



俱舍论讲解

世亲论师·造论

蒋扬洛德旺波·注释

索达吉堪布·译讲

课程5



南无本师释迦牟尼佛

ABHIDHARMAKOSHA

俱舍论讲解

世亲论师·造论

蒋扬洛德旺波·注释

索达吉堪布·译讲

传讲日期：2003-2004年

版本：2023年12月

目 录

第1课	0001
第2课	0020
第3课	0034
第4课	0052
第5课	0065
第6课	0083

第一品 分别界

第7课	0100
第8课	0116
第9课	0128
第10课	0137
第11课	0157
第12课	0174

第13课	0183
第14课	0198
第15课	0206
第16课	0218
第17课	0237
第18课	0251
第19课	0259
第20课	0271
第21课	0280
第22课	0298
第23课	0308
第24课	0320
第25课	0329
第26课	0345
第27课	0355

第二品 分别根

第28课	0366
第29课	0379

第30课	0393
第31课	0411
第32课	0441
第33课	0457
第34课	0472
第35课	0484
第36课	0514
第37课	0536
第38课	0552
第39课	0570
第40课	0585
第41课	0606
第42课	0628
第43课	0643
第44课	0668
第45课	0687
第46课	0702
第47课	0715

第48课 0735

第49课 0750

第50课 0771

第51课 0783

第52课 0796

第三品 分別世間

第53课 0811

第54课 0828

第55课 0842

第56课 0861

第57课 0881

第58课 0898

第59课 0912

第60课 0928

第61课 0942

第62课 0952

第63课 0970

第64课 0989

第65课	1003
第66课	1029
第67课	1047
第68课	1065
第69课	1077
第70课	1090
第71课	1104
第72课	1120
第73课	1132
第74课	1146

第四品 分别业

第75课	1159
第76课	1176
第77课	1195
第78课	1210
第79课	1229
第80课	1247
第81课	1265

第82课	1278
第83课	1295
第84课	1314
第85课	1335
第86课	1353
第87课	1366
第88课	1372
第89课	1397
第90课	1410
第91课	1427
第92课	1448
第93课	1464
第94课	1480
第95课	1494
第96课	1510
第97课	1528
第98课	1549
第99课	1570

第100课	1589

第101课	1618

第102课	1648

第五品 分别随眠

第103课	1673

第104课	1687

第105课	1706

第106课	1725

第107课	1740

第108课	1755

第109课	1773

第110课	1797

第111课	1816

第112课	1834

第113课	1849

第114课	1865

第115课	1884

第116课	1902

第117课	1920

第118课	1943

第119课	1961

第120课	1984

第六品 分别圣道

第121课	2004

第122课	2024

第123课	2046

第124课	2069

第125课	2091

第126课	2107

第127课	2125

第128课	2145

第129课	2160

第130课	2183

第131课	2211

第132课	2231

第133课	2254

第134课	2281

第135课	2305

第136课	2321

第137课	2345

第138课	2359

第七品 分别智

第139课	2380

第140课	2402

第141课	2430

第142课	2448

第143课	2465

第144课	2486

第145课	2504

第146课	2520

第147课	2546

第148课	2564

第149课	2585

第150课	2606

第八品 分別定

第151课	2631
第152课	2654
第153课	2663
第154课	2673
第155课	2685
第156课	2701
第157课	2716
第158课	2740
第159课	2757
第160课	2782

俱舍论讲解

第 1 课

今天开始讲五部大论当中的《阿毗达磨俱舍论》。

作者世亲论师，在释迦牟尼佛涅槃以后，真正对释迦牟尼佛的教法作了弘扬，被人们称为第二大佛陀。相信大家阅读了《世亲论师略传》以后，应该会很清楚。希望没有看过的人，一定要详细地读一下世亲论师的介绍，因为现在正在闻思的，就是六大庄严之一——世亲论师所作的论典，只有具有一定的福

德、缘分，才能有这种机会。前面世亲论师的略传，有一个是《菩提道次第诸传承上师传》中摘录的，还有一个是多罗那他《印度佛教史》中的。按理来说，应该先给大家介绍世亲论师的生平，但因为时间关系，在这里就不说了。另外，我在前面也写了注释的作者——蒋扬洛德旺波的生平，简单介绍了他老人家一生的重大事迹。

不管学习任何论典，首先对作者有所了知，由此也可以知道他的智慧，以及他的加持和摄受能力。这样一来，对闻思有很大的利益。

今天是释迦牟尼佛的节日，在这种非常吉祥的日子里，现在开始讲《俱舍论》。在这个过程中，希望大家认真背诵、思维，这是非常重要的。本论比较难懂，如果没有付出一定的时间和精力，恐怕不能在相续中轻而易举生起《俱舍论》的智慧。

《俱舍论》的讲义，藏传佛教非常多，汉传佛教

也有一些，下面可以介绍。汉传佛教对《俱舍论》作的有些注疏特别古，现代人看起来非常困难；有些比较简单，却没能讲到《俱舍论》的真正含义。这次我们宣讲的蒋扬洛德旺波所作的《俱舍论释》，不广不略，对本论真正的含义，基本上已经宣说了。因此，在闻思的过程中，希望各位道友认真学习，从头至尾善始善终。

下面开始讲《俱舍论释》。

梵语：阿毗达磨够卡嘎热嘎

从藏音来讲，应该是“阿毗达玛”。一般梵文中是“阿毗达磨”，跟藏音有一点差别。“够卡”是俱舍的意思，“嘎热嘎”是颂的意思。

藏语：秋温波奏戒策累俄雪巴

汉意：对法藏颂

顶礼文殊童子！

作者蒋扬洛德旺波，在作释前首先写了一些赞颂顶礼句。

成熟二资菩提大果位，十力与四无畏狮座上，
慈悲为众宣说有无漏，一切法理本师前敬礼。

首先，作者对释迦牟尼佛作顶礼。意思是说，释迦牟尼佛在因地时，即已成熟圆满智慧资粮和福德资粮的大菩提果位，于具足十力¹、四无畏²等功德的狮子座上，以大悲心为利益众生，而宣说一切有漏无漏的法理。于这样的本师释迦牟尼佛面前恭敬顶礼。

现在有些所谓的高僧大德，和以前的高僧大德从本质上是不相同的。以前的高僧大德一生中弘法利生事业等行为，确实值得随喜、赞叹。蒋扬洛德旺波尊

-
- 1 由善抉择诸境无碍而转，是名为力。《俱舍论自释》中将十力解释为：一处非处智力，二业异熟智力，三静虑解脱等持等至智力，四根上下智力，五种种胜解智力，六种种界智力，七遍趣行智力，八宿住随念智力，九死生智力，十漏尽智力。
- 2 佛于人天大众之中如是宣称，不见一人能依法责难，故无所畏惧，非常安稳，坚定不移。《俱舍论自释》中说：如经广说，一正等觉无畏，二漏永尽无畏，三说障法无畏，四说出道无畏。

者的简介，大家非常有必要了知。如果明年讲因明的话，也是以蒋扬洛德旺波尊者所作的《量理宝藏论》注释为主，因此了解这位尊者的生平非常重要。

下面顶礼迦叶尊者。很多佛弟子经常会说精通三藏，但是对法藏，也即《俱舍论》没学好的话，三藏是无法学习的。释迦牟尼佛的教法，曾经作了三次结集，第一次结集的即是对法方面的内容，结集者是迦叶尊者，阿难尊者是经藏的结集者，优婆离是律藏的结集者。所以，此处对对法藏的结集者——迦叶尊者作顶礼。

以头陀行功德增吉祥，郑重交付如来之补处，
弥勒教法之中得解脱，结集对法迦叶前敬礼。

在南赡部洲和整个世间当中，迦叶尊者以十二头陀行的功德增上吉祥，释迦牟尼佛最后将如来所有教法，郑重交付于迦叶尊者，之后趋入涅槃。而迦叶尊

者在弥勒菩萨的教法中获得大乘成就和解脱，还有一种讲法是，愿所有后学者通过对对法的闻思，在弥勒菩萨教法中获得解脱。

作者在顶礼佛陀后，又在结集殊胜对法藏的迦叶尊者前顶礼。

浩瀚无边万法之体相，无余摄于七论宝藏中，
以此法藏满足智者愿，迦旃延等罗汉前敬礼。

此处讲对法藏在人间是如何弘扬的，《三戒论释》中也讲过这方面的道理。

对法藏主要宣说了一切万法的总相、别相、性质、类别等，对浩瀚无边一切法的法相，没有丝毫保留地作了详细宣说。有关这方面的内容，在《对法七论》³和《大毗婆沙论》中有广泛说明，而所有对法的总集，即是这部《俱舍论》。若能通达《俱舍论》，

3 对法七论，即发智论与六足论。说一切有部的七种根本论著，《发智论》《品类论》《识身论》《法蕴论》《施設论》《集异门论》《界身论》。

也就通达了《对法七论》和《大毗婆沙论》的总义。

这里说，浩瀚无边一切法的法相，全部包括在七大对法藏论当中，以此法藏可以满足所有智者的愿望。

有些人认为：对法藏《俱舍论》是释迦牟尼佛的共同法门，不像密法那样殊胜。这种想法是不合理的。为什么呢？对法藏这一法门，全部由获得阿罗汉以上果位的圣者所造。对于圣者的语言，凡夫人如果不值得学习，那可能是一个很大的笑话。

《对法七论》，由迦旃延尊者等七大阿罗汉⁴所造；《大毗婆沙论》是五百阿罗汉所造。因此，在五百大阿罗汉面前，作者也是恭恭敬敬顶礼。

搅拌无边经典大海中，撷取如意珠宝之论藏，
世亲安慧等尊诸出世，传承上师大德前敬礼。

4 七大阿罗汉：迦旃延、世友、天寂、舍利子、目犍连、拘瑟耻罗、满慈子。

这个偈颂赞叹了世亲、安慧等诸大传承论师。

诸大传承论师搅拌无边无际的经典大海以后，从中撷取了如意宝珠般《俱舍论》的论藏。而《俱舍论》的作者就是世亲论师，对其作注释的则有安慧论师⁵以及钦·江比样⁶等，在诸如此类的诸多祖师面前恭敬顶礼。

慈爱宝珠拂尘微笑中，为众指明普乐之刹土，
佛教胜幢文殊赐密藏，钦哲旺波尊者前敬礼。

在这里，对蒋扬洛德旺波尊者的根本上师——蒋扬钦哲旺波上师恭敬顶礼。作者将自己的上师称为慈爱众生之宝珠，并将其比喻成一种拂尘，依靠拂尘的微笑、闪动，为无量众生开示解脱的道理，令无量无边的众生趋入解脱光明的清净刹土。

5 安慧论师：印度弘扬《俱舍论》的一位非常著名的大德。

6 钦·江比样：藏传佛教中非常著名的一位论师，出生时间不详，圆寂于公元1267年。著有《俱舍论释·对法庄严论》，简称《俱舍论大疏》。

“佛教胜幢”是蒋扬洛德旺波上师的名字。蒋扬洛德旺波的传记当中也有记载，蒋扬钦哲旺波和更嘎嘉村上师等，是他最得益的几位上师。在佛教胜幢和文殊赐予密藏的蒋扬钦哲旺波面前顶礼。

**具无边德西绕嘉措尊，具大辩才桑给绕吉尊，
以及土登秋戒札巴尊，传讲此法三师前敬礼。**

尊者得受《俱舍论》法门的三大传承上师，分别是西绕嘉措、桑给绕吉和土登秋戒札巴，在这几位尊者面前也是恭敬顶礼！

**我之智慧犹如针眼般，本不应量法藏降法雨，
然为自己修习诸法理，发心撰写此论之注释。**

作者很谦虚地作立誓句：我的智慧非常渺小，就像针眼一般。按理来说，根本无法衡量如海般《俱舍论》的法理大海。之所以造此殊胜论典，就是为了自己对释迦牟尼佛的教法，有一种生生世世的串习，并

种下善根、结上善缘，才发心撰写了这部注释。

当然，这只是他老人家谦虚的言词。尊者肯定具有这种深广智慧，只是在众人面前谦虚的一种表现。

上述顶礼句，就像抛撒朵朵鲜花一样，先在诸佛菩萨前奉上殊胜供养。接下来，介绍这部《俱舍论》的作者——世亲论师。世亲论师，由我等大慈大悲的释迦佛亲自在《文殊根本续》中作过授记，能背诵九十九万部《般若颂》、被人们誉为第二大佛陀。在多罗那他的传记中讲到过，不过里面所讲的与雍怎益西加参的说法有点不同，可能是翻译的角度不同。

世亲论师圆寂的地方，在现在的尼泊尔，法王如意宝去印度的时候，专门去朝拜了世亲论师的遗塔。当时我也顺便拍了照，如果在《俱舍论》的前面或者后面放一下，大家应该对世亲论师生起很大信心。不知道你们是什么感觉，我自己看过世亲论师的传记以后，认为：无论在培养僧众，或者讲经说法、撰写论

典等各方面，能够学习他的论典，真的很有福报。不管怎样，大家首先对作者应该生起大信心。

全论通过五事内容与八品词句加以抉择。一切有部认为，万法可以包括在五事当中，所以《俱舍论》的内容概括起来，就是讲五事，什么是色法；什么是心法；什么是心所法；不相应行法，既不是色法也不是心法，是除色法和心法以外的一种法；还有虚空等无为法。一切有部或者说释迦牟尼佛第一转法轮的全部内容，都包括在五事当中。

释迦牟尼佛第一转法轮当中，见解以《俱舍论》来衡量，行为以《毗奈耶经》衡量。如果懂得了《俱舍论》，又懂得了《毗奈耶经》，对释迦牟尼佛第一转法轮的教义已经完全通达了。

在末法时代的此时，寿命如是的短暂，想要对释迦牟尼佛第一转法轮所有经典全部闻思究竟的话，恐怕很不实现。现在能有这样一个机会闻思这部论典，

大家应该高兴。有些常住的人，十多年来一直等着讲《俱舍论》，在我面前可能也说过一百遍了：能不能讲《俱舍论》？能不能讲因明？很多金刚道友一直这样申请和祈求过……因为种种原因和缘起，这种因缘一直没有成熟。这一次开始讲《俱舍论》，讲的过程中不一定全部通达，因为我对《俱舍论》比较陌生，可以说在五部大论当中，《俱舍论》是最不熟悉的一部论典，但我想：依靠传承上师的教言，大概的意思还是可以给大家讲一下。希望大家在闻思过程中，一定要认真对待。

此论分四：一、论名之义；二、译礼；三、论义；四、末义。

甲一（论名之义）分三：一、译名；二、解释论名；三、论名之必要。

乙一、译名：

本论的梵语名称即“阿毗达磨够卡嘎热嘎”。

印度总共有四大语系：现在人们所谓的梵语，叫做天语；印度的本土语言，叫做土语；还有颠鬼语和讹误语。也即人们共称的四大语系，分别对应为印度语系、巴利语系、毕舍遮语系和阿婆商厦语系。

一般来说，藏语当中有“嘉嘎”“嘉纳”两种说法，也就是汉白、汉黑的意思。“汉白”，是汉族白色；“汉黑”指汉族黑色。现在汉地的人，称为黑色的汉族；印度人，是白色的汉族。为什么这样说呢？印度一般在家人都是穿白色衣服，戒律当中说：出家人不能穿白衣、白衣居士等等。就是指印度在家人特别喜欢穿白色的衣服。以前我们表演释迦牟尼佛十二相成道的时候，在家人全部穿白色衣服。到印度的时候也可以看到，在家人普遍穿白色衣服。因此在藏文当中，汉族白色称之为印度。汉族黑色就是指现在的汉地人，因为他们大多数喜欢穿黑色。去年在鼓浪屿的时候，我们故意站在桥上找，大概几千人，其中穿

白色的一个人也找不到。

下面一一进行对照：梵语“阿毗达磨够卡嘎热嘎”，藏语即“秋温波奏戒策累俄雪巴”，汉意为“对法藏颂”。其中“阿毗”义为对，“达磨”义为法。唐玄奘译为“阿毗达磨”，我们经常说《上阿毗达磨》《下阿毗达磨》，或者说《大乘阿毗达磨》《小乘阿毗达磨》。什么叫做“对”呢？《经庄严论》中说：对有现前、再三、威严、了达四种含义。这里指一切万法的法相、性质、类别等，全部一一现前，再次地说明它的本体，所以叫做“对”。“法”的含义比较广，有所知等十种含义，但在这里，就是指一切万法，或者说所知、所学的学问。“够卡”义为藏，也即如同仓库一样，藏有很多对法的内容。现在汉传佛教经常用《俱舍论》，颂词前也用《俱舍论》，“俱舍”只是藏的含义，《俱舍论》也就是藏论，其他如“对法”的意思并未表达出来。“嘎热嘎”义为颂。以上将梵语与汉意作了对照。

乙二、解释论名：

为什么叫对法藏论，在下文还会宣说。

乙三、论名之必要：

宣说梵语的必要：是为了说明此法有确凿可信的来源，宣说藏语是为了感念译师智者们的恩德。

由于释迦牟尼佛在印度出世，为了怀念释迦牟尼佛、忆念释迦牟尼佛的恩德，有宣说梵语的必要；另外，即生多多念诵梵语的话，可以在自己的阿赖耶上种下善根。很多佛经中说：贤劫中的一千尊佛都是以梵语来转法轮的。因此梵语具有极大的加持力，今生与梵语结上善缘，对来世有很大利益。而且印度教法的来源非常清净，可信度很高。在论典之初首先宣说梵语，有如上所述的很多必要。

宣说藏语，也是为了忆念诸大译师们的恩德。如

果当时他们未将梵语翻译为藏语，后人根本不知道其中所宣说的含义。现在依靠译师们的恩德，我们才知道，阿毗达磨就是对法藏论的意思，并进一步了解它的含义。

宣说藏语和梵语的目的，是为了通达两种语言的差别。

甲二、译礼：

顶礼文殊童子！

这是后来译师加的，《阿毗达磨》本颂中是没有的。

文殊菩萨身语意尽除了一切粗罪之垢，是一切凡夫、圣者所应依止的殊胜对境，尽管早已成佛，但显现上仍以八地菩萨（也有十地菩萨的说法）童子的形象住世。译师在翻译论典之前首先三门恭敬作礼。

藏地的译师与汉地的译师有点不同，比如唐玄奘在翻译之前没有译礼句；一般藏传佛教的很多译师，在将梵语译成藏文时，都会有一个译礼句。我这次从藏文译为汉文的时候，将译礼也一并译出来了。

译礼之必要：为了实现暂时翻译圆满，究竟愿一切结缘众生获得无上圆满佛果等，有诸多必要。

之所以特别顶礼文殊菩萨，是让人们知道此论是论藏的注疏，不属于律藏，也不属于经藏。大家都知道，以前赤热巴巾国王，在12岁时登上王位，是藏地四十一代王朝的国王，他是大势至菩萨的化身。“赤热巴巾”，也就是具发髻的国王。有些历史中说，他不喜欢洗头发，但对出家人特别恭敬，每次见到出家人的时候，就会将发髻松下来铺散在地上，让出家人踏过。

赤热巴巾在藏地建立了非常大的译经场，为了区分三藏之间的差别，在译经前都会加不同的顶礼句：

律藏前加“顶礼本师释迦牟尼佛”，因为有关戒律方面，唯有释迦牟尼佛才有开遮的权力；经藏方面，在前面加上“顶礼诸佛菩萨”，因为所有经藏都是诸佛菩萨通过问答方式记录下来，为了说明这一点而顶礼诸佛菩萨；凡是论藏方面，只有文殊菩萨具有非常胜妙的智慧，能够见到一切万法的细微差别、总相和别相等，因此“顶礼文殊菩萨”。

阿多赤热巴巾在藏地是非常了不起的一位国王，不仅在藏地很有名，在汉地五台山的东台、南台和中台之间，文殊菩萨曾以老虎的形象在他面前显现，为此，他还造了一座佛塔，叫做狮子卧，现在在山顶也是有的。由于法王对佛教非常崇拜，当时有个大臣不信仰佛教，对国王生起很大成见，后来将国王暗杀了。阿多赤热巴巾将藏古文改进为现代文，在文法方面做了很多改革，对佛教的贡献也是非常大。

那是不是三藏全部以这些顶礼句来区分呢？也不

一定。因为阿多赤热巴巾以前出现过很多译师，有些译师对哪一位本尊、上师或佛陀有信心，也会在译文前作顶礼，后来的有些译师可能也有些不同。所以，并非所有译师按这种规定来区分，但在藏传佛教中，大多数译师在翻译三藏前，都是以阿多赤热巴巾的规定作为区分。

第2课

甲三（论义）分二：一、入造论支分；二、真实论义。

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

丙一、礼赞与立誓：

何者尽毁一切暗，引众脱离轮回泥，
顶礼如理说法佛，对法藏论此详说。

世亲论师首先恭恭敬敬地顶礼本师释迦牟尼佛。

这个顶礼句，很多大德在解释方法上有些不同，我们根据论义大概宣说它的本意。“何者”是代词，代表释迦牟尼佛。唯一的释迦牟尼佛，能尽毁一切世

间无明愚痴的黑暗，引导无边无际的众生脱离轮回的淤泥，作者世亲论师顶礼如理说法的佛陀。

作为一个佛教徒的后学者，也应该在这时忆念佛陀的恩德。大家都知道，顶礼佛陀的必要，一方面需了知佛陀的功德和威力；另一方面，作者以这种方式说明自己是佛教徒；再者，以此可以圆满积累资粮；另外，还有令造论自始至终圆满等很多必要。

所以，世亲论师在这里赞叹佛陀的断证功德，并且如理地顶礼。顶礼什么呢？顶礼整个世间上唯一如理如法宣说一切佛法深奥之义的佛陀。顶礼之后立下誓言：“对法藏论此详说。”世亲论师为我们宣讲对法藏论。对一切法的总相和别相，也就是说，轮回中所有的心和心所法、色法等，以及所有趋向解脱和涅槃的法门，全部作了宣说。

作为一个修行人，精通《俱舍论》非常重要。如果没有精通《俱舍论》，对一切万法的真相，也就

是名言的真相难以通达。现在很多人希望自己通达一切佛法方面的道理，但是佛法方面广大的道理全部是《俱舍论》的含义，如果没有通达《俱舍论》，对五蕴、十二处、十八界等道理不会懂，对心和心所、外境和有境之间的差别也不会懂。因此，作为佛教徒，尤其闻思修行佛法的人来讲，精通《俱舍论》非常重要。

在这里，世亲论师先顶礼了具有无上功德的佛陀，然后立了一个誓言：我在此处详细宣说对法藏论。大家在听受过程中，也应当这样想：首先顶礼断证圆满的本师释迦牟尼佛。与此同时发下誓言：在听受《俱舍论》的过程中，哪怕遇到生命危险也不会中断传承，一定要听受圆满。在座的每一个人都应该发这种誓愿。我心里也这样想：对于这部论典，一边翻译一边给大家传讲圆满。

作为佛教徒，对佛法不能全部从外相上理解，对

每个道理都应该在自己的内心来发誓言，或者以坚定的决心发菩提心，这是非常重要的。因此我想：除个别开完法会回到自己故乡的人以外，一般来说，作为一个修行人，对这样甚深的法门应该听圆满。所谓的佛法，需要通过闻思才能获得利益，并不是通过加持或者观光旅游来得益的，这种佛法不会究竟。

通过自利断证圆满、他利事业圆满、成办他利之方便圆满而赞叹佛陀。蒋扬洛德旺波尊者分别从断证圆满、事业圆满、成办利他方便圆满三个方面赞叹佛陀。希望大家对颂词和注释里的解释方法一定要详细分析，大家在考试的时候，应该根据注释的意义来宣说，这是很重要的。

其中第一自利断证圆满：本颂中的“何者”是代词，当然，代词有一般的代词与特殊的代词，而且一般与特殊中均有许多分类。从藏文文法方面，“何者”是作为代词来使用的，但在汉文中，“何者”不一定

成为一种代词。在此处，“何者”以一种问句的方式而成为代词。代表什么呢？代表下一句即将宣说的释迦牟尼佛。从“尽毁一切暗”的词句可以了知，这里的“何者”唯一指代佛陀。为什么呢？唯有佛陀才能摧毁一切痴暗，一般的阿罗汉、菩萨等，仍具有很多障碍。

当然，小乘所谓的障碍，一个是烦恼障，一个是非烦恼障，他们没有所知障的名称，所知障是大乘教典中才有的一种名词。

比方说，将这个东西送给白衣婆罗门，人们立即就会知道专门指天乐婆罗门。婆罗门本来是总代词，但在这种特殊情况下，由于只有天乐婆罗门具足白衣，其他人不具足，对方马上就知道是指天乐婆罗门。

所谓的“一切”是指十二处所摄的一切法。其实，十二处所摄的一切法当中，五蕴也可以包括除无

为法以外的一切法，十八界也包括一切法，此处为了了知所知的一切真相，说“一切”指十二处所摄的一切法。如经中云：“婆罗门，所谓一切即十二处所有法。”

对于颂词里的“十二处”指什么？“何者”指什么？“尽毁”指什么？大家在解释时，最好是根据圣者的语言来解释。

下面说“痴暗”，颂词中的“暗”是指我执的根本八十种随眠（烦恼别名）及其所属。对八十种随眠，在第五品中会有详细讲解。包括具染不知之痴暗与四不知因等非具染不知之痴暗。后面的四种不知因等非具染不知之痴暗，就是指所知障，这是大乘的说法。这一点，麦彭仁波切在《澄清宝珠论》当中，讲到声闻和大乘之间的差别时说，声闻阿罗汉仍未断掉四种不知之习气。《入菩萨行论》当中专门有一个颂词：“此非染污爱，如痴云何无？”阿罗汉虽然已经断除

了一切染污性烦恼，但非染污的烦恼为什么会没有呢？如世人通常所说的黑暗能障碍见到色法，如果没有月光或者手电等照明工具，可能连路都看不见。同样，以具染与非具染两种不知的障碍，能够障碍见到实相，这一点，小乘是承认的。

那么，什么是四不知因呢？四种不知因是比较难懂的，以前讲《入菩萨行论》的时候，对四种不知因讲得比较清楚。

因佛法深细而不知、因对境遥远而不知、因时间久远而不知、因分类无量而不知，总共有四种不知。阿罗汉相续中有四种不知因，而佛陀已经断除了所有的不知因。前文为什么在佛陀面前顶礼呢？因为世间上所有的不知、无明，所有的烦恼愚痴，全部摧毁无余，就像太阳遣除世间所有的黑暗一样，佛陀具有一切断证功德。

其一，因佛法深细而不知，诸如舍利子尊者不知

如来之戒蕴等。舍利子虽然是释迦牟尼佛教法下智慧第一的阿罗汉，智慧超胜其他所有凡夫和阿罗汉，但对佛陀的戒蕴，也就是戒法——佛陀在多生累劫中守持有漏和无漏戒律的量，根本无法衡量。

其二，因对境遥远而不知，诸如目犍连不知自己的母亲转生到具光佛刹土。目犍连是释迦牟尼佛教法下神通第一的阿罗汉弟子。这个公案在很多经典中都有记载，目犍连的母亲已经转生到具光佛刹土，因为对境非常遥远，具光佛刹土距离现在的娑婆世界有八万俱胝，阿罗汉的“望远镜”根本无法测量，但是以佛陀的智慧能够了知，目犍连的母亲已经转生到具光佛刹土的道理。

其三，因时间久远而不知，诸如舍利子不知华杰施主具有随解脱分的善根。

当时华杰施主在八十几岁的时候，舍利子通过神通观察，他即生中无有出家缘分，因此不开许出家。

于是华杰四处打听，后来在佛陀处得以出家。因为佛陀通过神通观察得知：他在久远劫以前转生为猪时，曾经以身上的泥土粘在佛塔裂开的地方，以此积累了资粮，获得了随解脱分善根⁷。但阿罗汉因时间久远而无法了知。

其四，因分类无量而不知，如阿罗汉罗睺罗言：“孔雀翎羽唯一因，各种各样之分类，非遍知佛不了知，了知此故遍知力。”

孔雀羽毛上各种各样的颜色，除佛陀以外，其他人不可能了知它细微的因缘。世间所有万法的类别各不相同，比如因果的细微差别，以及世间万事万物最细微的差别，在佛陀的智慧面前，全部一目了然，但是，不要说凡夫人，阿罗汉也无法了知。因此，现在造什么业，最后变成什么果，必须依靠佛经来衡量。

7 另有一种说法：华杰施主在 100 岁时出家，很多阿罗汉都不知道他具有即生解脱的种子，只有佛陀才知道。原来他在迦叶佛时是一头猪，被狗追赶而绕塔一圈，以此善根，最终获得了圣者果位。

佛陀对于这一切毫不混杂地一一明知。“尽毁”是指烦恼不复再生。也就是说，佛陀相续中的尽所有智和如所有智，已经摧毁了所有烦恼和细微习气，不复再生，因而，此论直接宣说了断证圆满当中的断德圆满，间接也说明了证悟圆满。用大乘的说法，佛陀的烦恼障和所知障已经全部断除。不过《俱舍论》当中没有所知障的说法，最好是用俱舍自己的名词来说：佛陀已经断除了染污和非染污的无明，这叫做断除圆满。颂词中说“尽毁”，依此也间接说明了佛陀证悟圆满，因为断除了烦恼，智慧必然圆满。二者是互相观待而产生的，烦恼和非烦恼的无明全部断尽无余，智慧一定会圆满。

第二，他利事业圆满：佛陀出有坏是圆满他利的大尊主，因为佛陀能真正引导有缘众生脱离近取五蕴生死接连不断流转的轮回淤泥。

轮回有两种，三界的器世界，可以叫轮回，是众

生一直接连不断流转的处所；在此流转的众生，也可以叫轮回，因为接连不断的就是众生。所以，器世界和有情世界，都可以叫轮回。这个轮回，可以用淤泥来比喻。之所以称为“轮回泥”，是因为一般淤泥都是青蛙等含生积聚的地方，难以逾越，必须仰仗他者才能越出。

一般来说，淤泥当中都会有很多肮脏的青蛙等水生含生；而且，沉溺在淤泥当中，通过自己的力量很难逾越，尤其身体比较沉重的，像大象、牦牛等，一旦陷入淤泥当中，根本无法自拔，必须依靠其他的力量才能从中解脱。同样，轮回也是凡夫众生聚集之处，有十二缘起当中爱的浸润，很难越过，必须依靠佛陀的智慧力量，才能从轮回的淤泥中获得解脱。

第三，成办他利之方便圆满：佛陀还具足成办他利的圆满方便，因为佛为利益有情如实宣说自己所证之道。

有些人，对佛法虽然稍微懂一点，但不一定对有缘众生宣说。佛陀不会如此，对于自己所证悟的法要和自己所看到的光明道路，佛陀已经在无量众生面前宣说了。按照小乘说法，释迦牟尼佛已经涅槃几千年了，但是依靠他为我们指引的光明道路，众生仍然有解脱的机会。

为此，在具足三圆满的佛尊前顶礼。何者作礼呢？即作者世亲论师。何时顶礼呢？于造论初始顶礼。同样，在听受这部法要时，大家也应对具足三圆满的佛陀进行顶礼。谁来顶礼呢？在座所有的四众弟子。何时顶礼呢？听法的开端。现在《俱舍论》刚刚开始宣讲，这时我们应该在心里面顶礼。《大圆满心性休息》里面引用过一些教证，说是在佛陀面前哪怕身体一次顶礼、心里一次恭敬，也有无量无边功德。因此，大家这时应该在心里观想佛陀，并恭恭敬敬地顶礼。

以什么方式顶礼呢？以三门毕恭毕敬的方式而礼拜。希望不论在什么场合，听法之前，大家在佛像前顶礼三拜。但有些人听法的时候一点不守规矩，好像在家里听法根本没有功德一样，没有当作佛法来对待。这种做法可能不太合理。

有何必要呢？为了使自己与圣者行为一致以及成办暂时与究竟之事。将自己的行为和圣者的行为融为一体，成办暂时的一切事业以及究竟成佛。

顶礼之后做什么呢？应当详细宣说对法藏论。作者先顶礼佛陀，之后要做什么呢？开始宣讲对法藏论——《阿毗达磨俱舍论》。

对法藏论的内容在下文叙述，“论”的梵语称为夏札，义为对治、救护，也就是说对治烦恼妄念，从恶趣三有的痛苦中救脱出来，这就是论的含义。《俱舍论》已经具足了论的法相：第一，可以对治烦恼；第二，能够从恶趣中获得解脱。因此，原本趋入恶趣

的众生，从中获得解脱，所谓的“论”具有这种救护的能力。

对此，要极为细致加以解释。

必要：为了暂时造论圆满，究竟获得解脱。

第3课

下面继续讲世亲论师造的《阿毗达磨俱舍论》。

丙二、解说论名：

前面讲了，《阿毗达磨俱舍论》就是对法藏论的意思。《阿毗达磨俱舍论》，大家都知道，是所谓的五部大论之一。在藏传佛教，不管哪个寺院，传讲五部大论的比较多；在汉传佛教，正式讲五部大论的道场，自古以来也不多见。这一点，不论从古代的历史或者现在的状况来看，都是比较清楚的。

作为佛教徒，学习五部大论非常重要，只要通达五部大论，对显宗的道理基本上可以精通，否则，

对名言法通达，胜义法不一定通达，或者对胜义法通达，名言法不一定通达。因此，尤其是研究和精通佛法的人来讲，五部大论非常重要。

当然，对这部《俱舍论》，想要在今年那样短暂的时间中全部学习，还是有很大困难。但一方面为了大家在阿赖耶上种下一个善根，另一方面，对《阿毗达磨俱舍论》的大概内容，基本上有所了解，所以安排了一个时间段来学习这部论典。前段时间看了一下发心背诵的人，我还是比较满意。希望你们最好提前背下去，不用一直跟着我讲课的进度。

净慧随行为对法，为得彼之诸慧论，
对法之义纳此中，或此所依故为藏。

这里讲到什么叫做对法？藏文当中叫“温波”，也就是对法的意思。前面讲过了，“对法”在梵文中称为“阿毗达磨”。藏文和梵语基本上相同，汉语的

说法有点不同，比如直接讲《俱舍论》，“俱舍”其实只有藏的意思，没有其他含义，按真正的意思来讲，最好说对法论、对法藏。“对法藏论”，已经说出了这部论的完整名称。

“对法”有胜义对法和世俗对法两种。“净慧随行”指胜义对法，“为得彼之诸慧论”，叫做世俗对法。世亲论师如果没有作《自释》，恐怕对他的意思比较难解释，因为在颂词里不明显，但看了《自释》才知道，这里在讲胜义对法和世俗对法。

有关对法的很多问题比较细微，稍不注意很可能擦肩而过，容易忘失。希望你们聚精会神、全神贯注地听，否则，恐怕不一定有机会再次听闻。现在讲密法的结缘上师比较多，弟子也比较多，但是真正从汉语上研究和学习五部大论的学院和上师、弟子不是很多，我自己认为这次的机会还是很难得。希望大家在听法过程中一定要认认真真地听。我在这里尽量把世

亲论师的原意，以及自己所懂得的道理，再三给大家重复说明。

所有的《俱舍论》讲义当中，有些太广，比如琼钦⁸，这是《俱舍论》中最大的一个讲义，可能有六七十万字，特别广；嘉贡扬嘎有一个略释，我也看过，但是特别特别略，《俱舍论》的内容比较多，一言两语根本无法涵盖。我们现在学习的这部注释，不广不略，基本上将所有内容全部讲述了。

净慧和随行指的是胜义对法，为了获得上述胜义对法的智慧和论典，叫做世俗对法。对法的所有意义，可以归纳在这部《俱舍论》当中，或者，以其处所或来源，称之为藏。从这两方面来讲，称之为对法藏。

为什么此论叫做对法藏呢？通常而言，对法分为胜义对法与世俗对法两种。《阿毗达磨》，有《大乘

8 琼钦，指钦·江比杨的讲义，在藏文中简称琼钦，意为“最大的注疏”。

阿毗达磨》和《小乘阿毗达磨》两种。现在讲的《俱舍论》，属于《小乘阿毗达磨》。《大乘阿毗达磨》的话，嘉哲上师著的《阿毗达磨摄集论》，以前唐玄奘翻译过，汉文《大藏经》中有⁹。

所有的《阿毗达磨》或者对法藏，其意义可分为两方面，一是胜义对法，一是世俗对法。首先讲胜义对法。

第一胜义对法：颂词当中第一句“净慧随行为对法”，这一句话已经指出了胜义对法。

大家都知道胜义谛和世俗谛，从有部宗、经部宗到唯识宗、中观宗，佛教四大宗派对胜义和世俗都有不同的认识。前段时间讲《三戒论》的时候，基本上已经讲了，胜义和世俗虽然有很多不同的说法，但在这里，根据有部宗的观点来宣说。

9 此处指唐·永徽三年（652）玄奘的译本，题名《大乘阿毗达磨集论》。

所谓的胜义阿毗达磨是怎样的呢？见道、修道以及无学道的无垢智慧及其随行分或者说所属五蕴或四蕴。这就是胜义对法，也就是说，见道、修道、无学道的智慧称为净慧，小乘当中，见道以上圣者相续中存在的清净智慧，就叫胜义对法，也叫做胜义阿毗达磨。与之随行的是什么呢？随行的所有五蕴或四蕴，都是所谓的胜义阿毗达磨。

接下来说明所属的道理：什么叫做所属呢？也即颂词中的“随行”，比如我是见道菩萨，见道菩萨在色界获得的静虑等持与智慧无二无别，就是指等持和智慧同体的情况，这时我的五蕴称之为随行。而在无色界当中只有四蕴，没有色蕴，这时的四蕴与无我的智慧无二无别，因此称此四蕴为胜义阿毗达磨。

无漏戒律无表色与依靠静虑六地的受、想、行等均是成住同质。这一句话，希望大家详细看。此处所说的无漏戒律，一般是指见道以上圣者相续中的戒

律，它实际是一种无表色。有部宗认为，戒律是相续中存在的一种色法，称之为无表色，因为戒律没有真正的形状、颜色，但是在人的相续中以一种色法的方式存在，凡夫人见不到、摸不着，但具戒者相续中具有这种色法。

有部宗以上，像随教经部和随理经部只是承认无表色这种名词，但不承认真正存在一种实质的物体。唯识宗、中观宗也不承认其为实有。但有部宗认为，戒律是一种色法，这种色法和所依靠的六种静虑地¹⁰的四蕴同体，也就是成住同质。

什么叫做成住同质呢？也即某法产生的时候与之同时产生，某法坏灭时与之同时灭亡，某法安住时与之同时安住。比如火和火的热性，火产生时火的热性同时产生，火灭尽时火的热性同时消失，生住灭全部同时，这叫做成住同质。成住同质在《俱舍论》当中

10 静虑六地：初静虑将禅未至定、初静虑粗分正禅、初静虑殊胜正禅、第二静虑正禅、第三静虑正禅、第四静虑正禅。

是一种特殊的用语。小乘宗和因明当中经常使用这种名词。

在这里，无漏的戒律和依靠六静虑的受、想、行、识四蕴同时存在，即称为胜义阿毗达磨。当然，这种无漏戒律和它的依靠方式，并非如同枣核依靠铜盆一样能依所依的关系。因为依靠的方式有几种，一种是相续的依靠，第二刹那依靠第一刹那而产生；一种是瓶子放在桌子上，能依所依的关系；还有一种是同体的依靠，比如获得第一静虑时，相续中的无漏戒律和当时获得等持的一种感受，能够辨别的想等等，都是以成住同质的方式来存在，这些全部称为胜义阿毗达磨。

大乘不承认无表色因而只有四蕴。另外，无色界只有四蕴，因为无色界只有除色蕴以外的四蕴。不过，无垢光尊者在《如意宝藏论》中说，无色界应该有色蕴的细微部分，《俱舍论》所说的无色界无有色

蕴，是指无有粗大的色蕴。

大家对胜义对法和世俗对法之间的差别，一定要分析通达。“净慧随行为对法”当中，“为”是动词或者即是的意思，也就是清净智慧和随行就是对法。

下面讲“为得彼之诸慧论”这一句颂词。第二世俗对法：为了获得胜义对法，存在于趋入之因——诸心之所属中的俱生智慧以及闻思修所生三慧一切有漏智慧。所谓的世俗对法，是指为了获得胜义对法，或者说在趋入胜义对法过程中，产生的俱生智慧和闻思修行的智慧，这一切有漏智慧就称为世俗对法。

《自释》中说：“若说世俗阿毗达磨，即能得此诸慧及论，慧谓得此有漏修慧思闻生得慧及随行。”

《自释》是世亲论师的原文，虽然稍微古一点，但你们很多人平时自认为挺有智慧，读《自释》的时候最好不要头晕，我相信你们也不会这样，希望每天最起码看一点。在这里每天讲的道理，不仅仅听一遍，最

好把世亲论师的密意从《自释》当中挖掘出来，这一点很重要。

藏传佛教对于俱舍的观点，一般是依靠札西论师、满增论师还有安慧论师，这三大印度论师的观点来解释。满增论师是怎么讲的呢？他认为：为了获得胜义对法，在研究的过程中，自相续产生的俱生智慧和闻思修的智慧，称之为世俗对法。为什么叫世俗对法呢？果是胜义对法，以果的名字取为因。在学中观的时候，也有基中观、道中观、果中观，般若也有文字般若、实相般若等很多名称，真正的般若就是指果般若，文字般若只是一种形象，不是真正的般若。同样，为了获得胜义对法，在自相续中产生的俱生智慧和闻慧、思慧、修慧，这四种智慧就称之为世俗对法。

此处讲到，存在于趋入之因——诸心之所属中的俱生智慧以及闻思修所生三慧一切有漏智慧，因为

俱生智慧和闻思修行的智慧，全部是心所属的智慧。

那什么是俱生智慧呢？即生未依靠闻思修行，与生俱来的一种智慧。比如对俱舍很有信心，稍微看一看就马上通达了，这叫做俱生智慧。所谓的闻慧，一般在无色界没有闻智慧，因为无色界不存在互相沟通的语言文字，色界和欲界有闻所生慧。唯一欲界有思所生慧，因为色界的心非常细微，只要稍作思维，就马上入定了。修所生慧一般来说是等持这种等持只有上二界有，真正的修所生慧在欲界自地是没有的，因为欲界的心特别粗大，如果没有成就色界和无色界的心，在欲界众生相续中不能生起来。

为了获得胜义对法，所属心的俱生智慧以及闻思修三慧，这一切有漏智慧，再加上有关胜义与世俗对法内容的七部论藏等所有论典，全部称为世俗对法。

《对法七论》¹¹ 分别是目犍连、舍利子、世友等

11 七论依其内容及表现形式分成三期：早期：《法蕴足论》，《施設足论》，《集异门足论》；中期：《识身足论》，《界身足论》；晚期：《品类足论》和《发

阿罗汉所造，其中好像只有一部未翻译（施設足论），其他的唐玄奘已经全部翻译成汉文。藏文当中，好像有一部分。还有前面讲的五百阿罗汉所造的《大毗婆沙论》。这些全部可以包括在论当中。

因此，所谓的世俗对法，就是为了获得胜义阿毗达磨，在自相续中产生的四大智慧，或者能使自相续产生四大智慧的所有论典，包括《俱舍论》《对法七论》《大毗婆沙论》等，印藏很多大德宣说的俱舍论典，全部可以包括其中，这些论叫做世俗论，也就是世俗对法。

此等有漏智慧成为胜义对法无漏智慧之因的道理：依靠俱生智慧而获得闻所生慧，由闻所生慧得到思所生慧，从思所生慧中得到修所生慧，通过修所生慧可生起无漏智慧。

闻思修行的智慧，前前作为因，后后作为果。意

思是说，为了获得胜义对法，首先在上师面前听闻，生起闻所生慧，再开始思维，生起思所生慧之后开始修持，在修所生慧生起来的时候才能获得见道，获得见道以后，自相续真正生起无漏智慧，这时已经获得了胜义对法。

这个道理还是很重要的。现在闻思的过程中，需要广闻博学，尤其在探讨一些问题的过程中，自己的理解和他人的理解，《自释》的观点和蒋扬洛德旺波尊者的观点，应该全面了解。现在圆晖法师也有一个《俱舍论》的讲义，但也是特别古，用的是唐玄奘翻译的颂词。唐玄奘翻译的颂词，从意义上讲非常好，只不过在语法、表达方式上，和现在的用法有点不同，读起来可能不是很方便。我现在翻译的颂词，意思和唐玄奘翻译的差不多。我原本想唐玄奘是真正得地的大译师，背诵他的译文应该有不共的加持，而且五个字背起来比较简单，但后来解释起来，好像很难表达其中的含义。我想我这个凡夫的语言肯定没加

持，读起来只是便于你们理解，但希望你们也不要轻视。

以后你们如果在其他地方传讲《俱舍论》，还是用唐玄奘翻译的颂词来讲好一点，尤其现在佛学院的道场，可能不会承认我翻译的颂词，认为这是藏传佛教的。不过以前好像有很多人讲俱舍，在这个过程中，希望还是观察一下，对真正《俱舍论》的本义解释清楚没有？我以前见过个别讲了两三遍《俱舍论》的法师，跟他一交谈特别失望，好像连论名都解释不明白，更不要说下面更深的内容。

因此，没有背诵、没有探讨、没有精进研究的话，仅仅依靠自己糊里糊涂的智慧来解释论义，恐怕有点困难。在这个时候，大家应该头脑清醒一点，如果打瞌睡，用旁边的棍棒打一打自己也是值得的。

为什么称为“对法”呢？不舍本身的体相故为

“法”。前面也讲了，法的含义有十种¹²。在这里，不舍弃本身的体相，即称为“法”。什么叫做“对”呢？能现前胜义法涅槃故称为“对”。不舍弃自己的体相，同时现前真正诸法涅槃¹³的本性，通俗一点说，即通达任何一法的本来真相，就叫做对法。“对”即现前、通达之意，“法”就是不舍弃本性实相。

麦彭仁波切在《俱舍论》的注释后面说，所谓的《俱舍论》是将广大的学问通过简而易懂的语言来说明。满增论师也说：《俱舍论》当中，已经具足了所有对法方面的法藏。世亲论师将对法方面的所有问题，以不广不略的方式作了宣说。因此，这部论相当重要。

12 世亲菩萨将其归纳为“法者所知道，涅槃及意境，福寿及教典，未来决定规。”据世亲菩萨的《论义正理释》说，法共分为十大类：所知：涵盖有为、无为的一切万法；道：佛经中说正见是法，又是所修之道；涅槃：佛法总分为教法与证法两种，其中最究竟的证法即是“涅槃”；意境：意是一切诸法的所生处，境即六识中意识的对境，亦即“色声香味触法”中之法；福德：佛经中讲到国王及其眷属等受持善法，共积福德之法；寿命：佛经中说凡夫乐于见到常久之法；教典：如经典、论典皆称为佛法；未来：如说此身是“老”之法，“未来”必定会老死；决定：如佛陀在经中已经决定了“沙门四法”；法规：如国家法律等。此外尚有所修之法及所破之法等等。

13 此处的涅槃是指诸法的法性。

既然说“对法藏论此详说”，那么这里的“藏”又作何解释呢？“对法藏论此详说”的“藏”，梵语称为“够卡”，也就是“俱舍”。《俱舍论》实际就是藏论，其实这部论最完整的名字是“对法藏论”，但现在汉传佛教习惯性地称为《俱舍论》，所有的历史资料中也是这样称呼的。就像所谓的活佛，这种名词不知道什么时候翻译的，随随便便一个人就叫活佛，其实真正的活佛在藏文当中是化身的意思，不过现在人们已经成习惯了，改也有点困难。

“藏”的意思是什么呢？这部论容纳了对法七部所有最珍贵的内容，所以称为藏。《自释》中说：对法七论所有最珍贵的法全部包含在这部论当中。《对法七论》《大毗婆沙论》以及佛经中有关这方面最珍贵的内容，全部包括其中¹⁴。

此处用了一个比喻，譬如，装剑的鞘叫剑鞘，因

14 《自释》：由彼对法论中胜义，入此摄故，此得藏名。或此依彼，从彼引生，是彼所藏，故亦名藏。

为剑可以装进鞘当中。同样，《俱舍论》的内容已经包含了七部论的精华，所以称为藏，如同保存珍宝的地方叫宝藏；或者说，对法七部称为对法藏，而它们即为本论的来源或所依，以此称为藏，例如，因剑出自剑鞘，所以剑也叫剑鞘。

以前非常了不起的释德班钦，特别精通梵语，在他的《俱舍论自释》讲义中说：“够卡”在印度梵语中是刀鞘的意思。刀子可以从刀鞘中取出来，也可以在刀鞘的范围当中。所以，“藏”有藏和所藏两种解释，藏就是指《俱舍论》，所藏指它的来源，《俱舍论》的内容全部出自《对法七论》，因此《对法七论》叫宝藏。比如说北京人，北京是来源，以来源的地名取名为北京人。同样，《俱舍论》的来源是七论宝藏，将七论宝藏的名字用在《俱舍论》上。那么，《俱舍论》从七论宝藏当中出来，可不可以叫“藏”呢？它不是所藏，而是藏者，但以所藏的原因将《俱舍论》称为对法藏。

在藏地的语言中，没有将剑叫剑鞘的说法，一般说剑鞘肯定指它的来源。但是释德班钦在解释梵语的时候，可能按照印度人的习惯，剑也可以叫做剑鞘。

这些问题希望你们好好看一下，不然学了半天，连胜义对法和世俗对法的差别也分不清楚，什么叫《俱舍论》、什么叫对法藏也不明白，可能有点麻烦。大家既然听了这部法，一定要在这方面再三考虑。

第4课

丙三、此论以必要等四法成立佛说：

所有的佛教宗派，可以分为小乘和大乘，小乘又分有部宗和经部宗，大乘则有显宗和密宗，显宗就是唯识宗、中观宗，密宗方面的道理，在相关的论典中都有论述。

对这几个宗派之间的关系，大家一定要分清楚。现在个别以汉语注疏的《俱舍论》讲义，可能对四大宗派的关系不太清楚，有些人以密宗观点来解释，有人以中观方式解释……其实，《俱舍论》是小乘宗的一部论典，对这一点一定要明白，用其他方式去解释不一定合理。

有人认为：既然《俱舍论》主要讲小乘有部和经部，大圆满的修行人没必要学吧？！

即使是大圆满的修行人，也必须通达名言方面的法。噶当派的教言再再强调：比如从学院到印度去，对路途中可能会遇到的违缘一定要注意，不能只关心尼泊尔到印度之间的一段路，而不关心眼前的情况，这样很有可能刚走出几步，就已经堕入坑洼当中，那想要抵达印度还是有点困难。同样，大圆满的境界对我们来说比较远，因此，对名言方面的道理需要精通，否则，即使表面在学佛，对自相续生起正见或者与他人探讨法义等，从各方面来看都是非常可笑的！

前段时间，个别居士说，针对《藏密问答录》《密宗断惑论》当中的有些观点，要作遮破，然后写了一篇文章。文章当中，语气相当不友善，处处都在指责“这个不对、那个不对”。真正从头到尾看了以后，发现这个人根本不懂什么叫因明、什么叫推理，

什么叫教证，自己就随随便便信口胡说。这些人的行为，的确没有很大意义，对教理根本不懂，对小乘和大乘的区别也不懂，俱舍和般若之间的差别也不懂，净土宗和密宗之间的差别也不懂。现在世间上很多人就是这样，只看了两三本书，就自认为已经通达了，实际对名言当中最简单的“什么叫五蕴”，可能也不清楚。这种所谓的佛教徒，如果继续如此盲目的自信，我想：在现在科学飞速发展的时代当中，佛教不可能前进，一定会停滞不前的。

因此，作为佛教徒，尤其对佛经大乘、小乘方面的理论研究和修学，这一点非常重要。还有自己修行的时候，与其他人探讨、辩论的时候，这种广闻博学都是非常重要的。

无辨诸法之智慧，无法息灭诸烦恼，
以惑漂泊有海故，传闻此论乃佛说。

颂词中讲到的第一个“无”，也即如果没有辨别一切诸法的智慧，会出现什么后果呢？

大家学习《俱舍论》的目的，就是要开智慧。很多人说：“你可不可以给我念个‘嗡 阿 Ra 巴匝那德’，因为我想马上开启智慧。”好像口里面吹个风，智慧马上从眼睛里出来一样。实际上，能够真正辨别诸法的智慧非常重要，哪些是法，哪些是非法，哪些是一切法的总相，哪些是一切法的别相等等，对这些必须通达。

没有辨别诸法的智慧，那么，“无法息灭诸烦恼”。在世间，每一个众生的相续中都有业和烦恼，而业和烦恼，必须通过无我的智慧来摧毁。佛经中也说，诸智慧能摧毁一切烦恼大山。如果不具足智慧，就无法摧毁烦恼。无法息灭烦恼会有什么过失呢？轮回中的众生将无法从中解脱。

“惑”在这里是指烦恼，在没有息灭烦恼之前，

依靠这些烦恼，所有众生始终会漂泊在三有的大海当中；如果没有佛法和智慧的大船，众生就会一直在无边的大海中沉溺。

世亲论师为什么在这里宣说对法藏呢？颂词中说“传闻”，是听说或者传说的意思，“此论”指的是对法七论。世亲论师用一种不太满意的语气说：不具有辨别诸法的智慧，就不能摧毁烦恼，只要有烦恼，众生就会一直漂泊在轮回当中。为了众生不再漂泊轮回、真正证悟人无我，听说佛陀宣说了对法七论。

颂词中的“听说”“据说”，是一种不太满意的语气。上师如意宝也讲过，世亲论师的传记中也有。世亲论师依止克什米尔众贤上师很长时间，后来他到无著那里去求学，并造了《阿毗达磨俱舍论本颂》。他将这部论著寄给众贤上师，上师非常高兴，认为写得特别好。但众贤上师的弟子全部是小乘有部宗，他们认为，里面的很多“传闻”“据说”等不满的语气，

是不是针对有部宗？或者是不是在驳斥有部宗？诸位弟子向上师请教了这个问题。当时众贤上师说：并非如此，这只是世亲论师一种诗学的写作手法，不是针对有部。后来，众贤论师要求世亲论师再作一个《自释》。作《自释》的时候，世亲论师站在经部观点，对有部作了破斥，颂词中所有的传闻、传说，确实是对有部宗不满的一种语气。众贤上师看到后有点不高兴，于是前往世亲论师所在的摩揭陀地方，准备向他辩论。世亲论师听说上师来找他，觉得与自己的上师辩论不太好，而且也担心上师不高兴，就以转佛塔的名义去了尼泊尔。

《印度佛教史》里面说，这只是藏地的一种说法，实际印度没有这种说法。为什么在印度没有这种说法呢？前面我也引用了《印度佛教史》中的说法，因为时间有点对不上，世亲论师到尼泊尔的时候，众贤上师已经圆寂好多年了¹⁵。

15 《印度佛教史》：虽然世亲写造《俱舍论》的本颂与注疏而寄呈众贤，众贤欢

不管怎样，世亲论师在颂词中用了传说、据说等，意思是什么呢？《俱舍论》的颂词，主要宣讲有部宗的观点，《自释》则是世亲论师站在经部的观点，对有部表达了一种不满。

世亲论师说：为了息灭烦恼，据说佛陀宣说了对法七论。但对法七论到底是不是佛宣说的呢？世亲论师没有直接表达自己的观点，而是说“据说是佛陀说的”，实际世亲论师本人不承认是佛说的，也不承认由阿罗汉所造，应该承认由凡夫所造。

为什么宣说对法呢？因为必须具足辨别有漏、无漏一切法的智慧。一般大乘是说轮涅所摄的一切法，小乘则是讲有漏法和无漏法，什么叫有漏，什么叫无漏，这在下面会有广说。若不具足辨别有漏、无漏一切法的智慧，则无有其他方法，可以灭尽根本与随眠

喜与不悦等可以认为是合理的，但是在印度并没有众贤到摩揭陀的记载，即使去过那儿也显然是在此以前的时期，因当世亲去尼泊尔之时，已是众贤去世多年之后。

的一切烦恼。如果未灭尽烦恼，后果将如何呢？烦恼是三有的根本，依靠这些烦恼必然造作各种各样的业，结果将永远漂泊在世间三有大海中。因此，传说为了生起辨析诸法的智慧，佛首先宣说了对法，后来有七位阿罗汉结集，就像法护尊者结集了《因缘品》¹⁶一样。

蒋扬洛德旺波首先讲述了有部宗的观点。也就是说，没有智慧就不能去除烦恼；不能去除烦恼，就不能从轮回中解脱；不能从轮回中解脱，则众生永远都会在苦海当中流转。因此，为了生起无我智慧，据说佛陀已经宣说了对法七论，后来由迦旃延、目犍连、舍利子等七大阿罗汉作了结集。就像释迦牟尼佛先宣说《因缘品》，法护尊者结集一样，有关对法方面，释迦牟尼佛在各种经典中已经作了宣讲，后来七大阿罗汉对其作了结集。这是有部宗的说法。

16 《因缘品》：法护尊者结集，别名《法集要颂集》，全书四卷，自无常品到波罗蜜品，共三十二品。

这里的“传闻”是指他宗的观点，是作者世亲论师站在经部宗立场上，对有部宗表达不满的一种语气。经部宗发现此论中的“既是无为法又是成实法”等说法，与教理有许多相违之处，所以说对法七部是迦旃延等阿罗汉所造。这是蒋扬洛德旺波的不同观点。他认为，不是佛说的，而是阿罗汉所造。对于这种观点，也有一些辩论性。

有部宗为什么说“佛陀宣说之后由阿罗汉结集”呢？因为佛经中经常说“三藏法师”，“三藏法师”当然包括对法藏，如果佛陀没有宣说，佛经中怎么会提出“三藏法师”这一概念呢？这样一来，三藏就不齐全了。经部宗对此回答：没有这种过失，对法藏是经中抉择胜义以及法之体相的那一部分。

世亲论师在《自释》里，只讲了经部宗的观点，没有剖析有部宗观点。后来有一位论师在他作的讲义里专门解释过，他说：并非有部宗所承认那样，对法

七部不是佛陀所说。虽然不是佛陀所说，但也不存在三藏不齐全或三藏法师不存在等过失，因为释迦牟尼佛宣说的律藏和经藏当中，专门抉择总相和别相的法门，就是所谓的对法藏。他是这样澄清这种观点的。

《印度佛教史》以及明朗译师《漫谈佛教》中说：有人说《对法七论》是阿罗汉所造，理由是其中出现了很多过失，比如无为法成实等，所以，肯定不是佛造的。这种说法不合理，因为释迦牟尼佛在世时最得意的两大弟子，就是舍利子和目犍连，如果他们对有部宗的观点都未精通，所造论典错误百出的话，那么所有的证人，佛陀在世的时候就应该不存在了。世亲论师在本论结文也说：“本师世目今已闭，堪作证者多入灭。”因此，“非佛陀所说而是阿罗汉所说，因为《对法七论》有很多过失”的说法是不成立的。

《印度佛教史》和明朗大师自宗怎么认为呢？他们说，《对法七论》应该是凡夫人造的，只是写上了

阿罗汉的名字。为什么这样说呢？《对法七论》中，比如成实的法、虚空成实，无表色成实等，对这些根本不存在的法，他们承许为存在，阿罗汉不可能如此宣说，佛陀更不可能这样说。世亲论师为什么在颂词中说“传闻此论乃佛说”呢？意思就是说，这些不是佛陀的语言，也不是阿罗汉的语言，只是有些凡夫人以佛陀和阿罗汉的名义，造了《对法七论》，所以才会出现诸如此类的过患，这就是世亲论师真正的密意。

根据明朗大师和《印度佛教史》多罗那他的观点，的确比较好解释，因为说佛陀出现上述过失确实不太合理，说阿罗汉有这些过患的话，也不太合理。世亲论师在颂词中所表达的不满语气，解释起来合情合理，为什么呢？因为世亲论师完全通达佛陀的密意，《文殊根本续》也对世亲论师专门作了授记，而且他一生当中通达般若九十万部，也有些说通达般若九十九万部，还有历史说他已经当过五百世班智达。

如果他没有真正通达佛教的教义，后代的论师可能更加困难的。所以，明朗大师和《印度佛教史》的一致观点是，对法七部不是佛说的，也不是阿罗汉说的，应该是凡夫人造了以后写上了阿罗汉的名字。

在这个问题上，希望大家反反复复好好思维一下。世亲论师在颂词中说：传闻俱舍是佛陀说的，在《自释》当中，站在经部的观点又不太承认。这个观点比较重要，希望在大家能够详细分析。

总而言之，世亲论师为什么在颂词里对有部宗有种不满的语气呢？因为他们的说法不太合理。他们说对法藏首先由佛陀宣说，就像《因缘品》一样，后来是由阿罗汉结集的。蒋扬洛德旺波尊者等人则说，是由阿罗汉造的。按照明朗大师和《印度佛教史》的观点，这是凡夫人造的。

最后一种说法应该比较合理，但大家还是要认真观察观察，到底我们自宗应该如何承认？

实际上，应该遵循世亲论师的观点。那么，世亲论师《自释》中的观点与颂词的观点完全不同，是不是自己在破自己呢？这也不矛盾。世亲论师在造颂词的时候，首先阐明有部宗的观点，再在《自释》当中，用经部宗的观点遮破。可以说，世亲论师的《自释》，就是我们的自宗，只不过文字上不明显，因此，后来的高僧大德，在这些问题上经常引用各种教理来辩论。

第5课

下面继续讲世亲论师所造的《阿毗达磨俱舍论》。

在末法时代的时候，里里外外的违缘很多，对这部法，大家能否听受圆满也很难说，作为讲者能否讲圆满也很难说。但我想，今年应该不会有大的问题，我们已经念了这么多大威德心咒，该降伏的已经降伏了，该超度的已经超度了，如果还有什么违缘的话，也就没办法了。

“无辨诸法之智慧……”这一颂词，已经宣说了对法论的必要等四法。不管学习中观还是戒律，在学习任何一部论典之前，首先需要知道必要等四法——内

容、必要、必要的必要、关联，也即所学论典宣讲什么内容，暂时的必要是什么，究竟的必要是什么，最后，它们之间的关联或联系是什么，对这四个方面必须精通。

这部论典在开头就叙述了必要与关联，这是十分需要的，因为依此可使所化众生了解论典具有必要等四法，并让真正有缘的众生了解这部论典，从而修学论典。

这部论典的必要等四法分别是什么呢？

首先讲一下《俱舍论》的内容。《俱舍论》共有八品，后面本来还有个《无我品》，藏文中没有翻译，但论藏中是有的，唐玄奘以前翻译过。如果不算《无我品》，前面应该有八品。这八品当中到底讲的是什么呢？有漏与无漏的一切法，是本论的内容，即所说。此内容是以“诸法”来表达的。

通过宣说“诸法”，有令弟子相续中生起辨别法之智慧的必要，此必要是以“辨”来说明的。学习论典的必要，就是为令后学者相续中生起智慧，依靠这种智慧能够辨别诸法。我觉得在末法时代的时候，仅仅读一读净土方面的经论，或者只是得到几个密宗灌顶，就自以为足的话，很容易误入歧途。当然，已经七八十岁的人，想要为《俱舍论》做出贡献或者自己精通，除个别有缘者以外，恐怕有一点点困难。希望很多年轻人，不要只是停留在念一句阿弥陀佛的层面上，在稍微有点智慧的时候，一定要好好闻思、背诵，这样一来，你的修行一定会保险的。尤其通过勤奋努力得到智慧，精通因明、俱舍的话，你在晚年也许会感谢我。因为你年轻时精进过，并且明白不管哪一个法门，自己都有能力解开她的秘密。这些道理，现在不断精进的有些人，你们到时候会明白的。

我说的话到底对不对？你们可以自己做参考。但我想：作为年轻人，光是念一个阿弥陀佛的心咒，不

一定很好；光是在一位上师前得一个灌顶，然后盲修瞎炼，这也是不对的。现在的很多人，个别上师不懂道理，下面的弟子更不懂道理，盲人带盲人，双双跳悬崖，非常危险！

上师如意宝开办这个学校已经二十多年了，二十多年当中，教学的主要内容是什么呢？就是以五部大论为主显宗密宗的教典，并没有要求大家闭着眼睛坐着，而是每天不断地讲经说法。当然，有些弟子自己修得很好，给别人讲得也很好；有些并没有做到怎么样，但法王如意宝的原则，我想大家都会明白。所以，在这个末法时代，尤其科学发达的今天，如果没有精通一切法的真相，没有辨别诸法的智慧，除非闭上眼睛、遮住耳朵，否则，不管在佛教徒面前还是世间人面前，恐怕都有很大的困难。

现在世间上的人，没有一点智慧可能工作都找不到。活在世间上，没有智慧的人也活得非常可怜。同

样，在佛教团体当中，没有智慧的人也是非常痛苦，不仅如此，对来世、对自己真正的前途，必定是一片迷茫。

因此，尤其是一些年轻人，不要浪费自己的光阴和人生，在稍微有一点能力的时候，一定要加倍精进，一旦精通了因明、中观、续部，对于一些简单的修法，也可以轻而易举地实地修行。或者，你精进学习《俱舍论》的过程当中，再去阅读《大圆满前行》，其中的很多修心法也会自然而然领悟。

这里说，学习本论的必要是什么呢？就是让每一个弟子心相续中，真正生起辨别的智慧，颂词里用“辨”字来说明。或者两句结合起来，“无辨诸法之智慧，无法息灭诸烦恼”，也可以阐明此处所说的必要，但此处只用“辨”字来说明。

依靠辨别的智慧，最终获得有余、无余涅槃，这是必要之必要。“必要的必要”，就是究竟必要的意

思。也即暂时通达一切诸法，最终获得有余或无余的涅槃，这就是所谓必要的必要。

必要之必要，是通过“无法息灭诸烦恼，以惑漂泊有海故”来间接表达的。此处从反面来说，如果没有息灭烦恼，则以烦恼牵引，必定会堕入三有当中。直接或正面来讲，一旦具足了辨别诸法的智慧，就能摧毁相续中的烦恼，从此再也不会堕入三有当中。

必要之必要依赖必要，必要依赖论典的内容，此乃关联，或者所说的诸法与能说的此论相互联系，为关联。也就是说，获得有余无余的阿罗汉果位即究竟之必要，它需要依靠暂时相续中生起智慧的必要；相续中不可能平白无故地生起智慧，因此一定要学习《俱舍论》；它们之间存在的这种关系，就是所谓的关联。

乙二（真实论义）分二：一、明确内容；二、详

细抉择。

丙一、明确内容：

有漏无漏一切法，除道谛外有为法，
皆增一切有漏惑，是故称之为有漏；

从字面上解释，所有的有漏法和无漏法，就是全论内容。什么是有漏法呢？苦集灭道四谛中，除道谛以外，其他所有的有为法均为有漏法。为什么叫有漏法呢？会增长一切有漏的烦恼。也可以说，是以所缘或相应的方式增长烦恼的因，因而称为有漏法。

什么是无漏法呢？虚空、二灭——抉择灭和非抉择灭、道谛。

虚空二灭三无为，以及道谛为无漏。

《俱舍论》当中讲到三无为法，即虚空、抉择灭、非抉择灭，再加上道谛，就是所谓的无漏法。

既然说“辨诸法之智慧”，那智慧到底要辨别什么法呢？它所辨别的法，包括在有漏、无漏两种法中。本论下文会对有漏法和无漏法广泛宣讲，此处不过多解释。

不是说五蕴、十八界、十二处可以包括一切法吗？为什么此处不说蕴、界、处，而只说有漏与无漏法呢？

这是有原因的。作者世亲论师想涵盖一切法来宣说，而五蕴不能涵盖一切法，比如无为法不能含摄其中；十八界、十二处不能分别表达轮涅二者，正是考虑到这一点，世亲论师才说有漏法和无漏法，以此可以涵盖轮涅所摄的一切法。大家想要通过闻思修行精通万法，就必须通达有漏法和无漏法。

那么，什么是有漏法呢？不包括道谛的一切有为法，也就是具有烦恼的漏法。在下文会有宣讲，有为法就是依靠因缘成住坏灭的法；而不观待任何因缘，

无有成住坏灭的法，叫做无为法。

真正的道谛，指的是见道、修道、无学道的境界或者智慧，这些全部属于无漏法，不是有漏法。

为什么叫有漏法呢？一切有为法通过所缘或相应的方式，连续不断地增长一切有漏的烦恼。称之为有漏法的原因有两种，一是通过所缘的方式增长烦恼，一是以相应的方式增长烦恼，具足其中任何一者，都可以叫做有漏法。这是世亲论师在《小乘阿毗达磨》中的说法。《大乘阿毗达磨》认为，通过六种门增长烦恼，称之为有漏¹⁷法，也即漏自性、漏相属、漏所缚、漏相续、漏随顺和漏所因，又称为有漏六门。众生的心识与六门中的任一者相关联而增长烦恼，就称为有漏法。麦彭仁波切在《智者入门》中也如是宣讲过。

17 漏是烦恼的别名，有漏就是有烦恼。漏含有漏泄和漏落二义：贪嗔等烦恼，日夜由六根门头漏泄流注而不止，叫做漏；又烦恼能使人漏落于三恶道，也叫做漏，所以有烦恼之法就叫做有漏法，而世间的一切有为法，都是有烦恼的有漏法。

那什么是以所缘的方式增长烦恼呢？依靠所缘境以爱、见执为我所，从而增长贪心等所有烦恼。

第一个问题，以所缘的方式增长烦恼，就是依靠某一所缘对境，比如外在环境非常悦意，我就对它产生一种爱，由此在我相续中产生烦恼，通过爱又对它产生恨而生起嗔恨心等。所以，所谓的所缘方式，首先是自相续的心和心所缘取对境，之后对对境产生贪心、嗔心、痴心、傲慢心等六种根本烦恼和二十种睡眠烦恼，不论外境还是自心，凡是以这种所缘方式来增长烦恼的，都叫做有漏法。

一般小乘当中，阿罗汉自相续中贪嗔痴的烦恼全部已经断除，但阿罗汉的身体仍属于苦谛当中，因此有些人依靠阿罗汉的身体产生烦恼的话，阿罗汉的身体实际上是以所缘方式增长烦恼的因。

以前有一个叫释迦桑摩的阿罗汉比丘尼，未生怨王对她生起贪心并做了不净行。释迦牟尼佛问阿罗汉

女：“是否产生贪心？”罗汉女说：“无有贪心。”虽然她自相续中无有贪心，但却是未生怨王生起贪心的因。以前有一位恰噶阿罗汉，有人对他生起嗔恨心割掉了他的头。因此，小乘宗承许阿罗汉的身体属于有漏法，依靠有漏身体可以增长贪心、嗔心等烦恼的缘故。

此处所说的“增长”是什么意思呢？蒋扬洛德旺波尊者说“连续不断地增长”，比如我对一个美丽的环境生贪心，贪心马上就灭尽的话，不叫增长，如果一刹那、二刹那、三刹那……一直不断地生起烦恼，就称为增长。

无漏法虽然有所缘，但是不会增长。以前有一位嘉哲札西论师，他说：无漏法虽然有所缘，但不会增长，就像脚放在燃烧的石头上时，马上就会拿开，不敢再接触，这种法叫做无漏法，也即对外境有所缘，但烦恼不会增长。比如阿罗汉，虽然有外境很美丽的

感受，却不会持续不断地增长，马上就会断掉。

所谓的增长，并不是说第一刹那缘外境时，有一斤的贪心，第二刹那就有三斤……而是不断地发展、不断地生起来。所以，以所缘的方式来增长烦恼，必须具备所缘和不断增长两个条件。“缘”，大家都知道，也就是执著，或者说缘取，比如眼睛缘色法。

《般若经》《现观庄严论》中也是这样解释的，“缘”一般是取的意思，取外境或执著外境。但执著外境的话，无分别识虽然缘外境却没有执著，所以执著的范围比较小。

第二个问题，什么叫以相应的方式增长烦恼呢？有漏法与心所一起，加上眼根等增上缘以相应或能依的方式增长烦恼。

“相应”是一种特殊名词，一般所谓的相应因、相应果，全部与心和心所有关系。希望你们在学《俱舍论》的时候，对前面所说的每一个名词要牢牢记

住，否则，《俱舍论》前后的很多内容都是相关联的，前面的名词没明白，后面的很多问题就无法解释。

此处所说的“相应”是指互相起作用，心和心所在同一个时间当中起作用。比如有三只脚的木头堆在一起，三只脚互相依靠、互相起作用。有些《俱舍论释》中举了比喻，如同毒药和酒混合在一起，酒对毒药起一定的作用，毒药也使酒出现转变，二者互相起作用，同样，出现贪心、嗔恨心等烦恼心时，智慧就会被染污，所以心所与智慧之间互相起相应的作用，之后增长自己相续中的烦恼。

因此，相应的方式是外境有漏法和心所互相起作用，比如眼睛见到红色的柱子，红色的柱子是所缘外境，依靠眼根这一增上缘，相续中觉得“这根柱子非常好看，如果我有的话多么好啊”，也即外境的红色柱子、眼根、相续中的贪心，这几个互相起作用，以相应或能依的方式使贪心不断增长，也就是说，柱

子、眼根、相续中的烦恼是能依所依的一种方式而存在。如果是一位阿罗汉，相续中不具足贪心，虽然见到了所缘外境——柱子，但第二刹那不会生起想要拥有柱子的念头，因此不会以相应的方式来增长烦恼。

一般欲界众生，缘灭谛、道谛，或者缘色界和无色界，虽然以相应方式可以增长烦恼，但以所缘方式不能增长烦恼。为什么呢？因为道谛和灭谛并非有漏法，依靠无漏法的外境不可能增长烦恼，但可以以相应方式来增长。还有以相应方式不能增长烦恼，以所缘方式可以增长烦恼，比如缘器世界，因为器世界属于苦谛，缘它可以增长自相续的烦恼，这是从外境角度来讲。增长烦恼的方式中间，也有很多区分，有时候了解一下是有必要的。

那么，是如何增长烦恼的呢？以一切有漏烦恼相合有为法外缘，那些外缘也相合有漏法的方式增长烦恼的。前面也讲了，增长的方法是有为法与自相续中

的有漏法相合，比如见到柱子时，如果我是阿罗汉，柱子对我的相续起不到相合的作用，正因为我不是阿罗汉，外境的柱子与我相续中的贪心会相合，而我相续中的贪心缘柱子的时候，贪心与柱子也会相合，它们二者以相辅相成的方式增长烦恼。前面说，“增长”就是指不断地生起，或者按照这里所说，外境与自己的烦恼二者互相起作用。

实际上，如果真正通达了《俱舍论》，现在在凡夫位的时候，也可以对外境和心所之间的关系有非常透彻的了解。所以，抉择人无我的话，一般通达《俱舍论》就可以了。

有人认为：俱舍是很低劣的法，我是修大圆满的……如果修得好，大圆满是最高的法门，自然不必学习《俱舍论》，但是没有修好的话，可能很危险。因此，修习《俱舍论》并获得其中所说的最高境界，对我执就能完全断除。作为一个修行人来讲，断除我

执是至关重要的一件大事。

以上讲了有漏法。《现观庄严论》的注释里说，具有三轮执著的法称为有漏法，无有三轮执著的法称为无漏法。般若波罗蜜多的相关讲义里有这种说法。

什么是无漏法呢？包括道谛以及非由因缘而生的三种无为法，原因是这些法不会以所缘、相应的方式增长有漏烦恼。

前面安立有漏法的法相，是以所缘和相应的方式来增长烦恼，那无漏法的法相也可以反过来，即不以所缘或相应的方式来增长烦恼的法。无漏法有多少种呢？有道谛和三种无为法。有漏法有多少法呢？除道谛以外所有的有为法。

道谛在小乘宗称之为无漏法，有漏法中将之除开的原因就是这样。既然如此，“除道谛以外的一切有为法是有漏法”，与道谛是无漏法二者之间，会不会

有重复的过失呢？

不会有重复的过失。嘉哲札西在有关《俱舍论》的讲义中说：虽然前文讲到除道谛以外的有为法是有漏法，当然反过来的话全部是无漏法。那为什么第二句中又提出道谛是无漏法呢？这是为了让大家更进一步地认识到这一点，以此为目的而宣说的。

另外，道谛和道也有些差别，道是指五道，资粮道、加行道、见道、修道、无学道；道谛，一般来说是指见道、修道和无学道。对此也有些不同观点。在印度，满增、嘉哲札西、安慧三位论师的《俱舍论》注疏比较出名，其中满增论师认为：资粮道和加行道应该属于有漏法，为什么呢？它是苦谛所摄，不是真正圣者的真谛。而《大乘阿毗达磨》的注释中说：资粮道和加行道是无漏法，是断除轮回之因的缘故。因为依靠资粮道和加行道，马上就会获得见道，获得见道就断除轮回了。

所以，《大乘阿毗达磨》和本论的说法有点不同。从断除轮回因的角度，资粮道和加行道可以称之为无漏法；从苦谛的角度来讲，就像满增论师所讲的一样，这二道应该属于有漏法。我个人觉得没有大的矛盾，都可以理解。

那么，什么是三种无为法呢？即虚空、抉择灭以及非抉择灭。有关这方面的道理，下面会详细解释，我在这里不作宣讲。

第6课

丙二（详细抉择）分二：一、广说无为法；二、广说有为法。

丁一、广说无为法：

其中虚空即无碍，择灭离系各异体，
抉择灭外非择灭，永远制止未生法。

《小乘阿毗达磨》讲三种无为法，大乘则有八无为法、六无为法等其他说法。颂词字面意思是，上述所说无漏法当中，虚空的法相即无有阻碍；二择灭中，抉择灭就是依靠无间道的智慧远离一切所破，远离所破的这一部分叫离系，离系不是同体而是异体的；非抉择灭是什么呢？永远制止未来的未生法，称

为非抉择灭。

按照有部宗的观点，除有为法外，其自体为常有、非因缘所成的法，就称为无为法。这个名词，小乘和大乘都有，但小乘认为，所谓的无为法实有、成实。也就是说，虚空是无碍、实有的法；同样，抉择灭和非抉择灭也是实有的，其中，非抉择灭是让未来法不产生的一种法，就像挡水的水坝一样一直把它们隔开。经部宗以上认为：虚空只是不存在的法，抉择灭就是通过他的智慧远离所断的一种灭法，除此以外无有实体；非抉择灭，只是一个法不具足产生因缘，比如兔角，兔子头上没有生角的因缘，所以称为非抉择灭。

此处首先要了知，有部宗认为：所谓的无为法成实实有。经部以上虽然承认无为法，但不承认为实有，只不过在不同的范围取名为无为法而已。这个问题比较关键。

颂词里讲了虚空的法相，从经部宗观点而言，所谓的虚空分庄严虚空和孔隙虚空。第三品中说：庄严虚空只是须弥山反射在空中的一种蓝色，并不是真正的虚空；孔隙虚空也是没有实体的，只不过将任何法不存在的孔隙称为虚空而已。实际上，所谓的虚空不存在真正的实体。《量理宝藏论》以及其他大乘论典里都是这样说的。但有部宗不这样认为，他说虚空这种无有阻碍的法应该存在，人们可以在里面活动。

抉择灭就是通过智慧再次观察，观察以后再三抉择，比如见道、修道的所断，通过智慧可以断除，也即断除违品，这叫做抉择灭。

一般凡夫相续当中有抉择灭，圣者相续中也有抉择灭。比如我现在通过闻思修行，对以前相续中很严重的嗔恨心再三观察，最后嗔恨心已经灭掉了，这时会得到一种灭法，就是抉择灭。《自释》中有“所得”的字眼，只是不明显，如：“择力所得灭名为择灭。”

这只是有部自宗的说法而已，实际相续中的烦恼通过抉择不存在了，除此以外，并未同时得到其他的一种法。

希望大家明白抉择灭、离系、无为法等每个名词，一开始就不清楚的话，可能在传讲《俱舍论》的时候一直坐飞机。《俱舍论》有这种特点：前面的问题全部通达以后，下面再提到的时候，自然而然会明白。因此，大家对每次遇到的新问题，一定要记住。

颂词当中讲到择灭离系，离系指的是什么呢？通过智慧抉择，远离了所断的这个部分，小乘宗称之为离系。比如一位圣者，依靠修行的智慧，远离了相续中的贪心，贪心不存在的这个部分，称之为离系。有部认为：就像挡水的水坝一样，有一种实有的法将烦恼挡住了，从此以后，在他的相续中烦恼再不会复生。

那所有的灭法到底是不是一体呢？他们认为异

体的。《自释》里面也有，比如苦谛有十个所断、集谛七个所断……每个所断的离系或者说灭法，实际都是分开的。有部宗认为：每个灭法若不是分开存在，会有很多过失。比如苦谛的灭法也是道谛的灭法，那后面的部分就不需要了。因为灭法全部一体，只要断苦谛的所断，其他道谛、集谛的所断也会断除，不需要见道八十八个所断¹⁸。因此，俱舍自宗认为：每个灭法的本体应该分开。比如通过无我的智慧，断除了相续中的贪心、嗔心、痴心等，所有灭法都是分开的，就像分开的树枝一样存在。这是有部宗的一种观点。实际通过无我的智慧断除所断之后，不可能存在像树枝一样贪心的灭法、嗔心的灭法，但他们认为各

18 见所断唯以界分八十八随眠：欲界三十二：苦谛十：贪、嗔、无明、慢、疑、坏聚见、边执见、邪见、见取见、戒禁取见；集谛七：贪、嗔、无明、慢、疑、邪见、见取见；灭谛七：贪、嗔、无明、慢、疑、邪见、见取见；道谛八：贪、嗔、无明、慢、疑、邪见、见取见、戒禁取见。色界二十八：苦谛九：贪、慢、无明、疑、坏聚见、边执见、邪见、见取见、戒禁取见；集谛六：贪、慢、无明、疑、邪见、见取见；灭谛六：贪、慢、无明、疑、邪见、见取见；道谛七：贪、慢、无明、疑、邪见、见取见、戒禁取见。无色界二十八：苦谛九：贪、慢、无明、疑、坏聚见、边执见、邪见、见取见、戒禁取见；集谛六：贪、慢、无明、疑、邪见、见取见；灭谛六——贪、慢、无明、疑、邪见、见取见；道谛七：贪、慢、无明、疑、邪见、见取见、戒禁取见。

个灭法的本体是异体的。

对于非抉择灭，有部认为：非抉择灭不是通过抉择灭除的，而是制止了未生法。

未生法也是有部的说法。有部宗的观点是承许过去、现在、未来三时成实，过去在过去的位置上存在，未来在未来的位置上存在，现在当然是在现在的位置上存在。未来的法无头无尾，就像牦牛放在草原上一样，以无有顺序的方式存在；过去的法有前后顺序，就像商人过路一样，前天的法、昨天的法一直排着队出现。虽然过去的法有一定的次序，未来的法无有次序，但在现在，未来的法以未来的方式存在，过去的法以过去的方式存在。大乘对这种说法并不承认。大家对俱舍毗婆沙师的说法，首先一定要精通，以后在弘扬《俱舍论》的时候，对有部的说法也要清楚。

未来有两种法，一种是可以产生的法，一种是

永远不会产生的未生法，就像石女儿一样，非抉择灭就是制止永远不可能产生的法。这种说法还是有点可笑，因为未生法本来都是不能产生的，没必要专门用一个法挡着，本来某个地方就没有水，再砌个水坝有什么用呢？没有用的。但他们的说法就是这样，非抉择灭的作用，就是要挡住未来不可能产生的法。有部诸师认为，未来的未生法如果没有被非抉择灭挡住，未来因缘具足的时候，有可能还会产生，之所以未生法永远不产生，就是被非抉择灭挡住了。

因此，抉择灭要挡住的是什么呢？它的所灭完全是一种有漏法，因为无漏法是不可能被挡住的；非抉择灭的所灭，既可以是有漏的未生法，也可以是无漏的未生法。二者在所灭方面有一点差别。

三种无为法的本体是什么呢？

首先在这里讲，三种无为法包括在无漏法当中。大乘经常讲“深寂离戏光明无为法”，所谓的无为法

不像柱子、瓶子等等，不会通过因缘刹那刹那的变化，其本体完全是常有、不可改变的。

虚空的法相：所谓的虚空是指不被色法阻碍的一种常法，因其远离了能障所障并能容纳色法的缘故。大家都知道，法相就是与其他任何法不混杂的定义，比如人的法相是知言解义。虚空实际是不被任何色法阻碍的一种常法，它不仅远离了能障碍和所障碍的法，而且可以容纳一切法，这就是虚空的含义。

为什么安立虚空是无为法呢？释迦牟尼佛的佛经中说，虚空远离一切障碍，可容纳一切色法。主要是根据佛经安立了这种法相。他们认为虚空实有也是有根据的，佛经中说：地水火风四大当中，地依靠水，水依靠风，风依靠虚空。本论第三品在讲整个世界的形成时，虚空中有风轮，风轮上有水轮，水轮上有地轮。有部师说，如果虚空不是实有，整个地轮和水轮也是不能存留，因此，虚空应该实有。但这一点在第

三分别世间品里会讲，这只是有部宗的一种说法，实际不能成立。

所谓的虚空，应该是任何法都不存在的，名言上称之为虚空，并不存在一种实法，这是经部以上的说法。既然说虚空的法相是无碍，那它就应该存在，有时候会有这种想法。其实所谓虚空的本体，并非空间有变化的法，如果有变化，它的本体就不是无为法了。

有些人认为：现在这个地方有没有虚空？有虚空的话，在这里放置物品时，原来的虚空存不存在？如果放物品的时候，原来的无碍虚空不存在，是不是虚空变成无常了？如果存在，则无法放置物品了。

这种说法不能成立。如果承认有部宗所说的那样，虚空是一个无碍的法，实有存在，那在放东西的时候，虚空若没有任何变化，就会成为有碍；如果原本存在的虚空不见了，就会成为无常，会有这两种过

失。但我们不承认这种观点，其实所谓的虚空只不过是
是一切法不存在，就称为无为法，真正的无为法并不
存在一种实体，这一点是大乘的观点，也是最合理的一
种说法。不管《智者入门》还是《量理宝藏论》《释
量论》，都是这种观点。

现在个别法师讲俱舍的时候，对各宗派的关系没有
区分，这样的话，按中观或者唯识的观点，根本无法解
释。尤其《俱舍论》的颂词和《自释》的观点也不太相
同，如果按照一个宗派的观点，肯定解释不过去，因为
颂词是站在有部宗的观点来说，而《自释》的很多地方
都是破斥有部的。因此，通达宗派之间的关系很重要。

在这里，虚空的法相，就是远离一切能障、所障，
可以容纳色法的一种常法。所谓的常法，《量理宝
藏论》和麦彭仁波切的有些论典中说，无常法不存在，
称之为常法。实际上，好像一根木棒放在那里一

样，永远不会改变的真正常法的实体，这个世界上任何人也是找不到。

抉择灭的法相：依靠无间道无漏智慧力远离所破有漏法的一种无为、常有、善事的灭。只要想断除烦恼，不论见断还是修断，都需要一个无间道，依靠无间道的无漏智慧，可以远离一切有漏的法，它必须是通过智慧力来断除所断的一种灭法。比如见道的时候，通过智慧断除相续中见道的所断，断除的部分就称为抉择灭。

那么，所有的抉择灭是异体还是一体呢？五类所断截然分开，同样，远离所断的抉择灭各自也是迥然有别，就像苦灭与集灭互为异体一样。五种所断，也就是见道所断有苦谛见断、集谛见断、灭谛见断、道谛见断，以及修道所断。正如上述所说，这些灭法全部像树枝一样，在一个人的相续中以互为异体的方式存在。

那么，以前没有的抉择灭无为，后来却可以得到，为什么会有无常的现象呢？

有部论师说：从无为法自己的本体来讲，无有任何变化，但在得法上会有无常的显现，这并不是本体上的变化。比如以前有虚空，过一会儿就没有了，只是不同环境中，虚空的得法不同而已。一个人的相续当中，以前没有抉择灭，现在通过闻思修行获得智慧的时候，相续中已经有了抉择灭，只是表面上有一种无常的现象，实际本体并未变化。

非抉择灭的法相：在现今产生的外缘尚未齐全时，能永远制止自己的所破未来一切法产生的一种无为、无障、无记常法。非抉择灭的作用，就是制止未来的不生法，它自己的本体则是无为、无障、无记的常法。

制止的方式：譬如说，获得加行道忍位者，虽然尚未断绝投生恶趣的种子，但因外缘不齐全而获得了

灭法。一般到见道时就会断除转生轮回的种子，而在加行道忍位，虽未断除转生恶趣的种子，但已经获得了断绝转生恶趣的灭法，就像挡水的水坝一样，永远不让投生恶趣的种子发芽，这叫做非抉择灭。

非抉择灭并不是通过各种观察得到的，很多《俱舍论》讲义中都安立在一个人的相续上来比喻说明。麦彭仁波切在《智者入门》里说，冈底斯神山不长草、兔角、龟毛等等，这些都属于非抉择灭。有些人认为麦彭仁波切的说法不太合理，《俱舍论》的有关讲义中，全部说非抉择灭属于相续所摄，麦彭仁波切为什么说所有不存在的法都属于非抉择灭呢？其实结合起来很容易了知，上面的比喻虽然是用在相续上，但其他因缘尚未具足的法也可以是非抉择灭，为什么呢？比如兔子头上不长角，如果问有部论师：“原因是什么？”他们说：“这属于未生法，兔子头上永远不会长角。”那是不是现在已经得到了灭法，有没有非抉择灭呢？有部论师不得不承认，应该有非抉择

灭，以非抉择灭的力量断除未来的未生法。噶玛巴在《俱舍论》讲义中也讲到两种比喻，一种是种子和种子的芽，未来不产生的种芽应该是非抉择灭；另一种是以相续所摄的法。从这方面来观察，凡是因缘不具足、未来无法产生的法，全部可以称为非抉择灭。

比如眼睛专注蓝色物体心不散乱，此时已获得非抉择灭，也就制止了现今存在的其他色、味、香等于意识中产生。或者有人在我背后打瞌睡，即使睡着了，因为我不会见到他睡觉的刹那，这种情况也称为非抉择灭。因此，背后有人睡懒觉的法，或者美国的任何法……按理来说，这些法如果在我眼前就可以见到，因为不在我眼前存在，对我来说就成了非抉择灭。以上两种情况都属于非抉择灭：一种是即使在眼前，如蓝色物体的味道、香气等，意识没有缘取的缘故，而成为非抉择灭；另一种就是不在眼前的法。

嘉哲论师说：上述三种无为法成实这一点，大

阿阇黎是不承认的。大阿阇黎指的是世亲论师。世亲论师自己会不会像有部宗那样，承许无为法全部成实呢？不会承认的。

但有部宗确实承认这种观点，有部宗说：三种无为法实体是成立的，理由是虚空能起到无阻无碍的作用，抉择灭能灭除本身的所破法，非抉择灭可制止本身的所破法产生。蒋扬洛德旺波尊者也是根据有部宗的观点来安立的，非抉择灭所破法指的是永远不可能产生的未生法。相反，如果无为法不存在，那么经中有明说：“无论有为法亦可，无为法亦可，一切法中最胜者即是涅槃。”他们认为：涅槃从得法方面来讲是有为法，从本体方面来讲是无为法。也就是说，涅槃可以包括在抉择灭当中，因为通过智慧抉择以后，在自相续获得了涅槃。有部宗的语调特别高，他说：无为法应该实有，否则，所谓最殊胜的无有也会不存在，涅槃也就不存在了，恐怕这是前所未有最下劣的语法了。

但是经部宗说：你们不要这样说，没有知识的人经常会自己对自己说这些所谓的道理，实在非常可怜！经部论师答复说：并不是说无为法不存在，而是说其实体不存在。无为法的名言概念可以存在，《中论》等大乘论典中经常说“涅槃是无为法……”，但像你们有部所说的实有法并不存在。

有部宗经常承认实有的法，就像现在唯物主义和有些观点一样，他们始终认为微尘、原子、原子核、夸克等，很多法实有存在，其实这种说法完全不能成立。

原因是什么呢？虚空只不过是远离了有阻碍的所触而已，抉择灭仅仅远离了自己的所破，非抉择灭也只是一法在因缘不具足的情况下未生而已。

所谓的虚空无有阻碍这一点，是我们的自宗，对此大家应该记住，经部、唯识、中观宗全部可以这样承认。佛经中也说，虚空的名言应该存在，它以什

么方式存在呢？就是无有阻碍的法，这一点称之为虚空；所谓的抉择灭，仅仅是远离了自己的所破，比如获得见道时，见道所破的烦恼，贪嗔痴等全部已经远离，这一部分称之为抉择灭；任何一个法，在因缘不具足的情况下没有产生，以此称为非抉择灭。

大家对宗派与宗派之间的说法，有为法、无为法之间的差别，分得清清楚楚极为重要。

第7课

丁二（广说有为法）分二：一、总义；二、论义。

这里总义不是真正颂词的内容，只是旁述。

戊一（总义）分三：一、八品之理；二、八品之联系；三、各品所说之内容。

己一、八品之理：

《俱舍论》的全部内容即五事，文字用八品来宣说。这里首先了解一下这八品以何框架构成。

“有漏无漏一切法”是略说，广述则有八品。印度的满增论师在安立八品道理时，也是这样来分的。

这一点还是很重要的，如果《俱舍论》学了很长时间，却连八品的名字都说不出来，每一品大概的内容也说不出，那真是毫无意义了。本论全部内容，略说可以包括在有漏法和无漏法当中，广说可以分为八品。

第一分别界品和第二分别根品，总说了有漏无漏法。“分别”，也有观察、分析的意思，有时候说分别，有时候说抉择，用不同的名称都可以解释。什么叫界，什么叫根，所牵涉的内容比较广，暂时不用宣说。

中间三品分说有漏法，按照何者染污、何处染污以及如何染污的次第，分别讲述了第三分别世间品、第四分别业品、第五分别随眠品。第三品分别世间，也即谁染污器世间和有情世间，尤其是有情世间受到什么样的染污；第四品专门讲业，即在何处染污；第五品是以什么方式染污。

这些内容比较关键，有些论师将《俱舍论》分所缘、道和果三方面来讲，所缘分为尽所所缘和如所所缘，尽所所缘分分别界和分别根；如所所缘主要讲苦集，也就是中间的三品；第六品里面讲道；第七品讲果，第八品讲果当中智慧的差别。所谓的所缘、道和果，也就是经常所说的基道果，一到五品之间是基，第六品讲道，第七品和第八品讲果。

后三品别说无漏法，其中第六是分别道及补特伽罗品（即分别圣道品）、第七分别智品，如经云：“诸烦恼由智慧摧毁。”第八分别定品从智慧能依所依的角度来阐述禅定。如经中云：“心入定即是如实了知真义。”禅定也是智慧的一部分。

下面讲品与品之间的关联。它们之间的联系是怎样的呢？依靠前前可以安立后后，比如讲界的时候，最后提到有关根的问题。讲根的时候又提及世间的概念，这里面提到的世间是什么呢？马上宣说第三世间

品；第三品中提到有关业的概念时，马上就会宣讲第四品……

己二、八品之联系：

为了阐明对法有漏无漏的内容而说第一品。为了详细说明第一品中只是提到名的根与有为法的产生之理，而说第二品。为了广说第二品提到的三界，而宣说第三品。为了遮破三界之因不是大自在等天神，并说明三界是由业所生，而说第四品。为了说明业的等起是随眠烦恼，而宣说第五品。为了阐明能断除这些烦恼的是道，宣说第六品。这个比较好懂，比如讲世间的时候，世间并非如外道所说的“大自在和其他天神为因”，应该是业；讲业的时候，所谓的业是无情法还是有情法呢？业因应该是随眠烦恼。随眠烦恼到底通过什么方式来遣除呢？作为修行的补特伽罗，需要依靠修道才能断除随眠烦恼。最后获得什么呢？为了分别宣说第六品提到的智慧，而说第七品。为了细

致阐述佛陀共不共功德中的共同功德，而说第八品。

通过上述问题，大家应该对《俱舍论》整个八品有个大概的认识，不管讲哪一品，自己心中都有一定的了解。否则，每天讲有为法、无为法，好像在云雾中迷路了一样，四周都是相同的，尤其解释根和界的时候，好像都是一样的感觉。所以说，大家对整个内容应该有所了解，比如到一座大城市，好像全部是高楼大厦，但详细一了解，街与街之间肯定是不同的。

己三、各品所说之内容：

各品所说的内容通过此论的名义而了达。比如界品主要宣讲界，根品讲根，业品主要讲各种业力……以各品的名字通达它的意义，这里不再宣讲。

戊二（论义）分八：一、分别界品；二、分别根品；三、分别世间品；四、分别业品；五、分别随

眠品；六、分别圣道品；七、分别智品；八、分别定品。

第一品 分别界

第一分别界品分三：一、有为法；二、别名；三、广说蕴界处。

甲一、有为法：

所有一切有为法，亦分色等之五蕴。

所有的有为法，分色受想行识五蕴。这里“一切有为法”，大家应该清楚，什么叫有为法呢？有为法也是造作的意思，梵语称为“桑智达”，“桑”是聚集，“智达”是所作的法，任何一法均是因缘聚合而成，既然是因缘聚合，就全部是无常的。

不管哪部佛经当中，经常会遇到有为法和无为

法，具体说起来，很多人可能不知道有为法包括哪些法。因为俱舍有一种特点，对任何一个法的名词、概念，还有分类、定义等讲得一清二楚。为什么叫对法呢？心对向佛法，也就是心真正融入佛法、现前佛法的意思。俱舍如果闻思得很好，显宗里面的有关名词肯定不会陌生。

有为法，从藏文角度来讲，指聚集而作，也即因缘聚合以后产生。世间任何一个法，没有独立、自然产生的，全部依靠因缘而存在。因缘而生，因缘而住，因缘而毁灭，有为法具有这样一种性质。

有为法是什么呢？可以分为色等五蕴。色等是不清净的五蕴，如果仅仅说五蕴，还可以包括智慧、等持等无漏五蕴，但这里仅仅是指有漏五蕴。“亦”字的含义，不仅无为法分为三种，有为法也可以分五种。颂词从字面解释，因缘聚合的一切有为法，也可以分为色等五蕴。

前文中所说的“除道谛外有为法”中的“有为法”，到底指的是什么呢？由诸多因缘聚合而成的一切法，如前所说，它包括有漏法以及道谛。所谓的“亦”，意思是说不仅无为法有分类，有为法也同样有分类。

凡是因缘聚合而成的法，叫做有为法。虚空、非抉择灭和抉择灭，不是因缘所成，因此称为无为法。这里“有”是聚集的意思，“为”，在汉文中有造作的意思，“有为法”即所造作之法。因缘聚合而成的所造法，有些说是“造作法”，这也是一种用法。

有为法如果分类，则有五种，即色以及“等”字包括的受、想、行与识此五蕴。颂词里面很明显地说了“色”字，下文对五蕴讲得比较广，这里不用广讲。

佛教经典，如《心经》等说无有五蕴，但真正五蕴之间的差别和法相，可能没有学习俱舍的话，大家

都不会明白。有些人认为：俱舍是小乘的法，是显宗的法，我们不用学。这种说法，不管藏传佛教还是汉传佛教都有，我想：你如果对佛教经论一点都不闻思就不用说了，只要想闻思，不通达俱舍的法相，就很难分清楚佛法的分类和界限。

现在很多人发心好好地研究，我希望你们在研究和学习的过程中，一定要善始善终。很多闻思不究竟的人，一开始特别精进，到了中间就觉得：这部法对我来说可能不是很重要。比如有些人在没讲《前行》之前，觉得《前行》很重要，一开始讲就觉得，其实这个法很简单。这些人的业力非常深重，因为他遇到一个法就觉得不相应，与自己没有很大关系。当然，这些人不管遇到什么法，包括大圆满、《上师心滴》或者中观，对他来说都不会很相应。但是对真正广闻博学或者与佛法相应的人来讲，学任何一部法，自始至终都会非常有信心，这种信心不是一两天，而是非常稳固、恒常的。

因此，自己还是要观察自己。现在背诵的很多人，一开始的信心还是很不错的，但是有些懈怠的人，本来以前习气比较薄弱的人，中间依靠各种各样相似的理由，肯定会退转的。比如学戒律的时候，开头觉得很重要，到了中间：所谓的戒律也就是讲些吃喝拉撒而已，其实没什么。学中观的时候：所谓的中观就是讲空性、无生法，他空、自空或者自生、他生等等，这对我来说不是很重要。然后去学习其他的一种法门。

这些烦恼非常深重的人，上师正在传授一部法的时候，他自己马上出现魔障，让他的心与这个法不相应。这一方面是外魔在干扰，一方面是自己前世的习气薄弱。因此，我希望不管学什么法，在学习这部法的时候一定要有信心。比如上师如意宝讲《二规教言论》¹⁹，以前老人家在五台山讲过，学院里面也讲过，讲得特别广，但是前天讲得好像特别略一样，我都有

¹⁹ 法王如意宝当时正在讲《二规教言论》。

点不满足；今天还算比较广，据说四天当中讲完。这次给大家发了讲义，有信心的人可能会看……不过我看很多人没有看。

现在上师如意宝正在讲《二规教言论》的时候，希望你们把讲义好好看一看。这次发的讲义是将以前讲的和这次讲的全部结合起来造的。我之前也是想在上师如意宝讲之前必须做好，发给你们，在很多方面花了很大的心血。确实有些人背诵、发心还是比较忙。但有些人什么事情都没有，也不看书，他们对买青菜很有信心，来新菜的时候特别高兴，特别激动！来个新法本的时候，就随随便便扔在一边，好像很无所谓的感觉。

尤其有些人在闻思一部法的时候，往往会出现魔障，觉得这部法不是很殊胜，应该求其他法。让他好好学因明的时候，他觉得要好好念咒语；让他念咒语的时候，又觉得应该看看书。就好像有一种噶巴牛，

往上吆喝它，它就往下去；牵着它往下去的时候又往上走。这样肯定是不好的。

有为法分为色等五蕴的原因是：大多数凡夫将心识执为我；执著内外色法与我有关联；将受执为我所感，想即是能安立名言而执著；行即执著行善等。

有为法在佛经上有没有其他名称呢？

甲二（别名）分二：一、有为法之别名；二、有漏法之别名。

乙一、有为法之别名：

彼等亦称时言依，以及出离与有基。

释迦牟尼佛的佛经浩如烟海，里面包含很多不同的法相和名词概念等。上述有为法在不同的佛经中，有没有其他名称呢？有的。

“时”是时间。有为法，在佛经里也被称为时

间。当然，现在人们的日常用语中，有为法称为时间的用法比较少。有为法也称之为言基，语言的根本，或者叫做言依，依靠有为法作为语言交流的对境，比如柱子、瓶子等；无为法虽然是语言的对境，但一般运用在论典当中，比如抉择灭、非抉择灭等，世间人们不一定明白它的含义，所以不是语言的根基。依靠有为法从轮回中获得出离、获得解脱，因此，有为法也可以称为“出离”。还有“有基”，有为法实际是因缘构成的一种法要，“基”在这里是因的意思。

如果想传讲《俱舍论》，就必须了达经中所说的意义。经中云：“时间、言依、出离、有基。”这些名称指的是什么呢？它们都是有为法的别名。下面阐述有为法叫做这些名称的理由。

有为法称为时间是有理由的，因为以前的有为法已过去，现在的正在流逝，未来的也将流逝。就像前面讲的一样，平时生活当中，比如柱子是有为法，说

“这里有一个时间”，这样称呼的可能比较少。但是论典里面的语言和口语有比较大的差别。所以，口语当中没有这种传统和说法，不一定在佛经和论典当中没有。比如口语里面说“我看见天空”，在论典里是不承认的。因此，有为法称为时间，只是论典和经典里面的一种说法，口语当中几乎没有。

称为言依的理由：语言是有记的声音，它的基础是名称，由于依靠具有意义的名称来宣说，因而语言的直接内容是名称，所耽著的内容是一切有为法。语言有直接内容和耽著内容两种，直接内容实际是名称，比如我口里面说“柱子”，语言的直接内容就是柱子的名称，我口里面不可能出现真正的柱子，但是它的耽著内容，是真正的有为法。

《量理宝藏论》第五品观能诠所诠品当中讲得比较清楚，人们经常认为，喊一个人的时候，好像叫的是这个人，但其实只是叫了他的名称，所以直接的内

容是他的名字，间接或者所执著的所诠才是真正的内容。

为什么又叫出离呢？因为无疑要摆脱所离的痛苦之处，忧愁痛苦是有为法，超离忧苦就到达了有为法的边际，由此称为出离。要远离轮回苦集的痛苦，所超离的地方就是所谓的有为法，舍弃有为法，到达边际。

那么，道谛又如何称得上出离呢？它也是一种出离，因为获得无余涅槃时，必定要舍弃道谛。所谓的道谛经常被比喻成船只，过河以后，船只就可以舍弃；获得涅槃以后，道谛也可以舍弃，因此它也算是一种出离，所舍弃的道谛。

有为法又称为有基，由于具有因的缘故，而因是基的别名。

以上都是有为法在佛经里面不同的名称，在这里

只是大概了解一下。

第8课

乙二、有漏法之别名：

如有漏法亦称，近取之蕴及有诤，
痛苦及集与世间，见处以及三有也。

不仅有为法有如是不同的名称，有漏法在佛经中也有很多不同的名称，比如一个人有法名、俗名等，总而言之，以不同的方式来表示这个人。经中云：“蕴、有诤、痛苦、集、世间、见处、三有。”近取之蕴、有诤、痛苦、集，或者世间、见处以及三有，这些都是有漏法的别名。

为什么叫近取之蕴呢？“近取”是将来可以起这种作用，也就是成为它的因。依靠有漏法，可以出现

将来的痛苦和一切世间的本体，所以叫做近取之蕴。有漏称为近取蕴，原因是其近取因乃烦恼，由近取因中产生蕴。麦彭仁波切《俱舍论讲义》中用草火来比喻，依靠草燃烧出来的火焰，称之为草火，也即依靠草的因，后来变成火。依靠有漏烦恼之近取因而变成的蕴，就称之为近取之蕴。或者，从果的角度也可以叫近取蕴，比如有花和果的树，称为花果树，实际上，花果是树上生长出来的，只是以花果表示树，同理，有漏法作为因，可以变成现在的蕴，用蕴来表示有漏法。另外，从作用方面，也可以叫近取蕴，为什么呢？比如国王的人依赖于国王，近取蕴同样依赖于有漏法。从上述几个方面，可以称有漏法为近取蕴。

称为“有诤”的原因是什么呢？依靠有漏法，人们互相争执不息，比如人与人之间、部落与部落之间、国家与国家之间，为什么他们不断发生战争、冲突呢？人们对有漏法产生执著，从而不断发生争斗，以烦恼损害自他，因此称为有诤。

有漏法又叫做“痛苦”，所谓的有漏法，是以所缘方式或者相应方式来增长烦恼，通过有漏法与三种痛苦中的任一痛苦相连，所以将有漏法称为痛苦。当然，五蕴里面有一个受，受里面又包括苦和乐。那这里的乐是不是变成痛苦呢？从感受方面来讲，当然是乐，但这样的乐也是刹那刹那变化的本性，属于行苦，因此凡是有漏法全部是苦的来源。就像《大圆满心性休息大车疏》中说²⁰，所有的有漏法都是痛苦的来源、痛苦的依处、痛苦的本体等，分四个方面来讲。

在这里，大乘、小乘有点不同，《小乘阿毗达磨》认为，行苦可以属于无常里面，但无常不一定属于行苦。大乘则认为：凡是刹那变化的本性，全部属于行苦。就像《中观四百论》所讲的一样，只要是无常，就属于行苦当中。

20 《大圆满心性休息》：“经说色受想行识，近取五蕴有漏性，是故乃是诸苦处，苦依苦器与苦源。”

有漏法也可以称为“集”。《大乘阿毗达磨》当中，业和烦恼称为集，本论将一切痛苦的因称为集，比如水的来源是水泉。这样的集，在这里也可以称为无明，所以有漏法可以叫集。

“世间”在讲义里经常讲是器世间和有情世间，但器世间和有情世间，一般来说属于有漏法。藏文里叫做杰登，它的意义很容易理解，“杰”是毁灭，“登”是依靠，依靠毁灭而产生的法，叫做杰登；汉文当中，世和间不能分开，因此，《俱舍论》的很多讲义在讲世间的时候，都是依靠藏文的解释方法来理解。意思就是说，现在的世间也是有漏法。

“见处”就是指五见²¹的处，因为有漏法依靠五见而通过所缘的方式得以增长。为什么所有的随眠当中，单独将五见提出来呢？其他的无明、怀疑等，虽然是与烦恼相应的一种心所，但不会长期存在，而五

21 五见：身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见。

见具有恒常、稳固的特性。因此说，有漏法是五见的根源、五见的处²²。

“三有”，三界轮回、生死接连不断流转，因此有漏法也称为三有。

甲三（广说蕴界处）分三：一、蕴界处之自性；二、摄他法之理；三、界之分类。

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

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

丁一（色蕴之理）分二：一、真实宣说色蕴；

²² 有漏法为五种不正见所安住之处，故称为见处。

二、根境与界处之关联。

戊一（真实宣说色蕴）分二：一、略说；二、广说。

己一、略说：

所谓之色即五根，五境以及无表色。

色和色蕴，在本论中是有差别的。一般在佛教当中，经常遇到五蕴等名词，但是很多人不一定了解它们的含义。当然，《俱舍论》属于小乘自宗，对有些问题，我们不一定承认，世亲论师也用传说、据说等字眼，表明了自己的观点，但这里面大多数的观点，大乘中观也不得不承认。因此，大家在学习《俱舍论》的过程中，不要认为：这是小乘的一种邪见，不用学。如果这些是小乘的邪见，在安立五蕴的时候，唯识宗有没有自己独特的安立方法呢？中观宗有没有呢？没有的。在名言当中，全部是依靠《阿毗达磨》

的方法来抉择。

因此，大家对这里讲的很多问题应该仔细研究，不然没有智慧的人，要是舍弃的话，全部舍弃；或者接受的时候，全部接受，这是不合理的。在宗派分析的时候，有些应该承认的问题必须承认，有些不能承认的问题，也应该分开抉择，不能一概而论。

现在讲第一个问题，什么叫色蕴？

所谓色蕴的事相，即是五根、五境、无表色。眼耳鼻舌身五根，这叫做有色五根，无色的一根就是指意根。五根的对境即色声香味触五境。小乘认为：戒律虽然看不见也摸不着，语言上也难以表达，但有这样一种色法存在，那就是无表色。无表色分类比较多，下面会详细讲。

色蕴的法相是什么呢？可以作为对境插入并接触的法。比如用矛或刀子来刺入，引申出来即可以接

触。但色蕴里面有些法可以接触，比如色法；而其他如无色、声音等无法接触，只是心里知道它是色蕴而已。有些人如果问：什么是色蕴？你说：眼睛见到的法就是色蕴。这肯定是不对的。因为五根、五境、无色都包括在色蕴当中。

色蕴的法相，一般大乘小乘都是承认的。《大乘阿毗达磨》中，对色蕴的法相安立了两个条件：一是可与之接触，二是可作为意识观察的对境。

人们眼睛见到的色法，比如柱子，实际是色蕴中的一部分。那眼睛是不是色蕴呢？眼根、鼻根、耳根等，按照有部宗的观点都属于色蕴当中。色法与色蕴有很大差别，色蕴的范围比较广。有关这方面的道理，麦彭仁波切在《智者入门》当中，与本论的说法相同，只是个别问题根据《大乘阿毗达磨》的观点作了宣讲。学院有一种传统，不能背诵《俱舍论》颂词的话，一定要背《智者入门》前面的颂词。麦彭仁波

切《智者入门》的前面部分，全部是根据《俱舍论》来宣讲的。

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

庚一、以法相之方式宣说五根：

彼等均是识所依，眼等诸根清净色。

上述所说眼根等诸根，都是诸识的所依。也就是说，诸识依靠什么产生呢？依靠眼根、耳根、鼻根、舌根、身根产生。

五根到底是怎样的呢？小乘有部和经部认为，五根是一种非常透明、光亮的清净色法，色法，这种色法不是识，是一种无情法。唯识宗有随理唯识和随教唯识，陈那论师、法称论师的宗派，称为随理唯识，他们认为所谓的根不是色法，而是一种习气，比

如眼睛有见到色法的习气；随教唯识一般是指无著菩萨的宗派，他们说：阿赖耶有执著外境的功用或心的种子。所以，唯识宗和中观宗承许：所谓的眼根、鼻根等，是心识或阿赖耶的种子。不过这里也有一点差别，小乘有部和随教经部认为：根是有颜色、有形状的。随理经部虽然承认它是一种无情法，但是不承许一种颜色形状。有些论师在因明讲义中说：随教经部承许根具有颜色、形状这一点，非常难以安立。

《俱舍论》的颂词是根据有部和随教经部的观点来安立的，随理经部以上并不承认。那么，有部宗是怎样认为的呢？他们说：眼根就像胡麻花一样，有颜色有形状。也就是说，现在的眼珠不是眼根，眼珠属于身体，是眼根的来源，从外向内观察，眼睛里有一个透明的眼根，是一种色法，像胡麻花一样存在，遍于整个眼珠，依靠它可以见到色法。耳根就像卓嘎树的树疥疤一样，在耳朵里存在一种能够听到声音的色法。鼻根像平行的铜针，专门享受气味的色法。在舌

头的中间，存在着半月形的舌根。身根就像鸡身体的皮肤一样，遍满整个身体。

有关根是否成立为色法这个问题，有部宗和随教经部的说法，即所谓的根是身体里有一种专门能执著外境的色法。经部宗虽然承认是无情法，不是心，但不承认它有颜色形状。唯识宗以上认为，不要说颜色、形状，根不能成立为色法。下面有部宗和经部宗还会展开辩论，比如经部问有部师：“既然是色法，又怎么能执著外境？”有部师用玻璃等很多比喻来作说明，这里不广说。

或者，所谓的五根是指什么呢？是指毫不混杂地认知色等一切对境之形象的诸识所依或处所的清净色法，即眼等五根。比如眼根，它自己能了知色法的颜色、形状；耳根可以辨别妙音以及不悦意的声音；其他根也是同样对外境毫无混杂地认知，能够了达外境形象的所依或者处所的这种清净色法，就是所谓的

根。当然，这里也是按照有部宗的观点解释的。

举例来说，眼根的法相：作为取自对境色处之眼识的增上缘的一种清净色法。比如柱子，我通过自己的眼根，了知对境柱子的长短、颜色、形状等，成为眼识的一种增上缘。同样，耳根指作为取自对境声音之耳识的增上缘的一种清净色法，五根均可依此类推。

第9课

下面继续讲世亲论师所造的《阿毗达磨俱舍论》。前面以法相的方式抉择了五根，这里再通过事相的方式抉择五境。

庚二、以事相之方式宣说五境：

色有二种或二十，所谓之声有八种，
味有六种香分四，所触分为十一种。

色声香味触，即是经常所谓的五境。大多数人口口声声说五根、五境，但真正对五根、五境的认识如何呢？如果问：眼根是什么？有些人认为：眼珠就是眼根。耳根是什么？就是耳朵。耳朵有各种各样的

形状，有牦牛的耳朵、猪的耳朵，不管怎样，露在外面这一块就是耳根。实际上，小乘是不承认这种说法的，他们说眼珠、耳朵等称为身依，是身体的一部分，不是根。

小乘认为根是一种清净的色法。唯识宗和中观宗则认为，耳根、鼻根等五根是一种特殊的种子或习气，也可以说是执著外境的习气叫做根。

很多人学习佛法已经多年了，但是五根到底是什么，五境到底是什么……可能不清楚。因此，学习《俱舍论》很有必要。

下面讲五境。此处的色是五境中的色，大家应该清楚，色蕴里的色和五境的色有很大不同，色蕴里的色，是指五根、五境、无表色，耳根等都可以包括其中；五境里的色只有二十种，除此之外，五根、无表色等均不包括。

这里说色有二种或二十种，二种指的是显色和形色，广分有二十种；声音分八种、味有六种、香有四种、所触有十一种。

所谓的五境究竟指什么呢？是指色、声、香、味、触。

成为眼根之对境的色法，若归纳则有显色、形色两种，人们普遍说的颜色，就叫做显色；经常所谓的形状，因为属于色境当中，所以后面加“色”而称其为“形色”。

对于显色和形色也有些不同的观点。有部宗承许显色、形色成实存在。经部宗认为：颜色不存在真正的成实法，而形状是成实法。唯识宗认为：颜色除色彩以外，不存在单独的成实法，而形状是三角形或四方形等不同的成实法。因此，经部宗以上基本都承许颜色不是成实法，而形状是成实法。

若详细分析，色法可分为十二种显色与八种形色。

十二种显色又分蓝、黄、白、红四种根本显色，以及影、光、明、暗、云、烟、尘、雾八种支分显色。“影”即经常所谓的影子；“光”不是太阳，而是指太阳的光线；“明”是除太阳光以外的灯光等；“暗”，晚上见不到色法时笼罩的黑暗；“云”指天上的云；“烟”就是烟囱里出来的烟；“尘”即所谓的微尘；“雾”是由水蒸气引发的雾。

有部宗认为：光和暗等都是一种颜色，比如光，在白天或者光照耀的时候，有一种实有的法存在，这是眼睛可以见到的对境。不管四种根本显色还是八种支分显色，全部是眼根的对境，只是不同的物体上有不同的显色，这就是所谓的颜色。另外，黄色和蓝色混合在一起会变成绿色……世间上各种各样的颜色，都是根本显色搭配出来而显现的。如绿、黑、栗色、

黄绿色、淡蓝色等其余所有颜色，均可包括在根本与支分显色当中。

麦彭仁波切在《智者入门》里讲的与此处基本相同。总而言之，不管哪个宗派，都承认显色和形色是色法，在这上面没有辩论。只不过有部宗又作了更细的分类，一是显色不是形色，比如四种根本显色，或者影、光、明、暗四种，这些没有特殊的形状；二是形色不是显色，比如磕头或者打坐时，是圆形的，站起来的时候是长方形，这是身体的有表色，看起来是形状不同的一种表示法，但除形状外没有颜色。除这两种以外，其他的都属于既是显色又是形色的法，一共分了三种。

经部宗和唯识宗对此遮破：不管任何一种物质，都可以显出颜色，而且肯定有不同的形状，所以有颜色无有形状的说法不成立。比如四根本显色，单独拿出红色根本无法显现，必须在一个物体上显现，既然

在物体上显现，这个物体就会有形状。另外，有形色没有显色的，如有表色的身体，这种说法也不合理，一个人穿着红色的衣服金刚跏趺坐，就是红色的圆形；穿着白色衣服站着，就可以看见白色的长方形。

其中尘由起风而成。有个金刚道友在美国的时候，他说：喇荣山沟的灰尘特别多，我的眼睛里面经常落入灰尘，特别痛苦。这就是所谓的尘。雾是由空气中的水蒸汽形成。影是对现见其笼罩中的形体不作障碍的黑色。其实影子并不障碍现见物体，不像晚上的黑暗一样，在原来的物体上或者周围，笼罩着一种黑色的形体，就称之为影。以前我放牦牛的时候没有手表，都是在影子上打记号、计算时间，到了某个记号的时候，就可以赶着牛回去了。有时候没有太阳，可能也会没到时间就把牛赶回去。明暗是相违的，说白天和晚上也可以。光是指能照明一切的色法。方指四方形。圆指圆形。正指平整、宽敞。与正相反凹凸不平为歪。

八种形色包括长、短、高、低、方、圆、正、歪。

所有的声音，可以包括在八种声音当中，即有执受大种声与无执受大种声。有执受大种声，是指众生相续所摄持的声音，比如人、牦牛等有情大种所摄持的声音；无执受大种声，指非有情相续所摄持，就像石头、木头、河流等发出的声音。“执”一般是执著和相续，也有心识的意思。

其中第一种有执受大种声分有记别声与无记别声两类，“有记别”指能表示出一种内容，如人说话过程中可以表达内容；若不能表达任何内容，就叫做“无记别”。比如上师说法，肯定是有执受大种声，因为由众生相续所摄，所说的法包含内容，这就是有执受大种所摄持的有记别声。有记别声又分为如说法那样的悦耳声与粗语那样的刺耳声两种。上师说法是悦耳的有记别声，还有刺耳的有记别声，比如吵架

等，这种声音也是众生相续所摄，并且话语中有贪心、痴心、嗔心等内容，这叫做刺耳的有记别声。有执受大种所摄的无记别声，也有如小钹发出的悦耳声、如拳击发出的刺耳声两种，这些声音都未表达任何内容。

无执受大种声也分有记别与无记别两种。无执受大种声没有被众生相续所摄持，这种声音也分有内容和无内容、悦耳和刺耳的区别。又有如幻化人传法的悦耳声与幻化人说粗语的刺耳声两类。比如戒律中说，幻人不是真正众生的相续所摄，因为是木板、石块等幻化而成。幻人说法即有记别无执受大种声，这是悦耳的声音；若幻人说粗语等，则是有记别无执受大种声，这是刺耳的声音。无记别声也有如铜鼓那样的悦耳声与如岩塌那样的刺耳声两种。

味有六种：甜、酸、辣、咸、涩、苦。有人说“涩”就是橄榄味，最近有人给我寄了一些橄榄，

我一点都是不习惯，你们有些人可能很喜欢这种涩味……

香有四类：妙香、恶香、平等香与不平等香。无论妙香还是恶香，只要是一般的香，都叫做平等香；恶香太臭了、妙香太好了，凡是已经超越界限的香，就是不平等香。

所触有十一种，分为因所触与果所触两种。因所触也就是四大，果所触有柔软、粗糙、轻、重、冷、饥、渴。这在下面还会讲，地水火风有不同的所触，比如坚硬的所触、炽热的所触等等。其中冷是因水与风过多，而想得到温暖的所触，比如冬天，在经堂或者自己房间，始终希望得到一种温暖，这叫做寒冷的所触。饥是腹内风过多而形成的想得食物的所触，像中午没吃饭的时候特别饿，这就是一种所触。渴是由于火界过多而形成的想饮水的一种所触。

第 10 课

庚三、宣说无表色：

前面已经讲了五根、五境，大家应该明白，五根、五境、无表色，这是《阿毗达磨》的说法。无表色的因即四大，一般来讲，任何一个物质都具足四大，也都有它的色、香、味、触，因为有些法未与他法接触时，不一定有声音，所以不包括声音在内。不管怎样，每一种法都具足地、水、火、风、色、香、味、触八种微尘，有部宗将之称为八微。

当我们遇到外境时，它的颜色和形状部分，通过眼根起作用来取，轻重或者四大的部分，以果所触和因所触二者来接触。比如一块土，它的所触部分是轻是重，或者它有火的作用或者水的作用，全部依靠身

体来感受。香和味用鼻根和舌根来接触。所以，有部宗认为：五境的每一种微尘都有实体存在，五根取它时，微尘才会互相起作用。

大家通过学习《俱舍论》，在根识与外境如何起作用方面，可以有非常细致的研究。现在正在学习第一品，大家有一种新鲜感，很多人愿意学。但有些人有一种毛病，到中间或者学了一部分以后，兴趣越来越薄弱，这是闻思修行过程中，最大的一种过失。一位上师传讲一部法的时候，你认为这部法不重要或者不想学，这也是求学过程中最大的一个违缘。

从我个人来说，与学院中的大堪布相比较，不管辩论还是造论，可能我的智慧确实比不上他们，但我有一个优点是什么呢？我自己经常想：反正自己在学院闻思将近二十年，在这个过程中，不管哪位上师讲什么法，都觉得这部法特别好。比如上师讲因明，我觉得因明特别好，一定要精通，从头到尾都有很浓

厚的兴趣；学《俱舍论》的时候，又觉得这部法特别好……这也许是俱生的一种习气。对我来说，戒律、俱舍是五部大论当中比较差的，但是自己在求学过程中，很有兴趣，对每一个问题都有比较深的印象。对于《俱舍论》，我大概十多年没有看了，但现在还是有一点点感觉。所以，我自己的体会是，希望你们不管学什么论典，在学习的过程中，不要被其他事情扰乱，觉得：这部论典不殊胜，应该是另一个殊胜。这种想法，是闻思过程中最大的违缘。

所有的法都很殊胜，关键看你这个人能不能融入法。以前格鲁派的很多格西说：如果修得不好，《密集金刚》也不是很甚深的法。在格鲁派当中，《密集金刚》是最甚深的法，但人的根基如果不行，学习《密集金刚》也没什么作用；如果学得好，皈依三宝的词句也是非常甚深的法。关键是学习过程中怎样应用。《现观庄严论》中说：上师讲法的时候，弟子觉得不太好，不想听；弟子有信心时，上师不愿意

讲……这些都是修习般若的魔障。

我现在倒是没发现你们退失信心，因为刚开始学习《俱舍论》，现在就退失信心的话，不能算求学了。我们可以看看格鲁派的求学者，他们最起码要在三年或者五年之间，专门研究《俱舍论》。大家应该看一看，其他高僧大德和真正求学的僧人是如何求法的。因此，在研究和学习的过程中，一定要花时间，这样的话，哪怕再愚笨，也会从中获得一些利益。不管学习什么论典，都是诸佛菩萨的教言，自己的心融入法，每一个法本中都有窍诀；心如果没有融入的话，自己不能专注，哪怕天天讲无上大圆满，也不可能从中获得利益，反而很可能生邪见，成为堕入恶趣的因。

因此还是希望，现在在末法时代的时候，像这些真正求学的高僧大德，尤其是世亲论师这样了不起的大成就者，有缘分学习他们的语言真的很难得。大

家在学习的过程中，不要对这些法分别取舍，无论小乘、大乘，都是对治烦恼的窍诀和教言。

下面开始讲无表色。因为无表色的因是四大，蒋扬洛德旺波尊者将四大的分类，归在无表色当中宣讲。首先大家应该知道，所谓的无表色包括在色蕴当中，为什么呢？小乘认为它是一种色法。是什么样的色法呢？第四品有比较详细的说明。总的来说，无表色有三种分类，一是别解脱戒，如居士戒、沙弥戒、比丘戒。二是恶戒，比如有生之年要杀生，或者有生之年做妓女等，如果内心这样发愿，从此以后在相续中就获得了一种恶戒。三是中戒，也即在两三个月中做善事或者恶事，这叫做中戒。有部宗认为：这三种都属于无表色。

对于无表色也有一些辩论。有些论师说：无表色不是真正的色法，凡是微尘积聚的法，才能称得上色法，无表色无有微尘之故，不能称为色法。但是有

部自宗认为，色蕴里面的色，既有无情法也有非无情法，无表色与五根、五境不同，五根五境都是微尘积聚的法，无表色虽然不是微尘组成，但也可以承许为一种实有的色法。

大家要知道无表色具体有什么特点，在这里讲无表色的时候，希望你们不要错过机会，一定要明白无表色的本体、界限以及存在的时间等，因为下面经常会讲无表色，对这些问题如果不清楚，可能对接下来的闻思会带来一些麻烦。

**散乱以及无心时，善不善法及随流，
一切大种作为因，彼即称为无表色。**

无表色有五种特点：一、散乱时存在；二、无心时存在；三、本体是善法或不善法，不存在无记法；四、随流，有生之年未出现毁坏之因前，如同河流一样存在；五、依靠大种的作用而产生。

称为无表色的原因是，在外面无法表达其发心的色法，如戒律、恶戒或中戒。从恶戒而言，一个屠夫或者妓女，发愿一生杀生或者卖淫，这种发心在外面根本表示不出来，比如没有杀生的时候，外相上可能看得出来这个人是屠夫，但他相续中已经存在这种发恶愿的色法，只是在语言和行为中无法表现出来。

有表色与之不同，比如磕头时，外相上也能看出此人对三宝有信心，通过身体不同的动作，可以表示内在的发心；或者，一个人拿刀子杀生的时候，杀生的动作叫做有表色，依靠这种有表色表示出他的心态。

用戒律来比喻，一位沙弥或比丘，自己发愿：有生之年要依靠别解脱戒出离三界轮回。如此发心以后，作顶礼等善法，传戒师们为他做羯磨仪式，通过语言和身体的有表色，在他相续中获得无表色的戒律。这种无表色的戒律在外相上根本看得出来。这是

有部宗所承许的。

下面对无表色的五个特点一一作简单说明。

第一个是散乱，比如受比丘戒者相续中有比丘戒的无表色，即使在心散乱或者没有想守护比丘戒的时候，这种色法也一直存在。或者屠夫相续中的恶戒无表色，在心散乱而对三宝起信心的时候，恶戒无表色也一直不间断存在。

第二，无心的时候也存在。无心一般是指无想定、灭尽定、无想天，小乘经常会提到。世亲论师在《唯识三十颂》中也说，无心有无想天、无想定、灭尽定、睡眠、昏厥五种。无著菩萨在此基础上加真如界，总共讲了六种。其他有些论师则增加了狂心和散乱心，总共七种。

小乘有部宗认为，所谓的无心是指心根本不存在。随理经部宗和唯识宗以上认为，无心的时候，只

是没有明显的心。麦彭仁波切在《弥勒五论》的有关注释以及《中观庄严论释》里，对这方面讲得比较细致。总而言之，无心的时候，无表色应该存在。这里面也有差别，讲本论第四品的时候就可以知道，无表色的戒律、恶戒和中戒里面，戒律又可以分别解脱戒、禅定戒和无漏戒，其中后二者是跟随心的，所以在无心的时候，禅定戒和无漏戒的无表色不存在，有部宗也是这样承认的。也就是说，别解脱戒的无表色不跟随心，心不存在的时候，无表色在相续中也应该存在。

第三，善或不善的自体，一个人的相续中不可能存在无记的无表色。

第四，乃至毁坏的原因未出现之前一直存在，因此是随流。

第五，以四大种为因。无表色在最初的时候，依靠地水火风四大的身体而产生，从此以后，依靠四大

过去的因和现在的缘继续存留。比如一个人相续中获得戒体时，最初依靠阿阇黎弹指、作羯磨仪式、自己的四大等有表色，在自相续中产生无表色的戒律。有部宗认为：第一刹那的四大作为过去因，此后也一直作为无表色存在的因。

不过这仅仅是有部宗的观点，经部和唯识以上，虽然承认无表色，所承认的方式却并不相同，他们不像有部宗那样承许为成实法，而是承许为一种名相的无表色，并不成立真正实有的法。

无垢光尊者的《大幻化网大疏》，以及麦彭仁波切的《智者入门》中都说：一般经部上不承认无表色实有。世亲论师在《成业论》中，以大乘观点说：善业和恶业于心上安立，若以色法安立，不能称为释迦牟尼佛的弟子。以这种语气，对有部宗作了严厉的批评。智让莫扎在分析《瑜伽师地论》时说：戒律不是真正的色法。《三戒论》讲了，经部以上的宗派，

有些认为戒律是相续，有些认为是相续的一种改变，有些称之为断心，也即断除违品的一种心。这就是大乘的说法。

所以，大乘不认为别解脱戒以色法的方式存在。那么，为什么有些佛经里说是以无表色的方式存在呢？在自相续的戒律未受到毁坏之因前，可以称为无表色，实际并非真正的色法。

另外，坚慧论师认为，之所以称为无表色，是指心本来远离一切所断。比如我受别解脱戒，断除了身语意的罪业，这种发心必须与外相上的色法相结合，依靠外境的名义为有境取名，故称为无表色。虽然大乘承认戒律是一种无表色，但不承认是色法。世亲论师还著有一部《辨五蕴论》，其中站在大乘角度来分析，所谓的无表色不能成立为实有的色法。

这一点，我们也应该承认。不然，认为戒律有一种色法存在，好像隐藏在身体的哪一个部位一样，但

戒律的无表色到底存在于何处呢？有部也说，这是无法表示的。既然无法表示，又怎么知道它存在呢？对方说佛经中有教证，佛经中说：戒律是无碍无对的色法。所以，无表色肯定是色法。实际上，大乘所谓的无碍无对，不是这样解释的，下面还会讲，这里不再多说。

下面讲蒋扬洛德旺波尊者的讲义。

所谓的无表色是指什么呢？无表色具有五种特点：

一、阶段心之状态与发心的特点：心在散乱时也有无表色，因此与有表色不同。前面已经讲了，有些人已经受完戒，虽然并未天天作意守戒，但他的相续中仍存在无表色的戒体，与有表色完全不相同。当然，有表色在最初发心时，会有顶礼等外相存在，一旦发心中断，外相的语言动作自然而然就没有了，而无表色只要最初生起了，乃至未出现毁坏之因前都会

不间断而存在。

二、在诸如无想定与灭尽定等无心的状态中，无表色也存在，它有别于心与心所。心和心所在无心的状态下以及在无想天的时候，根本没有。一般欲界可以先成就无想定，再转生到无想天，所以无想定和灭尽定时，还存在无表色的戒律。

以上是从无表色的状态或者阶段方面来分。

三、本体之特点：是善与不善法中的一种，不会是无记法。所谓的无表色，或者是善业别解脱戒，或者是不善业恶戒，除此之外，不会是无记法。

如果是有表色，则有善业、不善业和无记法三种。为什么没有无记法的无表色呢？第四品里会讲到，无记心的力量特别薄弱，无法生起无表色。因此，有部宗认为：戒律这种善心的力量比较强大，有个小小的出离心，无表色就可以生起来；恶戒也是如

此，只要想一辈子杀生，依靠这种小小的发心就能生起无表色。但无记法的状态比较模糊，力量非常薄弱，无法生起无表色。

四、时间之特点：所谓的随流，也就是说，乃至没有出现毁坏之因期间一直持续存在。比如出现死亡、还戒等情况时，无表色才会消失，否则会一直存在。

五、因之特点：依靠四大种而生，并且四大种作为其所依、处所、增长之因。

对于具足以上五种特点，而且形象或他人不能觉知自己动机的法，有部宗论师称之为无表色。经部宗和唯识宗的论师们，虽然在名相上称之为无表色，但在成实与否方面有很大差别。

总而言之，大家应该清楚，无表色具有五种特点，一定不要忘了。一般《俱舍论》前面讲过的道理，

经常在后面内容里会提到，这样的话，前面对很多问题已经比较了解，后面也会很轻松。因此希望你们对很多问题，要经常与其他人一起探讨研究，尤其要参加一些辅导可能好一点。

大种是指什么呢？下面讲所谓的大种，种就是种性，它是遍于整个世界的。

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

从字面上解释，大种就是地界、水界、火界、风界。在论典里经常称为界，一般人们口头上说是地水火风。

四大种有什么不同的安立方法呢？它们有本体的特点和作用的特点两种。

“成立执持等”是从作用方面来说，其中地大有

不舍而持的作用，“等”字所包括的水大有令不脱散或者聚合的作用，火大有令成熟的作用，风大有增上的作用。“硬湿暖动摇”是从本性和特性方面来安立，地水火风四大，分别安立为坚硬、潮湿、暖性、动摇性。

世间名言中，显色和形色称为地水火风。本来显色、形色不是所触，正如前面所说，四大种属于因所触。但世间人们不明白这个道理，经常会说白色的土地、蓝色的湖、长长的河流等等，对地水火风以颜色和形状来称呼。

那么，何为四大种呢？能产生各种各样的果色，即是大种。也就是说，执持各自法相与因的色法，即地、水、火、风。各自有什么作用呢？地大能不舍而持受果色。论典里的四大与人们口头上说的有点不同，人们口头上将外面流淌的叫做水，眼睛见到的土地叫做地大……实际上，任何法都具足四大，比如水

也有地大，为什么呢？因为它也有不舍弃果色而受持的作用。

“等”字中所包括的水大有令不散、聚合的作用；火大能成熟；风大能增上。一块木板，能受持自己木头的法相，就是所谓的地大；令木头不脱散，就是水大的作用；若没有火大，就会像夏天的一块肉一样腐烂，正是有火大的作用，木板一直不腐烂而存在；持续不断一直存在，是风大的作用。

因此，论典里的四大和人们口头上说的四大有很大差别。但《大乘阿毗达磨》也这样说：所谓的地大，就像一块土地，把它抛在水里就与水大起作用，用阳光照射它而令水蒸发，是火大起作用，将土滚动起来则是风大的作用。经部对四大如何描述呢？在见到一块土地的时候，地大以明显的方式存在，水大、风大、火大以不明显方式存在；见到的水，水大明显，其他的地、火、风，以不明显、隐藏的方式存

在。这是与世间名言相结合而说，真正来讲不应该这样承认，所谓的四大，不一定水大全部是液体，其实也有地大、风大和火大。

它们的法相或者本身的特征是什么呢？坚硬是地大的法相；湿润是水大的法相；暖热是火大的法相；轻、动是风大的法相。

我们一般认为风就是外面呼呼吹的，实际上，身体可以动摇，都是风的特性，因为轻飘就是风的法相；身体有一种温热，或者任何法不寒冷的这一部分，就称为火大的法相……当然，从本体来讲，和人们经常说的基本相同，但真正将作用和本体二者相结合，才能真正认识所谓的四大。

若有人问：世间人说见到地、水等，这不是与此处所说的坚硬、湿润等所触相违吗？

实际上，眼睛的对境主要是显色和形色，而此处

的轻、动等，都是所触的感受，前者是眼根的对境，后者是身根的对境，二者并不相违。

虽然经论中说所触，但世间的人们只是在名言中将显色与形色随心所欲地说成地大而已，比如，人们通常说：这块地是白色、四方形……而且，世人还共称：碧蓝的河水缓缓流淌、红红的火焰向上盛燃……这些都是世间的一种说法，按照论典的说法并不合理。

也有将风说成所触的，因为风可以接触身体，这与有些世人将显色与形色说成地一样，因为世人常说“蓝色的风、狂风四起”。这种说法也不完全是世间人们的说法，有些论典中也有，比如南赡部洲呈三角形或者整个四大部洲等，本论讲到世间品的时候，对整个器世间讲到很多形状；或者有些修法中，心里观想蓝色的风……这种说法，实际在论典中也有。但一般来说，世间人们都是将颜色和形状说为四大，与此

处所说的四大并不相合。

戊二、根境与界处之关联：

承许五根与五境，唯是十处与十界。

前文中所说的眼等五根以及色等五境，这些在讲十二处时称为眼处等十有色处，因为它们能开启产生享用之门故；在讲十八界时，许为十有色界，这是从执著或认识享用的角度安立。

第 11 课

五根、五境、无表色十一个色蕴方面，前面已经宣说完毕。《俱舍论》的译本当中，唐玄奘翻译的单句比较多，大家背诵、理解的时候，可能不太方便。还有《三戒论》《定解宝灯论》等论典，都是单句的形式比较多，不过在内容不改变的前提下，我也是通过增加或减少词句的方法，尽量采用双句。但《俱舍论》里面有几处，原来的字数不够，也不敢用分别念臆造，只好用单句。按照蒋扬洛德旺波的科判来讲，基本上每个颂词都是双句。

麦彭仁波切的讲义若能翻译出来，也是很好的，这是宁玛派自宗的论典。麦彭仁波切对五部大论基本都有注释，但《俱舍论》的注释不全是麦彭仁波切作

的，科判是麦彭仁波切写的，注释比较略，就像《沙弥五十颂》注释一样，后来的弟子们再增加了一些内容。虽然这部注释也收录在麦彭仁波切著作里，但对于从未闻思过《俱舍论》的人来说，恐怕学起来有点困难。所以，这次主要是翻译了蒋扬洛德旺波的注释，其中个别词句与唐玄奘翻译的有点不相同。不管怎样，只要根据内容来理解就可以。

大家如果想真正对《俱舍论》下一番功夫、好好研究的话，最好是看世亲论师造、唐玄奘翻译的《自释》。《俱舍论自释》里面全部是世亲论师的语言，可能有些人觉得稍微难懂一点，但是你真正好好看的话，不一定非常难懂。我有时候看了以后，里面的有些问题基本上能解释，何况你们呢！

下面讲受蕴、想蕴、行蕴。

丁二、中间三蕴之理：

受蕴即为亲感觉，想乃执相之自性。

行四蕴外有为法，

从颂词字面理解，什么叫做受蕴呢？受蕴就是心依靠自己的力量，真正认识外境的差别。如果详细分，也有乐受、苦受、舍受等。这里的受，也就是平时经常说的感受、感觉等等。什么是想蕴呢？“执相之自性”，它是执著相的自性，比如见到柱子的时候，柱子上有颜色、形状等，不论眼识、鼻识、身识、意识等，只要取外境的时候，能够原原本本地感受、了知与他法不同的特点，这叫做想蕴，它与其他任何法毫无混杂，能真正执著自己的对境。行蕴是什么呢？就是除去上面所讲的色蕴、受蕴、想蕴，以及即将讲到的识蕴以外，其他所有的有为法都包括在行蕴当中，当然，无为法不包括其中。

彼三以及无表色，加上一切无为法，

即是所谓法处界。

意思是什么呢？前面讲的受蕴、想蕴、行蕴三法，再加上无表色，以及三种无为法，在讲十二处时就叫做七法处，在讲十八界的时候就称为七法界。

受蕴的法相：心依靠自力而体验自之对境的差别。事相：有苦受、乐受与不苦不乐三种。

受蕴和想蕴虽然包括在心所里面，但这里将它们单独安立在五蕴当中，对此，下面会有专门的辩论。简单来说，这二者分别是在家人和出家人争论的因，因此将它们从心所里单独列出，安立在五蕴里。

所谓的受蕴，也是一种蕴聚。蕴是聚合的意思，因为感受实际是分别念，依靠外境和心识等众多因缘聚合，所以叫做蕴。对于五蕴的蕴，《中观宝鬘论》里说，声闻缘觉了知五蕴的粗大部分。这里所讲的蕴和小乘所讲的蕴无有差别。

受蕴的法相是什么呢？心依靠自己的力量体验自之对境的差别。比如感受外境时，美丽悦意的外境，令内心产生一种快乐的感受；丑恶不悦意的外境，会在自己心里产生一种痛苦的感受；外境平等，就会产生一种等舍的感受。

大家对法相和事相首先要分清楚。所谓的法相，是与其他法不混杂的，也即平时经常说的定义。事相的话，比如我说人是什么？知言解义的动物叫做人，这是法相，而人的事相就是男人、女人等，这种带有分类性的举例，称之为事相。前面已经讲了受蕴的法相，受蕴的事相是什么，到底受蕴指的是哪些呢？就是苦、乐、不苦不乐。

可能很多人以前学过心理学等世间理论，世间的这些理论，虽然对感官方面有一定的研究，但真正从类别方面分析，总觉得不如《俱舍论》的分析方法。比如所有的感受里，除苦、乐、舍以外，没有其他

的。当然，这仅仅是从本体方面来分，如果从属来分就比较多了，意识有意识的乐和苦，根识也有它的乐和苦等，下文会有叙述。

想蕴的法相：心毫不混杂执著自之对境蓝、黄等相。事相：若从所依的角度来分，则为六想聚。

这里的执著，也包括无分别的执著。比如眼睛见到外境，在因明中，眼识不会有真正的执著，但是它可以取外境白色、红色、蓝色等，第二刹那通过分别念进行区分，那在第一刹那的眼识中是否存在差别呢？应该存在。所以，这里的想也是执著外境的差别，外境原原本本的白红蓝等所有相，在自己的范围内已经执取了。

很多人在讲五蕴的时候，可能对想蕴和受蕴有点模糊。大家都知道，所谓的受是从外境中得到的感觉，可以包括在苦、乐、舍当中。想蕴是对所取外境进行分析，法相是心毫无混杂地执著自之对境的蓝黄

等相，以六根来分，眼根、鼻根等所得到的外境相全部具足。《大乘阿毗达磨》中，想又有广大、狭窄等分类，比如认为这个声音好听、这个味道很香、这个花很好看等等，全部是想在分析。想作出区分后，受开始运作，在内心产生苦乐舍的不同感受。

行蕴的法相：色、受、想、识四蕴以外一切有为法。事相：除了受、想以外的一切心所相应行与得绳等不相应行两种。

《俱舍论》里面，所谓的得绳比较难懂，一般较聪明的人，在遇到得绳的时候会很重视。实际这也是有部宗分别假立的一种实法，他们说：得应该实有。比如我相续获得菩萨戒或别解脱戒，在未得到戒律时，现在我的相续中已经有未来的得绳；以前得过别解脱戒、现在已经没有，我现在相续中也有过去的得绳……得既不是心也不是心所，为什么叫不相应行呢？所谓的相应必须与心和心所相应，但是得绳以及

同类、生、老等等，不是心法也不是色法，是除心法和色法以外的一种有为法。不过，《大乘阿毗达磨》和《小乘阿毗达磨》的说法有点不相同，后面讲到时可以说一下。

总而言之，所谓的行蕴是什么呢？除四蕴以外其他的有为法，具体来讲，即除受蕴和想蕴以外的一切心所和不相应行法。一般来讲，《大乘阿毗达磨》讲五十一心所，《小乘阿毗达磨》讲四十四种心所。这些在第二品中会宣说，这里不作广说。

若有人问：那么，心与心所一体还是异体呢？是异体，以自力见到事物的本体为心；以自力见到事物的差别为心所。

一般有部、经部以及随教唯识，都承认心和心所异体。有关心和心所一体还是异体，《大圆满心性休息大车疏》中分析过，哪些宗派承认心和心所是一体，哪些承认心和心所异体，这里不重复。阿毗达磨

自宗承认心和心所是异体的，主心不是心所，他们认为一个执著本体，一个执著差别。所以，这里也是将心和心所分开讲。

那么，它们包括在什么界、什么处中呢？

受、想、行三蕴与无表色，以及前面所说的抉择灭、非抉择灭与虚空，这七种法在讲处时称为七法处，在讲界时称为七法界。

界和处也是新的名词，希望大家遇到一个名词的时候，务必要记住！个别金刚道友说：《俱舍论》里面，乱七八糟的名词太多了！这并不是“乱七八糟”的名词，这种想法，是对佛法所知太少造成的。所谓的蕴界处，在中观、因明、戒律等很多论典中，都会经常提到。但有些对佛法闻思不究竟，或者对这方面欠缺了解的人，每次遇到一个新名词，就说这是《俱舍论》自宗的邪见，这种说法肯定不合理。

希望大家一定要全面了解。当然，《俱舍论》不是大圆满的修法，里面也没讲具体实修的方法，但是没有真正的闻思就去盲修瞎炼，不一定有利益。修风脉明点、观本尊的话，暂时很有收获一样，但过一段时间，你的相续就变得空空如也了，非常可怕！

所以首先需要闻思，对佛法打下比较好的基础，以后不管在什么环境、什么场合，对佛法都有很深刻、很坚定的印象，这个时候，其他的邪知邪见不会轻易转变自己的见解。我想：现在很多人，仅仅依靠密宗的生圆次第的话，恐怕再过五年，你已经变成另外一个人了，但是你在修行过程中很好地闻思，在两三年、五六年当中，真正对五部大论打好一个稳固基础的话，以后不管遇到什么环境，你的见解不会退转。从长远来看，了解《俱舍论》的很多法相，是很有必要的。

上述七个法，讲十二处的时候，称之为七种法

处；讲十八界的时候，称之为七法界。这里的法界，不是大乘所说的法界、法性、真如的意思，而是指十八界中的法界。也就是说，十八界有六境、六根、六识，意识的对境即六境中的法界，它在十二处中叫做法处。蕴、界、处之间有很深的一种关系，对这种关系一定要清楚。

丁三、识蕴之理：

识蕴分别而认知，意处亦属识蕴中，

亦承许彼为七界，

五蕴当中的最后一个蕴是识蕴，什么是识蕴呢？依靠自己的力量分别了知对境的本体，就是所谓的识蕴。一般来说，心所全部包括在受蕴、想蕴、行蕴当中，而主要的心则称为识蕴。

对此，有些说是一个识，有些说六种识，有些

说八种识，有些说九种识，有几种观点。一般来说，隆布论师等人认为：只有一个识比较合理。有部和经部的有些论师认为，六种识聚才是合理的。大多数唯识宗论师的观点是八种识聚，也即六识聚上加阿赖耶识和染污意识，共称为八识聚。阳旦达论师的观点认为，在八识聚上再加一个无垢识，承认为九识。

对于上述种种说法，很多唯识宗的论师开始驳斥，承认一识的说法不合理。为什么呢？意识和根识有不同的对境、不同的因、不同的行相，全部说成一识肯定不合理。承许为九识聚也不合理，为什么呢？第九无垢识，实际就是如来藏，属于无漏识。经典中说，凡夫人具足一切识，这里面的识如果是无漏识，就有凡夫变成圣者的过失。

最合理的观点是什么呢？六识聚或者八识聚，这种说法是合理的。

六识聚在小乘经典中讲得比较明显，八识聚在唯

识宗的经论当中也是成立的。一般在讲中观的时候，以宗喀巴大师为主的很多中观派承认为六识聚，麦彭仁波切等很多论师说是八识聚，承认阿赖耶识和染污意识也没有不合理。这方面的辩论比较大，虽然在中观和《般若经》当中，并没有明显宣说八种识，但实际上也是可以承认的。这个观点，麦彭仁波切在其他论疏当中，根据大乘观点已经阐述过，这里不广说。

总而言之，什么是识蕴呢？识蕴的法相，即依靠自己的力量辨别事物的本体。识蕴有多少分类或说识蕴的事相，就是六种识，这是小乘公认的。当然，这里的六种识，不包括在心所当中，大家应该清楚。不然，心和心所都分不清楚，还学什么俱舍、学什么中观！

从颂词上简单来讲，“识蕴分别而认知”讲了识蕴的法相，十二处当中的意处，以及十八界里的七识界，也即眼耳鼻舌身五根识加上意识和意，都包括在

识蕴当中。

那么，意指的是什么呢？

因有六识以及意，六种识聚已灭尽，

无间之识即是意。

所谓的意，指六种识聚灭尽之际无间产生之识。一般来讲，在学因明的时候，这方面的道理也是比较难懂。这里面的第六意识和意根，与因明所讲的含义应该相同，萨迦班智达的《量理宝藏论自释》中，专门引用《俱舍论》的这个颂词作了说明。

到底什么叫意根呢？前六识灭尽的刹那称之为意根，后来所产生的法则称为意根所产生的法。那么，是六识全部灭尽还是第六识灭尽才产生意根呢？俱舍自宗认为，六种识全部灭尽以后称为意根。那是不是一种灭法被称为意根呢？不能如此承认，因为会有很大过失。这里的意思是说，六识聚灭尽的时候，无间

或第二刹那间继续产生意根，它也是意识的一种因。从这个角度来说，灭尽六识聚以后无间产生的识，称为意根。

在因明当中，意根与其他根也不相同，按照小乘宗的说法，眼根、耳根、鼻根等是色法，而意根就比较难懂一点。虽然也有第六意识灭尽为意根的说法，但《俱舍论》和因明当中都说：六识聚灭尽时的反体称为意根，依靠意根产生的识，称之为意识。萨迦派的果仁巴大师说，《俱舍论》未直接宣说无分别的意根，但可以承认。不管怎样承认，两种说法都是可以的。

识蕴的法相：依靠自力分别认知对境的本体。
分类：此《俱舍论》承认有六识聚。唯识宗认为：在六识聚的基础上，再加上阿赖耶识以及缘阿赖耶识执著我与我所的染污意识，共有八识聚。阿赖耶识的特点是缘一切内外所缘境、形象不明，并且不间断执

著。《大圆满心性休息大车疏》中，与这里讲的有点差别²³。所谓的染污意识，在麦彭仁波切的《智者入门》中说，对五蕴有我和我所的执著，称为染污意识。

十二处中的意处也就是识蕴，因为它是产生享用之门故，同时又承认识蕴也是七心界。处的法相，即产生享用之门，下面会详细地讲。

那七心界又是什么呢？所谓的七心界是指从眼识界到意识界之间共有六种，再加上意界。什么是意界呢？实际上它并不是除了眼识等六识之外的其他异体法。从实体来讲，除眼识等六识以外，并不存在其他实有的异体法，只是从不同的反体或者阶段，安立为意界，也就是现在所谓的意根。

23 《大圆满心性休息大车疏》：阿赖耶识是不执著任何境与有境的明清分，从中起现五根识，眼识是认知色法却不起分别之识的部分。颂词中说：“阿赖耶识明清稳。”也即明了觉知显境时，不分别任何法坦然而住即是阿赖耶识的阶段。

它到底是怎样的呢？六识刚刚灭尽无间阶段的心识，即称为眼界。世亲论师在《自释》中说，意根并不是异体方式存在的。当然，本体上没有异体，全部是识的本性，但从形象来讲，以异体的方式存在，意根与其他任何识都是不相同的，但也只是阶段不同而已，并没有单独的异体。

第 12 课

丁四、遣除实法之疑虑：

所谓的蕴界处，有五蕴、十二处、十八界，共三十五种法。对此，有人提出疑问：这三十五法，有些法可以互相含摄，那就没必要安立这么多种了吧？还是有必要的。下面是有关“过少”的辩论。

为立第六识所依，承许界有十八种，
一蕴一界与一处，可以包括一切法。

有些人认为：安立十八界不合理，为什么呢？意界和识界的含义相同，这样的话，十八界已经变成了十七界，或者变成了十二界。为了遣除这种疑问，对此回答：为了建立第六意识之所依，承许界有十八

种，因此不会有这种过失。

既然无有过失，一蕴、一界、一处可不可以包括一切法？所有法最少以多少法来含摄呢？前面说，五蕴不能包含一切法，因为无为法不摄于其中，那十二处和十八界可不可以包括一切法呢？可以包括。一切法若广的来讲，则有三十五种；最少可以包括在三个法当中，即五蕴中的一蕴、十八界里的一界、十二处里的一处，此三法可以涵盖一切有为法和无为法。那么，是以他体方式摄持还是以自体方式摄持呢？以自体方式摄持。

所谓的摄持或摄受可以分为几种：上师摄受弟子、国王摄受眷属等，是以他体方式摄持；以自体方式，比如“人”摄受男人、女人等，“树木”摄受柏树、松树等。那么，三十五法中，除去一蕴、一界、一处，还有三十二法，它们是以何种方式来摄受呢？

即以自之本体摄，不具其他实法故。

世亲论师说：以自体方式摄受，不具足其他实法的缘故。

上文所说的一蕴是指色蕴，一界是法界，一处是意处，以这三法可以摄受所有的法。摄受的方法，不是他体而是以一体方式摄受。为什么呢？不具足其他实法的本体之故。

若有人说：既然眼界与识界互相可以包括，那将界安立为十八种不合理，因为眼耳鼻舌身意六识包括在一识当中，六识就不必重复安立，则成为十二界；若意识包括在意根当中，就应该是十七界。

对此分析说：不存在这种过失。一般说来，识所依靠的五根各不相同，眼识自己所依色法之眼根、鼻识所依色法之鼻根……而意识与前五识不同，它没有如同眼根等明显增上缘的根。但实际上，第六意识增上缘的所依根也是有的，也即前面所说的六识灭尽无间产生的意根，就是为了建立这一点，才将眼界分

开，因而承许界有十八种。小乘红衣部个别论师说，意识的根本实际上是意根，意根的实有可以安立在心中。就像现在有些人所说的，人的生命在心里，可能是这样认为的。而瑜伽行论师说，所谓的业界或者意根，就是染污意识。不管怎样，第六意识增上缘的所依根应该存在，正是为了建立这一点，才安立了十八界。

