慧已经比较陈旧了，比较陈旧的缘故，作利害的时候，就没有那么大的差别。然后，刚刚获得阿罗汉，或者已获得阿罗汉几年之后，你供养一个老罗汉，和供养一个新罗汉，这个也不一样，为什么呢？因为他的这个老罗汉的相续当中转移之后，陈旧了，不新鲜了。不新鲜之后你给他做供养，他的这个功德当然很大的，但是比较起获得一个新鲜的一个阿罗汉的这个智慧来讲，给他做供养，二者之间是有差别的。这个是小乘有部的观点，是这样安立的。就是说，他的其他智慧已经陈旧了，所以你再给他做这些供养的时候，就不一定获得那么大的一个反差的功德和伤害。所以这个方面，我们应该知道，有这样一种差别。

今天，我们就讲到这个地方。

第 057 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再一次一起来学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

《俱舍论》分八品，现在学习的是第四品“分别业”。分别业宣讲有表业、无表业，然后又宣讲和自性罪有关的、和佛制罪有关的业等等。今天我们学习的是第三个问题：

已三、由何业受何果 分二：一、真实宣说；二、别说狂心。

庚一、真实宣说

那么，何业受何果——怎么样的一种业它感受（什么样）的果。在“真实宣说”当中，什么样的业只是引发身体上面的一种身受，而不引发心受；什么样的业只是引发心受而不引发身受，有没有这样一种业。其实，平时我们对业的这种感受，它都是比较笼统的，反正就是你造了业你就感受这样的果报，怎么怎么样感受等等。而在这里以比较详细的方式，或者说是比较分别的方式来宣讲，在业当中有没有一种业它只是引发的心上面的感受而不引发身体上面的感受？什么样的业只是引发身体的感受不引发心上的感受？本论中，说是有的，那么有的情况是：

“**无寻善业之异熟，许唯心受不善身。**”

“许唯心受”之前是第一层意思，“不善身”是第二层意思。

“**许唯心受**”其实就说第一层意思中讲的，有一种业所引发的异熟，只是心上面的感受，而不牵扯到身体上的感受。就是前面“许为心受”之前的意思。

“**不善身**”就是说不善的一种业只是引发身体上面的苦受。“不善身”这三个字，就是说不善的法只是引发身体上的苦受而已，心上面的苦受就不引发了。

那么我们再进一步来看一下，第一层的意思“许为心受”。那么，怎么样的一种业，感受的异熟只是承许在心上面感受？此处说“**无寻善业之异熟**”，我们知道有有寻有伺的状态、无寻有伺的状态、无寻无伺的状态等等，前面我们已经讲了。在诸如有寻有伺等等的这些分别当中“**无寻善业**”，“**无寻善业**”里就有一种无寻唯伺的这种无寻，总之就是没有寻，如果有伺，也可以包括在这里面。如果业当中，不存在寻伺当中的寻

的话，那么异熟果报就“许为心受”，比如说无寻唯伺、无寻无伺。无寻唯伺、无寻无伺，就是说殊胜禅以上（含殊胜正禅），即上面的二禅、三禅、四禅等等，乃至于无色界，这些都是属于无寻的善业。如果是无寻善业的异熟的话，全都是心上面感受的，它没有身体上面的感受。如果要真正在身体上面感受的话，它必须要和寻伺相应，要和五识相应。殊胜禅及以上已经没有寻，没有寻，就不会和五识相应。如果不和五识相应，感受的时候也不会引发身体上面的感受。它就只是引发心上面的感受而已。

所以，此处宣讲的是从没有寻的殊胜禅到非想非非想，到有顶之间，这些异熟全部承许是一种心受。都是心上面的受，或者心上面的一种乐受，或者是一种舍受的状态。以上就是“许为心受”的情况。反之，寻伺之下，有寻有伺地之下，就可以有心，也可以有身体上面的感受。所以说，哪种业只是在心上面感受的？我们说无寻的善业，这些异熟果全都是心受而没有身体上面的感受。

第二种情况，有没有单单的只是一种身体上面的感受？此处说“不善身”，“不善身”是指不善的恶业，不善的业所引发的只是身体上面的受，而且身体上面的受当然就是苦受了。所以说，不善法，严格意义上，平常我们所安立的，平常我们所认为的，就说你如果造了恶业，他恶业会成熟在我们的身心上面，在你的相续上面，在你的身心上面会去感受的。方面从一般的情况来讲，的确可以这样安立。平常我们说，业一熟，你所造的罪业或者善业只会成熟在我们的身心五欲上，而不会成熟在外面的山河大地上面等等。

在《百业经》当中实实在在出现过这样的描述。但是，在此处比较严格分析的时候，其实平常我们所造的不善的恶业，成熟果报的时候，在成熟痛苦的时候，它只是成熟在身体上面，只会引发身体上面的痛苦，而心上面的痛苦不会引发。为什么不会引发心上面的痛苦呢？前面我们讲过或者在有些地方讲过，如果是身体上面的痛苦它就叫苦，叫做苦乐当中的苦。按照唐译翻译，如果是心上面的痛苦叫做忧，心苦受叫做忧。而心苦受我们在学习第二品的时候，对于忧方面是有比较详尽的安立。如果前面的意思没有忘的话，当然就可以知道这里怎么样安立忧的。如果不清楚的话，我们就会认为这种忧，这种心苦受其实也是因为痛苦、罪业所引发的。其实真正安立的时候，所谓的忧，本性不是一种无记的。因为，如果说它是通过以前的异熟所引发的话，它的本性应该是无记的。而它的因，应该是善恶。（前面我们在学习的时候 152 页：意苦受根，既有善也有不善业，因为对于做善事心不快乐就是不善业，对于做不善业心不愉快就是善业，150 页“命根唯一是异熟，十二异熟非异熟”这里也讲了，152 页地方也是一样的，152 页说意苦受，意苦受其实就是忧根，忧根既有善业也有不善业）。

其实就从方面观察的时候，为什么在此处当中讲“不善身”，说不善业的果报只是身体上面的感受，不会在心上面的感受。如果是心上面的苦受，在 152 页中间就讲到了，意苦受根就是忧，心上面的这样一种痛苦叫忧，叫意苦受。意苦受它其实是善恶自性的，意苦受就是心上面的忧，它其实就是善和恶的本性，不可能有无记的，它一定要不然就是善法要不然就是恶法。如果说对于善事、对于做善事心不欢喜、心不快乐叫做不善业，那它就是不善，就是恶法。如果对于不善业，他心不愉快就是忧，如果对于不善业心很忧虑，或者说不愉快，这就属于善业。

所以说，这样一种忧，这样的意苦受，它的本性是善和恶的本性、善和恶的自性。如果是善和恶的自性，它就不可能是通过前面的异熟感受的。那么如果是以前异熟感受的话，它的因应该是善恶，它的本性应该是无记。但是此处所谓的心、心上面的意苦受，或者说是忧方面的痛苦呢，它就是一种善恶的自性的。那么，如果是善恶的自性，它就不是无记。意苦受本身它可以作为异熟因，它是具异熟的，忧是可以具有异熟因，但是它不能作为一种异熟果。

因此，我们平常所讲，如果你造了恶业，造了恶业之后，你就会感受到心上面的忧虑、痛苦，这方面是普遍的角度来讲。如果不是按照有部的观点，但此处我们按照有部的观点来解释的时候，就是说如果你造了、善和善之后，他会感受一个异熟果，而异熟果一定是无记的，那么无记的如果放在有忧上面，放在意苦受上面，就不符合。因为就意苦受前面我们讲 152 页所讲到的，意苦受，他的本性要么就是善的，要么就是恶的。一个有记的法不可能做为一个异熟果（善或恶的法不可能做为异熟果）。所以，此处说它不可能引发心上面的苦受，只能引发身体的苦受。就是说，你造了不善业之后，引发身体方面的苦的诸根，然后通过根再引发心里面的种种忧虑或者忧或者意苦受，这样是可以的。

所以此处“不善身”，在有部当中很确定，什么是真正的只是身上面的感受？就是“不善”。就是说不善业、恶业他只是感受苦乐当中的苦，苦乐当中的苦，就身体上面的苦受，就是不善身，身就是身体上面的苦受，他不会引发心上面的苦受。

那么下面我们看：

庚二、别说狂心

别说狂心也是里面所安立分下来的。

所谓狂心唯意识，彼由业之异熟生，

依畏受害不调忧，除北俱洲具贪有。

“所谓狂心”，狂心就是平常我们说的发疯的一种心，疯狂的心叫做狂心。那么，就是说意识不正常，

这样狂心他其实就是“唯意识”。产生狂心他是在根识当中产生的？还是在意识当中产生的呢？此处说“唯意识”，他只是在意识当中存在。狂心只是在意识当中存在，在根识当中是没有的。

平常就不管是世间人也好，还是有些修行者也好，他都会有一些狂心，或有些时候成就者他也会有一些狂心。狂心，如果是按照小乘的角度来讲，除了佛之外的这些小乘的圣者，他自己也会具有，不是示现的方式，他也会具有一些疯狂的心。如果是大乘当中，有些是示现方面也会有一些狂心。如果心一发狂之后，他就不知道什么样取舍，他就开始疯狂了，处于疯狂的状态了，就是平常我们说的精神失常。

“彼由业之异熟生，依畏受害不调忧”

什么样的原因导致狂心的产生？“彼由业之异熟”，就说是通过业的异熟，比如以前对别人曾经做过某些伤害，通过这种伤害，业的异熟当中就可以产生这种狂心，让自己的心狂乱。那么这些狂乱是什么呢？前面颂词讲到了，不善的业不会引发心上面的苦受，而狂心是唯意识的，会不会和前面的颂词意义有一点矛盾？有没有冲突的地方呢？其实没有什么冲突的地方。首先，通过前面的不善业，引发今生当中受苦的身体，如果说四大不调，四大紊乱的话，他就会引发这样狂心。所以从这方面来解释的话和前面颂词没有什么矛盾的地方，没有什么抵触的地方，所以他是由于业的异熟而生的。

那么业的异熟而生的话，比如说以前曾经伤害过别人，让别人的心狂乱，如果说造过一些让别人心狂乱的这样一种业，从这个角度来讲，就非常有可能在今生中感受自己的心也是处于这种狂乱的状态。有时候通过别人念咒语，印度也有这样的咒语，有些时候在佛法中的降伏法当中也有一些让对佛法作害的怨敌，让他的心狂乱等等，这样的修法也有不少。当然这些修法必须是要通过殊胜的善心摄持，而且对佛法整体来讲的话会有些利益，因为有些人能力很大，他对佛法所做的伤害也很大。

所以有些大德，在没有任何自私自利的心前提之下，通过修一些降伏法，让这些对佛法做伤害能力很大的人，让他的心狂乱。如果让他的心狂乱，他就没办法对佛法、对教义等等做一些有步骤的伤害。所以说，有些在降伏法当中也有一些通过念咒的方式，让别人心狂乱的。有些时候是通过一些物品，比如说毒药等等，让心狂乱。所以说，由业之异熟生。或者说，今生当中自己感受这样狂心也有可能是以前曾经通过咒或者通过其它的药物等等，让别人的心狂乱，所以今生当中也感受这样的报。

“依畏受害不调忧”还有通过依靠怖畏。依靠怖畏的话，比如有些人发狂的时候，心念失常的时候，他是看到一些很恐怖的景象。有些时候看到非人的景象，有些时候看到其它的一些让自己心很恐怖的形象。因为恐怖的因缘然后自己的心就发狂了，是因为畏怖。第二个“依受害”，依受害的话就是依靠有些人的伤害，或者有些时候依靠非人的伤害。有些时候如果自己不注意，伤害了或者得罪了非人等等，时候非人他就会报缚。非人他有一定的能力他会报缚，所以他就会伤害这些人的肢节、某些器官，然后如果伤害之后，人就会发狂。

所以说有些时候是通过怖畏而产生的。有些时候是通过非人而导致的。如果是通过非人导致的话，就念一些仪轨，念一些密法的仪轨（密法中有专门对治一些人发狂时使用的仪轨）。有时某些大德也专门修持这些仪轨的，修持相应之后，就可以给这些发狂的人做加持。以前佛学院也是有一个安都喇嘛，他也是经常的修这些仪轨，这些仪轨的力量还是很大的，以前我们也认识。很早很早以前，92年93年时候好像还在，后来他就圆寂了，他在做法的时候我也看过，他通过这些修法，首先安住禅定，安住大悲当中。然后，起定之后就用这些经书开始给这些疯狂的人加持头顶、两肩等等，念很多经，慢慢他就开始安静下来。所以说，如果通过非人加害，也可以通过念经的方式予以遣除。

还有一些是“不调”，不调是什么呢？不调就是四大不调。如果自己的四大不调，也会产生一种疯狂。四大紊乱四大不调的方式来产生疯狂的心。如果是四大不调等等，他可以通过药物的治疗。如果是非人伤害的话有的时候就通过念咒、念经，请僧众念经力量也是非常大的。

还有一个是通过“忧愁”，比如，母亲她的儿子死了，或家里出事情，或者很大一个打击，他破产了等等，这时如果他持续性的忧愁，没有缓过来，他的心就会慢慢开始失常，就开始疯狂。所以说像这样有很多很多因素导致的。

还有一些，比如大恩上师在讲记当中也提到过，有些时候尤其夏天的时候虫子很多，有的时候爬到我们身上，有的爬到我们家里面，我们要把虫子拿出去，拿出去之后，如果很高的地方把它扔下去，我们觉得已经把它弄出去了，把它扔到窗户外面，扔到房子外面了，在这过程中如果让它特别的恐怖，因为是从很高的地方把它扔下去，好比如如果我们被别人抓住从很高地方扔下去，我们都特别特别紧张，很恐怖。所以说，经常性的造业的话，让众生产生恐怖的心，那么以后自己内心当中也会产生一种疯狂的因缘。所以这时尽量要以比较柔和的方式。如果使劲的扔出去，很高的地方把它扔出去，我们觉得没有什么，但是可能在过程中已经造了因。当然有些有情比较扛摔的，或就说他的心里素质好一点，这样可能不要紧，有些说一个蚂蚁从很高的地方摔下来，也不一定能摔死的说法也有，当然我们不敢肯定哪些动物扛摔，哪些就心里素质好，这方面我们根本不知道的。所以说保险点还是养成一个比较轻柔习惯比较好。放生的时候也是一样的，虽然放生是好事，但如果说很高的地方，动作很猛的方式把它倒到水里面。在过程当中他有可

能产生畏怖的心。所以说，这些方面还是要注意。

还有一些地方说，饮酒也是以后疯狂的因缘，如果今生当中饮酒成瘾的话，后世中他通过饮酒的缘故，在后世中有可能产生狂心，所以曾经喜欢饮酒的人，还是要对事情做一些忏悔，否则的话，以后自己如果疯狂的话，任何人都不愿意看到的，自己不愿意自己处于疯狂状态，自己的家人、其他道友也不愿意你处于疯狂的状态。所以如果曾经造过这些业，我们还是要忏悔。还好经常性有一些忏悔的因缘，在金刚萨埵法会的时候可以忏悔，地藏王法会也可以。地藏王法会当中，念地藏王菩萨的心咒、名号，地藏王菩萨也是对忏悔方面有一种不共的发愿，不但可以增长自己的这些福报，增长自己的寿命，增长自己的财富，满足自己的，地藏王菩萨就是一个满愿本尊，自己如果有什么心愿，也可以满愿。还有出世间法方面的财神，平常我们有很多人喜欢修财神，但是地藏王菩萨其实也是一个满愿本尊，也可以增长自己财富的，所以说他就是出世间方面一个，也算是一种财神，算不算财神也不好说，总之对于增长财富方面，赐予财富方面他也是非常有能力的一位本尊。所以说如果我们以前造过罪业，也可以通过念他老人家的名号或者说念他的心咒、咒语，通过这方面清净罪，他的力量特别的大。你如果经常性的念诵的话，以前我们所造的这些罪业，通过这些法会，通过这些共修的因缘，我们专门作意，把这些罪业都能清净。我们想到果报的时候，那就很可怕了，如果说在果报成熟之前，我们没有去忏悔，只是害怕也是没什么用的，还是要通过一些善法的修治，善法的修行来予以调伏，方面是很重要的。这就是“不调忧”。

还有我们在修法过程当中，过于执着了，有时也会产生一些疯狂的因缘，尤其是不注意修持这种圆满次第，修持风脉明点的时候，如果太过于实执，他这样一种业风入心脏的话，有的时候一下子就发狂了。因此说有的时候就说修行佛法当中，如果说不善巧，或者说没有把自己的心调整到比较正确的状态的话，也是有可能产生这种情况。

那么心发狂的这种人在哪些地方有呢？在第四句中讲：“**除北俱洲具贪有**”。除了北俱卢洲，北俱卢洲也是一个特殊的，前面我们讲了很多北俱洲它比较特殊的地方，此处也是一个。北俱卢洲的有情不会有狂心，不会有精神失常这种情况。除了北俱卢洲外，东胜身州、西牛货洲、南瞻部洲这些都有。

还有天人、天众，具有欲界的天众也有发狂的时候，天人发狂的时候不知道什么样子，可能也很可怕。总之，就是欲界天也有精神失常的时候。色界和无色界不会有，他说“具贪有”，具有欲界贪欲的这些有，色界、无色界这些有情不会有狂心。然后，欲界中，天人也有，当然地狱这些恒时有。有些注释中讲，地狱有情恒时处在精神失常的状态，因为地狱的痛苦实在是难以忍受，太猛烈了。像我们在世间中，如果特别寒冷的时候，特别炎热的时候，我们感觉自己的心有点要失控的样子，如果不马上调整的话，有可能就会失常。所以说地狱的痛苦、热、寒冷，或者这些打击的痛苦连绵不断，连绵不绝的产生，地狱有情恒时处于这样一种疯狂状态。那么，其他饿鬼等等它们也会存在这种情况，人当中也会有的，旁生当中也会有失常的，天人当中也会有失常的。那么本论说除了色界、无色界之外，欲界当中除了北俱卢洲，其他都可以有存在狂心的状态。

这是一般的有情，那么如果是圣者呢？圣者的话，佛不会有，佛是不会有这样一种狂心的，那么除了佛之外，其他的圣者都可以产生，但是可以产生狂心唯一的原因就是四大紊乱，如果圣者四大紊乱的话，他也会出现狂心。所以说，如果我们没有学习教法，（就会认为）阿罗汉他都发狂了，他的果是不是有水分？他为什么已经证悟阿罗汉，他还要精神失常呢？这里讲的很清楚，如果是通过四大紊乱的方式，通过四大紊乱的因，是有可能引发圣者（阿罗汉以下这些圣者）产生狂心的。那么，此处就说这些圣者，只是说除了佛之外的，它是没有鉴别是阿罗汉等等，总之，我们就理解佛以外的，佛之下的。小乘的《俱舍论》当中，不会包括一地到十地的菩萨，它没有讲，它没有概念。所以说佛以下的圣者，就是四果阿罗汉，乃至初果，就预流果以上的，见道以上的这样圣者，这些圣者不是说都会出现，但是可以有通过四大紊乱产生这样的狂心。然后，通过异熟产生的这样狂心是不会有，因为对于圣者来讲的话，不定业不会成熟，定业已经成熟了，所以说通过异熟不会引发狂心。通过非人产生的恐怖也不会有，圣者对于这些非人，它外在的样子再怎么可怕，也吓不了圣者，他是不会因为这样而发狂的。然后，通过忧愁也不会，因为他已经见到了法性，没有什么可以忧愁的。所以说只有一个因缘，就是通过四大紊乱所引发的狂心，是在佛以外的圣者，他们的这样一种身份上面可以出现狂心的，这个叫做“别说狂心”。

丙三：以因之方式分类：

经中所说曲秽浊，依谄嗔心贪心生。

在经典中讲到曲业、秽业和浊业，什么是曲业？什么是秽业？什么是浊业？下面就是讲依谄心而产生的叫做曲业，依靠嗔心产生的叫做秽业，依靠贪心产生的叫做浊业。

为什么呢？因为所谓曲它是谄诌，谄诌、虚伪、狡诈叫做谄。通过虚伪、狡诈谄诌的心所引发的身业、语业和意业，就叫曲业。因为身语意有三个缘故，所以也可以称之为三曲业。这就是曲业的意思，通过谄诌的心引发的，那么谄诌的心就是它的因。所以说我们看科判“以因之方式”，因之方式就是谄、嗔、贪、谄心、嗔心、贪心这些就是因，通过因的方式所引发的业叫做曲业、秽业和浊业，我们可以这样对照。

然后，为什么叫做秽业？因为嗔心它是被很严重的罪业、过患所染污的缘故，所以它是很不清净的，很不清净的就叫秽物、污秽，就是很不清净。因为嗔心本身是重罪所染，它很不清净，所以引发的这样一种身语意三种业，叫做三秽业。

为什么叫浊业？浊就浑浊，浑浊不清的意思，贪欲心它让我们的心不清明，让我们的心浑浊的状态，不该贪的产生一种贪欲。所以如果通过贪心，因为贪心引发的不清净，就浑浊，或者在注释中讲，犹如染料，颜料一样的一种心相续，贪欲心产生的时候，它的心就会把现在的法染污成其他的一种状态，让我们的心不清明，或者说比较浑浊，从这个角度来讲叫浊业，身语意三业叫做浊业。

其实这些方面我们都有的，一般的世间人也有，修行人如果没有认真调伏，或者说虽然现在我们在认真的调伏，但是还没有达到某种阶段性的效果之前，曲业，身语意通过虚伪狡诈，我们的身体的行为是通过虚伪狡诈的方式显现的，比如说有些时候诈现威仪，诈现威仪有些时候邪命当中也有可能通过一种谄媚的心引发的。或者说话的时候，他这种说话的方式，还有他的心啊等等，像这样的话都有可能是曲业。有可能是秽业，产生嗔心的时候，如果修行者他的嗔心没有调伏的话，有可能通过嗔心引发严重的身体方面的行为，语言方面的行为和意的方面的状态。然后贪心当然也说，一般的欲界众生贪心都是天然的，都是非常任运的，所以通过贪心引发的身体的行为、业，语言方面的业和意业都可能有。所以说平常如果我们要断尽曲、秽、浊三业的话，也必须要从断尽谄媚心，嗔心，贪欲心方面去着手，如果把这些断掉之后，它的曲业、秽业和浊业就不会再引发了，所以方面我们也是需要是了解的。

丙四、以因果二者之方式分类

分二：一、略说；二、广说。

丁一、略说：

凭借黑白等差别，所说之业有四种。

首先从因和果两个方面来讲的话，可以分为四种。第一个是黑业，第二个是白业，第三个叫杂业，第四个叫无漏业。黑业、白业、杂业和无漏业分了四种，无漏业就是能够对治，能够灭尽黑业的、灭尽白业的、灭尽杂业的，这样能对治的属于无漏业，能够让前面的三业消尽的这种就称之为无漏业，它也没有异熟果，是灭尽其他业的自性。

丁二、广说：广说四种业

不善黑业色善白，欲界摄善为杂业，
能灭彼即无漏业，四法智忍离贪欲，
八无间道十二思，唯能灭尽黑之业，
第九思灭杂白业，离贪禅无间未灭。

前三句讲了什么是黑业，什么是白业，什么是杂业，什么是无漏业，这是四种业。从第四句以后讲到，怎么样通过无漏业来灭尽前面三种业的方式，我们大概就分为这两个部分。首先第一个部分是解释介绍一下这四种业，首先黑业就是不善，不善就称之为黑业，为什么不善的业称之为黑业呢？因为不善的本体就是黑的，不善的本体就属于一种染污性，所以不善的本体就是黑的，然后它的果报也是不悦意的称之为黑，它的因和果我们客观来讲，因果二者，所以说因也是黑的不善的，它的果也是不悦意的，从这两个角度来讲，欲界的不善业就称之为黑业，色界根本没有不善业。不善业都是欲界所摄的，所以不善业就叫黑业。

那么第二个叫白业，白业是什么呢？色善白，色界的善法称之为白业，有些地方叫黑黑业，有些叫白白业。黑黑业是什么意思，有些我们看唐译当中，黑黑业，白白业等等，黑黑业就是因是黑的，果也是黑的，因是白的，果也是白的。这里并不是说打多一个字什么的，它有它的一种意在里面，但是我们这样就是讲黑业白业就可以了。色界的善法就叫白业，为什么呢？色界的善法的本体整个就是清净的，本来是清净的，从清净的角度来讲就叫白业，它的果也是纯粹的安乐，所以说它也是白的，所以说色界的善法叫白业。《俱舍论》中有部观点只是色界的善法才叫白业，其他的不叫，那么我们欲界的善法叫什么呢？

第二句讲“欲界摄善为杂业”，欲界所摄的善法叫杂业，它不能叫白业，为什么不能叫白业呢？为什么它只能叫杂业呢？因为在欲界当中，欲界的相续，色界的相续肯定是没有不善业染污的，所以它造善业的时候它的过程都是白业所摄，没有中间会夹杂一些恶业。但欲界的众生在造善法的时候，它中间总是被黑业所间杂，它没有一个纯粹的白业。所以在造业的时候，它造的业本身是白业，是清净的白业，但是有情相续当中，因为它无始以来养成的习性，或者它自己的根性所导致，所以当它在相续过程当中，中间总是会夹杂一些黑业，总是会夹杂一些烦恼，总是会夹杂一些不善的行为，不善的心，所以它在造善业的时候，没有一贯的白业的相续，但是色界不是这样的。所以说，欲界众生所造的善法，所造的白业，它中间都会夹杂，它在相续当中都会夹杂一种不好的心和不好的行为在里面，所以从角度来讲叫做杂业。所以从造业的角度，它中间会夹杂一些恶业。

这个地方不是说它所造的善法本身是杂的，而是说在相续过程当中中间会插进来一些不好的想法和黑业，不善的想法或者不善的行为，所以它的因也不是那么清净，它的因是黑白相杂的，它的果也是痛苦和

悦意，痛苦和安乐相杂的，比如欲界当中以人道为安立，我们受果报的时候是不是一贯地都是安乐的呢？基本上没有。一贯都是痛苦的呢？也没有。所以一个很低层的人他也能找到他的快乐，当他能找到快乐的时候，他的果也不是一直痛苦的。那么说富裕的人他一辈子都是比较快乐的，但是他不是一辈子都是快乐的呢？也不一定。中间也会遇到一些事情，比如说亲人去世，会遇到让自己痛苦的事情，所以它的因是黑白相杂，它的果也是痛苦和安乐相杂。所以从这个角度上来讲，“欲界摄善为杂业”。

为什么不是欲界摄恶为杂业呢？因为从某些角度来说，欲界的众生造白业，造善法的时候，中间一定会夹杂恶业，但是有些情况在造恶业的时候，中间有可能不夹杂善业，因为欲界的众生无始以来所养成的习性，就是染污心和不善心习惯的。如果是一般的欲界众生，他在造黑业的过程当中，他中间可能也会夹杂白业，但是有一种情况叫做一阐提，断善根的人。断善根的人也是欲界所摄的，当他造黑业的时候，中间是没有白业杂进来的，因为他是断善根的人，不会产生善心的。所以欲界中有这样一种情况，有一阐提的情况他在造黑业的时候完全没有白业杂进来，因为要考虑情况的缘故，心上面造黑业的时候中间没有白业夹杂，所以讲的不是欲界摄恶为杂业，它指的是欲界摄善为杂业。

还有一种情况从果位的角度来讲的，比如说地狱的有情，地狱的有情纯粹是痛苦，中间没有夹杂快乐。所以它从因上面来讲一阐提，它在因上面也有可能不夹杂善业的情况，果上面痛苦的地狱有情中间也可能不夹杂着快乐的情况。所以只能说“欲界摄善为杂业”，按照有部的观点来讲，就比较准确。所以只是欲界摄的善法，善法当中造善的过程当中夹杂着一些罪业等等，他就成为杂业。

“能灭彼即无漏业”，“能灭彼”，彼，就是能够灭黑业能够灭白业能够灭杂业，这方面叫做无漏业，无漏业就是圣者的这种无漏的业。当然所灭的法，所灭的方式是不一样的。如果按照唐译的讲法，所灭的方式一个叫做自性灭，自性断，一个叫做缚缘灭，缚缘断。对于纯粹的黑业叫做自性灭，自性灭就是彻底把它灭掉。从黑业这方面来讲，自性灭就是彻底地把它消灭掉，让他灭完不再现行，把它本体都消灭了，把自性都消灭了叫自性灭。第二种叫缘缚断或者缘缚灭，缘缚是什么意思呢，也可以叫缚缘灭，缚就是束缚的意思，善业杂业它本身是善恶夹杂的，恶业方面必须要彻底断掉，但是善业方面它是不用根本断的，只不过善业本身被烦恼缠缚了，被烦恼束缚掉了，善业就变得不那么清净，所以这方面只需要把缠缚在善业方面的这些束缚的烦恼断掉，把它这些不善业灭掉，就好像一个人被捆住了，这人被捆住很不自由，时候我们把绳子解开之后人就自由了。

对于善业是这种断，对于善业不是从根本上断不再现行。它觉得善法本身是不能断的，而且它可以发挥作用，可以引发这样一种安乐，但是因为它被烦恼被不善所束缚的缘故，它自己就被染污掉了，发挥不了作用了，这个时候需要怎么做呢？怎么灭呢？不是把善业本身灭掉而是把束缚在它善业上面的这些染污，不善去掉就可以了，去掉之后它自己就好像解脱了，解放了一样。第二种灭就是这样的，我们要把这两种灭分清楚，否则后面就很难理解了。

怎么灭的呢？

“四法智忍离贪欲，八无间道十二思，唯能灭尽黑之业，第九思灭杂白业。”“四法智忍离贪欲，八无间道十二思，唯能灭尽黑之业，”以上灭的是黑业。“第九思灭杂白业，”这里讲的很清楚，第九思灭掉的是杂业，最后一句**“离贪禅无间末灭”**。这里灭的是白业，所以次第我们要分的很清楚。

真正通过无漏业，是通过无漏道，通过见道开始引发的时候，“四法智忍离贪欲”，首先黑业分见道所摄的和修道所摄的，见道所摄灭掉的是什么呢？“四法智忍”，因为我们见道的十六刹那当中有八忍八智，欲界所摄的是四个，因为此处所说的灭掉的是欲界的不善，因为只有欲界才有不善，所以灭掉的是欲界的黑业。欲界下面所摄的只是有苦集灭道，苦集灭道这四个忍，所以说四法智忍，就说四法忍和四法智。此处我们只取四法智忍，只是从他的忍的角度来讲。我们前面学过，欲界所摄的只是苦集灭道，如果是色界、无色界所摄就不叫忍，它叫类，类忍类智，欲界所摄的话就叫忍，智忍。像苦法忍，苦法智，上面的话苦类忍，苦类智，大家以前学习过不会忘记的，所以这方面是欲界见道所断的原故，所以只取四个智忍，苦集灭道这四个忍。那么为什么不取四个智呢？因为真正断掉烦恼、正在断烦恼，只是无间道，只是忍位断的，只是忍断，如果到了智位的时候，比如说苦法智忍，苦法智，第一个苦法智忍正在断烦恼，到了苦法智的时候他已经解脱了，已经断完了不需要再断了，

所以真正要断掉黑业的，见道所摄的黑业的要四法智忍来断，方面我们要知道四法智忍所断的主要是见断所摄。见断所摄的法断完之后，是修道所摄的，修道的欲界的烦恼分了九品，“离贪欲”，离贪欲之后开始是修道所摄了。

修道的黑业有九品，所以后面讲的**“八无间道十二思，唯能灭尽黑之业”**，后面九品当中前面八品无间道，无间道解脱道范围我们都知道了，在欲界修断的九品当中，前面八个无间道他可以灭尽，“唯能灭尽黑之业”，因为无间道断，解脱道已经断完了，不需要再断了。此处有“十二思”，十二思是什么意思？思是无漏思，是圣者的意业，圣者无漏的意业，意业以思为本体，所以思实际上和前面的四法智忍和后面的八无间道是同时产生的。在断的过程当中本身就有入定的意业，所以思是入无漏定的意业，有十二个，前面有四

个法智忍，四个思，再加上修道前八个无间道有八个思，加起来有十二个思。“唯能灭尽黑之业”，他能够把黑业灭尽，此处纯粹灭黑业的就是前面的十二思。

那么还有第九个无间道呢？下面就讲了“第九思灭杂白业”。第九个无间道不是欲界所摄有九品烦恼吗，前面八品都讲完了，第九个无间道呢，第九思灭杂白业这里两个意思在里面，所以我们不要搞混了，第一个意思第一层意思是第九个思他把第九品烦恼断掉之后他就已经进了色界了，进了初禅了。所以第九个思是欲界烦恼当中最后一品，最后一品是通过第九思来断的。第九思所断掉的有两个，第一个所断掉的是黑业当中的最后一品，黑业就是黑法，前面“唯能灭尽黑之业”，唯能灭尽它纯粹是断黑业的。但是第九思第九个无间道他除了断掉第九品的黑业之外，还要断掉一个杂白业，所以说他其实断的是两个，一个是最后一品的黑业，第二个断尽一个杂白业，是欲界所摄为杂业，要断掉。

杂业前面讲过要通过缚缘断，不是通过自性断。黑之业是从根本上断掉，把黑业从基本上就消灭掉了，但是杂白业，白业善法方面他不会断的，也不必断，只不过是白业被烦恼所束缚不能显现他本体的作用，所以第九思是灭掉了杂白业。把缠缚在白业上面的烦恼完全断尽了，时候白业就解脱了，白业就释放出来了，这以上是灭尽了黑业，灭尽了欲界善白业的方法，灭尽了从白业的角度来讲，从灭的角度是缚缘灭，如果是黑业就是自性灭，彻底灭尽，如果是白业就是另外一种灭，着方面一定要搞清楚，不要搞混了。

然后怎样去灭掉他的“摄善白”呢？“离贪禅无间末灭”，四禅每一禅都有九品烦恼，既然是色界的善法所以说四禅所摄的所有的白业都要灭，都要灭尽，灭尽的方法还是第二种灭。我们要搞清楚，是缚缘灭不是自性灭，因为是善法，善法只不过是烦恼缠住了，虽然他是纯白的，但是还是有染污缠缚住他，对于色界的白法、善法主要是通过缘缚断的方式进行灭的。所以“离贪禅”，离开各自的地的（自地）贪欲的禅“无间末灭”，无间末灭是无间道的最后一品无间道。不是有九品烦恼吗，九品烦恼当中第九品无间道的末尾断掉一禅所摄的白法，二禅所摄的白法，三禅所摄的白法四禅所摄的白法，都是在第九个无间道。为什么是第九个无间道？因为此处所断的方式是缘缚断，缘缚断相当于色界初禅所摄的善法有九品烦恼所断。

有些注释当中讲就好像一个人被九条绳子捆住了，你要断一个无间道取一根绳子，第二个无间道取一根绳子，所以你要把初禅所摄的所有这些全部断尽的话必需要最后一品（第九品无间道）他把最后一根绳子取完了，你就解脱了，所以说为什么必需是第九个无间道？第九个无间末，第九个无间末尾才能断尽，因为他是一层一层束缚，他被九品烦恼束缚了，所以必需要从第一个无间道到第九个无间道断完了，最后一个无间道好了第九根绳子取完了，就彻底解放了，一禅是这样，那么二禅三禅都是这样的。所以“离贪禅无间末灭”意思就是这样，这方面就讲到了怎样通过无漏业断掉白业，断的方式不是让他永远不现行的，是把上面一种束缚断掉的意思，所以这两个断意思我们要分清楚。

最后一个颂词我们简单讲一下

**有说地狱受黑业，余欲受业有二种，
余说见断即黑业，欲界所生黑白业。**

这只不过是其他不同的观点而已，其他部的观点，“有说地狱受黑业”，有的说是地狱有情是纯粹的黑业，因为他是不间断的感受痛苦的原故。其他的“余欲受业有二种”，其他的欲界众生受安乐方面就是白业，受痛苦方面就是黑业，他方面是杂业，其他欲界众生所受的也是杂业，真正来讲纯粹的黑业只是地狱，讲法和前面是不相同的。“余说见断即黑业”，有些论师说见断所摄的是黑业，是从见断和修道两个角度来讲的，如果见断纯粹是黑业，这里面没有善法的自性在里面，所以说见所断的纯粹就是黑业了。然后，“欲界所生黑白业”，欲界所生的修断部分有善和恶夹杂的，有善和恶夹杂的原故，其他欲界所生的修断的方面就属于杂业了，真正纯黑业是见断，见所断的烦恼就是黑业，然后是欲界所生，修断所生自性是黑白二业就是杂业，方面和前面的讲法稍微不一样，我们大概了解一下就可以了。

今天我们就讲到地方。

第 058 课

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续一起来学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。《俱舍论》分八品的内容，其中前面的三品我们已经学完，现在正在学习的是第四品，第四品是“分别业”，分别业中对于有表业，无表业，还有对于佛经中所讲的种种的业进行宣讲。那么，前面我们再再提过业因果，这个业果规律在修行佛法当中非常的核心，非常的关键。如果没有业因果的正见的话，就没办法在相续当中安立这些世间正见。龙树菩萨在《宝鬘论》中讲到，如果谁的相续当中具有世间正见的话，这个人不会堕恶趣。世间正见当然是出世间见解的基础，如果没有世间正见，那就更加谈不上出世间的正见。所以不管是学习中观也好，大圆满

也好，学习大乘还有密乘，都需要有一个基本的世间正见。

世间正见的安立和抉择，佛陀通过殊胜的遍智照见了世间的规律，宣讲了很多业果的道理。业果的道理，首先当然是业和果之间，它有一种特殊的因果关系，如果你安立了这种业，或者造了这种业，一定有这种结果。那么，这样一种业果也是世间当中客观存在的一种规律，它不是道德规范，也不是一种强制性的安立，它就是世间的一种规律而已。不管你相信也好不相信也好，这个世间规律就是如此的。就像这个火是热的，相信也好不相信也好，反正它就是热的自性。所以说，我们对于业因果的方面一定要产生一种正确的知见，有了知见在这个业因果的基础上，再进行取舍，进行抉择。如果说是善的业因，善的因缘，必须要生起来。如果是恶的因缘，想方设法要让它断掉。

所以说在佛法当中，在《三十七道品》当中，中资粮道的修持四正断，其实也是精进为本体，精进为本体它也是对于以前没有修过的善法，一定要让它生起来，如果已经生起了善法，要让它增长，如果没有生起的恶业，不能够让它生起来，曾经造过的恶业必须断除。这是在进入中资粮道之后主要修持的。

总之，现在我们对于业因果，要通过方方面面的抉择，内心当中生起定解。在《俱舍论》中，通过抉择经典当中提到的很多种种不同的业进行抉择，进行分辨，帮助我们内心当中对于因果的道理产生定解。我们现在学习的也是在经典当中所宣讲的业因果的异名。那么这个异名今天我们要讲的是第317页这个地方第五个科判：

丙五：以所依方式分类：

无学身语业意三，依次乃为三能仁。

这个就讲到所依，所依的方式分类就是说无学道的圣者，他的身语业。首先是身业和语业，还有一个意。这里的意不是意业，这里意就是心的意思。前面是身业和语业，第三个不能说是意业，而是讲意。

“无学身语业意三，依次乃为三能仁”。佛经当中讲有三种能仁，三种能仁就是身能仁，语能仁和意能仁。能仁的意思就是讲寂寞，寂寞不是说我很寂寞这个寂，这个寂寞而是指寂静的寂，就说是这个寂灭的寂，就是一切的烦恼都完全寂静了，完全寂灭了。这个方面叫做寂寞，或是叫寂静，因为无学相续当中种种的烦恼，一切的烦恼全部已经灭尽了，不会有烦恼扰动，不会有烦恼扰乱。所以说这样无学的身语意，它是非常非常的寂静的。如果有学的话，有学内心当中要不然就是欲界的烦恼还存在，要不然就是色界的烦恼还存在，要不然就是无色界的烦恼还存在，因为内心当中有烦恼存在的缘故，它就肯定会受到烦恼的干扰，所以它也会烦恼、扰乱缘故，不能称之为寂寞。

那么，只有到无学道的时候，这个无学道不单单是指佛的无学，它也可以指三种无学，三种无学就是指声闻的无学，是声闻罗汉；缘觉道的无学，就是缘觉罗汉；再加上是佛的无学。佛的无学是真正的无学，这样一种彻底大觉悟的本体就叫做无学，这个无学道就称之为能仁。就说已经完完全全的超过了烦恼，内心当中没有丝毫的烦恼的扰乱，内心当中非常的寂静，非常寂寞的缘故，所以这就叫做能仁。

那么三能仁，第一叫做身能仁，佛陀的身业，佛陀的身业是非常非常的寂静的，佛陀或者无学的阿罗汉的身体的这个方面是身业，非常的寂静，然后语业，也是非常的寂静。除了有些阿罗汉以前的习气还没有断尽的时候，可能在这个外在的身体上面，还会有一些别人看起来没有完完全全的寂静的一种状态，他通过习气引发的这样的行为，可能还有，但通过烦恼引发的是没有的。

比如说我们以前曾经提到过，有些阿罗汉它因为以前的习气的缘故，比如有些阿罗汉，以前曾经很多次转生猿猴，现在即便是他已经得到阿罗汉果，他还是喜欢蹦蹦跳跳。有些阿罗汉曾经很多世转生过妓女，所以得了阿罗汉果后，还喜欢照镜子。还有阿罗汉，他曾经很多次做过婆罗门，所以他至今还是喜欢叫别人小婢小婢。这些都是习气引发的，不是烦恼引发的。他的烦恼已经完全不会再现形了，完全胜过了烦恼，所以说非常寂静。

佛能仁，不管身体也好、语言也好、意也好，或者丝毫的这样一种通过烦恼引发的这些不寂静，和通过习气引发的不寂静，都是没有的，都不会存在。这就称之为这个身业，就叫做身业。身能仁，无学的身业就叫做身能仁，语业就叫做语能仁。然后这个意，不能够叫意业，就叫做意能仁。这方面的意能仁，它就是意，就是无学相续中的意，就是心王，它不能够说是意业，这一定要了解。各种注释当中都提到的，都是提醒我们知道，前面的身能仁可以叫身业，然后语能仁叫语业，但是意能仁就不能顺直而下就叫意业，真正的意业是思心所。此处的这样一种意，它指心王，就是叫意，身语意的意，它就是指心王。所以说从三个方面来讲就是三种能仁，这就是三种能仁的含义。

我们了解了三能仁之后，科判“所依”，所依从哪个方面来体现？其实很多注释当中所依不明显，到底是怎么样解释？咱们的注释当中也没有对所依这两个字的解释，大恩上师颂词当中的注释也不明显，其他的方面唐译这些也不很明显，这个所依到底什么意思？大概去观察分析的时候，能仁可以作为所依，因为是三种能仁，身业语业，还有意的方面我们可以这样理解。身能仁语能仁，就说明它的身业语业等等它都非常清净的，完全胜过烦恼，非常的清静。因为此处是在讲业的分类，佛经当中所讲种种业的分类，是从所依的角度来讲的。所依的角度来讲，就三种能仁，就讲的所依身业、语业、它的意都很清静，没有烦恼。

所以它是通过所依方式进行分类，分为三能仁，大概的从这个方面可以了解。

第六个科判是以作用的方式进行分类：

丙六、以作用方式分类：

所谓三种诸妙行，实则即是三清净。

“作用方式分类”就是讲到三种妙行，或者三种清净。佛经当中也是讲到了有三清净：身清净、语清净和意清净。三种清净和三种能仁是不相同的。前面所讲的三能仁都是指无学的、无漏的，此处的三清净不单单是有无学或者无漏的妙行，而且还有有漏的妙行。此处所谓的三清净就是指三妙行，或者所谓三妙行就是指三清净。因为佛经当中曾经讲到清净有三，就是身清净、语清净和意清净。

那么，到底什么是身清净？什么是语清净？什么是意清净？其实就是讲到了三种妙行，三种妙行就是讲到了三清净。此处科判用作用的方式来分类，如果有漏的妙行，它的作用就是暂时清净。无漏的妙行，它的作用就是永久清净。如果是安住在妙行当中，有漏的妙行其实也是一种业果，它也是包含在业果当中。如果我们能够安住在有漏的妙行当中，如果能够行持有漏的妙行，暂时我们的相续可以得以清净。它虽然是有漏的，但是这个妙行它还是有一种作用，能够让我们的相续当中处于一种清净的状态。只不过这样一种妙行，还没有被无漏的智慧摄持的缘故，它称之为有漏妙行。即便是有漏妙行，它也可以让我们暂时的获得清净。所以，有漏妙行它的作用是暂时清净，无漏的妙行就是永久的清净。从这个方面我们就知道了三清净。

三妙行是怎么理解呢？下面这个科判当中对于恶行，对于妙行都会有一种安立。此处的妙行和三种能仁就不一样了，因为前面只是指无学的身业、语业和意，此处的妙行不单单是身业、语业清净，而且意业也是清净的，它主要是讲意业也是清净的。前面的能仁的意只是指心王，它没有指意业思心所，此处的妙行当中，它就可以指意业，这是二者不同的地方。

丙七、宣说善行与恶行

善行就是前面所讲到的妙行，因为前面对于具体什么是妙行没有解释，所以放在下面一个科判当中解释什么是善行，或者什么叫妙行。解释妙行之前首先安立恶行，和恶行相对的就叫妙行。所以解释妙行之前，附带也把所谓的恶行进行介绍。

丙七、宣说妙行恶行 分三：一、业道之安立；二、单说邪命之原因；三、何业具何果。

丁一、业道之安立 分二：一、略说；二、广说。

戊一、略说：

身之业等不善业，承许名为三恶行，
贪心等虽非为业，亦是意之三恶行，
与之相反为妙行，彼等笼统而归纳，
如应善与不善业，佛说各有十业道。

“业道安立”是最后一句“佛说各有十业道”，平常我们讲到的十善业道、十不善业道等等，就从这里面进行安立。其实十不善业道是从恶行方面进行宣讲的，十善业道是从妙行的角度来进行安立的。

“身之业等不善业，承许名为三恶行，贪心等虽非为业，亦是意之三恶行”这个方面讲到了恶行，到底什么是恶行呢？前面一个颂词主要是宣讲恶行。“与之相反为妙行”这个就是讲第二层意思，宣讲的是妙行。第三层意思是把这些恶行和妙行根据佛经当中所讲到的意境归纳，就可以归摄在十善业道和十不善业道当中。

首先我们看恶行是怎么安立的，“身之业等不善业”就承许为三恶行。“身之业等”，就是说身业，“等”字当中包含了语业和意业，身、语、意业。身、语、意三种不善业就承许为三恶行。身的不善业，我们知道杀生、偷盗、邪淫等等，还讲到了妄语、绮语、恶语等等称之为语言方面的不善业，还有意恶业就是恶的思心所，恶的方面的思心所就称之为意的不善业。“承许名为三恶行”，这个就叫做三恶行，不善的身、语、意三业，称之为三恶行。

“贪心等虽非为业”此处的安立，贪心、害心、邪见等等，十不善业道当中后面意的三种。意的三种是贪心、害心和邪见，此处“贪心等”就是讲贪心、害心和邪见。“虽非为业”它们其实不是业，它们就是烦恼的自性。真正的意业是指思心所，前面我们讲到的思心所是意业，恶的思心所就是意恶业。贪心、害心和邪见其实不是业，因为业和烦恼是不同的本体，所以贪心、害心和邪见它们是烦恼的自性，但是它们不是业。它们虽然不是业，但是也可以包括在恶行当中，所以“亦是意之三恶行”。

虽然贪心、害心和邪见不是意业，但是它属于意的三种恶行包括的。如果讲恶行，它的范围就比较广。是身、语、意业，前面的意业是讲思心所，不善的思心所是真正的意业的本体。贪心、害心和邪见这三种是意的烦恼。这种虽然不是业，严格来讲不是业，但是属于意的恶行当中所包括的。所以，恶行当中可以分为身语意三种恶行，而且意当中可以分为意业和意的恶行。意业就是属于思心所，意的恶行就是贪心、害心、邪见，这三种不是业的本体，它是烦恼的本体。它虽然是烦恼的本体，但是也可以包括在恶行当中，

而且意的恶行是可以包括的。此处讲到了恶行。

“与之相反为妙行”，“与之相反”就和前面的这些相反的，就叫做妙行或者叫做善行。相反的当然我们就可以知道了，和身的三业相反的是不杀、不盗、不邪淫等等，乃至于不妄语、不恶语等等。还有业方面，前面的意的不善业就是不善的思心所。下面就是意的善业方面就是善的思心所，是它自己真正的一种善业。不贪、不害和正见这三种是属于意的三妙行。完完全全和前面都是相反的，就可以安立为妙行。

展开来讲，它们的本体安立的分类特别特别多，恶行真正要展开的时候也很多，妙行展开的时候也很多。但是“彼等笼统而归纳”，如果把它们笼统的归纳起来的话，“如应善与不善业”，如应善业和如应不善业，就是我们对照善业不善业。“佛说各有十业道”，佛陀说各有十种业道，对应善行方面有十善业道，对应不善业方面有十不善业道。就是佛陀宣讲的十善业和十不善业。

十善业和十不善业不能归纳所有的恶行和妙行，但是在所有的妙行、恶行当中，比较出众的、比较主要的、比较重要的这些安立为业道，其他的方面不一定安立为业道。比如说，杀生，它的根本的业和它的分支的业（分支的业：比如打击、伤害众生，损害众生，其实属于杀心的一种分类，他的一种同分当中）。真的根本的业，就是把众生杀死。如果没有杀死，只是扇别人耳光，或者只是怎么样就去损害别人，那么这个是不是恶行？这个肯定是恶业，但是不是业道？这个就不包括在业道当中了，他是把主要的，比较根本的，粗重的这一方面的话，就直接能够伤害别人性命的，最大的这种恶行安立为业道，其他的比较轻微的，就不包括进来了（比如损害、杀生的加行，杀生的后行等等，这些方面是不包括进来的）。

咱们在注释当中，嗔心也不包括在十不善业道内，为什么嗔心不包括在内？咱们在讲十不善业道的时候，这里面没有嗔心，咱们讲十不善业道，是贪心、害心和邪见，此处嗔心不包括在十不善业道当中，他只是害心，害心当然就是说通过嗔心想要伤害别人，这方面就是害心，所以此处嗔心没包括在内的原因就是这样的，因为在十不善业道当中，他只是安立害心，而不安立嗔心的缘故，所以嗔心他也不包括在业道中。还有其他的一些方面也是不包括在内，比如我们讲的无惭无愧等等，也没有包括这样一种业道当中，他是属于意恶行，但是不包括在业道当中。善业道，十善业道当中，布施或者其它的知惭有愧等等，也没有包括在内（喜欢言谈，我们可以理解为喜欢言谈法义方面的事情。喜欢言谈也没有直接包括在十善业道中）。

所以，主要的着重方面就安立为业道；不是主要的，就不安立在业道当中。很多地方就是在宣讲，比如《十地经》、《入中论》中安立持戒的时候，也是十善业道，“十善业道皆能集”。所以说，十善业道中，包括所有菩萨的持戒的妙行，他主要把这个所有的重要的都归纳到里面，如果把这些都清净了，就说明他持戒方面也是非常清净的，主要的关键的问题就已经进行安立的，这个方面就是讲略说。

戊二、广说分七：一、是否具有表色无表色；二、业道各分三类；三、别说不善业道；四、断善根与恢复方式；五、思与几业道俱生；六、何界何趣中有几业道；七、业道之果。

己一、是否具有表色无表色：

就是说这些方面的业，哪些具有有表色？哪些是具有无表色？或者哪些既具有有表又具有无表的自性。既不具有有表，又不具有无表，这是没有的。是肯定要么就具有表的，要么就具有无表的。从这个方面我们观察的时候讲：

六种不善无表色，淫二彼自做亦然，

七种善业具二种，等持所生无表色，

所有加行具有表，无表不定后行反。

这个方面讲的是具有有表和具有无表。

“六种不善无表色，淫二彼自做亦然”，“六种不善”主要就是指身三语四方面。身三语四方面的话，就称之为七种所断，七种所断或者称之为七种不善业。七种不善业当中，“六种不善无表色”，除了邪淫之外的六种不善，就是身体方面的三个，身三的这个不善当中，把邪淫去掉，这个是两种，然后再加上语业，身三语四，语业方面不善的方面就四种，总共加起来有六种，这六种不善是具有无表色的。具有无表色的意思就是说他肯定具有无表色，当我们在做杀生、偷盗，或者说妄语等等的时候，他肯定是有无表色的，但不具有有表色？就不一定，不一定是什么意思呢？因为杀生、偷盗，他有的时候不一定自己去做，他可以派别人做，当他派遣别人去杀生的时候，这个时候自己的有表色是没有的，因为他是派别人去做的。但你所派的人把别人杀死的时候，这时你内心当中获得一个杀人、杀生的这样一种无表，这个时候获得无表。因为你派的人把这个人杀死了，把这个人杀死之后，你就具有了这样一种杀人的无表。但你自己有没有有表？你自己没有，因为你自己根本没有亲自去做，你自己没有亲自去做的缘故，所以他有表，但是没有有表色。

偷盗也是一样的，你派人去偷盗，这个时候也是相同的道理，还有就是说你派人去说妄语、派人去说离间语等等，都是可以派别人做的缘故，当做完之后，你就获得了一种无表的恶业，但是有表的恶业，有表色你没有获得，你没有亲自做的缘故。你把人派出去之后，你就在家里睡觉，做完之后，别人回来之后

把你推醒，这个事情已经做完了。那么这个时候，当你没有现前有表的时候，你的无表色已经现前了，这个时候是这个六种不善有表色他是不一定的。所以说首先讲到了这个一定是具有无表色的。

但是为什么没有邪淫呢？因为所谓的邪淫，他必须自己要做，自己做了之后，自己得到乐受之后，才会具足这样一种邪淫，所以说如果你派别人去做邪淫，这个时候自己不会获得的。就是说邪淫呢，他派别人去做，这个方面是不一定的，所以他有六种不善无表色。

然后“淫二”，淫二就是说邪淫，因为是必须自己做的缘故，所以说二。二的意思就是讲，既具有有表，因为必须自己做邪淫，所以既具有有表色，也具有无表色。前面这个七种当中，就这个邪淫他不一样，他一定是既具有表，也具无表的。那么前面那六种是具有无表，可以不具有有表色，而这个邪淫是二，二的意思是说必定是既具有有表色，也具有无表色，这个叫淫二。

然后淫二后面，“彼自做亦然”，彼自做亦然是什么意思？彼自做亦然就是前面那六种不善，如果是自做的话亦然，亦然的意思就是说二，亦然的意思就是说二，既具有表，也具无表。因为他是自做，他鉴别了前边的第一句当中的这个六种不善无表色，六种不善无表色，他是绝对具无表的，但是不一定具有有表，因为他可以自己不做，他可以自己不做的缘故，他肯定是具有无表色，但不具有有表色。然后就是说这淫二，二就是他既具有表，也具无表，因为邪淫他必须自己做。然后彼自做亦然，彼自作就是说前边的那六种不善业自做，如果我们自己去做的话，他自己去做这个杀生、偷盗、妄语、离间等等，他如果自己去做的话，“亦然”，亦然的意思就是也具有两种，也是和这个邪淫一样，可以具有两种，既具有有表色，也具有无表色，这个方面必须要了解。

然后“七种善业具二种”，七种善业具二种指不杀、不偷盗、不邪淫、不妄语、不离间等等，像这七种善业，七种善业是具二种的，他一定是具有两种的，既具有有表，也具有无表。比如，守持别解脱戒律，断除七种不善，而安住在七种善业当中。他如果安住在七种善业中，他当然就既具有有表，也具有无表。在得戒的时候，你必须要磕头，或者语言要重复，这样的话就是这些方面有表是具有的，然后重复完之后，得到、这个戒体了，得到了这样一种无表色，所以说得到无表色，他是既具有有表的，也是具有无表的，这就七种善业他是具二种。

然后，“等持所生无表色”，这个“等持所生”，通过禅定所产生的一种禅定戒、无漏戒等等，他肯定获得无表色，前面我们讲到了这个禅定所生戒，然后就是说无漏所生戒等等，他一定可以获得一种无表色的戒体，他可以获得这样禅定戒，无漏戒的戒体，所以说禅定所生，它一定具有无表色，它是随心的戒律。

“所有加行具有表”，还有一个问题就是所有这些加行都是具有有表色的，无表不定。比如杀生、偷盗等等，当他正在做加行的时候，他是一定具有这种有表的，正在拿着刀，正在去杀生，或者正在偷东西的时候等等。这个时候在加行当中他也一定是具有有表的。具有有表色的时候，加行当中是不是一定具有无表色呢？这个不确定。因为他会不会引发无表色，要看他内心当中的心强不强烈，如果他虽然拿着刀去杀，但是内心当中并没有很强烈的意愿的话，这个意乐不是很强烈的话，这个时候虽然有有表色，但是不一定会引发无表色。而如果他拿着这个刀，一方面有有表色，一方面他的心非常非常的强烈，烦恼很炽盛或者很强烈。善法也是一样的，当我们在做善法的时候，当我们在磕头的时候，这个时候他可能是有表的，但是有没有无表呢？要看你内心当中对佛的信心，想要积累资粮的这样一种心强不强烈。如果不是那么强烈，或者带着烦恼心去顶礼等等，这个就不一定有无表。所以说恶心、善心都是一样的。所有加行具有有表，但是具不具有无表不定。就要看你自己的这种意愿、意乐是不是很强烈。如果强烈的话就可以具有无表，如果不强烈就不具有无表。这个叫“无表不定”。

“后行反”。就是说后行他是相反的。后行相反就是指在后行当中，一定具有无表，但是有没有有表？具不具有有表这个不一定，这个叫后行反。那么，所谓的后行，比如说以杀生为例，加行当然就是你想要杀这头牛，然后用刀子刺中他的命根，乃至于它没有断气之前，这叫做加行。它命根断了，他死掉之后，这个正行圆满。正行圆满之后还有个后行，后行就是你继续和这种正行相类似这个后行，比如说杀完之后，还要剥皮，还要把它的肉剔下来，拿去卖或者自己煮了吃也好。这方面都叫做后行，这些后行如果和他的正行相顺的，相同的事情，这时候可以说具有有表，因为他这个时候具有有表的，这个方面就叫做他的后行，所以说后行反。

这个时候他的无表色是一定具有的，因为他的正行究竟之后，他的无表色内心当中还存在。所以说后行当中一定有无表。那具不具有表呢？就要看做完之后你还继续在剥皮吗？还是在继续在剔肉？这方面还是具有有表的，因为他所做的这些剥皮或者割肉这些事情和杀生这个正行是有关联的，他的后行的有表还是具有的。如果你杀完之后你就走了，你把刀扔了，做其他事情，这样不具有，虽然他具有无表，内心当中杀牛的这个无表已经有了，是一定具有的，但是你把这个杀完之后，终止了和这个杀生相似相同的这样一个行为，没有再做了，然后做其他的事情了，这个时候后行的有表就没有。

所以，所有的加行是具有有表的，不一定有无表。所有的后行，他一定具有无表，但他不一定有有表，有没有有表色，要看他后面的事情，后行当中是不是还和他的正行相顺的这个心还在做，如果没有做的话，

就不一定具有有表色。所以说这方面叫做是否具有表色无表色的意义。

下面我们讲业道各分三类，三类是怎样安立的？

己二、业道各分三类：

加行三根本所生，贪等彼后即生故。

善业加行及后行，均由无贪嗔痴生。

三种杀生由贪心所生、嗔心所生、痴心所生等等，可以分为三种。尤其是从加行的角度，由三根本所生。三根本所生就是通过他自己的贪心、嗔心和痴心三根本不善，我们有三根本善和三根本不善。三根本不善当然就是贪、嗔、痴所有的不善业的加行等等，都是通过一种贪欲、嗔恚、愚痴等等三根本所生。

当然并不是说当你在造这些恶业的时候，三种不善同时产生。三种不善不可能同时产生，前面讲过了，他不可能同时产生。三种善根可以同时产生，但是三根本不善不可能同时产生。比如说当你在安住在贪心的时候，这个时候不会有嗔恚；当你安住在嗔心的时候，这个时候不会有贪心。所以说，三根本不善他都是其中一个可以产生，同时不可能产生的。加行三根本都是通过贪欲、嗔心或者愚痴等等，通过这些引发的，我们要做这些杀生也好、偷盗也好、邪淫也好或者说妄语等等，他都是因为三根本所引发，从这个方面安立的。

从这个方面安立的意思就是说比如说杀生，杀生的加行有些是因为贪心而引发的，那么通过贪心而引发的这种杀生，比如说贪着众生的肉，肉的味道，贪着众生的味道，众生无始以来形成的这样不好的习气，贪着这个肉味。形成不好的习气之后，有时候看到这个众生的时候，自然而然就想到他的肉怎么怎么样。有的时候，看到有情的时候，这个肉能不能吃，或者他的肉什么味道，他的肉很嫩还是很粗糙等等。这样内心当中这样一种食肉的习惯很强烈的时候，他看到众生的时候，他就可能不会想其他的，他就可能会想这个肉怎么怎么样。如果说慈悲心很强烈的，他就想：这个是我的老母有情，以前对我恩德很大，现在不知道取舍堕落在旁生道当中，我应该怎么样去救度它。如果他串习幻化网，串习密乘的观点，串习的非常非常圆满。他看到有情的时候，他就想这个就是一个本尊，这个就是佛的本体，他自然而然安住在大乘的见解当中。

我们有些内心当中食肉的贪欲心很强烈，所以说看到这些众生的时候也自然而然想到它的肉怎么怎么样，所以就为了贪图它的肉的缘故，有的时候就为了食它的肉，进行杀生，这方面就是以贪心的等起引发的杀生的加行。这种加行是由贪心引发的，加行是三根本所生，首先用贪心去杀，他的因是贪心引发的。

还有一种是嗔心引发的杀生因，嗔心引发当然就是说杀害自己的怨敌。自己和某某人有仇，有仇的话，当他自己内心当中嗔心的烦恼达到极致的时候，这时他就想要怎么样去把对方杀死，这就是通过嗔心去杀生。这就是通过嗔心引发杀生的加行。

然后通过痴心杀生，注释中讲福德之心，福德之心什么意思呢？他就是积累福德，一些外道观点，如果你把这些众生杀了之后去祭奉、祭祀天尊的话，就可以得到很大的福德。所以说他通过福德之心去杀生供养，或者有时候觉得福德之心杀害父母。他觉得如果把父母杀死之后，他就积累很大福德，这方面完全全颠颠倒倒的，纯纯粹粹的颠倒之心、愚痴之心去杀生的。或者说通过愚痴的心，通过杀生想要积累资粮也好，还是通过把父母杀死了，然后去获得福德也好，这都是一种愚痴，他根本不了解业因果的规律。

所以说有时候众生有时候安立自己观点的时候，树立自己观点的时候，纯粹是依靠自己的邪分别念，按照自己的邪分别念安立的，觉得这样去做肯定有一定的功德、利益的。然后通过自己的邪分别进行指导，开始做杀生，就有一些邪规。然后有些时候安立外道的观点当中安立一些见解，他是通过一些推理，有些似是而非的道理他觉得如果是这样的话就是获得福德，通过这样一种邪推理安立一些行为。还有通过一些有漏的神通，神通不究竟，可以看到一点点前世、后世等等。比如说以前我们讲过一个屠夫，他在国王面前申请杀生，当时通过比丘的教化，整个城市当中没有一个愿意杀生，没人愿意做杀生的行业，他自己自告奋勇说我可以把整个城市杀生的事情都揽下来。别人就问，大家都在害怕杀生的过失，都不敢杀生，为什么你要杀？他说：杀生是有福德的，我就是因为杀生得到了这样一种人身，然后通过杀生我就曾经升天，然后怎么怎么样。他就说前六世当中我通过杀生然后生到四大天王天，四大天王天的安乐享尽之后下来，成人之后又杀生，杀完之后生到三十三天，三十三天的果报享尽之后，到人间又杀生然后又转到了夜摩天，你看我杀生没事，越升越高，当然是杀生的功德很大，我当然现在要继续杀生了。（别人问）他说你怎么知道的？他说我有宿命通，我可以回忆前世。他就说你吹牛，你一个屠夫你还回忆前世，他们就问佛陀。佛陀说的确是如此，他可以回忆他的前世，他前几世也是屠夫，屠夫杀完之后的确也是升天了，但是这不是因为他杀生得到了福德，而是因为他以前在好几世之前，曾经供养过一个独觉，相续中供养独觉的福报先成熟了，所以说他自己就说是一世一世的升天，下来之后继续杀生。但是，并不是因为杀生而升天的。他不知道以前供养独觉的福德导致他自己升天的果，他就以为是自己杀生的这个因缘导致升天的果，所以说他这一世还这么积极的想要争取到杀生的这个工作。但是佛陀说这个再不可能，这一世杀完生之后，他以前供养独觉的福德已经用尽了，自己以前杀生的罪业要成熟了，这一世以后，不可能再升天，一定会堕大

地狱。

所以说有些外道是这样的，当然我们讲这个故事不是外道。有些外道导师，他有些有漏的神通，通过这些有漏的神通他就看到一些前世的因，但是也看不究竟。看不究竟他就觉得我如果这样做我可以升天。比如说有些外道他就觉得，如果持牛的禁戒他就可以升天，为什么呢？他通过他的神通观察一个牛升天，那个牛升天是什么原因呢？因为在人间的时候吃草或者干什么，通过这样行为它就升天了。他就觉得如果我们这样吃草，如果做牛的戒律可以升天。所以他们教育当中就安立很多牛的禁行，牛戒或者有时候狗的戒律，或者不穿衣服，或者怎么怎么样，他就觉得这个是一个升天的因，这个升天的因是这样。

所以说有些时候，通过祭祀就升天，他们觉得这方面就可以得到福德。所以有时候如果知道一点，但是知道不是究竟的话，这个是比较危险的。以前麦彭仁波切也讲过，作为闻思的人来讲，闻思了一点，但不究竟，这个很危险。你是完全不知道了，可能问题不大；如果完全知道了，这个可能问题也不大，但是就怕知道一点点，但是也没有知道究竟，这个中间有一点危险性。所以说外道也是这样的，如果你完全不知道，一个平凡的人，你也不会安立这些稀奇古怪或者害人的这些戒律。如果你像佛一样遍智，业因果完全全理解，你这样做有福德，那样做有过失，完完全全理解也可以。但是这些外道只是了解，有一点有漏的神通。你说他是乱说，也不是乱说的，他也是看到了，就象这个屠夫一样，他也看到了，看到也看不究竟，这个时候中间就出现很多很多问题。所以通过福德之心去杀害父母，他自己以为是可能有很大福德，但是如果杀害父母的话，是五无间罪。不但没办法得到福德，而且是造了最大的罪业，所有杀生当中，这是很大的罪业。

所以，像这样想要积累福德的心去杀害父母，这个是愚痴性的杀生。有些时候我们也是一样的，这个害虫可以杀么，这个蚊子可以拍么，因为它传播疾病，或者它怎么怎么样，这些都是害虫，可以拍死的。其实有些时候也是通过愚痴心，因为他以为如果把这些害虫拍死了，人类就安全了等等。实际上从佛的智慧观察的时候，如果通过害心去杀死它的话，我们认为肯定是没有过失的，但仍然是堕入众合地狱的因，最后自己会堕入众合地狱去偿还业报，所以这些等诸如此类都是一种愚痴心，不了解因果自性的缘故。

还有不与取，偷盗也是这样的。有些是通过贪心引发偷盗的加行，比如说通过贪着别人的财富进行偷盗，有些嗔心引发的加行产生的偷盗。比如说自己想要伤害这个怨敌，想伤害怨敌的缘故，通过嗔恨心偷盗怨敌的财富。还有通过愚痴心去偷盗。比如说有些婆罗门就把偷盗作为正法，他为什么把偷盗作为正法呢？因为在婆罗门的教育当中，他说所有的世间财物都是属于大梵天的财物，因为这一切都是大梵天创造的，所以所有的财物都是大梵天的，而婆罗门是大梵天的儿子。婆罗门是属于大梵天最宠爱的儿子，所以说父亲的财物，儿子肯定是有权利继承的。所以说，这些婆罗门去偷盗，拿别人东西，他没觉得这个是偷盗，没觉得这个是邪法，他觉得这个是正法，应该的，本来就是我们家的东西，现在我拿回来有什么不行的呢？像这样通过愚痴心去偷盗，把偷盗做为根本没有丝毫的过失，这个也是一种愚痴心所产生的偷盗。

还有邪淫也是由贪嗔痴引发。比如说贪恋有情行邪淫，这个是贪心所生的加行；嗔心所生的话，就是为了伤害自己的怨敌，去侵犯他的妻子、女儿等等，从这个角度来安立嗔心引发的加行。当然正行是什么呢？下面一个颂词还要讲，下面科判他的正行一定是贪心圆满的。正行一定是以贪心来圆满，加行可以由嗔心引发，他是为了伤害他的怨敌去侵犯他的妻子和女儿等等，是通过嗔心引发的。

痴心引发的话，比如说有些世间人，外道就觉得这个女人都是可以受用的，像路边的花一样，像路边的果实一样，像煮好的饮食一样，都可以食用，都可以享用。他就觉得可以随便受用是没有什么过失的。这是通过愚痴心引发的邪淫。其他的方面也是这样的，诸如此类的可以类推的，通过贪欲引发，通过嗔心引发和愚痴心引发。

“贪等彼后即生故”。贪欲、害心和邪见没有所谓有加行、正行、后行。只要你产生了贪心，通过贪心直接就引发贪欲。所以说“贪等彼后即生”的意思就是说当你通过贪心引发的贪欲心之后，有时候贪心引发贪心，这样就是彼后即生，这时候只要前面有一个贪心引发了贪心，他就没有什么加行、正行、后行，他就直接产生圆满了。他的本体就圆满了，并不像前面一样有一个加行、正行、后行，贪心只要一产生，马上就圆满，所以贪等彼后即生故。这个方面稍微不同的地方，是在三根本的后面马上产生一个贪欲，彼后就是三根本的后面，三根本就是前面的贪嗔痴，是这样的，贪嗔痴就是通过贪心引发贪心，就是通过三根本的贪心引发后面这个十不善业道当中的贪欲，这方面也有。然后通过这种贪心，通过其他的引发后面的害心，还是会引发后面的邪见等等。这样三根本后面马上产生的贪欲、害心和这样一种邪见。所以说他没有分加行、正行、后行，马上就引发了，直接引发，立即就产生了，这方面和前面不太相同。

“善业加行及后行，均有无贪嗔痴生。”善业的加行和善业的后行，全部是通过无贪、无嗔、无痴引发的，因为无贪、无嗔、无痴可以同时产生，他和三根本不善是不一样的。三根本不善他不可能同时产生，但是善业无贪、无嗔、无痴可以同时产生。所以说善业的加行有无贪、无嗔、无痴共同产生，然后后行无贪、无嗔、无痴共同产生，所以加行是这样的。那么，此处我们讲了加行三根本所生等等这种情况，那么，正行是怎么圆满呢？后面颂词当中还要提到他的正行有时候加行是通过贪心引发，但是正行有可能是嗔心

圆满，有些贪心引发，贪心圆满的也有，贪心引发嗔心圆满的也有。所以后面正行就不一样，加行都是由不善业道当中，都是三根本所生，都是贪嗔痴所生。善行都是无贪、无嗔、无痴所生，这方面各分三类，从这个方面可以理解。

今天咱们就学习到这个地方。

第 059 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

《俱舍论》宣讲的是佛陀在初转法轮时安立的蕴界处，安立以四谛为主的一种修行方式。四谛虽然不像其他的论点主要着重宣讲，但是这里面流转、还灭的因果的意义在里面都是含摄的。后面宣讲的这些圣道，比如圣贤品的果、智、禅定的因等，这些道、灭谛可以含摄的。前面这些流转的因果，果是指苦谛所摄的，在第三品当中可以含摄，业、烦恼等这些可以安立为轮回的因。其实四谛的意义在《俱舍论》中也是具有的，现在我们学习的是第四品“分别业”，对于佛经当中讲到的各式各样的业，对本体、分类、不同的安立的方法等，都进行学习，学习之后内心中安立一种因果的正见，前面我们讲过这个是非常重要的，今天我们学习的是第三个科判“别说不善业道”，“别说不善业道”不善业的加行发起的因是三根本不善当中贪心、嗔心、愚痴的任意一种。如果是善业，则是由无贪无嗔无痴的三根本善法所引发的，前面说到业道各分三类的时候就讲到了善业和不善业各自发起的因缘，那么今天我们宣讲的“别说不善业道”，对于不善业道进行安立和抉择，一方面来讲的话善业当然是我们需要了解和学习的，在其他地方也有安立，不善业是需要了解和断除的，一般的众生内心当中不善的种子和不善的习气是非常自在的，随便都可以发起。贪心、害心、邪见或者其他的这些如何进行安立，如何发起来的，这方面我们必须要了解，所以对不善的业道方面进行着重宣讲。

己三、别说不善业道分三：一、不善业道之作用；二、各自之法相；三、业道之词义。

庚一、不善业道之作用：

杀生害心与粗语，皆由嗔心而究竟，
邪淫贪心不与取，均由贪心而圆满，
邪见由痴而究竟，余者以三而圆满，
基为众生与受用，名色以及名称也。

第一层是前面的六句“杀生害心粗语”到“余者以三而圆满”，讲十不善业道当中以什么样一种烦恼而究竟的，是怎样圆满的。第二层是最后两句，讲十不善业的各自的基和对境是指众生、受用、名色、名称。

第一层意思中讲十不善业道是由什么样一种心进行圆满的，因为前面讲到了杀生、偷盗还是邪淫都可以由贪心来引发，贪心引发的杀生，嗔心引发的杀生，痴心引发的杀生，贪心引发的偷盗，嗔心引发的偷盗，愚痴心引发的偷盗等，这个方面前面都已经了解了。引起杀生、偷盗、邪淫的业的加行，本体由贪嗔痴可以引发，虽然通过贪欲嗔恚和愚痴都可以引发身三语四意三，但它们究竟是以什么来究竟的？这方面讲了“杀生害心与粗语，皆由嗔心而究竟”。

杀生可以通过贪心、嗔心、愚痴引发，通过用刀子杀这个众生，众生最后断气了断绝他的命根，这个时候正行已经究竟了，其实不管前面是通过什么样的因缘引发的加行的杀生，但是最后在究竟的时候一定是嗔心的圆满。即便是你想要贪食众生的肉，因贪食众生的肉以贪心而杀生，但是最后把众生的命根完全断绝，一定是通过嗔心来圆满。所以说他要把众生杀死，内心当中一定要产生一个比较强的嗔心才行，这个方面我们要了解。

第二个害心也是一样的，害心的加行也可以通过贪欲嗔恚和愚痴来引发，也是以嗔心圆满的，这个害心虽然是意的状态，但他必须有加行，贪心等意三业由三根本所生，这方面也是讲到了害心前面也是可以通过贪心嗔心愚痴这样三根本引发害心，但是真正伤害众生的心，一定是以嗔心的本体而圆满的。虽然害心的这种嗔心有强有弱，害众生时，他的嗔心是不高兴，或者想伤害众生是由嗔恨心引发的，他的嗔心也有强烈的、中等的和一般的。

第三个粗语也是由嗔心而究竟的，如果是大乘的行菩萨道，这样一种情况是除外的，因为他本来就是为了调伏众生的一种善巧方便而已。有些众生不听教化，菩萨通过柔和的语言没办法调化，这个时候也会通过说粗恶语直接说他的过失，呵责他，让他知道自己问题的所在，予以改正，这个时候菩萨内心当中初发心正行和后行，都是通过慈悲心来进行安立的，这个是另当别论。但是在真实的自相的烦恼当中，自相的不善业道当中说粗语的话他的加行虽然可以通过贪嗔痴来引发，但是究竟的话粗语是通过嗔心而圆满的。不善业道中说粗语主要是骂别人，说粗语是因嗔心而圆满正行而究竟。

所以有的时候我们自己在说这些时，如果我们的内心没有调伏，经常性的说一些粗语，我们的心也会因为我们所说的一些粗语而改变，刚开始也许是为了利益他然后说一些粗语，或者别人在说我的时候骂我的时候，为了调化他也和他对骂，但是骂着的过程中，说粗语的过程中，我们的心就慢慢转变了，最后就真正变成一种自相的嗔恨心。所以说我们平时在和人交往的时候尽量不要说粗语，因为我们的内心还没有真正的调柔，还不像菩萨那样有自主驾驭自己情绪或烦恼的功能。刚开始的时候，有可能发的是善心，但是在这个过程当中，慢慢我们的心，就由着我们内心当中的烦恼的升起而转变，这个方面就要注意。

如果我们平常在说话的时候，都是保持一种比较柔和的、调柔的语气和说话方式，我们的心就不太容易被外在的语言所转变，而安住在一种不好的状态当中。从这个方面无垢光尊者在《三时中观论》10:40等等，这里面也是说和别人交往的时候，尽量要说柔和语，虽然有的时候我们说粗恶语让他改变，但是这是伤害自他的因，对方也不会因为你跟他说些粗暴语的语言，他就有改变。如果对比很悬殊，比如说是大恩上师或者有些高僧大德，他们这些功德很圆满，威力力量也是非常的强大，这个时候他对弟子说一些粗恶语或者说一些呵斥的语言。这个弟子知道自己和上师之间功德差的很远，这个时候他就不会有一种不好的想法。但是我们也不说百分百没有不好的想法，有些时候说多了，弟子也会觉得今天为什么会这样骂自己，自己有的时候也会产生烦恼，但一般来讲不会这样。但是如果作为一般的道友，他觉得你和我差不多，我们平起平坐的，凭什么你这样呵斥我。当你说第一句的时候，他就开始要反抗了，也许上师说你说到第二十句的时候，你开始要反抗。但是一般的道友可能说一句的时候你就开始要反抗了，因为觉得我们都差不多，你为什么这样说我。在这样的情况下，就是说一些柔和语好一点。

这个方面我们要知道，因为在世间上也是有种说法，“人微言轻”。你自己没什么功德，然说这些话，力量也不大，没什么太大必要。有的时候伤害自己的相续，也是伤害对方。如果说是自己很有把握，有调化众生的必要性，稍微说一说，在菩萨道当中也是一种善巧方便，就另当别论了。

第二类是“邪淫贪心不与取，均由贪心而圆满”。就是引发邪淫、贪心、不与取的加行可以是贪嗔痴。但是它们的究竟一定是通过贪心而圆满的，这是他们各自的特性决定的。

邪淫有可能是最初的时候是为了伤害怨敌，去奸淫怨敌的妻子或者他的儿女，但是正在做邪淫的时候，最究竟邪淫是以贪欲心而圆满的。他在这个过程当中，得到这些乐受的时候，可以通过贪心、嗔心、愚痴这三根本不善业来引发。

第二个十不善业道当中的贪欲心，最究竟的时候是以贪心而圆满的。当他真正的贪心产生的时候，一定是想要得到有情或者得到物品、高位等等。这个贪心不一定真正获得了对境，当贪心升起的时候他贪心已经究竟圆满了。

第三个不予取也是因为贪心而圆满。不予而取对方的财富，不管通过他的加行，通过嗔恨心想要伤害对方还是怎么样。刚开始的时候可能是通过嗔心或愚痴心来不予取，但是当他真正的得到了这个东西，他把这个财富获得了，当他说现在这个财富归我了，这个时候是一种贪心的状态。

第三类是“邪见由痴而究竟”，十不善业道当中最后一个就是邪见，十不善业道最后三个不是贪嗔痴，而是贪欲、害心和邪见，这个是十不善业道当中意三恶上的恶业。最后一个邪见是由痴而究竟，产生邪见的时候主要是缘因果不存在，这个方面是一种愚痴的心。所以引生邪见的，是贪心、嗔心和痴心。但是最究竟的时候一定是由愚痴而究竟，当他邪见真正产生的时候，一定是愚痴的状态，而且是上品的邪见和愚痴。

因果是一种客观规律，是在整个宇宙当中的自然法则，一种客观存在的自然规律。不管你相不相信或做不做取舍，他也是客观的运作，没人去操控它。如果众生在因果律当中随顺做些取舍，就可以获得安乐或者避开痛苦。如果不随顺、颠倒因果，在这个当中也会获得痛苦，没有人能够逆转。如果是佛陀，他自己的状态当中通过自己的修行，超越了因果，因为因果是安立在分别心上面，所以佛陀已经把分别心完全转为智慧，这个时候他不会再有因果的束缚，因缘这些都不会有。

即便是菩萨，没有获得无学的时候，他在出定位还是有分别心，还是有心现前。如果有心现前的话，他还是在心上面安立缘起、安立因缘。这个时候，他也会有因果，只不过菩萨的修行自在了，就会很自然的随顺这种善因果，就不会去做恶因果，不是和因果对着干，菩萨是不昧因果的。凡夫人纯粹的随业果而转，也没办法和因果对抗，人定胜天这个是没有办法的。业因果就是一个规律，没办法和他对抗，在其他地方说不能杀生，我就偏要杀生，我也不想得到痛苦，我一定要把这个痛苦不让我身上成熟，这个是做不到的。所以一般的人如果不相信因果，不随顺因果，不取舍因果，这个就是典型的愚痴。

第四类是“余者以三而圆满”，剩下的妄语、离间语、绮语这三者，以贪心究竟、嗔心究竟、愚痴究竟都可以，这是不确定的。

十不善业道他们分别是缘什么产生的？以什么为基？杀生、害心粗语这是第一类，是缘众生、基为众生，众生就是第一类，杀生、害心、粗语这个是缘众生而造的。受用是第二类，邪淫、贪心、不予取，这个是缘受用而有的。第三类是“邪见由痴而究竟”，这个是名色。邪见是以名色为基，是缘名色。不了解名色

的自己本体的状态然后产生的邪见。第四类是名称，“余者以三而圆满”不管是妄语，离间语，还是绮语，它都是依靠名称为基，通过缘名称而引发的三种语业。

第一类基是众生，缘众生而造。杀生肯定是杀众生才能得到杀生的业道，否则砍一棵树、拔一根草或者把其他什么去掉这个方面不是真实的杀生。真实的杀生在佛教当中讲，必须是要前面所讲的同分，众生有它的命根，命根在一期当中存在，命的相续在一期当中存在命根、同分的状态，这个时候把他的相续终止了，就会有杀生的过失。世间上面有一些生命，生命的定义既有植物也有动物，但是佛法所谓的生命是不包括植物在内的，因为植物没有苦乐的感受，没有如来藏的本体，也没有心识。主要是没有心识，没有一期生命的存在。从这个角度来讲，虽然是植物，像砍树等等不算这个意义上的杀生。真正意义上的杀生是有苦乐感受心识的，可以从此流转到彼的这样一种状态。或者从大乘的角度来讲，他的相续当中具有佛性如来藏的这样一种有情是属于众生。杀生一定是强制性的把有情心识的生命终结了，这个时候才安立为杀生。所以杀生的基就是众生。

在根本罪当中，业道的根本主要是杀生。戒律和十不善当中，安立的标准我们分析的时候有比较宽的和比较严格的这两种。戒律的根本戒就比较宽一点，十不善业道就比较严一点。十不善业道的杀生不是单指杀人，而是有生命的有情都不能杀。如果杀了之后，杀生的根本业道就圆满了。但是如果是戒律当中，主要是杀人。戒律是尽形寿的，它又是根本戒，小乘当中破了之后不能重受戒的。所以说这个时候如果安立的非常严格，杀一只苍蝇或者杀一只蚊子它也是属于根本罪的话，很多有情就没办法去守持这种律仪了。所以说它在安立的时候，是尽形寿的戒律，因此破了之后也没办法重受，从这个角度来讲，安立的比较宽泛一点，只要是不杀人就可以。其他的虽然也有过失，但是不会犯根本的戒律。所以说从这样的角度来讲，戒律方面安立根本罪就比较宽一点。

十不善业道当中主要是从自性罪方面安立的，所以就比较严。斋戒它是一日一夜的戒律，不能够再松了，所以斋戒当中杀生的戒条也是杀生，而不是杀人，就是有生命的都不能杀，这个方面我们也需要了解的。所以它的对境、它的基是众生，缘众生才能造这个杀生的不善业道。

害心怎么能够圆满呢？主要也是缘众生。我想把这个花瓶害了，我产生一个害花瓶的心，这个是不是一种害心呢？其实在这个当中还是要缘众生，缘众生我要伤害某个有情，不管是苍蝇、蚊子，还是某个人。像这样的话，它真正安立害心的业道主要还是缘众生。这个里面讲的很清楚，所以说你想要把这个东西砸了，或者想要害一种无情是不是一种害心呢？它虽然也是一种害心，但是这里面的对境、它的基没有缘众生，所以不会因为你把花瓶害了而得到一个害心业道，十不善当中害心这个业道它不会成熟的。

为什么最后要讲一个基，就是让我们要辨别，这里面拣别掉什么东西，缘什么才能圆满十不善的业道，否则如果不是这个，它不能圆满业道的意义在里面讲的很清楚。所以它的基就是众生，我们一定要知道害心一定是缘众生才能够引发害心的根本业道的，否则不会成为根本业道。

粗语也是缘众生。我们要对某某众生说粗语，虽然有些脾气不好的人滑倒的时候，他也会对地说粗语，下雨下多了，他就对雨说粗语，但是这个不会成为业道。真正粗语的业道一定是缘众生的，缘有情缘众生说粗语。所以第一类对境、基都是缘众生，才可以产生，如果不缘众生就不能产生这个业道。

第二类就是受用，“邪淫贪心不予取”的基主要是受用。邪淫的基也是受用，它主要是缘众生的内所触，这样一种受用。受用当然也有无情的受用、也有有情的受用。这个方面主要是缘内有情的触产生的受用，所以说邪淫当然是依靠受用而圆满的。

贪心也是缘受用，产生贪心的对境是受用就可以。贪有情这方面的贪心，也可以是贪无情的，比如钱财、饮食等等，这方面受用都可以。贪心的对境主要是受用圆满。

不予取也是受用。偷牛、偷马、偷狗、偷钱财等等，也是缘受用。这个方面的受用主要是缘种种内外的受用而引发的，所以说“邪淫贪心不予取”是缘受用而引发，依靠受用为基而引发的。

第三个就是名色，“邪见由痴而究竟”当中邪见的基、它的所缘是缘名色。那么名色是什么呢？名色其实就是身心五蕴。色就是色蕴，名就是受、想、行、识四名蕴。四种心法不像色法一样可以摸、有质碍可以看到。心法只有通过名称来表示，所以说受、想、行、识称为四名蕴，它是通过名称来表示的。所以其实名色它就是指五蕴。

为什么名色指身心五蕴呢？因为因果安立的时候它都是在名色上，在身心上安立的。所以说缘名色、名色上面安立因果，如果对名色、身心上面有愚痴的话，就会产生邪见，他就觉得在名色上面没有因果，在名色上面哪有因果呢？名色上面没有办法安立因果，在五蕴上安立不了因果，或在身心上安立不了因果。所以邪见所产生的基主要是名色而引发的，名色前面讲就是身心五蕴。

所有的因果都是安立在身心五蕴上面：我们后世是身心五蕴上面来流转的，我们前世也是身心五蕴流转的。现在在我们身心上面安立的果：“这个是以前的果，这个是以后的因”，这方面就是在名色方面安立因果。因为名色——这个身心五蕴包括一切法，色蕴不单单有我们自己身上的色蕴，也有外面的色蕴。外色是这些山河大地等；内色就是我们的身体，当然心名蕴不可能在外面安立，名蕴肯定有情的相续上面安立

名蕴，但是色蕴既有内在的色蕴也有外在色蕴。在一切法上面安立因果，名色就成为因果的本体、或者安立因果的本体所在。

因此缘名色由愚痴而产生邪见：他就觉得在一切法上面不存在因果。因为我们前面讲名色就是一切法，因果就安立在一切实法上面，所以说名色上面没有因果其实就是缘名色产生愚痴而生起邪见的。所以邪见产生的基就是名色，名色上面安立邪见的。

第四类的基是名称，“余者以三而圆满”就是妄语、离间语、绮语是依靠名称。我们如果说妄语、离间语、绮语，都是通过种种的语言、名称组合起来进行表示的。

下面我们再讲科判当中“不善业道的作用”当中的内容：

**提前同时而死亡，因无正行生他身，
军兵等为同一事，一切人均如作者。**

这个颂词分两层，一、二句一层，意思是虽然做了，但是不会得到根本业道。三、四句一层，意思是虽然没有做，但是也会得到根本业道。

前面两句话讲到在杀生或者杀人的时候，在什么情况下虽然做了杀生，但是不会有根本业道，不会有根本业道的情况就是杀者若于被杀者之前死亡，或二者同时死亡。“因无正行生他身”的缘故，就是说：杀生有加行的业道，也有根本的业道，根本的业道是什么呢？当你真实的把杀生的事情做完了，就是在你的这期生命上面，从他的基、发心、加行、究竟等等把这几支都圆满了，你就做完了杀生了。如果这里面有些不圆满，比如说最后没有把它杀死，虽然可能得到加行罪、得到有些支分的罪业，但是不会得到根本业道。所以此处说就提前死亡。提前死亡就是虽然我用刀子在杀牛或者用刀子在杀人，当我把刀子捅进去之后，这个时候一个什么因缘我自己先死了，我自己先死了提前死了之后我这一期生命结束了，我死完之后所杀的对方才死掉。如果是这样情况下，虽然从一系列从整个事件来看，这个牛的死亡或者人的死亡肯定是因为我而杀的，是我把它杀死的。从一般世间标准来判断的时候，不管你是不是先死，反正这个人就是你杀的。但是在安立业道的时候，提前死的这个凶手有加行的业和罪，但是根本业道没有，有杀生的因果正行，但是最后这一支没有圆满。他死了之后已经转成其他的身份了，其他的身份当然不一定马上就转生个人或者转成什么，他就是转成中阴身也是他身，他这一期的生命已经没有了，他不是在这个生命上面，在这个相续上面把对方杀死的，他因为转生了其他身份，他已经转成中阴或者转成其他身份了。中阴身有没有把对方杀死。中阴身重新得到的生命他是没有造这样业的。不管从前世的身体来讲还是从后一世的身体来讲他都没有根本业道，所以提前死亡他是不会有根本业道。

在戒律当中有的时候在抉择根本罪也是一样的，从这个角度是一样的。像这样如果你杀人你提前死了，你会不会有根本罪？不会有。因为你已经提前死掉了，这个时候不会有根本罪，但是其它的罪业是有的，加行的罪业、想要杀心、加行的这些罪业有。

第二种情况是同时死。就是你把对方杀了，然后自己同时也死亡了，这个时候也不会有根本业道，根据也是一样的。就是说“没有正行、是他身”。是因为前面杀人的人最后一个分支还是没有圆满，因为对方死的时候我也同时死掉了，所以即便是你提前一个刹那也可以，但是同时死亡的话就没办法安立了，因为当他死的时候你也同时死了你的命根也断掉了，所以其实并没办法安立分支圆满，究竟这一支他没有圆满掉，所以这个时候也不会有正行业道，那么在戒律当中就不会有根本罪，在业道当中就不会有根本业道。“因无正行生他身”，这个是根据。

然后下面第三、四句就是讲另外一种，就是我根本没有做也得到根本业道的情况，这个也必须要了解。那么这个情况是什么呢？“军兵等为同一事，一切人均如作者。”比如军队有1000个人，这1000个人同时出发去消灭怨敌，只是一个人开枪把对方怨敌打死了，这个时候其它999人什么都没有做、枪都没有摸，全部也得到业道，根本业道还是圆满。就是说只有一个人做了，其它999人同样得到。为什么呢？因为作为同一事，他们自己目标是一致的，协商好目标是一致的，其中只是一个人出现业道杀的对方，所有的人这个时候同时得到业道。

有些时候法王如意宝或者其他大德就是用这个教证说明共修，共修是这样的：大家通过协商之后，我们要在这个时间当中参加共修，参加共修的每个人念一句话，每个人念一句咒语，做一个善事，所有人都同时获得，这个就是一种共修的力量。善法方面有这样的，恶业方面也是这样的，但是一个前提就是我们一定要商量好，一定要协商好，大家同意我们要一起修法，如果说是碰巧大家都在修这个法，没有协商的话，这个不一定是共修。共修的话就是有人提倡，大家响应，大家决定，一致同意我们要一起要修这个法，这个时候会成为共修，虽然在整个世间当中，很多都在念阿弥陀佛，这个不一定成为共修的。

还有一种情况是有些人在军队当中，他是很迫不得已的，比如以前被拉壮丁去参军的，他自己很不愿意，但是迫不得已参加这个团队。如果是迫不得已参加团队，他内心当中，不管怎么样反正我不参与你们的事情，他如果内心当中有这种作意，这个军队当中杀多少人和他没有关系，因为他没有同意我要和你们一起来参加这个事情，他如果没有同意的话，就不会得到这个业道，这个就是一种必须要分别的情况。否

则的话，我们有什么业力被拉去参军，拉去干什么杀了很多人，最后我也是不是参加了这个里面“**军兵等为同一事，一切人均如作者**”，这个不一定。如果这个时候自己忆念自己的戒律，或者忆念自己不能杀人，不能杀生，一直这样，也不放枪，也不做什么事情，这个时候自己是不会得到这个业道的。

关键问题就是，“**军兵等为同一事，一切人均如作者**”，是指商量好了，共同去做这个事的话，都得到，这个是以杀生为例，偷盗是一样的。大家就是都协商好去偷盗，偷盗之后，虽然只偷到了一分钱，所有人都得到这样一种业道。所以说不管你分到多少，反正这个业你是得到了。还有《前行》当中也说了，协商好去杀头牛，并不是说八个人去杀头牛，就是把杀牛的罪业分成八份，每人领一份这个罪业，不是这样的，每个人得到杀一头牛的罪业，因为大家是协商好的。所以说如果是善法的，我们尽量去参与，即便是有的时候我们坐在共修的场合当中，但是你们修你们的，我搞我的。这个就是没有和大家的心一致，没有同意和大家共修，所以这个时候就得不到共修的功德。那么如果说大家提倡，我也要参加，自己也响应的話，这个时候你就可以得到共修的功德。如果是恶业的话，尽量不要共修。如果共修的话自己很冤枉，什么都没有做，最后就得到了这些很大的罪业，这个就划不来了。

如果是善法的话，尽量我们要随喜、去共修，如果是恶业，就离的远一点，然后就说如果说是迫不得已的话，内心当中一定要发一个坚定的誓愿，这个事情我不能做，这个事情我不能参与，即便是就说自己身不由己，被他们带着走，自己内心当中也要发一个坚定的誓愿，不管你们怎么做，我虽然没有办法制止你们，但是这个事情我不参与。如果是这样的话，自己不会得到这样一种业道，所以这个颂词当中也讲的很清楚，什么情况之下，自己虽然亲自做了，但是不会得到业道，但是加行罪可能是有的，但是根本业道不会得到。

庚二、各自之法相 分三：一、宣说四根本罪；二、宣说四名言；三、宣说六支分。

辛一、宣说四根本罪：

杀生即是故意中，无误杀害他众生；

不予取以力暗窃，他财据为己所有；

欲想前往非行处，所行邪淫有四种；

妄语即转他想法，词义明显被了知。

四根本罪其实就是讲，杀生、偷盗、邪淫、妄语，杀盗淫妄。在十不善当中，这里面有四根本，后面还有六个支分，是这样安立的。

“**杀生即是故意中，无误杀害他众生；**”所谓的杀生，第一个条件是故意杀，故意杀是拣别了无意杀。比如说我们在走路的时候，没有注意看脚下，踩死的这些虫子、蚯蚓，无意没有什么业道，后面还要讲这些问题。这是做而不积业，他虽然做了，但是不会积累业的这样一种情况，所以说杀生一定是故意。

第二个就是无误杀，比如说今天我想要去杀张三，但是认错了，杀了李四。我虽然想要杀张三，我认定是要杀张三的，但是杀错了，杀错了之后就有误杀，误杀也不会有根本业道，发心想要杀生的罪，加行的罪这些方面都有。如果有的时候作意，比如有些暴徒今天不管遇到什么人，我都要杀，这个时候就不会有杀错的情况，反正他今天作的意就是不管遇到任何人我都要杀，就说是他可能这次会具足的，所以说像这样的话就说是无误杀。

第三个条件是杀害他众，杀害他众这个拣别掉了自杀。自杀有没有这个根本业道呢？它没有根本业道，但是有加行的罪业。杀害他众生，就是把他相续的众生杀掉。如果是把自己的相续中止掉了，不会有根本业道，译文里面讲的很清楚，一定是要杀其他众生的。

所以虽然有些时候杀生的过失很大，但这里面也要分情况，因此说如果学习了佛法的人，他就会有一个分析的智慧：‘啊，今天完了，不小心踩死一个虫子，肯定怎么怎么样。’我们自己的分别念和佛经当中智慧安立的状况是不一样的，有的时候我们觉得没有罪过的，却有罪过，有的时候我们觉得有罪过的，反而没有什么大的罪过。所以我们不是依靠自己的分别念作为取舍的标准，而是要以佛经论点当中作为自己取舍标准。佛经论点宣讲的时候，要不然就是佛、大德，他们从佛经密意当中安立的，这个时候对修行人来讲，就不会有一种很颠倒的取舍，就不会有一种愚痴的状态，不会按照自己的想法，不会按照世间人的想法去做事情。所以前面我们讲，往往世间人认为这个是对的，这个就不对，往往世间人认为不对的，这个就是对的。所以说我们一定要学习佛法的原因就是这样，不单单自己学习好了，然后其他人如果有疑惑的时候，我也可以给他开导。所以说为什么大恩上师他老人家说：“普及佛法教育很重要。”因为这里面很多智慧，尤其针对佛弟子来讲，如果学习了这些智慧的话，取舍的时候就不会迷惑，就不会通过愚痴的状态就怎么样。

以上讲故意杀，无误杀和杀害他众是会有过失的。第一个故意杀还是很重要的，一定是故意想要去杀生，如果是无意当中，虽然我们看到一个众生死在自己脚下了，这个当然内心是不忍的，这个不会积业，因为自己没有想要杀它的心。但是，大恩上师说：“如果明明知道这个地方本来有很多众生，很多虫子，我就还是要去踩，这个有可能是故意的。”这个方面要注意的。所以说如果我们在平时的时候，没办法，或者不是想故意杀，我们已经很注意在躲避，还是踩死了，这个方面不会有真正的过失。

第二个是不予取：“不予取以力暗窃，他财据为己所有；”某人故意想要去偷东西。然后以力暗窃，“以力”就是强抢，自己的能力很大，然后就说明火执仗的，像有些强盗反正你必须给我，是以生命或其它的来威胁，这个叫以力抢。“暗窃”就是小偷，就在别人看不到的时候悄悄的偷东西，在公共汽车上，掏别人的包包，或者就是说是把别人的房子撬了，然后进去偷东西，像这样的话都是属于暗窃。

“他财据为己所有”，“他财”就说一定是他人的财富，并把这个财富据为己所有。当然这里面还有些情况，比如说占便宜，坐车的时候该买票不买票，这些方面其实都是不予而取。当我们在讲偷盗的时候，容易觉得只要是去偷东西，掏钱包或者敲门，这个才是偷盗，其他不是偷盗。但是不予取的范围从词句上面讲，从它的词句理解的时候，“不予取”，反正别人没给你，你去取了，都算是一种偷盗的行为。所以说，该给的钱不给，或者说该缴的税不缴，或者别人寄存到你这里的的东西，最后你不交还给别人了，这些都是属于不予而取，所以像这样都会有这种业道的。

如果有的时候忘记了，并不是自己不愿意，这样的话不会有这种过失的。或者说有的时候我们去拿东西、借东西的时候主人不在，但是我和他很熟悉，我就先把东西拿走了去用掉，觉得他一定会同意的，这个时候可以拿去用，最后后面打个招呼也行。有些很熟悉的时候不会有这样一种问题，不会犯盗窃的，关键就是别人的东西，可能是别人不会同意或者有怀疑，这样的话如果明明去偷的话或者就据为己所有，就是不予而取。不管是以利益来取也好，暗窃也好，反正把他财据为己所有都会有这样一种业道。

第三个就是邪淫，“欲想前往非行处，所行邪淫有四种”。邪淫也是故意无误的想去往非应行的处行，也即是“欲想前”。“欲想”当然就是故意的，然后无误的前往非行处，不应该行淫欲的地方去行持淫欲，这个就会成为邪淫。

“所行邪淫有四种”，在《注释》当中也是提到了有四种。（第一种）所谓的“于非基”，就是非基行淫，不是自己的妻子去行持淫欲，就会变成一种邪淫。有些是他人的妻子，自己和她做淫欲。虽然不是他人的妻子，但是和自己母亲或者姐妹或者七代以内的亲属都是属于非基性邪淫。

第二个是非处性邪淫，就算是自己的妻子，但是在口、肛门等等行淫，也是属于邪淫。作为佛弟子，当然出家人不会存在这个问题，但是作为在家者来讲的话，这个方面也是需要注意的。因为此处是在讲邪淫，十不善业道当中的根本业道，从邪淫的角度来讲。如果是出家人，他不能够做任何淫欲。如果是在家者，虽然有的时候是自己的妻子，但是有的时候也是属于非处。比如说口或者肛门等等行淫，也是属于非处，做的话还是会有邪淫的过失的。

第三个是非境，是指在不应该的环境当中行持淫欲，比如白天有光明的时候，或者在佛塔前面、佛堂前面等等，非境行持淫欲也是会成为邪淫的过失。

第四个是非时，时间不对。比如说哺乳期、妊娠期，或者对方在受斋戒的时候等等做淫欲，也会有邪淫的过失。所以说“所行邪淫有四种”。

作为出家人来讲，有些时候这些也需要了解，因为多多少少有的时候会接触一些在家的居士，自己如果了解的话，也可以给他们讲这些道理，让他们避免在不知道当中做一些邪淫。有的时候还会把居士的戒律都破掉，这个方面的话还是要注意的。如果是自己有能力的话，给他们讲讲这些居士的戒律比较取舍，比较细的取舍之道给他们讲讲，其实对他们来讲很有帮助。有人他根本不懂，就知道只要不和别人的妻子做淫欲就行了，但是里面内部的细则方面还有很多，虽然是自己的妻子也有可能犯邪淫的情况，这个方面也需要注意。如果是给别人讲的话，也可以让他们避免很多犯戒或者造十不善业道的情况。

第四种是“妄语即转他想法，词义明显被了知”。所谓的妄语也是自己故意的想无误的去转变他人的想法，“词义明显被了知”自己说一些颠倒语、说一些妄语。当自己想要颠倒黑白、颠倒是非、想要转变别人的想法。本来是这样的，自己想故意的转变，把别人的思想引向了另外一个方面，转变别人的想法。所说的虚妄的语言，这个语言被对方听明白了，别人明白的时候，妄语的业道就已经安立了。

如果是在戒律当中，它的根本戒的界限是上说上人法妄语，但是在十不善业道当中，妄语分为一般的妄语、大妄语、上人法妄语。上人法妄语包括在妄语当中，在十不善业道当中的妄语，小妄语也算妄语。你没有什么必要性说一些妄语，欺骗众生，也算是一种妄语当中的业道。但是作为一个比丘，一个沙弥，会不会犯根本戒呢？不会犯根本戒。但是也会有一定的自性罪业，所以如果这个习惯之后不太好的。有些人喜欢开玩笑，有的时候就会说一些有些妄语的成分在里面，这个时候也要注意的，针对修行者来讲也需要注意。

大妄语就是说佛没有功德或者因果不存在等等。

上人法妄语，就是自己没有获得上人法，然后自己说有上人法，上人法主要是以超离欲界境界为标准。比如说得到色界了，说“我离开了五盖了”、“我得到了初禅了”，初禅或者离五盖都是属于上人法，自己没有得到上人法，自己说：我得到了上人法，就会犯根本戒。当然有些时候我们说上人法，你不是圣者就说是圣者，没有神通说有神通，这个都是很明显的。但是还有一些没有得初禅说自己初禅，没有离五盖说自己离开五盖了，这些都是属于上人法妄语。如果说这些超离普通人的上人法的话，就是说上人法妄语。

但是在十不善业道当中，不是说上人法妄语，是说一般的妄语，反正想要欺骗别人的话语，都是属于妄语。但是在菩萨道当中，如果有很大必要，为了救度其他众生的生命或者有的时候为了挽救三宝的财富等，有的时候说一些妄语，也是善心，可以开许。但是在一般的业道共同乘当中，如果说妄语，就是妄语。所以说想要转变他人想法，“词义明显被了知”，这个就是属于妄语。

今天就讲到这里。

第 060 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

《俱舍论》分了八品的内容，八品的内容中分别对于有漏法、无漏法的总说和分别宣讲有漏法的果、因和缘；无漏法的果、因和缘，。这样主要是让我们认知有漏、无漏，通过修行，断除有漏，现前无漏。除了宣讲了很多佛法的基础知识外，其实也宣讲了小乘修行的体系当中如何地远离有漏，如何现前无漏法的解脱的修法和次第。

现在我们学习的是第四品“分别业”，分别业当中对于现前前面有情世间和这个器世间的果法的因，就是通过业而有的。如果我们的相续中有了轮回的业，肯定在下世当中会转生轮回。虽然我们现在造了轮回的业，但是通过制止烦恼或者说是观修无我，就会让这种业要么消尽，要么让它微薄，要么就是缺少了烦恼的滋润缘故，这个业也不会成熟果。对于善业方面，不管是对于后世，我们通过善业来获得善趣，通过善趣来获得一种安乐，还是通过善业来成为修道的一种助缘，善业方面必须想方设法去修行。最好的当然是我们现在相续当中有这些大乘的空性、或者菩提心等等这样的修行，通过菩提心和空性，乃至密宗的这些等净见，通过这些来摄持这种业，让这个业变清净，变成自己修行成佛的因，对善业方面需要励励地修行，对恶业方面必须要认知，必须要断除。

第四品“分别业”，现在我们还是对于业道方面安立。第二科判当中“各自之法相”前面我们讲了“宣说四根本罪”，在十不善业道当中，也有杀生、偷盗、邪淫、妄语四根本罪。第一个讲完之后，今天来讲：

辛二“宣说四名言”

眼耳意识三觉知，次第说见闻知觉。

这个四名言其实是和前面妄语的意义是连接的。“见、闻、觉、知”这个就是四种名言。依靠这四种名言为基础，在轮回的有情、凡夫有情当中，依靠见闻觉知就会演变出凡夫的八种名言，就是对于见闻觉知，本来见到了，说没有见等等，打妄语。所以说这个方面是一般凡夫人依靠见闻觉知而产生的八种名言。

还有就是圣者、靠近于圣者行为的，也有八种名言，就是见到说见到，没说说没见，像这样的话就是圣者的八名言。所以四种名言，一方面安立了见闻觉知，一方面通过四种名言安立了一般的轮回有情依靠四种名言，怎么样去引发的妄语。圣者，靠近圣者，随顺圣者的行为，他们是怎么样依靠见闻觉知来做真实的随顺因果的安立，因此获得圣者的果位，或者因此说获得相应圣者果位的修法，这是我们要了解四名言的意思。

颂词当中讲了“眼耳意识三觉知，次第说见闻知觉。”四种名言分别是眼、耳、意识和三觉知，它们自己的对境，比如说这个次第，就是说眼根它的对境就是色法，我们眼根见到外在的色法，从这个方面安立为“见”。声音呢都是我们能够听闻的，这个方面就次第就是耳对应那种“闻”。然后意识是对应“知”，就是在我们意识当中了知这个法是这样，这个法的总相、自相是如此的，它们内部的分别是怎么样的，这个方面就是“知”。三觉知就是说在六根当中剩下的，眼根有了，耳根也有了，然后意根它的对境意识也有了。这些都有了之后，剩下的就是鼻、舌和身。鼻舌身三种根，或者三种识，它就可以觉知，剩下的三种根，或者三种识，它们就可以觉知。这三个主要安立于觉知的，不管是鼻根的对境，相应舌根的对境味道也好，还是身根的对境触也好，叫做三觉知。

所以平常我们安立见闻觉知，或者见闻觉知，到底什么是见闻觉知？在这个《入行论》当中也是这样的：“见闻所知者，此处非应遮”，也是这样安立的。所以，到底什么是见闻觉知，或者是见闻觉知？其实就是六种根识的对境，依靠六种根识安立的四种法就叫做四种名言。这个眼根、眼识就安立“见”，通过耳根、耳识安立“闻”，通过鼻舌身安立“觉”，通过意识安立“知”，这个方面就是见闻觉知，或者是见闻觉知。

宣讲四名言和此处有什么连接呢？突然在此处出现一个见闻觉知，和我们现在宣讲的十不善业道有什么种联系？前面我们讲了，主要和前面的妄语有一定的联系。因为见闻觉知，就说一般的众生它自己的根识面前有见的、有闻的，有了知的、有觉知的。有这样四种，一般的人如果内心当中没有安住在因果正见当中，或者通过烦恼引发，这种见闻觉知，就是明明见到了他就说我没见，就开始打妄语了，明明听到了他说我没听到，了知了他说没了知，明明觉了他就说我没有觉。所以这个方面就是说见了而说没有见，这

就是四种颠倒的名言了；然后明明没有看到说我看到了，没见到佛菩萨放光，说我看到佛菩萨放光了，明明有的时候是梦中梦到了，也把梦中两个字隐去，看到了佛菩萨放光。像这样就说有这种没有见到说见到了，没有听到就说我听到了，没有了知说我了知了，没有觉呢说我觉了，像这样的话就说他就是八种，就是他完全颠倒了。就是平常说妄语也是从这四个方面的一种颠倒，安立为妄语。所以见说未见，未见说见。。。这方面就是凡夫的八名言，或者安立妄语的时候就是这样的。

然后就是随顺于这种觉知，这个可以安立为圣者的八名言，或者说就是随顺圣者行为的八名言，就是平常所讲的很真实的语言，或者真实的语言不打妄语。见到了就说见到了，没有见就说没有见，就是在世间当中说这是个老老实实的人。在这个佛法当中，就是要去掉妄语，就是要远离妄语之后，我们要说诚实语，说真实语。

真实语在人品当中也是很关键的，在佛法当中也是非常关键的。因为佛法这么殊胜的果，这么正直的道，如果在安立道的时候，在道上行走的时候，如果我们的不正直，它的道是很正直的，我们的心是歪曲的，经常说妄语，我们就和这个道不相应。我们和这个道不相应的话，就没有这个办法通过这个笔直的道，达到自己的目的地、达到目标。想要说妄语的心，和所说的妄语，都是这一种弯曲的、谄曲的，和正直的道是不相应的。所以他既偏离了因果之道，也偏离了修行之道，我们必须要知道圣者的行为一定是相应于殊胜的果和殊胜的道，所以此处我们安立为圣者的名言。虽然我们还没有到圣者位，但是随顺于圣者的行为，也可以包含在内。如果我们说真实语，令圣者欢喜的这种方式，内心当中，就是没有说妄语的这种作意，行为当中，也没有妄语，内心当中也想说真实语，在现实当中也是说真实语，其实和圣者欢喜之道，或者说也和这种因果的正道相应，他也是和修行之道相应的。

如果作为一个修行者，连不说妄语这一点都做不到的话，我们想要修行成就，这个是很困难的，原理我们前面已经分析了。所以说你必须要通过一个正直的道来达到你自己的目标，如果你的道不正直，或者你的发心本来就不好，再加上你的语言方面说了妄语，要获得一种世间的快乐，想获得一种出世间的果，我们分析的时候就知道了，因和果之间根本就不相应。所以这个原理我们再再提到过了，你要获得一种果，因必须要相应，如果你想要获得这种果，但是因不相应的话，就永远没有办法获得自己内心当中想要获得的果，比如此处所讲到的见闻觉知啊，和前面妄语想要说这些染污或颠倒的语言，二者之间是有关联的。

下面我们看宣说六支分，前面四根本讲完了，然后与妄语相关联的见闻觉知我们也分析了，剩下的就是六个支分，十不善业道前面讲了杀盗淫妄这四根本，我们就开始学习和分析一下六支分。

辛三、宣说六支分：

离间即为分他者，染污性心之词语，

粗语则指刺耳语，所有染污皆绮语，

他许除此染污性，如妄歌戏与恶论。

这个里面就宣讲了语言四个方面的剩下三种：离间语、粗恶语和绮语。妄语前面已经讲了，意的三种业下面的颂词讲。（这个科判当中）前面一个颂词（前四句）就是本论之总的观点，“他许”就是其他论师承许的绮语是怎么样的，这个方面我们可以了解。

首先是离间语，“离间即为分他者”。首先故意要挑拨离间，不管是出于贪欲心、嗔恨心，还是愚痴心，想要故意去挑拨别人关系，想把别人分开，是故意而且是无误的，这个业道要成立必须无误。本来是想要挑拨张三李四的关系，但是后边搞成挑拨了王五和赵六的关系，像这样的误，根本业道也不会成立，虽然也有挑拨的过失，但是不会成为根本业道。所以第一个是要故意，如果无意之中自己说错了话，被别人误解了，然后对二者之间开始分离，那这个没有根本业道，加行罪也不会有的，因为自己不是有意的。就是内心当中，他不想造这个罪业，只不过是自己说话不善巧或者有的时候说话没有看当时当地的场合等等就说了些让别人分开的话，其实不是真实的离间语。

从另外角度讲的话就是说，很多宣讲语言的这些论典中，当我们在和别人说话的时候，尤其是在大庭广众当中，有的时候还是要看别人的脸色。虽然在世间当中，处理事情的时候，你看别人的脸色说话好像有点贬义的意思，因为每个人的想法不一样，每个人能够接受的也不一样，所以我们在说话的时候一方面要观待别人的意乐，作为一个修行者，除了护持自己的心之外，也要护持别人的心。道友和道友之间说话，或者管理人员和下面的人说话的时候，说话的技巧方还是要注意的。有的时候我们觉得处在这个位置上可以随便说话，根本不考虑别人的想法和感受，别人暂时不会说什么，但是内心当中肯定非常难受的。我们作为修行者来讲，让别人没有意义的难受，是没有必要性的。

在全知麦彭仁波切的《君规教言论》当中讲，我们说话的方式，有的时候一句都不说，这个事情也办不成，有的时候说太多，别人也厌烦。所以说多说少，说话的方式，还是要了解一下，了解之后，明白懂得说话的人和旁边的人，都是非常和合的，大家都喜欢。不懂说话的人，虽然他心很好，很热情，说话不注意，别人也不喜欢。当然有时候，我们修行人别人喜不喜欢无所谓，但这个要分，如果自己如理如法去修法，别人不喜欢，这个就没办法了，我们在修行法门中也是这样说的，但是自己明明可以注意的，没有

必要的情况下，让别人不喜欢，那这个就不是修行人应该做的事情。小乘的修行者不会故意去刺伤别人，何况是大乘呢，我们怎么可能说发了一个菩提心，让别人安乐，现在我们故意说话去刺伤别人，没有必要。有的时候我们如果无意当中，刺伤了别人，或者无意识中，形成了事实上的挑拨离间的话，从业道的角度来讲不算真正的业道，但是从说话的这个方面来讲，还是应该注意的。

作为修行人，一个是保护自己的心，一个责任是保护他人的心，产生一个善心不容易，学法不容易。因为自己说话不注意，让别人伤心、退失信心，我们觉得我们在做佛行的事业，其实我们在做事情当中如果不善巧，有可能让别人好不容易产生的这些善心，修法的心退失，这个就不太好了。所以我们说话方是要注意的。全知麦彭仁波切在《君规教言论》当中专门有一品，就是观察语言，怎么样说话才是比较合适的说话方式，大恩上师也翻译过，所以我们在空闲的时候可以看一看，到底怎么样和别人相处，说话的方式，是很重要的，非常殊胜。

“分他者”就是说他们两个本来是很亲密的关系，自己通过嫉妒，或者贪欲，想要把他们分开，自己从中获利。或者有的时候，自己不一定能获利，但是就是喜欢搞这些挑拨离间的事情。就是说染污性心之语言，自己通过染污心，说一些词句，让别人分开，别人听懂了你所说的语言，这个已经有了一种说离间语的过失。对一般的人来讲，两个人本来很自然和合，比如朋友、夫妻、父子等等，自然和合的状态当中，想方设法把他分开，就会有离间语。

比较严重的就是两个修佛法的道友之间，通过自己的语言让他们分开，这个过失很大。还有通过说一些离间语，让上师和弟子之间产生一种隔阂，慢慢远离疏远，这个过失也是很大的。金刚上师和弟子之间，金刚道友和金刚道友之间，寺庙和寺庙的团体之间，如果都是学习佛法的团体，自己故意通过染污性的语言，想去分开本来很亲密的这种关系，这个过程当中，也很容易犯这个过失。在麦彭仁波切的《极乐愿文大疏》当中，专门在讲离间语的时候，对这些问题也做过阐释。所以这个方面我们要注意，一方面我们不能造，一方面我们看别人搞这些离间语的时候，也要提醒他，尽量阻止他不要造这些严重的过失，果报一旦成熟的时候会非常严重。

如果说是更严重的，当然就是破和合僧。破和合僧其实就是一种离间语，但只不过现在这个状态当中，五无间罪当中那种破和合僧是不会有，在戒律当中那种破和合僧的离间语还是可能是犯的，这个方面我们一定要注意，如果看到别人有这个苗头的时候也是要及时制止。

下面我们讲粗语，“粗语则指刺耳语，所有染污皆绮语。”粗语则指刺耳的语言。第一个自己是故意宣讲的，没有错误宣讲，这个不悦耳的词句，对方理解了，就是粗语了。粗语有两种方式，一种方式就是直接去骂人，粗暴的语言，也是一种粗语，别人听到之后就是非常不悦意。如果说一些柔软的好听的语言，对方也是很欢喜，也觉得你这个人很好，过了很多年之后，还会感谢你，欢喜你。说一些粗恶语言也是一样的，很多年前说的粗恶语言还记得很清楚，就说明这个语言有的时候伤害力还是很大的。所以我们自己尽量还是不要说这个粗恶语言。在没有学习这些佛法之前，在世间上就受这些环境的影响，都说很多的粗语恶语秽语等。在出家之后学佛之后，我们再想要说脏话其实都说不出来。学习佛法之前，很自在的一张口就是脏话。后面在这个清净的团体当中待久了，就是说不出来这个脏话，而且听到别人说脏话的时候，也觉得特别的不舒服、别扭。所以说粗语，直接刺耳的语言，说这些污言秽语，也包括在绮语当中。

不管怎么样，伤害、刺伤别人的这种心的语言分两类，一类就是真正的粗暴语言，一类就是很婉转、柔软，但是里面有讽刺的语句，别人听到时就知道你所说的方式虽然很柔软，但是里面有很明显的讽刺别人的语言，就不欢喜。所以有的虽然表面上是柔和语，本质是粗恶语，这个也要注意。冷嘲热讽之类的。有时我们在和别人交往的时候，尤其是不欢喜对方时，就很容易说粗恶语，有些直接就开始暴发了。有时就说一些冷嘲热讽的话，阴阳怪气的，别人听到就知道这是内心当中很不舒服发出来的一种语言，这个也要注意。

不管怎么样只要对别人伤害的语言就要尽量避免。因为说这个话内心是处在一种污的状态中，通过烦恼的心引发了刺伤别人的语言，从自己的嘴里说出来时，表面上刺伤了别人，但首先就刺伤自己了。因为语言本身没有对我产生什么不悦的效果，但是因果方面，业性方面在自己的相续当中已经种下了，这个业种一定会成熟。我们说粗语、不悦耳语，到底伤害到别人了吗？也许对方的修行很好，你的话他根本不睬，他心量很大也不管。有些可能就伤害到了，但是不管你伤没伤害到对方，肯定伤害到你自己了。你内心中已经种下了粗语的习气。这个粗语的习气一定会成熟。重者堕恶趣，轻者就是以后自己在做人的时候，在流转中也会经常听到这些粗恶语，让自己伤心的语言，不悦耳的语言等。

这方面人和人之间的确还是有很大的差别。有些人不管是哪些场合当中，经常的听到一些柔和语言，赞美的语言。有些很难听到这些语言，经常听到别人刺伤自己的语言，这个和自己相续当中的种子习气有很大的关系。所以粗恶语还是要尽量避免，尤其是对金刚道友，对金刚上师说粗恶语，这个过失是非常严重的。所以平时在修行过程中要尽量调整自己的心，让自己的心处在柔软的状态，如果自己经常想要利益众生，心非常善良，不想伤害任何人，就很难说粗恶语。粗恶语的根本来自于我们的心，在我们心中不

悦意、嗔恨，引发这样的粗恶语，想去伤害别人。如果我们只考虑自己的利益，加固我执，没有考虑众生的利益，就容易经常性不考虑别人的感受，说一些粗恶语主要是自己的心不调顺，如果心调顺，绝对不会说粗恶语。我们要朝着这个方向去努力。

成就圣者果位如果要调服弟子，有时经常用柔和的语言，不一定起作用。为了调服弟子，说一个粗恶语，有时很管用。所以大恩上师经常在调化我们的时候也是这样的。有时候突然呵斥呵斥，一下子就老实好多天。所以上师也说了有些时候跟你好好说，就是不起作用，但如果威猛一点一下子起作用。但如果自己的心很自在，的确是为了利众生，说粗恶语可以开许，不会有任何过失的。但如果自己的心还没有调顺，经常性用粗恶语，这个就很危险了。因为自己的心并不柔软，没有调服的原故，所以一说恶语，自心的烦恼、嗔心就会产生起来，就是过失上面再加过失了。

下面就是讲绮语：“所有染污皆绮语。”除了妄语、离间语、粗语之外的带烦恼性的语言属于绮语，染污性的所有的话语就是绮语，他的发心一定是贪嗔痴，所说的语言也是和解脱无关的，或者说和贪嗔痴引发的这些语言都可以叫做绮语，绮语的范围非常广。有些人可能不喜欢说离间语、粗语。但绮语有些时候很难控制。有时说一些世间的世间的事情，如偷盗、旅游、政治、军事方面的，好笑的语言，和解脱没有关系的等等。如果自己内心中很不舒服，唉声叹气、长叹声，也算是绮语，处在一种烦恼状态。

绮语很容易犯，不太容易控制。有些人为了彻底的制止绮语，要禁语。有些人觉得刻意的禁语必要性不大，但有的时候也要看自己的实际状况吧，有些人禁语效果很好，有些人禁完之后就觉得这个人好像整个就变掉了。很孤僻或者很怪的感觉，如果变成这样，禁语的效果就不太明显，不太好。所以这时宁可暂时不禁语也可以，有时比如在法会中这些短时间里禁语还是可以的。所以有长时间的禁语，就觉得这个人好像和大众不太和合，行为越来越古怪。当然他古不古怪，他内心当中是不是已经获得了证悟，获得了法义，我们是不知道的，所以我们不能随便指责别人，但是在平时我们的行为尽量与别人差不多，这是非常好的。原来法王如意宝是这样讲的，大恩上师也是这样讲的，自己有什么证悟，可以藏着，掩着，外在的行为如大家穿什么衣服，怎么样走路，你也和大家差不多，这样比较好，如果显得特别独行，也不方便。

比丘为了邪命所说的妄语也属于绮语。自己在家里面，或者世间人通过贪心，啊这个歌很好听，然后通过贪心来唱歌，也是一种绮语。有些演员，为了让别人高兴，讲一些笑话，这个其实也是绮语，如小品演员，相声演员等等。他认为我们很欢喜，应该有很大的功德才对，这个应该是一种善，但是在佛法中是属于染污心引发的，通过染污的语言让别人欢喜，和解脱没有关。有时这些语言，也引发众生贪欲，笑完之后内心当中的贪欲也增长了，也可能增长其他的烦恼，所以从结果来讲，也成为轮回的因，从发心来讲，也是一种贪心或者竞争的染污心。

贪执外道的恶论，很喜欢念诵外道的恶论，也是属于绮语的，如果是与解脱有关，或者为了让众生趋向于解脱道，大德也说一些开玩笑的话，比如让弟子暂时放松一下，或者为了引导一些特别喜欢说话，喜欢说绮语的人，为了让他们趣入到佛教中，有时也陪他们说一些绮语，因为如果你不这样说，他就没办法对你生起这样的一种亲近的感觉和欢喜心。如果对大德、上师不产生欢喜心，要调化他也很困难。所以有些大德内心当中没有任何的染污心，纯粹为了利益弟子的缘故而说一些绮语的话也是必要的，没有过失。以上就讲到了“他许除此染污性，如妄歌戏与恶论。”除了前面之外，所有染污性的语言都属于绮语，比如妄语，歌，戏，恶论都是绮语的范围。

平时内心当中要保持正知正念，如果自己的内心当中，对于修道、成就、业因果方面，特别特别重视，观念根深蒂固的话就不喜欢说这些，没什么兴趣。但作为一般的普通的修行者来讲，内心中还没有和道相应，而且以前的贪嗔痴的烦恼，喜欢说绮语的习气还存在的话，有的时候要完全制止，也很困难。但是要完全禁止，一方面我们要尽量的减少绮语，一方面要经常性的做一些忏悔，不能够说绮语。

佛陀并没有把绮语作为一种根本的戒律来制定，因为如果把它当作根本戒律来制定，就会很难守，可能没有几个人能把这个戒律守的很清净，所以有一定的过失。平时我们尽量的反观自己的心，经常内观法性，当我们在法性上面产生一定的欢喜，法喜，对正法产生一定的觉受的时候，他对世间当中这些染污性的语言逐渐逐渐的就没有兴趣了。最关键的还是要在法上面用功，在法上面得到一些收获，受用，庸俗的东西自然而然就不会有兴趣。如果法上面没有得到很大的觉受，世间的习气还在，就容易陷入到绮语中。

有些地方的人特别喜欢讲话，讲政治军事等其他的问题，像这样的话其实绮语方面的过失就会不间断的造下。非常可惜的是，很多人没有认识到这个是个罪业，没有认识到是十不善业，不单单是一般的世间人没有认识到，也许我们自己平时修行过程当中，都没有重视，没有觉得这是一个很大的罪业。绮语属于十不善。十不善当中如果很严重的话是会堕恶趣的，所以要尽量的避免。如果实在避免不了，平时要多做一些忏悔，通过惭愧心来忏悔，算是一种补救。尤其前面我们已经讲了，把自己的精力主要放在闻思修、修法上面，在这个上面得到一些收获，自己就会从根本上不愿意再讲绮语，不需要自己去刻意控制，自然而然内心当中就不喜欢，自然而然的就远离。就像我们现在不喜欢某些场合，自然而然就不想去。所以当我们内心当中得到法义，自然而然就不想讲这些话是最好的。

下面我们来讲意三，意的三种颠倒。

贪心颠倒图他财，害心即于众生嗔，

视善不善不存在，即是所谓之邪见。

“贪心颠倒”所谓的贪心就是颠倒非理作意的方式贪图他人的财物。我们生起贪心本身是一种非理作意，另外贪心的根就是一种愚痴，不知道财富的本性是无常的、不净的，最后会坏灭的，会离自己而去的这种状态。然后把这个财物认为是实有的，可以给自己带来快乐的，恒常的、清净的本性。其实这明显是安住在一种颠倒的非理作意当中，把本来不应该生贪的，通过愚痴心的引发遮障后，我们觉得这些东西是非常可爱的，应该被我拥有的东西，这个就属于一种颠倒的非理作意。贪执他人财物，别人的财物很喜欢，想法设法的如果这个东西归我多好，比如别人家里面的佛像很好，什么时候他一下子送给我就太好了，挂在我家里就非常非常好了，有的时候容易这样。如果使一些在家人，看到别人的钱，很好的房子，或者其他的一些东西就如果我有就好了。贪人啊，贪财啊这些都属于贪心。

其实贪欲心的根本是通过愚痴引发的，愚痴就是非理作义，本来不该贪的就贪。从根本上来讲这些东西的本性是空性的，没有任何的好不好或者说什么样的本体。我们认为好或不好其实就是内心当中没有认知法的本性，不知道他是虚幻的、空性的，然后就产生一种执著。如果大乘的角度直接说本性是空性是清净的自性，没有什么可贪著的。如果是小乘的话就告诉我们这些是无常的，不净的，最终会坏灭的，会让我们引发烦恼的，从这个角度让我们熄灭非理作意。

不管怎么样从小乘角度也好，大乘角度也好，都是告诉我们这些东西并不值得我们去执着、去贪著。但是众生有这种颠倒非理作意，无始以来养成的习性，他就觉得这个东西如果我得到了，非常好。但是刚开始得到的时候有一种欢喜，时间长了，稍微过几天之后，这个感觉就开始慢慢慢慢的淡掉了。最初的时候特别特别想要，贪欲心非常非常的强烈，得到之后刚开始的时候跟高兴，高兴几天之后慢慢慢慢就平淡了，就开始想其它更好的东西，通过其他的东西满足自己的这种贪欲。

所以贪欲心也是一种无底洞，没有办法满足的。就好像喝盐水一样，越喝越想喝，越喝越口渴。我们千万不要指望通过拥有某个东西，最后就满足了贪心，这个是不可能的事情，贪心他是没有办法满足的。因为贪欲的原理是颠倒作意，是通过愚痴引发。我们生贪都是愚痴心，把本来不该贪著的去贪著。然后通过贪欲心会引发嗔恨心。如果我特别想要这个东西，别人阻止我，我就生嗔了。我特别想要的东西，别人偷走了，我也生嗔了。所以，根本还是愚痴，在愚痴上面生起贪心，然后在贪心上面产生了嗔恨心。

如果我们能从根本上了解，没有人我，没有法我，能够知道一切万法的本性，我们是不会产生非理作意的。如果不产生非理作意，贪欲心就不会现前，因为在这里面产生现行烦恼的这几个因当中，一个就是内心当中烦恼的种子，再就是外境，再就是非理作意。但是这里面不管怎么样外境我们没办法远离，如果在人间，我们还有福报的时候，这个所谓的好东西都会在我们面前现前，除了地狱当中没有什么可贪的东西之外，其他地方我们都认为有好的东西可以贪。这个烦恼障的种子，八地之前都有的。我们可以控制的就是非理作意，初地菩萨登初地的时候，非理作意完全没有了，所以他不会产生现前贪欲。我们凡夫人修行的时候，从根本上断掉非理作意困难，但是从比较粗大的层次认知非理作意，认知一切万法的本性是虚幻的，不可贪的，无常的，这个是可以的。了知拥有之后，除了给自己带来痛苦，给自己带来麻烦，或者除了自己死后，完全抛弃之外，没有什么可以真正得到快乐的东西，就能够安住在一种知足少欲当中。如果能够安住知足少欲，颠倒的愚痴、非理作意方面就不会产生的非常明显。

所以贪心就是颠倒非理的执著他人的财物据为己有，不管是财物也好，人也好，财富也好，都是这样。

第二个是害心，“**害心仅为众生嗔**”。害心就是以嗔心想要伤害众生。不单单是嗔心，如果单单是嗔心，这里面就没办法安立害心了。他是在嗔心的基础上想要伤害众生。当然嗔心有强烈的嗔心，也有中等的嗔心，有些时候我们不高兴、厌烦这个人，也算是比较轻微的一种嗔心。不管怎么样通过嗔心想要伤害众生的生命、身体、地位、名誉、钱财等，都是属于害心。有些时候，害心和嫉妒心有点联系。但毕竟害心还是以嗔恨心想要害众生。有时候，内心当中经常诅咒别人，愿他家破人亡，财产消失殆尽，这些都是属于害心。想要伤害别人的心都是属于害心。有时候，发一些恶愿，诅咒其实不太好，尤其是在僧众的团体当中说一些这样的语言不是非常好的。随随便便的跟别人说一些以后是会变成什么什么样子啊有的时候看到也不是很舒服。有的时候通过恶愿，恶心，带着一种诅咒的心，如果发恶愿的对境是僧团、僧众、修行人、发了菩提心的人，这个过失还是比较大。

所以千万不能生起害心。害心的正对治就是慈悲心，如果平常我们经常性的对众生产生慈悲心，慈爱心比较好。如果慈心比较炽盛的时候，他的害心绝对生不起来，二者之间直接矛盾，对治的缘故。

“**视善不善不存在，即是所谓之邪见。**”视善和不善是不存在的，善业和不善业都不存在，善业的果和不善业的果也不存在，这个就是邪见。因为从世间的客观规律来讲，善业和不善业，善业和不善业的果都是存在的。自己通过愚痴认为这些都不存在就是邪见。所以十不善当中最后三个就是贪心、害心和邪见。以上“各自的自体”就讲完了。

下面我们讲第三个科判

庚三、业道之词义

这个地方讲了很多十不善业道和十善业道，那么到底业道怎么理解？前面其实我们也学习过这个问题，那么业道如何安立？词义怎么理解呢？

意三唯一乃是道，身语七种亦为业。

因为前面我们在讲恶行的时候，贪心、害心、邪见这三种属于烦恼，并不是业，可以包括在恶行当中。不是业为什么放在十不善业道当中呢？我们有时候就会有疑惑。十不善业道里面有些是业道，有的是业，所以说业道和业有时候是有差别的。

这个意三，贪心、害心、邪见虽然不是业，但属于业道，所以可以放在十不善业里面。“**意三唯一乃是道**”那么是谁的道？是业之道，业的道就安立成业道。贪心、害心、邪见本性来讲其实是烦恼，不是业，真正的意业是思心所，思心所才是真正的意业。但是思心所可以在贪心、害心、邪见上面生起来，可以跟随贪心、害心、邪见而转。也就是说贪心生起来的时候，跟随贪心会产生一种思；害心生起来的时候，跟随害心产生一种思；邪见产生的时候，跟随邪见产生一种思。这种思是依靠什么产生的？它是通过贪心、害心和邪见产生的。所以贪心、害心、邪见就变成了思的道，就叫业道。思心所就是业，业的道就是业能够存在的道，就像我们依靠一个道去一个目的地一样。所以思心所就跟随比如贪心，当贪心有了，跟随贪欲的思心所就产生了，当害心生起来的时候和害心相应的思心所就产生了。如果没有贪心，就没有和贪心相应的思心所，如果没有害心，就没有和害心相应的思心所，乃至没有邪见，就没有和邪见相应的思心所，这个业就没有了。意业就是思心所，业道就是思心所能够产生的基础或者道。依靠道可以到目的地，思心所依靠贪心、害心和邪见可以生起来，可以运转，可以发动造业的功能。当然思心所可以相应很多很多的法，但在此处贪心、害心和邪见他们三个可以作为，由贪引发的思，由害心引发的思和由邪见引发的思，这种意业的道。所以说他们三个本身不是业，但是可以作为业的道。业是思心所，思心所是依靠贪心、害心和邪见才可以生起来的。这种思是意业，意业的道就是贪心、害心和邪见，所以可以包括在十不善业道。我们说十不善业道并不是说十不善业，而是说十不善业道。当然就可以有贪心、害心和邪见。所以是“意三唯一乃是道”。

“**身语七种意为业**”，“**身语七种**”就是身三语四。身三语四和贪心、害心、邪见不一样。身三语四既是业道也是业。杀生、偷盗或者说邪淫等等，这三种本身是恶业，是身业。妄语、粗语，本身也是一种恶业，是语业。它们本身是业，和前面这个贪心、害心和邪见不一样。贪心、害心、邪见本身不是业，是业道。身三语四既是业也是业道，所以颂词中说“身语七种意为业”。什么叫“**意为业**”呢？除了是道之外，本身也是业。

它们为什么是业道呢？就是当我们在杀生的时候，和杀生这个业相应的思会产生，当我们在偷盗的时候，和偷盗相应的思会产生，这个杀生、偷盗是一种思心所的道。思心所都是这样安立的，比如前面我们讲到的思心所是通过贪心、害心和邪见，依靠这个道它自己可以行走。那么身语七种本身是业，也是业道。思心所可以在杀生、偷盗、邪淫等等上面行走，可以在上面生起来，转变，安立，造作等等，都可以的。

十善业道反过来也是一样的，反过来也是相同的道理，后面的三种无贪、无嗔、无害心是业道，不是业。不杀生、不偷盗等等，它们即是业也是业道。

今天就讲到这里。

第 061 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

《俱舍论》是有八品的内容，现在我们学习的是第四品“分别业”。现在我们宣讲的是业道，十不善业道和十善业道的内容，四种根本业道，四名言，六种分支，已经讲完了，还解释了业道的词义。今天我们要学习第四个科判。

己四、断善根与恢复方式：

因为在经典当中有一个断善根去善根的讲法，在过失当中有一种比较严重的过失，就是生邪见，生邪见断善根。所以我们要了解，什么样的一种不善业道，可以断善根，然后怎么样恢复。善根断绝之后，戒律也不会再存在。因为我们相续当中的皈依戒、居士戒、沙弥戒、比丘戒等等，这一切的戒律都是依靠善根的所依，依靠善根的基础才能够存在的，如果这个善根不复存在的，这些戒体、戒律都没有办法安立。所以一个修行者相续当中邪见非常严重，经常生邪见，这个人相续中会不会有戒律呢？这个就不好讲，如果通过强大的邪见把善根断绝之后，他的戒律就没有所依了，戒体就会失坏。也许有些人认为自己还是有戒

律的，但是如果没有了解这个问题，自己还是以为有戒律的话其实他已经没有戒律了。所以失坏的戒律必须通过重新受戒的方式才能获得。所以说这个邪见对于修行人来讲是一个很大的障碍。

如果一个人的相续当中没有因果正见，充满了邪见，那是没有办法真实的修行正法的。邪见中有缘因果产生的邪见，还有一些缘佛菩萨，上师等产生的邪见。此处断善根的邪见，主要是缘因果产生的。

下面我们看颂词：

唯以邪见断善根，所断欲界俱生善，

诽谤因果而断绝，所有均是次第断。

此处就是讲了这样几个意义。第一个“唯以邪见”，唯以邪见就是十不善业当中其他的九种不善业不能够断善根，只是以邪见来断善根。第二个是所断的善根是属于欲界的俱生善根，第三个是邪见当中的种类是因诽谤因果而断绝的，如果是诽谤其他的就不一定了。虽然诽谤其他的也有很大的过失，但是不一定断善根，而诽谤因果就会断善根。第四个是这个顿时断，还是同时断，还是次第断？此处是次第断。

四个意义当中第一个“唯以邪见断善根”，“唯以”的意思就是，前面讲了这四种根本业道，分支的业道，在这四个业道中，其他的杀生，偷盗、邪淫，虽然过失很严重，或者做了很大的罪业，比如杀罪最严重的就是无间罪了，即便是造了无间罪也不一定断善根。偷盗僧众的东西等也是很重的罪过，但也不一定断善根的。可以产生很大的罪业，有的时候会覆蔽一些善法，推迟成熟。做邪淫，说妄语这些过失都很严重，但是都不会断善根。“唯以邪见断善根”讲的很清楚，只是十不善业当中，没有因果的邪见会断善根。

在《大圆满前行》中，“杀生之上无余罪，十不善中邪见重”，在十不善中杀生的罪很大，因为每个众生都是非常珍惜自己的生命的，所以如果把别人命根断掉，这个是非常重大的罪过，这个上面就没有什么更大的罪业了。十不善业中邪见的过失很大，因为邪见有一个不共的断善根的功能，这个功能，其他的不善业没有，所以在十不善业当中，邪见的过失是非常严重的。

真正来讲学习佛法的人内心当中不愿意产生这样的邪见，但是有些是因为前世的一种习气，如果在前世中，对于该产生信心的，因果、次第、佛菩萨、修行的道理，经常性的诽谤，制造障碍，在今生当中，有可能通过这种严重的邪见而断除善根。所以我们对于正见方面必须要长时间去学习，通过缘大经大论的学习，内心当中产生智慧，不要产生邪见，如果正见非常稳固，邪见就很难产生。我们平时也要发愿，回向自己不仅是今生当中，在生生世世中刹那都不要产生对上师三宝、因果之道的邪见，要经常这样发愿、回向。如果我们经常做这些，就会得一个好的因缘，好的缘起，再加上平时我们修持金刚萨埵修法的时候，内心当中我们在无始以来，残存的一些邪见的种子、习气，要通过金刚萨埵的加持，把存在相续当中有可能以后会是成为产生邪见的种子习气在忏悔的过程中，通过佛菩萨的加持彻底的清净，种子习气一点都不剩下，这方面就很善妙。

“所断欲界俱生善”，善根有很多，比如无漏的善、有漏的善、欲界的善、色界的善、无色界的善。无漏的善肯定是断不了，因为圣者不可能有邪见。此处所说的是所断的是欲界善，因为只有欲界众生产生邪见，而色界和无色界，不会产生邪见。有的时候在无想定出定的时候，堕落之前会产生邪见。因为在入无想定之前他以为这个是无想定。然后在出定的时候，忽然就产生了这些烦恼，烦恼之后一下子产生了邪见说这个解脱道是不存在的，没有这样的解脱道，这种情况是有的。一般的情况是不会产生邪见的。

所以所断是欲界的善根。欲界的善根有俱生的善根和加行的善根。俱生的善根主要是我们前世修了善法之后，他有些善根留续到现在。在我们今生投生、转生的时候，内心当中天然的善根，叫做俱生善。通过俱生善为基础，在这个基础上我们开始学习佛法，开始顶礼、闻思修、修禅定等等，这些方面都叫加行善。修持这样一种行为，实践这样的修法，内心产生善根，就叫加行善。

邪见能够断掉的是俱生善，邪见不能断掉加行善。因为当我们接近要产生邪见的时候，加行的善根逐渐已经从强烈变得很微弱，已经没有了，我们产生邪见的过程，加行的善根自然而然地就不会再产生了。当我们内心当中因果正见很强烈的时候，我们很愿意去修持加行这样的很多善法。为什么邪见不能断加行善呢？当我们接近要产生邪见的时候，加行善逐渐逐渐就从强烈变得很微弱了，最后就没有了。所以从这个角度来讲，加行善不是邪见所断除的。加行善没有之后，我们前一世所带来的俱生善可以断除，所以说邪见断除的是欲界的俱生善根。

第三句是“诽谤因果而断绝”，那么通过什么样的方式产生什么样的邪见？邪见的种类很多，有诽谤圣者、佛、上师、道友等。虽然这些也是一种邪见，但此处所说断善根的邪见是诽谤因果，如果认为前因后果不存在，善因善果、恶因恶果不存在，这样就可以断绝善根。

第四句是“所有均是次第断”，既然诽谤因果的邪见可以断除善根，那它是同时断，还是次第断？虽然有些论师有些地方说是同时断的，就好像见断一样，见断就是见道的时候同时断掉了见所断。但是实际上在颂词当中说“所有均是次第断”。

因为这个善根可以分为九品，上面的善根就是上上、上中、上下，中上、中中、中下，乃至下上、下中、下下，这九品善根是次第断除的。次第断的情况主要也是因为所产生邪见的大小而定的。今天觉得因

果不存在？是不是就善恶断绝了呢？这个是不一定的。因为邪见可以分为九品，从最微细的邪见至最强大的邪见之间，有九品。我们产生的邪见也许是产生些怀疑，是一种下品的，或者是一种很微细的邪见，这个时候的邪见能不能断除微细的善根呢？这个是不会的。所以刚开始产生的邪见是微小的邪见，最微小的邪见断掉的是最粗大的善根，就好像洗衣服一样，洗衣服就像我们讲中观的时候，讲所断，断的次第，断证功德，分为九品就是最粗大的最先断的，最微细的是最后断的，就像洗衣服一样。洗衣服最容易洗的当然稍微搓一下就能干净了，然后有些最细微的污垢必须要很强烈的动作，反复进行搓才能洗净。所以，最微细的善根一点点小的邪见不会把它断除掉，刚开始断掉的是比较粗大的善根，但是不会根本上摧毁善根。

平时我们产生一点点邪见，不用过度的担心，刚开始产生的邪见可能会断一些善根，但是所断的善根是一种最粗大的善根。那么最强大的邪见会断除最微细的善根，最微细的善根断掉之后就一点善根都没有了，这个时候才是真正的，纯纯粹粹断善根，这个邪见非常强大，一般来讲，也不是那么容易产生的。彻底地否定这样前因后果这样一种邪见的产生，可以把内心当中最细微的善根完全断掉。平时产生比较微小的邪见，它们能够断除一部分善根，和它相对等的善根可以断除掉。

所以九品邪见对应九品善根，最小的邪见断除最粗大的善根，是这样的次第慢慢下来，就是看我们产生的邪见是哪一品，如果是产生中等的邪见，中等以上的善根都会被摧毁掉，如果你产生的是最大的邪见的话，那么就从最微细的善根以上全部都摧毁掉。如果只是产生一个小小的邪见的话，只是摧毁比较粗大的善根而已。剩下的这些中等的善根、微细的善根还在内心都存在的，戒体不会失坏，善根还有，尽量把问题搞得清楚一点。

像有的时候大恩上师等等，都让我们尽量学习一些大经大论，有大经大论就会把这些问题讲的很清楚，讲的很细致，如果只是一个十几二十几个颂词的论点，有的时候就是挑这些核心的讲，就不会给我们讲的很细致，只是说学习一些修行的窍诀，只是学习一些这样简单的一些，当然对我们调心也是有帮助的，尤其当我们把下面的基础打牢之后，这个再学习窍诀性的调心的方法，就非常地管用。当然很多细微的东西不去学习，大经论大论典，比如五部经论，细微的问题我们根本搞不清楚，所以有的时候说邪见断善根，到底怎么样断似是而非，搞不太清楚。但是学完《俱舍论》之后，世亲菩萨把断邪见的方式讲的非常非常细致，讲的越细致我们了解的越清楚，内心当中越有把握，跟别人交流的时候我们越有把握，这里面是有依据的，不是我们自己凭着分别念讲，今天讲了一个是这样，明天换了一个方式讲，自己内心当中都拿不准，如果修行或者给别人交流，这个也很困难。因为在《俱舍论》当中，它讲得很清楚很确定，很确定就是今天讲得是这个，明天讲得还是这个，就不会有变化，讲得意义不会有变化，这个方面是它有据可寻的缘故，这些方面讲断善根的种方式。

**人中三洲男女断，见行断至不具善，
恢复则依疑有见，造无间罪非即生。**

此处讲第一个“人中三洲男女断”，就是说断善根的能断者的身份是什么样的？谁才能够断善根？“人中”、“三洲”、“男女”这些是可以断善根的。这里面每一个词语都有一个表达的意义在里面。“见行断”就是说在根基当中有一种“见行者”和“爱行者”，见行者能够断善根，爱行者不会断善根。断至什么程度呢？断至“不具善”为止，断到内心当中根本不具善根为止。后面两句是说恢复的情况：“恢复则依疑有见”，恢复善根依靠怀疑，怀疑因果是有的这个见解，怀疑这个因果也许是有的，实际上这样，如果是“疑有见”善根就可以恢复，当然如果你产生决定正见，根本不用讲，肯定是恢复的，乃至我们开始怀疑因果是存在的，这个时候我们的善根就开始恢复了，这个方面我们也需要了解的，还有一种情况就是“造无间罪非即生”，他又断了善根，又造了无间罪，如果是这种情况是非即生，它不是马上就可以恢复善根的，他必须要堕地狱，堕了地狱之后，从地狱当中出来的时候，才会恢复善根，否则不会恢复。

那么下面我们再继续学习一下。

首先是“人中三洲男女断”，人中就是拣别了其他的欲界的天人、色界的天人，天人他们不会生邪见，因为天人生在欲界天的天人一般分两种，一种是利根的天人，一种就是钝根的天人。利根的天人可以现前三处，现前三处的意思就是说第一个知道自己所生的地方在哪里，比如知道自己生在了三十三天。第二个就是自己从哪个地方来的，利根者也知道自己从南瞻部洲，或者从哪个四川省、东北过去的，死了之后就生到了天界。第三个就是什么因缘生的呢？因为修了加行，或者寺庙修经堂的时候，供养了一些钱，打斋等等。这就是现前三处。利根者知道自己的这个情况，知道得很清楚，知道前因后果，它也是很明了的，这个时候就不可能生邪见。钝根者就不一定可以了解，必须别人提醒他，这个地方在哪里，你是从哪里来的，提醒之后他再去观察的时候就可以了解，这个叫现前三处，这些欲界或者色界等等这些天人是现前三处而投身的缘故，所以说它就不会认为没有前因后事，没有前因后果。所以这些欲界天人，色界天人，不会产生这种邪见。

其他的身份也不一定，旁生有些时候非常愚钝对正见产生不了，对邪见也产生不了。地狱众生一转生地狱的时候天生的了知自己现在已经承受业报了。即便是转生地狱之前，没有正见，不相信前因后果等等，

但是一转生地狱就得到一种功能就知道自己是在承受业报。所以地狱有情，也不会产生邪见。恶鬼也是要么就具有业报通，要么就是比较愚钝，不会有产生邪见的情况。一般来讲就是人中产生邪见，而且“人中三洲”，排除了北俱卢洲。北俱卢洲福报很大，他不会认为前因后世，这个业果不存在。“男女”意思就是说具有男根女根的，男人女人是可以断善根的。那么其实讲男女的时候就拣别了黄门、二形。二形就是一个人身上有男根、女根。为什么不会产邪见？因为黄门、二形这些人的心不稳固，受别解脱戒的时候，也不会成为别解脱戒的法器，因为他的心今天想这个明天想那个，心不稳固的缘故，也不会得到戒体，也不会产生强大的邪见。“人中”拣别的其他的道，“三洲”拣别了北俱卢洲，“男女”就拣别了黄门，二形等等。对我们来讲这些条件都是具足的。

还有一个就是“见行断”意思就是说在前面的人中三洲男女这个根基当中，也分了两根根基，一个叫见行者，一个叫爱行者。见行者就是内心中有一种独立自主的思考能力，他自己的智慧是比较强大的。爱行者就不一定，是有一种人云亦云的跟风者的这样一种身份，别人说什么，他马上就说这个好。别人说这个不好，他马上就跟着说不好。爱行者如果进一步修持到后面转根的时候，到圣者的时候就会转变，他就会变成随信行、随法行的修行者。后面就会变成随法而行的修行者。

随法而行意思就是说不管怎么样他跟随法产生定解开始行持。随信行主要是信心，内心当中的这些辨别的智慧不是很强烈，不是很敏锐，但是信心（很强烈），别人说他就跟随。但是这个随信行有时也好也不好，如果随信行内心中福报很深厚，信心有一种比较好基础，经典中说他即使没有学很多理论，因为他的内心当中福报很深，信心很坚固，所以听到比如极乐世界，因果的道理之后，就不会说产生邪见。别人再怎么跟他说，极乐世界不存在，阿弥陀佛没那么慈悲，他可能道理上说不过对方，但内心当中不会动摇。虽然他说不出什么道理，但你动摇不了他的信心，这也就是一种随信行。随信行是具有很大的福报支撑的，这方面我们还是赞叹的。

第二种，他可能也没有福报支撑，内心当中也没有见解、教理支撑，信心就不稳固了，当别人说这个好的时候，他就说好，别人说不好的时候，他就跟随说不好。这种随信行就比较危险。所以不管怎么样我们还是尽量的多学，多学之后内心当中有一种殊胜的智慧、殊胜的见解，其他人想要动摇自己的信心、修行，不太容易。

所以从根基的角度来讲，见行者属于利根，爱行者属于钝根。随法行是利根的，随信行是钝根的。罗汉也有利根罗汉，也有钝根罗汉。当然中间可以转根，可以把钝根转为利根，可以从随性行转为随法行，从爱行者转为见行者。所以说根基有见行者和爱行者两种。我们自己信心当然是要具足的，但是最好是在随法的基础上产生信心，就比较稳固。

所以为什么现在大恩上师让我们学佛法，经常性的去闻思教理的原因也就是这样。如果遇到事情的时候，内心当中的见解就很稳固，不管怎么样从教理中产生的信心就比较稳固。如果内心当中智慧不稳时，别人说这个好像也有道理，别人说那个好像也有道理，这个是自己内心当中智慧不稳固，就很容易随风而转。自己内心当中智慧很稳固，自己就不一定（随他转）。当然有时这些闻思者有可能变得顽固不化的时候也有，对这个产生不了信心，那个也怀疑。所以大恩上师说有些时候不注意的话，容易学成唯物主义了，这个神通好像是假的吧。那个是不是也是没有的，有的时候会这样。这个情况偶尔会产生，大部分不会产生，因为他的智慧是缘经论产生的，经论中对于神通等等也是有一定的根据引发的，他不会轻易相信这些所说的事情，一旦相信，他就不会转变。

见行者和爱行者当中，见行者会断善根，见行者认定后，很难转变。如果生邪见，他也是这样，他觉得我是通过道理观察的，所以一定不存在前生后世，他内心当中对这个认定的很清楚，这时他就有可能断善根。爱行者不也一样，别人说有前生后世，他就觉得有前生后世，别人说没有前生后世，他就说没有前生后世。这种邪见，不是一个很强大的理论作基础支撑的，所以这时爱行者不会断善根，只是见行者断善根，所以说是“见行断”。

然后就说“至不具善”，断到什么程度呢？断到根本没有善根为止。前面把善根分了九品，最上面是最粗大的善根，善根越细微，根基就越稳固。就像我们洗衣服一样，象领口，袖子这些地方的污垢是比较细微，所以就最稳固。粗大的污垢这样可能很容易一下子就没有了，中等的要稍微用点劲才能洗掉，最细微的最难洗。善根也是这样子，最细微的是最稳固的，所以断善根的时候，是从最粗大的开始断，中等的断，细微的断，当最细微的断完之后，善根就不具有了，所以断到不具善为止。

如果自己的善根一点都没有，这个时候就真实的断了善根了。如果真正产生这么强大的邪见，有可能把内心当中所有的善根全部断绝。但是如果不断的学习，不断的忏悔，不断的积资，不断的祈祷，如果我们经常做这样一种修行的话，通过上师三宝的加持，通过善根力的支撑，通过我们忏悔，把我们以前生邪见的种子习气尽量的洗掉，这个时候我们内心当中要产生一个邪见，也不是那么容易。虽然产生邪见是很恐怖、可怕的事情，但是如果我们经常坚持法行的话，尤其是在修行过程中发菩提心，修空正见，或者经常去做具有加持力的修法经常做，经常祈祷上师三宝，经常学经论，内心中正见是逐步在产生的，那么真

的要产生一个邪见，做为一个长期闻思修的人也不是那么容易。

当然自心中、前生当中造了很大的罪业或很大的违缘，今生当中内心当中有一个很强大的邪见种子，开始发芽了，这个时候也不一定。在很短的时间当中修行人的心一下子就转变成很恐怖的状态这个也有。有的时候是业力成熟，比如在文革出现的时候，汉地、藏地，本来大家学习佛法的见解都是很稳固的，一般来讲不会产生邪见，但是这个时候大环境全部都变完了，周围所有的人都在攻击佛法，诽谤佛法，这个时候这么大的环境共业出现的时候，有时有些人相续的正见也会摧毁掉。但是现在这种情况还不至于，要看自己内心当中不要去培养这个邪见土壤，不要去让邪见逐渐增长，不断的闻思修行，不断的忏悔、积累善根发愿回向，这个时候可能不太容易产生邪见的。

下面我们讲“恢复则依疑有见”，断了善根也可以恢复的。今生当中我们产生很大的邪见，内心中的善根断了，通过善知识的教诲，自己看书等，善根再苏醒了，内心当中开始怀疑有因果的，因为前面我们断善根的时候认为因果不存在，这个时候内心开始怀疑这个因果是存在的，开始怀疑的时候这个善根就开始恢复了，然后自己产生一个很坚定的正见的时候，善根绝对会恢复的。

“造无间罪非即生”，还有一种情况，是又断了善根又造了无间罪。这两种情况过失特别严重，“非即生”在即生当中就不能恢复了。如果断了善根，又造了无间罪，这两种情况都有，今生当中是不能恢复的，他一定会堕恶趣，堕地狱。

那么堕地狱的时候是什么时候恢复呢？在堕地狱当中有两种情况，一种情况断善根是因为自己以前的相续当中有一个种子力量，通过自己以前种的因的力量自己断了善根，这个时候堕了地狱之后还不能马上恢复，必需要在地狱中受苦，地狱苦受完之后，在即将要从地狱当中转生到其他地方的时候，这个时候开始恢复善根了。所以又造了无间罪又断了善根的人是在地狱受苦受尽转生到其他道的时候开始恢复善根。

第二种情况，如果是依靠其他人，如邪知识的力量断善根，自己在刚刚转生地狱的时候，善根就会恢复，但是恢复善根不等于可以从地狱中出来，仍然还要受报，只不过是恢复善根的时间要提前一些而已。有些注释当中也讲到了断善根和造无间罪有四种情况，有些人是造无间罪但是不断善根的，比如阿闍世王，阿闍是王他造了无间罪但他内心当中没有生起很大的邪见，没有断善根，这是一种情况。还有一种情况是断了善根但没有造无间罪，比如现在社会上很多人，如见行者，虽然生了邪见，善根断了，但没有造无间罪。还有一种情况即断善根又造无间罪，如提婆达多，他造了三个无间罪，破和合僧，出佛身血，杀阿罗汉，最后堕地狱之前生了很大的邪见。还有一种情况既没有造无间罪也没有断善根，比如现在很多修行者、佛弟子就是这样的，没有邪见，也没有断善根，也没有造无间罪。

最严重的是既造了无间罪也断善根的，因过失很严重，善根在即生当中没办法恢复的，他的罪障太深重的原故，今生当中没办法恢复善根，只有堕地狱，堕完地狱之后，也许在堕地狱的时候开始恢复，也许在地狱痛苦终结之后开始转生他处的时候开始恢复善根的。

这两个颂词就把生邪见断善根的问题讲的特别清楚，我们自己下去之后要反复思考，因为这个问题很大，现在觉得没问题，我对上师三宝的信心、对业因果的信心很强烈，自己内心当中也没有翻起业障，习气也没有翻出来，外在的这些因缘，在佛学院中都是好因缘，大恩上师，这些道友都是相信因果的。如果我们内心当中的习气开始成熟，或者遇到邪知识、邪友的时候，有可能你内心当中慢慢开始产生一个邪见，这个邪见若不控制，就开始加深加大了，最后就产生很大的邪见断善根，这个情况也有可能出现。

所以我们要仔细思维，很殷重地发愿回向，我们平时修忏悔的时候比如我们每天自己的功课当中有金刚萨埵的修法，我们用这个力量对治内心当中邪见的种子，不要让他成熟，一定要让他的力量变微弱逐渐变没有，加上我们平时的时候要小心翼翼的闻思修行，只要这样我们才可以把不必要的罪业完全消灭，增长无尽的善根。

今天就讲到这个地方。

第 062 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们再一次学习世亲菩萨所造的《俱舍论》，《俱舍论》分了八品，八品当中现在我们讲的是第四品，第四品当中主要是宣讲业，分别业的问题，对于业现在我们宣讲的是十善业道和十不善业道，关于十善业道和十不善业道的种种问题，在这一部分内容当中进行安立，进行宣说，今天我们宣讲的是第五科判，前面对于断善根、邪见等等，着重进行了介绍，今天我们讲第五是思与几业道俱生，那么这个思指的是思心所，在造业的时候它的力量是非常强的，虽然整个行蕴都是以造作为性，也就是所有行蕴当中的心所法也好，不相应行也好，它其实都有一种造作的作用，但是在所有当中这个思心所造作的功用最强

烈，最明显，所以很多时候就把这个思安立为造作，那么造业的这个思心所不管是善业也好，还是不善业也好，前面都有一个思心所来引发，所以此处说思心所和几个业道可以同时产生的问题，不管是不善业也好，还是善业也好，那么这个思心所都是和它一起产生的。

**思与不善一至八，顿时一同而产生，
与善一至十之间，非与一八五俱生。**

那么第一句和第二句主要是讲到思心所和几个不善业道可以同时产生，后两句第三句和第四句主要是讲思心所和几个善业道可以同时产生，那么首先是**思与不善一至八**，思心所和不善业道的一至八，思和一个不善业可以同时产生，乃至思和八个不善业可以同时产生，**顿时一同而产生**，同时当中一起而产生，那么“**与善**”就是**一般来讲一个善业道和十个善业道都可以同时产生**，但是特殊情况就是**非与一八五俱生**，这里面有两种情况，一种情况是一和十种业道可以同时产生，第二种情况是一八五，思心所和一个善业，思心所和八个善业，思心所和五个善业，不可能同时产生的情况，后面我们要学习。首先我们看第一层意思，这个思心所和这样一种不善业一至八是可以同时产生，就是说一至八可以同时产生，首先它的意业，意业是别别产生，当我们产生贪心的时候，是不会产生害心，也不会生起邪见，所以在这个当中思心所和其中意业当中的任何一个可以同时产生，所以如果思心所和一个不善业同时产生的话，那么就是处在心的三种不善业当中的任何一种，不管是单独产生的贪心，或者单独产生的害心，或者单独产生的邪见，都可以。所以说思心所和不善业当中的贪心、害心、邪见都可以同时产生，这是思心所和一种不善业同时产生的情况。那么如果说是和两个不善业同时产生，因为前面说了意的三种不善业它不可能同时产生，所以此处思心所和两种不善业俱生，我们就不能说前面思心所和一个不善业产生，如果是和贪心产生，现在再加了一个害心，这样是不行的，这样的话贪心和害心其实就是同时产生的，是这样的。其实为什么前面我们讲的思与不善一至八，为什么没有一至十，没有一至十的原因也主要是因为这个意业当中它们三种意，三种意就是贪心、害心和邪见三种不可能同时产生，如果可以同时产生，那这个一至十都可以具足了，但是就是因为不能够同时产生的缘故，所以在意的三业当中只能和一个意业同时产生，所以就不可能出现九个和十个同时产生的情况，只有最多到八个，就说最多到八个的话，前面的身三语四有七个，再加上意业当中的任何一个，加上贪心也可以，或者把贪心去掉加上害心也行，或者把贪心、害心去掉，加上邪见也可以，不管怎么加总是八个，肯定只有八个，不可能有九个和十个的情况，所以说意的不善业是特殊情况，因为贪心、害心、邪见不可能同时产生的缘故，只能够三种当中产生一种，所以说它可以和其中的一个意业产生，如果和两种不善业同时产生的话，就是说如果思心所和两个不善业同时产生的话，比如说在咱们注释当中讲到处于贪心状态而不予取，贪心是一个不善业嘛，在贪心的状态当中去偷盗，这就是两种不善业同时产生，思心所和这两种不善业同时产生。那么思心所和三种不善业同时产生，比如说以害心抢夺、杀生，此处害心就是一种不善业，属于意三当中的其中一个，抢夺其实也是偷盗，在抢夺过程当中同时把对方杀了，现在的说法就是抢劫杀人，像这样的话或者说是抢劫杀人也好，或者说抢夺杀生也好，**反正就是说你通过害心，这个是一个，抢夺是一个，杀生是一个，所以说它就可以和三种不善业俱生**。那么如果和四个不善业俱生呢？是以这个害心，首先意业当中是害心分裂对方，这个就是离间，分裂对方就是离间语，而说妄语和粗语，通过离间语，离间语本身当中也含有妄语和粗语，所以说呢它是通过害心为基础，分裂对方这个是离间，说妄语和粗语这个是同时有的，所以说思心所和四种不善业同时产生。那么后面说和五种不善业俱生，六种不善业俱生，和七种不善业俱生的情况，自己处于意的三种不善当中的其中一种，不管是处于贪心也好，还是害心也好，还是邪见也好，反正是意的三种不善当中任何一种，这个是一种，委托他人做四个不善业，委托他人做五个不善业，委托他人做六个不善业，如果自己处在意的三个，比如说处在贪心当中，自己处在贪心当中，让别人去，委托他人做四个不善业，因为前面说了，七种不善业当中除了邪淫自己没有办法委托别人去做之外，其他的都可以委托别人做，委托别人杀生啊、偷盗啊、还是说离间语啊等等这些都是可以的，所以说自己委托他人做了四个不善业呢，自己一个贪心再加上四个不善业就是五个不善俱生，如果委托别人做五个不善业呢，那么自己的贪心加五个就六个俱生了，如果委托别人做六个不善业，自己处在贪心当中就和七个不善业俱生，所以这个就是思心所和五种、六种、七种不善业俱生的情况，那么和八种不善业俱生的情况，在邪淫的时候委托别人造六种不善业，那么说邪淫，前面讲必须要自己做的，然后委托他人造其他的六种不善业，加起来就七种了，再加上邪淫的时候呢自己是贪欲心引发的或者怎么样引发的，所以这个时候邪淫前面再加上三种不善业当中的其中一种，当然我们就可以说选贪心，选贪心，自己以贪心做邪淫这就两种了，再加上六种，委托别人造的六种不善业，这就是八种了，所以说最多就是八种不善业俱生，再没有办法九个、十个，因为总共只有十业道，总共只有十业道的话，像这样的话，意的三种不善它不可能同时产生的，只能产生一种，所以说最多加起来的话只有八种不善业俱生，是不可能九、十的这样的情况出现，原因就是这样的。那么下面我们说是**与善一至十之间，非与一八五俱生**，那么就是说首先这个里面不一样的地方呢就是十善业当中意的三种善业它可以同时产生，所以就是说一到十之间呢都是可以俱有的，可以同时俱有的，这里面还要分，我们在后面的注释当中呢，

我们会提到这个。

我们在后面的注释当中，还会提到一个观念，就是它有一个根识善，还有一个意识善，那么，根识善它基本上就是和无贪、无嗔可以同时产生，无贪无嗔它在根识善当中，是说具有的。那么，根识善，当然就是说处在寻伺状态之中，有寻有伺的状态当中它这个根识，是善的一种根识。善根识当中，它本身就可以具有无贪和无嗔，或者无贪和无害。就是这样，无贪心和无害心，是在这个根识善当中可以同时具有。有时，也就是说，下面的注释当中会提到，如果是根识善，它一定无贪无害两种同时产生的。那么还有，就是说意识善，意识善的话，它可以有正见，因为是和意识相应的善业，所以说它有正见。那么，这里面有一个观念，我们要了解的，就是说，如果只是产生根识善的话，这个里面不一定有正见。不一定有意识善，它如果只是安住在根识善当中，它就不一定有这个正见。如果是安住在意识善当中，一定有根识善。一定有无贪和无嗔。所以说，后面我们在学习的时候，就有一个原则。如果这个原则不了解的话，为什么这个时候是两个，那个时候又是三个？是这样，如果它是安住在意识善当中，一定有正见，那么在有正见的同时，一定有无贪和无嗔的。是这样的，但是，如果是根识善的话，它就只有无贪和无害，它就不会有正见了。这种情况后面我们要提到。而且，在这里面，当十善业道出现的时候呢，它只有两种情况出现。比如说，我们这十善业道它主要是守持这样一种戒律为主进行安立的。那么守持戒律的情况是这样的。就是说，如果是沙弥戒，居士戒，这样戒律它是属于身三语一，四所断。那么这四种所断是同时产生的，是身三语一。那么如果是授比丘戒，它就是身语七断。身语七断，是身三语四。因为我们说，在居士戒根本戒当中，或者在沙弥戒的根本戒当中，杀盗淫妄，它是四种，身三语一。杀盗淫，是身三，然后语一，就是妄语。那么如果是在比丘戒当中，它就是说，不离间语，或者说是其它，都是有的，所以说，身三语四，身语七断，如果是授比丘戒，他一定身三语四，是身语七断，他就是七个善业同时产生，那么如果是授沙弥戒，授居士戒的时候，他就是身三语一，四个，而这四个不可拆开的，因为在有部的观念当中，前面我们讲了，在授居士戒的时候，他是同时得戒的。他所有的戒是同时得，但是你守的时候可以选择性守，就是说，后面的注释当中会出现这个问题，他授的时候，一定是四条同时有。为什么四个同时有，身三语一的四断同时有，他为什么不可说，我守一条戒，守两条戒呢？前面有部的观念，授别解脱戒的时候，他必须要同时得的，当然如果是中戒的话，那就不一定。所以说，他如果是授别解脱戒律的话，一八五的情况是没有的，如果是有中戒的情况，一至十都可以有。是这样，所以这个方面首先是要介绍一下，后面我们一边看注释，一边讲解的时候就比较容易了解了。那么，为什么说，思心所它和这个善业一至十都可以具有，就是说这方面可以有。但是特殊情况的话，就是说思心所和一种善业，和五种、和八种在某些情况之下不可能同时产生。那么，就是说为什么思心所和一个善业不可能同时产生？就是说，一个善业为什么没有？因为，如果是受戒的话，他至少是四个，身三语四，在真正的别解脱戒的戒坛当中，他没有单独受一条的情况，他如果不是中戒，如果是真正的别解脱律仪的话，就是说不可能单独得到一条戒的。前面我们按照有部的观念，就是这样讲的。他不可能同时得，他要得就是身三语一四个戒同时得到，如果是从所受的戒条来讲，他不可能有一条戒的情况，那么，如果是从新的业来讲，从意业的角度来讲，就是说，一种善业的情况也不会有。为什么一种善业的情况也不会有呢？如果你是安住在根识善当中的话，至少有无贪和无害，那么，如果你安住在意识善当中的话，正见和无贪无害同时具有的。所以前面我们讲这个原则的时候，就已经把这个情况讲了。如果是根识善，它肯定是无贪和无害同时有的。那么如果是有根识善，不一定有意识善。意识善，就是意识善当中的正见，如果你是安住意识善当中，一定有根识善。所以说，如果你有了意识善，就不单单是一个了，有三个。就是说除了正见之外，还有无贪和无害。所以说一种善业的情况，在受戒的状态当中是不会有。如果你是守持戒律的话，不会有一种善法同时产生的情况。所以这个时候，它最少都是无贪和无害。所以说不会有与一善业同时存在的情况，因为无贪和无害，从根识善的角度来讲的话，不可分割。所以说，这个方面不会有一种善业单独产生。然后，如果是属于意识善，正见呢，如果当你有正见的时候，是肯定有无贪无害的。如果意识善的话，多了一条，那就三条了。但如果你要说，只是受戒律呢？我如果在无记心当中受戒律，如果你在无记心当中受戒的，至少也是四条。身三语一。这个一条的情况是没有的。所以说，不管你是通过这个无记的心去受戒律也好，还是说，你只是安住在这个意的善业也好，反正都不可能有一个善业同时单独产生的情况。所以，这个方面我们慢慢去思维，就可以了解了。

那么就是说，一个既然不产生，那么和两个善业同时产生。两个善业同时产生的时候，处在根识善当中的话，无贪和无害，同时产生的，就是说思心所和这两种善业同时产生。然后，如果是三种善同时产生，这个前面我们讲到了就是意识善。意识善属于正见。意业当中的正见，它是对治十不善当中的邪见的。所以，这种正见如果产生了，意识善产生了，同时，根识善也绝对会同时产生。所以为什么这儿讲了，如若处于意识善正见中，也有无贪无害。如果是处在根识善当中，不一定有意识善。但是，如果是在意识善当中，一定是有根识善的。所以，当你处在意识善当中的时候，根识善当中的无贪无害同时具足。这个就是三善同时产生，思心所和三种善法同时产生的情况。那么，如果是和四种善法同时产生的情况，那么只有一种可能性。这种可能性，就是处在无记状态当中，就是说你的意的三个善业不会有。没有，就是说你的

根识善也没有。不是处在根识善当中受戒，也不是处在意识善当中受戒，就是说意的三种，无贪无害和正见没有，处在无记状态。你处在无记状态当中受沙弥戒，或者受居士戒，那么，这个时候才有四种。就是说断身三语一，因为它的这个本体就是身三语一，这个沙弥戒所受的就是断的身三语一。没有要求断粗语，断离间语，绮语。那么居士戒也是一样的，它也是身三语一的这样一种状况。所以说，这是从断自性罪的角度来讲。当然在居士戒中还有一个饮酒，饮酒是佛制罪了。他所断掉的，不是属于一种自性罪。所以说如果是四善的话，从戒的角度来讲，是身三语一。所以，只有处在无记状态当中去受沙弥戒，受居士戒，这个时候才会有思心所和四种善法同时产生的情况。那么就是和五善同时是没有，上面颂词当中讲，非与一八五共生。就是说这个思心所和五种善同时产生的情况，是没有的。五善怎么可能有呢？因为，如果你受戒的话，如果是无记心受沙弥戒就是四个，如果你用无记心去受比丘戒，身三语四，就是七个。如果说你通过善心受戒，如果你是安住在根识善受戒，无贪无嗔，再加上身三语一的四所断，那就是六个。如果你是在意识善中受戒，那就是再加一个正见，就是七个。所以说五种善是没有的。如果你只是处在意的善业当中，最多三个，那么如果你是处在受戒状态当中，最多四个；如果你加这个意业进来的话，如果以根识善，四加二就等于六了，如果意识善，再加上一个正见，就是七个。所以怎么算，也没办法产生五个善同时产生的情况。因为此处是受律仪戒，前面我们讲到了，居士戒也好，沙弥戒也好，它是四个戒的本体，它所断是身三语一。所以四个所断同时要有的话，那么，如果你单单受戒的话，只有四个，如果再加上一个什么样心受戒，加上善心受戒，要么是六个，要么是七个。这不会有五个的情况，怎么算，也算不出来五个，这决定的。那么，决定的原因，就说这个戒律，沙弥戒也好，居士戒也好，受的时候，身三语一是同时得的。得一条，别解脱当中，受戒的时候，是不会有的，因为前面有部已经讲了。你受戒的时候，戒律是全部同时得到的，然后你在守的时候可以选择一条去守。前面刚刚讲第四品的时候我们提到过这个问题。

所以说五戒和五善同时产生是没有的，要不然就是六，要不然就是七，那么和六善同时产生的情况是什么呢，如果我们是处在根识善当中受沙弥戒，沙弥戒是身三语一四所断，是四个，属于根识善，根识善无贪无害是有的，所以无贪无害再加上四个身三语一的所断的话就是六个善业同时产生。那么如果和七善同时产生，如果处于意识善当中再加正见，无贪无害正见再加上一个受沙弥戒，身三语一的四所断，这个方面也是七，要不然就是处在无记状态当中受比丘戒，那么比丘戒是身三语四的，身三语四是七所断，如果你是不加上意业的话正好是七所断，所以如果是处在无记状态当中，没有通过根识善去受戒，像这样的话就是无记的状态当中得到比丘戒，如果是这样的话就可以有身语七断，身三语四的这个七断的，这个是思心所和七种善法可以同时产生，那么和八种善法是没有的，如果你是通过意识善受戒的话，意识善有三个，如果是受沙弥戒最多七个，如果受比丘戒，比丘戒是身语七断，那么如果以根识善来受戒就是九个，如果无记心受戒只有七个，所以八个怎么算都是没有的，所以你所受的戒律要不就是身三语四，就是七种所断，要么就是身三语一的四种所断，这个就是要么是四要么是七，然后如果再加上意业，要么就是六个，要么就是九个，怎么样也算不了八个，所以八个是没有的。如果你受律仪戒的话八个是不会存在的，没有八个。要不然就是九种要不然就是十种或者七种是这样的，前面讲了如果你通过无记状态乃至有恶心的得戒，最多就是七种，如果你受比丘戒的话无记状态受，就是七种了，如果要加上善心的话那就是超出八个情况，所以八种情况是没有的，那么九种可以有，比如比丘戒是身语七断再加上根识善当中受比丘戒，根识善是无贪和无害，所以在根识善当中受比丘戒，就是九善同时产生，如果和十善同时产生，处于意识善当中受比丘戒，意识善有正见，如果有意识善就一定有根识善，所以正见再加上无贪无害再加上身语七断，就是十种，可以有十种善同时俱生，这种算账的方式我们也要了解，他这里面有几个原则，把这几个原则性抓住了就比较容易理解，一个是意的善业有两种情况，根识善无贪无害同时产生，意识善肯定会加根识善，所以这种情况下三种善业同时产生，然后所受的戒律的本体就两种，一个是身三语一的四所断，一个是身三语四的七所断的，所以说我们这样加的话就可以了解到为什么没有一个，为什么没有八个，为什么没有五个，十个是怎么样具有的，慢慢这样我们就会看得很清楚，那么什么情况下可以有一到十，如果是受戒，前面讲以别解脱戒为例，如果受戒的话一、五、八这个是没有的，但如果是中戒就可以有，中戒是一种善妙的妙行，不一定那么严格，不是别解脱戒律，如果是中戒，有时候可以单独受一条戒，比如说我在无记的状态当中只受持一条不杀生，这个不杀生严格意义上来说不能叫做真正意义上的戒律，它是一种妙行，也可以算作一种善法，它是一种中戒，如果在中戒处于一种无记状态当中受一条戒律，受持一个所断，这个时候就有了思心所和一个善法同时产生的情况，如果是五种也可以，比如说处在根识善状态当中受持三条所断，或者处于意识善当中，断除两条所断，这个五种也行，因为在中戒当中可以单独守持一个所断，或者守持两个所断。然后八善也行，八善的话比如说处在意识善当中，处在意识善当中有正见，无贪和无害，意乐上面有三个，再加上守持五个所断法，守持五个善行可以有，因为前面来讲的话戒律当中身三语四或者身三语一不能拆开，但是如果是在中戒当中还是可以有的，十善业中都可以单独去受，我去受一个不杀不偷不盗不淫，我再去受不妄语，我再去受不挑拨离间，像这样的话其实就可以有了，意识

善本身就有三个，再加上我去受持五条所断，加起来就可以有八种，因为在中戒当中是可以拆开的，如果是律仪当中就没办法拆开，所以说在律仪戒当中他不会有一五八的情况，但是在中戒当中就可以有一五八的情况，这个我们就可以了解。

然后呢下面我们在看第六个科判，第六个科判呢是何界何趣中有几业道，那么三界当中是何界，然后在哪一趣当中具有几种业道的情况，这个方面我们要了解，三界当中就说欲界、色界、无色界，何趣当中就说是地狱趣或者说人趣，等等，像这样就说是几趣当中它分别具有几种业道，有些业道是明显的，有些是隐藏的方式具有的，有些两种都不存在的，这几种都有，首先是不善业道

地狱绮语与粗语，及害心以二式具，

贪心邪见隐蔽具，北俱卢洲有三种，

第七明显亦存在，其余欲界十不善。

那么这里面所讲到的是什么，首先讲地狱道具有的十不善业道的情况，然后讲到了北俱卢洲的情况，再讲到了其他欲界的情况，所以说大概分了这三种意思，首先讲地狱，地狱绮语与粗语，及害心以二式具，贪心邪见隐蔽具，这三句主要讲地狱，在地狱当中绮语，粗语和害心，以二式，二式的意思就是讲隐蔽式和现行式，一个以明显的方式具有，另外一种是以隐蔽的方式具有，有的时候现行，有的时候不现行，不一定现行的时候就叫隐蔽式，所以说绮语粗语和害心这三种不善业，两种情况都可以有的，一个是明显的角度可以有，比如说地狱当中绮语就是他的这样一种大声的哀嚎，大声的哀嚎就是属于一种绮语，因为他是通过一种不悦的心或者是通过烦恼心引发的哀嚎，烦恼心引发的哀嚎也算是绮语了。

昨天我们课堂中也提到这个问题。所以平常我们安住在忧愁的状态当中唉声叹气，这个其实也算是一种绮语。我们觉着这个没有什么，其实这个已经是不善业当中绮语所涉了。所以绮语的范围是比较广的，如果你内心当中很不舒服、很不高兴，不高兴当中唉声叹气其实已经是绮语了。地狱当中通过这样一种痛苦的方式去大声哀号，这个方面当然可以安立为绮语。粗语也是可以有的，地狱的众生很痛苦的时候恶言相骂，这个方面是有。还有害心，比如说我们在学习地狱痛苦的时候众合地狱当中，众生和众生看到之后就产生想杀对方的心、想伤害对方的心，然后随手捡起兵器互相砍杀。那么这个过程当中，他的害心、嗔恨心是一定有的。有些时候是明显的方式具足，有些时候可能是属于隐蔽的方式具足，所以说绮语、粗语和害心二式具。

“贪心邪见隐蔽具”贪心和邪见不现形。为什么贪心和邪见不现形呢？因为贪心虽然内心当中种子没有断，但是地狱当中没有什么可贪的东西。你去贪什么呢？我们生贪心的时候总是要缘这些好东西进行贪的，觉得这个悦意或者怎么样我们生贪心。地狱当中没有这些，地狱当中放眼所及要不然就是这些阎罗狱卒凶神恶煞的，你对他产生不了什么贪心的。要不然就看到烧红的铁地、非常非常恐怖的燃烧的山，等等。这些东西哪个是让你生贪心的呢？没有生贪心的境。根本没有生贪心的对境，所以这个时候贪心是隐蔽具的。虽然贪欲心种子没有断掉，但是在地狱当中没办法现前所谓的贪心，所以这个贪心一定是隐蔽具。还有邪见隐蔽具，为什么邪见隐蔽具呢？因为地狱众生一堕地狱之后他就相当于获得一种功能，一堕地狱的时候他就能现前他的业道，以前我曾经造过什么业，所以我现在正在受苦，所以他一堕地狱就会有这样一种特殊功能。有这个特殊功能的时候他就知道，现在我正在感受以前的业报。这个时候是不会有邪见的，邪见是不会现形的。这个方面，地狱的情况贪心、邪见是隐蔽具的。其他的话按照有些注释来讲，杀生、偷盗、邪淫没有现形也不是隐蔽具，就是没有。在地狱当中没有杀生，虽然对方互相砍杀，但是复活地狱当中互相砍杀好像是砍死了，其实是没有死，因为他一死了就会从地狱当中转生出去，所以说乃至你的业没消尽之前地狱的有情是杀不死的，没办法杀死。既然没办法杀死，地狱当中不会有杀生的业道，原因就是这样的。业力未尽怎么杀他也不会死亡，显现上好像倒地而死其实根本没有死。不予取也没有，偷盗也没有，因为在地狱当中没有你认为值得耽着的，执为我所的财物是没有的。没有什么你拥有财物，你拥有的财物是什么呢？什么都没有。你受苦的大铁锅这个也是地狱里面公用的，也不是你的。你喝的这些铁水也不是你的，反正这些东西没有执为我所的情况。所以地狱当中没有偷盗，不可能有偷盗。没有所盗的财物，也没有执为我所的女人。虽然有些地方说当你在现行业道之前，如果在人间邪淫的罪业很重，你看到一个女人了，你过去拥抱的时候一下子她就是烧红的铁柱，这个烧红的铁柱这个时候不是女人也没办法产生邪淫的罪业。铁柱山也是一样的，你看到山顶上喊你的名字，跑上去的时候变成了铁嘴乌鸦，这个时候很恐怖的铁嘴乌鸦啄你的眼睛。所以地狱当中没有执为我所的女人的缘故，也不可能有什么邪淫的情况存在的。这里面也没有妄语，没有必要说妄语，说什么妄语呢？你说我没有干这个坏事你抓错了，这个是不可能有的。所以说堕地狱业果方面是非常公正的，所以如果你没有造这个恶业你不会堕地狱。而且有的时候也没办法推脱，推脱不了。在地狱当中审判的时候，会有一些镜子等等，你所作所为在这个镜子当中全部会显现出来，没办法说妄语说我没造这个罪业，你抓错了应该是抓张三，其实这里面根本没有我的事。这个方面，人间当中可能有抵赖的情况，但是地狱当中没有什么抵赖的情况，所以这里面是没有妄语的。妄语是不存

在的，然后离间语也是不存在的。地狱有情和地狱有情之间根本就没有一个和合的情况，所以也不存在把他们分开，本来就属于分离的状态，所以这里面不可能有离间语。颂词中没有说到的这几种明显的方式也没有，隐蔽的方式也没有。颂词当中说绮语、粗语、害心二式具，二式具的情况这里面讲了，又有明显的又有隐蔽的。贪心、邪见隐蔽具，意思就没有明显就只有隐蔽。然后没有提到剩下的几种，比如前面我们讲到的杀生、偷盗、邪淫等等这五种，其实现形也没有隐蔽也没有，纯粹不存在这几种业道，这是地狱当中的情况。

第二层意思“北俱卢洲有三种，第七明显亦存在”这两句就是讲北俱卢洲。北俱卢洲有三种的意思是，通过隐蔽的方式具有贪心、害心和邪见。隐蔽的方式不明显的，为什么不明显呢？因为贪心，所贪的物、执为我所的女人这方面是没有的，因为北俱卢洲的财富非常非常的丰富，没有执为我所的东西、没有执为我所的女人。所以说也没有所贪的财务和所贪的女人，从财务和女人的角度来讲不会具有贪欲心。害心也没有，相续很调柔，让自己财产损失的危害心，因为偷了自己的财富然后自己生害心的情况或者侵犯了自己的妻子这个方面是没有的。所以说没有产生损恼心的事物，相续也非常非常调柔，这方面也不会有。而且相续调柔的缘故，没有邪见，他不会产生邪见的。所以贪心、害心、邪见三种不会存在，这个是隐蔽具。除了这个之外，其他的是没有现形也没有隐蔽具。比如说没有杀生，没办法杀生因为转生北俱卢洲的众生的寿命一定是一千年，一定是过足一千年而且中间没有夭折的情况，前面我们提到过这个中间没有夭折，所以怎么杀也杀不了，没有杀生的业道，不可能有杀生的，而且他的相续也很调柔的不会去杀生，所以他的寿命一定是一千年的缘故不可能有杀生。不予取也没有，不予取也没有的原因他就没有所贪的财物。执为自己、执为我所的财物是没有的，因为东西全部是大家福报均等，随时去用、随时去取随时就可以用的。所以没有人说这是我的财务把它拿到我家里去锁起来，然后其他人不能动，这个是没有的。所以从这个角度来讲，根本没有所谓偷盗，不予取也是不存在的。还有一个情况，北俱卢洲我所有的财物这个方面非常非常淡薄的，以前有个传记当中龙树菩萨到了北俱卢洲去调化众生，真正调化众生让众生产生出离心、解脱道，不一定有这样一种想法，因为那个时候还不堪能成为法器，但是菩萨去了之后给他们种一些善根这个也可能。龙树菩萨在北俱卢洲的时候，在一个水池里面沐浴，把衣服脱下来放在那，其他的人洗完澡就把他的衣服拿走了，他说这是我的衣服，别人就很奇怪来了一个具有我所的人。他们是没有这个想法的，反正就是拿了穿了就走，没有说这个是我的你的，但是龙树菩萨显现上他是从南瞻部洲过去的，他本来是证悟空性无我的大德，但是名言当中就说怎么把我的衣服拿走了，别人说这里怎么来了一个具有我所的人。当然这个我所的情况不一样，龙树菩萨他从根本上没有我和我所，显现上有我所。

他们说没有我所其实内心当中还是有我所的种子的，这个方面也是不一样的。所以从这个角度来讲他们没有对财物方面很强烈的：“这是我的东西啊、我所的东西啊”这个是没有的。

邪淫也不会存在的。他没有夫妻没有家庭等，但并不是说他没有淫欲，在其它注释当中讲他们也有淫欲心，但是不会有邪淫，他没有夫妻，也不是一夫一妻制，他们怎么会没有邪淫呢？就是说在北俱卢洲这些众生如果互相之间看到有这个感觉的话，他们就可以到树下去，树下之后如果是有因缘的这些，树枝就自然垂下来就把这个挡住了；然后如果是没有因缘的树枝就不动，树枝就不会垂下来，他们就看不到因缘就分开了，是这样的。所以从这个角度来讲他不会有邪淫的情况出现。

妄语也没有，没有什么必要说妄语。说妄语的情况要不然是生命受到威胁，生命受到威胁我说妄语，那没有必要：没有杀生、寿命决定千年，寿命决定千年没有必要为了保全自己性命说妄语，这个是没有的；然后说妄语要不就耽著财物，想得到别人财物或者想保住自己财物说妄语，这个也没有必要！因为他财物都是没有什么我所的；也不会因为自己女人方面去说妄语，没有必要。所以说妄语的因、必要都不存在。然后也没有这些离间语，也没有粗语，他们相续很调柔。也不会去离间说离间语、也不会说粗恶语，这个是没有的。

那么颂词当中讲第七：第七就是身三语四当中的第七个，语业当中第四个，在十不善当中第七个，那么第七个就是绮语。绮语是明显存在的，他有绮语。绮语的话，有时候会唱歌，贪欲心引发唱歌这个情况有。那么其实这个方面我们看到：贪欲心引发唱歌和前面我们提到是什么，意三业是隐藏的方式具有的，好像是不现行的、不明显的。前面说贪心、害心、邪见是隐藏的方式具有的，那么此处又说他贪欲心引发唱歌，会不会有抵触，会不会有矛盾？前面说没有贪欲心，后面说会有贪欲心引发唱歌，那么我们也可以这样理解：偶尔有时候会有贪欲心引发唱歌；还有前面没有贪心主要是指没有所贪的财物和没有所贪的女人方面，这方面没有贪心。其实有些时候相续当中通过贪欲心引发唱歌的情况是可以有的，所以从这个方面讲也可以。后面说是绮语，你唱歌之所以能够成为绮语是内心当中你安住在贪欲的状态，安住在嗔恚的状态，像这样说一些染污性的语言就成为绮语了。所以这个地方绮语---他唱歌是贪欲心引发，前面说贪心是不明显的隐藏式的。所以隐藏式的可以从这两个方面讲：有些时候偶尔他可以引发一些贪心；前面说贪心不存在主要是所贪的财物和所贪的女人、执为我所的女人不存在，其它的时候可以现行，所以前后两种情况大概可以从这个方面理解一下。所以从这方面讲第七明显存在，这个就介绍了北俱卢洲。因为地狱和

北俱卢洲这两个地方情况是比较特殊的，所以把地狱和北俱卢洲的情况单独来介绍一下。

然后“其余欲界十不善。”其他的欲界比如说阿修罗道或者旁生道或者人道，人道当中的三洲，因为人道当中有四大部洲，北俱卢洲已经简别掉了，剩下的其他三洲，三洲当中还有欲界天，这些方面十不善均具有。十不善都具有的意思就是说有些时候是现行的方式具有，有些时候是隐藏的方式具有的，反正都会有十不善。天界当中也会有杀生的情况，比较明显的我们知道三十三天和阿修罗作战等等这方面也是会有的，有些时候在记载当中好像说夜摩天之上就属于离诤天了，他没有诤论，没有诤斗会不会就没有杀生？一般来讲我们在所学习的教言当中就是说四大天王天、三十三天有的时候和阿修罗会作战，他们内部会不会诤斗？不会产生自相残杀但是和外界也会作战的。好像我们学的时候只是四大天王天和三十三天有杀生的情况，那么上面的天界不明显，假如按照有些说法，魔王波旬是属于他化自在天，魔王波旬他自己和他自己的魔子魔孙这些有可能也会去杀生，所以如果从这个角度来分析的时候除了三十三天、四大天王天之外可能有些也会具有这样情况，但是像兜率天、夜摩天有没有这些杀生情况呢？明显方面没看到，但有些时候其他天界当中会有的。所以说“其余欲界十不善。”

那么下面再看善业，善业的情况就是讲：

**三善业则于一切，亦以隐蔽现行式，
无色无想天众生，以隐蔽式具七业，
余处则以现行式，地狱北俱卢洲除。**

那么就是说三善业，三善业就是无贪、无害和正见。无贪、无害和正见这三善业则是一切以隐蔽式具有，或者通过现行的方式具有的善业。比如人道当中有些无贪或者无害、正见，有的时候是现行的方式具有，有的时候隐藏的方式。隐藏的方式就是说不一定现行但是内心当中的种子习气还是存在的，所以隐藏的方式具有三种善业。那么地狱、饿鬼、旁生像这样恶趣的众生，恶趣众生有些时候会现前无贪或者慈爱等等，但是大多数时间当中都是隐藏的方式具有无贪、无嗔和正见方面的意业。所以其它方面天人或者人天当中有些是现行的，有些是隐蔽的，三善业在一切趣当中都是隐藏或现行的方式具有。

下面我们再继续看“无色无想天众生，以隐蔽式具七业，”七业就是身三语四的所断，身三语四的所断当然就是从他的所断除的角度来讲，断除身三语四的恶业就成了善法，这种身三语四的善业无色界的众生、无想天的众生是通过隐蔽式具有的，为什么隐蔽式呢？因为无色界没有色法，身三语四和色法都有关，身体的三种善业和身体的色法有关，语言所说的话也是色法，所以既然无色界都没有色，当然七业就不可能是现行，尤其这个地方讲无色界的“隐蔽式具七业”，注释当中主要是指什么呢？主要是指转生无色界的圣者是隐蔽的方式具有身语七断的善业，主要是无漏戒，无漏戒也是一种色法，圣者内心当中以前曾经获得过无漏戒，但是他转生无色界的时候不现行的，因为毕竟是色法，在无色界也没有色法的无表色，无漏戒不会具有，但是他是通过得的方式、隐藏的方式具有的，所以从这个角度来讲转生无色界的圣者的无漏戒是通过隐蔽的方式存在，在外面不显露。

无想天众生也是一样的，通过隐藏的方式具有七种业，这个方面主要是指禅定戒，禅定戒也是一种无表色，前面讲过禅定戒，无想天禅定戒是随心戒，当你安住在入定状态的时候他就有，但是无想天是灭尽心心所，虽然是一种禅定但是他已经灭尽了心心所，心心所不现行，这个时候禅定戒也没办法安立，但是禅定所生戒通过隐蔽的方式可以存在，没有什么现行。无色界的众生从禅定戒的角度来讲也是一样。如果从意的三业来讲也是一样，无贪或者无害或者正见，他如果有心就可以有，如果是无想天心心所灭尽了，在这个状态当中现行也不可能有的，只能通过隐藏的方式具有或者在入定之前或者在出定之后这个时候可以有。在真正入无想定的是不会具有的，所以通过隐蔽的方式具有七业。

“余处则以现行式，”：余处是什么呢？就是其它的界、处当中，人、天或者旁生、饿鬼等等。就是说其它的处当中，通过现行的方式可以具有，比如说天和入他可以具有戒律所摄的善法，但是这里不一样的地方就是说，如果是天人，天人的话他自己是不具有别解脱戒的，因为天人他不是别解脱戒的所依，但是天人可以具有什么戒呢，天人可以具有禅定戒，因为天人可以入定，他可以修禅定，可以具有禅定戒，天人也可以具有无漏戒，这两种戒律天人可以有，但是别解脱戒律天人没有办法具有。而人道三种戒律都可以具有。人道的众生别解脱戒可以有，禅定戒可以有，然后无漏戒也可以有。所以天和入具有戒律所生的善法，然后就是旁生和饿鬼，这个也不一样，他们所具有的戒律，主要是中戒。也就是说天和入，戒也可以有，中戒也可以有。旁生和饿鬼，戒律是没有的，但是中戒是可以有的。有些旁生也可以受一些中戒，比如有些龙王受一些斋戒，有些饿鬼**守护**一条两条戒律，都是可以有的，所以说中戒是可以有的，其他真实的戒律不可以有。

“地狱北俱卢洲除”，地狱当中是除开戒律，地狱当中别解脱戒不可能有的，禅定戒和无漏戒也不会有，北俱卢洲也不是别解脱戒的法器，禅定戒或者无漏戒也不会有，所以有的时候我们说北俱卢洲好得很，方方面面都可以实现的；但是从另一个角度来讲，的确的确这样再再的描绘北俱卢洲的状况，它的确不是修行的所依，就是不会有真正正法的兴盛，所以讲到佛法兴盛的地方的话，南瞻部洲大概是最理想的，然

后其次东胜身洲，西牛货州。北俱卢洲没有法，龙树菩萨去了也是跟他们结个缘，也没有办法真正地去调化他们，通过让他们生出离心怎么怎么这个是没办法的，所以说北俱卢洲没有戒律，别解脱戒也没有，禅定戒、无漏戒都不可能产生，这个方面我们需要了解。

下面讲第七，是业道之果。

己七、业道之果：

**承许一切均产生，增上等流异熟果，
痛苦之故杀害故，无威严故果三种。**

这个方面就是不善业，所有的不善业道，它都可以产生三种果，一个是增上果，一个是等流果，一个是异熟果。

增上果主要是成熟在外境。无垢光尊者在《心性休息》颂词当中也是这样讲，“成熟外境增上果”，所以说由不善业成熟在外境方面叫做增上果，有些人他生下来就生在山清水秀的地方，或生长在条件非常好的地方，生长的环境非常优美，饮食也比较容易得到，还有种这些庄稼也长得很好，种这些果树也长得很好。所以说增上果就说明他善业非常好。有些他生长在那些盐碱地，沙漠里面，或者很高的高山等等，很危险的地方，所以种庄稼很难以收成，像这样的话，从增上果的角度讲也是不善业的一种体现。就是成熟外境增上果。

异熟果，就是说直接果报，异熟成熟的果报，主要产生痛苦方面是异熟果，最大的这个果。然后等流果，当我们在异熟果受完之后，从恶趣当中出来之后他还要继续的感受等流果，等流果有两种，有一种等流叫感受等流，感受等流就是我们感受异熟果的一些剩余的业，还没完全清净的话，就在感受等流方面继续的去承受，比如杀生，感受等流果，是短命，多病，这个方面其实就是他的等流，当然这个等流，一方面是他受了异熟果之后剩余的一些业，还有一个就是和它的因方面有些相似，有些是相同的因、感受相同的果，比如杀生，你把别人命根断绝了，你自己要承受相似或相等的一种果报，你自己也是多病，通过多病的方式去感受痛苦，要不然你就是短命，你强制性地结束了别人的生命，这个时候你也是短命，寿命短的就去世了，这个方面就是等流果。增上果，等流果，异熟果，这三种果，不善业它都会引发的。异熟果分三种，很严重的十不善业，直接堕地狱，如果是中等的，就是转旁生，有些地方说法不一样，有说中等的是转饿鬼，那么此处是说转旁生，两种观点都是有的。如果中品十不善会转旁生，下品的就投生饿鬼。所以说十不善业，不管哪一种都要感受它的异熟果，所以为什么在佛法当中讲呢，就是说这些小的善法尽量去做，小的不善业都要去制止，因为即便你行持的是下品的不善业，他也会导致或者饿鬼或者旁生的投生，如果是上品的不善业，就是说产生强烈的嗔恨心、杀生、邪淫等等像这样的话他就直接会堕饿鬼，然后中品的话就会转成旁生或者饿鬼这样一种情况，或者上品堕地狱，中品转旁生或者饿鬼，所以说异熟果就是一种比较严厉的果报，后世会成熟的。等流果前面讲了，是一种和因之间相似相等的业因果，杀生感受短寿、多病，不与取则受用贫乏，你的财富和怨敌共用，有的时候很多贫穷的人一看他自然而然想到可能是不与取或者没有上供下施，怪吝不与取导致得到这样果报，有的时候虽然自己挣了一点钱，怨敌共用，反正一旦有了钱之后其他的人有意无意当中就把你的钱消耗光了，有些人刚刚发一笔财就遇到一个车祸，就住院，一出来一结算一分钱都没有了。有的时候反正方方面面很多因缘莫名其妙因缘，你的钱就不会有，这个就是怨敌共用，你自己不会很富裕，这个也是属于偷盗。然后邪淫等等他都有夫妻不和，或者妻子不贞，夫妻不和经常性的争吵，有很多很多等流果。在前行及《心性休息》第三品的时候也会讲到一个一个等流果的，增上果也会讲，杀生的增上果是什么，偷盗的增上果是什么，邪淫的增上果是什么。像这样的话，都会去感受的。所以说恶业不能造，一方面他会成为障道的因缘，障道就是我们要修道的話，如果我们现在在修解脱道，我们在修菩萨道，这个恶业本身他会障道，障碍我们修道，如果我们内心当中经常安住在不善业当中，我们修道就修不动，修禅定也修不动，干什么好像都是觉得修不动，这就是说恶业他会障道，成为一种障道因缘。还有恶业他会成熟一种不悦意的果报，不管是今生当中也好，后世当中也好，或者再后世当中也好，它从异熟果的角度来讲是不悦意的，从等流果的角度来讲也是不悦意的，从增上果的角度来讲也是不悦意的，所以我们了解情况之后内心当中把这样一种观念牢牢的扎在我们心中，尽量地避免这样一种不善业，不管别人看到也好，看不到也好，不管什么情况反正自己坚持一个决心，我自己是个修行者，我不能造不善业，有的时候这一世的生命我可以抛弃，但是我不能够用生命去造这样一种不善的业，如果业因果的观念很坚固，我们就会避免很多很多的不善业，当然我们障道的因缘就很少，后世投生恶趣、后世感受痛苦的因缘也没有了，再加上我们修持善法的话，比如在修行方面，善业也是一样的，善业他一方面可以感受善趣，感受快乐，还有一个方面善业也是一个助道的因缘，因为我们善业如果越深厚，修道的时候我们的顺缘就越多。如果是恶业的话，违缘会很多，它会障道，顺缘的话他会助道，所以为什么我们说通过菩提心摄受的善法会变为福德资粮的因、智慧资粮的因等等，所以说善法的作用就是这样的，如果你的善根很深厚，它就会在我们修佛法过程当中成为一种助缘，帮助我们往前走，有的时候道友心态也很稳定，修行过程当中、闻思过程当中也很顺利，这个方面就是他相续当中的善根很深厚，福德

很深厚，善根深厚之后，障碍就很难产生，所以说善法我们一定要多做，多造，从小小的善法、善根开始，到大大的善根之间，我们都要去做。

我们在修善法方面千万不要知足少欲，在恶业方面要知足少欲，像这样就可以，造了这么多恶业足够了，不能再造了，然后善法方面就不能这样去想，善法要越造越多越好，乃至我们现前果位之前都不能停止，我们的善根到什么时候才圆满呢，因为最圆满最究竟时就成佛了，什么时候成佛了你的善根就圆满了，没有成佛之前，你的善根都没有圆满，什么时候你登地了就说明你登地的善根就圆满了，如果还没有登地之前就说明你的善根还不够，什么时候你获得加行道就说明你加行道的资粮圆满了，什么时候你进入了小资粮道有小资粮道这些验相就说明你小资粮道的资粮圆满了，如果这些方面没有现见之前，就说明你还不够，不管你在修善法方面经历了五年还是十年，反正在验相没有出来之前，就说明你的善根还不够标准，所以你不要认为我都这么多年发心了，这么多年都在做事情，是不是可以了，其实你还远远不够，如果你的验相还没有达到，如果你该得到的功德还没有得到，就说明你的因缘还不足够，这个方面很简单的一个比量，马上就可以知道我们现在怎么样，是不是真正足够了，真正足够了是不是你已经到了成佛的果位了，是不是已经登初地了，是不是已经到了资粮道了，如果你还没有达到这些就说明肯定还不够，还要继续去努力，所以在修学佛法过程中，象这样一种积极向上勇猛精进积累资粮的心，是不能够停歇的，如果不停歇就一直有动力去做，做了之后，当他的资粮圆满之后他的果自然而然就会现前，因为他的果的现前和他的因是完完全全相对的，那么你的因圆满了果就会出现，因不圆满果就不会出现，所以我们一直要很精进地积累资粮积累善根，当善根到一定量的时候你就会发现你的心在转变，当你的资粮圆满的时候你的心就慢慢的转变了，以前你怎么都安住不了的状态，你现在一下子就能安住了，很简单，很自然就安住下去了，就说明你的因缘够了，如果资粮也够，因缘也够，。很多很多的出离心、菩提心、信心。和以前就不一样，心相续完全转变了，这方面转变来自于我们内心当中的福德善根资粮足够圆满，如果不够的话我们还要继续修行，这个理念我们还要一直培养，内心当中要去扎根。

为什么会产生异熟果，等流果和增上果，下面就讲这个道理，“痛苦之故杀害故，无威严故果三种”。这个故就是因缘，因为让众生痛苦的缘故，所以我们就感受异熟果，异熟果就是极为强烈的痛苦，杀害故就是我杀害了众生的缘故，阻止了众生生命的缘故，所以这个因缘就有了等流果，无威严故，让众生没有威严的缘故所以我要感受增上果。此处是以杀生为例的，比如他是通过加行正行后行三个方面来讲的，在加行的时候杀生让众生感受了强烈的痛苦，你不管是用棍子敲击也好，或者用刀子去捅也好，在杀众生的过程中让他的身心感受到非常非常强烈的痛苦，这个时候因为在加行时候你让众生感受很强烈的痛苦，所以在异熟果你自己也会堕恶趣，因为恶趣当中是感受痛苦最强烈的地方，人间的痛苦再大也没办法和恶趣的痛苦相比，所以堕到地狱当中，地狱当中的痛苦是所有的痛苦没办法比的，最强烈最严重的痛苦就在地狱当中，地狱饿鬼旁生等等这个痛苦，因为在加行当中让众生受苦所以你自己会堕在恶趣当中去感受异熟果，异熟果就是强大的痛苦你会感受，而且尤其是地狱当中你的业没有终结之前，你的痛苦是不会消失的。第二个是终止命根，正行是断绝了众生的命根，因为你在正行的时候断绝了众生的命根，本来他可以继续活下去的，但是你通过加行把他的命根强制性的中断，剥夺了他生存的权利，这个时候你在感受等流果的时候也会短命，因为你强制性的把别人的命缩短了，你在感受等流的时候你的生命也会缩短，这个是在等流果方面去体现的。在异熟果方面如果你造的业很大你会很长寿，你想死也死不了，在地狱当中就是这样，非常非常痛苦，巴不的马上死掉，你就是死不掉，你杀生的罪越重，后面你的寿命就越长，寿命越长就意味着你受的痛苦越大，然后投生在人间或者投生在其他地方，尤其投生人间生活开始好转了，这一切都很美好，但是你耽著这美好生活的时候你会短命，你在非常非常不愿意当中寿命就终止了，而且你还会很清楚你还想活，还想享受这个好生活，但是你知道你自己的病很重，马上要死去这个时候也会非常忧愁，你自己也没办法。因为终止了别人的寿命，缩短了别人的寿命，你自己也会多病、也会短命。后行的时候是无威严，本来他活着的时候是有威严的，比如他走路说话都有自己的精气神，但是他死了之后，他躺在地上，什么威严都没有了，他就是一个尸体，是一个死尸，躺在那里什么威严都没有，所以后行你剥夺了别人威严的缘故，你自己感受增上果的时候，转生到那些非常非常恶劣的环境当中，没有什么威严的环境当中去感受这个痛苦，所以造了恶业他会转生到这些很不好的地方，有的地方是风沙很大的，有的是很污秽的地方，有的时候虽然是在同一个城市当中，有些人他生活的环境很好很优雅很优美，有些人不管怎么努力最后找到的房子就在这些很臭的厕所旁边，或者到处都是污水，到处都是垃圾，这些环境当中，这些其实就属于那种增上果，增上果当中邪淫，经常做邪淫他转生的地方就会非常污秽肮脏，如果杀生，转生的环境很容易让你丢掉性命，毒蛇猛兽很多，悬崖峭壁很多，你生活在这个地方一点都不舒服，有转生的地方就没什么收成，一年辛辛苦苦劳作没什么收成，或者有收成就必需看天吃饭，有下雨就有收成，没下雨就什么都没有了，所以有的时候这些环境就是一种增上果，造了恶业他就必需要去感受，你自己很不愿意去感受，也必需要去感受，环境就是这样的，有些时候业力成熟搬家搬走，有的时候搬到其他地方会改善，他就不愿意，怎么跟他劝也不愿意，反正我要在这里一直受苦，一直受到死为止，有的时候业力