五蕴、十二处、十八界当中，最少以多少法可以包括所有法呢？蕴摄有为法，处与界摄有无为一切法，这显然是从多的方面而摄，因为蕴、界、处各自所包含的内容都很多。那么，是否能以最少数量涵盖一切法？当然有，一个色蕴、一个意处以及一个法界，这三者就可以涵盖一切法。

那是如何涵盖的呢？

色蕴包含色蕴、十有色界、十有色处以及法界的一部分无表色。因为不是以他体方式，而是以自体方

式摄受，色蕴是可以包括的。五根、五境在十二处里称为十有色处，在十八界当中称为十有色界；色蕴不能涵盖法界的所有法，但无表色中的一部分可以包括其中。意处包含识蕴、意处、七心界——六识再加上意根。法界本来有七法处或者七法界，也即法界的一部分无表色、受、想、行蕴、法处、法界。

大家在学习俱舍的时候，对这些关键性的问题一定要掌握。大家都知道，法王如意宝从 1990 年开始，眼睛很不好，无法看书，但是现在对《俱舍论》的任何一个教证都能清楚讲出来。所以，对所学论典的意义，必须要在心里面真正显现出来，这才叫做真正的闻思。不然，字面上都读不过去的话，这不叫闻思！

那么，能摄与所摄是一体还是异体呢？并不是异体，因为色蕴、意处与法界三种能摄，是以自本体来含摄一切所摄法。一蕴一处一界作为能摄的三个法，与所摄的其他三十二法，如同人包括男人、女人一

样，除三种能摄以外的实法根本不存在，并非是以四摄摄受眷属那样，而是如同声音摄所听内容一样。所谓的声音摄受所听内容，也即能摄的声音若不清晰，则所摄内容也就听不到了。

下面是有关“过多”的辩答。

**眼等根虽有二数，然类行境与心识，
皆相同故为一界，为显端严而生二。**

从字面解释，眼等诸根当中，有些根有两个，比如眼根，有左眼和右眼两个根；耳根也有左、右各一个；鼻根也是有两个鼻孔；小乘认为舌根像半月形一样，从中间划开，两边各有一根……这样算下来就已经有八根了。颂词中说，眼等根虽然各有两个，也不会有过多的过患。

对此可以从三方面分析，首先从同类的角度无有过失，比如眼根，左眼、右眼都可归属于眼根这一类

别当中；其次，所执著的对境只有一个，左眼和右眼所见的是同一个色法，左耳、右耳所听到的也仅仅是一个声音，从行境角度无有不同；另外，心识最后所得到的果是相同的，比如两个眼根到最后只得到一个眼识。从上述三方面来讲都相同的缘故，可以包括在一个根里，或者包括在一个处、一个界当中，不会有过患。

又有人说：既然如此，只有一个眼睛、一个耳朵、一个鼻孔就可以了，没必要有两个。所说言之有理，从意义上讲，当然有一个就可以，只是从庄严的角度才生了两个。为什么说两只眼睛、两个耳朵就庄严呢？南赡部洲和北俱卢洲的众生，从无始以来就有这种习气，认为两只眼睛好看、两个鼻孔好看，实际是众生相续中一种贪爱的习气成熟以后，人们才生起了这种根。

若有人问：眼耳鼻各有两个，这样一来，不是成

了二十一界了吗？原本十八界，若眼根、鼻根、耳根各有两个，就已经变成二十一界了，有过多的过失。

对此回答：绝对不会。眼以及“等”字所包括的耳与鼻虽然各有两个，但是两只眼睛作为取自境之色法眼识的所依色是同类的，两只眼睛所享受的对境色法也相同，并且两只眼睛只是产生一个眼识的果，因而同为有色根，所以称为一个眼界。同样，耳与鼻也可依此类推。

如果是这样，有两个难道不就无有必要了吗？还是有必要的，为了使身体美观端正，才产生一对、一对。在这一问题上有两种观点：克什米尔的大班智达，世亲论师的上师——登桑论师，也即众贤论师说，生两个根是为了取外境时更加明显。嘉哲札西论师则说，如果为了更清楚地见色法，不必生两只眼睛，只要有一个大大的眼睛就可以了，应该是为了庄严而生了两个。《大毗婆沙论》当中也讲到两个原因：

一是更加清楚地了知对境，二是为了庄严。

如何出生的呢？由于无始以来一切众生对此贪爱，而积下如是之业才形成的，并非无缘无故任意产生。众生从无始以来就有一种习气，在自己的阿赖耶上已经种下了贪爱的种子，以此作为因才会转生为这种众生。因此，大家现在千万不要种下吃肉的恶因，如果即生能将这种因缘断根，自己在来世可能还是有一种自由，不会成为以血肉为食的众生。

嘉哲论师说：仅仅为了明显的话，只生一个大大的眼睛就可以了。这倒也不一定，比如地上掉了东西，眼睛大的人不一定能看见，眼睛小的人可能马上就找到了。所以，眼睛大也不一定看得更清楚……

第 13 课

丙二、蕴界处各自含义及必要性：

积聚生门种类义，即是一切蕴处界。

为断三痴依三根，三意乐说蕴处界。

麦彭仁波切在讲义当中，此处安立的科判是释名，也就是解释蕴界处。颂词说，蕴处界分别是积聚、生门、种类之义，根据三种不同意义，按次第称之为蕴、处、界。这里是从释词的角度来讲，不是法相，释词和法相有些差别。

有些人提出疑问：既然五蕴包括所有有为法，十二处和十八界包括一切有为法和无为法，那抉择有为法的时候只说一个五蕴，抉择有为无为的时候，只

说十二处或十八界就可以，为什么要讲这么多呢？

为了遣除这个疑问，世亲论师说：为了断除三种愚痴，根据三种不同根基，以众生三种不同的意乐，分别宣说了蕴、处、界，不会有重复的过失。

为什么叫蕴、界、处呢？许多有实法积聚一处，故称蕴。从色法而言，《自释》专门引用了佛经的教证：“诸所有色，若过去、若未来、若现在，若内、若外，若粗、若细，若劣、若胜，若远、若近，如是一切略为一聚，说名色蕴。”受想行识也是如此，比如未来、过去、现在，外内、粗细、好坏、远近等，所有的识积聚一起、行积聚一起、想积聚一起、受积聚一起，这叫做识蕴、行蕴、想蕴、受蕴。

《中观宝鬘论》当中说，众多法聚合一处，就称之为蕴。小乘有部宗认为：蕴聚是积聚的实法。经部宗虽承认蕴，但不承许为实法，只是假立存在。唯识宗所承认的蕴有两个含义：一是能荷重担义，二是分

段义。《自释》中对这种观点有明显破斥：将分段或者能荷重担安立为蕴的法相不合理。为什么呢？从分段义来讲，“若谓此经显过去等一一色等各别名蕴，是故一切过去色等一一实物各各名蕴。此执非理。故彼经言：如是一切略为一聚说名蕴故。”前面已经说了，未来、过去、现在，贤劣、粗细、远近等，所有色法积聚一起就称之为蕴，并未分开成段而宣说。你们又说蕴的意思即为重担，这也不合理，“由此世间说肩名蕴，物所聚故。”这样的话，肩膀也可安立为蕴的名称，担负重物的缘故。因此，你们唯识宗的这种说法，完全与释迦牟尼佛的佛经相违。世亲论师站在经部观点，承认蕴是一种假立存在。

《自释》里面还提出一个问题：既然蕴是积聚之义，极微作为最微小的实法，不可能再积聚众多他法，它到底是不是色法呢？如果是色法，就有不包括在色蕴中的色法了。

世亲论师回答说：应该包括在色蕴当中。极微本身虽然无有众多微尘的积聚，但也是蕴聚的色法之一。比如经堂中的柱子虽然没有树叶，但与树木属于同一种类。再比如知言解义是人的法相，那刚刚出生的婴孩或喑哑者，是不是人呢？应该是，可以包括在特殊事相当中。

因此，非常细微的微尘或者汗毛等细微的法，是不是蕴呢？应该称为蕴，极微积聚之法的缘故。而最细微、再不可分割的极微，在名言中也是必须承认的。

麦彭仁波切在与单秋의 辩论书中讲到：若名言中也不承认极微，则有须弥山可以容纳于吉祥草中，会出现很多过失。另外，在观察色蕴时，如阿罗汉虽然断除了蕴聚的粗大部分，但细微部分并未断除，因此，在小乘当中，只要将粗大的法一一抉择即可，对极微不作抉择也可以，因为断除了人我的阿罗汉，在

小乘是最高的境界了。

有部宗承认所谓的色法真实存在，所谓的好或不好，也在这一色法中实体存在，因此人们自然而然会产生好或不好的不同意念。受、想、行、识四蕴，也全部是蕴聚之义，按照有部宗的观点，想有未来的想、过去的想、现在的想，受也有很多……

《俱舍论》当中的分析方法非常细致。现在世间人们除了粗大的分别念以外，没有细致分析的能力，对于色法的种类、内涵等，从未详细观察分析。尤其从未学过宗派的人，可能连心法和色法也分不来。因此有一种说法，精通俱舍，对名相不愚昧，因为俱舍当中对万法的总相、自相等分析得很细致；精通中观则对意义不愚昧，中观主要研究深广般若法门，一旦精通，对万法就会了如指掌。

所谓的蕴是积聚的意思，但积聚的程度也有不同。比如产生一种分别念的时候，按照有部宗和唯识

宗都可以这样分析：在几分钟之内，我们自认为产生了一种分别念，实际上，这个分别念有未来、过去、现在等，是很多识聚合的一个群体，以前因继续产生后果，从因缘方面来讲，已经具足了增上缘、所缘缘等；从本体而言，到底是从色根产生还是由识产生？若是从识产生，通过什么方式产生……如此分析下来，无论识还是色，所谓的蕴都是聚合、积聚的意思。

又有疑问说：有相色法的确可以积聚，受和想能否积聚呢？它们应该没有实体聚合吧？

这也是分别念，受、想也是由众多因缘聚合而成。比如感受的快乐、痛苦等，这些都是因缘聚合的。《楞伽经》中说：三缘和合，幻相方生。意思是说，根、境、识三个因缘聚合时，一切幻化之相皆可产生。所以，现在人们所执著的一切色法显现，全部是一种幻相，只是因缘聚合的一种法。

作为产生心与心所之门，而称为处。处有外处和内处两种，外处即色等六种外境，以所缘缘的方式产生享用之门；内处即眼等六根，以增上缘的方式产生享用之门。为什么叫处呢？依靠六根和六境产生六识，因此是产生各种心和心所的来源。

“种类”的意义是说，就像有金银等多种宝物的山称为宝界山一样，此处就一个相续中具有十八种类而言，故称为界。什么叫做界呢？所谓的界，可从因和果两方面解释，从因的角度，也即种子，因为它可以产生各种各样的幻法；从果方面，能受持与自己不同的法，也就是说，在同一相续中可以有各种不同种类的法共存。此外，各自同类作为后面同类之因，因而称为种类。

如是次第以积聚、产生享用之门以及种类或因的方式，对蕴、处、界作了说明。

既然蕴、界、处每一法都能包括有为法与一切

法，那为什么要说蕴、界、处三者呢？蕴不能包括无为法，但界或处可以涵盖一切有为法和无为法，只说处或者界就可以了把？为什么说三个呢？

分别宣说此三者还是非常有必要的。众生相续中有各种各样的无明愚痴，总的来分，可以分与贪嗔痴相关的愚痴以及与其他烦恼相杂的愚痴，贪的愚痴和嗔的愚痴，在《俱舍论》当中是有差别的。满增论师认为：有些人将心所执著为一体，这是比较小的愚痴；有些人认为所有的色蕴是一种整体，这是中等愚痴；有些人认为色和识全部一体，这是大的愚痴。正是为了遣除这三种愚痴，分别宣说了蕴、处、界三者。

为了遣除执著心与心所为整体的愚痴而宣说了五蕴，原因是要分析受、想、识三者。有些说心应该是一体的，认为：只要有一颗善良的心就可以了。实际上，心和心所是分开的，心所当中也有受蕴、想蕴等

种种不同，为此，佛陀慈悲地宣说了五蕴。

为了遣除执著色为整体的愚痴而宣说了十色处。有些人认为：所有色法都是一体的，尤其从未学过佛法的人，对于声音、色法等全部执著为一体。正是为了遣除这种愚痴，才宣说了五根五境十种色处。

为了遣除执著色与识为整体的愚痴而宣说了十八界，因为要分析十色界与七识界。现在世间的有些人，认为前世后世不存在，身体灭尽时心也灭尽，将身心混为一体，这是最大的一种愚痴。大家都知道，十八界是指十有色界加上七心界和法界。为了断除色法的执著，宣讲了十种色界；为了断除识为一体的执著，宣说七心界。有人认为心识一体的话，我们可以说心识不是一体，它还可以分为七种；若认为色法为一体，我们可以说色法不是一体，它又分五根五境十种。

因此，大家真正通达《俱舍论》以后，对自相续

的执著很容易断除。《大乘阿毗达磨》中说，安立五蕴的主要原因是为了断除五种执著。比如对自己的色蕴有一种整体性的执著，认为这是我，为了剖析色蕴不是我，只是一种假立之法，从而宣说了色蕴。有人认为识是我，为了断除对识的执著，才宣说了受蕴、想蕴、识蕴。有人认为：色蕴、受蕴、想蕴、识蕴虽然不是我，但除此之外的非相应行法是我。为此佛又说了行蕴。因此，根据《大乘阿毗达磨》的观点，宣说五蕴就是为了减少我执、断除我执。

由此可知，人的执著不外乎心和心所或者色法和心法，只要将五蕴、十二处、十八界全部通达，对自己和他人的执著，全部可以详细剖析并破掉。

另外，还有一种必要，根据利根、中根、钝根的不同，佛陀以善巧方便宣说了适应不同众生的法门。也就是说，按照利、中、钝三种根基，或者根据喜欢简明扼要、喜欢不广不略以及喜欢详细说明的三种意

乐，也有必要宣说蕴、处、界三者。

对于利根者，只要以宣说五蕴的方式稍加解释，就会了知我是不存在的，只是五蕴的一种假合。针对中根者，通过宣说十二处的方式，令其通达一切有为法和无为法，这时对十八界也会间接通达。如果是钝根，为他宣讲五蕴、十二处均无法通达，就要以十八界的方式详细解说。

现在讲《俱舍论》的时候也是如此，有些人说：上师，讲略一点吧，您越广我就越迷糊啦。有些人说：上师能不能再讲广一点？讲广一点很舒服的。有些说：不广不略就可以。反正不管怎么样，想要满足所有人的愿望也是不可能的，我自己随心所欲吧……

这里说，为什么讲五蕴呢？不喜欢太广的人面前宣讲五蕴，喜欢不广不略的人面前讲十二处，喜欢广的话就讲十八界。《俱舍论大疏》里面说：不喜欢广的人，是以前修寂止太多了，因为天天安住，不喜欢

闻思，即生也不喜欢广；修寂止和胜观不偏不倚，是不广不略、比较中等的；不修寂止，只修胜观的人，就喜欢广讲了，是这三种因导致的。

为什么决定有五蕴呢？这一点是确定的，因为色与非色二者一定能包括一切法，非色也决定有心与非心两种，而且非色与非心的受等三蕴也是确定的。决定为五蕴还是有必要的，除色法以外，不属于色法的一切，可以包括在心法、与心不相应的得绳等行法两种中。这里的心是指主心，除主心以外，还有受、想等心所法。因此，以无情法和心、心所、不相应行四者，可以包括所有有为法。

丙三、单独安立受想蕴之理由：

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

所谓的心所非常多，为什么单单将受蕴和想蕴安立在五蕴当中呢？有几个原因：受蕴和想蕴是在家人和出家人争论之根源；受蕴和想蕴是轮回之因；根据粗细、烦恼、次第等不同，才单独安立受蕴与想蕴。那无为法为什么没有包括在五蕴中呢？无为法的意义与蕴的意义不相应，也不是依靠因缘而产生之法，因此五蕴当中没有宣说无为法。

为什么其他一切心所都摄于行蕴中，而受与想在行蕴以外，又单独安立为蕴呢？受与想二者成为在家与出家僧俗二者争论的根源。国家与国家之间，人与人之间，家庭与家庭之间，所有在家人均贪图体验乐受，于是为了财产、田地、牲畜与女人而争论不休。出家人为什么整天争论呢？他们观察得比较细微，执著之处有所不同，对自他宗派有好坏的想法进而破立，展开辩论。其他的心所不会变成争论的因。

现在似乎有点颠倒了，有些在家人为了宗派、寺

院，经常争论；而出家人天天在乐受和苦受方面跟在家人辩论，这不是很好！因此希望你们不管是发心还是在任何场合当中，不要为了无有意义的事情，一直争论。一般出家人为宗派辩论是有必要的。

这里说，为什么在所有的心所当中，单独将受蕴和想蕴提出来安立在五蕴当中呢？这还是有必要的，正是为了平息两种争论，才宣说了两种心所。以前嘎达亚那尊者遇到一位持杖婆罗门，持杖婆罗门问尊者：现在很多国王、婆罗门、施主等等经常争论，是为什么呢？嘎达亚那尊者说：这是为了自己得到乐受而争论。婆罗门又问：那很多出家人也是对你的宗派、我的宗派，不断地进行辩论，又是为什么呢？尊者说：这也是为了建立自己的宗派而辩论的。既然如此，有没有平息争论的方法呢？嘎达亚那尊者说：正等觉释迦牟尼佛已经超越了这些争论，并且可以平息一切争论。老婆罗门问尊者，释尊住于何处？尊者回答，住于给孤独园。婆罗门对释迦牟尼佛的住处恭敬

顶礼后离开。正如佛经中所讲的一样，受是在家人争论的根源，想是出家人争论的根源。

而且，贪执乐受就会积累恶业，这也是由净乐等颠倒想所生，因而它们是轮回的主因。还有下文紧接着就要讲的粗等次第四因。为此，除了其他一切心所以外，佛陀将受、想单独安立为蕴。

为什么处与界中宣说了无为法，而在蕴中未说无为法呢？

之所以在五蕴中未说无为法，是因为无为法不具备蕴积聚的这一含义、不具足蕴的法相，不能安立为第六蕴；不是时间所摄，因而在五蕴中未说无为法。

第 14 课

丙四、蕴界处次第确定之理：

次第随粗诸烦恼，器等义界如是立。

通过上一个科判，已经间接说明了五蕴的次第。

五蕴当中，为什么先讲色蕴，再讲受蕴、想蕴、行蕴、识蕴？为什么不先讲识蕴等？有几个原因，首先，五蕴随着粗细不同而有一定的差别，色蕴比较粗大，识蕴很细微；其次，根据烦恼的不同，从无始以来，众生相续中的烦恼先以色法开始，最后才会落到心识上；再者，比如煮饭或炒菜时需要具备器皿，之后在器皿里面装上食物，人们才可以享用，前前与后后之间有一种能依所依的关系；最后，根据界的安立不同而安立了五蕴如是的次第。

五蕴次第宣说有何理由呢？

五蕴的次第是按照粗细的顺序而宣说的，大多数色法都有阻碍并且粗大，因此最先宣说。《现观庄严论》中也讲过，佛法里面不会随心所欲地安立任何一法，佛陀为众生宣说的任何一个名词，都具有一定的必要和密意。

当然，不管学习般若还是《俱舍论》，有些法不一定有次第，但这里的五蕴是具有次第性的数目。首先讲色蕴，大家都知道，凡是色蕴就必定有阻碍，比如柱子有一种阻碍性，不能直接越过，这也是色蕴的一种体相，正因为它有阻碍并且粗大，因此先宣说。比如从很远的地方，就可以见到前方有一座山、这里有一条河；色蕴里的声、香等，也很容易被发觉。

从非色的受想行识四蕴来说，我们见到色法后，自己的手、脚等就会有一定的感觉，说明受是粗大的，因而其次宣说受蕴；接触之后，“这是好的”“那

是不好的” “这个想得到” “那个不愿意得到” ……这就是执著体相而有的粗想，由此宣说想蕴；有了执著想以后，愿“获得安乐、远离痛苦”，这时就会付诸行动而作取舍，于是讲到行蕴；识只是觉知事物的本体，所以是细微的，故最后宣说。

这是通过粗细的方式讲到了五蕴的次第。现在人们一般对色蕴研究得比较多，对感受方面进行研究的也有，尤其一些心理学家，对人的执著方面也有所研究。但是，真正在心的本体方面，到底心的奥秘是什么，这一点，除佛陀的随学者尤其大乘行者以外，很多人根本无法真正挖掘出其中的秘诀。所以说，所谓的心识是非常细微的，佛陀因此才首先宣讲了色蕴，最后宣讲了识蕴。

或者，依照产生烦恼的次第来说，无始以来众生由于喜色而首先看色，由色的美与丑而产生乐受与苦受，从苦乐的感受中产生颠倒想，由想中产生贪嗔

行，之后生起烦恼识。

对人们来说，产生烦恼的次第也不相同。怎么不同呢？从无始以来，人们对色蕴特别执著，很容易因其生起烦恼，所以先讲了色蕴；见到悦意或者不悦意的外境色法以后，会产生乐受和苦受；从乐和苦中产生颠倒想：“这是常有的”“这是清净的”等等；颠倒想出现以后直接行动；之后出现了贪嗔方面的识蕴。整个五蕴在一个执著的过程中，全部已经圆满。

另外，通过比喻和意义对应的方式也可以说明五蕴的次第。以盛所享用之饮食的器皿，以及“等”字所包括的食品、厨师、烹调、食者诸喻，依次说明意义，色如器皿，是最主要的所依；受相当于食品；仅仅在器皿中盛上食物还不行，还需要厨师，同样，只是有了色法以及苦乐的感受，没有想去执著，同样无法起到任何作用，因此想就像厨师；有厨师就可以制作出各种饮食，通过各种相应的心所进行取舍，故说

行如烹饪；食物制作完成，由识作为享用者来享用，于是出现了上述一种次第。

或者，按照界的顺序来说，欲界以色为主，如声音、身体等；色界禅天以受为主；前三无色界以执著想为主，认为一切像虚空一样；有顶以行为主，也即等持；识蕴则在欲界、色界、无色界中都存在。

下面讲十二处当中的五根。

**取现境故先五根，取大所生故四根，
他中最远速执故，或依位置之次第。**

这里为什么要先讲十色处中的五根呢？这也是有原因的。取现在外境的缘故，先讲有色五根。五根当中，为什么先讲眼耳鼻舌四根呢？取大种所生的对境之故。那么，四根当中为什么先讲眼根、耳根，之后才讲鼻根和舌根呢？四根当中通过执取对境的远近不同，以及快速和缓慢取境的原因，从而安立如是次

第。

此外，六根中首先宣说眼等五根也是有理由的，因为五根是取自之现在对境的有境。《量理宝藏论》中也是如此，分别念可以执著过去的境，而五根是如理如实缘取现在的对境。意根是从有境心识方面来讲，可以缘取过去、现在、未来三个时间段，而且缘于无为法，相比前五根，意根更加细微、难以通达，因此最后宣说。一般人们也喜欢这样，比较容易的事情先做，将困难的事情放到最后做。

那为什么不先讲身根，而是先讲眼、耳、鼻、舌四根呢？这也是有原因的。此四根取四大所生的对境，身根则取四大与四大所生的两种对境。从所触方面来讲，因所触²⁴和果所触²⁵都是身根的对境，因此有四大和四大所生两种对境，而其他四根只将四大所生作为对境。

24 因所触：地、水、火、风。

25 果所触：柔软、粗糙、轻、重、冷、饥、渴。

前四者中，最先宣说眼根与耳根的理由：此二者可以取遥远的对境，鼻舌二根取较近的对境。眼耳二根中先说眼根，原因是眼根所取的对境最远。譬如，站在坛城上，就能看到紫青山沟潺潺不息的河流，但是听不到声音。眼睛能取远处的境，耳根只能取近处的境，所以，先讲眼根，后讲耳根。耳根和鼻根相比，耳根所取的境比鼻根更远，所以先说。鼻舌二根中先说鼻根的理由是，鼻根可更快地取对境，比如做饭、炒菜的时候，舌根还未尝到味道，鼻根已经闻到了香味，所以有快慢的差别。身根较前几根取境最慢，故而放在最后宣说。

或者，按照根所处的位置顺序来说，眼根居于首位，其余的几乎都位于下方。眼睛在最上面，位置比较高，但有些人的耳朵稍微高一点，不过一般都是耳朵稍微靠下一点，依次下来就是鼻根、舌根，身根大多数是在舌根以下，所以身根放在最后来讲。

通过宣说内六处的次第，就可以了知外六处的顺序，因为外境是按照有境的次第宣说的缘故，只要了知根的次第，依此类推，也可以成立界的次第。果六识界是按照因的顺序宣说，其原因是：如果成立六根的次序，六境与六识的次序也就自然成立了。例如，六位国王的顺序已经确定，六位王妃与六位王子的次序也就确定了，同样，六根的顺序已经安立，六境与六识的顺序自然而然确定下来了，因为是依据根来安立外境并产生识的。

第 15 课

丙五、二处决定之理：

为分别境与主要，故唯眼境称色处，
为摄众多殊胜法，故唯意境名为法。

有人提出疑问：十八界当中，眼根对境的色法称为色界；十二处当中，眼根对境的色法称之为色处。为什么眼根的对境才称为色，眼耳鼻舌身五根、声香味触四境，为什么不称为色？

对此回答：有两个原因，一是总的名称用于分别的外境。虽然五根与五境均是色法，但它们是分别的处，并不是总的处。大家都知道，色蕴是总的名称，眼睛对境的色法是分别的名称，而耳根对境的声音、

鼻根对境的香味等，只是各自之处，不是总的处。比如槐树是树、柏树也是树，但为了方便，我们可以统一说“这里有树”，这就是将总的名称安立在分别的外境上。而且除眼之对境外，其余九者的对境，都可通过各自的名称来表达，比如耳根的对境可以用声音来表示，鼻根和舌根的对境分别是香和味，身根的对境用触来表示，眼睛的对境没有其他名称，因此将色的总名借用于分别的外境。第二个原因，眼睛对境的色法，不管是生烦恼还是造业，或者取境的时候，都是最重要的，就像许多骑马者可以表示军队一样，因此用了色蕴的名称。眼根就像局长，耳根就像副局长……依此类推。或者说，眼根的对境是有见有对（即有碍），因而是最主要的色法，如此才以色来称呼，比如说，人中最尊贵的是国王。“有见”是能见得到的，“有对”是有阻碍的意思。有见有对在《俱舍论》当中是一种特有的名词，眼睛可以见到、身体接触时有质碍，这是色法的一种体相。就好像人中之王，人们

称之为国王，同样，所有的对境和根当中，眼睛的对境最重要，因此将眼睛的对境用色来代替。

同样，所谓的法比较多，所有的处与界或者说有为法、无为法，这些都是法，为什么单单将意根的对境称为法处或法界呢？首先它可以包括受等众多法，也包括无为法的涅槃，因此非常殊胜，以众多和殊胜这两个原因，意根的对境称为法处与法界。

此处的颂词可能与唐玄奘翻译的不同，我本人认为唐玄奘翻译的颂词非常好，文字比较简略，内容表达非常全面，只是当时译文的方式比较难懂，如果没有一个真正的白话译文，很多人可能很难了解原意。另外，唐玄奘的译本中可能增加了一些颂词，不知道是梵语的问题还是藏语的问题。圆晖法师在解释的时候都会打上括弧，好像认为不是真正的原文。

我在翻译的时候，大多数引用唐玄奘翻译的名词，因为与《藏汉大辞典》里面的名词非常相合，现

在人用起来比较方便。以前法尊法师翻译的有些名词，和现在《藏汉大辞典》里的名词不太相合。我想编写《藏汉大辞典》的很多人是比较著名的学者，可能对鸠摩罗什和唐玄奘的译文比较重视，因此在编《藏汉大辞典》的时候，主要采用了他们的译文。

唐玄奘翻译的译本，以当时的表达方式，现在的人一般很难明白。现在你们每个人手上都有一本《俱舍论自释》，也许很多人没看，一直让它“睡着”，这样的话，以后更不会看了。现在我们每天讲得这么少，最好是跟着进度参考一下《自释》的内容，看一看世亲论师真正的意趣究竟是什么样的。不管怎么样，学俱舍的时候，世亲论师的《自释》非常重要，方便的时候一定要拿来作参考。在理解的时候，根据唐玄奘的译文去理解，因为他是真正了不起的得地大译师，他的金刚语有很多不可思议的加持和价值。

乙二（摄他法之理）分二：一、摄法蕴之理；

二、其他依此类推。

丙一、摄法蕴之理：

释迦牟尼佛传了八万四千法蕴，藏文中经常有法蕴的名词，汉传佛教的有些经典里说法蕴，有些没有说法蕴而是说八万四千法门或者三藏法门等等，实际上，用“法蕴”比较恰当。

能仁佛陀所宣说，所有八万诸法蕴，
无论词句或名称，均可摄于色行中。

大能仁释迦牟尼佛已经为众生宣说了八万法蕴，随教经部认为法蕴或释迦牟尼佛的经典全部是文字构成的词句，有部宗论师则认为，释迦牟尼佛的经典是心识前可以现前的一种名称。无论承许为词句还是名称，实际都可以摄于色蕴和行蕴当中。为什么呢？如果是词句，可以包括在色蕴里，因为词句可以是声音，属于五境之一；如果是名称，可以包括在行蕴的

不相应行中。

有关八万法蕴，稍微有些不同的观点，这里简单介绍一下。《俱舍论》本颂和《自释》当中，都是八万法蕴，并未讲其他观点，那是不是所有小乘都承认八万法蕴呢？也不是。解释《俱舍论》的有些论师，藏传佛教非常有名的钦·江比样，他在《俱舍论大疏》中说：小乘不一定全部承认八万法蕴，也有承认八万四千法蕴的。

小乘很多论师承认：释迦牟尼佛宣说的法包括在八万法蕴当中。大乘则共同承许：释迦牟尼佛宣说的法是八万四千法蕴。我们也经常说：释迦牟尼佛已经广转了八万四千法蕴等。这一点，在无垢光尊者的《如意宝藏论》中有宣说。无垢光尊者说：克什米尔的有部宗主要承认八万法蕴，其他部承认八万四千法蕴。为什么其他部承认八万四千法蕴呢？他们有经典教证作为依据，比如《阿难经》中，阿难说：我在释

迦牟尼佛面前已经亲自听闻了八万多法蕴，在其他比丘面前，也听闻了两万法蕴。

阿难在释迦牟尼佛面前当了二十年²⁶侍者，在二十年中亲自听了八万多法蕴。还有人说：释迦牟尼佛成佛以后，有四十年在转法轮，如果阿难在二十年中听了八万多法蕴，那另外二十年中应该还有八万多法蕴，这样的话，应该有两个八万四千法蕴。这种说法不能成立，不论哪一部经典，除八万四千法蕴以外没有其他说法。在阿难做佛陀侍者之前，有些经典中说，善星比丘一直是释迦牟尼佛的侍者，这个说法也不相同，有说是二十年的，也有说二十二年、二十五年的。后来善星比丘生起邪见，他说：我在佛陀你的身边待了二十多年，未见到功德。因此，释迦牟尼佛才换了阿难做侍者。

从上面这个公案可以看出，小乘自宗是承许

26 也有说阿难在释迦牟尼佛面前承侍了二十五、二十七年等等。

八万四千法蕴的。《大乘阿毗达磨杂集论》中说：声闻乘的阿难长者所得到的八万四千法蕴，可以包括在三藏当中。由此看出，《大乘阿毗达磨》认为小乘自宗是承认八万四千法蕴的，这一点有比较明显的记载。

在藏传佛教中，《大圆满前行引导文》中引用教证说：“调伏贪惑对治法，佛说律藏二万一，调伏嗔心对治法，佛说经藏二万一，调伏痴心对治法，佛说论藏二万一，同调三毒对治法，佛说密藏二万一。”藏地论师如此承认，主要是依据《宝积经》来说，这部经典中明显讲到八万四千法蕴。

此处主要是讲蕴的时候，因此针对法蕴等名词，有人提出了问题：其他经中还出现过其他蕴的名称，如法蕴、戒蕴等，它们是否包括在此处所说的内容当中？如果不包括，就出现除此之外的他法了。如此一来，五蕴的数量也就无法确定。如果包括，又是如何

包括的呢？

经中云：八万法蕴均是身语意无染之能仁佛陀亲口宣说的。按照经部而言，成为耳根对境的词句，也即声音，可以包括在色蕴当中；依照有部的观点，成为意根对境的名称，可以包括在不相应行当中，属于行蕴。下面讲不相应行的时候，专门会讲到名称，有部宗认为，比如我的名字叫札西，它不是无情法也不是心识法，属于心法和无情法以外的一种实法。如果没有这一实法，有人叫札西的时候，我不会去答应，所以名字是一种实法。

有部认为所谓的法蕴是一种名称，因为释迦牟尼佛所传的法是在意识面前可以思维、判断的。有时候可以包括在法处当中，其实法处里也有行蕴的部分。

既然说八万法蕴，一个法蕴的量是多少呢？

有者称谓一论量，尽说蕴等每一句，

身语意行之对治，相应宣说诸法蕴。

有些人说：一个法蕴的量是一部论典的量。也就是说，舍利子结集的法蕴之量或者《对法论》的量。还有人说，蕴等每一句就是一个法蕴的量，比如蕴、界等，每一个完整的语句称为一个量。也即五蕴中，蕴是一个量；十二处中，处也是一个量；十八界里面，界也是一个量。世亲论师自己的观点是，每个众生在身语意方面，都有贪嗔痴不良的愚痴和行为，为了对治这些，佛陀宣说了八万法蕴。世亲论师没有具体说法蕴的量是多少，颂词中不是很明显。在各大讲义里有关法蕴的量也有不同的说法。

蒋扬洛德旺波尊者在注释中好像有些不同的观点，简单地给大家说一下。

若有人问：那么，每一法蕴的量有多少呢？有些人说：与对法论法蕴的量相同，有六千颂。这样一来，八万法蕴总共就有四亿八千万偈颂。或者，与圣

者舍利子论典法蕴的量相同。这是一种说法。还有些人说：圆满宣说蕴以及“等”字所包括的处、界、缘起等，每一部的完整语句就是每一法蕴的量，而偈颂的数目不确定。能圆满宣说一部完整法的词句，不论有多少偈或者有多少文字，都可以称为一法蕴的量。

又问：那么，为什么宣说这些法蕴呢？为了对治所化众生贪嗔痴以及三毒平等八万行为，相应宣说了八万数量的法蕴。如果说：为了对治贪心、嗔心、痴心、三毒平等的烦恼，分别宣说两万一千法蕴，这样可能比较好一点。但这里说为了对治贪嗔痴和三毒平等的八万行为，相应宣说了八万法蕴。这种说法作为自宗也可以，但下面还是顺便讲一下法蕴的量。

从大乘观点，法友论师说：天王大象能驮的墨可以写成一法蕴。《华严经》里面有这种记载：善财童子依止了很多上师，在南方依止海云大师时，海云大师说，如果墨像大海、笔像须弥山，如此书写大乘的

各类法门等，也写之不完、书之不尽。《报恩经》中说：提婆达多能背诵六万大象所驮的经典。《大乘阿毗达磨杂集论》里面说：一法蕴有一千颂。法友论师解释说：在印度，一个颂词有四句，一句有八个字，一颂有三十二个字，一法蕴有一千颂。如果是藏语，每一句都少一个字，一颂应该是二十八个字。

实际现在世间上没有这么多经典，为什么呢？

《毗奈耶经》里有这种记载：释迦牟尼佛涅槃不久，有一位婆罗门国王毁坏佛教，将所有的佛经、佛像、佛塔全部毁坏，很多法蕴也因此隐没了。《阿毗达磨》的有些注释里说：佛陀涅槃以后，有关的法蕴，有些传到其他世界，有些被请到龙宫里面。这在《致弟子书》中也有记载。

第 16 课

丙二、其他依此类推：

如是此外如所应，所有一切蕴界处，
详察细究自法相，应当摄于前述中。

世亲论师在颂词中说，对所有的蕴界处虽未一一表述，但依此类推，也可以全部包括在前文所述内容当中。根据蒋扬洛德旺波尊者的讲义，其他有关蕴方面的道理，可以包括在五蕴中；有关界的道理可以包括在十八界当中；有关处的道理，都包括在十二处当中。因此，佛经中未直接宣说的内容，全部可以包括在蕴界处中。

比如表示一切万法时，蕴界处实际能涵盖所有的

法，不管有为法、无为法，还是有漏法、无漏法，全部都包括在里面。世亲论师说“如是此外”，前面法蕴包括在五蕴中的道理已经宣讲完毕，除此以外，根据对应方法的合理性，通过详查细究而观察其法相，无论任何法，均可摄于前文所讲的蕴界处当中。

八万法蕴可摄于五蕴中。同样，佛陀其他林林总总的浩瀚经典中，若对所说的蕴、界、处一切名称之各自法相，认真细致加以分析，都应包括在此论前面所说的蕴、界、处中。

包括的方式：有关蕴方面，分为有漏五蕴和无漏五蕴两种。无漏五蕴有戒蕴、定蕴、慧蕴、解脱蕴、解脱知见蕴，这所有蕴的名称，均可包括在色蕴与行蕴中。蕴的名词，即积聚的意思。无漏五蕴里面的戒蕴，指的是身、语获得清净。对于戒蕴，小乘认为它是无表色，可以包括在色蕴当中，而定蕴和慧蕴，他们认为是两种心所，应该包括在行蕴当中。解脱蕴指

的是无学道时的一种胜解。解脱知见蕴，就是在无学道时获得的尽智和无生智。解脱蕴和解脱知见蕴包括在心所当中，有部宗也承认这种观点。所以，无漏五蕴的名称都可以包括在色蕴和行蕴当中。因为戒蕴是身语七断²⁷，被承许为色法，包括于色蕴中，其余四者均是解脱信解，属于心所的范畴，因而包括在行蕴中。另外，《三蕴经》以及其他的四蕴等有关蕴方面的很多法，全部可以包括在五蕴当中，因此没有不能包括的过失。

凡有处名称的法均可摄于十二处中，十遍处中的前八种是无贪的自性，故为法处所摄。十遍处在第八品当中有比较广的说明，这里不用多说，实际十遍处就是修持禅定成就以后，在修行人面前会显现整个地水火风和白红黄蓝，以及无色界的前两个境界，对此，人们称之为十种遍处。若具从属，也即与之相同

27 小乘认为，十种不善业中除贪心、害心、邪见以外，身体和语言的七种叫做身语七所断，这七种所断已经断除，即成为无表色。

的群体中产生心心所，比如地水火风里的一种修持成功，则相应会变成大地等，当时与之相同的心所范围中出现的其他心心所，称之为它的从属。十遍处中的前八种属于五蕴的自性，因而为意处与法处所摄。空无边处与识无边处是四名蕴的自性，所以摄于法处与意处中。

八胜处也是无贪自性，与上述相同，均可包括在法处当中。所谓的八胜处，是瑜伽师通过修行以后，整个修行力超越一般分别念的境界。与上相同，它也包括在法处当中。

凡有界名称的法均可摄于十八界中：能摄的十八界与所摄的三十六界依次对应，四大为所触界所摄。

按照麦彭仁波切的科判，下面应该是分别宣说二界，也即十八界可以包括空界和识界。前面讲五蕴时，无漏五蕴可以包括其中；讲十二处的时候，十遍处和八胜处也可以包括其中；在讲十八界的时候，广

讲了空界和识界。

佛经中说，士夫具足六种界。《中观宝鬘论》中讲人无我的时候，士夫不是地水火风，也不是空和识，所谓的我并不存在。如此抉择下来，众生相续中的地水火风，还有空和识若都称为界，那这里的空界与前文所讲无为法的虚空是不是一样呢？此处的识界，与十八界中讲到的识界又是否相同？

针对这两个问题，下一颂专门对空界和识界作了简单分析。

孔隙称为虚空界，传说即是明与暗。

所谓有漏之识者，即是识界生所依。

字面上解释，所谓的虚空界是孔隙，不管屋子里的孔隙还是鼻子里的孔隙，都称之为虚空界。世亲论师站在经部宗的观点说：传说有部宗认为，所谓的虚空界就是光明和黑暗。对于这种说法，世亲论师不太

满意，因此再次用了“传说”一词。第二个问题，所谓有漏的识，就是识界。什么叫做有漏识呢？识界就是有漏识，它是众生转生的所依。比如中阴身前往后世，投生过程称为结生。此处讲到，让中阴身结生，现在的众生前往来世的心识，也即轮回的因或者说所依，就是所谓的识界。

这里没有讲颂词之前，顺便讲一下各宗派对于虚空的一些说法。现在很多辩论场所中，经常能听到有关虚空或者瓶子的辩论，这些喜欢辩论的人，最“欺负”它们俩。虚空到底是怎样的呢？

世亲论师在颂词中说，孔隙称为虚空界。释迦牟尼佛专门讲过一部《多界经》，也叫做《法镜经》，是指佛法的镜子。世亲论师在《自释》中也引用过这部经典的内容进行宣说。这里面讲了六十二种界，比如虚空界、心识界、耳根界等等，其中讲到虚空界的时候说：所谓的虚空，指的是孔隙。佛经中明显讲

到，凡是人身体里的孔隙，物质与物质之间的孔隙，全部包括在空界当中，比如鼻孔里的孔隙、肚子里的孔隙、肠子里的孔隙……身体当中有很多孔隙；房屋里的孔隙、瓶子里的孔隙等等，外境的很多孔隙，全部包括在空界当中。

那么，这样的孔隙是有为法还是无为法呢？在这个问题上，各宗派的观点有点不同。

有部宗说，虚空界和虚空并不相同，所谓的虚空界是人身体或者外界物质中的孔隙，它是一种有漏法、有为法；三无为法中的虚空，是无漏法、无为法，并非因缘所生之法。所以，虚空界和虚空应该分开来讲，这是有部宗的观点。他们认为孔隙称为虚空界，它的本体是光明或者黑暗。为什么这样讲呢？有部认为，假设窗户是四方形，所谓的虚空界也应该是四方形；窗户是圆形，虚空界也是圆形。白天看的时候，它就是白色、光明的四方形或者圆形；晚上看，

窗户中的虚空界虽然存在，但是黑黢黢的，看不见。因此，虚空界应该是一种孔隙，或者光明或者黑暗，除此以外没有其他法。虚空界实际是一种实有的法，是有为法，它有令众生生长或呼吸等很多作用。

表面上看来，好像他们的说法很有道理，所谓的无为法是不被因缘所摄的，应该这样承认。生活当中，人们经常对这种孔隙虚空起作用，比如瓶子本来是有虚空的，倒水的时候，瓶子里的虚空消失了，是有为法的缘故。

这一点，随教经部也基本承认，但他们的说法与有部宗有点不同。随教经部认为，瓶子里面装水的时候，虚空仍然存在，它的本体以未受到损害的方式存在。

但随理经部和唯识宗以上，根本不承认虚空以真正实体的方式存在。他们认为：三无为法中的虚空与此处所谓的虚空界实际是一样的，只不过有部宗未

通达此理。这样一来，瓶子中原本存在的虚空，在装上水以后已经不存在了，那所谓的虚空是不是由常有之法变成无常法了呢？没有这种过失。随理经部对此解释说：虚空实际是假立的、无有实质的一种法。如果虚空是有实质之法，应该承认原来瓶子里的虚空消失不见，变成无常了，这样的确有过失。但我们根本不承认虚空是成实的法，所谓的虚空只是一个名称而已，因为它不成立，人们才称它为无为法，而无为法也是不成立的，因此这种说法非常合理。

满增论师在《俱舍论大疏》中是这样讲的，有部认为虚空和虚空界他体分开而存在，但经部以上认为，虚空和虚空界无有本质上的差别，应承许为一体，这种说法很合理。那么，经部宗以上为什么不承认虚空呢？当然，从名称上承认它是一种无为法，并不存在本质上的产生，比如石女的儿子，本来就没有产生过，所谓石女儿子生病了、死亡了的概念会不会存在呢？不会存在。同样，虚空的本体从来没有形成

过，那么，往瓶子里倒水的时候，就不会有虚空毁灭或者跑到其他地方去的说法。

因明也站在经部观点专门分析过，如萨迦班智达《量理宝藏论》中说：“无自相故非现量，无相属故无比量，是故所谓有虚空，绝无能立之正量。”一个法如果要成立，或者以现量成立，或者以比量成立。所谓的虚空，第一个不能以现量成立，为什么呢？没有自相的缘故。第二，不能以比量成立，因为以比量成立时，必须在因和立宗之间建立一种关系，或者是因果关系，或者是同体关系，但虚空的本质不能成立的缘故，无法建立任何关系，比量也就不能成立。如此一来，所谓的庄严虚空和孔隙虚空，并不是虚空存在的依据。萨迦班智达在有关讲义中讲得非常明白。

人们经常会这样辩论：现在前面的虚空存不存在？如果存在，我坐下的时候，虚空是不是跑到其他地方去了？如果没有跑，我不是坐不下了吗？既然能

坐下，虚空就从原来的存在变成现在的不存在，那无为法不是变成有为法了……很多人从这方面来辩论。对于这个问题，假设认为虚空真正实体存在，这种太过则会出现，但所谓的虚空，除有部宗以外，其他宗派并不承认它的实体存在。比如石女儿不存在的缘故，我的座位被石女儿抢走了，我要不要跟石女儿打架啊？打的时候谁赢谁输？……这些说法没有任何必要。同理，在虚空是否存在的问题上，以及有为法、无为法之间的差别，大家应该分析清楚。尤其大乘以上，无论讲大圆满或者大中观，经常会用虚空来作比喻。虚空不存在的说法非常契合实义，大家依此可以通达很多道理。

此处已经明确讲到，虚空真实存在的观点并不合理。世亲论师为什么对有部宗不太满意呢？有部宗认为，虚空的本体应该是光明或者黑暗。这种说法，未详细观察的时候，似乎是正确的，但若详细分析，这种说法根本不合理。为什么不合理呢？光明和黑

暗，可以包括在显色、形色中的显色里面，属于眼根的对境，既然由眼睛来见，所谓的虚空就不能称为法处²⁸，有这种过失。而且，光明和黑暗作为一种显色²⁹，不应该包括在空界当中，如果一定要安立为空界，也有很大过失。

世亲论师在《自释》里面，有关有见有对的种类分得比较详细。在这里没必要分得很细致，大家知道大概意思就可以了。

这里已经说了，据说有部宗认为虚空的本体是光明和黑暗，但这实在是不合理。这样一来，所谓六界士夫里面是不是有一个界不具足了？另外，讲到缘起时，有地水火风空五种外缘，比如种子要发芽，不仅需要作为近取因的种子，还需要地水火风空的俱生缘。如果空是根本不存在的无为法，为什么会将它摄在因缘当中？这里面的空虽然是无为法的空，实际

28 被称为法处之法，均为意根之对境。

29 色法属于有见有对之法，与虚空法相不符。

上，对种子发芽不起阻碍作用，因此将空称之为缘。但虚空自己的本体并未产生过，也就是说，虚空对种子的作用和石女的儿子对种子的作用，从真正意义上讲没有差别，只是在空间上给了种子一个生长的机会，否则，种子发芽的机会也是没有的。

所以，最好不要承认虚空实有，不然与有部宗的观点没有差别了。经部宗以上，虽然在大圆满或者因明中都有辩论，如果虚空不存在，为什么法称论师在讲因明推理的时候，经常用虚空作为比喻呢？萨迦班智达说：法称论师将非无常安立为常有的名称，实际上，所谓的虚空并不存在。虽然有时候将虚空作为常法的比喻，但并不代表虚空自己的本体真正存在，法称论师也是把常法不存在的道理，通过虚空的比喻来说明，所谓常有的法根本不可能存在。

下面从注释上简单解释一下。

空界并非是指无为法虚空与庄严虚空，而此处所

说的门与窗等处的孔隙称为空界。无为虚空是前文所讲的无为法的虚空，庄严虚空就是须弥山反射而呈现为蓝色的天空。有部宗认为，所谓的空界并不是无为法的虚空和庄严虚空。大家可以注意到，他们是将虚空和空界分别开来的，这是有部宗的一种说法。

有部宗为何如此承许呢？孔隙在白天时呈现光明，夜晚时呈现黑暗，故而为色界所摄；又由于可损害自本体，因而是有碍法。比如瓶子里本来有虚空，装水的时候，虚空就会受到损害；中午没有吃饭的时候，肚子里面本来有很大的孔隙，结果吃了麻辣豆腐以后，原来的孔隙受到了损害。所以，有部宗认为，孔隙应该属于五蕴，是一种有为法，与无为法的虚空在本质上有很大差别。有碍法可以在其他法的附近存在，所以是有碍之从属。比如原来桌子上有虚空，将瓶子放到桌子上时，原来的虚空规规矩矩地坐在旁边，这叫做“可爱”的有碍法。

颂词中的“传说”，是对有部宗“空界是色法”表示不满的一种语气。有些金刚道友在辩论的时候，观点真的跟有部宗一模一样，一直在强调“虚空跑到哪里去了”，这也许是前世学习有部的习气成熟。但真正闻思过有关因明等上乘论典的时候，根本不会承认虚空是一种实法。

按照经部宗的观点，虚空是无有阻碍的法，它可以存在于其他法的附近，因此是无碍从属。这里世亲论师站在经部的观点，表达了对有部宗的一种不满。所谓的虚空实际是无有阻碍的法，只不过某处原本不存在一法时，称之为有虚空，其实并没有真正存在的虚空。这种无有阻碍的法，在其他法的附近可以存在，而所谓的存在实际与不存在并没有差别，就像石女儿从未降生过，我们说石女儿死了，也只是将不存在的法称之为死。佛经中说，人们经常称为见到虚空，虚空实际是不可见的。如此宣说的原因也是这样的。

若问：所有的识均是三十六识界吗？不是，有漏识界才是三十六识中的识界，所以并非是指无漏识界。

所谓的三十六识，也许是蒋扬洛德旺波尊者的一种解释方法。我查阅了很多资料，有关《俱舍论》的很多注疏、讲义，好像都没有提到过三十六识。我在一些法师面前提出这个问题，显现上没有给出一个满意的答复。我认为这是不是一种错别字，或者是特殊的解释方法，你们可以再观察一下。

此处说，无漏智慧可以包括在无漏识当中，但这里的识并不是指无漏识。为什么不是无漏识界呢？因为它是从入胎到死亡之间投生三有的所依。我们相续中所谓的心识，人们称为识界，那心到底是有漏法还是无漏法呢？应该承认是有漏法。为什么包括在界当中呢？因为从这一界转生到另一界，全部是心识在起作用，它是轮回三有的所依。

以上，对于单独宣讲虚空界和识界的原因，已经讲完了。下面蒋扬洛德旺波专门对界方面的名词，作了简单介绍。

佛经中所说的欲、害、恚，以及无欲、无害、无恚六界为法界所摄，因为前三者是贪欲、嗔恨、损害众生自性的所断心所，后三者是无贪、无嗔、慈心自性的对治心所，所以是以所断和能断的方式，包括在法界当中。所说的乐、苦、意乐、意苦、舍、无明六界，前五界是受，第六界为法界所摄。所说的受、想、行、识四界，前三界为法界所摄，第四识界为七心界所摄。

所说的欲、色、无色三界，欲界为十八界所摄；色界为除味香、鼻舌以外的十四界所摄，因为味香鼻舌四者在色界中是没有的；无色界为最后三界所摄。所说的色、无色、灭三界，色界为十四界所摄；无色界为最后的法界、眼界、意识界三界所摄；灭界为法

界所摄，此处的灭界是指抉择灭与非抉择灭。所说的过去、现在、未来三界为所有十八界所摄。所说的劣、中、妙三界分别是指欲界、色界、无色界。无色界是最好的界，天天不吃不喝，入定就可以了，不用提水。

现在提水方面好像没有很大问题，很多金刚道友的哭声越来越薄弱了。以前有很多金刚道友，因为冬天提不到水离开学院了。我现在每次看见龙泉水和上面水库里清净的水，总是替离开的道友惋惜！实际上，喇荣的水在夏天还是很丰富的。无色界应该是妙界，不用提水，不用做饭、买菜……什么都不用，天天舒舒服服地睡觉，这就是无色界的快乐。不过这也是开玩笑，不然你们有些人的心变得特别快，念《普贤行愿品》的时候，可能很多人发愿：我要转生到无色界。这种发愿可不好！

所说的善、不善、无记三界，其中的善、不善

界，为色、声、法与七心界所摄，无记界为十八界所摄。所说的有学、无学、非有学无学三界中的有学界与无学界为最后三界所摄，非有学无学界为十八界所摄。所说的有漏、无漏二界中的有漏为十八界所摄，无漏为最后三界所摄。所说的有为与无为二界中的有为界由十八界所摄，无为界由法界所摄。

如果精通了这些内容，则可堪称为通达界的智者。

第 17 课

下面讲第二大佛陀世亲论师所造的《阿毗达磨俱舍论》。大家最好是自己做科判，这样看起来比较简单一点，对每天所讲的内容更好理解。按照麦彭仁波切的科判，这里有二十一个分类。第一个问题讲是否可见，第二个问题讲有对的差别，第三个问题讲是否无记法的差别，今天主要讲这三个内容。

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

麦彭仁波切分了二十一种，但蒋扬洛德旺波尊者

说：如果详细分析，界可以有二十种类别，为了方便宣说，此处分为八种。

丙一、有见等五类：

有见即是唯一色，有对乃为十色界，

无记之法有八种，除色声外余三种。

前面已经讲了六根、六境、六识，共有十八界，从眼根到意根之间，从色法到法界之间，从眼识到意识之间，十八界中到底眼睛可见的有多少种？

所谓的“见”，有时是指心里面见，比如现见自己的本性、用心证悟，都称之为见。但此处所说的并不是这个意思，而是说十八界中，眼睛能见到的有多少个法？“有见即是唯一色”，眼睛能见到的只有一个法，就是色法。这里的“色”不是色蕴的色，因为色蕴包括了五根、五境、无表色，无表色、五根以及五境中的声香味触，都是以眼睛不能见到的。这样一

来，十一种法中，只有形色显色的色法，以眼睛可以见到。

嘉哲论师的《俱舍论大疏》中讲，用语言来表示时，其他人通过眼根可以见到的法，叫做有见。比如我口头上说“这是柱子、这是瓶子”，这时别人马上可以见到。实际嘉哲论师所说的意思与此处相同，十八界中，眼睛能见到的只有色境，其他十七种法都是眼睛不能见到的。

第二个问题是有对之差别。“有对”在《俱舍论》中经常遇到，有见有对、有见有碍……什么叫做有对呢？对是阻碍、障碍，因此有时也称之为“有碍”。十八界当中，有对或者说有阻碍的法有哪些？有对法共有五根、五境十色界。有部宗认为，从眼根到身根都是色法，有阻碍的法，还有外境色声香味触五法，这十种法称为十色界，是有对法或有碍法。

《俱舍论自释》等其他很多注疏中，颂词用

“对”，讲义用“碍”。实际是一个意思。所谓的“碍”可以分为三种：障碍、境碍、缘碍。

障碍是指一个微尘不能占据另一个微尘的位置，小至微尘，大至石头、人的身体等等，比如一位金刚道友坐在自己的位置上，另一位金刚道友不可能融入他的身体，抢占他的位置，这就叫障碍。又比如手触摸墙壁时，手不可能将墙壁剖开，占用它的位置，因此也叫障碍。

再者是缘碍，主要从心和心所方面安立，心和心所正在执著外境时，在他的心和心所范围中，不可能缘另一个外境。比如我正在对扎西生嗔恨心的时候，我的心和心所不可能再对另一个人产生其他念头，也就是说，在取一个境的时候不能取其他境，这叫做缘碍。

还有就是境碍，自己只可以取自己的境，不能取其他境。就像绳索把脚套住以后不能离开，同样，眼

识只能取外境色法，不能取声音；耳识只能取声音，不能取味道……这也叫做碍。

我们经常讲的碍，一般是指障碍的碍，它有阻碍的意思，境碍和缘碍的碍，是指只能取某一个境。

《自释》里面，所谓的境碍，观待不同对境也分了几种，比如眼根根据水中和陆地而有不同，对水有碍、对陆地无碍，就像鱼在水里可以见到外境，若将鱼拿到岸上就见不到。对陆地有碍³⁰、水里无碍，就像普通人在水里时见不到，在陆地上随便可以见到色法，这叫做对陆地有碍取境。还有水中和陆地上都有碍，藏文里说青蛙，它不管在哪里都能见到。《自释》当中举了很多例子，你们可以看一下。水獭在水里和陆地上都能见到，以前生物学方面好像是讲过。另外就是水里和陆地上都无碍，什么都见不到，比如盲人。

30 此处的碍，也就是“取”的意思。

再者，根据白天和夜晚的不同，在境碍方面也有四种差别：晚上无碍、白天有碍，也就是说白天能见到、晚上见不到，就像普通人。不过现在个别的人比较奇怪，他晚上也能见到，但是一般人黑暗当中是见不到色法的，只有白天可以见到。晚上有碍、白天无碍，如猫头鹰、蝙蝠等，晚上可以清晰地现见色法，白天见不到。白天、晚上都有碍，像野马、狗、牦牛等，这类动物白天、晚上都能取境。白天、晚上都无碍，比如盲人等。

根据《自释》来说，是障碍不是境碍的，就像色等五境，因为色等五境在自己的微尘上，不会有其他微尘占据它的位置，因此是障碍；不是境碍，因为境碍是指由根或识取境。非障碍是境碍的，就像心和心所。既是境碍又是障碍的，就像五根，一根的位置上不能有其他微尘，而且它只可以取与自己相对应的外境。既不是境碍也不是障碍的，像无为法、得绳等。

希望你们仔细看《自释》，其中对这方面的分类比较多。这里所讲的内容一定要弄明白，虽然稍微难一点，但只要认真分析，真正明白“碍”的意思不是很困难。

“有对乃为十色界”此处有对指的是障碍，五根、五境不能互相占位置，自己只能在自己的位置上存在，其他法不能对它作障碍。十色界不属于缘碍，因为不是心和心所。五根若与外境结合，则可成立为境碍；若不与外境结合，则不能成立为境碍，只是有障碍的法。因此，十八界中有十种色法称为有碍，其他七心界和一个法界，不是有障碍的法。

第三个问题，是不是无记法的差别。既不是善也不是恶，处于中间的一种法就称为无记法。比如磕头这种行为，叫做身体方面的善法；杀生属于身体行为中的不善业；炒菜或吃饭等行为或状态，既不是善法也不是恶法，都称为无记法。

那十八界当中，哪些是无记法呢？只有八个是无记法，也即十色界中，除色法和声音以外的其他八种法。除八无记法以外，七心界和法界，再加上色界和声界，共有十界为“三种”，也即有善、有恶，也有无记。

下面在蒋扬洛德旺波尊者的注释上分析一下。

若问：十八界哪些有所见，哪些无所见？所谓的“这个瓶子在这里”“那座山在那里”“帐篷在某处”“某人舞姿很优美”……这些都是眼睛可以见到的色法，因此以眼识可见的，在十八界中唯有色界。这一句是别有否定的用法，而并非是别无否定，否则就不包括无分微尘了。别有否定，是以否定他处有某法来说明只有这里有某法，以这种否定方法来宣说。以此表明无分微尘也应该包括在可见色法当中。

第二个问题，若问：十八界中哪些是有对法呢？十八界中，任何一法不能被另一法占据位置，有障或

有对的法是十色界。有对共有三种，一个色法的位置上不能有另一法，比如手接触墙壁时，手不能占用墙壁的位置，此为障碍有对。执著一个所缘境便阻碍了执著此外的其他所缘境，比如对札西生嗔恨心或者生贪心时，其他所有的所缘执著不可能同时生起，全部成为阻碍，这叫做所缘有对。这种碍主要从心和心所方面安立，因为缘本体也好，缘差别也好，都是用心王和心所来缘取。诸如眼睛取色法时，便会有碍于听声音，这叫做对境有碍。这里的“碍”，可以说入外境或者取外境的意思，一种根识只限于自己的对境，不可能享用其他对境，这种方式称为境碍。

这里面有障碍、境碍、缘碍三种，前面所讲的十种色法，是从第一种障碍而言的。

那么，十八界中既不是善业也不是不善的无记法有多少种呢？有八种，即除了色界与声界以外的有碍法。而色与声根据发心的不同，可以成为善、不善、

无记法中的任意一种。比如发善心磕头，就变成了善的色法；发恶心杀生，就变成了恶法；任何发心都没有，就是无记法。声音也是如此，因此色和声具有善、不善、无记三种，而香味触三境与五根，全部是无记法。

大家对上述所讲的内容要全部记住，不然下面说到哪些根是无记法、哪些根是善法的时候，就全部糊涂了。

五境中除色和声以外，香味触三个都是无记法，因为它自己的本体不可能改变，不会因为发心的善恶，而使香、味、触变成善法或恶法。而声音和色法是不同的，根据发心的不同可以变成三种法，比如发善心念诵金刚萨埵心咒，声音会变成善法；发恶心说妄语、离间语，声音就变成了恶法；任何发心都没有，叫做无记法的声音。

另外也可以依靠是否为相续所摄而分类，声音和

色法在被相续摄受和不被相续摄受方面，前面已经作了详细分析，这里不再多加分析。

除此八种无记法外，剩余的十界都相应存在善、不善、无记三种状态。其中色与声为身语有表色所摄，并根据发心而为善、不善、无记三者以及相续所摄，但不被无表色所摄，因无表色的力量比较薄弱。

不为相续所摄的色声均为自性无记法。有些俱舍注疏，或者有些人在分析的过程中可能提出：天人鼓声不是人的相续所摄，但它会发出无常、无我等声音，这难道不是善法吗？这时大家应该依据教理来分析，不同的经典中有不同的观点，如果真正按照因明的方法安立法相，一定要远离不遍的过失，但《俱舍论》里面的分类，并不是这么严格。麦彭仁波切在《智者入门》和《俱舍论释》当中，对于形色、显色、声音、所触等，跟本论的分类稍微有点不同，麦彭仁波切为什么会有不同的讲法呢？原因就是采用了

其他对法藏的观点。

我们对于其他很多与对法论有关的经典论典，闻思的很少，因此，在闻思修行尤其是辩论、研讨的过程中，对世亲论师还有其他高僧大德，一定不要毁谤，否则自己在晚年的时候可能很后悔。

法王如意宝今天也讲到：释迦牟尼佛的法有广和深两方面，甚深方面是文殊菩萨和龙猛菩萨传下来的法要，广大方面是弥勒菩萨和无著菩萨、世亲论师传下来的法，尤其对名言法方面作了非常广泛的宣讲。

《俱舍论》主要讲了释迦牟尼佛第一转法轮的见解，宣说的是名言法。无著菩萨依靠唯识宗的观点，主要宣讲了万法唯心的道理。对于名言的很多分类，中观应成派也不得不承认，像有碍法、无碍法等，中观应成派也会如此安立。所以，并不是说“我是中观应成派、我是修大圆满的”，对有碍无碍法或者十八界全部不承认。如果你不承认，对十八界里的眼根见色法

承不承认？不承认见色法的话，你去看大圆满的法本也不合理了。所以，抉择名言的时候不得不依靠《俱舍论》，其中个别颂词的说法可能是有部宗特殊的观点，除此以外的很多说法，中观应成派也会承认的。

上师如意宝讲的这个道理，大家应该记住。无著菩萨和世亲论师主要讲广大方面的法要，以前在社会上学习的心理学、生理学等很多学科，可能都没有牵涉到这么广的范围，也未作过如此深入的研究。我想，只要是有智慧的人，对俱舍方面的分析肯定会有兴趣的。

除十色界以外，七心界与一法界属于八种无碍界，其中的七心界因为与贪不贪、嗔不嗔以及痴不痴助伴等相应存在，而具善、不善、无记法三者。如果与烦恼心所相结合，七心界变成不善法；与善心所相应，就成为善法。所谓的“相应”就是与这一法同时产生，比如眼识若与贪心相应，已经变成了不善业；

以善心看佛陀的身像，眼识与善心相应，就变成了善法；眼识若只是看拖拉机或者鸡蛋等，就是无记法。听说很多人在这方面辩论很大，这里没必要多说。

此外也要理解：法界有些是本性善，有些是相应善，有些是等起善，有些是胜义善。大家都清楚，受、想、行、无表色以及三无为法，共有七法界。在心所里面是无痴、无嗔等，属于本性善；有些心所原本是无记法，但与善心结合的时候变成相应善；有些是等起善，本体倒不是善法，因为等起发心清净而变成善法；胜义善一般是指抉择灭，有部宗认为是胜义善，而非抉择灭、虚空认为是无记法，因为虚空不是善也不是恶。《大乘阿毗达磨》中说，虚空、非抉择灭只是不存在而已，不存在善和恶。在《小乘阿毗达磨》中，抉择灭是胜义善法，所谓的善法共有四种分类，第四品中会讲到。

第 18 课

麦彭仁波切的科判中界的分类有二十一种，前面讲了有见无见的差别、有对无对的差别、有记法无记法之间的差别。那么，十八界中，哪些在欲界具足？哪些在色界具足？哪些在无色界具足？下面讲这个问题。

欲界具有十八界，色界之中十四界，

香味以及鼻舌识，此四种界未所属。

无色界中则具有，意法以及意识界。

彼三有漏与无漏，其余诸界为有漏。

整个轮回分为欲界、色界和无色界，第三品在这方面有详细说明。欲界有十八界，六根、六识、六境

全部具足，但六境当中的法界，其中包括有部宗所承许的三无为法，不属于三界，诸如虚空、非抉择灭属于哪一界的说法是没有的，还有无漏法不属于三界。因此，这里虽然说有十八界，但不一定十八界全部在欲界具足，不然，无漏法或者无为法在欲界具足的话，这种说法也不太合理。

色界有十四界，五境里面的香、味，以及六识中的鼻识、舌识，在色界是不具足的。具足根但没有识，因为有部宗认为：色界天人的鼻根、舌根应该具足，但没有外境的缘故，不会产生鼻识和舌识。

无色界有意界、法界、意识界三界，意界也就是指意根。

十八界中，又有哪些是有漏法？哪些是无漏法？意识界、法界和意界既是有漏法也是无漏法，除此之外，其他十五个界——十色界、五种识界，全部属于有漏法。这方面没有大的辩论，大家从字面上理解就

可以。

若问：十八界中属于欲界范畴的有哪些，属于色界的有哪些，属于无色界的有哪些？

欲界具有十八界，十八界皆能增长欲界烦恼之故。界有种子或种姓的意思，十八界依靠所缘或者相应的方式都可以增长烦恼，因此在欲界中，十八界全部具足。

色界中有十四界。是哪十四界呢？也就是除了香、味、鼻识与舌识界以外的十四界，香与味二者在色界中不存在，因为它们属于段食。想要转生色界，必须先断除对段食的贪执，否则不可能升到色界。色界不存在香和味的主要原因，是段食不存在。

段食是欲界众生维生的一种方式，所谓的“段”有切成一片一片之意，是触食、思食、识食、段食四

种食物³¹之一。段食具有香、味、触，人们因为贪执这种外境而享用，比如牦牛吃草，有香味、味道、接触三者，人们吃牛肉时，也会有香、味、触，这叫做段食。

若问：既然有香味触的食物称为段食，色界中也不应当有所触，没有段食的缘故。

所触不一定断，因为所触既有段食也有非段食，色界中虽然不存在成为段食的所触，却具有根等色与衣物等的所触。所以，转生到色界，不一定断除全部所触，只要断除段食的所触就可以，而身体接触天人的妙衣，以及天人的宫殿并享受时，仍然存在触。但是这种所触，根本不是欲界段食的所触。可以说，段食一定有所触，所触不一定是段食。

在色界，就算是有香与味的段食，也没有任何必

31 四食：段食、触食、思食和识食。为维持今生寿命，长养器官而有段食；为长养能依心识，而有触食；为引生未来寿命而有思食；为成就未来寿命而有识食。——《藏汉佛学词典》

要。世亲论师在《自释》中说：若无必要则不存在，鼻根和舌根也不应该具足，因为没有任何必要³²。有部宗回答：舌根和鼻根有庄严的必要。世亲论师说，所谓的庄严并非由根显现。即使有庄严的必要，只显现舌头或者鼻身即可，而鼻子不是鼻根，只能称为鼻身；舌头不叫舌根，是舌身；眼睛不叫眼根，叫眼身。所以，是鼻身等作为庄严，并不是鼻根等来庄严。但有部宗一直认为，色界具足鼻根、舌根，只不过不起作用，这也是他们的一种特殊观点。

如此鼻舌二识也就不存在了，原因是它们的对境——香和味，在色界是没有的，所以没有鼻识和舌识。这以上色界具足十四界的道理已经讲完了。

十八界中，属于无色界的有多少呢？属于无色界的是眼界、法界与意识界。为什么除此之外没有其他

32 （婆沙师说：）住此依彼静虑等至，见色闻声轻安俱起，有殊胜触摄益于身，是故此三生彼静虑犹相随逐。香味不尔，故在彼无。（论主难前师：）若尔鼻舌彼应非有。如香味境彼无用故。

界呢？无有五根五境十种色界，因此，依靠五根五境产生的五识也就不存在。所谓的意界就是意根，它是存在的；法界包括很多，比如细微的受，受当中也有等持以及不苦不乐的舍受；细微的意识也具足。前六识灭尽后才产生意根，无色界本来不具足五识，为什么会具足意根呢？虽然不具足五根识，但是第六识灭尽无间阶段的意根应该存在。此三者可以增长无色界的烦恼。

无色界只具足这三界，其他十五界都不具足，对色声香味触的贪执必须断除，否则无法修成无色界的禅定。无色界禅定尤其所有世间善法当中，功德最大的法就是修有顶禅定，有顶在三界中是最高的。转生到有顶的时候，可以在八万劫中灭尽一切痛苦，这在第八品会有详细说明。

麦彭仁波切《智者入门》中说：无色界有细微想，比如有无边的想等。五蕴中有想蕴，想里面也分

很多种。无色界当中有很多想，这些想包括在心所里。想和受包括在心所里面，其他心所包括在行蕴当中，行蕴包括在法界里，无色界中法界应该是具足的。有关法界和想之间的推理，大家也应该清楚。

由于无色界断除了对色法的一切贪执，也就不存在十色界，正因为无有十色界，当然就不会存在依靠五根和五境产生的五识界了。

下面讲有漏法、无漏法的差别。十八界中属于无色界范畴的，必定是有漏法，但一般而言，意、法、意识三界，由苦谛与集谛所摄则成为有漏法；若由道谛、无为法所摄，就成为无漏法，因此，此三界既有有漏法也有无漏法。

大家应该知道，有为法方面的全部是有漏法，但在道谛群体中也有无漏法，比如无漏五蕴³³，无为法比如非抉择灭属于法界。识分为六种，其中前五识为

33 无漏五蕴：戒蕴、定蕴、慧蕴、解脱蕴和解脱知见蕴。

有漏法，而第六意识的群体中也有无漏法，比如获得抉择灭时，在意识的群体中就成为无漏法。

剩余的十色界与彼等所生的五识界唯一是有漏法，它们是修断并且增长一切有漏烦恼之故。有部宗是这样认为的，色声香味触、眼耳鼻舌身，全部是有漏法，甚至阿罗汉和佛陀的身体，也属于有漏法，因为属于色法的全部是有漏法，属于智慧和无为法的称为无漏法。因此他们认为：对释迦牟尼佛的身体也不能皈依，而是皈依他相续中的灭尽智，这才是真正的无漏法。佛陀的身体属于苦谛，是有漏法，若对其皈依、恭敬、供养、顶礼，根本不能赐予悉地。而在大乘和密乘里面，对这方面的说法有很大差别。

十色界与五识界为什么是有漏法呢？因为它们是需要修道时需要断除的修断，并且可以增长一切有漏烦恼之故。

第 19 课

界之分类当中，前面已经讲了有见未见、有对无对、有记无记以及十八界分别属于哪一界的差别，还有有漏无漏的差别，总共五个问题。今天讲第六个问题：十八界中，哪些有寻有伺？哪些无寻有伺？哪些无寻无伺？……

丙二、有寻有伺等分类：

寻伺二者均有者，即是五种识界也。

最后三界有三种，其余诸界无寻伺。

世亲论师回答：从眼识到身识之间的五根识界，既有寻也有伺。除此以外，前述无色界有三界——意

界、意识界、法界，也即根界最后的是业界，境最后的界是法界，识里面最后的界是意识界，最后三界有三种——有寻有伺、无寻有伺、无寻无伺。其余五根五境十色界，既没有寻也没有伺。

大家首先应该清楚什么叫“寻”和“伺”。下面讲心所的时候还会再讲，寻和伺全部属于心所，寻是对外境的事物大概了知，比如知道此处有瓶子，这叫寻；详细了知事物的本体，这就是伺。麦彭仁波切在《智者入门》里也讲，那边有瓶子称为寻，详细了知瓶子上有无裂缝、质量如何等，称为伺。寻和伺，前者是笼统了知，后者则详细了知其本体。

既然寻、伺的本体均为心所，那十八界中，寻伺二者均有的是什么呢？眼识、耳识、鼻识等五识界，按照有部宗的观点都是有寻伺的。当然，眼睛看见的时候，眼识实际是无分别性的，这一点，因明和俱舍的观点基本相同。但此处的寻伺包括分别和无分别二

者，表面上看，好像有分别的寻伺更合理，无分别怎么会合理呢？眼睛在见到远处时，眼识只是见到轮廓，在近处见到，则可辨别事物的详细差别，从这个角度来说，五根识也可以有寻伺。通过眼睛所得来的分别寻伺就更不用说了。因此，寻伺二者都具足的是五种根识。

最后意、法、意识三界的分类稍微有点复杂，根据《自释》等很多讲义的观点，可以有三种分类，即有寻有伺、无寻有伺和无寻无伺，比如四禅定中，初静虑有一个叫做粗分正禅，粗分正禅和欲界众生的意界和意识，以及除寻伺以外的所有相应法界，都是有寻有伺的。为什么叫有寻有伺呢？此处提出一个问题：我相续中有寻有伺，寻和伺自身不能再包括寻和伺，而除寻伺以外其他相应的心所，可以有寻有伺，因为寻、伺自己不能具足自己，比如人可以具足财产，财产不能具足财产，或者说，人不能具足人本身，否则，名言中也不合理。所以，四十六个心所当

中，除寻伺以外其他的四十四个相应心所，应该是有寻有伺的。作为欲界众生和初静虑粗分正禅的意识有寻伺，眼界也有寻伺。这是第一种有寻有伺方面。

第二种，无寻有伺。一般来讲，禅定有六种、九种以及八种之分，在第六品和第七品中有详细讲解。总而言之，比如第一静虑分未至定、粗分正禅和殊胜正禅三种，这是根据禅定的深浅来分的。那么，无寻有伺是什么样的呢？欲界众生和初静虑粗分正禅的寻，以及初静虑殊胜正禅之伺以外的所有相应法，称之为无寻有伺。欲界和粗分正禅的寻是无寻有伺，因为寻自己本身已经具足，不可能再具足第二个寻，因此说为无寻，而伺必定具足。初静虑殊胜正禅的伺，因为伺自己本身已经具足，伺本身不可能有第二个伺，不能称为有伺，所以需要除开。

第三种无寻无伺，就像初静虑殊胜正禅的伺，本来寻就没有，而伺本身不会有第二个伺；第二静虑以

上的意等，寻和伺都没有。禅定有八种过患，欲界有忧和苦、初静虑有寻和伺、第二静虑有喜和乐、第三静虑有呼和吸，而第四禅已经远离这八种过患，如此一来，二禅以上的意等和初静虑殊胜正禅的伺，寻和伺都是没有的，可以称为无寻无伺。其余的十种色界全部安立为无寻无伺。

十八界中有寻有伺者，即是眼识等五种识界，因此此五界向外观并与粗细相应。如果不是外观，粗细都不能取，因此五种识有寻有伺，粗大的了知叫寻，细微的了知叫伺，这是他们的说法。

最后的意、法与意识三界存在有寻有伺、无寻有伺、无寻无伺三种情况。首先讲有寻有伺：欲界与初静虑粗分正禅的业界、意识界，还有除开寻伺以外的所有相应法界，必定存在寻和伺，因而为有寻有伺。

其次是无寻有伺，欲界的寻、初静虑粗分正禅的寻以及初静虑殊胜正禅的伺以外的所有相应法为无寻

有伺。此处，蒋扬洛德旺波尊者再次对为什么无寻有伺作了解释。初静虑粗分正禅的寻无有第二寻而必具伺，殊胜正禅断除寻思而必定有伺察，除伺以外的所有相应法均为无寻唯伺，而伺本来已经具足，不可能再具足第二个。

三是无寻无伺：初静虑殊胜正禅的伺察无有第二伺，第二静虑以上的意等是断除寻与伺之地，不相应法像得绳、同分、命根等，不具有寻伺二者，因而它们均是无寻无伺。剩余的眼等十色均是不相应法，绝对是无寻无伺。寻伺应该在心所方面安立，因此五根和五境不可能有寻和伺。

按理来说，在寻伺方面还有一个疑问，前面说五根识有寻伺，而佛经中明显讲到眼识等无有分别念，而寻伺属于分别念。这两种说法难道不相违吗？

世亲论师在下一颂中作了回答，佛经中说的五根识无有分别和此处五根识有寻伺，两种说法的角度完

全不同。

在因明中互相辩论的时候，不能仅以某一部经典的言词来衡量，若将其执为真正最究竟的意义而持之不放，是不合理的。尤其在解释佛经的时候，哪些是总说，哪些是分说，哪些是特殊的说法，哪些是针对某一点而说，对这些道理应该清楚。

现在很多人不具足闻思修行，尤其是对因明、俱舍等法门不了知，仅仅看到某一种说法，就认为是究竟的；或者虽然知道一点，但根本不了知究竟的密意和暂时的说法。实际上，有些观点是针对究竟密意来讲的，这时不能解释为不究竟，这样会误解佛教的意义；有些时候并不是针对某个问题，只是语句上相同，意义完全不同，对此应该仔细了解分析。所以，没有真正闻思的话，尤其是在面对因果或者现实的一些问题时，会存在很大的困难。

那么，佛经中说五根识无分别念，而这里又说

五根识有寻有伺，这二者是否相违？世亲论师明确讲到，此处所谓的有寻有伺，是就自性分别念而言的；佛经中说眼识、鼻识等无有分别念，是从计度分别念和随念分别念的角度来讲。二者不会出现矛盾。

**五种根识无计度，以及随念分别念，
计度外散意智慧，随念一切意回忆。**

分别念可以分为三种：计度分别、随念分别和自性分别。什么是计度分别念和随念分别念呢？所谓的计度，是意识当中的一种智慧，也就是心向外散而观察，比如一切万法无常、一切万法不存在，或者“这是蓝色”“这是白色”等，这种比较粗大、向外观察的智慧，叫做计度分别念。随念是用意识回忆往昔之事，也就是我们经常所说的回忆。五根识不存在这样的计度分别和随念分别。

世亲论师《自释》中说：“传说。分别略有三

种。一自性分别。二计度分别。三随念分别。”大阿闍黎嘉哲论师解释说，世亲论师所谓的“传说”二字，指的是有部宗的观点，因为按照有部观点，将分别念安立为三种。世亲论师在《辨别五蕴论》中说，五根识不具足分别念，指的是不具足计度分别和随念分别，并不是不具足自性分别。《自释》里面也说：“由五识身虽有自性而无余二。说无分别。如一足马名为无足。”本来马是有四只脚的，但一匹马只有一只脚的话，因为走路不方便，人们都说“这匹马没有脚”，其实并不是没有，还有一只，只是其他三只不存在而已。同样，眼识、鼻识等不具足分别念，并不是所有分别念不具足，只不过有部自宗所承许的计度分别和随念分别不具足。

因此说，五根识不具足分别的过失并不存在。这种说法与因明说法比较相近，眼耳鼻舌身五种是现量的根识，所谓的现量并不存在计度分别，但也属于心识，属于自性分别，而无分别可以包括在自性分别当

中。

这里的自性分别与弥勒菩萨《辨中边论》里所讲的一样，如云：“三界心心所，是虚妄分别。”眼识、鼻识等虽然没有明显的分别念，但这种无分别全部可以包括在自性分别当中。世亲论师也是根据这一点来宣说的。

这个问题还是很重要的。有时候说眼识、鼻识等无分别念，有时候说有分别念，那么，有分别念是从什么角度说的，无分别念是什么角度说的，对这些问题需要详细分析。无上密法中的有些修行也是如此，有时说无有执著，有时说有执著。讲到无心的时候，有时说心一点也没有，有时说有心……到底从什么角度说的，对这方面详细分析至关重要。

若有人问：经中说“诸比丘，眼识了知蓝色而并非有蓝色之分别”，如果五种识界有寻，不是与经中根识无有分别的说法相违了吗？佛经中讲得很清楚，

眼识见到蓝色，但是无有“这是蓝色”的分别念，如果有寻有伺，不知道“这是蓝色”这一点肯定不合理。那为什么经中说眼识无有分别念，这里又说眼识、鼻识等具足寻和伺。

并不相违。一般来说，分别有自性分别、计度分别与随念分别三种，经中的密意是说五根识无有计度与随念分别，并不是说远离了自性分别。

到底三种分别是指什么呢？自性分别在下文心中宣讲，此处不说。总而言之，所有的无分别都可以包括在自性分别念当中。

计度分别是指与意识相应、散于外境的智慧。五根识肯定不存在这种分别，它可以直接专注于色法，但这不叫散。所谓的散，比如认为“这是蓝色”“蓝色很好”等。其实按大乘说法，眼识不一定具足真正的寻伺，但有部宗认为无分别也有寻伺，因此世亲论师在《自释》里用了“传说”一词，也是一种不太满

意的语气。

随念分别是指不观待名称而唯念及意义之一切入定出定与意识相应的忆念。

五根识已经远离随念分别和计度分别，但并未远离自性分别。

第 20 课

下面讲世亲论师所造的《阿毗达磨俱舍论》。现在讲界的分类，麦彭仁波切的科判分了二十一种，其中前七种已经讲完了，今天讲第八种——十八界中有缘无缘的差别，也即哪些是有缘的，哪些是无缘的；还有第九个，哪些是有执受，哪些是无执受。

丙三、有缘等五类：

有缘即是七心界，以及法界之一半，
九无执受八与声，其余九界有二种。

十八界当中，哪些是有缘法？哪些是无缘法？

我们经常说“有缘分、无缘分”，此处不是这个

意思，这里的有缘无缘，全部是从心和心所方面安立的。心和心所执著外境，称为有缘；未执于外境就叫做无缘。眼根虽然取外境，但不叫缘外境，所谓的缘对境，应该是心和心所的特法，心和心所趋入外境或者执著外境时，有一个专用名词，即称为缘。因此，可以说心或心所缘某一外境，却没有眼睛缘某一外境这种说法，色法缘某一色法的说法就更没有了。

大家应该记住“缘”的含义，因为学《现观庄严论》或者般若的时候经常会引用。但是有些没有智慧的人，正在学《现观庄严论》的时候，认为俱舍更简单，应该多学俱舍；正讲《俱舍论》的时候，觉得学中观好，应该多讲中观。以前讲《大圆满心性休息大车疏》时，有些道友说：能不能讲《俱舍论》？这些人经常对正在讲的论典完全没信心，反而认为另一部法特别殊胜。这是修行中很大的一个违缘，因为正专注这部法的时候，魔众前来干扰，要求不要学这个，让你暂时重视其他法，这样一来，一旦错过这个

机会，以后再想学也是不可能的事情。有些金刚道友可能与某种法很有缘分，但不管学哪一部法，最重要的还是要调伏自己的心，真正对佛法生起信心的话，所有的法都是有利益的、有用的。如果所学之法不能用于调心，哪怕学习无上大圆满，对相续也不一定有利。

此处讲“有缘等五类”，蒋扬洛德旺波尊者在这里的科判，不像麦彭仁波切分得那么细致。十八界中哪些是有缘呢？“有缘即是七心界”，这是在心王上分析。七心界当中，最后的意根或意界，与前面的识无有他体，这样一来，识蕴全部包括在心王当中，也即心王属于有缘。法界包括受想行、无为法、无表色，其中受想是心所，行蕴里面包括四十四四个心所。此处“一半”并非真正法界的一半，而是说法界中有关心所的一部分，它也是属于有缘的。除心和心所以外，其他十个半界——五根、五境十色界，以及法界的一半是无缘法。

颂词中讲到的第二个问题，哪些是有执受和无执受？有执受和无执受具不具足心，即被心相续所摄和未被心相续所摄。对此回答“九无执受”，十八界中有九法无执受，即七心界以及法界的一半，此时“法界的一半”算为第八个，再加上声音，此九法为无执受。“其余九界有二种”，其他九法有有执受和无执受两种。如若详细分析，五根五境中，声音包括在无执受里，其他九种既是有执受又是无执受。现在的五根和五根群体中存在的四境，均为有执受。按照有部宗的观点，未来和过去的五根，除声音以外其他的四境，称为有执受。实际上，过去未来的根，对现在来说是不存在的，也就不应该出现有没有执受的概念，但有部宗却承许这种特殊观点。

若问：十八界中有缘法有哪些？无缘法有哪些？有缘即是七心界，彼等缘对境而执著之故。为什么是七心界呢？因为七心界缘各自不同的对境而执著。意识虽然无有真实对境，意根真正所缘的对境并不存

在，但其对境却成立为相续，以此原因而安立。法界的一半即一切心所，也是有缘法。

剩余的五根五境，加上法界的一半——不属于心所的虚空等，还有不相应行——得绳、同分、命根等，这十个半界属于不相应法，因而成立无缘。

十八界中有执受的有哪些？无执受的有哪些？既有执受又是无执受的有哪些？或者说，有心的是哪些？无心的是哪些？二者皆具的有哪些？

无执受即未被心执受的有九界。是哪九界呢？也就是所说的有缘七心界及法界的一半——八无碍界以及声。为什么叫无执受呢？因为自己是心，不可能再具足心。

所谓的有执受和无执受，就是指具不具心。自己是心，则不可能具足心，比如财产自己不能说“具足财产”，具牦牛的有哪些呢？不能说：牦牛具足牦

牛。有执受指具有心，因此，不能以一体的方式来说：心具足心。

那么，不具足心的有哪些呢？七心界和法界的一半——无碍心所，再加上声音。前文讲到声音分有执受所摄和无执受所摄两种。这里为什么说“声音属于有执受”呢？前文主要从大种所造的角度来讲，此处，声音自己包括在无心当中，因为声不具足心，有这种差别。

眼等五根、除声音以外的色香味触九界，既存在有执受又存在无执受。当下的五根以及现在根群体中存在的色等四境是有执受。《自释》也说，有执受和无执受是具不具足心之意，其他九种具足有执受和无执受，现在的眼根、鼻根、耳根等，都可以具心，也即眼根具足眼识，眼根群体中存在的微尘——色香味触都具足心，其余皆可类推。

过去、未来存在的眼等五根，以及为相续所摄并

是现在之法的色等四境，也是有执受。这完全是有部宗的说法而已，未来的眼根如果真正存在，则现在可以被心摄受，未来的为什么不能呢？无有差别。但有部宗的说法就是这样，过去存在，未来也存在，只是存在的方式不同。这种观点，大乘唯识宗认为不能成立。

但除了根本身体之外的须发、指甲、血液等，以及不被相续所摄的法是无执受。头发具足心、指甲具足心，这种说法是没有的，血液等也无有感受，世间人们也是，一般对指甲跟手指的执著完全不同，认为头发不是自己的身体，它是没有执受的。这里面的差别也是这样区分的。

这里“执受”的意思是，对自己的根等色法有利有害，结果会产生苦乐的感受，并作为心与一切心所的所依，也就是世人所说的有心。

八无碍与声这九界唯是无执受，七心界自己是

心，不可能具足第二个心。眼等五根绝对是有执受，也唯是有执受，四境既是有执受又是无执受。

下面分析大种所造和非大种所造。

所触大种大所造，剩余九种色法界，
大种所造无表色，十种色界即积聚。

若问：十八界中是大种与大种所造的有哪些？不是大种与大种所造的有哪些？

所触既有大种也有大种所造，因为所触中的地等四大是大种性，柔软、冷、饥等七种由四大作为因所造。除掉所触，剩余的眼等九色唯一是大种所造，法界的一部分无表色也是大种所造，因为所说的“一切大种作为因，彼者称为无表色”，已说明了无表色为果色。余下的七心界，除去无表色以外的法界既不是大种也不是大种所造。

所以，所触有大种和大种所造两种；触以外的九

色界以及无表色，不是大种而是大种所造；七心界以及除无表色以外的无为法等法界，既不是大种也不是大种所造，从这三个方面进行分析。

那么，十八界中哪些是积聚的呢？眼等十色界绝对是极微积聚的法，剩余的八界不是极微积聚。

此处“积聚”是微尘积聚的意思。比如无表色，表面看来，无表色应该是积聚的，包括在色法当中，但它不是真正的微尘所聚，不包括在色界里面。所以，除眼等十种色界以外，其他八个界均不是极微积聚之法。

第 21 课

《阿毗达磨俱舍论》里面，现在正在讲界之分类。

能断以及所断者，即是外之四种界，
如是所焚与能称，能烧所称说不同。

这个颂词中，主要从三个方面来讲，即哪些是能断、所断之法？哪些是能烧、所烧之法？哪些是能称、所称之法？

十八界中既是能断也是所断的法，共有外色香味触四界，同样，所焚与能称也是这四界。像木柴一样，可以燃烧的法就叫做所烧；用来称量物品的工具就是能称。而能烧和所称，能烧如火一样，所称即所

称量的法，对此二者有不同说法。

若问：斧头砍木柴，斧头即能断，木柴是所断。那十八界中如斧头般可以作能断的有哪些？如木柴般可以作为所断的又有哪些？

这种问答方式的讲法特别好，首先提出疑问后，颂词已经作出回答：如斧头般的能断与如木柴般的所断，是外界的色香味触四界，不论色香还是味触，以此法均可断掉他法，因此可以称为能断，其本身也可以是所断。而诸根则如光芒般清澈，因此既不是能断也不是所断。有部宗认为，诸根当中，有些像胡麻花、有些像平行的针……全部是透明清澈之光一样，不能分开、无法割断，也不存在能割断它们的法。

眼耳鼻舌四根不能断很容易了知，但是身根，有些人认为：一只手断了以后，手还在动，那是不是手上还有一个根？身根会不会断了呢？有部宗的观点认为：手被砍断的时候，身根并未断掉，因为身根在

自己的身体上面，手在动只说明能遍的气或风尚未消失，其上并不存在身根。

嘉哲论师在讲义中说：身体断掉的部分应该存在身根，比如有人鼻子断后，可以重新接上，之后同样有感受。世亲论师在其他注释里说：这种说法不合理。若所断的身体上真正有身根，那么在它断掉以后应该仍有触觉，但断掉的手、鼻等无有触觉了，而重新接上后，只是再次与原来的身根融为一体。

有人提出疑问：这也不合理。因为蚯蚓等身体被割为两段后，两边都有生命，说明身根断了，并且两边都有感受。

身体切成两段，按理来说，不存在生命的另一半身体会死。《前世今生论》中说，并不是由一个众生变成两个众生了。听说很多人有这种经历，在挖地的时候把蚯蚓中间割断了，把两段身体分别埋在土里，过几天两个都是活着的。那是不是原来的一个众生变

成了两个众生。如果变成两个众生，或者说变成两个众生的身触，不是有两个身根了吗？不能如此承许，

《前世今生论》中讲到，中阴身的数量不可思议，就像空中微尘一样多。蚯蚓刚刚被割断死亡时，其他众生在很快的时间中进入它的身体。因此，原来的一个众生不可能变成两个众生，因为众生只有一个生命，不可能将生命一分为二，但是在原来的身体中，可以有其他中阴身进入。就像有些还魂师或者夺舍修法一样，原来的身体刚刚舍弃时，另一个众生可以进入他的身体。

总而言之，有部宗认为包括身根在内的有色五根，既不是所断也不是能断，这样说比较合理。此处也有些不同宗派的说法，但前段时间我们再三讲了，有部宗的有些观点，大家也是不得不承认的。此处应该这样承认，透明的诸根既不是能断也不是所断，但我们也不知道舌根到底可不可以断掉，既然他们认为不能断，这样承认也可以，因为这是通过教证衡量

的。实际上，鼻根到底是否存在？真正像大乘所说的，这只是心识的种子习气？还是有部宗所说的，是真正透明的色法呢？这方面只能根据教证来推测。但有部宗始终认为诸根是色法，虽说是色法，但不能断掉，就像无表色一样。

所谓的“断”，是指截断有为法的相续，诸根的相续无法断开。有部宗认为：眼等五根的相续无法断开，色、香、味、触都有相续，声音却无有相续。所谓的声音无相续，从发音位置或者身体里发出的声音，全部是从四大的身体中产生，声音没有自己前面的刹那产生后刹那的过程，因此他们说声音无有相续。麦彭仁波切在《智者入门》中也讲：声音没有相续。有些人发出声音，到我耳边听到，这中间有一个过程，声音应该有相续吧？这是一种邪念，实际声音不存在相续。有关声音是否有相续方面，下面还会论述。

七心界与法界这八种无碍界无有身体，也就不存在聚合了，因而它们既非能断又非所断。能断所断需要有微尘聚合，因而八无碍界中有关心识方面是无法断掉的；心和心所以外的无表色还有无为法，没有说能不能断开。不过有部宗认为，虚空可以断开，但他们认为空界和虚空是不相同的，并从五个方面进行分析³⁴。

色香味触外四界，如同既是能断也是所断一样，被火所烧，能用秤称量的也是此四界。比如一块糖，若投入火中，糖的颜色、香味、甜味等全部都会消失，变成灰尘以后，触觉也会没有；能称就是能称量的工具，其本体以色为主，香味触也应存在。

对于能所的关系应该知道，过秤的物品叫做能称，物品的重量叫做所称；能烧是火，所烧是木柴；

34 《大毗婆沙论》七十五卷九页云：问：虚空、空界、有何差别？答：虚空、非色；空界、是色。虚空、无见；空界、有见。虚空、无对；空界、有对。虚空、无漏；空界、有漏。虚空、无为；空界、有为。

能吃是吃者，所吃的是饭。

上述四种界，在所烧和能称方面无有差别，但对能烧和所称的说法有所不同。

有些人说：能烧唯一是火，所称唯一是重量，能烧与所称二者唯一是所触。用四大之一的火大，可以烧其他色香味触，触里面有因触和果触，因触有四大，其中唯一的火是能烧；果所触包括轻重，而重量指的就是轻重，所以，能烧与所称二者全部是所触。这种说法比较合理。

另有些人说：并不是唯一的所触，而是外四界。对此众说纷纭，莫衷一是。不过这种说法似乎与所触的概念相违，比如称一块糖，重量应该在所触里，但色、香、味当中，有的是眼根的对境，有的是鼻根的对境，有的是舌根的对境，全部混为一体不是很合理。因此满增论师也说，世亲论师《自释》中对此虽未作任何破立，但能烧和所称是所触，这种观点比较

合理。

还有一种想法，比如能烧是火，在火的群体中也有色、香、味存在。因为一般欲界所有色法都包含八微，火的群体中只不过不明显而已，表面上看是火大，实际火大群体中也有色、香、味等，可以称为能烧，这种说法也不相违。我们平时经常会说：用火烧了这块木板。实际火的群体元素中应该存在色香味等，与火起作用时，火成为能烧，色、香、味等同时成为能烧。

这种分析方法，在其他讲义中倒是没有见到，但是这样分析起来，能烧应该不仅仅是火，上述四界称为能烧也是不相违。大家可以慢慢分析一下，这个问题稍微有点难懂，希望好好想一想。

丙四、三生之分类：

产生有三种：异熟生、长养生和等流生。它们分

别是怎样的呢？这个概念大家应该明白。

不观待今生的任何因缘，仅以前世因缘而产生，就称为异熟生。比如前生造善业，现在会转生为人的身体，在果报已经成熟的此刻，不论这个身体好不好都已无法改变，因为这与前世的善业、恶业有关系。我们经常说：异熟果报现前。所谓的异熟因，只有善业和恶业。下面讲因缘的时候还要讲，作为异熟的因，或者是善或者是恶，除此以外不存在无记的异熟。而异熟果必定为无记，不可能有善和恶两种，比如现在身体的因，或者是善业，或者是恶业，身体本身处于无记状态，它的本体不可能是善和恶。异熟生就是不观待今世因缘，而由前世善因或恶因产生的果。

所谓的长养生，不观待前世的因，即生中依靠饮食、睡眠或者禅定，还有吃营养药等长养身体。现在很多人，不承认前世的异熟因，只承认现在的长养

生，整天为了身体打扮，做各种各样的人工手术，这些都可以包括在长养生里面。

有部宗说：对身体来说，异熟生起最重要的作用，属于内因；长养生起辅助作用，属于外缘。比如身体最中心的力量就是异熟生，而睡眠特别好，身体就开始胖起来了。戒律说睡眠和身体的轻重有不可分割的关系，二者都有愚痴性的关系，因为特别喜欢睡眠就会发胖，特别胖的人也很喜欢睡觉，它们之间有一定的关系。因此说，异熟生在肉身里起最根本的作用，睡眠等长养生对外在起作用。

有些外道认为：一切都由世间造物主所造。但佛教徒并不是这样承认的，也不承许偶然产生的观点，如果说什么都是前世业力现前并不合理。比如身体生病，有些病确实是前世的异熟果，现在吃药、打针或者念经等，不一定能改变。还有些人长相特别难看，不管你愿不愿意，都无法改变，这是异熟果报现前。

异熟果不可能随因缘而改变，无论你想或不想，都只能如此，这就是异熟果的特点。但是通过长养生，即生中可以有少许改变。

在讲同类因、遍行因的时候会讲到，前刹那产生后刹那，除加行道最后获得见道刹那的心以外，其他一切有为法均可承认为等流生。此处的等流生和四果里的同行等流果、感受等流果有点差别。此处所说的等流生，是指一种法不断产生它的本体，这叫做等流生。

十八界中，三生都具足的是哪些？哪些只具足一生？哪些具足两生？

异熟生与长养生，即是内在之五根，

声者非为异熟生，

内在的眼耳鼻舌身五根，既是异熟生也是长养生。因为现在的眼根、鼻根、耳根等，全部与前世有

关系，前世造善业，即生成熟人的眼睛，眼睛也很好；前世造恶业，即生会变成饿鬼的眼根。它们也是长养生，因为通过敷眼药或者戴眼镜等，会对眼睛有利益。如果说：都是前世的业报。不保护自己的眼睛，这是不对的，对五根应该通过不同方法进行保护。其实五根也应该有等流生，比如耳根，第一刹那的耳根产生第二刹那的耳根，这可以称为耳根的等流生。但颂词里为什么没有安立呢？因为这种刹那刹那的产生，可以包括在异熟生或者长养生中，因此没有单独安立。

十八界中，五根具足长养生和异熟生，声音不是异熟生，它不会由前世的善业或恶业产生。

有些注疏中提出疑问：以前释迦牟尼佛在世时，有一位叫做桑顿的人，声音特别好听。人们问佛：为什么他的声音如此好听？释迦牟尼佛说：在迦叶佛时期，他曾在佛塔上挂了声音悦耳的小铃铛。以此果

报，即生的声音非常好听。

释迦牟尼佛《百业经》等经典中说，以前在诸佛菩萨前供养妙音，后世会有很动听的声音。上师如意宝也讲过：即生用悦耳的声音作供养，来世一定会有很好听的声音。因为我以前没有在僧众面前好好唱诵供养，所以声音很不好听。上师在显现上是这样说的。

既然如此，是不是声音也有异熟生呢？《俱舍论》的有些注疏里回答：声音不是异熟生，但声音的来源——喉咙是异熟生。因为人的身体是异熟生，比如以前我造善业，对佛塔供养、赞叹，即生先以异熟善业成熟我的身体，喉咙很好的话，喉咙里发出的声音也会很好听。就像铁匠做的乐器，乐器做得好，人们使用它可以发出动听的声音，但声音不是铁匠发出的，铁匠只是做了乐器。声音不是异熟生的原因也是如此。身体是异熟生，由身体发出的声音很好听，所

以，佛经只是间接说了异熟生，《俱舍论》则直接讲到声音不是异熟生。

等流生及异熟生，即是八种无碍法，

其余则有三种生。

既是等流生也是异熟生的，有七心界和法界这八种无碍法。人的七种识是以前造善业即生成熟的，地狱里的识是造恶业成熟的，受、想、行里的心所也是同样，所以八种无碍法是异熟生。等流生是指前前刹那不间断产生后后刹那。

前面讲了五根、声音，还有八种无碍法，剩下的色香味触，有异熟生、长养生、等流生三种。比如人相续所摄五根群体中的色香味触，包括三种生；相续未摄受的色香味触，既没有长养生也没有异熟生，但应该有等流生，因为前面的刹那作为后面刹那的因。总体来说，色香味触四种，可以有等流生，也可以有

异熟生和长养生。

若问：十八界中哪些是异熟生，哪些不是异熟生？

眼等内五界是异熟生与长养生，原因是善趣与恶趣的根依靠善不善有漏法而产生，故为异熟生；依靠长养之因的饮食、涂抹、睡眠及等持可以增长，故为长养生。

麦彭仁波切说：饮食、涂抹、睡眠及等持，是身体长养的四种因。想要身体庄严，就像有部宗讲的一样，内在属于异熟产生，大的方面无法改变，但外在涂抹护肤品，通过饮食、睡眠，令身体更加光泽。现在的有些大官员，肚子特别大，这就是长养生。有些修行人等持特别好的时候，对身体、气色等很有好处，这也是长养生。这些并非全是今生的因，也不都是前世的因，而是二者互相结合，这一点非常重要。

有关异熟方面的问题，玉陀医师所造的医书里也讲过，人生病的原因，有一部分是前世造业，有一部分是即生饮食不调等。有些人认为：念一点经起不到什么作用。他根本不知道异熟因的作用，认为三宝加持马上就要见效，否则就说三宝的加持不灵，开始诽谤。因果方面的道理，在第四品会详细讲，这里仅仅从身体方面涉及一些。

声界不是异熟生，因为异熟被不相应法中断后就不会再继续产生，并且只是想一想也不能产生。声音在想唱、想说的时候，就可以发出来，但异熟生并非如此，比如牦牛的身体，不能想变成其他身体就变成其他身体，怎么想也无法改变事实，这说明是异熟生。

《俱舍论》对因果、心识、前世后世等很多方面，从因缘的角度分析得非常细致。在座的有些人，在学校里也许对前世后世、人的身体等有些研究，但

最关键的，就是要承认前世后世、业因果的存在。如果想在这方面生起定解，学习《俱舍论》很有必要。很多人认为：佛教研究万事万物不是很透彻，只是讲般若空性方面比较有特色，对形形色色的万法研究得不是很究竟。其实你真正通达《俱舍论》的话，会发现它已经涉及到生物学、心理学，还有世间很多的常识。

声界可有长养生与等流生，因为体力增强声音也会变得响亮高昂，故为长养生，并以语有表色具染遍行因所生。遍行因下面还会讲，它也是同类产生的。众生的一切声音都是以前面的同分、同类产生后者，故为等流生。

七心界与法界此八种无碍界，是等流生与异熟生，它们是由同类因与遍行因以及异熟因所生的缘故。这八界无有长养生，因为它们不存在积聚，也就没有色法的长养。

对此有人可能会想：心应该有长养生吧？比如饮食比较好的时候，心情也会好。这种说法是不对的，饮食不是直接对心起作用的因。睡眠充足或者饮食精良，对身体会有改变。而身体是心的所依，所依身体受到损害或者有所利益时，能依心也会受到相应的影响，并不是饮食一改善，心马上就改变。因为长养生是在微尘上安立的，而心不存在积聚微尘的概念。

剩余的色、香、味、触四界，既是异熟生也是等流生，又是长养生，凡是于长养生群体中存在的都是长养生，凡是于异熟生群体中存在的都是异熟生，凡是不为相续所摄的都是等流生。就像石头不是众生相续所摄，因此没有长养生、异熟生的概念和说法，只有等流生。

第 22 课

丙五、具实法等五类：

具有实法唯一界，最后三界刹那性，
眼与眼识界各自，一同之中亦获得。

此处涉及三个方面的问题，哪些是实法，哪些不是实法？最后三界是刹那性的，那它属于等流生还是非等流生呢？眼根与眼识在得法方面有几种分类？

从颂词字面来解释，具实法的只有一法界，其他十七界全部不是实法。有关这方面，有部宗和经部宗的观点不同，有部宗古代个别论师，也叫做毗婆沙师、毗婆沙宗，因为《大毗婆沙论》又称为《有实论》，他们认为：实法永远是恒常的，就像无为法。

经部宗则如《释量论》中所讲，能起功用的法称为有实法。但在这里，有部宗认为实法只有一界，即法界，其他十七种界都不是实法。

最后意、法、意识三界实际是刹那性的，但也有非等流生的情况。比如苦谛法智忍³⁵也就是见道的第一刹那并非等流生，除此之外的其他情况下，这三界均属于刹那性的等流生。

第三个问题，眼与眼识界各自都是不同的，比如先得眼识后得眼根，还有先得眼根后得眼识，眼根、眼识同时得，眼根和眼识均不得，共四种分类。

35 于见道观四圣谛而生无漏之法忍、法智，名曰十六心。一、苦法忍，即断欲界苦谛下见惑之智。二、苦法智，即断苦惑已，而证正理之智。三、集法忍，即断欲界集谛下见惑之智。四、集法智，即断集惑已，而证正理之智。五、灭法忍，即断欲界灭谛下见惑之智。六、灭法智，即断灭惑已，而证正理之智。七、道法忍，即断欲界道谛下见惑之智。八、道法智，即断道惑已，而证正理之智。九、苦类智忍，即断上二界——色界和无色界苦谛下见惑之智。十、苦类智，即断苦惑已，而证正理之智。十一、集类忍，即断上二界集谛下见惑之智。十二、集类智，即断集惑已，而证正理之智。十三、灭类忍，即断上二界灭谛下见惑之智。十四、灭类智，即断灭惑已，而证正理之智。十五、道类智忍，即断上二界道谛下见惑之智。十六、道类智，即断道惑已，而证正理之智。此十六心中，前十五心为见道，最后道类智一心摄于修道。信难信之理而不惑叫做“忍”，施于所观之法而忍许叫“法忍”，依此忍许而离惑明理之智叫“法智”。

若问：十八界中哪些具有实法呢？十八界中具有恒常稳固实体的是法界的一部分——无为法，无为法是实法。颂词中说“具有实法唯一界”，似乎法界全部是实法，但这里面只是一个总称，比如一个人，以此只能代表他是一个人，但这个人到底是谁、具足什么特征等，并未具体说明。这就是用总称来代指别称，法界有七种，实际法界的一部分——三无为法才是实法，受想行以及无表色不是实法。

按有部宗的观点，实法有四种：一是恒常稳固而存在；二是能起作用，如有为法的地水火风等；三是自然而成；四是此外他法。此处是就第一实法而言的。

除了法界以外，剩余的其他界均是有为法，无有恒常稳固的实体成立。此颂中所讲的实法，是恒常稳固不变的。当然，只有无为法才具足这一特点，其他法不具足。既然指第一种实法，那肯定是恒常、不

能有变化的实法，其他十七界，再加上法界的一部分——受想行以及无表色，都属于有为法。

再者，这些界中苦法智忍的第一刹那中具足的意、法、意识此最后三界是无漏法。比如四谛都有法智忍，也即先在欲界断除苦谛见断，并获得法智忍，然后色界、无色界断除苦谛见断，之后三界次第断除四谛其他所断。虽然凡心和心所都应该是同类，属于等流生，但四谛中苦法智忍的第一刹那中具足的最后三界——意、法、意识，是见道的缘故，属于无漏法，而世间胜法位以下均是有漏法，苦法忍的前面无有无漏法。因此苦法智忍的第一刹那比较特殊，因为从原来的有漏法变成无漏法，也即凡夫地的心心所于此获得见道，其前刹那的因既不是等流也非同类，故而不是等流生的刹那性，只是时际刹那，从第二刹那以后可以称为等流生，属于成事刹那。

也就是说，苦谛法智忍的第一刹那无漏法，属于

时际刹那。所谓的时际刹那，下面讲时间的时候也会讲。比如一弹指分为六十刹那，其中一刹那称为时际刹那。苦谛法忍除第一刹那是有漏产生无漏而非等流生以外，从第二刹那之后全部是等流生，以前前无漏因可以产生后后。

前文讲到“等流生及异熟生，即是八种无碍法”，只是从一般情况下来讲，这里所讲的显然属于特殊情况，因为无漏第一刹那的意等三界与法界无为法不属于三生。

无漏法第一刹那的意等三界，还有法界无为法都不是三生，因此一般当中也有特殊情况，这是叙述。

“最后三界刹那性”这一问题，希望你们翻阅其他讲义，尤其要看看《自释》怎么样说。我在前面颂词当中已经讲了大概的意思，现在注释上也已经讲了，再去翻阅《自释》和其他讲义，可能好懂一点。

我想如果没有比较易懂的注释，你们理解起来

会很困难。这次翻译《俱舍论》的时候，几乎没有用“之乎者也”这种古词，因为佛法本来比较深奥，很多人对佛教的基础不是很稳固，本论的名词非常多，再加上古文，恐怕很困难。以前翻译《大幻化网总说光明藏论》《直指心性》的时候，总觉得文言文比较舒服，但后来越来越觉得翻译得太古了，佛教方面非常深奥的道理，用古文很不好理解。

本论在这里算是比较易懂的，有些知识分子也许觉得语言太简单，没有成语等好听的语言作为修饰。但我觉得以这种方式更易懂，本来俱舍的意思就比较艰涩，再加上古文，就像唐玄奘的《自释》一样，有时候似懂非懂，有时候稍微懂一点，看起来特别费劲，有这种感觉。

若问：本来不具备眼界而重新获得，眼识界是否也重新获得呢？

关于这个问题，有四种类别，即先得眼识后得眼

根、先得眼根后得眼识、眼根和眼识同时得到、眼根和眼识均得不到。这里掺杂了一些有部宗的观点，与现在的实际情况稍有不符，但有些地方，我们也不得不如是承认。

所谓的“眼与眼识界各自”是指前两类，其中第一类——先得眼识，后得眼根：转生欲界后次第获得眼根，善法与有染的眼识在以前就已获得了。

很多人认为：不可能吧，眼识依靠眼根而得到，怎么会先得眼识呢？

有部宗有一种特殊观点，本论为了便于理解，经常用“得绳”，其他译本里面说“得”。有部认为：未来、过去、现在三个时间成实存在，如此一来便成立了“得绳”，此宗的很多不同说法也就出现了。

此处第一类：先得眼识，后得眼根。比如色界第一禅的众生，在转生到欲界的时候，眼耳鼻舌身诸根

次第获得，而眼根还未得到之前，善法和染污的眼识已经先得到了，因为转生时眼识未来的得绳提前已经具足。

一般来说，眼根还未得到，眼识不可能提前得到，比如入胎时，胎中有七种住胎过程，凝酪等前面几个阶段，眼根尚未形成。《上师心滴》中说，眼睛、鼻子等在七七四十九天以后才逐渐形成。但有部认为：中阴身在刚刚入胎结生时，眼根还未得到，即生中善和恶的眼识，比如造善则获得人的眼识，虽然真正的眼识在人出生以后才有，但是眼识的得绳提前已经存在了。

有部所承许的得绳，就像唯识宗认为的习气一样。比如我未来要见色法，见色法的眼识在母胎时就有，唯识宗说这是未来的习气种子，有部宗说是未来产生之法的得绳。根据随理经部宗的观点：眼识依靠作意、外境、眼根三缘聚合才能产生。因明观点也如

此承认，但有部宗的这种特殊说法，大家应该了解。

第二类，先得眼根，后得眼识。二禅以上只有依靠现前一禅的眼识才能看色法，而色界本来即具足诸根，因此眼根以前就已获得。比如第一禅有眼根也有眼识，二禅以上有根，但没有识。在见色法的时候，二禅以上因为不具足眼识和鼻识，必须要借用第一禅的识。有些人认为：这不可能吧，要见色法的时候马上到一禅去，能不能借个眼识？这倒没有必要。因为他们只要心一专注，就能获得一禅的眼识。就像欲界中的有些众生，要显示神通就必须用四禅的禅定境界，否则，想见到中阴身或者显示神变，以欲界心根本无法成功，因为欲界心很粗大。同样，二禅以上已经有眼根，但无有眼识，在见色法时，必须借用一禅的眼识才能见。

这不是《俱舍论》的特殊观点，所有宗派应该都是承认的。比如转生到二禅、三禅的天人，先获得眼

根，后来见色法时，通过入第一禅的定，借用他的眼识，就像欲界众生想见到中阴身时，需要用四禅的禅定一样。

第三类，眼根眼识同时得。眼根与眼识界也有一起获得的，诸如从无色界死堕后转生到欲界与一禅天。在无色界时，既没有眼根也没有眼识，在无色界死后转生到欲界或者一禅时，于转世中阴当中同时具足诸根，善法与染污性的眼识未来得绳也出现在那一阶段。《俱舍论》中讲到本有、死有和转世中阴，从转世中阴开始，眼根具足的同时眼识的未来得绳也具足，所以可以说同时产生。

第四类，眼根与眼识均不得。“亦”字是指除了前面三类以外的情况，诸如无色界转生于无色界。无色界众生死后，还未形成眼根时马上又转生到无色界，这样一来，眼根与眼识都不会获得。

第 23 课

十八界当中，哪些是外界？哪些是内界？哪些是有依界，哪些是相应界呢？

内在十二除色等，所谓法界为有依，
余者相应亦有依，不做与做自之事。

除色声香味触法属于外法以外，其他十二种均属于内法。十八界中，意识对境的法界，属于有依界，除法界以外的十七个界，既有相应也有有依。那么，相应和有依到底如何区分呢？不做自己的事情叫相应法，做自己的事情叫做有依法。

什么叫有依？什么叫相应？没有正式宣讲注释之前，给大家简单介绍一下。有依，可以叫有依根、

有依界，或者也可以称为有依处。正在做自己事情的法，就称为“有依”。比如眼根正在做自己事情的时候，叫有依眼根。眼睛正在见色法时，其他的色法或者其他根未起作用，因为没有做自己的事情，这时的根称为相应根，色称为相应色。所谓的有依和相应，在大乘和小乘的《阿毗达磨》当中都是通用的名词，因此必须清楚它们的含义。

在这里，相应与前面所说的相应有点差别，前面所说的相应是指同一个时间中心和心所相应，比如心王出现的同时心所也存在，这叫做心和心所相应。这里的相应是与它同分。有依和相应，唐玄奘分别翻译为同分与彼同分，其他的古译本说“与彼相同”。

对于相应和有依，颂词也说主要是做不做自己的事情来安立的。做自己的事情叫有依根，不做自己的事情称为相应根。比如晚上睡觉的时候，眼睛没有去看色法、耳根没有听声音、鼻根和舌根都没有取自己

的境，这时的根就叫做相应根；正在起作用的根叫做有依根，这是从根方面来分。

从境方面分，外境正在产生自己的根识，比如外境色法正在起产生眼识的作用，这种色法称为有依色，此时没有产生耳识的声音，因而叫做相应声……依此类推，六根六识以及除法界外的五境，都有起作用和不起作用两种情况。

这是在《俱舍论》中经常遇到的问题，麦彭仁波切在《智者入门》中讲得比较细致，大家应该懂得，什么叫做有依，什么叫做相应。唐玄奘在《自释》里，有依翻译为同分，相应翻译为彼同分，但是现在比较新的译文都翻译为有依和相应。我也是根据现在的译法翻译的，因此与唐玄奘原文有一点差别。

此处有一个疑问：每个法都会做自己的事情，比如色法会产生自己后面的一刹那，或者成为其他法的对境，可以做很多事情，那是不是所有法全部变成有

依法呢？

不会有这个过失。《自释》里面讲得比较细致，此处的做事是根识取外境方面来讲的。比如听声音是耳根的事情，鼻根闻气味、舌根品尝味道、身体领受触感，这是每个根各自的事情。眼识见外境色法，耳识的事情是听声音……这些是识的事情；外境方面，产生眼识是色法的事情……依此类推。所以，十二处各自有各自的对境，如同缘碍、境碍、障碍中的境碍，就像钻入网里面，唯一取这一个境，其他境不能取，此处也是如此，根据根境识之间的关系来分，它们之间互相起作用，叫做有依；没有起这种作用，称之为相应。

此处说，十八界中哪些是有依呢？法界唯一是有依，除法界以外其他的十七界，既有相应也有有依。有依和相应之间的关系，学习《俱舍论》的时候必须通达，这样在分析后面的问题时会比较简单。

若问：十八界中有哪些是内界？除色等六境之外的十二界。为什么叫内界呢？由众生心相续所摄而称为内界。比如六识是心相续所摄，六根也是众生相续所摄。未由众生相续所摄持的根，是不可能存在的。因此，十八界中除色声香味触法以外，其他十二界是内界。由此也可了知，色等六界是外界。

这里内外的意思是指是否为众生相续所摄，众生相续所摄，就叫内界；众生相续没有摄受，叫做外界。并不是像数论外道和胜论外道由遍计执著所说的“有我是内、无我是外”，他们认为：不论常我还是神我，凡是有我就属于内；除我以外的地水火风等法，称为外法。这种说法并不合理。

十八界中哪些是有依？十八界中只有法界是有依，因为法界做自己之事，无论圣者还是凡夫，都做产生他们意识的事。这里所谓的“做事”，并不是某个人做事——吃饭、吃馒头、吃麻辣豆腐，不是真正

用手来做事情。比如眼根正在取外境色法时，这叫做眼根做事情；眼识了知外境色法是什么样，这是眼识做事情；依靠外境色法产生它的眼识，叫做色法在做事情。十八界中唯一的法界始终在做事情，因此，七法界唯一是有依法，除法界以外的其他法，不仅是有依也是相应。

有部宗不承认自证，而是承认两刹那认识诸法，因为对于诸法无我之心的对境，第一刹那照见除了自心识及与之一一起出现以外的法。自证是指自己明知自己的心，有部宗承认心识实有，因此不承认自证。他们认为：在一刹那间了知所有法不合理。因为第一刹那不可能知道自己的心，想要了知万法，必须要二个刹那，也即第一刹那照见除自心识及与之一一起以外的法，第二刹那以回忆的方式，了知自心及与心一起产生的法³⁶。有部宗认为：如果承认自证，就变成一刹

36 《自释》：“由诸圣者决定生心观一切法皆为我，彼除自体及俱有法余一切法皆为所缘，如是所除，亦第二念心所缘境，此二念心缘一切境无不周遍，是故法界恒名同分。”

那间认识诸法了，实际并非如此，因此法界恒常是有依。余下的十七界既是相应也是有依。其原因是相应法不做自己之事，“亦”字表明也具有依。

一位比较出名的格西造的《俱舍论庄严疏》中说：颂词里说的法界是有依法，其密意指法界的部分是有依法，并非法界中所有的法是有依法。比如三种无为法，可以承认始终是有依法，除此以外，受想行实际是心所，与心王相应产生，由此可以说法界的部分是有依法，部分并非有依法，相应法也可以产生。

这种说法可能不太合理。《俱舍论》比较著名的注疏，包括满增论师和嘉哲论师的注疏当中都说，七种法界全部是有依法，除法界以外的十七界，既有相应法也有有依法。

从世亲论师的《自释》可以轻易了知，其中讲到：色声香味触之间的法有有依法和相应法。并没有

说色声香味触法都是有依法和相应法³⁷。因此这种说法不太合理，这是第一个原因。另外，法界唯一是有依法的原因是，比如眼睛的对境是色法，它经常会出现起作用和不起作用的差别，而所谓的法界，是圣者和凡夫第六意识的对境，始终都在起作用，世间上不论受想行等任何一种法，圣者全部能了达，始终起自己的作用。

这样一来，有些人可能认为：既然以圣者全部了知而安立法界唯一是有依，那么，对于根、识等，圣者也会一目了然，为什么不安立为有依法呢？

这是有原因的。世亲论师解释自己观点的时候说：所谓的有依和相应，并非以其他原因来安立，而是由根境识三者之间的关系来安立的。那么，意识和法之间是有境和境之间的关系，就像眼识和色法之间

37 《自释》：色界为眼已正当见名同分色。彼同分色亦有四种。谓非眼已正当天及不生法。广说乃至触界亦尔。各对自根应说自用。应知同分及彼同分……色是共故。依多相续建立同分及彼同分。如说色界声香味触应知亦尔。

的关系一样³⁸。

上述所说《俱舍论庄严疏》的说法，这位格西可能没有看过《俱舍论自释》或者印度相关俱舍方面的《大疏》。不然，表面看来他的说法也挺有意思：三无为法以外的想、受、行也有相应法。但实际上，所谓的法界是指第六意识的对境，《自释》或其他《大疏》中根本没有提及眼根到身根之间的对境。一般来说，《俱舍论》提到有分别的第六意识，比如圣者可以了知我的受想行，它不包括在色法、声音以及香味触里面；也不包括在眼耳鼻舌身意六者中，那为什么受想行不是意识的对境？既然是意识的对境，就一定是有依法。因此说，包括无表色在内的七种法界，全部是有依法，没有相应法。

萨迦派的一位阿琼堪布说：法界分有依和相应的说法不合理。从颂词也可以明确了知：法界唯一是

38 《自释》：云何同分彼同分义。根境识三更相交涉故名为分。或复分者是已作用。或复分者是所生触。同有此分故名同分，与此相违名彼同分。

有依法，法界以外的其他法分有依和相应。如果法界也有有依和相应，颂词不应该说其他法有有依和相应两种，法界里也有相应法之故。堪布阿琼没有详细剖析，但从颂词可以看出，世亲论师说法界只是有依法，法界以外的十七界有相应法和有依法，分析得非常清楚。

那什么是有依，什么是相应呢？

不做自己之事的法为相应。我现在眼睛看着前面的色法，后面的色法对我来说就是相应色，未产生我的眼识之故。此处的相应是指与彼相应，“与彼”指与有依相应、与有依相同，但它自己所需的识没有产生。

做自己之事的法为有依，也即眼已见、正见、将见色法是有依，直至身界之间均可如是了知。刚刚见到此法、现在已经见到、等一会儿将要见到，从眼根角度来讲叫做有依根，色法角度来说是有依色；刚

才听到的声音、现在听到的声音、等一会儿听到的声音，从耳根角度叫有依根，从声音角度说是有依声……如是类推直到身界，并未讲到意界。

相应是指眼灭已见、灭正见、灭将见以及未生之法四者。以眼根见色法为例，灭已见是从未见过，如昨天的一碗水，任何众生未见，现在已经没有了，叫昨天的相应法；今天的一碗水，任何众生都未见，称为灭正见的相应法；灭将见是指明天的一碗水，任何众生也不会见。一般谁都没有见过的法经常会有，比如山上的有些花，任何众生都未见过，秋天就已经没有了，或者过两天开的花，叫做灭将见；还有未来根本不会产生之法，有部宗认为这也是相应法。从耳根角度来分也是同样，灭已听、灭正听、灭将听以及未生之法，其他均可依此类推。

上述是克什米尔派祖师的说法。

西方有部宗祖师说：未生之有法有具识与不具

识两种，具识是指有相续摄受、具有心识的法；不具识指相续根本不摄受的石头等，再加上灭已见、灭正见、灭将见，共有五种类别。

前面仅仅从眼见色法的角度作了讲解，同样，耳闻声等其他方面也可依此类推。心之七界中，所有已生之法均为有依，未生之法是相应，因为产生心识必定要缘自之对境。

第 24 课

丙六、见断等分类：

十色五识修所断，最后三界具三种，
非烦恼性非见断，乃色非六非为生。

五根、五境十色界，还有五种识，这十五界全部属于修断。什么是修断呢？小乘也分见道和修道，修道该断除的烦恼或者法，称之为修断；见道需要断除的烦恼或者法，称为见断。十色和五识是修所断，最后三界意、法、意识具足三种，有见断、修断，还有非所断——无漏部分不是所断。还有只具有见断的，下面第五随眠品中有广说，第二品宣讲根时也会宣说，这里不提。

《俱舍论》的颂词比较难懂，尤其以前没有闻思过的人，即使闻思过简单的前行等法，但没有闻思过《俱舍论》和因明的人，可能从头到尾都处于迷迷糊糊的状态，除非十分聪明的人，否则比较困难。按理来说，对初学者应该开示显宗的基础，一开始就学《俱舍论》，可能不太懂。不过没办法，我也不能化身成几个人讲课，暂时只能让初学者闭着眼睛修。

此处有一个问题，小乘十八部里面的犍子部认为：凡夫是见断，恶趣众生身语之业也是见断。

对此，有部宗遮破说：这种说法不合理。凡夫是一种实有存在的法，并非烦恼性，因此凡夫并不是见断。如果是见断，必定是烦恼性，“非烦恼性”的缘故，非见断。恶趣的身语之业属于色蕴，因此并不是见断，“乃色”之故。“非六非为生”，如果是见断，必须是第六意识对四谛产生颠倒执著，才安立为见断，否则并不是见断。由于上述三个条件都不具足，

恶趣众生的身语之业以及实有凡夫不是见断。

十八界中，哪些在修道时断掉，哪些在见道时断掉，哪些既不是见断也不是修断？

眼界等十色界唯一是修断：若是无漏法则不属于所断，它们是有漏法的缘故，是所断；又由于对真谛不起颠倒执著，与之无有关联，因而不是见断。第五品会讲到见断的分类，如在欲界中苦谛有十见断，灭谛和集谛各有七见断，道谛有八见断。讲到随眠品的时候，专门讲到：对四谛颠倒执著就是见断。十种色界对四谛无有颠倒执著，不是见断。是所断但不是见断，那么必定成为修断。

通过这种推理可知，眼识等五识也是修断。最后的意、法、意识三界既有见断也有修断，还有非所断。依靠意、意识和法界对四谛有颠倒执著，因此是见断；还有一部分对四谛不颠倒执著，却是所断的部分，属于修断；无漏部分则不是所断，因此具足三

种。

下文随眠品中所说的见与疑等八十八随眠、与随眠烦恼群体相应产生之法，以及彼等之法相³⁹、随行之法相还有得绳等，都属于见断。其余的一切有漏法是修断。所有无漏法既不是见断也不是修断，故为非所断。

犍子部祖师说：异生凡夫与恶趣身语之业是见断，因为若生起见道，则此等灭尽之故。经中也云：“预流果灭尽恶趣之生处。”他们认为：有一种成实的法，叫做凡夫。不是指人的身心方面，而是有一种称为凡夫的实有法。还有恶趣身体和语言的业，应该属于见断，在获得预流果——见道时，必须要舍弃的缘故。

这种观点，除犍子部以外，其他大小乘宗派都是不承许的，尤其克什米尔教派为主的教典驳斥上述

³⁹ 有部宗认为法相单独存在。

观点：凡夫不是见断，因为它不是烦恼性。假设凡夫是烦恼性，则有凡夫依靠世间道远离贪欲而成为非凡夫的过失。见断的本性必须是烦恼性，不是烦恼性则不成为见断，如此一来，必须承认凡夫的本性是烦恼性，但是这样承认会有过失，所以不能这样承认。

实际正如下文所说，依靠迁移才能舍弃凡夫，只是远离贪欲并不能舍弃，因此凡夫不是烦恼性。“迁移”是指真实获得圣者果位时，会远离凡夫的本体。但仅仅离开贪欲，不会舍弃凡夫，为什么呢？离开贪欲的现象，即使凡夫人当中也存在。所以，如果承认凡夫是烦恼性，就必须承认有这样的过失。

凡夫若是善法，则断了善根就不再是凡夫，这一点对方肯定不敢承认。因而凡夫不是善法，是无覆无记法。有部宗承认一种不是善也不是恶的实法，叫做无覆无记法。

同样，将转生恶趣的身语之业也不是见断，因为

它们包括在十八界的色界当中，并且于真谛不起颠倒执著，也就是说，恶趣的身语之业并不是起颠倒执著的因。也不是彼之随行与得绳，所以是转生恶趣之因的不善业。此处的解释与颂词稍微有一点差别。

非为第六意识的五根识，既不是烦恼性也不是见断，于真谛不起颠倒执著并且不是其从属之故。依靠第六意识产生，当然是见断，但五根识不是依靠第六意识产生，因此不可能对四谛有颠倒执著。

《俱舍论》第一品当中有关界的分类，很多学俱舍的人觉得比较难。学院以前有一位堪布，他在印度哲蚌寺闻思的时候，说是《现观庄严论》学了七年，中观学了三年，现在正在学俱舍，也是三年，后面还要在三年当中学习戒律、三年中学因明。所以我想：有些人对闻思想得特别简单，不要说七年，七个月也觉得很长。实际真正闻思佛教道理的话，通过听闻、背诵、辅导、分析、思维等各种各样的方法，需

要很长时间才能在相续中生起真正的智慧。圣者的语言不像凡夫人的语言，只是简单地听一听，不可能在相续中真正串习起来。大家学习《俱舍论》的时候，如果没有花时间、下功夫，仅仅依靠表面上的闻思，自相续中恐怕很难生起相应的智慧。

格鲁派研究《俱舍论》最起码要三年以上，现在学院的班里面，最少是在一年中专门研究《俱舍论》。我们因为各种各样的原因，暂时一年当中，想把俱舍和戒律给大家大概介绍一遍。其实困难比较大，因为要一边翻译法本一边讲，我的精力也很有限。不管怎样，只是在字面上解释，大家应该可以的，但是通过考试或者辩论的方式，对于不肯下功夫或者不是很聪明的人来讲，的确有点困难。

丙七、见与非见之分类：

眼与法界一部分，即说是见有八种，

五识相应所生慧，无计度故非为见。

若问：十八界中哪些是见，哪些是非见呢？

眼与法界的一部分心所是见，因为眼根见色法，法界的一部分心所决定认知对境。何为法界的一部分呢？坏聚见、边执见、邪见等五见，再加上承认前世后世的世间正见、有学见以及无学见，共有八种。其中前五见具烦恼性，世间正见是有漏善法，有学见与无学见分别是具种子之无漏法与无种子之无漏法。

那么，根识见是正见吗？

眼识等五根识相应产生的智慧不是世间正见，因为所谓的见是指计度分别，而五根识无有计度分别。

在这个问题上，以前藏地的有些论师认为：见是以有无分别来安立，有分别才叫见。眼为什么是见呢？眼不应该安立为见，无有分别的缘故。萨迦派的果仁巴说：这些藏人根本没有分析有部宗的观点。有

部宗的见可以分为两种，无情见和心识见。无情见指眼根取外境、见色法，这叫做见，这种情况下不一定有计度分别。若是心识见则必须有分别，属于真正的见。

第 25 课

下面继续讲被称为第二大佛陀的世亲论师所造的《阿毗达磨俱舍论》，本论共有八品，现在讲第一分别界品。

十八界当中，已经讲了见与非见之间的差别。有部宗有一种观点：见分无情和心识两种，无情的见就是眼根见色法，不一定具足计度分别；心识见外境必定有计度分别，不然不能成为真正的见。

眼见诸色为有依，依彼之识非为见，
传说中间阻隔色，并非能见之缘故。

人们经常认为，眼睛可以见到外境、鼻子可以了知气味……这里主要分析到底用识见还是用根见的问

题。

有部宗认为：无情的根可以直接领受外境。经部以上不承认这种观点，取外境时必须用识来取，而不是用根取。为什么呢？根属于无情法，无情法不能取外境、不能执著外境，必须依靠眼识、鼻识、耳识等，才能察觉外境的性质或者本体。

有部认为眼根能见到外境色法，那是有依眼根见还是相应眼根见呢？他们说当然是有依眼根见外境，相应眼根虽然是眼根，但不能见到，比如闭着眼睛或者中间有遮蔽物时，眼根不可能见。因此，虽然依靠眼根产生的识是眼识，但并非眼识见外境，而是眼根见外境，这是有部宗的特殊观点。

传说有部宗如此承许的唯一理由是，中间有色法隔开时见不到色法。如果是心识见，即使墙壁、山或者屋子以外的法也应该见到，因为心识是没有阻碍的。正因为中间有其他物品隔开时见不到，只能是有

色眼根来见色法。世亲论师对这个理由不太满意，所以用了“传说”一词。

前文讲到眼睛能见外法，眼根应该不是见吧？没有计度分别的缘故。此处提出这样一个疑问：眼根为什么能见色法呢？

对此回答：从眼根能现见一切色法的角度安立为见，并不是从有无计度分别的角度来安立。如果牵涉到心识，必须具足计度分别，否则不能成为见，但有部宗承认无情法的眼根见外境，在这种情况下，不是计度分别也可以见。

那么，所有眼根都能现见色法吗？只有有依眼根见色法，并不是指相应眼根。如此一来，依于眼根的眼识岂不也成了能见色法？不是眼识来见色法。这唯一是有部宗的观点，经部以上并不承认，他们认为：应该用眼识、耳识、鼻识等识取外境，并不是用根取外境。

有部宗为什么如此承许呢？识是无有阻碍的，如果以眼识来见色法，被墙壁等阻隔的色法也应该见到，见不到的缘故，并非以识来见，只有像胡麻花一样的眼根等有相色法，才可以被墙壁挡住，所以一定是眼根来见。因明《释量论》和《量理宝藏论》中，也经常遇到这种辩论，有部宗认为：根取境是同时或者直接的方式来取。麦彭仁波切在《中观庄严论释》里专门讲到了有部宗取境的特殊方法，但经部以上不会这样承认。

世亲论师站在经部的角度用了“传说”一词，破斥有部宗的观点。经部宗认为：眼识虽然能见，但并不能取所有遮障之法。既然眼识是识，那可不可以见墙壁以外所有的法呢？只要因缘具足就可以见到，因缘未具足或者是与之不相应的法，即使未见到墙壁以外的法，也不会出现任何过失。

因为被能障法阻隔之因如果不具足，则不能生起

眼识，即便是因具足，但被碓硃、水、玻璃、云母等阻断也能生起眼识。中间隔开或者环境非常遥远时，虽然用眼识来取，也不一定能见到；有些法虽然无有遮障，非常细微的缘故，眼识也不一定见得到。有障碍隔开就必定无法见到的说法不能成立，因为中间有玻璃等法阻隔时，眼根虽然不能到对面去，也可以见到，这说明不是根来取外境。如果是根取外境，戴眼镜的人不应该见到色法，玻璃遮挡眼根之故。另外，透过碓硃、水、云母等等，都可以见到色法，所以有部宗的观点完全不合理，根只是起增上缘的作用，并不是真正能见外境的有境，应该以眼识来见。《量理宝藏论》中说：“乃无情故非能见。”眼根属于无情法，不具足识，所以不是能见，所谓的能见必定是识。经部以上都是这样承认的，这种说法非常合理。

双目均见诸色境，现见尤为明显故。

那么，左右两个眼根都见色法吗？是不是见两个

色法？

两个眼根都同样见色法，因为双眼根看要比单眼看得明显。两个眼根一方面起庄严的作用；另一方面从眼根本体来讲，都属于色法，不存在异体的眼界，从明显角度来讲，左右两个眼根可以起到更明显的作用。

有些人说：我的眼睛很小，看不见色法。有些说：我的一只眼睛不太好，看不见。那么，有两个眼根，是不是所见到的色法也有两个呢？

这种说法不合理。有论师回答过：眼识没有形体，从识的角度来讲，不可能有左、右、上、下方位的判断。如果像无情法一样有形体，可以分东南西北上下左右，识没有形体的缘故，虽然从眼根的角度分为左眼和右眼，但从来没有左眼识、右眼识的说法。

《俱舍论》的分析比较细致，对于一些喜欢广说

的道友，学习《俱舍论》还是很有意义的。不过，思维比较粗大、不喜欢广说，或者比较懒惰的人，《俱舍论》对他来说可能很麻烦，有时候会有越想越糊涂的感觉。

许眼意根与耳根，不接触境余三触，
鼻舌身根此三者，同等执著于对境。

六根取六境，到底是接触而取还是不接触而取呢？眼根、意根、耳根是以不接触的方式取外境，鼻根、舌根、身根通过接触的方式取境，这是从六根而言。

五根取外境时的大小是怎样的呢？鼻根、舌根、身根三根，在取境时根据根与外境接触的大小同等而取。比如手接触墙壁，能感受到与手一样大小的触觉；身体全部接触墙壁，则可以感受到整个身体接触部分的触觉。同样，鼻根或者舌根在接触外境时，也

是取与自己同等大小的外境，即使外境特别大，鼻根和舌根也无法全部接受，只能接受与自己同等的这一部分。但是眼根和耳根不同，比如比自己眼根还小的毫毛或者针尖等，都可以接受；比眼根还大的山王也能见到。声音也是如此，比耳根小或者比耳根大的声音，都可以听得到。下雨的时候雷声阵阵，这么大的声音也可以听到。所以在根取外境方面，有些是大小相当而接受，有些是接触而接受……这些道理，现在很多科学研究当中也可以得到印证。

眼根等是与对境接触而取还是不接触而取呢？

眼、耳、意三根是不与对境接触而取的。眼根没有接触色法也可以见到；意根本没有形体，也可以不接触的方式取外境；耳根不能接触外境，如果接触，声音都有相续了，这会有很大的过失。理由是眼根与耳根可取远处存在的色、声，意根不是色界。

鼻、舌、身三根与对境接触而取，因为要观待与

自己极近的对境才能取。比如鼻子跟前的外境，如果没有接近就无法闻到，只是接近也不行，他们认为：外境的臭味等，没有吸气的时候闻不到，只有吸气时，外境的臭味才能进入鼻孔，接触鼻根并感受它。舌头也是同样，一颗糖没有接触舌头的时候，根本尝不到甜味，真正接触到舌头才可以。有部认为舌根就像半月形，中间有很细微的空间，它的主要作用就是令不发呕、接受饮食等。

既然眼根可以见到远处的色法，是不是很遥远的色法以及中间有阻隔的色法也可以见到呢？

无有这种过失。打个比方来说，就像吸铁石虽然以不接触的方式能够吸铁，但只是吸引自己附近、与它相应的对境，不可能吸所有的铁，不相应的对境是不行的。中国的吸铁石不可能吸美国的铁，因为对境遥远等各种因缘不具足。

有部宗认为：所有根是实有存在的法。而且外境

色声香味触到底以什么方式存在呢？有部和经部以上的观点也不相同。有部宗认为：外境的每一个无分微尘，以中间隔开、不接触的方式存在。经部宗认为，表面看来，似乎一切法都粘在一起，其实真正观察，任何物体都不可能粘在一起。比如一块石头，眼睛看的时候好像没有孔隙，但是有无数微尘聚集在一起，并不是粘在一起。如果粘在一起，就像酥油加在酥油上一样合而为一，最后无分微尘全部融入一体，这时会出现石头消失不见的过失。那么，这块石头到底怎样存在呢？无数微尘聚合在一起。

通过科学方法观察，基本上也是这样承许。希望你们看一看《自释》，里面分析得比较细致。世亲论师应该是按照经部宗的观点，承认外境由无数的无分微尘聚合在一起。

比如一张纸，表面上看，好像是无数微尘粘在一起变成了一张纸，实际并非如此，而是由无数微尘

聚合在一起，中间有无数的虚空。那为什么不会分散呢？是依靠众生业力的风聚合在一起的。就像讲地理的时候说，地球不会掉下去是因为有引力。水为什么不掉下去呢？依靠吸引力。同样，依靠众生的业风，令无数微尘聚合在一起，只是眼睛见不到它的细微部分而已。就像化学所讲的原子、原子核，依靠肉眼虽然见不到，但外境的法就是这样组成的。

既然中间有空隙，在纸上写字时，为什么墨水不会漏下去呢？墨的概念很粗大，比如牛尾表面看黑黢黢的，真正分析的时候，不可能所有的毛粘在一起，而是由一根毛一根毛组成的。同理，表面看来的一块石头等外境，其实是无数微尘集合在一起的，这就是它存在的方式。

现在很多科学家对佛教有关微尘的分析非常赞叹，但他们对最细微的微尘根本无法抉择为空性。这种比较细微的观察方法，作为初学者，在名言中没必

要去观察。唯识以上的大乘会这样分析，正是因为这种分析方法非常好。但是这种空性，有部宗根本无法了知其真相，他们认为：最后无分微尘真实存在。

那么小乘宗所说的接触是怎样的呢？糖放在舌头上称为接触。这种接触是融入一体还是与它接近呢？真正融入一体的话，舌头变成了糖，糖变成了舌头。

《智慧品》中对这方面有很详细的观察，这是不可能的事情。此处的接触，小乘认为：中间没有其他微尘运行，就称为名言中的接触。不然，外境本身的微尘与微尘之间互相都没有接触，中间全部是空的，那以舌头或者手接触墙壁更是不可能的事情。这种比较细微的分析，唯一是佛教分析微尘的方法。

佛教的特点，一是对外境的观察非常细致，一是对内心的观察很有特色。对于这两方面的观察，很多世间科学家根本无法真正了知。

鼻等三根取相同面积的对境，它们必须接触对境

微尘而取之故。眼根与耳根二者可取相等不相等各种各样的对境，意根是不一定的，因为它不是色法。如果用识来取，当然没什么可分的。识大小方面也不好分，但有时候还是有大小的，比如有些人的发心力很大，什么事情都能做到，这不是用面积或体积来衡量的，因为心没有形体，只有从力量方面来说。

我想大乘的说法非常好，也需要这种抉择。对微尘的观察，小乘宗根本没有抉择好。《中观四百论》当中，对微尘和心识的刹那抉择得非常圆满。《俱舍论》和其他世间学问当中，对微尘的判断还是存在实有的执著。

意识根依为过去，五根识依为俱生。

下面讲意识和五根识在根依方面的差别。

根依也叫做根，比如意识的根依是六识灭尽无间产生的意根，眼识的根依就是眼根。意识的根依是过

去的，五根识的根依有过去的也有同时俱生的。

眼识和耳识，通过根和外境聚合才能产生。那为什么叫眼识、耳识，不叫色识、声识呢？《量理宝藏论》中也有这方面的问题，这是有特殊原因和密意的。

**成为根依变化故，所依乃为眼等根，
乃为不同之因故，依靠彼等说彼识。**

因为根依变化时，眼识也会变化，比如眼根、耳根很好，眼识和耳识也会很好；眼根、耳根等生病，眼识、耳识等也会受到不同程度的损害；如果没有眼等根依，眼识等也就不存在。另外，眼识依靠眼根而产生，这是不共的特点，如果用外境色法来取名，则色法是眼识和意识的对境，称为色识不合理，应该取名为眼识。因为上述两个原因，才称为根识，而不是境识。

最后意识的根依增上缘是自时刚刚过去之意根，五根识的根依与彼等根识一同产生，也就是说，五根识既依赖现在同时的有色根也依赖意根。

那么，五根识是由对境与根二者所生，为什么用根依取名而安立为眼识等，而不从外境方面安立境依呢？

五根识的所依是眼根等，因为眼根等变得明显不明显，眼识等也会随之变成那样，然而色等改变，眼识等并不一定改变，也即色等的现或不现，对眼识无有损害或者利益。

依靠眼根等取名是有理由的，诸根是各自能依的增上缘，并且生起一个相续的识，故而是识的不共因。从以增上缘诸根而表示的角度称为眼识等，如同青稞所生的苗称为青稞苗，鼓的声音称为鼓声。《量理宝藏论》中说：“根即不共之因故，称谓根识如鼓声。”鼓声，虽然有手等其他诸多因缘发出，但最主

要的就是依靠鼓而产生，所以叫做鼓声。青稞苗的生长，还有地水火风等很多助缘，为什么不叫水苗或者土苗等呢？因为青稞种子才是最主要的因缘。同样，色法可以作眼识与意识二者的共同因，不能作为同相续的因，因此不是以色法取名，应该以眼根取名。

第 26 课

今天讲根境识三者之间的差别。在各个不同地方，眼根和眼识之间的关系也会有不同。这个问题稍微难一点，尤其地与地之间的差别，我想我们在释文上解释不会很困难，但是想心里面真正了知的话，还是有点难。

从现在翻译的译文来看，这部《俱舍论注释》比较好懂，这一点，你们可能也感觉到了。莆田广化寺给我们结缘的《俱舍论自释》，是世亲论师亲自造论、唐玄奘翻译的，本来《自释》的藏文比较难懂，再加上古文，对《自释》作解释的话，恐怕水平非常高的人以外，的确很困难。其他的注疏，有些没有直接解释颂词的意义，有些太古了，有些虽然是白话

文，理解起来还是有点困难，而蒋扬洛德旺波的注释不广不略，完全能够解释出颂词的本义。

身体不具下地眼，下眼不见上地色，
眼识亦见诸色境，身为识色之所依。

此处“身体”不是现在所谓的身体，是指眼根的所依，也即根依。

“身体不具下地眼”，身体是所依，眼珠是身体，也是根依。上地的身体不会具足下地的眼根，比如欲界、色界、无色界，无色界无有眼根和眼识的概念，而色界第一禅的身体或者眼依，不可能具足欲界的眼根。为什么呢？一禅已经具足了非常清净的眼根，不需要欲界下劣的眼根。同样，三禅四禅不具足第一禅的眼根，也就是上地的身体不具足下地的眼根。

此处是直接说明，同时间接已经说明下地的身体

可以具足上地的眼根，比如欲界众生通过修持获得第一禅以后，可以现前第一禅的眼根；修第二禅的话，会出现第二禅的眼根，依此类推，第三禅、第四禅的眼根都可以出现。

三界当中，以下界的眼根不可能见到上界的色，比如欲界众生的眼根不能见色界的色法，因为欲界的眼根非常低劣，只能见到前面的一部分，在欲界中很远的地方都看不到，更不要说色界的色法，根本见不到。因此说，下地的眼根见不到上地的色法，也就是说，欲界的眼根不能见第一禅，一禅的眼根见不到第二禅，二禅的眼根见不到三禅、四禅的色法。

这是直接宣说，间接可以说明上地的眼根可以见下地的色法。比如第一禅的眼根，不但能见到自地的一切色法，而且可以见到欲界的一切色法；同样，第二禅的眼根能见到自地的色法，同时也能见到初禅和欲界的色法。

以上是从根方面来讲。那眼识见色境时又是怎样的呢？一般而言，自地的眼识可以见到自地的境，上地的眼识可以见到下地的色境。五根识属于寻伺，而二禅以上没有寻伺的缘故，所以二禅以上没有眼识。那么，二禅以上如何见色法呢？必须借用一禅的眼识，与二禅的眼根聚合起来，才能见到色法。同样，欲界众生先修一禅，第一禅的眼根现前时，以一禅的眼识可以见到第一禅的色境。

现在个别众生有些神通，经常会看到天人、非人在做什么，或者地狱的众生在做什么……按照《俱舍论》的观点，这些需要通过修行力获得。也即通过修行以后，在现在的眼珠中出现清静有色的眼根，依靠它可以出现第一禅的眼识。

所以，欲界和色界初禅当中，既有眼根也有眼识，不需要借用其他地的法就可以见到自地的色法。一般的欲界众生没有见上地的眼根和眼识，第二禅、

第三禅、第四禅虽然有根，但是没有识，见色法的时候要借用第一禅的眼识。

大家对于三界当中色境与眼依之间的关系应该清楚，比如用神通见色法的时候，先应该修禅定，在出现清淨的初禅以上的眼根以后，可以见一切色法，就像本来没有力量的人，依靠大国王的帮助，可以承担任何事情一样。因此，欲界众生的眼识虽然现在不能见上地的色法，但通过修行以后获得色界的眼根，也可以见一切色法。

此处的“一切色法”，是指欲界众生以欲界的眼根只能见欲界的一切色法；获得初禅的眼根可以见第一禅的所有色法；获得第二禅的眼根，同时依靠第一禅的眼识，可以见二禅的一切色法。二禅是无有眼识的，比如初禅的一位天人获得二禅的眼根，那么可以和一禅的眼识聚合并见到色法。

这里所说的“身”并不是指四大的身体，而是指

眼依、根依，或者我们经常所谓的眼珠。一般来说，作为眼依的眼珠，可以起到两个所依的作用，一是眼识的所依，一是色法的所依。没有眼珠的话，就不可能有眼根，没有眼根也不可能见到色法产生眼识。

在学《俱舍论》的时候，一定要知道眼睛的对境是色法，也要知道什么是眼识、什么是眼依。眼依和眼根有很大差别，按照有部的观点，眼依就是人们常说的眼珠，颂词中称为身体，藏文当中也有身体的意思，这是广义而言的，引申的意义就是指眼依。眼珠起两个所依的作用，一是执著外境色法，没有眼依就不可能有眼根，没有眼根就无法见到色法；二是可以产生眼识的作用，因为没有眼依就不可能有眼根，没有眼根的话，眼识从何而来？不可能出现。

如果有人问：若依于身体而产生眼识等，那么身体、眼根等、色境等以及识等，是一地所摄还是异地所摄呢？

分析这之间的差别的时候，前面所讲的内容已经明白的话，应该不是很困难。

一地与异地所摄各种类别均存在。总共有四类，有一地的，也有异地的，这种分类比较复杂，下面以眼根为例，其他鼻根、耳根、舌根可以依此类推。

就最初的眼根而言，如果是欲界的人以欲界的眼根看欲界的色境，那么上述四者是一地所摄。作为欲界众生，眼根也是欲界我自己的眼根，不需要借色界天人的眼根，在见欲界的瓶子、金刚萨埵或者阿弥陀佛佛像等色法时，依靠自己的眼根产生的眼识，当然是欲界的眼识，不可能是色界的眼识，所以这四者全部是一地所摄。

在这里，界和地是相同的意思，一地所摄就是指欲界一地所摄。

如果欲界的众生现前一禅的眼根看欲界的色境，

则身、色二者是欲界所摄，眼根与眼识二者是一禅所摄。这也是一种分类。欲界众生通过修行后现前了第一禅的眼根，用第一禅的眼根虽然可以见一禅的色法，但这里说的不是见一禅的色法，而是看欲界的色法，那么身体——眼依和色境二者属于欲界所摄，眼根和眼识属于一禅所摄。

如果欲界的众生以二禅的眼根看欲界的色境，则身体是欲界所摄，眼根是二禅所摄，眼识是一禅所摄。这种比较复杂，是指欲界的众生修持二禅以后，现前二禅的眼根，但二禅没有眼识，必须借用一禅的眼识，那么，欲界的身体——眼依、二禅的眼根、一禅的眼识，见欲界的色法，如此一来，就出现了三地所摄的情况。

若欲界的众生以四禅的眼根看三禅的色境，则四者完全是异地所摄。欲界的一个众生，所依身体属于欲界，依靠四禅的眼根见三禅的色法，还是需要借用

第一禅的眼识，因此，眼依、眼根、眼识、色法四者分别摄于四个不同地。

眼根等五根与对境色、声、所触在欲界与四禅中均存在，因而在这五地当中存在。眼、耳、身三识只在欲界与一禅才有；香、味与鼻识、舌识，在色界以上都是没有的，唯在欲界才有。

就特殊情况而言，上地的身体不会依赖下地的眼根，因为自地具有殊胜的眼根，无需下地的眼根。

自地也是上地眼根的所依。下地眼根的对境不是上地的色法，比如欲界的眼根无论如何也见不到上地的色法，因为上地的色法非常细微、非常清静，粗大的眼根无法见到。自地与下地的色法，却可作为上地眼根的对境，比如第一禅的眼根，能见到第一禅和欲界所有的色法。

上地的眼识不依赖下地的眼根，原因是上地殊胜

的识不会依赖低劣的眼根。比如第一禅的眼识不可能依靠欲界的眼根现前，因为上地是比较殊胜的眼识，不需要依赖下地低劣的眼根，就像狮子奶不能装在普通的土器里面，否则会马上裂开一样。

然而，上地却依赖于下地与自地之识。所谓的依赖下地之识，并不是说一禅的眼识依赖欲界之识，因为一禅自地有殊胜之识。所以，这里是就二禅以上自地无有五根识而言的，二禅以上如果见色境，必须要现前一禅之眼识。

第 27 课

“见与非见之分类”这一科判当中，现在正在讲“身体不具下地眼，下眼不见上地色，眼识亦见诸色境，身为识色之所依”这个颂词。

那么，识依于何地、何身而见何色境呢？

眼识见一切色境，即自地、下地、上地的色境均能见到，这是就一般情况而言的。虽然佛经和论典中说“一切”，但不一定是三界所有的。麦彭仁波切也说，“一切”是在特定情况下引用的。此处的“一切”也是同样。

这里就特殊情况而言，欲界的眼识只见自地的色境而不见上地的色境，它不能取超越自己范畴的色境

之故。意思是说，依靠欲界的眼依出现欲界的眼识，只能见欲界的色境。其实欲界的色境也不能全部见到，比如饿鬼、地狱之境，虽然属于欲界，有环境遥远、形象遥远、时间遥远等很多原因，无法见到，像阿罗汉也会有因各种不同因缘无法了知的对境。

一般凡夫人，真正修持禅定以后，获得色界清净的眼根，这时虽然能见到色界的色法，但也不像无漏眼识、无漏智慧那样见到全部的法，而只能见到与自己相应的色境。不相应的色境当然见不到，比如现在的肉眼只能见到自己前面的这一块，其他地方不能见到，因为它有自己的界限，不能超越自己范畴以外的法。

颂词中所谓的“见诸色境”是就一禅而言的。第一禅的眼识与其他地的眼识有点不同，它比较特殊，不仅能见到一切地的色境，而且所依的身体也可以作为色与识二者的所依。

色：依于欲界的身体而见自地——欲界与上地的色境。依靠欲界的眼根不能见上地的色境，但依靠欲界的身体——眼依可以见上界的色境，因为依靠欲界的身体修持禅定，可以现前一禅、二禅的眼根，此时依靠上界的眼根现前眼识，就可以见上界色境。如果是第一禅的眼识和眼根，可以见到第一禅；如果是第二禅的眼根和一禅的眼识，可以见到第二禅……依此类推，身体是欲界的身体，但可以见自地与上地的所有色境。依于一禅至三禅之间的身体而见自地、下地与上地的色境。依于四禅的身体可以见自地与下地的所有色境，因为色界四禅以上没有色法，不是眼识的境界，而是意识的境界，所以四禅只能见到四禅自地和下界。

识：依于欲界的身体能产生自地与一禅之识；依于一禅的身体只能产生自地之识；依于二禅以上的身体仅能产生一禅之识。欲界的身体能出现欲界的眼根和眼识，通过修持也可以现前一禅的眼识；三禅、四

禅本来没有识，见色法时必须借用一禅的眼识；依靠欲界的身体不可能出现三禅的眼识，因为三禅只有眼根没有眼识。

在判断眼根的问题上，上述所讲的道理非常合理，中观应成派在名言中也不得不承认。

我昨前天听有些金刚道友私下说：思维《俱舍论》增加分别念，我不想思维！这些人真是太笨了！世亲论师智慧的分别念如果增加，倒不是很痛苦的，你的贪嗔痴和世间八法的分别念才是最可怕的！应该增加一些对释迦牟尼佛甚深广大法门详细分析的分别念，这一点都不是痛苦的事情。可是有些人真是特别愚笨，为自己找各种各样的理由不去闻思，像你们整天增加贪嗔痴的分别念或者盲修瞎炼，这些我一律不赞同！

学院的有些金刚道友，我经常对他们说：你们还是好好闻思，不要天天专注本来清静、风脉明点，

甚至大圆满也不要天天想，否则很危险。确实现在汉地个别修禅宗的人，根本一窍不通，然后就说：学密宗会发疯。这种说法我是不承认的，并不是所有学密宗的人都会这样，但的确有些人对名言的法门丝毫不懂，整天就是修风脉明点，很危险！不如好好闻思，打好一定的基础，之后再去观修。有次第的闻思修行，这是很保险的。

现在有些人真的是自己给自己增加分别念，认为学中观增加分别念、学因明也增加分别念、学俱舍也增加分别念……不如天天专修，这种不懂窍诀的专修确实特别特别危险！如果先去好好闻思，可能没有在很快时间中出现明显的成就，但是见解比较可靠。学院里喜欢闻思的人，大部分见解是比较可靠的，说话、行为等各方面也不会疯疯癫癫。因为人的分别念越接近于智慧，行为也会越来越如法。相反，把闻思修行有关智慧方面的法门放在旁边，自己找一个自认为很殊胜的法门，我看你的行为跟牦牛无有差别，与

其他人的言行越来越不相合，到一定的时候很可能会疯狂。

有些人对闻思的基本道理根本不懂，听法的时候，眼睛不看着法本，而是闭着眼睛打坐，或者张着嘴巴看着上师的嘴，实际上，所说的法不是像气泡一样从上师嘴里吐出来，而是用眼睛看法本、耳根接受声音……现在对很多愚笨人的行为确实看不惯。这些人不好好闻思修行，认为真正的闻思修行没有很大意义，结果误入迷途，这种现象比较多。

这些话也许不太好听，我想听不听是你们的事情，但是在世亲论师智慧的海洋中畅游，我觉得不是很痛苦，这也不是分别念的境界。如果觉得这些是分别念，对业因果、蕴界处等万事万物的分析和判断一窍不通，仅仅念一点咒语、作一点观修，恐怕到了一定的时候，这些也不一定能救护你。因此，在见解上一定要纠正，否则不行的。

耳等诸根亦复然，三根均取自地境，
身识取下与自地，意识则是不一定。

眼根与眼识之间的差别，前文讲得非常清楚，下面讲耳等诸根也是同样。其他的鼻根、舌根、身根均取自地之境，不可能用欲界的鼻子闻无色界的味道。一般来讲，身识接受自地的所触，意识无有形体的缘故，可以接受相同地和不相同地的对境。

以上已详细阐述了眼根，耳根也可同样依此类推，前面的颂词改过来即可：“身体不具下地耳，下耳不闻上地声，耳识亦闻诸声境，身为声识之所依。”一般来讲，欲界众生通过修持可以获得五眼六通里的天耳、天眼，但没有天鼻、天舌的说法，因为对境和根有很大差别。

鼻舌身三界的对境、识、所依都是自地所摄，因为它们必须与根接触而取之故，没有接触则不能取。比如欲界的鼻子要闻色界的香气，因为要接触而取，

那欲界的鼻子伸到色界去，鼻子就特别长了……但这是不可能的！如果是耳根和眼根，不接触就可以取，而鼻舌身三根不能取有阻隔与远处的外境。这也是一般情况。

鼻根和舌根没有特殊情况，但身体比较特殊，身根与所触是自地所摄，而身识并非如此，转生于二禅至四禅之间者，因为第二禅到四禅之间没有身识，如果取所触，则需要现前下地一禅之身识。转生于欲界、一禅者如果取所触，则唯一依靠自地之识。

意、法、意识以及彼之所依身体是不一定的，有时一切均是相同地，有时是不同地。比如欲界的身体依靠欲界的意根，缘欲界的法，产生欲界的意识，全部属于同一地。依靠欲界的身体，缘色界天人的功德、形象等，产生欲界的意识，属于不同地的情况。另外，依靠欲界的意根和身体修幻化，根和识完全不同，也不是同一地。所以，意、法、意识三者不一

定，有时候是相同地，有时候是不同地。

丙八、以二者了知等三类：

根意二识取外五，诸无为法为常法，
法界一半与所说，十二内界均为根。

这个颂词里讲了几个问题。第一个问题，十八界中哪些是意识和根识的对境，哪些唯一是意识的对境？从色到触之间的五境，既是眼等五根识的对境，也是意识的对境；除色声香味触五境以外其他十三法，全部是意识的对境。第二个问题，十八界中，哪些是常法，哪些是无常法呢？按照小乘宗的观点，所有的无为法是常法，其他所有法是无常法。第三个问题，十八界中哪些属于根，哪些不是根？法界的一半以及除色等六法以外的十二内界都是根。由众生相续所摄之故，称为内界。除此之外的其他法不是根。

十八界中，根识与意识二者所了知的对境，是色

至所触之间的外五处，因为它们是凭借眼根等与意根而认知的缘故。剩余的十三界不是五根识的对境，因而唯是意识的对境。

若问：十八界中哪些是常有的？

十八界中法界的一部分无为法不是刹那性而是常法。除法界的一部分——三无为法以外，其他受想行等所有法，全部是无常的。

若有人问：十八界中哪些是根？

法界的一半即身乐受等五根、命根、信等五根以及三无漏根共十四根。受根包括在受蕴当中，属于法界的一部分；命根属于非相应行法，在行蕴当中可以包括；信等五根属于善心所；三无漏根也可以包括在心王心所当中，这是法界部分的十四根。

或者，前面所说的眼耳鼻舌身五根以及七心界，上述内十二界都是根，六识等七心界算为一个，可以

包括在意根当中，因为属于意识这一类。眼等五根，男根女根由身根所摄，意根是七心界与三无漏根的部分。如此余下法界的一半与色等五境不是根。

俱舍论第一分别界品释终

第 28 课

被人们称为第二大佛陀的世亲论师所造的《阿毗达磨俱舍论》，现在讲第二根品。前面所谓的界，是指十八界。佛经里经常说：“何人精通诸界，此人获得解脱。”也就是说，任何一个人如果精通十八界的话，就已经精通了世间有为无为一切法，此人一定会从轮回中获得解脱。

第二品 分别根

本品主要介绍有漏根和无漏根，或者说二十二根。根据蒋扬洛德旺波尊者的科判：

第二分别根品分二：一、根之安立；二、有为法产生之理。

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

乙一（根之自性）分二：一、根之功用；二、根之定数。

丙一、根之功用：

首先讲什么叫做根，什么叫做根的力量，也就是根的含义。

传说五根四功用，余四各具二功用，
五根八根彼一切，分具染净之功用。

所谓的根，梵语称为“恩扎”，有自己、自在之意，还有功用、增上等的意思。唐玄奘翻译为增上，佛教中有“增上果”等说法，算是比较普遍的一种用

法，但另一方面来说，以增上来解释比较难理解。因此，这里用“功用”来解释，也可以称为一种妙用或者功能。

“传说五根四功用”，这里讲到有二十二根，其中眼耳鼻舌身五根，具足四种功用的缘故，安立为根。“余四”，其他四种根——男根、女根、命根、意根，具足两种功用而安立为根。五种受用根和最后八根，分别具足染污和清净之功用，由此安立为根。

颂词中也用了“传说”一词，表达了一种不满的语气。有部宗安立五根有什么理由呢？他们说五根有四种功用，也即具有四种条件才安立为根。哪四种条件呢？第一个是庄严，眼根、耳根等五根对身体起到庄严的作用，缺少任何一根则身体不庄严。第二个原因是，根对身体或众生可以起到保护的作用，比如耳根听到声音之后，知道前往某某处可能会出现不愉快的事情，为了避免陷入歧途而不再前往；眼根见豺

狼、阿修罗等时，可以及时对自己加以保护；鼻根在嗅到恶香时，可以尽量避开；舌根也是同样，在品尝到对自己身体不利的食物时，就不会继续食用；身根在接触到刀刃等兵器时，可以马上做出反应来保护自己。第三个理由，根可以取自己的境，比如眼根通过取色境产生眼识，耳根取声音产生耳识……五根取各自境而产生各自之识。第四个原因是成为不共名言之因，比如世间上的各种声音都有不同的名言，这些名言通过耳根才能发现；外境各种各样的色法也有不同的名言，比如碗是白色、柱子是红色等，这些不共的名言通过眼根才能接受，其他的香味触也是如此。

经部宗不太承认上述观点，有部所说的四种功用当中，五根取各自之境产生各自的识，这一点可以承认，其他三种功用既不承认，并且加以否认。

怎么否定的呢？比如第一个，有部说起到庄严的作用，这种说法不合理。因为庄严并不是用眼根、耳

根等起作用，眼根、耳根在里面，有部自宗也说它们是胡麻花、平行的筒针等形状，在外面是见不到的，真正起庄严作用的应该是根依，比如眼依、耳依等。因此你们所谓的根起庄严作用是不合理的。这一点，我们应该也可以承认，因为“眼根长得很好”等说法是没有的。有部宗自己也认为，眼根是眼睛里的一种透明色法。这种色法根本起不到庄严的作用。

有部所说的第二个原因——一起到保护作用，按照经部宗观点，这也是不成立的。为什么呢？因为见到或听到对自己不利的外境时，真正对身体和寿命起保护作用的，并不是根，而是眼识、耳识、鼻识等，如果没有识，仅仅依靠根，根本无法辨别前方是否有违缘。因此第二个理由也是不成立的。

第三个，五根依靠各自的境产生自己的识，这一点是承认的。

第四个理由，成为不共名言之因这一点，实际并

不是以根来起作用，比如见到红色的柱子以后，产生红色柱子的概念，这并不是单独以根来起作用。首先眼根已经见到了红色的柱子，随后产生红色的眼识，最后意识在中间辨别“这是红色的柱子”，根只是起到一个间接的作用，并非直接因。真正起到根本作用的，应该是能够辨别的心识。所以说第四个理由也是不成立的。

为什么世亲论师在颂词中用“传说”呢？因为有部宗以四种功用来安立五根，世亲论师并不承认，他按照经部宗的观点，只承认其中的一个，因此用“传说”来表达自己的不满。

其余男根、女根、命根、意根四种，有部宗认为具足两种功用。但这种说法，经部宗也是有些承认，有些不太承认。比如男根、女根，有部宗认为这是除身体根依以外有一种具有形色、显色的实体法。《俱舍论释》当中也有说明，男根、女根的两功用是什

么呢？第一个，可以辨别总的众生，依靠男根、女根分为男性和女性；第二个，由男根、女根不同，令男性、女性的声音等很多方面有所不同。命根，即寿命，也有两种功用：一是结生，依靠命根起到结生的作用；二是安住于同类，比如一个人长期安住于人类的行列当中，主要是以命根来起作用。意根也有两种作用，一是可以引发善恶业；二是起到结生的作用。

所谓的结生，大家都知道，比如我现在已经死了，意识马上进入中阴或者进入下一辈子，这就叫做结生。也就是说，连接前世后世的这种意识，就叫结生。有部宗认为：命根和意根都可以起结生的作用。那是不是有重复的过失呢？没有重复的过失。有部认为：命根起到即生结生到中阴的作用，意根则是从中阴结生到本有或者说下一辈子的作用。所以，意根具足结生的作用，不会有重复的过失。

“五根八根彼一切”，五根指受用五根，即身

乐受、身苦受、意乐受、意苦受、舍受五种。也就是说，五根群体中所得到的快乐感受，全部叫做身乐受；五根群体中所得到的痛苦叫做身苦受；意识群体中所得到的快乐，称为意乐受；意识群体中所得到的痛苦，称为意苦受；不乐不苦就叫做舍受，它没有分身和意。有关身受和意受，下文还会阐述。一般凡夫人就是依靠乐受和苦受造作恶业，因此，具有染污的功用。所谓的八根，指信、精进、念、定、慧，这叫做涅槃五根，再加上未知当知根、已知根、具知根，分别是见道、修道、无学道的根，此八根具足清淨的功用。

既然说“十二内界均为根”，那么到底什么是根呢？

佛教中经常会讲到五根、六根，但是对二十二根的说法，可能没有学过《俱舍论》的人会比较陌生，麦彭仁波切在《智者入门》中详细介绍了二十二根。

大家对二十二根一定要通达。

有部宗认为：所有的根都是一种实体存在。经部宗以上虽然不承许根是一种实体法，但是所谓的根应该具足，并且有不同的作用和能力。

那么，众生的所有界当中，是不是不多也不少，只有二十二根呢？并不是这样的。释迦牟尼佛在世时，根据上星宁巴⁴⁰的意乐和根基，宣说了二十二根。实际上，众生相续中还有很多根，若归摄来讲，可以包括在六根当中；若在不同方面分类，还可以分很多的根，二十二根不一定包括所有根。

对以下这些，结尾都加上“根”字，眼、耳、鼻、舌、身、意、男、女、命、乐受、苦受、意乐受、意苦受、舍受、信、精进、念、定、慧、未知当知、已知、具知，共有二十二根。

40 佛陀时代一位佛弟子的名字，义为自性平等。

根的法相是什么呢？对任何一法能起到不共的根本性作用，故称为根。这只是暂时的一种法相，比如火有一种不共的作用，水也有不共的一种作用，这些为什么不安立为根呢？这里说，对这一法，它自己有一种独特的功用，从这一功用方面安立为根，因此是大致的分类而言。

若有人问：那么，对何法起到根本性作用呢？

眼等五根有四种功用，即庄严身体、保护身体、产生各自相应之识，以及名言不共因的作用。

男根、女根、命根以及意根四者，每一根都有两种根本性的功用。男根女根也各有两种作用，即起到区分众生中的类别以及互相之间差别的作用，因为通过男根与女根可辨别出众生的性别，而且能辨清乳房大小、声音高低等不同点。有些也不一定，男众当中也有声音特别细的人，女众当中也有声音特别粗的。但一般而言，从声音高低方面好分一点，男众声音特

别低、女众声音特别高，这也是男根、女根不同的缘故。命根有两种根本性的作用，正如前文所说，在同人类中一直存在，以及死后结生，是命根所具有的两种功用。意根也有两种作用，即同类结生、与根之本体相同的功用。根本体相，按照唯识宗观点，在阿赖耶识上积业；按照有部观点，做善业、做恶业全部依靠意根来引发。所谓与根之本体相同的作用，也就是指能起功用的作者，以善不善等起引发，而成为身语善不善业。由于发心的善不善业，导致身体和语言也成为善不善业，因此说意根有一种不共的作用。

其中的“传说”是作者对有部宗观点的一种不满语气，下文中对有部宗观点的不合理性有明确阐述。

这以上所讲的观点，世亲论师稍微有点不满，但下面讲到的内容，世亲论师应该也是承认的。

五受用根起到染污的作用，由身乐受与意乐受而增长贪心。其中意乐受主要在意识当中产生，是从心

里产生的乐受。身乐受主要指身体方面的感受，比如天气特别寒冷时，接触太阳会有一种乐受，或者眼睛见到悦意的法时，虽然眼识无有辨别的能力，但依靠眼识会带来一种快乐。所以，身乐受主要依靠五根识来辨别，意乐受主要是以意识来辨别。一般的凡夫人都是这样，从身苦受与意苦受中增上嗔心，由舍受中增上痴心，由此等五根增上烦恼。

这一点是总体而言的，有时候也不一定，依靠乐受不一定增长贪心，而是增长信心。《毗奈耶经》当中也有这样的公案，有些比丘在房间里面有一些芳香的气味，因为他以前转生于天界时，一享受这种妙香，就在内心生起乐受并马上入于禅定。当然，凡夫人处于悦意的环境时，一般会增长贪心烦恼，但个别众生依靠这种乐受，不但不增长烦恼，反面会增长禅定、智慧、信心等，这种现象也是有的。

苦受也是如此，从大多数凡夫来讲，依靠身苦受

或意苦受生起嗔恨心，也有个别众生，依靠苦受增长智慧或者信心等。我们中的有些人，依靠家庭不和或者生活中遇到大的违缘等，自己对三宝生起信心，心里对轮回生起厌离心，这些实际都是清净的心。还有一些瑜伽士，或者修行比较好的人，在遇到痛苦的时候马上转为道用，原来的痛苦变成清净心的因，根本不会成为染污之因，这种特殊情况应该是有的。

这里主要从总的角度来讲，凡夫依靠苦受、乐受增长嗔心和贪心，依靠不苦不乐的等舍心产生愚痴。

最后八根具有清净的功用，依靠信勤念定慧五有漏根不能直接断除烦恼，只是暂时压制烦恼。后三根——未知当知根、已知根、具知根，叫做无漏根，依靠这些无漏根可以断绝烦恼的种子。

第 29 课

世亲论师所造的《阿毗达磨俱舍论》共分八品，现在正在讲第二品。前面已经讲了，按照有部宗的说法，五根每一个有四种功用，男根、女根、命根、意根各有两种功用，五受用根和信等五根、未知当知根等三无漏根，均有各自之功用，由此安立为二十二根。

本来世亲论师在《俱舍论》的颂词当中，主要是站在有部观点来宣说，这一点在最后结文时也提到：

“说此对法我多依，克什米尔有部理，若有错误均我过，正法理量唯诸佛。”虽然是根据有部宗的观点来讲述此《俱舍论》，但个别颂词也讲到了经部观点。

这以上应该是有部宗对二十二根的认识，有些当然是合理的，但有些地方不一定合理，因此世亲论师在这里又讲了经部观点。

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

前文按照有部宗的观点，以四种原因安立了五根，但世亲论师以经部观点来说，眼耳鼻舌身有色五根，只会缘取自己的对境，比如眼根的对境是色法、耳根的对境是声音……以这种方式安立为根。“缘一切”是指意根，它可以缘一切法，比如未来过去现在的法、除自己对境以外的法，以及眼根、耳根等其他根的对境，都可以用意识来缘取。因此，以缘自境与

缘一切的功用，从而安立为六根。

因为身体具足男根和女根的原因，以此安立为男性和女性。众生在同类中存在，安立命根。具有染污之功用的缘故，安立为受用五根。具足清净功用的原因，安立了信等五根。

最后三种无漏根，就是为了获得越来越上的有余、无余涅槃，或者见道、修道、无学道的功德，安立为未知当知根、已知根和具知根。也就是说，在获得见道时，以前从未了知的法已经了知，此时的根称为未知当知根；对于在见道时了知的法，继续串习、稳固而成为修道的根，也即已知根；一旦进入无学道，这些根则被称为具知根，按照小乘自宗观点，这时的根恒常不退转。由于具足获得涅槃等上上功德之功用的原因，安立为不同的三种根。

经部宗说：你们宗派所说的眼等五根具有庄严身体、保护身体以及名言不共因的作用是不应理的。

前面也讲了，有部宗在安立五根时所承许的四种理由当中，只有一种理由是经部宗所认可的，其他的庄严身体、保护身体以及名言不共因这三种功用，不能成立。这一点，前文通过经部宗的教证理证已经进行了破斥。

那么，经部自宗的观点是怎样的呢？

实际上，五根只具有缘各自对境产生相应识的作用，而在意根面前，一切万法都可以成为它的对境，因此意根具有缘一切所知产生相应意识的作用，安立此六根的原因就是这样的。

男根与女根并不能起到区分众生的类别与差别的作用。也即并非如有部宗所说的，男根、女根在总的众生方面不能起到任何作用，而且众生的类别也不是通过男根和女根来区分的。就像色界的补特伽罗一样，色界无有男女根，如果以根来分，则会出现天人、天女成为非天人和非天女的过失，因此这种说法

是不合理的。正是由于对男性、女性的本体起到根本性作用，才安立了此二根。

若问：男性、女性的本体是什么呢？

男根与女根是身根的一部分，而并不存在如有部宗所说的那种有形有色的实法，因为它们是执著自境之所触的有色根。实际上，男根或女根已经具有身根执著所触的法相，因此没必要单独再次安立。

经部自宗认为：男根与女根只不过作为执著所触之身识的所依而已。命根也不具有同类结生的作用，原因是意根自己就能起到同类结生后世的作用。由于依次能起到同类存在、染污以及清淨的根本性作用才将命根、五受用根、信等五根承许为根的。

那么，命根自己到底有没有特殊的作用呢？有。命根有同类存在的作用。因为起染污作用可以称为受用五根，这里染污主要是从轮回来讲；起解脱和涅槃

等清净的作用而安立信等五根。

由于对获得越来越向上的涅槃等起到根本性作用，而安立了未知当知根、已知根与具知根。其中，对获得已知根起到根本性作用而立为未知当知根，因对获得具知根起到根本性作用而立为已知根，因对获得无余涅槃起到根本性作用而立为具知根。“等”字所包括的意思是，由对断除见断、断除修断及解脱烦恼起到根本性作用，也可安立未知当知根、已知根与具知根。这三种根叫做无漏根。对这三种根下文还会继续宣说。

丙二、根之定数：

所谓的定数，意思是说为什么只有二十二根？万事万物中很多法可以起到根本性的作用，这些法为什么不安立为根？

这里的数目并不是破他边的数目。什么是破他边

的数目呢？即有些数目不能多也不能少，必定是这样的数目。但二十二根的数目并非如此，它是具有特殊必要性的一种数目，佛陀以智慧观察上星宁巴婆罗门的根基以后，对他宣说了二十二根。实际上，二十二根少也可以多也可以，这种数目只是以特殊必要而安立的。

心之所依彼差别，留存以及增烦恼，
资粮清净尽彼数，如是诸根亦复然。

世界上还有很多法会起到不同的作用，比如口、身体、房子等等，口有说话的作用、脚有步行的作用、车轮有旋转的作用等等。既然每个法都有不共的作用，为什么只安立这二十二法为根，其他法不安立为根，为什么呢？

安立这一数目有它的特殊必要性，六根可以成为心的所依，因为众生流转于轮回当中，主要是依靠五

根和意根，因此安立为根。以男根、女根之差别，来区分男性女性，由此可以安立为根。

大家首先应该在科判上理解，如果没有藏传佛教的这种科判，现在很多汉传有关《俱舍论》的讲法，相当于以前印度论师们的讲法，没有清楚的科判，这样一来，恐怕初学者很难理解。因为有时候是经部宗的观点，有时候又是有部宗的观点，可能分不清楚。

这里又回到有部观点，为什么安立二十二根呢？以心之所依的原因安立了六根；还有“彼差别”，有部宗认为男根、女根可以对众生之间的差别作辨别；依靠命根留存于世间；以受用五根增长烦恼；“资粮”是指信等涅槃五根，因为依靠它们可以积累资粮；“清净”是指未知当知根、已知根、具知根。因此，依靠这几个原因，安立二十二根具有一种特殊的必要，并不是所有法都可以安立为根。

若有人说：这么一来，无明、口、手、足、私处

也都成了根，因为凡是起到不共作用的法都可以安立为根，既然如此，无明可以产生行、口可以说话、手可以取受东西、双脚可以行走、私处能够排泄……很多法都有它的根本性作用。

下面世亲论师对这个问题加以澄清：并不是以作用安立为根，而是看待特殊必要的烦恼与清静之基、本体以及果而确定有二十二根。也就是说，看待众生实体的基而成为心识所依的眼等六根，看待辨认众生的类别而安立男根女根，看待众生存留而立为命根，此等九根是烦恼性的基，五受根是烦恼的本体。其他法无法起到这种作用，比如人们的口，有时候也有清静的作用，因此不能起到烦恼本体和基的作用，不能安立为根。信等五根依靠信心和智慧能积累资粮，因而是清静之基，也即解脱的根本。未知当知根等三根是清静之本体。

总而言之，根据烦恼、清静之基以及自本体的数

量，宣说了二十二种根。

下面颂词中用了一个“或”，满增论师和嘉哲论师认为，这是代表经部观点来宣说的。世亲论师在大多数颂词中，是站在有部宗观点来宣说的，个别问题上，也在颂词中引用了经部宗的观点。但是在《自释》里面，世亲论师主要以经部观点来分析有部的观点，这一点大家应该知道。

下一颂词中，实际是世亲论师站在经部观点，对二十二根的定数再次作了说明。当然，所谓的定数有两种，一是具有特殊必要的定数，二是不多不少的决定性数目，此处的定数应该是指前一种。

或漂轮回之所依，生存受用十四根，
如是灭尽诸轮回，诸根即是余八种。

按照经部宗的观点，可以从清净和不清净两个方面进行分析。眼根到意根之间的六根是漂泊轮回之所

依，也即漂泊轮回的因。众生依靠男根、女根而投生轮回。“存”是指命根，依靠它可以在同类中继续存留。“受用”指受用五根。这十四根是不清净的根，也可以说是轮回的根源，由此安立为根。清净的有八种根，即信等五根和未知当知根等三根，这八种根同样起到灭尽轮回的所依、投生、存留、受用四种作用，因此安立为清净的根。

或者，按照经部宗的观点，观待漂流轮回与灭尽轮回而安立了二十二根，流转轮回方面安立十四根，灭尽轮回方面安立八根。

流转轮回的所依是六根，因为它们是众生实体之基，并依靠中阴六处而结生。依靠中阴六处的意思是指，依靠六根造业以后，在中阴继续投生于六道当中。这是从六根来讲的。

观待投生轮回而宣说男根女根，原因是男女二根接触会真实产生意形身，而且眼根等也次第产生。此

处是从胎生角度来说的，一般像化生等不一定依靠男根、女根。因此在学习论藏的时候，我们应该清楚：论典中未作全面分析不一定有过失，全面分析也没有必要，本论仅是就主要而言的。

彼等众生存留于轮回之因，就是所谓的命根。因为一切众生分别感受各自利害而安立五受根。

以上从流转轮回的角度宣说了十四根。

同样，灭尽轮回也有所依、投生、留存与受用四种。所有根中，除上述十四种以外，其余信等八根即是灭尽轮回之根。其中，信等五根是所依，依靠它们可以现前圣者果位的缘故。

产生清静之法的是未知当知根，最初产生无漏法之故，因为在获得圣者果位时，由原来的不清净成为现在的清静，这中间相当于一种投生的作用。因此，以前未产生的无漏法，依靠未知当知根已经产生了。

安住于清淨之法的是已知根，因为修道连续存在。一般见道只有一刹那，在这一刹那间，对四谛十六行相完全了悟，而修道的话，不论大乘小乘，都有比较长的一段时间，因此是一种存留，就相当于轮回中的命根一样，依靠命根可以在轮回中存活很长时间，依靠已知根，可以在圣者果位留存很长时间，因此，也是一种存留的作用。

受用清淨之法的是具知根，这是无学地的根，因为它能辨别、感受解脱之喜乐。也就是说，无余涅槃的真正解脱，只有具知根才能享受，相当于轮回中的受用根。

所以，从流转轮回和灭尽轮回两方面，都有所依、投生、留存和受用四种，如此安立二十二根也是非常必要的，不用再多也不用再少。佛陀以真正大慈大悲的智慧，了知众生千差万别的根基，所有的根都可以安立在二十二根当中。

下面对于有些根的含义还可以介绍。希望大家首先应该了知这些名词，不然以后一旦遇到，什么叫做未知当知根、什么叫做已知根都不懂，可能会遇到很多困难。

第 30 课

下面继续解释迦牟尼佛第一转法轮见解密意方面的论典——六大庄严之一世亲论师所造的《阿毗达磨俱舍论》。第二分别根品中，前面已经讲了二十二根的定义，以及二十二根的数目，今天讲此处所说根之本体这一科判。

大家平时在闻思修行的过程中，经常会遇到蕴界处、根等等名词，所以，学习或者研究俱舍非常重要。当然，对有些即生没有意乐闻思的人而言，恐怕没有很大意义，但今生真正要了知佛法有关名言方面的道理，一定要学习《俱舍论》。

一般《俱舍论》当中有关名言方面的说法，极

少数观点是有部宗自己独特的说法，比如认为三时成实、虚空分为两种等等，像世亲论师加了“传说”的个别地方，大乘是不承认的，除此以外，不论修无上密法还是显宗大乘，都是必须承认的。

大家在接受这样的学问时，应该观察自己的相续。我前段时间也讲了，很多人在闻思修行的过程中，正在闻思一部论典的时候会有一些障碍，觉得：这部法不殊胜，对我来讲没有很大必要，应该希求另一部非常殊胜的法。这样一来，上师正在讲的时候没有好好闻思，一旦失去了这种机会，以后恐怕再也遇不到了。

所以，希望大家认认真真对待这次学习《俱舍论》的机会。因为刚开始人人都会精进，越学下去就会越放松，会有这种毛病。再加上法王如意宝现在正讲《辩中边论》和《辨法法性论》，这次法王讲得很细致，我也尽心尽力地翻译了。如果方便的话，可能

所有的听者还是要考试，不然听完就没有一点印象了，很可惜！

《辩中边论》当中讲了有关障碍、所证、分类等很多大乘方面的教义，这些内容对修行人来讲非常重要。益西彭措堪布也花了很多时间，把法本翻译出来了，与藏文对应起来几乎没有差别，非常了不起，也非常难得！大家遇到这么殊胜的法本和译本，上师如意宝也正在宣讲，真是很难得！

如果在国外，迎请法王如意宝那样的人，一个月当中宣讲《辩中边论》，可能很多人会去听。因此大家遇到如此殊胜的弥勒菩萨的论典，一定要珍惜！对于即生在释迦牟尼佛教法中未获得解脱的人来说，如果与弥勒菩萨的教法结上殊胜的缘，在弥勒佛出世时，必定会在他的教法下获得解脱。这一点，荣敦班智达在教言中也是如此宣说的。作为修行人来讲，即生中最少要受一条居士戒以上的戒律，然后听闻弥勒

五论任何一部论典的话，最迟也会在弥勒佛出世时，在他的教法下获得成就。

但人们总是有这种毛病，正值遇殊胜法的时候，总觉得这部法不殊胜。有些前世闻思修行习气比较好的人，不管遇到什么法，都会觉得非常殊胜，希望再再听闻！如果有一种渴求之心，说明有一定的因缘。

可以说，释迦牟尼佛第一转法轮见解方面，主要是依靠世亲论师作的《俱舍论》来宣说的；释迦牟尼佛第一转法轮有关行为方面，全部是用《毗奈耶经》等戒律方面来宣讲；果位则是以小乘阿罗汉为主的果位来宣讲。因此，对于浩瀚无边的释迦牟尼佛第一转法轮的《大藏经》，想要全部阅读恐怕很困难，但是对《俱舍论》所讲的道理全部了知的话，说明已经精通了释迦牟尼佛第一转法轮的教义，这对我们来说非常重要。

乙二（此处所说根之本体）分二：一、宣说五受根；二、宣说最后三根。

丙一、宣说五受根：

身非乐受即苦根，快乐感受即乐根，
三禅之心为乐根，余者即是意乐根，
心非快乐意苦根，舍受中间无二故。

二十二根当中，五色根、命根、男根、女根等有些根，有些前面已经讲了，还有些下面要讲。在这个科判中，先宣讲五受用根，即身有苦受根和乐受根，意也有苦受根和乐受根，还有舍受根。这五种受用根，是从享用对境的角度安立为根的。

这里“身”，不一定仅仅指身体，而是从五根之根依来讲，也就是眼耳鼻舌身全部包括在“身”当中。

这五种色法群体中产生的所有不快乐感受，叫做

苦受根。比如身体接触外境的过程中，产生一种不快乐的受，或者眼睛见到的外境不是很美丽，这时在眼根群体中带来一种痛苦，当然这种痛苦最后是由识来辨别的。

包括五根在内的身体，以及男根、女根，这七种有色根在外境中得到痛苦的感受，叫做身苦受根；得到快乐的感受，如听到悦耳的声音、嗅到妙香等，就在相应识的群体中产生快乐，这叫做身乐受根。

“三禅之心为乐根”，所谓的意也有意乐受根和意苦受根两种。意乐受根又可以分心和意两方面，也就是说，三禅具有一种禅定的安乐，这种乐受非常稳固，因此叫做心乐受根；“余者”，指除三禅之心以外，第二禅以下的乐受，叫做意乐受根。

这里的意乐受根和意苦受根，全部是在意识周围显现的快乐和痛苦，与眼睛见色、耳闻声音等无任何关系，仅仅在分别念当中，比如心里胡思乱想：今

天我修行得还是很好啊！这时候自然而然在自己的意识中出现一种快乐，这叫做意乐受根；有时无缘无故心情不好，很痛苦，其实这种痛苦是由自己的意识造作的，没有其他外缘，自己的分别念造作以后，在自己的意识群体中产生一种痛苦，这叫做意苦受根。

有些人的感受可能与语言有点关系，比如描述自己已经历的时候：我当时如何如何快乐……一边讲一边快乐得不得了。有时候说到痛苦的经历，自然而然就开始哭起来了。这些实际上是自己的分别念在发挥作用。这里的意思是说，不依靠任何有色根，只在自己意识群体中产生的痛苦或者快乐，叫做意苦受根或者意乐受根。

在乐受根方面，三禅和二禅以下也有些差别，一般二禅以下，像第一禅或者欲界中的快乐，叫做意乐受根；三禅的快乐已经远离下地意乐之贪，因此叫做心乐受根。心乐受根和意乐受根稍微有一点差别，但

都是意识群体中的一种感受。

还有一个叫做舍受根，是指不苦不乐的心态。它没有从身心两方面来分，因为这种不苦不乐的感受既可以出现在身体上，也可以出现在心上，但不论出现在身心哪方面都不是很明显。

苦和乐则不相同，有些人生活中也说：别人在身体上打我，我可以忍受，但心里想害我，这种痛苦实在无法忍受。所以，身心上的痛苦很容易区分。同样，身体和心上的快乐也可以分，比如有人说：我的身体很快乐，现在有吃有穿，但我的心不快乐，好像挣扎在热地狱里面一样，天天想自杀，怎么办呐？！平时的在家人和世间人也是把身和心的苦、乐分得很清楚，但等舍方面就没办法分得很清楚。

若问：那么，二十二根的本体是什么呢？前面已经讲过眼等六根与男根、女根，命根与信根等在下文有阐述。此处在这两个科判当中宣说五受根与最后三

种无漏根。

若有人问：什么是五受根呢？

身受是指依赖于有色根的感受。眼耳鼻舌身五根叫做有色根，男根、女根也包括在有色根中，有部宗认为这些都是有形状、有颜色的色法。身体非为乐受而为苦恼的感受即是苦受根。比如五根不是感受快乐，而是感受一种很难忍的痛苦，这叫做身体的苦受根；五根取外境的过程中得到快乐，叫做身体的乐受根。这是从身体方面分的。

意识方面也有快乐和痛苦。三禅感受心乐的是心乐受根，本来第一禅以上都有一种寂止的禅乐，但是三禅的乐受非常稳固，不容易变化，所以叫做心乐受根。其他二禅以下，包括欲界在内的所有意识群体当中，得到的乐受是意乐受根，感觉心不快乐就是意苦受根。

身受根和意受根，在《俱舍论》当中完全分开，原因是所依根不同。身受根依靠七色根产生，意受根则是依靠所谓的第六意识而产生，所依根不同的缘故，所取的名字也不相同。

舍受根既不感觉快乐也不感到痛苦。那么，它是身受还是心受呢？既有身受也有心受。人的心有时候像天上的云一样，飘忽不定。比如住在同一个环境中，有时感受快乐、有时感受痛苦，但有时根本不依靠任何外境，今天觉得：真是很快乐！喇荣山沟与极乐世界一模一样。有时无缘无故又觉得：这个地方真的很痛苦，是不是热地狱或者寒地狱啊？我要马上离开……第二天又没什么了，反正能好好睡懒觉就可以。身体上也是同样，有时候感受苦，有时候感受乐，有时候就像石头一样，既没有苦也没有乐。所以，身体和心里都会出现一种平等的感受。

既然舍受根不分别苦乐，为什么它一者可以包含

身受与心受二者呢？

这一点是有理由的。心的苦乐感受大多数由分别念产生，但身的苦乐感受并不观待分别念。比如用刀子砍割身体时，不论心里怎么想着不苦，实际都是特别疼，或者冬天寒冷的时候，穿一件暖和衣服就会感觉很快乐。

所以，心的快乐是依靠分别念造作的，身体的快乐和痛苦，即使不依靠分别念也可以由外境中产生。例如阿罗汉也有身的苦受和乐受，像目犍连被外道痛打状如苇草，但无有我执的缘故不会感受痛苦。《入菩萨行论·智慧品》当中也讲到⁴¹：阿罗汉虽然有感受，但没有造业的取。

舍受是在无分别中自然而然出现的，而乐和苦二者分别享受利害，所以，身体和心的等舍完全不好

41 《入行论·智慧品》：“断惑若即脱，彼无间应尔，彼等虽无惑，犹见业功能。谓无近取爱，故定无后有，此非染污爱，如痴云何无？因受缘生爱，彼等仍有受。”

区分。身受稳固，心受不稳固，而舍受没有这样的差别，因此这里没有辨别身体的舍或者心的舍，全部在一个本体当中包括。

丙二、宣说最后三根：

见修无学道九根，即是无漏之三根。

见道、修道和无学道具有的九种根，分别称为无漏三根，在见道当中，这九根称为未知当知根；修道当中，其意识群体中存在的九根称为已知根；在无学道的时候，这些根称为具知根。

这不仅仅是小乘的观点，麦彭仁波切在《智者入门》中也讲了二十二根，大乘见道、修道、无学道也可以安立无漏三根。

信等五根、意根、心乐受根、意乐受根以及舍受根，在见道、修道、无学道中，分别称为未知当知

根、已知根与具知根。这里身受根不包括在内，因为身根当中，有些是无漏法，有些不一定是无漏法，所以三无漏根中只涉及与心相关的受根。

如此称呼的原因是，这九根能分别生起此等道之本体。其中信等五根以及意根，这六根在见道、修道或者无学道中，不论哪一位圣者相续中都肯定具足，其他三个受用根则不一定。比如在第三禅定时，如果已经获得见道、修道或者无学道的话，圣者相续中会具足乐受根，因为第三禅定的心非常稳固，这时圣者相续中具足无漏七根，即信等五根、意根和乐受根。意乐受根一般是第二禅以下包括欲界在内的圣者具足，也有七种无漏根，即信等五根、意根和意乐受根。如果是第四禅或者第一禅的未至定——将要获得但未获得第一禅，或者无色界，这时候的心是一种等舍状态，所以，在他相续中也具足七根——信等五根、意根和舍受根。

因此，此处讲到的九根是不是所有圣者都具足呢？不一定。不论获得见道、修道还是无学道，凡是在圣者相续中，前六根肯定具足，其他三根则不一定。但这九根都是在圣者相续中存在的，因此，《俱舍论》中将这九根安立为无漏根。

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

丙一、看待助缘之分类：

最后三根为无垢，七有色根与命根，
及苦受根即有漏，其余九根有二种。

这里面讲哪些是有漏根、哪些是无漏根，二十二根当中这样辨别的时候，最后三根——未知当知根、已知根、具知根，全部是无漏的根。

大家都知道，什么叫未知当知根呢？比如我获得见道的时候，在见道者相续中肯定有信等五根、意根，若在欲界获得见道，则具足意乐受根；如果我在无色界或者第四禅获得见道，则在前六根的基础上，还要加一个舍根，那么，这七种根就叫做未知当知根。虽然表面上看好像是一个根，实际是几种根共同在这一圣者相续中具足，才称之为未知当知根。已知根和具知根也是同样。

这里并没有说“一地菩萨、二地菩萨……”，而是见道者具足未知当知根。所谓的未知当知根，总的来讲包括九种根，因为身份不同，相续中所具有的根也是不定的。比如以欲界身份获得见道，相续中就有信等五根、意根以及意乐受根，这七根叫做未知当知根。这七种根，以前是凡夫的根，现在已经变成了圣者的根，也就是说，以前不了知而现在已经了知，称为未知当知根的原因即是如此。

对于已知根和具知根，前面简单作过介绍，这里不再多说。

颂词中说“最后三根为无垢”，最后的未知当知根、已知根和具知根，完全是无漏法；“七有色根与命根，及苦受根即有漏”，七有色根，即眼耳鼻舌身，还有男根、女根，再加上命根和苦受根，这十个根叫做有漏之根。“其余九根有两种”，除此以外的其他根，既有有漏也有无漏。

若问：二十二根中哪些是有漏根，哪些是无漏根呢？

未知当知根等最后三根是无垢的无漏根，彼等是道谛之故。前面已经讲了，道谛的法都是无漏法。眼等五根与男女根七有色根，以及命根、身苦受根、意苦受根是有漏根，因为彼等是非道谛的有为法。剩余的意根、意乐受根、乐受根、舍受根以及信等五根，此九根既具有漏又具无漏。为什么是无漏呢？因为在

有学道或无学道的圣者相续中，可以具足这些根，所以是无漏。为什么是有漏呢？在资粮道、加行道等凡夫相续中，也可以具足信勤念定慧等，因此是有漏法。

《自释》中说：“有余师说，信等五根亦唯无漏。”世亲论师认为这种说法并不合理，为什么呢？当时五比丘积聚于一处，释迦牟尼佛还没有为其转完第一法轮，就已经辨别了众生的根基。佛陀当时就说：有些众生为利根，有些众生是钝根。信等五根全部属于无漏根的话，当时世界上还未出现圣者，这时凡夫具足无漏根不合理。通过这个教证来推测，信等五根不一定全部是无漏根，应该分有漏和无漏两种。

颂词中讲得非常清楚，色等五根全部是有漏根，不会出现无漏，有部宗认为阿罗汉的身体也属于有漏法。而信等五根应该具足有漏和无漏，其中无漏根在见道、修道、无学道圣者相续中具足；资粮道和加行

道的凡夫相续中，所具足的信等五根应该是有漏根。

第 31 课

下面继续讲《俱舍论·第二分别根品》，根的分类可以从观待助缘、观待因果、观待本体和观待所断四个方面来分析，前面已经从观待助缘的角度讲完了。

在学习《俱舍论》的时候，应该有一种闻思的方法。希望大家不论辅导还是背诵、看书等各方面，应该要下些功夫，最好把书本上的内容全部记在自己心里面。

昨前天有些金刚道友回答的我很满意，不管从哪个地方提出问题，基本上可以做到心中有数。如果照着书本来讲比较容易，但是自己心里记住有很大困

难。因为《俱舍论》牵涉的范围非常广，有时候后面的内容记住了，前面马上就会忘了。

一般来说，像物理、化学等世间的学问，或者有关电脑、电学方面的问题，可能比《俱舍论》还复杂一点，有些人稍微花点时间也是能记住，那对俱舍的内容，只要下一点功夫，肯定会记住的。因此，希望大家不要仅仅是看书，因为平时考试或者自己理解的时候，不一定把法本天天挂在脖子上，最好是在内心真正理解。这一点非常重要。

有些金刚道友回答得非常不错，随便指出一处都可以回答得出来。当然，想要每个人都做到这一点恐怕很困难，但有些年轻人、记忆力比较好一点的，应该多记一点佛法方面的知识，像《俱舍论》当中所讲的这种道理，在一辈子当中应该可以用得上。

丙二、看待因果之分类：

命根唯一是异熟，十二异熟非异熟，
除最后八意苦根，唯一意苦具异熟，
意余受及信根等，十根具不具异熟。

这里从因果方面对根作一个分类。有两个问题，第一个问题是颂词中的前三句，也即二十二根当中，哪些是异熟，哪些是异熟和非异熟，哪些不是异熟？

所谓的异熟，大家都知道，造善业成熟的果，叫做善业的异熟果；造恶业成熟的果，叫做恶业的异熟果。平时讲因果轮回的时候，经常会讲到异熟，但这里不是从“因”来讲，而是讲“果”，也就是说，它自己的本体是不是异熟？从这方面来讲。

本体为异熟的法，应该具足三种特点：既不属于善业也不属于恶业，而是一种无记法；众生相续摄持；是有漏法。也就是说，因是善业或恶业，其本体不是异熟，因为异熟不会产生异熟；或者说，异熟会不会产生善法和恶法呢？不会。所以说，因是善业或

者恶业，异熟果则是无记法。

那么二十二根当中，哪些根是异熟性的？哪些根既是异熟性又是非异熟性？哪些根不是异熟性的？

颂词中说“命根唯一是异熟”，为什么呢？所谓的命根，是众生在世界中得以同类相续存在的根，其本体非善非恶，它的因则是善或者是恶。比如地狱众生的命根，因为以前造作恶业，即生成熟了异熟的命根，命根本身不是善不是恶，但前面的因属于恶业。或者天人的寿命，应该是前世造作善业后转生到善趣，前面的因是善业，但这一期天人的命根不是善也不是恶。

所以，二十二根当中，只有命根唯一是异熟。那么命根有没有非异熟呢？没有。为什么说“唯一”呢？命根不可能成为非异熟，必定是异熟。

二十二根当中，既是异熟又是非异熟的有哪些

呢？

有十二种根既是异熟也是非异熟，哪些根呢？

“除最后八意苦根”，除掉信等五根、三无漏根和意苦根，以及唯一是异熟的命根，其余十二根既是异熟也是非异熟。也就是说，眼耳鼻舌身五根，再加上男根、女根，这七种有色根和除意苦根以外的其他受用四根，再加上意根，共有十二根。

为什么说是异熟又非异熟呢？众生相续当中的眼耳鼻舌身等七有色根、意根以及受用四根，凡是前世造善业或者恶业，而在即生中成熟的根，就叫做异熟根；七有色根因具足长养生说为非异熟，其他的意根以及受用四根则有善或不善，因此属于非异熟。

为什么要除开最后的信等五根以及三无漏根呢？因为这八种都是善根，作为善根来讲，不会出现异熟根而唯应是非异熟根，完全是善的缘故。而意苦根或者是善，或者是不善，不可能是异熟。

颂词后三句讲到另一个问题：二十二根中，哪些具足异熟？哪些不具足异熟？

唯一的意苦根具足异熟。《俱舍论》颂词的观点是，意苦根或者是善或者不善，除此之外，所谓的无记法是没有的。麦彭仁波切《智者入门》中说：有部宗认为意苦根应该是善或者不善，但实际上，它也应该具足不善不恶的一种无记法。应该是这样的，意苦根有时候也会出现不善不恶的一种状态。

这里说，二十二根当中，唯一的意苦根具足异熟。意根、除意苦根以外的其他受用四根、信等五根，这十根既具足异熟也不具足异熟。

本论对众生相续中的苦、乐等分析得非常细致，智慧比较细致的人应该会很喜欢，因为在这里会发掘出很多知识；有些智慧比较粗大的人，对于大概的意思可以理解，但深入细致去思维的时候，还是比较困难的。

对于这些问题，希望大家应该知道，为什么叫异熟？异熟有什么样的特点？所谓的异熟，有异熟因和异熟果两方面。命根可以说是异熟的果，前世造善业、恶业，会获得即生当中的命根。

一般来说，现在寿命的长短，本来是前世的异熟果，根据自己业力的不同，寿命也有相应的定数，但有时候，通过做佛事等方式可以延长寿命。这是什么原因呢？《俱舍论自释》中讲到了这方面的内容，比如阿罗汉入灭尽定以后，通过观察，自己继续存在于世间，对众生和自己是否有利？如果有利就继续住世，通过在僧众面前供养等方式，然后自己入于第四禅定并发愿寿命可以延长；如果继续住世对自他没有很大利益，阿罗汉入于第四禅以后，就会发愿缩短自己的寿命。

既然通过等持、长养等其他方法，可以使寿命延长或者缩短，那么，寿命不一定是异熟吧？

对于这个问题，世亲论师在《自释》中作了回答，所谓的寿命异熟指的是前世异熟因成熟的寿命，但寿命不一定完全是异熟，也可以有异熟和非异熟两种。比如释迦牟尼佛最后示现涅槃，是为了在众生面前显示自己已经获得寿命自在，因为当时释迦牟尼佛原本准备入灭，珍达优婆塞祈请以后，在三个月（也有七天的说法）当中没有示现圆寂。

因此，一般所谓的寿命应该是异熟，由前世的善业或者恶业作为因，但在特殊情况下，依靠念长寿咒等密咒，也可以令寿命延长。有关这方面，希望你们看一看《自释》，世亲论师自己的观点，虽然以密咒或者阿罗汉入灭尽定来延长生命，这种情况下，命根不是异熟，但其他的命根都是异熟。

命根是异熟，处于恶趣是不善业的异熟，处于善趣是善业的异熟。这里是指异熟的果，并不是异熟的因。异熟的因，或者是善业或者是恶业。所以异熟果

和异熟因，大家在《俱舍论》当中应该知道，我们平常说“造了异熟的因”，那肯定是善的或者不善的，但是异熟的果，本体应该是一种无记法。

若问：那么，除去命根以外的，其他的二十一根是不是异熟呢？

其中的十二根异熟非异熟都有，也即除善法的信等最后八根及意苦受根以外的所有根，既是异熟也非异熟。具体来说，就是眼耳鼻舌身五根和男根、女根这七有色根，再加上四受用根与意根。

其中七有色根具有异熟生与长养生二者，比如人的眼根，由于前世造善业，即生成熟人的眼根，这是异熟的部分；还有长养的部分，也即通过敷药、带眼镜等方式，对眼睛起到保护作用。鼻根等六种色根也是如此，有异熟生的部分，也有长养生的部分，因而异熟非异熟均有。所以说，异熟必定与前世有关系，而今生长养的部分是非异熟生的，这两种都可以具

足。

同样，四受用根与意根既有异熟也有非异熟。其中善不善不是异熟，比如意根或者四受用根若感受快乐或者痛苦，必定是善业或不善业带来的一种果，这些应该是异熟。而威仪、工巧、幻化等，以及行住坐卧时在意识群体中获得的快乐等，不是前世带来的，应该是非异熟。

为什么要除去最后八根呢？因为它们必定是善法的缘故。不论是凡夫相续中的信等五根，还是未知当知根等无漏三根，必定属于善法。比如凡夫相续中的信根，其本体为善法，不能成为本体无记的异熟法。

为什么除去意苦受根呢？因为它必定是善与不善中的一种。对于这一点，麦彭仁波切的观点稍有不同，尊者认为：苦受也可以存在一种非善非恶的无记法。但有部宗认为：意苦根或者是善法或者是不善法，除此之外，不可能存在无记法的本体。既然无记

法的本体不存在，会不会有异熟生的可能性呢？不存在。

下面讲第二个问题。二十二根中哪些具异熟？哪些不具异熟？

大家都知道，“具异熟”和“是异熟”有一点差别，比如“我是人”和“我具足人”，这两句话的意思是不同的。前面从每个根的本体是不是异熟果方面来分析，在这里，主要从二十二根自己具不具足异熟果来分析。

唯有意苦受根能作为异熟因。小乘的说法是这样的，意苦受根实际是异熟的因，故而具异熟，因为它必定是有漏善法与不善法中的一种。它没有无漏的部分，因为无漏部分不具业，如同被火焚烧的种子一样，因此不能成为因。

意根、其余四受根以及信等五根，此十根既具异

熟又不具异熟。为什么呢？意根与其余四受根中的有漏善业与所有不善业均具异熟。此外，信等五根既有有漏又有无漏，其中有漏善法部分具足异熟，而无漏部分不具异熟，无记的意根与其余四受根不具异熟。

总的来说，从因方面分，二十二根中哪些有异熟，哪些不具有异熟？意苦根一定具有异熟，有十种根具异熟也不具异熟。所以，一般有部宗的观点，所谓的无记法，比如心处于一种无记的状态，不思善也不思恶，实际上，这种状态不会产生后面的异熟果。因此，有部宗的观点中，心还是占有很重要的位置，如果是在不善不恶的无记状态中念诵咒语，到底有没有异熟果呢？一般来说是没有的。比如吃饭，它属于非善非恶的一种无记心或状态，不会因它产生异熟果，因为异熟果必须依靠善或者不善的异熟因而成熟。

对于《俱舍论》第四品和这里的道理，如果学习

得很好，有关前世今生以及善有善报、恶有恶报的道理，也可以分析得非常清楚。善和恶与其他因果完全不同，它是属于异熟方面的，对这一点一定要明白。

上述十一根已经讲完了，其他的十一根当中，七有色根与命根这八根非具异熟，无漏三根不属于异熟和非异熟当中，因为异熟和非异熟全部属于有漏因果的范畴当中，而未知当知根等三无漏根不包括在这里面。

一般有部宗是这样认为的，比如眼根或耳根本身就是一种色法，它没有任何异熟，眼睛见到色法、耳朵听到声音，从而产生眼识或耳识，有时属于善法或恶法，但是仅从眼根、耳根等有色根的本体来讲，不具足任何异熟。也就是说，今生的眼根变成后世的眼根，或者今世的眼根变成善或恶的眼根，会不会这样呢？不会的。从根的本体来讲，它是一种色法，是前世的异熟果，它不可能变成后世的因。

眼根、鼻根、耳根、命根等，本体就是一种无记法，不是善也不是恶，不会因为它造作任何善果和恶果。但是，依靠眼根产生眼识的时候，会产生贪心、嗔心或者信心等，由此可以产生后面的果法，但这不是从根的本体来讲的，从根的本体来讲不会造任何业。因此说，七有色根与命根非具异熟，是无记法之故。

丙三、看待本体之分类：

**善法八根意苦根，即有善与不善二，
意余四受具三种，其余唯是无记法。**

二十二根当中，哪些是善业？哪些是不善业？哪些是无记法？从这方面来分析。

颂词中说“善法八根”，全部是善法的、不存在恶和无记的有八根，即信等五根和无漏三根。“意苦根，即有善与不善二”，意苦根既有善的部分也有不

善的部分。“意余四受具三种”，意根和除意苦根以外的其他四受用根，共有五个根，具足善、不善、无记三种。“其余唯是无记法”，其他的七种有色根和命根，全部属于无记法，既不是善业也不是恶业，也不会造作任何业。

二十二根中哪些是善业、哪些是不善业、哪些是无记法呢？

其中信等五根与无漏三根，这八根在任何众生相续中唯一是善法。当然，三无漏根是见道、修道、无学道圣者相续中的根，毫无疑问是善业，但信等五根会不会有不善的情况呢？不会。那有没有无记的情况呢？也是没有的。信等五根和无漏三根完全是善法，不会有无记和不善的情况，它们都是善法方面的有记法，并能成熟悦意之果。

意苦受根既有善业也有不善业，对于做善事心不快乐是不善业，比如生起嫉妒等烦恼分别念的时候，

就成为不善业的一种痛苦；对于做不善业心不愉快则是善业，比如造作恶业时，内心感觉很痛苦，这种痛苦属于一种善业。

按照尼洪派论师（也即西方论师）与经部的观点来说，对于做无记法心不快乐，也同样成为无记法，比如吃饭原本是一种无记的状态，不是善业也不是恶业，如果对吃饭内心感觉不愉快，仍然属于无记法，不会成为恶业。这是经部与部分有部宗论师的说法，因而意苦受根也应当具有无记法。这种说法与麦彭仁波切《智者入门》的说法比较相同，而克什米尔有部宗则认为，意苦根不具足无记法。

意根与除意苦受根以外的其他四受根，具有善、不善与无记法三种，为什么全部具足呢？因为与三者相应的缘故。意根以及身苦受根、身乐受根、意乐受根、舍受根，这五根与善法相应的时候，就变成善业的根；如果与恶法相应，比如生嗔恨心等，这五根就

属于是恶法；如果与无记法相应，就成为无记根。

其余的七有色根及命根，此八根唯一是无记法，因为它们既不是善法也不是不善法。

下面是有关三界方面的分析，二十二根当中，欲界有哪些根？色界有哪些根？无色界有哪些根？

除无垢根属欲界，男根女根苦根外，
属于色界有色根，乐根亦除属无色。

未知当知根、已知根和具知根，这三种无垢根不属于三界，除这三根以外的十九根，在欲界当中全部具足。

色界当中没有男根、女根，此二根在欲界中行淫且极为不庄严的缘故，在色界是没有的。此外，色界的身心比较稳固，一直处于一种快乐平静的状态当中，所以没有苦根。色界众生不会像欲界众生一样，今天很痛苦明天也很痛苦……这种感受是没有的。有

些人说：转生到色界多么好啊！这个轮回太苦了！实际转生色界也没有出离轮回，但是比欲界快乐一些，身心也比较稳固，所以，没有苦根。除三无垢根、男根、女根以及身苦根和意苦根以外，其他的十五根在色界应该具足。

属于无色界的有哪些根呢？再除去眼耳鼻舌身，这五种色根在无色界肯定没有，另外乐根也不存在，为什么呢？无色界全部是一种不乐不苦的舍根。也就是说，无色界具足信等五根、命根、意根和舍受根，应该有八根，其他的根全部不具足。

若问：二十二根中哪些属于欲界、哪些属于色界、哪些属于无色界、哪些不属于界的范畴呢？

无垢三根与其群体中存在的一切根不属于界的范畴。前面已经讲了，在未知当知根等无垢三根的群体当中，实际上包括了九种根，比如获得见道的时候，它自己的无漏善根和它群体中存在的无漏部分的根，

全部不属于三界的范畴，是无漏法的缘故。

此处要明白一点，无漏法本身是不属于三界的，但补特伽罗的相续应该属于三界。比如我是欲界众生，我相续中获得了无漏法，虽然无漏法本身不属于三界，但作为无漏法的所依——我的相续属于欲界。另外，色界和无色界众生的相续中都有无漏法。因此，无垢三根的本体不属于三界，是无漏法的缘故，但无漏法存留的所依属于三界。这个问题大家应该清楚。

除三无漏根以外，其余十九根均属于欲界，原因是，依靠它们能增上欲界的烦恼。

除无漏三根、男根、女根、身苦受根、意苦受根以外，其他十五根均属于色界的范畴，彼等能增上色界烦恼之故。

色界为什么不具足男根、女根呢？因为远离贪恋

淫行才能转生色界。如果未远离贪爱淫行，无法获得色界禅定，如此一来就不可能转生到色界，这是一个原因。另外，男根、女根极其不庄严，现在的器世界为什么如是的枯燥、不悦意呢？这都是众生的业力所感，因为众生喜欢才会转生到这种地方或者变成这种身体。因此，色界没有这些有色根。

色界也无有身苦受根，那里不存在以因缘所造的痛苦。色界天人虽然存在身受，但无有以缘所造的痛苦，其成立的理由是色界众生的身体如光芒般透澈。而且色界中无有不善业，比如杀生、邪淫等，一般天人除不明显的放逸以外，不存在真正造恶业的这种现象。

《俱舍论》有部宗是这种观点，经部以上则认为，比如天人跟阿修罗打仗等，有时还是会有杀生的情况。但有部宗不承认，他们说色界也无有意苦受根，因为不存在以因缘所造的意苦受。之所以不存在

以因所造的意苦受，是因为断除了嗔恨，也即对我曾经加害、正在加害以及即将加害三种，对我的亲友曾经加害、正在加害、将要加害三种，对我的怨敌曾经饶益、正在饶益、未来饶益三种，这九种害心已经全部远离了。

对于这九种害心，《入菩萨行论》当中讲得非常细致。一般欲界众生相续中，经常会对其他众生生起一种嗔恨心，就是这些原因导致的，比如这个人过去对我不好、现在对我不好、未来对我不好；他对我的亲朋好友过去不好、现在不好、未来也不会好；他对我的怨敌也是过去饶益、现在饶益、未来饶益。因为这个原因，对他生嗔恨心。

希望在座的人，不但在理论方面要闻思，在实际修行中应该去串习菩提心。修行当中，像证悟空性、大圆满的觉性等等，这些境界是比较高的，如果依靠对上师的信心，在自相续中真正去研究、修行来获得

的话，当然值得随喜，但是这种境界比较高，对于一般人来讲比较困难。而所谓的菩提心，不管是什么身份的人，不管有没有文化，在相续中很容易生起来。不过，自己平时没有经常观察的话，相续中也不可能无缘无故生起菩提心，假设只是三心二意地念诵，在自相续中也不一定能生起菩提心。

所以，我也想观察观察，方便的时候问一问，虽然我没有能力印证你有没有证悟大圆满，但是有关菩提心方面，从理论上比较精通。哪个人的相续中真的生起了无伪的菩提心？哪个人的相续中生起了相似的菩提心？哪个人的相续中，不要说菩提心，就连菩提心的形象也不具足……对这些人应该好好观察。

我希望在座的每个人应该想一下：什么叫做菩提心？菩提心在自己相续中生起来没有？如果没有生起的话，应该想尽一切办法，依靠大乘论典、善知识的教言，一定要在短暂的时间当中生起菩提心。

我想：今年像背诵《俱舍论》等闻思修行方面很重要，另外就是在年底之前，每个人应该好好观察自相续：自己到底具不具足菩提心？这方面到时候要不要考试一下……

希望你们现在就要经常观察，有时候遇到外境的时候，可能对现在害我的、将来害我的、过去害我的这些人，好像不具足菩提心一样；有时候从众生总相的角度来讲，好像又具足菩提心。但不管怎样，现在的人身非常难得，即使空性的见解没有生起来，只要相续中生起菩提心，乃至生生世世成就佛果不是很困难。

华智仁波切在《大圆满前行》里说：“有则皆足，无则皆缺。”作为一个修行人，在菩提心方面一点都不观察，这是不合理的。每天念经的时候、上课的时候、早上起来的时候、晚上睡觉的时候，在做任何一件事情的时候，看看自己到底有没有菩提心？别

人问你：你相续中有没有菩提心？你说一点也没有的话，可能还是有一点的。有的话，那是什么样的菩提心？暂且不说胜义菩提心了，世俗菩提心有没有真正生起来？从现在开始利益众生的心有没有生起来？

当然，真正的利益众生，不一定马上坐在法座上讲经说法。有些讲经说法者相续中，也许连菩提心的形象都不一定存在，可能是以自私自利的心、为了自己今生的名闻利养，去给别人讲经说法，这种人的相续中不一定具足菩提心。真正的菩提心，哪怕路口有些乞丐的相续中，也可以具足，所以从表面上根本看不出来。比如有些堪布、堪姆，闻思修行各方面很不错的，但他的相续中有可能自私自利的心越来越严重，根本没有利他的心。而有些人表面上看来很愚笨，在他相续中很有可能真正具足一颗利益他众的心。

我们以后不一定会得到暇满的人身，既然现在已

经得到的话，最起码也要在自相续中真正生起一个无伪的世俗菩提心。我想现在应该翻译宣讲《入菩萨行论》，这是印藏高僧大德们非常重视的一部法，真正看过《入菩萨行论》以后，收获还是比较大的。

如果相续中不具足菩提心，天天观明点的话，即使普贤如来已经现前了、上师也是天天在梦中指点你，但是过一段时间，遇到不愉快的事情，可能会将所有的修行抛之脑后。所以，我觉得所谓的菩提心，对每一个人都比较保险，不管学显宗还是学密宗，菩提心如果不具足，任何修行都不具足。

这一点，我以后还会经常提。以前有位科学家说：佛教和科学是圆融无违的，我以前提过、现在也提，以后还要提。所以这个菩提心，我以前提过、现在正在提、以后还要提。人生非常短暂，什么时候死谁都不知道，所以在有生之年当中，一定要对自相续好好观察。因为从形象上根本分不出来，表面上看老

老老实实的人，相续中不一定有菩提心。

当然，在讲《俱舍论》的时候，可能讲菩提心不是很相应，但其实“不相应根”，也可以说是“有依根”……开玩笑，《俱舍论》的名词还是非常多的。这里在讲到害心的时候，我就顺便说一下菩提心。

以后方便的话，还是要翻译无著菩萨的《入菩萨行论注释》。以前我刚来学院的时候，法王如意宝也讲过《入菩萨行论注释》。红原的一位堪布——根登洛若，现在可能七八十岁了，他当时给我们传授《入菩萨行论》的时候也说过，无著菩萨⁴²造的《入菩萨行论注释》，凡是有人读了以后，自相续中一定会生起菩提心，或者经常读诵《佛子行》的话，自相续一定会生起菩提心，这是无著菩萨特殊的一种加持力。

无著菩萨的《入菩萨行论注释》现在还没有翻译，但是《佛子行》已经翻译了，希望大家经常读一

42 《佛子行》的作者——无著菩萨，不是印度的无著菩萨，是藏地的无著菩萨。

读，在自相续中生起一个无伪菩提心的话，这时候已经变成了真正的修行人。从此以后，对世间的名闻利养不会很希求。现在世间的人很希求名闻利养，一旦名声失坏的时候很痛苦；利养没有得到的时候也很痛苦。但是相续中生起菩提心的话，没有名声不会很痛苦，没有利养也不会很痛苦，这是即生当中的一种快乐！来世的快乐更不用说了。

所有的修行当中，菩提心是最重要的。如果我没有再再强调，你们可能不一定重视。我从去年开始，一段时间以来一直在给大家强调。大家一边闻思《俱舍论》，一边要对相续中的菩提心经常观察，否则，表面上天天听密法、接受灌顶也不一定有利益。

现在有些给别人灌顶的人，相续中不一定具足菩提心，这样的话，表面上拿一百个瓶子灌顶，也没有很大意义；你在这样的“上师”面前得受一百个灌顶，也没有很大意义。

现在世间上有很多相似的法，前一段时间听说在汉地有学院和法王如意宝加持的“五解脱”，什么见解脱、闻解脱、触解脱，可能还有吃解脱、喝解脱，反正这五种解脱可以用钱来买。这种行为，如果相续中没有菩提心，光是以赚钱的目的来做的话，没有任何实义！

还听说只要有六百块钱供养某位上师，这位上师就有不共的加持力，可以让你获得五十万加行……其实我觉得六百块钱太便宜了，最起码要一千五百块钱或者五千块钱才对！通过钱来买五十万加行，在传承上师的规矩中是没有的。这种行为，可以说是故意染污佛教！如果真有不共的能力，即使没有钱，给弟子摸个顶加持一下，应该可以让弟子获得五十万加行的功德，但是布玛莫扎和莲花生大士亲自出现，也不会这样的！

有时候修五十万加行并不是那么容易的，以前印

度有一位夏智仁波切，是很了不起的一位大德。一般他在给别人传授密法的时候，必须要修五十万加行，不然，不管什么身份的人都不给传。以前第十六世噶玛巴在夏智仁波切面前求无上密法的灌顶和教授，当时夏智仁波切说：“虽然你是全世界非常有名的大德，但是我不给你传密法。”噶玛巴问：“为什么呢？”仁波切说：“你这样有名的高僧大德，我相信你肯定没有修五十万加行，所以我不给你传。”大家都知道，第十六世噶玛巴是非常了不起的大德，像这样真正合格的上师来求法，一般来说肯定会给他传法的，但是夏智仁波切说“你肯定没有修五十万加行，不给传”。但是现在有些上师不是这样的，弟子稍微钱多一点的时候，马上给他传授灌顶，这种行为不符合传承上师的规矩。

现在非法的行为在世间中越来越多，真正相续中有利他菩提心的上师和弟子，在这个世界上凤毛麟角，非常罕见。因此大家应该经常观一观自心，看看

自己的修行，到底是为了自己还是为了他人？为他人的话，现在修行的过程中，自相续中要不要发起这样的菩提心？

在这些方面，我可能是很啰嗦。你们要是觉得啰嗦，就不要记住也可以，如果啰嗦当中还有一种善说的话，希望你们还是要记住。

除无漏三根、男根、女根、身苦受根、意苦受根以外，其他十五根在一禅中均有，二禅无有乐受根，四禅与殊胜正禅无有乐受根与意乐受根二者。

在色界根的基础上，七有色根、乐受根、“亦”字包括的意乐受根以外的其他八根属于无色界，因为它们能增上无色界的烦恼之故。

第 32 课

前面已经从看待本体、看待因果方面讲了根的分类，下面讲一下看待所断之分类。

丙四、看待所断之分类：

意三受根具三种，见修所断意苦根，
九根修断信五根，非为所断然三非。

二十二根当中，哪些是见断？哪些是修断？哪些是非所断？也就是说，哪些是获得见道时需要断除的，哪些是获得修道时需要断除的，哪些是不需要断除的？

从三方面提出问题时，世亲论师在颂词里回答：

意根和心乐受根、意乐受根、舍受根，具有见断、修断和非所断三种，为什么呢？此四根与见断相应的部分，在获得见道时需要断除，因此属于见道所断；除见断以外的其他有漏部分，称为修断；也是非所断，因为获得圣道时的未知当知根等无漏三根的群体中，所存在的意根、心乐受根、意乐受根和舍受根属于无漏法，因此不是所断。

唯一是见断和修断、不是非所断的，只有一个意苦根。意苦根根本不可能存在无漏部分，所以是非所断；与见断相应的部分称为见断；除见断以外的其他有关意苦根方面的有漏法，全部属于修断。

有九种根是修断，哪九种根呢？眼耳鼻舌身五根，再加上男根、女根，还有命根和身苦受根，这九种是修断。色法是一种有漏法，在见道时不要求断除，但属于有漏法的缘故，是修断；不存在无漏法的部分，因此不是非所断。

信等五根非为所断，指的是其中的无漏部分。前面讲到未知当知根等三无漏根的时候，每个无漏根中最少有七个根，其中所具有的信等五根不是所断，因为它们是一种无漏法。颂词中的“然”，表示在信等五根中也有一种不同的情况，这里面还存在一种有漏部分，这个有漏部分应该是所断。根据不同的情况，与修断相应的则属于修断当中，而见断时不要求断信等，只有获得修道最后的刹那需要断除，为什么呢？比如阿罗汉最后要灭尽所有我执，这时所谓心性的有漏执著部分全部都要断掉，而信等五根属于善法方面的有漏法。

“三非”是指未知当知根、具知根和已知根，这三种根非为所断。

蒋阳洛德旺波尊者的注释讲得很清楚，希望你们与《自释》对照起来看。这部《俱舍论注释》可以说是汉文中比较好懂的，已经完全解释了《俱舍论》的

真正含义。以前看过很多汉文方面的资料，有些太略了，有些太广了，有些太难懂了，这样一来，让你解释唐译颂词的话，不要说没有智慧的人，即使有智慧的人，恐怕也会有很多困难。因此，这部注释不广不略，大家仔细思维，应该能明白其中的意义。

意根与心乐受根、意乐受根、舍受根，既有见断与修断，也有非所断，它们与见断相应的是见断，此外其他的有漏法是修断，无漏法是非所断。为什么说这四种根是非所断呢？一般乐受根有两种，有心乐受根和意乐受根，欲界和二禅以下有意乐受根，第三禅则是心乐受根。这四种根，如果是无漏法，必定是非所断。在牵涉到无漏法的时候，眼等五根全部是色根，是有漏法，只有心群体中的根可以成为无漏法，因此，此处的乐受根应该是指心乐受根和意乐受根。当然，所谓的无漏部分，在未知当知根等无漏三根的群体中，这四种根可以具足。

见道修道所断的是意苦受根，相应见断的意苦受根为见断，与修断方面相应的称为修断。

七有色根、命根、苦受根，此九根仅仅成为修断，不属于见断，为什么呢？是所断，是有漏法的缘故；不属于见断，见断有八十八种，并未将眼根、命根等安立于其中。因此，是所断但不是见断之故，应该是修断。

信等五根是非所断，无漏法的缘故。“然”字的意思是说，信等五根不一定完全是无漏根，它的有漏部分属于修断当中。

最后三根非为所断，因为它们是无漏法，无漏法哪里有一个所断呢？应该是非所断。

乙四（根之得舍）分二：一、得根之理；二、舍根之理。

丙一、得根之理：

转生在欲界、色界或者无色界当中，同时获得的有哪些根？这里所说的根有一些限定性，并不是指所有的二十二根，而是说结生时是异熟性且同时获得的根有哪几个。

欲界初得二异熟，化生并非是如此，
彼得六根或七八，色界六根无色一。

转生时，不管是欲界、色界或是无色界，同时获得的根有哪几个？转生于欲界当中时，重新获得的有两个根，即身根和命根。若是化生则并非如此，以化生的方式则六根同时具足，也就是说，眼根、耳根、鼻根等五根，再加上命根，在同一时间中全部圆满。

一般来说，胎、卵、湿三生，在最初只能同时具足身根和命根，比如最初入胎，眼根、耳根等还未形成，但身根和命根已经形成。因此，所有的异熟根当中，最初形成的是身根和命根，这是从欲界角度来

讲。

前面已经讲了异熟和非异熟的差别，《俱舍论》有一种特点，前面内容所涉及的每个名词或数量，最好是要掌握，一旦掌握这些内容，后面再遇到的时候比较容易。如果前面对异熟的分类和概念没有了知的话，后面经常提到的时候，可能如同脑海里出现云雾一样已经遮蔽了智慧的日光。

这里说，转生到欲界最初获得两种异熟根，但化生未包括在内。所谓的化生，像欲界天人、圣天论师以及莲花中降生的大德等，都属于化生，初劫的人们也是化生。如果从化生而言，在欲界当中，不论天界还是人间，最初会具足眼等五根和命根这六根；这位化生者若具足男根、女根其一，则具足七根；若是一位两性者，也即具足男根和女根的话，则具足八根，如地狱等恶趣的有些众生，在恶业现前时二根都会具足。下面第三品中会讲，四生当中化生最殊胜，但也

有不殊胜的情况，比如地狱的有些众生；从殊胜化生来讲，像初劫的化生，只有六根；若是人间的化生，具足一个性根，则同时具足七根。

本来像意根等同时也可以产生，但这里只是从异熟根来讲的，也即前文提到的有色根。

那么色界、无色界当中同时获得的有哪几根呢？色界同时获得的有六根，即眼耳鼻舌身五根和命根。无色界众生只具足一个命根，虽然意根、舍受根也同时具足，但是有关异熟性的根只有一个，就是命根。

所谓的命根，《俱舍论》的有些讲义中说：三界众生的寿命就叫命根。有些论师则认为：寿和命应该分开解释，所谓的命以同类而存在，寿则不仅是同类存在而且是结生于下一世的不相应行，这样的一种行称为寿命。一般世亲论师认为，寿和命不必分开解释。

在《俱舍论》当中，对于识和命分得非常清楚，比如众生的意识，属于识蕴，众生的命则属于行蕴。所谓的行蕴包括不相应行和相应行，相应行包括心所，不相应行则有命、得绳等。一般来说，所谓的命应该具足，这一点大乘也是承认，因为一个众生，虽然前世是牦牛、下一世是人，但心的相续是一个。

转世结生时异熟本体的根多少是重新获得的？欲界转世结生时异熟本体的二根重新获得，即身根与命根，当时没有眼根等。虽然眼根等可以具足，但欲界众生的根一般是次第而得的。湿生也是如此，看上去好像很快时间当中成熟，实际还是有一定的次第。化生则是同时产生的。《俱舍论》里面对这方面讲得比较细致。

虽然有意根与舍受根，但它们不是异熟，因此二者是转世烦恼性。

所有的转世结生都一定是这样吗？化生并非如是

获得。那它是怎样获得的呢？如同初劫的人那样，因为无有贪心等，所以不具足男根、女根，这时只有异熟本体的眼等五根与命根重新获得。后来的化生也有具足男根或女根其一的，这时有七根重新获得。若具有男女二根，则再加两个，共获得八根。若问：化生是善妙的生处，为什么会有两性呢？善趣是没有的，但恶趣中却是有的。这一点下文还会讲述。

色界结生时，获得眼等五根与命根共六根。一般色界众生不像人一样，人首先形成身体，但色界众生的眼等五根和命根同时形成。无色界重新获得的异熟本体之根只有一个，那就是唯一的命根。命根以外虽然有舍根和意根，但并非异熟性，所以不包括在这里。

丙二、舍根之理：

上述已经讲了结生时同时获得哪些异熟根，那么

众生死亡时同时舍掉哪些根呢？这里并未分异熟和非异熟。

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

无色界众生在死亡时，有命根、意根、舍根这三种根同时灭尽。前面讲得根的时候，无色界众生同时得到的只有命根，这里舍的时候也是命根，这是异熟性的，而非异熟性的根有舍根和意根，因为无色界众生，不会在乐或苦的状态下死亡，全部是在舍根当中死去的。所以，无色界众生死的时候，会同时舍弃命根、舍根和意根。

如何舍弃呢？是这一世的处换成下一世的处。并非如外道所讲的“从此以后全部断灭”，而是在死亡的下一刹那，马上结生于中阴，而原先无色界的舍根

和意根变成了中阴的根。比如无色界众生，死后马上转生到欲界，这时无色界的意根和舍根就变成了欲界的意根和舍根。因此，意识不断灭、命根换成不同种类的命根。

在分析俱舍和因明的时候，一定要清楚，众生死后心并不会灭尽。《前世今生论》当中也引用过《释量论》的教证⁴³：前世的五处换成后世的五处。这其中包含了很甚深的道理。众生为什么会有前世后世？对于这方面进行分析时会发现，这一世意识完结后并未间断，应该是相续不断的。下面还会对这一点进行阐述。大家应该通达这个道理。

所以，这里讲到的所谓的灭，比如白天的显现灭的时候，晚上的显现已经出现，但不能认为时间断灭。同样，现在有些愚痴的人认为：眼前的这一世灭了以后，再不会有后世。有些中观论典中说：不承认

43 《释量论》云：“今生之五处，即生余身因。”所以我们必须承认，前世之五处等，完全可以成为后世身体形成的部分因缘。

后世的人与不承认明天的人无有差别。这些人的确太愚痴了！

在色界中死去时，同时舍的有八种根，哪八根呢？前文中说，色界会同时获得眼耳鼻舌身五根和命根，再加上意根和舍根，这样一来，在色界死的众生同时灭八种根。

“欲界十根或九八”，欲界当中如果死的话，色界的八根都是具足的，在此基础上，如果具足一性根——男根或女根，则同时灭九根；若是两性则具足十根；若是无有性根者，具足八根。

以上是从顿时死亡的角度来讲，若是次第死亡，根是如何舍的呢？如果是次第而死，最终会灭除身、命、意、舍受四根，这也是在无记或者烦恼性的状态下死而言的。

若在善心状态中死亡，可以增加信等五根。那

么，这五根全部都有吗？应该可以。比如无色界众生，本来死的时候舍三根，在善心状态下再加上五根，共有八根。色界众生死的时候，前面的八根基础上，若在善心状态当中死，再加上五根，共有十三根，依此类推。

既然根是如此获得的，那么死亡时有哪些根重新灭尽呢？

无色界众生死亡时，命、意、舍受三根同时灭尽。色界中在前面所说同时获得的眼耳鼻舌身五根和命根这六根的基础上，加上意根与舍受根共八根灭尽。欲界中如果有两性，则在八根的基础上加上二根共十根；若具足其一，则加一根共九根；或者无有两性如初劫的人，共八根灭尽。

这以上是就顿时死亡而言的。

次第死亡，除化生外的其他三生，有四根重新

灭尽。哪四根呢？即身、命、意、舍受根。除化生以外，其他三生都是如此。所谓的次第死，是指最后死亡时有多少根？从次第死来讲，前面有很多根已经灭，最后死亡的时候，只有身根、命根、意根和舍根灭尽，因为眼等以前已经灭尽，这时眼睛无法再见色法、耳朵无法听到声音，大圆满里面有些直指的教言中说，首先眼根隐没、耳根隐没、舌根隐没……在所有的有色根中，身根最后会留下来，与命根、意根、舍根一同灭尽。

除非修行特别好的人可能会在乐根中死去以外，一般来说，众生几乎没有在乐根中死亡的，全部是在舍根和苦根状态中死去。

这以上是指无记法与烦恼心中死亡而言的。从善心死亡的角度来说，三界都要加上信等五根，比如无色界有八根灭尽，其余可依此类推而了知。

此处所说的善心应该是俱生善心，因为善心分

俱生善心和加行善心两种，一般在加行善心上不会死亡，应该是在俱生善心当中死，这样一来，信等五根可以通过明显或不明显的方式来具足。因此，只要是在善心中死，就应该具足信等五根。

第 33 课

世亲论师所造的《阿毗达磨俱舍论》共有八品，第一分别界品已经讲完了，现在宣说第二分别根品。分别根品分为根之安立和有为法产生之理两个方面，第一个根之安立分六个方面，现在讲第五个问题——沙门四果以几根而得。

沙门是梵语，翻译过来就是行持善法者，它的直接意义就是小乘声闻果，如果广说有沙门八果，即预流向、预流果、一来向、一来果、无来向、无来果、阿罗汉向、阿罗汉果，沙门四果每一个都分向和果，因此共有八果。若归纳而言，可以包括在沙门四果里面。

那么，二十二根当中，沙门四果以多少根获得呢？

乙五、沙门四果以几根而得：

始终二果以九得，中二依七或八九，
因会故说有者以，十一根得阿罗汉。

从大乘来讲，通过修道会获得菩萨和佛陀的果位，按照小乘观点，修持人无我之后，会获得沙门四果。

沙门四果以多少根才能得到呢？

世亲论师回答说：“始终二果以九得”，始终二果是指最初的预流果和最后的阿罗汉果，这两个果以九根来得到。“中二依七或八九”，中二指一来果和无来果，一来果当中，有些以七根得，有些以八根得，有些以九根得，无来果也是同样。有关这几根如

何获得的道理，注释中会宣说，这里不必多说。

下面提出这样一个问题，既然世亲论师在颂词中说，阿罗汉果以九根得，那么，《对法七论》之一的《入智论》里说，阿罗汉果以十一根得。这两种说法难道不相违吗？

世亲论师对此回答说“因会故”，因为会有这种现象的缘故，《入智论》中才会说，阿罗汉果以十一根得。但这十一根并不是同一时间获得的，阿罗汉如果退失，比如首先依靠四禅获得阿罗汉，退失后依靠三禅再获得阿罗汉，又退失后依靠二禅再获得阿罗汉，这样一来，九根加上二根，就是十一根，这种情况只是存在而已，并不是所有阿罗汉都是以十一根得。

所以，世亲论师在颂词中，前两句讲到以多少根获得四果，后两句则答复了一个问题。也就是说，阿罗汉一般是以九根得，但与《入智论》里所讲的十一

根获得阿罗汉果位不相违，因为以九根获得是指一次性得的角度，而以十一根得阿罗汉果是从渐次得的角度而言。

在分别根品中要讲述根的所有特法，沙门四果也是以根获得的。当然，这里并不是说，获得沙门四果只有根这一个因，其他因不存在。大家不管闻思任何一部论典，在解释的过程中，不要认为获得沙门四果的唯一因缘就是根，其他的积累资粮、证悟人无我等等，都是获得沙门四果的一种因缘。这里只是主要讲沙门四果以多少根来获得。

那么，沙门四果以多少根获得呢？

始终二果即是指预流果与阿罗汉果，它们是四果的初始与终末，也即四果当中最初是预流果、最后是阿罗汉果，这两个果位以九根获得。

大家都知道，所谓的预流果，从大乘菩萨的角度

来讲就像见道，完全告别世间凡夫阶段、获得圣者地位。有些论典里说小乘见道，实际就是指预流果。那么见断是在什么时候断完呢？在获得预流果的时候，所有见断会断掉。

小乘断除见断的方法与大乘有点不同。虽然《现观庄严论》里面有一些辩论，但大乘《六十正理论》等中所讲的大乘见道，都是承许为一刹那性，比如苦集灭道四谛，每一谛都有四个行相，共有十六行相。这十六行相，在一刹那间完成并获得见道，这是大乘观点。小乘则有点不同，他们认为：先证悟欲界苦谛，然后是色界、无色界的苦谛，集谛也是同样，先证悟欲界集谛，然后证悟色界、无色界的集谛……十六行相次第性出现。

因此这里说，获得预流果时以九根获得，是哪九根呢？心的前五刹那是未知当知根。这里的刹那是从四谛十六行相来分的，并不是平时所说的一刹那、

二刹那，四谛十六行相中，每一行相安立为一刹那，经论中经常称灭谛的最后刹那为无间道；获得真正修道的时候，叫做解脱道。在十五刹那以前，还是一个凡夫，现在这十五刹那时已经获得圣者果位，以前未见过的现在已经了知，这种根叫做未知当知根。到第十六刹那时，通达十六行相并获得修道，这时具足已知根。在未知当知根和已知根群体中存在的意根、信等五根，以及因欲界中尚未远离贪欲而由一禅未至定所摄的舍根。这里所说的舍根，是指在欲界中的烦恼尚未断除、还未得到第一禅加行——一禅未至定，在这时获得预流果，因此五受用根当中只有舍根。

大家都知道，信等五根、未知当知根、已知根、意根、舍根，这九根全部具足，所以，预流果用九根而获得。这一点是成立的，以什么理由成立呢？

未知当知根引出断除见断之离得。小乘经常提到“离得”，但也只是一种说法而已，真正离得的实体

并不存在。但他们认为：相续中见断烦恼全部断除的这一部分实体存在，称为离得。这种离得，相当于大乘经常所谓的空性，它是由未知当知根引出来的。

已知根作为断除见断之离得的所依。到十六刹那时就获得了已知根，已知根起什么作用呢？成为断除见断之离得的所依。意思是说，从此以后，已知根已经成了离得的所依。当然，所谓的离得并不存在一种实体，但小乘认为离得应该存在，如果离得存在，没有依处是不行的。这个依处是什么呢？依处就是已知根。

这可以说是一种宗派的说法，但有时候从道理上说似乎也可以说得通，因为见断已经全部断除了，见断断除以后的空性部分或者清净部分，应该存在。比如我以前做过坏事，今天我诚心诚意地忏悔，忏悔以后相续清净，清净的部分有没有呢？应该有。小乘认为，这个清净就是离得。原本存在的一种过患，现在

已经舍弃，舍弃的同时自然而然出现了远离过患的一种得法，这种得法应该存在。这种离得的依靠处，就是所谓的已知根。

上述二者依次可以用驱除盗贼与关上门来比喻。未知当知根如同摒弃盗贼一样，而已知根相当于关上门一样，盗贼从此以后再也不来了。

阿罗汉果也是以九根获得，哪九根呢？

依靠金刚喻定所摄的修道已知根。不管阿罗汉还是佛陀，最后都会入于金刚定，阿罗汉最后所入金刚定由修道所摄，因此具足已知根。无学道尽智所摄的是具知根。最后获得无学道时的灭尽智慧，是指所有有漏法全部灭尽时现前的智慧。由此尽智所摄的是具知根。此二根也相当于前面所说的遣除盗贼和关门一样。在这里，无间道的时候是已知根，由修道相续所摄，之后在一刹那间获得无学果位，此时已经获得了无学道的根，也就是具知根，因此已经具足了两个

根。已知根、具知根以及此二根群体中存在的意根和信等五根，与上述无有差别，在此基础上，心乐受根、意乐受根和舍根不可能同时存在，而是以三根中的任一根，加上前面的八个根，共有九根来获得。

心乐受根、意乐受根和舍受根，为什么只能具足其中之一呢？原因是，阿罗汉果位如果依靠初二静虑的正禅获得，则是意乐受根。前面也讲了，一禅二禅存在的根是意乐受根，因此，以初二禅的身份获得阿罗汉的话，在前八根的基础上，加上意乐受根。依靠第三静虑正禅，则以心乐受根获得。如果依靠其他无漏定，如四禅、无色定等，则以舍受根获得。

成立之理由：依靠已知根引出无余断除修断之离得，以具知根来受执无余断除修断之离得。因为是阿罗汉果位，已知根成为无间道，具知根则成为阿罗汉离得的所依，如同前面所说的比喻一样，已知根就像遣除盗贼，具知根就像关上门。

以上已经讲了预流果和阿罗汉果以九根得的道理，下面讲中间的两个果。

中间二果是指一来果与不来果，一来果是指还要来欲界一次，不来果是指再也不用来欲界。此二果以七根或八根或九根而获得。

无论利根还是钝根的渐次一来果者，均可依七根获得，如果以前行持寂止较多，则以世间道息粗相而获得。这里不是说出世间道，而是指世间道。以前修寂止比较多，认为上界细微、欲界粗大，则依靠信等五根、意根、一禅未至定所摄的舍受根而获得。这里是没有已知根的，为什么呢？以世间等持获得的缘故，首先具足信等五根，意根也是具足的，再加上依靠一禅未至定所摄的舍根来获得，因此具足舍根。

渐次一来果钝根、利根者也可依八根获得。以前如果修持胜观较多，则因喜爱出世间道谛相，而以已知根与前七根获得。见道时是未知当知根，而一来果

和无来果，小乘中一般属于修道当中，还未获得无学道，因此是已知根。由于喜欢修持出世间道，作为一来果应该是已知根，再加上信等五根、意根、舍根这七根，共有八个根。

也有以九根获得的，那就是离贪一来果。怎样获得呢？离贪一来果的九根与获得预流果的九根相同。前面讲了，获得预流果时，前十五刹那和第十六刹那，分别有两种根——未知当知根、已知根，这里也是以同样的方式获得。为什么呢？是离贪者的缘故。不同点在于，见道前断除还是未断除六品欲惑。欲界烦恼分为九品，一般预流果还没有断除第六品烦恼，而一来果已经断除了第六品烦恼。

中间二果里的不来果，也有以七根或八根或九根获得的情况。

讲《俱舍论》的时候，必须通过很多的语言来说明。但你们讲的时候，一两句就已经讲完了。我可能

是特别啰嗦、特别笨……不然实在没办法表达。蒋扬洛德旺波尊者的注释虽然浅显易懂，但是没有运用很多语言的话，好像还是讲不清楚。你们不是这样的，不管颂词还是讲义，特别快就读完了，好像自己非常了不起一样，其实真正从道理上解释的话，可能需要多讲一点，因为《俱舍论》与其他论典不相同，需要非常细致地分析。

《俱舍论》不像中观那样，表面上看来空性很好懂，实际真正去观察的时候，所谓的空性是越寻找越找不到。而《俱舍论》是一开始不太敢接触，感觉很难，真正花点时间去研究的话：“原来就是这样。”只不过语言要多一点，不然说不清楚。因此，以后讲的时候稍微详细点可能好些，这一点很重要！

既然说不来果有七根、八根和九根获得的不同情况，第一个以七根获得是怎样的呢？渐次不来果钝根者以世间道获得不来果。世间道和出世间道有点差

别，小乘宗承认以世间修道远离一切欲贪可以获得不来果，这时以信等五根、意根、舍受根获得。这里的舍根也是一禅未至定所摄的舍根。

也有以八根获得的，渐次不来果钝根者以出世间道获得不来果时，以前七根与已知根获得。不来果和一来果属于修道，所以是已知根，再加上信等五根、意根和舍根，以八根来获得。

以九根获得不来果的现象也存在，是什么情况呢？离贪不来果以能获得预流果的九根而获得，也即与预流果以九根得的方式相同。不同的是，预流果只能以舍根获得，而来果有三种不同情况：依靠初二静虑正禅是以意乐受根、依靠第三静虑正禅是以心乐受根、依靠第四静虑正禅是以舍受根而获得。

再者，渐次不来果利根者如果以前着重行持寂止，则喜欢观世间道息粗相。所谓的观息粗相，比如欲界的心很粗大，这里观想色界并获得色界等持，这

时修行者又想：色界的行相也很粗大，应该观想无色界。就这样越来越向上作细微的观修，叫做息粗相。这种着重行持寂止、喜欢观世间道息粗相的渐次不来果利根者，以意根、信等五根、舍受根、意乐受根八根获得。

利根者如果以前行持胜观较多，则因喜爱观出世间四谛相，而以前八根加上已知根九根获得不来果。

这时有人提出疑问：如果阿罗汉是以九根获得的话，不是与《入智论》中所说的“阿罗汉以十一根获得”相违了吗？

不相违，以九根获得阿罗汉的说法，是就一次性而言的。《入智论》里面的密意，是指有些钝根者反复退失，又恢复时会以十一根获得。一般大乘没有这种说法，但小乘宗认为，钝根阿罗汉会有退失的现象。这类钝根阿罗汉退失之后又重新获得时，是通过十一根获得。

比如依靠第四禅的舍根获得阿罗汉果位，具足信等五根、意根、已知根、具知根，再加上舍根，共有九根。那么，这位阿罗汉从四禅中退失，依靠第三静虑正禅重新获得阿罗汉果位，则以心乐受根获得。如果从三禅中退失，则依靠第二静虑正禅，以意乐受根获得。这时，在前九根的基础上，加上心乐受根和意乐受根，共有十一根。

即使多次退失，也绝对不会以更多的根获得阿罗汉果，因为如果再退到欲界，依靠欲界自己的根是得不到阿罗汉果，最起码要获得一禅未至定，那么一禅未至定所摄的舍根，可以包括在上述十一根当中，所以没有更多的情况了。

第 34 课

乙六（具根之理）分二：一、必具；二、会具。

什么叫必具呢？三界中的任何一界，凡是具足二十二根中的任一根时，最起码有两个以上的根必定会具足。所谓的会具意思是说，补特伽罗最多或者最少会具足多少根。简单来讲，二十二根当中，最少有多少个根必定具足，这是必具；有多少个根会具足在一起，这是会具。必具和会具的概念是这样的。

大家如果详细看《俱舍论注释》，再好好参考《自释》，一般来说，对颂词的基本含义应该会明白。但没有这部注释的话，自己看的话恐怕有一点点困难，因为《自释》的有些地方还是比较难懂的。

丙一、必具：

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

一般来讲，具足舍受根、命根和意根中的任一根时，包括自根在内的这三根必定具足。比如一个众生，具足命根、不具足意根和舍根是根本没有的；具足意根、不具足命根和舍根的众生，也是没有的；同样，具足不苦不乐的舍受根，但不具足命根和意根，这种现象根本不可能存在。所以，具足其中之一的话这三根必定都具足。

同样，具足身根或乐受根的时候，必定具足上述三根再加上其本身，共有四根。第一个概念知道以

后，其他可以依此类推，下面注释里也有详细宣说。

若问：具足任何根时必定具足多少根呢？

具足舍受根、命根、意根任何一者，必定具足此三根，因为这三根不可分割。比如第四禅或者无色界的众生，虽然有感受，但属于一种舍受，所以具足舍受根时，命根和意根就应该具足。也就是说，具足其中一根的时候，其他两根一定具足。

这样一来，有些众生入于灭尽定后，受和心识全部已经灭尽了，因为这二者未灭尽的话，不能称为灭尽定。那么，这时是不是具足三根呢？有关这个问题，不同宗派的观点也有所不同。

有部宗认为：入于灭尽定时，心识和感受全部会灭尽。那么，会不会出现不具足三根的情况，又为什么说三根不可分割呢？他们说：在灭尽定的时候，真正的心不存在，所以意根和舍受根也不会有，但此二

根的得绳应该存在，不会出现三根不具足的过失。

有部宗依靠自宗承许的并非自本体的一种得法，对于这个问题作出了解释。但这种说法实际上是不能成立的，因为所得法的本体都不存在，所谓的得也只不过是一种分别假立而已，在真正的教理面前没有任何可靠的依据。

随教经部认为：在灭尽定时，真正的心或者意识虽然不存在，但意识的种子应该存在。

这种说法也不可靠，为什么呢？你们所谓的种子到底是不是心的本性？如果是心的本性，就不要说种子，可以说：灭尽定时心依然存在。如果说：种子不是心的本性，是一种无情法。既然是无情法，灭尽定最后出定的时候，从无情法中产生心识，这与顺世外道的观点没有什么差别。因为顺世外道也说：心依靠地水火风的无情法而产生。因此，随教经部宗的观点在理证面前也不是很可靠。

那么，比较合理的观点是什么呢？应该是随理经部和唯识宗以上的观点。

随理经部说：灭尽定的时候没有真正的心，但并不是心全部没有，应该有细微的心存在。

《弥勒五论》当中有很多这方面的教证，其他中观论典中也有这种说法。因为灭尽定的时候，心全部已经灭尽，真正变成无情法石头一样的话，最后出定时就会出现随教经部具有的过失，也即从无情中出现心识。麦彭仁波切在《中观庄严论释》中，对这方面作了相当有依据的说明。

所以，随理经部的观点应该是合理的。在灭尽定的时候，粗大的心不存在，那么，既然说灭尽心识和感受，为什么还有细微的心识存在呢？随理经部对这个问题作了解释：经典中所谓的灭尽一切心识和感受，是指灭尽了粗大部分，虽然细微的部分存在，但以无有的否定词来代替。

另外，唯识宗认为，灭尽定的时候没有粗大的心识，但在阿赖耶识上有细微的种子，与阿赖耶识以无二无别的方式存在，也就是说心识以隐藏的方式存在，因此没有过失。这种说法也比较合理。

总而言之，在灭尽定时，粗大的心肯定是没有的，但是不会出现不具足意根、舍受根和命根这三根的过失。

如果具足乐受根，则必定具足四根。一般来说，只要具足乐受根，其他的舍受根、命根和意根就一定会具足，因此，必定具足四根。

大家通过观察应该了知，只要有了生命说必定存在身体的感受，那么，舍受根是如何具足的呢？这里只说具足舍受根，但不一定以明显的方式出现，也可以隐藏或其他方式存在。因为舍受根与三界中的任何心都可以相应，本论第五品当中会讲到，三界中的所有随眠烦恼，或者说任何心心所，都可以与舍受根

相应。比如平时人们所说的植物人，虽然他没有明显的痛苦和快乐，但是从俱舍的角度来观察，仍然存在一种舍受。因此，不乐不苦的感受，也即舍受根，不论是明显或不明显的方式，一定会具足。

从因明角度来讲，有舍受根不一定会有乐受根和意乐受根，反过来讲，有乐受根的话，必定会具足命根、意根和舍受根。

同样的道理，具足身根也必定具足四根，即命根等三者加上它本身。只有身根、没有舍受根的现象是没有的，但是有舍受根、没有身根的现象是有的，比如无色界众生，由于没有真正的身体，只有舍受根没有身根。

具足眼以及“等”字所包括的耳、鼻、舌根任何一者，则必定具足五根。比如具足眼根的时候，身根不具足的话，眼睛会掉在地上。像无色界没有真正的身体，因此五根也不具足。或者入胎时，眼根未形

成期间，身根具足但眼根不具足。只要有眼根，就必定是在身根的基础上具足。再加上前面所说的不可分割的三根，共有五根具足。这里没有全部说明，但耳根等可以同样类推。但是，眼根具足时，不一定具足耳根或其他根，有些具足眼根但耳根不具足，有些是有耳根但鼻根不具足……这种现象比较多。在必具当中，具足眼等五根中的任一根时，身根以及不可分割的命等三根必定会具足。

具足意乐受根也必定具足五根。一般二禅以下包括欲界众生，意乐受根具足时，身根应该具足，再加上命等三根，共有五根必定具足。像无色界或者第四禅，意乐受根是没有的，全部是舍受根。

具足身苦受根必定具足七根，哪七根呢？这种众生，身苦受根具足的缘故，除意苦受根以外的其他四受根必定具足，在此基础上，加上身根、命根和意根，共有七根一定具足。

具足男根或女根，则必定具足八根，也就是在具苦受根的基础上再加它本身。“等”字的意思是说具足信等五根也必定具足八根，即在命根、意根、舍受根的基础上加上其本身。

如果是具足已知根的修道者，必定具足十一根，也就是具足已知根本身、心乐受根、意乐受根、舍受根、命根、意根、信等五根。同样，具有具知根也必定具足十一根，即除刚刚所说的已知根以外的十根加上具知根本身，也就是指阿罗汉。

具有未知当知根，则必定具足十三根。按照蒋扬洛德旺波尊者的解释方法：因为是有学道者，信等五根以无漏的方式具足，那么，在其群体中肯定具足意根、信等五根、意乐受根、心乐受根、舍受根，在此基础上加命根、身根、身苦受根与未知当知根本身。

丙二、会具：

这里讲最少会具足多少根。

无善之中具最少，具身受命意八根，
无色凡夫亦如是，舍受命意诸善根。

“无善”，是指断了善根的众生相续。

若问：最少会具有多少根呢？

断绝善根者唯一是欲界的身体，在他们中诸如临终具最少根者，也会有八根。这里不是指必定具足，不然像前面所讲的，若是次第死则有四根舍去。所以，死亡的时候有些只具足四根，这种现象也有。但这里有一种不同的含义。

哪八根呢？身根、五受根、命根与意根。最少也会具足这八根，并不是必定具足，而是从次第死的角度会具足。

转生无色界的凡夫者同样会具足八根，即舍受

根、命根、意根、信等五根。这种相续的善根未被邪见摧毁，因为上界不会出现能摧毁善根的邪见，只有欲界有能摧毁善根的邪见，所以上界最少会具足这八根。

**具最多根十九根，不摄一切无漏根，
两性具贪之圣者，不摄一性二无垢。**

二十二根中，最多会具足多少根呢？可以具足十九根。欲界两性众生最多的时候，可以具足除三无漏根以外的十九根；具贪的圣者，不摄一性根和二无漏根，也是具足十九根。

若问：最多会具多少根呢？

最多会具足十九根。什么样的补特伽罗具足十九根呢？欲界中两性、未断绝善根、诸根具全者，相续中不具足未知当知根、已知根和具知根，其他十九根全部具足。

具贪圣者最多也会具足十九根。未远离自相续贪欲的缘故，称为具贪圣者。这种有情不包括哪些根呢？不包括男根或女根其一，以及二无垢根。一般来说，色界、无色界无有见道，想要获得见道必须是欲界身份。一位在欲界中获得见道的圣者，相续中具足未知当知根，不包括已知根和具知根这二无漏根；因为是一性者，比如是男性，则除去女根和已知根、具知根，最多具足十九根。如若是具贪修道者，不包括首尾二无垢根，也即未知当知根和具知根，再加上一性根，除去这三根以外的十九根都可以具足。

下面讲第六品和第七品时，会讲到哪些是具贪补特伽罗，哪些是不具贪的补特伽罗。有些虽然是圣者，但是未远离贪欲，有些通过世间道离贪，有些通过出世间道离贪……有二十一种圣者。

第 35 课

《阿毗达磨俱舍论》当中，现在宣讲第二品。本品分根的安立和有为法产生之理两个大科判，有关二十二根的有些道理，前面已经简单宣说了，现在以旁述的方式，在宣讲根的同时讲一下有为法产生的道理。

甲二（有为法产生之理）分二：一、真实宣说有为法产生之理；二、旁述因果及缘。

乙一（真实宣说有为法产生之理）分二：一、色法产生之理；二、非色法产生之理。

丙一、色法产生之理：

大家都知道，所谓的无为法没有可产生的，有为法则是因缘产生的。那么，有为法中的色法到底是怎样产生呢？世间当中，一个色法产生时，有多少微尘一起产生？下面对这方面的问题进行论述。

**欲界无根无声尘，八种微尘一起生，
具有身根九物质，具有他根十物质。**

二十二根当中的个别根不是色法，有部认为也不是一种尘，只有眼根、身根等是一种微尘。

在欲界当中，既没有根也没有声音的微尘，一般是八种微尘一起产生，也即地、水、火、风、色、香、味、触八微。有部宗有种特殊观点，认为声音不一定一直存在，比如一块石头，去敲它的时候会产生声音，但一般来说，声音是不存在的。因此，有部宗认为：任何一个事物产生，最少会有八种微尘一起产生。

如果具足身根，比如入胎时，其他根还未产生时身根已经具足了，这时，上述八种微尘再加上身根本身，共有九种微尘一起产生。如果具足眼根等其他根，则有十种微尘产生。

《俱舍论》的颂词里面，主要是有部宗的观点。他们认为：世间上任何一个色法产生时，最少要具足八个微尘，若具足身根则具足九物质等。唐译颂词中没有用微尘，而是说“事”，以此可以代表事物。

大家应该清楚，有部宗的这种观点，经部宗以上并不赞同。为什么呢？所谓的地水火风和四大所生的色香味触，虽然界性应该存在，但不一定在每个物体上如实存在。佛经中也说：于木聚中有种种界。意思是说，一块木头，是由各种各样的界性产生的。

所谓的界是指存在一种作用，真正的地水火风等微尘不一定具足。《自释》中，对有部师提出这样一个问题：如果具足八种微尘，请问：“如何风中知有

显色？”有部师回答：“此义可信，不可比知。”也就是说，依靠教理可以相信这是肯定存在的，实际却不可了知。

真正地水火风的本性不一定真实具足。本来有一块铁通过融化可以变成液体，那么，这种液体是原本具足还是现在变成的？这样观察时，有部宗认为，水的本性只是不明显而已。实际上，水的本体如果原本不存在，怎么变成明显呢？如果存在，也没必要说明显不明显。

《大乘阿毗达磨》里面说：不一定世间所有物体，都会具足这八种尘。麦彭仁波切在《智者入门》中有关八种微尘的问题，通过各种观点作了很明确的宣说。《大乘阿毗达磨》中说：有些物质只有一种微尘，其他微尘不一定存在。比如有些光只有色，不具足香、味、触等；有些光有触，比如月光有清凉所触、日光是炽热所触等等；有些光有触也有色。再比

如风，有声音和所触，没有其他的色、香、味等，因为风在接触身体时，人们可以感觉到；风在吹的时候，可以发出“呼呼”的声音。另外，冉冉升起的烟，即有色法和所触，也有香和味。

所以，经部宗以上认为，有些具足一尘，像光；有些具足二尘，像风；有些具足三尘或四尘，像烟或沉香等。

在这里，世亲论师站在有部宗的观点说，欲界中的任何一法，在产生的时候最少会具足八个微尘。这是有部宗的特殊观点。《大乘阿毗达磨》以上，尤其唯识宗虽然在实相中认为一切法是心的幻变，但名言中也承认《大乘阿毗达磨》的观点。所以，世间上的任何一法，产生的时候不一定全部具足八微，但无论如何，它们的作用应该具足。比如铁球接触火焰的时候，会具足火尘；变成液体的时候，会具足水尘。任何法在不同的因缘下，会有不同的微尘不断增加。

这时提出一个疑问：既然最少具足八微，这八微是在同一个位置上，还是在不同位置上呢？世亲论师《自释》中，将微尘分为最细微的极微和积聚的微尘两种。所谓最细微的极微，有部自宗承许为成实存在；积聚的微尘就是经常所说的地水火风等积聚在一起。八种微尘是积聚在一个微尘的位置上，还是居于不同位置上？

对于这种观察，可能有部宗又会说：“此义可信，不可比知。”因为真正去观察的话，所谓的地水火风中，地具不具足这四微？如果具足，地具足四微、水具足四微……四四一十六，再加上四大所生的色香味触，其本身也各自具足其他微尘，如此一来，不能说最少具足八种微尘，已经有了过多的过失。

对此，有些论师站在有部的观点说，没有过多的过失。这是按照种类来讲的，比如地这一微尘，主要以地大为主；水大当中，虽然具足四大的微尘，但是

以水的成分为主……因此，过多的过失是没有的。

对这个问题，如此回答当然也可以，但是详细分析的话也是需要观察的。有部认为，欲界中的任何一法产生时必定具足八种微尘。那么，这八种微尘里的第一种微尘具不具足八种微尘？不具足的话，不是欲界的有为法了。所以，对这方面的问题，还是需要再三观察一下。

前面已经讲了有为法的分类和法相，一切有为法的法相各不相同，那不同的有为法是单独而生还是一起产生呢？

有部对此回答：一起产生。他们认为，轮回和涅槃所摄的一切法，均为五事所摄。讲《沙弥五十颂》的时候也提过：之所以称为“一切有部”，是因为他们承许万法摄于实有存在的五种事当中。

哪五事呢？即色法、心法、心所法、不相应行

法、无为法。色即五根、五境、无表色；心即心王；心所；既不是心心所也不是色法的有为法——非相应行，如命、得绳等；无为法，即虚空、抉择灭、非抉择灭。有部宗说万法可以包括在五事当中。这一点也是对的，不管讲什么法，五种事里不包括的法是无法讲述的。

无为法是无生的，因而也就不存在与任何法一起产生了。前面说了，一切有为法与其他法一起产生，像外道所说那样的独立产生是没有的，只要产生，必定与其他法一起产生。而无为法不可能与其他法一起产生，因为其本身是无生之法。

其他所有法产生的方式，分为色法产生的方式与非色法产生的方式两种。

非色法的产生方式，下面讲心和心所时会讲到。

色法产生的方式：欲界中既无根尘也无声尘的积

聚微尘团，诸如日光尘那样，最小的一个微尘也有八尘一起产生，所以，不具足八尘的法是不存在的。这是有部宗独特的观点。然而这种说法成不成立呢？前面已经分析过了，大家应该明白。

八种微尘是哪些呢？也就是四大、色、香、味、触这八种微尘。任何一法产生时，最少会具足这八尘。若具足身根，则有八尘与其本身，共九种物质或微尘一起产生。具足眼等其他任何一根，则有前九种与它本身，共十种物质一起产生。

以上是就欲界而言的，色界无有香与味的缘故，颂词可以改为：“色界无根无声尘，六种微尘一起生，具有身根七物质，具足他根八物质。”在无色界，一般色法是没有的，虽然有些论师认为无色界有细微色法，但大多数有部论师认为：无色界没有真正的色法。因此，不需要分析有关色法产生的问题。

从欲界而言，最少有八种微尘一起产生。从色界

而言，最少有六种微尘一起产生。那色界为什么不具足香和味呢？众生的业力和对外境的感受等有差别，虽然色界有乐受，但并非此处所说的香和味。有关这方面，下文还会阐述。

丙二（非色法产生之理）分二：一、略说；二、广说。

非色法主要指心和心所方面，还有非相应行，因为它们不是色法。

丁一、略说：

心与心所定一起，有为法相或得绳。

非色法的心和心所的产生方式，是独立产生还是一起产生呢？

心和心所一定是一起产生的。比如只有心王、

没有心所，这种情况在具体分析的时候是没有的。大概而言，有部宗认为心和心所异体存在，其他论师也有心和心所一本体异反体的说法。但真正本体上分开存在的情况决定没有，心和心所应该是一起产生的。这也并不是说，所有心所和心王都是一起产生，而是说，脱离了心所的心王单独产生，或者脱离了心王的心所单独产生，这种情况是没有的。

然后有为法和有为法的法相，也是一起产生的。当然，经部宗以上并不认为有为法和有为法的法相二者是他体，但有部宗认为：有为法和有为法的法相二者一起产生。还有一种特殊情况，就是有得绳但没有所得。

前面已经讲了色法的产生方式，在欲界最少会有八种微尘一起产生。那么，非色法如何产生呢？

心与心所必定一起产生。某种程度上来说，并不是心和所有的心所一起产生，但和相当一部分的心所

一起产生。如何产生呢？此二者互为俱有因。五种相应当中有一个时间相应，在同一时间当中产生，心和心所以这种相应的方式来产生。

同样，无论任何法产生，都与有为法的法相生住衰灭一起产生。《量理宝藏论》专门遮破过这种观点：有些论师说法相实有，有些论师说法相实有是不成立的。实际上，有为法的定义、人的定义等，所谓的法相或定义，只是通过言词表述来认识这一法的方法和途径，除此以外并不存在实质。但有部宗认为：有为法的法相和有为法一起产生。

属于相续的所得之法与自己同时的得绳一起产生。得绳，凡是一个法，没有得到之前，相续中已经有得绳出现了。就像牦牛背上驮物品的时候，需要绳索去捆绑，这个绳索就叫得绳。它不是真正的法，比如将来我相续中要得戒，戒的这种得绳现在已经存在。有些人经常问：“我有没有出家的缘分？”可以

说：“有有有，你现在就有这个得绳。”这叫做缘分吧……这是我顺便举一个例子。

意思就是说，相续所摄的得法和法的得绳同时产生。比如我相续中生起出离心，这就是所得的法，以前相续中没有出离心，现在通过上师加持已经生起来了，在得到出离心的同时，出离心的得绳也一起出现了，如果没有得绳，相续中也无法生起出离心。

颂词中的“或”，是说一切不属于相续的所得之法，不与得绳一起产生。原因是，不属于相续的所得之法大多数无有得绳，二择灭虽有得绳，但这两者无有产生，本体是无为法的缘故，此处未加宣说。

丁二（广说）分二：一、相应法产生之理；二、不相应行产生之理。

戊一（相应法产生之理）分四：一、类别决定之分类；二、不定之相应；三、似相同之差别；四、似

不同之一体。

前面讲了心王，这里再讲一下心之相应法——心所。

所以，没有学过《俱舍论》的话，不管学大圆满还是其他什么法，有关心和心所之间的差别，分析起来很困难。希望大家在学习这些学问的时候，应该认真真地观察。

有些人可能业力现前，正学习很殊胜的一部论典时，自己给自己开个绿灯，认为“这不重要，人身很难得，应该尽快去实修”，其实就是想去一个没有闻思的地方。这种实修能否成就？很难说。对于这种没有任何压力、表面看来很舒服的修行方式，我是完全不同意的。尤其年青人，稍微有一点思维能力的时候，认为“人身很难得”，要去实修，这种没有闻思基础的实修，很可能在明年、后年的时候，你原本人身难得的见解也被邪见染污了……

在闻思修行的过程中，我们的分别念有时会变成魔王来制造违缘。因此在修学过程中，千万不要着急去实修、实修，因为两三天或者一两年当中去实修也可以，但是一辈子当中，对于真正佛法的道理没有通达的话，在遇到外境的时候，实修很容易变成一种非实修。

所以，有些人想去一些没有闻思的地方，我完全不赞叹。有些人可能认为我的嫉妒心很大。作为我个人来讲，真正去观察内心的时候，真的觉得：很多年轻人本来对佛法一窍不通，然后没有任何闻思就去盲修瞎炼的话，这不是佛教的一种做法。如果真正对你们相续有利，每天念一点心咒、观一点简单的修法，这些方面，我讲得来也观得来，每天对你们说：这就是觉性，你们好好明观就可以。这样一来，大家很舒服，不用背书、闻思，也没必要每天苦口婆心地劝大家闻思，但我对这种方式完全不赞同！

舍弃闻思，只是口头上说一些实修的言论，现在可能看不出来，再过两三年，你的实修到底会变成什么状态，很多人都会清楚的。现在学院里培养出来的有些堪布、堪姆，因为对闻思打下了很好的基础，现在他们回顾自己的人生，才知道：我刚来到学院的时候，如果也是这样去盲修的话，可能现在还是对佛法一窍不通。如果当时没有闻思的基础，现在可能已经变成一个外道，很容易对佛法退失信心。

在现在这样烦杂的世界当中，闻思是必不可少的。在闻思的时候，有些金刚道友如果实在心烦意乱，实在不想闻思的话，你自己离开也是可以的，不要打扰旁边的金刚道友。因为人的心很容易动摇，正在闻思上培养出一点兴趣，你就在中间造违缘，这是没有任何必要的。

《俱舍论》是比较大的论典，开头的时候，很多人比较认真，越来越学下去，就像华智仁波切在《莲

苑歌舞》里面说：闻思犹如蝌蚪身一样。意思是说，头很大、尾巴很小很小。这种现象是我们不愿意看到的。大家在闻思任何论典的时候必须下一定的功夫，这方面大家应该注意。

无论观大圆满还是其他任何实修法，对于心和心所都分不清楚的话，天天以自己的分别念认为“这是觉性、那是觉性”，也许只是睡眠的一种状态，就认为成觉性……有时候没有智慧的盲修非常可怕！现在很多人对自己有一种安慰，将非境界认为是境界、非实修认为是实修。所以，有时候大家一定要详细分析。

己一（类别决定之分类）分二：一、略说；二、广述。

庚一、略说：

五种心所之地法，彼等各不相同故。

本论讲到了四十六种心所，《大乘阿毗达磨》讲了五十一种心所。

颂词中所谓的“地法”，意思是说一种氛围。什么叫氛围呢？比如下面会讲到大善地法或者大烦恼地法，产生烦恼的时候，这些心所一定会同时产生，如果没有产生烦恼，烦恼地法也不可能产生；同样，没有生起善心的话，善心地法也不可能同时产生。所以，“地法”实际是指获得了一种机缘、氛围。

所有决定的心所，一般可以包括在五个方面来宣说。这五种不同类别的心所，法相都是不相同的。当然，这里未宣讲的一些心所，比如第五随眠品里讲到的根本烦恼——贪心、嗔恨心、傲慢、怀疑等，没有包括在五种地法里面，而是包括在不定心所当中。

既然说“心与心所定一起”，那么，到底有多少心所呢？

决定的心所共有五类。决定性的心所，是指某种环境中必定会同时产生的心所。为什么贪心、嗔心等不包括在地法里面呢？这也是有原因的。比如对同一个人，有时候生贪心，有时候生嗔恨心，所谓的贪心、嗔心不一定决定生起。但是，善心和烦恼心完全不同，在出现这种氛围的时候，善心地法和烦恼心地法必定会同时产生。

是哪五类呢？即遍大地法以及“等”字所包括的大善地法、大烦恼地法、不善地法、小烦恼地法，它们都是互为异体的缘故。有部宗认为，这几种地法是异体的。

在这里，什么叫大善地法等等，暂时不用宣讲，下面广说的时候都有宣说。总的来说，大家要知道，《俱舍论》中有关心心所方面的概念等，一定要记住。比如提到遍大地法的时候，应该知道遍大地法有哪些心所，然后大烦恼地法或者不善地法……对这些

内容能够很快时间当中想起来，这样的话，对《俱舍论》也很容易精通。否则，可能只有在文字上分析，真正意义上分析的时候非常困难。

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

辛一、遍大地法：

遍大地法的意思，按照有部宗的观点，只要产生一个心，下面讲到的十种心所同时都会具足。《大乘阿毗达磨》则认为，这十种心所不一定全部具足，其中只有五个心所必定具足，即受、想、思、触和作意，这就是五遍行法，也即遍于任何一个心，凡是有一个心和心所产生时，这五种遍行法一定会同时产生。

有部认为：此处讲到的十种心所，在某一心心

所产生时必定会同时产生。遍大地法中的“遍”是指遍于所有的心和心所。比如今天产生一个信心，在信心的群体中，这十种心所也会产生。是哪十种遍地法呢？

受想思欲以及触，智慧忆念与作意，
胜解以及三摩地，此等随逐一切心。

“此等”，上述所讲的十心所，随逐一切心。意思是，凡是相续中产生一个心识，这十种心所一定是不可分割地与之同时产生。

十种心所各自的法相是什么呢？

受和想，在讲五蕴时已经讲过，受是领纳性，想是辨别外境的一种心所。受和想全部包括在心所当中，那为什么加在五蕴当中呢？前面已经讲了，这是有原因的，因为它们分别是轮回之因和诤论之因。

“思”一般指动摇，接近外境时对其执著并出

现动摇，叫做思。“欲”是想希求获得外境的一种心态。“触”是根境识三者聚合时享用外境的一种心所。这里的触与所触不相同，所触是对外境色法的一种感知，这里的触指的是心所。“智慧”，是指能辨别的智慧。“忆念”，指经常所谓的回忆。

“作意”，是对外境进行作意。在这里，思和作意有一点差别，思心所是指看见外境时，对外境生起一种动摇，比如吸铁石接近铁的时候，铁就开始动摇，这时并未直接执著，只是有一种动摇性，这叫做思；动摇以后再专注外境，这叫做作意；专注外境的过程中，想要获得外境的心所部分，称为欲。详细分析的话，按照有部宗所说的，十种心所全部具足也是可以的。

“胜解”就是对外境的功德已经认可，自己也愿意获得的一种心所。就像经常所说的定解一样。“等待”是心一直专注、不动摇，从安住的角度来说，叫

做定。

颂词完全是站在有部宗的观点来说的，世亲论师的《自释》中说：“传说如是所列十法诸心刹那和合遍有。”也就是说，颂词里所说的十种心所，不一定每一个心的周围都具足，因此世亲论师用了“传说”。嘉哲论师在讲义里说：世亲论师在《自释》里用传说一词，是对有部宗不满的一种语气，经部宗虽然承认十种遍行，实际有些心所不一定真正具足。但世亲论师按照有部宗的观点说：“诸心心所异相微细，一一相续分别尚难，况一刹那俱时而有。”因为心心所非常的细微，对于“这是思”“这是受”“这是想”“这是欲乐”……如此十种遍行之相续也很难一一分析，更何况一刹那把十种遍行全部辨别出来，是非常困难的。

有部宗认为，现在虽然不能发觉，但并不是不存在。《自释》里专门举一个例子，比如药里面有很多

成分，在享用药物的时候，没办法将药里面的每一种成分和味道一一辨别出来，但不能说没有这些成分。像藏药也是这样，一颗丸子可能有很多药物组成，吃到嘴里大概是很苦、很难吃的味道，实际有很多成分在里面⁴⁴。同样，产生一个心识的时候，虽然不能对十种遍行一一辨别，实际这十种遍行法应该存在。

不过，世亲论师在《自释》中加了一个“传说”，原因应该是按照《大乘阿毗达磨》的观点比较合理。《大乘阿毗达磨》认为：十种遍行当中，受、想、思、触、作意，这五法叫做五遍行法，凡是任何一个心和心所产生的时候，这五种遍行一定存在，是不可分割的。其他五法则叫做五别境法，主要是执著不同对境方面的五种心所，所以不一定具足。比如在禅定时，五遍行法一定会具足，但胜解、忆念等五别境法不一定具足。

44 《自释》：有色诸药色根所取。其味差别尚难了知。况无色法唯觉慧取。

大乘和小乘之间的说法，还是有比较大的不同。我刚来学院的时候，在堪布根登洛若面前听过《大乘阿毗达磨》，自己还是很有意乐，因为刚来时求法的心特别特别切，过了两三年以后，就像人老了一样，对法的信心越来越薄弱。因此，这是我刚来时在心心中得到的法。虽然讲课前没有翻藏文书，但是《大乘阿毗达磨》与《小乘阿毗达磨》的不同说法，现在一下子就能想起来。

既然说“五种心所之地法，彼等各不相同故”，那么遍大地法究竟有多少种呢？

有十种，即“受”，讲受蕴的时候已经讲过，这里不必重复。

于对境动摇之“思”。比如见到一个外境的时候，有分别和无分别两种，无分别的动摇无法发觉；有分别的时候，虽然还未出现想要取境的心，但是有了一种动摇。以前学藏文文法的时候，看见“阿”字

就会在心里产生一种动摇，想念诵“阿”字，声音还未发出来的最初的一种动摇，就像最开始起风一样，这叫做思。

所以，在《俱舍论》中详细分析的时候，表面上看，思、想、受好像很笼统一样，实际在心所的分类中是不同的。

“想”，前面想蕴的时候已经介绍了。

希求对境之“欲”。麦彭仁波切在《智者入门》当中，讲了每一个心所的本体、作用，《大乘阿毗达磨》也讲了它们的作用，嘉哲论师在《辨五蕴论》中也讲了每一个心所的作用和本体。比如欲的本体是希求对境，作用是精进。大家都知道，只要有兴趣就会精进，没有兴趣肯定不会精进的，对《俱舍论》等任何一部法也是同样，首先有一种欲乐心：这部法对我的今生来世很重要，很难得。产生欲乐心以后，这个人会很精进。如果觉得什么都无所谓，大圆满也是没

有什么的话，看大圆满的法本也不一定有重要的意义。因此，在任何人的心上面，如果对黄金没有兴趣，那黄金对他来说只是一块金属，毫无用处，自然就不会产生珍惜之心。

《现观庄严论》讲发心的本体时说：“发心为利他，求正等菩提。”想成佛的这种欲心，有些论师说发心是一种心所，有些说发心是单独的主心，尤其《现观庄严论》的注释里面，对这个问题辩论得非常激烈。发心是不是心所，主要从前面的欲——想成佛的一种希求心，这种心是不是一种心所，从这里面分的。

对境、根、识三者聚合而享用对境之“触”。比如遇到外境时，自己的根具足，识也具足，这时候正在享用的心态，就叫做触。这里的触与身体的所触有点差别，心的所触，是根境识三者聚合时之后出现乐或者苦的感受，这是触的作用。

辨别诸法之“智慧”，它的作用是遣除怀疑——这是好的、这是不好的，通过智慧来辨别。

不忘所缘之“忆念”。对以前所做的事情不忘失，当然，按照有部宗的观点，每一种心中，对不忘失、能辨别、能接触等几种心所无法一一发现，但《俱舍论自释》里面讲到：未发现不一定不存在。现在不要说一刹那当中，从大的相续角度来说，我刚才做过什么事情，现在可能已经忆念不起来了。因此，自己的心并不可靠，比如昨天晚上吃什么饭，现在都想不起来，那现在想不起来是不是没有呢？有的。

分别念是很有限的一种境界，按理来说，按照有部宗的观点，只要产生一个心，这十种心所全部会具足。但全部具足的方式，只有以本体相同反体不同的方式来存在。比如取一个外境的时候，有一种爱乐的心，有一种感受的心，有一种接受的心，有一种决定的心，有一种专注的心，有一种动摇的心……在一个

心的本体中，有很多不同的反体同时存在。

因此，真正的心理学专家就是释迦牟尼佛，但是释迦牟尼佛真正的密意是什么呢？有部宗和经部宗的这些心理学专家们，又开始不同的争论。一般来说，大乘分析的观点很合理，五种遍行法一定具足，其他五种心所具不具足呢？这一点，我们自己可以分析。

心专注分别所缘境之“作意”。

将所缘境执为功德之“胜解”。有些论师说：通过分析教理生起不被他人所夺的一种定解，就是这里的胜解。胜解的意思就是通过教证、理证获得一种认知，比如原来认为因果不存在，现在通过闻思以后，了知因果一定存在、前世后世一定存在，在自相续真正生起一个坚定不移、不被他人邪知邪说所夺的定解。当然，这里的胜解心所，大概来讲，比如对柱子的功德有一种不舍弃的心所，可以叫定解，也可以叫胜解。

心一缘专注之“等持”。

此等即是遍大地法，因为它们是随从一切心而产生的心所。

第 36 课

下面继续讲第二大佛陀世亲论师所造的《阿毗达磨俱舍论》，现在讲第二根品中非色法产生之理的广说，分相应法产生之理和不相应行产生之理，首先讲相应法产生之理。相应法产生之理的类别决定之分类中，分略说和广说，略说已经讲完了，广说当中，十遍大地法也已经讲了。

按照有部宗观点，不论善心、恶心，还是大烦恼心、小烦恼心，任何心和心所产生时，这十种遍大地法，只是不明显而已，实际在心产生的同时会一起产生。

这么多心所一起产生，会不会出现众生有多种相

续的过失呢？会不会变成很多众生或者一个众生有很多心识？《毗奈耶经》和很多大乘经典中说：众生只有一个相续。但是这么多心所一起产生，不是已经变成很多相续者了吗？

没有这种过失。原因是，佛经里是指大的心王或者明显心所，不可能产生两种，而不同类的无分别心或者心所，在一个人的相续中可以产生。佛经中也说：不同类心所可以产生。但是，会不会因此出现一个众生有两个相续，或者一个众生有很多心识的过失呢？不会。众生真正的主心是一体的，在一个主心当中有很多不同的反体，也就是说，取对境时有很多不同的侧面和角度，因此不会有这种过失。

大家应该清楚，佛经里说一个众生只有一个相续、一个众生只有一颗心，人们也经常说“我有一颗心”，从总的类别来讲，众生只有一颗心，每个众生相续中的这颗心，与其他众生相续中的心完全不同，

但在我自己这颗心的周围，可以产生很多不同类别的心所。这一点，麦彭仁波切在《中观庄严论释》中也讲过。

所以，不同类的很多细微心所可以一起产生。比如眼睛见到花色的布，若详细去看，会发现取白色的识、取红色的识、取蓝色的识……不同的所取对境，能取的心识也有所不同。那么，取白色的识是不是取蓝色的识呢？从对境角度来讲，肯定不是，但从有境角度来讲，只有一个心识。这时，会不会因为看到花色的布，变成具有各种心识的众生呢？不会。通过这种比喻可以了知，虽然在一个相续中可以同时出现不同心所，但不会变成很多相续的众生。

前面已经讲了遍大地法，一般来说，经部和唯识宗以上，认为这十种心所不一定与每一个心一起产生，其中只有五种遍行法——受、想、思、触、作意，会与任何一个心同时产生。

《俱舍论》本颂当中，其实有部分的心所并未包括进来，比如《大乘阿毗达磨》讲到五十一种心所，《毗奈耶经》讲到七十五种心所，但是从种类角度来讲，都可以包括在此处所讲的心所当中。

希望大家一定要记住这些名词，一般格鲁派经常会在一年中，专门学习《俱舍论》的第一品和第二品，每天讲一个颂词，然后通过辩论的方式，在两三天当中一直辩论，最后把颂词里的意义了如指掌，再进一步讲下一个颂词。格鲁派的夏丹德格西在《俱舍论疏》里说：真正学习俱舍的时候，在背诵颂词的同时，有关这一颂词的不同观点和所有附加内容，全部在心里自然而然显现，这时可以说俱舍闻思得不错了。

在座的有些人，可能背也背不好，即使背得好，也是文字上的背诵，对意义连字面也解释不清楚，这不算是闻思《俱舍论》。学院当中基本每年都会学一

遍《俱舍论》，在学习过程中，经常通过辩论方式来抉择，这是非常好的。

希望大家观察自相续，辅导员也应该注意，在辩论的时候不要互相说恶语，或者回答不上问题的时候运用各种语言来攻击对方，这不叫辩论，已经变成吵架了，干脆不要辩论好一点。如果真正在问题上沟通、提问，这还是有必要的。我对具体情况不是很了解，但现在有些人的闻思，刚开始有一种热情，慢慢地好像越来越没有兴趣了，这不叫闻思，只是结下善缘、种下善根而已。

因此，大家对什么是遍大地法，遍大地法中有哪些心所，这些问题一定要记在心里。下面讲大善地法，也就是说不管哪一种善心所明显出现时，下面所说的这十种心所也会同时出现。

辛二、大善地法：

信不放逸与轻安，舍心知惭及有愧，
二种根本与无害，精进恒时随善生。

所谓的信心，有清净信、欲乐信、不退转信，或者也可以说诚信。不放逸可以对治懈怠，经常观察三门的一种取舍，也就是时时刻刻不懈怠、不为散乱所转的心态，叫做不放逸。

轻安分身轻安和心轻安两种，身体获得轻安，做任何事情时身体堪能，一般欲界众生未修成真正的禅定之前，身体很沉重，不管做什么事情都特别懈怠；心若获得轻安，对等持等善法任运自主，想坐禅就可以坐禅，想放松就可以放松，想念经就可以念经。有些人心没办法堪能，本来想好好闻思修行，但总是特别苦恼，没办法闻思，就是想在外面到处跑，可是走也走不了，住下来又很痛苦，今天学点这个，明天想点那个，一直在很烦乱的状态当中度过。这说明心未获得轻安。所谓的心轻安，不管是心在外境上专注或

是自心安住，在任何时间当中都有一种自由。舍心是说心获得自在，不被昏沉掉举等外缘所转。

那么，大善地法有多少种呢？也有十种。

从烦恼心与随眠烦恼中得以清净的“信心”。对三宝、上师、善法等方面生起信心至关重要。佛经中说：“信为道源功德母。”信心没有生起来，自相续的功德也生不起来。所谓的信心可以经常串习，比如“对上师三宝不应生邪见，上师三宝的功德最为殊胜，其他功德无法与之相比，这是我唯一的对境”，经常如此思维可以对治自己的恶心，信心也会自然而然生起。

珍爱功德、不为外缘所转的“不放逸”。不放逸的心很重要，就像《入菩萨行论》里所讲的一样，如果没有不放逸的心摄持，甚至守持戒律等任何一件事情也不能成功。

内心堪能之“轻安”，心不随沉掉所转获得自在的“舍心”，恭敬功德与具功德者之“知惭”，畏惧罪业之“有愧”。《大乘阿毗达磨》和麦彭仁波切的《智者入门》中说：所谓的知惭有愧，以自己和出世间法为理由是知惭，以他人和世间法为理由是有愧。大概 1985 年还是 1986 年，当时还没有去五台山，摩尼宝那边没有这么多的房子，我刚来学院不久，堪布根登洛若给我们二十个人左右传讲《大乘阿毗达磨》。当时是夏天，整个草地上开满了黄色的花。他讲知惭有愧的时候也是这样说的。我当时觉得：这种分析方法非常好。但其实很多论典里都有这种说法……

颂词中的二根本，即“无贪”与“无嗔”。这里的“无”，并不是指没有贪心或者没有嗔恨心的单空，而是指贪心和嗔心的对治，主要从善法方面来理解。

不损恼他众之“无害”。并不单单是指没有想要杀对方、想要打对方的害心，而是有一种对治的心，属于对治害心的善法心所。

喜爱善法之“精进”，如果喜爱善法，身口意必定会很精进。因此心是非常重要的。佛在《迦叶品》里说：所有的业可以包括在身语意当中，而身、语之业又可以包括在意业当中。内心喜爱善法的话，行为一定会精进。

此等即是大善地法，恒常随从一切善心而生之故。只要产生上述所讲的一种善心，比如信心等一种善心产生时，其他几种也会同时产生。因此，平时产生任何一个善的心念，会有十种心所同时产生，这是有部宗普遍承许的观点。大乘中观在分析心和心所的时候，也可以这样承认。无垢光尊者在有关大圆满的论典中，也经常引用《俱舍论》的教证说明心和心所的问题。

名言中可以这样承认，只要相续中产生一个善心所，就会有十种心所一起产生。就如《自释》所讲的一样，虽然有十种心所一起产生，但自己不一定发现，因为分别念的境界非常有限，只能发现比较粗大的分别念，除此以外，虽然善心所和恶心所都是成千上万，但自相续到底产生多少个分别妄想，自己不一定能发现。

辛三、大烦恼地法：

痴逸不信念沉掉，恒随烦恼性而生。

痴心、放逸、不信、懈怠、昏沉、掉举，恒时跟随烦恼心而产生，因此叫做六种大烦恼地法。

不懂得业因果等道理的“愚痴无明”。所谓的痴，就像世间的有些人一样，本来业因果、前世后世等道理，通过回忆能够了解，通过教理分析，没有因果和前后世的道理一点不能成立，但这些人因为无明

愚痴太浓重，根本不了知。这也是一种大烦恼地的心所。

不放逸的违品“放逸”，也就是在善法方面心不堪能，身语意没有任何约束。

精进的违品“懈怠”。在平时修行的过程中，有些心所对我们来说应该是很清楚的，因为经常有人说“我很懈怠、我很懈怠……”，这些人经常晚上不睡、早上不起。对别人也说：“我现在很懈怠，背诵的时候一开始好像可以，现在又不行，我太懈怠！太懈怠！”好像自己懈怠是个大英雄一样，经常在金刚道友面前宣扬自己是懈怠者。所以，相续中有懈怠的心所，自称为懈怠者，就像背着包的人叫做背包者一样。

信心的违品“不信”，对三宝上师的功德等，丝毫欲乐信都没有，这叫做不信。

神志不清的“昏沉”。迷迷糊糊当中，早上听课也好，晚上背诵也好，有时候不知不觉中陷入昏沉，有一种产生睡眠的作用。

方便的话，很想翻译《智者入门》，之前翻译了十多页，后来因为种种原因，一直没有完成，但愿以后能把这部《智者入门》呈献给大家。因为通达《智者入门》的话，一方面可以掌握《俱舍论》的很多道理，另一方面，还牵涉到天文地理、因明、中观等很多学问。真正想闻思修行的人，通达《智者入门》以后，自然而然会通达很多学问。

向外散乱的“掉举”，心一直向外散乱，没办法专注，一会儿跑这边去了，一会儿跑那边去了。

此等是大烦恼地法。为什么叫大烦恼地法呢？原因是它们恒时随从一切烦恼心而生。如果是小烦恼地法，不一定是所有的小烦恼一起产生。大家都知道，产生烦恼心的时候很容易发觉，实际里面还跟随着很

多不同的烦恼心所等成分。

因此，为什么会有不同种类的心所呢？这是有原因的。产生一个烦恼心的时候，此处所说的烦恼心所都会产生，只是粗重不同而已。

不善和烦恼也是有差别的，烦恼、业、不善虽然经常放在一起说，但详细分析的时候有很大差别，佛教对这方面分析得非常清楚。现在世间上有很多心理学家，但他们不一定如此细致地分析过心和心所，而佛教对心和心所的分析，与现在世间的心理学有所不同，只要你跟随这种理论去分析，的确会有一种豁然开朗的感觉。

这里的分析，不但牵涉到今世，还牵涉到前世和来世的很多习气和因缘，而世间心理学只是针对现在的一种心理思维方式作分析。所以，真正去观察和对比的时候，会知道佛教具有的优越性！

辛四、不善地法：

不善地法有两种，即是无惭与无愧。

无惭无愧，本论当中是从不善法方面分的。

若问：不善地法有多少种呢？有两种，即无惭与无愧，也即知惭有愧的违品。因为此二者随从不善心产生，而并不随从其他心产生。无惭无愧不是其他的烦恼心所，完全是一种不善心，心不善良，因此叫做无惭无愧。

辛五、小烦恼地法：

怨恨谄嫉恼覆吝，诳骄害即小烦恼。

那么，小烦恼地法有多少种呢？有十种。

见到作害的对境而生嗔或苦恼心之“怒”，也就是人们通常所谓的发怒，看到对自己作害的或者不悦

意对境的时候，生起一种苦恼心。怒和嗔还是有一点差别，这里的怒指有点生气但没有生大的嗔恨心，只是有点不高兴而已。

愤怒后屡生恼心之“恨”，就是怀恨在心，有向对方报仇的一种心态。比如一个人做过什么事，令我对他生嗔恨心，这种嗔恨心一直没放下来，表面上好像没有什么，已经忏悔了，心里还是与这位金刚道友不说话。学院中的个别道友之间，一旦有了矛盾应该尽快忏悔，不然会障碍自相续生起功德。上师如意宝和传承上师们一直强调：金刚道友之间应该和睦相处，如果有互相不说话的情况，不能共住。如果明明知道还这样做的话，对自相续产生功德等各方面，可能有很大障碍。所以，大家该忏悔的应该忏悔，没有必要一直怀恨在心。

心术不正狡猾之“谄”，不能忍受他人圆满之“嫉妒”。下面这几种心所，大家应该记住。一般像

嫉妒、嗔恨等心所，可能比较清楚，有些像覆、谄等心所，平时说得不是很多，即使相续中出现也不太好分辨。

紧紧执著罪业之“恼”；隐瞒自己的罪过、不愿意说出去是“覆”；不向他众施予法财等，与布施相违之心态的“吝啬”；明明无有功德却装作有功德，而欺骗他众之“诳”。

谄和诳有一定的差别，自己本来没有功德，为了欺骗他人就开始宣讲自己如何如何具功德，这叫做诳；明明自己有过失，却害怕别人知道，这叫做谄。

自高自大之“骄”，骄的话下面还会再讲。骄和慢也是有差别的，前面好像讲过。损恼他众之“害”。

此等即是小烦恼地法，为什么叫小烦恼呢？因为它们是所断种类渺小、相应助伴渺小、所依来源渺小

的心所。

第一个所断种类渺小是成立的，修断之故。这类心所比较细微，在见断时无法断除，只有在修道时才能断除。第二个相应助伴渺小成立，理由是它们仅与意识相应，与其他的根识等无法相应，所以范围非常渺小。有些论典中说，这类烦恼只与无明相应，除无明以外，与其他法不相应，因此说助伴渺小。第三个所依来源渺小成立，是因为它们只依靠意根。以这三种原因，称为小烦恼地法。

《俱舍论》本颂当中，以上已经讲了十遍大地法、十大善地法、六大烦恼地法、二大不善地法、十小烦恼地法，共有三十八种心所。这是颂词里宣讲的决定之相应的三十八种心所。所谓的决定之相应，意思就是说，只要一个心产生，前四种大地法中与之相应的心所必定会跟随出现，而小烦恼地法中的任何一个心所，在某些决定性的时刻也会产生，所以叫做决

定之相应。

以下再补充一些不定之相应方面的心所法。

己二、不定之相应：

随逐欲界之善心，具有寻思伺察故，
共有二十二心所，有者加上后悔心。

从欲界心来讲，如果产生一个善心，必定有寻有伺，共有二十二种心所一起产生，有些人以此为基础加上后悔心，则有二十三种心所会产生。

既然类别决定的心所有遍大地法、大善地法、大烦恼地法、不善地法、小烦恼地法五种，那类别不定的心所有多少种呢？有八种，《俱舍论》本颂当中并未对这八种心所一一宣说。世亲论师言：“所谓寻伺悔，睡眠嗔怒贪，我慢与怀疑，此八称不定。”前面已经讲了三十八种决定的心所，这里讲到，寻、伺、

后悔、睡眠、嗔心、贪心、我慢和怀疑，这八种属于不定心所。

那么，不定心所随从哪种心而生呢？

所随从的欲界善心有二十二种心所。上述所说十种善心当中，只要在欲界生起其中任何一个，同时会有二十二种心所一起产生，有部宗承许，只要有一个心所产生，其周围必定有十种遍大地法一起产生；因为是善心而有十大善地法；是欲界心的缘故，必定有寻有伺，上述二十种心所再加上寻、伺二者，共有二十二种心所产生。由于欲界心中有些要加上悔心，比如以前造作一些恶业，生起善心之后开始生起悔心：以前没学佛的时候吃过海鲜，现在想起来太可怕了！太残忍了！现在特别后悔！然后自己开始念：“喻班匝_儿萨埵吽、喻班匝_儿萨埵吽……”如果产生后悔心，则有二十三种心所产生，有些论师是这样认为的。

不善无杂二十生，具见亦有二十种，
四烦恼与嗔怒等，后悔其一二十一。

上一个颂词是从欲界善心来讲的，下面讲不善心。

大家首先要知道，所谓的无明，可以分不共无明和共同无明两种。圣天菩萨曾经说⁴⁵：如同身体具有身根一样，无明遍于一切烦恼。不论是烦恼地还是不善地，无明实际是遍于任何一个不善心的，只要是不善心，必定是无明的本性。这是共同无明。而不共无明也即本颂中所说的不杂无明，是指除遍及烦恼本身的无明成分以外，六种根本烦恼——贪、嗔、痴、傲慢、怀疑、恶见，也叫六毒，其中所说的无明，就称为不共无明。

不善心若与不共无明相应，则有二十种不善心产生；如果与恶见相应，同样有二十种心所产生；若与

45 《四百论》：如身中身根，痴遍一切住，故一切烦恼，由痴断随断。

嗔怒等四种烦恼相应，则产生任何一种心所时，会有二十一种心所一起产生。

所随从的不善心是与其他根本烦恼不相混杂的无明相应，则有二十种，哪二十种呢？十遍大地法，不论善心、恶心任何一心产生的同时都必定会出现，还有六大烦恼地法、二不善地法以及寻伺二者。

具见也是同样，若与除坏聚见、边执见以外的最后三见相应，也是上述二十种心一同产生。为什么除去坏聚见和边执见呢？有部宗认为此二者是有覆无记法，不是不善的。下面讲第五品时会讲到，见可以分为五种，坏聚见、边执见、邪见、见取见、戒禁取见。其中的坏聚见、边执见的本性不是不善，因为是有覆无记法。依靠执著我的坏聚见和执著我常有中断灭的边执见，不会产生不悦意异熟果，它们只是产生烦恼的因。

若问：如果加上见解，不是成了二十一种吗？

不会成为二十一种。十遍大地法里有一个智慧，所谓的智慧，既有善心方面的智慧，也有恶心方面的智慧。比如产生烦恼心的时候，遍大地法里的智慧变成恶智慧，也称为邪慧；生起善心的时候就变成善智慧。智慧可以随着心所的不同而改变，上述所说的见解是不善的邪慧，已经包括在遍大地法当中，不需要再单独安立一种心所，所以不会出现二十一种心所的过失。

那么，为什么见解没有单独安立为心所呢？有部宗认为，见解只是一种假立法，不包括在本质性的心所范围当中。

六根本烦恼中，前面已经讲了无明和恶见，剩下的贪心、嗔心、傲慢、怀疑四种烦恼，怒等十种小烦恼地法以及后悔，这些不善法中具足任何一者时，都有二十一种心所一起产生，也即前二十种心所的基础上加它本身。

第 37 课

昨天讲到四种烦恼——贪心、嗔心、傲慢、怀疑，还有十种小烦恼以及后悔，这几种烦恼中的任何一个具足时，随同生起的共有二十一种心所，也就是在上述所讲的二十种心所基础上，再加其本身。因为贪心、嗔心等烦恼不可能同时产生，不将这几种烦恼安立在地法里面的原因也是如此。

有覆无记具十八，无覆则许有十二，
睡眠不违一切故，任何之法皆加彼。

俱舍当中讲到善法、恶法、无记法，无记法又分有覆无记法和无覆无记法两种。有覆无记法当中，“有覆”是指有障碍、有覆盖，“无记”则不属于善也不

属于恶。虽然是烦恼，但是对解脱不起直接的障碍。

颂词中讲到，有覆无记心共有十八种相应心所一起生起，无覆无记心则有十二种，睡眠可以与任何心和心所相应，因此任何法都可以加上睡眠。

欲界当中的有覆无记法有多少呢？

有两种，即坏聚见和边执见。所谓的坏聚见，梵语称为萨迦耶见，有些论典中说是执著身体的见，也即对五蕴执著为我。将五蕴执为常有、我执为常有，或者认为五蕴或我是断灭的，这叫做边执见，属于常见或断见的一种。因此，首先应该出现坏聚见，在此基础上产生边执见。

坏聚见和边执见是有覆无记法，它虽然是有覆盖的烦恼，但是属于无记法，既不是善也不是恶。所以，《俱舍论》中说，有覆无记法虽然是烦恼，但不是恶业。一般我们在口头上，把烦恼、恶业全部连在

一起说，但详细分析心所的时候，按照《俱舍论》的观点应该分开来讲。

欲界当中只有坏聚见和边执见属于有覆无记法，色界以上的所有烦恼都属于有覆无记法，为什么呢？色界天人相续中虽然有烦恼，但以此不会造作恶业。一般真正造恶业是在欲界，华智仁波切在《大圆满前行》里说：南赡部洲属于业地。因此色界和无色界虽然有烦恼，但所有的烦恼都是有覆无记法。

与有覆无记法相应时，会生起多少种心所呢？十八种。即十遍大地法，这是任何心所产生时都会随同出现的心所，还有六大烦恼地法以及寻伺二者。

有覆以外的幻心、工巧、威仪以及异熟心四种，属于无覆无记法。行住坐卧的威仪以及工巧等，既不是善也不是恶，对解脱无有任何障碍，也无有任何覆盖，因此叫做无覆无记法。

随从四种无覆无记法一起生起的心所共有十二种，即十遍大地法以及寻伺二者。

睡眠是由于身体疲劳、饮食充足而使心不由自主内收的一种状态。有些人吃得不好也睡得很香，但这里说，睡眠是因为身体疲劳、饮食充足导致的。它从属于善、不善、无记一切法，按照俱舍的观点，它是一种与第六意识相应的分别心所；按照因明观点，是一种错乱意识。当然，随着发心的不同，在善心状态中睡眠则成为善心，在恶心状态中睡眠则变成恶法，如果只是在无记状态下睡眠，就变成了无记法。

因此，睡眠可以与其他任何心所一起产生，与善、不善、无记一切法均不相违，任何一法均可加上睡眠。上述所说的颂词也可以改成：“随逐睡眠之善心，具有寻伺之缘故，共有二十三心所，有者加上后悔心。”加上后悔心则成为二十四种。再者：“具见亦有二十一，四烦恼与嗔怒等，后悔其一二十二。有

覆十九无记法，无覆则许有十三。”每一个加上睡眠，数量上也就相应增加一个。

以上主要讲欲界中任何一个心所产生时，会有哪些心所一起产生。颂词中说的“随逐欲界”是一个总结文。

那么，除欲界以外其他界的心所如何产生呢？

后悔睡眠诸不善，第一静虑中无有，
殊胜正禅寻亦无，二禅以上伺亦无。

色界有一禅、二禅、三禅、四禅，无色界有空无边处、识无边处等四无色处。

色无色界当中，哪些心所不存在呢？后悔、睡眠还有一切不善心，在第一静虑中是无有的。一般色界天人不像欲界的人类一样，今天刚听完课就会想：不应该听这个堪布的课，应该到那里去……有时候见到这些人的行为非常可笑，一会觉得：应该好好内观，

一直在外境上寻伺分别没什么意义。一会儿又想“内观也不应该的，应该去……”，色界天人不会有这种后悔心的。一禅以上没有睡眠，不像欲界，早上一直起不来。有些人很希望自己不要有睡眠，这样的话，可以发愿转生到色界。色界的天人还是很快乐的，白天晚上都很清醒，没有睡眠。一禅当中，诸不善也是没有的。

第一禅还分未至定、粗分正禅和殊胜正禅三种，在殊胜正禅当中，寻是没有的；第二禅以上，伺也没有。

之所以在一禅中无有悔心，是由于悔心与意苦受相应，一般一禅以上没有意苦。前面讲过，西方有些论师和经部论师认为：意苦也有无记法。所谓的意苦，比如做善业以后，心里面很痛苦，与后悔相应的这种痛苦是没有的，因此不会有后悔心。

也无有睡眠，因为睡眠是心内收的状态，一禅

心内收时就变成了等持。不像欲界人类一样，一直昏昏沉沉，最后入于睡眠，而一禅以上心稍微内收的时候，马上入于等持，很快乐。很多人都希望这样，因为心很疲倦，听也听不进去，每天浑浑噩噩，觉得传承也断了……今天是不是有些人断了传承？昨前天来的人比较多，因为刚开始讲一部法的时候，大家觉得比较新鲜，肯定会来的，今天已经没有新鲜感了，所以，喜新厌旧的人真的有点讨厌……

以前上师如意宝讲过，有神通的人一般不会有睡眠，已经远离欲界五种过患⁴⁶的缘故，其中有一个过患就是睡眠。现在有些人讲神通，经常说前世是什么后世是什么。实际上，真要知道前世后世，必须有一种禅定的心，否则不会出现天眼，有禅定心以后，睡眠、后悔等肯定不会出现。但是现在很多说神通的人，好像后悔心和睡眠更重了一样……其实有些人只是大概估计一下，就认为是神通。希望大家不管在学

46 欲界五盖：一贪欲，二嗔恚，三睡眠，四掉悔，五疑。

院还是在其他地方，不要说神通。真正获得神通还是很困难的，没有一禅以上的境界，无法现前天眼通、天耳通和他心通等。

一禅中不存在不善，因为没有断除世间的不善业，就不可能转生到一禅。一禅没有不善的话，二禅、三禅甚至无色界更不用说了。一禅以上有没有贪心呢？有。比如执著禅味等，这种贪心是有的。这种贪心是不是不善业呢？不是，它属于有覆无记法，不会以此直接造恶业。因此，色界天人的行为与欲界的行为完全不同，在欲界如果生了贪心，肯定属于不善业。

讲因果的时候也会讲到，所谓的不善业有十种，一般小乘认为：像贪心、嗔心等，都是不善业。但是不善业在上二界是没有的，像色界天人相续中的贪心等，只是烦恼，不是不善业。

寻在第一静虑殊胜正禅中不存在。在第一静虑

殊胜正禅之前，寻伺是有的，但是到了殊胜正禅的时候，已经远离了对寻的贪心，所以无有寻。二禅以上远离对伺的贪心之故，已经断除了伺。

“亦”字的意思是说，二禅以上也不存在小烦恼地法中包括的“谄诳”，因为何处有主尊眷属，主尊为了摄受眷属，在说话做事的过程中，肯定会有谄诳，而二禅以上无有主尊与眷属。

一禅以下有主尊与眷属，如佛经中云：“国王之眷属、婆罗门之眷属、施主之眷属、沙门之眷属、四大天王之眷属、三十三天之眷属、魔之眷属、梵天之眷属……”其中所说的“梵天之眷属”，应该属于色界一禅，其他的像三十三天、四大天王等包括在欲界当中。根据佛经教证可以推知，一禅以下应该有谄诳。

下面讲到几种比较难辨别的心所，也即无惭和无愧、喜心和敬心、寻和伺、我慢和骄傲，对这几种心

所比较分析。

己三、似相同之差别：

无惭即是不恭敬，无愧则是不畏罪。

喜为信心敬知惭，此二欲色界中有，

寻为粗大伺细微，我慢胜他之贡高，

骄傲即是于自法，生贪之心至极点。

“无惭”实际是一种不恭敬的心所，“无愧”是对罪业丝毫不畏惧的一种心所。《大乘阿毗达磨》和经部宗以上的分析方法：无惭以自己和出世间法为理由，无愧以他人和世间法为理由。《俱舍论》当中，无惭是指对法和具功德者不恭敬，无愧是对造作恶业无有畏惧之心。

喜心和恭敬之间也有差别，喜心是信心，恭敬是知惭之心，此二者在欲界和色界都有。

在世间中，人们经常将无惭无愧合在一起，比如说“某某人无惭无愧”，世间人或者未学过宗派的人，很多语言和行为非常粗大，但是，这二者到底是不是一个意思呢？

不是一个意思。所谓的无惭是指不恭敬功德与具功德者，比如对佛经、戒律或具功德者，一点都不恭敬，这就是无惭的一种行为。无愧则是指不畏惧罪业，就像现在的很多世间人，对造罪业方面一点不害怕；还有人已经出了家，但对造罪业一点也不害怕，这只是名相上的修行人，都叫做无愧者。

有些人说“我喜欢他、我恭敬他”，有些弟子，对上师到底是恭敬还是喜欢，根本分不清楚；人们对自己的亲戚朋友，到底是恭敬还是喜爱，也分不清楚，那喜爱与恭敬二者是一个意思还是不同的意思呢？

意义也是不同的。喜爱是指信心，而恭敬则是指

知惭。

当然，信心有清净和不清净两种，一般来说，喜爱也有染污性的喜爱与非染污性的喜爱。所谓染污性的喜爱，诸如爱自己的儿子、妻子以及亲朋好友等，这种喜爱无有功德。而非染污性的喜爱，诸如对佛陀、上师、具功德者的欢喜心。

世亲论师在《自释》中对喜爱和恭敬分了几种不同的情况，是喜爱不是恭敬，就像对自己的妻子、儿子等；是恭敬不是喜爱，比如他人的上师，对自己没有传过法或者传过一点法，心里并不喜欢，只是有一点点恭敬，不过个别人对自己的上师只恭敬不喜爱的也有；又恭敬又喜爱，就像对自己的上师，当然，这种喜欢应该是非染污性的；既不喜爱也不恭敬，比如与自己没有任何关系的其他人。对法方面也可以分成四类。

那么，缘补特伽罗的喜爱与恭敬，在哪些界中存

在呢？

在欲界与色界中存在，无色界中是没有的，为什么没有呢？因为无色界的所有补特伽罗相互不是对境。无色界当中无有色法，不存在互相恭敬、互相喜爱的现象。

下面讲寻和伺之间的差别。寻是指心对事物本体的粗大认识，伺则是心对事物差别的细微认识。麦彭仁波切在《智者入门》里说：对远处的瓶子有一个大概的了知，这叫做寻，是很粗的一种认知；走到近处，观察瓶子上有没有裂痕，以及上面有没有花纹等，在这方面分析属于伺，是很细微的一种认知。

寻和伺二者，是不是在一个人的相续中出现呢？在一个人的相续中，如果既有粗的认知又有细的认知，这样会不会不合理呢？如果不在一个人的相续中，为什么前文将寻伺同时安立在二十种心所中呢？

《自释》也提到了这个问题，有些人对此回答：酥油放在水里，当阳光照射它的时候，阳光很热，但是酥油不会融化，有水的缘故。同样，人们认识某种对境的时候，既有粗的认识也有细的认识，不会相违。对于这种说法，世亲论师认为不太合理。所谓的寻伺是引发身语的一种动机，因为无色界无有的缘故。比如经堂里来了很多人，这是一种粗大的概念，但是要观察某个人或者想批评某个人时候，引发语言和动作的是心里的动机。或者说，首先了知经堂中有五个人，这是粗大的概念，也就是寻；进一步对五个人观察，哪个是比丘，哪个是南方人，哪个是拉萨人，引发这种观察的动机叫做伺。世亲论师引用了一些教言驳斥有些人的观点。