就是这样，你没办法，所以象这样增上果的缘故就是无威严，为什么会有这样的善根果就是和这样的前行正行后行，当然此处是以杀生为例，偷盗邪淫等都是前行正行后行，都会感受异熟果、等流果、增上果，原因就是这样的，这个就是业道之果，今天就讲到这里。

第 063 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

今天发了菩提心之后，今天我们继续一起来学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。那么这个《俱舍论》分了八品的内容，八品的内容当中的前面的第一品、第二品呢，是总说了有漏和无漏它的这个本体，或者说对于界或者对于根的问题进行了宣说。然后呢，后面六品分别对于有漏法它的果、它的因缘，无漏法它的果、因缘等等，像这样的话进行了安立。如果按照俱舍论的自释的话，后面还有第九品，还有一个破我品，专门对于“我”方面进行观察抉择，但是咱们的颂词当中，就没有破我品。所以说咱们在颂词当中抉择无我的话，就通过抉择前面的这个蕴界处，就可以知道这个无我的这个观点，知道无我的思想。

其实在学习《俱舍论》的颂词过程当中，也可以通过这样一种这个观察，了解其实“我”是不存在的，因为我们自己所安立的这个常一的“我”，和这样一种蕴界处等等或者说有漏法和无漏法的这些种种特性呢，没有办法相合的缘故，所以说这个“我”呢就是纯粹不存在，这个“我”就是一种妄执引发的。那么这个可以间接地了解，间接地说明。

那么在这个八品当中，现在我们学习到的第四品—分别业。那分别业是，这个所有的有情世间和器世间的因，其实就是业，它的主要的因是业；烦恼都是属于助缘。那么就是说，如果说是相续当中有了业，但是没有烦恼这个缘的话，就好像种子缺少了水，没有办法生根发芽一样的。所以说，它的这个主要的是因其实就是业，那么如果有了烦恼的滋润，那么这个业就会起作用。所以我们前面讲到了有情世间和器世间。

那么这一品当中讲到了有情世间和器世间的它自己的主因就是业。所以说，一方面我们要断烦恼，一方面我们也要对于这个业方面做了知和做取舍。那么如果是知道了这个业，取舍了这个业，那么对于该做的善业，该做的这个解脱的业，我们精进去做。对于能够引发痛苦，能够引发恶趣的，能够障道的，这样一种恶业就尽量断除。那么如果这样，再加上调服这个我执烦恼的话，就很快可以从轮回当中获得解脱。其实小乘的修行之道，它也是主要从身体上面，它主要是这个戒律，行为方面主要是以戒律为主，见解方面主要是了知蕴界处，了知这些道理之后，修持无我。有了这个无我的观点，也在行为上面取舍这个戒律的话，它就可以让自己的这个身心，可以让自己的这个见行都可以符合这个殊胜的修法，安住在正道当中。

那么第四品当中呢，前面我们这个大科判当中是对于业道的安立已经学完了。那么我们今天要学第二个大科判是单说邪命之原因。

丁二、单说邪命之原因：

**贪心所生身语业，邪命难净故另说，
设若贪图资具引，与经违故非如是。**

那么此处就是这个第一句和第二句，就是宣讲第一个，“贪心所生身语业”，这个就是邪命，这个安立邪命它的本体。然后为什么要单独说呢？就是说是“邪命难净故另说”，因为就是说，它这个通过贪心引发的这样一种邪命，非常非常难以清净，所以说要单独宣讲。也是为了让这个修行者，尤其是这个在家者，尤其是出家人，他对于这个邪命，他有一个非常非常就说是这个引发一个重视吧。因为这个邪命很难断除，尤其是对于出家人来讲，对于这个邪命的这个问题，必须要非常重视，所以说也是有必要单独宣说。那么就是后面两句，“设若贪图资具引，与经违故非如是。”那么就是说是这个，这两句主要是一个问答吧，一个辩论。因为有些观点说，贪图资具引发的，通过贪图资具引发的，才叫做邪命。然后呢，如果说是这个贪图娱乐呀等等，唱歌、跳舞等等，贪图这些就都不是邪命，但是这个世亲菩萨说，“与经违故非如是”，那么这种说法呢和经典当中所说的相违，所以说并不能按照前面世亲论师所安立的这样去理解。应该说贪心引发的一切的色欲行为都叫做邪命，这个方面才是比较合适的。大概这个颂词就讲这些含义。

那么下面我们进一步来宣说“贪心所生身语业”，邪命。那么这个邪命其实就说是这个通过贪欲引发的身语业。那么所有的身语业是不是都是邪命呢？所有的身语业不一定是邪命。因为身语业它一方面有善的身语业，善的身语业方面肯定不是邪命。然后即便是不善的身语业，不善的身语业它也分。通过这个嗔心和愚痴心引发的这个身语业，它不是邪命。因为在佛经当中讲到这个邪业、邪语、邪命，另外就是说这个经典当中有的时候也宣讲八正道，那么和八正道相反的那当然就是八种邪道了。八种邪道当中因为在这个正道当中它有正业、正语、正命等等，有这样的安立。那么和它相反相违背的，当然也有邪业、邪语和

这个邪命，或者说邪思维等等，很多很多。那么就说是经典当中讲到邪业、邪语和邪命，那么所谓的邪业和邪语，像这样的主要是通过嗔心和痴心引发的身语业。生嗔心和痴心引发的身语业，它就安立为邪业和邪语，它就不是这个邪命。而通过这个贪欲心引发的身语业呢，它就是属于邪命。所以说只要是通过贪心引发的这样一种身语业，身语的这个恶业等等，这个方面都是称之为这个邪命的。

那么就说是这个，我们就安立了所谓的邪命。邪命如果从这个方面来观察的时候，它的范围就非常的广。所以说在平常的经典当中，或其它地方讲到的这个五邪命，有五种行为代表的。当然五种行为当中也有这个身体方面的、也有这些语言方面的，是这样的，那么诈现威仪啊一方面可能属于身体方面的，有些旁敲侧击它就属于这个语言方面的，巧取勒索等等。那么当然五种邪命有不同的经论它有不同的出处、不同的安立的方式，这个方面有五邪命。

那么此处的邪命它的范围是很广的。那么就说如果把这些严重的邪命归纳起来的话，就可以有五种。但是，是不是就是只有这五种呢？其实通过贪欲心引发的身语业都可以称之为邪命。所以这个方面，我们也知道它的范围比较广。

还有呢就说是，既然这个贪心引发的身语业之外没有其它的邪命，为什么还要单独宣讲这个邪命？单独宣讲邪命的原因是什么呢？这么重视宣讲邪命的原因是什么呢？这个方面就讲了“邪命难净故另说”，因为它是贪心引发的，一般的众生内心当中，它的贪欲比较自在，就说众生的三毒都是比较自在，无始以来在轮回当中它就不断地贪求资具，就说每一世它都是贪求这个资具啊、贪求这些利养啊、贪求很多很多的这些事物引发的这些身语。所以这样的话无始以来它的种子也非常地深厚。那么像这样的话，要净除起来也比较困难。就是为了说明，为了引起我们的重视、引起我们的注意，尤其是对于修行人来讲、尤其对于出家者来讲，像这样的话要对这个问题就说应该引起重视。所以说这个方面的邪命它是这个贪心引发的缘故，它的相续当中的这个种子非常深厚的缘故，所以说呢就是非常难以净除，很难以净除的。这个方面就是众生通过贪欲，贪欲当然就是对于外境它有一种欢喜，想要获得的一种心态嘛。所以众生通过欢喜心趋入到这样对境当中，很难让自己的心相续离开这样一种欢喜趋入的对境。所以说为了说明这一点，也是单独宣讲了邪命。为了让我们引起重视，为了知道在修行过程当中如果不了解邪命、如果不断除邪命的话，实际上要从这样一种不好的状态当中解脱出来还是比较困难的，所以说也是宣讲了邪命。

还有呢，就说是一个原因，就说是出家人它的生活资具的来源，它是来自于这个信众，它是来自于其他的施主。所以说在寻求资具的过程当中，有些时候就要非常容易地做邪命的事情，很容易做邪命的事情。所以说也为了让这些出家者在依赖他众生活的时候，依赖信众生活的时候，安住在正命当中，不要以贪欲心去寻求很多很多资具的缘故，所以说也是单独宣讲了邪命。所以说在有些地方讲了要知足少欲，但不管怎么样呢，得到这些一般的衣食就可以了，得到一般的这些用具就可以了，然后也不需要通过邪命的方式、通过贪欲心引发想要获得更多、更高档的东西等等，然后做出种种身语的这个行为。那为了避免这样的情况呢，佛陀在经典当中单独宣讲了邪命。那么这个方面就讲单独宣讲的真实原因。

那么后面两个是附带地遣除一下不同的观点。“设若贪图资具引”，那么就是说有些人说：“所谓的邪命，它是通过贪图生活资具引发的身语业。”它通过贪心引，贪图什么呢？贪图生活资具。那么如果只是贪图生活资具引发的身语业，这个就叫做邪命。那么如果说是贪图这些娱乐，比如说：唱歌等等，通过欢喜心唱歌等等，这些通过贪心引发的身语业就不应该算是邪命了。因为贪图高兴，为了这些引发的身语业，它是为了让自己内心欢喜，它是一种娱乐，它其实和生活资具没有什么关系，和自己的生存没什么关系，所以这个方面应该不算是邪命。而真正的邪命应该是只是贪图生活资具，比如说：钵盂，饮食，衣服等等。如果这些，如果说是贪心引发的身语业，这个是属于邪命，有些人他是持这种观点。但世亲菩萨就是讲：“与经违故非如是。”那么你这种说法和经典当中所说的不相应，佛经当中不是这样讲的。就引用经典注释当中引用《戒蕴经》，那么《戒蕴经》当中所说：比丘受用信士供养后如果去观看斗象等，是邪命。因为印度大象很多，所以说因为大象很多的缘故，它们就会把这些野象驯服，变成家象，变成家象之后，有一部分家象用来担任苦力，开始运木头，运这些建筑材料，然后运其它这些很多很多这些其它的财物。有些就是通过这方面做贸易的，有些是用来打仗的，就是在印度当中它有象兵，像这样的话就说用来打仗的也有；有些是把它驯服之后用来娱乐的，比如此处所讲的斗象。斗象的话就是有这样的，所以说不同的地方有不同的风俗，它有不同的娱乐方式。有些地方有这样一种斗牛的，或者有些地方有斗鸡，或者斗蟋蟀等等。在印度主要就是斗象，像这样的话就说训练两头象开始斗象，有些地方是两头牛开始斗等等，反正这些属于一种娱乐的方式。当然这种娱乐的方式是以损害这些动物的，它们的身体和生命为代价的这样一种娱乐方式。从业因果的角度来讲，当然非常不好。但是一般的世间人觉得如果两头大象打起来的话，它们就觉得这个是很开心的事情。所以说如果说比丘它们受用了供养之后，去观看斗象来娱乐的话，这个也属于邪命。所以说观看斗象和生活资具是没有什么关系的。但是佛陀也是在经典当中讲了：“如果通过贪欲心去观看斗象也是属于邪命的范围。”所以说邪命的范围不单单是说贪图生活资具，贪图其它这样一种娱乐享受也应该是属于邪命的范围。所以说这个方面就是说，有些人就认为：“如果我只是贪图生活资具是邪命，如果不是贪

图生活资具，其它的一种引发娱乐的这种想法，应该不是邪命吧？”但是这里面也是讲了这个也是属于邪命的范围。这个就是讲了第二科判，第二个大的科判是单说邪命之原因。

那么下面第三个大的科判是“何业具何果”——什么样的业具有什么样的果。因为此处我们正在讲业果，业果当中的话，什么业具有什么果，这里面业有很多种，这里面的业，有漏的断道，无漏的断道，还有些是有漏的善，或者说其它的不善；或者还有是属于这样一种善业引发善果，善业引发不善果，善业引发无记等等；还有时间方面，还有是从谛方面，还有有学无学，非有学非无学方面；还有从见断和修断等等这些业，这些不同种类的业会引发什么样的果，对于业果之间的详细的分类再进行辨别，是这样的。所以何业具何果的话，各种各样不同的业。那么各种各样不同的业，果当然就有五种果。前面我们在第二品当中宣讲了五种果。五种果当中这些不同的业，它有些时候是五种果都俱全的，有些是具有四种果的，有些是具有三种果的，有些是具有两种果的，有些只是具有一种果的。那么这个方面就是让我们进行辨别，辨别之后，我们思维这个业果的方式，它也就比较开阔，它也就比较细微、细致，而不是泛泛的“反正大概这个业有这个果吧”，那么至于这里面到底有什么样的业果关系呢，有的时候搞不清楚。所以世亲菩萨在这里面专门也是开一个科判，让我们来了解这样一种何业具何果。

那么首先我们看第一组当中，这个颂词当中所讲的内容是什么，这里面稍微就说有点复杂，但是难不是特别困难，但是它就说是头绪多一点而已。

断道有漏业五果，无漏业则具四果，

余有漏善不善四，无漏余无记具三。

那么这里面就讲到了有个断道，断道是什么呢？断道就是讲无间道，无间道就是断道。因为我们在道当中，它有加行道，然后有无间道，有这样一种解脱道，还有一个胜进道等等。那么这些道，详细的这些胜进道，解脱道，它后面要讲，此处我们就说和这个有关的就讲一讲。那么这个无间道，它就是正在断烦恼，正在和烦恼斗争的过程，这个叫做无间道。无间道过了之后就解脱道了，它就把这样一种烦恼解脱了，是这样的。所以此处的断道就是指无间道而言的，那么无间道，它就是有漏的无间道和无漏的无间道。所以说断道有漏和断道无漏是两种。那么如果说是第一个它是属于有漏，而且是有漏当中的断道。当然有漏当中也有断道，比如说：通过修持世间的禅定，通过修持世间的有漏禅定，它也有把欲界的烦恼一品一品地断除，然后也把初禅的这些烦恼一品一品断除到二禅，然后二禅的烦恼断除到三禅等等等等，乃至到非想非非想之间，它都有通过世间的有漏禅定，断除它的这样一种烦恼这样一种过程，都有无间道，都有解脱道，是这样的。那么无漏当然就是通过无漏的安住四谛胜观的角度来讲，它也有它的这样一种无漏的无间道，也有这样一种无漏的解脱道。有漏的断道，它只是暂时的，就是断完之后，有可能还会反复。因为就是轮回当中，我们也是无数次得到过这些禅定，但是得到禅定，现在也是已重新恢复了，恢复之后就是不像有些前面我们讲了，后面还会讲，有些显现上退法的这些罗汉，退果的圣者，它今生当中，它一定会恢复的，很快就会恢复这种情况是不一样的。所以说一般来讲，普遍来讲，有漏的这些无间道只是暂时的断道而已。那么无漏的断道是究竟的断道，断完之后就彻底的断掉了，然后就可以出离。或者从欲界的烦恼当中彻底地出离，或者从色界和无色界的烦恼当中彻底地出离。所以这个方面虽然都叫做断道，都有无间道，都能够断烦恼，但有些是暂时的断，有些是究竟的断，这个方面也需要了解的。

“断道有漏业五果”，那么就讲断道，有漏业的断道它可以有五种果。首先，它的业是什么业呢？是断道有漏业。这个断道的有漏业，前面我们讲到了断道，也讲到了有漏断道。那么这个安住在有漏的断道的业当中，它可以引发几种果呢？它可以引发五种果。因为果本身就有五种，那么有漏断道，它是五种果都可以引发。第一个，它是属于有漏业，它是断道，一定是善的，不善没有断道，不善它没有无间道的，像这样只有善法它才有无间道。所以说此处的有漏它也是一个善法，如果它是一个善法的话，因为它是有漏善的缘故，它可以有异熟果，第一个它可能是有异熟果，是这样的。然后它的士用果也有，因为它通过前面的这个力量士用，它的一种功用，通过前刹那的功用，可以引发后刹那的它的这样一种果。所以说它就可以无间地产生士用果。当然士用果它有很多种，前面我们讲了，士用果有很多种。有些就是同时的士用果，俱生的法产生的，比如说心心所，或者说是它的生住异灭等等，这些方面是同时的士用果；有些是无间的士用果，前面功用产生后面的法，像这样的话，是属于士用果，是前面有功用产生后面的法的角度来讲，叫士用。士用就是士夫的作用，是这样的，它有一种产生后果的作用，所以叫做士用；还有些是间隔的，间隔它不是无间的，比如说现在我们种田一样种田种庄稼的话，春天把种子播下去，秋天才收获。这个中间隔了一段时间，它不是无间产生的，它是中间有间隔的。所以说种这个业因不管是善业因还是恶业因等等。像这样种了这个因之后，它要可能隔一世两世才引发它的果。有些时候就叫间隔的士用果，所以说从这个角度来讲，前面的**利用**产生后面的果的缘故，它可以有士用果。

然后有增上果。增上果的范围是最广的。后面我们说，如果说这个因产生果，它只有一种果的话，这个果一定是增上果。它不可能是其它的果，所以说所有的果当中都有增上果，增上果它的因是能做因。能做因它就是除了自己之外不障碍它产生的这些都叫能做因。所以说果呢，除了它自己之外，或者说只要不

是前面产生的，后面产生的这些法都叫增上果。同时也好，或者说后面产生的，都叫增上果。增上果的范围特别广，只要不障碍它的产生的这些方面都可以有增上果，所以说增上果绝对是有的。

然后等流果也可以有，断道有漏的等流果前面的因和后面的果之间有一种等流，有种相似相同的，这样一种一个属性的，这样的话就叫做等流果。

然后它也有离系果，它通过前面这样一种无间道，它远离这些烦恼之后，烦恼离开的系缚，像这样离开烦恼的系缚，它也有这样一种离系果。所以说有漏的业道，它也有离系果，它只不过是从世间的道的角度来讲的，安立的离系果，所以说断道有漏，它可以有这个五种果，这个了解了。

然后就说“无漏业则具四果”，那么无漏业就可以有四种果。那么无漏业具有四种果，当然这里面它简除什么了呢，简别的就是异熟果。因为异熟果它只是有漏的业才会有异熟果，无漏的业不会有异熟果，所以说这里边就把异熟果给简别掉了，那么其它的都会有的。比如说它的士用果也可以有，士用果从无漏的业角度来讲，前面的因有功用产生后面的法，这方面就可以有士用果。增上果绝对有的，它不障碍的角度来讲的，它有增上果。等流果，前面的无漏和后面的无漏，它有种等流，这个方面也有。然后离系果也有，因为它是断道嘛，断道的缘故，它就可以有离系果。那么我们在讲断道的时候，它有这样一种(?)，反过来讲，如果处在解脱道，它会不会有这样一种离系果呢？如果是处在解脱道它不会有离系果，因为它已经离完系了，它所有要离开的系缚已经离完了。它在无间道的时候已经把烦恼断掉了。所以说当它了解脱道的时候，它还会不会再有离系果呢？它就不会再有离系果了。这个原则呢，我们要了解。后面大概有一个地方两个地方会牵扯这个问题，所以说只是在无间道的时候，如果这个业是属于无间道的业，它就可以有离系果。那么如果这个业属于解脱道的业呢？它就不可能有离系果。因为它的系缚已经离完了，它的烦恼已经离完了。它已经离完了烦恼之后，它不可能再重新的去离开系缚，所以说如果处在解脱道中的业，就不会有离系果了。但是这个地方有，这个地方是断道。这个是无漏的断道，无漏的断道它可以有这样一种离系果。所以说除了异熟果之外的，四种果都是可以存在的。

那么下面讲了，“余有漏善不善四”，其余的有漏的善法和不善法，这个有漏的善法它就是和前边的有漏不一样。前边的有漏是专指断道，专指无间道的这个有漏善法。此处就不包括断道的有漏了，就是其它的有漏善法，还有就是说不善法。那当然所有的不善法都是有漏的，这个不要简别了，所有的不善法都是有漏的，所以说有漏的善和善，它具有四种果。有漏善和善，它具有四种果的情况，像这样的话，它是不存在离系果的。因为它不是断道，所以它不可能有这个离系果。只有断道才可以有离系果，所以这个有漏的善，它如果具有四种的话，一定是没有离系果的。然后如果是有漏的善法，因为它是有漏善的缘故，它就可以有异熟果，那么异熟果的因呢？它的果本体是无记，它的本体是无记，它的因一定是善恶，所以说有漏的善它一定具有引发异熟果的因的。所以说这个第一个异熟果是可以有的，第二个就是有漏的善它可以引发士用果，它可以有士用果，前面的善法它的功用，它的利用可以引发第二刹那的，或者无间的或者间隔的，这样一种善果。所以说像这样的话，善或者不善都可以，像这样的话可以有士用果。增上果当然绝对有，从不障碍的角度，可以增上。等流也可以有，前面的有漏的善和后面有漏的善之间，可以有等流，这个方面的话就是四种，四种果都可以有。

然后就是，不善也是四，就是说善是四，不善也是四，那么不善也是四种果。当然首先就没有离系果，因为它不是不善法，它没有这样断道的，它没有离系的功用，所以说根本没有离系果，除了离系果之外，因为它是不善法嘛，不善法可以有异熟果，不善法可以作为异熟因。所以说它自己可以有这样一种异熟果的，不善法可以有它异熟果。不善法也可以有士用果，前面的不善法的功用可以产生后面的不善，或者有些时候可以产生后面的善，这个方面就是说它有士用果。增上果也可以有，因为不障碍的角度来讲是增上果。等流果也可以有，前面的不善和第二刹那的不善的等，它是一个等流，它是属于一个属性的，一个等流，所以像这样的话，不善也可以有四。

然后就是说，“无漏余无记具三”，那么这个无漏呢，就是除了断道之外，其它的无漏，比如说加行道的无漏法，然后就是说解脱道的无漏法，胜进道的无漏法。像这样的话属于其它的无漏，然后其它的无记，无记法也有这样一种有覆无记和无覆无记。那么这些不管是其它的无漏也好，还是无记也好，它都具三，它都具有三种果，那么这三种果的话，它哪两种果没有呢，第一个是没有异熟果，为什么它没有异熟果？第一个如果是其它的无漏的话，不管是加行道也好解脱道也好还是胜进道也好，这些无漏的业，不会有异熟果的原因，因为异熟果前面我们讲到，只有有漏才会有异熟。无漏的业没有异熟，那么这些，加行道，解脱道和胜进道都是属于无漏的范围。如果它的业属于无漏的话就不可能有异熟果。所以说这个异熟果也给简别掉了。然后也没有离系果，因为虽然是无漏，但是它并不是断道，它不是断道不是无间道。前面我们讲了真正的只有无间道才是断道，只有无间道才可以断烦恼，才可以通过断烦恼之后，有个离系的果出现。现在的话，要不然加行道还没有开始断。要不然解脱道的已经断完了，所以说像这样的话，不管没有断也好，还没开始断也好，还是说已经断完也好，反正在这些业当中，它不会引发离系果。它不会断烦恼，不会断烦恼就不可能有离系果。这两个就要去掉，然后其它的就可以有，比如说增上果是肯定有的，然后

士用果也可以有。前面的加行道、解脱道、胜进道做因，以它的功用可以引发后面的这样一种果，所以它可以有士用果。然后就是说等流果也可以，前面的加行道，和后面的加行道是等流。加行道和解脱道都是属于无漏，它都是一种等流，所以说等流果是可以有的，那么除了这三个之外的，其它两个果是没有。

然后讲了无漏之后，还有剩下一个无记，无记是有覆无记和无覆无记。那么不管是有覆无记也好，还是无覆无记也好，都没有异熟果和离系果。为什么没有异熟果呢？因为异熟果的因呢，一定是要善恶，但是此处它是有覆无记为因，和无覆无记为因，它的因是无记，因是无记它就不可能引发异熟。它的功用力量太弱了，力量太弱的缘故，这个无记法没有办法引发异熟果的。所以说不管是有覆无记，具有烦恼性染污性的有覆无记也好，还是说不具有染污性烦恼性的无覆无记也好。像这样的话它们都不可能异熟果。异熟果前面我们讲，第一个必须是有漏的，第二个必须是属于善恶，才可以引发异熟。但是此处，有覆无记，无覆无记呢，虽然有可能是有漏的，但是不是善恶的。不是善恶的缘故，所以它不可能引发异熟果。第二个，也不可能离系果，它们没办法离系，它的力量太弱了，断不了烦恼。有覆无记本身染污性，断不了烦恼；无覆无记，它的力量太弱，也根本没法断烦恼。所以这个方面离系果是肯定没有的。

所以从这方面分析，五果当中哪些果有，哪些果没有，这里面也有一定的原则性，也有一定的规律。如果把这些规律，把这些原则性掌握之后，分析起来的话也不是那么的复杂，不是很困难。

下面我们再分析第二组：

**善业之果为善等，次第有四二三果，
不善业生善法等，依次具二三四果，
无记业生善法等，彼等具二三三果。**

首先，我们来看，“善业之果”。以善业作为因，这个善业可以产生三种果，所以说“善业之果为善等”，善业的因产生善的果，这是第一种。“等”字当中，善业之因产生不善，有三业为因产生不善的情况。然后善业为因产生无记。第一个是善业之因产生善果，第二个是善业之因产生不善的果，第三个是善业之因产生无记的果。这个方面就是三种情况，“次第有四二三果”，也就是说善业之因产生善果的话有四种果。因是善业，果是不善的话，就可以有两种果。善业的因产生无记的话，就可以有三种果。这样次第配下来的。

第二组是“不善业”，不善的业，不善法作为业也可以有三种果。第一个是不善业产生善法，产生善果，它次第具有两种果。然后，不善的业产生不善的果，因是不善的，果也是不善的，这个方面可以有三种果。如果是不善的业产生无记的果，它可以有四种果。

第三组，无记法作为业，无记法产生善可以有三种果，无记法产生不善可以有三种果，无记法产生无记法的话也有三种果。

这个方面就是讲到产生果的方式。反正因就是这几种，善、不善和无记。它所产生的果，要不然是善性的果，或者是不善性的果，或者是无记性的果。但是从一个角度来讲，果反正只有五种，如果是善业产生善果的情况，五种果当中哪几种果符合？它的条件，怎么样可以产生？下面我们来看一下。

首先是善业产生善果，它没有异熟果。因为善业虽然可以成为异熟因，但是不可能有善的异熟果。为什么不可能有善的异熟果呢？因为异熟果的特点前面我们再再讲过了，它的因是善恶，它的果一定是无记。但是这个地方它的果是善，当然不可能有异熟果了。如果你已经把你的果定性成善的时候，这五种果当中的异熟果就不可能有。那么除了异熟果之外的其它的果可以有的。增上果是可以有的，增上果无论如何都会有，第一个增上果是肯定有的。第二个士用果是肯定有的，士用果就是说前面的善业的功用产生后面善业的果，这个方面可以有士用。等流果也可以有，前面的善法和后面的善法是一个属性的，都是属于善性。都是属于善性它就可以有等流，前面的因和后面的果是一个相似相同的，这方面是一个等流。然后，离系果也可以有，因为善没有说一定是断道不是断道，反正如果是善业，可以引发后面离系的果，所以可以有离系果。如果是善业的因产生善果的话，就可以有这四种果。

善业的因产生不善，有两种果，有士用果和增上果。善业和不善业之间可以是士用吗？善业和不善业之间可以有士用。善和不善之间、不善和善之间、善和无记之间、无记和善、无记和不善之间都可以有士用。因为比如说第一刹那产生的是一个善心，然后第二刹那又产生了一个不善心，所以说这二者之间可以是一种士用果的关系。它通过第一刹那这样一种功用产生了第二刹那的不善，它可以有这样一种功用的缘故，所以善业产生不善的果，它这之间可以有一个士用果。第二个也可以有增上果，增上果当然是不障碍的角度来讲，从善业不障碍不善的生起的角度来讲，可以有增上果。所以增上果它的范围是最广的，它只要不障碍后面的产生，它不一定要作为一个什么样的生因，它只要不障碍产生就可以作为果的因。所以，善业可以不障碍不善的产生，当然可以有增上果。会不会有异熟果呢？不会有异熟果。不会有异熟果的原因：因为此处它的果是不善，就不符合异熟果是无记的特性，所以它不可能有异熟果。它也不可能有等流果，因为善和不善不是一个属性的。一个是善业的，一个是不善的，二者之间不是一个本体，不是一个属性，所以不可能有等流果。也不可能有离系果，为什么不可能有离系果呢？因为离系果一定是善的，不善法不具有离系果的本性。一个是离系果，一个它本性是无为法，一个它本性一定是善性的，所以不善它不可能

有。有些时候我们在讲后面的问题当中，有些时候有为，有学道的果、无学道的果，它虽然是善性的，但是它不具有无为的体性，不具有无为法的体性，所以也没有离系果。

所以有些时候在配果到时候，我们要知道这些所产生的果的体性。比如说前面所讲的离系果，离系果一方面它一定是通过断道产生的，如果不是断道产生的就不可能有。第二个它本性是善性的，如果它所产生的果是不善性的或者无记的，就不可能有离系果。还有一个就是离系果是无为的，如果它所产生的果是有为的，它也不符合它的体性。所以，后面就有几个地方在观察因和果的关系的时候，有的时候它就从不同的侧面讲，比如刚刚我们讲的这个问题，断道，它如果是解脱道、胜进道，它就不可能有离系。它虽然是无漏的，但是不可能有离系，为什么？因为不是断道，不是无间道。只有无间道才能引发这样一种离系果。所以说断道才可以有离系果，其它的没有离系果的原因就是这样的。这些都是属于它的一些规律，这些规律、原则性的东西我们要记住，记住之后我们再观察，有的时候就比较容易了。所以说善业产生不善果有士用果和增上果，其它的三种果就没有。

然后是善业因产生无记，善业因的产生无记，可以有三种果。一个可以有异熟果，为什么异熟果可以有呢？它符合异熟果的体性：它的因是善恶，果是无记。所以它的因是善它的果是无记，就符合异熟果产生的条件，所以第一个异熟果是可以有的。第二个，增上果是可以有的，增上果当然从不障碍的角度可以有。第三个士用果也可以有，因为善可以产生善，善也可以产生不善，善也可以产生无记，从这个士用的角度来讲，它可以有士用果。但它没有等流果，因为善和无记的属性是不一样的，一个是属于善的自体，一个是属于无记的自体，它不是一个相似相同的体性，所以不可能有等流果。它也不可能离系果，因为离系果是善的，所以此处无记法的果不符合离系果的体性。这个方面我们就分析了，如果以善业为因所产生三种果，“次第有四二三果”，稍微细心一点的话，这个还是比较容易抉择的。

第二类是不善作为因，不善作为因，它的果也是三种果：不善作为因产生善法、不善作为因产生不善法、不善作为因产生无记法。它所产生的果的依次是不善作为因产生善法的话具有两种果，不善作为因产生不善法的话具有三种果，不善作为因产生无记具有四种果。下面我们次第来看一看，它是怎么具有的。

首先，不善的业所产生的果是善法。那么如果是这样的话，就具有两种果。第一个是具有士用果，第二个具有增上果。那么具有士用果的原因，我们前面讲了，前面第一刹那产生的不善的这样一种烦恼，或者不善的这样一种因，但是第二刹那有可能就产生一个善心了，所以说就说这个不善和善之间可以有一种士用，它有一种作用产生的这样一种体性，所以说士用果是可以有，那么第二个增上果是可以有的，那么从不障碍善法的生起的角度来讲，它可以有增上果，所以说这个士用果、增上果呢，这个方面是可以具足的。那么为什么没有异熟果呢，没有异熟果的原因，它就必须符合它的这个因善恶果无记。这个果是善，果是善那么当然也不可以有异熟了。那么也不会有等流，因为不善和善两者之间当然不是一个这样一种相似相同的因当中的，不是一个属性当中，所以没有。然后就说是这个此处就说是这个它也不会有这样一种这个离系，不会有离系，因为不善业它不可能产生这个离系果。不善业怎么可能产生离系果呢，这个是不可能的事情。所以就说是离系果业不可能有。它只有两种果，只有士用果、增上果。

然后就说是这个本质当中所包含的就不善业产生不善果，不善业产生不善果的就可以有三种果，第一个的就是士用果可以有，前面的不善业产生后面的不善果，这个方面也可以有一种功用产生，所以有士用果。然后也有增上果，这个可能有的。然后第三个，等流果也可以有，因为二者之间前面是不善后面也是不善，它是属于一个属性的，不是属性它就可以有了，也可以有等流果。没有异熟果，当然不会有异熟果了，因为它的这个果是不善，它就不是无记，所以说从异熟果它自己的果的体性来讲它不符合。然后也不可能有这样一种离系果，不可能有离系果作为它的因的角度来讲，也不可能产生，因为它因是不善不可能产生离系，从它的果的角度来讲，它的果是不善也不可能是离系，是这样。所以说离系果是不可能有的。

然后就说第三类就不善业产生无记法，不善业的因产生的无记法的果，它可以有四种果，四种果就是除了离系果。因为不善业不可能产生离系的一个原因，第二个呢离系果一定是善的，产生的果是无记的，此处也不可能有离系。不可能有离系的原因非常明显。然后就说是这个它可以有什么呢，它可以有这样一种异熟果，它可以有异熟果，因为它符合于异熟果的这个因，它的因是善恶，所以此处它的因是不善，果是无记，不善业产生的无记，它符合异熟果的这样的因，它可以有异熟果。士用果可以有，前一刹那不善业它的功用可以产生第二刹那的无记法的果，这个方面士用果可以有。增上果当然可以有了，这个毫无疑问，是这样的。所以说像这样的话就说是这个，然后等流果也可以有。那为什么有等流果呢，好像我们看的话说是这个，那么就有等流果的原因，我们说有的时候说善和善之间是等流，然后说不善和善之间是等流，无记和无记之间也是一种等流，那么此处呢就是不善和无记之间为什么有等流呢，它是从遍行因的角度来讲的，是这样的。那么就说是这个不善它也是染污性的，不善虽然它的体性是不善的，但它的这个另外的一个体性呢，首先它是染污性，它是属于烦恼的，属于烦恼的，是这样。然后无记当中呢，无记有两种，一种叫有覆无记，一种叫无覆无记。所以说就说是无覆无记它可以有，比如说坏聚见和边执见，是属于染污性，它是属于烦恼性，所以说就说是看起来一个是不善的，一个是无记的，按理来说呢，按照我

们平常的这个知识来看，这二者之间不可能是等流的关系，但是这里面有一个特殊的，就是一个遍行因，遍行因就说前面的因是烦恼，后面的是果还是烦恼，所以说此处就说在这当中可以有一种等流的情况，可以有一种等流的情况，就说它那种不善的遍行因，它的不善的遍行因属于烦恼性的这个遍行因，它可以产生后面的有覆无记的这样一种坏聚见和边执见，所以说这个二者之间都是属于这个烦恼性，都是属于染污性的，既然都是属于染污性，它就是一个等流了，它就是同样一个属性。所以说这个地方就是有一个等流因的原因，这个方面就是必须要了解。所以它可以具有四种果。

然后就说是无记法，无记法产生善法，这个方面也是三种。

首先它的因是无记，无记的业，然后它的果就是善和不善、无记，和前面是一样的。那么次第是具有两种果，三种果，和三种果。那么到底怎么样安立的呢，那么就说具有两种果，无记法作为因产生善法的话，它具有两种果，具有两种果，无记法产生善法，有增上果和士用果。增上果当然是有的，哪个都有增上果，它不障碍产生的角度讲增上果。然后士用果实肯定有了，前面第一刹那的无记的功用可以产生第二刹那的善法，这方面的话可以有士用果。那么不可能有异熟果的原因，前面我们分析很多次了，那么它的因是善恶、果无记，所以此处是颠倒了，它是因是无记，果是善恶，所以这个里面肯定没有异熟，这个毫无疑问。等流也没有，因为无记和善之间就没有这样一种等流的关系，那么离系果也不会有，无记法不可能产生离系果。所以像这样的话只有一种增上和士用。

然后就是无记法产生不善法，它就有三种果。那么无记法为因产生的果是不善，它有三种果。第一是士用果是可以有的，第一刹那无记法的功用产生第二刹那不善法，士用果可以有。增上果可以有，增上果，从不障碍的角度来讲。等流果可以有，和前面的不善产生无记的这个它的这个道理是一样的，所以就说是真，虽然说起来的话是什么呢，无记和不善恶二者之间呢，一个是无记的体性，一个是属于不善的体性，从这个角度来讲似乎不同，但是这里面就说是无记当中，它有一个有覆无记，它的不善果当中也有属于遍行烦恼当中的一种果。所以如果是通过这个坏聚见为因，也可以产生一些见断这方面的不善果，比如说产生一些邪见啊，或产生一些这样一种愚痴啊，产生一些无名啊等等。这方面都是可以产生的，所以说它里面可以有等流果的原因，主要就说二者之间都有一种遍行的体性，都是一种烦恼染污性，都是有一种烦恼染污性。从这个烦恼染污性的角度来讲，它是属于一种等流的。那么当然不可能有异熟果，同样的道理，它的因是无记，它的果是不善。这不符合于异熟果的这样案例的自体，离系果也不可能有，不管是从因的角度来讲，还是从果的角度来讲，都不可能离系果，从因的角度来讲不可以有离系果，它的因是无记，无记果不可能引发离系果的，它的果是不善，就说是离系果是属于善性的。此处它的果是不善的，所以不可能有离系果，原因应该就是从这方面来理解。

然后就说无记法产生无记法，它可以有三种果。无记法产生无记法有三种果，第一个它可以有士用果，士用当然是有，前面无记的功用的产生后面的无记，它可以有士用果。增上果从不障碍的角度来讲，可以有增上果。等流果的话，它前面的无记和后面的无记，它是一个属性的，一个体性所摄的，所以说它可以有等流果。异熟果不可能有，因为就说异熟果它的这个因不可能产生无记法的，无记法它的力量太弱了，引发不了这样一种异熟，所以说不可能有异熟。不可能有离系果，为什么不可能有离系果，它从它的因和果的两个角度来讲，都不可能离系果的体性。所以说这里面呢讲到了这样一种法。

所以从这个方面就是讲善业的因，和这样一种善业的因和不善业的因，和无记的因所产生的善恶无记的情况，我们都已经作了分析了。九种情况，五种果当中，得到哪些果，作出了分析了。

那么下面我们再从这个时间的角度来讲，进行安立。那么从时间的体性来讲。

过去一切具四果，现业未来亦复然，

现业二果未生业，果未来则为三果。

那么此处从这个时间的角度来讲，那么就是过去的业产生过去的果，过去的业产生未来的果，过去的业产生现在的果。那么像这样的话，过去的，然后现在的业产生未来的果，现在的业产生现在的果，然后就是未来的业产生未来的果，就这三种。那么这个三种呢其实我们看的话主要它是从三二一的角度来进行安立的。

如果是过去的因的话，它的果可以有三种果，就是这样的。那么它的过去的因，它可以有过去的因产生过去的果，比如说大恩上师在注释当中也提到过，比如说过去的因，就说产生这个过去的果，比如说我们说是前天也是过去，昨天也是过去。今天就是属于现在。明天和后天是属于未来。那么过去的因产生过去的果，比如说前天的业产生昨天的果，那么都是过去的。它就是前天也是过去，然后它的这个昨天也是过去。所以说它就是有个业因果，它有因果的关系，就是前天的业因，前天的业因产生昨天的果，它都是属于过去的。但是它里面有个差别，是过去的因产生过去的果。

然而过去的因产生现在的果，就是昨前天的这个业产生今天的果，那么因为果是现在，今天就是现在，所以过去的业产生这个现在的果，就是这样理解。

然后过去的因产生未来的果的话，就是说比如说昨天所造的业产生明天和后天要引发的果，像这样的

话就过去的因引发未来的果，从这样方面来理解的话我们就比较容易理解。过去的因产生过去的果怎么样，过去的因产生未来的果，过去的因产生现在的果，这个方面就可以有三种，它的情况有三种，它是比较这个宽泛的。

然后呢，如果是现在的因它只有两种。因为现在的因不可能产生过去的果，这个因果再怎么讲，最多就是从有部的观点来讲，最多就是现在的因产生现在的果。有部当中有一个同时因果，所以说最多最多的，但是当然有些时候我们从严格意义上讲，从因明、从经部的观点来讲，这个方面现在的因果是没有的，同时的因果是没有的。但是有部当中说可以有，所以我们最多就是说现在的因产生现在的果，然后现在的因产生未来的果，不可能说现在的因产生过去的果，这个是，反回头是不可能的事情。所以说它这个情况只有两种情况，三二一嘛，我们说前三二一，三二一就是说第一个是三个，第二个是两个，就是说现在的业，未来，“现业未来亦复然”就是现在的业产生未来的果，也复然。然后“现业二果”就是现在的业产生现在的果。然后未来的业产生未来的果它就只有一种了，就是未来的业产生未来的果，它只有一种情况，那不可能说未来的业产生现在的果，这也不可能。未来的业产生过去果也不可能。就只有未来的业产生未来的果。所以就是“三二一”，过去它是最多的。

那么“过去一切具四果”，过去的一切，不管是过去产生过去，还是过去产生未来，还是过去产生现在，它都有这个四种果。那么四种果当中就简别掉了离系果，无论如何是没有离系果的。那么为什么没有离系果呢？因为离系果它不是属于这个三界所摄，它也不是属于时间所摄，它没有时间和界所摄的。所以要按现在我们所讲的话，过去它的因也是时间所摄的，它这个果也是时间所摄的，所以说这里面就没有离系果了。因为离系果它自己不是界和时间所摄，就不包括在内，这个方面就是它的一个总的原则。所以不管怎么说它都可以有四种果。它可以有异熟果，它这个情况都可以有，它这个方面是从时间的角度来讲的，从时间的角度来讲，只要把这个不符合它时间的东西简别掉，其它的都可以有。它都可以有的话，比如说过去的业产生过去的果，它里面既可以有异熟果，比如说上一世我们造的业，前一世造的业上一世我们受的果，这个就是过去的这个业产生过去的果，它就说是从这个异熟果的角度来讲也可以有。

然后等流果也可以有，等流果反正就是说都是过去，它就是过去的善和过去的善它之间有一个等流，然后士用果也可以有，然后就是说增上果也可以有，所以说不管怎么说，四种果都是可以有的。然后过去产生现在也是一样的。反正就是说过去的业因现在我受报，这个是异熟果可以有。然后士用果、增上果，这些等流果都可以有。那么过去的业产生未来的果呢，也可以有异熟也可以有士用，就士用当然前面我们讲了，有一种是无间士用，有一种是同时士用，有一种是间隔士用。间隔士用也可以有，反正要中间跳一世，然后下一世受果。这个可以属于是士用果，是这样。然后等流也可以有的，不管怎么说等流果也是可以有的。那么就是说这个方面的话就是说是四种果都可以有，但是绝对不包括异熟果，这个方面我们就很清楚。

然后过去的业了知完了之后，我们再来了知这个现在的业。现在的业只有两种情况，就是现在的业产生未来的果。“亦复然”，亦复然的意思“也是四种”。那么也是四种呢，它要简别掉的可能是就离系果，离系果是要简别的，然而把离系果除掉之后，然后其它的这种都可以有的。就现在我们这几个。现在的业产生未来的异熟果，这个可以有。现在的业产生后面这样一种士用果，现在的业产生后面的等流果，然后产生增上果，这些四种果都可以有的。所以说“现业未来亦复然”，就“现业”，现在的业为因，未来的果作为果也是一样的，也是四种果。然后“现业二果”，这个现业二果意思就是说现在的业产生现在的果。现在的业产生现在的果就是两种果，就是两种果。那么就是说因也是现在，果也是现在，那么这个两种果，两种果就是这个有部的特殊观点。有部的特殊观点就是这个同时因果。前面我们讲过同时因果。同时因果有的时候它是属于于心心所法，或者说就是心心所法它是也是同时的。然而它又说二者之间有的时候也是因果关系，有的时候是它的一些法相，生住异灭等等，它有的时候也是同时的。不管怎么样它是同时俱转的这些法。有的时候大种这些也可以有，大种大种所造的这些也可以有，所以像这样的话就是说是这个，这个方面的话就是有士用果，因为还有同时的士用。同时的士用就是现在的这个，现在的这样一种因产生现在的果。它二者之间有个同时士用。士用果它有前面有好几种，一个是同时的士用，一个是这个无间的士用，一个是间隔士用等等。所以现在的话就用到了同时的士用果，同时士用现在的这个比如心和心所法等等，它二者之间它是一种这个同时的关系，像这样的话还有这个士用果。还有增上果，增上果当然是从不障碍的角度来讲是可以有的。其它的，异熟果不可能有，异熟果它一定是异时成，它一定是异时成熟。除了它的因是这个善恶，果是无记之外，它还有一个异时成熟、异性成熟等等。其中一个异时成熟，异时成熟的话它就不可能是同时的，不可能现在你造的因现在就有果，这个没有。反正它是异时的话，就不同的时间，不同的时间才成熟，这里面不可能有异熟果了，异熟果是没有。等流果也是没有的。等流果的话，前面的这样一种因和后面的果它是一个等流的关系，那现在不可能出现这个情况，为什么呢？因为现在的因也是现在，果也是现在，它没有说第二刹那无间它产生一个什么什么，后面的法比前面还要，是平等也好，或者超胜也好，这个方面的情况就不会有了。所以像这样的话，这个等流果也没有。然后这个离系果也不可能有了，

同时当中不可能有离系果。所以像这样的话它只有士用果和只有增上果，这个是“现业二果”，现业二果是这样的。

然后这个“未生业，果未来”，就是业是未来的，果也是未来的。那么这个是怎么呢？这个是“则为三果”，这个完全可以有三种果，那么这里面有三种果的话，就说是这个等流果和离系果是没有的。那么为什么没有等流果呢？因为按照这个有部的特殊观点，这里面也有一个有部的特殊观点，大恩上师在注释当中也讲。那么因为就是说有部认为未来的法，它没有顺序的，未来的法是没有顺序，未来的法没有秩序的。它不像是已经过去的法现在的法，它这个是过去，现在是现在，然后未来，它好像排着队，在有顺序地这样出现的。

未来的法都没有出生，未来的法没有出生，它所以没有顺序。没有顺序就不可能有等流的这个情况出现，所以它为什么没有等流呢？它因为就是未来的法是没有顺序的，没有秩序的。所以从有部的观点来讲的话，它不可能有这个等流果。但是如果是其它这个经部等等的观点，就是说反正未来的法它也可以有顺序出现，它是顺序也可以有，就好像过去的法你灭掉它也可以有，也可以有它的顺序一样。那么这个未来的法也按理说应该有，那有部说过去的法不一样，不管怎么说过去的法虽然现在，针对现在来讲也不存在，它必定已经出现过了，它所以可以安立它的顺序。那么未来的法它没出现，都没有生，没有生你怎么去安立它的顺序呢，它没有顺序就不可以有等流。所以从这个角度来讲也可以理解，反正这个不包括这个等流果。那么也不包括这个离系果。因为它离系果它不属于时间所摄，它不属于时间所摄。

前面这个现在果也是一样的，它是这不属于时间所摄，也没有这个离系果。然后这个异熟果是可以有的，异熟果可以有。像这样的话就是说士用果，还有增上果这三个果可以有。然后等流果和离系果，这两种果不会存在。所以说这里面就讲到了这个“果未来则为三种”这个情况。

那么我们今天是暂时讲到这个地方。所以下面是差不多的，但是可能内容稍微多一点，所以今天就暂时不讲了。

第 64 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们一起来学习世亲菩萨造的《俱舍论》。《俱舍论》分八品内容，今天我们学习第四品。第四品是讲在何界何趣当中感受什么样的果。前面也对于有漏、无漏，或者善业、不善业，还有过去、现在、未来时间方面的业感受什么样的果的安立已经学习了，今天我们进一步学习这个内容。

这个内容当中有自地和他地的业如何感果的问题，还有有学的业、无学的业、非有学非无学的业，它如何感受；还有见断的业、修断的业、还有非所断的业，它们是怎样感受果的内容。

首先六句当中是这样讲的：

自地之业果为四，他地则为三或二。
有学有学等三果，无学业果有学等，
次第有一三二果，余有学等二二五。

首先前面两句讲到了自地的业感受果的情况，第二句讲他地的业和他地的果的情况。后面的一个颂词是有学，有学道的业我们就知道是圣者，圣者称之为有学，有学到无学之间，还没有到达无学果之间的圣者都称之为有学。有学的业感受有学的果，有学的业感受无学的果，有学的业感受非有学非无学的果。这个颂词的第二句是“无学业果有学等”，就是无学的业感受有学的果，无学的业感受无学的果，无学的业感受非有学非无学的果，“次第有一三二果”。

“余有学等二二五”，“余有学”就是非有学非无学，不是有学，也不是无学。前面我们讲到了有学就是还没有到无学的圣者，无学是已经到了无学道的圣者，所以有学和无学都是属于圣者的果位。非有学非无学的情况有两种：第一种是一般的凡夫，既不是有学又不是无学；还有一种非有学非无学属于无漏，无漏无为。这些无漏的无为法既不是属于有学，也不是属于无学，因为有学和无学的功德在这里面都是属于有为法，是属于无漏的有为。但是这里的非有学非无学当中的无为属于无漏无为法，所以二者之间是不一样的。大概就是这样安立他们业和果之间的关系。

首先我们看“自地之业果为四”。如果是自地的业产生自地的法，比如欲界的业产生欲界的法，或色界的业产生色界的法，或者色界一禅的业产生一禅的果等等，都是属于自地所摄的，没有跨地。如果自地的业产生自地的果，“自地之业果为四”，那么就有四种果，当然这里就直接简别了离系果。为什么这里面没有离系果呢？因为离系果它不是属于地所摄的，他地不摄。所以在讲地的时候，不管是自地也好，他地也好，如果按照地的角度来讲，肯定没有离系果。虽然地当中自地之业有这个，有可能产生离系果的法，但如果只包含在地当中就不会有离系果，因为离系果不包括地所摄。所以说我们在辨别自地、他地的时候都不会有离系果的存在。

但是有其他的四种果，自地的业产生自地的法，其他四种果，异熟果可以有。比如欲界的业产生欲界的果，可以有异熟果。比如今生当中如果我们去做很多的善法，后世当中可以转生到欲界天等等，感受这个异熟果位，这方面的异熟果是可以有的。土用果当然也可以有，前面的业的功用产生后面的法，这方面它有一种土夫的作用，它有一种作用可以产生，所以可以有土用果。也可以有等流果，因为它是一地所摄，一地所摄的话它有一种等流是可以包含的。然后增上果当然更可以有了，只要不障碍果法产生，都可以叫做增上果。离系果没有，前面讲的。所以四种果都是可以有的，“自地之业果为四”。

第二句“他地则为三或二”。如果是他地的业产生他地的果，比如说欲界的业产生初禅的果，或者初禅的业产生二禅的果，这些都是属于他地，地不同。如果地不同，它的情况可以有“三或二”，就是可以有三种果，也可以有两种果。那么三种果的情况，比如无漏的一禅生起无漏的二禅，他们之间是他地的，一禅的地和二禅的地是两个地，所以是他地。如果是他地可以有三种果产生：

首先可以有土用果，土用果就是通过一禅可以生起二禅，这个方面可以有土用果，比如在欲界修定可以得到一禅，或者在一禅，通过无漏的一禅生起无漏的二禅，这个方面是可以有土用果，第一个可以有土用果。第二个可以有增上果，增上果当然从不障碍的角度来讲。第三个可以有等流果，虽然是不同的地，但因为是无漏的缘故，九地相互之间可以作为一种因，无漏相互之间可以作为因。所以一禅生二禅的角度，可以有等流果。那么异熟果不会有，因为它无漏的，异熟果全都是有漏法。所以如果它是无漏的一禅产生无漏的二禅，也不可能异熟果的存在。离系果不会有，为什么？因为是地所摄。地所摄的缘故不会有离系果，离系果不是属于地所摄的。这是三种果的情况，无漏的一禅产生无漏的二禅，以此为例，可以有三种果。

然后“三或二”，他地的业产生他地的果，它也可能有两种果。这两种果就不能是无漏的，必须是有漏的，不管是欲界产生初禅也好，还是有漏二禅生起有漏三禅也好，等等，可以有两种果存在，这里面就没有等流果了。前面的土用果和增上果可以有，因为不管怎么样有漏的二禅可以生起有漏的三禅，有漏二禅的功用可以产生有漏三禅，像这样的话可以有土用果。增上果也可以有，从不障碍的角度来讲，可以安立为增上果。就前面三种果当中的等流果就没有了。因为前面的等流果是他地之间，如果是无漏，可以互相为因，但是此处是有漏的，有漏的就受有漏的烦恼所局限，被有漏的贪爱所局限。我们以前学的时候是这样的，如果是有漏的它对于自己的，比如说二禅的定，它有一种爱，对于三禅的定有一种爱。那么如果是无漏就不会有，安住在无漏定中不会对自己的定有一种贪爱，就像客人对客店不会有什么执着。所以如果是有漏，它会有一种贪爱的缘故，所以互相之间就没有等流，也没有异熟果。

虽然它是有漏的，但是为什么没有异熟果呢？因为异熟果不能跨地，跨地没有异熟。比如欲界的业直接产生初禅的果是不行的，必须要修一禅的业。比如在欲界，可以是欲界的身份，但是必须要修一禅的业，修了一禅的业之后，才可以生起一禅的果。所以如果单单通过欲界的业产生初禅的果是不行的，通过初禅本身产生二禅也是不行的。所以跨地的业没有异熟果，必须要修持相应上面的业才可以生起来。前面比喻讲欲界的身份可以修初禅，但是后面要转生到初禅，要生起初禅的异熟果，必须要生起初禅的禅定。初禅的禅定和初禅的果二者之间是一个界的，是一个地所摄的。那么单单通过欲界的业没办法产生初禅等等的果。异熟果不能跨界的缘故，所以有漏的二禅的业产生三禅是不行的。如果要生起三禅，就必须修三禅的定，得到三禅的业，才能够生起，才能和三禅有异熟的关系。否则跨界是不会有的。异熟果没有，等流果也没有，当然离系果也没有，是地所摄。不管是自地的业，还是他地的业，都已经讲完了。

然后下面讲有学和无学的问题，有九种情况。

(1) 首先是有学的业。有学的业就产生三种果，有学的业产生有学的果，业是有学的，它的果也是有学的；第二个有学的业产生无学的果，然后有学的业产生非有学非无学。（非有学非无学我们前面已经讲过，一部分属于凡夫的法，一方面是属于无为法。）有学的业产生有学的果等三果就是“有学有学等三果”。前面“有学”是业，后面的“有学”是果，有学的业产生有学的果，这是第一种。然后“等”字，有学的业产生无学的果，有学的业产生非有学非无学。分别都有三果，但是三果的情况不一定完全相同的。

(1-1) 首先我们看有学的业产生有学的果，有学的业产生有学的法，这方面就有三种果。三种果首先有土用果，前面有学的功用可以产生后面有学的法，所以可以有土用果。增上果从不障碍的角度当然有。然后有等流果，前面有学和后面的有学可以说是一类法，所以可以有等流果。然后不会有异熟果，原因是什么呢？因为异熟果的本体都是有漏的，而有学属于圣者法、无漏法的缘故，不会有异熟果。虽然是有为的，有为无漏，不会有异熟果。然后离系果也不会存在。离系果是什么？离系果属于无为法，而此处有学的果属于有为，他们二者之间体是不一样的。所以有学的法、有学的果都是属于有学的功德，都是有为的自性，是无漏有为的自性。而离系果的本体属于抉择灭，抉择灭离系属于无为法，离系果是无为法的缘故，所以有学的果中不会有离系果存在。没有异熟，也没有离系。

(1-2) 然后有学的业产生无学的果，还是和前面一样，也是三种果：土用果、增上果和等流果。没有

异熟果当然也是可以知道的，因为它的因属于有学，果是无学，都是属于无漏的，都没有有漏的自性，所以不会有异熟果。离系果也是一样，虽然是无学，但是因是有学，果是无学，虽然果是无学，但是此处有学的功德和无学的功德都是属于有为法，不是无为法。所以此处的无学的法，就是无学道内心当中生的功德法，都是属于有为的，是无漏有为。而离系果属于无为，所以此处不会有离系果。那为什么可以有土用果？有学产生无学在有些注释中打比喻说，金刚喻定属于有学，然后通过金刚喻定第二刹那就产生无学道的果了，无学道的果以金刚喻定为因，以前面功用的产生的无学的果，所以说有学可以产生无学。土用果、增上果和等流果可以有，都是属于无漏的法，而且也是等和胜，就是这样一种等流果，前面的因和后面的果要么相等，要么就是超胜。所以此处就有学产生无学，可以后面的果比前面超胜，这个方面也可以安立等流。前面的两种——异熟和离系是没有的。

(1-3) 第三种情况也是三种果。有学的业产生非有学非无学的果，有学的业产生非有学非无学的法。遣除异熟果和等流果之外的其他三种果是可以有的。首先没有异熟，因为因属于有学，不会有异熟果。非有学非无学的果当中虽然有无记，因为一部分包括凡夫法，一部分包括无为法。（非有学非无学不单单指无为，还包括一些凡夫的法。）凡夫的法当中可以有无记，但是因一定是有漏的才有异熟果，而此处的因是属于有学圣者的果，圣者无漏的法，无漏的法不会有异熟果。所以此处当然不会有异熟果。然后也没有等流果，因为有学和非有学非无学不是一类法，所以不会有等流果了。其他的就可以有。土用果可以有。有学的业，比如圣者的业可以产生非有学非无学，比如如果从无漏定当中出定的话，马上可以生起有漏的善心，所以非有学非无学的当中有漏的善心可以生起来，有漏的法可以生起来。所以一方面是凡夫，一方面是有漏法，有漏的善心也可以生起来。所以从圣者的定当中出定的话，就可以生起有漏的善心，从这个角度来讲，也可以有土用果。然后增上果可以有，离系果也可以有，因为有学道当中可以有断道，也可以有无间道，所以有无间道的话就可以灭烦恼，灭了烦恼之后，非有学非无学当中有无为法，是有无漏无为的，比如说抉择灭，所以离系果可以有。有学前面已经讲是可以有断道、有无间道，然后依靠有学的这个无间道可以生起抉择灭。而果当中是非有学非无学，非有学非无学的果里面本身就包含抉择灭，所以因也是有学的断道，果也是有抉择灭的话，当然就可以有离系果。所以异熟果、等流果没有，但是土用、增上和离系这三个果是有的。

(2) 讲完了有学，后面我们讲无学的业。无学的业产生有学的果，无学的业产生无学的果，无学的业产生非有学非无学的果。

(2-1) 首先，无学的业产生有学的果。此处就会有一种果，它有“一三二”。只有一种果的话，这种果一定是增上果，因为从不障碍的角度来讲会有这种果。无学的业和有学的果之间没有其他的系，有的话只有增上果，因为无学不障碍有学的生起，从这个角度来讲，可以有增上果。其他的不会有，不会有异熟果，因为二者之间都是无漏，所以说不会有异熟果；然后土用果没有，没有一个无学的法，真正作为因可以产生有学，无学的因、无学的业，它的功用产生有学是没有的。如果有学产生无学，这样的功用可以有。但是无学产生有学的这样一种土用，这方面的功用没有，所以不会有土用果。也不会有等流果，等流果前面提到过了，等流果前后相似，但是还有一个特性，就是后面的果与前面的因相比，要么是平等的，要么是超胜的。但是此处是无学的果，无学的因超胜了后面的果，是无学的业产生有学的果，所以说有学的果要比前面的无学的因要低劣，而且等流果要么平等，要么就是超胜。平等也没有，超胜也没有，所以没有等流果。然后也不会有离系果，因为离系果是属于无为，此处的有学是属于有为。所以说异熟果也没有，然后土用果也没有，等流果也没有，离系果也没有，只有增上果一果。这是无学生有学。

(2-2) 然后是无学生无学，无学的业产生无学的果，这里有三种果。土用果可以有，前面的无学的业的功用产生后面的无学，这样可以有土用果。增上果当然有，再加上等流果。等流果的话，前边无学和后边无学是平等的。但是没有异熟果，因为属于无漏的缘故。也不会有离系，原因和前面所讲的一样，此处的无学果是属于有为的，（而）离系果的本体属于无为。

(2-3) 第三种情况，无学的业产生非有学非无学。无学的业产生非有学非无学就有增上果以及土用果。土用果从无漏的无学的定中出定之后可以产生有漏的善心。所以非有学非无学当中属于有漏的善心，所以此处可以有土用果。然后异熟果是没有的，因为果虽然有一种无记法，但是因属于无学，无学的无漏的因不会产生异熟果，没有异熟果。等流果也不会有，因为二者本体不相同。离系果也没有，虽然从果的角度来讲是非有学非无学，当中可以有抉择灭。前面说有学和这样的果之间有离系果，但此处就没有了。虽然从果的角度讲是非有学非无学，非有学非无学本身可以有什么呢？可以有离系果，但是无学的因没有离系果，原因前面我们提到过，真正的离系果必须要在断道当中才有。而无学果他已经无学了，没有断道，已经属于解脱道，要离的系已经离完了，没有什么可以离的了。如果有学，他还有烦恼没有断完，可以有无间道，可以有断道。但是到了无学的时候，而且此处的无学，已经没有任何烦恼，三界九地所有的烦恼断完了，已经处于纯粹的解脱道当中，所以没有什么障碍可断了。因此，虽然果可以有离系，但是无学因

中不会有离系。因为无学已经没有烦恼可断的缘故，所以此处没有离系果，只有增上果和土用果。

(3) 第三种是非有学非无学的业。非有学非无学产生有学的果，非有学非无学产生无学的果，非有学非无学产生非有学非无学的果，这三种。

(3-1) 首先，非有学非无学的因产生有学的果，可以有土用果和增上果这两种果。因是非有学非无学，果是有学。所以可以有土用，为什么有土用呢？因为在非有学非无学当中，通过加行的善、有漏的善可以产生有学道的无漏的胜观。可以通过有漏的善生起无漏的胜观的缘故，所以可以有土用果。增上果也可以有。异熟果没有，因为果属于有学，有学是属于无漏，在有漏的状态中不会有异熟的有漏法，所以没有异熟果。等流果也没有，因为二者之间不相似。没有离系果，因为它是无为的，而此处的有学属于有为法。所以说只有土用果、增上果。

(3-2) 然后非有学非无学的因产生无学果。因是非有学非无学，果是无学。果也是同样的两种果。有土用果，也可以像前面的理解一样，通过有漏加行的善可以生起无学的无漏胜观，所以可以有土用果。增上果也可以有。异熟果没有，因为果是属于无学，无学是无漏的，没有异熟。也不会有等流，二者之间不相同。也不会有离系，因为此处无学他虽然功德是无学，但他是有为的，而离系是无为的，所以也不会有离系果。只有土用果和增上果。

(3-3) 然后非有学非无学的因产生非有学非无学的果，可以有五种果，五种果都是俱全的。前面说有漏断道可以有五种果。此处非有学非无学当中因为一方面包括了有漏的法，然后包含了无为法。在有漏的法当中可以有有漏的断道，所以可以有离系果。异熟果当然有，有漏的因产生有漏的果，因当中有有漏的因，果当中有有漏的果。土用果也可以有。本来就是一样的，(所以)等流果也可以有。增上果更不用讲了，绝对有。再加上后面的离系果，他有断道，有漏断道的缘故可以有离系果。所以此处就讲到了五种果的情况。

下面我们再看业和果之间最后一个颂词：

**见断彼等三四一，修断业生彼等果，
次第为二四与三，非断彼等一二四。**

那么此处讲见断、修断和非所断。见断是在见道的时候所断的障碍，种种的根本烦恼，还有一些见，比如邪见、边执见、身见等，很多见和烦恼、不善法都在里面。然后修断就是在修道时候的所断，修道的所断当中有一些是属于有漏的善法，有漏的善法也在修断当中。有些是属于无记的色法，有些属于染污性的，这些法都在里面，这个是修断。还有一种是非所断，非所断当然就是无漏法，无漏法就是非所断。所以断就是指见断、修断和非所断三种。

和前面的格式一样。首先是见断：见断的业产生见断的果，见断的业产生修断的果，见断的业产生非所断的果，“见断彼等三四一”。后面“三四一”都是他的果，因为果有三种，因是一种，果是三种。修断就是修断的业也是产生“彼等果”，修断的业产生见断的果，修断的业产生修断的果，修断的业产生非所断的果。“次第为二四与三”，次第要不然就是两种果，要不然就是四种果，要不然就是三种果。第三种就是非所断。非所断的业产生三种果，非所断的业产生见断的果，非所断的业产生修断的果，非所断的业产生非所断的果，也是有三种。

下面我们就次第地观察一下“三四一”、“二四三”或者“一二四”是怎样得到的。

(1-1) 首先见断的业产生见断的果，可以有土用果、增上果和等流果，因为都是见断。前面是见断的业产生后面见断的果，可以有土用，有功用可以产生后面的法。增上果肯定是可以有的。本来都是见断，同属见断，所以可以有等流果。异熟果没有，因为见断属于染污性的，因虽然可以作为因，但是果一定是无记才行。所以果是染污性的缘故，所以不会有异熟。然后也不会有离系，见断不可能产生离系果，必须用善法才可以产生离系果。见断是染污的功用，怎么可以产生离系呢？不可能。而且果也是属于染污性，离系本来是无为法，二者之间不可能有离系果。

(1-2) 如果是见断的业产生修断的果，除离系果之外的其他四种果都可以有。因为修断不是无为法，不可能是离系果，而且从因来说，见断的因也不可能生出离系果，从因和果两个角度来讲都不可能离系果。异熟果可以有，见断染污性或者不善的都可以有，因可以安立的。果方面，修断当中的果有些属于染污、有些属于无记，所以异熟果是可以有。因是属于不善的，果是属于无记，所以见断的业可以产生修断的果，异熟果可以安立的。土用果也可以安立，通过见断的因产生第二刹那修断的果，可以有土用，功用是可以有的。等流也可以，虽然见断和修断它的部不一样，但里面有一种相似的遍行烦恼，见断当中有一部分遍行烦恼，可以产生修断的一些遍行烦恼。二者之间都是一种遍行烦恼的缘故，可以有一种等流。这里有一种特殊情况，见断一部分遍行的因可以产生修断的果，这个方面可以有。下面反过来讲，修断的遍行烦恼当中就没有产生其他部的遍行因，后面我们有一种不同的情况。但是在见断和修断之间，见断的遍行因可以产生修断的一些遍行烦恼，就有等流果了。增上果是肯定有的。所以异熟果、土用果、等流果、

增上果四种果都有，除了离系果之外的。

(1-3) 见断的因产生非所断的果就只有增上果。二者之间从不障碍的角度来讲，有一种增上的作用。其他就没有了，异熟果是没有的，果是非所断，不会有异熟果；士用果也没有，没有一个见断可以产生无漏的；等流果当然没有了，也不可能有离系，见断不可能有产生离系的功用。所以说只有增上果。

第二部分修断的业产生见断的果，修断的业产生修断的果，修断的业产生非所断的果。

(2-1) 如果因是修断、果是见断，就有两种情况，有士用果和增上果两种。修断可以通过修断的业的功用可以产生见断，所以可以有士用果。增上果从不障碍的角度可以叫做增上果。异熟果是没有的，因为它的果是见断，见断都是染污性的，染污性当中不会有异熟果。等流是没有的，因为二者之间虽然前面讲过，从见断的遍行烦恼当中可以生起修断的遍行烦恼，这些方面是可以有的，但是这里面修断的业不可能产生见断的果，见断的果当中就没有一个等流了。没有等流的原因，前面我们不是说有种情况不一样吗？如果是见断的遍行烦恼就可以产生修断的遍行烦恼，二者之间有相似相同的。但是反过来讲，所有的修断烦恼当中的遍行的因，他的烦恼，没有一个是产生他部的——其他部、其他界的遍行的因是没有的，虽然修断当中有遍行的烦恼，但是没有一个可以作为其他界的、其他部的遍行的因，所以没有等流果。和前面的不相同，前面有等流，此处没有。像这样异熟果是没有的，等流果也是没有的，离系果肯定不会有。

(2-2) 然后修断的因产生修断的果，除了离系果之外——不会有离系果。不会有离系果的原因，修断的果本身是属于有为的，而离系是属于无为的，修断的因当中不会产生离系果。然后可以有异熟，因为在修断的因当中有些属于有漏的善，或者这些方面的法可以有有漏的法，果有无记的，所以修断的因和修断的果之间可以有异熟。然后也有士用，前面修断的功用产生后面修断的法，有士用。本来也是等流的，然后增上果也肯定有。这四种果是存在的，除了离系果之外。

(2-3) 修断的因产生非所断有三种果：离系果、士用果、增上果。修断当中怎么可能有离系果呢？离系果是无漏法，因为离系果在修断当中也有有漏的善。比如修有漏禅定的时候可以有断道，如果有断道就可以产生抉择灭，所以是有漏的可以产生抉择灭。所以离系果可以存在。士用果也可以有，通过有漏的善法当中的加行可以生起无漏。增上果从不障碍的角度来讲可以有。异熟没有，因为它产生的是非所断，非所断当中是不会有异熟果。异熟果没有，等流果没有，其他三种果是存在的。

我们再看非所断的业，以非所断的业可以产生见断的果、修断的果和非所断的果。

(3-1) 首先是非所断的业，比如无漏的非所断的业产生的见断。非所断的业产生见断只有一种情况就只有增上果。增上果就是不障碍，反正非所断、无漏法本身和见断之间，从不障碍它产生的角度来讲可以有增上果。所以如果有一果就只有增上果，除了增上果之外，其他任何的因果关系都没有，只有增上果可以勉强安立，这个是有部的特殊观点。异熟果当然不会有，非所断本身是无漏的，不可能有任何异熟果。士用果也没有，没有一个无漏法可以产生一个染污性的法。等流当然不会有了，离系果也不会有。

(3-2) 第二个，非所断的业产生修断的果。可以有士用果、增上果，比前面见断多了一个士用果。增上果当然可以有。士用果怎么可以有呢？前面说一个无漏的业怎么产生见断的染污呢？这个方面是不会有的。既然见断的染污不会有，无漏的法怎么可以产生一个修断的属于烦恼性的呢，烦恼属于修断的这样一种本体呢？因为修断的范围比较广。修断不一定是染污性的。因为见断都是属于染污性的本体，但是修断当中不一定是染污性的，也有一些有漏的善法在里面。所以如果从无漏的观当中出定之后，可以产生有漏的一种果，但是不会产生染污性的果。这方面就不一样。为什么和见断不一样呢？因为见断全都是染污性的，所以所有的无漏，不会从无漏观当中出来之后，安住在一个染污性的状态当中，没有这种士用，没有这种功用。但是如果从这个无漏观当中出来之后可以生起有漏，这个有漏就可以符合修断当中一些法的本体了，所以可以有士用果。其他的比如说异熟果不会有，因为是非所断的业，非所断的业不可能有异熟果；等流果——二者之间也不是真正的等流；离系果当然不可能有了。所断本身不可能是离系的状态。所以只有士用果、增上果。

(3-3) 非所断的业产生非所断的果，除了异熟果之外的四种果都可以有。除了异熟果之外，因也是非所断，果也是非所断，所以不可能有异熟果。士用果可以有，非所断的无漏的业的功用可以产生第二刹那无漏的果，所以有士用果。本身就是一部的，所以有等流的。增上果当然是有的。离系果也可以有，离系果从无漏的角度来讲，无漏的断道可以产生一种抉择灭、离系，所以可以有离系果。像这样除了异熟果之外有四种果。

以上我们就分析完了在何趣何界当中，什么样的业产生什么样的果。果反正就是五种，我们就分别来配。把这些有些原则性的东西了解完之后，就知道了什么样的业产生什么样的果，都可以了解。以上稍微有一点复杂，后面比较简单。

丙八、以理非理生业之分类：

下面我们看第八个科判，第八个科判是“以理非理生业之分类”。这个是经典当中所讲到的业的分类当中，非理所生业、合理所生业，然后非二者所生业三种。颂词当中是这样讲的：

非理业即染污性，有谓失轨亦复然。

佛经当中讲到了三种业的分类：非理所生业、合理所生业、非二者所生业。既然有三种，那么非理所生业到底是什么呢？此处说“非理业即染污性”，染污性其实就是指自性罪，杀生、偷盗、邪淫或者妄语等等。这样的自性罪都包括在非理当中，因为是非理作意产生的，一方面也是染污性的，一方面也是非理作意产生的，所以属于染污。还有一些有覆无记的业也包括在非理业当中，所谓的非理业是什么呢？就是染污性，直接讲就是自性罪，还有些其它的有覆无记的业，通过非理作意而引发的业都称之为非理业。所以世间当中不管学习佛法、不学习佛法，如果你做这些自性罪，杀生、偷盗、邪淫等等，有些人觉得不受戒就很自由自在，受了戒之后就束缚。其实自性罪这个角度来讲，如果你不去受戒，犯了之后仍然有很重的罪业。佛制罪如果你受了戒之后，一方面违犯了之后，违犯了自性罪又违犯了佛制罪。但是从另外一个角度来讲，如果受了戒之后，一方面有守护佛制戒的功德，他本身有护戒的功德，第二个方面他也是遮止了自性罪。所以说功德利益是非常巨大的。而且这些戒律本身，有个很强的保护作用，把我们保护起来。如果你不去受戒律，你就可以为所欲为。为所欲为从某些角度来讲好象是很自由自在的，但是从另外角度来讲，就放纵自己的自性罪，最后对自己造成最大的伤害。而如果受了这个戒律之后，就把你保护起来了，保护起来之后，不能杀生，不能偷盗、不能邪淫，不能做这些事情。不能做这些事情之后，一方面护戒，其实一方面我们就远离了自性罪，但就是对我们来讲是最好的保护措施。当我们的内心没有调化之前，内心还没办法任运地安住在善法的状态之前，就需要有些强制性的措施。用这些强制性的措施让你走在正确的道路上面。如果任由我们的心去想、去做，肯定99.99%都是错误的，都是歧途。因为内心当中根本没有取舍的观念，内心当中都是贪、嗔、痴，自在的，无始以来形成很强烈的我执引发的贪、嗔、痴。所以任由我们的性子来的话，都是百分之百堕落的这个情况。但是佛陀的智慧，再加上我们信仰佛陀，有信仰佛陀的智慧，有信仰佛陀的这样殊胜的大悲。所以如果我们去相信佛陀，去受一个戒律的话，强制性的保护，然后让我们强制性的走在这个合适的道路上面，这个时候暂时我们就会远离很多的痛苦，远离很多的歧途，远离、避免很多恶趣的深坑，最后通过这样方式，禁欲的方式，当我们内心调化之后，这个时候，我们自然而然就可以安住在正道当中。那个时候，佛陀就可以松口气了，可以放心：这个弟子还可以，现在不用我操心了，他自己就可以修下去了。但是在这个之前还是需要佛陀戒律的保护，还有大恩上师们教言的保护，还有有些法规、纪律的保护等等，这些都是需要的。所以如果没有这些，很容易犯很多通过染污性、非理作意引发的染污性的非理业，这个恶业非常可能造的。

“有谓失轨亦复然”。还有一些上师讲了，不单是染污性的自性罪，而且有些时候，“失轨”这个“轨”就是属于佛陀所制定的佛制罪。那么如果你从佛制罪当中这些这方面违犯，还有世间当中共称的一些善良的品行当中违犯了等等，这方面也算是一种非理业。所以不单是染污性的自性罪，而且佛制罪当中，违背佛制罪也算。还有违背了世间比较贤善的法规，这方面也算是属于一种非理业。这方面是两种观点，世亲菩萨没有驳斥，也承许这种观点。前面我们也学习过，有些时候，这些上师、有些论师讲其他观点的时候，世亲菩萨说这个是不符合于经典的。前面我们讲邪命的时候有一条，有些论师讲，如果是为了这种异熟入行，为了其他的生存资具生起贪欲，贪欲方面产生身语业，这个是邪命；如果是娱乐引发不是邪命。世亲菩萨说，这个违背经典的缘故，不能取。但此处说“有谓失轨亦复然”，世亲菩萨也没有反驳，也是承许的。

这里讲到了非理业。如果是合理业，就是通过如理作意引发的，比如不作杀生、偷盗、邪淫，不违背佛制罪，不违背世间的共称等等，是如理作意引发的，这些合理业就是善业。

然后既不是非理所生业，也不是合理所生业，“非二者所生业”是什么？叫无记业。不是通过染污性的，也不是通过其他的方便、合理性产生的，就是非合理、非不合理，实际上就是无记业，无记业的状态就是这样的。

丙九、引业与满业之分类：

第九个科判是“引业与满业之分类”。佛法当中经常出现“引业”、“满业”等等。此处讲什么是引业、什么是满业、引业和满业的分类。

一业能引一生世，满业则可有多种。

无心之定非引业，得绳亦非为引业。

引业是总的业，总的业就叫做引业；分别的业就叫做满业。

总的业，比如说引，把你从此道引致彼道，这方面总的一个大的业就是引业。比如说我们造了一些业之后，这个业可以牵引我们投生到人间，或者牵引我们投生到天界，或者牵引我们堕地狱等等，把我们从一个道牵引到另外一个道的业就叫做引业。总的业就叫引业。

满业就是当你趋向于某一道之后，差别的业。比如说我们现在作为人道的众生，所有的引业都是相同

的，都是能够把我们引到人道当中相同的业，这个总的业是一样的。但是别业不一样，身高、肤色、福报、相貌，钱财的拥有、财富等等情况不一样。有些很富裕，有些很贫穷；有些很快乐，有些很痛苦；有些很高，有些很矮，等等。这里很多差别的业都叫做满业，总的业都是一样的，都是引业。但是都变成人之后，每个人相续当中的满业是不相同的，所以就形成了各式各样不同的情况。总的来说是人，但四大部洲的人，还有在南赡部洲当中中国人、美国人、日本人等等，也是不相同的。各式各样的身高、相貌、肤色、受用，快乐与否都是不同的。这方面都属于满业。这是总的业和分别的业的差别。

注释中用画家打比喻；画家首先素描，画线条把这个整个人的轮廓先画下来，或者画一个山水画，首先把这个画的整个轮廓画出来，这叫素描。素描完了之后，这个叫引业，大概的轮廓已经出来了。比如说我们投生了人道，人道的轮廓就出来了。但是把这个素描画完之后，还要上色，这个地方应该是红色，那个地方应该是蓝色等等。不同的颜色点缀之后，这些就相当于满业一样，让他丰满，这方面叫满业。

同样的道理，一个业把我们牵引到人道当中投生，生下来之后，寿命的长短，或者受用的多少等等，这些都是满业，满业都不一样。圆满的完成叫满业。

按照有部的观点，“一业能引一生世，满业则可有多种”。所谓的引业，一个业可以引一世，还是一个业可以引很多世呢？按照有部的观点，一个引业只能引一世，不能引多世，一个业引多世的情况不会有的。但是从经部的观点来讲，一个业可以引很多世。造了一个很大、很重的业之后，你的寿命只有这么长，引业还没有用尽的话，第二世继续投生，继续受果报。第二世结束，引业还没有用完，再投生，再来使用这样一种果报，乃至这个业穷尽，引业就不会牵引后面的投生了。所以经部宗的观点认为，一业可能引很多世。真正观察的时候，也比较合理。有些业是一个业引一世，因为力量就这么大，只能引一世；有些业很大、很强烈，一个业可以引很多世，这样的情况也可以有。前面我们讲屠夫的比喻也是这样的，他以前供养独觉的善根，引了很多世的善趣人天的果报，最后消尽之后才堕落的。所以一个业可以引很多世的投生。但有部宗认为，一业只能引一世。

“满业则可有多种”，满业就可以有很多种，不同的满业可以出现。而且在此处讲到，引业和满业的四种差别，有四句进行分析。有些时候引业是善的，满业是不善的。比如转生人道，因为人道是善趣，三善趣之一，所以只要能够转生人道的业都是属于善引业，他的引业都是善的。但是他的满业就不一定是完全善的。如果满业有恶的话，比如转生人道之后一直很贫穷，这个就是满业不善；一直生病，也是满业不善；一直受欺负也是满业不善；或者他很操心，这些都是满业不善。所以有些是引业善、满业不善的情况。

有些是引业不善、满业为善。引业不善，比如真正不善的引业能够牵引到恶趣当中去，但是他的满业是善的。比如说在恶趣当中现在的有些宠物，吃的好、穿的好，经常可以洗澡、有高档衣服穿，这属于满业善。还有国宝大熊猫拥有国宾级的待遇，出行时是专机。有些人买张机票很困难，但他是专机，很多人侍候他，到地之后还有很多去迎接它的车队，这就属于引业不善、满业很善，这种情况有很多。还有大力恶鬼当中也有这样的，堕恶趣是引业不善，但满业是善，受用非常丰足；还有龙王也是这样，龙王属于旁生道所摄，他的引业不善、满业善，财富非常多。所以引业不善、满业为善的也有。

还有引业满业均为善的。比如天界，天人离开了争斗，引业是引入到善趣当中，满业也是经常感受快乐的。像这样的话，引业善、满业也是善的。

还有引业也不善、满业也不善地狱众生。比如地狱众生，引业当然不善的，引到恶趣当中；满业也不善，基本上在地狱当中没有感受过一点快乐的生活，全都是很悲惨、很痛苦的状态。

所以有四种情况。人道当中基本上没有一个纯粹的，满业方面没有纯粹的善或者不善，是一种杂业。人道当中有苦有乐其实也是作为能够生起出离心、能够修道的一种所依。如果能够转为道用的话，也是一个优势；如果不能转为道用的话，也只有被动的去受业了。

后面说“无心之定”，无心定当然有两种了：一种是无想定，一个是灭尽定。无想定和灭尽定，“无心之定非引业”，他们不是引业，只是满业而已。他们的引业是什么呢？无心定自己的引业，就是无想天，生到无想天的这个业就是它的引业。如果是灭尽定，引业是有顶的业，非想非非想是它的引业。无想定和灭尽定二者没办法引后世，只是满业而已，不能作为引业。

得绳也是一样的，力量很弱，可以作为满业，但是没办法作为引业。一般引业的力量很强大，很强大的业成为引业，因为要把我们从这个道引到那个道的缘故，所以力量需要很强大。无心定力量很弱，得绳的力量也很弱，所以没办法作为引业，但是作为满业是可以的。这是引业和满业之间的差别。

丙十、宣说三障：

平常我们讲的三种障：业障、烦恼障还有报障。业障、烦恼障的说法经常出现。报障我们说是异熟障，报障可能陌生一点。今天我们看一看“三障”到底怎么样安立的。

“愿消三障诸烦恼”是不是我们所讲的“三障”？

无间罪之诸业障，强烈烦恼与恶趣，

无想天众北俱洲，承许此等为三障。

三障第一个是业障，业障就是三障之一；第二是烦恼障；第三是异熟障（报障）。当然，“障”有很多不同的讲法，有些是小乘有部的观点，有些是大乘的观点，还有密乘中的观点。以前有些道友可能学过《辩中边论》，《辩中边论》当中的第二品《辩障品》中还有很多不同的障：十度的障、三十七道品的障、九障，最后归摄成烦恼障、所知障等等。还有很多障的分类全部在《辩中边论》的障品当中讲的，当然讲的方法不一定和小乘的方式完全一样，有些方面是相同的，有些不一样。

此处所说的业障是什么呢？业障就是无间罪。所以平常我们说业障重，其实是泛泛的讲法而已。真正的业障标准的定义是无间罪，造五无间罪才能叫做业障。所以有时候我们都没有资格说我们有业障，造五无间罪的人才能叫（有）业障。我们没造五无间罪就没有业障。有时候说没有业障很好，其实这个地方没有业障的意思是说你没有造五无间罪。五无间罪就称为业障，杀父、杀母、杀罗汉、破和合僧、出佛身血。所以如果不观察、不按照经典做依据来讲，可以说我们业障重，但是真正从严格的角度来讲，业障一定是指无间罪，这里讲的很清楚，“无间罪之诸业障”。

什么是烦恼障呢？烦恼障就属于数数现行的、强烈的烦恼，非常强烈、很难对治的烦恼，称之为烦恼障。如果是偶尔发了一个很大的脾气，偶尔产生一个很强烈的贪心，很容易压制的，如果你用对治马上压制了，这个不叫烦恼障。突然产生的、比较容易对治的都不叫烦恼障。强烈产生、不间断产生的，比如内心当中的一些贪欲、嗔恚强制性地产生，长时间、不间断地产生，而且很难对治，就叫做烦恼障。所以说“强烈烦恼”叫做烦恼障。一般来讲，偶尔产生的烦恼不一定是真正的烦恼；持续性产生的、非常难以对治的，这是烦恼障的定义。

第三个叫做报障或者异熟障。异熟障是什么？恶趣、无想天、北俱卢洲就叫做报障。然后报障是异熟，通过异熟引发的，比如三恶趣。三恶趣的众生，有了障就是叫做报障或者异熟障，然后无想天的众生、北俱卢的众生也叫报障。报障主要障碍什么呢？这些果报、异熟果到底障碍什么？主要是障碍修行善法，对圣道的产生阻碍，或者没办法修行，或没办法得果。

恶趣当然没办法修圣道了，从普遍的角度来讲，恶趣没办法修圣道，所以是有异熟障的。无想天也是异熟障、报障，因为无想天一入定之后，什么心识都没有了，没有产生一念的善心，全部处在无想状态当中，心心所灭尽，一点善根都没有办法修，所以也是障碍生起圣道、障碍现见圣道。然后就北俱卢洲。虽然从某些角度来讲北俱卢洲非常好，但是从另外的角度来讲也是具有报障的。人道当中具有报障的就是北俱卢洲。北俱卢洲具有报障、具有异熟障，在北俱卢洲本来也没有佛法，也生不起修佛法的心，所以他对于现见圣道、暖相等等也是有（报障）的。还有一些观点，比如亲友书当中说阿修罗也有异熟障，通过阿修罗的异熟障，没办法见到真谛。

这里有业障、烦恼障、异熟障，所以“承许此等为三障”。佛经当中所讲的业障、烦恼障和异熟障主要是指这些。

书后面有一个问答：如果这样的话，能乐、指鬘、难陀等具有很深重烦恼，所以应该没办法生起圣道。因为从这个角度来讲，他们烦恼有时候特别粗重，是不是就没办法生起圣道呢？五无间罪也是一样的。如果生起非常强大的五无间罪、很强烈的烦恼、报障，都没有办法让我们生起圣道、修行圣道，这三种情况是不是就没办法生起圣道了？

能乐贪欲心很强烈。在亲友书注释当中讲，他为了和心爱的女人相会，最后把母亲杀死了。后来依靠佛陀的调化，自己也强烈地忏悔，死后没有堕入地狱，生天了。按照你的观点，造五无间罪的人一定会堕落，就没办法生起圣道，（而能乐）生天之后就获得了圣道。还有指鬘杀了九百九十九人，这么强烈的烦恼，也没有办法生起圣道。还有难陀，贪欲心很大，也没有办法生起圣道。

但是如果他们没有抛弃这样一种强烈的烦恼之前，当然是没办法生圣道。一方面来讲他们根基非常利，所以后面当他们把烦恼清净完之后就生起了圣道，一般是不行的。有些时候这些善根弟子造罪的时候也是非常厉害的，但是他一旦幡然悔悟，修善的力量也非常强大。当然是我们也不能百分之百地说，只要是造大恶的人，反过来之后一定能够很好的修佛，这也不一定。还是看他的根基到底怎么样。有些人造罪业很厉害，但是一旦让他去修善法的时候就不行了。有些人世间当中的时候打麻将特别精进，三天三夜都可以不下桌，但让他去修法的话就没有这个力量了。我们不能说你打麻将这么厉害，反过看书也是这么厉害。但看书不行，几分钟就看不下去了，马上就打瞌睡了。所以是不一定的。有些利根者造罪的时候很凶，但是反过来造善时候也厉害。所以我们指鬘、难陀都是根基很利的人，而且也是授记的最后有者，和一般人不一样。所以特殊情况和普通情况要分开，一般来讲没有这个能力。

再看最后一个颂词：

无间罪业三洲有，不许黄门等具有，
缺少恩德少惭故，余障五趣中皆有。

“无间罪业”就是前面讲的业障。“无间罪三洲有”：东胜身洲、南瞻部洲、西牛货洲当中有无间罪，

说明北俱卢洲没有无间罪。北俱卢洲没有五无间罪的原因，一方面他们心很调柔，自然而然不会造很多这样的恶业，所以不会有杀父、杀母的情况。再加上北俱卢洲没有佛法，所以也不存在杀阿罗汉，（除了有个别的阿罗汉可能去耍一耍，或者有些阿罗汉去北俱卢洲取一点自然香稻之外，）碰不到阿罗汉，即便碰到也不会有杀心。所以不会有造杀父、杀母、杀阿罗汉的情况。北俱卢洲没有佛法，也没有办法破和合僧、出佛身血。所以北俱卢洲没有无间罪。其他的三洲会有、可以有。

“不许黄门等具有”，黄门、二行不会有无间罪。为什么黄门、二行不会有五无间罪呢？不能说黄门、二行不会杀父、杀母，但是他即便造了这些也不会有五无间罪，原因就是“缺少恩德少惭故”。“缺少恩德”是父母对于黄门和二行缺少一种恩德，因为父母养育的儿子，没有给他一个非常俱全的根，他的身根不具足。从身根不具足的角度来讲，对他的恩德没有那么圆满。因为正常人具有正常的根，这方面对他生养的恩德是很大的。加上如果他的根是俱全的，父母对他的爱也非常多。但是如果生下来是一个黄门、二行，这样父母对他的感觉可能就会弱一些。所以从父母对儿子的角度来讲是“缺少恩德”的。儿子对父母来讲是“少惭”的，缺少惭愧。因为他的心不定，惭愧心也很弱。所以说从两方面的角度来讲，即便是黄门、二行把父母杀死了也不会造五无间罪，这个方面我们必须要知道。虽然他造了这个，但是不会有五无间罪，这是一个特殊的情况。

天人也不会有五无间罪，因为他们一方面相续比较调柔，一方面也知道业因果的道理，所以不会有五无间罪。三洲是有无间罪的，这方面要了解。

“余障五趣中皆有”。从五无间罪的角度来讲是这样的，业障前面讲了；从烦恼障的角度来讲，五趣当中都可以有，不管是五趣当中哪一个都可以有强烈的烦恼；从报障、异熟障的角度来讲，和前面所讲到的一样，恶趣、无想天和北俱卢洲的众生有报障，其他的不一定有报障。所以从三种障的角度来讲，大约是这样。这些一方面我们比较熟悉，一方面不是很复杂。

今天我们就讲到这个地方。

第 065 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再一次一起来学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。《俱舍论》八品当中我们现在学习到了第四品，第四品是“分别业”，对于佛经当中讲到业的问题进行阐释，进行分别、分辨。分辨这个业主要是让我们了解业，然后取舍业。通过取舍业因果，让我们暂时在轮回当中获得善趣、获得安乐，究竟通过取舍业果的方法可以得到殊胜解脱。当然此处主要是宣讲了小乘抉择安立的方法，那么大乘是通过菩提心、空性见来摄受，这个业也可以成为大乘成佛的因和成佛的资粮，其实修学密法也是在业因果当中进行观察和进行抉择，只不过他的见解，他的修行方式非常非常的殊胜，殊胜的原因就是因为他接近于实相，越接近实相的法门就越殊胜。从某些方面讲法无高下，法都是佛陀宣讲的调伏烦恼、调伏众生，让众生获得解脱的法，从这个法的角度来讲都有这个功效。但是法也有离实相最近的或者不是那么近的等等，或者直接间接的，有很多很多的差别，所以说越接近实相的，比如抉择空性、抉择如来藏或者抉择无二等等，越接近这些方面的法从这个角度来安立殊胜。不管怎么说我们现在学习的是分别业，分别业当中今天我们要宣讲的是第十一个问题，分别宣说五无间罪。前面通过讲了三障，讲了业障、烦恼障、报障，那么在三种障当中今天是着重宣讲业障。宣讲业障就宣讲这个五无间罪：

破僧即令不和睦，自性不相应行法，
非烦恼性无记法，彼与所破僧众具。

五无间罪当中首先宣讲的是破僧，在注释当中也提了，在唐译的颂词当中专门有一个颂词宣讲这个含义，但是在藏译的颂词当中好像就没找到这个颂词，但是注释当中好像是这个意思。那么注释当中意思就是讲五无间罪其实也是有分类的，其中有三种是杀生的。三种杀生是杀父、杀母、杀阿罗汉，这些都是以断命根为究竟，所以这三种就是叫做杀生为业。第五种是杀生的加行，就是出佛身血，出佛身血是杀生的加行，这个出佛身血不是为了出佛身血而出佛身血，是为了想要杀死佛，想要把佛杀死的这个心。所以说他也在做杀死佛的加行，但是佛是金刚身，佛不可能被杀死，最多就只能出一点点佛身体上面的血，他是以杀心去做的原故，所以就叫做杀生的加行。这四种要不然就是杀生的业道，要不然就是杀生的加行。第四个就是破和合僧，破和合僧是妄语，是属于语业，这个意思在唐译当中有一个单独颂词，在咱们这儿没有。

首先我们就介绍一下意义，在五无间罪当中首先宣讲的是什么或者着重宣讲的就是破和合僧，破和合僧按照《俱舍论》的观点来讲在五无间罪当中是最重的罪，最重的罪不是杀父杀母也不是出佛身血，也不是杀阿罗汉，最重的罪就是破和合僧。因为破了和合僧之后，如果这个罪业成立的话，整个三千大千世界有情的相续当中没办法生善根，很多修行者也没办法证圣道，就是在破僧的过程当中没办法证圣道，这种

过失是非常非常严重的，所以此处着重讲。

虽然在现在这个时间当中已经没有破和合僧的机会了，可以说绝对不可能存在，但是五无间罪中业障最重的我们必须要了解，那么破僧是什么？“破僧即令不和睦，自性不相应行法”。首先破僧是一种不相应行，我们在第二品讲到了十四种不相应行，十四种不相应行当中就没有这个，但是在其他不相应行当中就有这个，有些论典当中讲二十四种不相应，里面就有“和合”、“不和合”。这个“不和合”其实就是此处所讲的破僧，僧是什么，僧是和合众，和合众就叫僧，他是一个和合为性的。和合按照有些观点来讲也是属于不相应行，只不过是和合的体性。然后和他相反的就是不和合，既然僧是和合为性的，所以破僧当然就是不和合了，所以就属于不相应行。在咱们的《俱舍论》十四种不相应行当中没有，但是在其他的一些比如百法当中，具体就有《百法名门论》等等，这里面就讲到了二十四种不相应行当中存在所谓的“不和合”。“破僧即令不和睦”，此处“不和睦”就是不和合的意思。“自性不相应行法”，它的本体不是色法、心法，也不是无为法，就是一种不相应行法，它是属于行蕴所摄的不相应行。

那么这个不相应行“非烦恼性无记法”不是善性的，当然本来就不可能是善性，因为是不和合，从破僧的角度来讲它不是善性的。然后它也不是烦恼性，原因是这种不和合的体性是在断烦恼的相续当中也可以存在，在断绝善根的相续当中也有。如果是烦恼性的话，那么在断烦恼的相续当中就不可能有了；如果是善性，那在断绝善根的相续当中也不可能有了，但是所谓的不和合在断烦恼的相续当中和断善根的相续当中都可以具有的缘故，所以它的本性就是无记法，就是无覆无记的自性。按照有部的观点来讲，破僧是让双方的僧团不和合、关系实有存在的一种不相应行。大恩上师在注释当中用了一个比喻，用一个劈柴的比喻：如果我们要把很大的柴火劈开的话，有些时候只用斧头劈是不行的，要让柴火分开，有的时候中间会扎一个铁块进去，把这个铁块扎进去之后就可以把这个木头炸开。现在很多道友没有劈过柴，不知道怎么劈。以前我们劈很大的圆木，劈圆木的时候首先把它分成两半，再把两半分成四半。这个时候就要找它的关节，关节找到之后，再把一个铁块扎进去，扎进去之后一下就炸开了，纹路找到之后把铁块扎进去就会分开。所以铁块扎进去之后让它炸开的力量相当于铁块的力量，本来木头是很结实的，然后要分成两半，这个铁块就起到一个很大的作用。所以僧众本来是和合的，本来是团结的，这个中间就出现一种不相应行，这个不相应行就相当于铁块一样，它可以让双方的僧团开始不和合了，开始分裂了，像这样是一种实有的、存在的不相应行。当然如果按照其他宗派来讲它就是一种罪业，这个因缘出现之后僧众就开始不和合。但是有部就认为这个也是实有存在的一种不相应行，所以它是自性不相应行，而且是无记法。

“彼与所破僧众具”，所破的僧众本来是和合的、本来是团结的，要把他分开，所以这个不相应行和所破的僧众是具有的、真实具足的，在双方的僧众当中具有的。这个不相应行可以说是相续行蕴，行蕴是五蕴之一，它是属于相续当中所摄的，在所破的僧众相续当中真实存在这样一种不相应行。但是此处我们要知道注释当中有一句话，这个不相应行、不和合的本身它并不是无间罪，从不相应行、不和合在双方僧众相续当中具有的这个侧面来讲并不是无间罪，它为什么不是无间罪呢？因为它本身是一个不相应行的无记法，无记法本身不可能成为罪业，它是非善非恶的。所以我们要知道破僧或者不和合本身是不是无间罪呢？不和合本身不是无间罪，因为它的体性已经被认定了。无间罪它是一个大的罪业，大罪业就不可能是无记的。这个方面我们要知道。

既然它不是无间罪，究竟什么是无间罪呢？后面这个颂词讲：

**彼之罪业为妄语，彼与破者真实具，
中劫成熟无间狱，造多无间害亦增。**

真正破和合僧这个大的罪业，它排在五无间罪之首，这样一种罪业到底是怎么样的呢？它就是一种挑拨离间的妄语，一种虚语，这个才是真正的无间罪。所以相续当中具有不和合的这种不相应行，其实这个本身不是无间罪。真正的无间罪就是要让僧团分裂的妄语、挑拨僧众的妄语，这个才是真正的无间罪。下面我们要对破僧还要进一步的宣讲和安立，所以此处就知道了妄语是真正的无间罪，它第一个是要挑拨离间，它是一种挑拨离间的状态，它是离间语而且还是妄语，它里面要说一些虚语，因为只有说虚语才能够让僧众分裂。如果说真实语，如果实事求是的讲，它是不可能分裂的，因为它要分成两派、分成两部分。因此必须是妄语挑拨，这个时候才会出现真正的无间罪。

“彼与破者真实具”，妄语和破者，就是指真正在中间挑拨离间的人，比如在释迦牟尼佛的教下就是以提婆达多为例，因为只有提婆达多在释迦牟尼佛的教下当中造下破和合僧，当然其他佛的教法当中是怎样我们也不太清楚，但是在释迦牟尼佛的教下就是提婆达多。除了提婆达多之外其他人没有造过，妄语和破僧者提婆达多等这个方面真实具足，真实具足之后才能构成破和合僧，这就是破和合僧的巨大罪业。

“中劫成熟无间狱”，因为它的罪业特别严重所以果报也特别严重。此处从时间的角度来讲一个中劫当中会感受这样一种罪业，而且他所成熟受报的地方是无间地狱，这个方面非常严重。按照有部的观点，五无间罪当中如果造了破和合僧这个无间罪，必定堕无间地狱，而其他的四个无间罪，按照有部的观点来说不一定堕无间地狱，有可能转到其他地狱当中。但是按照佛经当中大多数的观点，大恩上师在注释当中也

提到，按照其他经论的观点，不单单破和合僧才堕无间地狱，其他的无间罪都是堕无间地狱的，杀父、杀母、或者出佛身血等这些都是属于堕无间地狱的，从有部的观点来讲说明破和合僧的罪业非常重，因为只有造这个罪业堕无间地狱，其他的四种虽然叫无间罪，但是不一定转生无间地狱的。从这个角度也可以说明它的罪业之重，但是从其他经论的观点来讲，只要是造了无间罪都会堕无间地狱的，这个就是不一样的地方。

“造多无间害亦增”。此处有一个辩论：比如造了两种无间罪，比如提婆达多，他破和合僧、杀死阿罗汉、出了佛身血，他相续当中其实就造了三个无间罪。以这个造了三个无间罪或者两个无间罪为例的有情，他们转生无间地狱是一世当中转生无间地狱，还是三世当中连续转无间地狱呢？有些人就觉得这里面有些矛盾，需要调和的、需要理解的。如果只是一次转生无间地狱的话，业就没有大小的差别，造一个无间罪也是堕无间地狱一次，造两个、三个无间罪还是堕无间地狱一次。这样的话，造两个、三个和造一个就没什么差别了，你造的越多反正所受的报差不多是一样的，应该所造的无间罪就没有大小差别了，会出现这个问题。堕一次无间地狱的话就会出现这个问题。如果堕两次乃至堕三次呢？这个方面有另外一个问题，前面我们讲了五无间罪它是顺次生受业，它绝对是顺次生受，不可能是顺现法受也不可能是顺后受业，一定是顺次生受。顺次生受就是指在这一世结束之后，下一世一定会感受果报的，如果是两世三世要成熟的话，一个无间罪它是顺次生受，然后其他的第二种无间罪它就变成顺后受了，第三个无间罪也变成顺后受，与前面我们讲到无间罪一定是顺次生受业的情况就不一定了，他就觉得是一种问题。

有部宗解释的时候“造多无间害亦增”，这个没问题，反正就只是一次转生无间地狱，不会两次、三次转生无间地狱。因为它决定是顺次生受业，首先确定只是转一次。那么转一次我们就要解决第一个问题，大小的业有什么差别呢？怎么样区别呢？有部宗认为这个没问题的，如果造了两个无间罪或者造了三个无间罪，这个时候在无间地狱受苦时候，身体会变成两倍大。因为按照原则性来讲，身体越大受的痛苦就越大，如果造三个无间罪身体就是三倍，反正就是身体铺的越开，所受的痛苦也就越大。所以第一个是他的身体会变得很大很大、变成庞然大物；第二个他的身体会变非常非常的柔嫩。尤其在地狱等受苦的时候，地狱的众生身体非常非常柔嫩，一般的地狱众生皮肤就像婴儿的皮肤一样，抵抗力就很弱。你的皮肤越柔嫩，抵抗火焰、抵抗其他热量的抵抗力就越弱。如果是无间地狱的有情，它的皮肤比一般的地狱有情皮肤还要柔嫩得多，所以感受的苦受也是非常非常强烈的。皮肤越柔嫩感受苦受就越强烈。如果造了两个无间罪、三个无间罪的皮肤就更加柔嫩，更加没办法承受巨大的痛苦，有部是从这个角度讲的，所以他感受的痛苦变成两倍、三倍、四倍、五倍。如果造了五个无间罪，痛苦就会变成五倍大，如果造了四个就是变成四倍大。从时间方面来讲有不同的观点，有的说时间会增长，有的说时间虽然不增长但是身体变大了，苦受越来越强烈了，有可能火的温度还要增高。所以这里面就没有捡便宜的地方，反正如果你造了这些业就一定要如是去感受、如是去受报。所以这样去观察、去回答，已经脱离了上面的两种问难，两种过患都没有了。

而且按照有部的观点来说，前面所造的无间罪属于引业，引导这些有情堕到无间地狱当中的引业，其他的无间罪会变成满业的方式存在，所以造了三个无间罪、五个无间罪，不管怎么样，首先第一个所造的就是引业，造了无间罪一定会把你引导趋向于无间地狱。那么其他几个无间罪是通过满业的方式，不可能有五个这样一种引业，引五世的情况不会有。前面的讲法就是一个业引一世，不可能很多业引一次的，很多业引一次的情况也不会有。所以在有部当中就说造了五个或三个无间罪，其中第一个所造的就是引业，其他的就是满业，通过满业受报的方式来进行成熟的。也有从这个方面进行安立的。

下面我们看什么样的人造无间罪，然后破和合僧的时间界限有多长。下面这个颂词讲：

比丘见行具戒者，破于他处凡夫众，

堪忍他师与他道，破界彼住仅一日。

首先，比丘见行者、具戒者，讲到了造无间罪、破和合僧的身份是什么呢？第一个一定要是比丘，比丘就是男身了，简别了女身，女身是不可能的。因为要造破僧的无间罪有个前提，一定要和佛对着干。他和佛对着干还不是说其他的一种对着干的意思，他一定要成为佛，两个佛同时存在，他想要取代佛的位置，他要变成佛。比如提婆达多，他就给阿闍世王教唆的时候说：你把你的父王杀了，然后你当皇帝，你成了新王。我就把佛杀了变成新佛。像这样新王新佛，就好像开辟一片新天地一样，所以他就教唆阿闍世王，他就成功的把他父亲杀死了，造了无间罪。然后提婆达多就开始实施他的计划。但是因为佛陀教化众生的时候相续没有被杀的业，所以他怎么样害佛也没办法成功，最后因为这个堕地狱。所以说他是想要取代佛。如果是一个女众或比丘尼跳出来说我是一个佛，没人相信、没人信受的。所以说一定是要男身，他如果要取代佛陀，在僧团当中得到这样一种领袖位置，他必须是比丘。沙弥也不行。比如说提婆达多他就是一个比丘。

第二个他是见行者。前面我们讲了见行者和爱行者。爱行者基本上自己主观方面很差的，别人说什么他就说是什么，他不可能想要去和佛对着干。他一定要是见行者，一方面他相续当中智慧比较深，一方面

他自己独立自主能力很强的，比如说提婆达多。或者说从这个角度来讲是利根者不是钝根者。但是利根者并不是从修学佛法角度来讲是利根的，是说他自己可以有很强的独立自主的思维能力、有很深的主见的一种人叫做见行者。如果说爱行者就不可能了，不会成为破僧的一种身份。

第三个是具戒者。他的戒律表面上要很清净。如果别人知道他破根本戒了，他的戒律已经破掉了，他说我是佛，别人不会相信的。所以他要出来挑战佛陀的权威，也必须至少从外表看起来没有破戒律，具有戒律的人才行。所以提婆达多这些方面都是具有的，而且提婆达多的相貌非常非常的庄严，有些地方说他具有三十一相，佛陀有三十二相。他也是非常非常庄严的一个身份，否则的话，如果没有很殊胜、很大的福报，没有这些威仪的外表，你说你是佛，别人也是不会相信的。连一相都没有的、长得很丑的，你说我是佛，别人会说你是佛那你的相好到哪儿去了，（回答）说我的相好隐藏了、没有了，这个是不可能的嘛（笑）！所以也需要具有一定的相好。有些地方讲提婆达多三十一相，所以他可以出来和佛陀竞争。这里说了破僧者的身份，“比丘见行具戒者”，这三个条件。

“破于他处”，就是说他不在佛跟前，佛陀的威德力很大，所以说在他处破僧。当时佛陀住在灵鹫山，离灵鹫山大概有三、四里路的地方有个山叫象头山。提婆达多把五百个新学比丘带到象头山上面去，在这个地方开始做羯磨等等。像这样的话就是“破于他处”，不是在佛跟前。然后所破是什么呢？所破是凡夫众。如果是圣者，破不了。如果这个僧团全都是圣者，圣者已经现见法性了，现见法性他是没办法破的。虚诳语、妄语对圣者不起作用，只能是引诱一些凡夫。而且这五百个是新学的比丘是凡夫人，没有见道的，还有相续当中的见解也不稳固的。通过提婆达多所说的一些话，他本来福报大、口才也好，他就在僧团当中讲：佛陀年龄也大了，应该让新人出来领导僧团了，就开始说这些。有一部分相续当中要么得圣果，要么内心当中见解很深的、对佛信心很大的依然不为所动；有一部分是五百个新学比丘，听了这个话之后就跟着他走了。在象头山上开始做羯磨的时候，就开始形成了破僧。像这样就是“破于凡夫众”。

“堪忍他师与他道”，真正要成为破僧的凡夫众要堪忍他师。什么是堪忍他师呢？提婆达多就说了，释迦牟尼佛不是你们的本师、不是你们的导师，我才是你们的本师。如果认可提婆达多是我们的导师，这个叫堪忍他师。除了释迦牟尼佛以外的其他的一个导师，把他认成自己的导师，这个叫堪忍他师。然后“堪忍他道”，释迦牟尼佛主要宣讲因果、八正道等等，提婆达多为了和佛抗争，他就发明了一个叫做五道。五道注释当中也有，像不享用酸奶，有些地方说不享用牛奶，反正就是不喝牛奶，他的戒律当中不喝牛奶，然后就是不吃肉。因为当时在印度乞食为生，比丘乞食到什么就吃什么。所以佛陀并没有完全遮止出家人必须要断肉。提婆达多说我的戒律更严格，牛奶也不能喝、肉也不能吃，不单单不吃奶和肉，而且不能吃盐巴。他就觉得是非常非常严格的，既然要修道就不能够享受，所以他就说酸奶不能吃、牛奶不能吃，肉也不能吃，盐巴也不能吃，显得特别严格。佛陀在制定的时候也没有制定这些，因为佛陀考虑这些行持的时候是行于中道，不能过度的奢侈，也不能过度的苦行走极端，所以佛陀安立一个中道。提婆达多觉得既然要和佛对着干，他就必须要把戒律制定的很严格，显示出他的殊胜处。所以他就制定了不喝牛奶、不吃肉、不食用盐巴。

第四个，穿着未裁剪的衣。佛陀制定的法衣都要裁剪，裁剪成小块然后再缝起来。提婆达多说不需要，直接穿未裁剪的衣就可以了。然后住于城内经堂，这样便于化缘。如果信受提婆达多为本师、信受五条学处，这个时候就已经破僧了，破和合僧的加行就圆满了。如果他开始承认提婆达多为本师、承认五道为道的时候，僧团已经开始分裂了。然后这样分裂时间有多长呢？前面我们讲了，破僧的过患很大。有些佛传当中讲，提婆达多在破僧的时候整个三千大千世界的众生没有产生善心，连善心都产生不了，然后禅定也生不起来，也得不到圣果，这个过患特别特别大。如果这样下去还得了？如果这个时间长了肯定是不行的，法性力、法尔力是这样的。像这样“破界彼住仅一日”：破和合僧的界限，“界”就是界限，时间上面讲“彼住”就是破僧的罪业仅一日，“仅一日”的意思就是不过夜，不可能过夜的，在不过夜之前一定会重新和合。所以有些地方讲太阳下山的时候、日暮的时候提婆达多开始破僧，日暮的时候破僧成功了，然后在12点的时候相当于三更，半夜12点的时候就合了。所以它的时间就很短，不会特别长，但是就在这个时间当中产生的过患非常严重的，所以“破界彼住仅一日”，真正来讲，不管是释迦牟尼佛的教法还是其他佛的教法，反正他破僧的时间不可能过夜，这方面是一个法性力，法性的力量就是这样的，最多持续一日，不可能更长的时间去破僧，这方面就是一种自然规律。

然后下面讲：

许彼为破法轮僧，瞻部洲有九等成，

破羯磨僧三洲有，彼以八者以上成。

承许这个就叫做破僧，而且破僧有两种：一个叫破法轮僧；一个叫破羯磨僧。破法轮僧：什么叫法轮呢？法轮的意思就是佛相续当中所证悟的境界，他像轮子一样留在弟子的相续当中，这个叫转法轮。所以平常我们外表这个法轮只是一个表示而已，转法轮并不是我们要把法轮转动起来，转动起来像轮子一样在滚动，这方面是个表示。真正的转法轮是佛陀相续的法通过宣讲的方式、讲解的方式，然后这个法义再传

到、流现到弟子的相续当中，佛相续当中的这些功德和佛的法义，弟子也完完全全领受，而且佛陀相续当中的证悟，弟子也如理如实的证悟。如果破和合僧，其实相当于法轮停止转动了，因为众生相续当中生不起善根，所有众生生不起善根，所有众生得不到圣道，像这样怎么可能法轮还在继续转动？就没转法轮了。因为法轮没有转动了，这个叫破法轮僧。

“瞻部洲有”真正的破法轮僧是瞻部洲有，因为佛陀出现在南瞻部洲，所以破和合僧这种罪业也只是在南瞻部洲才有。

“九等成”：九个或九个以上的僧众可以成立。为什么一定要九个以上呢？因为僧众一边四个以上称之为僧众、僧团。要破坏的话就是僧破僧，必须要分成两派，如果一方少于四个人就不会成为破僧的情况。至少一边四位，另一边四位就八位了，再加上挑拨者自己，比如提婆达多自己，这时候就成为破僧。所以至少是九个、九个以上就有可能。比如提婆达多在宣讲这些蛊惑的语言时，五百个新学比丘当然就是四个以上了，这边也不只四个，阿难尊者等为主。（当时佛陀不在，二大弟子也不在。）阿难尊者听到提婆达多说这个话的时候，他就觉得不对，把衣服穿好就走了。有些比丘跟着阿难尊者走了，有些跟着提婆达多就走了。所以“九等成”，这个叫做破法轮僧。

还有一种是破羯磨僧。破羯磨僧就是在三洲有，因为东胜身洲、南瞻部洲、西牛货洲这三洲有佛法、有僧团，如果是三洲有的话就可以有破羯磨僧。破羯磨僧不一定在佛住世，也不需要提婆达多来破，反正就是僧团当中单独通过不和的心做一些羯磨等等，这个时候就会分裂僧众。不单单是南瞻部洲，三洲都可以有破羯磨僧。破羯磨僧也是破和合僧，但是这个破和合僧和五无间罪当中的破和合僧不是一回事。破羯磨僧在现在也可以存在的，但是破法轮僧的破和合僧现在绝对不会造了，绝对不可能造，后面还要讲，这方面是不可能造这样的罪业的。但是破羯磨僧现在也有，比丘戒当中有一些僧残的罪业，也是破和合僧，主要是破羯磨僧。有些时候僧团之间不和，以不和之心作长净的羯磨等等，会分开僧众，也是属于破羯磨僧。罪业虽然大，但是远远不如五无间罪破法轮僧的过失大，这个是“三洲有”。

“彼以八者以上成”，不需要九个，反正两边各四位就可以了，自然而然分裂就可以具足这个罪业，这方面就是讲到了破法轮僧和破羯磨僧的差别，破法轮僧现在没有了，但是破羯磨僧只要现在有僧团的地方还有可能出现，所以对这个问题还是要注意的。

那么今天咱们讲到这个地方。

第 066 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

那么发了菩提心之后，今天我们再一次一起来学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

《俱舍论》是分八品，现在我们宣讲的是第四品——分别业。分别业是对于佛经当中所宣讲的业的自性、业的分类等等进行宣讲，主要的目的就是为了让我们对业因果产生定解，让我们知道其实一切的有情世间和器世间，这一切的这样一种轮回，他的世间都是因为业而形成的，那么如果有善业的话就会转生善趣，如果有恶业就转生恶趣，那么如果我们修持这样一种解脱的业就可以获得解脱，是这样的。

在第四品当中，现在我们宣讲的是三种业，就是三种障，一个是业障、烦恼障和异熟障。那么业障主要是针对五无间罪进行安立、进行宣讲的，那么这样一种这个五无间罪，五无间罪之首、最严重的就是破和合僧。破和合僧有两种：前面讲一个是破羯磨僧，一个是破法轮僧。成为五无间罪的重大罪障主要是指破法轮僧。

今天我们进一步来看针对于破法轮僧方面一些相关内容。

初末二大尊者前，佛已涅槃未结界，
于上此等六时中，破法轮僧不出现。

这个颂词当中讲到了有六种时间当中不会出现破法轮僧，那么具体的第一个是初，第二个是末，第三个这里面没讲到的，颂词当中没有提到的是佛教的见解和行为没有出现伤害的时候，这个时候也不会有。然后第四个是二大尊者出世之前，第五个是佛已涅槃，第六个是未结界。在“于上此等六时中”，在上面所说的六个时间当中，是不会出现破法轮僧的。

首先第一个我们就看“初”，“初”指佛刚刚成佛、刚刚转法轮的时候，这个时候不会出现破法轮僧的情况，因为这个时候，佛陀刚刚开始转法轮所以众生都非常高兴、非常欢喜，这个时候是很珍惜这样一种机缘吧，或者说佛陀开始转法轮、开始通过转法轮的方式，破除世间明暗的时候大家都非常和睦，这个方面最初的时候不会出现破法轮僧的情况。

第二是“末”，“末”就是佛陀接近涅槃，这个大家都知道佛陀马上就要涅槃了，所以说这个时候是大家都非常悲伤，生起无常的观念的缘故，所以说这个时候也不会有这个破法轮僧，知道佛陀非常难值遇，好不容易值遇了，现在佛陀要入灭了，所以说这个时候大家非常悲伤生起无常观念的缘故，也不会出现破和合僧的

情况。

第三个是佛教的见解和佛教的戒律都没有出现损害之前，佛陀在转法轮一段时间当中，这个时候佛陀的见解非常非常清净，没有出现其他的一种异说或者不同的观念等等，这个时候是没有的。还有佛陀的戒律，还没有制戒之前，那个时候大家的相续也非常地调柔。就是因为最初的时候有一个弟子开始违犯戒律，当然，这是佛陀制戒的因缘。针对制戒因缘之前的这些所谓犯戒的行为，这个都不算是真实的犯戒。然后因为某个弟子，他出现某一种不好的行为，佛陀就说从今以后再出现这样的行为的话就是犯戒律，根本戒或是什么戒律等等，这是开始制戒了。在这个之前，其实很长一段时间当中，都没有真实的戒律出现。出现戒律就是因为开始有了违犯善法的行为，有了违背善法行为的时候，这个时候开始出现制戒的因缘。所以说，在一段时间当中，佛教的见解很清净，然后就是行为方面很清净，没有出现这个之前，也不会有破和合僧的情况，这个是第三种。

第四种不会出现破和合僧是“二大尊者前”，“二大尊者”我们知道一个是舍利佛尊者他是智慧第一，第二个是目键连尊者他是神通第一，这个是佛陀的二大声闻。两大声闻一般来讲，从佛法的描述来看的话，每一个佛，他下面都有殊胜的弟子，一个是智慧第一的弟子，一个是神通第一的弟子，基本上是一种法性力，一种缘起。所以在释迦牟尼佛教下，声闻弟子当中也是有一个智慧第一的舍利佛、第二个是神通第一的目键连，这个方面是一种法性力。

在两大尊者没有出现之前，还没有显现成为佛陀的两大声闻之前，不会出现这样一种破法轮僧。一方面就是两大尊者当然是相当于佛弘法利生的左膀右臂一样，第二个更主要的原因就是出现在破和合僧当中。因为如果说像提婆达多，他开始分裂僧团，他开始破和合僧的，这样一种局面必须要二大尊者来进行调和。当时提婆达多他把五百个新学的比丘带到了象头山，就开始做羯磨、开始给他们讲经说法等等，这个时候两大尊者他就去了，就准备开始去调和僧众，去了之后，提婆达多看到两位尊者来了就很高兴。他就以为自己的能力很大，已经把佛陀的两大声闻已经勾召过来了，他就特别高兴：虽然你们来了晚了一点，还是可以，现在基本上算还是可以，你们还算是来了。当然他不知道两大尊者是来调化他们的，是来调和这些僧众的。因为佛陀在讲法的时候经常示现讲时间长就示现背有点痛，然后就会让舍利佛尊者帮他讲法，他说“舍利佛，我的背有点痛，我休息一下，你帮我讲法”。佛陀经常性这样示现，提婆达多他也觉得现在既然我是佛了，现在我也有大弟子来了，我也应该这样做。他就说：舍利佛，我现在背有点痛，我先休息一下，你帮我讲法。然后他就把三衣叠起来做枕头，就躺下来休息一会儿，不一会儿就睡着了。看起来好像是很自然就睡着了，其实在某些教典当中讲是神通第一的目键连尊者加持他，通过神通加持他睡着了。因为他不睡着，这边不好调伏这些新比丘。所以首先加持他睡着了，睡着之后就丑态百出。佛陀休息是安住在正念当中，提婆达多一睡的时候，就开始打呼噜，呼噜特别大，首先是右侧卧，然后是翻过去变成左侧卧，反正就是很多难看的行为都出现了。他开始睡着之后，目键连尊者开始显现神通，刚才显现的神通主要是让提婆达多睡觉，然后再开始显神通就是让这些五百个比丘产生信心，产生信心之后舍利佛尊者讲法。讲法之后他们就知道这个真实的道理，然后就跟着这两大尊者走掉了。

提婆达多他还在睡觉，他还有另外一个心腹的弟子好像叫三文达多把提婆达多摇醒，他说：你还在睡，你的弟子都走了。他一下子非常地忧劳，然后就吐血、堕地狱。反正二大弟子，他这样出现调和僧众，都是有分工的。神通第一的目键连尊者主要是示现神通，示现神通给和合僧众创造一些条件；然后就是智慧第一的舍利佛尊者给这些新学比丘讲法，讲法之后让他们回心转意，回到这个僧团当中。所以说如果两大尊者没有出现之前，还没有成为佛弟子之前，这个时候不会有破僧的情况出现。二大尊者出现之后，这个时候即便是僧团分裂了，但是时间不会持久。因为两大弟子能力特别大的缘故，肯定会重新和合僧众。所以说二大尊者之前不会出现破法轮僧。

然后是佛已涅槃，佛涅槃之后不会出现破法轮僧。因为破和合僧主要是有一个像提婆达多那样的能力显现上示现能力很大的相貌很庄严的等等，像这样的人，他要和佛对着干，他要和佛去争夺这个僧团的地位，领袖的地位，是这样的。那么如果佛都涅槃了，他没有一个，没有一个对象，没有一个可以争夺的对象，这个时候就不会出现破法轮僧，所以佛陀已经涅槃之后就不会有了，然后第六个呢是未结界，未结界的话就说大小界没有出现，那么如果只是一个界，僧众只是一个界的话这个时候也不会出现这样一种破法轮僧，那么有了像提婆达多这样一种情况，把五百个比丘带到另外一个地方，重新去做羯磨，他们重新去做羯磨，在一个大界当中出现一个小界，出现大小界的时候，这个时候就会出现分裂的，所以没有大小界之前呢，这个时候也不会出现破法轮僧的情况，“于上此等六时中，破法轮僧不出现”其实也就是说明一个道理，这个破法轮僧呢只是会在佛在世的时候出来，出现这样一种大罪业，那么就说是佛涅槃之后，比如像我们现在这种状态就不会出现这样一种破法轮僧的，所以说五无间罪当中，出佛身血一般来讲就说是肯定不会造了现在，绝对造不了，第二个这个破和合僧也造不了这个基本上是造不了的，可以说非常肯定的是没办法造破法轮僧这个罪业，这个方面也需要了解的，然后杀阿罗汉呢，杀阿罗汉可能性还存在，因为现在世间当中必定还是有阿罗汉，那么如果自己有一些很不好的习气呀，或者有很强的烦恼的话，如果遇到

了阿罗汉把他杀死的话有可能造杀阿罗汉的罪业，这个方面现在来讲的话还是有一点点的可能性，可能性也不是特别大，然后就是杀父杀母的话，这个情况在世间当中也是经常出现的，从古代到现在的话经常出现杀父杀母的这个情况，这个方面如果父母健在的这些人还是需要注意，如果父母已经去世了这个时候这两个罪业也不会造，五无间罪破和合僧的情况大概就是这样的。

下面我们再看一下，有的时候之所以成为这样一种大罪业五无间罪的原因是什么呢？

于利益及功德田，舍弃令彼无有故

变性杀之亦犯罪，月经中生者为母

前面两句主要是说杀父杀母等等，成为五无间罪的原因，后面两句主要是针对杀父杀母的情况进行一些辨别。也就是说他是属于一种分支了，前面五无间罪的一些分支，“于利益及功德田，舍弃令彼无有故”，为什么说是杀父杀母或者说是杀罗汉等等，他们会成为很严重的罪业，罪业特别特别严重呢？因为第一个父母是生育了自己的身体而且现在我们这个身体是可以修行的，是可以修解脱道的这个身体，所以说对我们的利益是特别大的，如果我们没有得到这样一种身体，尤其是没有得到这样暇满的人身的话，我们呢没办法去闻思修行，没办法去相合解脱道，是这样的，所以说给了我们这样能够修道的身体的缘故，对我们来讲恩德是特别特别大，以前我们呢不是也说过这个问题吗，大概也讲过这个问题，就说是即便在今生当中呢有些父母对儿女不好，像这样好像我们呢对他其他的恩德观不起来，就说好像就说缘自己的父母去观想，恩重如山呀等等，好像觉得自己修不起来这样一种对自己恩德很大的，现在我们能够去修菩提心呀现在我们能够修正法，其实这个能够修法的这个身体还有现在我们能够想修法的这个心，这种身心的状态的来源其实就是父母，如果没有现在这一世的父母我么根本就没办法投生，没办法投生就没办法得到暇满人身，也没办法坐在这个地方去修持出离心、菩提心等等，这一切都没有了。所以说其他的恩德即便是没有的话，单单凭这一点，单单凭给我们身体的恩德来讲已经就说是非常非常大已经没办法报答，所以说像这样的，因为父母给了我们非常殊胜的身体的缘故，所以说对我们的恩德是非常大的，当然从世间的角度来讲，并没有给一般的世间人所谓解脱的身体，但是他们现在一般的世间人的人身也是来源于自己的父母，来源自己的父母的缘故他们有生养之恩，一方面是生下来，一方面是通过很多的精力、时间、财产把自己养大，这方面恩德也是特别特别大的，从这个角度来讲就成了利益田，对自己很大利益的利益之田，所以在颂词当中说“于利益田”。

然后就是功德田，功德田当然就是后面的三种，阿罗汉是我们的这个大功德田是大福田。因为他已经断尽了三界的烦恼，断尽了三界烦恼的缘故呢所以说如果我们缘阿罗汉去供养呀，去顶礼呀赞叹呢，像这样的话世间人就得到很大的功德，然后僧众也是一样的，那么如果我们对于这个僧众，去做很多很多利益之事，做很多善事，发善心、供养等等也可以得到很大功德。在贤愚经等这样经典中也有很多贫穷的人或者富裕的人等等，他们缘这样的僧众然后去发起善心，做供斋做供养等等，他今生得到很大的利益，然后在后世多生累世当中连续不断的转生人间转生天界最后在佛出世的时候也能够得到解脱的因缘，所以说僧众是一个很大的福田，他的福田特别的殊胜，所以说如果缘僧众去做供养赞叹，他的功德也特别大。然后如果说分裂僧众呢，这个时候过失也是特别大，原因就是这样的，所以说阿罗汉僧众是属于福田，佛陀更不用讲了，佛陀是断尽一切的障碍圆满一切功德的最殊胜的觉悟者，在所有的这样一种福田当中呢，最为殊胜的福田，这个就是殊胜的佛陀，因此说呢，如果说是缘佛陀进行供赞，他的功德不可思议。那么如果说缘佛陀比如说此处以杀心出佛身血等等，他的过失也非常非常严重，所以说对于这样一种利益田，对于功德田“舍弃令彼无有故”，一方面是有舍弃的心，舍弃的心当然杀父杀母肯定是想舍弃他们了，然后是破和合僧也是想舍弃这样一种殊胜的僧众，然后杀阿罗汉也是想舍弃，以杀心出佛身血也是想舍弃，所以说有舍弃的心然后想通过行为“令彼无有”，就是令父母不存在，因为杀死之后他们在世界当中就不存在了，杀阿罗汉、杀佛陀他也是想让这个阿罗汉或者佛陀消失不见，然后破和合僧也是想让这样一种僧众和合的情况不存在，所以说他就是一种舍弃的心“令彼无有故”，这个方面就会成为非常大的过失，所以说他对于出佛身血这个角度的话，注释上面也提到虽然他自己没有能力真正的杀佛，但是他的心是想要杀死佛的，他的心是想要舍弃佛陀的，有这样的心态的缘故，所以成为非常非常大的过失，之所以成为五无间罪的原因，是利益田和功德田，所以说他的过失作为之首的原因是这样的。

然后后面两句，“变性杀之亦犯罪，月经中生者为母”，那么这个方面是针对杀父杀母的两个支分的问题也是解决一下观察观察，那么就是说比如说父母对我们的恩德很大，他是利益田，假如说父母变性了，当然这个变性的可能性不大，但是还是有这个变性的这个情况出现，假如说这个父母变性了，父亲变成女性了，母亲变成男性，这个时候杀死他们会不会有五无间罪呢，杀死他们也是具有五无间罪，因为毕竟自己的身体他是通过父母得到的。如果我们杀死他们的话就是杀死生育自己的身体的缘故，所以即便是这样父母变了性之后如果去杀他们的话还是属于这样一种五无间罪，仍然是属于五无间罪，过失仍然是非常巨大的，然后还有一个问题是“月经中生者为母”，这个也是一种情况，比如说首先说这里面有两个女人，第一个女人是真正的受孕的，最初的时候受孕的是这样的，受孕之后呢通过某种因缘他就说是所怀的胎相当于是流产，

流产之后还没有完全消失生命，另外一个女人就把这个凝酪放在自己的胎门当中，是这样的他就开始孕育，孕育之后呢就是九个月或者十个月，怀胎满了之后把他生下来，生下来之后呢自己就开始杀母。杀母的话就犯杀母亲的无间罪，那到底是杀哪一个女人自己犯真正的无间罪？是杀第一个女人还是杀第二个女人是犯无间罪呢？那么此处说呢是杀第一个女人是犯无间罪的。因为第二个女人，虽然说是自己在她的胎中开始发育，开始成长，开始生产下来，但是自己最根本的因呢是来自于第一个女人，那么第一个女人是自己的生母，第一个女人是自己真正的生母，像这样的话如果去杀死第一个女人的话，这个是犯无间罪，那么如果杀死第二个女人就不会犯的，这个也是一种特殊情况。特殊情况辨别的时候，是需要这样辨别的，因为有的时候，佛法在流传的过程当中啊，各式各样的情况都会出现，各种各样情况都会出现，所以有些时候就会观察抉择，虽然有的人造了很大的罪业，有的时候到底能不能出家，就会问你有没有犯无间罪，它就说是好像是犯了无间罪，因为杀了母亲，那杀了母亲有的时候就要问你杀了生母，不是生母？这种情况也有可能成为参考，它就说是好像某种情况来看的时候，好像就是我杀的是第二个女人，第一个女人没有杀，这个是什么情况呢。其实第二个女人并不是自己真正的生母，只不过是自己在她的胎中开始发育啊，还是怎么怎么样，其实真正的生母是第一个女人，如果这样的话，他就没有犯无间罪，如果没有犯无间罪，某种情况下可以开许出家啊等等，这种情况有的时候会观察，如果在观察的过程当中，这些情况绝对不是很常见的，但是它可能会出现这种情况的缘故，有的时候这些情况有的时候是需要辨别的，世亲论师觉得有必要的缘故呢此处也是做了一些辨别。

**以打佛心非无间，击后得罗汉亦非，
造无间罪则无法，获得离贪之果位。**

那么此处呢对于一种出佛身血和杀阿罗汉这两个情况，这两种罪业做一个支分的辨别，如果造了无间罪它的果是怎么样的一种情况。“以打佛心非无间”，那么就是说出佛身血，出佛身血呢，如果是通过击打佛陀，让佛陀出血的这样一种心，这个时候会不会造无间罪呢，这个是不会的，这个不会造无间罪，不会造无间罪当然我们说不等于没有罪，这个方面我们要搞清楚。这个时候不会犯无间罪，是不是就可以随便造，这个是当然不行的，一方面讲的话佛陀是很殊胜的对境，不要说是想要生起一个打佛陀的心，即便是对佛陀产生这样一种邪见，产生这样不好的想法呢，从某个角度来讲都是有很大的过失的，因为他是大福田，如果我们一念善心，就是在《法华经》当中所讲的一样，如果我们缘这个佛的画像，就是说有些时候一个无记心供养啊，乃至小低头啊，乃至一声“南无佛”，都会成佛道的，何况我们对佛产生一念的善心，去做这样里外供养，它的功德是不可思量的，非常非常巨大。反过来讲它的过失也是这样大的，所以说如果我们产生这样不好的心念，这个时候或者做一些不好的行为，这个时候也会有很大的过失，在这个《极乐愿文大疏》当中不是有一个人，他在寺庙当中看了一尊佛像，佛像呢它有一个手指头，不知道什么原因呢它是残缺的，他就说这个是断指佛，断指佛，他说这个断指佛的时候，他自己的手指就断掉了，是这样的，所以有的时候有些果报它非常非常猛烈的，它很大的，他就随随便便开玩笑的心说了一句话，自己呢就马上感受很大了，这个呢只是一种现世的报，像这样真的来讲的话，他比较严重的报还在后面，这个方面也是需要注意，佛陀啊，或者大菩萨等等，都是很严厉的对境，供养过的当然，如果说是做一些小小的损害，过患也非常大的。所以说如果你打佛的心出佛身血的话，这个虽然你不会构成无间罪，但它的过失仍然非常非常的严重，所以此处我们说真正的无间罪当中的出佛身血它必须要以杀佛的心，当然佛陀呢已经被杀死的因缘早就没有了，它的业已经清净掉了，所以不可能被杀死，但是造无间罪的人，他是一想，就是说杀佛的心，比如说提婆达多，他造了出佛身血，他其实是不是真的想出佛身血呢？不是，他不管推山压佛也好，怎么样也好，他就是想把佛害死，他是以这样一种心态，然后就是去做这样一种加行的，所以说他就会成为无间罪，但是呢如果真正只是以打佛的心出了佛身血的话，不会成为无间罪，“以打佛心非无间”。

“击后得罗汉亦非”那么就是说杀阿罗汉也是一样的，比如说阿罗汉，刚开始的时候你自己去杀他的时候呢他还不是阿罗汉，他还是有学的一种圣者，当然如果你杀有学的圣者，它是近五无间罪，它接近无间罪，它不是真实无间罪，如果自己通过这样一种方式去杀死一个有学的罗汉，杀死有学的罗汉，杀完之后呢，就是说加行做完了，加行做完之后，自己就没再做，后来被击者获得阿罗汉果位，获得阿罗汉果位之后他自己后面死了，阿罗汉死了，死了之后自己会不会变成杀阿罗汉的罪业呢？这个时候就不会变成杀阿罗汉的罪业。为什么呢？因为阿罗汉他是在自己打完之后他才证得阿罗汉果，自己其实在做加行的时候，并没有真正得阿罗汉果，自己这个时候并不会造无间罪，因为自己并没有杀阿罗汉，他对于后面得到阿罗汉他并没有做杀害他的事情，对阿罗汉没有做，他虽然从他的相续的角度来讲，这个前面有学圣者和后面的阿罗汉他是一个相续，从这些某些大的角度来讲，粗的方式来观察的话，好像这个阿罗汉是因为你刚开始对他做了伤害，后来他死去了，这个时候似乎好像是这个阿罗汉的死和你有关，但这个阿罗汉的死和你有关，和你有没有杀阿罗汉是两回事情，因为当时你在杀的时候他当时还并没有真正的得到阿罗汉的果位，所以那个时候如果去杀他的话，顶多做一些其他的罪业，像这样的话有一些其他的罪，当然你杀死了之后，他

是一个有学圣者，有学圣者它是近五无间罪的，但是如果你杀完之后呢，你放弃这个心了，放弃这个心之后呢，当时并没有死，这个时候会不会有这样一种有真实意义上的近无间罪呢，这个也不一定有。因为你当时放弃了这样心态的缘故呢，它就是说当时他死之前，你已经把这个心遮止了，这个时候不一定有，但是呢就是说如果你一直有这样的存在的话，它有可能有这样的罪业，所以说此处所讲的时候呢，击后得罗汉亦非，如果你打击完之后，这个被击者获得阿罗汉果位，这个时候就直接不会构成无间罪，原因就是你对后面所得的阿罗汉，对这个阿罗汉没有采取所谓打杀等的行动的缘故，所以说这个时候不会造无间罪，那么这个情况也必须要了解。

“造无间罪则无法”，如果自己造了五无间罪的话，则没有办法获得离贪的果位，那么自己获得离贪的果位是不行的，没有办法的获得离开染污、离开贪欲这样一种殊胜的圣果，想得到这样殊胜的圣果是不可能的事情，没办法得到的，所以说如果说按照小乘的观点来讲啊，当然如果是大乘的角度来讲，它有其他的一种殊胜对治，可以在今生当中可以把这种罪业清净掉，所以说这个时候即便是造了无间罪的这些人呢，在大乘当中，他也有清净有可能得果的这种机会，比如说有些地方说阿闍世呢，在一些大乘的经典当中，虽然他造了杀父亲的无间罪，但是呢他因为通过文殊菩萨等等的调化，他在今生当中也见了地，见了真谛的缘故，当然从某个角度来讲就得了圣果了。见地之后有的时候说是没堕地狱，有的时候显现上堕地狱的话好像这个皮球落地又弹起来一样，这么迅速就从地狱中解脱了，所以从这个方面来讲，大乘当中它有很多殊胜的方便，菩提心的力量或者罪性本空，这方面很多对治在小乘当中是不具有的，所以说大乘当中啊造了这些大的罪业的话，也不是没有解脱的机会，但是在小乘当中它没有对治，通过小乘当中这些修法，它的发心啊，这些对治的话就很难把这些无间罪真正的在今生当中消灭掉，当然如果造了无间罪之后去忏悔的话，他的罪业可以轻一点，可以轻一些，受报的时间短一点啊，受报的程度轻一点，这个方面并不是没有一点利益的，还是有利益，但是按照小乘的角度来讲，造无间罪的话他第二世肯定是要堕无间地狱的，而且这么大的罪业能不能够获得离贪的圣果呢？这么大的罪业是没办法获得离贪的圣果的。所以说造无间罪则无法获得离贪之果位。这个方面主要是从这个相应与小乘的观点，因为就是说有些时候我们也是经常分析这个问题啊。像这样的话小乘当中他的这些发心啊，他的种性的力量还有他的发心的力量，还有他的这些这个忏悔的善力的力量都不是像大乘那么殊胜，所以说有些在小乘当中呢一些不是那么严重罪业的话，显现上面都没有办法完全清净的这个有很多，《百业经》当中啊，有很多很多这方面的这个例子和公案，是这样的。那么在大乘当中呢，大乘当中呢就是说我们在学习《智慧品》的时候，小乘对大乘他认为大乘不是佛说的其中一个根据之一。他就是说呢大乘当中讲造五无间罪有的时候是不需要受报的。大乘当中的确是这样。不需要受报并不是说他在大乘当中他的这个罪业就自然没有了，而是因为呢就大乘的种性，第一个大乘的种性特别殊胜，是这样的。所以说呢他有说是这个迟入啊速出啊等等，有这样一种很多很多的这个功德。还有呢就大乘当中呢菩提心忏悔的力量，观修罪性本空的这些力量，他的所缘特别广大，他的心力很大，所以他忏悔的力量也很大等等。像这样的话就很多很多殊胜的这样一种对治，很多殊胜对治的缘故，所以说造了五无间罪的人，如果他的这个心特别猛烈的话，他也可以即生当中把这个五无间罪消尽而不需要受报的情况。他主要是从这个角度来讲的。当然了就从一个角度来讲，这个可能性是有的。但是从另外一个角度来讲，这一方面呢话造五无间罪之后，他通过很强大的这个心去忏悔清净掉，这个人的心呀非常非常的强烈，很猛烈，这个方面他的根基相对来讲的话可能是利一点，一般的人普通来讲，既然你造了五无间罪就说明你的烦恼本来就很重，所以说一个烦恼很重的人，你说造完这个罪业之后，你还想要很轻松的把他清净掉，这个本身来讲也不是太可能的事情，是这样的。如果就是说是你这个造了五无间罪，然后呢就是说你罪业很重的话，你再想要通过很强烈的心去忏悔掉，这个本来就是一种对立的，就是一个矛盾的，所以这个方面也不是那么容易想要清净掉。所以说大乘当中说的，这些这个造一些罪业可以清净等等。这个方面也要观待这个因缘，观待他这个实际情况，不是说任何一个人，任何一个普通人你造了这些大罪业，犯了这些罪业，也都可以很轻松的清净掉，这个没有这样讲，大乘没有这样讲，是这样的。所以说益西上师以前也讲过，反正就是说从一个角度来讲，如果你犯了这些小乘的根本戒啊，或者犯了一些就是说这些五无间罪，这么大的罪业，就是说本身就说明内心当中烦恼很粗重，在这么粗重的状态当中你想要很轻松的清净掉罪业，这个本来也不是太可能的事情。所以说这个方面也是给我们一个提醒，最好呢不要去沾染这样的罪业，沾染之后呢再去忏悔的话，也不是那么容易。而且造了这个罪业之后，很多人他都会要不然就是说破罐破摔，要不然就处在一个很强烈的很沉重的负罪感当中。处在这个很强的负罪感当中，他就很难以产生这个提起一个真正的很大的心力，然后就是说很欢喜的方式去修善法等等。有些时候也不是那么容易。所以说呢就是说很多地方讲啦，就是说尽量不要去造这些罪业。但是这个地方讲的话，就是说小乘的这个观点来讲的话，造五无间罪的人呢就没办法获得离贪果位。这个也要他有的时候呢就是说是这个，如果是他的正行已经造完了，当然没什么讲的。然而还有呢就是说如果是加行当中，就是说你在造五无间罪的时候，他只是在做加行，然后做加行的过程当中就终止了，没有造成，这个能不能够获得圣果呢？加行分两种，一个是远加行，一个是近加行。远加行的话如果你在做远加行的时候，然后

就终止了，这个时候呢还有可能获得离贪果位。但是远加行的时候没有终止，做了近加行呢，这个时候呢就还是没办法获得离贪果位了，因为近加行他的心已经很强烈了，远加行比如说我要想去，打比喻想要去杀父亲，杀母亲，像这样的话就远加行的时候自己朝那个方向去走的时候，这个时候觉得不对，像这样的话这个是很大罪业，不能这样做。这个时候就开始放弃了，就从这个角度来讲呢还不会成为障碍。但是呢这个远加行的时候没有做，走近之后呢已经开始用这个刀子在捅了在杀了，这个时候是近加行，近加行的时候这个他的罪业已经很严重了，所以有些地方讲了这样一种近加行当中所犯下的罪业，他还是没办法得到离贪果，还是会障碍自己获得离贪的果位。当然如果已经这个罪业已圆满了，那就不用讲了，肯定是没办法获得离贪果位的。所以像这样的话就说是这个，因为他的这样心态特别的这样一种这个恶劣，所以说呢就是造五无间罪的意乐非常非常恶劣的原故，所以说没办法和这个离贪的这个果呢完全相应。所以说呢就首先呢他要堕恶趣，然后随恶趣之后把这个业消尽了，消尽出来之后呢他可能还有一个等流果必须要去把他就是消尽，还要受这些等流果，等流果当然就是说是他曾经造过这个很强烈的这个杀罪的原故呢，可能在后面即便从地狱当中出来，生生世世当中呢可能这样一种杀生的这样一种这个习气啊，种子啊，内心当中还会很长一段时间去起作用，所以有些时候呢我们就发现我们在修道过程当中总是产生一些不好的分别念。就是不想产生，但是就是产生。是这样，有的时候这个其实也是一种等流的种子，等流的习气。以前曾经自己造过这方面的这个恶业，虽然就是说自己可能这个报该受的已经受了，是这样。但是等流的这个果呢还会起作用，是造者等流，即使就以前曾经造过了尤其是反复造过的，这个方面他的这个力量很大，所以他在今生当中虽然自己开始学法了，皈依了或者出家了，在修持这样一种戒律啊等等。但是因为内心当中的这个习气还是比较重的原故，他还会再再的现行，这个时候我们觉得这个自己做为一个修行者来讲的话，就是为什么反复产生这么不好的分别念呢？怎么怎么样呢？其实这个也是和以前自己所造的这些业呢是有一定关系的。所以这些很多很多业呢他并不是说你造完之后就算了，一般的世间人认为造了就算了，是这样。最多就是被别人扇了个耳光，好像就这个事情就了了。或者我已经赔了他钱了已经了了。其实并没有这么简单的事情。所以一方面呢如果自己造了大的罪业他要有一个异熟果，异熟果就是说完了之后呢他还有一个等流果，等流果他还有习气。但是这个习气呢如果你只是显现一下习气就也就罢了，但是这个习气有时候还会又变成现行，他这个等流的习气又会让我们又去造这新的罪业。因为有的时候呢自己控制不住，像这样的话就去造这个罪业，那么造了罪业之后又变成一个恶性循环，是这样。所以一般的众生为什么就这么难解脱的原因。他其实呢就说是他的这些业啊表面上就造了一个业，当时没觉得怎么样，但是他的后果是特别特别的大，是这样。所以说就好像冰山一角一样，就是在海面上一个冰山，他就是一个小角露在这个海面上，觉得没多大，但是越往下越大，越往下越大，是这样。所以说一个小的罪业我们觉得没什么，但是呢真正他的这个业成熟之后呢，他有他的异熟果、士用果啊，还有增上果啊，还有等流果啊。等流果受果的过程当中，因为等流习气的原故，自己没有对治力，像这样对治力很弱啊，然后自己等流的习气成熟的时候，他又去造新罪业。所以又去造新罪业的话，这个果他又会成为新的业的一种因，这个时候想起来真的就很可怕了。一个业是这样的话，那很多很多业累积起来叠加起来，在我们相续当中这样不断的酝酿，不断的在成熟的话，这个的确还是真的有点可怕，是这样的。所以说就在修道过程当中呢，如果没有通过很精进的心，产生一个很强烈的对治力的话，我们说随随便便的随便修一下法，随便听一下法，这个就可以解脱这个也很困难，是这样。所以说呢不管怎么说呢，要一个很好的清净的道场作为他的所依，然后很清净的善知识，像这样的话，就在他的调化之下，依教奉行。然后呢再加上自己呢就是说是这个尽力的努力的去修一些对治法，闻思修的方式，通过修戒定慧啊等等。慢慢慢慢去对治，这个时候呢逐渐就把内心当中的习气控制住。尤其是如果是在一个不好的环境当中的话，本来自己内心当中就有烦恼，再加上外在的环境，他就是鼓励我们去引发就是说成熟这样一种烦恼，像这样的话，有些环境当中你的烦恼产生起来之后呢，你做一些不好的事情啊，说一些不好的话，没有人谴责你，没有人说你这个不对，不好啊，就是鼓励，大家就是这样的，所以说你也应该这样。自己在这个环境当中，就相当于自己烦恼习气的成熟就如鱼得水了，是这样的。像这样的话，在这个环境当中鼓励这样烦恼现行的这个情况。所以说这个时候呢在不好的环境当中自己的这个罪业就现行的很厉害，虽然大家都习惯了没觉得有什么不对的地方，但是呢就是说是自己的相续当中的烦恼他不断的在萌发不断的在这个增长，但是在清静的道场当中呢就不是这样的。清静道场当中的话，大恩上师的这些教言啦，还有道友们这样一种行为啊，还有整个这样道场他的风气啊，都是不鼓励这样一种不好的行为的。所以说如果不好的行为出现之后呢，大家是以一种这个谴责的一种状态态度，是这样的。所以说呢就不鼓励，而这个时候呢就在环境上面在环境上面呢自己就得到一个，捡到一个很大的便宜，是这样的。所以说呢像这样的有些有些烦恼呢，如果在其它的环境当中它肯定会现形的，毫无疑问。但是在这个环境当中呢他就不会现形，通过一种强制性的外在的环境的力量他就不会现形。

这个就是说保证我们修行的一个很大的一个助缘，在这个基础上啊，我们再能够精进的闻思修行啊，通过不断的闻思修行，就知道调伏烦恼的原理，或者不调伏烦恼的过患等等，这些佛法的义理，逐渐逐渐

渗入内心当中，这些很多时候呢自己的烦恼细细冒出来之后，马上就反观，因为他在一个环境当中习惯之后呢，也有一种持续的这个力量，有一种势力成熟，是这样的。所以说如果在一个清净环境当中呆久了，自己产生一个念头就觉得，噢，这个念头很不好，然后自己就想要去对治他，就想怎么样就把它对治掉，就会想办法，如果在其他环境当中放逸惯了，这个念头产生起来之后自己也不会产生一个把他对治掉啊，这是一个很不好的念头啊，不会这样想，不会有这样的想法，因为旁边的人都是这样做的，像这样的话，就是说自己这些不好的念头生起之后呢，自己想不到去对治，这个就很麻烦，是这样，所以说不管怎么样呢，自己修道过程当中，内心当中的很多烦恼，习气不断的产生，这个时候其实还是对环境啊，对这些周边的人还是有很大一种关系的。所以在一个好的因缘成熟的时候，有好上师啊，有好道友，有好道场，也有不断的一种机会闻思修的时候呢，那就尽量把这个基础打牢一点，把这些就是说修行的原理等等，尽量深的植入到自己内心当中去，这个方面，对我们生生世世的修行呢会起到一个作用，否则的话，我们内心当中的烦恼习气这么严重，他的这个种子这么多，我们随随随便便就可以对治掉了，这个也很不现实，但是此处我们讲到的这个它主要是说造无间罪的这些习气啊，等流啊，他今生当中造作了之后，他后世可能还会造，因为他所造的罪特别严重，所以他的等流习气的作用也非常大，是这样，所以尽量最好的话就是说，最早的时候避免，千万别造这些罪业，要远离这些不好的这些邪师啊，还有就是邪友啊，远离这样不好的环境等等，反正就把自己的心处在最好的状态、环境当中，这个是慢慢去培养自己的一种善心，因为现在我们的心还比较脆弱，还没有真正的到达那种禁得起大风大浪啊，暴风雨的这样一种洗礼的状态，所以在这过程当中，我们还要想方设法在一个好的环境当中，不断的去培养他，不断的去保护他，当我们内心强大到某种程度的时候，再到外面去历练啊，这方面才有基础，这个方面对我们来讲也是必须要了解的。

然后下面我们再看这个颂词：

**为破僧众说妄语，承许彼为最重罪，
所有世间善业中，有顶禅心果最大。**

那么这个颂词呢，是对于这个恶业当中最大的恶业和善业当中最大的善业，这个方面做一个这个宣讲，做一个对比。那么在所有罪业当中最严重的当然就是无间罪，在小乘当中就是无间罪的这样罪业是非常大的，然后如果在大乘当中，我们学习过的像《宝性论》，《宝性论》当中说五无间罪他不是很大的罪业，谤法罪很大是这样的，那么谤法罪的罪业是非常大的。然后呢，如果是在密乘当中的话，密乘当中的话这个谤法罪可能也不是最大的，像这样的话就是说，对金刚上师、金刚道友，尤其是金刚上师诽谤或者打骂等等，这个方面就会成为非常非常大的罪业，是这样的。所以像这样的话，他这个罪业的这个大小呢，他也是看待的，像在小乘当中呢，就是没有比无间罪更大的了，是这样的，但是这个五无间罪在大乘当中呢，也不会成为最大罪业，他就是谤法罪业是非常严重的，然后呢就是在密乘当中呢，最大的罪业，最严重的就是对金刚上师做打骂侮辱，这个过失非常严重。但是此处的话我们就是以小乘的观点来进行安立，小乘的观点当中呢就是说五无间罪最大，五无间罪当中哪个最大呢，五无间罪就是破和合僧，破和合僧的这个罪业是最大的，是这样的，所以“为破僧众说妄语”，前面讲破和合僧的罪就是一种妄语，那么就是说为破僧众说一些妄语的话，“承许彼为最重罪”。我们就承许这个是在所有的罪业当中最严重的罪业，为什么是最严重的罪业呢？因为就是说在这个地方讲的话，他就是说击中了法身的缘故，通过利刃击中了如来的法身，当然如来的法身，他主要是法，那么佛陀相续当中的这个法呢，他就是说通过转动的方式，就是说到了弟子的相续当中，弟子相续当中呢通过佛陀这样一种传法，转法轮的方式呢，佛陀内心当中的这个法义，通过宣讲的方式啊，通过这个让弟子观修的方式，弟子内心当中就产生这样一种殊胜法的一种觉悟啊，或者说就是他的法义，然后这些弟子在给其他人宣讲的话啊，这个法义呢就不断的转动，那么就在有情的内心当中，都会得到这个法的调伏，所以这个方面是对众生调伏烦恼啊，知道取舍，出离轮回，这个方面是最殊胜的这样一种原因，就是这个法身，就是这个法，就是这个教义。那么此处呢就是说离间僧众，离间僧众就是让他这个法也停止，这个法轮也停止转动了，是这样的。所以乃至于是说破僧没有调和之间呢，此处讲了，就是出离世间的善法，还有得到善果的善法，离开贪欲这样一种境界啊，路径啊等等，都会终止，都会成为很大的障碍，还有就是说禅定、闻思、持诵这些方面的话也都已经中断了，而且如果破僧的时候呢，我们在人间当中没觉得，好像就是在人间当中就好像一个团体当中，一个界当中好像就是说分成两部分了，是这样，有一个人破僧，分成两部分了，但是就这个方面呢，天界他已经一片混乱了，是这样的，而且众生的心是不安乐，无有自在，散失正见等等，像这样的话，他的过失，他的这个影响是特别大的，那么什么时候这样一种僧团和合了，什么时候这一些开始恢复，有情呢就开始产生这个善心，然后呢就是说这个该得果的就得果啊，然后该得到离贪就得到这样一种离贪啊，这些闻思修行啊，这个禅定啊，等等他就开始生起了，所以没有调和之前啊，这一切的善念，前面我们讲了，乃至于是说众生的善念都没有办法产生的，是这样的情况。而且造五无间罪的人，他也会在一个中劫当中转生到无间地狱当中，他

这个过失也特别特别严重，所以说第一大就是破和合僧，然后第二大的话是什么呢，第二大五无间罪就是出佛身血，这个方面就是五无间罪排第二的，然后第三个呢是杀阿罗汉，第四个呢，是杀母亲，第五个是杀父亲，是这样，所以五无间罪从重到轻的罪业，就是破和合僧，出佛身血，杀阿罗汉，杀母亲，杀父亲，这个罪业是非常严重的。虽然说父亲呢他对自己的身体呢，就是说植入种子，但是母亲呢，我们就是说孕育我们的身体，然后就是说在这个怀孕过程当中呢，就是说整个母亲都是不自在的，而且他的心思都是放在这样一种胎儿上面，尽量去呵护，而且行动也不自在，然后怀胎过程当中呢，她也是经历很多很多这样一种痛苦，然后就是很多不方便的，精心的去呵护啊，从这个角度来讲，母亲相对于父亲来讲的话，母亲对我们恩德大的原因，他主要从这个方面也可以大概了解，是这样。所以父亲对我们来讲，虽然就是说种子是从父亲那个地方得来的，但是不像母亲一样这么呵护啊，花费这么多的时间，对我们这么多慈爱啊，经历这么多的痛苦等等，这个没有，所以从这个角度来讲的话，在这个五无间罪，杀父亲的罪业是最轻的，这个方面我们可以知道。

“所有世间善业中，有顶禅心果最大”，那么他成熟这个果报的角度来讲呢，就是说世间善业当中啊，有顶就是非想非非想，那么非想非非想就称之为有顶，“有顶禅心果最大”，如果我修持非想非非想，修持这样的因，修持非想非非想的这样一种善业，他是在整个世间善业当中善根利是最大的，为什么？因为他所得到的果，他所成熟的这样一种这个善果的时间是最长的，因为他一旦转生到了非想非非想之后，他这个善果是八万大劫，他会在八万大劫当中没有丝毫的痛苦，就感受这样一种安乐，虽然就是说他是舍受为主，主要舍受，但是就是因为他一直没有丝毫痛苦的缘故，而他的时间特别长，八万大劫，世间当中呢，就是说真正的世间当中所有的善业，他的果都没有说是八万大劫当中都没有丝毫痛苦的情况，这个是没有的，只有是在这样一种非想非非想当中，他的这样一种果是有八万大劫，所他的果那么长，说明他的善业啊，他的因的善业，就是能够感召有顶禅心的这样的善业是最大的。但这个纯粹以世间的角度讲的，那么如果相应于出世间的善业有两种，一个是从士用果的角度来讲，世第一法位是加行道的最后一位，士用果的话是第二刹那就会引发见道。所以，从引发见道的角度来讲，获得无漏的圣果的角度来讲，第一个世第一法位因为是世间善业，它的功德是很大的。

从离戏果的角度来讲，金刚喻定第二刹那可以灭尽有顶的烦恼，然后获得阿罗汉，整个从三界当中出离。所以，如果从离系的角度来讲的话，金刚喻定的功德是特别大的，从这个方面去需要了解。在《注释》当中有一个“无漏法中要数金刚喻定的果报最大，原因是它（指金刚喻定）无有同类因而直接引见道，并且是断除三界烦恼的断得。”金刚喻定其实是直接引发无学道的，因为其他的定没办法称之为金刚喻定，如果是称之为金刚喻定，一定是断尽整个三界烦恼。此处说“原因是它无有同类因而直接引见道”，这个我们可以理解的是和前面的两种因归在一起了。因为前面的圣法位没有同类因直接引见道的，第二个金刚喻定是断尽三界烦恼的断得。“它”字包含金刚喻定在内的，有一个圣法位。圣法位和金刚喻定这两种加起来，第一个为什么那么殊胜呢？一个是圣法位没有同类因，直接引见道，所以它是殊胜的。第二个殊胜是可以断尽三界烦恼，这个不是圣法位，是属于金刚喻定。所以，这里面其实是包含了两种因的，一个是在有漏法当中世间圣法位的果报大，因为它没有同类因直接引见道的缘故。第二个是从无漏法当中，金刚喻定的果报最大，为什么呢？因为它可以断除三界烦恼的缘故。

单单看句子的话，稍微有一点点迷惑的地方，但是如果我们把前面两种因都归纳起来再看的话，这里面就包含两种了，一个是没有同类因引发见道的圣法位，第二个是断尽三界烦恼的断得，是属于金刚喻定，是这两种。因为前面讲了两种，“从士用果与离系果方面来说，则有漏法中世间胜法位的果报最大。无漏法中要数金刚喻定的果报最大……”，这个是讲到果，原因是什么呢？下面就讲为什么有漏法当中圣法位的果报大？为什么在无漏法当中金刚喻定的果报大？原因是……然后就把前面的两种原因都讲一下。所以从这里看起来的时候，“原因是它”，“它”字其实是包含了金刚喻定在内的，包含了圣法也包含金刚喻定。这两种的原因这里面讲，一个是直接引见道的，一个是断除三界烦恼的，所以这个方面我们大概再说一说。

丙十二、宣说近五无间罪：

前面讲了五无间罪，下面就是宣说近五无间罪

**染污母亦无学尼，杀定菩萨有学圣，
夺僧合食毁佛塔，此等即近无间罪。**

近五无间罪本身不是真正五无间罪，它是接近于五无间罪，也和前面的五个无间罪也是相应的，比较相应、比较接近的很重的罪业。它不一定堕无间地狱，但是它一定会堕地狱的，也是非常严重的。

当然近五无间罪的说法有的时候不太一样。《俱舍论》当中讲的和以前我们学习过的《极乐愿文》颂词的大疏当中所讲的，稍微有不同的地方。有些地方讲的严格，有的时候讲的不是那么严格。当然，有的时候我们在了解的时候，严格的也好，不严格的也好，都要了解。但是真正在取舍的过程当中，还是按照

严格的方面去做比较好一点。

第一个是“染污母亦无学尼”第二个是杀定菩萨，第三个是杀有学圣，第四个是夺僧合食，第五个是毁佛塔，有五种。

五种当中，第一个是“染污母亦无学尼”。染污母就是通过邪淫来侮辱，侮辱什么呢？既是母亲又是无学的圣者。自己的母亲出家之后获得了无学的果位，这个叫既是母亲又是无学尼。对既是母亲又是无学尼的这种身份做邪淫，通过邪淫来侮辱，这个就会造近五无间罪。一般来讲的话不太容易犯。因为既要是母亲，这个母亲又出家又要得到阿罗汉的果位，当然就不是那么容易了。所以如果要犯这个近五无间罪，一般来讲不太容易的。

但是如果从《极乐愿文》的角度来讲，就没有这么宽泛了。这个基本上就犯不了了，这个近五无间罪基本上犯不了。但是如果按照《极乐愿文大疏》的角度来讲，那就比较严格了，就比较容易犯。《极乐愿文大疏》当中所讲到的近五无间罪，第一个就是污尼，就是玷污尼众。尼众分很多种，如果是奸污比丘尼或者毁坏比丘尼的戒律，毁坏沙弥尼的戒律，毁坏女居士的戒律，毁坏安住在八关斋戒当中的，有些人不一定受了居士戒，她就是今天想受一个八关斋戒，受八关斋戒的时候就安住在戒律当中，如果自己犯她的戒律的话，都算是近五无间罪，这个就非常非常的容易犯。

这一条在《俱舍论》当中，基本上来讲的话，观察的时候，犯的可能性就几乎没有了。如果是按照《极乐愿文大疏》当中，这个还是比较容易的，因为现在世间当中很多出家的比丘尼、沙弥尼，女居士也特别多。她们如果有戒律，自己毁坏她的戒律的话，这个时候就说也会犯近五无间罪。

前面讲的有些是很宽的，宽的这一条在《俱舍论》当中不太容易犯。比较容易犯的就是《极乐愿文》当中所讲的就很容易了，因为现在有很多修行者经常和这些人接触，有的时候和女居士接触，有的时候和出家的女众接触等等。如果自己的烦恼很炽盛，然后毁坏她们的戒律的话，在这个过程当中就会犯近五无间罪。近五无间罪不是五无间罪，但是接近五无间罪的这个罪业，也是非常非常严重的。所以，有的时候自己也是要多学习，多学习之后多去思维，把这些观念要融入到自己心中去，像这样的话，虽然自己可能有烦恼，会产生烦恼，但是想一想它的过患，想一想它的很大的果报，这个时候就觉得不管怎么样不能造这个罪业，一旦造了这个罪业之后，自己要去忏悔要怎么样非常非常困难。所以染污尼众的戒律让她们失坏戒律，这个方面也是一个很严重的罪业。这个方面针对男众修行人来讲，非常非常需要注意的一点。

第二个就是杀定菩萨，后面要讲什么叫住定菩萨。定就是住定，安住在决定的菩萨，这个叫住定菩萨，后面要讲。什么叫住定菩萨？住定菩萨的意思就是，三个无数劫的资粮已经圆满了，开始修持相好的善法。按照这个里面所讲的，一个菩萨要成佛需要修持三个无数劫再加一百劫。三个无数劫就是常规的积累资粮的过程，三无数劫的资粮圆满之后，他专门用一百个劫的时间修善法。这一百劫时间所修的善法主要是成就相好的，主要是成就三十二相、八十随形好。所以说，成就三十二相、八十随形好是在三无数劫圆满之后，专门以一百个劫的时间来修相好，修相好的时间就叫做住定菩萨阶段，叫住定菩萨。当然如果按照小乘的角度来讲，这个还是凡夫，前面我们也再再提到过这个问题。因为他是一座之间成菩提的，并不像大乘的讲法，首先是资粮道、加行道，然后再进入大乘的见道、修道、一地到十地之间，然后开始圆满有学道，然后成佛之前，释迦牟尼佛成佛之前是十地菩萨的身份，然后在金刚座下成佛的，是这样，这个是大乘的讲法。小乘的讲法不是这样，小乘就是到了金刚座之前都是凡夫，然后在金刚座，一座之前就成佛、成菩提了，是这样的。所以说这个方面，杀定菩萨，就开始修妙相的时候，这个叫杀定菩萨。有些地方讲，在大乘的一些观点讲的时候，就是杀见道菩萨，当然杀见道菩萨，就说在小乘当中是没有见道菩萨这一说的，小乘当中不可能有见道菩萨，你也杀不了他。像这样的话，他在菩提座下，已经开始成佛了，见道了。他这个时候你怎么去杀他？你杀不了，那个时候，他已经决定成佛的时候，他那个时候是不可能被杀死的，是这样的。所以说小乘当中说杀见道菩萨，这个在小乘当中是没有办法安立的，但是住定菩萨可以，住定菩萨他还是凡夫，但是他开始修集妙相了，这个时候可以，但是大乘当中有见道菩萨，真正有安住初地，他也不是一座成佛，他是安住初地，然后安住初地之后，他就开始二地、三地、四地慢慢修行，所以说在大乘当中有见道菩萨，所以说在其他有些近无间罪当中，杀见道菩萨它算是一个近无间罪，这个方面也需要了解的。

然后就是“有学圣”，除了阿罗汉之外的其他七种有学，从预流向开始，预流果，一来向，一来果等等。像这样的话就说七种除了阿罗汉之外，小乘有八果，沙门八果，八果：四向，四果，最后第八个就是阿罗汉果，阿罗汉果之前，阿罗汉向，然后就是不来果，不来向，一来果，一来向，预流果，预流向。像这样的话它是有七种圣者，七种圣者都是属于有学，像这样的话，如果你杀死七种有学当中任意一个，它也是近无间罪，仍然是近无间罪。

第四个是“夺僧和合食”。“夺僧和合食”就是抢夺让僧众和合的这些资具，当然以饮食为主。有些注释讲还有其他的资具。因为就是僧众他要和合，饮食等等它也算是一个和合的因，如果说僧众没有饮食了，这个时候也没有办法安心办道。那么如果自己障碍这些僧众获得这些饮食，或者说抢夺这些让僧众和合的

饮食，然后就说是让僧众和合的这些资具，抢夺之后，像这样的话也是属于这样一种近无间罪。所以说障碍僧众获得合理的饮食，然后就说抢夺他们的饮食，这些方面都是算是很重的罪业。当众生烦恼炽盛的时候，当众生没有学习过这些教法的时候，有些时候在世间当中，他觉得我应该这样做我是有理的。但其实不知不觉当中，有的时候已经犯下了很严重的罪业了，有些时候犯下了这样一种近无间罪都不知道，是这样的。所以说我们还是要非常非常清楚这样情况，所以作为一个佛弟子来讲，必须要有智慧，有智慧之后就知道了什么该做，什么不该做，什么是很大罪业等等，这些方面都要了解，然后再想方设法去调服自己的心，让自己的烦恼不要那么粗重，再加上辨别，能够有一种辨别是非的智慧是非常关键的，如果没有这样辨别是非的智慧，再加上自己烦恼很粗重的话，自己会做很多很多不如法的事情，做了很多不如法的事情，自己还不知道，自己还觉得自己是个好修行者，是这样的，所以最后当自己堕落的时候，才后悔莫及，这是夺僧和合食。

第五个是毁佛塔。毁坏佛塔，是以佛塔为例，还有佛像、佛经等等。这些是佛陀身语意的所依，佛陀的身所依是佛像，佛像是代表佛陀身体的所依；然后佛陀语言的所依是佛经；佛陀的智慧、意所依是佛塔。如果自己把佛塔毁坏的话，就相当于毁坏佛陀的意所依是一样的，一般人来讲还是比较容易造的。杀定菩萨，这个方面就说是可能性也有，反正这个世间当中，谁知道这个世间当中，我们身边谁是在开始修妙相的，这个是搞不清楚的。然后就说杀有学圣，这个可能性不是那么大，但还是有的。然后夺僧和合食，这个就比较容易了。然后就说毁佛塔这个就很容易，一般来说一些不信佛的人，经常把家里面佛堂里面的佛像砸了，把经书撕了，然后把佛塔砸了等等，这个就说其实它就是一个近无间罪。如果不信佛法的人来讲，还是比较容易的，还有一些即便是信佛法的人，如果他烦恼粗猛的时候，产生很大烦恼的时候，他也是把佛经撕掉，烧毁，然后把佛塔砸了，这个方面其实也是一个近无间罪，过失非常非常大的。还有一些人受到外道的蛊惑，以前是修行佛法的人，然后受到一些外道的蛊惑，加入其它的教派，其它教派说：‘如果你要加入教派，必须要把以前的佛像砸掉，砸坏……’。他就开始回来砸佛像，砸佛塔，这个时候也会造近无间罪。所以这一条现在看起来的话，有很多很多居家学佛的这些家人，有的时候经常听到这些情况，又把佛堂砸了，又把佛像给砸了等等，这个方面其实过失很严重。那么这个方面为什么是近无间罪呢？近无间罪它因为和五无间罪有相合的地方，相似的地方，相近的地方。第一个“染污母亦无学尼”，它是和杀母这个方面相接近的，和杀母亲的无间罪是接近的，虽然没有杀死，但是通过邪淫来侮辱的缘故，所以它相接近于杀母；然后是杀住定菩萨，相当于和杀父一样的，相当于杀父。因为如果说圆满妙相成佛之后，他就可以成为三界的慈父，他就可以成为慈爱一切有情的对境，所以这个时候把住定菩萨杀死的话，也类似于杀父亲这样的罪业；然后是七种有学，七种有学虽然还没有到无学，但是它是无学的因，它也是具有很多功德，所以说它和杀阿罗汉的罪业是接近的，有相似，相合的地方；然后是夺僧和合食和破和合僧，这个方面是相接近的；然后是出佛身血和毁坏佛塔这个方面是有相近的地方。所以说从这个方面讲的话，称之为近无间罪。造近无间罪的人一定会堕地狱的，这样的罪业非常严重。

于得无来罗汉忍，成为极重之障碍。

对于得到无来、罗汉和忍，这个忍主要是加行道当中的忍位，如果我们得到这个忍位的时候，还会成熟一些果报，然后要得到无来果位的时候，成熟一些果报，得到罗汉果位的时候，成熟果报，为什么呢？因为就说忍位的时候，一般来讲得到忍位就不堕恶趣了，得忍位不堕恶趣，这个方面大家都知道的一个常识。所以忍位之前都有可能堕恶趣，但是一旦得忍位，忍位还没有到达见道，还是凡夫，但是如果一旦得到了忍位，他就不会再有堕恶趣的因。不是说堕恶趣的业已消尽了，而是说这样一种因缘不具足了，相当于非抉择灭。像这样的话就说是他缺缘就不生了，他因为内心当中有一个很强的对治，缺缘了不会再生恶趣。所以说当我们要获得忍位之前，有些时候以前曾造过的堕恶趣的罪业，就会在这个修行人相续当中会现前，首先现前这样一种恶趣的，因为一旦得到忍位了，就不会再成熟恶趣的果位了。相当于一个人，前面我们讲过一个人他如果要离开家乡的时候，其他很多债主他都会找过来，找过来让你把钱还了然后你再走，因为你走了之后不会再回来了，我们找谁去要钱去，是这样的。所以这个人他得到忍位的时候，不会再成熟恶趣的业，所以说以前的很多恶趣的业，这个时候就会成熟，这个方面就说如果是离开恶趣，有的时候恶趣就成为一种障碍，或者说这个忍位它会成为恶趣业的一种对治，一种障碍。因为他得到了忍位，他就不会再成熟，不会再转到恶趣当中去了，从这个方面也可以理解。

还有第二个就说是为什么呢？得到无来果，为什么不说法见道呢？见道这个不会，因为见道还没有离开欲界，这个时候欲界很多的业还不一定这个时候成熟。那么就说无来果，无来果它就是彻底的离开欲界，从小乘的角度来讲，他也不会再转生欲界了，他也不可能通过业转生欲界，他也不可能通过大悲心来转生欲界，所以说他一旦得到了无来果，他所有的欲界的业，他不会再投身到欲界当中来。所以说这个时候是远离欲界的一个分水岭，得到无来果位。所以说这个时候很多这样一种，它提前会成熟的，除了这样一种顺现法受，顺现法受反正这一生当中就会感受，除了这个之外的其他的顺次生受，顺现受等等这很多的业就不会再成熟，他第二世不会再转生欲界了，这是无来果。

第三个就是罗汉果，罗汉果就是不来三界受生，所有的三界的业这个时候会成为一种障碍，阿罗汉他就会对投身三界的业成为一种障碍。或者说你要得到阿罗汉果位之前，所有三界当中的业提前感受完，感受完之后你才能够离开。或者反过来讲的话，你得到阿罗汉果位，阿罗汉果位是对于转生三界来讲，是成了一个很大的对治。所以说“于得无来罗汉忍，成为极重之障碍”。前面我们讲了，一方面来说，可以说如果我们得到忍位之前有一些果报会成熟，它会有一个很重的障碍必须要首先要成熟的，或者说我们必须打破这个很重的障碍才能得到忍位。还有我们要打破就说转生欲界的障碍之后，才能够得到无来的果位，所以从这个方面可以理解。或者从反方面来讲的话，忍位它就是对于转生恶趣一个极重障碍，就不会再转生恶趣了。所以说从忍位的对治来讲的话，它对于转生恶趣的业是一个大的对治，然后无来果，它是对于转生欲界的一个果的大对治，然后阿罗汉果，它是对于转生三界的一个大对治，这个反方面来讲的话也是可以的。所以说从这个角度来讲，我们也可以了解为什么有些大修行者，他就是很精进，但是显现上面也遭遇到一些很悲惨的事情。其实这个方面从一些不学佛法的人来讲，他就觉得这个为什么他这么精进还遭遇了这么大的一种问题，这么严重的病，家里出了这么大的事情等等。其实他要彻底的离开这样一种恶趣的时候，所有以前曾经造过的业都要成熟，成熟之后，对他修行者来讲，他就可以上升一个很高的高度，他如果不成熟这些话，不把这些业消掉的话，他还是没有办法到忍位、无来果位、阿罗汉果位等等。所以从旁观者的角度来讲，尤其是有些从佛弟子的角度来讲，我们情愿相信这个人修行很精进，他会越来越顺，他就说什么都是越来越顺利，我们是情愿看到这种情况。但是其实真正从对治的角度来讲，从佛法的角度来讲，一个人修行很精进，他如果遇到一个很大的障碍的话，这个方面对他来讲可能是个好事情，因为通过这样一种受报之后，严重的报受完之后，他就不会再投身恶趣了，所以大修行者他也会有这样一种果报，这个是大修行者，还不是真正的圣者。要得到三果的时候，他也有可能还要受很大的障碍。然后要成熟阿罗汉果位之前，他也会有大的障碍出现，所以说对他们来讲的话，他受了这个报之后，他就可以得到更高的果位，对他来讲是很欢喜的事情。但是，对其他人来讲，他就觉得佛法修完之后，最后就修成这样，他就觉得这个方面是不可靠的。但是，我们要知道，佛法当中障碍的一些原理就是这样的。

还有以前也是看过第一世多竹钦活佛，他的传记当中也是这样讲，他在得到这些明显的证悟之前，他也是经历了很大的障碍的，他后面就说，有些人觉得要获得证悟不经过任何障碍，他觉得这个说法他不会相信的。他如果要获得一个很大的证悟的话，他前面一定要经过很大的困难，或者要经历很大的苦行之后，自己的证悟才能够上升到一个高度，在《极乐愿文大疏》当中也是这样说过，有些时候如果遇到很大违缘的时候，有些好的修行者，今生当中如果遇到很大的障碍，遇到很大的违缘，其实从某个角度来讲，也是说明他可能即将要获得圣果的一个前兆，也有这样说的。当然，如果你本来就不精进的话，你说我的障碍很大，这个是不是你获得证悟的前兆呢？这个可能不是获得证悟的前兆，因为你的业越来越重了，可能是堕地狱的前兆也不好说。但是，如果说你本来特别精进，而且方方面面的信心，还有菩提心等等非常好，然后突然发生很大违缘的话，按照有些大德的讲法的话，可能是他要获得圣果之前，把以前余业消尽的一个兆相，一个很好的兆相。所以说有些时候就说一直很顺利，什么都没有，波澜不惊的修行，从某些角度来讲，我们也希望这样的，但是从某些地方讲，也不一定是一个很好的事情。如果说经常遇到违缘，经常遇到障碍，这个有可能是自己逐渐逐渐开始修行进步的一个前兆，这个方面我们还是应该迎接它，应该欢喜。因为有可能通过这样一种障碍消尽之后，我们修行方面就可以得到一个很大的提升，所以不单单是我们这里面讲的，反正你要获得忍位、无来果位、阿罗汉果位，它之前都要有一些障碍需要跨越的，那么如果没有遇到这些障碍，我们有的时候也没有办法成为一个更高的证悟者。从这个方面学习了，我们也可以理解、解释为什么有些修行者，他修行当中会遇到各式各样的障碍、违缘的原因，这个方面也是讲的很清楚的。那么今天我们就学习到这个地方。

第 067 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续一起来学习，世亲菩萨所造的《俱舍论》。俱舍论分了八品，现在我们宣讲了第四品分别业，佛经中讲到的业的分类、业的本体等等。所以我们在学习佛法的过程当中，对于业因果的诚信也必须要产生殊胜的定解，而这些论典是能帮助我们产生定解的一种殊胜方便，所以我们在学习的时候也要认真地学习、思维，把这个道理结合在自己的相续当中，如是进行实践。

分别业当中主要是在安立业障和业障的分支。业障分支主要是近无间罪，前面介绍了它自己本体、体相。今天我们学习和这个有关的，因为在前边颂词当中有一个杀定菩萨，那么到底住定菩萨怎么样安立的呢？前边我们说了住定菩萨主要是三个无数劫，他已经圆满之后要以百个劫来修此相好，专门通过一百个劫来积累资粮，这个阶段就称之为住定菩萨。颂词当中讲：

从修妙相之业起，即名住定之菩萨，

投生善趣贵族家，根足转男忆宿世，
不退彼即瞻洲男，观现量佛思所生，
余百劫中方能引，每一妙相百福生。

这两个颂词当中有两部分内容：第一部分什么是住定菩萨，第二部分如何积累相好的资粮，分两段。第一段里面有六个特征来安立住定菩萨。“从修妙相之业起”，从这个时间开始“即名住定之菩萨”。六个特征第一个是投生善趣，第二是投生贵族家，第三个是根足，第四个是转男，第五是忆宿世，第六个是不退，不退之前为什么叫住定菩萨。第二部分“彼即瞻洲男，观现量佛思所生，余百劫中方能引，每一妙相百福生”，这是怎样积累相好的业。

第一部分为什么叫做住定菩萨，“住”是住于、安住的意思，“定”有六种决定，他住于六种决定当中的缘故称之为住定。住于哪六种决定呢？第一是住于善趣决定，即投生善趣是决定的，不可能再投生恶趣了，投生贵族家是决定的，根足是决定的，转男是决定的，忆宿世是决定的，不退是决定的。有这六种决定的缘故称之为住定菩萨。

颂词当中“从修妙相之业起”，他从修妙相——从小乘的角度来讲，他也承许有佛，我们以前学习《经庄严论》等等，有些论典当中小乘的思想、观点是这样的，有一部分修行者他的根性很利，大悲心很强烈，虽然从小乘的思想观点来看的时候，获得阿罗汉果，从三界六道当中获得解脱就已经足够了，但是说还有一些个别的修行者根基特别的利、大悲心非常强烈，所以可以在很长的时间当中不断地投生轮回，为了利益众生开始修菩萨道。但是这个菩萨道，小乘的观点我们再再提到过，在印度金刚座成佛之前都是凡夫身份，没有一个像大乘思想当中所讲到的加行道、资粮道、见道、修道，最后到无学道。大乘讲的特别详细，从凡夫到有学圣者，从有学圣者到无学的佛，很多不同地道断证功德。小乘当中没有讲，小乘说要修三无数劫，在轮回当中流转，不断地累积三个无数劫的资粮，三个无数劫圆满之后，他的三无数劫资粮也圆满了，但是相好的因还没有修。所以“从修妙相之业起”一般而言一百个劫修持相好，此处说三无数劫结束了，开始一百个劫的修其相好资粮的修行。所以第一句“从修妙相之业起”就是指这个。

“即名住定之菩萨”，他就可以安立为住定的菩萨。为什么叫“住定”呢？前面我们提到了，安住于六种决定当中，他是不会变化的。因为他的三个无数劫的资粮已经圆满，内心当中的福报是相当巨大的。所以他就可以自在、有能力安住在六种决定当中，是不会退转的。六种决定第一个是投生善趣决定，他一定是投生善趣，因为在恶趣当中没有办法积累相好的资粮，必须要在善趣当中才能积累相好的资粮，所以第一个一定是投生善趣的，善趣当中才有修习妙相的机会。其实不单单说修持妙相之业，一般而言对于普通的初学者善趣身份特别重要，我们现在修行佛法，第一个就是修善法然后要获得善趣，因为一旦投生恶趣，如果不是大修行者、大圣者——有些大圣者故意投生恶趣，他自己的心识不会受到任何污染，不会受到任何障碍，比如在释迦牟尼佛的广传中，在因地修行的时候佛陀也是专门投生为大乌龟、青蛙、熊等等，投生在这些旁生道当中，一方面坚持自己的菩提心、善心，一方面利益和他有缘的众生，和其他的恶趣有情结缘等等。他们即便显现恶趣的身份，但是心安住在菩提心当中，这个另当别论。一般的初学凡夫，如果一旦投生恶趣就会受到恶趣身份的影响，比如说如果投生地狱，这么强烈的痛苦，哪里还能意念起善心、修资粮，这个不可能。投生在恶鬼也是一样，经常感受恶鬼的饥渴等等逼恼，还有很多颠倒，夏天的太阳也是特别冷，冬天的月亮特别热等等，冬天和夏天是颠倒的。（本来）冬天的太阳是非常温暖的，（但）恶鬼冬天的太阳也非常寒冷，有这样一种颠倒的显现。如果处在这样颠倒显现当中，没办法忆念善法，每天为了饮食奔波奔走，也不可能忆念善法修行善法的机会。如果投生旁生道当中，很呆笨的缘故没办法忆念善法、发起善心。所以如果是一般的凡夫人，没有守持戒律、取舍因果，一旦堕恶趣，相当于丧失了取舍能力、修行的能力了。所以获取善趣的身份特别特别重要，虽然很多修行者说我一定要即生成佛，一定要往生极乐世界等等，但是我们还要想，如果我们今生当中的资粮没有圆满没有即生成佛，假如说我们没有积累即生往生极乐世界的净业，那么就面临着下一世投生的问题，如果没有提前的发愿、回向，那可能不一定会获取善趣的身份，不获得善趣的身份就没办法有修行的机缘，所以说一般的修行者也是这样。此处修妙相的菩萨他获得善趣的身份也特别重要，对他累积妙相之业特别重要，所以第一投生善趣是决定的，不可能再投生恶趣。

第二个是投生贵族家，即便是投生善趣、投生到人道当中，他也不会转生到很低劣的家族，因为转生到很低劣的家族就会被生活所困，尤其是在印度这样的社会当中，低种姓的人要修很多善业是很困难的，有的时候甚至都不能和其他的有情接触，要积累资粮得到财产非常困难。如果投生到贵族，比如刹帝利、婆罗门等等贵族家庭，一方面身份高贵，资具获得也比较顺利，而且一般老百姓对贵族家的人都比较恭敬，从这个角度来讲也有一定的机会去利益、帮助别人。所以投生贵族家能帮助他修持妙相之业。如果投生在其他低劣的家族就没办法，所以第二个投生贵族家是决定的。

第三个根足是决定的。他的诸根具足，不可能投生为残疾。一方面投生残疾对他自己累积妙相不方便，因为他有的时候要布施，有的时候要做很多修持十善业道的善法，如果自己的根不具足就没办法修持圆满、

完整的殊胜业道，没办法快速累积成妙相的资粮，所以诸根要具足。第二从另他人生起信心的角度来讲诸根具足也很关键。第三个因为他三无数劫当中修行各种各样的善法，所以从他以前所修的善业的角度来讲他也已经远离了根残缺的因，三个无数劫修善法，他的善业非常非常强烈、深厚，所以也不可能转生为残缺的诸根，这个是根足决定。

第四个是转男身决定。如果转女身很多时候修行很不方便，因为女身力量比较弱，胆气也比较弱，有时候自己一个人出行是很危险的，何况去积累资粮要和很多人接触，要修持很多善根。如果转生女身的确非常不方便，所以菩萨在修菩萨道的过程中有可能转生女身，但是在修妙相之业的时候不可能再转女身。他要修持很纯的很多善资粮，所以他要转男，转男的话就具有大自在。一方面男身一个人趣向于哪个地方都是比较自在的，具有大自在，力量也具足，然后胆气方方面面的能力都是很具足的，非常有利于他积累善业，不可能在百劫当中再投生一个女身的身份。所以转男身是决定的。

第五个忆宿世是决定的。一定可以回忆自己的宿世，从小乘观点来讲这个时候还是凡夫，虽然他是凡夫但是也有一种特殊的能力、功能可以回忆自己的宿世，知道曾经投生哪个地方、修持过什么样善业，现在为了什么样的目标修持善业等等，都特别清楚。一般的人如果能够回忆前世也会自然而然变得比较精进，尤其对修行者来讲，曾经在投生过恶趣，就（会）对因果轮回、业果不虚、必须要解脱等方面产生一定的希求心。一般修行人之所以比较懈怠，从某个角度来讲是因为看不到自己的前世、后世，所以对自己现在所获得的安乐或者痛苦究竟是什么因缘导致的，还有一定的疑惑，不是说有很大疑惑，反正不是那么确定。虽然有些时候我们通过很多案例、教理有种相信，但是如果能够亲眼现量见到自己的宿世，对于动力的提升也有很大的帮助。所以如果知道上一世我曾经是这样投生的、这样感受痛苦的，对于轮回的痛苦方面产生大的决定，如果产生大的决定就会有一个想要出离的很大的意乐。菩萨在修妙相的时候也是绝对在每一世当中会忆念宿世的，对于自己宿世曾经修持的善因等等都是非常清楚。所以忆宿世也非常有利于修持妙相之业。前面提到一般的人如果能够有忆宿世的功能也能够帮助我们在修行过程当中有一个大的提升。如果我们没有也应诚信佛语、诚信经论当中的语言，尽量对于业果不虚的道理产生一种比量的定解，这也是很关键的。这个是第五个决定。

第六个决定就是不退。不退有两种解释：一种解释是一定是百劫圆满之后不退而成佛的，这是一种不退的意思；第二种不退的意思在另外一种注释当中讲，就是他自己在修妙相过程当中不管遇到什么样的违缘、不管遇到别人什么样的障碍，他的心非常非常坚固，这样他就不会退。其实这个也是作为一个修行人必需的素质。因为有时候我们在修行过程当中不可能、心没有波动，不可能没有违缘——内在、外在的违缘，环境的违缘等等。有一次在帮助别人的时候别人根本不听你的然后开始唱对台，这方面一般的人来讲内心当中就会退转、厌烦，觉得没有什么意义，不愿意做了。但是菩萨内心当中不管遇到顺缘也好，遇到违缘也好，反正他都不会退失的。有些时候修行者是因为顺缘太多而退失的，顺缘太多就是钱太多了，本来开始修行还是勇猛的，但是后面慢慢钱开始多了、名声开始大了之后，他的心就转变了。心转变之后就对修行求解脱没有那么迫切。钱多了之后想法也多了，想法多了之后自己的心就开始散于其他方面。所以修行人顺缘太多也会退失。违缘太多也会退失，天天都遇到没有吃没有穿的违缘，就觉得修行不下去了，这样的退失可能也有。我们在修行过程当中要安忍：一方面安忍违缘，一方面也要安忍顺缘。为什么顺缘要安忍呢？因为一般的人遇到顺缘的时候很容易飘飘然，一飘飘然之后就不知道自己姓什么叫什么了，像这样什么都开始乱来，开始忘失自己修行的初衷，所以我们要安忍顺缘。恶缘当然也要安忍了，平时我们在讲安忍的时候都是说要耐怨害忍、耐苦行忍等等。但我们对顺缘方面安忍还不太特别清楚，就觉得顺缘来得越多越好，违缘一点都不不要，尤其是当自己有因缘得到一些财富、名声、地位的时候等等，我们还是要安忍，反观自己的内心：我到底是一个什么样的人，是一个圣者还是凡夫呢？把自己定位好。如果自己是一个修行者，现在自己正在追求解脱道，其它的财富名声如果驾驭不了的话，对我们还是会产生很大麻烦。有些大德有驾驭的能力，把名声财富用在修行、弘法利生上面。但一般的凡夫人能力很弱，很难驾驭。如果财富太多了也驾驭不了，名声太大了也驾驭不了，很容易被财物所转，如果被这些外缘财富所转，修行就会退转。所以修行人内心当中不退转的信心或不退转的毅力决心还是需要培养的，不管怎么样我们都要一种坚韧能力。所以，很多大德修行者违缘来的时候，他也是如如不动的，顺缘来了还是如如不动。这个就是表现了内心当中很平稳，非常平静。如果不是这样，得到一些赞叹的时候一下子心就很高很高，遇到一些违缘的时候自己心就一下子特别特别低落，这个大起大落对修行者来说不是好的心态，因为经常处于大起大落当中，总是被情绪所左右，怎么可能安下心来听法呢？比如今天早上遇到很不舒服的事情，今天上课也一直在想这个事情到底怎么样，他为什么这样，为什么这个事情会出现在我身上？他整个一堂课当中就没办法好好听课，如果打坐的话整座当中所修的肯定全都是事情发生的怎么样，今天就是很好的事情出现了，打坐半小时全都在想这个事。所以大起大落、大喜大悲的心态对于修行者来说不是好的心态。修行者必需要有一个平稳的状态，遇到很大的快乐的事情要平稳，自己就有驾驭的能力，使自己的心处于平稳的状态，不要让这个成为自己修行的障碍；遇到很大的违缘自己也能驾驭，不能让自己的心过于低落。

如果处在相对平稳的状态当中，修行就会稳步前进，经常处于大喜大悲大起大落当中，有的时候就会出现一些违缘，虽然有的时候不可能是长期的违缘，但是短期当中自己被这个所控制，没有办法得到一种自主。修行也是要让我们的的心逐渐得到锻炼，让我们的心从很容易受外界影响变得不太容易受外界影响，乃至于根本不受外界影响，这也是一个循序渐进的过程。这是不退决定。因为住于这六种决定的原故称之为“住定菩萨”。

下面讲怎么修持妙相之业。“彼即瞻洲男”，第一个是“瞻洲男”，就是转到南瞻部洲的男身，因为其他的三洲要不然就是佛法很不兴盛，要不然就是根本没有佛法，所以其他洲不是那么容易积累福德的。而南瞻部洲也不是决定就有佛法的，但是南瞻部洲有一个优势，思维要比其他三洲的思维更加敏锐，所以他能思维并安住在法义中，他的身份本身就有一种超胜的优越、优点。虽然北俱卢洲等洲的福报、受用要比南瞻部洲超胜很多，但是从所依及思维法义敏锐的角度来讲，南瞻部洲还是远远超胜他们的。所以要转生在南瞻部洲并且是男身，前面讲了男身积累资粮是非常容易的等等。所以第一个是以瞻洲男的身份开始积累妙相之业。

然后是“观现量佛”，要积累这些妙相都是现量见佛，在佛的跟前观察到佛的妙相、相好、事业之后引发善心，然后在佛的面前修持很多妙相的事业。所以他的第二个方面是一定是转生在佛的跟前，然后开始修持妙相。

第三个是“思所生”，闻慧、思慧、修慧当中以思慧为主。为什么不是闻慧呢？因为闻慧的力量很弱，平常我们在课堂上听法的时候很振奋，觉得应该怎么做，但是一旦下课，心散于其他的事情之后，在课堂上得到的闻慧很容易忘失。而思慧不是这样，思慧是通过不断地看书、不断地抉择，在内心当中产生一定的定解，所以思慧是比较稳定的。为什么没有修慧呢？因为修慧是入定的本体，是定心，定心当中是没有办法圆满很多资粮，思所生的原因就是这样的。

然后是“余百劫”，就是在一百劫当中圆满资粮。佛经当中讲一般而言是一百个劫当中修持相好，一百劫当中能够圆满。但是释迦牟尼佛提前了九个劫，九十一劫当中就圆满了这个妙相。“余百劫中方能引”，“方能引”也是时间方面一个特色、特点，一定是一百劫当中或者像释迦牟尼佛特别精进的缘故，九十一劫也可以圆满的。所以说“方能引”一般来说要一百个劫当中才能引出很多妙相的功德，这样一种妙相的因。九十一劫的情况后面也讲，在讲佛陀圆满六度中精进度的时候还会提到这个问题。

最后一个怎么修持“每一妙相百福生”。就是说佛陀有三十二妙相，每一种妙相都是由一百种福德产生，在唐译的注释当中他有讲百种福其实就是一百种善思，思是思心所，一百种思首先以五十种思净治自己的身器，把身体变得很清净，打比喻讲好比农夫他要种田，首先要把这个田先犁好，地要把它整得很平整，之后才可以播种，所以修妙相的时候首先有五十个思，五十种善思让自己的身体变得很清净，然后再加上一思，他真正开始引出后面一种妙相，相当于农夫在平好的土地上播种，再有五十种思让妙相圆满，就好像播了种之后农夫要开始浇灌，锄草等等，然后让庄稼长起来，所以一百种思是一百种福，这样一种思对应于十善业道，十善业道每一种有五种思，加起来就有五十种，比如说杀生以不杀生为例，首先离杀，离杀的一种思，不能够杀生，离开杀生的一种思，第二个是劝导思，劝导别人也不杀生，不单单自己不杀生而且劝导别人不杀生，第三个是赞叹思，赞叹这样一种不杀生，第四个是随喜，随喜别人不杀生的功德，然后是回向，把这样一个不杀生的功德回向妙相，不杀生方面是这五种，然后不偷盗不予取也是这五种，不盗思，我自己不去偷盗这样一种思，然后劝导，劝导别人不要去偷盗，然后赞叹不偷盗，然后随喜不偷盗，然后回向不偷盗的善根，乃至于不邪淫等等每一个都是五种，十善业道每一个五种总共五十种思，五十种思首先净治自己的身器，让自己的身体变得很清净，然后一种思播下这个种子引出这样一种妙相，后面五十种其实就是让他圆满，总共加起来就是一百零一种，但总的来说是五十种，一百种就是说一百福。有些就是在《宝鬘论》当中，大乘小乘讲的妙相的因不一定相同，前面讲到了百福，一百种思的这样一种安立，如果《宝鬘论》当中讲的一切世间缘觉的福德，因为缘觉不分有学无学，他所有的缘觉的福德，然后所有的有学声闻的福德和无学声闻的福德，再加上所有世间当中一切凡夫人的福德的总和乘以十，就会获得佛的一个毛孔的功德，所有佛陀毛孔功德的总和然后再乘以一百倍他就是一个妙相的福德。在画相当中三十二妙相能不能表现出来这个是很困难的，因为他的的确确是不可思议的福德表现出来的一种妙相，一般来讲也超越了我们平常的观念，三十二相到底是怎么样的一种妙相，画相当中这个是很难表示的。所以有些时候以前这些道友们在学《宝性论》的时候也是说，佛陀这些妙相他的高和宽是相等的，到底是什么样的身体？是方的？很别扭的感觉，然后手那么长，过膝能好看吗？其实有的时候按照我们现在一般评判的标准来讲，如果一个人他是这样的话我们觉得可能不好看、不协调，但是他是妙相，毕竟是福德所产生的，所以它是一种不可思议的、从修持特别善妙的福德产生出来的妙相，它一定是非常悦意、特别协调的，这方面就有一种不可思议的福德力在里面。有的时候我们是以我们自己凡夫人的眼光去看论点当中描绘的妙相，我们就觉得有些时候很不可思议，到底怎么样能表现得这么好看呢？好像手和脚之间还有这些网状的光，有的像鹅、鸭子的蹼一样，这个能好看吗？但是如果我们真正看到就觉得这个特别好看，没有

看到就觉得这个不一定好看。前面提到《宝鬘论》的观点，所有的缘觉阿罗汉的福德、所有的有学和无学声闻的福德、再加上所有世间当中所有凡夫人的福德总和再乘十倍才能感得佛陀一个毛孔的福德，所有毛孔的功德总集再乘一百倍它才是佛的一个妙相功德。通过福德引发的妙相是不可思议的，有些时候说福德引发的天界是怎么回事，我们怎么想也想不到。最多我们就想一下我们世间当中能看到的某个商场、某个机场、某个宾馆当中，可能是那样的。其实真正来讲还差得远的很，我们没有亲自看到之前，没办法去描绘极乐世界到底庄严到什么程度，天界的福德圆满到什么程度，有的时候真是很难以思维的。因为我们自己的福德有限、心量有限，所以有的时候根本没办法接受很多不可思议的东西。但是毕竟它是福德产生的缘故，从这个角度来讲它一定是看起来非常非常悦意的、非常非常庄严的这样一种自性。我们就很担心如果我修成那种三十二相变成那样能好看吗？觉得好像不会好看，那个绝对是非常非常庄严，我们从善业引发的善妙的果的角度来讲我们就可以知道，反正善业越大福德越圆满，绝对显现出来越庄严，这个是毫无疑问的。因为现在我们见识有限、智慧有限，所以很难去观察、接受，这个也很正常。此处说“每一妙相百福生”它对于每一个妙相需要一个福，它的量有的时候是不一样的。但不管怎么样，前面我们已经引用大乘和小乘的观点都是这样介绍，尤其是在《宝鬘论》当中第三品开始的时候，就解释了这样一种妙相，而且越往后二十九相和后面三相还不一样，后面三相眉间白毫、无间顶相、法螺相等等等还要超胜，所以要更增胜的福德才能得到。所以说大乘要成佛必须要积累很多善根，不是说随随便便修一下我们就即生成佛了，资粮不够也没办法成佛。所以只有我们学了这些论点之后才知道，我们的心量、心胸才能够打开。我们是不是必须需要三无数劫去积累资粮呢？有的时候也不一定，大乘的了意经典当中讲也不需要三无数劫，但是我们要知道大乘佛果到底是什么样一种福德，然后修行大乘成佛必须要什么样的心胸，什么样的心量。通过学习这些大经大论然后知道积累资粮的方法，对我们打开狭隘的心胸是有很大的帮助的。学大乘必须要有很宽阔的心胸才能够学，如果心很狭隘我们根本就学不了也修不了大乘，所以大乘一定是超胜小乘的修法的，到底是哪个方面超胜？一方面它的发心很伟大。一方面它积累的资粮是无穷无尽的、无量无际的。必须要积累无量无际的资粮才可以成佛，所以我们现在稍微闻思了几年、稍微修了几年我们就说为什么还没有动静呢？我们看看《宝鬘论》当中这方面的观点我们就知道，的的确确要修持大乘也不是那么容易的。虽然我们修密宗，但是密宗的要求更严格。如果我们没有达到密宗的根基的要求的话，也是只不过得到一个修密宗行者的一个头衔、一个名称而已，其实它真正的内涵还没有，那就没办法通过这样比较虚的名称得到比较实的果位。这方面我们就要落实佛法当中所讲的这些条件、要求，出离心、菩提心、正见，或者六度修的怎么样、心胸到底是怎么样？是不是像大乘的思想当中讲真正打开了我们的心胸，是不是还在考虑自己的利益没有考虑到众生的利益，其实我们对众生到底能做多大的利益，到底能够多大程度上帮助众生，对我们现在来讲这个不是很重要的，重要的是我们在这个过程中要把我们的心打开，让我们的心真正处在这个状态当中，真正要把自己的心向众生开放，这个是很重要。如果自己的心真正开放、真正安住在大乘的菩提心当中，即便在外在没有利益几个众生，但是这在我们修行的初级阶段特别重要。当我们的心调顺了，逐渐地行为方面就会展开；如果心没有真正的成熟，即使在外面做很大的事业、利益很多众生，因为心没有调整的缘故，那它也不会长远。如果心调整之后，那么行为逐渐就会特别广大。我们修行大乘要利益众生这是毫无疑问的，但这是阶段性的，刚开始的时候所有大乘的修行、如修菩提心，这些主要的原则都是让我们的心成熟。自他平等、自他交换、发菩提心其实都是让我们的心从比较狭隘的自私自利的状态然后调整到愿意为众生服务、愿意真正的去利益众生的一种心态当中去，这个就是把自己的心成熟，这就是我们修行过程当中第一个阶段。当我们的的心成熟之后，就可以在外在的行为上去帮助越来越多的众生。

下面我们再看一下佛陀怎么样圆满三无数劫六度的情况。

宝髻燃灯毗尸佛，三阿僧祇劫未出，
最初乃大释迦佛。以大悲心施一切，
以此圆满布施度，具贪虽然断肢体，
亦不心乱忍戒度，赞星胜佛精进度，
无间等持静虑度，尔时之心智慧度

这个也是分两段，第一段第一句、第二句、第三句讲到三无数劫当中值遇佛的情况，后面“以大悲心施一切”到“尔时之心智慧度”讲到的是佛陀圆满六度的情况。佛陀他自己从初发心开始到圆满三无数劫之间的情况是怎么样？“最初乃大释迦佛”这是在一个具诤劫当中释迦牟尼佛最初发菩提心，有一尊佛也叫释迦牟尼佛，为了区别现在这个释迦牟尼佛所以加个名字叫大释迦佛。当时我们的第一导师释迦佛他在大释迦佛面前发菩提心，他当时是一个陶师之子叫光明童子，光明童子供养释迦佛一碗米，一双鞋和布等，然后发了菩提心，发的愿就是平常我们念释迦牟尼佛修法仪轨中最后的那个颂词“善逝如来汝之身，眷属寿命与刹土，殊胜妙相等功德，唯愿我等成如是”这个颂词是最早的时候我等本师释迦牟尼佛在大释迦佛面前发心的偈颂，所以加持力很大。因为当时大释迦佛他也是出现在浊世当中，当时我们的本师发愿说你是怎么样的我就和

你一模一样。所以说“善逝如来汝之身”就说你的身体是怎么样的，发愿我和你的身体一样。眷属是怎么样的，我的眷属和你一样；你的寿命是多少，我的寿命也是多少；然后你的刹土是怎么样，我的刹土也是这样；你的殊胜妙相是怎么样，我的妙相也是怎么样。“唯愿我等成如是”是这样发愿的。其实我们现在念释迦佛仪轨的时候也是这样的发愿的，你的身体、眷属、寿命、刹土、妙相等等，全部都是一模一样，和你成为无二无别，所以只要是成佛获得佛果之后，那么弘法利生的事业也是无穷无尽的。有的时候我们想，其他刹土当中的佛住世的时间这么长，他的刹土这么清静，但是释迦牟尼佛住世时间这么短，那我是不是也要发愿我成佛之后寿命这么短呢？其实这只是发愿和佛一样成佛，尤其是对于浊世的众生，有这样一种发愿也可以得到佛陀的摄受、大悲加持等等，也可以有一个良好的因缘。其他净土的众生本来烦恼就少，然后其他方面的受用也是非常圆满，而五浊恶世的众生很多时候没有人愿意去帮助他们，因为他们刚强难化的缘故，而且寿命受用也是非常恶劣的。例如在《大悲白莲花经》当中，很多佛陀及菩萨以前发愿的时候都是去净土，都是发愿以后成熟一个什么什么的好的净土，在净土当中去调化这种纯粹具有大乘根性的人。只有释迦牟尼佛和少数的几位菩萨发愿，我一定要去浊世，因为浊世的这些众生很可怜，没有佛法、没有导师他们会造更多的罪业、会更加的可伶，所以就单独的发了一个大愿，只是去浊世不去净土，不管是去净土也好去秽土也好都是一个大悲心的体现。有莲花一样的菩萨，在净土成佛的被赞为莲花，像释迦牟尼佛等少数几位发愿去秽土，就被赞如白莲花，莲花当中最清静，因他的愿特别特别清静。所以如果不是释迦牟尼佛去秽土，我们根本就没有学习佛法的机会，也是因为佛陀恩德的缘故，我们在佛的教义当中得到这样一种受用，我们也发愿和佛一模一样，这个方面只是在佛成佛之后其中的一个化身，其中的一个事业而已。那么是不是佛成佛之后只能是在娑婆世界成佛，然后就没什么事情了？这个绝对不是的，因为佛陀的愿力无边无尽，佛陀发愿在秽土当中去度化众生，只是他无量无数的化身之一，无量无边的事业的某一种体现而已，以前加哦仁波切观音上师他也说过，“释迦牟尼佛三个三无数劫当中积累资粮，修了这么多的善法，例如断杀，断一次杀生的善法都会使寿命生存很长时间，更何况释迦牟尼佛每一世当中都修不杀生不偷盗不邪淫等善法。”释迦牟尼佛35岁成佛81岁就涅槃了，好像就是成佛之后只有只有四十多年的寿命，这个怎么可能？一个菩提心摄受的善业连虚空都装不下，佛陀在因地的時候修了这么多不杀生、放生等无边无际的善业，但是最后感得成佛之后的寿命却只是四十多年住在世间当中，这是什么情况？其实这只是为了度化众生的一种显现，佛陀成佛之后，他如果愿意住世那可以住无量劫，佛陀的化身也是跟随众生的善根而示现的，但是因为所化众生的根基比较低劣的缘故，所以显现在世间当中只住世四十几年就入灭了，但是这并不能代表以前佛陀修的所有的善业只是感得了四十几年的寿命。成佛之后的寿命从三十五岁开始证道，然后到八十一岁入灭，只有四十多年，像这样好像觉得成佛之后寿命很短一样，其实这个只是佛在我们娑婆世界其中的一个示现而已，真正从另外一个角度来讲如果愿意住世的话可以住无量劫，而且佛的法身报身也是无穷无尽的，所以佛修行三个无数劫的善根所成熟的不单单是一个化身，还有法身、报身、其他刹土当中那些不可思议的化现等等，所以这个方面我们需要理解。有的时候也容易产生一些疑惑，在全知麦彭仁波切所造的《白莲花论》当中记载，佛在大释迦佛面前最初发心，然后就开始三个无数劫当中积累资粮，第一个无数劫当中承事了七万五千位如来，在每尊如来面前都是供养、听法、赞叹、积累资粮等等，然后在第一个阿僧祇劫结束的时候值遇宝积佛，然后第二个阿僧祇劫承事七万六千如来，最后就遇到燃灯佛，第二个无数劫结束的时候燃灯佛给释迦牟尼佛有授记，如果按照大乘的观点来讲的话，就说第二个无数劫结束的时候应该到八地了，在其他的一些大乘经传论等等当中也是讲八地菩萨会得到很详细的授记，如授记刹土、寿命等等，非常非常详细，有时候在忍位的时候也得授记，但是那个时候授记比较笼统，还不是那么清楚，但是八地得时候得的授记是很清楚、很圆满的授记。这个是第二个无数劫圆满的时候燃灯佛，第三个无数劫承事七万七千如来，最后遇到毗婆尸佛，毗婆尸佛之后就就是迦奢佛了，然后就是释迦牟尼佛成佛，这些就是释迦牟尼佛在三个无数劫中值遇佛的情况。

下面是讲佛陀圆满六度的情况，“以大悲心施一切，以此圆满布施度。”按照大乘的观点，佛陀在初地菩萨的时候就圆满布施度到达彼岸了，虽然小乘当中也讲六度，但是这里对于大乘所讲的很多特色并没有详尽的描述，只是介绍了释迦牟尼佛怎样圆满六度的情况。佛陀首先是以大悲心布施一切，从自己的财富到自己的王位，自己的国土，自己的妻子儿女，乃至自己的手、脚、头、眼睛甚至自己的生命，从外而内没有一个不布施的。有些地方讲佛陀最后一次是以大光明王的身分布施圆满，大光明王当时名声很大，当时有一个恶王对大光明王的名声特别嫉妒，就让一个婆罗门去要他的头，佛陀当时就答应了。在佛陀王宫后花园中的一棵树下面，可能是芒果树下面，佛陀准备布施自己头的时候，那个人说：‘因为你的力量很大，万一我割你的头你反抗我也打不过你，所以必须把你捆起来。’然后国王就同意了，捆起来之后那棵树神很不高兴，就显现扇了这个人一耳光，结果就把这个人给扇晕了，国王这时就说：‘我在这棵树下布施自己的头已经九百九十九次了，再一有次我就圆满一千次了，你千万不要做障碍。’这个人醒过来之后就继续做准备，因为恶王承诺给他很多的奖赏，他又对奖赏特别希求，虽然被打了一次但还是不死心，还是想继续把这个事情做完，然后国王说：‘你现在没事了，现在可以了，不会再出现类似的事情，但是我有一个要求，你割下

我的头之后，我的手会放到前面，头放到我手上，我用我的双手递给你。’最后也是这样布施的，被割了头之后佛陀就圆满了自己的布施，这时天人就从天上传来声音说：‘大光明王已经圆满了布施度登初地了。’有些经典当中是这样讲的。佛陀因地在—个地方布施—千次头，或者其他地方布施很多次的身体，通过—个无数劫当中修布施，布施的习气特别特别浓厚，就相当于我们以欢喜心给别人—块钱—样，根本不会有丝毫的吝啬心、舍不得的心—样，他就是通过这样的方式把自己所耽着的—些慢慢放舍掉，那众生最耽著的是什么呢？无外乎就是自己的—自己的身体、自己的—生命，能够把这个身体布施给众生，而且不是说—次—两次布施，就说明对内外所有的—些都已经不执著了。有必要的时候我们可能咬咬牙布施—两次，但是—个—两次的布施有可能就是你冲动了，或者你没有考虑清楚，布施完之后你又开始后悔了。但是佛陀绝对不是说自己冲动了才这样做，—棵树下面就—千次的布施自己的—头，为什么说—千次，是因为他的—的确确实发自内心的—些已经把这些—些放下了，绝对不是装出来的，而且他内心当中的布施习气很自然，所以也只有在这种状态当中，他才可以布施度到彼岸，否则我们讲布施度到彼岸，从哪里去安立—个标准呢？没有标准。为什么要布施这么多次头、不断的布施自己的—王位、不断的布施自己的—内外财富呢？这需要完完全全地把这些—些真实的—些看成像粪土—样，没有任何的执著。但是现在我们对这些还没有看成像粪土—样，所以从佛陀的—些传记、菩萨的—些修行当中对我们的—些启发还是很大的，我们的—些修行还差的—些远，并不是我们—些修行很圆满了。在—些修行还没有成功之前，我们应该怎么做呢？要不断的去—些学习、不断的去—些积累资粮，也就是大恩上师经常说的：“—定要—些长期学，—定要—些长期学。”如果不—些长期学的—些话，只学了—些几年，—些十几年，就觉得学的—些差不多了，可能够了吧，这个还真的是—些不够，达波仁波切也说了：“觉得自己够了，这个就是—些一个不够的—些标志。”以前，我们也—些讲过—些一个故事，青海多智钦寺的—些三世多智钦仁波切很勤奋，天天看书、—些学习。他有一—些个弟弟，白玛多吉活佛问他：“你—些这样学，要—些学到什么时候啊？”他说：“要—些学到成佛为止。”所以有些—些大德给我们的—些示现就是这样的，乃至没有—些成佛之前，都要—些一直不断的—些修学。他们—些两兄弟这样—些对话对我们—些来讲也是有一—些种启发的，我们总是觉得可以了吧，差不多—些应该可以了，但别人说乃至要—些学到成佛为止，所以说—些现在我们不要说—些成佛了，我们连—些初地都还没有得到，资粮道还—些没尽，像这样我们觉得—些已经够了，哪里够了呢？其实还—些差得—些远，所以说—些越学的—些好的人，越觉得—些不够，越学的—些不好的人，越觉得—些够了，这—些是一种—些颠倒，这时需要—些通过—些一些—些大德的—些开示、—些示现，给我们—些做一个—些提醒，让我们—些知道—些自己的—些问题所在，并不是说—些我们自己—些想够了—些就够了，而是说—些当我们—些资粮—些真正—些够的—些时候，我们会—些产生—些这些—些功德，而且越—些产生—些功德的—些时候，内心—些当中的—些傲慢就—些越来越—些少，内心—些当中的—些各种—些各样—些美德会—些逐渐—些显现—些出来；当—些内心—些当中—些证悟—些越来越—些高的—些时候，对—些道友的—些看法就—些越来越—些清—些净，对—些其他的—些众生也—些越来越—些慈悲、—些越来越—些柔软，—些一定是—些这样的。所以说—些“以大—些悲心—些施—些一切，—些以此—些圆满—些布施—些度”。

然后后面就是讲“具—些贪—些虽然—些断—些肢体，—些亦—些不—些心—些乱—些忍—些戒—些度”，这个就是—些讲到了—些圆满—些持—些戒—些度和—些圆满—些安—些忍—些度。从—些小—些乘的—些角度—些来讲，这个—些时候—些菩萨—些还是—些没有—些断—些贪—些欲的，—些还是—些具有—些烦恼、—些贪—些心的，—些既—些没有—些得到—些三—些果，—些也—些没有—些断—些除—些欲—些界的—些烦恼，—些所以—些是一—些个—些凡—些夫—些人。如果—些从—些大—些乘的—些角度—些来讲，—些内心—些当中—些虽然—些是—些具有—些烦恼障的—些种子，—些但是—些它—些不会—些有—些现—些行的，—些因为—些非—些理—些作—些意—些不会—些再—些有了，—些所以—些他—些是一—些个—些圣—些者。“—些亦—些不—些心—些乱—些忍—些戒—些度”这个—些就是—些忍—些戒—些度，—些虽然—些被—些其他—些的—些众生—些砍—些断—些自己—些的—些肢体，—些他自己—些心—些是—些不—些乱—些的，—些而且—些他—些不会—些产生—些嗔—些恚—些心。—些比如—些说—些在《—些金—些刚—些经》—些当中—些讲—些到—些安—些忍—些仙人—些被—些歌—些利—些王—些割—些锯—些身体—些的—些时候，—些他—些也是—些内心—些当中—些一—些点—些也—些没有—些乱，—些不但—些没有—些产生—些嗔—些恚—些心，—些而且—些发—些愿—些即使—些现在—些你—些用—些利—些刀—些割—些解—些我—些的—些身体，—些以后—些我—些也—些要—些帮—些助—些你—些获—些得—些解—些脱。—些有—些的—些时候—些菩—些萨—些发—些愿—些也是—些这样—些的，—些现在—些你—些用—些利—些刀—些割—些解—些我—些的—些身体，—些以后—些我—些要—些用—些智—些慧—些的—些宝—些剑—些断—些除—些你—些的—些烦恼。—些不但—些没有—些生—些嗔—些心，—些没有—些怎么—些样—些反—些抗，—些反而—些内心—些当中—些特别—些特别—些的—些柔—些软，—些能—些生—些起—些大—些悲—些心，—些然后—些发—些愿—些要—些度—些化—些他。—些其实—些这—些对—些我们—些来讲—些也—些是—些一—些样—些的，—些我们—些被—些别人—些欺—些负—些的—些时候，—些虽然—些现在—些还—些没有—些办—些法—些像—些菩—些萨—些那—些样—些发—些愿—些即使—些再—些怎么—些伤—些害—些我，—些我—些一—些点—些也—些不—些生—些嗔—些心，—些而且—些我—些一—些定—些要—些发—些愿—些饶—些益—些你。—些这么—些高—些的—些标准—些我们—些一—些下—些子—些也—些达—些不—些到，—些但是—些首先—些我—些们—些不要—些生—些嗔—些心，—些不要—些发—些恶—些愿，—些要—些控—些制—些住—些自己—些的—些心，—些然后—些使—些其—些安—些住—些在—些一—些个—些比—些较—些平—些静—些的—些状态—些中。—些我们—些学—些了—些很—些多—些安—些忍—些品，—些学—些了—些很—些多—些化—些解—些自己—些嗔—些心的—些方法，—些这个—些时候—些就—些要—些用—些上，—些用—些了—些之—些后—些把—些自己—些的—些嗔—些心—些化—些解—些掉，—些不—些生—些嗔—些心—些之—些后—些要—些安—些忍，—些而—些不是—些说—些自己—些发—些起—些一—些个—些君—些子—些报—些仇—些十—些年—些不—些晚—些的—些心，—些现在—些我—些就—些是—些不—些发—些作，—些现在—些就—些是—些忍—些一—些忍，—些认为—些这个—些就—些是—些忍—些辱，—些觉得—些自己—些忍—些辱—些成—些功—些了，—些这个—些根本—些不—些是—些忍—些辱，—些只要—些内心—些当中—些生—些起—些嗔—些心，—些这个—些忍—些辱—些就—些失—些败—些了。—些不是—些行—些为—些上—些面—些我—些没—些有—些动—些、—些有—些打—些你，—些没有—些骂—些你就—些叫—些忍—些辱—些了，—些真正—些的—些忍—些辱—些是—些内心—些当中—些没有—些嗔—些心的—些生—些起，—些完全—些化—些解—些掉—些内心—些当中—些的—些嗔—些心，—些这个—些叫—些做—些真正—些的—些安—些忍。—些很多—些大—些乘—些教—些典—些当—些中—些所—些说—些的—些安—些忍，—些都是—些化—些解—些自己—些的—些嗔—些心，—些不—些让—些自己—些的—些嗔—些心—些产—些生，—些这个—些方面—些是—些很—些关键—些的。—些有些—些大—些德—些外—些表—些上—些面—些很—些暴—些怒，—些但是—些内心—些当中—些特别—些平—些静，—些一—些点—些也—些没有—些嗔—些恨—些心，—些这就—些和—些一—些般—些凡—些夫—些人—些不—些一—些样，—些有—些的—些凡—些夫—些人—些表—些面—些很—些平—些静，—些内心—些当中—些他—些已经—些暗—些流—些汹—些涌—些了。—些所以—些我们—些修—些行—些佛—些法，—些当—些然—些第—些一—些个—些外—些表—些上—些面—些不要—些去—些发—些作，—些作为—些凡—些夫—些人，—些外—些表—些一—些发—些作，—些肯定—些内心—些当中—些是—些没有—些办—些法—些控—些制—些住—些自己—些怒—些火—些的，—些所以—些首先—些是—些外—些表—些方—些面—些不要—些发—些作，—些然后—些是—些通过—些这—些些—些窍—些诀—些来—些调—些伏—些自己—些的—些心，—些让—些自己—些的—些心—些平—些静—些下—些来，—些不要—些产—些生—些嗔—些恨—些心，—些这是—些非—些常—些重—些要—些的。—些这是—些讲—些心—些不—些乱、—些忍、—些持—些戒—些度和—些忍—些辱—些度—些就—些圆—些满—些了。

“赞—些星—些胜—些佛—些精—些进—些度”，—些当时—些释—些迦—些摩—些尼—些佛—些在—些依—些止—些星—些胜—些佛—些的—些时候—些圆—些满—些了—些精—些进—些度，—些在《—些唐—些译—些》—些的—些这—些些—些注—些释—些当—些中—些有—些一—些种—些说—些法，—些就—些说—些释—些迦—些摩—些尼—些佛—些和—些弥—些勒—些佛—些都—些是—些在—些星—些胜—些佛—些面—些前—些学—些法，—些都—些是—些师—些兄—些弟，—些从—些成—些佛—些的—些时—些间—些来—些讲，—些弥—些勒—些佛—些应—些该—些先—些成—些佛，—些释—些迦—些佛—些应—些该—些后—些成—些佛，—些但是—些佛—些陀—些观—些察—些因—些缘—些的—些时—些候—些发—些现，—些释—些迦—些摩—些尼—些佛—些所—些化—些弟—些子—些的—些善—些根—些会—些先—些成—些熟，

弥勒佛所化弟子的善根会后成熟，这个时候星胜佛通过善巧方便让释迦佛发起了很大的精进，在弥勒佛之前成佛，因为他所化的众生已经根基成熟了，所以说如果这个时候释迦佛先成佛的话，正好就能够和他所化的众生根基能够配的上，然后就开始弘扬佛法，也就是说是我们是听闻修行佛法赶到了末班车。2500年前的印度，释迦牟尼佛他的真正的所化在那个时候根基成熟了，所以佛陀提前成佛、出世、之后就开始讲法。从另一个角度来讲，如果让弥勒菩萨发起很大的精进就比较困难，但是释迦佛他就可以。当时星胜佛在山下告诉释迦佛的前世——婆罗门童子，：‘过一会你上山到山洞里来一下，’然后星胜佛就回去了。之后婆罗门童子就通过上师的教言来到星胜佛的山洞里面，有些地方说星胜佛在一个宝龕里面正在入一种火遍处定，特别的庄严，婆罗门童子合掌一边走，一边看到这个情况之后生起很大的信心，开始赞叹：‘天上天下，有一无彼等等。’当他生起很大的信心在赞叹的时候，一只脚提起来没有放下去、停在空中，他就一直这样站着，经历了七天，赞叹了七天，以此因缘圆满了九个劫的资粮，只经过九十一劫功德就圆满了。因为在七天站立过程中，内心处在特别特别高兴、特别欢喜的精进状态当中，圆满了九个大劫的资粮，只修持九十一劫在弥勒佛之前就成佛了，弥勒佛就成了释迦佛的补处，这个就是圆满精进度。所以精进还是很重要的，精进当然就是对善法有一种很大的欢喜心，虽然以前自己的智慧也不行，自己其他方面的福德也不行，但是如果有精进的话，以前没有的智慧，自己也会增长，以前没有的福德，自己也会圆满。那么如果说自己的根基很利，是一个很聪明的人，理解能力很强，但是如果自己不精进的话，即使自己的天资很好，只能成为一个庸俗的人。那么如果是一个比较下等的人，他如果很精进的话，最后也可以成为一个修行很好的人，他的智慧福德和以前相比较，以前他是在后面的，但是他精进的缘故，和中等的人平起平坐，然后再精进的时候和以前的上等人平起平坐，最后就变成最无上，这个是在《格言宝藏论》当中也是这样讲的，所以有些人刚开始的时候落下很远，但因为不断地精进就逐渐逐渐赶上来了，赶上来之后继续精进就把所有人扔在后面。所以说精进对修行佛法的人来讲也是特别重要的。

然后下面是讲圆满静虑度和圆满智慧度。“无间等持静虑度”，无间等持就是讲金刚喻定的时候就圆满了静虑度，因为到了金刚喻定就意味着马上就要成佛了，这个时候能圆满静虑度，所以静虑度是在金刚喻定的时候圆满的。然后“尔时之心智慧度”，尔时即在无间等持金刚喻定的时候，在产生静虑度的同时，这个时候它的心就属于智慧度。大乘的说法和这个地方是不一样的，如果从大乘的角度来讲，金刚预定是在十地末尾，所以静虑度不是是在金刚喻定的时候圆满的，静虑度应该是在菩萨第五地的时候圆满，精进度是第四地圆满，安忍度是第三地圆满，持戒度是第二地圆满，智慧度是第六地圆满，然后后面是方便度，然后是愿度，然后力度，然后是志度等等，方便愿力志后面这个四度它都是智慧度的分支。小乘是从以上颂词的角度讲圆满六度的，圆满六度之后，无间刹那，第二刹那支就现前智慧能觉，就成就无上殊胜的佛果，这个方面就是佛陀他当时修六度、圆满六度的过程。咱们就是学习到这个地方。

第 068 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续一起学习世亲菩萨所造的这个《俱舍论》。《俱舍论》有八品，现在我们学习到第四品的内容，今天要学习第十三个科判，经典当中所宣讲的种种业的分类当中，不同的名称当中，宣说三福业之事。

三福业之事当中，有三个内容我们要了解。第一个是福、福德，第二个是业，第三个是事，这三种都有不同的表示，都有不同的意义。

“三福称为福德业，彼事如同业道也。”首先三福德是什么？三福德就是布施福德、持戒福德和修行福德，称之为三福德。三福德在《俱舍论》当中有提到，还有在《亲友书》当中也提到过，。三福业其实是从经典当中佛陀安立的，这三种能够产生福德的这个业，它是一种善业的自性。

首先是三福，称为“福德业，彼事”，第一个在前面说有三个涵义，第一个涵义就是福德，第二个就是业，第三个就叫事、彼事。“如同业道”是比喻，前面我们讲十善业道，十不善业道，和这个业道的意义相同，此处的这个福德业，福业事，也是有这样的一种意义。首先是布施，布施所生福我们也知道了，后面还要讲布施，通过自己的无贪，还有舍的这种心态，对其他有情做的种种的布施，这个布施能够产生殊胜的安乐，从这个角度称为福德。

持戒也是一样的，守持五戒也好，或者守护十善业道也好，这些都是“守护身三语四”，让我们不要趋入于非法，让身三语四安住于正道当中，就说行持不杀生、不偷盗等等戒律，可以产生巨大的福德。

第三就是修行，这里主要是修等持、修禅定，所修的禅定当中，以四无量心做为它的代表，（就是）慈悲喜舍四无量，一方面它是等持的自性，是四梵住，一方面它也可以产生非常非常强大的福德。所以此处的这种修行所生的慧，主要是从修持四无量心为主的这个殊胜的法为对境而安立的。

此处讲到的三福都是福德，为什么称之为福德？因为可以获得安乐，可以产生悦意的果报的缘故，所以布施、持戒和这样一种修行，它们称之为福、福德。它可以产生种种的安乐、种种的悦意之果。然后它们也是业，因为它们本身是造作的自性的缘故。比如说以布施为例，他的这个身体在发放布施的时候，本身也是一种造作，本身也是一种业。守持戒律也是一样的，它是一种业，有造作的自性。

然后“彼事”，这个事是什么意思？就是这个基础的意思，所依。一方面是趋入等起之事的根本，或者它是一种所依。什么的所依？它可以作为思心所的所依，就像前面我们在讲业道的时候，业道当中，前面的七种即是业也是道，后面的三种是道不是业，它是业道。业道通过贪心，害心，邪见等等，依靠这个为道、为所依可以产生，思心所在上面可以安立、可以运转，这个方面就称之为业道。这个“彼事”的“事”字，和前面的业道的意义是相同，相似的，它也是作为一个所依，作为什么的所依？比如说布施，在布施的这个行为，这个法上面，可以安立思心所，依靠布施，依靠这种身体方面的善业，它就可以引起这样一种思心所，所以它就是趋入等起之势的根本，从这个方面进行安立。思心所，依靠这样的布施，身体方面还有语言方面等等，可以引发，可以运作、可以行持等等，所以就称之为“彼事”。这个“事”换一种我们比较容易理解，或者平常可以观察到的就是所依，这个“事”就是所依的意思，谁的所依？思心所的所依，思心所依靠它可以生起，可以运作等等。和业道一样，有些即是业也是道，有些只是道，不是业。

同样的道理，三福德当中也是这样的，比如说，此处以身体布施为例，首先它是福，肯定是福，因为这样的布施可以引发安乐悦意的果报的缘故，所以它本身就是一种福德。然后身体布施也是一种业，因为它是造作，所以也是一种业。布施即是福德也是业。然后这个思心所，首先它是福，这样一种善思，可以引发、获得殊胜的安乐，所以善思是一种福德。然后第二个它也是业，为什么它是业？因为它是造作的。思心所本来就是一种造作，是一种意业。所以它是福德也是业。但是，这个思心所不是“事”，它不能够以自己作为所依，思心所以自己作为所依生起来，这是不可能的。所以象十善业道、十不善业道当中，有些既是业也是道。比如说前面的身三语四，即是业也是道，后面的三种是道不是业，和这个一样，思心所是福德也是业，但是它不是“事”，它不能作为所依，它只能以其它的身体、身三语四等等，以这些作为所依产生，它自己依靠自己是没法产生的。所以布施，有些是福是业，然后也是事；但有些是福是业，但不是事，可以这样类推的。就是用举例来说明，我们就知道有些是福有些是业，有些是事，有这样不同的情况。还有一些广说，可以参照其它的一些注释了解。

我们略说了三福，后面广说三福德业。首先是广说布施这个福德，**何者能舍名为施，以欲供养饶益心，身语之业及等起，彼果具足大受用，为自他利为二利，非为二利布施四。**

首先，第一句话，什么叫布施？这个叫释词，就是解释为什么叫布施。第二个就是“以欲供养饶益心”，主要是讲它的发心，就是布施的正确的发心应该是怎么样的？以怎么样的等起而引发的，这就是它的发心等起。“身语之业及等起”就是讲它的本体是怎么样的，布施的本体就是身语的业和它的等起，构成了布施。然后“彼果具足大受用”主要是讲它的果，就是做布施有什么样的果，平常我们做事情的时候也是（想）有什么好处，或者我做这个事情有什么坏处，所以首先要了解它的果，知道它的果之后我们就可以做取舍，这个可以做，这个不能做等等。同样道理，要引导我们的心经常性地安住在布施的状态当中，经常喜欢布施，也要知道做这样的布施到底能给我们带来什么样的利益，带来什么样的好处，此处说“彼果具足大受用”是从暂时的这个果的角度来讲的。大恩上师经常说，通过不同的发心，布施可以分别成为小乘解脱的因，还可以做为大乘菩萨道的因，成佛的因等等，都是可以的。

“为自他利为二利，非为二利布施四”，这个是它的分类，布施有这样一种分类，就是说这里讲的分类和其他大乘经典里讲的这些布施的分类，侧重点来讲稍微不一样，不管怎么说，反正不同的经典论典当中都有不同的安立，此处我们按照《俱舍论》的观点分了四种，下面我们一个一个介绍。

首先，“何者能舍名为施”，到底什么叫做布施？“何者”就是任何士夫，能够通过自己的善心，把财富布施给众生，就叫做布施。“能舍”主要是舍弃自己的财富，把自己的财富给与他人，这个就叫做布施。布施分了好多种，有财布施，法布施，还有无畏布施等等，财布施当中也有小布施，还有中等布施，大布施，极大布施，还有很多分类。但不管怎么说，都是把这个内外的财富，通过自己能舍的善心，能舍是一种善心，把财富布施给别人，这就称之为布施。这里基本上是释词，平常我们讲的什么叫布施，解释布施的意义。

第二个，是它的发心等起是什么样，“以欲供养饶益心”，当然真正的布施，不同的众生布施的时候，有不同的心态。但是此处，要安立一种殊胜的善法的布施，要鉴别掉其他的，如有时候我们布施为了解脱怖畏或者希求别人的回报，这样的发心其实还不是非常的纯正。真正的等起，他的发心，是想供养善妙对境，“以欲供养”就是看到了殊胜的对境的时候，比如佛像，比如僧团，比如殊胜的这个上师等等，看到这些之后，“噢，这个是殊胜的对境，应该把我的财富等等，给他做供养”，就是想供养善妙对境的心。还有就是饶益心，就是想帮助，或者想要饶益这些可怜的众生，或者缺乏某种财富的众生，满足他的心愿，这个时候进行慷

慨布施。他的发心应该是上供和下施，上供就是看到殊胜的对境，善妙的对境，自己想要供养，然后下施，是看到比较可怜的众生。他上供主要是看到殊胜功德，了知这个所供对境有殊胜功德，然后愿意把自己的财富供奉给他，然后下施，主要是看到了可怜的众生缺乏受用。所以一个是信心，一个相当于一种悲心，这种信心和悲心其实就已经鉴别掉了只是为了解脱怖畏或者希求回报这样相对低劣的心。所以他的心，要么看到殊胜功德想要供养，要不看到可怜的众生想要帮助他，相对来讲就是比较殊胜的心，”以欲供养饶益心“就是它的等起。

然后是它的本体是什么样的，“身语之业及等起”，就是我们的身业和语业，有的时候身业做一种布施，有的时候语言上做一些布施，或者在布施过程当中说一些软语，一些让对方悦意的语言等等，这样属于身语之业。还有等起就是他的发心，比如是能舍的心，或者自己放弃贪欲，放弃了贪欲的施舍的心，这个就是一种善妙的等起。还有和身语之业相应的法，就是心心所，比如我们第六意识的善心，还有一些善心所，善心所当中有这个舍，打破悭吝的这个舍，还有无贪等等，这些都是属于善心所，其他一些善心所相应的，称之为布施的本体。身语，还有内心当中的意业，作为布施的本体。

(14: 37) 然后第四句，“彼果具足大受用”，这个讲它的果，如果我们经常性做布施的话，通过这样法性力，可以无勤的获得很多很多的功德。有些注释中说，如果给这些旁生布施的话，可以无勤的获得一百倍的回报；如果布施人的话，即便是破戒的人，可以无勤获得一千倍的功德；如果布施持戒的人，回报就更加多了，上万倍，或者上亿倍的回报，就是它的对境越殊胜，这个供养布施的功德回报也就越殊胜，所以这个就是一种善妙的缘起，就是布施获得大受用。怎么样才能够让众生获得大受用，一方面我们自己想要获得一些受用，也是需要勤修上供下施，本来就是积累福德，圆满福德的一种殊胜方便，是一种获得财富的殊胜方便，所以在前行当中也是这样讲，“精勤如山王，不如积微福”，就是说为了得到财富，你精勤犹如须弥山王，非常非常精进的想要挣钱，还不如以前曾经积累过火星一样的福德，如果你以前积累过火星一样的福德的话，可以通过这样的福德来获得财富。如果以前没有积累这个福德，只是非常勤奋的话，我们也看到，世间上很多很多人特别勤奋，早上三四点钟就起来，晚上就很晚才睡，但他就是赚不了什么钱。有些人就是不需要怎么样，就坐在这就可以赚很多钱，这也是和他以前有没有做这样殊胜的布施有很大的关系，所以如果想要获得巨大财富的话，就需要上供下施，那上供下施当中有些供养，布施可以即生成熟的，比如对于殊胜的对境，比如僧团等等，进行供斋等等，即生当中可以成熟，即便即生当中不能成熟，但是在后世当中也会成熟巨大的果报。所以我们自己想要获得财富，也要通过正确的途径，正确的方式来获得。如果自己认识的这些其他的道友，或者其他修行者，他们如果想通过正确的方式获得财富，也是要让它们上供下施等等，只有做到这些，我们才可以获得福德。此处的“彼果具足大受用”，反过来就是这样大受用的因就是布施，如果现在做到布施，以后就会获得大受用，现在获得大受用的人，可能是以前曾经做过殊胜布施的人，所以暂时来讲，可以具足非常丰盛的受用。

(17: 36) 下面是讲分类，就是从自利（他利）方面，有些布施是自己能得到利益的；有些只是他利，自己不能得利；有些是自他二者都能得利的；有些是自他二者都不能得利的，有这样四种分类。第一个是自己能够得利，但是对方不能得利的，比如在注释当中提到了，还没有离开贪欲的圣者，或者凡夫，通过世间道，虽然远离了贪欲，他们去供养佛塔，或者布施佛塔，因为这个布施的果，是在欲界当中成熟的，所以还没有离开贪欲的圣者做布施，他在下一世的欲界的投生过程中，可以感受到即生当中布施的广大的异熟。对于还没有离贪的圣者，比如，只是获得初果，他就还会七返人天，就是在人间天上投生七次。今生当中没有离贪的圣者，今生中他做布施，在后世当中还会投生欲界，在欲界当中来感受他自己布施（所生的）这个果。此处有一个原则，就是布施的果报一定是成熟在欲界的，所以没有离开贪欲的圣者，他如果布施，他可以得到自利，在后世当中可以享受自己今生中布施的殊胜的果。还有就是远离贪欲的凡夫，比如有些凡夫通过修持世间道，通过修持有漏的禅定，他得到了一禅，二禅等等的果位，他内心当中有禅定，他做布施的话，他也会得到自利。因为他虽然是暂时远离了贪欲，他后世可能会投生到色界，但是在再后世的时候，他在色界的果位穷尽之后，他会返回到欲界，他现在所做的布施佛塔的功德，在他以后投生欲界的时候，会感受这个布施的果，所以此处说尚未离贪圣者和通过世间道远离贪欲的凡夫，他布施可以获得自利，但是对方没有办法获利。这个情况是什么样呢？因为按照小乘的观点，佛塔是无心的，所以你供养佛塔，佛塔没办法受用的，佛塔受用不了，从这个角度来讲的话，这个佛塔并没有得到利益。所以现在我们来给佛塔供养，我们得到利益了，但是佛塔本身没得到利益，所以这种布施就叫做自利布施，只是自己得到利益的一种布施。

第二个是他利布施，除了顺现法受之外的，已经远离欲界贪欲的圣者，布施其他众生。我们知道前面的原则，布施的果一定是在欲界成熟。所以如果圣者已经远离了欲界了，是顺现法受就没什么说的，他是远离欲界贪欲的圣者，他现在还在欲界当中，但是他的内心当中已经获得了三果了，他后一世绝对会投生到色界当中，不会再投到欲界了。圣者在今生当中布施，如果这个布施的果是顺现法受，在今生当中他肯定会受的，他不需要等到后世，他今生当中就受。然后远离欲界的圣者布施其他众生，通过这个布施他会

不会获得利益？他不会获得利益，为什么？因为他下一世不会再投生欲界了，而这个布施的果一定是欲界成熟的，所以这种布施对他来讲，没有什么利益，他不会感受自己所做的这个布施的果。所以从他的自利角度，他不会得利了。除了顺现法受，他今生当中做了布施，今生当中就已经成熟了，他没办法去改变，也没必要去改变，因为他现在身份还在欲界当中，内心当中已经获得了三果，他现在做布施的话，除了顺现法受，他在今生当中可以感受之外，他第二世投生到色界当中，他不会再生欲界了，他如果今生当中做了布施，这个布施的果如果在后世成熟，他自己就没办法感受了。从这个角度来讲的是不利自的，但是可以利益对方，为什么？因为他所布施的对境是其他众生，其他的老百姓，其他一般的凡夫人，普通人，通过这个离欲的圣者所做的布施得到受用了，所以这种情况就是利他，但是不利自，利他不利自，就是这个布施者已经离开欲望，他不会在欲界当中来成熟这个果报了，布施的果报是欲界所摄的，所以说他自己是不会再感受了，这就是只是利他而不利自。

然后“为二利”就是自他都能够得到利益，通过前面的这个意义顺下来就很清楚了。第一个是还没有离贪的圣者，或者通过世间道离开贪欲的凡夫，他们做布施是他们自己肯定可以得利益，这个是第一种情况。然后（第三种）所布施的对境是一般的凡夫人，所以对方可以通过还没有离贪的圣者所布施的财富，或者说已经通过世间道离贪的凡夫所布施的财富，得到他的利益，所以这个对自他都有利益。自己可以享受布施的果，对方通过布施的财富也可以得利，这就是第三种情况，自他二利的。

然后“非为二利”是什么样的？最后一句“非为二利”，就是这个布施也不利自，也不利他。既不利自，就是离贪的圣者，顺现法受要除外的，这个情况前面讲了，如果是顺现法受，今生当中就已经成熟了，今生当中通过供养佛塔已经成熟果报，这个要排除。如果不是顺现法受，是顺次生受，或者顺后受的布施的果他就不会再受了，因为他是已经远离贪欲的圣者，他不会再生感受今生当中所做供养佛塔的这个果报，所以不利自。也不利他，为什么？因为他所供养是佛塔，佛塔不会因为你供养了这个饮食，就一下子好像是变得很精神，或者一下子就长胖，这个佛塔是不会的。所以给佛塔供养的话，佛塔本身是无心的，所以对它也没什么利益。对你自己来说，也不会因为这个布施得到利益。所以这种布施就是不利自也不利他。既然不利自他，为什么要供养？因为佛塔也是一种殊胜的对境，他以恭敬心，以报恩的心来供养。以前自己在没有离贪之前可能是依靠这个佛塔，顶礼，转绕，得到了很大的功德，积累了资粮，自己才得到了这种果位，所以通过报恩的心。还有，佛塔里面有的时候装的是佛陀的舍利子，有些是佛陀的头发，佛陀的指甲等等，所以也是代表佛陀，前面我们讲佛塔，也是佛的意所依，佛陀的智慧所依。他以报恩的心来做供养，有必要做供养，但是他自己并不会因此而得到殊胜的果报，供养的佛塔也不会因此而受益。这种布施就叫做非为二利所布施的，这个所谓的“非为二利”，具有特定的意义，从这个方面来进行理解。

下面我们再继续讲布施，

“彼之殊胜为施主，施物以及福田胜。”

以一般的心态，或者不是很殊胜的意乐等等，像这样的心态来做布施，是一般的布施。还有一种是殊胜的布施，此处只是讲殊胜的布施，“彼之殊胜”就是鉴别掉了一般的布施。那彼之殊胜布施是什么？就是施主殊胜，施物殊胜和福田殊胜。施主本身具有某种特点，某种功德，他做布施的话，本身就会成为殊胜的施主。然后所布施的物品，也有殊胜和普通的，所以是这个此处讲的殊胜的物品。福田也有一般的福田，还有殊胜的福田，此处是讲殊胜的福田。“彼之殊胜”的意思就是所谓的布施有两种，一个是一般的，共同的，另一个是殊胜的，此处是讲殊胜的施主，殊胜的施物，殊胜的福田，这个可以成为后世安乐的因。如果自己以这个出离心等等摄持的话，可以成为圣者之因。

下面就是从施主殊胜，施物殊胜和福田殊胜，这三个方面来进行广述。

首先是施主殊胜，

**施主殊胜具信等，以恭敬等作布施，
是故后受大尊重，应时无有违缘得。**

布施的这些很多的因缘，很多的原理，很多的道理，我们还是要认认真真的学习，学习之后尽量地避免不合理的，或者说不好的发心等等，尽量安住在这个殊胜的状态当中，因为我们平常也在供佛，有些时候也是做一些布施等等。怎么样才能够让我们这个施主，我们是供养者，是施主，让我们这个施主变成殊胜的施主身份。如果我们的施主身份是比较殊胜的，我们所获得的福德也是很殊胜的，同样的时间，同样的供品，做同样的事情，如果是一般的施主身份，得到的利益不大。如果成为殊胜施主的身份，我们得到的利益就非常大。尤其是在短暂的时间当中要很快的累积资粮，你必须要在方方面面都要成为一个比较殊胜的，才能够在短时间当中得到最大利益。“施主殊胜具信等”，首先是怎么成为布施者成为殊胜的施主？第一个是要具有信心，信心是很殊胜的，在所有的佛法法义当中，都是提到了信心为主。涅槃五根当中，“信进念定慧”，首先就是信心。然后圣者七财当中，第一个也是信。有些大圆满当中也是提到，什么是上根？有些窍诀当中说以精进根为主，如果很精进的话，你就是上根。还有一些窍诀当中说，真正上根利智的这个标准就是看你的信根怎么样，如果你信根很超胜的话，你

就是上根，如果信根不超胜的话，就不算是上根的说法也有。所以不管小乘，大乘，密乘，都是以信心为主。所以此处我们要供养或者布施的时候，内心当中对上师三宝，对业因果方面，要有一个很强烈的信心。我们供养的时候，就是对于所供的对境，我们要产生很殊胜的信心，所供的对境上师三宝，是具有大福德，大功德要有信心。还有就是对于我们这个供养的本身要产生信心，有的时候，我们怀疑这个供养到底有没有利益，我天天把这个饭放在这个上面，到底有没有功德？有没有利益？天天把这个水果放在上面去供养，到底有多大的利益，等等，等等。如果有这样的怀疑，功德就不会很大了，它的这个意义就不是很大，所以信心当然包括对这个功德者具有信心，还有对做的事情本身有很大的利益，要生起信心。比如供养三宝，布施乞丐，对于这个行为本身，对于布施法本身的这个效益，它的功德要产生信心。所以信心就是很殊胜，“等”字就是圣者七财的其余的一些，就是“信戒闻舍惭愧慧”，信心是第一个，已经讲完了。

然后“等”字当中有持戒，持戒也是一样的。如果布施者的相续当中，他所受的戒律越多，他的布施的身份就越重，他布施所得到的功德也越大，这是从所依的角度来讲的。所以如果一个没有持戒的人，和一个持戒的人所供养的，虽然没有持戒的人供养很多很多的物品，而一个受持戒律的人，或者守五戒，沙弥戒，比丘戒等等，守戒的人供养的一点点东西，远远超过供养很多东西的功德，因为他内心当中处于殊胜戒律的情况之下，这个方面也是不一样的。第二个就是因为持戒的缘故，成为殊胜的施主。

第三个是慷慨，就是放弃这个贪欲心，它就是说要打破悭吝，从反面来说。慷慨本身就是舍，圣者七财当中“信戒闻舍”，舍本来就是布施。此处舍主要是从慷慨的角度来讲，如果我们在布施的时候，有时还是舍不得一点，但是又想布施，又舍不得，像在这样的心态当中，虽然做了布施，但是他的功德也不会太大，所以我们要有慷慨的心态，就会变成殊胜的施主。

（第四）需要听闻的功德，听闻的越多，他的内心当中有多闻的功德，布施的时候他就会知道这个应该怎样做，那个应该怎样做，哪些应该做的，然后怎样发心，智慧很深。所以可以通过听闻的功德的庄严来摄持布施。他听闻了很多，他内心中当然就是不一样了。有的时候，我们身边有一个博学多闻的人，好像什么事问他，他好像什么都懂，他说应该这样做，应该那样做，方方面面都非常完备的，像这样做布施，做功德，方方面面都很完备。但是如果有多闻功德，这个好像也不确定，那个好像也不确定，有的时候，好像就是按照自己的想法去做，这个就是没有什么可靠的。当然，多闻的对境是佛经论典，对这些方面交代是非常清楚的，是佛的观察和智慧而安立下来的，所以多闻对于成为殊胜的施主也说很殊胜的。所以如果他听闻正法很长时间之后，在做供养的时候，在做布施的时候，就可以通过内心当中的佛法智慧摄持来做上供下施，一切都做的非常如法，一切都做的非常非常殊胜，这个方面是听闻殊胜。

然后知惭有愧，也是非常殊胜的。我们要知惭，要有愧，有很多不好事情就不能做。知惭针对自己不能做，有愧是针对于上师三宝，或者在其他道友面前，做这个事情是很不好的。知惭针对自己，有愧针对观待对方，比如一个坏事，我自己不能做，我自己是个修行者，我自己不能做，观待于自己，就叫知惭。然后这个坏事，如果上师三宝照见我这个事情，那是很不好意思的，或者如果道友知道这个事情，也是很不好意思的，这个是有愧。所以如果内心当中知惭有愧，他就不会造很重的业，因为对自己来讲是知惭的，对对境来讲是有愧的，如果内心当中经常有知惭有愧的功德的庄严，也是非常殊胜的。所以以知惭有愧的状态摄持布施，也是成为施主殊胜。

还有就是具有智慧，具有殊胜的智慧来摄持。还有是具有知足少欲的功德，就是他上供下施不是为了后世得到广大的财富等等，而是想怎么样利益众生，或者怎么样成为自己成佛解脱的资粮，他会从这个方面去观察的。这个就是讲“施主殊胜具信等”。

下面是讲布施的方式，首先通过恭敬心来做布施。我们做供养的时候，当然也需要有恭敬心，这个方面一般是比较容易具足的，因为我们知道所供养的释迦牟尼佛，或者阿弥陀佛，上师等等，他们都是具有功德的，所以我们供养的时候，都具有一定的恭敬心。但针对一些布施的时候，恭敬心就不太容易具有，为什么？因为我们总是觉得我们的对境是不如我的，容易有一种优越感，内心当中如果有优越感做布施，行为就不会太恭敬。内心当中如果没有优越感，如菩萨的作意思，菩萨做布施的时候的作意是对方在利益我，如果没有对方，我就没有办法圆满这次布施，我就没办法做到这个布施，他就是安住在这样的作意当中，所以他怎么可能有傲慢心呢，他把对方作为自己的恩人，而不是说我是对方的恩人，我给他做布施，我解决他的一段时间的生活的问题等等。而是对方圆满了我的布施的功德，他是我的恩人，这个时候他就不会有不恭敬的心态。所以做布施的时候，恭敬很重要，首先是恭敬的心，然后是恭敬的行为，恭敬的语言。因为有些时候，有的人不一定很敏感，但是有些受布施的人，有的时候很敏感，他本身就是比较贫穷的，他的内心当中经常处于自卑的状态，所以他对一些布施者的说话的方式，他的态度，都很敏感，如果你很恭敬的，他的内心当中就觉得舒服一些，如果你高高在上，把他呼来唤去的，他内心当中也不舒服。

所以首先恭敬的心，然后恭敬的身体，恭敬的语言，这样做布施，会成为殊胜布施。

然后“等”字当中还有亲手布施，如果我们在条件允许的情况之下，最好是亲自做，亲自做布施是最好的。如果自己实在没有时间的话，也可以委托别人去做，当然委托别人去做与自己亲自做，如果二者之间要选的话，还是要选择亲自做。当然也要看实际情况，自己实在是走不开，实在没有办法，也可以把自己的钱，交给基金会，或者其他的组织，他们做这个布施也可以，当然亲自做是非常非常好。

还有是应时做，就是当别人最需要的时候去做，冬天的时候去布施棉袄，如果是冬天过了，到了夏天，你把棉袄送过去了，说这是我们最好的羽绒服，别人当时就不是最需要了，也许还要过冬天，但是当他最冷的时候，你没有送过去，这个就不是应时。所以说，布施还是最好是应时，在他最需要的时候，像雪中送炭一样，应时做布施是最好，不要错过时间。应该观察做怎样的布施，在这家人正在贫穷，正在挨饿的时候，给他做一些布施，是非常好的，这个叫应时布施。

然后不害他众做布施，就是我们在布施的时候，不要伤害其他的众生，不要伤害对方。不能够身体方面的伤害，不要通过语音上的刺伤别人，这个叫做不伤害他众而做布施，

这个就是在布施的时候，需要知道的一些问题，通过这样一种殊胜，通过一个很恭敬的信心摄持，它有什么果呢？“是故后受大尊重，应时无有违缘得”，“后受大尊重”，就是如果自己用很恭敬的心，很恭敬的行为去做布施，它的果反过来在自己身上成熟的时候，在以后的过程当中也会获得获得别人的尊重。因为恭敬的方式做布施，所以后世自己得到其他眷属的恭敬、爱戴等等。人和人是不一样的，有些怎么也得不到别人的尊重，有些一直得到别人的尊重，这个还是和他以前的因有关系。所以如果我们想要得到别人的尊重的话，还是要尊重别人。反正如果你尊重别人，别人就尊重你，如果你看不起别人，别人也会看不起你。这个不要说前生后世，就是在今生当中也是一样的。所以有些时候如果自己在别人很尊重的话，别人也会对你很尊重，如果你看不起别人，什么时候说话也很随便，别人也不会尊重你的，这个肯定是很自然的原则，所以这个表现在前因后果方面也是这样的。

然后是应时得，就是“是故后受大尊重”，还有自己亲手布施的缘故，自己的受用会非常非常丰厚。所以为什么前面我们说最好是能够亲自做布施，自己亲自做的缘故，自己以后可以获得非常丰厚的受用。如果不是亲自做的话，也会获得很大的受用，但是可能和亲自做有的时候就不一定相同了。

应时布施，我们也可以应时的获得财富，当自己想要财富的时候，这个财富就会获得。就是因为自己以前应时给别人做布施，所以这个果报成熟的时候，当自己想要获得什么东西的时候，它类似于心想事成，我想得到这个东西，一下子这个东西就会出现，我想得到那个东西，那个东西也会出现，而不是我想得到东西，想了很长时间，自己煎熬了很长时间，终于得到了。虽然是也好，但是毕竟煎熬了这么长时间才得到了，还是不圆满。如果自己应时布施的话，就可以应时得，这个方面人和人之间还是不一样的。有些人一想马上就可以有，有些就是想半天才有，有的想半天也没有，有很多很多情况。所以应时做布施就应时得。

然后自己在布施的时候不伤害他人，自己在收获财富的时候，也不会有违缘。有些人得到财富的过程非常非常曲折，然后一旦得到之后，要不然生病，生病之后这个钱就交医药费了；有的时候得了钱之后就出现一个什么事情，这个钱然后也没有了；有的时候被偷盗了；有的时候被火烧了；有的时候被水淹了等等。反正这个钱在自己手上，总是有很多很多的违缘。有些时候，有些人的钱总是这个因缘、那个因缘，他的财富老是不稳固，有些人的财富就很稳固，反正也不会遇到什么其他的违缘，也不会莫名其妙的就没有了。没有怎么用？这个钱怎么就没了？有的时候是自己不知道的情况，把这个钱拿出去了，有些人就不会遇到这个情况，他的钱很稳固的，非常非常稳固，不会通过丢失的方式、其他方式去消耗，都不会有。所以布施的时候，他的心态、他的行为、他的方方面面的条件，如果都具足的话，他方方面面都很圆满。如果方方面面不具足的话，因和缘之间，因和果之间是对等的，所以为什么说佛教当中的因果律是最公正的，没有谁在后面做审判，你贿赂它，你多得一点，不贿赂它，就少得一点。反正你在做这个事情的时候，你当时的心态是什么？你当时的行为是什么？在自己受报的时候全部都会相应的方式来体现，这里面没有谁在操纵，操纵的就是自己的心，所以佛陀告诉我们、教导我们，我们在做的时候尽量通过善心来摄持，通过恭敬心来摄持，把这些善法方面的条件每个都具足，我们在得到果的时候也是非常圆满。

不单单是这样，其实我们在修正法的时候也是一样的。我们在修解脱道的时候，这些修行的方式，修行的因，我们修出离心，修信心的时候，如果因很圆满，修的很纯熟，它的果也是很圆满的。如果我们的因欠缺的话，它的果不会很迅速的出现的。也是因为这个原因，一个人如果诚信业因果，他会非常的小心，非常的精进，因为对业因果已经诚信了，没有人在安排，自己如果做了之后，这些果自然会获得，这些因自己去具足，自己去创造的话，这些果就会获得。如果不去创造因，也不会有果的获得。所以像米拉日巴尊者一样，他对业因果产生大的信心，他就可以做很大的苦行。我们如果对业因果产生信心，也可以相应自己的对业因果诚信的程度，做一些相应的修行。精进与否，或者自己在修行的时候是不是按照佛的教言去取舍等等，这个方面其实也是很清楚的。45：47

对于施主殊胜方面做的一些教诲，其实对我们来讲还是有有很大的帮助的。

下面是施物殊胜，

**色等圆满之施物，由彼美貌具名声，
成为欢喜极柔嫩，随时接触安乐身。**

这个讲到了施物圆满，我们在做布施的时候，所布施的物体、物品圆满与否、殊胜与否，也会直接的影响到我们得果的时候，所得到果的质量。如果布施的物品“色等圆满”，“色”是它的颜色非常好，形状也很圆满，颜色也非常好，显色形色都很好，就是从所布施的法的色蕴，色法方面具足的。“等”字当中还有香味触，声音没有，色很圆满，香也是很圆满，味很圆满，触也是很圆满。香很圆满，比如我们供养很好的香，沉香、檀香等等，香味很圆满。或者食物当中，所供养的食物颜色也很好看，香味也非常好，（以食物为例）味道也是非常非常悦意的，让别人吃了之后很欢喜。因为有些食物制作很精良，不管是自己做的也好，还是外面买的食物也好，都是制作精良与否，形状好看与否或者它的味道怎么样，它的香味怎么样。

触是很柔软的，很合适很柔软的。有的时候是温暖的触，有的时候是凉的触，有的时候是柔软的触等等。如果我们供养的物品，也具有柔软或者适度等等，它的果也会如是呈现。比如供养衣服、卧具、被子，也有不同的差别。这个主要是自己身体接触的触。

“色等圆满之施物”如果我们供养这些色香味触都是非常非常圆满的布施的物品，“由彼美貌具名声”，“美貌”是供养布施的色很圆满，从它的显色和形色，显色是红、黄等等，形色是它的形状，看起来很好很舒服。如果我们供养布施的东西，色法方面很圆满，“由彼美貌”，依靠这个因我们在后世就会成熟很美貌的容貌，这个也是和自己布施的东西有关系的。此处讲通过布施也可以，其他地方比如通过安忍也可以，如果自己经常修安忍，也可以相貌庄严。但如果我们在布施的时候，我们所布施的东西非常好，非常精致，看起来就很舒服的话，在后世也会获得美貌的果。

“具名声”主要是香，香可以散发出去，名声也是遍布的意思，好的名声到处遍布。自己的名声遍布的越广，自己觉得越舒服。这个缘起就是香，香可以四处飘散，香味就四处弥漫。自己所供养的物品如果香方面非常好的话，很浓郁，或者很清香等等，我们后世的名声也是一个美名，到处飘扬，然后大家都是喜欢听到好的名声。如果自己供养好的香的话，或者物品上的香本身也是具有的，或者我们本身供养这些妙香等等，这个也是一种好的缘起。

然后“成为欢喜”，主要是自己所供养物品里的味，色香味触的味，如果味道很好的话，因为好的味道很多众生都是非常喜欢的，虽然我们说作为修行人，你不能贪著美味等等，这是另外一回事，但是从它的缘起的角度来讲，如果自己供养的或者布施的物品，味道很好的，别人很欢喜，因为别人很欢喜的缘故，自己也是经常很欢喜的，自己也会经常获得很欢喜的因缘，或者经常碰到让自己欢喜的这些美味等等，或者自己内心当中经常很欢喜，很悦意。

还有第四个“极柔嫩，随时接触安乐身”，就是布施柔软的所处等等，供养很好的所处，在成熟果报的时候，自己的身体也是很柔软的，很柔嫩的。“随时接触安乐身”，就是自己随时接触的话都很安乐。有些地方在解释的时候，比如自己以前供养过很好的东西的话，他在夏天的时候，他就会感觉到冷处，经常性的自己的身体比较凉爽，冬天的时候身体就比较暖和，比较温暖。身体因为供养别人很好的所处的缘故，他自己的身体也是处于随心所欲的状态，有的时候夏天特别特别的热，他的身体就比较凉，就很舒适，冬天很冷的时候他的身体就比较温暖。这个方面感觉很安乐的。所以这些布施的缘起，它是什么样的因，它就会相应于感受什么样的果，这是不共的地方，这方面我们也需要了解的。

下面是讲田殊胜，

**田殊胜由趣痛苦，利益功德之差别，
解脱私脱或菩萨，其中布施第八胜。**

田殊胜因为趣的缘故，它就是有差别。“由趣”，后面有个差别，就是由趣的差别，由痛苦的差别，由利益的差别，由功德的差别。所以这样一种田，它也有差别的。什么是殊胜的？什么是一般的？这个方面也有这样的差别。首先由趣的差别，我们说有五趣，地狱趣、饿鬼、旁生，上面是人，还有天人，它的原则就是它的趣越高，给它做布施的话功德就越大，你给地狱道的众生做布施，和这个给饿鬼道的众生做布施，当然给饿鬼道做布施，功德要大的，给饿鬼道的众生做布施和给旁生道的众生做布施，给旁生道的众生做布施功德要大，你给旁生做布施和给人做布施，当然给人做布施要大，你给人做布施和给天人做布施，给天人做布施的功德要大，因为这个趣，为什么会形成恶趣和善趣的差别，也是因为他们内心当中善业和恶业的差别，你的恶业越重，当然你感到的报应越差，所以从这个原理来讲的话，由趣的差别。当然我们自己在学习的时候，大乘的观点，小乘的观点，就这里面有不一样的地方。全知麦彭仁波切在《经庄严论》的注释当中也是曾经提到过这个问题，他说因为小乘主要是自利的，自己求解脱，他比较侧重于福田，你给福田供养越大，他的功德越大，所以小乘的修行当中他比较侧重福田。而大乘利他为主，悲心为主的，因为你有悲心，越悲惨的给他做布施，功德就越大。如果从圆满自利的角度，你供养的对境必须是要越高

越超胜越好，所以由趣殊胜，由趣差别，你给一个旁生布施，和给一个人布施，给人布施的功德要远远大于给旁生布施的，它就是通过自己圆满资粮，通过自己解脱的这个原则性来看的时候，可以这样理解的。按大乘来讲，他内心当中专门训练悲心，越痛苦的众生我们生悲心，自己获得的功德越大，所以以悲心摄持，给人道当中一般的众生做布施，和你的悲心对待一个很可怜的穷人做布施，你对穷人做布施的功德就远远超过了你对一般人做布施的功德，如果是人道和旁生道，你给旁生道做布施的功德超胜人，饿鬼道的活他比旁生还要惨，所以如果你给饿鬼做烧烟，有时候是做水施，做烟施等等，你平常如果能做一些，它的功德是特别特别大的，因为很可怜很可怜，如果你给他做布施的话，通过悲心摄持，这个功德就很大，所以大小乘之间的原理，小乘是以自我解脱为主，所以它比较侧重于福田，大乘是以利他为主，大悲心为主，它比较侧重于悲田，并不是说供佛没有功德，不做，它主要是悲心缘众生，因为利他，发心为利他，求正等菩提，成佛也是为了利他才成佛的，如果不是为了利他，都不愿意成佛，所以他的第一个发心就是为了利他，而且利他当中哪些是最可怜的众生，现在造罪业，或者正在感受非常非常痛苦的众生，他就缘他生悲心，这个时候他的悲心就可以非常非常猛烈，这个方面我们就要知道不一样的地方，所以有可能和我们以前学的稍微有点差别，但是这个也没有什么，反正就是站在不同的侧面，从解脱和求解脱的角度来讲，它是功德越大越殊胜。

第二个就是痛苦田，痛苦田的差别就是有些众生处在痛苦当中，比如说病人等等，如果你给病人做布施，或者有些远行的客人长途跋涉，从成都坐车过来，路上堵车，没有吃饭，到了佛学院八九点，十点钟了，特别痛苦，这个时候如果你去接待他，你给他煮一顿饭吃，你给他找一个地方住，他就很舒服。就是说你去缘这个痛苦的众生，给他做一些事情的话功德也很大。如果是病人你去照顾他，这个方面功德也很大，如果他正处在痛苦当中你去安慰他，你在旁边去安慰他，陪着他哭，安慰他等等，他就觉得舒服一点，这个功德也很大等等，这个就是痛苦差别的缘故而成为殊胜。

然后是利益，利益的差别，比如父母对自己利益很大，像父母、还有一些师长等等，世间教我们学问的师长等等，他对我们的利益是很大的，当然前面父母我们讲了很多次了，对我们利益特别大，对父母做这样的利益和对一般的人做利益，当然对父母做利益的功德是很大的，反过来讲的话，它的过患也很大。

然后是功德的差别，当然我们就知道了，内心当中具有功德的，你持戒的人和不持戒的人比较起来，持戒的人功德大；你持一条戒的和持五条戒的，当然你供养一个守五戒的功德大；你受五戒和一个受十戒的你比较起来的话，当然你供养一个沙弥的功德大；你受十戒和受比丘戒的角度来讲，当然供养受比丘戒的功德大；供养受比丘戒的僧人和供养一个初果的圣者比较起来的话，当然供养初果的功德比较大，乃至供养上面的一果的、二果的、三果的，供养阿罗汉。如果是大乘的菩萨，供养一地到十地的菩萨的功德大，功德最大的就是佛，佛再没有超胜的福田了，从功德的角度来讲佛已经圆满了，所以给佛供养的话功德是最大的，这个就是田殊胜，当然是越来越殊胜的，当然往回来讲的话，一般的人就没有这么大的功德，给他们做供养的话，做布施的话，就没有得到这么大的差别了，功德就没有这么大了。所以如果从功德的角度来讲，功德越大的，给他做供养做布施的功德就越大，当然此处我们是从小乘的角度来讲，前面不是说了小乘它主要是求自我解脱的角度来讲，它很注重福田。大乘当中有些描绘的方式就不一样，过段时间我们学《大乘经庄严论》的时候，很殊胜，大家好好学，那里面有很多很多这方面的内容，学完之后我们就知道大小乘之间的差别就是不一样，就是很多大乘的窍诀里面讲了很多很多，尤其是我们自己要成为一个大乘的修行者的话，很多大乘的窍诀，尤其是弥勒菩萨他把所有大乘的经典窍诀归摄在这部论典当中，学一次相当于学习整个大乘的功德都有了，一方面是功德，一方面它里面很多真正的窍诀，以前我们学完之后感觉自己的心都变了，真是有这样的感觉，当然学完之后又变回去。但是当时学的时候，的确这个心是感觉自己安住在大乘的状态当中，觉得还是很殊胜的，的确真的很殊胜。现在我看的时候也很殊胜。所以说听大恩上师要讲这个，我特别特别高兴，很欢喜。一方面也可以再听一次，一方面很多道友没听过的，听一次这么殊胜的弥勒菩萨造的这个教言，特别特别的好。后面我们要学大乘的描述方式和小乘的描述方式还是不一样的，真是还是有很大差别。这个是功德差别。

很殊胜的一种布施是解脱者布施解脱者，就是解脱的人他本身内心当中具有这样殊胜功德，他再布施一个也是解脱的人，比如无学布施无学，能布施和所布施都没有任何过患，所以他的功德就很大了，他虽然不受这个果报，但是他的功德是非常非常大的。或者菩萨也是一样的，他通过大悲心去布施其他的众生，他的功德也是非常的大。所以解脱施脱，第一个解脱就是布施者，“施脱”就是布施一个解脱者，这个时候功德是非常大的，因为二者都没有过患。”或菩萨“，或者菩萨通过大悲心摄持，布施其他有情，这个功德也是非常非常殊胜的，是为了利益一切有情，为了圆满菩提的方式做布施，功德很大。

然后“其中布施第八胜”，佛经当中讲到了八种布施，其中第八种布施是最殊胜的。注释中也引用了经中的观点，第一种布施，布施随至者，注释当中解释就是随时到来的人，给他做布施，这个功德很大的。还有一种解释就是在其他的唐译当中，布施随至者就是到你跟前的人，你给他做布施，然后离你远的人你不给做布施，是这样理解的。第二个以怖畏布施，怖畏什么？就是自己马上要去世了，或者自己的钱

或者财富马上要坏了，或者自己的财富马上要被充公了，被没收了，这个时候赶快布施掉，与其坏掉还不如马上布施了，这时候就是一种畏怖而布施，当然也有一定的功德。但是他这个布施是有一种比较强迫的，不是特别愿意，不是主动的，是因为看到自己的东西快不行了，还不如布施掉好一点，反正这样会有点利益。像这样的布施，因怖畏而施。第三种以曾施我而施，就是这个人曾经利益过我，曾经布施过我，现在我要布施回给他，相当于报恩的一种情况。有些时候是报恩的也有些差别，有些时候就是报恩，他曾经饶益过我，我现在就应该“滴水之恩 涌泉相报”。还有就是碍于世间当中一种面子或一种交往，世间当中也是你请我，我就要请你，觉得我要是不请回去，在世间当中难以立足一样。就是曾经布施给我，我要布施回去。这个分两种，当然有一种是有报恩的心，这种是要鼓励赞叹的，另外一种就是纯粹的交往，那就不一定很殊胜。但不管怎么说，也是施我而施。第四以将施我而施，就是自己考虑观察完之后，我给他做布施之后，以后他肯定会回报我，通过这样的心态，有时候做布施的时候会选择人，如果看到这个人，对我没什么利益就不管他了，也不做利益他的事情，也不怎么怎么样。这个人可能是有权有势的，如果我给他做帮助给他做布施，他肯定以后会回报我。这个有的时候比较容易堕入一种邪命当中，所以观察到以将施我而施他，觉得如果我给他做布施的话他以后会回报我的，这种布施的心态不是很好。第五以往昔我之父辈祖辈曾施而施，就是他跟随自己家族一些习惯，如果家族以前经常性做布施，他生在这个家族当中，家族以前这样做的，我也这样做。他内心当中不一定有强烈的布施的心态，但是已经成为一种规矩，一种家规了，他必须还是要这样做。他虽然没有看到这里有什么好的必要性，但是还是要做，因为我的祖辈曾经这样做过布施，所以我应该这样做布施。有这样布施的心态。然后为善趣而施，为了自己生善趣而做布施。第七为名声而施，为了自己获得名声 比如说以前布施之后，叫王善人，李善人，比如可以挂牌匾 怎么怎么样。现在是慈善，这个是中国首善，那个是世界首善。我要得到我们村的首善，我一定要去做布施，是这样一种心态，就是为了得到一种名声而做布施，他的发心也是不清净。第八种 为心之庄严布施，为心之资具布施，瑜伽资粮布施，获得殊胜之义布施，这四种就是第八种，为什么第八种布施是最殊胜的？后面注释当中也讲到了什么是心之庄严？心之庄严就是指神变，自己为了获得神变，心的庄严而做布施的。然后心之资具，就是八证道，自己为获得八正道而做布施的，这些都是和解脱修行有关的。然后瑜伽资粮而布施，是指为了获得寂止圣观而做布施，布施也可以成为寂止和圣观的资粮，可以成为修道的助缘顺缘。还有就是为殊胜之义而做布施，是指为了获得阿罗汉，为了获得涅槃而做布施 这就是殊胜之义布施。这么多布施当中，的确是第八个布施是最殊胜的 所以一方面我们自己要把其他的一些不好的，或者对修行无利的心态必须要去掉，然后取第八种，这是很殊胜的。当然就是为了得善趣，如果是为了解脱也可以，如果只是为了得到善趣而布施，就没什么大必要。因为虽然得到善趣，这个果报穷尽之后，还是会舍弃善趣的。所以如果是真正为了获得解脱而布施，有的时候会顺便获得善趣，究竟来讲可以获得殊胜的解脱。这里布施方面很多的道理讲的很清楚，今天我们就学习到这里。

第 069 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再一次一起来学习世亲菩萨所造的俱舍论。俱舍论是分八品内容，八品当中现在我们学第四品。第四品是分别业，对于业果在这品当中做详尽的抉择和宣说，帮助我们内心当中产生业因果的正见，帮助我们修持这些比较重要的善业，知道什么是严重的恶业，什么会严重障道的恶业必须想方设法予以遣除。如今我们在学习的主要还是讲到布施的福业，针对于布施福业的事持、等起、本体、分类、果等等方方面面做了观察。

今天我们也是继续来学习针对于布施方面的有关内容

虽非圣者然而于，父母病人说法者，
最后有者之菩萨，供养功德无有量”。

前面颂词当中有提到，如果真正福田供养的时候，福田越殊胜功德就越大。有些人就会想，如果对于圣者供养我们都知道功德很大，那么对于凡夫人供养会不会相应的获得无量的功德呢？这个颂词就讲到，虽然是凡夫不是圣者，但是针对于某些对境供养的话，它的功德也是非常巨大的。这个颂词也是在很多大德的论典中引用，引用的时候也说明很殊胜的对境，如果对这些对境做供养、做布施等等它的功德是非常巨大的。这里面就讲“虽非圣者”当然就是凡夫人，因为前面我们知道了对于这些初果、二果、阿罗汉或者菩萨、佛等等这些殊胜具有断证功德的这些对境，如果我们供养功德非常巨大，凡夫有的时候也可以产生。虽然不是圣者，但是对于父母、对于病人、对于说法者、对于最后有的菩萨，对于这四类对境如果做供养的话，功德也是不可限量的。首先第一个就是父母，父母对我们来讲功德非常大，对境也是很严厉。所以说如果对于父母做利益的话，哪怕供养一些饮食或者做一些劳作等等，反正就是世间当中所说的尽孝道。如果对于父母能够尽孝道的话，这个功德也是非常巨大的。有些时候世间的这些说法和佛法当中的这些说

法不一定是完全一样的，有些地方说尽孝道是应该的，本来就应该这样的，所以觉得如果世间上有些人尽孝道就没觉得这是什么了不起的事情。但是在佛法的观点来看的时候，如果对于父母做一些恭敬尽一些孝道等等，可以获得无量无边的功德。从这个可以获得无量无边功德的侧面，从这个果的角度来讲反推它的因的话，他的因也是成为很殊胜的因。所以说如果真正能够恭敬父母或者孝敬父母，本身这个是一个非常殊胜的善业。这个方面必须要了解的。有的时候我们说反正他是你的父母，你作为儿女来讲对于父母恭敬孝顺是应该的，好像如果这样做的话不应该有什么很大的利益功德一样。但是这毕竟是凡夫人的想法，和圣者或者佛陀通过智慧观察抉择之后认定的自性完全不一样的。所以此处就讲到了，对于父母恭敬孝道功德是非常的巨大。针对在家者来讲，如果是在家里面尽量自己说话的方式或者做事的行为等等，说话应该非常柔和的，做事情行为也是非常调柔的，尽量不要去顶撞，不要去做让父母不欢喜的事情，这方面是必须是要注意的。否则的话，反方面讲，如果对于父母经常去顶撞、现在有些人非常的忤逆，像经常打骂父母等等这方面会得到很大的过失。所以一方面如果没有学习佛法，没有学习过世间的道德规范、没有学习过世间伦理的话，也应该知道孝敬父母。这个一方面来讲也是以前在整个中国，它的传统当中孝敬父母也是非常重要的。在世间当中受过这方面教育的话，当然一方面受这个教育是对的；一方面来讲，如果能够孝敬父母它的功德利益也是非常巨大的。从佛法的角度来讲，经常学习佛法他就知道，因果是很严厉的。虽然不是圣者，但是对于这些父母进行供养功德是无有量的。如果学习过传统文化，他也知道取舍。如果学习过佛法，也知道取舍。如果既没有学习过这些传统的文化，也没有学习过佛法当中的取舍道理的话，有些时候一般的人就不知道这样一种道理，就对于父母就很随便。这方面就不知不觉当中消耗了自己的福德，本来是可以得到很大福德的，自己白白的就把它丢掉了。有些时候，还可能因为父母造下一些过患，这个方面是必须要注意的。所以说这个方面讲如果对父母供养少少的饮食，这些方面功德都很大；反过来如果对父母做一些伤害的话，它的过患也很大。作为出家者来讲的话，当然没办法像在家一样经常性的在身边孝敬等等。但是在佛法当中很多大德也开示，自己真正能够真实的出家修道的話，其实这个方面也是报答父母的一种方式，一种大的孝养、一种大的孝敬。因为他发的心自己要出离轮回，要帮助父母为主的其他众生出离轮回，不单单是今世的父母，而且是累世的父母都要做饶益都要做帮助。这个方面世间人虽然没办法了解，但是从佛法当中从这个角度来讲它也是一个大的孝敬、大的孝养，这个方面是应该要了解的。所以说如果对于父母等等进行供养，功德是无量的。因为他们带给我们身体，给我们生养，生了之后养育我们，教导我们很多很多的知识。从小到大的时候也是很多的方式保护我们，这方面的恩德是非常巨大的。

第二个是凡夫病人，对这些病人去供养，供养他一些饮食或者给他做一些事情等等。因为病人他身心正处在非常痛苦的状态，这个时候如果去帮助他，帮他做事情。因为他生病之后什么也做不了，或者他力量有限，这个时候如果去帮助他做事情的话也能够让他得到安乐。如果去陪护他，陪她说说话，化解他内心当中的忧愁这个时候也是功德很大的。还有一些照看病人的时候也会有些安忍在里面，因为病人生病之后有时他的性格是比较暴躁的。一般正常没生病的时候心胸比较广阔，怎么样的话没什么事情；生病之后一般来讲身心都是比较痛苦的状态，所以有的时候就比较容易发怒。有的时候就这个也好像不对，那个也不对，反正怎么给他做好像都不舒服一样。这个时候也有一些修安忍的机会在里面，如果在这个时候修安忍的话，也可以获得安忍的功德。对于病人如果去供养、去照顾这方面功德也是很大的。在阿底峡尊者的其他的一些教言当中也讲过，对于远来的客人、对于病人照顾等等，虽然所做的事情是一般但是有些时候也和修空性大悲这样的功德是一样的，有这样一种教言。所以如果有病人需要照顾，我们发一个清净的心去照顾的话，其实它这里面得到的功德是无有限量、功德特别特别大。有些在医院里面发心的，有些虽然没在医院里面发心，但是身边的道友如果有生病的自己发心去照顾或者常住安排照顾。其实这里面也是可以获得很大功德的一种因缘，这个方面我们也是需要了解的。还有一个方面，在出家僧团当中，在家时当然他有自己的亲属等等，出家之后远离了父母，基本上也是只有靠这些道友，所以说自己生病也是靠道友照顾，道友生病了也是自己去照顾，在僧团当中也是出家者和出家者之间相互照顾也是很合理的。所以说一方面应该这样做，一方面功德也是很巨大的。这个方面不是我们在这随随便便讲的、不是臆造的，这个是世亲菩萨按照佛经的说法在里面归摄的。对病人进行供养照顾的话，功德也是无量的。

第三类是说法者，对于说法者供养，他虽然是一个凡夫，但对于一个说法者进行供养，他的功德也无量，为什么功德无量呢？因为说法者他开示佛法中的这些意义，让我们能够知道佛经中讲的是这样，论典当中讲的是这样，然后他就发起善心，他就对于取舍之道做取舍，主要是延续法身慧命，对于能够解脱的法身慧命如果有说法者说法我们就能了解佛经中的内容，如果没有说法者说法也没办法了解，所以经典中的意义大概也是这样，佛法是很甚深的内容，对于这些很甚深的内容世间聪明的人虽然很聪明，但是也没办法了解佛经的内容，这个就仰仗讲法者给我们解释，给我们传讲。当然听法者能够对说法者恭敬，供养功德很大。从说法者的角度来讲，他自己的发心应该很清净，他自己对于法义应该尽力做最正确解读，然后传讲的时候也应该做最清净的心去传讲，如果说通过清净心去传讲的话他可以获得无量无边的功德，他

可以获得很大的功德，他做法布施的功德是远远超胜做财布施的功德的。前面我们为什么对说法者要进行恭敬呢？因为他传法是滋长我们的法身慧命，延续我们的法身慧命的原故，说法者为什么这么大的功德呢？就是因为通过说法延续了别人的法身慧命，所以从这个角度来讲，他的法施的功德远远超胜于财布施的功德。所以从这个方面的因果来讲他得到的功德是非常大的，但是如果讲法的时候是依靠名闻利养的心来讲，他依靠名闻利养的心来讲法的话他的心就被名闻利养所染污了，有的时候名闻利养的心很严重的话，他的讲法被这个心染污之后，不但不成功德反而成过患。或者自己讲法是追求一些名声财富等等，本身他的功德是很巨大的，本身他可以通过这个功德得到佛果得到解脱果，或者成为解脱的资粮，但是通过他自己不好的发心，他的功德就局限在了很小很小的名闻利养当中，所以就相当于捡了芝麻丢了西瓜，这样一种比喻。本来可以得到很大的果，但是自己的发心不清净的话，通过这样不清净的发心所局限，通过很小的心所局限，这个时候就没办法得到很大的功德，这个方面我们也需要再再理解，因为在座的很多道友，可能有的现在再讲，有的以后会讲，那么以后我们有讲法的因缘的时候，尽量调整自己的心把自己的心安住在一个比较清净的状态。我们在佛法中得到收益，我们就应该让佛法传递下去，让人也在佛法中得到受益，所以我们要从报恩的角度来讲，报上师的恩德，报三宝的恩德，报佛法的恩德等等，我们应该把佛法传递下去。有些时候通过大悲心很多众生如果知道法义取舍的话他就可以得到很大的收获，但是不知道法义，不知道取舍的话他在这个世间当中受到这么多世间的不好环境的影响，受到这些不好的邪知识邪友的影响，所以很多人相续中的知见是很不正的，如果有人给他宣讲很正统的佛法，正统的法义的话就可以帮助到他，所以通过大悲心去讲，通过报恩的心去讲通过信心去讲，通过这些清净的心去讲法的话，他所获得的功德就远远超胜于今天讲法中所得到的的一些供养，讲法中得到的一些名声。所以这个方面我们要通过智慧要做一些辨别，做一些取舍，虽然凡夫相续当中都会有一些追求名闻利养的习气，或者有这样一个种子，但是不管怎么样佛法本身就是调伏这些的，所以我们知道了这样一种道理之后，在讲法之前就坐个两三分钟，做个五分钟，调整调整自己的心，把自己的心调整在这样一种状态当中，然后再出去讲法，这个时候就要好一些。经常性这样我们就知道讲法的的确确能够让我们的善根增长，也能够累积自己的善根，也真正通过清净的佛法能够去做饶益众生的清净事业，这是报上师三宝恩德，虽然我们不敢说上师三宝对我们的恩德这么大通过讲一两次就完全报答了，但是我们报答一点点，根据自己的能力报答一点点，这个也是可以的。所以我们对于听法者对于说法者两个方面来讲，对于讲法者功德也是无量的，对于说法者供养的功德也是无量的。他虽然是凡夫因为对我们恩德很大的原故，如果这样去做恭敬供养他获得无量功德的原理就是这样。

然后第四类“最后有者的菩萨”，最后有者的菩萨从大乘来讲最少是十地，如果从小乘的侧面来讲就是一个凡夫，所以第一句讲的就很清楚，虽非圣者，所以我们不要觉得有什么矛盾的地方，小乘就是这样讲的，从小乘的观点讲就是这样的。所以说最后有者菩萨，比如说释迦牟尼佛出家之前，悉达多太子他在王宫的时候就是一个凡夫，乃至在金刚座之前发誓愿的时候还是一个凡夫，这个叫最后有者菩萨，最后有者菩萨一定会在这一世最后有，三世当中最后一世，他一定会在这一世当中获得这样一种觉悟，最后有在小乘当中也有最后有，比如他在今生当中一定会获得阿罗汉果，这个方面就称之为最后有。然后还有一种最后有的菩萨，最后有菩萨以释迦牟尼佛为例，悉达多太子他是最后有菩萨，他在王宫降生是最后一世，一定会在今生当中成佛，所以也有一种讲法，最后有的这些即将获得阿罗汉果的这些最后有者他是不会中途夭折的，还有最后有的菩萨也不可能中途夭折的，一定会在这一世当中要不然就获得阿罗汉，要不知就获得佛果。其他的这些不能叫最后有，获得初果，获得三果不能叫最后有。因为一果也好三果也好他还在有当中，他还在三有当中，只不过他获得见道了从欲界当中出离了，安住在色界无色界，但是还仍然在有当中，还没最后真正离开了三有。所以真正的最后有一定要获得无学，这一世当中一定要获得无学这个方面称之为最后有。所以最后有的菩萨对于他的这样一种菩萨的供养的功德也是无量，因为他即将成佛。一方面来讲他三个无数劫当中的资粮他已经修完了，再加上一百个劫的相好的因已经修完了，所以从这个角度来讲，他相续当中是具有无量无边的福德的，他虽然是凡夫，但是内心当中具有无量无边的福德，这个时候对他的供养功德很大，从这个角度也可以理解。还有一个问题是他即将成佛，他马上成佛了这个时候对他供养的功德也是很大，所以说对最后有者菩萨供养功德无有量。这些方面这四类虽然不是圣者，对于父母，病人，说法者，最后有的菩萨，像这样供养的功德是无有量的。像这样最后有的菩萨在显宗当中从小乘的角度来讲就是释迦牟尼佛，从大乘来讲最后有的菩萨是基本上安立成十地，这个时候从大乘角度来讲是圣者了。还有一种可能性，密乘当中可能会有最后有菩萨，密乘他的法很殊胜，现在还是凡夫，今生当中一定会成佛的，这个可能性是有的。所以说是不是一定是小乘呢这个也不一定，密乘当中有些时候他的根机很利，他还是凡夫人，他又遇到一个很殊胜的法要，大圆满等等法要的原故，他现在是凡夫人但他今生当中就可成佛的，这个可能性我们说有没有？这个可能性还是有的。所以说这方面在密乘当中也会存在最后有，虽然是凡夫但是最后有菩萨的情况，因为发了菩提心也可以叫菩萨，他今生当中一定会成佛，这个一种最后有的身份，我们可以从这方面来理解。

然后我们下面来讲这个问题。

**由结行田基加行，思与意乐之大小，
业亦变为轻与重，故意圆满无悔心。
无有对治具从属，异熟作已积集业。**

这里面分了两层意思，第一层意思就是前三句就讲到了轻业和重业，怎么样成为轻业？怎么样成为重业？这个通过六个方面进行安立的，还有后三句也是从六个侧面，六个条件安立作已积集业，什么时候作了又积集了这样一种业。

因为在佛法当中有很多作而不积啊、作已积集呀、作已积集业(20分07秒)啊等等或者未作未积业，有四种这样差别。四种这样差别当中怎么样安立为作又积集的业呢？这方面我们都是要了解的。因为这里面也分了善恶都有，从善的角度来讲我们应该努力地让自己相续当中善业成为重业，那么从恶业的角度来讲我们要努力地让内心当中的恶业成为轻业。那么后面作已积集业，从善业的角度来讲我们应该努力地让善业成为作已积集业；如果从恶业的角度来讲我们努力要让恶业成为作而不积业，因为虽然做了但是我们还是应该还是让它不要积集，如果积集一定会成熟，异熟对我们后世相续当中的感受来讲当然就不悦了，所以这个意义也是对我们修行人来讲非常重要的这个事情。

那么首先看第一层意思怎么样成为轻业和重业的分歧是怎么样的。“由结行田”这里面说由结行，通过结行的差别、然后通过田的差别、通过它基的差别、加行、意和意乐的大小。

这方面“业亦变为轻与重”有的时候通过结行业会变成轻业重业乃至于意乐的大小它也会变成轻业与重业。

那么首先看第一个结行，结行其实就是后行。比如说杀生有加行、有正行和后行，那么加行完了之后呢像命根就断了，命根断完之后他仍然缘这个事情在继续操作，或者加行虽然做了但是后行时有些时候他没有死，这方面就不会成为真正很重的业；或者做完之后他杀死完之后，比如杀生杀完之后他要继续对杀死的有情生起嗔心，然后继续前面所讲的一样去剥皮啊、煮肉吃啊还是怎样，反正继续缘所做的正行方面继续发展，这个方面就会成为重业；如果做完之后他就开始没有再继续做了，没有继续做像这样不会成为重业。所以第一个是由后行的差别或者结行的差别它也会变成重业，他跟随正行业道，下面注释跟随正行业道，正行业道就是把这个事情做完了，他已经把这个有情杀死完了，杀死完之后连续行持然后一系列去剥皮啊然后割肉或者卖肉啊或者是吃肉啊等等，像这样继续的做。偷盗也是一样的，做完偷盗之后呢还继续放火烧房子或者怎么怎么样，反正像这样它也会成为重业的情况，就是让这个正行业道再继续连续下去，再继续下去没有中断继续连续下去，这个时候由结行与否变为轻业和重业。那么从善法角度来讲也是一样的，当我们做完这些放生、做完这个正行放生完之后呢自己还继续、比如有时候参加放生时候，放生放完了还有很多事情需要去处理的，很多东西需要去收拾的，自己去帮助收拾啊，把这些放生的东西收好，然后把这些善后处理好。这个时候放生的事情有的时候放生放完就走掉了，放完然后上车走了，但有些时候放完之后还会留在后面把后面事情继续做处理，诸如此类的类推反正很多很多事情，很多善行做完之后还有些事情需要做的继续去做，继续把正行的事情连续不断地去行持，这方面善行从这个角度也会成为重业。

然后第二个由田的差别。田的差别当然前面讲到一些利益的田还有福田等等，那么如果说是利益的田对福田做恶业做坏事像这样就会成为重业，比如对父母打骂或者对福田诽谤啊或者做一些伤害啊，掠夺三宝物等等，像这样它也会成为很重的业，因为他的对境很殊胜如果你在这样的田当中做事情的话会成为重业，这个田的殊胜与否相当于这样一种土地一样，那么有些田就是良田，良田当中你稍微播一点种子稍微播点种子，如果你播的是这些稻谷啊、播的其它这些水果等等它长的也很好，如果你播一些其它有毒的东西它也长得很好，就是这样的，所以它的田很殊胜。因为如果我们在福田当中做一些恭敬、做一些赞叹，比如我们现在在僧团当中有些给大恩上师发心、有的给僧团发心，像这样这些其实发心的对境都是殊胜的福田，那么在这个当中做一点点事情他的功德都非常大，就是我们做一点好的事情功德也很大，有的时候在里面做一些捣一些乱或者做一些不好的事情它的过患也非常大，所以像这样是不是成为轻重业的差别它的田也是很殊胜的。尤其在遇到殊胜的福田时候尽量发善愿、尽量做善事，有什么事情的时候尽量自己吃一点亏也可以，反正不能够在这个僧团当中福田当中做一些不好的事情，这方面对今生后世非常不好。

那么第三个是“基差别”。基的差别就是说此处说如杀生、妄语、邪见。那么如杀生、妄语、邪见是什么意思呢？就是说在所做的十不善当中它的基方面有差别的，它的这样基础方面有差别，比如说身业方面，身业当中有杀生偷盗邪淫嘛，在这个身三的业当中杀生的业最重，杀生的业是最重的，所以这个时候杀生、如果你在身体当中行持杀生它的罪业它就成为重业了，就比偷盗啊要比其它一般的偷盗啊其他的邪淫它的过失就要重很多，当然我们说你杀一条泥鳅和你偷盗偷一个三宝物这个方面是无法比的，这个时候当然偷盗的业重了。但是一般来讲在身三当中你杀生的业是很重的，所以此处以杀生成为他的基的差别，杀生就变成重业其它一般的偷盗邪淫相对来讲就变成轻业，当然并不是说是真正变成轻业，是相对来说相对杀生来说它就变成轻业，但是如果不以杀生来比较的话，就是从偷盗本身来讲或者从邪淫本身来讲

它也会成为重业的情况，就这样的，他如果具备条件有可能成为重业；然后在语业当中，语四就是妄语、两舌、恶口、绮语，像这样在语四当中妄语的罪最重，所以此处它以妄语作为它的基的差别，那么如果语四当中经常说妄语，像这样它的过患会很重的；然后邪见它是意三业，那么就是贪心、害心、邪见，那么在意的三业道当中就是邪见的罪过最重，所以《前行》当中不是也说了吗：“杀生之上无余罪，十不善中邪见重。”也是有这样教证。所以像这样邪见它是直接断善根的，邪见生起来之后直接断善根，而且邪见生起来之后善根断了之后我们戒律也就失毁了。因为我们现在戒律是在善根上面建立的，那么如果一旦产生很强大的邪见把自己善根摧毁掉之后自己的这些别解脱戒、菩萨戒、密乘戒这些戒律都会失毁，所以它的过失很严重，所以此处就是由基的差别而成为这样一种重业的。

那么第四个是由加行的差别成为重业。加行的差别成为重业就是比如说经常做这个加行、经常造这个加行，比如说我们在经常杀生，像这样经常做杀生的加行，它就会成为重业，恒时做。有些时候杀生本身是很大的罪业，但是有一些时候有一些小的罪业好像看起来不是那么严重的罪业，但是如果你经常做经常做它也会变成重业。那么反过来讲他的善法也是一样的，善法当中就有些时候看起来很小很小的事情但是如果自己坚持不懈地每天去做的话，它就会成为重业。比如我们供水也是这样，每天供水像这样好像供了七杯水，每天七杯水每天七杯水就是坚持一生去做的话它这个就会成为很重的业，如果每天不断地供一盏灯、每天不断地供七杯水、每天不间断做一些善法，每天经常去做的话通过恒时做，时间方面就会成为重业。所以恶业也是这样，有的时候这个反正是小的事情、小恶业不要紧吧，但如果我们习惯经常做的话它也会因为这个成为重业的情况也会有，所以善法是这样恶业也是这样的。

那么前面基的差别也是这样。比如说我们杀生的过失是很大的，从恶业方面来讲杀生过失是很大的，反过来讲断杀或者放生它的功德就特别大，然后说诚实语的功德很大，产生正见的功德也很大，它反过来讲也是这样的。所以这些方面其实都是教给我们取舍的道理，有的时候不是通过我们自己的想法：“我觉得这个很殊胜、我觉得那个很殊胜，我觉得这个没事。”这个不是我们觉得怎么样的，这个方面必须要有个依据，所以说呢业果方面的事情有的时候通过推理是推不出来的，必须要通过教量，通过教量就是通过佛菩萨他们的智慧所观照到的这样情况。因为佛陀虽然在经典当中讲了，但我们去找也找不到，我们根本找不到哪部经典当中讲了这些问题。所以说像这些大德菩萨们，他们的智慧很超胜。他们在佛经当中这个地方讲了，这个，摘出来放到《俱舍论》当中，那个地方讲了那个摘出来放到《俱舍论》当中。我们学一遍《俱舍论》这些方面的知识都学到了，我们不需要翻阅大藏经然后通过自己的智慧去寻找，这个方面就不需要了。所以说这些方面主要是佛陀在经典当中讲了，大德们归摄起来，对我们来讲有直接的指导意义。这方面直接成了我们修行的重点了。那么这是是加行方面，轻重业的差别，然后有思维的差别成为重业，思维差别是什么？这个思维就是他的一种作意，发心作意、思维比如说我要做这个事情，他从加行开始思维，他在加行的时候就会说我一定要做这个事情，然后在正行的时候也没有放弃这个想法，后行的时候还是没有放弃这个想法。所以这个时候他的作意一直没断，他作意一直没断它就成为一个重业。有些时候我们在学习戒律的时候也是这样，他虽然刚开始的时候也是做但是中间突然中止了发现这个事情是不好的不能这样做，他的思维就中断了，思维中断之后呢他的业就到此为止，虽然他还在做但是他的发心已经停止了。他的发心已停止之后呢这个时候他的业就不会成为重业。如果是重业是他加行也在发这个心，正行也是发这个心，后行还是在发这个心他这个心一直是中断的。他的心没有中断这时候就成为重业。修善法也是一样的，听法的时候我一定要听法，中间的时候也想这个法很重要，后行的时候也是没有中断这个听法的心，这个时候就会成为这个重业。那么如果刚开始的时候想听，中间的时候不想听了觉得这个听法没什么意义，这个时候听法的心中断了的话他不会成为重业了，因为他的思维在中间中断了。所以说其实我们在做很多事情的时候呢恶业方面尽量去制止，不管怎么样即便是行为制止不了，中间还是能不能把思维中断一下觉得这个是不好的，然后就是说不能再继续做下去，像这样的话就是经常性的中断，这个方面是好的。那么善业方面尽量不要中断，这里面也是有差别的，因为有思维差别的缘故而成为重业。所以说经常性不断的思维他就会变成重业，如果说是中间中断的话就不会成为重业。比如善业方面尽量培养自己不中断的思维，恶业方面尽量去中断，这个方面也是需要了解的。

然后第六个：意乐的差别主要是发心大小，前面是连续性的作意，前面就是从思维角度讲他一直没有中断过。这个是意乐大小差别，就是说虽然我是做了，但是是带着很强烈的意乐去做或者还是很微小的意乐去做，还有是随众的心态去做这个方面是很大的差别的。大家听法我也去听了，好像就这样就是随众的心里，随众的心里对听法的意乐并不强烈，听是听了肯定会种下了善根这个毫无疑问。但是他当时缘善法能得到多大的利益，这个就不好讲。因为意乐不强的缘故造恶业也是一样的，造恶业就是说自己积极性很高，现在很多人我们要是不学佛不出家的话，我们在造恶业方面积极性也是很高的，只要一提起就想一定要去做，很高兴去做，那么这个时候他的意乐就很强烈，如果意乐很强烈就成重业了。但是如果别人提出之后呢自己不愿意去做，但是碍于面子不去又不行这个时候就跟着去，虽然跟着去内心一百个不愿意，那么如果这样的话就不会成为重业，因为这是自己很不愿意去做的缘故。所以不单单是这样，有的时候在世

间当中，在家的这些人有些时候迫不得已的做些违心事情的时候，就看你的心态。如果心态是很悦意很欢喜的心态，它就会成为很重的业，如果说虽然去做了但是自己很不愿意，这个时候他的业也不会成为重业。所以说有些时候，这个方面需要我们了解，那么善业方面我们尽量不要那种随众的心态，当然反正做了还是有意义的总比你去造恶业强，我们从这个角度来讲大家去放生反正也没啥事能去郊外也好玩这样也可以，反正在放生过程当中也没造杀盗淫妄，没造这些恶业这也是可以的。但是你既然去做了尽量把意乐发好一点，发强烈一点。考虑到众生很可怜，考虑到自己无始以来伤害到这么多的众生今天好不容易有个相当于赎罪的机会，以前杀了很多生，吃了很多有情今天通过放生的方式来赎罪，他就产生这样一个强烈的心来放生那就非常好。所以说我们能不能让善业成为重业，还是恶业成为重业，他要看我们的意乐是不是很强烈，如果意乐强烈的话不管善恶他都可以成为重业。如果意乐不强的话不管善恶都成不了重业。所以有的时候说每个单个单个都可以，有的时候说全部都得具足了，有的时候是具足其中几个，那么这个当中的情况就比较复杂了。如果我们具足大多数的话肯定能成为重业的，如果只具足一两个那会不会成为重业？这就要观察。但有些时候比如他意乐很强烈直接就成为重业的情况，或者这样田很殊胜，有些时候田很殊胜呢就是虽然自己发心很弱，但是有可能他成为重业的情况，这个方面就是单单依靠田，就是依靠对境。比如说前面我们讲过的这些，这个猪身上有很多泥巴他很想蹭这个佛塔，它就是无意之中把佛塔的裂缝补好了，这个时候对境很严厉，他就靠这个善根缘故后面逐渐逐渐获得了解脱，所以说像这样我们也要知道他的对境很殊胜，有些时候无意之中啊等等，他有的时候也有可能成为重业。所以说这个是他的对境太殊胜了，他就会这样了。如果是对境一般的话这就要看他发心是不是强烈？时间是不是恒常？这个方面要看。有的比如说金刚上师啊，本来对境就很殊胜，有时我们在面对的时候就需要特别特别的谨慎小心因为对境太殊胜了。有的时候我们不注意的话有可能成为不好的重业，有的时候也有成为很重的善业的情况。所以说有的时候单单依靠基，就是依靠对境，就是田。依靠田的方式成为重业的也有，有的时候就说又有田，比如说给上师供养本身他就是很殊胜的对境，再加上我们意乐很强烈，长时间给上师做事情等等。这些因缘都具足了那毫无疑问肯定是重业了，重善业。所以说就是在讲因果的书，当中也是这样讲过，就是为什么我们要强调重业和轻业的差别，因为从一个角度来讲在我们临死的时候他的业会成熟，那么业成熟的时候呢他的次第是怎样的顺序，首先就是重业先成熟，不管你相续当中是善业还是恶业反正就看你内心当中什么业最重？什么业最重他就首先成熟，轻业就后面成熟。就是说像这样的话如果我们内心当中恶业很重，我们经常串习重恶业的习气，内心当中积累很重的恶业。虽然我们出家了，虽然我们修道了，虽然我们也在发菩提心等等，但是其他的善业相对来讲是个轻业，他是个轻业那他的次第优先成熟，就不可能是轻业先成熟，他一定是重业先成熟。所以说像这样如果是重业先成熟了，有可能让我们去地狱走一圈，然后后面再慢慢慢慢去解脱，这个是有可能的。但如果我们修行的时候，让修行的业成重业的话，这个时候重业就先成熟了那就先往生极乐世界。内心当中也许还有其他这样的恶业，但是我们可以带业往生这个是可以的。因为往生极乐的业是重业，先就带业往生，带业往生之后极乐世界就把他的业慢慢清净掉了，后面就不用再成熟。那么如果不是解脱的话我们就投生后世，投生后世也是一样的。那么我们后世当中投生善趣吗？投生恶趣吗？也是要看我们相续当中是善业重还是恶业重，所以说我们要努力的让善业成为重业，努力的让恶业成为轻业，这个方面是非常非常重要的事情。如果我们做了恶业的话，就是后行方面不要连续，然后田方面就尽量避免，就对于对境比较严厉的田方面量不要造一些恶业，一方面杀生妄语邪见这些方面必须要避免，然后加行方面不要恒时做这个恶业，像有些地方说的善业方面要经常想着去做，提前去做，应时去做，恶业方面尽量往后推，就是不要让他恒时去串习，如果实在控制不了自己做恶业的话，不要恒时去做尽量去控制他，这方面也是很重要的。然后思维方面，就是前面我们讲的如果说是没办法不做恶业的话，尽量是在中间打断他终止这个思维，经常性的终止它，这个方面也是有一定必要的。还有意乐呢就是我们不要成为这个很强烈的意乐。这方面如果经常去对治的话，去作意的话，这个业呢相对来讲呢尽量变得少。还有一个就是我们做没做完造的恶业，如果没办法的话就是这个惭愧心很重要，就是产生一个惭愧心。惭愧心呢他就是马上就能够让这个业变轻的一种窍诀，所以以前我们经常讲的这个惭愧心。所以说有的时候我们没办法就是说控制不住自己，比如说是晚上吃饭啊等等，晚上吃饭有的时候我们就没办法，没办法呢并我们不能够就是说是这个想当然，“啊啊”就可以怎么怎么样，这个是要成有有一种惭愧心。就是说我现在身体肯定不行，不吃饭的话不好。但是这个我要惭愧，因为佛陀是这样规定的。佛陀这样规定我没有依靠佛陀的这个这个教言去做，很惭愧，是这样。如果有这样一种心态的话，他的业就变得轻了。如果以后要忏悔的话就相对容易去忏悔。那么如果无所谓的心态的话，就啊啊，佛陀反正规定的这个也没看到什么必要性，不知道佛陀怎么想的，也没看到什么必要性，就规定这么多。如果这种轻视心的话他很小的这些业都会变得很重，他都会变得很重很重，忏悔起来也非常困难。所以说不管怎么样，我们控制不住自己造恶业的话，尽量呢也以惭愧心去做一个对治，这个方面是很重要的。如果惭愧心一产生马上就变得轻了，如果以后要忏悔，就很容易清静。这个方面也是大恩上师以前经常提到过一个问题，是这样。所以说这个方面讲到了轻业重业的差别。

那么下面我们再讲呢就是说异熟，“作已积聚”就是作已积聚业，做了积聚业是怎么样的？做了就这个业呢已经做了，做完之后又积累了，又积累了。那么就是说有些业他做了之后呢就不一定成熟的，做了之后虽然是做了但不一定成熟的。有些是做了之后他已经积聚了，积聚了，积聚就是说他已经成为一个定业，一定要成熟，是这样的。所以说呢这【41:48】业方面的话他就分的这些，就说是这个作，作已积聚业，然后呢作而不积业，然后呢未作已积业，然后呢未作未积业，是这样的。那么就说是这个作已积聚业呢，就这里面所讲的。还有就是说未，就说是这个作而不积业，虽然你做了比如说，你在无意当中踩死了一只虫子，那么无意当中，无意当中踩死一只虫子，这个这个事情做没做呢？这个踩死虫子的事情已经做了，做了但是你是无意的，无意当中的话就是这个你做了之后呢，但是他是不积聚的，不会就成为这种定业。他没有累积，内心相续当中没有累积，像类似于我们的阿赖耶识上面没有种下这个这样一种这个杀生的这个业道，没有种下这个习气种子，是这样的。所以说呢像【42:33】他以后不会成熟果报的。他虽然做了，但是不会成熟果，比如说梦中，梦中杀生啊或者无意当中踩死虫子啊等等，这些方面都是作而不积。他虽然是做了，但他不会积聚的。然后有些是作，作已积聚业，又做了又积聚了，是这样的，积累了也有。有的时候未作未积，反正我没有踩死虫子，像这样的话没有做。有些时候是未作而积，虽然我自己没亲自做，但是我随喜别人做了，这个也是，虽然我自己没有亲自去杀生，但是我随喜别人去做，这个方面呢其实也是成为一种这个就说是未作但是未作已积业，是这样。那么此处我们讲的话作已积聚业到底什么样情况呢？又是做了又积聚了这样业，那么这里面也有几个条件：第一个是故意做。那么故意做的话就是说这个就减别掉了，这个无意当中或者自己控制不住，比如说梦中自己控制不了。然后呢就说是在这个走路的时候，自己虽然也是在看，但是有的时候这个有的时候就是有这样情况的，就说是我们不注意的时候一下子就踩死一个虫子，或者有的时候就是说不小心一下子就扔个东西把一个虫子压死了，有的时候呢走路的时候呢就是走在抬脚的时候还没看到虫子，一放脚的时候虫子就钻到自己脚下就踩死了。这个也办法避免啦，是这样。所以这个就是说是不是故意的？那如果不是故意所造的这个罪业的话，他应该说是不会积聚的，他没有造这个罪。他没有这样一种这个恶业。但是呢从这个众生被踩死的角度，他有痛苦，他是有痛苦。从大悲心的侧面来讲的话，当然我们要对它做一些超度啊，做一些这样一种念一些佛号等等。但是从从业的角度来讲的话，虽然就是说踩死了虫子，但是他没有积聚。那么这个第一个是要故意。那么第二是要圆满，圆满就是他的分支都要圆满，他的这样一种这个【44:17】各层各样一种分支，他的加行啊，他的作意啊等等，他都要圆满。这个时候呢就成为一种积聚业。有的时候他的加行分支不圆满的话，也不一定成为这个作已积聚业。这个圆满就是他造罪了各种各样分支他都是要圆满了才行。所以说有些说在这个业道当中，或者在戒律当中啊，他有时候对境啊，然后呢这个他的这个【44:38】ji啊，发心啊，加行啊，jiujing【44:39】啊等等。这方面呢他的各个条件都圆满的，这个时候就会成为作已积聚业。那么如果他的这个条件不是那么圆满的话，这个就不一定。然后呢就是说无悔心，那么做完之后呢没有后悔心，没有惭愧心。然后第四个呢就是无有对治，那么无有对治意思是没有忏悔。这个没有忏悔和没有悔心两个方面是侧面上面也有不一样的地方。就前面无悔心呢，就是说我做完之后，没有觉得这样是这个不好的。然后呢就无有对治的就是我没有通过正法，善法去修一个忏悔，这个业我造了然后我要忏悔，我通过这个修，我通过念金刚萨埵也好，我通过念，礼佛也好等等，我通过礼佛的方式我把这个罪业忏悔掉，对治掉。这个方面的话就是没有，没有一种这个对治的心，或者就是说是没有惭愧心也可以。因为惭愧心它就是一种对治嘛，或就说是这个这方面的一种情况。然后呢就是具从属，什么具从属呢？比如做完之后还很高兴，随喜心，很欢喜，这个叫它的从属。所以说呢如果这方面都已经具足了，还加上第六个就是异熟。异熟的意思是什么呢？就是说他一定会成熟异熟果的，这个是第六个条件。那么这个呢就叫做作已积聚业。一方面又做了，一方面又积聚了后世要受报的这样业，这方面就叫作已积聚业。当然前面我们也提到过了，像这样的话就说是作已未积业，作已不积业。虽然做了，但是不积。不一定是积聚的是这样。比如前面讲不是故意的啊，他的分支不圆满啊，有悔心啊，有对治啊，不具有从属啊，这方面呢他虽然做了，但是他不一定积聚。所以这个就其实是一种改变的一种状态，虽有的时候我们做了，但做了我们不能破罐破摔，反正做了就是什么什么样的话，这个就不对。这个里面已跟我们讲了，如果你做完之后呢，第一个是：不是故意的，当然不要紧啦。像这样那不是故意的，然后呢有的时候是支分不要让他圆满。还有呢就说是我们做完之后要生起后悔心，或者要用对治啊，忏悔心啊等等。然后呢就说是不要欢喜，就觉得很忧很忧虑啊，不要成很高兴啊，“这个这个今天这个恶业造的很好，或者今天这个事情做的很好啊等等”。到处去宣传，有种随喜的心，这个就不对。所以像这样的话如果说是具有这些条件他就是这个作已积聚，那么如果这些条件不圆满啦，像这样的话就说是这个就是说作了但是这个不积聚。当然我们就是说对恶业方面我们就尽量不要故意去造恶业，是这样。但有些时候也不好说，因为自己的这个相续当中的烦恼嘛这个控制不住，有可能故意造。但如果故意造的话，我们能不能把把其它的分支，把其它的条件让他就是不具足，或者我们就生起对治心啊，或者我们产生后悔心啊，或者我们不要产生随喜的心啊等等。这方面的话就说是让他努力不要成为这个全部分支的具足，来作已积聚。那么如果是善法方面，我们就要故意造，是这样。善法方面我们要

故意造，故意去造这个善法，像这样的话那我们就是很欢喜，当然无意造有的时候也会有一些功德，但是故意去造善法的话他的功德更大。然后呢圆满分支，他的分支呢都是圆满的，就是说不要后悔。但是这个时候后悔了，有的时候我们布施了，布施了10块钱，“唉，觉得这个10块钱我当时布施了，突然发现我要用这个10块钱了，这个怎么办？刚才不布施就好了。”像这样布施，刚才不布施，现在我10块钱还要买些东西，就是刚才把这个10块钱布施了，现在我没用的了。这个其实就是一种后悔心，他做完善法之后后悔了，这样也会就让他这个业没办法积集。所以有的时候呢我们说毁坏善根的四因当中其中有一个就是后悔，后悔心。所以说我们如果要做你就想好，想好你这个东西要布施掉啊，要做什么的就要想好。做完之后就不要后悔，是这样。如果后悔呢，这东西钱也给出去了，功德也没有了。所以这样也就是没丝毫意义。所以善法方面不要有后悔心，善法方面不要有反方面的一种对治，不要有反方面的这样一种对治心。就是反方面的这样违缘不要有，然后呢要具有这样从属，就随喜啊，就这个善法说的非常好，以后还应该做啊等等。然后呢这个变成异熟以后会成熟，这个就是善法方面的作已积集业。所以说呢这个善法方面作已积集业呢，我们要尽量去具备他的条件具足。然而恶业方面的作已积集业呢，尽量不要让他成熟，这个方面的话对我们来讲就是很重要的。

然后下面我们再看：

**供佛塔因所生福，虽无接受如慈等，
因中生果无谬故，恶田亦有悦意果。**

那么此处呢就是说这个两层意思，第一意思呢就是供养这个无接受能力的，没有接受供养能力的这些佛塔，有没有功德？从此处说有，然后打个比喻——意如慈等，像这样的话他是有功德的。然后第二层意思呢就是说对于恶劣的田布施，有没有功德？我们说也有。

因为他的发心还是善妙的缘故。那么第一个意思呢就是有些人就这样讲，说如果我们用这个希求心供养佛塔，他是不可能获得福德的，为什么呢？因为这个佛塔他没有接受供养的能力，也没有享用能力，因为佛塔他算是一种无情。那么无情的话，就是说我供养他呢他也没有接受的能力，他也没有想要接受，也不想要受用，他没有接受能力，也没有享用能力。所以说呢从小乘的侧面来讲呢，如果这样做供养了那是不是就没功德了？

我们说这个是有功德的，虽然说对方没有接受，但是也有功德，因为产生功德也分两方面：一方面就是我们在布施供养功德的时候，对方有接受的心，很欢喜也受用了，这个方面就是有功德，这个是一种供养。第二个就是说供养的时候，显现上面没有心，没有接受供养的想法，我们供佛塔，供佛像啊，或者供法宝，有的时候我们供养这个经书，有的时候供养这些《妙法莲华经》功德特别大，有的时候供养般若摄颂功德特别大等等，像这样的话，我们说供养这些法宝，他到底有没有功德，我们说其实这个也有功德的，虽然它不接受，但是也有功德，就是说因为我们发心呢，他是一种善妙的心，还有一个方面的角度来讲，从大乘的角度来讲，这个佛塔本身也是个殊胜的对境，所以对殊胜的对境供养，它本身就有功德。像经书啊或者其他佛像也是一样的道理，还有此处所讲到的就是，就好像说是这个犹如修慈无量心，修慈无量心的时候，他是缘一切众生，缘一切众生获得安乐，这个叫做慈无量心，那么当我们缘一切众生愿一切众生获得安乐的时候，这个心态。当我们修的时候，众生有没有因为我这个修行马上得到安乐了呢？我们坐在座位上观修一下愿一切众生得到安乐，众生不会因为这个观修马上得到安乐，但是有没有功德呢？功德是很大的。所以说他有的时候不一定是说观修之后一定要众生得到了，然后我才成熟这个福德，我才获得这个福德，他不一定，有的时候自己的心很殊胜的话，他就可以获得福德，所以说修慈心啊，修悲心啊都是这样。有的时候修正见也是这样的，修因果正见或者修空性正见也是一样的，我们就观修之后呢，他心很殊胜的缘故，马上就获得福德，所以供养佛塔也是一样，就是说我们的心很殊胜，虽然佛塔它自己没有接受的能力，享用的能力，但是也可以产生福德，是这样的。

然后呢第二层意思呢，就是说如果我们布施这个善妙的田，可以获得大功德。那么如果我们布施一些恶劣的田，比如说对一些旁生啊，对一些其他一般的人，布施一些东西，能不能获得一些功德呢？我们说也可以，为什么呢？因为“因中生果无谬故”，就是说从因当中产生果，他是无谬的，从善因当中产生善果，他是无谬的缘故，他是无错乱的缘故，所以说呢，我们对于恶田做布施，也有悦意果。因为我们善妙的心也就是以这样一种无贪的心和舍的心结合起来，无贪和舍的心结合起来做了一个布施，以我们所做的这个善法善因，如果有这个善法善因，他一定会感召善妙的果。这个方面是肯定有果的，只不过有差别。这个地方的差别就是这个田，田有差别。虽然他有果，但是呢如果你的田好，这个果就大，如果你的田差的话，他的果就少。“亦有”恶田亦有，就是也会有，也会有意思就是说他肯定不如福田么，福田我们以前讲，福田就相当于良田一样，良田就很好很好的田，像这样的话，他的这个土质特别好，它里面就是说什么，它里面的这些营养很多，就像很多东北人说，我们东北的这个黑土地是最好的，就感觉好像就其他任何地方的田都没他们地方好，有些人经常这样讲，就是说种下的东西它会长好多好多东西，那就是说这个方面就算良田么。但是如果你在盐碱地区种，或者你在其它荒土地种，它会不会有这样呢？它也会有，但是不

会长那么多。所以就是说功德田，如果你在功德田播种子，播一点点种子它就会长很多；那么如果是在这个下劣的田当中，你可能播很多种子，它长一点点出来，稀稀拉拉长一点点。所以会不会有善妙的果，它也会有，但是这个良田呢和劣田它是有差别的，当然了此处呢是按照前面小乘的角度讲的，主要是从功德越超胜福德越大的角度。

那么如果从大乘角度来讲，它主要是大悲心缘众生，大悲心缘众生的话，他这个对境越恶劣，他的功德也就越大，这个方面是大乘思想。但是我们此处主要从小乘的观点来讲，就恶田他也有功德，因为是对他布施么，他不是通过大悲心引发，所以这个关键的因素就没有，这个关键因素没有的缘故呢，他只是按照就一般的这个情况去解读的话，当然就对于下劣的田去做布施，他的福德没有增长。但是你大悲心去接受的话，他这个情况就不一样了，就是说越下劣的众生，你给他做布施他功德就越大，这个前面提到过，全知麦彭仁波切也是这样教诲过的，所以恶田亦有悦意果。

下面我们再看，就以上布施福业已经讲完了，下面讲持戒的福业：

断破戒恶佛制罪，二色戒具四净德，

破戒因过未出现，依彼对治与寂灭。

那么这个里面呢也是两层意思，首先呢断破戒恶佛制罪，二色戒，这个以上二色戒以上是一个意思，具四净德。

“破戒因过未出现，依彼对治与寂灭”，这个是第二层意思，思主要是讲到了戒律，他因为四个条件才能清净，为什么会称之为清净的功德呢？因为具有四种功德的缘故，称之为清净。在后面就讲到了四种让他变得清净的原因，第一个呢主要是说有一个自性罪、佛制罪，然后我们要断除这样一个自性罪和佛制罪的一种持戒，因为我们讲持戒的福业么，持戒的福业到底是怎么安立的？我们要断除自性罪和佛制罪，这个就是持戒。如果你能够断除自性罪，那就是持戒，那就能够获得福德；如果能够断除佛制罪，那这个就是持戒，这个也是福德，这个第一层意思，主要是讲持戒他是怎么样断破戒的，断恶戒的。

然后第二层意思呢，就是什么样的条件他成为清净的功德。首先呢是断破戒恶，断破戒恶的意思就是断除这个破戒恶，“破戒”是什么呢？其实就是指这个自性罪，比如说十不善业都是自性罪，十不善业都是自性罪，所以说你杀生、偷盗、邪淫啊等等，这些方面都叫做破戒，当然我们有的时候说从一般的思想来观察的时候，这个戒律呢是你受了戒才有戒，如果你不受戒就没有戒，就不存在破戒的问题。但是呢这个十不善呢，他是属于自性罪，如果你犯了自性罪的话，本身也算是一种恶戒，你做十不善了他就是一种恶戒，所以你做了这个方面，你就相当于你没有安住在十善业道当中的缘故，也叫破戒，从这个角度来讲也叫破戒。所以说呢如果我们在世间当中如果不受戒的话，就觉得不受戒的话也很自在啊，不会有破戒的过患，这也不一定，如果你不受佛戒，第一个呢，你不受佛戒也没有对治，也没有守戒的功德，也不会对治这些自性罪等等，然后像这样的话，你不受这样一种佛制罪，每天都在犯自性罪啊，还是安住在这个恶戒当中，他仍然算一种破戒的，是这样的。所以我们说呢，这个从所断的角度来讲是破戒的他是指不善。比如十不善业道当中的，安住在十不善业道当中的这个有表色，无表色啊等等，这个方面也算是恶戒。所以我们断破戒恶，破戒是什么呢？破戒就是讲所断的破戒么，这个就是讲安住在十不善业道当中，自性罪当中，然后这个恶字在注释当中也就是恶戒，它其实也叫做恶戒。他这个所断的话就是破戒指的是不善的有表和無表，这个是恶业的意思，那么这个方面主要是指自性罪。那么能断是什么呢，能断就是安住在十善业道当中，安住在十善业道当中的话，就是断除这种破戒，断除这种恶戒的对治法，他其实就是这个戒律所生的善业，他也是有有表色、无表色，是这样的。他后面一个二色，后面这个二色两个字呢，既可以表示所破的戒律，它上面也有有表和無表，那么也可以指这个断除破戒的戒律，他也有有表和無表，所以说这个有表色和无表色叫做二色，二色像这样的话就是两种色，一个是有表色，一个是无表色，所以叫做二色。那么这个二色呢，即是所破，所破的戒上面有二色，然后呢就是说断除破戒的上面，戒律上面也有二色，所以这个方面就是从所断除破自性罪的角度来讲，断破戒恶。还有一个断什么呢？断佛制罪，那么这个佛制罪他虽然不是自性罪，比如有些时候针对居士来讲，这个佛制罪是什么呢，针对居士来讲，五戒当中就是不饮酒，这个不饮酒就是他的佛制罪。然后斋戒当中也有么，比如就是过午不食啊等等，这个也是佛制罪，然后在这个出家戒律当中也有很多，比如比丘不能割草啊，还有就是说这个过午不能吃饭啊，这些都是属于佛制罪。所以说这些方面佛制罪呢，他也有有表無表两种，然后断除破佛制罪的这样一种也有有表和無表的戒律两种，所以所谓的持戒福，就是断除这样一种破恶戒和断除破佛制罪。

破恶戒就是讲到了十不善，就是自性罪，十不善业道。然后破佛制罪，就是讲前面，虽然不是自性罪，但是佛制定之后如果你违反了就会成罪业的。所以说持戒当然是两种，一个是要断除破自性罪，破十不善业的自性罪恶戒，第二个方面要破斥断除破佛制罪。这里面都有两种，就说两种色，一个是有表色，一个是无表色，这个方面就讲到了怎么持戒。然后就说第二层意思，就是具四净德，那么持戒具有四种功德，或者说因为四种功德而安立为清净，它为什么安立为清净呢？它因为有四种功德的缘故安立为清净。那么第一个“破戒因过未出现”，‘未出现’三个字要和前面两层意思要放在一起看，就说破戒未出现，破戒的

因未出现就是这样的。那么就说因为破戒未出现，破戒未出现主要是指没有犯这些根本罪，没有犯根本戒，这方面就说破戒没有出现。以前我们讲了，十不善当中也有杀盗淫妄，像这样的话也是它的一种根本业道，像这样在佛制罪当中，比如居士戒它前面也有四根本罪，然后说出家戒也有四根本罪，所以像这样破戒未出现，就没有破根本戒，不管是业道当中，十业道当中，这个根本业也好，还是说佛制罪当中的根本业也好，像这样不被破戒所染，就说破戒未出现，就是没有破根本戒的意思。然后破戒的因未出现，破戒的因是什么呢？破戒的因就是这些过患，这个过患就是咱们注释当中讲的：根本烦恼和随眠烦恼。根本烦恼和随眠烦恼这个过患没有出现，这些根本烦恼和随眠烦恼的过患其实就是破戒的因。它如果有了根本烦恼，如果有了随眠烦恼，它就会破戒，是这样的。所以说破戒的因是过患，种种的根本和随眠烦恼的过患没有出现，这个方面是它的第二个功德。也就是说，清净的功德，清净的戒律，一方面它是要制止根本戒的出现，第二个要让根本烦恼和随眠烦恼压制，压制根本烦恼和随眠烦恼，这个也是它的一种功德。然后第三个以彼对治，以彼对治就是说我们要守护清净戒律的话，它里面也要修持对治法，对治法是什么呢？就是说是**四念处**，身受心法四念处。身受心法四念处的话，一方面来讲小乘和大乘的小资粮道当中都会修四念处，如果要进入小资粮道，第一从小乘的角度来讲，你必须生起出离心，那么生起出离心基础上，你要修一个法，所修的这个法就是四念处。那么大乘，它的小资粮道也是，你发起无伪的菩提心的基础上，你要修一种法，那么所修的法就是四念处，是这样的。只不过小乘和大乘它的四念处不一样，大乘的四念处就说身受心法，就是身空性、受空性、心空性、法空性，它都是安住在**空性**当中。小乘的四念处，当然我们就很熟悉了，如果以前学习过小乘教法的四念处，那么观身不净，这个是第一个，那么首先观察身体是不净的，当然我们从这方面就看出来小乘和大乘它的观点是不一样的，大乘说身体不管怎么样，清净不清净反正是空性的，它就直接抉择为无自性的。但是小乘的角度来讲，它因为要对治身体清净的执著，所以它就说观身不净，身体是不清净的，是这样的。观受是苦第二个，大乘讲就是观受是空，受不管你是什么受，反正苦受，乐受全部都是空性的、无自性的，它就起点很高了。但是小乘的四念处就观受是苦，它只是不管你的苦受，乐受还是舍受，它的本性都是苦，就像我们平常所讲三界为苦，就说你的苦苦也好，变苦也好，行苦也好，都是苦的自性。所以说它说观受是苦，一切的受都是苦，要嘛是苦的因，要嘛是苦的本体，是这样的。所以说像这样观受是苦，然后就是观心无常，就说大乘当中说观心空性，心就是空性的，不管你再怎么起心动念，心就是空性的。小乘当中讲的话，观心是无常的，它不是恒常的，这个心不是恒常的，它是无常的，它是刹那刹那生灭的。然后大乘当中就说法念处，观法空性，那么就说小乘当中观法无我，观法无我，这个无我和大乘当中的空性无我不一样，范围不一样。大乘当中所讲观法空性或者观法无我，它的范围很广，它就一切的无我都不存在，人无我，法无我，都不存在，那么此处小乘当中的观法无我，它只不过是法上面没有人我存在而已，法是存在的，但是法上面没有我。而大乘说法本身就我没我，大乘说法上面，法本身就是空性的，因为这个我的这个意思，在大乘当中就是讲空性，我就是实有的意思，所以说法无我的意思就是说这个法无实有。但是小乘当中的观法无我，它没有抉择到一切法无自性的高度，它只是说没有人我，法是有的，是这样的。就是这些法可以存在，五蕴的这些法可以存在，但是它的这样一种我是没有的，我是假立的，但是这个法是实有的，所以说小乘当中它就说是能够抉择人我空，但是不能抉择法我空，它是认为法无我的基础上，人我是没有的，它是一个典型的他空见。所以说像这样的话就说是它是四对治，反正就是说身受心法，它观察四念处，它就可以成为守持清净戒律，它就成为断除破戒的因，它知道身体是不净的。它知道身体是不净，有时候它耽著身体，然后去做邪淫，这个方面他是不会有的。然后观受是苦，它也是知道，这些所有的受都是痛苦的自性，然后就观心无常，然后观法无我，它在这个基础上就可以守持一个清净的戒律。所以它为什么说是依止能对治破戒的四念处呢？原因就是这样的。它依靠以彼对治，然后第四个就是寂灭，寂灭的话它通过守持戒律，它可以回向解脱，所以说因为它回向解脱不是为了后世得到善趣，也不是为了后世不堕恶趣，不是救畏戒，也不是善愿戒，它是一种别解脱戒。所以说像这样的话就说如果是能够回向解脱，它就会成为清净。为什么我们说四净德，当然一般就说不是佛法当中的戒律，它不一定有四净德，它也许是戒律，它也许是功德，但不一定是净德。那么要成为净德的话，它之所以这样一种持戒，它会成为清净的话，它有四种功德安立为清净的。这里面第一个不被根本罪所染，第二个，它的根本烦恼、随眠烦恼压制没有出现，第三个它修持四念处，第四个它回向寂灭，它把这个持戒是为了解脱的。所以因为这四个条件的缘故，它成为清净。也就是说明我们在修持佛法的时候，虽然世间当中也有这些外道、仙人，他也是守护十善业道的，但是他不会成为净德，他不一定有四念处，也不一定有这样一种回向解脱，所以说作为一个修行者的持戒，应该是以获得解脱的，获得寂灭这样一种目标进行安立是很重要的。下面我们再讲一个修行的善根，修行的福业是

入定之善即为修，能熏染心之缘故。

为得善趣戒重要，为离烦恼修重要。

这个也是两层意思。第一层意思就是前两句，前两句就讲到了什么是修所生福。然后第二个就是说是持戒的功德和修行的功德哪一个重要。首先什么是修所生福呢？入定之善即为修。那么此处的修行只是入定，

就是说如果是散心位的话，如果是散心位它是没有修行的，前面我们再再的提到过，散心位是没有修行，真正的修行只是入定，只是入定的善法就是修行。那么就是说专注于所缘境，比如说慈无量心，悲无量心，它专注在这个所缘境当中入定，所产生的这样等持相应的善业，就是修行所生的福业，是这样的，那么就说说这个方面，入定之善即为修，首先定义了。那么就说到到底怎么样安立呢？为什么叫做修行的原因呢？能熏染心之缘故，能熏染心，就通过不断的入定，不断的安住在善法，就能够让我们的心上面熏染上非常殊妙的习气，不断的串习，不断的体现这样一种善妙的习气。所以说大恩上师以前也讲过，什么叫修行呢？真正的修习就叫做不断的串习，不断的串习就叫修，当然不断的串习就叫修它是一个比较宽泛的修习，从三福业的角度来讲或者从小乘的角度来讲，所谓的修只是入定的善，它叫做修，其他的不叫，是这样的。但是如果从比较宽泛的角度来讲，反正你不断串习这个叫修行。我们说我们出家修行也好，我们说皈依佛门修行也好，这个所谓的修行就是不断串习，就是我们对一个论点不断串习，我们对于一个善法不断串习，然后这个都叫做修行，不一定就是入定，平常我们所讲这个修行，它就是不断串习叫修，所以不断串习，如果说不断串习，不断串习，心上面就会熏染上很多善妙的习气。而如果你没有不断串习的话，你只是一两次，一两次，像这样的话就不一定，这个力量不强，力量不强就不一定在我们心相续上面熏上一个很坚固的种子，那么没有熏上一个很坚固的种子，他也不一定马上就体现功用。所以说这个修习的话，就说很多次不断的修，不断的做，比如说我们修加行也是这样的，修加行我们顶礼要作十万遍，顶礼做十万遍这个就是不断串习，在我们的相续当中，阿赖耶识上面串习一个很深很深的习气；然后皈依要念十万遍，皈依念十万遍，我们在相续当中串习一个很强的皈依三宝的心；发菩提心串修十万遍，那么我们在相续当中串习一个，学习一个很强烈的发菩提心的这样一种习气种子等等。像这样的话，其实这些都叫修，不断的串习这个就叫做修，不断的闻思，不断的修行，不断的念咒，都叫做修行。所以说能熏染心之缘故都可以叫修行，但只不过此处它比较严格的角度来讲，入定的善法就叫修。那么下面再看第二层意思，那么就说说受戒和修行哪一个重要呢？“为得善趣戒重要，为离烦恼修重要。”那么因为持戒和修行的作用不一样，所以说持戒它可以获得善趣，但是有的时候我们说获得善趣，有的时候你做一些布施也可以后世投身人，后世生天等等，这个方面也可以。但是在功用上面持戒它是更直接的，如果你持戒，持戒的话直接生善，它直接的因就是生善趣的。那么布施它的直接因是得到大受用，但是有些时候通过布施，我们看《贤愚经》等等，就是经典当中也是有一些人他就通过布施，比如说给佛陀布施，给僧众布施一些很低劣的东西，他就是通过这些生天了。比如说贫女，贫女也是把这个水布施给迦叶尊者，像这样的话，布施完之后，她就生天了，所以我们说布施它也可以生天，持戒也可以生天，那到底哪一个是真正生天的因？那么真正来讲的话，持戒它是直接的因，布施它是得受用的因，但是有的时候也可以让我们生人天善趣，这个也可以，这个方面我们要知道。所以说如果我们下一世要投身善趣的话，持戒特别重要，守持戒律特别重要。因为守持戒律它断除不好的恶业，我们就可以直接获得这样善趣，所以说要获得善趣，比如说下一世直接投身人，下一世转天界等等，如果要获得善趣的话，持戒是很重要的。“为离烦恼修重要”如果要离开烦恼的话，不管是世间道当中压制烦恼也好，还是在出世间道当中，根除烦恼也好，反正这个时候入定的修行都很重要的。所以说一个是得善趣的因，一个是断烦恼的因，那么这两我们怎么样？其实这两个意思就说都需要的意思。我们可不可能我不得善趣就可以断烦恼了？你不得善趣怎么样断烦恼？这个是不可能的事情。所以说如果你不持戒律，不生善趣，你会堕恶趣。堕恶趣前面我们讲到了，它是报障，三恶趣报障，报障是没办法得圣道的，你怎么在恶趣当中修禅定压制烦恼？恶趣当中怎么样去见圣道？这是不可能的事情。所以第一个首要条件，首先必须要得善趣，然后就说善趣当中修行，修定，然后离烦恼。还有一个就是布施，布施这里面没有讲，我们再把这个布施加进来，其实这里面的意思就是说首先通过持戒得到善趣身份，比如说得到人，得到人之后，你如果不布施的话，你的受用会非常的贫乏，非常非常贫乏的这个受用，那么如果你得到人之后，你的受用很少的话，不得不为了你的生活到处奔波，像这样的话，为了自己挣钱，为了养家活口到处奔波，如果你为了生活到处奔波，你哪里还有时间去闻思修行，哪里还有时间去修定呢？是没有的。所以说如果你得到了人身，你还需要一定的福报，所以这个布施也很重要。那么如果你前世作了持戒得到了人，再加上你前世做了布施，你这一世当中受用非常丰厚，有些修行者就是这样，当然出家人不用讲了。然后还有在家的居士也是有差别的，有些就说学法的心很强烈，但是他时间没有，他一直要工作养家糊口。有些人就说有学法的心，时间也很多，他不需要为了自己的生活去发愁，他就说很容易得到钱财，他很容易得到钱，他就说很多时间去放生，很多时间去修行，打坐，听法，修行都有，是这样的。所以说如果你得到人身，你还需要具有受用，这个时候我们就看出来布施是很重要的，如果你不布施，你缺乏受用，你肯定会起早贪黑的去挣钱，有的时候如果你没有福报挣不到钱，挣不到钱的话就更悲惨了，所以说如果有了这样布施的功德，有了持戒的功德，再加上有修行的功德就可以断烦恼。所以说前面两个布施和持戒，它是我们断烦恼的一个基础，如果没有这两个话就是很困难的，如果两个都缺掉的话就是很困难的。所以说像这样的话，就说布施福、持戒福和修行福它都有各自的作用，这个方面我们需要了解，今天我们就学到这个地方。

第 070 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

那么发了菩提心之后，今天我们继续一起学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。那么《俱舍论》分八品内容，现在我们宣讲的是第四品，也是第四品结尾的部分。

那么这个第四品结尾部分呢，主要是宣讲佛经当中安立的这个业的不同的异名，解释这个不同的异名。佛经当中讲了很多的业，通过不同的业安立了很多不同的名称，安立很多不同名称，一方面它的意义的侧面不一样，还有一些就说众生他的理解的方式也不一样，所以有些时候这个意义相似，然后名称不一样的情况也有很多。比如我们学习空性的时候也有很多无自性啊，或者是空性啊，然后就说是无实有啊，实相等。就是说一个意义它可以通过不同的名称来表述。那么因为众生理解的方式不一样，换个名称他就能了解。有些是它的所诠意不一样它的名称也不同，也有这样不同的必要安立。但这里我们学习下来的话，主要还是它所诠的意义的侧面有不不同的地方，所以安立不同的业。我们在《俱舍论》当中学习这个不同的业的理解方式，不同的意义这个侧面，对我们理解佛经当中所宣讲不同业的名称有很大的帮助。

那么现在我们学习的是“三类福业”，三类福业是布施福业、持戒福业和修行福业。那么前面对于布施，然后持戒和它的修行的三种本体，它的三种业的本体不同侧面已经学习了。后面也是说如果要生到善趣的话，那么守戒是很重要的；那么如果想要获得断除烦恼的话，修行是很重要的，这一方面已经讲了。

那么今天我们再学习这个颂词当中所含的意义。

感数劫住善趣故，四种梵天之福德。

法施非为染污性，如实开示契经等。

那么这个颂词，他一方面讲的话是属于布施的一种分支，因为前面的布施业已经讲完了，但是补充一下讲到布施分支的意义。那么这里面，这个颂词当中有两层含义，一层含义主要是宣讲梵天福德，那么第二层意义主要顺便宣讲一下法布施的一种本体。

那么首先这个第一层含义是讲梵天福德。

“感数劫住善趣故，四种梵天之福德”。那么这里面就讲到四种能够获得梵天福德这样的一种方法。那么这样一种方法，主要也是和这样一种布施有关，然后有些也和他的修行有关的一种意义。那么就是说其中这四种梵天福德当中呢，一个它是在以前没有建造佛塔的地方建造佛陀的灵塔，这就是一个很大的福德。如果这个地方以前从来没有过佛塔，那么自己发心在这个里面重新修建一个佛陀的灵塔，这个就是非常殊胜。那么这个佛塔一方面讲是如来的灵塔，如来灵塔修建的这个样式，它当然也是要契合于对佛塔的标准的一种样式。那么就说是印度，它也有很多佛塔的造像，然后汉地呢也有很多汉地的风格，在藏地也有很多八大佛塔等等，象这样一种形象。然后里面的这些装藏，它也是有很多要求，还有就说如果有舍利的的话装佛舍利。像这样的话，就真正成为佛陀的灵塔，开光之后呢就成为我们前面讲的就是佛的意，智慧的所依，它代表佛陀的意，智慧的代表。

所以说，我们看到这个灵塔的时候、看到佛塔的时候，不要想这就是一个建筑而已，这个是佛的智慧，佛陀的智慧、佛陀的意就安住在这个地方，通过佛塔的方式来表现是这样的。所以说如果我们有这个信心去顶礼、转绕的话，它就不是一个所谓的建筑而已，它就是一个真正的佛的代表、佛陀的智慧的代表在这个地方。所以说，我们去祈祷、转绕、顶礼、供养啊等等，它都会获得无量无边的福德。一方面是可以获得无量无边的福德，一方面它是代表佛陀智慧的缘故，所以说如果我们去做一些法行，比如说做顶礼、转绕等，其实在我们做这个法行的时候，它也是逐渐逐渐和佛的智慧相应的一种方法，就象我们转坛城一样。其实好像我们一圈一圈地转坛城，一方面来讲我们转一圈可以获得很多的功德，每转一圈他可以消尽很多的业障。但其实呢就是在转的过程当中，随着我们的右转，一圈圈地转其实就是一次次地和这样一种坛城的自性在相应。何况说坛城的自性和我们的本性也是相应的。所以说他这样转绕之后呢就是一种相应的过程，那么转得越多它就越相应，内心当中就种下了很多很多和这个殊胜坛城本体的智慧相应的这样一种善根。

所以说我们转绕佛塔也好、转绕坛城也好、转绕经堂也好，其实这就是和它的一种本性相应的，像我们说修行、打坐一样，每打坐一次它就和法义接近一次、相应一次、亲近一次，那就说修得越多就越亲近、越相应。所以说佛塔它是代表佛智。那么这个坛城就代表这样一种等境无二的一种本体，所以我们去转绕啊、供养啊，他其实这样做的时候，做这个法行的时候就可以是一种相应的方式。转得越多就越容易相应，

这个大恩上师在以前讲这些转绕功德的时候也提到过，在印度有很多是通过转绕寺庙成就的，有些是通过转绕佛塔成就的。为什么可以转绕佛塔成就呢？其实呢就是跟随每个人不同的见解、不同的正见。如果他有很高的见解，那转绕本身就是一个相应的方法，就是一种修行。它就不是一种单纯的消遣，单纯地培福报，单纯地消业障，单纯地治病了，它就是一个很深的一种修法了是这样的。所以说，如果有这样一种正见的话，这样转功德很大。所以如果我们修建佛塔的话，它是代表佛的智慧。代表佛的智慧的缘故，以前这个地方没有佛塔，若重新修建它是福德特别大的，这个就是第一种梵天福德。

那么说第二种梵天福德呢？就是给僧众修建经堂。给四方的僧众修建经堂，那么因为这个经堂、园林是僧众修行的地方，修行的所依之处，所以说如果有一个寺院有经堂的话，大家在一起闻思修行，像这样的话，道业就可以不断地增长。如果没有这样一种经堂呢，就是外面的顺缘不具足，虽然可能有这样的善知识，也有这个正法，但是如果没有一个环境的话，要经常露天听课的话，这个也是不现实的。晴天还好，如果下雨、吹风啊，如果是凡夫修行者，他的心也会动摇的。所以如果有一个经堂的话，不管外面再怎么下雨，再怎么样吹风啊，反正你坐在里面听法的时候，他的心就比较稳定。这个方面的话，如果给僧众提供经堂，修建经堂的话，它的功德是非常大的，这个功德特别特别大。尤其是不断闻思修的道场的经堂呢尤其是。所以有些时候为什么我们这样讲呢？有些是就说显现上面虽然修经堂功德肯定大，它里面供佛像功德肯定大，但是寺院经堂它自己的最根本的作用就是闻思修行，它是道场么，道场的话就修道的场所。修道的场所，所修的道的本体除了闻思修之外没有其它的修道方式，所以如果在里面听闻啊、或者思维啊、或者修行啊等等，如果提供这样一种寺院、提供这样一种经堂的话，他的福德就非常非常巨大。

僧众欢喜缘当中，修建经堂是第二种梵天福德。那么如果我们自己有能力，自己修建经堂也可以。如果自己没有这个单独的能力，比如在修建经堂的时候我们去随喜，就说有时候佛学院修建一些殿堂的时候我们自己拿一些钱财去随喜，或者有些时候用自己的体力去随喜，有些是监工的、有些是怎么怎么样的、有些是出一些钱去随喜等等，如果自己发心清静的话，也是相当于是修建经堂一样的，这个功德不可思量，是梵天福德。

然后第三种是调解声闻的分裂。如果说是僧众和僧众之间出现了分裂，那么自己通过善巧方式去调和矛盾，让分裂的这样一种状况重新合和，这个方面它的功德也特别大。因为如果僧众分裂的话，内心当中产生烦恼，产生烦恼的话内心当中就不会安住在正道当中，就很多时候就会安住在非理作意，不会安住在如理作意当中。所以说如果是通过善巧方便，把分裂的僧众能够和合的话，就说是抛弃了一切这样的成见，抛弃了一切烦恼，抛弃一切非理作意，重新安住在正道当中，那么这个功德不可思议的。

那么第四种就是修持“慈无量心”，四无量心当中就是慈无量心，慈无量心这里面有一个“慈”，有一个“无量”，他的所缘是无量的，他的所缘境是无量的。所以说修慈无量心的时候并不是缘一个两个众生在修持慈心，比如父母缘自己的儿女，愿自己的儿女能够得到安乐，这个是不是一种慈心呢？这个是一种慈心；儿女缘父母呀，愿父母能够获得一种安乐，这个是不是一种慈心呢？这个也是一种慈心。但是他不一定是无量心，他不是无量心因为他的所缘是有量的。所以说像这样他的对境一定是无量的，那么这个无量心他也有针对不同的教法当中有不同的安立。外道当中有无量心，声闻当中有无量心然后在大乘当中也有无量心，如果是大乘当中的无量心他就直接成为菩提心的因了，如果我们在修大乘的时候我们说在大圆满心性休息当中第七品就讲四无量心，第八品就讲菩提心，所以说四无量心就成了菩提心的因了，如果修了四无量心就容易引发稳固的菩提心。因为前面通过四无量心修心的缘故，他再引发菩提心的时候就很稳固，这个时候也是成为菩提心的因。小乘当中也修四无量心，他也有这样一种慈悲心，这种小乘的四无量心他是通过获得阿罗汉果或者获得自我解脱的一种助缘。还有一种心呢是共同乘当中外道当中的，共同乘就是外道的修法当中也有四无量心，这个四无量心叫做梵住，四梵住有时候叫做四无量心。四梵住就是修慈悲喜舍作为转生梵天的因，这个方面也是有的，所以他就说不同的发心不同的目的他所修持的四无量心也是不相同的。但是不管怎么样他里面也有一种无量，无量也有有量的无量和无量的无量两种，那么说如果你的发心越大的话，他的这样一种所缘就越大，但是不管怎么说他的心非常大缘一切众生的话这个方面也可以叫做无量，所以说慈心就是愿得乐的心，愿他的所缘境能得到快乐。平时我们在修行的时候，如果内心当中经常产生愿对方能够得快乐，当然就是我们在修慈无量心的所缘当然是缘一切众生。但是我们在实际修的时候还是要缘单个单个的众生，首先缘一个众生开始修，像这样话首先缘一个众生，我们可以选择一个和自己关系比较好的人，这个时候和自己关系比较好的话容易产生慈心，然后缘自己关系比较好的人修慈心相应之后呢，再换一个相对生疏的众生来修持，然后再换一个不认识的人，再换怨敌来修持。如果对怨敌能够安住在这样的一种愿他得乐，愿他的快乐这种心的时候呢就可以把这个所缘境把这个对象慢慢慢慢扩展，扩展到十个百个。因为所谓的一切众生所谓的无量众生他都是以单个众生为基础的，那么如果我们刚开始修的时候就笼统的缘一切众生，这个时候好像我们修的时候是缘一切众生修慈心，但是因为缘一切众生而修慈心的这个对境是一个总相，一个总相的话就是好像是一切众生，其实他是一个很模糊的

概念，也许我们觉得修慈无量的心的时候我们已经缘一切众生已经能够让他们获得安乐了。但这个时候他的力量不大，因为这个所谓的一切众生的总相和自己之间呢他的利益冲突，利益的关系不明显。他对自己做利益方面不明显，对自己做害方面也不明显，所以他的厉害关系利害冲突不明显。有些时候往往是这样的，当我们在座上修愿一切众生成佛的心时候，你下座的时候，碰到张三李四的时候这个具体的人出现了，我们就觉得安住不了慈悲，安住不了这个慈悲心了，这个时候原因就是这样的，因为一个单个众生我们碰到的这个众生，他和我之间利益冲突。他也可能是在挖自己院子的这个土，就说从这个方面讲的话如果你再挖下去我的院子就塌了，这个时候就安住不了自己的心，因为这个时候他是和自己直接有利益冲突了，这个时候有利益冲突的时候我就缘他就产生不了慈悲心，就没办法产生慈悲心，这个是例子。其他很多时候我们在和人真正单独交往的时候，面对面交往的时候就会出现这个问题，所以说我们真正修的时候一定要缘单个众生修，就说我们可以分为三类，就是和自己关系特别好的；和自己关系不好的一般的不认识的人；然后再缘一个和自己关系特别不好的怨敌。反正如果把这三类众生都修完之后呢，不管缘哪类众生我都能任运的产生慈心，这个时候就可以了。因为所谓的一切众生，他无外乎就是这三种类型，那么如果我们对三种类型当中不管哪一种类型，我都能产生慈心这个时候再说一切众生能够产生慈心的时候他就有一个很坚实的基础。所以说大圆满前行呀等等，这个修行的时候虽然我们总的所缘是一切众生，但是在修的时候他的窍诀就是一个众生一个众生的修，这个方面就说来的特别特别的扎实，修的就很扎实。所以说一个逐渐扩展，慢慢慢慢扩展这个时候不管哪一类众生，我碰到了都能任运的产生慈心，这个时候可以说我对一切众生真正的产生了慈无量心，这个方面他的功德是很大的。慈无量心的话他的功德特别大，我是没有单独去记突然想起来在《宝鬘论》中，专门讲到了慈心八德，像这样的话修持慈心有八种功德，这方面他的功德是特别特别的大，所以弥勒菩萨他也是慈士，他是慈士专门修慈心的。在因地的时候也是修慈心，现在是菩萨的时候也是专门修慈心，所以他的名字在做菩萨的时候叫慈士，成佛的时候还是叫弥勒佛，主要是修慈心。修慈心的人心特别柔软，修慈心的人他因为对一切众生特别好的缘故，他感召的也是一切众生对他特别好，就是有这样一种情况，特别容易产生欢喜心，特别容易亲近他。这样他自己修道过程中有很多顺缘，他如果要度化众生的话也是有很多顺缘，所以有些大德就是别人一看到之后就很容易升起欢喜心，有的时候都不用开口去说法，一看到的时候自然而然就被调化了。这个情况也有的，因为就他的慈心特别特别强烈，慈心很强烈慈心很圆满的缘故，所以说众生得到他的慈心的感召，自然而然心就被吸引，就被调化了，这个方面功德也特别大。从修行的角度来讲，慈心的修法的重要性是很大的，此处我们主要是讲到了梵天福德，那么为什么称之为梵天福德呢？并不是说我们去修这样一种在欲界中去修建经堂啊然后去修佛塔啊等等，这些方面可以转生到梵天的意思，他的意思是说获得等同梵天寿命的福德，此处的梵天主要是指梵辅天。和梵辅天的寿量相应，那么他的和梵辅天的寿量相应，梵辅天他的寿命是很长的，此处说有四十个中劫，四十个中劫当中他的寿命是这样。如果修持了这四种因，他的时间就可以在四十个中劫当中不间断的感受快乐，他是在欲界转生的，然后在四十个中劫当中感受这样一种殊胜的快乐。这是一种和梵天的寿量相应的一种福德，而不是说通过修佛了就可以转生到梵天。如果要转生到梵天界必须要修持和他相应的比如说要修持这样的禅定，他要得到这样的禅定，他就必须要得到初分正禅，得到初分正禅才能转生到梵辅天是这样。前面我们也学习过，如果你不修持这样一种初分正禅，你不得定的话，不可能生到初禅天，所以说此处所谓的梵天福德一方面是他的福德特别大，是一种获得安乐的因；第二个方面是他的寿量。时间他是在善趣在欲界当中感受快乐的时间相当于梵辅天的寿量，梵辅天是四十个中劫。在四十个中劫当中不断地转生在善趣，不断地转生人天，感受快乐。所以这样一种福德从世间的角度来讲是非常非常巨大的。我们就说在一辈子当中，从生到死几十年当中都能够一直感受快乐的话，我们就觉得这已经不得了了，非常非常有福报了，何况他说是四十个中劫当中这样连续不断的转生的话那他的福德是特别特别大。从经部的角度来讲一个引业可以引多深，四十个劫当中我们肯定已经换了很多次的身体了，他绝对是不断地换不断地换的，所以说经部的观点来讲一业可以引很多世投生。

从有部的观点来讲，这个引业引一次。那么如果从有部的观点一个引业引一次的话，四十个中劫他肯定要换身体，这个方面是怎么样去理解的呢？有些时候在安立的时候就说我们在修持这样一种福德的时候，内心当中有很多个思心所。像这样是一个思心所引一世，一个思心所引一世，从这方面来讲，还是一业引一世，他只不过这个业就把这个造业的过程当中不断的心的产生，产生一次思心所，引一世的业就已经形成了，再产生一次思心所，它又引发第二次的业，引业又形成的。从这个方面解释是可以的，这些方面就叫做四种梵天之福德。我们自己修行解脱道的角度我们就要这样想，虽然说连续不断地转身欲界善趣当中感受快乐，感受四十个中劫的快乐，固然是很诱人的，固然是很让人生欢喜的。但是毕竟我们现在是求解脱道的，所以我们要修这个善法但是不能够用这个去感受有漏快乐的心去修持这个法，比如说修建金堂，修建灵塔等等。那我们要用出离心来摄持，尤其是大乘的心，菩提心的摄持。用菩提心来摄持这四种梵天福德，它就可以成为成佛的因。一方面它本来福德大，一方面我们用菩提心来摄持的话，它就会把这个福德转变成成就菩提道的因，这些方面是很重要的。否则我们现在发菩提心度化一切众生追求佛道，那么突

然看到这个之后呢还是觉得这个很好，我一定要在四十个中劫当中感受这种善趣的安乐，这个时候就是舍本逐末了。本身我们是要出离轮回了，现在突然一个转念自己要追求轮回的快乐，那就不对了。所以，不管怎么样这些法很殊胜，有因缘的时候我们要去做，想做的时候这个心念是什么心态是什么，我们要以菩提心摄持去做，这方面是非常非常地重要的。

下面我们再附带介绍一下法布施。

“法施非为染污性，如实开示契经等”，非为染污性的意思就是说我们在作意的时候，我们的等起，我们的发心，我们的意乐不能够为了追求名闻利养，追求恭敬爱戴。这个染污性通过烦恼染污相续，法布施它所布施的法是非常清净的。皈依法离欲遵，这个法的本性很清净，它是离开贪欲的自性，那么我们要去缘这个法去做布施的时候，如果我们自己产生一个染污法去做布施，本身这个法很清净，但是被我们的心染污了，这个行为本身就变得不清净了。如果他这个本体被我们染污不清净之后，这方面能不能获得一种善妙的果呢？这个不一定。也许对方听了被你的烦恼心染污了的法之后，他也可以得到利益，但是你自己在这个过程当中就被这个法染污。无等塔波仁波切不是讲过吗？**“若不如法而行持，正法反成恶趣因”**，如果我们不如法的行持，这个正法都有可能变成我们恶趣的因，这些方面就是说我们在行持正法的时候，如果发心不好，发心不正，我们所行持的正法本身就可能变成我们堕恶趣的因，这些方面是要注意的。

如果我们真正有机会做法布施的时候尽量要调整自己的心，不要追求名闻利养。昨天我们提到要报答上师三宝的恩德，通过清净的心，自己的法布施圆满这个福德是很重要的。以前有说法，如果我们给别人宣讲这个法，其实就是让别人知道这个法，让别人去行持这个法，我们也会相应地获得这样的利益。比如说我们给别人宣讲菩提心，如果我们通过很清净的心给别人宣讲菩提心，我们就很快可以生起菩提心；如果我们给别人宣讲出离心，我们自己就很快可以生起出离心；如果我们给别人宣讲一种善恶因果之道，也很快对因果不虚的道理产生定解；给别人宣讲空正见，自己相续当中很快可以生起正空正见，所以我们内心当中可以生起这些功德那该多好啊。我们内心当中生起非常非常真实的出离心，非常善妙的菩提心，菩提心是成佛的根本，所以阿底峡尊者老人家对其他上师提到名字时都是合掌在心间，然后提到金洲大师时合掌在头顶，他说我的上师们功德都是无二无别都是成就的，但是我心里的这颗菩提心是金洲大师他的功德引发的，对我的恩德特别特别大，所以我们知道这些大德对于菩提心的生起特别特别的重视，一旦生起的时候特别的欢喜。所以菩提心如果真的在我们的相续当中真实生起的话，那在所有的所求当中是最殊胜的所求。如果我们能够通过如理的讲解，内心当中对菩提心认识越来越清楚，内心当中逐渐逐渐地生起菩提心的话，这个就是最殊胜的功德。其他的没得到都不要紧，没得到名声不要紧没得到财产不要紧，但是如果得到菩提心的财产就是最殊胜的，再加上空性的正见能够在相续当中生起，那就太好了。如果我们真正如理如法的做法布施，他的功德利益远远超胜自然世间当中得到名闻利养，不过我们无始以来对于名闻利养的追求，对于恭敬爱戴的追求在内心当中的习气比较深厚。即便我们现在是缘法做法布施的时候，可能多多少少都被这样一种心态所染污所左右，但是不管怎么说毕竟现在我们修学佛法，还是要用所学到的道理来调伏自己的心。前面我们讲，如果我们有讲法的这个机会，我们在讲法之前观想观想，把自己的心清净清净，调整调整自己的作意，这样来讲法就有比较大的意义。经常这样做，力量就会越来越大。**“法施非为染污性，如实开示契经等”**。如实开示不能凭自己的想象去解释，尤其是不能够明明知道不对自己乱讲，有的时候怕自己在大众当中承认不懂好像是没有面子就故意乱讲是不对的。真正来讲如果这个意思是没有讲对，但自己在看的时候准备的时候觉得是这样的，自己很确定应该是这样的，他的过失不大，这不是你故意地去讲错。如果说明明不懂，你自己为了保住自己的面子的缘故乱讲这个过失就特别大了，但是自己在抉择的时候觉得是这样的，其实讲错了，但是我自己觉得是这样的，这个时候即便是讲错了他的过失也不是很大。有些时候有的人胆子特别特别大随便乱讲，他根本不顾及这也是不对的。还有就是有些大德讲**“离经一字，如同魔说”**，看到这些的时候一个字都不敢讲，这个也是另外一种极端。所以上师所讲的教言是非常好的，就是你不要故意讲错，我们还是要经常不断地学习，传承上师是怎么样讲的，大德们是怎么样抉择的，尽量依靠这些大德的智慧来抉择，这个过程当中发挥一点不是不可以，不偏离轨道围绕这个中心去发挥一点这些是绝对可以的，为了其他的道友可以得到定解是可以的。所以我们说是要如实的去解释，这个方面我们在学习的时候也是要认真的抉择，备课的时候认真去备课，这是如实开示契经的道理。虽然说是十二部契经，但是我们抉择的主要是论典，因为论典是解释经典的，但是如果把论典学好了，再去看经典的话，就知道经典当中讲的意思，论典当中是这样抉择我们此处所讲的意义，此处讲了这么多业的名称，佛经当中讲了这么多业的名称到底怎么样理解？如果我们单独去看经的话，有可能凭着我们自己的分别念去理解，这个应该这样解释，那个应该那样解释，实际不一定是这样。但是世亲菩萨的智慧特别超胜，他在看佛经的时候，佛经当中这个业应该是这样解释的，他就放在《俱舍论》当中，我们在看俱舍论当中，哦原来这个业是这样解释的，三缚业当中布施业是这样的，持戒业和修行业是这样理解的，然

后我们把这个理解完之后再去看佛经当中的善缚业我们就懂了，这个时候懂了之后就是真懂，真的懂了佛经当中的所诠义了。而不是说我们在没学论之前凭着自己的方式去理解所谓的懂了，这个是有很大的差别的。这个方面法布施很重要，如果没有人法布施的话，其他的众生也没有办法通过自立来了解这个因果取舍修行之道，没有办法理解。所以真正的法轮要转动起来，法轮转动起来并不是我们外在放个法轮我们每天去转动，不是这样子的。是要把真实的正法讲解起来，就是法师相续中的法义转到弟子相续里去，弟子理解了再给其他人讲的话，法义就这样不断地转下来。这样释迦牟尼佛相续的境界不断转到弟子相续当中，弟子相续当中的境界又转到他的弟子当中去，所以一代一代把大恩上师相续中佛法的智慧通过讲解的方式转到我们相续当中。我们得到法义之后把这个法义再给别人讲就把这个法义相传下去，这就是转法轮真实的意思。所以只有法轮转动起来之后众生才能够得利益，佛法才能够兴盛，否则我们说佛法兴盛，只是人很多建筑很多这个不是佛法真正兴盛的标志，这个只是一个表象而已。

真正佛法兴盛一定是在佛弟子相续当中的素质很高，这个时候才是佛法兴盛的一个标志。所以这种高素质是来自于传法，来自于不断的讲解，不断如是的讲解，才能真正提高佛弟子的素质，这个方面是非常重要的。

下面讲第十四是宣说三随分。

三随分是这样的 **随福德分随解脱，随抉择分三种善**。那么说三随分呢，第一个叫做随福德分，第二个叫做随解脱分，第三个叫做随抉择分，是这样。这个分的意思注释当中讲就是因的意思。

随福德的因，就说这个随福德分，其实就是说它是随顺于福德的这样一种因，就说这种善法，它是一种得到福德的因。那么这个福德就是能够获得善趣的福德，能够转成善趣的这个善法叫随福德分，它是能够得到善趣安乐的一种因的缘故，所以说叫做随顺福德的这样一种因。那么这个就说是没有以出离心摄持的修一些善法，不管是修行者也好，还是说世间人也好，它反正修学善法，这个善法呢没有以出离心摄持，没有以出离心摄持的话，这个福德它也会成熟，那么成熟的时候呢，只能在善趣当中成熟它的安乐，所以这样一种善法叫做随福德分的善法，它是随顺与成熟这个福德安乐的因的缘故，就叫做随福德分。

那么第二个就是**随解脱分**，那么这个分也是因的意思。那随顺解脱的因，它是从什么时候开始的呢？它是从资粮道开始的。因为我们要进入资粮道的话，从小乘的资粮道来讲，必须以出离心作为它的基础，大乘的小资粮道必须以菩提心作为它的基础。那么不管是出离心也好，还是菩提心也好，它都是能够解脱的因。当然菩提心它不单单是自己解脱还有要与众生都解脱，它当然是有解脱的成分在里面，这个毫无疑问。所以说从小乘的角度来讲的话，真正的获得解脱的一种因，一定是出离心。它要产生一个非常强烈的出离心，这个时候就进入了小资粮道，所以说要成为随解脱分，一定是要进入小资粮道，才能成为随解脱分的一种根本，否则的话没办法。有些时候我们也许还没进入资粮道，但是我们在修持这个就是离心啊，修持这个四加行啊，其实我们在因的方面做准备，有些是已经产生了，已经处在资粮道当中，内心当中已经有了随解脱分的善根，有些呢可能还没那么标准的随解脱分的善根，但是呢准备，预备未来的情况也是有的。这个方面的话就是随解脱分，随解脱分主要是从资粮道开始安立的。因为它一旦产生了这个出离心，出离心摄受一些善法，它所有的善法，所有的修行，都可以成为解脱的一种因，都可以成为一种解脱的资粮。它自从升起了出离心之后，它所作所为的出离心，它所作所为的善法，都是因为它的出离心摄持的缘故，都会变成解脱的根本，解脱的资粮，这方面叫做随解脱分。当然我们从修行者的角度来讲的话，主要是从随解脱分开始追求，小乘的小资粮道，我们不需要去追求，我们追求大乘的小资粮道，因为大乘的小资粮道，它是以菩提心做为基础的，所以菩提心当中它就有愿自他都解脱，不单单自己要解脱，而是愿一切众生解脱的这个作意在里面，这里面已经包含了出离心了。

第三个叫随抉择分，什么叫抉择，圣道就叫抉择。除了这个见道的第三个智慧就叫抉择，(33:57) 随抉择分呢就是能够真正让我们随顺解脱的这样一种因，叫做随抉择分。因为见道的智慧它可以抉择，一切这样的法性可以抉择这样一种无漏智，所以说呢见道智慧的名称就叫抉择。所以说随抉择分就说随顺于这样一种见道的智慧，随顺于无漏的智慧，这个叫随抉择分，它这个位置是在加行道的，加行道当中就修五根五力，就是从暖位开始的 (34:26)，它整个加行道，都是顺抉择分的，因为所有的修法是加行道嘛，它从暖位开始，为什么叫暖呢？暖的话是一个比喻，就好像说我们在冬天的时候，或者什么时候生炉子的时候，这个钢炉它是一种炉子里面一个很热的这样一种火的自性，但是就说我们还没真实的接触到这个火，但是我们离它几米远的时候，已经感觉到它的热量了，这个热量本身它还不是真正的火的自性，但是它必定是火传递出来的一种能量。所以当我们几米远的地方感觉到它的暖热的时候，这个时候就说明你离这个火炉已经很近了，所以说加行道当中暖位是这样的，它虽然还不是真正的见道智慧，但是它能够出现在产生暖位智慧的时候，就说明它离这个见道的智慧已经很近了，从这个角度讲叫做暖位。所以说为什么我们说加行道，安立为顺抉择分呢，因为它从暖位开始它所有的修行已经直接成为获得见道的因，那么资粮道是间接获得见道的因，刚刚是随顺解脱分，它顺解脱分，但是还不是顺抉择分，它因为这个修行本身还没有真实靠近见道，只有到了加行道的时候，它的这个修行才真正靠近见道，它名称随着转变成随抉择分

了。所以说资粮道它是远因，不是近因，加行道是近因，所以从这个角度来讲，它是叫做随抉择分。所以我们说抉择是见道，顺抉择分就是加行道，就说随顺于见道直接的因呢就称之为随抉择分，所以抉择分就是三种善。这个方面就是第十四个问题。

那么下面讲第十五，第十五个科判当中是宣说如理而入之业。

**如理三业具等起，次第乃为书字印，
计算诗歌与数目。有覆下劣与具罪，
此等染污法异名，无漏善业为善妙，
有为善法当敬依，解脱乃为最无上。**

这里面有两层意思。一层意思就是真实宣讲如理的三业，然后第二层意思就把佛经当中其他论点当中讲到的这些不同的业，作一个区分作一个相识。

那么首先我们就看如理三业，什么叫如理业呢？如理业就是善业，善业就叫做如理业，反正它不是不善法，这样的话就叫做如理业。当然就是说通过善的引发的如理业。三业就是身语意，身语意三业就叫做如理的三业，然后身语意再具等起，等起是什么呢？等起就是和它相应的各种心心所，相应的各种心心所就叫做等起，和它发起三业的心啊等等，这个方面就叫做等起。那比如说身业呢它的这个发起，这样一种身业它是一个色蕴的自性，然后就说等起是心心所，就是属于后面四种蕴的自性，所以说身蕴就是五蕴为本体的，身业本身是色蕴，然后就是发起的因呢是属于这个受想行识四明蕴。所以它是以五蕴为体，语业本身也是色法，色蕴然后它的等起，是受想行识四明蕴，也是五蕴为体。那么这个意业，它是色蕴为体的，意业本身是意嘛，身语就没有了，色蕴没有，它只是四蕴为本体。那么这个叫做如理的身语三业，和它的等起是这个相应的，同时具有的。

然后具体来讲是怎么样子的。**次第乃为书字印，计算诗歌与数目。**次第就是身业，就身语意次第下来，首先的话就是身业乃为书字印，书字就是写字，平常我们讲拿笔在写，这个就叫做写字。这个叫做一种身业，一种善业嘛，善业是把这个法意记下来，这个时候其实就是一种如理的身意，这个叫做写字。印呢就是刻章，像这样的话就是刻印，刻章啊刻印啊等等，它也是属于这样一种身业所摄。然后呢就说计算诗歌呢，计算诗歌这两个就是属于语业，计算它主要是口中计算，口中计算很多注释当中就是以这个里面计算一一得一啊，一二得二啊等等，像这样的话就说它从口里面来计算这样一种数字，这个方面就叫做计算。它是从能计算的角度来讲，不是说所计算的数字，从自己的语方面来计算。因为计算有能计算和所计算两种，它主要是能计算。诗歌当然我们就知道背诗啊，就说佛经当中的这个偈诵这就是诗歌，这个方面也是属于语业。然后数目就是意业，这个也是从能计算的能量的这个心态来讲，主要是这种数目是心算，自己的心里面在计算，一二三四五六七八九十等等，就说内心当中在计算，内心当中也不是所计算的数字，主要是能计算的心，能计算的心安立的这样一种数目，我们不要看到数目就是说外在的一二三四五六七八九十，这个就不是这里面的意业了，是这样。它这里面的意业主要是能计算，能计算的心这个叫做能算，然后还有一个所算，这个里面不是从所算角度来讲。所以说次第呢就是讲身语意三业，这个方面就说是数字印啊、诗歌和数目这个就是次第的三业。

下面《法蕴论》当中所讲的业的有关问题，再进行一个解释。

有覆下劣具罪，此等染污法异名。这三个呢，是染污法的异名。染污法异名：第一个叫有覆，当然我们说有覆无记，那么这个有覆呢，它就是染污法的一个异名。它这个覆呢，就是覆盖的意思，就是隐蔽覆盖的意思。有的时候能够覆盖、遮障，它这个烦恼具有遮障的作用，能够遮障我们心性的显现，能够遮障无漏法的显现等等，所以这个有覆呢，它是一种遮障烦恼的意思，烦恼具有遮障。

然后第二个叫下劣。第一个下劣的意思呢有可能变成一个恶业，就是说不单单是染污的，而且还是不善的。其中第一个有覆呢，它有可能只是一种烦恼而已，它不一定就是不善，因为我们在这里面讲，有的时候染污，烦恼和不善分开讲。就是说第一个有可能只是染污，不一定是善。但是第二个呢，它既是染污的具有烦恼的，又是不善的。它是圣者所呵斥的对境，所以这个方面称之为下劣的业。

第三个具罪，这个罪的意思呢，就是烦恼的意思。具有烦恼，这个叫做具罪。所以这个方面的话，都是染污法的异名。在这个不同的论典当中，对于染污法，它有出现一些异名。当我们看到有覆无记，这个有覆它就是染污的意思。下劣，它既有染污烦恼，也有不善。然后是圣者所呵斥的对境。具罪，就具有这样的染污性，具有烦恼。这方面就叫做具罪。

然后呢下面讲了“**无漏善业为善妙，有为善法当敬依**”那么，这个是讲到了两种善。第一个就是无漏善，无漏善就是无垢的善法。无垢善法，其实就是最清净的解脱的善业。这个解脱的善业呢是善妙的，像这样无垢的，无漏的善业是属于善妙的。然后有为善法当敬依，有为善法，这个就应该敬依，就是通过恭敬心的依止的，是这些有为的善法，这个有为的善法呢分两种，一方面呢是讲有为，有漏。有漏的善法，我们要依止的。它虽然是有漏的，但是还是属于善法方面，所以说，一个有为方面的话，它分为有漏的善法，

还有一个无漏的善法。无漏，有无漏无为嘛，它无漏方面分有为和无为两个方面。有一方面是无漏的无为，就是说这个无漏的一种有为。一方面就是说，这个是这样无漏的这个无为。那么此处我们是讲无漏的有为。所以这个善法方面也有无漏方面，所以说不管是漏的善法，还是无漏的善法都是要敬依，都是要恭敬的依止的。(43:08)

“解脱乃为最无上”那么最后一个呢，就是说解脱的这善法，是最无上的。它和谁比是最无上的呢？就是说我们注释当中，列举了很多种法，不善业就是一种，然后有漏无记是第二种，有为无覆无记第三种，有漏善法第四种，然后有为无漏法第五种，无为无覆无记，啊，是第七种，非抉择灭第八种，还有最后一个就是解脱的抉择灭，最后一种。那么比较的时候呢，后后比较前前来讲的话，后后是居上的。因为按照这个次第来讲的话，这个不善业它是具有这样一种痛苦的果报的。所以说是最低的，然后说这个有覆无记法的话，像这样的无有悦意的异熟果报嘛。像第一个就是有这样一种自性，它非有染污性的这样一种自性。然后有些是具有染污的。就是说有覆无记呢，有覆无记它是属于这样一种染污的自性的。然后有些是属于非为染污性的。有为无覆无记非为染污性的。然后有覆无记法它是具有染污性的。然后有无覆无记呢，它是具有非为染污性的。然后有漏善法它是具有悦意果报的。这个有为无漏法呢，不是有漏法的。无为的无覆无记呢，它是属于常有的。然后呢，这个非抉择灭呢也是属于常有的。然后解脱的抉择灭，它既是常有又是善业。所以次第次第来比较起的时候，前面前面上面，都有增上的，都是友善的。那么最后一个抉择灭呢，是解脱的，涅槃法的抉择灭呢它也是达到顶峰了。所以说呢，从这个比较下来的时候，就称之为“解脱乃为最无上”。“解脱乃为最无上”的意思，就要一定要比较前面的前面的这些业的安立，我们才知道，解脱的这样的抉择灭它是最无上的，其它的都是有上的。所以说解脱的业呢它是最殊胜的。它最后归摄起来的话，第四品讲了很多很多的业。那么这么多业当中呢，有些业我们是需要抛弃的。有些业呢是需要敬依的。有些业是最无上的。那么作为修解脱道的人来讲的话。当然这个恶业首先要抛弃。然后这些有为善法当敬依，要依止的。然后敬依了这些有为善法之后呢，最后就得了一个最无上的这个解脱的这样一种抉择灭的业，它是最为殊胜的。因此说，第四品还是引导到，就是让我们要修持这样一种殊胜的这个善业获得解脱的意思。是这样的，那么以上呢，这个第四品，我们就学完了。

第 071 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续一起来学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

《俱舍论》分了八品的内容，今天我们开始讲第五品。第五品是分别随眠，分别随眠的意义前面我们大概也提到过，第三、第四、第五品的主要的所论。第三品主要是讲果，通过有漏法产生的有情世界、器世间的（这个）果，产生这个有情世界、器世间的因是业，它的缘就是随眠烦恼。第五品当中主要是讲随眠烦恼，“分别”就是辨别或者宣讲的意思，“随眠”也是烦恼的异名，“随”是跟随的意思，随着的意思，“眠”相当于一种昏沉，就是我们睡觉的时候什么都不了解了，什么都不知道了。烦恼产生之后，我们自己也是不了解实相，不了解应该怎么样做取舍，烦恼本身有一种昏昧之性。“随”就是跟随众生，乃至没有获得真正解脱之前，烦恼一直会跟随众生，直至生起了对治，直至把烦恼彻底的远离为止。

小乘也好，或者显宗大乘、密宗，对待烦恼的问题都是一个态度，反正都是要让它远离的，都是要消灭的。只不过消灭的方式方法，三乘是不太一样的，小乘当中把烦恼当成一个实有的对境，必须予以消灭。大乘当中（是）通过各式各样的作意把它转为道用，把这些烦恼怎么样转为道用，转为修道之用，大乘有它对于烦恼的一种调伏的方式。密乘就是直接观它的本性，观烦恼的本性就是解脱，就是智慧。不管是什么样一种方法，都是一个目的，反正这个自相的烦恼不能够在修行者的相续当中存在。不管通过什么方式，要把烦恼彻底的消灭。自相的烦恼是一定要消灭的，不管用什么样的方式方法，但是烦恼本身是绝对不能够在修行者的相续当中存在。因为它的存在一定会对修行者的修行产生障碍，并且引起后世的痛苦的生起，所以佛法中任何一个宗派，都是要调伏烦恼的。

“随眠”在有部当中，在《俱舍论》当中就是烦恼，就是指烦恼的异名。它是根本烦恼所摄，有的时候也包括随烦恼。其他的宗派，比如说经部或者大乘当中在讲烦恼的时候，如果烦恼和随眠同时出现的话，烦恼就是指粗大的现行的，称之为烦恼。随眠就是比较细微的，种子部分，比较细微的叫随眠。随眠的意思就是它正在沉睡，就是还没有现前的意思。对于已经现前的这个粗大的烦恼而言，比较微细的叫随眠，因为睡着了，还没有醒来，还没有现行，从这个角度来讲。其他的宗派，对于随眠有的时候解释为比较细微的种子，细微的烦恼，或者还没有现行的烦恼。因为有些地方讲断除了种子之后，要断它的随眠，就是比较微细的部分。当然有些时候如果烦恼和随眠没有同时生起来，从它的场合当中，烦恼、贪随眠、嗔随眠等等，就不一定是指种子了，有可能就是指烦恼。如果说烦恼和随眠同时出现的时候，随眠就是细的，烦恼就是粗的，就是现行的，当然有部当中的随眠都是指根本烦恼而言的。

第五分别随眠品分四：一、连接文；二、真实随眠；三、断随眠之方式；四、断除之果。

甲一、连接文：

有之根本即随眠。

这个就是第四品和第五品的连接，或者说前面第三、第四和第五品的连接。

有之根本就是随眠，前面我们讲到了这个“有”就是三有，形形色色的世间界。它们都是属于业所生，有情三界已经讲完了，业已经讲完了，此处是在讲它的根本就是随眠。前面我们在讲第四品的时候提到过，一切的三界形形色色的世间界都是由众生的业生的。既然是从众生的业生的，为什么此处又说三有的根本变成随眠了？二者之间有没有矛盾的地方？二者之间没有什么矛盾的地方。因为业是直接生起有情界和器世界的直接因，它的根本的因、最直接的因就是业。它的缘就是烦恼，所以此处烦恼随眠是从这个角度讲的。或者换个角度来讲，有情界和世间界是从业产生的，业是从什么产生的？业是从烦恼产生的。所以刨根问底的话，其实三有的根本还是烦恼。因为有了烦恼他才会造业，有了业之后才会显现有情世界和器世界，所以根本即随眠也没有错，前面是从它直接生起的角度，业直接产生一切的世间，从它的根本，这一切的根本从哪里安立？这一切的根本就安立在随眠当中，安立在心上面的烦恼，间接的说明，一切三界唯心造的观点。它没有直接讲，一切的有情世间，器世间来自于业，业来自于烦恼，来自于随眠，那么随眠安立在哪里？随眠安立在我们的心上面。所以从这个间接的角度来讲，也可以安立三界唯心造的观点，直接讲的话它是业产生的，但是业又从烦恼方面产生的，所以“有之根本即随眠”。

还有一种意思，如果没有烦恼只有业的话，业也没办法发挥作用。业就像种庄稼的种子一样，只把种子种在田里面，但如果缺水，没有水滋润的话，种子也没有办法生根发芽，所以水就是相当于它的顺缘一样。

同样的道理，有了业但是如果缺少烦恼水的滋润，业种是不会发芽的。所以《注释》当中讲，有的阿罗汉相续当中虽然还存在一些不定业，但是因为他内心当中的烦恼已经灭尽的缘故，阿罗汉相续当中的不定业就像缺少水的种子一样，不可能再起作用了，不可能再生根发芽了。从这个角度来讲，单单有业还不行，必须要有烦恼水的滋润，这个是作为缘的方式。因为种子是真正的近因，水是俱有缘，业是产生有情界器世界的近因，烦恼是让种子变得有能力的助缘，从这个方面安立的。当然从前面的角度来讲，业是从烦恼引发的，也可从这个方面了解。

我们学习随眠，学习烦恼，是为了断除烦恼，为了断除烦恼，首先要认识烦恼。就像中观宗讲到的，要破一切万法，首先要破所破认识到，把所破认准了，然后再通过能破破所破，就能达到它的目的。既然前面讲到了佛法当中都是要调伏烦恼，那么所调伏的烦恼是什么？所断的烦恼是什么？首先要认识到，认识到之后反观我们的心，我们自己内心当中存在这样那样的烦恼，我们要把它断除掉。所以我们学习随眠，学习分析随眠烦恼，是为了断除它做准备的。否则有的时候我们说断烦恼，到底内心当中具有什么烦恼都不知道，反正是有烦恼的，具体的烦恼是怎么样？体相是怎么样？它的相违是什么？它的顺品是什么？如果都不了解的话，断烦恼就是乱打一气，不知道你的所破是什么，不知道所断是什么，好像是在精进，但是根本没有一个很明确的目标，没有一个打击的目标，这个时候不一定有很好的效果。最终我们认识到了内心当中烦恼是这样的，贪心是这样的，嗔心是这样的，再通过它的对治的法有效的去打击，就可以产生一种很好的效果，这个是连接文。

下面讲第二个科判：真实随眠。真实的烦恼分七：第一随眠之分类；第二 形象之差别；第三 心具随眠之理；第四 生起烦恼之理；第五 宣说异名；第六 与何法相应；第七 宣说五障。这些后面都要一个一个讲。

首先，随眠之分类分二：一 真实宣说随眠之分类；二 旁述。第一真实宣说随眠之分类分二，一 根本睡眠之分类，二 特殊随眠之分类。平常我们讲到的根本烦恼，随烦恼，到底什么是根本烦恼？在这个科判当中要讲到根本烦恼，第二个特殊的随眠主要是见断、所断的烦恼。

首先第一个是根本随眠之分类，那么颂词是这样的：

**六种即贪如是嗔，慢无明见以及疑，
彼六贪分说七种。二界所生为有贪，
内观之故为遣彼，解脱之想而宣说。
见五坏取见邪见，边执见与见取见，
以及戒禁取见十。**

这里面讲到了根本烦恼，可以分为六种根本烦恼，也可以分为七种根本烦恼，也可以打开分成十种根本烦恼的，一般六种和十种的说法比较普遍一点，七种不太普遍，也可以安立的。首先看最基本的六种根本烦恼，“六种即贪如是嗔，慢无明见以及疑，”这里面就讲到了六种根本烦恼，“彼六贪分说七种”，这一句话

就点出了怎么样安立七种根本烦恼的数目。“二界所生为有贪，内观之故为前彼，解脱之想而宣说”，这三句是讲从贪当中分出来的有贪和欲贪的差别，怎么样把贪欲分为欲贪和有贪，其实在宣讲七种烦恼当中的分支。“见五坏取见邪见，边执见与见取见，以及戒禁取见十。”，这个是分十种的观点，怎么样把烦恼分为十类。大概颂词是这样一种层次。

首先看“六种既贪”，六种根本烦恼，就是贪、嗔、慢、无明、见和疑，贪欲、嗔恚、还有无明，还有慢、疑和见，平常讲的贪嗔痴慢疑，还有一个见，它有六种，贪欲心、或者嗔恨心，还有傲慢，还有无明，见后面还要分的，见是一种能够分别的本体，有些汉传佛教将这个见所摄的五种见叫做五利使，其他的五种叫做五钝使。因为五钝识不是贪欲、嗔恚、无明等等，不是以辨别为自性的，不是能见的自性，没有智慧的本体在里面，所以它是钝的，比较愚钝的。五种见是能够辨别，能够了别的，能够分别的自度的自性，是相当于钝和利之间比较利的方面，可以这样如是如是去分别。六种根本烦恼，如果见打开的话它有五种见，就有十种，但是此处把五种见归摄在一个当中，就是以见来表示，其实就是六种。贪、如是嗔等等乃至至于怀疑，有六种。如是的意思首先是贪，如是嗔。那么什么叫如是嗔？按照各大注释的说法是这样解释的，在所有的六种根本烦恼当中，以贪欲为根本的，贪欲把五蕴执为、贪著为我、我所等等，这个就是最根本的烦恼，六根本烦恼当中也是以它为基础，也是以它为根本。如是嗔，就是讲嗔心也是以贪心为基础产生的，有些地方嗔的时候加一个贪字，叫贪嗔，其实就是嗔，为什么叫贪嗔？因为所谓的嗔是以贪心，以贪欲为根本才产生的缘故，其实也是嗔，主要是说明嗔的起因和基础是贪欲，就是我们贪著于自己的五蕴为我、我所，然后如果谁要侵犯它的话，我们就会产生嗔心，所以如是嗔的意思就是贪为根本，在贪的基础上再产生嗔心；慢也是这样的，慢也是在贪心的基础上产生傲慢，觉得自己了不得、了不起等等，其实也是在执五蕴为我所的基础上产生的慢；无明，就是不了解实际情况，以为真实有我；见也是这样的，不管是萨迦耶见，它直接是身见，我见，也是以贪为基础的。边执见、邪见，每一个其实都是和贪有关的，如是见，见也是以贪心为基础产生的；以及疑也是一样的。所以贪嗔、贪慢、贪无明、贪见、贪疑等等，都加个贪字，也是为了说明，这些嗔，慢，无明，见和疑都是以贪为基础，以贪为根本，如是的引发的，如是的安立的，这就是六种烦恼。

然后讲第二层意思，“彼六贪分说七种”，“彼六”就是六种根本烦恼，“贪分”就是贪当中又分为了两种，所以加起来就分了七种，所以“彼六贪分说七种”。或者“彼六贪”，贪嗔、贪慢、贪无明、贪见、贪疑，从这个角度也可以安立。直接从字面解释的话，“彼六”，就是这六种根本烦恼，贪分为了两种，哪两种？虽然它根本是贪欲，但是可以分为欲贪和有贪，加起来就是七种了，本身就有六种了，再多出来一种贪欲，就是七种，一个是欲贪，一个是有贪。

所谓的欲贪主要是缘欲界当中的这些色香味触五妙欲而产生的，一方面就是欲界的贪，第二个方面就是缘欲妙而产生的，只要说欲贪肯定是指欲界的贪心，这个是第一种。第二个是有贪，有贪颂词当中讲“二界所生为有贪”，二界主要是色界和无色界，色界，就是上两界，上二界，欲界的贪叫欲贪，色界的贪和无色界的贪称之为有贪，二界所生为有贪。安立有贪的原因是什么？”内观之故为前彼，解脱之想而宣说。”为什么欲界的贪单独宣讲，而把色界的贪和无色界的贪合在一起讲，合在一起讲的原因是什么？“内观之故”，因为这两种都是贪著等持而内观的缘故，大多数的时间都是内观的，色界等等大多数时间都是内观自性而入定，都是安住在等持当中，从这个角度来讲没什么差别，它不是外散的贪，欲贪是外散的贪，散于外面的五妙欲，而色界和无色界大多数时间都是在内观入定的，所以这二者之间是相同的，而且二者都是有覆无记的，所以色界和无色界的贪合二为一。“内观之故”是讲为什么把二者合在一起，解释了为什么色界和无色界没有单独分开的原因。

它为什么安立为有贪？有贪的原因是什么？“为前彼，解脱之想而宣说”，有些色界和无色界的天人，但不一定是全部的，他执着自己的禅定就是解脱，为了潜除他们认为自己的禅定是解脱这个想法宣讲了有贪，其实还是有这个贪，“有”是三有的意思，就是说你们这个禅定还是处在三有当中，还是属于轮回，还不是属于解脱。因为他们执着自己是解脱，如果是解脱就超越轮回了，就不能叫有了。但是我们这个时候要点出，点醒他，其实你安住和耽着的禅定还是三有的本体，第一个所入的定也不是出世间的定，这个定本身是三有所摄的，第二个安住这个定的身体，身体本身也是一种有，所以这个定是有，所依身体也是有，贪著自己身体的缘故，贪著身体所安住的定的缘故，有这样的一种贪著，贪执就不是真正的解脱了。前面我们在讲第二品时提到过这个问题，有漏禅定，凡夫的禅定是贪著于自己的所修的等持，而圣者的禅定，他不会贪著初禅，二禅，三禅，四禅，不会贪著这些的。他只是以这个为工具，不会贪著的。就像人住旅店，把这个旅店只当作过一晚上的客房，住完就走了，一般的旅客不会耽着于这个旅店的房子是我所，但是店主就会耽着这个是自己的房子。这个店主就相当于世间人安住在禅定当中，色界无色界人安住在禅定当中，当作自己的定，这是我自己的定，那么圣者不会耽着。他对定耽着的缘故，这就是一种贪，是属于三有的缘故所以叫有，把二者合起来就叫做有贪。什么叫有贪，他自己安住的禅定，还是三有的本体，说明如果不是真有出离心，如果不生起空正见等等，没有通过圣观的摄持，即便安住色界或无色界（的定），或

者即便转生到了色界无色界当中，其实还是三有，还是有贪，还是属于三有的本体。这个就是安立有贪的原因，“为遣彼，解脱之想而宣说。”这句就可以完全安立有贪。

下面我们就再讲十种随眠，贪嗔痴慢疑是不变的。见当中分了五种，前面的五钝使，再加上五种见，有十种随眠，十种烦恼。此处见五，分为五种，坏取见，注释当中是坏聚见，我不知道是不是打错了，还是本身就是这个取，就是我们平常讲的坏聚见。第一个是身见，或者叫做我见，就是执着有我的萨迦耶见，就是坏聚见，第二个是邪见，第三个叫边执见，第四个叫见取见，第五个叫戒禁取见，这五种见后面还要解释，此处就不解释了。这五种见，就是从六种根本烦恼的见当中分出来的，如果我们相续当中具有这五种见，就没办法见道，就是从六种根本烦恼展开就分成了十种烦恼，那么根本烦恼的分类就学完了。

下面我们讲第二个科判，特殊随眠之分类。这个特殊的意思就是见断和修断，见断的烦恼和修断的烦恼叫做特殊随眠。下面的分类都是和见断和修断有关系的。此处颂词说：

**此十各七除三见，八种除去二种见，
以见欲苦等渐断，四种随眠修所断，
色无色界除嗔有，如是承许九十八。**

见断和修断加起来九十八种断，九十八种所断。见断主要是对于道理的迷惑，比如说对于苦谛，对于集谛，对于灭谛，对于道谛，对于这样一种四谛的道理有迷惑，不了解，不清楚，产生的这种烦恼称为见断。这个见断，只要一见到真谛，见到了四谛的真谛之后，马上就断除了，一下就断除了。这个缘四谛产生的迷惑，又分为欲界的，色界的，和无色界的，分了三大类，缘欲界的四谛产生的烦恼，缘色界的四谛产生的烦恼，和缘无色界的四谛产生的烦恼。修断并不是道理上的迷惑，道理上面已经懂了，对于这个唐译中称为事（还有迷惑），就是迷理和迷事，对烦恼的本身，他还没有完全断除，虽然知道烦恼是不对的，但因为以前的习气，流转的习气的缘故，知道是不能够产生的，是不对的，但还是控制不住产生这样的烦恼，就称之为修断，大概可以从这个方面理解。见断主要是对道理方面的迷惑，只要见真谛之后，马上所有的迷惑就消失了。但是迷事的烦恼就比较稳固了，就要慢慢断除它。知道道理方面比较容易，比如说我们学佛经学论典，像这样这个事情是不能做的，做了是很不好的，这个道理我们学了之后一下就知道了。但是让我们实际去操作，内心当中不要产生贪欲，不要产生嗔心等等，我们做起来就比较困难，并不是道理方面知道了就可以遣除的，无知方面，不了知方面，知道道理就遣除了。但是内心当中根深蒂固的烦恼种子，并不是说我知道这个不对，他马上就消除了，不是这样的，必须要通过长时间的打坐，通过长时间的积累资粮，忏悔，祈祷上师三宝加持，等等，通过各式各样的修法，慢慢地把烦恼消弱，减弱，逐渐把它消失。修断就不缘四谛了，在见断时，缘欲界中苦谛的迷惑，缘欲界中集谛的迷惑，每个都缘四谛的迷惑。修断没有这个迷惑了，修断当中不再分四谛当中烦恼。他全都是四品烦恼，作为修所断，欲界当中的也分了九品，一品一品地断。他通过他的修行，断掉第一品，断掉的第二品，再断掉第九品，第八品，第七品，这样断上去，九品烦恼断完之后，从修断的角度，欲界的烦恼就断掉了。然后再断色界的烦恼，色界的烦恼有四禅，四禅当中每一禅分九地，一个一个断上去，一品一品的，把初禅的九品烦恼断掉，二禅九品烦恼断掉，把三界九地当中所有修断所摄的烦恼都一品一品断掉。断修断是比较长的，是必须是一品一品断的，见断好像是缘的比较多，但是见真谛的一刹那，只要见道了，马上就断掉了，这方面二者有这样的差别。

首先看见断，见断当中首先是缘欲界，缘欲界的四谛产生的烦恼。

此处颂词说：

**此十各七除三见，八种除去二种见，
以见欲苦等渐断，四种随眠修所断，
色无色界除嗔有，如是承许九十八。**

就是说见断和修断加起来“如是承许九十八”，九十八种所断，见断和修断。见断，它主要是对于道理当中的一种迷惑，比如说对于苦谛，集谛，道谛，灭谛，对于这样四谛的道理，有迷惑，不了解，不清楚，这样产生的一种烦恼称为见断。那么这个见断，只要一见到真谛，见到了四谛的真谛之后，马上就断除了。那么这个缘四谛产生的迷惑，又分为欲界的，色界的，和无色界的，（就是）缘欲界中的四谛产生的烦恼，缘色界当中的四谛产生的烦恼，缘无色界的四谛产生的烦恼，这样三大类烦恼。然后修断，不是道理上的迷惑，道理上已经懂了，但是，对于这个唐译中称为的“事”，即迷理和迷事，对这个烦恼的本身，他还没有完全断除，虽然知道这个烦恼不对，但是因为以前的习气，因为以前流转的习气的缘故，所以知道这是不对的，但是还是控制不住产生这样一种烦恼，这一类就称之为修断，从这个方面可以理解。所以见断，主要是对道理方面的迷惑，只要你见到真谛之后，马上所有的迷惑就消失了。但是这样迷事的烦恼就比较稳固了，就要慢慢断除它。我们就知道道理方面比较容易，比如说我们学佛经学论典，（了解）像这样这个事情是不能做的，如果这样做是很不好的，这个道理我们学了之后一下就知道了。但是，让我们实际去操作，内心当中不要产生贪欲，不要产生嗔心等等，这个方面我们做起来就比较困难，因为这个不是了知道

理就可以遣除的，无知方面，知道了道理就可以遣除了，但是内心当中根深蒂固的这个烦恼种子，它并不是知道了这个不对，就马上消除了，不是这样的。他必须要通过长时间的打坐，通过长时间的积累资粮，忏悔，祈祷上师三宝加持等等。通过各式各样的修法，慢慢的把这样的烦恼消弱，减弱，逐渐把它消除。所以这个修断，它就不缘四谛了，没有分四谛。因为在见断方面，缘欲界中苦谛的迷惑，集谛的迷惑，每个都有缘这样四谛的迷惑。修断没有这个迷惑了，它不再分四谛当中的烦恼，全都是四品烦恼，就是作为修所断，欲界所断分了九品，（然后）一品一品地断。通过他的修行，断掉第一品，断掉第二品，或者断掉第九品，第八品，第七品，这样断上去，断完九品之后，从修断的角度讲，欲界的烦恼就断尽了。然后再断色界的烦恼，色界的烦恼有四禅，四禅当中每一禅中分九地，一个一个断上去，这样把初禅的九品烦恼断掉，二禅的九品烦恼断掉，把三界九地的修断所摄的的烦恼都一品一品断掉。修断时间比较长的，（因为）必须是一品一品断的，而见断虽然缘的种类比较多，但是见真谛的一刹那，只要见道了，马上就都断掉了，这方面二者有这样的差别。

首先说见断，见断首先是缘欲界，缘欲界的四谛产生的烦恼。

“此十各七除三见，八种除去二种见。”我们前面讲到了，见断是缘四谛产生的疑惑，缘欲界的四谛和缘色界、缘无色界产生的烦恼，（缘三界）都有的。首先“此十”，是在欲界当中，缘苦谛的见断是十种都全了，十种根本烦恼都可以缘苦谛，缘苦谛产生十种烦恼，这就是“此十”，一定是欲界当中的苦谛，而且它是缘近取蕴的苦谛的见断，它就可以有十种随眠，这就是“此十”。

然后“各七”，就是四谛的中间的两个，集谛和灭谛，。那么缘集谛和灭谛所产生的烦恼各七，都是七种，（那么）十种根本烦恼当中哪三种没有？坏聚见没有，边执见没有，戒禁取见没有，后面颂词当中还会提到这个问题，大恩上师在注释当中也讲到了，为什么没有三见的原因。因为坏聚见主要是缘果法产生的，它肯定是缘身体，身心已经是果法了，在近取蕴的身心上面产生了我和我所这样的观念，这样产生了坏聚见。在这个方面，在苦谛的果上面可以有坏聚见。然后因为边执见是缘坏聚见产生的，而戒禁取见也是缘前面的两种见产生的。从因上面，因为这个集谛是因，集谛是产生苦谛的因，所以在因上面不会产生果法的这种执着。因为坏聚见是执着这个我的存在，那么认为我存在的这个观念，只会存在在苦谛的果上，它只是缘苦谛的果会产生坏聚见，而在集谛的因上面，就不会产生坏聚见了。在集谛的因上面没有坏聚见的話，那么缘坏聚见产生的边执见也不会有，缘坏聚见和边执见产生的戒禁取见也不会有，所以集谛上面减掉三种。灭谛也是减掉三种，它不会缘灭谛，缘灭谛本身不会产生坏聚见。灭谛是一种涅槃的状态，它可以产生其他的烦恼，但是坏聚见缘灭谛是没办法产生的。如果没有坏聚见，和前面道理一样，边执见、戒禁取见也就没有。集谛和灭谛当中，十种根本烦恼当中，去掉三种，它就各有七种。道谛可以有八种，那么就十种烦恼当中去掉两种，十种烦恼当中去掉坏聚见和边执见。戒禁取见可以有，因为它是修道，修道有正道和非道两种，戒禁取见主要是把非因和非道认为是正确的因和正确的道，它缘道谛有可能产生一种颠倒的执着，所以说修道可以有戒禁取见，但是坏聚见和边执见这两种是没有的。

因此，此处欲界缘四谛之下，总共就有三十二种烦恼。三十二种烦恼是见断，在欲界的见断缘四谛，或者欲界的见断有三十二种。然后色界和无色界的情况就是不一样，因为在色界和无色界当中，没有嗔心，必须要取掉嗔心，前面我们在讲第一、第二品的时候，提到过这个问题。只有欲界才有嗔心，色界和无色界就没有嗔心了。所以在讲见断的时候，比如缘色界的苦谛，本身就不可能有嗔心，就把这个去掉。欲界当中缘苦谛是十种，这个时候就是九种。缘集谛和灭谛，（欲界）是七种、七种，这个时候（色界）就是六种、六种。然后缘道谛（欲界）是八种，（色界）就是七种，它反正要去掉一个就行了，这样三十二种就取掉四个，就是二十八种。缘色界的四谛（的烦恼）就是二十八种，这个就好算了，缘四谛当中的每个烦恼都去掉嗔心，就相当于总数当中减掉四个就行了。因为每个当中去掉一个，缘苦谛去了一个，缘集谛去了一个，缘灭谛去了一个，缘道谛去了一个。所以前面三十二种减四种，就是二十八，。所以缘色界四谛（的烦恼）是二十八种。

缘无色界也是一样的，无色界也是没有嗔。所以它把前面的（欲界的）也是取掉四个，三十二个也是取掉四个，也是二十八。所以二十八、二十八是五十六了，再加上三十二就是八十八种，所以见断就是八十八种，一定是缘四谛的。缘四谛就是缘欲界的四谛，它是三十二种，缘色界的四谛是二十八种，缘无色界的四谛是二十八种，都是属于见断，总共加起来就是八十八种，见断就是八十八种。剩下的就是十种修断，十种修断的本身就是在第四句当中讲到的，现在就把见断全部讲完了。

此十各七除三见，八种除去二种见，

以见欲苦等渐断，无色界除嗔有。

首先把这个见断，这几个就是见断。“以见欲苦等渐断”，“以见欲苦”的意思是什么？就是见道的欲界，见到欲界苦谛的本身就可以断掉。就是见到的欲界的苦，因为它是十五刹那，在见道当中，十五个刹那当中，每一个刹那它都有断的。所以见道的欲界的苦谛，通过这个苦法忍，因为在十五个刹那当中，本来有十六个刹那，第十六个刹那就到了修道，所以它真正的见道只有十五个刹那。十五个刹那当中通过忍可以

断掉它的烦恼，如果是缘欲界的四谛所产生的，所断除的智慧，它就叫法忍，法智，如果是缘色界和无色界，它就叫做内忍和内智，下面的就叫做法忍和法智。比如说苦法忍，苦法智。苦法忍就是它的无间道，苦法智就是它的解脱道。苦法忍就是苦谛上面有苦法忍，苦法智。如果是缘色界、无色界就叫苦内忍，苦内智。下面的欲界叫做法忍、法智，上二界的叫内忍和内智。然后，集，集法忍，集法智，或者集内忍和集内智。最后的道，道法忍、道法智；道内忍、道内智。道内智到了第十六刹那，它已经是修道了。在见道当中，最后一个就是道内忍，就是见道当中第十五刹那，最后一个刹那，它从这个十五刹那一出来之后就进入修道，十六刹那就到了修道了，所以它是“以见欲苦”。因为见断是迷惑于四谛的道理，我们对于这个苦谛它自己真实的本性是什么不了解，加入了很多贪欲、嗔恚、无明、怀疑、见等等，对苦谛其实是不知道的。苦谛，无常、苦、空、无我，其实我们并不知道无常、苦、空、无我，就是缘苦谛产生的贪欲、嗔恨、无明、邪见，产生的这些无明、怀疑等等。其实这些十种根本烦恼，都不是苦谛的自性，并没有真实看清楚苦谛。当在见道的时候，真实认识了苦谛，见到了苦谛的自性的时候，所有的这些见断的烦恼，就是和苦谛不符合的所有的烦恼，一刹那之间在见苦谛本性的时候，彻底就远离了。就象大乘菩萨见道的时候也是这样的，在见到这些真实义的时候，和它不符合的以前的所有的这些执着，妄执全部刹那之间就消亡了。见到苦谛的本性，和它相关的四种烦恼就没有了，就不会再存在了。见到集谛的本性，它本身是个集，是烦恼的因，但是我们没有认为它是烦恼的因，反而产生了颠倒的执着，迷惑于它的本性，没有认知到集谛本身是产生烦恼的因，因集生缘这样一种自性，就会产生七种烦恼，当我们见到了集谛的本性的时候，这七种烦恼就彻底消亡了。缘灭谛也是一样的，以前我们在缘灭谛的时候，是产生一种妄执、迷惑，没有真实认识到这个灭谛的本性，当我们证得了见道的时候，认识到灭谛本性的时候，它的烦恼就断掉了。都是以见到欲界的苦，见到欲界的集，见到欲界的灭，见到欲界的道等等；或者见到色界的苦，色界的集，色界的灭，色界的道；见到了无色界的苦，见到了无色界的集，见到了无色界的灭，见到了无色界的道。当我们见到了这些真实的欲界、色界、无色界的真实的四谛本性之后，就全部都断除了。虽然是钝断，此处是见断，因为是十五刹那，十五刹那就是一品一品地断，一个刹那断一个，一个刹那断一个，到了十五刹那的时候就全部断完了。

首先讲了见断的八十八种。下面我们再看剩下来的修断。

修断是四种随眠，它的本体就没有十种了。见断当中有十种，特别是欲界苦谛下的十种根本烦恼都是全的。到了修断的时候，就只有四种烦恼了，就是贪欲、嗔恚、慢和无明，怀疑没有了。因为在见到真谛的时候怎么还有怀疑，以前的怀疑在见到四谛的本性不会再有了。五种见也不会有了，萨迦耶见已经见无我了，见道的时候已经见到了无我，萨迦耶见不会有，边执见不会有、邪见不会有、见取见不会有、戒禁取见不会有，这五种见在修道中绝对不会有的。只剩下贪欲、嗔恚、慢、无明，贪、嗔、慢、无明的遍计部分在见断的时候已断掉了，剩下的贪、嗔、慢、无明的俱生部分做为修断的断，所以四种随眠就是所有修断的根本。不过这四种随眠在欲界和在无色界，色界是不一样。在欲界的时候四种都有，因为欲界有贪心、嗔心、慢、无明。色界、无色界没有嗔，所以色界和无色界都只有贪、慢、无明三种，（那么）四、三、三，（就是）十种，欲界有四种，上面有三种，三种，总共加起来十种修断。八十八种见断再加上十种修断，就是九十八种所断。当然，如果按照其他的算法，详细算的话，修断中比如说欲界分九品，这样排下来的话，它就多了。但此处修断以这个四种根本烦恼为基础，欲界当中四种全的，色界和无色界去掉嗔心，它是各三种，总共加起来就是十种了，就是九十八种烦恼。有些时候算一百零八种烦恼的时候，就再加上十种小烦恼，但此处只是见断和修断加起来是九十八，这方面是比较好算，只要稍微细心一点，就可以了解它里面的含义。

下面我们再看第二，旁述分五：一、确定所断，二、各见之法相，三、遣除与末见相关（末见就是最后一个，戒禁取见）和末见最后相关的争论，四、颠倒的分类（四颠倒），五、慢的分类（这些烦恼讲的比较细致，比较清楚）

首先讲，第一、确定所断，

依有顶中所产生，忍毁唯一为见断，

余生为见修二断，非忍所毁唯修断。

此处是说，是不是所有的见断都是以见道智慧断，所有的修断都是以修道而断，这个就不一定，分了三种情况。有一种是绝对只是以见道才能断的，唯一是见断的。（第二种）有些是见修二断，就是通过见道或者通过修道，都可以断除的。第三种只是修断。

首先“依有顶中所产生，忍毁唯一为见断”，是第一种，唯一是见道所断。“余生为见修二断，非忍所毁唯修断”，有一种情况就是余生，余就是九地当中，三界九地，九地当中，余就是其余八种，生就是生的烦恼，其余八种所产生的烦恼，见断、修断都有，有些是见道所断，有些是修道所断，见修二断都是可以有的。第三种情况唯一修断，“非忍所毁唯修断”。把这个分清楚，它是三种，大恩上师在注释当中讲的很明确。一个是唯一见断的，一个是见修二断都有的，一个是唯一修断的，三种情况。

首先“依有顶中所产生，忍毁唯一为见断”。就是从有顶当中所产生的烦恼，唯一只能通过忍的智慧来断除的。前面讲到苦法忍，苦法智，苦内忍，苦内智，都有一个忍，一个智，所以忍、毁就是安住在忍的这样的状态中，在忍的状态当中所断掉的都是见断，唯一是见断。那么有顶当中所产生的烦恼唯一是见断，它一定是忍所摧毁的。为什么是这样的？因为所谓的断烦恼，有通过世间有漏道断烦恼，也有以出世间无漏道断烦恼的。有顶是最后一品了，它是非想非非想，四禅有四种，四无色有五种，总共有九种，最后一品有顶就是非想非非想的烦恼，它通过世间道断不了。因为我们再再提到过，世间道断烦恼都是欣上而厌下的，厌离下面的状态，喜欢上更清净的状态，他通过这样修行断除烦恼。但是有顶已经是世间道当中的顶点了，它没办法再欣上而厌下，所以没办法通过世间道断除有顶，也就是说通过世间的修道，断不了有顶的烦恼。虽然通过出世间的修道可以断，但是在出世间的修道产生之前，早就通过见断了，无漏的见断早就已经断掉了。所以有顶的烦恼，是见断，它一定是在见道位的时候，通过产生无漏智，在见断当中断掉了有顶的烦恼。因为在世间道当中没有真正的见道，只有修道，这个修道是世间修道，没有见道怎么就到了修道？这个修道有两种，一种是无漏的修道，是圣者无漏的修道；第二种就是世间有漏修道，它通过修世间禅定欣上而厌下的方式，当然无漏就是见四谛的本性，然后断烦恼，这个是无漏道。如果是有漏道，它不是通过见四谛的本性，它主要是欣上而厌下，喜欢上面的境界，厌恶下面的境界，然后就可以超越，从现在的道当中超越到更高的道当中，这个就是世间修道。所以为什么有顶当中产生的这个烦恼唯一是见断？它绝对不可能在世间道当中有一个能够断有顶烦恼的修断，而世间道当中也没有见道，它不可能有无漏见道，它只有修行中产生的道，只有修道。所以世间的修道，没有办法断有顶的烦恼，而出世间的修道在获得出世道之前，早就已经见到无漏道了，早就已经安住在无漏见道当中，已经断掉这个烦恼了。所以有顶当中所产生的这个烦恼是忍毁，就是通过忍的本体所断除的，唯一就是见断，从这个方面可以理解，就是唯一见断的就是有顶的所断。

“余生为见修二断”，“余生”的“余”就是剩下的八品，欲界的(一个)，无色界的三个，还有(色界)四禅当中有四个，总共加起来有八个，余就是(余下的)这八(品)。然后“生”就是此八地所产生的烦恼，是见修二断。就是见道也可以断，无漏见道也可以断，出世间的修道也可以断，世间的修道也可以断。世间的修道就可以，比如断除欲界的烦恼，可以(通过)厌恶欲界的过患，喜欢初禅的境界，安住在初禅的时候就断掉了欲界的烦恼。心喜欢二禅，可以断除一禅的执著。其余的八地通过世间修断可以，出世间修断也可以，见道也可以断除它们的所断。所以“余生”，其余的八种是见修二断都可以断掉的。第三种就是“非忍所毁”，就不是忍的智慧所毁，前面不是说有个忍，有个智，“非忍所毁”就是通过智所断的。前面讲了苦类忍、苦类智，(这里)就是通过智所断，可以这样理解。就是通过智所毁的唯修断，只是修断而不是见断，它也是有漏的需要断的，通过智来断除，不是通过忍来断除，所以就是属于修断的烦恼。(这里是)确定所断，如果有产生，一定是见断。其它的八地，这个八地不是大乘当中的八地，是三界九地当中的八地，第九地已经讲完了，八地是见断和修断都可以安立，见道和修道都可以断除的。最后一个就是智所毁的(烦恼)唯一是真实的修断，没有其他的可以断，只是修断的情况。那么这个主要指的是什么？在注释当中也提到过，这种修断是贪等四种俱生部分，非见等，不属于萨迦耶见，也不属于边执见等等，首先把见排除掉了，怀疑也排除掉了，然后贪欲、嗔恚、慢、无明这四种的遍计部分，见断的时候也已经断完了，它们的俱生部分全都是属于修断所摄，属于有漏法，而且不是见断的，通过智所毁的睡眠烦恼就是唯一的是修断。

第二个问题，

丁二、各见之法相：

我们来讲一讲五种见的各自的法相，这个方面以前我们也学过，在《俱舍论》当中，这个是比较正式的宣讲。

我与我所常与断，无有下劣视为胜，

非因非道视因道，此等即是五种见。

这里把五种见的法相都讲到了。首先是“我与我所”叫做坏聚见。“常与断”叫边执见，也叫边见。“无有”，是(指的)邪见。“下劣视为胜”，这个叫见取见。“非因非道视因道”，这个叫戒禁取见，“此等即是五种见”。

首先就是我与我所，把近取五蕴，烦恼所产生的有漏的五蕴，视为我与我所，把这个有漏的五蕴积聚体执著是我和我所，整体部分就是我，我所就是我的手，我的脚等，这些支分方面就是我所，我所有的东西。当然这个主要是指我们自身，还有一些就说我的房子，我的转经轮等等，这个外面的东西也可以安立为我所，虽然它不是属于自相续所摄的，但是可以认为我有权利的，是我拥有的东西，这个也可以称为我所。(对于)我所，在学中观的时候，这样外在的一个法，到底是属于法我，还是属于我所？如果是通过我执而牵引的，我执所摄取的，就可以叫我所。比如这个杯子，是我花钱买的，所有权在我，这个时候这个杯子，从我这个角度叫做我所，但是针对另外一个没有所有权的有情来讲，它就是一个法我，单独一个法，它不是属于我的部分，在中观的时候也会这样讲。我所和法我二者之间有的时候稍微有一点点容易混淆的地方，但是如果分清楚，也就不会混淆。把这个近取五蕴的整体执为我，把部分、支分方面安立为我

所，我的手脚，我的器官等等，都可以叫做我所。

然后就是坏聚见，那么为什么叫坏聚见？坏聚见的意思其实就是萨迦耶见，也可以叫做身见，我见，众生在执著五蕴为我的时候，最下等的就是执著身体为我，认为这个身体是我，这是最粗大的。然后再细微一点，他就觉得这个身体可能不是我，但是这个受是我，就是我的感受，色受想行识，身体虽然不执著为我，但是他觉得这个受是我。然后有些人就觉得受不是我，但是想是我，我的想法是什么，我是这样想，我是那样想，这个想是我。有些人把行、心所方面的法执为我。最细微的是把最细微的识，这个意识等等这个识执著为我。那么不管怎么样，反正是在这个五蕴积聚上，而且这个执著我我所的时候，一定是积聚。为什么这样？因为我们在抉择无我的时候，为什么要把这个粗大的法分析成细微？因为所谓安立我的这个我执的基础，一定是在积聚的、粗大的积聚上面安立的，只要有这个粗大的积聚，就可以在上面安立我。身体方面，这么大的身体，肯定是我安住在上面舒舒服服的。所以必须要观察这个身体是部分的，比如说我们的身体是很多很多的这些分支组成的，这个受也是很多很多组成的，想也是很多思想组成的，行也是很多很多的心所组成的，识也有很多很多，眼识耳识每一个分，就眼识也有缘张三的眼识，李四的眼识，缘水的眼识，缘柱子眼识，这个眼识的本身分很多很多。所以一展开的时候，其实这个所谓执著的我，如果是一个粗大的部分，就容易在上面安立一个我，所以必须要把他分散，必须把粗大的方面打破，整体一定要观察为积聚，分支有很多，很多分支组成的。所以我们要分析，一直要分析下去，乃至你的身体上面还可以有积聚的时候，还可以安立一个整体的时候，就还是有安立我的基础，比如说其它的身体部分可能不是，但是我们的身体是我，如果在你的分支上面安立所谓的心脏是存在的，它是一体的，积聚的，在这个上面就可以安立一个我，这个心脏是我，一下就找到一个所依。所以我们把这个心脏也可以分为三部分，每一部分可以分为很多部分，它就是多体的，可分的，它就不是积聚的，就不是一个整体了。再把它分小，分小的时候，可能分成三分之一，它还是一个比较粗大的所缘，这个上面还可以安立一个我。再把它分，所以为什么在抉择无我的时候，心识上面一定要分到无分刹那，身体上面一定要分到无分微尘。原因何在？因为有这个原则，只要粗大的，只要是积聚的，这个分别念就可以把他执为我的所依，就可以把他执为我，这个我就可以安立在我上面。但是最后分到微尘了，实在没有可分的了，最小的了，心识也是最小的，最细的了，没办法在上面安立一个我了，没有基础了。从这个角度来讲的话，在学《定解宝灯论》的时候也是提到这个问题，虽然不必要把这个无分微尘、无分刹那也抉择为空性，保留一个无分刹那，无分微尘也可以，但是在这个上面是安立不了我的，这个所谓的我的这个体性在上面绝对安立不了，太细了。而且也不是积聚的自性，无分微尘不是积聚的自性，无分刹那也不是积聚的自性，那么粗大的心识是积聚的，身体是积聚的，这些都可以安立我，如果分到最小的时候就没办法安立了。所以从原则性的角度来讲，五蕴上面无我，从抉择见解的角度，这个很简单。但是真的要打破我执，必须要一步一步的分析到这个微尘为止。也就是这个原因，我们说小乘要证悟部分的法无我，在观察这个身体不存在的时候，在观察粗大的五蕴、粗大的心识不存在的时候，其实就是在观察法空。安立我，一定是有一个基础的，一个设施处，这个设施处就是我们的身心五蕴，只要把这个身心五蕴还执著是整体的时候，执著是积聚的时候，它就会在上面安立我，它就有一个我的基础，所以，从严格意义的角度上，真是要证悟空性，必须彻底地打破我执的安住之处，必须要抉择到无分刹那和无分微尘为止，这个时候才可以抉择（无我）。从道理上来看，这个是五蕴，只要把这个身心一分开是五蕴，而我是安立常一的，从抉择见的角度来讲，认知我不存在的角度，只是把现在积聚的一体的五蕴分开，这个是色蕴，这个是受蕴，这个是想蕴，这个是行蕴，这个是识蕴，你看这上面哪个是我，你的这个我是一体的，而这是五个，你的这个我是常有的，这些蕴都是刹那刹那生灭的，都是坏和聚的，所以你说这上面哪一个是我？基本上只要抉择到这个部分，我们就知道这个我是不存在的，从初步抉择见的时候，可以这样安立。但是如果你要去修无我，你要彻底证悟无我，必须要再分，这个身体把它分成五蕴，还不够，有可能在五蕴的任何一个法上面都可以安立一个我，有一个基础在，你的身体还是粗大的，虽然把身体和受想行识分开了，但是身体还是粗大的，仍然可以在上面安立一个我，这个执著还可以把它安立为一个我的基础，必须要把它的这个粗大的身体再分分分，分到最小的时候，分到微尘的时候，这个时候就没办法了。彻底地打破无我，彻底地抉择无我，修我不存在，有两个方法，一个是认知方面分开五个就可以了，但要彻底证悟，这个还不够，还必须要继续地分下去，最后根本上把安立我的基础彻底拔掉了。什么叫坏聚？坏聚主要是为了对治常一。因为这个我有这个特性，道友讲考的时候也提到过这个，这个我，它是常一的，常有的，我也是只有一个的，唯一的一个。那么抉择坏聚的时候，这个常一就没有了，直接就没有这个常一了。因为第一个是坏，坏是什么意思，变化的意思，无常的意思，就不是常了。聚就不是一，它是聚的自性，是很多很多法聚集在一起的，就不是一个实有的一，不是真实的一。所以一说坏聚见的时候，就知道这个是一个假立的我，这样一个我是没有的，直接从坏聚见这个名称上面就可以知道，这个我根本就是没有，不存在的，直接对治掉了这个常一的观念，对治掉这个所谓的我存在的观点，这个叫做坏聚见。在这个坏灭的聚合上面，把它认为是我，这个当然是很可笑的事情。它本来是坏、本来是聚的，把这个坏聚上面安立一个我和我所，怎么可能和我的这样一种法性