嘉哲论师说：世亲论师在《自释》里面说的“有些”，是指有部宗的观点。有部宗的这些说法不太合理，因此世亲论师站在经部观点作了宣说，实际上，在一个人的相续中有粗又有细，应该是不能成立的，

但为什么说寻和伺都可以产生呢？《自释》里是这样说的：一刹那中，既有粗的认知又有细的认知，这一点有点困难，但是从种类的角度来讲，寻和伺在一个人的相续中是可以具足的。

慢与骄又有何不同呢？

慢是指认为种姓与功德等高人一筹、胜人一等的傲气。认为自己已经超过其他人，下面讲第五品的时候，专门讲到了七种慢，认为自己的种姓等胜过他人，这叫做傲慢。

骄则是对自己的相貌、勇敢等法贪执之心达到极点。与“慢”不同的是，骄只是对自己的相貌、种姓等各方面洋洋自得，觉得自己很了不起，没有想自己已经胜过某某人。

有一次去武侯祠，看到一个人脖子上带了很多珊瑚、玛瑙等，在众人中自认为很了不起。后来有些人

就分析：这个人相续中到底是骄还是慢？如果是慢的话，就是认为自己已经胜过这里的所有人……

骄和慢之间的差别是这样的，骄是对自己的勇敢等法，贪执之心已经达到极点。这里所谓的“至极点”，麦彭仁波切说，是指心已经达到圆满的意思。也就是说，认为自己是世界上独一无二的，或者在这群人当中很了不起，这种骄傲的心已经到达极点。嘉哲论师的讲义中说：极点的意思，就是指一种欢喜心，为什么呢？因为我的种姓很不错，心里对于这一点带有一种极大的欢喜心；我的广闻博学很不错，这种欢喜已经到达极点。

第 38 课

《阿毗达磨俱舍论》共分八品，现在正在讲第二分别根品。前面已经讲了心所，个别心心所表面看来不同，实际是一体的，下面讲似不同之一体这一科判。

己四、似不同之一体：

心意与识实一体，心与心所及有依，
有缘有形与相应，相应亦有五种也。

有些经典里说“心”，有些经典里说“意”，有些经典中说“识”，按照《俱舍论》有部宗的观点，心、意、识三者只是名相上不同，实际是一体的。

有关心和心所尤其心、意、识三者方面的差别，《大圆满心性休息大车疏》里面，引用大乘教典讲得比较细致。心和心所一体，心、意、识也是一体，有依、有缘、有相、相应等都是心心所的不同名称，从意义上来讲应该是一致的。

有部宗的观点认为，心指思维，意是对外境的作意，识是缘外境的心识。经部宗则认为：积累一切习气称为心；一切心识的所依，称为意；执著外境的能依，就是识。还有些论典中说：已经过去的叫做心，现在的叫做识，未来的叫做意。用三个时间段来分。唯识宗当中，所谓的心就是指阿赖耶识，意则是指染污意识，识是指六种识聚。

有关心和心所一体他体方面的观点，《弥勒五论》和其他讲义中有详细的分析，这里不广说。总而言之，心、意、识实际是一体的。

心、意、识此三者，人们说起来好像是分开的，

那它们到底是一个意思，还是有不同含义呢？

心、意、识是一个意思，只是名称不同罢了。蒋扬洛德旺波尊者在《俱舍论释》中是这样解释的，《俱舍论大疏》里也是这样分析的。一般有部宗都认为：心即辨别善不善等法，意是了知色声香味等一切法，专注于从意义上不混杂而了知所缘，即是识。

正如心等三者意义相同一样，其他很多心、心所的别名也是如此。比如“有依”，一切识依靠六根而产生，因此称为有依。心可以缘取外境，也叫做有缘；有部宗认为，心执著外境蓝色的一种形象，称为有相。这种有相并非经部宗所承认的观点——能取相和所取相，而是根以接触的方式执著外境时，有一定的相，这种相称为“有相”或“有形”。心还可以称为相应，全部是心、意、识的不同名称而已。

心与心所依靠六根、缘于外境、蓝色等相，以五种相应平等而住，因此，心又称为有依、有缘、有

形、相应，其原因也是如此。

下面讲五种相应，希望大家一定要记住这五种相应，因为有部宗的观点是，无论何时心心所均以五种相应的方式存在。什么是五种相应呢？

第一种是根依相应，心和心所与根相应，比如心王依靠眼根的时候，心所也依靠眼根，不可能心王依靠眼根，心所却依靠鼻根等其他根，这就不是相应的方式了。因此，心王依靠眼根，心所也必定依靠眼根，这叫做根依相应。

第二种是所缘境相应，心在执著外境柱子时，虽然并非所有心所都执著此外境，但与其相应的心所只会执著柱子，不可能执著其他法，这叫做所缘境相应。

第三种是蓝色等相相应，前面所执著的柱子是大的所缘境，属于所缘境相应，但柱子的相是蓝色，在

心执著柱子的蓝色时，心所也同样执著蓝色，不可能心王执著蓝色，心所却执著白色或红色，这就是相相应。

第四种是时间刹那相应，心和心所同时生同时灭，不可能心在第一刹那产生，心所在第二刹那还住留于世间。

第五种是每一物质相应，比如依靠柱子，心王得到快乐感受，它群体中产生的心所也同样感受快乐，不可能依靠柱子给心王带来快乐，心所却感受痛苦，这就变成不相应了。

对于五种相应，《俱舍论》中经常提到。如果未通达五种相应，对《俱舍论》的真正含义和观点，恐怕也很难通达。

在这里，讲到意根和五根的时候，已经宣讲了所谓心的产生方式。

按照《俱舍论》自宗的观点，首先讲了十遍大地法、十大善地法、六大烦恼地法、十小烦恼地法和二不善地法，共有三十八个决定性心所；在不定相应这一科判当中，已经介绍了八种不定心所——寻、伺、睡眠、后悔，再加上根本烦恼里的贪心、嗔心、我慢、怀疑。这就是《小乘阿毗达磨》自宗所说的四十六种心所。

《大乘阿毗达磨》则讲到五十一种心所，有部所说的十遍大地法里有五种属于五遍行法；其他的念、定、慧等五种，不一定在每个心所周围出现，因此，称为五别境法。还有六根本烦恼，二十种随烦恼，再加上十一种大善地法，以及四种不定法。共有五十一种心所。

大家应该清楚大乘、小乘对心所的不同观点，麦彭仁波切的《智者入门》对这方面分析得比较细致。总而言之，按照有部宗的观点，每个心所在主心中产

生，无有直接的相续，就像声音无有相续一样，所谓的心王则存在相续。

另外，在其他经论中还讲到二十四种心所，再加上《俱舍论》所讲的四十六种心所，他们认为有七十个实有的心所，再加上七个假立的心所，共有七十七种心所。其中所说假立的心所，比如见、无明，可以包括在十遍大地法中的智慧或者六大烦恼地法的愚痴里面，没有单独的实体；根本烦恼里的贪心、嗔心、怀疑，可以包括在不定心所里。

为什么无明和恶见不单独分类呢？见可以包括在智慧里，智慧里有恶见和正见，也即包括在十遍大地法当中；六种根本烦恼里的无明，因为大烦恼地里有愚痴，可以包括无明，所以也没有单独分类。

心和心所的分析方法非常重要，大乘、小乘虽然在心和心所方面有不同分类，但实际上没有很大差别。

戊二（不相应行产生之理）分三：一、略说；
二、广说；三、摄义。

己一、略说：

一切不相应行者，得绳非得与同类，
无想二定命法相，名称之聚等亦摄。

无有生命的法叫做无情法，心和心所的法也叫做有情法。另外，有部宗认为世界上的事物种类千差万别，不仅有无情法和有情法，还有此二者不能包括的很多法，也即此处所安立的不相应行法。

所谓的不相应行，是指与心和心所不能相应产生。五蕴当中有一个行蕴，其中包括相应行和不相应行两种，相应行就是指心所，而不相应行则是指与心和心所根本不相应、自己独立的实有法。

不相应行有多少种呢？按照《小乘阿毗达磨》有部宗的观点，不相应行共有十四种，也即得绳、非

得、同类、无想、二定（包括无想定和灭尽定）、命、法相（包括生、住、坏、灭）、名称、词句、文字。

唐玄奘翻译的《俱舍论颂》《藏汉大辞典》等，都叫做得绳。为什么叫得绳呢？这完全是有部宗的观点，虽然大乘也承认得绳，但与有部所承许的实有得绳完全不同，有部认为：所谓的得绳，如同在大象上驮重物时，能够让物品不掉下来的绳索一样，任何众生相续中获得一法时，中间都有个实有的“得”作为连接。比如出家人相续中获得别解脱戒，连接别解脱戒和出家人的有一种实法，也就是得绳。如果没有得绳，出家人和戒律之间依靠什么来联系呢？没有任何联系，这样一来，出家人和戒律之间很容易脱离。所以，中间必须有一个得绳作为联系。

有部宗为什么创立这样一种观点呢？《自释》中说：“契经言圣者于彼十无学法以生以得以成就故已断五支。”十法是指八正道和解脱蕴、解脱知见蕴。

经中说，一个人如果具有十法，一定会获得断除五种支分⁴⁷的预流果。佛经中讲到了一个“得”字，以此原因，在宗派中安立了这个实有的不相应行——“得绳”。

有部宗承许的“得”比较麻烦，是《俱舍论》当中比较难懂的问题。大乘认为，得到的戒体和补特伽罗之间，不一定非要安立一个相关联的法，没有“得”也可以获得戒体。

还有“非得”，未得到任何法也有一种实体，有部认为这是“非得”。不相应行里面的“命”，是指命根，从命的本体来讲，既不是心法也不是无情法。颂词中讲到的“名称之聚”，是指名身、文身、句身，有部宗认为：名字等不是心法也不是非心法，反正有一种实有的法存在，比如东东小喇嘛，他是觉姆里面打瞌睡的一个人，这个名称应该实有，否则不可

47 五顺下分结：坏聚见、戒禁取见、怀疑、欲贪、害心。所谓顺下分，因为欲界为三界最下等者，与之随顺而得名。

能叫醒他。

颂词中的“亦摄”，意思是说，也包括破和合僧不相应、自性不相应之法。大家知道，破和合僧从出现乃至未恢复之前，整个娑婆世界的众生相续中不可能生起善根，因此，它是制止众生善根的一种实法，应该包括在不相应行当中。

这里讲到的十四不相应行，是《小乘阿毗达磨》的观点。《大乘阿毗达磨》再加上十种不相应行，麦彭仁波切在《智者入门》中也讲了，比如异生性、流转、定异、相应、势速、次第、时间、方、数、和合性，大乘共承许二十四种不相应行。

对于不相应行，小乘有部认为是真正实有的法。经部宗则认为：对心法和无情法处于不同分位时安立一种名称，假立为不相应行。唯识宗以上认为：在阿赖耶识的不同分位上，分别取了命、得、方向、数目等不相应行的名称。

麦彭仁波切在《智者入门》里说，大乘行人不能认为，所谓的不相应行全部是有部宗的邪见，不然，对于别解脱戒也很难承认，因为别解脱戒需要获得，因此认为“得”是有部宗的邪见也不合理。

我之前看过个别《俱舍论》的讲记，口口声声说“有部宗的邪见”……大家在说话和落到文字上的时候，最好不要造恶业。“邪见”这种词不说好一点，可以说“有部宗的观点”。一般来说，可以用“观点不同”或者“大乘不承认”，作为学习大乘的人，可以不承认有部宗的观点，但不能认为有部宗的观点是邪见。比如此处讲到的“得”，如果认为是有部宗的邪见，一概否认，这是不合理的。为什么呢？如果没有一点密意，有部宗的论师们不可能创立这个宗派，实际上，很多众生依靠“得绳”获得解脱，这样的观点难道是邪见吗？！虽然大乘在建立观点时不承认这种说法，但对于有部根基的众生来讲，有很大的帮助和利益。因此，不能把这种观点看成邪见。大家平时

辩论或者讲经说法以及理解的过程中，与大乘观点不相应的个别说法，不能完全当成邪见。《大乘阿毗达磨》承许二十四种不相应行，佛经中也讲过七百种不相应行，既然如此，否认小乘的十四种不相应行也是不合理的。

《俱舍论》的个别观点，与现在有些心理学家、生物学家的说法比较相似，比如命、方向、时间等承许为实有。世间上的有些人认为，时间应该实有，否则无法区分白天与黑夜；方向也应该实有，不然就难以区分东南西北，指南针的作用也会丧失。还有些人认为：所谓的方向只是看待的法，看待西方来讲，我住在东方；看待东方来讲，我住在西方。时间也是假立的，真正观察时根本不能成立。所以，现在有些人的判断方式，与《俱舍论》基本相似。

己二（广说）分七：一、得绳非得；二、同类；三、无想；四、二定；五、命；六、法相；七、能

说。

庚一（得绳非得）分二：一、真实宣说得绳非得；二、宣说彼之特法。

辛一、真实宣说得绳非得：

得有新得与具得，得绳以及非获得，
均为自相续所摄，二种灭法亦复然。

有部宗认为：得和非得都是一种实有法。其中，得也可以分为新得和具得两种，也即相续中新得到的得和持续存在的得。不管是得还是非得都属于自相续所摄，二种灭法的得与非得亦是如此。

既然说“一切不相应行者，得绳非得与同类”，那什么是得绳与非得呢？

所谓的得绳，是指所得之法对于补特伽罗来说能具有之物质。有部宗认为：在补特伽罗相续中可以具有某一法的这一物质，就叫做得绳。这种观点，对于

刚入佛门的人可能很相应，因为有部宗认为这些都是一
种实法。就像现在的物理学家，认为很多法是实有
的。

得，大概分有新得和具得两种，如果详细分析，
二者分别又可以分为两种，共四种，再加上颂词中未
明显提到的本有之具得，总共可以分为五种。

比如我今天得到一碗酸奶，酸奶是所得，我是
补特伽罗，我和酸奶之间有一种得法，如果没有这个
得法作为联系，我不可能得到酸奶，这种得法实有存
在。但是“得”分为两种，我以前从未喝过酸奶，现
在得到这碗酸奶，就叫做新得，当然，从无始以来就
不好说了，也许前世转生为牧民的时候喝过酸奶，但
从今生来讲，以前从来没得到过酸奶，现在得到了，
就叫新得。

新得又有未得新得和已失新得两种，未得新得是
指从未得到之新得；已失新得是指以前得过，只是中

间失去了，现在重新得到。

什么叫具得呢？我得到一碗酸奶时，第一刹那是新得，第二刹那以后，在我相续中已经具备了酸奶的得，因此叫做具得。具得同样可以分为两种，即未失新得之具得、已失新得之具得。

对于得绳，下面可能还有很多分析，比如得绳的得绳、得绳的非得、得绳的新得、得绳的具得……这样分析下来的时候，还是比较麻烦的。为什么很多人害怕《俱舍论》的得绳呢？就是这个原因。大家对这个问题，一定要动脑筋认真分析才行。

新得分为两种，一、未得之新得：即以前从未得过之新得，比如凡夫生起见道无漏的第一刹那，以前他从来没有获得过，这就是新得之得与得之得，得之得是指得法的得法。

对于第一个得绳有没有得绳、第二得绳有没有得

绳等问题，一般在辩论场所当中，不管格鲁派还是宁玛派，辩论得比较激烈，有时候去听辩论的人可能会晕头转向的，不知道到底在说什么……

二、失后新得：以前虽然得到过，但后来失毁了，再重新获得就叫做失后新得。诸如欲界的补特伽罗相续中，生起禅定与无色地所摄的善法时，彼之得与得之得。

实际上，三界轮回的众生就像瓶中的蜜蜂一样，在三界中一直不断地流转，那么，以前获得过色界的禅定没有呢？肯定得过。无色界的禅定，虽然是在四万劫、六万劫等长时间中入定，但是没有断除根本烦恼的缘故，即使得到过也已经失去了。现在通过世间道加以修持，再次获得色界或无色界的禅定时，这种得叫做失后新得，当然它也有得之得等等。

具得也分两种：

一、持续具得是指诸如彼等从第二刹那以后的得绳持续产生，分为未失新得之具得与失后新得之具得。比如凡夫获得见道的第一刹那，称为新得，第二刹那以后一直持续的得，叫做未失新得之具得。欲界众生生起色界或无色界禅定的第一刹那，即失后新得；第二刹那以后的得绳，就叫做失后新得之具得。

二、本有之具得，指诸凡夫未曾生起摧毁有顶烦恼的对治而本有的具得。修持世间道无法生起摧毁有顶烦恼的对治智慧，而以出世间无漏法虽然可以摧毁，但获得出世间无漏法的第一刹那，原来的凡夫已经变成了圣者。因此，任何凡夫相续中无有摧毁有顶烦恼的对治智慧，因此称为本有之具得。

第 39 课

世亲论师所造的《阿毗达磨俱舍论》当中，正在讲第二品中的得和非得。对于这个问题，首先要明白所得的法、得的本体以及得者补特伽罗三者之间的关系，比如我是得者补特伽罗，在我相续中获得别解脱戒，别解脱戒叫做所得之法，我和别解脱戒之间相关联的一种实有法，即称为得。

按照有部宗观点，所谓的得是一种实有法，得如果不是实有，所得的法也就不存在了。前面已经讲了，得绳分为新得和具得，其中新得分为未得新得和已失新得两种；具得也分为持续具得和本有之具得，而持续具得又分未失新得之具得和已失新得之具得两种，再加上本有之具得，共分为五种。这是所谓的得

法。

按照《小乘阿毗达磨》的观点，十四种不相应行中，前面已经介绍了得绳，现在讲非得。什么叫非得呢？在任何补特伽罗相续中未能获得所得之法时，中间也有一种成实法，比如我今天想求密法，因为种种因缘不具足，愿望没有实现，这时我相续中会存在一种“非得”的成实法。

不管别解脱戒还是其他任何所得之法，对补特伽罗来说不具有的一种成实物质，叫做非得。非得也有两种，即未得之非得与不具之非得。

未得之非得，也就是从未得到的非得，比如一个人通过修习，最后生起阿罗汉无学道第一刹那的果位，这时凡夫从未摧毁过的有顶之烦恼，在此人的相续中根本没有机会得到了，这种烦恼就称为未得之非得。

不具之非得：诸如从禅定中退失第一刹那时的非得。一个人以前获得过四禅或者四无色界的禅定境界，后来依靠种种因缘从禅定中退失了，这位补特伽罗相续中有没有禅定的境界呢？没有。这时他相续中存在一种不具足禅定境界的实有物质，叫做不具之非得。退失禅定的第二刹那以后，以及凡夫相续中未获得无漏法的非得，还有获得阿罗汉果位的第二刹那以后相续中不会具足烦恼的非得，都叫做不具之非得。

上述均是有部宗的观点，经部宗以上只承认名相上的不相应行，对于实质性的不相应行并不承认。世亲论师认为，得和非得就像石女儿子一样，根本找不到一种实质性的法。

所得的法，当然有自相续所摄也有他相续所摄，而得绳应该是指自相续并非他相续所摄的法，如果他相续的得绳除他以外也会出现，则有圣者也具有凡夫相续的太过。有部宗发出这样一个太过，也就是说，

在获得阿罗汉果位、已经具足无漏智慧的相续当中，如果承许具足得绳，则阿罗汉也会具足凡夫相续的得绳了，有这个过失。因此，不能承认他相续的得绳。

有部宗认为，不管补特伽罗在欲界还是色界，得绳都应该由自相续所摄，其他的衣服、耳环，或者柱子、瓶子、牦牛等各种法，不存在得绳，为什么呢？属于自他共同之法的缘故。比如一碗米饭，现在虽然属于我，但来了乞丐或者其他入时，我很可能送给他，因此不存在得绳。其他讲义里面说，珍宝、耳环首饰等各种不属于自相续的法都是自他共同的法，不存在得绳，得绳是不同于任何法的。

世亲论师在《自释》中说：你们有部宗说得绳成实存在、由自相续所摄而存在，因为经中说，具足十法则获得断除五顺下支之无漏果位。但是《转轮王经》中说：转轮王获得七轮宝。根据你宗的推理，仅仅以“得”字的概念来承认得绳成实并由自相续所

摄，那么，七轮宝应该属于得绳，或者说，七轮宝也应该属于国王自相续所摄。对于这个问题，有部宗说：这是不可思议的一种获得。有些金刚道友辩论，自己实在回答不出来的时候，就说“这个问题不可思议，不能深入思维下去……”，他们可能是学有部宗的吧？有部宗对于这种无法回答的问题，也说“这种经教是不可思议的，最好不要再研究了”。实际上，所谓的自相续所摄只是有部宗的一种观点，真正去观察的话并不成立。

那么，是不是一定要自相续所摄才有得绳呢？以上是就有为法而言的，无为法却不一定。

抉择灭和非抉择灭二者，虽然不为相续所摄，但此二者的所破是相续所摄。比如一位圣者的相续中，通过智慧抉择以后，烦恼已经灭尽，作为所破的烦恼，属于圣者自己的相续所摄。再比如我见前方色法时，后方的色法对我来说是非抉择灭，或者我见南

瞻部洲的色法时，北俱卢洲的色法对我来说是非抉择灭，这种所破的无实部分属于自相续所摄。因而二灭的得绳应该存在，并且由相续所摄。

大家都知道，灭法的成实部分不属于三界，也不属于相续所摄，但二灭的所破部分应该承认是相续所摄。所以，在讲解和研究俱舍的过程中，首先应该知道有部宗的观点到底是什么，之后再与其他宗派的观点作对比，继续观察合不合理。

我看到很多金刚道友在讲解《俱舍论》的过程中，好像从来没有观察就自己随便讲。比如前面讲到欲界中一色法产生时必定具足八微，以及二十二根在三界中如何具足……很多金刚道友好像从没想过这些问题。《俱舍论》的道理，不像大圆满全部是圣者的境界，对于这种境界很难一一体会，但《俱舍论》讲到的都是分别念的境界，对于在凡夫阶段应该对这种境界深入去观察，否则是非常可惜的。

希望你们将理论与自己的体会结合起来起来，这样很容易记住。只是字面上、以考试为目的简单了解一下，不是闻思的方法。大家对每天所讲的道理，应该闭着眼睛想一想：今天讲到的内容，有部宗的观点是什么？世亲论师有没有站在经部以上来驳斥？自己又应该如何理解？比如所谓的得，存在如何，不存在又如何，有部宗如何承认，经部以上又是如何承认的……这是最起码的一种闻思方法。很多人以前可能没有闻思过，不知道从什么地方下手。不过我想，与其听课的时候一直想着“听课浪费时间”，不如专心志致地听课，听完课再深入地研究。这种方式，对你相续的修行境界，不但没有任何损害，而且对信心等各方面会有帮助和利益。

现在末法时代的很多闻思修行者，不去闻思，对自己有利益和帮助的法，这种行为很危险！对于某些比较高深的法，暂时以希求心去求，过段时间实在不相应的时候，很可能对佛法和上师以及圣者的教言生

起邪见，最后堕入邪道。因此，在闻思的时候，应该想尽各种办法增加自己的智慧，这一点很有必要。

颂词中说“得绳以及非获得，均为自相续所摄”，非得也是相续所摄之法，“任何法不存在得绳也就无有非得”的说法，只是有部宗自己的立宗而已。因为按《俱舍论释》作者的观点，真正去观察的时候，任何法的得和非得都不存在，只是有部宗的一种说法，其实并不成立。

辛二（宣说彼之特法）分二：一、得绳之特法；
二、非得之特法。

壬一、得绳之特法：

法有三时得三种，善等得绳为善等，
摄彼得绳属彼界，不属三界有四法。

有部宗承许，任何一个法都有过去、现在、未来

三时成实存在，同样，得也有过去、现在、未来三时的存在，这是对时间方面的观察。所得的法如果是善法，得绳也是善法；所得法如果是恶法，得绳也是恶法；所得的法是无记法，得绳也属于无记法，所以，所得法是善等，它的得绳也是善等。

所得法属于哪一个界，其得绳也属于这一界，这是就一般情况而言。在特殊情况下，比如不属于三界的二灭、道谛等所得法，根据不同的情况，其得绳则分为四种。

所得之法有过去、现在、未来三时，因为有部宗承认三时实有，这是他们的一个特殊观点。因此，所谓的得绳也应该有三时，诸如过去所得之法，彼之得绳也有过去、未来、现在三种。

满增论师在讲义中还说：所得法与得绳有所不同，有些得绳在所得法前面出现，有些得绳与所得法同时出现，有些得绳在所得法的后面出现。举例来

说，就像牛群当中，牛王是牦牛里最好的，会走在所有牦牛前面，小牦牛走在最后。得绳也是同样，所得法未出现时，有些得绳已经出来了；所得法已经过去了，得绳在后面才出现……你们没放过牦牛，放过牦牛的人很清楚，有些牦牛特别勤快，在任何牦牛没出来的时候就出来了。比如今天中午十二点生起一个烦恼，烦恼是所得法，这时烦恼的得绳，有些十一点钟已经出来了，就像牛王一样；有些在十二点钟与所得法同时出现；也有些得绳慢吞吞地，在所得法后面出现，就像小牦牛一样。

从现在的角度来讲，现在的得法和与之同时出现的得绳，就是现在的现在得绳；像牛王一般的得绳，在所得法未出现时已经出来了，叫做现在的过去得绳；现在的得法已经出现了，有些得绳过了一段时间才出现，这叫做现在的未来得绳。所以，一个所得法会出现三种得绳。

当然，真正去观察的话，这也是虚空打疙瘩一样根本不存在，但有部宗如此承认，我们需要知道他们的这种说法。这里讲到，现在的所得法，会有现在的过去、现在的现在、现在的未来三种得绳；未来的所得法，也有未来的过去、未来的现在、未来的未来三种得绳……如果理解了牛群中牛王和小牛的比喻，对此处所讲的内容也可以轻而易举理解了。

有部宗的观点承认三时为成实物，这一点大家都知道，一般除有部以外，经部以上根本不承认未来、过去、现在全是成实，可以说现在是所谓的成实，因为起到一定的作用，但过去的已经过去、未来的还未发生，所以，未来、过去、现在三时全部成实，唯一是有部宗的观点。

三时成实的缘故，三时的得绳也承许为成实。也即过去得法的过去得绳、过去得法的现在得绳与过去法的未来得绳，比如昨天三点的时候，一个人生起

强烈的信心，昨天的信心是得法，有些得绳在昨天三点之前就出现了，这叫做过去得法的过去得绳；昨天三点，与得法同时产生的得绳，是过去得法的现在得绳；昨天三点以后出现的得绳，是过去得法的未来得绳。同样，我现在获得别解脱戒，得法是现在的别解脱戒，之前就有得绳已经出现了，还有些得绳在我获得别解脱戒的同时出现，再晚一点也会出现得绳，所以，现在的得法当中，有现在的过去得绳、现在的现在得绳、现在的未来得绳三种。未来法的过去得绳等，同理可以了知，这里不再重复。

就阿罗汉而言，过去得绳：假设昨天三点获得阿罗汉，那么三点之前的得绳，为过去法的过去得绳；真正获得阿罗汉或者进入第二刹那的阶段，即为过去法的现在得绳；第二刹那以后，为过去法的未来得绳。现在得绳：今日成为阿罗汉的前一时，为现在的过去得绳；与自己同时为现在之现在得绳；第二刹那以后为现在之未来得绳。未来得绳：明日将成为阿罗

汉，与彼同时则为未来之现在得绳，迁移到现在位置的第一刹那为未来之过去得绳，彼之第二刹那以后为未来之未来得绳。

有些注疏里用了这样一个比喻：一条河流，经过草原、山间汇入大海，中间要经过很多城市，比如色达的河，先经过洛若、再经过色尔坝，然后到马尔康，从时间的角度来说，河流在色尔坝时就是现在，洛若就是过去，马尔康就是未来，所以，得绳也是一段一段的，它经过未来、经过现在、经过过去。

也就是说，明天将获得阿罗汉果位的话，获得阿罗汉果位的同时，它的得绳叫做未来的现在得绳；迁移到现在，也即提前出来的话，叫做未来的过去得绳；获得阿罗汉果的第二刹那以后，为未来之未来得绳。

为什么会如此复杂呢？因为有部宗承许三时在现在存在一种成实的物质，主要是这个原因导致的。

那么，善、不善、无记法的得绳是怎样的呢？也依次是善、不善、无记法。所得的法如果是善法，比如所得的法是信心等，则得绳也是善法；所得的法如果是恶法，如破戒等，相续中的得绳也是不善法；相续中所得的法是一种无记法，像吃喝玩乐等，没有任何善和恶的念头，它的得绳也属于无记法。

同样，属于欲界、色界、无色界的得法，其得绳也属于各自之界，也就是说，欲界得法的得绳包括在欲界中等。再者，欲界的身体获得上界之法，得绳也是上界的，比如欲界的身体，获得色界或无色界的禅定，得法属于哪一界，它的得绳也属于那一界。

所得之法不包括在界中的抉择灭和非抉择灭，以及道谛的得绳，有属于欲界等三界的有漏法与不属于界的无漏法，共有四种。

其中，非抉择灭无论是任何界所得之法，欲界中补特伽罗，得绳属于欲界；色界中的补特伽罗，得

绳属于色界；无色界的补特伽罗，得绳属于无色界。这是因为：非抉择灭的得绳由获得非抉择灭的补特伽罗之身体属于何界来决定。由于以地所摄的补特伽罗起到根本性作用，因此这位补特伽罗所获得的非抉择灭，不管属于哪一界，其得绳均跟随补特伽罗本身所属之界。

抉择灭有凡夫的抉择灭与圣者的抉择灭两种，凡夫若仅以世间道获得抉择灭，彼之得绳也属于色界、无色界，为什么没有欲界呢？欲界无有对治烦恼的抉择灭。圣者有以世间道与出世间道获得抉择灭的不同情况，若以世间道获得，则离得⁴⁸也有两种，其中的有漏离得属于色界与无色界，无漏离得则不属于三界；以出世间道获得的离得以及道谛的得绳，均属于无漏法，因而不包括在界中。

48 通过抉择分析断除了相续中原本存在的烦恼，而获得的一种智慧，就叫做离得，也即远离所断获得的智慧。

第 40 课

《俱舍论》第二分别根品，真实宣说有为法产生之理这一科判中，已经介绍了色法产生之理，现在讲非色法产生之理中的不相应行产生之理。

《小乘阿毗达磨》讲到十四种不相应行，《大乘阿毗达磨》中讲了二十四种不相应行，上师如意宝讲《辨中边论》的时候也讲过。希望大家，不管任何一部论典必须从意义上通达，不仅仅在字面上解释。当然看着法本能在字面上解释，肯定比不懂好一点，但从真正的求学来讲，这不算真正的通达。希望在座的四众弟子要像上师如意宝那样，到了 70 岁，年轻时学习过的道理，还可以在心理一一显现出来，不知道你们有没有把握？大家都知道，上师如意宝从 1990 年

到现在，眼睛根本看不到字，但是，对《大乘阿毗达磨》《小乘阿毗达磨》《智者入门》等，很多论典中的道理记得清清楚楚。这一点，通过前段时间的一堂课，相信大家都深有体会。

现在很多人的求学，甚至字面上也解释不出来，比如十四不相应行，《大乘阿毗达磨》讲到多少个不相应行？五蕴当中，什么叫色蕴？色蕴有哪些分类？现在正在学习的时候，可能也分不清楚。这不是一种真正闻思的态度！

藏传佛教比较系统的闻思修行过程中，想要睁开智慧的双目，对如海经藏深入研究，或者通达所有经典和论典，必须通达俱舍和因明。因此，希望大家正在学习的时候，一定要珍惜难得的时光。有些人，早上这么好的光阴，全部换成一场美梦，如同愚者用如意宝换取食团一样，非常可惜！希望你们充分利用早上的时间，打瞌睡的话就喝点开水，马上会好的。按

照现在生理学的研究，早上会特别困的原因，就是身体里面的液体通过毛孔排出去了，因此，通过锻炼、喝水等方法，人可以马上清醒过来。

上师如意宝已经 70 岁了，对《俱舍论》的每个道理都能一一讲出来，真的很不容易。我们应该问问自己：到底学得怎么样？有些人不要说再过十几年、二十几年，可能现在边看法本边讲都讲不清楚。当然你们现在这样，可能主要是因为我讲得不好，但另一方面，像《自释》等很多法本摆在我们面前，希望你们还是要看一看，只要稍微下点功夫，还是可以通达一些道理的。

正在求学的时候，应该像上师如意宝那样，即使不看法本也可以很清楚：不相应行有哪些、相应行有哪些、《小乘阿毗达磨》的观点、《大乘阿毗达磨》的观点……对他们所承许的观点，自己应该有所分析。这一点很重要。有些金刚道友自己根本不分析，

就是一句“这只不过是他们的说法”。我也再再强调过：俱舍讲到的有些道理，虽然是有部宗的一种说法，大乘承认起来有点困难，但在这种情况下也要通达他们的说法。然后大乘当中，不管唯识、中观还是大圆满的道理，更需要用自己的智慧来体会：今天所讲的内容是哪些？这些内容，哪些明白了？哪些没明白？对于真正明白的道理，自己有什么体会？应该将他们的说法和自己的想法做些对比……

有些人不是这样的，下课之后根本不看书，这些人不知道在这里做什么。希望你们一定要看书，不要像从未学过佛法的人那样，我看了都觉得不好意思。当然，有些人俱生智慧不太灵巧，这一点我也理解，众生有利根和钝根的差别，但有时候并不是根基方面的问题。有些钝根者虽然不是很聪明，但是依靠自己的精进，对每天所讲的道理也会通达。现在的有些人根本不是这样，既不听课也不修持甚深的法，这样的话，来到这里的意义也不大。我想：求学和闻思修行

是活在人间最有意义的事情。对于所讲的内容，最起码看三四遍以上，尤其比较愚笨的人，最少看七遍以上，这样还讲不出来的话，可能你确实有点笨，也许前世是牦牛或者老猪的“转世活佛”，我也比较理解。

《萨迦格言》中说：即生中没有好好闻思，下一辈子会变成更可怕的笨蛋。在座的有些金刚道友，并不是不懂，只是自己懈怠没有看，希望你们还是要看一看。在这个喇荣山沟，除了闻思修行以外没有其他事情可做。世界上所有的事情当中，闻思修行应该排在第一位，其他都是表面上的，甚至修佛塔、建经堂，也是附加的善事，不是修行真正的助缘。

以前有一位西岗活佛，去拜访曲恰堪布。二人在聊天的过程中，西岗活佛说：某某地方佛法很兴盛，有很多佛塔和庄严的佛像……当时曲恰堪布很不高兴：哪部经典说释迦牟尼佛的正法是佛塔和佛像？活

佛听了马上道歉。曲恰堪布说：所谓的佛法就是教法和证法，哪里说佛塔和佛像就是佛法兴盛的象征，哪里有这种说法？！确实，这就是智者的语言。希望你们不要用其他形象上的事情耽误自己的闻思修行，所谓的佛法就是教法和证法。

有些道友正在学习一部法的时候，对法本连看都不看，讲也讲不好，对于这种人，我连见都不愿意见……希望你们不要这样！如果你很笨的话，最少看七遍以上，还是讲不出来的话，我也理解。其实每天讲得不是很多，按理来说，自己稍微有点兴趣的话，七遍以上肯定会看的。现在的个别人认为：依靠很简单的方式就可以成就，不需要经过苦行。假设有这样一条道路当然很好，但对于这一点，确实有点怀疑。有些道场，上师不喜欢闻思，弟子们也不喜欢闻思，每天说“安住就可以”，上师对弟子说“你是第一地菩萨”“你是第二地菩萨”……这样的语言，说者很轻松，听者也很快乐。这些人既不经历任何苦行，也

不闻思任何经论，每天在两个小时中闭着眼睛……但是，有没有这样的快道呢？大家仔细想一想会知道的。

在座有些不喜欢闻思的人，希望你们不要每天给自己开绿灯，觉得应该到某某处实修。实修固然很好，但没有系统闻思的实修会出现很多问题，从我二十多年的修学经验来看，真正系统的广闻博学具有非常大的必要性。学院里面比较稳定、一直闻思修行的人，现在见解和修行的力量越来越增上了，而一开始就要实修闭关的这些人，现在已经消失得无影无踪了。因此，打好闻思的基础再去实修好一点，这就是修学的一种经验。

修学佛法如果那么简单的话，谁都可以说得来，把一个简单的法门取上好听的名称，大家都很快快乐，早上不用早起，晚上不需要熬夜，每天念一点咒语就可以……希望你们在求学的过程中不要这么笨。有时

候看一看你们考试时的表现，好像一个比一个笨，这样的话，我都没兴趣讲下去了……本来我也很笨，你们再这样的话，没有必要。

因此，对于每天所学的道理，提前做好准备，上课时认认真真听，下课后仔仔细细地复习，不管别人从哪个角度提问，都应该讲得出来，这才算是真正的求学者。如果每天完成任务一样，就像现在单位里面上班的有些人，即使坐在办公室里，眼睛一直看着表，五点钟一到马上骑着自行车回家了，这种态度肯定不行的。自己欺骗自己是最不值得的，希望每位修学者一定要摆正自己的位置，端正自己的态度，为自己的闻思修行做好准备！

有学无学非三种，所断非断许二种，
无记得绳一起生，不摄神通与幻变，
有覆色法亦如是，欲界色前无有生。

这里进一步研究和分析所谓的得绳。法是有学道的法，它的得绳也属于有学道；无学道的法，得绳也属于无学道；“非三种”是指既不是有学道也不是无学道的法，得绳可以有三种，即有学道的得绳、无学道的得绳，还有非有学道非无学道的得绳。

如果法是所断，其得绳也应该是所断，比如法是修断，它的得绳属于修断；法是见断，得绳则属于见断；法若不属于见断和修断，“非断许二种”，得绳则承许为修断与非所断两种。

有关善和不善的法，前面已经介绍过，无记法分有覆无记和无覆无记两种。如果是无覆无记法，一般而言得绳会与之同时产生，并不是无覆无记法现在产生而得绳在过去或者未来产生，这种现象一般是没有的。在无记法当中，天眼通和天耳通还有幻心、工巧以及马胜尊者的行为等，虽然属于无覆无记法，但是修行时间较长的缘故，有未来、过去、现在三时的得

绳。

有覆无记法，一般欲界中有边执见和坏聚见两种，色界和无色界的所有烦恼都是有覆无记法，颂词中说“有覆色法亦如是”，指的是色界有覆无记色的得绳也是同时产生，没有未来和过去。

同样，欲界色法出现前没有得绳的产生，因为欲界善和恶的色法，全部与得绳同时产生，它的前面不会出现得绳。

有学道之法的得绳属有学道，无学道之法的得绳属无学道，所得之法既不属有学道也不属无学道的，是二灭与一切有漏法，它们的得绳存在有学道、无学道、非有学道也非无学道三种。

蒋扬洛德旺波尊者对这一问题作了解释：有学道的抉择灭，其得绳属有学道，比如见道到最后阿罗汉向之间的有学道，像预流向、预流果、一来果、无来

果所摄的一切法，全部属于有学道的法，通过智慧抉择得到的灭法，它的得绳也属于有学道。无学道真正阿罗汉相续中获得的抉择灭，其得绳属无学道。除有学无学以外，通过抉择获得的抉择灭的有漏得绳、非抉择灭的得绳，还有一切有漏法的得绳，既不属于有学道也不属于无学道。

一般依靠世间道智慧抉择而灭尽烦恼，只是暂时的一种抉择灭，还有任何地方因缘不具足时的非抉择灭，这两种灭的得绳，以及一切有漏法的得绳，不属于有学道和无学道，因此，它们的得绳也不属于有学道和无学道。

见断的得绳是见断、修断的得绳是修断的说法容易理解，在这里没有加以说明。

所得之法非为所断的是二灭与道谛，它们的得绳有修断与非所断两种。为什么呢？非抉择灭的得绳属于修断，还有以世间道获得的抉择灭的有漏部分，是

有漏善法的缘故，其得绳也属于修断，在修道时必须断除；彼等之无漏离得（此处指抉择灭的这部分）、以出世间道获得的离得，以及道谛的得绳是无漏法。所以，所得的法是非所断的话，其有漏部分的得绳是修断，无漏部分的得绳不是所断。

对于补特伽罗、得绳以及所得的法这三者之间的差别，如果分析得很清楚，对有部宗的说法分析起来，基本上不是很困难。

前面通过阿罗汉的比喻，已经讲了有些法有三时的得绳，那是不是所有法的得绳都决定有过去、未来、现在三时呢？

不一定，也有特殊的情况。

非为善与烦恼性有记法的无覆无记法的得绳与所得之法一起产生。为什么称为无覆无记法呢？不是善也不是恶，对解脱无有障碍的一种法。像日常生活

中的行住坐卧、幻心等，对真正的解脱无有直接的障碍，因此是无覆无记法。这种无覆无记法的得绳，与所得的法一起产生，无有过去和未来的得绳，因为力量过于薄弱的缘故。

那么，所有的无覆无记法都是这样吗？也有特殊的情况，比如天眼通和天耳通的无记法，以及化心无记法，它们的得绳有三时。为什么呢？这三者虽然属于无覆无记法，但其加行的修法力量非常强大，需要通过长时间的修行才能获得，因此，会出现未来和过去的得绳。其他的无覆无记法，比如行住坐卧的威仪等，力量不是很强大，不会出现过去和未来的得绳。这里也有特殊情况，比如技艺娴熟的工巧，可以有过去、未来的得绳；以前释迦牟尼佛教法中的马胜尊者，因为生生世世修持清净戒律而成为威仪调柔者，因此，虽然威仪属于无覆无记法，但是马胜尊者的如法威仪也有未来、过去的得绳。

不仅无覆无记法的得绳与得法一起产生，色界中有覆无记有表色的得绳，也与得法一起产生。一般三界当中，这种以有覆无记法引发的有表色，唯一在一禅当中才会有，比如一禅中的身有表色和语有表色，它们的得绳与所得法一起产生，不会出现过去和未来的得绳，是无情法，而且发心微小、力量薄弱。

欲界中的善不善有表色产生之前，不会出现得绳。比如善法引发的有表色像顶礼等，在顶礼的同时得绳也会产生；不善的有表色如杀生等，在举起刀的同时，得绳会产生，没有举起刀的时候会不会出现得绳呢？不会的。

欲界的善不善有表色前面，不会产生得绳，因为是无情法并且不是心的随行之故。

这里讲到“得”，实际下面讲到心所的时候，烦恼的心所、善法的心所，还有不相应行当中，比如善法里俱生的很多心所，会在所得法产生之前出现得

绳，举例来说，在断除烦恼时，如果能断的心特别强烈，所断障碍提前断除的得绳可以出现，或者获得阿罗汉果位时的智慧非常强大，在烦恼障未断除的时候，能断智慧的得绳也有提前出现的现象，得法非常强烈的缘故，它的得绳会提前出现。

壬二、非得之特法：

非得无覆无记法，过去未来均三种，
非得摄于欲界等，无垢非得亦复然，
圣道非得许凡夫，得彼移地将退失。

前面说“善等得绳为善等”，即善法的得绳也是善的、恶法的得绳是不善的、无记法的得绳是无记的，非得与之完全不同，非得的本体只有无覆无记法。比如凡夫有无漏的非得，也即凡夫人没有得到无漏的善法，称为非得，如非得是善法，则凡夫人相续中应该有无漏的善法等；如果非得是善法，则断除善

根者相续中应该有善的非得，也即断除善根者的相续中有善法等，会出现很多过失。

什么叫非得？凡是所得的法和补特伽罗之间有一定的障碍，令补特伽罗不能得到这一法，这种成实的物质就称为非得。当然，得和非得全部是有部宗的一种说法，真正大乘的经典中，只有得和非得的名称，并不承许实质性的存在，这完全是有部自宗承许的观点。但我们也不能认为这是他们的邪见，这一点大家应该注意。

从三时的角度来讲，过去、未来的非得各有三种，即过去的过去非得、过去的现在非得、过去的未来非得，未来的过去非得、未来的现在非得、未来的未来非得，但是现在的非得当中，只有现在的过去非得和现在的未来非得，现在的现在非得是没有的。因此，在讲得绳的时候，未来、过去、现在各分三时，共有九种，而非得没有现在的现在非得，只有八种。

法如果属于欲界等，非得也属于欲界等，无垢非得也是如此。圣道的非得，实际可以承许为凡夫，此非得在圣者果位和移地时会退失，也就是说，凡夫通过迁移地或者获得圣道时，相续中原本的非得会退失。

既然说“善等得绳为善等”，那么非得也一定是这样吗？

并非如此，非得均是无覆无记法，它既不是善法也不是不善法。

如果法是善法，非得也是善法，会有什么过失呢？作为断善根者，其相续中具有善根的非得，但善根的非得如果是善法，那会出现断善根者的相续中存在善根，善法的非得是善法之故。

非得也不是烦恼性，如果是烦恼性，则远离贪欲者的相续中也存在烦恼了。以阿罗汉为例，阿罗汉

相续中有没有烦恼的非得呢？应该有。如果烦恼的非得是烦恼，则阿罗汉的相续中也应该有烦恼。为什么呢？因为具足了烦恼的非得之故。这样一来，可以说并没有获得阿罗汉果位了。

讲得绳时说，“法有三时得三种”，非得也必定有三时吗？

不一定，过去与未来所得之法的非得有三时，比如法是过去或未来的法，它的非得可以有未来现在过去的三时，而现在所得之法无有现在非得，原因是所得之法无论力量再如何微弱，也会与其得绳一起产生。也就是说，所得的法是现在的，它的非得不可能现在同时产生，为什么呢？现在如果没有得到法，它的非得不可能产生；如果得到法，它就不是非得了。

从别解脱戒而言，昨天中午未获得别解脱戒，法称为过去的法，在这个时间段之前，未得到别解脱戒的非得叫做过去的过去非得；过去之现在非得，是指

过去破戒之时，当然在具戒时是没有非得，后来依靠种种原因破戒，毁坏戒律的第一刹那，立刻成为过去的现在非得；过去的未来非得，是指破戒第二刹那以后。

现在的别解脱戒无有现在非得，相续中存在别解脱戒的缘故，与现在未得相违；现在之过去非得，指将得到别解脱戒的补特伽罗相续中尚未得到之前；现在破戒的第二刹那以后，为现在之未来非得。

有部宗认为：未来的法除不生法永远不会产生以外，其他凡是可以产生的法，就像一群牦牛放在草原上一样，有些先出来，有些后出来……未来的这些法，经过过去、现在、未来，排着队出来，所以，未来的法来到现在位置，就成了未来的现在法；在过去位置的时候，就叫做未来的过去法；到了未来的位置，就称为未来的未来法。所得的法有三种，非得同样也有三种。

未来的非得也有三时，未来之过去非得，是指与自己同时；未来之现在非得，是指移到现在的位置上；未来之未来非得，则指它的第二刹那以后。

对于上述问题举例说明：迦叶佛出世时有的法，在拘留逊佛时未得，此为过去之未来非得；未来弥勒佛出世时有的法，在狮子佛与光明佛时未得，此为未来之未来非得。

那么，非得属于哪些界中呢？

所依法包括在欲界等三界中，彼之非得也属于同一界，无漏法的道谛、灭谛的非得也属于彼三界，如果人的相续属于三界，它的非得也属于三界。若是欲界的身体，未得的三界之法与无漏法任何一者，其非得也属于欲界。

上两界之法也同样以身体迁移到下地而舍弃，上地之法、自之功德以及无漏法的非得均属于所迁之

界。比如我从色界迁移到欲界，这时，色界的功德和色界的法，对我来说是一种非得，而我相续中的非得属于欲界，因为身体起到根本性的作用。

无漏法本身并不包括在三界当中，为什么无漏的非得却包括在三界当中呢？原因是这样的，由于无漏圣道的非得即承认为凡夫，因为没有获得无漏圣道者必定是凡夫，而凡夫属于三界，决定是有漏法，这样一来，各自的非得也就属于身体所属的那一界了。

那么，通过什么舍弃这些异生凡夫呢？

《大乘阿毗达磨》认为，所谓的凡夫是不相应行里的一种法。应该如何舍弃呢？方式有几种：一是通过获得圣道而舍弃；二是欲界凡夫迁移到一禅，从而舍弃欲界凡夫，直至有顶之间均可依此类推，从有顶转生到无所有处，则将失去有顶的凡夫。

第 41 课

世亲论师所造的《俱舍论》共有八品，正在讲第二品。现在一半都没有讲到，所以，听者和讲者应该精进努力，不然这么大的一部论典，我们也发了大的誓言，如果没有听受圆满，可能是这一生中比较遗憾的一件事。

行分相应行和不相应行两种，前面已经讲了相应行——心和心所之间的差别，本论讲到十四种不相应法，其中“得”和“非得”已经讲了。

得和非得稍微有点不同，前面的颂词当中，“非得摄于欲界等”，所谓的非得，补特伽罗属于哪一界，非得也属于这一界，比如补特伽罗在欲界，他没

得到色界、无色界的禅定，当时就会有色界、无色界禅定的非得，这种非得就是欲界的非得；如果是色界身份，没有得到无色界禅定，这时他相续中的非得是色界的非得；最后作为无色界⁴⁹前三处的众生来讲，没有得到有顶禅定的非得，是无色界的非得。

“无垢非得亦复然”，无垢的非得也是同样，所谓的无垢非得，是指无漏法方面。一般来讲，无漏法本身并不属于界，但它的非得是属于三界的，与前面的非得相同，比如欲界众生相续中未获得无垢智慧，非得就属于欲界非得；如果是色界众生相续中未获得圣者的无垢智慧，则属于色界非得。

“圣道非得许凡夫”，圣道的非得，是指未获得圣道的一种非得。大家都知道，圣道一般是指见道、修道、无学道，没有获得其中的任何一种的话，称之为凡夫。有部宗认为：凡夫和圣者是除补特伽罗

49 无色界四处，即空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处。

相续以外，真正存在的一种成实物质。我是未获得圣者果位的凡夫，我相续中就有一种远离圣道的非得，那么，令凡夫失坏的因是什么呢？“得彼移地将退失”，舍弃凡夫的方法，一种是“得彼”，即得到圣者果位，这时，原来凡夫相续中圣道的非得已经灭了，凡夫的身份也已经退失，这是究竟舍弃凡夫的方法；还有一种暂时的毁灭，也即欲界凡夫转生到色界时，原来的凡夫已经舍弃，从而迁移到色界并获得了色界的身份，因此暂时舍弃了原来的凡夫性。

在这里将前面颂词的内容稍微补充一下。总而言之，得和非得完全是有部宗的一种观点，世亲论师并不承认。

相信大家肯定看过《自释》了，里面有一些辩论，比如得绳有没有得绳，如果有，第二个得绳也具足得绳……得绳已经成为无穷了，有很大过失。但有部宗也认为：比如我获得别解脱戒，第一个得绳作为

我和别解脱戒之间的联系，因此应该存在。得之得即第二个得绳也应该存在，为什么呢？别解脱戒通过获得而得到，所以，它的得绳可以产生。从第二个得绳以后，不再存在得绳。世亲论师对此反驳说，第一个得绳如果具足得，第二个得没有理由不具足得绳……这样一来，得绳已经遍满虚空，一个人的得绳就应该遍满三千大千世界。

大家应该知道，除真正获得别解脱戒以外，并不存在一种成实的物质。所谓“得”的成实不能成立，但是“得”的假名可以安立，这一点是《大乘阿毗达磨》也承认。

因此，得和非得在宗派之间的差别，大家需要分清楚。前面从三时来分，比如未来的所得法，也有过去、现在、未来的得绳。因此，一般现在、过去、未来的得绳，都是从所得法的时间来分的，也即明天中午十二点出现的所得法，与之同时出现的得绳叫做未

来的现在得绳；明天中午十二点之前出现的得绳，叫做未来的过去得绳；明天十二点钟以后产生的得绳，叫做未来的未来得绳。

在学习佛经论典的时候，必须要通达有部宗的观点，不然，只是说“这是有部宗的观点”“这是大乘的观点”，好像佛法中的任何法门，对我们的相续都没有利益，只是各宗派的一种说法。实际通过这种分析，自相续中的很多问题可以迎刃而解。因此，大家在闻思的过程中，对于佛教中的任何道理，都需要用智慧来分析，这是至关重要的！

下面讲另一种不相应行——“同类”。

庚二、同类：

所谓同类不相应，即指众生皆相同。

唐玄奘翻译的时候只有一句“同分有情等”，藏

文中也只有一句，但是背诵比较麻烦，所以译成汉文的时候用了两句，意思没有变，只是有些地方在字数上作了些增减。

十四不相应行当中，有一个叫做同类的不相应行，是指众生都有一种相同的物质。总的来说，六道众生都有一种相同的物质，佛经中也说：众生皆相同。

有部宗认为，众生应该有一种相同的物质存在，它是与其他山河大地截然不同的。正因为有这种同类的物质存在，我们心里可以想：这些都是众生。口头上也可以如此宣说。否则，不会出现这种念头和语言。

前面讲十四不相应行的时候讲到“得绳非得与同类”，得绳和非得已经讲完了，什么是同类呢？

所谓的同类，就是使一切众生行为、意乐、本性

相同的物质。有部宗认为，虽然每个众生的行为都有不同，但在希求快乐、寻找食物等方面，所有众生都是相同的；在意乐方面，大多数的凡夫众生都有一种自私自利的心；从本性来讲，所有众生都会保护自己的利益等，这种相同的物质，就叫做同类。

不管是得绳、非得还是同类，都是有部宗的一种说法，实相中并不存在，在显现名言中，也是除所得之法外不可能存在得绳等。但是我们这里，以前专门研修俱舍的话，哪些法有得绳和非得，哪些法没有得绳和非得，专门要背诵这些偈颂。

这里讲同类时，只讲到众生的同类。我以前学习的时候想：除众生以外，无情法有没有同类？表面上看，也应该有同类，比如金子有金子的同类。但世亲论师在颂词中说“众生皆相同”，我们就直接理解为众生方面的同类。

如果分析，它们有异体与一体两种。

一体：能使众生相同的物质，通过所谓的众生总相，便可理解三界的众生都是一样。三千大千世界的众生，都有一种相同的物质，什么物质呢？不管天人还是龙类众生，只要一说众生，大家都知道是有生命的众生，这叫做是一体的种类。

从每一个众生的角度来讲，每个众生都有其同类，比如人当中有男人，这是男人的同类；男人当中有北方人，这是北方人的一种同类，这叫做异体的同类。虽然是异体的同类，但总的来讲属于种类相同，因而说是一体。也即因明中经常所谓的总相相同，因此称为是一体的同类。

异体：能使天、人、沙弥等内部相同的物质，如同类的人即是所谓人的总相。众生当中，天人与天人不同，人当中也有南方、北方的不同，人当中还有沙弥、比丘等等不同，因此说为异体，但在内部有相同的地方，因此，叫做异体的同类。

为什么同类存在物质呢？

这是有理由的，因为心可以相同执著、声音可以同样代表。比如所谓的人的总相，可以在脑海里浮现出来，也可以在口头上表达，因此，有部宗认为存在一种同类的物质。

这样一来，不仅仅是众生，其他的石头、黄金等，也应该有同类的概念。钦·江比样的《俱舍论大疏》里说：所谓的同类和死亡可以分几种不同情况，不舍弃同类已经死亡的，如一个人死后马上转生为人；舍弃同类却未死的，如凡夫获得圣者果位，凡夫的同类已经舍弃，变成了圣者；既舍弃同类又死亡，一个人死后转生为天人；没有舍弃同类也没有死亡，一个人未死也未获得圣果。

不管怎样，这只是有部宗的观点，世亲阿阇黎并不承认。因为所谓的众生相同，只不过是名称、概念上相同，真正同类的物质，任何人也找不到。比如

人，只是将知言解义的众生称为人；从声音来讲，只是排除了人以外的其他众生，叫做语言总相；在内心推测的时候，只是一种观想而已，真正所谓人的一个同类物质，从哪方面观察也是得不到。因此，阿闍黎世亲论师并不承认同类这一物质的存在，但是假立的同类不相应行可以承认。

这是十四种不相应行里面的第三个——同类。希望学习《俱舍论》的时候，对每个不相应行牢记在心，尤其要从意义上理解和分析，这是很重要的。比如此处讲到的同类，世亲论师怎样分析的，有部宗怎样分析的，自己是怎样认为的……对这方面，每个人应该仔细想一想。这样的话，即使过了几十年还是忘不了的。就像法王如意宝，现在对《俱舍论》里的有些道理，在七八十岁的时候仍然记得清清楚楚。如果只是表面文字上大概理解，自己从来没有分析过，也没有深入细致地研究过，可能下完课到龙泉水里提一桶水的时间，就已经全部忘记了……

庚三、无想：

无想天灭心心所，彼之异熟广果天。

这里的无想指的是无想天，无想天和无想定是不一样的，无想定是一种定，下面会讲；无想天是通过修持获得的一种果位。

在获得无想天的时候，天人相续中会灭除一切心和心所，这时有一种“无想”的成实物，也是一种不相应行。这种“无想”，并不是指天人的相续或者身体，因为在欲界或色界的时候天天修无想禅定，最后转生到广果天，这时五百大劫中没有心和心所产生。有部宗认为，就像防水的水坝一样，有一种叫做无想的成实灭法挡在了相续当中，让心和心所不能产生起来，所以，称这种“无想”为不相应行，它是成实存在的一种物质。如果不是成实存在，为什么这些天人的相续中不生起心和心所呢？应该生起。

它的异熟果是广果天，属于色界四禅当中的凡夫位。佛经中有这样的记载：有些众生转生到天界以后，过很长时间生起心识，再开始转世。有部宗认为，天人转生到天界中很长时间也不产生心和心所，相续中肯定有一种不相应行实有存在，否则，没有任何理由说不产生心和心所。

前面颂词中说“无想二定命法相”，究竟什么是无想呢？

“无想”就是指转生无想天的补特伽罗相续中能灭尽一切心与心所的物质。这是有部宗所认为的无想，一般无想定在欲界或色界凡夫众生的相续中可以产生，这是转生无想天的因。

这样一种成实物能令心心所灭多久呢？能灭五百大劫。有关劫的问题，第三品当中会讲，一个劫的时间非常长。

那所有无想天都必定有五百大劫的寿命吗？这也不一定，因为除北俱卢洲以外都有非时死亡的现象。北俱卢洲的寿命固定为一千年，这是前世业力决定的，除北俱卢洲以外其他所有众生，都会有非时死亡的现象，因此，转生到无想天以后，很快就死亡的现象也可能会有。

在这样的补特伽罗相续中根本无有心吗？

是有的，初生与命终时心会现前。最初转生到无想天时，相续中会有心，因为无心则不会转生到无想天；最后死殁时，相续中也会产生心识，这时通过观察发现，原来自己五百劫中住在这里，于是生起“善有善报的说法是假的，原来无想天也不是解脱”这种念头，对因果法门生起邪见的当下，失坏色界禅定，直接堕入欲界。

现在很多修禅定的人一定要注意，如果没有修好，只是什么都不执著地安住，很容易转生到无想

天……不过无想天的禅定功夫还是很深的，一般的欲界众生可能有点困难。因为成就无想天的禅定，在欲界必须先修四禅，获得欲心一境，也即几天当中不生起欲界的分别念，如果没有修成欲心一境，色界的禅定是不可能修成的，这样也就不能成为转生广果天的因。这种禅定，一般人不一定修持成功，即使修持成功也不一定有很大利益。有些人认为自己可以安住五个小时，其实也没什么了不起的，因为无想天天人在五百大劫中，一刹那也不生起分别念，最后还是生邪见堕落了。《亲友书》中说：梵天等天人最后变成地狱的火薪。

因此，无想天众生相续中并不是根本没有心，最初和命终的时候是有心的。有部宗认为，中间的时候一点心也没有。随教经部认为有种子存在，但所谓的种子也经不起真正的观察，种子到底是不是心？前面已经观察过，这种说法不合理。

随理经部认为，无想天时有细微的意识。这一点，在无著菩萨的有关论典，还有释迦慧的《释量论大疏》中提到过，格鲁派的克珠杰在因明的注疏《遣除疑暗论》中说：无想天有细微的意识存在。麦彭仁波切在《中观总义》中也说：所谓的无想天和灭尽定，实际上有细微的意识或者阿赖耶识存在。虽然《大圆满心性休息大车疏》中说这时阿赖耶识也不存在，但阿赖耶识不存在的密意，可以通过其他方式来解释。总而言之，无想天的时候应该有一种细微的心识，不然已经变成无情法了。

虽然在嘉哲论师的《俱舍论大疏》里说：最初转生无想天时的心，作为五百劫以后最后一刹那末尾的心的因，也即依靠以前心的力量产生一个新的心。这种说法，真正以因果来观察恐怕有点困难，因为五百劫以前的一颗心作为因，最后再产生一颗心，中间五百大劫中，这颗心到底在哪儿？因此，无想天应该有细微的心存在。

既然有细微的心存在，那是不是没有灭尽一切心和心所呢？

对此回答：色界众生粗大的心和心所是没有的，但是细微的心识应该存在，就像睡眠时有细微意识一样。如果细微的心识不存在，会有很大过失。什么过失呢？众生从无始以来，在阿赖耶上积累了很多善业、不善业的习气和种子，阿赖耶识如果断除，以前所积累的善恶业全部都会耗尽，最后重新产生的心，是不是原来的心？若是原来的心，则说明细微的相续应该存在；若不是原来的心，众生或者变成了两个相续，或者原来阿赖耶识中的善恶业全部毁坏。

佛经中说灭尽一切心和心所，应该是指色界粗大的分别念全部灭尽。这样说比较合理，因为没有理由能够成立：无想天众生断了相续。

无想天属于异熟生、长养生、等流生这三生中的哪一种呢？无想天是修行的异熟，因为以前天天观修

无想定，异熟果现前，因此是异熟生。

无想天众生住于何处呢？住在广果天的一方，也就是广果天的旁边，就像离色达县二十公里的地方有个喇荣寺院一样，无想天在广果天旁边的一个“山沟”里，其他地方无有。

无想天众生死后转生于何处呢？转生到欲界，因为在当时，以前修行无想天的力量已经灭尽，就像射出去的箭，在力量消失时自然而然落到地面一样，以前修持禅定的力量消失后，自然而然会堕入欲界。并且在作无想天众生时无有心，不会重新积业，因此，依靠其相续中存在的后世转生欲界的顺后受业，直接转生到欲界。

《俱舍论》的观点，无想天全部是凡夫。《现观庄严论》里面说：在无想天当中应该有圣者，他们是以大悲心和方便力转生的。

庚四（二定）分三：一、无想定；二、灭尽定；
三、此二共同之所依。

辛一、无想定：

如是所谓无想定，欲依四禅而出离，
故善顺次生受业，非为圣者同时得。

如上述所说，天人相续中的无想定，实际是在欲界或色界时依靠第四禅出离而开始修持的，他认为这是一种解脱，属于善法。他所造的是顺次生受业、顺后生受业和顺现法受业中的第一种。

对于这三种业，第四品中讲得比较细致，有些业，死后马上出现果报；有些业，即生当中出现果报；有些业，死后再过几世才出现果报。

“非为圣者”，无想定并不是圣者的禅定，而是凡夫人的禅定。在获得无想定的同时，得绳也会出现，它的得绳不会提前或者在之后出现。

如同无想天一样，所谓的无想定，也就是于入定至出定之间能灭尽心与心所的物质，它是无想天之因故。前面所说的无想，是无想天众生相续中存在的，而无想定是在欲界或色界众生相续中存在的一种定，依靠这种定，从入定到出定之间不产生任何心和心所，这种物质就叫做无想定。

若问：无想定以何地所摄呢？

它属于第四静虑，因为通过修此无想定而转生到四禅的广果天。这种禅定可以在欲界修持，因为依靠欲界的身体可以借用色界的禅定。

那么，它是以什么作意与发心而入定的呢？

以想出离轮回、得到解脱的作意而入定，这种作意很好，认为轮回特别痛苦，一定要好好禅修，这是出离轮回的方法。入定者认为无想天是解脱、无想定是解脱道。发心是善、不善、无记法中的何者呢？从

发心方面来说，是善法，因为入定者认为无想定是解脱道之故。实际上，这个原因也不一定成立，应该从无有善心则不能成就的角度讲。不然入定者虽然如此发心，实际结果却不一定如此，像外道也认为自己所修持的是解脱道，比如认为杀生是善法，实际并不是善法。

钦·江比样在《俱舍论大疏》里说，之所以说无想定是善法，因为是入定、是无想天的因、是解脱之故。这样的话，外道认为杀生也是一种解脱、一种供养和一种善法，实际并非如此。如果无想定没修好，很可能转生为现在世间旱獭等，因为什么都不用想。

有些修行人真的一定要注意，萨迦班智达在《分析三戒论》里说：汉地的大手印和藏地的大圆满，如果修得不好，很可能成为旱獭的因。汉地的大手印是指汉地禅宗，还有密宗宁玛巴的大圆满，没有修好就会成为转生旁生的因。现在有些人认为坐禅非常好，

坐禅当然很好，但其中不能排除成为无想定的因。因为不具足上师窍诀，仅仅灭尽一切分别念、如如不动安住的话，很容易变成色界的因。

所以，无想定可以说是一种善法，否则不可能转生到色界。如果不具足上师的窍诀就去坐禅，很容易转生到旁生当中。大家在积累资粮和修行的过程中，应该观察一下：所修的法是否符合传承上师真正的教言？像无垢光尊者的《七宝藏》《四心滴》等，与这种境界相合的话，根本不会成为转生色界的因。这一点，都是有教理作为依据的。萨迦班智达也并不是遮破真正的大圆满和汉地禅宗，只不过修得不好的话，即使禅宗和大圆满，个别众生也会出现误入歧途的现象。

无想定属于三种生受业中的哪一个呢？属于顺次生受业，通过修持无想定，来世转为无想天众生的缘故。

无想定是哪种补特伽罗的禅定呢？

属于凡夫禅定而不是圣者禅定，原因是修此无想定将转为无想天的众生，而圣者认为这是一种恶趣，既不造善也不作恶，更不会利益众生。

既然圣者相续中生起四禅所摄的善法时，其得绳有三时，那无想定的得绳也同样有三时吗？

无想定的得绳同时获得，不会提前或者在后面出现，因无想定不存在心，并且需要通过勤作修持之故。这里所说的“勤作”，属于无有执著的勤作，与前面所讲的稍有不同。前面讲到得绳时，像技艺娴熟的工巧、马胜尊者的行为等，因为需要长时间的勤作，得绳提前也会出现。无想定的目的完全不同，虽然修行的力量很强大，但所得到的果无有执著，因此不具备引发得绳的因。

第 42 课

《阿毗达磨俱舍论》里面讲到十四种不相应行，前面已经讲了无想天众生相续中的无想和在欲界或色界修持的无想定本体。按照有部宗的观点，此二者可以承认为一种灭法，属于不相应行，实有存在。

大家平时闻思的过程中，经常会遇到二定——无想定和灭尽定。对于二定，大乘同样承认，只是不承认为实有。

辛二、灭尽定：

所谓灭定亦复然，现法乐住转有顶，
彼善二种生受业，以及不定之受业。

与无想定一样，灭尽定可以灭尽一切心心所，可以灭尽三界中的一切受和想，也属于不相应行的一种实法物质，所以颂词说“所谓灭定亦复然”。

那么，灭尽定如何修持呢？对自己的一切所为生起厌恶心，想要现前法乐，如此而安住的禅定叫做现法乐住。这也是小乘的一种特殊名称。意思就是说，现前一种法乐而安住，比如有些圣者，因地时修现法乐住，最后转生到有顶。大家都知道，三有或者说欲界、色界、无色界当中，最顶点就是有顶，也叫做是非想非非想处，下面是无所有处、识无边处、空无边处……

灭尽定实际上不是无记法也不是恶法，它是一种善法。在讲第四品的时候会讲四种善——相应善、胜义善、本性善、等起善，这里所说的善法属于等起善，因为他以想获得快乐的发心修持禅定，因此属于善法。

前面讲到的无想定属于顺次生受业，也即下一世一定会感受这种禅定的果报，灭尽定有点不同，它有顺次生受业、顺后生受业、异熟不定业三种，也就是说，修持这种灭尽定以后，有些下一世就转生到有顶；有些下一世不一定转生，而是再下一世才会转生到有顶；还有些虽然已经修成了灭尽定，但是不一定会转生到有顶，比如获得灭尽定以后，马上获得阿罗汉果位，这样一来，他的业就变成了不定业。

对于这几种业，在讲《赞戒论浅释》的时候也遇到过。什么叫做顺次生受业呢？顺次生，就是过了这一生以后的下一世一定会感受，比如造五无间罪者，下一世肯定会感受相应的无间地狱果报，小乘自宗认为这是顺次生受业。顺后生受业，下一世不会感受，有可能再下一世或者中间隔很多劫以后，一定会感受这种业。还有一种叫做顺现法受业，即生种下因即生就会感受果报，也就是人们经常所谓的现世现报，也叫做顺今世法受业。

所谓的灭尽定也同无想天一样，是可以灭尽所有相应法的物质。相应法指的是三界中的心和心所，能够灭尽相应法的一种物质，就像挡住水的水坝一样，此灭法实有存在。

它是用什么作意而入定呢？无想天众生认为无想定是一种解脱而修持，灭尽定则是以厌恶受、想的作意而入定，认为三界轮回中各种各样的感受全部是痛苦。下面讲第六品时会讲到，现在人们认为的快乐，实际都是痛苦的本性、痛苦的来源、痛苦的依处，《大圆满心性休息大车疏》中也是这样讲的。所以，他们认为世间的所有感受没有一个是快乐的，本性全部是痛苦的。有些论师认为，受是苦的因。

本论当中专门有这方面的辩论。既然说所有的感受都是痛苦的，为什么有乐受呢？实际表面上的一种乐受，其实也是苦的，比如身体特别疼痛时，当疼痛稍微减轻，人们就认为是一种快乐；或者痛苦特别强

烈时，得到一些美味的食物，心中也会感受到一点点快乐，其实痛苦根本没有减轻。同样，三界轮回中感受的全部是痛苦，只不过有时心在外境上散乱，被人们误认成快乐。

因为这种想法，认为所有的执著无有任何意义，对受和想生起厌恶之心，想要断除它们而入定，入于此禅定的补特伽罗，想到依此可以息灭受和想而修持现法乐住。

现在有些出家人和居士也是这样：轮回太苦了，我就不想活在人间了，一定要好好入定。认为入定是非常轻松快乐的，这也是一种现法乐住。当然，修持灭尽定需要一定的功夫，按照有部宗的观点，这种境界是圣者的境界，想灭尽所有受和想，一般凡夫人是做不到的。

无想定是第四禅所摄，灭尽定是何地所摄呢？这种禅定也是无色界中有顶的禅定，因为修此灭尽定可

转生到有顶。

一般来讲，三界中真正唯一有圣者的地方是五净居天，学习第六品的时候，需要与这里的内容结合起来，有些获得无来果的圣者只转生到净居天，不会转生到无色界，但这也是从禅定角度而言的。

修持灭尽定可以转生到有顶，而三界最细微的心就是有顶的心，当补特伽罗的心达到最细微时才开始入灭尽定。对欲界众生而言，一禅、二禅、三禅、四禅的心都是非常细微的，但比较来看，有顶的心是最细微的。

它是善、不善、无记法中的何者呢？从发心角度而言是善法，也即等起善，因是为了现法乐住——灭尽一切受想、获得一种寂灭而入定的。

实际上，从大乘的出离心、菩提心方面来讲，这种发心并不是想超离轮回，也不是想利益一切众生，

从意义上不一定具有这么大的功德，但应该承认是一种善法。

它属于三受业中的哪一种呢？有顺次生受业、顺后受业与异熟不定受业三种：修持灭尽定时，修者后世转生到有顶，这是顺次生受业，因为在欲界修灭尽定，最后获得禅定并直接转生到有顶。修持时，来世的来世以后转生到有顶，因为中间有可能退失，或者转生到其他界，这是顺后生受业。第四品中会有说明，每个人以前都得到过有顶的禅定，但后来也会灭尽，所以来世的来世转生到有顶。今生也有解脱的，也就是说，即生修持灭尽定，后来获得阿罗汉果位，这时不一定受这种业转生到有顶去，因此叫做不定业。

**圣者依靠勤作得，佛以菩提而获得，
非如初者所承许，因以卅四刹那得。**

获得的方式是怎样的呢？一般凡夫人得不到这种真正的禅定，因为灭尽定是作意超离三界。这种禅定，圣者依靠勤作而获得，佛陀在获得菩提的时候，不用勤作自然而然得到。

在佛陀获得灭尽定的方式方面，有一些不同的观点。有些说先依靠四禅获得见道，然后入于灭尽定，最后现前佛陀的智慧。这种说法不太合理，下面会有详细宣说。佛陀并不是先获得见道再入灭尽定，最后获得佛果。世亲论师并不承认这种观点。

那么，灭尽定是凡夫还是圣者的禅定呢？

是圣者的禅定。在修持灭尽定的过程中，需要获得无来果和阿罗汉果位才能真正得到，因为得到灭尽定以后可以灭尽一切受想，最后超离轮回。

有顶有圣者和凡夫两种，这里的灭尽定应该是指圣者的禅定，而不是凡夫的禅定，因为需要以出世间

道的力量获得。讲到修道时会讲到，修持过程中，一般有世间修道和出世间修道两种。出世间修道，是指得到见道以后，再断三界的烦恼；依靠世间道。世间修道，虽然没有得到见道，但是可以断除三界中除无色界有顶以外的所有烦恼，有顶烦恼以世间道无法断除，因此也就无法修成有顶的禅定。有些论师认为，这种世间修道属于相似修道，不是真正的修道。

那么，是以什么方式获得呢？

有学道圣者通过勤奋而获得，不是离开向往之心、随心所欲而获得，因为它是一种无心的禅定，这种灭尽一切受和想的禅定，以前在轮回中从未感受过。然而，佛陀的灭尽定与无来果的灭尽定不相同，他在获证菩提的同时现前灭尽智慧，此时会获得灭尽定，并不是以勤作而得的，因为佛陀无有少许以勤作所生的法，全部依靠以前积累资粮和发心的力量自然而然获得。

有些人说：获得了有顶之心的菩萨，首先依靠第四静虑正禅而生起见道，也就是四禅全部修成并获得见道，之后才现前有顶之心，入于灭尽定，出定后，又依靠第四静虑正禅生起佛陀的灭尽智，现前佛果。

世亲论师不承认这种观点，他认为：这些菩萨并不是尚未成佛首先现前灭尽定，而是成佛时直接现前灭尽定，没必要中间经过一个见道或者四禅。实际上，他们是通过不间断生起无漏的三十四刹那，而获得菩提灭尽智。什么是三十四刹那呢？四谛中的每一谛都有四刹那，现证四谛共有十六刹那，小乘第十六刹那属于修道，而大乘则认为第十六刹那算是见道，还有断除有顶烦恼的无间道九刹那与解脱道九刹那。所谓的三界九地，每一地都有它的修断，每个修断也分为九种，九九八十一，共有八十一一种修断。除有顶以外的烦恼全部断除，有顶的九种烦恼也分无间道和解脱道两种，即九个无间道和九个解脱道。所谓的三十四刹那，即是以现证四谛的十六刹那，先断除四

谛见道的所断，再加上断除有顶烦恼的无间道九刹那和解脱道九刹那。全部是次第性断除，所以，并不是先获得见道再现前灭尽定，之后才获得佛果。

总而言之，克什米尔有部宗认为：西方论师的承许并不合理。佛陀曾经说他入菩提定时，乃至未现前菩提之前不出定。所以，你们所说的中间出定的说法不合理。西方论师破斥说：佛陀所说的不出定，是指未成就之前不解开金刚跏趺坐，在一坐垫上不起坐，并不是不起定的意思。《自释》里面也有这方面的辩论，希望你们好好看一看。

辛三、此二共同之所依：

此二依欲色界身，灭定最初为人中。

若问：无想定与灭尽定二者是以什么身体现前的呢？

此二定可以依欲界与色界的身体现前，无想定不是以无色界的所依身份现前，其为四禅所摄之故。以灭尽定虽然可以转生到无色界，但不能以无色界的所依现前，而是在欲界或色界中现前，因为无色界中无有色法，如果遮止了一切心和心所的相应法，唯以不相应行则不能存在，否则，有刚刚开始便成就涅槃的过失。

那么，此二定有何差别呢？

灭尽定首先要在人中才能生起，这是由于人的受、想粗大，容易生起出离。所以说人身胜过天人也是如此，不管守戒还是现前禅定，人的受和想都比较粗大，容易修成。之后也有以色界身体生起的情况。无色界是不行的，不然除命根以外，其他任何心和心所都没有，会出现刚刚转生就成为涅槃的过失。

无想定首先依靠色界的身體也能生起，因为入定者的目的，不是为了息灭粗大的受、想，而是将无想

定作为解脱道来修持而入定的。

所以，无想定与灭尽定之间的差别，一是转生的处所，前者是转生到广果天，后者是转生到有顶；二是发心方面，前者认为灭尽粗大分别念是一种解脱，后者想要灭尽一切受和想获得现法乐住；三是禅定的所依，前者是凡夫禅定，后者是圣者禅定。另外，按照有部和经部的观点，无想定和灭尽定都可以灭尽六识，而按照唯识宗的观点，灭尽定不仅灭尽六识，也可以灭尽染污意识。

《俱舍论大疏》里说，所谓的灭尽定是第六地以下现前的圣者禅定。这一点，《入中论》中讲“彼之远行慧亦胜”时也说，阿罗汉一刹那可以入于灭尽定。对此，萨迦派和格鲁派的论师，有些说是从有相无相方面来入定，有些说是从有勤作和无勤作方面来入定，有些说刹那可入定……这方面，麦彭仁波切在《中观庄严论释》中也讲了很多差别。那么，为什么

阿罗汉能刹那入出此定，一地菩萨还不能呢？阿罗汉首先在欲界中已经入于此禅定，也即已经现前了灭尽定，说一地菩萨入定的智慧，不能胜过阿罗汉的原因就在这里。有关这方面的道理，在《中观庄严论释》和《入中论》当中讲得比较详细。

很多人认为：第六地菩萨的智慧还不能胜过阿罗汉，只有到了七地才能真正胜过，为什么呢？从入定角度来讲，阿罗汉具有真实刹那入出灭尽定的力量，但六地菩萨还没有，在这方面有差别。了知这一点，在讲《楞伽经》的时候也比较容易。

当然，《俱舍论大疏》里说六地菩萨之前，但一般来说，小乘虽然承认佛陀，却不承认大乘所说的一地到十地的概念，因为他们认为佛陀是在一坐垫上现前所有证道。学过《中观宝鬘论》的人都知道，其中依靠教证和理证，对于小乘也应承认十地这一点作了详细说明。虽然小乘讲到菩萨，颂词中也说佛陀是以

获得菩提的方式来现前，但他所说的“菩提”与大乘所承认的菩提还是有所差别。

因此，《俱舍论大疏》里所讲的六地菩萨，可能是以旁述方式来讲的，因为真正《俱舍论》自宗就是讲五道，其中的资粮道和加行道作为凡夫道，这一点小乘也承认，大乘所承认的十地是不承认的。

大家对于这里所说的灭尽定和无想定差别，一定要清楚。首先禅定的本体是什么，这种禅定修持以后会转生到什么地方，然后最初的发心是什么，无想定中的无想是指哪种无想，灭尽定时灭尽的又是什么……对于这些道理应该详细了知。所谓的二定比较难懂，在讲中观或因明的时候经常提到二定，就是指无想定和灭尽定，但是对此二定，很多人分不清楚。按照小乘的观点，这两种定是一种实有的灭法，大乘虽然承认这两种定，但不承许为实有。

第 43 课

世亲论师造的《阿毗达磨俱舍论》中的第二分别根品，前面相应行已经讲完了，下面讲不相应行。按照小乘阿毗达磨的观点，不相应行共有十四种，前面已经讲了四类，今天讲第五类。

对于灭尽定的概念，大家应该清楚。一般来说，灭尽定最初是在人间现前的，也即在人中首先现前有顶的心，之后才获得灭尽定。因此，有顶当中转生的众生，不一定全部是以灭尽定转生的，灭尽定是圣者相续中的一种禅定，而有顶的心是三界轮回中无色界最高处。

大乘认为在很多劫中可以入于灭尽定，比如迦叶

尊者现前阿罗汉果位后，在鸡足山入于灭尽定，最后在弥勒佛出世时才出定。

而小乘自宗认为，入于灭尽定的时间最多是七天，因为欲界的众生如果断绝饮食，活不过七天。他们的有些论疏中有这种说法，欲界的身体必须享用欲界的段食，否则会断绝命根。但现在世间上有很多绝食的人，有些活到二十一天，有些十六天，这种现象也是在一些新闻媒体中报道过，不过他们可能会喝一些水，或许也偷偷吃一点……以前藏地在饥荒期间，有些人真是什么食物都没有，已经活了十五天，这种现象也是有。按照小乘的观点，欲界众生离开食物七天以后无法存活。他们可能指的是不喝不吃，一般饥荒的时候水还是可以喝到的，也许是这个原因。从很多还魂师的传记中可以看到，有些人到中阴界去度化众生，离开人间超过七天的现象也有。所以说，小乘所讲的观点可能有其他密意。

对于二定，前面已经介绍了有部宗和经部宗以上的观点。二定中无论哪一种，有部宗都认为有一种不让心和心所产生的成实物质存在，经部以上则认为是心和心所不产生的这一阶段或分位，由此可以称为不相应行。

庚五、命：

所谓命不相应行，即寿温识之所依。

十四种不相应行里面，有一种叫做命，也就是人们经常所谓的寿。世亲论师解释说，所谓的命即是寿，实际是温热和意识的所依。欲界和色界众生依靠生命令身体有温热，一般对亡人经常会说：身体已经开始冷了，肯定死了。因此，判断命存不存在，可以通过身体是否温热来观察。另外还是意识的所依，很多人把意识和生命合在一起讲，这种说法是不合理的，因为命有一种相续不断的过程，它是守护现在这

一同类的物质。无色界没有身体，也就没有身体是否温热的概念，因此，无色界众生的命，只起到意识依靠的作用。

颂词中说“无想二定命法相”，究竟命是指什么呢？

《施設论》中云：“何为命？三界之寿也。”人们经常将寿和命合起来，称为寿命，实际上，命就是寿，寿就是命。那什么是寿呢？有部宗认为，寿是作为体温与心识存在之所依的不相应行成实物。所谓的寿命是怎样呢？它在欲界与色界当中，可以作为体温与心识二者的依靠，在无色界中只是心识的所依，属于不相应行，成实存在。

那么，只是寿尽会不会马上死亡呢？关于这一问题，根据寿命和福报的不同，可以分为四类：

一、寿已尽福报未尽，有些众生的寿命已经尽

了，但存在于世间的福报还未灭尽，诸如寿异熟业已尽，受用异熟业未尽。大家都知道，前世带来的异熟业，比如可以活到 80 岁，那么在 80 岁时寿命异熟就会灭尽，而受用异熟属于前世造作的福报资粮，这种善业还未用尽，这种人在寿命已尽的情况下，还有没有办法继续存活下去呢？没有办法。

《大圆满前行》当中也讲了，寿命已经用尽的时候，即使药师佛来到你的面前也没有办法。众生前世的异熟寿命已经灭尽，福报虽然没有灭尽，也无法延续寿命，只有下一世再享用福报。比如有些人作布施，以此可以享受人间福报多少万年，但在寿命已经灭尽的时候，只能下一世再转生为人继续享用。

二、寿未尽福德已尽，诸如寿异熟业未尽，受用异熟业已尽。本来寿命是 80 岁，但是 70 岁的时候，住在人间的福德资粮已经不具足了，这时通过积累资粮、放生、对僧众供斋等，做各种佛事令福报增上，

以这种方式可以延长寿命。

大家应该明白，现在世间的人们认为：行持世间善法或者做佛事等，应该马上起作用。否则就认为：“三宝没有加持、福德资粮没有功德……”实际上，并不是福德资粮没有功德，所谓的因果规律牵涉到今生来世等很多方面，从前世来讲，有福德、寿命等很多种异熟业，牵涉到很多因缘，因缘具足的时候可以马上成熟，因缘不具足的时候不一定成熟。因此，佛教并不承认一切都是业造的，这样与外道无有差别。

三、寿与福德均已尽，诸如寿与福德异熟业二者均已灭尽。蒋扬洛德旺波尊者的比喻与意义基本相似，只不过反体方面不同而已。在这种情况下，即使通过放生或者做佛事等，也许福德会有所增长，但寿命已经用尽的缘故，没有办法继续活下去。

《百业经》里讲过一位塔玖阿罗汉，他因为前世业力现前，最后不得不饿死，即便舍利子和目犍连想

尽一切办法为他化缘，最终也未能维持他的生命。

前一段时间，学院有个喇嘛在单坚神山翻车了，当时并没有死，人们把他带回来准备送到马尔康，结果到洛若的时候再次翻车，这个时候已经死亡了。当时车上的其他人都没有死，只是受了一点轻伤，而他一天当中遭遇两次翻车，最终还是去世了。这种情况，说明他的寿命异熟已经灭尽了，无论做任何佛事等，当天的寿命必定要灭尽，谁也无法救活。

有关这方面的道理，大家应该清楚，这样一来，在自己生病或者遭遇违缘的时候，不会怨天尤人。一般来说，暂时的违缘，通过做佛事、吃药等办法，可以改变。但如果是前世杀害众生的异熟果报现前，按照小乘俱舍的观点，必须通过自己的身心感受以后才能清静，这种情况下，肯定会死，哪怕一千尊佛来到你的面前，显示各种各样的神变，也没有办法。生病也是同样，有些道友生病的时候，觉得：我已经念了

这么多经、做了这么多善事，即生也没有造什么恶业。怎么会生病呢？还有些人说，从我开始信仰佛教，身体就开始不好了，违缘重重，为什么会这样？我不是行持善法吗？！

业因果品中专门有这方面的详细分析。益西彭措堪布讲《因果明镜录》时，里面牵涉到很多因和果的差别。现在很多人对因果不懂，认为佛教说得不正确。其实只是他自己愚痴而已，这方面的教育受得很少，因为佛教的道理非常深奥，不是一两天或者一两年就能够学会的，即使世间的学问，也需要小学到中学，中学到中专、大学，最后是研究生、博士生，很多年才能真正达到世间知识的顶峰。学习佛法，更需要长时间的闻思作为基础，否则对因果轮回不一定生起正见。

四、寿与福德均未尽，诸如，寿异熟业与受用异熟业二者均未尽的横死。本来这个人寿命和福德还没

有灭尽，但是突然遭遇违缘而死，这种情况下，如果能够预先知道，通过做佛事等方式，可以延长自己的寿命。

上师如意宝经常说：我已经 65 岁了，本来寿命早就已经尽了，但是依靠僧众念经的加持力，继续活了这么多年。这是依靠僧众加持的威力而延长寿命的。

这以上讲了对不相应行——命。所谓的命，有部宗认为，它是一种实有的法，作为体温和意识所依靠的物质真实存在。经部宗以上不承认命是实有存在，不论这个众生活多少年，寿命都是一种假立，除一期同分相续住世存在以外，没有一个真正的寿命存在。只不过在人间的时候称为人的寿命，离开人间以后，转生为旁生的话，就称为旁生的寿命。

藏文当中一般在咒骂其他人的时候，经常会说：愿断除你的寿、命、灵魂。他们将寿、命和灵魂分开来讲。还有些人说：现在存活在人间的叫做命，人死

了以后叫做灵魂，寿指的是心识。好像一个众生有三种识一样，但这只是一种民间的说法。

有部宗认为，众生活着的时候，除心识以外另外存在一种叫做命的实体法，众生的命断了以后，就说这个众生已经死了，所谓的命，既不是心也不是心识以外的身体。

庚六、法相：

所有法相不相应，即是生衰住与灭，
彼等具生之生等，彼生八法与一法，
无有因缘聚合时，依生非能生所生。

一切有为法都有它的法相，也即经常所谓的生衰住灭。任何一个有为法，首先是产生的，中间会有改变，从有情众生的角度来说会衰老，从无情物来讲会变坏，最后会灭尽，这是一切有为法必定经过的一种过程。这里所说的法相不相应行，即生衰住灭四法

相。

那么，这四法相具不具足有为法的法相呢？比如法相里的第一个“生”，它具不具足生，如果不具足，不是有为法了；如果具足，是不是法相也变成无穷了。有部宗认为，第一个有为法的四种法相具足四种法相，从第二个法相以后不再具足法相，因为第二个已经完成了所有法相的作用。

比如瓶子，它的法相，首先产生，中间安住和衰败，最后灭尽；而瓶子本身是色法，属于五蕴当中的色蕴。法相生衰住灭包括在不相应行当中，与瓶子是不同类的物质，因此，法和法相完全分开。

这种观点实际并不合理，这也是有部宗的一种特殊观点。经部宗以上，认为法和法相应该是一体的，如果是他体，瓶子不是有为法了，为什么呢？瓶子和它的法相是分开的，这样一来，瓶子本身就不是生灭法了。

关于这个问题，萨迦班智达在《量理宝藏论》第八品中⁵⁰，将因明前派的一种法相和有部宗的法相结合起来，对于法相一体和异体的观点全部作了破斥。

在这里，按照有部宗的观点，法和法相分开。所谓的法相可以具足第二个法相，而第二个法相具不具足法相？他们认为没必要继续观察，否则会有法相无穷无尽的过失。

颂词中说：所有法相不相应，即是生衰住与灭。首先这一物体开始产生，这时除这个物体以外另有一种“产生”的物质，之后继续变化就出现了一种“衰”的成实物，住和灭也同样。生衰住灭还具有生之生、衰之衰、住之住和灭之灭，比如瓶子具足四种法相，这四种法相每一个又具足它的法相，这样一来已经有八个法相，后面的法相叫做随顺法相，前面的

50 因明前派认为法相和名相真实一体，萨迦班智达通过“实有假有决定性”一句作出破斥。而有部宗承许法相和名相他体，班智达通过“名法等量一本体”说明异体也不合理。

法相是根本法相，此为八法，再加上瓶子一法，共有九个法一起产生。

因此，任何法在产生的时候，包括它自己在内有九法一起产生，比如“生”，产生是一种实有物体，它能产生多少法呢？不包括生在内，它可以产生后面的三个根本法相和四个随顺法相，再加上瓶子，生可以作为这八法的因。那么，生是由谁来生起的呢？它是生之生产生的，生之生只有这个作用。然后住的话，包括住本身在内，有九法一起安住，也即根本法相中除住以外的三法相，再加上四个随顺法相，以及瓶子，住本身由谁来安住呢？由住之住来安住。因此共有九法一起安住。衰和灭也可依次类推。

有部宗的个别说法比较复杂，但他们的观点应该明白，否则可能不好理解。

按照上述所说，是不是所有法都成了所生，或者三时当中都可以产生呢？有部宗对此回答，这也是不

可能的，无有因缘聚合的时候，仅依靠生不能使所有法产生。

什么是法相呢？一切有为法的法相即是生、衰、住、灭。《中论》当中专门有破诸法法相的内容，从世间有情的角度来讲，可以说是生老死，从无情法来说是生衰住灭。这四法就是一切有为法的法相，以此可以表明有为法的特征，故而称为法相。

所谓的法相，大家都知道，是指这一法的特征或定义。生是指能使产生之物质，衰是能使衰败之物质，住是指能使存在之物质，灭即能使坏灭之物质。有部宗承许这四法都是一种实有存在的物质。当然，经部宗以上认为，所谓有为法的法相，是指有为法本身具足生衰住灭，它是这一法相续上产生的一种变化过程。

因此不能从刹那的角度来安立，为什么呢？如果从刹那方面来安立，首先第一刹那产生，第二刹那安

住，第三刹那变化，第四刹那毁灭，那么，第一刹那产生之后不会住，也不会灭，不具足其他法相，也即有为法需要在四刹那当中才能圆满。但这种法在万事万物中根本找不到，比如一弹指六十刹那，这也只是对照某种众生根基而安立的时间阶段，比如六十刹那中的第一刹那，它有没有变化？没有的话，如同第一刹那没有时间的变化一样，第二刹那也没有变化……直至第六十刹那之间，根本没有变化，这样会有很多过失。

对于刹那继续分析下去，其实只是众生分别念安立的一种时间概念而已，并不存在真实的刹那。因此，在众生的分别念当中，“这个人降生了”，在眼前一直安住着，在发现变化的时候说：“这个人现在老了。”最后这个人又死了。这是很粗大的一种意识判断。经部宗以上认为，生衰住灭只是一种相续上的过程而已，是很粗大的一种概念。

所以，在刹那上根本不能安立有为法的法相，对于这种粗大的意识概念，再详细分析的话，有为法的法相也不能成立，这时已经变成胜义谛了。《中观根本慧论》中着重抉择了有为法不存在，为什么不存在呢？法相不存在之故，生不存在，衰不存在，住不存在，灭不存在。通过胜义谛进行观察的时候，所谓的有为法根本不存在。

因此，在观察法相等名言谛的法时，以名言量来观察就可以了，如果从胜义谛很细微的角度观察，任何法都不能成立，所谓的名言全部会露出它的假相。为什么叫做世俗？世俗就是假相的意思，经不起胜义的观察。

既然作为法相的生衰住灭也是有为法，那它们也有生、衰、住、灭吗？有。生有生之生、衰有衰之衰……依此类推。

那么，第二个法相生之生等也是有为法，它们也

应当有生之生之生等，如此一来，不是成了无穷无尽吗？不会成为无穷，诸如瓶子产生时，它本身与根本法相的生等四法以及随顺法相能产生根本生的生之生等四法，此九种未来法现在一起产生，也就是说，这九种法是未来的法，产生所起到的作用，就是让未来的法来到现在这一阶段，所以不会有无穷的过失。

当然，未来的法在现在产生是不可能的，但有部宗认为，就像牛群排着队出来一样，有些未来的法可以在现在出现。因此，生能产生不包括它本身的八法，即根本法相中的其他三法相，以及四随顺法相，和这一法本身，而生由生之生来产生。看起来好像应该是生产生生之生，生之生产生其他八法，但有部宗并不这么认为。其他的住、衰、灭都可以依此类推。

那么，行的相续中怎么具有生等呢？从相续而言，最初是产生，随后趋入相续为住，前后的差别为衰，灭尽相续为灭。

这种说法与经部基本相同，因此最关键的问题，经部以上说法相和法不是他体，应该是一体的。比如柱子，在名言中，它自己具足生衰住灭这种法相，并不是柱子以外另有一个法相存在。有部的有些论师经常说“此乃佛所说”，有些佛经里虽然有这类词句，但佛陀是针对某种不同根基众生，宣说了各种实法，这也是应理的。有些论师一直认为，这肯定不是佛说的，因为佛不会将柱子和柱子的法相分开，或者将生和生之生分开。

一般来说，在自己理解的时候，经部和唯识以上的观点是法和法相不能分开，除生灭本身以外不存在一种成实的物体，比如柱子的改变，叫做衰败；所谓的住，只不过是相续暂时存在；柱子也会刹那刹那毁灭。人们经常认为，所谓的毁灭是最后不存在的阶段。实际并非如此，第二刹那柱子的本体，已经不是第一刹那的柱子，这也是一种毁灭。不然很多人认为，我刚来到人间叫产生；现在住在人间是住；我一

天比一天衰老、脸上的皱纹越来越多、牙齿一颗颗掉下来，就是老了；最后离开人间的时候已经死了。这是世间粗大的概念，但实际上，昨天和今天都有生住坏灭的过程，四个法相不断具足，这是比较合理的。

以上的这种说法仅是有部宗假立的观点，阿闍黎世亲论师并不承认。若问：如果未来的生也能产生彼法的话，那不是成了一切法都同时产生了吗？并不是这样的，在各自因缘没有聚合的情况下，单单依靠生并不能使一切未来所生法现在产生，只有因缘完全具足才能于现在产生。那么，生不是成无有意义了吗？并非无有意义，就像根等一样。这里的根不是很好懂，你们自己也观察一下，可能是指二十二根，在因缘具足的时候可以产生，并且具有取境等作用。

庚七、能说：

名聚等不相应者，名称语言文字聚，

属欲色界众生摄，乃等流生无记法。

世亲论师在这一颂词中，第一句不是很明显，后面分说的时候明显讲到，所谓的能说里，已经包括了十四不相应行中的文字、名称和语言三者，这三者合起来叫做能说。一般论典中称为文身、名身和句身，也即这里所说的文字、名称和语言。

“名聚等不相应者”，实际是将文字、名称和语言的集聚合在一起讲，它们是属于欲界和色界众生相续所摄，无色界众生没有多吉才让、才让塔姆等文字、名称和语言，他们既没有身体也没有名字，整天入于一种禅定当中。在三生当中，名聚等不是异熟生和长养生，而是等流生；在善、不善、无记法当中，属于无记法。

颂词中略说“名聚等”，“等”字所包括的词聚与字聚是什么呢？

名是指能宣说事物的本体，比如所谓的色法或所说的瓶子，由多种文字组合起来的色，是成为眼处之对境的不相应行成实物。

因为有部宗承许文字、词句和名称也是一种成实物，比如“瓶子”，这一名称如果不是成实的物体，就不能代表瓶子的本体；我叫一个人的名字，这个名字应该成实存在，否则，我喊这个名字起不到任何作用。但是，在我说“瓶子”或者喊这个人的名字时，其他人都知道“瓶子在这里”“所喊的就是这个人”。这中间就是名称这一成实物在起作用。

经部宗以上认为，所谓的名称、文字、词句，只不过是表示事物的一种方便法，是假立存在的。比如名称可以在任何法上安立，像“瓶子”，人可以叫瓶子，牦牛也可以叫瓶子，实际只是根据众生的习惯才安立了这种名称。

大家都知道，有部宗只是针对某种众生的根基宣

说了这种观点，而经部宗也是针对某种众生的根基而宣说，有部宗的这种说法虽然不合理，但对有些众生来讲还是很合理的。比如说三宝成实存在，对于刚皈依佛门的人，或者接受唯物主义教育的人来说，这种说法比较容易接受。

因此，不能说各宗派之间不同的说法是错的，只是针对不同众生的不同说法而已。就像小学课程、中学课程和大学课程，对于大学生来讲，不需要学习小学课程，但不能因为大学生不用学，就说小学课程是错的，因为大学生在做小学生的时候，还是要依靠小学课程来学习。对于小乘的这些观点，不能认为是错的，对于真正的大乘根基或大圆满根基者，也许不一定相应，但对于其他千千万万的众生，依靠这种成实法会获得解脱。因此，希望大家在讲法和辩论的过程中，千万不能轻易说“某某观点是错的”之类的言词。

语言或词句，一般来说，首先是文字，多个文字组合成名词，多个名词可以组成句子。在藏文文法中，“瓶子”是由几个文字组成的，再由类似的几个名称组成词句或语言。不管文字、名称还是词句，全部是假立的法，这是经部宗以上的观点。

以“呜呼诸有为法皆无常”为例，能说的词句是指可以完整表达所说内容的不相应物质，文字是组成名称与句子的根本或部分，如嘎喀嘎阿等，其定义：梵语阿加绕，义为不变。也就是说，当地当时的一种表示，自之本体不会变为他法。为什么将文字称为不变呢？不论印度文字、藏族文字或者汉文，在当时当地，它所表达的意义没有改变，因此叫做阿加绕。

以前学习藏文文法的时候，有关阿加绕学的时间比较长。对于阿加绕的意义，有些藏文文学家在这方面有很多辩论，这里就不说了，没有很大必要，因为现在是讲俱舍，不是讲藏文文法。

文字的事相是什么呢？在心中显现出的嘎字等。文字组成以后，心中浮现出的瓶子等。实际上，有部宗认为因明里所讲的总相真正存在。麦彭仁波切在《智者入门》中说，所谓的名和词是具有特殊作用的一种名言。比如柱子是一种名词，通过它可以表达与瓶子不同的一种特殊名言，因此，一说“柱子”的时候，脑海里自然而然会想到柱子相关的种种特征。这在因明中称为总相，是一种概念，但有部宗认为这种概念成实存在，否则，不会生起有关柱子的分别念。

文字是名称与句子之根本的不相应行物质，没有文字就不会出现名称和句子。“聚”指的是像念珠等那样许多法聚合在一起的意义。

名称、言词、文字三者属于哪一界呢？属于欲界与色界，而不属于无色界，因为无色界没有语言等的缘故。它们也是众生相续所摄的法，通过勤作而生的缘故。

就如前面讲到同类时曾提出疑问：石头有没有同类的概念？对于这个问题如果从有为法法相的角度来讲，石头应该有同类不相应行的概念，但从个别有为法只是相续所摄而言，石头应该没有同类不相应行的概念。

那么，它们属于三生中的哪一生呢？

由于是同类相续产生，因此是三生中的等流生，而不是长养生与异熟生，由于不是微尘积聚，所以无法长养，语言、文字等只是总相的一种概念，并非微尘积聚；此三者可以随心所欲而生，而异熟生是已经成熟的果，不能随意改变，所以不是异熟生。

它们是善、不善、无记法中的何者呢？不是善与不善的有记法，原因是断绝善根与断除烦恼者也存在，故是无覆无记法。

第 44 课

解释释迦牟尼佛第一转法轮的《阿毗达磨俱舍论》，现在讲第二品里面的不相应行。所谓的不相应行既不是心也不是色，有部宗承许是实有存在的有为法。按照小乘阿毗达磨的观点，共有十四种不相应行，也即得、非得、同类、无想事、无想定、灭尽定、命根、有为法法相（生、衰、住、灭）、能说（即文字、名称、词句）。按照大乘阿毗达磨的观点，在此基础上加凡夫、方位、时间等十种，共有二十四种不相应行。不相应行还有很多，大小乘的阿阇黎们为了调伏不同根基的众生，暂时安立了二十四种或十四种不相应行。

下面对十四种不相应行作个简单总结。

已三、摄义：

同类亦尔亦异熟，三界所摄得绳二。

一切法相亦如是，二定非得等流生。

前面已经讲了，名称、词句和文字属于众生相续所摄，是等流生和无覆无记法，具有这三种特点。同样，同类不相应行也具足上述三种条件，也即由众生相续所摄、等流生、无覆无记法。

前段时间我提出一个疑问：石头具不具足同类？实际上，按照《俱舍论》的观点，只有众生相续所摄的物体才有同类，非众生相续所摄的物体没有这种概念。

颂词中“同类亦尔”，已经非常明显地讲到，不仅名身、文身、句身具足这三种特点，前面讲到的同类也具足这三个特点，并且属于异熟生。同类还属于三界所摄，而名等只是色界和欲界所摄，无色界是没

有的。得绳不相应行具足等流生和异熟生两种，一切法的法相同样如此，也是等流生和异熟生。无想定、灭尽定和非得三者属于等流生，不具足其他产生。

如同名称、言词、文字，具足众生所摄、等流生、无覆无记法三种特点一样，上面所说的“同类”也具有这三种特点。不仅如此，同类还是异熟生，因为是能使异熟生的眼等相同的物质，比如眼睛、鼻子、耳朵等实际是众生相续所摄，具有同类不相应行，而异熟生的特点是，由以前的善不善异熟因产生，现在的本体不是善也不是恶，应该是无覆无记法。因此，同类还具足异熟生这一特点。

同类属于三界，因为它是能使一切众生都相同的物质，或者每一众生都具有一个同类物质。无色界众生，具有同类的心、同类的相续，或者同类的思维和等舍等等，这些全部属于同类，因此无色界也存在。

得绳也有等流生与异熟生两种，为什么不具足长

养生呢？要具足长养生，必须是微尘积聚的物质，得绳没有微尘积聚的概念。之所以是异熟生，是因为异熟生眼等的得绳也应该是异熟生。

一切法相——生衰住灭也都是等流生与异熟生。无想定、灭尽定与非得是等流生，而不是异熟生，因为二定必定是善法本性，如果是异熟生就应该是无记法；非得具足发心而是自然产生，只具足等流生，不具足异熟生。

关于有为法的产生，上述已经讲了心识和非心识不相应行产生的道理。下面旁述一下因、果、缘的道理，世间上任何一法要产生，必定具足因和缘以后产生果，这种因果规律非常重要。

乙二（旁述因果及缘）分二：一、宣说因果；二、宣说缘。

丙一（宣说因果）分三：一、宣说因；二、宣说

果；三、宣说二者共同之法。

丁一（宣说因）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

《俱舍论》当中一般讲六种因，其他有些经论中讲四因、二因等，有些只讲近取因和俱生因。无论任何法要产生，必须要具足因缘。虽然《中论·观因缘品》中，专门讲了《俱舍论》中所说六因四缘不成立的道理，但这是在胜义中遮破，名言中不得不承认因缘果的概念。

戊一、略说：

能作因与俱有因，同类因及相应因，
遍行因与异熟因，承许因有此六种。

有关因缘方面的道理稍微难懂一点，希望大家首先要了解什么是能作因、什么是俱有因，对于这些因

的概念不了知的话，后面分析的时候会比较难懂。

世亲论师说：一切法要产生需要有因和缘。总的来说，因有六种，即能作因、俱有因、同类因、相应因、遍行因和异熟因。

有些注疏说，世亲论师为什么说承许六种因，而没说经说六种因呢？嘉哲论师在注疏里说，世亲论师并未见到一部经中同时宣说六种因，所以用了“承许”二字。为什么一部经典中没有宣说过六种因呢？个别论师对此分析说，佛法在印度曾经出现过三次毁灭，很多经典在这三次毁灭中，很有可能散失了，有关阿毗达磨的经典中，有一部分也已经毁坏了。与此同时，大乘法也受到了一定的影响，比如《华严经》原本有一百多回，后来只剩下了四十回；《宝积经》以前有三十多回，现在只剩下十回。嘉哲论师举了种种示例，说在教法遭到损坏的时候，很有可能完整宣说六因的经典已经不存在了，但世亲论师在不同经典

中见到了六种因，因此，在《俱舍论》当中结合起来宣说。

总的来分，这六种因是怎样的呢？首先因可以分为总因和别因，总因即能作因，别因即其他五种。别因也分同时因和非同时因，对这二者，有些注疏是不承认的，但《俱舍论》可以如此承许，其中同时因又分为总因和别因，总因指俱有因，别因是相应因。非同时因也可以分两种，即因果同类和因果不同类，因果同类也分总因和别因，总因指同类因，别因指遍行因；因果不同类指的是异熟因。

对于整个因的概念，已经作了比较细致的分析。你们方便的时候可以画个表，方便理解。

按照因明的观点，并不承认此处讲到的同时因——俱有因和相应因，为什么呢？同时存在之故。

《释量论》中说，因果不会同时产生，所谓的因是对事物的生长直接起作用，缘是起间接的作用。因此，

同时存在的因不可能成立，只有能生所生的关系才可以成为因。其他的因基本上可以承认，比如同类因和遍行因，因明中称为近取因，异熟因就叫做俱生因，能作因是从不起障碍的角度来讲的。

在这里，因分为六种，在略说的时候已经专门介绍了六种因的名称。

既然说“无有因果聚合时”，那么因有多少种呢？有六种，即能作因、俱有因、同类因、相应因、遍行因、异熟因。

希望大家应该清楚，什么叫做能作因、什么叫做遍行因……即使不看法本，这些概念也可以记在自己心里。很多人在年轻时候，应该在自相续中扎下比较稳固的、学习《俱舍论》的习气，当你七八十岁的时候，一想起来，所谓的俱有因等概念马上可以说出来。就像上师如意宝一样，很多年看不见文字，心里面仍然可以自然而然显现出来。在座的大部分是年轻

人，真正对《俱舍论》刻苦钻研的话，这一生乃至生生世世，相续的智慧都会比较稳固；如果只是表面文字上稍微理解一下，不要说老的时候，明后天就已经忘得一干二净了。我经常想，上师如意宝以前在石渠求学的时候，对五部大论等该背诵的背诵，所以现在也能清晰地记起来，很多人非常佩服。因此，自己在闻思的过程中，不能以修行人、瑜伽士的行为作为自己的庄严，这是没有任何必要的，应该像前辈高僧大德一样，通过苦行，把这些道理，在自相续中清清楚楚刻印下来，这是非常重要的。

戊二（广说）分六：一、能作因；二、俱有因；三、同类因；四、相应因；五、遍行因；六、异熟因。

己一、能作因：

除己之外能作因。

除自己以外的法，全部是能作因。

《俱舍论》里面讲到的有些因，不一定真正对物体的生长起到直接性的作用，因此与因明讲到的因有一些差别。一般因明当中，因必须对事物的产生有直接利益，《量理宝藏论》里面说是能立和所立，所立指果，能立就是指因，可以对产生果直接有帮助就是因的定义。《俱舍论》当中不一定这样承认，除自己以外的、对生长不起任何障碍的所有法，都可以称为能作因，这个范围比较广。

颂词说“能作因与俱有因”，到底什么是能作因呢？

一法产生时，除自己以外，其他对自生不作障碍的一切有为法与无为法，即是能作因。比如青稞生长的时候，凡是对青稞生长不作障碍的，其他世间上的任何有为法和无为法，全部是能作因。从这个角度来讲，一个法生长的时候，世间上的万事万物，只要它

对这一法的生长不起危害，全部都可以称为能作因。

对于这些概念如果未能通达，讲中观的时候，一旦出现这些名词，也不知道名言中应该如何承认。所以，因明当中，所谓的能作因作为一种形象的因，也是承认的。

例如，仅仅因为国王未加害民众，便会说国王让我们安居乐业。其实，国王并没有做什么事情，只是提供了生活的空间，民众就会说：国王很好，让我们如此快乐地生活着。在座的有些人也是这样：某某“阿修罗”非常好，让我们在这里舒舒服服地住着。只不过他们没有危害你而已。所以，很多人都有一种观念，只要对自己的生长没有作直接的危害就可以称为因。

下面有一个疑问：既然如此，光明黑暗、冷热是如何成为能作因的呢？

光明和黑暗、热和冷，属于世间上的不共存相违，既然是相违，不可能有因果关系。

其实因明、中观和俱舍是相辅相成的，真正想通达因明、中观的理论，对《俱舍论》一定要闻思究竟。如果没有打好《俱舍论》的基础，想精通因明和中观的确很困难，因为因明当中有关因缘方面的问题，都是引用俱舍的观点；中观里名言上的问题，全部是引用俱舍和因明的道理。即使闻思大圆满，也要打好俱舍的基础，像无垢光尊者《如意宝藏论》《胜乘宝藏论》等，里面直接引用了很多《俱舍论》的道理。所以，大家在闻思的时候，一定要把每一部论典的内容牢牢记在心里，这一点非常重要。

因明当中讲到，光明和黑暗不是相属而是相违的关系，而因和果必须有系属关系，否则因不可能存在。在世间上，人们认为：光明和黑暗相违、寒冷和酷热相违。那么，怎么会变成因呢？光明的因如果是

黑暗，光明与黑暗就不相违了；寒冷的因是酷热的话，这二者不是也不相违了吗？

《俱舍论》有部自宗对此解释说：光明等能障碍黑暗等未生之有法，并不能障碍已生之有法，因此安立为能作因。有部宗承许存在一种未生法，也即永远不会产生的法。光明虽然障碍黑暗，但它并不是直接障碍黑暗，因为直接的黑暗已经产生了，没有什么可以障碍的，即使黑暗在第二刹那消失，这也只是因缘消失，而在黑暗存续期间，光明并未起到障碍作用。光明起到什么作用呢？光明可以障碍的是黑暗的未生法。这是有部宗的一种说法。《自释》里用一个间接因的比喻来说明，地狱众生酷热的痛苦也可以作为无色界众生之蕴的能作因。

实际上，有部宗认为能作因有两种，一是有能力的能作因，一是无能力的能作因。无能力的能作因，也即对于产生没有起任何障碍，其实它什么都没做，

比如夏天盛开的鲜花，清净涅槃法对它的生长没有做任何有利或有害的事情，应该是一种无能力的能作因；鲜花在生长时需要灌溉水，除了花以外的法中，水可以对自己的生长直接起到利益作用，因此属于有能力能作因。但这方面也有区别，比如插在花瓶中的鲜花，是不是十方的水都是这个花的有能力能作因呢？不是的，只是瓶子里面的水对花起到有能力能作因的作用，其他东方的水、北京的水、美国的水……对这朵花的生长没有直接作用，因此从同一类水的角度来讲，也分有能力和无能力两种。

《俱舍论大疏》里说：光明只是遮止黑暗的未生法。本论第一品就讲到了非抉择灭，它是一种未生法，也即永远不会产生的法，它不是众生相续所摄。所以，这里的能作因断开非抉择灭这种法。有些人认为：二灭一定是相续所摄。这种说法并不成立，因为非抉择灭是永远不能产生的法，并不是相续所摄。

《俱舍论》最究竟的观点，世亲论师已经在《自释》当中作出了解释，后来印藏和汉地的有些高僧大德，虽然以自己的智慧解释《俱舍论》的颂词，但解释得不一定非常圆满，世亲论师用自己的观点来解释自己的密意是最恰当的。因此，希望大家通过自己的智慧力，从《自释》当中挖掘出真正智慧的宝藏，这是最好的。现在汉传佛教中，演培法师的讲记最广，但真正与《自释》比较起来，中间还是有些不足之处。世亲论师的《自释》，如果真的从藏文翻译过来，还是有很大困难，不然对于一些真正想研究《俱舍论》的人来讲，肯定有很大的利益。

不管怎么样，希望你们在闻思的时候，还是要下一定的功夫。个别金刚道友很不错的，虽然在同一时间、同一上师、同一个法本中接受这部法，结果显然不相同：有些人通过自己的精进引发俱舍的智慧，有些通过前世的善缘，有些通过自己的信心和智慧引发，有些不仅没有收获反而觉得《俱舍论》不殊

胜……众生的根基各不相同，难免会出现各种各样的分别念。释迦牟尼佛转法轮的时候，中间也有各种各样的眷属。一般来讲，希望大家在同一个时间、依靠同一个法本来接受这部法的时候，一定要对《俱舍论》的所有道理了如指掌，这样一来，以后无论闻思哪一部论典都很方便。如果仅仅听一个传承，当然会有很大功德，但对自相续可能没有什么改变。

己二（俱有因）分二：一、法相；二、事相。

庚一、法相：

俱有因即互为果。

俱有因的法相：同时产生的任何法与自己的果相互成为因果，这是从起到帮助作用的方面而安立的。

如同四大群体中的地水火风一样，产生、成长和存在都有一种因和果的关系，也即地大对火大有因的

关系，火大对地大也有因的关系……所以，因明中不承认俱有因是因，因为因必须在前面而果在后面。但在这里，它们之间可以互相作为因、互相作为果，从互相有帮助的角度来讲也是因果同时。

下面讲的相应因也是如此，心和心所以五种相应的方式来取境，就叫做相应因，虽然承许其因、果同时，但也只是从起到帮助作用的角度来安立，并不是真正从时间顺序安立的。

庚二（事相）分二：一、总说；二、别说心之随转。

什么叫事相和法相？有为法的法相是什么呢？生、衰、住、灭。事相是什么呢？如瓶子。因明中经常讲到事相和法相，比如知言解义是人的法相，而具体的某一个法就是事相，也就是举出一个例子来说明。

前面已经讲了俱有因的法相，它的事相是什么呢？

辛一、总说：

如大种及心随转，与心法相及事相。

世间上有很多大种，大种群体中的很多大种法就是俱有因的事相。还有心和心所的关系，因为相应因可以包括在俱有因当中，但俱有因不一定是相应因，因为相应因全部在心和心所方面安立。

若问：因果同时怎么应理呢？

如一类的地等四大种，它们的生长、存在都在互相起作用，虽然是同时但也互为俱有因。心之随转与心相互是俱有因。另外，有为法的法相生等也是事相瓶子等的俱有因，事相也是法相的因，这是由于一个有为法产生时，根本四法相、随顺四法相与事相同

时产生。为什么这样讲呢？瓶子在产生的时候，它的生衰住灭四根本法相和生之生、住之住等四种随顺法相，以及事相的瓶子，这九法同时产生。前面在分析的时候，有一个间接因在其中，比如四根本法相直接对瓶子起作用，也即生对瓶子的产生直接有作用，灭对瓶子的灭亡直接起作用，衰对瓶子的衰亡直接起作用，但生之生对瓶子没有直接的作用，因为生之生只负责产生生、灭之灭只对毁灭起作用，衰之衰只对衰老起作用。因此，随顺四法相对瓶子并没有直接作用，但间接起作用也属于一种饶益。

有些俱舍注释中讲到一个比喻，国王可以保护他的所有居民，而国王身边亲近的大臣们，具有直接饶益国王的力量，仆人等间接对国王起帮助作用，他们之间互相都有帮助和饶益的作用。所以，根本法相就像大臣一样，直接为国王做事情；随顺法相就像仆人，通过间接的形式为国王做事情。

第 45 课

世亲论师造的《阿毗达磨俱舍论》当中，现在正在旁述因、果、缘。因有六种，其中能作因和俱有因已经讲完了。一般来说，俱有因是因和果同时，互相起相辅相成的作用。但这种因果同时存在的道理，在因明和中观当中并不承认，而《俱舍论》从可以互相帮助的角度，安立为因和果。

讲总说的时候提到，大种、心随转、有为法的法相及事相属于俱有因。下面专门别说一下心之随转。

心和心的随转互为俱有因而产生，那心之随转是什么意思呢？藏传佛教的造论方法有科判，这种科判非常殊胜，如果没有科判，恐怕很难理解现在正在讲

哪些问题。在这里，根据科判讲解下来，大家基本上对每个颂词的内容都会了解。

辛二、别说心之随转：

心所以及二律仪，心与彼等之法相，
此等即是心随转，时间果等与善等。

心之随转有几种：一切心所；除别解脱戒以外的二律仪，戒律有三种，别解脱戒不是心随转，而禅定戒和无漏戒是心之随转；心与二律仪的生等法相。这些都是心的随转，因为它们在时间、果以及善等法上同时产生并且相互帮助。

有些注疏里说俱有因，心之随转一般来说是七心，也即七法同时出现，也有同时出现八法的说法。

那么，心之随转法是指什么呢？

除心以外，一切心所、二律仪，还有心与二律

仪的法相，全部是心之随转。为什么这样安立呢？因为心与二律仪的所有法相生、住、灭时间相同；果也是同样，士用果、离系果（此二果算为一果）也会同时得到，“等”字所包括的是异熟果、等流果，共有三果；再加上善、不善、无记法，如果心为善，那一切心所也是善法，“等”字指心是不善或无记法，心所也与之相同。共有十种共同点⁵¹。《自释》当中有详细宣说。

这些心所法和其他法既然同时产生，可以叫做俱有因。那任何一心能作为多少法的俱有因呢？欲界的心或者其他的任何一心，能作多少法的俱有因？

心中从属最少的无覆无记法，能作为五十八法的俱生缘。一般来说，产生一个心的时候，与它同时产生的只是成分不同的心所，从《俱舍论》的各大讲义来说，心所有七十七种，本论颂词里比较明显的是

51 十种共同点，即生、住、灭、堕一世、士用果和离系果、异熟果、等流果、善、不善、无记法。

四十六种。此处所说的五十八法是哪些呢？如果产生一个无覆无记法，共同产生的法有：能作十遍大地法，因为每一个心和心所产生时必定会具足十遍大地法，而十遍大地法作为有为法，每法必定具足生住坏灭四法相，共四十个法相，再加上自之根本四法相和随顺四法相。无覆无记法能作为五十八法的俱有因。

无覆无记法之所以可以作随顺四法相的俱有因，是由于与之接近，心具有力量。比如我产生吃饭的念头，这时会具足它自己的四根本法相，而四根本法相也具足生之生、衰之衰、住之住、灭之灭，因此这种无覆无记心，对四随顺法相还起到一定的作用。反过来说，除随顺四法相以外的五十四法，能作为无覆无记法的俱有因，不包括随顺四法相，因为它们的心力比较微弱。

这种分析方法与《自释》有少许不同。对随顺法相如此分析其实没有很大必要，心的随顺法相无论如

何产生都可以，虽然大家都承认根本四法相，因为有为法的法相即如此，但随顺四法相是多余的。《量理宝藏论》中也说，第二个法相根本没有必要，因此一概不承认。

这里讲到俱有因，有些法即使同时俱有，也不一定是俱有因。比如八微，一般来说有部宗也承认，欲界中的任何一法，除根尘与声尘外最少具足八微，它们俱生存在，但不是俱有因。八个微尘里面，地水火风可以作为俱有因，前面颂词中也说四大包括在俱有因当中，但其他的色、香、味、触四微尘是不是互相成为俱有因呢？不成为俱有因，因为它们的本质完全不同，互相不能起作用，也即依靠香根本不能增长色、味、触。

因此，有部宗认为：有些微尘虽然一起具足，但不一定是俱有因，比如灯和灯光，虽然有灯的时候会有灯光，但灯和灯光不是俱有因；别解脱戒的身三语

四七所断，虽然有时同时具足，但不一定是俱有因，互相不能成为同时因果的缘故。反过来，是俱有因的话必定同时具足，并且成为同时的因果。

己三、同类因：

同类因即因果同，自类地摄前已生，
九地之道相互间，平等殊胜同类因。
加行生慧唯二者，闻所生慧修慧等。

这里说，什么是同类因呢？同类因即因和果相同，比如，因是有漏法，果也是有漏法；因是善法，果也是善法；因是无记法，果也是无记法。因和果是同一类法，这种因果关系就是因明中经常讲的近取因，也即直接因，如同火产生火自己的后刹那，这种叫做同类因。

同类因有什么特点呢？与遍行因稍有不同，同类因存在于自己的种类当中，比如五种所断，苦集灭

道每一谛都有各自的所断，再加上修断，五类所断中与自己一类的一切法都是同类因，也即苦的所断是什么，果也就是什么，不会出现因是苦谛所断、果变成集谛所断的情况。同类因全部是自地所摄，一般来说这是共同同类因的概念和定义，也有一些特殊情况，比如无漏法不一定同地所摄。在六无漏地以及无色界前三地起无漏道，这九地当中，通过平等殊胜的方式相互成为同类因。另外，加行善法——闻思修行的智慧，以平等和殊胜的两种方式成为同类因，也即闻所生慧产生闻慧，叫做平等方式的同类因；闻所生慧产生思慧或修慧，是以殊胜方式成为同类因。

同类因是指前相同之法产生后同类之果。有漏善法、一切无漏有为法、烦恼性诸法、无覆无记法均是前后相同，比如因是有漏善法，果也是有漏善法；因是烦恼性法，果也是烦恼性法；因是无记法，产生的果也是无记法。因此说，五蕴是同类因，因色等五蕴分别产生各自蕴的自体。

若问：同类的一切法均是同类因吗？

见道四所断和修道所断这五类所断中，与自己一类的一切法为同类因，而不同类的法非为同类因，譬如，苦谛见断是苦谛见断的同类因，但不是集谛见断的同类因。下面要讲的遍行因并非如此，有些因是苦谛见断，果有可能是集谛见断，会有这种现象。举例来说，欲界苦谛见断是欲界苦谛见断的同类因，不是色界苦谛见断的同类因，颂词中说“自类地摄”，但遍行因不一定是自类所摄。

过去与现在之法是同类因，而未来不是同类因，原因是未来无有次序。这只是他们宗派的说法而已，后来很多注疏对这种说法作过驳斥：过去如果有次第，未来为什么没有次第？未来的法也应成为同类因。有部宗认为：现在的法可以成为未来法的同类因，但未来法不能作为因，未来未生的缘故，没有次第。实际上，过去已经灭了，它可以有因果的前后次

第，依此类推，未来法也应该有次第。颂词里说“前已生”，也即现在和过去可以有同类因，未来没有同类因。有部宗的这种想法也可以理解，比如过去的法，现在可以了知是否相同，但未来的法到底是否相同，这一点还需要观察。因此他们认为，过去是过去、现在、未来的同类因，现在是现在和未来的同类因。

那么，只有一地才是同类因吗？

有漏法必定是，而无漏法不一定。依靠一禅的未至定、殊胜定与四正禅，再加上无色界的前三界，此九地称为禅定九地、静虑九地。无色界的有顶属于世间最顶峰，不包括在无漏道当中。上述九地的一切无漏道，虽然不是同类也不是同一地，有些在无色界，有些在色界，但也是以平等和殊胜的方式成为同类因。

所谓的以平等和殊胜的方式成为同类因是什么意思

思呢？对于无漏道而言，初禅的静虑产生第一禅，三禅的静虑也产生第一禅，它们之间的境界互相平等，叫做以平等的方式成为同类因。有人可能会想：一禅和三禅比较起来，三禅的境界殊胜，为什么说三禅产生一禅静虑会平等呢？此处所说的“平等”，有些注释中解释：三禅钝根的静虑产生一禅利根的静虑时，二者在境界上平等，可以互相成为因。以殊胜的方式成为同类因，比如一禅未至定只是一般的境界，到了第二禅、第三禅的时候，境界已经更上一层楼了，这叫做殊胜境界，因此成为殊胜的同类因。

再比如断除四谛见断所得到的智慧，其中苦法忍是自己后面同类的平等同类因，是苦法智等以及修道、无学道的殊胜同类因，因为从苦法智越往上越殊胜。因此，原来的法智忍或者说见道时的智慧，产生与它同类的智慧，就叫做平等同类因；如果获得见道的法智，或者修道甚至无学道则成为殊胜同类因。比如首先在欲界出现禅定，这种禅定在达到第二禅时就

获得阿罗汉果，这时一禅静虑成为阿罗汉的因，虽不同地但属于同类因。

同样，钝根是产生自己后面同类的平等同类因，如果通过修行转变为利根，则是殊胜同类因。

此等地只能是平等或殊胜同类因，不可能成为比自己下等的同类因。比如第二禅的无漏智慧静虑比较殊胜，它不可能成为第一禅的因。不仅是无漏法，而且加行所生的一切有漏善法，也唯是平等与殊胜同类因。善法有加行善法和俱生善法两种，闻思修都属于加行善法，它们是通过平等和殊胜的方式成为同类因。因为闻慧产生闻慧是平等同类因，闻慧产生修慧是殊胜同类因，“等”字所包括的思所生慧是自己与修所生慧的同类因，修所生慧只是自己的平等同类因，修所生慧以上再没有更高的境界了，所以没有殊胜同类因。

总的来讲，善法、恶法以及无记法等一切有漏

法，与自己类别相同的法叫做同类因。在这里，非自类与非自地所摄的法，比如一禅静虑和二禅静虑，从静虑角度来讲当然相同，但从地的角度来说并不相同。所谓的地和界有点差别，一禅和二禅的界相同，都属于色界，但地不同；无色界和色界的话，界和地都不同。有时候说三界三地，地和界都相同；有时候说静虑九地和三界，比如一禅的禅定作为因，产生二禅的禅定，都属于色界，但地不相同。那是不是同类因呢？无漏法有特殊开许，可以作为同类因。

己四、相应因：

相应因即心心所，一切所依相应生。

相应因是俱有因的一部分，俱有因属于总因，相应因是别因。所谓的俱有因，指互为因果的法，而相应因只是从俱有因里单独分出来的，特指心和心所，不包括其他方面。

凡是心和心所相应产生，就叫做相应因。前文讲过，心和心所通过五种相应的方式取外境，心和心所之间互相存在因和果的关系。此处所说的因和果，并不是因明里讲的因果，并非第一刹那的心王是因、第二刹那的心所是果，而是因和果之间互相帮助，起到能利所利的作用。大家应该清楚，《俱舍论》当中的因果关系，不一定全部是非同时产生，也有很多同时的因果。

相应因也就是指俱有因、心、心所以及所依相应根，从所缘、行相、时间、相应物质皆相同的角度相互立为因。这就是以五种相应的方式来成立，比较容易理解。在这里大家要明白一件事，所谓的相应因肯定包括在俱有因里，前面讲心之随转的时候专门讲了心和心所，但俱有因是不是相应因呢？不一定。所谓的俱有因还包括二律仪以及四大群体中的很多法，范围非常广。因此，相应因一定是俱有因，俱有因不一定是相应因。

己五、遍行因：

所谓遍行烦恼生，自地所摄遍行前。

与相应因相同，所谓的遍行因只是从同类因中单独分离出来的一种因，也即同类因中凡是烦恼产生烦恼的法，全部称为遍行因。遍行因属于自地所摄，并且在果的前面产生。讲同类因时会有非自地所摄的情况，比如无漏九地当中，可以异地所摄，但遍行因必须自地摄，也即一禅的遍行烦恼只能产生一禅的烦恼，二禅的烦恼只能产生二禅的烦恼，不能说一禅的烦恼产生二禅的烦恼。

前面说相应因一定是俱有因，遍行因却不一定是同类因。麦彭仁波切在《智者入门》里说：遍行因也有同类因。意思是说，一禅烦恼产生一禅烦恼时，这种自地所摄的情况，既是遍行因也是同类因，而非自类产生的烦恼，可以是遍行因，但不是同类因。

什么是遍行因呢？所谓的遍行因是一切烦恼性自果的共同之因。遍行因有十一种，即苦谛见断的五见、怀疑、无明以及集谛见断的执胜取见、邪见、怀疑、无明，这是指欲界；色界和无色界的遍行因也各有十一种，三界共有三十三种遍行因。这一切遍行因均能产生自果烦恼。

那么，遍行因能增上所有地的烦恼吗？

不，只是增上属于自地的烦恼，不能增上其他地的烦恼。遍行因在果前产生。有关这方面的道理，第五品有详细宣说。

第 46 课

蒋扬洛德旺波尊者所造的《俱舍论释》，第一分别界品和第二分别根品中，有为法的产生已经讲完了，现在正在旁述因果及缘。前面已经讲了六因当中的能作因、俱有因、相应因、遍行因、同类因。总的来说，按照有部宗的观点，有为法和无为法都可以摄在因当中，为什么呢？对任何法的产生不起障碍，这类法均可称为能作因。抉择灭、非抉择灭等无为法，对任何法的产生不起障碍，从这个角度来讲，可以安立为因。

大家对于有部宗的观点应该明白，他们的有些说法，可能以教证理证无法立足，但有些说法只是未通达它的密意，实际还是有一定依据的。因此，对于有

部宗的观点，大家应该客观地分析和理解。

己六、异熟因：

异熟因即唯不善，以及一切有漏善。

与前面的因有些不同，异熟因唯一是不善业或一切有漏善业。不善业当然全部是有漏的，而善业可以分有漏、无漏两种。本来因也可以有无记因和无漏因，但是无记法和无漏善业不包括在异熟因当中，因为依靠它们不会成熟异熟果报，因此，异熟因中只有不善业和有漏善业，不包括无漏善法和无记法。比如五根，善趣众生的根是以前造善业形成的，虽然现在根的本体为无记法，但它的因是善法，而恶趣众生的根是以前造恶业形成的。因此，人的眼根和牦牛的眼根，虽然表面看来都是根，在色法方面没有差别，但前者以善的异熟因形成，后者以恶的异熟因形成。

异熟因是指什么呢？异熟因是指自之本体具有

力量并具爱的湿性，就像种子播撒在田地里，想要种子生根发芽，一方面需要种子完好无损、没有腐坏，另一方面需要具足地水火风等生长的俱生缘；同样，善和恶的自体比较强有力，并且具有生长成熟的作用和力量。而行住坐卧等无记法，虽然具有十二缘起里面爱的自体，却如同腐烂的种子一样无有力量，不可能产生果报；无漏法就像无有爱之湿性的优良种子一样，自体虽然具有强大的力量，但是不具足轮回中爱的滋润，也就不可能产生异熟果报。所以说，异熟因只有不善与有漏善法两种。

戊三、摄义：

遍行同类因二时，其余三因具三时。

从三时来讲，遍行因和同类因只有过去和现在二时，其余三因——俱有因、相应因、异熟因应该具足三时。所谓的能作因，有关有为法方面的应该具足三

时，而无为法方面的能作因不为时间所摄。

六因中哪些有三时呢？遍行因与同类因只有过去与现在二时，无有未来，因为未来无有次序。有部宗认为遍行因和同类因有过去和现在二时，因为因果属于同一个类别，只要过去的因成立，果就可以出现，而依靠现在的同类因也可以出现未来的果，但是未来的同类因和同类果不能存在，未来没有次第的缘故。当然这只是有部宗的说法，实际上，过去和现在有次第，未来也应该有次第，但是有部宗既然如此承许，我们没必要再再进行观察。

其余三因是指俱有因、相应因和异熟因三者，它们存在过去、现在、未来三时的因。

另外，颂词中不明显的还有能作因，能作因可以分两种，也即有为法和无为法全部包括其中。有为法的能作因应该包括在三时当中，因为对任何法的产生不起障碍的法都可以承认为能作因，而无为法的能作

因不被时间所摄，也就不存在三时的概念。

丁二（宣说果）分二：一、略说；二、广说。

戊一、略说：

果摄有为及离系，无为法则无因果。

在这里略说果，真正的有为果有三个半，即异熟果、等流果、增上果、半个士用果。无为法得绳的半个士用果，加上有漏对治的离系果抉择灭。因此，可以说有为法和无为法共有五个果。但实际上，无为法不存在真正的因果关系，只是一种假立的因果。

这时大家应该明白，有时候说无为法有因果，有时候说无为法没有因果，到底是怎样的呢？以前的很多智者认为：真正的因果能够起到互相能利所利的作用，如同种子对产生果有帮助一样。但这种起到能利所利作用的因果，在无为法当中是没有的，一般来

说，只存在一种假立的因果，以此安立无为法的果。

因果互相观待存在，既然因有六种，果有多少种呢？有为法有异熟果、等流果、增上果、半个士用果，共三个半。同类因和遍行因产生等流果；增上果是能作因的果，能作因虽然可以包括有为法和无为法，但此处讲到的增上果唯一是指有为法的果；士用果的一半，指有为法部分的果。无为法得绳的士用果，也即士用果的一半，再加上离系果，也即通过有漏对治法所获得的抉择灭，从而使相续中的烦恼离开，烦恼离开的这一部分。

这样一来，有为法的果有异熟果、等流果、增上果以及士用果的一半，共三个半果，再加上无为法得绳方面的半个士用果、离系果，有一个半果，总共有五果。这时有人可能会提出质疑：既然抉择灭属于无为法，而它是果的缘故，不是应该存在因吗？前面也提到无为法是能作因，所以应该存在果，但颂词中明

显讲到“无为法则无因果”，是不是与颂词相违呢？

不会出现这些过失，无为法无有因果，原因是它不存在六因与五果。

不存在六因可以成立，无为法无有能作因，因为能作因是指不障碍产生，而无为法无有产生。萨迦派的果仁巴和堪布阿琼说：无为法可以作为假立因而包括在能作因中。这一点在《自释》中明确讲到了，因此，从不起障碍的角度来讲，可以假立为因，但是不会有果。

由此可以看出，《俱舍论》与经部宗以上的观点并不相同。经部宗以上的观点认为，既然安立因果，就应该互相起到能生所生的作用，否则不能安立为因果。比如某法的果得以生长，那么此法的因也可以安立；某法不能产生它的果，则此法的因也不能安立。因和果是观待存在的，有因无果的法不可能存在。《释量论》中有明显宣说：对果有产生的作用才安立为

因。

有部宗认为，可以安立为因，但不一定产生果。比如无为法对产生任何一个法不起障碍，可以说它是能作因，但不一定有真正的果。《自释》中有这方面的阐述，果仁巴也是这样讲的：有部宗承认是因，但不一定有果。比如对某法的产生不起任何障碍的法，可以作为能作因，但是它不一定有果，为什么呢？这个能作因只是从不起障碍的角度来安立而已。因此，有部宗的特殊观点，安立为因也不一定有果。

这里已经说了，无为法无有能作因，因为能作因是指不障碍产生，无为法无有产生。本来讲到无为法是能作因的时候，并未观察无为法是否产生，而是说有为法产生的时候，无为法是不是能作因，但蒋扬洛德旺波尊者在他的注释中是这样回答的。实际上，蒋扬洛德旺波尊者经过二十多年的研究才撰著了这部注释，应该是非常究竟的。但我个人认为，果仁巴的解

释方法比较合理：虽然是能作因，但不一定有彼彼所生的因果关系，这只是有部宗的一种特殊观点。

不存在五果成立，原因是它无有增上果，增上果唯是有为法的果，从假立而言，抉择灭应该是离系果，以道谛之力获得的缘故。这里大家要知道，能作因和离系果不是真正的因和果，它们之间无有能生所生的关系，而作为能作因的果——增上果，唯一从有为法的角度安立。

蒋扬洛德旺波尊者说，增上果唯一是有为法的果，而抉择灭可以称为果，因为是以道谛之力获得的。所以，有时候说抉择灭和无为法有因果关系，有时候又说没有因果关系，到底是怎么样呢？按照有部宗的观点，没有真正能生所生的因果关系，但是从假立的角度来讲，离系果可以叫做果。

俱舍讲的都是名言当中的法，不像中观一样，中观和《现观庄严论》表面上看说一切法空性，好像很

好懂，真正去观察的时候，全部是圣者智慧的境界，越深入越麻烦的；《俱舍论》一般是名言中的法，一开始可能对有些名词、概念很模糊，但真正去观察的话，大多数是分别念的境界，不是很难。

戊二（广说）分二：一、果是何因之果；二、宣说各自之法相。

己一、果是何因之果：

异熟果因为最后，增上果因为第一，
等流同类遍行因，士用果因余二者。

这里对每一个果的定义和分类简单分析。

什么叫做异熟果呢？讲因的时候，最后一个因就是异熟因，而异熟因产生的果就是异熟果。什么叫做增上果呢？增上果是第一个因——能作因所产生的果。等流果是什么呢？是指同类因和遍行因所产生的

果。士用果是剩下的俱有因和相应因产生的果。

此等果是什么因的果呢？

异熟果是最后异熟因的果，增上果是第一能作因的果。能作因实际是一种假立的因，并非真正存在的因，而果里面的增上果，实际就是能作因的果，因此从广义来讲，可以说一切法是一切法的因，因为对产生果不起任何障碍的法都可以称为它的因。

等流果则是同类因与遍行因的果。一切法当中，只有无漏的第一刹那没有同类因，有部宗认为未来的未生法没有同类因，其他任何有为法全部有同类因。因此，世间无漏法的第一刹那，也即见道的第一刹那，从原来的有漏法变成无漏法，这时没有同类因；未生法也无有同类因，除此之外，所有有为法都有同类因。

对此，有些论师说：声音是无有相续的，怎么会

有同类因呢？实际上，所谓的声音没有相续，指的是四大聚合的相续不存在，而声音自己产生声音，这种相续应该存在。

有关这方面的问题比较复杂，以前在辩论场所中经常会辩论。很多人认为：水产生水的声音，应该是同类因。也有人认为：水产生水的声音并不是同类因，只是大种聚合所产生的声音，并不一定是八种微尘所产生的。

应该可以承认：世间中的无漏第一刹那和未生法以外，一般的世间万事万物都有它的同类因，比如众生的心一直连续不断，从无始以来到现在都有这种同类相续不断的刹那，只不过是变化和行相方面有所不同。因此，有为法几乎都具有它的同类因。

等流果则是同类因与遍行因的果，因为它是通过与此二者相同的方式而安立的。

士用果是俱有因与相应因二者的果。一般士用果的意思，“士”就是士夫，“用”就是功用。比如陶师做陶瓷，必须通过一定的功用才可以形成，同样，因通过一定的功用以后才可以形成果，像心和心所互相起功用。

在这里，士用果和增上果之间有一点差别，士用果是俱有因和相应因的果，因果二者同时产生，也即因会对果起作用，而增上果是从不起障碍的角度来讲，范围比较广。

第 47 课

《俱舍论》当中，现在旁述因缘果这个问题。前面已经讲了果是何因之果，最后一个士用果，实际是俱有因和相应因的果，因和果在时间上是同时的，而且因对果起一定的作用。而增上果的话，因不一定真正起作用，只是从不障碍生的角度安立为因。

大家还需要了解，在一个法上可以具足六种因，比如一个人生起嗔恨心，这种嗔恨心没有任何障碍地生起，具足能作因；嗔恨心属于根本烦恼，与它同时产生的很多心所，如十遍大地法等，这就是相应因；与嗔恨心同时产生的除心心所以外的其他因缘，是俱有因；前刹那的嗔恨心生起后刹那的嗔恨心，安立为同类因；嗔恨心属于烦恼，即为遍行因；即生生起嗔

恨心，下一世会变成相貌丑陋之人等，因此称为异熟因，这种异熟果可以成熟在身心两方面。也就是说，根据时间、因缘和果的不同，在一个嗔恨心上可以安立六种因。

另外，若从信心的角度来讲，除遍行因以外，其他因都可以具足。因为遍行因是指烦恼产生烦恼，信心属于善心所，因此不包括遍行因，其他五种因有关善心方面的都可以具足。正如前文所说，何因产生何果，大家应该知道，有多少个因具足可以产生什么样的果，从不同侧面可以安立很多因果。

己二、宣说各自之法相：

异熟无覆无记法，有记所生众生摄，
等流果与自因同，离系果为心灭尽。
依何因力所生果，士夫作用而产生，
非为前生有为法，唯一有为增上果。

五果各自都有不同的法相和事相，下面给大家一一介绍。

首先是异熟果，本体不是善法也不是恶法，而是无覆无记法，而它产生的来源就是善和不善的有记业所生。异熟果由众生相续所摄，《百业经》经常说：所谓的业，并非成熟于地水火风上，而是成熟于众生的相续当中。这是异熟果的特点。

等流果是什么样呢？“等流果与自因同”，所谓的等流果与自己前面的因是同类的。比如前世做善事，今生会成熟这种习气；以前做恶业，即生也会成熟它的习气。《大圆满前行》等很多论典里面说：等流果有同行等流果和感受等流果。

第三个果叫离系果，什么叫离系果呢？“离系果为心灭尽”，此处的心是指智慧，通过智慧灭尽其他法，当时灭尽的部分，小乘称之为离系果。“离系果”也是比较特殊的一个名词，比如通过智慧观察，相续

中原来的烦恼，现在以抉择灭的方式来已经灭尽了，也即与烦恼断绝了关系，有部宗认为，这时会获得一种远离烦恼的果位。实际上，只是烦恼离开了而已，并没有什么果位，但他们认为，依靠智慧灭尽烦恼会获得离系果。

什么叫做士用果呢？“依何因力所生果，士夫作用而产生”，通过士夫的作用产生的一种果。所谓的“士夫”，当然有真正的士夫和名相上的士夫，有时候可以把因缘称为士夫，不一定特指有生命的士夫。意思就是说，在具足某种因缘以后，果无欺而产生，这就相当于人们经常通称的因果，具足什么样的因缘就会产生什么样的果，此处的因就称为士夫。比如陶师通过勤作制成陶罐，同理，通过因的勤作获得果，这种果是士夫的一种造作，因此，具足各种因缘以后产生它的果，叫做士用果。

“非为前生有为法，唯一有为增上果”，有为法

的产生，并不是果在前面，果在前面无法产生。所谓的增上果，即凡是与它同时和在它前面的，除无为法以外，对产生不起障碍的所有因而产生的果。比如无色界众生的相续和地狱众生的相续，地狱众生的相续是不是无色界众生的因呢？有部宗认为是。无色界众生的相续是不是增上果呢？也认为是增上果。因为地狱众生的相续对无色界众生的根产生不起任何障碍，而且地狱众生的相续是有为法的缘故。因此，何时何地所摄的任何一个有为法，只要对产生果不起障碍，其果就称为增上果。

很多论师认为：增上果是总果，士用果是别果，就像总相和别相一样。增上果的范围比较广。与因有点差别，能作因实际上涵盖了所有的有为无为法，但增上果只是对产生不起障碍的有为法。

一般来讲，俱舍讲到的因果，与人们共称以及大乘经典里的说法有一点差别，因此，学习《俱舍论》

的修行人必须通达《俱舍论》自宗的说法。否则，很多人认为：因果怎么会同时存在呢？因果同时存在有很大的过患，对果法的产生不起作用，怎么就能称为因呢？比如喇荣今天盛开的一朵鲜花，北京或者美国的地水火风，是不是喇荣山沟里鲜花盛开的因呢？鲜花是不是它的增上果呢？应该是。鲜花是不是无为法的增上果呢？不是。因此，这里说“非为前生有为法”，必须是因在前面、果在后面而产生，或者同时产生的有为法，才承许为其增上果。

异熟果为无覆无记法。欲界中的无覆无记法对解脱是没有障碍的，所谓的“记”，就是指善的记和恶的记，因为不是善法也不是恶法，所以无记。有覆无记法的话，欲界中只有坏聚见和边执见，色界和无色界的所有烦恼都属于有覆无记法。异熟果自己的本体是什么呢？是无覆无记法，而不是善法，因为断绝善根者的相续中也存在。比如前世造善业、恶业形成现在的眼根等，这些根在断绝善根的人相续中也是存在

的，因此不属于善法；也不是烦恼性，原因是断除烦恼者的相续中也存在，就像阿罗汉，烦恼早已断尽，但相续中仍具足眼根等。

如果只是上述这一特点，则外界的四大也应安立为异熟果，不具足烦恼性也不是善法的缘故，正是为了抛开无情法，而说异熟果是众生相续所摄的法，这是它的第二个特点。

另外，若仅仅是无覆无记法和众生相续所摄这两个特点，长养生与等流生也应该有异熟果，对身体作沐浴、修等持等即为长养生，而身体的前刹那产生后刹那就是等流生，但它们不是异熟生，因为异熟生有即生成熟和来世成熟、来世的来世成熟。第四品会有详细说明，比如我眼睛不好，假设业力不是很重，即生通过供养僧众、念经等善事，眼睛很快好转了，这是即生成熟的异熟生，还有来世成熟的，或者来世不一定成熟而是过几百万劫以后再成熟。《百业经》中

说：“众生所造业，百劫不毁灭。”众生所造的善业和恶业，即使经历百劫也不会毁灭，最后因缘具足时必定会成熟。

既然颂词说“有记所生”，在这里就对善和恶辩论一番，但若仅此而已，依靠等持长养的根、大种与等持中的化心等无覆无记法也有这些特点，为了除去它们，说异熟果是由善不善后时之业的能力成熟而产生。

所以，异熟果具足无覆无记法、有记所产生、众生所摄这三种特点。由于它既是业的异熟又是果，因而称为异熟果。大家知道，因有异熟，果也有异熟，像其他的如同类因、遍行因等，不存在同类果、遍行果等名称，唯一异熟既有异熟果也有异熟因。《世尊广传》和《百业经》里讲到一个公案：以前日日野兽救了一个人，此人获救后，日日野兽嘱咐他千万不要告诉任何人它的行踪。这个人为了得到奖赏，禀告给

了国王，并带着军队和国王来到日日野兽所在的地方。当他用手指向日日野兽所在的方向时，手当下落于地上。这就是即生成熟的异熟果。

异熟果的事相，即异熟所生的一切法。

等流果的法相：于自相续同类后来产生的法。从心的角度来讲，前面的心产生后面的心；从自相续所摄的身体来讲，前一刹那的身体产生后一刹那的身体，这些全部叫做同类，因和果的类别相同。

有些论典中说，为什么异熟因产生的果叫做异熟果，而同类因产生的果不叫同类果呢？它们对果的分析是不相同的。

事相：除去初果圣者以外的一切有为法。初果的类别不相同，因为是从原来的有漏法变成无漏法，也就是说，原来是烦恼性，现在是非烦恼性，所以，除此以外的一切有为法都可以包括在等流果当中。

对于有漏法来说，本体、种类与地均相同。如果是欲界身体产生色界身体，这不叫等流果，地不相同的缘故。

等流果也有两种，一是同类因产生的果，一是遍行因产生的果。遍行因产生的等流果地与烦恼性相同；同类因产生的等流果地与种类一致；无漏法仅仅本体相同，不为地、界所摄，比如静虑六地里一禅的无漏法智慧产生二禅、三禅、四禅的智慧，地不相同，但是本体相同，也可以叫做等流果。

很多引导中会讲到等流果，可以分感受等流果和同行等流果两种。感受等流果，比如前世杀生，即生感受多病等，十不善业全部有感受等流果。同行等流果，是指前世喜欢做善事、即生也喜欢做善事，前世喜欢杀生、即生也喜欢杀生。有些人背《俱舍论》，怎么背也背不进去，但是背世间的流行歌曲或者其他乱七八糟的事情，马上就记下来了，说明有这方面的

同行等流果。有些人对世间法怎么也记不清楚，有关出世间法，如佛经论典里的意义，过目不忘，可以记得清清楚楚，这也是前世的同行等流果。本论虽然没有这样的明显区分，实际都可以包括在里面。如果对等流果详细分析，从地、行相等方面都有不同，但大致可以包括在遍行因产生的等流果和同类因产生的等流果当中。

离系果的法相：通过详细观察的智慧力灭尽自相续中所有的所断有漏法，这时获得一种灭法，这种灭法叫做离系果。比如原来相续中有嗔恨心，通过观察以后根除嗔恨的自体，获得无嗔恨的智慧，这叫做离系果。

事相：抉择灭。先按照法相下定义，事相就相当于举例说明一样，而离系果的事相就比如抉择灭。麦彭仁波切《智者入门》中说，非抉择灭实际也是离系果。一般论典都认为离系果指抉择灭，但麦彭仁波

切认为，离系果也应该有非抉择灭，比如被火烧了的种子，因缘不具足的缘故，不会产生果。按照这种说法，离系果不一定是众生相续所摄。可能《大乘阿毗达磨》的说法也是这样说的，不然《俱舍论》颂词里面说以智慧来灭尽，说法还是有些不相同，大家以后有机会学习《智者入门》的话，应该详细分析一下。当然，对麦彭仁波切所说的金刚语没什么可观察的，文殊菩萨所讲的话不会有任何错误，但是对一些不同的说法，应该会解释它的密意，否则，在解释论典的时候会遇到困难。

士用果有产生之士用果与获得之士用果两种。

一、产生之士用果的法相：无论何时何地，因缘具足并依此力量，与彼因一起、无间抑或后来所生的任何果，均是通过士夫作用而产生的，因而称为士用果。此果有同时、无间和过后产生三种情况，依靠做事而生，与依士夫作用产生相同，故而得名为士用

果。

对于士用果，《俱舍论》里面解释得非常清楚。在其他有关讲义里经常会遇到士用果，实际十不善业中的士用果和增上果，在说法方面稍微有点差别。《辩中边论》中也说：有些成熟于外境，有些在自相续中不断增长。本论的说法有点不同，这里说，士用果与士夫的作用而产生相同，是依靠因的士用而产生的。

如同黑色的药叫做乌鸦声。藏药中有一种黑色的药材，看起来好像乌鸦背着箭一样，一般称为“乌鸦背箭”，因为这种药是黑色的，上面有一块尖尖的像木条一样的东西，并不是乌鸦真正背着箭，但是因为形状像乌鸦背着箭，由此得名。但这里比喻成声音，可能也有这种说法，问一问藏医应该会知道。不过乌鸦是有生命的，药是没有生命的，在讲比喻和名称的时候，比喻和意义不一定完全相同，有些在颜色方面相同，有些是形状方面相同，只是从相似的某个角度

作比喻而已。

事相：由因如是所生的一切有为法。若分析，则有三类：

（一）无间生士用果：诸如依靠下地加行心而产生上地的等持，比如在欲界开始修行以后，通过他的加行勤作等善法观修等持，最后获得上界的等持，依靠世间胜法位无间获得见道，因此叫做无间生士用果。世间胜法位，即加行道第四位。无间也就是连续不断的意思。

（二）同时生士用果：诸如由俱有因所生的果，比如地水火风等，凡是与它同时产生的士用果，都包括在士用果当中。因为对果有一定的作用，可以说是因果同时存在。

（三）间断生士用果：有些是断断续续产生的士用果，诸如农民的庄稼。农民春天开垦挖地，播下良

种，到秋天时可以收获庄稼，这中间有一段时间，也就是时间间断了，所以叫做间断生土用果。

二、获得之士用果：抉择灭得绳仅仅是靠获得而产生，并不是通过因的作用而产生。

增上果的法相：如若果在前，则有因成了无意义的过失，因此观待因，非为前生的新生有为法，与因同时以及后来产生的一切法，即是一切有为法的增上果。

大家都知道，所谓的因和果，因应该在前面，果在后面，如果果在前面则因毫无作用。若从大乘角度来说，因与果同时也没有任何作用，因为果已经形成了，按照中观的观察方法，因的勤作是什么呢？产生果。产生果是因的义务和责任，如果果已经产生，因还有什么作用呢？没有任何作用。但是小乘不这样认为，他们说：果在前面不合理，因果同时存在还是可以的，有时候因遇到困难，果来帮助它；果遇到困难

的时候，因也过来帮助它……

讲到士用果时，因果同时也好，间断也好，无间断也好，只有对它起一定作用的才称为士用果。但增上果并非如此，凡是果不在前面的一切有为法，因果同时也可以，因在前果在后也可以，凡是对产生不起任何障碍的所有法，其果都包括在增上果里，正如前文以喇荣盛开的鲜花为例，它也可以作为极乐世界或者地狱众生的增上果。

颂词里说“唯一”，表示除去无为法，原因是无为法不会有增上果。按理来讲，因可以有无为法，为什么果没有无为法？应该有。但有部宗有这种特殊的观点。

事相：与自因一起或后来产生的一切有为法。

如此一来，前面讲产生士用果时，同时或非同时产生的一切法都是士用果，与这里所说的增上果不是

无有差别吗？

士用果唯是作者的果，无论如何都会对因起一定的作用，而增上果指不障碍自生之所有法的果，范围比较广。这是有部宗的回答。经部宗以上的观点，只承许因果同时是假立的，尤其中观以上，因在前果在后，若仔细观察，因和果的自性均不能成立，但如幻如梦中，只要因缘具足就会产生果。大乘的说法非常合理。

对于有部宗的这种说法，暂时分析时，有些说法还是很合理的。如果通达《俱舍论》中有关因果的说法，大家在学习中观的时候也比较容易。比如《中观根本慧论》当中，有时候破有部宗的生住坏灭，有时候驳六因五果，如果通达俱舍，那么，破能作因是怎么破的，破遍行因是怎么破的，破异熟果时又该如何反驳，有些说法在名言中也是不合理的，有些名言中可以暂时安立，但胜义中不能成立，在抉择空性的时

候，全部都要破掉。

蒋扬洛德旺波尊者说“这是有部宗的回答”，可能间接说明回答得不是很完整。《俱舍论大疏》的作者钦·江比杨说：增上果是总果，士用果为别果。

丁三（宣说二者共同之法）分二：一、执果与生果时；二、由几因生果。

戊一、执果与生果时：

因产生果，有些是同时产生，有些不是同时产生，那么，通过因到底怎样产生果呢？

五因现在执自果，俱有相应二生果，
同类遍行今过去，异熟过去方生果。

六因当中除去不起真正作用的能作因，其他五因均为现在执自果。“执”是具有的意思，也就是说，这五因现在具有产生果的不共能力。其中俱有因和相

应因，虽然是指因果同时，但作为相应因的心和心所，的确互相之间起到一定的帮助作用，名言中应该承认，因此不能认为有部宗的说法都不合理。同类因和遍行因，现在和过去可以生果；异熟则依过去因方能生果。

能作因以外的五因，只是在三时中的现在以种子或能力的方式受持它的果，也就是说，在过去、未来、现在三时中的现在，才具有执果的能力。当然也包括同时产生的果，即相应和俱有二因同时产生现在之果，原因是现在因成立，果就会产生。

现在因与过去因产生果的是同类因与遍行因，现在因是无间产生果，过去因是间断生果，并不是同时产生，这些果都是等流果，是前后同类之果的缘故。

异熟因一者唯有过去才能产生果，而没有同时与无间产生。但这也是有部宗的说法，因为现在造因，未来会成熟异熟，而未来造下异熟因也必定会有成熟

之时，但此宗认为未来没有次第，所以对未来的因和果不作安立。

对于这种宗派的说法，没必要再再观察或驳斥。大家在平时讲经说法的时候一定要注意，上师法王如意宝有时候显现上也说，自己年轻时在讲辩著的过程中造了一些谤法罪，现在讲麦彭仁波切的《宝性论注疏》的原因也是如此，因为年轻的时候不承认这些注疏，为了忏悔才去宣讲的。当然上师如意宝只是一种显现，希望以此提醒我们注意不要造下谤法罪，否则很容易造恶业。

第 48 课

第二品当中，现在旁述六因、五果、四缘，《俱舍论》中对这三者的安立方法，与因明的说法稍有不同。前面已经讲了执果与生果的差别，下面继续讲由几因生哪些果。

戊二、由几因生果：

烦恼性与异熟生，余法初圣者次第，
除异熟因遍行因，同类因外余三因，
即是心与心所法，相应因外余亦尔。

这里讲哪些果用多少因来产生的道理。所有的法，从果方面来安立应该有四种，一是烦恼性，二是

异熟性，三是“余法”，四是初圣者。

既然说果有四种，那这四种果是哪些因产生的呢？颂词中的“除”字，是按照次第来说的，也就是说，第一个烦恼性的果，除异熟因以外的其他五因均可产生；第二异熟生，除遍行因以外的五因都可以产生；余法是指除烦恼性和异熟生、初圣者以外的其他法，除异熟因和遍行因以外，其他四因可以产生；最后一种初圣者的果，除异熟因、遍行因、同类因以外，其他三因可以产生。

这以上是从心和心所方面来安立的果。除心心所以外的色法和不相应行法，从果方面也可分为这四类，除去相应因以外，其他均可按照上述方法类推。

若问：任何一果由几因产生呢？

所谓的果，一般有相应心心所或无情法两种。当然，有部宗认为，不相应行法不包括在这两种当中。

这里所说的果，有与心相应的果和与心不相应的果两种，后一种范围稍微广一点，因为不相应行法的果也包括在里面，如果单单说无情法，范围可能比较窄。所以这里加上不相应行法好一点。

其中与心和心所相应的果有四种，即烦恼性、异熟生、初圣者以外所有剩余的相应有为法，以及初圣者无漏第一刹那。

按照顺序，第一，不善与有覆烦恼性相应心心所之果，是除异熟因以外的五因所生，不会由异熟因产生，因为异熟因所生之果必然是无记法。比如产生烦恼时，首先能作因具足，因为能作因是不障碍法的产生；其次相应因具足，因为在烦恼心的群体中会有很多心所同时产生；作为外缘的因同时存在，所以俱有因也可以产生；同类因也可以产生，依靠烦恼心的前一刹那可以产生后一刹那；由于是烦恼性，遍行因必定存在。

第二，一切异熟生的果，均由遍行因以外剩余的五因所生。不会是遍行因所生，因为它不是烦恼性。所谓的异熟生必定是无记法，比如根识等异熟生，而它的因是依据前世的善业或恶业形成，由于遍行因必定是烦恼产生烦恼，所以不能产生异熟生的果，其他五种因都可以产生。

第三，除了烦恼性、异熟生，以及初圣者以外的无覆无记法威仪、工巧以及幻心三者，再加上一切善法，是除异熟因与遍行因以外剩余的四因所生。无记法中的威仪、工巧和幻心，再加上初圣者的无漏善法以外的其他善法，应该是除异熟因和遍行因以外四因产生的。

不会由异熟因与遍行因产生，原因是任何善心都不是异熟生与烦恼性。作为异熟生，按照有部宗的观点，一般不会在今生成熟，第一刹那的善心产生第二刹那的善心不叫异熟生，而是前世造业今生成熟果。

当然，有人也许会想：前世造善业，即生中也会产生善心。但这种情况不属于异熟生果，而是等流果，因为异熟生的本体一定是无记法，不会有善法。幻化的心也可以有相应因、俱有因、能作因和同类因。

第四，初圣者是指苦法忍的无漏第一刹那，也即由原来加行道的世间有漏智慧，获得苦法智忍无漏智慧时，它的心与心所是除异熟因、遍行因、同类因以外剩余的三因所生。异熟因与遍行因不会产生，初圣者是善法之故，如果由异熟因产生，它的本体应该是无记法；如果是遍行因产生，应该成为烦恼性。同类因也不能产生，因为世间第一胜法位以下是有漏法，在获得圣者以前无有同类。

以上是从心与心所方面对几因生果进行分析，下面从非心产生的一切色法与不相应行来讲。按照有部宗的观点，一切法分为心法、无情法和非相应行法，比如得绳、同类是不是无情法？他们认为，虽然是有

为法，但不能说为无情法。经部宗以上则认为，一切有为法分心法和非心法两种。

在这里，非心产生的一切色法与不相应行法，在除相应因以外的其他因中同样可以分为四类来推断。意思是说，与心相应的果有四种，能生的因有六种，已经对它分析了每个果有多少个因产生，同样的道理，除相应因以外，其他的包括不相应行在内的无情法也有四种，能生的因则是除相应因以外的五种，分析方法可以依此类推。

蒋扬洛德旺波尊者在这里把顺序调整了一下，前面讲与心相应的果，是按照烦恼性、异熟生、余法、初圣者来讲的，在这里首先讲初圣者，其他三种顺序相同。

不包括同类因的色法安立为无漏戒第一刹那，也就是在获得见道的时候，有部宗认为会产生一种戒蕴无表色，因为它前面是有漏戒，在获得圣者果位的

时候，第一刹那的无漏戒律没有同类因，也没有异熟因、遍行因、相应因。

色法里面的烦恼性是指恶戒无表色，一般来说，除有部宗以外不一定承认这种烦恼性的色法。所谓烦恼性的色法是什么呢？人们相续中的恶戒，如发愿一辈子杀生，他的相续中就会得到一种恶戒，这也是无表色。在这里，烦恼性的果，除异熟因与相应因以外的其他四因可以产生。

异熟生是根群体中具有の色法，如果是善趣众生根群体当中的色法，多是以前造善业形成的；如果是恶趣众生根群体中的色法，则多是以前造恶业形成的，因此，它可以由遍行因与相应因以外的其他四因产生。

余者指外色与得绳等不相应行，它们可以由除异熟因、遍行因、相应因以外的其他三因产生。

以上已经为大家介绍了六因五果。希望大家首先要明白六因中每一个因的名词解释。在别解脱戒考试的时候，可以看出大家对别解脱戒的认识到底怎么样，也很容易看得出来平时看没看书。不过有些人可能好好听课了，也好好看书了，但因为年龄不行了，记不住；还有些人前世的烦恼比较严重，一直妄念纷飞，智慧也被分别念的盗贼偷跑了，所以也记不住；有些人智慧还可以，但是不看书。《札嘎山法》和《修行入门》中都说了，众生相续中的贪嗔痴等，不用学，自然而然会懂，但是前世对圣法方面串习得比较少，现在要重新与它相应还是有点困难的。

因此，各位在闻思的过程中还是要下一点功夫，如果不下功夫，特别懒惰的话，即使学习世间的木工技术，恐怕也不是很容易学会，师傅教得再好也没用，徒弟整天都是睡懒觉，学不好的。希望大家在佛法方面还是要下功夫。有些人说没时间，实际上，除了生病以外，在座的很多人还是有时间的。很多发心

的人也说天天发心特别特别累，但你每天发心多少个小时，我们也基本上清楚，除此以外，虽然有些个人的琐事，只要你自己比较精进，每天看看书的时间应该有的。

丙二（宣说缘）分四：一、略说与各缘之法相；二、何缘对三时何果起作用；三、任何法由几缘产生；四、广说等无间缘。

丁一、略说与各缘之法相：

经中说缘有四种。其中因缘为五因；
一切心与心所法，除最后刹等无间；
所缘缘为一切法；能作因称增上缘。

以前格鲁派的蒋阳夏巴在他的《佛教史》中说，随教经部与有部宗的观点基本一致，而随理经部的观点则根据法称论师和陈那论师的观点去解释。因此，随教经部的见解，可以按照《俱舍论》的观点来解

释，也即承认四缘。

因明和一些大乘经典并不承认，他们认为：因对产生果有直接的作用，缘则对果的差别产生作用，比如依靠种子长成甘蔗树，种子叫做因；在生长的过程中，地水火风以及肥料等，则是甘蔗树生长的缘。再比如心，前面的心产生后面的心，前面的心叫做因，而心安住于身体当中时，身体对心有一种帮助作用，所以身体是缘。《前世今生论》中讲过，有些人身体不好的时候，对心会产生不同程度的损害。因为心依靠身体，由于身体的外缘受到损害，心也会受到不同程度的损害。

但是，《俱舍论》里将因与缘合在一起，所以很多论师说：按照《俱舍论》有部宗的观点，因和缘之间的差别是什么呢？有部自宗认为：因也是缘，缘也是因，只是根据众生的根基不同，才讲了六因四缘。有些众生依靠六因来宣说佛法，可以被调伏并获

得解脱；有些众生依靠四缘而宣说佛法，可以被调伏并获得解脱。因此，按照有部宗的观点，因和缘实际对物体的产生方面没有什么差别。那为什么称为因和缘呢？举例来说，五蕴、十八界、十二处，实际五蕴中也有十八界，但根据众生根基的不同分别宣说了五蕴、十八界。同样，因为众生的根基不同，分别宣讲了六因四缘。

颂词中讲到，经中已经宣说了四种缘，即因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘。其中，因缘即前文所讲六因中除能作因以外的五因。从此处可以看出，《俱舍论》中将因和缘完全混在一起来讲，如果未通达这个道理，对因和缘的概念也很难分析清楚。一切心和心所法，除阿罗汉的最后刹那以外，均称为等无间缘。一般来说，无情法方面没有安立等无间缘，比如柱子的第一刹那产生第二刹那，这看起来似乎是等无间缘，因为中间没有被其他法隔开，但这里只是在心和心所方面安立等无间缘。一切法都是心的对境，这

叫做所缘缘。而前文所说的，对生果不起任何障碍的法即称为能作因，也就是此处所讲的增上缘。

佛经中说“缘有四种”，是哪四种呢？即因缘、等无间缘、所缘缘与增上缘。这是略说。

既然说因缘，那什么是因缘呢？所谓的因缘是指除去能作因以外的五因中的任何一种。比如异熟因、同类因，这些是不是因缘？有部宗认为是。这样一来，如果真正去分析就难以区分，会不会出现因成了缘、缘成了因的过失呢？有部回答说，与十八界、五蕴、十二处的道理相同，佛经中有各种各样的说法，所以没有过失。为什么说这五因都是因缘呢？原因是它们对自果产生起到帮助的作用。在这里并未区分本体或者差别，只要对生果起到帮助的作用，就可以称为因缘。

事相：一切有为法。

一切心与心所是等无间缘，而不相应行与色法都不是等无间缘，因果不同时而错乱存在之故。所谓的等无间缘必须是因无间产生果，且因果相等。而色法的因和果不相等，比如《大圆满前行》里面讲的“阿输迦（即无忧树）”，种子很小很小，果却相当大。欲界的色法当下产生欲界、禅色与无漏法。色法一个未灭第二个又产生，多因产生少果，少因产生大果。所以，因与果不相等。而且它们只是过去与现在产生，不是未来产生，因为未来无有次序。

那么，所有心与心所都是等无间缘吗？不包括阿罗汉的最后心与心所，因为等无间缘必须要有它的相续，阿罗汉最后心的后面无有其他相联的法。

为什么叫等无间缘呢？由于平等，故为等。比如前面的有漏心与后面的有漏心，二者相等。同类未被其他法阻断，故称无间；又因为是一切法的外缘，故称为缘。

但在特殊情况下也会被他法隔断，例如，灭尽定心与出定心之间虽然被他法中断，但入定心也是出定心的等无间缘。这是有部宗的说法。入于灭尽定的时候，如果是过一百年以后出定，则中间的一百年已经被灭尽定的不相应行阻断了，但有部认为，中间虽然已经断了，但最后出定的时候，还是等无间缘，这是一种特殊情况。

实际上，若按大乘说法，等无间缘就是要无间产生后面的法，而入于灭尽定几百年以后出定的时候，心从哪里来？按照有部的观点，中间根本没有心，中间是不是已经变成无情法了？或者说众生的相续是不是已经断了？这会有很大过失。因此，按照大乘观点，灭尽定时存在细微的心，一直不间断存在，这样一来，说为等无间缘也是合理的。

所缘缘是指一切法，因为一切法均可作为缘自意识的对境。这里面可以包括虚空等无为法，因为有部

宗认为因和缘里可以包括无为法，但是果里不包括无为法。

所谓的能作因即称为增上缘，因为不障碍一切法产生的果有很多。

这样一来，是不是增上缘和所缘缘相同呢？因为所缘缘是指一切有为无为法，而增上缘也是不障碍产生的一切法。世亲论师在《自释》中讲到：二者之间有同时非同时、有缘无缘的差别，比如增上缘可以同时产生，但是所缘缘不能同时产生；无论是否缘这一法，增上缘都可以安立，而所缘缘必须在缘这一法时才能安立，若未缘这一法，则不能安立为所缘缘。所以，表面看来增上缘和所缘缘无有差别，实际上，增上缘比所缘缘的范围广。

第 49 课

世亲论师所著的《阿毗达磨俱舍论》共有八品，现在讲第二分别根品。按照《俱舍论》的观点，前面已经讲了六因五果，现在正在讲四缘。

蒋扬洛德旺波尊者在前文中说：欲界的色法当下产生欲界、禅色与无漏法。语句比较简略，它的意思是说，色法与心心所不同，因果错乱的情况也是有的，比如欲界的色法当下产生欲界的色法和禅定戒、无漏戒的色法。有部宗认为：一禅到四禅之间的禅定属于无表色，无漏戒律也是无表色。这只是他们的观点而已，真正的禅定和无漏戒并不是色法，但他们认为：欲界的色法，既可当下产生欲界的色法，也可以产生色界禅定的色法或无漏戒无表色。

前面给大家介绍了所缘缘和增上缘，所缘缘是一切法，增上缘也是指一切法，好像都是一样的，但是《自释》里面已经讲了，此二者从两个方面有所不同：一是增上缘可以同时产生，所缘缘不能同时产生。在这一点上，经部认为无为法不能作为因和缘，而有部宗认为，无为法可以作因和缘，但不能作为果。二是有缘无缘的差别，增上缘无论有缘无缘，都可以作为缘来存在，而所缘缘只有在有缘的情况下成为缘，若是无缘法则不能成为缘。所谓的有缘、无缘，前面已经讲过，七心界和一切心所属于有缘法，可以缘外境的任何一法，而其他法都叫做无缘法。也就是说，所缘缘从心识方面来讲，增上缘与之不同，凡是对生果不起障碍的法都可以成为增上缘，不论有缘无缘。

丁二、何缘对三时何果起作用：

前面所讲的四种缘里面，在未来、过去、现在三

时当中，对哪些果起作用，主要从这方面分析。首先要知道，过去的果，现在的缘对它起不到什么作用，按照有部宗的观点，缘可以对现在的果起作用。当然，经部宗以上尤其按照中观观点来讲，现在的果已经成熟了，这时因和缘对它没什么作用。但有部宗承认因果同时存在。从时间方面来讲，四缘当中，哪些缘对现在的果起作用，哪些缘对未来的果起作用……下面从这两方面来分析。

**俱有相应此二因，于正灭法起作用，
三因生法起作用，此外二缘则相反。**

四缘里面有一个叫做因缘，所谓的因缘，是指除能作因以外的其他五因——俱有因、相应因、同类因、遍行因、异熟因。因缘对哪些果起作用呢？这个颂词虽然是讲因缘起不起作用，但主要是从因起作用的角度来分析。这里说：俱有因和相应因对正灭的法起作用，正在灭的法也就是现在的果。大家都知道，

俱有因和相应因是因果同时的，比如心群体中的心心所，都是俱有因和相应因，它对正在灭的法起作用。剩下来的同类因、遍行因和异熟因，这三种因对还没有产生的法起作用，也就是说未来的果。因此，因缘当中既有对未来果起作用的，也有对现在果起作用的。

其他的等无间缘、所缘缘和增上缘，因为增上缘的范围比较广，所以未分析它对未来和现在果起不起作用这方面，而等无间缘和所缘缘当中，前者对未来果起作用，后者对现在果起作用，对现在果和未来果的次第，正好与因缘相反。

此四缘对三时何果起作用呢？

俱有因与相应因二者对正在灭的现在之果起作用，因果同时的缘故。

一般来讲，因果同时唯一是有部宗的观点，中观

以上认为：因果若同时存在，父亲在的时候，儿子和父亲应该同时产生。讲到了很多的过失。所以，中观以上对事物的产生方面，或者承许如鹰和影子一样看待而产生，或者是无则不生的因果关系，除此以外，像因果同时存在的观点，经部宗以上尤其大乘宗派根本不承认。

同类因、遍行因、异熟因三者对即将生的未来果起作用。同类因是指同一个事物不断产生，因此必定是对未来的果法起作用；遍行因是指烦恼产生烦恼，也应该是对未来的果法起作用；异熟因则是今世造业，在即生或者下一世或者再来世的时候成熟，所以也是对未来的果起作用。此处所说的同类因与遍行因，当时无有间断便能生果，中间不会有其他事物阻隔，而异熟因则是后来才生果，今天造业，有些是今天成熟，有些不一定今天成熟。

现在很多人不清楚因和果之间的关系，认为现在

造了善业，马上就会成熟果报。他们可能只知道同类因和遍行因，不明白什么叫异熟因。实际上，异熟因就像农民种庄稼一样，中间需要隔一段时间才可以成熟。世间的万事万物，包括内有情相续和外器世界都是如此，有些马上会成熟果报，有些要隔一段时间才成熟果报。

除了因缘以外，等无间缘与所缘缘生果的方式与前相反。怎么相反呢？因为因缘前面的俱有因与相应因对现在的果法起作用，后面的同类因、遍行因、异熟因对未来的果法起作用，这里并不相同，等无间缘对未来产生的果起作用，而所缘缘对正在灭的现在之果起作用。为什么呢？等无间缘和所缘缘主要是从心和心所方面安立，而等无间缘只是为未来产生果提供一个机缘，所缘缘则是为心与心所执著。

《俱舍论大疏》里好像讲过这样一个问题：前文讲到心识可以缘未来、过去、现在三时，为什么这里

说所缘缘唯一对现在的果法起作用呢？有两个原因，一是所缘缘以现在为主，过去和未来并不是主要的；二是心虽然可以缘未来和过去的法，但未来和过去与现在的所缘实际无有差别，因为有部宗认为过去以过去的方式在现在存在，未来以未来的方式在现在存在。以大乘的观点来讲，未来还未产生，过去已经过去，这两个时间不可能存在。但有部宗认为，未来和过去在现在都可以存在，这也是所缘缘只对现在果起作用的主要原因。

丁三、任何法由几缘产生：

四缘生诸心心所，以三缘生二种定，
他法则由二缘生，非自在等次第故。

下面讲哪些法有多少个缘产生。上述所说的四缘可以产生心和心所；灭尽定和无想定是除所缘缘以外的其他三缘产生的；除心和心所、二定以外的其他不

相应行、无情法等其他法，由两个缘来产生。因此，并不是像外道所说的大自在天等是万事万物产生的因，应该是四缘或六因中次第而产生。

若问：任何法由多少缘产生呢？

以四缘能产生一切心与心所，能作因以外的五因中的任何一因，异熟因、同类因、遍行因、俱有因与相应因作为因缘均可产生心心所；前面的心心所作为等无间缘产生后面的心和心所；色声香味触五境或一切法可以作为心和心所的所缘缘；除自己之外的法，因对产生不起障碍而成为增上缘。如此一来，心和心所实际可以具足四缘。

除了所缘缘以外的三缘产生无想定与灭尽定。有部宗认为，灭尽定没有所缘缘，因为它不是心和心所，而所缘缘主要缘心和心所来安立。前面讲不相应行时说过，二定的本体不是心也不是心所，因此不具足所缘缘。其他的因缘、等无间缘和增上缘可以产生

灭尽定和无想定，为什么这样说呢？依等无间缘可以产生，加行入定依赖于心之故。这也是有部宗的说法，他们认为灭尽定和无想定具足等无间缘而由前刹那心产生，但它自己不是等无间缘。

这里还有些辨析，如果它自己是等无间缘，则其本体应该是心和心所，可以产生后刹那的心和心所。而第一刹那入于灭尽定后，很长时间没有心和心所，最后的出定心是由原来的入定心产生的果。这种说法，从因果角度来讲有比较大的矛盾，因此对于有部宗个别观点的确有不太理解的地方。但是他们认为，灭尽定由等无间缘产生，所以叫做等无间缘者，但它自己不是等无间缘，因为等无间缘的本体必须是心和心所，而灭尽定、无想定的本体不是心和心所，所以说，二定不是等无间缘的本体，是由等无间缘产生的。为什么是等无间缘产生的呢？入灭尽定和无想定的时候，其加行需要依赖于心和心所。

除了心心所与二定以外，剩余的其他不相应行以及一切色法，是由因缘与增上缘产生的，而不是由等无间缘与所缘缘产生，因为它们的行不依赖于心，或者说是无情法的缘故。《俱舍论大疏》里面说，心以外的法叫做无情法，这时不相应行也包括在无情法当中，但有时候，无情法是指除不相应行和心心所以外无有生命的法。我们经常说器世界和有情世界，或者说有记所摄之法，“有”包括所有的万事万物，也即心心所和外境，外境可以包括所有的无情法。但在这里面，将不相应行分开来说。

万事万物的产生应该以四缘产生，不多不少，这个数量是确定的。并不是由自在天和“等”字所包括的主尊与相续常有产生。外道有各种各样的遍计法，有些说是常有自在的我产生万物，有些说是大自在天产生，有些说是常有的时间产生……在《入行论》中抉择无生空性的时候，已经遮破了外道各种各样的邪说。

小乘按照自己的观点，承认三时常有，但实际上，若以大乘观点，这种三时常有的观点与外道无有差别。小乘认为未来、过去、现在三时成实存在，这种说法有不合理的地方。不过此处说，万事万物依靠六因四缘而产生，并不是外道所讲的大自在天或者遍入天所产生的，这些说法通通不合理，因为万法次第产生或者偶然产生。偶然产生，是指暂时因缘聚合的时候才产生；次第而产生，是指并不是由其他造物者产生，这种造作者不可能存在。

这以上已经分析了整个万法有哪些缘产生，下面讲大种和大种所造之间的关系。

大家都知道，地水火风叫做大种，大种所造主要是指色香味触，如果有声音则是五种，如果没有声音就是色香味触四种。为什么叫大种所造呢？有了地水火风的大种以后，才产生色、香、味等。颂词中讲到了几种关系，比如大种产生大种有哪些因？大种产

生大种所造有哪些因？大种所造产生大种所造有哪些因？

《俱舍论》的内容虽然有时候比较简单，但需要很多话来说明。有些金刚道友讲考的时候，一两句话就说完了，但我一句话要解释半天，我想是不是我太啰嗦了，那些金刚道友很有智慧，一句话就可以全部说完了。不过《俱舍论》与其他学问有点不相同，像戒律的话，只要说“这个不准”就可以了，但俱舍里面牵涉到很多问题，一两句话可能讲不清楚。世亲论师对万法的本体和自相分析得非常清楚，对万事万物的判断也非常细致，不仅对外境有详细的认识，对内心世界也有同样的判断和分析。所以，对《俱舍论》真正生起定解的话，对分析无我甚至对整个佛法都会生起很大的信心。

作大种因有二种，为大种造之五因，
大种所造三互因，作诸大种之一因。

这里的“五因”是增上缘里的五因，不是我们经常所谓的五因。《俱舍论》的内容，只是从颂词上讲真的有点困难，如果参照讲义，讲和理解就不是很困难了，但是想把所有的意义都记在心里面，还是很不容易。你两三年前把《俱舍论》学得特别好，再过几年也很容易忘记了。

此外，若有人问：如果说“他法则由二缘生”指一切色法是由因缘与增上缘所生，色法就必定有大种与大种所造两种，那么，大种与其他大种、大种所造之间的因缘与增上缘是怎样的呢？

大种作为大种的俱有因与同类因，即大种作自己同时大种的俱有因，前面大种作为后面大种的同类因。比如地水火风自己产生地水火风，当时它自己对自己群体中存在的地水火风起作用，这是俱有因。相应因肯定是没有的，因为相应因是从心心所来讲；遍行因肯定也没有，因为是烦恼方面的因，而色法不是

烦恼性的；异熟因肯定没有，因为异熟因必须是善或恶中的一者，但是大种群体中不会有这些。所以大种如果产生大种，俱有因和同类因可以存在。同类因为什么存在？地产生地、水产生水……自己的同类作为因产生同类的果。

大种地水火风如果产生大种所造，则作为因缘的方式无需观察。为什么呢？能作因不包括在因缘当中，也就不必再去观察；遍行因、相应因、异熟因也没必要观察，理由刚刚讲过了；俱有因和同类因也不可能有，因为原来是大种，现在是大种所造。

那是不是一个缘都不具足呢？增上缘可以有。大种地水火风产生色香味触等大种所造时，因缘不存在，等无间缘和所缘缘肯定不会有，只有增上缘可以存在。

能作因作为增上缘的方式有五种：即大种作为大种所造之生因、住因、相同因、所依因、增上因。颂

词中所说的“五因”就是指这五种。大种产生大种所造的时候，为什么具足这五因呢？

作此五因的理由分别为：大种新生大种所造，可以作为生因。也就是说，原来是大种地水火风，现在变成了色香味触等，若有声音当然也包括在内，大种已经变成了大种所造产生的因。大种能使大种所造不间断，因此叫做住因。为什么是相同因呢？大种所造随着大种增减而增减，也即随着大种的变化，大种所造也会相应变化。可以作为所依因，因为大种所造依靠其他大种。还可以作为增上因，大种使大种所造愈加增上的缘故。

以上已经讲了大种产生大种和大种产生大种所造分别有几缘的问题，下面讲第三个问题——大种所造产生大种所造。

大种所造产生大种所造有俱有因、同类因与异熟因三者。

俱有因存在，在四大群体中产生的禅定以及无漏戒之七断互相为因之故。有部宗认为禅定以及无漏戒都属于色法，也即无表色，是随心戒。既然是随心戒，色法与色法可以互相起作用，比如身体断除恶业的色法和语言断除语业的色法，“不说离间语”“不说妄语”每一个都是色法，全部属于大种所造，它们之间起互相帮助的作用，所以是俱有因。

同类因也存在，色法所摄的前后同类善法等。有表色的善法产生后面有表色的善法，比如身体顶礼时，每一个手印都可以产生后面的手印。

异熟因存在的原因是，以有表色无表色的有漏善法与不善法分别产生善趣与恶趣的眼等与身体。有表色和无表色都属于大种所造，如果我的有表色和无表色是做善法，则会产生善的大种所造，比如人的眼根等，按照有部观点，像胡麻花一样的眼根，是以前造善业的果报，这就是异熟因产生的。因为前世造恶的

有表色或无表色，即生堕入饿鬼，饿鬼的眼根也是大种所造产生大种所造，这就是异熟因产生的。

如果大种所造作为诸大种之因，那么只是唯一的异熟因。也就是说，依靠即生的善不善有表色，产生后世异熟生之根群体中存在的地水火风四大种。

丁四（广说等无间缘）分三：一、分析十二心；二、分析二十心；三、观察十二心中何者新得。

戊一（分析十二心）分二：一、真实宣说十二心；二、对应缘与具缘。

己一、真实宣说十二心：

欲界善与不善心，有覆以及无覆心，
色界以及无色界，除不善外二无漏。

欲界有善、不善、有覆无记和无覆无记四种心，色界和无色界，除不善以外，每一界各有三心，即善

心、有覆无记心和无覆无记心。这样一来，欲界四心加上色界三心和无色界三心，再加上无漏二心，即涅槃方面的二心和轮回方面的十心，总共有十二种心。

既然说“心与心所一切法”，那么到底心有多少种呢？

心有十二种，即欲界中善、不善、有覆与无覆四心，其中有覆无记法指坏聚见和边执见，无覆无记法指幻心、工巧等。色界与无色界中无有真正的不善心，只有烦恼心，因此除不善心以外各有其他三心。加上有学无学二无漏心，总共有十二种心。

己二、对应缘与具缘：

那么，哪一心的后面立即产生具无间缘之心呢？

这要通过八时来了知。八时即相续时、同地时、结生时、入定时、出定时、染污定所逼恼时、入化心

时、出化心时。

第一个相续时，同类前面的心生后面的心，比如前面的信心产生后面的信心，相续不间断，叫做相续时。

第二个同地时，心的种类不同，地却相同，也能产生其他心。只要同一地就可以，不一定是相续出现，比如前面产生信心，后面生起嗔恨心，然后又生起贪心等，前面心与后面的心种类不相同，这叫做同地心，但不是相续时产生的心。诸如欲界无间产生除自地欲界化心以外的善等一切心，欲界心比较薄弱，所以不包括在内，欲界中产生的任何一个分别念，无论善心产生恶心，或者恶心产生善心等，都可以包括在同地时里面。

第三结生时，从死有结生到中有、从中有结生到生有。讲《前世今生论》的时候讲过，所谓的结生，比如人死以后马上结生到母胎中，或者结生到无色界

当中，这叫做结生时的心。一般《俱舍论》讲中有、死有、生有、本有共四种有，中阴窍诀里面有六种中阴。

这里的结生时，指的是从死有到中有、从中有到生有，死心有除去二无漏、加行善、工巧、化心以外的俱生善。任何众生在死的时候，有些以俱生善来死，有些以不善心来死，有些是有覆无记心来死，有些是在无覆无记的状态下死。这里除去有学和无学的二无漏心，以及闻思修行的加行善，还有工巧心和化心。一般众生在死的时候应该在俱生善的心态上死，诸如十大善地法。另外，不善法，如坏聚见；有覆无记法，诸如根识；无覆无记法，如威仪，在这几种心态上死的也有。

生心，是所转生那一地的烦恼性心，如果是从下界转生到上界，则死心为俱生善与无覆无记心，生心是有覆无记法。从上界转生下界，死心是善、有覆无

记法以及不包括工巧与化心的无覆无记法；生心为烦恼性。

一般来讲，凡是三界轮回中转生到任何一界，所谓的生心全部是烦恼心。从自地转生于自地，则死心是善法，生心如前一样为烦恼性。有学与无学二无漏不可能有生死二心，不包括在三界轮回当中的缘故。为什么叫轮回呢？轮回就是生死。

八时当中今天只讲了三时——相续时、同地时、结生时。在讲八时的时候，十二个心要全部记住，不然十二心与八时互相对应的时候，可能会有点模糊不清。

第 50 课

广说等无间缘里面，首先介绍了十二种心，也就是欲界中的善心、不善心、有覆无记心和无覆无记心，色界和无色界各有三心——善心、有覆无记心和无覆无记心，总共十种有漏心，再加上有学道的无漏心和无学道的无漏心，共有十二种心。现在宣讲等无间缘的时候，大家应该明白，哪些心作为等无间缘产生下一个心识。因此，这里需要了知八时或者说八种分位，有些论典里说六时。

前面已经讲了三时——相续时、同地时、结生时。

什么是相续时呢？善心产生善心、不善心产生不

善心，有覆无记心产生有覆无记心，无覆无记心产生无覆无记心，这就是相续时。自己是什么样的心所，后面也会产生这种心所，诸如十大善地法，前刹那善心作为等无间缘产生后刹那善心，这种善心持续不断，就叫做相续时。相续时一定是同地时，因为欲界善心一定要产生欲界善心，色界善心产生色界善心。

所谓的同地时，心的种类不一定相同，比如善心作为等无间缘，只要是同一地所摄，可以产生不善心，也可以产生有覆无记心，又可以产生无覆无记心。《俱舍论》经常讲三界九地，每一地都有一些心的种类，比如欲界众生的善心作等无间缘，可以产生三种心，一是善心作等无间缘产生不善心，二是善心作等无间缘产生有覆无记心，三是善心作等无间缘产生无覆无记心，可以产生三种欲界心。善心作等无间缘产生善心，已经属于在相续时当中，未加在此处。

第三种叫做结生时，这里的结生是指从死有到中

有、从中有到生有，这其中都有一种结生的过程。比如众生首先在人间死亡，死亡之后的意识马上结生到中阴身，中阴身又马上结生到下一世……这时，生心是什么样呢？一般都是不善心或者有覆无记心，以善心来结生的情况，在三界当中是没有的。死心的话，以有覆无记心死的也有，以善心死亡的也有，当然所谓的善心是指俱生善心，没有有加行善心中死亡的情况。

下面还有出定时、入定时和染污定所逼恼时，以及出化心时和入化心时五种。大家应该明白，以哪些心作等无间缘，就有什么样的阶段，这里的时就是指八种阶段，比如相续时，是指在相续阶段有哪些心可以产生？从这方面来分析。

现在讲第四个——入定时，下界的加行善产生上界的加行善，比如欲界的加行善可以产生色界的加行善。欲界的善心也可以产生色界的善心与二无漏心，

一般色界善心要现前，必须在欲界善心基础上，如果是欲界不善心或者无覆无记心，则不能现前；有学道无漏心也是如此，现前一来果和无来果的无漏心，必须用欲界善心来现前。色界善心产生无色界善心与二无漏心，比如一禅、二禅、三禅、四禅的一位天尊，想要现前无色界善心，必须在善心基础上现前；无漏二心也是同样，以色界身份现前的话，必须以善心作为基础，在入定过程中现前。无色界的善心，在入定过程中只能现前有学道和无学道的无漏心，再没有善心可以现前。

欲界的善心不会产生无色界的善心，因为中间要经过色界，第八品会讲到，虽然有一种禅定是超越的方式，比如九种静虑中间舍弃一个，直接超越到前面的静虑，但一般来讲，欲界众生要现前无色界禅定，不可能以直接的方式趋入。因为欲界的善心不可以直接现前无色界的善心，它们二者在所依、所缘、行相与对治四个方面有很大差距：所依方面，一个是有

色，一个是无色；所缘和行相方面，欲界众生的心是粗大的、有缘的，形象不细致，无色界无有一切相且极其细致。因此，欲界众生不可能直接现前无色界的善心。

这是讲入定时，一般入定的时候没有依靠不善心或有覆无记心、无覆无记心来入定的。这里所说的入定时，全部是在善心状态下，欲界的善心可以现前色界善心，色界善心可以现前无色界善心，另外以三界的善心都可以现前二无漏心。但是，欲界众生不能现前无色界的善心，有所缘、所依、形象、对治四种远离⁵²的缘故。

出定时：上界的善心产生下界的善心，比如原本是在色界入定，出定时已经到欲界善心上了；二无漏心在出定时，可以产生无色界的加行善；无色界的善

52 《颂疏》云：欲界不生无色善心者。以极远故。无色于欲界。四远故远。一所依远。二行相远。三所缘远。四对治远。所依远者。无色界心。不与欲界心为所依故。行相远者。无色界心。唯于第四禅。作苦粗障行相。必无缘欲作苦粗等行相故。所缘远者。不缘欲故。对治远者。未离欲界贪。必无能起无色界定。能为欲界恶戒等法。厌坏及断二对治故。

心与二无漏心产生色界的加行善；色界的善心与二无漏心，可以产生欲界的俱生善心与加行善心。

染污定所逼恼时，是指在上界获得禅定以后，觉得自己特别了不起而心生傲慢，这时禅定已经被染污，禅定也被毁坏，于是退失到下一个禅定，这叫做染污定所逼恼时。

染污定所逼恼时：上界的有覆无记心产生下界善心，因为上界所有的烦恼都属于有覆无记法，不存在真正的不善心，所以一般上界的傲慢或认为自己的禅定是究竟解脱等，对自己的禅定产生一种贪爱，都属于一种有覆无记法，依靠这种有覆无记法会染污你的禅定。这时便会产生下一界的善心，比如第三禅的禅定，认为自己的三禅非常了不起，马上退失到第二禅；到第二禅的时候，觉得第二禅也挺好，就会退失到第一禅。

无色界的烦恼心产生色界的善心，色界的烦恼

心产生欲界的善心，例如，无色界的等持若被烦恼所毁，则此众生心想：现在已失毁了等持，下面禅定的善心是殊胜的。依靠这种强烈想法的牵引，在烦恼性等持的最后无间生起禅定善心。从禅定中退失，现前欲界的善心也是同样。

一般讲六时的话，就是指前六时。在这里讲到八时，也即下面要讲的入化心和出化心两种时。

入化心时：色界的加行善之后会出现欲界与色界的两种无记化心。本来化心就是所谓的无覆无记心，这里所说的入化心与出定时基本相同，首先入定，之后出现幻化的心。比如欲界众生显示神通神变时，需要借用色界的禅定先入定，再依靠禅定心开始显现化心。

很多讲义之所以只讲六时，就是因为这里的入化心和出化心，实际与出定、入定没有多大差别。

出化心时：欲界的化心中产生色界的加行善心。

将上述八时和十二种心的内容铭记于心后，接下来宣说哪一心后无间产生哪些心的道理：欲界中有哪些心可以产生，比如欲界的善心、不善心、有覆无记法和无覆无记法，这四个心可以产生多少心？

欲界善心生九心，彼唯由八心中生，

不善心由十心生，彼中产生四种心。

有覆无记心亦尔，无覆五心生七心。

欲界四心中的善心作等无间缘，无间可以产生九心；“彼”指欲界善心，彼自身作为等无间缘的果，它的因有多少心呢？八种心。欲界不善心作等无间缘的果，可以从十种心中产生；彼自身作为等无间缘，从中可以产生四种心。欲界有覆无记心与不善心一样。无覆无记心作等无间缘的果，由五种心中产生；彼自己作为因，可以产生七种心。

《俱舍论》里面讲到十二种心和八识的时候，算是比较难懂的。法王如意宝以前也讲过：如果有本事，看你能不能解释《俱舍论》里“欲界善心生九心”的颂词。以前我刚到学院的时候，法王在课堂上提到，当时我想这个可能特别难。后来闻思以后也不是很难，首先刚接触的时候有点分不清楚，但是每种学问都是这样的，刚开始接触觉得有点陌生，有点困难，闻思两三遍以后，一般不会有困难。

《俱舍论》等很多经论都是圣者的语言，与平时凡夫人的语言比较起来，可能的确有点难，但就像格鲁派格西所讲的一样，将从未串习过的重新串习，以及从无始以来串习的舍弃，这两件事情不是很容易。从无始以来，我们一直在闲谈等方面的习气比较多，记得也清楚，像《俱舍论》里面的道理，可能以前没有串习过，现在学习有一点点困难，但只要认真去研究，我觉得也不会很困难的。

欲界善心无间可以产生九心，哪九种心呢？即相续时欲界的善心，也即欲界善心作为因产生欲界的善心。同地时欲界的不善心、有覆无记心与无覆无记心。因此，欲界自己相续时和同地时共有四种心。依靠欲界的善心来入定，不管是一禅未至定还是殊胜正禅，可以产生入定时色界的加行善心。依靠欲界的善心，可以现前有学道也即预流果、一来果、无来果的无漏心；也可以现前无学道阿罗汉果的无漏心。再加上结生时上两界的两种有覆无记心，因为死时以善心死亡转生到上两界，而结生时产生上两界的烦恼心——有覆无记心。

此处所说的欲界的善心可以产生九种心，并不一定非要产生九种心，而且也不可能同时产生，但是以欲界的一个善心，可以产生上述九种心。

反过来讲，欲界的善心由多少心来产生呢？欲界善心作为等无间缘的果，只能由八心中产生，即相续

时与同地时自地的四心，也就是相续时欲界的善心产生欲界的善心，同地时的有覆无记心、无覆无记心、不善心可以产生欲界善心。出定时色界的加行善心可以产生欲界善心；出定时的二无漏心也可以产生欲界善心。染污定所逼恼时，色界的有覆无记心作为因，觉得色界禅定非常了不起而生傲慢，这时从色界禅定退失，产生欲界善心。

欲界的不善心由十心产生，是哪十种心呢？相续时与同地时自地的四心，可以如前类推，这里不再重复；结生时上两界的善心、有覆无记和无覆无记心，因为结生时一定是不善心或有覆无记心，因此以上两界的这三种心可以产生欲界的不善心，每界各三种，共六心。欲界四心加上色界和无色界各三心，共十种心。

反过来，欲界的不善心只产生自地的四心，也即相续时的一心和同地时的三心，共有四心。

欲界的有覆无记心也与欲界的不善心一样，由十心产生、产生四心，可依此类推。

欲界的无覆无记心由五心产生，即相续时与同地时自地的四心，加上入化心时的加行善心，比如以色界的善心入于化心，显示各种幻化。欲界的无覆无记心无间产生七心，哪七种心呢？即相续时与同地时自地四心；出化心时色界的加行善心；结生到上两界时的两种有覆无记心。

第 51 课

第二品旁述因果及缘中正在讲四缘，现在是广说等无间缘。

整个三界当中，有漏和无漏的心或者说世间和出世间的心，归纳起来有十二种，这十二种心在八种情况下，互相之间如何产生呢？

前面已经分析了欲界四心——善心、不善心、有覆无记心和无覆无记心，这四种心自己作等无间缘产生多少心，以及有几心作为等无间缘可以产生这四心？下面讲色界和无色界的心如何产生，其中包括两方面的内容：色界中的善心、有覆无记心、无覆无记心三心，自己作为等无间缘产生哪些心？有几心作为

等无间缘可以产生这三心？这是第一个内容。第二个内容主要讲无色界，同样也有三种心，即除去不善心以外的善心、有覆无记心和无覆无记心，这三心作等无间缘产生哪些心？有几心作为等无间缘可以产生这三心？

一般单单解释《俱舍论》颂词的时候，恐怕有点困难，因为现在的有些讲义没有科判，这样的话，很多人不知道三界的心应该如何分。藏传佛教中对科判分析得比较细致，在讲因果及缘的时候为什么讲三界的心呢？因为等无间缘主要在心和心所方面安立，其他的不相应行法和无情法没有安立等无间缘。

色界善心生十一，彼由九心无间生，
有覆由八心中生，彼心产生六种心，
无覆无记三心生，彼中产生六种心。

色界的善心作为等无间缘，可以产生十一种心；

它自己依靠九种心可以产生。色界的有覆无记心，有八种心作为等无间缘可以产生彼，而它自己作等无间缘可以产生六种心。色界无覆无记心由三种心作等无间缘而产生，它自己作等无间缘，可以从中产生六种心。

色界的善心产生十一心，哪十一种心呢？

相续时自地的善心，它自己前刹那产生后刹那。

同地时，分析欲界时有三种心，即不善心、有覆无记心和无覆无记心，但在色界只有无覆无记心和有覆无记心，不存在不善心。因此同时地有两种心——有覆无记心和无覆无记心。其中加行善心中产生三种无覆无记心，也就是除工巧心以外的异熟心、化心和威仪心三种；俱生善心中出现化心，化心中出现异熟生与威仪心，这是它们之间的内部关系。有覆无记心是怎么产生的呢？有覆无记心由异熟生与威仪心中产生。总体来说，就是善心中产生无覆无记心，无覆无

记心中产生有覆无记心。这是自地的三心。

出定时，依靠色界的善心，可以产生欲界的俱生善和加行善两种心。

入化心时，依靠色界的善心显现化心，这时可以产生欲界的无覆无记心。

依靠色界的善心死亡以后，结生时会出现欲界的不善心、有覆无记的烦恼心，另外若转生到无色界，则可以出现无色界的有覆无记心。

再加上入定时，可以产生无色界的加行善心，以及有学道无学道的二无漏心。

以上是依靠色界善心可以产生的十一种心。

反过来说，色界的善心由九种心中无间产生，即相续时的善心；同地时由化心所生的加行善心、异熟生与威仪心二者所生的俱生善心。按理来说，在同地时应该是有覆无记心和无覆无记心两种，按照蒋扬

洛德旺波尊者的分法，没有提及这两种，而是说化心所生的加行善心、异熟生与威仪心二者所生的俱生善心。按照《自释》的观点，色界的无覆无记心和有覆无记心可以产生色界善心。这是自地的三心。

入定时欲界的加行善心，也即欲界时依靠加行善闻思修行，最后入定时出现色界善心。出化心时欲界的无覆无记心，可以现前色界的善心。

出定时，依靠无色界的加行善以及有学无学的二无漏心，可以现前色界的善心。还有染污定所逼恼时，因为无色界的禅定受到染污，依无色界的有覆无记心可以产生色界的善心。

色界的有覆无记心由八心产生，即相续时与同时自地的三心，与前相同。结生时欲界的善心可以产生色界的有覆无记心，因为依靠欲界善心死亡后，转生到色界时的生心是有覆无记；欲界的异熟生与威仪的无覆无记心也可以产生色界善心。无色界不包括加

行善的三心，可以产生色界有覆无记心，这是指结生时。

色界的有覆无记心中产生六心，即相续时与同地时的善心、无覆无记心，这是自地三心；结生时，依靠色界的有覆无记心死亡，可以产生欲界的不善心与有覆无记心；染污定所逼恼时，因为对色界禅定生起染污心导致禅定毁坏，可以出现欲界的俱生善和加行善。以色界有覆无记心不会生起无色界的心。

另外，不会出现入定时、出定时、入化心时、出化心时，因为色界的有覆无记心不能作为入定的依处。就好像有些坏人只能打架，不会做好事，同样，有覆无记心的性质很恶劣，只有自地二时，以及结生时和染污定所逼恼时，可以产生这些心，除此以外不能作为依处。

很多学《俱舍论》的人认为此处的内容比较复杂……刚开始确实有点复杂，但是详细了解前面的

十二种心和八时以后，还是比较好懂的。我讲课的速度不是很快，法王如意宝讲得很快，有时候我翻译出来一句，法王好像已经讲了很多，而且内容特别丰富。以前刚来的时候，法王有时候讲深一点的法，我就根本记不住，刚刚写一个字，法王已经讲了很多内容了。

色界的无覆无记心通过三种心来产生，哪三种心呢？一是无覆无记心，相续时自己可以产生自己，化心、威仪与异熟二者互生；同地时由加行善可以产生三种无覆无记心；同地时的俱生善心也可以产生。其他的入定时、出定时、入化心时、出化心时，还有染污定所逼恼时，没有产生色界无覆无记心的机会。因此，色界的无覆无记心全部由自地的三种心产生，即相续时自己产生自己和同地时的两种善心。俱生善心与化心产生的两种有覆无记心。色界的无覆无记心作为等无间缘可以产生多少心呢？可以产生六种心。即相续时自己所生的化心，威仪与异熟生互为产生。同

地时自地的善心与有覆无记心。这是自地三心。结生时，欲界的不善心与有覆无记心、无色界的有覆无记心，色界众生以无覆无记心死亡后，转生到欲界时，或者以不善心结生，或者以有覆无记心结生，有两种可能性；若转生到无色界，生心必定是有覆无记心。除此以外，色界的无覆无记心不能作为入定的依处，因此不能产生其他心。

有学道和无学道的无漏心能否依靠色界的无覆无记心现前呢？不能。因为二无漏心必须依靠色界或者欲界的善心来现前。

下面分析无色界也是同样，前面的道理都明白的话，无色界也就好懂了。无色界不会有不善心，只有有覆无记心、无覆无记心和善心三种。希望有些刚开始学习《俱舍论》的人，对于有覆无记心、无覆无记心等名词如果不懂，可以在堪布堪姆或者头脑比较清晰一点的金刚道友面前问一问。尤其是辅导的过程

中，如果不懂就马上问，下来过后互相讨论，这个很重要。

无色无覆亦同彼，善心产生九种心，
彼由六心中产生，有覆七心生七心。

色界的无覆无记心由三种心可以产生，它自己可以产生六心，无色界的无覆无记心与之相同。无色界的善心可以产生九种心，反过来，它自己由六种心来产生。无色界的有覆无记心可以从七心中产生，它自己作等无间缘也可以产生七心。

个别金刚道友以前学习物理、数学的时候，人脑与电脑基本没什么差别，记得也非常清楚，算得也特别快。世间上的很多知识，有些地方对现在的生活有一点用处，有些根本用不上，比如数学里的有些方程式、推理公式，现在的工作和家庭当中好像都用不到。但是《俱舍论》当中的道理，全部是分析三界众

生的心态，如果对这一点如理如实地分析，对于通达万法有非常大的必要性。所以，以前在其他地方非常聪明的脑袋，应该在这里好好用一用。

色界的无覆无记心由三心产生，它产生六心，同样，无色界的无覆无记心也可依此类推，即相续时的异熟生，同地时通过加行善心、俱生善心和有覆无记心，由自地的三心中可以产生无色界的无覆无记心。

由无色界的无覆无记心产生的六心是哪些呢？

结生时欲界的二烦恼心——不善心与有覆无记心，比如无色界以无覆无记心死亡后，直接堕入到欲界，也许是不善心结生，也许是有覆无记心结生，有两种可能性。

在结生的时候，色界的有覆无记心也可以产生。因为从无色界以无覆无记心死亡后，转生为色界天人时应该是有覆无记心来结生的。

还有相续时自地的异熟生，同地时的善心与有覆无记心。

总的来说，无色界的无覆无记心，可以产生欲界的二心、色界一心、自地的三心，共有六种心。

无色界的善心中产生九心，即相续时善心产生善心；同地时以无色界善心作为因，可以产生无覆无记心和有覆无记心，这是自地的三心。入定时，因为无漏心必须由善心来产生，无色界众生在入定的时候，可以现前有学道和无学道的二无漏心，一般不入定的时候不能现前。出定时依靠无色界的善心现前色界的善心。结生时欲界的二烦恼心——不善心和有覆无记心，与前面相同，也是有两种可能性；若转生到色界，则现前色界的有覆无记心。

有六种心作为等无间缘可以产生无色界的善心，即相续时的善心与同地时的有覆无记心和无覆无记心，这是自地的三心。入定的时候，依靠色界的善心

入定以后，可以产生无色界的善心。出定时，依靠二无漏心可以产生无色界的加行善心。除此以外，即使欲界善心也是不能现前无色界善心的，从所依、行相、所缘和对治四个方面，欲界与无色界之间存在很大的差别，比如欲界的心行相粗大，无色界心的行相细微；从对治的角度，欲界的烦恼可以通过色界一禅来对治，但是以无色界禅定却无法对治……所缘等也是如此。

无色界的有覆无记心中产生七心，即相续时与同地时自地的三心；结生时，依靠无色界有覆无记心死亡后，转生到欲界时有可能以不善心和有覆无记心两种情况结生；若转生到色界则产生色界的有覆无记心。染污定所逼恼时，由于无色界禅定受到损害，退失到色界的时候，色界禅定的加行善法可以现前。

反过来讲，如同无色界的有覆无记心产生七心一样，它也由七心产生，即相续时与同地时自地的三

心，结生时欲界和色界的二善心，还有异熟与威仪无覆无记心。

第 52 课

现在正在讲广说等无间缘，前面已经讲了，在八时当中，有十种心是以何种方式产生的，也即欲界四心和色界、无色界各三心。下面讲有学道和无学道的无漏心作为等无间缘，可以产生多少心？然后有多少心作为等无间缘，可以产生有学道、无学道的无漏心？

有学之心四心生，彼中产生五种心，
无学五心中产生，彼中产生四种心。

有学道的心可以由四心中产生，以有学道心作为等无间缘，从中可以产生五心。无学道的心从五种心中产生，它自己作为等无间缘可以产生四种心。

有学心由四心产生，即入定时三界的三种加行善。大家都知道，从预流果、一来果到不来果都是有学道，这些无漏心在欲界、色界和无色界中都有。比如欲界众生入定以后，现前预流果或者一来果、不来果，这就是依靠欲界的加行善产生有学道的无漏心；色界和无色界也是同样，因此说有学道的心可以从三界的三种加行善心中产生。还有相续时有学心本身，也就是它自己产生第二刹那有学道的心。

这里没有同地时，因为同地时的心全部包括在三界当中。比如欲界的心产生无漏心，后面产生的心如果属于有学道无漏心，就不属于三界。还有出化心时、入化心时等，在这些阶段不能现前有学道的心。因此，整个三界的心当中，只有四心可以现前有学道的无漏心。

反过来讲，有学道的心作为等无间缘可以产生五种心，即出定时欲界的二善心，有学道的无来果、一

来果在出定时，可以现前欲界的俱生善和加行善，也可以现前上二界的加行善心；相续时，以有学道心本身作为因，第二刹那可以现前有学心；入定时于有学金刚定末际无间生起无学灭尽智，也即无来果最后入于金刚定以后，依等无间缘生起无学道的灭尽智——无学道阿罗汉的心。因此，有学道的心作为因可以产生五种心。

一般来讲，有部宗认为：佛陀的无二智也就是灭尽智，需要依靠因缘产生。不管阿罗汉还是佛陀，他的灭尽智实际是金刚定末尾产生的。因此，有部宗为什么认为依靠因缘可以现前无为法呢？灭尽智本来是抉择灭无为法，但是通过有学道等因缘可以现前。

大乘的说法有点不同，他说并不是真正的因和果，而是能遣和所遣。《大圆满心性休息大车疏》中也讲了，大乘认为将障碍遣除以后，佛陀的如所有智和尽所有智自然现前。但小乘认为，佛陀的无二智慧

也好，阿罗汉的无二智慧也好，前面的因就是有学道的智慧，这里也说了，以有学道心作为等无间缘现前无漏智慧。

按照有部宗的观点，金刚定属于有学道，昨前天法王如意宝也讲了，现在各教派当中对金刚定的说法不太相同，有些认为属于有学道，有些认为是无学道。一般按照《俱舍论》的观点，所谓的金刚定应该属于有学道，依靠金刚定摧毁有学道的所有细微烦恼。当然小乘没有所知障的名词，只有烦恼障和非烦恼障，其中的非烦恼障由金刚定来摧毁，最后现前无学道灭尽智。

无学道阿罗汉的心，通过五种心可以产生。不管欲界、色界、无色界，入定以后可以现前阿罗汉果位，因此入定时三界的加行善心可以产生无学心。有学金刚定心作为等无间缘，也可以现前无学道的心。相续时，第一刹那获得无学道的无漏智慧以后，第二

刹那继续产生无学道的智慧。通过这五种心可以产生无学道的无漏心。

无学心中产生四心，一位阿罗汉在出定的时候，欲界的加行善和俱生善可以现前，上二界的加行善心可以现前，这是出定时的三心；相续时无学心本身。

《现观庄严论》和密宗当中对心和智慧都有区分，但在这里，所谓无学道的智慧与无学道的心，实际没有什么差别。当然一般来说，智慧是无漏清净的法，不过凡夫心也可以叫智慧，所以只是名词在不同分位的不同用法，不能认为所谓的心全部不清净。比如大圆满讲到菩提心时有两种解释方法，大乘发无上菩提心时，利益众生的心叫做菩提心；《实相宝藏论》或者荣索班智达讲《入大乘论》的时候说，所谓的菩提心是真正认识本心时出现的一种智慧。大家如果以后学习《七宝藏》中的《法界宝藏论》《实相宝藏论》，或者学习荣索班智达有关密法方面的教言，

经常会出现菩提心这个名词，这时，所谓的心并不是具有能取所取的凡夫心，应该是远离二边的觉性。因此，有时候有学道的心、无学道的心是指无漏智慧，对于这些名词一定要正确理解其含义，首先依靠文字了知名称，再依靠名称了知词句，这一点至关重要。

这以上十二心的等无间缘已宣说完毕。

戊二、分析二十心：

十二心亦分二十，生于三界分二心，
俱生加行之善心，异熟生威仪心，
工巧化心四无记，色界之中除工巧。

三界中的善心可以继续分，也就是加行善和俱生善。这样一来，所谓的十二心可以再加上三种心，即十五心。欲界的无覆无记法有四种心，哪四种呢？异熟生、威仪心、工巧心和化心。将欲界中原先的无覆无记心分为四个，总共十八种心。另外，色界中不存

在欲界一样的工巧，因为所有的无量宫殿、衣物等都是自然而成，所以色界无覆无记心中除去工巧心，共有三种。因此总共有二十种心。

上述的十二心也可以广分为二十心，那么是如何分的呢？

三界中有或以前转生到何处与生俱来的俱生善心，不论欲界还是色界、无色界，当你转生到那里的时候，你的俱生善心中有时会出现。比如欲界众生转生到色界时，色界的俱生善在中阴阶段就会出现。观待现前得绳本体的加行善心。三界各有两种，十二加三，就有十五心了。

若想：只有这十五心吗？

不是，还有不观待士夫勤作而由异熟因自然而生之心（即异熟生心），也就是说六识聚任何一者均可，它的所缘是六境。

注释当中不是很明显，意思就是说，无覆无记心单独拿出来又可以分为四种。

第一种是异熟生心，就是前世自己做善业或者恶业的异熟果报，比如性格良善或恶劣等，这是他的性格特点。若对异熟心再作分析，眼识、耳识等六识聚中的任一者，都可以属于异熟生心，实际上，它缘于外境的色声香味触等六境产生，因此叫做六识聚的心，或者异熟性的心。

第二种无覆无记心，是指缘外界之坐垫等与自己之肢体的香、味、触与威仪的威仪心，也就是依靠自己的身体等产生的触觉、受觉等。大家都知道，平时的行住坐卧既不是善心也不是恶心，比如很多人在一种既没有生起善心也没生起嗔恨心的状态当中，喝着茶，一下午迷迷糊糊地过去了，这就是威仪心。

第三种是缘色等对境的工巧心，它有四种，也即缘色香味触四境，包括缘声学工巧而分的心，因为世

间工巧学都是为了外面的五境。

第四种是缘色等四对境而幻化出的化心。一般欲界众生依靠色界心显示神变，幻化出各种各样的色香味触而去享用等。所谓的化心不是善不是恶，是一种无记的状态。

前面已经讲了，无覆无记心对解脱不起障碍，所以叫无覆；因为不是善也不是恶，叫做无记。从欲界角度来讲，无覆无记法有上述四种——异熟生、工巧心、威仪心、化心，如此便有十八心。色界当中没有工巧心，其他的异熟生、威仪心和化心是有的，之所以无有工巧，是由于色界的住所与资具等远离勤作，如此一来共有二十心。无色界只有异熟生一个无覆无记心。

为什么善心要分为俱生善和加行善两种呢？一般来讲，如果死心是善心，则必定是在俱生善上死。入定时，不能在俱生善上入定，应该是在加行善上入

定。死亡时可以在异熟生心或威仪心上死，不会在工巧心、化心中死亡。

因此在二十心中详细区分这些心的原因就是如此，四种无覆无记法有时只有其中的三种或者一种。比如以无覆无记心死亡的时候，只有异熟生或威仪心中死。

戊三、观察十二心中何者新得：

下面讲一下十二心中哪些心是新得的。

**三界烦恼性之心，六心六心二心得，
转色界善三心得，有学四心余本身。**

欲界、色界、无色界的烦恼心得到的时候，六心、六心、二心得。欲界的一个烦恼心现前时，有六心重新获得；色界现前的烦恼心即有覆无记心，这时会有六心重新获得；无色界烦恼心现前的时候，有两

种心重新获得。转生到色界的善心现前时，有三心重新获得；有学心通过四心获得。除上述几种心以外的其他心，只有通过本身得绳获得，没有其他新得的得绳。

前面所说十二心互为等无间缘的概念，有部宗、经部宗乃至中观宗以上都可以承认，但这里有关十二心的新得，只有有部宗承认。前面也讲过，得绳是有部宗的一种特殊观点，蒋扬洛德旺波尊者也说，对于这种观点，大阿阇黎是不承认的。

当然，对于新得这个概念，一般经部宗以上的宗派可能不好理解。但是按照有部的观点，若问：现前十二心任何一种时，有几心新得呢？

分析十二心的时候讲过，三界都有烦恼心，但只有欲界才有不善心，而色界、无色界只有有覆无记心。三界的烦恼心当中，欲界烦恼性心现前时可有六心重新获得，哪六种心呢？即从无色界与色界转生到

欲界时，欲界的二烦恼性心、俱生善心，这三心的得绳可以得到；欲界身份的阿罗汉，生起欲界烦恼心而使阿罗汉果退失时，无色界和色界的两个有覆无记心重新获得，原先是无学阿罗汉的心，现在变成有学心。

这六种心，有部宗并不承认为同时产生。比如阿罗汉退失的时候，色界无色界的二烦恼心和有学心可以同时产生，转生到欲界时，可以得到两种烦恼心和俱生善，应该有两种情况。

这里讲的内容，主要从得绳方面理解，不然真正用义理观察的时候不一定成立，像前面所讲的烦恼心产生的时候，到底产生俱生善还是产生二烦恼心，通过等无间缘真正去观察的时候根本靠不住。所以，此处的内容不能与有部宗的观点分开，一旦分开，想以理成立恐怕有点困难。

同样的道理，色界烦恼性心现前时有六心重新获

得，即从无色界转生到色界时，色界的烦恼性心与俱生善心、二化心——色界化心和欲界化心；色界的烦恼性心使阿罗汉果退失时，无色界的烦恼性心与有学心。这也不是同时获得，而是指会有这两种情况。

无色界的烦恼性心现前时，可有二心重新获得，即无色界的烦恼心使阿罗汉果退失时，无色界自己的烦恼性心和有学心可以现前。

阿罗汉退失的道理，也是有部宗的观点，经部以上没有阿罗汉退转的概念。麦彭仁波切在《智者入门》中也说：圣者退转以后在很快时间当中可以恢复原来的状态。比如一位身体很好的勇士，在路上绊倒的时候马上可以站起来。不像有些脆弱的人一样，在泥水里面绊倒以后，水桶也是咚咚咚……开始滚下去了，自己也哭起来：“我绊倒了，有没有人救我？”勇士不会这样的，马上就会恢复原来的状态。

这里讲到，在退失的情况下，无色界的阿罗汉马

上现前有覆无记心以及原来有学道的无来果，之后很快会恢复。

以上是三界中烦恼心产生的情况。

转生色界的善心现前时，有三心新得，哪三种心呢？即以一禅未至定远离对欲界贪欲时色界的善心，依靠一禅未至定可以断除欲界中的九品烦恼，这是以出世间道获得。还有以世间道远离欲界贪欲时的二化心，这种情况不一定是圣者，有些凡夫人通过世间道也可以断除欲界所有的烦恼。修持这种禅定未证悟无我。修道分两种，真正的修道就像大乘的修道一样，证悟预流果以后继续修持；还有世间修道，依靠世间学问断除欲界的烦恼，这时出现欲界化心和色界化心。

有学心现前时，可重新得四心，即第一无漏时的有学心，原来是加行道，之后获得见道第一刹那无漏心；以无漏道远离欲界贪欲时的二化心——欲界和色

界的化心，这是出世间道；以无漏道远离对色界贪欲时无色界的善心。

一般转生到色界的善心可以现前三种心，也即三种心重新获得。与有学心应该分开，有学心有四种心的新得。

剩余的六心，即欲界、无色界的善心、无学心、三界的无覆无记心现前时，除了它们本身以外，没有其他重新获得。

俱舍论第二分别根品释终

第 53 课

第三品 分别世间

今天开始讲《俱舍论》的第三品。这一品中对器情世间有些不同的观点和说法，在科学发达的今天务必要掌握；佛教声闻乘对此观点如何，对这些问题一定要清楚。

第三分别世间品分二：一、生者众生世界；二、生处器世界。

甲一（生者众生世界）分三：一、分类；二、法之特点；三、广说自性。

乙一（分类）分二：一、三界之分类；二、五趣之分类。

丙一、三界之分类：

很多人口口声声三界六道、轮回，尤其一些刚学佛的人问：到底三界是哪些？六道是哪些？是不是美国和澳洲？这些人只是口头上说三界、六道，具体指什么都不太懂。

**地狱饿鬼与旁生，人类以及六欲天，
即是欲界分二十，由地狱洲之差别。**

这个颂词主要讲欲界，即地狱、饿鬼、旁生、人类和天人。这里没有讲非天，但可以包括在天人当中。欲界有二十种，善趣十种，恶趣十种，这是根据地狱和人间各洲的差别来分的。

前面已经讲了，三界属于烦恼性，这主要是从心心所方面来分。何为三界呢？欲界、色界及无色界。本论对蕴、界、处、三界、六道等，分析得非常清楚。欲界都有哪些呢？有地狱、饿鬼、旁生、人类与

天界。欲界共有二十种，这里首先讲所谓的五趣。

地狱：由于以非福德的业力牵引或者心不欢喜，故而称为地狱。印度梵语为“那绕嘎”，其中“绕嘎”是欢喜之义，“那”是否定词，即没有欢喜。为什么呢？地狱当中没有一点欢喜之处。因此，印度梵语直接对应就是不欢喜，众生业力现前而不欢喜的众生，叫做地狱众生。

平时有些金刚道友特别不高兴，整天愁眉苦脸，这就是地狱众生。有些领导里面也有。有些门卫，一个每天非常欢喜，可能是天人的化身；还有一个天天愁眉苦脸的，我来来去去的时候看到他的脸，经常想：他是不是地狱众生啊，每天都不高兴。

饿鬼：心里挂念着饮食或者前往寻觅，一去不复返，为此称为饿鬼。整天想：买点好菜、买点好吃的，今天中午吃什么、明天晚上吃什么，今天吃一块牛肉？是不是已经开许了？……这就是饿鬼众生。藏

文称为“叶达”，心里一直惦念着食物，每天只想这些的就是饿鬼众生，因为饿鬼特别特别饿。

前段时间摩尼宝这边有一个喇嘛，每天特别重视吃，对其他闻思修行方面一点不重视。他稍微有一点钱，但这些钱是福德招来的还是非福德招来的也不好说，他特别喜欢用这些钱买好吃的。整天惦念着饮食的众生，就是指饿鬼。

旁生：因为头横着行走而称为旁生。藏文“登住”，低着头走路。因为它的业力现前，不可能站立。

人类：所有世间都被称为作意，原因是意识占主要部分，由此称为人类。人与其他众生不同，主观意识以及精神支配性较强。六道众生中人的意识潜力是非常强的，什么都可以改变，什么都可以造作。

天界：梵语“得瓦”，义为拥有喜乐或安乐而尽

情享受，故称天界。平时人们经常说：这个人特别快乐，就像天人一样；他的家特别舒服，就像无量宫一样。学院的个别人，不修行只修房子，来这里不是来修行的，是来这里打工的。这种人就是天人的化身，整天吃得好一点、穿得好一点，开开心心地坐着，这就是所谓的天人，因为天人的意思就是享受安乐而欢喜。

当然，人们认为的天界是指上二界的天界，但在讲欲界的时候，就是指欲界六天。包括四大天王天、三十三天、离诤天、兜率天、化乐天与他化自在天，此六天是欲界天。

《大圆满前行》当中讲地狱痛苦的时候，讲过欲界六天众生寿命的量，也讲过什么叫化乐天、什么叫他化自在天……但有些人一提起六欲天，就是三十三天里的六个天尊，真的有些闹笑话。大家应该注意。

如果对此等详细分析，地狱可以分为八热地狱，

人类分为南赡部洲、北俱卢洲、西牛货洲、东胜身洲四大洲，再加上饿鬼、旁生、六欲天，共有二十类。若从恶趣和善趣来分，善趣十个，即六欲天加上人类四大洲；恶趣十个，即八热地狱加上旁生和饿鬼。

寒地狱与近边地狱都是热地狱的从属，因而未单独计算。我们经常说十八地狱，为什么这里只讲八热地狱，不讲其他地狱呢？有些经典中说：其他地狱只是从属，主要是八大热地狱。《大圆满心性休息》《大圆满前行》当中，对寒地狱讲得不是很广的原因也是如此，近边地狱、孤独地狱等全部是八热地狱的从属，没有单独计算。

天界在下文中还有阐述。

以上包括地狱等一切处为欲界。什么叫做欲界呢？依靠五欲妙产生极大的烦恼。色界和无色界众生不会对五欲妙很贪著，欲界众生见到悦意色法的时候，心想能不能得到？听到悦耳的声音时，内心希求

多听一会儿。对于好吃的、好喝的、好玩的等等，什么都想要。所以，欲界众生对五种妙欲有特别强的烦恼，难以制止。

对于欲界众生来讲，没有一点贪欲是不可能的，麦彭仁波切在《君规教言论》中说：欲界众生不可能无有贪欲，但是不要贪得无厌，一定要有限度。因为它们是增上不善业烦恼界的缘故。前面讲了，“界”是指种子、界性，就像珍宝山里有各种各样的珍宝一样，界具有种子和因的能力，因此叫做欲界。

科判中说“三界之分类”，三界里的欲界，如果细分则有二十种，再详细分还可以有三十六种、四十种等等。其他论典中也有这样分类的，比如地狱分十八大地狱，饿鬼再分外障饿鬼、内障饿鬼和特障饿鬼⁵³，旁生也可以分海居旁生、散居旁生，人有四大部洲和八小洲。本论颂词当中将欲界众生分为二十

53 《大圓滿前行》中讲到：饿鬼分隐住饿鬼和空游饿鬼。此处讲到的外障饿鬼、内障饿鬼、特障饿鬼是指其中的隐住饿鬼。

种，这一点大家应该清楚。

此上住所十七处，即为色界于其中，
初三静虑各三处，第四静虑有八处。

“此”是指欲界。欲界上方有色界，共有十七色天。是怎么算的呢？根据禅定的不同，概括来讲，色界包括在四禅天当中；若详细分则有十七色界天，其中第一静虑、第二静虑、第三静虑中每一个分为三处，第四静虑则有八处，总共有十七处。

那么，何为色界呢？在功德与相貌、受用、财产、住所等方面远远胜过欲界，并且能够增上自地烦恼、色相善妙的界，因此称为色界。如果有人问什么叫色界，应该用这段话来回答。

若问：假设色界为四禅所摄，那如何成为十七处呢？因为修持四种静虑的不同，因而转生色界之处也有所不同。

也就是说，因修持初三静虑上品、中品、下品禅定的不同，分别转生于梵众天等三处禅天，其中梵众天、梵辅天及大梵天为初静虑三处；少光天、无量光天与极净光天是第二静虑三处；少净天、无量净天与遍净天为第三静虑三处。

《智者入门》当中专门有口诀，希望你们一定要记住。讲《俱舍论》的时候，如果连十七色界天都算不出来，不叫闻思《俱舍论》。

由于修第四静虑有漏的上品、中品、下品四禅，而转生到无云天、福生天、广果天这三个凡夫色界天；轮番修无漏下品、中品、上品、极上品、最上品四禅的不同，而转生到无热天、无烦天、善现天、善见天与色究竟天的圣者色界天，又名净宫地。

这样一来，色界天归纳起来包括在四静虑当中，总的来分有十七处，其中第一静虑、第二静虑、第三静虑各自分为三处，第四静虑分八处，前三处是凡夫

地，后五处是圣者地，共有十七处。

克什米尔有部宗的个别班智达认为：名称上是十七处，实际只有十六处。为什么呢？初静虑当中的梵辅天和大梵天实际位于一处，所以没有必要单独分类。印度有部宗和经部宗则认为：应该是十七色界天。

无色界则无住所，由转生而分四种，
彼处同分与命根，即心相续之所依。

欲界六天的最高处就是他化自在天，他化自在天上面是色界天人的处所，依次第性而存在，而无色界没有单独的居所。就像有些新来的人一样，在哪里都没有房子住，这就是无色界的众生。无色界众生根据禅定的不同，转生为四种，其心相续依靠同分和命根来存在。有部宗认为：同分和命根都是一种实有的物质。

这只是克什米尔有部宗的观点。红衣派有部宗认为：无色界有细微的色法存在。无垢光尊者在《如意宝藏论》中也说：在色界的上方，有空无边处、识无边处、无所有处以及非想非非想处，这里实际有色法的存在，因为极其细微而加上了否定词。

何为无色界呢？如前所说，无色界并没有单独的其他处所，原因是获得无色界等持并且没有退失的补特伽罗，无论死于何处，立即在那里形成四名蕴而转生于无色界。所以，他们认为无色界的众生无处不在。比如已经获得无色界禅定以后，今天死在喇荣，无色界的住处就在喇荣；如果死在炉霍，当时死在那里的心相续就在炉霍，无色界的住处就在炉霍。因为无色界没有真正的身体，只有四名蕴，依靠命根和同类存活在那里。

虽然无有处所，但无色界也并非无有分类。根据修持禅定的贤劣程度不同，所转生的无色界也有空

无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处四种差别。

空无边处，指每天修持观想一切均如虚空一般，最后成为空无边处。观想一切都是心，最后变成识无边处，意识无量无边。无所有处是指什么都没有，不是虚空也不是意识。非想非非想处指不是有也不是无。所以，修禅定的时候一定要注意，切忌没有上师窍诀地盲修瞎炼，否则很可能转生到这些地方。

若问：如果无色界根本无有色法，无色界众生的心依靠什么呢？

在无色界，众生的心相续依于同类与命根不相应法。不相应行当中有一种叫同类，虽然它并非真实存在，但有部宗认为它是存在的。命根也如此。藏文在这里有个“亦”字，此处未作翻译。它的意思是说，无色界众生心的相续还依靠凡夫、非具、得绳以及生等存活。

下两界不观待色法的心，难道不也是依于同类与命根吗？

欲界与色界有情不依靠同类与命根，因为他们不离色法之想，并且力量非常薄弱，不可能依靠它。下二界众生整天想一些色法，执著心很强，而无色界众生的心不观待色法，因为依靠等持力已经远离了色法之想，而且力量非常强大。

以上只是有部宗的观点，经部宗有其他的说法，他们认为：无色界众生依靠以前所造作业的力量继续存活，比如以前修空无边处禅定，那么，无色界众生的心相续便依靠这种空无边处禅定的业力而产生。

丙二、五趣之分类：

彼中地狱等五趣，经中宣说各名称，
非烦恼性非有记，所谓众生非中有。

“等”字包括饿鬼、旁生、天界和人，佛经中已经宣讲了各自的名称。所谓五趣的本性到底是什么呢？五趣的体既不是烦恼性有覆无记法也不是不善法，又不是有记善法。如果是烦恼性，会出现无烦恼的有余阿罗汉不属于五趣的过失。不是非烦恼性，因为五趣的本性如果是善，具有邪见的人、断了善根的人不是众生了，有这个过失。五趣众生也不包括中有。

总的来看，中阴身是不是众生呢？应该说是众生。但是按照《俱舍论》的观点，它不是五趣众生，因为它既不是人趣、天趣，也不是地狱趣、饿鬼趣、旁生趣。本论认为：中阴身还未转生到任何一趣，只是在中间住着，中阴身结生以后的众生才属于五趣当中。所以，不包括在五趣里面。

《宣说七有经》里面，五趣加上业有，再加上中有，共有七有。当然总的来讲，佛和众生分开时

候，中阴身也是众生。

什么是五趣呢？三界中的地狱以及“等”字所包括的饿鬼、旁生、天界及人间这五趣，《宣说三有经》中宣说了各自的名称。

那么，五趣的自性是什么呢？五趣的自体既不是烦恼性有覆无记法，也不是不善法，就像上述所举的例子一样，否则阿罗汉不是众生了，但不要说阿罗汉，小乘宗认为佛的身体也包括在五趣当中；又不是有记善法。假如是烦恼性与善法，就不包括圣者与断绝善根的众生了。因此，五趣是非善非恶的一种无覆无记法。

这些趣的众生被称为有情，但它们不是中有，因为经中说：除五趣外之不同中有。《宣说七趣经》中已经讲了，所谓的中有是其他众生。前面讲不相应行法时讲过，一般有部宗认为，所谓的众生就像凡夫一样，也是一种实有的物质。而经部宗以上认为：蕴的

一种相续假立叫做众生。月称论师在《七十空性论注疏》里也是这样讲的，所谓的众生就是五蕴的假合。

《入中论》讲众生和数取趣的时候专门讲过众生的道理，小乘有部宗所认为的真正实有法并不存在。

若问：如果决定有五趣，那六道中的非天属于哪一趣呢？

按照阿阇黎圣者无著的观点，非天包括在天界中，其理由是非天的身体、受用可与天界相比，并且是天人联姻的友伴，但因失去了天法的快乐而被称为非天，这是对下劣加否定词的称呼。

《正法念处经》里面说：非天一半，也即须弥山、大海以下属于旁生界，以上属于天界。实际上算法无有相违。麦彭仁波切《智者入门》中也是这样讲的，非天属于天人当中，共有五趣众生。

下面提出一些问题，希望大家有时间的话，最好

像做作业一样去做，还是很有意义的，这样的话每天都有一定的印象。

第 54 课

下面宣讲释迦牟尼佛第一转法轮的密意——《俱舍论》。为什么说是释迦牟尼佛第一转法轮的密意呢？释迦牟尼佛在三转法轮中，针对不同众生宣讲了不同的法，第一转法轮中针对钝根者宣讲我存在；第二转法轮针对中根者宣说空性法门，讲我不存在；第三转法轮当中针对最利根者，宣讲远离一切戏论言说的境界，并承许超越一切的如来藏存在。

龙猛菩萨说：诸佛或说我，或说于无我。诸法实相中，无我无非我。诸佛所宣说的法，一转法轮是有我，二转法轮说无我，但在诸法的实相当中，无我亦非无我。现在所讲的内容是释迦牟尼佛第一转法轮我存在的道理，虽然最后抉择阿罗汉的人无我，但首

先讲蕴界处、业因果、轮回、器情世界全部存在。因此，作为释迦牟尼佛的后学者应该精通《俱舍论》，因为释迦牟尼佛在这里将一切法的类别、法相等全部归纳无余。

乙二（法之特点）分四：一、七识处；二、有情九处；三、四识处；四、观察七识处与四识处所摄之义。

丙一、七识处：

身不同与识不同，身不同与识一致，
相反以及身识同，无色界中初三处，
此等即是七识处，余者非有彼能毁。

七识处是指什么呢？身体与意识皆不同的一部分众生，就像欲天和人类；身体不同但心识一致，就像第一静虑中大梵天等众生；相反是指身体相同、意识不同，这是第二禅天人；身体和心识全部相同，指第

三禅的众生。上述四处加上无色界初三处——空无边处、识无边处和无所有处，这七种众生的意识，称为七识处。《俱舍论》当中，对于佛陀在不同经典中讲到的，各类众生意识的差别、身体的差别，或者识蕴的差别、分类等，宣说得非常细致。其他的为什么不叫识处呢？能坏之故。比如第四禅、无色界最高的有顶以及三恶趣的众生，因为是可以摧毁意识之处，因此不能称为识处。

若问：既然经中说“七识处、心九处，有色众生身异、想亦异，如诸人与有天，此为第一住识……”其中所说的这些是什么意思呢？

现在很多人解释佛经，如果没有精通《俱舍论》，想解释佛经尤其讲《阿含经》《阿毗达磨》《毗奈耶经》的话，真的非常困难。

经中讲到了七种识处，在茫茫三千大千世界当中，有些众生身体不同、心识也不同，有些众生身体

和心识都相同，有些众生身体相同、心识不同，有些心识相同、身体不同，有这么四种类别。

（一）身与识二者都不同的众生是人类与诸欲天，他们的身体颜色、形状与行相均各不相同，识也有苦乐等舍的不同之故。

以前古人说“人心如面”，也就是说人的面部各不相同，人的心也是如此。之前我在杭州的时候，有一对双胞胎，长得特别像，但仔细观察还是有点差别，一个人的鼻子稍微大一点，一个人的眼睛稍微小一点；心也是完全不同，可能是因为前世的习气，一个人对贸易、人的教育和沟通很有兴趣，一个人对这方面没兴趣，对佛法方面很有兴趣。再比如演毛泽东的演员与毛泽东，人们都认为长得太像了，真正去看的话，两个人的爱好、苦乐、素质等各方面完全不同。

同样的道理，欲天的身体不相同、心识也不相

同，比如三十三天和四大天王，他们的身体、相貌、颜色、形状等各方面都不相同，心识也完全不同。所以，人与人之间不相同，欲天与欲天之间也不相同。

在座的人也是各种各样的，有些人前世对佛法的因缘非常深，觉得《俱舍论》、密法等很多法都非常好；有些人觉得不好……存在各种各样的想法。

（二）身不同、识相同的是梵众天界的新生天人。身体为什么不相同呢？他们的身体、颜色、言语、衣裳等与大梵天相比都要小。意识为什么相同呢？大梵天以前在光音天时想：以后我要造一个梵天世界，愿以我的悲心能产生一切众生。他到梵天世界不久，来了很多新的天人，于是他想：这些天人都是我的意愿所造。而新生的所有眷属也觉得：我们是由大梵天的意愿所生。实际并非如此，在其他论疏中有详细宣说。

（三）与身体不同、识一致相反，身一致、识不同的是二禅天的天人。原因是他们的身体都同样是光的自性，而且颜色、相、形状也是相同的。原来表演释迦牟尼佛本师传的时候，很多天子天女穿的服装、相貌打扮基本相同，不过我们是假装的，天人们完全是相同的。他们的心识不相同，因为在第二禅当中，乐受没有究竟和成熟，如果对正行的意乐生起厌烦，则现前未至定，如若对未至定生起厌恶，则现前正行的意乐，因而他们的心识是不同的。因此，第二禅的天人，有些住在未至定，有些住在正行当中，表面看来身体相同，实际心并不相同。

这也是有部宗的一种说法。实际上，人当中也是可以的，比如出家人的身体全部穿着红色的僧服，身体应该相同，但心识完全不同，有些想回家里帮忙，有些回去之后又想回寺院里面住……很多人心不定，因此在我们这里，身体相同、心不同的情况也是存在的。

（四）身、识二者均一致的是三禅天的天人。他们身体的颜色等相同，而第三禅的心都有禅定的乐受，因此，心乐相同之故，识也相同。

上述四种情况，再加上四无色界的前三处也是识处，因经中云：“彼处无色界众生……”以上所说的即是七识处。

为什么叫识处呢？因为在这些地方，对自己的禅定、处所等以爱的方式，识得以增上。

若问：六道轮回中还有很多众生有心识，为什么只将它们称为识处呢？像无色界最高的有顶、色界最高的四禅，以及欲界的三恶趣——旁生、地狱、饿鬼，为什么不包括在识处当中呢？

除前面所说的这些以外，剩余的三恶趣、第四禅、有顶不是识处，原因是他们不会以贪爱的方式增长自己的识，而是摧毁自己的意识。

那是如何摧毁的呢？所有恶趣是以痛苦摧毁，以前第五世达赖喇嘛做的《传戒传承文》中说：三恶趣有苦苦逼迫。第四禅的无想天以因果无想定而摧毁。有顶则以灭尽定而摧毁。因此，这些地方不能称为识处。

丙二、有情九处：

有顶无想天众生，经说有情之九处。

因于不欲之中住，是故其余非称处。

前面讲到的七识处加上有顶和四禅无想天的众生，称为有情九处或者众生九处。除这九处众生以外，其他如三恶趣的众生不叫处，为什么呢？因为不愿意居住于其中的缘故。

比如五明佛学院，愿意住的人可以说“这是我的住处”，不愿意住的人，他自己也不认为这是他的住处。整天东奔西跑，今天跑到这个上师那里，明天跑

到那个上师那里，这些人不能称为处者，原来说“我的上师是晋美彭措，我的法是大圆满，我的家乡是五明佛学院”，但现在这三个条件已经不具足了。地狱众生根本不认为自己的住处在这里，就像关在监狱里面的人，不认为：这是我的房子、我的家乡。整天都要逃出去，因此不能叫做处。

什么是众生九处呢？刚刚讲的七识处，加上有顶、无想天众生即经中所说的有情九处。前面七识处不算在内的有顶众生和无想天众生，在这里可以加上。

那么，恶趣以及无想天众生之外的第四禅为何不叫有情之处呢？三恶趣不叫有情之处，其理由是这些众生由业魔干扰而在不情愿中安住于此，如同关在监狱里的众生一般。或者说，此二者之所以不叫有情之处，是因为有情之处具有想从他处来此而不愿去往他处的心态，而恶趣不具备这两种特点。

有些道友可能也是不具足这两种条件，不愿意回来，只想从这里出去。你们中的有些人想出去的话，我不会制止的，出去也可以。只要上师如意宝在这里，很多弟子都会来的。古人有句话叫“桃李不言，下自成蹊”，桃李不会说到我这里来，但是桃李非常好吃，下面的路自然而然会形成。上师如意宝在这里的时候，成千上万的弟子肯定是不断的，不管有多少人制止，在山门口挡着，从山上会来；山上挡着的话，从山腰也可以来……这是上师的威力所致，依靠上师传讲的佛法甘露，自己的心与佛法相应确实会有很大利益。一旦上师如意宝不在的话，任何人不会让你住在这里，没有什么意义。如果上师不在，不一定有法师们讲经说法，虽然作为一个圣地也可以朝拜，现在车也很方便，你来磕三个头再回去也是可以的，但趁着上师在的时候，希望你们能够珍惜这样的时光，不要认为这里是恶趣处一样。

无想天以外，第四禅的一切凡夫想到无想天去，

所有圣者想趋至上面的涅槃，因此也不具足这种条件。

丙三、四识处：

四处有漏之四蕴，自地独识未说处。

佛经当中经常说四种识处，到底是指什么呢？四识处是指有漏四蕴，也就是色受想行识五蕴中的前四者，自地单独的意识不说为处。

识处也可以说有四种，即恶趣到有顶之间的有漏四蕴。那么，一切有漏蕴都是识处吗？不是，是自地的有漏蕴，而不是他地的有漏蕴与无漏蕴。无漏蕴是摧毁有漏蕴的一种因，所以不包括在内。他地的有漏蕴，比如一个人住在欲界，色界的有漏色蕴、受蕴、想蕴是不是他的识处呢？不是，地不同之故。

识处的含义是指识以爱而住留，而在无漏与他

地现在未住。如果不是自地，则识无法以爱的方式来住，这是一个原因；第二个原因，如果现在未住，也不会有处的名称。

那么，识蕴为何不叫识处呢？意识安住的对境叫做处，就像喇荣是我们居住的地方，因此叫做住处，但我们自己不能叫做处。意识相当于住的人一样，其他的有漏四蕴叫做处。单独的识蕴不能称为识处，因为此处是就住所与住者不同而言的，识是住者而不是住处，譬如，国王的宝座是他的所处，而国王是住者。

丙四、观察七识处与四识处所摄之义：

如若归纳有四类。

七识处包括而四识处不包括，四识处包括而七识处不包括，两者都包括，两者都不包括，共有四种类别。

有人提出这样一个问题：有没有为七识处所摄而不为四识处所摄等现象呢？

《俱舍论》当中的分析相当重要，尤其有些没有打瞌睡的年轻人，对于《俱舍论》的有些道理，还有中观、因明当中所讲的道理分析得很清楚的话，以后阅读佛经也是很容易的。《修心八颂》或者《入菩萨行论》等，相对比较简单，或者每天念一点阿弥陀佛，对很多年轻人没有说服力，觉得佛教可能不是这么简单。现在科学如是发达，在这个过程中，佛教对客观世界是如何分析的，大家应该清楚。否则，年轻人只是学一点禅定、念一点阿弥陀佛，在面对各种错综复杂的问题时很难解决，所以，对于现在佛陀所说的，对于意识的分析方法、身体的分析方法，对于器世界的分析方法，一定要精通！

对此问题如果归纳而言，则有四类。有哪四类呢？

一、为七识处所摄不为四识处所摄：诸如七识处中的识蕴。从欲界、色界到无色界中间有七识处，其中只有识蕴不为四识处所包括。二、为四识处所摄不为七识处所摄：诸如四识处中的第四禅者、有顶以及恶趣的有漏蕴。七识处中为什么不包括呢？有摧毁之因的缘故，意识不能安住。但第四禅、有顶以及恶趣之间的有漏四蕴在四识处中可以包括。三、既不为七识处所摄也不为四识处所摄：诸如第四禅、有顶及恶趣的识蕴。四、既为七识处所摄又为四识处所摄：诸如七识处中识蕴以外的有漏四蕴。

第 55 课

乙三（广说自性）分三：一、识入之理；二、识住之理；三、识去之理。

丙一（识入之理）分二：一、所入之处；二、入者中有。

首先心识怎样入胎，中间如何住在身体当中，最后趋于何处，在这里主要讲这方面的道理。

丁一、所入之处：

有情具卵等四生，人与旁生具四种，
一切地狱与天界，中有唯有一化生，
饿鬼亦有胎生二。

有情产生时有卵生等四种生。这是现在科学也基本承认的，佛教当中，尤其《俱舍论》和密法中都是这样承认的，无垢光尊者在《胜乘宝藏论》等《七宝藏》中专门广讲了四生的道理。人与旁生具有卵生、胎生、湿生、化生四种产生方式；地狱众生、天界众生、中阴身全部是化生；饿鬼不但有化生而且有胎生，共有二种产生。

三界有情有几种生呢？三界有情之生有卵生，以及“等”字所包括的胎生、湿生与化生四种。那么，任何众生有哪几生呢？

人类有四生。诸如初劫的人是化生，翻开历史就可以了知，人们因为积聚财产而逐渐有我和我所执，之后人与人之间产生行淫关系，最后出现了胎生，但最初的时候全部是化生。还有圣天论师也是化生，以前讲《中观四百论》的时候，根据不同的历史宣说过这个道理，大多数智者认为圣天论师是化生，你们方

便的话可以看看《四百论注释》，其中专门讲过圣天论师化生方面的辩论和说法。另外，莲花生大士是莲花中化生，对此也有一些辩论，比如藏传佛教中的有些人认为：莲花生大士不是化生而是胎生，因为有些论部中说他的父母……智悲光尊者在《集密意续注释》中说：这些人未分析法和种姓的父子关系，佛法方面的父子关系，比如龙猛父子不是说龙猛菩萨的儿子是月称菩萨，而是指龙猛的佛法传承弟子。所以，这里应该是从佛法方面的父子关系来讲的，莲花生大士并没有种姓方面的父母，他是恩扎布德在莲花海里面发现的，这是诸大德一致公认的。再者，极乐世界的众生，以及其他四大洲中也有一些众生是化生的。现在没有看见人有化生的，去年学习《前世今生论》的时候，慈诚罗珠堪布说：现在人类中并未听说有化生，但以前历史中是有化生的。

我乳国王为湿生。长净国王头上降生一位太子，叫做我乳国王，人们都称为顶生王。还有《毗奈耶

经》中有一个公案，以前有一个人叫做勒匝波芒钦，他的花园里有一棵特殊的芒果树，看守的人觉得很稀奇，去问看相的人，相士说七天后芒果树里面会出现一个女人，后来确实在芒果树中出现了一个女人，人们叫也安拉杰（藏音，意为护芒果女），也就是芒果生。佛陀在《涅槃经》中说：芒果生女人实际是湿生。大家都知道，湿生一般不需要母胎，只要具足潮湿的因缘就可以从中降生。

卵生：比如以前有些商人的船只毁坏后，商人与鹤交媾而生下的长老札与长老札雄。在《毗奈耶经》中比较著名的两位，一位叫扎，一位叫涅瓦扎，名字可能不同，这两位长老实际也是卵生。

现在的有些科学书籍里面记载，有些森林中，有女人生了一个特别大的蛋，通过六月孵育以后逐渐破壳，里面出现了很多小孩子。科学家认为这是非常稀有的，因此作为比较奥秘的现象来探究和观察。实际

上，释迦牟尼佛早就对人类的胎生、卵生讲得非常清楚。

胎生：现在的大多数普通人。我想今天听课的人大多数是胎生，没有听说有卵生、化生和湿生的，不过有些人连父母是谁都不知道，可能是卵生的也不知道。

旁生也有四生，比如说四生的大鹏以四生的龙为食，佛经中也有这样的记载，大鹏一般是吃龙的。或者，胎生的如牦牛。湿生，比如夏天在地势潮湿的地方，很多小虫在很短时间中可以降生。卵生如鸡鸭等。前段时间有几只鸭子没有人管，后来好像有几位金刚道友在帮助。希望你们冬天的时候尽量喂它们，生活费不够可以告诉我，我这边有专门喂鸟的钱。因为冬天没有人管的话，可能会冻死。有时候我们学院真的很不错，大家都有悲心，但有时候看见有些众生正在感受痛苦也没人管。不过希望大家最好不要养

狗，以前养的我也不好说，以前没有养的，最好不要招过来，不然很多恶狗会咬人，过路的时候很麻烦，希望大家一定要注意。以前曲恰堪布说：我是不喜欢养狗的，有些法师口头上不让养狗，自己养了很多狗。表面上好像对自己的上师有点不满……大成就者的显现是各种各样的，不管怎样，他是这样讲的。化生的有龙和大鹏等。

有些众生不知道是湿生还是化生，因为一瞬间就变成这种身体了。极乐世界中的化生众生，一刹那间身体就全部圆满，不需要经过九个月、十个月的住胎，甚至六年的也有，就像罗睺罗一样，这种现象也是有的，但这里完全是不相同的。

一切地狱、天界以及中有的众生是化生，原因是他们的业力强大。化生没有非常强大的业力，不可能在很短时间中圆满身体。

大多数饿鬼都是化生，也有胎生的，其理由：一

饿鬼对大目犍连尊者说：我晚上生了五个儿子，白天生了五个儿子，虽然将他们一一吃掉了，但我仍不满足。她以前可能是特别喜欢吃肉的一个人。以前《大圆满前行》中也有：一个饿鬼对昼辛吉尊者说：我有五百个孩子，它们父亲到印度金刚座寻找食物，已经十二年了还未回来，如果你见到它，叫它赶快回来。昼辛吉尊者说我不认识你丈夫。它说：我的丈夫鼻子大大的、眼睛陷进去，长相特别难看的饿鬼，你见到了一定会认识的。后来昼辛吉到金刚座的时候的确碰到了它的丈夫。

现在人类已经走进了一种不同的社会状况，十多个孩子的非常少。以前的老年人都有兄弟姐妹，一家有五六个或者十几个孩子很正常，现在藏地没有执行计划生育，可能还是有孩子比较多的现象，但汉地大多数城市里都是独生子，这样的话，现在人的生活也有很大困难。比如一个家庭一个孩子，孩子长大成家以后，男方有父亲和母亲，女方有父亲和母亲，这四

个人必须由他们两个人来赡养，再加上自己的孩子，生活压力特别大。所以，现在有机会出家的话，非常难能可贵，否则，再转生到这个世界也非常困难，因为很多人真是苦不堪言。

有时候出家人对很多社会现象应该做一点分析，不说来世的果报，对即生也是有很多帮助。我每一次坐出租车的时候，都会问：家里有没有孩子？有几位老人？家庭状况怎么样？一年工资多少钱？一般来讲，他二十四小时当中开车，开车的钱用来供养双方的父母，还有自己的孩子读书，自己也要生活，还有亲戚朋友的红白事都需要随些份子钱……在这种社会形态当中，想要生存下去，真的非常痛苦。

希望你们出家以后，对自己自由自在的生活有一种认识，这一点非常重要。前一段时间有个学院里待过的尼众，可能是还俗了，天天给我打电话：“堪布，我现在怎么办？您要帮我……”可是我也没办法帮助

她，如果是出家人住在学院里面，生活有困难我可以尽心尽力帮助你，一个人的生活也是很简单的，但现在你已经还俗了，我怎么帮呢？所以告诉她自己打工去……确实，一方面非常可怜，但是也没办法……

那么，这些生中何者是善妙的呢？

化生、湿生、胎生、卵生中前前善妙，因为它们分别不害于自他二者、不害他者、自己一次受苦、两次受苦而生之故。前前善妙，因为化生不害自己与他人，非常殊胜；湿生对他者无有损害；胎生在损害他人的同时，自己也要感受一次痛苦；而卵生在损害他人的同时，自己需要感受两次痛苦。比如小鸡，鸡蛋从母体里出来时，母亲会感受痛苦，自己也会感受痛苦，最后自己从蛋壳里出来时，又会感受第二次降生的痛苦。胎生也会给母亲带来非常大的痛苦，就像《大圆满前行》中所讲的，母亲接近死亡。堪布曲恰讲课时说：不下功夫的人什么都不能成就，女人生孩

子也需要一种勇气……意思就是学法要有勇气，需要下一定的功夫，否则任何事情都无法成办。

既然说四生中前前最为殊胜，为什么义成王子不以化生方式降生呢？

世亲论师在《自释》中也提出了这个疑问：为什么人天导师释迦牟尼佛在最后有者的时候，义成王子不示现化生？世亲论师从几个方面作了回答：第一，示现胎生可以引导自己的亲戚归入佛门，后来帕吉波国王毁灭释迦族的时候，好像杀了七万七千人，大多数已经获得果位。第二，印度释迦王族的种姓，在印度非常受众生恭敬，因此，以释迦王族的身份来出世。第三，示现人的形象可以增上诸修行人的信心，他们心里会想⁵⁴：“他既是人，可以成就佛果，我也是人，如何不能成就佛果？”由此生起大精进心。第四，可以不受外道毁谤。如果释迦牟尼佛以化生降

54 《自释》：彼既是人。能成大义。我曹亦尔。

生，人们会认为这是一种魔术，不是真正的人，很多外道也不会承认。因此，为了外道不对佛教毁谤而度化他们，示现了胎生。第五，释迦牟尼佛如果是化生，最后离开人间时不会留下舍利，因为化生在很快时间中降生，死亡时就像火灭之烟般很快消失，这样一来，涅槃时无有肉体舍利，也就失去了以舍利度化众生的机会。因此，有些佛经中说：释迦牟尼佛教法五千年的时间已经过了，但是乃至弥勒佛出世之前，他的舍利变成如意宝利益无量无边的众生。所以，为了这些目的，释迦牟尼佛故意示现胎生。

我原先听《俱舍论》的时候，曾经提出这样一个问题：前面的化生最殊胜的话，地狱众生为什么是化生？当时有些堪布给我回答过，我想今天给你们也提出这个问题，你们回答一下。希望你们在闻思过程中一定要发挥自己的智慧，这一点很重要。

丁二（入者中有）分五：一、本体；二、能立

(依据)；三、身相；四、法之差别；五、入生之理。

戊一、本体：

死有中有间蕴生，未至应至之境故。

死有过后，中有的产生应该存在，因为还未到达目的地的缘故。

大众部论师认为：所谓的中阴身是不存在的。本论认为：中阴身是单独存在的一种众生。一般《俱舍论》中主要讲中有、死有、生有、本有。《大圆满》当中讲四中阴，即本住中阴、临死中阴、法性中阴、转世中阴，也有六中阴的说法。实际上，我们现在也属于中阴身，即本有；所谓的死有，是指死时的众生；死有过后便是中有，还未转生到其他地方；转生为旁生或者其他众生，投生的一刹那即为生有。

既然说“中有唯有一化生”，那么中有的本体是什么呢？五蕴相续在死有与生有之间产生。一般中阴

身只有四蕴，但这里面说五蕴。实际真正的色蕴是没有的，但有些细微的意识状态可能称为身蕴。

那么，中有不是来世的理由何在呢？中有不是后世，原因是它尚未到达应到的目的地。比如今生是人，下一辈子转生为牦牛，人的身体已经舍弃了，小牛却还未入胎之前，中间有一个阶段，叫做中阴身。

以上是有部宗的回答，对此，个别论师并不承认，下面通过理证和教证来证明这个观点。

戊二（能立）分二：一、理证；二、教证。

己一、理证：

中有并非后世，如谷相续同法故。

影像本体不成立，及不同故非比喻，

若一无有二共存，非相续因二法生。

大众部的有些论师认为：中阴不存在。对此回

答：中有并非后世，就像粮食的相续一样，首先是种子，之后出现芽、茎、根，同样，后世还未结生，前世已灭，中间的中阴身应该存在。对方说：这种说法不合理。就像照镜子时面部影像显现在镜子里一样，只是这一众生迁移到其他众生而已，中阴并不存在。回答：影像的比喻本身以及其意义都不能成立，面部微尘和镜子本有的微尘，二法不可能在一法上共存，而且影像本身并非相续而是由二法产生的；中阴身则由前世五蕴相续接连不断存在，以这两个原因，比喻不能成立。

大众部承许说：中阴不存在，理由是生有被死有稍稍中断便出生。众生在死亡的时候被死有稍稍中断，比如我现在是一个人，中间死亡，七天以后转生为牦牛，这七天只是稍稍中断，因此，中间没必要有一个中阴身存在。

实际上，所谓的中有并不是被死有稍稍中断而

产生的，就像种子生苗芽、苗芽生茎等是不间断产生的，粮食的相续与相续趋入是相同的缘故，因此，你们这种说法不合理。

对方又作反驳：这是不一定的，如镜子里的面像是他面容的相续，但是由面容中断而进入。也就是说，镜子里显现自己的面容，是面容中断而进入镜子里面，同样，原来的生有被死有中断，后面又变成生有。

这种说法不合理。虽然你们认为镜子里的面像是面容的相续，生有是死有的相续，其实并不是中断而进入的，你们的这一比喻不恰当，因为镜中的面像本体并不成立。

希望你们方便的话还是看一看《自释》，其中用微尘来说明，面容有八微组成，镜子本身也有八微组成，面容的八微出现在镜子里的时候，镜子原来的八微是出去了，还是一直存在？如果一直存在，镜子的

八微与面容的八微二者如何共存？在一个位置上，两个异体的色法不可能同存。

再有，你们的立宗也不合理，镜中的面像实际并非面容的相续，因为此影像由面容与清洁的镜子两个主因产生，而中有是由死有产生，并不是由两个主因产生的。

以上是通过理证辩论的方式破大众部的观点，下面通过教证来破大众部，既然释迦牟尼佛在佛经中专门记载了中阴身，你们为什么不承认？应当承认。

己二、教证：

佛亲说故有寻香，说五众生经亦成。

释迦牟尼佛亲自说有寻香，也即中阴身。佛说有五种不来果，中阴身获得不来果是其中之一，《众生经》中也可以成立。

应当承认中有存在，下面以教证说明。世尊亲口说的《宣说七有经》中云：“‘有’有七种，即五趣有、业有、中有。”这足可证明中有存在，又如经中云：“若现前三处，则子住于母胎中，具足堪能、月经，父母贪爱交媾，寻香。”佛经中说：若具足三个条件，则可以住于母胎之中，也就是说，具足堪能 and 月经，即母胎无有损害，母胎若不完整则中阴身无法住胎；父母贪爱交媾；寻香，即指中阴身。这里所说的寻香并不是中有众生以外的他者。

如果对方说：这种说法是不合理的，所谓的寻香是就五蕴灭尽而言的。

原来讲中观的时候，宗喀巴大师八大难题里有一个灭法实有。他们认为灭法存在，有一种灭法就叫做寻香。但这种说法不合理。《达林之子经》中云：“汝之寻香即刹帝利种姓或……”经中说，你的寻香是刹帝利种姓还是国王种姓？从东方来还是西方来？如果

像你们所说的中阴身是五蕴灭法，则佛不可能在经中区分刹帝利种姓等，这样根本没有必要。

再者，中有存在的根据，经中宣说了不来果有中般涅槃等五种。若对方说，那是针对天人种姓而言的。这种说法不应理，这样一来，生般涅槃等也成了是天人种姓而言的。

中有成立还有依据，《宣说七善士趣经》中亦云：“中般涅槃有迅速涅槃等三种。”下文讲二十僧伽的时候，有些无来果是在中有时趋入涅槃的，可以分三种：有些刚刚获得中有时涅槃，有些中间获得涅槃，有些中阴身接近生有的时候才涅槃⁵⁵。就像大圆满中也说，利根者即生成就，中根者中阴成就，下根者下世成就。所谓的中根者中阴成就，有些是刚刚趋

55 《瑜伽师地论》：云何中般涅槃补特伽罗？谓有三种中般涅槃补特伽罗。一、有一种中般涅槃补特伽罗，从此没已，中有续生。中有生已，便般涅槃。如小札火，微星才举，即便谢灭。二、有一种中般涅槃补特伽罗，从此没已；中有续生。中有生已，少时经停。未趣生有，便般涅槃。如铁转铤，炎炽赫然，锤锻星流，未下便灭。三、有一种中般涅槃补特伽罗，从此没已，中有续生。中有生已；往趣生有。未得生有，便般涅槃。如彼热铁椎锻星流，下未至地，即便谢灭。如是三种中般涅槃补特伽罗。

入中阴获得成就，有些是趋入中阴几天之后成就。

所以，五种涅槃在佛经中有明显说明，你们为什么不承认呢？以上教证均可成立中有存在。世亲论师在《自释》里面说：无上法王释迦佛已经灭度了，佛教有证悟的人也已趋入涅槃，这些对于教理也不承认的人真是太愚笨了！对于这样的顽固分子，世亲论师也显得有些无可奈何……总而言之，中有应该成立，大乘显宗和密宗有很多依据可以成立，这里不再一一列举。

第 56 课

《俱舍论》当中，现在讲器情世界中的有情世界。所谓的中阴身，在座的修行人，在不久的将来都要经过。密法当中，有关中阴的分析非常细致，现在索甲仁波切的《西藏生死书》，为什么在西方等国家如是的有名呢？我觉得主要是索甲仁波切把中阴救度密法里的有些内容，以现代人的口吻表达出来，因此很多人看后觉得非常相应。在密宗，有关闻解脱方面的教言非常多，《俱舍论》当中也提及中阴身，只不过与大乘经论的说法稍有不同，这方面应该清楚。

戊三、身相：

此一引业相同故，如当本有之身形，

本有即是死有前，居生有之刹那后。

中阴身的身体相状是怎样的呢？它与来世是同一引业，比如来世转生为天人的业，叫做引业，引业相同的缘故，中阴身与来世的身相相同。

《俱舍论》当中讲四有——生有、本有、死有、中有。对我来说，刚刚投生的刹那，叫生有；从投生开始，之后无论存活多少年，一直到最后死亡，叫做本有。如果来世转生为天人，从天人投生直到死亡之间，叫做来世的本有。这里说，中阴身的身相是什么样的呢？按照《俱舍论》的观点，它的身相与来世本有的形象⁵⁶相同。

当然，大乘论典和密宗说法有点差别。比如密宗说中阴如果有八天，人死后的前四天是人的形象，来

56 《自释》：或多有情应俱生此。多缘未合住中有中。今遇多缘方顿生此。应俱生者定不异时。如有能招转轮王业。要至人寿八万岁时或过此时方顿与果。非于余位。此亦应然。故世尊言。诸有情类业果差别不可思议。尊者世友言。此极多七日。若生缘未合。便数死数生。有余师言。极七七。毗婆沙说。此住少时。以中有中乐求生有故非久住。速往结生。其有生缘未即和合。

世若转为天人，后四天就是天人形象。但这也不是特别固定的，因为众生的业力不可思议。《俱舍论自释》里面，世亲论师也说：佛尊言，众生之业不可思议。所以，有些众生变成中阴身的刹那就变成来世本有的形象，有些中阴身一直是前世的形象。《前世今生论》中说，格西喜饶嘉措前世是一个妇女，中阴身期间，一直没有舍弃女人的形象，骑着牦牛来到现在母亲的家，到了家门口的时候已经昏厥了，最后入胎。格西喜饶嘉措对于自己前世转生为女人的整个经历，回忆得非常清楚。

所以，有些中阴身不一定是来世本有的形象，密宗经常有这类的公案。但《俱舍论》中所讲的那样，中阴形象全部是来世本有的形象，这种情况也有。因此，在判断或分析一个问题的时候，不能一句话全部断定，众生的业力不可思议，差别也是各种各样的，佛经中也是根据不同情况来描述的，大家应该具体问题具体分析。

生有和死有只是一刹那，而本有在死有的前面，居于生有的后面。密法里面四中阴的说法有点不同，从得死病开始到最后断气之间叫做临死中阴，过了以后是法性中阴，之后是转世中阴，转世中阴过了以后开始投生，是这样一种过程。《俱舍论》的说法有点不同，生有和死有只是一刹那，大家应该清楚。

中有身的形象是怎样的呢？中有身与未来的本有引业相同而生，因此是未来本有的身相与容貌。比如未来转生为天人，那死后在中阴身的七天或者四十九天当中，全部是未来天子或天女的相貌。

那么，何为本有呢？死心最后刹那、结生第一刹那分别称为死有与生有，而本有则指死有之前、生有结生刹那以后的五蕴相续。生有和死有的时间非常短暂，绝对是刹那性的，而中有、本有相续存在。《俱舍论》有关四有的分析方法比较易懂，像《空行心滴》《闻解脱》等其他密法中，有关中阴的说法稍微

有所不同。

那么，中有身是什么颜色呢？如果来世转生到地狱，则中有身如同被火焚烧的树干一样；旁生如烟，饿鬼如水，欲界天人与人类的中有身如金色，色界的中有身是白色，无色界不存在中有，因为无色界无有色法的缘故。

中有身的体积是怎样的呢？欲天与人类的中有身如五六岁的孩童，体积比较大，是中阴身五蕴聚合的一种形象。

这里没有说中阴身的时间，《俱舍论自释》当中有。世友论师认为：中阴身的时间一般是七天。有部其他论师以及经部宗认为，中阴的时间不能固定，因为因缘未聚集之前，始终不能投生。有些中阴身在中阴界待了几年，一直没有找到投生的地方，《前世今生论》中讲到的多杰将参，他到处找不到一个投生的地方。

《自释》中说：牦牛等旁生作不净行有固定的时间，比如夏天是牦牛作不净行，秋天是恶狗，冬天是人熊，春天是马，它们作不净行的时间是固定的。如果一个人现在死亡，来世要转为牦牛，没有作不净行不可能入于牦牛的母胎，所以一直要等到夏天才可以入胎。就像转轮王一样，由于人寿八万岁以后不能出现转轮王，因此，具相好的转轮王王子一直等着。同样，中阴身在未找到真正可靠的或者与自己业力相应的生处之前，一直等着。还有些众生，虽然来世是转生为马，但是最后实在等不到，就投生于其它骡子等与马相似众生的胎中，因为骡子不像马一样，春夏秋冬都会作不净行。

有关中阴身的时间，有些论师认为是七天，《大乘阿毗达磨》等论典则认为不一定是七天。密宗当中说，现在的有些还魂师认为：个别众生死亡三年了，还没有投生。以前西琼堪卓玛的传记里说：看见有些中阴身已经三年了，还没有投生。因此，按照世友论

师的观点是七天，但大乘论典也有不同说法。

由于色界四禅天的众生绝大多数知惭有愧，因而身体圆满并著衣而生。欲界有情无惭无愧，所以裸体降生。但也有特殊情况，比如白衣比丘尼（唐译为鲜白比丘尼。），她由昔日愿力也是著衣降生，这个公案在《贤愚经》当中有。释迦牟尼佛在比丘尼僧团当中，对于白衣比丘尼那样穿着俱生白衣也是特殊开许的。有些最后有者菩萨具足相好严饰的童子相，也是身著妙衣而降生，这些都是特殊情况。一般来讲，欲界众生应该是裸体降生。

戊四、法之差别：

同类具天眼者见，具有业之神变力，
诸根具足具无碍，不可退转即寻香。

这样的中阴身，何者才能见到呢？有两种情况，一种是“同类”，如中阴身可以见到中阴身；还有一

种是“具天眼者”，已经开天眼者也可以见到。

法王如意宝经常批评个别瑜伽士、还魂师还有空行母：你们有没有开天眼？没有天眼是见不到中阴身的。《俱舍论》里面的很多教证，上师如意宝都能背诵，他经常用这个颂词批评个别瑜伽士和活佛：你们说某某人是转世活佛，一定要有四静虑以上的天眼，否则光凭肉眼怎么知道是不是他的中阴身？没有见到中阴身的话，怎么知道他的前世是活佛？

确实，按照《俱舍论》的观点，要认定一个人是某某转世活佛，必须在中阴身的时候认定，如果见不到中阴身，要认定一个人的前世很困难。一般来说，修行人不具足天眼的话，没必要胡说八道，尤其现在密宗当中，经常说这种语言的话，可能会有不好的影响。

具足天眼还是要很多条件，如远离睡眠、沉掉等。上师如意宝经常说：你睡得像老猪一样，看来不

具足天眼。因为天人是不需要睡觉的，具足天眼的话，不可能在早上七八点钟的时候，还像猪八戒一样呼呼睡着，这样的话，怎么会见到中阴身呢？肯定不行。

中阴身具有非常强大的一种业力，眼耳鼻舌身所有根具足，无碍而行，不可退转。按照《俱舍论》的观点，其果报已经现前，中阴形象已经变成了来世本有的形象，与转生来世无有差别。

既然如此，对它做善事有没有功德呢？家人在四十九天中，给它念经有没有作用呢？

按照《俱舍论》的观点，有是有作用，比如来世转为恶狗时，痛苦会相对减少，或者转为恶狗身的时间相对缩短，可以从中很快获得解脱。不像大乘所说的，变成中阴身的时候，若遇到善知识超度，马上可以有解脱的机会。但是按照《俱舍论》的说法，变成中阴身的话，来世已经固定了，不能退转，这就是所

谓的寻香。

若问：以何眼可见中有身呢？有两种情况，一是有身同类可以互见，二是通过修行而具有清净天眼者可以见到。

本论第六品、七品里讲了，想要获得真正的天眼，对现在人来说非常困难。但有时也不能一概而论，说《俱舍论》里讲到的天眼没有开的话，所有瑜伽士和密宗修行人不能见到中阴身，也不能这样说。因为密宗有些特殊的他心通，从密宗大成就者传记来看，通过密法不可思议的威力，也可以马上见到中阴身。

那法王如意宝为什么批评这些瑜伽士、空行母呢？就是为了谨慎，希望大家不要随便胡言乱语，具有一定密意而说的。不然，一律说：按《俱舍论》的说法，天眼未开、凡是有睡眠的人，说的都是假的。这一点可能不能承认，因为众生的业力不可思议，修

行的境界也不可思议，尤其小乘、大乘的有些观点，应该像《入菩萨行论·智慧品》所说的：“复因慧差别，层层更超胜。”根据智慧的差别，越往上越为超胜。因此，不能说没有天眼的人讲的全部是假的。

以前瑜伽士加秋喇嘛说：可能是修持密宗修法的原因，我有时候能见到一些中阴身。现在说神通的上师喇嘛也有，比如阿秋喇嘛，以前他也给别人讲中阴身，听说去问他的话要排队，一天五十个，之后有多少人也不说。那阿秋上师有没有睡眠，如果睡觉的话就说是假的，也不能这样否认。有些瑜伽士的能力和力量是不可思议的。

按照《俱舍论》的观点，必须具足天眼才能看到中阴身。但我想，问这些没有很多必要。作为我个人来讲，自己的亲戚朋友也好，自己的来世也好，不想问，不是不相信有神通的人，而是觉得这些不是很重要。自己行持善法的话，基本上知道来世的去处，做

得不好的话，来世的道路肯定是一片黑暗。很多人可能对因果半信半疑，经常去问这个、问那个。其实没有很大必要，他们也许知道也许不知道，所说的不一定全部正确。

以前法王如意宝说：玛意玛（学院内非常了不起的一位空行母。）不要受沙弥尼戒，因为你不可能百分之百说得准确，中间肯定会说妄语。依靠一些有漏神通或许可以了知一二，但有些说得不一定很准，因为这些人已经习惯了，有可能随便乱说。尤其是说死人的话很容易，因为已经死的人转生到什么地方，谁也不知道。但是说活人的时候，很多瑜伽士和空行母经常说得不准。前一段时间，有个人骑摩托车上来的時候，掉在了洛若那边挖井的坑里面。他们问有神通的瑜伽士和空行母，包括特别了不起的高僧大德，都说“没有死，过两天就回来”，结果人早就已经死了。所以，他们有时候说得一点都不准。

所以，不能因为一次说得不准就说全部是假的，也不能因为一次说得很准，就说他百分之百正确，应该具体情况具体分析。但有时候我想，也许这些人一点不知道，因为家人特别想知道，就告诉他们说：你家的亡人现在堕入恶趣，马上印观音菩萨的经旗、放生……这样一来，他们就会去放生、印经旗，这也是一个好事情，非常有意义。

现在世间当中，不要说天眼，连鬼眼也不具足的个人，对别人随便胡说各种各样的语言，前世怎么样、中阴身怎么样……真的知道前世和中阴身的话，山那边的情况怎么样？美国总统现在做什么？……对这些丝毫也不了知，既然如此，中阴身是更加微妙的，你根本不会知道。因此，希望所有的金刚道友，按照戒律如理如法的行为去做，这样非常好。

所谓的中阴身，依靠俱生眼根无法见到，因其极为清净细微，并且具有以业力所生的神变快速行于空

中的特点，比如变成中阴身的时候，想去以前读书的地方，可以很快时间中飞往虚空到达那里，谁也无法阻挡。

而且中有身五根全部具全。《前世今生论》中也有，比如原来是聋哑或者是盲人，诸根不具足，到中阴身的时候，既可以见到色法也可以听到声音，这时说明人已经死亡。因此，在中阴身的时候，除特殊业力现前以外，一般是诸根具足的。

中阴身具有在山岩等处无碍穿行的能力。《自释》中提出疑问：能否于山王中穿行？有些论师说不能穿行，但这种说法不合理，释迦牟尼佛在《正法念处经》有教证可以说明。因为它们四处寻找世间的缘故，又由于在山岩等处也可以见到昆虫。

然而，它们不能穿过母胎与金刚座。金刚座是贤劫千佛成佛的地方，具有无比的加持，《大圆满前行》里面说：空劫时，金刚座以空中悬桶的形象存

在。所以，不能穿行金刚座。另外，中阴身也不能穿越母胎。对于入胎的方式有几种说法，有些从阴道入胎，有些从肛门入胎，无论如何，入胎以后再不能出去，中阴身入胎最初已经昏厥，后面因为感受入胎的痛苦，这时想要离开去往他处的时候，已经不能出去了。但也有个别业力的众生，比如转生为鸡，最初在蛋里时的生命已经死亡，后面又会在另外一只鸡身体里面投生，这时即使蛋壳未破也可以转生，这是特殊情况。

《善护商主请问经》中，专门对中阴身境界讲得非常细致，汉文《大藏经》中应该有。这时有人说：念破瓦到一定程度会有开顶的现象，意识是不是从头顶破了的小洞出去呢？

实际上，这是从密宗的修行功夫而言的。因为意识并不具足一种真实的形体，不一定非要有个洞才能出去，头盖骨本不会阻碍意识。只是有些瑜伽士和上

师，在修破瓦的时候，头上出现小洞并插入吉祥草，以此说明修行的功夫已经达到一定境界，以后可以往生。

按照《俱舍论》的观点，中有形成后不会被其他因缘所转变，因为中有、本有二者由同一业力所牵，比如来世转为天人，在中有时，天人的业已经现前，因此再不能改变。

欲界的中有身由于缘分的善恶而寻香气与臭气。这在佛经中有记载，一般没有色界中阴身的说法，因为按照本论观点，在色界以上没有气味，因此没有中阴身寻找气味的说法，而无色界本来就没有中阴身，唯一欲界中阴身以气味存活，若因缘较好，享受香气；若因缘不好，享用臭气等。

一般来说，藏传佛教在亡人的四十九天当中，会不间断烧烟烟，这一点非常重要。昨天我有个读书时的朋友，叫我去给他的母亲念超度。当时我心里想：

这个中阴身现在享用烟子，我们现在是吃饭，也许再过段时间死了以后，我们也是享受烟烟，其他吃的即使给它也得不到。所以对亡人来说，没过四十九天之前，应该多念观音心咒等咒语，多多地烧烟烟，因为是寻香气的阶段。

戊五、入生之理：

生起颠倒之心故，欲行淫往所去境，
湿生化生欲香处，地狱中阴头朝下。

入胎，也可以说入生之理。意思是说，中阴身生起颠倒的意识，若是胎生和卵生，则对父母生起贪欲之心而前往投生；若是化生和湿生，则想要在彼处获得香味或住处而前往投生。若是地狱众生，阎罗卒用绳子系在它的脖子上，头朝下而前往投生；若是转生为天人，则头朝上而投生。

中有身如何投生呢？这里以人为例，但也不一

定转为人，在转为其它旁生如牛时，也会对母牛或者公牛生贪心、嗔心而入胎。将要转为人的中有身，从远处看见父母交媾，如果转为男身，则对父亲生起嗔心，对母亲生起淫欲的颠倒之心，想与母亲交媾而前往入胎，入胎后在母亲右侧面朝其背部蹲坐而生。有些有经验的老人，经常有这种方法观察。

但这方面的说法也有点不相同，比如《阿难入胎请问经》中说：如果转为善趣众生，会见到宝座、宫殿等，想要前往宫殿或者想坐在宝座上时，已经入胎；有些没有福报的众生，见到远处有狂风暴雨，想要躲避时便会入胎，或者想要前往人群时已经入胎。密法与《阿难入胎请问经》的说法基本相同。还有一种情况，《善护商主请问经》中也描写了入胎的情况，比如转生为天人，会见到远处有天子、天女享受喜乐，因为想要前往而转生为天人；若转生为人，也会见到很多人，想要前往时便会转生。若转生到地狱，虽然不会对地狱产生贪心，但在中阴时感觉特别寒

冷，在见到热地狱的火焰时便会转生到热地狱；若中阴身时感觉酷热，四处寻找凉爽的地方，在见到寒地狱时想要前往便会转生于彼处。

作为修持密法的修行人，大家一定要记住，在变成中阴身的时候，按照密法里的修法，要将自己观想成“吽”字、“德”字等，并且把父亲、母亲观为上师佛父、佛母，如是一边发愿转生为真正具缘的密法修行者，一边入胎，这一点非常重要。

另外，如果转生为女，因对母亲生起嗔心、贪恋父亲而在母胎的左侧面朝前而生。我的弟弟还没出生的时候，出去玩耍见到其他小孩子有兄弟，特别羡慕，当时母亲已经怀孕了，她对我说：“你以后会有个弟弟，不用伤心。”后来的确是这样的。当时我觉得她有神通，但实际不是神通，她们都有观察方法。

以上是胎生与卵生的入胎方式。

此外湿生的中有众生，希求清淨或不清淨生处的香而前往；化生中有身，看见生处而生起欲望、爱心而入。

其中地狱中有身所显现的景象是，阎罗卒用绳索系上头朝下被带走，天人头向上，人等三类如人等一样。

第 57 课

下面讲《俱舍论》当中有关中阴身的问题。

前面讲中阴身形象的时候，因为中阴身和来世本有是同一个业力所引发，中阴身的形象即为本有形象。这样一来，世亲论师在《俱舍论自释》中提出一个疑问：如果中阴身形象是来世本有，义成王子的母亲怀孕时做梦，见到六牙白象入于胎中，为什么他的中阴身不是人的形象而是旁生呢？当时世亲论师回答：这只是一个吉祥梦兆而已，并非真正的大象入于胎中。

以前有一位訖栗枳王曾做了十个梦⁵⁷，比如十八

57 訖栗枳王十梦：俱舍论九曰：“如訖栗枳王梦所见十事：谓大象、井、鈔、梅檀、妙园林、小象、二猕猴、广坚衣、斗争。”俱舍光记八曰：“訖栗枳，此

个人拿一块布、一头大象从房子里出来，尾巴却夹在窗户里不能逃脱……这十个梦，实际预示释迦牟尼佛未来的教法中，声闻修行人不如法的现象，并非真正出现的情况。

不知道你们翻阅《自释》的过程中，有没有发现，这个问题比较重要。按照小乘观点，六牙白象入胎并非真正的六牙白象已经入胎，只不过是一个吉祥梦相而已。希望你们在听课过程中，该记的一定要记住，因为现在用汉语，结合大小乘甚至密乘观点，来

云作事。是迦叶波佛父，夜梦十事。旦迦叶白佛。佛言此表当来释迦遗法弟子先兆：一、王梦见有一大象，被闭室中，更无门户，唯有小窗。其象以方便投身得出，尾犹为窗碍不能出。此表释迦遗法弟子，能舍父母妻子，出家修道。于其中犹怀名利，不能舍离。二、王梦见一渴人求水，便有一井，具八功德，随逐其人，而不敢饮。此表释迦遗法弟子诸道俗等不肯学法，有知法者为名利故，虽随彼为说，而犹不学。三、王见以一升真珠易一升妙。此表释迦遗法弟子，为求名利故，以佛正法，为他人说，希彼财物。四、王梦见以楫檀与凡木易。此表释迦遗法弟子以内正法易外书典。五、王梦见有妙园林，华果茂盛，狂贼毁坏无余。此表释迦遗法弟子磨灭如来正法之园。六、王梦见诸小象驱一大象出群。此表释迦遗法弟子诸恶朋党破戒苾刍，摈斥持戒有德之苾刍，使出于众外。七、王梦见一猕猴，身涂粪秽，搪掇众人。此表释迦遗法弟子诸破戒人以诸恶事诬谤好人。八、王梦见一猕猴，实无德，而众共捧海水灌顶，立为王。此表释迦遗法弟子破戒苾刍实无所知，而为名利故，诸恶朋党共相扶立为众者。九、王梦见广坚之衣，有十八人各取少分，四面争挽而衣不破。此表释迦遗法弟子，分佛正法成十八分，虽有异执而真法尚存，依之修道，皆得解脱。此显所学之法也。十、王梦见多人共集，互相征伐，死亡略尽。此表释迦遗法弟子既分为十八，各有门人，部执不同，互相斗诤。此显能学之人也。”

讲解《俱舍论》的法师比较少。因此，对于中阴、前后世这些比较重要的问题，一定要记住并且好好研究，不然我都有点心灰意冷的感觉。

**一者明知而入胎，他者亦有知住胎，
亦有知生余均迷，卵生亦有恒不知。**

对于入胎等情况，哪些众生知道，哪些众生不知道呢？“一者”指转轮王，因福报现前而了知入胎的情况，但是不了知住胎和出胎；“他者”指缘觉，不仅了知入胎，也了知住胎；“亦有知生”指佛陀，对于入胎、住胎、出胎全部了知；“余均迷”指其他凡夫众生，对于入胎、住胎、出胎都不知道。“卵生”恒时不知道。

众生一般在开始死的时候，自己的心识就像昏厥一样，什么都不知道。但有极少数前世具缘者，在中阴时知道已经是中阴身了，以后要转世。尤其密宗有

些修行人，依靠上师的窍诀可以了知，但是这种人非常少。

那么，所有入胎者都是以颠倒心而入的吗？

不一定，经中说有四种，经中云：“一者明确知母胎而趋入，不知住胎与出胎；二者不仅知入胎且知晓住胎，然不知出胎；三者是不仅知入胎、住胎，亦了知出胎；除前三者外之众生则对入胎、住胎、出胎一无所知。”此处按照次第来讲，一者指转轮王，他明确了知母胎后而入胎，但不了知住胎与出胎。第二种情况指缘觉，不仅了知入胎，也了知住胎，但对出胎的情况无法了知。第三种指佛陀，当然，成佛以后还要入胎的情况是没有的，但像义成王子这种最后有者，对于入胎、住胎、出胎全部可以了知。小乘认为，他从兜率天降生于南赡部洲，即使住胎期间，也在为无量众生宣讲佛法。作为一般凡夫人，对于入胎、住胎、出胎一概不了知，就像喜饶嘉措格西的前

世一样，在来到这一世父母的家门口之后，就什么都知道了。

卵生成为独觉者也有恒时对此茫然不知的。此处指众部独觉⁵⁸，如卵生的阿兰独觉⁵⁹；前面所说了知入胎与住胎的是麟角喻独觉，因此互不矛盾。事相：比如近岩尊者等。

了知入胎前三种，轮王缘觉与佛陀，
福或智慧或福慧，广大之故次第知。

了知入胎、住胎、出胎情况的，按照次第分别是转轮王、缘觉和佛陀，为什么呢？转轮王的福德广

58 众部独觉：独觉出无佛世，观外因缘，无师自悟，故名独觉。（观外因缘者，谓观外物之凋零，觉内心之生灭也。）一、部行：部即部类。谓此独觉，稍有人之心；如鹿行走，而能回顾后群，故名部行。二、麟喻：谓此独觉，但欲自度，略无为人之心；譬如麒麟，唯有一角，故名麟喻。

59 阿兰独觉：未查到有名为阿兰的部行独觉。查到阿兰若比丘即独觉根性，但应包括部行和麟喻。超定法师：阿兰若比丘与人间应赴僧：佛陀大弟子如舍利弗、目犍连、阿难及其性习相近的徒众，都属于人间比丘。佛法的弘扬，慧命延续，主要靠这类比丘。阿兰若比丘，即独觉根性，「生无佛世，独宿高峰，观物变易，体悟无生」。如迦叶尊者和他的弟子，入山唯恐不深，不食人间烟火，近于世间隐士之流。虽然佛陀降生人间，而加入僧团行列，有其特见独行，不同于一般声闻比丘众，但在当时苦行风气鼎盛的社会，其地位受到特殊的敬重。

大，缘觉的智慧广大，而佛陀的福德和智慧都广大，因此他们分别了知一者、二者和全部。凡夫人的福德和智慧都不够，对于入胎等情况一概不知。

这是小乘《俱舍论》的说法，按照密宗说法，中阴身也有了知入胎的情况。当然，不一定所有修学密宗的人都知道。即生精进修持密法的人，在中阴期间，见到人群、花园、无量宫殿等，了知此时应该入胎，于是将父母观想为上师本尊，将自己观为“德”字（智慧广大）、“吽”字（能力广大）或“舍”字（悲心广大），如是一边发愿一边入胎，这种情况也是有的。这是密宗的不共特点。

一般来讲，凡夫人对入胎、住胎、出胎皆不了知。入胎后有一种胎障，不要说普通凡夫人，有些活佛也因胎障障蔽无法了知。有些记者问：您知不知道自己前世某某活佛的转世呢？有些人可能不好意思说不知道，于是说“知道、知道”。其实有些活佛在

中阴期间完全有这种能力，在入胎的时候一边观想一边入胎，但是入胎以后，以胎障的缘故完全迷惑了，现在不一定知道，这种情况比较普遍。

那么，了知入胎等是指何者呢？

按照次第，了知入胎等前三种者，分别指转轮王、独觉与佛陀。原因是转轮王福德广大；缘觉由于在百劫中积累资粮并精通六事，因而智慧广大；佛陀则于三大阿僧祇劫积累福慧二资，是故福慧极为广大，应当按照次第而推知。

丙二（识住之理）分二：一、住于何处心之缘起；二、依何而住食之缘起。

丁一（住于何处心之缘起）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

戊一、略说：

无我仅是蕴而已，烦恼与业作因缘，
转世中阴之相续，犹如灯火而入胎。

有些外道徒说：如此一来，我应该存在了，因为存在从前世到今生、从今生到后世的中有之故，四有流转不断存在。

实际上人我是不存在的，原因是无有恒常自在的补特伽罗，只不过是名言中存在一种假立的我而已。

《入中论》当中说：名言中假立的我可以存在，真正去观察，并不存在一个实有的法从前世到今世、今世到来世，只不过是众生的一种迷乱显现，而我就是所谓的五蕴聚合而已。这种相续就像灯火一样，虽然灯火并未遍布整个房间，却可以被它的光照亮，这也是一种缘起。龙猛菩萨曾用八种理由来说明，补特伽罗虽然不存在实有，但补特伽罗的前世后世应该存在。

若对方又说：那么，舍弃前面五蕴受生后世的作者就不成立了，无有人我之故，但这个作者应该存

在。

这也不一定，因为只不过是將蘊的相續當作補特伽羅而已。大小乘都是這樣講的，所謂的我只不過是一種五蘊的聚合，就像車輪、車廂等全部零件聚合起來而成為車一樣，五蘊聚合在一起，安立了一個我，真正所謂的我一點也不存在。

如果對方這樣說：蘊是剎那性的，不能以相續而趨入。

無有這種過失，因為前世的煩惱與業作因緣而產生中有之蘊相續，依靠中有的蘊相續而投生入胎，四有在中间不断轮回流转。就像灯火虽是刹那性，但相续可去往他处一样。

《俱舍论自释》⁶⁰ 中还讲到一个问题：众生在投

60 《自释》：于此义中复应思择：为由业力精血大种即成根依？为业别生根依大种依精血住？有言，精血即成根依，谓前无根，中有俱灭，后有根者，无间续生。如种与芽灭生道理。由斯初位名羯刺蓝，亦妙顺成，此经文句，父母不净，生羯刺蓝。又告苾刍，汝等长夜执受血滴，增羯唎私。有余师言：别生大种，如依叶粪，别有虫生，不净聚中生羯刺蓝，故说父母不净生羯刺蓝。故与

生的时候，身体是依靠父精母血产生，还是依靠他法产生？有两种说法，一是身体依靠精血产生，这方面有佛经教证可以说明；还有一种说法，依靠精血产生四大，以四大作为基础产生众生的身体。实际上，无论哪一种说法，都是依靠父母的不净种子——精血逐渐扩大形成身体。

既然如此，心是否依靠父母的精血产生呢？不是，心有心前世的刹那相续。那为什么孩子与父母在性格等方面有很多相似呢？不净种子对心识起到缘的作用，但不起直接因的作用。就像洋芋种子种在水土肥美的地方，则生长出的洋芋会很香甜，而种植在枯燥贫瘠的土地上，味道甘涩一样。同样，心的相续一直接连不断存在，身体的相续则依靠父母的不净种子产生，孩子与父母的相似之处，并非父母的不净种子直接导致。这一点在《释量论》中有详细说明。总而言之，心由自己前世的心所造，身体依靠父母的不净

种子产生，父母的不净种子只对孩子的心起间接缘的作用。

以前讲《四百论》时也讲过，有关前世后世存在的道理比较关键。如果外道认为，众生接连不断的心识存在的缘故，我应该常有。圣天论师对此回答：我不会常有。一般来说，我们经常用回忆前世来成立前后世存在，外道说：如此一来，我也应该常有。这是不一定的，这是一种缘起。比如茅棚中放了一桶酸奶，茅棚顶上站了一只白色鸽子，而鸽子的脚印会显现在酸奶当中，同样，前世众生身体上的伤疤，在即生的身体上也可以出现，这就是一种缘起⁶¹。《前世今生论》中也讲过这方面的道理，与《俱舍论》的很多道理十分相应。

大家应该知道，前世今生的问题非常重要。只有打好前世今世存在的基础，才能看破今世精进修行，

61 《中观四百论》：“若有宿生念，便谓我为常，既见昔时痕，身亦应常住。”

否则出现一些比较大的违缘的时候，你很可能会毁谤佛教，说前世后世不存在。

你们有时间的时候，可以看看《中观四百论讲解》，里面已经引用了月称论师的教言，《前世今生论》中也引用过。所以，在研究中阴或投生的时候，心相续永远存在。按照圣天论师的观点来推理，前世身体上的伤痕，在今世身体上也可以出现，就像鸽子没有飞到茅棚里面来，中间有虚空等，为什么酸奶上会显现鸽子的脚印呢？这就是一种缘起。同样，前世心相续与今世的心相续从未接触过，为什么有人能回忆前世呢？这是一种缘起。圣天菩萨将有关生死问题的缘起讲得非常细致。在这个问题上，现在的任何科学家和理论学家，根本无从了知众生生命的虚幻过程。

因此，前世不存在实有的我，又是如何迁移的呢？灯火是刹那性的，却可以照亮很多地方，同样，

我是不存在的，心是刹那性的，但其相续来到后世也是可以的。如同种子存在的缘故，第二刹那或者秋天的时候可以出现苗芽，苗芽和种子之间的关系是常有还是断灭呢？不常亦不断。虽然是不常不断，但是存在一种相续。

真正将中观和俱舍的道理结合起来理解时，一定会对释迦牟尼佛的教法生起很大的信心。希望所有的金刚道友，应该对佛法生起特别坚定的信心，就像现在的有些老红军一样，对马列主义真的有一种谁也无法摧毁的见解，因为这方面的教育，从小就在他们的心里根深蒂固，轻而易举不可能转变。对于俱舍和中观中所讲名言、胜义的道理，真正闻思得特别踏实的话，以后老的时候，即使有成千上万个具邪见者来到面前，说佛教的观点不正确，与生命科学或者心理学相违，我们可以从各个地方找出依据。

所以，大家的见解要稳固，尤其是一些年轻人，

一生当中出家也是很困难的，一定要珍惜这样的时光。以前藏族非常有名的扬炯活佛，在英国编《藏汉大词典》，他认为：无论出家人、在家人，一定要具备佛教知识，相续中有一个坚定的见解，这一点非常重要。学习《俱舍论》的时候，希望无论在家人还是出家人，一定要在自相续中生起前世今生存在的定解。与此同时，修行也很重要，像《开启修心门扉》等修行法门，我不说大家可能也有兴趣。不过很多人面临的最大困难，就是高不成低不就，觉得《开启修心门扉》很简单，不想看；《俱舍论》又太难懂，也不想学，一直吊在半空中，不上不下，这样不太好！

佛陀在中观法门中，从胜义角度对万法抉择得非常透彻；《俱舍论》当中，对世间名言、前世今生以及蕴的聚合等分别念的境界，讲解得非常细致，希望大家还是要认真看，对稍微聪明一点的人来说，《俱舍论》也不是很难懂的。

如同牵引渐持续，转生后以业烦恼，
再次前往他世间，是故有轮无初始。

通过业力的牵引，众生的相续从前世转生到今世，又在业和烦恼的支配下，从今世前往到他世，四有周而复始不断轮转，这就是所谓的轮回。

若问：中有到生有、生有到本有、本有到死有，这不断流转的相续如何产生呢？

依靠业与烦恼的牵引，形成凝酪等住胎五位，从中出现六处，出胎后以孩童等在生五期的次第而产生五蕴的相续。所谓的在生五期，指婴儿、童年、少年、中年、老年。不过也有不同说法，有关《俱舍论》的一部大疏中说：孩提时代，指从出生到不能用玩具之前；童年指可以玩耍到不能作不净行之前；能作不净行到三十岁之间，叫做少年；三十岁到五十岁之间是青年；五十岁到七十岁是中年；老年是七十岁以后。按照这种说法，我想很多人不是老年了。

如是出生后便以烦恼积业，接着出现死有，依靠今生积累的业与烦恼而前往他世的中有，之后又去往后世的生有，再到死堕，投生，周而复始，无有穷尽。因此说，四有之轮不断旋转，无始无终。

颂词中讲到“有轮无初始”，此处有一个问题：轮回到底有没有边？《现观庄严论》中也提出这个问题：轮回到底有没有边？若有边，轮回应该空尽，否则诸佛之事业有不圆满的过失；若无边，诸佛不可能度尽众生，佛陀的发愿未究竟等，有很多辩论。

对此回答：针对总的轮回来说，就像《普贤行愿品》所讲的一样，无始无终；分别个人的轮回来讲，无始有终。针对个人来讲，从无始以来流转到现在，依靠修持大圆满或者显宗等法，最后获得成佛，个人的轮回已经穷尽。《俱舍论自释》中也说：生死决定无初，然有后边。如同种子一样，前面虽然无始，但种子烧完以后再也不会产生，因此有终。这一点在

《量理宝藏论》中也有说明。在这里，所谓的轮回无边，是指总的轮回而言，而个人的轮回，总有一天会灭尽。

第 58 课

戊二（广说）分三：一、分位缘起；二、缘起之本体；三、以比喻说明三支。

己一（分位缘起）分四：一、自性；二、观察归摄；三、定数之理由；四、起生之差别。

庚一（自性）分三：一、分类；二、各自法相；三、彼等之定数。

辛一、分类：

此即缘起十二支，分为三份前与后，

各自均有二缘起，中间八种寿圆具。

十二种缘起，通过前、中、后三个方面分析，也

就是说，前世的缘起、今世的缘起、来世的缘起。具体如何分呢？前世和后世各有二缘起，中间有八种缘起，通过三世圆满十二缘起。这是有部宗的观点。

如是前世、今生以及后世蕴的相续流转之轮，指从无明至老死之间的十二缘起。为什么叫缘起呢？梵语“札德达雅萨莫巴达”，引申为因缘果聚合后真实出现，故称缘起。我们经常讲缘起性空，现在世界上的万事万物，真正去观察根本不存在，就像《大圆满虚幻休息》和中观当中所讲的一样，在未观察的情况下，因缘聚合可以起现果法，所谓缘起的含义即是如此。

十二缘起、六度四摄等属于佛教最基本的名词，这些都不懂，却每天口口声声“我是修大圆满的瑜伽士”，这种人比较讨厌。有些人说“我是打坐的禅宗者”“我是净土宗的，很了不起，马上要往生”……也许有个别往生的，这一点我们也不否认，但是佛法

的基础丝毫也不具足的话，可能不行。

十二缘起是哪些呢？无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死。麦彭仁波切在《智者入门》中专门有口诀，但是没有口诀也应该记住。佛法方面有意义的知识，大家习惯了以后很容易记下来，尤其比较年轻一点的，以前学数学、物理、化学等，对于“氢氦锂铍硼”这些没有很大意义的学问，都要经常记，那像十二缘起等轮回中如何流转的相关法义，更应该记住。麦彭仁波切在《智者入门》中说：真正懂得缘起法，一方面对实有的我不会执著，另一方面对轮回的前际后际会生起极大定解和信心。因此，了知这些法义非常有必要，具有很大的功德。

此十二缘起分为三部分，前世有无明与行二支，后世有生与老死两支，中间从识到有之间有八支。那么，一个补特伽罗具足十二缘起吗？胎生寿命圆满者

具足，而其他生与中间死亡者不具足。此处主要以小乘有部观点为主，大乘观点稍有不同，大体上基本相同。

辛二、各自法相：

烦恼现时为无明，宿业诸识名为行，
 识即结生之诸蕴，名色显露六处前，
 六处三者聚前蕴，触能知苦乐等前，
 淫爱之前乃为受，爱即行淫之贪者，
 取为得财而奔波，有为能生后世果，
 结生之蕴即是生，至受之间为老死。
 传说此乃位缘起，主要之故称支分。

既然说“十二缘起”，那么它们的本体是什么呢？很多人认为：所谓的无明，最初好像有一种心识，它是从何处而来呢？有关无明如何起现轮回世间等方面，《胜乘宝藏论》《句义宝藏论》等密宗论典

中有不共的说法，这里首先按照有部宗的观点来讲。

（一）无明：前世烦恼现行阶段的五蕴，也就是烦恼。有部宗的说法有点不同，一般经部以上认为，无明是一种单独的心所，不包括在色蕴里面。但有部宗认为：前世烦恼现行阶段的色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴，都称为无明。

（二）行：前世造善等三业阶段的五蕴，就是业。前世生起烦恼叫做无明，以烦恼引发，开始杀生、偷盗等，造作恶业的整个五蕴阶段，称之为行。这是前世的二缘起，也即今世成为烦恼深重者的因。

（三）识：今生结生到母胎中刹那的五蕴。这里的识，指入胎刹那的五蕴。

（四）名色：已经结生到母胎当中，但六处还未现前，这之前的五蕴叫做名色。

为什么叫做名色呢？可以分两个方面。名是指受

想行识，只有名称无有阻碍的缘故，当时还未形成胎位的凝酪等，虽然未形成真实的色相，只是一种意识形态，但是已经存在受想行识，这是医学角度也承许的。而色指凝酪、鱼形、龟形等住胎五位，这一点与大乘说法基本相同。因此，六处之前的五蕴，称为名色。

（五）六处：对境、根、识三者聚合到享受外境之前的五蕴。经过凝酪等住胎五位，胎儿已经形成，这时的境、根、识三者已经聚合，但仍然无法享受外境，这时的五蕴叫做六处。凝酪等住胎五位时，眼耳鼻舌身五根还未具足，而此时根已经成熟，但是不能享受外境，这时叫做六处。

（六）触：从对境、根、识三者聚合后，并完全断定对境开始，到了知乐、苦以及等字所指的等舍之境，取舍为喜欢、不喜、中等以前，这时的五蕴称为触。

（七）受：从能取舍三种感受开始，到不能行淫之前的五蕴。在触的时候，婴孩已经降生，这时不知道哪些是痛苦的因、哪些是快乐的因，比如看见红色的火，不知道会烧伤自己而触碰，这时是触的阶段。已经有了取舍的感受，了知不净粪很臭而不会触碰，一直到行淫之前，这个阶段的五蕴叫做受。

前面说五十岁的人也是年轻人，很多人特别开心，现在很多人都有一种自我安慰，不然四十岁应该进老年班念阿弥陀佛了，很多人特别伤心，觉得自己的人生都没有乐趣了。七十岁以后才算是老年人，大家都很开心，这样也可以。现在很多国家的总统都是七十岁以后才管国家大事，以前格鲁派的格西，一般到六七十岁的时候才能获得格西的果位。所以我想：这对大家也是一种安慰，很不错。五十岁的人属于年轻人，这在《俱舍论》的一部大疏中是有教证的。

（八）爱：未真实享用欲妙、行淫欲事、寻觅

对境之前的五蕴。现在世间人将享受生活的过程称为爱，世间人所谓的爱情也是从这个地方开始，与十二缘起应该有关系。

（九）取：为了获得成为爱之对境的受用而到处奔波时的五蕴。所谓的取，相当于结婚成家，成家以后为了家里的事，到处奔波忙碌，这个过程中的五蕴叫做取。

（十）有：奔波者造作产生后世苦乐等果的因——善不善业阶段的五蕴。为了家庭、为了养孩子，整天造作各种各样的业，非常痛苦，这个过程的五蕴叫做有。有些人即生中虽然对财富等没有很大兴趣，但是生活所迫不得不维持整个家庭，因此为后世造了很多恶业。

（十一）生：已经从此世死去，最后结生到后世时的五蕴。十二缘起当中，生和老死属于后世二缘起。我原来学《俱舍论》的时候开玩笑，这里面的生

相当于死，因为这一世已经完成并且离开，在来世结生时的五蕴称之为生。

（十二）老死：位于中间的今世所留下的后世的名色、六处、触、受四者。依靠今生造业而结生到后世，而出现的名色、六处、触、受四者，这叫做老死。这里的老死与世间人所谓的老死有点不同，此处指即生死以后转生到来世，比如来世转为牦牛，在牦牛胎儿过程中的四个阶段，叫做老死。

为什么叫做老死呢？经中云：“诸比丘，名色之生为何？乃老死之生也，至受之间亦与彼同。”老和死，前者是指改变的一种过程，后者则是指前面的法灭尽，比如投生于这一世的五蕴当中，前刹那灭尽再产生后刹那。如是的缘起有刹那缘起、相续缘起、相联缘起与分位缘起四种。《俱舍论自释》当中有广说。传说此处是分位缘起，关于“传说”下文还要讲解。

这里为什么叫“传说”呢？有部宗和经部宗的

观点明显不同，按照经部宗的观点，此处的说法不太合理，因为有部认为：无明、行等，全部是五蕴的一个阶段。对于这种说法，世亲论师有点不满意，因此用了一个“传说”。所谓的相续缘起，指前刹那作为因，后刹那作为果，比如无明的五蕴作为因，行的五蕴作为果。相联缘起是指一切有为法都是刹那无常，具有这种联系的缘起。刹那缘起，十二缘起可以在一个刹那中圆满。这里所说的是成事刹那，麦彭仁波切在《智者入门》中，对成事刹那讲得比较广，《自释》中以杀生为例，详细讲解了成事刹那，也即刹那缘起。

上述四种缘起，有些法全部具足，有些法只具足一种，比如有些法不是相续性的，仅仅是一个无明阶段，虽然是分位缘起，没有前前因后后果，因此不叫相续缘起。对于四种缘起之间的关系，世亲论师的《自释》中有广说，希望大家认真分析一下，否则，下了课就消于虚空了，对自相续没有一点改变，所谓

的听法只是种下善根而已，没有多大意义。

不管上师讲小乘法还是大乘法，这种机遇是非常难得的。在这个过程中，自己一定要下功夫，甚至睡眠的时候，也要把今天所讲的内容不断思维，这样的话，会有一定的印象。不然，单纯依靠上师讲课不一定有效果。原来我读书的时候也有这种感觉，老师上课的时候想：我一定要好好看。下了课就一直散乱，因为外境出现的时候有一种诱惑，不想看书。第二天上课的时候又有点担心：没有看书，今天会不会抽到我？非常害怕。每天以这种态度来度日，不太好。大家应该每天对所讲的道理，需要查找资料的就查找资料，有不明白的地方，与金刚道友互相探讨。不过，你们讨论的声音不要太大了，各方面的行为还是以寂静为主。

若问：既然这些阶段都是五蕴，那为什么称无明支等呢？

这是有必要的。由于在那一分位无明占主要成分，比如在行的时候，行占主要成分；在名色阶段，名色占主要成分……以主要的名称来称呼支分。这种说法，不要说缘起当中，世间上也有，比如见到四大军队便说“国王来了”，或者上师和眷属特别多的话，我们会说“法王来了”，而不是说马队来了、车队来了，因为队伍中主要是法王，所以说法王来了。

辛三、彼等之定数：

为能遣除前后际，以及中间之愚痴。

将十二缘起分为三个阶段来讲有何必要呢？大有必要。也就是为了断除前际、后际、中间三阶段——我以前是否已生、生什么、如何而生，未来产生与否、产生什么、如何产生，以及现在如何的愚痴想法。

如果真正通达十二缘起，对于我是否存在等问题

不会有疑惑，比如我以前有没有产生？到底有没有我存在？虽然实有的我不存在，但假立的五蕴我应该存在。

不具备闻思修行的人，经常产生疑问：佛教有时候说有、有时候说没有，到底哪一种说法是正确的？个别人认为自己提出了相当的了不起的难题，实际上，这个问题很粗大、很简单，只要稍微闻思一下中观和俱舍，就很容易回答。

之所以将十二缘起支分为三个阶段来讲，就是为了断除众生的邪见和愚痴。有些外道认为：我是常有存在的法，为了断除他常有的执著，我们说名言中假立的我是有的，但并不非常有的我；有些人认为，就像顺世外道或者无神论者所说的一样，所谓的我肯定不存在，而是即生依靠父母的身体突然产生，前世后世肯定是不存在的，并非如此，虽然实有的我不存在，但是前世后世应该存在，如同昨天的我和今天的我一

样相续存在；所谓实有的我现在也是没有的，真正去观察时，即使鲁迅先生通过各种文学手法去描写，也无法指出一个真正实有的我，只是众生迷乱假象中的一种五蕴聚合。因此，将十二缘起分为前世二缘起、今世八缘起、后世二缘起，还是很有必要的。

第 59 课

大慈大悲的佛陀已经宣讲了第一转法轮的广大意义，表面上看当然比较难懂，但我希望大家不要舍弃佛法。什么叫舍弃佛法呢？《俱舍论》很难懂，对我们来讲没有什么意义……在相续中不要产生这些念头，如果产生也不要说出来。不然愚痴的人经常说：

《俱舍论》当中的有些说法，有点不合理。这些人不仅自己这样想，还对外面的人如是说，外面的人可能觉得：有些修行人有这么大的邪见，太坏了，对世亲论师都能找到毛病，恐怕不会吧！大家看一看世亲论师的传记就知道了，真正是一位非常了不起的成就者，但我们在这里背一部论典都如是的费劲，自己可能害怕得零分，连考试都不敢参加。如果说你找出世

亲论师的毛病，肯定整个河流都会向上流的，所以千万不要不加观察胡言乱语。

这种人对世亲论师的智慧都去驳斥，简直是可笑至极！大家对《俱舍论》的意义，自己不懂的时候随便舍弃，觉得“这个法不殊胜，没有意义”，这种念头千万不要生起，即使心里想，口里面也不要说。这些愚痴的话，一传十，十传百，到后面很多人都会知道，从现世来讲对自己的影响不好，即使你离开人世了，这些话还没有死：这个人学《俱舍论》的时候，自己学不懂就去毁谤。

前面已经讲了十二缘起，这在《俱舍论》当中是比较难懂的内容。格鲁派宗喀巴大师，在《金鬘论》的后面，专门对大乘、小乘十二缘起的相关说法作了论述。前文已经讲了，宣讲十二缘起主要是为了遣除前际、后际的愚痴，这里还有一种说法：有些外道认为大自在创造万物，为了破除这种观点，我们说

不是大自在所造，而是众生前面的因——无明和行产生的；数论外道认为，一切万事万物由主物幻变，我们说并不是主物的变化，而是由众生今世的八个缘起支，依前前之因产生后后之果；还有些外道认为，杀生供养可以令天尊欢喜，死后便会降生天界，为了断除这种后际愚痴，宣说了十二缘起中的后二支——生、老死。

正是为了断除外道前际常有和后际断灭的邪见，才宣说了十二缘起。有些人认为：万物是“我”造的、是“大自在”造的。这种常有法并不存在，为了断除常边而说。有些众生认为：人死如灯灭。并非如此，人死以后还有来世的生和老死不断存在，为了断除断边而说。

这些内容非常重要，《俱舍论》当中的每一个问题，利根者会了知为佛陀流露出的一种智慧甘露。因为众生有各种各样的愚痴，尤其不承认前世后世和轮

回的人面前，依靠十二缘起很容易成立，从而断除他们的常见和断见。

庚二、观察归摄：

前面讲到无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生和老死，共有十二缘起，如果归纳起来，可不可以在几个里面包括呢？比如学院，归纳起来有觉姆区、喇嘛区、居士区，十二缘起的话太多了，可不可以少一点呢？

烦恼有三业有二，七事如是亦为果。

前际后际略因果，由中因果可推断。

十二缘起若归纳，可包括在烦恼、业与事三法中，它们之间互为因果。这个教证，法王如意宝以前经常引用。《智者入门》中有口诀，与此处所说的基本相同。

其中烦恼有哪三个呢？即无明、爱、取三者。业方面是行和有，因为行是前世的业，大家都知道，前世以烦恼作为因，生起烦恼而造作各种各样的业，这叫做行；即生当中，虽然人们认为成家结婚是快乐的事情，但按照有部宗观点，这时人就开始造业了，这就是所谓的有。因此业有两种，一是前世的业，一是今世的业，今世的业造后世的果，前世的业造今世的果，十二缘起于三世中圆满。事是指剩余七者——识、名色、六处、触、受、生和老死，彼等中可以产生业和烦恼，七事是因同样也是果，因为业、烦恼与七事之间是互相产生的。

缘起总的来分有前际缘起和后际缘起，所谓的缘起也有因果的意思，也即分为前面的因果和后面的因果。比如今生处于中间位置，这前面有前世的因、今世的果，之后有今世造业作为因，而后产生后世的果。或者说，现在做的事情，实际是前世因造成了今生的果，现在享受果的同时，也为来世造作了因。