相对应，根本不可能。

然后常与断，这个叫边见，边执见。把这个近取五蕴，要么执著为常的，要么是断灭的，常断见，或者有无见，认为它是有的，认为它是无的，叫做边执见。这个边执见，在小乘和大乘当中，因为抉择的方式不一样，深度不一样，抉择的时候，也是有不一样的地方。所以边执见的范围可以很广，有的时候小乘的这些有和无的观点，也可以放在边执见当中。但不管怎么样，此处主要是说近取五蕴是常有的，坏灭的，断灭的话，都是不对的，都是边执，边执的意思就是落于一边，要不然落在常边，要不然落在断边，要不然落在有边，要不然落在无边，这个叫做边。边执就执著这样一种常边或者断边，这样的见叫边执见。

然后就是无有，无有就是邪见。邪见前面我们也提到过了，认为业因果、四谛、解脱这些都不存在，这个方面就无有的见称之为邪见。

见取见，“劣视为胜”。本来前面的三种见是很下劣的，我见本来是很下劣，认为很殊胜，认为我是存在的。比如外道认为有九种自性的我，五种自性的我，或者怎么怎么样，常有不变的我，把本来很下劣的见认为是很超胜的。还有常见，外道认为这个常见很殊胜，有些认为断见很殊胜。有些认为因果不存在的见很殊胜，这个就叫做见取见，就是把下劣的见视为殊胜。见取见主要是从见的角度来讲，如果和下面的戒禁取见区分的话，见取见主要偏重于见解，见的方面的。戒禁取见偏重于行为，主要偏重于行为，邪的这些行为，邪的戒律。“下劣视为胜”，这个叫见取见。

戒禁取见，“是非因非道视因道”，把不是因的，比如说大自在天，他不是万法的生因，他认为是因。外道当中他有五火焚身的这些戒律，把自己穿在这个荆棘树上面，或者有的时候从很高的地方跳下来，摔在地上面。有些时候是持牛戒，持狗戒等等。这些方面不是道，根本就不是道，不是正道，他认为这个是正道，开始随行这些牛的行为，狗的行为，他就觉得这样可以升天，等等。他的行为把这个邪的戒，戒禁就说是邪的戒，取就认为它殊胜。他就把邪的戒律，把不是真正的因，不是真正的道视为殊胜的道，把这个邪的戒律，认为是正道，这个当然是错误的。前面的见取见主要是偏重于见解方面，这里主要是偏重于修行方面，在行为方面的一种颠倒。（这就是）五种见，当然五种见，当我们见道的一刹那，这些都不会有了，你真正见道的时候，见无我怎么可能还有这个坏聚见，也不可能有边执见，也不可能有邪见，也不可能有见取见，戒禁取见。当见道的时候，见断就全部断掉了。在修道的时候，这些全都不会存在了。这个叫各见的法相。今天我们就讲到这个地方。

第 072 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

俱舍论是分八品内容，现在我们宣讲的是第五品分别随眠。对于佛经当中所说的根本烦恼、随烦恼、大烦恼、小烦恼等等方方面面的内容在随眠品当中进行安立。佛陀在经典当中，跟随不同的根基。有的时候随时有人来，佛陀就随时给他宣讲相应的法要。因此在佛经当中不一定把一品一品分的特别清楚，这个就是专门讲烦恼的、那个就是专门讲修道的、这个就是专门讲世间的，这个方面就不一定。所以说佛经当中这些次第、意义都不一定有那么严格的次第，没有那么严格的归摄。论典一方面是解释佛经的密意，一方面论典是把没有次第安立为有次第，散于佛经的各处意义归摄起来，论典对于我们学习佛经帮助很大。有些人认为看论典没有什么意义，直接看佛经就可以了。因为论典也不是佛陀的智慧，他是这些菩萨解释的。因为菩萨还有一些障碍的缘故，不一定就是真实的能够理解佛经的原意，所以说应该直接看佛经。其实一方面来讲的确有些菩萨显现上可能还不是佛和佛的智慧也许还有差距。但是这些解释佛经的这些菩萨很多都是登第以上的菩萨，他有着很殊胜的智慧对于佛经当中的所论意可以很准确的了达。（这个就是这样一种含义，那样就是那样的含义，很准确可以表达的）。还有一些在解释佛经的菩萨，很多也是佛陀早就在佛经当中做过授记的。比如龙树菩萨他解释的空性，一定是符合我的原意的，他可以辨别了不了意，《楞伽经》当中也是讲。有些对于无著菩萨也是说，他对于我的了不了意可以做广大的辨别等等，其实早就已经相当于首肯的这些菩萨他做的这些注释，世亲菩萨等等这些在很多佛教史当中相当于全都是做过授记的这些菩萨，从这个角度来讲的话也是非常可靠的。还有说论典不可靠，因为他们有障碍的缘故，我们自己去看经典，其实有的时候我们在分析这个话的时候，本身也是菩萨的智慧都不可靠，我们的智慧去看佛经我们能够理解很正确的佛经的意义吗？这个方面观察的话，也是有观察的地方的。所以我们自己的智慧比菩萨的智慧差的不知道是有多远，菩萨他解释佛经都不可靠。相当于我们直接去看佛经，就能够从佛经当中看出佛陀的真实的意义。反而菩萨造论典的时候他没有看到佛经的意义，这个方面有的时候观察的时候也不是真正能够做安立的。所以说不管怎么说也许有什么必要性这样宣讲的，但真正的观察的时候菩萨作为已经现见了一切诸法的实相，对于法界实相已经亲见、亲证的，再加上他自己在很长时间当中修学佛法的缘故，他的智慧特别超胜。我们直接去看佛经，我们去看这些《华严经》、《法华经》，我们去看《金刚经》去看般若等等。我们自己的智慧是刚刚开始学习的，而且还有很多很多夹杂着自己习气、邪见。菩萨的智慧解释

佛经没有解释清楚，然后我们自己的智慧去看佛经就能够把佛经当中的意义全部了达，而且很可靠，这个有的时候也不太好解释这个观点。所以不管怎么说，论典当中对于佛经的真实的密意会做一些观察和抉择，次第方面做一些安立，而且尤其是把这些归摄在一起。比如这个地方我们讲的烦恼随眠，把散于佛经当中的（当然不一定是散于大乘佛经当中的，小乘佛经当中的），这些烦恼方面做一些归摄。因为俱舍论毕竟它的所属是抉择小乘见解的论典，大乘对烦恼的看法、大乘对烦恼对治的方法在这里面不会有的，不会有大乘的观点思想。从这方面观察的时候，有些是共同有些是不共的。不管怎么说小乘的经典当中对于烦恼随眠的安立在俱舍论当中专门安立一品，把所有的关于烦恼的比较重要的内容设置在第五品当中让我们来学习。否则的话，通过我们自己的智慧要去遍阅佛经，把佛经当中关于烦恼的找出来，我们再去通过自己的智慧说这个烦恼随眠应该这样安立、那样安立的二者之间有什么差别、什么关联、怎么样去对治，我们自己是没有这个能力的，也没有这个时间精力。但是世亲菩萨等等这些大菩萨、这些大论师就把这些佛经当中的含义做归摄了，我们也不用去全部翻阅所有的佛经，然后解释这里面的意义也不用凭着自己的分别念去揣测、去猜到底这里面什么含义，都不需要。所以说把随眠品学好基本上小乘当中对于烦恼的安立就可以了解了，大乘的修行当中一部分认知烦恼的自性的时候也可以通过俱舍论当中的对烦恼的认定进行确认或者断除，都是可以的。但是不共的方法，大乘当中对于烦恼如梦如幻的，对烦恼方面本性是智慧的等等这个当然绝对不可能有的，在俱舍论当中不会有这么高深的教法。但是它的共同的部分是一定是有的。这个方面也是关于随眠品当中的一些内容我们做一些补充。

今天我们宣讲的是第三个科判，第三个科判是遣除与未见相关之争论。未见就是戒禁取见，对于戒禁取见有一些争论，那么遣除和戒禁取见有关的争论。

“于大自在等非因，妄执为因由我常，
颠倒执着而生故，唯是苦谛之见断。”

这当中有五种见，前面我们也讲到有萨迦耶见、边执见、邪见、见取见、戒禁取见。五种见当中，戒禁取见前面颂词当中讲的“非因非道视因道”把不是因的作为正因，把不是正道的作为正道，这个方面就是戒禁取见主要是从他的行为方面来安立。这里面就有一个把非因作为因，有些人把大自在天不是因，反而把他耽着为生因。因为大自在天在以前学过智慧品当中，寂天菩萨也对于大自在天的特点，比如他是常的、一的、是万法的生因、他是众生的供奉处等等等等，像这样讲了很多大自在天的本体。总而言之，大自在天作为一个长恒不变的作者，他可以创造一切的万物。一切的有情事间、器世间是通过大自在天创造的，相当于有些宗派当中所讲的上帝创造世界一样。所以说大自在天他是作为一切众生的生因，创造了一切，众生如是安立。当然，我们以前在学习智慧品的时候也提到过这个大自在天，大自在天他的名称是大自在天，但是安立的时候也有很多不同的安立的方式。有些时候如果还原大自在天本身的话，他就是一个天神。他是个天神，具有一定的福报，具有一定的能力，他是安住在大自在天的果位当中。如果是把其他宗派赋予在他上面、强加给他上面的其他的因素去掉，比如恒常的、唯一的、或者万法的生因等等。如果把这些去掉，他就是个天神，他有一定的能力、有一定的福报，这个就是还原他本身的天神的自性。还有一种大自在天就是外道赋予他的，比如大自在天派，赋予他们教主也好或者创始者也好，恒常的、唯一的、万法的作者等等，加了很多很多特性在上面。那么这个方面就是在智慧品当中所驳斥的。

在《智慧品》当中所驳斥的：就是你们这样的所谓恒常唯一的作者这种大自在天是不会存在的。所以如果说是天人当中大自在天他有自己的一种功德啊，不必要去否认他，他就像一个众生一样通过修持善根福报转生到天界成为大自在天天主，这个方面也可以，没什么不行的，就像人修持福报转到大梵天、转到成为帝释天，这方面都可以的。但是他是无常的，他不是说什么作者、也不是什么恒常的、也不是唯一的。这样的就还原他自己本愿（10分38秒）也可以。有些时候大自在天也是有些佛菩萨化现的也有，佛菩萨化现大自在天，像这样有些修法当中也会有这样安立，所以他是观世音菩萨的化现啊，这样他是一个圣者的化现名称叫做大自在天，也可以说是他的形象啊颜色啊等等，但是他其实是圣者，他为了调化众生一种示现，这种大自在天也有的。所以大概大自在天就分了三类，一类是外道所妄计的大自在天，这个是不存在的；第二类大自在天本身是天神这个可以存在；然后佛菩萨化现的对众生有利的大自在天这个也可以作为这样一种皈依的境啊等等。所以有的时候：“哦，大自在天！我们要祈祷大自在天！这个到底行不行？我们是否皈依外道了？”其实有些时候这些四大天王、有些梵天哪、有些帝释啊、有些这样一种自在天啊等等，他就是佛菩萨的化现这个方面没什么不能皈依的、没什么不能够顶礼的、没什么不能够供养的，这个都可以。关键是认为他是佛菩萨的化现，护法神中有些护法，像这样他名称叫护法神，好像是一个鬼神一样一个天神一样，但其实他是这样圣者的化现，莲花生大师的化现哪、其他文殊菩萨的化现啊等等，像这样我们可以完完全全可以皈依、可以顶礼、可以供养的，这方面就没什么问题。所以像这样（11分59秒）我们不要看到：哦，大自在天出现在一些法本、仪轨当中，“哦，这个是不是有什么问题呀？”，这个不会有什么问题的，这些大德他们具有很超胜的智慧，不可能把一个根本不是皈依境的放在这让我们去皈依顶礼，让人产生很多很多疑惑，这个不会。关键是我们认知的时候有些时候他名称是一样的，但是他的意义

完全不一样的，佛菩萨化现的这种大自在天名称的这些也可以皈依的；还有一种他自己本身的一种天神，这个我们倒不一定去皈依，如果真实的通过业力形成的天神这个我们不要皈依的，然后就说是，但是也不需要破斥他就是如是客观存在的一种天神；还有外道当中的大自在天，认为胜义当中存在的万法的造物主，这个可能对我们抉择胜义谛这个方面可能会有些障碍，所以很多地方中观宗的论师对于这种所谓的大自在天、妄计的大自在天这个方面会破斥的，就像《智慧品》当中所破斥的大自在天一样。那么此处也是一样的，就是我们所破斥的大自在天，本身不是万法的生因，有些外道信徒把他妄执为万法的生因。那么对于这样一种不是一切万法的生因而耽著万法的生因这个会不会成为集谛的见断？因为集谛呢前面讲到集谛是因嘛，集谛是产生苦谛的因，既然他把非因妄执为因的话，会不会把大自在天的问题放在集谛当中去了，因为集谛也有因的特性，此处也是把非因执为因的特点进行破斥，所以有些人他就认为会不会把大自在天妄执为因的问题放在集谛的见断当中而不是苦谛的见断，因为他是颠倒执著痛苦的因的缘故，而就是说集谛就是苦谛的因，此处作为因的方面会不会它是属于集谛所断呢？这方面我们说不会，“于大自在等非因，妄执为因由我常，”这个方面“唯是苦谛之见断”它还是苦谛见断这是没错的，因为前面我们就把这样一种在集谛之下在灭谛之下它是没有戒禁取见的，就是在前面讲的苦谛下面有戒禁取见、在道谛之下有颠倒的戒禁取，但是在集谛和灭谛之下它没有，七种七种它是没有的。所以这里面会不会搞错，它应该是在集谛当中可以有、而不是在苦谛之下呢？我们回答的时候其实这个呢应该是苦谛的见断。为什么应该是苦谛见断呢？妄执为因，就是把不是因妄执为因是有我常，他为什么会把它当作诸法的生因呢？就是他里面有个妄执的我和常，就我的颠倒和常的颠倒，因为这样一种妄执为因的观点是由颠倒的我和常当中出现的，就本来就是没有我，这个我一方面来讲有一种自在的意义，自在、自主的意义，它是很自在的，像这样方面比如常乐我净的我呀。有些时候在《四百论》当中破我的时候主要是破我是自在的、我是一种自主的、我是自在的，其实呢这个我根本没有自在，他是通过其他业惑形成的，没有什么自在的。但是众生从无我当中没有自在当中妄执有我自在，这个方面就是一种颠倒执，这方面有一个我执，就是说颠倒的执著当中。还有一种是常执，常执就是执著自在天是常有的，那么其实我执和常执是从哪个地方、就是说错误缘什么产生的呢？其实恰恰就是缘这样一种苦谛真实意义而颠倒而产生的，因为苦谛的四种形象我们都知道----无常、苦、空、无我，像这样它是苦谛自己的形象，苦谛的形象就是无常、苦、空、无我，那么就是说本来他是无常的你把他颠倒执著为常，这个不是迷苦谛是什么呢？这个就是颠倒执著苦谛而形成的，所以这个里面的常因为他妄执大自在天是生因呢，首先就是他妄执大自在天有我、有常而产生的，那么苦谛的形象就是无常、苦、空、无我，第一个就是无常，所以你把无常的东西妄执为常这个其实是缘苦谛产生一种颠倒，而集谛之下是没有这个形象的，集谛当中因、集、生、缘，因、集、生、缘当中没有把无常妄执为常的形象，所以从这个角度来讲妄执为常的方面一定是缘苦谛而产生的。然后就是说无常、苦、空、无我嘛、在苦谛之下有一个无我，本身苦谛是无我的、无自在的，我们处在苦谛当中我们在轮回当中哪里有个自在呢？如果有自在的话没有一个人愿意受苦，但是在苦谛当中是无我的、是没有自在的没有自主性的，那么就是说缘苦谛之下的无我颠倒认为有我，认为我是自在的，认为有我是存在的，像这样就是对这方面妄执恰恰又是苦谛当中的颠倒了，苦谛当中本来是无我的，然后你妄执他是我，像这样我是常，这个方面就安立了大自在天，以这个为基础安立了大自在天，所以他其实是颠倒执著苦谛的形象而引发的一种自性，所以“妄执为因由我常，颠倒执著而生故，”他就对于无我颠倒执著为我，然后就把无常颠倒执为常，是颠倒执著而生故，而产生这样对大自在天的安立，所以唯是苦谛之见断。这方面结论就很清楚，就是只是苦谛的见断，因为集谛之下没有无我啊、然后无常啊、那也不存在把它执为颠倒，因为所谓这样一种见断它是缘苦谛的见断缘集谛的见断他是把本身苦谛和集谛的形象没有如实认知，然后反而颠倒认知了，颠倒所以它就是断嘛，应该成了缘苦谛的见断和缘集谛的见断，所以前面我们讲怎么样才能断除它的见断呢？就是如实的认知四谛的本相，无常、苦、空、无我你就认知无常、苦、空、无我，当你如实认知无常、苦、空、无我的时候见道这个时候见苦谛的所断就断除了，所以从这个方面讲我们也知道大自在天虽然他有因的意思，但是这个因并不是集谛当中的因，它是苦谛之下的把非因妄执为因的含义，所以这个方面遣除了与未见相关的争论，有些人认为应该是集谛所摄，但此处还原它就是苦谛所摄的，这个没有任何问题。

下面讲第四是颠倒的分类。既然提到有一个常有的颠倒和我的颠倒，那么就索性讲一讲其实这样一种颠倒有几种呢？就是平常我们讲的四颠倒，常乐我净四颠倒，那么颠倒的分类：

**由三见立四颠倒，颠倒计度分别念，
以及增益皆具故，心想颠倒随彼转，**

那么这个就由三见，通过五见当中其中的三种见----坏聚见、见取见、边执见当中的一部分通过这方面的三见安立的四种颠倒，那么安立四颠倒安立真实的颠倒有三个条件，三个条件第一个就是颠倒，颠倒就是恒常性的颠倒，它是始终颠倒恒常性颠倒、一向颠倒的是这样的；然后第二个一定是嫉妒分别念，它就符合于见的自性。他作为嫉妒分别念(20分)第三个是增益，就是皆具这三个条件皆具了，就可以安立为颠倒，所以说佛经当中所讲的这个心颠倒，就最后一句，心想颠倒--就是心颠倒和想颠倒。从他的这种

三个条件观察的时候呢 并不具足真实的这样一种条件，所以从他根本烦恼基础的角度不安立为颠倒，但是随彼转的意思就是说跟随颠倒的见而转的缘故，所以佛教当中的心颠倒和想颠倒也可以安立为颠倒。他大概的意思就是这样的。所以说这个颂词我们说是由三见立四颠倒，即四种颠倒是什么？他通过（什么见？【20:43】）安立的？这是第一层意思，是第一句。然后第二句第三句呢？主要安立颠倒的三个条件，哪三个条件来安立为颠倒？那么第四句呢就是佛经当中的心颠倒和想颠倒？到底算不算颠倒？到底算不算真实颠倒？如果按照这里面三个条件观察来说 不算颠倒。因为和颠倒见相应的缘故，也可以叫颠倒。大概就分了三层含义：首先我们看第一层含义是由三见立四颠倒，前面我们讲到了 无常妄执为常、无我妄执为我就有两种颠倒了。是不是就只有两种颠倒呢？其实不是，佛经当中也经常性的提到了四种颠倒就是平常我们讲的“常乐我净”那么常乐我净就是四种颠倒法，本来是无常的妄执为常，本来是痛苦的妄执为乐颠倒认为是乐，无我的妄执为有我，本来是不净的妄执为净这个就是常乐我净四颠倒。“常乐我净”也是在不同的场合有不同的安立，比如说在小乘当中常乐我净绝对是颠倒的，众生他通过自己无始以来的习气和烦恼在这些对境当中就把这样一种无常苦空无我，本身是痛苦的。苦谛当中他的本性、他的形象就是无常苦空无我的。像这样的话就是从这些方面安立的。但是众生没正式的认知把这样一种无常不净等等，他安立为常乐我净这些方面就安立颠倒了。如果有这样四种颠倒就无法真实认知轮回的自性，本来是无常的就没办法认知、本来是苦的也没办法认知、本来是不清净的也没办法认知、本来是无我的也没办法认知。这些方面就是纯粹的处于颠倒当中，所以说这个就满足了轮回的因缘，满足了流转轮回的条件，因为如果你把这些全颠倒了，你把这样无常认为是恒常的，把不清净的认为是清净的当然我们就认为在这里面有可以值得追求的 有很多快乐等等。但就说是完全具备了流转轮回的因缘了。所以说如果你要想获得解脱的话必须要打破这样一种颠倒。所以说就把无常的安立为无常，这样会引发厌离心，让我们内心当中对万法真像有一个真实的认知。然后就是说痛苦就认知为痛苦，如果认知为痛苦就没什么可以追求的，然后自己就会升起一种想要解脱的心。然后无我方面 就如实的认知为无我。那不清净呢就如实的认知为不清净，因为就是说这些常乐我净就是流转轮回的所有要素，这里面都具足了。然后如果反其道而行之的话打破这些妄执，打破这些颠倒其实就满足了很多很多修法的条件，所以说我们要反观自己内心当中我们是对于这样本来无常的世界，本来无常的身心。那么我们是怎么样认知的，我们内心当中还是保留常见呢？还是我们通过粗无常也好、细无常也好通过不断的学习，通过不断的观修。我们对于无常的观念已经根深蒂固了 这些方面我们还是要认知的，因为如果没有无常观念的话我们内心当中的的确是没办法产生一个很强烈的出离心。有些时候我们讲的 要产生一个出离心，是不是绝对要细无常呢？这个也不是确定绝对要细无常，反正如果要是细无常的见解的话那么出离心更加清净，更加的稳固。但是华智仁波切、宗喀巴大师等等他们在讲无常的教言的时候基本上都是从粗无常的角度来讲。所以我们自己会了知寿命是无常的，我们要远离对这样一种执着。这方面就讲的很多细无常就是刹那刹那的生灭，当然如果我们能完全全的了知在完全安住在刹那生灭细无常当中。那么我们就知道整个世间全都就是在现在当下安住的时候本身也是无常的自性。没有一个真实的安住的自性，这个方面对我们修行当然有很大的帮助了，所以要经常观修无常。这方面是修道的一个大顺缘真正来讲就是能够获得解脱的一个很大的顺缘，有时候能够打破我们对于时间八法的执着，从细无常可以进入到空性的梯阶等等。他都是很大的帮助然后观察苦也是一样的，不管是苦苦、变苦、行苦对这三个苦进行详尽观察，然后知道整个三界没有一个真实可靠所谓安乐自性，然后对于无我方面如实安住无我，没什么自在的、没有独立自主的我、没有自在之心等等。然后不清净身心、身体是不清净的 36 种不净组成，就安住在不清净当中打破这个清净的执着。这个方面因为就是说有些时候 这个（净止？【25:52】）有些时候是对于修行人来讲的，为什么有时候会执着异性啊？执着于自他的身体啊？就是说执着自己的身体为了自己的身体去奔波，去劳累花大量的时间精力造了很多的罪业，有的时候认为异性的身体是干净的 然后就去追求得到异性，得到所谓的快乐这个方面观察的时候所耽着的异性其实也是不净的，所以说能够如是的安住在自他身体不净的自性当中。这个是修道当中比较大的障碍。欲界众生最大的障碍就是饮食男女，男女方面执着是特别特别强大的。很多修行者，修行失败也是因为这个对男女的执着没有放下有关系，如果这样能够安住在不净当中的话，即然他是不净的怎么可能会再产生贪着呢，不可能的事因为贪心他自己的特点是这样的。如果是认为清净的、认为是悦意的安乐的这样容易产生贪欲。如果认为对境是肮脏的、污秽的他痛苦是自性没有什么心愿意缘他产生执着，这个是绝对不可能的事情，所以说如果能够了知不净的话自然而然对于这方面男女的执着，就会打破常乐我净，他在共同乘当中，在小乘当中特别特别的需要着重性的去打破这个在小乘当中叫常乐我净，然后安立的无常啊，不净啊然后苦啊，无我等等安立这样的这是小乘。然后到了大乘当中呢，大乘当中不用安立因为安住在空性。如果是修般若空性的时候呢，如果你认为诸法的实相他就是无常的，不净的，苦的，无我的。如果有实实在在这四种形象存在的话，这个也是一种趋入空性的执着。他就把这四种法安立为一种颠倒了，因为他根本不是诸法的实相你把他认为是诸法实相，他又成为另外一种层次的颠倒了。但这个是从大乘空性的角度来讲的，他的层次更高了。如果到了如来藏的层次他又安立常乐我净，当然这个常乐我净，此常乐我净非彼常乐我净。

所以这个如来藏有四个体性，常、乐、我、净这方面如来藏的“常乐我净”他和小乘所破的凡夫人的“常乐我净”绝对不可能是一个层次，反而有时候在想佛陀在初转法轮当中把常乐我净破的干干净净的。到了第三转法轮的时候反而又把“常乐我净”安立为诸法的实相。这个方面就不可能出现这么大的矛盾，所以说这个地方只是名称相同，但他的意义完全不同的。这个方面以前我们学习过《宝性论》的道友对这些问题很清楚。他虽然有“常”的字眼，有“乐”的字眼，有“我净”的字眼但是他的意义完全不相同，他完全随顺于大无为法，一切万法大无为法的自性，如来藏光明的大无为法他不是有为法的缘故。是恒常的然后离开了我和无我的角度，就叫做我把这个自性安立一个名称就叫我，然后就是说清净的自性，离开了清净不清净等等像这样的话就是常乐我净。通过这个方面进行的安立“常乐我净”他的这个名称有的时候我们就会说这个地方“常乐我净”成了颠倒了。在如来藏当中变成了实相了是不是写错了？这方面没有写错全知麦彭仁波切在定解宝灯论当中有一个安立，很多时候名称是一样的。但他的意义呢完全不一样的这方面需要我们了解他不同的名称意义。他出现在不同的场合地方他的名称意义一定要按当时的场合地方去解读，否则完全混为一谈的话也会搞错此处的常乐我净，也是有这样特点的。那么“常乐我净”我们介绍了由三见。我们再解释一下由三见，那么就是通过五种见当中因为十种根本烦恼当中有五种见，五种见当中其中三种见来立四颠倒 三种见立四颠

通过五种见当中，因为四种根本烦恼当中有五种见吗，五种见当中其中三种见来【30:01】颠倒，那么哪三种见呢，那么在注释当中也是这样讲的，然后边执见有两种吗边执见当中一个是常一个是断，那么就是把边执见当中常的这个部分安立无常之为常的颠倒，这个是从这个角度安立的，然后第二个就是见取见，见取见当中有两种，安立的两种颠倒，见取见就是把上面下劣的的认为是殊胜的，前面就说无有下劣，下劣视为胜，下劣视为胜前面我们昨天的各自的法相当中有一个见取见的法相就是下劣视为胜，所以这样一种见取见就是把下劣的不清净的安立为清净，下劣安立为胜，然后就说这是本来是痛苦的，下劣的安立为圣者安立为快乐，所以说从见取见中他就把不净的安置为净的颠倒，然后把苦执为乐的颠倒。这方面就是通过第二种见安立了两种颠倒。然后第三种见呢就是坏聚见当中，坏聚见中我见安立无我执为我。因为这个坏聚见本身就是没有我和我所的，但是呢就是把没有我和我所安立为有我和我所这个颠倒，所以他是通过三种见来安立的，安立三种见颠倒的话只有这三种，其他的两种就没有了，其他两种不安立颠倒的原因呢，其他见不安立颠倒的原因呢此处就是讲因为要要安立颠倒他要有三种条件才行，第一个就要颠倒，颠倒的意思就要必须要恒常颠倒，在唐译当中就叫一向颠倒，就是始终颠倒的意思，刚开始是颠倒的中间也是颠倒的，最后也是颠倒的，像这样的话一向都是颠倒的，始终是颠倒的，这方面要安立颠倒的这个一向颠倒的条件，第二个要计度分别，计度分别就说是属于见的自性，因为五种见的他都是是一种计度的分别念，他都是是一种推度的一种能够分辨的能够计度的，这样一种自性，所以说第二个条件呢必须要满足这个计度分别念，第三个呢就是增益，他一定是一种增益的见，不是损减的见，所以说增益的见他才会安立为颠倒，如果是损减的话就安立不了颠倒，所以说他必须要符合这样三个条件，那么既然符合这三个条件才能安立为颠倒的缘故所以其他的两种见是不是具有这样的自性呢，其他两种见不具有这样的自性，那么首先呢这个戒禁取见，他为什么不安立为颠倒呢，因为戒禁取见中他的对境不是始终颠倒的，他不是恒时颠倒的，为什么就不是恒时颠倒的，因为我们说外道安住在戒禁取见当中是不是任何利益都没有也不能这样讲，总的来讲是没有什么利益，他对修道来讲获得解脱道的角度来讲是没什么利益的，是颠倒的，但是从他们自己苦行当中也可以清净一部分的业，也可以获得一部分的清净，这种清净当然不是出世间道的清净，比如说外道他通过修持苦行获得禅定，获得禅定之后他可以远离欲界的贪欲呀，远离初禅的过患呀远离欲界的过患呢等等，当然他可以逐渐获得非想非非想所以这个方面他们通过这种道也获得了这样某种意义上的清净，通过这样的苦行也清净了某种业障，那么这个是不是一向颠倒呢，这个不是，这个不是始终颠倒的，所以这个戒禁取见当中主要是没办法获得解脱道这个角度来讲是绝对颠倒的。然后在他当中呢，在他们内部当中也能够获得一些比如说清净障碍呀获得某些福德呀这个角度是有的，是存在的，所以说戒禁取见这个他的缘对境来讲这个不是始终颠倒的，所以戒禁取见这个不安立颠倒原因就是这样的，然后就是边执见，边执见前面我们不是讲了吗他有两个成分，边执见当中一个是常边一个是断边，这个就是边执，所以说常边呢已经安立为颠倒了，但是呢断边断见方面他是属于损减，增益和损减佛经当中也是经常出现的，增益的话就是本来没有这个东西他就增加，认为有这个有方面就叫做增益，损减呢本来是有的，他就认为没有这个把他减少了，把这个本来具足的这个法呢或者这个状态呢认为没有了这个叫做损减，把本来有的东西说成没有减少了吗损减了吗，本来没有的认为他是存在的这个叫做增益。所以说在中观当中抉择万法空性的时候基本上都是通过增益的方式进行破掉的，因为就说是一切万法本来是离戏空，但是众生把在离戏空当中什么都有的可执著的状态当中认为是有的这个是无的，这个是亦有亦无呀非有非无呀或者常的断的等等，像这样的话全都是属于争议见，这些在真正在的本性当中都是没有的，所以说他全部是要破除，打破十六种争议打破三十二中争议啊，等等等等他全都是这样的，所以说有的时候凡夫众生的这样认为诸法存在的争议要打破这十六种争议，然后就是小乘当中的十六种比如前面我们呢讲到的众生认为的常乐

呀清净等等这方面是有争议，小乘认为的无常呀不净呀苦呀他也是一种争议，所以说他就是反过来要把小乘的这些不符合实相的这些也要打破，总共加起来有三十二种争议，是这样的所以说争议当中在大乘的显宗当中，中观中主要是通过打破争议的方式来安立这样一种一切万法的空性，所以你这个不是诸法空性，你那个也不是诸法空性，一个一个把他排除掉，最后什么都没有可执着的，什么都没有执着的状态他这个就是诸法的实相，他通过减的方式就把众生不符合诸法实相的这样一个妄给减掉，减掉之后呢就可以获得确定一切万法的空性，他不是从正面来建立诸法空性是这样那样的，他告诉我们呢说诸法的空性不是这个不是那个，他就把这些我们呢认为的是的这些全部打破掉，最后呢哦这个就是诸法的实相，所以说边执见当中的断见他是损减见不是增益见，所以这个方面我们就说第三个条件以及增益，他一定是增益的自性而不是损减的自性，而边执见当中的断见他是属于损减的，所以说这一部分不安立为颠倒，然后就是五种见当中最后一个邪见，这个邪见也是一种损减见，邪见是没有因果呀没有四谛呀，没有解脱呀等等，这方面都是损减，本来在名言谛当中他是有的，它是有业因果的他是有解脱的，但是认为这些没有的话就是损减，本来有的东西认为没有损减所以也不符合这样安立颠倒的条件，像这样的话就不符合条件，那么就其他的这些根本烦恼贪欲呀嗔恚呀，这些为什么不安立为颠倒呢因为他不是计度分别，不是计度分别是这样的，真正在十种根本烦恼当中具有计度分别的只有五种见，五种见才具有计度分别，而其他的贪欲嗔恚无明这方面怀疑啊等等他不是一种计度分别念，所以说这些都不是安立为颠倒，他只是在三种见当中安立为颠倒，只是三种见当中安立颠倒的原因呢我们就知道了，反正他三个条件看谁具足，那么比如说这样一种坏聚见，坏聚见他就是恒时颠倒的，像他执着有我的话是一向颠倒的，恒向颠倒他也是一种计度分别，也是增益没有我了，像这样的话这个方面我们一般以萨迦耶见坏聚见为例说明三个条件具足的，就说是其他的话不是很具足，有些可能具足一两个，有些不具足，这方面就没办法真实的具足，所以说其他的这种见不安立为颠倒，然后呢后面是一个相当于一组问答，是从解除怀疑的方面，心想颠倒随彼转，就说呢如果你安立的三种条件才是见的话，那么佛经当中的有些就不在安立为颠倒了，为什么呢，佛经当中说你无常认为常有，是一种颠倒心，是一种颠倒想是一种颠倒见，那么其中的颠倒心和颠倒想他就不是颠倒了，为什么呢因为这个颠倒心和颠倒想他不是计度分别，他心呢就是心王像这样的话不是计度分别，他不是见的缘故不是计度分别，然后也不是这样一种颠倒的想法所以按照你的观点的话颠倒心和颠倒分别应该不成为颠倒，但是佛经当中又把他们作为颠倒了，已经说是颠倒想了，所以说怎么样去遣除这样一种矛盾，怎么样圆融这样一种观点呢，所以说如果从根本烦恼为基础的角度来讲的话，他就是不具有这样的条件，他没有条件，从这个根本烦恼的这个角度来讲，你如果以根本烦恼为基础的角度来讲的话这些所谓的颠倒心呀或者证悟心呀这个像呀，他没办法成为真实意义当中的复合条件的这样一种颠倒，你如果从根本烦恼的角度来讲，从这个方面讲是这样，他没办法在但是他是随彼转，随彼转的话是跟随颠倒的境而转。

但是呢，他是是随彼转，随彼转的话就是说他跟随这个颠倒的见而转。就是说这个心和这个想啊，他跟随这个颠倒的见而转，被这个颠倒的见影响，和颠倒的见相应的话，如果和颠倒的见相应，这个时候呢就可以成为颠倒，是这样。从相应的角度来讲，可以成为颠倒。从根本烦恼为基础的角度来讲，因为不符合于他的这个三个条件，所以像这样那不能安立为颠倒。但是呢他佛经当中为什么又把他安立为颠倒了呢？他就是说，不安立为颠倒的原故是，原因呢是因为咱们从咱们这儿的这样一种这个三个条件出发的话，他没办法安立为颠倒。但佛经当中又把他成为颠倒心，颠倒想的这个原因是什么？就随彼转。他可以相应于这个就颠倒见，他相应于颠倒见。被相应，被颠倒见想所相应，跟随颠倒见而转的原故呢，哦这种心这种想，他因为受到了这个颠倒见的影响，就他们也可以成为颠倒心和颠倒想。相当于一种相应嘛心王和心所，心王和心所他是一种相应的自性，他就是和这个颠倒见相应。所以这种心就变成颠倒心了，这种想，这个心所想呢就变成颠倒想了，是这样。所以说这个心王和心所他和这个颠倒见相应的原故，他也可以变为颠倒，他主要从这个角度来安立为颠倒。这方面就说是【41:12】，然后下面我们讲第五，第五呢就是慢之分类，是这样的。就说是这个慢的分类。那么因为这里面呢也有说是这个贪嗔痴慢疑当中有一个慢，那对慢方面去做一个安立和分类。

七慢九慢摄三中，以见及修而灭尽，
修断杀等缠灭爱，我慢不善之恶作，
圣者不会明出现，因由见疑增长故。

因由见疑增长故是这样的，那么就是说是这个，前面我们讲这个见呢分了这个五种，有通过见呢就是说安立了很多颠倒等等。那么是不是只有这个见才有分类，其它没有分类，也不是这样的。其实呢就是说是这个慢他也有分类，慢可以分为七种慢，可以分为这个九种慢，也可以摄摄为三种慢当中，九种慢可以摄为三种慢当中等等。是这样，所以他也有分类的。那么七慢九慢摄三中，这个方面呢就是说是这个讲到了这个慢的一种分类，真实的慢的分类，就分七种啊或者分九种啊等等。他一种这个就是说是这个分类和归摄的意思。然后呢以见及修而灭尽，以见及修而灭尽，像这样主要就是说这样一种这个慢呢，他有些是属于这个见道所断，有些呢是属于修道所断，这方面呢话以见及修而灭尽的意思。然后呢横断就是修断杀

等缠灭爱，我慢不善之恶作，圣者不会明出现。就是说是圣者他就是说不会明显的出现，这些就是说杀生啦，杀等缠啦。杀等缠就是憎心，还有一些这个贪爱，还有一些就是说是这个我慢，不善的恶作。这方面的话就是说是圣者他虽然已，相当于就是虽然有种子，但是他不会明显出现的，为什么呢？因为这些呢是因由见增长，和因由疑增长。有一部份呢是由见而增长的，比如说呢，就是说是这个断杀等，就杀等缠。然后呢就是说是这个杀等缠，然后呢就是说灭爱啊，这些这个我慢啦等等。这方面的话就是说有些是通过见解而增长的，通过见而增长的。那么就是圣者远离了见的原故，所以呢不会再有这样一种明显出现。还有一些呢是这个由怀疑而增长的，比如说不善之恶作，不善之恶作等等。这方面是由怀疑而增长，那么就是说圣者见道之后呢，也不会有怀疑，怀疑断掉了，所以说像这样的话就是说是也不会，圣者相续当中不会明显出现。所以这个后面这几句呢，就后面这个四句话吧，后面这四句呢主要是说有些修断。虽然圣者没有断掉啊，他投到见道之后呢，圣者虽然相续当中还没有真正的，通过修道了断掉这些修断。但是呢在圣者相续当中不会明显出现的，这样一种情况就后面这个一个颂词是这样的。由见，因见由疑，“因由见疑增长故”，这个是就宣讲他的原因根据，为什么不会明显出现的原因是这样。那么首先我们看呢就是七慢九慢摄三中，那么就是说首先呢有分七慢，七种慢呢在其它的《宝鬘论》啦，在其它的很多这样论点当中啊也有比较明显的安立这个七种慢，他是这样的。那么现在我就简单介绍一下七种慢。那么就说是这个首先的话就是傲慢，傲慢的话就是说平时我们“哦，这个人很傲慢很傲慢”。像这样的话就或者有的时候我们认为自己很傲慢，那么这个所谓的傲慢的这个法相呢，他是怎么样呢？就是说我们心里想的和下者相比，我自己是更胜一筹的，这样自满之心呢就称之为傲慢。就是比，比较其他人来讲，和其余的他下劣的人比较起来呢，我就是很超胜的，我更胜一筹。这方面就是属于这个傲慢，傲慢就是这样的。然后呢认为我胜过了和自己同等的人呢就称之为过慢，他有慢啦，就是说过慢啦，慢过慢啦等等。那么这个过慢是怎么呢？认为我自己胜过了和我同等的，这么多道友都只和我差不同等，但是我都超过他们了。像这样呢我自己的智慧超过他们了，像这样的这个叫做过慢。然后呢认为自己在殊胜的这个，具有殊胜功德【45:06】zen当中呢，我自己呢更胜一筹，这个叫做慢过慢，是这样。他这方面的话是个对境的角度来讲，首先第一个呢是这个下劣的对境，第二个呢是和我同等的对境，第三个呢是在这个超胜者的，殊胜者的行业当中呢，我更胜一筹。这个方面就叫做慢过慢，是这样的。然后呢第四种呢就叫做我慢，我慢的话就是说，什么叫我慢呢？我慢的话就是说是把这个近取蕴执着为我，这个叫我慢。就是说这个我慢的意思，本来没有我，认为有我了，这个方面就是一种慢，这个就是一种慢。所以说所谓的我慢呢他就是这个我执，这个，我慢就是我执。就是说认为有我，把近取蕴执着为我的这个状态呢，其实就叫做我慢。平时我们说的我慢是什么，我慢功高，我慢功高。我慢功高就是说本来没有我了，认为有我，这个方面就叫做一种我慢。然后呢就是说是增上慢啦，增上慢就是说是这个没有获得功德，自认为已经获得了，这个叫做增上慢，是这样。所以前，以前我们经常讲增上慢和妄语，大妄语的差别，就是说大妄语他也是就是说，就是说没有神通，说自己有神通啊，没有得到圣果，说自己得到了圣果啊等等。这方面就说是一种上人法妄语。上人法妄语这个时候呢如果这样说了他会犯根本戒。但是呢增上慢他不会犯根本戒，增上慢他就是说和大妄语之间的差别，他虽然也是没获得功德，认为自己获得了。他是这个以为自己获得了，他就是本来呢自己是没有获得功德的。比如说以前有个比丘在寂静处修持这样一种这个修法，然后他自己获得了四禅，他自己获了四禅，他就认为获得初禅的时候，认为我获得初果了。获得二禅的时候认为我获得二果了，然后呢三禅的时候认为获得三果，四禅的时候认为获得阿罗汉果。他就自己，自己觉得自己已经就获得阿罗汉果，他就到处说我已经获得了四果。但后来呢就是说突然他的层次里面又产生了烦恼了。“他说这个不对啊，我这获得四果的人，怎么会产生烦恼呢？”像这样的话他就觉得是不是就是说是这个说了，说了上人法妄语，是不是破了根本戒。他就到佛面前去这个，去去向佛请教，佛陀说是不是你认为自己获得了，他说是获得了，他就说如果是这样的，这个叫增上慢。不是这个说大恩（47分），上人法妄语，上人法妄语就是说明明知道自己没有获得圣果，然后呢明明知道自己是不是圣果，然后自己说获得圣果了，这个就叫做上人法妄语，是这样的。然后呢就是增上慢呢，是自己以为自己获得，比如说前面讲他获得初禅的时候，本来是初禅，他认为这个就是初这个就是初果。然后呢二禅的时候他认为这个是二果，他自以为获得了这样一种圣果，这样去宣讲呢这个不算是上人法妄语。所以增上慢和上人法妄语的差别呢就是，就是说自己知不知道自己获得了这样一种圣果。如果自己明明知道自己没获圣果，认为是，去外面去说的话，这个就是上人法妄语。然后如果自己以为自己获得了，其实没获得，其实都是没有的，自己以为自己获得了。内心当中认为自己获得了，这个就叫做增上慢。他不是一种上人法妄语，所以这个方面的话，就是说是增上慢呢和这个上人法妄语有这样差别。然后呢就是说是认为自己和特别优秀的比较起来的话，就略显低下，这个是卑慢。卑慢的话就是说自己不如别人，但是呢还是内心当中觉得，虽然我和特别优秀的比较起来不行，但是呢我还是可以，内心当中他认为自己还是有一些功德的，这方面叫做卑慢，是这样的。然后最后一个叫邪慢，邪慢的话本来不是功德，是过患的，然后自己认为【48:23】，把这个当成是一个功德到处炫耀啊，觉得这个是，就自己了不得。比如说偷东西，自己觉得“啊，这个我偷东西的技术特别好”，这个方面，把这个东西呢当成一个功德。自

己觉得自己在小偷当中，我们还是属于属一属二的，是这样的。所以说像这样讲的角度，他就是一种邪慢。他本来这些都是一种过患，你，你偷东西很善巧啊，你就是说做些坏事很善巧。这个有什么可以说拿来炫耀的，傲慢的呢。他就是说你这个东西越善巧，你堕落的越快，最后就堕落的越深，是这样的。但是呢就很多众生呢就不了解这个。现在社会上也有很多，以前我们自己相续当中肯定也很多。“其它不行啊，喝酒还可以”。其它不行呢就是说还抽烟还可以，就是这样的。所以像这样的话就这个其实是一种过患，但是他把这个作为一种自己炫耀的资本。这个方面就说是这个也会，一般的人都会有这些，所以这个叫做邪慢。这个邪慢的话，就是说很多人把这些就自以为是的，这些把这些当成一个功德来炫耀。这个方面就叫做邪慢，是这样。所以说像这样的话，这个就七种慢。七种慢呢他其实都是一种，就增上烦恼，或者一种烦恼的因，如果是内心当中不打破这些这个慢的话，自己获得解脱是不必讲的。然后呢通过这些慢呢，很有可能就堕恶趣，是这样。所以说我们要知道这些慢，这些慢呢他就分得比较细致，比较细微，是这样的。像这样的话就这个七种慢。然后呢再这个《发智论》，《入智论》当中呢，就讲到了九种慢。九种慢的话就说是这个，他有看待他者立为，就是说立己的有三种，看待就是自己安立他的有三种。然后看待自己这个否他，就说是这个，和别人讲否他方面的有三种。首先的话就是说看待他者立己三种，就是认为我已经胜过他了，认为我已经胜过他这个一种。认为我和他平起平坐是第二种，然后我比他低是第三种。在颂词当中讲“九慢摄三中”，“三”就是讲前面的七种慢当中分出来的九种慢，它并不是说前面是七慢，九慢比七慢范围还要广，不是这样的。其实九慢比七慢的范围要窄，九慢数字是多，但是它的范围比七慢要窄。为什么比七慢窄呢？因为“摄三中”。七慢当中的三种慢，从七慢的三种慢当中分出来的九种慢，它自己的范围其实比七慢要窄的，数字虽然多。

那么哪三种慢当中分出来的？一个是傲慢分出来的；一个是过慢分出来的；一个是悲慢分出来的，这三种慢当中分出来的九种慢。比如说认为我已胜过他，这方面就是过慢；我与他平起平坐，这方面就是属于傲慢；我比他低，这个是属于悲慢。大恩上师讲记当中有一个表，表就可以看的很清楚，三种慢是怎样一个一个对应的，反正就是这三种。

看待自己立他三种，他比我高，他与我等同，他较我低。他比我高是悲慢，他比我还高，自己认为产生一种慢，就叫做悲慢；他与我等同，就是属于傲慢；他较我低，我比他高，就是一种过慢。从这个方面可以安立的。

看待自己否他三种，没有比我高的，没有与我等同的，没有比我低的。也可以从傲慢、过慢、悲慢安立的。没有比我低的，有的时候我们认为这个怎么可能是安立过慢呢？没有比我更低的，我已经非常低了，没有比我还低的，这个还是一种慢吗？有的时候在团体当中，他认为：我在这个团体当中虽然是最差的，没有比我更低的，我是最低的，但是我还是有一种功德。他认为：虽然我在这里面是最差的，但我还是有一种功德的。从这个角度来安立一种慢。所以没有比我低的，但是自己认为还是一种功德，这方面也有。还有一种其他的解释，但不一定从这个来安立的，人有的时候他的思想很奇怪的，喜欢攀比，有些时候好的方面攀比，功德方面攀比，但有的时候从不好的方面也攀比。在前几年的时候，有两个道友在聊天的时候，就比小时候谁更苦，最后比来比去差点打起来。我比你苦，他说我比你更苦，我的苦你根本想不到，最后就差点打架了。比谁苦，我比你还要苦，他把自己受苦认为是一个傲慢，这个方面也有类似于没有比我还要低的，他把这个作为一种自己觉得傲慢的基础，是这样一种情况。所以说，没有比我更低的，有的时候任何人都比你高，他就把我比所有人都差，都要差，我比所有人都苦，他把这个认为是一种傲慢的资本，也有这样的情况。高的方面互相攀比的也有，受苦方面互相攀比的也有。

九慢摄三慢，完全都可以包括，要么就是傲慢；要么是过慢；要么是悲慢。傲慢就是自己平起平坐，这些都叫做傲慢；过慢就是我胜过对方，这个叫过慢；悲慢就是我不如别人，这个叫悲慢。所以说我们看这三种当中，就分了三类，看待他者立自己，看待自己立他者，看待自己否他三种，他都有这三种情况。要不然就是不如别人，要不然就和别人平起平坐，要不然就是比别人超胜，反正就是这三种慢，要么就是傲慢，要么就是过慢，要么就是悲慢。“七慢九慢摄三中”，这句话我们就解释了。

“以见及修而灭尽”，这些七慢等是见道所断呢？还是修道所断呢？。如果相应于见道所断，它就是见断；如果是相应于修道所断，这个就是修断。从这个方面讲有些可以在见道所断段当中断掉的，就在见道所断当中断掉；如果是修道所断当中断掉，它就安立为修断。所以说“以见及修而灭尽”，它的意义就是这样的。

还有一些修断，这些修断虽然获得了见道，修断还有很多很多修断没有断掉的，虽然修断还没有断的，但是不会明显出现的是哪几种情况呢？比如修断当中所包括的“杀等缠”，杀生等缠。“缠”就是烦恼的意思，是烦恼的异名。后面我们还要讲“缚”、“缠”、“节”等等，这些都是烦恼异名的。“杀等缠”就是杀生、偷盗还有邪淫等等这些烦恼，当然“杀等缠”主要是嗔心，是从嗔心的角度来讲的。“杀等缠”，虽然它是属于修断，修断的话就是说如果是修断获得了见道圣者，杀等缠的嗔心的修断没有断除，还没断除的话会不会现性呢？它说：虽然没有断除但不会现性。所以“杀等缠”是不会现性的。

还有一些“爱”，在《注释》当中讲到了一些爱。比如有些叫“生爱”，生爱就是比如有些时候他会想：如果我转成护地大象之子。护地大象是帝释天的坐骑，很威风、很威武、力量很大的。有的时候众生就会羡慕这些旁生，而觉得旁生吃得好穿的好很威武，然后觉得：如果我转生护地大象之子应该非常非常好。这个叫做“生爱”，想要转生这方面的一种贪爱。圣者不会有这种生爱，虽然内心当中的爱没有断尽，但这种生爱不会出现，因为见道圣者怎么可以希求转一个旁生呢？这个是不可能的事情，这种生爱没有。

还有一些叫“灭爱”，就是颂词当中讲的“灭爱”，《注释》当中也有“灭爱”。“灭爱”就是认为自己活在世间当中没有什么用，尽快死了好，死了之后痛苦永远就灭掉了，灭掉所有痛苦。现在世间人认为一死百了，一了百了，就觉得活在世间当中特别特别苦，很苦很苦。身体也苦，心也苦，生活的压力也特别大。他就觉得如果死了之后，这些痛苦就完全消亡了，就没有苦了。就觉得死了好，这个叫灭爱。希求死，觉得死了之后就非常非常好，对于灭，对死亡方面有一种贪爱，就叫灭爱。这个是一种颠倒，圣者不会有这样的执着的，圣者知道死了之后暂时看起来好像今生当中的痛苦已经消亡了，但是它是另外一种痛苦的延续，所以如果今生当中你没有把痛苦的根本灭掉，没把业消掉的话，下一世还要继续受即生当中没受完的苦。所以圣者修行知道这个不是解决问题的方法，所以对决不可能通过自杀的方式来解决这个问题。他就是认为如果死了之后这一切痛苦就消亡了，这一切痛苦都不会存在了，这个叫灭爱。

这些灭爱还有一些我慢，尤其是我慢通过前面讲近取五蕴产生的慢——我慢也是同样的。知道这些“圣者不会明出现”，为什么知道这些“圣者不会明出现”？“断杀等缠”、“灭爱”、“生爱”还有“我慢”圣者不会明出现，为什么呢？最后一句讲“因由见疑增长故”。因为这些都是因为见增长的，但是圣者见道的时候所有的见灭尽了，所有的见灭尽之后会不会有断杀等缠这样一种现形呢？这个不会。虽然内心当中可能还有这个种子，还没有灭尽，但是他的嗔心的种子、贪心的种子，还没有完全的。慢方面也是一样，有些慢的种子还没有灭尽，因为慢是属于修断的，虽然慢没有灭尽，但是它不会现形的原因。因为这一部分是通过见解增长的这部分，圣者不会出现的。因为他已经在见道的时候，把所有的见都灭除了，所有的见根本灭除之后，通过见而增长的现形杀等缠、现形的灭爱、现形的生爱、现形的我慢，都不会有，都不会存在了。这方面是由见增长的原因，圣者灭掉了见，所以不会在现形。

还有一种是“不善之恶作，圣者不会明出现”，就是这样分开看的，因为修断当中杀等缠、灭爱、我慢“圣者不会明出现”，为什么呢？“因由见疑增长故”。这部分是由见增长的原因，所以他不会有。然后剩下的是什么呢？剩下“不善之恶作”，“不善之恶作，圣者不会明出现，因由见疑增长故”，不善的恶作圣者也不会明显的出现，因为不善的恶作是因为怀疑才增长的原因，而圣者在见道的时候，怀疑已经彻底灭尽了【60:00】

而圣者在见道的时候，这个怀疑已经彻底灭尽了。它没有怀疑，所以没有怀疑，也不可能有不善的恶作。这个恶作是在《唐译》当中，它的意思就是翻译成恶作，但是疑其实就是怀疑的意思。它就说怀疑，这个方面一种疑惑，或者忧虑、忧愁，或者一种怀疑，是这样的。所以说像这样的话就说，如果说断掉了疑，像这样就不会有不善的恶作，不善方面的忧愁，恶作，这个方面就不会再存在了。所以像这样的话就说“不善之恶作，圣者不会明出现，因由见疑增长故。”我们就断句的时候，是从颂词当中是这样看的，因由见疑增长故，这个方面也不会有的，这个方面我们就讲到了慢的分类。

下面我们再讲二：形象之差别

分五：一、看待因之分类；二、看待所缘境之分类；三、看待本体之分类；四、看待时间之具理；五、境与有境之差别。

首先第一个是看待因之分类，这个因是什么因呢？这个因就是遍行因，然后这里面因为都是在讲这些烦恼，烦恼当中就说有一些遍行的因，遍行的因它的范围比较大的，是这样的。像这样的话，它是一种遍行因的分类。

**见苦集断见与疑，相应不共之无明，
即是同分界遍行，中除二见九缘上，
彼等俱生之诸法，亦为遍行除得绳。**

那么就说到这里面所讲到了遍行的因，那么遍行因当中，首先是前面三句，前面三句就说“见苦集断见与疑，相应不共之无明，即是同分界遍行，”这三句就讲到了同分界遍行，同分界遍行这里面就有十一种，就有十一种遍行烦恼，是这样的。然后“中除二见九缘上，”九缘上就讲到了不同分界遍行，前面三句是同分界遍行，然后就说第四句，九缘上这个，中除二见九缘上，这个就说是十一除二，然后就剩下九种，九种缘上，缘上的话，就可以九种可以缘上界的，可以缘上界的它就是不同分界遍行，它就说这种是不同分界遍行，是这样的，这个方面就是第二层意思。然后第三层意思：“彼等俱生之诸法，亦为遍行除得绳。”那么除了前面同分界遍行和这样一种不同分界遍行之外，其他还有一些遍行是什么呢？彼等俱生之诸法。彼等俱生之诸法就是这些心心所和这些烦恼同时产生的俱有法，这些心心所，还有一些生住易灭，这些方面都是属于这样一种遍行。“除得绳”，得绳虽然和它们同时产生，但是它不是遍行，所以要除得绳的意思

就是这样。那么首先我们看第一层意思的话就说是十一种遍行烦恼，十一种遍行烦恼：‘见苦所断的，见集谛所断的，’这方面的话就是有两种。然后就说是见苦集断，这里面有见与疑，它其实这里面主要是分了三类，十一种遍行烦恼是三类，第一类见，第二类是疑，第三类是无明。反正就是只有这三种，三种再展开就变成十一种，那么是怎么样变的十一种呢？首先是见苦谛所断，见苦我们知道颂词第一句当中见苦所断，就是见集所断，那么见苦谛所断当中的见有五种见，这五种见都是齐全的。这五种见都是齐全的，是这样的。像前面我们所安立的一样，前面我们学过这个内容，所以这个方面见苦谛所断下面的见，五种见都是有的，萨迦耶见，乃至最后的戒禁取见，五种见都有，这个就是五种了，十一种遍行烦恼当中有五种。然后见集谛所断下面的见有两种，前面我们讲到了，像这样一种萨迦耶见，边执见，戒禁取见，这三种见是没有的，所以只有两种见，那么见集谛所断下面有两种见，这个就是七种了。然后就说疑，像这样的话就说怀疑有两种，见苦谛所断和见集谛所断的怀疑有两种，像这样的话就是九种，九种遍行烦恼。然后就说无明有两种，一个就叫做相应的无明，一个叫不共无明，相应不共之无明是两种无明，一个就叫相应的无明，一个叫不共无明，相应无明，是相应什么的无明？相应见和疑的无明，那么这种无明它和见和疑是相应的，像这样的话就说是相应的无明，这个是单独算一类，是这样的，这个就十种了。然后不共的无明就说是它不和见、疑等的根本烦恼相应，它独自产生的，独自产生就叫做不共的无明。所以说十种再加一个就是十一种，即是同分界遍行。它就说以十一种为基础，再加上三界，十一种加三界，就是三十三种烦恼，像这样每个是属于这样一种，加起来就是三十三种烦恼。这个方面十一种再加上三界的话，就说是三十三种烦恼，但是我们讲的话是十一种同分界遍行。那么这个十一种同分界遍行的话，他们可以在自界自谛当中，都可以遍行的，这个叫做同分界，它在自界当中都是完全可以的，欲界，或者色界，无色界等等，它是自界当中可以遍行的，这个叫同分界遍行。反正这个意思就是说至少它可以在自界当中，同分界当中可以遍行的烦恼，它可以产生自界当中任何的烦恼，这个方面都是可以的，所以像这样这个叫做同分界遍行。所以这里面有十一种我们就知道了，苦谛下面，见苦谛下面的见有五种，然后见集谛下面有两种，然后就说疑是见苦谛下面的疑是一种，然后见集谛下面的疑是一种。像这样的话就说无明是一种相应见疑的无明和不和见疑相应，它不共的无明，单独呈现的无明，所以这里面总共加起来就是十一种遍行烦恼。然后就说中间，“中除二见九缘上”，那么这个是中，中的话就是在十一种当中，在这十一种遍行烦恼当中除二，要把两种除掉，就说把萨迦耶见除掉，要把边执见除掉，是这样的。把萨迦耶见和边执见除掉之后，九缘上，剩下的有九种遍行烦恼，它可以缘上界，它因为可以缘上界的缘故，所以它叫做不同分界遍行。像这样的话就是不同分界，前面是同分界，前面同分界反正你在自界当中可以遍行的，是这样的。它就是相当于同分界遍行，它的范围要窄一点，因为这里面是总的分的，总的分的就是同分界遍行，反正它就说这十一种同分界当中都可以遍行的。然后中除二见，十一种当中除二，就说是萨迦耶见和边执见，这两种见就说要除掉，然后九缘上，剩下的九种缘上，缘上的话就表示可以缘上面的，不但可以缘自界的，还可以缘上界的，是这样的。所以说既可以缘自界，又可以缘上界的缘故，它叫缘上，它也叫做不同分界。它的界是不同的，也可以作为遍行因，它可以产生色界的，比如说欲界的烦恼，它又可以产生色界的，也可以产生无色界的，像这样的话，它就可以缘上的，所以说九缘上就减别掉了萨迦耶见和边执见，为什么要减别掉这两种呢？因为像这样的话就说是萨迦耶见它只是缘自相续的五蕴产生的我，它不可能缘上面这样一种不同界的其他人的相续产生我执的，是这样的。所以它只是缘自相续的产生我执的缘故，那么就说边执见也是这样的，边执见是缘我见的基础上，它才产生的边执见，这个是常的，这个是断的等等，它也是依靠萨迦耶见作为所缘境而产生的，所以既然是萨迦耶见它只是缘自谛自界的话，它不可能缘上面的法，所以说它就去掉了，然后边执见它是缘这样一种五蕴，它是常，是断的，或者这个我是常，是断的，像这样的话产生的缘故，所以说他也不会有的，其他的九种它就可以缘上面，它没有这样的局限性，它没有这样一定要缘自相续的局限性的缘故，所以其他的九种就缘上，那么就说这两种就没有办法缘上，其他的法也没有办法缘这样一种，上面的法也没有办法缘下面的萨迦耶见和边执见，这方面也没有，因为它已经超越了之后，升到上面的时候再不会缘下面的法，不会对下面的法产生贪心，是这样。因为它舍弃掉了才能转生到上界，所以说像这样的话，它也不会缘下面的萨迦耶见和边执见，因此说中除二，九缘上，其他的十一种它是同分界，反正就是在自己的界当中都是可以遍行的。然后就说除二，九缘上，其他的九种可以缘上面的界，这个方面就是这样讲到的不同分界遍行。然后除了这些之外，“彼等俱生之诸法”，就说比较明显的这些根本烦恼已经讲完之后，什么是同分界的遍行？什么是不同分界的遍行？把这些讲完之后，彼等俱生之诸法亦为遍行，就说和这些俱生的心心所，还有和这些俱生的不相应行当中的这些生住易灭，这方面的话其实它除了这些心心所俱生，还有生住易灭俱生，还有一个得绳也是俱生的，和这些烦恼的得绳也是俱生的，但是这里面虽然都是俱生的诸法，但是有一部分是遍行，有一部分不是遍行。是遍行的就是心心所，这些可以成为遍行的因，它也可以产生烦恼的，然后就说生住易灭这个也可以，是这样的，然后就说亦为遍，这些都是遍行，除得绳，得绳不能够作为遍行的因，是这样的。因为其他的要成为遍行的因，遍行的因必须要产生遍行的烦恼，它的因是烦恼，它的果也需要是烦恼，是这样的。那么得绳的话怎么产

生烦恼呢？得绳只能产生自己，不能产生烦恼的缘故，所以说要把得绳去掉，其他的这些心心所它和烦恼俱生的时候，心心所它和其他的烦恼俱生的时候，它作为遍行因，它可以产生后面的这样的烦恼，所以说它和这些心心所法，它可以成为遍行因的一部分，和它俱生法的一部分产生后面的烦恼，它可以作为遍行因，但是得绳是不行的，得绳它只能产生自己的法，不能产生其他的烦恼，所以说得绳不能作为遍行因，原因就是这样的。今天我们学习到这个地方。

第 073 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后呢，今天再一次一起来学习世亲菩萨所造的俱舍论，俱舍论是分八品的内容，现在我们学习到的是第五品，第五品是讲分别睡眠，那么对于这个烦恼，对这些根本的烦恼，对于这些分支烦恼，对于这些烦恼的本体，如何升起烦恼，如何制止烦恼等等。和我们修行有关的这些内容在五品当中从小乘的角度做了非常详细的解释，现在我们学习到的这个烦恼是分类方面，那么今天我们学习第二是观待所缘境之分类。就说从所缘的角度来讲如何分类，这里面通过十种烦恼方面为基础安立的九十八种，这些烦恼如何去分类，这里面的分类分为无漏的所缘和有漏的所缘两种。或者说是缘有漏法和缘无漏法的一种分类。

那么颂词当中是讲到：

见灭道谛之所断，邪见疑与彼相应，
不共无明共六种，即是无漏行境者。
若缘灭谛缘自地，道谛相互为因故，
六地九地之道谛，彼行境者之对境。

那么这个颂词当中主要就是讲到了无漏所缘或者缘无漏法。那么这个缘无漏法就说是这些烦恼当中有十种根本烦恼，或者是九十六种烦恼当中，哪些是缘无漏法，那么可以缘无漏法。

第一个颂词当中就讲到有六种。见灭谛和见道谛当中呢就说邪见、怀疑和无明三种根本烦恼当中。然后在道谛下面，有一个邪见，灭谛下面有一个邪见，有两种邪见。怀疑就说是灭谛下面的怀疑和道谛下面的怀疑这两种，加起来四种。然后就是于彼相应的无明，和这样一种邪见和这个怀疑相应的无明是一种；还有就说不和邪见、怀疑相应的无明是一种，这里面无明有两种。前面两种邪见、两种怀疑、两种无明总共就六种，那么这六种法可以缘无漏，无漏行径就是缘无漏法的意思。

第一个颂词主要讲的有六种法。那么后面的一个颂词主要讲缘灭谛是怎么缘的？**若缘灭谛缘自地**。如果是缘灭谛的话，只能缘自地的灭谛产生这样一种灭谛。如果缘道谛呢，道谛有两种情况，一个是缘六地，一个是缘九地。**六地九地之道谛，彼行境者之对境**。大概的意思就是这样的。下面我们分析一下，首先是缘无漏法，缘无漏法的话是有六种睡眠，六种睡眠或者说是十八种睡眠都可以。那么首先是在这个灭谛和道谛之下就说是见灭谛的所断，和见道谛的所断，这个方面从所断的角度来讲都是烦恼，前面我们学习过了。所以说见灭谛的所断和见道谛的所断下面就是邪见，那么就缘灭谛的邪见和缘道谛的邪见，就说认为灭谛不存在也好，认为道谛不存在也好，这个方面都是一种邪见。怀疑呢就是怀疑这个灭谛和怀疑道谛，就是这两种。然后就是于彼相应的彼智，就是讲到无明的邪见和怀疑。那么就说和邪见和怀疑相应的无明，就说是不了之，它余灭的状态，就是无明。所以说和邪见和怀疑相应的无明，和这样一种不共无明，不和邪见和怀疑相应的这个无明，所以说这里面这六种法。它可以缘灭谛和缘道谛，那么其他的法为什么不能缘呢？那么下面这个颂词还要讲到，为什么其他的不能缘，只是就说这个邪见、怀疑和这样一种无明它可以缘这样一种无漏法。那么此处如果是从一地的角度来讲的就是六种，那么通过界来分呢就是八种，从界就是欲界所摄的，色界所摄的，那么如果说是每一界六种的话，三界的话就是十八种。所以说六种睡眠也好，还是从十八种睡眠来讲也好，这些都是可以缘无漏的，可以说是无漏行径，所谓的这个十八种睡眠是无漏的行径，无漏的行径者，其实就是说他们可以缘无漏法的，这六种或者十八种的，是可以缘这样一种无漏法的，从这个方面来进行安立。就说此处也讲到了这个六种睡眠，六种睡眠它可以缘这种无漏，或者只有这六种睡眠可以缘无漏，那么其实就说是从它这个引申出来的意思举一反三的意思，剩下的这些法都是缘有漏的，剩下的这些烦恼都是缘有漏的。因为缘无漏只有这六种，或者十八种的缘故，所以反过来的剩下的这些法全都是缘有漏的。这个方面就是没有讲，此处我们在安立的时候就观待所缘境，观待所缘的无漏分类和观待所缘的有漏的分类，此处颂词当中我们是单单讲到的缘无漏，既然单单讲到的缘无漏，那么就说是这个剩下的这些法当然就是缘有漏的。所以说既是无漏行境，是这样。从这个角度讲，颂词当中也是间接的引出了缘有漏的这样一种行径。

那么第二个颂词当中若缘灭谛缘自地，那么若缘灭谛缘自地，就说在缘这个无漏的时候呢，缘灭谛和缘道谛，它的这个缘的方式是不一样的。那么如果是缘灭谛呢，它只能缘自地的灭谛。因为每一谛的灭谛是不相同的，灭谛和灭谛之间它没有办法作为相互之间的因果。就说此地的欲界灭谛作为这个色界灭谛的这样一种因，然后就说互相之间有一种因果关系，这个没有的。所以说灭谛之间相互之间没办法作为因果关系的缘故。所以说呢它在缘的时候只能缘自地的灭谛。互相之间灭谛和灭谛之间没有这样一种相互为因的关系，没有这样同类因啊，没有这个相互因果的关系，所以说如果是缘灭谛的话，只能缘自地的灭谛，从这个角度来讲，那么如果是欲界的灭谛，见到了欲界的灭谛的话，就只有这样去缘了。(7:48) 然后就说其他的这些初禅的，二禅的，三禅，四禅的等等，像这样的话它都是类推的。“**若缘灭谛缘自地**”这个方面就比较容易了解。然后缘道谛稍微复杂一些。那“**道谛相互为因故，六地九地之道谛，彼行境者之对境**”那么缘灭谛只是缘自地的灭谛而已。全都是只能缘自地的灭谛。如果是缘道谛就分两种情况，一种呢道谛相互之间作为因，相互之间可以作为这样一种同类因。所以说像这样的话就说是平等的或者是超圣的，这个方面的话都是可以安立的。所以说道谛之间可以相互成为因的缘故，六地它可以分为缘六地的道谛和缘九地的道谛，这个方面的话彼行境者之对境。这样一种邪见，怀疑啊，无明啊等等。它们可以缘这个静虑六地的方面的一种道谛，也可以缘静虑九地的道谛。那么这里面有差别，为什么有些是缘六地、为什么有些是缘九地？那么如果是缘六地的这些法主要就是指缘欲界，断欲界烦恼的这些智慧。那么断欲界烦恼的这些智慧，它所有能够断欲界烦恼的这些智慧，都称之为法智品。法智就包括了它的法忍，或者它的法智。那么所有断欲界的这些智慧它都叫做法智。或者叫做法忍，或者法智。如果是断上面的色界和无色界的叫做类忍，或者说叫做类智。前面我们已经学习过很多次，所以此处又要用到术语，又要用到这个方面的概念。那么就讲此处首先呢是这个断欲界烦恼的。断欲界烦恼它就是通过这个法智品来进行断掉的。所以说它这里面有苦，苦方面有苦法忍，苦法智。这个方面就可说可以断除苦谛所摄的烦恼。然后集呢就可说集法忍，集法智，这个方面可以断除欲界集谛这样的烦恼。然后灭，就可说灭法忍，灭法智，这个方面就可以断除欲界灭谛下面所摄的烦恼。最后一个道，道法忍，道法智。像这个全部都属于法方面的法忍、法智全都是断除欲界的烦恼。然后断除色界和断除无色界这个方面全都是类忍和类智。然后说断除色界和无色界烦恼，苦谛就是苦类忍苦类智，类推就是集类忍集类智，灭类忍灭类智和道类忍道类智，这个方面全都是断除色界和无色界。所有断除欲界方面的所有的法都叫法智品，法智品怎么能断除欲界的烦恼呢，静虑六地，前面我们学习静虑六地，静虑六地都可以产生无漏的智慧，都可以断除欲界的烦恼，所以它可以从哪里开始呢，可以从未到定开始，然后从未到定开始，后面是粗分证禅，殊胜正禅，然后第二禅，第三禅，总共加起来有六种，色界所摄的六种定，这六种定再加上无漏的智慧就可以断除欲界，或者从世间道来讲，从有漏的角度来讲也可以断除欲界的烦恼，然后从无漏道的角度来讲，见道方面也可以断除欲界这方面的烦恼，所以静虑六地都可以断除欲界的烦恼，这些是属于一类的，相互之间可以叫做因，或者叫做同类的或者叫做超胜的，所以静虑六地互相之间可以作为因果的原故，所以静虑六地可以成为邪见，怀疑，无明缘道谛灭除欲界烦恼，道谛这样一种所缘境。因为这六地都可以断除欲界烦恼，所以说反过来讲欲界的烦恼就可以缘这六地，因为静虑六地全都属于一类的，静虑六地全都属于法智品，因为这六地都可以断欲界烦恼，我们这个方面有一个很重要的原则，为什么缘道谛方面这三种烦恼就可以缘六地呢，为什么可以缘六地？缘六地的原因是这六地都可以成为法法智品的一类，称为法智品的原因呢全都可以断欲界烦恼，静虑六地都可以断欲界烦恼，因为静虑六地都可以断欲界烦恼的原故，反过来讲烦恼都可以缘它们六个，因为欲界的烦恼可以缘法智品，而法智品全都属于静虑六地所摄的，为什么没有包括上面三地呢，因为上面三地断除上二界的烦恼了，他离欲界的烦恼太远了，所以后面三个就不算了，只算前面六种，前面六种是真正能够引发无漏道等等，他除了非想非非想之外的九地都可以断，都可以断烦恼，都可以引发无漏道，但是此处断欲界的烦恼的话，只是色界的一种定来断欲界烦恼，那么无色界的定它离欲界的烦恼太远，太远的原故，所以此处就不安立了，从法智品的角度来讲它是一类的，所有的法智品都可以断除欲界的烦恼，所以说能够引发法智的这样一种静虑，从未到定到第四禅为止的这样一种静虑六地，静虑六地都可以引发这样一种法智品，都可以断除欲界烦恼，所以说反过来欲界的烦恼就可以缘所有法智品当中的六地的这些所缘，都可以把它们作为所缘的意思，此处为什么道谛方面可以缘六地呢。缘六地的原因主要是从断欲界烦恼的侧面，断欲界烦恼的侧面就是静虑六地可以引发法智品，而法智品是欲界烦恼的所对治，所以既然是所对治，所以欲界烦恼就可以缘它们，欲界的烦恼就可以缘法智品所摄的静虑六地，这个方面我们就知道了为什么是六地。后面有一个九地，九地类推就知道了，因为这个地方我们讲到的是断欲界烦恼。剩下就是断色界和无色界烦恼，从这个角度来讲的话，什么可以断色界无色界的烦恼？可以说从类智品，从苦类忍苦类智乃至于是道类忍道类智，这个方面的话它们是可以断除上二界的烦恼的，它们可以断除色界和无色界的烦恼，所以可以断除色界无色界烦恼的这些都称之为类智品，这些类智品什么可以断除上二界的烦恼呢？那么就是静虑九地，此处就出来了九地是道谛了，那么静虑九地都可以引发，静虑九地就是前面的静虑六地的基础上再加上无色界的三品，前面三个无色的禅定，识无边处，空无边处，无所有处，

这三个无色界的禅定加上来就是九个了，非想非非想不算，为什么非想非非想不算，以前我们讲过这个问题，非想非非想这个有顶的心它太细了，太微细了，太微弱，太微弱它的力量不够，没办法引发断烦恼，如果要断烦恼它这样一种禅定必需强而有力的，必需强而有力才可以断烦恼，而非想非非想它的力量太弱，所以说就没办法断烦恼，所以说六地的基础上再加上无色界的前面三个无色界的禅定就可以断除上二界的烦恼，所以说这方面是可以引发的断烦恼之道的，无漏的道谛在九地断除色界和无色界烦恼引发类智品这样一种道，这样的一种道就是九地，那么所有的类智品就是一类，相互之间可以成为因。

“道谛相互为因故”前面讲了静虑六地也是相互为因，此处类智品静虑九地也是相互为因，它也是属于一类，要么成为同类的因，要么成为超胜的因，这二种都可以。因为这九种类智品的一类，而所有类智品都可以断除色界无色界的烦恼，所以所有色界无色界的烦恼它就可以缘九地的道谛，因为九地都可以断除色界无色界烦恼的原故，所以色界无色界的烦恼反过来也可以缘它们，此处道谛相互为因故，或者说是在六地或都说是九地，主要是从法智品和类智品这两个方面进行分别的，为什么是六地，因为是欲界方面，色界的六种地都可以对治欲界烦恼，对治欲界烦恼的原故，所以就可以把这六地作为它的所缘境，而上二界色界无色界的烦恼它是通过类智品来断，类智品九地都可以断，到未到定到无所有处这方面九种禅定，都可以对治色界无色界的烦恼而产生类智，所以说九种都可以断除色界无色界的烦恼，反过来讲色界无色界的烦恼也可以缘这九地，这个方面就说是彼行境者，彼行境者就讲到它的烦恼，这些烦恼就可以缘上述的六地或九地的道谛，所以这方面是从无漏的所缘，无漏的所缘当中有些是缘道谛，缘道谛方面只是缘自地的道谛，灭谛方面就缘自地的灭谛，道谛有二种相互为因的原故，或者六地作为所缘或者九地作为所缘。

这方面我们就分析完了，然后剩下的其余的烦恼为什么不缘呢，其余的烦恼为什么不缘，只是邪见、怀疑和无明，为什么没有其他的烦恼，没有其他烦恼的原因。

**贪非缘二所断故，不害故嗔非缘彼，
寂灭清净殊胜故，慢戒取禁不缘彼。
贪非缘二所断故，不害故嗔非缘彼，
寂灭清净殊胜故，慢戒取禁不缘彼。**

那么此处讲到其它的贪心啊、然后嗔恨心啊、还有其它这样一种慢、还有戒禁取啊、见取见啊等等，像这样的话就是说不缘这样一种无漏的原因。那么这个不缘无漏的原因此处这样讲：**“贪非缘二所断故”**，贪呢非缘二：这个“二”是什么？这个“二”就是道和灭，就是不缘无漏，因为道谛和灭谛它是属于无漏的，所以说这个贪心呢不缘道谛灭谛。为什么贪心不缘道谛和灭谛呢？“所断故”。所断故的意思就是讲到它贪心不缘道、灭二谛的原因。因为贪心的所缘都是所断，贪心所缘的东西都是所断、都是一些所断法，都是应该远离的、都是应该所断的，是这样。比如说贪心所缘的这些有情、贪心缘的这样一种财物、贪心缘的这些法，它其实贪心的所缘境它想要得到这些东西、贪心的角度来讲想得到的这些都是属于所断的，都是属于最终要远离的，这个就是贪心所执著的东西，贪心的本体是染污的所以它自己所想要得到的东西也都是属于这些所断法，都是属于这些所离法，是这样的。那么就是说道谛和灭谛它就不是这样一种所断法也不是所离法，它获取的不是一个究竟要断的法，它就是说道谛和灭谛是最终应该获得的，应该获取的，它不是说最终应该所断的。所以我们就知道贪心所缘的这些想要得到的东西它都是属于所断的范围、都是属于所离开的范围。而道谛灭谛是不是究竟来讲应该是所断的？道谛、灭谛究竟来讲不是所断的，它是应该获取的。那么我们就是说贪心缘道谛灭谛、或者通过贪欲心想要得到灭谛、通过贪欲心想要得到道谛这个方面是不是贪心呢？这个不叫贪心，（缘善 22 分 10 秒）缘佛法方面在唐译解释当中这个叫善法欲。善法欲不是贪心，它就是为了简别掉这个贪心。所以有些时候我们说：“哎，我贪的是什么？我贪的是这些佛法，我对佛法很贪，我对境界、功德很贪。”这个叫不叫贪呢？严格意义上来讲这个不叫贪心。因为我们真正意义上的这些烦恼所摄的贪心、它所贪的这些东西都是属于这些世俗的东西、都是属于这些有漏的、都是属于所断的。那么如果是缘佛法产生这个“贪心”，我们说打个引号的“贪心”，如果缘佛法所产生的这些它叫做善法欲。叫善法欲它就不是真正的贪心了。所以我们平时讲的时候不严格的角上来讲：我们说很贪这个功德，我对这样一种什么什么境界很贪哪，对菩提心、对佛果很贪。其实这些方面它叫做善法欲了，他对想要获得善法功德、想要获得这个善法功德其实意义上来讲已经不能叫贪心了，不能叫贪欲了，贪欲它一定是缘的是所断的，究竟来讲是所离开的、所断的。那么如果是缘佛法方面一定叫做善法欲。这个方面我们要分清楚。有些时候我们自己似是而非，别人说我对佛法能不能贪啊？我说也可以吧，反正就是说如果你对佛法贪也行。其实真正严格意义上来讲它叫善法欲，不能叫贪欲了。贪欲这个地方讲的很清楚，就是说“贪非所缘”，为什么呢？“所断故”，所断故意思就是贪心的对境一定是所断的法，这个是贪心真正的正所缘。所以说贪心不能缘道、灭二谛，贪心不能缘道、灭二谛原因就是这样的。

然后呢为什么嗔心不缘呢？**“不害故嗔非缘境”**那么因为嗔心它自己的所缘是伤害的，它是就是说嗔心的所缘它是伤害的自性，是害他者的自性。那么就是道谛、灭谛是不是有一种害他者的自性呢？不是这样的，那么道谛和灭谛就它的本体来讲是很清净的，就是说也是这样一种绝对不可能伤害任何众生的，所

以像从这个方面来讲的话，就是说道谛和灭谛不害故，就是说嗔非所缘，就是不是嗔心的所缘境。嗔心缘不了道谛和灭谛，嗔心缘不了道谛、灭谛原因就是这样的。因为就是说是嗔心的所缘一定是有伤害自性的，比如说我们嗔恨我们的怨敌，我们嗔恨的怨敌他对我有伤害或者我们嗔恨一个什么样一种外面的色法，它对我们引起一种伤害的对境，从它自己境的角度来讲它就本身具有一种能够伤害我的本体，所以我对他进行一种伤害。但是就是我们说道谛、灭谛是不是一种真实的一种伤害的对境？它不是，道谛和灭谛不是伤害我们的对境。所以说嗔心不缘道、灭二谛而产生。

那么剩下的这些“慢”，那么就是说道谛和灭谛不是傲慢的对境，不是慢的对境。那么为什么不是“慢”的对境呢？就这个地方有个寂灭，我们说“寂灭故”，寂灭和后面的故字都要连起来看，寂灭故、清净故、殊胜故，是这样的。所以说呢它就是说慢、戒禁取、见取（25分27秒）不缘彼。所以说就是寂灭的缘故，因为就是说道谛和灭谛它是寂灭的缘故呢，慢不能够缘它，因为这个慢所缘它都是一种属于躁动的自性，就是说不平静的、躁动的自性，就是慢的对境就是这些。所以说就是说慢所缘的对境是躁动或者说不寂灭、不清净这样一种不是很寂静这样自性的缘故呢，所以说道谛和灭谛不是慢的所缘境，慢缘不了道谛灭谛产生慢，因为慢所缘的对境一定是要一种不平静的、就是说躁动的或者不平静的这样一种自性，而道谛、灭谛很平静，它是很寂灭的，所以你缘这样很寂灭的东西怎么可以产生一个慢呢？它是产生不了慢的自性的。还有清净故：清净故就是戒禁取不缘，那么就是说清净的缘故，因为戒禁取呢它本身是把不清净的执为清净，前面我们讲不清净的这些执为清净，像这样就是说它方面（26分38秒）不清净执为清净是戒禁取产生的所缘。但是道谛、灭谛不是不清净，它本来是清净的。它本来道谛灭谛已经寂灭，所以它不是它的所缘，因为所谓的戒禁取见必须要把不清净的执为清净，非因执为因，非道执为道嘛，前面我们讲了。像这样它把不清净的东西执为是清净的，它才产生这样一种戒禁取。而道谛灭谛本身就是清净的，它就不是它的所缘了。像这样所以戒禁取见一定是要把一个不清净的执为清净、把不殊胜的执为殊胜这个方面才产生戒禁取见，但是道谛灭谛本来就是殊胜的、它本来就是清净的，所以对一个本来清净的东西你怎么可以产生呢？它就不是它的所缘了。

然后殊胜故：殊胜故它就不是这样一种见取见的一种所缘，咱们在颂词当中后面就不太明显了，就是戒取（27分34秒），就是说方面好像没有见取，但是这里其实也有见取，那么就是说取字有可能是见取，但是戒禁取当中也有一个这样一种取，那不管怎么说，殊胜故见取见不缘，那么见取见它也是把下劣执为殊胜，它本来是把下劣的这些就是执为殊胜，比如前面的这些什么呢-----前面这些萨迦耶见、我、我所啊、或者就是说是常断等等，它把这些下劣的、本来是很下劣的有我的见或者避而常断见哪，把这些执为殊胜的见，它才能产生见取。那么就是说是道、灭二谛啊，道、灭二谛本身就是一种殊胜的，它本来不是下劣的，所以本来是殊胜缘故的角度来讲就不能够、见取见就不能够缘这个道、灭二谛，所以说此处我们就讲到前面为什么只是邪见能缘、为什么只是怀疑能缘、为什么只是这样一种无明能缘，像这样其它的贪心啊、嗔心啊、然后慢哪、还有就是戒禁取啊、见取啊等等这方面就不能够缘，原因就是从这个方面我们可以了解。

下面我们再讲一个就是从它的增长方式，前面是缘，缘了可以缘但是缘了之后不一定增长烦恼，所以此处我们说增长烦恼的角度来讲，前面我们在刚刚讲到《俱舍论》、刚刚学的时候就是讲有漏的时候，讲有漏的时候有一个所缘随增、有一个相应随增。那么此处又碰到这个了，那么像这样又成了（29分11秒）所缘随增和相应随增这样一种内容在这里面也出现了，是这样。那么这些烦恼当中哪些是所缘随增的？哪些是属于相应随增的？哪些是有所缘但是不是随增的？是这样的。那么此处我们就讲这个问题，

**所有遍行之随眠，以所缘于自地增，
非遍行于同类中，无漏上地有境非。
未作我所对治故，相应法以相应增。**

那么从这个方面讲的时候，前面讲到“所有遍行之随眠，以所缘于自地增，非遍行于同类中”，那么就是说这三句就讲到所缘随增，通过所缘的方式随增烦恼，通过所缘的方式增长烦恼，那么就是说这三句就是讲到了所缘的方式增长烦恼的，那么它有一个遍行的随眠，还有非遍行的随眠，它是从这个方面来增长烦恼的。

“无漏上地有境非，未作我所对治故”这个方面就讲到了，如果是缘无漏法，如果是缘上地的法。像这样的话就说不能够作为随增，它可以作为所缘，但是不能作为随增。它可以缘这些，也可以缘无漏，但是缘无漏法增长不了烦恼，这个也是刚刚学的时候，有些道友的疑惑就是在这里面。我们为什么不能够缘无漏法产生所缘随增呢？等等，其实这个无漏法它是可以作为所缘的，但是它不能够所缘的方式来增长烦恼。为什么不能呢？他就讲未作我所故，对治故，他讲了两种根据。所以像这样的话就讲到了，它是所缘，但是不随增的这个情况。第一类就是讲是所缘又是随增的；第二类就说是所缘但不随增的；然后第三种相应法也相应增的，这个就是讲相应随增，通过相应的方式增长烦恼。那么就说是相应的法增长烦恼和所缘的方式增长烦恼，那么以前我们也大概讲过，现在我们再重新复习一下这个所缘增长和相应增长，所缘随

增和相应随增。那么就说所缘，它一定是缘它的对境，缘它的对境增长烦恼的，它增长是什么？一定是增长烦恼，通过相应的方式增长烦恼和通过所缘的方式增长烦恼。首先就说所缘，当然是一个所缘的境，它是一个所缘的境，那么这个所缘的境它的能缘是什么呢？它的能缘一定是烦恼。它因为就说是它这个烦恼去缘一个对境，它这个烦恼的本身它是一种烦恼的自性，但是它没有依靠所缘的话，它的烦恼增长不了。所以说一个烦恼，然后要随增，一个是烦恼，一个是增长。那么怎么样增长呢？就是缘这个对境来增长，是这样的。如果也就是说，我们换句话来讲，如果这个对境不现前，它是有烦恼的，但是烦恼不会增长，但是现在他内心当中是有烦恼，他对境又现前了，好了，他的烦恼就增长了。(32:25)比如说一个人内心当中有烦恼，他是有烦恼种子的。但是所耽著的对境如果一个年轻人，他耽著异性，如果他喜欢的异性不现前，他内心当中的烦恼是有，但是它不会增长。但是一旦现前之后，缘这个所缘一下子烦恼就会增长起来，这个所缘成为他增长烦恼的一种因了。所以说我们自己看到一个对境也是一样的，我们喜欢的一个东西，非常喜欢这个东西，很喜欢一个景色等等，他内心当中本来是有烦恼的，但是烦恼可能还没有那么强盛，不是那么强盛的。但是就是说他看到一个对境之后，他一下子就能够把他内心当中的烦恼增长起来，所以这个对境就变成他增长烦恼的一种所缘了，从这个角度来讲就叫做所缘随增了。或者它二者之间相互有一种增长的关系，缘这个对境。就说我觉得它是一个很好的对境，然后我的烦恼因此而增长，这个方面就是一种所缘随增。我们说随缘随增当中一个是烦恼本身，我们说随增，什么是随增？随增了什么？增长了什么？增长了烦恼，这个烦恼本身它要存在，它本身是一个烦恼。第二个它要增长，这个烦恼要增长，怎么样增长的？因为这个所缘而增长的，通过随缘的方式而增长烦恼，从这个角度来讲我们叫做所缘随增，大概比较简单的方式我们就这样理解。它本身是有一定的烦恼，它本来是有烦恼性，但是如果它的所缘是不具有的，或它的所缘不是它增长烦恼的因。比如说虽然他有烦恼，但是来了一个生嗔的对境，他就不可能产生贪心这个时候它就生嗔，生不了贪心。但是如果来了一个生贪心的对境，很悦意的对境，这个时候它的所缘就可以增长了，通过这个所缘的方式它就增长内心当中的烦恼。它本身是有烦恼的，但是它不是那么强盛。但是如果有了这个对境之后，一下子就强盛起来，它就缘这个对境就产生了烦恼了。所以说这个所缘在这里面它有一定的作用，帮助这个烦恼增盛的一种作用，这个叫做所缘的随增。相应的随增不管怎样，如果你的烦恼产生了。它的相应，什么和它相应？就是受想行识，受啊，想啊，行识，心心所。心心所就当我们产生烦恼的时候，这个烦恼染污了我们的心心所，本来心心所它还可以被善法传染，就变成善心所。善心，善心所，然后也可以被烦恼染污，变成染污性的心心所。所以说就说相应，相应主要是心心所，像这样的话就是和这个可以相应的，它和心心所之间相互之间相应的，所以说当我们产生烦恼的时候，这个烦恼就染污了。比如说我们产生了很强烈的一种贪欲，这个时候当我们生起贪欲的时候，和我们相应的这些心心所全部被烦恼染污了，这个时候我们的心也是属于烦恼的状态，我们的心所也是属于烦恼的状态。所以说这个时候，烦恼就染污了我们的心心所，反过来心心所也是让烦恼的状态增长，所以说相互之间可以相应的方式增长的。所以说烦恼可以染污心，反过来心的力量也可以推动烦恼的增盛。所以说心本身它不一定是染污的，但是被烦恼产生的。相应的方式，就被烦恼相应的方式染污了，变成了染污性，而心心所本身有一种力量，心和心所本身有一种力量，它可以造作，可以思维，了别等等。它就说心心所本身的力量染污完之后，反过来又让烦恼再生起，让烦恼再强盛，说烦恼让心心所变成染污，心心所又让烦恼更加的强盛，这个方面就是讲相应的方式增长。增长的方式就是所缘，前面讲了就是通过所缘境让我们的烦恼增长的，增盛的。第二个就是通过相应的方式让我们的烦恼增盛。主要这里面讲的话就是增盛，烦恼增盛。只不过烦恼增盛有两种增盛的方式，一个是所缘的方式增盛的，一个是从相应的方式增盛的。所以说此处我们讲到了这两种，那么首先讲第一种，是所缘的方式增盛，所缘的方式增盛烦恼。

“所有遍行之随眠，以所缘于自地增”，那么如果说这些遍行烦恼，前面我们讲十一类。那么如果说所有的遍行的烦恼，遍行的随眠。“以所缘于自地增”所缘，就是通过所缘的方式，缘这样的所缘境，缘这个所缘境在自地当中，自地五类，自地五部，就说是前面我们讲到了五部或者五类的烦恼，五部五类的烦恼就说是缘四谛，像见断当中有苦集灭道四谛的方式，然后也有这样一种缘修断的，见断的四类和修断的一类，总共是五类。所以像这样“以所缘于自地增”通过所缘的方式在自地当中增上烦恼，这个方面是有的，当然缘道灭谛前面我们讲过了，有些是可以缘，有些是不一定缘的。那么通过所缘的方式在自地当中增上烦恼。然后在“非遍行于同类中”非遍行它就不是在整个自地当中，在自地的五类当中增长，它只是在同类当中增长，因为它是非遍行的烦恼，它不是遍行烦恼，它不是遍行烦恼的缘故，是非遍行的缘故，它只能够在自部当中，只能够在自类当中增长烦恼，在同类当中增长烦恼。所以说它不能够在它类当中增长烦恼，比如说欲界的苦谛见断，然后依靠欲界的苦谛见断，这个方面增长的是这样的。它不是在整个，比如说欲界的苦谛见断，它是在整个欲界的五类当中，所缘增长的，不是这样的。它不是五类当中增长的，它只是在自地当中增长的，这个就是非遍行。所以说如果是所有遍行的烦恼(38:34)，是通过所缘的方式在自地五类当中，都可以增上烦恼。然后如果是非遍行是在同类当中，它不是在五类当中，它只是在同类当中，比如说苦谛见断，它就在苦谛见断增长，然后就说是苦谛，像这样苦谛见断这个方面就是从这个方面

来增长的。像这样的话它只是在同类当中增长的，而不是在其他方面增上的。

然后“无漏上地有境非”，那么这方面就讲到了不增长烦恼的情况，“有境非”的话就说是无漏和上地，第一个缘无漏法，缘无漏法的话，它没有办法增上。然后缘上地，下地缘上地也没有办法增上的。所以说像这样的话就说是这个方面有境非，有境就说是通过它自己能增上的烦恼，所以它无漏和上地的有境，这个有境不能够缘无漏和上地，增长非，就是前面不是说可以增长吗，但此处就是说如果是缘无漏法，如果是缘这样一种上地的法，像这样的话就说这个有境不能够增上。非的意思，就是有境不能够增上烦恼，这个有境可以说是能缘，然后就说其他的话是所缘，我们要通过所缘的方式增长，那么就说能缘，这个有境缘所缘的方式增长烦恼，但是这个有境，缘无漏的有境，缘上地的有境，这个非是不能够增上烦恼的。【40:05】

但是这个有境，就缘无漏的有境，缘上地的有境。这个就是不能够增上烦恼了。那么为什么不能增上烦恼呢？下面这一句就讲根据。未作我所故，然后是对治故，对治故。是这样的。那么比如说以这个萨迦耶见为例呢，他要产生对我、我所的这样一种执著，产生这个贪爱，产生这个爱执的话，他首先就要缘这个对境呢产生我所。产生我所的执著。这个是我的，它是我所拥有的，它是我所的。我所有的。但是他缘无漏法，能不能够产生这个我、我所呢？他缘无漏法，产生不了我所。所以说从这个角度来讲的话，未作我所。然后这个缘上地的这样一种境，能不能产生我所呢？它不能够，只能缘自地的这样一种境产生我所，比如说现在我们缘自己的身体产生我所。现在我们正在欲界当中，人身当中，我们能不能缘上地的，上一界的，色界的，色界天的这些这个法产生我所。这个是不可能的事情。所以为什么说无漏没办法作为这样一种所缘增长呢？因为无漏法没办法作为我所，它本来是很清净的。没办法把无漏法作为一个我所。它本来就是空的自性，本来就是对治的自性等等。它怎么可以，把这些空和对治的对境作为我所呢？这个是不可能的。然后上地也是这样的。我们不能把上界的这样一种它的法作为我所。我们说上地，上面它也有色法等等。那么我们能不能把上界的这些色法，上界的其它有情的这些心识等等。作为我所呢？这个也是不行的。所以，我们只能缘现在，我们这个心相续作为我所。不能够把上地的这些法呢作为我所。所以说，未作我所故有情非。缘这些没办法缘这个无漏的所缘产生烦恼，没办法缘这样一种上地的法产生这个烦恼。产生不了，增长不了他的烦恼。它可以缘，但是不能增长。

第二个就是“对治故”，对治故呢就是说无漏法，它是我们这个烦恼的对治。然后上地的这些境界呢，它也是下面地的境界。比如说色界的，它的境界是欲界烦恼的对治嘛？它肯定是。要不然如果你不对治掉欲界的烦恼，你怎么去生色界呢？必须要对治掉欲界的烦恼才能生色界。必须要对治掉初禅的烦恼，才能生二禅。所以说上面它是下面的对治。所以说上地是下地的对治法。第二个呢，是无漏法是这个有漏法的对治。所以现在我们的这个烦恼是有漏的。然后它的所缘是无漏的。二者之间是一个对治的关系，它是一个能对治的关系。像这样的话，就不可能产生烦恼。在这个注释当中打比喻就是说，像一个烧的很烫的石头，或者我们冬天烧钢炉的时候，这个钢炉很烫当我们的手放上去的时候，当我们脚接触的时候，一下子我们就会抬起来。为什么呢？它是对治，不能够让你上面放很长时间。他一放上去之后马上收回来的，它不可能很长时间放在上面。增长烦恼像这样的话，是不可能的事情。它是一个对治的缘故，无漏是一个对治的缘故，可以缘它。就相当于你手可以放上去，但是放上去之后能不能随增呢？能不能增长烦恼？这个是不行的。所以你可以缘你的烦恼心。你的烦恼心可以缘无漏。但是你的心缘无漏之后呢，它没办法增长，它增长不了烦恼。所以我们说它可以缘，但是增长烦恼是不行的。为什么？它就是对治的缘故。它本身就是一种对治心。所以它是未作我所故，这个是第一个根据。第二个是对治故，它不管是上面的有境，上地的这个境界也好。还是说，无漏的境界也好，它都是一种对治之心。所以说，未作我所，啊，故，对治故。啊，这个方面呢，讲的话，无漏法，它是所缘。啊，无漏法是所缘，但是没办法增长，没办法随增。

这个是这样的情况，然后“相应法以相应增”就是比较普遍。反正你内心当中不管是什么烦恼。反正当你产生烦恼的时候，一定是有相应的方式随增的。一定是有相应，只不过就是我们么产生了这样一种贪欲心，产生贪欲心呢，一定会和心心所相应。那么和心心所相应一定会以相应的方式随增的。所以说不管你是遍行烦恼也好，你还是非遍行的也好，你还是缘有漏也好，你还是缘无漏也好，反正内心当中的烦恼本身来讲，它成正确的烦恼，它一定会和我们相续当中的受想行识相应。所以这个时候一定会存在相应增。相应随增它就比较简单了。它只要是产生的烦恼，它和内心当中的心，心所就会以相应的方式增长。它一，当我们产生烦恼的时候，内心当中心心所当时就被染污了。染污之后心心所反过来又增长这个烦恼，又让烦恼生起来让它增盛。所以说这个所缘的方式有局限性。前面讲了，遍行的烦恼呢它是自力增的，所缘于自力增。非遍行是在同类当中所缘，然后这个遍行烦恼如果缘无漏，它是没办法增长的，如果是缘上地，它是没办法增长的，它有它的局限性有它的条件。相应随增不是这样的，只要你有烦恼你就和相续当中的心心所相应，只有一相应，它就会随增。所以说相应随增的这个情况比较普遍。所缘随增的情况要分别。今天我们就学习到这个地方。

第 074 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。
为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

那么发了菩提心之后，今天我们再一次一起来学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

《俱舍论》是宣讲小乘的一些基本观点，或者是在小乘当中主要是以一切有部的观点为主，当然在里面也宣讲了一些经部的观点。那么在藏传佛教当中，它这个小乘方面的内容，它的戒律当然也是一切有部的戒律，然后小乘的这些修行的方式、行为等等，它的见解方面主要是《俱舍论》。所以怎么样确立小乘的见解，其实一方面做为共同大乘的基础，第二个做为菩萨他发心度化三乘众生，所以说在现在呢在内心当中种下一个能够善巧宣讲三乘法，能够引导三乘修行者的一种缘起。所以说也是有必要学习的，尤其这里面也是从小乘的角度来阐释这个佛法，它的共同的基础也是有必要学习。这里面很多的术语、解释的方式其实也是在大乘当中，有些是共同的。

然后如果是要抉择这样一种空性，后面我们要抉择一切万法无自性。那么既然要抉择一切万法无自性，那么什么是一切万法呢？就是以小乘的很多观点为主，把这些方面抉择的。我们要知道万法的空性，首先要知道它的空基。空基就是在小乘当中也讲了很多很多，这些空基：五蕴、十二处、十八界等等，还有这些十二缘起、还有这个四谛，我们在心经当中也是经常抉择色法——受想行识，然后是十二处、十八界、四谛、十二因缘等等，这些方面都是空性的。

那么如果我们不知道它这些法的基础，它的空基到底是什么样，或者这个法是空性的，内心当中也不会理解得那么清楚、那么的透彻，也不会那么肯定的方式抉择。的确在我面前所现前的，在我自己的身体、身心这样一种状态当中，这些法它都是空性的。所以首先要了知这些空基的这样一种本体，在这个基础上再抉择：要不然就是唯识的、要不然就是空性的、要不然它就是如来藏的，要不然它就是密法当中讲的一个是本尊的。反正呢就是不管怎么说，它都要在基础上把这些首先抉择好，再可以说上面是怎么样怎么样。如果下面这个都是了解得很模糊，似是而非的话，那么我们就是说在理解上面内容的时候也不敢非常地肯定，所以从这个角度来讲也需要学习这样一种《俱舍论》。

那么就《俱舍论》八品当中，现在学习的是第五品。第五品是分别随眠观察烦恼，今天我们要学习是丙三，丙三这个科判是观察本体之分类。观察本体之分类这个分了三方面：第一是真实分类；第二是根本之差别；第三是询问无记法之旁述。

那么首先是真实分类，真实分类就说这些烦恼当中，八种随眠，或者十种根本烦恼当中呢，无记法是哪些、不善法是哪些等等，就从这个方面进行安立。本体方面就说它是善是恶，或者说它是无记的，基本上就是从这些方面来观察。当然此处主要是通过这样一种随眠、通过烦恼的角度来讲，直接的话就没有提到这些善法，但间接也是有一些善法可以安立的。从这个烦恼的本体当中，它并没有真实地安立哪些是善法，它只是说哪些是无记、哪些是不善，这个方面我们要了解。颂词当中就提到：

上界随眠欲界中，坏聚见与边执见，
相应无明均无记，余此欲界皆不善。

那么前面三句主要是讲到了无记方面的，哪些是无记。然后就说剩下的这些欲界的烦恼都是属于不善法。

那么其实在前面我们有些内容没有讲到，颂词当中没讲得特别清楚的，它在后面的颂词当中也会提到。所以说此处，它把这样一种有覆无记的问题，在这个颂词当中也是提到了。因为前面我们讲到的这些有覆无记，像这样的欲界当中的这些，它是怎样从有表的方面来讲有覆无记的，然后在上面它就是有覆无记的等等。那么此处也是和那个问题有所关联。

首先是上界的这样一种随眠，上界的随眠就是色界和无色界所有的烦恼、所有的随眠全都是覆无记法，所以说，因为在这个色界当中他没有安立不善，不安立不善的缘故，所以说色界和无色界所有的随眠烦恼在色界、无色界当中全部都安立为无记，它就是属于有覆无记。因为它不会产生不悦意的果报，不会从不善法的角度来讲，或者说不会产生不悦意果报的缘故，从这个角度讲是无记的。但是它自己也是染污性的、它是烦恼的本体，是染污性的，所以有覆和无记这两个方面在此处都已经体现了，色界和无色界所有的烦恼都是属于有覆无记法。上界随眠我们讲了。

然后欲界中的坏聚见与边执见，前面我们讲，那么在欲界当中呢，它的有覆无记就是坏聚见与边执见两种。这两种其实它不是那种不善法，因为在修行的时候，有些通过相应于坏聚见也可以累积一些善法，相应于边执见也可以累积一些善法。如果它是纯粹的，这个坏聚见如果纯粹是不善的话，它已经定性是不善的，像这样的它就不可能说在不善当中又具有善法的自性，它如果已经把这些定性为不善是不会的。但是它是无记的缘故，所以说它是有覆无记，这个坏聚见的存在，它一定是障碍解脱的，边执见的存在一定是障碍解脱的，究竟来讲障碍解脱。但是暂时来讲的话，在边执见和坏聚见的基础上也可以累积一些善法，

所以它的本性是无记的。

也就是说，在这个坏聚见和边执见即可以修善也可以造恶，它是属于这样一种有覆无记。那么怎么样造善法呢？在注释当中有提到过，其实，如果认为有我无我存在，这个坏聚见就是我执么，我见、我执，他如果认为我是存在的，那么为了利益我，平时有时如果我们还没有接触到这些中观，还没接触到这些比较了义的教法的时候，我们说我要学佛，我要皈依。为什么你要学佛，为什么你要皈依呢？因为学了佛对我好。其实就是像这样，他认为能够对我，他首先认定有一个我，然后就是学佛、放生、磕头等等，这些是能够利益我的，我通过这些方面能够得到很大的利益的。

所以说从这个角度来讲呢，有了坏聚见，他为了利益自己的缘故，也誓修善法，或者为了利益自己的缘故甚至自己都可以去发菩提心。为了利益我的缘故呢，我都可以修无我。因为他觉得修无我是对我最好的一种方法，但是这个根本上来讲是一个颠倒啊。这个颠倒，因为真正的佛教知道它就是消灭我之道。但是我们在修学的时候，还不知道这个问题，初学阶段对于佛教当中的根本问题还不了解。所以说刚开始修习的时候一切都是以我为中心。然后我要发心，然后我要出离，然后我要解脱，我要成佛，甚至于前面所说的，为了让自己的这个我能够改良一点，所以我要发菩提心。这个我还不够清静，这个我还不够伟大，所以说必须要以菩提心来装饰它。

发了菩提心，这个我就很伟大了，我就和其他的我不一样了。它就超越了我，这个我就升华了。但是在佛教当中，它不是让我升华，佛教当中根本就没有在我的基础上，去安立一个什么修法。是这样的。所以说，佛教的修行它都是去我的，它都是无我执的。像这样，就是从菩提心的角度，也是修他爱执，打破我爱执。然后从空性的角度来讲，就要证悟无我。

所以，修一切法都是灭掉我的，而不是说让我怎么样，让它更庄严，让这个我怎么样就更清静，让这个我怎么样更伟大，然后最终极的，就是成佛了。我成佛了，所有佛功德在我上面都具有，他觉得这个就是一个很好的修行的最终目的。但是他完全不知道这里面其实就是整个修行佛法，它不是怎么样让这些功德来庄严我，而是说通过一些修法来去除我，它都是认知无我之道。

所以说这个坏聚见，它在没有真正地达到修行佛法一种比较高的层次的时候，这个方开面我们一定必须要了解。当然，就是刚开始的时候，我们也是以我为中心，因为我们可能还没接触到佛法当中的真实的修行的理念，所以说这一切都是以我为中心的。反正怎么样都是我、我、我，就说我要离开这些恶趣啊、障碍啊，我要得到功德，我要成佛啊，全都是以我为中心进行修学的。刚开始的时候不是不对，刚开始的时候如果没有这么引导的话，众生就根本不知道怎么做。我是没有的，一切都不存在，他根本就不知道应该怎么做。首先应该告诉他对你有利益，对“我”有利益等等等等。这个第一个阶段，无论如何除了一些非常特殊的善根利智者之外，一般的人都要经过的这个阶段，以我为中心出发去修行，这个肯定是。但是当我们逐渐逐渐接触到这些了义的教法，对于真正的佛法的修行之道的核心有所了解的时候，我们就知道前面的认识是错误的。以前以我为中心的修行方法是错误的，现在开始要去我。现在不管是从菩提心的角度去我也好，还是从空性的角度去我也好，佛教当中说这个我从来就没有存在过。所以我们的修行方式就调整了，以前是认为有我，然后为了我去奋发。现在就知道无我了，通过修持佛法同样是磕头，同样是放生，同样是听法，同样是修行，但是他的目标不一样了。以前是为了庄严我而做，现在是为了去我而做。这样我们就知道第二个阶段就一定是去我的，我们从这个方面讲的时候，一般的人是以坏聚见为基础可以修行善法，可以修行很多善法。外道当中也可以以坏聚见来修善法，佛教徒当中也可以以坏聚见为基础来修善法。它都可以发菩提心，你看看，像这样的话善法是很大的。在我基础上我可以发菩提心，修很多很多善法，为了利益我嘛他什么都愿意做。这样的话，坏聚见可以相应于善法，这个方面是很明显的。所以有些时候来讲，真正和坏聚见彻底对治的就是无我，只有空性才能对治这个坏聚见。如果除了坏聚见之外的其他的慈悲心，前面说慈悲心都可以和坏聚见平行，都可以和坏聚见相合在一起。我为了利益众生我要发菩提心，首先这里面有一个我是存在的，坏聚见是存在的。然后慈悲心也可以发，在这个有我的基础上可以发慈悲心，所以说慈悲心和坏聚见它不是直接矛盾的。从这个角度来讲，单单修慈悲心能不能真正的证悟呢？这个是不行的。真正的获得解脱必须要修空性见，必须要修无我之道。但是其他的修法是作为辅助，如果我们在无我的基础上确定了，其他的慈悲心等等就非常有力，这个方面我们要搞清楚。有的时候，慈悲心或者其他善法都可以和我相应。修很多之后虽然可能累积了很大功德，但是还不是直接成为解脱之道。而无我空性就直接和我矛盾，一个是认为有我的，一个认为无我的，所以空性是直接对治我执的，它就是真正的根本上解决问题之道。所以我们自己还是不管怎么样，尤其对于中观空性方面一定要下工夫，下功夫把空性方面搞清楚。因为它就是根本上能够解决我们烦恼的，不是从压伏的角度来讲，而是从根拔除这个烦恼的角度来讲。所以说小乘当中讲无我空性，后面还要讲无我空性，大乘当中当然就是人无我法无我，这方面都是会讲到的。还有一个就是边执见，边执见也可以和修善法相应。边执见就是执常、断见，有、未见。如果认为有因果，他如果认为这个因果是存在的；如果认为轮回是存在的；如果认为解脱是存在的。或者常见，认为我是常有的或者为了利益我而修善法，像外道也是在常见的基础上修持很多善法。

我们说这些善法有没有用呢？这些善法还是有用的。只要是善法都能够引发安乐之果，只不过从究竟解脱的角度来讲，在常见的基础上修解脱道那是不可能的，没有希望解脱的。但是在常见的基础上修一些能够饶益的善法这个是可以的，所以有些外道修了法以后也有升天的，从这个方面我们要了解。断见，就说根本上的断见、完完全全的断见不可能真实的获得一种安乐。但是有一种断见，认为最后五蕴要断灭，最后我要断灭。从某种意义上讲，这个也算一种断，但这种断从比较远的角度来讲，它不是近因不是根本因是比较远有点关系的角度讲，它也可以和修善法对应，为了灭除蕴为了断除蕴而修行。这个方面来讲也是有点关系。所以说坏聚见和边执见它和我们修善法得到安乐方面有一点相应。它不是一个纯粹的不善，安立成一个有覆无记是可以的。有覆的意思就是烦恼性的，可以障碍解脱道从这个方面讲有覆；无记它不是纯粹的不善，从这个方面我们要了解。还有一些是相应无明，相应前面的坏聚见、边执见等等的无明，如愚痴这种无明它也是属于无记的。因为无明有一些是属于有覆无记的无明，有些是属于不善的无明，此处的无明因为和坏聚见、边执见相应，所以这个无明它就属于有覆无记的无明。它如果和其他的这些不善业相应，又可能变成了不善的无明，但此处的无明一定是相应的。相应什么呢？相应坏聚见、相应边执见，它是属于无记。那么这个就讲到了三类无记法，一个是上界的随眠；欲界当中的坏聚见、边执见；还有相应坏聚、边执见的无明，这些都是属于无记法。

“余此欲界皆不善”，“余此”剩下的这些欲界当中所包含的这些，都是属于不善贪嗔，贪欲、嗔恚等等。在欲界当中存在的随眠都是属于不善的。因为欲界当中的无记坏聚见、边执见、相应的无明这个已经简别掉了之后，欲界当中所剩下的这些贪嗔等等这些属于不善了，所以说“余此欲界皆不善”这样理解了。

下面我们讲第二就是根本差别这个问题，根本差别这里面有不善的根本、无记的根本。善法的根本就没有讲，因为此处还是在讲随眠。善法的三根本善等等这个就不讲，这方面就讲到从不期而遇善方面讲它的根本是什么，无记的角度讲根本是什么。

**欲界所有贪嗔痴，即是不善之根本，无记根本有三种，
彼为爱无明慧，二意趋高故余非。西方论师许四种，
即爱见慢以及痴，由三禅定无明生。**

这里面所讲到第一句第二句，这两句主要是讲到不善的根本。然后“无记根本有三种，彼为爱无明慧”这两句主要是讲无记的根本就是三种。然后“二意趋高故余非”，怀疑和慢不是无记的根本，这个方面就把怀疑和慢简别掉了，不是属于根本的，没有根本的意义。然后后面三句“西方论师许四种”这三句，主要是其他论师对于无记根本的阐释、不同观点。大概我们就分了这么几个层次来讲。

首先第一个层次就是讲到了不善根本，不善根本“欲界所有贪嗔痴，即是不善之根本”它一定是属于欲界的，因为只有欲界才有不善。刚刚的颂词讲到，如果这些烦恼、这些随眠到了上二界它就变成了有覆无记了，它不会成为不善。此处首先是欲界的，欲界的所有贪心、嗔心和愚痴，这个愚痴是不善的愚痴。因为愚痴前面我们讲了，无明愚痴它有一种属于有覆无记的愚痴，还有一种不善的愚痴，那么这个方面的愚痴就是属于不善的愚痴。贪心、嗔心和愚痴它就是属于不善的根本，一切的不善法，它本身就是属于不善，自己的本性是一种不善的。它也可以作为其他不善业的根本，它本身是不善，然后自己作为其他不善业的根本，这个方面就是安立了贪心、嗔心和愚痴。这样的话成为不善的根本。在《宝鬘论》当中也是有这样讲的，讲到不善业的时候也是说贪嗔痴，如果讲善业的时候无贪、无嗔、无痴。无贪、无嗔、无痴前面我们也提到过，它并不是说贪心不存在、嗔心，不存在、愚痴不存在，它是从它的对治的角度来讲的、从善业的角度来讲的说无贪、无嗔、无痴。它都是善法不是说单单不存在贪欲、嗔心和愚痴的状态，这个不是真正的无贪，无嗔，无痴。《宝鬘论》当中，文殊菩萨刚开始的时候也是讲了这个问题。就讲到了这个不善的根本。然后呢就是说无记的根本，“无记根本有三种”，就是讲了无记的根本呢其实有三种的。“彼为爱无明和慧”，就是说爱、无明和慧是这样的。就无记的根本三种，第一个是这个爱，就是上两界的，就是色界和无色界。色界和无色界的这样一种对自己禅定的一种爱，对于自己宫殿的一种爱，他就是一种无记的根本。他是无记法，因为上面他是有覆无记。所以说他的根本是什么呢？第一个就是爱，因为这个爱是对于自己的禅定，不管是一禅二禅，他对自己的禅定因为有染污的缘故，有烦恼的缘故，他都没办法超离对这个禅定的耽着，没办法超离对禅定的爱，所以说这种爱就是无记的根本。还有对自己宫殿的一种爱，自己的无量殿啦，对这个方面也是有一种执着，也有一种爱。所以说此处首先是上二界的一种爱。然后就是无明是整个不单单是这个上二界的，就欲界，色界，无色界这个三界的所有的这些有覆无明，就是说这个无明呢，有一种是不善的，但不善已经简别掉了。像这样这个欲界当中才有不善。但是在三界当中，就是说无记方面的无明，有覆的无明可以作为一切无记法的一种根本。所以这样三界的一切有覆无明。还有就是慧，当然这个大乘当中，慧都是比较好的，都是比较贤善的方面都称之为慧。智慧啊，智慧度啊，等等。智慧和慈悲啊他都是属于比较。但是在小乘当中这个慧是一种中性的，他即可以相应于善法变成善慧，也可以相应于其它的烦恼变成染污慧，也可以说是怎么样怎么样。反正有些慧还可以是无漏的慧，但此处这个慧他就是一种能够执着能够分别的，能够了别的这样一种自性。他主要是一种能够推度的这样自性就叫

做慧。所以说此处就是整个三界当中有覆的这些，或者无覆的这样一种智慧，还有这个相应的一些无记。这个慧，主要是从一些见的角度来讲，比如说前面讲到了这些坏聚，坏聚见啦，或者边执见啊等等。那么这一方面他都是慧为体的，他是慧为体。所以说其实呢这个里面都是一种能够推度，是决定能够推度的这样本体。所以说坏聚见，边执见等等。这样一种有覆的、无覆的等等的，一切和这个相应的推度方面的问题都称之为慧。所以这些方面他是属于无记的根本，无记根本有三种，“彼为爱与无明慧”。他们就说这个是无记法，首先他们是无记法。第二个他们也是其它的这个无记法的根本，所以说从这个角度可以安立的。

第五句当中说“二意趋高故余非”，那么就是说这个怀疑和这样一种慢，怀疑和慢呢他不是无记法的根本。首先这个“二意”和“趋高”是根据，因为二意的缘故呢，就是这个怀疑不是无记法的根本。趋高的缘故呢，就是说这个慢不是这个无记的根本。首先一个二意，二意其实就是三心二意，怀疑就是三心二意，不确定的，到底是啊还是不是啊？像左右摇摆不定的，他没办法作为根本。因为这个根本必须要稳固。你看根本嘛，我们说这个是什么什么的根本，就是说根基必须要很稳，他才能成为一种根本。这个怀疑，他本身是三心二意，摇摆不定的东西，他的这个状态是这样的，所以说怀疑本身二意的缘故，没办法作为他的根本。然后还有一个是趋高，趋高的意思就是慢，慢就是他的这样一种心态，是属于那种贡高的一种心态。去向高处的趋高。因为他自己是一种贡高我慢。像这样他的心态是往上走的，他是趋于高处的。趋高的意思就是去，去往高处，去往高处和根本的意思呢，也是矛盾的。因为所谓的根本他一定是低的一种状态，比较低下的状态。低下的状态才能作为一个根本，就像根基一样，他必须在下面。但现在你的这个心态往上在走了，这个时候就没有根本的意思了，没办法作为其它法的根本。因为你自己都已经这么高了，那其它法比你还要高，你才能作为根本，这个是不行的。所以说你要作为根本呢，你自己本身要低，其它的法呢在上面在怎么怎么安立他的这个，其它的这个无记等等。那么你自己都很高了，其它没办法安立。所以从这个角度讲，那么趋高也不是没办法安立这个不善，安立无记的根本。然后还有嗔心，那当然绝对不是的。嗔心他本身是不善业，此处是在讲无记嘛。所以就直接排除掉了，像这样嗔心肯定不是。因为嗔心，他无论如何就是属于这样一种不善业在欲界当中，像这样的他是属于不嗔。但是如果是在上二界根本就没有嗔心了，嗔心都不存在了。然后如果是这个嗔心在欲界当中，他一定是不善的。所以他不可能作为这样一种无记法的根本。这个方面就讲到了二意趋高，然后再加嗔心余非，这些方面就不是无记法的根本。

然后后面我们再看“西方论师许四种”，那么就是说西方的论师，他就把无记法承许为四种，那么哪四种呢？爱、见、慢、痴，这个就是四种。首先爱呢当然就是说上二界，对于色界和无色界前面讲禅定也好，宫殿也好。这个方面就是第一个爱的意思。尤其是因为禅定而引发的这样一种这个执著和爱。那么第二个呢就是见，见的话就说是这个上二界的所有的见。上二界呢如果存在的所有的见呢，他都包括在这里面，都包括在无记的这个根本当中。还有就欲界当中的这个坏聚见和边执见，如果是邪见啊等等，像这样欲界当中他是属于不善的，所以说在欲界当中，这样一种有覆无记，他属于是坏聚见和边执见。如果邪见啊等等，就是说是上面的话他就属于这个有覆无记。因为上面根本没有不善法的缘故，所以说是属于有覆无记法的自性。然而这方面就是讲到了见。然后就说这个慢，前面在有部的观点来讲，这个慢是不算的，因为他是趋高的一种心态，但是在西方论师的观点当中，就是说色界和无色界，因为禅定而引发的慢，这个也可以算是一种无记的根本。然后还有一种就是痴，他前面所讲到了一切的愚痴，就是说其它也讲到了，这个没什么差别。关键就是说这里面不一样的地方，主要就是这个慢，到底他是不是这样一种无记呢？西方论师认为这个可以是作为一个无记的根本。那么就“由三禅定无明生”，其实呢就是前面的爱、见和慢，是因为缘三种禅定的状态产生的，首先就说是对于禅定的这个爱很重，就引发了这样爱。然后就是说对禅定的这个见很重。像这样也是引发了第二种。通过这样一种对禅定的慢很重，就是说我这样一种安住在这种禅定当中，他是称之为一种傲慢。生起这样一种慢心，所以说这方面都是缘禅定的。他就安住在禅定之后，有了禅定之后呢，也会引发这些爱啊，见哪，还有这个慢哪等等。所以说从这个角度来讲，他也是可以安立的，从西方的论师，他自己的根据来讲，也是可以安立。但有部他是说这个趋高的心态不安立，他有他自己的根据。那么西方论师觉得这个可以，因为他对于这个自己的这个禅定，他产生一种觉得这个禅定很殊胜的，这样一种这个慢的一种状态。这个有的时候，因为这个慢也会引发一些染污定。他的禅定就不太清静，他的禅定就开始变得染污了，这个也有。这个方面叫由三禅定，后面一个“生”字。由三禅定而生，然后还有一个无明生，无明的意思呢这个无明和生字也是一样的。那么就说是这个无明生，这些爱啊，见哪，慢哪，他的根本也是由无明而产生。首先呢前面是爱、见、慢，他是由禅定当中产生了三种状态，然后这三种也是以无明为根本而产生的。所以说就是首先由三禅定生，第二个是由无明生，那么就是说前面是三种，后面是一种。无明呢，就愚痴他会产生这样一种这个其它的这种爱重啊、见重啊、慢重啊等等，这些都是属于无明当中产生的。所以说西方论师他是这样安立的，也没有驳斥，反正这个法安立的也是有一定道理的。意思说也把这个地方就放在这个地方可以安立的。那么下面我们看第三个科判呢是“询问无记法之旁述”，这个无记的记，有的时候这个无记是属于非善非恶，这个方面叫无记。有的时候这个记就是记别

的意思，记别就是授记，就是回答，所以这个无记就是不回答，不回答也是一种无记，因为此处讲到了无记，前面我们讲到了无记就顺便讲一下其他地方讲到的无记法的意思。有些地方佛经中提到的无记法，并不是和咱们这个地方所讲到的这个无记法做同一个解读的，这个地方无记就是非善非恶叫无记，其他有些地方的无记呢，比如说十四种无记，这个无记的记就是回答的意思，就是记别，或者是授记或者叫回答直接说这个答案不回答，佛有的时候就是对这十四个问题不回答，所以这个方面无记法旁述的意思就并不是真实的前面这种无记意思，他是在佛经当中有其他的一种无记法的安立，所以这个时候顺便讲一下无记法的意思，所以这个里面呢也是讲一个回答问题的方式，询问无记法回答问题的方式有四种，

**一向分辨与反诘，以及放置而授记，
诸如死生与殊胜，及我与蕴一异等。**

那么这个就是别人问问题的时候可以四种回答问题的方式，第一种叫一向，一向回答，确定的、完全是这样、没什么其他的问题、肯定的方式就是一向。然后第二叫分辨，首先这里面一向、分辨呀、反诘呀、放置呀是四种回答的方式，然后后面两句：第三句、第四句就是回答问题的时候是针对那些问题，诸如死、生、殊胜、我与蕴一异等有四种回答，第一个一向是对应死的，分辨对应生，反诘对应殊胜，放置对应我与蕴一异，下面他这个回答都是这样，我们首先在这个颂词上找出来在理解上就比较容易理解了，那么就说这个一向呢，一向的意思就说比如说有人问：一切众生是不是生了就要死？就是说第一个就是死，一切众生是不是生了就要死呢，我们一向回答就是决定要死，没那个众生不死的，那个众生不死找也找不到，所以我们可以肯定的，一向的意思就是完全可以肯定，完全就是没有一种其他的回答问题的方式，完全肯定下来，就说一切众生了就要死，生际必死毫无疑问的，所以叫一向，对死方面一切众生是不是都要死呢，有生就有死绝对的，只要生了就有死，这方面讲无常的时候经常提到这个问题，然后第二个问题就是生，这个是不是一切众生，前面我们说从死的角度来回答，一切众生是不是生了就要死，我们呢说决定是要死的。那么一切众生是不是都要投生呢，这个就要分辨，分辨我们说也不能确定一向回答，一切众生说死了之后就一定要生，这个不确定，为什么一切众生死了之后不一定生了呢，因为有些众生通过修道烦恼已经灭尽了，不可能投生了。比如阿罗汉他已经把烦恼灭尽了，他不可能在投生了，所以随着分辨的话如果有烦恼，如果三界的烦恼还存在呢，他就会投生，在加上另外的角度来讲，如果他三界的烦恼不存在了，他就不会投生，比如说欲界的烦恼不存在了，不会投生欲界，如果是色界无色界的烦恼不存在了，他就不会投生三界，这个就是前面我们一再讲到的，圣者尤其是小乘的圣者当中他如果已经证悟了阿罗汉果了，他就永远不会在三界当中投生了，所以就说是死了之后是不是会在投生呢，这个方面要分辨，就是有些呢如果具有烦恼，他就一定会投生，如果说是没有烦恼的，就不会再投生，所以这个方面要分辨去回答。然后就说反诘方面呢就说是殊胜，殊胜的意思就是这个人殊不殊胜，或者说人道殊不殊胜，或者说这个人或者说人道，我们说这个方面就反问，反问一下你到底是指的看待谁来殊不殊胜，因为这里面他直接回答的话有可能是不全面的，被别人抓住的漏洞给你反击过来。所以当别人说这个东西殊不殊胜，或者这个物体殊不殊胜，或者这个人殊不殊胜，人道殊不殊胜，我们就说你到底是看待谁问的，如果这个人殊不殊胜、人道殊不殊胜的话，我们说如果看待天人来讲，这个人殊不殊胜，如果看待旁生来讲这个人殊胜，所以说这个必须要反问，你到底问的是什么，你到底问的是那种情况，你是看待天人来问吗还是看待旁生来问，如果看待天人来问的这个人就不殊胜，因为他的业呀他的受用呀毕竟和天人没法比。那么如果你看待旁生来讲他就很殊胜，如果你看待人殊不殊胜、你看待修法呢还是看待受用？如果看待修法的角度来讲人是殊胜的，暇满人身他可以作为因，他可以就他思辨的智慧可以修法，你从这个角度问呢，如果从暇满人身的角度来讲人比天人殊胜，如果你从受用的角度来讲人不如天人殊胜，这些方面都是可以这样去反诘，反问他到底从哪个方面提的问题、从哪个角度提的问题，像这样其实很多时候都是这样的，有时候我们一下回答的话不一定回答的方方面面，所以有的时候回答问题的时候、辩论的时候、讨论的时候也是一样的。两个人的问题必须要在一个平台上面，在一个大家都认同的，你也认同我也认同，这个时候我们再来展开辩论，所以有的时候就提些问题，你这个是指的哪种观念之下、是种哪情况之下你提的问题，我们要达成一个共识，首先达成一个共识之后我们再来展开，否则你讲你的我讲我的，这个到最后成为一个争吵，没什么结论。所以首先要达成共识，你讲的这个是在什么层次、或者因果之类的，我们的到底是世俗谛还是胜义谛，首先把这个问题问一下搞清楚，他说如果是在世俗谛当中，世俗谛就有世俗谛的回答；因果他是怎么样，就是从他的这样一种辗转增长这方面等等；但是如果是胜义谛呢，胜义谛当中因果是不存在的。所以说他必须要把这个问题问清楚，反问一下之后呢，达成一个共识，我们在一个平台上面去回答，这样时候比较容易把这个问题讲清楚。否则别人问的时候，你都搞不清楚别人站在哪个角度来问，如果我们没搞清楚别人站在哪个角度来问的，他问的是一个方面，我回答是另外一个方面，所以说像这样的话就没办法达成共识，所以这个反诘呢，必须要反问一下你是从哪个角度来安立的，如果对方给出一个肯定的答复，嗯，我就从这个角度去回答，就不会有问题，这个方面也是我们自己学佛的时候啊，就因为他这个佛法当中也好、世间当中也好，没有一个是标准答案的。有些时候是这样，他是不同的场合、不同的意义、

不同的做解读的，所以说你只是说我要整一个标准答案，什么时候都可以用，这个是不行的。所以很多时候呢因为他的时间不一样，他的场合不一样，他的提问的角度不一样，所以这个时候必须要搞清楚，你到底从哪个角度提问的，像这样搞清楚之后你再去回答，对于自己增长智慧、对对方能够消除怀疑这个方面有很大的必要性。还有一个就是放置，放置而授记，就是不授记不回答，不回答就是“我与五蕴一异”等之，那么这个就不回答了，有些外道在佛面前，提问我和五蕴到底是一体的吗？我和五蕴是他体的？这个问题佛不回答，为什么佛不回答呢，因为这个问题不该问。因为首先呢我和蕴一体还是他体，不管是回答我和五蕴是一体的，还是回答我和五蕴是他体的，两个方面的回答都肯定了我存在，因为首先你要肯定我存在，才说我和五蕴是一体吗，我和五蕴是他体的，他相当于就是肯定我是存在的。但佛教的教义是什么呢，佛陀的教义是我根本就没有的，这个我本来不存在的，石女儿一样的，那你说石女和她的儿子是一体还是他体，其实这个没办法安立，这个本身他是不存在的，这个我都不存在，所以说如果佛回答是一体和他体，都是肯定了我存在，佛陀怎么可能这样回答呢，佛陀是绝对不可能回答的，但是如果佛给他说他无我呢，对方也接受不了，对方他提问的时候他就是带着我存在的这个思想，而且我是存在的，只不过他疑惑的是这个我和五蕴的关系，他首先已经肯定了这个我有，然后只不过不肯定的或者说他给佛下个套，想这个到底是一体他体，如果一体的话他有一个回答，如果是他体的话他也有一个回答，佛陀其实早就知道，佛陀是遍知的，所以说，到底我和五蕴是一体还是他体根本就不答了，这个问题就不回答，有些人就觉得佛陀不是遍知，佛陀没有回答，其实佛陀早就清楚这个问题，不单单是这个问题，十四种无记法都是不答的，其实他都是从这个角度来讲的，所以说我和五蕴，为什么不回答呢，关键问题在于，我是假立的，我是不存在的，在佛法当中，在实际情况当中，我根本就没有，所以你怎么说我和五蕴是一体的呢，我和五蕴是他体呢，这个方面是绝对不可以的，如果你回答一体也是成立我存在，如果你回答他体，也是成立我存在，这个方面是不可能的事情，不符合实际情况也不符合佛教的这样一种真实的教义，佛陀证悟了无我，现量证悟了无我，

佛陀也现量见到一切众生无我了，所以这么肤浅的问题在佛前提问的话，耍个小聪明是绝对不可能的事情，所以佛陀一方面来讲如果给对方如实的答复，对方接受不了无我空性，这个我不存在这一点对方接收不了的。所以如果顺着他的意思给他回答：我是存在的，或者我和五蕴是一体、他体。这个方面也是不对的。如果跟他说无我呢，对方也是接受不了的。外道的我见很重很重。所以在佛经当中也记载：当时佛陀在讲无我的时候，很多外道包括很多声闻听到空性的时候就吐血而亡了，有的时候生邪见堕地狱的也有。所以这样一种情况有可能发生的缘故，佛陀有些时候对这个问题就不回答，就是放置，就是无记，无记就是无记别，不回答问题，我和五蕴是一体？他体？也是。

那么十四种无记，《注释》当中也提到十四种无记，在《四百论》当中有十四种无记，在《入中论》当中有十四种无记，我们大概一起学习过，有道友学习过十四种无记。十四种无记就是十四种不回答的法，在《注释》当中讲到了我和世间是常吗？是无常吗？是亦常亦无常？非常非无常？像这样二取双非的；世间是有边吗？无边吗？亦有边亦无边？非有边非无边？像这样就是八种；佛陀圆寂之后他出现吗？不出现吗？又出现又不出现？非出现非不出现？像这样就是十二种了；然后再加上身体和生命，或者说身体和我，是一还是他体。这十四种法都是不回答的。因为我和世间，有些注释当中讲：我和世间是常还是无常，这个世间就是讲五蕴。我和五蕴是常吗？无常吗？或者五蕴是有边？无边？等等；或者佛陀圆寂之后他是有吗？出现吗？不出现？等等。其实佛陀对这些问题全部都可以回答，但是对方的根基没办法接受，所以佛陀就不回答了。或者当时很多外道聚集在一起，因为佛陀当时的力量很大，智慧也是很高，而且名声在外。很多外道集聚在一起，他们觉得这样下去的话对我们的教义有很大的伤害，我们聚在一起商量一下，提一个难题把佛陀难倒，难倒之后咱们就可以怎么怎么样。他们就一起商量之后，就十四个问题不管你怎么样回答，你怎么样肯定一边，它都是有错误的。他想通过这样的方式，他自己预定了很多的答案，如果佛这样回答他就这样再反驳，如果佛那样回答他要那样去反驳。最后商量了半天，一个都没用上，佛陀根本就不回答，就白搞一气。所以，有的时候不单单从这个方面讲佛是遍知的，不管怎么样对他们这些内心当中的想法也是清清楚楚。还有一个，回答之后对他没有利益，但是佛在佛弟子当中有没有讲这些问题呢？都讲到了。主要是关键问题，讲到了无我，我是不存在的，我是假立的，世间是假立的。蕴聚的意思就是假立的意思，五蕴就是蕴聚。佛陀在佛弟子当中对于有根基的人，全部把这些问题讲的清清楚楚了。并不是说外道提的问题，就把佛难住了，佛陀回答不出来了，语塞了，这是绝对不可能的事情。无记，不回答就是一种回答的方式，不回答本身是一种回答，反正佛陀不回答这个问题。

有些辩论的时候也是这样，益西上师以前讲，有些时候一些地方写些辩论书，写过来之后根本不理你，不理你就是根本对你的问题看都不看、答都不答复，上师说有的时候这个就是一种辩论方式。你的问题太浅了，根本不值得我回答。当然有些人认为：我把辩论书写过去了，他都没敢答过来，他就没办法、难住了，他会这样想。但有些时候别人就说：你这个问题太简单了，根本就不想答，不想答复这个问题，也有很多这样的。这个就是一种无记。

我们有的时候无记的时候，我们就会担心很多，如果我不回答，我不说两句的话，别人会认为我答不了。最后我们这些凡夫人，不管怎么样说两句，觉得我们自己保住自己的面子。但佛陀这些不需要，反正通过智慧观察的时候，根本就不管，不回答你的问题，所以这个就是一种回答方式。一向、分辨、反诘还有放置而授记，回答问题的方式大概就有四个。有些是很肯定的，一向，就是确定下来就是这样的，没有什么其他的问题可以考虑；有些是要分辨；有些是要反问；有的时候要放置。这个方面就讲到了无记法之旁述。

丙四（观待时间之具理）分三：一、真实宣说；二、旁述分析三时之理；三、断与离之差别。

这个其实就讲到了时间的距离，“观待时间”就是这些烦恼观待现在、过去、未来，观待三世的时间怎么具有的道理。怎么样具有烦恼的道理，怎么样具有这些所断的道理。通过观待三时的时间的方式来分析。因为后面还要讲三时存在，三时存在就是三世一切有，一切有部主要也是过去、现在、未来的法都是实有存在的，从这个角度来讲三世一切有。

此处也讲到了一切有部自己安立的根本意义到底是什么样，从时间方面它有个特色。当然，过去和现在、未来，时间都是实有存在的，进一步说，过去和未来是假立的，一个是已经灭掉了，一个是还没有出现。过去和未来是假立，现在可以是实有的。但是有部说，过去也是实有的，未来的法没有生也是实有的，现在的法也是实有的，所以三世一切有，它是从这个方面讲的话这样安立的。慢慢提到这样的问题。

丁一、真实宣说：

过去现在贪嗔慢，已生未断则具彼，未来意之彼等者，
其余五识具自时，未生之法具三时，剩余随眠悉皆具。

六句当中这里面有两个意思：一个是自相烦恼的分析；一个是总相烦恼的分析。

自相烦恼和总相烦恼，从第一句到第五句都是分析自相烦恼；最后一句是分析总相烦恼；大概就是那样分了两大类。前面的五句话全都是从自相烦恼的角度在分析的，最后一句是从总相烦恼的方式去分析的。

前面五句当中，也可以分为两个层次：第一句、第二句、第三句可以解读为主要是从意识的角度来安立自相烦恼；“其余五识具自时，未生之法具三时”这两句主要是从五识的角度来进行安立。这里面讲解的方式不一样，唐译的讲解和咱们这的讲解有的时候不太一样，综合起来就这样分一下。

前五句主要是从自相的烦恼，那么哪些是自相烦恼？那么哪些是属于总相烦恼？

自相烦恼：贪心、嗔心和慢。贪、嗔、慢这三种属于自相烦恼。为什么是自相烦恼呢？因为贪心只缘美的境产生分别，产生烦恼。嗔心只是缘不悦意的境、丑的境产生烦恼。慢只是缘高低的对境，就是自高他低等等，这个时候就会产生慢。所以这个方面它不是缘所有的境的，他的境是确定的，产生贪心的对境是确定的，只是缘美的、悦意的境才能产生贪心。有些时候在修法的时候，就引导我们的心往不好的、丑陋的方面去观察。因为比如我们对于异性产生贪执、产生贪心，我们就觉得异性他/她可能是很美好，方方面面值得自己去贪著，值得自己拥有，他就觉得这里面有一个好的东西，值得我们去追求的。修不净观的时候，要求我们从贪欲当中出来，必须要观察它的本质，因为它是三十六种不净组成的，它的烦恼很多、很大，然后怎么怎么样……反正通过很多方面让我们对对境不净的方面产生一个比较客观的认知。如果我们真正观修……观修到后面的时候，的的确确内心当中产生一种感受了，一种觉受，真正的看到了，有的时候修不净观的时候，他就会现量的见到对境的这些不清净的地方，所以他已经现量见到之后，他马上就熄灭自己的贪心，没什么贪的。这么脏，这么丑陋的，有什么贪著的呢？所以因为生贪心他就是缘美的方面产生的贪心，所以修不净的时候必须要从他的对境方面不清净的方面去着手。

当然所谓的认为对境清净是一种颠倒，前面我们讲颠倒不符合实际情况，而我们观察它不净，这个就是一种实际情况。所以说众生为什么处在颠倒当中就开始生贪，从贪心、造业，依业而流转。那么，修佛法的时候就认知这个对境本身就是不净的，而不是说本来是清净的，我们为了调伏烦恼的缘故，我一定要强制性的观察它是不净的，这方面没有根据。所以我们真正修法来说，不管怎么观察，通过医学的角度来讲，还是通过什么来观察。反正对境就是不清净的，自己的身体也是不清净的，对方的身体也是不清净的。从这个方面来讲的话，就知道，所贪的对境没一个是悦意的，没一个所贪的对境，自然而然就熄灭的嗔心，熄灭的贪心。嗔心也是对对境不悦意，不悦意的角度来讲生起嗔心，是这样的。

所以说大乘的角度，大乘修慈悲心的时候，都是首先要产生一个悦意慈心。他为什么要对众生？为什么要关心众生？为什么要利益众生？要走近众生呢？他就开始通过一系列的观想，自他平等也好，自他相换也好，通过这方面的修法，知道对方他是值得我靠近的，我应该靠近他帮助。还有一个教授，就是首先修持知母、念恩、报恩，生起一个悦意慈心，对对方生起一个慈心，慈爱的心。有了慈爱的心，就愿意接近他，然后再起悲心去度化他。所以就是说，如果我们按照一般的修法去观察、去修持慈悲心的话，肯定不行的。如果我通过不净观去修慈心，那绝对修不成。这个对境越修越讨厌，越愿意远离，这个时候怎么可能我还要去慈爱他呢？这是不可能的事情。所以这些修法一定是和我们的心、能境、所境的关系，特殊关系有关的。所以众生的烦恼，对于悦意的东西生贪。反过来众生的烦恼对这些有情觉得很讨厌，很厌恶，

尽量给自己做伤害等等，他就尽量生嗔心，这个是要反过来，就是说安忍品等等，这个地方讲的时候，都是要说其实怎么怎么样，众生都是不得已的，或者众生以前做过我们的父母，你要考虑到以前做我们父母的时候，对我们很慈爱。他其实是用这修法来慢慢转变我们对有情的看法，这个时候就对他产生一种好感，产生好感之后，我们就愿意靠近他，愿意度化他，这个时候，慈悲心就生起来了。所以象这样的话，这些都是一般的分别念的特定的一种执着的方式。所以贪心就执着美，然后嗔心就执着丑，慢心就高低不平等，那么自己很高，对方很低，这就是产生傲慢心了。所以他不是缘所有的对境，他只是缘特定的对境，而且时间也不是一切时分当中产生的，而且不是缘所有对境，所以从这个角度来讲叫做自相烦恼，这个地方的自相烦恼和其他的教言当中所讲的自相烦恼是不一样的，他的定义不一样。此处的自相只是缘自己单独的对境、确定的对境、固定的对境这个角度叫自相。而其他的自相烦恼，就说只要是真实的烦恼，能够起作用的现行的烦恼，都叫自相烦恼。所以说有些大乘的教典当中，自相的意思不一样，所以说此处我们自相的烦恼和有些大乘当中，大恩上师在注释当中也提到《三戒论》当中讲自相烦恼和此处自相烦恼是不一样的，这方面我们要了解。

还有一种就叫做总相烦恼，比如说无明、疑、见等等，他是总相烦恼。因为他没有一个单独的对境，他一切境都可以缘，而且一切时间当中都可以缘，都可以生起来，这方面叫总相。他就是说对所有的境、时间当中都可以缘，叫总相。所以说一个叫自相，一个叫总相。

首先我们说自相的烦恼，过去现在贪、嗔、慢，贪、嗔、慢就是自相烦恼。如果这样一种贪、嗔、慢是过去产生的和现在出现的这个贪心、嗔心和慢，那么相应于意识或者六识的这样一种状态当中产生的时候，他如果是已生未断的话，那么如果说未生，未生有未生的观察方式。已生就是已经产生的，而且产生之后没有断除，如果已经断掉了，他就没有系缚的功用了，因为烦恼它是系缚，它能够系缚住有情等等，在对境上面有种系缚的功用，他一定是没有断才有系缚的功用。如果已经断掉了，通过这样一种对治已经断掉了烦恼，烦恼断掉了之后就不会再有系缚的作用，一定是未断的。过去产生的未断，现在正在产生，当然没断。所以说过去、现在的这种已生未断的一种贪心、嗔心和慢心，“未断则具彼”，“则具彼”是什么意思呢？就是对于一个补特伽罗来讲，他是具有这样一种所断的，他具有这样烦恼，这样贪心、嗔心和慢心对这个补特伽罗来讲的话，对于一个众生来讲的话，他是具有这样一种烦恼的。他是通过这样一种缘对境的方式，具足所断，具足这样一种所断的这样对境，他因为是烦恼。烦恼本身就是应该断除的对象，所以他是这通过样的方式来具足所断的。

如果意识方面安立的话，他就是三时都可以。过去所产生的，如果是在意识的这样群体当中产生的这个过去的贪、嗔、慢，他是可以缘三时，因为意识本身他就是隔一个三时。而如果现在的意识当中所产生的，六识当中所产生的，这方面意识也是可以缘三时的，所以这个方面就是意识未断则具彼，三时，通过缘三时的这个角度可以去具有这种一种所断。

“未来意之彼等者”，像这样的话，就说是未来产生的意识，在未来的意识当中所产生的贪心、嗔心和慢心三种自相烦恼，也是以三时的方式具足的，他都是以三时的方式，因为意识本身就可以缘三时，如果是根识，他只能缘当时的境，他没有办法缘过去和未来的境。如果是意识的话，他就可以缘这样一种过去，这个过去意识已经灭掉的法也可以缘，未来没有产生的法也可以缘，现在正在产生的法还是可以缘。所以说如果是根识就没办法，根识只能缘当时的境。如果已经产生的话，只能缘当时的境。

“未来意之彼等者”未来意也是具有，在补特伽罗相续当中具有的时候，他也是可以缘三时的境，这方面主要是从意识的角度讲的。然后其余的五识，“其余五识具自时，未生之法具三时”。如果是五识，五识有两种，如果是未来即将产生的，未来即将产生的五识，像这样的话就是即将产生，必定要产生的。如果这个在未来或者明天这个五识一定会产生的话，具自时，他只是具有现在的时间，当时产生的时候，只能具足现在的时间，产生这个烦恼。那么就是说只是缘自时，因为这个根识他是有局限性的，他不像意识一样可以有缘三时。那么这个根识他是有局限性的。所以说如果说已经或者说即将产生，一定会产生这个贪心、嗔心等等，他只是具足未来至此时了，他只是能够缘或者系缚，只能执着当时的这样一种自时，他的这样一种特性，他具有自时的，反正不管怎么产生的，他也是缘自时的。他如果是过去的就缘过去的境，现在就缘现在的境，未来就缘未来的境。像这样的话，如果一定要产生就是这样的。

还有一种就是未生的，未生之法具三识，那么未生的法，前面这个五识，未来没有生，但是一定会产生的，像这样的话，他就是指的缘自时，但如果这是未来的法，他没有产生，就缺缘不生了，这个就可以缘三识了。缘的意思就是系缚，他就可以系缚在三识当中，可以系缚，那么为什么没有产生的法他反而可以缘三时的，已经产生了，必定会产生的只能缘自时；没有产生的识可以系缚三时。因为他的对境，在唐译注释当中讲，比喻说我们要看一朵花，这个花有三种颜色，本身我的识会产生，他会产生缘这个花的识，但是就是说有一个因缘不具足，我这个识就没有产生，未来的法就是因为缘不具足的缘故就没有产生。如果没有产生的话，他就永远到未来了，永远不会产生了，识就没有产生。但是它的境已经就会变成三识的境，过去的花，现在的花，未来的花，三种境都可以变成。这个时候它的识是没有产生的，但是识虽然没

有产生，它的烦恼还是没有断，他的烦恼还是可以系缚这三种境，它的识虽然没有产生，但是烦恼的作用还存在，因为烦恼没有断，像这样的话，内心当中还具有烦恼的作用。所以心识虽然没有产生，没办法缘它，没办法产生就永远没办法缘这样境。但是这个缘是缘不了了，他处在未来的话，永远生不了，他已经缺缘永远不生了。永远在未来位的话，它的烦恼的作用没断，烦恼还可以系缚三时，还是在三识上面可以具有的，所以说如果是未生法的话，可以具三时的原因是这样的。

那么已生的法已经产生了，已经产生了也是未来的法，但是未来的心识必定会产生，必定会产生就会有作用，作用指的是能缘当时的那个境，五识只能缘当时的境。但是如果没有产生那个五识的话，他虽然在未来永远不生，但是它上面的烦恼可以缘三时的境。三时的境本来是一朵花，在未来生起来之后就要看到三种颜色的花，如果产生了之后只能缘当时的这个三种颜色的花。能够缘它就系缚住，但是，如果没有生的话，这个心识没有生，像这样的花，他这个花的对境已经变成了，要不然这个花可以成为过去，也可以变为现在，可以成为未来。可以成为三种，但是他的心识由于缺缘不生的缘故没有产生，没有产生的话，他的系缚、烦恼还是在这个三种境当中，仍然还是可以具有的，系缚的角度的具有，缘是没有办法缘，但是系缚可以有。所以说这个叫做“未生之法具三时”，是从这个角度来讲的。

那么这个五具主要就是讲到了他的自相，然后剩下的话，剩余随眠悉具足，主要是从它的总相烦恼，总相烦恼这个方面就比较容易了解了，因为总相烦恼它是缘一切境的，而且一切时分当中产生的，他是总相，不是自相。自相对于对境来讲的话，也是有局限的，然后对于时间方面有局限。但是总相的烦恼是缘一切境，缘三时的境都可以，因此说，如果是总相的烦恼系具足，剩下的这种总相烦恼三时当中都可以有。如果是自相的话，分两种，如果是意识的话可以缘三时，如果是五识的话这个方面也要分，如果当时的五识，已经产生的五识，过去，现在的五识，像这样的话也只能缘现在的。然后未来的法，已经决定要产生的未来的识，他也是只能缘自时，缘当下的这个状态。如果是未生的法有特殊的，如果这个识没有产生，他可以缘三时，这个方面大概我们要了解，今天我们就讲到这里。

第 075 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续学习世亲菩萨造的《俱舍论》。《俱舍论》分了八品的内容，现在我们学的是第五品“分别随眠”，“分别随眠”是讲一些根本烦恼和随烦恼，目前我们学习的还是有关根本烦恼的内容，都是在十种根本烦恼的范围当中。现在我们来分析、抉择、辨别具有烦恼的种种道理。

现在我们学的是“**看待时间之具理**”，就是烦恼在过去、现在、未来时间当中如何具有随眠，如何具有烦恼的问题。前面我们真实宣说了看待时间的具理——如果是意识、根识等等怎么样在过去、现在、未来具有随眠，有些只是自时当中具有随眠，其他时间不具有的道理上面我们也讲了。

今天我们学习的是第二个科判“**旁述分析三时之理**”，这个是在最前面三时具烦恼的真实义宣讲完之后，顺便旁述一下所谓的三时。因为三时在有部当中是一个很重要的意义，因为它是三时一切有，那么既然三时一切有的话，三时怎么样实有的？这个问题必须要交代，否则的话，我们说它的五法是实有的——它的色法、心法、心所法，不相应行、无为法，这些是实有的，前面我们也大概学习过，但三时实有的问题还没有提到过。虽然在经部以上，乃至唯识、中观等等，都没有承许过三时实有，但是在有部当中，三时实有是一个比较根本的问题。它是来安立一切有的，也是因为三时实有的缘故，如是安立的，所以旁述一下还是很有必要的。

分二，戊一、“**对境三时成立实体**”，戊二、“**辩答**”。

首先是“对境三时成立实体”，对境在过去、现在、未来三种时间当中是具有真实本体的；第二个是针对这个问题做一些辩答。

颂词当中是这样讲的：

三时实有佛说故，二具对境有果故，
言说三时存在故，许说一切有部名，
彼等四种称事相，阶段以及他转移。

颂词这里面有六句，首先第一句、第二句是通过教证和理证来成立三时实有。“三时实有佛说故”这句话是教证成立的，“二具对境有果故”，这句话是理证成立的。“言说三时存在故，许说一切有部名”这两句主要是分析安立为什么称之为一切有部，因为是言说三时存在的缘故，主要依靠这个为根据宣讲叙说一切有部。就是说一切有部名称的来源、根据，主要是因为“言说三时存在故”。后面两句“彼等四种称事相，阶段以及他转移。”这个就是四种观点，四个论师对于三时一切有不同安立的方法。“事”是一个，“相”是一个，“阶段”是一个，“他”是一个，最后“转移”两个字是分别和前面四个法都要进行配搭安立的。那么第一个是事法转移，后面我们还要学；第二种观点叫做法相转移；第三种叫阶段转移；第四个叫其他转

移。所以说“彼等四种”，从四个方面、四个不同观点来安立三时实有。

既然三时都是实有的，但是要在三时实有的法当中安立过去、现在、未来，怎么安立的？怎么样配置的？怎么样安立既是过去的法又是实有存在，现在的法是实有存在，未来的法也是实有存在？既然过去、现在、未来的法都是实有存在的，那么怎么样来安立过去？怎么样来安立现在？怎么样来安立未来？有四种来安立的方式，后面我们要慢慢学到。

首先我们看这个所谓的三时一切有。如果过去、现在、未来这个三时的时间是有实体的话，那么它就应该变得常有，因为它是实有的缘故。如果没有的话，就和所说的三时都具足等等相违了。按照有部的观点，虽然它是实有的，但不是恒常的。其实小乘有部，或者有的时候唯识宗会安立这种观点——就是实有但不恒常，因为真正安立恒常的观点只是在外道当中具有。当然如果从无为法的角度来安立恒常，必定无为法是不变化的，无有生住灭的，如果从这个角度安立恒常稍微还可以，但是有为法不能安立为恒常，也就是说时间或者色法等等是不可能安立恒常的。

所以说在小乘当中它有一个特殊观点，我们以前在学《中观》的时候提到过，就是“无常的实有”。第一个无常就鉴别掉了恒常，不是恒常的，因为真正安立时间恒常的一定是外道，小乘当中不可能安立恒常的观点，所以此处说绝对不是常有的，不是恒常的。虽然不是恒常，但是它自己具有实体，所以就叫做无常的实有。它是无常的，刹那生灭的法，或者说它自己没有恒常的体性，鉴别掉了外道的观点，它不是外道；那么它也不是空性的。中观宗说一切完全都是无自性，但是小乘啊等等他们的观点就是无常的实有。无常的实有第一个无常鉴别了外道，第二个实有就鉴别了中观。

有部认为一切万法不可能是没有的，一切万法都是存在的，它是没有理解中观的真实意思。就觉得过去、现在、未来的时间应该是实有的，现在一切色法应该是实有的，那么这种实有是什么样一种实有呢？是无常的一种实有。为什么是无常的呢？因为每一个有为法都具有生住灭，既然具有生住灭，当然是无有恒常的一种体性，恒常的法不可能有生住灭，所以有生有住有灭的法就是有为法，是有为法一定是无常法。这个方面在《因明》当中讲的很清楚的。

所以首先这个所谓的实有不是恒常的实有，是一种无常的体性，但是具有实体的一种法，这个方面我们要搞清楚。否则是无常的，怎么又是实有的呢？实有和无常会不会矛盾？如果按照中观宗的高度，在抉择胜义万法一切无自性的时候，如果说一个实有，不管这个实有是恒常的实有，还是无常的实有也好，在中观宗的理论观察的时候，最后都会变成恒常，因为是究竟观察的缘故，是最根本的结论。如果是站在名言的角度观察和站在胜义的角度观察的方式不一样的，名言观察的方式不是那么认真严格，胜义观察是特别严格、特别认真。所以说中观宗观察抉择这个不成立，是站在抉择一切万法实相的高度抉择的，但在有部当中安立的话，反正它是一个无常的自性，但也是有自己的实体的，这个也是暂时的可以安立。就像有些宗派在名言谛，当中安立有实法，能够起作用的法叫做有实法，也有这样安立的方式。所以说有部它是这样安立的，无常的，但是也是实有的，因为它是具有生住灭的缘故不可能恒常，但是它是具有它实体的缘故呢，过去现在未来是实有的，从这个方面进行安立的，首先对于有部的根本观念做一个交代。然后说三时是实有的，这个不是随随便便讲的，第一有教证，佛陀是这样讲的。第二有理证。

首先“三时实有佛说故”，有部认为佛陀在经典当中宣讲了过去实有、现在实有、未来实有的教证。注释当中也提到这个问题了，如果过去的色不存在的话，多闻的圣弟子等等不应该对于过去的色修厌离，因为过去的色实有的缘故，所以这些弟子应该对于过去的色修厌离；未来的色如果没有的话，弟子不应该对未来的法断除希求心，因为未来的法实有的缘故，应该有对未来的法修持断除的意乐，所以他说佛陀已经讲了。现在的法不用说了，现在的法肯定是存在的，对现在的法不能生贪心，但是过去的法也应该存在，因为如果过去的法不存在的话，怎么样缘过去的法生厌离呢？不可能缘过去的法生厌离，因为过去的法存在的缘故，对过去的法生厌离是可以的。未来的法存在的缘故，不应该希求未来得到资具等等，应该希求解脱。所以说，他的意思是佛陀在经典当中说了，过去和未来的法应该是有的，如果没有的话，有过患。

当然如果从经部，唯识等等来抉择的时候，这个经典虽然是佛说的，但是单单凭这个还没办法安立过去法实有，未来的法实有，只不过说过去的法曾经存在过，未来的法将会出现，从这个假立的角度来讲可以安立。但是有部就把这个教证解读为“三时实有”的一种依据了。所以他们说“三时实有”这个观点是佛说的，这个是以教证成立。

下面用理证来成立。“二具对境有果故”，这个是三个根据来成立三时实有：第一个是“二”故，第二个是“具对境”故，第三个是“有果”故。

首先“二”故，就是任何一个心识的产生，都需要依靠根和境，依靠根和境来产生识，根和境和合就产生了我们平时的眼识，耳识等等。根和境一个是增上缘，一个是所缘缘，二者是很重要的。既然二合和产生识，以意识为例，意识的产生需要根和境，这个根是意根，境呢，因为意识可以缘三时，所以意根就可以缘三个境，一个是过去的境，一个是现在的境，一个是未来的境。

前面总的角度来说，识的产生必须依根和境，然后以意识为例，意识的产生必须要意根和对境，意根

就是现在的意根，对境就是过去的法作为对境，未来的法作为对境，现在的法作为对境。如果没有过去的法，没有未来的法，怎么样缘过去、未来产生意识呢？有部就觉得这个应该是存在的，所以说“二故”就是一定要有根和境，意根的对境就有过去和未来，从这个角度来成立三时实有。

第二个叫“具对境”故，就是说缘过去和未来的意识会成为现在有境的缘故。“具对境”是什么意思呢？就是意识也具有对境，可以缘过去的法作为对境，也可以缘未来的法作为对境，缘过去未来的法现在就可以安立为意识。现在意识的对境，他可以缘过去未来。

这个和前面不一样，有一点相似，前面是“二故”，二故就是要产生识的话，一定是根和境。“具对境故”主要就是说，意识它具有两种，可以具有缘过去的对境，缘未来的对境，因为缘了过去和未来对境的缘故，有对境的缘故呢，就可以产生现在的意识。所以前面是根和境两个都讲的，第二个单单是从具有对境的角度讲的，这方面稍微不一样。

第三“有果”故，“有果”的意思就是说，过去的业，产生现在的果。这个是什么意思呢？其实就是说过去的法是存在的，如果过去的法不存在，怎么可以说过去我造了业，今生受果，今生造了业，后世受果。其实过去造业，今生受果，说明有个一个过去，有一个现在；现在造业，未来受果，也是说明有一个现在，有一个未来，所以是“具果”故，通过具有果的缘故，说明有三时。否则的话，因果同时存在是不可能的，生灭同时，这是不可能的事情。所以说过去的法灭，现在的法生，和现在的法灭，未来的法生，其实都是说明，三时是存在的，所以第三个根据就是有果故。

反正就是通过“二故”、“具对境故”、和“有果故”这三个根据，宣讲安立了对境三时是存在的。

“言说三时存在故，许说一切有部名。”前面通过教证理证已证成三时是存在的，还有所宣讲的五事，五事前面我们也提到过，第一个就是色法，第二个是心法，第三个是心所法，第四个是不相应行法，第五个是无为法，这五种事都是实有的，所以说他就叫做一切有部。“承许”说一切有，三时是有的，五事也都是实有的，所以说这个叫做“说一切有部”。安立一切有部的原因，一个是三时实有，二个是五事实有，三时所摄的五事，当然有些无为法，不一定是通过时间的角度安立的，但是有为法都是在时间当中如是如是的安立。

下面解释四种观点，“彼等四种称事相，阶段以及他转移。”安立三时实有的话，有四种观点，下面分别说事法转移，法相转移，阶段转移，和其他转移。

如果三时都是实有的话，怎么安立？在这当中怎么区别，什么是过去？什么是现在？什么是未来呢？因为过去是实有，现在也是实有，未来也是实有，既然都是实有的，是不是和现在一样了？通过什么样的理由，通过什么样的根据来安立过去的法、现在的法、未来的法不一样的地方？都是实有的角度都是相同的，但是必定现在我们观念当中还说现在不是未来，过去不是现在，既然这样的话，怎么分辨三种法不一样？分辨三种法不一样，就出现了这四种观点。

第一种观点就叫做“事法转移”，这个是法护论师的观点，有些地方翻译成法救论师，救和护意思差不多。法护尊者说这个叫做事法转移。以苗芽为例，未来的苗芽现在变为现在了，然后现在变成过去，虽然他的本体是没有变的，苗芽的本体没有变，但是他的种类，可以转为他法，从这个方面安立的。他的事物变为他法了，本体没有变。

打个比喻，比如说黄金，黄金毁坏之后做成不同的装饰品，颜色也变了，形状也变了，但是黄金的种类没有变。同样，从事法转移的角度来讲，就说未来的法变为现在，现在的法变为过去，这个时候，好像是在不同的变化，但是本质没有变，苗芽的本质没有变，实有的法本质没有变，只不过从未来到了现在位的时候就成现在了，从现在又成为过去，所以说从这个角度来讲，本体没变，变的是种类。像黄金一样，黄金他的金性没有变，但是就是融化之后可以做成耳环、可以做成项链等等。它可以变化形状，但是颜色是没有变的，它自己的黄金的属性也是没有变的。

从这个角度来讲，虽然是实有的，过去现在未来是实有的，但是它可以转移。事法转移之后，可以安立过去，可以安立现在，还可以安立未来，从这个角度来进行安立的。

第二个叫做“法相转移”，法相转移主要是妙音尊者的观点。这个观点是说不管哪一个法，它上面都是具有过去、现在、未来的三时的法相，但是怎么样安立什么是过去？什么是现在？什么是未来呢？它就比较侧重于某一个法相。如果侧重于未来的时候，就安立为未来；侧重于过去的时候，就安立为过去。但其实每一个法上面，都是有过去、现在、未来的。只不过侧重于过去了，过去的法相比较明显，这个时候就安立为过去，未来和现在也是一样的。

打个比喻，其他注释当中也是这样讲的，比如说一个男人，他有好几个女人，特别贪恋某个女人，和某个女人正在相合的时候，这个时候他的注意力他的贪心都在这个女人上面，是不是其他两个女人就没有了呢？不是这样的，只不过这个时候比较侧重于1号女人而已，2号、3号女人虽然存在，但是他当时没有侧重她，他自己的注意力在1号女人上面，这个我们安立为过去，他的注意力特别贪著于这个法，偏著于安立这个法的法相，这个叫过去。另外两个法是不是没有呢？另外两个法也有，只不过没有偏重于它上面

去安立而已，这个叫法相。

法相转移就说，过去的法相安立在这个上面，偏重于这个上面，其实未来和现在两个法也存在，但只不过它自己比较偏重于过去的时候，安立为过去。就像他的三个女人同时存在，他和某一个女人在相合，其他两个女人在是在，但是他的注意力是在这个上面，所以从这个角度安立这个叫过去法，然后现在和未来当时没有关注的，没有关注不等于没有，没有关注它也存在。虽然说三时都是实有存在的，本体都是有的，但是它的法相侧重于某一个上面的时候，就安立为过去或者现在未来。这个就叫做第二种妙音尊者的观点。

第三种“**阶段转移**”是世友尊者的观点，原则也是一样的：过去的法也是存在的，现在的法也是存在的，未来的法也是存在的，三时都是存在的，但是怎么样安立过去、现在、未来不一样呢？他说是通过作用来转移。如果说是法存在，但是它的作用还没有生，这个叫做未来。法存在，它的作用正生未灭，这个叫现在。法是存在的，但是作用已经灭了，这个叫做过去。所以过去法也是有的，现在法也是有的，未来法也是有的。就是从上面安立有没有作用，如果正在显现作用，还没有灭的这个部分，这个叫做现在。法是存在的，但是这个法的作用还没有生起，这个叫做未来。法是存在的，但是作用已经灭了，这个叫做个过去。

首先我们说三时都是存在的，过去法是存在，现在法是存在，未来法存在。既然三个法都存在的话，凭什么去分辨？怎么样去安立过去、现在、未来呢？他就说因为是作用的缘故，如果现在正在起作用，没有灭的这个部分，它的作用正在出现的时候，这个法就叫做现在。未来的法的作用还没有出现，还没有出现它的作用，所以它就叫做未来。作用已经生过了，已经灭掉了，这个法虽然存在，但是上面没有作用了，灭掉了，这个叫做过去。他就通过这个方面来安立过去、现在、未来。总的目标、观点还是三时是实有的，但是又要区别过去、现在、未来的话，他就从到底有没有作用上面去安立的。做方面就叫做作用转移。

第四个是觉天尊者的观点，“**其他转移**”。就是通过看待的角度来讲三时是实有的，过去的法看待后面的法成为过去，未来的法看待前面它是成为未来，中间的法看待过去和未来成为现在。从这个角度来讲，它是一种看待。但是这个看待和中观的看待不一样，中观中只要所有看待的法都是无自性的，假立的。此处是通过看待的道理来成立三时实有。

就好像一个女人看待自己的母亲，她就是女儿，看待女儿就是母亲。自己上面她要具有自己的体性，又具有女儿的体性，又具有母亲的体性。她这个本体是存在的，只不过怎么安立过去、现在、未来不一样呢？通过看待的方式来安立过去、现在、未来的不一样的地方。

从以上我们就知道反正它的本体一定是实有的，但是只不过怎么样分辨过去、现在、未来的角度，安立了四种观点而已。一个讲了事法转移，然后是法相转移、阶段转移、其他转移。本质的意思全都是实有，过去、现在、未来实有，但只不过安立的方式有不一样的地方。

戊二、辩答：

这里的辩答主要是经部和有部的辩答。

第三观点以作用，安立三时为最佳。

谁障作用非异时，时间亦成不应理。

若有何故未生灭，此等法性极甚深。

“**第三观点以作用，安立三时为最佳。**”首先是有部内部的辩答：前面四种观点当中第三种观点是最好的，通过阶段转移，通过作用来安立三时，这个观点是最好的。这个是在有部内部辩答当中第三种观点胜出了“安立三时为最佳”。

“**谁障作用非异时，时间亦成不应理。若有何故未生灭**”这些都是属于经部对有部的一种辩论。“谁障”是一个，“作用非异时，时间亦成不应理。”是一个，“若有何故未生灭”这个是第三个。经部对有部说了三个问题跟他辩驳，最后有部没有办法回答，就说“**此等法性极甚深**”，三时实有是很甚深的法性，虽然道理上我没办法再反驳了，但是这个是很甚深的法性，我们通过分别念是没办法了知的，最后有部就说“**此等法性极甚深**”，这个就是他自己的最后的回答。大概分了这几层意思。

首先是有部内部的一种辩答。内部辩答就说第一种观点不合理，第一种观点就相当于有点像是数论外道一样，数论外道也是承许外在的形象转变了，但是本质没有转变。以前我们学习过数论外道的观点的时候，二十五谛当中有一个神我，有一个自性。神我我们不管，神我只是受用的不是造万法。它里面有个自性，自性就是一切万法的生因，从自性当中可以变现出其他的二十三种法，二十三有为法虽然外在的形象上面是不一样的，但是本性没有离开过自性。每一个里面都有喜忧暗三德，所以不管怎么变都是它的自性、它的本性。

就好像一团泥巴，用泥土可以捏一个人，捏一辆坦克，不管捏成什么样的形状，都是泥土的自性。或者做面的时候，你可以用面做一个馒头，用面做一个花卷，做一个什么样的形状，其实他都是面，他的形象转变，本质没变，种类没变。所以说第一种观点就说这个法本身不变的，变的只不过是他的形象，外在

的名字变成了现在，变成了过去，变成了未来，只是这个而已，这个相当于是数论外道了。我们以前学习过数论外道的道友就比较清楚，如果没学习过的话，下来后还可以思惟思惟。大概的意思是，自性可以显现成其他的法，就像刚才我们讲的比喻，用面做成其他的东西，用黄金做成其他的东西，像这样的话外在的形象变了，每个里面的种类种姓是没有变的，这和数论外道的观点非常相似。

第二种观点“法相转移”。这种观点有三时错乱的过失，因为前面说了，每个法上面都具有三时，只不过侧重于某个法上面，安立这叫过去，但是安立过去的时候，现在未来有没有？现在未来也有同时存在的，这个过去法上面也有现在也有未来，只不过不明显而已……不管偏重也好不偏重也好，实际意义上，每个法上面都具有有三时，只不过偏重于某个法相而安立为过去，其他两个仍然存在，只不过没有偏重而已。从这个角度来讲，他时间错乱了，一个法上面具有了三时了。

第四种是觉天尊者的观点，他也是有一种错乱的过失。他就承许过去法、现在法等当中有前中后三个刹那，相当于前面是观待的。比如说这个女人观待于她的母亲，她是女儿，观待她的女儿，是母亲，所以说在这个女人上面，第一个具足她自己的体性，第二个拥有了母亲的体性，第三个拥有一个女儿的体性，这种观待的观点也是错乱的。一个法上面既有现在，又有过去未来，一个人也是自己，也是母亲，也是女儿，这也是三时错乱的观点，所以说第四种观点也是不正确的。

第三种观点稍微好一点，“安立三时为最佳”。比较起来，通过作用来安立三时是最佳的，但是这是观待而已，因为不管怎么安立，他都认为过去的法是实有的，未来的法是实有的，现在的法是实有的，只不过说未来的法还没有起作用，从这个角度安立未来；过去的法，作用已经灭掉了，这个叫过去；现在的法，正在起作用，作用还没有灭，这个叫现在。从作用的角度安立三时，但是他根本的东西，过去的法仍然存在的，现在的法仍然存在，未来的法仍然存在，三个法都是实有的，要分辨里面的不同差别，就从作用上分，未来的法作用还没有出现，过去的法，作用已经灭了，现在的法正在起作用。作用和时间是两个东西。下面在经部派和他辩论的时候，也是从这个地方，作用和时间二者之间是一体吗？是他体吗？所以从那个地方就看出来有问题。

所以我们在抉择的时候，反正过去现在未来都是实有的，四种观点都是一样的，都是实有的，只不过怎么去调配他，什么是过去，什么是现在，什么是未来，这个上面有一点辩论而已。这里面四种观点当中，作用稍微好一点而已。但是，从经部派的观点来讲，根本上还是有问题的，因为经部认为过去和未来，这个法是没有体性的，没有实有的，只不过现在的法正在起作用的时候是存在的。当然，对有部的过去未来都具有体性的角度来讲，他不会承认的。所以说，稍微比较起来要好一些，“安立三时为最佳”。

即便是这样的话，还是有问题，还是有一定的过患，比如说咱们书上提到了，现在的法是实有的，第一个现在的法本体存在，第二个他要起作用才叫现在。那么比如说现在存在一种相应的眼根，前面我们讲过，正在起作用的叫有依，不起作用叫相应，所以现在的相应根他虽然有眼根，但是没有在缘外境，没有做产生致果的事情。按照你的观点来讲，什么叫现在呢？第一个本体是存在的，第二个正在起作用才叫现在。但是相应根是现在，但是没有起作用，所以这就有一定过失，有一定问题的，因为他没有产生致果的事情。

对方就回答说，虽然现在没有看色法，但是即将或者第二刹那或以后，会产生取果的事情，所以可以把他安立为现在。他的作用还是存在的，现在没有做不等于以后不做，以后会做的缘故，可以安立为现在。如果是这样的话，过去的同类因也可以叫现在，因为过去也会产生现在的事情的缘故，所以说过去的因也可以安立为现在了。为什么呢？因为就像你说现在他在未来会产生作用，可以安立现在，那么说过去也可以安立为现在，为什么呢？因为过去的因也可以产生现在的果，所以从这个方面来讲，过去的同类因产生现在的，现在的产生未来的，如果这样的话就没什么差别了，有这方面的辩论。

真实的辩论是，颂词当中有个“谁障”，这是一个，第二个“作用非异识，时间亦成不应理”。第一个是谁障，比如说拿现在相应根来讲，第一个他本体存在，第二个他的作用没有现前，到底是谁障碍了他的作用现前呢，有什么样的因缘障碍他的作用不现前，他没有办法发挥作用。同样的道理，过去的法和未来的法，谁障？过去的法他本体是存在的，未来的法本体还是存在的，但是过去的法的作用已灭，未来的法作用未生，我们说这个作用已灭是谁障碍他的？未来的法他本体是存在的，他的作用未生，谁障碍他的？没有什么法可以障碍过去的法，他本体是存在的但是他作用没有产生，现在的法比如说相应根，前面讲他本体是存在的，但作用不产生，到底有什么障碍他呢？

其实如果本体是存在的他一定会产生作用，所以说这里就讲到经部对有部说谁障碍呢？现在相应根没有发挥作用，这个是谁障的呢？过去的法的他本体是存在，他的作用已灭了，这个是谁障的？未来的法作用未生，谁障碍的？所以说本体已经存在，作用不显现，这个很难理解的，没办法安立的，这个叫做谁障。

第二个，分析作用和时间，“作用非异时，时间亦成不应理。”这个是第二种观察的方式。有部说过去的法的本体是存在的，现在的法的本体是存在的，未来的法本体存在，只不过上面的作用有差别，现在的法他正在起作用，未来的法没有起作用，过去的法作用已灭了。那么过去的法和他的作用，现在的法和他

的作用，未来的法他的作用，就这时间和作用之间，是他体的还是一体的？如果二者是他体的，作用是离开了时间的，因为时间和作用的自体是分开的，分开的话作用就应该变成常法了，因为它离开了它自己的过去、现在、未来。如果这个作用没有过去没有现在没有未来，那么这个法当然就是恒常了，就变成常有的过失。

如果说作用和时间二者是一体的，就是说“作用非异时”，如果一体的话“时间亦成不应理”。如果是一体的话就会有这样一种过失，什么过失？因为作用和时间是一体的没办法分的，没办法分的话就是说未来的时间、未来法的作用是没有的，它作用还没有出现。作用没有的缘故，作用和时间是一体的，所以应该变成未来的时间不存在了，因为未来和它的作用是一体的。未来的作用没有所以说和它一体的时间----未来的时间也没有；过去也是一样的，过去的作用已灭了，因为作用已灭的缘故不存在了，所以过去的时间也不会存在。当然现在的法它是存在的，现在法存在它和它的作用是一体的，它永远会发生作用，如果现在的法这个自体存在，它的作用和它是一体的，那么现在的法它就一直会发生作用。现在一直会发生作用的话，其实前面讲相应根的这个情况也不会出现了，也可以这样安立。

如果说作用和时间完全是一体，完全是一体就是说只要有作用就有时间，那么怎么去分辨这个是已灭的、这个是未生的呢？这是没办法的。只要有作用它的现在的时间也有，过去的时间也有未来时间也有，因为作用和时间是一体的。那你怎么样分辨这个过去、这个是未来呢？没办法，就像现在的作用和现在的时间是一体的一样，所以说作用和未来的时间、作用和过去的时间也应该是一体的。所以应该是一体的话，只要有作用就有时间，所以过去它怎么样就是没有作用呢？未来为什么没有作用呢？所以从这个角度安立的时候，要不然就都没有，过去的作用没有，现在的作用也没有，反正它是一体的；要不然都有，反正如果现在的作用有了，过去和未来的作用也会有，是这样的。从这个方面看的时候“作用非异时”。

如果作用是一体的话时间也成不应理了，也没办法安立三时了。要不然就是根本没有过去和未来时，要不然过去未来时间根本不存在。反正有作用就有时间、有时间就有作用，你怎么分辨这个已经灭掉的作用？那个是还未生的作用？这个是根本没办法安立的，因为它是一体的缘故。

有部派就这样讲的，它说是没有这种过失，还是可以安立过去和未来。原因是什么？作用没有产生的角度还安立为未来，作用已经灭了的角度安立为过去。他其实又把前面的观点再重复一下。

后面这句话“若有何故未生灭”，“若有”如果它自体是有的话，就像现在的自体是有、存在的，那么如果是它的自体存在的话，“何故”，为什么，灭就是已灭，“未生灭”未生灭的意思不是说未生未灭，是说未生已灭，因为未生是未来，已灭是过去。如果它的自体是存在的话，凭什么安立说是有一个法是未生的呢？有一个法是已灭的呢？因为你们承认的都是具有实体的，那么你们观点来讲过去也是具有实体、然后未来的法也是具有实体的，那么如果过去和未来的法都具有实体，就像现在的法具有实体也有作用一样，所以过去的法具有实体怎么可能已灭呢？未来的法具有实体怎么叫做未生呢？所以既然具有实体就一定有它作用，就是说法自体在这儿，没有作用这个是很难安立的。

你说这个法虽然存在但是它作用还没有出现，或法虽然存在作用已经灭了，是没有办法安立的，就像现在的法它在这儿它就会有作用一样，过去的法自体在这儿它为什么没有作用？它的作用为什么灭了？未来的法它已经在这儿了，它的法的自体已经实有存在了，而凭什么说它的作用未生呢？就像现在的法它已经在这儿了，它就一定会有作用一样，过去的法它是存在的，为什么它作用灭了？未来的法它也是存在的，为什么它的作用未生？凭什么说这个？没办法。没办法的时候，有部派就说，你虽然说了这么多，好像从道理上似乎就是说我们没办法回辩了，但是这个毕竟是一个很甚深的法性，是通过寻伺的分别念是没办法改变的。所以他就说“此等法性极甚深”。虽然你讲的道理好像是这样的，但是我们对于自己的宗派是不会放弃的。

前面我们讲到了，世亲菩萨他在颂词当中一般来讲是以有部的观点为主的，然后站在自释当中破有部破的多，但是在颂词当中有些偶尔也会有直接通过经部派来驳斥有部派的观点。但不管再怎么驳斥，其实是说明宗派越往上越了义。所以有部派就要比一般世间的外道方面的观点要殊胜的多；经部派在某些地方讲比有部派的观点要殊胜一些，有部派当中没有打破的执著经部派当中打破了；经部派再往上就到了唯识了，唯识当中对于安立色法方面全部都就否定掉，安立一个心识实有；然后在中观宗时候连心识也没有了，自续派可以破掉唯识，然后应成派可以抉择自续派的观点不是很究竟了义的；逐渐逐渐上去，乃至空性过了之后就到了抉择如来藏的观点，如来藏的观点再往上就是密乘当中怎么广大的直接的抉择等净无二的观点，慢慢上去，越往上走越靠近实相。

这个过程其实就是打破我们分别念的过程，因为众生的分别念很多很重，对于究竟的实相一无所知，当然有些上根利智的人，如果前世学习过一些这些宗派观点的人，他就一下子可以抉择，给他讲唯识马上懂，给他讲中观马上懂，下面不用介绍也可以。但有些不一定，慢慢来、一步一步来，首先在世间当中学习然后进入佛教当中有部啊、经部啊，慢慢开始把一些实有执著打破掉，所以往上走一定是有超胜的地方的，下面的宗派没有办法打破的观点在上面的宗派当中一定会抉择一定会打破。

就像经部和有部之间的关系，有部说三时都是实有的，过去和未来是实有的，现在是实有的；经部不破现在实有，它因为它自己也是认为现在是实有的，但是过去和未来这两个它不承认，所以它就用了很多篇幅说过去和未来不应该是实有的。但如果是唯识的角度和经部派观点安立的时候，经部派的观点也是经不起观察的，因为它只是帮助众生超越障碍的一种过渡的思想而已，并没办法代表真实究竟的观点。虽然不是究竟真实的观点，它还是有解脱道的。还是有解脱道的原因，再再我们讲过，主要是有无我见，它有无我观点，所以说有部派也有解脱，经部派也有解脱。

我们平常所讲的有实宗和有我宗不一样，如果是有实宗，有时候里面也有解脱道的。比如说有部是有实宗，经部也是有实宗，有实宗也有解脱道，为什么？这里面有无我见。但我宗一定没办法解脱，有我宗它在观点直接说我是存在的。当然有我宗一定是有实宗，他认为我是存在，本身是一种实有观点。所以说如果是我宗就没有办法解脱。不管是外道也好，世间道也好，还是犍子部、正量部等等，因为不放弃我的存在的观点，他是没有解脱道。所以当你能够抉择无我，就有解脱道。如果没有抉择无我，就没有解脱道。辩答的方式就学完了。

下面我们再学一个课判，**丁三、断与离之差别。**

就是说断障碍，有的时候是断了没有离开，有些时候是离开了一定断的，二者之间有这样一种差别。此处就是断和离的差别。有时候我们会有一种思考：断除了所断一定会解脱吗，一定会离开吗？这个不一定，断除了障碍不一定解脱。但是解脱的话，已经离开了障碍，一定是断除的。所以说断除所断不一定解脱的，解脱一定是断除所断的，这个方面我们要了解。

**虽断苦谛之见断，其余所有遍行具，
初品修断虽已断，然彼余诸有境垢。**

此是从见断和修断两个方面进行安立的。“**虽断苦谛之见断，其余所有遍行具**”，是从见断的角度讲。“**虽断苦谛之见断**”比如说他已经升起了苦智，（十智之一里边有个苦智，在第七品“分别智品”刚开始就要讲十智，那个地方就会出现十种智慧），升起苦智之后，因为见道有十五个刹那的，首先断掉的就是苦谛下面的所断，断掉苦谛之后再断集谛的，再断灭谛的，再断道谛的。十五刹那过后就到了修道了。虽然首先把苦谛下面的见断已经断完了，但是他还没有解脱，还没有离开。为什么没有离开呢？

“**其余所有遍行具**”，就是说下面剩下的还有集谛下面的见断，灭谛道谛下面的见断都还有，所以说“**其余所有遍行具**”。其他的所有，比如说集谛见断的遍行烦恼，因为这个时候的五类他都可以同时缘，遍形的烦恼都是五类可以同时缘的，五部可以同时缘。虽然说见断当中苦谛下面的见断断掉了，但是集谛下面的见断还没有断，所以集谛下面的见断还可以缘已经断掉的苦谛的见断，还是可以缘他的。乃至没有彻底断完之前，集谛下面的烦恼还可以反过来缘苦谛下面的见断，因为他们是遍行的，所以是断掉了没有离。苦谛的见断已经断了，但是还没有离开，为什么还没有离开呢？原因主要就是说，见断下面的苦谛见断断掉了，但是集谛的见断还没有断掉，集谛的烦恼还存在，所以集谛的烦恼可以缘集谛自己的烦恼，也可以缘苦谛的见断的烦恼。

下面是修断，“**初品修断虽已断，然彼余诸有境垢**”。从修道的角度来讲，比如说欲界的修断有九品，他要一品一品断完，断完之后才能到达色界，就是说修断的烦恼要一品一品断，首先断上上品。然后断上中品，然后断上下品，是这样的。

比如说修断当中的上上品已断了，但是有没有离开呢？没有离开，没有离开还被谁所缘呢？不会被自己的上上品修道所缘，因为上上品的修断已经断掉了，还剩下下面八品修断。下面的八品修断，乃至没有彻底断尽之前，它可以缘已经断掉的上上品的修断，还可以缘他（自己）。所以乃至前面的八品已经断掉了，但还是仍然可以被最后一品的烦恼缘，缘一定是要缘的，但不一定增长。因为九品断完，所有的欲界烦恼才能断完，所以说即便是他已经断掉了八品，最后还留下一品没断，这剩下的一品可以缘所有的九品烦恼。所以前边的断但是没有离，最后一品断掉之后，断了也离了，没有在欲界的烦恼，什么都没有了。

然后是断了之后还不一定是离。前面讲到了，从见断的角度来讲，虽然苦谛的见断断掉了，但是集谛的见断还可以缘他，所以他断了没有离开。修断也是这样，九品修断，前面的八品断掉了，最后一品还在，前面的八品都可以缘，所以虽然断了，但是还没有离。最后一品断掉之后就离开了。这个叫断与离得差别，这方面我们要了解。

今天讲到这里。

第 076 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

那么发了菩提心之后，今天我们继续来学习《俱舍论》。《俱舍论》是世亲菩萨所造的，主要是宣说小

乘有部观点为主的小乘的见解，那么在八品当中，现在我们学习是第五品——分别随眠，也就是分别烦恼。分别随眠当中今天我们讲第五个科判——是境与有境之差别。境与有境的差别，它在生起烦恼的时候，它的所缘、它的对境是有很多种，然后能够缘这样一种随眠的心有多少种，所以说叫境与有境的差别。

颂词当中讲：

**欲界所生苦集谛，见断以及修所断
自地三心色界一，无垢心识之行境。**

这里面的境和有境就是从五部，见断下面的苦集灭道这四部再加上一个修断，修断基础上再加一个无漏，无漏它也可以做为对境。当然前面的五部它都可以从烦恼的侧面讲，最后一个是无漏的、无垢的一种对境。这个无垢的对境，烦恼的心识也可以缘它。所以它从总的角度来讲，可以分为六个方面。那么六个方面的“境和有境的差别”，其实真正来说，每一个当中比如说苦集灭道，然后是修断、无垢等等，宣讲的时在对对我们进行安立的时候首先分了几类。苦集和修断是一类，道灭是一类，无漏的法是一类。所以我们在颂词当中所看到的次第，首先是讲苦集，然后是修所断。欲界当中的见苦谛和见集谛下面的这些烦恼，再加上一个修所断，就是第一个颂词我们所要学习到的。

第二个颂词当中讲色界当中的见苦谛、见集谛和修所断的这样一种所缘的对境，然后怎么样进行安立的。然后是无色界当中所生的这三类法，这个就是第二个颂词。

第三个颂词就是灭谛、道谛诸见断，就说剩下的。前面首先讲到了苦谛、集谛和修断三类法，欲界它是属于什么，色界它属于什么，无色界它是属于什么。首先把这三类法讲了。讲完之后剩下的是见断的灭谛和见断的道谛当中所剩下的，然后再剩下一个无漏法，这里面就讲到这些六类。

我们自己在安立境和有境的时候，主要它要增长的一些烦恼，那么增长烦恼的话，所缘的对境有多少种？能够缘的心识有多少种？所以首先我们说要缘，缘了之后再说增长的问题。首先这样一种有境是什么？能缘的法是哪些？能缘的心识是哪些？然后所缘的对境有哪些？首先把这个能缘和所缘，有境和境分清楚之后，再来简别掉比如无漏的这些法没有办法增长烦恼、增长随眠的，把这些简别掉之后，基本上剩下的这些法都是所缘的方式增长，或者说相应的方式增长等等，主要是从这个方面讲。

这个颂词当中主要是讲到境和有境，至于它怎么样生起烦恼，前面讲了一些内容。如果是无漏的法，它是没办法增长所缘的，只是缘这些有漏的法来增长随眠，随增烦恼。颂词当中主要是讲到境和有境的差别。一般来讲，对境随眠分了十六种，这个我们缘的对境，就像我们科判当中讲“**境与有境**”当中的境，这个境分了十六种。十六种当中三界中的每一界都有五类所断，欲界当中是见苦、见集、见灭、见道的四类再加修所断，像这样欲界当中有五部或五类，色界当中也有五部，无色界当中还是有这五部。所以总共加起来三界各五部所断，就是成了十五种或十五类所断。在五类所断之外再加一个无漏法，无漏法也可以做为对境，这个地方是从对境的角度来讲，从所缘的角度来讲，当然是可以加无漏法的。这个是所缘的对境。

这个所缘对境，下面我们要讲的也是从这个里面分出来的。在此处没有讲到具体每部下面比如坏聚见、或者贪欲、嗔恚、邪见，没有单独讲。主要是讲哪一部对哪一部产生烦恼等等。所以此处是从五类所断宣讲，见苦下面的所断，见集下面的所断等等，这个四类加修所断，再加上一个无漏法，一共就有十六种。

这个所缘对境，缘它们的有境心也是这样的。前面是从所缘的对境角度来讲，能够缘它们的心识也是这样的。能够缘三界的各五类所断，**这个十五心和一种无漏心**，这样十五种烦恼和这样一种无漏的对境，其实也是各类下面的心识，和无漏的心识也可以缘它们。

所以说，**从对境的角度来讲是这样的**。它的有境同样也是十六种。也是下面的能够见苦谛见断的心识，见集谛见断的心识、见修断的心识、乃至无漏的心识，这方面能缘的有境也是十六种。前面是从对境角度来讲，即我们所见到的见苦谛的见断，见集谛的见断等等，从所断的对境来讲的话是十六种。

能够见它们的心识呢，这个能够见苦谛所断的心识，这个**是见道集谛所断的心识**，乃至是见道无漏的心识等等，它是从心识的角度来讲，也有十六种。所缘有多少种，能够缘它的心识也有这么多，最后还有一个无漏的，所以在十五种的情况之下再加一个无漏的。所以说它里面就有十六种对境和十六种有境，这个是境和有境大概的一种分别。

下面我们分析一下，分别的问题。分别问题跟前面所讲到的一样，首先把见苦谛和见集谛的和修所断进行安立，再安立见道的道灭，最后是见道的无漏。反正是六类法，即五类所断当中再加一个无漏法。

首先是“**欲界所生苦集谛，见断以及修所断，自地三心色界一，无垢心识之行境**”。首先是欲界当中，此处总的方面是欲界。欲界所产生的苦谛见断和集谛见断以及修所断，这三种法是所见，是它的对境，是它的所缘。如果我们要缘苦谛见断和集谛见断、修所断，要缘这三种所断，有几种心可以缘它？所以后面两句，第三、第四句就是讲到底有几种心可以缘它。

“**自地三心色界一，无垢心识之行境**”。后面这两句，第三、四句讲到到底有几种心识可以缘前面的欲界当中苦谛见断、集谛见断、修所断，其实就是五种心识可以缘它。首先我们举例说明，下面都是一样

的。苦谛见断“自地三心色界一”，自地三心是三个，色界一是一个，无垢心识是一个，总共加起来有五种心识可以缘，它的对境是上面的这三种法，是“自地三心色界一，无垢心识之行境”，这个是五种心识的所缘境。上面的这些法是五种心识的所缘境。首先是在苦谛见断下面，“自地三心”在欲界当中苦谛下面的遍行烦恼也好，非遍行烦恼也好，都可以缘它。苦谛下面这个的可以缘它，集谛下面是遍行烦恼可以缘它，同样是欲界，集谛下面的遍行烦恼可以缘苦谛见断。有一个修断，修断是通过闻思产生的善心等等，这方面的修断也可以缘苦谛见断，所以说叫自地三心。“自地三心”苦谛它自己下面的遍行和非遍行的烦恼都可以缘这个苦谛。集谛下面的遍行烦恼，它可以缘苦谛的见断，还有一个修断的烦恼主要是一些闻思的善心，欲界它没有修行的心，主要是讲闻思的善心，这个修所断它也可以缘苦谛见断，所以这个叫“自地三心”，这个方面我们了解了。还有“色界一”，“色界一”即有一种色界的心也可以缘欲界当中的苦谛见断，这个情况是怎么样呢？比如说有些时候我们要真实的厌离欲界的烦恼而生起色界的禅定，这个时候要缘它，缘它的时候主要是断它，就是见到欲界当中的心非常的粗大，很痛苦的自性等等。像这样要舍弃它，还要生起上面的禅定，舍弃下面的欲界烦恼。这个时候上面的一个色界的心要缘它，除了这个之外其他都没有安立的。主要说要远离欲界的烦恼的时候，上界的一个色界的心要缘欲界，对它产生厌离心，就是欣上厌下。所以起初有一个色界的心可以缘欲界苦谛的见断。还有一个无垢心识，无垢心识也可以缘，这个无垢心识主要是法智品，法智品它主要是断欲界烦恼，那么就说法智这一品类的智慧，无垢的心识也可以缘它。因为要缘欲界的苦谛见断，才可以断除这个欲界的苦谛见断，所以说无垢心识为什么缘它呢？因为要断它的缘故。那么法智的智慧，它要缘这个苦谛见断，要灭除它，要断掉它的缘故。所以色界的心是要超越，暂时性的来讲，它要超越欲界达到色界，色界的这种心要缘欲界的见断。无垢心识为什么要缘它呢？无垢心识因为要断除这个欲界的苦谛见断的烦恼，要产生法智这方面智慧，所以说无垢的心识也要缘它。所以自地三心是三个，色界一个，无垢心识一个，总共加起来五个心，五个心可以缘欲界苦谛见断。然后此处我们只是以苦谛见断为例，那么其实集谛见断也是一样的，它也是五种心，它也是自地三心，就说苦谛下面的遍行、非遍行的烦恼，和集谛下面自己的遍行烦恼，还有修所断的烦恼也可以缘它。然后就是色界的一个，色界的心识要缘这个集谛见断，无垢的心识为了断它，也是要产生无垢的心识。这个也是法智品这方面的智慧，无漏的智慧。修所断也是一样的，修所断它自己下面的修所断所摄的烦恼，还有遍行的苦谛见断和集谛下面的烦恼总共加来自地三心。色界一，如果要产生色界的禅定，必须要缘欲界当中的修所断，要把欲界的修所断缘它断除它，才可以产生到色界的状态。无垢心识也是一样的，要真正产生法智方面的智慧，也是要缘它能够断除。所以说是无垢心识之行境，这个方面来讲的时候，从五个心进行安立的。那么下面我们再看就第二个颂词：

色界所生自地心，下三上一无垢心。

无色所生属三界，三心无垢心行境。

这一个颂词讲了两层意思。一个是色界所生的苦谛见断、集谛见断和修断，然后是无色界所属的苦谛见断，集谛见断和修断，分别是几种心的所缘境。首先是色界，色界是八种心识，首先是色界所生自地心，自地心有三种：“下三”，欲界有三种烦恼可以缘它；“上一”，无色界的一种烦恼可以缘它；最后有一个无垢心，所以说三三一，总共八种。那么色界所生自地心，当然是从自地的角度来讲，色界它自己的苦谛见断，烦恼可以缘它自己；然后遍行的集谛见断可以缘它，修所断可以缘它，自地的三种心是这样的。然后“下三”，下三就是下面的欲界，欲界的烦恼可以缘色界的它自己的这样一种状态，所以说下三，下面欲界的两种不同分界的遍行，还有修断的这些闻思所生的善心。因为上面是什么呢？在色界所生自地心的修断，主要是色界方面的善心，然后下面这个主要是闻思的智慧，因为在欲界当中只有闻思的智慧，只有散心的智慧，没有入定的智慧，所以说下面的欲界的两种不同分遍行即苦谛见断和集谛见断，下面这个可以越地叫不同分界。然后修断闻思所生善心，因为欲界的善心，只是闻思所生的善心，所以说下面这个闻思所生的善心，也可以缘色界的苦谛、集谛和修所断，三种都可以缘，所以说这个叫做下面的三种心。“上一”无色界有一种心可以缘，无色界只是一种情况，下面有一个要达到无色界当中，第一个是空无边处，要产生空无边处禅定的时候，前面有一个近分定或者未至定，前面还没有真实达到空无边处即将达到空无边处，这个时候要缘下面色界的烦恼，像前面一样欣上而厌下，要非常厌离色界当中的这些烦恼，所以这个时候未至定，这种近分定它要缘色界当中的烦恼。除了这种情况之外，其他的无色界的这些不会缘色界的，只是说在空无边处未至定的时候，有一个善心可以缘下面色界的烦恼，所以叫上一，上一的情况就是无色界有一类心可以缘它。然后有一种无垢心，无垢心主要是讲到了类智，类智品，前面是法智品，法智品主要是对治欲界烦恼的，那么类智品主要是对治色、无色界烦恼的。此处的无垢心主要是类智，无垢、无漏的这样一种类智同类的心识可以缘它，所以总共加起来八种心识。八种心识可以缘色界苦谛见断，八种心识可以缘色界所摄的集谛见断，这个也是一样的。八种心识可以缘色界所摄的修断的善心，反正都是八种，从这个方面讲色界是八种心。

下面是无色界，无色界有十种心识所缘，“无色所生属三界，三心无垢心行境。”此处无色界所生的苦

谛见断，集谛见断，还有修断，就是无色所生的意思。无色界所生的苦谛见断、集见断和修断属什么呢？属三界。它是分别属于三界三心，这个地方三界和三心连起来看的，三界的三心这个是九种，再加一个无垢心，就是十种。三界三心就是欲界的三种心，欲界的苦谛见断，集谛见断和修断这三种。欲界的这三种心，不同分遍行的角度来讲，可以缘无色界的苦谛见断、集谛见断和修断，所以说是欲界的。色界的三心也是苦谛见断、集谛见断和修断，色界所摄的三心也可以缘无色界的三种对境。无色界的三种心，苦谛见断，集地见断和修断，这样三界都有三种心，加起来九种心，九种心可以缘无色界的苦谛见断，再加上无垢心识，也是属于类智品，无漏无垢的这样的类智品，总共加起来有十种，因为要断除这个，无漏的类智要断除无色界所属的苦谛见断肯定要缘它，就从苦谛的角度来讲。那么如果从集谛的角度来讲，也是这十种，从修断的角度来讲，还是这十种。所以说用一个例子就可以了，用一个例子说明，其他可以类推。所以说色界是八种，无色界是十种。这个方面的帐还是比较好算的。

下面我们再看

灭谛道谛诸见断，加自地心之行境。

无漏三界末三心，及无漏心之行境

前面五部当中见中断方面，苦谛见断、集谛见断，修断，这三类已经讲完了。三类讲完之后，五类所断法当中还剩下灭谛的见断和道谛的见断。六类当中剩下一个无漏的，所以说在后面这个颂词当中是这样。

灭谛道谛诸见断，加自地心之行境“。这个主要是五部当中所剩下的两种，灭谛见断和道谛见断。它是几种心识的所缘，然后无漏三界，”**无漏三界末三心，及无漏心之行境**“。这两句主要是跟随前面讲的，所缘的对境十六种，十六种当中最后的第十六种是无漏的心识，它可以作为对境。那么这种无漏的心识，它是几种心识缘呢，”**无漏三界末三心，及无漏心之行境**“，就讲到最后一种。

首先五部所断当中的灭谛见断，和道谛见断，加自地心之行境，什么样情况下加自地心之行境，就是说前面的情况之下，加自地心之行境。因为从欲界见断的角度来讲，欲界的苦谛见断和集谛见断、修断都是五种心。五种心如果是灭谛的见断加自地心，前面欲界的苦谛见断、集谛见断、修断，这种五种心的基础上，再加上一个缘灭谛自己的心，**加自地心之行境**，就是六种。如果是欲界的灭谛，它就是六种。如果是色界的灭谛也是加自地心之行境。前面说色界的苦集修断它自己的对境分别是八种心识所缘，这个时候我们再加一种灭谛自地的心，所以说色界当中灭谛见断，加它自己的是九种。如果是在无色界，无色界在前面讲是十种心，无色界它自己的苦谛、集谛见断，是十种心的所缘，此处如果是无色界的灭谛，在前面的十种所缘的基础上，再加一个自地心的行境就是十一种。道谛也是一样的，也是在前面欲界的道谛当中加上一个，共六种。在色界道谛当中，加一种就九种。无色界加一种就十一种。把前面的这些一个一个算好之后，灭谛道谛诸见断只是加自地心的行境就够了。

下面就讲最后一种叫无漏的法，无漏的这个对境，它不是烦恼，**这个是无漏的一种本体**，那么有几种心识去缘它？真实缘它的话，三界末三心，及无漏心。三界末三心，是欲界的、色界的、无色界的，末三心，是道谛、灭谛和修断。道谛它烦恼下面的心，灭谛烦恼下面的心，再加上修断下面这样一种心，就说三界末三心。欲界当中也是道谛下面的心识，灭谛下面的心识，和修断下面的心识；色界也是道谛、灭谛和修断下面的心；无色界也是道谛、灭谛和修断下面的心，所以说三界末三心。最后的三种心，及无漏心。还有一个无漏的对境，无漏的心可以缘它，所以说是十种心，。三界最后的三种，每一个都有三种，是九种，九种加上一个无漏心，即无漏无垢的心识也可以缘，所以总共是十种心识的所缘境。我们看的时候对境和有境的差别是这样的，如果是随增烦恼，当然随增烦恼前面我们提到过，无漏的这些法是不会随增烦恼的，以无漏作为对境，它没办法随增烦恼，你可以缘无漏法，但是能不能随增，没办法随增。前面我们也讲过这个问题，所以说对境有多少种，十六种，有境有多少种，十六种，把这些有境和对境讲完了，**再去看看生烦恼方面**，比较容易理解一点，所以在颂词当中就没有讲这些，只是把境和有境讲完了，然后就说随增烦恼方面有些在其他注释当中还有一些讲到的，前面的这些生烦恼方面讲到的，此处就没有再讲了。

第三个是心具随眠之底

具随眠心有二种，染污心与非染心，

染污心亦有二种，非染污心随增长

此处讲到了具随眠心，具有烦恼的心。这并不是说具有烦恼的心一定是有烦恼的，这里面有这样一种不同的情况。当然从一种情况来讲，凡夫人具有烦恼，它一定有烦恼而且会增长烦恼。但是在有部的特殊观点当中，有些阿罗汉它也是属于具随眠心。这个有部的特殊观点，在这里面也体现出来了。所以我们一边读一边看。“**具随眠心有二种**“，那么具有随眠的心，是有两种的。那么具有随眠的心，必定增长随眠的吗？这里面讲到了，有一种是既具有随眠，又增长随眠烦恼；有一种是具有随眠的，不增长烦恼，有两种情况。

那么首先具有随眠心有二种，”**染污心与非染心**“，一种是具有染污的心识，当然就是凡夫的心识。第二个是非染心，它不是属于染污的。染污心有二种，一种是具有染污心的凡夫心，一个是具有染污心的

阿罗汉圣者心，应该是这样理解。那么非染心，属于有漏的这些善法，还有无覆无记等等，这个方面就叫做非染心，我们应该这样理解的。

后面第三句讲“染污心亦有二种”，那么前面所讲的这个染污心是具有两种的，也就是说总的来讲具有随眠的心，就具有随眠的心，有一个是染污心，有一个是非染污心，染污心亦有二种，染污心有二种，其中一种是具有随眠，增长随眠的，这个就是指那些凡夫人的染污心，因为他们内心当中本身具有贪欲，再通过所缘的方式增长贪欲，或者通过相应的方式增长贪欲，这个方面的话就是染污心当中的其中的一种，又具有染污，又增长染污，又增长烦恼的，这样一种状态，就凡夫人的贪欲等等。还有一个情况，只具有随眠，但不增长随眠，这个就叫做阿罗汉，阿罗汉的例子很明显。为什么阿罗汉已经断尽了烦恼还具有随眠？按照有部的观点，过去的烦恼的能力已经断掉了，未来的烦恼还没有生，这些过去已断的烦恼，和未来未生的烦恼，在阿罗汉的相续当中是可以存在的。如果从普遍的我们理解的角度来讲阿罗汉的烦恼已经完全断掉了，但是从有部的观点来讲有些时候所谓的断烦恼只是断了它的得，得绳断了之后阿罗汉的相续和烦恼之间就没有联系，没有增长的这个功效了，没办法增长，他们没办法联系在一起。但是随眠烦恼在阿罗汉的相续当中具不具足呢？还是具足，只不过得断了之后，他们之间没有联系了。相当于这个烦恼虽然断掉了，但是它的习气还在。有些直接就是说相当于它的习气一样。所以有一种说法就是得断了，阿罗汉在断烦恼的时候，烦恼和他的相续之间没有得来联系，他把这个得断了，得断了之后并不等于烦恼不存在，但是得断了之后，它的增长的功用没有了，就是说随增的功用是不存在的，不可能再增了，这个时候没有烦恼了，和说这个阿罗汉没有烦恼是一样的，一个意思。为什么呢？他虽然具有烦恼，但是他不会增长烦恼。这个烦恼相当于在他的内心当中已经死掉一样。像这样他虽然具有，但是他的烦恼是不会增长。所以有部的一种观念就是，他具有烦恼但是增长烦恼的作用已经被阿罗汉灭掉了。它增长烦恼的作用没有了但是烦恼还存在。这里面所提到的这个问题，只具随眠不增长随眠，增长随眠的这个作用已经灭掉了，增长随眠的得绳已经灭掉了。所以这些阿罗汉具有随眠但是不随增随眠。这个叫做具有染污心的这样一种情况。染污心有二种这方面已经讲完了。