十二缘起的因果对应方法稍微有点复杂，但仔细观察的话也不会很复杂。任何一个学问都是如此，一开始接触觉得很难，后面再再去学、去思维，就一点都不困难了。

以前读小学的时候，一开始接触循环小数觉得非常难，当时有一位米拉老师，她经常说：“3 的后面可以加点点点……”这个“点”后面有无穷的数，我觉得真的很麻烦，有点难，后来读中学的时候再看循环小数一点都不困难了。同样的道理，以前没有遇到过缘起法，所以刚开始接触好像有点复杂，后面通过不断地学习，不会很困难。像益西彭措堪布他们也是这样，同一部法，不断地学习、考试，再一次学习、考试，就这样学习了几次之后，完全可以通达论典的本意。闻思的时候一定要这样，一般格鲁派也是如此。所以，大家现在一定要把业和烦恼搞清楚，通过思维、辩论等方式，最后完全通达，到时候再看的话并不是很困难。

此二缘起每一种各有因缘起与果缘起两种。十二缘起在三世当中圆满，前世的无明和行作为因，起现即生的识、名色、六处、触、受五种。即生的爱、取、有三种作为因，起现后世的生和老死。因此，今世位于中间，前面有一对因果，后世也有一对因果。也就是说，前际分因缘起和果缘起，后际也分因缘起和果缘起，各有两种。

这里的内容一定要懂，不然对下文所讲的内容可能不好理解。十二缘起在三世中圆满的话，分前际缘起和后际缘起，此二者各自也分为因和果两种。以前没有俱舍基础的人，可能做梦的时候也在说前际缘起的因、后际缘起的果，一边做梦一边头疼，不知道到底在说什么。所以，现在同时讲《修心门扉》就是这个原因，因为《俱舍论》比较复杂，没有一定智慧的人、没有牙齿的老年人，可能咬不动，不过七十岁的年轻人应该可以。

其中无明与行是前际缘起之因，识至受之间，也即识、名色、六处、触、受为前际缘起之果，二因五果；后际缘起的因果是什么呢？爱、取、有三者为后际缘起之因，也就是说，即生当中的爱开始取，享受外境，最后为了后世而造业，产生生和老死，此为后际缘起的果。在这里，前际缘起的因较略，有两个，果较广，有五个；而后际缘起的因稍广，有三个，果较略，有两个。通过这种方法可以互相对应，也即前际缘起的果和后际缘起的因都可以略。

此处是从无有任何违缘、无有中断的十二缘起来分析的。有些人可能认为：前世造业，中间未成熟业果，过很多劫以后再成熟果报的情况下，应该如何解释呢？

果仁巴曾在他的论疏中解释过，比如即生造了杀业，从后际缘起来讲，这是因，但后际缘起的果在下一世并未直接成熟，而是过千百万劫以后成熟，这

个缘起便从此时开始，中间的时间包括在其他缘起当中，而不算在这一缘起规律当中。正是由于其他因果在相续当中出现，从而推迟了杀生所应感受的异熟果，就像积累资粮一样，加行道时积累资粮，中间放置一段时间，后面继续积累资粮。现在有些单位也是这样，中间休假时不发工资，休假结束后，按照原来的天数继续发下去。《百业经》中也说：众生所作业，百劫不毁灭。因此，百劫以后，十二缘起的规律还是会一直延续下去。

颂词中说“前际后际略因果，由中因果可推断”，这种因果的推理方法，对于即生中的因果同样可以推断。本来即生中的因果都比较广，反过来可以讲，因为今生实际与前际后际一样，前际的因略的话，即生的因也可以略；后际的果略的话，今生的果也可以略。

这里讲的内容有点不好理解，翻译的时候也花了

很长时间，尤其在运用文字的过程中，只是字面理解不是很困难，但想从文字上真正表达出《俱舍论》的本意，不是很容易。如果是看《自释》，按照唐玄奘的翻译方法可能更难理解。

有些金刚道友说：堪布翻译得一点都不好，唐玄奘翻译得非常好。这一点确实如此，唐玄奘是非常了不起的大译师，是众所公认的真正圣者，我作为一个凡夫人，与圣者肯定无法相提并论，这一点我也非常确信。但有时候，圣者的语言对凡夫人来讲非常难以理解，佛法本来比较难，再加上古文的话，古上加古，真的有点头痛。尤其现代的人琐事多，心也比较复杂，不像古代人那样喜欢专心致志地潜心研究，对于比较易懂的内容会看一看，如果翻译得比较古，对于原本似懂非懂的文字，更不愿意细致研究了。

我原来翻译《大幻化网总说光明藏论》的时候，心情与现在不太相同，当时觉得尽量古一点比较好，

读起来很舒服，但后来自己再看的时候，一直都是“之乎者也”，对很多内容的确看不懂。从此以后，就改变了翻译的方法。现在译颂词的方法还是比较古，但讲义尽量翻译得浅显易懂。听说有些人认为《俱舍论》的颂词没必要译，重新译更不好了。这一点我是相信的，无论如何，唐玄奘翻译的颂词加持非常大，五个字读起来也是特别舒服，但让你直接去解释的话，恐怕解释不出来，这时候你的脑壳会不会肿起来了？这样一来，我的头也大了，你的头也大了，大脑壳对大脑壳提意见可能不太好。当然，你们背唐玄奘的颂词，非常好，对于这一点我没有任何嫉妒心，圣者的语言与凡夫人完全不同，的确加持非常大，只不过有时候圣者的语言非常难懂，对于凡夫人来讲似乎失去了价值一样，有点困难。

既然缘起因果无有特殊联系，那为什么前际之因包括无明和行两个，果则有识、名色、六处、触、受五个，而后际之因有爱、取、有三个，果只有生、老

死两个，为什么这样分呢？

虽然按照前后际的次序，略说了前际之因与后际之果，但没有中间两者不能如是分类的过失。中间或今生中，果分五种，因有爱、取、有三种，因此可以比量推知后世的生及老死也有五种，并且能推断出前世无明与行同样有三种，爱、取是无明，名色至受之间为老死之故。同样，通过所说的前后略因果也能推出中间的略果与略因，这个推法比较简单，如果依前际来讲，可以说即生的略因；依后际而言，也可以说今生的略果，只是为了通达缘起因果分摄而如是宣说的，实际上无有差别。

庚三、定数之理由：

烦恼中生烦恼业，从彼业中产生事，
事中生事与烦恼，此乃有支之规律。

十二缘起实际不多不少，以此可以包括整个轮回

流转。总的来讲，分为烦恼、业、事三种，它们之间可以互为因果，也即烦恼中可以产生烦恼和业，业当中可以产生事，依靠事也可以产生事与烦恼，这是三有轮回十二缘起支的规律。

如果有人说：若无明有因，老死有果，那十二缘起的数目就不确定了；如果无明无因，老死无果，那无明就成了无因、老死就成了无作用了，这样一来，轮回也成了有始有终。

以上是对方观点，下面对此回答：不会成为这种局面，原因是烦恼中生烦恼即指爱中产生取，烦恼中生业则指从取产生有、由无明产生行。从业中生事是指行中生识、有中生生。事中生事则指从识中产生名色乃至从触产生受支，从生支产生老死。由于是互相产生，因此可以互为因果。从彼等事中产生烦恼是指受中生爱，名色至受之间为老死，爱是无明，故由老死中产生无明。

这以上比较好懂，也就是说，事、烦恼、业三种互相产生，除十二缘起以外，无有他法存在。前世的业叫做能引业，今世成熟的果叫做能生业，总的来讲，前际的因果关系叫做能引业的因果关系，后际的因果关系叫做能生业的因果关系。因此，十二缘起轮转不断，这就是十二有支的规律，因而摆脱了上面所说的两种过失，理由是无明之因其实就是老死，老死之果也是无明。

很多人认为：十二缘起当中，无明就像喇荣的山下，老死就是到了山顶一样。实际并不是这样的，所谓的轮回互为因果，应该了知为三世圆满的因果规律。麦彭仁波切在《智者入门》中也讲到，因果在一世或二世中也可以圆满，比如即生可以说无明、爱、取，因为由业产生后面的意识，意识逐渐改变叫做老死，即两世圆满因果。一般三世圆满的说法比较易懂。

如果能详细通达十二缘起，了知人并非今世中突然出现，而是以无明和行作为因，人死后也并非全部灭尽，真正的死是后世的产生，今生的死不能称为死。因为从十二缘起来讲，真正的死是来世无明的产生，这里面老和死的概念即是如此。

大家在学习《俱舍论》的时候，需要用自己真正的智慧研究，对前世后世的存在、十二缘起通达无碍，这是非常有必要的。因此，所谓的佛法，只要学得进去，对你来说都会很有帮助，如果学不进去，哪怕学习大圆满等最殊胜的法，也毫无用处。如果对十二缘起通达无碍，就会深深认识到：人确实确实存在前生后世，通过十二缘起的规律推算也可以了知，因为没有理由不存在。如果找不到不存在的理由，仍然不承认前世后世存在的话，难道不是非常愚痴的行为吗？这一点还是很重要的。

我之前在杭州遇到一位浙江大学的老师，他不

信佛教，不承认前后世。我说：你不承认的话，给我举出理由来。他说：你认为存在也没有理由。我告诉他：人可以回忆前世后世，自己也可以忆念……一百个理由都举得出来，但不存在的理由，你能不能举出来？他想了半天说：我们不辩论，以后再说吧……这些人比较出名，对逻辑学和生命学研究得非常不错，但前世后世这方面从来没有研究过，一旦对他们提出问题，就说再考虑考虑。不过辩论场所上没有给你考虑的时间，他可能想回去翻一翻资料……

所以说，无有前后际的十二缘起是轮回。《起生经》中云：“三者（烦恼包括无明、爱、取）中生二（业中包括行、有），二（业惑）中产生七（七事），七中亦生三（三种烦恼），有轮复旋转。”

第 60 课

庚四、起生之差别：

此许缘起即是因，缘生承许为果法。

佛经中有缘起和缘生两种说法，那么，这二者之间有什么差别呢？缘起是从因的角度来讲，也即因缘具足以后可以起动；缘生则从果的角度来讲，即各种因缘聚合后产生的果。所以，《俱舍论》对佛经的很多名词、观点解释得比较多。

若问：经中所说的“缘起、缘生”到底是什么意思呢？正如论中所说，二者均是有为法的别名，所以是从因果方面安立的。这是笼统而言的，也可以说，

凡因果所摄之法，均可以称为缘起生。宗喀巴大师在《缘起赞》中，经常说因缘所生之法……释迦牟尼佛说，究竟缘起中，一切万法是空性的、离一切戏论的，与圣者根本慧定的境界一模一样；在后得当中，一切法在因缘具足时，可以在如幻如梦中起现。这就是释迦牟尼佛的一个特点。现在世间的任何文学家等其他人根本不能了知这一道理，因为他们或者研究事物的现象或者研究事物的本质，对于本质与现象都能彻底研究的人，可以说少之又少。因此说，释迦牟尼佛宣说的缘起规律非常广大。

按照经中所说，此处的缘起是指产生后世之因的支分，由此产生一切果支分之故。缘生是指以前所生之果的支分，由因支分中所生之故，为什么叫果呢？依靠各种各样的因缘具足以后产生的缘故。

虽然这一切支都成了因与果二者，但看待何法是因，则看待彼不是果；看待何者是果，则看待彼不是

因，就像看待儿子的父亲不是彼儿子的儿子一样。看待法非常重要，在世间学问中也经常说：一切万物并非静止不动，它们相对而存在，并不是绝对的。可以说爱因斯坦的相对论与中观的看待法非常相似，如果真正彻底研究中观的看待法，爱因斯坦的相对论也可以发现很多不究竟之处，为什么呢？他只是对现象的看待有一定研究，其他方面并未涉及。此处说，因果实际是看待的，看待任何法而成为因的时候，它就不可能是果，比如看待儿子成为父亲时，这人肯定不是彼儿子的儿子。

经中所说的“若有无明，则有行；若有行，则生识等”，与前际若有则生现今、现今已生则生后际的说法是一致的。

对此，经部宗认为，无明等不是五蕴。这是经部宗独特的观点，为什么这样说呢？前面讲十二缘起时提过，有部宗认为无明、行、识等全部是五蕴的不同

阶段，但经部宗并不承许，原因是无明为无知心所，行则是思。这是经部宗和有部宗最大的区别。

希望大家观察一下自相续，我们经常认为无明、行、识等不是五蕴的阶段，可能是经部宗的观点。大乘说法应该是这样，《辨中边论》中讲的十二缘起，希望大家方便的时候好好研究一下。

有部说就像国王一样，无明是主要的，但无明等也并非主要的，否则只讲识就可以了。因此，无明与行应当依照本义来解释，不要全部混为一谈。因此经部宗的观点比较合理。世亲论师讲到这里的时候开始阐述这一观点，前文说到无明等时，提到“传说”的意思在下文还会宣说，就是指此处所说的内容，不过说的也不是很多。

己二（缘起之本体）分三：一、宣说无明；二、宣说名与触；三、细述受。

庚一、宣说无明：

既然不承许有部宗对无明的说法，经部自宗所说的无明是怎样的呢？

智慧违品之他法，无明如妄非亲等。

言说彼为结等故，恶慧则非是见故，

与彼正见相应故，宣说染污智慧故。

所谓的无明是智慧违品的一种他法，是实有存在的一种心所。就像虚妄和非亲友一样，比如说假话的人或狡诈的人叫虚妄者；非亲，指不是我的亲友，也即敌人，他真实存在。所以，无明并非不存在，而是智慧违品的一种他法。有人说无明只是不知觉，并非如此，实际佛陀在佛经中用“结、随眠、瀑流”等名词宣说过无明。恶慧坏聚见也不是无明，因为它是见的缘故，如果无明是见，则不能与见解相应。而且无明可以染污智慧的缘故，不能成为见解。因此，颂词

中通过三个方面——非见故、与见相应故、染污智慧故，详细说明了无明的本体。

若问：无明的本体是什么呢？成为如实了达的智慧之违品，不明真谛、因果、三宝等道理的一种心所他法即为无明，并不只是无有觉知或非遮许。

对于无明，很多人根本不清楚，实际上，不明真谛、不明因果、不明三宝等道理的心所，就是无明。现在有些世间人浑浑噩噩地过生活，整天在愚痴烦恼中度过，这就叫做无明。

无明并非无有知觉，也不是非遮许。大家都知道，遮是破的意思，一种单空，单空的法并不是无明。如果将这些称为无明，无实法的石女儿、龟毛兔角，或者石头、木头、洋芋、白菜等无情法，全部变成无明了。

譬如一说非亲就应当明白，并不是指不是亲友的

人，而唯一指亲友的违品敌人；就像妄一样，就是指不真实，也即真实违品的一种他法，从人的角度来讲是狡诈的人，从语言的角度来讲即妄语。“等”字还包括与佛法相违的非法、不应该做的非事、无有任何实义的非义等。所以，应该了知无明是指存在各自违品的一种他法。

若问：假设无明不是单单的无有觉知或者不是无记法，那应该从什么角度去理解呢？

佛经中称无明为无明之结。还有“等”字所包括的无明之缚（无明的烦恼束缚），无明之随眠、无明之瀑流（生老死病即轮回之瀑流），无明之行。如果无明单单是无知觉，佛经中不可能专门宣讲这么多名词。由此可见，无有觉知立为无明显然不应理。

若有人说：劣慧坏聚见就是无明。劣慧坏聚见，印度梵语叫做萨迦耶见，也即对自己五蕴执著的我见，是很恶劣低慧的一种见。

对此回答：坏聚见不是无明，因为坏聚见属于见，见也是智慧，见与无明可以相应，如果无明是见解，见与见不可能相应，如同一个国家不会有两个国家主席一样，两个智慧的实体相应是不可能的。而且前面两品中也讲到，无明属于非见。经中也说无明能染污智慧，智慧自己染污自己自相矛盾之故。

按照经部所说，十二缘起中五蕴的阶段不叫无明，如果是无明则与佛经相违。经中说：所谓无明，不知前际。因此，佛经中所说的无明，应按照经部所讲的，并非五蕴的阶段。

庚二、宣说名与触：

为什么不讲色呢？色，在前文讲色蕴时已经讲过，所以这里没有讲名色里的色法，只是讲名和触。藏文科判里将名单独安立一个科判，但此处将这一句颂词单独立为科判有点困难，因此将名和触结合在一

起宣讲。

名即非为色法蕴。触六聚合而产生，
前五乃为有碍触，第六仅能谓名称。
触分明与无明他，无垢烦恼其余者，
害心随贪相应触，感受安乐等三种。

名就是非色法的四蕴。触是六聚合而产生的，
前五种叫做有碍触，第六触仅仅是名相上的触，并不
具有真正的接触性。触还分明触、无明触、他法触三
者，它们分别与无垢法、烦恼法以及其余法相应。其
中无明触也分与害心和随贪相应的触。总的来讲，触
可以分安乐以及等字所包括的痛苦和舍三种。

所谓的名即受想行识四种非为色法之蕴，因为
随同名称而趋入意义的缘故，譬如依靠世间共称的色
之名而明白色法，也即依靠瓶子的名字了知此法为瓶
子，或者依靠扎西顿珠或者才让多杰的名称，知道这

个人。所以，受蕴、想蕴、行蕴、识蕴只能依靠名称来知道，依靠眼睛等他法不能了知。但是通过它的名称，如受蕴有快乐、痛苦，通过这种名称，众生也明确了知自身确实存在乐和苦的感受；行蕴有不相应行和相应行，通过这些名称，心里自然而然显出它的概念。所以，为什么叫做名呢？除名以外无有单独的色法。

这里为什么用色法作为比喻说明呢？因为用自己比喻自己是不行的，需要将自身除开，因此说就像色蕴的名称一样。

触有六种，即眼触、耳触至意触之间，它们是由色等境、眼等根、眼识等三者聚合能断定美境等而产生的。举例来说，眼根已经具足，红色柱子已经具足，在眼识产生时，三个因缘全部聚合，这时称为触。

前一科判中讲到的，在《自释》中有几种不同观

点，一个是世友论师，他认为无明是烦恼的总称；还有法救论师认为：所谓的无明就是我慢。按照法称论师的观点，无明就是萨迦耶见。有些人是这样说的：法称论师说一切过失皆从萨迦耶见产生，如果无明就是萨迦耶见，则一切过失从无明中产生，这一点并不合理。不过我想：一切过失从萨迦耶见产生，萨迦耶见是无明的话可能也没有很大错误。

《入中论》中讲到一地菩萨要断除三种结（萨迦耶见、疑见、戒禁取见），无明就是指萨迦耶见的结。在这里讲触的时候，《自释》中也讲到了不同的观点，有部分论师认为：触是根、境、识三者聚合并且能断定的心。另有一部分论师认为：仅仅聚合不一定称为触，聚合以后出现的心所才可以称为触。为什么呢？《六六经》中说：“云何六六法门，一六内处，二六外处，三六识身，四六触身，五六受身，六六爱身。”如是三十六法中，将六触单独分开，若根、境、识三者聚合就叫做触，没有必要单独分出六触。

世亲论师在《自释》中并未表达自己的观点，《俱舍论大疏》中也只是阐明了两种说法，没有说明自己的观点。我个人认为：后一种说法应该是对的。为什么呢？佛经中确实讲到三十六法，如果触只是根境识三者具足，不应该将六触单独列出来。

六触当中，哪些有碍，哪些无阻碍呢？

其中眼等前五触是有碍触，原因是依赖有碍根而生。有部宗认为，眼根等像胡麻花一样具有不同的形象和实体色法。第六意触只能称得上是名称而已，缘名称之触故。麦彭仁波切在《俱舍论注释》中也说：所谓的缘名称，指无有色法而言，因为第六意识不会真正接触色法，但是可以执著，这也是一种触，这种触有时候非常粗糙，有时候很柔和。

昨天有个人在电话里面发脾气说：我要……我心里马上出现了一种粗糙的感觉，把电话撂了。的确也能理解，烦恼生起来的时候控制不住，但是后面去忏

悔很重要，不过在当下认识是最好的。

第六种触从本体方面来分也有三类，即明之触、无明之触、二者以外之触。此三类依次是与无垢无漏智慧相应之触，如无垢的信心；与染污智慧相应之触，像萨迦耶见等都是烦恼的智慧，叫做无明之触；与剩余的有漏善法及无覆无记法相应之触。无明之触也有与害心相应及与随贪相应两种。所有的触若归纳，则有感受乐以及“等”字所包括的感受苦以及感受等舍的三种。

庚三、细述受：

中所生之六受，前五身受余心受。

近心之因中而生，总共则有十八种。

从六触中产生的受也有六种，即眼触为缘的受到意触为缘的受之间。其中前五者是身受，这里的“身”并不是眼耳鼻舌身里面的身，这里所说的

“身”，指有相、有碍的根，如眼根也是一种身。依赖于根色法之故，原因是身即称为色法。心受依靠眼等以外的意，因为仅以增上缘的心而产生，根据心受根取对境意近因的差别，总共有十八种，也就是接近于悦意之境、不悦之境、等舍之境各有六种。

第 61 课

前面讲到受共有十八种，悦意外境有六种、不悦意外境有六种、缘等舍外境有六种。悦意是指什么呢？比如眼睛见到美丽的外境，以此作为外缘，内心产生一种快乐的感受，这是依眼识得来的悦意感受；眼睛见到丑陋的外境，以这一眼识作为缘，内心产生不快乐的感受；如果见既不悦意也非不悦意的外境，内心也会有一种等舍的感受。耳识、鼻识等也是同样，五根识自己虽然无有真实分别念，但心将外境与眼识结合起来加以辨别，由此产生感受。因明和《俱舍论》的说法相同，《量理宝藏论》对这方面的问题阐述得很清楚。

欲界缘自具十八，缘色界境有十二，

无色三种初二禅，十二种受缘欲界，
 缘自八受无色界，则有二受余二禅，
 六受则是缘欲界，缘自地则有四种，
 缘无色界唯一种，无色未至定四受，
 缘色上界仅一种，正行一受自对境，
 十八种受均有漏。其余已说当说故。

三界当中，十八种受以何种方式存在？哪些界中有哪些受？欲界缘自地共有十八种受，因为欲界中具足色声香味触法六种外境，从心的角度来讲，苦乐舍受三种受全部具足，依靠六境各自可以产生三种受，因此，欲界一心缘自地，共有十八种受。若缘色界则有十二种受，因为色界无有香和味，欲界苦乐舍三种心，缘色界时只有除香味以外的四境，共有十二种受。缘无色界时有三种受，因无色界只有一个法作为对境。

那么，这些受在哪些界中存在呢？

欲界中十八受均有，即缘自地的六种对境，可以有十八种；欲界心缘色界时，由于色界无有香、味二者，因而意受作为近因，只有十二种；如若以欲界的心缘欲界色界之上的无色界，因为无有其他五境，所以只有缘法的苦乐舍三受。

色界一禅二禅中有十二受，无有意苦受之故，这十二受也是缘欲界，因为欲界具足六种外境，而初二禅无有意苦受。色界无有香与味，因此初二禅缘色界自地只有八种受，也即缘色、声、触、法的意乐与舍受。而初二禅天人缘上地无色界时，只有法作为对境，故而只有缘法的乐受和舍受二者。

色界三禅、四禅的受全部是舍受，因初二禅已经无有苦受，此时心乐也不会成为受，因而缘欲界外境时只有六种舍受，因为欲界有色声香味触法六种外境；三禅四禅的心如果缘色界自地，则有四种舍受，因为外境是除香味以外的四者；三禅、四禅此二色

界，若缘上面的无色界只有唯一的舍受，为什么呢？
因为只有一个法作为对境。

无色界每一处都有未至定，也即未真正获得上一境界的禅定，相当于加行一样，其中空无边处的未至定有四舍受，原因是入此定者视空无边处为寂灭、四禅为粗大，所以指的是缘色界四禅有四舍受，彼有四对境之故。如果缘上面的无所有等处的未至定，则只有一个舍受，对境唯有一法之故。无色界的四正行——空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处，也只有一个舍受，因为是缘自地一法的有境故。

以上已经分析了欲界、色界、无色界所有的受，这些实际全部是有漏法而言的，原因是能增上爱。

这时有人提出疑问：为什么在这里只是广说了无明、名、触、受，而不说其他缘起？颂词中说“其余已说当说故”，实际上，色、识、六处在分别界品中已经讲过，行和有在下文第四品中会广讲，爱和取属

于烦恼随眠的问题，在第五品中也会宣说。第五品在《俱舍论》中是最难懂的，很多人比较害怕第五品。因此，其他的缘起支前面已经宣说过和下文将要宣说的缘故，这里不作广说。

己三、以比喻说明三支：

于许烦恼如种子，如龙根树与糠秕，
业如具皮果药花，事如成熟之饮食。

《俱舍论》里面的内容，前面的问题全部通达以后，后面的问题也会比较简单，不然有些人前面没有好好听，天天坐飞机，后面可能要坐四五个月的飞机，真的时间比较长。希望你们还是好好学，不然，今年坐四五个月的飞机，讲因明的时候再坐飞机，讲中观的时候也要坐飞机，讲《现观庄严论》的时候肯定要坐飞机……来到这里一直坐飞机，现在飞机票比较贵，会不会有点困难！希望大家不要有自轻凌懒

惰，觉得自己肯定不懂……不要这样想，时间花出去的话，有些人密法修得也可以，《俱舍论》同时抓得也很不错。因此，时间同样都会流逝，我觉得在其他分别念中度过时光，不如在智慧中度过好一些！尤其在《俱舍论》和因明方面打好基础，以后翻阅任何经典、论典都不会很困难，这里学习的推理方法、分析方法的确有点复杂难懂，但后面学其他法的时候很容易。大家现在也算开头了，《俱舍论》讲到第三品，后面还有五品，现在开始用功的话还不迟。

如何以比喻来说明十二缘起所摄的三部分呢？

前面已经讲了，十二缘起可以包括在烦恼、业与事三法中，应当了知烦恼如同种子，为什么呢？种子中生出茎、叶、果，同样，烦恼中产生烦恼、业与事。烦恼又如龙，因为有龙存在，大海就不会干涸。宣化上人说：龙有很多分类，像鱼形状的叫做鱼龙；以前释迦牟尼佛面前经常有人形的龙，叫做人龙；还

有天人形象的天龙。一般来讲，大海里有龙王存在的时候，大海不会干涸。同样，有烦恼存在的话，轮回大海也是不会干涸，经常说渡过三有轮回大海，也是这个原因。烦恼如树根，如果树根未断，就会长出树叶等，同样，若未断除烦恼之根，就会产生轮回。烦恼也如树木，树中能复生叶等，烦恼中也能再度产生业与事。此外，烦恼又如糠秕，犹如具糠秕的果实中能生出苗芽一样，由烦恼的得绳之业中生果。有部宗认为烦恼有一种得绳，得绳和习气全部需要摧毁，否则，依靠烦恼的得绳、习气就会生果。

业当中包括行、有。业如同具糠秕之果，理由如前。业也如药，药只能发挥一次性作用，同样，业也只产生一次异熟果。业的作用是一次性的，比如造恶业在地狱里感受苦果，不会再次去感受；药也是一次性起作用就需要扔掉，不过中药好像可以熬几次，每个医生开的药也不同，有些说多熬几次也可以，但一般来讲熬一次就需要扔掉了。业又如花，花是果之近

因，先开花，然后才结果，同样，业也是事之近因，业先成熟之后再继续产生事，这是从两个时间阶段来比喻的。

七事如烹调好的饮食一样，煮好的饮食是所享受的，同样七事也只是所享用的，而不会产生其他异熟果（这是从七事为果的角度而言的）。如果再继续产生其他异熟果，阿罗汉也要受业果了，这是不可能的事情。

戊三、摄义：

四有之中生有惑，自地根本诸烦恼，
其余三有具三种，无色界则无中有。

本有、死有、生有、中有当中，生有是烦恼性的，这也是从自地根本烦恼而言的，其他三有具有善、不善、无记法三种，无色界没有中有。

若问：既然说四有，它们的本体是什么呢？

四有中的生有是烦恼性。一般来讲，入胎的刹那叫做生有。按照《俱舍论》的观点，生有的心全部是烦恼性，因为以这种烦恼性流转于轮回。当然，这是《俱舍论》的说法，按照密宗的不共说法，观想清净的吽字而入胎，不一定是烦恼性；大乘有些经典中也说，依靠不可思议的等持和发愿力可以入胎，就像《经庄严论》中所讲的一样，菩萨来到这个世间，就像进入花园观赏美丽的景色一样。按照《俱舍论》的说法，所有的生有全部是烦恼性的。

那么是以什么烦恼结生到生有的呢？以自地的一切根本烦恼结生，而不能以其他支分随眠来结生，比如贪心、嗔心、痴心等，有些众生以嗔恨心入胎，有些众生以贪心入胎，比如转生到地狱时，觉得前方的火焰很温暖，应该去烤烤火，结果就会转生到热地狱。有关这方面，前文已经详细讲解过。按照他们的观点，是以自地的根本烦恼来结生，而不是以他地的烦恼。

除生有外其他的中有、本有、死有具有善、不善、无记法三种。从投生到最后死之间即为本有，在一生漫长的过程中，有时造善业、有时造恶业、有时是无记的。中有身的时候，互相生嫉妒心、痛苦等，存在不善法；阿罗汉在中有获得涅槃，成就无余果位，则为善法；有些中有身处于不知不觉的无记法当中。死有，有些在善心中死去，比如忆念三宝、佛陀等；有些在烦恼中自杀；也有些在非善非不善的心态中死去。

它们在何界中存在呢？欲界与色界中具有四者，无色界中有三种，无中有之故。

第 62 课

第三品所依的器世界和能依的有情世界当中，有情世界依靠什么食物来存活？以什么样的生存因缘在世界上住留？众生存活于世间，必须有一种生存的特殊因缘和因素，这个因素是什么呢？下面主要讲维持众生存活的食之缘起。

丁二（依何而住食之缘起）分三：一、食之自性；二、旁述中有之异名；三、彼等之必要。

这一科判分三个方面，一般来讲，不管极乐世界还是不清净的刹土，都分器世界和有情世界，器世界指众生存在的处所，有情世界指在里面存留的众生。有情世界基本讲完了，那么，这样的众生依靠什么来

存活呢？首先讲食之自性。

己一、食之自性：

有情依食而存住，段食欲界三处性。

彼并非为色之处，不利自根解脱故，

触食思食与识食，均为有漏三界有。

三界中的有情依靠食物而存活。此处所说的“食”，不一定是口里面吃的食物，凡是众生维持生命的一种养料都可以称为食物。

所谓的食，分段食、触食、思食、识食四种。其中段食在色界、无色界是没有的，只在欲界存在。为什么色界、无色界无有段食呢？分别界品中讲过，未断除欲界段食之前，不能转生到色界、无色界，所以，段食只在欲界存在。段食的本性为三处性，需要依靠鼻、舌、身三根来吞食的缘故。

段食并不是色处。虽然香、味、触可以说是食，但它不是色处的本性。为什么呢？如果是色处的本性，应该有利于它的解脱和根，但色处不利于自己的根及解脱。

触食、思食、识食三种全部属于有漏法，在三界中存在。

众生依靠什么在三界中存留呢？众生依靠食而住存。接触的食物、思维的食物、意识的食物，都包括在食物当中，所以，这里说的不一定是口里面吞下来的食物，不然，意识、思维也被一口一口吞下去了。一般给段食下定义的时候，是一段一段吞下去，也即依靠鼻舌身三根可以享用。经中云：“本师成佛不久，则恩赐一法，即众生以食而存。”释迦牟尼佛成佛不久，对众生赐予了一个殊胜法门，也就是说，通过佛的智慧眼观察众生的性质以后，佛说：所有众生依食而存活。

既然说有情依食而存住，食有多少种呢？有四种，即段食、触食、思食、识食。它们都存在于哪些界中呢？段食在欲界中有，上两界没有，为什么呢？原因是，远离对段食的贪欲才能转生于上二界。如果未断除段食，不能转生上界，特别喜欢吃饭，整天想吃排骨、牛肉饺子、猪肉饺子的人，不能成就禅定，不能转生到色界、无色界……今天课后念一遍《藏密素食观》后面的发愿文，藏文、汉文都有，我前几天提过一次，今天的缘起很好……要成就色界、无色界的四禅五通，对食物不能过于贪执，当然对欲界众生来讲，段食没有断之前，一点不贪是不可能的，别人吃得津津有味的时候，只能在旁边看着，不能吃，心里有点难过、痛苦，这是可以理解的，但真正对自身行为详细观察，这是非常重要的。

欲界所谓的食物，只是暂时在嘴里面咀嚼的时候有点香，一旦吞下去以后就变成不净粪了。以前古人说：衣服很重要，因为其他人经常可以看到，吃的不

是很重要，因为喉咙三寸过后就是不净粪。我们寺院里有一位老喇嘛，他对所有的弟子和学生说：把钱用在买衣服方面，吃的随随便便就可以，谁都看不见。他可能是不懂修行。他自己吃的也特别简单，别人看不到的时候吃一点糍粑就解决问题了。有些人观点完全不相同，认为穿的没什么，但吃的非常重要，一定要吃好。不管怎样，作为修行人，对段食的贪欲一定要断除。

大地狱中怎么有段食呢？有，那里的段食就是铁球与铜汁。地狱众生在业力现前的时候，自然会吞下燃烧的铁球，地狱阎罗卒经常会向它们的口里无情地灌各种燃烧焰火的铜汁。近边地狱、孤独地狱与人的食物一样。旁生的食物也基本相同。

段食的本体是什么呢？香味触三处的本性。《俱舍论大疏》中，对这方面有具体分析。为什么叫段食呢？因为是依靠鼻、舌、身一口一口吞下，也就是分

段享用的食物。意思是说，鼻根必须接触香气，比如厕所里面不净物的香尘接触鼻根，这时鼻根将它们一段一段地吞下去；舌根在接触食物的时候，也是一口一口享受。因此，这种分段吞下的食物就定名为段食。

色声香味触里面，只将香味触安立为段食，为什么其他的不安立呢？声音无法作为食物，世间上有些人特别喜欢声音，可以依靠它存活在世间，但时间非常短，因此没有安立在段食当中。

米饭等色处也是一口一口吞下，色法为什么不安立于段食当中呢？食物对根以及产生所依起到帮助作用，而色处不利于自己的眼根，对产生所依也无利。这也是《俱舍论》的一种说法而已。

那么，饥饿所逼者不是仅见到食物就有利吗？因为在十分饥饿的众生旁边，只是堆放一些食品，也可以令其内心安定而不致饿死。以前有一个人，食物、

生活用品很少，特别担心吃不到食物，一直说“没有吃的、没有吃的”，后来都发疯了。于是家人把一些衣服装在口袋里，告诉他：家里吃的特别多，不要担心，我们最愁的就是吃不完……他看到一大口袋吃的，就慢慢睡着了，醒来的时候精神已经正常了。这样的话，色法难道不是对根和身体有利吗？

仅仅依靠看见食品而悦意，只能成为快乐感受的触食，而不是色，假设仅是看到色法而如此，那么，远离欲界贪欲的不来果与阿罗汉，仅仅见到食物就应满足，实际上仅仅见到色处，对从烦恼中解脱无济于事，更何况说具贪者了。

若问：触食等本体是什么呢？

十二缘起当中，根境识三者聚合叫做触。《俱舍论》的有些注疏说：除根境识聚集以外还有个他法叫做触。无论是否存在这个他法，十二缘起里面的触叫做触食。为什么呢？因为众生的心和心所要存在，必

须有根境识的因缘聚合，否则心和心所不可能存在。因此，心和心所的不断延续叫做触食，实际上，没有心和心所的不断延续，众生也不可能在世间存活。

所谓的思食，讲义中没有解释它的本体是什么，其实它是一种作意。在讲心所时专门讲到一个思，也就是此处所说的作意。对于这种作意，有两种解释方法：一种是即生作意善事、恶事，之后开始造善业、恶业，由此成为后世之因。还有一种是对今世作意，比如对马上饿死的人说：有食物，你不要死。于是他一直作意“有食物”，就不会马上死去。这也是经常所谓的精神粮食。

在喇荣山谷里，人们觉得只要上师如意宝在就不会寒冷，这也是精神上的一种粮食，实际这只是心里的一种安慰；上师如意宝一离开的时候，觉得整个山谷都很寒冷，好像上师已经把所有的热气带走了。世间文学家经常说的精神粮食就是所谓的思食。

以前佛经中也有这类公案：有些大商主到大海取宝，后来船只已经毁坏，但是他们看到远处绿色的水泡，认为很快就到陆地了。于是充满希望地向着绿色水泡游过去。结果到跟前才发现不是陆地，只是水泡，太过失望的缘故，马上断气了。

乌龟虽然住在大海里面，但下蛋的时候会来到海边，把蛋埋在沙滩当中。回到大海的时候，母亲心里面一直思维着自己的孩子。心里一直没有放弃之前，沙滩里面的蛋不会腐烂，一旦母亲放弃了这种思维，这时候蛋也会腐坏。佛经中把这种现象叫做思食。世亲论师在《自释》里不承认这种观点，他说：这样一来，母亲的思维成为孩子存活的因，而不是自己存在的因了，这种说法不合理。世亲论师解释说，埋在沙滩中的蛋思维：我的母亲不会放弃我。这种思维一直存在的时候不会腐烂，一旦它放弃了观想母亲的念头，就会死亡。

一般来说，刚生下来的婴儿没有这种思维能力，在一两岁的时候才会心里面想：这是我的妈妈。如果是牦牛的话，刚生下来就会寻找母亲吸吮牛奶。因此，有时候我认为，从刚生下来的角度来讲，牦牛比人还要聪明，因为人在很长时间以内，都需要母亲照顾他，否则根本活不下去，但牦牛刚生下来的时候，自己就会去寻找母亲。

现在很多生物学家发现，乌龟在海边下蛋的时候，会在上面打记号，过一段时间母亲会回来看一看、踩一踩，然后又返回到大海里面去。也有的乌龟，原来住在东海里面，要下蛋的时候就在大海里面游很长时间，到西海去下蛋。很多人认为这是前世的业力。现在有些科学家认为，佛教所谓的前世业力有一种奥秘，专门去研究。

识食也就是十二缘起里面讲的识。这里的识实际是指众生的灵魂，灵魂入胎时专门有一种意识。没

有这种意识，仅靠父母的不净种子聚集，不能形成众生。

触、思、识均是有漏食，不是无漏食，因为无漏食不会成为轮回之因，而上述讲到的食全部是存在轮回的因，根本不可能是无漏的食物。食的含义指可以令众生于世间存活之法，而无漏法是灭尽世间之故。它们在哪些界中存在呢？三界均有。

己二、旁述中有之异名：

意成求生及寻香，中有以及现成名。

麦彭仁波切和蒋扬洛德旺波在注释中都讲到了旁述，《俱舍论自释》中说：既然食物对众生有转生、安住的作用，那么求转生者的中阴都有哪些异名呢？

中阴身有很多名称，食对求生者有利，求生是中有的别名。《前世今生论》里面讲到多杰将参一直求

生，却得不到生处。由于意化生而不依赖父母的不净种子，因而称为意成。中阴解脱法门中说：意识顿然出现中阴身，不需要像胎生一样依靠其他种子和因，因此叫做意成。寻觅本有的形象，故称求生者。寻找食之香气而称寻香，中阴身只享用烧烟烟的香气，但密法中说：若未作回向，中阴身也无法享用。比如有人死了以后，烧烟烟时必须专门为其回向，否则根本得不到。

住于死有与生有之间，故称为中有。当然，死有和生有之间的时间，有些很短，有些则很长。以前戒律里面说：有一位甘布杰比丘，在母胎中住了六十年，降生的时候满面皱纹、白发苍苍。也有些很短，三十六天就降生，并且与正常降生的婴儿无有差别，在胎中的发育能力特别强，很多人认为这是非常稀有的一件事。即将现前来生之故，称为现成。

己三、彼等之必要：

前二食为利此世，增长所依及能依，
为引他世与形成，次第而说此四食。

段食和触食二者为了利益今世，主要作用是增长所依和能依，有些佛经里比喻成姨母，孩子生下来以后交给姨母抚养。为了牵引他世与形成，而宣说了思食与识食，此二者相当于母亲，也即后世产生的根本因。所以，次第宣说了这四种食。

为什么宣说四食呢？即生当中，自己的心和心所主要依靠身体，而依靠段食可以使身体得以增长。大家都知道，吃得好一点对心情会有帮助。有些人说：一定要吃好，身体是革命的本钱。这是以前古人的说法，现在的年轻人也特别喜欢说：一定要吃好。

人生存在世间必须依靠食物，一般来说，七天之中如果没有进食，力量已经殆尽，之后人也会死亡。因此，有些绝食的人，在七天之内必须救他，否则就会死亡。因为欲界众生必须依靠段食存活，这是因为

段食对身体和根起到增长的作用。

用段食增上所依的身体，为了增上能依的心与心所而说触食。根境识三者结合时，心识可以存在，如果根和外境不存在则心也无法存在。也就是主要为了生存在世间，而宣说了段食与触食前二者，如同姨母一样。

为了引后世故说思食。作意也与今世有关系，但一般为后世造业叫做思食。释迦牟尼佛在佛经中说：身业、语业不是很重要，思业非常重要。所以，为了牵引后世，思业相当于食品一样，有了食品，众生得以存活，有了业，轮回中一定会存在，所以叫做思食，思维的食物。

依靠由业牵引之识形成后世而说识食。依靠业的牵引，意识开始入胎，如果没有业和意识，仅仅依靠父母的不净种子聚合，不可能有中阴身进入而形成众生。中阴身遍满整个虚空界，《毗奈耶经》中明确讲

过。现在有些人认为：克隆是科学家新创造的众生。这是根本不可能的事情，科学家只是将众生现前身体方面的因缘聚合在一起，只有中阴身进入才能形成众生。比如夏天时水塘里虽然具足了杂草，但是无有中阴身的话，众生不可能在这个地方形成，一旦出现中阴身，会出生很多众生。

以前芒嘎巴以神通观察，发现水里有特别多的众生，因此不敢舀水喝。佛陀说，若以神通观察，处处皆是众生，走路、吃饭均无法行持，因此不要用神通观察。

现在这些科学家对身体方面的结构、构造比较精通，但对意识并未研究。有些佛教徒也认为：所谓的克隆，会不会对佛教所说的“有意识投胎才能形成众生”的观点产生危害？因为不具足父母的不净种子就突然产生了，这是不是新产生的众生？

对这方面不需要任何怀疑。大慈大悲的佛陀在

两千多年前，已经宣说了四食与四生，通达这两个概念以后，对现在科学家所作的克隆试验很容易解释。因为等待投胎的中阴身就像冬天的雪花一样，无法衡量、无以计数，只要因缘聚合，意识进入就会有众生出生，因此，没有理由否认意识的进入，单单依靠四大不可能出现众生。现在很多研究克隆的科学家经常失败也是如此，虽然身体的成分全部具足，没有意识进入时不可能成功，有意识进入就会有众生出现，科学家也认为自己试验成功了。实际上，夏天潮湿的环境里很容易出现众生，不能说这个虫是克隆出来的，同样，所谓的克隆羊只是将公羊和母羊身体的部分切片配合在一起，一旦有中阴身进入就会出现小羊，这并不是科学家克隆出来的。科学在研究色法方面的确非常不错，但是不能否定心识进入这一环节。大家只要明白了四食和四生这两个问题，现在科学所谓的创造新生命的概念完全可以破掉。

主要是产生世间而宣说了后二食，如此按次第

来说，决定有四食。这些食均从主要而言，实际段食与触食也间接牵引后世，比如今生特别喜欢吃肉，下一世也可能喜欢吃肉。以前红原的一位活佛，他说自己在七世中没有吃过肉。据说他前世在快圆寂的时候说：对于我的转世肯定会有很多辩论，但是从小就不吃肉的可能会是我的转世，因为我发愿转生为不吃肉的人。后来在认定活佛的过程中，有很多辩论和争论，现在这位活佛虽然没有得到前世的名称，但因为他从小见到肉就会吐，一直没有吃过肉，人们认为他就是前世的那位活佛。所以，前世的习气非常重要。

段食、触食不一定全部是今世的因，对来世也会有一些不共的作用，会间接牵引后世，因为依靠它们会产生烦恼，由烦恼积业。思食与识食也能使众生住留，据说遭遇严重饥荒的父亲为了不让两个儿子一起死去，指着装灰尘的口袋说：这是面粉。并把它悬挂于空中。两个儿子因为内心存着有面粉的念头，一直没有死，当知道真相感到无有希望时，便死去了。麦

彭仁波切在《智者入门》的注释中引用过这个公案。

第 63 课

世间品分有情世界和器世界，有情世界已经讲了十二缘起，以及众生在轮回中如是流转的过程。

丙三、识去之理：

断绝善根与结合，离贪退失死生心，
唯一承许为意识，死与生心依等舍，
一缘无心皆无有，涅槃为二无记法。

断绝的善根与结合等心是什么意识与根识呢？有
人生邪见的时候，相续中的善根暂时会断绝，若是受
菩萨戒的人，菩萨戒也会毁坏，受别解脱戒的人也会
断绝别解脱戒的戒律，那么，断善根的心属于意识还

是根识呢？

受别解脱戒者对上师三宝或者善恶因果轮回等生邪见之时，相续中所谓戒律的善根会断绝，虽然种子习气未断，但暂时现行的部分已经断绝。后来相续中又生起正见时，原来断了的善根，就像伤口愈合一样又开始结合起来。比如原先是个沙弥，生邪见后沙弥戒已经破了，再次生起正见时，原来破戒的部分不能恢复，必须按照别解脱的戒轨重新受沙弥戒，这时他的心和善根可以再次连接起来。菩萨戒也是同样，生邪见后，必须按照龙猛菩萨或者无著菩萨的仪轨来受戒，如果没有再次受戒，戒律也不能继续延续。《俱舍论》所说的三界九地当中，远离贪欲的入定，有通过出世间道断除习气而入定，也有通过世间道暂时断除粗大部分的入定。还有以非理作意从入定中退失，以及死心和生心。上述几种心，唯一承许为意识。

为什么呢？这其中大多数是颠倒分别念，如邪见

等，是不符合真实的意思，而五根识是非颠倒的，比如眼睛见外境并非颠倒，但从自性分别的角度来讲，一般都是颠倒的分别念。

有些虽然不是颠倒分别，但在根识中不存在这些。比如生、死、入定，还有断善根、结合善根、从定中退失以及离贪等心态，在根识中入定、依靠根识而死等现象根本不会有，生、死等全部在意识的状态中。唯识宗承许死的时候应该在阿赖耶识上面死，无著菩萨专门讲阿赖耶存在的八种道理时，说阿赖耶识不存在的话，生心和死心不合理等等，也有这方面的教证。

心有快乐、痛苦、不乐不苦的等舍三种情况，众生在死亡和投生的时候是什么样的心呢？应该是等舍心。

佛经中说死亡时有很多痛苦，这是指什么呢？所谓的死有实际是一刹那的心，这一刹那应该处于等舍

的状态当中。很多人在临死前特别痛苦，也有人是一种快乐的心，但真正断气这一刹那，应该是不苦不乐的等舍心。

投生也是如此，本来众生生老死病的每一个阶段都有很多痛苦，中阴时也有很多痛苦，入胎以后也有很多痛苦，按照生老死病来讲，这些都可以包括在生苦当中。但《俱舍论》讲生有是一刹那，这一刹那也是不苦不乐的等舍状态。所以，真正入胎的生有这一刹那，实际是一种等舍心。

无论胎生、卵生还是湿生、化生，只要身体条件聚合时，心识随时可以入胎。世间人们认为：婴儿从母胎中出来的那一刻就是降生。但《俱舍论》所谓的生有只是一个刹那，也就是刚刚入胎的一刹那，这时的心态是不苦不乐的等舍心。

有些天人原本在入定，而入定正行没有这方面的死心，因此在将死的时候首先需要出定，退失到等舍

心上现前死亡。因为其他心比较明了，而死心与生心并不明了，可能个别圣者有特殊情况，但按照《俱舍论》的观点，死心的刹那必定是等舍心。

死堕无有一缘等持之心，因为死堕有害于心，而等持有益于心，因此天人死的时候需要从等持中出定，退失到等舍心上死去。生心也无有等持心，等持是善法而生有是烦恼性的缘故。当然，大乘经典里面讲到：菩萨以不可思议的等持力、发愿力或者幻变力来投生，在获得四种自在的时候也有这种如幻如梦的现象，但这是大乘的不共说法。一般来讲，按照《俱舍论》的观点，生有全部是烦恼性的，没有在等持当中出现生有的情况。在酣睡、入定等无心阶段也没有死堕。

如果说有善、恶、无记三种死有，阿罗汉最后的死心是什么呢？无余涅槃的心是无记法中的异熟生与威仪心二者。阿罗汉肯定不会以恶心死亡，《俱舍

论·日光疏》里面说，阿罗汉有以善心离开现象。但在此处，只是在异熟生和威仪心中离开，没有讲到其他情况。

六道众生在死亡时，心识从身体的哪一处开始离开呢？

恶趣天人阿罗汉，次第而死则于足，
脐与心间识灭尽，气息分解依水等。
圣者造无间罪者，必定趋入正邪道。

若后世转生到三恶趣、人、阿罗汉，死亡最初分别从足底、脐间和心间灭尽。最后断气时依靠水、风、火三大失坏自己的身体。圣者和造无间罪的人，一定会趋入正道或者邪道，其他众生则不一定。

众生死亡之时，包括身体在内的根识或者说心识，在身体的哪一方位灭尽呢？

所有化生等顿时死亡者，意与身根同时灭尽。

现在依靠大圆满虹身成就的有些修行人，直接前往清净刹土，也属于身体和心识同时灭尽，并没有心识从哪一处灭尽的说法。其他众生由来世所转生的处所决定，下世转生到三恶趣、人、天界以及不转三有的阿罗汉，如果是次第死亡，转生于恶趣者识从足下离开，转为人者从脐间离开，成为阿罗汉者，意识在心间迁移。

所谓的意识迁移，前段时间也讲过，意识本来无有形状颜色，也无有阻碍，一般来说，因为只有存在实质性的物体才可以离开，这里所说的意识离开身体、意识灭尽，应该是指意识灭尽的方向。《大乘阿毗达磨》中说：已经死亡的众生，来世若转生于善趣，如人、天、阿修罗等，识从底下往上收，最后从上方消失；若来世转生于恶趣，识从上往下，最后下身离开。因此，从身体的热量来观察，若该众生死后，上身部分一直有温度，下面已经凉了，说明他来世会转到善趣；若上身很快就凉了，下身一直温热，

说明会前往三恶趣。

原来法王如意宝的小狗死的时候，身体上方的热气最先消失了，上师有点着急，马上叫门措空行母她们念《系解脱》。念完《系解脱》的时候，小狗身体的温热已经开始往上，最后头顶上很热，身体下方全部冷了。当时上师在讲课的时候也说：《系解脱》的功德不可思议，即使死亡时专门在耳边念几遍也会马上见到效果。法王老人家有时候也显现像一般凡夫一样，根据小狗身体的热量来分析，是不是马上转到三恶趣去了？有点担心。后来确实通过念《系解脱》，应该是转生到三善趣中去了，不会堕落。

那么，识本来无有颜色、形状，所说的从身体的上方或下方离开，到底是从何谈起呢？

《俱舍论自释》当中，世亲论师通过一个比喻专门回答过：虽然心识没有形状和颜色，但是如同燃烧的石头，在上面倒水的时候，根据石头的热量，水会

从热度最高的地方慢慢干，同样，根据身根消失的角度可以推测意根灭尽的方向。因此，并非意识具有真正的颜色、形状。现在所谓的修颇瓦、开顶，并不是意识出来的时候真正需要开一个顶，不然出不来，按照《俱舍论》和《大圆满心性休息大车疏》的观点，识并非有质碍的法，因此不一定非要开顶。有些上师和瑜伽士念颇瓦的时候，所谓的开顶只不过是显示颇瓦的威力和殊胜功德力的象征而已。

那么，众生最后断气，气息分解是依靠什么因缘呢？

气息分解是因为涎、胆、风成分多，而使水、火、风任何一者极度紊乱，致使身体的部分失坏而死。比如胆病患者火大不调顺等，最后以这种方式死亡，所以，一般人死的时候是因为这三种病比较严重而死。地大不包括在上述三大病症当中，《自释》当中已经说明了原因。

本论对死亡的分析不算非常广，《前世今生论》当中比较广，有些金刚道友可能没有看过，希望还是好好地看一下。我一再讲过：胜义当中，包括涅槃在内的一切万法皆为空性，但在世俗当中，前世今生就像昨天今天一样真实存在，对于这种道理如果通达，世间人不会这么愚痴。所以，对于这个问题非常值得分析。

那么死后将变成怎样呢？圣者必定会解脱，而造五无间罪属于小乘最大的罪业，这种人一定会堕入恶道。

也就是说，圣者死后立即解脱，按照小乘的观点，获得最后无余涅槃的阿罗汉是最究竟的。有些大乘经典如《解深密经》中说：最后究竟为声缘乘、菩萨乘和佛乘。在最了义的经典如《妙法莲华经》等中说：暂时三乘是不了义的说法，究竟应该是一乘，最后一切众生必定成就佛果。因此，究竟应该按照《妙

法莲华经》的观点来讲，众生必定成佛，而《解深密经》是暂时针对唯识宗的所化而言的，《大毗婆沙论》则是暂时针对小乘根基而言的。

造五无间罪的众生，必定会堕入地狱，这一点无法改变。为什么叫无间呢？其他众生死亡后一般会经历中有，而造五无间罪者无有中有，直堕地狱。

除圣者与造无间罪者之外，其他众生均不一定，因外缘是偶然性之故。《月灯经》中说：各自去向不同的缘故，称为异生或者凡夫。每一个众生各自的业力不同，去向也不相同，因此，不是圣者也不是造五无间罪者，有些会转到地狱，有些会转到旁生……去向各自不同。有时转到善趣，有时转到恶趣，就像瓶中蜜蜂一样上下不定。按照《四百论》的观点，众生大多数会堕入恶趣，因为大多数众生所造恶业较多。

以上已经宣讲了有情世界，下面讲众生器世界。有关器世界的观点，不管大乘经典还是时轮金刚的观

点，或者说现代科学的世界观，无论哪个角度来讲，都有很多不同的说法，这里先不广说。一般来讲，《俱舍论》的说法并不代表佛教的所有观点，因为佛教大乘、小乘也有很多不同观点。有人认为：《俱舍论》四大部洲和须弥山的说法，与现代科学有关地球的说法不相同。《影尘回忆录》中也提到：佛教认为地球是扁的，现在科学家认为地球是圆的，这两个难道不矛盾吗？当时倓虚法师在这方面做过一些回答，我在《佛教科学论》中也引用过。这个问题比较重要。过段时间，对现代科学的说法以及佛教的说法，再给大家简单介绍一下。那么，俱舍自宗对器世界究竟如何认识？在这里先给大家介绍一下。

甲二（生处器世界）分三：一、次第与量；二、旁述众生之量；三、别说此二量。

乙一（次第与量）分三：一、宣说所依；二、宣说能依；三、别说众生之处。

丙一（宣说所依）分二：一、宣说风轮；二、宣说水轮与金轮。

丁一、宣说风轮：

《俱舍论》的说法与《宝性论》的说法基本相同，只是在细微的一些地方有差别。前一段时间，法王如意宝讲过，麦彭仁波切讲到缘起问题时说：有情世界依靠器世界，器世界当中，大地依靠金轮，金轮依靠水轮，水轮依靠风轮，风轮依靠虚空，虚空何者也不依。释迦牟尼佛成佛以后，与净饭王相会时，专门说了一部大乘经典，叫做《父子相会经》，其中专门描述了器世界的形成过程，这在无垢光尊者的《七宝藏》中已经引用过。

所以，对于这些问题应该广闻博学，才会明白佛教对世间的观点和说法。有些人只学过一点皮毛就妄下断言说“某种说法与某种说法不合理”，其实只是表现了自己的孤陋寡闻，除此以外解决不了任何问

题。

器世最下风轮厚，十六洛叉广无数。

除《俱舍论》和《阿含经》以外，大家很有必要详细了解一下，《华严经》、《妙法莲华经》以及《释迦牟尼佛广传》等经论对器世界的观点。现在国外如泰国、新加坡的个别法师，对《阿含经》比较感兴趣，就把释迦牟尼佛所有经典都用《阿含经》来解释。这种解释方法非常困难，《阿含经》是针对个别众生宣说的一部经典，不能代表释迦牟尼佛的所有教言。所以，既要学习小乘说法和经典，也要学习大乘的说法，还要学习密乘对器情世界的不共观点。这样一来，可以了知释迦牟尼佛对无量无边不同根基众生所宣说的佛法，是圆融无碍、博大精深的。否则只是片面了解，或者只是按照个别人心里所想的来抉择，任何人都是无法真正通达佛法的。

现在我们所处的世间，从本体来讲的确是无限无边的，无垢光尊者在《七宝藏》前面专门讲了，毗卢遮那佛的遍照雪海如来世界，真正见到这些内容的时候，会了知仅仅学习小乘经典是完全是不够的。

我等本师释迦牟尼佛所调化的世界叫做娑婆世界，在此处对娑婆世界的量简单加以说明。

对法宗⁶²关于器世界的观点，这个世界有成住坏空四个阶段，下方之基最初时是一虚空，形成世界的前兆微风四起，多年之中狂风不断，从而形成金刚钻石也无法摧毁的风轮，它的厚度为一百六十万由旬，也即十六洛叉，宽度为一阿僧祇⁶³。《父子相会经》中说：此风轮的本体无来无去。按照大乘观点，所谓的风轮，最后也抉择为缘起空性。于此风轮上，水轮和金轮开始形成。

62 以《俱舍论》为主要依据的宗派。

63 从时间角度，称为一阿僧祇劫；此处从量的角度称为一阿僧祇由旬，也即一的后面有六十个零。

丁二、宣说水轮与金轮：

水深一百十二万，尔后深度八十万，
剩余凝结成金轮，水轮金轮之直径，
一百二十万三千，四百五十周三倍。

在风轮的上方，雨流宛若车的主轴一般降下，依之形成深度一百一十二万由旬具有金子精华的水轮，它不会直接流淌，原因是由于众生的业力牵引。地球上四大海洋的水为什么不会掉落呢？以前学习地理时，老师会告诉我们是因地球引力。当然，地球上的水与此处所说的水轮完全不同。在水轮的上方，依靠风搅拌这些水，致使变得极为坚硬，就像牛奶熬完冷却后，上方会结成凝固的油脂一样，慢慢形成金刚大地，正如曼荼罗里面讲到的“大自在金地……”金刚大地上有七大海洋和七座金山。其后，水轮的深度只剩下八十万由旬，其余的三十二万均已变成金子。

那么，金轮与水轮的直径是多少呢？它们的直径是一百二十万三千四百五十由旬，周围是圆形，因而是直径的三倍。

《俱舍论》对世界的说法和现在科学的说法吻不吻合呢？不一定非要吻合，这一点没有必要，但是相关的说法一定要了知，否则，在解释经论的时候会有很大的困难。

丙二（宣说能依）分三：一、宣说山；二、宣说海；三、宣说洲。

丁一、宣说山：

须弥山与持双山，持轴山与担木山，
善见山与马耳山，象鼻山与持边山。
尔后乃是一切洲，彼等之外铁围山，
七山为金彼为铁，须弥四宝之自性。

其后，由于众生业力所感，水轮与金轮的上方水流如前一样降下，依此形成具各种界的外海，也即七大海洋，又依靠其中最有力风的搅拌形成比其他庄严壮观的妙高须弥山王。又依靠中等风的搅拌，形成山顶美观如见而生喜之车辘般的持双山、如金轴般的持轴山、有沉香林严饰的担木山、山顶有见而生喜之饰的善见山、马耳形状的马耳山、山顶形如象鼻的象鼻山、山顶状如轮辐的持边山。中间是须弥山，其他七座山如同围墙一般在周围分布，如同此起彼伏的山脉形状，就像喜马拉雅山一样，这些山环绕须弥山。依靠下等风界搅拌而形成南赡部洲、北俱卢洲等四大部洲与八小洲，在它们的外面是铁围山。

若问：那么，九山的本体是什么组成的呢？

从持双山到持边山之间的七山由金子组成，铁围山则是铁。因为众生业力现前，这些山全部变成金属物。须弥山则是四种珍宝的自性，即东、南、西、北

分别由银子、琉璃、红宝石、金子组成。须弥山的那一面是什么珍宝，那一方的虚空也显出它的颜色，也就是说，如果是金子，整个虚空会呈现金色；如果是红宝石，它的虚空也会呈现红色。南赡部洲在须弥山的南方，由于南方是琉璃，即蓝宝石，蓝宝石反射蓝光，所以，南赡部洲的天空呈现蓝色。

第 64 课

对世界的看法和观点，《俱舍论》与现代科学有些不同。现在很多人认为：佛教对器世界的形成及形状等，与现代科学得出来的结论完全不同，到底哪一个正确？尤其以前学过天文、地理的人，从小就有一种固有观念。大家应该首先了解《俱舍论》对器世界的说法，无垢光尊者在《如意宝藏论》中有关器世界的介绍，以及很多显宗经典的观点，基本与《俱舍论》的观点符合，但佛教还有很多特殊观点，到时候可以给大家介绍一下。

八万由旬没水中，如是上方亦八万，
八山高度半半减，彼等厚度亦等高。

在供曼荼罗或者供其他供品时，经常会讲到七大海洋。前面已经讲了七大金山，包括须弥山和铁围山则有九座山。对于这些名词一定要记住，因为《俱舍论》主要是记名词，记住这些名词以后，翻阅任何经典都比较方便。

须弥山的高度为十六万由旬，其中一半在水以上，一半没在水里。其他八座山在水下的部分均为八万由旬，水上的部分则一半一半递减，比如须弥山上方是八万由旬，持双山是它的一半——四万由旬，它的一半二万由旬则是持轴山，两万由旬的一半就是担木山……如此类推。

那么，这些山的量有多少呢？九山有八万由旬没入水中，原因是所有的山均依靠金刚大地。如是须弥山在水面的上方也有八万由旬。后面的八山高度相当须弥山一半一半递减，即持双山露出水面四万由旬，持轴山、担木山、善见山、马耳山……直到铁围山是

三百一十二点五由旬。这些山的厚度或宽度也都等同各自的高度。

丁二、宣说海：

彼等七间为七海，初者八万由旬宽，

彼为内海边三倍，余海半半而递减。

剩余水即外大海，三十二万由旬宽。

这里面所谓的七大海，并不是现在人们所说的印度洋、太平洋、大西洋等。须弥山到持双山之间的海洋宽度是八万由旬，此海从东到西来衡量是内海宽度的三倍，其他海洋的宽度，比如持双山到持轴山之间，是须弥山到持双山之间海洋宽度的一半，也即四万由旬；持轴山到担木山之间的海洋宽度也是前面的一半，两万由旬；担木山到善见山之间的海洋宽度也是前面的一半，一万由旬……依次类推。最后持边山到铁围山之间的海洋，叫做外海，四大部洲和八小

洲全部位于此处，其宽度为三十二万由旬。

须弥山至持边山的七个间隔处即是七香海，也叫做七龙王游舞海，因是所有龙王游戏之处而得名。这些海中盈满具有凉、柔、轻、香、澄、无臭、饮时不损喉、饮已不伤腹八功德之水。天人的水也具足八种功德。一般诗学家对清澈的泉水经常用八种功德来比喻，但此处讲到的七香海，才是真正的八功德水，人们享用它，对身体无有害处并可增长禅定等。

那么，香海的量是多少呢？与须弥山没于水中的量相同，这些海的深度都是八万由旬，第一须弥山与持双山之间的宽度为八万由旬。它们是内外海中的内海。大家都知道，持双山围绕着须弥山，持双山到须弥山之间有八万由旬，须弥山的宽度也是八万由旬，因此持双山东西两岸之间的海面，应为各自宽度的三倍，也即二十四万由旬，其他方向均可依此类推。持轴山到持边山之间的其他六海，宽度是后面较前面的

一半一半递减，即持轴山四万至持边山一千二百五十之间。第六海的东四等四边，后后较前前距离越来越远。因为这七座山围绕着须弥山，就像供曼荼罗的时候，将整个三千大千世界的所有妙欲供养诸佛菩萨，而它的形状就是中间须弥山，周围是七座金山，基本表示方式就是这样。

剩余的持边山至铁围山之间的所有水即属外大海，它的宽度也就是持边山的中央至铁围山中央，其量为三十二万由旬，周边有三亿六十万七千五百由旬，此海水充满了盐味等。

丁三（宣说洲）分三：一、宣说主洲；二、宣说小洲；三、宣说赡部洲之特法。

戊一、宣说主洲：

南赡部洲之三边，二千由旬马车形，
一边乃三由旬半，东胜身洲如半圆，

三边与此均相同，一边三百五由旬。

西牛货洲为圆形，周长七千五由旬，

彼之中央二千五，北俱洲八四边等。

为什么叫南赡部洲呢？以前赡部树的水果落入无热恼海中，发出“赡部”的声音，人们于是将其称为南赡部洲，它最初的得名是这样的。所谓的南赡部洲，大家都知道，须弥山过后有七座山，七座山的中间是七大内海，它的外围到铁围山之间称为外海，东南西北分别为东胜身洲、南赡部洲、西牛货洲、北俱卢洲，还有八小洲，以铁围山围绕着整个世界，这叫做一个世界。

南赡部洲的形状类似于三角形，稍微有一点点差别的是，大家看《大圆满前行》中的图片可以看到，有些论典中说：南赡部洲的形状就像肩胛骨一样。总体来讲是三角形，但是它有一处有个短短的边，因此，其他三边均为二千由旬，是相等的，如同马车形

的短边长为三由旬半，这叫做南赡部洲。

东胜身洲，因为位于东方，此洲众生的身体完全超越其他洲且身形极为美妙，因此而得名。它的形状为半圆形，实际也类似于扇形，其三边与南赡部洲相同，也是二千由旬，较短一边为三百五十由旬。下面具体描述每一洲的情况。

既然说“尔后乃是一切洲”，一切洲是指什么呢？

总共有四大洲。位于须弥山的南方，因赡部树果落入海中发出“赡部”的响声，故称赡部，边缘为水环绕的洲，因此称为南赡部洲，它的三边各有二千由旬，类似于三角形，如马车形的最小一边有三点五由旬。有些论典中说，它有点像肩胛骨，按照《俱舍论》的观点，肩胛骨比较狭窄的部分对着铁围山，比较宽的部分对着须弥山。按照《时轮金刚》的描述，现在布达拉宫也有古人描画的一些图，其中肩胛骨比

较窄的部分对着须弥山，宽的部分对着铁围山。尤其学历算、天文学时可以明显看出，很多高僧大德的说法并不相同。以前智悲光尊者在《集密意续注释》中的描述，与《俱舍论》的观点基本相同。释迦牟尼佛在《楼炭经》中也引用过，这是描述世界比较有名的一部经典，以前倓虚法师在《影尘回忆录》中引用过《楼炭经》。

由于位于此洲的东方，并且彼处众生的身量超过赡部洲人类两倍，因此称为东胜身洲，形如半圆的三边与南赡部洲相同，各有二千由旬，其中月亮弯曲的部分对着铁围山，中间的直径部分对着铁围山。而靠近铁围山的短边，长为三百五十由旬。有关这方面的说法基本相同。

在此洲的西方，有一享用如意牛与珍宝、四边为水环绕的洲，称为西牛货洲，圆形，周长为七千五百由旬。如果从它的正中央来衡量，则有二千五百由

旬。西牛货洲全部依靠如意牛和珍宝来享受生活，就像藏族一样，他们现在的生活全部依靠牦牛，如果牦牛死了的话会很痛苦。尤其夏天下大雨、冬天下大雪的时候，看到牦牛死了就好像家里人死了一样，因为牦牛死了的话，他们一家人在第二年很可能也会饿死。而且藏族人特别喜欢珍珠、珊瑚等等，即使没有食物，也要在脖子上带个大大的珊瑚，认为自己特别了不起，这些实在是非常愚痴的行为。

由于位置在此洲的北方、那里的众生死时七日前出现难听的声音，就像天人一样，在讲死苦的时候，天人和北俱卢洲的众生，在七日之前会听到自己死亡的消息。现在南赡部洲的有些人，一旦听到自己得了癌症等比较严重的疾病，特别难受、痛苦。如果是修行人的话，对死亡与疾病等世间的痛苦，会有自己的一种面对方法，所以不会有比较大的改变。如果是世间人，在七天之前听说自己要死了，可能特别痛苦，北俱卢洲的众生也是如此，在七日之前就会听到自己

要死的消息，非常难受而发出极其不悦耳的声音，因而叫做声不美洲，也称为北俱卢洲，它的周边距离有八千由旬，四方形，每边平等各有两千由旬。

戊二、宣说小洲：

彼等之间八小洲，身洲胜身声不美，
声不美对拂妙拂，胜道行洲及行洲。

在四大洲之间有八个附属洲，即身洲与胜身洲附属东胜身洲，声不美、声不美月洲附属北俱卢洲，拂洲、妙拂洲附属南赡部洲，行洲与胜道行洲附属西牛货洲。这是八小洲，其中除拂洲是罗刹居住外，其余都是人居住，一般来讲，这里属于罗刹国，但有些《俱舍论》的注疏说也有很多人类居住。

除上述小洲以外，还有如金洲、香巴拉洲等无数洲，在很多瑜伽士清净的境界中可以见到。以前阿底峡尊者坐船十二个月到达班嘎拉洲，当时金洲上师也

住在那里。有些人说是现在的印度尼西亚，但到底是不是也需要一些历史和地理考证，而且现在和当时的众生业力不同、环境系属不同，因此在表达的方式上很有差距。

戊三、宣说赡部洲之特法：

此向北越九黑山，即是所谓之雪山，
复次香醉山之内，有水宽度五十海。

南赡部洲的中央是印度金刚座，自此向北越过九座黑山的地方有雄伟的雪山。这里所谓的黑山不一定真正颜色是黑的，有些注释里说：它不是金银财宝组成，而是由一般土石组成，因此称为黑山。再向北有香醉山，在十由旬之内是无恼龙王居住的无热恼海，海中盈满八功德水，由青莲花、莲花、睡莲等掩映，是水宽五十由旬的四方形海，周长二百由旬，它的东方流淌着恒河，南方流淌信度河，西方缚刍河，北方

徙多河。

这些河，按照现在的地理位置来推有点困难，有些人说，此处讲到的雪山就是现在的冈底斯雪山，人们所说的冈仁波切，也即尼泊尔和藏地交界处的冈日雪山。以前米拉日巴尊者说：我现在坐禅的地方，就是《俱舍论》所讲的雪山。现在阿里附近有一个玛旁雍措湖，是西藏地方非常有名的比较长的一个湖泊，米拉日巴说这是无热恼海。对此萨迦班智达在《分析三戒论》中严厉批驳米拉日巴，说这一点完全违背逻辑。为什么呢？按照《俱舍论》的观点，从印度金刚座向北方有九座黑山，按照你的说法，这九座黑山在哪里呢？而且经中说无热恼海是四方形，现在的玛旁雍措是长方形，不管是形状还是距离，都有很大的差别，所以不合理等等。后来嘎玛巴尊者站在米拉日巴尊者的立场上回答：这种说法是有密意的，一方面可能是瑜伽士境界中的描述，不一定是真正佛经中的无热恼海和雪山。即使是指佛经所说的无热恼海和雪

山，由于众生的业力现前，将冈底斯雪山和玛旁雍措作为所依对境加以修饰，这种方法也是可以的。所以，跟佛经中所讲的不一定完全相同，比如印度鹰鹫山，在佛经中说：所谓的鹰鹫山由珍宝制成，千百万由旬，非常宽广。但现在人们所见到的鹰鹫山并非金银财宝组成，也不是那么宽大，只是平凡的一座山。佛经有很多密意，不能一概否定说不合理。世间人们的表示方法，还有论典里面的表示方法，各自不同，藏地民间的歌也经常说玛旁雍措是无热恼海。冈底斯雪山就是《俱舍论》里所谓的雪山，这是藏地民间的传统说法。米拉日巴站在民间传统的角度来说时，也不一定非要符合经典和论典。像汉地的峨眉山，在有些描述中，通过诗学的夸张手法，讲过各种不同的神话故事，所以，不能完全以经论中的观点来衡量。

这些河右绕无热恼海，汇入外海。在香醉山北方二十由旬的地方是金岩崖窠非天面（也是非天所在的一个地方），四方形，有许多由旬，它的周围有百千金岩崖

窠。向北二十由旬处被枝繁叶茂名为极坚萨拉树王所压，再向东方二十由旬有一环绕成百上千水池的缓流河，点缀着各式各样的鲜花，在那里住有帝释天在沙场使用的极坚大象及其眷属百千象群。

第 65 课

丙三（别说众生之处）分二：一、真实宣说众生之处；二、彼等之广述。

丁一（真实宣说众生之处）分二：一、恶趣；二、善趣天界。

戊一（恶趣）分二：一、热地狱；二、寒地狱。

己一、热地狱：

首先讲热地狱。这些道理在《大圆满前行引导文》《菩提道次第广论》等论典中讲得比较细致，这里不一定广说。

此下二万由旬处，即是无间地狱处。

彼之上方七地狱，八狱之外十六狱。

四边煇煇尸粪泥，利刃原等无滩河。

按照《俱舍论》的观点，现在南赡部洲的地面距离金刚大地有八万由旬，在二万由旬的地方有无间地狱，无间地狱的上方有七地狱。还有一种说法，小乘有些论典里面，下方二万由旬处是无间地狱，它的周围是七热地狱。除八热地狱以外，还有十六个近边地狱，每个地狱的四边都有煇煇坑、尸粪泥、利刃原等，还有无滩河所围绕。

在此南赡部洲下方二万由旬的地方有无间地狱的房顶。小乘认为，地狱就像有些地方的监狱一样，有专门的房顶，在地下专门有一个众生感受业力惩罚的地方，它的高度与广度各有二万由旬。那里的众生无间感受无量痛苦，故而得名无间地狱。这种痛苦没有任何间断，有些严重的病，今天痛明天也痛，虽然人间没有无间地狱，有时候是不是也在感受无间地狱的痛苦？

在无间地狱的上方有七个地狱，即复合地狱、黑绳地狱、众合地狱、嚎叫地狱、大嚎叫地狱、烧热地狱、极热地狱。他们寿命的量、痛苦的程度等等，在《大圆满心性休息大车疏》以及《大圆满前行》中都讲过，这里不广说。在八热地狱的周围有十六个从属地狱，也叫做近边地狱。八个地狱的四面各有火烬没膝的塘煨坑、利嘴昆虫刺身的尸粪泥、林中布满刀刃的利刃原，以及“等”字所包括的剑叶林。剑叶林有具铁齿的杂色狗啃食。铁刺树林也即铁柱山上乌鸦用铁喙啄眼球，所有的荆棘刺身，还有难以逾越的热灰无滩河，这三者是一类，算为一个，狗、乌鸦是剑叶林与铁柱山特有的，这一般是惩罚破戒众生的地方。这些地狱的前面有阎罗狱卒，手持各种兵器阻止进入其他地狱。因为这些众生的业力必须在这里成熟，从无间地狱感受的痛苦中解脱出来以后，来到近边地狱等处，在这里继续感受痛苦，阎罗卒拿着各种兵器制止和惩罚他，这就是热地狱。

这些道理以前已经学过很多次，不用解释。如果还是不懂的话，可以参考《大圆满心性休息大车疏》和《大圆满前行引导文》，只不过有些地狱在算法方面有点不同。

己二、寒地狱：

其他具疱地狱等，即是八种寒地狱。

除热地狱外，另有具疱地狱等八寒地狱，即具疱地狱、疱裂地狱、紧牙地狱、阿啾啾地狱、呼呼地狱、裂如青莲花地狱、裂如红莲花地狱、裂如大莲花地狱。

那么，南赡部洲的下方如何容纳无间等地狱呢？

能容纳，因为所有的洲均如同谷堆一样，南赡部洲的上方虽然很小，但下端比较广大，所有地狱众生可以在那里居住。

旁生的根本住所是外大海，在天界与人间居住的是散居旁生。

饿鬼的根本住处，位于南赡部洲王舍城下方的五百由旬处，所谓的阎罗法王也即中阴法王住在那里。按照《俱舍论》的说法，中阴法王以不善引业所牵来到这里，就像监狱里有组长等领导一样，他自己犯了罪，堕到监狱当中，但以善满业而为地狱众生显示业果。大乘说法完全不同，中阴法王形象上是饿鬼众生，实际是诸佛菩萨化现，来到中阴界审判众生。饿鬼有三十六种，或者归纳为外障、内障、食障三种。天界人间存在的饿鬼是散居的。

大家务必要知道，现在南赡部洲的下方二万由旬处是地狱，饿鬼也是位于南赡部洲印度王舍城下方五百由旬的地方，这只是《俱舍论》的说法，在大乘观点中，这种说法不成立。现在日本和汉地有关《俱舍论》的很多注疏中，原原本本地按照俱舍自宗来解

释，并未引用大乘的说法，这样一来，很多地方可能难以解释。为什么这样讲呢？南赡部洲在上方，下方如同地下室一样有地狱在那里，全部是熊熊燃烧的烈火，一方面众生的业力不可思议，转生到这样的地下室也是可以的，但另一方面，在人类的想象中很难接受这种场景。按照有部宗的观点：中阴法王、阎罗王属于自相种性，是真正存在的一个众生，它所处的位置位于南赡部洲的下方。而唯识和中观宗的观点，不承认地狱的位置有固定性，这一点非常关键。因为一个众生死亡时，依靠他的业力，当下就能现前感受地狱的痛苦。《入菩萨行论》中说：地狱里的众生和兵器都是谁造的？如果真正存在这样一个工厂，地狱众生首先是谁创造的？应该一切都是心造的。所以，在这方面去观察，有部的很多观点根本靠不住。那么，大乘经典对此持何种观点呢？每个众生无论在哪里死亡，他的恶趣当下可以现前，善趣通过他的善业也可以现前。这一点，依靠大乘经典的教证和理证完全可

以说明，这种观点非常合理。否则，地狱如果真实存在，现在的很多考古学家来研究时，应该可以找到，但这一点恐怕无法得以证实。如果找不到地狱，很多人可能会对地狱等六道轮回的理论生起邪见。

我在这里还是要讲一下，现代科学和《俱舍论》对宇宙的不同观点，此二者到底是否相违？这个问题比较关键。在座很多人从小受过的教育，始终认为“地球是圆的”，而《俱舍论》中出现了另外一种学说，这二者之间，可以融为一体还是互为矛盾呢？到底应该以怎样的眼光和观点来对待？

在这里给大家稍微讲一下，否则，很可能有些人会生一些邪见。原来有一个人，听说是竹庆寺院的一位堪布，懂一点天文地理，但是可能了解得并不深入。后来学习《俱舍论》的世界观以后，对佛陀的教言生起了一些排斥心，学院的有些堪布专门针对他的文章进行过破斥。我想这就是学习没有究竟的原因。

现在对于须弥山的看法和观点，有些人可能无法接受，希望大家首先必须明白这其中所讲的道理，在自相续中生起一种定解，对这个世界观应该以什么样的态度来对待。

每一位金刚道友，这次在心里生起定解非常重要。去年一段时间当中，我们专门学习了前世后世的道理，因为很多人对于到底有没有前世后世，疑惑重重，后来我也下了一定功夫讲解。现在对大多数人来讲，已经对前世后世的存在生起了定解，因为实在找不出前世后世不存在的道理和理由。对于当今社会来讲，佛教与科学之间最大的关注点就是前世后世的问题，因此，我们一定要研究和学习，这是一个问题。

另外，对于现代科学和佛教不同的世界观，各位道友必须精通。当然想要完全精通不太容易，因为我们的智慧很有局限性，不要说整个世界的宇宙观，连喇荣有多少房子，每一个房子的门在哪里，院子大

小、形状等都搞不清楚，更不要说庞大的三千大千世界的概念，想要全部通达有点困难，但是对最基本的道理应该明白。

本论前文已经讲了，所谓的世界，首先是风轮，风轮上面有水轮，水轮上面有金刚大地，须弥山为主的四大部洲，就像莲花生长在海中一样，全部在金刚大地上存在，这是佛教《俱舍论》的观点。现在科学的观点，不用说大家也都知道，地球、月球等各种星球在空中，以旋转的方式存在。很多人都会想，这两种说法为什么完全不相同？到底哪个是真的，哪个是假的？很多人可能会有这种说法：如果佛的说法是正确的，须弥山肯定存在，地球上为什么找不到须弥山？有些人说：美国就是西牛货洲。这一点不能成立。有些人认为：须弥山不存在，因为我们的眼睛看不见。在这个问题上，很多佛教徒、大法师在讲经说法的过程中，说得非常多，但是有没有抓住真正的要点呢？大家心里应该很清楚。

实际上，前辈高僧大德们也讲过，佛教徒的观点是怎样的呢？都可以承认，一方面须弥山可以存在，另一方面地球也可以存在。

如果说地球不存在，现在的科学家和天文学家肯定不同意，因为他们并非毫无依据安立这种观点，而是通过各种先进的科学仪器等途径去观察，有些研究地理的人专门到月球等星球上考察，在地球上也使用各种各样的仪器，比如照相机、摄像机、望远镜等，经过很长时间地研究、考证，最后得出这种结论。从以前的哥白尼开始到现在，一直不断地有很多科学家在分析研究，虽然对地球的形状、颜色、大小等也有不同说法，但对大多数人来讲，“地球是圆的”这一点是毫无疑问的。对此，佛教徒完全没必要去反驳，也不一定非要让他们承认“地球不是圆的，须弥山一定是存在的”。这一点完全没有必要，可以承认地球是圆的，因为现在大多数人能见到，用科学证明的结果，地球就是圆的。前段时间在杭州的时候，中国第

一个载人飞船转绕地球一圈后安全降落，这也是全世界有目共睹的事情，想要否认是不可能的，因为科学已经观测得清清楚楚，我们没必要去否认。

对于佛教有关须弥山的观点，也没必要去否认。有些佛教徒认为，既然承认科学所说“地球是圆的”，已经与佛教相违背了，肯定不合理。不用担心，一切万法都是不成立的缘故，可以有各种各样的显现。比如成千上万个饿鬼看一碗水是脓，根本看不到水的一分，因此对饿鬼来说脓是成立的，但是对人来讲，这上面一滴脓也不存在，成千上万个人去看这一碗水，它显现的就是水。对饿鬼来讲没必要否认说“这不是脓”，如果你说不是脓，它们认为自己明明看见的是脓，怎么不是？对人来讲，这不是脓，就是水。如果有人说“这不是水，是甘露，是玛玛格佛母”，人类肯定也是不承认的，因为他们并未见到。

所以，同一碗水既可以显现脓，也可以显现水，

同样可以显现甘露、玛玛格佛母或者虚空等，在各类不同众生面前，可以出现各种各样的现象。

因此，所谓的须弥山，就像小乘所承认的那样，如果真正实体存在，是圆圆的就不可能是扁扁的，是扁扁的就不能是圆圆的，如此一来，肯定是相违的，但是，一切万法皆是缘起显现，是缘起的缘故必定是空性的，以空性的缘故何者皆能显现。了知万法空性这一点是最为关键的问题。有关空性的道理，《父子相会经》中也已经讲了，这个问题非常重要。

有些人可能这样认为：既然六道众生种姓不同，人类是众生，饿鬼也是众生，为什么释迦牟尼佛偏偏为人宣说这种宇宙观？这是释迦牟尼佛的一种特点。释迦牟尼佛在《对法经》中，主要随顺印度众生的根基，因为当时印度民间也有这种说法，认为须弥山存在，印度就是所谓的南赡部洲。《入中论注释》中讲到，释迦牟尼佛说，世间人如何宣说，我亦如是宣

说，世间人如何承认，我亦如是承认。因此，一方面须弥山的存在是佛陀随顺世间而宣说的，另一方面，须弥山的存在，在修行者的境界中完全可以显现，因为佛教徒按照佛陀的教言去修持，在他的境界中完全可以显现须弥山、四大部洲等。

当时在印度，有些比丘通过神通现量见到了北俱卢洲，如《毗奈耶经》中说：印度遭受灾荒时，因为北俱卢洲有非常丰富的饮食，很多比丘依靠神通飞往那里化缘。国王恩扎布德见到之后，问他的大臣：空中为什么有很多红色的老鹰在飞？大臣回答：这不是红色的老鹰，是释迦牟尼佛座下的比丘前往北俱卢洲化缘。国王听后觉得极其稀有，也生起了随学释迦牟尼佛的想法。但是，大臣告诉国王：释迦牟尼佛住在十分遥远的地方，你现在无法见到。国王想：释迦牟尼佛如果真正具足神通神变，应该会来到我的面前。于是不间断地陈设供品、虔诚祈祷，后来释迦牟尼佛的确来到了他的面前。国王见到佛陀后，向佛希求解

脱之法，佛陀说：欲求解脱需要舍弃王宫等。国王不愿意舍弃，因此释迦牟尼佛为他传授了密宗不舍贪欲而成就的特殊方便法，灌顶后当下成佛。

在无垢光尊者的传记中记载：妙音天女用手托着无垢光尊者转绕四大部洲一圈。听说觉囊派一位修时轮金刚的上师，在他的境界中完全可以见到须弥山，与《俱舍论》讲的境界一模一样。所以，没必要否认须弥山，不要说“须弥山不存在，地球一定是圆的”，因为众生的根基不同，佛陀针对不同根基宣说了很多法门。作为佛教徒，可以承认地球，也可以承认须弥山。

那么，佛陀为什么不宣说众人所见到的地球，而是宣讲只有少数人见到的须弥山呢？这是佛陀的一种特点。对于大家都能见到的法，佛陀再去宣说也无有稀奇之处，但是大多数人见不到，只有个别众生能看见的境界，佛陀宣说出来，这就是佛陀的特点。比

如魔鬼、清淨天尊像等，在有些修行人的境界中真正能够显现。前段时间，有个非常老实的修行人说：有个像狐狸一样的众生一直跟我说话。这些如果对科学家或其他世间人说，他们根本不会承认，可能认为这个人在胡说。实际上，佛陀早在佛经中宣讲过人和非人，非人会以各种形象在人前显现，除了柱子、瓶子等以外，其他什么法都没有的话，佛陀也不会宣说，但是，除此之外个别人可以见到的特殊显现，佛陀宣说这些法是存在的，这是极为稀有的。

以前五台山有一个公案：当时有一位僧人来到南台一处地方时，突然狂风大作，僧人在风中突然见到一座宫殿，里面有很多僧人在念经。他在那里待了很长一段时间，出来之后又开始吹风，这时宫殿和僧人都消失了。后来，就在这里建造了一座寺院，也就是现在五台山南台的金阁寺。

以前有一个裁缝，非人把他拉到他方世界，让

他做了很多很多的衣服。裁缝觉得：我现在在非人的地方，应该带一点东西回去。于是他把做衣服的布偷偷放在自己的包里面。回来了以后，好像如梦初醒一般，想起自己带回来的布，拿出来一看已经变成了纸条。但是在他的境界中，真正现前了非人的境界。

因此，每一件事情都不是固定不变的，佛陀在很多经典中有不同说法的原因也是如此。对于宇宙观的不同观点，大家没必要担心佛教与科学相违，因为我们完全有这个能力和说服力，佛陀也已经讲得非常清楚，这是一个原因。还有一个原因，《俱舍论》的说法，只是佛教中一种观点，不能代表佛教的所有观点。

《现观庄严论注释》的作者，非常了不起的印度论师，狮子贤论师在《般若经注释》中说：《俱舍论》对须弥山和四大部洲的说法，只是小乘对法的一种观点，小乘对须弥山还有不同观点，大乘《对法藏》

对于世界观还有无量无边的观点，不能说小乘《对法藏》和大乘《对法藏》的观点相违。为什么呢？狮子贤论师说：胜义中一切法都是不生不灭的，名言中可以显现各种形象的世界。大家翻阅一下《华严经》可以发现，其中对世界的认识方法与现在的说法完全不同。根登群佩说：小乘《俱舍论》的说法有点不了义，大乘经典讲到的世界观比较了义。说不了义也是可以的，因为佛陀当时针对执著世间为实有的众生，宣说存在须弥山以及四大部洲，但在其他大乘经典中有了义的说法。

在《时轮金刚释·无垢光疏》中，首先讲了《俱舍论》的说法，同时也说《俱舍论》的观点不会有害于密宗时轮金刚的宇宙观，为什么呢？比如一个六尺大的山洞，通过诸佛菩萨的加持，可以容纳转轮王及其五大眷属，而转轮王没有缩小，山洞也没有扩大，这就是他的福德感召。同样，有些具罪者将微小的法看成很大，饿鬼即使来到非常富裕的人家，也看不见

任何财物。这些都由众生的善业和恶业形成。因此，不要认为小乘《俱舍论》对密宗的说法是有害的。密宗的宇宙观，尤其《时轮金刚》所描述的须弥山与小乘所讲的完全不同，还讲到七座金山在里面，须弥山在周围，相当于现在的地球，只是与地球的距离、形状等不相同。《时轮金刚》中说：虽然这个世界的形状不同，大小也不同，但在胜义中根本无有这些世间的量，只是佛陀根据不同众生的恶业和善业现前而宣说的。

这一点非常重要。麦彭仁波切在《时轮金刚大疏》中也说：所谓的宇宙观不同，全部是根据众生的心、业不同而宣讲的。《释迦牟尼佛广传·白莲花论》中，当时舍利子问释迦牟尼佛：您原来说在大释迦牟尼佛面前发心，今天又说在另外一位佛陀面前发心，到底是在哪一位佛面前发心呢？释迦牟尼佛说：种种不同的发心，是针对众生根基的不同而宣说的。所谓的世界观也是如此，根据众生的根基不同，宣说了种

种不同的观点。

这个问题，在未了解大乘的缘起空性之前，的确有一点点难以理解，但是这个问题确非常关键。我们想要破斥“地球是圆的”很困难，你说“地球不是圆的，须弥山一定存在”，但是到哪里去寻找八万由旬高的须弥山？到美国去找还是亚洲或者欧洲去找？很困难。以前中国佛教协会成立的时候，有一位非常了不起的格西，叫做多瓦·喜饶嘉措，是中国非常有名的佛学家和哲学家。他说：我今天一定要跟这些说地球是圆的人辩论，要让他们哑口无言。根登群佩大师当时说：辩论倒是可以，但你说地球不存在的话，他们可能会笑话你，就好像在饿鬼面前说脓不存在一样，饿鬼都会笑话你的。因为地球是现量可以见到的，如果说不存在的话根本说不通。

很多法师和专门对佛教研究的人认为：科学有关地球的说法与佛教的说法完全不同，怎么办呢？是

不是释迦牟尼佛说了妄语，佛教徒会不会很理亏？不会，只要通达缘起空性，很多问题都可以迎刃而解。因为，《俱舍论》的观点只是佛教的一部分宇宙观，个别众生面前确实能显现这样的世界，佛陀针对这一部分众生作了宣讲，并不是真正实有存在。如果世界实有存在，只能讲一种观点，比如说地球是圆的，那么，科学和佛教都必须如此承认，但是地球的本体是空性的缘故，可以在众生面前有不同的显现，也可以有各种不同的观点。

所以，用六道众生见同一碗水来比喻是最好的。喇荣也是这样，对佛教有信心的人来到这里：真的是极乐世界、人间刹土！这里的山山水水都是很清淨的，甚至老山羊都是菩萨。有些对佛教很排斥的人来到这里：你们这个学院脏、乱、差、鱼龙混杂、乱七八糟等等。每个人所见到的都不相同，但喇荣在实相当中有没有一个好坏之别呢？胜义当中，一切都是空性的，只是不同业力的众生所见各不相同，有些善

业现前时，觉得这是很好的；恶业现前的时候，觉得这是很不好的。以前具髻梵天和舍利子也是辩论，具髻梵天说释迦牟尼佛的刹土是清淨的，舍利子说释迦牟尼佛的刹土是不清淨的。他们两个一直争执不息。后来释迦牟尼佛说：我的刹土就像具髻梵天所讲的一样，全部是清淨的，只是舍利子没有看见而已。同样，这个世界有成千上万的众生能见到地球，这是真实的，没必要去破。

按照大乘经典所讲的那样，佛教有关宇宙观的说法也有很多，希望你们利用一段时间，一定要通达这个问题。因为有时候依靠各种不同的说法，可能对佛陀的教言很难生起信心，自己内心很容易生起一种怀疑，始终担心：是不是释迦牟尼佛说错了？这样的话，作为佛教徒还是有点不好意思……

这些人根本不用担心，释迦牟尼佛通达一切万法，他在两千多年前已经将整个宇宙世界以及众生的

所作所为讲得清清楚楚，即使从天文学的角度来讲，也不会有任何过失。为什么呢？按照《时轮金刚》的推算，藏历有时候有两个十号，有时候没有十号……这样推算出来的时候，每个月十五号肯定是月圆；按照西方的推算，不一定十五号全部都是月圆，很有可能十六号或者十七号，会导致这种过失。很多人既不懂天文学也不懂缘起空性，所以觉得很矛盾，实际你全部通达的话，不会有这些矛盾和过失。

就像麦彭仁波切和《时轮金刚释·无垢光疏》里面所讲的，不要认为释迦牟尼佛在说妄语，佛经中的很多观点表面上看来相违，实际并不相违，在不同的众生面前可以有不同的显现。就像喇荣一样，有人说这是好地方，有人说这里脏乱差，那喇荣到底是什么样的呢？胜义中什么都没有，在名言世间量中，以大多数人所承认的作为一种量。这些世俗量并不是固定的，因为分别念安立的没有一个真实的量。所以，只要稍微通达一点缘起空性的道理，一定会对佛陀的教

言深信不疑。

原来我有一个同学叫做拉布，他现在是若霍寺的一位大堪布，我们一起读中学和中专，后来他在塔公上佛学院。当时他们学习《俱舍论》，因为从小受到唯物论的影响，很长时间当中对《俱舍论》生不起信心，这两种观点到底如何相融，如何不相违？他当时来学院求《大圆满前行》，我们两个晚上就一直辩论，有时候我站在唯物论的观点，他用佛教的方法来破我；有时候我站在佛教的观点……就这样一直辩论了很长时间，又翻了很多注疏和讲义，后来的确在这方面生起了一种定解。

现在有很多佛教徒不敢开口，好像一开口，会不会释迦牟尼佛在这个问题上说错了？根本不会的。正是因为众生见不到这些法，大慈大悲的佛陀才作了宣说，这就是他的一种特点。大家都能看见的这一点，不要说佛陀，具足一切烦恼束缚的凡夫，通过推理也

能说得出来，对于这个世界，佛教徒可以承认，佛教当中根本没有说地球不存在。现在科学界内部，其实也有很多不同的说法，但不一定一个观点是真的，另一个观点就一定是假的。最关键的一点，一定要了知众生的业力不同，可以显现各种各样的现象，我们没必要去破现在的科学，因为现在的众生确实能见到。正如根登群佩所说：你要破他们“地球是圆的”的观点，他们会笑你，不会给你回答的。确实如此，在科学家和理论学家面前，如果说地球不存在，他们可能不会回答。

多识仁波切在一个问答里面说：这是小乘的一种观点，大乘有不同的说法。这样说也可以。但现在个别法师在《俱舍论》的讲义中，完全按照小乘观点来解释，这样的话，现在南赡部洲下方有地狱，地狱的方向在哪里？通过地质学家去考察也不一定找得到。不过没有看见就不承认也不合理。现在的科学越来越发展，比如前一代科学家根本没发现的外星人，现在

在其他星球上已经发现了。所以，对于看不见的东西，科学家也不敢否认是不存在的。

在这个问题上，希望大家要花一定的时间去分析。以后有必要的話，专门通过书面介绍一下，不然很多佛教徒有点害怕，不敢站出来说话，一说地球是圆的，就害怕违背《俱舍论》。其实没什么不敢说的，两方面都可以承认，比如这个人在我面前是好人，但是对其他人来讲很不好，所以可以说他是好人也可以说他是坏人。在这个世界上，很多问题是相对的。如果你们真的有理由，通过科学方法可以说明《俱舍论》的说法不合理的话，我们可以约个时间随便聊一下；如果你没有任何教证、理证的话，没有必要去浪费时间。

大多数人对缘起空性没有理解，尤其像有部宗那样一直认为世界实有存在，所谓的空性法门在他们面前很难安立，但其他人应该能够接受这个理论。希

望大家对佛教的宇宙观和现代科学的宇宙观一定要了解，哪些方面可以承认，哪些方面不承认。这个问题，在当前来讲是非常重要的事情。

第 66 课

有关须弥山的观点，希望大家经常探讨、思维、研究，这个问题至关重要。当然对个别人来讲，《俱舍论》《时轮金刚》等佛教的观点，可能一点也不懂，但是对佛教观点稍微了知一点的，对天文地理的知识了解比较多一点的，在这种人看来，佛教说的肯定是假的，因为须弥山哪里都找不到，不管是地球上、月球上、地球上，还有现在所谓的大西洋、太平洋等四大海洋当中，也找不到《俱舍论》所说的七大海洋……以前我翻阅有些资料的过程中，发现有些人站在佛教的角度，运用各种理由说七大海洋如何如何，特别想把佛教的七大海洋和世间所说的四大海洋融汇一体，但这是根本没办法的，因为它们的形状、运行

等各方面都不相同。

希望大家对世尊所说的缘起空性，首先应该生起定解，对《定解宝灯论》有一定的理解，用六道众生见一碗水的比喻来讲非常好。不用说佛教观点，世间的有些观点，可能没有学过天文地理的话，对地球认识也会比较粗浅。昨天一个同学给我打电话，聊了很长时间的学生的时代。他当时提起我们念师范学校时，教天文学的一位谢老师。有一次谢老师讲解地球在空中运行的过程，这位同学提出一个问题：地球既然在动，为什么感觉不到我天天在运动？谢老师马上不高兴了，说“你们这些人没名堂地提些什么问题”，一整天都没说话。这些事情我都已经忘了……有时候，确实觉得天文地理的学说是一种奥秘，不要说佛教，即使从世间天文学角度来讲也是很神秘的，有些天文学家一生都在研究这个课题，但是真正想解开这个迷还是很困难。

所以，在回答佛教当中的任何问题时，并不是一言两语就能随随便便回答的，对于有些问题可以不回答，如果真正具足佛教的基础，为人也比较公正的话，通过很多语言说明也可以，而且这时需要广说，否则肯定说不清楚。比如须弥山和地球之间的关系，应该用佛教的不同观点给他解释，再加上佛教大乘空性和密宗时轮金刚等，通过很多论典的观点进行印证，这时候，如果他比较客观公正的话，应该能接受。现在科学可以说是一个突飞猛进的时代，在这个过程中，仅仅作为山里闭关的修行人来讲，这件事情不是很重要；如果经常接触现代的文学家、科学家等知识分子，对科学和佛教的理论一点都不了解，可能没有一定的说服力，很可能说不清楚。

因此，在这个问题上大家一定要分析，否则，佛教徒只是念一个“阿弥陀佛、阿弥陀佛”，可能解决不了问题，只有真正通达佛教的道理，才有能力和依据去说服其他人。只不过现在大部分人对佛法的了解

太粗浅，这是我们的缺点，而佛法本身确实有非常可靠的依据和特长。以天文学的角度研究佛法，它有它的特长；用哲学来研究佛学，也有它的特长；从文学或者艺术角度来研究，也有它的特长。佛教可以说包罗万象，任何一个学生去研究，都能够领悟到她的真正精髓。因此，对佛法不但要生起信心，而且在自相续中要有一种不可摧毁的见解，这是至关重要的。

关于世界观的问题还是非常重要的，如果没有通达这一点，恐怕现在社会当中，有些人会对佛法产生怀疑、进行毁谤。因此，我们应该站出来给他们回答：佛教的所有道理，就像麦彭仁波切所说的，就像一斤大米里面包含了三两一样，现在科学的任何学说已经全部包含在佛教当中。佛教对于显现的和不能显现的法，全部说明得清清楚楚，科学只能通过仪器、感官等方式进行推测，之后才能得出结论，此二者截然不同。

戊二（善趣天界）分二：一、与地相连；二、与地不连。

己一（与地相连）分二：一、四大天王天；二、三十三天。

庚一（四大天王天）分二：一、依无量宫；二、依山。

辛一、依无量宫：

日月位于山王半，五十五十一由旬，
午夜日落与正午，以及日出为同时。

太阳、月亮位于须弥山的一半即四万由旬处，直径分别是五十一由旬和五十由旬。南赡部洲白天正午时，北俱卢洲应该是午夜，东胜身洲和西牛货洲则分别是日落和日出。

如果未通达众生业力不同的道理，可能会认为：像现在这里中午十二点钟，美国纽约应该是晚上十二

点钟，如此一来，美国是不是已经成了北俱卢洲？这一点没必要去遮破。这里是按照《俱舍论》的学说，以须弥山为主来宣说的，在有些众生面前来讲如是显示，可以承认。而现在天文学如何承认，佛教徒也可以如是承认，佛经中不一定要宣说，因为众生的业感现象是各种各样的，不一定全部宣说，但是可以直接或间接从佛经中找出来。

有些人认为：以前释迦牟尼佛在世的时候，整个世界和须弥山的形状等就是这样的，因为众生的业力不同，后来地球才变成现在的圆形。这种说法肯定不合理。为什么呢？释迦牟尼佛出世转法轮，从时间来推算的话，应该是周朝时期，这是大众比较公认的，距离现在有两千五百年左右。从这段历史来看，整个世界虽然存在盛衰不定的变化，但对地球来说，并未出现如此翻天覆地的变化。尤其站在有部宗或唯物论的观点来讲，这种说法肯定说不过去。《宝积经》说：印度鹰鹫山由各种各样的珍宝组成。后来有些智者

说：因为众生的福报太浅薄，才慢慢变成了土石。这种说法也说不过去，为什么呢？到底在哪个朝代中，由原来的珍宝山变成现在普通的山呢？这一点，在名言中通过名言史学说衡量的时候，根本找不到。但是有些地方，按照人们当时当地的传统、习惯，以及论典的诗学夸张手法，这种现象应该是有的。

正如嘎玛巴回答问题所说的一样，有些以论典观点为主，有些以民间传统为主，因此在理解论典的时候，应该用不同的理解方法。不要两部论典所讲不相合或者说法不同的时候，马上一取一舍，这种态度不符合科学也不符合逻辑，应该详细分析是很重要的。没有分析的话，现在很多人相续中不具备佛教和科学的知识，其他人提出问题的时候，随随便便使用三言两语就开始下结论：这是不可能的事情。

以前法王如意宝也讲过，如果没有以众生业力为前提进行观察，很多说法肯定会显得矛盾重重。就像

有些人认为中国和美国相当于《俱舍论》所说的南赡部洲和北俱卢洲，这种说法没有必要去破斥，也没必要非要把佛教的须弥山和科学的地球合在一起。比如饿鬼亲自见到脓、人亲自见到水，在人面前说“这个肯定是脓”，怎么样说都是不可能的，因为人见到的就是水，他会说“我刚刚喝了一碗水，根本不是脓，是脓的话我肯定会吐的”；如果在饿鬼面前说“这是甘露”或者说“这是水”的话，也说不过去，因为它已经现量见到了脓。所以，在众生面前所显现的，包括佛教徒面前，地球是圆的可以依靠现量、比量等很多方面成立。

根登群佩说的确实很有道理，如果想证明地球不是圆的，其他人都会笑你的，不会给你回答，因为他已经现量见到了，其他人可能会认为你是不是精神有点问题……所以，在看待世间的问题上，尤其有些年轻人，以后对佛法肯定会作出贡献，这个过程中会遇到各种各样的人，现在世间人们的思想非常复杂，没

有一点智慧和说服力，他们根本不会接受；如果有一点说服力，世间人的念头也很容易摧毁。所以，有智慧的时候，不要自己修阿罗汉的果位。一直住在寂静的地方也是很好，但有时候还是走出去，或者获得一定境界的时候，应该出去弘法利生，这个过程中可能会遇到很多知识分子、分别念比较重的大学生，这时候应该用佛教的逻辑观打破他们的分别念，这样还是可以给他们种下善根，这一点非常重要。

有一定境界的时候，弘法利生很重要。昨天慈诚罗珠堪布回来了，我说“你这次出去了一两个月，结果怎么样”，他说：“挺好的，我给他们讲课一个多月，也许他们不一定生起很大信心，但外面有些人从来没有听过佛法，从让他们发愿断杀生等很多方面，我自己充满信心，以后还要跑。”确实如此，真正得到一定境界的人，还是要有这种弘法利生的誓言非常重要。如果自相续没有成熟的人，到外面去弘法利生，结果你自己很可能堕落了，就像《札嘎山法》里

面讲的一样，本来想要弘法利生，结果你已经落到了世间八法里面，自己也逃不出来。但是，在外缘不会摧毁自相续境界的时候，需要出去弘法利生，这时会遇到各种各样层次的人，在他们面前运用不同的方法来宣说释迦牟尼佛大慈大悲超胜的智慧，这是非常重要的。

有时候我想：在上师如意宝的加持下，在座很多人对佛法已经有很深入的理解，在当今世界当中，恐怕在其他地方很难寻觅。这不是自赞毁他，因为很多人多年以来对大乘、小乘、密乘的所有佛法，学习得比较透彻圆满，这并不是口头上说说，而是在相续中真正对佛教的见解和修行已经很坚固，对于每个人的一生来讲，这是非常重要的。很多人以后不一定有依止善知识的机会，或者万一学院不存在的时候，这些人心相续中的智慧还会跟随他一生，乃至生生世世，这个意义非常重大。因为钱财等身外之物，很快时间中就会消失，但是与自身伴随着的智慧，乃至生生世

世都很有意义。所以，希望在佛教见解等方方面面扎下比较稳固的根，这一点非常重要。

本论当中有关日月星辰的说法，与现在科学的说法不太相同，不同的话也不用担心、害怕。有些对佛教不太了解的人，看到科学当中明确讲解了太阳、月亮相距多少公里等，觉得很疑惑。实际根本不用疑惑，就像前面所讲的比喻一样，这是非常可靠的，尤其有关宇宙观的学说，希望方便的时候发心人员整理出来，可能对大家会有一点点帮助。

日月二者位于何处呢？按照《俱舍论》的观点，日月从水界向上，在须弥山的一半即四万由旬处，围绕须弥山旋转。日月的量是多少呢？月亮的直径是五十由旬，太阳的直径为五十一由旬，它们的周长均是直径的三倍，厚度为五点五由旬加上十八分之一由旬。那么，它们是由什么物质构成的呢？月亮由水晶构成，具有清凉的作用，太阳由火晶构成，作用是发

热，并对眼睛有害，其他方面二者均相同。观托嘎也是这样的，如果观太阳时间太久，会对眼睛有所损害，这时晚上一定要观月亮，月亮的清凉性对眼睛有利。在它们的上方是金子的围墙，下方有五彩斑斓的颜色、妙宅、花园、如意树以及各种鲜花。

现在科学讲到九大行星，美国宇宙飞船飞到月球上，准备看看在上面是否适合人类生存，很多人觉得这是非常稀有的一件事。实际上，如果真正接触到佛教缘起空性的教义，这些事情不是很稀有，但这一点，世人根本不承认。

有关星辰的量，《施設论》中云：“大星辰十八闻距，小星辰三闻距，多数为十闻距与十二闻距。”这与现代科学星球的说法有很多不同。所谓的闻距，大家都知道，它是衡量距离的一种单位。《智者入门》中有这样的口诀，五尺是一弓，五百弓是一闻距，八闻距是一由旬。用现在的尺寸来衡量，一由旬

是二十六市里。《时轮金刚》当中讲到，二十四指算一肘，四肘算一弓，两千弓算一闻距，四闻距是一由旬。闻距是汉语，印度语叫做俱卢舍；由旬叫做逾缮那。《时轮金刚》对闻距和由旬的算法稍有不同，但麦彭仁波切《智者入门》和《俱舍论》的算法应该相同。

那么，太阳以怎样的方式照耀四洲呢？以北方午夜、东方日落、南方正午，西方日出同时的方式照耀。按照《俱舍论》的观点，太阳围须弥山旋转，南赡部洲正午的时候，北俱卢洲应该是晚上十二点，东胜身洲当时是日落，西牛货洲是日出，这四个时间同时。以此可推，西方午夜、北方日落、东方正午、南方日出同时；南赡部洲午夜、西牛货洲日落、北俱卢洲正午、东胜身洲日出是同时。这是就昼夜相等而言的，昼夜不等则不一定。通过天文历算来推算时，白天和晚上，同为十二小时是这样的。比如春天晚上较短、秋天晚上较长，这时肯定不是同时的。

下面讲到冬至和夏至，《俱舍论》里面叫做日回，也就是太阳回来了。一般来说，冬天的时候太阳向南方运行，夏天的太阳向北方运行，所以，太阳到了最南方要回来的时候叫做冬至。《俱舍论》牵涉到很多方面的内容，这里讲到的是天文学方面，也即一年十二个月，四季如何运算，本论有与农历、藏历完全不同的独特观点。

夏季第二月之末，自九日起夜晚长，
所有冬季四月中，变短白昼则相反。
昼夜长为一须臾，日行南北方之时，
因与日轮极趋近，自之影子彼现亏。

按照《俱舍论》的观点，只有夏季、冬季和春季，没有秋季，也就是三季。为什么没有秋季呢？印度地方认为，花开时处于夏天，花落时是冬天，可能印度的天气就是这样。藏地有时候九月份开始下雪，所以没有秋季也应该可以，夏天、春天比较明显，冬

天比较长，差不多有七八个月，夏季一两个月，春季有三四个月，这里的四季不是很分明，但是汉地一般四季比较分明。

本论认为一年有三季，这里说夏季第二个月的月末，就是所谓的夏至。按照现在的算法，农历和藏历基本上一样，也是一年四季，元月一号是春天开始，春天三个月，夏天三个月，秋天三个月，冬天三个月，这样一来，夏天二月份，应该是指五月。但这里是《俱舍论》的观点，夏季二月份是指六月，也就是从六月八日是夏至，从六月九日开始，晚上的时间变长；所有冬季的四个月中，第四月也即十二月八日是冬至，从这时开始白昼变长，夜晚变短。除冬至和夏至以外，晚上或者白天都是以一须臾一须臾的时间逐渐变短或变长，比如过冬至以后，每天晚上以一须臾一须臾的时间开始变短，白天以一须臾一须臾开始增加。

所谓的须臾、顷刻、时间、秒等，都是《俱舍论》专有的时间单位，后面会介绍一下，与以前学的历算无有差别。作为佛教徒还是要明白这些名词，否则在佛经中出现的时候，大家可能会很迷惑。

那么，夏季、冬季日回在何时呢？世间人们经常说的冬至和夏至，与《俱舍论》的算法不相同，藏历和农历的算法比较相同。比如农历当中一年分二十四节气，如：春雨惊春清谷天，夏满芒夏暑相连。秋处露秋寒霜降，冬雪雪冬大小寒。每月两节日期定，最多相差一两天，上半年来六廿一，下半年是八廿三。春天六节气：立春、雨水、惊蛰、春分、清明、谷雨。夏天、秋天、冬天也各有六节气。戒律当中一般承许一年有六季，其中新年的开始与《俱舍论》的算法相同，也即冬天的第一个月过年。有一次法王如意宝说：持明法会应该提前，因为《俱舍论》的过年早已经过完了，现在的过年不像《俱舍论》也不像农历。今年因为法王妹妹去世，不一定过年，但是会休

息几天，因此准备了一点吃的……现在开持明法会都是藏历元月一日，农历和藏历比较相同，《俱舍论》不是这种算法。

对于时节的观点有许多，像时轮金刚、戒律、《俱舍论》，以及藏地麦彭仁波切、格鲁派克主杰等各大智者各种各样的说法，完全不相同。麦彭仁波切非常精通天文，我们去看他的著作，的确特别羡慕麦彭仁波切的智慧，他的作品中专门讲天文学的理论非常多，仅仅《时轮金刚大疏》大概就有七百多页。以前法王如意宝灌时轮金刚的时候，嘎巴堪布念过这部大疏的传承，真是特别多。有一年大家请求上师如意宝传《时轮金刚大疏》，一开始上师已经答应了，后来种种因缘还是没有传，因此我一直对时轮金刚有关宇宙的学说不太懂，偶尔翻一翻，对其中的很多名词很陌生，还是有点难懂，所以这一世不一定通达时轮金刚，现在只能祈祷以后有机会学习。按照麦彭仁波切的观点，《俱舍论》是按照印度传统来推算的，与

现在藏历和农历有很大的出入。

虽然有很多不同的说法，但在本论此处，藏历九月、十月、十一月、十二月，共有四个月是冬季。学院每年九月开极乐法会，一直到十二月之间算冬季，这种算法还是很不错的，这四个月应该是冬天；藏历一月、二月、三月、四月是春季，五月、六月、七月、八月是夏季。其他大城市夏天的时间特别长，花开得早、谢得晚，不过我们这里还算好一点，石渠和靠近冈底斯山那边，夏天的时间更短。之前这里耍坝子的时候，我们去石渠，那边已经开始下雪了……

第 67 课

什么叫日回？太阳无论运行到南方或者北方，最后返回来的时间，就称之为日回。按照现在人们的算法，农历有农历新年的开始，因为今年有闰月，再过一个月，开持明法会的时候也是农历新年，也即所谓的神变月，这是佛经中有记载的。《俱舍论》和戒律的算法有点不相同，《俱舍论》中一年分三季。虽然在这个问题上有很多辩论，比如藏传佛教麦彭仁波切专门讲过新派的观点，也建立了自宗观点，以前明朗大师专门著有天文历算的论著，对这个问题分析得非常广。

藏传佛教中讲到十明，其中有个历算学。以前我学过一点点，但是学得不是很踏实，当时也是冬

天，就像现在一样，特别冷。我们几个人每天没天黑的时候到一位堪布那里去学，也不在房子里面，有时候风吹得很厉害，反正学了一点，只是学得不是很好。现在拉萨和四川很多佛学院，可以通过历算写日历，如四川日历、拉萨日历，现在我们经常挂的是拉萨日历，这个比较可靠，他们在历算方面的经验比较丰富、准确，因为他们是根据《时轮金刚》专门推算的。以前学院也准备出日历，这里有些堪布在学问方面基本上没问题，只不过算法上跟拉萨算法差一天，或者日食、月食会差几个小时。

《经庄严论》中说：菩萨要获得圣果，必须通达十明或五明。麦彭仁波切专门有一个有关诗学的注释，开头就引用了《经庄严论》及佛经的教证，说必须精通五明。现在很多人修无常修得有点过分了：人生太短暂了！《俱舍论》不用学，因明、中观也不用学，好好念佛……结果三年已经过了，什么都没学好，你自己也没死，到时候很可能邪见蔓延了。所以

希望在闻思修行方面不要太过分地观无常，反而在世间法方面一点也不观无常。有些人的确如此，一看到世间法根本不会说无常，一提到《俱舍论》等学问：比较难懂，干脆观无常吧！这时候用无常的宝剑砍《俱舍论》的这块肉，可能不是很好！

希望大家学习一下天文历算方面，学习的时候刻苦一点。现在有些人一提到考试就很伤心，不要伤心，这不是该伤心的时候，该伤心的是从无始以来无穷无尽的烦恼。有些人考试也不行，不考试也不行，考试的话怕得不到分数，得不到分数有什么？世间八法的念头太重了，我觉得得不到分数不要紧，没有及格也不要紧，从世间角度来讲或者佛法角度来讲，现在我作为堪布给你们讲课，但真正其他人出题，我来考试的话，可能也没把握及格。这也没什么，真正有本事的话，分数不一定障碍你的工作、前途和事业，在考试过程中应该有一个好乐心，不要一提起考试就唉声叹气：堪布讨厌得很，又提起考试，没有考试的

堪布真是很慈悲的，我还是依止一位从来不考试、非常慈悲的人，这才是真正的善知识……所谓的考试不一定准确体现出你的修行，但考试真的有一种压力，希望大家这次一定要考试。考试过程中不要退，这样没有必要，现在作好准备，在将近一个月中好好看书，打好一定的基础，这就是我们的目的。

本论当中，前面已经讲了新年开始的问题。《俱舍论》和戒律的说法是不同的，《俱舍论自释》和《俱舍论大疏》的说法也不同，《俱舍论大疏》与这里的说法也稍有不同。总的来说，大家要抓住一个要点，也就是说，藏历和农历基本上一致，现在藏历的九月份，可以说是《俱舍论》的新年开始；另外，一般初一到三十号是一个月，但《俱舍论》和戒律，每个月十六号为月初，到下个月的十五号为一个月圆满。为什么这样算呢？他们认为：十五号月亮圆满，说明一个月已经圆满了，从十六开始月亮又开始亏损，因此这时算为初一。这个推算方法如果没有通达，一会儿

说九月十六号，一会儿说十月九号，可能会有点模糊。

因此，九月十六号，可以说是新年第一天。前面颂词说“夏季第二月之末”，也就是夏天第二个月末的时候是夏至日回，冬天的日回则是冬季第四个月。所以，按照《俱舍论》的算法，藏历九月十六号既是冬天开始，也是新年的开始，即九月十六日到十月十五日，是冬天第一个月；十月十六日到十一月十五日，冬天第二个月；十一月十六日到十二月十五日，冬天第三个月；十二月十六日到一月十五日，冬天第四个月。冬天的第四个月，相当于现在开持明法会的一月份，这个时候已经开春。按照《俱舍论》的算法是这样的，但这是根据印度的推算方法来算的。因为世亲论师当时出生在印度，《俱舍论》根据印度的地理位置来算，并不是按照藏地来算的。

实际上，一年三百六十天，根据太阳运行轨迹的

不同，整个地球或者须弥山，可以分为三百六十个地界，每天在不同的地方都有日回，比如今天在藏地某处日回，明天在藏地另一处是日回，再过几个月，在尼泊尔或者其他地方有日回。一般按照地理的算法，根据地球上的经纬线来算。所以，三百六十天当中有很多差别，大家首先要记住《俱舍论》的新年是九月份开始，戒律有点不同，《戒律根本律大疏》中讲得比较清楚。

戒律和《俱舍论》当中有关日回的问题比较难懂。总的来讲，戒律新年，是藏历十月十六号，《俱舍论》的新年是藏历九月十六号。按照《俱舍论》的观点，大概十六号的时候应该过年，此时学院还没有开极乐法会，戒律则是藏历十月十六号过年，还有莲花生大士的伏藏品中也有不同说法，与此处没有很大关系，不作广说。大家要知道，《俱舍论》是根据印度地理位置来分析的，不一定与藏地的地理位置相合。

现在的冬至，根据藏地时轮金刚来算也可以，不需要任何仪器，直接通过图画可以推算，依拉萨地方来算，十二月二十二号应该是冬至，这里可能有一点差别。上师如意宝对天文地理非常精通，以前他老人家专门写过有关历算的一本论著，这在藏地雪域非常难得，上师说“这是依靠传承上师的加持而得到的”，但是现在这本书已经失散了。上师如意宝在天文地理方面非常擅长，他老人家经常通过木块、太阳的影子来推算，每天在固定位置上插一根木杆，根据它的影子可以知道太阳何时返回。以前上师如意宝住在亚青的时候，通过观察发现，那里的日回与拉萨日历相差十三天，比如拉萨是十二月二十二日日回，但是上师根据亚青的地理位置观察，太阳在十三天当中不会往北边走，还会一直向南，十三天之后才会返回来。

对于这个问题，稍微聪明一点的人可能会明白，所谓的天文地理是佛教的一种特长，只不过我们研究

得比较少，如果一心一意地学习，尤其《时轮金刚》和麦彭仁波切的著作，肯定会通达。我以前特别想翻译历算方面的经论，但是现在很多人对这方面不一定有兴趣，所以想在短暂人生中翻译一点窍诀书，而且翻译的话，我对这方面不是特别懂，学得比较少、时间比较短。任何一门学问，应该需要比较长一点的时间学习才会有一定成果。

对于新年开始的时间，有《俱舍论》、戒律、《时轮金刚》等不同说法，虽然这是佛陀依据众生的业力不同，所宣说的不同观点，但究竟来讲，这些说法与现代科学无有矛盾。在藏地，从始至今不依靠任何科学仪器，所出版的日历非常准确，对于日食、月食以及有没有干旱等全部都能推算出来。一般来说，《时轮金刚》的推算方法是依靠一块木板，在木板上撒一些灰，一边擦一边算。很多西方科学家认为，藏传佛教不依靠任何科学仪器推算出日食、月食等，甚至比西元或其他历算方法还准确。因此，大家对这方

面有兴趣的话，可以去研究和观察。在短暂的人生当中，不知道自己即生能否对历算做一些贡献，虽然没有把握，不过了解这些学问非常有必要。

新年开始的时间有许多说法，如莲花生大士伏藏、时轮金刚、《俱舍论》等。现在民间过新年的时间也不相同，比如今年过年，有些地方再过两个月以后，学院开持明法会的时候过年；炉霍那一带再过十五天过年……在藏地附近，我们经常问：“今年你们哪一个月过年？”现在比较普遍的，像汉地以农历为主，其他很多国家是公历一月一日过年。前段时间元旦的时候，有些人说：“这不是我们的新年，是西方人的新年。”所以，新年开端的时间有各种各样的说法。

在这里⁶⁴，将藏历九月确定为八月，也即八月下旬是新年的开端。《俱舍论大疏》确定为藏历的八

64 《俱舍论大疏》或者说蒋扬洛德旺波尊者的观点，比俱舍自宗的观点提前一个月，请详加辨别本颂下文的时间推算。

月十六日，这个说法与《自释》的说法好像也不相同，对于《俱舍论大疏》的说法，麦彭仁波切和明朗罗扎瓦根本不承认。因为夏季的最后一个月——室宿月⁶⁵，在八月十五日以前已经圆满，这是他们的算法。大家都知道，一般从初一到三十是一个月，安居时也是如此，为什么从十六日开始安居呢？按照戒律的说法，十六日是一个月正式开始，到下月十五日圆满一个月。藏地一般是安居一个半月，结束时是三十号，而汉地或印度等地基本上是安居三个月，最后安居结束也是十六号。所以，戒律与《俱舍论》、时轮金刚以及民间的算法完全不相同。

八月十六日到九月十五即是九月。这个说法与麦彭仁波切有点不同，真正《俱舍论》的自宗是九月十六日新年开始。这里说八月十六到九月十五是九月份，因此，八月下旬与九月上旬合起来即冬季第一月开始，这是《俱舍论大疏》的说法，麦彭仁波切不太

⁶⁵ 室宿月：藏历七月十六—八月十五。

承认这种观点，按照《俱舍论》的观点应该九月十六号开始，九月下旬到十月上旬是冬季的第一个月。

五月下旬与六月上旬合起来即夏季第二月，它的下旬先过而上旬留在后面，因而称为末。颂词中说“夏季第二月之末”即夏至，在这个月也即六月的八日白天极长，达到十八顷刻，而晚上特别短，只有十二顷刻。

按照顷刻来算，白天最长达到十八顷刻，晚上最短时只有十二顷刻。尤其再过一段时间，持明法会以后，接近夏天的时候，晚上特别短，睡得比较少。因为晚上越长睡得越多，有这种关系，以前在藏地只要天黑了，就把牦牛放在院子里面，回来睡觉……反正天黑的时候睡，天亮的时候就起来。

接下来讲夏季日回，从九日起夜晚以二漏分⁶⁶三秒而变长，白天以二漏分三秒而变短，十一月下旬

⁶⁶ 二漏分：一小时的六十分之一，等于六十秒。

与十二月上旬合起来称为冬季的第四月，在它的最后十二月八日，夜晚长达十八顷刻，白日极短只有十二顷刻。冬季日回，从九日起夜晚以二漏分三秒变短，白天则与之相反，以二漏分三秒变长。

那么，夏季日回在六月、冬季日回在十二月不是与此相违了吗？不相违，此论是相对印度而言的。

另外，按照有些智者的观点，将藏历九月当作十月，从它的十六日起至二月十六日之间是冬季，至六月十六日之间为春季，从六月十六日至十月十六日之间为夏季。这里的算法也与前面的算法不相同。

有些人说：所谓的“夏季第二月”，直接宣说了夏季昼夜相等的八月，间接说明了此后过六个月交界时，从最后月的上旬九日起夜晚将变得越来越短，白天则与之相反，变得越来越长。因此，这种确定新年开始与时季的方式与戒律也非常吻合。

对于这种说法，麦彭仁波切也不承认。为什么呢？麦彭仁波切说，没必要将戒律和俱舍的说法结合起来，二者宗派不同的缘故，并且与教证、理证相违。这里很明显在讲日回，也即夏至和冬至，并不是讲白昼与夜晚相等的时间，所以，不要将戒律和《俱舍论》的观点混为一谈。

那么，长短的量是多少呢？白天与夜晚长短是指一日中以须臾变长变短。须臾长短是一日的九百分之一，也叫做一须臾。按照时轮金刚的观点，一个正常人气息的入、住、出三者作为一，这样的二十四个时间为四分，四分之一为一须臾。白天与夜晚分别以一须臾的时间变长或变短，比如冬至过后，天亮得越来越早，晚上一须臾一须臾地开始变短……到时候三点钟起床享受佛法的甘露美味，这样最好不过了，也并不是我恨你们，不让睡觉，只是时间如是的无情，它没有一点慈悲心，你睡得再香也没有办法，应该将闹钟每天提前一须臾。

若想，如此作为长短的理由何在呢？太阳在南方于六个月期间运行时，越过五点半由旬加上十八分之一由旬的南赡部洲，即从海上运行快速，东西距离短，因而白天短，夜晚长。又由于太阳洒落海上，不照射洲，故而气候寒冷，运行南方完毕以后向北方移动时，则称为冬日回。现在的历算也是这样，冬天太阳到印度洋，靠近海边的时候，非常热。尤其像印度南方那一带，冬天特别热，原来上师如意宝去印度南方的时候，他们说最好夏天去，冬天热得要命。因此，太阳往北行的时候，不照射在洲上，气候非常寒冷。

六个月在北方运行时，越过大海，从南赡部洲上方行速缓慢，又由于东西距离长，因而白天长夜晚短。这个从窗户的影子可以推得出来，我比较喜欢晚上越来越长，因为晚上比较寂静，没有人打扰，应该看书。又因为阳光照到南赡部洲上，所以气候炎热，运行北方结束后向南方移动时称为夏季日回。

月亮为何有盈亏呢？十五那天的月亮特别圆满，三十却什么都看不见，这是为什么呢？有些大人吓唬小孩子时说：你一定要听话，不然你看月亮都被魔吃了。是不是这样呢？

科学和时轮金刚、《俱舍论》的说法有所不同，本论认为：当月亮与太阳最为趋近时，由于太阳光射到月亮上，自己的影子落到它的方向，从而将月亮全部遮住。比如灯离瓶子很近的时候，影子会全部被遮住。

以前黄念祖老居士说：现在的银河系里面有须弥山。这种说法可能不太合理，真正去观察银河系，到底须弥山在哪里？四大部洲怎么寻找？可能有点困难。虽然他老人家是物理学家，对天文地理很有研究，但这种说法恐怕与现量相违。佛教的修证境界中的显现，不一定在外境上全部示现出来，比如佛教有关精脉、血脉的说法，依靠现在医学的任何仪器根本

看不出来。时轮金刚当中，有外时轮金刚、内时轮金刚、密时轮金刚，一旦讲到密时轮金刚，外面器世界的一切显现全部是众生的分别念，可以通过自身来观察，这种修法非常深。虽然老居士对佛教作出很大贡献，也可以算是一位科学家，不过有些时候，科学家也好，佛教徒也好，如果未通达佛教的本义，尤其对缘起空性的道理未能真正通达的话，很多事情可能会很矛盾。

因此，我认为《定解宝灯论》和中观、大圆满的学说非常重要，仅仅依靠有部宗的观点，很多问题根本无法解释，不要说社会问题，即使佛教的问题，有些也不好解释。

这里说太阳、月亮距离比较近，互相会被遮挡住，而月亮与太阳的距离越来越远，月亮也就会变得越来越明显，比如十五号的时候，太阳和月亮是最远的。

对于月亮的亏损，《大乘阿毗达磨》的说法有点不同，他认为太阳的影子反射到月亮水晶上，影子上的反射越来越近时月亮就会被遮住，因此只是由于影子的反射而被遮住了。《涅槃经》认为：并非月亮和太阳互相遮挡，月亮不现的时候是被须弥山挡住了。虽然有种种不同说法，其实是释迦牟尼佛针对众生根基不同而讲。真正意义来讲，按照时轮金刚的观点，根据图画完全可以推算出日食、月食，以及光、速度等。没必要非得说哪一个正确、哪一个不正确，全部都是正确的，只是观察角度不同而已，不过时轮金刚的观点与现在众生比较相应，众生也能够现量见到。这个问题比较重要。

因此月亮显现亏损，月亮与太阳的距离越来越远，月亮也就会变得越来越明显，达到最远时，月亮就会圆满显露出来。月亮的基底是澄清明亮的水晶，围墙由金子组成，当阳光照在围墙上时，围墙的影子便投到基水晶，于是见到月亮有盈亏，这一点通过在

口朝上的曼茶盘边缘放一个酥油灯就可以明白。曼茶盘的旁边放一盏灯，灯与曼茶盘越来越近时，曼茶盘上的饰物反倒看不清楚，如果放得越远，曼茶盘的全景就可以清晰现前。

第 68 课

释迦牟尼佛在不同根基众生面前，转了八万四千法门，归纳起来，可以说三转法轮。三转法轮的初转法轮实际是四谛法轮，对四谛法轮从见解上广作解释的，就是这部《俱舍论》。

《俱舍论》完全解释了释迦牟尼佛初转法轮的教义。有些人认为：《俱舍论》只是小乘法门，没有什么可学的。可我认为：很多人甚至连小乘根基都不如。为什么这么讲呢？小乘修行人，最主要是在自相续中生起出离心，但是我们相续中连出离心都没有生起来，连小乘根基都不如。如果自己连小乘境界都不具足，要不要闻思小乘法？应该要，这样的话比较保险。释迦牟尼佛针对普通众生的根基，宣说了对万事

万物的看法和观点，因此学习《俱舍论》非常有必要。

前面讲了对宇宙世界的看法，我想这个道理，如果有人发心落成文字，到时看一下也可以，尤其佛教和现代科学对器世界的观点，现在的人非常有必要了解。现在按照《俱舍论》的观点，直接解释一下须弥山的位置。

辛二、依山：

须弥山有四层级，间距一万一千也，
 分别高出一万六，八千四千与二千。
 居于彼处有持盆，持鬘常醉之药叉，
 四天王天众天人，七山亦为彼之处。

须弥山从大海以下是非天的境界，这里面有很多非天世界，这在《正法念处经》中有详细记载。大家都知道，须弥山在大海以上有八万由旬高，分四层

级，层级依次间隔一万一千由旬，四层级分别高出一万六千由旬、八千由旬、四千由旬与二千由旬。这些如果用图来表示的话，比较容易懂。就像搭书架时，木板比墙面突出一样，须弥山在海面上方四层级突出在外。以前欲贤论师的观点稍有不同，这里不作广说。也就是说，四层级分别向外突出一万六千由旬、八千由旬、四千由旬、两千由旬，由下至上，分别居住着持盆药叉、持鬘药叉、常醉药叉以及四天王天的众天人等，其他四大部洲居住着人类，而中间的七大金山为天界，也属于四大天王的处所。

此须弥山有四层，那么它们之间的距离是多少呢？四层级中间各自距离为一万一千由旬。那么所有层级比外面高出多少呢？从海面往外，上方平整，下方稍稍倾斜，其中第一层向外突出一万六千由旬，第二层突出八千由旬，第三层突出四千由旬，第四层突出二千由旬。

在这些层级处有何者居住呢？第一层级处，居住着手持盛满甘露宝盆的持盆药叉。有些传说中讲到，因为害怕大海涌现而隐没须弥山，持盆药叉每天用盆将大海的水泼出去。根据众生业力的不同，可能是这样的。但是不是完全如此呢？也不一定。佛经、论典里面的有些观点，在不同众生面前可以有各种不同的解释。比如须弥山是不是不存在？不能说不存在，在某种众生根基面前，应该说存在。第二层级处，居住着手持珍宝花鬘的持鬘药叉。第三层级处，居住着恒时为美酒迷醉的常醉药叉。以上三处全部属于药叉的处所，有些经堂门口上专门绘有须弥山以及各大药叉的画像，每位药叉都持着各自的标志，绘画得非常清楚。

第四层级处是四大天王天诸天人居住，此处还未到达三十三天处，这里开始才属于天界的第一处所。也就是说，在须弥山第四层级上，东南西北不同的方向各自有四大天王居住，东方有持国天王的宫殿

与持国天王，南方是增长天王宫与增长天王，西方是广目天王宫与广目天王，北方是多闻天王宫与多闻天王，这就是所谓的四大天王。汉传佛教很多寺院的门口上，都绘有四大天王的画像。现在很多人可能说得来四大天王，但是四大天王到底居住在哪个地方？没有学习过俱舍的人，可能都不知道，他们认为：天界肯定在天空当中。对其他方面根本不加分析。不仅如此，而且七金山处也是四大天王的天界，其中无有人类居住。

这是所讲的依山，希望大家应该记住，须弥山分四层，上面有哪些天王和哪些药叉居住，这些一定要记住。

庚二、三十三天：

须弥山顶卅三天，彼边八万由旬也，
方隅四层之彼处，手持金刚护神居，

中央称为善见城，边长二千五百由旬。
 一由旬半金自性，大地庄严具弹性，
 于彼处有尊胜宫，边长二百五十由旬。
 外众车苑粗恶苑，杂林苑与喜林苑，
 彼等林苑之四方，距离二十为妙地，
 东北之隅大香树，西南隅为善法堂。

须弥山的山顶上有三十三天的宫殿，一般须弥山的画像中可以看得出来。须弥山以上的天人，就像天上的云一样，无有直接依靠处。按照《俱舍论》的观点，须弥山及其上面有六欲天居住，须弥山则由所谓的大地构成，它的周长有八万由旬。

三十三天相当于大花园一样，中间有三十三天的尊胜宫，就像以前的桑耶寺一样，中间是桑耶寺的宫殿，周围有围墙，其四方四隅也有其他宫殿，也即方隅四层的地方，有护持天人的诸佛菩萨化身——手持金刚居住于彼处。按照《俱舍论》的观点，这里的手

持金刚，不一定是密宗的手持金刚。

三十三天的中间，也即手持金刚所包围的中间，叫做善见城，正是三十三天里面的城市，就像成都作为中心，郊区还有其他郫县、双流县等。善见城的边长为二千五百由旬，它的中间有尊胜宫，边长是二百五由旬，其周围有天人天女经常玩乐的四大花园，分别位于城外的东南西北四个方向。距离四大花园二十由旬的地方，还有四大妙地。善见城东北的地方有大香树，西南隅的地方有善法堂。

须弥山顶是三十三天。为什么叫三十三天呢？因为那里有八财神、威猛十一天、日神十二天、娑宿二子，共三十三位天神，故而得名三十三天，这些在佛教辞典当中也有，你们可以自己查三十三天每一位天人的名称。或者，由于有帝释天所住之处善法堂等三十三处而得名。因此，从三十三个区域的角度，或者居住三十三位主要天尊的角度，这些天王和大臣全

部聚集起来，称为三十三天。

它的量是多少呢？它的每一边都有八万由旬，周长有三十二万由旬。在须弥山的四方四隅有四层楼的一边有二百二十五由旬，高度五百由旬。四层楼是手持金刚药叉为保护众天人放逸喜乐之处而居住的地方。

三十三天中央是善见城，这是最主要的大城市，每一边有二千五百由旬，周长一万由旬，高度一点五由旬，城面是金子的自性，地基由一百零一种染料美化，具有随足起伏的弹性。

《极乐愿文》里说：极乐世界具有弹性的一种大地。三十三天也是与极乐世界基本相同。我有时候想：现在社会上有些高级宾馆，里面全是具有弹性的席梦思、沙发……他们可能想效仿三十三天的生活。这里的大地是很坚硬的，有时候我们摩尼宝那边，不要说具有起伏弹性，就像滑冰场一样。昨天我往下走

的时候，有一个喇嘛往上走，他在路上从那边滑倒了，我从这边滑下去，碰着头，然后他也笑着，我也笑着……三十三天不像这样的，不管到哪里都是很有弹性的。现在很多人认为：沙发、席梦思特别舒服。但是对有些众生来讲，这个一点不舒服，还是坚硬可能好一点……

九百九十九门的每一门前各有五百身披盔甲、手持各种兵刃的守护神保护着三十三天的诸天人。这个在有些描绘天界的唐卡里面也有，持有各种兵器的天人，当然五百个可能画不出来，但是有很多天人聚集在门外守护。以前印度的很多城市也是如此，一般有东门、西门、南门、北门，每一个门都有很多人守护，我们看《释迦牟尼佛广传》的时候也看得出来，当时释迦牟尼佛想离开皇宫出家的时候，在城市的每一个门都有守护的人，想出来也很困难的。

在善见城的中央有帝释天王的住处尊胜宫。有些

人说：某某人的房子修得特别好，与天人的尊胜宫无有差别。它的每一边均有二百五十由旬，周长一千由旬，高度半由旬加上十八分之一由旬。有一百零一座宫殿，每一个宫殿有一百层楼，每一层有七个房间，每一个房间里有七位天女，每一位天女有七个侍女，每一个侍女有七个铙钹⁶⁷。

善见城外二十由旬处，有天人玩耍的四大花园，即东方众车苑，南方粗恶苑，西方杂林苑，北方喜林苑。这些林苑的四方间隔二十由旬处有四妙地，即东方众车苑妙地，南方粗恶苑妙地，西方杂林苑妙地，北方喜林苑妙地。

善见城的东北隅有大香树，向下插入五十由旬，一百由旬向上，枝叶遍及五十由旬，芳香顺风向飘散一百由旬，逆风向飘五十由旬，一般逆风飘香的非常少，但是大香树的香气非常灵，逆风也会飘香。在此

67 铙钹：古代的一种乐器，依靠这种乐音可令诸天人生起欢喜之心。

树前形如骰子的一合石，也可以说像现在的一种水泥地一样，每一边五十由旬，周长二百由旬，高五点五加十八分之一由旬。在它的上方陈设着天王的狮子座以及所属三十二天的宝座。众天人于夏季四个月期间居于那里。在它的跟前有护地神象，它的身体数多由旬，特别高大，幻化出的三十二头上能撑得起三十二天。

《大圆满前行》中也讲到，三十三天与非天作战的时候，三十二个眷属在外面，天王在中间，他们全部骑在大象的头上，朝向非天进攻。

善见城的西南隅隔十二由旬处是善法堂，直径为三百由旬，周边九百由旬，比善见城高出三点五由旬，那里也有天王与所属三十二天的宝座，夏天事情不多的时候，他们会聚集在这里。这些天王、眷属和大臣们，可能不像现在的人一样，在城市里面买一座房子，稍微有点条件时，就在城市外面二十由旬的地

方再买一座房子，天人的生活和人的生活有点不相同，因为人需要居住，必须买房子，而天人一般住处饮食会自然而然积聚。众天人聚集于此思维人天之事与正法，比如人间很多人造恶业，看看应该如何惩罚他们，或者天人的正法如何……就像学院以后的闻思修行应该如何持续下去之类的事情，现在四十九天马上结束了，今天很多活佛、堪布和管家准备商量一下这方面的事情。

第 69 课

前面已经讲了三十三天的处所和环境，下面讲六欲天、十七色天等名词解释，主要从与地不连的角度来叙述。

己二、与地不连：

彼上诸天无量殿，六种欲天如是行：

二二相交抱执手，发笑目视而行淫。

如满五岁之孩童，直至达到十岁间，

转生彼处色界众，身体圆满著衣生。

这里讲到六种欲界天，也即前面讲的四大天王和三十三天，他们全部居住在须弥山上，而与地不相连

的，在须弥山上方或三十三天上方有无量宫，这里有四个欲界天。所以，三界轮回当中，欲界下至地狱，上至欲天的一半，都在地上，只有四欲天在须弥山上方，也就是在虚空当中。六种欲天是怎样行淫的呢？有些欲天行淫时，像人一样二根相交，有些拥抱，有些拉手，有些发笑或目视而行淫，与其它的旁生、饿鬼不相同。他们的降生方式是怎样的呢？欲界的天子在刚降生的时候，身量如同五岁到十岁之间的孩童一样。而色界天人在降生时，其身体本来圆满，与其他天人无异，并且著衣降生。

在三十三天上方，有离净天至究竟天之间诸天人的无量殿，以不同的方式建立在虚空当中。有时说“空中楼阁”，也并非不能成立，三十三天以上天人的无量宫，全部在虚空当中。虽然有些传承里说“空中楼阁根本不现实”，但是众生的业力不同，在虚空当中还是有各种各样的宫殿楼阁。

大家都知道，欲界当中，地狱、饿鬼、旁生这三恶趣就不用说了，按照《俱舍论》的观点，阿修罗在须弥山下方，须弥山从海边以上，全部属于天界，从四大天王以上，全部属于欲界天人。所谓的六欲天，即四大天王天、三十三天、离诤天、兜率天、化乐天和他化自在天。

对于这些名词，希望大家能够记住，不然闻思了一年《俱舍论》，有人问你：六欲天是哪些？你千万不要说梵天老爷……这样的话，真是非常可笑的事情了。对于六欲天等名词，麦彭仁波切的《智者入门》中专门有口诀，背下来很方便。

为什么叫离诤天呢？原因是在此以下都具有争斗。在人间、天界都有争斗，像三十三天经常跟阿修罗打仗，自此以上则远离争斗，故而称为离诤天。有些人跟家里人吵架的时候，特别想到寂静的寺院去，但寂静的寺院不一定远离争斗，干脆到离诤天去……

离诤天没有争斗，国家与国家之间，人与人之间，地区与地区之间，现在藏地很多地方，为了草场的纠纷问题，经常互相争斗、杀人，这种现象也是有的；学院里有些老菩萨和金刚道友，为了牛粪棚、院子等，也是吵来吵去的，这样都不好！

这以下怎么有争斗呢？有争斗，诸天人尚且与非天作战，更何况说其他的众生了。天人经常与非天作战，《大圆满前行》《亲友书》里讲，三十三天的天人、四大天王、宝居天、持盆药叉，经常与阿修罗大战。人间更不用说了，人间打仗也是非常可怕的。

离诤天也叫双胞天，因为天子、天女是孪生的；由于是最后有者菩萨的国都，并具有殊胜喜乐，因而又称为兜率天。以前释迦牟尼佛来到人间，成为最后有者时，曾在兜率天为天子、天女转法轮。当时我们表演释迦牟尼佛还有天子天女的人，是不是现在都没有了？可能已经真正到兜率天了。当时表演的这些

人，还有一部分心非常稳重，已经待下来了。现在的个别人经常换来换去，心很不稳定，这些人学习佛法也得不到很大利益。汉地很多大法师，最后转生到兜率天的现象比较多。像宗喀巴大师也住在兜率天，虽然是欲界天人，不属于清净刹土，但是为了度化众生，在那里也是广转法轮，这在宗喀巴大师的传记里面也看得出来。还有虚云老和尚等高僧大德的传记当中，也都提到过兜率天。

依靠自己的幻变随心所欲地享受，故称化乐天。自己想什么就出现了，比如想买白菜，白菜马上出现；想买青菜或者豆腐干，也是马上出现了；今天想穿一件很漂亮的衣服，衣服也可以随心所欲地显现，不用花钱买。这里还是很快乐的……

依靠他者的幻变而随心所欲地享受，因此称他化自在天。不知道他化自在天的天人自己有没有能力，但是只要他想，比如今天想饮食，依靠其他天人的幻

变能力，马上就可以浮现在眼前。

欲界诸天的颜色为白、红、黄，无量殿也有如三洲人间一样，在故意不故意中而造。除北俱卢洲是前世业力现前以外，其他三洲的人间，有故意造的，专门去拉水泥砖，开始修建经堂、无量宫，有些地方还有点倾斜，需要维修；也有些自然而然形成的，天人福报中现前。

以上对六欲天的形象等已经作了描述，以下内容在颂词中不明显，但在讲义中讲到了，也就是说，所谓的色界有四禅天，如果广分，共有十七色天，下面对十七色天作个简单介绍。

为什么叫梵众天等呢？欲界所有的罪业已经清净，属于大梵天眷属，因而称为梵众天。大梵天前如婆罗门诵吠陀一样居住，所以称为梵辅天。大梵天，是指在其他所有天的最初生，最后死，较其他梵天身材等高大，故称为大梵天。《释迦牟尼佛广传》中经

常讲，帝释天和梵天试探释迦牟尼佛的发心。实际就是这里的大梵天，这是他们的一种发愿。以上是色界第一禅天的三种天人。

在第二禅天当中，与其他上界天相比，威光范围小，故称少光天。由于身体光芒无量无边，因此称为无量光天；光芒无余遍及其他处，故称光明天。对于这些名词，大家一定要记住。比如让你说色界十七禅天是哪些？学习过《俱舍论》的人，应该能够说得出来，其中第一禅天有哪些天人，第二禅天有哪些天人，第三禅天有哪些天人，第四禅天前面三处居住的是凡夫，后面五处为圣者居住。这里的名称一般指主要天人的名字，比如少光天指少光天及其众多眷属，只是从天王角度来取名而已。

第三禅天里面，禅悦较其他上界天小，为此称为少净天。禅悦无量故称无量净天；在此色界诸天中禅悦最极净妙，所以称为广净天。

第四禅天共有凡夫三处、圣者五处。由于此处诸天无有大地之云般障蔽，故称无云天；由无动摇福德中生，故称福生天；在欲界和色界凡夫当中，果报再无有大于此天的，因此称为广果天。上述三者为凡夫的居所。在它的上方是五净居天，之所以称为净居，是因为那里无有凡夫，唯有圣者居住。小乘观点是这样的，但无垢光尊者在密宗《大幻化网注疏》当中说，所谓的密严刹土还有一个色究竟天。本论所说的色究竟天与密宗所说的色究竟天并不相同，前面讲《三戒论》时提过一次。何为五净居天呢？即无热天、无烦天、善见天、善现天、色究竟天。因功德小于上面诸天，故称无热天。由于无有烦恼的逼迫，因而称为无烦天。这些天人比较舒服，欲界人类，今天心情好一点，明天烦恼又出来了，有很多痛苦。所见均为清静，故而为善见天，他们不会有生邪见的现象。见解善妙，无有堕入恶趣等邪见之因，故称善现天。再无有比此更高的其他色界天，故称色究竟天。

全部加起来，一禅、二禅、三禅、四禅各有凡夫三处，共十二处；第四禅还有圣者五处，总共有十七色天。从禅定角度来讲，归属于四禅当中，分开来讲则有十七色天。按照《俱舍论》的观点，无色界无有固定位置，而色界最高的地方就是色究竟天。

此处的内容是引用《俱舍论大疏》来宣说的，希望大家务必了知。《俱舍论》主要讲佛教的名词，一旦通达本论，再看中观、因明等其他经论，对于很多概念名词都可以一目了然。但是你老人家只是想实修的话，可能色究竟天在哪里都不知道……是不是在护法台的下面？闻思的时候应该打开这些智慧，该记的都要尽量记住。

现在来到这里的有些人，整天没完没了地聊一些没有意义的语言，这些人不如多背诵一点名词。前一段时间，我跟很多金刚道友打听：哪些人比较精进？哪些人不精进？但在这里有一种比较讨厌的现象，

是什么呢？堪布经常考试的时候，个别人好像比较精进，一旦没有这方面的约束，就开始放松了，到处串访聊天。我想这些没有什么意义，你们从很远的地方来到这里，只是说一些闲话的话，还是在城市里面好一点，这方面的机会也比较多点。到寂静的地方来，耽误别人的时间，自己也每天虚度光阴，没有什么意义。希望大家不要整天没完没了地说一些贪嗔痴的语言，应该多记一些教言。如果真正能够实修是最好不过的，实在不能实修的话，经常讨论一下《俱舍论》或者中观、因明的内容，这些都是智慧的善说，若能融入到自己心间，不会有任何危害，只有功德和利益。无论你以后学习汉传佛教或是藏传佛教，都可以打开智慧，翻阅任何经典、论典，都不会有困难，否则可能会处处碰壁，经常处于迷迷糊糊的一种状态当中，这是大家都不想遇到的事情。

有些时候你们真的就像小孩子一样，只要离开父母两三天就不行了，所以很多父母比较担心，我也

是比较担心。平时我在的时候，你们有些人比较老实，真的在房间里面不出来，但是我出去两三天，有些人的本相就露出来了。这种现象，可能改起来很困难，但是你们要知道，上师和老师的时候，特别精进，背后就变成了另一种形象，这是不好的！尤其我要是出去一两个月，很多人的状态完全变形了，原来是“三角形”，现在变成“长方形”了；原来是“圆形”，现在变成“正方形”了……这样的话，不可能一辈子有一个人守着你，作为修行人，自己应该管束自己，不管上师、老师在还是不在，都要保持比较稳重的态度，经常从佛教角度谈论一些有意义的话题，这就是圣者高僧大德们希求的正法。

那么，所有的六种欲天如何行淫呢？四大天王天与三十三天，与人、旁生等相同，均通过二根双运而行淫。然而，他们的饮食中却无有不净的同类因，故不会出精，依靠出气行淫，远离苦恼而住。前面讲段食的时候已经讲了，未断除对粗大的、不清净食物的

贪欲前，不能转生到天界，因此欲界天人的身体里面不会有不净物存在，也就不会有出精的现象，他们只是通过出气获得一种满足。离净天仅以拥抱行淫，兜率天仅以拉手行淫，化乐天仅以发笑行淫，他化自在天仅以目视行淫。密宗也有这方面的说法，这里没必要讲。

既然不出精，如何会有天子天女的称呼呢？四大天王天身材达到五岁孩童身量，到他化自在天满十岁之间，在彼等处迅速化生，因为在他们的怀中出生而称为他们的天子、天女。天子、天女一般在天女的怀抱中一刹那化生，不会像人一样从母亲的身体里出来，之所以称为天子、天女，是因为在天女的怀抱中突然化生，后来天女也认为是自己的天子或天女，这是从欲界天来讲的。色界诸天，一生下来的时候身体即已圆满，因有惭有愧故著衣而生、著衣而死。有些经典中也讲，肤色较白的人，一般是有惭有愧、讲究卫生的人，说明他前世是天人转生的；身体肤色黧

黑，不喜欢卫生的，一般是从旁生或者恶趣里面转生的。

第 70 课

《俱舍论》宣讲了佛陀第一转法轮的究竟深义，对于名言中的万事万物，分析得非常清楚。

丁二、彼等之广述：

三种生起贪欲者，即指一切欲天人。

三种生起安乐者，三禅之中共九地。

犹如从彼至下量，尔后向上亦复然，

除依神变与他者，彼等不得见上界。

佛经里讲到三种贪欲、三种欲妙，世亲论师解释说：三种贪欲是指欲界人、天的三种众生。而三种生起安乐指三禅共有九地，比如第一禅分梵众天、梵辅

天、大梵天，这些都有一些安乐。从地面向上到四大天王天，实际有四万由旬。除了具有神变和其他特殊者以外，欲界一般见不到色界和无色界的众生。

在麦彭仁波切的科判里，这以上属于前一科判——广说彼等之理当中，下面讲器世界和有情世界的量。

四大部洲与日月，须弥山王及欲天，
梵天世界一千数，许为小千之世界，
彼之千数承许为，二千中千之世界，
彼之千数三千界，同时坏灭一同生。

此处叙述了四大部洲，还有日月、须弥山以及欲天和梵天以下，也即色界第一禅天以下，因为二禅天和三禅天不属于三千大千世界的范围，从一禅天以下的一千个世界称为一个小千世界，一千个小千世界为二个中千世界，一千个中千世界称为三千大千世界。

总的来讲，所谓的三千世界有这么大的数目，释迦牟尼佛所化的范围，实际是三千大千世界，其中有多少个世界呢？实际上有十亿个世界。为什么说三千大千世界是这样算呢？原因是同时毁灭又同时形成，因此称为三千大千世界。

既然经中说“三生贪欲”，指的又是什么呢？三种生贪是指欲界的天人。欲界的人最后到兜率天的所有众生，享用由异熟所生的欲妙，这是第一种生贪；化乐天人享受自己幻化的欲妙，这是第二种生贪；他化自在天享用自他二者所幻变的欲妙，有些说是他人幻化的欲妙，有些说是自他二者所幻化的欲妙，这是第三种生贪。以上是对佛经所说“三生贪欲”的解释。

又经中所说“三生安乐”的“三”是指初三静虑，它的每一种都有三天界，因为除四禅有八天界以外，其他每一个静虑都有三天界，共有九地。一禅的

梵众天等三处享受远离贪欲而生的安乐，这里主要以喜乐为主，有关这方面，《自释》里面有一些疑问和解答，方便的时候你们再看一下。二禅三处受用断除寻思之禅定所生的安乐；三禅三处享受无有喜心的安乐，这方面在第六品、八品中还会讲，为什么没有喜心？为什么断除寻思？下面讲圣道与禅定的时候，讲得比较广，这里不广说。

若问：从此到四大天王天之间的距离有多少呢？从四大天王天的根本住处四层级下至南赡部洲之间，有四万由旬。因为四大天王住在须弥山中间，整个须弥山在水面的高度有八万由旬，所以从四大天王天到南赡部洲的海面，有四万由旬。四层级上至三十三天之间，也有这么远的距离，即四万由旬。此外，上方虚空当中，三十三天至离诤天之间有八万由旬，离诤天到兜率天之间有十六万由旬……依此类推。

那么，从下界能看见上界吗？除自己获得神变

或者依靠其他具有神变者以外，下界下地无法到达或看到上界。第一品中也讲过，下眼不见上界色。不过就像《钦则益西多吉密传》当中，弟子没有神变，但是依靠有神变的人也可以直接飞往清净刹土。具有神变能力的人一般有这种能力。密宗有一个大成就者，在往生持明刹土的时候，自己家里的妻子、儿子、女儿、媳妇，还有马，有六个众生一起飞往清净刹土，也有这样的公案。

这些处的面积有多少呢？离诤天等四天与三十三天相等，四禅依次等同四洲、一千小千世界、二千中千世界、三千大千世界的范围。什么是三千世界呢？四洲、日月、须弥山、诸欲天、梵天世界一千个称为一千小千世界，千数的小千世界称为二千中千世界，它从四洲到梵天世界之间有一百万个，一千个中千世界称为三千大千世界，此世界从四洲世界到梵天世界之间有十亿数。

所谓的三千大千世界，在《红史注释》当中，东噶·洛桑赤列描写得非常清楚。我刚刚到学院的时候，看到《俱舍论》里面对三千大千世界的认定，特别欢喜，因为以前地理里面所讲的范围太小了，《俱舍论》里面的认定方法，可以对华严世界有一个很好的了知。

为什么叫三千大千世界呢？三千大千世界能被火等同时毁灭，最初形成时也是同时产生的，由一体性而得名。十亿个世界，实际是一个化身的所化世界，释迦牟尼佛所度化的范围实际就是这样的三千大千世界。对于三千大千世界的具体描述，藏文《华严经》第九品里面讲得非常广，比如有些世界有太阳和月亮，有些世界有树木发光，有些世界有天人来发光，有些世界有很多太阳和月亮，有些世界只有一个太阳和月亮……《华严经》对整个世界的形状、颜色、数目等，描述得非常广。方便的时候，希望你们也读一下，汉文版的《华严经》比藏文版的内容还齐全。有