这个就是稍微难理解一点，和平常我们自己的一种理解的方式稍微有不—样。我们反正认为阿罗汉断烦恼之后，他的相续当中这个烦恼彻底的灭尽了。但是有部当中说他烦恼虽然具有，但是他不会增长，增长的作用被他灭掉了。有些当然烦恼已经彻底的灭尽了，有些烦恼它的增长烦恼的作用是没有的，但是烦恼的本体在阿罗汉的相续当中还会具有的，只不过它增长的作用已经灭掉了而已，是这样一种说法。

“非染污心随增长”，前面我们讲染污心有二种，一种是既具有烦恼，也增长烦恼的，这个是凡夫人的贪欲等等；还有一种情况具有烦恼不增长烦恼，这个是阿罗汉的情况。这个已经讲完了，增长，不增长都有。非染污心是什么？第四句：“非染污心随增长”。这个地方讲非染污的状态一定是增长的。非染污心是什么？有漏的善法和无覆无记法等等。这个方面一定是增长的，具有随眠的。其实我们从非染污法的本体来讲，这个有漏善法本身是不是烦恼呢？有漏善法本身不是烦恼，无覆无记本身也不是烦恼。但是有漏善法和无覆无记法可以被烦恼作为所缘的方式来增长烦恼。它自己虽然不是烦恼的自性但是可以被烦恼所缘之后增长烦恼。所以他自己虽然是干净的，是清静的，但是烦恼可以缘它，烦恼缘它之后，烦恼就可以增上了。所以为什么说“非染污心随增长”。不是染污的这些有漏的善法，当然如果说是无漏的善法它可以缘但是不能增长的，这个已经讲到了。但是有漏的善法可以被烦恼所缘，烦恼可以缘这个对境增长烦恼，这个所缘的方式增长烦恼，前面我们已经讲过了。烦恼本身是存在一种状态的，它可能是有这个烦恼但还不是那么强盛，但是它可以缘这样一种对境，因为缘对境的缘故烦恼的力量就再再增长了，这个方面是可以透过所缘的方式增长。所以有漏的善法不是无漏的，无漏成为所缘但不会随增的，但是有漏成为所缘，会随增的。烦恼可以缘有漏善法增上烦恼这个是可以的。烦恼缘无覆无记法呢，增上烦恼，这是可以的。所以叫“非染污心随增长”，它就是从这个方面可以理解。是随增长，它自己不是染污的，但是它可以增长烦恼。就是说它自己并不是烦恼，可以让烦恼增上。这个作用它是可以存在的。所以这叫心具随眠之理。心具有随眠的道理已经讲完了。今天咱们就讲到这个地方。

第 077 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后今天我们再次来一起学习世亲菩萨造的《俱舍论》。俱舍论分了八品的内容，现在我们学习的是第五品，第五品是分别随眠——宣讲烦恼。宣讲烦恼当中有根本烦恼和随烦恼。现在主要都是从根本烦恼这个角度展开宣讲的，随烦恼后面还要宣说。那么十种根本烦恼，他有各种各样的不同的情况，不同具有的方式，不同生起的方式等等。

今天我们学习第四个科判，第四个科判是：生起烦恼之理。生起烦恼之理还有经说的译名，论说的译名等等。相对来讲简单点，没有前边的复杂。那么生起烦恼之理这里面也有生起烦恼的顺序，还有

需要几种因生起烦恼。

颂词：

痴中生疑后邪见，坏聚边执戒见取，
而后则于自之见，生起贪慢于他见，
嗔恚如是依次生。由具尚未断睡眠，
境住非理之作意，此三因中生烦恼。

其中前面五句讲到了生起烦恼的顺序。后面的三句主要宣讲生起烦恼需要几种因。也就是我们经常提到的三种因，三种因在俱舍论当中也是很明显的。在其他的大德在讲生烦恼的时候几乎都在引用这样一种观点：三种因生起烦恼。

首先我们看生起烦恼的顺序，这里面所讲的生起烦恼的顺序是就某种情况而言的。是不是生起烦恼决定是这样次序呢？这个也不一定，在某种情况之下可以说是这样产生的。其他的一种不同的场合当中也有一些不同的产生烦恼的顺序，所以说此处也不是绝对，这个方面我们要知道不是绝对的。那么怎么样生起烦恼的？生起烦恼的顺序是怎样的？

首先是愚痴：对真谛对四谛的意义，他愚昧无知不了解什么是真正的“苦”？什么是真正的这样一种“集”？然后“灭”和“道”等等这方面的真实意义全都不了解。所以说这样一种愚痴导致了这样一种所有的烦恼的根本，也就是所有的烦恼的根本原因。第一个就是五明，无明愚痴我们以前也提到过。有些时候就讲到了业果的愚痴，业果愚主要是针对善因善果恶因恶果修解脱的因解脱的果等等，这方面业果生起的愚痴叫业果愚。还一种愚痴叫真实义愚，真实义愚就是此处所讲的对于真谛之愚的愚昧无知，不了解万法真谛到底怎么样？苦谛当中的无我，无常等等这些都不清楚。首先产生一种愚昧无知这个叫无明这个也叫“痴”。在咱们这十种根本烦恼当中这个是痴或者说他是无明。

那么如果有了对真谛之愚昧无知这样的无明之后“痴中生疑”然后开始产生怀疑。因为他首先不了解，所以说开始产生了对苦谛到底是存在还是不存在？苦谛其实一方面讲字面上说是痛苦的意思，但是从它苦谛下面的意义来讲的话他就是无常苦空无我这样的含义。所以说对于这是不是无常的是不是苦的，是不是无我？然后就这些方面开始怀疑了，愚痴当中产生怀疑。

“后邪见”产生怀疑之后如果依止恶知识就开始进行颠倒的听闻讲闻等等。进行颠倒的讲闻之后，就开始觉得苦谛是没有的产生这种邪见。因为很多外道对于无我对于无常不净等等对这些问题很多外道不抉择，认为是不存在的。所以说依止了恶知识邪知识之后然后就开始产生了邪见，邪见就认为苦谛等是不存在的。首先是怀疑然后依止恶知识之后开始产生邪见。这个方面我们说怀疑之后是不是决定要依止恶知识，这个也不确定，所以说这是就某种情况而言。怀疑之后产生邪见，然后产生邪见之后产生坏聚见。

第二句当中的“坏聚”就是从邪见当中产生了，把五蕴的集合体执为我和我所这样一个我见“坏聚见”就是我见，所以说产生了我见，认为有我存在。

然后有了我存在之后，就产生边执见。因为有了我，然后就把五蕴要么执着是常有的，要么就执着是断灭的。边执见就是执常执断，或者说执有执无的这样一种见。这方面就通过坏聚见产生边执见。

然后再通过边执见，产生了戒禁取见。坏聚见之后产生边执见，边执见之后产生戒禁取见。那么这个戒就是咱们这里面的戒禁取，然后再产生见取见。所以说他产生这样的边执见之后，就把这样的边执见执为正确。有了戒禁取见之后，他也通过戒禁取见把这样不好的见执为正确叫做见取见。见取见就是低劣的执为殊胜，所以说本来戒禁取见就是很低劣的，但是把这个戒禁取见执为殊胜、执为正确，从这个方面产生见取见。这是“坏聚边执戒见取。”

“尔后则于自之见，生起贪”，然后有了见取见之后。第二句当中戒是戒禁取，后面见取是见取见。然后产生自之见生起贪，然后就说对于自己这样的见解产生贪执。就是此处对于自己前面所讲的这些见解产生贪执，产生贪执之后，因为有贪执生起慢心。所以生起贪，贪后面就是慢，然后对他见生起嗔心。颂词当中讲了“生起贪慢于他见嗔恚”对于自己的见解生起贪和慢，对于他人不合于自己的见解生起嗔恚。“如是依次生”像这样依次产生了所有的烦恼。所以根本烦恼是次第产生的，所以说我们前面提了这个次第是就某种情况。有些在前后的顺序不一定是固定的。

后面讲到了生起烦恼需要几种因？“由具尚未断睡眠”这个是第一个，“尚未断睡眠”就是平常我们讲到的内心，相续当中有烦恼的种子。首先他有睡眠就有烦恼的种子，这个睡眠主要是他的种子的意思。然后境住就是对境现前。第三个是非理作意，就是说此“三因中生烦恼”，就是说我们凡夫人生起烦恼都是因为这三种因。首先内心当中具有烦恼的种子，如果没有烦恼的种子虽然是对境现前了，虽然是有非理作意，当然了如果烦恼障种子断掉了非理作意是没有了。但是我们从讲的角度来讲的如果没有烦恼的种子，即便有境住即便有非理作意他也不会产生。那么同样道理，如果对境不现前，也不会产生。如果前面两种烦恼障种子没有断，然后对境现前但没有非理作意也不会产生。所以来讲生起烦恼都是三

种因，一般人对我们凡夫来讲内心当中肯定具有烦恼障种子的。

第二个对境现前，比如说我们自己内心当中有贪心、嗔心、嫉妒等等这方面的种子，然后看到比较悦意的对境，就是悦意的对境现前了，这个时候我们就会产生了一种非理作意或者说是现前之后产生了非理作意，觉得这样一种对境是可爱的是干净的怎么怎么样。如果有了这样一种常乐我净的颠倒执，有了这个非理作意，把不应该贪的贪执，把本来不可爱的认为是可爱，这个方面叫非理作意。所以如果具有了这个烦恼障种子，对境也现前了，再加上我们生起非理作意的话，这个时候贪欲心一定会产生。如果说换一个角度来讲。嗔心也是一样，首先内心当中有嗔心的种子，然后不悦意的对境，不管是人也好、环境也好，这个不悦意的对境现前，再加上自己内心当中把这个对境觉得是非常讨厌的，自己非常非常不悦意。这样的话非理作意引发之后，嗔恨心也就引发了。所以说三因当中就生起了比较现形的，比较粗大的烦恼。

前面我们再到提到过，这些圣者尤其是初地以上的菩萨，初地以上的菩萨不会产生烦恼的原因，虽然他内心当中一地到八地之前，八地之后就没有了，一地到七地这方面都具有烦恼障种子。烦恼障种子这个在圣者相续中还没有完全断尽，虽然他在一品一品断，但毕竟内心当中还具有这些烦恼障种子。然后对境也可以有，反正对境当中不管是所谓悦意的也好，还是说经常伤害菩萨的对境，这个境会住、会有对境现前。但这个菩萨他没有非理作意，因为证悟了空性，他不会产生这样非理作意，他不会产生这个常乐我净的颠倒执，这个颠倒执不会产生。他不会认为这个是一个很值得贪着的、很值得厌恶的东西。虽然这样一种我们认为很值得贪执的东西现前，我们认为很值得嗔恨的对境现前了，但是菩萨对这个没有非理作意。他缘这个境没有非理作意，所以内心当中的烦恼虽然没有断，但是他不会生起现形烦恼。

因此说作为凡夫人来讲，当然内心当中烦恼障的种子一下断掉这个不可能。我们说初地菩萨到七地菩萨都没有断烦恼障种子，所以说我们自己要调服烦恼，让烦恼不显形主要就是后面两个因上面着手。要不然就是远离这个境，比如现在我们在佛学院当中百分之九十不清净的境已经远离了。如果我们经常处于不清净的境当中，每天对着这个境、每天对着这个境。那么本来有烦恼障的种子，然后每天对这个境，我们内心当中非理作意也没有调服好的话，这个对境经常现前，我们可能一次两次可以调服，时间长了之后就会随境而转，开始产生非理作意产生显形的烦恼。何况说很多人如果根本没有学习过教法的话，世间上一般的这些老百姓、一般的世间人，内心当中的这样一种因，烦恼障种子完全具有的，非理作意一点都没有对治的，一点没有通过无常等等对治过。贪嗔痴的对境经常现前，所以说就不间断的产生烦恼，这个是很正常的事情。所以说对于我们来讲，现在是处在一个远离境的状态当中，对于遏制我们烦恼的产生这是一个很好的一种条件、很好的一个环境。虽然我们不可能永远离开这个不清净的境而住，但是当我们在远离这个境的过程中其实就给我们调服烦恼、调服非理作意争取到了一些环境，争取到了一些时间。在这些好的环境当中，在这些对我们有利的的时间当中，我们可以去修持正法、可以闻思、可以去学习怎么样去调服烦恼。在这个过程中就生起一些对治，即便是要面对这样境的话，我们就有了这样一种调服的能力，稍微有了一种调服的能力。所以说我们自己首先远离环境是很重要的，远离这样一种生烦恼的环境很重要。然后在远离这个环境当中过程中我们要做什么？其实这个只是一个过渡，只是一个阶段性的相当于一种远离这个境、逃避这个境的一种方式。但是关键就是在这个过程中，我们要积极主动掌握调服烦恼的方法，这个不是永久之计它只是权宜之计。我们不可能永远都离开这个境，这是不可能的事情。因为现在即便是这样偏僻的山沟当中，也会有很多很多这样不断的境涌现进来，这个时候我们还是要面对这个境的，只不过在这里面稍微要好一些。大恩上师也经常讲法，道友们也经常在法义上面不断地串习。自己面对这样殊胜的上师、道友，每天在听闻佛法的状态当中、环境当中的话，对我们来讲还是很有利的地方。但是关键问题是，我们不能认为我躲在这个地方万事大吉了。如果我们在这个里面没有好好调服，没有好好去闻思修，把这个佛法的意义熏习到我们内心当中的话，总有一天我们是要面对这个境的。面对这个境怎么办呢？如果内心当中一点境界都没有，一点调服烦恼的作用功德都没有的话，其实还是不行的。所以说暂时来讲的话远离境而住，究竟来讲的话还是在这个过程中不断的闻思修，通过佛法来调服自己的心。如果自己的心一旦调服了，实际上就是调服非理作意，就把这个非理作意调服了。当然菩萨就是根本上不会产生非理作意，我们是通过这种一种正知正念来安住在如理作意当中，经常修知道这个是无常的、这个是不净的、这个是有过患的怎么怎么样。反正就是思维这样一种贪心的过患、嗔心的过患，安住在这样如理作意当中。如果我们能够安住如理作意当中，即便是看到这个境了，我们也知道这个是不能耽着的，如果一旦耽着怎么怎么样它的过患很大，然后我应该怎么样安住。所以说如果我们内心当中有了佛法的智慧，有了正知正念的话，其实就是调服非理作意。就是让我们安住在如理作意当中，调服非理作意。

那么如果三个当中缺少一个的话，它就叫做缺缘不生。缺缘它就不会产生，它并不是说真实把这个烦恼彻底的已经打死了、已经完全调服了。它只不过三个因缘当中，我们主动性的让它缺一个缘。主动性的让它缺一个缘，它就不会产生。所以说要不然主动远离这个境，让这个境住不现前。三因当中让这个境住不现前，我们就可以让烦恼不生起；或者我们主要让非理作意这个缘缺缘不生，强制性的缺缘不生。这个

时候虽然具有了烦恼障种子，虽然对境现前，但是我们因为内心当中的非理作意不明显、不强烈，我们安住在如理对治的这样的智慧当中的缘故，所以说我们也不会产生现形的烦恼。这个方面，对于一般的凡夫普通人来讲就是通过这样的方式来压制。当然如果得到了圣地果位，得到了菩萨果位之后，他自然而然因为他已经现见了二无我法性。现见了法性他就知道这个对境它是什么样一种自性，这个对境它就是无常的，或者说他就是空性的，它就是如梦如幻的有什么可以耽着的呢？它既然是无实有的，无有自体的，没有什么可贪的本体，也没有什么可嗔的本体。他安住在这样一种状态当中绝不可能觉得这个对境可爱，绝对不可能觉得这个对境是可恶的。这个方面都没有，所以他的现形的烦恼是绝对不会生起来的。

我们说了知生起烦恼的因，一方面对我们来讲的话我们自己要注意。其实这个第一个不用考虑绝对有的，境住有的时候强烈有的时候微弱一点。关键是这个非理作意要着重去对治，我们对治主要是佛法当中的智慧。因为非理作意大恩上师讲了，意思非理作意其实就是常乐我净，认为这个法是常的、是清净的、是快乐的等等。那么如理作意就反过来，反正就觉得它是无常的、不可爱的、不能耽着的，这个方面就是一个如理作意。如理的了知这个对境它的本来状态，这个叫如理的作意；非理当然就是说，本来是这样，本来是无常的非理作意我们认为这是恒常的；本来它就是不清净的我们认为它是清净的，它是颠倒的非理的作意。所以像这样我们生起烦恼，就是对于这个对境没有如实了知。如果我们都对于对境如实了知，不会产生的。比如说，这个对境它本来是空性的，按照中观的角度来讲它本来就是无自性，本来就是空性的、没有实体自性，那么如实了知它就是空性的怎么可能产生这些常执、实有的执着，在实有的执着当中怎么样产生觉得它可爱的、它是一个非常非常真正实有的讨厌的对境，绝对不会有。所以说，如果如实了知它一定是调服烦恼的最好的方法。

密乘当中，如实了之它的这些本性，它就是这些大等境的，等境无二的。他如果能安住这个，他内心当中一定是产生智慧的，他不会产生这些和这样这样实际状态相矛盾、相反的这样一种很多很多躁动的烦恼，这个是不可能。所以说众生产生烦恼，全都是因为没有如实的了知自己心的状态，没有如实了之对境的状态，这个时候就产生了很多烦恼、错误了之。如果能够如实的了知、如实安住的话，他怎么可能产生这些不好的念头呢？所以我们要知道它的原理，如果把这些原理知道之后，它生起烦恼的原理是这样的，那调服烦恼的原理是这样的，所以说我们就要如实的去学习佛法。

学习佛法的时候，我们学完之后就要去用，对境它是怎么样，我们看到这样一种人的时候、看到这样一种财物的时候，应该怎么样去看待它。要不然就是看待它是无常，从小乘的一般共同乘的角度来讲；从小乘、一般共同乘的角度来讲，要么就是无常的啊，不净的啊等等等等。如果从这个大乘的角度来讲，这些唯识的观点来讲，这些都是自己心识的幻现，除了自己心识的幻现之外，没有什么实实在在在外在实有的境，这个方面也可以。或者从中观的这个自空中观的角度来讲这一切都是如梦如幻的，虽然显现，但是没有丝毫的实体，就像梦中这样境相一样，没有丝毫的实体。那么如果按照如来藏的观点来讲，这一切的山河大地都是客尘，究竟来讲都是客尘，根本就都不存在，就相当于我们把这样一种绳子看成蛇，把绳子看成蛇的时候呢，当我们面前显现这个山河大地这个蛇的相时候，其实我们了知这个蛇其实就是从来都不存在，他就是一个妄想，他就是一个客尘而已，真实存在的就是如来藏，真实存在就是这条绳子是真实的，那么除了这个真实的绳子在这安住之外呢，其他的这个蛇的相是从来没有过的。所以如果我们按照如来藏的思想来看待这些问题的话，他就像是安住这一切都是客尘，全都是假的，全都是不存在的，真实存在的就是如来藏，他就是这样的，就是自己的法性，他如果安住在这个当中，怎么可能产生烦恼呢。所以我们就说真正的佛法，智慧啊，他全都在这个方面，他的重点就在这，核心就在这，所以如果我们把这些核心抓住了，他小乘有小乘的对治烦恼的核心。唯识宗或者自宗中观，他空中观，乃至往上走到密乘时候，幻化网当中他讲了着一些等境无二的，所以说他如果都让我们安住在这样诸法的实际状态当中，如果安住在这个状态当中，我们把安住在这个实际状态，他安住的越深，安住的越稳定，我们内心当中的烦恼就绝对没办法产生，至少在凡夫，他是绝对可以压制的，是这样的。

然后我们再顺着这样一种见解修下去，现证法性的时候，那更不可能产生烦恼。所以说菩萨他已经现证了这个一切万法的自性，他绝对不会有非理作意，这是毫无疑问的。所以说就是说一方面讲生起烦恼的次第我们要注意，如果我们具有这样的因缘，我们的烦恼就会产生，或者我们在观察我们每一个烦恼的产生，每一个贪欲的产生，每一个嗔心的产生，我们一观察，绝对有三个因，这三个因，毫无疑问，绝对是全都有的。所以说就是说我们每个烦恼成功生起的是绝对具有三个因的，但如果我们要让这个烦恼不生起的话，我们就让他去缺其中某一员，第一个没办法。第二个非理作意可以，还有就是说境住呢，暂时可以，非理作意这一条呢，主要是学习佛法，因为这个境现不现前，我们也是控制不了的。这个境毕竟是在外在当中一个我们可以暂时的去躲避他，这个是暂时的可以。但是非理作意这一点我们可以自主，非理作意这个是我们心的状态，这个心的状态，我们现在还可以去通过佛法的调伏或者安住如理作意当中，如果真的安住如理作意，非理作意不会产生，所以这个方面我们就知道生起烦恼之理。

下面讲第五个科判宣说异名分二：

一、经中所出现之异名；

二、论中所出现之异名。

那么这个里面就是说烦恼的异名，经典当中，对于烦恼不同名称的这个解释，然后论典当中出现烦恼异名对他的解释是什么样的。

丙一（经中所出现之异名）分四：一、漏；二、瀑流结合；三、近取；四、解释彼等之义。

那么平常我们所讲的这个有漏他也是烦恼的异名然后瀑流和结合。那么在经典当中也是说四大瀑流啊，有的地方讲四恶，咱们这个地方讲四种结合。然后第三近取，烦恼叫近取。那么像这样的话就是说，在十二缘起当中有一个爱和取，这个取就是讲这个烦恼。所以有的时候这个近取，有的时候翻译成取，有的时候翻译成近取。那么近取，有的时候我们理解，看到这个近取的时候，有些时候这个近取指的是近取因，近取因和俱有缘当中的近取因，有的时候这个近取就是指烦恼，就是他不是放在因上面的，这个近取就是指烦恼的层面讲的，是这样，所以像这样的话就是说是这个近取他是烦恼的异名，看他出现的场合在什么地方。然后第四个是解释彼等之义。

首先看第一个丁一：漏。颂词当中讲：

欲界除痴惑及缠，乃为欲漏色无色，
唯一随眠为有漏。彼无记法向内观，
入定地故合为一，根本无明故别说。

这里面讲到了三种漏，三种漏当中他就有欲漏。第二个叫有漏，第三个叫无明漏。欲漏在颂词当中体现的就是“**界除痴惑及缠，乃为欲漏**”，乃为欲漏这个之前讲到了第一个，就是讲欲漏了。那么欲漏主要是讲欲界的烦恼，欲界的烦恼叫欲漏。

然后就第二个叫有漏，有漏就和我们平常讲的有漏烦恼是不一样的。那么此处的有漏专指色界和无色界的烦恼，这个叫有漏。就像我们前面的贪有两种，欲贪和有贪，此处漏也是一样的，欲漏和有漏。所以说，第二个有漏他从哪里到哪里呢？是色无色开始的“**色无色唯一随眠为有漏，彼无记法向内观，入定地故合为一**”这几句颂词他主要是讲有漏。最后一句“**根本无明故别说**”这个是讲无明漏是这样分的。

首先我们看欲漏，漏分了三三种第一个是欲漏“**欲界除痴**”。欲界当中的这些烦恼“除痴”为什么要除痴呢？因为在漏当中，单独的把这个无明，单独的把痴安立了一个叫做无明漏。所以这个要除掉。除掉之后，然后放在最后一个，最后一类当中。无明漏当中去安立了**根本无明故别说**当中这个无明漏，所以要把痴拿掉。

欲界烦恼当中，“**惑及缠乃为欲漏**”，然后就是说把这个本来是属于这个欲界烦恼当中的无明取掉之后剩下的这些烦恼，然后剩下的惑再加一个缠，这个缠在后面讲了十种缠。所以说，就是惑和缠加在一起这个方面就叫做欲漏。那么就是说这个欲漏，从他的这个见的角度来讲。

见的角度来讲有十二种见，我们前面讲了十二种见，从见断的角度来讲有十二种见。那么十二种见当中首先苦谛下面有五种见，五种见都是齐全的。然后就是说是集谛下面和灭谛下面分别有两种，五加二，就七加二就等于九，像这样九种见。然后再加上道谛下面有三种见，就总共加起来有十二见。这个十二种见后面还要用到很多次，反正前面我们在讲这个见断的时候和修断的时候都有讲到了这些问题。就苦谛下面五种见都是齐全的，然后就是说集和灭谛下面是有两种。然后就是道谛下面是有三种见。这个方面前面讲过了，所以说这里面就是说烦恼，他的这个烦恼有十二种见。然后有四种疑，因为在修断当中是没有疑的，它只是在苦集灭道，这个五类当中的前四类，前四部当中有这个怀疑所以这个加四个。然后**贪嗔我慢各有五**，然后这个五全都是讲五类所断，他就是说是这个苦集灭道四个再加个修断。他这样一种贪欲，嗔恚和我慢，在欲界当中都是齐全的，欲界当中都是齐全的。就是说苦集灭道下面都有贪，都有嗔，都有我慢，然后在修断当中这个也是齐全的。所以要各加五个总共就有三十一一种。在随眠烦恼当中，就是把这个无明去掉的话就有三十一一种烦恼，三十一一种烦恼再加上这个下面要出现的十种缠缚总共就四十一一种。这个欲漏就有四十一一种。

那么为什么叫欲漏呢？他基本上是属于这个欲界的烦恼，就是说能够引发欲界的烦恼或者说都是欲界漏法的缘故所以这个叫欲漏“**乃为欲漏**”。

然后下面讲有漏，有漏是什么呢？就是色界和无色界，上面两界像这样的话色界无色界“**唯一随眠**”什么是唯一呢？这个唯一随眠我们看第一句。第一句**除痴惑及缠**么，这个随眠就是这个惑然后唯一的意思就是把这个缠去掉，没有这个缠，在讲这个有漏的时候没有这个缠。因为在欲漏当中，他就惑及缠，加了一个十种缠，但是在讲有漏的时候呢，这个缠没有，只是烦恼，只是这个根本烦恼所以叫做唯一随眠。唯一随眠已经鉴别掉了这个缠字，把这个缠在有漏当中是没有的，唯一随眠就是有漏是这样的。它在安立的时候，前面不是说欲漏还有四十一一种么。那么此处呢，有漏他有五十二种。五十二种就是说在色界当中有二十六种，然后在这个无色界当中有二十六种，总共合起来上两界的烦恼总共有五十二种，有漏有五十二种。

那么色界的二十六种是什么呢？色界二十六种就是说这个欲界的烦恼不加缠的话他是三十一一种。三十

一当中那么就我们要去掉五个，去掉什么五个呢？就是我们知道在这个色界当中和无色界当中没有嗔心，把嗔心去掉。那么就是说是嗔心去掉呢，本身在欲界当中啊，五部所断当中都有一个嗔，都有一个嗔。但是我们在这个色界的时候苦谛下面的嗔要取掉，集谛地下面的嗔要取掉，灭谛下面的嗔要取掉，道谛下面的嗔要取掉，修断当中的嗔要取掉。所以说前面是三十一根本烦恼，三十一根本烦恼当中取掉五个嗔就是二十六种。色界取掉五种二十六，那么无色界取掉五种二十六，总共加起来就是五十二种，这里只是把嗔取掉就行了。因为就是在欲界当中它是有嗔心的，在色界无色界是没有嗔心的，所以说他就是苦集灭道和修断，在他们下面各有一个嗔，所以说五个嗔。五个嗔色界有五个嗔取掉。无色界五个嗔取掉像这样的都是二十六，二十六，那么加起来就是五十二种。那么这个五十二种这个烦恼随眠，他前面讲了这个是没有这个没有缠的，缠是没有的，“唯一”随眠嘛。不像这个前面一样三十一再加十，四十一，这个不加了，这个只是他自己的根本烦恼当中，安立的是没有十种缠，那么十种缠下面我们还要讲，此处不讲。这些都是这个缘色界的和无色界的，和前面的欲漏不一样，欲漏是缘欲界的。

有漏他主要是缘这样一种这个色无色，那么为什么叫有漏？那为什么两种合起来讲，没有单独讲，像这样和前面我们讲的有贪他有点相似，是这样。那么有点相似这个地方讲了，为什么合在一起呢？“**彼无记法向内观，入定地故合为一**”这个就是为什么把色、无色合一起，也就是为什么叫有漏的有。他怎么样解释“**彼无记法**”首先讲色、无色他们二者这些所谓的所有的染污，所有的这个烦恼全都是属于有覆无记。因为在上两界没有不善，是这样。没有不善，所以说所有的这些根本烦恼在色界、无色界当中全都是属于有覆无记法。全都是变成有覆无记，这个方面二者是一样的。然后是**向内观**是一样的，全都是内观的自性，而且色无色都是入定地，全都是入定地，这个也是一样的。然后就这方面都一样的缘故合在一起讲。那么为什么叫有漏？这个有就说明他们还是在三有当中，虽然他是向内观的，虽然他是入定的，但是他仍然是属于三有的范畴。他就是说这种入定他没有解脱的，为了说明他们自己的这个入定没有解脱的缘故，所以说就说你这个还是属于有漏，还是属于三有的范畴，就像前面的有贪一样，还是属于这样三有范畴当中，还没有真实解脱。

所以有这些色界无色界，这些天人他认为自己禅定是解脱的也有，但是在这个当中提醒他们其实安住在色界无色界他还是属于一种烦恼的自性。也提醒我们现在这些修行人，当然现在这个五浊恶世当中，要产生一个色界无色界的禅定都很困难的，非常非常困难。因为我们安住在欲界的这样一种这个粗大的散乱心当中要产生一个色无色的这个，这样一种禅定都很困难。但是有些人偶尔升起了这些，或者他通过修行升起了一禅二禅，也特别特别傲慢，就觉得自己已经获得了这样解脱了，其实这里面讲的话，你不管是色界和无色界哪一种禅定，他都是属于是有漏的，他是属于这样一种这个轮回当中，他没有解脱，他肯定当然比超越欲界的角度来讲要超越很多了。但是本体来讲，仍然是缘自己的身体产生耽着的，真正是缘自己的禅定产生耽着，这个方面仍然不是真的解脱道，所以说称之为有漏。把他放在一种有漏的烦恼当中进行安立的。然后后面讲无明漏。

无明漏是“**根本无明故别说**”，那么就是说三界的这个无明。所有的无明他前面我们在讲欲界欲漏有漏的时候，都是把这个无明的这个痴都取出来的。所以说其实这个时候单独安立的时候他有十五种无明，十五种无明就是归结在一起叫做十五种这个叫无明漏。

那么在这个欲界当中，就是说五部所断下面都有这个无明，就是说在这个苦集灭道修断下面都有无明，所以说这个方面就五个了。然后色界当中苦集灭道修断也有无明，然后无色界当中苦集灭道修断也有无明。所以说就把这个三界当中各五个五个的加起来就十五种无明，单独的拿出来安立一个叫无明漏。

那么为什么要单独安立无明漏呢？因为他是这个根本的缘故，他是所有轮回的根本，他是所有烦恼的根本。如果说有无明的存在，如果存在无明他就会随生其他的烦恼，如果有了无明就会产生轮回。就好像我们前面讲到的十二缘起，十二缘起第一支就是无明支，有了无明支，他后面的十一种这样一种有支呢，他都会次第地产生，所以这个就是显现轮回的因它最初就来自于无明的。然后就是如果产生前面的烦恼的顺序来讲的话他也是从这个无明的角度进行安立的，所以说如果有了无明他就有了轮回，就是说无明是轮回的根本，那么有了无明的话其他的烦恼也会随之而生起，如果无明断了，那么其他的烦恼随之断了。因为他是这些三有的根本的缘故呢，所以说呢“**别说**”。他单独就把无明拿出来，单独安立一个无明漏。佛经当中就出现了这个欲漏，然后是这个有漏，和无明漏，那么到底怎么样去解释呢？我们说《俱舍论》当中把这个已经解释了这个叫漏。

那么第二个就是叫瀑流结合，瀑流和结合，这两个是这个两类法。所以说这下面有一个四瀑流，然后有一个四结合。颂词当中讲的

**瀑流结合亦复然，为明诸见另宣说，
漏非无有助伴见，则与安置不相符。**

那么前面就讲到了这个三种漏，那么此处再讲四瀑流，那么四瀑流大恩上师在这个注释当中引用宗喀巴大师在《三主要道论》当中讲到了四大瀑流是生老病死，生老病死他是从苦果的角度讲的。那么他是从

果的角度来讲生老病死，他就是说这个众生在流转过程当中就经常被生老病死的四大痛苦的河流所冲，这个方面的话就是说没有自在的。但此处主要是从因的角度来讲，从烦恼的角度来讲四种瀑流。他和这个《三主要道》当中所讲的生老病死的四大瀑流从侧面是不一样的，这个方面我们要了解他们不一样的地方。

那么就是这个瀑流，他有这个瀑流方面的话有四个瀑流，为什么叫瀑流？为什么叫结合？后面都要讲的，漏的意思啊，瀑流的意思啊，结合的意思啊，还有后面的取得意思啊，他都要一个一个讲，那么这个瀑流他就有四个。那么就有欲瀑流，有瀑流，见瀑流和无明瀑流。那么这个欲瀑流和有瀑流，还有一个无明瀑流他和前面的这个欲漏，有漏和无明漏是一样。中间单独加了一个见瀑流，见瀑流就是第三个，他单独的安立一个见瀑流。所以说安立的方式也和前面的数量不一样，就把烦恼当中的这个见拿出来单独安立了。那么就是说这个结合也是一样的，结合和他是一样的“亦复然。”这样一种结合也有这样一种欲结合，有结合，见结合和无明结合。他就是说是名字不一样，但是为什么要安立不同的名字呢？佛法当中他就是有这样的特点，他虽然有些时候的意义都是一样的，但是他所表达的词句上面所表达的侧面不一样。因为众生他自己在学佛法过程中，他对这个词句有些是比较敏感的，有些比较迟钝的。所以说对某种词句比较迟钝的时候他就不知道这个词句到底要讲什么，到底是要表达什么含义他就不了解，但是给他换一个说法，给他换一个词，他一下就懂了。所以说在佛法当中也有很多这样一种意义一样但是词语不相同的这个道理。比如说在此处的漏，瀑流，等等他其实都是十种根本烦恼当中这样换来换去的，但是这里面有不同的意义。一方面他表达的含义不一样，有的时候他从不同的侧面来表达不同的意义。有些众生他在前世熏习的时候，他可能对瀑流熏习的多，他对瀑流熏习的多，他对漏这些就是觉得就是很抽象，这个漏到底是什么？为什么叫漏？为什么叫结合？他对这些可能就比较生疏一点，就觉得感觉比较抽象一点，但是给他换一个词，给他换一个瀑流。瀑流他在上一世串习的多，哦，一下子就懂了。我们再给他说他其实漏和这个瀑流是一个意思，其实烦恼和瀑流是一个意思，哦，他就知道举一反三，他就懂得了这里面讲到的含义了所有也有这样的必要性。那么就是说有这样的必要性讲到了这样一种这个四种瀑流和这个四种结合。

那么就是说单独的把这个见拿出来安立了。其实为什么要把见拿出来单独安立？因为所有三界的见都是恶慧，为了说明三界所有的见都是恶慧的缘故所以为了明确这一点单独来宣讲有一个叫做这个见瀑流所以说就是分了四种。

欲瀑流它就是说是这个欲瀑流和欲结合有二十九种，它总共加起来有二十九种。二十九种就是把前面咱们的这个欲漏它不是四十一一种吗，四十一一种要把十二种见拿出来，取掉十二种见，四十一取掉十二种见它就是二十九种。十二种见当然我们就知道，刚刚我们在前面提到，我们十二种见后面还用到。所以说在这个苦谛下面五种见，集和灭地各有两种就是九种，再加上道地下面的三种见就是十二种见。所以四十一一种见减掉十二种见就等于二十九种见。此处说欲瀑流就是二十九种见。那么有瀑流结合起来就有二十八种，二十八种就是讲到了合起来有二十八种，色界无色界合起来就是二十八种。那么前面单独来讲的话，色界的色漏有二十六种，无色漏也有二十六种，那么单独的二十六种再减去十二种见，因为见它单独安立。所以要从二十六种有漏当中减掉十二种就十四种了，那么色界十四种，无色界十四种，加起来就是二十八种。所以有漏有瀑流结合它是有二十八种它是从这方面算的。二十六种减去十二种就等于十四种，因为十二种见嘛，反正十二种见都要去掉的。所以说总共这个有瀑流色界和无色界加起来是二十八种。

这里面当然就是见瀑流了，见瀑流是三十六种。为什么见瀑流是三十六种呢？因为欲界的十二种见，色界的十二种见，无色界的十二种见，总共加起来的话三界就三十六种见。见瀑流就是三十六种见，把所有的见单独拿出来安立。因为有三界的缘故十二、十二、十二，总共有三十六。无明瀑流有十五种见，欲界下面五种无明，色界、无色界各有五种，像这样的话十五种，前面算过之后就单独把这个见拿出来减掉，再单独安立个见瀑流，这个就可以了知。“为明诸见另宣说” 这个已经讲了。

“漏非无有住伴见，则与安置不相符”，这个是问答，如果按照你这样算法的话，漏也可以安立为四种，见也可以单独安立为见漏，为什么没有单独安立见漏呢？因为他们从这个角度来讲是一样的，因为前面的漏安立了三种，见是混在里面的，此处讲瀑流和结合的时候又把它拿出来单独安立一个见瀑流和这样一种见结合，那么实际从这样推理下来的话是不是应该漏也应该有四种呢？那么这个不一样了，像这个“漏非”，漏非的意思是说其实在讲漏的时候不能够单独的把这样一种见拿出来。为什么不能单独把见拿出来的话“无有住伴见”，漏非是一个意思，就是说漏当中不能安立四种，不能像瀑流一样安立四种瀑流，把见单独拿出来，漏非，漏不能单独的，它是减别掉。为什么不能呢？“无有住伴见”则与安置不相符。那么没有住伴的见，就是说如果把把这个见拿出来，从漏当中拿出来就是单独的见，没有住伴的见，和安置是不相符的，什么叫安置？漏就是安置，因为有漏的缘故就把众生安住在轮回当中，众生就安住在轮回当中就出不来了，这个就是漏它的一个意思，它的一个意就是将众生安置在轮回，漏将众生安住在轮回不动的，安住在轮回没办法出来，而见的意思是什么呢？见的意思是到处跑，它就是到处推求、到处跑的不安住的状态，一个是安住，一个见是不安住的，所以说你把这样一种见单独拿出来，那么这个见本身就没有安住的意思了，这个见本身就没有办法安立在轮回当中不动。因为漏本身是安置的意思，但是你这个见

如果不和其他的烦恼配在一起，没有把他们作为住伴一起，就是说放在一起的话，单独的见没有办法和安住在轮回当中的漏相符合，因为漏就是安住在轮回当中，而这个见它是不安住的，它自己是不安住的，所以说要让这个见成为一种安住轮回，必须要把这个见放在漏当中，和其他的烦恼混在一起，和其他的烦恼成住伴，其他的烦恼摄持它，这个时候它才成为一种安住的意思。否则的话单独的见啊，没有住伴的见就是单独的见，单独的见是没有办法安立为安置的，**则与安置不相符**，所以不单独安立了。但是这个里面见在瀑流当中它可以单独安立一个什么呢？在讲瀑流这个词的时候它并没有很明显的安住的意义，我们就说虽然都是烦恼啊，但是它在讲瀑流的时候和在讲漏的时候名词上的意义不一样的。漏当中有安置的意义在里面，但是如果你把见拿出来了，见单独就没办法安住了，比如说欲漏有安住的意思，有漏有安住的意思，无漏有安住的意思，但是见漏，见漏有没有安住的意思呢？它就没有安住的意思了。但是在讲瀑流的时候呢，瀑流这个词当中安住的意思不明显，安住的意义不明显，它不用体现出安住的意思，所以它可以单独的表达一个三界当中的一切的见都是恶慧。它为了说明这个所以单独安立一个见瀑流，单独安立一个见结合，它是从这个角度当然是可以分开的，但是如果你说从漏当中单独拿出来，漏是有安住的意思，你拿出来之后，你单独的见就没有安住的意思了。所以从这个角度来讲，它就不单独安置，它原因是这样的。

下面讲第三个**近取**。

**如是所说及无明，诸近取即见分二，
所谓无明非能取，是故混合而宣说。**

那么这个近取又分了四种，一个叫欲近取，一个叫我所近取，一个叫见近取，一个叫戒禁取见近取。那么第三个也可以叫见近取或见取见近取，也可以这样说。或者第四个叫戒禁见近取。那么这个是在见当中把见取见和戒禁取见单独的拿出来作为近取其中的两个，它本身有四个近取，但是经部和有部的近取安立的不一样，我们在注释当中也有讲到经部安立的方式，那么以前咱们在学中论的时候也提到过这样的四取嘛，四取当中这里面安立的四取主要是从经部的角度安立的。

那么此处是从有部的角度安立近取的，那么这个取或者叫近取其实就是烦恼。它不是从近取因的意思，它不是从因的角度，它是从烦恼的角度，所以像这样的话它有四种近取。四种近取第一个叫欲近取，欲近取就是上述的这些欲瀑流结合无明加起来。前面是无明和欲是分开的，但此处安立欲近取的时候要把前面的这个欲瀑流和无明瀑流，像这样的话就是合在一起，前面欲瀑流不是二十九，二十九再加上五种，欲界当中欲近取，欲近取主要是欲界的，所以说呢欲瀑流当中二十九，再加上一个五种无明，二十九再加上五种无明就是三十四。所以说这样一种欲近取就是三十四种，它就把无明加进来了。

第二个叫我所近取，我所近取其实就是执着什么呢？色界、无色界。像这样的话它执着什么呢？我所近取主要是色界、无色界，我们看里面的意思，有漏就是有瀑流界和无明，当我们看到有瀑流的时候一定是指的色无色界，因为前面已经把这个定义定死了的，这个主要是讲这个色无色的，色无色界为什么叫我所近取？我所意思是说他们把自己的身体执为我，把这个身体和这个境界啊这个禅定啊等等执为我和我所，像这样的话叫做我所近取。我所近取它其实也是说明一种烦恼的意思，因为执我和我所嘛，它怎么可能是清净的呢，绝对是烦恼。所以这样一种有瀑流结合无明共三十八种，那么其中前面讲的话十四十四二十八，二十八种再加上十种无明，因为它和无明结合。色界五种，无色界五种，总共加起来十种，前面二十八再加十就三十八种了，所以像这样的话，我所近取它是三十八种，前面的有漏有瀑流结合，有瀑流和有结合再加上十种无明，总共就是三十八种。这个方面我们就慢慢算下来，这个是很好算的。那么说这个再加上什么呢，有瀑流和这样一种无明它也合在一起了，所以我们说四种，它怎么不够了，不够的话不要紧。因为这个见当中它分为两种见，因为前面我们说是这样欲瀑流啊、有瀑流啊，无明瀑流啊，见瀑流啊等等，前面是四种瀑流。

下面我们安立四种见，无明瀑流已经和欲近取和有漏近取合在一起，只剩下一个见了，前面的见瀑流，那么见瀑流怎么分为四种，这个注释当中说，这个不会成为不具有四种的过失，为什么不会成为不具有四种？因为见分了两种，见瀑流分为两种，一个见取见和戒禁取见它单独拿出来，

为什么不会成为不具足四种过失？因为见分了两种，见分了两种，一种是见取见，一种是戒禁取见拿出来的，单独拿出来之后，象这样的话就不会有不具有四种过失，最后加起来还是四种。

第三种就是见近取，见近取就是三见的前四种见，合起来总共有三十种，三见的前四见，我们就知道前面近取这个是什么就是坏聚见、边执见、邪见、见取见。象这样的话就是前四见，前四见合起来总共三十种。因为我们前面讲十二见，十二种见把戒禁取见拿出来就可以了。因为它是前四见，戒禁取见拿出来就是说，本来是十二种，那么戒禁取见拿出来就算两种，为什么取两种呢？因为前面我们讲了，四谛当中的时候，戒禁取见是在第一个是在苦谛下面有一个戒禁取见，第二个是在道谛下面有一个戒禁取见。所以说他这个苦谛下面有一个，道谛下面有一个，所以说十二种见当中戒禁取见其实是占了两个的。所以必须要把它拿出来，拿出来之后就说是十种了。欲界当中有十种，色界有十种，无色界有十种，总共加起来就是三十种，所以我们前面在算的时候，反正苦谛下面五种，五种见都是齐全的，然后最后一个道谛当中，

道谛当中有三种见，三种见当中和集和灭不一样，多一个戒禁取见，所以说在苦谛下面是有戒禁取见的，这个要拿出来，这个算一个了，十二减一，就是十一了。然后再把这个道谛下面的这个戒禁取见再取出来，十一减一就等于十种。其实算起来的时候，就是说四谛下面去掉戒禁取见就是剩下十种了。就剩下十种的话，就三界每个都是十种就是三十种，这个地方算就是这样的。

然后戒禁取见，就第四个就是戒禁取见，这个就是六个，为什么是六个呢？因为戒禁取见前面我们说了，就是十二见有两个，就是在欲界当中，他的苦谛和道谛，分别有一个戒禁取见，就是两个了，然后色界当中有两个，无色界当中有两个，总共加起来有六个，是这样的。

所以说戒禁取见六个，第五见就是戒禁取见，第六个第五见是指非道和正道，这个成为正道的怨敌的缘故，所以说把它拿出来，单独说明这个是近取，它就是这样一种粗重的烦恼，它的过患很严重。

因为这样一种无益的苦行，不管是怎么样的，他就会欺惑这个在家的和出家人，在家的也好，出家的也好，如果他有了这个戒禁取见，都会入于非道，没办法真正行持正道。它是一种严重的一种迷惑，严重的一种欺惑性。所以说，有时候如果我们不知道真正的正道，一味的去行持，一味的去苦行等等，这个有时候看起来好象是很诱人的，觉得自己在修苦行，或者某某人在修苦行，觉得很了不起，其实真实意义来讲的话，如果没有安住在真正正道当中，它是一个严重欺惑性的，所以说这个严重欺惑性，不单单是欺惑出家众，有些在家众也觉得自己好象是修行很好，在做苦行，其实如果没有按照真实佛法的法义去行持的话，这种苦行是没有意义的。没有什么意义，虽然就是说从他所有行持当中可能有百分之一二可能会有一点点利益。以前我们讲到了，反正如果你执着有解脱，执着解脱你去行持一些苦行，苦行当中有些也是稍微相应的正法也有，所以能得到的利益很少很少。当然比你纯粹去造恶业、生邪见好多了，但是要比真实的正道来讲那就差的太远了。我们绝对不可能只是满足于我们所修持的这么多的这样一种行为当中，只有百分之一二的行为，稍微相合于善法，这个时候我们说付出的太多，得到的太少。所以说我们要修持的话，一定要按照佛法当中，佛菩萨开示的这样一种道去修持，行持正道才有意义。行持一个就有一个意义，行持两个就两个意义。所以说象这样的话，所行持的所有善法当中，可能只有百分之一二不是属于真正有意义的，因为有的时候，可能夹杂烦恼，但是其他的都是有功德有利益的这样正法。这方面不能搞颠倒了，是这样的。

所以说“**诸近取见即分二，如是所说即无明**”。如是所说就是讲前面的欲瀑流和有瀑流，再加上无明，就是如是所说即无明，就是前面两种，前面两种欲近取是怎么安立的？我所近取是**如是所说即无明**，所说就是前面的这种欲，欲瀑流和有瀑流，再加上无明就分别安立为欲近取和我所近取，是这样的。然后**诸近取即见分二**，后面两种见，两种见就是见取见和戒禁取见有两种，总共加起来有四种，这个在词句当中这样理解。

所谓无明非能取。前面无明瀑流和无明结合，为什么把无明瀑流和无明结合？他不单独安立呢？他混在了欲近取和混在了我所近取当中了呢？为什么不单独安立无明近取了呢？

不安立无明近取的原因“**所谓无明非能取，是故混合而宣说。**”因为这些所谓的取，它都要取后世的轮回，是这样的。那么要取后世的轮回叫做取，叫做近取。那么这个无明它是在单独当中取轮回的意义单独不明显，他虽然不了知一切万法本性的这个状态，但是他自己去取轮回是不行的，他必须要配合其他的烦恼才能真正的取后世，取轮回。所以这个无明必须要和欲界的烦恼配合起来才能取后世。这个无明必须要和这个色、无色界的烦恼配合起来才能取后世，他单独他自己的能力是没有能取的意义。就说无明在能取后世的这个作用当中不明显，所以不单独安立无明近取，他从这个方面给我们作了解释。

下面第四是解释彼等自意，为什么叫做随眠？为什么叫做漏？为什么叫做瀑流等等。给我们解释这个。

彼等极为微细故，随系二种随增故。

及跟随故称随眠。彼等能置与能漏。

能冲能粘近取故，即是漏等之定义。

前面三句讲到为什么叫随眠的意思？下面就是讲漏的定义，漏和等置。等置当中讲到了这些瀑流，结合或者取等等，就讲这样一种意义。

首先为什么叫做随眠？**彼等极为微细**，第一个他就有很微细的意思，很难察觉，非常不容易察觉。这些烦恼为什么很难察？因为他不是色法，他不是外面的柱子、瓶子，这么明显放着让我们能够看到。他就是一种心法，因为他是心法的自性，他是一种心所，心所的话他就是很微细的。一般来讲，本来我们自己的心当中很微细和色二者比较起来，色法就要比心法要粗，本来就要比他粗大。前面我们在讲五蕴次第的时候，也是说为什么说第一个是色，受、想、行、识，他一个比一个排在前面的，越往前排越粗大。所以说这些他都是比较观待于色法来讲，这些都是很细微，所以很难通达，所以说很隐蔽，这方面就叫做极微、细微。

随系就是讲经常性和他的得绳相联，如果说补特伽罗和烦恼之间有得绳相连的话，他就会经常性的生起烦恼，是这样的。如果就得绳断掉了，得绳坏了，就象前面讲的一样，虽然烦恼具有，但是得断了之后

二者之间就没有联系了。没有联系，前面我们讲，虽然没有联系了，你不生烦恼，但是还可以缘他，这个是我们前同讲到的。因为就是说得绳断的缘故，有些人就不生烦恼，因为他不生烦恼的本体还在，就是特殊观点么。所以此处我们说，我们补特伽罗的相续和烦恼、得绳经常是联系的所以叫随系。随系的意思就是说得绳经常性的和他联系，经常有得发挥作用。

然后就是**二种随增故**。二种随增就是通过相应的方式随增和通过所缘的方式随增。所以说“**随增，及跟随故**”，还有就是如果没把这个种子断除的话，一直在我们相续当中辗转增从，象这样的话，没办法远离，所以说叫跟随。

所以说我们如果要真正断烦恼的话，必须要厉厉的通过修正法，如果想要通过很自然的方式他自然断掉，这是不可能的事情，绝对不可能。所以说为什么只有修道，只有修佛法堵能够断烦恼，一般的人根本没办法断烦恼，原因就是这样的。他就是说如果没断种子的话，一直跟随我们相续当中，他这么微细，他没有道的话，他通过相应的方式，通过这样所缘的方式随增，又具有这样得绳的缘故，所以这样烦恼要断还不是这么简单的。象这样的话，世间人有时候说我没有烦恼怎么怎么样，这个就是不了解这个烦恼真实，连烦恼都没有认识，不要说真正去断烦恼了。所以现在我们要首先认识烦恼，然后知道烦恼生起来的方式，再掌握断烦恼的道，持之以恒不断的去修持，慢慢才可以把这个烦恼断掉。

但是，我们还要讲一个什么？小乘断烦恼的道和大乘断烦恼的道，尤其是和密乘断烦恼的道不一样。因为小乘当中必定说从有部的观点来讲三时一切有，他就说从为这个烦恼也是实有的，实有自体的，所以说他的观点当中，他已经认定这个烦恼是有自体的，是实有的，因此说当我们把这个烦恼认定是有实有的时候，我们对待烦恼的态度，我们对待烦恼的观念就不一样。

所以说他在观念当中，就已经认定这个烦恼是有自体的，是实有的。因此说当我们把这个烦恼认定是有实有的时候，我们对待烦恼的态度，我们对待烦恼的观念，他就不一样。我们认为这个东西是实有的，实有的话我们就有的时候断起来就很麻烦一点，因为在我们的观念当中认为它是实有的缘故，所以我们要很费劲，把它当成一个实有的东西去对治，在小乘道当中的话，这样的对治烦恼的方式。虽然有是有，有些修行者也很殊胜的断掉了。但是如果看待大乘的道来讲的话，它就显得就比较迂回了，像这样的话就比较麻烦一点。为什么呢？

因为大乘他就说了，这些烦恼就是假立的，只要一跟他说他就说这个烦恼是假立的，然后如果再往上，越往上走他就对这个烦恼的看法就越清晰，他就说是这些都是不存在的。

如果按照他空的观点来讲，按照如来藏的观点来讲，这些烦恼都不存在，反正就是不存在，密乘当中直接可以说烦恼就是菩提了。所以说他就说这个认知，越往上走，他就对烦恼认知的态度，他就完全不一样。所以说如果你把他的这个烦恼认知是菩提，如果你把烦恼认知是空性，认知是这个。

当然你就安住在正道当中的时候，你就不会认为这个烦恼是实实在在的存在的。很实有的、很实在的一个，好像就说一个怨敌，我们认为这个怨敌是真实的，他堵在我的门口，他拿把刀，我就觉得这个特别恐怖，我怎么去打得过他呢？这么壮的一个怨敌。但如果觉得这个是自己的幻相而已，是看花眼了，还是什么，一个幻相。如果认为这个怨敌本来就不存在，或者觉得这个本来他就是假立的，或者其实就是把我的一个亲友，给我送钱的一个亲友把他当成怨敌了。其实就是说，如果知道这个其实所谓的刚才我们认为的怨敌，他就是我一个很好的朋友，就是给我送钱的一个朋友，这个时候我就很高兴，很欢喜了。所以这个时候我要面对这个问题的时候就觉得很轻松，是这样的。但如果我认定他就是一个，他就今天晚上要要我命的一个怨敌，我就特别特别的恐怖，我就想怎么样去对付他，跳窗嘛，还是说是怎么样藏在床底下嘛，还是怎么样去跑掉，这个就很麻烦。所以说小乘他对待烦恼的态度，他就是有一个类似这种的，他就觉得这个实有的。但大乘当中就觉得这个烦恼他是如梦如幻，或者他就是客尘，或者他本性就是智慧，所以说他对这个烦恼的认知，他就说是这个越相应于智慧，他断烦恼就越快。所以说有的时候，往往是学到这些上面的观点的时候，他就没有觉得这个烦恼有什么大不了的，虽然我们自己内心当中的烦恼炽盛，但是就是说真正看到烦恼的时候，看到这个词句的时候，尤其是以前我们学习《幻化网》的时候，都是有这个感觉，就是这样的。以前我们不是讲过吗，就是大恩上师早上的时候讲《幻化网》，觉得这些烦恼什么问题都没有，反正解脱绝对没有问题，下午的时候益西上师讲《戒律》，那就觉得这个解脱简直没有办法了，什么事情，走一个路都要犯戒，然后就是堕地狱多少年，这个好像是没有希望一样。早上时就觉得这个我慢很高，下午的时候就觉得这个很谦虚一样，觉得这个解脱很困难。所以说就说他讲解的方式，他的词句，他安立的对法界的认知，他是不一样的。所以说我们跟随这个词句思维观想，就觉得这个的确是这样的。就如果安住在这样一种密乘的《幻化网》这些当中的时候，就觉得这个烦恼就是假立的，的确烦恼就是假立的。所以那个时候认知一个很高的见的见的话，它能够，反正我们不要脱节了，不要行持疯狂的行为，如果这样就安住的话，它断烦恼的确还是很容易的。

但是如果我们就说是按照一些小乘的观点，因为讲的时候，他就把这些讲得很严重，讲得很实有的样子，所以说我们就觉得要断除的话必须要实实在在去怎么怎么样，就把它认定成一个实有的东西，一个

一个要去断掉它，这个方面就稍微困难一点。但是我们现在虽然在讲有部，但是和这个有关的这个问题，我们还是要了解一点。

所以说因为它在佛法当中本来就是有这样一种不同的次第当中有不同的讲法，所以说就是越往上走，一般来讲的话就说是越往上走越容易。但是越容易也越危险，是这样的。他有部当中他反正就是给你讲实有的，实有的你就老老实实的该怎么样做就怎么样做，是这样的。你该守戒就守戒，你该断烦恼就断烦恼，他没有什么让你去抄近路的，我的发心很善妙，所以什么都不用管，他没有这些的。反正就是说如果你违越了那就犯戒，违越了那就犯戒，你该忏悔就忏悔。

那么越往上走的时候，发心为主，如果你的发心贤善你就变成善妙的，反正烦恼就是菩提，反正越往上走的时候，反正就是说从一个角度来讲，对治烦恼越容易，但是从另外一个角度来讲也越危险，就是看你能不能驾驭它，如果你能够驾驭它就殊胜，如果你驾驭不了，这个就特别危险，就是这样的。所以说像这样的话，有些大德讲，小乘道慢是慢，但是特别把稳，非常非常稳当的一种道，很保险的道。大乘就说是，大乘他就需要很高的根基来驾驭。如果你不是很高的根基驾驭不住这个大乘，尤其驾驭不住密乘。所以很多人他就说是觉得以前我在学小乘的时候，这个也不能做，那个也不能做，现在学密乘了，什么都可以做了，什么都开许了，这个没有这么简单的事情。

所以像这样的就说是《三戒论》这些地方讲了，三乘的烦恼不管怎么样，如果是自相的烦恼都是不应该生起，自相的烦恼都不能生起，真实的烦恼，对我们有害的烦恼都不能生起。从这个角度来讲，三乘是一样的。但是从对治烦恼的角度来讲，当然认识的方式也不一样，断除的方式也不一样，这方面越往上当然就说越殊胜。所以说我们自己学这些佛法，一方面就说这些戒律，还有这些这样一种《俱舍论》，还有这些因明，该学的还是要学，但是最关键的。还是要把这些着眼点放在这些这个中观、还有这些如来藏思想，尤其是密乘的这些观点，这些方面还是作为一个真正想要就说很快解脱的修行者来讲的话，上上乘的它一定有它的特殊性。所以下面我们一定要学的，但是重点还是要，为什么一切万法是空性的这些大空性的观点，般若实相，还有这些如来藏的观点，特别特别重要，那么如果有了空性，如果有了如来藏，再学密宗的话他就比较容易了，是这样的。因为密宗当中很多都是大等境，大等境的话，平等的就是中观，清净的基本上就是如来藏的思想做基础的。所以说像这样的话，就说是我们都要学习，反正安排了这些我们都要学习，但重点我们还是要知道是什么。

然后下面

彼等能置与能漏，能冲能粘近取故。

那么什么叫漏呢？漏的话第一个就是**彼等能置与能漏**。前面我们讲了，漏有安置的意思，前面我们说为什么前面见没有安立一个漏的原因，就说因为这个漏呢，**彼等能置与能漏**。能置与能漏这两句，就是讲漏，前面我们讲漏的异名，为什么叫漏呢？它因为能够安置在轮回当中，或者说能够漏到轮回当中的缘故。从哪里漏呢？此处注释当中讲六处的伤口，六处就像一个伤口一样，就说眼耳鼻舌身意，这个叫六处叫六根，六根就叫六处，所以这个六处我们就说自己的这样一种能够从这个六处当中漏到轮回当中。所以我们平时为什么说要收摄自己的六根，不能够放纵六根，如果放纵六根就生烦恼，生烦恼的话，我们就相当于从六根当中漏到轮回当中，没办法解脱了，是这样的。所以它可以从六处、六根的伤口当中漏到轮回当中的缘故，所以叫做能漏，能置和能漏的意思，这个叫漏。

然后什么叫做瀑流呢？能冲的缘故就叫瀑流，像这样的话就说能够把我们冲到轮回当中，把我们冲到后世，没办法阻挡，瀑流的话就说像瀑布一样，就说瀑流特别特别强烈的水流，像这样的话我们在这个里面是根本没办法阻挡的，我们怎么去阻挡这个瀑流呢，这样根本无法阻挡，所以它能够把我们冲到后世。

什么叫结合呢？能粘，能够把我们和后世粘在一起，像这样的话，我们这一世和后世结合在一起没办法解脱的意思。就像苍蝇它被胶粘住了，它就没办法解脱了。所以说像这样的，我们自己如果有了烦恼的话，我们就和后世粘在一起，没办法。如果我们不调伏烦恼，我们就和后世粘在一起了，你再不想轮回，你也要轮回，你再不想堕恶趣，也要堕恶趣，你的烦恼已经把你和这样一种后世的地狱等等粘在一起的缘故，像这样的话它就能粘的缘故叫结合。

然后就说为什么叫近取呢？它因为可以取受轮回，因为有了烦恼就能够取轮回。那么取轮回的主要的因就是烦恼。那么前面讲烦恼能够造业，这个是第一个。第二个业因为烦恼的滋润才能够显现它的作用，那么如果说是业造了，但是没有烦恼滋润，它也没有办法显现作用，而且如果没有烦恼也不会造恶业。所以说像这样的话，就说烦恼它是取轮回的，它可以取轮回，所以叫近取。当然我们也可以说是最主要的因，近取的意思，近呢就是接近的意思，或者主要的意义，近取取也可以这样的。像这样的话就说是近取的因就说是取的烦恼，就是这个四个取，从这个方面来讲的话也可以这样理解。

“即是漏等之定义”那么这个方面就是漏啊、瀑流啊、结合、取的意义在这里面就解释了，解释彼等的意义。那么这个以上我们解释了经中所说的意义。今天就讲到这个地方。

第 078 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

俱舍论分八品内容现在我们学习到第五品。第五品是分别随眠，对于烦恼进行宣讲、进行安立。学习烦恼是为了对治烦恼，是为了调服烦恼。在安立分别随眠的内容当中，前面我们也学习了十种根本烦恼，它自己所安立的方方面面的内容，还有经典当中所出现的烦恼的异名。

那么今天我们学习第二个科判论中所出现之异名。在一些对法论当中也出现了烦恼的不同异名，或者说在经典当中，这些随烦恼等等也是有出现，但此处主要是从论典当中出现的异名进行安立的。分二第一是略说，第二是广说。首先讲第一是略说

“此等亦分为结等，故复宣说有五种。”

“此等”就是讲随眠，就是讲这个烦恼。除了上述安立的名称之外，烦恼也可以分为结，还有“等”字当中包含的缚、随眠、随烦恼、缠等等这样一种分类。所以说在对法论等当中也宣讲了这些五种分类等等，这个方面就是略说。

下面是第二个科判是广说分四，对于上面所宣讲的结等进行进一步安立。广说分四第一是结；第二缚；第三是随烦恼；第四是缠。因为上述当中有一个随眠，随眠其实前面已经讲了，所以在此处就没单独再讲这个烦恼。就讲一下这个随烦恼，因为平常我们经常讲根本烦恼、随烦恼等等。这个随烦恼到底是如何安立的，在这个当中也是顺势的出现了。首先我们讲第一是结，结在很多论典当中也是有出现。在《辨中边论》等里面也出现了这个结等，烦恼障碍的不同异名。结分三：第一是九结；第二是五顺下分结；第三是五顺上分结。这个结是从三个方面进行安立的。首先是安立九种结，第二是五种顺下分，然后是五种顺上分。顺下分、顺上分下面还要提。

首先是第一我们学习九结，九结在颂词当中讲

实体与取相同故，安立见取之二结，
二唯不善自在故，嫉恚单独称二结。

在这个颂词当中并没有真实的把九种结的名称进行安立，这个只是“实体与取相同故，安立见取之二结”。把见结它分了两种一个是见结，一个是取结。为什么把这个见结拆开了？拆散之后安立一个见结、一个取结的原因。此处说“实体与取相同故”这个是把见分开安立两种的原因。然后最后两句第三、第四句“二唯不善自在故，嫉恚单独称二结”它是把嫉妒和恚吝从缠当中单独拿过来安立为结的原因是“二唯不善自在故”。这两种“二唯不善自在故”，这个就是嫉妒和恚吝从八种缠当中单独拿过来称为结的原因。

在注释当中就提到了九种结的它自己的具体安立：第一个是贪欲；第二是嗔恚；第三是慢；第四是无明；第五是见；第六是疑。那么这就是六种根本烦恼，和前面一样的。然后这里面就加一个取结，其实这个取结是从前面见结当中不同安立的。其实这个见也好取也好，都是属于这个六种根本烦恼的见当中。再安立一个嫉妒结和恚吝结，从这个方面安立九种结。当然九种结前面我们这六种根本烦恼它也是反复出现，反复出现我们也就大概很清楚了。关键问题就是在这，前面贪、嗔、慢、无明、见，那么有一个见。首先有一个见结，后面有一个取结。见结和取结二者之间，可以这样安立。见就是前面的这个见，坏聚见、边执见、邪见等等在见结当中进行安立的。取结就是讲到见取见和戒禁取见。见取见和戒禁取这里面都有一个取，所以说这里面再加取结。见结和取结就是五种见的本体，除了五种见的本体之外就没有其他的了。但是为什么要分开呢？分开安立的原因何在呢？

第一个是实体相同故，我们说“实体与取相同故”。那么这个“实体与取相同故”的意思就是说实体相同故和与取相同故，它是两种根据。因为两种根据“安立见取之二结”。首先我们来看实体相同，实体相同的意思就是它数量也是一样的，前面也是十八种实体的数量，后面也是十八种实体的数量。所以从这个方面来讲，是对称相同的缘故单独安立，这个是其中的一个根据。

那么怎么样实体相同呢？因为前面的三种见，坏聚见、边执见和邪见它是十八种安立的。首先安立十八种就分了两对，一个是坏聚见和边执见；第二个是邪见。所以说前面的两种见，坏聚见和边执见它在欲界当中属于苦谛的两种见断之下。我们说苦谛下面五种见是齐全的，所以说在苦谛当中有坏聚见也有边执见。在欲界苦谛下面是两种。在其他当中就没有出现。在上界也是这样，在上界色界当中它的苦谛下面也是坏聚见和边执见，然后在无色界当中苦谛下面仍然是坏聚见和边执见。所以说三界各有两种的缘故，加起来就是六种了。坏聚见和边执见在三界当中它就六种。然后第二对是邪见，邪见在四种见断当中都有，苦集灭道这四个下面都有邪见。欲界当中它是有四种，在色界、无色界四谛下面都有四种。所以总共加起来十二种。这个邪见十二种，再加上前面的坏聚见和边执见六种，总共就是十八种。像这样就安立了十八种见。

然后实体相同的第二个，主要是从见取见和戒禁取见它们也是安立十八种的。首先见取见它在三界当中每一个都有三种见断，在苦集灭道的下面见断当中都有见取见。所以说欲界当中它有四个，在色界和无

色界当中也各有四个，所以说总共加起来是十二种。这个见取见就是十二种。然后戒禁取见它自己在四谛当中它只有苦谛和道谛有。在苦谛下面有一个戒禁取见，在道谛下面有一个戒禁取见。所以说在欲界当中它只有两种，然后在色界当中它也是苦谛和道谛下面有，然后无色界当中也是道谛和苦谛下面有，所以说总共加起来就三界有六种，加上前面十二种就是十八种。所以说前面三种见当中，坏聚见、边执见、邪见总共加起来实体有十八种。然后后面见取见、戒禁取见它们二者加起来也是十八种。从实体相同的缘故可以把它们分开安立，这个是一种根据。

第二种根据是取相同故，这个地方取相同主要是从它的能取、所取的角度来讲。能取、所取的角度来讲是相同的，因为前面的坏聚见还有边执见和邪见这三种见是所取，把它执为殊胜的所取的对境。因为此处有一个能取和所取，安立为能取所取。前面坏聚见还有边执见、邪见，这个方面是被后面的两种见取见和戒禁取见执为殊胜的所取。见取见就是把前面的这些见执为殊胜，把下劣的执为殊胜。那么所以说前面的三种见执为殊胜的所取了，从所取的角度讲。

然后就说戒禁取见，它就是把非因执为因，把非道执为道的，这样一种安立。所以说它也是把前面这些坏聚见等等，把这些执为殊胜的，所以说像这样的话，前面的三种见被后面的两种见执为殊胜所取的自性。当然，后面两种就说它的能取了，就是执为殊胜的能取，所以说前面三种是所取，后面两种是能取，它的取从这个角度安立也是相同的，因此说就说把它们二者单独安立，因为一个是所取的缘故，一个是能取的缘故，所以说也是就说是安立见取之二结，把见分开之后，安立一个见结，安立一个取结。其实见结和取结都是在根本烦恼当中所安立的见当中进行安立的。这个方面我们就讲到了为什么把它们二者，把见拆开的这个原因。

我们再继续的安立嫉妒和悭吝，嫉妒和悭吝它本来是属于缠当中，为什么就说把它们从缠当中调过来，安立单独结的原因是什么呢？原因就说“**二唯不善自在故**”那么这个二的意思就是讲嫉妒和悭吝这个是二，那么这两种。唯不善，它们就说唯一是不善的，它就没有其他的这些无记等等的状态，它就是一个不善的自性，所以说这个唯不善故，这个方面就说进行安立。

然后第二就是讲，**自在故**，自在故的意思就是讲它们是可以单独产生的，它不需要依靠其他的法，它们不需要和其他的法这样和合起来，就说和其他共同产生，混合起来产生，它不需要，它可以自在产生，所以可以自在产生的缘故，嫉妒和悭吝单独安立为二结。那么就说嫉妒心当然我们就知道了，在这个修行者的相续当中，如果对别人的圆满，对别人种种的安乐等等，如果就说没有办法忍受，无法堪忍，产生这样一种状态就称之为嫉妒。悭吝当然我们就知道，对于法或者对于财物等等，自己舍不得布施，非常悭吝的这样一种状态，所以说这个方面是唯不善，第一个它是唯不善的自性，第二个它是自在，它可以单独产生的缘故，所以说就单独称之为二结。那么其实这里面的这些九种结当中，它是三界都有，三界都有的话就说嗔恨心，嫉妒和悭吝，这三者它是欲界才有的。那么因为嗔心在上二界是没有的，然后唯不善的，唯不善的嫉妒和唯不善的悭吝，它也是欲界才有的，所以说这三种是欲界有。其他的除了欲界有之外，色界、无色界都有，这方面其实是九种结，它是整个三界当中它都是混在一起讲的，只不过如果要分开讲的时候，嗔心，然后就说嫉妒、悭吝等等，像这样的话就说只有欲界，其他没有。

我们就安立了这个九种结，那么九种结后面也要提到这个问题，因为就说这些结，这些烦恼就好像就说把这个结系好之后，很难把它解开，很难解开这个结，那么所以说这个烦恼也是一个结，我们内心当中如果有了烦恼之后，相当于打了结一样，很难以解开的。所以说如果要解开这些烦恼结的话，也必须通过殊胜的对治，通过殊胜的对治才能够把这个结解开，专门学习解结的方法，我们就是打比喻来讲，专门学习解结的方法。否则的话，如果不去学习，不去实践的话，这个结自己是没办法打开的。虽然在密乘当中，它也有一些其他的安立自解脱的方面。但是在小乘当中，在一般的老百姓的相续当中，这个结它没办法自己解开，它只有越结越深，只有越结越紧，像这样的话，因为凡夫人他自己所串习的就是生起烦恼，增长烦恼的方法，所以说他们所学习，所串习的这个道它并不是怎么样把这个烦恼打开的，把结打开的道，它是怎么样让这个结越结越紧的这个道。所以说一般的人如果不学佛法，通过自己的这样能力，或者任其发展的话，那是根本不可能调服烦恼的，只有真正地认认真真学习，然后实践佛法才可以真正把结打开。

那么下面我们看第二：五顺下分结。

也是结，但是这个是属于顺下分，那么顺下分和顺上分，它是可以观待来看的。首先我们看顺下分：

**五种顺下分之结，以二令不离欲界，
由三能令复返回，门与根摄故为三。
不欲前往与迷路，于道生疑此一切，
成趋解脱之障碍，是故唯说断此三。**

那么这里面就讲到了五种顺下分结，五种顺下分结首先是前面的三句，前面的三句它就是讲到了五种结它自己的这样分工，怎么样让众生安住在欲界当中没有办法远离的。然后就说“**门与根摄故为三**”，这个

是一种问答。因为就说是如果我们在见道当中，它其实已经断掉了这些五种见和怀疑，因为就说是五种见也好，怀疑也好，它其实只是见断所摄，修断当中它是没有见的，五见当中任何一见都没有。然后怀疑，它在修断当中也是没有，不可能存在。所以如果一旦就说见道把这个见断断完之后，到达修道或者达到预流果的时候，它其实是断掉了六种的烦恼，是五见再加上一个怀疑，它是断了六种根本烦恼。

那么为什么此处，有些经典当中讲断除了坏聚见，戒禁取见和怀疑这三者就可以获得预流果，二者之间有冲突吗？有矛盾吗？或者怎么样圆融呢？所以**门与根摄故为三**就是解释这个问题，有些经典当中说断除了坏聚见，戒禁取见和怀疑三者就可以获得预流果，那么就说明前面我们在讲的时候，预流果当中断除五种见和怀疑。一个是断除六种烦恼的自性，一个是断除三种，二者之间有没有什么矛盾的地方？我们说没有。为什么没有呢？**门与根摄故为三**，像这样的话就说门摄故和根摄故，就把六种摄为三种当中，打开来讲就是六种，收摄起来的话就是三种。所以通过门摄和根摄，门摄和根摄所以说就是安立为三，什么摄呢？就是把六摄为三的意思。

然后下面一个颂词就解释这三种，解释刚才所讲到的，为什么断除坏聚见，断除戒禁取见和断除怀疑就可以获得解脱的这样一种原因，后面一个颂词是这样的。那么下面我们再进一步安立一下这个顺下分结，什么叫顺下分呢？这个下分，这个下就是指欲界，欲界就称之为下，因为这五种烦恼它可以让众生安住在欲界当中，没办法远离欲界，随顺欲界烦恼的缘故，所以说这个叫做顺下分。这就说五种烦恼，就让众生没有办法远离欲界，经常安住在欲界当中，所以叫做顺下分的烦恼。也就是说如果就说我们内心当中存在这些坏聚见，戒禁取见，怀疑，欲贪和害心，如果具有这五种烦恼的话，那么就是没有办法离开欲界的，这个方面就是叫做顺下分。

那么就说明在颂词当中讲到了“**以二令不离欲界**”，以二令不离欲界就说通过这个欲贪和这个害心，通过这个欲贪和害心，众生没办法离开欲界的，因为我们知道色界它没有这样欲贪的，它只有有贪，它没有欲贪，然后就说这个害心其实就是嗔心。所以说像这样的话就在色界当中如果你获得了初禅了等等，它其实也是不可能有嗔心的。如果我们想要获得这些，要远离欲界或者获得色界的禅定也好，或者转生色界也好，欲界的贪欲必须要远离的，然后就说嗔心是必须要远离的，这两种是必须要远离的，所以说如果我们内心当中具有对欲界的贪心，也具有这样一种嗔心的话，那么这个方面是没有办法获得禅定，也没有办法转生到色界当中，所以这个叫**以二令不离欲界**。

然后“**由三能令复返回**”，那么就说明有些时候我们通过修行的时候就说是远离了贪欲和远离了害心，远离了害心之后，但是坏聚见、戒禁取见和怀疑这三种如果没有远离的话，它还会返回的，重新从色界当中返回到欲界当中，就说因为前面讲到了，就说欲贪和害心它是让我们不离开欲界，那么假如说我们离开了欲贪呢？我们断除了欲贪，断除了害心，断除了欲贪，那就可以生到色界上面去。但是这个如果没有远离坏聚见、戒禁取见和怀疑的话，即便是暂时的远离了欲界，最后还要回来，最后还是要回来的。

那么在唐译当中打了一个比喻，它就相当于是众生被关在监狱当中。然后欲贪和害心这二者就相当于是狱卒一样，就是守门的。那么就是说如果他们两个就是欲贪和害心这两个狱卒如果存在的话你是没办法从监牢当中跑出来。即便是说你把这个两个狱卒----把贪欲和害心打倒了，打倒之后你跑出来了，跑出来之后你相当于是远离了牢房了。但是坏聚见、戒禁取见和怀疑这三种相当于外围的巡逻队。那你把守门的这两个打倒之后你跑出去之后又遇到了巡逻队，遇到了巡逻队之后他又把你抓住又拿回来了。前段时间越狱的这个人也是这样，他就是说首先他就把这个狱卒把这些狱警杀死跑掉了，跑掉之后外面就遇到很多这些巡逻的武警等等，最后就怎么样又把他抓回去。所以像这样的话就是说这个欲贪、害心它就相当于狱卒。你首先你可以暂时地跑出去，跑出去之后他还是没离开他的掌控当中，还是又遇到了巡逻队之后又把他抓回来。所以说暂时地远离了贪欲和远离了这样一种嗔心，他就是说离开欲界之后呢，他因为内心当中具有坏聚见、戒禁取、怀疑缘故又会被抓回来。让他一直安住在这样一种欲界当中。所以说“**由三能令复返回**”，这个方面讲到了顺下分，它总是随顺于欲界当中没办法真实地远离，这方面就叫做顺下分的烦恼。

然后就是说“**门与根摄故为三**”，这个就是前面我们讲到这句话主要就是问答、也是一种辩论。他就是说在预流果，就预流果其实就是修道，首先我们说有十六刹那，前十五个刹那它都是属于这样一种见道，见道当中它就把这样一种见断全部要断掉了。然后从十五刹那一经过之后到了十六刹那的时候它就趣入到修道，趣入修道的时候他就会获得这样一种预流果。前面是预流向，后面是预流初果，它的第一个果啊、八果当中第一个果、如果是分八果的话第一个就是预流向，像这样的话就得到见道，那么这个见道就是预流向。然后八果当中第二个就是讲到是预流果。但是如果从四果角度来讲它是初果，从四果角度来讲预流果是初果，但是从八果角度来讲的话它就是第二个了，就是属于修道的范围。其实在见断当中它应该是把这个五种见----就是说是坏聚见啊等等五种见都要断掉，然后还要断除怀疑趣到修道，修道当中这些都没有啦，这些都是不存在的。所以说就是是在获得预流果的时候应该是已经不存在五见和怀疑了。或者说换个角度来讲在见道当中应该把五见和怀疑断掉。那为什么经典当中又说只是断除坏聚见、戒禁取见和怀疑就可以获得预流果？为什么是这样的呢？那么这里面有两种原因进行安立的，就是说把六种摄为三种就是

说是“门”故，像这样话“门”故，就分类、这个“门”就是分类的意思。分为三种类。那三种类或三门或三类进行分摄、进行归摄的。那么就是说直接宣说和间接宣说，直接宣说就断除了这个第一门的坏聚见，然后就是前后两门的戒禁取见和四门类的怀疑这个直接的。那么什么意思？怎么理解呢？我们就知道了这个真正来讲的话，就是说第一门类的坏聚见就是在四谛当中它分了苦、集、灭、道。那么在分苦集灭道的时候在苦谛下面它就有坏聚见，那么当然苦谛下面五种见都是俱全的。但是我们首先把苦谛当中的作为第一类分别的、主要的第一门当中主要就是坏聚见为首，像这样以坏聚见，还有边执见啊等等这个方面我们下面还要分类的。那么所以说第一门当中就以坏聚见进行安立，直接安立坏聚见。

然后前后两门类是戒禁取见，前后两门类我们说戒禁取见是什么样特点呢？戒禁取见它是在苦谛当中有戒禁取见，然后是在道谛下面也有戒禁取见，所以前后第一和第四前后两门类当中就是两门类当中都有戒禁取见，就第一个是苦谛吧，苦谛下面有戒禁取见，后就是讲在道谛下面也有一个戒禁取见。所以说第二门类它就是把安立为戒禁取，它就属于第二门类。然后就是说四门类当中就是怀疑，怀疑什么意思呢？就是说四门类就是说在苦、集、灭、道下面都有怀疑，是这样。所以说第一门类当中坏聚见它就在苦谛下面是存在的。然后在其它的三谛下面就没有，因为在集谛下面只有两种见，然后在灭谛下面只有两种见，道谛下面有三种见，这里面都没有这些坏聚见等等。所以说就是第一门类当中它以坏聚见进行归摄了，然后前后两门类当中戒禁取见，戒禁取见当中在第一和第四当中都有，这两个都有。然后怀疑它是四门当中都有的，就四门类当中都有。像这样这个叫四门类，四门类什么意思呢？就是在苦、集、灭、道下面都有一个怀疑，这个是直接的归摄的。

然后间接是什么呢？就是说边执见是属于第一门类。它就和坏聚见放在一起。所以直接断除的是什么呢？直接断除的是坏聚见间接也断除了边执见，所以边执见它是跟着什么呢？边执见是跟着坏聚见一起的。所以说如果把坏聚见断了，它是属于边执见是属于第一门类的，所以主要的坏聚见一断，那么属于第一门类的边执见也跟随断除了。那么第二个就说是戒禁取见没有什么归摄的，它就是两种，它就是第一和第四两种；然后四门类当中就是说除了怀疑之外还有一个邪见和戒禁取、见取见，像这样话在苦谛下面邪见、见取见然后集谛啊、灭谛啊、道谛啊，像这样话它都是存在的，所以它就是邪见和戒禁取见是属于四门类。所以说，它因为直接来讲四门类当中是怀疑。那么间接来讲的话如果怀疑一断，怀疑断了之后邪见和戒禁取见也跟着就断了。所以此处就是讲到这样一种邪见和戒禁取见的原因，这方面是门类相同的。所以说断掉了直接的坏聚见等等，间接的这些也就断掉了。所以说把六摄为三，把六摄为三的原因就是这样的。所以此处我们就分了三类，三类当中有第一门类，它就是说只是以坏聚见为首的。它又归摄了边执见，然后就是说前后两门类是戒禁取见，它是苦谛和道谛都有，所以像这样直接断掉就可以。然后四门类当中有这样一种怀疑为首，然后和它相应的或者跟它一起的就是邪见和见取见。所以其实断掉的还是六种，只不过以三种来作归摄门类进行安立的缘故，也可以这样进行安立。

还有就是说这个叫“门故”门故摄为三，然后就是说根故摄为三，就是根故摄为三也可以，那么就是说根本的缘故，那么根本的缘故也可以了解啊，就是说这个边执见它的根本是什么呢？边执见的根本就是坏聚见。所以说就是把坏聚见断掉之后呢，他的边执见也是跟随就断掉了。这个方面可以如是了解。然后就是说这样一种见取见的根本是戒禁取见，所以说就把这样一种戒禁取见断掉之后它的见取见也就断掉了。然后其它这样一种邪见，邪见根本就是怀疑。所以说如果把怀疑断掉之后它的邪见也跟着就断掉了。所以说从这个方面讲的时候它就是根本的缘故，根本一断它的这个跟随它的支分也就断掉了，从这个角度来讲的话六种摄为三种。前面是门故，门故就分了三种类，所以说有直接的和间接的，把它这样一种它的直接的断掉之后间接的也断掉。还有根本的，根本和它根本故，根本故就是说就像前面所讲的一样，那么就是说因为边执见的根本是坏聚见，所以坏聚见断掉之后边执见也跟着断掉了。把六种归摄在三种当中的原因就是这样的。所以“门与根摄故为三”。

然后下面就讲到了为什么在经典当中把这样一种三种烦恼摄为结的原因，不单单此处《入中论》当中也是有讲：“断除一切三种结”，断除一切三种结，它是在讲见道的时候、大乘菩萨的见道时候，要断除一切三种结啊，远离一切恶趣道等等。像这样话他就其实也是讲了断除一切三种界的讲法和这个地方的讲法一模一样，没什么差别的，坏聚见然后是戒禁取见和怀疑。就说是这个坏聚见和戒禁取见和怀疑，这三种，那么为什么要这样安立么，因为这三者的作用很突出，就像颂词当中讲的，不欲前往与迷路，于道生疑此一切，那么就是这三种，那么此一切成解脱之障碍，那么这个此一切就是三种它会成趋解脱之障碍，是故唯说断此三。所以说只是把三种断掉就可以了。

那么第一个是不愿前往，我们要从此处到彼处，我们如果说要从此处到彼处，去办事情啊，或者要去这个朝圣啊，反正我们要从此处出发到彼处去，那么这里面有三种大的障碍，第一个障碍就是不想去，你根本就是不想去，像这样你对找个地方没有意乐，当然就是个大障碍了。那么第二个是你想去，你想去但是你走错了路。就说是本身就要去这个，比如说本身要去这个成都然后你往色达的方向一直跑，像这样的话当然就是很难就是走到这个目的地去。是这样的。所以说你的这个路走错了也不行，所谓叫做迷路。像

这样的话也不是走在正确的道路上，你想去，但是走错路，这个方面也是一个问题。第三就说是你想去，你没有走错路，但是你怀疑了，这个道当中疑惑了。就说你本来想往成都走，本来第一个想去成都，第二个说你也并没有走错，沿着就是咱们佛学院下去就是往左边绕，就说是拐了往这个方向走就对了，这个路是对的。但是走到这个中间的时候，你开始怀疑，到底去还是不去，还是怎么样呢？像这样的话里面就是疑疑惑惑，像这样的话就说这个犹犹豫豫，或怀疑到底对的还是不对，像这样本来是对的，但是你怀疑这个走的路到底是不是对的，像这样的话就是也会成为一种怀疑，如果有怀疑或者你不敢就是开足马力的往下走，像这样走一下停一下，到底对还是不对呢，又反过来走一下，又往前走一下，这个时候是达不到目的地。所以说就说我们说要去下目的地，这是三种大障碍啊，如果我们真正要去目的地，它正确应该是什么呢？正确第一个就是说是下定决心，一定要去，这个内心当中这样一种这个心态是很坚决的。第二个把这个路找对，把这个道找正确，这个方面是第二个不会迷路。第三个就说是这个认定之后就一直很坚定的往下走，这个方面就说是三种。第一个是想走，第二个就是走对路，第三个就说是没有怀疑，没什么疑惑，很坚定的走。如果是这样的话，它是一定会到达目的地的。所以说此处这样三种烦恼，其实和这里面是一样的。第一个就说不欲前往，不欲前往是什么？不欲前往就是坏聚见，坏聚见就是不想解脱的，为什么不想解脱呢？因为就说坏聚见就是有我的见，认为我是存在的。而真正的解脱是要断我的。我们就发现为什么有些人就说不想修解脱道，它因为首先觉得我是存在的，我是非常痛苦的。听说有一个解脱道是可以让我解脱，可以让我自在，可以让我自由，所以它就觉得应该求解脱道。但是接触解脱道的时候，就发现这里的解脱道，和自己所想的解脱道并不是一回事，它需要把我灭掉，它就说这个太可怕了。像这样的本来是我来追求解脱，是我要获得安乐的，但是这个道是没有我的道，最后是我修来修去，最后应该把我灭掉的，为是要断灭的，它就害怕这个我断灭，它非常恐怖我断灭。因为坏聚见是我见，所以说解脱是什么呢？解脱道是灭我的道，如何最后让我不存在的道，这个时候它就恐怖，它为什么很恐怖，认为我最后是不存在了，所以说这样它就觉得我要灭掉的话就不欲，不欲前往了，不想解脱了，它不想获得这样一种所谓的解脱，这个是很可怕的事情，不是我得到的，这个应该远离的。所以它第一个就是不欲前往。那么就是很多人不修解脱道的原因也是这样的。

那么第二个是迷路，像迷路就是戒禁取，戒禁取见是有些外道，有些外道它虽然想求解脱，但是走在了错误的道路上。像这样的话就把这个非因执为因，非道执为道，像这样的话就说是前面讲到对于在家的出家的等等它都会有一些迷惑性，很多人就是修错了道，有些是直接进入到外道当中。有些在佛道当中，但是自己想一套来做，觉得这个修行是这样。虽然佛陀没讲到这些，住持也没讲过，上师也没讲过，但是我自己就想了一套，像这样的话就把这个作为殊胜，这个叫做迷路。像这样的话就是戒禁取见，行持一些错误的行为，这个方面就是讲一些，就是戒禁取见，像这样的话就是迷路了。

第三个就是怀疑，就说自己在修道过程中，它没办法肯定我这个所修的道到底是怎么样，是不是正确的。所以说就犹犹豫豫。就说为什么我们在学佛过程中必须要长时间的闻思，长时间的闻思就是打破怀疑产生定解，实际它就把争议和损减，把这些全部断掉了。把争议和损减断掉了，让我们产生定解，这个无我是这样确定下来，那么这个一切是空性的，同时长时间的闻思，的的确确是空性的。没有丝毫怀疑的。像这样的话它就把这个道非常非常确定，没有什么怀疑的。他就说出离心是解脱道的根本，菩提心是大乘道的根本，空性见，它每个都是非常确定。它障碍修的时候就不会有什么怀疑，它就不会修了半天到底是不是空性的。到底是不是无常的。像这样的话它就说开始产生怀疑的话，它就修不下去了。所以说就我们如果真正要打破这个，第一个就是想解脱，不管怎么样一定要解脱，因为这个轮回太痛苦了。只要有我存在，那就说有一切过患的根本，所以说必须要断我。这个时候就想解脱，然后就说是这个必须要依靠佛菩萨走开示的正道，不要就是依靠外道的这些修法，必须要依靠菩萨，像这样的话就是行于正道当中。

第三个就是通过闻思断除怀疑，那么如果这些都具足的话，就可以顺利的到达目的地，就可以顺利的获得解脱。所以我们说为什么要获得解脱必须要断除这个三者，这三者是此一切，此一切就是三者成为趋向解脱道的障碍的缘故，**是故唯说断此三**。那么如果把这三者断掉了，那就可以获得解脱。所以说这个方面就是把六种归成三种的原因。比喻非常善巧，就说世亲菩萨所用比喻非常善巧。如果我们就是把这个比喻好之后呢，就可以知道众生如果不解脱，我们自己没获得解脱，这里面的主要原因是什么？主要原因就对照一下，到底哪个地方有些这个问题。那么如果是分析好之后就可以把这样一种障碍全部扫除掉。

那么这个就是讲到的五种顺下分，下面我们再讲的五种顺上分结。顺上分它主要是色界和无色界，因为色界和无色界是属于上是这样的。所以顺上，还有一种解释是上是属于解脱道是这样的。解脱道的话就如果你具有这样一种结就没办法获得解脱。那么把这些断掉之后就可以获得解脱。此处我们就说顺上分主要是色界和无色界。色界、无色界是上，那么如果我们具有这样一种这个结，就是这个没办法就是远离色界和无色界，它因为随顺这样一种烦恼的缘故。所以烦恼是这样的缘故。

**顺上分结亦有五，色界无色界所生
二贪掉举慢无明，令不超离上界故。**

顺上分结也是分有五种，也是有五种。五种是哪五种呢？色界无色界所生二贪，这个时候就把色界的贪和无色界的贪分开安立了，单独安立。一个是色界的贪，一个是无色界的贪，所以说色界无色界所生二贪，就是两种了。然后掉举是一种，慢无明一种，像这样的话总共加起来就是五种是这样的。那么就说是这个色界贪，和这个无色界的贪，当然前面我们讲的是属于有贪，不是欲贪，不是贪着欲，是贪着自己的身体，贪着自己的禅定等等。这个方面叫做有贪，就说是两种贪。

然后就说掉举，这个掉举它主要是修断的掉举。这里面都是修断的掉举。然后还有一种这个慢，一个无明对自己的这样一种这个定等等产生慢，然后一种无明不了的定。掉举有的时候这个地方就是想很多。所以说色界无色界，都是属于定地。不可能经常在定中，它有的时候也会这样一种经常去想，想很多就是打一些妄想等等。它有很多这样一种妄想。胡思乱想的事情也有，虽然不是想欲界当中的饮食男女等等。这个可以想，但是它自己仍然有掉举，这个方面是讲到了令不超离上界故。那么如果有了这些，它就是在色界和无色界当中没办法离开。所以首先主要的原因就是有贪，象这样贪着色界，贪着无色界这些。那么有了这个之后，就会有掉举、慢、无明等等，具有这些之后就不能够超离三界，不能够超离三界。那么断掉这个之后就是能够超离三界，就能够超离色界，超离无色界。

所以，这里面所讲的这些都是属于修断所摄，都是属于修断所摄这样一种法。还有一些注释当中讲的时候，这个这样一种顺上分结都是属于圣者相续当中具有的这个修断，他是属于圣者相续当中具有修断。而且这个圣者他是第三果以上的圣者。因为如果是初果的，或者二果这些话，他内心当中的烦恼不一定是顺上分，为什么？因为他们说初果是人天七返，他还会转生欲界七次，所以说还会转欲界七次的话，内心当中这些烦恼不是顺上分，他还要往下走的，内心当中还要往下走的烦恼，所以说如果是初果是这样的。

那么如果是二果是一来，一来还要来欲界一次，还要升一次欲界。所以如果还要生一次欲界的话，他内心当中的烦恼也是不可能属于顺上分的。他因为还要往下走一次，往欲界再走一次的缘故，是这样的。那么只有三果了，三果就是他不再来欲界了。他自己内心当中的烦恼就属于色界和无色界的烦恼。那么如果你要从这样色界、无色界烦恼当中脱离的话，你必需要继续修道，到达阿罗汉果，到达阿罗汉果之后，才把这些顺上分的结全部断掉。把顺上分的结全部断掉。所以，象这样他就不再生这样一种色界、无色界了。所以从这方面理解的。他就纯粹是三果圣者，三果圣者以上内心当中存在的这个烦恼，这个叫做顺上分结。

所以说我们前面这个问题就是说顺下分结，如果按照这个观点来安立的时候，那么凡夫人的内心当中的烦恼是顺下分的，不离开欲界。然后，如果是这样的话，那么就是说有些俱生的烦恼，俱生的修断也是安立的时候，也是没有达到三果之前还是都是属于这样，都是属于顺下分的。那么，如果说把这些断掉之后彻底的远离欲界了，这个时候不管是贪欲也好，嗔心也好，他就是说也没有了，然后，其他的坏具见等等这方面也不存在了。如果是这样的话，他就可以远离这样欲界。

那么，顺上分他的主要是在色界和无色界当中没有办法超离的这样一种状态。什么样的状态呢？就是三果以上的，因为他绝对不再转生欲界了，他只是一种顺上分的。所以说超离这个只有得到阿罗汉果，到了无学果之后才能够真正断掉顺上分这样的。这样的话也是可以做分析。

下面讲第二个科判：缚。结讲完了。什么缚呢？就是平常我们讲的束缚

应以苦乐舍三受，安立贪嗔痴三缚。

那么就是说应以乐受安立贪缚，应以苦受安立嗔缚，应以舍受安立痴缚。

因为就是说当我们内心当中缘乐受的时候，如果产生乐受的时候，我们内心当中就贪着他，这个时候贪着就象一个束缚一样，贪着这个烦恼就象一个绳子一样束缚，把我们束缚住，没有办法让我们远离掉。所以说有时候我们必须观察这个贪欲所贪的对境，和贪欲的过患。尽量在我们产生乐受的时候，不要产生贪心。因为缘乐受产生贪心，这个是众生无始以来自然养成的一个习惯了，自然反应这个习惯，他都不需要去造作，他自然而然就看到这个好东西的时候，自然就产生贪心，想要得到，想要荣誉等等，想要去享受这样一种状态。那么就是说苦受，只要众生一苦的时候，马上就产生不悦意，然后就产生嗔恨心。所以修行者这里面也专门有一个安忍，专门有一个安忍。就是说当你在这个感受苦受、乐受的时候，他有一系列的观修的方法。让我们虽然在感受苦受，但是不要被嗔心所缚。不要被嗔心所缚，这样一种修法在佛法当中也是非常多的。他有很多改变自己观念的一种方法，在改变自己观念的方法是很多的，所以是在苦受过程当中，他自己也是不要产生嗔心，不要被嗔心所束缚了。

然后就是舍受也是这样的，不苦不乐的舍受当中，有时候在不苦不乐当中就会产生痴缚，象这样的话，就是这个安立在了无明、愚痴当中，安立在了愚痴当中。所以说这样一种苦、乐、舍三受，其实众生他内心当中都有苦、乐、舍三受。所以也是在这个小乘道当中，他说观受是苦，他不管怎么样，就是说把整个的这个受都是苦的自性，他就产生一个厌离，产生厌离之后就不会被各式各样一种烦恼所束缚。所以他一系列修法当中，他都是有一种对治的作用。他都是有一种对治作用。对治作用之后，让我们产生这个苦、乐、舍的时候通过正念看待，只要通过正念去看待他才能够不远离这样一种善所缘，安住在善法当中。如果我

们没有以正知正念看待的话，很容易快乐的时候就是贪，然后痛苦的时候就是嗔，舍的时候就是痴。

所以说一般的凡夫人他平常的受无外乎就是这样苦、乐、舍，要不然就是苦受，要不然就是乐受，要不然就是舍受。所以说如果我们没有真正的去了知的话，从早上到晚上，他都是被这样一种三缚所束缚的，都是被贪、嗔、痴所束缚没办法远离，所以我们说一天到晚的这个受当中不就是三种么。苦、乐、舍三受，如果没有真正去安住在正念的话，他就每天从早到晚都是被贪心、嗔心、愚痴所束缚。那么如果经常性被贪、嗔所束缚的话，这个和解脱道本来就是没办法相应的。因此说，修行佛法它的认知和修行佛法去对治这些恶念头，这方面其实非常重要。

所以我们就知道了在学习这些烦恼的异名之后，和我们平常的这个修行和作意，真正观察起来的时候还是非常大的一种关系的。所以，如果我们不学习，我们就不认知就觉得自己的修行还不错。但是真正在比较仔细观察的时候，其实我们每天都被这个苦、乐、舍三受因，苦、乐、舍三受经常安立贪、嗔、痴三缚。为什么安立呢？因为我们没有对治。我们如果处在一种正常状态当中，自然状态当中，基本上都是贪、嗔、痴，因为根本没有产生一个对治的心。但如果是圣者他就不需要专门去讲，因为他内心当中已经有对治，自然的对治已经有了，他不会再随顺苦、乐、舍，生起贪、嗔、痴了。但是一般的凡夫人，他就是随顺苦、乐、舍生起贪、嗔、痴。

所以说怎么样才能够在苦、乐、舍现前的时候，不产生贪、嗔、痴呢？内心当中必须安立一个对治道，有了对治道，自己刻意的要去对治，这个时候要注意快乐的时候不能产生贪，这个时候要注意有痛苦的时候不要产生嗔等等，经常性去这样对治他就和一般的普通人不一样。

第三个就是随烦恼，随烦恼是：

**所谓根本烦恼外，染污心所之行蕴，
一切均称随烦恼，别等不应称烦恼。**

所谓的随烦恼是所谓根本烦恼之外，染污心所之行蕴。这个方面就讲到了这个随烦恼他自己的体性。一切均称随烦恼，这些都称之为随烦恼，别等不应称烦恼，它们不是根本烦恼，不应称烦恼的意思，它们不是根本烦恼，它们只能是随烦恼，为什么是随烦恼呢？因为第一个它们不是根本的。根本烦恼就是前面怕讲的六种或者十种。那么这个就是根本烦恼，那么就是说他是一切的根本。随烦恼它是随顺于根本烦恼生起来的，它是根本烦恼的等流也可以说，或者它是随顺根本烦恼产生起来的，这一方面的一种染污性的心所，行蕴所摄的这样一种染污性的心所都称之为这样一种随烦恼。因为在心所当中，它有一些这样一种善心所。除了这些善心所之外的这些染污性的心他除了根本烦恼之外都称之为这个随烦恼。随烦恼在咱们的注释当中或者小乘有部当中，分了十九种，有些地方讲二十种，二十四种都有讲。

那么就是十九种就是讲十种缠，下面要讲到的十种缠。然后下面要讲的六垢，这就十六种，还有放逸、懈怠和不信，这些方面在前面已经讲过了，还有这些无惭、无愧。其实在前面讲第二品的时候，在讲根品的时候，讲心所法的时候这些都讲过。大地法，大烦恼地法，小烦恼地法，不善地法等等，这里面都是讲过的。

所以说这里面这个本体是第二品当中这个心所本体当中，除了这些之外就没有什么单独的。这些染污性心所的行为呢，都是属于随烦恼。一切均称随烦恼这一切都是称之为随烦恼。他和根本烦恼是接近随顺他产生的，随顺他存在的。这样的一种状态 彼等不应称烦恼 这些不能够称之为根本烦恼。为什么呢？因为他们不是根本，他们是跟随六种根本烦恼而产生的，跟随六种烦恼产生的缘故就是称之为随烦恼。那么就是十缠六垢下面要讲。

放逸这个我们要知道他就是不放逸的违品；懈怠是精进的违品；信心的违品就是不信；这些在第二品讲心所的时候都提到过。

下面我们讲第四是缠。缠是分二：

一、真实宣说缠 二、旁述

第一个是真实宣说缠。前面我们不是说有缠是十种缠，在这里面要不是八种，要不就是十种。一般来讲是八种再加上忿和覆就是十种缠。真实宣说缠颂词是

**八缠无惭无愧嫉，慳掉举悔昏沉眠，
或十复加忿与覆。无惭掉举与慳吝，
皆由贪生覆有净，无愧昏眠无明生，
悔心乃由怀疑生，忿与嫉妒由嗔起。**

首先是前面三句讲到了八种缠或十种缠的名称。后面五句它是随烦恼，他这个随烦恼是跟随什么样的烦恼呢？这些随烦恼当中他都有跟随一个根本烦恼，都是跟随根本烦恼产生的。所以说后面五句是跟随什么样的根本烦恼所产生的？要么哪些跟随贪产生的？哪些跟随无明产生的？哪些跟随怀疑产生的？哪些是跟随嗔心产生的？像这样的话就是安立随烦恼的随，他到底跟随什么样的根本烦恼产生。

后面五句是这样的首先是八缠，安立八缠的时候：无惭无愧 嫉 慳 掉举 悔 昏沉 睡眠 这八种就是

八种缠或十就再加上忿和覆是这样的。那么就八种根本烦恼的话无惭无愧主要是持戒的违品，如果内心当中有无惭无愧心那我们要守持清净戒律的心就很困难了。因为没有惭愧心怎么样守持清净戒律呢！这方面就没有办法的。

然后嫉妒和悭吝这二者是利他的一种违品，如果内心当中嫉妒心很强烈，然后悭吝心很强烈像这样的话是没办法做利他的。所以说嫉妒和悭吝这二者他是利他的违品。

掉举和后悔这二者是智慧的违品，如果我们的内心经常性的想来想去胡思乱想没办法产生智慧。然后经常性的产生恶的后悔心。因为后悔心是两种的，一种是对恶法后悔的，一个是对善法后悔的。此处是对善法后悔像这样的话，他没办法产生殊胜的智慧。

然后昏沉和睡眠这二者主要是禅定的违品，修定的违品，经常性的昏沉，经常性的睡眠当然就没办法很清醒的专注所缘，没办法真正的去修持禅定。所以说这方面就这样八种。

然后再加上忿和覆，忿和覆前面也讲过覆主要是把自己的过失隐藏起来，把有功德者的功德隐藏起来叫覆。然后忿，他和恨或者和嗔心他属于嗔心这样一个随顺，像这样的随顺是嗔心产生的，他就说就一下子爆发出来的嗔心。一下子爆发出来的嗔心，不是隐藏，不是在内心当中慢慢的让他蔓延，一下子就爆发了一下子就勃然大怒，然后爆发的也快消失的也快这种就叫做忿。所以说八种缠啊十种缠啊这方面各自的体性在前面心所法当中都有讲了，如果是有点模糊再返回头看一下就很清楚。

然后下面我们再看他是随烦恼，随烦恼他是随什么烦恼产生的**无惭掉举悭吝皆由贪生**。那么就无惭心它是跟随贪根本烦恼产生，因为贪心是根本烦恼，无惭掉举悭吝是随烦恼。随烦恼到底是随哪个烦恼，是随贪心这个烦恼产生的。所以说无惭的心掉举的心悭吝的心他们都是由贪欲心产生的。然后**覆有净**，什么叫覆有净呢？就是覆这个烦恼他是有争论的。有些观点为什么有争论呢？有些论师的观点认为这个覆也是跟随贪心产生的，这个是一种论师的观点。还有种论师的观点就是覆是跟随无明产生的他是第二种观点。还有种观点覆即跟随贪心也跟随无明产生。所以说覆有净他没有一个确定的，前面的这个他没有什么争论。反正就是说跟随贪产生的就是无惭掉举等等这个方面没有争论。但是覆是有净的，覆有净，有些就是跟随贪心，有些是跟随无明，有些是贪心无明都有。像这样**覆有净**大恩上师在注释当中引用俱舍论大疏的观点，就说呢跟随无明产生的比较合理。然后就说是**无愧昏眠无明生**，无愧呢还有昏沉和睡眠这些是跟随无明根本烦恼产生的这个方面很明显。

然后**悔心乃由怀疑生**那么就是说后悔心是通过怀疑产生的。因为怀疑之后呢就会有一种后悔，怀疑到底有没有功德？我把这个钱投进去到底有没有功德？他像这样有怀疑他就比较容易产生后悔，如果他认为没有功德，他就会后悔啦。所以说**悔心乃由怀疑生**“**忿与嫉妒由嗔起**”那么这个忿和嫉妒心他是属于嗔心的这样一种等流随顺于嗔恨心。所以说忿和嫉妒呢他是跟随嗔心的根本烦恼产生。他们这两种随烦恼是这样的。这些问题都不是很复杂的，像这样前面心所法也讲过的。今天的课就讲到这个地方。

第 079 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续一起来学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。《俱舍论》分了八品，现在我们讲的是第五品『分别随眠』。

对于有漏法所产生出来的果，因，还有缘分别作安立。那么果呢当然前面我们讲第三品当中的有情世间和器世间，它的主要的因、直接的因就是业，它的缘就是烦恼。

当然从一个角度来讲，这个缘是烦恼，烦恼的意思就是主要是产生世间的角度来讲。但是如果从根本角度来讲的话，因为有了烦恼就会产生有漏的业，因为业的缘故就会产生世间。从这个角度来讲就变成一个根本的因一样的。所以说不管怎么说我们自己要认清这个世间，它是痛苦的自性。然后如果不想就转生恶趣的话，必须要终止恶业。如果说不想投生轮回的话，那么必须要将有漏的善业也要转变成顺解脱分的善业才行。

在这个过程中，当然我们要制止烦恼，通过各式各样的方便，善巧，或者修行，让我们内心当中的烦恼，首先压制，然后彻底地根除。压制的方式有很多，比如说修持不净观，修慈悲观等等都可以暂时压制。但如果从根本上来铲除烦恼的话，必须要修持空性，空性对于烦恼的根本是完完全全可以遣除掉的。这些方面我们需要了知。

那么第五品当中，现在我们讲到的是论典当中所宣讲的烦恼的异名。这个也有很多，比如说缠，随眠，随烦恼等等，这些是论典当中所宣讲的它的异名。前面我们讲到了有八种或者十种缠，那么这个是直接宣

讲的，真实宣讲的。

今天我们宣讲己二：旁述。旁述分二，第一是六垢，二是法之差别。首先讲六垢。

己二（旁述）分二：一、六垢；二、法之差别。

庚一、六垢：

此外烦恼有六垢，谄诤骄恼恨与害。
诤与骄二由贪生，恨与害则由嗔生，
恼由见取中所生，谄由邪见所引生。

这里面分了两段，前面第一句、第二句是一段的内容。这一段主要是列出六垢的名称，六垢的名称是什么。后面是主要说六垢是跟随根本烦恼当中的贪心啊，嗔心啊，或者说就是哪一种烦恼所产生的。大概是这两层含义。

首先我们看，“此外烦恼有六垢”，此外这个烦恼还有一种异名叫做六垢，叫做垢染，污垢。为什么叫做垢呢？就像人的身体上面，如果不清洗的话，就会产生一种污垢。在我们的内心当中，在相续当中也有类似于身体上的污垢一样的垢染。如果我们身体上面有这些污垢，这个身体就不清洁，会发出一种臭气，然后就不庄严等等，让自己不舒适。内心当中也是这样的，内心当中有了烦恼的垢染的话，同样也是让我们的心灵就不健康了。如果内心当中有了六垢的话，我们内心就不舒服了，不自在了，会产生各种各样的过患，也不庄严等等。所以说就像身体上面的垢染，我们不能够容忍，经常性要清洗一样，内心当中的烦恼的垢染，仍然是需要清洗的。

因为这种垢染如果存在的话，它会在我们轮回漂流过程当中，一直不间断地引发过患。所以说流转了很长很长的时间之后，容忍了很长时间之后，现在终于觉醒，很多修行者终于觉醒，终于想要去根本上灭除这样的垢染，所以说就引发了想要求解脱，想要修道，想要灭除烦恼的想法。

其实这样一种想要修行的想法，想要灭除烦恼的想法，其实是非常珍贵的一种想法。因为无始的轮回当中，真正的话想要灭除垢染，灭除内心当中烦恼的想法，很难得生起，非常难得生起。有的时候虽然生起来了，但是要不然就进入了外道，去选择了一个错误之道，要不然就没有真正地想要把它遣除掉，所以因缘一直是没那么具备。现在内外的善知识都已经具足了，内心当中想要追求解脱道的种性也是苏醒了。外在也有很多殊胜的上师、善知识引导我们逐渐逐渐地去灭除烦恼。就灭除烦恼之道也是给我们宣讲了小乘的灭烦恼之道，大乘的灭烦恼之道，密乘的灭烦恼之道，这方面都讲了很多。所以说也应该在这样一种形势之下，抓住这种好的意乐，开始修持灭除烦恼。

那么六垢的名称就是“谄”和“诤”，谄、诤是分开讲的。有的时候谄诤放到一起讲，实际上谄和诤它是两种烦恼。前面我们在讲心所法的时候，在讲根品的时候，这些也是抉择过。谄和诤，然后是“骄”、“恼”、“恨”、“害”，这六种就叫做六垢。

『谄』自己的心不正直叫做谄。『诤』是欺惑别人的一种心。『骄』骄和慢之间的差别：慢主要是要和别人比，自己比别人好等等就称之为慢；而骄就不需要有个对境，而是自己以为自己内心当中具有很多功德，或者以为自己的相貌好，或者以为自己的智慧好，或者认为自己有财富等等，内心当中产生一种认为很了不得的想法，这个叫做骄。『恼』自己本身是安住在一种过患当中，别人劝诫自己改正的时候，不但不改，反而对别人产生一种恼怒，这就叫做恼。『恨』就是怀恨在心，恨的状态不是很强烈，生起憎恨心啊等等不是很强烈，但是很绵长，内心当中一直存在着恨，但是也不暴发，慢慢慢慢酝酿，这个就叫做恨。『害』就是想要伤害别人，不管是伤害别人的身体，还是想伤害别人的心，总之是一种害的心。这六种就是六垢。

如果这六种烦恼在我们内心当中具足的话，当然让我们非常不舒适，不自在，然后不间断地引发各式各样的过患，所以说称之为垢。那么六垢是跟随根本烦恼当中的哪些产生的呢？下面一个颂词就是分别来阐释。

首先，“诤与骄二由贪生”，诤和骄这两种是由根本烦恼当中的贪欲所引发的。因为诤是为了保护自己的名声，保护自己的利养等等去欺骗别人，诈现行动等等。所以说诤是为了保护自己内心当中的名闻利养，当然是由贪欲而产生的。骄也是一样的，自认为自己内心当中具有超胜别人的功德，或者觉得自己的财富啊，或者自己的身体的庄严啊等等，都觉得很了不得，这个就是骄。当然是贪著自己内心当中的功德而引发的，所以说“诤与骄二由贪生”。

“恨与害则由嗔生”，嗔心是根本烦恼，恨和害，想要伤害别人、还有怀恨在心这个恨，都是由嗔心而引发的，这个类是很明显的。

“恼由见取中所生”，见取就是低劣执为殊胜。恼也是这样的，把自己内心当中很低劣的过失，执为是很殊胜的。本身是这个过失是显而易见，别人看到之后就是来劝谏自己：奥你有这样的过失，说话没有注意啊，或者行为没有注意啊，或怎么怎么样。劝告自己要改正，自己听完之后，不但不改正，反而认为自己的行为是对的，别人怎么样劝自己也不听，反而产生一种损恼之心，就叫做恼。所以说“由见取中产

生”。“见取”就是执劣为胜，此处这个恼，也是把自己的内心当中的下劣的行为等等执为殊胜，觉得我做这个事情没什么过患，凭什么你教训我等等等等，自己把下劣执为殊胜的缘故，就产生了这种损恼心，不但听受别人的劝谏，反而执为殊胜而生起损恼之心，叫损恼，所以损恼当然是由见取见当中产生的，因为和见取见非常相似。

“谄由邪见所引生”，心不正直这个“谄”，是由邪见的这个心当中产生的。因为自己对于业因果持有某种邪见，所以就导致自己内心当中的一种不正直的心。这个恶心不间断地冒出来，不断地产生虚伪狡猾的心态，所以说是由邪见所产生的。在唐译当中它不单单是邪见，颂词当中是说谄由五见当中产生，就是说五种见都可以引发谄。此处主要是由邪见当中所引发的。那么六垢已经讲完了。

下面讲第二个科判，**“法之差别”**，就是说这些法的差别，哪些是属于修断，哪些是属于见断，哪些是属于不善，哪些是属于无记的，然后在这些法当中，哪些是在欲界当中存在，哪些是在色界，无色界当中存在的。对法的差别方面集中起来做一个宣讲。

庚二、法之差别：

**其中无惭与无愧，昏沉睡眠掉举二，
其余则是修所断，自在如是一切垢。**

就是说十种缠也好，六种垢也好，哪些是属于修断，哪些是属于见断，哪些是属于二者都有的，对于属于见断修断的分类做一个宣说。

其中无惭、无愧、昏沉、睡眠、掉举，这五种是“二”，也就是说，和见断也可以相应，修断也可以相应，没有完全肯定下来，到底是唯一的属于见断呢，还是唯一属于修断呢，没有，这五种是“二”。“二”就是两种都有的意思，就是说无惭，无愧，昏沉，睡眠，掉举，如果和见断相应的话，它们就变成了见所断，如果这些无惭和无愧，和见断当中的苦谛见断相应呢，它就属于苦谛见断。如果和集谛见断相应的话，它就属于集谛见断。就看它们和哪一种相应，它当然可以和见断相应了，像见断当中也有不善的法，也有染污性的法，比如说邪见，它都可以和无惭无愧等等相应的，所以它既可以和见断相应。也可以和修断相应，修断当中也有很多不善，所以说也可以和修断相应，二者都是可以的。所以说**“昏沉睡眠掉举二”**是从这个方面了解。

“其余则是修所断”，十种缠当中，剩余的这些法，剩余的五种缠，和后面最后第四句当中有一个**“一切垢”**，“一切垢”就是六垢，剩余的五种缠，还有六垢这些都是属于修断。

“其余”这两个字，主要讲十缠当中的后面五种。十缠当中的后面五种，它不和见断相应，它只是和修断相应，所以说是属于修断的。因为后面讲它直接和间接都不是缘真谛而产生颠倒的想，所以说就不是属于修断的范围，但是它是一种染污的缘故，属于染污的缘故，烦恼的缘故，它是必须要断的。所以它不是见断，不是对于真谛产生颠倒迷惑的话，当然就应该是属于所断，那么就是修断的范畴当中。

“自在如是一切垢”，“自在”的意思就是说，可以独立自主产生的意思，从这个方面也可以了解。“如是一切垢”，“一切垢”就是六种垢染，六种垢染也是一样的，可以独立自主地产生，它们也是属于所断，但不是迷于真谛的道理。从这个角度来讲的话，六种垢染也是属于修断的范围。

所以十缠当中有五种是属于见修二断都有的，有五种是属于修断，还有六垢，都是属于修断。如果从这个角度来讲的话，十种缠、六垢，单独的唯一属于见断是没有，要不然就是既属于见断，又属于修断，要不然就是唯一属于修断。这个颂词当中，就是对于这个问题做了安立。

下面是讲这个：

**欲界不善三者二，彼上则为无记法。
欲界一禅有谄诳，梵天欺惑马胜故。
昏沉掉举骄三界，余者唯由欲界生。**

这六句分了两层意思，第一句第二句就是讲到这些烦恼它是属于善的吗，属于不善的吗，是属于无记的呢，首先是在三性当中做一个分别。后面一个颂词，后面四句话，就是第二层意思，就是说这些烦恼，它是属于欲界吗，是属于色界吗，是属于无色界呢，就是说何界何地当中所包含的这些法，主要是从这个角度来讲的。

首先我们看第一层意思，这些烦恼它是属于善、不善、无记。因为善、不善、无记是属于三性分别，三性分别在《俱舍论》当中经常会提到，噢，这个法是善的，是不善的，是无记的，所以它是一种种类，讲的时候是一种种类，但是实际上真正分别的时候，染污当中没有什么善的，烦恼里面没有什么善的，所以首先就说没有善，里面没有一个是属于真正的善法的。既然没有善法，就剩下不善和无记，那么就真实地分别不善和无记，所以说在这个颂词当中讲了“欲界不善”，“欲界不善”是一个意思，“三者二”是一个意思，“彼上则为无记法”这个是一个意思。

首先**“欲界不善”**，就说是十种缠当中，有七种缠，就是拣别掉了昏沉掉举睡眠之后，有七种缠和六垢，这些在欲界当中全都是属于不善法，所以说叫做“欲界不善”。欲界不善就把十种缠当中昏沉、掉举、

睡眠拣别掉了，因为在后面要讲“三者二”，这三者是两种都有，那么欲界剩下的七种缠，还有六种垢，在欲界当中全都属于不善法，所以说“欲界不善”的意思是这样的。

然后“三者二”，就是说十缠当中剩下的三种，就是昏沉、掉举和睡眠，这三者“二”，既有不善也有无记。所以说昏沉也好，掉举也好，睡眠也好，既可以和不善法相应，也可以和无记法相应，那么无记当然是有覆无记。掉举也是一样的，属于恶的状态当中的掉举和属于无记的烦恼性当中的掉举也有。睡眠也是一样的，虽然有些时候，睡眠也有善法的情况，比如说安住在善心中的睡眠，或者取舍善法当中的睡眠，就是属于善当中的，当然在梦中造一些恶业，或者是在不善的状态当中睡眠，或者是在有烦恼的心当中睡眠这些都有。此处因为是在讲染污的缘故，就拣别掉了善的情况，只是讲无记和不善。所以睡眠当中，既可以有在不善的状态当中睡眠的情况，也可以有在染污、无记的状态当中睡眠的情况。所以说昏沉、掉举和睡眠三者，有两种情况，不善和无记都有。

“彼上则为无记法”，欲界讲了，欲界当中的十缠、六垢中除了昏沉、掉举、睡眠三者是属于不善和无记都有，其它的七种缠和六种垢，在欲界当中，都是属于不善的，这个已经讲完了。

“彼上”就是在欲界之上，就是指色界和无色界。在色界无色界，所有的随烦恼全部都是属于有覆无记法。为什么是这样呢，因为在上二界当中没有不善法，不善法是不存在的，但是染污法一定有，所以说所有的缠或者垢染等等，全部都是转变成有覆无记的状态而存在的，所以说没有不善，只有有覆无记。这个观点是从刚开始到现在都是经常性地提到的，所以我们也知道，反正色界和无色界是没有不善的，它只有烦恼性的有覆无记法，那这个方面也是这样讲的。

下面讲这些烦恼在欲界、色界、无色界当中是怎么存在的，在何地何界当中怎么存在，有多少种。

首先是，“欲界一禅有谄诳”，所谓的谄诳这种烦恼，第一个在欲界当中是存在的，在欲界当中的谄诳是属于不善的，因为前面我们讲到，昏沉掉举睡眠这三种，既有不善，也有无记，其余的七种缠、六垢，都是属于不善法，谄诳是属于这个范围当中，它是欲界当中的不善法，所以说，欲界当中有谄诳，但是在欲界当中的谄诳是属于不善的。前面我们讲有表色的时候，就讲了这个问题，有表色烦恼性的方面的话，只是在一禅当中有谄诳这个情况出现的，是染污性的。欲界虽然有谄诳，但是在欲界当中的谄诳它已经变成了不善，它的本性是不善的，前面也提到过，此处也是这样讲得很清楚的。

此处不是说它是有覆无记的，还是不善的，不是这样分别的，而是说这个谄诳是在哪里，就是说谄诳不管是属于不善，还是属于有覆无记，反正这个谄诳在哪里存在呢？第一个我们说欲界当中是有谄诳的，为什么欲界当中有谄狂呢，因为欲界当中有主尊和眷属的关系，它有主尊眷属的关系，它就会存在谄诳。然后一禅当中也有谄诳，一禅当中的谄诳属于有覆无记。前面讲了“彼上则为无记法”，所有的这些烦恼在上界都是有覆无记法，所以说在初禅当中也有。为什么初禅有呢？因为初禅当中也有主尊和眷属，大梵天是属于主尊，然后下面的话也有梵辅天，梵众天，他的眷属，所以也会有主尊，它有主尊眷属的关系的缘故也会存在谄诳。

“梵天欺惑马胜故”，前面我们讲的时候也提到过，马胜比丘想要知道四大种最后在什么地方灭尽，他就去请问梵天。梵天在印度当时也是大名鼎鼎的，整个印度也是特别特别尊崇大梵天，梵天从当时的情况来讲也是属于佛的一个眷属、一个护法。所以说马胜比丘就到梵天界去请问梵天，梵天当时正在大庭广众当中给他的眷属在讲开示还是在讲什么，反正是在训话，训话的时候马胜比丘通过神通就到了，到了之后就请问这个问题，这个问题就把大梵天难住了。他虽然福报很大，但是有些问题就没办法，没有抉择过，不了知的话也没办法回答。所以说，他害怕在眷属当中丢脸的缘故，就开始讲一些其它的，就说我是梵天，这一切都是我创造的，等等等等。讲这些之后，他就让别人传话，就把马胜比丘带到外面一个没人的地方，他说这个问题我搞不清楚，你回去问佛，佛可绝对是遍智的，是可以知道的。

其实马胜比丘也并不是说不知道佛是遍智，绝对是知道的，可能是有某种必要性，或者是给咱们留一个公案在这儿，为了给我们说明一禅当中有谄诳。有这个故事发生过，然后我们讲这个故事的时候，哦就知道了，其实在一禅天当中它是存在谄诳的情况的，比如说什么什么什么样。也许是为了留下这样公案的缘故故意去问他的情况也是有的。

所以说是欺惑了马胜，虽然不一定真实地欺惑得到，但是他这种行为是一种欺惑的行为。所以说这种谄诳，就说心不正直，欺诳了马胜，他没有直接说我不知道，如果直接说不知道的话，他也没有谄，也没有诳，他的心也没有不正直的地方，也没有去欺惑别人，但是他因为害怕丢脸的缘故，在大庭广众当中也是欺惑了马胜比丘。所以在一禅当中是存在谄诳的，因为“梵天欺惑马胜故”。

有的时候唐译的翻译和藏译当中不是完全都对得上的，这一句好像在唐译当中没有，有些唐译当中的颂词在这里面也没有。大概来讲都是差不多，但是里面有一些个别的颂词唐译当中有的这里面没有，这里面有的唐译当中没有的情况也是有，少数地方出现过。

以上就讲到了欲界有谄诳，一禅有谄诳。欲界当中的谄诳就多得了不得了，就不用举例子了，但关键是一禅当中，有的时候我们觉得都到了色界了，为什么还会有这些，它应该没有这些谄诳。其实在色界当

中还是有谄诤，一禅有，二禅以上就没有了。为什么二禅以上没有了？因为二禅里面都是平等的了，没有主尊和眷属的关系。主尊和下属的关系最高终止是在初禅天，下面欲界天当中都有天王啊、天人啦，这些都是有的，初禅当中也有这样一种情况，再往上走就没有，所以说谄诤终止在初禅天为止。

“昏沉掉举骄三界”，就说昏沉的烦恼，掉举的烦恼和骄的烦恼，三界当中都是有的。

欲界当中我们不用讲了，昏沉啊、掉举啊这些，骄也是有。那么在色界无色界当中，昏沉掉举也是存在，虽然上面是属于定力，但是定力当中也会存在一些昏沉掉举不同层次的，这样昏沉掉举也是有的，所以说昏沉掉举在上二界也有。

骄当然也有，骄在欲界当中，我们自认为自己了不起，这样的话就有个骄。然后色界和无色界他们也会认为自己的禅定很殊胜，自己安住这样的禅定很寂静，很殊胜，色界的天人对自己的禅定啊，有的时候对自己的身体啊，对自己的宫殿啦等等，也会产生一种骄的想法。无色界当然没有什么身体可以骄的，也没有宫殿可以骄的，因为它没有色嘛，但是他对他自己所安住的禅定是有骄的。所以说“昏沉掉举骄三界”，三界都有。

“余者唯由欲界生”，谄诤前面已经讲过了，它是欲界和初禅有，然后昏沉、掉举和骄，是三界有。剩下的这些睡眠全都是欲界当中存在的，它没有一个一个讲，噢，欲界当中有什么，然后色界当中有什么，无色界当中有什么。它就讲到了谄诤，欲界、一禅有，就说明了二禅、二禅以上就不存在了，然后“昏沉掉举骄三界”，这个三个法是整个三界都有的。剩余的法全部都是欲界有，所以它就不用一个一个去讲了，通过这样一种概括的方式，就把在何界何地当中存在什么烦恼，这个问题已经讲得很清楚了。

下面我们讲第六个问题，“与何法相应”

乙六、(与何法相应)分二：一、与何识相应；二、与何受相应。

与何法相应当中分二，一、与何识相应，二、与何受相应。此处讲到何法相应当中分了两个，第一个、这些烦恼和六识当中的哪些识相应的，有些是纯意识相应，有些是和六种识都可以相应。第二个、与何受相应，这些烦恼和什么受，受当然有五种受了，平常一般来讲我们说有三种受，苦乐舍三种受，但是就说苦受和乐受分别分两种，一个是身苦受，一个是心苦受，然后一个是身乐受，一个是心乐受，所以说再加上个舍受总共就五种受。烦恼和五种受当中哪些受相应的，这个方面是再进一步地分析。

首先我们看，第一“与何识相应”，

丙一、与何识相应：

**见断以及睡眠慢，即是意识之地起，
自在随烦恼亦尔，余者均是依六识。**

前面的三句只是与意识相应的，就前面的三句话只是与意识相应的情况。第四句“余者均是依六识”，这个六识不是第六识而是六种识，六种识和第六识是不一样的啊，六种识是从眼识开始到意识都有，这个叫做依六识，前面只是第六种识，只是意识。

“见断”，所有的见断的法，都是内观的一种本体，都是属于内观的本体，不管是根本烦恼也好，还是随烦恼也好，这些属于内观的见断都是属于和意识相应，都是道理上面的迷惑的，所以都是和意识相应的。然后修断当中的三种**“睡眠慢”**，是属于意识，睡眠和傲慢嘛，像这样的话它就是属于修断，它是属于和修断相应的。

所以见断，还有修断当中的睡眠、慢，是和意识相应的，所以就是属于意识之地，颂词当中讲了**“即是意识之地起”**。

“自在随烦恼亦尔”，其它的随烦恼也是一样的，根本烦恼当中是这样的，随烦恼当中也是这样的，因为随烦恼当中有一种自在性，那么具有自在性的缠、还有垢染等等，这些法也是属于修断，“见断以及睡眠慢”嘛，这些都是属于修断，都是属于意识之地，那么此处主要说什么是相应于意识的。这些都是属于相应意识。

“余者均是依六识”，其它的这些法，就说见断以外的，还有修断当中睡眠，傲慢以外的其它的三毒，比如说贪心啊，还有就说是嗔心啊，愚痴啊、无惭啦、昏沉啦、掉举、放逸、懈怠、不信等这些修断都是属于六种识都有。前面只是六识，只是和第六识，意识相应的，那么它们是具有分别念的，首先，分别念是第六识的自性。然后它们在五识的群体当中，是不明显的，它们在眼识、乃至于身识的这个群体当中它们自己是不明显可以产生的，只是第六意识非常明显，它是属于具有分别念的自性。所以说，这些前面所讲到的根本烦恼，随烦恼当中所有的内观的见断，还有修断当中的睡眠傲慢这些是属于意识之地的，还有就是具有烦恼自性的，自在自性的五种缠，还有六垢这十一种也是修断，就是第三句讲到的“自在随烦恼亦尔”。那么就说是十缠当中，有五种是属于修断，因为是具有分别念的，也是属于意识之地，所以说是属于修断。

后面的这些法，就是所有的见断和前面修断的睡眠傲慢以外的其它的三毒、五缠等等，这些是属于六识相应的。一方面来讲的话，它们不一定全都是属于分别念，它们在无分别当中也有，有些无分别可以相

应于前五识，因为前五识的是属于无分别的，有些也可以和意识相应，所以说它既可以和无分别相应，也可以和分别相应。前面的话，就只是分别念，它在无分别当中就不明显，没办法产生的，那么后面这些既是可以分别念当中产生，也可以无分别当中产生，所以说后面这些就属于依靠六种识。依六识并不是第六识的意思，它是六种识，就是从眼识乃至于意识之间都可以产生，都可以相应的。所以说，主要这里面，多的是和意识相应，但其中也有一些和五识也有相应的，和六识也有相应的情况。这就是“与何识相应”的意义。

下面我们看，第二“与何受相应”，受就是有五种受，那么这些烦恼和受当中的哪些受可以相应呢？

**诸喜乐与贪相应，嗔心与之正相反，
无明相应一切受，邪见相应意乐苦，
意苦受与疑相应，余与意乐欲界生，
诸舍与诸上界地，各自如应而相应。**

这里面讲到了这些烦恼怎么样和受相应，首先是根本烦恼，这两个颂词当中都讲到的是根本烦恼，下面一个颂词当中讲随烦恼，那么根本烦恼和这些受当中怎么样相应的呢？

首先是根本烦恼的贪，“诸喜乐与贪相应”，那么这个“诸喜乐与贪相应”，这个贪心主要是和喜乐相应。喜乐其实包含了两种，所谓的这个喜主要是心乐，然后乐主要是身乐。不管是身乐也好心乐也好，都可以和贪欲相应，因为当我们的身体上面产生了身乐受的时候，奥这个也是欢喜的相嘛，就通过贪心是以欢喜的相趋入，然后内心当中产生欢喜的时候，也是一样的，也是很欢喜，很高兴，自己的心也会贪著于心上面的乐受，因此说不管是身体上面的乐也好，还是心上面的乐也好，它都和贪相应。

“嗔心与之正相反”，那么嗔心和它相反的，不管是身苦受也好，还是心苦受也好，都是和嗔心相应。身体上面被打击的身体的痛苦，它也和嗔心也相应的，自己通过一种不悦意厌离的方式和它相应趣入的，如果自己的心很悲伤啊，或者自己的心很不舒服啊，也是和嗔心相应的，所以“嗔心与之相反”，它是可以身体和心两种苦受都是有的。

“无明相应一切受”，无明可以和一切受相应，一切受就是五种受，不管是你的身体上面的乐受也好，还是心上面的苦受也好，还是身体上面的苦受也好，心上面的苦受也好，还是说是身心二者的舍受也好，无明都是可以相应的，完全可以和五种受相应，所以说，“无明相应一切受”。

“邪见相应意乐苦”，那么邪见，它和意乐受也可以相应，和意苦受也可以相应，“意乐苦”的意思就是讲意乐受和意苦受。

为什么邪见它可以相应意乐受和意苦受呢？如果说是首先生起了邪见，或者首先造了罪业嘛，造了罪业之后就生起了邪见，觉得这个因果没有，哦，他不用感受果报了，不用感受果报了他就很高兴，这个时候叫和意乐受相应，他如果就觉得造的这个恶业不需要受苦报，不需要受痛苦的话，它就和意乐受相应了。

那么他如果是以前修了很多善法，用很多时间去闻思修，自己花很多钱去供养啊，去做很多福报，放生啊等等，刚开始他做了很多福德，然后生起了邪见，生起了邪见之后他就觉得因果不存在了，这个时候就会产生痛苦，他就觉得以前他这样一种青春啦、以前他这样精力啊都白费了，以前就这么多钱供养出去了就白费了，这个时候他就会产生一种意苦受。

所以说邪见既可以和意乐受相应，它也可以和意苦受相应。如果是造了恶业觉得没有苦果，它就和意乐受相应了，那么如果是造了善法他觉得没有果报，它就会和意苦受相应了，所以邪见相应意乐和相应意苦，从这个方面可以了解的。

“意苦受与疑相应”，怀疑是和意苦受相应的，因为怀疑是在抉择善法的时候，注释当中讲“了义的法”，了义法其实就是正道嘛，就是善法，善法这个角度来讲也算了义的一种，这个地方了义的一种意义。主要就说在对于善法方面的道理进行思维的时候，就怀疑。怀疑的时候内心当中就有一种苦闷的状态，因为他不确定嘛，不确定就苦闷的状态，这个时候就是和意苦是相应了，所以说意苦受是和疑相应。咱们的书上这个“了义”的意思它并不真正是指那些大空性啊，大光明，这个在这里边不会出现的，这个地方的“了义，”大恩上师在解释的时候，是解释成善法，善法它就是一种了义的，为什么呢？因为修持了善法能够让我们得到安乐，这个方面是一种了义的意思，那么“意苦受与疑相应”。

“余与意乐”，这个“余”就是剩下的四种见，因为邪见已经讲到了，其它的这个坏聚见，没有讲到，边执见没有讲到，见取见没有讲到，戒禁取见没有讲到，那么四种见没有讲到，还有一种慢，根本烦恼当中的慢，这里面没有讲到，所以这个余就是讲到了四种见和慢。那么四种见和慢与意乐相应，意乐就是意乐受，它是和意乐受相应的。

坏聚见当然就是我见了，他认为有我了，是一种意乐，觉得我存在的话，是一种幸福，觉得这个是很快乐的事情，所以说，坏聚见认为有我存在就是一种乐受相。

边执见也是一样的，跟随坏聚见产生的嘛。

见取见是觉得自己守持一个很殊胜的见，他虽然是把劣见执为胜见了，但是他自己正在安住在这种殊

胜的见的时候，觉得这个见很殊胜的时候，这个是一种乐，意乐。

戒禁取把非因执为因，非道执为道，觉得我现在正在行走在正确的道路上，这时是和意乐受相应的。这四种见都是和意乐受相应。

慢当然是和意乐受相应了，和别人相比的话，自己觉得就是非常了不起，这个当然是和意乐相应，很明显的。

此处有个“欲界生”和“诸舍”，“欲界生”和“诸舍”是什么意思呢，就说前面所讲到的这些，都是在欲界当中很明显地产生的。就说贪心啊，它和喜乐相应，然后嗔心与之相反等等等等，这些其实都是在很明显的状态下，第一个是在欲界当中产生的一个很明显的状态的话，它就可以和它的这些相应，但是如果不太明显的话，它就和诸舍相应，全部和舍受相对应。其实这些产生的不管是痛苦也好，还是安乐也好，当你在明显的时候你可以安立，这个是乐，这个是苦，这个方面可以相应的，但是当安乐最后灭尽的时候，它一定是在舍上面灭尽的，苦最后灭尽的时候也一定是在舍上面灭尽的，只不过产生的时候，明显的时候，哦，这个是苦，这个是乐，很清楚，但是如果灭的时候很微细，很微细的时候不太容易感知得到，所以说就说，在它微细的时候，灭尽的时候，全都和舍相应。

所以此处的“欲界生”的意思，就是讲欲界的明显地产生的状态之下，就是上述的意思，但如果说比较微细地灭尽的状态的话，“诸舍”，后面一个“诸舍”，这个就和一切舍相应，我们要了解它的含义。

“与诸上界地，各自如应而相应。”，和诸上界地，谁和诸上界地呢，就是这些受，和上界，色界、无色界，这个上界地。“各自如应而相应”，“各自”的话，就看他们自己有什么样一种本体状态，比如说二禅当中他安住在喜受当中，安住在一种喜心，如果是一种欢喜的话，它当然就是和喜受相应了，这就说和心乐受相应。三禅是一种乐，三禅的乐它不是喜，它是一种心乐，所以此处它就和心乐受相应了。再往上的话就是四禅，乃至无色界等等全都是舍受，它既没有喜，也没有心乐，既没有喜也没有乐，全都是舍。所以说“如应”地，它们自己是哪一种受比较具有的话，它就和这些相应。

上面的这些地当然了都是可以舍相应的。从一个角度来讲，不明显的时候，它都可以和舍相应，但是从另外一个角度来讲的话，如果在二禅有它自己的喜，三禅有它自己的乐，心乐嘛，像这样它就可以和喜和心乐相应，然后再往上的话，比如说有些时候有些中间地呀，它也是属于舍受的，它也和舍受相应，然后四禅啦或者四无色它都是舍受的，所以它这些全都是和舍受相应，“各自如应而相应”主要是从这个方面我们可以理解，以上“与何受相应”。

那么今天咱们就讲到这个地方。本来下面随烦恼也是一样的，但是今天就讲到这儿。

第 080 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再一次一起来学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。《俱舍论》分了八品，现在我们学习是第五品——分别随眠。分别随眠当中现在我们宣讲根本烦恼和随烦恼相关的这些内容，前面我们学习到了“与受相应”当中，根本的烦恼与受相应的内容，这个已经抉择了，然后随烦恼方面的内容是今天学习的。

那么颂词当中讲：

悔嫉忿害恨及恼，均与意苦受相应，
一切悭吝则相反，谄诳睡眠以及覆，
与意乐苦受相应，骄与心意乐相应，
舍受遍行一切中，余四与五受相应。

这里面就讲到了后悔、嫉妒心，还有忿、害、恨及恼，这些随烦恼是与意苦受相应的，这里面的后悔主要是从烦恼的角度来讲，虽然后悔有的时候对于恶业后悔，对恶法后悔有的时候也会成为一种其它，但是此处主要是在讲烦恼，它不是在纯粹讲心所的时候，它是在讲烦恼的时候，所以如果是对做了一些善业后悔的话，当然就是和意苦受相应。

嫉妒心产生起来的时候，内心当中是非常不愉悦的。虽然我们看到别人安乐的时候，看到别人圆满的时候，我们自己内心当中产生嫉妒，对自己的这个状况的改变没有丝毫的帮助。我们产生嫉妒心的时候对我们有帮助吗？没有，自己也不可能得到任何的好处，也不可能得到任何的安乐，但是它就是产生嫉妒，当然我们产生嫉妒的时候，内心当中是非常不悦意的。

忿害也是这样的，是对别人非常地忿和怀恨在心。忿和害，想要伤害别人的心、怀恨在心、还有恼，都是和意苦受相应，非常明显的。

“一切悭吝则相反”，那么悭吝心主要是对自己内心当中的财富等等，非常欢喜，产生贪爱，这个时

候就产生悭吝，不愿意布施给别人，这个时候安住在一种欢喜的状态当中，所以说它主要是和乐受相应的。

“谄诌睡眠以及覆，与意乐苦受相应”，谄、诌、睡眠和覆这四种，和意乐受可以相应，和意苦受也可以相应。首先睡眠，它不管怎么样都可以，睡眠的过程当中，既可以和意乐受相应，也可以和意苦受相应，这两个方面是非常明显。比如说，做梦的时候也是这样，如果自己做了美梦啊，在梦中自己内心当中也会很欢喜；如果做了恶梦啊等等，自己内心当中也是非常不舒服的，正在做梦的时候是这样，醒来之后也是这样的。

然后是谄诌和覆，谄诌和覆这个看情况，如果说谄诌和覆成功了，比如自己想要欺骗别人，如果自己成功之后，这就和意乐受相应；如果自己在谄诌和覆过程当中没有成功，这个时候就和意苦受相应。所以说，根据事情成没成功来进行判断。不管怎么样，它和意乐受和意苦受都是可以相应的。

“骄与心意乐相应”，骄就是和心的意乐受相应。自己骄，当然就是认为自己很了不起的状态，觉得自己各种各样的功德非常地增上。贪执自己的心到达极点的时候，这个称之为骄，所以说骄和意乐受可以相应的。

“舍受遍行一切中”，舍受不管怎么样，它遍行在上述的所有的这些烦恼当中都可以，当然明显的时候不一定，如果它明显产生的时候，要不然就叫后悔，这个叫做覆，这个叫做谄诌等等，明显的时候是这样，但是它们消失的时候，全都消失在舍受当中，所以说它的形相很微细，但不管怎么样，最后消亡的时候都是在舍受当中消失的，所以说舍受是遍行一切当中，从这个角度可以了解的。

“余四与五受相应”，余四就是剩下的无惭、无愧、昏沉、掉举，这四种缠、四种烦恼和五受都可以相应，因为无惭、无愧、昏沉、掉举，既有无分别的状态，也有有分别的状态，如果说是无分别的这个部分呢，它可以和前五识相应；如果是分别，它可以和第六识相应。

所以从这个方面讲的时候，如果是无分别的身识方面的，身体方面的苦受，身体方面的乐受，这个是可以的，身体方面的苦和乐都是可以，因为和五识相应嘛；如果是心上面的呢，如果是和第六意识相应的这些烦恼的话，那么内心当中的喜和忧，就说心苦受和心乐受，心苦和心乐受这个可以相应的。

然后是舍受，反正它不分身心的，都是可以有的。

所以，“余四”-无惭、无愧、昏沉、掉举，这四种和六识都可以相应，所以说，它是六识当中产生的缘故，和五受都可以相应的。根本烦恼和随烦恼，它们和五种受的哪种受相应的内容，咱们就学习了。

下面学习第七个科判是“宣说五障”，

乙七、宣说五障：

“宣说五障”，有的地方也叫做五盖，是障碍的一种自性。盖就说一种覆盖，就说覆盖、遮障、覆盖的意思。五障也是一种烦恼，单独把它们拿出来，也是有一定的必要性，因为它对于欲界生起色界的禅定方面，会做一些障碍。

我们平时在学习的时候，有些地方讲，欲界法和上层法之间的区别，就说有没有远离五盖，因为如果我们内心当中有这个五盖，有这个五障，它就是属于欲界当中。学戒律的时候也是这样讲到的嘛，如果说你打妄语说，其它的在这个五盖的范围当中，你打妄语的话，这个时候还不会成为一种上人法妄语，因为所谓的上人，它叫超离欲界，超离欲界以上到达了色界的状态的时候，它叫上人，当然了，圣者更是上人了。

如果我说我已经远离五盖了，实际上没有远离五盖的话，这个时候故意说妄语，就会成为上人法，说上人法妄语就会破根本戒律。

所以说有没有五盖，有没有五障，基本上就是，是不是属于欲界、是不是属于色界的一种分析的指标。如果说远离了五障，远离了五盖之后，内心当中就会产生初禅等等的禅定；如果内心当中具有五盖，就没办法生起禅定。所以说修持禅定，必须要和五盖战斗，必须要消灭或者说压伏五盖，内心当中才会产生一种殊妙的禅定。

我们自己如果想要获得初禅等等以上的禅定的话，其实也需要在对治五盖、对治五障上面必须要认知，必须要下手去对治它，当我们内心当中的五盖轻薄之后，内心当中就逐渐产生禅定，如果五盖彻底消灭的话，就可以生起初禅等等的善妙禅定。

如果生起了禅定，当然虽然这个是共同的禅定了，全知麦彭仁波切也在《光明藏》等当中也是讲到，其实在现在末法时代，在这个五浊恶世，即便是说真正要生起欲心一境，或者要生起初禅都是非常困难的事情，因为内心当中的执著太严重了，对于妙欲的耽著心特别特别重，所以在这个状态当中，要生起这样一种禅定，很不容易，不要说生起初禅了，即便是欲界的最细心，就是欲心一境，都是非常困难。但是困难归困难，如果我们自己从因上面去着手的话，还是可以逐渐逐渐生起禅定的。其实还有很多修行者，他们通过自己的精进，也生起了禅定。

全知麦彭仁波切应该是在《极乐教言》当中，《净土教言》当中也是提到过嘛，说我们如果精进地祈祷本尊，经常地修本尊的话，如果本尊的手放在我们的头上一加持的时候，我们也可以刹那当中获得四禅

啦等等的禅定。所以这个方面就不是走的常规路线，它不是通过慢慢地修持九住心，通过一般的禅修路线生起禅定，它通过信心，对本尊相应之后，通过本尊的威力，加持之后，我们自己内心当中生起这样一种禅定，这个也是可以的。

所以说，什么是五障，什么是五盖呢？下面讲：

乙七、宣说五障：

欲界诸障共有五，违品作用因同故。

二二合一有害蕴，及怀疑故唯立五。

首先是“欲界诸障”，这个五障、五盖它是属于欲界的障碍，它不是色界、无色界的障碍。

“违品作用因同故”，这个主要是“二二合一”。为什么“二二合一”？因为这个里面有一个昏眠障和一个掉悔盖，或就说是昏眠盖和掉悔盖、昏眠障和掉悔障这两种，这二者就两个放在一起算一个的，昏和眠这是两个，本来是两种心所，放在一起作为一个盖；掉和悔本来是两种心所，放在一起作为一个盖。那为什么就把这样不同的心所放在一起？“违品同故”，“作用…同故”，“因同故”。“二二合一”，这句话主要是为什么两个不同心所放在一起做一个盖的原因做一个说明。

然后是“有害蕴，及怀疑故唯立五。”，那么这么多的障碍，为什么单地把这个五种或者说七种放在一起作为五盖进行安立呢？奥它说“有害蕴”，然后“及怀疑故唯立五”，后面我们都要学习到。所以大概这个颂词分解之后，有这些意思。

首先我们看，“欲界诸障共有五”，我们可以首先把它的名称安立一下。第一个就是欲贪，欲贪当然就是欲界贪了，它因为我们就，如果在讲贪的时候，不能够笼统地说奥这个贪心贪心，因为在欲界它有欲界贪，如果是在色界、无色界它叫有贪，所以这个贪到底是欲贪呢，还是有贪呢，哦说这里面就讲了，这个叫欲贪。所以如果从比较严格的角度来讲，我们就必须是说欲贪，不能说笼统的贪，如果你说笼统的贪，别人还要问：你到底这个贪是属于什么贪？我们还要给他解释：这个叫欲贪，所以说它直接就说这个是欲贪，欲界的贪欲。

害心当然上二界没有了。所以欲贪和害心都是典型的欲界法。

然后昏眠啦，掉悔啊，怀疑呀等等，这个昏眠就是昏沉和睡眠，昏沉是一个，睡眠是一个，然后掉悔，掉举是一个，后悔是一个，再加上一个怀疑，总共就是五类，五个盖。其实这里面有七种法，欲贪和害心这个不用讲了，肯定是欲界的，《注释》当中说后面三者到底是三界做障碍还是欲界做障碍呢？其实后面的三者，昏眠、掉悔、怀疑，都是对于欲界做障碍的。

前面讲到了，如果我们内心当中具有这些法的话，就从欲界当中没办法出离，我们修定的时候，从欲界心当中也没有办法过度到色界心当中，如果我们具有这些法，一直熏习这些法，就没办法出欲界，就没办法生到色界啊，无色界啊等等。虽然作为修行人来讲，不一定希求转生色界、无色界，但是从它的一种特法的角度来讲、从因缘的角度来讲，如果耽著这些，就没办法出欲界，没办法出欲界的话，出三界也很困难。如果追求解脱道的人来讲的话，虽然我们不是追求色界无色界，但是如果出三界的话，这些其实也是需要远离的。尤其是生起禅定的话，这个是必须要远离的。禅定在佛法的修习当中非常重要，我们自己如果要修生起次第、圆满次第啊，或者修持菩提心啊，如果有一种寂止，有一种禅定的能力，这种禅定就可以摄持我们所修的法。

比如说我们在念咒的时候，如果是安住在禅定当中念咒，它的咒力就会非常明显；如果我们安住在散乱心，一方面在散乱，一方面在胡思乱想，一方面在诵咒，念了很多的咒语的数量，但是它的这个咒力显不出来，所以有的时候我们修了这么多咒为什么就是功效没有，在这些法当中说念一遍怎么样，功德多大，念两遍功德多大，诶？为什么我念了40万遍都没有什么动静儿呢。所以有的时候，如果我们没有以标准的这些条件摄持来修的话，咒力虽然有，但是很微弱，不太明显；但如果有了它的条件，比如说此处的禅定就是条件之一，有了这个禅定摄持，自己在观的时候也很清楚，念的时候也是不散乱，这个时候它的咒力会就通过能力方式体现出来，如果咒力就大的时候，种种验相就会是很容易出现。

修菩提心也是这样，修空性，那么我们抉择了人无我，抉择了法无我，其实这个时候内心当中已经有见解了，虽然还不是真实的胜观，但是它是随顺胜观的一种正见。但是如果我们的心很散乱的话，见解也是飘忽不定的，它飘来飘去的话，有的时候有，有的时候没有，这个时候它的力量也没办法显出来。但是如果说有了禅定摄持，把禅定安住在胜观见当中，安住在无我见当中，它这个见就稳定了，它就不会动来动去，它如果一稳定，它的作用马上就会出来。所以禅修的方法在佛法当中特别重要，非常非常重要，一个是信心的祈祷啊，一个是禅定，这个方面都是非常重要的。

所以如果通过要修行的时候把烦恼对治掉的话，内心当中生起禅定，生起禅定之后不管是修持后面的什么法，它都是非常重要的。如果说要对治、要断烦恼的话，必须是止观双运的一个状态，止观双运当中第一个就是止，就是寂止，那么第二个就是观，就是胜观。平时我们抉择的大圆满见也好，或者人无我空性见也好、法无我空性见也好，这些都是属于观的这一部分，如果有的止有的观，二者双运的话，就可以

达到效果。以上是“欲界诸障共有五”。

下面就讲了为什么昏沉、掉悔它们本来是不一样的放在一起宣讲的原因是什么。“违品…同故”，后面有个“同”字，“同”就是讲违品同故，它们二者之间的违品是相同的；“作用…同故”，它二者之间的作用是相同的；“因同故”，它们二者的因是相同的，所以“二二合一”。不单单是昏沉，掉悔也是这样的。在安立的时候因是相同的，《注释》当中也是提到了，首先昏沉和睡眠都是不欢喜的状态，有的时候是不欢喜做事情，有的时候是不欢喜听法，不欢喜修行等等，反正内心当中是不欢喜的。想要昏沉想要睡觉的时候，就没有一个很振奋的心，没有一个很欢喜想要做事情的心。当我们打瞌睡的时候，什么事情都有点不想做了，所以不欢喜听法的时候，眼睛要闭，要闭的，也不想听了，做其它事情兴趣也不大，没有这种振奋的状态，所以说，不管是昏沉也好，还是睡眠也好，它们的因，都是首先是一个“不喜”。

“瞽”的话就是懵懵懂懂的状态，就是说懵懵懂懂自己不清晰。

“频申”的话，就是讲自己经常性地打哈欠。

“食不平性”，就是说有的时候饮食过饱了，食用的饮食过多了，有的时候如果是中午吃得多的话，一吃完之后就昏沉，想要坐下来看书的话就是很困难；或者晚上有的时候食用过多的话，它也很容易睡觉，所以说“食不平性”。

“心怯懦”的话就说自己很疲倦，做了事情很疲倦的时候，那个心就很怯弱，往下走的心怯弱的一种状态。

它们的因是相同的，它们的作用也是相同的，它们的作用是什么？都是让自己的心怯弱的一种状态，不管昏沉也好，还是睡眠也好，都是让自己心很怯弱。然后对治也是相同的，不管是要对治昏沉也好，还是要对治睡眠也好，都是观想光明，观想光明的话就可以对治。大恩上师在《注释》当中也讲了嘛，如果我们睡觉之前，安住在光明想，就说睡觉之前我们观想自己的身体还有外面充满了白光，这个时候如果在这个光明状态中睡觉的话，早上也容易醒，梦中的话也比较容易保持一种好的境界，正知正念，或者说容易做一些善梦，它们对治都是光明。比如说在打坐的时候昏沉睡眠，就观想光明，通过光明的方式观想，就能够让我们清醒过来。当然如果说自己修了一定的程度的时候，定力比较强的时候，这样观想比较有用；但如果刚刚开始修的时候，观一观有没有马上起作用，这个也不一定。

要对治昏沉掉举的话，有的时候也是有很多法，有的时候让自己的心提来，比如说观想一些功德法，观想禅定的功德啊，观想佛的功德啊，观想自己利益众生的这样伟大的事业的发心啊，等等，这样的话就让自己的心可以兴奋，就往上走。昏沉和掉举是一直往下沉的，这个时候自己往上，就想一些让自己能够兴奋的事情，佛功德等等都是属于这样的。

昏沉掉举都是通过光明想来对治，这个都是一样。还有一些身体方面的方法，比如说是洗凉水脸啦，或者有的时候站起来走走啊，或者有的时候动一动自己的身体啊，有的时候头往后仰一仰，其实也是一种对治昏沉和睡眠的方法。

还有掉悔，掉举和后悔。掉举就是平常我们的心不安住，经常性地往外跑，胡思乱想，想这个想那个，这个就是掉举的状态。前面昏沉它是往下走的，那么掉举等它是往上走的，它是高举的一种状态。所以说如果是太过于高举了，自己要把心往下压，比如说有的时候我们就是想太多了，打坐的时候没有想法义，就是想其它的亲属啊，想其它的得失啊，想这些的时候我们的心就胡思乱想太多了，这个时候就要把自己的心往下压一点，有的时候就观想无常啊，观想轮回的过患，因为这些修法都是把自己的心往下压的一种方法，你看，想的是无常，想的是轮回的过患，这个时候自己的心慢慢慢慢就往下走了，往下走之后心就比较容易保持在一种均等的状态，平衡的状态。

但此处我们就讲后悔和掉举的因是一样，它同样的因都是比如说回忆自己的亲属，自己的父母啊，自己的朋友啊等等，回忆这些就容易掉举，掉举它就是在想这个想那个。后悔就是以前和这些亲属在一起的时候非常非常地欢乐，现在的话就说自己一个人了，他自己是从这个方面会产生一些悔心。

然后就说对境，对境主要是从世间八法的方面经常想，想这个财富啊，利益呀，或者说是恭敬赞叹啊等等，经常想这些，然后再安住在不死的妄念，认为自己暂时不会死或者就是很长一段时间当中不会死，那么如果说安住在不死的妄念当中，奥，既然是不会死的话，他就不会那么迫切地想要修行；如果他这个时候反观，哦自己安住在自己死亡无常的状态当中，这个时候就觉得奥这一切都是没有意义的，抓紧时间修法才是对的。所以说如果有了无常的观念，这些就可以对治掉，如果经常安住在不死的妄念当中，掉举和悔心就会产生。

还有就想以前的安乐，以前的喜乐，这些都是经常性地让自己的心掉举和后悔的因；作用都是让自己的心不寂静，安住在后悔状态当中自己的心也是不平静的，不寂静的，安住在掉举的状态当中自己的心也是不平静的，所以二者的作用是一样的；然后二者对治烦恼都是寂止，让自己的心寂静下来，让自己的心寂止的方式。以上就讲到了为什么它们都是不同的心所然后把它们放在一起的这个原因，是这样的，“二二合一”。

“有害蕴，及怀疑故唯立五。”，这么多的烦恼，为什么只安立了五个作为它的盖呢？此处说“有害蕴”，“有害蕴”就说前面的戒定慧，戒蕴、定蕴和慧蕴，首先这些法是对戒定慧蕴有一定的伤害的。因为欲贪啦，还有害心是让我们不离开欲界，然后不离开欲界的罪业的缘故，所以说它对于戒蕴是有害的，我们说是戒蕴、定蕴、慧蕴、解脱蕴、解脱知见蕴，有这样的五蕴，其中的这个欲贪和这个害心，欲贪和害心它是有害于戒蕴的，对于我们的戒蕴是有害的。

然后就是昏眠——昏沉和睡眠，它让我们远离胜观，所以有害于慧蕴。我们如果处在昏沉睡眠当中，那么怎么可能你的这个胜观很明清，你的这样一种无我见啦、这个胜观很明清，这个不可能的，所以说如果这个胜观不明清，我们的智慧就没办法开发，没办法明显，所以说昏沉和睡眠它就说是有害于我们的慧蕴的。

然后掉举和悔心，掉悔，它是远离寂止的，有害于我们的定蕴。所以说掉举也好，后悔也好，如果安住这个，没办法安住在寂止，没办法安住在禅定，所以说对定蕴方面是有一定的伤害的。

如果没有前面的戒定慧，就会对真谛生怀疑，就说“及怀疑故”，那么如果对真谛生怀疑的话它就会危害什么呢？就解脱蕴和解脱知见蕴，解脱蕴和解脱知见蕴，这个是大恩上师在注释当中讲的，所以像这样的话就说，对于解脱蕴和解脱知见蕴它就会伤害，因为解脱是缘真谛而产生的，但现在对于戒定慧三蕴如果说有伤害的话，那么生起了怀疑，生起了怀疑怎么可能在怀疑状态当中得到解脱呢？所以说解脱蕴就没办法得到，解脱蕴得不到，解脱知见蕴就得不到，所以说，它对于无漏的五蕴这五个方面是有伤害的，所以说就“唯立五”，它只是在所有的烦恼当中安立五种的原因就是这样的。

下面我们看第三个科判：“断随眠之方式”，

甲三（断随眠之方式）分二：一、见断之断法；二、修断之断法。

第三个大的科判，断除随眠，怎么样断除随眠的方法分二，一、“见断之断法”；二、“修断之断法”。首先讲第一是“见断之断法”，“见断之断法”颂词当中讲：

乙一、见断之断法：

**由以遍知所缘境，真实灭尽彼能缘，
以及断除所缘境，生起对治而灭惑。**

前面三句是讲到了见断的三种断法，“由以遍知所缘境”这是一种断法，然后“真实灭尽彼能缘”是第二种断法，“以及断除所缘境”是第三种断法。严格意义上来讲，第四句已经属于修断了，第四句是属于修断了，我们从后面的这个颂词和从后面的这个注释当中就可以看出来，其实第四句它是属于修断的，我们就把它放在修断当中去安立，等一会儿就可以讲。

那么见断的断法就有三种，第一个是“遍知所缘境”，它的这个断除的方式就是“遍知”，“遍知”就彻底地了知它所缘对境的真相，它如果了知了所缘对境的真相，它的障碍就会断掉。就平常我们所讲到的迷理的这一部分，因为你是对于四谛这个道理是迷惑的，所以说什么时候你看清楚了，认清楚了四谛的本相，所有的烦恼就自然就断掉了。比如说，当我们看到一个假人的时候，认为这个是真人的时候，然后就产生各种各样的恐怖啊，产生各种各样的分别啊，怀疑呀，贪欲啊，嗔恚啊等等，像这样的话我们就，奥就看到一个假，把这个假的东西执为人的时候就产生很多很多情绪和思绪、思虑和烦恼。但是当我们看清楚，哦，它不是一个真实的人，它就是一个假人，它就是一块木头，奥它的形状有点像人的形状，加上我自己看不清楚，或说灯光太暗了，就把这个假人看成真人，产生很多很多贪嗔痴。当我们看清楚它的本相的时候，前面缘这个所谓的真人产生的贪欲啊，嗔恚啊，还有怀疑呀，这些全部都没有了。在同时当中，同时见到它真实面貌的时候就完全可以断掉。

就像我们平常讲到的绳子和蛇的比喻一样，当我们把一条绳子错看为蛇的时候，这个时候就产生了，哦这是一条蛇，它很恐怖，它为什么其它地方不去，跑到我家里来了…像这样的话就会产生很多很多想法，产生很多的恐怖，很多的分别，但后面当他看到这是一条绳子的时候，以前的所有的这些负面的东西全部一刹那当中全部消亡了。

所以说第一种断法就是遍知所缘境，因为我们这个时候对于四谛的本相，比如说苦谛下面有四个行相：无常、苦、空、无我，整个苦谛它是无常的，它是苦的，它是空的，它是无我的，所有苦谛都是，它的本相就是这样。但是我们在缘苦谛的时候根本没看到无常苦空无我，我们就生起了颠倒想了，比如说前面讲到了生起了贪欲啊、嗔恚啊、无明啊、慢啦，生起种种见啦等等，其实这些烦恼都是因为没有见到苦谛的真相而引发的。当我们看到苦谛真相的时候，它无常就是无常的，苦的就是苦的，无我就是无我，空就是空的。当我们看到了无常苦空无我的时候，就见到了苦谛的真相的时候，所有的这些贪欲啊、嗔恚啊、所有的这些无明啊、所有的坏聚见啦、这些戒禁取见啊，所有都就没有了，同时就消亡了。这个叫做遍知所缘境的方式。

“由以”，就通过遍知，彻底地了知所缘对境，就可以断除烦恼。苦谛是这样，集谛也是这样的，道谛和灭谛也是这样的，这是第一种断的方式，也是我们比较熟悉的断的方式。

第二种断的方式是“**真实灭尽彼能缘**”，这个方式我们可能陌生一点，稍微难懂一些，但是也不是特别难懂。我们要看这个颂词当中给我们的提示是“灭尽能缘”，“灭尽能缘”是什么意思呢？就是我们要灭所缘，其实是要断所缘。断所缘的方式是什么呢，是通过灭能缘的方式，如果你的能缘灭尽了，奥，好了你的所缘的烦恼也就断了，所以要灭所缘的话是通过灭能缘，只要灭尽能缘，所缘就灭尽，是这样一种方式。那么具体的是怎么样呢？具体这个里面有一种特殊的安立的方式，它是烦恼缘烦恼，也就是所缘也是烦恼，能缘还是烦恼，就说能缘所缘都是烦恼。

前面讲烦恼的时候，不是有一种叫做同分戒和不同分戒嘛，是这样的，同分戒的随眠遍行和这个不同分戒的。同分戒的遍行烦恼十一种，不同分戒它可以缘上界的，缘上界就十一种当中把这个坏聚见和边执见取掉了，前面有一个科判当中刚开始讲随眠的时候就提到过这个颂词，道友如果就不太清楚的或者忘记了，返回去看一下。这个地方有十一种和九种，九种是缘上界的，它虽然本体是在苦集下面啊，是在我们欲界的苦集下面的，但是这种烦恼可以缘上面的，可以缘色界的和无色界的苦集，它可以缘上面，所以这个就作为一个所缘境，此处的九种烦恼就是我们这个地方的能缘所缘当中的所缘，也就是需要断除的。

我们如果要断除缘上界的九种烦恼的话怎么断呢？此处就说首先安立它是所缘，这个所缘就是一种烦恼，它是缘上面的一种烦恼。能缘是什么呢？能缘也是在苦集下面的这些同分戒的烦恼。同分戒的十一种烦恼就缘不同分戒的九种烦恼，所以九种遍行是属于所缘。同样都是苦谛和集谛下面的烦恼，这样烦恼就分成了两种，一种是缘自地的烦恼，缘自地的这些烦恼就是作为能缘，它的所缘就是缘上界的九种遍行烦恼，所以说都是属于苦集下面的烦恼，而且都是属于烦恼，就是烦恼缘烦恼，所缘也是烦恼，只不过这个地方的所缘烦恼是缘上界的，它有九种烦恼可以缘上界嘛。这个方面所缘是缘上界的，能缘它的就是缘自地的苦集的，它不是缘上界，它是缘自地的。

比如欲界的，欲界下面有苦集嘛，苦集的话就有二种，一种烦恼只是缘自地的，缘欲界的烦恼，这些烦恼作为能缘，然后这些能缘的烦恼缘的是什么呢，缘的还是苦集下面的烦恼，只不过所缘是缘上界的这些烦恼，它的能缘所缘全都是烦恼。这个时候我们要断什么呢，这个时候我们要断的是缘上地的这些烦恼，九种烦恼我们要断掉，我们要断掉这个所缘。

要断掉这个所缘方式是怎么断的呢，是不是要把这个所缘去断掉？不需要，“真实灭尽彼能缘”就可以了，我们就把能够缘九种烦恼的这些烦恼灭尽，就是把这个能缘烦恼灭尽就可以。所以首先这个关系要搞清楚啊，能缘所缘是什么。它的能缘就是缘自地，缘欲界苦集下面的这些烦恼，这个叫能缘，它本身也是烦恼；所缘呢，也是苦集下面的烦恼，只不过这一类苦集的烦恼它是缘上界的，九种上缘烦恼嘛，九种上缘惑。所以九种可以缘色界和无色界的苦集，所以说所缘就是这个。

但是我们现在要断的是什么呢？就是这个所缘的烦恼。怎么样能够让这个所缘的烦恼断掉，断的方式是什么？所缘的烦恼要断掉，它缘上界的色界无色界的九种上缘烦恼我们要断它，要断它的话我们就说要断能缘就可以了，“真实灭尽彼能缘”，就说缘欲界苦集自己的能缘断掉，如果把这个断掉，那么它就断了。

那么这个就有点不好理解了，在其它注释当中讲了一个比喻，这个比喻我觉得还是比较容易理解的：说一个人靠在一个树上面，然后他在往上看，这个是什么意思呢，一个人他往上看就是上缘烦恼，他是缘上界的哦，他往上看的意思就是说，他是往上缘的，这个就叫做九种上缘烦恼。然后他靠的这个树就是本地的烦恼，就是能缘，他在往上看是所缘的，这个是需要断的，靠在树上的这个人，往上看这个人，实际上要断这个。但断这个的话，他是靠在这个树上面，这个树是什么呢，是前面所讲的能缘，就是本地的缘欲界自地的烦恼。

那怎么样把所缘断掉呢？我就把这个树砍掉就行了，树一倒，这个人就倒下去了，因为人是靠在树上的，所以树一倒掉，他这个人就倒掉了。所以要让这个人倒掉的方式是什么？我们不需要去把人打倒，他这个人是没有力量的，是很虚弱的，如果没有靠着树他就没办法安立，那我们要把这个人打倒，就把他的靠山打掉就行了，把他的这个树打掉，这个树一倒，他跟着就倒了。所以我们要断缘上面的烦恼，就把它的能缘断掉，就是缘自地的苦集下面的烦恼——十一种遍行，把这个断掉之后呢，它就没有靠山了，这个就是无因就不可以有果嘛。注释当中讲无因不可以有果，意思就是缘上界的烦恼作为所缘，如果要断这个的话，就把它的能缘断掉，把它的能缘一断，所缘不需要去断，缘上地的烦恼不需要去亲自断，它自己就断了，因为它是依靠前面烦恼而生的，它所依靠的能缘断掉了，它的所缘就断掉了，它是从这个角度有特殊观点，这个方面我们要了解。所以说复杂也不是特别复杂，把它的情况搞清楚，它的关系搞清楚就可以了。

第三种“**以及断除所缘境**”，这个方面是断除所缘，前面第一种是“遍知所缘境”，这个是“断除所缘境”。首先我们要知道这里面的情况，这个是道灭下面的，第一种的话苦集灭道都可以有；第二种的话是苦集的；那么第三种是灭道的，道和灭。

那么灭谛和道谛当中，稍微更复杂一点。它也是属于烦恼缘烦恼，只不过这个里面烦恼缘烦恼它有一种直接颠倒执著，还有一个再度颠倒的执著，主要是这个地方有点复杂，其它地方不复杂。灭谛和道谛下

面不是有很多种烦恼吗？这些烦恼有一种是直接缘的，叫直接缘道灭的，这个字“无漏缘”，缘无漏的。那么直接缘道谛和灭谛是什么呢，比如说就是讲到了无明，无明是可以直接缘道谛和灭谛的，无明、怀疑、邪见这三种直接可以缘道灭。为什么直接缘道灭？邪见就认为这个道灭不存在嘛；然后怀疑，诶？这个到底存不存在，灭谛到底有没有啊等等；无明就不知道它的情况。所以这三种是可以直接缘道灭的，这个叫做直接颠倒执著，我们就分清楚这个叫直接颠倒执著，它们是直接缘道灭的，这个关系我们要搞清楚。

还有一种叫间接的再度颠倒执著，就间接缘道灭的，间接缘道灭是什么呢？贪欲、嗔恚，还有慢。贪欲、嗔恚、慢它没办法直接缘道灭，前面我们讲过，这是没办法直接缘道灭，它们形相不一样。那它们缘什么呢？其实贪欲、嗔恚和慢，它们直接缘的是无明，直接缘怀疑，直接缘邪见，这个叫再度颠倒，它不是直接缘道灭的，它是直接缘道灭下面的烦恼。这个关系我们要搞清楚啊，这个叫有漏缘。

前面第一种叫无漏缘，无漏缘就是直接缘道灭的，因为道灭是无漏的，所以无明也好，怀疑也好，邪见也好，这三种烦恼是直接可以缘道灭，这个是第一层关系；第二层关系就是贪欲、嗔恚、还有慢，这些是直接缘不了道灭的，它只是缘前面第一层关系当中的烦恼。所以说，能缘也是烦恼，所缘也是烦恼，所以说大恩上师在注释当中讲，这个所缘其实也是能缘。为什么说所缘也是能缘？其实，贪欲、嗔恚和慢，所缘的东西其实就是邪见，无明，怀疑，所以这个所缘它也是能缘。为什么？因为是缘道灭的，它就是三层关系，除了这个就没有了。然后第二层关系，贪欲和嗔恚和慢，它直接不缘道灭，它是缘它们的烦恼，就缘第一层的烦恼的。所以说，我们要讲的就是这个两层关系，直接的和颠倒的，直接和间接的。

那么我们怎么样断这个能缘呢？就说这个贪欲和嗔恚和慢，我们怎么断掉？要断除贪欲、嗔恚和慢的话，我们去断掉所缘境就可以了，“断除所缘境”，就是把无明、怀疑、邪见断掉，无明、怀疑、邪见这个所缘境一断，能缘就断了，是一种这样关系，它是烦恼缘烦恼。

这个说复杂是有点复杂，但其实真正仔细观察的时候，也不复杂。反正首先把这个关系搞清楚，道灭首先是作一个所缘的，然后它直接所缘是什么呢？烦恼下面的直接所缘，就是无明啊，怀疑啊，邪见，它是直接可以缘道灭的，它是作为这个地方的所缘，它虽然是能缘，它是能够缘道灭的，但是，它作为贪欲、嗔恚和慢的所缘境，所以这个时候的所缘境是指什么呢？不是指道灭的，而是指缘道灭的怀疑、无明和邪见。所以这个时候问题就是我们怎么样断除贪欲、嗔恚和慢？我们说，不需要去断贪欲嗔恚和慢，我们就把它的所缘境断掉就行了，就把直接缘道灭的邪见、怀疑和无明，把这个所缘一断，能缘就断了。就说贪欲啊，嗔恚啊，要断它的话，把它所缘境一断，它的能缘就断了。也相当于人靠在棍子一样，把它的所缘的棍子打倒之后，它自己跟着就倒下去，这个方面也是这样一种比喻可以了解。

所以都是烦恼和烦恼之间的关系。第二种也是烦恼和烦恼，只不过它是同分界的和不同分界的二者之间的能断所断，能缘所缘；此处是直接颠倒的和再度颠倒的二者之间的烦恼，都是烦恼和烦恼之间的关系；所以说，像这样就见断的断法，第三种就是这样的。搞清楚之后也很简单。

“生起对治而灭惑”，“生起对治”我们就放在下面了，注释当中都没有讲到这个问题。其实这个“生起对治而灭惑”，主要是修断，所以我们放在修断讲。

第二个科判是“修断之断法”，它“生起对治而灭惑”，

乙二、修断之断法：

所谓对治有四种，断持远分与厌患，
许以所缘可断惑。法相不同与违品，
境相隔绝与时间，如大种戒时方远。

那么这里面就讲到了修断，修断的话是“生起对治而灭惑”，为什么我们说最后一句是放在这儿的呢？因为这个注释当中讲得很清楚：修断是以什么方式断除的呢？修断是通过生起与之行相相违的上中下九品修习对治而灭尽的。修习对治而灭尽，这属于“生起对治而灭惑”，就是说通过生起和它违品相违的修习的对治而灭惑的，所以一定是修断的内容，颂词跑到前面去了，其实应该在这个地方。它是修断的时候生起对治而灭惑的。

既然是“生起对治而灭惑”，那么对治有几种呢？此处说“所谓对治有四种”，它有四种对治法。第一种就叫断对治，第二个叫持对治，第三个叫远分对治，第四个叫厌患对治。这些在注释当中都标得很清楚。

首先断对治。简单讲就是无间道，在无间道的时候就是一种断对治，就是在无间道当中开始断除所断，断除烦恼。因为这里面有一个无间道，有一个解脱道，所以说生起了无间道之后，在无间道当中它就可以，正式地和烦恼作战，正在对治烦恼的时候，就叫做断对治，因为它可以断烦恼的缘故。

第二个方面叫持对治，持对治实际上从一个角度来讲，也可以直接安立为解脱道也行，解脱道以上的都可以安立持对治。那么在无间道断除烦恼之后它要守持这个离得，就断除烦恼之后的这个得，这个就叫守持解脱道，所以叫做持对治。

第三个叫远分对治，远分对治也叫做胜进道，胜进道的话就是功德越来越超胜，越来越胜进。它也叫远分对治，为什么叫远分对治呢？因为生起了上上功德之后啊，越往上走它的功德越超胜，离障碍就越远

了，离它所断的障碍就越远，因为已经离开了好几层了，它断烦恼的时候是在无问道断，无问道断完之后还有一个解脱道，解脱道过了之后是胜进道。所以说到了胜进道的时候，它离开它所断的烦恼已经很远了，越离越远，所以说这个叫做远分对治。什么远呢？是离烦恼远，离开所断的烦恼越来越远，所以这个方面叫远分对治，主要就是从胜进道的角度讲的。

第四种叫**厌患**对治，厌患对治主要是把所断的这些法视为过患，把这些苦啊，集啊等等视为过患，想要厌离，想要远离的无常等相，其实无常、苦、空、无我，就是缘苦集的行相产生厌离的，所以叫厌患。

其实从它的次第来讲，有些注释当中讲了，第一个应该是厌患对治，首先是厌患，厌患苦集的烦恼，然后厌患了之后才去断除嘛，无问道才是断掉它，断完之后才是解脱道，解脱道过了之后是胜进道。所以如果从次第来讲的话，厌患对治放在前面，因为首先要生起厌患，生起了厌患你才要去对治它，如果都没有厌患你怎么可能去对治它呢？然后是断，断对治是无问道，然后是持对治就是解脱道，然后就是远分对治胜进道。后面第六品还会讲胜进道啊，这方面详细的还要进一步观察的。通过这样四种对治，逐渐逐渐地远离障碍。

“许以所缘可断惑”，真正断惑的时候，它是相应的方式断吗？还是所缘的方式断呢？这个地方讲了，只是以所缘的方式可以断，因为相应二者之间是没办法分开的，所以说即便是把烦恼随增的作用去掉了，但是它二者之间还是有一种无则不善的关系。烦恼和它自己的相应的法之间没办法分开的，它的本体还存在，虽然上面的这些真正的作用没有，但是还是分不开，没办法彻底断。真正要彻底断开联系，就是通过所缘的方式断。把它的系缚断了，能缘和所缘之间，把它二者之间的系缚一断，二者之间就分开。像我们站在地上放风筝，那个线就和风筝连在一起，这个时候如果把线断了之后，奥好了，二者之间就彻底远离了，彻底断开了。

所以说相应的方式还没办法完全断，相应的方式二者之间是没办法分开的，所以真正断掉就是所缘。能缘和所缘之间有个系缚，把烦恼一斩断，把系缚断掉了，自己和所缘之间就离开了，真正就分离了，从这个角度来讲，它是说**“许以所缘可断惑”**，它是通过所缘的方式可以断惑的。

“法相不同与违品”，这个方面讲到了远分对治。既然出现了远分对治，那么这个所谓的远有几种？就附带讲一下。哦，就讲到了法相，就说是**“不同与违品”**啊等等，从这个方面来讲，法相不同而远；然后是以违品对治而远；对境、行相隔断而远；和时间而远。法相不同是一个、违品和它的对治是一个、“境相隔绝”这个是一个、然后“时间”是一个，这个就是四种远。

四种远通过例子来说明就比较容易理解了，它的例子宣讲的时候，就是**“如大种戒时方远”**。首先是大种，大种是法相不同，虽然大种和大种之间都隔得很近了，我们说它们都是在滚在一起，然后开始创造大种所造法，从这个角度来讲隔得很近。虽然隔得很近，但也很远，为什么很远呢？它们的法相不同，暖、湿、坚、动摇啊等等，它的法相、它的作用都是不同的。所以说，虽然地水火风四大种都是挨在一起的，但是因为它们四者之间的法相完全不相同，有些是硬的，有些是暖的、动摇的等等，从这个方面观察的时候就离得很远，虽然隔得很近，但法相不同而远。

违品和对治也很远，违品和对治就说是持戒和破戒之间也是很远的，因为如果你破戒了，当然就没有持戒，你具戒就没有破戒，所以二者之间，互相是互相之间的对治和违品，从这个角度来讲，二者之间也隔得特别远了，它是相违的东西隔得很远。

然后就说**“境相隔绝”**，我们看“如大种”，“大种”讲了，“戒”讲了，然后还有个“时方”当中的“方”，这个“方”就是它的处所，它这个“方”就是处所的意思，它的处所隔得很远。比如说东海岸和西海岸之间就隔得特别远，隔得很远很远；东山和西山啦，或者中国和美国啊等等，中间隔了个太平洋，就是离得特别特别远。这个就是从地方的角度来讲是远的，就平时我们讲，奥成都离色达很远，其实就从这个角度讲的，“境相隔绝”就很远。

然后是**时间**很远，时间很远的话就说是，在咱们的最后一句当中就讲“时”，“方”已经讲了，“方”就是处所、地方的意思，“时”就是时间。比如说过去事和未来事，过去事和未来事就隔得很远了，一个是过去事，一个是未来事，从这个角度来讲的话过去和未来两个时间是隔得很远的。

所以这个里面就讲到了讲远分对治，讲远分对治的时候，我们就说它隔得很远呐，隔得很远其实就是说当它到了胜进道的时候，它离它所断的烦恼，越拉越远，越拉越远，离得越来越远。所以从这个方面就讲到了远分。

下面我们再讲颂词：

**诸惑一次即灭尽，彼等离得复殊胜，
生起对治与得果，以及炼根诸时中。**

“诸惑一次即灭尽”，就是说烦恼灭完之后，当修道到了后面的时候，所断烦恼的本体会不会越来越殊胜呢？以前我们是在无问道的时候把这个烦恼断掉了，或者说我们得到一果的时候，二果的时候，它有它所断的烦恼，那么前面所断的烦恼，会不会在后面因为修道的能力的增长，这个所断的烦恼本身越来越

殊胜呢？这个不会，因为“诸惑一次即灭尽”了，它以后不会越来越增长的。

“彼等离得复殊胜”，但是它的离得，他所获得的抉择灭，它这个离得本身它会越来越殊胜，跟随不同的道会越来越殊胜的。

那么哪种情况下越来越殊胜呢？“生起对治与得果，以及炼根诸时中。”，这里讲到了六种时间，第一个就是对治的时候，真正开始把烦恼对治、断掉烦恼的时候，这个方面叫做对治的时候，得到解脱道的对治。然后得果，得果有四种果，预流果，一来果啊，不来果，阿罗汉果。得到四种果的时候，有四种阶段。前面对治是一种，再加上这四种果就是四种，一加四等于五了，最后一个炼根的时候，这个就是六种时间。

如果是钝根，就是六种时间，如果是利根，就是五种时间当中越来越超胜。这个里面的意思就是说，会不会因为我们道力的增上，所断的烦恼的自性越来越殊胜？我们不是断了烦恼吗，断掉之后，随着我们修道的增长，所断烦恼的自性，所断的这个本体会不会增长？不会，它只要断了之后，就一次性就灭尽了，不会到了后面再再得果的时候，这个所断的自性它这个功德方面会越来越增长，这个不会。

但是它的离得方面会越来越殊胜，离开了烦恼之后有个离得，那么这个离得随着自己道力的增长，它会越来越殊胜的。然后转殊胜的这个阶段，第一个是生起对治，生起对治的时候，当我们通过无间道把这个障碍断掉了，断完之后获得解脱道，这个时候就有一种已经对治完的状态，所以说这个时候是很殊胜的，这个方面就说我们最初得到的一种解脱道。

然后“与得果”，当我们后面再再地生起预流果啊、一来果啊、不来果啊、然后获得阿罗汉果等等四种果的时候，它的离得还会越来越殊胜，内心当中的抉择灭的无为法，当内心当中道地功德越来越增胜的时候，它内心当中这种证悟，对这个离得的证悟它也会越来越超胜的，越来越殊胜。

还有一个炼根，炼根的话也是在这个里面有一个比较特殊的，后面还会讲这个炼根。炼根主要是有一些钝根者，他通过不断的修炼，他会从钝根转为利根。如果他内心当中的钝根的烦恼，钝根的状态舍弃了，而生起了利根的状态的时候，他以前的离得会增胜的。炼根主要是钝根才可以炼根，如果首先是钝根，就通过炼根的方式变成利根，这个时候可以有炼根的状况。如果他已经是利根了，就不会有最后一种了，第六种就没有了，他本来已经是利根了，他不会再通过炼根的方式转利根。

后面还要讲钝根和利根的差别，随信行啊、随法行啊等等。得到阿罗汉的时候，如果钝根者有可能退，有可能有退法的状况，那么如果利根者不会退。所以在小乘的当中，也有一种炼根的说法。当然真正来讲的话，完完全全按照小乘的观点说，阿罗汉还有炼根的转变的情况，钝根会退失，这个不一定真实承认，但是我们自己需不需要炼根呢，其实我们自己也需要炼根的。因为在这个状态当中，也有钝根和利根的差别。有些时候就可能是天生的利根，反正前世修了正法之后，今生当中就是个利根，他的信心啊，他的慧力啊，非常非常的超胜，所以修行佛法的时候也是很殊胜；有些可能就是钝一点，那他前世可能做的因缘少一些，或者做了一些就对法有障碍的东西、因缘啊，今生当中老是打不开思路，老是觉得自己很愚钝，这个也可以炼根。

反正就是不断地闻思修行，不断地祈祷上师、文殊师利菩萨的加持，这个时候逐渐逐渐根就开始敏锐了，然后开始记忆力呀、还有理解力呀、还有修行力、观照力，都慢慢慢慢增上了，这个就是一种炼根的过程。通过修炼，从钝根转为利根，这个是有的，后面我们还要讲这个问题。所以这个方面就是从修断的断法方面，它是从这些方面来进行安立的。

今天我们就学习到这个地方。

第 081 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后呢，今天我们继续一起来学习世亲菩萨造的《俱舍论》。那么《俱舍论》是分八品，现在我们学习到的是第五品-分别随眠的最后内容。今天讲的是第四个科判，前面是讲到了随眠如何进行对治，然后今天讲到了断除之果。就是说断除了随眠之后安立的果，那么在这个当中叫遍知。分五，第一是分类；第二是何道之何果；第三是定数；第四是何补特伽罗具足；第五是宣说得舍。总共有五个科判。

第一个科判“分类”，颂词当中讲：

所谓遍知有九种，灭欲苦集谛为一，
灭后二谛各为一，上三遍知余亦三，
灭顺下分与色界，及灭诸漏三遍知。

这里就讲到了分类，首先这里面出现了遍知，后面也是反复出现遍知。这个遍知的意义是什么呢？一方面是周遍、了知的意思，就说断除烦恼之后呢，对于四谛啊等等这些法的本体都可以周遍地了知，从这

个角度来讲，叫证的一种遍知。这里面主要是讲断的遍知，断的遍知就是说断除了这些随眠之后，远离所断的这个灭法。灭除烦恼之后出现的择灭、出现的这个灭法，其实就是这里面所讲的遍知的意思。所以遍知有证的遍知和断的遍知，主要是从断的角度讲。就说断除了烦恼之后的灭法，就是这里面所称之为的遍知。

所以这里的遍知都是和断除烦恼直接相关的，当然见道、修道有九十八种随眠，那么九十八种随眠它没有安立九十八种遍知，原因后面还要提到。只安立了九种，“所谓遍知有九种”。

那么九种遍知是怎么安立的呢？“灭欲苦集谛为一，灭后二谛各为一，上三遍知余亦三”那么这里面就讲到了九种。首先是灭除欲界的苦集谛，这个苦谛和集谛二者合起来，合起来的原因后面还要讲。那么就是说灭除了欲界的苦谛和灭除了欲界的集谛之后，安立为一个遍知。

“灭后二谛各为一”，后二谛当然就是道谛和灭谛，道谛和灭谛就不需要合起来了，单独地就可以安立，就说是灭除灭谛下面的烦恼安立一个遍知，然后灭除道谛下面的烦恼也是安立一个遍知。所以说“灭后二谛各为一”就是每个都是一种，就是两种，加前面就是三种。这就是属于欲界下面的遍知，苦集谛合为一，然后道和灭各为一，就是三种。本来谛有四种，但是此处就安立了三种，原因就是这样的。

“上三遍知”，上三遍知也是一样，就说是色界和无色界合在一起，色界和无色界合在一起也是三种遍知，就是苦集谛为一，灭谛下面的一，道谛下面烦恼灭完之后安立一个遍知。“余亦三”这个是修断的，前面是从见断的角度来讲，后面从修断的角度来讲。灭除修断的烦恼，也安立三种，分别是什么呢？下面两句讲。

“灭顺下分与色界，及灭诸漏三遍知。”首先有一个“灭顺下分”，顺下分前面我们讲过，它主要是欲界的烦恼，就叫做顺下。下就是欲界的意思，所以说顺下分就是欲界的烦恼，那么欲界的烦恼灭完了，安立一个叫做顺下分的遍知。然后把色界的烦恼灭尽之后(这个是修断了)，安立一个断除色界的烦恼遍知。最后把无色界的灭完之后呢，是灭诸漏遍知，这个叫断除修断之后安立的三种，所以总共就是九种遍知。这个方面首先是从数目上、分类上面来安立。

下面我们看第二个科判“何道之何果”，那么对于遍知，它的相关内容，后面几个科判当中要展开讲的。首先我们就把这些问题，首先看一看是怎么安立的。

其中六种为忍果，余三即是智之果。
未至定为一切果，所有正禅五或八，
未至定果即为一，无色三正行亦尔。

这里面首先前两句“其中六种为忍果，余三即是智之果”，这个就是到底是忍的果呢还是智的果呢？这两句就讲到了这个问题。那么就讲，九种当中前六种是忍之果，后面三种是智之果，是这样的。后面一个颂词主要是讲到这些定当中啊，色界和无色界当中的定，从未至定开始，乃至到无色界的正行定为止，如何安立它自己这样一种遍知的果的。

首先，我们看“其中六种为忍果”，就说前面的六种都是忍的果。忍的果，就说通过忍把烦恼断尽之后呢，就安立一个它的遍知果。所以说前面六种都是属于忍的果。那么第七、第八、第九，它们都是属于前面讲的修断的范围，修断范围当中就没有忍，全都是智，是这样的。

所以前面六种，虽然第六种已经到了修道了，但是它真正的修道所得到的第六种遍知，是在第十五刹那的时候，已经开始对治烦恼了，然后到第十六刹那的时候也现前了解脱道。现前解脱道的时候，它的烦恼灭尽，安立一个遍知。所以说前面六种都是属于见道当中所包含的，第六个遍知虽然是修道，已经到了第十六刹那了，它已经到了修道了，但是它的前面断烦恼这部分，是属于在见道当中。所以说，其中六种是忍的果，忍位当中和烦恼作战，开始把烦恼断掉。然后下面一刹那之后现前它的遍知果。所以这个遍知，我们在前面再再提到过，就是断除烦恼的灭，安立为遍知的意思。

平常我们说遍知佛陀啊，是从某个角度来讲的，不是完全一样的。真正的遍知佛陀，是对所有的一切所知法，都无一遗漏全部了知，从这个方面安立为真正的遍知佛。那么此处的意义呢，有一点相似，但是不是完全一样的，它主要是断除烦恼之后，或灭除烦恼之后安立的灭谛，安立抉择灭，从这个方面称之为遍知。所以前面有忍也有智，所以前面六种主要是忍的果。

那么“余三”呢，后面的三种呢，就是属于智之果，修道当中它就没有忍的。修道没有忍的缘故，全都是智的果，从这个方面来进行安立的。后面从断顺下分的遍知开始，然后断色界的烦恼遍知和灭尽诸漏的遍知，都是属于智之果。这个方面我们就知道了，九种当中，前六种是属于忍果，后面三种是属于智果。

“未至定为一切果”，未至定可以得到九种遍知。这个未至定它的力量很大，主要是前面有一个未至定，后面还有个未至定。前面那个未至定，就是第三句的这个未至定，和第五句的未至定都是未至定，但是前面这个未至定就是指到色界的未至定。平常我们讲未到定，从欲界到色界，还没到初禅之前的这样一种未到定。这个未到定的力量特别大，所以说它可以灭除一切烦恼。它的力量可以灭除一切烦恼，所以说未至定可以得到一切遍知。所有的九种遍知在未至定当中都可以得到。所以说“未至定为一”，所有的

九种遍知通过未至定都可以得。

但是，是不是完完全全都是用未至定得呢？不一定，他的力量很大，所有的都可以用未至定得的意思。实际情况出现的时候，是不是所有的都是未至定呢？这个不确定。这个属于色界了，虽然还没有真正到正禅，但是它已经是属于色界的范围，已经超越欲界。它可以断除欲界的所有障碍，而且在未至定当中可以证悟一切的遍知果。所以，“未至定为一因果”。

“所有正禅”，这个正禅是一禅、二禅、三禅、四禅，这个就是色界的正禅。色界的正禅“五或八”，有两种观点。其中前面一种观点是世亲菩萨自己承许的，后面一种观点引用妙音尊者的观点。所有的正禅可以获得五种遍知，当然正禅一定属于色界定。未至定当中可以把欲界的烦恼都断掉，如果到了正禅的时候，主要是断除上面色界、无色界的烦恼。所以说在分类当中欲界有三种、上二界有三种，上三遍知嘛。上二界色界、无色界有三种，在这个当中正禅首先可以断除见断当中的属于色界、无色界三种烦恼，获得三遍知。

“正禅五”当中的首先前面的三，就是属于见道的上二界的烦恼。然后还可以断除修道当中最后两种，就是断除色界的烦恼还有断除无色界的烦恼，获得色界遍知和灭诸漏遍知，这两种可以获得。前面的三种再加上修道当中的最后两种就是五种了。

为什么此处没有顺下分的遍知呢？顺下分的遍知也是修道位所摄的，断尽欲界烦恼。其实顺下分遍知是通过未至定断的，此处前提是正禅当中。所以说如果我们通过一禅、二禅、三禅、四禅，这个顺下分的遍知已经在未至定的时候已经得了，在正禅当中不需要重新得，所以说此处正禅五就把顺下分的遍知要取掉。修断当中不是三个嘛，一个是顺下分的，一个是灭色界的遍知和灭无色界灭尽诸漏的遍知，所以其实就得到了后面的灭色界。因为它是正禅，正禅对于整个色界、整个无色界等等都可以灭尽，所以说它可以得到灭色界的一种遍知和灭尽诸漏的遍知。而顺下分的遍知是未至定得的，此处是正禅，所以此处就没有单独安立顺下分遍知。只是说在见道当中的上二界的三种遍知得到之后，断除修断之后灭色界烦恼的遍知和灭诸漏的遍知，总共加起来就五种。

然后还有八种的说法，八种的说法就是把前面的欲界的三种算起来，一方面来讲的话，正禅当中欲界的烦恼已经没有了，此处一种观点只是安立五种，没有加前面三种。但是第二种观点，前面本身五种再加上欲界当中的三种遍知就是八种了。八种怎么安立的呢？以前我们学习一个超越证的观点，超越证的观点首先通过世间禅把欲界烦恼灭尽，然后开始取见道。他已经首先通过世间定把欲界烦恼断尽之后，重新返回来再取一个见道。取见道的时候，见道位当中所摄的欲界三种遍知在这个时候可以顺便得到。欲界见道灭尽苦、集的，灭尽欲界当中所摄的道灭的三种，他在取见道过程中就顺便得到了。顺便得到之后，一到了修道第十六刹那的时候，一现前修道的时候他已经到了根本定。为什么到了根本定？因为前面他已经通过世间禅把欲界烦恼断掉了。所以这个时候十五刹那一出定之后，到了修道的时候，直接到了正禅。到了正禅的时候，前面的三种遍知在经过见道的时候顺便得到了，然后到了修道十六刹那的时候已经到了修道位已经到了正禅。正禅当中本身可以获得的是前面的五种，再加上前面在欲界见断当中的三种遍知。所以总共加起来八种。为什么没有顺下分呢？没有顺下分的原因也是和前面一样。所以说它有八种不是九种，总共遍知有九种，但是此处五种或者八种的情况可以出现。这就是妙音尊者的观点，世亲菩萨顺便把它列出来。“所有正禅五或八”如果通过正禅他可以获得五种遍知或者八种遍知。

“未至定果即为一”这个地方未至定，不是讲色界未至定而是无色界未至定。在唐译当中把这个分了一下，前面这个叫未至定后面这个叫尽分定。所以平时我们看唐译的时候，无色界的尽分定和此处当中讲的无色界的未至定意思是一样的。无色界的未至定，色界的四种正禅已经过了，过了之后无色界的未至定可以得到几个遍知？无色界的未至定可以得到一个遍知。无色界的未至定可以断所有色界的烦恼，色界的烦恼可以断，所以无色界的未至定它得到一个灭尽色界贪欲的遍知。

“无色三正行”就是讲到无色定有四种，把最后一个去掉。去掉最后一个原因前面再再提到过，因为非想非非想定的力量很弱，心太弱了没办法断障，断不了烦恼。所以欲界心太粗大了也不行，然后无色的非想非非想有顶这个定力量太弱也不行。所以说无色界当中只取前三，空无边处、识无边处和无所有处。所以此处“无色三正行”。未至定前面已经讲了。“无色三正行”它可以断什么呢？“亦尔”的意思它也是一，也是获得一个遍知。可以获得什么遍知呢？可以把无色界的烦恼断掉，获得灭尽诸漏的遍知。

色界的未至定是所有的一切的九种都可以获得。如果一二三四正禅的话，或者就是五种或者就是八种。五种当中就是前面欲界当中有三种再加上后面的两种就是五种；八种这个方面主要是上二界色界、无色界的五种遍知(上二界见断的三个遍知和修断的两个遍知)，然后再加上欲界当中的三种，总共加起来是八种。然后无色界未至定得到一个，它灭尽色界烦恼。无色界的三正行灭除无色界烦恼也是得一个。它们就是分别的哪种定可以得几种，给我们做了分析。

下面再看颂词

一切均是圣道果，世间之道果有二，

类智亦然法智三，彼之同品果六五。

“一切均是圣道果”的意思就是说，这九种遍知哪些是出世间道得到的，哪些是世间道得到的。“一切均是圣道果”就是九种遍知全部都可以用圣道获得。“均是”的意思都可以是圣道的果。就是如果你通过无漏道的话九种遍知都可以得。从这个方面可以安立了。

那么如果说是世间道呢？如果是世间道的话是什么呢？它就说“世间道有二”，如果是圣者，因为有的时候圣者他也可以依靠世间道远离对欲界、色界的贪欲的缘故，所以说第七个可以得，第七个是什么呢？就前面断顺下分烦恼的遍知是第七种，这个方面可以得到了。

然后第八种是断除色界的烦恼的遍知。第七第八呢一个是断欲界的一个是断色界的，这两种是圣者通过世间道是可以得到的。然后前面需要见道得到的这些是不行的，纯粹世间道是不行的。然后最后一个漏尽遍知纯粹依靠世间道也不行，它因为没办法再欣上而厌下的缘故。所以说如果是纯粹圣者以世间道可以获得的话，就是第七第八，它可以通过世间道欣上厌下的方式断除顺下分的遍知，也可以通过欣上厌下的方式断除色界的烦恼的遍知，这两种可以得。那么最后一种断漏尽世间道不行。前面必须通过见道得到的也不行，见道也是必须是无漏道。所以只有这两种依靠世间道可以获得，所以“世间之道果有二”。

“类智亦然”，这个地方“类智”主要是修道的类智；“亦然”就和前面的“二”相同的，因为刚刚讲到“世间之道果有二”，所以“类智亦然”，类智也是获得两种遍知。修道类智它也是获得两种。它其实也是上二界对治的缘故。所以它可以获得后面两种，第八和第九。通过修道的类智它是可以获得断尽色界的烦恼的遍知和灭尽诸漏的遍知。因为修道类智它不决定是世间道嘛，所以它是可以获得最后一个断诸漏的遍知，这个是通过修道类智可以获得的。因为它本来就是上面二界对治的缘故，所以说修道类智是可以。

“法智三”，这个法智也是修道的法智，它可以获得三种遍知。为什么可以获得三种？哪三种呢？第七第八第九，最后三种，第七就是顺下分的遍知可以获得，然后前面第八第九刚刚讲过了。这个修道的无漏的法智它是整个三界的烦恼对治，三界烦恼都可以通过修道法智可以对治的。所以说第一个它可以对治欲界的烦恼，断掉欲界烦恼就获得了顺下分的遍知；对治色界的烦恼断尽之后可以获得灭尽色界烦恼的遍知；然后把无色界的烦恼断尽之后呢就可以获得尽诸漏的遍知，所以法智就可以获得这三种。修道的法智可以成为三界对治的缘故，所以说欲界的烦恼顺下分的这个可以获得，然后色界的和无色界的都可以获得。所以此处就是讲“法智三”。

“彼之同品果六五”，前面是讲真实的类智真实的法智，它们自己二者的获得的遍知分别是二和三。如果再把它们这个同品加上来，就是说法智、法智的忍、类智、类智的忍，如果把这些也加起来的话就可以是六或者五。首先六是什么呢？就是法智加上它的同品这个忍的果它可以获得六种遍知。因为前面这个法智它这个忍当中的话，可以说是欲界的见断的对治也可以有，所以说加上最前面的三种遍知。前面的三种遍知是什么呢？九种当中前面第一个科判讲到了，就是说九种当中的一二三，第一个遍知是断欲界苦集的；第二个是断欲界的灭谛下面的烦恼的遍知；第三个是断除欲界的道谛下面的烦恼的遍知，这三种主要是属于欲界见断。所以如果要加它的同品就把它的忍、法忍加上来就可以断除欲界见断的三种烦恼而获得了三遍知。所以这个叫“前三遍知”。“最后三遍知”就刚刚我们讲到的它的修断，它的修道法智，修道法智可以获得最后三种七八九。所以说前三加后三总共就是六种，就是“彼之同品果六”。

然后“彼之同品果五”这个是指类智和类智的同品。类智的同品就是类智忍，加上类智忍就可以断除见断当中的色界、无色界所摄的见断的烦恼可以加进来，所以是中间三遍知。中间三遍知是什么呢？就是前面的九种当中的中间三种。最后三种当然是修道的嘛，前面三种是欲界见断，那么中间三种就是色界、无色界的见断，就叫“中间三遍知”。中间三遍知就是说属于色界、无色界的苦集二者合在一起算一个，然后呢它的灭谛下面的色界、无色界的见道灭谛的这个断除一个，然后呢是道谛断除一个。中间三遍知就讲见道当中所摄的。

然后是最后二遍知，最后二遍知刚刚我们讲到的第八第九这两个。通过修道类智获得了最后二遍知，通过见道的它的类忍获得了中间三种，通过修道的类智获得最后二遍知。那么前面不是提到过这个问题吗，就说在这个修道当中没有忍只有智，所以说第一个是法智第二个就是类智，它这里面法忍、类忍没有了，因为在见道当中它才有忍和智，然后在修道当中没有忍只有智。所以说咱们讲的修道的法智是什么？然后就是说修道的类智是什么？主要是从这个方面安立的。它就是说忍的果有六种嘛，智得的果有三种，前面我们刚刚第二个科判讲到这个问题了，这方面讲到这样一种分类。

下面我们讲**第三：定数**，定数也是很关键的问题。前面我们提到了见断修断的烦恼总共加起来 98 种，为什么如果说这样一种所谓的遍知是断除了烦恼之后安立一个灭，安立一个灭的本体就安立为遍知的话，那么这 98 种烦恼每一种烦恼不是都要断吗？如果每一个烦恼都要断的话为什么不安立 98 种遍知呢而只安立 9 种遍知，它的原因何在？这方面它一定是九种，不会多不会少。所以这个科判很重要。

获得无漏之离得，失毁有顶一分惑，
二因一切均摧毁，故立遍知复超界。

“获得无漏之离得”，就是说是安立遍知的一个条件；“失毁有顶一分惑”是安立遍知的第二个条件；“二因一切均摧毁”这个是安立遍知的第三个条件；“故立遍知”这个主要是什么呢？主要是安立见道当中的遍知，见道遍知三个条件就够了，“复超界”，“超界”这个是安立修道遍知，所以总共加起来见道修道主要是四种。四种当中如果满足了前三种条件就可以安立为见道当中的遍知，再加上复超界第四个条件加进来的话就可以安立为修道的遍知。所以说真正符合这三个条件或四个条件只有这九种，其它的不符合条件就不安立了，虽然是断了烦恼安立了一个灭但它不安立遍知。下面我们就看一下这个条件。

条件当中第一个要“获得无漏的离得”，必须是无漏道获得的，具备无漏道获得是第一个条件；然后第二个条件呢“失毁有顶一分惑”，就是它对于非想非非想这个有顶的烦恼，它要失毁至少一分惑，它至少要断除属于有顶的一部分烦恼，你不管怎么样反正有顶的烦恼一部分必须要断掉，要断掉属于有顶一部分烦恼这个才是第二个条件；然后第三个条件“二因”，二因就是属于同类因和遍行因或者它的苦集谛下面所摄的一种遍行因，一个是同类的一个是不同类的，或者说一个是同分戒一个是不同分戒的，或者有些地方讲就叫做同类和遍行，这两种因“一切均摧毁”，这个是第三个条件；这三个条件满足了它才可以安立见道的遍知。

那么我们来看，首先十六刹那当中，第一个刹那就是苦法忍嘛，他这个排列下来的时候，苦集灭道是四谛，那么苦谛下面所摄呢，就是苦法忍，苦法智，苦类忍，苦类智。这是属于苦谛下面的，前面两种呢是属于欲界，后面两种呢是属于上二界的。然后下面就是一个集，集法忍，集法智，集类忍，集类智，这是集。第三个就是灭，灭法忍，灭法智，灭类忍，灭类智。最后一个就是道，道法忍，道法智，道类忍，道类智。像这样四谛十六个刹那是这样排列的。

我们首先看第一个，苦法忍，苦法忍他具足第一个条件了。第一个条件是什么？无漏离得，他无漏离得得到了，他第一个是无漏道，他见道的第一刹那，已经进入无漏了。他也离得了，像这样的话，属于他自己下面的烦恼灭掉了。所以他是属于第一个条件具有，但是这个苦法忍，只具有一个条件还远远不够。为什么？因为后面两个条件还不具足，因为你是属于灭除欲界烦恼的一种智慧，或者一种他的灭。所以说你能够断除欲界的烦恼，但是你能不能够断除色界，无色界的烦恼呢？不行，为什么不行呢？苦法忍他不能断除这个，他必须要苦类忍，苦类忍他才能够断有顶的嘛。因为苦类忍他是对治上二界的，所以说苦类忍可以。但是现在只是苦法忍，苦法忍还不行，只属于有一条。所以不具有后两条的原故不能安立遍知。

那么苦类忍呢，就是说到了苦类智的时候，苦类忍他已经断掉了嘛。苦类忍是正在断上二界的烦恼，到了苦类智的时候，他具足了前两条，第一个他是无漏的，无漏离得。第二个呢他是可以灭除有顶的一分惑。这个一分惑很重要，我们不是说把所有属于有顶的烦恼全部灭掉，你才能安立遍知，至少把有顶当中一部分，一分的烦恼要断掉。有顶的烦恼有苦集灭道四种，四种当中属于苦谛下面的有顶烦恼断掉了，就是属于一分惑断了。因为如果把苦集灭道四谛下面的所有属于有顶的烦恼都要断掉，就圆满了。但是此处只是属于苦谛下面的，苦谛下面的属于有顶的烦恼断掉了，所以他是属于“失毁有顶一分惑”。他是可以灭掉有顶的一分，一部分的烦恼。所以说苦类智呢他是断除了属于苦谛有顶的烦恼。所以第一条和第二条具足了。他就既是无漏离得，又失毁了有顶的一分惑。因为他是对治上二界的烦恼的。

但是第三个因不具足，就是说“二因一切均摧毁”，这个是不行的（不满足）。必须就是苦谛下面他自己的同类因，和他的遍行因要摧毁掉。然后集谛下面的同类因和遍行因要摧毁。因为真正的遍行因只是在苦谛和集谛下面才有。他可以遍行其它一切。所以说如果你把苦谛下面的这个同类因和遍行因，同类因他自己的可以同类的嘛，就是苦谛下面他自己的烦恼可以同类，同类他可以产生后面的。遍行因呢他可以产生其它的，可以缘其它的烦恼产生。所以说遍行因前面学习过的，只是在苦谛和集谛下面的十一种烦恼或者九种烦恼是属于遍行的。所以说他这个时候我们必须要把苦谛下面的同类因和他的遍行因灭掉。