些华严宗专门读《华严经》，现在很多打禅七的时候也是坐华严禅，在七天或者二十一天当中，一直从早到晚地读《华严经》。我想以前坐华严禅的人，在这方面应该了如指掌。

乙二（旁述众生之量）分二：一、身量；二、寿量。

丙一、身量：

南赡部洲众生量，四肘以及三肘半，
东胜身洲西牛货，北俱卢洲二倍增。
具有贪欲天人身，四分之一闻距至，
一闻距半之间增。一色界身半由旬，
彼上半半而递增，少光天众之上天，
身量均成两倍增，无云天减三由旬。

前面器世界的量已经讲完了，现在讲众生世界的身量和寿量，首先是身量。

器世界的量是固定的，有情也同样有固定的量吗？

恶趣众生因为业力所感，身量不固定，因而在此不讲。

善趣众生在寿量一百岁时，南赡部洲人类的身量，高的为四肘，矮的三肘半。这里的肘指尘肘，不是身肘。戒律当中分的时候，若以小孩身体的肘来衡量就太小了，比如量法衣时，用小个子的身量作为标准，大个子的身体肯定穿不上，所以一般用尘肘，也即以中等人的标准衡量，这在戒律里面专门有规定。东胜身洲、西牛货洲、北俱卢洲后者是前者的两倍，即东胜身洲众生身量八肘、西牛货洲十六肘、北俱卢洲三十二肘，西牛货洲和北俱卢洲众生的身量相当高大。

这些也是以南赡部洲作为标准，若按各自之洲而言则只有四肘。比如南赡部洲衡量时，东胜身洲的身

量有八肘，而按照东胜身洲自己的身量来衡量，高个子还是四肘，矮个子还是三肘半。

具贪六欲天的身量：四大天王天为四分之一闻距，他化自在天为一点五闻距，这是欲天。色界诸天中，第一梵众天的天人身量半由旬，它上面梵辅天、大梵天、少光天半由旬半由旬递增，少光天以外的无量光天以上，天人身量两倍两倍增长。然而，无云天以两倍增长又减去三由旬，这是特殊情况。这样算下来，无量光天应该是四由旬，光明天八由旬，直到色究竟天一万六千由旬之间。无色界不存在身体，也就无有身量了。

丙二（寿量）分二：一、真实宣说寿量；二、旁述。

丁一（真实宣说寿量）分二：一、善趣寿量；二、恶趣寿量。

戊一、善趣寿量：

北俱卢洲寿千年，二洲半半而递减。

此赡部洲不一定，最终十岁初无量。

人类众生五十岁，最下欲天之一日，

如是自寿五百年，上天二倍二倍增。

色界无昼夜时寿，劫数等同自身量，

无色界寿二万劫，向上依次而增长。

少光天起为大劫，彼之下天半大劫。

有关众生的寿量，在《大圆满前行》和《大圆满心性休息大车疏》中都已经讲过，这里不广讲，大家应该会明白。

北俱卢洲众生的寿量是一千年，其他两个洲一半一半递减。南赡部洲众生的寿量不一定，既有人寿十岁，也有初劫的人寿无量岁。

欲天当中最下的欲天——四大天王天，人类五十

岁为他们的一日。以前无著菩萨到兜率天弥勒菩萨面前，用半天的时间听闻了《弥勒五论》，但回到人间已经过了四五十年，也有这样的历史。不过后来的有些考古学家、历史学家认为，按照《俱舍论》的观点有点不合理。不管怎样，可能当时的半天不一定是真正的半天，可以从很多方面解释。在这里，人类的五十年为四大天王天的一日，他们自己的寿量为五百年。四大天王天上面的三十三天、离净天等，两倍两倍向上增加。这是欲界天人的寿量。

色界没有昼夜之分，寿量以劫来计算，与其身量相等。无色界第一处的众生寿量为二万劫，上面三无色界天人的寿量次第增长。少光天以上，用大劫来计算，下面诸天则以半劫作为劫来计算。

众生的身量是固定的，寿量也同样固定吗？

北俱卢洲众生的寿量达千年，西牛货洲、东胜身洲减一半，所以西牛货洲众生寿量为五百岁，东胜身

洲为二百五十岁。南赡部洲则不一定，递减到最后为十岁。人寿十岁时，每个人最长只能活到十岁。释迦牟尼佛在世时，人寿为一百岁，现在一般人寿是七十七岁左右，有些说五十岁左右，但现在应该还没到五十岁，大多数的人可以活到七十岁左右，活到一百岁的人非常少。初劫的人寿为无量岁，然后八万岁、六万岁、四万岁，逐渐递减。在这之间也有许多增减。

欲天的寿量：人类的五十年，是欲界诸天中最下方四大天王天的一天。持盆等属于药叉，并不是正式的天人。此天界三十天为一月，十二个月是一年，四大天王天的寿量为自寿五百岁。上方三十三天等，日与年均是前者的两倍，三十三天自寿达千年，一直到他化自在天的一天，相当于人寿一千六百年，自寿为一万六千年。《大圆满心性休息大车疏》引用《正法念处经》，算得比较细致。

若问：假设三十三天以上无有日月，那么昼夜与

寿量不是也不合理了吗？

无有这种过失。根据时间花闭、鸟不发出鸣叫、打瞌睡则是夜晚，与之相反是白天。他们每天都与白天一样，没有黑暗，花闭合的时候算是夜晚。我们现在除了向日葵以外，其他很多花也是白天绽放、夜晚闭合。夏天的时候，我院子里面的很多花，到了晚上的时候大多数都会闭合，早上太阳生起来的时候又会盛开，好像到了天界一样，藏地的很多花都是这样。天界的光明也是因为身体具有光芒，不需要依靠其他的外缘，初劫也是如此。

那么，色界诸天无有瞌睡等，就不会有寿量了吗？

色界诸天虽然无有昼夜的概念，寿量还是存在的，他们通过衡量自己身量的由旬数换为劫来计量。也即前面颂词中，色界天的身量用由旬计算，欲天用闻距计算，在这里将“由旬”改为“劫”即可，如

“一色界寿为半劫，彼上半半而递增，少光天众之上天，寿量均成两倍增，无云天寿减三劫。”除了将“由旬”改为“劫”“身量”换成“寿量”外，无有其他差别。

无色界空无边处的寿量为两万劫，上面的三处，后者比前者增长两万，即识无边处寿量为四万，无所有处为六万，非想非非想处为八万。那么，它们是中劫还是大劫呢？一大劫实际有八十中劫，从少光天起，寿量单位为大劫，少光天以下大梵天以上，为大劫的一半也即四十中劫作为劫来计算。

第 71 课

前面十四万由旬那个地方，昨天查了一下，没有看《俱舍论大疏》，其他几个讲义都看了，藏文确实是十四万，所以类推的话有一点困难。希望你们在讲和学的过程中，应该认真去看。《俱舍论》总共有八品，现在讲第三品——器世界和有情世界的量，器世界是怎么样的？有情世界是怎么样的？有情世界寿命的量当中，前面已经讲了善趣人道、阿修罗，以及色界天人、欲界天人的寿量。这些道理比较简单，希望你们自己看一下。

戊二、恶趣寿量：

今天开始讲恶趣众生寿命的量。有关这方面的内

容，《大圆满前行引导文》中讲过，尤其《大圆满心性休息大车疏》里面，无垢光尊者引用了很多教证，讲得比较细致。

复合地狱等六狱，日渐等同欲天寿，
是故彼等之寿量，亦与欲天年相同。
极热地狱半中劫，无间地狱一中劫，
旁生最长一中劫，饿鬼月日五百年。
芝麻器中每百年，取出一粒至穷尽，
即是具疱地狱寿，余寿渐成二十倍。

前面所描述的十六个地狱当中，有寒地狱和热地狱，其中热地狱有八种，复活地狱等前面六个地狱的寿命，等同于欲天的寿命。这里所谓的相同，并非完全相同，只是按照他们的算法，有时日相同的部分。这方面如果不太明白的话，《大圆满心性休息大车疏》或者《前行》当中讲得比较清楚，你们可以对应一下。第七个极热地狱众生的寿量是半个中劫，无间地

狱是一中劫。

旁生寿量最长的是一个中劫，饿鬼总的来说是五百年，颂词当中不是很明显，意思就是说，我们的一个月是他们的一日。

有关寒地狱众生的痛苦和寿量。以前印度由很多小国家组成，其中有一个摩羯陀国，是现在印度中部的一个国家。这个国家的一个器皿中装满芝麻，每一百年取出一粒，器皿中的芝麻全部取完，就是具庖地狱的寿量，其他七个地狱的寿量，以二十倍的方式逐渐递增。其他注疏中也讲过，但具体计算也是非常困难的，因为佛经上的说法，有些以分别念可以推算，有些以分别念也无法推算，只能通过相似的比喻来说明。因此，这个器皿里面到底装多少芝麻，到目前为止，好像很多佛经论典都没有具体数字，可以说是无法想象的一个数量。

应当了知，复合地狱等六热地狱的寿量一日，

依次与四大天王天等六欲天的寿量相等，也就是说，四大天王自寿五百年，相当于复合地狱的一日，复合地狱众生自寿达五百年。此处所谓的寿量相等，并不是四大天王的一日就是复合地狱的一日，虽然寿量相同为五百年，但四大天王的五百年只是复合地狱的一日，如此计算后，复合地狱等地狱众生的寿量，与六欲界天的寿量基本相同。藏文当中的意思应该是这样，对应的过程中，有些地方相同，并不是完全相同。大家如果不太清楚，希望翻开《大圆满前行引导文》，里面的对应方法讲得比较细致。

极热地狱寿量半中劫，无间地狱长达一中劫。一般显宗按照《俱舍论》的观点，所有地狱当中，最痛苦的就是无间地狱，此地狱众生的寿量长达一中劫。一中劫是多长时间呢？对于中劫、大劫、半劫等数量，下面还会叙述。无间地狱是时间最长的，那是不是所有堕入无间地狱的众生都要住一中劫呢？也不一定。有些众生堕入无间地狱时，可以在很快时间中

解脱，《经庄严论》中也讲过，人间发菩提心行善者，即使造五无间罪堕入无间地狱，但痛苦比较少、时间非常短，也有可能在地狱中发菩提心利益众生。比如释迦牟尼佛因地时转生为加巴谢达，它在拉马车的时候，对自己的朋友生起强烈的慈悲心，愿代其受苦，马上从地狱痛苦中获得解脱。所以，按照弥勒菩萨《经庄严论》的观点来讲，造五无间罪的人若行持善法，堕地狱的时间短、痛苦少。这一点不但大乘承认，小乘也如此承认。《毗奈耶经》讲到未生怨王和大天比丘的公案，他们虽然造了五无间罪，但是在人间行持善法，最后堕入无间地狱的时间非常短暂，就像皮球落在地上立刻弹起一样，瞬间就能得到解脱。

所以，在人间时经常忏悔、行持善法非常重要。有些人认为：我的业力非常深重，造了不可胜数的恶业，现在已经无可救药了，肯定会堕入地狱。不要这样想，也不能失去信心，一定要在有生之年好好忏

悔、行持善法，以所造的罪业可能会堕入地狱，但时间会很短，痛苦也会减少。尤其在人间的时候，相续中真正能生起菩提心的话，即使转入到旁生或者地狱当中，也会对同伴生起大悲心，并以此发心的力量获得解脱。有些人确实在家时杀过很多众生，或者造了一些恶业，于是觉得自己与解脱极为遥远。但不管怎样，行持善法非常重要，只要精进行持善法、好好忏悔，不一定堕恶趣，即使堕入恶趣也会很快时间中获得解脱，这就是善法和佛法的威力。

作为闻思修行的人来讲，懂得这些道理很重要，不然像其他在家人一样，人云亦云，至于是否与佛经论典所说的道理相符，一概不知道，这样的话待在这里也没有多大意义。因此，首先从教理上通达，之后在自相续中生起真正根深蒂固的见解，这一点非常重要。

旁生寿命短暂，没有固定，最长可达一个中劫，

如八大龙王。最短的，寿命只有一瞬间，尤其夏天，有些草地上的虫等众生，一瞬间降生、一瞬间死亡，也有这样的。所以，旁生的寿命不一定。

饿鬼的一日相当于人间一个月，比如人间一月的上旬和下旬，分别是饿鬼的白天和夜晚，十二月就是一年，如此计算，它们自寿达五百年。这也是从最长角度来讲的，有些饿鬼的寿命也是很短的。有关这方面的内容，《大圆满心性休息》中应该讲到了。

寒地狱寿量：摩竭陀国八十克芝麻容器中盛满芝麻，每一百年取出一粒，直到取尽的时间为具疱地狱的寿量，疱生地狱等其他地狱的寿量以二十倍递增，也即疱生地狱是具疱地狱的二十倍，如此类推。大家对于所有地狱的痛苦和寿量等好好思维，努力行持善法，尽量不转入这些地狱。

丁二、旁述：

除开北俱卢洲外，其余均有中死亡。

那么，这些众生中间有死亡的吗？除北俱卢洲众生有特殊业力，寿量固定以外，其他众生均有非时死亡。北俱卢洲众生寿量为一千年，这是固定的，一千年后全部会死亡，之后不会转到其他地方，全部会转到天界当中，这也是固定的。因此，除北俱卢洲众生以外，其他众生包括天人在内，都有非时死亡。此处是就一般寿量而言。《俱舍论》对器世界和有情世界的身体、寿量、生命、灵魂等叙述得比较详细。

乙三（别说此二量）分二：一、略说；二、广说。

布需要用尺来量，大米要用秤来量，那么，众生的身体、寿命，或者内心所证悟的境界，用什么来衡量呢？下面详细讲解这些问题，比如身体用尺寸来量，寿命用时间来量，内心所证悟的境界，用文字来

衡量。量分为所量和能量，此处麦彭仁波切讲到了能量，为什么讲能量呢？通过能量的尺寸、时间、文字等，可以衡量众生的身体、寿命以及众生的分别念或者境界等所量。

丙一、略说：

色名时际分别为，极微文字与刹那。

色法的最小单位是极微，“名”即名词，其最小单位是文字，时间的最小单位是刹那。在讲述众生之处与身量时，以肘、闻距、由旬来说明，现在经常用平方米、立方米或者公里等；在讲寿量时，以年、劫等说明。这些指什么呢？佛教在抉择万事万物的时候，色法最小的是极微。从物理学的角度，分为原子、电子、原子核、质子、中子、夸克，这些均属于粒子，现在又发现最小的粒子——亚夸克，不过好像还没有正式成立这种说法。在这里，抉择外境色法

时，最小的就是极微，由极微积聚而成闻距与由句。

一般来说，名词的最小是文字，比如 ཀླུ་（藏文辅音字母）或者 ABC 等等，由文字合成偈颂⁶⁸、品，最后成为一部论典。最短的时间是刹那，由刹那积累而成日、月、年、劫。

此处讲到的刹那和极微，都是有部宗的观点，《俱舍论》自宗认为，这是不空的法，真实存在，比如柱子，通过详细分析抉择以后，成为最小的一个法，再不能抉择，成实存在。本论第六品专门讲胜义谛和世俗谛，小乘所谓的胜义谛，最后将万事万物抉择为最小，叫做无分微尘。中观和唯识宗当中，名言中虽然承认无分微尘存在，但是以胜义量观察时，极微也抉择为空性。

对于到底承不承认无分微尘这一问题，藏传佛

⁶⁸ 藏文诗学当中，在字数相等的情况下，一般一句最长有三十二个字，最短的有三个字，四句成为一个偈颂。

教各宗派之间辩论得非常激烈。总的来讲，很多论师认为：从名言角度来衡量，可以承认最小的微尘，如果没有安立最小的微尘，所谓的衡量单位无法建立，如此一来，建立名言的时候非常困难，但是以胜义量来观察，最小的微尘也是空性的，根本经不起胜义观察。萨迦班智达在《量理宝藏论》中说：刹那应该存在，但极微不一定存在，因为通过六个方向来观察，极微不可能存在。一般来讲，大乘的很多论师认为，在观察微尘的过程中，名言中可以存在最小的微尘，还有以分别念再不能分的最细微刹那可以存在，按照现在的时间来讲，一秒是最短的，实际上一秒还可以分，但在名言中可以作为现在时间概念中最短的时间单位；以胜义量来观察时，最小的极微和刹那都不存在。但是，名言中也不存在的话，名言将无有建立的基础。因此，在这个问题上务必要注意。

麦彭仁波切《智者入门》中说，时间最短的就是刹那，什么样的刹那呢？比如用针穿破六十五张青莲

花瓣，在很短时间中就能穿过去，其中冲破每一个花瓣的时间可以算为一刹那。《俱舍论自释》⁶⁹中说：对法藏中，一般士夫一弹指为六十五刹那，其中的一个刹那即为最短的时间单位。因此，无论弹指还是以针刺穿青莲花瓣，对于所谓的刹那可以如此分析。这是佛陀或者佛经中，针对个别众生的分别念宣讲的。实际从最短的时间而言还可以继续分析，为什么呢？在弹指的过程中，拇指不止六十五个微尘，可以有几千几百个微尘组成，那么，从中指到拇指、上面到下面的距离，这些微尘是否一一经过？应该是次第经过，不可能同时经过，而每一个微尘经过的时间都可以继续分。

所以，对大多数众生来讲，以分别念只能衡量到这一点，用佛或者菩萨的智慧，最少的刹那、最小的极微都可以再详细分。麦彭仁波切的《智者入门》以及无垢光尊者的《如意宝藏论》中都是这样讲的，

⁶⁹ 《自释》：对法诸师说，如壮士一疾弹指顷六十五刹那，如是名为一刹那量。

弹指的六十五个刹那可以再分，比如拇指有一百个微尘，其中一个微尘有没有上中下？如果有，经过上、中、下的时间，不能称为同时，一百个微尘中的一个微尘也可以分为三个时间……到最后全部变成空性。

本论《自释》用弹指时间来分，这种方式暂时对有些众生来讲是可以的，因为众生的分别念比较粗大，认为一小时有六十分，一分有六十秒，所谓的秒是最短的时间单位。实际上，比如用针穿过一百张纸时，一秒当中肯定可以刺穿，这样一来，每张纸都有上方和下方的微尘，刺穿上方微尘的时候，下方的微尘还没有破，如此一秒可以分成一百，一百中的一个时间也可以继续分……佛法的智慧应该这样分。胜义中分析微尘也是如此，《中观四百论》中的推理非常尖锐，无垢光尊者《如意宝藏论》中也有很尖锐的推理方法。

这种推理方法相当有必要。当然在名言中还是要

承认无分微尘以及最短的刹那，就像现在世间人认为一秒是最短的时间单位一样，不用再详细分下去了，但从胜义角度观察，小乘所谓的无分微尘、无分刹那存在是说不通的，实际时间只是人们想象假立的，根本不存在。因此，世俗当中，人们所有的分别念、名言、词句全部是假的。为什么叫世俗呢？世俗就是假象的意思。在胜义当中，一切万法是远离一切戏论的，是空性的。

丙二（广说）分二：一、境色之量；二、时间之量。

丁一、境色之量：

极微微尘铁水尘，兔毛羊毛象日尘，
虬虱青稞与指节，后后较前增七倍。
廿四指节为一肘，四肘乃为一弓量，
五百弓量一闻距，阿兰若八一由旬。

佛教当中，色法最小的就是极微，极微的七倍成为微尘，微尘的七倍是铁尘，铁尘的七倍是水尘……如此类推。有关这方面的内容，麦彭仁波切口诀里有，也是颂词，如果背下来的话，所有概念都可以背得很清楚。

如何由最小的色法极微形成闻距等的呢？

极微、微尘、铁尘（所谓的铁屑，非常小）、水尘（最小的水分子）、兔毛尘（山兔毛的微尘）、羊毛尘、象毛尘（《自释》中说是牛毛尘）、日光尘。前面的极微等无法以肉眼见到，可能用现在的放大镜可以见到，比如手上的细菌等，但一般眼睛能见到的尘，有些说从羊毛尘开始，有些说从象毛尘开始，后面的微尘都能见到。之后是虻子（也即虱卵）、虱子、青稞⁷⁰、指节，它们之间成七倍递增，二十四指节为一肘，四肘为一弓。身体的高矮也有差别，肘也有差别，一般来说，

70 有些地方庄稼成熟得比较好，青稞和小麦特别大，有些干旱地方的青稞、小麦很小，这里是从中等来讲的。

《藏汉大辞典》中说，一弓就是五尺，这是很多大智者编写的一部大辞典，应该是有据可依的。五百弓为一闻距，远离城区一闻距处为阿兰若。《毗奈耶经》经常说阿兰若，即距离城市一闻距的地方，也叫做静处。不过现在大城市一闻距的地方也不寂静，特别嘈杂。五百弓大概二千五百尺，也即八百多米。八闻距称为一由旬，对于这方面，很多智者的说法都不同，有些说八闻距是一由旬，也就是六公里，还有人说七公里、八公里，藏传佛教各位智者说得比较多。按照《藏汉大辞典》的说法，一弓是五尺，一闻距是二千五百尺，一由旬大概是六公里多一点，这种说法比较可靠。以前多瓦西日、根登群佩等大德研究过这个问题，我想应该按照《藏汉大辞典》的观点来承许，现在很人译师在翻译论典时，大多数也是依据《藏汉大辞典》来安立。

第 72 课

《俱舍论》第三品当中，主要讲器世界和有情世界。前面已经讲了外境的量，也即外境色法通过极微作为衡量单位来衡量。那么，时间以什么作为衡量单位来衡量呢？现在用钟、手表等衡量，古人怎么衡量呢？下面分两个方面来宣说。

丁二（时间之量）分二：一、宣说年；二、宣说劫。

戊一、宣说年：

一百二十刹那间，乃为彼之刹那也，
六十彼刹一顷刻，须臾日月三十倍。
不足三十在内月，十二数量为一年。

前面讲了，一弹指间是一时际刹那，一百二十个时际刹那是一个彼之刹那。《俱舍论》里面的名词稍微有点多，大家一定要记住并且明白其中的含义。

我想：在闻思《俱舍论》的过程中，个别不爱学习的人可能经常头痛，今天考试、明天考试……还是有点困难的。现在益西彭措堪布的学习小组里面，喜欢闻思的人觉得很有意思；不喜欢闻思的人，每天都要考试，特别特别痛苦。现在《俱舍论》的前两品已经考过了，三品、四品、五品讲完的时候还是作个小测验，后面六品、七品、八品也合起来做一次考试。所以，对于这些时间单位等名词，现在正在讲的时候注意听，下课后再做一些辅导。因为听辅导与自己看书还是有一些差别。

《俱舍论自释》说：一弹指有六十五个刹那，称为一时际刹那。一百二十个时际刹那是一个彼之刹那。六十个彼之刹那是一顷刻，三十顷刻称为一须

舆，三十须舆为一日，三十天是一个月。一个月当中，有时有三十日，有时不足三十日，因为在历算的过程中，有时只有二十九日，比如按照现在的日历，六年或者三年出现一个闰月。《时轮金刚》和《毗奈耶经》的算法各不相同，不管怎样，三十日或者不足三十日都称为一月，十二月作为一年。

所以，年是怎么来的呢？从现在的时间来讲，六十秒为一分钟，六十分钟为一小时，二十四小时是一日，三十日是一个月。《俱舍论》等对法里面，以时际刹那、彼之刹那、顷刻、须舆、日、月来推算，实际一个时际刹那用现在的时间也可推算出来，方便的时候你们自己可以算一下。

若问：如何由刹那积累成年与劫呢？

正常男士弹指间为一时际刹那，一百二十时际刹那为一彼之刹那，六十个彼之刹那为一顷刻，须舆（一昼夜的三十分之一）、一日、一月以三十倍递增，所以

一月为三十天。戒律和《时轮金刚》也有历算方法，算的时候，有些不足三十日，有些是三十日，总的来讲，所有的月无论是否为三十天，十二个月都是一年。现在的算法基本上相同，只是在讲日食、月食的时候有点不同，但在十二个月的算法方面几乎无有不同，无论显宗、密宗还是现在的天文学家，都是这样认为的。

戊二（宣说劫）分二：一、真实宣说劫；二、旁述。

己一（真实宣说劫）分三：一、坏劫；二、成劫；三、住劫与大劫。

庚一、坏劫：

多劫坏劫无转狱，直至器世灭尽间。

这里讲到坏劫、成劫、住劫，空劫没有单独讲，因为空劫有二十个中劫，在成劫之前一直如同虚空一

般，不需要详细讲解。

现在的世间，通过年年月月，最后岁月流失变成坏劫。在坏劫时，无有转生地狱的众生。并不是造恶业的众生不转地狱，而是转到除三千大千世界以外其他世界的地狱去。所以，有情世界全部灭尽，直到器世界全部灭尽之间，称为坏劫。

既然说劫有多种，那坏劫等到底指什么呢？所谓的坏劫指从无间地狱的众生空无时起到器世界灭尽之间。意思是说，首先无间地狱的众生开始空无，最后二禅天以下的所有器世界全部坏尽无余。希望大家记住这些名词，不管佛法上还是世间法的知识，一定要靠自己的记忆。也就是说，首先有情世界的众生空了以后，器世界慢慢毁坏，不像现在的洪水等，房屋和人全部毁灭，到坏劫的时候，众生逐渐不在世间当中转生，之后火开始摧毁器世界。

也可以说，众生中断转生到无间地狱，南赡部

洲的人寿上增到八万岁、住劫圆满、坏劫开始是同时的。这方面大家应该知道，南赡部洲众生的寿命，中间有上升下降的过程，最后人寿一直上升到八万岁，住劫时间圆满，坏劫的时间开始，这三个时间同时。尔时，无间地狱的所有众生寿终死亡，即便积累转生无间地狱的业，也是投生到其他世界的地狱，继续感受未受完的果报，从无间地狱向上依次而空，有情世界空无的时间比较长，从无间地狱往上，极烧热地狱、烧热地狱等其他一切地狱，海居旁生、饿鬼也次第变成这样，有些直接转生其他刹土，有些变成人身，因为坏劫时，很多众生依靠法性力，比如旁生、饿鬼等，马上转生成人；人间天界中存在的旁生与饿鬼也同样如此，有些业力未灭尽就迁移到其他世界去，业力已经灭尽的马上转为人。

之后南赡部洲的人依靠法性力获得一禅。本来南赡部洲的人必须通过修行获得一禅，但是那个时候不用修行，而是依靠自然的法性力，首先在一个人的

相续中生起第一禅的境界，他出定后告诉人们：我今天不知什么原因，突然获得了一禅的境界。其他众生听到后，一传十，十传百，均获得以法性力而得的一禅，转生到一禅天。再按次第，东胜身洲与西牛货洲也是如此，首先个别众生相续中生起第一禅的境界，其他人听到以后，全部转生到一禅去。这时候一禅的众生特别多，就像我们开法会一样，安排住处很困难……前面讲戒律时讲过，北俱卢洲众生由于有异熟障，在那一生中无法远离贪欲，没有远离贪欲就不可能转生到色界禅天，因此后来转生到欲天。

六欲天也是同样，首先有欲天天人获得一禅，其他天人听到后生起信心，依次获得以法性而得的一禅，转生到梵众天。之后一位一禅众生以法性力获得二禅，他出定后又告诉其他天人：我现在获得第二禅的境界，特别特别的好，不像一禅那样具有很粗大的分别念。其他众生听到此事而获得依法性力而得的二禅，转生到二禅天，这期间有十九中劫。

有关这方面，第六品和第八品还会讲，本来转生到一禅、二禅等需要依靠修行的力量，但那个时候，因为法性力，不知不觉在相续中生起上面的境界，最后欲界人、地狱、饿鬼、旁生全部变空，欲天也全部空无，转到一禅；一禅所有众生相续中又生起二禅的境界，转生到二禅；随后又生起三禅的境界而转生到第三禅。坏劫本来有二十中劫，有情世界空无的时间比较长，从地狱到一禅之间的众生全部变空，需要十九个中劫。

当时，诸天人时时不降雨水，致使南赡部洲的草木森林均已干枯，又过了很久，出现第二个炽热的太阳，使得所有的小河水塘均干涸，接着出现第三个太阳、第四个太阳……《大圆满前行》当中，有关坏劫的说法，与本论稍有不同，并不是华智仁波切未通达《俱舍论》，只是不同经典中有一些不同的说法。现在每一个科学家对认识宇宙方面，都有不同的理论和学说，所以，佛经当中有很多不同的观点也是正常

的，我们千万不能一取一舍，这是不合理的。

接着第三个太阳至第七个太阳之间依次出现，从而使江河、无热恼海以及外海之间均干涸，四大洲及须弥山冒出浓烟，燃起熊熊火焰，整个欲界被烧毁，依此为缘，一禅天也出现大火，并将一禅天的无量殿全部焚毁，它不是欲界的火，是异地之故，这期间经过一中劫。

世间坏灭总共有二十劫，这也是以火毁灭而言的。讲到以火水风三灾坏灭世间的时候，首先用火毁灭七次，之后出现水，随后又七次被火毁灭，之后被水毁灭，如此被火毁灭七次后，再被水毁灭七次，又被火毁灭七次后，最终以风所毁。以七火毁灭时，二禅以下的众生全部空尽；以水毁灭时，二禅天众获得以法性力而得的三禅境界，转生到三禅天，以风毁灭时，三禅天的众生获得以法性力而得的四禅，转生到四禅天。一般四禅的天人不能被水火风三灾所毁灭，

因其禅定已经超越六种内在的过患，第四禅的寿命也是一百二十五大劫到一万六千大劫之间不等，非常长。

庚二、成劫：

成劫即指从初风，至有地狱众生间。

前面讲了，整个四大部洲包括须弥山在内，欲界和色界二禅天以下的所有器世界和有情世界，全部毁灭以后变成虚空，二十个中劫当中称为空劫。之后，这个世界又开始形成，也即最初虚空开始吹风，器世界逐渐形成，其中离净天以上，从上至下逐渐形成；欲界三十三天以下，从地狱往上逐渐形成。

所以，最开始成劫的时候，首先在虚空中微风四起，直到最后，整个器世界形成，地狱的第一个众生形成之间，称为成劫。从出现第一个无间地狱众生开始称为住劫。

最开始一切成为一大虚空时形成世间的前兆和风吹起，仅以此也不足以形成整个器世界，只是使梵众天到离诤天形成了。天人住在虚空当中，离诤天以上没有大地，因此，首先是第一禅天人的无量宫形成，最后欲界的其他化自在天、化乐天、兜率天直到离诤天之间的器世界慢慢形成；在此之后，以前的风在数年中呼啸不止，从而使下基风轮形成，整个金刚大地形成，直到三十三天之间，向上次第形成，器世界全部形成需要一中劫。

前面讲到器世界毁坏只要一中劫，有情世界需要十九中劫；形成的时候，器世界也是一个中劫就可以了，有情世界形成也需要十九中劫，即光明天的众生寿、福、业灭尽而转生到第一禅的梵天无量殿中，因为从有情世界来讲，最后毁灭时已经是第一禅天了，最后的灭尽就意味着最初的形成，因此，从二禅、一禅逐渐下堕，自此向南赡部洲之间逐步形成。《俱舍论广疏》和《自释》中有比较广的叙述，你们详细看

一下。那时南赡部洲的人类均是化生，以禅悦为食，身体发光，以神变行于空中，寿量长达无量岁，这时没有众生堕入无间地狱，福报也非常大，人寿无量岁到八万岁之间，称为初劫的人；之后众生的福报逐渐减少，到八万岁时，出现一些造恶业者、具邪见者、邪淫者……由此开始，在无间地狱出现第一个众生时，之间历经十九个中劫。当时，一众生堕入无间地狱、成劫圆满与住劫开始，这三个时间是同时的。

第 73 课

《俱舍论》第三品当中，讲到整个器世界和有情世界，衡量时间的时候，由最小的刹那逐渐组成日、月、年……直到劫等，其中，八十中劫是一大劫。现在这里主要讲住劫与大劫。

庚三、住劫与大劫：

中劫即从无量岁，直至人寿十岁间。

最终上增为一次，彼等寿即八万间，

如是已成此世间，存住二十中劫也。

成坏空劫亦同等。八十中劫一大劫。

所谓的中劫，也即从人寿无量岁直至十岁间，中

间有人寿上升、下降共十八次，最后人寿上升到八万岁，这中间共有二十中劫。成劫、住劫、坏劫、空劫同样有二十中劫。

每一中劫的量：从人寿无量岁下减到八万岁之间，八万岁再减到十岁之间，为一中劫。一开始只有下减，没有增上，这一点大家记住。之后上升到八万岁并下减到十岁之间，也是一个中劫。如是中间既有上升又有下减算为一次，如此共有十八中劫。最后上增为一中劫，到底如何上升呢？是从寿量十岁到八万岁之间上升的。

一般佛出世的时候也是如此，贤劫当中有很多佛出世，有些人寿八万岁出世，有些人寿四万岁出世，迦叶尊者是人寿二万岁出世，释迦牟尼佛在人寿一百岁的时候出世。一般来说，在人寿下减的时候会有佛出世，现在刚好是住劫的第九个中劫，这一世界的住劫还有十一个中劫。

那么，最初无量岁下减到十岁，以及最后的十岁上升到八万岁，都是单独的，中间则既有上升又有下减，这样一来，会不会最初和最终二劫的时间长、中间的十八个劫时间短呢？无有这种过失，因为初终二劫时间过得缓慢、中间过得快速之故。

如此形成的世间住存二十中劫。世间形成、毁坏、灭空也都同等有二十中劫。八十个中劫称为一大劫。

藏文科判当中将中劫、大劫分开，但这种分法似乎没有很大必要，所以翻译时将这两个合在一起讲。

己二（旁述）分二：一、大劫之旁述；二、坏劫之旁述。

庚一（大劫之旁述）分三：一、佛陀出世情况；二、缘觉出世情况；三、转轮王出世情况。

辛一、佛陀出世情况：

三无数劫现成佛，下减百岁间出世。

佛经中说：佛陀在三大阿僧祇劫中积累资粮，最后示现成佛。所谓的三阿僧祇劫，也即三个无数劫，这里的劫指大劫，这里顺便宣说这方面道理。

所谓的经过三无数劫积累资粮而成佛，这里的劫是指什么呢？指在三无数劫中积累资粮而成佛。这里的劫，不是中劫而是大劫。既然说无数，不是与三相违吗？

无有这种过失，此处的数并不是因为不可计数而说为无数的，而是以六十数位称作无数。也即一后面有五十九个零，共有六十位数，《俱舍论自释》中专门有对应的名称⁷¹。现在很多数学家认为，除个

71 《自释》：云何六十。如彼经言。有一无余数始为一。一十为十。十十为百。十百为千。十千为万。十万为洛叉。十洛叉为度洛叉。十度洛叉为俱胝。十俱胝为末陀。十末陀为阿庾多。十阿庾多为大阿庾多。十大阿庾多为那庾多。十那庾多为大那庾多。十大那庾多为钵罗庾多。十钵罗庾多为大钵罗庾多。十大钵罗庾多为矜羯罗。十矜羯罗为大矜羯罗。十大矜羯罗为频跋罗。十频跋罗为大频跋罗。十大频跋罗为阿耨婆。十阿耨婆为大阿耨婆。十大阿耨婆为毗婆诃。十毗婆诃为大毗婆诃。十大毗婆诃为嚧蹭伽。十嚧蹭伽为大嚧蹭伽。十大嚧蹭伽为婆喝那。十婆喝那为大婆喝那。十大婆喝那为地致婆。十地致婆为大

十百千万亿兆以外，达到一定量以后，没办法再取名称，但是释迦牟尼佛在佛经中，比如《广大游舞经》等很多经典当中，将六十位的数字专门用不同的名词来表示，其中好像有八位数没有真实的名词，后来用慈悲喜舍四个，各自又分为上品与下品，其他五十二个都有不同名词来表示。现在很多世间的数学家认为，释迦牟尼佛对于数学的概念说得非常清楚。

这里说的无数劫是这么多的大劫，但此处的大劫只是小乘的说法，像荣索班智达、全知无垢光尊者的很多论典里说：所谓的无数，并非真正的无数劫，而是从众生的界、行、蕴角度来说，有无数分别念，依这种对境说为无数劫，实际并不需要那么长时间。如果一个人成佛需要三无数劫的话，用现在的人寿来计

地致婆。十大地致婆为醯都。十醯都为大醯都。十大醯都为羯腊婆。十羯腊婆为大羯腊婆。十大羯腊婆为印达罗。十印达罗为大印达罗。十大印达罗为三磨钵耽。十三磨钵耽为大三磨钵耽。十大三磨钵耽为揭底。十揭底为大揭底。十大揭底为拈筏罗闍。十拈筏罗闍为大拈筏罗闍。十大拈筏罗闍为姥达罗。十姥达罗为大姥达罗。十大姥达罗为跋蓝。十跋蓝为大跋蓝。十大跋蓝为珊若。十珊若为大珊若。十大珊若为毗步多。十毗步多为大毗步多。十大毗步多为跋逻揅。十跋逻揅为大跋逻揅十大跋逻揅为阿僧企耶。

算，可以说是无穷年了，实在难以想象。所以，真的需要这么多劫当中积累资粮的话，恐怕很多人没有信心了。实际上，这里的无数劫是从众生分别念的角度来说的，而无数劫也并非没有具体的数量，这在《大圆满心性休息大车疏》中有明确说明。

那么，佛陀在何时出世呢？上增时不会出世，原因是那时所有众生对轮回不生厌离。从八万岁下减开始到人寿百岁之间，佛陀出世，这以后不会出世，因为五浊极为炽盛，众生不能堪为佛教之法器，佛陀来到世间不一定对众生有很大利益。但是弥勒菩萨在人寿十岁的时候，会出世并宣讲戒杀放生的功德，之后人寿又上升到八万岁。这里说佛陀在百岁以后不会出世，因为众生的烦恼太深重，佛陀即使出世也不能度化众生。

辛二、缘觉出世情况：

缘觉增减皆出世，麟角喻百劫得果。

佛陀只有人寿下减时出世，缘觉则在人寿上升、下减时都可以出世。大家都知道，缘觉分部行独觉和麟角喻独觉两种，其中麟角喻独觉不依靠任何善知识，也不接触其他众生，自己在寂静地方修行，在一百大劫当中获得果位。

若问：缘觉也只是在下减时出世吗？不是，所有的缘觉在上增下减时均出世，因为他们不是为了利他，主要是为了自利。

那么，积累多少资粮才能得缘觉果位呢？麟角喻独觉在一百大劫中积累资粮才能得果。这里的劫，正如前面讲的一样，不一定真的需要那么多劫，有些人可能无数天当中积累资粮也很困难，更不要说无数劫了，因此很多大乘经典和无垢光尊者的教言中都说了，不需要那么长的时间才能获得圣果，从显宗自宗的观点来讲也不需要这么长的时间才能成佛。

辛三、转轮王出世情况：

诸转轮王现世间，不越人寿八万间。

金银铜铁转轮王，次统四三二一洲，

二不共存如佛陀，他迎自往布沙场，

预备兵器胜无害，能仁相正明圆胜。

转轮王出现在世间，不会超越人寿无量岁至八万岁之间，原因是在这之后众生不能堪为他的圆满法器。为什么叫转轮王呢？因为依靠宝轮统治四洲而得名。大家都知道，转轮王度化众生时需要依靠他的宝轮，四大部洲和所有眷属自然而然显现在其面前，由此称为转轮王。

转轮王共有四种，即金转轮王、银转轮王、铜转轮王、铁转轮王。他们统辖几洲呢？依次统辖四洲、三洲、二洲与一洲，即铁转轮王统辖一洲等。一洲之中，不可能同时有两位转轮王等出世，为什么呢？他

们是具有无与伦比的福报者之故，就像佛陀一样。

《俱舍论大疏》中也有阐述，在一个娑婆世界当中，为什么不能同时有两位具有相好的佛陀出现呢？一般来说，在佛陀教法当中，可以有很多人成佛，但是像释迦牟尼佛那样具有三十二相、八十随好的佛陀，也即所谓的殊胜化身，在同一娑婆世界、同一时间中不能出现。比如《三戒论》中说，国王恩扎布德获得灌顶的同时获得佛果，而且，贤劫有千佛出世，除此之外还有世间七大佛等，但具有三十二相或者示现十二相成道的佛陀，不会同时出现两位甚至以上，应该这样来理解。

那么，转轮王如何胜伏诸方呢？在初十那一天，金转轮王受长净戒，当时金轮落入他的手中，与此同时空中传出“愿行以前的转轮王之事业”，接着金转轮王腾空而起，结果诸小国从彼土前来迎接，仅以此种方式便可获胜。银转轮王亲自前往邻国，到达他们

面前，无须作战便可大获全胜。铜转轮王来到他们面前摆开战场，便可以获得胜利。铁转轮王在准备降下兵器时便可制胜，结果对方恭敬顶礼。四种转轮王根据各自福报的不同，分别以不同的方式获得胜利。

这些转轮王虽然获胜，却不会伤害任何一个众生的性命，因为已经断除十不善业的缘故。佛经当中一般只讲金转轮王，并没有提其他转轮王。比如以前释迦牟尼佛在扎塔地方，三个月中唯一享用马匹所食用的食物，按照小乘观点，这是释迦牟尼佛所感受的最后一个果报；大乘的《大密方便经》则说，这是佛陀为度化五百匹马而示现。当时，释迦牟尼佛每天只吃喂马的食物，舍利子请了一个女人去清洗这些食物。女人一开始不太愿意发心，后来舍利子对她宣讲了金转轮王的功德，之后以愿转生为金转轮王的发心，每天清洁食物。释迦牟尼佛知道后批评舍利子：你不应宣讲金轮王的功德，而应宣讲佛陀的功德。所以，佛经中还是有很多金轮王的记载。有些注疏中说，佛经

是从主要而言的，并非其他转轮王不存在。

另外，转轮王身体具足三十二相。若有人问，那不是与佛陀无有差别了吗？无有此过失，因为能仁佛陀的妙相在庄严、明显、圆满方面已远远胜过了转轮王。转轮王虽然具足三十二相，但是不太明显，也不够圆满。

先前有情如色界，尔后渐次贪执味，
懈怠者作积蓄后，具执著者封地主，
复次以造恶业道，寿命短暂为十岁，
劫以兵疾饥荒尽，次第七日月年止。

那么，最初就有转轮王，还是后来才出现呢？

先前的众生即初劫的人类，如色界天一样均为化生，依靠神变行于空中，身体发光。在成劫的时候，大海经过风的长时间吹动，出现一种色如新鲜酥油、味如熬开蜂蜜般的地味，有一个贪爱美味的人见到

之后，取来放在舌头上品尝。初劫时的人们原本不需要吃任何食物，但可能是无始以来贪执食物的习气导致，产生了想要品尝地味的想法。欲界的人特别喜欢学其他人，别人穿一件好衣服，自己也要穿；别人炒个特别好吃的菜，自己也要用这种方式炒……这个人尝过地味之后，觉得非常好吃，于是其他人也跟着品味，渐渐地，人们由于贪执味道而使身体变得坚固沉重起来。就像有些人吃肉以后，爬山都爬不动，初劫的人原来可以在虚空中飞来飞去，但吃了地味以后就不行了，身体开始沉重起来，身体的光芒也消失得无影无踪。正当他们感到忧愁之时，天空中自然而然出现日月，这也是根据众生不同的业力、福报现前的。

人们由于享用地味的多少差别，各自的色彩出现了好坏之分，于是相互之间开始侮辱，使地味不复存在。之后出现了地脂，人们享用地脂后依旧相互侮辱，结果地脂也如前一样隐没。尔后出现了一种早上割晚上显现、晚上割早上显现的苗圃。有些注疏里

说，这也是因为众生的福报出现的。人们享用这些庄稼后，又开始出现相互侮辱的现象，于是它又如前一样消失。接着又出现自然稻，人们享用而使男女根显露出来，由于众生无始以来的习气，相互盯着男女根而生起了贪欲，开始做非梵行。其他人看见此种行为，觉得这是不好的，由此行诽谤，并用石头、土粉等殴打。因此，为了隐蔽这些恶行，人们说建造居舍而做非梵行，就这样出现了房屋的概念……因此，房屋的缘起还是不太好的。

人们住在房子里，早晨需要粮食早晨取，晚上享用晚上拿，不需要拿到各自的房间当中。当时有一个懒惰的人，提前取了一份第二天吃的粮食储存起来，其他人听到后觉得很方便，于是取了七天的粮食积蓄起来。结果这些粮食也变成早上收割晚上不现、晚上收割早上不现，并具有皮壳、糠粃等。人们相互便分配所有的粮食，各自堆积如山，如此一来，有些人开始偷盗。很多将田地执为我所的人，于是任命了一位

相貌端严的人作为田地长官，就这样出现了众敬王。他是释迦牟尼佛因地的一位化身，佛陀的传记中也讲过。

众敬王的太子是光严王，彼之子善王、彼之子善胜王，彼之子长净王的顶上，生出一个丝毫无损的肉瘤，从中生出顶生王。他们就是统治四大部洲的转轮王，也叫五先王。此后，由于人们过分造不善业而使寿命逐渐变短，最后人寿最长也只有十岁。

第 74 课

下面继续讲《俱舍论》第三品的最后一堂课。

现在是比较敏感的时期⁷²，希望你们不要笑，也不应该笑，我自己看到你们这样的時候，觉得心里有一种刺痛。当然你内心没有任何痛苦的话，我也会理解，但是外面的看法不太好。不管喇嘛还是觉姆，有时候他们凑在一起大声说笑的时候，心里面很伤心。昨前天我已经说了两次，好像好一点，希望大家应该记住。

现在正在讲中劫的时候，中劫和大劫的结束有很大差别。

⁷² 讲解这段内容时正值法王圆寂之初。

若问：中劫依靠什么结束呢？中劫以刀兵、疾疫、饥馑而结束，依照次第，刀兵劫为七日，疾疫劫为七个月零七日，饥馑劫为七年七个月零七天。

出现此三劫的情况：人寿十岁时，人们的害心尤为增长，手中所持的东西全部变成兵器而相互残杀，死后全部堕入地狱。《自释》中也讲过，在出现刀兵劫的时候，所有众生的嗔恨心非常严重，当时他们手上拿到的任何东西，因为业力所感，全部变成兵器，就像野人见到所打的猛兽一样，生起极大的嗔恨心，拿着兵器开始互相殴打。最后大多数人在战场上死亡，之后全部堕入地狱，这就是所谓的刀兵劫。

有一部分这七日在山中林间居住的人们，没有死，随后来到城中，相互见而欢喜，仁慈相待，断除杀业更加奉行十善，如此一来，他们的儿女等寿命上增到二十岁。有些经论中说，在人寿十岁，刀兵劫的七天结束以后，剩下来一部分众生在城市里面聚集，

互相生起欢喜心，这时，弥勒菩萨一位十岁的化身来到众生面前，为其宣讲不杀生等因果正见。《赞戒论》也讲过⁷³：哪怕守一分戒的功德也非常大。当时这些众生只能守持不杀生这一分戒，以此功德，这些众生的儿女增上二十岁，随后众生以二十岁、二十岁的方式，逐渐上增到八万岁之间。《唐疏》里面说，人寿从八万岁开始以一百岁一百岁的方式逐渐下减。

在人寿八万岁时，赡部洲富饶昌盛，庄稼丰收，人城遍地，五谷丰登，禾穗硕大，女人们在五百岁以后才出嫁。之后又下减到人寿十岁之间，一般这时的女人是五岁出嫁，当时弥勒菩萨转法轮。

佛陀只在众生寿命下减的时候出世，众生寿命上增的时候不会出世，这在很多历史书中也有记载。真正的弥勒佛在人寿下减、上升，再下减的时候出世，在贤劫千佛当中，释迦牟尼佛是第四佛、弥勒佛是第

73 《赞戒论》：往昔受持如海圆满戒，浊世一日受持一分戒，佛说此德较前更殊胜，欲善之人何不勤持戒？

五佛。

之后又下减到人寿十岁之间，人们造不善业极为严重，由于非天不悦而出现瘟疫，这是第二个灾难。人们造不善业以后，非天不高兴，人间出现各种各样的瘟疫、疾病。所以，现在世间上出现非典、禽流感等，应该是人们造的恶业非常严重，导致非天不高兴而出现这些瘟疫。现在很多人非常愚痴，将所有的鸡和鸭统统杀掉，这样的话恐怕非天更不高兴，会带来更多瘟疫。听说现在得禽流感的人，是中国还是整个世界，有十六个，那天新闻里面说的。

当时瘟疫中死去的这些人，大多数转生到地狱当中，剩余的人们聚集后戒杀，他们的子女等寿量又上增一直到八万岁，再下减，弥勒佛以后的贤劫其他佛依次出世。在人寿十岁时，极度造不善业，导致天人不降雨水，出现筐盒、木条、白骨三大饥荒。

其中的筐盒饥荒：人们获得微不足道的粮食，马

上装在篋盒中为后代保存，因而得名。当时的众生非常可怜，很不容易得到一点点粮食，就把它装到小盒子里面，说这是众生福报所显现的粮食。有时候把一粒青稞拿来作汤喝，认为对身体特别好，很有营养，一般舍不得享用。

木条饥荒：当得到少量食物时，母子都用木条来吃，因此称木条饥荒。现在人们大多用筷子来吃饭，可能这也是人们将来要面对这种饥饿的一种象征吧……开玩笑。

白骨饥荒：由于饥饿所逼，死人的骨头粗糙无有光彩。还有另一种说法，他们把现在人的骨头挖出来，说这是人寿一百岁时的人骨头，那时整个大地上有粮食，用这个熬汤对身体非常好，所以他们到尸陀林等地挖出骨头来享用。本论的说法有一点点不太相同，总的来讲，饥荒的时间比较长。这是第三个饥荒。

在七日、七月、七年中，所有死去的人都转生为饿鬼，余下的人们聚集后奉行十善，由此一来，他们的子女等寿量上增到二十岁，接着又如前一样渐次上增到八万岁之间。

有些经里面说：为了不转生到瘟疫劫或者饥荒劫当中，可以经常对僧众供养药品、食物等，现在如果不杀生，不会转生到刀兵劫当中。因此，现在依靠放生、供养僧众等，可以避免转生到这些劫中。佛经中说：对僧众供养乃至一口粮食以上，也不会转生到饥荒劫。

那么，这三种是在一中劫结束的时候同时出现，还是一中劫用一个灾难来结束呢？以前无著菩萨的有些论典中说：每一中劫结束需要出现这三个灾难，首先刀兵劫，然后瘟疫劫、饥荒劫。《俱舍论自释》当中的观点不是很明显，但是嘉哲论师认为，一个劫用一个灾难结束，比如这次的一中劫在七日中出现刀兵

劫来结束，大多数人死了以后，其他人开始行持善业，寿命又开始增上；下一个中劫用瘟疫劫来结束，之后人的寿命又马上增长；下一个中劫用饥荒劫来结束。三个劫过后，又依次以刀兵劫、瘟疫劫、饥馑劫来结束。嘉哲论师认为，《俱舍论自释》的观点应该是如此。所以，我们也可以这样承认吧。

庚二（坏劫之旁述）分三：一、坏劫之类别；二、身体之顶；三、坏灭之次第。

辛一、坏劫之类别：

坏劫有以火毁灭，与以水风毁灭三种。

坏劫如果分类，有多少种呢？有三种，即以火毁灭、以水毁灭、以风毁灭三种。

这里的劫和中劫不相同，前面住劫的时候有二十中劫，以三种方式结束，这里的坏劫，在《大圆满前

行》里面，器世界用火、水、风三个来毁坏。前面讲身体毁灭时没有讲以地来毁灭，《时轮金刚》还有很多密乘当中讲，所有成住坏空的劫全部安立在身体上，比如人最后死的时候，实际上是身体的毁灭，后面又降生到另一个身体时，即一个成住坏空，在轮回中可以这样算。入定时，这四个劫可以安立在自心上，睡梦时也可以安立，这些在密乘中有具体的修法。现在讲《俱舍论》的时候，不讲这些内容，以后如果讲《大幻化网》，专门将外器世界的成住坏空对应众生的风脉明点和心的成住坏空来解释，这样解释非常有道理。

辛二、身体之顶：

身体之顶，意思是说，这个世界的毁灭，与众生的身体和分别念有密切关系。下面主要讲这个道理。

第二静虑等三者，次第乃为彼等顶，

与彼过患相同故，四禅毫不动摇故。

无常彼之无量殿，与众生同生灭故。

“彼等顶”就是彼等之身，麦彭仁波切的《注释》里面说，“顶”可以解释为身体，彼等之身体。因为第一禅、二禅、三禅的身体，与每一禅天人相续中不同分别念的过患相对应，有些分别念用火来毁灭，有些分别念用风来毁灭，有些用水来毁灭，所以，与他们的过失相对应而出现三种毁灭。第四禅毫不动摇，因为已经远离八种过患，地水火风任何一个四大的灾难，都不能毁坏他们相续中的禅定。

既然如此，是不是第四禅已经变成常有了呢？并非如此。四禅的无量宫和天人的禅定、身体等，全部与其他众生的生住坏灭无有差别，只是方式完全不同。为什么呢？四禅众生的心相续是刹那刹那无常的本性，无量宫也是无常的本性，因此，无有第四禅变成常有的过失。

以前讲《大圆满前行》的时候也有很多人提出这个问题：第三禅以下全部用水火风三个灾难来毁灭，是不是第四禅变成常有呢？本论已经专门给出了答案。

被火等毁灭时，身体之顶是指什么呢？

以火毁灭时的二禅，以及等“字”所包括的被水毁灭时的三禅、被风毁灭时的四禅，此三者不被这些所毁。意思是说，一禅以下用火来毁灭时，二禅不会毁坏；第二禅用水来毁灭时，第三禅不会毁坏；第三禅被风毁灭时，第四禅不会毁灭，因此，二禅、三禅、四禅按照次第被称为身体之顶。蒋扬洛德旺波尊者说的身体之顶是这样解释的。

初三禅为何被火等毁灭呢？实际此三禅是以内在的过患而毁，原因是，初禅的寻伺如火，所谓的寻和伺，在前面讲心所时已经讲过，因为具有如火一般的寻伺，最后由火来毁灭。二禅的喜乐如水。一般在

一大劫灭的时候，初禅已经毁灭，第二禅可以活七个劫，因此以七火毁灭第一禅时，第二禅比较保险，这时有些天子心生恐惧，老天人会安慰说：不必害怕、不必害怕，以前也经常出现如此景象。在七大劫中，二禅以下全部被火毁灭，当水出现时，二禅开始毁灭。为什么第二禅用水来毁灭呢？因为他的喜乐像水一样。三禅的呼吸如风，因此在风出现时，第三禅会被毁灭；四禅无有毁灭，因为远离了八种过患，毫无动摇。

如此一来，四禅的无量殿不是成了常有吗？

不会成为常有，因为四禅的无量殿与众生一起出现，也一同毁灭。这里虽然没有提到四禅的众生，但实际上四禅的众生出现时，无量宫也会出现，四禅的众生隐没或者堕入恶趣时，无量宫也会毁灭。

《俱舍论》虽说是小乘论典，但是对万法唯心造的道理讲得非常清楚。为什么这么讲呢？因为众生的

分别念如火一般、如水一般、如风一般，分别念非常粗糙的缘故，外境的灾难也会同样出现。就像欲界众生的心特别粗大，所以经常遭受地水火风的侵害。比如白天很多分别念特别重的人，晚上睡眠时也会出现相应的景象；白天没有生起贪嗔痴的分别念，晚上也不会有这些梦境。因此，大乘唯识宗所说的道理，在《俱舍论》当中已经提到了，尤其讲毁灭世间时，很明显讲到，与众生的分别念有非常密切的关系。

下面讲如何以七火、一水、一风来毁灭的道理。大家都知道，现在的贤劫有成住坏空共八十中劫，第一禅以下全部用火来毁灭，共七次，七大劫过后，用水来毁灭第二禅，下面应该有这个道理，这里不用先讲。

辛三、坏灭之次第：

以火七毁灭水一毁灭，如是七水毁灭后，

亦复以火毁七次，最终以风而毁灭。

毁灭的次第是怎样的呢？连续七次被火毁灭，接着一次被水所毁，随后又七次被火毁坏，之后被水毁坏……如此七火一水，连续七次，一共用火毁灭七七四十九次、水毁灭七次，之后又被火毁七次，最终以风所毁。所以，总共毁灭六十四次。大劫的毁灭也有一种自然规律。

如此一来，一禅以下成、住、坏、空加起来作为一大劫，如是二禅在八大劫中毁灭，最后三禅在六十四大劫中毁灭，其中包括五十六次火、七次水、一次风。

《俱舍论》算是比较大的一部论典，经过大家的努力，现在第三品已经讲完了，大家应该生起欢喜心。

俱舍论第三分别世间品释终

第 75 课

《俱舍论》总共有八品，今天讲其中的第四品——分别业品。

分别业相当重要。今年虽然没有安排《俱舍论》的全文背诵，但我希望《分别业品》还是要背一下。这一品相当重要，现在很多人对业因果的分类、差别和成熟方式不太懂，即使有些人接触过，但是分析得不够、研究得不够。因此我想：后面的其他几品全部背诵的话，恐怕有点困难，也不会经常用到，但《分别业品》是共同乘判断业果的一种方法，极为重要，这一品一定要背诵。

五论班在一年当中，《俱舍论》的《分别业

品》，《入菩萨行论》从六品到八品之间，还有《中观四百论》，背诵这三部论已经非常不错了。有些人背诵是挺不错的，但有些人背了很长时间，可能《入菩萨行论》前两三品已经背完了，真正上场的时候却没能参加，希望你们不要失望，也非常感谢，只是五品全部背完的话，时间上有点困难。今年主要是背一下《俱舍论》的《分别业品》，我觉得极为重要，大家应该好好分析一下。

第四品 分别业

第四分别业品分二：一、连接文；二、真实宣说业。

甲一、连接文：

形形色色世间界，皆由众生业所生。

唐玄奘译本中只有一句：“世别由业生。”世间的各种差别由业产生。这里为了词句工整，讲到形形色色、各种各样的世间，全部由众生的业力而产生。大家应该清楚，凡是佛教都承认器世间和有情世间全部由业产生。《入中论》中讲到，器世界和有情世界全部由心上的各种习气和业来产生。这一点一定要承认。

若问：上述器世间由谁所造呢？并非由谁所造。

《入菩萨行论》中也说：甚至地狱以上，所有器世界全部由众生各自的业所造。当然，在分析这方面道理的时候，顺世外道认为无因而产生，有些外道认为是大自在天所造，有些人说是大梵天所造，还有外道说：世间上有一个造物者——神我，是他造的。诸如此类的各种说法，都是不究竟、不合理的，《中观四百论》、《入中论》、《如意宝藏论》以及其他论典中都已经宣说过，这里不用广说。

各种各样的苦乐与贤劣器世间等，均是由一切众生善业和不善业产生的，这是承上启下的连接文。

甲二（真实宣说业）分二：一、业之本体；二、经中所说名称。

我们经常说：要好好观无常法、观业因果。到底业因果是怎样的呢？现在的人对业因果的概念非常欠缺。

乙一（业之本体）分二：一、略说；二、广说。

丙一、略说：

彼分思业思作业，思业即是意之业，
思作业为身语业，彼等有表无表业。

《俱舍论》颂词当中，从业的本体方面，略说可以分两方面。本来从业的功能来讲，正如《华严经》

所说：“业如画家造种种。”但从本体来讲，有思业和思作业两种，所谓的思业就是身语意当中意之业，思作业就是身语所造之业，其中思作业又有有表业和无表业的分类。

既然说“形形色色世间界，皆由众生业所生”，那么业有几类呢？业有两类，即思业与思所作业。它们的本体是什么呢？《俱舍论》当中，归根结底全部是靠心来造业，但从分类来讲，一切的善业、恶业，可以包括在身语意当中。其中思业，指与意识相应并能起动对境身语现行的心所，因此属于意业。比如内心生起信心，信心与自己的意识相应，我对上师三宝作供养、布施等善业，这些实际上是自己的心相续在起根本作用。思所作业是指身业与语业，因为是由思维引发的缘故。

在讲业的分类时会讲到，比如身体杀虫，但心里未起杀心，实际上并不具足真正业的本体，为什么

呢？比如身体杀生，如果是故意杀则有罪业，如果是无意中杀，则不属于思作业；语言也是如此，在说话的过程中，内心并没有发恶心，但无意中说了毁谤上师或者对三宝不恭敬的语言，这不属于思作业。所以，无论做善事还是恶事，全部是心在操作，如果以善心或者恶心所引发，身业和语业均会产生功德或罪业。一般来讲，“心善地道善，心恶地道恶”，都可以从这方面理解。

我在这里也说一下，希望你们不要小看《大圆满前行》这部法，我本人来讲，特别害怕讲《大圆满前行》，因为里面的很多道理都不懂，但是你们很多人，好像觉得《前行》很容易。今天我故思考了几个堪布、堪姆，还是有点……当然要解释得特别圆满，可能谁都有点困难，但是基本的有些道理，讲起来也有一些困难。希望你们对任何一部法都不要轻视，表面上谁都读得来，实际上真正从内心领悟的话，非常困难。你们很多人认为懂《前行》，其实真的懂《前

行》的话，可以成佛了。从字面上解释，我认为谁都不可能百分之百解释出来，恐怕百分之九十也有点困难，这些堪布、堪姆，能解释百分之八十的话，我都心满意足了。很多人觉得《前行》没有什么不懂的，实际上，不说正文的内容，单单前面的几个顶礼句，让你真正解释一下，恐怕都有点困难。

所以，闻思经论的时候，有些人不要自认为什么都懂，颂词也好，讲义也好，真正领会其中的内涵非常困难。我今天改了一点《俱舍论》的考卷，有些人理解得确实非常不错，因为《俱舍论》本来不是很好懂，但有些人确实很认真，把讲义基本上原原本本背下来了，非常了不起，但是有没有理解就不知道了。不管任何论典，深入体会是很重要的，否则，经常认为很简单的法，其实并不是很好懂的。

思业和思所作业相当重要。思作业是指身体和语言的业，因为是由思维引发的缘故。《俱舍论释》当

中是这样讲的，“思维引发”，这是比较重要的。若对此等加以分析，则各分有表业与无表业两种，下面还有广说。

丙二（广说）分三：一、业之自性；二、三业总法之差别；三、无表业之分类。

丁一（业之自性）分二：一、有表业；二、无表业。

戊一（有表业）分二：一、身之有表业；二、语之有表业。

己一、身之有表业：

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

对于前面讲的色法中的有表色和无表色，大家

应该清楚，是从心里的动机能否在身语上表现出来分的。业也有有表业和无表业，各自又分为善业和恶业。

首先有表业当中，从身方面来讲，有部宗认为它是有形状的。这里是破犍子部论师的观点，犍子部的人认为：一切万法，有些是无常的，有些不是无常的。比如身体从这里前往那里，或者原来坐着，在站起来的过程中，身体会出现一种不同的形状。他们认为这是一种常有的法。有部宗对此驳斥：行他境并非是常有的。为什么不是常有呢？有为刹那坏灭故。既然是有为法，必定是刹那刹那坏灭的，因此，你们所谓的常有有表业不合理。犍子部认为：看待未来的因才会毁灭。这样一来，应成无有灭因则何法都不应毁灭，并且生因也会成为毁灭者。以上是有部宗对犍子部常有的观点进行驳斥。接下来，针对有部宗承许有表业为实有形状的观点，经部宗发出两个太过：一是会成为二所取，二是尘无有。下面结合讲义来讲会比

较好懂。

既然说“彼等有表无表业”，到底什么是身之有表业呢？

有部宗承许说：身之有表业的法相，由自己的心所引发的一种形状，通过此形状，他众也可以了知自己的发心。事相：在行走、顶礼、杀生等时候，异熟身与长养生以外不同身体的成实形状。比如顶礼，这是一种有表业的善法，因为从原来坐着到起来顶礼，是身体的一种特殊形状；拿着刀子杀牦牛，这也是一种有表业。

那这个动作是有表业，还是动作以外有一个法是有表业呢？有部宗认为：拿着刀子的行为并不是有表业，这是有表色。所谓的有表业，如同森林起火，遍于森林的每一个角落。在顶礼这种有表色当中，有一个透明的法遍于整个身体，眼睛不一定见到，但通过外在的形状表现可以基本上知道这个人在顶礼；杀生

也是同样。因此，有部宗认为：有表业是一种对身体无利无害，无有任何重量的法，不然有表业在我身上特别重，可能会有这种感觉。

有表业的颜色，可以包括在显色里面，那身体的颜色与有表业的颜色是一体还是异体呢？有部论师说没必要详细观察，就像森林里的火和森林是一体还是异体一样。《自释》里面也讲到了这个意思，他们认为，以自己的思维引发出来的一种业，实际是有表示的，不是无表的，通过他的行为，其他人也可以看得出来，比如顶礼等行持善法，他身体的形状与之前截然不同，这种时候有一种业，叫做有表业。但顶礼、合掌等不是有表业，只是身体的行为，通过合掌会有一种有表业形成。因此，行走、杀生等时，除异熟和长养生以外有一种不同身体的成实形状，他们认为是比较光亮的，当你在做善事或恶事的时候就开始存在。

对于有表业，大家还是要好好分析一下，如果不去分析，仅仅听一堂课可能很难理解，尤其晚上打瞌睡的人，好像在梦中说有表业、无表业……有些道友有时候还是很可爱的。

对此，犍子部的论师说：身体刹那不灭而前往其他对境即是有表业。

大家都知道，犍子部虽然属于声闻十八部，但不承认诸行无常、诸法无我等四法印，只是皈依释迦牟尼佛。他们认为有不可思议的补特伽罗存在；诸行无常不合理，因为粗大的法虽然无常，有些细微的法却不是无常，应该常有。所以，有些人认为犍子部不是佛教徒，与外道无有差别。以前麦彭仁波切在《中观庄严论释》中也有说明，《现观庄严论》的有些注释当中也有，犍子部应该是佛教声闻十八部中的一部。虽然他不承认四法印，但承认四法印的不一定全部是佛教徒，不承认四法印的佛教徒还是存在的。麦彭仁

波切在有些讲义中说得比较清楚，犍子部有他的一种特殊观点。

犍子部的论师说：身体并不是一刹那一刹那灭的，因为身体形成以后要住留很长时间，比如人活了二十岁或者四十岁，身体就会一直住留二十年或者四十年，最后身体被火烧毁时才灭了，这之前只是刹那刹那地改变，不是灭。这种说法与现在有些唯物主义的說法基本上一样。他们说身体不是刹那而灭，前往其他对境时存在身体的有表业，比如刚才坐在这里，起来马上顶礼的话，这就是造善业的有表业；之前坐在这里，现在拿着刀子马上去杀牦牛，这是造恶业的有表业。

有部宗反驳说：有表业并不是身体刹那也不灭地前往他境，你们说法是不对的，为什么呢？因为一切有为法均是刹那性，自己形成即灭亡之故。既然是刹那性，当它成立的时候，原来的本体一定是毁灭的。

这一点犍子部也不得不承认，如果原来成立的刹那永远不变，麦彭仁波切在《中观庄严论释》里面有一种推理：一岁的身体和九十九岁的身体是不是一个？如果是一个，九十九岁的时候还要活九十九年，有这种过失。所以说，刹那之法应该当下就毁灭。

如果对方说：这一点不成立，因为灭法看待未来的因。这是在解释前面的“并非是指行他境，有为刹那坏灭故”这句话，大家在解释颂词的时候一定要看清楚，有部宗正在破犍子部的观点：你们所说的行到他境而有表业存在是不合理的。为什么不合理呢？因为身体是刹那性的，既然是刹那性，肯定是当下毁灭，因此你们说身体是常有的道理不成立，这种说法不合理。所以，依靠确凿的依据已经破了犍子部的观点。

对方说：一切法刹那性毁灭不成立，因为灭法需要看待未来之因。比如瓶子要毁灭的话，并非刹那

刹那毁灭，而是出现铁锤的灭因来摧毁的时候才会毁灭。

这种说法也不合理。驳斥：如果不存在其他的灭因，那任何实法都不可能坏灭了，原因是什么呢？你们说实法坏灭看待未来之因，但不一定所有的法都遇到未来的灭因，比如一个物品存放于某处，逐渐逐渐自然毁灭，按照你们的说法，不能承认这种现象存在，同样，如你们所说，火焰应该成为瓷瓶的毁灭者。实际并非如此，火焰非但没有毁坏瓷瓶的红色，反而使它的红色更加鲜艳。但你们不能如此承认，一因产生二果矛盾之故，火焰一方面是毁灭瓷瓶的因，另一方面让瓷瓶显得更加鲜艳。

经部宗又对有部宗说：如此一来，身体的长形也就成了两个不同根识的所取对境。因为你们承许身体不同的形状是真正的有表业，而这种形状，不仅可以依靠眼根见到，也可以通过身体的接触而了知。这

一点你们也不能承认，原因是一个对境产生两个有境相违。为什么呢？色法必须产生眼识，不可能产生身体的所触，这在前面第一品当中已经讲过。由于处不同，如果是颜色就应该产生眼识，不可能产生身识；如果是形色，除产生眼识外，用手触摸的时候就应该有一个长方形的法存在。显色和形色二者在一法上存在，由此产生两个根识，这是根本不可能的，有表业不可能变成产生两种根识的因，这是相违的。

那么，经部宗自己的观点是怎样的呢？有表业并非实有存在，你们有部宗所说的有表业以实有的形色存在不合理。自宗承许有一种依靠身体或语言产生的业，但是不能用眼根见到。因为实有之法必须是微尘积聚而具形状的法，而所谓的有表业，不可能成为具有形色的色法，因为它是无分之法。

有表业不是色法，应于心上安立，经部宗以上都是这样承认的。

因此，不管犍子部还是其他有部宗的观点，都不太合理。经部宗的观点，唯识、中观以上都可以承认，这种安立方法，所有的佛教徒应该承认。对于有部宗所承许的实有有表业，即使不加分析也是不合理。希望大家在学习业因果的时候，一定要特别注意，现在很多人对业因果的关系，一直存在怀疑，很迷茫，到底业是怎么形成的？这个问题对每一个修行人来讲，是非常重要的问题，大家这次在学习的时候一定要认真分析。

第 76 课

前面讲了，业有无表业和有表业，有表业分身之有表业和语之有表业。昨天听有些金刚道友讲考，基本上了解了，但有些地方，可能当天比较吵，没有讲好。

讲身有表业的时候，大家应该明白，第一个问题，有部宗承认身有表业是透明的一种色法，属于显色和形色当中的形色。既然是形色，会出现两种过失，所谓的形色是有形状的，是身体所接触的对境，闭着眼睛去触摸时，这是长方形，这是椭圆形，有这种感受；眼睛也可以见到，也就是产生了两个处的果。所以颂词中说“成二所取”，给他们发太过的时候说：如果你们如此承认，则有成为二所取的过失。

为什么是二所取呢？如果承认有表业为形色，则成为眼根所见的对境和身体接触的对境。

还有一个问题，犍子部认为，一切万法相续不是无常的，相续灭的时候是无常的，但是刹那刹那并不是无常的。这样一来，给他们发太过：既然如此，就永远不灭了。他们说没有永远不灭的过失，因为要观待未来毁坏的因，总有一天会无常的，比如瓶子遇到铁锤时，就出现了未来毁坏的因。对此，我们可以破斥：如果观待未来毁坏的因，火焰将成为瓷瓶未来毁坏的因，为什么呢？因为第一刹那的时候，瓷瓶并不是很鲜艳，第二刹那通过火焰的燃烧令瓷瓶更加鲜艳，可以说，火焰既是第一刹那不鲜艳的毁坏因，又是第二刹那更加鲜艳的因，变成两个因的过失。

针对这个问题，我在这里补充一下，当时可能讲得也不是很清楚。为什么对方有这两个过失呢？原因是这样的，如果真的要观待未来毁坏的因，火焰就

会变成毁坏的因和瓷瓶更鲜艳的因。另外，如果有表业是形色，微尘也应该有形状，如此则无分微尘不成立。因为他们认为无分微尘是没有形状的，但现在无分微尘也应该有形状，既然有形状也就有方向了，这样一来，对方的无分微尘也不成立了。

以上是有部宗对犊子部发的太过，以及经部宗对有部宗发的太过。那经部宗自己如何承认呢？经部自宗承认身有表业是一种心法，需要依靠身体来完成，比如依靠身体顶礼的动作来完成想顶礼的善业。真正的业应该在心上。所以，经部宗以上把业安立为心上的习气，真正的身体不是业。但是《俱舍论大疏》里面也说：所谓的身体和语言，可以帮助完成这个业。比如身体作顶礼，真正的业是心里的善业，只是通过身体来完成而已，因此，叫做思作业。所谓的思作业，通过身体或者语言，完成心里所想的业。

所以，真正的业在心上面安立，包括《俱舍论

注释》也承认经部宗的观点，所谓众生的业不会在外面成熟。《百业经》中也说，所有的善业和恶业不会成熟于地水火风上，而是成熟于众生的心相续上。为什么呢？心相续上真正会成熟所有的业，所以业的本质应该在心上安立，这是极为关键的，也是比较重要的。

己二、语之有表业：

所谓语之有表业，即指语言之声音。

通过思心所引发顶礼或杀生等身体的有表色，叫做身有表业。那什么叫做语有表业呢？我在这里念经时，心里面想念经所引发出来念经的声音，叫做语有表业的善业；如果说绮语、恶语，通过狡诈的心所引发出来的这种语言，就成为语有表业。

语之有表业是指文字之自性语言的声音。法相：通过自己发心而引出的任何语言，能使他者了知自己

的等起。通过语言可以了知别人的发心或者说内心的状况。所以说，这里的不同点，所谓的身有表业，有部宗认为是形色，经部宗认为是心法；所谓的语有表业，没有分析在里面或者在外面，语言发出来的这种声音就叫做语有表业。那声音是不是业呢？可以说是业，但是真正的业，归根结底，正如前文所说，也是在心上的。比如念经的声音是一种善业，此善业出于他的内心。

所以，身体和语言的不善业，有时候可以开许，为什么呢？因为业的根本来自于心，身体和语言虽然起作用，但是没有直接的作用。有些论典当中也这样讲的，如格鲁派的有些论典中说，不依靠心，身语上也有个别的业，比如明明是好心好意，却损害了上师的身体，因为是严厉的对境而成为恶业，但是直接的行为对上师的身体有利的話也有功德。他们说：在所有的业当中，无论内心如何，依靠严厉对境也会出现极个别的善业和恶业。

一般来讲，心善一切都善，心不善一切都不善，这是有部宗以上都如此承认。也有比较特殊的情况，自认为自己心很善，但是损害了僧众，因为是严厉的对境，到底有利还是无利也不好说，如果真正损害了僧众，很有可能变成恶业，这是一些特殊的业。对于业的具体分析，只有佛陀才能知道。

戊二（无表业）分三：一、教证依据；二、因大种之差别；三、法之差别。

己一、教证依据：

经说三种无垢色，增上未作道等故。

身有表业和语有表业已经分析完了，下面讲无表业。大家都知道，所谓的无表色实际上是一种色法，见不到、摸不着的有些色法，叫做无表色，无表业也是同样。那么，无表业到底如何存在？如果存在，佛经中有没有教证？如果有人这样问，有部宗说佛经中

有教证。颂词中说：经说三种、无垢色、增上、未作道。还有“等”字里包含很多的教证。

既然说“彼等有表无表业”，那么无表色存在有何依据呢？

这是有据可依的，如经中宣说了“有见有对色、不见有对色、不见无对色”三种，其中的不见无对色不外乎是指无表色。有部宗认为，佛经本来说三种色，一个是有见有对色，眼睛可以见到，也有阻碍的法，像柱子、瓶子等；还有不见有对色，见是见不到，但是有阻碍，如耳边的声音；第三种是不见无对的法，见也见不到，也无有阻碍，比如戒律就是不见无对的色法。以上是颂词所说的三种，还有第四种，即有见无对的法，可以见到但无有障碍，如镜中影像。颂词所讲三种中的不见无对色法，肯定是无表业。这是一个依据。

还有一个教证，经中所说的“无垢色”，就是指

无漏戒律。

第三个教证，经中云：“实生福德恒时增上。”所谓的福德有实生福德和非实生福德两种，如果这里所说的实生福德是指有表色与心，比如供养经堂等，则处于睡眠状态等时根本无有供养，也就不会产生福德，但是因为无表业存在的缘故，即使睡眠时也可以增上福德，因而指的也是无表色。

所说的“自己未作之业道等”也同样是无表色，譬如唆使别人杀生等，当对方断命时，唆使者就造了不善业。因此它除了无表色外均不合理。比如我自己坐在这里念经，叫别人去杀生，我根本没有做不善业，其中如果没有无表业，我派人杀牦牛为什么会有罪业呢？之所以有罪业，就是有一个无表业的缘故，否则不应该有恶业。

颂词当中体现出来的四个教证，他们是这样解释的，还有“等”字包括的见道入定阶段具有八正道，

因为正语、正业等均为语言和身体上的行为，如果不具有无表业，正语与正业也就不应理了。另外，佛经中说：比丘在心思散乱的时候也具戒，也证明无表业存在，否则绝对不可能。“戒如过河之桥梁”也意味着无表业不存在的这种说法不合理。“法处所摄色”也说明无有无表色则不应理这一点。

以上是有部宗的观点，他们认为无表色是一种色法的业，真实存在。颂词中只讲到了有部宗的观点，世亲论师的观点不明显。根据《自释》和他自己真正的观点，如前所说，经部的观点虽然承认有表业，但只是一种假立的法，并非实有，只是在色法的不同阶段安立为不同的名词，称为有表业。下面世亲论师站在经部观点，解释了前面佛经里面的内容，不需要像有部宗所解释的那样，按照经部宗的观点来解释是最合理、最恰当的。

阿闍黎世亲论师说：以上所说的这些教证作为无

表业存在的依据是不恰当的。为什么呢？

实际上，所谓的“不见无对色”是指以等持力显现的色法，也即通过瑜伽士的禅定修持，在境界中显现的一种法，比如瑜伽士修白骨观时，所显现的白骨一样，其他任何人无法见到和摸到白骨，只是瑜伽士自己的一种幻觉显现；还有通过等持力显现各种各样的清净色法，只是一种显色，并不存在真实的形色。因此，并不存在真正色法的无表业。

第二个教证，他们认为“无垢色”不是无漏戒，实际它的真正含义是以无漏的等持力而显现的色法。比如阿罗汉的身体，小乘认为依靠此身体不会产生烦恼，由此称为无漏的身体、无漏的色法。当然有些声闻认为，阿罗汉的身体既具有有漏法也具有无漏法，从不能对治有漏法的角度来讲，叫做有漏法；从不会生起后刹那烦恼的角度，也可以称为无漏法。有关这方面，第一品也讲过。总的来讲，所谓的无垢色并不

是指无垢戒律，也并非是无表色的一种实有色法，实际上，无垢色就是指瑜伽士无漏等持力所显现的一种色法，就像阿罗汉的身体一样，获得阿罗汉以后，在众生面前显现一种无漏的色法，依靠它不会生起有漏烦恼。

“七种实生福”与“七种非实生福”增上，也是指依靠缘殊胜对境的心，来世定生异熟果报的习气存于心相续中，使得相续改变的差别。有部认为增上也是一种无表业，实际并非如此，所谓的七种实生福，指给僧众供养经堂、坐垫、照顾病人等，依靠这些殊胜的对境，来世一定会产生果报，这个习气种子在自相续当中，也就是说，令自相续出现一种前所未有的改变，这叫做增上，并不是有一个真正实有的无表业存在。比如供养经堂，依靠这个殊胜的对境，在自己的心相续当中留下一个种子，染上一种习气，与原来的心相续完全不同，这样一种变化称为增上，并非真正的一个色法存在。

“自己未作圆满业”意为以前自己曾经差遣他人，对方真实造业，致使积累了定得报应的习气等。我唆使别人杀牦牛，因为这个原因，在我相续中也撒下一个种子或者习气，改变我的心相续，这就是自己的未作圆满业。

“法处所摄色”指的是以等持力而生显现色法。法处所摄色也并不是有真正的无表色存在，而是通过修行等持力所显现的一种色法。

所说的“八正道”，真正的含义是后得时不入邪语而获得趋入正语之因无漏法。获得八正道时，后得也不会说邪语、做邪行，因为他已经获得了一种力量，并不是真正的一种色法存在。

“心思他散时也具戒”是就先依仪轨受戒之心来守戒，心思外散时对治的正念也存在而言的。首先依靠仪轨受比丘戒，当心思散乱的时候，实际真正守护的正念，以比较隐藏的方式存在，并不是完全丧失正

念。从这个角度来讲，并不是真正存在一个色法。

“戒如过河之桥梁”也仅指知惭而忆念承诺不造罪业从而不做破戒之事的意思。

所谓的七种实生福，如云：“供养经殿堂，坐垫生活资，护理骤病者，劣境时布施，即七实生福。”什么是七种实生福呢？第一个是供养经堂，第二个是供养殿堂。经堂和殿堂分开来讲，一般经堂是指讲经说法的处所，殿堂则是专门摆放佛像的地方，藏文中称为“喜乐园”。第三个是对十方僧众供养坐垫，讲经说法的时候，供养一点坐垫也有功德。以后我们讲经说法的时候，有些小经堂里面，坐垫稍微厚一点，不用每一个人拿着垫子，你们没办法的话，我想办法也可以。做这些供养时，即使当时没有发心，福德也是自然而然产生。所以，按照有部宗的观点，这是一种无表业；按照经部宗的观点，这个福德在相续中存在。第四个是供养资具，比如牙膏、牙刷或者内裙

等。五、六、七是“护理骤病者，劣境时布施”，布施什么呢？布施照顾病人的护理者，布施病人，布施劣境，也就是在出现灾难时对众生做布施。因此，布施方面有三种，供养方面有四种，依靠这些钱财等上供下施会产生很大的福德。

一般来讲，遇到这些对境的时候非常重要，照顾病人、护理的人有很大的功德。有时候照顾病人也是很困难的，吃的也没有，穿的也没有……男众和女众当中，有些人病得确实非常严重，必须要有人照顾，有些人病得不是那么严重，但是稍微有点头痛的时候，就好像倒在地上一样，也有这种情况。希望你们病得不是太严重的时候，尽量坚强起来，不要麻烦特别多的金刚道友，如果病得实在没办法，不要说金刚道友，上师也可以来帮助，这在戒律中也是允许的。释迦牟尼佛在世时，经常到生病比丘的住处打扫不净粪、照顾他们，这在《白莲花论》中也有。

所以，我想照顾病人真的功德非常大。这几天，我对病人、医务室比较关心，因为以后进入正规化的话，就不用说很多了，任何事情开头的时候会有一些困难。确实在这里的有些道友，到其他医院去看病的话，恐怕会花很多钱，五百块钱最多是打个针、输个液，除此以外也没有什么。在这里，特别严重的病可能没有办法，一般的病，我想医务室都能解决。因此，你们以后在这方面发心的话非常感谢。在发心的过程中，应该态度好一点，有些人说：男众那边态度很好。我听了之后心里也有一种温暖，觉得有这样好的印象的话，大家都会对上师三宝生起信心，自己辛苦一点也值得。如果你一边发心特别好，一边经常发脾气骂人，可能不一定有很大利益。所以，医德非常重要。

希望大家在发心的过程中一定要注意。不过有些医生也很可怜的，天天都生病，今天作为医生给你看病，明天她自己病得要命，这种现象也经常有，所以

照顾医生也可以说吧……

关于七种非实生福，又如云：“于佛住预去，入途至见闻，听法与持教，欢喜生信心，即七非实福。”颂词中说的是佛陀，这里也可以包括声闻和缘觉，佛陀的住处、佛陀准备去别处的时候，前往的途中，“至”是指到达目的地，这四个时处见闻佛陀，还有听法以及受持教法，对此生起欢喜心和信心，会产生极大的功德。《俱舍论大疏》加了听法、皈依和持教，这样的话，前面的四个见闻加上听法、皈依、持教，对这些生起欢喜心和信心，可以获得七种非实生福。

佛经中讲到的七种实生福德和七种非实生福德，功德非常大，这一点非常重要。因此，见到上师和见到佛陀、听到佛陀的公案，听到佛陀所宣说的道理，生起欢喜心有很大功德。自己听法、受持教法，比如背诵、考试等都是持教法，真的有非常大的功德。

现在一方面大家没有怙主，心里非常悲伤，另一方面，自己还是持之以恒地精进，尤其新的一年当中，最少参加一门考试，尤其是五论班的道友，最少背一部论，有些人三部论都可以背，实在不行的话背一部，我觉得不是很困难的，对自己来讲也有非常大的功德。

前一段时间考试的时候，同样是十几岁，有些人得九十分，有些人得十几分、二十分，实际大家住在这里没有什么差别，都用同样的生活费，应该同样精进。有些人认为：这些背诵都不用，我好好修就行了。真正在修持上获得很大利益倒是可以，但我想：前一段时间，有些人把《入菩萨行论》《俱舍论》全部背诵了，不背诵的这些人的心里面，你们自己比较比较，看看你不背诵的收获是不是超过了背诵的功德，如果超过的话当然也是可以的。如果没有超过，整天浑浑噩噩过去的话，没有多大意义。

因此，听法的功德相当大，持教的功德也相当大。现在在这里，希望大家不要虚度光阴，应该认真地闻思。这次考试可能对很多人会有一些启发，我问了一些道友：你感觉怎么样？也许他们在我面前说好听话，但是的确很多人，不管背诵、讲考还是笔考，都很不错。所以，我想方便的时候，三门笔考九十分以上的道友，也给他们表示一下，其他人虽然考得也非常不错，但是全部给的话有点困难，因为这次参加考试的人比较多。

新的一年当中，大家在闻思修行上应该拿出一种勇气来，《开启修心门扉》中说⁷⁴：如同人们牙齿啃不

74 《开启修心门扉》中引用博朵瓦尊者《蓝色手册》中的教言说：“如同人们所说的‘没有牙齿用牙龈也要啃’，即使令心趋于法并非一帆风顺，但无论如何我们也应修持佛法，生起智慧与修法成功也就是如此。比如人们喜欢吃牛肉，本来应该用牙齿来啃，但因为老年人没有牙齿，因为他特别喜欢的缘故，就一定会用牙龈好好地啃一啃，这就是人们经常说的没有牙齿用牙龈也要啃一啃的说法。同样的道理，任何一个人的心趋于佛法都不是一帆风顺的事情，每一个修行人在修行的过程中会遇到一些艰难，不是很快乐很容易的，不管是生活上还是心理、生理等很多方面。但我们对于修法还是应该下工夫，必须要具有这样的毅力，就像有些老年人虽然啃不动，但还是要吃一吃，有些老年人有这种毅力。同样的，有些人虽然修不动，但还是要精进地修一修。我们生起智慧和修法能成功就是依靠这样的毅力和精进。

动的话，用牙龈来啃一啃。听说现在有些人，《四百论》已经背到第十品了，《入菩萨行论》也一直在背……还是很厉害的，整天背书、看书，特别精进。有些人一说看书、背书，心里就有一股气：这个很累，算了……这样下去有没有意义，大家还是好好看一下。在这里闻思的时间到底有多长，谁也不好说，在有这个时间的时候，应该在这方面下功夫。

第 77 课

《俱舍论》第四品当中，真实宣说业的本体，有略说和广说，广说当中讲业的自性，现在正在讲有表色和无表色。《俱舍论》当中有很多名词，很难通达，也比较枯燥，我也有这种感觉，但我想这是释迦牟尼佛第一转法轮的究竟密意。刚才我看了半天，尤其现在在校对第六、七品，遇到比较难懂的地方，自己都有点头痛，但是我想：这辈子学得不是很好，我一定要发愿，下一辈子年轻一点的时候，一定要精通，最好是跟这些名词结下一个善缘，下一世再听到《俱舍论》的有些名词，马上有一种熟悉的感觉。真的可能《俱舍论》比较难懂，希望大家不要发愁，也不要觉得这是无所谓的，觉得“《俱舍论》有什么学头，对

我来讲没什么用”，这是对佛法的一种毁谤，大家一定要注意。在座的有些人对《俱舍论》学得很不错，对这方面很有兴趣，很有信心，这可能也与前世的因缘有很大关系。

现在正在讲无表业，世亲论师在这里已经宣说了无表业的各种分类。前面讲了，无表业并不是有部宗的臆造，佛经当中是有依据的，并且针对每一个依据作了解释，只不过有些依据，用经部宗的观点来解释的时候有点不同。下面讲无表业通过什么来产生，也就是讲它的因。

己二、因大种之差别：

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

欲界所摄的无表色，如恶戒或者善方面的别解脱

戒，还有十几个月不杀生等中戒，凡是欲界的无表色戒律，它的因是什么呢？肯定是大种，因为它是大种所造，既然是大种，因大种到底是怎样的呢？颂词中说“刹那大种中产生”，一方面，与无表色同时的刹那的大种作为它的因，之后由过去的大种产生。也就是说，第一刹那与它同时的大种作为它的因，第二刹那以后，过去的大种作为它的因，有两种因。比如我相续中有一个别解脱戒，一开始，我身体群体的大种作为因，我已经获得别解脱戒，从此以后，过去的大种作为因，与它同时的大种只不过起一个缘的作用，真正的因是指过去的大种。这是有部宗的一个观点。

这样的无表色属于哪一地所摄呢？有漏的有表业是身语有表业两种，一般来讲，身和语的有表业全部以自地因所摄，因为离开自地以外，以爱相隔，不能作为它的因。有漏无表业从身份角度来讲，由自己转生的所依身份之大种产生，而从自己的本体来讲，是无漏法的缘故，不属于界。

既然前文中说“一切大种作为因”，那么无表色是由与自己同时的大种产生还是由不同时的大种产生呢？属于欲界的戒、恶戒、中戒所摄的所有无表色，第一刹那由与自己同时的四大种产生，这是指能产生本体的大种，就像轮子在地上转动要用手来推一样。这个比喻很恰当，比如我相续中无论受了恶戒、善方面的戒律还是中戒，它的因肯定是自相续的大种。那是同时还是非同时呢？第一刹那应该是与它同时的大种作为因，比如轮子在地上转，最初如果没有用手推的话，轮子不可能转动，所以首先用我的手来转，之后在地上直接就转过去了，不再需要手的推力。同样，获得别解脱戒以后，从此以后过去的大种作为因，不需要现在的大种来推动。

本来有部宗认为有表色和无表色是不相同的，有表色和无表色全部由身体的大种来产生，这一点可以承认。但是，产生有表色的大种和产生无表色的大种，他们认为并不相同，为什么呢？因为无表色是依

靠非常细微的大种来产生的，有表色是依靠比较粗大的大种来产生的，因此，他们认为有表色和无表色产生的因不相同。比如我相续中受别解脱戒，合掌算是戒律的有表色，相续中别解脱戒的自体，按照有部宗的观点来讲是无表色，但是相续中的别解脱戒，是我身体的细微大种产生的，而合掌等有表色是一种透明的色法，由身体的粗大大种产生。

世亲论师的《自释》，还有其他注疏中专门讲了，无表色的因和有表色的因不相同，不是同一类大种产生的，这是他们的观点。当然，《俱舍论》的观点大多是按照有部宗观点解释，如果用大乘观点来讲，所谓的有表色并不存在一个真实实体，既然没有实体，也就不会有细微大种或者粗大大种产生的分析。但是对于有部宗的观点一定要精通，所以，这个问题大家应该记住。

第一刹那产生以后，此后由过去的大种所生，因

为身体群体中具有到现在所有大种，只能作为已生之法存在的依处，真正的因是过去的，如同轮子转动之地一样。现在的身体大种就像转动的地方一样，地面上的轮子转动，首先依靠手的推力，从此以后不需要手的推力，自己就可以转过去了。所以，相续中无表色的因，首先是与它同时的四大，之后就是过去的因起作用。

那么，我们相续中的有表业也好，无表业也好，到底是由与自己一地大种产生的还是他地大种产生的呢？有漏的身语有表业与无表业由自地大种产生，不是由他地大种作为因而产生的，原因是被异地的爱所隔断。大家都知道，我身体的有表业或者相续中别解脱戒的无表业，只有欲界自地的大种可以作为因，无色界本来无有大种，而色界一禅、二禅等地的大种，不能作为我身体有表业的因。所以，无论身语的有表业还是无表业，它的因全部以自地所摄。这一点，只要稍微分析一下就可以推出来。

那么，为什么不是异地的因呢？中间有众生相续中的贪爱所隔开，比如第一禅的四大，不可能作为因来产生欲界有表业和无表业的戒律。但是，无漏的无表业由自己转生的所依身份之大种所产生，也就是说，无漏的无表业自己是什么身份，无漏无表业的因就是这一大种，比如我现在获得了第四禅的禅定戒律，我的身体是欲界身体，则此无漏禅定戒律无表业的因是什么呢？欲界四大，因为我自己是欲界身份。如果我是色界第一禅的身份，获得了第四禅的境界，它的因应该是第一禅的四大。

由于有部宗认为无漏法还是大种所造，所以必须依靠大种而产生，又因为是无漏法，不包括在三界的范畴内，所以必然不存在所谓由此地大种所生的说法。从无漏法自己的角度来讲，不属于任何界，因此不必判断它属于哪一地的大种产生，因为无漏法本身来讲是没有的，但身份来讲应该是有的。比如我获得第四禅的无漏戒律，从我个人的身份来讲，属于欲界

众生，无漏戒律的因是欲界四大种，但从无漏法本身来讲，不属于任何界的范畴，因为不会从无漏大种中产生之故。

这里的内容稍微难懂一点，但与后面的有些道理相比较，还是比较易懂，只不过很多人只听了一次，稍微有一点点难懂，如果听了两三次，再辅导几次，应该会好一点。其实演培法师的《俱舍论讲记》比较广，讲得还是很不错的。

己三、法之差别：

无表色为无执受，等流所生有记别。

等流执受大种生，由三摩地所产生，

大种则是无执受，长养自体中产生。

无表色的本体上有三个特征，第一个，无表色属于第一品所讲的有执受和无执受中的无执受；第二个是等流生，不是异熟生和长养生；第三个是有记别

的，也就是众生相续所摄的。

欲界无表色的因大种，颂词中说它是等流产生的，有执受产生的，大种产生的，这句话讲了欲界无表色因大种的三个特点。禅定戒和无漏戒的无表色通过三摩定而产生，也就是通过等持、禅定而产生，它的大种是无执受、长养生、同体而产生。

若问：无表色是有执受还是无执受，是三生中的哪一种？无表色是无执受，为什么呢？由于是无见无对法，大家都知道，无表色无有任何阻碍，是四大产生的一种法，非为苦乐之所依。从无表色自己的角度来讲，可以说它的本体是无执受，比如说无表色很痛苦，今天不开心……类似的说法肯定是没有的。满增论师也说：无表色无有所触。有部宗是这样认为的，无表色的戒律，在人的身体中以隐蔽的方式存在。这是圣教里面的说法，但是，真正让他们讲，无表色戒律的色法到底在身体外面还是在里面？在里面的话，

在心脏里还是在肺里，还是在鼻子里？如此一一观察，恐怕很难得到结论。因此，对于有部宗的观点，有时候只要知道就可以了，真正去观察分析的话，在名言中可能也没有真正的答复，因为这是宗派的观点。只不过对小乘的有些说法一定要明白，有时候在辩论场所里面，很多人不敢说自己是部宗的观点，实际上，自己有自己的观点，《俱舍论》有它的观点，这样应该是可以的。

这里说无表色的本体是无执受，为什么呢？因为它一方面是无见无对法，不是苦乐的所依，这是第一个特点。第二个特点，无表色的本体应该是等流产生，为什么呢？除初圣者以外均由同类因所生之故。这也是有部宗的一种观点，无表色前面有一种同类的因产生；不是异熟生，因为它必定是善不善法之一，除此以外，不会有无记法，这在前面讲过；也不是长养生，如果是长养生，比如按摩或者睡觉时，相续中的戒律就开始增长了，但是不会出现这种情况，因为

长养生的本体是微尘积聚的，而无表色不是微尘积聚的色法。无表色是有记别法。

大家对这些名词应该清楚吧。那天考试的时候，好多道友比较敏锐，对于里面的很多问题记得比较清楚，这样的话，学习《俱舍论》不是很困难，因为《俱舍论》不像中观和大圆满一样。大圆满和中观，首先讲起来的时候，真的好像已经明白了一样，没什么不懂，然后越讲越深，最后一点也不懂了。《俱舍论》和因明，刚开始听的时候特别害怕，一点都不懂，好像头都已经晕了，但是越学越简单，因为这是抉择名言的法门。从世俗的眼光来看，越学《俱舍论》越好懂，关键是能记住这些名词就可以了。

无表色是有记别法，为什么呢？原因是为众生相续所摄。小乘也不能承认石头具有无表色，因为石头不可能受比丘戒，如果不是众生相续所摄，这块大石头今天受了比丘戒，或者受了恶戒，会有这种说法，

但这是根本不可能有的。因此他们认为，无表色应该是众生相续所摄。

这是第一个问题，无表色本体的三大特点，一是无执受，二是等流产生，三是有记别。

第二个问题，颂词中说“等流执受大种生”，无表色的因是大种，这个大种是有执受还是无执受呢？欲界无表色的因大种是等流与有执受大种所生。此处从因的角度来讲，前面是从本体的角度来讲，欲界的无表色，比如众生相续中戒律的因大种，是等流产生，也即由前面的大种因中产生；是有执受大种所产生，原因是它由同类与现在身体群体中的大种产生。这是有部的说法，如果真正去详细分析，比如欲界比丘戒或者沙弥戒，他们认为是无表色，一方面是同类大种产生，一方面是有执受大种产生，本来身体中的四大群体是无数的，那是身体上半部的大种群体产生，还是身体下半部的大种群体产生？或者是其中的

哪一个群体产生的，还是所有大种群体产生的？这样分析下来，恐怕有部宗自己也没有分析过，因为他们的宗派讲到这个层面就可以了，但其实他们的有些说法，还是应该分析的。

大家都知道，一般大乘所谓的戒律是指断除恶心，讲《三戒论》的时候，有些人说是得绳，有些人说是断心，有些人说是无表色。但这些都不是很合理，应该是大乘所讲的那样，断除恶心作为戒的自体，这是非常应理的，否则，真正无表色在身体上上下下地寻找，恐怕有点困难。但有部宗的观点就是这样，他们认为戒律无表色的因大种是等流性、有执受的，原因是同类和现在群体中的大种作为它的因，这也是就欲界的七种身语所断而言的。

身体的不善业和语言的不善业，总共有七种。比如有漏的无表业，不杀生有一个四大的群体产生；不邪淫也有不同的群体所产生；不妄语也有不同的四大

群体所产生。如果是禅定戒和无漏戒，由一个大种群体所产生，不分七种不同身语所断的差别，《俱舍论》的其他注疏中也这样讲的。

等持中所生无表色的因大种是无执受，这里所说的无表色，是指禅定律仪和无漏戒。前面讲了，他们认为获得圣者无漏道的时候，不做任何恶业，就像挡水的水坝一样，有一种得绳存在，这叫做无漏戒。获得第一禅、二禅的境界的时候，自然而然获得一种戒律，不做任何恶事，有一种像水坝一般的得绳，这叫做禅定戒。这样的禅定戒和无漏戒，通过三摩地产生。等持中所生的无表色的因大种是无执受，为什么说是无执受呢？比如获得灭尽定的时候，已经获得了禅定的无漏无表色，当时所有的心和心所全部灭尽，根本不会有任何受觉，说是无执受产生的原因就是如此。

无漏戒和禅定戒的因大种可以从长养与四大种

相同因中产生，因为好好睡觉、好好按摩，等持会修得很好，如果等持修得好，无漏戒和禅定戒的因大种自然而然增长。欲界无表色的因大种不是长养而产生的，因为它不是微尘积聚的，但无漏戒和禅定戒，身体好的话，禅定也会比较好，不过这可能也是间接的因，不是直接的因。原因依次是仅以入定而生；依靠等持而增长；生戒的心无有异体，大种也就无有不同。一般来讲，无漏戒律和禅定戒律，全部由一个大种群中产生，比如我今天获得第一禅的境界，这时我相续中的禅定戒律，实际是我身体的一个四大群体产生的，但如果我今天获得杀盗淫妄等身语七所断的戒律，则我相续中有七种不同大种群，散心地的戒律和三摩地的戒律有这样的差别。因此，他们认为散心地的无表色和三摩地的无表色的因完全不相同。

第 78 课

丁二（三业总法之差别）分二：一、真实宣说三业总法之差别；二、旁述。

戊一、真实宣说三业总法之差别：

无表业无记法，其余业则有三种。

不善欲界中存在，色界亦有无表色，

有表业于具寻处，欲无覆因无等起。

业分思业和思作业，思作业分为身语的有表业和无表业。在善、不善、无记三法当中，哪些业具足？哪些业不具足？从这方面作分析时，无表业无有无记法，大家都知道，无表业有善无表业、恶无表业，没有无记法。其中善方面的无表业，如相续中的别解脱

戒；不善无表业，如有时候相续中守持恶戒，杀生一辈子或者做其他坏事；《俱舍论》认为不存在无记无表业，因为无记法的力量太弱，不能引发无表业。“其余”指有表业和思业，既有善业也有不善业，也有无记法，所以有表业和思业有三种。

不善业在欲界存在，色界以上不存在不善业，色界有无表色，也即禅定律仪和无漏业，从身份来讲，第一禅到四禅当中都有无表业，但是无色界无有无表业，《自释》中也说：无色界只有得绳或习气，除此以外，真实的无表业和有表业是不存在的。有表业只有在寻伺处才有，大家都知道，第一禅以上无有寻伺，所以，色界只有第一禅有有表业。“欲无覆因无等起”，此处的“无”可能有两层意思，一是在欲界没有有覆有表业，“覆”是指有覆，“无”是否定词。也就是说，有覆无记有表业只在色界第一禅才有，欲界中没有，为什么呢？无有等起的缘故。

以上三业——无表业、有表业与思业，是善、不善、无记法中的哪一种呢？无表业有善、不善，没有无记法，所以，相续中的戒律是有功德的善法戒律，或者是无有功德的恶法戒，除此以外，在本论当中不会出现无记戒的说法。此外的有表业与思业，与无表业完全不同，均有善、不善、无记法三种，比如行住坐卧中的有些状态，都属于有表色的无记法。有表业从等起方面来说，具有三种，也即等起善、等起不善、等起无记法；思业以相应的方式具有三种，大家知道，思业并不是依靠身体和语言而造的业，而是通过思维而造的业，具有善、不善、无记三种。

那么，它们属于哪一界呢？不善业的有表色在欲界中存在，比如杀生一个月的恶戒等，上界是没有的，因为上界中无有贪嗔痴三种根本不善以及无惭无愧之故。色界中也有无表色，原因是具有禅定无漏戒，“亦”字是说欲界中也有无表色，比如相续中受持的戒、恶戒等。有表业在具有寻的一禅以下有，在

此之上是没有的，一禅以上无有有表色等起的寻思之故，因为有表色必须有一个等起。在前文分析的时候，无论身有表色还是语有表色，必须有寻伺来引发，否则不会出现有表业，但一禅以上无有寻伺，所以不存在有表业。欲界中也不存在有覆有表色，只有第一禅有。《自释》中说：马胜尊者到一禅天，询问大梵天，大种在什么地方灭尽，大梵天答不出来。大梵天反而告诉马胜尊者：我是一切的造作者，我是万物的创始者。他用狡诈的语言欺骗他的眷属，这种狡诈语，只有第一禅才有，除此以外，欲界中也没有有覆有表色。为什么呢？欲界虽然存在有覆无记法，但与欲界边执见⁷⁵和坏聚见⁷⁶相应的有覆无记法是见断，其心态属于内观，不是外观法，真正的有覆有表色需要外观，因此，欲界的有覆无记法不可能作为有表色的因。

75 边执见：认为相续之蕴常有或者断无。

76 坏聚见：对自己五蕴有我和我所的一种傲慢之心。

从上述分析可知，第一禅和欲界具足无表色和有表色；第二禅、三禅、四禅存在无表色，因为一禅以上无有寻伺，不存在引发有表色的因；四无色既不存在无表色也不存在有表色；只有有表色、没有无表色的情况是不存在的，因此只分三类。另外，欲界不存在有覆无记的有表色，因为欲界的两个有覆无记法属于内观之法，无有引发有表色的等起。

这个问题稍微有点复杂，没有详详细细看的话，可能有点困难。堪布、堪姆们以前没讲过《俱舍论》，辅导的时候恐怕有点难，跟道友们互相探讨也是可以的。对我来讲，《俱舍论》也是最陌生的，不管是翻译还是讲解，还是很费劲的，再加上很多内容不好记，记完了以后又会忘，的确很困难。但是闻思的时候都有这种过程。以前一些很了不起的高僧大德，比如作《俱舍论释》的蒋扬洛德旺波尊者，对因明如是精通，对《俱舍论》也如是精通，对中观、大圆满等密法，样样都精通，这真的是前世有

非常殊胜的因缘。除此以外，尤其现在末法时代的众生，真的很困难。你们如果有不明白的地方，不要认为这里讲错了，可能我在讲的时候会有不对的地方，但是你们在辅导的过程中，根据《自释》以及其他讲义，慢慢思考，互相探讨，应该是可以的。有时候《俱舍论》真的分析很多问题，现代人的分别念非常重，尤其有些佛教徒始终认为：佛教没什么可学，只要好好念佛就可以了。但现在的很多年轻人、有智慧的人，好像有点不满足，有这种感觉，这时候可以通过学习《俱舍论》，发挥自己的智慧。

戊二（旁述）分三：一、善等之分类；二、宣说等起；三、法之差别。

己一、善等之分类：

解脱即是胜义善，根本惭愧本性善，
相应彼等相应善，所作等为等起善。

相反不善有胜义，无记法即前所说。

这里讲到四种善业，胜义善、本性善、相应善、等起善，相反也有四种不善业，胜义不善业、本性不善业、相应不善业和等起不善业，无记法也同样分四种，也即胜义无记法、本性无记法、相应无记法、等起无记法。“前所说”，是指第一品讲到的无为法——非抉择灭和虚空，即胜义无记法，这是直接宣说的，间接也讲到了本性无记法、相应无记法、等起无记法。

按照大乘的说法，发心善一切皆善，心不善一切皆不善，《俱舍论》当中，善法与发心善或不善有一些关系，但有些法的本体上也有善和不善，就像火是热的、水是潮湿的，诸如此类的不共特性一样。这样一来，有人问：善等唯一是就发心而安立的吗？不是，因为善法有胜义善等四种。它们到底是指什么呢？

解脱是胜义善，因为它远离一切痛苦最为安乐之故，就像人本身无病就称为安乐一样。所谓的涅槃，按照小乘观点是胜义善，为什么呢？涅槃远离一切苦，也即集所摄的痛苦，从远离的角度称为善法。比如没有生病的时候，过得很快乐，虽然没有其他享受，但是没有病就很快乐。这种快乐是从远离痛苦的角度来安立的，涅槃也是如此。按照大乘的说法，《中论》二十五品当中专门讲涅槃，所谓涅槃，就是远离有实和无实。有实无实是有为法，所谓的涅槃是大无为法。所以，中观里的有为法和无为法，与《俱舍论》里的有为法和无为法，还是有一点差别。

第二个是本性善，指三根本善以及知惭有愧。前面讲心所时讲到的十一大善地法中，这里讲到四个，即无贪、无嗔、有惭、有愧，再加上无痴。为什么其他心所不安立在本性善当中呢？下面讲到本性不善业的时候，只有贪嗔痴、无惭无愧，从反过来的角度安立为本性善。这是本论的一种安立方法，实际上，其

他善的心所可以包括在本性善当中，一些根本烦恼和随眠烦恼也应该包括在不善方面，但是本论的安立方法就是如此，只是以主要而言。原因是无贪无嗔等不观待他法，本身即是善法。《俱舍论自释》和其他讲义中说，无贪指对治贪心的心所，并非单指无贪，像石头也没什么贪心、嗔恨心，但这些不叫本性善，而是对治贪心、对治嗔心、对治痴心的心所，叫做本性善，因为不观待其他的法，其本身就是善法，就像对症下药之药一般。这个比喻很重要，前面胜义善就像人没有得病一样，本性善则如同能对症的药一般。

第三个，与此等善相应的所有心与心所是相应善。比如五蕴中的受蕴，本来不是善心所，但是与无贪、无嗔或者知惭有愧方面的任何一个善心相应，这时候的心所叫做相应善。因为相应善法而立为善之故，如同与对症之药配合的饮料一样，药放在水里熬制一段时间之后，水也变成可以疗病的药，原来的觉受通过与大善地法的善心相应，觉受也变成了相应

善，比如今天感觉很快乐的心所，用无贪之心来摄持，就叫做相应善。

昨天有一个道友给我打电话，他说：现在我住在旧金山，真的很快乐，旧金山的大桥，冬天里也开着五彩缤纷的鲜花。我说：这是一种贪心，你应该用一种无贪的心来摄持，不然你出离心生不起来，你认为美国特别特别快乐，就不会发愿往生极乐世界，不会出离轮回……

第四个，这些善法以发心引出的身语之举止言谈等是等起善，以发心是善法而安立为善之故，就像与对症之药配合的饮料中出的乳汁一样。比如心里想做善事，身体就会出现不同的形状，也就是有表色，如磕头等。那么，四大是不是等起善呢？四大不是等起善，因为四大不是有表色，而四大所产生的大种生，也即身语有表色，属于等起善。

所以，《俱舍论》当中，并不是全部从发心角度

来安立善法，否则只要一个等起善就可以了，不需要安立其他的本性善、胜义善、相应善。但按照大乘的说法，心善一切皆善，《俱舍论》认为，这只是等起善，另外还有胜义善、本性善、相应善。对于善和恶的分析非常重要。

与上述这些善业相反的是不善业。也就是说，轮回是胜义不善。前面说涅槃是胜义善业，这里说轮回是胜义不善业，从这个角度讲，色界和无色界也属于不善业。这里的胜义不善业和十不善业中的不善业有点差别，因为从胜义不善业的角度来讲，整个三界轮回全部是不善业，但是十不善业，大家都知道，色界、无色界不造恶业，所以没有不善业，上界本性不造恶。有关这一点，希望大家一定要明白其中的差别，不然有时候说上二界有不善业，有时候说没有，可能会有点迷糊……轮回是胜义不善，因为被痛苦所缚最不快乐之故，如病痛一般。三界轮回都有不快乐的病痛，这个比较简单。

三根本不善与无惭无愧是本性不善，原因是不观待他法本身为不善法，这里面可以包括所有的根本烦恼和随眠烦恼，只不过在这里将三根本不善业和无惭无愧安立为本性不善业，如同不对症的药会产生痛苦一样。

与此等不善相应的所有心与心所是相应不善，以相应不善而立为不善法之故，如与不对症之药配合的饮料一样。以这些不善发心引起的身语之业为等起不善，以发心不善而立为不善之故，如与不对症之药配合的饮料中出的乳汁一样。

胜义无记法是指前文所说的非抉择灭与无为法的虚空。其他三种无记法在颂词中没有说，在其他注释里面是有的，比如说胜义无记法是指非抉择灭和虚空；本性无记法即所有的器世界、根和根依，还有化心、工巧、行住坐卧的威仪等；与本性无记法相应的心和心所，全部叫做相应无记法，比如与行住坐卧的

威仪相应的心和心所；等起无记法，也即无记的心作为等起因，引发出来的身语之业叫做等起无记法。

这样一来，善、不善、无记，每一个有四种，总共有十二种。这是从本性和业等多方面来分的。下面讲等起的因，也就是所谓的等起。等起，在名词中与发心基本一样，原来我刚开始听《大圆满前行》的时候，堪布说所谓的等起就是发心。我翻译《大圆满前行引导文》的时候，按藏文应该是等起和行为，后来害怕不好懂，还是用的发心和行为，一般来说是等起。

下面讲所谓的等起到底分几种。

己二、宣说等起：

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

这里正行、加行，唐玄奘翻译为转和随转，比较起来，可能正行、加行稍微易懂，所以没有按照唐译来翻译。我有时候想，唐译比较难懂，对于现在的世人来说有一点难，因此自认为这次《俱舍论》的颂词应该有一些特点。前一段时间，有些人说不用翻译《俱舍论》的颂词，原颂可好了……原颂好倒是很好，但不管是谁，解释起来恐怕有点困难，而且跟藏文有点出入，有些地方藏文中根本没有，汉文中有；有些汉文中没有，藏文有……也不好说汉文正确还是藏文正确，为什么呢？汉文的翻译本是唐玄奘法师按照印度版本翻译的，藏文译本也同样是从梵语直接译过来的，的确很难判断谁对谁错。比如南无阿弥陀佛，有些人读成“南无(mo)阿弥陀佛”，有些人读成“南无(wu)阿弥陀佛”，到底哪一种读音正确也不好说。如果有人既懂藏语又懂汉语，再通达梵语，三种语言全部精通的话，对比一下，应该会知道哪个更准确一些。实际上，这些大译师都是得地的大菩萨，

他们翻译的金刚语都有加持，怎么读都可以，“南无（mo）”也可以，“南无（wu）”也可以。

所以我想：有时候翻译根据不同的情况，怎么样利益更大就按照这样来译也可以。我这次并不是要求必须以新的白话文译本为主，你们如果觉得原来唐译的颂词好背的话，背诵那个非常好，我也赞叹。只不过有些方面用现在的语言来表示，更方便理解一些。你们看《自释》，恐怕这里水平比较好一点的道友，可能也很难通达所有的意思。比如今天所讲的整个内容，全部按照《自释》来解释的话，我觉得有点困难。

等起分两种，因时等起和彼时等起。这方面很重要，每个人在做任何事情的时候，都可以从因时等起善不善、彼时等起善不善来分析。第一个因时等起相当于最初的心，比如我要磕大头、修五十万加行，在未修加行之前生起想修加行的心，心想：今年无论如

何也要在三百六十天当中好好修加行。这叫做因时等起，最开始的等起。正式开始修加行磕大头时，一边未舍弃最初的发心，一边想着一定要完成加行，这就叫做彼时等起。杀生也是同样，首先想杀的心叫做因时等起，拿着刀子，一边未舍弃初心一边杀，叫做彼时等起。

有时候因时等起是善的，彼时等起是不善的，这种情况也有，比如刚到学院的一位道友，我觉得他很可怜，应该收留他，住在自己的房子里，这时因时等起是善的，但是两个人一起住的时间长了，开始出现矛盾，心里开始不愿意收留他，这时的彼时等起就是不善的。有时候因时等起是不善的，彼时等起是善的，比如杀生，首先想杀它，正在杀的过程中生起悲心，放弃了杀生的行为。所以，在这里可以有几种情况。

第一个因时等起就像初心，彼时等起就是正行。

坏聚见和边执见等见断之识只能作为加行，也即因时等起，不是彼时等起；其他的第六意识属于修断，既是彼时等起又是因时等起，两种心都具足；五根识只是彼时等起，也就是所谓的正行，不具足因时等起，这里分为三种类别。

若有人说：前面说欲界的有覆无记法属于见断，不能引发有表色，这样一来，显然与经中所说的“邪见中生邪分别、邪语、邪业”相违，因为邪见是见断之故。比如有些人心生邪见，由此引发说“因果不存在、上师不好、学院不好”，造了邪语，这不都是一种有表色吗？

实际上，所谓的等起，有些是彼时等起，有些是因时等起。这方面很重要，一般在辩论场所和讲法过程中，经常需要分析，有时彼时等起是好的、因时等起不好，大乘当中也如此承许。你们不要认为：这可能是《俱舍论》的一种名词，大乘不会承认。其实学

中观和大圆满的时候，这些等起和发心都不能离开，《大圆满前行》讲等起分两种，一是广大殊胜等起，即显宗大乘的发心方法；一是具有甚深密意等起，即密宗的发心方法，讲这两种等起的原因也是这样的。所以，发心也好、做事情也好，等起非常重要。

其中第一因时等起是指最初的发心，如同加行一样。这里所说的“加行”，不一定指五十万加行，做任何一件事情之前，都需要做一些准备，这就是加行。《俱舍论》当中没有提到五十万加行，现在学院里面，尤其宁玛巴一学佛就要求修加行，所以一提到加行，就全部解释为五加行……有些考试的时候，大家写得特别奇怪。第二彼时等起是指正在行事时的心，犹如正行。这其中与见断意识相应的邪见是由彼邪见中产生想表现这一点的心识，邪见所引发的身所行、语所言是加行，因此经中指的也是因时等起，而不是就彼时等起而言的。

与佛经所讲的无有矛盾，经中所说的是从因时等起的角度来讲，邪见中产生邪分别、邪语、邪业，是作为远因而言的。因此，佛经所说的内容，应该通过这种方式解释其密意。

意识既是见断又是修断，修断的意识既是因时等起又是彼时等起，因为它是有分别的外观法。五根识是正行——彼时等起，因为它是无分别的外观之识，比如根识正在执著外境时，具足彼时等起，正在对外境起作用；以外观方式也可以说是无分别。比如我现在看柱子，首先产生前面想看柱子的念头，现在也正在起作用，所以说意识有因时等起，也有彼时等起；而在眼识上只有一个彼时等起，因为它正在外面去执著、去观，五根识在最初不会产生想看柱子的分别念。因明当中也是这样，根识不具足分别念，与《俱舍论》讲的没有差别。

第 79 课

前面讲了等起，一个是因时等起，一个是彼时等起，分两方面。等起很重要，无论显宗还是密宗，很多时候发心用等起来表示，下面讲等起的差别。

己三、法之差别：

初心善等正心三，能仁初心正心同，
或初无记正心善，异熟生心非二者。

一般讲初心和正心，唐玄奘译为转心和随转心，从现在的语言来理解，有点难懂。因此这里译为初心和正心。初心指前面的因时等起，正心指彼时等起，实际是一个意思，只不过世亲论师在颂词上没有讲因

时等起和彼时等起，用的是初心和正心。初心如果是善，正心有善、不善、无记三种情况。一般来讲，一开始发心是善的，正在做的过程中，继续不断的善心一直增长，比如很多人刚出家的时候，心是很善的，出家以后，他一直保持原来的善心。也有些人，出家以后就开始生恶心：出家原来是这么麻烦的事情，很想家里的孩子、父母，还是想还俗……到正行的时候心就不善了。还有些人刚开始出家的心是善的，出家以后，既没有善心也没有恶心，一天三顿饭，听点《中观四百论》就可以了，一直处于一种无记的状态。

初心不善，正心也有善、不善、无记三种情况，比如屠夫，首先想杀生，中间杀的时候，有些是恶心继续增长，有些在中间生起善心，有些一直处于无记的状态。还有初心是无记状态，彼时等起出现善、不善、无记三种情况。这样一来，总共有九种情况。

以上是就一般人的情况而言，“能仁初心正心同，或初无记正心善”，释迦牟尼佛等所有的佛陀，与凡夫不同，最初的善心可以一直持续下去，佛陀不会有恶心，比如佛陀度化众生，最初发善心，到中间不会出现不愿意度众生的恶心；或最初是无记心，正心是无记状态或者善心两种。异熟生心则无有初心与正心二者。

若问：初心是善法等，正心必定是善法等吗？初心是善法，正心有善、不善、无记法三种；初心是恶，正心也有善、不善、无记三种；初心是无记法，正心也有善、不善、无记三种情况。佛陀的初心是善，正心是善；初心是无记法，正心同样是无记法；或者初心为无记法、正心为善，不可能有初心是善法、正心为无记法的情况，原因是佛陀的心始终不会变成低劣，而初心为恶心的状况，佛陀自始至终根本不可能有。异熟生的心不是初心与正心二者，因为它不观待现行而是自然出现的缘故。而两种等起则是现

行。

这也是有部宗的一个观点，还有大众部认为：佛陀不会有无记状态。《自释》说：那伽行在定，那伽住在定，那伽坐在定，那伽卧在定。“那伽”是梵语，大象之意，其他经论中也经常用大象来比喻佛陀，意为人中之象。《自释》中说：佛陀的行住坐卧全部入于定中。因此，佛陀不会有无记状态。有部宗的其他论师则认为：契经的意思并不是说没有无记，比如佛陀想要前往某处，完全不作考虑是不可能的，也会想：要到那里去，在这里坐，在这里睡……这应该称为四种威仪中的无记。一般经部以上认为，佛陀不但没有不善法，无记法也没有。为什么呢？佛陀具有十八不共法，不给众生说法或不度化众生的无记状态，根本不可能存在。因此，经部宗以上不承认佛陀有无记状态，而有部宗个别论师认为，佛陀有无记状态，但这种无记状态不会变得更低劣，比如无记变成不善心等情况是没有的。

佛经里面说佛陀有行住坐卧是什么意思呢？一般来讲，行住坐卧是无记的状态，世尊虽然在众生面前显现行住坐卧，也是入于诸慧无二定当中，恒时利益众生，不会像凡夫人一样出现无记的行住坐卧四种威仪。有关这方面，《自释》中可能也有说明，方便的时候可以看一下。

在座有些老年人，你们的《俱舍论自释》现在不看的话，以后也不一定看，可以交给我，有些年轻人可能没有得到，让他们翻一翻，不要让它睡在你的书柜里面。有些年轻人看的话，不一定全部懂，但是有些地方有个讲义作为参考，还是有帮助的。所以，你们有些不看《自释》的话，现在就别再让它睡着了，已经开春了，该起来了……

丁三（无表业之分类）分二：一、略说；二、广说。

戊一、略说：

所谓三种无表色，即戒恶戒与中戒。

所谓无表业有多少分类，这里已经讲了，也就是戒律、恶戒和中戒。唐玄奘一般译为律仪和非律仪，恶戒就是非律仪，还有非律仪非不律仪。平时用“戒”的比较多，光是说律仪比较古，因此这里用恶戒等。

应当明确无表色有三种，即遮止破戒相续的戒或者说断除一切恶行的戒，这是所谓善方面的戒律；如屠夫有生之年杀旁生或者杀众生等恶戒；暂时受持二戒其中任一的中戒。表面上看，戒律就是善戒，在很多论典中没有这种说法，实际别解脱戒、禅定戒等全部属于善戒。中戒则两种都有，比如一百天中守持八关斋戒，这是一种短期的戒律；一百天当中帮助屠夫杀众生，则是恶戒方面的中戒。

这里为什么说是无表色的分类呢？戒也有有表色，这里从主要而言，无表色的戒律，如沙弥戒、比

丘戒等，乃至没有破戒之前一直存在，但有表色的戒律不一定长期存在，比如比丘守持戒律的身体做各种行为时，会有身有表色的戒律存在，或者口里面说守持戒律的语言时，则具足语有表色，但是不一定长期具足。所以，有表色的戒律和无表色的戒律有这种差别，即相续中只要有戒律，一定会具足此无表色，而有表色的戒律，有时候具足，有时候不具足，比如发愿一百天当中磕长头，在做磕长头的动作时，有表色的戒律存在，因为身体的不共形状已经出现了；当你吃饭的时候，有表色的戒律不具足，因为这种不共的形色不存在，而在一百天当中，无表色的中戒一直在相续中存在。

那么，为什么只对戒律作了分类，其他的中戒和恶戒却不分类呢？原因是主要而言的，比如请了主要的人以后，他的眷属自然而然就来了，有这种情况，这是解释佛经时的一种不共特点。

戒二（广说）分四：一、宣说戒；二、具理；三、得舍；四、具戒之补特伽罗。

己一（宣说戒）分二：一、总说；二、详说。

庚一、总说：

戒有所谓别解脱，无漏禅定所生戒。

戒律无表色分三种，别解脱戒、无漏戒、禅定戒，有时候禅定戒也叫做静虑戒。

应当了知戒有三种，也就是所谓的别解脱戒、无漏戒与禅定所生戒。其中别解脱戒之法相：是包括在欲界中的一种出离戒。《三戒论》中讲过：很多人的相续中必须具足出离心，如果没有出离心，别解脱戒的自体不会具足；菩萨戒一定要具足利他心，利他心没有，菩萨戒根本不会具足。所以应该知道，别解脱的戒体或者说自体是什么呢？一定要有从三界轮回中获得出离的心。

在具不具足出离的问题上，藏传佛教的很多高僧大德在这方面辩论得比较多，在这里不提。讲《三戒论》的时候稍微提过一些，别解脱戒的法相、定义是什么呢？具有出离的一种戒律叫做出离戒，也叫做别解脱戒。这是欲界当中获得出离，因为别解脱戒主要是以欲界身份来受，但并非只是出离欲界，而是从总的三界轮回中出离。

禅定戒之法相：属于色界的一种善法戒。上述所说的别解脱戒，小乘认为就像挡水的水坝一样，有一种实体存在。一般大乘以上认为，是包括习气在内的一种断心，这个断心极为重要，如果不是断心，说是一种真正实有的别解脱戒是不合理的，这在其他论典中也有广说。禅定戒律实际是色界天人相续中通过禅定获得的一种戒律。

无漏戒之法相：无漏法的戒律。在获得圣者果位时，自然而然会产生不造恶业的得绳，也可以说有一

种戒体自然而然获得，叫做无漏戒。由于是通过修道产生的戒，唐玄奘译为道生戒。

庚二（详说）分三：一、别解脱戒；二、禅定戒与无漏戒；三、旁述。

辛一（别解脱戒）分四：一、分类；二、本体；三、释词；四、具戒之补特伽罗。

壬一、分类：

所谓八种别解脱，实际戒体唯有四，
除名称外无变故，彼等异体不相违。

若问：别解脱戒有几类呢？所谓的别解脱戒有八种，即比丘戒、比丘尼戒、正学女戒、沙弥戒、沙弥尼戒，男居士戒、女居士戒、斋戒。总共有八种，男、女居士戒，也可以叫做优婆塞戒和优婆夷戒。

斋戒不分男女有何原因呢？这是有原因的，因为

斋戒是一日的戒律，时间短暂。

实际上这八种别解脱戒可归纳为四种。比丘、比丘尼戒为一类，正学女、沙弥、沙弥尼戒为一类，优婆塞戒、优婆夷戒为一类，斋戒为一类，因为变性不舍戒体，只是名称改变而已。比如比丘尼变性就变成比丘，比丘变性就变成比丘尼，所以比丘和比丘尼的戒条从本质上是一体的，原来受了比丘尼戒，变成比丘之后，直接守比丘戒就可以，这是一类。正学女、沙弥、沙弥尼戒，在戒条方面也无有改变，只是沙弥变性成沙弥尼、沙弥尼变性成沙弥时，直接守持相应的戒条就行了，沙弥变性成正学女的情况是没有的，而正学女变性后直接成为沙弥，这是第二类。优婆塞和优婆夷，也就是男居士戒和女居士戒，本来戒条上无有不同，因此算为一类。这样一来，从本质上，别解脱戒只有四类，因为变性不舍戒体，只是名称改变而已，若分开则有八种别解脱戒。这在讲《三戒论》的时候也稍微提过。

那么，三戒依次得受时，诸如断杀生是增上其他戒律还是生起戒杀性质不同的三戒呢？

小乘认为：所有的戒条在相续中以不混杂的方式存在，也即三戒依次受，生起异体三戒，原因是还比丘戒后沙弥戒仍旧可以存在。也就是说，受居士戒时有一个不杀生的戒体，受沙弥戒的时候又会受一个不杀生的戒体，到受比丘戒的时候也有不杀生的戒体，这三种戒体在一个人的相续中存在。有些比丘舍戒，在知言解义的人面前说：我现在不能守持比丘戒。然后舍比丘戒，但沙弥戒还是存在的，如果比丘戒和沙弥戒都不能守持，最后居士戒还存在。所以，有部认为在舍上上戒的过程中，下下的戒体依然存在。

所以，每一个戒的自体各不相同，比如不杀生，首先受居士戒，然后受沙弥戒、比丘戒，相续中有三条不杀生的戒律；所谓的淫戒，居士时没有淫戒，到沙弥和比丘的时候，如果以次第受的话，有两条淫

戒，如果前面还受斋戒，也会在相续中存在。其他戒条都可以依此类推。《俱舍论大疏》当中也有明说。

因此，现在有些人舍弃比丘戒和沙弥戒，自己以居士的身份守持居士戒，这种方式，大乘也应该可以承认，但仪轨必须按照小乘的仪轨来做。受戒的时候，有些人想：既然是一种断心，比如不杀生是断除恶心的一种心，那我在心里发愿就可以，从此以后变成比丘，或者从此以后守持比丘的所有戒，这样可不可以呢？在其他大德的论典中也提过，别解脱戒必须依靠仪轨而得到，不能仅仅依靠生起一种断心来得到。虽然它的戒是一种断心，但是在得法上必须依靠仪轨，甚至皈依戒也要在有缘的上师前受持以后才得戒。

若问：如果居士的断杀、沙弥的断杀、比丘的断杀，还有不邪淫、不偷盗等等，这么多的戒条，存在于一个补特伽罗的相续中，难道不矛盾吗？不矛盾，

因为受后戒不是舍前戒之因。比如以前受过居士戒，后来受沙弥戒和比丘戒，后戒不是舍弃前戒的因，而是异体的方式来得到。《三戒论》最后一品专门讲三戒圆融，还有麦彭仁波切的《建立三戒一体论》也给大家翻译了，所有的戒体有功德增上、本体转依、互不相违等六种特点⁷⁷。《三戒论释》当中引用了无垢光尊者的教言，无垢光尊者在《大圆满禅定休息》前面已经讲了，宁玛巴对于三戒在一个人相续中如何存在的观点。虽然里面讲的是密乘戒、菩萨戒和别解脱戒，实际上别解脱戒也同样可以这样理解，各种戒体在一个人的相续中根本不会矛盾。所以，依靠比丘具足断杀等五条的三戒（居士戒、沙弥戒、比丘戒）可以类推。

《三戒论》的开头对有部宗的观点，包括经部宗、唯识宗以上的观点都已经讲了，戒的本体到底如

77 《三戒论》：三戒一人相续中，自体不混遮需圆，本体转依德上具，应时主行要不违。

何承认。经部以上虽然不承认真正的实有无表色，但是可以承认一个假立的法。麦彭仁波切在《智者入门》中也讲了，无表色虽然是一种假立的法，大乘也务必承认，如果无表色的戒体不存在，也就没必要通过上师的身语有表色、仪轨来受戒了。所以，不要说这些都是小乘的说法，我们不承认、无表色不存在……这样也不行。麦彭仁波切在《智者入门》中讲了，虽然这是有部的一种说法，但是大乘务必要承认。这句话，大家一定要记住。

《俱舍论》当中，很多是小乘观点，但不管持戒律也好，行持善法也好，抉择业因果关系、轮回痛苦等问题时，有部宗的观点是不可缺少的。有些地方虽然存在一些宗派所致的分别执著，大乘不一定承认，但是《俱舍论》中的大多数观点，在分析业因果和分析佛经的时候不得不承认。

壬二、本体：

受持断除五八十，以及一切诸所断，
依次立名为居士，斋戒沙弥与比丘。

断除五种不善、八种不善、十种不善业，还有断除一切身体和语言的不善业，分别为居士戒、斋戒、沙弥戒以及比丘戒。

若问：这些别解脱的自体是什么呢？在有生之年受持断除四根本罪与饮酒五所断，即是居士戒。别解脱戒一般都是有生之年守持，死后自然而然就没有戒体了。为什么叫居士呢？应当作为比丘、比丘尼的仆人而承侍，故称居士。所以，居士一定要在商店发心或者做一些发心，对比丘和比丘尼像仆人一样去承侍。以前印度很多出家人身边都会有一些居士，去做提水等事情。

在此五戒的基础上，歌等、鬘等算作一条，高广大床作为一条，过午不食这八种所断，于一日内断除，即是斋戒。小乘斋戒和大乘斋戒有一些区别，

《三戒论》后面有《大乘斋戒的功德》，大乘斋戒的话，比丘、比丘尼、沙弥、沙弥尼也可以受，小乘斋戒不能受，如果去受就会有破戒的过失，因为沙弥以上在有生之年已经断除了这些恶行，如果在上师面前说：我从现在开始到明日黎明前受斋戒。这样一来，原本有生之年的戒条已经换成了斋戒。所以说，沙弥以上不能受小乘斋戒。有些愚笨的人可能会去受小乘斋戒，现在不如法的现象非常多，大乘、小乘也分不清楚，斋戒和沙弥戒也分不清楚……为什么称为斋戒呢？由于只能受持一天的戒律，因而称斋戒。比如我发愿后天之前受持八关斋戒，这种规矩是没有的，斋戒是一日戒，沙弥和比丘如果说我要明日之前受持八关斋戒，已经舍戒了，千万不能这样说。

将斋戒中的歌等鬘等分开，再加上取金银，在有生之年断此十种所断即是沙弥戒。为什么叫沙弥呢？勤勤恳恳为上师做事，故称沙弥。在有生之年断除身语的一切所断即是比丘戒，也叫近圆戒。为什么

称为近圆呢？圆是指远离轮回所有损害的涅槃，与之趋近，因此称为近圆。我们经常说：这个人受了近圆戒没有？实际就是指比丘戒与涅槃很近了，有这个意思。

第 80 课

《俱舍论》现在讲无表色中的戒律，戒律里面讲别解脱戒。别解脱戒分四方面：分类、本体、释词和具戒之人。首先，分类和本体已经讲完了，现在讲释词，什么叫别解脱戒。

壬三、释词：

俱得立名为律仪，妙行以及业戒律，
初者有表无表色，乃别解脱与业道。

为什么叫做戒律等呢？能消除破戒的酷热获得清凉，故称律仪。戒律也叫做律仪，印度梵语称为“西拉”，法尊法师译为“尸罗”，能遣除烦恼的酷热，

获得智慧和解脱的清凉，因此叫做戒律。《入中论》和《经庄严论》对尸罗的解释方法有点不同，前者解释为清除酷热，后者解释为获得清凉。

蒙受圣者的赞叹，故称为妙行。戒律也叫做妙行，为什么呢？因为受戒者会受到诸佛菩萨和高僧大德们的赞叹。是所作的自性，因为戒律是需要人们去守护的，守护以后可以获得善妙的功德，因此称为业；禁止身语的非事，故称戒律。小乘对于心里的贪嗔痴并未着重破斥，主要是遮止身体的三种不善业和语言的四种不善业，因此称为戒律。

这其中得戒第一刹那的有表色与无表色开始脱离恶业，故而称为别解脱。《入菩萨行论》《法句经》中也引用教证提过，所谓的别解脱，依靠行持善法和受持戒律，自己从轮回中获得别解脱。《自释》中也经常用“别解脱”，意思就是依靠自己的行善，最后自己从轮回中获得解脱，因此称为别解脱。

这里讲到从第一刹那开始有有表色和无表色。比如一个人受戒的第一刹那，在上师面前顶礼、诵受戒的仪轨，这是身体和语言的有表色，从此以后，如诵戒、顶礼或者不去有虫的地方等，即为身语有表色，所以有表色有时存在、有时不一定存在。而无表色从受戒的第一刹那，即通过上师的有表色和自己的发心，自相续获得无表色的戒律以后，一直到死亡之前一直存在。

萨迦班智达在《分析三戒论》里面说：“声闻戒律无表色。”《三戒论释》中已经引用过。在这里讲小乘戒律的时候，一定要把俱舍和戒律结合讲，因为小乘当中，见解主要以俱舍的观点来解释，行为则依据《毗奈耶经》来抉择。现在有些高僧大德解释释迦牟尼佛的经典、论典的时候，可能对于所讲内容的范畴有点不了解，经常用《俱舍论》的观点解释大乘的论典，这样解释有点困难。因为《俱舍论》本来是一个小乘论典，有关别解脱戒等方面的内容，用本论观

点来解释非常恰当。

既然萨迦班智达在《分析三戒论》里说“声闻戒律无表色”，为什么《俱舍论》说声闻戒律是有表色和无表色呢？格鲁派的有些高僧大德专门问萨迦派：为什么萨迦班智达在《分析三戒论》当中说“声闻戒律无表色”？这已经明显违背了世亲论师《俱舍论》的观点。萨迦派果仁巴大师对此解释说：萨迦班智达的意思并不是声闻戒律全部是无表色，只不过是从无表色占主要位置来讲的。为什么呢？因为从开始到最后末尾之间，无表色是在别解脱戒具有的相续中始终存在，从这个角度来讲的，并不是说萨迦班智达不承认有表色。在这个问题上，明朗大师在解释《三戒论》的时候也说，所谓的无表色自始至终应该存在，但有表色最开始的时候存在，中间则时而存在时而不存在。

由于是趋入业与心的因，而称为业。为什么是

业呢？通过想要得戒的思心所趋入业，趋入自己的内心。又因为是彼业的途径而称为道，通过第一刹那的得戒满足了内心想要得戒的想法，叫做道。

所以说，是别解脱戒，但不一定是别解脱。别解脱戒必定以出离心来摄持，是从戒律的角度来讲，别解脱是从众生解脱的角度来讲的。一般别解脱戒在相续当中存在，而声闻乘也可以叫做别解脱，可以称为别解脱方面的戒律，但不是真正的别解脱戒。比如出离心所摄持的戒律，是真正的别解脱戒；菩提心摄持的戒律是真正的菩萨戒，如果菩提心和出离心都没有，不一定是真正的戒律，只不过是别解脱里面相似的一种戒律。有些人相续中的戒律，如果没有以出离心摄持，不一定是别解脱戒，何时真正对轮回生起了出离心，这时才算是真正的别解脱戒。不然觉得：出家生活很好，吃得很好、穿得很好，我也要出家，你看出家人过得这么寂静。为了快乐而出家，不要说别解脱戒，可能救畏戒和善愿戒也不具足。如果首先有

很强烈的出离心，从此以后断除轮回的相续，这时应该算是有别解脱戒了，所以对这方面应该自己观察。

壬四、具戒之补特伽罗：

具有别解脱戒者，八种补特伽罗也。

具有别解脱的总共有八种补特伽罗。补特伽罗的范围稍微广一点，可以包括所有众生，因此法尊法师经常用补特伽罗，人的范围有点窄。

具别解脱戒的补特伽罗有八种，即比丘、比丘尼、正学女、沙弥、沙弥尼、男居士、女居士以及受斋戒的补特伽罗。

那么，所谓八种别解脱不是与这里所说的八种解脱戒者重复了吗？不重复，因为前面所说的八种是宣说别解脱戒的分类，此处是说具戒之补特伽罗的分类。

辛二、禅定戒与无漏戒：

生禅定者具禅戒，圣者具有无漏戒。

具足禅定所生之等持者即具足禅定戒。有些人喜欢打坐，打坐的人才具有禅定戒，不喜欢打坐的、整天往县上跑的人，不要说禅定戒，安住戒也没有，整天乱跑，他相续中有乱跑的“戒律”……

无漏戒是圣者有情具有的。通过出世间道断除自相续中凡夫的烦恼，获得圣者果位时，相续中自然具有无漏戒。这是从身份来讲的，这在下面也有分类，比如圣者入定的时候具足无漏戒，出定的时候也不具足。禅定戒也是如此，入于禅定的时候具有禅定戒……有些人在上课的时候也闭着眼睛，这些人可能已经具足禅定戒了。

辛三、旁述：

最后二者随心戒，无间道中生彼二，
未至定中称断除，正知念二意根戒，

最后的禅定戒和无漏戒，叫做随心戒。前面也讲了，别解脱戒通过仪轨获得以后，始终在这个人的相续当中，在舍戒的因没有出现之前是存在的。禅定戒和无漏戒随心而住，在无心地或者出定的时候不存在，这两种戒从无间道中产生，因此称为断除之戒；从正知正念的角度来讲，也叫做意戒和根戒。

称为随心的两种戒是指什么呢？最后的两戒——禅定与无漏戒是随心戒，因为它们随着心是否存在而变化并依赖入定的缘故。别解脱戒不是随心戒，因为它在散乱与无心的阶段也存在。这是它们之间的差别。

《入菩萨行论》中说：获断恶之心，说为戒度圆。断恶心的相续就称为戒圆满。这个教证相当重要，《三戒论释》当中也引用过。麦彭仁波切在《俱

舍论注释》当中也说：无表色和有表色一般来讲是小乘的一种安立，但是这种色法的戒律可以承认，为什么呢？所谓的戒律指的是断恶心的一种相续。在这种情况下，完全不承认无表色和有表色是不合理的。但是像小乘所说的那样，真实存在的一种色法也是不合理的。因此，大乘有圆满的解释方法。

禅定戒与无漏戒也得到所谓断除之戒的名称，那它们在何时获得呢？在无间道中生起禅定与无漏戒二者。有关无间道，第六品当中会讲，每一个道都有无间道，比如无有任何间隔、障碍，马上得到第一地菩萨的道，就叫做无间道。解脱道就像关上门一样，已经完全断除了烦恼。《现观庄严论》当中也讲过，《俱舍论》当中也是这样讲的。每一个道根据它的层次不同，资粮道、加行道、见道、修道都有无间道和解脱道。

那是在所有的无间道均可生起吗？依靠一禅未

至定的那些无间道称为断道。因为这里的禅定戒和无漏戒必须获得第一禅以上的境界，光是闭着眼睛入定实际不算无漏戒，也不算禅定戒……现在汉地打坐的人非常多，他们相续当中到底有没有呢？虽然人的身份是欲界的，但如果获得了第一禅以上的禅定就可以有。什么叫未至定呢？真正的定还未到达，前面的预备阶段叫做未至定。未至定实际上有八种，第一禅的未至定、二禅未至定、三禅未至定、四禅未至定……无色界的每一处都有未至定。意思就是说，正行的禅定马上要达到却还未达到的阶段，叫做未至定。

这里说，通过第一禅未至定的无间道才获得了无漏戒和禅定戒，也叫做断道。如果是无漏戒，依靠一禅未至定的无间道而断除欲界的烦恼和恶戒；如果是禅定戒，依靠未至定的无间道才断除欲界的烦恼和恶戒。

若问：经中所说的“身之戒善妙、语之戒善妙、

意之戒善妙……”以及“眼根以戒守护而住”，其中的意、根之戒到底指的是什么呢？正知正念二者从属于意识而产生，是意戒；随从根识而产生的是根戒。

一般身体的戒和语言的戒律比较清楚，那什么叫意戒？意识群体当中有正知正念，自己心里想：这个不能做，这个应该这样。按照小乘的解释，这叫做意戒。本来根识不会有分别念，但是在意识起作用以后，根识也会出现一种束缚，比如受戒以后不能看电影、电视，或者不能到县上打游戏……自己的根识本来对这方面很喜欢，但是以意识起作用而不去，也即有正知正念摄持，对根识起到一种束缚，这叫做根戒。

从因明角度，如果详细分析，根识本来不会有分别念，那这里为什么这样讲呢？实际根识也是在意识的支配下，自己出现了一种保护的能力而不去接受外界的染污法，从这个角度讲，可以说根识里也有一种

正知正念的部分。希望大家对这个问题好好分析。

己二（具理）分三：一、具无表色之理；二、具有表色之理；三、宣说四类具戒。

庚一、具无表色之理：

乃至守别解脱者，未舍间具现无表，
一刹那后具过去，守恶戒者亦复然。

守别解脱戒者乃至未出现舍因之前具足现在的无表色，第一刹那以后还具足过去的无表色。这也是小乘的一种说法，如果仔细观察，比如去年受戒的无表色，现在还在相续中存在，假立的相续是可以的，因果也安立为相续存在，就像河流一样，但是真正实有的去年的无表色，现在还存在，从中观角度是经不起观察的，会出现常有的过失等。另外，小乘认为未来过去现在三时成实，这也是导致他们出现上述观点的原因。

守恶戒者也是如此，只是名词转换而已。

这是别解脱戒具足的方式，下面说禅定戒和无漏戒具足的方式。

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

具有禅定的戒律者相续中，既具足过去的无表色，也具足未来的无表色。前文也讲过，我们以前也转生过无色界、色界，在轮回当中就像瓶中蜜蜂一样不断流转，过去转生过这些地方，后来禅定已经退失了，退失以后，过去的得绳现在也应该存在，所以禅定戒律的过去得绳和过去的无表色都应该具足。无漏戒则不相同，轮回当中从未得过圣者果位，因此过去的无漏戒、过去的得绳是没有的。也就是说，获得圣者第一刹那的时候，不会具足过去的无表色。入定或

者住于圣道这两种情况下，具足现在无表色。

具有禅定戒者从第一刹那起，恒时具有过去与未来的无表色，因为第一刹那时由以前禅定戒的得绳牵引之故。不过，不具足禅定者，到底有没有过去的无表色，或者说未入定时是不是得绳也不具足？我想应该有，因为我以前肯定转生过无色界和色界，退失禅定的得绳还在相续中存在……可不可以这样说呢？你们自己看吧。有时候我的想象不一定合理，只不过我心里这样想的。

圣者无漏第一刹那时不具备过去的无表色，原因是以前未生起过这样的无漏戒之故。以前从未生起过无漏戒律，连圣者的第一刹那都未获得过，所以，过去的无漏无表色得绳根本不会有。于有漏的禅定中入定以及处于圣道中时，具足此二戒现在的无表色，出定时不具备。圣者出定的时候不具足无漏戒律。一般其他坐禅者出定的时候也不具足禅定戒律，因为它只

是跟随入定。

守中戒者如若，初具中戒无表色，
此后具二无表色。守恶戒具善无表，
守戒者具恶无表，乃至净染强烈间。

守持中戒者，有些具足无表色，有些不具足，主要与发心有关系。中戒与其他别解脱戒有点不相同。守中戒者如果最初具足无表色，之后也具足二种无表色，首先是现在的无表色，第一刹那过后，过去和现在的无表色也具足。守持恶戒者肯定具足恶的无表色，那有没有善的无表色？短期的善无表色可以具足。具有别解脱戒者相续中有没有恶的无表色呢？也可以具有。这两种情况主要是由清净和染污的强烈心所牵引。

守中戒者，发心不太强的情况下，不一定具足无表色。《俱舍论》认为，发心不强烈，无法引发无

表色。无表色是一种色法，必须依靠强烈的心引它出来……我们现在如果没有力气，可能呼吸都有点困难，小乘也这样认为：如果没有强烈的心，不一定能引发无表色。如果存在无表色，则第一刹那具有现在中戒的无表色，第一刹那以后具有过去与现在的两种无表色。

若问：那么，守恶戒者具有善法的无表色吗？守戒者具有不善的无表色吗？具有，守恶戒者顶礼等时具有善的无表色。

比如屠夫想一辈子杀生，发了这样的愿以后，相续中在有生之年会具足恶的无表色，但是屠夫不一定一辈子都在杀生，有时候还是想守个三天的斋戒，在这三天当中，磕头的时候有善妙的有表色，同时善法的无表色也具足。所以，在一个人的相续中，善的无表色和不善的无表色可以同时具足，一个是长期的恶戒，一个是短期善的中戒。

或者守戒者杀生时具有不善的无表色。比如有些比丘在有生之年中守持断除不善业，戒律无表色已经具足，有时候去杀牦牛，他想明天之前一定要杀牦牛，这时虽然没有犯根本戒，但在杀牦牛时，恶法方面的中戒无表色已经具足了。所以，比丘在安居期间不到其他地方去，身体具足善的有表色，有生之年守别解脱戒，善的无表色也具足；突然想明天之前要杀牦牛，恶的无表色已具足，杀牦牛时拿着刀子真正到牦牛跟前去，恶的有表色也具足。按照小乘说法，一个人的相续中，善的无表色、恶的无表色可以同时具足，他会有善的有表色、无表色，恶的有表色、无表色四种色法，有些可以看到，有些看不到。他们宗派的说法就是这样的，大家应该理解。

无表色具足多久呢？乃至没有舍弃强烈的清净心与强烈的烦恼心之前一直具有。比如，当屠夫不再以强烈的清净心来守持斋戒时，斋戒的善无表色不再具足；或者比丘不再以强烈的烦恼心来杀牦牛时，杀牦

牛的恶无表色不再具足。这之前一直具有。

第 81 课

《俱舍论》当中，现在讲第四品。前面已经讲了无表色和有表色之间的差别，现在讲具有的道理，有表色和无表色在众生的相续当中怎么存在、怎么具足，其中无表色如何具有的道理已经讲完了，今天讲第二个问题——有表色如何具有的道理。

庚二（具有表色之理）分二：一、真实宣说；二、旁述。

辛一、真实宣说：

有表色则于一切，正作现具未舍间，
后具过去无未来，有无覆亦无过去。

有表色和无表色有些地方也不相同，不管你受别解脱戒，还是受恶戒、中戒，在未舍弃之前，有表色于一切时存在，正在作的时候具足现在的有表色，第一刹那过后具足过去的有表色，未来的有表色是不存在的，因为未来的心还未产生，因此未来无有表色。有覆无记法和无覆无记法没有过去有表色。

无论受戒、恶戒还是中戒，乃至身语现在与第一刹那的所为尚未舍弃之间，现在的有表色一直具有。第一刹那以后，具足过去有表色，未来有表色不存在，因为它不是随心者之故。

有覆与无覆无记法不仅不具有未来有表色，过去的有表色也不具有，这是由于它的力量薄弱，不能与过去得绳相连的缘故。这也是有部宗的一种说法，他们认为有覆无记法与无覆无记法不仅不具足未来的有表色，过去的有表色也不具足，因为要与过去得绳相连，必须要有强大的力量，但是无覆无记和有覆无记

法不像善法、恶法，不具足这种强大的力量。《自释》当中也讲了为什么力量薄弱、不随心等原因，大家可以看一下。

辛二、旁述：

称为恶戒及恶行，破戒与业及业道。

别解脱戒有几个不同的名称，恶戒也同样有不同的名称。既然说“守恶戒具善无表”，为什么称为恶戒呢？因为恶行不是戒律，不是断除轮回根本之法，故称恶戒。由于受到圣者呵责，故称恶行，比如妓女、屠夫等，在一辈子中受了恶戒以后，会受到人们的呵责。因为是戒律的违品，故称破戒、坏戒。因为是所作之自性，故称为业，通过这种行为做的事情，比如屠夫以杀生为业，这是一种造罪业的事业。由于是彼业之途径，故称业道，有关业道下文还会阐述。

庚三、宣说四类具戒：

守中戒者心弱故，若作则具有表色，
舍弃有表尚未生，圣者则无有表色。

有表色和无表色都具足，有表色具足、无表色不具足，无表色具足、有表色不具足，有表色和无表色都不具足，总共有四种分类。颂词当中只讲到两种：守中戒者，如果心很微弱，只具有有表色、不具无表色，因为心如果强烈，无表色和有表色都可以得到，但心很微弱则不能引发无表色。圣者把无漏禅定有表色全部舍弃以后，也即死亡入胎的时候，由于即生的有表色还未产生，相续中虽然具足圣者的无漏戒无表色，但有表色不具足，因为以前的已经舍弃了，现在的还未生起，这是无表色具足、有表色不具足的一种类别。然后，现在有些受戒的人，有表色和无表色都具足；无色界众生，有表色和无表色都不具足，总共有四类。

具有表色而不具无表色等有多少类呢？有四类。

一、具有表色不具无表色：以前不具无表色守中戒者，如果由于现在的心微弱而只是身语行事，则具有表色而不具无表色，原因是以前不具无表色，现在也不能引发出无表色。比如发愿一天或者三四天当中杀生或磕头，属于短期的中戒，心如果微弱，无表色不能引发，当时正在杀生时有有表色的行为，或者磕头时有表色也具足，所以，具有表色而不具无表色。

二、不具有表色具无表色：前世的有表色已舍，后世的有表色未生的圣者补特伽罗只具有无漏无表色，而不具有表色。比如第六品中讲到的一来果圣者，他死后转生于欲界，以前的有表色已经全部舍弃，在住胎阶段，上一世圣者的有表色已经不存在了，今生的有表色还未生起。主要是这种情况而言的，因为前世的有表色在死亡时已舍，后世的有表色尚未产生。一般住胎有七个阶段，比如鱼形、龟形

等，这时根本表现不出来任何圣者的无漏有表色，但无表色是具足的。

既具有表色又具无表色：如我等众生。

这里讲有表色和无表色都具足，就像有些受戒的人一样，因为受戒以后，相续中肯定有别解脱戒的无表色，在磕头或者守持戒律时的言行也有有表色。

四、既不具有表色也不具无表色：除前三种情况以外的无色界等众生。无色界众生的相续中没有无表色，也没有有表色。

己三（得舍）分二：一、得法；二、舍法。

庚一（得法）分三：一、戒之得法；二、恶戒之得法；三、中戒之得法。

辛一（戒之得法）分二：一、如何获得；二、从何获得。

壬一（如何获得）分二：一、禅定无漏戒之得法；二、别解脱戒之得法。

癸一、禅定无漏戒之得法：

禅定戒依定地得，无漏戒依圣道获。

禅定戒律通过入定而得到，无漏戒律依靠圣者修道，最后证道时可以得到。

若问：禅定无漏戒如何获得呢？禅定所生戒依靠未至定与正禅而得，因为与彼等一起产生之故。比如未至定通过精勤修持禅定而获得，一般正禅和殊胜正禅不用勤作，最后在无间道时自然而然获得。无漏戒依靠圣者的无漏道而获得。第六品讲到，无漏戒通过两种途径来获得，一是以世间道，离贪者的修行来获得；一者通过出世间道而获得。总而言之，最后证道的时候获得这种圣者果位，如四类法智忍和四种法智，也就是说十六行相。原因是具有无漏静虑六地之

一。

癸二（别解脱戒之得法）分二：一、真实宣说；
二、旁述。

子一、真实宣说：

所谓别解脱戒者，依他有表色等得。

别解脱戒怎样得到呢？所谓的七种别解脱戒，是从亲教师等他人的有表色中得到的。比如亲教师要求顶礼、重复羯磨偈颂等等，通过亲教师弹手指等方式来获得。《自释》当中也有，意思就是说，不仅仅戒体需要通过有表色获得，还有一种情况，即颂词里有一个“等”字，所包含的内容是什么呢？不仅有以有表色的方式获得戒体，而且也有以无表色方式获得戒体的情况。

下面讲十种近圆戒，其中有些以有表色得到，

有些以无表色获得。“等”字的意思是指十种近圆。何为十种近圆呢？《三戒论》讲第二品的时候，受别解脱戒分新仪轨和旧仪轨，讲旧仪轨的时候描述过十种近圆。其中佛与缘觉是自然近圆，仅依靠证得自然智慧而生起比丘戒之故，他们无有其他上师，自己通过以前的修道证悟而获得，这种实际是以无表色而得戒的。五比丘以趋入真谛而得近圆，他们的戒体并不是通过言语等有表色获得，而是在证悟真谛的同时获得戒体。以上三种情况通过无表色的方式而得到戒体，前面并不具足有表色。妙誉尊者等依靠善来而得近圆，这是依靠有表色而得到的。大迦叶由承认导师而得近圆。善施由于答问心喜而得近圆，在《三戒论释》中讲到了有关问答的内容。众生主母等由宣说八难断法而得近圆，专门有一个教证⁷⁸。供施女依僧传言而得近圆。中土十人、边地五人具行白四羯磨而得

78 《律词品》：“亲从比丘受近圆，半月比丘处受教，于比丘处许夏住，僧尼二众作解制，犯此于二众迁悦，不言比丘犯戒戒，不得轻侮诸比丘，顶礼恭敬新比丘。”