但是这个时候我们说灭掉了什么呢？就是说他的苦谛下面的同类因和遍行因灭完了，但是集谛下面的同类因和遍行因还没灭完。所以说所有的可说缘五部的遍行因，苦谛下面有两种，一个是同类，一个是遍行。然后集谛下面一个同类，一个遍行。现在呢我们把欲界苦谛的见断下面的这个同类因断除了，然后他下面这个遍行因也断除了，因为到了苦法忍和苦法智的时候，所有属于欲界见断的烦恼都已经断完了的。但是集谛还没有断，集谛下面还有一个遍行因。所以说呢，这个时候“二因一切皆摧毁”他只是属于苦谛下面的二因摧毁了，但是集谛下面的二因还没有完全摧毁掉。因为集谛下面这个遍行因没摧毁，他仍然还是可以缘其他的法。所以他因为有一个遍行因的原故，还可以缘五部，因此说呢，单单是到了这个苦类智的话，还不行，因为这个“二因一切皆摧毁”这个还没有完全圆满。只有再往下走，到了集智下面，到了集谛的法忍，法智，这个时候就可以了。法智下面就可以四个条件具有了。

所以到法智下面的时候，前面第一条他当然是具有无漏离得。那么第二条也具有，因为在苦类智的时候，“失毁有顶一分惑”这个条件已经圆满了。所以这个时候他越往后走，前面的条件都是圆满的。所以这两个条件你有了，第三个条件会不会具足呢？第三个条件具足了，因为苦谛的同类和遍行在前面的时候已经断掉了，然而这个时候到了集法智的时候，他自己下面这样一种同类因和他下面的这个遍行因在集法智

一生起的时候，他就完全断了，断掉之后呢第三个条件具足了。这个时候才安立一个遍知。

他为什么要把欲界苦集谛合在一起，原因就是那个，为什么前面讲到的时候，欲界三个遍知当中，苦集必须放在一起，必须合在一起。原因就是苦谛和集谛下面都有遍行因，只是断掉苦谛下面的，集谛下面的遍行因还可以缘他的，所以只有同时把苦谛和集谛的两种下面的烦恼同时断掉了，才能安立一个遍知，所以说为什么要把苦和集放在一起安立，是这样。

那么后面灭谛下面单独安立一个遍知，道谛下面单独安立一个遍知，他就不需要把灭谛和道谛合起来。为什么不需要呢？因为他的遍行因没有了，遍行因只是在苦谛下面和集谛下面才有，灭谛和道谛下面是没有遍行因的。所以说，往后只要他这三个条件一具足之后，后面所有的遍知，前面的三个条件都是具备的。所以说他后面就不需要再这样安立了。

所以说呢，在这个集法智开始安立第一个遍知，应该是第六刹那的时候安立**第一个遍知**；第八刹那的时候安立**第二个**，这个就是属于上二界的。断除上二界的苦集安立的；然后在灭谛下面的就是灭法智，灭法智下面安立一个欲界灭谛的；然后灭类智下面安立断除上二界的这样一种他自己的烦恼，安立一个遍知；然后在道谛下面，就说是这个道法智下面，欲界的道谛下面的烦恼断掉了，安立一个遍知；然后**第六个**呢必须要到第十六刹那，第十六刹那就到了修道了。

所以安之于遍知的话，反正就是欲界当中的这些苦集，和色界当中的苦集，然后欲界当中道灭，色界当中的道灭，他就这样安立六个，反正六个他三个条件必须要具足，要具足之后才能安立一个遍知。所以真正第一个（所有）条件具足的，只是第六刹那的时候才有。前面五刹那都没有安立遍知，因为他的条件都不具足，他要么具足一个条件，要么具足两个条件。但是只是具足一个条件两个条件是不够的，必须要同时具足三条件。同时具足三个条件才能安立一个遍知，所以说到第六刹那的时候，这个三个条件全部具足了，就安立一个遍知了。

所以这三个条件，我们要看清楚，一个是获得无漏道，获得无漏道这个**第一个条件**，只要是到了苦法忍都是具足的。十六刹那当中任何一个都具有这样的无漏离得。那么第二个呢要“失毁有顶一分惑”，所谓失毁有顶一分惑，必须是类智。在法忍法智当中是没有的，必须是类智，类智的时候**第二个条件**具足。**第三个条件**呢必须要“二因一切均摧毁”，就苦谛和集谛下面的同类因、遍行因都同时要摧毁。这个必须要到集类智的时候，因为苦类智，他苦谛下面的这些同类和遍行，在前面属于苦谛下面的法智类智当中已经摧毁掉了，那么到了集谛下面，到了集类智的时候，他下面的同类因和遍行因就摧毁了。所以说这个时候三个条件开始具足，这个之后三个条件都是圆满的，所有见道当中所有的都是圆满的。

所以说从第一到第六遍知，从第一之后，它三个条件都具备了。所以后面它要么就断除上面的这个苦集，要么就断除欲界的灭，欲界的道，这个方面，每一个安立一个遍知，所以说整个就是六个遍知，然后就说**“故立遍知”**，这个才能安立遍知，所以它在见道当中，属于见道的只有六个。

还有三个怎么安立呢？还有三个就是**“复超界”**。如果要安立修道的遍知，前面三个还不够，还要再加一个超界。比如说要超离欲界，超离欲界安立一个遍知，这个就是顺下分，我们就很清楚了，顺下分他已经断尽所有欲界的修断，断尽所有欲界修断安立一个遍知，为什么呢？因为它已经超界了，超离了欲界，这个条件具备了。前面三个条件都是具有的，在前面三个条件具有的基础上，在加上一个超界。顺下分的遍知超不超界呢？顺下分的遍知当然超界，它已经把欲界烦恼断尽了，所以是超界的。

第二个就是灭尽色界遍知，有没有超界？超了。它通过无色界的近分定断除了色界的烦恼，它超界了，所以安立了修道的第二个，就是第八个了。那最后一个就是超三界了，最后一个就是尽诸漏遍知。尽诸漏遍知它是超诸界的，它已经把三界超离了，安立了遍知。所以说这九个遍知，它都有根据。所以这个定数问题，就可以帮助我们理解前面的，为什么苦集安立一个，道和灭它分别安立，原因何在呢？从这个方面可以了解。

第四个科判：**乙四、何补特伽罗具足**：什么样的补特伽罗具有这样的遍知，我们需要了解。

**凡夫亦非见谛者，至五之间真实具，
住修道者六一二，超界得果故综合。**

“凡夫亦非”，这些所有的遍知凡夫一个都没有，首先把凡夫否定掉了，没有凡夫的事情。因为前面的话，你必须要获得无漏离得，第一个条件都具足不了，所以说凡夫一个都没有。然后**“见谛者至五之间真实具”**，如果是见道当中，从第一个遍知到第五个遍知之间，真实具足的，前面我们说见断它有六个遍知，为什么说**“见谛者至五之间”**呢？因为最后一个遍知它实际上已经到修道了，最后第六个遍知它是第十六刹那的，见道只有十五刹那。从见到和修道分的话，第十六个刹那已处在修道位了，所以前面说第一到第五之间真实具，但是第六个遍知，它是见道当中的一种道类忍的果，它属于道类忍的果，所以说它从一个角度来讲，仍然断掉了是欲界的烦恼，是属于见断当中的，第六遍知已经到第十六刹那的缘故，它已到修道了，所以说见谛当中一到五之间真实具。

“住修道者”如果是住于修道者的话**“六一二”**。要么具有六种，具有六种的话，到修道十六刹那的

时候，它内心当中就具有六个遍知，前五个是见道当中本来就有的，第六个是它自己住在修道当中，第六个遍知得到了，所以这个叫“住修道者六”，六个遍知它的安立是这样的。

然后“住修道者一”，获得一个遍知，这个方面有一个叫“综合”。我们看最后一句“超界得果故综合”，这里面有一个“综合”的概念，“综合”的概念是什么呢？如果到了第七个遍知的时候，它就可以把前面综合成一个，因为第七个就是顺下分遍知，顺下分遍知就可以综合起来，把前面的所有综合起来，变成一个。所以说这里面有两个综合，第一个就是顺下分的综合，第二个就是最后一个尽诸漏的综合。那么综合起来的时候，当圣者得到无来果的时候，它已经断掉了所有欲界的烦恼，顺下分的烦恼断了，就获得顺下分的遍知，顺下分的遍知和前面的六个综合在一起，它自己获得一个叫做顺下分遍知。所有前面的六种，再加它自己一个就七种，七种放在一起就获得一个，这一个其实就包含了七个，也包含了前六种，也包含了它自己的一个顺下分的遍知。所以这个顺下分遍知实际上是包含了前面六种的，得到一个，其实前面所有的都已经获得了，但是呢它只是安立一个，综合安立的话就叫做顺下分遍知。所以说这个时候到了无来果的时候，获得一种遍知。

还有一种遍知，获得阿罗汉果的时候，也是获得一种。到阿罗汉果的时候，它就把前面的所有遍知综合起来，安立一种，就叫做尽诸漏，其实尽诸漏是九种全部包含了，但是它自己在获得阿罗汉的时候，漏尽的时候，这个时候获得一种，这一种其实包含了其他的。所以综合的概念我们要知道，否则前面为什么到了顺下分的时候，只获得一种呢？它其实是综合起来的。阿罗汉它其实也是九种都得到了。为什么只有其中的一种呢？它也是综合起来的。综合的原因，下面还要讲最后一句，为什么叫综合，凭什么叫综合？它有它的根据，这是获得一种遍知。

那么“二”呢？“修道者获二”，就是讲到它自己获得无来果的时候，其实这个时候前面他有一个顺下分的遍知他获得了，顺下分的遍知他获得一个，然后再加上获得了断色界烦恼的遍知，获得了两种。这个就不综合，没办法综合，因为它条件不具足，所以它就获得第一个是顺下分，第二个就是断色界烦恼的遍知，所以这个修道在不来果当中，第一个是刚刚获得不来果的时候，获得一种顺下分，第二个它自己断除色界烦恼，也是不来果，断除色界烦恼的时候，它获得了第二种。不来果其实已经断除欲界烦恼，但是色界和无色界的烦恼，整个是在不来果当中，需要断的。所以说它的范围，跨度比较长，没办法获得综合的条件。

下面我们看要获得综合，不是有两种综合嘛，一个就是顺下分的综合，一个尽诸漏的综合，那凭什么说综合呢？它讲了“超界得果”两个条件，第一个必须要超界，第二个必须要得果，“故综合”，才能够综合起来。那么我们一看到这个条件当中，顺下分就有两个条件，第一个顺下分它超界了，它已经超离了欲界，把所有欲界的烦恼断掉了，它超界了，在超界的同时，它得果了，得什么果呢？在超界的同时，它得了不来果，所以说顺下分这个地方安立一个综合。

那么断尽色界的不来果，它虽然超界了，但它没有得果，我们说你这个得什么果呢，不来果就是在刚刚超界的时候，就得到不来果，但你这个时候断尽了色界的烦恼，虽然色界的烦恼断掉了，但是没有重新得果，还是不来果，所以它没有得果。所以这个当中，第八个遍知不安立综合的原因就是这样的。第九个遍知安立综合，第一个就是它超界了，超离三界了，第一个它超离了无色界。第二个就是得果，得什么果？得了无学果，得了阿罗汉果。所以只有这两个条件才符合综合的条件，一个就是说在顺下分的时候，既超界又得果，然后在阿罗汉的时候，既超界又得果。

前面一果，二果，是得果，但是不超界，还是欲界当中的，得果不超界。然后在后面断尽色界烦恼的不来果，前面我们说，断尽欲界烦恼的不来果，和断尽色界烦恼的不来果，虽然它把色界超掉了，它把色界烦恼断掉了。但是它没有得果，超界了，但它没有重新得果，所以说断尽色界烦恼的不来果，没有办法安立综合，原因就是这两个方面的。

最后一个科判**第五个科判：宣说得舍。**

有者一二五六舍，得者亦然除五外。

这个里面讲了“舍”和“得”的安立。首先“舍”，那么就是说如果要舍的话，同时舍几种遍知，“得”的话，就是同时得几种遍知。

首先就是“舍一”，同时舍一种，舍一种的话，就是当退失阿罗汉果的时候，舍弃掉了第九种遍知了，舍一种么，断漏尽这个就舍掉了。如果说是退失没有离开色界贪欲的不来果，就前面讲的话，他舍第七个，因为是综合的么，前面我们刚刚讲完这个综合，综合的话舍一，为什么是舍一呢？其实他已经是综合掉了，他已经是尽诸漏，尽诸漏他得的时候也是一个，那舍当然也是舍一个了。然后刚刚得到无来果的时候没有离开色界贪，没有离开色界贪的时候这个顺下分，顺下分他得的时候得一个，舍的时候也是舍这一个。

然后“舍二”，舍二的话就说是得到阿罗汉果的时候他同时舍掉第七第八。这个什么意思呢？其实就是说他的这个全称应该是“得一舍二”，得一就是说得到一个的时候，得到阿罗汉果的时候，他舍弃两个，因为他刚开始的时候我们说，第八种遍知它是属于什么呢，他是属于断尽了色界烦恼的不来果，他这个是

相续当中具有两种的，一个是顺下分的，他本来有一个顺下分的么，再加上他有一个断色界的遍知，他本来是具有两个的，但是现在得到阿罗汉果的时候呢，得到阿罗汉果的时候“得一”，你这个时候得到一个尽诸漏，但是“舍二”，把前面那两个舍掉了，他是这样意思的舍。

然后呢“舍五”，舍五是什么意思呢，其实这个舍五个也是“得一舍五”。那么得一个舍五个是从超越证，超越证的话他首先就是说通过世间道断除了烦恼，断除了烦恼之后呢，再以见道来取不来果。以见道取不来果，获得类智的时候，就舍弃了前面欲界见断的三个遍知，还有就是上界见断的两个遍知，就舍弃了五个遍知，然后得到一个。虽说得到一个，就是顺下分得到了，前面的这五个就舍弃了。

还有一个就是“舍六”，也是“得一舍六”。得一舍六的话就是说它是通过渐次获得的，前面的是超越证，这个是渐次获得。渐次获得就是圣者逐渐逐渐远离了欲界贪欲的时候他获得第七个遍知，第七遍知是顺下分的，顺下分前面讲他是综合的，所以他得到一个的时候呢，他就舍弃前面六个了。因为这个时候相续当中只安立一个，他并不是真实舍弃了，而是在名称上转变了。以前六个获得了的，但是当他真正远离欲界贪欲的时候，获得顺下分遍知的时候得到了一个顺下分，但是前面六个就没有了，因为前面六个和这个已经综合在一起了，所以得一舍六，从这个方面安立的。这里的舍不是真实的舍，是转换一种安立的方式。

“得者亦然除五外”，得者呢也是亦然，“亦然”，一二六是得，“除五”，五是没有的，他只是得到一二六。这个得到一个，就是不管怎么样，同时只是得一个的，所以说此处得一个遍知情况，就是集法智获得的第一个遍知。获得的第一个遍知，这只是得一个，他不是累积的，只是从得的角度来讲，只是得一个。然后呢第六个遍知，就是说离贪道类智的时候呢，得到第六个遍知，这个是从修道角度来讲的，他已经到了修道了得一个。然后这个时候呢，第九解脱道时获得第七个遍知，也是得一个，得一个是顺下分的。得阿罗汉也是得一个，就是讲到尽诸漏，从这个方面安立的，它是有一定的代表性。要不然就是最早的第一个，要么是从属于修道的第一个，要么是属于灭尽欲界烦恼的一个，像一样的话，是说属于顺下分的，要不然就是说漏尽的一个，那么这就是“得一”的情况。

“得二”的情况是什么呢？得两种遍知情况，比如说呢，首先是阿罗汉，阿罗汉的时候呢，他如果重新起无色界的烦恼的时候，就可以得到第七第八。它本身是阿罗汉，重新起起了无色界烦恼的时候，第七个遍知是有的，重新得到两个，同时得到两个，第七个顺下分是得到的，然后第八个灭尽色界烦恼的遍知得到的。当然，无色界烦恼还没灭，重新退失了，无色界烦恼重新产生了，所以说第七灭尽欲界烦恼是有的，第八灭尽色界烦恼这个遍知是有的，所以同时“得二”是这样的。

然后同时“得六”，同时得六也是退失，首先从渐次不来果当中退失的时候，获得了前面六种，比如说，他舍弃了顺下分。就是说，他本来是不来果，没有欲界烦恼，但是如果重新起起欲界烦恼的时候，顺下分的这个遍知没有了，舍弃了，舍弃之后呢，以前六种全部得到。以前通过忍，在见道当中所获得六种遍知呢，它重新获得了，同时得到了。因为他本来是得到不来果，欲界的烦恼断尽了，获得顺下分的遍知，但是他重新失去了这种遍知，重新起起了欲界烦恼，那么第七个就舍了，舍了的同时，前面的六种同时就获得了。他是从这个角度来讲的。是这个重新得到的情况，“除五”外，第五情况是没有的。

以上我们讲完了第五品。

第 082 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续一起学习世亲菩萨所造的《俱舍论》，《俱舍论》是分八品的内容，其中前面的五品已经学习完了，那么今天我们学习的是第六品：分别圣道。分别圣道开始，主要是宣讲抉择随顺于无漏法方面的，它的果，它的因和它的缘。当然了，如果我们现前了无漏法的话，就可以获得这种殊胜的圣道，获得殊胜的解脱，所以说这个是第六品所安立的。一方面来讲的话，圣者道，还有证悟实相，证悟真谛，证悟无漏的圣者的不同的情况，如何现前圣谛的法等等，在这个当中都讲得很清楚。第七品主要是宣讲它的因，要获得这样的圣道必须要有智，所以说分别智品。然后第八品是它的缘，就宣讲定。不管怎么说，后面三品主要是安立了无漏圣道相关的这些内容，第六品是分别圣道，那么对于圣道的方方面面，然后它的所缘境是什么，怎么样现前圣道的次第，证悟圣道真谛的补特伽罗，然后是现证之道等，在这品当中，对于这些问题都进行了详细的宣讲。

第六分别道与补特伽罗品分四，这里面就讲“道”和“补特伽罗”，补特伽罗就是“数取趣”，从严格意义上来讲，这个数取趣主要是指凡夫等等，圣者有的时候能不能叫数取趣呢？能不能叫补特伽罗呢？其实有些时候圣者也可以叫，在《辩法法性论》当中四种补特伽罗，四种补特伽罗当中，声闻、缘觉、菩萨、佛，都安立为补特伽罗，有的时候从比较广义的侧面来讲这样安立的。那么真实意义这样来讲，数取趣就

通过自己的业，不断的转生，不断的取诸趣的身份者就称之为“补特伽罗数取趣”，所以说这里面当中六道众生是数取的，数数的取诸趣。

如果说圣者呢？圣者当中有没有数取呢？圣者当中如果说是获得初果的话，还要七返欲界，七返欲界从这个角度来讲当然也算是数取，也算是补特伽罗。然后如果说是一来果，一次往返于欲界，当然也算。然后不来呢？不来他主要是不来欲界，那么在色界、无色界还会投生。当然阿罗汉他真实地涅槃之后，真实不再趋向于轮回了，这个方面我们要了解这个数取趣。有些时候是通过众生的恶业，然后直接的他的因和缘全部具备的情况之下，往返诸趣，圣者他虽然已经现前了某部分的无漏法，但是以前相续当中的这些烦恼、习气没有彻底消尽的话，还是有这样一种取诸趣的情况存在的，所以此处是**分别道和安立现前道的这些补特伽罗分四**。

第一是“所缘境圣谛”，我们要分别圣道或者要现证圣道，这个所缘境的圣谛我们必须要了解，所以第一个是所缘境的圣谛。**第二是“现证真谛的次第”，**那么怎么样现证真谛，通过什么样的次第可以现证这样，其实这些也是非常关键的问题，虽然有真谛但是我们不知道次第的话，对我们来讲也没办法入手，也没办法逐渐逐渐，次第次第的现前圣道。**第三是“现证真谛之补特伽罗”，**那么现证真谛之补特伽罗也有很多，像这些初果，二果，三果，四果等等，这个当中讲的很详细，对于这样一种已经现前真谛的圣者也讲得很详细的，所以在《唐译》当中这个叫分别贤圣品，贤圣品其实讲到了“贤”，它主要是指资粮道和加行道，资粮道和加行道的这些就叫做贤，“圣”就是讲到了见道以上的，见道以上的乃至于阿罗汉果之间的这些叫做圣，所以在贤圣品其实也是讲这些现证真谛的补特伽罗的情况。**第四是“宣说现证之道”，**那么道是怎么安立的？

首先讲第一是**所缘境圣谛，分五：一、连接文；二、道自本体；三、真实四谛；四、建立诸行皆苦；五、旁述二谛。**

所缘境的圣谛这个我们需要了解，虽然前面我们也是在学习诸品的过程当中，对于圣谛都有所了解，有所安立，比如说在观随眠品当中，也有这样一种苦集灭道四谛的名称，但是那个时候所安立的四谛，它不是从真实四谛的本体，而是说四谛下面应该断除的这些障碍，烦恼方面安立的。所以说虽然上一品当中频频出现这些四谛的苦集灭道的名称，但是它所宣讲的，所安立的并不是四谛本身，并不是圣道本身，这个地方主要是安立圣道本身，圣谛本身。

首先第一个是**连接文**。

依见谛修断烦恼，是故称为遍知名。

这个是第五品和第六品的一个衔接。因为前面有一个断即获得遍知名，那么到底怎么样才能获得遍知的名称呢？此处说依靠见谛和通过修道断除了烦恼之后，这个时候就称之为遍知，所以遍知前面我们提到过有两种，一种就叫做证的遍知，证遍知就对于四谛的真相全部了解了，一一了知没有什么漏下的，这个就是从证的方面来讲安立遍知。还有一个方面是断遍知，断遍知的话，就断除了烦恼的灭，断除了烦恼的灭安立一种断的遍知。那么这个断的遍知，既然有这个遍知的话到底是通过什么样安立的呢？所以说就是**“依见谛修断烦恼”**，就说是通过见谛，见到圣谛的本性，通过修道断除这样修断，断除烦恼的缘故安立遍知。

不管是从证的方面来讲也好，还是从断的方面来讲也好，都可以安立遍知的名称，所以说断烦恼主要是上一品的事情，前一品就讲到了随眠烦恼，那么获得证悟的功德就是本品所讲到的，所以说此处就是连接文，连接第五品和第六品之间有一个衔接，主要是通过见真谛，然后修道之后断除烦恼。而真实的见谛，真实的修道就在这一品当中广说，上一品当中说这个烦恼是这样的，如果你断除烦恼怎么怎么样，它是讲烦恼的时候，附带讲的，真实的断烦恼之道并没有讲，所以说在本品当中讲到了真实的见证谛，缘真谛修道之后断烦恼，不管是见断、修断等等，比较详细的修法都在本品当中进行安立的，这个就是**“连接文”**。

下面我们看第二个科判，**道自本体**。那么道的本体如何安立呢？

修道二种有无漏，所谓见道唯无漏。

这个道就是分了两种，一个是见道，一个是修道。那么所谓的这样见道和修道二者之间，就说二者本体是有漏还是无漏呢？平常我们在讲见道的时候，当然见道它肯定是无漏的。修道按照一般安立的方式来讲的话，如果是在见道的基础上安立的修道，当然这个都是无漏的，你没有见道的话，当然就没有办法安立修道，既然已经通过无漏道见到了真谛了，那么之后缘这个见真谛再再的串习，然后增上自己的证悟，这个修道当然就是指无漏的了。尤其是指平常我们学习到大乘的思想，大乘的思想当中，首先见道是在初地，修道是在一地到十地之间，如果说是这样安立的话，整个见修道全都是无漏的，但此处是从小乘的有部观点，有部观点来讲的话，就有稍微不一样的地方。

那么**“修道二种”**，修道有两种，有、无漏。一种是有漏的，一种是无漏的，当然有漏的修道就说世间的修道，有的时候缘世问道，缘世问道也可以修，比如说他通过欣上而厌下，前面我们再再提到过欣上而厌下，通过欣上希求上面的清净的功德，而厌恶下面的这些过患。比如说色界就厌恶欲界的这些过患，

然后开始修行的时候，得到初禅、二禅等等，这些方面在过程当中，他是有修道的，他是有漏的修道，通过有漏的修道也可以断除它的障碍，断除它下面的这些烦恼，当然这个断除主要是指压服，真正彻底的连根断除有漏道是没有办法的，但是不管是怎么，它毕竟是属于修道的范围，因此从这个角度来讲的话，修道可以有有漏。这个和前面我们安立的修道必须是在见道的基础上才安立，那种修道的话，意义就不一样，这个地方修道的范围稍微要广一点，平常我们讲的那种是稍微要严格一点，或者说稍微窄一点。

所以说修道有二种，一个是有漏的修道，第二种是无漏的修道。无漏的修道当然就缘真谛，缘真谛他不是欣上厌下，他不是从禅定的本身欣上厌下，然后开始得到断烦恼的遍知的。遍知真正是来讲的话只是圣者安立的，所以断烦恼只是暂时断烦恼压制烦恼从世间的这样一种有漏道也可以。那么另外一种呢是缘真谛，他并不是欣上厌下，他是缘真谛，缘四谛的本身真谛开始修持，见到这样一种无漏道之后呢，这么一种修行就叫做无漏修道，所以修道分为两种，一个是有漏的一个是无漏的。

“所谓见道唯无漏”，见道是没有有漏的，所有的见道决定是无漏道，他因为必须要见到四谛十六形相之后才能安立见道，所以说如果是通过有漏永远没办法真正见道的。所以即便通过世间道灭除了无所有的烦恼，但是非想非非想的这个烦恼仍然没办法断除的，原因就是因为有漏的。他没办法通过自己的有漏道来断除有顶的烦恼，所以这个时候只有通过无漏道才能够断除有顶所摄的烦恼。所以说呢，“**所谓见道唯无漏**”没有像修道一样的两种情况，他绝对只是有无漏，因为有顶的烦恼必须要通过见道来断除，还有就是见道也可以断除上中下九品的所有的见断，所以从这个角度来讲唯一安立无漏道。

下面我们来看**第三个科判，真实四谛**。此处讲到：

一切真谛说四种，苦集如是灭与道。

彼等自体亦复然，彼之次第依现证。

这些内容看待第五品来讲就不是很复杂的，基本上是很易懂很简单的。他的内容是这样的，“**一切真谛**”就说要修真谛要见真谛。那么真谛有几种呢，此处说“**一切真谛说四种**”，那么平常所讲到的四谛，四谛其实就是佛法很关键的地方，有的时候我们在因明当中学过《释量论》等等，安立佛陀为遍智主要也就是从佛陀宣讲的四谛的这个侧面安立佛陀是遍智。因为四谛当中有两种是轮回的因果，有两种是涅槃的因果。那么轮回的果和轮回的因主要是苦谛和集谛，获得涅槃获得解脱的这样的因和果呢，果是灭谛他的因就是道谛。那么众生为什么从此处安立呢，佛陀宣讲其他的这些工巧呀，怎么样让众生获得暂时的安乐呀，并不是佛陀出世的最主要的，最根本的原因。因为暂时获得这些安乐的法，升天的法在外道当中也有一些，暂时获得世间当中这些住好房子呀开大汽车呀等等这些方面，一般的世间人自己也可以做到。

但是众生的本性是什么，众生的本质是什么，一般的众生就没办法了解，所以说佛陀出世的最主要的最根本的目的就告诉众生，现在的一切的状况是痛苦的自性，这个其实众生是没办法认知的，认知不了，一切都是痛苦的安立的苦谛。然后痛苦是有因的，当然了，众生自己在受苦的时候也会寻找，为什么我现在会这么苦，为什么我这么苦就是因为没钱，如果有钱了我就没有痛苦了，这个也是一种因果。但是这个因果太浅了，他只是看到了一种比较短暂的肤浅的因，我肚子饿的苦就是因为没吃饭，只要把饭煮了吃了这个痛苦就解决了。所以说他们也在分析也在观察，似乎也在寻找解决问题之道，但这毕竟只是暂时的，没办法从根本上解决。

所以佛陀讲到的这个因，所有痛苦的深层次的因就是集，就是集谛，所以说宣讲了痛苦也宣讲了痛苦的因，这种苦和集其实都是让人厌恶的地方，都是让人厌烦的地方，众生只不过没有认知而已，一旦认知他就会很急切的想要从这种苦因和苦果当中出离出来。但是他们又会想，到底有没有彻底断除痛苦的药呢，这样的根本呢，这时候佛陀就会告诉他们，其实呢最根本的断除苦的状态的是有的，这就叫做灭，灭就是涅槃，如果获得涅槃所有的苦都会消灭，就不会再一次复发，再一次怎么样对众生造成伤害，绝不可能，这个灭谛的状态是存在的，这个涅槃是绝对存在的，永远无苦的这个状态是绝对存在的。

那么要获得这种涅槃，他到底有没有一个道呢，虽然这种灭除烦恼的果非常的善妙，非常的殊胜，但是如果如果没有方法的话，干着急也没办法前往这种殊胜境界当中，所以佛陀讲了这样一种灭谛的涅槃的因他是有的，就是道谛。通过修持圣道，通过现前道谛，就可以获证灭谛。那么这个道谛恰恰也是对治集谛的根本道，所以说这个苦谛的灭除就是灭谛。然后灭谛他有因嘛，灭谛的因就是集。如果你的集没有断掉的话，你的苦也没办法灭除，苦没完全灭除的话你的灭也没办法现前。

所以说关键问题在于怎么样灭除这个集，灭除集呢就是修道，通过道来灭烦恼，通过道来灭除所有的集谛的本身，这个时候就可以通过道谛来对治集谛。然后苦谛消除就现前灭谛了。所以说从这个角度来讲，佛陀的大智慧、大遍智，宣讲了众生的苦果和苦因，这个是如何其他的世间的所谓导师从来没有发现过，从来没有宣讲过，所以说告诉了众生的状态是苦，然后苦的因是集，然后这种苦是可以被消灭的，这个是灭谛，然后现前灭谛的方法就是道谛。所以说前面众生的苦、众生的流转和众生流转的因讲得清清楚楚。然后众生最后获得解脱的这个状态灭，和获得现前趋向于灭谛的这个道讲得清清楚楚。所以说前面是轮回的因果后面是还灭的因果。那么其实佛陀出世帮助众生的最殊胜的，就是帮助众生获得究竟解脱。所以说

因为佛陀发现了四谛，宣说了四谛的缘故，通过这个方面安立佛陀是遍智。

所以四谛的法要在整个佛法当中非常非常的善妙，非常的殊胜。只不过小乘安立的四谛当中内容和大乘中安立的四谛的内容某些角度不太一样，不是完全相同的。因为众生的根基不一样，众生的理解能力也不一样，对法界、法性的认知也不太一样，所以说在宣讲的时候也不一样。但是此处从小乘有部的观点来安立的时候就是这样的，佛法核心的地方其实就是四谛，我们修持的时候也是从四谛去着手，就开始修行的。

所以说所有的流转、所有的还灭他都是在四谛当中完完全全可以包含，所以此处说“一切四谛说四种，苦集如是灭与道”。那么这些方面就是说因为在第一品当中已经讲到了这些，无漏道谛呀，灭呀，苦集世间等等，已经宣讲了这些，因此此处也是安立四谛的时候和前面第一品刚开始的时候讲到的是这样的。苦集、然后如是灭道，苦集灭道就是四谛。

“彼等自体亦复然”，什么叫“亦复然”和谁亦复然？首先是“彼等自体”，就在分别圣道这一品当中所安立的四谛的本体，“亦复然”和第一品刚开始的时候安立的这个四谛的本体是一样的，他们二者的自体是没什么差别的。所以说刚开始在序言这一品和第一品分别界的时候呢，都是首先提到了无漏道谛的名称就叫做无漏，道谛等等。然后还有一个灭，当然灭当中有非抉择灭、抉择灭。此处的灭谛，非抉择灭不能算，虚空无为呀，他虽然是无为法，但是虚空无为呀或者说非抉择灭这些都不能称之为灭谛。

真实的灭谛就是抉择灭，抉择灭才是真正的灭谛，因为他通过智慧，通过抉择灭掉了烦恼，通过智慧的抉择灭掉了烦恼的缘故，并不是像非抉择灭一样，缺缘不生虽然是灭，但是他不是通过智慧对治了烦恼，灭除了烦恼之后现前了抉择灭的缘故，所以此处就是在三无为当中只是把抉择灭无为安立为灭谛。此处灭谛，在序品当中也是讲到了抉择灭。然后在第一品刚开始的时候讲到了苦集世间，苦谛和集谛。从这个方面的安立，道谛、灭谛、苦谛和集谛，其实就是要彼等自体亦复然。就是说此处我们讲到的苦集灭道，和第一品所讲到的苦集灭道的本体是一样的，前后呼应是一样的，没什么抵触不一样的地方，所以这个是“彼等自体亦复然”的意思。

“彼之次第依现证”，因为在第一品当中，它的名称出现的顺序是什么呢？首先出现的是道谛，在序品首先出现的是道谛的名称，然后出现的是抉择灭的名称，然后再出现的是苦集的名称，第一品的顺序是道灭苦集，那么第六品所宣讲的次第也是道灭苦集吗？不是，此处宣讲的次第是苦集灭道，是通过这样的次第去安立的，和第一品当中所讲的次第是不一样的。我们翻到前面序品和第一品刚开始的时候，就会发现首先是道谛的名称出现，然后是灭谛的名称出现，然后是苦集的名称出现，但是咱们这是苦集灭道这样的次第顺序出现。佛经当中，很多地方也是苦集灭道的顺序而出现的。

为什么会是苦集灭道这样的次第呢？一方面依靠现证的次第，现证的次第在资粮道加行道的时候首先也是按照这样的方式去修行。见道的时候也是，在见到十六个刹那当中，首先就是见苦谛的苦法忍、苦法智、苦类忍、苦类智。首先是见到苦谛的真相，然后见到集谛的真相，然后见到灭谛的真相，然后见到道谛的真相，就是十六个刹那的顺序也是通过苦集灭道的顺序下来，证悟的时候都是这样的，是通过这样一种现证的次第。

还有一个问题，首先比方说有的地方讲生病的时候，通过比喻也是一样的。首先我们要发现自己病了，自己生病了，头疼或者肚子里面感觉怀疑什么东西等等，反正很难受。这个时候就相当于发现自己生病了，相当于苦谛一样，佛陀首先宣说苦谛，安立了所有轮回当中的众生都是病人，所以首先宣讲苦谛。但是生病、痛苦有些病症是很明显的，已经开始发作了，很明显；有些可能认为自己很健康，但是其实已经在病的状态当中，这个也有的。像这样首先佛陀说一切都是痛苦的，下面建立众行皆苦当中还要讲。

首先安立所有都是痛苦的自性，安立了苦谛，所有的众生都是具有各式各样的痛苦，就相当于病人发现自己生病一样。生了病看医生之后，病因是什么？要找出病因，病因就相当于集谛，现在不是安住在痛苦当中吗？痛苦的因是什么？所以说一般的人认为我病了，是不是昨天我的饮食没注意啊？或者昨天晚上睡觉的时候被子没盖好等等，从很短很短的因果去寻找，但是如果是个医生就不一定，从你表面的病症去发现隐藏了很深的病兆，找到最根本的病因，找出最根本的病因之后才开始下手去医治你的病。所以佛陀首先讲到一切都是痛苦的，然后就从根本上找出痛苦的因，痛苦的因就是集谛，所以前面也讲到了，世间人他也在试图寻找让自己不安乐、让自己痛苦的因，他们也在寻找。还有一些外道也在寻找，到底痛苦的因是什么？因为他们的智慧有限，没有通过三无数劫发心，也没有通过三无数劫累积福慧资粮，所以他们的能力是非常有限的。当然外道具有某些禅定的功德，通过自己的能力看到的病因比一般人看到的病因要深一些，所以它就提倡修善法，提倡修禅定，提倡修苦行，通过这样的方式试图想要灭除病因。

但是最根本的无明引发了我执这个病因他没有找到，所以都是在认为我存在，我是有的。在这个基础上试图寻找让我获得快乐的因，但是这个方向都错误了。所以外道不要说真正断掉这个病因，连病因都没有找到，真正的病因都没有找到，何况说去对治它呢？这绝对不可能的事情。所以说佛陀通过遍智就发现，所有一切都是周遍痛苦，周遍痛苦的因是什么？最根本的因其实就是无明、我执。因为有了我的缘故，通

过我执开始生分别念，开始生烦恼造业，开始轮回。所以说这里面众生痛苦的因是隐藏得很深的，潜伏得特别深，一般的众生根本没办法发现的，所以就他就试图在今生的身体上寻找，在今生外在的工作环境中寻找，或者自己居住环境上面去寻找。当然也不是说完全没有用，如果你有前世的福德等等，也可以通过寻找的过程当中，消除一点点的痛苦的因，但是深层次的因没办法，深层次的因没办法的缘故，这次的痛苦受完之后，或者通过今生的对治，把一部分的痛苦灭掉之后，后一世还要继续，还要痛苦，为什么？因为它的苦因还在持续地运作，苦因还在相续当中持续在运作，所以肯定是没办法的。外道通过修禅定，暂时升到了色界、无色界的天界，但是他的因灭尽之后还会下来，为什么？因为它的苦因还在运作的缘故，所以说没办法。

所以说首先就要寻找病因，病因佛陀讲到了就是集谛。病人看病的时候，病人就问医生，我的病到底有没有痊愈的希望？痊愈之后是什么状态？医生说你这个病还是可以看好的，看好之后你就健康了，你就会像没病的人一样很快乐了。所以佛陀说众生的苦其实是可以消尽的，消尽痛苦的状态是什么？佛陀就描绘了涅槃的状态。究竟涅槃的状态没有丝毫的痛苦，所有痛苦的根本已经灭掉了，集的根本灭掉了，所以苦不可能再有。任何法都是因果法因缘法，如果存在因就一定有果，那么它的因不存在了，那么果也就不存在了。所以佛陀在灭除众生痛苦的方面他是从根本上着手的，他是彻彻底底地把众生的病因、病根完全消灭，所以佛陀告诉众生这个灭谛是绝对存在的，所以佛陀告诉众生有灭谛。

然后灭谛怎么样呢？我最后可以获得健康，获得健康的话通过什么方法呢？医生就给这个病人开药，开了很多的中药、西药。开了很多很多药，开了之后你要按时服药，一天三次要吃药，吃药之后，这个东西不能吃，那个东西你可以吃，其他方面要注意啊等等。所以同样道理，佛陀也给众生开了药，要闻思修，然后或者打坐每天要两坐，每天要四座，固定要服药，然后这个不能做，像杀盗淫不能做，然后其他方面你要注意啊，其他方面营养方面，医生给病人说，你的营养方面要跟上，所以佛陀就告诉弟子，你要培福德，其他的磕头，转绕啊，这些福德你要去做，相当于修法，法身的营养你要跟上。所以把这些通过守戒的方式，把不能做的方面又去除了，然后通过培福德的方面又把他的营养，修法的营养也跟上来了。你每天在不断的闻思修行，再服药的话，这个病慢慢慢慢就减弱了，慢慢减轻，慢慢就消亡了。所以说通过资粮道，加行道、见道、修道，通过这样道之后逐渐持续性的修持，最后就现出了这样健康的状态，最后现前了灭谛。

所以这样次第的安排一定是有非常非常善巧的方面的。首先告诉众生痛苦的状态，众生都很关心自己，痛苦这么痛苦啊，很关心自己，就知道自己是一个很严重的病人。然后再告诉他你的病因是这个，他就开始知道这个病因，然后佛陀再告诉他，其实就是这个病是可以治的，痛苦是可以消除的，灭谛存在。他就生起了希求心，我一定要得到这个灭谛，一定要得到这样一种理想的状态，对这个灭谛生起了希求之后，佛陀再告诉他修道的方式。如果他对于灭谛本身都没有希望，你告诉他法就没用了，他对这个法也不会重视的，就像这个病人他对自己痊愈方面不抱什么希望的话，他对医生开的药对医生的建议也不会重视。所以告诉这个次第，为什么先是苦再是集，再是灭再是道，一定有他非常非常殊胜的根据的，他现证的次第是这样的，他所安立苦集灭道顺序的原因、原理也是这样的，所以说佛陀非常非常善巧。

为什么称之为圣谛呢？说道灭是圣谛我们还好理解，苦集明明是众生的状态，苦集是众生痛苦的状态，还有一些我执、烦恼、业惑，业惑为什么也是圣谛呢？我们说四圣谛应该不是圣谛。我们并不是说苦集本身是属于圣谛，而苦集的这个谛，就说一切都是痛苦的，这个谛就是真实的意思，一切都是真实痛苦的，一切痛苦真实的因就是集，这个是圣智观察之后安立的。这个是佛陀的圣智观察了这个真谛，真实义就是这样。一切众生真实就是痛苦的，一切众生的世间真实的因就是这样的，所以这个叫做谛，谛是真实不虚的意思，所以一切世间都是痛苦的这个是真实不虚的。不管谁来看，一切世间都是痛苦的，然后这一切痛苦的因这个集也是真实的，也是不会错乱的。佛陀说这个集就是苦的因，这个业惑就是苦的因，这个绝对不会错乱的，这个不会错，不会有什么不对的地方，这个也是谛。所以圣谛的意思是圣智所发现的真实，圣智所发现的真实义这个叫圣谛。所以苦集虽然属于众生相续当中所摄的，但是他是圣智所证，圣者智慧证悟之后安立的、宣讲的，不会有什么错误不会有什么错乱，这个方面就叫谛，叫真谛，真实不虚。

但是道和灭就可以直接理解了，或者一方面来讲道和灭也是佛陀的圣智现证到的、安立的，所以说他是圣谛。四圣谛的原因是这些凡夫人根本没办法发现，虽然是苦的虽然是集的，但众生谁发现了？都没办法发现，只有圣智看到了，只有圣智发现了，所以叫四圣谛。所以说这里面四圣谛安立原因就是这样的，“**真实四谛**”的原因，这个意思我们讲完了。

下面讲**第四，建立诸行皆苦**。我们在讲苦谛的时候也许有些众生会产生一些疑惑，会对佛陀的遍智产生疑惑，因为前面讲了一切世间周遍是苦，这是佛通过遍智观察发现的。如果众生发现还有一些不是苦的东西在里面，他就会对一切都是苦的状态产生怀疑。他如果对四谛中的第一谛产生怀疑，他会对后面的也产生怀疑，他既然你第一个都看错了，其实世间当中不是一切都是痛苦的，还有快乐的。你如果把第一个都看错了，那么你所宣讲的苦因当然也有可能是错的。既然苦因是错的，那么你的灭谛也是错的，道谛也

是错的，所以他就通过这方面，一系列就产生怀疑了。所以我们有必要建立“诸行皆苦”，对于苦谛周遍这一点进行说明，以前我们在学四法印，在学其他的时候这个问题也建立过，此处《俱舍论》当中直接再建立一次。

诸行皆苦，行的意思就是有为法。一切的有为法都是痛苦的意思，一切的有为法都是痛苦的自性，都是痛苦的状态，有的时候是一切诸行无常，一切有为法都是无常的，但是一切有为法所安立的这些也是痛苦的自性，一切有漏都是痛苦的自性。

**悦意以及不悦意，与除彼外之等舍，
一切有漏皆为苦，如应具有三苦故。**

此处“悦意”是乐受，平常我们讲很悦意，身体方面有乐受，心里方面也是非常舒适非常悦意，这个方面主要是乐受；“不悦意”是苦受，明显的乐和明显的苦。“与除彼外之等舍”，除了悦意和不悦意之外非苦非乐，也不是苦也不是乐这个方面叫做舍受，等舍。既不偏重于安乐也不偏重于痛苦，是平等的。平等的一种什么呢，平等的一种舍的状态，舍就是不苦不乐。

平常我们的受基本上分了三种，前面讲五种，是在三种的基础上分出来的。象这样我们首先安立受当中就有乐受苦受和舍受，虽然有乐苦舍三种，但是“一切有漏皆为苦”。但如果属于一切有漏法的本体全都是“如应”，对应的话全都是痛苦的自性，所以说悦意这个乐受也是有漏的，苦受也是有漏的，舍受也是有漏的，所以一切有漏皆为苦的缘故，“如应具有”，如前面的次第具有三苦，比如说悦意他是什么苦呢，“悦意”他是属于坏苦或者变苦的自性，然后“不悦意”苦受他是苦苦的自性，如应对应舍受属于行苦的自性，象这样佛陀是以三苦来安立有漏皆苦，三苦来安立苦谛。

所以如果我们在理解的时候、在学法的时候如果对于佛陀安立苦的教义不了解，只是凭自己的想法来安立的时候，他就会产生这样的疑惑。他说你说一切都是苦的，明明我今天早上吃早餐的时候觉得这个饭挺好吃，很快乐，昨天晚上睡觉睡得挺好的，这个难道不是一种快乐吗，这个也是一种快乐；今天发一笔小财这个也是一种快乐，这难道不是快乐吗？我们为什么要抹杀世间当中所有的快乐呢，还有天人也是快乐的，世间还有很多快乐的，为什么说这个乐就是苦呢，明明是矛盾嘛，他是从这个方面进行安立的。还有舍受是苦吗，明明讲了舍就是不苦不乐，已经把舍受的定义定成不苦不乐了，那么这个不苦不乐没办法安立成苦。众生安立的苦其实就是苦苦，一般众生认定苦的状态就是苦苦的状态，就是不悦意，不悦意叫做苦。所以除了苦之外还有安乐，还有安乐的自性还有舍的自性，他就觉得不决定，一切都是痛苦的自性不决定。

所以为了说明这一点，我们必须了知三苦。悦意也是苦，悦意的苦不是苦苦，三苦当中的苦：这个苦苦的状况本身就是一种苦受，以苦受来安立苦叫苦苦，他是苦的其中一种表现方式，所以说三苦当中，这个苦叫苦苦，苦苦他的状况本来就是头疼，是这样一种不悦意，这个方面叫做苦苦，他是以苦为自性安立的状态，这个叫做苦苦。

第二种苦是什么，第二种苦就叫做变苦、叫坏苦。坏苦的本体是什么，其实坏苦的本体就是快乐。所以我们就要分析，现在这个快乐到底为什么是苦呢，我们说并不是把快乐本身安立为苦，而是把他变化、变坏的这点安立为苦。所以这个苦是通过哪一点来安立为苦呢，不是从痛苦的角度来安立为苦，如果以痛苦的角度来安立苦就叫苦苦了，他已经叫苦苦了，他的状况不一样的。但是快乐安立为苦是从哪个角度来讲的呢，是从变苦，我们说坏，他是会变化的，他是毁坏的自性。生起的时候是快乐，安住的时候是快乐，变化的时候是苦，他会变化，从他会变化的角度，从这个侧面安立为苦，所以我们知道这个所谓的快乐也是苦的意思，并不是说我们否认了世间当中没有乐受，而是说这个乐受他本身会变化的，乐受本身会变化这个就是一种苦，所以说从他会变坏的角度安立为苦的，所以叫做变苦。

他是一种苦，但不是苦苦，平常我们安立的苦都是从苦苦的角度安立的，当然觉得矛盾了。但是这个变苦，快乐的问题，我们不否认他的状况是快乐，我们说这个变苦就是快乐。但是他会变化的，他会坏的，从坏的角度来讲安立为苦。所有的有漏只要安住在轮回当中，即便是获得天人的安乐，天人的安乐最后不是毁坏吗，毁坏本身就是苦。世间这些富翁也好，我们平常所谓的快乐也好，快乐最后也是会变坏的，这个变坏本身是苦。所以佛陀是从他变坏的角度安立为苦，让我们知道这个所谓的快乐他根本没有什么值得信赖的地方，只要一变坏他就是痛苦的，所以说哪一个快乐不变坏呢，没有一个快乐不变坏，所以所有快乐都是苦，他是从这个角度安立苦的。

行苦就是说不苦不乐的行苦，行苦是从行的角度来安立苦。这个行的角度主要是苦的因，从苦的因方面来安立苦。行苦的自性，反正生起来的时候也不是苦也不是乐，安住的时候也不是苦也不是乐，灭坏的时候也不是苦也不是乐，但他是从苦因的角度来讲的，从痛苦的因的角度来讲，他可以作为变苦的因，他也可以作为苦苦的因，就是说只要你这个行苦存在，就可以成为坏苦的因。坏苦我们前面讲过，他是一种比较现前的这种快乐的自性。快乐的自性从变化的角度来讲叫坏苦，所以说坏苦的因从哪里来的呢？坏苦的因从行苦来的，只要有行苦，就会显现坏苦；只要有行苦，就会显现苦苦；所以说这个行苦是苦苦和坏

苦的因的缘故，从苦因的角度安立为苦，他的这个苦不明显，乐也不明显，都不明显，但是他从因的角度比较明显。

就像有些地方打比喻的时候也是讲，就像我们手上长一个疮一样，只要你手上这个疮存在的时候他就是苦的因。只不过就是说，你手上的这个疮，如果遇到了热水“啊”一下子就特别特别的痛，遇到热水的时候非常痛，这个就是苦苦。首先你这个苦因是存在的，你手上的这个疮是存在的，一遇到热水的时候，就非常苦，就产生苦苦了。如果你手上的疮遇到凉水的时候，凉水进去的时候就很舒服，舒适这个所谓的变苦呢，也是因为这个疮的存在才有的，所以这个疮本身就是行苦，平常状态当中你感觉不到他，反正你感觉不到苦，也感觉不到乐，但是一遇热水的时候，“啊”一下非常非常难忍，这个就苦苦了。这个苦苦的因是哪里呢，疮本身是苦苦的因。如果一给他浇凉水，浇凉水之后他觉得很舒适，这个很舒服所谓的快乐，快乐其实我们前面讲的他就是变苦，这个变苦的因是哪里呢，也是这个疮。所以说这个疮的存在也许不明显，不注意的时候你觉得他不存在一样，但是这个因是一直存在的，只要他的因存在，就会产生苦苦，就会产生变苦，所以他是从苦因的角度安立为苦，叫行苦。

所以有些时候我们说五蕴就是行苦，只要你的五蕴存在，只要你的色存在，你的身体存在，你的受想行识存在，只要这个五蕴存在，你就是苦因。只要你不把五蕴灭掉，你的所有的这些苦都会在上面引发的，变苦也会在这上面引发，苦苦也会在这上面引发，佛陀讲的这个讲得很清楚。一个是从苦因的角度讲安立行苦，一个是从快乐的角度会变化的角度安立坏苦，痛苦本身安立苦苦。所以我们说，除了这些之外，一切的众生除了这个三受之外，就没有其他的受了。所以说一切都是苦，安立三苦，我们说周遍是苦的，的确一切有漏周遍是苦。

如果把这个问题搞清楚之后，我们说这个苦谛，佛陀讲的苦谛，现在我们众生处在苦谛当中，没有任何快乐可言，这个就决定了。决定之后呢，就对佛陀安立一切皆苦产生一个信心。佛陀安立痛苦安立得这么细致，因为一般的众生根本就只是从苦苦方面安立了，众生安立苦的时候只是苦苦，其他的快乐不是苦，根本看不到这一点。但佛陀看到了，你这个苦会变化，会变坏，这个变坏本身就是一种苦。然后只要五蕴存在，五蕴就是一个行苦，只要你的五蕴存在，这个基础上就会安立，就会不间断的生起苦苦，不间断的升起坏苦。所以说他就把苦因，把变化的苦，苦苦全部讲了，没有一个漏掉的。所以我们就说，佛陀把这个苦讲得这么细致，他的智慧这么深，看到这个苦之后，他肯定会把他的因也看得很清楚，这样就会相信佛陀讲到的集谛。相信佛陀讲的集谛之后呢，就相信佛陀说这个是可以灭掉的，可以灭掉，道谛是一个方法，我们也会相信。

所以从这个方面讲，单独安立一个科判其实就遣除疑惑方面，遣除我们对一切皆是痛苦的自性，苦谛方面产生的疑惑，还有其他的方面，有很大的必要，三苦就是说从根本的三苦的角度来讲的。我们在学大圆满前行的时候，或者学其他地方，就是说根本苦，三界当中都是不离开三苦的，比如说人道啊欲界啊，欲界当中行苦也是绝对具有的，变苦也是具有的，有的时候人道方面可能会有变苦。然后苦苦方面，地狱啊饿鬼啊等等，他的苦苦，苦受特别明显，但是在地狱当中有没有变苦呢，变苦不一定有，他纯粹基本上来讲，没有升起安乐的机会了，所以说基本上地狱当中没有什么变苦可言。但是如果有的时候饿鬼、旁生也会有些变苦，因为它必定还是有些乐受的，人道当中呢变苦也是有的。

天界当中，天界，色界，无色界等等，比如说天界的变苦比较明显，他的苦苦不是很明显，但是变苦明显，行苦都是有的。然后再往上走的时候，无色界他没有明显的这样一种，比如说我们学习过四禅以上都是舍受了，四禅以上都是舍受，也没有苦苦了，也没有变苦，它主要是行苦，就是具有五蕴，或者五蕴的种子存在了，他就会有行苦，他的因还在，所以说虽然你修禅定都生在了无色界了，他感觉变苦也没有了，苦苦也没有了，但是还是没有离开苦，还是在三界当中没有离开苦，为什么呢？如果你这个无色界的沉溺一旦失坏了，一旦引业穷尽了，他仍然在这个基础上，还会产生苦的，他苦因还在。以后再重新投生下界的时候，他还会在这个身份上面重新引发变苦和苦苦的。只有按照小乘的角度来讲出离三界，只要你出离了三界了，超离了有漏，超离了有漏之后就不会有行苦，变苦啊，苦苦啊这些不会有了。所以说涅槃一定要灭三界，灭谛超越三界称为灭谛，所以说灭谛灭完之后呢，你的苦苦变苦行苦都安立不了，从这个角度来讲，彻底获得解脱，没有丝毫痛苦的干扰。

行苦是周遍的，不管是哪一个众生相续当中都具有行苦的。但是苦苦和变苦，要看自己造的恶业和造的善业的差别。但是不管怎么样的话，其实我们说上面只是行苦，行苦在一切众生相续中都具足，其实就说明一个问题，这个苦因啊，你怎么也摆脱不了，这个苦因是摆脱不了的，那么摆脱苦因的方式是什么呢？摆脱苦因的方式就是无漏道，没有什么其他的方法，就是无漏道。所以说只要你在三界当中混的时候，你的行苦就跟着你，你都混到有顶了，你的行苦还存在，他还会重新来，因为他的苦因还在。地狱当中也有行苦，反正你的人也有行苦，行苦还在，苦因就在，苦因没有灭尽的话，他的变苦啊，苦苦啊一而再再而三的反复，就是这样。

所以从这方面思维出离心的时候，从这个角度思维厌离心的时候，也会升起一些厌离心。的的确确没

有什么，整个三界没有什么意义，为什么？因为都是行苦的自性，都是苦因的自性，如果你不摆脱苦因的话，你怎么样去努力，你现在这一世再怎么成功那又怎么样呢？成功人士都已经当到帝释天了，这个够成功的了，这样还是不行啊，你当了梵天呢还是不行啊，所以说即便是这样子他的苦因还在，行苦还在。所以他一思维的时候，如果从三苦的角度去思维，他的的确确对整个三界产生一个比较深的，比较强烈的出离心，他的出离心就比较稳固，比较周遍了，而不只是从当前的状态中出离，现在我很穷，一旦我挣了钱，钱多了我就不苦了，其实根本不是这么回事。

所以说像这样的话，就是说学习佛法的人智慧深，看得很远，看得很深，很多很多一般的人看不到的事情，他都看得到。但这个能看到并不是我们很厉害，主要是佛陀他老人家的智慧很深，告诉我们这个问题，我们愿意去学而已，我们愿意学，我就知道了这个真实，知道真实之后呢，哦其实整个三界的的确确都是苦的自性，即便是暂时摆脱了苦苦又怎么样呢，只是暂时摆脱了苦苦，就是说安立一个安乐，安立一个安乐的话他也是这个变苦的自性，而且总有一天会变坏的，一变坏就是苦。而且就是说如果你在快乐的时候，以前益西上师讲过很多成功人士的经历的时候，也是这样，当你成功的时候你得到的快乐越多，得到的快乐越多你失坏的时候痛苦也就越大，因为已经习惯了这种好生活了，已经习惯了这种快乐，一旦失去的时候，有的时候就根本没办法接受，所以他这个状态一旦失坏的时候，这个苦一下就出现，很明显的。

所以我们了解苦应该从三苦的角度，只要从三苦方面深入思维的话，我们就对整个三界轮回的确确产生一个出离心啊，没有什么可靠的，任何东西都没有什么可靠的，只有真正获得解脱了，才是真正可靠的，从这个方面可以安立。然后我们自己升起了这样一点觉受之后呢，再去反观众生，众生也是一样的，众生现在觉得自己混得很不错的，很得意，但是真正一看的时候，通过你自己生起三苦的智慧去观察他的时候，会引发一种悲心，这个悲心是有基础的悲心。所以有些时候我们生悲心的时候，路边的乞丐或者说躺在医院里面没办法付账单的这些病人，我们觉得这个太可怜了。但如果看到这些成功人士，看到这些大领导，看到这些有钱的人，没觉得这个很苦，而是觉得混得不错啊这个人，怎么怎么样，我们可能生起一点羡慕心。

但是如果你把三苦的自性搞清楚，你再去看的时候，他虽然没有苦苦，没有财产方面的苦，但是他有变苦，尤其是他有行苦。他行苦的因一直跟随他，哪里有什么快乐可言呢？没有什么快乐可言。他的这个隐患一直跟着他的，一个人他如果有隐患的话，就没办法真实的快乐起来。我们如果真正通过观修内心当中生起这个觉受了，总是有一种忧患意识：不管怎么样，这个行苦一直跟着我的，我如果不把这个苦因去掉的话，我哪一天能够有一个快乐的时候？哪一天有一个安心的时候？不应该有个安心的时候。既然没有安心的时候，每天为什么安然而睡呢？为什么每天又这么放逸呢？等等等等……这一系列的修法的心态都会随之而引发。

所以说，思维苦谛思维轮回皆苦，轮回皆苦不单单是说这些明显的苦，但是还要思维这些：变苦要思维。现在我们对苦苦方面当然认识的比较多了，但是我们把重点要放在多观修变苦，变苦要观修，因为这个是我们所希求的，我们想要获得安乐，这个安乐我们想要希求，所以我们要花一定的时间观修变苦，观修坏苦。尤其是最后一步要观修行苦，要把行苦根本上去认知。的确，如果我有行苦的话，就永远没有办法摆脱，只有把行苦彻底斩断了，这个时候才真实的获得解脱。思维三苦对我们修行来讲的话，帮助特别大。

乙五、旁述二谛：

因为此处主要是讲四谛，但是二谛的观念，胜义谛和世俗谛的观念，此处也是旁述一下。

**毁彼以慧析他法，则心识不趋入彼，
犹如瓶水为世俗，除此具有为胜义。**

此处就讲到了世俗谛和胜义谛，有部有世俗谛和胜义谛，唯识有世俗谛和胜义谛，中观有世俗谛和胜义谛，乃至密宗也有世俗谛和胜义谛。

从有部的角度来讲的话，世俗谛和胜义谛安立的方式是怎么样的？此处说“**毁彼以慧析他法，则心识不趋入彼，犹如瓶水为世俗**”这三句话讲世俗。“**犹如瓶水**”是例子，“**毁彼**”主要是对应瓶子的，“**以慧析他法**”主要是对应水。我们在观察的时候，一部分法是可以被摧毁掉的，比如瓶子、柱子可以摧毁掉，“**毁彼**”是通过摧毁它的方式。本身我们认为这个是一个瓶子，我们的心识就趋入它了，我们的心识趋入“这个瓶子”的概念。

但是当我们用铁锤把这个瓶子砸碎了，或者我们把这个瓶子摔地上摔碎了，摔碎的时候是“**则心识不趋入彼**”，这个时候我们的心识就不趋入它了，我们的心识就不会再认为这个是个瓶子了。这个“**不趋入彼**”的意思就是说，刚开始的时候我的心识趋入它，认为这个是个瓶子，但是当这个瓶子毁坏的时候，摔碎的时候，成了碎片的时候，我的心识还会不会认为它是瓶子呢？这个时候不会再认为它是瓶子了，所以这个意思就是第二句“**则心识不趋入彼**”，我不会再认为它是个瓶子。

这个时候，瓶子本身其实就是世俗。世俗的意思就是说，他没办法让我们的心识持续性的认定它。刚

开始的时候它是瓶子，后面摔碎的时候瓶子的概念没有了，我们的心识不趋入了。这个瓶子就是世俗，它是假立的，为什么是假立的呢？因为我们认定这个是瓶子的观念没有办法持续性的保持。当它存在的时候我们认为是瓶子，当它打碎的时候，我们的心识不再趋入它了，这个就是世俗。因为它可以改变，我们可以改变对它的看法，从有部宗的角度来讲，这个叫做世俗，这个叫做“毁彼”。“毁彼……，则心识不趋入彼，犹如瓶……为世俗”，它的意思就是这样的，这是第一层意思。第一个例子。

第二个是“以慧析他法”，我们这样看：“以慧析他法，则心识不趋入彼，犹如……水为世俗”。水怎么毁坏呢？没办法毁坏。所以水我们“以慧析”，通过智慧来分析他法，除了瓶子以外的他法。一部分是可以毁坏的，这是从毁坏的角度来讲去安立的，还有一部分是不能够被毁坏的，我们分析“以慧析他法，则心识不趋入彼”，本来这个是水，我们认定这个是水，但是我们分析的时候呢，我们的心识就不会趋入水了。

怎么分析呢？这个水是什么呢？水是色香味触组成的，当我们的心识专注在水的构成部分的时候，水是什么呢？水是色香味触组成的，或者有些地方讲了这些水是八微组成的，地水火风色香味触，前面我们学习过。当我们把它的注意力放在色香味触的时候，水的概念就没有了，水的概念就不会再存在了。所以说我们的心识就没有趋入水了，我们就趋入它的色香味触上面去了。当我们安住它的色香味触——更小的构成部分的时候，它的水的概念就会消失，这个时候就说明：这个水就是世俗。为什么这个水是世俗呢？因为我们的心识没办法持续性的趋入它。刚开始的时候我趋入这个是水的概念，然后后面我分析这个水的构成部分是色香味触的时候，这个时候水的概念就消失了。水的概念消失了，就是“心识不趋入彼”，我们的心识不再趋入它了，所以说水就是世俗。

“以慧析他法，则心识不趋入彼，犹如瓶水为世俗”。就是讲瓶子是世俗、水是世俗，为什么呢？因为我们一分析的时候、一毁坏的时候，我们的心识就不再趋入到“这个是瓶子”的概念、“这个是水”的概念，我们不再趋入，改变了这样的状态，改变了状态之后，就说明它是世俗。这个就安立世俗谛。

“除此具有为胜义”，除了这个之外，就具有了胜义。刚开始我认定它，它也是这样的，后面怎么分析还是这样的，这个叫做胜义。打个比喻讲，这个瓶子摔碎了，比如说这个是一个蓝色的瓶子，我摔碎了。摔碎之后蓝色本身它是不会变的，我认为这个是蓝色，你再砸，再把这个碎片再砸，还是蓝色。分成微尘了，还是蓝色，所以这个蓝色它是胜义。

刚开始趋入“这个是蓝色”的心识，刚开始的时候这个是蓝色的，然后你再去砸它，它还是蓝色的，然后分成微尘了还是蓝色的，这个时候就叫做胜义。为什么？心识持续性的趋入。心识持续性的趋入，不改变的趋入，就叫胜义，在小乘当中就这样安立的胜义谛和世俗谛的观念。如果说刚开始它是瓶子，砸开之后瓶子的概念没办法再认定了，这个叫世俗。但是砸碎之后，这个碎片的青色或者这个蓝色本身，或者这个瓷碗是白的，摔成碎片之后还是白的，我们再把这个白色再砸，再分析，再把它砸碎，还是白的。乃至按照小乘有部的观点，把它分成微尘了，它还是白的，这个就叫胜义。它的心识可以持续性的趋入，它不会变化的。持续性的趋入，从这个角度来讲，它就是一种胜义。

色香味触也是这样，水的色香味触，反正你怎么分它还是色香味触，还是色香味触，它不会变化的，不会变化这一点就叫做胜义，所以瓶水叫做世俗。它的组成的部分、微尘等等不会再变，就叫做胜义。

心识也是一样的，我们平时观察心识的时候，心识聚集到一定刹那的时候，我们说感受到一个苦、感受到一个乐。但是你分析的时候，你分析到刹那的时候，它还是这样的。它虽然已经感受不到了，但还是具有这个成分，仍然具有成分，从这个角度来讲它就叫做胜义了。

所以此处就是旁述二谛，当然我们说中观中的旁述二谛，它的二谛和这个安立的不一样。中观宗讲一切的显现法是世俗谛，空性就叫做胜义谛，这和有部的安立是不一样的。有部说只要不堪分析的，分析完之后它没办法再认证它是什么东西了，这个叫做世俗。除此之外，心识可以持续性的趋入它，都可以具有这种观念，这个叫做胜义，从这方面安立二谛。

甲二（现证真谛之次第）分二：一、略说；二、广说。

首先讲第一是“略说”。

略说是这样的：

守戒具足闻思慧，极为精勤而修行。

现在我们学习这一部分和前面我们学烦恼方面就不一样，学烦恼方面好像觉得离我们太远了，学烦恼本身就生很大的烦恼，学不懂烦恼品就很烦恼。现在烦恼品就学完了，不用再烦恼了，就是学这些我们平时可以用的，用的这些显现上面，当然对治烦恼对我们来讲，学习到一定时候肯定也是必须要对治的，但是此处就是我们比较熟悉的这些教义，尤其是基础的东西，我们学习起来的话，不是那么抽象，也不是那么难学。

那么“守戒具足闻思慧，极为精勤而修行”。那么怎么样现证真谛呢？这个地方讲的是现证真谛的次第。现证真谛的次第此处就是说一个是“守戒”；一个是“闻思修”。为什么守戒呢？守戒当然是基础了，就是你的闻思修必须在守戒的基础上。如果你闻思修不守戒的话，相当于就是说没有大地一样，这些种子，

这些东西没办法生存。如果有了戒，你的功德才可以累积，你闻思修的功德，它的戒体，守戒的基础上，慢慢堆积，堆积到一定程度，你就可以说你成就了，或者你入道了，成就了，这些都可以安立。所以戒非常关键的，他是不散乱的因，如果我们很散乱，不守护戒律的话，我们虽然闻思修，但是闻思修没办法累积，功德没办法累积，你修一点，你的心散乱掉了，没办法持续，或者散乱的缘故，很多的功德法慢慢就散失了，就没办法集中，没办法累积。

所以首先我们看到现证真谛的次第，所以说就说明，第一个必须要守戒，不管是七种别解脱当中哪一种。是居士守个居士戒，如果是沙弥守沙弥戒，比丘守比丘戒。像这样，七种别业中任意一个戒律必须要有，这个是基础，后面必须要具足闻思修慧。首先是闻慧，闻慧就是不愚昧的因，必须要听闻符合现见真谛的法，而生起闻所生慧。比如现在我们听闻了怎么样修行或者大乘的教义，小乘的教义等等，这其实都是符合现见真谛的法，要不然就是说苦谛、集谛；要不然就是道谛、灭谛等等。首先要听闻，如果不听闻的话，你根本不知道应该怎么做。所以首先要听，听本身还不是闻慧。你听要听得懂才行，听懂了，产生了智慧，这个叫闻所生慧。闻所生慧他有两个东西在里面，第一个它的因就是闻，闻所生慧的因是闻，闻了之后产生智慧，这个叫闻慧。所以第一个叫“闻慧”，他是基础。

第二个就叫做“思慧”，思慧叫抉择。你必须要去思维，要去抉择，所以说这个思所生慧它的因是什么呢？思所生慧的因是思，思的因是什么呢？思的因就是闻慧。首先你要有闻慧，听懂了，听懂之后你才去思考它，思考它的过程就是遣除怀疑、增益、损减，把这些遣除掉之后，这个确定下来的定解就叫做思所生慧。思所生慧它也有两个步骤：一个是思；一个是思所生慧。思的因一定是闻慧。你首先要听闻，听闻之后产生一个智慧，产生智慧之后，你下去再看书，再思维。你在听闻的基础上你才能思。否则你都不闻的话，你怎么去思呢？乱想是没有什么意义了。

所以首先要听闻，听闻之后产生智慧，然后缘这个闻所生慧不断的思，产生思所生慧。思所生慧基本上就是定解，但这个定解也有深浅不同，有的浅层次定解也有，深层次定解也有。这个时候就生起了思所生慧。闻所生慧是很肤浅的，闻所生慧在课堂上听懂了，如果你下去不看书的话，一两天就忘得干干净净的。有的时候课堂上听的东西，一出门就忘了，就是说是那么浅的都有。但是你回去再看书，一下想起来，课堂上是这样讲的，它是这个意思，你再思考它就加深了，然后该遣除的怀疑遣除掉，思慧得到之后，定解就比较深，就不太容易忘失。不太容易忘失才会成为后面的因，如果忘记了就不会成为后面的因了。

后面是修所生慧，修所生慧就是“精勤而修行”。修所生慧也是两个，一个是修，一个是修所生慧。那么修的因是什么呢？修的因一定是缘定解，一定是定解。因为有了定解才能修，如果你没定解，你都在怀疑、摇摆或者你都忘掉了，你怎么去修？所以首先要定解你所修的法本身，不管你修什么法，也许有些广闻博学的人，他对所有的法都生起定解了，他就会缘这个修。我们有些时候虽然没办法对所有的法生起定解，但是需要修的这个部分一定要产生定解。所以说你修的对境是定解，必须要没有怀疑了，很确定，你去修，反复去观修，反复去观修，这个时候他的修缘的是思所生慧的定解。

所以说首先要生定才能修，所以闻思修的次序是这样的。如果你没有闻思，你这个修，很多大德批评的时候，就是说你没有闻思修就是盲修瞎练，你修什么呢？什么都没有，脑袋里都是空空，就是自己这些观念浮现，在修自己的观念。当你修自己的观念到底是什么？又不是圣道又不是真谛的，修了半天一点用都没有。就浪费时间而已，还出来之后，我今天修的很好，因为我在修行，其实根本没修什么。所以闻是符合现见真谛的法，这个很重要的。符合现见真谛的法你去听闻，生起之后，那你去缘这个去思维产生定解。这个定解也是符合现见真谛的法，你修的时候才是符合真谛的法。否则你没有前面的闻思，你所修的东西，自己想一套去修，根本没有任何作用。

所以首先修是缘定解的，定解反过去的时候，引发一个修所生慧，修所生慧它理解力很强大了，它就可以对治烦恼了，就有种觉受出来了，觉受出来之后就比思所生慧还要深。因为思所生慧必定还是分别念在思考，它内心当中肯定还没有，这个思所生慧还是思想上的东西，和自己的相续还没有真正的结合。通过不断修，修完之后，法义和自己的心相续开始结合了。不断的修以前我们打比喻说的话，比方我们做面食，面粉是干的，然后水加进去，合不了，它没办法合在一起，然后我们不断的揉面，不断的加工，就揉得非常非常好，你做馒头也行，做面片也行，做包子也行，做什么都行，他的原料什么都可以做，很调柔。这个时候面和水之间完全融在一起了，现在我们相续是相续，法是法，二者之间还没有融合在一起，所以起不了作用。

有时候我们修了这么多法，为什么起不了作用呢？其实就是法和相续还没有融和，这个时候必须要修，不断的观修，这个方面很多，打座的方式，上座去修，下座再去串习。这样的话，不断的融和，法和心融和，其实修一次，法和心就是在调和一次，修一次法和自己的相续又在调和一次。所以修得很多的时候，很纯熟的时候，好了，最后这个法融入了心中，心和法成了无二了。所以那个时候修得很好的时候，只要你一起心动念，只要你的心相续一产生，你的分别念一产生，它带出来的东西就是法，它没有什么其他东西，带出来就是法。

因为什么呢？因为法和心已经融合了。所以你再怎么想，反正你一想，你修的是菩提心的话，你心一产生就是菩提心。你不需要再去作意了，如果你修的是出离心的话，你的心一想就是出离心，如果你修的是空性的话，你的心一起来就是相应于空性的。所以修所生慧的力量很强大，这个时候觉受就会产生。但这个还不一定是证悟，在这个修所生慧的基础上，再进一步，就会生起亲证，就是亲证法界。

所以闻思修次第等等，的的确确我们要搞清楚这里的次第，这个次第就是现证真谛的次第，这个讲得很清楚。怎么样才能现证真谛？不是凭我们自己去想，并不是凭我们几个道友开个会，我们决定了，这个就是现证真谛的次第，那个没有用的，不是这样的。所以必须是佛陀他现证之后，这些大德祖师他们确定下来的东西，我们去学习，现成的东西去学习，然后闻思修，最后就可以真正的现证真谛，这方面的内容是特别殊胜的。

所以为什么大恩上师经常提倡，一定要闻思修行，一定要闻思修行，尤其是修之前的闻思，修之前的闻思甚至于有时候比修的时候还要重要，但我们并不是恒时都是闻思比修重要，初期的时候，闻思一定比修重要，因为前面我们讲到了，如果你没有闻思基础，你盲修瞎炼就是没有什么用，增长分别念而已。但是如果闻思到一定程度，闻思的定解很稳固了，这个时候重点就要转移到修上面去。刚开始的时候，闻思可能百分之八九十这样的，后面的话，就是五十、五十，百分之五十，后面你的修行要百分之七八十，八九十，然后闻思方面就稍微少一点，这方面他都有一定的次序的。

所以如果我们前面的闻思没有真正的打好基础，要去修的话作用不大的。如果刚开始闻思的基础打得很牢，定解产生了，关键就是思所生慧当中这个定解，你修的直接所缘就是定解，你的定解越深，修的时候，越没有疑惑，反正已经抉择好了，你一直修下去就没有什么想的，没什么多想的，否则的话，我修了半天这个到底修的对不对呀？就开始生怀疑了，是不是这样修的，又怀疑了。那么你这样三心二意修，虽然你坐在座位上可能一半的时间都在想过修得到底对还是不对，应该这样吗？那样吗？所以你就应该把时间花在思维上面，产生定解，断除增益损减方面多花点时间，那个时候道友一起讨论，或者怎么样去思维把这个定解搞定，搞定之后，你离开上师也好，你不离开上师也好，反正内心当中你的定解就在这儿，你在哪个地方都可以修。

以前那些大德，闻思的时候，基础打得特别好，在监狱里面就是这样的，没有书，关在监狱里面没有书二十年，他就观修这个，监狱里面就成就了。所以他就是每天都在修这个定解，不管哪个地方都可以用，你在城市里面也可以用，你在什么地方都可以用。如果没有定解的话，那就不行。

所以刚开始的时候，多花一点功夫磨刀，把刀磨快了，然后再去砍柴，这个就可以。否则的话，你没有把刀磨快，就去砍柴的话，花很多时间没什么用的，当你把时间花在砍柴上面，别人都上山了，别人都开始砍了，你还在磨刀，别人都干啥了，你还在浪费时间。其实你把刀磨快了，你上去几下子就砍好了。所以闻思的时间花的多的话，别人开始修了你还在闻思，你不要管，反正你就闻，你就把定解生起来了，定解生起来，你再去修的时候就很快，一定是这样的。现证真谛的次第这里面的道理很深，我们还是要注意的。

今天就讲到这个地方。

第 083 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续一起来学习世亲菩萨造的《俱舍论》。《俱舍论》分了八品的内容，现在我们学习到的是第六品。第六品是分别圣道。分别圣道（是）对于所证圣道的圣境的了知安立，还有一些（对于）修行者的次第，修行者补特伽罗等等这些方面的含义（的了知安立）。

现在我们讲的是第二：现证真谛之次第。这个分了两个科判，第一是略说，第二是广说。其中略说的科判已经讲完了，现在讲第二是广说。

乙二（广说）分三：一、智慧之自性；

二、堪为法器之特法；三、真实趋入修法。

三个科判当中首先是第一个智慧之自性。智慧之自性主要是前面讲的闻所生慧、思所生慧和修所生慧，就是对于智慧的自性进行安立。颂词当中讲到：

丙一、智慧之自性：

闻等所生一切慧，名二及义之有境。

“闻等所生一切慧”，“等”字当中也包含了思和修，闻所生慧，思所生慧和修所生慧，这个叫做“闻等所生的一切慧”。分别是“名二”及“义之有境”。“闻等”是属于“名二”和义的有境，也因为说听闻缘“名”，思缘这个“二”，修是缘这个“义”。它们分别是“名二”及“义的有境”。

什么是名呢？名是属于名称，文字、名称等等。我们在听闻佛法的时候主要是耳根接受语言，这个语言也是名称和文字的这样一种本体的范畴。眼睛，我们的眼根主要也是专注于这样的文字，所以它的文字和它的语言就成了听闻，闻所生慧，有的时候闻所生慧主要是听闻，有的时候也是自己看的时候，第一次看这个书把它看懂了也算是一种闻。当然严格意义上的闻是耳根在听闻，自己看书看懂了一个意义也叫做闻的范围当中。所以这个方面就是缘名，这个闻等的“闻”字主要是缘名的有境。

“思”是二，二的意思（是）名和义二者。因为思的过程当中首先要看这个书，看书的时候要缘文字，引出意义，名称和意义二者。有意义的時候也许它就不再依靠这个文字了，专注在意义当中。但是时间一长了之后，这个意义又散了，忘失了这个名称之后意义也散了，重新又开始缘这个名称，又开始引发了意义，或者通过意义引发名称，安住这个意义的时候，这个是属于什么名称呢？这个属于空性，这个是属于出离心等等。所以它是名引发义，义又引发名，或者名引发义之后，时间长了，义比较模糊了之后，又重新通过名来引义。所以这个叫“二”的意思，名和义二者都要依靠。

第三个就是义。义就是修所生慧，因为通过闻和思，这样一种定解已经引发了，引发这个定解之后就专注在意义当中，不断地观修，不断地串习就可以了。所以从这个方面来讲，在修持这个意义的时候一方面可以有观察修，一方面也可以有安住修，观察修和专注修这两者都是拥有的，都是可以具有的。所以从这方面讲，严格意义上的修持一定是在定解的基础上。所以有的时候说看书它算不算观察修呢？思维算不算观察修呢？严格意义上来讲闻思修它的次第是确定的，那么在观察修的时候它已经是属于修的范畴了，那么在思维的时候，反复观察这个算不算修呢？如果从严格意义上来讲，如果要修它一定是在定解已经产生的前提之下，才可以缘这个定解，（以）观察的方式来修。观察修和通过思维引发定解二者是不一样的，因为在修的过程当中疑惑已经遣除掉了，那个时候已经属于没有疑惑了，就是反复观察的方式来修而已，内心当中的定解是非常稳固的；而在看书的时候是不一样的，看书的时候内心当中的疑惑还在，这个时候它主要通过看书思维的方式，思维的方式主要是来遣除怀疑、遣除争议、遣除损减，这个时候内心当中的怀疑还在，定解还没有引发。所以如果从这个侧面观察的时候，思维法义不算观察修。观察修一定是定解的基础上，安住定解反复去观修，它已经引发了一种定解了。但是如果从广义的角度来讲，如果把修行的意义放宽一点，像这样的话我们在看书的时候，思维的时候这个也可以是一种修行。但是有些提问，这样一种思维到底算不算观察修呢？那么就要分修是什么。修其实是在思维的基础上，定解的基础上引发的一种反复观修，通过反复观察来修行、来相应的一种方式。所以它一定有一个条件，它是什么条件呢？它的定解是已经有的，它的思维的阶段已经过了。思维的阶段是干什么的？思维的阶段主要是引发定解的，遣除怀疑，遣除争议损减，引发定解。有的定解，思所生慧生起的。思的过程结束了，然后再开始缘这个思所生慧的定解，反复观察地修。观察一段时间之后安住修。这个方面它的修的意义和思维有点相似，观察修和思维有点相似。但是思维是还有怀疑，还没有产生定解的阶段；修行，观察修它已经产生定解了，它的思维的阶段已经过了。所以这二者之间从侧面有一定的差别。这个方面就是顺便讲一讲。

注释当中也讲了一个比喻，就像学游泳一样，学游泳的时候，刚开始的时候可能手要抓住岸，或者自己的手要抓住泡沫抓住木板，不能放。木板就相当于名称和词句一样，刚开始我们听闻的时候，闻所生慧的时候，不能离开名称，也不能离开文字、语言。然后听了一段时间之后，在思维的时候名和义二者，这个木板刚开始的时候抓住，稍微可以扑腾几下之后，不行了，马上再抓住。所以抓木板、放木板，抓木板、放木板，就在这样一种基础之上，在这样一种过程当中不断地训练，不断地串习。最后已经完全掌握了之后，就完全放开木板了，木板就不要了，完全可以自己在水里游泳。从这个方面来讲闻思修这三种的生起是这样的。

这个就是智慧之自性，这个方面主要是名二和义的有境。有境就是看待对境来讲的。名二和义是对境。缘名二和义的就叫有境。那么有境是什么呢？闻所生慧、思所生慧、修所生慧。这个是三种有境，属于三种智慧。

第二个科判是“堪为法器之特法”。如果要修法的话必须要安立为法器，这个法器特别重要。平时我们在学习依止法的时候，有的时候上师是怎么样的，上师有上师的法相，弟子要有弟子的法相，如果弟子的法相圆满，就是一个法器。法器就像水器一样，这个碗或者是盆子，是圆满的，是不漏的，是干净的，这个时候可以装，用这个器具可以装水，装牛奶，装这些饮食，这个时候就是可以不漏，可以很干净，可以食用。那么这个就像平常我们装水的等等的那个器具一样，正法要在我们的相续当中留存，正法要在我们的相续当中起作用，我们要受用这个正法的话，我们自己首先要成为一个法器。那么小乘有小乘的法器，显宗大乘有显宗大乘的法器，密乘有密乘的法器。所以有的时候我们修法很长时间没有感觉到明显的收获，没有感觉到明显的受益，从某些角度来讲，主要可能还是（要）反观一下自己是不是法器，可能还没有成为一个真实的法器。所以很多时候我们在修行的过程当中，首先不要去说“我什么时候就得到一个神通啊”，“什么时候我突然得到一个证悟啊”，“什么时候我一下子成菩萨了呀”。当然我们想是可以想的，但是在初级阶段的时候还是多想一下怎么样让自己成为一个标准的合格的法器，这个是比较现实的。因为如果有了

法器，正法就可以留存在我们的相续当中，在这个基础上才可以说留存在我们相续当中的正法如何来调伏我的烦恼，这个正法如何让我产生殊胜的功德，内心当中种种的功德怎么样生起来，它一定是在具有圆满法器的基础上才能够生起来的。如果你都不是法器，正法听进来之后就器具具有个洞一样漏掉了，你好像不断地在念咒，不断在发心，不断在修行，不断在听闻，但是因为自己不是完整的法器的缘故，有个地方有个漏洞，这个功德就都漏走了，没办法留存。或者自己相续当中，器具没洗干净，可能就是前段时间没洗干净的食物已经霉变了，这个霉还在你的碗里边，这个时候你就装一些东西，这个食物也被他染污了。所以我们内心当中有很多贪欲、嗔恚、有点世间的想法等等，这个时候相当于我们内心当中还有毒，相续还有毒。所以听到正法，也没办法干干净净地起到它的作用。所以我们要让自己的心、自己的相续第一个（要）成为一个不漏的法器，第二个（要成为）干净的法器。他有很多条件，在这个条件当中，小乘的条件当中主要从这个角度讲，知足少欲，这个是很关键的问题。所以不管是小乘也好，大乘也好，密乘也好，他有共同乘的标准，就是要知足少欲，不贪恋世间轮回，不贪恋世间八法。

这个方面是个标准，当然有些时候，到了菩萨乘，菩萨乘主要是利他。有的时候完完全全地按照小乘的这些标准说，我现在在做利他的事业，我发了菩提心，我在做利他的事业，我还是要少事少恼，还是要知足少欲，有些时候在菩萨戒律当中，有的时候这个是要遮止的。因为菩萨乘是要广大利众的，所以处在广大利众过程当中，完完全全的知足少欲，远离一切财产，就没办法通过这样的方式去利益有情、利益众生了。但是我们到菩萨乘是不是根本不需要知足少欲？也不是这个意思。因为到了菩萨乘的时候，在共同乘的知足少欲的功德在菩萨乘的相续当中是增上的方式而具有的。首先对财富是没有什么耽执，这个完完全全是相同的。就是可以不刻意地去拒绝很多财富，但是内心当中对于财富的知足少欲、不贪执这一点的功德，一定是有的。否则在小乘当中是让知足少欲的，让我们知道财富的过患，让我们怎么样看破放下。但是到了菩萨乘，突然又让你捡起来，其实这个是不合理的。小乘当中讲的知足少欲是不合理的，这个方面又让我们去贪念轮回，这个是不可能的事情。越往上走一定是标准越来越高的。所以共同乘的基础永远成为基础，永远也不可能到了菩萨乘他的基础就舍弃了。但是这里边的思想观念有所转变了，是在不耽执财物的基础上，这个是一样的。但是不一定像小乘一样，那么刻意地去远离财富、刻意地去不积累财富，因为对财富没有贪执，在没有贪执的基础上，积累些财富，把这些财富为了利益众生，这是完全开许的。而且成为菩萨修持布施、利益众生的一个殊胜方便。到密乘当中的时候，可以把这些欲妙转为道用，更加是在菩提心的基础上增上而有的功德。所以修持佛法，下面的基础一定很重要。如果把下面的基础打牢了，再往上走的时候，站在某个高度上面，再安立他的本乘的教法就很合理。否则，有的时候的确会出现很多的矛盾、很多的抵触。而且在共同乘的时候，小乘当中让我们放弃一切，到了密乘的时候反而又说这些都不需要舍弃了。但是这个不需要舍弃是从哪个层次上不需要舍弃的？如果没有通过三乘的教法，次第次第地学上去，是没办法理解这里面到底是什么，究竟所指（的）是什么。如果把这些教法一层一层学上去了，把他的每一层的观点搞得很清楚，他的这个基础是在什么基础上安立的，这个方面搞清楚之后，对整个佛法，次第的修行就会有一个非常清晰的认知。所以此处“堪为法器的特法”，是共同乘的一种安立的方式，知足少欲。下面一个颂词还会提到这个四圣种，这些都是属于法器的特点。

丙二、堪为法器之特法：

**具身与心二远离，非不知足大贪欲，
于得复爱不知足，未得贪求欲望大，
相反彼之对治者，彼二三界无垢摄。**

此处首先讲了具有身和心的远离。首先具有身的远离，然后身远离和心远离二者两种远离。身远离，当然我们身体要远离愤闹。自己在过于追求世间，在世间当中琐事太多了，就没办法，因为自己的身体是很愤闹的，没有办法身体安住寂静状态当中来修行佛法。如果自己的身体非常的愤闹，忙于很多各种各样的琐事，身体一忙了，心就跟随产生各种的分别念。就这样身体很劳累、很疲倦，或者是因为身体的劳作自己的心也非常地，产生执着等等。这样自己就没办法真正修持正法。所以第一个要身体远离。在寂天菩萨《入菩萨行论》第八品刚开始的时候也讲到了，我们自己要远离世间、要舍弃妄念，断世间和舍妄念，和这里面也是一样的。所以修持禅定，修持大乘菩提心，也是需要身心远离。身体远离各式各样的罪业、烦恼等等。那么心要远离各种妄念。所以首先身远离是远离愤闹，比如如果是在小乘的这些教义当中，主要是针对出家者，身体远离各式各样的琐事；那么在家者就尽量地远离。但是有些时候小乘教义当中对于在家方面并没有特别地讲很多，主要是针对出家人讲的。那么大乘当中，不管是在家出家都可以发菩提心，都可以有修持大乘的机会等等。这方面的教义基本上是平起的。那么在小乘当中非常地鼓励出家，非常侧重于出家的修行。有些时候，出家之后，每天主要是用这个，如果是在热带地区，南传佛教的教区，吃饭问题主要是拿个钵就可以了。一个钵早上出去要一点，然后中午回来吃一些就可以了，什么事都没有。所以身体远离愤闹方面是非常明显的。但是在家者就不一定有这么大的明显的远离愤闹的方法了。

然后内心远离妄念。内心对于亲属、对于财富、对世间八法等等 各式各样的妄念彻底要远离。

所以身体要远离愤闹、内心远离妄念——具有这两种“远离”的补特伽罗修行比较容易得以圆满。

“非不知足大贪欲”，这两种具有身心远离的人容易得到这样一种殊胜功德而“非不知足”，不是不知足的人，不是具有大贪欲的人，他很容易得到。如果对于世间的财富不知足，或对世间的财富非常贪执，是不容易得到功德的。所以这两句也是给我们讲到了这个问题。虽然现在我们说自己是大乘行者，说我们是修密乘的行者，但是这个基础的法要，还是需要具足的。如果我们自己内心当中具有不知足的特点很明显，然后贪欲大的特点很明显，那么我们容不容易修成功德呢？很不容易，非常不容易。所以并不是具有大贪欲和不知足的人容易得到，而是身心远离的人容易得到功德。

下面这两句就讲什么是知足，什么是欲望大呢？因为此处真实来讲应该是知足和少欲。那么知足是什么？多欲是什么？这个方面在颂词当中讲到了，我们可以反观自己的内心，我们是不是这样一种知足还是不知足？我们是多欲还是少欲呢？像这样也可以反观，反观之后可以针对自己的毛病特点做一些调整。首先是知足，知足是这样讲的，“于得复爱”，这个叫做知足。得到之后还想得到，这个就是知足。那么知足就是得到，“哦，可以了”。我一个月的生活费已经足够了，足够之后就就行了。像这样，自己没有这么多的想法。那么如果是知足，得到之后还想要更多，得到多之后还要想高档的。在注释当中指的是法衣等等。在有些小乘的公案当中，在以前的修行者，主要就是，这些修行者贪欲很大。为什么他贪欲很大呢？他有两个钵，贪欲就很大了；他有两套法衣，他就贪欲很大了。当然，当时的修行者的确比起现在的还是有不一样的特点。一方面可能当时的物质和现在的物质没法比；还有当时的修行者内心的贪念可能比现在的修行者贪念要少一些。所以佛陀呵斥的时候主要就是这些人有两套衣、有三套衣，就开始呵斥了；有两个钵盂就开始呵斥了。所以那个时候，贪的不是很大。所以现在反观自己，可能就是不是两套衣、三套衣的问题了。其它的很多东西的问题都会出来。所以如果得到之后，还是想要更多的，还要想更高级的，这个方面就是叫做知足。因为如果我们内心当中具备了这个知足，是没有心思想要去认认真真安住在所谓的法义当中。心不知足的话，心就寂静不了，没办法寂静。没办法寂静的话，心散乱于上面，那就没办法真正地安住正道而修持了，没办法成为殊胜法器。所以“于得复爱”这个叫知足。

“未得贪求欲望大”，那么什么叫多欲呢？知足就是已经得到了，得到之后还要想更好更高档的，这个叫做知足。他是针对于知足讲的。那么多欲的是针对少欲讲的。少欲就是没有得到了，不想。反正如果这个没得到，没得到就算了，就不想，这个叫做少欲。多欲的就是没得到的，未得就是没有得到的，贪求欲望大。没有得到东西，想方设法想要得到，每天睡在床上也在想，走路也在想，反正吃饭的时候也在想，“怎么得到这些东西呢”，这个就叫做多欲。没有得到的，想方设法地想要得到，这个方面就叫多欲。所以知足的反方面是知足，少欲的反方面是多欲。如果不知足多欲，就不称之为正式的法器了。

“相反彼之对治者”，彼二。那么相反的话，知足的对治就是知足，得到一点点可以谋生的东西就可以了。如果可以维持自己的生命，可以修道就可以了，这个叫做知足。多欲的对治就是少欲，没有得到的东西，也不去想，不去想怎么样得到这些东西。所以像这样的话，“相反彼之对治者”，彼二就是知足和少欲。

那么彼二——知足少欲，是什么地方所摄呢？最后几个字讲“三界无垢摄”。知足少欲的功德在欲界当中可以有，色界当中可以有，在无色界也可以有。这样一种无贪的，知足少欲的功德三界当中可以有，无垢也可以摄。无漏的功德也可以包含知足少欲的功德。所以知足少欲是无贪的自性。那么无贪的自性，三界当中都可以有无贪的功德。在无漏的法当中，也可以有这样一种无漏功德。所以是三界和无垢所摄。这个方面我们讲到了这个颂词。

下面我们再看四圣种。颂词当中讲到了：

**彼等无贪圣种中，三者即是知足性，
前三示理未说业，对治产生贪爱故，
谋求我所我执物，暂时永久息灭故。**

这个颂词当中讲到了四圣种。佛陀在经典当中讲到了四种圣种。圣种，“圣”就是圣者，“种”就是种性、种子的意思。如果具有了四种功德法，以这四种功德法为种子、为种性，就可以产生圣道，所以叫做圣种。那么菲薄的这个法衣，就是为了满足，这方面就是第一种圣种。法衣方面，就是很简单的就可以了。然后粗粝斋食为满足，所吃的东西，也是能够吃饱肚子就可以了。然后简陋床榻，就是所睡的这个床，一般的就行了，能够休息就满足了。然后第四种就是喜欢闻思修行，这个就是第四个圣种。

“彼等无贪圣种中”，这些都是属于知足少欲的本体。知足少欲的本体显现出来的时候，显现成我们这样一种法器的，应该具有的圣种方面，就是这四个。所以如果我们具有了这四个，相当于具足了圣者种性，得到圣者果位的种子就已经具有了。那么如果不具足这些，就说明我们的内心当中，解脱的这个种子还不具有因缘，主要的因缘还不具有。就好像种庄稼一样，如果种庄稼的这个种子已经具足了，已经播下去了，有了种子之后，他主要的因缘就具足了，就有了秋季收获的一种根本，秋天收获的这个根本种子就已经存在了，主要的因缘就存在了。这个时候再去考虑其它的田地，其它的肥料等等，这样的因缘。如果

连这个种子都没有的话，主要的因缘就不具足。所以我们修道的时候，获得圣者果位，最主要的种子，就是四圣种，就是这四个条件。如果这四个条件具足了，那么获得圣者果位就有了根本的主要的种子。如果这四者不具足的话，那么就不易能够获得殊胜的圣者果位。所以“彼等无贪圣种中”，这些都是属于无贪自性，无贪自性的四种圣种。

“三者即是知足性”，比较明显的前三者，是知足性，以知足为性的。菲薄法衣就满足了，有一个很简单的衣服就可以了。佛陀在鼓励这些修行者修行时，也是这样的。反正就是要有个简单，有的时候粪扫衣，有的时候是什么样，反正就把这个衣服，要不然就是别人不要的料子洗了之后，织过之后，然后织成袈裟了。要不然就是这个布必须要裁剪，裁剪之后再穿，穿在身上等等。其实就是有能够御寒的衣服，有菲薄的法衣就可以，就满足了。这方面就是知足，很明显的。吃饭也是一样，粗粝斋食，托钵的时候，当然他也不是，他也不想“今天去托钵的时候应该吃一个好的、高级的，什么样”，他不会这样的。他就排着队去取食，排着队取食之后别人给什么就吃什么。粗粝斋食就满足，就已经可以了。还有一些苦行的人，汉地，藏地，印度，苦行的人也是吃得很少，像这样吃得很差的，这样一种也是。他能够果腹，因为如果一般的饮食，粗粝的饮食就很容易得到，简单的饮食很容易得到。如果你去乞讨的时候，化缘的时候，随便给一点东西就行了，没有什么高要求、高标准，只要给点东西能够吃饱东西，吃饱肚子就可以了。像这样的话别人就容易，愿意给你，差的衣服也愿意给你，差的饮食也愿意给你。而如果你上门的时候，“我要高档的”，“我必须要黑龙江大米，其它的我不要”，“川米我是不要的”，跟他说，“其它的东西这个有我也是要高档的”。别人就说“你这个要求太多了”，就说“对不起，你就到那家比较富裕，上那家去”，别人就不愿意给你了。那要说随便给一点就行了，别人说这个修行人可以。没有什么很多的高标准，像这样的话，就给你。给你的话你就比较容易找到这些。所以为什么要粗粝饮食呢？粗粝是比较容易找的，破衣服也是容易找的，一般的差的饮食也是容易找的。容易找的别人就没有压力，施主没有压力，就愿意给你。今天给了，明天还愿意给。所以粗粝斋食为满足。主要修行人容易找，就对修道就没什么障碍，他只要找到了饮食就可以了，能够果腹就行了。所以有些修行者，汉地修行者，在山里面住山的时候，主要是也是种很多的土豆。好像有些大德说是种365颗土豆，每天吃一棵，一窝一窝的。像这样的话，他一个土豆种下去可以结很多的。如果今天吃种下去的这一个，那挖起来之后有多少就可以，如果没有就不吃了。反正每一年的饮食都是在这上面全部已经具有了，有些地方是这样的。有些地方我听有些修行人讲，他们这个修行者是这样的，化缘化的米，因为在山上很高的地方住山，所以就很难下山。他要吃饭的时候，就把手打湿了，打湿了之后用（到）米口袋里去按一下，能够粘上来多少颗米，今天中午就吃这么多，其它的不多吃的。所以这么菲薄的饮食，就可以很长时间不用下山化缘，在这个时间当中保持他的精力，保持他的时间开始修道。只要能够稍微把自己的身体，能够不死就可以了，让有一点精力不死就可以了。所以有的时候，是用手粘一点米，就挖一些野菜，混在一起煮了，就可以吃。所以很多真正的修行者，他对这些方面的确实是做到了。别人为什么有这么大的修行，有这么大的这个证悟呢？别人这些条件都是具足的，他的确实是真正知足的，非常知足。他主要的精力没放在其它上，他主要精力就放到修道上面了。他的主要精力只要一放在修道上面，这些方面他就忽略，他这个方面就不会再想到是怎么样。还有一个就是简陋的床榻，简陋床榻为满足，不需要高档的用具，床上用具。这个是一个，就是“知足性”。

还有闻思修行，闻思修其实也是无贪的自性。为什么呢？它也是无贪知足少欲的自性呢？注释当中说闻思属于灭谛，修行属于道谛，这个是一种大概的讲法。真正的意义上讲灭谛当然是涅槃，道谛是圣者果位。那么此处的灭谛主要是能够灭烦恼，能够闻思的话，（就）能够灭烦恼，它是灭烦恼的一种方便，能够灭烦恼之道。如果闻思了之后，知道财物的过患、知道财富的过患。闻思之后对于这些方面的烦恼就可以灭掉。

修行就是道谛的意思，通过这样的修行也可以灭除这些烦恼，真实的道谛主要是圣者才有道谛，灭谛主要是涅槃。但是，此处它是范围比较宽泛的一种灭谛和道谛。所以它也可以是属于自主的无贪的自性。

“前三示理末说业”，“前三”就是前面三种，菲薄法衣等等。这三种是“示理”，示什么理呢？就是宣讲了修行解脱的威仪之理，怎么样才能够解脱，修持解脱道的威仪，必须要菲薄法衣等等。但有些时候，大恩上师也说，修行者行为中道也可以了，也不要刻意地一听讲到，马上就到尸陀林当中去把破烂的衣服捡起来洗了就开始穿在身上，现在可以了，现在菲薄法衣了。这个时候在僧团当中必须不能太过于极端了，过于标新立异，没有必要，大恩上师对这个问题是比较重视的。有些道友也是，看到这些之后，马上就把手套不穿了，就穿个批单，露个膀子在外边，“上师，我穿成这样行不行？”上师没说什么，上师一看，怎么穿就怎么穿吧。就是穿了个大批单，里边什么都没有了，就坐在上师的这个位置下边，有天下课的时候，“哎，上师，我这样穿怎么样？”就把批单撩开，上师没说什么。过段时间也出违缘。像这样的话有时候没必要，反正大家怎么穿，穿干净一点的，整齐一点，就可以了。不要过于地贪执，过于地两边都要贪，“我穿的很差，别人看我是老修行”，这个没必要的。主要是不要让这些东西成为自己的障碍，这个方面就可以。佛陀讲的这些都是不堕两边的，所有的都是不堕两边的，饮食也是不堕两边的。穿衣（等等），全都是不堕

两边的，佛陀所提倡的是中道义。所以过度的一种奢侈，佛陀是不支持的，过度的贫穷佛陀也不支持。所以就行为中道，是最好的。“前三示理末说业，对治产生贪爱故，”这四个主要都是对治产生贪爱，我们可以对治贪爱的产生，这个方面是非常合理的。

“谋求我所我执物，暂时永久息灭故。”这四个是对于我所和我，就是我执和我所执这样的物品暂时能够息灭和永久能够息灭的一种对治。第一个就是谋求我所，“谋求我所我执物”，我所执物和我所执物，暂时息灭和永久息灭。

首先是谋求我所执物。我所执就是我所执的东西，我所执的东西是什么呢？无外乎就是这里边的法衣，还有饮食，床榻等等，这方面的资具就是我所执的东西，我所执的物品。对于谋求我所执的物品暂时息灭，暂时可以息灭。如果是知足少欲，暂时可以息灭对我所执的物品的追求。第二种就是闻思修，闻思修是（对）“谋求我执物”，永久息灭。我执的物体是什么呢？就是身体，身心就是产生我执的根本，我执的所缘就是我。那么“我”依靠什么安立呢？这个“我”是依靠身心而安立的，所以以身体为主的，以身体为代表的，这样一种我，当然身体是不是一种完全的我呢？身体是产生我的一个部分。所以我们以身体为例子，为代表来宣讲。所以产生我执，我执的所缘境的我，一定是在身心上面具有的，身心上面安立的，它是它的基础的缘故。所以通过闻思修就知道了无我的道理，知道了坏聚见，知道了无我，知道了无常等等。了解之后，修行之后，通过闻思和修就可以永久地息灭我执物，谋求我执的物，身体等等，可以通过闻思修的方式永久息灭。所以它就是这样一种殊胜的必要性。

前三者是对于我所执的物品暂时息灭，因为只是压制，没有真正通过闻思修的话，他通过自己的道来压制。然后对于我执的根本，通过闻思修就可以息灭。当然我执一息灭了，我所执一定息灭。因为我所执就是跟随我执而引发的。我执是根本，我所执是它的眷属。所以如果有了我执，就有了我所执；如果我执没有了，我所执就没有了。所以我执永久息灭了，那么反过来讲，我所执也会永久息灭。这个就讲到了法器。

然后下面我们看：

丙三（真实趋入修法）分二：一、修寂止；二、修胜观。

丁一（修寂止）分二：一、略说；二、广说。

此处讲到了寂止和胜观的修法。首先是讲寂止的修法，寂止的修法当中是略说、广说，首先是总说或者略说。略说这样的：

戊一、略说：

**入修行有不净观，忆念呼气吸气法，
贪欲强烈寻思大，如是诸众次第修。**

“入修行”，我们趋入修行不是已经成了法器了嘛，成了法器之后还要有一个真实的修行的方法。那么此处从寂止的方法讲的时候，“入修行”，第一个就有不净观，第二个就有忆念呼气吸气法。“忆念呼气吸气法”，就是平常我们讲的数息观。不净观和数息观这两种就是进入修行的修寂止的一种方式。

那么，这两种修行方法分别所对治的是什么呢？第一个是贪欲强烈。如果我们对于自己的身体，或对于异性，对别人贪欲心非常强烈的话，这个时候就需要修持不净观。通过修不净观对治自己非常强烈的贪欲。那么欲贪的众生，欲界的众生，这方面的贪欲是俱生的，这方面的贪欲是很强烈的。当然这里边强烈的贪欲当中，他也分了上中下几个层次，有些特别强烈，有些中等，有些稍微好一些。所以对于贪欲强烈的人，不净观是一个正对治。因为强烈的贪执主要是认为对境是清净的，可爱的，他才去贪执。那么如果发现对境是不可爱的，不清净的，这个时候自然而然就会息灭。这个是一种自然法则。所以我们的心是缘清净的生贪，缘不净的就是息灭贪或者是生嗔的一种自性。那么现在我们内心当中的贪欲太过于强大了，所以这个时候必须要修它的反面——把对境观为不净，可以息灭我们的贪欲。所以贪欲强烈，修不净观。

“寻思大”，分别念多的话，如果自己的分别念很多，每天有很多很多的想法，很多的分别，静不下来，这个时候就要修数息观。就要忆念呼气吸气法。如果自己的心绪很多很多，没办法寂静下来，那么这个数息观是很好的一种方法。

所以我们要进入到禅定当中，一个是贪欲强烈的根本没办法进入禅定，然后如果自己的寻思很大的话，也没办法安住在禅定。而这两种就是一种正对治。所以通过不净观可以对治相续当中强烈的贪欲，通过数息观能够对治相续当中非常多的寻思。这个方面就是“如是诸众次第修。”首先认清自己最强烈的烦恼，认清楚之后，首先是着重对治这种强烈烦恼。无垢光尊者在《禅定休息》当中也是有这样一种教言，说我们在对治烦恼的时候，首先观察内心当中的哪种烦恼最强烈，比如贪欲很强烈，我就首先针对这个最强烈的烦恼做；如果嗔心很大，就针对这个最强的嗔心开始入手。然后其他的我们就慢慢可以调伏。“如是诸众”就看自己生起烦恼的这样一种状况，次第而修持。这是略说，讲他的必要性。

戊二（广说）分二：一、修不净观；二、修呼吸法。

己一、修不净观：

对治诸贪观骨锁，广修乃至大海间，
略观称初业瑜伽，除足半头称熟修，
持心专注眉宇间，即是作意圆满修。
不净无贪性十地，所缘欲现人方生。

这个里面讲到了不净观。不净观在颂词当中主要是通过观白骨而安立的，但是在注释当中就讲到了分别的对治和总对治。

分别对治，因为我们自己所产生的对异性，对对方所产生的贪欲，无外乎就是对形色产生贪欲、对显色产生贪欲、对所触产生贪欲，对利养恭敬产生贪欲，这四种。

那所谓的形色，就是他的身体，比如人的身体很苗条，对境的身体很苗条，如果看起来这个形象很可爱等等，自己走路的姿势非常的好看，非常吸引我，或者他的身高、身材等等，这个方面主要是形色的角度讲的。所以有些人贪执，就看身材怎么样，身材很好就产生贪心。这个就是形色贪。

第二个叫做显色贪，显色贪就是他的肤色如何。他这个肤色很白吗？很光泽吗？怎么怎么样，就是它的显色。这个方面就是显色角度来讲。他头发是黑色的，这个我喜欢；或者他的头发是金黄色，我喜欢；或是他怎么怎么样。所以有些人有些时候就是为了吸引别人，把自己的身体做一些化妆，如果别人喜欢白的，（就）把自己脸上抹一些粉；如果喜欢红的，就嘴唇上涂一些红色的，指甲上涂一些红色的，眼睛就涂一些黑的。像这样描一些东西，怎么样能够吸引别人，显色，形色，他就从这方面去发展奋斗，然后去打扮等等。形色他也，为什么别人说、很多人说我要减肥了，太胖了，太胖别人不喜欢了。就是对自己的形色不满意。或者觉得如果苗条一点可能这个形色好一点，别人就会喜欢。所以我们众生欲界贪，生贪心的时候也是主要看对方显色形色。生贪的对境他也是“我怎么样才能引起对方的注意”，所以必须太胖了就要减肥；如果现色不行的话，就做一些整容，或者做一些化妆等等。所以显色和形色是生起贪心的。这个是显色贪（和形色贪）。

所触就是身体，他的皮肤、身体，是不是很细滑、是不是很柔软、是不是很温暖等等。像这样主要是所触的一种贪执。

然后第四个是利养、供奉。利养、恭敬就是给自己端茶倒水，或给自己唱歌、跳舞，这方面就是一种供奉。有些人就喜欢供奉，有人供奉就喜欢，对这样一种供奉产生贪执。

所以欲界众生，我们所生起的贪心无外乎就是四种——形色、显色、所触和利养恭敬。

对治这些有分别的对治法，还有总的对治法。在注释当中就讲了些分别的对治法。

如果是对形色贪，对他的形色，他的身材等等很贪，我们就观想它的浮肿想、虫啖想等等。这个身体，我们觉得这个身体很高，或者这个身体很苗条等等，这个时候就是观想它死了之后被虫吃的样子，被虫吃了，被豺狼吃了之后，其实就没什么贪执的了。所以像这样的话有的时候要修不净观的时候，它就是一个尸体这样倒下去，死了之后，开始慢慢肿胀，开始出现很多的蛆，然后被虫子这些吃掉，慢慢他就“哦，这没什么可贪执的”。这个时候就开始以浮肿想、虫啖想等等来对治自己的形色贪。

然后显色贪，觉得这个显色它很曼妙，这个时候就红肿想、青肿想、黑肿想。慢慢这个死了之后就开始发肿了、发青了、发黑了、腐烂了。那么这样一种身体，一观想的时候就没什么可贪执的，越观想越恶心。所以最后其实我们所观想的这个，现在所看见的、面前所看到的这个身体，它其实死了之后就是这样的。死后的尸体就是现在的身体。现在的身体和死后的尸体，它的本性是没什么差别的，它最终会变成这样。像这样从死后这方面观察它现在的状况。从这个角度进行对治的也有的。

然后所触贪，所触贪就是（用）啖食想、焚焦想等等（来对治）。所触它不就是很柔滑嘛。对所触方面产生贪执，这个时候就想，它的身体已经被很多的这个虫子吃，蛆在它的身体钻来钻去，这个还想去摸吗？还想去有一个好的所触吗？这个是没有的。焚焦、烧掉之后，没什么就是产生这样一种很多的幻想，这是不可能的事情。

（对）供奉贪，就离散想，它的身体已经分散了，腐烂之后一块一块的肉掉到地上，这个已经离散了，就不会有这样一种所触的想法。利养恭敬供奉贪，唱歌跳舞等等他觉得很好看，怎么怎么样。供奉自己，然后伺候自己。但是他如果一旦死了之后，倒到地上一动不动，这个时候就没什么供奉贪这个执着。所以这个方面主要是从死后，就是说他死了之后，这样种种的情况观尸体的方法来反观，发现就是这样的。

还有一些就是，有些时候我们讲死了之后没有任何人想贪的，贪的就是现在没有死之前的。（对）这样也有很多对治的法。在《入行论》当中第五品、第八品，还有很多地方也是这样讲的。就是直接观 36 种不净。观 36 种不净就是里外的这些组成部份都是不净的，就是活生生的人，它也是这样。所以他的皮肤，里面的这些内脏，还有里面的这些骨头、血液、肌肉，真的一个一个分开的时候，没一个真正耽著的。所以有的时候我们说对哪个贪，到底是对哪个贪执的，其实如果把它的皮肤这样剥下来放成一堆，把他这些内脏放下来，各件东西放一堆，把它的肌肉、血液、大小便等等放成一堆，到底哪个是你所贪执的？一个都不贪执。对这张皮我也不贪执，说是这是一个心脏我也不贪，这个就说对这个脂肪我也不贪，这个是肌肉

我也不贪，它的血液我也不贪，没有一个是真正贪执的。所以它分开的时候都是不净的，组合起来怎么可能突然变得清净呢？这绝对不可能的事情。所以我们认为组合起来变得清净就是一种妄执，这个叫非理作意，颠倒执著。所以我们修行的时候安住在它的实际状况，它实际状况就是不清净的。如果它实际状况是清净的，如果这个身体是清净的，那么把它的皮肤，真的一张皮肤放在这的时候，一张整皮。其实一张整皮放在这的时候，从脑袋到脚底，一张整皮放在这，那么这个就是清净的吗？你认为这个清净的吗？这个我们认为这个不净，这个绝对不要了。那么完整的其他的内脏，我们都不要。所以，分开的时候，每个都是我们厌恶的对象，那么合起来的时候其实也是一样的，没什么差别。

所以还有针对不死的时候的一种对治它也有。所以不管怎么样，有些人观尸体就可以了，它从尸体一下就知道现在所贪的状况，也就是这样。还有一种是什么呢？还有一种就是，当他修不净观，修到量的时候，他就可以现量见到了。因为从某个角度来讲，它也是一种作意，他不净观修成了，他所看到面前这个人就是这样一种肿胀之想、啖食之想、离散之想，马上就可以安住在这样的正念当中，马上就息灭贪欲。所以平常我们讲，你这样修，修了这样半天尸体，最后一个活生生的人在你跟前的时候，还不知道有没有用吗？你的修行有什么用，这个不一样。没修的时候通过自己现在这种具有贪欲心的观念，去看当前的所喜欢的人的时候，你会觉得这样一种修法没什么用。但是当你的修行产生觉受的时候，你的心已经变了，安住在不净的状态当中，你再去看这个人的时候，它绝对不一样。所以修行过有觉受，（和）有修行没觉受的状态，是不一样的，完全不一样，是两种状态。那么这个是分别对治。

颂词当中讲的是总对治。总对治是什么呢？能够对于形色贪，显色贪，所触贪和利养贪、供奉贪，总的对治是什么？就是白骨观，观骨锁。因为如果能够观骨锁的话，这个骨锁上面，这个白骨上面，有（所贪执的）形色吗？没有。那么这个白骨上面，有贪著的显色吗？没有。有所贪著的所触吗？没有。供奉吗？没有。你愿不愿意一副白骨来供奉你，在你面前跳舞，然后给你端茶送水，这个绝对是不愿意的，这个吓都吓死了，不可能有这样一种贪著。所以众生所贪著的就是这些有血有肉的东西。我们说骨锁有没有，白骨有没有显色形色，白骨有显色形色。但是你对这个白骨的显色形色是不贪的，是不可能产生贪执的。所以如果你能够安住在白骨（观）当中，就不可能再对它产生这样一种执着。所以当你观想的时候也是一样的。观想到量的时候，整个都是见白骨，只要一作意就知道是白骨。所以修行到量的时候，并不是说是脱节的，你在这座上观白骨，你下座的时候看到活生生的人，还不是一样。修的东西和所贪执的东西对不上号，不是这样的。其实观白骨之后，一旦到量的时候，它能够现量见白骨，对境就是白骨，它不可能贪执，它一定会息灭的。所以这里面就是通过骨锁，白骨观来作总对治。所以它“对治诸贪”，什么是诸贪？诸贪就是注释当中讲的形色贪、显色贪、所触贪和利养、功利贪，这个叫诸贪。

那么这个总对治是什么呢？能够总对治的就是观骨锁。首先这分了三个修行的次第。首先是广修，“广修乃至大海间”，首先自己在座上打坐，打坐的时候就观想自己，从自己的头顶开始，有一个伤口，这个伤口开始腐烂，腐烂之后这些肉，这些皮全部腐烂了，这些肉全部掉了，自己就是慢慢显现成一具白骨。自己观成白骨之后，再把白骨的数量逐渐逐渐的扩大，房间里面，就是自己的房间里面充满了白骨，这个寺庙当中充满了白骨，整个省充满了白骨，整个国家充满了白骨，然后一直到了大海边，到了大海的边际，到了大海边的时候，整个这样一个陆地当中全部充满了白骨。首先就是“广修乃至大海间”，首先是观想自己，然后一个床充满了白骨，一个房间充满了白骨，整个寺庙、整个城市、整个省等等，逐渐就全部都是白骨充满。白骨充满之后，广至大海间之后再收回来，收回来之后，慢慢收，大海当中的白骨收到一个国家，一个国家的白骨收到一个省，慢慢收到自己的身上，就观自己一具白骨。首先是从自己一具白骨开始观，观到就是扩充到一切大海之间充满白骨，然后再收回来观一具白骨。因为自己往外散的时候，虽然它的面积很大，但是它的注意力分散，观得太多，注意力分散，这个时候力量不会太强。所以它扩散出去再收回来，收回来就专注到自己一具白骨当中。专注到一具白骨当中之后，实际上就相当于其他的所有的世界白骨是充满的，但是它如果要加强力量的话，必须要把注意力专注在一个地方，专注在自己的一具白骨。所以最后收到自己的一具白骨当中，就观察，就观想安住在自己的这一具白骨的状态当中。这个方面叫做初业瑜伽。

略观了知什么呢？“广修乃至大海间”，略观就是再收回来，再收回来这个叫略观。略观收回来观自己的一具白骨这个叫略观，称初业瑜伽，刚开始的时候这个初业瑜伽。

“除足半头称熟修”，第二个阶段叫熟修。熟修是什么？刚开始的修法也是一样的，刚开始从自己的一具白骨，逐渐逐渐广到大海间，广到大海间之后再收回来。再收回来之后这个时候就不一样了，这个时候就要“除足”。刚开始的时候“除足”，足就不观了。刚开始第一步的时候我们要观想的是自己的一副全骨架，从头顶到脚之间都要观想。那么在熟修的时候，刚开始的时候“除足”了，除足就是足不观了。首先两只脚不观了，两只小腿不观了，两只大腿不观了，上半身不观了，最后就是半头，就是自己头的一半，只是从自己头的一半，只是观想这个地方是白骨，其他地方不用观，注意力全部放在自己半头上面。这个时候因为它的注意力又开始集中了，自己的身体白骨都不观了，主要是集中在这个半头上面，把所有的注

意力放在这个半头的白骨上面，其他的都不用观，就是观自己这半个头的骷髅，半个头的白骨称熟修，这方面就称之为第二个步骤，叫熟修。

然后第三个步骤，刚开始的时候也是一样的，首先是观自己的身体，自己完整的身体的白骨，然后再把所观的扩充到大海边，整个充满，然后再慢慢收回来，收到自己的一具白骨当中，然后除足，足不观，上半身不观，像这样的话观半头；半头也不观了，最后就是“持心专注眉宇间”，只是在自己的眉宇之间，两眉中间的一块，有些地方说是铜钱大小的一块地方，有些地方说是拇指大、铜钱大，观想自己眉间的一块白骨，所有的注意力放在这个上面。“持心专注眉宇间，即是作意圆满修”，这个是第三个步骤作意圆满修。

这样修的话，逐渐修的时候就会形成这样一种强烈的习气。就像《入中论》当中所讲的一样，《入中论》当中讲当你修白骨观，修成的时候整个世界都是充满了白骨，只要你作意，稍一作意，白骨它就出来了，白骨的这样一种形象就出来了。这个时候如果你作意它就出来之后，注释当中讲虽然它叫做颠倒作意，其实它并不全是真实的，一切白骨都充满的，它是修道的一种力量，对治烦恼的一种力量。当你只要一作意的时候，全部都是白骨显现在你面前，这个时候不可能产生贪心的，对自己不可能产生贪心，对其他人不会产生贪心。因为贪心，形色、显色、所触、利养它这里面都没有。所以你的贪心再大的话，其实都不应该产生贪心的。所以有的时候说的是“纵见白骨也风流”，这些方面有的时候想是不可能的，你再贪心大，反正你看到白骨了，你还觉得白骨都是很漂亮的，对白骨生起很强的贪欲心，这个几乎没有了。当然《释迦佛广传》当中有一个妻子她的丈夫死了，她一直生贪，但是那个时候她的精神已经出现问题了。这个时候她是抱着白骨天天跑，这个方面还是认为它是她丈夫。她精神出问题另当别论了。如果你精神没出问题的话，对白骨应该是不会有任何的贪心的。所以有些人觉得反正你修没用，反正你修成白骨了怎么样，纵见白骨也风流，这个是不会的。一般的正常人，你看到白骨还风流，这个是什么人呢你？像这样的话基本上你别修道了，肯定修不成了。像这样的话一般不会有，反正它自己心生贪欲了，它就这些东西，形色、显色、所触、利养、恭敬，这些已经观成白骨了，而且它修道的力量已经很大了，这个时候贪欲心肯定是会息灭的，所以这个叫做作意圆满修。关键就是专注在眉宇间，专注在半头，这个方面都是说专注注意力，把所有注意力放在白骨上面，你需要的时候一打开就行了。如果你需要，修成之后，只要你专注（则）所有都是白骨，这个时候就不会有任何问题，叫做作意圆满修。

下面是“不净无贪性十地”，不净就是不净观。这个不净观是无贪性，是无贪的自性。因为贪欲是认为对境是清净的，这个叫贪欲；不净观主要是无贪性的，那我们息灭贪心，这个叫无贪的善法，无贪的善心。十地呢，十地不是菩萨十地，小乘当中不可能有菩萨十地的名称出现，所以此处的十地就是在十个地位当中会有这样一种不净观。这样的一种不净观是要除掉什么呢？要除掉无色界，无色界不会有的，无色界因为根本没有色，不会有对色的贪执。首先是四个未到定，四个未至定，初禅和二禅、三禅、四禅这样四个未至定；还有四禅的正行，就八个了；八个再加上一个殊胜禅或者叫中间禅，就九个；再加一个欲界，欲界也有不净观。所以这样一种十地当中可以有这样一种无贪的自性，它是可以存在的。无贪的本体在十地当中可以具有。

“所缘欲现”，那么所缘的对境一定是欲界的这样一种“现”，欲界的显色、形色。“人方生”，产生这样一种修行，三洲人中可以产生。这个无贪的不净观的本体的善法，可以在十地当中具有，这个无贪的本性可以在十地当中具有。但是这个真正的观修所缘应该是欲界的显色、形色。补特伽罗生起的话就是在人中，而且除去北俱卢洲。北俱卢洲没办法，因为他不愿意修道的，不想修道。除了北俱卢洲之外其他的三洲是可以产生这样一种状态的，这个方面我们看到了不净观。

下面我们再看呼吸法，寂止当中的呼吸法。呼吸法是这样的：

己二、修呼吸法：

忆念呼气吸气法，智慧五地缘于风，

依欲界身外道无，数等六因随身入。

有情等流无执受，此二下界意不知。

首先这个呼吸法它是什么呢？是以智慧为本体的，以智慧为本性。那么“忆念呼气吸气法，智慧”，忆念呼气吸气，其实它的本体是智慧。为什么叫做“忆念呼气吸气”呢？其实忆念是因，通过这个忆念呼气吸气可以产生智慧，所以就把这样的一种果法，本来是智慧，他就以因的取名字。因是忆念呼气吸气，只要忆念了呼气吸气，就可以产生一种智慧。呼吸法还是很深的，不单是一种寂止的修法，慢慢会引导到解脱道方面去。所以“忆念呼气吸气法”，像这样，呼气、吸气，就把自己的注意力放在了呼吸上面，主要是依靠呼吸来趋入到智慧的一种方法。

然后是“五地”，在哪些地当中可以有这样一种呼吸法呢？就在五地当中有。就是前三禅的三种未至定，一禅未到定、二禅未到定、三禅未到定，三种未至定，还有殊胜禅和欲界。为什么殊胜禅和欲界？因为呼吸法必须要缘舍受，它是在舍受的基础上生起来的。三种未至定都是舍受；殊胜禅也是舍受；欲界当中可

以有舍受。所以为什么我们说四禅以上，四禅以上都是舍受为什么没有呢？四禅以上就已经没有呼吸了，所以只是到三禅为止。如果一般一个人他修成了四禅的话，他不用呼吸也可以。他如果一入定，入定之后他就不需要呼吸了。真正的修成四禅的人，把他淹在水里面或者怎么样，他是不会死的，他不会靠呼吸生存，他安住在四禅当中，呼吸已经断绝了，鼻孔的呼吸、嘴的呼吸，都没有了。四禅本身是没有呼吸的。所以只是三种未到定，三禅的三种未到定，然后殊胜禅、欲界。因为他们都是舍受，因为呼吸法和舍受相应。因为一禅的根本定，二禅根本定，三禅根本定，它们要么就是喜的自性，要么就是乐的自性，喜和乐的自性当中它不是舍，它处在欢喜的状态当中，是没办法安住在忆念呼吸法当中的。所以五地当中有。

“缘于风”，它的所缘就是风，风就是呼吸。它的出入息就是呼吸，它的所缘就是风。

然后“依欲界身”，修持的时候也是依靠欲界的身体。欲界身体，天众的身体也可以，人的身体也可以。那么为什么不依靠色界的身体呢？因为色界的身体，它的寻伺是很少的，它的分别念很少。因为我们呼吸法，它是对治粗大寻伺的，你思绪很多，你特别多的想法，这个时候会要修。但是，色界它已经属于禅定地，基本上已经属于禅定地了，所以它也不需要这个。但是，天人的想法很多，然后人的想法很多，所以依欲界的天、人身，这个要修持。

“外道无”，而且这个是内道的修法，外道是没有的。这个呼吸法怎么可能外道没有呢？有两个原因：一个原因是没有人教他们，这个是佛陀发现的一种修行方式，所以没有人教导的话，他们也不懂；第二个方面是太深了，趣入不了。这个呼吸法怎么太深了趣入不了？后面我们还要讲的确还是很深的。因为这里面关系到无常、苦、空、无我，像这样一种很深的法，外道不可能接受这样的。尤其是无我见，无我方面不可能接受的。所以从这个方面在安立的时候，外道是没有的，只是内道的修法。他（外道）也许只能学习到一些呼吸的皮毛，刚开始的第一个步骤，第二个步骤，呼吸的皮毛。但是深入下去的时候就不行了，越往下走的时候，牵涉到缘五蕴、缘四谛法、缘无常、缘无我等等，这方面他就已经做不到了，所以“依欲界身外道无”。

然后讲到了“数等六因”，它到底怎么样甚深的呢？它因为具有六种窍诀的缘故。

六种因的窍诀，第一个是**计数**，计数就是在我们没有什么特意的想法当中，自己的身心自然安住的时候，专注于呼吸。那么专注于呼吸从一到十之间来计数，太少、太多都不容易摄心，它就是把数字定为十。十其实就是五组，其他注释当中十是五组，一吸一呼算是两次，所以五组呼吸就是十次。第一次应该是吸，然后是呼，最后一次应该是呼出去。有一种说法说当我们降生的时候，第一次就是吸气的，然后死的时候是呼出去的，它和这个有关系，所以第一次一定是吸，最后一次一定是呼。所以计数，一至十之间计数。那么（1）过多过少都是不行的。如果数得太多的话，有的时候自己的心就昏沉了，就会散乱。有些大德说，大家数息的时候，有些地方说最多十次，或者怎么样就可以了，再多就会散乱，到了十七、八次的时候一定会散乱，有些大德也是做过这样一种观察的。这个方面就是讲了呼吸。（2）然后还必须要注意的，不能够把一执为二，二执为一。如果把一执为二的话，数量就不够了，如果二执为一，数量又超过了。所以他必须要很专注，因为它本身就是对治我们粗大的分别念的，所以为什么会数错呢？就是因为散乱了。所以必须安住在这样很清明的状态当中，其实这个时候，什么都不用想的，就是专注在呼吸当中就可以了。把这个数清楚，这个方面在数的时候，有的时候慢慢这样观察呼吸的时候，观察呼吸的时候慢慢就会入定。它就通过这个方面，思维越来越少，这个时候通过这样的方式就入定了。所以它也是一种修禅定、修寂止的一个很殊胜的方法。有些时候修禅定的时候，缘前面的木头、石头，有的时候就不用，就是缘呼吸就可以了。像这样的话，把这些计算好，不要把一执为二，二执为一，过多、过少都不行。（3）然后不要把呼气当成吸气，不要把吸气当成呼气，不要把这个错乱，这个也不行。要断除这个里面所讲的三种过失，这个是第一个——计数。

第二个是**随行**，就是观想吸气的时候从鼻孔进去，然后喉间，然后往下走了，（至）足底之间，这样的话就安住在这。呼气的时候，观想从鼻孔出去，到一拇指或者一旬之间，这样安住，然后就是这样呼、吸，就通过这样一种方式观想，心随着这个气息这样安住。

第三就是**安止**，这个时候，主要安住在把所缘境定在一个地方，要么定在鼻尖，要么定在足尖，就这样安住，心安住在这个上面。第

四个就是**观察**，安住之后就要观察，慢慢就要趣入到胜观当中，趣入到这个观当中去了。所以所观察，首先是缘什么？因为我们所缘的是风，从风开始，趣入的是五蕴的自性。从风开始，因为这个所缘是风，那么这个风是什么呢？这个风是色法，色法是八微聚组成的，八尘聚合，地水火风色香味触，它是八尘聚合的色法。然后所观是色法，能观是心识。这个有境的智慧是一种心所。咱们在注释当中讲名聚，其实就是名蕴的意思，它不是色法，它是属于一种心识心所法，它是一种名蕴。所以所观是一种色法，能观是一种心识。所以实际上就是具足了五蕴了。这个时候就是在呼吸当中寻找，其实这个就是一个五蕴的自性。有的时候在五蕴自性当中就可以观察，这个蕴的，就是身体方面的不净，或者受方面的痛苦等等，慢慢就开始具有这样观的，所以这个方面，观察就具有了五蕴。

第五个是**转移**，从缘风的心，转移到暖位、胜法位。暖位、胜法位大恩上师在注释当中讲，其实这个时候，就是通过缘风，就开始缘五蕴，通过缘五蕴，就开始缘五根和五力，两个信进念定慧的五根、五力，像这样的话就是开始缘。或者有些地方讲，通过缘五蕴，就开始缘身体不净，开始缘诸受是苦，缘观心无常等等，就开始逐渐从这个方面开始缘了，它就开始进入到比较深的方面。开始缘，通过风的所缘，开始观想到暖位和胜法位，五根五力之间，属于转移。那么这个时候其实外道已经不可能有了，为什么是“外道无”？前面这几个有可能也可以学，但是后面这几个根本就学不了。因为外道的见解是常有的见，是有我的见，和佛法当中讲的很深的无常、无我这个见完全是矛盾的，他的法器不够，根本趣入不了，太甚深了。

第六就**遍净**，就是通过缘暖位和胜法位的修行，然后再转入趣入到见道和修道的修行当中去，逐渐就可以从浅至深。所以呼吸法为什么是智慧呢？从这个方面都可以了知的。

这个叫做“数等六因”。

然后“随身入”，它随着身体里面的空隙而进入、出入的。它虽然这样，真正来讲呼吸有的时候不是身体，有的说它是身体的一部分，不管怎么样，它随着身体里面的空隙进入，然后再出去的，这个叫做随身入。

它是有情还是无情呢？是有情所摄的，是属于相续所摄。所以它可以说是具有心，是相续所摄的，因为是有情可以修持的。

它是属于三种生当中的哪一生呢？是属于等流生。它不可能是长养生，不可能身体越来越胖，呼吸就越来越长的，这个是不会的。不会随着你的身体的胖瘦，呼吸会怎么样。所以它不是长养生，有的时候注释当中讲，有的时候身体越胖，他的呼吸越短的，这个情况也有。不会说你的身体越胖，虽然你的身体在长胖，但你呼吸越来越长，这个不会有。所以，它从这个角度来讲不是属于长养生。它也不是异熟生，因为异熟生它不可能随心所欲，而呼吸它是随心所欲的；异熟生不可能中间间断的，但这个呼吸中间可以间断的，所以它不是异熟生。它是等流生，它是前面同类因产生的，所以它是等流生。

然后是有执受还是无执受呢？它是属于无执受。有执受就是我们身体的这些根，这些方面，如果你去打击它等等，它会产生痛苦的，这个叫做执受。无执受就像剪下来的头发一样，头发已经剪下来之后，你怎么样去打它，它不会有什么感受，没有什么执受的。所以呼吸也是一样的，呼出去之后，你去打这个呼吸，它会不会有疼痛的感觉？这个不会有。所以它是无执受。

“此二下界意不知”，此“二”是什么？“二”就是呼气和吸气，这个叫“二”。那么“此二下界意不知”，它的这样一种了知，所缘，要不然就是自界的身体缘自界的呼吸，这个可以的；然后，上界的缘下界的也可以的。所以自界缘自界可以，上界缘下界可以。但是，下界不能缘上界，就是“下界意不知”。所以，自地和自地之间可以缘，然后上面的可以缘下面的。但是，下面的不能够缘上面。

这个是修呼吸法。这里面讲到了一个很甚深的一种寂止。当然，通过修呼吸法，分别念会减弱，分别念减弱之后可以逐渐得定，得定之后它可以引发其他的这些，可以缘暖位、胜法位的这个法，而且可以缘见道、修道的法，所以它是一种很甚深的修法。

今天我们就学习到这个地方。

第 084 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续一起来学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。《俱舍论》分了八品。现在我们学习的是第六品，第六品是分别圣道。前面我们是学习的如何修寂止的方法，通过不净观和通过呼吸观，像这样的话开始修持寂止。如果通过这样修持，内心当中贪念身体、贪念异性的烦恼可以寂静；通过修持呼吸观，也可以把相续当中很烦乱的状态调伏，安住在寂静的状态当中。

那么今天我们学习第二个科判：

丁二（修胜观）分三：一、资粮道；二、加行道；三、现证真谛之道。

因为从某些角度来讲，寂止可以压制住我们的烦恼，能够让我们的心清净，能够让我们的心安住。但是真正要调伏烦恼，真正要从根本上解决问题，要出离轮回的话，还必须要胜观。所以胜观在修道过程中也是非常重要。这个是从资粮道开始，资粮道的胜观修法、加行道的胜观修法，乃至现证真谛。现证真谛有见道和修道，乃至最后的无学道也算是道谛所摄。那么第一是资粮道，资粮道是这样讲：

戊一、资粮道：

即已成就寂止者，应当修持四念住，
以自总相遍观察，一切身受心与法。

“即已成就寂止”，通过前面的修法已经成就了寂止之后，这个人、这个修行者应当进一步地修持四念住。修持四念住就是“以自总相遍观察”，通过自相和总相的方式做“遍观察”，一切的身受心法。那么此处的胜观，就归摄在“身受心法”当中。身受心法四念住——观察身体、观察受、观察心和观察法。身体主要是色蕴所摄这样一种身体；受就是我们的感受；心就是心识；法的范围比较大一点。身体是一部分的色蕴；受就是感受，主要是三种或者五种的受；心就是心识；除了这些之外，剩下的所有的法都归摄在法当中，剩下的很多心所，很多善心所或者不善的心所等等，这方面很多很多，都包括在法当中，甚至于涅槃也是包括在法当中，所以这个法的范围是最广的。

那么身受心法，在小乘当中，我们普遍所了知的，观身体是不净的、观受是苦的、观心是无常的、观法是无我的，从四个方面来安立。大乘当中也有四念住，大乘当中四念住就好像我们在《入行论》智慧品当中讲到了，身受心法四念住。那么大乘的四念住，就是观察身体是空性的、观察受是空性的、观察心是空性的、观察法是空性的。小乘的四念住基本上有个基础，有个基础可得。他的身体、受、心、法，基本上有本体可得的。比如身体为了打破清净的执着，观察身体是不净的；观察受是苦的，为了简别这些受不是快乐的，一切受都是苦；心就是简别常有，是无常的；法就是无我，法无我，就是法上面没有自在、没有我的自性。这个在小乘的思想当中，法的基础还是有的，只不过法上边不存在我而已。以前在学自空和他空的时候，这就属于他空，和大乘的无我不相同。大乘的无我，这个法本身在显现的当下就是空性的。大乘当中安立的无我空性，（和）小乘当中安立的无我有点差别。小乘基本上以他空的方式安立的。当然他空有暂时的他空、究竟的他空。此处主要是从暂时的他空进行安立。所以从这方面分析观察，总是有一个基可得，小乘当中有个基础可得的。大乘当中就没有基可得。身体全都是空性的，受全是空的，乃至于法，法全都是空性的。显宗当中大乘也有他的身受心法。密乘当中，对身受心法，还有些不同的安立方式。所以，同样是身受心法，我们就不能说“身受心法在小乘讲观身不净等等，所有大乘当中讲中观的时候也是讲观身不净。这就不对，体系不一样。大乘的修法，所有的身受心法，全是安立在空性当中，全都是空性，从这个方面进行安立的。

如果我们已经成就了寂止的话，那必须要进一步地修持四念住。四念住里面就有自相和总相。所谓的自相，就是每一个身受心法，每一个有它自己的相，守持它自己的相，这个叫做自相。比如身体的相，就是色法为性，就（是）阻碍性的，从这个角度来讲他的自相是阻碍性的；然后受，是领受，通过自力能够领受外境的差别，这个方面就是讲他的受；然后心，他是一种能够了知、能够领受这样一个自性，能够了别；然后法，能够守持自性，守持自性就叫法持，就是守持，就叫法它自己的本性，所以每个法都有守持自相、守持自己的本性的一种功能，这个方面就叫做法。以前我们学习，法有十种等等，从这个方面他都有一种守持自相的特点，所以这个方面也可以叫做他们的自相。还有一种自相，观身不净是他的自相、观受是苦是他的自相、观心无常是他的自相、观法无我是他的自相。每个法都有他自己的自相。身受心法，前面我们讲，身受心法就是从他本身的法相角度来讲：身体是什么？他的自相是什么？然后身体的自相是什么？受的自相是什么？然后后面我们讲，观身不净，观身不净其实就是讲了，法念，念住的自相是什么？比如观身不净就是身念住。然后观受是苦，就是受念住。所以我们这里面讲到的，此处注释当中所讲到的自相和其他在注释当中所讲到的自相其实他们的差别不一样的。比如身体的自相是什么？此处注释讲了，身体的自相是阻碍性。这个地方的阻碍性，主要是从身体自己的自相来讲。而有的时候说，观身不净的自相，是从身念住自相来讲的。所以二者之间是不一样的。一个是从身体本身，一个是从身念住的自相来讲的。身念住的自相，当然就是观身不净；如果是身体的自相，是阻碍为性，这个方面我们就可以了解这种差别。但是不管怎么说，他有一个总的相，总的相就是无常苦空无我。从这方面来讲，一切不管是身受心法，都是无常的、苦的、空的、无我的。这方面都可以说，是他的总相。或者说从另外角度来讲，分别观察的时候，就是观身不净，但是这个观身不净当中，他也是漏的话，他也是痛苦的，他也是无常的，他也是无我的。这个方面，也可以在每个法上面都有他的总的相。所以不管是自相也好总相也好，都可以“遍观察”。周遍观察一切的身体、一切的受、一切的心和一切的法。这个方面讲到了，首先安立了身受心法的名词。

下面我们再看，安立念住，有三种念住。安立了为什么身受心法的次第是这样决定的，为什么这样安立身受心法的必要性等等。这个方面下一个颂词会讲：

**自性闻等所生慧，其余相联与能缘，
次第即是依生起，对治颠倒故唯四。
彼为总观法念住，修无常苦空无我。**

这个里面首先讲到了，第一句第二句讲到了三种念住。三种念住就是自性念住、相联念住和能缘念住。首先讲了三种。然后“次第即是依生起”，就是为什么这样身受心法的次第是这样排序的，能不能错乱。次序是决定的。所以“次第即是依生起”。身受心法，身在第一，法在最后，他也是有一定道理的。

然后，他的必要性是什么，或者四念住安立的必要性：“对治颠倒故唯四”。就是对治四颠倒，所以只

安立四种。一方面是他的必要，一方面是他的数目决定，像这样的话只是安立四种。

“彼为总观法念住，修无常苦空无我”。在资粮道修持的时候，总观法念住当中的无常苦空无我，就可以如是地安立，如是地修持。

首先我们看三种念住。第一个叫做自性念住。自性念住就是“自性闻等所生慧”这一句。所谓的自性念住是什么呢？自性念住就是闻等所生慧，就是闻所生慧，等字包括在思所生慧、修所生慧。它的自性就是闻所生慧、思所生慧和修所生慧，就是三种自性进行安立的。从这个方面讲的时候，它主要是通过，这个念住就是让我们的忆念或者正念安住在所缘境上面，把我们这个正念安住在所缘境上面，这个叫做念住。正念如是起安住，比如把我们的智慧啊、把我们的智慧通过忆念、通过正念的方式安住在身体上面。身体本来是这样的，我们就是一种颠倒执著，认为身体是清净的，那么我们就把通过忆念、通过正念就把不净的智慧安住在身体上面，我们就知道了这个身体是不净的。受也是一样，我们认为受当中有安乐的受，所以我们通过这样正念观察完之后就把智慧——这个受其实是痛苦的，这个安住在受上面，所以这个叫做念住。这个正念住于所境，这个叫做念住。所以此处另外一种解释呢，通过忆念把智慧安住在所缘境上面也可以，一样的意思。通过忆念，忆念完之后就把智慧安住在所缘境上——安住在身体上面、安住在受上面、安住在心上面、安住在法上面，每个上面都安住一个智慧，像这样叫做念住。因为四念住不管怎么说它是智慧为体，所有的四念住都是以智慧为体的，也就是为什么它是胜观的道理就是从这方面安立的。所以就是“自性闻等所生慧”。自性念住就是慧，就是慧心所。闻所生慧、思所生慧、修所生慧都叫做自性念住。因为闻思修的智慧都有这样一种智慧的本体在里面。所以这方面叫做自性念住。

第二个叫做相联，相联念住。相联念住就（是）除了这个智慧之外，除了智慧之外，其它的一切相应的心心所和这样一种慧心所完全相应，相联而住，这样的话叫做相联，相联念住。除了慧心所之外，慧心所它还和其它的心和心所、其它的心王还有其它的心所同时安住。因为如果它是大地法的话，它还有其余的九种心所，然后还有相应于心所的心王，这方面都会安立的。所以从这个方面讲的时候就相联，除了慧心所之外，这个慧心所和其它的这些心心所还会有联系的，这方面叫做相联念住。

第三种叫做能缘，能缘念住。其实这些所有的念住都是从有境来安立的。自性念住也好相联念住也好，它们作为一种能缘，所缘境是什么？所缘境就是身受心法，身受心法就是四种所缘。然后通过自性和相联念住这些有境上面取名为身念住。其实这样一种身念住，它主要是从有境来取名的，从能缘的智慧，从有境方面来取名的，所以它是念住。它就是缘了这个身体之后，这个四念住。其实安立为四念住主要是从念住、主要从智慧、主要从有境的侧面安立它的身念住、受念住的名称，所以从这个角度来讲叫做能缘念住。但是唐译的侧面来讲它是从所缘的念住，从第三个就是所缘，咱们这儿是讲能缘，所以它意义就没什么差别，只不过它是安立的侧重点一个从它的所缘的侧面安立的所缘念住，一个是从有境取名所以叫能缘念住。所以咱们看两种翻译的时候唐译当中第三种就是所缘了，咱们这就是讲能缘了。其实它意义没什么大差别。

三种念住讲了之后，“次第即是依生起”，那么它的次第为什么说是身受心法？次第是依靠生起的因缘来安立的，就是说通过它不同的生起的状况。首先就是说身体念住。它是可以从粗细的角度来讲，因为越往前的越粗，越往后的越细。身体当然是最粗的了，它是色法的自性，在所有当中都是最粗的。以前我们安立五蕴的时候为什么把色蕴放在前面，也就是因为色蕴最粗大。所以最容易了知、最粗大，所以把身念住放在前面。看待于身体来讲受是比较细的，感受、苦受、乐受等等比身体要细，但是它比心要粗，所以受念住放在第二；之后就是心念住；法念住最微细。法念住最微细，因为这里面它包含了什么呢？这里面也包含了涅槃法。涅槃法在法念住当中有，所以它是最细的、最难了知的。从这个角度来讲身受心法四念住是通过**粗细的次第**也可以了知。

还有一种说法就是通过**生起、烦恼生起贪欲的次第**。比如首先它就是说身念住，身念住的话生烦恼的时候主要是缘身体。比如对于异性产生贪心，首先是看到他的身体之后，然后就开始了。首先是缘他的身体，之后主要是贪著受，乐受啊种种，不管是心上面乐受还是身体上面乐受，都是第二个方面，就是受，贪著这个受。然后耽著这个受的原因是什么呢？就是因为自己的心没有调顺的缘故，心念住就是因为自己心没有调顺，心没有调顺它主要是什么呢？就是在内心当中产生烦恼，所以这个烦恼它是放在法念处当中，所有的烦恼它是在法念住当中安立的。所以因为在内心当中有烦恼导致心不调顺，心不调顺之后贪著这个受，然后缘这个色法，从这个方面讲的。或者说是贪著这个外面的男人女人的身体，像这样首先是第一个，首先看到这个然后因为耽著他的受，耽著受的原因是因为心不调顺，心不调顺的原因是因为内心当中存在烦恼的缘故。所以它也是通过身受心法这个次第如是地引发贪欲的角度来讲。还有从**证悟的次第**来讲，粗大的最先证悟，所以首先是身、然后是受、然后是心和法。所以它从这个方面讲“次第即是依生起”等等，安立了身受心法四念处的这样一种次第。它的次第也是不颠倒的，不能颠倒的。

然后为什么是四种呢？“对治颠倒故唯四”。因为我们的颠倒有四种——常乐我净，有四种、有常乐我净四颠倒的缘故，为了对治这个四颠倒而安立的四念处。那么首先是常乐我净当中对治“常”就宣讲了无常；对治乐就安立了苦；对治我就安立的无我，法无我，观法无我；然后对治净——身体的清净安立了

不净。所以因为我们有常乐我净四颠倒的缘故，为了对治这个四颠倒安立了四对治，安立了四念住的这个四对治。那么这四颠倒是在凡夫修学的时候，在欲界位，在凡夫位的时候初学的时候，四颠倒对我们来讲伤害特别大。所以为了让我们对治掉这个四颠倒所以还是要修持四念住。此处把它放在资粮道当中。以前上师们也讲过，在进入小（乘），当然小乘当中不一定有小资粮道等的说法。在进入资粮道的时候，第一个进入资粮道的它的条件第一个就是，从小乘的侧面来讲，第一个要有出离心，必须要有一种想解脱的心，这是根本的东西。然后在这基础上必须要修一种法，所修的一种法就是四念住，小乘当中就是这样的。大乘当中也是小资粮道。小资粮道首先要产生一个菩提心，菩提心作为进入小资粮道的。就是平常在讲的时候说：哦，你如果进入小资粮道，是以无伪的菩提心作为条件的，平常我们就比较着重于菩提心在内心当中是否存在。小乘当中进入资粮道必须要出离心，大乘当中进入资粮道必须要菩提心。但是这里面还有个条件，就是说在具有菩提心的基础上要修一种法，这个法就是四念住。所以小乘进入资粮道也是生起出离心的基础上修一种法就是四念住，这里面放到资粮道当中；大乘当中也是，小资粮道修四念住，中资粮道修四正断，大资粮道要修四如意足。从这个方面进行安立的。所以不管怎么说，它都是，如果我们生起了出离心之后单单有出离心还不行，必须还要有种智慧，这个智慧就是身受心法四念住。小乘当然安立四念住，它的体性和大乘的体性不一样，但不管怎么说，它都必须要有智慧来进行安立。因为从资粮道开始比较接近于解脱了。所以解脱是什么？解脱它毕竟，小乘的解脱（要）证悟无我，大乘的解脱也要证悟无我。所以相应于无我之道的胜观，就在身心受心法四念住当中进行安立的。必须要如是地在资粮道当中安立四念住的原因。“对治颠倒故唯四”，是这样的。

“彼为总观法念住”，在真正修持的时候，是总的观察法念处进行安立的，总的观察法念处就是修持无常苦空无我，总的法，总的法念处来进行安立的。一方面有些观点说，身受心法其实都是属于法，这个也对，从某些角度来讲，法的范围是最广的。身体是不是法呢，身体是法的一部分；受是不是法呢，受也是法的一部分；心也是法的一部分。所以这里面有总的法和别别的法。别的法就是分别于身受心之外的法，总的法就是所有的身受心法都是法。这个在于，我们有些时候在学中观的时候，也会提到，人无我和法无我。人无我和法无我总的一切的人我和法我都称之为法，这个方面所有的都叫做法我。但是，如果有一个别别的话，就是把人我从法我当中分出来之后，和人我对应的对立的这个法，也叫做法。所以这个地方的意思和那个地方的意思差不多。有些大德的观点就是，这些身受心法全都是法，从这个角度来讲，总观法念住也是可以理解的。作意身体等等这些方面来修持无常苦空无我，这一方面是总观。

下面我们看：

戊二（加行道）分三：一、加行道之自性；二、法之差别；三、别说遣疑。

颂词当中这样讲：

己一、加行道之自性：

由彼中生暖位智，彼为四谛之有境，
观修十六种行相，暖中生顶亦同彼，
此二以法为基础，其余念住则增上。

加行道是暖、顶、忍、世第一法位。有些地方叫世第一法，有些地方叫胜法，世第一法位就是世间的第一法，他在整个世间当中属于最殊胜的了，因为过了之后就到了见道到了，无漏了，到圣者位，所以在世间当中最殊胜的缘故，就是世第一法位，或者胜法位，胜就是殊胜的意思。在加行道的时候，会修暖顶忍世第一法位。

“由彼中生暖位智”。“彼中生”是什么呢？“彼中生”就是在资粮道的时候，因为缘共相的法念住修行，“由彼中”，从这个当中会生起暖位智。在加行道当中的第一个，就是暖位智。为什么称为暖呢？因为他靠近见道了，比较临近见道。有时我们讲，火炉子，我们还没有真正到达，还没有接触这个火炉，但是在离他一定距离的时候已经感觉到他的温暖了，感觉到这个暖气了，这个时候我们就称之为暖。还有些说法，在钻木取火的时候也是这样的，他钻木头的时候，刚开始的时候没有什么感觉，木头也是冰冰凉的。当火要产生的时候，开始发热，这个木头开始发热，就说明他接近于着火了，如果这个热量再加强，火就会出来。所以当我们钻木取火，火还没有出来之前，他的暖、他的温暖、他的温度已经上来了，这个时候那就说明他已经接近于着火，接近于火燃烧这样一种状况，所以这个状态就叫做于暖。就是说在加行道的第一位——暖位的时候，他已经比较接近于见道了。所以从这个角度来讲叫做暖位，他是无分别智火的前兆的缘故，所以他叫暖位。

暖位的时候修什么呢？“彼为四谛之有境”，主要是缘四谛，缘四谛的有境。暖位的智慧是一种能缘，是一种有境。他的所缘是什么呢？就是四谛。所缘是四谛，在暖位的时候完整地修持无常等，是有境。

“彼为四谛之有境，观修十六种行相”，十六种行相后面还要讲到，还没讲到，但是这个方面“十六种行相”，就大概讲，提下名称。四谛当中每一谛下面都有四种行相。所以就是十六种行相。苦谛下面有四种无常苦空无我，无常苦空无我是苦谛下面的。苦谛他本身就具有无常苦空无我的自性，他的行相。像这

样的话，或者通过这样四种行相来观苦谛。所以苦谛下面有无常，苦，空，无我四种。那么集谛下面有因集生缘，因就是因缘的因，集就是集谛的集，生就是产生的生，缘就是因缘的缘。在集谛下面，他有因集生缘，后面还要讲到，如果意义不太懂得话，后面还要了知的。灭谛下面是灭静妙离，灭就是灭谛的灭，静就是寂静的静，灭寂或者灭静，妙就是很殊妙的妙，离就是远离的离，这个就是灭谛下面的四种行相。然后道谛下面，道如行出，就是道谛下面的四种行相，道就是修道的道，如就是真如的如，如如不动的如，行就是行动的行，出就是出离的出。每一个谛下面有四种，总共加起来就是十六种，通过十六种行相来观四谛，那么此处说完整修持无常等十六种行相。

然后，“暖中生顶亦同彼”，从暖位智当中，会产生顶位的智慧。顶位的智慧也是“同彼”的，也是从资粮道中产生暖位智一样，他其实也是通过观修四谛十六行相，然后产生了这样一种顶位智，从这个当中产生顶位智。为什么叫顶呢？为什么叫顶位智呢？这个顶位智的意思就是说，暖和顶，都是属于动摇的善根，动摇的善根不单单是只有这样一种暖和顶，其他的前面的资粮道，凡夫这些都是属于动摇的。那么在所有的动摇的善根当中，“顶”这样的善根，这一位的善根（是）最殊胜的，在动摇的善根当中最殊胜叫顶位，在动摇的善根当中处于第一，所以叫顶，就像山顶的意思一样。还一种解释，唐译当中的解释，顶的意思就相当于山顶一样，当一个人到了山顶之后，既可以往这边走，也可以往那边走，两边都可以走。当我们走到山顶的时候，往前走下山也可以，往这边走下山也可以，所以到了山顶之后有两条路可以走，一个是退路，一个是可以退的，退的话在“顶”当中他往下就退到暖位了；然后顶再往那边走就到了忍位了。所以，到了顶之后，就像一个人站在山顶，你即可以朝东走，也可以朝西走。所以你到了山顶就有两种选择。所以同样的道理，在这个顶位的时候，既可以往下退到暖位，也可以再继续走一步，继续上一步到了忍位。所以就像到了山顶之后可以有两种选择一样，和这个意义是相同的。这方面的话“暖中生顶亦同彼”，也是修持四谛十六行相，缘这个修持四谛十六种行相。修持四谛十六种行相，每一个下面都有，都开始修持苦谛下面的无常，观无常，然后苦谛下面（的）苦，无常下面再观空，然后再观无我。所以，在观修的时候，是完整地修持无常等四谛十六行相。

“此二以法为基础”，“此二”就是暖和顶，暖位智和顶位智的二种智慧，是以法念住为基础，刚开始修的时候，是以法念住趋入的。趋入完之后，当他修持法念住之后，有一定的基础了就开始修持其余念住，就开始修持身，受，心等等，就开始通过这种方式来增上。所以刚开始的时候是以法念住为基础，刚开始修法念住。修了法念住之后，四念住都修，其余念住在后面的时候通过增上的方式具有。像这样的话，让其他的念住也可以增上。所以这个方面就是这个意思。首先是修法念住，后来也修其余的三念住，总共加起来四念住都是修持的。

然后，后面的颂词说：

**彼生忍二亦复然，一切皆以法念增，
上以欲界苦为境，彼亦为一刹那性，
胜法五蕴除得绳，如是四顺抉择分。**

此处就讲到了忍和世第一法，忍位和世第一法位的自性。“彼生忍二亦复然”，通过顶位当中产生一种忍位智，“彼生”。通过修持四念住之后，从顶位当中产生忍位智，“彼生忍二亦复然”，这个“二”是什么意思呢？二就是忍和世第一法。首先“彼生忍”就是从顶位当中，产生忍位，这个叫做彼生忍。“二亦复然”意思也是说忍位和世第一法位，加行道的后二种。“亦复然”，什么亦复然呢？“一切皆以法念增”，一切都是以法念住来增上的，从这个方面来讲也是一样的。

“上以欲界苦为境，彼亦为一刹那性”，这个地方意思是什么呢？就是忍位有三种，有下忍位，中忍位，上忍位。在下忍位的时候它也是完整地修持四谛十六行相。当然此处的四谛十六行相是一个总说。分别来讲的话，十六行相它是分了二种的：一个是属于欲界的四谛十六行相；还有一种是属于上界的——色界和无色界合在一起，色界和无色界的上界的四谛十六行相，他也要修的。所以其实真正加起来是三十二种行相了。所以他排列的时候，首先是欲界苦谛下面的无常、苦、空、无我，然后再排列的话就是上二界的无常、苦、空、无我。所以以前是十六种，现在还要加上界的十六种的原故，加起来就是三十二种。意思就是说实际上就是在下忍位的时候他所修持的是整个三十二种行相，全部都要观修。观修的时候，我们发的参考书当中有一些表格，要参考一下这些表格，下去的时候我们可以参考一下这个表格，表格当中就把这些画得很清楚。其实有三十二种，本身就是十六种，本身我们前面讲的四谛十六行相。但是它分了两种，一个是分欲界的十六行相，一个是分上二界的十六种行相，所以总共加起的话就是三十二种。三十二种排序也是一样的：首先是苦谛，苦谛只不过分了欲界苦谛它有四种，然后上二界的苦谛它有四种，就有八种了；然后苦谛观完了就观集谛，集谛也是一样的，欲界下面的集谛它有四种，然后上二界的集谛它也是有四种；把这个观完之后就观灭谛，灭谛就是欲界当中的灭静妙离，然后上二界的灭静妙离，这个也要观，也是八种；最后是道谛，道谛方面的道如行出，欲界的四种，然后上二界的道如行出的四种。是这样一个一个往下观的。所以首先是把欲界的苦谛下面的四个法观完，再观上二界的苦谛；观完之后再观

集谛，欲界的集谛，再观上二界的集谛；观完之后再观欲界的灭谛，再观上二界的灭谛；观完之后再观欲界的道谛，再观上二界的道谛。他的次序就是这样的。

在下忍位的时候，他是从欲界苦谛的无常开始观，观到最后就观到上二界的道谛下面的这个出，出的行相，最后观到这个地方为止。他在下忍位的时候全部都要观一遍，这个叫一周，一个循环，叫做观了一周了，整个观完一圈。在下忍位的时候全部都要观完的，他有三十二种行相，每一个都要去缘，每一个都要去观。

然后到了中忍位的时候就要变化，有一定变化。中忍位的时候怎么去变化呢？这个时候就要减，比如前面在下忍位的时候，他从欲界的苦谛无常开始观，一直观到上二界道谛下面的出的行相观完。从中忍位的时候，他也是从欲界苦谛下面的无常开始，然后一直观，按照前面的顺序观下来，观下来的时候，前面不是三十二种嘛，他在这个时候就只观三十一一种了，最后一个上二界的道谛下面的出就不要了，不观了，就减掉一个，这个就不观了，只观三十一一种。在从这儿开始就要减了，这个术语在唐译当中就叫“减行”，十六行相当中要减一个行相。然后观一周之后减一个，当我们中资粮道（应为中忍位）当中开始观的时候，就只观三十一一个了，第三十二个就不观了，第三十二个“出”就不观了，就减掉一个了。

然后另外一周又开始循环，又开始从苦谛下面的无常开始，观的时候只观到第三十个就够了，（第）三十一一个不观了。为什么是这样的呢？因为逐渐要接近见道了，所以他要把自己的智慧逐渐逐渐浓缩，浓缩到一点，然后就突破这样一种障碍就见道，所以不能观太多了。所以到最后只观一个，只观一个通过一点趋入就可以证道。所以他观的时候，首先从中忍位的时候他要减掉一个，第三十二个不观了；然后再观一周的时候，观到三十一一个也不要了不观了；然后再观一周的时候，第三十个也不观了；然后再观一圈的时候，第二十八个也不观了，他是属于道谛下面的上二界的道谛这个时候就完全不观了，这个时候完全不要了，不观了这个叫“减缘”。什么叫减缘？减缘是所缘的意思，四谛是所缘，这个叫做缘。“减行”（中的行）叫做行相，主要是他能缘的行相。所缘的叫做缘。所以这个时候到了第四周、第四循环的时候，整个道谛当中所摄的上二界就不观了，就舍弃了，上二界的道谛整个就不观了，不用管它了。所以这个叫做缘，八个缘当中减掉一个缘。为什么是八个缘？本来是四谛，欲界有四个，上二界有四个，是八个所缘境。八个所缘境当中第一个所缘境就没有了，八个当中减掉一个只剩下七个了。一个所缘境代表四个行相，前面三周当中把前面三个行相减完了。然后第四周的时候就把整个道谛所摄的上二界的全都减完了，就没有了。所以这个就叫做减缘。减行减缘。然后这个次第再这样循环。再观一周的时候，然后道谛当中的欲界的道谛减掉出，把这个出减掉，再观一周的时候再减一个。所以当他一周一周观下来，一圈一圈观下来，观一圈少一个、观一圈少一个。像这样最后慢慢减，道谛减完了，再减灭谛的。第八周观完之后，整个道谛就不观了。然后就开始减灭谛下面的，也是从上二界的灭谛开始减，从离开始减，一周减一个，观一圈减一个，最后减到哪里呢，灭谛减完了就减集谛的，集谛减完了就减苦谛的，苦谛当中减什么呢，首先减上二界的苦谛，上二界的苦谛一周减一个，一周减一个，然后最后剩二个，因为苦谛下面有无常和苦。他就这样反过来减，减到苦的时候，苦谛下面无常苦空无我，无我减掉了，空也减掉了最后就只剩下苦谛下面的无常，只剩下苦谛下面的苦相，这二种行相还存在，当这二种行相还存在的时候，减到只剩二个行相的时候，他的中忍位就圆满了。最后中忍位圆满只剩下二个行相，然后中忍位圆满，然后就进到上忍位，上忍位他只观一个，上忍位他再减一个，把这个苦减掉，就只剩下无常，所以上忍位的时候就只有一个行相，只有一刹那，一刹那过后就到世第一法位了。所以为什么叫“上以欲界苦为境”，这个时候“上”就是上忍位的意思，第三句的上就是上忍位，上忍位只是以欲界当中的苦谛的其中一个行相为境，因为我们前面已经讲到这个减，他减得差不多了，把前面的道谛也不观了，灭谛也不观了，集谛也不观了，然后苦谛当中上二界的苦谛也不观了，只剩下欲界的苦谛，只剩下欲界苦了，欲界苦当中的其中的一个就是无常，他以其中的无常做为境。

这个是从普遍的情况来讲的，注释当中讲到，这个具足彼之行相中的这个任意一项，这个是根据不同的根基，根据不同的根基来讲的，普遍来讲这样来减下来最后就剩下无常，只剩下苦谛下面的无常的行相，但根基不一样，有可能最后剩下一个无我的行相他就观无我，如果我执比较重的话他就最后留下无我作为突破口。如果是我所比较重的话他就留空，如果从慢比较重的话就留无常，没什么可慢的因为这个是无常的。所以内心当中的烦恼不一样他最后留下来的行相也是不一样的，所以为什么咱们这讲具足彼之行相当中的任意一项，这个任意一项就是通过不同的根基有不同的最后留下来的行相。但是我们从顺序来讲的话最后可以留下无常，苦谛下面的无常作为所缘。“上以欲界苦为境”，欲界的苦谛下面有四种行相，任意一种都可以，前面我们通过比较容易理解的角度，好讲的角度来讲留下一个无常，减下来留下一个无常，所以这方面“上以欲界苦为境”，为所缘境。

“彼亦为一刹那性”，上忍位只有一个刹那，就是只观一个刹那就过了，只是一个刹那观这个欲界的无常，他一下就过去了，过去之后就到了胜法位了。

胜法这个里面就说我们的第五句当中，头两个字就是胜法两个字，其实是简略了。胜法也是一样的，

他这个意思是什么呢？胜法也是一样的，“以欲界苦为境”这个是一样的，“彼亦为一刹那性”这个也是一样的，所以它只是讲了“胜法”两个字，这个胜法也是只有一刹那，他只是留下了欲界的最后一个无常或者空等等，他依靠这个作为突破点，所以他到胜法位的时候也是一个刹那，一个刹那一过马上就到见道，马上就进入见道了，这么快。因为只有一个行相，只缘一个行相，而一个行相一个刹那就过。上忍位的时候一个行相一个刹那，然后一个刹那进了以后马上进胜法位，胜法位也是一个刹那之后马上进入见道当中去了。所以胜法也是一样的，“缘欲界苦为境”，然后也一个刹那性。

所以要把整个三十二种行相，四谛当中讲的上下——上界和下界当中的三十二种行相慢慢减掉。减掉之后只观一个，相当于把所有的智力，所有的智慧集中在一点，集中在一点进行突破。如果观得太多的话就太散，太散的话就不利于见道，不利于破烦恼见道的。那么这个时候他把所有的智力集中在一点，从三十二相慢慢减掉，越往后减智慧力越浓缩，所以浓缩到最后的时候只剩下一个刹那了，他就在一个刹那上突破，一下子就可以到胜法位。胜法位之后一下就到见道。为什么叫胜法呢？胜法在所有的有漏善法当中是属于最殊胜的，因为可以直接引见道的缘故，引出见道的无漏智慧，所以叫做胜法。也叫做世第一法，世间当中是第一的，在所有的世间当中是殊胜的，就叫做胜法位。胜法位一到的时候马上就可以进入见道。所以是胜法。

然后“五蕴除得绳，如是四顺抉择分”。“五蕴除得绳”就是说，其实暖顶忍世第一法位，这方面这样一种智慧，念住的本性，一方面是智慧本体，那么如果他具有从属的话他一定是以五蕴作为从属。因为普遍来讲加行道的这些尤其是后面这些，都是属于入定当中才可以修的，在散心位修不了，他必须要入定位才可以修，入定位才能修的缘故，他首先有色蕴，色蕴是什么呢？色蕴就是禅定戒，禅定戒应该有的。无漏戒还没有，因为还没有到见道。这个时候是入定位的缘故，禅定戒一定有，所以禅定戒的无表色就是色蕴，就是色法，前面我们学习过了。然后受想行识这些都有的。所以这个里面有五蕴，五蕴为体。除了五蕴为体之外还有其他的从属，就是他的生住异灭，还有得绳等等，这些方面其实都有的。但是这里面要除得绳。为什么要把得绳除掉呢？这里面讲的这个得不是属于暖顶忍世第一法位的本体，不能算在他的本体当中。那么为什么不能算在他的本体当中呢，得绳不能算的原因是什么呢？因为暖顶忍世第一法位的智慧他都有得，生住异灭肯定是同时存在的。而且他都有得，得又分三种，法前得、法具得、法后得等等。这个地方主要是从法后得的角度来讲的。因为得到了暖顶忍世第一法位之后，他的得在后面，他得会在后面会出现的。那么得在后面会出现，尤其是后面的这种，上忍就一个刹那，胜法位一个刹那，一个刹那之后马上就进入见道了。见道是在十五个刹那当中连续不断的产生，见道之后全都是无漏智，连续不断的产生。所以这里面虽然这个法后得当你在暖顶忍世第一法位有一个本体得到之后，他的得可能在后面会引发的，但是这个时候就根本来不及产生。因为世第一法位等等是属于有漏的，有漏的得在无漏道当中根本没有机会产生，为什么没机会产生呢？他太快了，在这个当中他一个刹那连一个刹那全都是无漏道，全都是无漏道连接不断的产生，这个时候你的法后得是根本产生不了的，没有机会产生。然后到了第十六刹那之后，这个时候就休息一下，法后得就产生了。这个时候法后得才来得及出现。但是这个时候如果得绳是属于暖顶忍世第一法位的本体，就相当于到了见道之后无漏道之后又出现了一个有漏道。因为此处我们说的这个得绳不是属于暖顶忍的智慧的本体，不是属于这些。为什么不是属于这些？因为他有一个法后得，法后得他是在见道之后产生的，如果得绳是属于有漏道的智慧所摄的话，就相当于什么呢，相当于到了无漏的见道过完之后才引发，又重新出现一个属于前面的有漏道的暖顶忍世第一法的本体。所以这个暖顶忍世第一法的本体出现在见道之后是不应理的，他是不可能出现的。所以得绳要除外，得绳不能属于暖顶忍世第一法位的本体，不能属于他的本体的原因主要是法后得。法具得就不要紧了，法前得也不要紧，都是属于有漏道所摄的。但是法后得就不行了，法后得是见道之后才出来，所以这个法后得是属于暖顶忍世第一法位，是有漏道的话，相当于在见道之后又重新出现了一个加行道的本体，这怎么可能呢？不可能。所以得绳不能够属于暖顶忍世第一法位的本体的原因就是这样的。这方面我们了解清楚。

“如是四顺抉择分”，如是这四种，暖顶忍世第一法位，加行道这四位都是属于顺抉择。顺抉择就是随顺于抉择的部分。抉择就是见道，因为他通过抉择可以得到一种抉择灭，无漏的抉择灭，所以抉择就是属于无漏见道。因为这个四个修法都可以随顺于这个，都可以帮助产生，或者它是属于见道的因，他随顺可以产生见道的缘故，所以叫做顺抉择分。这方面叫做“四顺抉择分”的意思。

第二个科判：

己二、法之差别：

加行道为修生慧，所依之地未至定，
以及殊胜与正禅。下界亦具顶暖位，
欲界所依胜法位，以女将依二身得。

此处就讲到了加行道是修生慧。有些地方说资粮道主要是以闻思为主，但是以修行为辅；然后在加行道的时候以修行为主闻思为辅，也有这样讲的。所以加行道主要就讲到了修所生慧。那么修所生慧要修禅

定，在禅定当中已经安置，所以所依之地是什么呢？既然是修所生慧呢，所依之地就讲到了未至定，然后殊胜禅，和四种正禅，这样六种禅定。六种禅定地可以作为所依，可以依靠未至定也可以依靠殊胜正禅还有四正禅等等都可以。所以它的所依地就可以四种禅定。

“下界亦具顶暖位”，这个方面是有些观点，妙音尊者的观点，就是下界——欲界，也可以具有暖和顶，后边的两种不用讲了，忍和世第一法位，一定是要在通过定地才能得到，但是妙音？（50：28）尊者的观点说下界，欲界也可以有，散心位，欲界的散心位也可以有暖和顶。他就说不确定，一定全都是这个四加行地都是属于定地的，他说暖和顶有可能在欲界的这个心产生，世亲菩萨把它列出来了，有些论师就不承认这个问题，就破斥掉了。但此处世亲菩萨也没有发表什么意见，反正就说把这个列出来了，有些甚至说，下界欲界心也可以具有暖顶。

然后“欲界所依胜法位”，那么身份，他的身体是什么呢，依靠什么来获得呢？像这样四种加行道，他的所依是欲界的身份，所依就是欲界所依，欲界作为所依，欲界的身体作为所依。当然这里面主要是指人身，主要是指人的身体。人的身体当中要简别掉，要除掉北俱卢洲。北俱卢洲不行，这个修道的活都不行。咱们这里边出现很多北俱卢洲，反正只要是修道，这些话肯定是要把他简别掉的。因为没有佛法，北俱卢洲众生，福报很大，世间的福报很大，但是要修佛法，不是根基的，不是根性。所以这一方面要把北俱卢洲去除掉，主要是人中的三洲，人中的三洲可以生起四加行位。那么欲界天众，欲界天众有些说法，前面的三种都是人当中可以产生的。最后一种，是胜法位的时候，欲界的天众可以产生，也有一种说法。总归来讲，欲界的人天可以产生这个四加行，“欲界所依”。

胜法位，“以女将依二身得”，这个胜法位有两种情况，如果是女身的话，她可以依靠两种身得，因为到了胜法位的时候这个女身，她有可能变性，。如果她变性，这个时候就可以，一个方面是通过这个女身得；如果变成男身，那男身得。事实上，或者两种，女身的善根和男身的善根，两种善根都可以获得。都是依靠这样一种人身获得胜法位。如果是男身，就是一身得。因为男人的身体到了胜法位的时候，他通过这样一种可以说是法性力或者通过非抉择灭，像这样他不可能再转女身了。如果这个男身已经到了胜法位的时候，他不可能再转女。而女身在胜法位的时候有可能转男。所以女身有可能是以两种身体得的，不决定的，但是可以有两种身体得。但男人一定是一种身体得，他不可能再转女，这个时候在胜法位的时候不可能再变性的。如果在前面的时候，有可能变，女变男，男变女，都可以有。但是在胜法位的时候，女可以变男，男不可能变女。所以女可以有两身得，但是男人只是一身得。因为在这个胜法位的时候，他已经通过非抉择灭的缘故不可能再转女身了，所以他只是一身得的原因是。这是法之差别。

今天我们就学习到这个地方。

第 085 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再一次一起来学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。《俱舍论》分了八品的内容，当中前面的第一、第二品总说了有漏、无漏的观点；后面的三品，三、四、五主要分别宣讲和有漏有关的，世间也好、还有业也好、烦恼也好，这方面都是和有漏有关；那么后面最后的六、七、八三品主要安立了和无漏有关的，无漏的果、此处我们安立的圣道，然后圣道或者无漏有关的是定，这个智慧，然后和智有关的就是这个定智。所以后面三品主要是和无漏有关，如何现前这个无漏之道，如果要现前这个无漏之道的圣果，必须要有智和定，是这样安立的。

现在我们学第六品是分别圣道。分别圣道当中当然圣者和圣者之道这里面都讲了，哪些是获得圣者之道，哪些是通过圣者之道现前圣果的圣者，第六品当中是讲得很清楚的。

前面我们也讲到了，如果要成为圣者的话，他必须要有圣者种姓、知足少欲为本体的闻思修，然后这样一种圣者种姓。那么只是有知足少欲，只是自己的这样一种简单的衣服，只是吃得很差，只是睡很差的床，这个算不算是真实的修行者呢？这个不一定。必须还要有闻思修，有了闻思修之后才知道真实他所修持的本体或者无漏的状态是怎么样，这方面才能了解。所以如果只是闻思修，没有前面的知足少欲的话，也不一定真实地趋入正道。只是有外在的行为和前面三种知足少欲，然后没有闻思修，也没有办法真实趋入圣道。所以，他只有把这些配合起来之后，我们才可以说成为圣者种姓，就成了能够真实修持圣道，能够现前圣道的这个种子，这个种姓才可以安立、获得的。

后面又宣讲了这修寂止方面的不净观，或者说呼吸观，像这样自己成为一种修定、寂止的法器，或者说让自己能够成就寂止，之后就进入到胜观。胜观就是说修持四念处，然后通过四念处进入到资粮道啊，然后通过资粮道进入到加行道等等，像这样的话，就逐渐逐渐进入到这个见道。

那么现在我们学习法的差别这个问题。法的差别加行道当中，前面已经提到了和加行道有关的问题，

那么今天我们仍然学和加行道有关的问题。

**圣者由弃前地舍，非圣异生由命终，
前二亦由遍失舍，依正禅必见真谛，
退失之时得前无，二失即是非得性。**

这个六句中其实也讲到了法的差别，就是加行道有关的法的一些差别法，和它有关的自性、或者它的意义。那么首先这个加行道什么时候舍？凡夫什么时候舍？圣者什么时候舍？前两句就讲到了“**圣者由弃前地舍，非圣异生由命终**”。圣者是“弃前地”就舍弃，凡夫是“命终”就舍弃。

“前二”就是在四加行道当中前面两种暖、顶，那么也是可以因为这个“遍失”就生起烦恼而舍弃的。然后“**依正禅必见真谛**”就讲到了加行道的这些，如果获得加行道是通过正禅，如果是通过根本定获得的话，在今生当中一定会见道。也就反过来讲，如果不是以根本禅，获得加行道就不一定。但是如果是以正禅获得加行道的话，在今生当中必见真谛。

然后退失的时候说，退失之后又重新得到的话，那么这个是得到前面有的，还是得到前面没有的？这个就“**退失之时得前无**”，这个方面就是已经确定如果退失了再得到的话，它是得到前面没有的，重新得到。

“**二失即是非得性**”，这里有个“遍失”和“退失”，这两种失其实就是非得为性，得、非得当中的非得。大概就是和加行道有关的这些内容在这里也是如是体现的。

那么下面我们进一步来看一下。“**圣者由弃前地舍，非圣异生由命终**”，这两句主要是讲舍的情况，分圣者和凡夫两种：

如果是圣者舍，“**圣者舍由弃前地舍**”，这里面也有两种情况可以安立。一种情况，如果他已经得到了见道，就是得到圣者果位的时候，得到见道的时候，前面的加行道也可以舍掉。还有一种，就说是前面，因为前面我们讲到加行道当中有一个得，有一个法后得，法后得就是他即便是获得了这样一种圣道之后，十五刹那见道见完之后，第十六刹那要进入到修道，修道时候他的四谛法位等等的这个得，那个时候才出现。所以从这个角度来讲的话，获得圣者果位的时候也具有这个加行道的本体的，加行道的某种功德，但是完全本体也不一定说。它就说和加行道有关的这些，在这个圣谛的时候还是会出现，那么如果是这样一种情况，那么就说“由弃前地舍”。如果他由初禅到二禅，像这样的话，从初禅到二禅之后已经跨地了。跨地之后，前面初禅所摄的加行道就舍弃了。所以“由弃前地舍”，意思是这样的。

“**非圣异生**”，不是圣者的凡夫、不是圣者的异生怎么舍呢？“**由命终**”。

如果是圣者，他如果命终了，没有越地的话，他还是不舍的，内心当中的加行道还是不舍的。但是因为什么呢？因为他有见道功德，他有见道功德的缘故，他虽然命终了，然后换一个身体、换一期生命，但是他如果没有越地，相续当中的加行道还是具有的，因为他有见道功德摄持的缘故。

“非圣”不是这样的，非圣的加行道，一些凡夫的加行道者，就说“由命终”。如果命终之后他就舍弃了，他相续当中这个加行道就舍弃了。如果他转生之后呢，要重新修学。重新修学之后，当然如果他修行过的话，比较快也比较容易就可以重新产生。那么“非圣异生由命终”，就是说如果命终，他自己相续当中的加行道的功德由此而舍弃。这个方面是舍的情况。

那么“**前二亦由遍失舍**”，“前二”，就是四加行当中的暖、顶，就是前面两种。暖和顶呢，“**亦由遍失舍**”。那么“遍失”和第五句当中的“退失”，和第六句当中的“二失”，“二失”就是遍失和退失。那么什么是遍失？什么是退失？首先讲一下：

“遍失”其实就是通过生烦恼，如果生起了烦恼之后，它会退失的。比如说造罪、生烦恼，像这样的话，退失的话，这个叫做遍失。比如下面注释当中讲，邪见失毁善根所，如果邪见失毁善根的话，就会退失的，从这个方面讲，就叫做遍失。反正通过生烦恼而退失的，如果通过造作而退失的，这方面都叫做遍失。

所谓的“退失”，有的时候不一定是真正的退了、没有了，它是增上功德。比如从加行道进入到见道，从凡夫到圣者了，那么这个时候，因为他获得了更高功德的缘故，前面的凡夫地所摄的加行道或者他其他的功德就已经没有了，从凡夫当中退失了。那么这种退失其实因为获得了更殊胜功德的缘故，舍弃了以前凡夫位所获得或拥有的这些功德，所以叫做退失。

所以首先是“前二亦由遍失舍”，暖顶这两种也可以因为遍失就是生起烦恼，生起这样一种造罪业等等，可以退失的。所以这里面看得很清楚的，加行道当中暖和顶，虽然已经到了加行道，已经得到了暖顶的功德——暖顶的功德其实相对于一般的人来讲也是比较稳固、殊胜的了，但是仍然有机会通过遍失，就是通过生烦恼、造罪的方式而退失、舍弃。这方面还是有的，所以“前二亦由遍失舍”。

“**依正禅必见真谛**”也是它一个特点。那么如果是在获得加行道的时候，他是通过正禅、通过根本定，比如说通过一禅根本定、二禅根本定等等，那么如果是通过根本定获得加行道的话，必见真谛。在今生当中必定会见真谛的，一定会得到见道。为什么呢？因为如果能够以正禅获得加行道，说明他是一个利根者。如果他是一个利根者，在今生当中就可以见道。还有一个，如果通过正禅能够获得加行的话，他的厌离心

就非常强烈，因为厌离心极其强烈的缘故，通过这样非常强烈的厌离心，通过这种心态推动之下他就很容易见道。

所以小乘的见道，厌离心是非常强烈的，和大乘有不一样的地方。大乘出离心一定是有的，但是更强烈的主要还是菩提心，菩提心非常强烈可以获得大乘道；如果是小乘的出离心很强烈的话可以获得见道。

所以大乘的行者通过菩提心摄持能不能获得小乘见道呢？如果从这个角度来讲，有些道友就说如果菩提心摄持去修人无我，获得这样一种果位之后，然后我再怎么怎么样。其实这里面讲的很清楚，他是强烈厌离心的，厌离心获得见道的话，如果大乘行者要获得一个很强烈的厌离心，内心当中的菩提心可能就没法保证了。因为产生很强烈的厌离心的缘故，对整个轮回产生了强烈的厌离心，这个基础上才会见道的。所以如果要获得小乘的见道的话，这个强烈的厌离心是一定要有的。但是如果产生了这么强烈的出离心，那么大乘的对众生的慈悲、对整个轮回的、发愿救度一切众生的心态内心当中就没有了。

所以从这个方面观察的时候，小乘见道是有一个很强烈的厌离心推动的，所以通过这么强烈的厌离心推动见道了，见道之后再通过很强烈的厌离心推动他要出轮回，不单单是见道他要出整个三界，他对整个三界特别特别恐怖、特别特别厌离。所以见道以后，在修道过程当中仍然是以非常强烈的厌离心、非常强烈的想要出轮回的心态摄持，然后开始修持修道——见道所见到的这个真谛他开始不断串习。所以在这样推动之下，他就获得了这样一种出三界的罗汉果。因此，他内心当中厌离轮回的心特别强烈，就是因为有这么强烈的心推动的缘故，他才可以见道，才可以获得阿罗汉的果位，才可以出三界。

反过来讲，如果他要回小向大的话，他得到阿罗汉之后，按照大乘的讲法，一万劫入定之后，后面出定就要开始重新入大乘发菩提心。有些地方讲，他重新入大乘发菩提心之后，他的速度很慢很慢。按照我们的角度来讲的话，已经没有烦恼障了，他已经无我都证悟了，他再去修持一个菩提心应该是很快的吧？我们发菩提心主要是因为耽著我，因为我执。阿罗汉没有我执了，在这个基础上发菩提心应该很快，应该很迅速。

但是经典当中恰恰讲，阿罗汉开始入大乘的时候非常慢。以前我们再再学过这个问题：如果一个阿罗汉开始入大乘，从大乘小资粮道开始，和一个凡夫人入大乘的小资粮道开始，同时修持、同时起步，站在同一个起跑线上，那么这个凡夫，进入大乘小资粮道的这个人，比阿罗汉成佛要快四十九个劫。阿罗汉可以修大乘，比一个纯粹的大乘种姓的凡夫从小资粮道开始修要慢四十九个大劫。这么多的时间干什么去了呢？这么长时间主要是消化他在修小乘的时候，为了见道产生的强烈的厌离轮回的心，只想自己一个人获解脱的心，还有在修道位当中再固化、再加强对三界的厌离心，想要自己一个人涅槃的心。他就花很多的时间去消化这个。所以他发菩提心之后，发一个菩提心又开始了，还是一个人寂灭好，他又开始产生自己寂灭的心。然后又不行，反正已经入了大乘了，又要开始发菩提心，发一段菩提心又开始数数自厌。所以他很多很多时间都花在对治这个上面去了，他花了很长时间去对治这个。所以真正一种像大乘一样的菩提心要产生的话，在他相续中非常非常困难。

因为他以前在修持小乘的时候，他对这个问题是加强性的，他是很加强、很加强对整个三界具厌离，出离三界这个心特别强。现在大乘是反过来要利益众生了，要安住轮回了，要一直安住轮回去度化众生了等等。这样两种心态是相反的，而且他通过见道的熏习、沁习，通过修道位的沁习，内心当中强烈的厌世心不是一般的，不是我们凡夫人这两天天气不好，今天有点厌世，这个厌世，天一晴马上就好了。所以厌世心一般来讲凡夫人的串习得不深。他通过厌世心，他种姓就是这样，再加上为了得见道强烈地串习出离心，为了获得涅槃在修道位再再串习，而且通过自己获得的圣智摄持的串习。所以他这个种姓、这个种子是很深很深的，他的内心中这种习气是很深很深的，所以他要花很多时间去对治这个。

而真正的大乘种姓的修行者就没有这个问题，他没有串习这么深的厌离轮回的心。刚开始的时候要串习一下，要串习出离心，就像我们修四加行要串习。修到一定程度他要转型，开始进入大乘的皈依、大乘的发菩提心，那个时候就开始转型。这个方面，他内心当中没有这么强烈的习气需要对治的，所以纯大乘种姓的人他虽然刚开始是凡夫人进入小资粮道，但他没有这些问题需要对治，他很快就产生真实的出离心、菩提心。菩提心产生之后，很快就可以通过这样一种摄持之下很快累积大量的资粮，开始成就见道，然后开始成佛。

所以，他虽然有彻底证悟无我的功德，彻底灭尽烦恼障，但是他很难很难产生需要获得见道的大资粮。为什么呢？因为这个大资粮它必须要很清静的菩提心摄持，才能够获得这么大的资粮。但是他的问题就在于内心当中这种很坚固的、很清静的菩提心很难生起来。他以前小乘的作意总是会出来障碍，所以他必须要花很多时间把这个彻底地消化了，转变成一个真实的菩提心，这个时候才开始说，通过菩提心摄持开始累积纯大乘的资粮。这个方面我们也需要分清楚。

也就是因为这个原因，很多的大乘的经论、传承上师、佛菩萨告诉我们不要入小乘，小乘是一个歧途——从看待大乘的角度来讲它是一个歧途。尤其是一个学大乘种姓的人，他如果舍弃大乘进入小乘的话，纯粹进入一个歧途。而且它是一个迂回之道，不是直接的。好像是他首先得一个圣果，他怎么怎么样，小

乘自己角度来讲他没什么，因为他的种姓就这样，如果他不通过一个阿罗汉来做一个缓冲的话，他是没办法真正通过他自己的种姓直取大乘。他没有这个心力，所以中间要休息休息，通过得到阿罗汉的果位休息一下，然后入定一万个劫，在一万个劫当中休息，然后消化掉他自己对整个轮回的恐怖、厌离。休息完之后他准备好了，开始入大乘，从一个小乘行者来讲，类似于重新开始。

虽然有些宗派讲，得到阿罗汉的人他如果是回小向大的话，直接入八地的说法有是有，然后回小向大直接入初地的说法有是有。但是全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》第二品当中都已经辨析过：阿罗汉回小向大直接取八地是不可能的事情，直接取初地也不可能。他必须要从小资粮道开始，从大乘的小资粮道开始慢慢慢慢才修上去。所以从这方面进行观察的时候，不管怎么样已经发了大乘菩提心的人，不要去学、去求小乘道，求小乘的解脱、小乘的涅槃。

并不是说小乘不是佛法，它是从本来一个大乘种姓，如果你坚持大乘修法很快就可以获得见道的，利益众生这方面是不一样的。但是，如果在这个时候舍弃大乘的菩提心，然后再取小乘道的话，很多地方佛或者其他的菩萨，还有很多的教义，都不赞成这样。因为前面讲，它是一个迂回之道，不是一个直接之道。看起来好像是首先很短时间之内得到一个小乘的解脱果，然后再小乘阿罗汉基础上再去发菩提心，应该特别特别快。这个是我们的想法，其实真正操作起来是特别特别困难。所以此处说“依正禅必见真谛”，原因就是出离心、厌离心特别强烈，只有在这个很强烈的出离心的推动、摄持之下，才可以迅速见道。如果没有这个很强烈的厌离心，也没办法见道，有这样的原因。

然后下面讲“退失之时得前无”。如果他退失了，就是他获得了加行道如果退失了，后来通过修行又重新获得，这个所获得的只是把以前的这个恢复，只恢复以前失去的加行道？还是重新得到一个加行道？此处说是“得前无”，意思就是重新获得，获得一个新得的加行道。

为什么这样讲呢？因为虽然以前曾经得到过，但是这个所谓加行道的功德在无始轮回当中，他串习的数量必定就是那么一次、两次。所以他不可能反复退失加行道。如果他得过很多次加行道，（那么）通过这样一种道力很快就可以解脱了。但是现在得到了，再失去的话——为什么会得到又失去呢？说明加行道的功德在自己内心当中不稳固。所以他重新得到的时候，不是以前得到过重新再捡起来就行了，没这么简单。他必须要再再通过、重新通过加行，重新通过这样一种精进努力重新获得。所以这个所获，重新获得的话，就是新得的。不是以前失去的重新恢复而已。他以前的这个失去了，已经没办法恢复了，必须再重新通过精进，重新生起。所以重新生起就是“得前无”，“退失之时”重新得到的时候就“得前无”，得到以前没有的，主要是从这个角度来讲。

不是像初禅等以前无数次在轮回当中都得到过，加行必定是接近见道的，必定是属于顺抉择分的。这个我们在无始轮回当中，如果以前就得到过很多次，肯定不容易退失的。所以就是因为我们在无始轮回当中对加行道的串习非常非常少，所以失去之后我们要得到的话，必须重新通过精进努力、精进修行才能够得到。所以这个所得到的就是一个新得的东西，新得的加行道这样的本体。

“二失即是非得性”，“二失”前面讲了一个是“遍失”，一个是“退失”，这个叫“二失”。这个二失就是非得，是以得、非得当中的非得为自性。因为他失去了，以前有现在失去了，所以叫做非得。当然，一种“遍失”真正是因为——遍失主要是通过造罪业、生烦恼，然后失坏善根而退失。然后“退失”不一定，退失有可能是自己凡夫得到圣者了，因为得圣者果位的缘故，以前凡夫的本体就舍弃了，这方面就叫做“退失”。但不管怎么样，二者都是属于得、非得当中的非得。

下面我们再看“获得顶位不断善，得忍不堕恶趣中”。这两句也是讲到加行道的这个法、法的差别，也是属于加行道的。其实这中间就取了顶和忍。那么暖在世第一法从这个颂词当中省略了。唐译当中前面有个暖，如果得到暖的话必定会获得涅槃的颂词。在咱们颂词当中没有，但是在注释当中是有的。

那么暖、顶、忍、世第一法位得到之后有什么功德呢？如果得到暖位的话，必至涅槃。必至涅槃并不是说今生当中必至涅槃，因为前面讲到了他是“前二亦由遍失舍”，有可能就得到之后生起烦恼而退失。那么得到了暖位必至涅槃，就是说假如得到了暖位之后，内心当中产生烦恼，而且产生了很强大的烦恼——产生了什么很强大的烦恼呢？甚至造了五无间罪，甚至造五无间罪又生大邪见断善根。即使是这样，当然要堕落的，但是不久的将来也会必至涅槃。因为毕竟得到过加行道的暖位的缘故，即使后来生起了大烦恼，造了五无间罪，生邪见断了善根，堕地狱了，很快就可以获得涅槃。相对于其它的凡夫而言，他很快就可以获得涅槃。所以获得暖位是必至涅槃的，他的功德就这么大。他虽然可能堕落，可能造五无间罪，可能断善根等等，都可以有，但是因为毕竟得过暖位的缘故，他很快就可以获得，必至涅槃果位。这方面就是暖位的功德。

然后“获得顶位不断善”，如果获得顶位（则）不断善根。他也可能有遍失，但不是绝对有，有可能生烦恼甚至于造五无间罪，但是他不会断善根的，比前面的暖位进步一点。因为前面的暖位有可能断善根，但断了善根他还是必至涅槃。这个顶位他有可能造五无间罪，但是不可能生大邪见断善根，所以叫做“获得顶位不断善”，他是不断善根的，这个方面就是顶位的功德。

暖顶为什么会退失呢？因为他毕竟是动摇的善根，还没说是不动摇的善根。既然是动摇的善根，就可以往前走也可能往后走。所以从这个角度来讲，他有可能再往上，到达了忍位，也有可能往下退失，有可能生烦恼、造五无间罪等等，这些都有可能。所以他是动摇善根的缘故，还没有非常非常保险，暖顶还不保险。

如果暖顶不保险的话，那么往下的这些修行者，他们相续当中的境界、功德啊都仍然是不可靠的。所以在学《大圆满前行》中无常的时候也提到过，现在我们内心当中的所谓的出离心、所谓的这些功德、境界，乃至你没有获得出离之前都不可靠，都是有可能退失、变化的。所以我们得到这些功德的时候，千万不要自满！因为我们还没有真正到达可以让我们松口气的、保险的地方，还根本没有。所有现在还是必须要非常地、战战兢兢地、非常小心谨慎地取舍善恶，然后依止上师、闻思修行全部都要去做。千万不要认为就差不多了、像这样就可以得到保险了，没有保险。虽然你可能在世间买保险，但这里的保险还没买到。

所以暖顶到加行道，从小乘的角度来讲，有些说法暖顶他已经类似于圣者了，因为他已经到顺抉择分了。即使是这个时候他都是动摇的善根，都会退失的。所以内心当中还没有产生那么强烈的出离心，没有产生强烈的菩提心等等，这个时候都可能退失。所以不管怎么样，只要我们还没有获得殊胜果位之前，都还是非常需要很小心谨慎地修学、依止上师、闻思修行，都不能够放松。一旦放松，什么时候一退，有的时候自己一个分别念没有转为道用，都有可能这一下就把自己打倒，就没办法再起来——暂时都没办法起来，但是以后还有可能起来的。但是现在暂时很长时间当中你就在随波逐流了，随着自己的烦恼而转。

所以这其实也给我们说明一个问题：一方面是讲他的功德，功德方面我们要肯定，的确确实获得暖和顶的功德很大；但是他反方面安立的时候，就是当我们还没有到达圣者果位，从大乘的角度来讲没有到初地之前，这些方面还是有可能变化的，所以“获得顶位不断善”。

后面讲“得忍不堕恶趣中”，那么得到忍位之后就不会堕恶趣。并不是真正通过修法把所有的烦恼、业都消尽了，而是说他通过非抉择灭，他得到一个非抉择灭——非抉择灭是什么呢？从不堕恶趣的角度来讲就是缺缘不生，并不是真正把他的种子灭掉了，通过修道的功德把他的种子灭了，这个还没有，通过修断这些都没断。但是他通过缺缘不生的方式，内心当中获得了这样一种忍，获得这样的忍功德，因为从这个角度来讲他的某种缘就缺了，缺了缘之后堕恶趣的因缘就不齐全，虽然还没有获得圣者果位，虽然还没有彻底地把堕恶趣的业消尽，但是他因为内心当中具有了某种超胜功德的缘故，所以堕恶趣的因缘就是缺少了，一缺少了之后就不会再产生。所以得到忍位的时候不堕恶趣。

不堕恶趣有好几种：一方面当然就是绝对不会堕恶趣的，堕到三恶趣当中是不可能的事情。还有一些得到忍位的时候和堕恶趣相关的无暇之处也不会再生了，比如不会生到北俱卢洲，北俱卢洲从某些角度来讲也是没有办法修行的。前面我们一再提了很多次，这个地方要简别北俱卢洲是三洲。北俱卢洲从受用的角度很圆满，如果你想要受用的话，可以考虑到那儿去转一世、转两世，但是如果你要解脱的话，北俱卢洲是不能生的，因为没有佛法，那个地方也不是法器。还有一些得了忍位之后不会转生无想天，大梵天也不会转生。前面我们讲了，梵天、大梵天也属于那种持着某种邪见——他认为一切都是自己所创造的，一切都是自己所生的。所以如果有这样的邪见也要简别，没有圣道，没办法获圣道了。也不会转黄门，不会转二行。所以忍位的功德是很大的，障碍见道的多因素获得忍位的时候都不会再获得了。所以“得忍不堕恶趣中”。

如果得到了世间第一法位，当然马上就见道，马上就会获得无漏的功德，所以他的功德就更大了。此处只是讲到了顶和忍，第一、第四就略了，就没有讲。

己三、别说遣疑：

有学声闻种姓转，暖顶二者得成佛，
余三得忍亦可变，本师麟角喻者非，
依于第四之静虑，一座上得菩提故。

这个就是一种遣疑，或者说转变种姓的问题。种姓我们知道有三种：声闻种姓、缘觉种姓，还有菩萨种姓或者佛种姓。

从小乘的观点来讲，很少很少一部分人，他发菩提心，通过三个无数劫的苦行积累成佛资粮，利他的心很强烈，因为发菩提心的缘故成为菩萨种姓成佛，他可以成佛的；有部分就是声闻种姓，无论如何会经过声闻乘；还有一种是缘觉种姓、独觉种姓。种姓当中也分了两种：一个是决定种姓，一个是不定种姓。这个大乘也是相似的讲法。

当然从最了义、最究竟的大乘来讲，没有决定的声闻种姓、独觉种姓，只有一个决定的大乘种姓。所以暂时三乘、究竟一乘，暂时可以安立三乘，究竟只有一乘。所有的声闻阿罗汉、缘觉阿罗汉，最后都要会回小向大，全部都要成佛的，因为每个众生都具有佛性的缘故，这是殊胜了义大乘的讲法。

但是在一些不是那么了义的大乘当中也讲究竟三乘。有一部分是决定的声闻种姓，有一些是决定的缘觉种姓，有一些是决定的佛种姓，决定菩萨种姓，这个是决定的。决定种姓当中不管怎么说他绝对不会退转的。就是说决定的声闻种姓绝对是一条路走到底的，中间不可能受任何的影响而变化，他就是修声闻乘，不可能转为独觉乘、菩萨乘，一直修声闻乘到阿罗汉。还有一些绝对是独觉种姓，他在佛面前苏醒种姓的时候就是苏醒独觉种姓，发愿要修独觉乘，在最后成就的时候，也是要在佛不出世、没有佛法的时候自己一个人得到觉悟的果位。有些就是决定的菩萨种姓，一苏醒种姓就是菩萨种姓，任何人没办法，什么样的邪魔外道、内因外缘干扰都没办法让他退失菩提心，都没办法让他退失成佛的心。这方面是决定种姓。

除了决定种姓之外还有一种叫做不定种姓。不定种姓就是受某种影响，他自己虽然成熟了某种种姓，比如声闻、缘觉、菩萨种姓成熟了，但是当他种姓还没有定型的时候，会受到外缘的影响而转变。比如声闻种姓，他到了一定层次的时候，他也有可能转成独觉，他也有可能转成菩萨种姓。

声闻种姓如果是不定种姓，按照《大乘经庄严论》中的有些说法，如果他是声闻种姓、不定种姓，遇到了大乘善知识给他宣讲赞叹大乘等等，这个时候他就可能发菩提心，可能转到大乘当中来。如果他遇到的是一个从小乘种姓，再再赞叹小乘的殊胜，他有可能最后通过一段时间修学之后小乘种姓就固定了，从不定种姓就变成了固定种姓。缘觉、菩萨也是一样的。菩萨如果遇到大乘善知识，给他讲大乘的功德，他就可能一直坚持发菩提心。还有一些大乘的菩萨种姓，如果遇到小乘的善知识、小乘的说法——大乘其实很难修，或者有些人说大乘非佛说等等，然后再给他讲一些小乘的修法：应该修小乘的念住、小乘的禅观，有些慢慢心就变了，以前是发菩提心的，后面就开始真正的修小乘的，这个也有。但是这个只是暂时的。按照有些不是那么了义的大乘来讲，这方面就会转变，他就会从菩萨种姓转变成声闻种姓，他就开始真正修小乘，开始自己一个人追求解脱、追求涅槃，这方面就有可能的。所以在小乘当中有转变的，在大乘当中也有转变的。

但是在《经庄严论》全知麦彭仁波切的注释当中讲到，其实真正来讲，真实的种姓全都是决定的，暂时来讲有三乘，也可以互相转变，但是究竟来讲全都要成佛，没有一个不会成佛的。

这个就是分析一下种姓，决定种姓、不定种姓等等。在最初苏醒种姓的时候有三种：真正来讲声闻种姓就是三种种姓当中的最下面的、第三等的，再上面就是缘觉种姓，再上面就是菩萨种姓。其实在苏醒种姓的时候也有三种情况。

此处“**有学声闻种姓转，暖顶二者得成佛**”。如果他先是声闻种姓，还没有到无学，到无学就没有办法转变了，那么就是有学的声闻——当然从某些角度来讲，有学主要是针对于无学来讲的话，有学主要是圣者但是还没有到达无学果位之前，这个有学声闻的种姓可以转变，转变成什么呢？哪个时候转呢？暖顶之前，暖位和顶位之前都可以转。他可以从声闻种姓转变成菩萨种姓，最后修持三个无数劫的时间之后，就可以得成佛，他可以成为菩萨种姓而最后成佛的。

为什么是暖顶之前转呢？因为到了忍位的时候就无法转了。为什么忍位无法转？从小乘的观点来讲，忍位的时候就不堕恶趣了，（但是）菩萨要转生恶趣度化众生的。按照小乘的观点，菩萨就没办法转恶趣去度化众生了。从这个角度来讲，没办法训练他的大悲心、菩提心，所以这个时候已经失去了机会。因为到了这样一种忍位的时候，按照小乘的观点不会再转恶趣，所以他就无法成佛。

如果按照大乘观点来讲，《经庄严论》当中也讲到了菩萨的投生方式，讲四种投生的因。那么汉地有些大德讲，菩萨在菩萨地的时候要留后润生，必须留一些烦恼、留一些惑来投生。但是在《经庄严论》当中没有这样讲，没有讲必须要留后润生，这样的说法是没有的。像这样的话，菩萨投生，以前我们学过《经庄严论》的道友知道，菩萨投生有四种因，他分别是在胜解行地的时候，比如在加行道，胜解行地的时候，他这个时候投生主要是业力投生，是什么业力呢？主要是善业力，这个时候他还不是很自在，有时候偶尔可以通过发愿的方式选择投生，但是主要是善业，不是恶业投生。所以在胜解行地的时候，菩萨他是善业投生的。

然后到了初地，到了一地、二地，这个时候主要是发愿投生，就是发愿我要转成什么身份，然后我要去利益善趣的众生、我要去利益恶趣的众生。所以一地、二地的时候主要是发愿投生。然后第三、第四、第五、第六、第七地，从三地到七地之间是禅定投生、等持投生，安住在殊胜的禅定当中，修持一种禅定的缘故，所以通过安住禅定的方式就可以投生，他是一种禅定投生。然后第八地、第九地、第十地的时候是自在投生，他内心当中已经获得无分别智，他已经很自在了，所以这个时候他可以投生。当然佛是随便显现、化现就可以投生。

所以大乘他有自己的自在、能力，菩萨尤其是八、九、十三清净地，已经没有烦恼了，他怎么投生？其实菩萨投生不是完完全全说，内心当中要留一些欲界的烦恼才能投生到欲界当中，故意不断烦恼，留一点烦恼取投生，才有根本、才有因。但即使是八地、九地、十地，按照有些说法，得到八地的时候他的烦恼障就断尽了、没有了，没有这些烦恼怎么投生呢？其实就是自在的，他很自在。没有烦恼就不能投生安立起来是比较困难的，因为有些菩萨获得十种自在的，其中有一个就是受生自在，所以受生是自在的，投

生是自在的。前面在加行道胜解行地的时候他主要是修持善业，通过善业的方式投生；一地、二地就可以发愿投生了；然后三到七地是禅定投生，通过禅定的力量可以比较随意的方式投生；八地之后更随意了，自在的方式投生了。越没有烦恼投生越自在，如果有烦恼就有局限。

不管怎么说小乘是这么讲的，如果到了忍位就没办法投生了。但是菩萨是很自在的，他可以通过善业力、发愿、禅定、自在的方式，可以投生善趣也可以投生恶趣，都是可以的。所以小乘的观点是这样的，但大乘有不同的说法。这方面我们把两种观点并行起来，顺便了解一下菩萨的特点、方式。大恩上师讲《经庄严论》的时候这里面都有讲，讲很多属于菩萨的功德、特法。学完之后我们对大乘的希求、利益众生的心都会有所提升，因为大乘经论就是提升我们的菩提心、向往成佛的心，他作用特别大的。那么声闻在暖顶之前可以转变种姓，最后可以成佛。

然后“余”就讲到独觉、缘觉，前面是声闻转佛，这里缘觉什么时候转呢？“三得忍亦可变”，“三得忍”其实就是暖、顶、忍，到忍都可以，“三得”就是得到加行道的前三种，哪怕是到了忍位，因为前面讲暖、顶可以转，到了忍位就不可以转了。如果是要转变成独觉，到忍位的时候还可以转，为什么？因为独觉不需要观待利他。独觉从某种意义上讲和声闻差不多，一个类型。我们平常讲“二乘”，声闻、缘觉都是小乘，都是自己涅槃的，基本上不多考虑众生。

声闻、缘觉到底考不考虑众生、利他呢？他也要利他、也有悲心，也修四无量心，但是这种利他相对菩萨来讲就差得太远了，只是在有限的时间、有限的范围、对有限的众生做有限的利益而已，自己一旦趋入涅槃就不管了，什么利他都不管了。

但是大乘获得涅槃的时候是利他的开始，真正的广大利他开始。大乘从发菩提心开始到十地之间都是预备位，因为真正大乘利他是从成佛的时候才开始任运自在地利他，所以真正完完全全任运自在，大乘是获得涅槃才开始展开广大的利他。前面一地到十地资粮道、加行道都是在做准备，因为利他的能力还不够。但是即使这样，菩萨利他的功德都非常大的。大乘说获得无余涅槃，无余涅槃就是成佛，从成佛开始正式展开弘法利生的广大事业。但是小乘获得涅槃，获得小乘涅槃的时候，他的有限的利他事业就终止了，到此为止了，画句号了。

小乘涅槃和大乘涅槃还不一样，大乘涅槃那么殊胜的涅槃，从那个时候开始真正地无有任何障碍地、任运自在方式广大利他。所以大恩上师经常讲修持大乘的目的不是成佛，修持大乘的目的是利他。所以整个成佛的道全都是为利他服务的，到成佛了，开始利他了，前面的利他相对于是预备位的。所以大乘不是为了自己成佛而修大乘的，而是为了利他而修大乘的。

而最好的利他就是成佛，因为只有成佛了才能对众生做最大的利益，否则菩萨都有局限，凡夫人做利他有更大的局限。所以功德越来越增上，利他能力越来越大。自己成佛了，就可以把众生安置在佛地，一般来讲是这样的。如果自己是阿罗汉，他的能力就可以把众生安置在阿罗汉果位；如果他是初地菩萨，通过他自己的能力可以把众生安置在初地；如果他自己是十地菩萨，他可以把众生安置在十地；如果他是佛，他可以通过自己的能力把众生安置在佛地。所以真正要利他的话，我们不可能只是选择一个暂时性的，把众生暂时安置在善趣、安置在暂时的菩萨地，不是这样的。真正来讲要把众生安置在究竟的佛地，那么当然你自己要成佛，才能把众生安置在佛地。所以为了把众生安置在佛地的缘故，我要选择成佛。是这样一种道理。

缘觉也是类似于声闻的，所以得到忍位，不堕恶趣、不转恶趣也不要紧，反正也不是为了利他要转恶趣，像菩萨一样投生。所以独觉得到了忍位也可以转变，声闻可以转变成独觉种姓。

然后“本师麟角喻者非”，“非”是什么意思呢？如果到了四加行当中的暖位的时候，如果是佛种姓、麟角喻独觉到了加行道就不可转了。“本师”当然不用讲了，最利根的。麟角喻独觉是独觉当中，利根、钝根当中的利根，独觉分两种，一种是（众）部行独觉，一种是麟角喻独觉，麟角喻独觉是利根独觉，（众）部行独觉属于钝根独觉。钝根独觉（众）部行独觉基本上和声闻差不多。“部行”——在大家的僧团当中一起修行；麟角喻就是独自安住的，所以是利根。本师、麟角喻独觉到了暖位的时候就不可能再转了，“非”的意思就是不可能再转就是大乘种姓不可能转成声闻缘觉，麟角喻独觉的种姓也不可能再变成声闻了，不可能再转了。

为什么不能再转了呢？“依于第四之静虑，一座上得菩提故。”要依靠第四静虑、第四禅在一座当中成佛，要在一座当中成佛的缘故，他们不可能再转了。一旦到了加行道，马上一座上面生起暖、顶、忍，生起四谛法，然后开始见道，最后成就无学道的果位。所以一旦到了暖位，从暖位开始，一座当中就要成就菩提。菩提分三种——菩提就是觉悟：声闻菩提、缘觉菩提和佛菩提。所以麟角喻亦有菩提，“一座上得菩提故”并不是狭义上的菩提，佛成菩提了，独觉也是辟支佛，也是有佛的名称，也带了菩提的名称，菩提就是觉悟的意思，觉悟者。所以声闻阿罗汉也是菩提，缘觉、辟支佛也是一种菩提，也是“中佛”，我们说声闻、中佛。然后殊胜的就是大菩提，就是佛果。这是遣疑，种姓转变的情况。

下面我们看：

彼前乃随解脱分，速疾三世得解脱。

彼为闻思所生慧，三业人中方能引。

“彼前”的“彼”当然就是讲四加行道，四加行道之前。当然加行道是属于抉择分，随抉择分加行道之前叫“随解脱分”。前面我们讲有三种：一个叫随福德分，他主要是得到善趣；随福德分上面就是随解脱分，所有的修行就可以随顺解脱了；再往上就是随抉择分，加行道属于随抉择分。所以随抉择分的前面就是随解脱的善根。

那么如果一旦有了随解脱分的善根之后，“速疾三世得解脱”。这个也是我们平常经常提到的，小乘的利根者三世就可以成阿罗汉，三世就可以获得解脱道。所以速疾的、最快的三世就可以了。第一世，平常我们讲第一世是苏醒种姓，其实就是苏醒声闻种姓，真得开始想要求解脱道了，发起的是一个想要求解脱道的心，这个叫做已经有了随解脱分。“三世得解脱”是什么意思呢？就是第一世一定是苏醒种姓的，一定是在内心当中种下了一个随解脱分的善根。比如我们在《贤愚经》、《百业经》当中提到很多，最早的时候他是遇到了佛，然后再佛面前做一个供养，发愿以后如何如何，遇到佛然后生起信心、出家成道，他有这样一种发愿的。有些时候呢是供养独觉，供养独觉的时候发愿以后遇到一个比独觉还要殊胜的证悟者，然后在他面前生起信心，出家、修道、成就。有时就说这就是他的第一世，第一世苏醒种姓，我要解脱、我也解脱。所以他开始供养佛、发愿，这个时候种姓还是苏醒的，苏醒才会种姓。有些苏醒我要成就声闻，有时候苏醒种姓我要成佛等等。所以那个时候就开始苏醒种姓，就是跟随自己内心当中的情况，有些苏醒是声闻种姓，有些苏醒的是缘觉种姓，有些苏醒的是大乘佛种姓。

那么此处我们从小乘的角度来讲，从声闻的角度来讲的话，那一世是随解脱分的善根种子开始种下了，就说种姓开始苏醒了。中间一世就真正开始积累资粮，就是第二世或者第二世生起顺抉择分的善根，积累资粮获得加行道。第三世的时候就进入见道，乃至获得无学道的果位。

这个三世不一定是排在一起的，它又和中间间隔好远好远。有的时候他是在迦叶佛的时候种下善根，然后在释迦牟尼佛的时候再成就的。有的时候还要往前，拘留孙佛的时候种善根。这个我们在很多经典《百业经》、《贤愚经》等当中都是看得很多的。所以有的时候中间间隔好远，“三世”就是最快三世的意思，并不是说是在短短的就几十年、一二百年中算是很圆满了。他其实第一世苏醒善根之后，中间间隔，中间再一世就是开始修行，生起顺抉择分，然后第三世的时候遇到佛或者圣者之后，他的善根成熟，获得见道或者获得无学道。他“速疾”是三世，那么如果慢的话要六十个劫，有些其他注释当中是这样讲的。咱们颂词当中直接就是讲“速疾三世得解脱”。那么如果是缘觉，一般来说苏醒种姓开始要一百劫当中累积资粮了，他的根基比声闻利，积累资粮的时间更长，为什么呢？其实从某个角度讲，如果声闻和独觉所获得的果位是一模一样的，那么我们显不出来独觉的种姓多利，因为他花的时间更长。但就是因为缘觉证悟的果，虽然也是证悟阿罗汉果，但是缘觉所证的阿罗汉果比声闻证悟的阿罗汉果殊胜一些，所以花的时间长。

当然三种根基当中，菩萨的种姓是最利的，菩萨的根基是最利的，他花的时间那么长，三无数劫，三无数劫完了之后还要一百劫修相好。所以他的根基那么利，花的时间那么长，从这个角度也可以说明，他所获得的果远远超胜声闻阿罗汉、缘觉阿罗汉，胜过阿罗汉。本来根基是最利的，花的时间更长，为什么这样呢？只能说明他的果很殊胜，果越殊胜花的时间越长，因为准备工作越多。所以从这个方面讲，它越快得到解脱，其实从他的果的角度来讲，比较起来肯定不如后面的果殊胜。平常我们成办一个小事情花的时间很短就可以了，如果要成办一个大事情，就要花很多时间做准备、酝酿，这个方面也可以从世间的角度看出来。

然后“彼为闻思所生慧”，这个“彼”是什么呢？“彼”是随解脱分，随解脱分的善根主要是闻思所生慧。闻思所生慧不是定力，主要是闻思，我们说在资粮道等等的时候主要是闻思，闻思为主，所以“闻思所生慧”。

然后“三业”，就是身语意三业，但是以意业为主，身业和语业作为辅助的。“人中方能引”，那么最初的随解脱分的善根，随解脱分的善根只是在人中而且是三洲当中，也是简别掉了北俱卢洲。三洲当中可以引发随解脱分，因为在人间当中有苦可以厌离，才想要求解脱。那么如果北俱卢洲的话，他不是根基，不是这样一种证得的法器。如果是天界的话，太过于享受，他也生不起来想解脱的心。那么在三洲人中有苦的缘故，也比较容易产生想要解脱的心。所以这里讲“人中方能引”。

前面“速疾三世”就是一般来讲最快的是三世，但是还有一个特殊情况，就是两世也可以。第一世是随解脱分，第二世是顺抉择分。前面讲如果他是以根本定得加行道，那么他这一世就可以见道了，所以第二世的末尾就可以得解脱了，从这个方面就可以安立了，主要是从获得解脱的角度来讲的。

戊三、现证真谛之道：

世胜法生无漏忍，缘欲苦生法智同，

缘余苦生类忍智，其余三谛亦复然。

下面我们看第三，现证真谛之道。现证真谛之道就到了见道了，加行道圆满到了见道。见道之后“世

胜法生无漏忍，缘欲苦生法智同，缘余苦生类忍智，其余三谛亦复然”。

“世胜法生无漏忍”就是通过世间的胜法位，世第一法或者胜法位，修此之后就可以生起“无漏忍”，就可以进入见道，无漏忍就到了见道了。那么世胜法缘的是什么呢？“缘欲苦”，就是缘欲界苦，我们昨天的课当中讲了最后减到剩一个的时候，他把三十二种行相减到只剩一个的时候，他就只缘这一个法趋入到见道当中。所以在世第一法位当中他是缘欲界苦谛下面的一个行相，“缘欲苦”，然后开始产生这个无漏忍受。

然后见道当中缘什么呢？见道当中他也是“缘欲苦生法智”。世胜法位他是缘欲苦“生无漏忍”，因为见道、修道合起来总共是十六个刹那，前面的见道主要是十五刹那（平常讲见道十六刹那，也有这样一种普遍的讲法）。在十六个刹那当中就有苦谛下面所摄的苦法忍、苦法智，然后苦类忍，苦类智。集地下面也是一样的，集法忍、集法智，上二界就是类，集类忍、集类智。然后再是灭谛、道谛，是这样下来。

所以首先是“世胜法生无漏忍”他缘什么呢？世胜法位是缘欲苦产生无漏忍，然后在见道当中，他也是无漏忍仍然是“缘欲苦生法智同”，它因为就是说是这个法忍过了之后就是法智了，他缘的还是一个法，它仍然是缘欲界苦。前面是缘欲界苦产生的无漏忍，然后在见道当中仍然是缘欲界苦产生的法智，法忍过了之后就是法智了，就是在苦谛下面的苦法忍、苦法智。

然后“缘余苦生类忍智”，那么上二界是什么呢？上二界就是类忍、类智。为什么叫“类”呢？苦类忍、苦类智，这个“类”相当于他的这个苦谛和欲界的苦谛的行相差不多一样，类似的，相当于类似的一种法，所以就叫做类忍和类智。所以他也是“缘余苦”，就是生起类忍。“余”就是上二界，他不是缘欲界的苦，他是缘上二界，就生起类忍智。

“其余三谛亦复然”，生起的类忍和类智，其他的三谛也是缘欲界的集产生集法忍和集法智，缘色界、无色界产生集类忍和集类智。其他的灭和道“亦复然”，也是一样的。从这个方面进行安立。

现证真谛十六心，三种即称见缘事。

彼与胜法同一地，忍无间智解脱道，

彼前十五刹那间，见未见故称见道。

此处说“现证真谛”有“十六心”，见到圣谛的心有十六个刹那。“现证”是现前证悟，有些地方翻译成“现观”。《现观庄严论》也好，《现证庄严论》也好，它都是一个意思。“现证”就是现前证悟、现量证悟、现前观察真谛等等，都可以这样安立。现证真谛有十六种心。

十六心当中“三种即称见缘事”，可以归纳成三种。第一个叫做见现观或者见现证；第二个叫缘现证；第三个叫做事现证，“三种即称见缘事”。“见”就是讲见现证，“缘”就是缘现证，“事”就是讲事现证。

什么叫做“见现证”呢？见现证就是指现见。已经现见了，现量证悟了无漏智慧的四谛十六行相，就是已经现量见了，现见的角度来讲叫做见现证。

“缘现证”其实和智慧的心所，就是说与智慧相应的其他的心和心所法，他们一起缘圣谛，一起都可以缘圣谛。其实缘的时候不单单是一个法缘，还有其他的很多相应的无漏的智慧，还有和心心所相应的，和他一起相应的智慧都可以同时缘圣谛，这个叫做缘现证。

第三个叫“事现证”，有两种安立的方式。一种方式“事”是什么？做了什么事，和谛有什么样的事情，做了什么事情？分别看：苦谛是什么呢？苦谛的所作就是当知，对苦谛是应该了知的。平常我们讲“此是苦汝应知，此是集汝应断，此是灭汝应证，此是道汝应修。”后面说“此是苦我已知，此是集我已断”等等。所以，苦谛首先是要了知；集谛是要断除的；灭谛是要现前的；道谛是要修持的。从这样的角度来讲就是四种。所作什么事？就是做了这四种事，四中所作。

还有一种解释，事现证是和真正能够缘圣谛的法同时生起来的，比如说生住异灭还有得等同时生起。但是生住异灭还有得，这些同时生起来的法是不能够缘真谛的，缘不了真谛。真正缘真谛的就是这些无漏智，还有这些慧心所，它们是缘真谛的。生住异灭这些法缘不了真谛，它不相应行，有时候不相应行就缘不了真谛。但是，缘不了真谛，它必定是和这些法同时出现的。对现证真谛也起了一些帮助作用。所以，从这个角度来讲叫做事。它曾经对真谛这个事情做过一些帮助，在里面起了一些作用的缘故，这些也叫做现证。只不过它的现证叫事现证，它做了一些帮助的事情，所以叫事现证，直接缘是没有缘的，但是做了一些帮助的事情，这个方面叫做事现证。就“三种即称见缘事”。

“彼与胜法同一地”，“彼”就是见道。现证圣谛的见道依靠什么地呢？他“与胜法同一地”，胜法位依靠什么地，它就依靠什么地。如果胜法位依靠未到地定，见道也是依靠未到地定。从这个角度来讲的话是一样，同样一个地进行安立的。

“忍无间智解脱道”，这里面有一个“忍”，有一个“解脱”。比如说前面讲苦，就是苦法忍和苦法智。法忍和法智之间，类忍和类智之间，哪一个是真正对治烦恼的？此处说：忍无间。忍就是无间道，无间道是对治的，真正开始对之烦恼的就是忍位。这个忍位和前面加行道的忍位不是一回事儿，这个方面讲了法忍和法智当中的法忍。法忍就是无间道，它是对治的。智是解脱道，法智是解脱道。解脱道相当于，前面

的无间道是正在和烦恼作战。比如说一个盗贼或者一个小偷，跑到自己家里面来了，我们把他赶出去，他不愿意，他想要拿点东西；我们也不愿意，我们和他战斗。正在战斗的时候，叫做忍，叫做无间道。最后我打赢了，我把他赶出去了，赶出去之后，他出去了就没有了，然后把门关上，这个时候不能够让他再进来。法忍和法智、无间道和解脱道就是这样。无间道是正在和烦恼作战，然后把它赶走之后生起解脱道，生起解脱道相当于关门，相当于把门关了，不能够让烦恼再进来了。第一个是赶走，第二个是关门，永远不要让他再进来。二者之间的分工是不一样的，真正的对治烦恼之道就是无间道，就是法忍，解脱道是不负责对治的。

“彼前十五刹那间，见未见故称见道”，前面说有见真谛十六心，十六心当中前十五刹那的心，属于真实的见道。为什么称之为真实的见道呢？“见未见故”。因为它已经见到了以前无始轮回当中从来没有见到过的真谛，在十五刹那中都见到了。所以十五刹那属于见道，为什么称为见道呢？因为见到了没有见到法的缘故，称为见道。

第十六刹那就到修道了，为什么到修道了？因为它最后一个虽然是属于道类智，但道类智属于解脱道。属于上界的道谛，其实在道类忍当中也见道了。所以道类智当中其实没有新见的东西，前面不管是苦法忍、苦法智，或者苦类忍、苦类智，这些方面属于欲界和色界的苦、欲界和色界的集、欲界色界无色界的灭、欲界色界无色界的道。道，欲界已经有了，上二界的道在道类忍的时候也见到了，相当于已经见到了上二界的道谛。所以，到十六刹那的时候，其实已经没有什么新的见的东西了，并不是见未见，到了十六刹那他所见到了也是前面见过的东西，所以第十六刹那不再安立见道，原因就是这样的。它只是安立为修道了。

所以，前十五刹那是真实的见道所摄。如果从果的角度来讲的话，这些都叫做预流向。第十六刹那的时候，就叫做预流果，就是初果。预流果是第十六刹那的时候安立的。这个时候并没有什么断的东西，是因为该断的前面已经断完了，所以它是解脱道。所以十五刹那是预流向，第十六刹那是预流果，从这个方面可以安立。

今天我们就学习到这个地方。

第 086 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们今天再次一起来学习世亲菩萨造的《俱舍论》。《俱舍论》分了八品，八品当中，现在我们学习到第六品“分别圣道”。“分别圣道”当中也分别了圣者之道和现证圣道的圣者。其实这里面也是给我们宣讲了修行、如何修行圣道、如何现证圣果。

当然这方面我们要了解，作为大乘行者，对于小乘的证悟之道必须要了知。真实来讲，大乘行者不需要经过这些小乘的见道、修道等等，这一系列其实都不需要经过。但是就像弥勒菩萨在《大乘经庄严论》当中所讲的一样：作为一个发了菩提心的菩萨，他要发誓调化三乘种姓。那么如果要调化三乘种姓的话，对于三乘种姓他们自己各自的根基、各自所修行的道、各自通过道而现前的果等等，这一切、这一系列都要了知。如果对于这些不了知的话，那么作为菩萨怎么调化声闻乘的修行者，怎么样调化缘觉乘，怎么样调化菩萨乘的修行者，让他们安住在这样殊胜的圣道当中呢？

作为大乘行者，这些见道、修道等等这些方面我们可能是不需要经过的。如果经过这些道的话，就向当于进入一个歧途一样。所以我们必须要了知，通过发誓、发愿以后，通过这样的道来调化暂时的声闻乘的根基，这方面也是有必要的。

因为虽然究竟来讲是一乘，但是暂时来讲也分了三乘。有一部分的声闻乘的行者，无论如何暂时都不可能进大乘的。所以也是因为看到这一点，佛陀才给他们宣讲了声闻乘，让他们暂时获得阿罗汉的果位，相当于《法华经》当中讲的化城一样，让他们首先在里面休息一下，然后再开始追求佛道。那么根基不够的话，刚开始宣讲大乘发不起信心、发不起意乐，也不敢修持大乘道。所以针对这些声闻乘的根基来讲，暂时也需要把他们安置在暂时和究竟的道当中。所以从这个方面来讲也需要了知的。

甲三（现证真谛之补特伽罗）分二：一、宣说分摄；二、结尾。

乙一（宣说分摄）分二：一、离贪者；二、渐次者。

丙一（离贪者）分二：一、向；二、果。

今天我们学习第三个科判：现证真谛之补特伽罗。前面讲到了资粮道、加行道、见道，见道当中最后间接地提到了修道，第十六刹那又引到了修道了。那么今天是讲现证真谛的补特伽罗是怎么样。其实真谛有很多种，见道、修道、无学道等等，这方面都是已经可以安立的。

现证真谛的补特伽罗分了两个科判，第一是宣说分摄，第二是结尾。首先讲第一是宣说分摄，分二：一、离贪者，二、渐次者。现证真谛的补特伽罗分摄分了两种：第一个是离贪的，这样一种修证真谛的补

特伽罗，第二个是渐次证悟的。

首先第一是离贪者分二：一、向，二、果。首先讲第一是向。“离贪者”在注释当中也提到过了，离贪者是小乘当中一种安立的方式，相当于前面我们讲到的超越证，在超越证的情况之下就会出现离贪者。“离贪者”的意思就是首先通过世间的禅定，通过世间的修道息灭了欲界的贪欲、色界的贪欲，乃至可以息灭有顶之外的，有顶之下的，不说有处的，这样一种贪欲，都可以。首先把这些息灭完之后再去见道，这种修行者叫离贪者。在见道之前他内心当中的欲界、色界等等的贪欲已经没有了，最后再通过圣道见道，这种修行者叫离贪者。

那么离贪者是怎样安立的，所以此处就讲到了圣者补特伽罗。圣者补特伽罗在注释当中也提到了，具有无漏的智慧的四蕴或者五蕴。有些地方是具有五蕴的，有些地方比如说无色界的圣者不具有，有的时候没有色蕴——不管是色法，还是他的戒律，他的禅定戒或者无漏戒等等，这些都没有。所以有些地方、有些圣者是具有四蕴的，有些是具有五蕴的。色界、无色界的圣者可以具有五蕴，有些地方具有四蕴。那么这些已经远离了恶业、减灭了罪业、增上功德的称之为圣者补特伽罗。反正安住在无漏道当中的都可以称之为圣者，叫圣者补特伽罗。

丙一（离贪者）分二：一、向；二、果。

丁一、向：

**钝根者为随信行，利根者则随法行。
若未以修断所断，及毁一至五所断，
即为第一预流向，灭九断前第二向，
欲界或上离贪者，则是第三不来向。**

首先讲到了根基当中有钝根、利根。钝根者叫随信行，利根者叫随法行，首先从这个方面进行安立。然后后面这几句，“若未以修断所断”，乃至最后“则是第三不来向”之间，安立见道位当中，在十五刹那当中，具有预流向、一来向、不来向的这样一种层次，所以后面的六句是讲这个含义的。

首先，“钝根者为随信行，利根者则随法行”。“随信行”他是随着信心、信仰，但是随着别人的所说，他自己就跟随，这方面叫做随信。但是此处所谓的随信他一定是跟随相信什么呢？相信无漏法。他不是世间上任何一个、随随便便一个，说了就跟随他走了就是随信行，这个不是佛法当中的随信行，这个也不属于见道当中的随信行。所以这里面所讲到的随信行主要就是他自己跟随无漏法、随顺于无漏法，随着这个而生信心，生信心之后开始修持，这个方面就叫做随信心的修行者。这个方面是称之为钝根。

然后“利根者则随法行”，随法行是利根者。当然他有信心，但是他这个信心是缘思维法而生起来的，缘思维法而生。这个当然是指现证真谛者，现证真谛者他有钝根者和利根者，并不是指凡夫，颂词当中这个不是指凡夫。

然后我们就从凡夫当中打比喻。比如说有些学佛者他是通过闻思产生定解，通过定解而产生了信心，那么这种就叫做类似于随法行；然后有些他没有学很多教理，别人说什么他就是什么，像这样的话比较容易生信心，他也比较容易退，别人说这个好，他也跟着说这个好，别人说这个不好他马上就退信心了，这方面就是相似一种随信行的钝根者。利根者他不会随便生信，他不会随便生起信心，他首先要观察，观察完之后觉得道理上他自己能够说服自己的话，像这样就可以产生信心，开始修学佛法，这个方面类似于随法行。

但我们说这个地方随信行、随法行都称之为圣者，某种圣者当中他也有钝根、也有利根。钝根当中他也有随信，通过跟随信心然后开始修行的，这方面也是有的。所以这方面就是叫做“钝根者为随信行，利根则随法行”。

但后面他自己进一步得到圣道的时候，钝根者的名称还要改，利根者的名称还要改，到阿罗汉的时候名称还要转变，这方面是钝根和利根之间他都有不同的安立。

然后“若未以修断所断，及毁一至五所断，即为第一预流向。”这里“第一预流向”是指什么呢？主要是指、专指安住在十五刹那的见道当中的时候。这个分几种情况：第一种情况，把十五刹那安立为预流向，因为到了十六刹那的时候他就证预流果了，他一到见道的时候就证预流果。所以在这个情况下，什么情况下他是属于第一预流向，什么情况下在十五刹那当中他是第二一来向，什么情况之下他在见道当中他是属于第三不来向。这个方面就在这里面进行分析。这里面分析的全都是在见道的时候，都在十五刹那见道位的时候他的身份，要不然就是预流向的身份，要不然就是一来向的身份，要不然就是不来向的身份。这里主要是通过断没断障、断了多少品的障碍来安立的。

首先“若未以修断所断”，如果他在见道的时候，首先没有通过世间道来断除欲界所断，一点都没断，一品都没有断。如果没有通过修来断所断，那么当然是安住在十五刹那当中的圣者，当然就属于预留向，这个毫无疑问，一品都没有断的属于预流向。

还有“及毁一至五所断”，他把欲界烦恼提前已经摧毁一品乃至五品的所断，那么摧毁了一品到五品的所断，这个时候也称之为第一预流向。因为真正的断了欲界的六品，他如果欲界的六品的烦恼断完之后，（后面还要讲，）就可以证一来果了。但是他这个时候只是断掉了前五品，这个时候他在进入修道的时候还没办法证悟一来果，所以他这个向也不是一来向。这个时候称之为第一预流向，因为他在见道当中，断掉一到五品，所以第十六刹那的时候，他会现前预流果。所以在十五刹那见道当中，他如果一品都没断，或者他只是断了一到五品的所断的话，在定中的这个十五刹那就称之为预流向。

然后“灭九断前第二向”，他如果在见道当中灭除了，“灭九断前”，“前”就是九品修断还没有断完，只断了六七八。比如断了欲界的第六品所断、第七品所断、第八品所断，那么第九品他没断，如果断了第九品他就会证不来果了。所以此处他没有断完九品，叫“九断前”，就是第九品之前的都断完了，从一到八都已经断完了。或者接着前面这个意思，前面是一到五断完了，然后再加上六七八断完，这个时候就“灭九断前”，反正第九品是没有断的，第九品之前都已经断完了。那么“灭九断前第二向”，第二个果是什么呢？第二个果就是一来果。所以此处他自己已经断掉了八品的修断，然后进入见道。那么在见道当中的时候，他在十五刹那当中，他已经断掉了八品了。因为他第九品断了才是不来果，所以他在十六刹那出定之后，仍然是获得一来果。所以“断九断前第二向”，就属于一来向，这个见道当中十五刹那，他就针对他在入见道之前通过世问道，断掉的六七八品的修断，然后见道当中他就可以安立为第二向，就是说一来向。

那么第三种情况就是“欲界或上离贪者，则是第三不来向”。首先他断尽了欲界所有的烦恼，欲界的九品烦恼都断完了。然后不单欲界的烦恼断完了，还有色界的所有烦恼已经断完了，色界有四禅，四禅当中每一禅当中有九品九断，所以他这个方面全部已经断尽了，色界的全部断尽了。然后不单色界的断尽了，无色界当中除有顶之外，就是空无边处、识无边处、无所有处，每一个分九品，这些都已经断完了，只剩下有顶的烦恼。因为有顶的烦恼通过世问道是断不了的，只有通过无漏道才能断。所以最多断到无所有处。所以如果是第三种情况，他提前把欲界的所有修断断完，然后色界无色界，前面三种也断完了，这个时候进入见道，十五刹那他是圣者了。在十五刹那当中、见道位的时候，这个是属于什么呢？这个是属于第三不来向，因为出定之后就得不来果了。如果是所有的、把有顶的烦恼都断完之后，他就会得阿罗汉果。但是此处他无色界的非想非非想、有顶的烦恼还没有断完的缘故，所以他自己在见道当中的时候，就安立为不来向，因为他到了修道之后，从见道当中出来之后，他就会证不来果。所以这个时候他只能证不来果，证不了阿罗汉果，那么他在见道十五刹那的时候就安立为不来向，出定之后就证不来果。

所以只是在第二果和第三果之间有离贪，离开了贪欲。因为第一个虽然断了一到五，但是他还没有真正离开贪欲，所以他在出定的时候，真正离贪、离开欲界没有办法安立，所以在中间二果当中可以安立为离贪者，前面没有办法安立真实的离贪者，所以只是第三不来向。这个方面就讲到了离贪者当中的向。

丁二、果：

然后我们再看第二个科判：果，前面十五刹那安立了向，然后第二个科判安立果的情况。

**向十六刹住彼果，尔时钝根利根者，
分得信解见至名。得果未得胜果道，
未精勤修胜道故，名为住果非为向。**

“向十六刹住彼果”，这个是真实安立果，真实安立前面十五刹那之后修道的果。然后“尔时钝根利根者，分得信解见至名”，就是前面这个钝根随信行的名称，然后就利根者就随法行的名称，他名称要改变，一个叫信解，一个叫见至，分别得到信解和见至这个名称，这个方面就是讲他们名称改变了。后面三句“得果未得胜果道，未精勤修胜道故，名为住果非为向”，就是分辨果和向之间的差别，什么时候、什么情况下是果，什么情况下是向。因为有的时候，这个果似乎也有点像向的样子，所以到底是果还是向呢，后边这三句进行辨别。

那么此处说“向十六刹住彼果”，那么向就是前面讲十五刹那当中，十五刹那当中已经分别安立了预流向、一来向和不来向，然后第十六刹那，“向”是十五刹那，第十六刹那的时候“住彼果”，分别住于前面的向当中所得到的果。因为在见道当中，他如果安住在预流向，在十六刹那的时候就安立预流果；如果在见道的时候安立的是一来向，那么在第十六刹那的时候就安立一来果；然后如果说是在见道的十五刹那当中安立的是不来向，那么在第十六刹那的时候就安立。所以叫“十六刹住彼果”，分别就有这个情况，前面我们在讲超越证和渐次证的时候讲得很清楚。所以这个叫“向十六刹住彼果”。

“尔时钝根利根者，分得信解见至名”，那么这个时候，尔时，前面不是有个钝根，钝根叫做随信行。随信行是什么呢，前面讲到在见道十五刹那的时候、见道位的时候，他就分别得到了随信行和随法行的名称。但是如果到了这个十六刹那以后，到了修道之后，他的名称就改变了，钝根就叫做“信解”，利根者、随法行就叫“见至”，所以“分得信解见至名”。

随信行他这个信，进一步产生了更殊胜的胜解，因为从见道到了修道，信心就到达了很深的的一个定

解当中、很深的胜解当中。所以前面的随信行变成信解了，他的信心更为广大，它就变成了一种真正的胜解，这个叫“信解”。

第二个随法行，他叫“见至”，就是从见至见的意义，从一个见到另外一个见。这个见就是智慧，所以他就是从向到果，见从向见到向果之间有一种过渡，所以就是从见至见。首先前面一个见是一种智慧，主要是通过向的智慧，现在到了修道之后就成了一种果的智慧。所以从向的智慧到果的智慧，从这种殊胜的见，至于更殊胜的果位当中，所以这个叫做见至。见至是智慧更加广大，前面信解是信心更加广大，因为前面是随信行，所以信心更加广大。到了修道之后，利根者主要是智慧、随法行，到了修道之后智慧更加广大，所以它就叫见至。从一个向的见，到一个果位的、到向果之间，就有一个安立。这个方面称之为“见至”，“分得信解见至名”。

后来到阿罗汉的时候名称还会转变，但是钝根到利根之间可以通过练根的方式转变，从钝根转为利根者，这个方面也是有的。暂时在修道位的时候名称叫做信解和见至。到了阿罗汉的时候它还有一些不同的名称可以进行安立的。

下面讲“得果未得胜果道，未精勤修胜道故，名为住果非为向。”前面已经断除了一到五品的所断修断之后，在十六刹那的时候只是得到了预流果。其实过了预流果之后它就可以到达一来果，既然已经断掉了一到五品的所断，因为断到第六品的时候，第六品断掉的时候已经是一来果了。如果是欲界的六品烦恼断尽了，他就可以得到一来果。既然他在之前已经把一到五品的修断断了，再断一品就到了一来果了，那么为什么在前面从第十六刹那在出定的时候，已经断掉一到五品修断的这个在出定的时候只安立为预流果，为什么不安立为一来向呢？因为一来向就已经趋向于一来果了，马上就得到一来果，这个叫向。就像前面讲预流向一样，预流向一出定马上得到预流果。

所以前面在讲这个问题的时候，第一种情况，在十五刹那当中在见道的时候已经断掉了一到五品了，一出定的时候安立了预流果。那么这个预流果之差一品就到了一来果，为什么不把这个预流果本身安立为一来向呢？为什么不把它单独安立为一来向的原因是什么？因为它太像一来向了，非常像一来向。为什么不把它安立成一来向，只安立为预流果的原因是什么？只是说“得果未得胜果道”。

这个有差别的，有些是果而不是向，有些既是果也是向。如果得了果，比如说只是得到了预流果，但是没有得到胜果道，它还没办法安立为向。那么必须是什么呢？这个地方讲了“未精勤修胜道故”，只是得到了预流果而已，没有其他的想法。没有进一步为了得到一来果而奋斗，没有发起精进心，现在我要去取一来果。假如他还没有发起这种精勤的心的话，只能够叫做“名为住果”，住于预流果当中，“非为向”。如果他得到预流果之后，进一步的产生我一定要获得一来果的精进，为了这个开始精进发起精勤的心，这个时候就不单单是预流果了，就可以变成一来向了。因为他已经确定了目标，为了得到一来果开始勤奋。从这个角度来讲的话，它是预流果也是一来向。

所以讲到果和向之间的差别就是这样的，如果只是得到一个果，没有想要进一步发起勤奋得到后面的果，就只是一个果而已，不是向；如果得到果之后进一步想要获得一来果，就可以叫向。所以如果精勤修胜道叫做向；如果没有精勤修正道就名为“住果”——只是住于自己的果当中，这个是时候就不能叫向，就“非为向”。

这个方面就讲得非常清楚，此处也是给我们分析一下。因为尤其是在前面已经断掉了一到五品之间，断掉了欲界六品就已经得到一来果了，他已经断一至五品了，为什么在十六刹那的时候，只安立预流果的名称不安立一来向。这里面就分情况：如果只是得到果的话，没有进一步精勤发起获得一来果的心，不想断除获得一来果的障碍，就不能叫向；如果发起了这颗心，想要获得一来果而开始精进地断烦恼，断除最后一品烦恼的话，这个就叫做一来向。那么他得到胜果之后会不会发起心？一定会。只不过刚刚得到第十六刹那的时候，得到果的时候，他内心当中不一定有。所以它就叫预流果，不叫做一来向的原因分析清楚了。

丙二（渐次者）分二：

一、向；二、具向之补特伽罗。

下面再讲第二是渐次者，前面是离贪者相当于超越证的一种方式讲完了。离贪者就是提前把贪欲离了，首先离开某些贪欲然后再取见道，这个方面就叫离贪者。渐次者就是按照顺序一步一步来，不提前通过世间道灭烦恼，次第次第地首先取见道，然后进修道当中一品一品断烦恼，这方面叫渐次圣者。

首先第一个是向，渐次断障碍的向是怎么安立的？

丁一、向：

地地功过各分九，上中下品各三种。

“地地功过”就是每一地的功德和过患、烦恼各分九品。九品首先分为上品、中品和下品。然后在上品当中又分上上、上中和上下；中品当中，中上、中中、中下；下品当中下上、下中和下下。总共每一地

当中分九品。

此处“地地”里面有九地，首先从欲界开始，欲界是一地。欲界当中在断障的时候分了九品，主要从修断的角度来讲，欲界分了九品。前面讲了首先分上中下，上当中又分了三种、中分三种、下分三种。所以欲界是九品所断。前面我们讲到了，后面还要讲到这个问题。如果是断掉了一至五就安住在预流果当中；如果断了第六品就安住在一来果；如果是九品烦恼都断尽了，就获得不来果——不来果就是不来欲界，不来欲界受生，必须把整个九品欲界的修断全部断尽了，才可以证不来果。所以欲界分九品修断。

然后色界当中有四禅，一禅、二禅、三禅、四禅，每一禅安立一个地，每一地都有九品修断。也是这样分为上中下，上中下当中每一品分三种，就是九品。所以一禅也是九品，二禅也是九品，三禅九品，四禅九品，每个都是九品修断。

然后到了无色界，无色界的四无色也是：空无边处也是九品，识无边处是九品，无所有处九品，非想非非想、有顶处也是九品。所以九地每一个分为九，九九八十一品修断。

那么“地地功过”的“过”讲到所断，所断的烦恼称之为“过”。“功”就是断掉烦恼而产生的智慧，或断掉烦恼之后产生的功德、择灭，这个方面都叫做功。所以过患分了八十一品修断，那么断掉八十一品的智慧、择灭也是分为八十一品。过患有多少，灭掉它的功德就有这么多，所以“地地功过各分九，上中下品各三种。”

断这个障碍的时候也是次第次第断的，首先断掉的是上上品的障碍。上上品的障碍就最粗大的，最粗大的首先断。欲界当中也是第一品障碍叫上上品，上上品是最粗大，最粗大的障碍其实也是最好断的、最容易断的。断掉最粗大的障碍是通过最下品的道，最下品的道、下下品的道来对治上上品的所断。因为越粗的障碍越容易断，所以在断的时候不需要很深的道，一个下品的道就可以把最粗的烦恼断掉，逐渐逐渐通过下下品的道对治上上品的障碍。然后下中品的道对治上中品的所断，就这样逐渐断下来。因为粗大的就容易清净，细微的就难以清净。所以越往后越细，这个道的力量要越深，越深才能够断掉越细的障碍。

在注释当中讲到了洗衣服的比喻，其实很容易理解。洗衣服的时候，如果有一些泥巴、灰尘，冬天的时候师父们在雪地上拍衣服，很粗大的，雪地上拍几下就显得干净了。但穿得很脏的油垢拍几下是拍不干净的，必须要使劲洗，然后要加洗衣粉、肥皂，然后泡，再加上使劲搓，搓一次不行，第二次、第三次，慢慢才把它洗掉。最难洗的往往就是最微细的障碍，最难洗，花很长的时间、很大的力气才能洗干净。比较粗大的、沾的泥巴、泥块，稍微搓一下就干净。所以最粗大的烦恼最容易净，最细微的最难净。

在大乘当中也是这样的：刚开始这些遍计的烦恼——比如通过外道这些见解引发的遍计的烦恼障、遍计的所知障，只要一见道就没有了，一见真谛这些全部就消尽了。然后剩下的俱生的障碍，俱生的烦恼障、所知障必须要通过修道的力量逐渐断掉。然后最细微的必须十地末尾的金刚喻定才能把它断掉，断掉之后才能成佛。所以十地末尾的智慧是非常深的，针对于初地菩萨的智慧来讲，十地菩萨已经经历了这个，修道已经到了末尾的时候，他的智慧力量特别大。所以他这个力量必须要断掉最微细的习气，烦恼障的最小的习气和所知障的最细微的习气最后才断掉。

所以这里也是一样的。获得阿罗汉果的话，最后一品要生起金刚喻定，把最细微的障碍断掉之后才能成就阿罗汉的果位。所以此处通过道的力量断除障碍的道理，通过这样比喻也比较容易了知。

丁二（具向之补特伽罗）分四：

一、预流；二、一来；三、不来；四、阿罗汉。

这个方面就讲到了声闻四果，有的时候是声闻八果，“声闻八果离虚名”，有个颂词当中这样讲。四果主要都是从它的果的角度来讲，如果是八果，就再加它前面的向：预流向、预流果、一来向、一来果、不来向、不来果、阿罗汉向、阿罗汉果。如果讲八果就把四种向加上，如果讲四果就只取后面的果而已，向就不算了。

第一是预流果，“预”就进入，“流”就是无漏的流、圣者流，所以从这就开始进入真实的圣者道了，圣者的向续、圣者的整个体系就从这开始进去。预就是进入的意思，有的地方讲预圣者流，开始进入到了圣者的行列当中，所以叫做预圣者流、预流。

当然真正进入圣者、圣者的流，其实严格意义上来讲，应该是预流向，从预流向开始就成圣者了。但是为什么这里第一个是讲预流果，预流果开始真正进入圣者流呢？因为此处我们讲的是四果，四果当中第一果就是预流果，所以把预流果安立为预圣者流的开始。如果再详细分析，其实在这之前的十五刹那，尤其是第一刹那的时候，他已经是圣者了。生起了苦法忍的时候，那一刹那他已经算是圣者，已经算是预圣者流。但是因为讲四果的时候不算预流向，第一果就是预流果，所以从这方面讲，他第一个进入到圣者流当中。

一来：欲界的烦恼只剩下三品，这个时候只来欲界受生一次，在欲界一返就可以了，返一次欲界之后就可以获得涅槃；不来：因为他欲界的烦恼已经断尽了，所以不再来欲界受生，他在色界和无色界取证阿

罗汉果。阿罗汉：我们知道是杀贼、灭贼或者无生，已经证悟了阿罗汉，已经达到小乘的无学道。

有些时候把佛陀也称之为阿罗汉，说法也是有的，有的说大阿罗汉。因为佛陀内心当中也没有烦恼、障碍，所以当然可以称之为阿罗汉。只不过如果是阿罗汉和佛陀并列的时候，我们就说这个是阿罗汉、这个是佛。其实在某些地方讲，佛陀也有阿罗汉的意义。所以我们在看一些书、传记的时候，为什么把佛叫阿罗汉呢？这个也没有什么，其实佛陀从他的功德的角度来讲，他的确灭尽了一切、整个三界的烦恼，这个方面也可以称之为阿罗汉，他的向续当中的烦恼已经杀尽了，烦恼已经杀尽的角度来讲可以安立为阿罗汉，这方面是没什么问题的。

戊一、预流：

**尚未断除修所断，如是住果极七返，
解脱欲界三四品，二世生家家者，
摧毁一至五品间。**

首先我们看预流。“尚未断除修所断，如是住果极七返，”这个是第一种情况：比如第十六刹那的时候，他是渐次证，提前没有断除烦恼的情况，九品的修断都是完整的，虽然第十六刹那到修道了，但是修断的烦恼一品都没断。然后第二、第三种情况是“解脱欲界”，解脱三品欲界修断的，“三世生家家”，如果是解脱欲界四品就“二世生家家”，就是第二种情况，欲界的烦恼断掉了三品是什么情况，他在欲界再返几次。然后断掉了四品，他在欲界再返几次，这方面讲得很详细。最后“摧毁一至五品间”，这个可以安立为预流圣果，就可以安立为一来向。所以五句大概我们分三段来讲。

第一段的意思就是这样的，七返欲界受生的情况怎么安立的。“尚未断除修所断”，首先到了十六刹那的时候，内心当中的九品修断一品都没断，这个时候“如是住果”，他住在预流果当中的时候“极七返”。“极”的意思就是最多，最多七返，欲界受生，最多在欲界当中受七返。“七返”的意思是什么？就是七次欲界天、七次人间。不是单单七次，不管是投天也好、投人也好只是七次投生，不是这样的。一返就包含一次天一次人，第二返一次天一次人。一定是一次天一次人、一次天一次人……像这样最多七次。当然这中间也不一定真实要这么多，如果安住在这个状态当中，没有什么其它情况，最多七次之后一定会证悟涅槃。所以最多是七返，欲界（天）和人间各转七次。所以天界转生七次，人间也转生七次，叫做七返。而且他不会堕恶趣的，恶趣是不会转的，全都是善趣，要不然六欲天当中任何一天，要不然人间当中任何一个。像这样七次返完之后，他一定会获得涅槃的。

有些注释当中讲，即便最后一返的时候没有佛出世，也没有佛法在世的时候，他也会证阿罗汉，因为缘起、法性力就是这样的。证阿罗汉之后，他自己续法之路（？）都有。所以有些地方讲，无论如何只是七返。为什么是七返，为什么没有很多呢？有些注释当中讲，打比方：有种七步死，最多走七步，第八步就走不动了，躺下去就可以了。反正是一种法性力、一种缘起力。

但是有没有道理呢？也有道理。九品烦恼当中，越往上的烦恼力量越大。所以九品当中上上品的烦恼，一品烦恼可以润两生，就是可以投两次生。上中品的烦恼，一品烦恼投一次生。上下品的烦恼，一次烦恼投一次生。中上品的烦恼，一品的烦恼投一次生。这些都是第一种情况。第一品上上品的烦恼最强烈，所以这一品可以导致我们投两次生，两返欲界。后面就一次、一次……都是投一次生。后面的情况是什么呢？中中品和中下品这两品烦恼合起来投一次生、润一次生。下品烦恼当中，下上品、下中品和下下品这三品烦恼合起来投一次生，所以刚好七次。如果你内心当中的烦恼是全的，那么上品是两次，后面分别是三次、三次，三次，所以已经是五次了。五次投生之后，后面的中品的中中和中下算一个，就六次了。下品当中，下上、下中和下下这三品合起来投一次，就七次。从这个方面讲，七次投生。如果九品当中的烦恼一品都没断，最多七次。

所以我们要搞清楚为什么是这样的。九品修断当中，第一品修断力量最大，可以导致两次、两返，这个是上上品。上中品的一返，上下品的一返，加起来就四次了。中品当中的中上品可以投一次，加起来就五次了。后面剩下的是什么呢？后面剩下的是中中品和中下品，这两品总共累计可以帮助我们投一次生，就六次了。下品当中的下上、下中、下下这三品烦恼可以让我们投一次生，就是七次。九品烦恼当中，从这个方面安立了七返，极七返投生是这个情况。所以“如是住果极七返”。

“解脱欲界三四品，二世生家家者”。前面是一品都没断，下面再看如果断掉了欲界三品烦恼，上上品、上中品、上下品断掉了之后，他就是“三世生家家”，三次投生。有的时候是天界三次、人界两次，这个叫做“家家者”。“家家者”是这样一种特殊情况。如果反过来，人间投三次，天界就投两次。所以如果断掉了欲界的三品烦恼，就可以三返欲界投生。如果投三次天界，就投两次人间；投三次人间，就投两次天界。反正投完之后一定会证涅槃，一定会得阿罗汉。如果解脱了欲界的三品烦恼，他只投三次。

这个和前面的算账的方式是一样的。所以已经把三品断完了，最后只剩下的三次投生的方式就没有了。因为是三品，上上品是两次，上中品是一次，上下品是一次，四次投生剩下三次。如果解脱了三品，把上

上品、上中品、上下品的烦恼解脱了，这个时候只剩下三次投生了。因为前面的上品烦恼包含了四次投生，所以上三品你四次投生完了之后，七减四等于三，就三次投生。

那么如果解脱了欲界的四品，四品的烦恼断尽了，就只剩下两世了。剩下两世就好算了，再把中上品减掉。中上品是一次投生，再减一次。中下品和中中品是一次。下面是什么呢？下面的下上、下中、下下是一次，所以此时只剩下两返，两次人、一次天或两次天、一次人，所以他一定会获得解脱、获得涅槃。

这个方面名称叫做“家家”，一个特殊的名称叫做“家家”，“人家家”、“天家家”。《现观庄严论》当中也出现这个名字。具体家家怎么解释，我也翻了一些，没看到，没解释家家两个字的意思。大概就是这样的含义，相当于回家，回欲界回一次家，然后再回一次家。是不是这样的，不太清楚。反正看了一下，很多注释当中也没有解释为什么叫家家。但是大家下去可以看一下家家的字面意思怎么解释。这个方面讲到了解脱欲界的三品、四品的情况。

“摧毁一至五品间”安立为一来向，注释当中讲这个可以叫做预流圣果，因为与流圣果就前面讲到了，预流圣果就可以安立为向了。如果单单是预流果，不一定是向。但如果是预流圣果，因为想要获得一来果，发起想要断除获得一来果的烦恼，因为有这个精勤心生起来的缘故，可以叫向。所以“摧毁一至五品间”叫预流圣果，也可以叫一来向。所以后面这一句紧跟着要讲，这个方面就讲完预流了。

戊二（一来）分二：一、向；二、果。

己一、向：

亦为第二果之向。

前面的“摧毁一至五品间”安立为预流圣果，也安立为**“第二果之向”**，也安立为一来向，意思是这样的。因为马上断掉六品，马上获得一来果了，所以断掉一至五品也可以叫做一来向，也可以叫做预流圣果。前面我们已经分析了预流果和预流圣果之间的差别。

己二、果：

灭尽六品一来果，灭尽七品八品过，亦名一生与一间。

第二个科判是果，这里面讲了两个意思。

第一层意思就是“灭尽六品一来果”，如果把欲界的六品烦恼都灭尽了，这个时候就会证一来果，就只在欲界一返了，一次天、一次人就够了，一次人、一次天，就可以获得涅槃了。灭尽六品之后就安立为一来果。

“灭尽七品八品过，亦名一生与一间。”那么如果灭尽了欲界的七品烦恼和灭尽了八品的修断烦恼，这个时候叫做“一生”，也叫做“一间”。也叫做“一生一来”，也可以叫做“一间一来”。那么为什么叫做“一生一来”呢？因为他自己断掉了七品或者八品修断的时候，中间最多隔一生就可以得阿罗汉，离得阿罗汉只有一生了，最多就一生，也就是说，灭掉了七品八品之后，再过一生就可以得阿罗汉果，所以叫做“一生一来”。

“一间”是什么意思呢？和不来果之间只留了一品烦恼，只间隔了一品烦恼，所以他已经断掉了八品，如果再断一品就得到不来果了。所以他和不来果之间只间隔了一品烦恼，这个叫做一间，所以它叫做“一间一来果”。也有这样一种不同的安立。他自己真实的一来果，灭尽七品、八品的时候也可以叫一生，因为离阿罗汉只有一生；也叫一间，因为离不来果只间隔了一品烦恼的缘故。所以可以叫做“一生”或者“一间”。

戊三（不来）分二：一、向；二、果。

己一、向：

亦是第三果之向。

（这里面就是后面讲果的时候就稍微复杂一点，也不复杂，其实就是内容多一些而已。不来果前面我们也学习过，所以再学习的时候也不是很困难。）

首先讲向，**“亦是第三果之向”**。所以一来圣果其实也可以称之为“第三果之向”，前面所讲的一来圣果也可以称之为不来果之向。因为他不再来欲界受生了。如果没有解脱，也只是在色界和无色界取证于涅槃。后面讲最多投生到初禅，从初禅开始进一步怎样发起超越、半超越等等，这个时候就可以获得阿罗汉果。这个方面就是第三果之向。

己二（果）分二：一、总说；二、别说。

庚一、总说：

灭尽九品不来果。

“灭尽九品不来果”，就是灭尽了九品烦恼，欲界的九品烦恼全部灭尽了，这个时候他就得到不来果，

不再来欲界受生了。如果说他在欲界当中证悟这个的话，也不用再来欲界受生了。所以“灭尽九品不来果”。这个方面就是总说。

那么今天我们就先讲到这个地方。

第 087 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再一次一起来学习世亲菩萨造的《俱舍论》。《俱舍论》分了八品，现在我们学习的是第六品——分别圣道，对于证悟圣境的补特伽罗进行安立。前面我们了知证悟圣境的补特伽罗，他有预流果，一来果，现在我们讲的是不来果和后面的阿罗汉果。

对于这个不来果，这里面的分类就多一些，今天我们讲的是别说。那前面总说灭尽九品不来果这个已经讲完了，第二个是别说，别说分三，第一是分类，第二是轮番修，三是宣说身现证。那么分类当中主要是针对不来果当中的一些情况做一些分类，其中第二个科判是轮番修持，对于这个上流当中的轮番修进行抉择，什么叫做轮番修。第三个是宣说身现证，就说在获得不来果的时候可以入灭尽定，那么入灭尽定叫做身现证。

那么首先我们看辛一，分类。分二：一、真实分类；二、意义之差别。

壬一、真实分类

中生有行及无行，趋般涅槃诸上流，
轮修禅往色究竟。彼超半超与遍殁。
余往有顶无色四，他者此生趋涅槃。

想起了前面有个 425 页，那天我们讲了 425 页，425 页有一个“因持中间二果才有离贪者”。这个地方我讲的时候，可能是没讲清楚，那么这个因此中间二果就说一来果和不来果，才有离贪者，这个离贪者我们不能按照平常意义上的离贪者来理解，如果平常意义上的离贪者就是离开欲界，超越了欲界烦恼称为离贪者。我们当时讲一来果的时候，内心当中有一点点这个觉得没对的地方，这个一来果不应该叫做离贪者，如果一来果叫离贪者的话，那么它预流果也可以叫离贪者。但这个地方离贪者是什么意思呢？其实这个地方离贪者他是在此处就是一种特殊的术语吧。其实就是这个地方离贪者就叫做这个……，就说前面我们讲超越证，超越证这里面是离贪者的意思。所以这个地方，从超越证角度来讲的话，就是可以称之为离贪者。

所以说超越证只有一来果和不来果才有离贪者的意思，它就很清楚，因为中间二果有超越证的。所以说，第一个果预流果它没有什么超越证的，最后一个阿罗汉果没有什么超越证的。所以说此处的离贪者，我们应该理解成超越证的情况，超越证的情况就是中间的两个果——一来果和不来果，这两个是可以有的。后面我看的时候，应该是从这个方面去理解，是比较好的。

那么我们再回到今天的这个颂词，真实分类。真实分类当中第一句和第二句真实地讲不来果当中在此处分了五种。这个地方分了五种的话，因为这里面分了趋向于色界的不来果、趋向于无色界的不来果。其中第一句、第二句、第三句、第四句，这四句就讲到了趋向于色界涅槃的不来果，然后第五句是趋向于无色界涅槃的不来果，最后一句呢就是在此生，在今生当中就可以般涅槃，有些地方叫做现身般涅槃。所以它即不趋向于色界也不趋向于无色界，就在现在这个欲界的身份上面就可以涅槃。所以大概咱们这个六句当中就分了这个三个内容，三个内容当中，第一个是趋向于色界涅槃的，第二个是趋向于无色界涅槃的，第三个是今生当中于欲界涅槃的。

首先趋向于色界涅槃当中，第一句、第二句就讲到的是真实的分类，它分为五种，趋向于色界分为五种情况。后来就说第三第四句这两句呢，主要是从上流涅槃，上流涅槃当中呢它就说是这个喜欢胜观的、喜欢智慧的，这样一种涅槃的方式。当然这里面也隐藏了喜欢寂止的一种涅槃的方式，但是在颂词当中直接讲到的是喜欢胜观的、喜欢智慧的这样一种涅槃的方式，就是上流分下来的。

下面我们看，真实的分类有五种。五种当中第一句当中第一个字“中”，这个中就是中有，中有般涅槃，前面我们也是大概学到过中有般涅槃，这个中就是中有，在中有的时候般涅槃叫中般涅槃。第二个字呢“生有”，就说是生有涅槃，就说是获得了转生之后，在转生之后马上就获得了涅槃。后面一个“有行”和“无行”，就是转生之后，没有马上获得涅槃，但是转生了一段时间之后通过有行，有行就是有勤作，通过勤作的方式就获得涅槃，无行就是没有勤作的方式获得涅槃。这个就是四种。第五种就说是“诸上流”，就是通过上流，就说是获得了色界之后还不行，还要慢慢往上走，往上走之后才能慢慢获得涅槃。

所以说，这地方就讲到“中生有行及无行，趋般涅槃”，如果从字面上讲的话，是中趋般涅槃、生趋般涅槃、有行趋般涅槃、无行趋般涅槃和诸上流趋般涅槃，大概意思从字面上就是这样理解。

中有般涅槃呢，当然此处我们的前提是趋向于色界，趋向于色界这里面就没有无色界的。本来无色界没有中有的，此处主要是趋向于色界的角度来讲。趋向于色界般涅槃当中要取掉一个大梵天，因为大梵天在这个里面，不是真正的圣者安住的地方。它因为前面我们讲到，大梵天他有某种不正确的见的缘故，所以圣者不趋向于大梵天这个天界，所以说要在色界的天当中要把大梵天去掉，无想天不用讲了，肯定是没有的。大梵天要去掉之后，剩余的十六处，因为色界都有色身，有色身他就会有中有，所以如果在欲界当中趋向于色界，从欲界到色界的转生的过程当中，他有一个中有，那么就在中有当中获得涅槃，就是说趋向于色界投生的过程当中，在这个中有当中他就获得涅槃，就叫中般涅槃。

第二个是生般涅槃。生般涅槃就前面的这个十六处，在中有的时候没有获得涅槃，但是一旦转生到了他所投生的地方，比如说梵众天，他转到梵众天的时候，一转生马上就获得涅槃，这个叫生般涅槃，一出生之后立即就获得阿罗汉果。色界是化生的，化生就是特别快，只要他一转生色界，一形成身体之后，当下就获得阿罗汉果，这个叫做生般涅槃。

生般涅槃完了之后，是有行般涅槃和无行般涅槃，其实生般涅槃、有行般涅槃和无行般涅槃，都是指转生之后。只不过生般涅槃是一转生马上涅槃，后面的有行无行呢，转生的时候没有马上获得般涅槃，在转生一段时间之后才获得般涅槃的，这里面又分了有行和无行。

首先有行的行呢，就是必须要通过加行、通过勤作。就是说通过精勤修道之后，就可以获得阿罗汉果，这个叫做有行般涅槃。无行般涅槃有两种解释，无行就是不精进，不精进的意思当然有两种了，有些解释说无行就是不像有行般涅槃那么勤奋。就是说转生到色界之后呢，他没有很勤奋，当然他不勤作不勤奋的话，他得果的时间就延迟，就比有行般涅槃得果的时间要长一些。所以这个就相当于世间当中讲，相当于有点懒惰的这种情况了。当然我们能不能把懒惰用在圣者身上还不好讲，但大概的意思就是这样的。观待于有行比较勤奋的这个角度来讲，无行就没那么勤奋。既然没那么勤奋，那么他得果的时间就延迟了，所以说叫做无行，这个是第一种解释。

第二种无行的解释，也是大恩上师在注释当中采用的，还有其他地方采用的这个无行。无行呢就是不需要勤作，前面不是有行吗，需要勤作吗，那第二种无行呢不需要勤作，不需要勤作就是根基很利，反正不勤作也可以很快获得阿罗汉果，所以叫做无行。有些地方说如果无行按照这样讲的话，就应该把无行放在有行的前面，他的次第应该调整一下，因为不勤作就可以获果的缘故，他的根基要利一些。所以说讲完了生般涅槃之后马上就应该讲无行，因为他是不需要勤作就可以获得，虽然转生的时候没有马上获得阿罗汉但是他因为是根基很利福德很大的缘故，所以说他自己在转生一段时间之后没有勤作也可以自然获得阿罗汉果，所以应该把无行放在前面，完了之后通过无行的方式没办法获得涅槃那必须要有行，必须要通过勤作才能够获得，所以说有些地方就把这个有行放在后面。

第五种“上流”，上流就是往上走的意思，就说是依靠色界的身份还没有办法获得阿罗汉果，不是已经转生色界了吗，转生色界之后既没有在中有获得涅槃也没有在生有获得也没有在转生的时候获得也没有在有行无行获得，都没有获得涅槃，这个时候还需要转一世，再往上走，往上面走在此处，在这个地方主要是，如果说是喜欢智慧的人他就趋向于净居天，如果是喜欢禅定的人他可能是趋向于无色界，所以说从这个方面讲的时候他有分别的叫上流。当然主要从色界的角度来讲相对于喜欢胜观的圣者的来讲话趋向于净居天之后获得涅槃的，喜欢禅定的就可以在不经五净居天，趋向于无色界，最后无色界的有顶非想非非想的这个地方获得阿罗汉果位，所以这个就叫做上流的意思，就是还要往上继续的走然后逐渐逐渐获得涅槃。上流也分两种情况。下面我们再解释上流当中分出来的情况。

“轮修禅往色究竟，彼超半超与遍歿”，这里面就分两种情况一种情况就说喜欢胜观的，根基不一样的，有些修行者就喜欢胜观，即便是成为圣者之后，成为不来果之后他还是喜欢胜观，所以他就是喜欢胜观的情况。第二种是喜欢寂止的情况。喜欢胜观的情况就是“轮修禅往色究竟”，轮修禅下面专门有一个科判轮番修，后面还要讲这个问题。首先通过第四禅开始轮番修，修了之后其实本身如果他不退失的话，很快就可以转生到净居天当中去，但是有些时候轮番修完之后，他中间升起了染污之后，就从这个轮番修的禅定当中退失了，生起了一禅的烦恼，本身他应该转生到无热天等五净居天中，但是生起了一禅烦恼的缘故，就从无热天当中退失了，本身应该转生到净居天但是生起了一禅之后退失了他就转生到初禅的梵众天等处主要是梵众天梵辅天等等（大梵天是不会转生的）。

转生到梵众天之后呢在梵众天当中又重新修持正轮番修的静虑，轮番修的静虑重新生起来之后从梵众天当中开始全超，修持全超禅定，然后大幅度全部超越中间所有的天界，他是处在第一禅天，然后色究竟天是十六天中最后一天，所以说中间超越了十四天，超越之后转生到色究竟天。如果把他自己包进去可以叫十五，但是中间是有十四天的，如果大梵天不算的话中间就有十四天，这个叫做全超。他就说首先转一次一禅，转一次梵众天然后就在梵众天中重新修持禅定，一旦修成之后就马上转生到色究竟天当中，在色究竟天就是五净居的最后一天。前面我们学习过无热天、无烦天、善见天、善现天、色究竟天，五种净居天都是圣者安住的地方，所以说转生到色究竟天之后呢在色究竟天当中获证阿罗汉果。

从小乘的角度来讲色究竟是一个色界的天界，那么在大乘当中尤其在密乘当中也会讲色究竟，色究竟到底是什么地方成佛呢有些地方说色究竟不一定是有形有相的地方，他就说是证悟心性的地方就叫色究竟，有些地方比较了义的观点是这样讲的。所以这个叫做全超，中间完全超越，转生到初禅之后中间全部超越，然后就一生当中就往生色究竟天开始成为阿罗汉果。

第二种情况叫半超，半超不是超一半的意思，半超的意思是不能够完全超越，不能够像第一种情况完全超越，所以这叫做半超。前面的情况是一样的，首先也是转生到梵众天，转生到梵众天之后呢在梵众天开始重新恢复禅定，这个时候他不能像第一种一样完全超越，他是小幅度超越，能够部分超越不能够完全超越所以有些时候只超一个天，后面就逐渐逐渐每一天的走，他只够有能力超一个天。前面是十四天都全部超越，同时超越，这里只是超越了一个天之后，后面每个天都要重新转生一次，这种是一种情况。有些情况是超两个天，超两个天之后呢后面诸天就逐渐逐渐转世，转生也有，有些时候超三个天的也有，超四个天的也有，超五个天的也有乃至超十三个天的也有，反正至少中间要转一次，然后才能够再转到色究竟天成就。

咱们注释当中讲他首先转到无热天，他从梵众天转生到无热天，在无热天当中再修禅定转生到色究竟，所以无论如何他最少中间要转一次，但如果说是达不到这个效果的话他中间要转两次的情况转三次四次五次的情况乃至转十三次等等都有的。如果只是超一个天的话，后面的每个天他都要走一次，他不是全超，也不是像咱们说的最后一种情况。

第三种情况是遍歿，遍歿的话是不管怎么样的情况没办法超越的，每一个天都要去转一次。半超至少可以超一个天，至少超一个天也比遍歿要好一些，所以说这个情况也是比较复杂的。要不然是超一个天要不然是超两个天，要不然是超三个天，超两个天之后每个天都转生一次，超三个天之后后面的每个天都转生一次，要不然是中间转到无热天，再第二次就转到色究竟。不管怎样这叫做半超，半超的情况比这个全超要差一些。

第三种这个叫做遍歿，遍歿就是中间没有超越的，他转到梵众天之后呢再转到梵辅天，然后就转到二禅天当中的少光天呀等等，一天一天的转生，每次都要转生，大梵天不转，其他每次都要转，这样是遍歿。遍歿的意思就是每一天都要转，转完死去之后再投生到第二个天当中，修行死后再投生，十六个天当中每一个都要转生一次，最后在色究竟获得阿罗汉果。以上叫做全超半超与遍歿。喜欢胜观的圣者是这样的。

还有一种情况是喜欢寂止的，喜欢寂止的颂词当中就不明显了。喜欢寂止的话就说是通过修持寂止，前面是轮番修持禅定，除了这个之外的还有些喜欢寂止的人，他最后的目的一定是趋向于有顶，所以他修持寂止的时候从初禅开始二禅三禅四禅，因为他喜欢禅定，每一个禅定他都要进去看一下，这里面到底是什么情况，然后一禅哦是这个情况，然后再修呢二禅是这种情况，三禅是这样的四禅是这样的，逐渐逐渐往上走。五净居天他不进去，五净居天是喜欢胜观的人转生的，他是喜欢寂止的所以他不进五净居天。四禅之后他就进无色界了，他要看看无色界的禅定是什么情况，他就转生到空无边处，识无边处，无所有处，最后是非想非非想，最后就可以通过殊胜的胜观，无漏的智慧，摧毁有顶的烦恼，最后获得阿罗汉，这是喜欢寂止的情况。

喜欢胜观的人就趋向于近居天，在近居天中获得涅槃。不喜欢胜观，喜欢寂止的话就不进入五净居天，进入无色界获得阿罗汉果。这个方面行于色界的情况我们就分析完了，下面看行于无色界。

行与无色界的情况颂词当中就一句话“**余往有顶无色四**”，**余往有顶**，除了前面去向色界的不来果之外，其他的就趋向无色界，去向无色界之后就获得了涅槃。首先在欲界获得无色定，中间不退失，然后死了之后直接转生无色界。转生无色界之后有四种情况可以获得涅槃：中有要拣别掉，因为无色界本身没有色法，没有色法就不会有中有。前面色界的五种般涅槃当中要取掉一个中般涅槃，取掉中般涅槃之后剩下的四个般涅槃在无色界中都有。第一个生般涅槃，一往生无色界就获得阿罗汉果；第二个有行般涅槃，转生之后没办法马上获得阿罗汉果，他要通过勤作一段时间；第三个无行般涅槃前面讲到的；最后一个上流，如果是转生到空无边处最后还可以往上走，走到识无边处，走到无所有处，最后有顶获涅槃等等上流的情况是有的，所以“**余往有顶无色四**”，有四种这样的情况。

还有一种“**他者此生趋涅槃**”，除了行与色界和行与无色界的不来果之外，还有一种**他者**，其他一种情况，他既不想转生色界也不想转生无色界，就在此生当中，比如在欲界当中获得了不来果，欲界获得不来果之后，不转生色界也不转生无色界，他就在欲界的身份上面获得涅槃，他者此生趋涅槃就是这样一种情况。以上就讲到了真实分类。很多观点在前面我们已经学习过了，就是头绪比较多一点，但是复杂倒不是很复杂。

第二个科判是**意义之差别**，意义之差别在前面分类当中又可以分为几种。

中生上流各分三，行于色界说九种，
彼等别由业根惑。其中上流未分类，
则许为七善士趣，行善断恶不还故。

首先，“中生上流各分三，行于色界说九种，彼等别由业根惑。”这个方面就分了九种，把前面的意义分了九种情况，这就是“行于色界说九种”。“彼等别由业根惑”这个就讲到为什么分九种的原因，进一步讲到为什么分九种。第二层意思就是，“其中上流未分类，则许为七善士趣，行善断恶不还故。”这个是佛经当中所谓的七善士趣，什么叫做佛经当中讲的七善士趣的意思，怎么分为七种，为什么分为七种，这里面的原因也讲到了。

首先第一层意思，“中生上流各分三，行于色界说九种”，那么前面讲到了可以分为九种，分为九种是怎么分的呢，中般涅槃分为三种，生般涅槃分为三种，上流般涅槃分为三种，总共有九种。中般涅槃为三种，前面我们也分析过，当时我们用火星的比喻，用火星的比喻可以分为非常迅速，非迅速和经久涅槃三种，这都是在中有般涅槃分出来的。比如我们在烧柴火的时候，尤其在野外烧火的时候，柴一炸的时候，很多很多火星就飞出来了，一飞出来之后马上就灭了，这是一种情况，还有一种情况他飞出来之后不会马上灭，飞一段时间在中间的时候就一灭掉了，还有一种火星飞的比较远时间比较长，即将落地的时候才灭掉，火星有这三种。

中有般涅槃其实情况也是一样的，有些最利根的人刚刚进入中有就涅槃了，这就是最快的一种，非常迅速的一种。第二种情况就是从欲界到色界过渡过程当中，他已经到中间了，中间的时候就涅槃了。第三种情况他的地盘已经属于色界的地盘了，但是还在中有当中，即将要到色界投生的时候涅槃了，就像火星马上要落地了，落地之前就已经灭掉了，所以中般涅槃分三种，通过火星的比喻很好理解。

生般涅槃分三种，第一个就是如果还没获得涅槃就投生了，化生的方式一刹那就圆满身体，像这样一结生之后马上获得涅槃，这是第一种生即般涅槃。第二种是有行般涅槃和无行般涅槃，就是投生之后还没有马上获得般涅槃，还要行持一段时间，获得涅槃，要么有行的，要么无行的，这个前面我们已经讲过这个问题。第三种上流般涅槃，上流般涅槃分三种，主要是通过喜欢胜观的情况分出来的，喜欢胜观的情况前面我们已经讲过全超，半超，遍歿，这个和前面的意思一模一样没什么差别。如果我们学了前面的这些之后，这九种也是很好理解的，所以说“行于色界说九种”就分了九种分类。

为什么分为这样九种呢？“彼等别由业根惑”。就是说单独分出来的九种差别，主要是三个根据，第一个是由业，第二个是由根，第三个是由惑。第一个业主要是顺现法受业，顺现法受业主要是中有的顺现法受业，中有的时候产生三种情况，这三种全是顺现法受业，在中有过程当中全部都要受的。所以刚刚进入中有的时候就入灭了，中有一半的情况入灭了，然后在中有马上要结束的时候入灭了，这三个全部都是顺现法受业，没有到第二世去，在中有当中就已经真实获得了涅槃，这是第一种情况中般涅槃是顺现法受。

中间三者是顺次生受，因为首先是在欲界，欲界造了业之后，必须要投生到色界，从欲界到色界其实已经是第二世了。中有算不算一世呢，中有严格来讲不算一世，因为是有中，中间还没有投生的情况。前面我们讲顺现法受，是从中有的角度进行安立，从欲界到色界已经不一样了，所以已经到了顺次生受，在第二世当中获得涅槃，就叫顺次生受。

第三种上流是顺后受，也就是说从欲界转生到色界的过程中还没有真正获得涅槃，在那一世当中还没有获得涅槃，还必须重新再要第二世第三世第四世等等。即便是全超也是一样的，生起禅定之后他要转生到梵众天，转生到梵众天之后，还要再转一次，转到色究竟，他其实已经是顺后受了。在半超当中也是一样的，要不然就是在中间无热天还要落脚一次再转生，要不然中间还要转很多很多次，全超就更不用讲了，所以就很典型的是顺后受业。通过三种业的差别来安立了者九种，这是第一种根据，

第二种，由根的差别，根就是根器。那么中般涅槃的三种是利根，因为在中有的时候已经获得了阿罗汉了，所以他是利根。那么中间三者转生投生到色界，生般涅槃，有行无行般涅槃是中根，因为在中有的时候没有获得，但是在转生之后呢可以获得。最后的上流他是钝根者，因为他必须还要往上走之后才能获得涅槃的缘故，所以最后三者是钝根者。通过这样根的差别。

然后通过惑的差别，通过烦恼的差别。中般涅槃这一类烦恼比较微薄，因为他烦恼微薄，所以很快就获得涅槃了。中间的就是中等的烦恼。最后一种相对于前两者来讲，烦恼深重一些，所以说他必须通过上流的方式涅槃的，所以为什么分九种呢？彼等别有业根惑，就解释了原因。

下面三句，其中上流未分类，则许为七善士趣，行善断恶不还故。在佛经当中出现了七善士趣，什么叫做七善士趣？怎么分出来的七种善士趣？其中上流未分类，在前面的九种的基础上，前面说中般涅槃分三种，生般涅槃分三种，这就六种了，本身上流般涅槃分三种，但此处呢，就把三种上流般涅槃的三种合为一，归设在一种当中，所以说加一个上流般涅槃，就七种，这个就叫做七善士趣。七善士趣和前面的九种就是开合不同，打开之后就是九种，归摄起来把上流般涅槃三种合为一种的话就是七种善士趣。

七善士趣是指不来果位，不来果位可以称之为善士趣。既然是这样的话，那么其他的有学的具贪的，比如说预流果的圣者啊，一来果的圣者，这些圣者为什么不叫做善士趣，只是不来果当中安立了七种善士趣，原因何在呢？因为有三个条件可以安立为善士趣，否则的话，没有办法安立善士趣。三个条件就是行善、断恶、不还。当然所有的圣者都是行善的，所有的圣者都是断恶的，不管是预流也好还是一来也好，

第一个条件，第二个条件都是具足的。但是第三个条件**不还**，不还就是往上走，不再返回欲界，这个条件只是不来果才有。因为前面我们刚刚学过，预流果他是七返，在人天七返所以还要往回走的，还要走回头路，他不是一直往上走，不再回来了。一来果还要在人天一次一返投生。所以预流果和一来果都要往回走，只有不来果具足这三个条件，从这个角度来讲的话，不来果圣者可以成为善士趣，七种善士趣，所以**行善断恶不还果**，就是进一步的解释佛经当中所讲到的七善士趣的内容。

下面我们看：

**欲界命终之圣者，无有趋往其余界，
彼与转生上界者，无有遍失不炼根。**

这里面讲两层意思，第一层意思“**欲界命终之圣者，无有趋往其余界**”，就讲到有种情况只是在欲界涅槃的，他不趋向于色界无色界的情况。第二层意思“**彼与转生上界者，无有遍失不炼根**”，这种情况和命终转生色界无色界这个情况的上界者，“**无有遍失**”没有通过烦恼退失的情况，也不会通过炼根的方式从钝根转为利根。

下面我们看第一种意思“**欲界命终之圣者，无有趋往其余界**”，前面我们讲到了，命终之后趋向于色界涅槃的，趋向于无色界涅槃。还一种情况**无有趋往其余界**，有一种圣者首先在欲界当中见道，第二次没有转生到其他界，又转生到欲界，转生到欲界之后获得不来果。那么相当于第二次在欲界的身份当中获得不来果，获得不来果之后就不再往色界无色界转生了，他就在这个地方获得涅槃。那么为什么不在转生色界无色界呢？因为他第一次以欲界的身份见道，第二次再从新投生到欲界当中，在从新投生到欲界当中获得了不来果，获得不来果之后他就会在这个身份当中获得涅槃，因为他知道欲界的苦很严重，非常非常厌离这个苦，在这个强烈的厌离心的基础上进一步的修行，就可以在这个身份上面获得阿罗汉，他就在这个身份当中证悟阿罗汉了。

那么投生情况就不一样了，如果他在获得这样的果之后投生到色界无色界，前面讲到了，转生到色界啊转生无色界，这个时候为什么他就不再当生呢？因为转生色界，色界当中没有这么强烈的苦，没有什么苦可以厌离的，无色界当中也没什么苦可以厌离的，所以说转生到色界之后，有一部分甚至转生到无色界之后也没什么苦，然后他就选择再往无色界走，全部走遍之后才获得涅槃。

但是第二次转生欲界的不来果，已经感受了非常强烈的痛苦，这种强烈的痛苦对他证道来讲是一个很大的助缘，很大的推动力量，所以他在这样痛苦的状态当中，厌离心特别强烈，所以说在那一世当中就可以获得阿罗汉的果。而其他的情况虽然他在欲界当中曾经感受过很远的苦，但一旦转生到色界之后，他的苦就相对比较微薄了，所以说他就没那么强烈的厌离心。有些时候还会选择上流选择往无色界再走一走啊，投生投生，像这样的话也是他的环境所决定的。

所以说有的时候环境对我们修道到底有没有影响？从这个角度来讲，对小乘的圣者来讲还是影响很大的，对于一些修大乘的凡夫影响还是很大的，除非说你已经心境自在了，你的心和境都已经自在了之后，那有可能说问题不大。但是如果一般人来讲，环境对我们的修行，影响还是很大的。在一个寂静的环境当中，在一个大家都是学佛的环境当中，这个时候善心，其他方面的信心，都比较容易保证，比较容易增长。换一种环境，他受环境的影响就不一定增长，有可能还要退失，所以说环境对修行者影响还是很大的，甚至于此处说对圣者的影响还是比较大。这方面就讲到一种情况。

“**彼与转生上界者，无有遍失不炼根**”。彼与这个彼字，就是刚刚讲了这种情况，就是说在欲界当中投生获得不来果之后呢，就在这个身份当中获得阿罗汉，这个方面的话就**无有遍失**，他再没有通过烦恼退失的情况，他没有从新产生一个烦恼后退失。前面我们讲遍失和退失两种，遍失是从新产生染污，产生烦恼，通过这个方式退失的情况是没有的。就是说他的根基比较利了或者他的厌离心很强烈，所以他自己不会有烦恼而退失。还有转生上界的人，转生色界、转生无色界的圣者也不会出现遍失的情况，这个是一种。还有一个**不炼根**，他也不需要通过炼根的方式把钝根转为利根，他的根基其实在这个过程当中已经转变了，从凡夫到圣者的过程当中已经转变了，转变之后呢他就不需要再炼根。

所以这两种情况都是不需要再炼根的，不需要再通过炼根的方式从钝根转为利根。如果是其他情况那就有可能退失，有可能需要炼根，这两种情况是没有的。

下面我们看第二个科判，**轮番修**。刚刚我们讲了一个轮番修，尤其是讲全超、半超的时候，讲到了轮番修，那么轮番修到底是什么情况呢？轮番修是这样讲的：

**最初轮修第四禅，刹那相杂而成就，
为受生及现法乐，畏惧烦恼故皆修。
断除五品唯转生，色界五净居天处。**

这个当中就讲到了轮番修，“**最初轮修第四禅**”，最初修轮番修时候是从第四禅开始的，然后第四禅上面把轮番修修成之后，他有可能第三禅，第二禅，第一禅……为什么首先选第四禅呢？因为第四禅禅定是最清淨的。很多佛陀成佛的时候，都是以第四禅作为所依的禅定，如果说无色界比较偏重于止，前面第四

禅以前的一二三禅，比较偏重于观，那么第四禅相当于止和观是比较平等，比较均衡的。那么到了无色定之后，止比较偏重，第四禅之前观比较偏重，那么在第四禅当中，止与观比较均衡。所以很多时候，就是通过第四禅，而且引发神通也是通过第四禅，因为第四禅很清净的，非常非常的清净，所以最初轮修的时候选择了第四禅。

什么是轮修呢？当然只有圣者才能有轮修，一般来讲凡夫没有轮修，因为这个轮修是说无漏定有漏定，有漏定无漏定，这样修持的。首先是修无漏定，修完无漏定之后，马上修有漏定，修完有漏定之后，再从有漏定转无漏定，轮番就是转变。首先无漏定生起来了，生起来了之后，又从无漏定一下转成有漏定，从有漏定一下转成无漏定……看起来说起来很容易，但是其实它很困难的，非常困难，因为从有漏转无漏的，就是一个很困难的事情，无漏转有漏也是很困难的事情，所以说首先如果修了无漏定，一直安住无漏定，也可以，但是想从无漏转有漏，也需要很大的精进，需要很大的勤作，才能够从无漏定转到有漏定。然后生起有漏定呢，一下从有漏定转到无漏定，这个时候也是很困难的。

“刹那相杂而成就”，首先修加行，修加行之后呢，再修正行，那么修加行的情况说怎么样的呢？首先要修很多刹那的无漏定，修很多刹那无漏定之后，再修有漏定，从很多刹那的无漏定，再转到有漏定当中。然后在有漏定当中的时候，再修很多的刹那有漏定，修了很多的有漏定之后，再修无漏定，是这样的，所以它的刹那是很多的，相当于他准备的时间很长。

就像很多火车刹车的时候，一下子要停下来很困难的，它的惯性力很强，所以刹车之后，以惯性的力量还要往前走一点，所以它缓冲的时间越长，停下来就越方便。这个实际上也是一样的，首先修完很多刹那的无漏定，再修很多的刹那的有漏定，相当于中间过度的时间，缓冲的时间比较长，从无漏转为有漏，又从有漏转为无漏。它首先就是这样修很多很多刹那，然后把这个刹那减少，比如说十个刹那它肯定减到九个刹那，然后八个刹那，七个刹那，六个刹那，五个刹那……像这样修的越纯熟，中间的准备阶段就越短，最后修成的时候，就是两个刹那两个刹那安住，它需要两个刹那准备，两个刹那安住无漏，然后进入有漏，两个刹那再修有漏，两个刹那有漏修完之后，再两个刹那修无漏，两个无漏加一个有漏，它第一个刹那是修无漏定的，然后中间是修有漏定的，然后再修无漏定，这个叫做轮番修。

所以说当修到两个刹能够安住无漏，再进入两个刹那的有漏，两个刹那的有漏一结束，马上再修两个刹那的无漏，这个时候就叫加行修完了。加行修完之后准备工作做好了然后就修正行，正行的话就是一刹那无漏，一刹那有漏，再下一刹那无漏，这个时候很快乐。所以通过前面的比喻我们就知道，准备的时间越长相对来讲越容易，准备的时间越短相对来讲就越困难。到最后，通过很长时间修炼之后呢，可以达到第一刹那无漏，第二个刹那就马上有漏，第三刹那又转为无漏，这个就相当于比较自如了。

虽然咱们注释当中也提到过，按照有些观点来讲，一刹那有漏一刹那无漏，是佛这种禅定自在的圣者才可以修的，一般的小乘圣者修不了。但是在《俱舍论》颂词当中，它是可以这样安立的，就是说轮番修和杂修的这个正行，最后就可以修到第一刹那是无漏，第二刹那是有漏，第三刹那又是无漏的情况，像这样的话就叫做修成了。如果能够刹那刹那之间转变的话，这个时候就相当于修成了。因为很难修的，非常非常的难修，这个也必须是圣者才能修，凡夫都没有无漏定，该怎么去间杂呢。所以圣者首先得到无漏定，无漏定和有漏定之间可以去自由的转换，修的很成熟的时候，才可以自由转换，这个就叫做轮番修。

为什么要修持轮番修呢？

第一个是**为受生**。第二个是**现法乐**，第三个是**畏惧烦恼故皆修**。

“为受生及现法乐，畏惧烦恼故皆修”。其实就三个必要性，第一个是**为受生**，受生到哪个地方呢？投生到五净居，为了投生到五净居天的缘故，前面讲到了，他喜欢胜观，喜欢胜观的话，他要转生到五净居天当中去涅槃，所以第一个为了投生五净居天要修这个杂修静虑。

第二个**现法乐**，为了得到现法乐住。现法乐住是禅定的一种，现法乐住其实就是通过正禅，它必须要正禅，在这个正禅当中，根本定当中呢，通过修正禅的方式，灭掉其他的一些污染，把污染去掉之后，就安住于法乐当中，这个叫现法乐住。现法乐住就是当下安住法乐，不是以后安住，现在就安住法乐，现在就感受法乐。此处是说圣者也是要感受一下现法乐住，还有就是凡夫人修禅定，如果得到禅定也可以得到这样的快乐。

如果获得禅定快乐的话，世间的欲妙的快乐就不会有兴趣了，因为法乐是非常深细的一种快乐。所以我们平常讲，如果修禅定得到的禅悦，得到禅悦之后，一般来讲，就对于世间的这些快乐不会有什么希求心。当然圣者此处也是为了得到现法乐住，修持这样一种杂修。

然后**畏惧烦恼故皆修**。还有一种就是畏惧烦恼，畏惧退失，畏惧产生烦恼。就是说他畏惧自己重新产生烦恼，畏惧退失的缘故，也是要修持轮番修的禅定。

“断除五品唯转生，色界五净居天处”。断除这两个字，我看了几个注释当中断除这两个字都不明显，咱们这个注释当中，我看了一下，也找不到断除的意义，大恩上师的讲义当中也没有断除，唐译的很多地方也没有这个断除。但是如果从意义上来讲呢，就是说你要转身净居天，一方面来讲修持它的禅定，一方

面断除它的违品。从它意义方面分析的时候也可以安立，因为获得的时候，必须要断除掉它的违品，从这个角度来讲，也可以有断除的意思，但是在咱们这个注释当中好像不明显，注释当中断除的意思都不是很明显。

“五品唯转生，色界五净居天处”。为什么净居天有五种？五净天有五种的原因是和它修的因静虑有关，它的因静虑就是说杂修的这个静虑，因方面有差别，所以说转生净居天的果方面也有差别。那么五种差别是什么呢？杂修静虑可以分为五种等级，分为五种层次。杂修静虑分为五种层次的缘故，它的因有差别，所以它的果呢也是有差别。

那么它的差别如何安立呢？**五品**，就是说断除五品可以转生到色界五净天去。首先一个下品的，下品的话就是说一个无漏，一个有漏，再一个无漏，像这样三心现前，这个就是下品。那么前面我们刚刚讲，一刹那修无漏，一刹那修有漏，又一刹那无漏，是很困难的，为什么此处只是一个下品呢？刚刚我们说它刚刚修成正行的之后。就可以一刹那修无漏，一刹那修有漏，又一刹那无漏，正行修成是这样的。但修成之后，再安立在五个层次的时候，它只是下等，只是下品的杂修经历。那怎么样体现出它的下等呢，我们要往后看就知道了。

那么中品呢，有六心现前，二无漏、二有漏、再加上二无漏，这个是怎么理解呢？这个理解我们不能按照前面修加行的时候，哦缓冲的时间长，缓冲的时间长说是两个无漏，两个有漏，再加上两个……不是这样理解的。理解的方式就是说它首先是一个无漏，一个有漏，再一个无漏，这个是相当于修了一圈了，修了一周，修完了之后再再来一次，所以就是修完无漏之后，重新再来，又是一个无漏，又是一个有漏，又是一个无漏，这方面相当于困难多了，本身很精进很勤奋才能够达到这个。所以他修完一圈之后，还有能力再修一次，再修一次就是说能力就比前面这种要强了。他修一次之后本来就很累了，就相当于我们跑一圈四百米，跑一圈四百米之后已经是很累了，一般人受不了了，马上下来就喘气休息，有些体力好的人再跑一圈，再跑一圈的人当然是厉害的多。所以这个地方就相当于这种情况。

为什么叫做中品，中品有六心现前，修完一圈之后，他还有能力再修一圈，再修一个无漏，再修一个有漏，再修一个无漏，所以叫做中品。

上品的话就九心了。九心就相当于四百米跑三圈了，有些人跑两圈就不行了，还有些厉害的人跑三圈。这个时候还可以再坚持，他体力还够，所以上品是九心现前。首先是一个无漏，一个有漏，再一个无漏，中间再来一次，第三次再来一次。从这个角度讲，他超胜一点。

极上品是十二心，他修四圈。极上品是十五心，他修五圈，是这样的。所以说越往上走越厉害，主要是从这个角度来讲的。不是说我们缓冲的时间长，缓冲时间长前面只能算加行，加行都没修成。所以说两种意思从这个方面比较的时候，从这个方面理解，我们就知道了。

所以说他有五种这个层次的缘故，转生的天也有高低不同的情况。这样我们就知道他的因有五种，他的果安立为五种。

下面我们讲第三，**宣说身现证。**

获得灭定不来者，承许彼为身现证。

首先他是不来果，然后在不来果的身份上面获得了灭尽定的，修持灭尽定。

所谓的身现证是什么呢？就是获得灭尽定不来，承许他是身现证。为什么叫身现证呢？因为他在入灭尽定的时候，他的心心所已经灭尽了，前面已经讲了，无想定灭尽定都是灭尽心心所的物质。他的心和心心所都灭尽了，心和心所灭尽之后，只剩下身体做为所依。灭尽定比较类似于涅槃，还不是真实的涅槃，他和涅槃的境界比较相似，因为涅槃也是挥身灭智，他也是没有这些心心所了。从小乘的观点来讲挥身灭智了就是一种涅槃的状态，灭尽定和这个涅槃比较相似的，所以有些时候我们说，阿罗汉入灭尽定，其实入灭尽定和真正的获得涅槃这个角度还是不一样的。仍然是不一样的。

灭尽定全称就灭尽受想定，他有的时候有受、有想感觉到很痛苦，很痛苦的时候，他就入灭尽定去休息一下，休息一下这个灭尽当中就没有心心所了，没有心心所和涅槃的状况非常相似。他休息完之后，再出定的时候，他就更加有动力，所以他叫灭尽定。灭尽定没有心的缘故，他只是有身体，和涅槃比较相应，比较相似，所以他叫做身现证。因为他没有心，只有身体，通过身体来现证的，所以叫身现证。

其实我们分析的话，灭尽定他就是一种有漏定，不是无漏定，因为他没有缘四谛十六行相，他不是无漏观，他不是无漏定，是属于有漏禅定。有漏禅定一方面说只是进去休息的，还有个方面的话，他自己有异熟果，前面我们讲过，我们学习过，他有异熟果的。如果修灭尽定，他的异熟果是有顶，转生到有顶。如果是无漏就没有异熟的，所有的无漏业都没有异熟的。前面我们讲无想定的果是无想天，灭尽定的果是有顶，前面我们学习第二品的时候学习过，从这个角度来讲他也是属于有漏的。这个灭尽定是有漏的，不是无漏定。

还有一种情况是，在讲灭尽定的时候，是放在不相应行当中的，他是和非得等等这些放在一起的，无想定、灭尽定从这个方面讲是放在一起的。像这样的话也是属于有漏定，不是无漏定。无漏定他一定要

缘四谛十六行相，缘四谛的自体才能安立是无漏定，因为此处他根本没有缘，他就是心心所灭尽的，它想休息一会，休息一会儿之后，他就从这方面得到一种修行，类似于涅槃。所以我们一定要知道这个灭尽定他不属于无漏定，他是属于一种有漏禅定。

但是这个有漏禅定也是必须要圣者才能入，而且是三果以上的圣者有能力入灭尽定，当然阿罗汉也有能力入灭尽定了。所以三果以上的圣者可以入灭尽定，那么以下的话，这些初果、二果都没有办法入灭尽定，凡夫更加没办法入灭尽定。所以**承许彼为身现证**，这个就是和灭尽定有关的内容。

第四、阿罗汉相分二：一、向；二果

首先讲第一、向。

不来果讲完了，第四果是阿罗汉。阿罗汉也分了向和果两种。首先我们看向是怎么理解：

**灭至有顶八品间，皆为阿罗汉之向，
断第九品无间道，彼即金刚喻等持。**

首先讲到了阿罗汉向，阿罗汉向有两种，首先是灭八品，灭八品我们知道，如果是已经生起初禅，就相当于欲界的烦恼灭尽了，欲界的烦恼灭尽了，他就生起初禅。初禅他就得到了不来果，基本上就得到不来果，不来果之后他要得到阿罗汉果，中间的这个很长了，中间要灭掉的烦恼很多。前面我们说，获得初果和获得二果之间，就是灭尽欲界的九品烦恼而已。灭尽了六品之前的是预流果，然后灭尽了第六品之后，一来果，然后灭尽了九品就获得了不来果了，所以说获得不来果前面只有九品烦恼断。

但是从来果到阿罗汉果之间，这个中间要断的烦恼就很多，首先从一禅，初禅也有九品烦恼，从初禅的第一品开始断，初禅的九品，二禅的九品，三禅的九品，四禅的九品，还有空无边处的九品，识无边处的九品，无所有处的九品等等断到无所有定之前，全都是属于阿罗汉向。如果得到了不来之后，还想要断除其他的烦恼，还要往阿罗汉进发的话，这就叫圣果道，圣果道可以安立为向，全都是安立为阿罗汉向。阿罗汉向特别特别多，有顶之前也是一样的，前八品全都是，**灭至有顶八品**，你看这不单是无所有了，连有顶非想非非想，非想非非想有九品的修断，九品修断的前八品之前都是阿罗汉向。最后只剩下了有顶的最后一品，有顶的最后一品，其实这个也算是向。

“断第九品无间道”，这个无间道是**“彼即金刚喻等持”**。这个安立一个特殊名称，叫做金刚喻定。因为最细的烦恼就用最殊胜的智慧，最殊胜的等持去断他，所以灭掉有顶的非想非非想的九品烦恼当中第九品，这个无间道就叫做金刚喻定。用金刚喻定把第九品烦恼一断，第二刹那无间就获得阿罗汉果了。大乘也是有这样的，大乘的十地末尾，十地末尾的断道，就安立为金刚喻定。金刚喻定把十地末尾的烦恼一断掉之后，第二刹那无间就成佛了，就成佛。

因为阿罗汉是无学，佛陀也是无学，所以要获得无学果位之前，最细微的烦恼必须要断掉，那么这个最细微的烦恼必须要用最殊胜的等持，最强烈的智慧来对治他，所以这个叫做金刚喻定，金刚就是无坚不摧的，就叫金刚，他的力量非常大，所以叫金刚。所以金刚喻，通过这个金刚的比喻，来说明他的这个等持，他的力量特别强，非常非常强。所以说只有生起金刚喻定才能灭了有顶最细微的烦恼，否则的话，下面这些智慧、等持都没有办法断掉最细微的有顶的第九品的烦恼，必须要金刚喻定来断除。

阿罗汉的向大概我们可以分为两种，一个是一般向，第二个就是金刚喻定，这种相是最殊胜的。这方面就讲到了阿罗汉的相。

今天我们就讲到这个地方。

第 088 课

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再一次一起来学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。《俱舍论》分了八品，八品当中现在我们学习到第六品分别圣道。

分别圣道当中，也有分别修行的道和修行道成就的圣者们。分别圣者补特伽罗的时候，前面讲到了见道的预流向、预流果、一来果、不来向、不来果、阿罗汉向，这以上我们讲完了。

今天我们讲的是第二个科判果，主要是讲阿罗汉的果。阿罗汉在小乘的种姓当中属于无学，当然小乘道到了此处的时候，就到究竟了。从小乘自宗的角度来讲，首先获得阿罗汉果之后，一方面虽然没有什么真实的可得的，但是他自己还要在显现上面不断修行，还要在世间上面做一些利益众生的事业。所以阿罗汉到底有没有利益众生的事业呢？有一些。所以有些人说阿罗汉其实不是自了汉，为什么呢？因为阿罗汉成就之后，还要到处去弘法利生，还要利益有情、利益众生的。所以他们觉得，大乘当中说阿罗汉是小乘、是自了汉，是不了知实际情况。

并不是不了知实际情况，说自了汉或者小乘是针对于、观待于大乘的菩萨。具体的原因前面也分析过：因为阿罗汉他自己虽然作了一些弘法利生的事业，但是范围非常有限，是和他有缘的这些众生做一些利益。

还有做的时间有限，得到阿罗汉果位之后，乃至入灭之前的这段时间之中做一些弘法利生的事业。一旦入灭，因为阿罗汉他已经到极致了，下一世绝对不可能再转生三界了，既然下一世不可能转生三界，那么当他这一世的生命结束的时候要趣入于涅槃，趣入到无余涅槃当中的时候，灰身灭智，然后他所有的事业，弘法利生的事业从这个地方就要终止了。所以他的时间很有限、范围非常有限。发心也不是一切的、所有的众生，也不会为了利益众生再再地入轮回。所以这些都是和大乘菩萨明显的一些差别。

所以前面我们也讲了，大乘从发心开始，利益无量无边的众生，不管怎么样，现在有缘的还是现在没有缘的，还是怎样，所有的有情，发愿都要度化。而且不是很短的时间，是乃至众生未尽、虚空未尽之间，他都要一直利益众生。为了利益众生发菩提心，然后修持三无数劫的资粮成佛，成佛之后开始展开弘法利生的事业。

所以从这些方面比较，阿罗汉所做的弘法利生事业和大乘的比较起来，太少了。所以从这个角度来讲，基本上不是为了利他，主要是为了自利。

所以，大乘的行者、大乘种姓的人应该了知这些差别。所以很多地方劝诫大乘的行者不要进入小乘道。现在咱们可以学习、了知证果等的情况，但是，不能趣入这个道，一旦趣入之后走的是两条不同的路。虽然究竟来讲是都要成佛，但是暂时来讲，大乘的道和小乘的道的确是不一样的。

己二（果）分七：一、真实宣说果；二、旁述断除所断之理；三、智之生理；四、沙门之摄义；五、梵轮；六、沙门果之得法；七、阿罗汉之分类。

庚一、真实宣说果：

彼灭得生尽智时，称为无学阿罗汉。

“彼灭”就是阿罗汉向者，“彼”就是阿罗汉向。阿罗汉向其实正处于灭除烦恼之道当中。所以前面说过，阿罗汉果前面的无间的灭道，属于金刚喻定。阿罗汉向者住在金刚喻定的时候，通过他非常殊胜的有学道的、究竟的智慧——金刚喻定是有学道当中最究竟的智慧了。所以他通过金刚喻定灭尽了所有有顶的烦恼，当然前面的八品烦恼他已经断了，金刚喻定灭掉是第九品，或者说下下品的烦恼。灭掉修断之后，就说“彼灭得生尽智”，灭掉了修断的得绳，这个时候就生起了尽智。所以“彼灭”就灭除了最细微的修断的得绳，然后生起了“尽智”（尽智、无生智后面还要讲）。因为已经灭尽了所有修断的缘故，所以从这个角度来讲，他就已经获得了“尽”，消尽一切障碍的智慧。生起尽智的解脱道，前面金刚喻定属于无间道，这个时候属于解脱道。当他生起尽智的解脱道的时候，名称转变、意义转变，称为无学阿罗汉。这个时候就是小乘当中的无学道、无学果。

前面有资粮道、加行道，然后有学道当中的三果和四向，这个圆满之后，最后的果就是无学果，就是阿罗汉。获得阿罗汉之后，从小乘的角度来讲自利圆满了，从这个之后，就可以做一些利益众生的事情。阿罗汉他能够作利益众生的事情，一般来讲他也不会去劝请别人发菩提心。阿罗汉通过自己的能力，可以将众生安置在阿罗汉果位。所以我们看这些传记当中，舍利子尊者或者说目犍连尊者，其他阿罗汉的尊者，还有佛入灭之后，有些事业很大的阿罗汉，像优婆俱多等等，他们的事业特别大——优婆俱多尊者他是无相好佛，就是没有相好的一个佛，他度化了很多很多众生证悟阿罗汉果，但是仅此而已，他就（只）能够将众生安置在阿罗汉果位。除了这个之外，菩萨果位、其他就没有办法。他就是没有这样的发心，也没有这样的能力，也没有这样的想法。所以他们做弘法利生，就是让众生苏醒种姓，让他们生起想要解脱的心；或者加持他们获得有学道的果位；或者通过他的讲法等等，将众生安置在阿罗汉的果位。这些都是可以做的。所以这个之后就可以做利他的事业。

而且成为一切凡夫和有学道圣者的应供处，所以他叫做应供。所以无生、杀贼、应供等等都是属于阿罗汉的名称。阿罗汉的果位有些地方讲，有余阿罗汉和无余阿罗汉。有余涅槃，他自己获得阿罗汉果位的时候，就获得一种有余的涅槃。他相续当中的烦恼已经完全寂灭了，但是他的五蕴还没有灭掉。最后他进入到入灭的时候，进入无余涅槃。这个时候不单烦恼没有了，而且他的身体，还有他的心识、智等等也灭尽，最后灰身灭智，获得无余涅槃。这个就是真实宣说果。

庚二（旁述断除所断之理）分三：一、以何道断何地之所断；二、以何地断何地之所断；三、世间道之所缘。

辛一、以何道断何地之所断：

有顶离贪依出世，其余地则依二种，
依世间道离贪圣，彼之离得亦有二。
有说依出世亦尔，已舍不具烦恼故，
解脱有顶之一半，生起上禅同不具。

这三个科判当中，第一个是“以何道断何地的所断”，通过什么样的道，世间道还是出世间道，这个

叫做“何道”；断除“何地”，断除哪一地的所断，就是通过何道断何地，断除何种所断。第二个是通过什么地、何地断除何地的所断，哪一地断除哪一地的所断，比如：通过未到地定可断除整个九地的所断。所以这个科判的意思，一个是通过什么道，有漏道还是无漏道断除哪一地的所断；第二个是什么地断除什么地的所断，比如说以未到地定断除九地的所断，这个方面就是何地断何地。

第三“世间道之所缘”。在世间道当中，前面我们讲了很多：有漏道、无漏道，世间道、出世间道等等。那么世间道的所缘到底是什么方式呢？正式宣讲。虽然前面颂词注释当中也提到过，也大概知道了世间道欣上厌下的方式，但是颂词直接出现就在这个地方，说世间道的所缘是这样的。

辛一、以何道断何地之所断：

有顶离贪依出世，其余地则依二种，
依世间道离贪圣，彼之离得亦有二。
有说依出世亦尔，已舍不具烦恼故，
解脱有顶之一半，生起上禅同不具。

前面一个颂词就是直接宣讲的，通过什么道断除何地。后面一个颂词相当于是一个辩论、一组问答，通过问答的方式遣除怀疑，或者遣除一些其他的说法。所以第二个颂词“有说”以下主要是一组辩论、一组问答。前面就真实宣讲什么样的道断除什么样的所断。

首先“有顶离贪依出世”，就是有顶的烦恼一定是依出世间道，一定是依无漏道。“其余地则依二种”，除了有顶之外的其他诸地的烦恼“依二种”，就是依靠出世间道也可以，依靠世间道也可以，有漏、无漏道都可以。“依世间道离贪圣，彼之离得亦有二”，如果是依靠世间道离开贪欲的圣者，他的离得、离系的所得，可以有两种，有漏和无漏都可以有。这是第一个颂词我们要讲到的内容。

首先“有顶离贪依出世”，“有顶”当然就是无色界当中最高的一个，非想非非想，称之为有顶，是三有之顶、最高的地方了。要离开三有之顶的非想非非想，必须要依靠出世间道，因为世间道是没办法的。世间道没办法离开有顶的烦恼的原因，在注释当中讲到了三个根据：

因为在有顶之上再没有其他的道了，有顶是三有的最高了，所以没办法通过世间道。世间道的对治主要是欣上而厌下。所以没办法再欣上了，上面没有了，世间道是没有了。所以他没办法通过欣上厌下的方式对治自己本地的烦恼。这是第一个根据。

第二个根据，有顶可以增长自地的爱。有顶自己本身安住在自己的禅定当中的时候，他自己可以增长自地的爱，因为耽着于有顶这样一种境界、这样一种心识的缘故，所以他可以增长自地的爱。因此通过自地能不能对治自地呢？通过自地是没办法对治自地的。上面的地没办法对治有顶的烦恼，因为上面没有了。然后自地能不能对治呢？因为自己安住在这样的禅定当中，对自己的地产生贪爱的缘故，这是增长爱的地方，不是对治的地方，所以自地没办法对治自地。

能不能通过下面对治有顶呢？下面的地比有顶低劣的缘故，所以通过世间的道，下面的比如无所有处等等，是没办法对治有顶的。

所以通过三个根据，上面没办法对治有顶，自己没办法对治自己，然后下面也没办法对治有顶，通过世间道是纯粹没办法远离有顶烦恼的，只有通过出世间道、无漏道才可以。所以无漏道用的禅定是可以通用的：他既可以用未到定，也可以通过其他的禅定，无所有等等的定都可以对治有顶的烦恼。所以，出世间道的无漏道可以，但是世间道是不行的。这三个根据讲的很清楚。

除了有顶之外，“其余地则依二种”。三界总共有九地，除了有顶的烦恼之外，还剩下八地。从欲界开始，到无所有处，总共有八种地。“其余地则依二种”，就是其他的欲界乃至无所有处，都可以通过世间道来离贪，也可以通过出世间道来离贪，二种都可以。有漏道也好，无漏道也好，或者说世间道、出世间道，都可以通过这方面来远离烦恼。因为世间道当然可以了，欲界可以通过生起未到地定，未到地定欣上厌下的缘故，这个时候就可以远离欲界的贪欲。然后通过出世间道也可以断除欲界的烦恼。这些方面都是可以的。

乃至从欲界开始到无所有之间，无所有上边还有个有顶，所以他可以欣上而厌下。“上面有顶的境界是很殊胜的，我这个是很粗的”，通过这种方式远离无所有的烦恼，趋入到有顶当中。

所以乃至无所有处，都可以通过世间道来离贪，也可以通过无漏道来离贪——缘四谛真相的缘故可以离贪。两个都可以，所以“其余地则依二种”。

“依世间道离贪圣，彼之离得亦有二”，“离得”就是离系的得，离开烦恼叫离系，离开烦恼之后有一个“得”叫离得。如果有了离得之后，他就可以通过生起离系的“得”，就离开了烦恼，所以叫离得。

依靠世间道离贪的圣者是这样的。如果是通过世间道离贪的圣者，当然这里所谓圣者，是有无漏道的，他一定要有无漏道的，否则不叫圣者。所以圣者有些时候也通过世间道来远离一些烦恼，比如获得一来果、不来果的时候等等，中间的时候有些可以通过世间道远离贪欲。当然第一果是没办法通过世间道得，必须通过无漏道，因为见道或者预流果必须要通过无漏道，见到四谛十六行相才可以获得。最后一个阿罗汉果

(刚才讲的) 必须要彻底远离有顶的烦恼, 有顶的烦恼必须要通过无漏道。所以第一果和第四果一定是通过无漏道的。但是中间的两个就可以通过世间道的方式来离贪。

所以, 这里依靠世间道来离贪的圣者(凡夫当然不用讲了, 通过世间道离贪的凡夫不可能具有两种离得,) 可以具有两种离得: 一方面他在见道的时候, 已经有无漏的本性了, 无漏的本性是恒时具足的; 然后在具有无漏的离得的同时, 他也可以通过世间道来远离欲界的烦恼、色界的烦恼等等, 这些都是可以的。所以, 依靠世间道来离贪的圣者, “彼之离得亦有二”。离系得、离开世间系缚的得, 他可以有世间道的离得, 也可以有出世间道的离得。世间道的离得, 他通过世间的禅定远离了烦恼的时候, 就得到一个离系得; 然后通过无漏道离开烦恼的时候, 获得一个无漏的离系得。所以他的离系得具有两种, 有漏的和无漏的, 世间、出世间都可以有。这个方面是从世间道方面来安立的。

“有说依出世亦尔, 已舍不具烦恼故, 解脱有顶之一半, 生起上禅同不具。”下面就是一个辩论、一个问答。这个以下和唐译的颂词不一样, 唐译的好像没有这个颂词, 我刚才看了一下。按照唐译的观点, 世间道离贪道的圣者离得有两种, 出世间离贪的圣者离得也有两种, 讲了一些根据。此处我们按照藏译过来的颂词, 是这样的:

“有说依出世亦尔”, 有些论师承许不单依靠世间道离贪的圣者具有两种离得, 依靠出世间道离贪的圣者也具有两种离得。“有说依出世亦尔”的意思就是依据二、“亦有二”, 他的离系得也有两种, 这个是他的立宗。

他的根据是什么呢? 根据就是**“已舍不具烦恼故”**。比如, 首先他自己通过出世间道获得不来果, 他是个钝根、钝根不来果, 然后通过出世间道远离了乃至无所有处的贪欲之后, 他首先远离了无所有的贪欲, 这个时候通过练根转成了利根。他首先是钝根的不来果, 通过练根之后变成利根者了。变成利根者的时候, 属于钝根的离系得在获得利根的时候, 这个离系得就要舍弃。他已经从钝根转成利根了, 所以他以前通过钝根所获得的离系得, 在转根的时候, 必须要舍弃了。那么舍弃之后, 无漏的离得没有了。如果无漏的离得没有了, 有漏的离得也没有的话, 那么以前的烦恼就会重新产生, 因为离得已经不存在了。离得就是离开、离系之后有个得, 这个得获得之后, 已经灭除烦恼的标志。如果有这个离系得, 烦恼就已经灭掉了; 如果这个离系得舍弃了, 按照对方的观点来讲, 离系得一舍弃的话, 相当于堤坝没有了, 水就进来了。所以离系得没有的话, 以前的烦恼就会重新生起。如果说是无漏的离得没有了, 有漏的离得也没有的话, 这个时候你通过什么压制烦恼呢? 以前断掉的烦恼怎么样压制呢? 就没办法了, 它会重新生起烦恼。因为要不然通过无漏的离得让烦恼不生起, 要不然通过有漏的离得让烦恼不生起。

但是现在的情况是: 无漏的离得在转根的时候已经舍掉了, 以前钝根的离得已经舍掉了, 假如没有有漏的离得的话, 它就会重新产生, 空无边处等等的烦恼会产生。但是它没有产生。没有产生什么原因? 只有一个可能性, 在获得无漏离得的同时, 一定可以获得有漏的离得。所以舍弃无漏的离得的同时, 他的有漏离得在发生作用, 所以他不会生烦恼。从钝根转成利根的未来圣者, 当它舍弃钝根离得的时候, 它有没有生烦恼, 没有生烦恼。原因是什么, 就是他内心当中是有有漏离得的, 无漏离得虽然舍弃了, 但是有漏离得在发生作用。所以他的根据就是**“依出世亦尔”**。虽然是通过出世间道获得离得转根之后, 他的有漏离得同时也具足, 否则就会产生烦恼。**“已舍不具烦恼故”**, 这里讲得很清楚。**“已舍”**, 对方就说已经舍弃了无漏的离得, 但是仍然没有具有烦恼, 这个只有一个可能性, 他是具有有漏离得的。所以无漏离得虽然没有, 但是有漏离得的本体还在, 这个有漏离得就会发生作用, 让他内心当中的烦恼不复产生, 不会重新产生, **“不具烦恼”**。从这个角度来讲, 如果是通过出世间道修的圣者, 当下内心当中也具有有漏离得, 他是这个根据。

那么, 世亲菩萨的意思就是这个根据是不一定的。为什么根据不一定呢? 这里就讲了两种情况: 一种就是**“解脱有顶之一半”**, 这个是一个反驳的根据; 第二个是**“生起上禅同不具”**, 这是第二个根据。

第一个, **“解脱有顶之一半”**, 按照你们的观点, 比如通过出世间道逐渐解脱了有顶, 下面的烦恼全部解脱了, 已经解脱到有顶、非想非非想了, 他到了那一品了。到了非想非非想之后, 他首先通过钝根解脱了七品的烦恼。然后如果他再通过转根, 钝根转成利根的时候, 就解脱了第八品的烦恼。所以这个时候转根了, 按照你的观点来讲, 从钝根转为利根, 那么前面的属于钝根的未来离得就要舍弃。舍弃之后, 按照你观点来讲, 这个时候有有漏离得, 他就不会重新产生烦恼。

但是, 这个地方有顶的烦恼是不是有漏离得的对治? 这个根本不可能。因为有漏离得这时候根本产生不了, 有顶的烦恼它不可能有有漏离得的, 因为没有任何一个世间道可以对治有顶的烦恼。所以当我们修到有顶的时候, 转根的时候, 前面的无漏离得舍弃了。按照你的观点来讲, 这个时候就会有有漏离得同时产生, 就顶住, 烦恼就不会产生。但是到了有顶的时候, 他有没有有漏道对治有顶的烦恼, 产生有漏离得, 这绝对没有。刚刚我们讲了这个问题了。这个不可能有的。因为有顶必须要世间道对治, 世间道没办法对治有顶的烦恼。

所以当他属于钝根的未来离得舍弃了, 这个时候也不可能产生这个有漏的离得。按照你的观点来讲,

圣者还会产生烦恼，还会产生下面的诸品烦恼。这是不可能的事情。没有见到这样一种舍弃了，转根之后又没有有漏离得，同时他没有产生下面的属于有顶的烦恼，属于有顶的第一品、第二品乃至第七品的烦恼，没有产生。所以没有产生的话，虽然他没有有漏离得，已经断掉了烦恼，不会再产生。他已经通过无漏道产生的离得断掉了烦恼，断掉烦恼之后，虽然他舍弃了钝根所摄的无漏离得，也没有产生有漏离得，但是还是不会产生烦恼。

不会产生烦恼原因，就是从这个角度，他已经断掉了，不会再产生了。所以按照你的观点，绝对会产生有顶的烦恼。但是他已经解脱“有顶之一半”，这个“有顶之一半”的意思就是不完全，没有完全断掉有顶的烦恼，注释当中讲了七品、八品烦恼断掉了。就是断掉之后，他以前钝根所摄的无漏离得没有了，但是属于有漏道产生的有漏离得没有产生。所以按照你的观点，有顶所摄的一品到七品的烦恼会重新产生，但是根本没有。没有的缘故就是，即便没有产生有漏离得，也不会重新产生烦恼。所以你前面这个根据是不确定的，“已舍不具烦恼故”这个根据不确定。无漏离得舍弃了，如果没有有漏离得，他就会重新产生烦恼。我们说如果你这个情况在有顶当中也不出现，世间道是不可能对治有顶的烦恼而产生有漏离得的，那么这个时候他无漏的离得转根舍弃了，然后有顶的有漏离得也产生不了，按你的观点来讲，这个圣者一定会产生烦恼。但是没有产生，没有产生就说明你的这个根据不确定，你刚刚所建的理由不能成立的。所以这就是第一个“解脱有顶之一半”。

第二个根据“生起上禅同不具。”“解脱有顶之一半”主要是通过圣者的角度讲的，第二个根据“生起上禅同不具”主要是通过凡夫的这个角度讲的。

那么再举一个凡夫的例子，有的时候舍弃这样一种离得，不一定马上就会产生烦恼。比如凡夫人通过生起一禅，已经生起了断除欲界烦恼的离得。首先通过一禅断掉了欲界烦恼，断掉一禅烦恼之后，这个时候不是生起了一个远离欲界烦恼的离得吗？他是通过有漏道获得的。然后当他转地的时候，从一地到二地了，生起了二禅。当他相续当中生起二禅的时候，一禅所摄的离得就会远离。如果按照你的观点，当他生起二禅的时候，离开了、舍弃了属于一禅的、离开欲界的离得，因为他转地了，从一禅到二禅，那么从一禅到二禅的时候，他生起了二禅的离得，然后一禅的离得舍弃了。按照你的观点，一禅属于什么离得？是远离欲界烦恼的。那么如果已经舍弃了断除欲界烦恼的离得，就会重新产生欲界烦恼。但是有没有见到转生到二禅的时候，舍弃了一禅的离得，重新产生欲界烦恼的情况？这个也没有。所以“生起上禅同不具。”同样不具有烦恼。通过世间道生起上禅的时候，生起二禅的时候，一禅的离得没有了，一禅的离得没有之后，按照你的观点一定会产生下面欲界的烦恼重新产生。但是没有重新产生。所以你的根据是不对的、没办法安立的。

所以对方说“依出世亦尔，已舍不具烦恼故”，他主要是从这个角度来讲。但是我们通过两个根据，一个是从圣者来讲，有顶的例子来讲；一个是从凡夫，从一禅到二禅，舍弃了一禅的离得，但是也没有见他生起欲界的烦恼。所以从这个角度来讲，舍弃了离得不一定就产生烦恼。主要是从这个方面回答了对方的问题，或者驳斥了对方的观点。

辛二、以何地断何地之所断：

依于无漏未至定，能离一切地之贪。

胜三地由未至定，或禅生未解脱道，

上地非由未至定，圣八能胜自上地。

通过哪一地能够断除哪一地的所断？这里面就是讲到了大概三层意思：“依于无漏未至定，能离一切地之贪”这是一层意思，无漏未至定能够断一切地的贪欲、一切地的烦恼。然后第三、四、五句这三句主要讲，如果以未至定、在未至定当中离贪，末尾生起的解脱道是从未至定当中生起，还是从正禅当中生起？最后一句第六句“圣八能胜自上地”，除了未至定之外的、圣者的其余的八种无漏定，能够胜过自地和能够胜过上地的烦恼，下地的烦恼没办法胜。没办法胜的原因是因为下面已经胜完了，不用再胜了，因为下面的烦恼未至定就可以搞定，上面的话就不需要了。所以圣八能胜自地和上地，下地的这些不用再胜了。

“依于无漏未至定，能离一切地之贪。”何地断何地。第一个“何地”是颂词当中的“无漏未至定”，这个叫何地。通过未至定的地断何地呢？能断“一切地之贪”。所有的贪都可以断掉，从欲界开始，欲界的烦恼乃至非想非非想有顶的，所有的、全部都可以远离。从这个方面讲，无漏未至定的力量是非常大的，它可以有这个能力。但是有这个能力是不是决定所有的烦恼都是由未至定断呢？这个不确定。只不过他的能力有这么大，但有些根基不一样，有些后面通过一禅、二禅等等，通过这些方面断的也有。但是真正无漏未至定的力量非常大，它可以远离从欲界乃至有顶所有的烦恼都可以断。所以“依于无漏未至定，能离一切地之贪”，它的功能非常强大的。

下面说未至定当中离贪。如果是从未至定的下地当中离贪，那么离贪之后，后面在末尾的时候会生起解脱道。马上要结束的时候，末尾的时候会生起解脱道。所以，这个叫做“未解脱道”。“胜三地由未至定”，“由未至定”这四个字主要是说他离贪的时候，主要是安住未至定当中离贪。最后生起解脱可以说是无间

道。最后“未解脱道”就是最后生起解脱道、末尾生起解脱道的时候，是在未至定当中生起，还是正禅当中生起？“由未至定，或禅”，这个“禅”是正禅的意思，它是在未至定当中产生还是在正禅当中产生？首先，由未至定当中开始入定、开始断贪，然后出定的时候或者生起解脱道的时候，他是从未至定当中生起解脱道，还是从正禅当中生起解脱道？这个方面要分情况。

“胜三地由未至定，或禅生未解脱道。”“胜三地”就是能够胜过欲界的、能够胜过一禅的、能够胜过二禅的。通过胜三地，胜过欲界之后生起一禅，然后胜过一禅之后生起二禅，胜过二禅生起三禅。远离了欲界、一禅、二禅的三地烦恼的时候，如果胜过了欲界、胜过了了一禅、胜过了二禅，胜过三地的烦恼，这个叫“胜三地”。如果通过未至定胜过三地的烦恼，如果在最后末尾的时候起解脱道，到底是在未至定当中起，还是在正禅当中起？这个方面要分利根和钝根。

如果是利根，是在未至定当中开始断除三地的烦恼（也可以讲，在出定的时候），在获得解脱道的时候，在正禅当中可以生起来。可以在一禅、二禅、三禅的正禅当中生起来。他是利根的缘故，所以他可以转变，他的力量比较大可以转变。转变的时候，因为生起离贪乐的时候，生起无间道的时候，他是从未至定。然后因为后面的时候，比如一禅、二禅、三禅，正禅当中已经是，要不然属于喜受、一种意乐受，要不然属于心乐受，所以最后的时候他可以转移，通过未至定的舍受可以转移到属于一禅、二禅、三禅的喜受或心受当中。就是可以转移，他可以从正禅当中生起解脱道。

如果是钝根，他就转不了。钝根在生起离贪的时候，未至定是舍受，最后的时候，还是从舍受未至定当中生起解脱道。

所以“由未至定，或禅”。如果是钝根，是由未至定中产生的、生起解脱道的；如果是利根是“或禅”，“禅”就是正禅，通过一禅、二禅、三禅的正禅当中生起最后的解脱道的。

为什么有这样的情况？因为他要从一个舍受转变成其他的受，他的性质就换了。首先他入定的是舍受当中入定，那么他如果从舍受要换成乐受，比如喜受、意乐受或者心乐受，实际上通过舍受要转变成喜受或者心乐受的时候，他这个方面需要一定的勤作。如果你的能力不够的话，你就换不进去。要不然换不进去，要不然有些人是不想换。有些时候就是换不进去，能力不够，你不是利根者，就没办法从舍受转换到乐受的状态当中。因为要转变需要一定的功夫，需要一定的勤作。如果你的根基不够，或者你的加行不够，就没办法转。这个时候利根就可以驾驭，利根就可以从舍受转到意乐受或者转到心乐受上面去。如果是钝根，他虽然想转，但是转不了。因为他必须要进一步的精进，这个时候也许他没有能力转。所以他在起末尾的解脱道的时候，仍然是以未至定起末尾的解脱道。利根是从未至定生起离贪，然后在起定的时候，在生起解脱道的时候，他就可以在正禅当中生起喜受或心乐受。有这样一种区别。因为从舍受转变受的性质的时候，他需要一定的勤做，需要进一步的额外的一些功用。如果没有起一些额外的功用，没办法从舍受转到心乐受、转到意乐受上面去。所以，从利根讲，利根者可以转，如果是钝根者就不能转，有两种情况。这个是“胜三地”。

如果是“上地”，就是四禅以上。如果是四禅以上的话就是“非由未至定”。四禅以上，如果他在入定的时候从未至定开始离贪，然后如果胜伏了上地的烦恼的话，他在最末尾生起解脱道的时候，一定是在正禅当中。不会从未至定当中起，一定是从正禅当中起。为什么越往上走反而越容易了？因为四禅以上都是舍受。没有从舍受转变成意乐受、从舍受转变成心乐受，这种情况没有了。所以他入定的时候，也是未至定的舍受状态。然后在起定之后，在最后起解脱道的时候，末尾起解脱道的时候，他也是舍受，因为四禅以上都是舍受。所以，舍受对舍受的话，就相对容易多了，不观待勤作就可以生起，这个时候不需要勤作。

勤作主要是什么呢？勤作主要是转变受的时候。你要从舍受转变成意乐受，要从舍受转变成心乐受，这个需要勤作，所以就困难一点。但是此处四禅以上都是舍受了，都是舍受的话，你要从舍受当中起定，要从正禅的时候起定，这个容易一些。所以他不需要观待勤作生起正禅的缘故，主要是从这个方面进行安立的。

这三句主要是讲这个意思，入定的时候、离贪的时候是未至定，那么起解脱道的时候它是在哪个地方起，我们前面做分析了。

最后一句是“圣八能胜自上地”，本来九种地可以生起无漏。前面有六种，四种正禅、未到定、中间禅（殊胜正禅）。再加上无色界的前三种，总共有九种。“圣八”就是去掉未至定剩下八种。“圣八能胜自上地”，能够胜伏自地的烦恼，也能够胜伏上地的烦恼，不能够胜伏下地的烦恼。

不能够胜伏下地的烦恼，只是一个词句上的说法而已。为什么不能胜伏呢？因为下地的烦恼依靠未至定就可以了。不需要通过上面的禅定，未至定就可以胜伏下地的烦恼，所以从这个角度来讲，从词句的说法来说，好像只能胜伏自地，只能胜伏上地，好像看起来是没有能力胜伏下地的意思。但是，其实并不是这个意思。这个地方的意思就是，下面的烦恼依靠未至定就可以，上面的禅定他不需要，已经断掉了、已经离了，离了之后不需要再离。他通过未至定就可以的缘故，所以上面的这八种无漏的正禅等等胜伏自地和胜伏上地的烦恼，原因就是这样的。

辛三、世间道之所缘：

世间解脱无间道，依次而缘上下地，
即为静等粗等相。

那么，修持世间禅定的时候，他的所缘是什么？他的所缘既有上也有下，“依次而缘上下地”，缘上地和缘下地。他的解脱道和无间道次第就是缘上地和缘下地就可以的。所以所谓的上地就是平常我们讲的欣上而厌下。他为什么是缘上和缘下？因为看到上面的境界是非常的寂静的，“即为静等粗等相”。上面是“静等”，下面是“粗等”。

上面是“静”，静就是很寂静的意思，非常寂静；还有“妙，”就是非常善妙；“离”就是出离，他可以出离，从这个角度讲是“离”。那么下地是什么呢？下地的第一个方面属于“粗”，他是观待于“静”、寂静，很粗劣的、很粗大的一种状况；第二个方面是针对于“妙”安立为“劣”，就是上面很善妙，下面是劣，有的地方叫苦，下面是很苦的、很下劣的，所以他就厌弃；然后，针对于上面的“离”、出离，下面是“障”，就是束缚，上面是出离的，下面是束缚的。

所以他就缘上面，这么好，又是净、又是妙、又是离，他就开始希求，我一定要往上走。然后在往下看的时候，现在我安住的这个地观待于上面来讲，是很粗大的、很下劣的、是束缚的。所以欣上而厌下。通过这个方面，世间道的所缘有两种：一个是缘上面的，缘上面就是好的；然后是缘下面，就是差的。他通过对比之后，就愿意往上走。

就像我们轮回众生要生起出离心，为什么要生起出离心？我们要思维两种情况：一种情况就是世间当中、轮回当中的苦，轮回当中的苦一定要思惟，六道轮回的苦也要思维。《心性休息》、《前行》等等当中都讲到了，我们要思维六道苦。在思维六道苦的时候每一道都要认真真地思维，地狱是什么苦、旁生是什么苦、饿鬼是什么苦、人道是什么苦、阿修罗是什么苦、天人是什么苦。像这样每一个苦都要去思惟。这个方面就是厌下的，相当于厌下。然后欣上，出离心。就是我厌离之后怎么样呢？上面是解脱的，解脱就是解脱一切生老病死苦，一切的苦苦、变苦、行苦，一切的流转轮回的苦，全部都没有了。这样一种涅槃、这样一种解脱是非常寂静的、非常善妙的。

所以我们所谓的出离心也有这两个相：一个是整个要观察、厌离整个世间的痛苦的相，属于业惑的状态。然后解脱是什么呢？不管是声闻的解脱也好，还是缘觉的解脱也好，还是佛的菩提、菩萨的解脱也好，都是寂静清凉的、都是解脱的。这个时候就生起一个出离心：我一定要从轮回当众出离。出离哪里呢？就是要获得解脱的意思。从这个方面讲，我们修道的时候也是有这样的。

往生极乐世界也是这样的。我们首先要知道这个娑婆世界的痛苦，然后要知道极乐世界的安乐。这样一对比之后，自己就愿意往生。

所以，此处世间道的一个特点也相当于、类似于这样的。我要知道上面是很善妙的，下面是相当于比较恶劣的、必须要远离的。有这样一种动力的话，他就愿意往上走。所以这个就是世间道的所缘，我们以前提到过，颂词当中这里就直接出现。

庚三、智之生理：

不动尽智起无生，否则尽智无学见，
彼诸罗汉皆具足。

“智之生理”就是智产生的道理。前面说了，通过金刚喻定的无间道，他已经断掉了最后的束缚，最后的第九品的得已经断掉了。断掉之后就起“尽智”，产生尽智。那么尽智产生之后，后面会不会有什么重新产生的呢？这个方面说，尽智产生，后面无间还会生起。两种情况：一种叫做利根、“不动”。不动是什么？后面还要讲到，六种阿罗汉之一，不动法、利根阿罗汉，六种阿罗汉当中最后一种就是利根的、不动的，不管怎么样他不会退失。因为在有部当中、小乘当中，说阿罗汉还有退失的情况。但是第六种不动法阿罗汉他是不退的，这个就称之为利根。这个“不动”是什么意思呢？就是不动的利根阿罗汉。不动的阿罗汉尽智起了之后，后面再生一个无生智。尽智、无生智后面第七品还要讲。四种智慧之一是尽智、无生智。所以尽智和无生智，尽智产生之后，利根者他后面还会生起一个无生智。

苦，该断的苦已经断了，苦已经证知了，集：该断的已经断了，然后灭已经证了，道已经修了。像这样的话，就是生起了“尽智”，他该做的做完了。然后无生智就是在这个基础上，更加了知，已经知道的苦不用再知道，已经断掉的集不用再断，已经证的灭不用再证，已经修地道不用再修。如果他进一步产生了这样一种观念，这个叫做“无生智”。

如果是钝根的话，就没有最后这种观念。只有前面的已经知的苦，已经断的集等等，这些方面还是有的。然后苦已知不再知，集已断不再断等等，这个方面是属于无生智的范畴。这个方面就叫做“不动尽智起无生，否则尽智无学见”。“否则”的意思就是钝根者。钝根者他没办法在尽智的尽头再产生一个无生智。“否则”就是另外一种情况，就是产生尽智完之后，要不然再产生一个尽智的相续，要不然尽智之后产生一个无学的正见。无学道他有一个无学的正见，就是缘无学道本身的一个正见。所以要不然就产生尽智，

要不然再产生尽智的相续，要不然就产生一个无学见。所以他就不可能在后面再产生一个无生智了。

最后一句“**彼诸罗汉皆具足**”，也是一个问答。如果钝根者在尽智之后产生无学见，难道说利根阿罗汉不会产生无学正见吗？我们说利根阿罗汉也会产生无学正见。只不过这个利根阿罗汉正见不是随尽智产生的，他是随无生智产生的。他产生无生智之后，缘无生智的后面他会产生一个无学的正见。这个都是一样的。不管是钝根阿罗汉，还是利根阿罗汉，他们最后都会产生一个无学正见，属于无学道的正见，一定会产生。所以只不过钝根者是随尽智产生的，而利根者是随无生智产生的，这个方面不一样。其实无学正见都会产生。

庚四、沙门之摄义：

沙门之性无垢道，果即有为无为法，

彼等各有八十九，解脱道及一切灭。

什么叫沙门？平常我们讲沙门，沙门的意义是怎么样的？这里面有三个意思：什么叫沙门？什么叫沙门之性？什么是沙门之果？从这三个方面讲的。

首先什么是“沙门”？所谓的沙门就是彻底息灭各种烦恼相续的圣者，圣者补特伽罗，这个叫做真正的沙门。所以有些时候就是沙门、婆罗门等等，当然在唐译的颂词和唐译的注释当中，他也把这个婆罗门也放在这里面在讲，就是沙门的意思也是一种婆罗门。这个地方也讲，后面还会讲。所以婆罗门的意思从某些地方来讲，佛法当中也有婆罗门，而且是圣者相续的婆罗门。那么沙门，外道也有外道的沙门、佛教有佛教的沙门。但真实意义的沙门和真实意义的婆罗门，他一定是要彻底息灭各种烦恼相续的圣者补特伽罗。这个方面就称之为真实意义的婆罗门、真实意义的沙门。

所以外道很多词句也和内道当中有一样的地方。比如外道也讲世尊，他们也有婆伽梵，婆伽梵他们也讲，现在也有婆伽梵歌等等。他们的这样一种组织，他们也叫婆伽梵。但和佛陀的婆伽梵名称一样，意义就不一样。沙门也是有，外道也有沙门，内道也有沙门。它的意义也是说能不能彻底息灭烦恼，能不能内心当中生起圣者的智慧。这个方面也有一个名称沙门，一个是真实沙门。婆罗门也是一样的，我们现在讲婆罗门几乎都是把他指定为外道来讲。但是其实这是一种习惯。其实真正的意义上来讲，按照唐译的译本，他的婆罗门的意思也是灭掉烦恼相续的圣者补特伽罗。所以从这个角度来讲，婆罗门也有内道意义的婆罗门，也有外道意义的婆罗门。现在我们说婆罗门教等等，主要是从外道的侧面来进行安立的。

所以这个沙门，还有一些圣者沙门，还有一些凡夫沙门。凡夫沙门就是像我们讲，像出家人，这些出家的人称之为沙门。可能主要是指他在靠近这样一种圣者相续，他所修的道、他的行为比较随顺于圣者相续，所以也叫沙门的意思，从这个方面也可以讲。是从他的因位、从他的道位来安立沙门的意义。果方面、真正的沙门，一定是息灭各种烦恼相续的圣者补特伽罗。圣者补特伽罗当然是从见道以上，他就属于圣者补特伽罗，乃至无学果之间。这个方面是真正的沙门的意思。

然后“**沙门之性**”是什么呢？这个“性”的意思就是方便，获得这个圣者相续的方便是什么。因为沙门的意义已经讲了，就是断除烦恼相续的圣者补特伽罗。那么沙门之信是通过怎么样的方便能够获得这个沙门的状态？“性”就是方便的意思。方便就是直接能够得果的无垢道，无垢的无间道、无漏的无间道叫做沙门的方便、沙门的性。因为通过这些殊胜的道可以息灭烦恼，通过息灭烦恼的途径可以获得胜的果位。这个方面叫做沙门之性。

然后“沙门之果”是怎么样安立的？沙门果“**有为无为法**”。有为无为法就是说，沙门果当中既有有为法，有为法主要是指这些解脱道；然后无为法主要是抉择灭，所敌的、灭掉烦恼的抉择灭，全都是属于无为法的本体。所以沙门的果既有有为法，也有无为法。从这个方面来讲，解脱道都是属于有为的，属于无漏有为；然后还有一种就是无漏的无为，属于抉择灭。所以沙门果就属于“有为无为”。

“**彼等各有八十九，解脱道及一切灭。**”果讲的时候有很多很多，但是真正安立的时候就是八十九种，“**彼等各有八十九**”。那么八十九是怎么样安立的呢？

首先，从修断来讲有八十一一种，八十一一种修断，前面讲了。所以断掉一个、通过无间道灭掉一个，获得一个解脱道，这个就是一种果，最后就是八十一一种果。然后剩下什么呢？剩下八种，主要是在见道当中，通过断除见断之后获得八种。这个八种，其实我们真正讲的时候，他有这样一种忍和智，那么忍就不算。为什么忍不算呢？因为忍正在断烦恼，还不算是真正的解脱道，不能安立为果，忍的时候正在断烦恼。所以此处安立果全都是从解脱道的角度来安立的，从智的角度来安立的。所以不是有十六个刹那吗？十六个刹那当中有八个忍、有八个智。八个忍全部都不安立为果。只是把他的八个智安立为果，把他的解脱道安立为果。所以此处当然就只剩下八个了，见断当中有八个果。八个果、八个智慧。所以这八个解脱道安立为八个果，再加上前面的八十一一种，就是八十九种果。所以，“**彼等各有八十九，解脱道**”，有八十九种解脱道。

然后“**一切灭**”，八十九种灭。灭掉的烦恼的侧面、抉择灭的侧面。所以要对照什么呢？这个“解脱道”对照前面第二句当中的“有为”，“解脱道”这三个字对照“**果即有为无为法**”当中的“有为”，这些都

是属于有为的。然后“一切灭”对应上面的“无为法”，所以这个“无为法”就是“灭”的意思。所以对应果的时候，要么就是有为，要么就是无为：有为就是属于八十九种解脱道，无为就是八十九种灭，每一个断掉之后都产生一个灭，所以说他有八十九个灭、八十九种灭法。这个方面沙门、沙门的方便，还有沙门的果的安立已经讲了。那么今天我们就学习到这个地方。

第 089 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！那么发了菩提心之后，今天我们再次一起学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。《俱舍论》是分八品，现在我们学习到是第六品“分别圣道”。

分别圣道这里面宣讲了这些获得圣道的补特伽罗，他们的断证功德，然后也宣讲如何获得圣道的方法，获得圣者果位的道。那么现在我们宣讲的是第四个科判当中沙门的摄义。什么是沙门，沙门的本性是什么，沙门的方便是什么，沙门的果是什么，主要是宣讲这个。前面我们讲到了“彼等各有八十九，解脱道及一切灭。”这里面就讲了很多很多种的这个果。

那么今天我们继续宣讲遣除怀疑的一些方面

有五因故立四果，果前舍道得胜果， 总集灭法得八智，以及获得十六相

那么这个就是一组问答，什么一组问答？那么前面立了这么多果，解脱道有八十九，然后一切灭，就是说灭法也有八十九，那么总共加起来就有一百七十八种，一百七十八种果，那么它有这么多果。

既然它有这么多果的话，为什么在小乘当中只安立了四种果，只安立了预流果，一来果、不来果，和阿罗汉果。一百七十八种当中为什么只安立了四种果，什么原因？然后咱们在回答的时候这样讲，“有五因故立四果”。就是说有五种因，五种根据，五种因缘故，在这么多果当中，只安立四种果。那么这个五种因是什么？第一个是果前舍道，果前舍道这个是第一个，那么第二个是得胜果，第三是总集灭法，第四是得八智，第五是获得十六相，就是说具有了这样一种五种因，才可以立果，所以符合这五种因的只有这四种情况。所以在一百多种果当中，只是安立了四种果的原因就是这样的。那么有些是具有前面的，有些是具有后面的条件，全部具足五种条件就不多，只有四种。所以在一百多种解脱道和灭当中，在这么多果当中，只安立了四种果的原因就是这样的，“有五因故立四果”。

下面我们就看一下五因。第一个是果前舍道，那么果前舍道就是说在得果之前，必须要舍这个向的道，必须要舍这个向的道，就是向在得果之前必须要舍弃，这个是第一个条件。那么第一个条件，在预流果获得的时候，他前面所有的这些向，都舍弃了，然后安立一个预流果。然后安立一来果的时候也是一样，所有的一来向他都要舍弃，之后安立一来果。乃至舍弃阿罗汉向之后，安立阿罗汉果。所以这个就叫做“得果之前舍向道”。这个当然只有果才有，那么其他的这样一种向不可能存在，这个是果前舍道。

第二个是得胜果，那么必须要证得胜果，当然预流果他也是一种胜果。然后，除了预流果之外的，再往上走他还有更胜的果，还有更殊胜的果。比如到了一来果的时候，一来果就比预流果要殊胜。所以他越往上，他的这个果越殊胜，就是说在安立预流果之后，再安立一来果。然后再往上是不来果，再往上是阿罗汉果。所以这个方面要证得胜果，那么他后后的胜果证得的时候，前前的这个果就要舍掉。所以不单单是舍向，而且就是果也要舍，他因为要获得胜果，前面这样一种相对来讲不是那么殊胜的果他要舍弃的。所以这个就是第二个条件，他就必须要证得胜果。

第三是得到总集灭尽所断的一个得绳。就是说总集灭法，总集灭法本身来讲，灭掉一个所断，他就一个灭，他就一个得，就说一个灭的得。他本来有很多，前面我们讲的话，已经灭掉了欲界苦谛下面的这样一种烦恼，你会得到一个灭。然后如果灭掉了上二界苦谛下面（烦恼），他也会得到一个灭等等，像这样的话，灭是很多的。但是这个条件，立果的条件必须要总集，所有灭尽所断的一个得绳。比如到了预流果的时候，他就把前面的所有的这些灭尽了所有这样一种烦恼的得，安立为一类，安立为预流果。所以预流果就把所有的得安立为一个，而得到了预流果了。所以前面像这样，虽然有很多种灭尽烦恼之后的这样的得，但是到了果的时候，就把前面的分散的，把前面次第的所有灭尽所断的得汇总在一起，安立一个得。比如安立一个预流果的得，这个就是总集了，就把前面十六刹那的所有的（得）总集在一起，安立一个预流果的得。然后从预流果往一来果走的时候，他也有九品的修断要断，像这样有六品修断，六品修断要断的话，像这样的话其实他也是属于很多很多种，灭掉一个烦恼就有一个得，然后到了这个一来果的时候，又是汇总一个，又把前面这个汇为一类，安立一个得，安立一个一来果。然后再往上走的三品烦恼，欲界的后三品断掉，这时候安立不来果。然后再往上，所有的这些阿罗汉向的最后的得总集成为一个，就安立为一个阿罗汉果。所以要总集灭法，这个是一个条件，就是第三个条件。

第四个条件就是，得到这个八智。那么得八智是同时获得，这些苦集灭道等等这样四种法智，还有四种类智，这样的话就是安立八种智慧。安立八种智慧，同时得到，比如在预流果的时候，可以同时得到八种智慧。那么因为在预流向的时候，在见道当中十五刹那的时候还没有获得最后的智，他没获得最后的智，所以这个时候没有办法安立。那么到了第十六刹那之后，第十六刹那的时候，八智就同时获得了。所以从这个角度来讲预流果，安立一个果。那么上面的话都是这样的，安立果的时候同时获得八种智慧。所以像这样的话就是第四个条件，得八智。

然后第五个是获得十六向，完整地获得无常、苦、空、无我等等这个智慧的十六种向，那么这个也是在这个果之后，他可以完整获得。因为在这个预流向的时候，他没办法这样安立，到了第十六刹那的时候，他有这些十六种向已经齐备了，已经完整了。所以像这样通过五种因而安立四果的缘故，真正这么多的果当中，只有四种果符合这个情况，所以只是安立了这个四果。

那么从这个方面来讲，见道这个十五刹那，就是这些因不一定全具备的，他是不具备这些因的，五因不具备。然后后面的三种向，像一来向、不来向、阿罗汉向，后面的这种因，同时得八智这个有了。然后就是完整获得十六向，后面的三个向虽然有，但是前面的三个因就没有，他没办法真正安立这个舍向道，因为他自己本身就是向，所以不可能是舍向道。然后这个向当中也没办法得胜果，向当中，向本来不是果，你怎么样证得胜果，这方面也没办法。然后总集的得绳也没有，因为在向当中，每一个单独的这个得，他还没有办法把所有的得总集起来，那么只有到解脱道的时候，真正他把所有的九品烦恼等等断尽之后，他总集一个这样一种得绳。所以后面一种三种向虽然是后二因是具足的，但是前面三种因不具足，所以不管是十五刹那的预流向也好，还是后三向也好，这些方面都没有办法真实的安立果。那么只有这个四种情况，预流果乃至阿罗汉果等四种果符合这个情况。所以在一百多种果当中单单的安立了四种果，原因就是这样的。

那么下面我们就再来看

以世间道得果者，混杂持无漏得故

那么这个也是一组问答，如果只有无漏的无间道圆满之后，才能够获得一种安立为沙门果，那么就是离贪者。离贪者，以前我们讲到，就是这个超越证，一种通过世间道获得了一来果，获得了不来果。他是通过世间道，没有通过无漏道，那么这个能不能称为沙门果。因为前面我们讲到，真正的沙门果，他是一种灭尽各种烦恼相续的圣补特伽罗，他是从这个角度讲。如果是超越证得一来果、不来果，是通过世间道获得一来、不来果的，能不能算作沙门果？我们说这个可以算。为什么可以算？以世间道得果，虽然是通过有漏的禅定获得一来果和不来果，但是其实没办法单独纯粹的以世间道获得一来果、不来果，这个是不可能的事情。他虽然可以提前的通过世间道把欲界的六品修断掉，或者把欲界的九品修断掉。这个方面首先灭掉欲界的烦恼，然后回头要取见道。回头取见道的时候就是无漏。所以要获得一来果和不来果，单单是灭尽了欲界的六品烦恼这个叫不叫一来果？灭尽了欲界的九品欲界烦恼能不能叫不来果？这根本不能叫一来果和不来果。就像世间道，世间的仙人他们也修四禅，如果他们也修四禅，通过一禅现前的时候，欲界的九品烦恼断尽了，这个世间仙人他通过修世间禅定获得一禅的时候，欲界九品修断断了，能不能安立不来果？那绝对不可能的事情。所以什么情况才能安立不来果？必须有无漏道。所以首先把欲界烦恼断尽，但是你如果没有进见道，没有通过十六刹那获得见道，没办法获得一来果和不来果。前面讲到了，如果提前断掉了六品或者五品烦恼，然后再入见道，通过见道安立为一来向，第十六刹那的时候就获得一来果，这样的情况是有的。或者提前断九品修断或者六品也可以，九品如果断掉之后进入见道，十五刹那当中是见道，第十六刹那的时候获得不来果，这些是可以的。所谓的世间道得一来果和不来果，他绝对是沙门性，因为他要“混杂持无漏得故”，他自己的有漏得，最后在见道的时候要和无漏得混在一起，进行守持的缘故，所以当然是属于沙门了，他是圣补特伽罗。这个地方就是分析了单单通过世间的禅定，没办法获得胜果。可以断尽欲界烦恼获得一禅，但是能不能因为断尽欲界烦恼安立不来果？这个绝对不行的。必须要通过见道，去见到一切四谛十六行相的本性，通过这个可以获得一来果、不来果等等。这个方面都可以，所以没有这个问题。这个方面前面我们也讲过，超越证是特殊的，虽然中间二果的时候是通过世间道，但是必须要通过无漏的见道才可以获得本性，这个方面我们前面也讲过很多次。

下面讲第五梵轮，

彼名梵性即梵净，亦为梵轮梵转故， 所谓法轮为见道，迅速行等具辐等。

“彼名”是什么意思？“彼名”就是讲沙门的本性。其实沙门性当中，无漏的无间道也可以称之为“梵性”。“梵”就是清净的意思，有的时候就讲梵净行，“梵净行”就是清净的行为。有的时候“梵”也安立为涅槃，涅槃的因、涅槃的行为等等，从这个方面也可以安立。所以这样一种沙门性当中的无漏的无间道也可以称之为“梵性”。“梵性”就是如果断尽了烦恼就可以称之为“梵净”。有的时候说“梵净行”，就是灭除了一些很粗大的烦恼。世间当中一些外道有的时候也修持梵净行，佛法当中有的时候修持梵净行。其实

梵净行是比较清静的一些行为、很清静的行为。比如不做不净行是一种梵净行，所以把这个烦恼灭除后，或者行为是受持清静的行为也称之为梵净行。还有梵天也一样，必须要断除欲界的贪欲、淫欲心等等，这样的话才可以得到梵天的果位。从这个方面来讲的话，他们的因也叫做梵净行，从这个方面也可以了解的。此处我们讲的时候，通过无漏的无间道可以称之为梵性。然后通过这样的话，断除烦恼就称之为梵净行。

“亦为梵轮”它也叫做梵轮，为什么叫梵轮？因为所谓的“梵”就是佛陀，佛陀得轮子就相当于轮子的转动一样。比如我们讲转法轮，相当于轮子一样。“梵轮”是什么意思？佛陀称之为梵，所以佛陀相续当中的无漏的境界，相当于轮子的转动一样，转动在所调化的众生的相续当中，这个就叫转动轮子、梵轮转动或者就叫转法轮，从这个方面讲也可以安立的。所谓的转法轮，平时我们看到外在的形象，供养上师的法轮或者在经堂上面放法轮的形象等等。其实这是一个表示，好像一个轮子在转动。怎么叫转法轮？就说佛相续当中的智慧，通过讲解、传讲，有情、他的弟子通过听闻接受也可以，或者听闻之后通过修行实践的方式，内心当中也如实地产生了佛陀相续当中相似、相同的境界或者上师相续当中相似、相同的境界。如果是这样的话，上师、佛陀相续当中的境界转到所化众生的相续当中，这个叫做转法轮。佛陀相续当中这些殊胜的法转到了弟子相续当中，就像轮子转动一样。所以当我们看到法轮的时候，就知道这个是当时佛陀在鹿野苑的时候，通过传讲佛法的方式加持弟子的方式，佛陀相续当中的一部分的无漏无间道的境界，然后憍陈如尊者等等五比丘获得了。获得了之后，这个就称之为法轮转动，这个方面就称之为转法轮。所以“亦为梵轮”，因为佛陀相续当中这种超胜的境界，像轮子一样旋转到所化众生的相续当中的缘故，所以叫梵轮。“梵转故”，为什么叫梵轮？就是因为“梵”转动的缘故，佛陀相续当中的境界转动，然后流到弟子相续当中这个叫做转法轮。所以我们在大恩上师面前听法也是这样的，上师相续当中的这些慈悲、智慧，通过传讲的方式、加持我们的方式、我们自己通过祈祷的方式等等，通过很多方式，上师相续当中的智慧我们获得了。获得了全部也好或者获得了部分也好，这方面都称之为转法轮，“梵转故”是这样的。

“所谓法轮为见道”，所谓的转法轮称之为见道，为什么称之为见道。为什么见道称之为法轮？因为它和宝轮相似，哪些方面相似？因为宝轮指转轮王手上拥有的金轮等等，金轮宝的特点就是迅速运行，还有离开一处去向另一处，然后胜伏未胜伏者，镇伏已伏者，腾空而起降落低处，这些是宝轮的特点。宝轮运转特别迅猛，然后离开一处之后去向另外一处，有的时候金轮王或者他的很多眷属坐在轮子上面，从此处到彼处很快就到了。

胜伏未伏者，如果有些还没有调伏的金轮一现前的时候，他自然而然就调伏了。镇伏已伏者，已经调伏的人就镇伏他。这个方面就称之为宝轮的特点。腾空而起最后降落在低的地方。这些宝轮就是具有这样的特色。和宝轮的所具有的特色相同，为什么和见道一样？此处也是一样的。宝轮很迅速而行，十五刹那的见道也是特别快的。大乘当中讲，好像有十五个刹那，但是见道其实只有一个刹那，只是其中具有十五个分支、具有十五个特点，从这个角度讲称之为十六个刹那或者十五个刹那。站在小乘的角度，一刹那接一刹那，他中间根本不会停歇的，非常非常的快，一下子十五个刹那就过了。所以有的时候讲，好像首先是缘欲界的苦谛，然后缘上二界的这个苦谛，然后再去缘欲界的集谛等等，好像我们讲的时候一个一个讲，但是证得时候特别快，一下子欲界的苦谛就证得了。然后上二界的苦谛就证得了，特别特别迅速。所以十五刹那见道的时候也特别快的，他中间绝对不可能停止的，中间也不可能插入其他的作意，其他的分别心都不可能插进去，完全十五刹那一下子就过来了，一下子就获得见道果位。所以十五刹那也是非常迅速的。

然后就是舍弃离一处而往另一处，就是舍弃前面的事物行相，然后就趣入最后一个行相，这方面是离开一处去向于另一处的意思。

胜伏未伏者，通过这样一种无间道，他胜伏没有胜伏的见断，无间道在见道当中，通过这样一种忍开始胜伏这些没有胜伏的见断，比如苦谛下面的，或者苦谛欲界下面的，苦谛集谛上二界下面的等等，像这样的如果他以前没有调伏的，就通过见道十五刹那开始调伏胜伏。在解脱道的时候，受持这个离得的时候，他已经胜伏了，因为他所有这些在解脱道的时候，该调伏的已经调伏完了，该断的已经都断了。所以到十六刹那的时候，他就已经胜伏了这些见断，他也不可能再翻身了，永远不可能再起来了。所以已经调伏了见断，证伏的意思。那么通过解脱道就摄持这些。

然后就是腾空而起降落低处，这个是什么意思？我们看十六刹那的时候，这个轮子有时候在上面，有时候在下面，他腾空而起的时候是上面走，然后降落低处的时候到下面来，这个和我们十六刹那也是一样的。十六刹那的时候首先是低处，低处就是欲界的，首先是苦谛的欲界，是低处，然后上面就是到了上二界，他就开始断上二界，色界和无色界的烦恼，然后断完色界无色界的苦谛之后又下来，又降到欲界，降到欲界的时候断集谛的欲界的烦恼，断完之后再往上走断集谛的上二界的烦恼，之后又往下走，就开始断掉欲界的灭谛的烦恼，断完之后再往上走就断灭谛的上二界的烦恼，断完之后再往下走，再下来之后就断欲界的道谛的烦恼，然后再往上走断上二界的。所以他这个是一起一伏的，是腾空而起降落低处的。所以我们见道的时候，因为要断欲界要断上二界，就这样一往上一往下，像这样反复几次之后，所有的见断就已经成功了，所有四谛的不管是欲界也好，还是上二界也好，所有的烦恼通过这样一起一伏的方式全部已

经断尽了。所以这就叫做迅速行等。这个就是法轮经轮的转动，和在见断当中调伏烦恼的形式是非常非常相似的。

还有一个“具辐等”，这个是其他观点，妙音尊者等认为，为什么见道是属于法轮？因为平常的这个轮子的构造也是这样的，中间是轮毂，中间的这个轴叫轮毂，轮毂上面还有很多的这些轮辐，轮辐就像自行车一样的，自行车上有很多钢丝，这些钢丝就叫做轮辐。还有一个叫做轮辋，就是外面的边缘部分，就是最外面的那个钢套，可以把它圈住的，最外面这个叫做轮辋，最里面的叫做轮毂，中间这个就是轮辐，以前的车是各种木条等，现在就是一些钢丝，现在汽车它也是，反正其它铁的自性支撑起来的。轮子的构造也是这样的。法轮我们看也是这样的。中间一个轴，它有很多这个辐，外面有一圈叫做轮辋，所以这个就是轮子。

这个和见道相似，为什么，因为见道的本身是八正道，当然小乘的见道和大乘的见道，安立的时候是不一样的，大乘见道安立的是七觉支，是七觉支通过七菩提分进行安立的，然后大乘的修道才是八正道。但是小乘的见道是八正道，他的修道是七菩提分七觉支，这个方面安立的时候稍微不一样。此处我们看小乘的见道就是八道，我们看到的时候就说是不是写错了，其实大乘的八正道是修断，八正道是修断这是大乘的思想、大乘的观点，八正道是对应修道的。然后小乘的这个八正道，是对应见道，所以此处的安立的主要是从小乘的观点安立的，所以八正道和轮子相似。

首先轮毂是什么，轮毂是八正道当中的正语、正业、正命，这个是属于戒学，戒定慧三学当中的戒学，相当于核心一样的，所有修道是以戒定慧三学当中的戒学为轴心，它就是轮毂，必须要有戒律。它的轮辐就像钢丝木条这样的，这方面是慧学，正见、正思维、正勤、正念，这方面是慧学的自性。然后轮辋是定学，最外面这一圈是属于轮辋，属于定学。定学为什么在外面在，最外圈？它可以让慧学和戒学不外散，相当于外面它包住一样的，就不会外散了。所以从这方面讲定学在外面，核心就是戒学，然后中间就是慧学。所以和这个相应的缘故，说他和宝轮所对应的原因就是这样的。

中间是戒学，说明中间的戒律是生起定和慧的所依，那么我们要生起禅定，中间的这个像轮毂一样的轴心是很重要的，所以它的核心是戒律。因为有了这个戒律作为所依之后，你才会有轮辐，才会有定。所以它是定学和慧学的所依。定学的外面，就是让他们不外散，如果你没有定的话，虽然你有戒律，虽然你有智慧，它就外散掉了，没办法把这些集中起来安住在修道的本性当中。如果中间没有轮辐，没有慧学的话，当然也就失去它的作用了，所以它和轮子的构造相符相依，有些是从外面做收摄的，有些是在核心做所依的，有些是中间的做它的本体，戒定慧三学本身也是这样的。所以像这样，它和八正道相似，意思是安立为轮，从这个方面我们要了解。这个梵轮我们就讲完了。

下面我们讲第六个科判是沙门果之得法

那么沙门果，有四种沙门果，哪些果是在欲界得的，哪些果是在上界得的，所以沙门果的得法从这个方面来安立。

欲界中获前三果，末果则由三界得， 上无见道无出离，经云此始彼究竟。

那么第一句讲到了，在欲界当中可以获得前三果，然后第四果，三界当中都可以获得。前面从预流果乃至于不来果，这些是在欲界当中得的。然后最后一个阿罗汉果，在欲界当中也可以得，色界也可以得，无色界也可以得。后面两句是解释，为什么这个上面没有见道的原因，为什么前三果一定是在欲界得的原因，原因当中分两个，一个是“上无见道无出离”是从理证角度去讲的。然后“经云此始彼究竟”是从教证方面去讲的。理证也有教证也有。

那么“欲界中获前三果”，真实安立的时候我们知道预流果、一来果和不来果，是通过欲界的身份获得的。不管是渐次不来也好，还是超越证得不来也好，都是一样的。反正都是欲界当中获得前三果。

然后“末果则由三界得”，就是阿罗汉果，他是在这个欲界当中也可以，因为我们看佛传当中，佛在世的时候，很多这些修行者就在欲界当中，人间当中就证悟阿罗汉果。有些是在色界当中证得，有些是在无色界当中证得阿罗汉果的。但是前面的三个果，他一定是在欲界当中证得，要么就是人当中，要么就是天界当中。那么欲界天和入当中就获得这样三个果。所以“欲界中获前三果，末果则由三界得”。

然后“上无见道无出离”，为什么上面没有办法获得前三果？因为上面在色界和无色界当中没有见道，也就是见道绝对是在欲界当中才能产生。为什么上面没有见道只有欲界当中有？因为欲界当中的苦比较粗重，所以他要获得见道，需要很强的出离心，非常强烈的出离心厌离心作为他的基础，才可以获得见道。所以如果你的出离心不强烈的话，你就没办法获得见道。而色界和无色界恰恰缺少这样一种出离心，所以你在色界无色界当中，你没这样的出离心的话，你没办法通过很强烈的动力去见道。所以，首先在欲界当中有很强大的苦，尤其是人间，他的苦非常非常的强烈，所以人间当中（除北俱芦洲之外），他比较容易见道。见道之后在欲界当中获得二果和三果。这方面“上无见道”因没有出离的缘故。

那么除了理证之外，“经云此始彼究竟”，在佛经当中也是这样讲的，中般涅槃至上流涅槃之间的，前

面我们讲到的中有般涅槃，然后，生般涅槃、有形无形般涅槃、上游般涅槃，“此始彼究竟”，“此始”，这个始就是欲界，那么这些最开始是在欲界得的，然后”彼究竟“是在上二界，在上界当中得到究竟，所以从这方面也是安立了，他自己得到的时候是在欲界得。然后如果你是中般涅槃，中般涅槃的话你就趋向于色界的过程当中获得涅槃的，获得阿罗汉果。要不然就已经转生色界了，这个时候获得阿罗汉果，然后一转生马上获得。要不然的话，转生的时候没获得，但是通过有形和无形的方式获得。这个还不行的话，就通过上流的方式获得，所以获得阿罗汉果，中般涅槃等等，他都是在要么趋向色界的过程当中获得的，要不然已经转生完之后获得阿罗汉果，获得涅槃的，所以佛经当中也说“此始彼究竟”，从欲界开始，然后到上二界究竟，究竟是阿罗汉果。这方面沙门果的得法，就是前三果都是欲界得的，第四果三界当中都可以得。

下面我们看第七，第七个科判是讲阿罗汉之分类分四：第一、是真实分类；第二、法之差别；第三、退失之分类；第四、别说转根之理。

这方面对阿罗汉做详细分类，因为前面这些不来果等等，也有很多分类。那么阿罗汉果是不是也分类？此处阿罗汉果也有分类，第一个是真实的分类，那么真实分类是这样的，

**许阿罗汉有六种，前五以信胜解生，
彼等解脱看待时，不动法者不动摇，
故彼不待时解脱，彼由见至因所生。**

那么此处就直接说阿罗汉有六种，分别是退法阿罗汉、思法阿罗汉、护法阿罗汉、安住法阿罗汉、堪达法阿罗汉、不动法阿罗汉。

那么这六种阿罗汉，“前五以信胜解生，彼等解脱看待时”，前五种从退法阿罗汉乃至堪达法阿罗汉之间，他们都是通过胜信解。我们前面说过，在修道位的时候，钝根者的名字就叫做胜解，胜解就是钝根者，利根者就叫做见智。所以前五者都是属于钝根所生的，他是通过信胜解产生的。“彼等解脱看待时”，那么他们要看待时间，所以叫做看待时，待时的阿罗汉，从待时的角度讲来安立为钝根。

然后不动法者不动摇，第六种叫做不动法阿罗汉，他是不会动摇的，他无论如何不会动摇。所以“故彼不待时解脱”，前面的解脱叫待时解脱，后面的叫做不待时解脱。不待时解脱安立为利根，如果是待时解脱安立为钝根，不待时解脱安立为利根。那么这个不待时解脱，“彼由见至因所生，”他是通过见智的因，就是前面在修道的时候见智已经是利根了，所以这个不待时解脱阿罗汉，他是由见智的因当中，就是修道的见智这个圣者相续当中产生的一个不动法的不待时的解脱。

下面我们看一下注释当中提到的六种阿罗汉的解释，六种阿罗汉的安立。首先是退法阿罗汉，退法阿罗汉的根基是属于最差的一种，六种当中最差的一种，就是在钝根当中也是最差的一种。本身名字就叫做退法阿罗汉。退法罗汉不是绝对要退，不是反正是退法阿罗汉无论如何你都要退的。不是这样的。他就是很容易退，很微小的因缘也会导致他从证悟当中退失。首先他是已经获得了无学果，三界的烦恼灭尽了，但是一个小小的因缘，突然内心当中又产生了修惑，他修惑本来是已经灭尽了的，但又产生修惑。产生修惑之后，就从阿罗汉果当中退失了。当然从经部的观点，不承认阿罗汉的果有退失的。但是佛经当中讲是讲了，有一个佛经教证中说，有这些退法罗汉、这些思法罗汉，这些可以说是经典当中的名字，但是在解释的时候，有部宗解释的时候说，阿罗汉的境界会退，所以称之为退法阿罗汉。经部宗解释的时候说，不是阿罗汉的证悟会退，而是这样一种阿罗汉，他的现法乐住会退。他的正禅现法乐住会丢失，所以退法，这个法指的是现法乐住，不是说阿罗汉会退失他的境界，而是他的现法乐住这方面会退失的意思，有些注释当中这样解释过。那么退法罗汉很微小的因缘也会导致他从正法当中退失，叫做退法罗汉。

第二个思法罗汉，思法罗汉就是很担忧他退失这个境界，所以恒时思维死亡，很想死亡。因为如果一旦死亡之后，就可以趋入到无余涅槃当中，一旦进了无余涅槃，他就永远不会退了。所以有些注释当中讲这个地方讲思维死亡，思维死亡就是很想赶快死掉就好了，像这样死了之后就不会退失了。很担心退失，干脆死了之后赶快入于无余涅槃就好了。所以有些其他的注释，唐译的注释当中讲了，就很多阿罗汉会经常想自杀。我们会想阿罗汉怎么会想自杀，自杀好像都是咱们欲界的众生感情出问题了，经济有问题了，这个时候活不下去了，想自杀。但是阿罗汉很担心自己的证悟境界退失了，因为他是钝根，钝根的缘故经常想自杀，但是有没有自杀的还不好说，想是这样想的，反正就是担心自己的证悟退失，像这样的话就经常想自杀，是这样思维死亡。其实这些圣者阿罗汉圣者对于死亡的问题，他的的确确没有害怕死亡。以前我们看到过是富楼那尊者（或者是谁）和佛陀对话，就说去边地弘法，佛陀就问了一系列问话，如果骂你怎么办？骂我的话没有打我就可以了，打你怎么办？没打死就算还可以了，要是把你打死了？那么我感谢他了，为什么，因为打死了我就进无余涅槃了，永远解脱了，所以你看他们的态度就是这样的，对于他们来说一旦进入无余涅槃，一旦死亡之后，他就可以依靠这个因缘进入到无余涅槃当中去。所以他们把死亡当成真正的一种解脱，他们不像世间人，现在的人一死百了了，然后人死如灯灭了，然后就获得阿罗汉果位了，不是这样的。要是像这样的话，这么简单就不需要这么精进，去怎么怎么样修行了，但是世间人的

我执、业、烦恼都没有灭尽，你死了之后你是想像阿罗汉一样一死百了，像这样一死全都没有了，但是如果你烦恼的业还存在的话，那是不可能的事情。阿罗汉不一样，阿罗汉他相续当中所有投生三界的业都已经灭尽了，完全灭尽了，他投生的因缘没有了，他一旦死了之后就入无余涅槃，他真正的人无余涅槃，他永远不会再有这样的痛苦，这当然是从小乘的侧面来讲的，所以就是恒常思维死亡。

然后，护法罗汉，他也很顾虑自己退失证悟。那么顾虑退失证悟之后，随后护持。他开始通过修持禅定，精进地修禅定，精进地修持正法的缘故，经常这样很精进地修。很精进地修的原因是什么？就是为了护法，保护自己内心当中的这样一种证悟。很顾虑的缘故，非常精进地护持，叫护法罗汉。

然后，安住法罗汉。安住法罗汉就是说通过一些小因缘不至于从证悟当中动摇。虽然遇到一些障碍，小的障碍，小的违缘，他不护持也不要紧，他的境界也不会动摇，小小的因缘不至于，这个叫安住。类似于有一种比较稳固的境界，但是小小的因缘不至于退，但是大的方面还不好讲。还有一种说法，就是安住的意思，就是说一般的因缘不会让他退失，但是他也不容易增长，他也不容易上升，也不容易下降，他就是安住在这个状态当中。这个状态叫做安住法。

然后，堪达法，就是通过炼根，他本来是钝根，可以让自己获得利根，获得这样一种不动摇。通过炼根使证悟不动摇。通过堪达法，堪达，可以堪能、达到不动的境界，他可以达到不动法罗汉的境界，这个方面必须要通过炼根才能达到。所以叫做堪达法罗汉，这就是前五种。

第六种就是不动法罗汉，是利根者获得的。利根者，他不管怎么样永远不可能退失，他的根基是很利的，永远不可能退失，所以这个方面叫做不动法罗汉。那么前面五种是钝根者，是以信解产生的。通过胜解、信解产生的，所以是钝根。“彼等解脱观待时”就是说五种阿罗汉，他的心解脱、现前等持等等，必须要观待时间。什么时间？就是说时间如果具有的话就不会退失，观待这样一种时间。什么时间？就是顺缘、资具、无病、对境、差别等等这样的时间。观待这些时间，那么这些时间如果比较好的话，他就可以安住，如果不行的话也容易退失的。

那么顺缘资具，第一他的这个饮食要好，不能够吃了一顿没第二顿，这些是不行的。有些是利根阿罗汉，他不管怎么样也不会有这个障碍。但是就是说这些罗汉，如果他的饮食没办法配置的很好，有的时候太少了，有的时候吃的多一点，有的时候吃的少一点，这个对他的影响很大的。所以有的时候是没有办法的，所以现前等持啊等等，所以就是说饮食太差了也不行。第二个，他的衣服太差了也不行。本来冬天应该多穿，但是他没有多穿，这个时候稍微寒冷，好了，就没有办法入等持了。所以要观待第一个是饮食，第二是衣服。第三个，要观待他的卧具，就是他的床。他的床也是必须要适合的一种床。如果太差也不行，太差的话他的等持也产生不了，所以要观待这样一种因缘的时间。

然后就是地方，“无病”就是地方，有的时候无病就是没有疾病。还有一些解释，无病是指地方比较好，按现在的角度来讲，就是风水比较好，或者是比较适合他修行的地方，他不容易生病。所以这个地方很好，住在这个地方，一直他的身体就很健康。但有些地方不行，一去就生病。地方对他的修行也是有很大的差别。所以有的时候，无垢光尊者在《禅定休息》中也讲，地方要选择，地方也是很重要的。否则有些时候，看到这个地方山清水秀，肯定是修行很好，但是很不适合修行，因为很多非人、其他做障碍的很多。有些地方刚开始去的时候特别喜欢，住一段时间之后慢慢就不想住了。有些地方去的时候特别不想住，但是只要住下来慢慢就很喜欢，所以地方有的时候是要观察的。但是无垢光尊者说，不管怎么说，如果是以前大德加持过的地方肯定是吉祥的，不用观察的。所以地方对修行者有的时候还是有一定帮助的。

还有对境方面，比如传法者。如果经常性地给讲一些教言，所讲的法很殊胜，经常性地缘一些好的教言，这个时候他也容易生起等持。如果没有遇到很好的传法，这个时候就不一定。所以阿罗汉，有的时候，从小乘的侧面来讲，即便得到阿罗汉，钝根阿罗汉也要经常性地听教言。菩萨也是一样的。我们说得到初地菩萨是不是就完事了？其实也不是这样的。初地菩萨还要听闻怎么样从地上地这样的窍诀，怎么样成佛的方法都还要听闻。三地菩萨听闻佛法的时候，哪怕越过刀山火海他都要去听闻。所以这些圣者他也是，因为这个法就是法界等流，这个法相当于法界当中相似的这样一种等性，所以听到法就很容易和法界相应，因为是法界等流的缘故。所以如果他的法很好也可以。

第六个就是他的同修，他的同修很好，大家一起修行，大家都一起用功，这个时候同修很好的话，很和睦，没有什么事情，这个时候就容易生起等持。如果同修这方面不是很好的话，有时候也不一定这么容易产生，这个叫做待时解脱。因为他观待众多时间差别的缘故，如果这些做好了就可以，如果做不好，就是时间方面不是那么足够，或者说时间不是那么吉祥等等，像这的样话他就不容易产生，所以叫做待时解脱。他要观待这么多因缘，当然就是钝根了。从这个角度来讲，就是钝根。所以在安立的时候，阿罗汉有这样的钝根和利根，待时解脱叫做钝根，待时解脱五种都是钝根，都是待时解脱的。

第六种是不待时解脱，就是不动法者。“故彼不待时解脱”，他不需要观待这些，饮食好一点差一点，睡觉的地方柔软一点硬一点，他没有什么；听的法也是一样的，给他讲法不讲法，对他来讲没有什么差别，所以他是利根者的缘故，他就不需要观待这么多时间的因缘，不需要观待这么多的差别因缘，所以叫不待

时，不管遇不遇到违缘，他都可以随心所欲地入定，这个方面称之为不待时解脱，就是利根者。“彼由见因所生”，从前面修道的利根叫做见智，从修道的见智的利根当中产生的叫做不待时解脱利根阿罗汉。这是真实分别。

下面第二是法智差别。

法智差别是这样的：

**有者初为彼种姓，有者后由炼根成，
四由种五从果退，并非是从初退失。**

第一句第二句是讲根基。根基有些是天生的根基，有些是从后面炼根而产生的。“四由种五从果退”就是说退的方式，有些是从种姓退，有些是从果退。“并非是从初退失”指退到什么界线。是不是一下子退到凡夫了，像这样是白修，这是不可能的。所以是并非是从初退失。最多是到初果为止，就不会再退了。而且退到初果之后，这辈子没有恢复，自己是绝对不会死的。就像一个健壮的人摔倒之后，马上就可以站起来，所以退失之后很容易恢复，是从这样的方面来安立的。

“有者初为彼种姓”意思就是说这些根基，钝根、利根、或者前面讲的退法的根基、思法，护法等等，那么这些种姓最初就是这样的吗？还是可以通过训练的？回答有两种，有些是天生的，天生钝根，天生利根。以前大恩上师在讲的时候，最早我接触这个概念，是大恩上师在1994年第一次讲《定解宝灯论》时出现这样的概念：“根基有天生利根”。《俱舍论》当中也承许有天生利根。此处“有者初为彼种姓”，这个叫做天生利根。不管怎么样他就是这个根基，他就是利根者。所以当时打比喻，密宗中的天生利根就是普贤王如来，他就和其他人众生的根基不一样，他就是一下子就证道了，一下子成佛了。其他众生就没有证得，开始流转。在根基上面，的确有天生利根和天生钝根的差别。所以在小乘当中，说“有者初为彼种姓”，上师说《俱舍论》当中是这样讲的，无垢光尊者也是这样引用的，也是引用这样一种教证。所以根基当中有些就是天生利根，有些就是天生钝根。所以“有者初为彼种姓”，所以最初的时候他就是退法的，属于一种钝根的，有的天生就是利根的，这是第一种情况。

第二种情况他可以训练，首先他是钝根，然后通过不断的学习，他就从钝根过渡到利根，上师在注释中也举例子，就像我们一样，我们刚开始来的时候什么都不懂，信心也没有，智慧也没有，慈悲也没有，什么都没有，到后面就通过上师的加持，不断的闻思修行，然后自己的信心开始生起来了，自己的慈悲开始生起来了，对佛法的正见，对密法的见解特别的稳固，绝对不会退失的。这方面就相当于炼根的过程。

有些人一来的时候他的根机就这么利，他本来就不会退失的，然后再遇到这些就可以很快获得成就，这些宿缘深厚的人，善根很深厚的人到了之后，马上就可以进入状态当中，有些刚开始的时候很差很差，世间的习气特别重，但是时间长了之后慢慢学习之后，得到了加持，他的内心当中很多不好的东西就抛弃掉了，好的东西就逐渐生起来了，像这样的话这样也是一种炼根。当然我们来了之后就能对佛法产生信心，到底是天生的，还是以前前几世已经准备过，这有可能两种都有的。有些也许以前从来没有接触过佛法，一接触佛法，天生利根，根机本来就利，这样一接触之后，虽然以前没有串习过，但是一下子产生这样的信心也有。还有一些就是前几世，很多世之前就训练过，训练过之后，然后逐渐地今生当中就一下子显现他以前的宿缘，这个方面也有。但是不管怎么样，根机的确有天生利根和训练根，现在这一世很可能是以前训练过。大恩上师在很久以前就调化我们，把我们的根机调化到现在，这一世又遇到老人家之后，又慢慢进一步学习，这个可能性也有。有可能以前没有接触到，天生利根的，像这样话也有这种情况，所以“有者后由炼根成”。

然后“四由种五从果退”，什么意思，退的时候，退的方式是从种姓中退吗？还是从果当中退吗？此处说有四种，“四由种”和最后一个字“退”要连在一起看，“四由种退”，然后“五从果退”，退两个地方都要配字。四由种退，五从果退。

四种由从种姓当中退失的，比方说第一个退法罗汉，不可能退，他已经是最差的，再往哪里退，退无可退。他不可能一退退到利根上面去了，这是不可能的事情，所以退法罗汉是不可能再退。第六种是不能退的，不动，他已经不退了。只有四种，中间有四种是可以退的，从第五退到第四，第四退到第三，第三退到第二，第二退到第一，这四种情况，“四由种退”，中间四种情况是可以退的。

“五从果退”，有五种从果退，除了不动法罗汉不会退，不动法罗汉种姓也不会退，他的种果也不会退。然后退法罗汉，种姓不会退，他因为最低了，不会再退，但是果会退。其他这几种，种姓有可能退，果也有可能退，大概就分了这几种情况。“从果退”，前面我们已讲了，遇到一些违缘，他突然内心中产生修惑，产生修断的烦恼，产生修断的烦恼之后就开始退失，要不就退失到不来果，退失到一来果，最差的退到预流果，所以“五从果退”。“并非是从初退失”，并不是从初果当中退失，初果当中是不会再退了，最多退失初果为止。再往下就不会再退了。殊胜的种姓是不会再退了，还有有些通过有学和无学道已经炼根的，已经训练过的这方面也不会退失，这个方面也不是绝对会退。如果他是在有学道的时候，他的种姓就是本来是要退的种姓和果，本来在有学道的时候，他就是堪达法罗汉或者护法罗汉，是属于护法种姓的，

然后通过有学道开始训练，到了无学道的时候又是这个，通过有学无学经历之后就比较稳固了，稳固是已经确定下来不会再退失。后面对退失问题还会讲一些，最后退到预流果为止，不会再退。

有学异生具六种，见道之时无转根。

这个方面是两种意思，一种意思是这样六种根基是在阿罗汉的时候才有吗？还是在以前就已经有了？当然我们这方面讲，其实以前就已经有了。那么无学道的六种种姓在有学道的时候就有了，有学道的六种种姓在凡夫的时候就已经有了。“有学异生具六种”，不单单是指无学阿罗汉具六种差别，其实在有学圣者位的时候也具有这六种差别，然后这有学微六种差别其实在凡夫的时候就有差别了。因为首先有这个因才会产生这个果，所以在凡夫的时候就有六种种姓，六种种姓在开始进入到有学道，有学道的时候他也有这六种差别，然后有学道到阿罗汉的时候他又会出现这六种差别，所以这方面在讲的时候，其实这六种差别在有学异生的时候就已经存在了，这个也不是确定的，他是可以转变的。

所以后面一句就讲转根，他什么时候可以转根，把不能转根的时间拿出来，就说明其他时间是可以转的。“见道之时无转根”，只是见道的时候没法转根，如果你见道特别快，见道很快就过去了，见道当中的时候根本就没有机会没有办法让你去转根的，所以除了见道之时无转根之后，在凡夫的时候可能转，在异生的时候有的是时间你可以转根，然后在有学道的时候可以转根，然后在无学的时候也可以转根，已经获得阿罗汉果了，你在阿罗汉果当中也可以转根，在有学道的时候可以转，在凡夫的时候可以转，但是在见道的时候无法转，见道的时候太快了，很快就过去了，这个时间当中是没办法转根的，从这个方面进行安立，下面我们还有讲一些退失，今天我们暂时讲到这里。

第 090 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后今天我们继续一起来学习世亲菩萨造的《俱舍论》。《俱舍论》是八品，八品当中现在我们学习到第六品，**第六品分别圣道**。分别圣道是对于圣者之道还有获得胜道的圣者他们内心当中的功德，境界。或者对于修行者来讲，如何首先苏醒种性，苏醒种性之后怎么来修持寂止，修持胜观，然后再去安立资粮道，加行道，见道，修道，无学道等等。有关小乘的修行的方法，小乘的一些果，在分别圣道这一品当中都已经讲了。可以说通过一种归纳的方式，通过归涉的方式在第六品中已经做了安立了。

这些修行的方法呢，有些对于大乘的修行者来讲的话是需要学习的，需要修行的。有些可能是需要学习，不一定要进行修行，因为大乘的道可以说归涉了小乘的道。小乘的道呢在某个阶段它可以作为这个和大乘共同的基础，共同的修法一起修行的。那么到了一定的这个时间的时候，大乘的作意将转成菩提心，修行的核心呢就变成六度，或者变成二我空性，开始呢为了广大利生开始做准备了。所以说这个方面这个内容我们也是要自始至终呢都必须很清楚地。一方面我们不能够诋毁小乘，不能够诽谤小乘，一方面这里面的意义从哪个角度对大乘行者是有帮助的，哪一方面是需要了解的，这一方面必须要知道。

今天我们学第三个科判，**退失之分类**。针对所谓的退失进行安立。

当知退失有三种，即得未得受用退，
佛陀唯有未受用，不动亦中余有三。

这个当中就讲到了这个三种退失，“当知退失有三种”。“即得未得受用退”，这一句话主要是讲到了三种退失的这种情况。下面第三句分析佛陀有没有退失呢，佛陀也有退失。佛陀是“未受用”退，那么后面一句“不动亦中”就是讲不动阿罗汉，不单单是有未受用退失，而且也有这个就说未得的一种退失。“余有三”，其他的钝根，其他的凡夫，三种退失都有。这里面的退失和平常我们讲的退失的概念不一样，否则佛陀怎么可能退失呢。这里面的退失有它的一种专门的解释的方式，和平常我们所安立的一般意义上的退失不一样的。

我们在学习佛法过程当中，有的时候也是这样的，同样一个词在这不同的经典论典当中表达的意义的的时候呢，的确有不不同的地方，这个词句上是这样讲，但是在解读的时候有其它的意义需要解读的。这个在学习佛法过程当中也是比较重要，比较关键的一些问题，否则有的时候我们只是这个盯住这个词句，反正这个经典当中这样讲的，佛讲的这样一种这个意义呢，谁都没办法反驳，这绝对是肯定下来的。但其实佛陀讲是讲了，词句也是这样的，翻译家呢也是这样翻译的，但是在解读的时候呢，它针对不同的场合，不同的根基，不同的情况，它有不同的安立的，这方面其实也有很多。

“当知退失有三种”，退失分了三种情况，即得，未得，受用退。首先一个是得，得是什么呢，得和后边的这个退字要放在一起，就是得退。得退的话，已经得到了，然后退失了，这个叫第一个得退。第二个是未得退，这个是从没有得到的这个侧面，没有获得的这个侧面安立的退。第三个就叫做受用退。是这样三种退。

第一个**已得退**。比如说已经得到了一禅，已经得到一禅之后后面退失了，这个叫做已得退。或者前面我们讲阿罗汉果等等的时候，这个钝根者已经获得了阿罗汉果，但是后来退失了，退成了不来，或是退成了一来果乃至于一禅果等等，这是已得退。这个就是平常我们讲的真正意义上的退失，得到之后你的境界没有了，境界退失了，这个就叫做已得退，也是平常我们意义上所讲到的这个退。

第二个叫做**未得退**，未得退呢就是指还没有获得这些应该获得的功德，比如说，凡夫还没有获得阿罗汉，或是阿罗汉从大乘的角度来讲，阿罗汉还没有成佛，或者菩萨还没有成佛等等，这个叫做未得，没有得到，没有得到也是一种退。这个何平常我们意义就不一样了，在我们的这个安立当中，退可能是有了才退嘛，但是这个地方没有得到，还没有获得功德的时候怎么叫退呢。在这个小乘当中，或者在这个佛典当中啊，它有一种退呢叫做未得退。就是说把没有得到也叫做退，所以说这个方面就叫做这个未得退。

第三个叫做**受用退**，就说是本身他自己所有的功德已经得到了，但是得到的所有功德当中有一部分功德没有现前受用，没有现前受用的话，这一部分就叫做受用退。比如说就说你自己在银行里边存了很多钱，但是这个钱你只是取出来一部分在用，还一部分没有用，当时没有拿出来用，这个方面就叫做受用退，是这样的意思。

比如说佛啊，或者不动阿罗汉呐等等，具有很多功德，应该得到的功德已经得到了，但是有些功德就现前了，比如说佛陀在利益众生的时候等等他有些功德就现前了，有些功德呢就没有现前，没有现前的这一部分就叫做受用退。他就说这功德没有现前，没有受用嘛，没有受用的这部分就叫做受用退。所以说我们知道这个退就从这个三个角度来安立的。

那么知道了三种退之后呢，我们再来看第三第四句。佛陀有没有退呢？只是说“**佛陀唯有未受用**”，就是说受用退这个是有。“**唯有未受用**”这个“**未**”就说是初中后当中的最后一个叫末，“**受用**”就是讲受用退的意思。三种受用，三种退当中的最后一种退就是叫做受用退，这个受用退佛陀是有的。佛陀具有这么多的功德，他有十力啊，四无畏啊，十八不共法等等很多很多所有的禅定功德都已经获得了，但是呢获得了这么多的功德当中，有些呢是佛陀已经现前受用，正在现前受用，有些是没有现前受用，没有现前受用的这部分呢就叫做受用退。那么佛陀有没有所有的功德当中没有现前的部分呢，此处讲的是有的，所以说佛陀就存在一种受用退的情况。这个退不是真实意义上平常我们讲的退，只不过是功德已经有了，但是没有受用而已。

“**不动亦中**”，“**不动**”是讲不动阿罗汉，就是六种阿罗汉当中的不动阿罗汉。那么这个不动阿罗汉他就算是“**亦中**”，“**亦**”当然就说他受用退是肯定有的，首先他有受用退。因为阿罗汉他也获得很多功德，获得很多功德当中是不是说所有功德都受用了呢？也不是。所以说呢这个不动阿罗汉呢，第一他有受用退，第二“**亦中**”，中间这个也有，中间是什么呢，就是未得退。因为从某些角度来讲的话，他还有很多功德没有得到的。比如说佛陀的这些不共法啊，佛陀的殊胜的功德啊，虽然阿罗汉他是不动的，他是利根的阿罗汉，但是我们不能说他已经获得了佛的功德，他必定还有很多很多佛的功德没有获得的。所以从这个角度来讲的话也叫做这个未得退。那么这个叫“**不动亦中**”。亦中有两种意思，除了最后一种之外还有中间这种未得退。

“**余有三**”，前面佛讲完了，利根的不动阿罗汉讲完了，剩下是什么呢？剩下就是钝根者，还有一些有学等等。反正就说有学肯定是具有受用方面的受用退，也有未得退的。如果是钝根的有学，钝根的阿罗汉，钝根的无学，还有凡夫人，就三种（退失）都有。有些是受用退的，凡夫人有受用退吗？凡夫人也有受用退，他得到了这么多的，他内心当中有很多很多隐藏的功德，或者前边我们讲的包包里的钱，有部分没有受用存在银行里面，这方面也可以叫做受用退。然后凡夫人的未得退，未得退就是没有得到的这部分也叫退。还有就是已得退，已得退的话就是说你已经得到了，比如说凡夫修有漏禅定，从有漏禅定退失了，从一禅当中退失生起欲界烦恼，这个叫做已得退。所以这个叫做“**余有三**”。

以上我们讲到了退失的分类。详细分析了之后，我们知道了佛陀他具有的退失是什么退失。如果有时候我们分析佛陀有没有退失呢？当然从其它的两种角度来讲，的确是没有退失的，但如果从有部的观点，从第三种观点来讲，他还是有一种退叫受用退的。

那么下面我们再看：

从果退者无死亡，彼不行持非法事。

我们昨天的意义当中讲到了阿罗汉有退失的情况，钝根阿罗汉有退失的情况。那么退失之后呢，会不会退到三有当中？他因为要退失了，从阿罗汉果当中退失了。那么退失最后会不会退到凡夫，然后开始重新投生三有，重新开始流转轮回，他修行白费了，这个情况是没有的。为什么没有呢？因为“**从果退者无死亡**”。首先这个从果退者，他没有重新恢复之前是不会死亡的，就是说他在死亡之前，是一定会重新恢复阿罗汉果位。

“**彼不行持非法事**”，而且即便是退失了之后，他也不会去行持非法的事情，重新生起欲界烦恼，犯戒啊，这些情况是绝对不可能有的。因为这样的行者，他再退也不可能退到初果以下。他初果以下呢，他

其实已经是见了道了，见了道，他内心当中有具有无漏的戒律。如果有无漏的戒律的话，那么这个无漏戒就可以遮止所有非法的事情，他不会做杀生，偷盗，邪淫等等。所以他无漏戒体的缘故，再加上他自己也是修行有素的修行者，虽然暂时的从果当中退失了，但是他很多的其它的福德、潜质还是存在的。所以就不会行持非法的事情。

而且还有一种说法是说，这些阿罗汉退失之后呢，很快就会恢复的。前面我们说了，阿罗汉退失就像一个很健壮的人不慎摔倒之后，很快就会重新站起来。有些人就是这样，一倒了之后呢，然后一个鲤鱼打挺，又起来了。我们还没有反应过来的时候，别人就站起来了，大概就是这样一种情况，反正身体很好的这些人，爬起来也快，如果练过的人他就更快了。阿罗汉就是这样的，暂时退失之后呢，很快就会恢复，而且没恢复之前绝对不会死亡，这样情况我们就不用担心。

但是前面我们再再讲过，有部的观点认为阿罗汉会退失，但经部就认为阿罗汉不会退失。前面我们提到有些佛经当中讲阿罗汉会退失的话，他会退失这个现法乐住，现法乐住这个方面会退失。大恩上师在注释当中讲了，所谓的这个退失，就是有些时候会生起一些分别念，这叫做退失的意思。而不是说真正从果当中退失，这个是不会有的。

下面讲辛四，“别说转根之理”。前面我讲到了转根，就是炼根，转根，把自己相续当中的钝根，通过修炼之后转变成利根。

颂词当中提到：

不动法者久串习，解脱无间道各九，
见至者各一即可，无漏人中得增上。
无学九地有学六，增舍胜果得果故。

首先我们看第一句第二句，就讲到了如果要在阿罗汉果当中啊，比如说要从钝根的罗汉转成利根的罗汉，他的加行要多一些，他做的准备要多一些，所以说“解脱无间道各九”。第三句就讲到了如果是在有学位转根的话，他就要快一些，就容易一点，所以“见至者各一即可”。“无漏人中得增上”，这一句主要是说所谓的转根，第一个一定是无漏道转，第二个一定是人中转。那么已经升到天界，已经转生到色界等等的时候就不需要再转了，他们不会退失，所以只在人中才能够转根。“无学九地有学六”，就说是转的时候呢，无学道是九地都可以，有学地转呢六种无漏定就可以了。后面这一句“增舍胜果得果故”，主要是解释有学道是六种的原因，这个颂词大概就是这样子的。

那么我们看“不动法者久串习，解脱无间道各九”，这个是讲到已经获得无学道的钝根阿罗汉要转成利根阿罗汉，需要怎么样一种加行。首先呢总的意义上讲的是久串习，他需要比较久的这个时间来串习，不太容易。为什么不太容易呢？因为他这个种性，通过有学道的串习，再通过得到无学道的串习的话就相当于已经比较稳固了，就是说通过有学道，无学道的串习之后呢，比较稳固，你再要转的话就比较难。像前段时候我们讲到了小乘要进入大乘的时候，舍小向大的时候，这些阿罗汉要转成大乘的纯粹的种性的话，他也不容易。因为他的这个出离心，他的这样一种厌离轮回的心啊，想要自己解脱的心，从刚刚开始苏醒种性的时候，就已经有了。他一苏醒种性就是小乘种性，然后要通过积累资粮，他也是在稳固自己的出离心，想要厌离轮回。然后到了见道修道的时候，也是在再再串习这个，到了无学道的时候，还在串习这个。所以说他通过这么长的时间，串习他内心当中的厌世心，串习自己获得涅槃寂静的心，一下子要让转变成度一切众生发誓成佛的心就很困难，所以他要花很长时间去转变。

小乘进入大乘的时候，他的道理有点相似，但是此处转根没那么麻烦，不会有那么长时间。就是他不怎么样久，反正在这世当中肯定能转成。所以说这个大概的意思是，他反正在有学道无学道已经串习了很长时间，他自己的钝根种性串习了很长，比较稳固。比较稳固的缘故，要转的话就不容易，所以这个叫做久串习。

“解脱无间道各九”，就是他自己比如要从第五转成第六，堪达法罗汉要转成不动阿罗汉，无间道需要九个，解脱道也需要九个。就好像其它注释当中打比喻讲啦，就好像要灭尽有顶的烦恼，有顶烦恼属于有九品，有个无间道，有九个解脱道。像这样的话，要把九品烦恼都断尽了之后，断尽了有顶烦恼之后呢，你才获得阿罗汉，才获得无学。所以说无学道转根的话，他类似这样的，必须要经过九个无间道，九个解脱道之后，才能够从堪达法罗汉转成不动阿罗汉。这个还是从堪达法罗汉转成不动罗汉而讲的，如果你要从下面开始转，你要从退法罗汉开始转，如果要从退法罗汉开始转的话，从退法罗汉到思法罗汉之间，他是九个无间道，九个解脱道；如果从思法罗汉要转成护法罗汉的话，九个无间道，九个解脱道；如果从护法罗汉转成安住法罗汉，九个无间道，九个解脱道；从安住转为堪达法罗汉的话，也是九个无间道，九个解脱道；然后从堪达法罗汉转成不动罗汉，九个无间道，九个解脱道。所以说如果你已经是堪达法罗汉，那九个无间道，九个解脱道就够了。但是如果你要从最低的退法罗汉开始，慢慢慢慢转，转成最后一个不动罗汉，每一个种性的转变都要经历九无间和九解脱，从这个角度来讲，他时间可能就比较长了。所以说这个叫“做解脱无间道各九”。

下面我们看第二种情况“见至者各一即可”，“见至者”当然就是指他有学道了。有学道的话，就不需要这么长时间，因为他串习的时间还不够长，串习的还没那么稳固，他自己的种性还没有通过训练的方式，久经串习的方式没有变得那么稳固。所以从信解者转成见智者的话，“各一”即可，一个无间道，一个解脱道就够了。打比喻说，要获得预流果的时候，在最后的时候，道类忍、一个无间道、道类智，就获得了预流果。一个无间道一个解脱道就获得了预流果。所以有学道转根就像他自己获得初果一样，一个无间一个解脱，最后道类忍道类智就可以了。前面所说无学道要转，就相当于要灭尽有顶的烦恼、灭尽九品烦恼才能获得阿罗汉，所以需要九无间，九解脱。如果要从信解者转成见智者的话，一个就可以了。前面已经提到了，有学一生具六种，是不是只有在无学道才有这六种根基呢？不是的。其实在有学道当中，也有这样的根基，也可以分为这六种。从退法的种姓到思法的种姓角度讲，也是一个无间，一个解脱，像这样慢慢上来，无学道时，九个无间九个解脱，前面方便的话，一个无间一个解脱道就可以了。以上讲了“见智者各一即可”。

“无漏人中得增上”。下面详细讲解一下关于转根方面的内容。关于转根的内容，首先是无漏，如果是圣者转根的话，必须用无漏道转，用有漏道没办法转圣者相续当中无漏的钝根。圣者相续中的无漏钝根是无法通过有漏道转的。圣者相续中无漏的钝根转化为无漏的利根，必须是无漏，此处说的“无漏”两个字就是这个意思。但如果说是凡夫转根，凡夫在没有进入圣道之前也可以转根，因为凡夫还没有获得无漏道，将有漏的钝根转变为有漏的利根用有漏道就可以。但为什么此处说无漏呢？因为此处说的是圣者，如无学的罗汉，有学的圣者……他们要钝根转利根只能用无漏道来转。

“人中得增上”，为什么呢？因为只有在人中才能转根。为什么在入中才能转根，因为只有在入中才能退失。如果已经转到上界，是不会退失的，退失的情况只在入中才有。既然只有在入中才有退失，那么只有在入中才有转根。否则，当你已经到达上界不退了，就没必要转。因为入中才有退失，所以要转变根基、增上根基、增上种姓也是在入中。这就是“人中得增上”的意思。

接下来看“无学九地有学六”。“无学”，比如阿罗汉要转根，除了有顶禅定之外，其他的九地都可以转根，从未道定开始到初禅、殊胜禅、二禅、三禅、四禅，乃至空无边，四无边，无所有处，这些九地都可以转，这就是“无学九地”的含义。“有学六”是指有学道六地就可以转，无漏六地可以转，没有上面可以转的，因为最初得到不来果是在人间，没有在上界，无色界不可能得到不来果的，所以最初得不来，不可能在无色界得。所以他自己真正在转的时候是在有学道，有学道是六种禅定可以转。

“增舍胜果得果故”是在讲根据。“增”是指增上，增上种姓，比如在有学道中增上种姓，将钝根在六种种姓中再再的增长。增的时候，“舍胜果得果”，这里有初果，有胜果，一般的果比如前面提到的胜果道等，胜果道就叫向了，初果就叫他自己的果。比如说获得预流果，有时还不能被称为一来相，必须要获得胜果的时候才能称为预流相，这里面有一个胜果。转根首先要舍掉钝根的胜果，之后再得果，得到利根的初果。

这里的初果并不是指预流果的意思，这里初果是针对胜果而言。在转根，增上种姓的时候要舍弃掉前面钝根所摄的胜果，然后重新得到属于利根的初果，比如不来果。最初得到的不来叫初果，再往上就叫胜果。所以在转根的时候，属于钝根的胜果是要舍掉的，得到利根的初果。所以书上说真正不来果在无色界是不可能获得殊胜的初果的，不来果的初果在无色界没办法获得，只是在无色界以下的地方可以转变，那么禅定的所依只有六种而不是九种。“增舍胜果得果故”这句话就解释了。

下面的颂词是第二个科判，**结尾**。结尾是这样讲的：

二佛以及七声闻，彼九乃九根性者，
七者以根加行定，解脱二者所安立。

此处讲到了结尾，“二佛以及七声闻，彼九”是指九种阿罗汉，为何这样分？“乃九根性”，通过九种根性来安立了九种阿罗汉。除了这九种阿罗汉之外，还有七种圣者的安立，“七者”不是指七种阿罗汉而是指七种圣者。为何分为七种圣者呢？因为七种圣者以“根”、以“加行”、以“定”、以“解脱二者”所安立的，这样就分为了七种。首先学习九种阿罗汉，再学习七种圣者，在小乘经典中比如《阿含经》里面经常会出现这样的问题。

首先，阿罗汉分九种的情况：“二佛”，一个是圆满正等正觉的佛，第二是中佛，中佛属于缘觉，独觉属于中佛，无论是佛陀也好、缘觉罗汉也好、声闻罗汉也好，其实都带了佛的名字，都有觉悟的意思。我们称为“三菩提”，都有觉悟的意思，声闻有声闻的菩提，有觉悟的意思在里面，缘觉有缘觉的菩提，有觉悟的意思在里面。还有一种叫佛菩提，真正正等正觉的菩提，这里面也有菩提、觉悟的意思。所以三种无学道，都有佛的名称，都是以佛来安立的。所以二佛，除了以释迦牟尼佛为代表的、通过修持大乘道而获得的佛之外，缘觉的菩提也叫佛。我们在《入中论》中说“声闻中佛能王生”，这个中佛就是指独觉。这就叫“二佛”。

然后“以及七声闻”，七种声闻是从什么开始呢？就是从退法罗汉开始，退法罗汉、世法罗汉、护法

罗汉、安住法罗汉、堪达法罗汉，还有最后有一个不动法罗汉，不动法罗汉又可以分为两种：本来利根的和炼根的罗汉，所以说不动法罗汉可以分为两种的缘故，前面的五种再加后面的两种就是七种。七种总共加起来加二佛就是九种，九种声闻，九种阿罗汉，所以佛陀也叫阿罗汉，我们前面也讲过，佛陀有应供的意思在里面，也有灭尽一切烦恼的意思，有证悟无生的意思都在里面的，所以像这样的话有九种阿罗汉。

九种阿罗汉为什么这样分呢？“乃九根性”，它是属于九种根性，有些根性可以分为上中下三者，上中下三者当中每一种可以分为三种，所以说上根的上根，上根的中根，上根的下根，从这个方面可以这样子安立。比如说佛陀呢它就是上根当中的上根了，独觉呢它就是上根当中的中根了，利根的罗汉就属于上根当中的下根了。再往下走呢中根方面它也可以这样分，乃至下根方面也可以这样分的，最下等的下下者呢就是退法罗汉，下中者就是世法罗汉，下上者呢就是护法罗汉等等，意思就是“乃九根性”，把所有的根性分为三类，三类当中再把这三类各分为三种，所以就九种，分别就这样对应，是从根性的不同如是地进行安立的。这就讲到了九种罗汉，这个也比较好理解。

下面我们讲**七种圣者**，七种圣者当中首先是随信行圣者，然后是随法行圣者，这两个主要是属于见道位所摄的；信解圣者和见智圣者是属于一种中间的果，中间的果当中有信解圣者和见智圣者，再两种就四种了。然后一个身现证，身现证前面讲了，在不来果当中获得灭尽定的叫身现证。后来在阿罗汉果位当中有慧解脱和具解脱，慧解脱和俱解脱有这样两种，加起来总共有七种圣者。

七种圣者安立的根据是什么呢？有两者是通过**加行**来安立的，那么最初两者就是说随信行和随法行是以加行而定，我们看的话，颂词当中虽然第一个是根是排在前面，但是我们讲的时候按照七圣者的次第来讲，首先是加行。那么为什么叫做随加行而立呢？它是随性，性就是它的加行，它就跟随别人所宣讲的无漏的道理产生信心，以这个信心开始行持，开始做加行，这叫随信行，行就是加行的意思。随法行呢？随法行就是随着自己了悟的法而加行，这个叫做随法行，所以说这两者呢就是以加行而安立的。

然后以**根**安立，以根安立的话就是以根基来安立的，就是信解和见智。像这样的话它的根基就是信解的根基，一方面就是以殊胜的智慧见的一种根基，见智的根基，它是通过利根和钝根这两方面进行安立，通过这样根基来安立的是信解圣者和见智圣者。

第三句当中有一个**定**，这个定呢是以定安立，以什么定安立？就是身现证，身现证前面我们讲是通过灭尽定来安立的，所以身现证的安立就是以灭尽定来安立，这个叫做以定安立。

然后以**解脱二者**所来安立的是最后两者，最后两个，就是在无学道的时候的慧解脱和俱解脱，所以说是以解脱二者来安立的。慧解脱和俱解脱下面的颂词还会讲，通过慧解脱何俱解脱两个方式进行安立，通过慧解脱的话是从烦恼当中解脱出来，俱解脱不单单是从烦恼当中解脱出来，而且从它的禅定障碍当中解脱出来，所以通过两种解脱，解脱烦恼和解脱禅定的障碍，从这个角度就安立慧解脱和俱解脱二者。所以七种圣者主要是通过这几个根据来安立的。

那么下面我们再看：

**彼等实体则为六，如是三道各为二，
得灭定乃俱解脱，依慧即是慧解脱。**

这个颂词分为两层意思，第一层意思，“**彼等**”就是前面安立的七种（圣者），七种的话“**实体则为六**”，本身安立名称的时候有七种名称，但是他们的真实的本体有六种，六种本体。“**如是三道各为二**”，就是见道、修道和无学道各有两种，所以说就分为六种，这个是第一层意思。第二层意思就是在解释什么是慧解脱，什么是俱解脱。慧解脱和俱解脱其实在小乘道当中啊，很多地方都会安立的，很多地方都会讲慧解脱是什么啊，俱解脱是什么啊，在颂词当中啊，这个地方就是真实的开始给我们抉择什么是慧解脱，什么是俱解脱。

首先“**彼等实体**”，就是前面七种圣者，实际上可以安为六种，安立六种的时候就是“**三道各为二**”，就是见道安立两种，在修道的时候安立两种，在无学道的时候安立两种，都是通过钝根利根、钝根利根来安立的。见道当中有钝根利根，安立两种；修道当中有钝根和利根，安立两种；在无学道当中有钝根利根，又安立两种，所以“**各为二**”纯粹是通过钝根和利根来进行安立的。这样安立的方式和前面九种安立也不一样，前面九种主要都是通过阿罗汉的角度安立的，和七者安立的方式也不一样，七种安立不一定都是以钝根利根来安立的，虽然它里面也有钝根利根的安立，但是不决定都是通过钝根利根安立的，比如说慧解脱和具解脱就不是通过根基来安立。

“**如是三道各为二**”，我们就看见道当中安立了两种了，钝根安立了随信行，利根安立的就是随法行，这个是一样的；在修道当中呢也是一样的，修道当中钝根呢就是信解圣者，利根呢就是见智圣者，这二者是一样的；在无学道的时候就不一样了，无学道就不能够把慧解脱和俱解脱安立为钝根利根，不能这样安立。

那么无学道的钝根利根是怎么呢？无学道的钝根就是实解脱，前面我们讲的实解脱叫做钝根，不实解脱叫做利根。前面我们讲到六种阿罗汉的时候，就讲到前面的五种都是钝根，为什么叫钝根呢？都叫实解

脱，因为要观待时间，观待衣服，观待饮食，观待卧具，观待这环境，观待所传的法，观待同修的质量等等，像这样观待这些因素，这个叫做实解脱，观待这些才能够获得殊胜的功德。不实解脱就是你不需要观待，真正的无学道的利钝根绝对不是慧解脱和俱解脱，无学道安立的时候就是实解脱和不实解脱，这个方面安立无学道的钝根和无学道的利根。

“得灭定乃俱解脱，依慧即是慧解脱”。这个再顺便解释一下俱解脱和慧解脱的含义。首先我们解释慧解脱，慧解脱就是依慧，通过智慧解脱了烦恼了，断掉了烦恼，就是说智慧得了解脱嘛，因为烦恼没有缠住智慧了，智慧得到清净，从烦恼当中解脱出来这个叫做慧解脱，智慧从烦恼当中解脱出来的意思。俱解脱是什么呢？不单单是智慧从烦恼当中解脱，而且从禅定的障碍当中也解脱了。这个禅定的障碍主要是说俱解脱者一方面获得了慧解脱了，一方面它要获得灭尽定，所以说**“得灭定乃俱解脱”**。一方面是说获得殊胜的智慧，智慧从烦恼当中解脱，一方面是说获得了禅定，从解脱障，或者从禅定的障碍当中解脱了，就叫做俱解脱。

慧解脱和俱解脱很大的差别是什么？就是说如果是得到了慧解脱的话，就叫做无严阿罗汉。无严，这个严就是庄严的意思，就是没有神通的。阿罗汉还有没有神通的吗？比如说这个慧解脱，慧解脱的阿罗汉就没有神通。那么俱解脱呢，因为得到灭定了，他的禅定的障碍已经解脱了，因为灭定不好入嘛，灭定是很难很难入的，他的心需要很微细的心，灭定当中基本上就没有心心所了，所以他的加行必须要在有顶的禅定，非想非非想，非想非非想在所有的心当中最细的。然后他在这个最细的定当中，再进去，就到灭尽定了。所以说像这样的话，他得到灭尽定的时候，他的所有禅定的障碍已经解脱了，禅定的障碍解脱之后就能够引发神通。所以俱解脱阿罗汉叫做有严阿罗汉。有严就是有庄严的，就有神通庄严的，有神通庄严的阿罗汉呢就叫做有严阿罗汉。没有神通庄严呢叫无严阿罗汉。所以说二者之间的差别呢，一个是俱解脱，一个是这个慧解脱。

下面我们再看：

**以诸等至根及果，称为有学之圆满，
依根与定圆无学。**

这个颂词当中就是说什么是学圆满，什么是无学圆满。前面两句呢，就是安立有学圆满，最后一句安立无学圆满。

“以诸等至根及果，称为有学之圆满”。“等至”就是讲灭尽定，获得了灭尽定就是等至圆满了。然后**“根”**，根圆满就属于利根者，利根者就叫做根圆满。然后**“果”**，就是获得了不来，当然这个是有学的圆满。不是说这个果圆满了，已经获得了阿罗汉了，不是这个意思，他的前提就是有学，就说在有学的范围当中能够得到几种圆满。在有学的范围当中，第一个，灭尽定，灭尽定的话他肯定是圣者的定，而且呢他一定是三果以上，一定是不来果以上，才能够得灭尽定的。所以说等至圆满当然是指灭尽定了，不能说其他的初禅、二禅……，初禅、二禅下面都可以得，不能叫做有学圆满，真的有学圆满就是灭尽定，这方面就是说他的有学圆满的一个标准。第二个是根圆满，根圆满当然就利根了，不来果他就说是利根哪，或者说有些时候在见道位的时候利根哪，或者说在这些方面利根哪，等等，像这样的话就是根圆满。然后果圆满当然你要获得这个不来果位，这个方面叫做果圆满。

分析的时候呢，有些有学圣只是根圆满，比如说他没有得到不来果，他的果不圆满，他没有得到等至，没有得到灭尽定，那么这个等至不圆满，但是他的根是圆满的，为什么呢？他是利根者，他就根圆满了。有些圣者他虽然可能是见道的圣者，可能是属于一来果的圣者等等，但是，他的根是利根者，从这个角度来讲的话，他的根是圆满的。

还有一种就只有果圆满，只有果圆满的情况是什么呢？就是得到了不来果，但是得到不来果的时候，灭尽定还没有生起来，所以等至圆满没有。根呢是属于钝根，所以说根圆满也没有。所以像这样的话有一种圆满，只有果圆满，没有等至圆满，也没有根圆满，这种情况也存在。所以说单独的情况，有一种情况是根圆满的，不管怎么样，你没有获得不来果，他根也可以圆满。第二个是果圆满，就只是得到了不来果，只是果圆满，其他的灭尽定没有，然后根是钝根，所以说这两种圆满是没有的。

还有一种情况就是等至圆满和果圆满。就说钝根的不来果他可以获得灭尽定，我们不能说灭尽定只是利根者得。钝根的不来果也可以得到不来果，果圆满了，也可以得到灭尽定，就说是等至圆满了，但是根是钝根，这个情况也有。

还有一种情况就说是这个根和果，没有等至。就说他是利根者获得不来果，但是还没有来得及修灭尽定，还没有得到灭尽定，所以他只是果圆满，只是根圆满，等至圆满就没有。

还有一种情况是什么呢，就是三者都圆满了。利根的不来获得了灭尽定，这个三个圆满都有了。首先他是不来果，果圆满了，第二个是利根者，根圆满了，第三种获得了灭尽定，等至圆满了，这个就是标准的有学圆满。比较标准的有学圆满，就三种都有：他既是利根，又获得灭尽定，也获得了不来果。所以说三种都具足的，称之为真实意义上的有学圆满。

前面我们讲为什么慧解脱和这个俱解脱不安立无学道的利根钝根呢？因为钝根者也可以生起灭尽定，所以我们就不能说，你是俱解脱了你是利根，你是慧解脱就钝根，因为钝根的罗汉也可以修灭尽定，利根的罗汉不一定有灭尽定。所以从这个角度来讲他是不确定的。

“依根与定圆无学”，这个叫无学圆满。前面有学圆满讲完了，下面是无学圆满。无学圆满是什么呢？就是说只是讲两种，只是讲**“定”**圆满，和**“根”**圆满。为什么不讲果圆满呢？果已经圆满了，已经无学了，再没有什么超胜无学果的，再没有超胜阿罗汉的，所以说不用讲了，肯定果一定是有的。前面为什么要讲呢？因为前面有学圆满当中，上面还有阿罗汉，所以必须要说果圆满，但是在无学道当中就不用讲，反正他的果已经圆满了，不讲他也是圆满的。从小乘道的角度来讲，上再没有果了，所以说此处颂词当中只是讲根圆满和定圆满。

根圆满和定圆满，根当然是利根了，比如说不动法阿罗汉，定当然是灭尽定了，果呢，是无学果。有些是根圆满，根和果都有，根圆满的他是利根的嘛，但是定不圆满，他没有获得灭尽定。有些可能是定圆满，灭尽定获得了，但是他是钝根。从这个角度来讲的话，当然最圆满的就既有根圆满，也有定圆满，这个是最圆满的无学圆满了。他的根也圆满了，没有什么欠缺的了，他的定方面，也解脱了禅定障，定方面没什么欠缺的了。果当然不用讲了，无学果了，三个都圆满了就是真实的无学圆满，有学圆满和无学圆满，从这个方面可以了解。

第四个科判，**宣说现证之道**。就是说怎么样现前证悟。现前证悟之道分三，一、**宣说加行等四道**，二、**宣说一切住地与住根之道**，三、**宣说菩提分法**。

首先讲**第一、宣说加行等四道**。其实真正的道，很多很多种的道，归摄起来的时候，不管是什么情况都可以归摄在加行等四道当中。

总之道即有四种，谓胜进道解脱道， 无间道及加行道。

这个是反过来讲的，反过来讲的话就是胜进道、解脱道、无间道、加行道。平时我们次第来讲，第一个就是加行道，第二个就无间道，第三个是解脱道，第四个叫胜进道，颂词当中和平常我们讲的次第是相反的。真正生起道的时候，首先第一个就是加行道，加行道就是获得无间道的加行，如果你要获得无间道，必须要加工用行，必须要勤奋的修学，这个叫做加行道。这个加行道不是暖顶忍的加行道，所有的道当中都有这个加行道。就说只要你之前在努力的修行，在加工用行，在努力修行，这个叫加行道。

所以首先是加行道，加行道圆满之后进入无间道。无间道前面我们再到过，正式地开始断除所断的烦恼叫做无间道，正在和烦恼作战，这个叫做无间道，无间道当然是通过加行道才有。所以首先是加行，然后进入无间道，无间道正式和障碍所断作战，正在断烦恼的过程。然后断完烦恼第二刹那，安立解脱道，这个叫初解脱，最初解脱的嘛。烦恼刚刚断掉这一刹那，叫做解脱道。相当于就是说把贼赶出去之后，把门关上，就叫做解脱道，他已经从障碍当中解脱了。第四个叫胜进道，解脱道不是最初解脱嘛，然后再进一步地修行，再进一步往前走就叫胜进，这个叫做胜进道。就说逐渐逐渐再往更高的更远的地方进行，更加殊胜往前走，叫做胜进道。

所以说不管怎样都有这四种，加行道等四道包含了所有的道当中。在讲道的时候，没有从加行道资粮道见道修道无学道这个角度来讲，他是从加行道无间道解脱道和胜进道这个角度来讲，因为归纳起来的话，这四个道是遍一切道的。反正你要获得哪个都必须要有加行道无间道解脱道胜进道，所以就通过这四种道来进行归摄的。

下面讲**第二、宣说一切住地与住根之道**。**住地与住根**，就是说住于什么地，住于什么根。**地**就是说禅定地呢还是近分地等等，从这方面讲一切住地的情况和住根的情况。

静虑易道余难道，钝根迟通利速通。

前面一句就是一切住地，后面一句就是住根，钝根和利根之间的差别，前面是属于地的差别。

“静虑易道”，是说所谓的地就是静虑，静虑就是正禅，色界的正禅就是属于易道，就是正禅的地。**“余”**就是讲到了未到定呀，还有中间殊胜禅，还有无色界的定等，这些就是地不一样，有些是初禅地有些是二禅地，有些是近分地，有些是无学的地等等。所以一切住地当中四种正禅（一禅、二禅、三禅、四禅），这四种正禅是属于易道，他里面具有所有的禅定的分支，所有的禅定的分支都是一应俱全的，当然后面学习第八品的时候还要讲到这些禅定的分支是什么，有些是寻伺呀有些是喜呀……。这些分支在正禅当中是具足的，但是在近分当中，在未到定等等当中就不一定俱全的，所以从这个角度来讲他是易道。还有就是在正禅当中他的止和观比较均衡，其他方面止和观不是那么均衡的，从这个方面讲静虑是属于易道。

“余难道”，其他的比如说未到定，殊胜正禅，还有无色界的定等等这些都是属于难道的，不属于易道。所以很多时候很多修行者都是取四禅，四种根本禅。尤其是第四禅是最清净的，所以说有的时候引发神通的时候也是第四禅。

在弥勒菩萨《经庄严论》当中有一个神通品，神通品中讲无漏神通的时候，其中有一个就是第四禅，

一定是寂静禅来获得无漏的功德。你要显发无漏的神通，当然无漏功德是必须要有的，无漏的证悟是一个，然后第四禅是一个，然后作意加一个。作意的话就说比如说我要获得他心，我在入定前我作意一下，我要获得张三的他心，我要知道他的心，作意开始入第四禅，然后一出定马上就引发神通。所以从这个方面讲要安立在正禅，尤其是第四禅是非常清净的。

佛陀在成佛的时候也是通过第四禅，缘觉证悟无学也是用第四禅，前面我们讲过，所以静虑是易道，其他的是难道，但是难道并不是说不能用的意思，只不过困难一点而已，用是可以用的。

住根之道的根就指的是利根和钝根。住根的地讲完了，四种禅定地是怎么样，无色界的地呀，其他的未到地呀等等，已经分析了易和难。

然后住根之道是什么样的呢？“钝根迟通利速通”，这个和唐译的翻译方式解释方式稍微有一点不一样的地方，但是我们按照藏传的佛教翻译的颂词看的时候就是“钝根迟通利通”。就是钝根获得神通呢，通过神通了知对境的时候比较迟缓，如果利根要通过神通了知对境是很迅速的，一下子就了知了。所以说利根者如果要了知别人心的话，稍微一下子就可以了知，要是钝根的话可能就要酝酿个几分钟之后才能了知。神足也是别人飞的很快一下子就到了，你可能要在中间慢慢飞，慢慢的到，也可能是从这个角度来讲的，所以说利根和钝根有迟和速的差别。以上就是住地和住根之道，这都是和圣道有关的。

今天我们就学习到这里。

第 091 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

俱舍论分八品，现在宣讲的是第六品分别圣道。分别圣道主要是现前无漏的果，如果要现前无漏，那么有一种非常殊胜的本体，这个就是圣道。圣道一方面是讲已经通过圣道现前果位的这些圣贤们，第二个方面是如何现前果的方便、道的修持方法。现在我们学习的是现证之道，现证之道当中前面是通过宣讲道的分别，还有什么样的地什么样的根等等。今天讲第三个科判是宣说菩提分法，就是三十七道品。三十七道品有关内容进行安立，当然我们知道三十七道品从小乘侧面来讲有它自己安立的方式，大乘有大乘的三十七道品，密乘当中还有它不共的安立方式。不管怎么样，三十七道品对于小乘、大乘显宗、大乘密宗基本上是共同的道，都是要进行修持的。只不过它里面的一些安立的方式、次第有的时候有稍微不一样的地方，因为根基不一样，所以修持的时候内容也不一定相同。

分七一、以名称而分类；二、以实体而分类；三、部类之次序；四、本体之差别；五、何地所摄；六、旁述获得解信之理；七、别说无学法。

七个科判讲完之后本品也就结束了。

第一个是以名称而分类，通过名称而分类，如何安立菩提分？为什么叫顺菩提分？怎么样分类的？这方面进行安立的。颂词当中讲到

尽智无生智菩提，随顺于彼故得名

首先三十七道品或者说三十七菩提分法为什么叫顺菩提分法呢？首先什么是菩提？这里面讲到的菩提就是尽智和无生智。前面我们刚刚学习了尽智和无生智，从小乘无学角度来讲，首先现前尽智，如果利根者会现前无生智。具有尽智和无生智的这个本体就称之为菩提。那么三菩提之一，此处是从小乘声闻菩提的侧面讲，小乘的角度讲是无学道的一种觉悟。

“随顺于彼故得名”为什么叫顺菩提分呢？顺菩提就是随顺于尽智和无生智，还有一个“分”字，就是分支、因的意思。这些尽智和无生智一方面圆满具有了三十七种本体、三十七种分支，当然在修学的时候，比如在资粮道、加行道的时候分别有它们自己的自性，比如四念住、四证断、五根五力等等，这些一般来讲它是属于资粮道、加行道，是属于凡夫有漏道所摄。但是这些五根五力的功德在见道的时候具不具足？在修道的时候具不具足？在无学道的时候具不具足？是全部具足的，它们是通过增上的方式而有，它们功德都是圆满的。所以说菩提分，一方面来讲三十七种是整个菩提的分支，或者说它的部分，也可以这样讲。或者三十七分是现前菩提的方便，次第次第来讲资粮道修什么法、加行道修什么法、见道修什么法，修道修什么，把三十七种修法修完之后，就会现前尽智和现前无生智。所以现前了尽智和无生智，他内心当中对于三十七种善法、三十七种修法的功德是增上圆满，这个方面就是具有所有的分支。第二个方面这些分支就是现前尽智和无生智的因，所以说叫“随顺”，随顺于菩提的分支，或它的部分、它的因，这叫顺菩提分。三十七道品，当然三十七指所有的修法有三十七种，道品就是属于修道的品类、分类。“随顺于彼故得名”因此安立为顺菩提、分安立为三十七道品。三十七道品我们就介绍一下，因为在注释当中也介绍了三十七道品。

三十七道品可能有些道友很熟悉，有些道友不是那么熟悉，有些道友是比较模糊、有个概念，但是具

体里面讲什么不一定特别清楚。所以如果学习过了就再复习一次，没学习过的我们就来了知一下三十七道品当中到底包含了什么内容。首先是四念住，前面我们学习过了是身、受、心、法，就是观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我。前面我们讲胜观的时候也会修持这样的四念住。

第二个叫做四正断，正断实际上是以精进为本体，四正断当中对于恶业方面要断除，对善法方面要精进的修持。对恶业方面，如果以前曾经造过的业要努力的忏悔，把它消尽；以前没有造过的恶业要努力的制止，不要让它生起来。当然我们的罪业分两种，一个是已造的，一个是未造的。如果是已造的话，尽量要忏悔，制止它、让它不再增长；未造的话，就制止它、让它不能再生起。我们现在平时修法的时候也是说，千万不要造罪业，如果造了罪业要忏悔等等，这就是罪业方面的两种精进。对善法方面的两种精进也是已造和未造。如果已经造了善法，要再再去培养它、让它增长；没有造的善法要励励地生起来。还没有造的善法我们要重新去造，已经造了的话要让它去增长。这方面就是讲到了对于恶业方面的两种断除，对善法方面两种修行，这就叫四正断。

第三类四神足也叫四如意足，什么叫如意？什么是神？这个如意就是神通的意思，神通就是一种如意。因为他获得神通之后对比一般的凡夫人来讲很多是如意的，想要从此处到彼处，或者要了知粗大微细、远近的色法，要听到很微细的、很远的声音等等，就可以如意成办。所以这个如意就叫神通，神通足就是四种神通足、四种如意足，足就是方便的意思，就好像我们有脚之后可以顺利的到达目的地，如果没有脚就没办法成办。所以说我们要现前神通，它的足是什么？它的方便是什么？这个方便就是禅定。实际上四神足的本体是禅定，是四种禅定的分支，因为神通是通过禅定的因而引发的，所以四种禅定为信的修法实际上就变成神通足了，变成神通的因了，所以安立为四神通足，或者叫四神足，或者叫四如意足，从这方面讲，四神足的本体是禅定。四神足就是欲、勤、心、观，属于四如意足。首先欲，想要获得禅定的意乐，如果不想获得禅定当然不想修了，所以首先想要获得，对于禅定本身需要恭敬心的加行，这方面就是一种欲乐，想要获得禅定就是一种欲。当然这个四神足很多地方讲的不相同，有些密宗当中比如在《光明藏》中把四神足讲的很高，大乘当中讲的很高的也有，但是一般来讲首先欲求，即想要获得禅定的需求心、欲求心。第二个就是勤，勤就是精进的意思。相续当中具有加行的精进，有了想法、想要获得禅定之后，只是想还不行，天天在这想如果获得禅定多好多好，单单凭这样想是不行的，还要精进的修持，相续加行。有些地方讲到如果我们要获得禅定的话，首先要修九住心，九住心修完之后就得到欲心一境，得轻安之后就可以进入到初禅等等，所以说这里讲了很多未到定、初禅、二禅等，它的前面欲界修法就是九住心。九住心就是怎么样让我们的心从很散乱的状态逐渐逐渐调整到欲界最好的心、欲界最细的心，这个叫“欲心一境”。那么欲界最高的心得到之后就会引发一种轻安，轻安之后逐渐就得定了。所以在初期修法的时候，要么你修数息观，要不然修九住心也可以，九住心很多道友学习过的，《光明藏论》中也有，第二品中讲了九住心的修法，还有明年大恩上师要讲《经庄严论》，《经庄严论》中也会讲九住心。所以说这个九住心就是让我们欲界的凡夫人怎么样次第得定的方法，这个方面叫相续加行的精进。欲、勤、心、观中第三个是心，就是心一缘安住等持，它是等持的种子，如果你的心一缘安住等持，叫做心。第四个是观，观就是观察的意思。观察什么呢？观察所缘境。你要修法、入定，要观察所缘境，观察所缘或观察它的相的一种智慧。所以说如果你没有观的话，怎么样去了知所缘呢？了知所缘是没有办法的，所以修定有一个所缘境必须要了知的，了知所缘境就是属于观的状态。所以说“欲勤心观”叫做“四如意足”。在大乘中讲到，如果获得四如意足，就获得了一些神变、神通，如果获得一种神通、神变的话，大乘行者就可以通过这个神变到各个刹土当中，在佛面前亲自听法。在刹土当中（刹土中佛是真实安住、现量安住的），可以在佛面前听闻正法，在菩萨面前听闻正法，一般大乘中四神足是属于大资粮道，大资粮道的时候获得四神足就可以到其它刹土中去听闻善妙的教法、得灌顶等等。有些地方讲显宗和密宗到大资粮道的时候，大资粮道的菩萨有神通，可以到各个刹土去听闻很多很多现在的娑婆世界中不讲的、不传的法，如果他们有神通，就逐渐能够接受密法，因为在很多刹土当中佛菩萨会宣讲很多密宗的思想、密宗的修法，所以说从那个地方开始，逐渐和利根者就没有什么差别。如果钝根的话初地以后显密就没有什么差别，全知麦彭仁波切的《光明藏论》中也提到过这个问题。这就是讲四神足，四神通足。

四神足过后就是五根和五力，五根和五力本体没有什么差别，都是信、精、念、定、慧。首先是信，就是信心，信心是缘无学果，缘三宝，缘这样一种菩提果产生信心，这个叫做信。第二个叫做精进，即精进根。五根也叫做五涅槃根，第二品分别根品的时候也学习过五涅槃根，就是说五种根如果具足的话，就可以是涅槃的因，可以获得解脱的因，这叫做涅槃五根。

第二个就是精进，任何修行没有精进是不行的，所以必须要非常精进，背书的时候需要精进，看书思维的时候需要精进，念咒、打坐都需要精进。虽然密宗可以一生成佛，属于无勤道，但是无勤道不是说天天睡大觉就可以。说我是密宗、是无勤道，天天睡觉就可以证悟，但米拉日巴尊者显现上天天睡觉的话也没有和大圆满相应，所以说精进不管怎么样都是需要的。有些修法当中比较侧重精进根，具有精进根的就是上根利智；有些地方侧重于信根，就是说你的信心很圆满，比如大圆满当中说最好的根是什么？最好的

根就是信根，你对自己的上师有佛一样的信心，永远不变的信心，这就是上根利智。如果有这样上等的信心，很快就可以和上师相应、证悟实相。所以说有些地方比较侧重信根，精进根不是很侧重，并不是说不需要，是说最好的根基是信根；有些地方比较侧重慧根，智慧很敏锐就是上根利智，不同的地方针对不同的根基有不同的安立。所以说第二个是精进根。

第三个叫念根。念当然就是一种意念、一种正念。很多地方念是回忆、忆念，忆念什么呢？忆念善法，不忘失善法，这个方面也是很重要的。咱们以前学习过《入行论》，《入菩萨行论》第五品讲到了正知正念，如果有了正念，就经常可以忆念善法，比如我自己现在对三宝的信心，对众生的菩提心，对空性等等，经常性地忆念就不会忘失所缘，不忘失所缘的话就经常安住在善法当中，当然修行就会再再地增长。如果忘失正念，内心当中就会被很多邪分别占据，修行就没有办法增长，没有办法进步。所以这个念也特别重要，是一种回忆，一种意念、正念，缘善法、善所缘的一种本体，这就是念根。

然后，定根就是禅定，必须要有禅定，修行佛法时如果没有禅定，很多修行没有办法修持。比如观修的时候如果心散乱就观修不了，念咒、修生圆修次第等心散乱也没有办法安住，而且如果自己心散乱，很多念诵中佛语的力量、咒语的咒力也没有办法显示出来。所以如果心很专注，力量就很大。不管怎么说，定在修行佛法中特别重要。

第五根就是慧根，慧根就是了知世俗法的智慧，了知胜义法的智慧。所以说这个叫五根，如果具有了信精念定慧，就具足了获得了涅槃的主要正因。五根等在《经庄严论》中也讲了，在《辩中边论》当中也有五根、五力、三十七菩提分的解释，不同的解释都是有的。五根、五力的差别，前面讲了，五根也是信精念定慧，五力也是信精念定慧。只不过五根是刚刚生起的这五种善法叫做五根，这个五根的状态还有可能被违品压伏，像这样称之为五根。五力也是信精念定慧，但是到五力的时候，它已经能够胜伏违品，违品不可能再压住信精念定慧，而信精念定慧可以胜伏违品，这种不被违品所夺的力量，在五力的时候就有了。所以说首先修五根，五根再进一步的时候，已经战胜了违品，这个叫五力。所以这是五根和五力差别。

五根、五力抉择完之后，我们再讲七觉支。七觉支有的地方叫七菩提分，觉就是菩提，所以七觉支和七菩提分的意思是一样的。觉就是指菩提、证悟本体、觉悟的意思，所以说七觉支是属于觉悟的分支。七觉支中有择法觉支、念觉支、精进觉支、喜觉支、安觉支（安是轻安的意思）、舍觉支和定觉支。这七种觉支怎么样分析或者分类的呢？首先第一个是择法觉支，择法觉支就是七觉支中自性的本体，属于自性分支。为什么叫自性分支呢？因为择法就是抉择法性，抉择法性的本体就是智慧，所以说真正的七觉支的自性就是通过智慧去抉择方法，了知万法的本性。所以最主要的是择法，属于一种自性，七觉支的自性就是择法觉支，因为择法觉支就是能够抉择诸法，通过智慧完全能够辨别法性，了知法性，证悟法性的本性，所以说择法觉支就是它的自性分支。其他的在注释当中有了。前面提到了它的自性分支即择法觉支，应该说择法觉支本身就是自性分支。后面这几支有各自的所属，下面的注释中没有提到择法觉支，其实这个择法觉支就是属于自性分支。自性分支抉择完之后剩下的六支它的所属是什么，首先是念觉知，念觉知就是它的所依，“彼之所依”是什么意思？就是七觉支这样一种觉悟本体的所依，所依就是一种所依处。如果有了念觉知、有了正念的话它就有了一种所依处，如果没有你就没有办法获得，没有所依就是相当于没有桌子的所依这些东西没办法放在桌子上，能依就没办法安住。这个念觉支它就是属于所依，在七觉支当中它的工作、它的所属是什么，就是所依，作为所依的方式而存在，所依就是属于念觉支。然后精进觉支是属于出离支，出离支是什么？就是有了精进就可以出离违品，有了精进就可以出离违缘、可以超离下地，如果没有精进就没办法从违品违缘当中超出，也没有办法超越下地而进入上地了，所以精进觉支主要是出离支，这个方面很重要。然后喜觉支属于利益支，喜就是内心当中的一种安乐，有利身心，这个喜对身体有利、对心有利，所以属于利益。如果你获得了七觉支，比如说你证悟了法性之后内心当中的这个喜就是获得了一种利益，这样一种反体主要是从利益的角度来安立的，所以说分别是自性，所依，出离和利益这四支就讲了。然后剩下的三支都是属于无烦恼支。首先安，安就是轻安，轻安觉支属于一种对治，什么的对治呢，这是无烦恼支，所以轻安是属于对于烦恼、对染污的一种对治。轻安又分身轻安和心轻安，身轻安就是自己的身体很轻快，心轻安就是自己的心很堪能。身体轻安就是身体没有什么疾病很轻快，如果自己的身体轻快，自己要修行什么善法，要顶礼、听法、闻思修等身体都能够配合很堪能的。如果身体很沉重就不行，走路过来特别特别慢，身体坐下来“轰”的一声很重，我们平时修习善法的时候身体太沉重了有的时候也没办法堪能。心太沉重的话，自己很多很多的想法或者自己很不舒服很不惬意，这个时候你听法、思维等什么都做不成，所以身心轻安其实它是非常好的一种对治，对于生起染污的根本正对治就是身心的轻安，身心的轻安从这方面进行安立的。定觉支就是属于无染污的依处，没有染污要依靠定，所以无染污的依处就是属于定觉支。然后舍觉支，这个舍是什么舍呢，不是舍受的舍，所以有些地方为了鉴别这个舍就加了个字叫“行舍”，为什么要加“行舍”这两个字呢？因为舍有两种，一种就是受蕴当中的舍受，我们这个地方的舍不是乐受、苦受和舍受当中的舍，那个舍是属于受舍，为什么叫受舍？它是属于受蕴所摄的舍，叫受舍。这个地方的舍不是受舍，它是一种善法，是行舍，为什么叫“行舍”呢，它是行蕴当中的，行蕴当

中有心所法，心所法中的大善地法当中有一个舍，所以舍它是属于行舍。讲行舍的时候简别了这个不是舍受，我们千万不要理解这个舍受，实际它不是一种受，它是一种善心所。第一个它是属于行蕴所摄的，所以叫行舍；第二它是行蕴当中的心所法，心所法当中的善心所，叫行舍。行舍很多地方都会遇到、会出现，所以如果我们前面学习过受蕴当中的舍是什么状态，学习过行蕴当中的舍是什么状态，学习完之后我们就有了分辨的基础了，就可以分辨这个是属于受舍，这个是属于行舍。所以行舍是一种善法，很多地方都会出现行舍，在讲行舍的时候，就是指一种善心所。那么这个地方舍觉支，就是没有沉掉的本体，没有沉掉就是无染污的本体，就是没有昏沉、没有掉举，这样一种善心能够真正安住在禅定状态中，如果有沉掉就没办法真实的安住在禅定当中。没有沉掉这个本体就叫做行舍的自性，这个也是属于无染污支当中的，因为沉掉也算是一种染污，所以说行舍属于没有沉掉的本体。

七觉支、七菩提分讲完了，下面我们再看八正道分。八正道分即正见、正分别、正语、正业、正命、正勤、正念和正定。有些地方大德在解释时说针对凡夫人，佛陀对弟子们、对修行者们说你要行持的道就是八正道，所以把凡夫人能够修持的法归摄在八正道当中，但真实意义来讲八正道属于圣道，此处翻译的就是正道，有的时候正道与圣道意思是一样的。按真正意义来讲，八正道不是凡夫人能够安住的，不是凡夫人能够现前的，它是属于圣者相续中的功德，所以严格意义上来讲凡夫人修不了八正道。但是如果我们把八正道的标准降低一点，凡夫人相似地能不能有正见、正分别呢？也可以有。但是在解释的时候没办法完完全全地和这个地方八正道对应，这里面讲的都是圣者的境界，尤其是正见、正分别等等，圣者的境界凡夫人没办法具有的。但是如果从另外一个角度来讲，你必须要正知正见，你必须要正思维，正语怎么怎么样，正业怎么怎么样……而如果这样讲是可以的，即佛弟子应该遵循的一种标准叫八正道，有些大德解释的时候，把他们作为佛教徒普遍需要遵守的一种修行方法、法则来进行安立的。大恩上师在辩论书当中也曾经提到过这个问题，上师说八正道其实不是凡夫人的境界，这个正见不是凡夫人的正知正见，因为八正道是属于圣者修道位，有些菩萨道是属于修道位所摄，有时是二地菩萨以上的境界等，也有这样辨别的。所以我们这个地方讲八正道，就是指圣者相续当中的功德。当然，这个七菩提分、八正道到底怎么对应，后面还要讲，这个地方不讲怎么对应了，有些不同的观点。首先正见是属于后得的智慧，为什么是后得的智慧呢？因为所有的见解、正见（全知麦彭仁波切在《光明藏论》中也提到过），真实严格意义来讲都是从后得位安立的，你首先在入定位时见到了法性，出定的时候自然引发一种正见，所以这种标准不是一般的凡夫人具有的。说你们佛教徒可以在入定见法性出定的时候引发正见，像这样后得位引发正见一般的佛教徒根本做不到，只有在圣者的时候才有入根本慧定，然后出定的时候怎么样。首先要入定见法性，然后后得的时候生起对于法界、法性如实了知的正见，它是从后得的智慧方面来安立的，断定入定所证悟的义叫做正见。然后正分别，有些地方翻译成正思维，正思维和正分别其实是一个意思，正分别或者正思维就是通达他人证悟的心，有些地方在安立的时候，正思维和后面的正语这两支是属于教诲他支。正见是自己已经证悟了、已经了知了，入定的时候证悟法性，出定的时候对法性产生一种殊胜、正确的见解，怎么样让别人也来安住呢？就是教诲支。教诲支首先是正思维，正思维就是为了教诲别人而发心，我现在开始要让别人证悟，要教诲他人的正确发心叫正思维。发完心之后，如理如是的给别人描绘叫正语。所以这两支在《辩中边论》中安立为教诲支。但是每个地方它的安立的方式都不一样。正分别属于能通达他人证悟的心思，能够通达让别人证悟的方便，正语就指善妙的见解、或对于善妙的见解如理如实的宣说。然后令他生信支，令他产生信心有三个，正语、正业、正命。正语一部分是教诲他支所摄的，教诲他支；一部分属于让他生信支，让别人生起信心。正语是宣讲正确的语言让别人生信心，或者你能够正确描绘善妙的见解，别人就能生起信心，哇，原来佛法是这样的。所以正语因为描绘了善妙见解的缘故，也可以包括在令他生信支当中。正业是一种正确的戒律，正确的戒律当然就是让别人生起信心的。我们知道外道有一种邪的戒律，前面我们学习的戒禁取见等等，就是为了简别这些此处说正戒。圣者内心当中肯定具有这些无漏的戒律，外在的身语七断都是非常非常殊胜的，属于无漏的本体，这当然属于正戒了，也是能够让别人生起信心的。正命也是让别人生起信心的，它简别了邪命养活，自己如理如是的安住而且资具鲜少等，让别人生起信心。所以这三支可以安立为令他生信支，能够让别人生起信心，其实都是在证悟之后如是如是行持的。五种讲完之后，剩下的三种就是对治违品、对治违缘支，即对违品能够对治的，是正勤、正念、正定。正勤是烦恼懈怠的一种对治，或者有些地方讲正勤是根本烦恼的对治；然后正念是对治随烦恼；正定是属于入定障碍的对治，如果你有一些入定的障碍，它是通过正定的方式来对治，所以这三个是对治违缘支，对于违品能够对治的三个分支。此处我们学习了八正道。从四念住到八正道之间，总共有三十七种，称为三十七道品，或三十七菩提分。

下面我们看第二，**以实体而分类**，通过实体而分类，它的名数有三十七种，其实它的本体里面有很多相互含摄的，有重叠的，把所有相互含摄的归摄起来，此处讲了有十种实体。

**谓三十七菩提分，此由名立实体十，
即信精进念慧定，舍喜安戒正分别。**

“谓三十七菩提分”，这里讲到了三十七种名数、三十七种数量，“此由名”通过名来安立，“此由名立”，通过名称来安立有三十七种。我们第一个科判“以名称而分类”，所以“谓三十七菩提分，此由名立”，前面三十七种是通过名称而安立的；如果从它的实体来分归摄起来只有十种实体，本体方面有十种，叫“实体十”。那么哪十种实体呢？“即信精进念慧定，舍喜安戒正分别”，就是信、精进、念、慧、定、慧五种实体，还有舍算一个实体，喜算一个实体，轻安算一个实体，戒算一个实体，正分别算一个实体。正分别是什么？就是寻伺当中的寻，正分别是通过心所中的寻来安立的，所以有十种。这十种在注释当中讲的很清楚，首先五根、五力中都有信，所以归摄在一个当中，“信、进、念、定、慧”这五根、五力当中都有信，两个摄一个。“精进”，四正断、五根五力中的两种精进、精进觉支和正勤。四正断，前面讲到的第二类是属于四正断；五根、五力当中都有一个精进，所以说两个精进；在七菩提分当中有个精进觉支，八正道当中有一个正精进也就是正勤，这八种都是属于精进的自体，所以把这八个摄为一个当中。还有属于“念”的，“信、进、念、定、慧”五根当中有一个念，五力当中也有一个念，所以这个叫做两种念；七觉支中有一个念觉支，八正道当中有一个正念，把四种念摄为一个自体当中。虽然讲这么多，但归摄的时候就是十个自体。首先名称方面打开的时候，有三十七种，每一种是什么；归摄起来的时候，有的时候我们就不会归摄了，或我们归摄有可能心底气不足，“唉，我这样归摄到底对不对？”，世亲菩萨归摄的就非常的正确，帮我们把所有三十七道品归摄在几个里面，打开也可以，收摄起来也可以。我们学法的时候可以通过这样的训练，它打开时候是这些，归摄起来时可以全部包括在一起，像这样对我们以后了解法义有很大的帮助。“念”四者摄为念；“智慧”可以归摄八种智慧。八种智慧当中，正见是后得的一种确定智慧；择法觉支也是智慧自体，前面我们讲它属于自性支，就是在七菩提分当中属于自性分支；五根当中的慧、五力当中的慧都是属于慧，就有四种慧了；再加上四念住，四念住本身以智慧为体，所以总共加起来有八种慧，全部归摄在一起，归摄在慧的分支当中。后面的定也有八种定，五根当中的定、五力当中的定，都有一个定，即“信精进念定慧”的中定；四神足本身以定为体，四神足里面有一个精进，这里面其实还是有一种禅定的自体，所以四神足是属于定的分支；然后在七觉支当中有一个定觉支，八正道中有个正定，所以这八种都全部属于定。“信精进念慧定”已经归摄完了，包含了三十个道品。后面的五个，有些是单独的，有些是三个在一起的。单独的是什么呢？每一个单独的是一个实体，行舍，这个舍觉支它属于一个自体；喜觉支也是属于一个自体；还有正分别，前面讲它属于心所当中寻，寻伺当中的寻，它是属于一个自体的；安就是轻安，轻安觉支是属于一个自体，这些都是单独的，各分别安立一个，前面五个加四就九个了。最后一个戒律的自体就是正语、正业、正命三支，前面说是令他生信支，令他生信支其实也是归摄在戒律当中，把自己的身三语四（身语七断）守护得很好就不会乱说话，他的行为不会邪命，能安住在正戒当中，像这样它就属于戒律的自体，所以总共加起来是十种实体。虽然名称上分了三十七种，但它的实体分了十种，这方面归摄的特别清楚，我们看时，的确是这样的。

下面颂词是：

**念住慧性勤真住，四神足则为等持，
宣说自体实彼等，加行所生德亦尔。**

这是对上面的问题进一步的加深印象。为什么说前面分为八种的有三类，就是智慧分了八种，精进分了八种，定也分了八种，为什么这样分为八种呢？都是八种、八种的分别呢？“念住慧性勤真住，四神足则为等持”，念住是慧性，四念住它其实是慧的自体，虽然有四个，看起来好像都没有“慧”的字眼，但是它们都是属于慧性。“勤真住”，四正断是真正安住在精进的自体当中，所以叫勤真住。四神足是什么呢，“四神足则为等持”，其实它也是等持的自体、是禅定的自体。所以把前面的四念住、四正断、四神足分别包含在慧、精进和等持当中，是这样一种自性。我们从这方面讲四念住它就是一种智慧的自性，“念住慧性”，四种念住其实已经包括在慧当中了，再加上五根当中的慧、五力当中的慧等，加起来有八种。然后精进为什么有八个？实际上四正断它也是安住在精进的自体，因为它对于断善、对于断恶方面很精进，以前造过的恶要精进地断除，没有造过的恶要精进地遮止，它也是一种精进，不精进根本不行，因为我们内心当中的烦恼非常非常的多，非常非常地迅猛。我们修道的时候就知道，有些时候非常非常注意也不好遮止恶业的生起，何况懈怠懒惰是更加不可能的事，不可能自然而然就把烦恼遮止住了。所以要让我们已经生起的恶业不增长必须要精进，要让我内心当中不产生恶业也要精进，所以它肯定是属于精进的自体。善法也是这样的，已经生起的善法，以前曾经做过的比如听闻、思维、修行、念咒、打坐、观修这些方面的善法，有些时候时间长就开始疲倦了，以前做过这么长时间是不是已经可以了，实际上还远远不够，还差得远，不要说像佛一样，佛成佛后对于修善法都没有满足过。我们说是不是修了这么多年已经差不多了，是不是就要成佛了呢？这个当然还差得远了；那“差不多”是不是要登地了呢？还差得远；那“差不多”，是不是加行道了，这个好像也还差得远；那这样“差不多”是不是要进小资粮道了？似乎看起来也差得远。所以其实真正来讲这些都没有产生，有的时候我们就觉得差不多了，这个“差不多”有时经不起观察的，其实越说差不多，越差得多，差得特别特别多。所以我们以前修过的善法如果我们觉得差不多，这个就是一种

惰性，是一种魔障。其实真正来讲，修行者他如果入道了，他是特别勤奋、特别精进的，一点点小善法他都不放过，都要很精进地去做；一点点恶业他都要去精进地遮止，这就是我们修行入道的一种标志。如果觉得我自己好像入佛门十几、二十年了，修了这么多是不是应该可以了，你看和这些新来的人比较起来我好像怎么怎么样。其实和别人比不比倒是小事情，不是什么大问题，关键你要和这些标准去比，和这些菩萨道的功德去比，要和佛道的功德去比，要和这些资粮道、加行道的功德比，我们生起还是没生起来，如果没有生起来就说明还差得远。因为这个果法就是这样的，如果你的资粮够了，它的果一定会生起来；那么如果是果没有生起来，决定说明你的因缘没有够。所以如果没有成佛，说明你成佛的因缘没有够；如果没有登地，说明你登地的资粮没有够；如果你没有进加行道，说明你得到加行道的资粮没有够；如果没进小资粮道，说明你进入小资粮道的这个资粮没有够；如果没有生起菩提心，说明你能够生起菩提心的资粮没有够；如果没有生起出离心，就说明你观修菩提心的方面的资粮还没有够。所以任何一个果都要观待它的因，因具足了果一定会有的，如果果没有，就说明你的因肯定欠缺，这个毫无疑问。所以我们要懂得分析这些因缘法则，如果把因缘法则分析清楚，我们自己就会比较勤奋，自己去分析，不要都是让上师来敲你的脑袋，敲你的脑袋有时候是不必要的。所以我们学法其实就是有这样一种功用，一方面从上师那得到智慧，一方面学完之后我们要反观自己，我们和法本当中所讲的意思，和这个道它所表达的意思，我们自己去对比、去对照，到底是什么样，对照完之后我们就会发现越来越没有底气。有些时候就是这样，刚刚学佛的时候，刚刚学法的时候，好像胆子特别大，觉得今生成佛绝对没有问题，今生登地绝对没有问题，但是越学越没有底气，越学越谦虚，就是这样的。越学的时候这个好像也很困难的，这个菩提心看起来是很容易，但真正学完之后就觉得这么难，要真正产生一个菩提心那么困难啊！有的时候觉得出离心肯定是有，一段时间受到打击的时候看到这个也没有兴趣了，那个也没有兴趣了，出离心肯定是有，但过段时间情况好转之后，一下就没有了，所以有的时候我们发现这个出离心也不是这么好生起的。有的时候我们觉得信心有，我现在对上师有佛一样的信心，刚开始的时候都有像佛一样的信心。但是时间长了之后可能就从佛退到菩萨了，从菩萨退成了好人了，上师肯定是一个好人。最后，可能就开始发现上师还是有很多问题的。所以慢慢地这个信心也不稳固，所以说有时信心这些东西都是一个表面的东西，如果不仔细观察的时候都有，好像成佛的资粮、条件都够了。但是如果真正越来越学的时候会发现其实信心它不是那么简单的，这里面出离心不是那么简单，菩提心也没那么简单。越学的时候呢，很多学习佛法时间长的人他说话也很注意的，这个不敢说，这个方面可能要生起证悟功德是很困难。他因为对十地的体相，或者十地的功德都有了知，他也知道如果获得初地应该是有怎么样的境界，有什么样断证功德，他知道地很清楚。加行道我们也知道，加行道的这些东西有没有，噢，都没有；资粮道的也没有。像这样，标准的出离心到底有没有，一观察分析的时候，法王如意宝讲的《胜利道歌》，宗喀巴大师讲的《三主要道论》，这里面讲的出离心的标准一比较的时候，真正是不敢想的，它就是说对整个轮回的安乐没有丝毫的羡慕心，一点羡慕心都没有，日日夜夜求解脱的这个心就叫出离心。我们若反观一下就可以知道自己到底有还是没有，当然我们可能还在努力、没有放弃，这点是要肯定的，但真正的比较起来的时候，对于轮回所有的盛世，所有轮回当中的安乐的事情没有一点点的希求心，一点都不羡慕，而且日日夜夜都是求解脱的，这种叫做出离心的标准、出离心的界线。所以有些时候这个还真的很困难，因为自己对这个好像也有一点兴趣，对那个好像是也是有点羡慕，所以真正反观有的时候还是很困难的。但是不管怎么说，我们自己在学习的时候，越学习就越知道佛法当中所讲的意义，反观自己的自性，从这个方面讲对自己修行有的时候还是会有所提高，这还是非常好的。所以我们前面讲修善法它是要很精进很勤奋，如果学善法的时候不精进不勤奋，以前曾经修过善法很容易满足，但这个对修行来讲是比较致命的一个满足。有些地方是不应该满足的，对于学习佛法、积累资粮、承待上师、或者怎么样发心去积累资粮等，这些方面其实远远不能满足的，但我们现在已经提前满足了；而对于应该满足的这些轮回的东西，我们还是远远不满足。所以说颠倒了，有的时候我们修行佛法不太容易相应的原因也是和这个有关系的。对善法，没有修的善法觉得不敢去修，或者不想去修，这也没有办法真实的产生很多的功德。所以四正断它是以令世“勤真住”，真实的安住在精进的自体当中，“四神足”就是前面讲的欲、勤、观、心，它们都是禅定的自体，所以把这些四个、四个、四个加到前面当中有八个的原因是这样。

然后“宣说主体”，四念住主要是慧，四正断主要是精进，四神足是等持，这个是宣说主体。从宣说它们主要的侧面来讲，的确一个是属于慧的，一个是属于精进的，一个是属于禅定的。“实彼等”，实际上呢？

“彼等，加行所生德亦尔”，他们在做加行的时候，为了生起四念住，为了生起四正断，为了生起四如意足，在做加行的时候所产生的这些功德，“亦尔”，也可以属于念住。这些所产生的功德是不是完全真实的和四念住相关呢？这不一定，但它们可以包括在念住当中。比如在注释中讲，当我们为生起四念住而勤奋的时候，加行时候会产生很多从属，有些是属于有漏的功德，因为如果四念住是凡夫位修的，它就属于有漏的闻思修、有漏的功德。有些属于无漏的智慧，当我们在修念住的时候，无漏智慧生起来了，然后信心、精进、正念、戒律也有了。真正来讲这些并不是完全都是属于智慧，但是它们也可以从属于念住。所谓的念

住是不是单单纯粹是智慧，其他的戒律、精进都没有？这个不敢确定，因为加行的时候这些条件都要具足才有，你念住要具有信心，要生起念住需要精进、需要正念、需要戒律，如果没有这些东西你是生不起来的。虽然讲的时候宣说主体，主要的方式讲念住属于智慧，但在生起彼等的加行过程当中所产生的这一切的精进、信心、戒律等等也可以包括在念住当中，这个意思就很清楚。四正断也是这样，它的本体虽然是精进，但是其他的这些有没有？其他戒律、信心等也是有的。四神足也是同样的道理，它也可以包含其他的本体在里面。所以“宣说主体”，就是说四念住属于智慧是从主要的角度来讲的，它主要的本体是属于智慧。但它的从属，在修加行生起过程中，它的其他从属条件也是属于念住，属于念住但不一定都是属于智慧的本体。

下面我们看第三：**部类之次序**，

七类依次初业者，顺抉择修见道行。

就是说四念住、四正断、四如意足、五根、五力、七菩提分、八正道分，在这里分了七类。从四念住开始到八正道为止分了七类，叫部类的次序，这样分七类的次序到底是怎么样安立的，是什么样考虑的方式安立这样？首先是四念住乃至后面是八正道的安立次序的原因是怎么样的？前面我们讲了从四念住到八正道之间有七种分类，七类依次从初业者开始，然后进入到顺抉择分，然后修道位当中安立，见道位中安立，全部包括在里面。那么初业者是什么？资粮道就是属于初业者。资粮道有的时候都属于初业者，我们这些连四念住都没产生可能连初业者都不算。小乘的标准也是这样，前面我们讲过小乘的资粮道首先要产生一个非常非常清净地出离心，如果是大乘的资粮道必须要产生一个非常清净地不造作的菩提心，世俗菩提心必须要产生，这个时候进入了资粮道。如果说我们没有产生可能连初业者还不算，我们还在为初业者奋斗呢！有些时候说我学了这么长时间了，我不是初业者你们才是初学者！真正来讲还是初业者，这里面讲得很清楚，当然我不是说在座的所有道友都还没到初业者，不是这个意思。我们要反观自己，如果还没有产生一些功德可能还在为初业者奋斗，这个也不少。所以首先初业者是属于修持四念住，四念住只是其中一个标准，还有一个是出离心，从小乘角度来讲出离心肯定要有，出离心的基础上修四念住，就是初业者的时候修持的。如果从大乘的道品来安立，资粮道分了三品：小资粮道、中资粮道、大资粮道，小资粮道的时候修四念住，中资粮道修四正断，大资粮道修四如意足。但在小乘有部当中整个资粮道只修四念住，然后到了顺抉择分就是到了加行道了，加行道分别安立了四类，在暖位的时候主要修持四正断，顶位时修四神足，忍位时修五根，在胜法位时修五力。而大乘加行道是暖、顶位修五根，忍位和世第一法位修五力，是这样一种安立的方式。所以三十七道品它安立的顺序有的时候不一定完全相同，主要都是因为根基的差别，所以顺抉择分是修持这个。在修道位因为趋近于菩提的缘故修持八正道，这个和前面稍微有点不一样，因为前面我们讲见道的时候是修持八正道。修道位的时候修八正道，见道的时候很迅速的缘故修七觉支，这个和大乘的安立是一样的，大乘也是在见道的时候修七菩提分，修道的时候修八正道分。但是后面这个观点也有不一样的地方，有些地方世亲菩萨说的时候，在见道的时候修七觉支，然后见、修二道的时候修八正道，即见道也可以修八正道，修道也可以修八正道，这样的安立方式也有。另一种观点（前面安立时）在见道位修八正道，前面有一个颂词很明显的讲。如果见道的时候修八正道，那么修道的时候就应该是七菩提分，也有这样安立的，这方面也是稍微不一样的地方。

第四个科判是**本体之差别**，本体之差别是通过有漏、无漏来安立的。

七觉支及八正道，唯是无漏余二者。

唯一是无漏的就是七觉支和八正道，它只是圣者境界，一般的凡夫人生不起七觉支，也修不了八正道，所以此处讲得特别清楚，“**七觉支及八正道，唯是无漏**”，他绝对是无漏的，不可能有有漏的状态。“**余二者**”，剩下的这些从四念住到五力之间，就说是“**二者**”，“**二者**”既有无漏，也有有漏。如果有漏，纯粹就是资粮道和加行道，他还是凡夫还没有真正到见道，还没到见道就是说在凡夫相续当中所修持的这些四念住乃至五根、五力等虽然有些很接近、无限接近见道，但还是属于凡夫位的有漏状态，还没有生起无漏的功德。在见道的第一刹那苦法忍的时候就到了无漏了，但如果你还没到见道第一刹那，之前都称为有漏的阶段。所以说这些四念住到五力之间也可以是有漏，是这样算的。还有一些是无漏的，圣者相续当中也可以具有四念住的功德、四正断的功德、四神足的功德等，这些都可以具有，它是增上的方式具有的，通过无漏可以摄持这样的一种善法，所以如果是圣者相续当中的这些是属于无漏。归纳起来，如果是圣者的话，三十七道品都可能是圣者相续当中所摄持的，都可以是无漏的；如果是凡夫，他只具足前面的（除七觉支、八正道之外的其他的法），从四念住到五力之间的这些凡夫可以具有。圣者三十七道品都可以有，凡夫只是具足一部分。

第五个科判是**何地所摄**。哪一地所摄？何地摄了什么法？三十七道品是不是在欲界当中都具足？是不是在初禅当中都具足？或者乃至从欲界、未到定、初禅、四禅、无色定等等，就是说何地包括哪些三十七道品，这也是帮助我们做一个辨别、分析。因为有的时候我们自己的智慧太粗了，三十七道品分了，但问我们三十七道品哪些是在欲界的，哪些是在色界的，哪些是在无色界的？我们还是搞不清楚，所以世亲

菩萨帮助我们把这些分析一下。

一禅之中具一切，未至定则不摄喜，
二禅无有正分别，三四无喜正分别，
中间静虑亦复然，前三无色亦无戒，
除去觉支正道外，欲界以及有顶具。

首先“一禅之中具一切”，初禅所有的三十七道品全部具足。它既有寻伺，也有戒，也有无漏等，都可以具足的，所以说一禅之中整个三十七道品是全的。只有在初禅当中三十七道品才是完全具备、全部具足，一个都不差，在初禅当中是这样。后面开始减了，“未至定则不摄喜”，如果在未至定状态当中就不摄喜，为什么不摄喜？因为未至定还在奋斗、还属于无间道，还在和欲界的烦恼作战，他没有生起正禅的缘故不会有喜。为什么不会有喜？因为还会担心我现在的这个欲界烦恼会不会反复，会不会怎么样等等，还会有点担忧。还有未至定本身是舍受相应的，所以也不可能有喜。所以未至定是不摄喜，把喜去掉他是有三十六种，他没有喜了。

“二禅无有正分别”，二禅有喜，但是没有寻，二禅没有寻伺。正分别属于什么？前面我们讲，正分别是属于寻，二禅有没有寻呢？二禅没有寻，没有寻的缘故也不会有正分别。喜虽然有了，但没有正分别，所以也是三十六种。“三四无喜正分别”，第三禅、第四禅，第一个没有正分别，因它没有寻。以上就是无寻无伺地了，所以三、四禅没有正分别，也没有喜。因为三禅属于心乐受，没有喜；四禅已经属于舍受了，也没有喜。所以三十七要减两个剩三十五，在第三禅、第四禅当中可以具有三十五种。

“中间静虑亦复然”，“中间静虑”，中间禅也是一样的，中间禅是无寻无伺地，它的寻没有了；然后中间禅喜也没有，它属于和舍受相应的。所以中间静虑也是去两个，也是三十五。这个我们前面学习过了，一分析就知道了。然后“前三无色亦无戒”，前面三个无色界就是空无边处、识无边处和无所有处。前面三种无色“亦无戒”，因为是无色界，当然不可能有色，这样别解脱戒是绝对不可能，无表色不可能有，无表色没有的话无漏戒也没有，禅定所生戒也没有，别解脱戒也没有，所以没有戒。“戒”前面讲到了正语、正业、正命，像这样就没有的。所以“前三无色亦无戒”，除了喜和分别之外，他也没有戒。前面已经说是三十五了，三十五再减三是三十二种，它具有三十二种。但为什么不讲第四呢，后面还讲第四。我们说“前三无色”，第四个无色有顶不也是无色吗？为什么不讲呢？后面包括了就不会在这讲。所以“前三无色亦无戒”，情况有不一样的地方，有三十二种。

“除去觉支正道外，欲界以及有顶具。”然后说欲界，欲界其实具有的是不多的。为什么不多呢？首先欲界的这个心态的状态当中，不是说欲界的身份，欲界身份当然三十七道品都可以有。但是欲界的这个所依它的心态上面，七觉支没有，八正道没有。为什么呢？前面我们讲过了，欲界是散心地，欲界没有入定，如果你要修道，必须生起一个色界的心，生起初禅、二禅等才有无漏，这个前面反复讲过了。因为欲界的心本身是散心的，所以在欲界心的状态当中不可能有七觉支和八正道，这个是无漏的。如果你没有禅定，就没有办法引发无漏，你必须要在禅定状态当中才引发无漏，欲界心是散心，它绝对不可能有禅定，没有禅定就不可能引发无漏。所以七觉支、八正道这十五个要减掉，三十七减掉十五个只有二十二个。欲界要除掉这两个，有顶还要除掉这两个，有顶还要除掉七觉支、八正道。有顶虽然是无色界最高的地方，但是有顶的心本身没办法引发圣道。从有顶的心的本身，不是说有顶的身份，有顶的身份是可以的，它可以现前其它的定，通过其它的定来生起无漏功德。但是从有顶他自己心的状态来讲，心识特别弱，这么弱的心引发不了无漏，所以有顶的心态上面没有觉支、没有正道，也是要减去这十五个，是二十二个。前面我们说是“前三无色亦无戒”，这个戒为什么不减掉呢？因为戒它已经包含在八正道当中了，不用再单独讲。像这样前三无色是一种情况，有顶已经把前面的无戒状况包括在八正道当中了，从这个角度来讲，不单独讲了。所以说“欲界以及有顶具”，欲界和有顶除了七觉支和八正道之外，其它四念住、四正断、四神足、五根、五力这些方面是可以有的。因为前面的话，欲界的有漏心当中也可以生起来，如果从有顶非想非非想的角度来讲，这些是属于心法，它也可以生起来，所以从这个方面可以安立。

第六个科判是旁述获得解信之理，就是生起信解。佛经当中有四种信解，我们旁述一下四种信解。

若见三谛得法戒，现证道亦得佛僧，
所谓之法即三谛，以及缘觉菩萨道，
实体为二信与戒，本体即是无漏法。

首先佛经当中讲到了有四种信解：对佛信解，对于法信解，对于僧信解，对于戒律(圣戒)信解。既然有四个胜解，那么这些胜解是在哪个阶段获得的？为了回答这个问题，“若见三谛得法戒”，四个信解当中如果见到了三谛的本性，见到了苦谛、集谛和灭谛，见到这三谛的时候就可以得到法信解、戒信解。为什么得戒信解呢？因为见到了真谛了，见到了三谛就有了无漏的本体，他就会有无漏戒，圣戒就有了。然后见到了苦谛、集谛和灭谛之后，对于无我的法也产生信解。因为现量证无我的缘故，对这个法他也会产生信解，是这样的一种自性。

“**现证道亦得佛僧**”，在现证道谛的时候，也得什么呢？现证道谛的时候，除了得到法信解，除了得到戒信解之外，“亦得”也得到佛信解和僧信解。为什么见道谛就得佛信解和僧信解呢？因为获得佛果主要是属道谛所摄的无学法，无学法它可以生起属于佛相续当中的这些无学的功德。僧信解，道谛也可以获得有学道的功德和无学道德功德，这两个都是可以的。因为道谛当中包含了无学，佛陀也是通过道谛的无学而现证的；然后声闻就是僧，有学僧是通过道谛安立的，无学的僧也是通过道谛而安立的，所以说现证道谛亦得佛僧，也得到佛僧。得到了这四种信解分别是什么样阶段？法戒是见前三谛，佛僧是见到道谛。“**所谓之法**”是什么？既然是讲法信解，那么所谓的法是什么呢？所谓的法就是三谛以及缘觉菩萨道，即苦谛、集谛和灭谛这三谛是属于法，都是守持自己的自相，我们说法就是“法者所知道”等等，法的体性就是守持自己的自相，前面的苦、集、灭都能够守持自己的自相，所以称之为法。然后道谛，道谛就是“以及缘觉菩萨道”，道谛就是前面的佛和僧不能算在法里面，这里面只能算缘觉和菩萨的道。道谛当中有佛的无学道，也有僧的有学无学道，但是缘觉和菩萨道这两个要简别掉，为什么要简别掉呢？因为菩萨道还没有成佛，按照小乘有部的观点来讲，菩萨在成佛之前都是凡夫，所以说道谛当中可以包含菩萨道，不是从佛的角度来讲，是道谛当中的一部分可以包括。然后缘觉为什么包含在这里面而不包含在前面的僧当中？因为僧是和合的意思，就是说四个以上的有学无学，是这样，而缘觉他是一个人，一个人没办法含在僧当中，他是独自安住的，一个人他没办法安立为僧。菩萨当然也不一定安立为僧，但主要是菩萨不是安立为佛，缘觉不是安立为僧，从这个角度来讲，单独算。所以说道谛当中的佛和僧前面已经安立完了。所谓的法是三谛再加上道谛当中的缘觉的道和菩萨的道，这两个可以包进来。虽然讲到了四种胜解，但是实体呢，“**实体为二信与戒**”。实体就是两种，一个是信一个是戒的本体，信的本体是什么？信的本体就是缘三宝，缘佛宝、缘法宝、缘僧宝，缘三宝的自性产生信心，所以说第一个本体就是包括在信当中的，第二个就包括在戒当中，法戒就包括在戒当中，所以名称上面有四种，但是它的实体只是安立在信和戒两种当中，“本体即是无漏法”，他们的本体全都是无漏法的自性，没有有漏法的自性。佛法僧当然我们知道都是属于无漏，然后戒呢？这个地方是圣戒，是属于无漏戒，无漏戒当然也是属于无漏法，所以说这四者都是属于无漏的自性。今天我们就学习到这个地方。

第 092 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续宣讲世亲菩萨所宣讲的《俱舍论》。《俱舍论》共分为八品，现在我们讲到第六品，今天是第六品的结尾。第六品的主要内容是宣讲圣道，分别圣者与圣者之道，那圣者具有什么样的证悟及功德呢？想要获得圣者之道需要修持什么样的法要？第六品从小乘的侧面做了比较详细的阐释。

今天我们学习的是第七个科判：**别说无学法**。本科判针对无学的功德及阿罗汉的功德等方面进行安立、宣讲。

别说无学法分二：

一、**真实宣说无学法**；二、**旁述断除所断之理**

首先，**真实宣说无学法**

有学支中未宣说，二种解脱束缚故。

摧毁烦恼无为法，以及胜解有为法，

无学有为二解脱，所谓菩提即正智。

此六句安立于真实宣说无学法之科判中。首先，第一句、第二句宣讲有学为什么不具备无学功德的原因，后面的颂词主要宣讲无为法所安立的正智、正解脱，对于有学不具有无学功德是如何安立。

第一层意思，“**有学支中未宣说，二种解脱束缚故**”。首先，什么是无学？这里讲到，无学有十分支，有学有八分支，前面已经安立了，有学的八分支就是八正道。无学的十分支是在有学的八分支基础上再加上正解脱和正智，就分为十种分支。有学道有八分支，无学道有十分支，这里面就有差别。因此，颂词第一句中间，有学支中没有宣讲十种分支呢？回答就说：**有学支中未宣说，二种解脱**，“未宣说”和“二种解脱”是连在一起的，为什么在有学支中没有宣说二种解脱呢？后面讲“**束缚故**”，因为在有学当中还具有束缚，就是说还没有真正地完全地断除一切障碍，因为有束缚的缘故，因此没有安立二种解脱。

首先是正解脱，因为有学中还有一些烦恼没有断尽，不管是预流果、一来果、不来果等，乃至没有成就无学果之前，有学圣者的相续当中还是或多或少的具有烦恼的束缚，他还被烦恼束缚的缘故，没有办法安立正解脱，即二种解脱的第一个正解脱。所谓的正智，是在正解脱的基础上进一步安立的，如果没有获得正解脱，当然也就没有正智了。没有二种解脱，因为他还有束缚的缘故，主要讲了他没有真正获得解脱的缘故，在正解脱基础上安立的正智也没办法获得。这里就宣讲了有学中未宣说二种解脱的原因，“**束缚故**”。

下面我们来看，无学中具备有学中不具备的两种分支，那么这二种分支到底是什么呢？一种是属于无为法的，一种是属于有为法的。首先是“摧毁烦恼无为法”，这一句就讲到了，属于无学功德当中的一个分支：摧毁烦恼的无为法，这个叫做无为解脱。无为解脱单这一点，并不能直接安立在十分支当中，为什么呢？因为无为法是择灭，它是属于灭，灭不是有为法。无学道既然具有十种分支，说明它全都是在有为法中安立的，无学中的有为法属于无漏有为，一方面是有为法，另一方面是无漏的，即无漏、无学有为法。所以摧毁烦恼无为法的抉择灭，它本身在真正安立分支时候，没有办法安立在十分支当中，但是无学，第一个具有灭的功德，断的功德，摧毁烦恼的无为法，这个叫无为解脱，从抉择灭这个方面来安立，烦恼已灭，烦恼不存在了。

“以及胜解有为法”，这一句就叫做有为解脱。无学相续当中的有为解脱法，是一种胜解有为法，包括真实分支所具有的法。胜解有为法主要讲到的是正解脱和正智当中的正解脱。那么到底什么是正解脱呢？第一就是摧毁烦恼、无为法方面，就是正解脱的一部分；第二胜解有为法是属于正解脱方面的有为部分，正解脱分为无为和有为，无为就是灭除烦恼的抉择灭，有为就是此处所讲的胜解有为法，那到底什么是胜解有为法呢？后面第三句就解释这点，“无学有为二解脱”，那么二解脱就是：心解脱和慧解脱。这里的“二解脱”与第二句中的“二种解脱”不一样，前面的“有学支中未宣说，二种解脱”就是指正解脱和正智，此处的“二解脱”单是正解脱当中的有为，因为正解脱分为两种，一是无为法，二是有为法（胜解有为法），胜解有为法又分两种，即是后面这句的“无学有为二解脱”，这个二解脱就是胜解有为法分下来的。这个二解脱：心解脱和慧解脱。什么是心解脱？心解脱即是灭尽了贪欲、嗔恚等等，把这些的烦恼灭尽了的侧面来说，将贪，嗔，痴灭尽，这个就叫心解脱，心没有烦恼，心解脱了。什么是慧解脱？因为智慧离开了烦恼束缚的缘故，从中解脱出来，即是慧解脱，这是一种解释。另外一种解释是，心解脱主要从贪欲等当中解脱，慧解脱是从无明当中解脱，其实意思是一样的，反正这个智慧没有被烦恼所缠缚，智慧就获得解脱了，它就会显现出来。现在我们的慧没有解脱，所以我们的智慧没办法显露。如果离开了烦恼的缠缚，慧就获得解脱了，从这个角度来讲就是慧解脱。不管是心解脱还是慧解脱，都是属于胜解，这两种解脱就叫做胜解，而这两种解脱本体都是属于有为法，所以叫做胜解有为法。胜解有为法分为心解脱和慧解脱，所以叫无学有为法，第一属于无法道所摄，第二是有为、无为当中的有为，所以其称作无学有为，所以说是“无学有为二解脱”。

宣讲完正解脱之后，我们来看一下正智。最后一句，“所谓菩提即正智”，正智其实就是我们前面所讲到的尽智和无生智，所谓的菩提，小乘的菩提所安立，佛陀也有尽智与无生智，但此处无学法从小乘的侧面来讲，很多时候就是主动相应到小乘道中去，所以此处所谓的菩提就是正智，而正智就是尽智和无生智，灭尽一切烦恼，获得一切所断灭尽之后的尽智。在尽智的基础上，进一步利根者可获得无生智。这叫尽智、无生智。

此处还有一个概念，其他注释中也讲到了，叫无漏的五蕴。无漏五蕴当中，第一个戒蕴、定蕴、慧蕴，就是戒定慧，它是无漏者相续中的戒蕴、定蕴、慧蕴。戒定慧后，有解脱蕴和解脱知见蕴。解脱是什么呢？解脱就是这里所讲的正解脱，无漏五蕴中的解脱，就是这里的正解脱。那解脱知见是什么呢？就是此处的正智，即尽智和无生智，尽智、无生智就是解脱知见。所以，无漏五蕴其中的戒定慧，我们比较容易了解，平时看得比较多，但解脱、解脱知见如何理解呢？解脱就是此处的正解脱，解脱知见就是此处的正智，即尽智、无生智。所以，从这个颂词我们也可以了解，所谓心解脱、慧解脱、正智、紧智、无生智都是属于无学法的本体，都是属于无学道的特法。

然后我们看第二个科判：旁述断除所断之理。旁述断除所断，此处讲无学，尽智、无生智，正解脱，讲完之后，然后“断除所断”，讲无学是怎样断除所断的，就是旁述一下断除所断的道理。颂词：“将生未来无学心，由从障碍得解脱。趋向灭尽之圣道，彼之障碍彻断除。”这里面讲到了两层意思，第一、二句是一层意思，第三、四句是一层意思。首先，第一、二句是说，无学心是从过去、现在、未来三时中的哪一时获得解脱。第三、四句是说，断除障碍是用过去、现在、未来三时中的哪一心可以断除。所以，一个是说无学心是从三时中的哪一时的心获得解脱，另一个问题是从过去、现在、未来三时中哪一个心可断除障碍，是从两个方面、两个不同的侧面讲。首先我们看，无学心是从三时中的哪一时获得解脱呢？“将生未来无学心，由从障碍得解脱”，此处的“将生未来”是指即将要产生的，即将产生的在有些地方叫正生，正在产生的，正在产生就是正生未生，所谓正在生的法，它其实还没产生，还是在未来，所以这里讲的将生是未来的无学心。为什么无学心在未来时间获得解脱呢？因为过去心中的无学还有烦恼束缚，还被烦恼束缚住，所以，过去的心还没有获得解脱。过去的心还是属于有学，还正在被烦恼束缚的状态当中，所以过去的心是没有办法的。然后，现在的心呢？现在的心还在和烦恼做斗争，正在断烦恼，还没有真正的获得解脱。所以，现在的心和烦恼作战，烦恼被消灭之后，未来的心可以获得解脱。所以，无学心是从未来的心中产生的。原因就是大恩上师在注释中讲到的，过去的心正在被束缚，还处于束缚状态，现在的心正在对治的时候，现在的心也不能获得解脱，只有现在的心把障碍对治完以后，未来马上要产生的心，将生未

来，即将要产生的未来的心，它可以获得解脱。所以，此处获得解脱的心是“将生未来无学心”。这个将生未来的无学心，是“由从障碍得解脱”，它会从障碍中获得解脱。它其实是指未来，未来就是即将要产生的法，就是将生而未生。有时我们在学习术语的时候，不管是小乘的也好，大乘有时中观在破小乘的观点时，已生是什么样的，未生是怎么样的，正生是什么样的。正生就是正在产生，还未生，正生其实是未来法，所以正生将生，此处翻译成将生，有时叫正生，正生未来的无学心，这种无学心是从未来当中获得解脱的，马上就要获得解脱。后面两句是讲到了断障，是从过去、现在、未来哪一种心中断障呢？“趋向灭尽之圣道，彼之障碍彻断除”，这里讲“趋向灭尽”。什么叫“趋向灭尽”呢？趋向灭尽就是马上要灭尽，还没有灭，还没有灭的法，其实就是现在。现在的法就是已经产生了，趋向于灭尽。趋向于灭尽是什么呢？就是还没有灭，还没有灭的法就是现在的法。所以这个术语表达的意思就是，它是现在的法的意思。前面说将生未生，就是未来；现在是趋向于灭还没有灭，趋向于灭还没有灭的法，恰恰就是指现在的法，所以趋向灭尽就是指现在的意思。趋向灭尽的圣道，就是现在的圣道，现在的无问道，从这个角度讲，它就能对治障碍。那么，现在的心能对治现在的障碍，二者之间就可以成为一种所断和对治的关系。所断是什么呢？就是障碍。对治就是圣道，就是现在的圣道，趋向于灭尽还没有灭的现在的圣道，它可以对治现在的障碍。而且二者都是现在，它们就可以成为一种所害和能害的关系。所害就是障碍，能害就是指智慧，圣道的智慧叫能害。所以，二者都在现在的缘故，它们之间就可以成为一种能对治与所对治，能害与所害之间的关系。那么，过去不行，过去已灭了，未来还没有生，这样就不能成为现在的障碍的真实的对治。要成为现在障碍的对治，因为我们马上要把障碍对治掉之后，要趋向于无学，他第二刹那的未来的无学心要产生的，那未来的无学心要产生，对治障碍就是现在的心。所以，前面第一句、第二句的时候就说，为什么是“将生未来无学心”呢？因为过去的心被束缚，现在的心正在对治的时候，正在对治障碍就刚好对应了第三、第四句。第三、第四句就是说，现在的心对治现在的障碍，就是通过现在的心把现在的障碍断掉后，然后第二刹那，未来的无学心就会显前。所以，“趋向灭尽之圣道，彼之障碍彻断除”，他就把现在的障碍彻底断除了。如果是无学，此处讲的就是金刚喻定。金刚喻定是正在断除最后一品的障碍，最后一品的障碍断尽之后，第二刹那就现前无学，他无学的功德、无学的心就会现前出来。这就是断除所断之理其中的一层意思。

下面我们再看另外一层意思。“无为解脱称断界，尽贪欲谓离贪界，断界即除余烦恼，所谓灭界即断事，苦集忍智厌何断，均离贪亦有四类。”这六句颂词也分两层意思，分两段，其中第一个颂词是一段，第五句、第六句是第二段的意思。第一层意思是什么呢？就是讲无为解脱。前面我们说解脱有两种，一种是无为解脱，一种是有为解脱。有为解脱我们已经宣讲了，是心解脱和慧解脱，这两种是有为解脱。那无为解脱呢？无为解脱这里说的“称断界”。那么无为解脱和佛经里讲的断界、离贪界、灭界二类之间是什么关系呢？其实无为解脱就是断界等三者，其实佛经里讲的断界、离贪界、灭界等三者就是无为解脱。无为解脱就是把障碍灭掉之后的这样一种抉择灭无为。所以，第一句是总述“无为解脱称断界”，就是把所谓的无为解脱和佛经里讲的断界、离贪界、灭界二者之间画个等号。其实无为解脱就是断界等三者。

既然无为解脱就是断界等三者，那么断界等三者又是什么意思呢？所以后面的三句就是分别解释，什么叫做断界，什么叫做离贪界，什么叫做灭界，后面三句就是解释这三种界。有的时候说三界就是欲界、色界、无色界，但是，此处三界也是属于界当中，但是界是离贪界，断界和所谓的灭界。

那么首先第一个离贪界是什么呢？离贪界是尽贪欲，就是把烦恼当中的贪心灭掉，断尽之后这个状态，这个抉择灭就称之为离贪界，因为贪心在众生的烦恼当中所占的成分比较重，而且流转轮回主要也是因为贪欲，住在轮回当中不愿意离开，比如说如果有欲贪，欲界当中的男女饮食，对这些所谓的世间八法等等，就会对欲界当中的法产生贪心，贪著它就相当于粘在上面，被沾在上面，你就没办法解脱，因为你的心很喜欢这些，趋向这些，哪里能希求解脱呢，所以贪心和解脱是两方面的事情，是背道而驰的，所以佛法当中才说，我们要打破贪欲，打破贪欲的方法讲了很多很多，就是让我们不要贪著这样一种欲界，不要贪著于这个世间。如果存在贪欲，就会把我们的心牢牢粘在轮回的这些琐事上面，所以，欲界有欲贪，然后上二界有有贪，有贪主要是色界、无色界贪著的就是禅定，有的时候贪著自己的身体，有的时候贪著自己的宫殿，有的时候贪著自己的禅定，色界主要是贪著这些；无色界主要是贪著禅定，如果有这个贪心，如果色界有色界贪，他就会把自己粘在于色界当中，不愿意出离；然后无色界贪著于禅定，也是粘在于无色界不愿意出离。反正无论是转生在欲界，有欲界的贪，然后转生到上二界，有上二界的有贪，所以只要三界中有贪心，他就不愿意出离，耽著于这样东西，不愿意背弃，而解脱道是背弃的一种状态，所以这些所有烦恼当中，贪欲心的障碍是比较重的，所以为了表示它的力量很强大的缘故，单独的把灭尽贪欲安立为离贪界，原因就是这样的。所以，什么叫做离贪界？就是尽贪欲谓离贪界，把贪欲灭尽了叫做离贪界。

第二个叫断界，“断界即除余烦恼”，就是除了贪欲之外的，把贪欲之外的其他的烦恼断掉了叫做断界，因为我们前面讲了，贪心在耽著轮回方面的力量很强大，作用很特殊，所以单独把它拿出来。贪心除掉之后，剩下的其他的烦恼：嗔恚心，愚痴，还有傲慢，还有这些怀疑，还有这些见等等，全都包括在断界当

中，**断界即除余烦恼**，把其他的烦恼灭掉了这个状态，这个灭安立一个名字叫断界。

第三个叫灭界，灭界是什么呢，“**所谓灭界即断事**”，注释当中讲就是断除色等有漏的事，因为我们产生这些烦恼，产生烦恼的时候有通过的相应的方式产生的烦恼，有通过所缘的方式产生的烦恼。此处我们要断尽通过相应的方式产生的烦恼，通过所缘的方式（产生的烦恼）。前面我们讲过相应随增，所缘随增，既然是这样的话，他把他的贪欲心和其他烦恼断尽之后，他还要灭界，还要断除其他的有漏事，和烦恼相应的这些心心所，不管是通过相应的方式来断，还是以通过所缘的方式来断，象这样断除产生相应烦恼随增的所缘事，这是从所缘的角度来讲，要么是相应，要么是所缘，比如说缘色法产生的烦恼，缘受想行识等等通过这些产生烦恼。反正不管怎么样把色法等等所缘或者相应的心心所，把这些断掉称之为灭界。灭有的时候是把这些烦恼彻底的灭掉，有的时候是把这些烦恼断除他的束缚，断除他的束缚这个也叫做灭。当然从这个阿罗汉的境界来讲，如果还没获得无余涅槃之前，这些色等等的显现还存在，入了无余涅槃，就是小乘讲的灰身灭智，灰身灭智之后，自己的身体灭尽了，自己的心也好，智慧也好，也灭尽了，这个时候就彻底的进入一个非常寂静的涅槃当中。所以从这个方面讲，所谓灭界是什么？就是断除色等有漏的事，心心所也好，色法等等也好，心心所和色法或者通过相应的方式随增烦恼，或者通过所缘的方式随增烦恼，所以斩掉他们的联系，或者断掉色等有漏事，这个方面就叫做灭界。所谓的灭界仍然是一种抉择灭，所以所谓的无为解脱，前面的一个颂词讲到了无为解脱，其实就是指灭尽烦恼，把这些所余烦恼灭尽，产生一个抉择灭，这个叫做无为解脱，无为解脱在这个地方就是配合什么呢，配合离贪界，配合断界，配合灭界，其实就给我们进一步宣讲了什么是无为解脱。无为解脱何断界等三者其实是一样的，这个就讲完了第一层意思。

下面我们讲第二层意思，最后两句，“**苦集忍智灭何断，均离贪亦有四类。**”此处讲灭离，平常我们讲灭离，灭和离在这个当中是分开讲的，到底什么是灭，灭一定要离吗，离一定要灭吗，所以这里灭和离是分开讲，有些是灭有些是离，有些既有灭又有离，有些是没有灭也没有离，所以这里讲灭离的时候是从这个角度而安立。平时我们讲灭离心、出离心是在一起讲的，但此处不是这样一种意义上的灭离心，他是讲无为相续当中的，或者获得无为解脱的时候这样的一种法，怎么样安立灭离的。

首先，最后两句其实是分了三段，词句上把它断句之后，就比较容易理解了。“**苦集忍智灭**”，这个是一层意思，是属于灭的侧面，“**苦集忍智灭**”，这个是第一段。“**何断均离贪**”，这个是第二层意思，有的时候，我们分不太清楚这个颂词到底是怎么讲的。“**苦集忍智灭**”是第一层，“**何断均离贪**”是第二层，“**亦有四类**”是第三层，这两句当中是从三层来讲的。

首先，看“**苦集忍智灭**”是什么意思，不是说哪些是有灭的又有离的，哪些是怎么怎么样。通过苦谛和集谛的这些忍和智，产生忍，产生智，它的所缘都是属于有漏，因为苦、集都是有漏，所以有漏的东西都是属于下劣的，苦、集是属于下劣的。所以忍智和集智这二者在缘苦谛和集谛的时候，因为苦、集是属于下劣的法，既然是下劣的法，当然它会是灭的，因为这是下劣的，所以苦谛和集谛下面的忍和智，对于所缘的苦、集一定是灭的，什么是灭呢，苦、集的忍智对于苦、集一定是灭的。那么，对于道、灭是不是灭呢？对于道、灭不灭，为什么对于道、灭不灭呢？因为道、灭不是下劣的，灭谛是归属于涅槃的，道谛是趋向于涅槃的清净的修法，它的所缘境就不是灭的，所以它怎么可能灭灭、灭道呢，道和灭谛不是所灭的对境，苦和集是所灭的，一个是苦，一个是苦因，当然是所灭的对境了，所以“**苦集忍智灭**”，苦谛和集谛下面的忍和智对于所缘境是灭的。而反过来讲，这个颂词上不明显的，如果是灭道，灭道忍智那就不灭，灭和道的这个智慧，灭道下面的忍和智，它对于灭谛和道谛所缘境，它就不灭了，它不下劣，灭谛和道谛是很超胜的，所以他不灭。所以“**苦集忍智灭**”意思就是这样的。

然后，“**何断均离贪**”是讲离，前面不是讲灭吗，第一层就是讲灭，哪些是灭的，苦集是灭的，哪些是不灭的，道灭是不灭的。然后哪些是离的？需要离的？“**何断均离贪**”，不管依靠任何道，在注释当中说，（这里面我们对照起来看可能容易理解）依靠任何道直接断除烦恼，无论缘四谛的任何一谛都会离贪，是这个意思，就把“**何断均离贪**”解释了。就是不管依靠任何道，“**何断**”这个“**何**”字就是依靠任何道直接断除所缘，就是何断。在颂词当中“**何断**”就是依靠任何道的这个何，依靠任何道直接断除烦恼。”**均离贪**”的意思就是不管是缘四谛的任何一谛，都会离开贪欲，都是离贪的。所以你不管是灭还是不灭，反正四谛下面的烦恼它都需要断，都需要离开的。所以不管是依靠任何道，反正是要直接断除烦恼，不管是缘苦集也好，还是缘道灭也好，不管缘任何一谛都要离贪，因为他是烦恼的直接对治，所以说什么是灭，什么是离？不管是通过任何道直接断除烦恼，那么缘四谛的任何对境都要离贪，如果你对四谛不离开烦恼、不离开贪的话，你怎么获得解脱，没办法见真谛，没办法断除他的烦恼，所以“**均离贪**”，这里解释了灭、解释了离，这二者就解释完了。

下面“**亦有四类**”，就是分类，那么有些事既有灭也有离，有些事有灭而无离，等等，根据不同情况，分了四类，注释中也讲的很清楚。

第一个是有灭而无离贪，当然此处他主要是讲到无间道以外的，加行道、解脱道、圣境道等等，这些智慧缘这样的苦集，它是灭的，不管是苦集下面的加行道也好，解脱道也好，圣境道也好，（当然加行道，

圣境道、解脱道，前面我们学过很多次了，这个不用每次都解释了，) 这些他其实不是直接断除，不是直接离开的，不是断道，所以他厌不厌呢？他肯定是厌的，对于这个苦集，因为苦集是下劣的，从所缘的角度来讲，这些解脱道、圣境道、加行道肯定是厌这样的苦集的。因为加行，他反正要做加行，加行道过了之后就是无间道了，无间道是正式开始离了，正式开始断烦恼，所以你加行道的时候如果不厌的话，你怎么去产生加行呢？断烦恼的一个加行怎么能产生呢？不可能的事情，所以如果是在这个加行道当中，首先是已经就要厌了，但是，他只是负责做加行，加行道的本身还没有办法真正的断除烦恼，所以加行道有厌而无离。然后，解脱道，已经断掉了，已经断完了，他虽然厌，但是他不离了，因为完全已经断掉了，不再离了。圣境道更不离了，他更走得更远了，所以真正离贪的就是无间道，而此处我们直接就是把无间道取出来了，无间道以外的，以外的是什么呢？就是缘苦集的加行道、解脱道、圣境道，这些是有厌而无离，他们对于这个苦集有厌，但是不离，为什么呢？因为离是无间道做的事情，离跟断烦恼是无间道做的事情，而他们三者不做这些事情，所以这个是典型的，有厌而无离，他是有一种厌但是不会离，不会断烦恼。

第二个，就是有离贪而无厌，这个范围当然就是缘道、灭了。前面讲道、灭不是所厌离的对境，我们是要把道、灭视为功德，所以它不是厌的。就是为什么无厌？因为它不是所厌的对境，是功德法。而离不离呢？当然要离，就是缘道谛、灭谛的无间道，无间道要断掉属于道、灭下面的烦恼。所以灭、道二谛的无间道，它是属于有离而无厌，他不会厌，但是他要离，离开道、灭下面所摄的烦恼，这个就叫做有离而无厌。

然后第三个，既有厌又有离，这个情况当然厌就是苦、集了，前面总的原因都已经讲完了，这个肯定是苦、集，只有苦集它是所厌的，然后又厌又离的是什么呢？当然就是苦、集下面的无间道了，因为第一种情况已经鉴别掉了无间道，它是有厌而无离的，是加行道、解脱道、圣境道。但是如果离，当然只有无间道才能离，才能断除烦恼呢，所以又厌又离的，这个就是缘苦、集的，缘苦谛、集谛的无间道，它是又厌又离，是这样的。

那么第四种情况呢？无厌也无离，无厌的是什么呢？当然就是道、灭了，道、灭本来不是不是所厌。首先一看无厌的时候，马上就想到这个就是道、灭。然后无厌也不离的，不离的是什么呢？就是属于道、灭的加行道、属于道灭的解脱道、属于道灭的圣境道，因为要离的话必须是无间道才能离，而加行道它是不离的，解脱道、和圣境道也不离的，所以它不厌也不离。这样把这四个情况很清楚地分析了，以上我们就学完了第六品，今天我们就学习到这个地方。

第 093 课

诸法等性本基法界中，自现缘满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习世亲菩萨造的《俱舍论》。《俱舍论》分为八品，今天我们开始学习第七品分别智。分别智主要是针对前面的圣道的一个因。如果要获得圣道，智也是一个主要的因。所以我们要学习分别智。对于这里所讲的智进行分别和观察。从大乘的角度，当我们听到智、慧等，基本都属于善法、无漏法，但在小乘中，智是比较广义的，当然也包含了无漏的智、善法的智慧，也包含了如坏聚见等和它们相应的一些智慧。当然可以作为圣道的因的智，要么是属于无漏的，要么是属于善法方面的、随顺于解脱道方面的智，其它的坏聚见等等方面的智，从这方面讲，就不能算为真正的解脱的因。

第七分别智品，分为五个科判，一是智之基，二是智之自性，三是具智之理，四是得智之理，五是智所摄之功德。

第一智之基，智慧的基怎样安立呢？“无漏诸忍非为智，尽智无生智非见，此外圣慧为二者，余为智六亦为见”这讲到的智慧的基，主要讲的是一种慧心所，慧心所就是安立智的一种基。这里提到“无漏诸忍”，无漏的忍、智、见三类法中，其实都是慧心所，既然都是慧，那么有没有一些法是忍而不是智、是智但不是见的情况呢？虽然全都是慧心所，但也要分别。有些慧心所，比如忍就不是属于一种真实意义的智，有些智，比如尽智、无生智，虽然是智，但不是见。那么这里的见，它又是见，又是智。我们进行分析之后，“无漏诸忍非为智”，首先，一些忍虽然是慧，但不是智，此处讲的无漏诸忍，在见道当中，有些法忍、类忍等，无漏的这些忍是不是智呢？虽然是无漏的慧心所，但这些无漏的诸忍不是智，为什么呢？因为智要具有决定智尽的一种本体，对于智尽要非常的决定，唐译中就是决断，要决定智尽的本体才称之为智。那么忍具不具备这样的法相和条件呢？其实忍正在和障碍烦恼作战的时候，比如以怀疑作为例子来宣讲，正在通过忍来断除怀疑，正在断还没有断完的时候，这个时候是什么情况呢？忍和怀疑是同时具足的，既然具有怀疑，当然就不是决定。虽然在和怀疑作战，在消灭它，毕竟还没有灭尽，在忍存在的同

时，怀疑也同时存在。一个具有怀疑智尽的忍是不是决定智尽呢？是不是具有决断的本体呢？这方面还没有决断的本体，还没有办法决定智尽。所以，虽然它是无漏的，但是还不是智，不是智的主要原因，智就是决断、决定智尽，必须对自己的智要非常非常的决定，决断的本体，才能称之为智，但此处就没办法（决定），所以此处讲得很清楚“**无漏诸忍非为智**”。

“**尽智无生智非见**”，尽智和无生智肯定是智，对于苦集灭道的尽完全决定，没有什么不决定的，没有什么怀疑的。到了尽智、无生智的时候，还有怀疑存在，还没有办法决定自己的境，这是不可能的。所以尽智、无生智是可以决定智尽，具有决断性，所以是智的本体。但是“非见”，它不是见，为什么？因为见要推度，要去计度分别的，觉得自己还要往上走、还有往上争取的地方，这就是计度分别。但是尽智、无生智没有这些，尽智无生智已经属于无学道，无学道再无办法往上走，没有什么往上看，这个境界还是我还需要得到的，这个往上的计度分别是没有的。虽然是决定对境，但它没有计度分别，没有再往上取更上的法的分别的缘故，尽智、无生智不是计度分别。所以“**尽智无生智非见**”，不是见。

“**此外圣慧为二者**”，圣慧是除了忍、尽智、无生智以外，还有其它的一些苦法智、苦类智，属于法智、类智，乃至道类智、道法智，这些中间的圣慧不是忍，因为忍是正在断烦恼，那么把烦恼断完之后，第一刹那是无间道，是忍，第二刹那到解脱道，解脱道就是智产生了。苦法忍产生苦法智的时候，智已经确定了，对于欲界的苦谛下的法已经完全确定了，已经能够决断，决定自己的尽。在这个方面就是智，一方面是智，一方面也有计度分别，智慧还不缘满，往上取的法还有，往上取法的希求还有，所以计度分别还存在，有学道因为还有更加增上智慧要得到的缘故，所以第一是智，在自己的道当中彻底断除了怀疑，比如苦法智，欲界的苦谛的烦恼已经断除了，这时候属于欲界苦谛下的怀疑就不存在了，所以它一定是一种决断，决定智尽，从这个角度来讲当然是智的。但是它自己也具有计度分别，还有推度，还有需要获得的，从这角度看，即是智也是见，从这方面可以安立。

“**余为智六亦为见**”，所谓“余”的智是什么呢？除了圣者智慧之外的，那就是凡夫的智慧，如世间正见，它也是一种智，世间正见它可以断定的尽，这是一个方面，第二个方面它是本来具有计度分别的，所以说既是智也是见。“**余为智**”，首先讲世间正见，世间正见的重点放在正见上，所以世间正见也是智，因为它既符合智的条件也符合见的条件。首先它是见，然后为什么是智呢？因为可以决断智尽的缘故。“**六亦为见**”，我们说世间正见是智，那么其它五种见，坏聚见、边执见、邪见、见取见，戒禁取见，这五种见，属于烦恼的见，其实也是智也是见。前面我们讲到了，这个智并不一定是善法，并不一定是无漏等等，其实也有这样的属于烦恼的，它对于自己的境可以决定的，比如坏聚见决定有我的，决定有我决定有所，边执见要么决定是常，要么决定是断，这个方面它也是决定的，邪见觉得因果不存在，从这个角度来讲还是一种决定，然后见取见就把下劣执为殊胜，戒禁取见把非因执为因，其实里面都有一种决定，它对自己的境都是一种决定没有怀疑，怀疑在里面是不存在的，怀疑单独列为一个烦恼，叫怀疑，这里面都是决定的一种境，虽然它是一个不正确的，它虽然不正确，但是是决定的。一方面是决定的，一方面是有计度分别的，所以说像坏聚见等五见，还有世间正见，这六种即是符合智的法相，也具有见的本体，所以“**余为智六亦为见**”，其它这六种见即是智也是见。所以说我们就讲到了本体当中这些慧，有些是忍，有些是智，有些是见，那么这里就分别一下，那些不是智的，它是忍是慧，不是智，那些是智，不是见，就把这个问题做了一个分析，我们就知道智之基从这些方面可以理解。

然后第二个科判是**智之自性**，那么智慧的自性是什么？分五，一、**概述及对境**；二、**分类及差别**；三、**定数及对治之差别**；四、**相之差别**；五、**法之差别**。

首先智慧的自性下面的第一个科判：**概述及对境**，智有哪些，然后大概的对境是怎样理解的。

智分有漏与无漏，有漏谓初世俗智。

无漏分二法类智，俗智对境为一切，

法智缘欲苦谛等，类智行境上苦等。

那么这个六句当中，首先第一句把所有的智分为有漏无漏两种，这是总的分，概述。然后第二句、第三句讲什么是有漏？有漏智是属于什么？无漏智是属于什么？把有漏智和无漏智做一个区别，做个划分。然后第四句、第五句、第六句讲到了俗智的对境是什么，然后法智和类智的对境是什么。概述及对境，首先是概述，概述分有漏无漏，然后对境是什么，俗智的对境是一切，然后法智的对境是苦谛，类智的对境是上苦等。这方面就是分类概述对境。

下面我们看，“**智分有漏和无漏**”，在佛经当中讲了十种智，在我们注释当中也是标出来了，智有法智、类智、世俗智、他心智、苦智、集智、灭智、道智、尽智、无生智。分了这十种智，前面我们提到过也见过，但是真正讲智的话就在这一品，在这一品当中就把十种智讲的特别清楚，我们就可以进一步的了解。

这里面的智有十种，虽然分了十种，但是归纳起来可以分为有漏和无漏两种。首先有漏是什么呢？“**有漏谓初世俗智**”，那么这个初智在咱们注释当中不太明显，其它注释也没有解释这个初的意思，但是在有些排序当中，我翻了唐译的注释，它就把世俗智排在第一位，世俗智完了才是法智类智，然后是他心智等，

所以从这个角度讲，有些地方世俗智排第一个，所以**有漏谓初**，初的意思从这个方面可以理解，否则在咱们的注释当中，世俗智是排在第三位了，坐了第三把交椅了，不是第一把交椅，这地方初是什么意思，在其它地方讲，初就是第一个，首先讲的就是这个世俗智，所以**有漏谓初世俗智**，我们可以借助其它的注释来进行安立的时候，初的意思可以这样理解。

首先第一个有漏就是世俗智，那么世俗智本体是什么，就是缘这些世俗的法，普通的缘瓶子、犍槌等等，像这些就属于世俗智，但是在后面缘对境的时候，它也可以缘一切的，所以是不是完全的从对境上面讲的话，这个也不一定，反正这样一种世俗智是属于有漏的，它的本体是属于有漏，它是属于这些的有境，是属于缘这些对境的有境，那么这个有境其实还没有证悟它的本体，这个世俗智的本体还没有证悟无漏，还不是处在无漏的状态当中，所以从它的有境的侧面来讲，它就是有漏的本体，所以叫做世俗智。

然后**“无漏分二法类智”**，那么无漏的智慧是什么呢？因为这些智都是有境，它不是从对境角度来讲，它全是从有境的，所以说它的有境讲的无漏分二，无漏的智慧分两种，一个是法智，一个是类智，下面还要讲，前面我们学习过，法智类智这方面。这一方面都是属于无漏的，首先讲到了世俗智，然后讲到了法智和类智，这方面就把它概述说了。然后分类这些法，因为类智当中，它也有苦集灭道，尽智、无生智其实也是缘苦集灭道分下来的，这样可以把无漏的智慧分法智、类智，从这个方面也可以。

那么它们的对境是怎么理解的呢？**“俗智对境为一切”**，首先看俗智，世俗智虽然是有漏，但是它的对境很宽泛，特别宽泛，它可以缘一切法，这个一切法的意思就是有为法可以缘，无为法也可以缘，乃至其它的苦集灭道也可以缘，有为分了两种，一个是有漏的有为，一个是无漏的有为，无为法也是分了虚空无为，非抉择灭无为，抉择灭无为，等等，所以它没有拣别，反正就是一切有为和无为，所有的有为法、无为法都可以缘。以我们的心为例，现在我们的心的本体，有漏的本体，但是现在我们内心当中这个有漏的心，其实可不可以缘有为法呢？当然可以缘有为法，这个就是树、瓶子，这个我们的心可以缘，苦集灭道，这个我们也可以缘，抉择灭无为，虚空无为，这个也可以缘，所以都可以缘。只不过圣者缘苦集灭道的时候，他产生一个很正确的定解，产生一个符合于实相的，符合苦集灭道本身的一种正确证悟，这方面是无漏的。但是有漏呢，你缘是缘，但是你的缘是带着烦恼心，或者带着怀疑，或者带着什么什么的，我们这个方面不是从世俗智，因为世俗并没有怀疑。我们以我们的心为例，我们可以缘任何法，缘的时候这个结论不一定正确，它是相应于烦恼的，相应于有漏的，所以说缘是可以缘。我们都可以缘佛果，可以缘这些，我们都可以缘，可以缘如来藏，但是我们缘的佛果其实是不是正确的呢，我们缘的佛果是我们自己的分别念面前显现的一个佛果的状态，它其实和真实的佛现证的佛果差别很大的；如来藏也是一样，我们也可以缘如来藏，但是我们自己缘的如来藏，只是我们分别念面前的一个概念的、总相的如来藏的大概的一个影像而已，其实真正的如来藏是怎么样的，我们就是缘不了，但是我们可以缘。空性也可以缘，无分别智也可以缘，都可以缘，但是要缘一个名称，要不就是缘一个总相，要不就是缘一个扭曲的状态，但是我们觉得还是缘到了，所以这个世俗智可以缘一切，但是缘是缘一切了，但是是不是正确的，这是两码事。所以你虽然可以缘，但是不一定正确，所以为什么此处世俗智可以缘一切，它好像很厉害一样，它其实没什么厉害的，其实缘一些瓶子柱子的时候，也没有缘到真正的它的无常，没有缘到它的生灭，这些它没有缘到。它就反正看到这个形象，这样一种瓶子的形象，它是一个白色的，它缘这些，缘是可以缘，但是它不一定正确。所以**“俗智对境缘一切”**。

然后看**“法智缘欲苦谛等”**，法智就是缘欲界的苦谛、欲界的集谛、欲界的灭谛、欲界的道谛，所以是**“苦谛等”**，苦集灭道，反正缘欲界的苦集灭道就叫法智。然后类智，**“类智行境上苦等”**，上界就是色界、无色界，色界和无色界的苦集灭道，是类智的行境，那么这个前面我们学习过好多次，所以大概的讲到了概述和对境，这是第一个科判。

第二个科判是**分类及差别**，颂词当中是这样讲的，

**彼等以谛别立四，由依四谛彼等智，
安立无生与尽智，初生即苦集类智。**

“彼等以谛别立四”，讲到法智、类智，它通过四谛再安立四种，缘四谛安立为四种，**“以谛别立四”**，这是第一句的意思。第二句、第三句，加第四句也可以，主要是讲尽智、无生智。其实从另外一个角度讲，如果是从唐译科判来分，它其实这十种智通过这些颂词都已经给我们介绍了。因为第一个最初给我们介绍的就是世俗智，什么是世俗智，**“有漏谓初世俗智”**，它就给我们讲了世俗智的对境。然后再讲了法智，类智，什么是法智？什么是类智？**“无漏分二法类智”**，然后法智是缘苦谛的，类智是缘上界的，这里就是讲到了三个智，已经给我们介绍了。

然后**“彼等以谛别立四”**，再给我们介绍了四种智，就是苦智，集智，灭智，和道智，因为十种智当中有苦集灭道四种智，所以**“别立四”**，这个四就是四种智，就是再把法智和类智打开之后，又可以再安立苦集灭道的四种智，像前面的三种再加上四种就是七种智了。七种智之后，**“由依四谛彼等智，安立无生与尽智”**，再给我们介绍无生智和尽智，前面七种再加上两种就是九种了，九种智已经讲完了。然后下边的一个

颂词：“由四智立他心智”，就把他心智也介绍完了。

从这个角度来讲，它就把十种智到底怎么样安立的，通过颂词的次第一步步给我们打开安立。首先世俗智是有漏的。然后无漏总的可分法智和类智，这个就讲到了三种智。“彼等”就是通过法智和类智“以谛别立四”，在法智和类智基础上怎么样再安立四种智，安立苦集灭道的四种智。又以四谛安立无生智和尽智，然后由四智安立他心智。在三段当中把十种智给我们介绍完了。

然后颂词当中“彼等以谛别立四”，彼等就是法智和类智，前面介绍了“无漏分二法类智”，就是法智和类智可以分四种，那么怎么样分四种？通过谛，“以谛别立”，通过四谛的差别再分别单独的安立四种智，那么通过四谛的差别，当然我们知道是苦集灭道了，通过苦集灭道安立四种智，就是苦智，集智，灭智，和道智。其实它是包括在法智和类智当中，但是，因为缘谛的不同分了苦集灭道这四种智。“彼等以谛别立四”是讲到了四种智慧。“由依四谛彼等智”，再进一步依靠四谛的智慧，苦集灭道四种智慧，和下面这个颂词连起来。“安立无生与尽智”，它是依靠四谛的智慧，再安立无生智和尽智。那为什么依靠四谛来安立尽智和无生智？所谓的尽智，本来这个苦，佛陀告诉这些修行者，这是苦谛，你应该知道，“此是苦汝应知，此是集汝应断，此是灭汝应证，此是道汝应修。”然后这些弟子成就之后，“此是苦吾已知，此是集吾已断，此是灭吾已证，此是道吾已修。”像这样的话，他已经该见的见了，该修的修了，该断的断了，该证的证了。所以是从这个方面安立尽智，这个尽智它是缘四谛，苦谛是应该了知的，我已经了知了，已经完全了知了，这个是它的尽智的一部分。这个是集谛，应该断除了，我已经断了，这个又是尽智。然后这个是灭谛应该现前的，我已经现前了，那么这个道谛，应该修的，我已经修了。所以四谛该知的知了，该断的断了，这个就叫做尽智。所以“由依四谛彼等智”先安立尽智，然后再安立无生智。无生智是在前面的基础上，苦谛是苦已经知道了，知道了之后没有什么再了知的，没什么进一步在了知了，就是在尽智的基础上。然后集谛断了之后也没有什么再断的了，灭谛证了之后没什么再证的了，道谛修了以后也没什么修的了，从这个方面来安立无生智，所以不管是尽智也好，还是无生智，它都是缘四谛安立的，所以“由依四谛彼等智，安立无生与尽智。”

最后一句“初生即苦集类智”，这个初生是什么初生呢？就是尽智和无生智最初产生的时候，它是缘什么呢？是缘苦谛和集谛的这样的类智而产生的。它在安立的时候，它的有顶的烦恼完全断尽，有顶的九品的烦恼完全断尽完之后，才能安立无学。才能安立尽智无生智。首先它把这个八品的烦恼都断完了，然后通过金刚喻定去断第九品，下下品的这样一种修断。通过金刚喻定断的时候，它缘的形相首先就是缘的苦和集。虽然苦和集从无始以来就存在的，前面我们讲了，这个有顶的烦恼必须要通过见道的智慧，通过无漏的忍才断，其实那个时候主要是见断，通过见断的方式，遍计的方式，断掉这些有顶的见惑。然后修惑，修断的烦恼是在最后的金刚喻定的时候断的。所以真正来讲，断掉这个苦集，完全断掉的角度来讲，前面是这个见，见到它的真谛之后，相应这个见断的烦恼，就是对道理方面的迷惑已经断完了。（但）从它的具体烦恼，事相的方面讲，还没有断，这个方面必须要通过修道来断。所以这个时候，真正的到了金刚喻定的时候，首先是现前苦谛和集谛，它通过金刚喻定把这个苦和集完全灭掉了，以前在凡夫的时候没有灭掉的，在这个见断的时候，它是见到它的本性了，断掉了迷惑，但真实义的通过修道的智慧把这个修断完全断掉的，这个时候就是在金刚喻定的时候了，就是真正开始断掉了，所以首先是缘这个苦集开始断掉，然后再是灭和道。所以“初生即苦集类智”，尽智和无生智刚开始的时候，一定是缘苦谛和集谛，产生苦集类智。这就介绍了尽智、无生智最初是缘什么的。

那么下面说十智当中的最后一智，前面我们讲了，第一个颂词当中，世俗智，法智和类智讲了，第二个颂词当中，又讲了苦集灭道这四种智，苦集灭道讲完之后，又介绍了尽智和无生智。

前十智当中的九种智都介绍了，就剩下一个了。只剩下一个他心智，

由四智立他心智，不知胜地利根心，
罗汉过去未来心，法智类智互不知。

颂词当中第一句，真实的安立他心智，他心智是怎么样的，他心智没有单独的，是通过前面的智慧，有一部分前面的智慧当中可以安立他心智，所以说“由四智立他心智”。然后后面三句是讲到了他心智的分类，就是他心智能够缘什么，不能够缘什么，它能够了知什么样的心，不能够了知什么样的心，通过他心智来进行安立。他心智就是平时我们讲的他心通，他心通其实也是一种智，他心智也是这样，它对于对境也是决定的。它分为这两类，首先是“由四智立他心智”，通过四种智慧可以安立他心智，他心智它不是单独的，它就是在前面的九种智慧当中，有一些智慧可以修成他心智，有一些智慧可以现前他心智。比如，前面的智慧当中法智和类智可以现前，然后道智也可以现前，还有一个世俗智可以现前。

因为他心智有两种，一个是缘有漏的，一个是缘无漏的。如果是缘有漏的心，这个叫世俗智，然后就是缘无漏的他心，这个就是道智，道智可以缘无漏的他智。然后还有法智和类智，根据对治的差别，也可以就是分别的法智和类智也可以安立。其实就是有漏和无漏这两种，如果说缘有漏，就是世俗智，缘无漏，就是可以是道智。然后根据对治的差别，分为法智、类智。从这个方面我们可以理解，“由四智立他心智”。

那么他心智，就是知道他心，别人的心，现在是怎么想的，或者他正在感受什么样的痛苦，他正在快乐吗？痛苦吗？在想什么吗？等等。有的地方讲，就是这个真正的菩萨，他要调化众生的时候，有些时候还是要具有一些神通，具有这样的一种智慧，否则的话，就是有些众生可以调化，种下一点善根，有些就不一定。所以无垢光尊者在《禅定休息》中讲：“无有神通难利他”，就是说真正来讲，没有有神通还是很难利他的，那就是比较难以利益他人。虽然佛法当中，并不是那么强调神通，因为凡夫人就很喜欢这些东西，谁有神通啊，如果我有神通，我会怎么样；如果我有神通，就会知道他是怎么想的啦，他今天对我产生什么样不好的观念了，像这样的话，我就可以去揭穿他。大家觉得这个很好耍，其实如果真正的把佛法全都安立在这个方面的话，他就容易入歧途，追求外面的这样的一种神通，或者追求这些东西，他就不会把心放在怎么样确定因果，怎么样修无漏道，修正观等等，这个方面就不会重视，所以为了避免初学的凡夫人，为了避免他们不要把目标定错了，很多大德刻意遮止的，佛陀有的时候，也是刻意遮止。最后有些时候，有些众生在理解的时候，出现一些问题，他就堕在两边了，要不然刚开始就特别的喜欢，要不然最后就不敢提了，神通都不能提，哎，你可不要提神通啊，佛法当中是不讲这个的，其实哪里是这样的？实际是真实当中神通多的不得了，这个神通方面的话，其实要看谁来用，如果说你的心是特别特别的正，而且就是你要度化众生，圣者如果有神通等等，他度化众生很方便，那这个神通在佛法当中有没有呢？当然有的，不但是有，而且还有很多很多的修行的方法。但是刚开始的时候，没有去强调的原因，就是怕众生的心就是喜欢外在的形象，他喜欢这些东西之后，就会走偏，自己所有的精力所有的时间用在发展神通上面去，去追求神通上面去。还有的就是，最后发展到怎么样的情况呢？只要一有神通，他就是厉害的，也不管神通是外道还是内道吗？还是怎么这么样的...他就不管了，反正有神通我就依止，这样他就可能会走错。所以有时候有些大德有必要，他会刻意的遮止，自己有神通也是说自己没有神通，也很呵斥这些说神通的人，但其实真的来讲，还是度化众生的方便，有一部分众生特别特别，起先跟他讲很多很多的道理，他就是听不进去的，稍微显现一点点神通，他就马上服了，他就马上可以怎么怎么样，这个也多的不得了，但是这个方面圣者是有度的，一般的凡夫者，他可能抓不住这个度，到底什么时候该用，什么时候不该用，而且有时候又生起一些名闻利养心啊等等，有的时候还会被非人和魔抓住机会，就是侵入自己的修行，然后自己就要产生一个中断的障碍，这个有可能。但是这个客观存在，反正这个他心智客观存在，神通在这个修行者的相续中客观存在，而且佛陀也教了很多这些神通，在《般若经》当中也专门有一种般若蜜，叫神通般若蜜，专门也是讲这个的。在《经庄严论》中也专门讲了一品神通品。所以佛法当中这些都存在，有的时候也鼓励这些菩萨去获得，去修炼，那有的时候，必要的时候还是需要遮止的，要分什么情况下应鼓励，什么情况下应遮止。但对于我们自己来讲的话，对于我们一般普通修行人来讲的话，对于神通的态度应该是怎么的呢？这个需要了解。

“由四智立他心智”，就是说这些它可以了知什么，不可以了知什么？“不知胜地利根心，罗汉过去未来心，法智类智互不知”。首先就是“不知胜地”，然后不知“利根心”两个，就要放在一起，然后就是不知“罗汉心”，然后不知过去未来的心，“不知”就是和第一句、第二句，第三句全部都要放在一起，不知胜地，不知利根心，不知罗汉心，不知过去未来心。然后就是“法智类智互不知”，法智不知道类智，类智不知法智，它从这个方面来进行安立。

首先“不知胜地”，当然不知道胜地，可以知道同地的心，然后下地的心可以知道，但是上地的心没办法知道，比如下地的心没有办法知道上地的心，没有办法的。它就是已经跨地了，跨地之后就是上地的境界比下地的高，所以下地的境界它没办法了知上地的境界，就是初禅的心没有办法了知二禅的心，那么就是“越地不知”。那么反过来，如果不越地或者是下地，比如初禅心，它可以了知欲界，或者初禅可以了知初禅，如果是同地的心就可以。

第二个就是“不知利根心”，就是越根，比如这个根基，它有钝根和利根的差别，如果是属于信解的钝根，它就没办法了知见智的利根的心，前面讲的信解和见智，都是属于修道位，圣者的修道位，钝根者叫信解，利根者叫见智。虽然信解者，他是具有他心智的，但是钝根的信解者的他心智，没办法了知见智利根者的心。比如同样的属于一来果，但是钝根的一来果的他心智没办法了知利根的见智的一来果的心，所以就叫做“不知利根”。

然后“不知罗汉”，不知罗汉的意思是什么呢？比如不来果，不来果有些地方讲三果，三果就是圣者，三果罗汉，他没有办法知道阿罗汉的心，因为一个是三果，一个是四果，所以你下面没有办法了知上面的。同样从这个角度，一地菩萨没有办法了知二地菩萨的的心，没有办法了知二地菩萨的境界，那二地菩萨没有办法了知三地菩萨的，十地菩萨没有办法了知佛的境界，从这个方面，下面的这些境界，虽然有这个他心智，但是对方的境界比你高了，所以你没有办法观察，也没有办法了解。“不知罗汉”，就是下面这些圣者的心，没办法知道罗汉的心，凡夫人就更加没办法知道，连不来果他心智都没有办法了解阿罗汉的心的话，凡夫人的他心智就更没办法了解阿罗汉，他们的心是怎么样的，他们的状态怎么样的，这个是不行的。

“不知过去未来心”，就是他心智，它一定是缘现在的心，现在的心正在起心动念的时候，就可以了解

你正在起心动念的心，过去的心和未来的心都没有办法了解，为什么呢？因为过去的心已经灭了，你怎么能了解呢？没办法去缘已经灭掉的心。未来的心还没有产生，它也没有办法缘。所以我们只能缘现在的心，但是，你现在的的心可以想过去的，可以想未来，就是你现在的心正在想过去的时候，我可以了解，虽然你的心在想过去，但是你的心现在正在起心动念，你在想未来，在想明天的事情，也可以了解，比如你正在想明天去那里玩，明天去吃什么东西，这个可以了解。但是过去的已经灭掉过去的心，这个不能了解，然后没有生起的未来心，没有办法了解，现在的心，正在产生的现在的心，不管你想现在的事，还是在想过去的事，还是在想未来的事，反正当时正在产生的心，就可以被他心智了知，所以他心智可以了知现在的心，没办法了知过去和未来的心。那么是不是佛陀也没有办法了知过去未来心呢？圣者也没有办法了知过去未来心呢？那么这个其实从其它的神通来讲的，要么就是宿命通，要么就是天眼通等等，这个有的时候也是可以了解的，但是他心智不行，他心智只是了解现在的。

然后“法智类智互不知”，就是法智和类智是两个不同的类别，一个是法智，一个是类智，所以二者之间没办法互相了知的，因为法智，它是主要缘欲界的这些法，然后类智主要缘的上二界的法，它们缘的对境不相同，所以说法智缘不了类智，类智也缘不了法智，这是从他心智方面讲的。

然后下面也是属于他心智，

**一切声闻他心智，了知见道二刹那，
麟角喻知三刹那，佛无加行知一切。**

首先圣者见道当中，他是没有他心智的，为什么见道当中没有他心智呢？因为见道都是无漏的心，一念接一念，一念接一念，特别快而且特别短暂，那么在这个当中没办法起他心智的加行的，就是你要生起他心智，必须要修加行，你必须要去作意，要去用功。但是在见道当中，十五刹那特别快，而且它连的很密，这个时候没有时间去起加行了，所以见道当中没有他心智。有的时候大乘说，见道一刹那，一刹那当中你怎么样起他心智，它主要全是无漏道，它就是很快，而且彼此之间连接很紧，其它的心都没有办法加进去的，也没有办法起一个加行，它来不及起加行，所以在见道当中是没有他心智。

但是见道本身可以作为他心智的对境，其它的这些圣者的他心智，可以缘见道的这样的状态，就是见道本身没有他心智，但是见道可以成为别人他心智的对境。讲这个的时候，分了三类，声闻的他心智怎么缘见道的，麟角喻独觉的他心智怎么缘见道的，佛的智慧的他心智怎样缘见道的，这些方面差别就比较大。

“一切声闻他心智，了知见道二刹那，麟角喻知三刹那，佛无加行知一切。”一切声闻的他心智了知见道二刹那，就是其它上界声闻的智慧，他们缘见道这个圣者的心，因为圣者见道的心在见道当中有十五刹那，那么其它的声闻在缘这些刚刚见道的圣者见道的状态的时候，他可以了知见道的第一个刹那和第二个刹那：苦法忍和苦法智，他首先提前做加行，加行做完了之后，一入他心智，就可以见到十五个刹那当中的苦法忍和苦法智，这两个可以见到，但后面就没有办法了，就没办法了知其它的类智，只能够在十五刹那当中了解这两个，其它的所有的这些类智，没有办法了解。因为就是缘苦谛的法智和缘类智的，它的对境是不一样的，他首先通过他心智见到了苦法忍和苦法智，见到之后，如果还要想知道类智，这个时候他必须要重新做加行，重新要调换他作意的对境，重新要做加行，所以就是所缘不同的缘故，如果你要了知类智，必须要重新修加行，但重新修加行已经来不及了，为什么来不及？唐译的注释当中也是提到了这个问题，声闻他的这个根基，在三乘根基当中是属于钝根的，三乘当中，声闻，上面是独觉，再上面是菩萨佛，主要是佛。声闻是钝根，如果他重新要修加行的话，需要十三个刹那才能把这个加行修好，这个十三个刹那已经很快了。我们说十三个刹那到底有多慢，他其实本身见道就很快，他十三个刹那已经属于特别快的了，十三个刹那当中要重新作意，重新修加行，那么这第一个刹那，第二个刹那已经过了，他在第三个刹那开始修加行，加行修完之后，十三个刹那圆满之后，就到十五刹那了。在十五刹那他刚要看的时候，好了，别人进修道了，所以你就来不及了，虽然你修成了，你的十五个刹那，刚好他见道最后一个刹那是十五刹那，你在别人的十五刹那，你刚刚把加行修完，一观察的时候，别人已经到了修道，见道就看不到了。所以你最后看到什么了？你能够看到就是道类智，但是道类智已经属于修道的了，他的第十六刹那已经属于修道的了，已经过去完了，他已经没办法看了，只能看两个刹那，所以它就只能了知二刹那，是这样一种情况。

下面“麟角喻知三刹那”，麟角喻是属于利根的独觉，钝根的独觉是属于部行的独觉，利根的独觉是麟角喻独觉。麟角喻独觉的根基比较利，那么他就可以知道三个刹那，第一个刹那、第二个刹那可以知道，苦法忍，苦法智可以知道。然后如果他想要了知类智，他也是可以了知的，他在第八刹那的时候可以了知，第三个心可以了知的。就是第八刹那的时候，它已经到了类智了，苦谛下面他已经来不及看了，他修加行来不及了。然后第一、第二他要看类智的时候，中间做加行的时候，利根的独觉五个刹那修加行就可以，第一刹那、第二刹那看完之后，马上开始从第三个刹那开始修加行，五个刹那修完之后，到了七个刹那，再一作意就到了第八个刹那，他就可以看到第八刹那见道的心，它属于集类智，第八刹那的心是属于集类智，它是属于类智，就是法智已经看完了，他想看一下类智，他就马上作意：我要看类智，他中间五个刹

那做加行，加行之后，第七个刹那的时候加行缘满了，再一观的时候刚好观到了第八刹那的集类智，刚好看到集类智。所以他第一刹那，第二刹那，然后第八刹那，这三个心可以看，三个心可以看，那么后边还剩下，他既然是利根者，五个刹那就够了，那你八个刹那，再加五个刹那应该还来得及，原则上讲应该还来得及，那第九、第十、十一、十二、十三，你这个作意之后，十四刹那还可以看一次，就原则上讲，第十四刹那还可以看一次。但是这里面的情况，为什么只安立三个？一种情况是，已经看过不想看了，反正就是我的第一刹那，第二刹那，属于法智的方面我已经看了，第八刹那的话，属于类智的情况，已经看完了，再看我也没什么可看的了，所以第一个他就不想看了，有些观点是这样理解的，不想看了，不想看就不想做加行了。第二种情况是，他再做加行也来不及了，没办法了，为什么？由于劳累而不能成就神通了，他要重新做加行，他第一刹那刚开始做加行的时候，那个时候力量还强大，再做一轮加行的时候，第八刹那他也修成了，然后连续再来一次的话，这个五个刹那他就没有办法再做了，因为他比较累了，这个时候因为虽然他心上面已经是阿罗汉了，但要做这些还是比较劳累的，是没办法再做，所以为什么只是三个刹那？一个说法是不想再看了，他就只是看到了三个刹那，有些观点就是原则性来讲，还是可以看到的，再第十个刹那还是可以看到，有些观点说还是可以的。但是有些观点我们的观点，就是三刹那，相应于颂词来讲是三刹那，一个就是他不想看，已经看过了，不想再看了，法智方面也看过了，类智方面也看过了，不想再看了。第二个观点就是他太劳累的缘故，再修加行就修不了了，已经没有办法再堪能修加行了，修不成，所以他就再也看不到了，原则性讲时间虽然是够的，但是他的这个能力不够了，相当于体力不支了，就没有办法重新再修加行了，所以他也只能是三刹那当中，“麟角喻知三刹那”，是这样一种情况。

“佛无加行知一切”，那么佛陀就不存在这个问题，佛陀他的所有的功德缘满了，佛陀是任运一切，了知一切的。所以十五刹那完全可以了解，你声闻在入见道的时候的十五个刹那，佛陀清清楚楚完全了知，不需要重新换加行，做加行，佛陀的禅定，智慧，神通，完完全全都已经圆满了，所以佛不需要加行，可以了知一切情况，这个方面就讲到了这个问题。

那下面我们看：

**尽智则于一切谛，谓已遍知等决定，
谓我更无所知等，承许彼为无生智。**

以这个颂词把尽智和无生智再专门来做一个介绍，前边都是附带介绍的，尽智和无生智，那么真正正面来介绍尽智和无生智就是通过这个颂词来介绍。那么什么是尽智？“**尽智则于一切谛，谓已遍知等决定**”，前面我们也提到过，就是它就对于所有的苦谛已经遍知了，已经遍知苦，集谛，已经完全断除了集，灭谛，已经完全现前了，道谛，完全已经修了，所以从这个角度，所谓尽智是什么？尽智就是对于四谛，全部遍知，完全遍知，要么你完全断掉了，完全已经现证了，要么完全已经修了，已经确定，已经决定了，依靠后得来确定，因为它在入定的时候见到这些，出定的时候，就靠这个来确定，完完全全都已经该见到的已经见到了，该修的已经修完了等等，它是通过后得来确定的，这个就叫做尽智。

然后无生智是什么？**谓我更无所知等，承许彼为无生智**，那么就是在尽智的基础上，就是遍知苦，前面的苦谛不是已经遍知了吗，遍知苦谛也没什么所知的，进一步来讲也没什么所知的了，这个断的集谛，已经断尽集谛，更没什么所断的了，灭谛，没什么所证的，道谛，也没什么可以更加进一步修的了，没有什么所修的。这些问题依靠后得来决定，这个就是无生智。从这个方面讲，尽智和无生智，怎么样理解它的作用和它的本体，就可以从这样本体和作用来了知。

以上就介绍了十种智慧，对于十种智慧大的方面，我们已知道了他心智，或者世俗智等等，大概的了知了。下面还要进一步的缘这十种智慧来进行这个安立。这十种智慧，因为前面我们已经对于苦集灭道，对于法智、类智，大概学习过了，学习过很多次了，虽然不是真正的正面的学习智品，但是前面内容当中，都是已经大概学习过，所以很多都是比较熟悉的，学起来也不是那么费劲，那么今天我们就学习到这个地方。

第 094 课

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再次一起学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。《俱舍论》分了八品，现在我们学习到第七品《分别智》。《分别智》前面讲到了圣者、圣者的道，这些通过智而获得。也就是说通过世俗智要了解世俗的法；然后通过无漏的智：法智、类智、苦集灭道智等等可以获得胜解果位，获得见道，或者获得修道；尽智、无生智也可以获得阿罗汉果位。所以说，我们知道前面圣道的因就是智。在讲智的时候分了十种智，前面也讲到了十种智各自的体性。今天我们学习第三个科判，465页。第三个科判是“定数及对治之差别”。为什么安立十种智？这个是定数；对治的差别，就是说不同的智有不同的对治，它里面有

什么样的意义。颂词：

由依自性与对治，行相行境及加行，
所作因圆立十智。修道灭或道法智，
乃为三界之对治，欲界对治非类智。

这里面有两层意思，前面三句讲定数，就是通过什么样的根据安立这十种智，后面三句主要是讲对治的差别。对治的差别当中，一方面讲法智对治的是欲界的烦恼，类智对治的是上二界的烦恼。这里面还讲了一些比较特殊的情况，法智也可以成为整个三界对治的情况。

首先我们看是通过什么样的根据安立十智？这里面讲通过七种理由，通过七种因安立十种智。这七种理由：**由依自性**，自性是一个，对治是第二个，行相是第三个，行境是第四个，加行是第五个，所作是第六个，因圆是第七个。

七种理由当中第一个是**自性**，那么依靠自性安立什么呢？依靠自性安立世俗智。第一个就是说世俗智的本身、本体、它的自性就是属于世俗法。世俗智的本体是世俗法，所以说安立世俗智。或者说世俗智所了知的对境是世俗法，是属于世俗谛的法，它了知的是世俗谛的法的缘故，所以叫世俗智。或者从唐译的角度来讲，是从世俗智它自己的自性安立，这里是从了知对境的自性安立为世俗智，是从自性的角度来安立的，叫自性安立世俗智。

第二个是由**对治**安立法智和类智。我们知道通过对治下界的烦恼就称为法智，因为法智可以对治欲界的烦恼，所以说因为对治下界的缘故安立法智，也因为对治了上二界的烦恼而安立了类智，所以由对治而安立了两种智。

第三个是**行相**安立苦智和集智。此处行相安立的苦智和集智与下面安立的灭智和道智有一定的差别。苦智和集智所缘的对境是一个，所以说从某个角度来讲，苦智和集智是放在一类讲的，因为它们所缘境是一个的缘故。所以从所缘的角度没有办法分开苦和集，但是可以从行相来分。从行相上来分的话，虽然它们的所缘是一个，但一个是从它的无常、苦、空、无我的侧面来分别，一个是从因、集、生、缘的角度来分，就是说苦谛的行相是无常、苦、空、无我，集谛的行相是因、集、生、缘。这里虽然是缘同一个对境，但是一个是苦的果，一个是苦的因，从它的行相可以分。为什么从行相分呢？潜台词是从所缘是无法分的，从对境是无法分的，因为它们缘的是一个对境，苦和集缘的是一个对境，所以说从缘对境的角度分不了，只有从行相的角度分。虽然缘的是一个，但是它的行相，无常、苦、空、无我的行相不一样，因、集、生、缘的行相不一样，一个是果，一个是因。从这个角度来讲就是从行相分。

第四个是**行境**分。行境是两个，行和境，行是行相，境是对境，行相和对境。为什么从行相和对境来分呢？前面讲第三个苦集的时候，因为对境是一样的，所以只有从行相分。灭智和道智不一样，它的对境不同，它的行相也不同，所以从行相和对境两个方面来分。

它的对境不一样，因为灭智所缘的是无为法，缘的是无漏无为，是缘抉择灭，所以说灭智的所缘是无为法；道智的所缘是有为法，是无漏的有为。灭和道都是缘无漏的，但是所缘的无漏中，灭智所缘的对境是无为法，即无漏的无为，道智缘的对境是无漏的有为，就是说灭和道所缘的对境不一样：一个是有为法，一个是无为法。

行相也不一样，灭智是灭、静、妙、离；道智是道、如、行、出。行相本身就不同，对境也不同，所以此处由行境来分。这就是为什么前面从行相来分，这里从行和境来分：它的行相和对境都不同，所以分了灭智和道智。

第五个从**加行**来分。他心智是从加行来分的，为什么他心智是从加行来分呢？因为他自己在获得他心智之前要作意，比如我要了知某某人的心，我要了解某某人的心所。有这样的作意后开始加行，开始修禅定，通过加行出定之后自然而然就能够获得这种能力，所以说是通过加行安立他心智，是由加行来分。

第六个是由**所作**而分。所作就是讲所作圆满，所作已办，小乘中经常说“所作已办，不受后有”。所作安立尽智，就是说自己应该做的已经做完了，应该获得的也获得了，已经到了无学了。到了无学之后，所作已办，所作已经圆满了。这是从所作的侧面安立尽智。

第七个是由**因圆**安立无生智。因已经圆满了，所有的因已经圆满，从小乘的侧面来讲再也没有更圆满的因，所以叫做因圆。因圆是什么意思呢？就是说见道获得了，修道的因有了，因为通过见道获得修道。所以说最早的时候，整个无漏法的最初的因，就是见道。见道的因有了，然后修道的因也有了，因为是从见道获得修道，修道获得无学道，所以说见道的因也有，无学道的因也有。无学道的因是什么呢？因为无生智前面是尽智，所以说不单单有见道的因，也有修道的因，也有无学道的因，就是说尽智也作为无生智的因，这个方面因是圆满的，所以叫因圆。

尽智为什么不安立呢？尽智没有办法安立因圆。因为尽智，它见道的因是有的，修道的因是有的，然后通过修道达到尽智的无学道，它自己就是一种果，是前面修道的因而引发的一种果。但是，尽智它也是后面无生智的因，所以说，你看它的因就没有圆满。为什么叫因圆呢？因圆的话，无生智既有见道的因，

也有修道的因，也有无学道的因，尽智作为无生智的因嘛。所以说这个无生智，它无学道的因也有，但是尽智就没有。尽智有见道的因，有修道的因，但是没有无学道的因。因为它自己到了尽智的时候，自己就成为果了，所以前面两个是它的因。而无生智把尽智本身可作为因，所以说它因就圆满了，而且无生智之后再没有更高的，所以说因圆的意思就是从这方面安立的。

立十智，通过这些七个根据安立十种智慧，定数就决定了。

下面讲对治：**修道灭或道法治，乃为三界之法治**，因为我们前面再再提到一个概念：法智是对治欲界烦恼的，类智是对治上二界（色无、色界）烦恼的。那么有没有一种情况，法智它也可以对治上二界烦恼的情况呢？这个方面，我们说也有这个情况。只不过是法智的一部分，可以成为色界无色界的对治，另一部分就没办法成立。

那是什么情况呢？它绝对不是在见道当中，第一个，它简别的不是见道，这种情况发生的场合绝对不是见道，见道当中前面已分析了它的情况，见道没有，此处主要说修道。修道位的时候，在法智中它有四种：苦的法智、集的法智、灭的法智和道的法智。那么此处说**修道灭或道法智**，它就简别了苦和集，就是法智当中的苦法智和集法智，它没办法成立三界的对治。所以说第一个在修道当中，第二个是法智当中灭法智和道法智，这两种法智可以成为三界的对治。

可以成为三界的对治的原因是什么呢？就是苦智、集智本体、本身即是属于有漏，苦和集是属于有漏的，灭和道是属于无漏的，灭和道它本体来讲就是属于无漏的。因为灭和道本身是无漏，所以它就不会受界的限制。还有一个，因为它是修道不是见道，修道当中首先通过法智灭智灭掉了欲界当中的这些烦恼，它自己还是有能力，进一步的成为色界无色界的对治，因为它的力量很强。所以说灭掉了欲界的烦恼之后，它还可以有能力进一步灭掉色界无色界的烦恼，所以说修道所摄的灭法智、道法智可以成为三界的对治。那么苦和集就不行，苦和集的力量就是很弱，它只能够对治欲界当中这些苦集下面的烦恼，进行这个对治，对治上二界苦和集是不行的，道和灭就可以。

在法智当中一部分是可以的，前面我们说“由依自性与对治”，其中的对治就是说法智是对治欲界，类智是对治上二界的，这个是从整个角度讲的。此处“修道灭或道法智”，就是说这个法智可以对治上二界烦恼，它是从部分的角度来讲的，也就从法智当中的一部分。法智当中哪一部分呢？法智当中的灭和道，它可以对治上二界；然后法智当中的苦和集，它就没办法对治上二界，所以说它就是一部分，这个方面一定要搞清楚。

前面我们也是提到过这个问题，就是法智它可以成为上二界，三界的对治，原因它这个地方就是讲了，它是修道位一定不是见道位。修道位的时候，法智所摄的灭和道它可以成为色界和无色界的对治。说它既可以灭掉欲界的烦恼，修道的烦恼，然后也可以灭除色界无色界的烦恼，所以说它可以成为三界的对治。那么既然法智可以成为色界和无色界的对治，那么类智，由以类推的话，类智可不可以对治欲界的烦恼呢？这个是不行的。

为什么不行呢？**欲界对治非类智**，欲界的对治不是类智。那么法智可以从下面的智慧对治上面的烦恼，为什么上面的智慧反而没办法对治欲界烦恼呢？这个方面不是说它能力不够，而是它情况不容许，因为是修道嘛，修道位的时候，它一定是首先把欲界的烦恼断完了，首先是法智断完了欲界烦恼之后，它有能力了继续再对治色界无色界的烦恼。所以说它灭烦恼的次第，首先是灭尽欲界的修断，再去灭尽色界无色界的修断，所以说，当这个类智产生的时候，下面的欲界的烦恼早就已经没有了，早就不存在了。早就不存在了的话，可不可能说，我通过类智把上二界烦恼断完之后，我再返回头来去对治欲界烦恼？这是不可能的事情。因为你必须首先断尽了欲界的烦恼，才能够去断尽上二界烦恼的，所以当你的类智产生的时候，它下面的欲界烦恼早就没有了，早就不存在了。而法智呢？法智可以，因为法智它是从欲界烦恼开始对治的，当它把欲界的烦恼对治完之后，剩下的色界和无色界的烦恼还存在，所以说法智它把欲界烦恼断完之后，它就可以把剩下的色界无色界的烦恼断掉。而类智是不行的，当它真正生起类智的时候，就说明它下面的欲界烦恼，修断的烦恼早就已经断完了，断完之后，它才可以去断上二界的烦恼。所以说当它产生类智，把上二界烦恼断完之后，可不可能返回头说，还有欲界的烦恼让我去断呢？这个是没有的。这个情况不存在。所以说欲界的对治非类智，就说类智它不可能成为欲界烦恼的对治，而法智可以成为色界无色界对治的原因就是这样的，这方面我们就需要了解。

那么这个是对治的差别，因为法智里面有个特殊的情况，就是说修道所摄的法智的修道和灭道，它可以成为三界的对治。

下面我们讲第四个科判：**行相之差别**。颂词：

法智类智十六相，俗智知此及余法，
各谛行相各为四，心智无漏亦道智，
有漏缘所知自相，乃各实体之行镜。

那么这个相之差别就是讲到这个十种智，它缘什么对境？十种智的对境是什么？十种智的对境的相差

别从这个方面进行安立的，那么它的有境当然就是十种智了。它所缘的对境的相到底是什么相呢？有的时候是十六种相，都是全的，有的时候不一定；有的时候是自相，有的时候是属于其它的本体进行安立的。所以说从这个方面讲，相之差别到底怎么样？就是说这十种智，它成为有境的话，它所缘的对境到底具有什么样的相？

那么此处讲到了，**法智类智十六相**，就是说法智和类智它都有四谛的十六种行相，四谛的十六种行相都可以有。因为法智是欲界的对治，欲界的对治的话，它就是苦集灭道都有，反正欲界当中的苦集灭道全都是有的，所以说它可以缘整个四谛的十六种行相，它都可以缘。类智是上二界的对治，上二界的对治的话，它也是苦集灭道，苦谛下面四个，然后集谛灭谛道谛各四个，四四一十六。类智是缘上二界烦恼一种有境，所以它也可以缘十六相。所以“法智类智十六相”，那整个十六种相是全的。

然后，**俗智知此及余法**，这个“俗智”就是世俗智。世俗智“知此”的“此”字就是讲十六相。首先，世俗智也可以缘十六种相。那它在什么时候缘呢？世俗智在加行道时可以。世俗智的范围很广，其它的这种情况：如果你还没有真正修行的时候，你说凡夫位的时候世俗智可以缘十六相，这个是很困难的。所以这个地方的十六相，虽然是凡夫位，凡夫位的智慧还没有生起圣智，不是圣智，它就是世俗智。在加行道等的时候，为了进入见道，它也要串习四谛的十六行相。所以它串习的对境还是十六相，但是它的本体是有漏的，还是属于世俗智。所以说“俗智知此”，在这种情况下，它也可以了知十六相。

不单单可以了知十六相，而且可以了知“余法”。世俗智的范围特别广，除了了知法智、类智它们所缘的十六相之外，还可以缘其它的所有的对境。一切的对境，世俗智都可以缘，所以它的范围是特别的广大的。所以“余法”就是除了十六相之外的其它的一些法，这个世俗智也可以缘，这个方面就叫做“知此及余法”。

然后，**各谛行相各为四**。“各谛”就是苦智、集智、灭智、道智这四种智，“各为四”就是苦智它所缘的是无常、苦、空、无我，集智所缘的是因、集、生、缘，类推嘛，反正就是“各谛行相各为四”。各谛就是四谛的每一个谛，它的行相，它各自的对境各为四。反正苦谛缘的就是无常、苦、空、无我四个，集谛是因、集、生、缘四个，灭谛是灭、静、妙、离四个，道谛是道、如、行、出四个。

“心智”就是他心智。颂词当中的心智就是他心智。他心智是什么呢？他心智分为两种，一个是无漏的他心智，一个是有漏的他心智。“心智无漏”，如果是无漏的他心智，是什么呢？“心智无漏亦道智”，其实无漏的他心智和道智的本体是没有分的，因为道智本身也是无漏的。所以，无漏的他心智其实也是道智的本体，所以它所缘的也是道谛下面的道、如、行、出。所以说，无漏的他心智也是道智的本体，前面讲的“各谛行相各为四”当中有个道智，那么无漏的他心智，它也是道智的本体。

无漏的他心智讲完了，那有漏的他心智呢？“有漏缘所知自相，乃各实体之行境”。这两句就讲到了有漏的他心智。有漏的他心智是“缘所知”，第一个是缘所知，然后是“缘自相”，“缘实体”——缘各自实体的行境。

那么这样一种有漏他心智呢，**缘所知**，也就是他心智是了知什么呢？它的所知法是什么？第一个，他心智的所知法一定不能是色法，它不是了知色法的。他心智嘛，它是了知他心的，是了知别人的心。第一个了知他心，它简别了几个东西，第一个，简别了自心，了知他心，它不是了知自己的心，自己的心不需要他心智，反正一个凡夫人在清醒的状态，它都知道自己的心在想什么。所以他心智是简别了自己，了知的是他相续，他人的心。然后他心智，它简别了色法，不是了知对方的色法，它是了知他人的心的，心当然也包括心所。只不过在作意的加行时，我要了知某某人的心，它把这个总称放在这里，其实除了了知他人的心之外，它还可以了知他人的心所。所以，这个所知是什么呢？他心智的所知是他人的心、心所。所以他人的心、心所就是“缘所知”。

然后，它是缘所知的自相，还是缘所知的总相呢？此处说，缘所知的**自相**。所知的自相就是心、心所它正在想什么，它就知道，自相可以了知，总相没办法了知。比如总相是什么呢？无常、苦、空、无我。这个无常、苦、空、无我就是整个法的总相，心也有无常、苦、空、无我，心所也是无常、苦、空、无我，是不是缘这个呢？不是缘这个。不是缘它的无常、苦、空、无我，而是缘心当时正在，比如心正在想这个东西，所想的这个自相，是缘这个。而不是心的无常、苦、空、无我。不是缘心心所的共相的无常、苦、空、无我，而是缘心当时正在起心动念的这个东西。这就是缘它的自相。

“乃各实体”，“各”就是各自的法，“各”和“实体”是两个意义。各就是当你在缘心王的时候，就不能缘心所；当你缘心所的时候，比如说受想行这三个心所，你在缘受的时候，你就不能缘想，你在缘想的时候，就不能缘行，行当中的每一个心所也是这样的，行蕴当中的每一个单个单个的心所，你缘这一个，就不能缘其它的，这就叫作“各”，各就是各别的，就是缘心王不能缘心所，缘心所不能缘心王，像这样缘每一个单个的法就叫作“各”。这是“乃各”的意思。

“实体”它就简别了，就是说不是它的假相，不是虚假的东西，它所缘的一定是实实在在存在的东西。实实在在的心心所，这可以缘，如果是假的，它不缘，这是“实体”。

它的所缘，在这两句当中讲了几种情况，一个不是色法，如果是粗大的色法，眼根可以，细微的很远的有阻碍的，天眼通可以，他心智不是缘这些的。他心智主要是缘他人的心心所，而且是缘自相，不是缘它的无常、苦、空、无我的总相，而且是缘各别的法，缘心所不能缘心王，然后，也是缘实有的，不是假的东西。这方面就讲的是他心智。

然后还剩下什么呢？尽智、无生智。下面一个颂词讲的就是尽智、无生智。

**余智唯具十四相，不摄空性与无我，
无垢十六无余相，谓有余相论中说。**

“余智”就是尽智、无生智了。尽智、无生智缘的是十四相，它不缘十六相。它不缘十六相，缘十四相，有哪两个不缘呢？就是后面讲的“不摄空性与无我”。无常、苦、空、无我中的空和无我，这里面就不摄了。为什么不摄呢？因为尽智中“此是苦，我已知；此是集，我已断；此是灭，我已证；此是道，我已修”等等，或者是“苦谛已知不再知”。尽智、无生智是像这样的，所以为什么不摄空性、无我？按照小乘的观点，“此是苦我已知”，这里面有一个“我”，“我已知”就已经把“我”包进去了，无我和我是矛盾的，所以“我已知”，既然“我已知”就是它的所缘当中没有这个“无我”，它的所缘当中是不存在“无我”的。所以像这样，就把“无我”灭掉了。

空性是什么呢？这里面的空性就是我所。在讲无常、苦、空、无我的时候，空是什么？空就是空我所，空我所就是小乘的十六相行当中苦谛的空，就是没有我所。没有我所，这叫空。无常、苦、空、无我的“无我”当然就是我的正对治了，所以，这里的空性就是讲我所，那这里有没有我所呢？当它在说“此是苦，我已知”的时候，这里面已经有了“我”，“我已知”嘛。苦谛我已知，我所也有了，我所了知的东西，所以我所也存在。既然我所也存在，就简别掉空性了。

既然这个我所也存在的话，应该是简别掉空性、无我了，那么在唐译当中就引用了一个颂词，它说明有我我所的颂词。它就是在很多佛经中经常提到的一个颂词，“我生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有”，当他获得阿罗汉的时候，很多阿罗汉都会说这个颂词。当他说这个颂词，“我生已尽”，这里面就有我；然后就说“梵行已立”，梵行已经有了，这个方面就是我所也有了。然后进一步安立我生已尽，梵行已立，所作已办，我的所做已经做完了，不受后有，不再流转于后有了，从这个颂词来讲，我也有、我所也有，梵行这些我所他也有。

所以尽智和无生智在入定后得，在入定的时候见到实相智，后得出定的时候他就会说这个颂词。后得和入定位是因果的关系，你在因当中，你在入定位当中看到什么真实，出定的时候你才会说你的真实。所以它就说明了在入定位这个我和我所本来就有，所以他在出定位的时候就说我生已尽，梵行已立，等等就讲这个。从这个根据来讲的时候，尽智它因为是后得，尽智和无生都是属于后得，就说明在入定时候也没有把空性和无我包进去，所以我和我所从这个角度来讲也有。

当然有的时候，就说阿罗汉也有我和我所，你还能证悟阿罗汉果吗？其实真正证悟无我的时候，在见道的时候就已经证悟无我了，但是尽智和无生智它是属于后得智，当然阿罗汉相续当中有没有我和我所呢？这个方面是没有的，从真的角度来讲没有，但是假立的我和我所。

如果真正我们分析的时候，从大乘的层面分析，它的假立的我和我所是可以安立的，乃至佛陀都可以假立我和我所，佛陀说我曾经在因地的时候成为什么什么国王，我曾经做过很多很多的布施，这个方面佛陀在讲法的时候也有我的名言安立，这个是我的弟子目犍连，这个弟子是我的谁谁，这个我所佛陀在讲的时候也会提到，也会有我所的名言，但是我们谁都不会说，因为佛陀说了我曾经在因地怎么修行，这是我的弟子怎么样，我们就会说佛会不会有我和我所啊，烦恼没断尽啊？这个是不会的。所以此处来讲的时候，内心当中在安立的时候实有的我和我所绝对没有，它已经断尽了，因为它在见道的时候不可能说，我见道的时候就把这两个去掉，在见道的时候它就见到了完整的十六相，法智类智，法智类智它是十六相，所以说无我和空性那个时候已经是现前的了。

只不过是尽智无生它是在后得安立的，在安立尽智无生智的时候，它可以说有时不包括空性和无我，原来是十四相，它是从这个角度来讲，它虽然不包括，但也不能说这个阿罗汉相续中还存在实有的我和我所，烦恼还没断尽，它只是个名言，名言是存在的，假我的名言是存在的，但是真实的我阿罗汉绝对不会有，这个方面我们要了解，它在讲的时候要讲我生已尽等等，必需要这样安立。

然后十种智已经讲完了，除了这些相之外，还有其它的相，**无垢十六无余相，谓有余相论中说。**这个就分两种观点，如果按照东方克什米尔有部的观点安立的时候，**无垢十六**，真正的无垢无漏的十六行相之外无余相，**无垢十六无余相**，只有十六种，整个无漏的相只有十六种，无余相，没有其它的相了，除了十六个之外就没有了。这个方面就讲到了东方论师的观点，那么西方论师的观点呢，**谓有余相**，有其它的相，除了十六相之外有其它的相。**论中说**，引用了《识聚论》，它当中说除了这些之外还有，“此乃处，此乃基，处即体相，基乃因也。”除了十六相以外还有体相和因行相。这个方面也是存在的，除了十六相之外还有其它相，这个方面是附述的，一般来讲我们讲十六种行相，但是有些论师他依靠了《识聚论》的观点

说除了十六相之外，还有体相和因的行相，这两个是有的，那么我们附带了知一下就可以了。

下面我们看：

**行相实体为十六，彼之本体乃是慧，
及诸具缘均能取，一切有法即所取。**

这个仍然在讲相的一些差别。在讲相的差别的时候，前面在讲是怎么缘的，这个方面讲的是十六种行相到底是怎么安立的，因为我们前面讲到四谛十六行相，四谛十六行相讲了很多，但是真实的颂词的描绘，在这个地方出现，注释当中也真正是从这个地方来解释了四谛十六行相。“行相实体为十六，”这句话主要讲到了什么是十六行相，后面三句话，“彼之本体乃是慧，及诸具缘均能取，一切有法即所取。”就是十六行相它的本体是属于慧，属于慧的心所。然后在行相当中有一个能取和所取。

这个是分了两层意思，第一层意思行相实体为十六，那么到底什么是十六行相，或者说十六种行相有多少种实体？因为有的时候讲实体的时候，虽然有这么多名称，但是它的实体归摄起来就不一定有这么多。前面我们已经讲了很多次，比如，其他的内容当中它的实体归摄起来有四种啊，三十七道品归摄起来有几种等等。那么实体真实归摄起来有几种呢？十六种行相，实体也是十六种实体。它有十六种行相，有十六种实体，互相之间没有相互含摄的，所以行相是十六，实体也是十六，因为十六种行相都需要分开现见的缘故。比如无常就是无常的相，苦就是苦的相，无我所就是无我所的相等等。那么既然是像这样的话，十六种行相到底是什么呢？

经常我们说四谛十六行相，在学中观的时候也是四谛十六行相。以前我们在学中观的时候，刚开始的时候经常说四谛十六行相，最后反应过来四谛十六行相到底是什么呀，最后一看啥都不知道。中观宗说四谛十六行相，这个是十六种争议要破掉，反过来十六种争议的破除也没有，也不存在，三十二种争议都破掉了，像这样，我们就抉择完空性了。抉择完空性之后，有一天突然反应过来，四谛十六行相到底是啥呀，这个都搞不清楚，最后再去翻四谛十六行相到底是什么，像这样才慢慢知道四谛十六行相。有的时候我们知道抉择了空性了，所谓抉择空性只是一个很总很总的总相，连它空的东西都不知道到底是什么，有的时候我们认为空掉了，一切空性已经抉择完了，抉择完之后，还是一个很模糊的概念。

有些时候也是必需要知道这些，比如说五蕴、十二处、十八界，这些都需要知道，因为佛法当中经常提到这些，经常提到这些蕴界处的观念。佛说四谛十六行相，中观宗打破三十二种争议的时候，像凡夫他就不了知四谛十六行相的争议十六种，小乘者打破了凡夫人颠倒安立的十六种行相，这三十二种都是属于争议，在抉择大乘空性的时候都需要破掉的。凡夫人就颠倒的认为常、安乐，这个方面颠倒，它必需要破掉，这个也是空性的，然后甚至还打破了小乘修行者打破凡夫人的常而安立的无常，无常等也是属于这样一种戏论也是争议，也必需要断掉。所以一切万法的空性，既不是凡夫人认为颠倒的十六相，也不是小乘认为的具有实体的十六相，究竟来讲它是空性的，任何人都无法安立。以前我们学的时候无常等四谛十六行相，但是后面慢慢学的时候，反回头补课的时候，慢慢才知道四谛十六行相到底是指什么，现在我们就学四谛十六行相，在《俱舍论》当中也出现很多次，但是颂词当中，注释当中真正解释是从这个地方开始解释。

那么首先是苦谛，苦谛下面有四相：无常，苦，空，无我。那么为什么是无常呢？因为它依靠因缘的缘故。所有依靠因缘产生的法周遍都是无常的。因为如果是恒常的法绝对不需要依靠因缘的，我就是恒常的，我的体就是实有的，就是说你有因缘我就不变的，你没有因缘我还不变的。所以说所有依靠因缘的法，它都是没有恒常自性的。依赖于缘的缘故，所以这是无常相。所有的有为法它都是依靠因缘产生的，所以依赖于缘，故无常。无常苦空无我当中的无常。

然后苦是什么呢？有害的本性称之为苦。那么这个是从有害的本性而安立的，它是对众生的五蕴有伤害的，所以说从这个方面讲的时候，有害的本性的缘故，叫做苦的自性，它有一些苦相。

然后空呢？就是无常苦空无我当中的空，空的话，它和这个大乘当中所讲的空，当然从它的侧面是不一样的，那么此处所讲的空是我所见的违品，我所见的违品是空，这个地方所讲的空就是没有我所，我所见的违品就是没有我所的意思，我所不存在。从我所不存在，我所有的这些东西不存在，这个方面叫做空相。在这个四谛十六行相当中的空是没有我所，没有我所叫空。

然后这个无我就是我见的违品，我见的违品就是无我相，无我和我是正对治，是矛盾的。所以说凡夫认为有我，在实际观察的时候它是无我的，所以说真实情况它是无我，凡夫人安置为有我，所以说它是我见的违品的缘故，它是无我相。有的时候我们说，到底这个无常苦空无我的空、无我的差别，到底是什么？这里边就讲了，真正的无我，就是平常我们讲到的这个我不存在，空就是没有我所。

因为小乘不可能讲广大的法空，如果是我们讲大乘的话，有可能的话，就说这个无我是讲没有人我，空是讲没有法我，像这样的话，是可以这样理解的。但是这个四谛十六行相当中，小乘没有讲圆满的法空的，它只是圆满的抉择了人无我空性，所以它在这个基础上，它在这个范围当中，它不可能讲得太深，不可能讲得太广。所以像这个无常苦空无我当中的无我，就是平常我们讲的这个我不存在，比如五蕴积聚体

的这个我，这个自在的我没有的。然后空呢，空就是无我所。如果有了我，就会有所：这个是我的眼睛，这个是我的身体，最后就变成我所有。这个是我的杯子，一般的我所。没有我，就没有我所，等于说无我就是讲我不存在，空就是没有我所的意思，小乘当中就是这样建立的。这个就是无常苦空无我，苦谛下面的四种行相，这么抉择的。

然后是讲集谛下面的因集生缘。因集生缘是集谛下面的四种相。

那么首先什么是这个因呢？痛苦的种子的缘故是因，它是属于痛苦的种子，种子和因的意思相似，所以说它是痛苦的种子的缘故，从种子的侧面安立为因，因集生缘的因嘛。

然后第二个集，为什么叫集呢？由彼无间产生所以叫做集。那么有了这个种子，它无间就会集聚它的这个苦相。所以由彼无间产生的缘故，它叫集。因集生缘的集。

然后生是什么呢？连续不断的方式而产生。如果说有了这个因，因有了，因也积聚了，它的苦就会产生，就是它的生相，它就会连续不断的方式而产生这个苦，所以这个叫做生相。

然后这个缘呢？因集生缘的这个缘呢，很多的因明显成立，它不是单独的一个因，它是有很多很多的因同时成立、同时聚集，同时积聚在一起了，这个叫做缘。缘的话，就是很多因明显的成立，从这个侧面来讲叫做缘。

所以说因集生缘，它是从不同的侧面来进行描述的，有的时候单单是从它的痛苦种子侧面讲的，从无间产生的角度讲得，不间断产生的方面讲的，还有很多因明显成立方面讲的。这方面就是说我们看起来的时候比较相似，但是我们下去之后，还是慢慢去分析，有的时候可以借助一下其它的注释当中所解释的这些，哦，这里面的因集生缘，它中间一定有侧面的不同，那么自己要去寻找侧面不同在哪个地方，否则的话我们就把它搞成一团了，学习这个方面必须要把它搞清楚。因为它这里面的行相本身，它每一个都有单个的实体的，就是说要通过自己的智慧去分析，把这个不同的行相分别出来。

那么这个就是集谛下面的四种行相，然后灭谛下面的四种行相，灭静妙离，它是怎么样安立的呢？

首先是灭相，毁灭苦的蕴。把这个苦的蕴完全毁灭掉了，这个叫做灭。就是说这个苦的蕴是不存在的，在灭谛当中，这个苦的蕴是不存在的，叫这个灭的相。

然后熄灭贪等三火是寂。这个地方是寂，唐译翻译就是静，寂静嘛，反正差不多。灭寂妙离，熄灭了这个贪嗔痴，贪嗔痴在灭谛当中完全不存在，彻底没有了。从彻底不存在的角度来讲，它不是从对治的角度讲，从对治的侧面来讲就变成了道谛了，所以说它是从三毒完全没有了的灭的角度，完全不存在了，灭的角度，这个角度安立的，贪嗔痴不存在，这个叫做寂静。非常寂静，因为没有三毒了，在这个灭谛状态中它完全根本没有这样的苦，灭谛状态中根本没有烦恼。从它完全不存在的灭的侧面安立的灭谛，而不是从正在对治它，正在对治它就变成了道谛。

然后就是这个妙呢，灭寂妙离的妙，就是没有损害。既然您没有烦恼了，没有贪嗔痴了，贪嗔痴没有了，那就没有了贪嗔痴的损害啊。贪嗔痴带给我们的损害也是熄灭的，也是彻底没有的，这个要完全理解成没有，熄灭，完全不存在，才能符合它灭谛的本性。所以说从没有损害的角度安立的灭。

然后，远离了所有的过患叫离。所有的，就是说灾祸啊、过患啊全都没有了，反正是说世间当中存在的，前面我们在讲世间品的时候提到过的这些：大火烧起来了，或者这些水啊、风啊，这些方面都没有，饥馑劫、刀兵劫、瘟疫劫，这个也没有，大三灾小三灾全部都不存在，完全都不存在，都是灭的，所以说这个方面就叫做离。灭寂妙离，这个就是灭谛下面的四个行相。

然后，下面就是讲道如行出，道如行出就是道谛的行相。

什么是道呢，为什么叫道呢？就是趋向于解脱的意思。它可以趋向于解脱，就像是我们这个道路一样，我们可以通过这个道路趋向于目的地，可以进到城市当中去。所以它这个道谛，它可以趋向于解脱的意思。就是说道如行出当中的这个道，趋向于解脱就叫做道。

然后为什么叫如呢？如就是具有方便。或者说这个如就是契合于真实义的意思，就是真如，这个如就是真如。就是趋向于真实义，或者说具有这样的方便，具有趋向涅槃的方便。这个方便是可以的，其它的方便是不行的，你必须要有空性，必须要有实相等等。所以说这个真实相，就是道谛它自己的一个体性，否则的话就不是道谛了，不是无漏的了。你说随随便便找一个，世间当中找一个什么方便，它就可以趋向于涅槃了，这个绝对不可能的。所以它具有趋向涅槃的方便，它一定是真如，一定就是无漏的，它的这种修法一定就是真如，你契合于真如你才可以真实地趋向于灭谛。

所以说我们现在也是，为什么学法的时候，一方面是要学世俗谛的法，大悲等等的要学，另一方面空性的法一定要学，空性的法它就是真如，一切万法的真如到底是怎么样的呢？你必须要知道这个真如，契合这个真如，安住在这真如当中，才可以把不符合于实相当中的这些客尘全部灭掉。所以说，具有这样的趋向于涅槃的方便，真如的缘故，称之为如。

道的意思是怎么，如的意思是怎么，然后就是说行呢？这个地方翻译成修，其它地方翻译成行，修、行意思差不多。就是说道如行出的行，修持解脱道就叫做修的相或者行的相，它就是修持的。道谛当

中它就是修持的，不断的安住这样一种真如，不断的怎么怎么样，趋向于这个真实义。像这样，它就有一个修行的相，就是叫这个道如行出当中的行。

然后第四个出相。出相的话，就是能够永远的真实的出离，这个道谛的体性就能够永远的出离掉，它的本体具有这样的功能，所以叫做出行。

这个方面的话就是说，首先我们要把这个四谛十六行相要背得很熟悉，因为很多时候都要用。然后它到底无常苦空无我是什么，每一个意思我们都要浮现出来；然后灭谛当中的灭尽妙离是什么意思，道谛中的道如行出是什么意思，就是说每一个都要很清楚，什么是道，什么是如，什么是修行，什么是出离，都知道了。知道了之后，对我们修行还是帮助很大。但是从某个角度来讲，我们说如果是安住在中观的话，这些十六行相，它是小乘认为存在十六种实体的，其实如果你执着这个四谛的十六种行相，你其实还是一种分别，所以说这些执着还是要远离的。针对于凡夫的常有而立为无常等等，每一个它都有它自己的一种反面，反正这个地方没有一个一个对照，那么其实反过来讲都有，就是凡夫人所执着的颠倒的相它都有，对治掉凡夫人颠倒执着，安立真实的、无漏的本体当中的十六行相，所以这个叫做“行相实体为十六”，这个方面我们就是学习到了。

然后，**彼之本体乃是慧**，那么十六种行相的本体是什么呢？十六种行相的本体是慧心所，它就是以慧为体的。

然后，**及诸具缘均能取，一切有法及所取**，它是一个慧心所，它的行相当中分了一个能取和所取，从唐译的角度讲，这个行相它分了一个能行和所行，咱们这翻译的能取，唐译是能行；然后咱们是所取，他是所行。行相当中它有一个能行和一个所行。那么这个行相，行相它是慧心所，这个慧心所当中它可以分为所取和所取，我们可以配合唐译当中能行和所行来了解这里面的意思，互相之间可以帮助我们理解的。所以它都是在行相当中分出来的。行相，“彼之本体乃是慧”首先它就是一个慧心所，然后慧心所当中分出来一个能取所取，或者说分出来一个能行和所行。

能行和所行就分出来了，那么什么是能行，什么是所行呢？**及诸具缘均能取**，那么“具缘”就是具有所缘的，什么是具有所缘的？心心所。在这个心和心所当中具有这样一种所缘的行相，具有所缘行相的东西，就是能缘，就是能取。我们说心识它是有境，为什么叫有境呢？具有所境，具有对境，它就叫做有境，它有彼境故，所以它叫有境。它具有具缘的意思是说，这个心心所它具有了知的对境，具有它所了知的行相，这个方面就叫具缘。所以说具缘是什么？具缘就是心心所，因为心和心所它是具有所缘境的。在心和心所当中它是具有所缘境的，心心所可以了知，所以说这个就叫做能取。

这个行相当中的能取，我们千万不要离开现在我们讲的是四谛十六行相，十六行相首先它是慧心所，然后慧心所行相当中分了一个能取、所取，说哪个是能取呢？在行相当中有一个心心所，心心所具有这个行相的缘，具有这样所缘的缘故，这个心心所就称之为能取。

然后，**一切有法即所取**，那么除了这个心心所之外呢，所有的其它的一切有法、色法等等，一切有法就是所取。这个所取是什么所取？是行相当中的所取。所取，它好像就是一种色法的自性，好像就是这个色法，外面的一切万法的自性，比如杯子、柱子等好像是所取。但是，这个地方的所取，它是讲行相当中的所取，行相当中它分了个所取和能取，所以说真正的行相是什么呢？行相的意思它并不单单是境！我们说这样一种苦、集等等，它到底是什么呢？杯子、柱子它不是行相，所谓的行相就是我们的心。我们的心去缘这个行相的时候，产生的一些观念，产生的一种认知，这个叫行相。

比如说凡夫人，一般的不学空性的人或者说不学圣道的人，他看到柱子瓶子的时候，哦，这个是常有的，这个是安乐的。他看到这个境的时候，就产生了这个安乐的想法，这个是恒常的想法，这种叫行相，只不过这种行相、凡夫人的行相它是颠倒的，而圣者他是缘苦的时候，比如说缘色法，缘柱子杯子的时候，圣者在缘的时候，虽然他也是缘这个境，但是他在缘这个境的时候，就产生了：这个是无常的，这个柱子是无常的，这个杯子是无常的，这个是苦的。这个无常和苦，就是当他在缘这个杯子的时候产生的一种想法，这种想法就叫做行相。

所以说苦谛它有四种行相，就是当我们缘这个苦谛的时候，它就有了四种行相，这个就是圣谛嘛，就是圣者他才能发现的。圣者缘这样苦的本体，缘色香味触等等，缘这些苦的本体山河大地，圣者在缘的时候，他就发现了，他的想法就是这个是无常的、苦空无我的，所以说当他在看这个法的时候，产生的这种想法这个叫行相。

这个行相它本来是慧，慧当然就是能和所，它的能取是什么？能取是心心所，我的心心所在辨别，具有这个行相，当然这个能取的就是心心所了。那么所取呢，它这个慧又是所取，行相又是所取。所取是什么呢？就是说我在缘这个色法的时候，它是无常的，这个是苦的，这个方面是说，我缘这个境的时候，产生的这个行相，这就是所取。

所以这个行相当中分这个能取所取，分了个能行所行，那么它都是在行相当中分出来的，它首先第一个前提它是慧，它行相是慧心所，然后慧心所当中行相分了一个能行和所行，分了一个能取所取。说能取

也没有什么难理解，就是心心所，就说我在分辨的时候的心心所，具有所缘境的这个心心所，我正在分辨嘛，所以这个叫能行。所行呢，就是我看到这个境的时候，我了知到它是苦的心，了知到它是苦的行相，了知到它是无常的行相，这种行相就是缘这个有法产生的行相，这个叫所取，这个叫所行。它不单纯是有法、不单纯是境的意思，它是缘这个境产生的一种观念，缘这个境产生的一种无常的观念，这个无常的观念就是此处所说的：这个有法，这个色它是无常的，这个方面就是它的行相，它是这个意思。

我们说到底这个四谛十六行相是怎么样的，这方面就讲得很清楚，本体是慧。四谛十六行相，有的时候好像是在讲境一样，有的时候又好像不是在讲境一样，它到底是怎么样呢？是我们在缘这个境的时候产生的一种想法，产生它是无常的想法，产生了它是什么的想法，这些都就是它的行相，它是苦谛啊，它就讲苦、集等等，这里边本身它具有的这样一种如实的具有，就是说圣者如实地发现，这些色法上面的这些无常苦空无我，凡夫人他就发现不了。凡夫人的行相是一种颠倒行相，颠倒行相就是认为它是恒常的啊，认为它是安乐啊，这个就是凡夫人的颠倒行相。然后圣者，如实地发现了这些山河大地等等，它的真实性，这个叫做它的真实行相，如果您了知了这个真实性你会获得解脱，如果颠倒的话你就会轮回。

那么中观宗说这个外境它是无自性的，你不管是苦集，它都是无自性的。所以说常它也是一边，无常它也是一边常；如果说安乐是一边，它的这个痛苦也是一边；另外认为有所也是另一边，认为没有我所也是一边；你认为有所也是一边，你认为无我还是一边。所以它就要把这两个都要灭掉，反正它本性就是无所缘的、无所得的，所以说中观它在凡夫人的基础上，在这个小乘修行者的基础上，再进一步的抉择大乘的体性，大乘的体性当然就离开这些增益了，它直接趋往空性。所以这三句的意思就从行相的角度来讲的，到底十六行相怎么理解，然后它的本体是什么，然后它里边分了能行所行，到底怎么样是行相？这个里面已经讲了。

第五个问题是法之差别。我们接下来看：

**俗智三种余皆善；世俗智于一切地，
静虑六地有法智，无漏九地具类智，
如是六智亦复然，四静虑有他心智；
彼所依身欲色界，法智唯欲余三界。**

那么这个法的差别不是特别难，就是说相对来讲要简单一点。

那么首先就是说它这个三种，就是说这个智慧：善、恶、无记的都有哪些？

第一句，**俗智三种**就是说世俗智的三种都有，因为世俗智它的范围很广，就是说它这个善的也有，然后无记的也有，然后恶的也有，就是善、恶、无记，就是善、不善、无记，在世俗智当中都有，因为世俗智当中的范围很广，特别特别广。所以它具有见，见的方面也有，前面我们讲的见，世俗智当中它也是存在的。**余皆善**，剩下的这些全都是属于善的，没有什么无记的，也没有什么不善的，全都是属于善的本体。所以说“余皆善”，剩下的九种智都是善。

然后，**世俗智于一切地**，这个是讲到了十种智在什么地当中具有呢？在三地当中，比如说欲界、色界、无色界，在这些三界当中，哪一界当中具有呢？“世俗智于一切地”，这个世俗智在欲界色界无色界都有。或者说说你分为九地的时候，欲界一地、色界四地、无色界四地，那么在这个三界九地当中都可以存在。“世俗智于一切地”，因为就是说它整个欲界到无色界当中，它都有凡夫，它都有有漏的这个状态，所以说世俗智在一切地当中都是存在的。

然后法智呢？**静虑六地有法智**，那么在静虑六地当中就存在这个法智，法智它是对于欲界一种对治。所以说它要对于欲界的对治，它必须要产生一种禅定。欲界它本身是散地，它不是入定的地，所以说欲界本身它是没有对治的。它如果要对治欲界的烦恼，它必需要在禅定的基础上。那么禅定的基础上，静虑六地就可以的，就是说未到地定，就是初禅三个，然后后面的三个根本地，这样的话就是说六个地可以产生法智。无色界太远，法智静虑六地可以。

然后，**无漏九地具类智**，这个类智无漏九地都可以有了。类智是上二界的对治。类智下面六个也可以，再加上无色界的三个，就除掉这个有顶，除掉非想非非想。就是说前面六个再加三个，无漏九地都可以具有对治。

然后，**如是六智亦复然**，六智是哪六智呢？就是说苦集灭道，这四种智慧再加上尽智、无生智。这个六智亦复然，“亦复然”意思就是说无漏九地可以有，刚刚讲的“无漏九地具类智，如是六地亦复然，”就说的剩下的苦集灭道、尽智、无生智，这六种智慧也是无漏九地可以有的，无漏九地可以有这样的六种智慧。

四静虑有他心智，那么就是说他心智只是四静虑才有，而且是它的根本地才有，一禅根本定、二禅根本定、三禅根本定、四禅根本定，在这个根本定当中它有一种他心智，其它的没有。这个他心智，是因为必须要通过意道，通过意道才能够安立，就说四根本地就属于意道，四种根本之中它可以产生他心智。欲界没有，其它也没有，这些中间地、无色界定，这些没有他心智。他心智只有这四静虑才能够产生。

然后，**彼所依身欲色界，法智唯欲余三界**。这个就讲到它的所依身份，所依身份是怎么样，这些智慧在欲界色界无色界哪些是可以具有的。

首先讲**彼所依**，这个“彼”字就是讲他心智。他心智的所依的身体是欲界色界，它就是说这个欲界、色界身份可以生起他心智，也就是说以无色界的身份是没有的，无色界的身份，它的这个地，从它自己的身份上面来讲的话，不成为所依。所以说他心智的所依，欲界的身份可以修禅定，可以修色界禅；然后色界的身份，那也本来具有色界禅，所以说他心智的所依身份，欲界色界的身份是可以有的。

然后，**法智唯欲**，法智是只欲界的身份才有法智，其它身份---色界和无色界的身份没有法智，法智是唯欲。**余三界**，就是前面的两个智慧讲完之后，“余”就是讲剩下的八种智慧。因为他心智就是欲界色界的，欲界和色界都有，无色界没有的。法智是欲界才有的，色界、无色界没有的。那么这两种情况，这两种智讲了之后，剩下的八种智慧三界都有，三界都可以存在的。苦集灭道、类智，还有尽智、无生智、世俗智，就是说三界都可以存在。那么三界的身份都可以有。如果是他心智、法智，它要么是欲色界，要么是欲界，除了这个之外其它的是没有的。

今天我们就学习到这个地方。

第 095 课

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续一起来学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。《俱舍论》分了八品，八品当中主要是宣讲关于小乘的见解。一方面是抉择蕴界处、四谛、十六行相，抉择人无我空性。行为主要是受持戒律为主修持布施、持戒、安忍等等殊胜的善法。如果通过小乘作意、小乘的道修持的话就可以获得小乘的果。针对小乘的果，前面我们提到大乘主要是通过共同道的方式进行抉择，有一些需要了知，需要修持的，有些不一定需要修持，不一定需要现前，作为大乘的行者来讲，不需要现前小乘的见道、修道、无学道。因为针对大乘来讲，也算一个弯路，不需要。如果直接进大乘，直接修持菩提心、修持六度万行很快可以成佛。如果先修持小乘的话，他还会耽误很长时间才能够成就佛果。但是作为大乘菩萨来讲的话，针对三乘种姓都需要调化，所以说小乘教法也需要了解。小乘声闻根基的这些人需要什么样的方式来进行调化，虽然现在我们还没办法真正的观察根基，把他们安置在小乘道当中，但是现在也是做一个准备吧，种下一个种子习气，这个方面也是有必要的。

在《俱舍论》八品当中现在已经学到了第七品，第七品是分别智。分别智当中针对于十种智进行详尽的阐释，如今我们讲到的是法的差别科判。今天继续讲的内容：

灭智唯是法念住，他心智三余为四

这个方面就讲到了十种智慧。十种智慧和四念住对应的的话，分别是属于什么念住？此处是两个特殊的，其他的话都是一样的。两个特殊的：一个是灭智，一个是他心智。

“灭智唯是法念住”灭智就是苦集灭道之中的灭，灭的智慧所缘是属于法念住所摄的。因为法念住里面的内容很多，既有有为法，关键也有无为法。灭智所缘的就是无为法，无为法只是在法念住当中才有，并不是说灭智缘法念住的所有内容，是缘法念住当中的有一部分灭法所摄的自性。所以说灭智是属于法念住。

还有**“他心智三”**就是第二种特殊情况了。他心智可以缘三个念住，前面我们讲过了他心智，他相续的心、心所是它的所缘。所以说四念住当中，身、受、心、法当中第一个是身体，身体是色法的自性。色法自性他心智缘不缘呢？他心智当然不会缘色法。所以说必须要把色法简别掉，把身体简别掉之后剩下的受、心、法都可以。当然法当中不是所有的法都可以缘，因为法当中有有为、有无为等等，这方面有很多差别。但是他可以缘的这部分，属于心、心所部分，这部分就可以缘。所以说他心智就可以缘后面的三个念住，这方面是可以缘的。

然后他心智三，**“余为四”**。剩下的八种智慧四念住都是可以缘的，这些苦集灭道、法智、类智等等，它们在缘的时候都是从身体乃至于法之间都是要缘的，身、受、心、法四念住都是要缘的。如果是在欲界，身体、受、心、法都要缘的。如果是色界，色界也是有身体的，这个方面也要缘。虽然无色界没有身体，但是无色界是属于类智，类智是可以缘的。从这个方面来讲，类智的范围上二界，上二界当然包含了色界了，虽然无色界当中没有身体，不一定缘得了，但是类智当中包含了色界和无色界的缘故，所以类智当中也可以有这个。苦集灭道这四种也可以分别进行缘，其他的八种智慧都可以缘四念住进行修持安立。还有道智主要是缘无漏法，无漏法当中的，无漏戒的无表色它也可以缘，所以它也可以作为身念住的一个部分、一个代表。所以说从这个方面安立的时候四种，其余的八智可以缘四念住进行修持安立。

法道类智各缘九，苦集智境各为二，

四智对境乃十智，灭智所缘非为智。

此处讲到相互之间成为所缘，十种智慧的内部相互成所缘。比如这个智慧可以缘那种智慧，那种智慧可以缘这种智慧。互相之间成为所缘，互相之间成为能取所取。前面主要是十种智慧对于四念住或后面的颂词当中十种智慧对应十种法，但是这个颂词主要是十种智慧内部相互缘的情况是怎么样的。哪些是整个十个都可以缘的，哪些可以缘一部分的，哪些什么都没办法缘的，这个方面在这个颂词当中安立。

所以“法道类智各缘九”这个方面就讲到缘九种情况，有九种智是可以缘的；然后“苦集智境各为二”苦智和集智的对境是两种智慧；“四智对境乃十智”就是说有四种智慧，它的对境是整个所有的十种智都可以缘的；“灭智所缘非为智”灭智的所缘一个智都没有，灭智互相之间缘的时候，会不会缘其他的智呢？什么智都不会缘，所以“灭智所缘非为智”。大概就是这四类情况。

首先看缘九类的，缘九种智慧的。“法道类智各缘九”此处就是说法智、道智和类智分别可以缘十种智慧当中的九种智慧，九种智慧可以成为他们的所缘境。

首先**法智**可以缘九种，把什么简别掉呢？把什么去掉呢？把类智去掉。法智和类智的所缘是不同的，法智是缘下面，类智是缘上面。各自不相同，所以法智和类智相互之间没办法缘。法智是可以缘九种，除了类智之外。九种智慧当中当然把他自己也包进去了，自己包进去并不是一刹那当中同时缘自己的意思，它可以第二刹那缘自己，这个是可以的。法智能不能缘法智自己？这个是可以，否则的话就不够九个了。本来就只有十个，把类智去掉剩下九个，剩下九个再把自己去掉就只有八个，从这个方面看的时候，它自己要缘自己，其余可以缘，除了类智之外九种智慧都是可以缘的。

第二个就是**道智**，道智也是缘九。首先道智它所有的无漏智（都可以缘），因为在十种智慧当中，有九种是无漏智慧，这个方面就可以缘。他心智方面也是，无漏方面他心智也是可以缘的。所以说道智除了世俗智之外的其他的九种智慧它是可以缘的，因为其他的都是属于无漏智。道智的对境是无漏智的缘故，所以说其他的，除了世俗智之外的其他的九种智慧也可以。他心智当中其实也可以包含有漏和无漏两种，有漏他心智、无漏他心智。无漏他心智前面讲它就是道智，从这个角度来讲他心智也可以包进来。

然后是**类智**，类智也是缘九。类智缘九的话，前面我们讲了，法智不缘类智，那么反过来类智也不缘法智，所以说要把这个法智简别，除了法智之外的，他可以缘他自己，也可以缘其他的八种智慧，所以说他就是缘九。

然后，**苦集智境各为二**，那么就是说这个苦智和集智，他的这个对境缘两种。因为苦智和集智他自己的所缘法是属于有漏法，他只是缘有漏法。所以十种智慧当中我们就看，十种智慧当中哪个是属于这个世俗部分，有漏部分呢？此处就说他缘两种，不管是苦智也好，集智也好，第一个，他是可以缘这个世俗智，世俗智可以缘，他本来就可以包含在这个有漏的本体当中，这个是世俗智；第二个，就是有漏的他心智，他心智分两类，一类是这个无漏的，一类是有漏的，所以说，这个他心智也是可以作为这个所缘。所以此处我们就知道了，苦智集智他自己的所缘主要是有漏法。所以说，有漏法的缘故，世俗智和有漏智，那么其实这里面的，他的这个能缘和所缘，全都是十智，都是十种智慧，所以我们要找什么呢？我们要找这个有漏法的时候，就只能在十智当中找，哪些是属于这样一种有漏的，这个世俗智是属于有漏的，然后他心智的有漏部分是属于有漏的，所以就这两个，就这两种智慧符合这个条件，所以说**各为二**。

四智对境乃十智，那么剩下的话就是说世俗智、他心智、尽智、无生智，这四种智慧的对境是十种智慧，整个十种智慧都可以的。

那么当然**世俗智**的所缘是很广的，世俗智他可以缘一切法，所有法都可以缘，不管是有漏无漏，他都是可以缘的，但缘的时候不一定产生那种现证的，他缘是可以缘，但是不一定可以现证他。世俗智的对境可以是整个一切法的缘故，十种智慧都可以包含在一切法当中，所以十种智慧都可以作为世俗智的对境。

然后**他心智**也是一样。他心智呢，无漏部分的对境，就是这九个无漏的智慧，无漏的他心智可以缘；有漏部分的对境，就是有漏的他心智、世俗的智慧，有漏他心智可以缘。所以说不管无漏部分，还是有漏部分，这方面是可以如是安立的，所以说“四智对境乃十智。”

然后是**尽智、无生智**。因为尽智和无生智，他直接所缘是四地的自性，那么四地自性当中，他既有世俗的部分，就是他有有漏部分，他也有无漏的部分。就是四地的本性当中，比如说苦集，苦集当中就包含了很多法，就是说有漏部分也好，或者世俗部分也好，都可以在这里边。真正包的时候，就是说四地的本性当中，世俗智慧，还有其他的都可以包进来。所以尽智和无生智，他是四智智慧为本体的缘故，这个里面都可以有了。无漏的部分也有，那有漏的部分也有，世间的世俗智方面也有，这些他心智方面也是可以有的。所以尽智无生智，他是缘十种智慧，以十种智慧作为他的对境。这个方面我们刚才了解了。

然后**灭智所缘非为智**，那么在十种智当中，只有灭智他的所缘是一个智都没有，不能缘任何一个智。因为灭智他的对境应该是一个无为法，而十种智慧都是有为的。有一些是有漏有为的，比如说，世俗智，还有就是有漏他心智，这些都是属于有漏有为法，他都是有漏的，所以说这两种是有漏有为法；然后其他的这些智慧是无漏有为法，他是无漏的，但是他是无为法，他都是有生住灭。

灭智他的对境只是缘无为，但我们并不是说智慧的所缘里面有这样一种无为，不是这个意思，现在我们是什么呢？我们是把十种智慧作为所缘了，不是把他这些法作为所缘了。所以把十种智慧作为所缘，那么十种智全部都是有为法的本体，所以这个里面找不到一个灭智的所缘，哪怕缘自己也缘不了，因为灭智缘灭智，灭智本身也是有为法，所以你连自己也缘不了了。他十种智慧，他已经肯定下来十种智慧全都是有为，而你的灭智只是缘无为的。那么十种智慧哪一个是无为的？十种智慧哪一个都不是无为的，他这十种智慧有一些可以缘无为，但是他自己的本性是有为，所以从这个方面讲的时候，灭智的所缘非为智，一个都没有，这个方面我们可以了解。

然后下面我们看

十法对应三界法，无漏无为各有二

那么此处就把所有的所知又分为十种，分为十种法。那分为十种法之后，十种智它对应了十种法的时候，是如何对应的。

首先我们要看什么是十种法，那么在颂词当中就提到了这个十种法。十法当然是对着标出他的名称，这个是十法：三界法，无漏无为各有二。

三界法就是欲界、色界、无色界。三界法，各有二。

那么就是说欲界当中有两种，相应的和不相应的。什么是相应的呢？相应的就是心心所，前面我们学过心心所，这个就是相应的；然后不相应是什么呢？不相应就是心心所之外的，比如说色法，还有这些不相应行等等，这些方面都是属于非相应的。所以我们说欲界法当中一部分有心心所了，这个是相应的部分；第二部分有不相应行，还有色法部分，色法也不是心心所的。

然后在色界当中也是相应不相应的。那么就是说色界当中相应心心所，不相应就是说身体也有，然后他自己的不相应行，这个也是有的。

那么无色界当中也是有两种，一个是相应的心心所，一个是不相应。不相应的话是什么呢？在这个无色界当中没有身体了，没有身体的话，就是不相应他这些命根，这些它是存在的，命根是存在的，还有得绳，还有生住异灭等等，这些方面反正存在的。所以说尤其是无色界是有命根的，从这个方面讲的话就是“三界各有二”。

然后，**无漏**各有二。就是说无漏法也是有相应不相应。无漏法也有相应无漏的心心所，在这个无漏群体当中不相应的，它自己的得，或者其他的法，也可以有色法等等，无漏戒，无漏的戒律这些也可以有，它是色法，这些是不相应行。那么就是说无漏也有相应不相应两种。

然后，**无为**各有二。无为也有两种，这个无为就不是相应不相应了。它是一个无为法的自性，那这个无为法就分为两种，一个是善法，善法的无为，它的本性是善法的；一个是无记的。那么善法的无为，我们就知道是抉择灭，抉择灭他本性是善，他的本性一定是善的；然后剩余的两个无为法，一个是非抉择灭，一个是虚空无为，那么非抉择灭和虚空无为这两种是属于无记。这个善法的无为就是抉择灭，无记的无为就是虚空和非抉择灭这两种。

所以说总共加起来就十种了，因为这里面五类法：三界法，这三个再加无漏，四个；再加上无为，五个。五个每一个分两种，所以就是十种，就是十法。我们讲的十种智慧要对应的十法，就是这些。只不过前面四种都是相应不相应这样分了两种，最后一个无为是分善和无记，像这样我们就讲到了“十法对应三界法，无漏无为各有二。”

然后，下面在藏译当中这个颂词是没有的，大恩上师在这个地方加了唐译的颂词，就解释下面这个注释，注释是有的。既然我们前面颂词只是把十种法列出来了，把十种法列出来之后怎么对应呢？这里面讲到了这个。

好像讲记当中掉了一句吧。唐译中“俗缘十法五”这句没有好像的，所以咱们在“类七苦集六”前面加上这句，俗缘十法五，这个是在讲记当中引出来的。“俗缘十法五”，俗就是世俗智，世俗智缘十。然后法五，法就是法智，法智就是缘五，缘五种。这个是在注释当中有的，然后在讲记当中也有，大恩上师在讲记当中把这个也是列出来了。那么就是说：

**俗缘十法五，类七苦集六，
灭缘一道二，他心智缘三，
尽无生各九。**

这个讲到了十种智慧对于十种法是怎样对应的。

首先，**俗缘十**，俗缘十就说世俗的智慧缘十，十种法都可以缘，因为他的所缘最广。一方面来讲，世俗智从和它的九种智慧相比较的时候，其它的都是无漏智，当然你的身份要低一点了，你是世俗智，但是他的所缘是最广的，所以从这个方面讲，他可以缘整个十种法，不管是欲界的相应不相应，色界相应不相应，无色界相应不相应，无漏的相应不相应和这样一种无为当中的善和无记，这十种法世俗智都可以缘。所以说俗缘十，世俗智缘十种，这方面我们是知道的。

然后是**法五**，就说法智可以缘五种的。他是缘哪五种呢？首先，法智是缘欲界的，因为已经确定他的所缘是缘欲界的，所以说法智的对境首先是欲界当中的相应和不相应，就是欲界当中的相应和不相应法智都可以缘。然后，法智是属于无漏智，所以可以缘无漏有为当中的相应不相应，这两种是可以缘的。然后这个法智可以缘无为的善法，无为的善法可以缘灭谛，灭法就抉择灭，这个方面他是可以缘的。那么就说法智他缘不缘灭呢？当然缘灭，就是苦集灭道当中的灭他是要缘的。所以说，第一个法智缘的是欲界，所以说欲界当中的相应不相应这两种法是有；然后他是无漏智的缘故，可以缘无漏的相应不相应；然后他也缘抉择灭，因为可以缘抉择灭的缘故，所以说他无为的善法也可以有。所以说叫俗缘十法五，法智就缘五种对境，五种法。

然后，**类七苦集六**。类就是类智，类智是缘七种。类智缘七种，他比法智多了两个，多两个我们都知道他因为多了一界，因为前面的法智只是缘欲界的相应不相应，类智除了缘色界的两种之外，还要缘无色界的两种，所以说他就多了两个出来。他数量上也多了两个，一方面他可以缘色界的相应不相应，这两种；然后无色界的相应不相应两种；还有无漏法的相应不相应，这样六种了，再加上一个无为的善法，总共就是七种。因为类智是缘上二界的，缘上二界的话，色界他也有相应不相应，前面我们在讲十种法的时候把这些列出来了，所以他也有两种相应不相应，无色界也是两种相应不相应；类智是属于无漏智，无漏智可以缘无漏法，他可以缘无漏法的缘故呢，无漏法当中的相应和不相应他也可以缘；然后类智他也可以缘灭谛，他可以缘抉择灭。所以说可以缘抉择灭的缘故，无为善法他也有，所以说他就是七种。

然后是**苦集六**，苦智和集智是缘什么呢？他是缘三界的六法。苦和集和道谛还不一样，苦和集他自己所缘的只是缘有漏法。苦和集他自己本身是有漏的，不管苦也好集也好，他自己本身就是有漏的，所以苦智和集智他的所缘也是属于有漏法的本体所摄。他是缘有漏法本体所摄的缘故，他的对境就是三界的六法，就是欲界、色界和无色界。因为苦和集要缘整个三界当中的，欲界当中的苦集，色界的苦集，无色界的苦集，他都要缘。所以说苦智和集智他对境就是三界当中的相应不相应，三界当中的相应和不相应就是苦智和集智他自己的对境。那么从这方面讲，他自己的所缘，他自己的本性，苦和集的本性是有漏法的，然后道灭本身是无漏法的。因为苦集本身是有漏法的，所以苦智和集智缘的也是有漏法的，所以从这方面讲的时候，只有三界当中六法，只有三界当中的相应和不相应，没有其他的。

然后，**灭缘一**，灭智他只缘一个，只是缘无为的善法，因为灭智只是缘无为法的。无为法当中有两类，一类是属于这样一种善的无为，另一类是属于无记的无为，那么灭智不缘无记的无为，他只是缘善无为，所以他只缘抉择灭。灭智只缘一，十种法当中灭智只缘一种。

道二，道谛只缘无漏的，就说是缘无漏的有为法，在十种法当中只有两种，两个法具足他的条件。因为欲界的相应不相应、色界和无色界的相应不相应，他本身不是无漏，他虽然是有为但不是无漏的。然后无为法呢，无为法的善，虽然从一个角度来讲他是属于无漏的，但他是属于这个无为法，所以说道智也不缘。那么道智他只是缘两种无漏有为，就是无漏法当中的相应和无漏法当中的不相应，道智可以缘这两种。所以我们说苦集灭道这四种法，苦集本身是属于有漏的，然后道灭本身属于无漏的，智慧的所缘也是有这样的差别。所以道二。

他心智缘三，就是他心智是缘三种的。十种法当中他要缘的是心心所。那么哪些才有他的心心所呢？当然我们说三界当中的法，欲界当中相应的，色界当中的相应的；还有无漏的相应的。

剩下的，比如说无色界的心心所，他不缘，他心智是不缘的，为什么不缘呢？前面我们讲过一个问题，他心智不能越界的，前面说的越界、越根、越果位等等，这方面都是没办法的，前面我们第一节课当中讲他心智的几个特点。那么我们说为什么他心智不能缘无色界的心心所呢？他应该可以缘无色界的心心所，但是他心智只是在哪里呢？只是以四个根本定产生的他心智，所以说真正产生他心智的话，要不然就是欲界的身份，要不然就是色界的身份，然后依靠四种禅定才能产生的他心智。所以他依靠四种禅定产生他心智的话，他不能够越界的。那么如果是在色界当中，依靠色界禅定产生的他心智，他能不能去看无色界的心心所呢？他不能够，因为已经越界了的，所以越界的话就不能看。所以说，此处他不能缘无色界的心心所了，原因就是这样的。

那么无漏法他心智是可以缘。所以说他心智的对境是欲界的相应法，当然欲界当中的不相应他不缘的，色法也不缘，然后不相应行也不缘，欲界只是相应法，色界也是相应法，色界的不相应这些身体、这些不相应行也不缘。那么无漏法的相应和不相应当中，相应法可以缘。包含在无漏法当中的不相应法，这些他不缘，比如说无漏的戒律他不缘。无漏的戒他不缘，因为是色法了，然后其他的得，他也不缘。所以只是缘无漏的相应的心心所。所以说他心智缘三。缘三的话，就是属于欲界的，色界的和无漏相应的心心所。其他的这些就不缘，无色界的心心所，还有无色界的不相应行。当然无为法也不缘了，无为法不是心，他是一种无为的，这样一种善的灭和这样一种无记法，所以说这个他心智也不缘。所以说他心智缘三，就这三种。

然后，**尽无生各九**，尽智和无生智各九，他是缘九种。缘九种的话，十法当中有九种可以缘。欲界的、

色界的、无色界的这些相应不相应，还有无漏的相应不相应，这个都可以缘的。因为这里面包含了苦，集，灭，道。苦，集，灭，道这里面都可以有，都可以包含，所以说是九种法，乃至至于无为法当中的善法也可以缘，因为他是灭的。灭谛的话，灭谛和尽智当中可以有这个本性，所以说他就可以缘九。那么剩下一个什么呢？就是无为当中的无记。无为当中的无记，他不缘的，因为他没办法，就说也没必要去了知，尽智无生智，没必要去了知这样一种非抉择灭和虚空无为。所以说除了无为法当中的无记之外，其他的九种法，尽智无生智都可以缘。

十智和十法之间的对应，从这方面可以知道。

然后下面讲：

世俗智除自群体，以外他法知无我。

这两句主要也是观察有没有一个智慧同时了知一切万法，一个智慧同时了知一切法的情况有没有？那么一个智慧同时了知一切法，这个是没有的，这个情况不存在。

前面我们说了世俗智是最广大的，世俗智可以了知一切法，现在你又说没有一个智慧可以了知一切法，那么这个方面就是什么意思呢？就是同时了知一切法的情况是没有的。有没有一种智慧，一个刹那当中可以了知一切法呢？这种情况没有。如果不是一个刹那的话，就可以有。世俗智的所缘是最广大，他可以缘一切法。但是，如果我们问的时候是一个智慧同时在一个刹那当中能不能了知一切万法呢？这个就不可能的，这个情况怎么分析也不可能存在。

这里面所缘最广大的就是世俗智了，那么世俗智除自群体以外，他法知无我。世俗智在一个刹那当中可以了知一切法。比如说，通过闻思所产生世俗智。比如说，这个地方主要是缘一切法无我，那么世俗智他可以缘一切法无我，那么一切法都是无我的，这个他可以缘。那么可以缘的话，一切法无我，包括他自己其实也是一切法都是无我的，但是这里面就有一个时间差了。

那么，第一个问题世俗智和他的群体，当然这里面不单单是世俗智了，还有他自己在世俗智这个范围内的，一些存在的心心所法啊，还有其他的等等。那么就说是世俗智，他和他的群体一刹那当中可以了知出自己群体之外的，所有的法都是无我的，在第一个刹那当中。然后，因为他自己没办法了知自己，所以说在第一刹那了知一切万法的时候，是除了自己和自己群体当中的这些法以外的，所有的法在第一刹那当中都了知为无我。因为说了知一切法无我是最广的，一刹那当中所有一切法都是无我的，全都是无我，这个是通过这个智慧就可以了知的，总相方式就可以了知的。第二刹那之后，再返回来观察世俗智和他自己群体当中的法，这些也是无我的。所以说有没有一个法、一个智慧，在一个时间当中，一个刹那当中了知一切万法呢？这个是没有的。即便是世俗智，他的能力这么大，他也没办法做得到这个。第一刹那是缘除了自己之外的其他一切法无我，第二刹那才缘自己这个法是无我的。所以说，这里面也是讲的，有部的观点是讲，自己对自己起作用是不合理的，自己没办法对自己起作用。

当然有点类似于中观，中观在破唯识自证的时候有这样的观点，像自证的话，就说你怎么样实有的法自己了知自己，引用很多，比如《宝积经》等等的观点：宝剑不自割，指尖不自触，也讲了这些比喻，就是说你的指尖不能够自触自己的指尖，你的宝剑不能砍自己，可以砍其他人，自己的心没办法了知自己的心，这一方面的话，佛陀在经典当中也是有这样讲，那么有部当中大概也是使用这个观点。

当然我们使用的方式是不一样的。那么就是说中观宗使用的是，主要是破这个唯识实有的自证。当然如果不是实有的自证的话，如果是如梦如幻的自证，当然自己了知自己没有任何问题的。那本来就是自证的，自己可以证知自己的心，不需要其他人再说明你的心，你的心现在产生这样想法，你需要不需要其他的证明呢？不需要。当你产生的时候，你的贪心就是贪心，你的信心就是信心，你自己知道自己在产生什么心，这个本身心识就有一种自证的功能，这个不要紧。但是如果你说他是实有的，实实在在的实有的自证，自己证知自己的，这个就有问题，所以中观他主要破的是实有自证。

那么这个地方他讲的话，世俗当中自己了知自己的心，这个是破立的，没办法。你可以，比如眼睛可以看其他的法，但眼睛就不能看眼睛自己，这个是看不到的。所以说这个世俗智，你可了知其他的，第一刹那你可以了知其他，第二刹那你可以把你这个心识再做一个所缘境去观察，噢，我的这个世俗智本身，我的这个世俗智本身的这个群体当中的法，其实也是无我的。这个方面就是两个刹那可以了知一切万法，一个刹那当中，同时是了知一切法是没有的。世俗智除自群体，世俗智和他的群体，这里面不单单是指世俗智本身，也是指除了世俗智之外和他一起存在的、同时产生的，这样一种他的眷属，或者他的群体当中法。

第三个科判是具智之理，那么具有智慧之理是怎样安立的？

无漏第一刹那时，具贪者唯具一智，
第二刹那具三智，此后四刹各增一。

那么这里面就是说这个具有智慧，是怎样具有智慧的？那么就说凡夫具有几个智慧，离贪的圣者是怎样具有智慧的。

此处讲**无漏第一刹那时，具贪者唯具一智**。如果说是凡夫，这个凡夫当然就是没有离贪欲的凡夫。这个为什么叫没有能离贪欲的凡夫呢？因为如果离了贪欲的凡夫的话，他就已经获得了欲界初禅了；如果具有欲界初禅，他就可以有他心智了。因为他心智是在正禅，是在根本禅当中可以生起来，所以说如果他自己真正离开了贪欲的话，他就会具有他心智。但是如果他没有离开贪欲，他还是具有欲界的贪欲。如果他还具有欲界的贪欲的话，那么他就只具有一种智慧，什么智慧呢？就只具有世俗智。就是这些没离开欲贪的凡夫是只具有这样一种智慧，世俗智。前面讲离开了贪欲的凡夫就可以具有世俗智，他心智两种。

那么此处**无漏第一刹那时**，他具有几种智慧？无漏第一刹那时就说，比如说在实有刹那当中的第一刹那，第一刹是属于苦法忍。那么在苦法忍的时候，他具有几种智慧呢？其实这个苦法忍第一刹那的时候，他和这个具贪的凡夫一样，他只具有一种智慧。为什么只具有一种智慧呢？因为虽然他已经到了圣者了，但是这个忍不是智，前面讲了忍不是智的。所以说当你获得忍的时候，虽然你是无漏第一刹那，虽然你现在已经入圣者流了，你虽然现在已经是一种圣者的身份了，但是其他的智慧还没有得到，除了世俗智之外，没有得到其他的。所以说这无漏第一刹那时和具贪者一样，只具有一种智慧。

第二刹那具三智，那么到了第二刹那之后呢？第二刹那就是苦法智了。苦法智之后，就可以具有三种智慧：第一个是世俗智，他肯定是具有的；第二个，有了法智；第三个，有了苦智，对于苦谛的了知。因为他已经忍过了，到了这个智了，对于苦方面的话，就说是这个苦法忍过了之后，到了苦法智，对于苦谛方面就认知了。所以说第二刹那之后，就具有三智，一个是世俗智，一个就是法智，然后就是苦智，三种智慧就有了。

第二刹那具三智，**此后四刹各增一**。那么第四刹那之后，按照他自己的一种次第，各增一个一个智慧的。

在第二刹那的时候，他就具了三智了，然后在第四刹那的时候，他就可以再加上一种智慧，具有四种智慧。那么是什么智慧呢？我们看第四个刹那之后，就是有了这样一种苦类智。有了苦类智之后，哦，这个叫做类智也有了。类智因为是对治上二界的，类智也有了。刚刚第二刹那的时候，他是法智有了，然后，到了第四刹那的时候，类智有了，虽然也是属于苦的，但是他就类智已经存在了。所以说第四刹那的时候加了一个类智，类智方面他已经具有了。

然后，第六刹那的时候他再加上一个智慧。第六刹那到了那里了呢？我们看第六刹那就到了这个集，集法智。这个时候就要加一个集智，这个时候集智有了，我们不需要再加苦智、法智、类智，因为法智、类智前面已经具有了，苦智已经具有了。这个地方加进来的是什么呢？就是集智，集智前面是没有得到的，所以说集法忍的时候不能得到，第五刹那不能得。第六刹那可以得，第六刹那因为已经到了集法智了，这个时候可以加一个集法智。

然后，过完之后，又到第十刹那。因为第六刹那，你看第七刹那是集类忍，第八刹那是集类智，第九刹那是灭法忍，这些方面都没有获得新的。忍方面不会获得智，然后这个集类智，他也是属于类智，类智已经得到了，集智前面第六刹那得到了，所以说这个方面就没有加了，要到第十刹那的时候再加。第十刹那的时候就到了灭法智，这个时候加一个什么呢？就是加了一个灭智，这个地方加了灭智，因为苦集灭道嘛，灭智这里面以前没有得到的，第十刹那的时候灭智得到了。

然后到了第十四刹那的时候，再加一个智，十四刹那的时候，道法智具有了。那么这个时候就是道法智，以前没有得到的。道法智就是过了道法忍时候，道法智具有了。

所以说在这个当中，就是“此后四刹各增一”，他就说是具有七种智慧。如果说是离开贪欲的，他如果首先通过世问道，把欲界的贪欲灭掉了。把欲界的贪欲灭掉之后，他再进无漏道的话，这个时候就每一个上面加一个，因为是提前他已经有了这个他心智了，每个上面都要加一个他心智的。像这样的话，这七个加一个，也是八个，如果是离贪的话，就是八个。或者他通过渐次的渐次的往上走的时候，也是一样的：他十六刹那出定之后，逐渐逐渐的，通过渐次证的方式就说获得了离贪。离开贪欲之后，他就会获得他心智的。

这个时候他还没有办法获得尽智无生智，因为他们还在有学道，有学道的时候尽智无生智他没办法获得。到了阿罗汉的时候，如果钝根者，就是说这个待时解脱的话，他就可以得尽智，然后如果说是这个如果不待时解脱者，他进一步可以获得无生智。十种智慧他是怎么样具有呢？次第次第的。从这个方面我们就可以了解，所以叫做具智之理，这个方面也是容易懂。

第四个科判是得智之理，**得智之理分三：一、何道得几智；二、何地得几智；三、得之分类**。这个方面就是讲到道和地，是通过什么道得到几种智慧？就见到、修道、无学道。通过什么样的地获得几种智慧的？欲界地，或者色界地等等。像这样的话，就是得几智，还有得的分类。

第一个，**何道得几智分三：一、见道得几智；二、修道得几智；三、所说之余道得几智**。这个方面就是分了见道、修道和所说的余道。

首先，第一个就是见道得几智，这个主要观察是在见道当中：

见道生起忍于智，彼等一切未来得。
三类智兼世俗智，是故称谓现证边。
彼即不生之有法，依于自地及下地，
灭边所生末念住，具自谛相由勤生。

这里面第一个颂词当中，讲到了同类智和不同类智的生起的方式。同类智，在刚刚得到见道的时候，生起忍智的时候，他就只能够修持同类智。这个是一般的情况，特殊情况是在现证边，就说是三个类智产生的时候，可以修不同类的智慧。这个地方讲到现证边，现证边的话是一个术语，也是一个这里面我们要了知的意义的。然后，“彼即不生之有法”，这个主要是讲这个现证边其实是一个不生的有法的自性，那么这个心就“依于次第之下地”，这个现证边的世俗智慧，他是依靠什么地方而产生的？就是说他属于什么念住，然后具有缘几地，然后通过什么有加行、没有加行的而产生的，主要是讲这个问题。这里面现证边的世俗智讲的多一点。

那么首先我们看：**见道生起忍与智，彼等一切未来得。**这两句主要讲到是同类的。那么在见道的时候，不管是在生起忍的时候，还是在生起智的时候，这个时候因为刚刚获得见道，他的这些无漏的量还不强。所以说他在生起忍的时候，只能够修，和所获得的忍相类似的同类的忍，他只能修和他类似的同类的忍，在获得忍的时候没办法去修智；这个获得智的时候就没办法修忍。所以说他获得忍的时候只能修忍，然后获得智的时候只能修同类的智。

那么**彼等一切未来得**呢？所修的也是未来的忍和未来的智，不是说修持已经获得的，以前获得的不修，他只修未来的。只修未来的缘故，因为如果修的是这个已经生的法的话，他就会有很多很多的见道，你现在生起这个忍，在修这个以前获得的忍，说明见道有很多种，这个不可能。见道就是一刹那，一刹那的话，当见道的时候，就说你在生起这个忍的时候，你只能修未来的忍，他可以修，未来没有产生的忍，他可以修，但是这个忍他会不会生起来呢？这个不一定生起来，因为他见道的时候特别快。他虽然修了，但他也是属于是不生的法，这个他也不会产生，从安立的角度来讲的话，属于未来的得。就是说修的是未来的忍和未来的这个智慧、未来的智。所以他自己在见道的时候，他不是有忍和有智嘛，有忍和有智的话，他自己在获得忍的时候，有忍，也只能够修未来的忍，那么获得智的时候也只能修未来的智，但是这个忍和智他不一定现前的，在见道位当中是没办法现前的。这个方面主要就是讲“彼等一切未来得”，从这个方面可以了解。

那么这个只是同类得，我们就说如果你是一个忍，你修同类的忍；如果是智，就修同类的智。这方面没办法交叉修，没办法交叉获得，从这个方面来讲他必须是同类的。那么在见道当中，是不是纯粹只是同类的呢，没有办法就是修异类的？也可以有特殊的情况。特殊的情况就是第三第四句：**三类智兼世俗智，是故称谓现证边。**

就是说有一种特殊的情况，不同类的这样一种智慧，能不能够修得呢？这个应该是可以修的，那么怎么样修得呢？就说是三类智，三个类智的边际，这个时候可以的。这个三类智是什么呢？就是苦类智，然后集类智和灭类智，这个就叫做三类智。“三类智兼世俗边”，他们可以在这个类智产生完之后，比如说，这个苦类智，他首先是通过苦法忍、苦法智，苦法智把欲界的这个烦恼断了，然后苦类忍苦类智，在生起苦类智的时候把这个色界和无色界的烦恼也断了。当他把上二界的烦恼断完之后，属于苦谛的、苦谛的所有烦恼就断完了，在见道当中属于苦谛的所有烦恼断完了，这个叫做边，这个叫做苦谛的边。

第一个，这个苦谛的边，不能把这个苦法智作为边。苦法智有没有办法产生这个世俗智呢？没有，他没有办法。为什么没有？他还没有到边际，他只是断了欲界的苦，上二界的苦还没有断完，所以这个时候不能叫边，不能叫现证边。真正的现证边就是苦谛已经完全现证完了，苦际的、属于见道所断的这个苦谛的范围当中，这个已经断完了。比如说，下面的欲界方面的这个苦，他已经断完，他烦恼断完了；然后色界无色界的苦他也断完了，这个叫做现证边。就是苦的现证，苦谛的这个现证他已经终结了，见道当中属于苦谛方面的烦恼全部断完了，这叫现证边。

然后，第二个，在集类智也是一样。集类智也是到了这个上二界，到了集类智的时候，上二界的集谛的烦恼也断完了，这个叫做他的现证的边际。然后，第三个，到灭谛。灭谛的灭类智，他现证的时候，属于灭谛的烦恼他已经断完了。所以说这三个就叫做这个现证边。

那么在这个现证边的时候，当我们的这个苦，就是说苦类智产生的时候，这个时候可以产生一个世俗智。这个就不同类的，世俗智他是属于什么呢？世俗智是属于有漏的，然后其它的苦类智是属于无漏的。他的种类不一样的，他种类完全不同。第一个是他是有漏无漏的差别，一个是世俗智和这个苦类智，苦类智和世俗智是不是一个同类的呢？不是一个同类的。所以说他是可以在这个苦类智产生完之后，再产生一个世俗智，得到一个世俗智。然后，就到了集类智终结的时候，他得到一个世俗智。然后，在这个灭类智生起的时候，他得到一个世俗智。所以说，这个世俗智和这个三类智他是不同类的，所以说这叫做现证边。在这个苦谛见完了时候，集谛见完之后，灭谛见完之后，这个时候叫做现证，现证的这个边际。现证的边

际上面可以生起一个世俗智，所以他就叫不同类的现证边，是从这个方面讲的。

我们为什么只讲这三种呢？道谛为什么不讲呢？道谛的按照这些注释当中讲的意思的话，道谛没有一个现证边，其它的三种有现证边，就道谛没有现证边。原因是道的种类是无量无边的，没有一个人能够修完一切道。所以说道的边际没有，没有他的一个边际，所以说道类智的现证边没有，到了十六刹那之后，他也没有一个现证边。道类智边际没有的，为什么呢？有些注释是讲连佛，即便是佛的话，他也没有办法修完一切道。因为道太多了，比如说声闻乘种性的道，缘觉乘种性的道，还有就是说你这个佛乘，大乘的这个种性的道。那么如果你要成佛的话，你就沿着大乘修完了。当你按照大乘修完之后，你的声闻道修不修？肯定不修的。你缘觉的道修不修？肯定是不修的。所以他从这个角度来讲，道是没办法修完的。

但是，如果说道没法修完了，咱们注释当中就问了，那么其他人的苦你也断不了啊？其他的人的集你也断不了啊？这个方面也是一样的道理。但我们回答的时候就说这个不相同。为什么不相同？自相续当中所摄的这些苦，自相续所摄的集，这一方面的灭，他可以完全的要断就断了，要证就证了。但是自相续的道是没办法全部修完的，没办法修完所有的道。因此道类智没有现证边，这个是一个情况。

还有一种情况是什么呢？就是在见道当中，苦类智见完之后，为什么他可以生起一个世俗智；在这个集谛见完之后，在灭谛见完之后为什么他可以生起一个世俗智呢？这个是什么原因呢？他说其实从某个角度来讲，他们所做事情是一个。

无始以来的话，其实通过有漏道，他也曾经是见过苦，他对苦谛方面曾经通过有漏的智慧，他有了知过。虽然不像无漏智这样了知，但是他以前，无始以来必定是真正了知这个苦的。那么这个集，就是说这个烦恼方面，他通过有漏道也断过。然后灭，通过有漏道灭道，把这个烦恼灭掉之后，他能够通过有漏道得到的这个抉择灭，他也有过。所以说苦谛所摄的内容，集谛所摄的内容，灭谛所摄的内容，这个世俗的智慧以前在当凡夫的时候，多多少少都曾经修过，比较熟悉的。所以说现在虽然是通过无漏道来现证的，但是他必定以前就对于苦谛、集谛、灭谛，他曾经熏习过、串习过。所以说边际上的时候他可以产生，原因就是这样的。为什么在里面可以产生呢？就因为他以前修过。修过的缘故，所以说在三类智的现证边的时候可以产生。

那么道智是没有，道智是无漏的，纯无漏。纯无漏的话，以前不可能说通过凡夫人产生一个无漏的道谛的智慧，这个是不可能的事情。所以说，第一个是道智没有边际，第二个是在道类智的时候，不产生这样一种世俗智的原因，是因为道智完全是无漏的，无漏的话，以前不可能在有漏道当中修过道，他虽然修过道，但他不是这个道谛所摄的道智。这个方面不是道谛，道谛一定是属于无漏的。所以我们说真正来讲道谛的时候，他一定是在圣者位才叫道谛。道的话在以前可以叫道，但是道谛的话，一定是圣者，圣者才能叫道谛。所以加行道能不能叫道谛呢？资粮道能不能叫道谛呢？都不能叫道谛。真正道谛的话，见道以上，见道、修道、无学道，这个叫道谛。所以说其它的灭谛可以有，你有这个有漏的抉择灭，这个是可以有的。你通过灭掉集，灭掉一些烦恼，比如说通过修四禅，他也可以把欲界的烦恼，这个集灭掉，这个都可以。但是道智不行的，道智一定是属于无漏的，所以说这里面道谛没有的原因，也是从这个方面可以了解。

是故称谓现证边，彼即不生之有法。既然他生起了世俗智了，那么是不是说明，比如说在苦类智，这个完了之后了生起个世俗智，那么世俗智是不是在见道当中可以现前呢？这个是在现前不了的。他虽然是修了，或者是得了，但他得了不现前，这个叫做法前得。法前得，他就得到了得绳。他的这个得绳得了，但是他没有，永远没办法现前的。那么我在这个苦类智的现证边，我得到了一个世俗智，我得到的世俗智他得现前吗？他现前不了，他是法前得得到了，他得绳到了，但是永远现前不了了。

因为见道当中这么快，就是说十五刹那，一刹那挨着一个刹那，你世俗智在这里根本生不起来。他的法生不起，但是得有了，他是法前得有了，但是法生不起来。然后如果过了见道之后，你永远没办法生的，缺缘不生，这个时候就永远再生不起来了，所以说他虽然在这个里面可以修一个世俗智，但这个世俗智就是“彼即不生之有法”，怎么叫不生之有法？就是非抉择灭。非抉择灭的特点就是缺缘不生，他虽然得是有了，但是他的缘永远没办法具足的，这个缘永远具足不了，所以真正他的本体，世俗智的本体是永远就生不起来了。所以说，到了修道位之后再没办法生起这个世俗智了，就是在见道里面得到世俗智生不起来了，所以他只是得了一个得，一个法前得。他法前得得完之后，法前得是有了，但是他的本体是永远引不出来了，所以他叫做“彼即不生之有法”，这个叫做非抉择灭的本体。所以说这个世俗智其实他只是个非抉择灭的本体而已，他是永远不会现前的，就是在现证边得到世俗智永远现前不了，但是他的得的确是已经得到了，他可以修、也可以得，获得他的得绳，但是他的本体没办法现前，“彼即不生之有法”是像这样的。

然后，**依于自地及下地**，这个世俗智是依靠什么而获得的呢？比如说如果你依靠未到地定得到世俗智的话，那么你可以生起自地的世俗智，未到地定的世俗智你可以获得，然后也可以生起下地的、欲界的世俗智可以获得。这个方面就可以类推了。如果你是依靠一禅获得了这个世俗智，那么一禅的世俗智你可以获得，未到地定的世俗智你可以获得，然后欲界的世俗智也可以获得。然后再往上走也是一样的，那么二

禅也是一样的，如果你通过二禅获得，那么下面的这些都有。如果中间禅获得，那么中间禅、他自己的正禅、粗分正禅，然后他下面的未到地定，还有欲界的，都有。如果是通过四禅获得的，那么四禅的有，三禅的有，二禅的世俗智也有，然后中间定也有，然后就是说他的粗分正禅也有，他的未到地定也有，欲界也有，都是有的。所以他依靠什么获得世俗智的话，他自己自地的世俗智可以获得之外，下地的所有的世俗智都可以获得。所以这个叫“依于自地及下地。”就是如果依于自地获得的话，那么就可以获得自地和下地的世俗智。

灭边所生末念住。灭边就是灭谛的边，前面我们不是讲了现证边有三个边，三个现证边是属于苦谛的现证边，然后集谛的现证边，和灭谛的现证边。灭边就是灭谛的现证边。如果是通过灭谛的现证边所产生的世俗智的话，他就是末念住，他是属于最后一个末念住，因为灭谛他缘的是什么呢？他缘的是一种抉择灭。缘的是抉择灭的缘故，所以说通过灭谛所产生的世俗智，他自己是属于法念住的，末念住，四念住最后一个就是法念住，灭边所生。如果是说苦集，苦谛所生的世俗智和集谛所生的世俗智，就是四念住都有。所以这里边就讲了一个末边所生的末念住。除了末边所生的末念住之外，还有剩下的两个，苦和集的，苦和集所生的这样一种世俗智，他们就属于四念住特有的，那么这个叫做他属于末念住。

然后，**具自谛相由勤生。**具自谛相的话，就是这些世俗智，他都是各自的谛所缘的。比如说通过苦谛边所产生的世俗智，他缘的也是无常苦空无我；如果是通过集谛边所产生的世俗智，他自己所缘的就是因集生缘；如果是通过灭谛边所产生的世俗智，他自己这样的一种所缘也是灭静妙离。所以说“具自谛相”，谁具有自谛相？就是这种世俗智，你通过苦谛边所产生的世俗智，也通过集谛边所产生的世俗智，和通过灭谛边所产生的世俗智，他都是具自谛相的，他因为是苦谛边产生，所以他也缘苦谛，如果是集谛边产生的，他也缘集谛。具自谛相，是这个意思。

由勤生，就是这种世俗智是通过加行产生的，还是无勤产生的？他必须要通过加行产生，那么通过加行产生，他通过修行见道的力量，修行的力量。所以说必须要通过加行，必须要通过见道的力量才行。所以说他通过现证边的世俗智，不是说其他的世俗智，这种现证边的世俗智，他一定是通过加行才能够现前。尤其是见道的时候，他通过见道的力量产生世俗智，在现证边的时候可以产生。虽然产生了，他也可以说缘这个缘那个，但是我们说他是理论上可以，实际上他永远都没生起来。既然都没生起来，你说他缘这个缘那个都是不可能的。但是我们说分析他这个本体的话，他可以缘什么？他可以缘自己的自谛相，他是属于哪个念住，他可以缘什么自谛相，但是他的本体永远不生的，前面我们讲他的本体属于非抉择灭，但是这个分析还是可以的，就是他可以缘什么？他是苦谛现证边产生，他就可以缘苦空无常无我等等，从这个方面进行分析的。

今天讲到这个地方。