近圆；六十善群比丘由许三皈依而得近圆。这其中自然近圆与趋入真谛近圆不观待有表色，正是为了包括他们才说“等”字的。

子二（旁述）分三：一、戒恶戒时间固定；二、斋戒之特点；三、居士戒之特点。

丑一、戒恶戒时间固定：

即于有生之年，及一日内真受戒，
无有一日之恶戒，传说彼无此受法。

所谓的斋戒，唐译和《自释》当中也叫近住戒，但《藏汉大辞典》以及很多注疏中均称为斋戒。颂词中说有生之年受别解脱戒，一日当中受斋戒，没有一日守恶戒的说法，为什么呢？世亲论师用很不满的语气说：传说有部宗认为没有这种受法。世亲论师自己认为应该有这种受法。

有生之年真实受七种别解脱戒，一日内受斋戒。

那么，恶戒时间也是确定的吗？无有一日的恶戒，据说恶戒无有这样的受法之故。世亲论师的《自释》站在经部观点，颂词站在有部的观点。有部认为，在有生之年当中，无论恶戒还是别解脱戒都有，斋戒也可以在一日当中受持，但恶戒是没有一日戒的。《自释》专门针对这个问题有辩论，有部宗认为任何人都无有受一日恶戒的传授方法，因为是恶行，是很多人痛斥的事情。世亲论师说：既然守一日的恶行是很多人痛斥的，一辈子恶戒同样不应该受。如果对方说：受一辈子恶戒的想法可能不会有，但是会有造恶业的想法，比如一辈子当妓女、一辈子当屠夫……这种想法产生的时候，恶戒已经得到了。回答：同样，一日当中守恶戒可以成立，没有任何理证违害。但有部认为：佛陀只说斋戒有一日，任何经典中都未提到过一日恶戒。所以，按有部宗的观点说没有一日恶戒，但从理论上应该存在一日的恶戒。《自释》当中有这方

面的阐述，希望大家自己看一下。

丑二（斋戒之特点）分三：一、受法；二、分支固定；三、所依固定。

寅一、受法：

身居低处重复说，不佩装饰明晨前。

具足斋戒之分支，清晨于他前受戒。

既然“一日内真实受”，那么如何受斋戒呢？传戒者或者传法的人在稍微高一点的坐垫上坐着，受戒者在较低的坐垫上蹲坐合掌，跟随传戒者所说而重复三遍，同时读或者先读都是不行的，会有对上师不恭敬的过失。

当时的装束应该如何呢？不能佩带华丽新颖的装饰品。《自释》里面也说了，如果是自己平时经常佩戴的装饰品，比如耳环等，戴着也可以，如果专门

为了这次开法会佩戴则是不允许的。藏地的很多在家人，听说哪位上师传法或者开法会、传八关斋戒的时候，一定要打扮得非常好看，但这是不合理的。

受戒时间多久呢？至第二天日出之前。斋戒具足八分支，如不杀生、不淫行等等，每一个支分都需要受戒者跟随传戒者所说而重复。从何处受呢？在比丘等他者面前受。一般有部宗认为必须在一位比丘面前受，其他的有些经典中说，居士也可以传斋戒，前提是他自己必须具有戒律并且能通达仪轨。《三戒论》中说，斋戒一般是一日之戒，按照世亲论师和无著菩萨的观点，一年当中传授一次也可以，其他时间如三十、初八等吉祥日，自己在佛前受也可以。也就是首先在一位上师面前受，之后自己在佛前受也是可以的。受斋戒时间是在早餐之前，也就是在能看清掌纹之前，必须结束受戒的仪轨。

第 82 课

世亲论师所造的《俱舍论》当中，现在讲第四分别业品中有关有表色和无表色的内容，无表色中讲到别解脱戒、禅定戒、无漏戒，讲别解脱戒的时候，分斋戒、居士戒还有几种出家戒。前面已经讲了近住戒，也就是斋戒怎么守，以什么样的时间守。下面讲分支固定，也就是斋戒有几种戒条，这方面在《三戒论》中讲得比较清楚。

寅二、分支固定：

次第四为戒律支，一不放逸三禁行。

依彼则会失正念，以及成为骄傲者。

这里的支，相当于戒条，佛教当中经常用分支，如八菩提支等。既然说“斋戒具足八分支”，那么数量决定为八支理由何在呢？

断除四根本罪——杀盗淫妄是戒律之支分，因为彼等断除非理作意之故，如果杀盗淫妄没有断除，不如法的作意也不能断除。

戒酒为不放逸的分支，原因是依靠酒会变得放逸无度。《三戒论释》中引用过这个教证，不知道大家还记不记得。无论藏传佛教还是汉传佛教，关于戒律方面，只要有关小乘的问题，必须要引用《俱舍论》，因为这里面对于戒律的判断，或者对修行人的判断，教证特别多。去年我讲《札嘎山法》的时候，里面也引用了很多《俱舍论》的教证，当时我说如果明年能讲《俱舍论》的话再解释。

此外，歌舞等算作一条，高广大床作为一条，非时进餐作为一条，断除此三条是禁行的分支，因为

依靠此等能处于厌离的心态中并随顺之。如果未能戒酒，就会放逸，饮酒会使忆念事与非事的正念丧失。喝酒以后，对所有合理和不合理的法无法分辨，正知正念全部会失去。若未断后三支，就会变得骄傲自满，过午不食可使自己想到在持斋戒，对其他在家人生起厌离心。使他们随顺生起厌离。过午不食，一方面对自己的身体也有所限制，内心也会对轮回生起厌离心，与其他在家人的行为脱离。如果未断其余两条，便会傲气十足，如此也就离破戒不远了。

寅三、所依固定：

他者虽亦具斋戒，然未皈依者无有。

这个教证，凡是讲皈依的时候都会引用，无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中也引用过。

若问：只有居士才能受斋戒吗？虽然除居士外也有具斋戒者，但未皈依者是没有斋戒的。最主要的前

提就是一定要皈依，否则根本不成立为斋戒。《三戒论释》中也讲过，比如一个人仅仅皈依，没有受其他的居士戒，可不可以称为居士呢？按照声闻乘有些宗派的观点，仅仅皈依三宝，相续中已经在守持三宝的戒律，可以安立为居士。不管怎样，大家应该清楚，若未皈依，其他的斋戒也好，居士戒也好，菩萨戒和沙弥戒等根本无从谈起。所以首先要打好基础——皈依，否则其他的戒根本没办法守护。

丑三（居士戒之特点）分三：一、真实宣说；二、别说皈依境；三、支分固定。

寅一、真实宣说：

承诺即为居士故，宣说戒律如比丘。

设若一切均为戒，何言行持一分等。

传闻守彼而得名，下品戒等则随心。

只要皈依承诺了，按照《大名经》的观点，就已

经获得了居士戒。那还有没有再宣说戒律的必要呢？还是有必要的。比如受比丘戒的时候，首先是通过白四羯磨获得比丘戒，后面还是需要学习比丘戒的学处。既然居士需要守持五条戒律，为什么佛经中又说一分戒等呢？传闻小乘自宗是这样回答的，受持的时候全部学处都要受，也即在上师面前说受居士五戒，接下来守持的时候，可以守一分戒、二分戒或者多分戒等。经部宗对这种观点不太满意，所以用了“传闻”，为什么说合理呢？受戒的时候，能守一分戒就说要受一分戒，能守二分戒就说要受二分戒……这样是比较好的，不然像有部宗所说的那样，受的时候一起全部受，守的时候只守一条、二条，这种做法是不合理的。戒律有上品戒、中品戒、下品戒，这是根据他的发心来安立的。

经中云：“身着白衣具根之在家男女诵‘皈依佛、皈依法、皈依僧，祈请摄受吾为居士’而成居士。”《自释》引用《大名经》的教证：释迦牟尼佛

告诉一个叫做大名的眷属：身著白衣的具根者，在佛陀或者其他地方诵‘皈依佛、皈依法、皈依僧’，请摄受我为居士，如此即成为居士，无须其他仪轨。那么是不是仅以此便能生起居士戒呢？这个问题，经部和有部的观点有点不同，经部宗对此问题回答：仅仅如此不能生起居士戒，首先皈依佛、皈依法、皈依僧，并承诺守持居士戒，如有生之年不杀生、有生之年不邪淫等，每一个戒条都由上师念一遍，自己再重复一遍，最后念三遍才获得居士戒。克什米尔的论师则说：先皈依再承诺请尊者摄受，即成为居士，并能生起戒体。《自释》对这个问题也有阐述，你们也看一下。

我们现在学习的这部《俱舍论释》，不广不略，非常好。太略了，没有办法把颂词的内容全部解释出来；太广了也不是很方便，藏文有一个《俱舍论大疏》，有时候一个颂词就要讲二十多页，中间有很多辩论，连颂词都找不到了，《自释》有时候也比较广。

蒋扬洛德旺波尊者的这部注释不广不略，已经把最主要的要点全部说明清楚了。

如果说仅仅皈依三宝就可以成为居士，宣说学处不就无有意义了吗？无有此种过失，因为宣说学处的目的是让不懂学处者了知学处，例如比丘戒通过白四羯磨而得，但也有必要宣说比丘戒的学处。

一般来讲，无论居士戒还是其他戒律，最重要的就是发心，对于每一个学处，一边上师给你念，一边自己心里发愿有生之年守持，这是非常重要的。萨迦派的全知果仁巴讲解《三戒论》的时候也说，居士所守的八条戒，根据受戒者的发心不同，所守护的戒也有所不同，比如发心是为了解除即生中的苦难，叫做救畏戒；如果以获得人天福报的发心受戒，已经成为善愿戒；如果用出离心来摄持而受，就成了别解脱戒。比丘戒也是同样，如果为了治病而受戒，二百五十条就变成了救畏戒；真正用出离心来摄持，

就成了别解脱戒；如果没有任何想法，在整个出家的过程中，没有任何发心，这可能是无记的戒。

若问：假设所有居士都是以五条戒律来约束，只行持一分等戒的居士怎么会合理呢？因为从居士戒的角度，有一分戒、二分戒、多分戒以及圆分戒的不同，这种情况到底合不合理呢？传说最初承诺守护所有学处，之后失毁部分学处而只护持一戒，称为行持一分戒等。世亲论师站在经部的观点说：传说有部宗是这样承许的，最初受居士戒的时候，五戒全部受，之后失毁了部分戒而只守持一戒，就称为行持一分戒。《三戒论释》中也讲过，有部宗首先受持的时候全部受，最后在实际行动中只守一分戒、二分戒等。这是有部宗的观点。经部宗对此并不承认，他们认为，如果能守一分戒就受一分戒，如果能守两分就承诺受两分……如此类推，能够守持几条戒，就在上师面前如是承诺，否则已经欺骗上师了，这是不合理的。

按照《俱舍论自释》和《大名经》的观点，守持一分戒必须以戒杀为前提，在这个基础上守其他的。也就是说，如若守一分戒，不杀生必须要守，在此基础上，再守不妄语、不邪淫等二分戒乃至多分戒。《毗奈耶经》认为，不论哪一条戒，随便守一条戒，都可以是一分戒。所以，说法上稍微有一点点不同，不过也并不矛盾，但他们都要求一定要戒酒，没有戒酒的话，很容易失坏学处。

那有些人说不杀生的戒条可以守，但是喝酒实在不能戒，这种人到底是传戒好，还是不传戒好呢？还是传戒好。有些经论中虽然不是很明显，但是没有给他传戒的话，可能永远不会有受戒的机会，如果传戒，虽然暂时喝酒，但是不杀生戒或者不邪淫等戒条也许守得很好。因此，从功德方面来讲，传戒的利益更大。

我们也经常遇到一些人，抽烟、喝酒很难断，有

些法师说抽烟、喝酒就没有缘分皈依了，没有缘分受居士戒了……这样的话，他可能认为自己这一辈子都完蛋了，因为戒酒、戒烟是不可能的。他可能永远都不会皈依。但是皈依法没有这个条件，有些人不懂戒律、不懂《俱舍论》，然后说：喝酒就不能皈依法。虽然佛陀说：如果饮用草尖许的酒，则彼不是我的声闻，我不是他的导师。从阿罗汉或者受戒比丘的角度来讲，的确如此，一滴酒也是不开许饮用的。但仅仅皈依不可能变成声闻、阿罗汉，从这个角度来解释的话，一点酒都不让喝可能不太妥当。有些真的业力特别深重，喝酒肯定断不了，但是他心中皈依法，这种情况下是可以的。只是有些人太开放了，杀生也没事，只要心中有佛就可以，从某个角度来讲，只要皈依法的心不退是很好，从另一个角度来讲，太广了可能不太合理，所以这个地方一定要掌握分寸。

若问：如何会成下品戒等呢？因为根据发心的不同，就发心微小等而言，也有下品戒等。有些发心

比较大，比丘戒中所有的违品都能断除，戒律全部能守持；沙弥和沙弥尼守持十条戒律，是中等的发心；居士和斋戒，是下等的发心，这是从发心方面来分析。《自释》中说，有时阿罗汉的发心也不如凡夫的发心，为什么？有些凡夫比丘僧，能够守持圆满的戒律，而阿罗汉也有在家身份，守持的戒律比较少，虽说是阿罗汉，也不如凡夫比丘的发心广大。

寅二、别说皈依境：

**所谓皈依三宝尊，即是皈依能成佛，
无学法与有无学，僧众以及涅槃法。**

若问：既然说“然未皈依者无有”，那么对何者皈依呢？皈依三宝，即皈依能成佛的无学法，也就是指佛陀相续中的尽智与无生智等，而不是皈依佛陀的色身，因为色身与凡夫无有差别之故。有关尽智和无生智，下面讲第六品和第七品的时候会有详细描述，

也就是说，佛相续中断除一切烦恼、获得圆满功德的智慧，叫做尽智和无生智。

小乘的不共说法，皈依佛陀的时候一定要皈依释迦牟尼佛相续中的抉择灭和非抉择灭的智慧，不能皈依佛的身体，为什么呢？在凡夫义成王子时的身体，与现在佛陀的身体无有差别，全部是集谛和苦谛所摄，是有为法，是欺惑性的，所以不是皈依处。

那么，只皈依一佛还是皈依所有的佛呢？皈依所有的佛，原因是诸佛道相均相同，获得的断证功德全部相同。

僧众也可依此类推，所皈依的僧众是有学、无学的僧众。无学道阿罗汉也包括在僧众当中。第六品会讲到，预流果、一来果、无来果、阿罗汉果，四向四果，总共有八圣，这些僧众包括在内，他们相续中的功德作为皈依处，并不是僧众的身体作为皈依处，这也是小乘不共的说法。

皈依法是指皈依唯一的涅槃灭谛，也就是通过抉择获得的灭法。

有关皈依三宝的观点，《大圆满心性休息大车疏》当中也讲了很多小乘、大乘、密宗的观点。小乘有部宗是这样认为的，《自释》当中也有这方面的辩论，经部宗问：既然佛的身体不作为皈依处，用恶心出佛身血为什么会犯五无间罪？有部宗对此回答：虽然佛的身体不是真正的佛，但损害佛的色身对法身有害，因为对佛的色身出血，可能灭尽智会有点点“痛”……但是这种说法并不合理，经部宗认为，佛陀的法身和色身，全部属于灭尽智的范畴。因此，按照大乘以上的观点，佛陀的身体就是佛陀，皈依佛的时候，包括佛陀身语意在内全部都要皈依，并不是单单皈依佛陀的智慧，而不皈依佛陀的身体，没有这种说法。《自释》里面应该也是这样成立的，佛陀的身体也是佛陀，不然除比丘的戒律无表色以外，比丘的身体不是比丘了，有这个过失。

总的来讲，皈依的对境应该是三宝，如何皈依，皈依有什么功德等，在佛经中都有记载。《自释》当中也引用了一个教证：“众人怖所逼，多皈依诸山，园苑及丛林，孤树制多等。此皈依非胜，此皈依非尊，不因此皈依，能解脱众苦。诸有皈依法僧，及皈依法僧，于四圣谛中，恒以慧观察。知苦知苦集，知永超众苦，知八支圣道，趣安隐涅槃。此皈依最胜，此皈依最尊，必因此皈依，能解脱众苦。”这个偈颂，在很多密宗论典中也引用过。这是《杂事律》里面的一个教证，但是《自释》里面没有说《杂事律》，圆晖法师在讲义中也引用了这个教证，希望大家能记下来。

因此，皈依的时候一定要明确，只有皈依法僧三宝，才能真正从轮回中获得解脱。其他世间上很多人说，遇到恐怖和违缘的时候，到山里面躲一躲，或者吃一点药等等，有各种各样的想法，实际这些都不是究竟的皈依，即使暂时依靠这些，也一定要知道，

都是三宝加持所显现的依怙处，应该以这种方式来皈依。

《自释》里面讲到皈依的自体，即指言语的自体。意思就是说，真正的皈依是什么呢？通过语言表达以后，成为真正的皈依佛教徒。一方面这也是一种说法，但实际上，皈依佛、皈依法、皈依僧不是口头上说说就可以的，必须在内心生起一种坚定的心，从此以后再不皈依任何邪魔外道，只皈依殊胜的上师三宝。这就是皈依殊胜处，从这方面来解释好一点。

寅三、支分固定：

邪淫极受谴责故，易守不作得戒故。

依照承诺而得戒，并非于诸相续离。

倘若已违诸学处，则会言说妄语故。

佛制罪中唯戒酒，是为守护他戒故。

若问：在其他的戒中都安立为断非梵行，居士为

什么不立为断非梵行而只是安立为断邪淫呢？一般出家人的戒中要断除所有的不净行，居士五戒中为什么只安立一个断邪淫呢？这是有原因的。邪淫是指侮辱他人之妻并是堕落恶趣之因，极度受到谴责，从因果方面来讲极其不好，而非梵行并非如此。又因为在家身份容易断除邪淫，而非梵行很难做到。圣者在他世中获得不行邪淫之戒，非梵行并非如是。

那么，居士后来再娶妻也成了行邪淫吗？比如守居士戒的时候，已经在上师面前承诺不邪淫，但是以前没有家属，现在娶了一个妻子，或者以前的妻子死亡后再娶妻，到底犯不犯居士戒呢？不犯。由于承诺不以贪欲行邪淫，依此便可得戒，并非以相续来隔离，与他相续做非梵行并不犯戒，也就是说不是断非梵行之义。

四语业分别是绮语、粗语、恶语、妄语，为何只将不妄语安立为居士应守护的戒条？这也是有原因

的，如果未立此戒条，有人违越了所有学处，当别人问是否犯戒了时，他就会说未犯。实际居士需要守持的不妄语戒是不说大妄语，比如自己没有获得神通而说自己有神通，这是大妄语。但这里讲的是普通的妄语也必须断除，不然别人问他是否犯戒时，很可能会说妄语，因此首先让他受持不妄语戒，这就是断除妄语的目的所在。

若又问：居士的佛制罪只将不饮酒立为戒条，原因何在？其原因是断除佛制罪的饮酒，就是为了守护其他所有学处，如果未能戒酒，很有可能喝酒以后违犯其他戒律，因此也是以预防为目的。

第 83 课

《俱舍论》当中，前面已经讲了别解脱戒中的居士戒和斋戒，同时又讲了皈依的对境以及居士戒的支分。大家都知道，无表色的戒律分别解脱戒、禅定戒、无漏戒三个方面，那么，这些戒律依靠哪些法在自相续中获得呢？今天主要阐述这个问题。

壬二、从何获得：

欲界所摄一切戒，依二者与现众得，
禅定戒与无漏戒，依靠正行诸时得。

欲界所摄的别解脱戒，依靠一切而得，一切是指加行、正行、后行，还有二者即断除自性罪和佛制

罪，以及现在的众生而获得。禅定戒和无漏戒依靠加行、正行、后行当中的正行，时间则是过去、现在、未来均可获得。

若问：这所有的戒从何而得呢？属于欲界的别解脱戒由所有加行、正行、后行断除不善业的所有加行、正行、后行获得，也就是说，依靠戒律的加行断除不善业的加行，依靠戒律的正行断除不善业的正行，依靠戒律的后行断除不善业的后行。反过来讲，断除不善业的加行、正行、后行，就会获得戒律的加行、正行、后行，通过这种方式来获得。

简单来说，依靠断除自性罪与佛制罪二者之基众生与非众生而获得。首先分析依靠自性罪而得，依靠自性罪之基众生，诸如杀生，依靠自性罪非众生，诸如盗金。无论居士戒、比丘戒等哪一种戒律，都有不杀生这条戒律，从自性罪和佛制罪来分，十不善业都属于自性罪。自性罪当中，有依靠众生和不依靠众生

两种，杀生是依靠众生的，而非众生如金子，比丘受戒时承诺不偷盗，偷金属于自性罪。依靠佛制罪基众生，诸如接触女人，像受比丘戒不能接触女人，这是佛陀制定的戒律，不是自性罪；依靠佛制罪非众生，如割草，比丘一般不能割草。

因此，获得戒律有几种情况，一是在断除前行、正行、后行不善业的过程中，获得自己戒律的前行、正行、后行。还有断除佛制罪中依靠众生和非众生，以及自性罪依靠基众生和非众生的不如法行为而获得的戒律，颂词中说“依二者”的意思就是这个。

是依靠什么样的众生而得呢？依靠现在的众生而得，并非依赖过去与未来的众生获得。依靠众生获得的戒律必须是现在的众生，比如现在的女人、现在的牦牛能不能杀，通过现在的众生来衡量。原因是过去与未来不能作为现在杀生之基的众生。杀生只是一个举例，不管杀生也好，邪淫也好，妄语也好，任何现

在的别解脱戒，都需要依靠现在的众生，不存在依靠过去众生断除妄语而获得戒律的说法。

当然，通过其他间接的途径来推，可能也有个别的情况存在，但有部宗自己是不会承认的。还有些讲义里说：现在的众生虽然不是自己的对境，但是看待现在的众生来发愿也有功德，比如现在的众生中有能杀和不能杀两种，能杀的指离我很近的牦牛、小虫等；不能杀的如雪山的狮子、地狱众生、无色界众生等，想杀也杀不了，但是在发愿过程中，现在的所有众生我都不杀。有些注释里说是有功德的。

那么，从不杀众生的角度，是不是根据众生的多少，自己所获得戒律的功德也有大小不同呢？有些注疏里有这种疑问：释迦牟尼佛时期的所有众生，我都不杀，未来弥勒佛出世时的众生都不杀，那时候获得的戒体和现在获得的戒体有没有大小区别呢？有部宗是这样回答的，未来弥勒菩萨出世的时候发愿不杀众

生，和现在释迦牟尼佛出世时发愿不杀众生，从所得戒体方面可以说没有差别，功德方面没有差别。为什么呢？发愿时我并没有想有多少众生，而是所有的众生，也许众生有多少的差别，但在得戒功德方面没有差别。

一般来讲，在心里发愿：包括欲界、色界和无色界的众生在内，哪怕是自己不能杀的众生，从现在开始都不杀。这样的话有很大功德。有些人想：不杀牦牛可以，至于不能杀的，没必要去发这种多余的愿。实际从大乘角度来讲，要有广大的心，一定要有这样的发愿，也是非常有功德的。因此，所谓的别解脱戒是通过现在的众生而获得的。这也是有部宗不共的观点，根据佛经也可以这样承认。

与别解脱戒不同，禅定戒与无漏戒依靠断除不善业之正行而获得，并非是依于断除加行与后行而得到，因为它们不观待断除加行与后行，因为此二戒是

随心戒，在获得禅定的时候就获得戒律，其原因是于此等中入定正行能生起断除下地之本体，而加行与后行大多数属于下地的本体。加行和后行当中，后行属于出定阶段，而加行还未正式入定，这些都属于欲界下地的境界。这也是指依靠断自性罪而获得，并非是依赖断佛制罪而获得。第三品中也讲了，禅定戒有些通过修行获得，有些自然而获得，尤其在最后坏劫的时候，很多众生相续中，即使不修也会自然而然生起上地的境界。因为尚未承诺断佛制罪之故，一般别解脱戒需要承诺：从此以后守持二百五十条戒律等，但是禅定戒和无漏戒没有真实受戒的仪轨，也无须承诺。自性罪还是有的，为什么呢？入于禅定的时候，自然而然防止十种不善的自性罪。

它们依靠三时一切时间而获得，因为既依赖现在的众生也依赖过去与未来的众生而获得。这是因为禅定戒与无漏戒是随心戒，过去的心和未来的心都有一种得绳，而无情法没有未来和过去的得绳。

昨天有些道友也提出一个问题，我想用得绳来解释也是可以的，意思就是说，前面讲到有表色不存在、无表色存在的戒律，比如圣者死亡时，有表色已经舍弃了，无表色的戒律依然存在，由于他当时不一定处于入定状态，因为当时属于入胎期间，怎么会有无表色存在呢？这时应该承认有得绳。有关随心戒的问题，很多可以用得绳来解释。这是小乘有部宗一种独特的观点，明显的法不存在的时候，不管未来还是过去，都可以用得绳来代替。如果是唯识宗，虽然没有明显的心，隐藏的习气可以存在，有部宗则承许为得绳。

以上已经讲了欲界别解脱戒，还有禅定戒、无漏戒通过什么样的因缘而获得，下面讲戒和恶戒。当然前面也属于戒，但是属于戒和恶戒的一种特殊分类。

戒依一切有情得，支分与因有差别，
恶戒则依诸众生，及诸支得非诸因。

戒律依赖一切众生而获得，这是由于对一切众生均断除罪业的缘故。不管任何戒律，不杀生也好、不邪淫也好……不分场地、不分未来过去，不杀生是指不杀任何众生，居士戒中的不邪淫指除自己的妻子以外的任何人，如果是梵净行则是指所有众生。因此，真正的戒律需要断除对一切众生的罪行而得到。在戒条方面，所缘众生当然是一切众生，但在分支和因方面，根据自己所受戒律不同也有一些差别，所有其他戒从身语四所断中获得。其他戒是指沙弥戒、沙弥尼戒和居士戒，这些是不是身语的七种罪业全部断除呢？并不是，比如语言方面的戒条，绮语、恶语等并未要求断除，只要求断妄语。其中的居士戒在所属支分当中，有守持个别戒条也可以圆满戒的。而比丘戒是从所有身语七所断中获得，因此叫做近圆戒，需要断除身体和语言方面的所有不善业。

一般正知正念比较好的修行人和守戒律的人，如果以无贪、无嗔、无痴三根本善作为因，三者可以

同时并存而获得；若下、中、上品等起三者作为因，则此三因不可能共存，这时是从其中任意一等起中获得。

那么，恶戒也依靠一切众生而得吗？恶戒依靠一切众生，并且分支也是由杀生等所有业道中获得，所不同的是，它并非从所有因中获得，因为三根本不善不会同时产生，比如生嗔恨心的时候不会同时生贪心，生贪心的时候不会同时起嗔恨心，这三种等起不会共生。这里主要是有部宗的观点来分析的，经部的观点，在众生方面可能有一些差别，比如根据发心的不同，不一定对所有众生断除恶心，有些人发愿只杀猪等的戒条，也是获得了一种恶戒。这是经部宗其他的分析方法。希望你们看一看《自释》，其中也有这方面的论述。

辛二、恶戒之得法：

恶戒则由行彼事，或由承诺而获得。

若想：恶戒是从什么中获得的呢？恶戒在两种情况下可以获得，以屠夫为例，如果最初就转生到屠夫种姓中，那么开始从事其杀业即获得恶戒。以前印度就有这种传统，转生到屠夫家里，孩子长大以后，认为：父亲就是这个种姓，我应该做这件事情。从此以后也以杀生为业，这时就会获得恶戒。还有一种情况，他自己最初并未转生到屠夫的种姓中，但是为了自己的生活，来到主人面前发誓说“我要以此维生”，由此生起颠倒意乐，并真正着手做此事，则获得恶戒。《自释》里面讲得较多，比如杀猪、杀羊、杀鸡等，全部是受恶戒的众生，虽然没有单独的仪轨来受恶戒，可能传恶戒的上师也不会有……不过现在的人特别特别可怜，真的有一个受恶戒的场合的话，可能会有很多人参加。

我想在座很多人的家人可能也造过这方面的恶

业，尤其南方一带或者其他地方，受恶戒的人肯定比较多，虽然没有仪轨来受，但是他自己发了这种愿，比如养猪、养鸡甚至养吐丝的蚕以上，全部属于受恶戒者。这些众生一方面很可怜，一方面对有些出家人有意无意中也有过世间方面的帮助，所以我希望在座的人，为了能让这些受恶戒众生相续中的罪业获得清净，大家一起念个心咒：“嗡班匝_儿萨埵吽，嗡班匝_儿萨埵吽……”

这里所讲的恶戒，也就是说，从开始做这件事情，虽然没有恒时发这种心，但他相续中也如生起菩提心和戒律一样，在睡眠或者无记状态的时候，罪业都会一直自然增长。在《自释》以及有关的注疏中都讲了，在自己的恶心未遮止之前，也即没有生起“从此以后再也不做这种事情”的心之前，相续中原来的恶戒一直都在增长，就像生起菩提心以后，睡眠当中也会增长功德一样，具足恶戒的众生，甚至在其他地方散乱的时候，相续中的恶戒也一直在增长。

所以，自己家里如果真的有些亲戚朋友等守恶戒的众生，在你有能力、有因缘的时候，一定要让他们发愿，尤其有些老年人晚年的时候，比如不能杀众生的时候，也可以告诉他：你心里面发愿，从此以后再也不杀众生了。如果临死之前有这样一个断恶的心，能够行持一点善法也有很大功德。在我们以后接触的人当中，可能会有很多守恶戒的人，能不能尽量让他断恶戒？如果实在不行，在他老年的时候，再也不能真正去杀生的时候，让他断杀，这种功德也是非常大的。

有关这方面，以前昼辛吉的传记中也有：哪怕守持白天不杀生的短期戒律也是合理的。有些注释里面说：不仅是一日的戒律，也有短期的戒律。昼辛吉的传记可以充分说明这一点：三天当中不杀生，暂时也可以获得三天的戒律。总的来讲，断除相续中的恶戒很重要。

辛三、中戒之得法：

剩余无表则依田，承诺恭敬而获得。

剩余无表是指戒和恶戒以外的中戒，通过福田、承诺、恭敬心三种途径可以获得。由田中获得，诸如七种实生福，比如只是想供养僧众三天，三天当中自然而然会通过福田获得中戒，或者中断他人传承，伤害上师、道友等，都是通过严厉的福田获得短期恶戒。还有由承诺而获得，如发誓未顶礼佛就不用餐；恶方面的中戒也是同样，比如杀生之前不吃饭，也是通过承诺而获得的中戒。由恭敬心中获得，诸如由猛烈发心而得，善的方面，比如认为上师的教言特别殊胜，在一个月中认真背诵，这是对善法方面的恭敬心；或者对恶法有强烈信心，如发愿一个月当中看电视，依靠对电视的强烈贪心，从中获得一个月的短期恶戒。

庚二（舍法）分三：一、戒之舍法；二、恶戒之舍法；三、中戒之舍法。

辛一（戒之舍法）分二：一、别解脱戒之舍法；二、禅定无漏戒之舍法。

壬一、别解脱戒之舍法：

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

舍戒有几种情况：一是还戒，二是死亡，三是出现两性，四是生邪见而断善根，五是过时间如斋戒过一夜等。有的宗派认为犯了一条戒则所有的戒都已经舍了。也有人说，正法隐没的时候也会舍戒。克什米尔的班智达和论师们说，一个人的相续中可以有具戒和破戒两者同时存在，就像富裕的人需要还债一样。

如果在知言解义之人面前诚心还戒，则舍别解脱戒，因为已生起与受真实学处相违之有表色的缘故。还戒，也经常被称为舍戒。舍戒时一定要在知言解义、精神正常的人面前说：我现在不能守持别解脱戒，要舍弃。这类语言与真实的学处相违，由此而舍戒。按理来讲，作为出家人一定要守持清净的戒律，这是一切功德之本，是非常重要的。如果实在不能守，在其他人面前舍戒，一方面不犯破戒的过患，另外可以体现出对世尊戒律的尊重心，以后重新受也有恢复的机会等等。《毗奈耶经》也讲过很多舍戒的功德。

死亡时也已舍别解脱戒，原因是它的所依已不存在。别解脱戒是有生之年的戒律，这在《三戒论》的最后也讲过，这里不用广说。再者，顿时出现两性也会舍别解脱戒，因为已失去所依之故。男根、女根同时出现，无法作为戒律的所依。异根出现属于变性，在变三次之前，戒律的所依可以存在，但顿时出现两

性，同时也会舍弃戒律，如果最后又变成男人或者女人，需要依靠新的仪轨重新受持戒律。

断了善根也会舍别解脱戒，由于断绝了戒之根本的缘故。如相续中生起无有因果、无有前世后世的邪见，而且这种想法极为强烈，就会舍别解脱戒。有时候有点怀疑不一定断除善根，因为现在有些人受唯物论的教育特别深，一直在犹豫：到底是不是“善有善报、恶有恶报”？这时不一定会断善根，但是相续中真的生起“因果肯定不存在、前世后世肯定不存在”的想法时，善根已经断了，原先所受的戒律也同时舍弃了。这时依靠其他善知识的引导，相续中又生起正见的时候，善根可以接上，但戒律已经舍完了，必须依靠新的仪轨重新受。

在这些基础上，过一夜则舍斋戒，因为承诺受戒的时间已圆满。

《俱舍论》对有些聪明人或者前世有些福报的人

来讲，可能很多道理会记得比较清楚，但还是要下功夫。有时候遇到一些学问的时候，认为这个对我没有什么用，另一个地方有更殊胜的法。这实际是最大的障碍。对任何一门学问都要有信心是很重要的。

有些西方论师说：四根本戒当中，犯任何一条，所有的戒律均已舍弃。红衣部的其他论师则说：正法隐没会舍别解脱戒，原因是当时学处的界限与羯磨仪轨已经无有。阿阇黎世亲论师对此是这样说的：正法隐没时由于戒律的羯磨已不存在，因此不会重新得戒，而并不是说以前已得之戒重新舍弃。克什米尔的论师们则认为，犯根本罪也有具戒与破戒两者，《三戒论》中也讲过，就像现在的大多数老板一样，既负债累累，在银行贷了很多款，同时又具有财产，享受得非常好。所以，听到他贷款的数额，觉得这个人真的很可怜；另一个角度来看，这个人生活得很好，真的很羡慕。忏悔堕罪而获得阿罗汉只是对具戒而言的，例如，欠债者只有将欠款还清，才会成为真正的

富裕者。实际上，这种说法是不合理的。

世亲论师在《自释》中说，克什米尔有些论师认为：所受戒律的仪轨有所不同，所得的戒体也不相同，因此一条戒破了，不一定全部都会破。比如头已经砍断了，脚不一定会砍断，所以，四根本戒或者其他任何戒条中犯了一条，其他戒体应该还在。对于克什米尔有些论师的观点，世亲论师则说，你所说的观点，世尊已经作过回答，比如多罗树被断头，其他全部会枯干一样，犯一条根本戒，其他根本戒都会同时犯。

有些佛经中说：犯戒比丘也犯堕罪。这是什么意思呢？世亲论师对此解释，这里所谓的堕罪并不是指比丘戒里的堕罪，而是从堕入恶趣来讲的。因此，不管其他论师如何承认，自宗按照世亲论师《自释》的观点来讲比较合理。只是功德光和释迦光对有些戒律的说法也不太相同，有些认为：犯一条戒，其他戒律

还在。小乘方面这种观点比较多，有关这方面的辩论也比较强烈。但一般来讲，世亲论师和无著菩萨都认为，犯一个根本堕罪，其他也会犯。这里面并没有安立自宗，只不过说明了一下他们的观点。

第 84 课

《俱舍论》主要讲释迦牟尼佛第一转法轮的究竟宗旨，实际这部论应该是南传佛教和一些小乘国家加以弘扬，但是现在像泰国、缅甸等很多国家，虽然行持小乘的观点，真正通达其中道理的人相当少。所以，我有时候想：学好《俱舍论》以后，不管是到南传的道场还是北传的道场，在弘扬佛法的角度来讲，很多人可能会有很大信心。现在很多佛学院都会讲《俱舍论》、中观、唯识等，个别法师肯定会讲的，但能不能讲出里面真实的意义，也不好说。我以前在其他地方问过一些专门讲《俱舍论》的法师，据说已经讲过两次了，我问有表色和无表色的差别，还有有表色是怎样的，无表色是怎样的，这位法师确实有点

说不上来。

我有时候想：你们以后在弘扬佛法方面，不要到了—一个地方就讲《前行》，他们都认为这是藏密，不一定学，如果讲《俱舍论》、唯识，可能很多人愿意听，因为现在很多人是这样的。以后弘扬佛法的时候，首先要有一个方便法。那天有些道友也说了以后弘扬佛法的一些想法，我觉得也是很好的。比如到哪一个寺院里面去，一开始就说“我是学藏密的”，然后身上穿着红色的衣服，不管你境界多么高、长得多么好，别人不一定接受。因此，首先要观察，这个寺院是净土宗的寺院还是禅宗的寺院，如果是净土宗的寺院，你应该说“我是学净土的”，先在寺院里待下来，所作所为也应该随顺，到了一定的时候，有关净土方面的，不论汉传还是藏传的很多经论，慢慢弘扬；如果他们是禅宗也同样的。但是个别道友，刚开始就把别人吓跑了，他要念降伏法、要修金刚橛、大威德法，大家都觉得他特别怪，这样的话，弘扬佛法

可能也很困难。实际上学密宗的人的头上没有长角，外面看不出来，只要把衣服换了，内心大圆满本来清净的见解保持不变，行为上不管是禅宗还是净土宗，一定要随顺他们，这时候弘扬佛法的机会自然而然会出现。麦彭仁波切在《君规教言论》中也说：说话的时候，首先要看对境是什么人，如果他喜欢政治，先通过政治方面的道理来沟通；如果喜欢美术，就通过这方面来沟通……与人交流的时候要有一点方式方法。

学院的有些道友回去以后，见到一个人就“喻玛呢巴美吽”“喻班匝_儿萨埵吽 嘿嘿 迪叉 迪叉 班匝_儿 班匝_儿”，这样的话，大家都不能接受。从这个角度来讲，我们有些道友比较笨，应该有一种方便法是很重要的。接触有些人的时候，先看一下这个人写过什么书、研究什么、在什么地方毕业的，大概有个了解，之后要赞叹他的上师、学校，这样一来就有共同语言了。这方面要随顺世间的人，我觉得很重要。

另外，你们以后可能会弘扬《俱舍论》，现在这个译本比较易懂，如果用其他的唐译颂词或者《自释》的话，恐怕有点点困难。

壬二、禅定无漏戒之舍法：

禅定所摄之善法，由从转生退失舍，
无色所摄亦复然，得果修退舍圣戒。

对禅定所摄的一切无表色和有表色的有色善法戒，在转生或从等持中退失时，将舍彼地所摄之戒。比如第一禅到四禅之间所有的戒律，全部属于随心戒，有两种情况，一种是转生到他地，如从第一禅转生到二禅时，会舍弃一禅的禅定戒，转移到二禅的戒律，或者第四禅到无色界等等；或者退失时，比如色界天人相续中生起欲界的心，从第一禅中退失，原来一禅的禅定戒律会舍弃，或者第四禅的禅定戒相续中生起分别念的时候，四禅退到三禅，三禅退到二禅，

二禅退到一禅，也有这种情况。这是从色界来讲的。

此外，属于无色界的善法戒也是在转生或退失时舍。当然，一方面无色界没有有表色和无表色的戒律，但是可以安立得绳。讲《俱舍论》的时候，无色界本来不该有的法，在说的时候可以从得绳上安立。小乘的得绳有时候用处特别大，如果没有得绳，在很多地方会有困难，因此，不能否认得绳，否则很多法无法安立，比如无色界没有身体，有表色肯定没有，那有没有无表色呢？如果有人这样问，对此回答，得绳形象的无表色可以存在。有些注疏里也这样讲的，比如最后转生而获得无色界无表色禅定戒时，戒的自体应该以得绳形象的方式来理解。

圣者在得四果时舍四向所摄的无漏戒，修炼根时舍钝根所摄之戒，从果中退失时舍殊胜所摄之戒。这里讲到了有关无漏戒的几种情况，圣者得四果时，预流果、一来果、无来果、阿罗汉果，每一个果都有向

和果，这方面在第六品中讲得比较细致，获得每一个果的时候，都会舍弃向。也就是说，获得预流果的时候，会舍弃预流向；得一来果的时候会舍弃一来向；获得无来果的时候会舍弃无来向；得阿罗汉果的时候，会舍弃阿罗汉向，而四向所摄的无漏戒，在得果时也会同时舍掉，这是一种情况。

还有一种情况，修炼时舍钝根所摄的戒，第六品会讲到，有些众生本来就是利根，有些众生是钝根，钝根者通过慢慢修炼以后会变成利根……就像这里有些人刚来的时候，非常聪明，背诵等各方面都很不错；有些人刚来的时候特别特别笨，但是看到其他人特别精进，自己也开始精进，对根不断修炼，到一定的时候，可以超越很多人。下面讲到六种阿罗汉的时候，有退法阿罗汉、思法阿罗汉等，还有有学道的一来果和无来果，都是需要修炼根的，成为利根时，将原来钝根部分的无漏戒舍弃，重新获得利根部分的无漏戒。

还有从果中退失的情况，如有学道渐次者之一来果、无来果等，除预流果、离贪一来果与不来果以外都有退失的情况，无学道阿罗汉也有退失的情况，比如获得阿罗汉果位之后又退失，但是这一生中会恢复，不会出现堕入轮回的现象。在如此退失的时候，比如原来是阿罗汉果位，退失到无来果的时候，原来的阿罗汉无漏戒已经舍弃了，这叫做从果中退失，会舍弃原来殊胜所摄之戒，重新获得比较低劣的无漏戒。

辛二、恶戒之舍法：

恶戒乃由得戒死，出现两性而舍弃。

若问：如何才能舍恶戒呢？恶戒在得戒时会舍弃，因为当时生起了与之相违的强有力对治；死亡时也会舍，因为死时所依已灭之故；顿时出现两性也将舍，原因是彼时已失去了恶戒的所依。

在三种情况下会舍弃恶戒：第一种情况，比如原来是终生杀生的屠夫，具有杀生的恶戒，后来受持居士戒，这时原来的恶戒一定会舍弃。《俱舍论大疏》中说：想要舍恶戒，必须守戒律，否则即使没作恶也会增长罪过。屠夫想真正舍弃相续中的恶戒，仅仅是不杀生或者没有兴趣杀，这样还是不行的，必须从此以后守持戒律，并且发愿从现在开始不做杀生之事，这样会有很大的功德。因此，从未杀过任何众生，和受不杀生戒的人相比，哪个功德更大呢？受不杀生戒的功德相当大。如果只是不杀生，石头也不杀生，因为心处于无记法当中，虽然不会产生过失，但也不会有功德。

有些人说：心中有佛就可以了，受戒是多余的事情，根本没必要去受戒。尤其有些对佛法一无所知的人认为：只要心中有佛就可以了，我从来都不杀生，从来不会损害任何众生。如果真的不损害任何众生，最起码受持一个戒律是非常好的。有些出家人到外面

去的时候，在家人如果愿意受不杀生这种戒，可以给他们传。一般像居士戒，按照有部宗的观点都可以给在家人传，只要让他在佛像面前或者在自己面前念一点简单的仪轨，最少是不杀生，从此以后他相续中就有戒律了，之后功德会逐渐增上。

戒律是一切功德之根本，自相续当中一定要发愿，不仅不杀生，而且在有生之年不杀生，这样发愿以后，自相续中就有了戒律作为所依，一切功德依靠它可以增长。因此，平时在有些守恶戒的人面前，让他发愿从此以后再也不做这种恶事，一定要给他传一个戒，如要求他从此以后再也不杀生，受戒后他相续中就有了善根功德的所依。确实有些人以前是屠夫、妓女，到四五十岁的时候已经没有能力作恶，在晚年的时候根本不会做这些恶事，但是他的相续也不会有善法，如果发愿：从此以后再也不做这些恶事。如此好好忏悔，以后再也不去做，依靠这一条戒，很多功德会依此增长和产生。

《自释》和《俱舍论大疏》中也讲到，像屠夫、妓女等，以前受恶戒的这些人，中间受八关斋戒，比如一日当中守八关斋戒，明天以后已经过了八关斋戒的时间，戒律的相续已经没有了，这时他的相续会变成什么呢？有两种说法。一种说法是，明天以后会恢复原来的恶戒相续，《自释》中举了一个比喻，铁在火里面燃烧时会变成红色，拿出来放在冷的地方，又会变成原来的青色。还有一种说法，这时如果继续做原来的坏事，恶戒也会恢复，没有继续做坏事的话，恶戒不会恢复，因为从受斋戒时起，恶戒相续已经被斩断了，从此以后再也不会恢复。《俱舍论自释》中对这两个观点没有评价，也就是没有说哪个对、哪个不对。我个人认为第二种说法可能比较合理，后面没有继续作恶的话，恶戒从此以后已经斩断了，如果继续作恶，原来的恶戒还是会恢复，可能有这种情况。

所以，以前受恶戒的这些人，有办法的话，最好

是让他们受一些居士戒，这是相当重要的。去年慈诚罗珠堪布到石渠去，当时有几个杀牦牛的屠夫，堪布专门给他们钱，叫他们受居士戒。后来堪布回来的时候，我开玩笑：可能你的钱用完了以后，他们又开始杀生。但是这些人受了居士戒以后，确实从此以后他们的相续守戒没有再犯的话，就已经有了善法戒。

大家遇到这些人的时候，不但让他不要杀生，如果真能守善戒是最好的。我之前说过吧，县上有一位老板，好几年当中一直在杀牦牛，后来我们跟他说了很长时间，他可能也想通了，现在不杀生而且受了一分不杀生的戒，在甘孜开小商店。这样做是非常有功德的。

我特别讨厌那些愚痴的人，那些人经常认为：自己是很善良的人，心中有佛就行了，什么戒都不用守，跟你们佛教徒也是一样的。受戒是多余的事，受戒有什么用，皈依有什么用……这些都是多余的事

情。确实那些人不懂佛法，受戒不是多余的事情，皈依不是多余的事情，发心不是多余的事情，发心、受戒、皈依有很大的功德，依靠这些，从此以后，就真正成为了盛载功德的法器。以前有些道友也说过：皈依不皈依是一回事，皈依没有什么用。后来我们也开玩笑说过：入党不入党是一回事，不入党也可以，只要做好事就可以。这样的话，他可能不承认，他认为入党还是很有必要，同样的道理，佛教徒皈依还是很重要的，有它的一种作用。

第三种情况，如果顿时出现两性，彼时已失去了恶戒的所依，因为他的心不定，无表色没有依靠处。两性者，有时候对男人生起贪心，有时候对女人生起贪心，心态不定的缘故，因此相续中的恶戒也会舍弃。

辛三、中戒之舍法：

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

大家现在应该知道什么叫中戒，一开始的时候可能对很多名词不太懂，但是《俱舍论》有这种特点，学到最后，很多名词自然而然就知道了。比如无色、有表色，一开始的时候大家非常陌生，现在已经是很多道友的“好朋友”了，很简单。《俱舍论》的分析方法特别细致，戒等如何获得，本体怎么样，有多少分类，最后怎么舍弃，舍弃的时候有哪几种情况……讲得非常细致。因此，很多智慧比较善妙、喜欢观察的人，对《俱舍论》的理念特别有兴趣。

清净、烦恼的力量中断。在守持中戒的过程中，比如之前对顶礼很有信心，但是这种强烈的信心中断时，中戒会舍弃；或者暂时守杀生的恶戒，本来对这个很有信心，后来对这方面的烦恼中断了，之前的中

戒也会舍弃。这就是力量中断，如同射箭的时候，箭的力量失去的时候，箭自然而然会落到地上，同样，最初的强烈清净心或者烦恼心的力量失去的时候，中戒也会舍弃。这是一种情况。

承诺如是做的时间已过而中断。比如承诺在一百天当中磕头，一百天过后，中戒自然舍弃；或者在明日之前受戒，到了明日，中戒已经舍弃。有些人闻思修行或者行持善法的想法，就是为了即生获得长寿或者快乐，这也属于一种中戒，这个时间过后就没有了。讲《开启修心门扉》时也说过，为了今生闻思修行，虽然即生能获得一些利益，但来世还是会感受恶趣的果报。

虽然时间未过，但未按照诺言去做而中断。比如最初发心一百天当中为僧众供斋，时间虽然没有过，但是中间不想供斋了，由于事情已经中断了，中戒也会同时舍弃。

所依赖的佛塔或鱼网已毁而中断。做善事或者恶事的所依事物已经毁坏。比如一百天当中想供养经堂、佛塔或者上师，在这个过程中，上师圆寂或者佛堂毁坏、被火烧毁，或者佛塔被水淹没等，这时虽然承诺还在，但是殊胜的对境已经失坏，中戒会舍弃。或者想一百天当中打鱼，发心和行为没有舍弃，可是鱼网被毁坏了，中戒自然舍弃。或者想一百天当中杀牦牛，结果牦牛全部自然死亡，中戒也会舍弃。原来石渠下大雪，很多牦牛都死了，县委书记在电视里面一直哭：“牧民的牦牛都没有了。”那个人真的跟菩萨一样，当时以为他是假装的，后来看他的所作所为的确是真的，“共产党就是为了百姓的利益，为人民服务就是我们的事情，这不是口头上的事情”，“我们哪有什么资格摆架子，我们应该一心一意地帮助牧民，这就是我们的责任”……我想很多发心人和出家人，应该学一学这些在家人。颂词中的“事”就是指渔网、佛塔等事，实际“等”字当中可以包括很多很

多，做善事和恶事的所依事物都可以包括其中，但藏文里面没有等字。

因死亡而中断。颂词里面说是“寿”，大家都清楚，寿命已经中断，则中戒自然舍弃。断绝善根是从善法方面来讲的，如果断的是恶中戒，则要断不善根，重新生起善根。以上这些情况都会舍中戒。

属于欲界的非色善法，也即有表色、无表色以外的心心所方面的善法，在断绝善根或转生上界时舍。

《俱舍论大疏》里面，讲到心和心所的善法，比如欲界天人相续中的信心、恭敬心等，这些都属于非色善法。这些非色善法，在断善根的时候也会舍弃。还有转生到上界的时候，比如从欲界转生到色界的时候，原来欲界心和心所的非色善法已经舍弃。有这两种情况会舍弃。

三界的非色烦恼性——不是色法、烦恼性的法，如心所里面讲到的一些烦恼心，依靠生起各自无间道

对治而失去。无间道、解脱道、胜进道等四道，在六七品中讲得比较广。所以，如果对《俱舍论》的全部内容都有所了解的时候，可能学习会稍微容易一点，因为这里面主要是名词很多，如果都能够记住的话，学习的时候不会很困难。这里说三界的非色烦恼性法，依靠各自无间道的对治，也就是上品智慧的对治力产生时，自相续中的烦恼心会舍弃。但是无色界的有顶，只有出世间的无间道，而其他地既有世间的无间道也有出世间的无间道，比如三界的无间道分八十一个，欲界有九个无间道，色界四禅有三十六个无间道，无色界有三十六个无间道，总共八十一个无间道。在欲界的无间道生起来的时候，欲界中的烦恼可以断掉；第一禅的无间道生起来时，一禅的烦恼可以断掉……有顶的烦恼只有出世间的无间道可以断掉，依靠世间无间道不能断，下文也有这方面的阐述。这是《俱舍论》的观点，大乘观点可能不是这样的，下面还会再讲。

己四、具戒之补特伽罗：

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

若问：什么样的补特伽罗具有恶戒呢？除刚出生就无有两性的黄门、失去性根的黄门、北俱卢洲（北俱卢洲善恶固定的缘故）、两性以外的所有人，均可以有恶戒。

黄门等是没有恶戒的，因为这些人的善恶之心不稳固，黄门有五种，《三戒论》中讲过。为什么说两性不能成为所依呢？戒律当中是这样讲的：具有两性的人，住在比丘尼僧团中也不行，住在比丘僧团中也不行，因为有时候对比丘生贪心，有时候对比丘尼生贪心，他们的心不定，行为也不定。无著菩萨说：黄

门虽然不能守持真正的别解脱戒，但可以给他传戒，也可以得戒，具有功德，但不能成为居士。为什么呢？所谓的居士就是给僧众做事情的，但黄门无论为比丘尼做事还是为比丘做事，都不方便。因此，不能称其为居士，但他相续中可以得居士戒和皈依戒，并且如理守持也具有很大的功德。

所以，除黄门和北俱卢洲众生、两性以外，其他人都具有恶戒和善戒。这里还有一个疑问：当时佛告诉诸比丘，龙王每月十五号来受八关斋戒的时候，应该给它们传授。这样一来，是不是除人以外的旁生也可以受别解脱戒呢？对此回答：龙王所受的只是中戒而已，并未受真正的别解脱戒。

欲天也可具戒。像兜率天的弥勒菩萨等，他们的相续中应该具有无表色的戒体。

那么，任何补特伽罗能具有几戒呢？所有的人可具有别解脱戒、禅定戒与无漏戒三戒。这是从身体

的角度来讲的，如果从心的角度来讲，没有获得上界功德时，不能获得禅定戒和无漏戒。我们讲发心的时候，讲到身依和心依，从身依的角度，所有人都可以受别解脱戒，也可以受禅定戒、无漏戒，因为依靠人的身体，如修禅定现前四禅或者得到阿罗汉果，依靠人身都可以获得禅定戒、无漏戒，但从心的角度来讲，欲界心特别粗大的缘故，欲界的心上不可能现前无漏戒和禅定戒。

转生于欲界与色界的诸天具有禅定所生戒，原因是欲界可以具有禅定所生戒，虽然他一开始不一定有，但是通过精进修行，可以产生禅定戒，只需要一个途径；转生色界的天人，则必定具有禅定所生戒。

无漏戒，除了中定与无想天的众生以外，色界与无色界天人均可具有。所谓的中定，《俱舍论》的其他讲义以及《自释》里面，都不是很明显，但是

《俱舍论大疏》里面明确说了，中定的众生就是指大梵天。《俱舍论大疏》特别好，不过要翻译的话，起码两三年，还是有一点困难的。大梵天相续中具有邪见，他认为：万物都是我造的。无想天，大家都知道，即八无暇里的无想天。除中定的众生——大梵天和无想天的众生以外，其他色界和无色界的天人都具足无漏戒，因为无想天的众生和大梵天不是无漏戒的所依。无色界的天人也可以具有无漏戒，比如以无色界身份获得阿罗汉果位，这种情况比较多，所以，无色界天人也具有无漏戒。

第 85 课

乙二（经中所说名称）分十五：一、以法相方式略说分类；二、以果之方式分类；三、以因之方式分类；四、以因果二者之方式分类；五、以所依方式分类；六、以作者之方式分类；七、宣说善行与恶行；八、以理非理生业之分类；九、引业与满业之分类；十、宣说三障；十一、宣说五无间罪；十二、宣说近五无间罪；十三、宣说三福业之事；十四、宣说三随分；十五、宣说如理而入之业。

丙一、以法相方式略说分类：

业乐不乐与其他，即善不善与他业。

第一个以业的法相的方式略说分类，业分为乐、

不乐，还有其他业，为什么叫做乐业、不乐业、其他业呢？这是从善业、不善业、其他无记业三方面来讲的。

若问：何为善、不善、无记业呢？生生世世赐予安乐的业为善业，带来痛苦的业为不善业，其他令感受等舍的业是无记业。总的来讲，除善业、不善业、无记业三种业以外，应该是没有其他分类的。听说昨天很多道友辩论得很激烈，说形形色色世间界的因到底是善业、不善业，还是无记业？这个问题，一方面来讲，可以说是善业、不善业。因为善趣以善业现前，恶趣以不善业现前，除善趣和恶趣以外，无记的世界是不存在的。另外从有表业、无表业来讲，思所作业当中专门讲了无记业，这样的话，思所作业中的无记业也可以作为种种世间的因。

有时候你们应该辩论，但辩论的时候，因为没有学习过因明，辩论就像真正的吵架一样，有时候说

得很激烈，声音越来越大，脸也越来越红，最后脸都变成黑色了……不管怎么样，从两方面理解都可以，为什么说造恶业会感受痛苦，造善业感受快乐呢？这是自然的一种规律。整个世间上，不仅比较明显的和不明显的业是这样，我们眼睛看见的也经常如此，比如火的因产生火、水的因产生水，这也是一个必然规律。因此，要了知业因果的规律，尤其《俱舍论》当中对业的分类比较多，从各方面来分析是非常重要的。

丙二（以果之方式分类）分二：一、略说；二、广说。

丁一、略说：

福德非福不动摇，将感受乐等三种。

上一个科判从法相的角度作了分类，这里是从成熟果方面来分。首先是略说，业有三种，即福德业、

非福德业与不动摇业。或者，三种业也可以是将感受安乐之业等三种。

丁二（广说）分二：一、宣说福德等业；二、宣说安乐等业。

戊一、宣说福德等业：

福德欲界之善业，不动摇业上界生，
因于彼等地之中，诸业成熟不动故。

科判是宣说福德等业，没有讲不善业，只讲了福德业和不动业。什么叫做福德业呢？欲界众生造作各种各样的善业，叫做福德业。我们平时说“要积累福德”，积累福德就是福德业。什么叫做不动业呢？所谓的不动业，就是指转生色界和无色界的善业。为什么叫做不动呢？这里有一个疑问，如果上界的业是不动业，佛经中经常说“三禅以下为动摇”，两种说法会不会相违呢？不相违。“三禅以下为动摇”是从禅

定角度来讲的，这里是从诸业成熟的角度来讲，两种说法都是很合理的。

若问：什么是福德业等呢？所谓的福德业是指欲界的善业。这里虽然没有讲，间接也可以了知，所谓的非福德业，就是指欲界众生所造的不善业，比较易懂，因此颂词中未宣说。麦彭仁波切的《俱舍论注释》说，为什么这里不讲非福德业呢？非福德业比较易懂的缘故，颂词中未作宣说。

不动摇业是指色界、无色界所生的业。若问：如果上界的业是不动摇的，那不是与三禅以下为动摇的说法相违了吗？《俱舍论》以及佛经中都讲过，第一禅、二禅、三禅全部是动摇性的，比如第一禅有寻伺的动摇、第二禅有喜乐的动摇、第三禅有呼吸的动摇，第四禅以上的感受是等舍的，不会动摇。既然说三禅以下是动摇性，与此处的说法是否相违呢？不相违，因为三禅以下为动摇的说法实际是指以等持的过

患所动摇，比如四禅是远离八种过患的等持，但三禅以下有扰乱等持的各种过患，从这个角度说为动摇。这里所说的不动摇，是指上界业的异熟不动摇，因为色界和无色界禅定的因已经决定如此，不会再有变化。二者的角度不同，因此不会有相违的过失。

色界和无色界异熟不动摇的缘故，叫做不动业，异熟为什么不动摇呢？因为在色界、无色界之地，将成熟于彼等之处的业异熟永远不会成熟于其他地，就像所谓的定业一样，异熟业不会有动摇。如同现在人说：整个国际上有风风雨雨的变化，中国的国情是不变的。所以说，不管千差万别、各种各样的因缘发生，无色界和色界的业成熟根本不会有任何动摇，因所以说异熟不动摇于他处。

欲界与上界不同，此处的业是动摇性的，因为有本来转生天界但由于外缘而成为其他众生的情况，比如本来应该转生到天界，但中间发心依靠其他外缘发

生转变，从而转生为其他众生。这里有些动摇的人，本来想在学院里好好住三年闻思修行，后来因为其他外缘，比如其他道友说某某地方非常殊胜，不像这里那样，真的很好……于是他的想法开始发生动摇。同样，本来应该转生到天界，后来因为他的各种发愿摄持，业开始动摇，因此与色界无色界完全不相同。

譬如，因发放布施而将转生天界的一位婆罗门，看到庄严的大象而想：如果我也能获得如此身相该多好，结果转生为护地神象。一般在印度会给大象戴各种各样的装饰品，这位婆罗门可能特别喜欢打扮装饰，一看到大象的美妙装饰就习气复苏，于是发愿转生为具有宝饰庄严的大象，结果真的转生为护地神象。这种现象比较多，比如因布施时产生吝啬心，变成饿鬼，或者发愿不善而堕入地狱，像朗达玛国王本来造了非常殊胜的善业，最后却去毁坏佛法，这都是当时的发愿力所致。我们来到人间，转生为人，现在也已经值遇并闻思难得的佛法，这时一定要以殊胜发

心摄持并且究竟回向，这是非常重要的一个条件。不然每天学习只想着舍弃凡夫的身心，要获得某种境界，唯一的希求就是这个，恐怕不太合理。作为佛教徒，不管成就不成就，一定要发愿经常利益众生，发心以后，将每天所做的善事回向。

前一段时间，益西彭措堪布给你们讲了《普贤行愿品》，对于其中所讲的很多道理一定要明白，如果不能一个一个忆念，总的来讲，“愿我以后生生世世利益众生，断除自私自利的心，愿我相续中生起真实无伪的菩提心”，每一次回向的时候要念发愿文，这个很重要。这些发愿文是真正的高僧大德、大成就者们的真实语，以清净的心来念诵发愿，一定能够成熟。

现在很多佛教徒就是希求获得一种神通、神变，这在其他人看来是非常奇怪的一件事情，这种想法是不对的。所谓的神通、神变，这一世当中可能不一定

得到，不过得不到也不要紧，不论闻法还是做其他任何事情，应该用发心来摄持，念诵发愿文回向菩提。发愿、回向和发心非常重要，如果用这种心来摄持，有关的佛经里面有明确记载，根本不会虚耗功德，反之则再多功德都很容易被其他因缘所害，比如本来造了非常殊胜的善业，但是后来没有以回向摄持，很有可能就像前面那个婆罗门一样，原本因造善业将转生到天界，这是很不容易的，结果因为一些外境而转变了。

凡夫众生都是随境而转。去年夏天去德格的时候，我上午看见华智仁波切造《大圆满前行引导文》的那个山洞，觉得这里真的特别好，终生住在这里修行该多么好！下午住在德格最好的宾馆里的时候，觉得这里面很舒服，以后也住在这样的房子里多么好！前面依止寂静地方的心早就荡然无存了。所以，凡夫的心随着外境转得特别快。

大家在没有出现强有力的嗔恨心之前，每天把自己所做的善根回向，这一点极为重要。《普贤行愿品》全部念下来可能要十分钟左右，全部用清净心来观想的话，作为凡夫人恐怕有点困难，但是开头、中间或者结束的时候，能不能产生这样一种忆念：以今天所做的善根，愿我生生世世断除邪念我执的分别念以及自私自利的心，超离轮回、利益一切众生。如果能够产生这样一种忆念，口里面念诵偈文也有无上功德，而且这个功德相当于锁在箱子里面，钥匙自己保存一样，不会被缘损害。当然，不管是《俱舍论》还是大乘法、大圆满法，都有对修行有利的很多教言，很多道理主要看修行人自己能不能运用。

戊二（宣说安乐等业）分三：一、三受业各自之事相；二、受业之分类；三、由何业受何果。

己一（三受业各自之事相）分二：一、自宗观点；二、他宗观点。

庚一、自宗观点：

至三禅间之善业，顺乐受业彼以上，
顺不苦不乐受业，顺苦唯此不善业。

既然经中说“顺乐受业等三种”，它们指的是什么呢？从欲界到一禅、二禅、三禅之间的善业，是顺乐受业，三禅以上至无色界有顶之间的善业，是顺不苦不乐等舍受业，唯一顺苦受业即此欲界的不善业。颂词中“顺苦唯此不善业”，这里的“此”字，有些讲义说是指欲界，麦彭仁波切的注释和其他有些注释里面，对“此”字特别重视。如果不解释的话，确实不知道“此”指的是什么。在这里，“此”是指顺苦受业唯一在欲界才有。

有些人提出一个疑问：第四禅到有顶之间是不苦不乐的业，这样一来，第四禅以上所造的业全部变成了无记业，会不会有这种过失呢？这个问题在《自

释》中是这样讲的，从色界第四禅到有顶之间是善业，本体极为寂静，因此叫做顺不苦不乐业。另外，前文所说的不苦不乐是主要而言的，实际第四禅以上也有乐的感受。《俱舍论大疏》用两种方法来解释这个问题：一、四禅以上的善业本体是寂静的，乐不明显，所以说为舍受业；二、第四禅到无色界有顶之间的天人，全部处于一种等舍的感受状态当中，这是从大多数而言的，实际在第四禅到无色界有顶之间也有部分善业。

现在整个形形色色的世界当中，大多数人每天吃喝玩乐，造作各种各样的恶业，这些业都叫做顺苦受业。这是自宗的观点，下面讲他宗观点。虽然世亲论师在颂词里说这是他宗观点，但从《自释》的内容来看，世亲论师也是认可这种观点的。在他宗观点当中，驳斥了其他的一些观点，无论如何，世亲论师从见解上是认可的。

庚二、他宗观点：

有说下亦有舍受，因需承许殊胜禅，
彼由异熟业所生，无有前后成熟三。

上一科判说，不乐不苦的舍受业在三禅以上，这里讲到其他观点，有人说三禅以下也有舍受业。颂词中的“亦”字，表明不仅三禅以上到无色界有顶之间有舍受业，三禅以下也有舍受业，为什么呢？这里讲到三种原因，第一个原因是，要承许殊胜正禅也有舍受。一禅分未至定、粗分正禅、殊胜正禅三个，也即正禅分粗分正禅和殊胜正禅两个，其中殊胜正禅也有舍受。第二个原因是，殊胜正禅的舍受由异熟业产生。第三个原因是无有前后成熟三果。

有些论师说：三禅以下也有感受不苦不乐之业。为什么呢？因为必须要承认第一静虑的殊胜正禅是舍受之地。大家都知道，一禅的殊胜正禅是一种等舍，

它的因是以前所造的善业。

原因讲到了三种，因为第一静虑的殊胜正禅是等舍之地；并且它是由善业异熟之业中产生的，因为善业的异熟生必定是无记的；而且一个相续中无有前后同时成熟三果——享乐是色，受苦是心与心所所生诸法，感受不苦不乐即是不相应行。《发智论》当中对此解释，乐指色法，也就是善趣中的眼根等色法，苦受则由心和心所产生，感受不苦不乐指的是不相应行，也即命根等。因此，第一禅的殊胜正禅和欲界都具有舍受业。

《俱舍论自释》和《大疏》里面，用了两种观点来解释，一种观点说：有些禅师认为第一禅殊胜正禅的等舍并非异熟生，应该是等流生。还有一种观点，第一禅殊胜正禅的等舍是从眼根等五根群体内的感受而言，并不是指真正第一禅殊胜正禅的境界。对于这两种说法，阿闍黎的《自释》以及《俱舍论大疏》都

明显宣说了，这是不合理的。为什么呢？违背论典的缘故。违背什么论典呢？违背《发智论》，入智慧的论典，《对法七论》里面的《发智论》。这部论中已经讲了，一禅殊胜正禅的受是异熟生，唯有舍受，此舍受是心受，并非五根群体中的感受。

世亲论师虽然在颂词里说是他宗观点，但从《自释》的角度来讲，应该承认为自宗观点。《自释》还是很好的，只不过确实比较难懂，如果有机缘把《自释》翻译成白话文的话，会比较好。现在这个译本应该算是比较好懂的，没有任何文字上的渲染，全部用原原本本、浅显易懂的语言来表达，大家看起来不会很费劲。不然有时候，本来自身佛教的水平不高，再加上文字上的渲染，可能会特别费力，一直看看看……最后很多人都不想看了，也有这种情况。

己二（受业之分类）分二：一、五种分类；二、别说异熟受业。

庚一、五种分类：

本性相应与所缘，异熟现前五受业。

受业总共有五种，即本性受业、相应受业、所缘受业、异熟受业与现前受业。首先是本性受业，什么叫本性受业？以自相而感受。如直接感受快乐和痛苦。相应受业：诸如所触是通过相应的方式而感受的。本来受是因为触而产生的，如果是快乐的触则有乐的受，痛苦的触则有苦的受，触和受是相应的。下面还会详细讲，每一个感受基本上五种受业都会具足，比如我感受一件事情的时候，从直接享受业的角度来讲，叫做自性受业；与它相应的心和心所产生的角度来讲，叫做相应受业，可以这样来分析。所缘受业：诸如色法是依靠所缘境而感受。比如色法，眼睛见到所缘色法、耳朵听到所缘的声音，这叫做对所缘境而感受，与此同时也许有苦的受，也许有乐的受，所以从外境角度来讲，叫做所缘受业。异熟受业：诸

如善不善业以异熟而感受安乐等，下文会广讲。

有时候对业的分类详细了知的话，的确会对释迦牟尼佛因果不虚的道理生起极大信心。大家都知道，所谓的信心有清净信、欲乐信、不退转信和胜解信，首先大家觉得这个很好，是一种清净信；想去看一下、想去听一下，随后产生欲乐信。不过清净信和欲乐信有时候顺序是倒过来的，有两种解释方法。最后慢慢产生不退转的信心。对佛法也好，对上师也好，有一个不退转的信心很重要。一旦生起了不退转信，任何违缘也不能摧毁，因为已经真正通达了其中所包含的意义，真正法融入内心，已经完全解开了所有怀疑，就像所谓的证悟，也可以叫做胜解信。第六品的末尾也会讲一些信心的差别。《大圆满前行》的前面也讲到了信心。

现在信佛教的大多数人，只是一种欲乐信和清净信，根本没有生起不退转信和胜解信。如果问他：

为什么你要信仰因果呢？则回答：听说善有善报，我绝对会有善报的。这种理解特别肤浅，只是表面上的一种信心，如同肺脏做汤一样，全部漂在水面上，根本没有深入进去。所以，我们对因和业果详详细细分析，好好闻思，慢慢对佛陀所宣说的业因果的道理，生起不会摧毁的胜解信，到那个时候，无论遇到什么样的违缘，都不会舍弃业因果的观点。

现前受业：诸如乐受，除本身现前外，其他两种受业是不存在的。如是有此五种受业。

第 86 课

庚二（别说异熟受业）分二：一、总说；二、别说定受业。

辛一（总说）分二：一、业之分类；二、何界与众生中有几引业。

壬一、业之分类：

异熟受业定不定，顺现法等三定业，
有谓五业余说四，能引同类有三业。

异熟受业有四种，即定业、不定业。其中定业又分今生中感受的顺现法受业，以及“等”字所包括的来世感受的顺次生受业，与后世中感受的顺后受业，有三种必定感受之业，再加上不定业，共有四种。

异熟果成熟方面有定业和不定业。很多佛教徒比较清楚，众生的业有定业，是不可扭转的，必定要感受的；还有些业虽然造作了，后来却不一定感受，这叫做不定业。定业可以分三方面，一是顺现法受业，即生当中一定要感受，比如上半生造业、下半生感受，或者今天造业，由于业力非常强大，今天也会感受。还有“等”字所包括的顺次生受业，也就是说下一世所感受的业；以及顺后世受业，后世才会感受的业，叫做顺后世受业。总共有三种定业。

《俱舍论》当中的很多名词，以前讲其他论典的时候也讲过，有时候考试也用过。现在很多众生根本不懂业的分类。定业、不定业当中的定业必定会感受，有些即生就会感受；有些下一世感受，如五无间罪；有些业再过几百万劫以后，或者几千年以后才成熟。对于这些因果的概念，大家一定要明白。

一般来讲，有部宗很多论师认为，业可以分这四

种类别。以前的有些阿阇黎说：不定受业也可分为异熟决定、时间不定与异熟、时间均不定两种，如此总共有五种。这种分析方法只是更详细而已，大体上没有差别，因为不定业，有时候异熟决定，什么时间感受不一定，也许这一世感受，也许下一世感受，也有可能再下一世感受，所以，时间不定，但异熟果肯定要成熟。还有一种情况，异熟和时间都不一定，异熟果不一定成熟，假使异熟果要成熟，何时成熟也不一定，这么两种情况。总的来分共有五种。

有部当中有个别派别，诸法均是通过比喻来现前，因此称为喻显部。这一派的论师认为：受业有四类。即时间决定、异熟不定，异熟决定、时间不定，二者均决定，二者均不定。

（一）时间决定、异熟不定：有些业如果感受果报，则于现世等任意一者中感受，但由于力量微弱而不一定感受异熟果报。也就是说，时间已经决定了，

在即生或者来世或者再下一世感受，但是异熟果不一定成熟，比如中间出现强有力的对治力，或者依靠其他外缘，不管善业、恶业，它的果报不一定成熟。这种情况叫做时间决定、异熟不决定。

（二）异熟决定、时间不定：异熟果报确定无疑要感受，但今生、来世、他世三个时间是不一定的。比如我们借款给别人，他一定要还的，不还的理由一点也没有，但什么时候还，暂时说不清楚。同样的道理，有些业必须要感受，只是时间定不下来，有可能即生，也有可能下一世或者再下一世。

如果详细分析，众生各种各样的业力千差万别，只不过这方面研究得比较少，再加上知道的不是非常多。如果真正用佛陀的智慧来观察，整个众生各种各样不同的业，有必定要感受但时间不确定的，不感受是不可能的，因为已经造了业，也不会有其他毁坏的因，异熟是决定的，但时间定不了。

（三）二者均决定：时间决定、异熟也决定。杀父母，下一世一定会感受果报，或者造了极为强有力的供僧的善根，这一世或者下一世当中一定会感受果报，时间已经决定了，异熟果也已经决定了，根本不会有任何退路，这叫做二者均决定。

（四）二者均不定：时间不一定，感受异熟果也不一定。

现在世间上的很多人，如果通达异熟和时间定不定的业分类的话，可能会对上师三宝生起很大的信心，希望大家对业因果的概念进一步地认识。很多人认为，我今天做善事必定今生成熟，如果没有成熟，说明因果是假的。这些人的头脑非常简单，根本不知道哪些是顺后世受业、哪些是顺次生受业、哪些是顺现法受业……如果不了知这些道理，甚至佛教徒也很难对上师三宝生起很大的信心，在教理上无法立足，心里面也会怀疑重重。

昨前天有些人说：您现在传密法，可是某某人对因果都半信半疑，这样的人听的话，恐怕对您不利，对我们也不利。的确是这样，有些道友虽然头发剃得光光的，心里的执著和怀疑一点也没有剃，可能越来越增加。这些人一方面对闻思没有丝毫的兴趣，闻思的智慧和力量也不具足，而邪知邪见的因缘，对他来说倒是样样齐全，这样的话非常可惜。

我想《俱舍论》当中有关业因果的概念，在日常生活中是必不可少的理念，大家对于这些道理应该再再思维。现在佛所说的有些业因果的道理，像我们这种低劣的智慧，想要判别非常困难，应该充分理解教义，这是极为重要的。

这里讲到了，有些业是时间和异熟都决定的，有些业则不一定成熟。因此作为佛教徒不要全部被自己的命运和业所转，虽然说形形色色的世间界全部是业所造，但是业也有今生的业、前世的业、可以改变

的业，尤其大乘的观点认为，很多业可以逆转，比如造五无间罪的人，通过修习无上大乘法门，罪业可以清净；造四种他胜罪也有忏悔的方法。有些佛教徒也太过分了，他们怎么说呢？一切都是命运、命中注定……不管怎么样，只能随着命运所转。并不是这样的，这只是显露自己特别愚痴的本相而已，自认为说得挺有道理，实际上，真正用教理和真理观察的时候，他的话一点也不值钱。因此，在因果面前要说负责任的话，不要随随便便说一些话，不然别人可能也觉得你的智慧特别浅薄，本相暴露无遗，这样不太好。

若问：以什么样的业引出蕴之相续或同类呢？顺次生受业等三种，能引他世同类之蕴的相续，而顺现法受业不能引同类，为什么呢？它只能成熟所起作用的蕴相续，因为即生中的业已经成熟，无有同类因的能力。比如造顺次生受业或者顺后生受业，它可以继续引后世蕴的相续，如果造顺现法受业，上半生造，

下半生感受，到死的时候，蕴的相续不会再继续下去。

下面讲何界与何众生有几引业。总的来讲，四种业是普遍承认的，定业和不定业，定业当中分顺现法受业、顺次生受业、顺后生受业三种，这四种业在整个三界六道众生中是普遍存在的。

壬二、何界与众生中有几引业：

一切趣有四引业，地狱善引业有三，
何中离贪稳凡夫，不造顺次生受业，
圣者亦不造顺后，欲顶不稳者亦非。

一切六趣当中，有四种引业是存在的。地狱的话，除今生善的顺现法受业以外，其他的三种引业都存在。除无色界最高的有顶以外，离贪稳固的凡夫不造顺次生受业，比如欲界凡夫通过世间道，断除自相续中欲界的所有烦恼，不想再来欲界，所以，不会造

下一世转生欲界的业，其他三种业还是会造，这是从离贪稳固的凡夫来讲；离贪稳固的圣者，不但不造顺次生受业，也不造顺后世受业，其他两种业还是会造的。欲界和有顶离贪不稳固的圣者，也不会造顺次生受业和顺后世受业。

所有五趣的众生，总的来说有四种引业，分别来讲，是不是每一个众生都具足呢？可能有些众生不具足。但总的来讲，整个三界轮回当中，四种引业应该存在。然而，地狱中只有顺次生受善引业、顺后世受业、不定业三种，无有顺现法受善引业。因为顺现法受业是造善业以后，即生马上有果报，地狱众生一般来讲虽然有造善业的，但不可能即生感受善的果报，不然在地狱里面也可以享受快乐的生活……这是不可能的事情，必须离开地狱以后才能感受善的果报。就像监狱里面的众生，想要过得特别快乐是不可能的，如果要过快乐的生活，必须脱离监狱以后才可以。为什么有顺次生受业呢？顺次生受业是下一世感受的业

报，华智仁波切在《前行》中也讲过⁷⁹，释迦牟尼佛转生为拉马车的加巴谢达的时候，对地狱众生生起悲心，之后转生到天界当中去，这就是顺次生受业。《经庄严论》里所讲的一样，以前发过菩提心的人，即使转到地狱当中，他感受的痛苦也是非常微薄，对地狱众生也会生起善念。所以，地狱众生从善业方面来讲，除顺现法受业以外，其他三种善业都是具足的。恶业方面的四种引业全部具足，今生所造的恶业，即生感受的也有，下一世或者再下一世感受的也有；如果转生到人间遇到善知识，精勤积累善法，原本以后要在地狱当中感受果报，已经变成了不定业，不需

79 《释迦牟尼佛广传·白莲花论》：佛陀在胜他幢如来前发心是凭友力而发心，因文殊菩萨当时变为说法上师智王，他以善巧方便劝请童子，并将之带往如来前使其发心、积累善根；而当释迦牟尼佛转生为三位童子中之倡议者时，他看到胜伏如来后便供养双股珍珠项链，并发愿获如来果位；再看他转生为地狱中拉马车者加巴谢达时，因悲悯朋友而初发悲心。这后二者皆属因力发心，实乃其前世种姓苏醒、成熟后方才发心。三孩童中，当时发心广大者即为后来之释迦牟尼佛；各自发心欲成为神通、智慧第一者，即分别为后来之目犍连、舍利子尊者，他们当时即如是发心。地狱公案中加巴谢达之发心既可称为因力发心，亦可称为根本力发心，因《经庄严论》有云：“彼根为大悲，恒思利他众。”发菩提心之根本即为对众生生起慈心、悲心，故而可称之为根本力发心。同时，加巴谢达之发心亦为其大乘种姓苏醒之缘故，因而又可称其为因力发心。

要再感受，也有这种情况。因此，地狱没有顺现法受业，原因就是地狱当中不会有悦意的感受。

一般讲禅定九地，欲界算一个，色界四地、无色界四地，其中有顶只有依靠出世间道才能断除烦恼，而除有顶以外的八地，可以通过世间道来断除烦恼，这八地中离贪稳固的凡夫，不会造转生离贪之彼地的顺次生受业。为什么叫稳固呢？一般来说指利根，因为不会退失。比如欲界众生通过世间道断除欲界烦恼以后，后世不会转生于离贪之彼地中。但是再下一世会不会转生欲界呢？这个不好说，因为通过世间道来断除烦恼，并不是彻底断除，很有可能再过一段时间还要转生到欲界里面来，所以，顺后世受业没有断，只是不会造顺次生受业。

中间七地离贪稳固的圣者，不仅不会造顺次生受业，也不会造顺后世受业。这是声闻圣者来讲的，中间七地的离贪圣者不会造顺次生受业和顺后世受业，

为什么呢？因为他已经离开了贪欲，对欲界的烦恼全部断除，不会再趋入欲界当中，已经获得了圣者果位，因此，不会造顺后世受业，永远不会投生离贪之彼地故。

欲界与有顶离贪尚未稳固的圣者，欲界的烦恼全部断了，或者有顶的烦恼全部断了，但不是利根的缘故，不是特别稳固，经常有退失果的情况，不会造转生欲界与有顶的顺次生受业以及顺后受业。虽然他不稳固，很有可能即生当中退失，但下一世不会转生到欲界或者有顶，这种业是不会造的，原因是什么呢？在欲界与有顶从离贪中退失的圣者，是从果中退失的，不论一来果或者是阿罗汉果位，根本不会退到凡夫欲界或者轮回当中来，虽然从果中退失，即生马上又会得果，不会出现下一世堕落的情况。

小乘阿罗汉有几种不同的情况，比如思法罗汉、退法罗汉等，这五种罗汉不会完全退失成凡夫，在退

失没有恢复之前不可能死亡，因此不会造转生轮回的业，即使造也只是造顺现法受业，还有不定业，除此以外，真正的顺次生受业和顺后世受业根本不会造。

**结生欲界中有身，具有二十二引业，
皆属顺现法受业，彼等必定是一类。**

若问：中有也有引业吗？有，中有身在结生到欲界胎卵中时有中阴，凝酪、膜疱、血肉、坚肉、支节住胎五期，儿童、青年、壮年、中年、老年在生五期，共十一种引业，而且每一种都分定、不定两种受业，这样一来共有二十二种引业。其中十一种定业属于顺现法受业，原因是这十一种定业在积业阶段的蕴与感受异熟时的蕴是由同一引业牵引的同一类。

第 87 课

前面讲了业有不定业和定业两种，其中的不定业，大家都知道，有些恶业因为后来强烈的忏悔心或者对治法，不一定感受果报；有些善业，因为强烈的嗔恨心已经摧毁了等等，不一定成熟。所以，不定业本来应该感受的异熟果，后来依靠种种外缘不一定会感受。

辛二、别说定受业：

强惑净心功德田，恒造杀父母业定。

所谓顺现法受业，依田意乐之差别，

永离彼地贪欲故，必定感受异熟果。

所谓的定业有几种条件，第一个是非常强烈的烦恼心或者清净心，第二个是比较殊胜、严厉的对境和功德田，第三个是时间恒常，就像有些外道以杀父母作为自己的供养或者功德一样，这些都属于定业。所谓的顺现法受业，根据福田和恶田的不同，或者善意乐和恶意乐的不同而感受不同的果报。还有一种情况，比如这个人在离开欲界的时候，在欲界中所感受的业也会于即生马上成熟。

若问：究竟什么是异熟定受业呢？定业有这么几种情况，有些以特别强烈的烦恼心或者清净心作为助缘，即生当中成熟果报；有些因为功德福田极为殊胜，比如供养僧众、供养佛陀，必定会获得果报；还有长期思维行持之事，比如经常想杀害的心或者经常想供养积累资粮的心，这些都属于定业。以前萨色巴地方曾经是外道的地方，那里的人认为杀害自己的父母是一种功德，因此，以积累福德之心杀害父母。《萨迦格言》中也说：甘存地方的人，把杀害自己的父亲

作为当时最隆重的宴席。上师如意宝经常引用这个教证，不知大家记得没有。造作这种业必定会感受果报。

既然说“皆属顺现法受业”，到底是指什么呢？现世中所要感受的业，是由福田与恶田或者特别强大的意乐，即生当中感受果报的现象。《百业经》《极乐愿文大疏》当中，这方面的公案相当多，大家应该记得清楚。

以田的差别而成为顺现法受业的公案：我等大师释迦牟尼佛曾经成为一名三藏比丘，当时僧众与僧众之间出现争论，结果由一位持藏比丘调解平息了各种是非。那位三藏比丘生起嗔心说道：“女人平息了女人的争端。”他将持藏比丘及所有僧众讥讽为女人，由此造下了恶口骂僧的严重罪业，即生马上变成了女人，并且后来于五百世中投生为女人。《极乐愿文大疏》当中也有类似的公案：有些人骂僧人是毒蛇，自

己马上变成毒蛇，窜到森林里面去了。

僧众是特别殊胜的福田，对僧众作谩骂是非常不合理的。现在有些人看见汉地寺院或者藏地寺院里面一两个人的过失，或者个别人行为不太如法的时候，就开始对整个僧众起邪见，开始以恶口谩骂，这样对自己特别不好，不但即生和来世，而且很多生世都会感受强烈的痛苦果报，所以务必要注意。

所谓的僧众、上师、佛陀都是极为严厉的福田，也是严厉的对境，依靠他们积累资粮有相当大的功德，依靠他们造恶业也会有相当大的过失，因此，随时随地小心翼翼对治自己的烦恼，这一点极为重要。

以意乐的差别而变成顺现法受业的公案：从前，甘嘎国王的一位名叫龙瓦的太监，问一个赶着五百头牛的人：你要做什么去？那人回答说：将这些牛阉割。这位太监听后生起悲悯之心，因为自己以前感受过这种痛苦，觉得这五百头牛非常可怜，就将这些牛

从那人手中救了下来⁸⁰。结果以此善业，那一生中男根就恢复了。这是以强烈的意乐感受的现世果报，为什么呢？他想这些牛非常可怜，心里生起了极其清淨强烈的意乐之心，因此，即生也获得了这种果报。《极乐愿文大疏》当中讲过，有一个贫穷的人将一罐稀粥全部供养佛陀和僧众，当下在自己的田里生长出金子的庄稼。在《极乐愿文大疏》《百业经》《贤愚经》当中，有关这方面的公案相当多。

不仅如此，由于彻底远离了那一地贪欲的缘故，必定成熟于彼地的业也会变成现世受报的业，比如我是欲界的人，在欲界烦恼全部远离的时候，已经获得无来果，本来欲界当中还有其他世感受果报的业，即生当中马上会现前这些果报。这些业本来不是真正的顺现法受业，但是在即生中依靠强有力的对治也可以

80 法王如意宝以前也讲过：解放以后，我在放山羊的时候，有个亲戚叫占交，天天阉割公羊。可能不这样的话公羊不好放，再加上当时的社会状况以及政策要求，不得不这么做。法王说：我在解放期间，虽然自己没有做过，但对这些情况大概知道，可能我亲戚造了很大恶业。每当想起这些事情，心里还是很伤心。当时法王在课堂上，也请求大家念金刚萨埵心咒回向给他，还说恐怕他生生世世不一定获得男身，因为造了相当大的恶业。

感受。比如讲《金刚经》的时候也讲过，有些菩萨本来在其他世成熟的有些业果，通过修持般若波罗蜜多，即生感受生病等，也有这种情况。如同欠债者要迁往他乡时，债主会前来索债一样。比如学院里面的一个人，跟别人借了很多钱，他准备离开学院的时候，好几个人都会抓着他，一定要他先把钱还了才可以离开，因为害怕他离开这里以后再不回来了。离开欲界的人，本来在其他世所感受的业报变成了顺现法受业，也有这种情况。

第 88 课

《俱舍论》里面，已经讲了顺现法受业、顺次生受业和顺后世受业的差别，这几个业的差别相当重要。前面说中有能造二十二种业，其中有些是顺现法受业，有些是顺现法以外的受业，为什么这样说呢？大家都知道，顺现法受业是在蕴相续未转换之前感受果报，这样的业，不管住胎五期还是再生五期，蕴的相续没有改变而随当时的善业或者恶业获得一种感受。这是一个问题，前天可能讲得不是很细致。

还有一个问题，所谓的定业，昨前天讲到，通过意乐和田的差别而变成，田也有福田和恶田，有些遇到非常殊胜的福田，即生当中的果报也会马上现前，如我等本师释迦牟尼佛曾经转生为三藏比丘时，诽谤

过其他僧众。我心里这样想过，有时候说释迦牟尼佛生生世世不会恶口骂人，为什么会在众生面前示现遭受这种果报呢？这可以有两方面解释，一般有部宗和经部宗观点有点不同，有部宗的观点是怎样的呢？有部宗认为：顺现法受业、顺次生受业和顺后世受业，一方面是决定性、不可转变的，另一方面众生相续中存在业的种子，所以必定会成熟果报，这种果报成熟以后不会再生其他果，比如青稞和麦子是六个月以后成熟，有一种香巴花，在两个月当中就可以成熟，所以每一个种子都不相同，有些属于顺现法受业，有些是顺次生受业，有些是顺后世受业。比如三藏比丘骂僧众说：女人平息了女人的争论。对于这种恶口骂僧，有部认为已经决定会造下三种业：当下变成女人，属于顺现法受业；来世以及后面五百世中转成女人，分别是顺次生受业和顺后生受业。对此，经部宗观点认为：这种业全部属于顺现法受业，从即生变成女人开始直到五百世之间，全部属于顺现法受业。这

样承认比较合理，因为这个业是可以决定的，从即生开始直到五百世之间，一直在感受这种果报。从另一个角度来讲，好像有部宗的观点比较可靠一样，因为即生会感受，来世也感受，来世的来世都在感受这种果报，表面上看比较合理。但实际上经部宗的说法更合理，在有关论典中都是这样承认的。前面讲这个问题的时候，可能讲得不是特别清楚，希望你们再三地看一下。

现在很多人对顺现法受业、顺后生受业等的差别分不清楚，比如有些人生病的时候马上交钱，请僧众念经，他认为很快时间当中应该有效果，可是念经几天以后没有见效，就认为僧众没有加持、三宝没有功德……这种说法完全是错的，因为你的病也许是即生中暂时的违缘，这种情况下，三宝的加持是不可思议的，通过念经加持会遣除，但也许这是前世杀生的异熟果成熟，现在通过念经不一定很快遣除，再加上念经的福田、对境是什么样的僧众，或者你交钱的心是

不是非常强烈的意乐……对于这些方面都需要分析，因此对于感受的果报一定要分析清楚。

有些人或许产生疑惑：某某人整天杀生、造恶业，但是他有吃有穿，生活无忧无虑，任何事情都很顺利，为什么这样呢？实际上，即生所造的业不一定马上成熟，就像农民种庄稼，种子种下去也不可能马上收获果实，这是不可能的事情。但是遇到特殊的情况时，很快时间当中成熟的也有，比如现在很多养猪厂，专门灌一些药，让小猪一两个月或者几天当中都长大了，这是特殊情况。一般来讲，果报成熟必须要经过一段时间，不仅仅善恶因果的规律如此，世间所有的事情都是随着这种规律走的。

如今不懂因果道理的愚昧者，认为做任何善事应该马上成熟，做了恶业要马上有果报，否则就说因果不合理等等，这种邪说和邪见应该彻底断除。不然我们相续中也是这样：生病的时候交钱念经或者自己

念咒，起不到什么作用，说明三世因果不准；某某人做坏事，即生还是过得非常快乐，也说明三世因果不准……这些想法完全是错的，因果分很多种类，有些即生当中感受，有些来世感受，有些来世的来世感受，这种业因果的差别，在《俱舍论》第四品当中有很多详细的分类。希望大家认认真真分析以后，彻底明白业因果的道理。

前面讲到几种定业，大家一定要弄清楚，哪些是定业，哪些是不定业。一般来讲，大乘认为通过诚心诚意地忏悔，定业也可以转为不定业，本来一定要感受的果报也不一定会感受，这种情况也有。

于从灭定无烦恼，慈无量心与见道，
罗汉果中出定者，作利害果立即受。

这里讲到五种特殊的补特伽罗，如果对他们作利害，很快时间当中会感受果报，一是入于灭定者，

二是入于无烦恼等持者，三是入于慈无量心等持者，四是见道者，五是获得阿罗汉果位者。对于这几种对境，在他们刚出定的时候作供养或者作损害的话，果报会立即出现，这就是前面讲的顺现法受业。

顺现法受业有一些特殊的对境，前面讲了一些公案，比如三藏比丘恶口的对境，既是严厉对境也是殊胜福田，所以对僧众和出家人恶口谩骂特别要注意，尤其将僧团中的上师、成就者作为对境，毁谤他们、说过失，短短的时间就会造下非常可怕的恶业。以前讲《百业经》的时候，我们在这方面特别注意，很多僧众发过愿，这里的有些人可能当时不一定在，希望大家以后看看《百业经》《贤愚经》，其中对这方面的道理讲得非常清楚。

那么，田的差别是怎样的呢？对于从灭尽定中刚刚出定者作利害，果报会立即感受，因为他与从涅槃中出定相同。前面讲过灭尽定，灭尽一切心和心所的

禅定，这种禅定的功德相当大，相当于一个众生获得涅槃佛果，本来佛出定入定没有差别，但在名言显现中，可以说从灭尽定中出定与从涅槃出定无有差别。在这种圣者面前，不能做损害之事，如果作任何恭敬供养的话，功德也会在很快时间中感受。

对从慈无量与无烦恼的等持中刚刚出定者作利害，会立刻感受果报，原因是他与利益一切众生和无烦恼的清净心相联，并且已完全熏染上无量福德。这里以慈无量心为主，实际喜无量心、悲无量心、舍无量心都可以包括在内，这四种无量心都是为一切众生而修持的，从中出定的功德相当大。

还有入于无烦恼的定，已经灭尽一切烦恼，在这种等持当中，不会损害任何众生。以前学院僧众大概有四五百人的时候，有一次法王如意宝引用过这个教证，说每个月十五号、三十号，僧众诵戒、做完长净仪式以后，供养僧众是最好的，因为很多出家人半个

月当中的所有罪业，在僧众面前已经清净了，跟无烦恼定无有差别。

当时有一段时间，每一次诵完戒，上师要求僧众排队，围绕整个经堂转一圈，很多人都会发心买糖供养……当时可能很多人不是想诵戒，而是想吃糖。因为当时学院的情况不像现在，现在可能发一些糖也没有人想吃。以前有一种比较硬一点、蓝色纸包的花生糖，当时很难买到，要走路下去到洛若买，洛若有时候没有卖的，还要到县上去买，但是每一次到十五号或者三十号的时候，经常会有人给僧众供养这种糖。

有些僧人闭关，刚刚出关的时候，对他们供养有很大的功德。一般汉传佛教也有这种说法：这个人刚刚出关，对他供养有很大功德。比如他入于无烦恼或者四无量心的清净禅定，在刚刚出定的时候马上对他作利害的话，果报会立即现前。

对于从见道中刚刚出定者做利害之事，果报也将

立即感受，因为他已经获得了断除一切见断的新转依无垢智慧。下面第六、七品中所讲到的见断所有烦恼全部断除，获得了转依智慧，原来凡夫人的分别念变成见道智慧，获得转依的智慧，功德相当大。

对于从阿罗汉果位中刚出定者做利害之事，也会立即感受果报，原因是阿罗汉已获得了断除所有修断的新转依无垢智慧。前面说的是见断，而阿罗汉断除了所有的修断，并且三界轮回中所有的烦恼全部断除，获得了新的最无上的转依智慧，因此，对他供养的功德相当大。或者做损害的过患也是相当大，比如有些佛经中说，对阿罗汉作毁谤，立即会成熟果报。

然而，对从一来果与不来果中刚起定者作利害之事不会立即感受果报，原因是他们断除见断的新转依无垢智慧已陈旧。有些人到了这里，住了一段时间以后，对闻思没有兴趣了，已经思想陈旧了，也不想见上师了，法本也不想看了，这就是他“见道的智慧”

已经陈旧了……这个时候如同阿罗汉断除一切修断的智慧还未得到。有些人说现在新的上师找不到、旧的上师不想依止，也可能是这种情况吧。不过这也是有部宗不共的说法，本来见道的智慧对我们来讲是求之不得的，不管新的还是旧的，只要获得断除三界烦恼中的见断智慧就可以了，但有部宗的观点不是这样的，因为一来果与不来果之前获得的智慧陈旧了，尚未获得断除一切修断的新转依无垢智慧，所以不算是特别严厉的对境。

上述讲到的五种人是严厉的对境，对他们作利、作害，果报都会马上成熟。另外，僧众确实是非常严厉的对境，哪怕作一点点供养，比如平时供斋等，即使没有大量的供养物，有一包奶粉放在僧众的茶里面，功德也是相当大的。但如果对整个僧团起恶心，过患也是很大的。有些人说：你们学院脏乱差、出家人也是乱七八糟……出家人中也许有个别不清净的，但是真正来讲，在家人根本没有资格批评这么庞大的

僧团，因为这里面肯定会有真正获得圣者果位的人，他们这样恶口骂人，在很短暂时间当中造了无量的罪业，不仅今生会感受果报，而且很可能生生世世中都会感受果报，这些人真是非常可怜的。

以后不管对任何一个僧团，对任何一位成就者或上师，因为我们并不清楚他们是否是成就者，千万不要随意去评价别人。有些人自己的分别心特别严重，对很多事情看不惯，《极乐愿文大疏》当中有很多公案都讲过，很多大圣者的显现根本看不出来，外表看来是普通人，实际是圣者化现的。所以，我们应该尽量观清净心，这是很重要的。否则，如果你的运气不好，遇到了非常严厉的对境，在很短暂的时间当中，很可能会造下非常可怕的业。

这是从福田方面来讲的，还有从意乐方面，比如烦恼心特别强烈，原本是来世的来世成熟的果报，很有可能在即生当中成熟；也有一些非常清净的善心，

即生中也可能会成熟果报，这方面的公案非常多。因此，平时所谓的闻思修就是要断除自相续的烦恼，身口意要小心翼翼，这就是我们最主要的一个责任。不管学《俱舍论》还是大圆满，从法来讲没有很大差别，都是对治众生的烦恼；对自己来讲，以前不好的行为应该尽量改正，这是非常重要的。

己三（由何业受何果）分二：一、真实宣说；二、别说狂心。

庚一、真实宣说：

无寻善业之异熟，许唯心受不善身。

前面已经讲了受业分五种类别，其中异熟果主要以感受为主。那么，这里所谓的感受，是身体感受还是心感受呢？无寻的善业异熟果，承许唯有心来感受，不善业的异熟果唯一用身体来感受。所以，善业和不善业是有差别的，无寻的善业异熟果全部用心来

感受，当然，有寻的善业异熟果也有身体感受的部分，但颂词里面没有提到，不善业则唯一用身体来感受。

若问：如果说异熟主要是受，那是身受还是心受呢？无寻的殊胜正禅至有顶之间的善业异熟承认是心受。大家应该知道，从四禅里的第一禅殊胜正禅直到二禅、三禅、四禅，无色界从第一个空无边处到最后有顶之间，这之间的所有善业异熟果全部是心受。什么样的心受呢？唯一是意乐受与舍受。一禅殊胜正禅感受的是舍受，二禅和三禅感受的是意乐受，第四禅则没有真正的乐受，而是处于等舍当中，无色界也是在等舍当中，所以，无寻的善业异熟果唯一是意乐受与舍受。

前面讲第二品的时候讲过，做善业获得乐的感受，做恶业的话会感受痛苦，做无记业会有不乐不苦的舍受。一般来讲，转生到无色界和第四禅的时候，

也是等舍的受。第一禅以上众生的身体没有五根识，不可能有身受，全部是心的乐受或者舍受，原因是身受绝对有寻。这里与因明的说法有点不同，因为根识有寻的话就会有分别念，但《俱舍论》中有部宗的观点认为，根识还是有寻的，而一禅以上是没有寻的。这间接已经说明了，有寻的善业异熟是身受与心受两者。比如一禅以下的未至定等，有寻也有善业，这时既有身受也有心受。

不善业的异熟唯一是身受，因为心苦受即是意苦受，而不善业不能成熟意苦受。这是有部宗的特殊观点，前面也讲了，有部认为意苦受必定是善与不善中的一种，不会是无记的，所以不能作为异熟果，因为异熟果必须是无记法，这在第二品当中已经讲过。麦彭仁波切在《智者入门》中说，其实意苦受的话也可以有善法，也可以有不善法，无记法也可以承认。因此，从经部的角度来讲，不太承认有部的观点。

有关这个问题，很多道友也讨论过，颂词中主要讲有部宗的观点，说：凡是不善业没有意苦受，全部是身体的苦受。讲到这个问题，对方提出一个观点，意苦受应该是异熟果，比如有些人出现狂心，应该是以前造恶业的异熟果，也可以说是异熟业产生的，狂心应该是意苦受吧！这里是以连接文的方式出现的。下面有部宗回答的时候说：不是这样的，以前造的业成为身体四大不调的因，身体四大不调导致出现狂心。所以，首先成熟异熟果，再成熟增上果。对于这些回答，经部宗不太承认，他们认为心应该是一种异熟果，以前造善业令即生的心很清静，这种异熟果自然而然会出现；以前造恶业，即生当中发狂等等，也是不善业的异熟果直接成熟。希望大家对这里的内容详细分析，下面讲别说狂心，上下文是如何连接的，因为有部宗认为意苦受不是异熟果，不善业全部在身体上感受，无有意苦受，关键问题在这里。

庚二、别说狂心：

所谓狂心唯意识，彼由业之异熟生，
依畏受害不调忧，除北俱洲具贪有。

若问：狂心或疯心是在意识中具有还是在根识中具有呢？很多人经常会有一种感觉，本来精神很正常，但是说“我是不是发疯了”；有些人说“我背书的时候太精进了，可能会发疯的”，背书不会发疯的……这里所说的狂心，就像精神病医院里面有些人狂乱的心，那这种心是意识当中产生还是根识当中产生呢？

狂心在意识中具有，在根识中是没有的，因为根识无有计度分别与随念分别。前面讲过计度分别和随念分别了吧，那现在人所谓的狂心，从什么因缘当中产生呢？它是由他人的物咒等成为狂心之业的异熟中产生，也就是异熟当中出现增上果而产生的，比如

给别人毒药或者通过咒语令他人的心发狂等。还有见到非人的恐怖相而产生畏惧，比如行为不注意时，在山上或者在路上，黄昏的时候看见非人的不庄严形象等，这时候首先可能会吓一跳，从此以后，心一直不能恢复原来的状态，开始发疯了。自己的行为不正，或者在鬼神比较多的地方，有鬼神加害、做噩梦等之后开始发疯，这种情况也是有。另外，自己的身体四大不调，产生忧愁等都可产生狂心。

有时候见到一些恐怖景象、魔鬼的形象等，内心非常恐惧导致精神恍惚，但是得知不是魔鬼，只是衣服等形象，原来是看错了，这时候恢复原来清醒的状态，这种情况也是有的。还有一些非人的加害，可以为他念降魔咒或者撒芥子等。不过，没有等持的人撒芥子，对魔是有损害的，对自己也不利。只有真正具有很高深等持的人，念一些降伏咒、做一些仪式，或者有些修断法的人拿着手鼓，开始狠狠地用人骨打他、捶他、说他，还是会起作用，马上会把非人吓跑

的。但是有些四大不调导致的狂心，可能念咒语“嘿 嘿 迪查 迪查 班达 班达”的话，不一定起作用，因为它的根本就是因为四大不调，不是其他原因。

很多人稍微有点发疯的时候，马上找位上师给他念驱魔咒，这也不太合理。因为我们没有神通，只有估计，不清楚到底是魔害的还是谁害的？一般四大不调而发疯的，念咒语不可能恢复，比如喇荣这里有一种草，吃了以后马上会发疯，一定要通过排毒才可以恢复，念咒语根本不可能恢复。

现在藏地有时候，怎么说呢？很可怜的。很多人稍微精神不正常的时候，家人马上找一位上师：您可不可以给他狠狠地打一下？不然这个人一直有点问题，颠颠倒倒的。这可能是一种传统。汉人也有这样的，一个人的精神稍微有点不正常的时候，其他道友就说：上师您老人家能不能下来一下？那个金刚道友好像说话、吃饭等各方面有问题……有些其实是装

疯，自认为这样子很庄严，其实一点也不庄严，最好不要装疯，我有时候见到，这些人心很正常的，但是自认为这是一种成就相，但实际上不是什么成就相。

忧愁也会导致发狂。以前释迦牟尼佛在世时，一个女人有七个孩子，六个孩子都死了，这时候她特别伤心，发疯了，之后不穿衣服，到处裸体奔跑。后来见到释迦牟尼佛端坐在寂静的地方，来到释迦牟尼佛的跟前，佛用等持加持她恢复，这时她发现自己在僧众中裸体坐着，非常羞愧。当时释迦牟尼佛让阿难给她送衣服，她穿上以后在佛前恭恭敬敬地听法。这时她完全没有了忧愁的心，很高兴地回家了。后来最后一个儿子也死了，她一点都没有哭。她的丈夫很奇怪，说：你以前六个孩子死的时候，哭得特别伤心，为什么这次一点都不伤心？肯定是你把这个孩子吃了……这个女人对丈夫说：是我把这个孩子吃了，不仅是这个孩子，我无始以来吃过成千上万的众生。不仅我吃过，你也吃过很多众生。意思就是说，众生在

轮回当中不停地流转，互相作过父母，与吃众生没有差别。所谓的生死只是一种游戏，唯一佛陀的教言才能断除生死的痛苦。

所以，产生狂心有几种因，除异熟以外，如恐怖、非人加害等，这些都与今生有关系，这时候可以请僧众念经或者上师加持等，可以说有作用的。但是异熟生，即生当中随随便便作加持，不一定起作用，必须感受。《自释》里面讲得比较多，即生为什么会发疯，比如前世给众生卖酒、卖毒药，还有杀害众生、吓唬众生等。有些小孩子特别喜欢悄悄躲起来吓唬别人，这种行为的过失非常大。还有些人把众生扔在深渊等特别可怕、特别危险的地方。还有些注释里面说：看见小虫的时候，本来是好心好意想把它放到不容易死的地方，但是扔出去的过程中，小虫可能会特别害怕。因此这方面一定要注意，有些佛教徒一方面心很善，非常好，但另一方面来说，把众生扔出去的时候还是要轻轻地放，不然扔出去的时候可能四肢

全摧毁了，也有这种情况。因此在放生的过程中，用比较温和的方式很重要，否则很可能变成狂心的因。

这种依靠以前的异熟因出现的精神不正常，连解缚咒也不一定起作用，这种异熟一定要感受。大家都知道，以前有一位小驼背阿罗汉，释迦牟尼佛的几大弟子——神变第一、智慧第一的弟子给他送食物，他都没有办法享用。《百业经》里面有这个公案。所以，众生业力成熟的时候，不要抱特别大的希望，不要认为三宝是万能的。三宝的功德不可思议，可以起作用的时候肯定会起作用，但是众生前世所造的异熟业在即生成熟的话，三宝的威力再大也没办法，佛陀再怎么慈悲，在众生业力现前的时候也是丝毫没有办法。

《大圆满心性休息大车疏》业因果品当中，对业因果讲得特别细致，你们可以参考里面的内容，好好想一想这个问题。

若问：这样一来，不是成了不善业的异熟有心

受了吗？因为狂心是由不善业异熟中产生的。有部宗对此回答：无有此种过失，虽然是异熟生，但并非是异熟果，这是由于从愚昧之心中出现身体四大紊乱，由四大紊乱而产生狂心。也就是说，先从异熟因当中产生四大不调，四大不调产生狂心，身体不调是异熟果，狂心只是增上果。经部宗则认为：狂心应该是异熟果，没有身体的确不可能感受果报，但实际上，狂心与四大不调也许有关系，也许不一定有关系，主要是以前所造的业，在即生的心上感受这种果报，应该是异熟果，这一点是毫无疑问的。

那么，什么样的补特伽罗才有狂心呢？北俱卢洲以外具贪欲的人会有。北俱卢洲由于享用前世的善业，不会有这种狂心。有些人如果真的有这种异熟业的话，一定要好好忏悔，念金刚萨埵心咒一亿遍，之后一定会恢复，希望不要经常给僧众、上师添麻烦，因为这些都是殊胜严厉的对境和福田。如果自己实在控制不住，到其他地方好好地治疗也可以。

天人尚且有疯狂等现象，更何况说我们喇荣……其他众生更不言而喻了。除了佛陀以外的诸圣者有身体四大紊乱产生的狂心，没有异熟生的狂心，原因是圣者来说，所有定业都已成熟，不定业不会成熟。圣者也不会有害怕非人形象的狂心，圣者对“阿修罗”也是一点都不怕的。凡夫特别害怕，今天有一个“阿修罗”到门口的话，大概一个月当中不敢靠近自己的家门，这是没有成为圣者的原因。如果是圣者的话，对这方面不会特别怕。因为对圣者来说，不存在对他成为有害的不庄严行为。忧愁而生的狂心，对圣者来说也同样无有。比如家里的人死了或者亲戚朋友死了，圣者根本不会哭，但是凡夫人家里稍微出现一点点事情的时候，用披单蒙着头，呜呜呜呜呜……三四个人劝还是劝不住。现在很多凡夫人，经常为了感情自杀。包括有些总统等国家领导人也是这样，表面上是成千上万人的领导，实际遇到自身的问题时，还是会特别伤心。作为圣者来说，根本不会有忧愁而

发狂的心，除非专门以疯狂者的行为度化众生外，根本不会有。

法王那天也说了，有些圣者因为对上师的感情而忧伤也是有的，比如大圆满传承祖师，像加纳思扎、布玛莫扎等人，他们在上师圆寂以后，因为太过伤心而昏倒在地，醒来后也是一直苦苦哀求，后来上师在空中显现，留下了非常殊胜的法要，这种情况是有的。所以，因为对上师的感情而忧伤是有的。有些印度高僧大德的密传当中，在上师圆寂以后，自己接近发狂的情况可能也有。但是对世俗当中亲人去世的忧伤而产生狂心是没有的。

获得圣者果位可能对很多人来讲有点困难，但是作为修行人，有些世俗的概念不能太强了，不要太执著了，否则很可能会发疯，这对修行人来讲确实是不太庄严。从学院而言，真是上师三宝的加持，没有因为家人死了而发疯的，这种现象到目前为止没有出

现，只是听见有些人的哭声，这一方面也是情有可原，因为内心对治的智慧力非常薄弱，再加上世俗的观念很强烈。但是，高兴的时候高兴得不得了，痛苦的时候痛苦得不得了，这不是一个修行人的本分，虽然我们不是圣者，但还是应该学习圣者的行为。

忧愁而生的狂心对圣者来说也同样无有，原因是他们已经现量见到了法性。

第 89 课

丙三、以因之方式分类：

经中所说曲秽浊，依谄嗔心贪心生。

以前我们闻思的时候，有这种做法：比如今天要讲的内容，首先看两三遍，对这个道理有所认识，讲的时候再做一些记录，这样的话，基本上每天所讲的内容都会很清楚。除了大圆满等密法的内容不能提前预习以外，像《俱舍论》等，可以提前看一下。你们比较精进的话，首先应该看两三遍。

早上的课，我觉得很重要，大家不要打瞌睡。有些老乡要出门办事情的时候，一定要吃好，不然一会儿办事情的过程中办不成，噶当派的一些修行人，

也是用这个作为比喻来讲的，早上起来一定要好好吃饭……我想有些道友早上起来的时候，不管是吃饭等任何事情，一定要做好准备。无论如何，在讲课的时候要专注在闻法上，首先自己有一种希求心，才能从这部法当中受益；如果自己一点希求心都没有，整天好像完成任务一样，恐怕得不到任何实义。

现在世间上有些人读函授目的是什么呢？就是获得一个文凭，每天做作业也是为了这个目的。我想学佛不是这样的，应该从中获得一种利益。如果你智慧比较钝一点，首先看两三遍，到讲的时候很容易就明白了。但我看有些人，懂也可以，不懂也可以，整天在一种无记的状态当中。闻思的时候应该有一种稳定的心，可是有些人听也可以、不听也可以。昨前天我问有些人，他们真的说没有看书。估计早上我正在讲课的时候，他们可能是一边洗脸一边把收音机放在旁边，听个传承就可以了，自认为自己是修大圆满的，境界很高……你老人家的境界可能很高，但跟其他金

刚道友比较起来，也很难说。所以，希望你们闻思的时候不要把时间全部都空耗了。

经中云：“曲、秽、浊业。”谄是指虚伪狡猾，由它引发的身语意业是三曲业。有些人特别特别狡猾，当面一套、背后一套，这种人身语意所做的业就叫做曲业，因为是不真实的、身口意是假的，只是一种表面功夫。嗔心是指为重罪所染，由它引发的三种是三秽业，也即以嗔恨心引发出来的身口意三业。有些人特别生气的时候，说话都说不清楚，身体也在发抖，心脏一直在砰砰砰地跳，这时候所造的业叫做秽业。贪心如颜料之渣般心相续难以去除，无论贪人还是贪物，这就像颜料的渣一样，心的相续沾染贪心以后，很难以去除，因而称为浊，由它所引发的三业为三浊业。

丙四（以因果二者之方式分类）分二：一、略说；二、广说。

丁一、略说：

凭借黑白等差别，所说之业有四种。

佛经中云：白业异熟为白业，黑业异熟为黑业。

“等”字所包括的白黑相杂之业异熟也为杂业，藏文里说是异熟杂业；不白不黑、无有异熟、灭尽业之业为无漏业。《自释》里面说：有黑业是黑异熟、有白业是白异熟、有黑白业的是黑白异熟。好像《自释》里面解释得易懂一点，因为白业就是白色的异熟业，解释的时候加上“业”不是很舒服，但几个藏文的《注释》里面是这样讲的，《自释》里面所谓“白的异熟”，其中“异熟”可能有果的意思，但藏文用的是“业”，你们再分析一下吧。总共有四种业，大家应该清楚。不管你是什么人，有些老年人，早上听课一个小时不是很困难的，应该把有些业学好，比如什么叫做黑业、什么叫做白业、什么叫做杂业、什么叫做无漏业。这些名词在平时学习佛经的过程中是非

常有用的，很多佛经中经常有杂业、白业、黑业等名词，只要有《俱舍论》的基础，不管学习因明、中观还是《现观庄严论》，甚至修无上大圆满的时候，无垢光尊者的《七宝藏》，尤其《如意宝藏论》《胜乘宝藏论》当中，经常会引用《俱舍论》当中的很多道理，尤其本品和第六品的有些教证，经常会引用。因此，大家在学习《俱舍论》的时候，不要觉得这是对自己无用的，应该明白闻思这部论典的重要性。

丁二、广说：

不善黑业色善白，欲界摄善为杂业，
能灭彼即无漏业。四法智忍离贪欲，
八无间道十二思，唯能灭尽黑之业，
第九思灭杂白业，离贪禅无间未灭。

这里讲四法智忍，还有离贪欲的八种无间道，总共十二种无漏思心所，能唯一灭尽黑业。杂业用什么

来灭尽呢？欲界中的第九无间道的无漏心所——思。
白业用什么来灭呢？色界每一禅定末尾的无间道，用它来灭尽白业。

若问：这些业的本体是怎样的呢？不善业为黑，其异熟也为黑，原因是自之本体为染污性，故为黑。这里讲到了立宗，下面讲原因，能产生不悦意之异熟果——藏文上用的是异熟业，应该是异熟果，蒋扬洛德旺波尊者的正文说是异熟，应该是从果方面来讲的，由于获得了一种不快乐的果报，所以异熟也为黑。

什么叫做黑业？三界当中三门有杂染心的，比如不管自性罪还是佛制罪，造恶业的果报是不快乐的，本性也是染污性，这样的话，黑业比较好懂。很多人所谓的黑业，就是我们经常所谓的不善业，这一点比较好懂，但是白业有一点差别，我们平时所谓的善业不一定是白业，其中包含杂业。平时所谓的白法，有

些佛经里说：白法称为善法。但这里的白业和善业有点差别，这个地方一定要分清楚。

属于色界的善法为白，其异熟也为白，为什么呢？因为自之本体在一个相续中不杂烦恼，色界天人相续中没有杂染烦恼，产生悦意之异熟果，并且一相续中不杂痛苦。大家都知道，色界天人没有不善业，本论前文已经讲过，它是没有烦恼杂染的，异熟果也是没有痛苦的。因此，色界天人所造的善业全部叫做白业。《三戒论》当中讲菩萨戒的时候，有四种黑法、四种白法，与这里所讲的白业也有点不相同。

什么叫做杂业呢？属于欲界的善业是杂业，异熟也是黑白相杂。比如现在每天磕头、拿转经轮等……这些都是杂业。既然是善法，为什么不叫白业呢？由于自之本体非为染污性，故为白，比如念经、用转经轮等，从善业本体来讲不是杂染性，可以说是白的，但欲界凡夫人的相续中杂有烦恼，从这个角度来讲为

黑；能产生悦意之果，故异熟为白，一相续中杂有痛苦，故异熟为黑。这也是《俱舍论》不共的说法。总的来讲，欲界所做的善业，按照《俱舍论》的观点来讲都是杂业。

前面已经讲了色界和欲界的善法，为什么不说无色界呢？《俱舍论大疏》中说，按照有部宗的观点，这里主要讲异熟果和三门有表无表色的业，以及有无中阴的异熟果，而无色界无有三门有表无表业，也没有中有，因此没有讲无色界善业。佛经里面说：何为白业？异熟也白。四无色界的善业是白业，异熟也是白的。佛经当中有这个教证。佛经引用的教证应该是经部的观点，有部宗在这里没有讲无色界的善法。《大乘阿毗达磨》里说，什么叫做白业？欲界、色界、无色界所有的善法叫做白业。什么叫做杂业？杂业有两种：一是发心黑、行为白；一是发心白、行为黑，此二者均为杂业。这种说法比较容易接受。

什么叫做无漏业呢？能灭尽、断除这三种业与异熟的是无漏业，原因是它非黑、非白，不生异熟果，并且不属于界的范畴。大家都知道，无漏业也好，无漏戒律也好，无漏的法不属于任何界。并且它是对治法，《自释》当中引用《大空经》说：佛告阿难，诸无学法纯善、纯白、一向无罪。这是从另一个角度来讲。也就是说，从本体来讲，无漏法的本体纯粹是白的，这里是从超越黑白的角度来讲的。

那么是通过什么方式灭业的呢？见道的四种法智忍与能远离欲界贪欲的修道八无间道的十二种思，能灭黑业。讲见道十六刹那的时候，每一谛都有法智忍和法智，还有类智忍和类智，缘上二界的叫类智忍和类智，缘欲界的叫法智忍和法智。欲界烦恼分九品，前八品无间道断除欲界烦恼，再加上四法智忍，总共有十二种无漏的智慧，安立为心所里面的思，可以断除黑业，因为直接断除了欲惑之故。十六刹那里的法智为什么不安立在这里呢？因为法智安立在解脱道

里，不能与无间道配合，所以只有四法智忍和八无间道断除黑业。

杂业怎样断呢？欲界修道中的第九无间道的思能灭尽黑白杂业，原因是它在断除欲界下下品烦恼时，对所缘境善业也通过远离贪欲的方式予以断除了。第九无间道在断除最细微执著的时候，没有缘欲界对境的法，有境也就自然而然断除了。这是有部宗的不共说法，比如眼睛的对境断了的话，眼识自然而然会断。也就是说，欲界烦恼的断除，是通过缘对境的方式来断的，不是缘有境的方式断，由于对境断除而有境自然而然会断。尤其欲界的善业也属于杂业，最后执著的对境断除，杂业的相续自然而然也会断除。

那么，什么能灭白业呢？能灭尽色界白业的是四禅中生起离贪各第九无间道的末尾，原因是以离贪的方式断除对色界善法的欲求。如果明白前面讲的有关断除欲界杂业的道理，这里也会比较好懂。因为白业

只在色界有，比如第一禅有九无间道，第九无间道的最后刹那生起来的时候，对善法所缘境的贪执是没有的，每一禅定各自第九无间道末尾的时候，能断除白业。

有说地狱受黑业，余欲受业有二种，
余说见断即黑业，欲界所生黑白业。

这里讲到其他论师的两种说法。

其他部的论师说：应当明白只有地狱的受业才是黑业，除此之外欲界的其他众生受业均是黑白二业。这里对黑业、白业的认识方法也不相同，堕地狱的恶业就叫做黑业，除此以外，包括饿鬼、旁生在内所有欲界的业，都叫做黑白二业。可能像《大乘阿毗达磨》所讲的那样，将心和行为的善、不善分开来讲比较好懂，这里说只有地狱的业是黑业。

还有些部的论师认为，见断之业是黑业，欲界所

生的其他修断之业为黑白二业。

丙五、以所依方式分类：

无学身语业意三，依次乃为三能仁。

经中云：“能仁有三，即身能仁、语能仁、意能仁。”这些是指什么呢？无学道者称为能仁，阿罗汉也好，缘觉也好，佛陀也好，小乘认为无学道有这三种。这三种无学道者完全胜过烦恼之故，彼之身语业与意是三能仁，与经中所说的顺序相对应。

所谓的能仁有佛陀的意思，也有堪能的意思，不被烦恼摧毁，自己完全能对治，不被烦恼所引诱，这种人的身语意完全像佛经所说的一样，能随顺对应。

丙六、以作用之方式分类：

所谓三种诸妙行，实则即是三清净。

经中云：“清淨有三，即身清淨、语清淨、意清淨。”这些是指什么呢？三妙行实际上就是三清淨，因为有漏妙行能暂时清淨，比如身语意，身体清淨、语言清淨……暂时能清淨自己的身语意，无漏妙行则能永久清淨。

第 90 课

大家对学习《俱舍论》应该有信心，学习任何一部法，没有信心是不行的。我还是需要给你们讲一个简单的公案，为什么说对《俱舍论》要有信心呢？我昨天接到红原一位堪布的电话，那位堪布以前我在有些书上也提过——根登洛若堪布，可能有八十岁了吧。我刚来学院的时候，在他老人家面前听了《大乘阿毗达磨》《宝性论》等很多法，他是非常精进的，我以前也讲过，一般除了吃饭、睡觉以外，一直看书。有一次法王如意宝从新龙回来，僧众在那边排队的时候，他还拿着书夹一直在看书。这种精进不是一天两天，我刚来的时候身体也比较好，有时候晚上十二点钟去偷看，他已经起来看书了，在书上写一些

注释。去年碰到的时候，他说：现在没有看书，一直在精进地念观音心咒，其他闻思修都没有。确实他现在没有讲经说法。但昨天他给我打电话说找齐美仁真堪布，有非常重要的事情。我当时没有找到齐美仁真堪布，我就给他打电话说：没有找到，怎么办？他说有特别重要的事情，我就说：我可不可以转告他？堪布说：那也可以，你转告他，主要有两件事情。听说齐美仁真堪布去年到拉萨，在拉萨书店里面找到了藏地比较罕见的几本书，你问他一下，有没有《俱舍论》的注疏和中观《回谔论》的注释？我当时开玩笑：你不是天天闭关吗？要《俱舍论注疏》干什么？现在你都接近八十岁的人了，看《俱舍论注疏》干什么？他一边开玩笑，一边也可能是谦虚，说：闭关也坐不住，还是想看书，还是想看一下以前没有看过的讲义和《回谔论》注疏。我说：慈诚罗珠堪布写了一部《回谔论注疏》。他说：你无论如何让他复印，给我寄一本。后来我告诉他：明天让齐美仁真堪布九点

钟给你回话。所以今天九点钟的时候，可能齐美仁真堪布要给他回话……

他老人家现在确实是已经接近八十岁的人，这里有些人还没有到四十岁就觉得不行了。那天有位道友说：现在遇到《俱舍论》太老了，没有办法了，如果早一点学《俱舍论》，还是有希望的。我昨天想了想，这些人真是没有勇气和动力，像根登洛若堪布那样老的人还在找《俱舍论》的注释。我昨天跟齐美仁真说：我们到七八十岁的时候，会不会找《俱舍论》的讲义？虽然我们对学习有一种爱好，但是到时候不一定找，可能觉得年轻的时候已经学过了。我们这里的有些道友，离开学院的时候，不一定把《俱舍论》的法本带走，最多带着《上师心滴》和《修心八颂》就跑了……以前的有些高僧大德的行为完全是不同的，在他眼目中，《俱舍论》也是非常重要的。像堪布他老人家肯定看过《俱舍论》的很多注疏，但他还是想找以前没看过的特别好的讲义。

从一个角度来讲，这只是一般的事情，一位老堪布想找一本书，这也没有什么，但另一个角度来讲，他老人家已经接近八十岁了，这里的有些人可能到五十岁的时候，不一定看《俱舍论》。有些人直接跟我说：要不是您老人家天天逼着我们，都不想看，《俱舍论》很枯燥的。好几个道友这样讲的：我们还是看一遍吧，你在课堂上经常这样说，只要你高兴，我还是看一遍……这种态度不太好，应该像萨迦班智达说的一样，即使明天死，今天也要学习，虽然即生没有成为大智者，但是学问就像自己保存的财物一样，来世也可以直接领受。所以，每一位修行人应该有这种愿望和兴趣，对任何一个学问，首先要产生兴趣，没有产生兴趣的话，抱着一种压力，用一种强迫的手段，肯定学不好的。

所以，你们要想一想高僧大德们对学问是怎样重视的，作为后学者明白这些道理的话，只要有一口气在，有生之年对这些事情应该下功夫，我是这样认

为的。你们也不要觉得《俱舍论》是小乘法。堪布根登洛若去年在他的闭关门上写：我病得特别厉害，希望任何人不要与我交往。一直禁语，不说话，两三年当中一直在寺院里面闭关，实际上他也一直在闻思。这些高僧大德对待闻思修行，的确不像这里的有些人那样，经常说自己入于普贤王如来的定，讲课的时候也入于普贤王如来的定，但是问他《俱舍论》的无表色，可能都回答不上来。这种定和别人的定还是有一点差别，到底哪一个正确？像我这样的人可能分析不了……

前面说有十五个问题，现在讲第七个问题——妙行和恶行。

丙七（宣说善行与恶行）分三：一、业道之安立；二、单说邪命之原因；三、何业具何果。

丁一（业道之安立）分二：一、略说；二、广说。

戊一、略说：

前面讲了三种妙行，也即身体行持三种善业，则令身业得以清净；语言行持三种善业，则令语业得以清净；意行持善业，则令意业得以清净。为什么说身清净、语清净、意清净呢？在做身语意的善业时，通过这个业，身语意得以清净。上一节课最后一个颂词没有详细解释，就是这个意思。

身之业等不善业，承许名为三恶行，
贪心等虽非为业，亦是意之三恶行，
与之相反为妙行，彼等笼统而归纳，
如应善与不善业，佛说各有十业道。

身体的三种不善业，承许为三种恶行。也就是说，身体的业，既是业也是恶行。贪心、害心、邪见虽然不是业，但是意之恶行。有部宗在这里将业和烦恼分开，前面可能也遇到过，贪心等虽然不是业，但

是意的恶行，因为恶行的范围大一点，恶业的范围小一点，所以，恶行不一定是恶业，恶行里面包括恶业。

与三种身恶行和三种意恶行相反的，即是妙行。这里没有说语的恶行，《自释》和《俱舍论》的其他注释中也没有特别说明，只说了身体和意的恶行，与之相反的称为妙行，也就是说，身体善业的方面称为身体的三妙行，无贪、无嗔等称为意妙行。

如果将上述所讲的业大概归纳，则为善业和不善业，佛陀在经中说有十种善业道和十种不善业道。

既然经中说“三恶行与三妙行”，那它们指的是什么呢？《俱舍论》如果通达的话，大乘、小乘很多经典中的名词自然会通达，那佛经所说的到底指什么呢？身业等不善业受到圣者呵责，产生不悦意的异熟果，因而被承许为三种恶行。贪心以及“等”字所包括的害心与邪见三者，虽然不是业，却是三种意恶

行。这里是从因的角度来讲，因为这里所说的贪，不是指贪嗔痴三种意不善业中的贪，而是它的因，也即贪不善业的因，有一种爱的含义，这种爱是在取对境时出现的，而后才会由此出生贪不善业。所以这里说，这种爱 and 害、邪见三者不是业，但确实是意的三种恶行，原因是贪心、害他人的害心与邪见的心，其自性就是烦恼，而不是业。意业则是指思（心所之一）的自性业。业和烦恼分开，通过增长烦恼而造恶业，爱心、害心和痴心作为因，起现贪心、嗔心、邪见。

经部宗不承认这种观点，他认为，佛经中说邪见等是身语意里面的意恶业，可以说贪心、害心和邪见是业，也是烦恼。业和烦恼虽然有不同的地方，但是自体也不相违。有部宗则认为业与烦恼互为异体。

与之相反即是妙行。这些恶行与妙行如果笼统归纳，即是善与不善业道，经中说它们各有十种。佛经中是根据不同众生的根基，从自性罪的角度讲到了十

不善业，那是不是所有的恶行包括在十不善业中，所有的妙行包括在十善业当中呢？不一定。不包括的有哪些呢？比如杀生等身业的加行与后行、嗔心等九种意业以及无惭无愧不包括在内，善业也不包括发放布施、喜爱言谈、知惭有愧、持戒律、建佛塔、印经书等。

戊二（广说）分七：一、是否具有表色无表色；二、业道各分三类；三、别说不善业道；四、断善根与恢复方式；五、思与几业道俱生；六、何界何趣中有几业道；七、业道之果。

己一、是否具有表色无表色：

六种不善无表色，淫二彼自做亦然，
七种善业具二种，等持所生无表色，
所有加行具有表，无表不定后行反。

十善业和十不善业当中，哪些具有表色、无表

色，哪些不具有表色、无表色呢？这里首先讲身业和语业具不具足有表色、无表色，可能三种意业没有分析。因为世亲论师造论的时候，不一定对每一个问题都详细分析，在造论的时候，一般大概阐述以后，对有些问题可能通过间接、旁述或者言外之意的方式来宣说，并不一定所有的问题全部讲出来。

有些分别念比较重的人会认为：“这个论说得不圆满，你看这个问题没有说出来，那个也没有说出来，我的智慧很了不起，可能要胜过世亲论师了……”不要这样想，造论的时候不一定把所有问题都说出来，比如说释迦牟尼佛是遍知，他只要了知四谛法门，就可以称为遍知，不一定非要把这棵树上有多少片叶子说出来。《释量论》当中专门有这方面的辩论，我们不能从某一个角度安立释迦牟尼佛不是遍知，比如现在前面生长的这棵树上，本来有一千二百二十五片叶子，但释迦牟尼佛在任何经典中都未宣说的缘故，不是遍知，这在因明里面叫做相似

理由。

除邪淫以外，身体和语言的六种不善业具有无表色，邪淫具有有表色和无表色二者。身语的六种不善业，如果是自己做，也同样具足有表色和无表色。反过来讲，身体和语言所做的七种善业也具有有表色和无表色，等持所生的禅定戒和无漏戒只有无表色，不具足有表色。所有身语所做的加行一定具有有表色，但不一定具足无表色。后行则与加行相反，也即无表色一定具足，但有表色不一定具足。

身语的善不善哪些具有有表色与无表色呢？不善业的杀生、不予取以及语四业，邪淫没有包括在里面，必定具有无表色，不一定具足有表色。比如起杀心的时候，无表色肯定具足，但是有表色只有正在做的时候具足，如果自己没有做而让别人做，则他自己不具足。语言也是如此，让他人说妄语、绮语、恶语、离间语；不与取，自己不偷但是指使别人去偷。

不具足有表色的原因是，上述六种业委托他人也可成办。唯有邪淫既具有表色又具足无表色，指使他人邪淫，他自己不犯戒，所以，只有他自己做才犯邪淫，戒律、《毗奈耶经》当中是这样讲的。前六种不善业如果自己做，也具有表色与无表色两者。

戒杀等别解脱戒的七善业，也既具有表色又具无表色。比如不妄语，心里的无表色具足，有表色的语言也是不说。

等持所生禅定戒与无漏戒的善业有无表色，因为由入定力所生之故，没有有表色。

善不善业的所有加行均具有表色，因为它们都观待身语之所为。发心力量强大者具无表色，如果发心微弱不具无表色。《自释》里面以杀生为例，拿着刀子前往牦牛处，并用刀子狠狠地砍在它的身体上，在牦牛未断气之前，全部属于加行；在断气后，继续用刀子切割皮肉等，全部属于后行。再比如守戒律，

首先在亲教师前顶礼，重复戒条等属于加行；白四羯磨完毕后，在上师面前酬谢、回向、顶礼等，属于后行。《自释》里有这样的辩论，所谓的正行，比如牦牛没死的时候是正行，还是死后是正行？没有死的时候算为正行是不合理的，为什么呢？刀子砍在牦牛身上的时候，牦牛可能是在第二刹那死，而杀生者在第一刹那死了，这时犯不犯戒呢？戒律里面说不犯戒，因为牦牛还没有死。牦牛死了以后作为正行也不合理。有部宗说，死了以后属于后行，未死之前属于加行，只有真正断气的刹那才算正行圆满，这个很重要。得戒也是如此，亲教师阿阇黎弹手指说“你已得戒”，自己也产生得戒之心的时候，正行圆满。所以，正行是一刹那性的，前行和后行不是刹那性的，时间比较长，这样分析比较合理。

受戒的比喻在其他注释里面有，杀生的比喻在《自释》里面也有。听说有些人对《俱舍论》很有信心，比大圆满还有信心，这样的话我也有信心讲了。

尤其昨天堪布根登洛若还要找《俱舍论》新的讲义，我都想以后没什么事的话，可不可以把《俱舍论大疏》翻译出来。因为《大疏》里面把很多问题讲得比较细致，但是太广了，有时候就像茫茫无边的大海一样，实在不知道在讲什么问题，有这种感觉。但是真的要详细研究《俱舍论》的话，这是不可缺少、非常好的一部注疏。

这里说身体和语言的前行肯定具足有表色，但无表色不一定具足，因为当时的发心特别弱，无表色引发不出来，如果发心比较强的话，无表色也可以引发出来。由此可见，是否具无表色？答案是不一定。后行与加行相反，必定具无表色，而不一定具有表色，比如后行的时候，杀完牦牛以后，相续中恶业无表色已经具足了，但是有表色不一定具足，因为杀完牦牛以后不一定去管它，没有继续做的话，不具足有表色；继续做与正行相同之事，如削皮切肉等，与杀生相应的行为继续存在，这时具有表色。

已二、业道各分三类：

加行三根本所生，贪等彼后即生故。

善业加行及后行，均由无贪嗔痴生。

恶业的加行由贪嗔痴三根本所生，因为它们在三根本后面立即产生之故，这里没有说后行；善业的加行和后行全部是无贪、无嗔、无痴来产生的。

经中云：三杀生，即由贪心所生、由嗔心所生、由痴心所生。那么，所有的业道是不是都以三根本来究竟呢？三杀生指什么呢？就是指贪心所生的杀生、嗔恨心所生的杀生、痴心所生的杀生。恶业的业道是不是全部由三根本来究竟呢？不是这样的，佛经的密意是指三根本当中可以产生加行，对于正行和后行并未做判断。所以，《俱舍论》的确分析得非常细致，对生活中的一切行为都可以观察。

那三不善业的加行是如何以三根本所生的呢？蒋

扬洛德旺波的注释，与其他讲义相比算是较广的，其他讲义中没有讲到这些内容。

杀生的加行由贪心所生：诸如为了想吃肉而杀生。嗔心所生：诸如杀害敌人。痴心所生：如以福德之心杀害父母等。有些外道认为父母已经老了，为了报恩而将其杀害，就像喜鹊一样。以前藏地有些老乡，自己的孩子不报恩的时候就说他们像外道一样、像喜鹊一样，坏得很。

不予取的加行以贪心所生：诸如因贪财而不予取。以嗔心所生：诸如偷盗怨敌的财物。以痴心所生：诸如婆罗门将盗窃说为正法。有些婆罗门特别喜欢偷一些财产占为己有，因为在有些典籍中说，世间万事万物都是梵天的财产，婆罗门是梵天的儿子，婆罗门只是将自己父亲的财产拿来自己享用，不会有过失。

邪淫由贪心所生：诸如因贪恋而行邪淫。以嗔心

所生：诸如为了侮辱她人而行淫。以痴心所生：诸如有些外道的说法，女人与花、果、烹饪好的食品、河岸、道路相同，所有人均可享用。

贪心等意三业由三根本所生，为什么呢？因为它们是在三根本的后面立即产生之故。这里所讲的意三业与烦恼里的三根本有点差别，原因是这里的意业是贪心、害心、邪见，三根本说的是贪心、嗔心、愚痴，它们之间有因果关系。十善业的加行、后行与正行均是由无贪、无嗔、无痴中产生，就像龙猛菩萨《中观宝鬘论》里面所讲的一样。

第 91 课

己三（别说不善业道）分三：一、不善业道之作用；二、各自之法相；三、业道之词义。

庚一、不善业道之作用：

杀生害心与粗语，皆由嗔心而究竟，
邪淫贪心不予取，均由贪心而圆满，
邪见由痴而究竟，余者以三而圆满，
基为众生与受用，名色以及名称也。

前面讲了，不善业最初的加行通过什么来产生呢？也即通过三种根本——贪嗔痴三毒而产生，那么，所有身语意的十种不善业以什么来究竟呢？是以贪嗔痴三者圆满，还是以其中一者来圆满呢？

一、杀生、害心、粗语三者是以嗔心来究竟的。

一般来讲，这三者以贪心和痴心究竟的情况，恐怕是没有的。不过《俱舍论》当中讲到的有些法相概念，并不是因明的解释方法，因明解释一个法的时候一定要安立法相，这个法相特点只在这一法上存在，其他法上不会存在，如果存在则会出现法相不正、法相不全的过失，但是《俱舍论》的有些法相，只是在名言中以大概的方式来安立，比如这里说以嗔恨心来究竟，如果有贪心或者痴心究竟的情况时，觉得自己已经找到了一个大毛病……不要这样想，本论的安立方法和因明的安立方法不相同，因为因明当中是真实法相，《俱舍论》只是大概的定义，二者完全不同。

凡夫的智慧没有究竟的时候，尤其没有受过真正系统的佛法教育或者辩论场所的熏陶，有些人的言行举止特别可笑，他们自认为自己如何如何，实际真正受过这方面教育的人看到的时候，觉得特别可笑。因此，在闻思《俱舍论》的过程中应该注意，这里的说

法应该明白，这里是从主要和众多的角度来宣说的。

二、邪淫、贪心、不予取三者是以贪欲来圆满的。三、邪见是以痴心而圆满，因为邪见是由大愚痴中产生的缘故，比如认为不存在前世后世，是以愚痴迷茫而究竟的。四、剩余的妄语、离间语、绮语三者，以贪嗔痴三毒而圆满，诸如由贪心引发的这三种是以贪心而圆满的，以嗔恨心说这三种语言，则以嗔恨心来圆满。

那么，这四类之基是什么呢？基也有对境的意思，前面讲了十种不善业的四类，这四类的对境基是指什么呢？

杀生等第一类之基是众生，因为杀生是断绝有情的生命，害心是对众生嗔恨，粗语是对众生说刺耳语言。杀生肯定是依靠众生，如果不是众生就不可能杀生。害心的基也是众生，但也有些嗔恨心比较严重的人，《大圆满前行》里面也讲过，比如牛粪一直不燃

烧的时候，对钢炉和牛粪生嗔恨心，要不要把它们全部扔出去；录音机一直不好用的时候，特别生气，很想把它打烂……这些属于特殊情况。粗语也是对众生而说的，不过有些人可能也会骂无情法：这个破钢炉不听话！会不会有这样的情况……

第二类邪淫、不与取和贪心之基是受用，因为由享受众生内在之所触中产生，并且对其执为我所而生。

第三类邪见的基是名色，为名色所摄的善不善不存在之故。为什么呢？比如十二缘起当中的名色，如果要承认的话，必须在前世后世存在的基础上安立。如果认为来世的名色不存在、善不善业不存在，这是一种邪见。

第四类妄语等之基是名称，不管是妄语、绮语或者是离间语，好多都是用名称来说的，因为妄语等主要是依靠名称而来。

提前同时而死亡，因无正行生他身，
军兵等为同一事，一切人均如作者。

这里有两个问题：一个问题是，在杀害其他众生的时候，在被杀的众生死亡之前，杀者已经死亡的话，正行会不会圆满？或者杀者与被杀众生同时死亡，会不会圆满正行？还有一个问题，很多人共同商量之后，派一个人去杀生，这个罪业是杀者一人得，还是所有参与者都有这个罪业呢？

这里说提前死或者同时死亡的情况下，造罪业的正行是没有的。为什么呢？因为已经转变为其他身体的缘故。军兵等众人为同一件事情共同发心，虽然只有一人来做，但每一个人都与作者无有差别，得到同样的业。

若问：以必致对方于死地的利刃来刺，结果杀者在被杀者之前死去，或二者同时死亡，犯不犯业道正行呢？被杀者先死的话，杀者肯定会犯正行，这一

点是毫无疑问的。但如果刀子已经刺在对方的身体当中，当时没有死，第二刹那才死亡，而杀者提前已经死了，或者杀者和被杀者同时死亡，杀生的正行是否圆满呢？

现在死的人比较多，有时候是翻车死的，有时候是打架死的……学院尸陀林那边，前天有十五具尸体，昨天好像也有六七个，有时候看了这些，真的觉得活人排队前往死的方向。有时候没看见这些尸体，似乎也能生起无常的心；有时候看见尸体也好像见到活人一样，没什么差别，尤其现在可能看习惯了，没什么感觉。昨天我使劲地观想，希望依靠这些尸体生起无常观念，可是怎么观想也是生不起，有时候心特别不听话……

戒律里说不犯，因为被杀者死之前杀者不会造杀业，真正的杀生罪没有犯，比如一个比丘用刀子砍别人，在被杀者没有死之前，比丘自己死亡，可以说戒

律没有破，同时死亡也是同样，不会有正行的罪业，但是其他的堕罪肯定是有的。

若与被杀者同时死亡，则已转为他身，因为已经同时死亡了，杀者并没有真正存在，而已转为他身的相续并未做杀对方的行为，因此不会有罪过。这种观点在戒律当中也是承认的。

若问：如果军兵等中只有一人杀了对方，那只有他一人出现业道吗？

不是，比如军队中有几百人，同时到其他地方作战，作战的过程中，其中一人杀死了对方的一个人，这时军队中的每个人都有杀一个人的罪业。

不仅小乘《俱舍论》当中承认，大乘很多经典中也是如此承认的。如果众人共同商量去做杀生这件事，虽然只有其中一人做了这件事，其他人并未亲自去杀人，但实际上，因为众人都参与了这件事，每个

人都会产生罪业。所以，造罪业的集体和行业是不能进入的，虽然你自己没有做这件事情，也同样会染上罪过。

这里也说，并非只有一人出现杀生之业道，由于军队里的人都是为了同一件事而前往，因而所有人都与杀者一样具有业道。但是《俱舍论自释》里面说：若其中一人如此发愿：虽然不得不去参加这件事，但我宁可遇到生命危险也不杀任何人。发自内心的坚定的誓言，这个人不会有罪过。

上师如意宝经常引用这个颂词“军兵等为同一事，一切人均如作者”作为教证，劝大家共修善法。

《俱舍论自释》和其他大疏里面没有讲到做善事方面，但是同样的道理，比如很多高僧大德以及僧众一起开法会，假设有一千人共同念观音心咒的数量加起来达到一亿遍，这时每个人都会得到一亿遍念咒的功德。这一点并不是没有依据的，就像这个颂词中所说

的，从军兵等杀人的角度来说会有共同的罪业，反过来讲，做善事也是同样，比如我们每天早上念一遍《普贤行愿品》，如果有五千人念，每个人都会有五千遍《普贤行愿品》的功德。因此，以前上师如意宝要求我们每天不要间断念《普贤行愿品》。现在虽然没有专门安排，但是每一位堪布、堪姆的课，像日珠堪布他们那边也是，每天都会念一遍。法王如意宝以前经常说：你们不要到外面去，因为在其他地方，闭关念一万遍《普贤行愿品》的功德也不是很容易获得的。

依此类推非常合理，比如全学院的人共同商量杀一头牦牛，当时请一个屠夫，并不是所有僧众去杀这头牦牛，但全学院每个人都会有杀一头牦牛的罪过。所以，以前学院的僧众共同发愿每天念一遍《普贤行愿品》，实际每个人都会有这种功德，这就是第二大佛陀世亲论师亲口宣说的。

因此，很多高僧大德无论在哪里开法会，大家应该共同发心念诵，这样一来，虽然有些人甚至没有念，只要发心没有退就可以得到同等的功德，真正念了就更不用说了。但是希望大家在这个过程中不要分别念太重了，既然发心就可以，什么善事都不用做了，自己给自己开绿灯，这样也不太好。有关善事方面应该尽量去参与，不好的事情一定要注意。现在社会上有很多非法的团体，造恶业的项目非常多，如果你去参与，其中一个人造罪，所有人都会有这种罪过。有时候看外面的这些人，比如一起去餐厅吃饭，如果发心是为了去吃肉，餐厅里有多少个人，当时每一个饭桌上的过失，都会在自己的身上出现。我们每一个人从无始以来造过很多罪业，现在应该好好忏悔。

大家对于此处所讲的道理应该明白，这不仅仅是一种说法，而是有比较确凿的依据，这一点非常重要，世亲论师已经亲口宣说过。所以，不管造善业还

是恶业，这个教证都是上师如意宝经常引用的。

庚二（各自之法相）分三：一、宣说四根本罪；
二、宣说四名言；三、宣说六支分。

辛一、宣说四根本罪：

杀生即是故意中，无误杀害他众生；
不予取以力暗窃，他财据为己所有；
欲想前往非行处，所行邪淫有四种；
妄语即转他想法，词义明显被了知。

杀盗淫妄也称为四根本罪，既属于佛制罪也属于自性罪。其中杀生需要具备三个条件：一是故意，二是无误，三是杀害他众。不与取是指通过暴力或者暗地将他人的财产归为己有。邪淫是指想要前往非行处行淫，共有四种，下面有广说。

若问：四不善业各自的本体是什么呢？所谓的本

体，《俱舍论》中经常称为实质或者定义。

杀生是指故意无误杀害他者。所谓的“故意”已说明在无意中杀生是无有罪过的。外道认为无论有意无意，只要依靠自己杀害了众生就有罪过。本论下文还会叙述，这只是作而未积之业，造是造了，比如脚下踩死了虫，虽然没有杀虫的心，但毕竟是依靠自己的身体而造了罪业，因此说作而未积，也即造是造了，但是在相续中没有积累这种业。颂词中说“故意”的原因就是如此，无意中杀生是无有罪过的。释迦牟尼佛规定出家人夏天必须要安居，也是从不损害众生的角度来说的。如果明知道夏天于彼处有很多虫仍然前往，则很难避免造罪业。

“无误”是说如要采取杀天施的行动而误认为其他的供施，结果杀了供施，也不会出现业道的正行。这里“天施”“供施”分别是两个人的名字，本来想杀天施，却没有杀天施反而杀了供施，这样会不会犯

杀生正行呢？不会。但是戒律中也说，如果有所怀疑还是会犯，比如认为此人可能就是天施，不管怎样把他杀了，以这种怀疑的心态来杀也会犯杀生罪。这是《毗奈耶经》《俱舍论》不相同的观点。颂词中的“他”已表明自杀不犯业道的正行，不过比丘还是会犯堕罪，因为加行的恶行罪肯定是有的。

不予取是指故意无误中以暴力或趁人不备暗中窃取，未被发觉而据为己有。通过暴力或者暗中盗取他人财产，这里说“未被发觉”，有些暗中偷取的话，其他人可能不会发觉，但是暴力的话，其他人肯定会发觉的。前面讲戒律的时候也讲过，不与取应该有六种。《自释》里面说，偷盗佛塔里的财物时，有人认为不会犯戒，也有人说，若有人看守则会犯戒。《毗奈耶经》中也有这方面的阐述，比如佛塔上有很多供品等，如果无人看守，则供品属于佛塔，佛塔无有执著，即使偷了也不犯，因为佛塔一点也不会生气；如果有人看守，这些供品应该是他的，如果趁其不备偷

走而占为己有，这种情况下应该会犯戒。

故意无误而想去往非应行处行邪淫，邪淫有四种，即于非基行淫、于非处行淫、于非境行淫、于非时行淫。所谓的非基是指他人执为我所的妻子，或者虽不是他妻，但是自己的母亲、姊妹、父母七代以内的亲属。非处：就算是自己的妻子，但在口、肛门非行淫处。非境：有光明、佛塔、佛堂等不合适的环境前。《极乐愿文大疏》中也有，以前上师如意宝要求居士林的堪布们一定要给在家人讲清楚，因为他们在这方面可能不太了解。非时：在哺乳期、妊娠期、受斋戒时。这里将邪淫分为四个方面。

妄语是指故意无误改变他人的想法，并且所说话语的意义对方已真正明白。

辛二、宣说四名言：

眼耳意识三觉知，次第说见闻知觉。

佛经中说：见、闻、知、觉四者说为未见等四种，未见等四种说为见等四种，即是凡夫八名言。也就是说，已经见到说未见到，已经听到说未听到，已经了知说不了知，已经觉知说未觉知；另外，未见到的说已经见到，未听到的说已经听到，不了知的说为了知，未发觉的说为发觉，这就是凡夫人的八种名言。凡夫人特别喜欢说妄语，比如问他什么事情，本来他听得清清楚楚，但是他说没听到。

经中又说：见说为见等四种与未见说未见等四种，称为圣者八名言。圣者不会说妄语，见了就说已经见到了，听到就说已经听到了，了知就说为了知，觉知就说已经觉知。圣者不会明明没见到却说已经见到了，也不会没有听到却说已经听到了，不会明明不知道却说知道，也不会没有发觉而说为发觉，这就是圣者的八种名言。

那么，见闻等四种究竟是指什么呢？眼识、耳

识、意识与鼻舌身三者觉知，依次说为见、闻、知、觉。也就是说，眼识称为见，眼见为实；耳识称为闻，诸如常说的耳闻目睹；知就是意识清清楚楚了知；觉就是指鼻舌身三识觉知。为什么称为觉呢？世亲论师在《自释》里面说⁸¹：香味触都是无记的，好像死了一样无有知觉，鼻舌身三个识能证得香味触。

《自释》里讲杀生和妄语的时候，有这样一个辩论：是不是说杀生必定是身体的罪业，妄语必定属于语言的罪业？是不是这样的呢？有些论师说，杀生不一定全部用身体来做，比如以前的仙人通过内心观想，使整个城市起火，杀害了很多众生；心也可以说妄语，如做长净仪式时，亲教师问“是否全部得以清净”，受戒者本来知道未清净，但是故意不说，这就是意方面的妄语。世亲论师则认为这种观点并不合理，为什么呢？如果这样的话，欲界当中也应该有不

81 《自释》：若境由鼻舌识及身识所证名所觉。所以然者。香味触三无记性故如死无觉。故能证者偏立觉名。

依靠有表色而产生无表色的过失了。欲贤论师则回答说：仙人以意识令城市起火而杀害众生，还是有身有表色存在的，因为在他观想的时候，身体有打坐等动作，这也是杀生的有表色的因；诵戒时故意不回答，实际也是一种语言有表色。对于欲贤论师的这种说法，世亲论师并未详细破斥。

辛三、宣说六支分：

离间即为分他者，染污性心之词语，
粗语则指刺耳语，所有染污皆绮语，
他许除此染污性，如妄歌戏与恶论。

离间语是指故意无误中为分开他人之间的亲密关系，而以染污心所说的词义，对方已懂。《前行》和《大圆满心性休息大车疏》中都已经讲过，大家应该清楚。

粗语是指故意无误的不悦耳之词义，对方已理

解。与贪嗔痴相关的所有染污性话语均是绮语，这是《俱舍论》自宗的一种说法。其他部的论师认为：除这三种以外的烦恼性语言也是绮语。这种说法的范围更广一些，例如比丘为邪命而说妄语；由贪心引发而唱歌；演员在表演时为了使别人欢喜而讲故事，不要说演员，有些上师也是为了令弟子欢喜而讲一些故事；贪执外道的恶论而念诵，这些都是绮语。

在其他大乘论典中说，如果是见解已经稳固的智者，可以利用三分之一的时间看一看外道典籍，目的是为了制服他宗，以及摄受有缘众生。一般初学者一律没有开许，像格鲁派，不要说外道，佛教其他宗派的论也是不开许翻阅的。对有些智者来讲，恐怕任何其他宗派的论典都不准看是不太合理的，但是对于一些刚入门的初学者来讲，这是非常有必要的。宁玛巴行人一定要先看宁玛巴的论典，首先打好非常稳固的基础，然后才能看其他宗派的书籍。否则，今天看格鲁派的书、明天看萨迦派的书、后天看噶举派的书，

然后再看禅宗的书、净土宗的书，这样一来，你的思维就会混乱，没有一个真正的依靠处，这是非常不合理的。

因此，虽然格鲁派、禅宗等其他宗派的书不是邪论，还是非常好的，但是首先还是把所有精力放在自宗上面，对麦彭仁波切、无垢光尊者以及上师如意宝为主的所有传承典籍等，各方面打好非常稳固的基础以后，为了制服他宗或者摄受有缘弟子，看一看其他书也是合理的。

释迦牟尼佛最主要的见解就是空性缘起，行为就是利他，这是世间其他所有宗派当中根本没有的，麦彭仁波切在《中观庄严论释》当中，对这方面的道理讲得非常细致。因此，佛教的特点是什么呢，见解是缘起空性，行为是利益他众，这是佛教至高无上、无与伦比的见行。对于这样的见修行果还未达到稳固之前，今天学基督教、明天学道教、后天学法轮功，再

过几天学中功、轻功等等，你的思想也开始乱七八糟了。所以，作为宁玛巴的弟子，希望你们一定要把无垢光尊者、麦彭仁波切、法王如意宝传承下来的自宗殊胜教言打好稳固基础，然后再看其他宗派的书。一般来讲，有些寺院的规矩和传统非常严格，这种方式对个人来讲也是非常有利的。

有时候我经常想：无论如何我依止上师的时间比较长，在上师面前得的法比较多，虽然一点没有修，非常惭愧，但是得的法很多，从道理上比你们懂得稍微多一点。只不过很多已经忘了，人老了以后，随着年龄的流逝，智慧和记忆全部跑光了，觉得有点可惜，但有时候，比你们还是了解得多一点。因此，上师如意宝也再三要求大家，首先对自宗观点扎下稳固的根基，这是非常重要的，在这个基础上，有些堪布、堪姆，相续比较成熟的，根本不会随着其他宗派和邪门外道转的人，课外看看其他书也是可以的，但是最关键，就是打好自宗的基础，这一点极为重要。

贪心颠倒图他财，害心即于众生嗔，
视善不善不存在，即是所谓之邪见。

贪心是指颠倒非理地贪执他人的财物而想据为己有。实际对其他众生的爱执也属于贪心，但这里主要是指财产方面。害心则是指以嗔心想害众生。认为善不善业不存在即是邪见。

第 92 课

庚三、业道之词义：

意三唯一乃是道，身语七种亦为业。

若问：为什么这十种称为业道呢？前面讲到了十种不善业，间接也说明了十种善业，为什么将十种善业和十种不善业称为业道呢？

意之三业是趋入业、思之道，按照有部宗的观点，比如贪心、害心、邪见三种，应该是趋入业和思的道，不是业；颂词中的“亦”字，是指身语七业不仅是业，也是趋入思之道，因而名为业道。经部宗则认为，不仅身语七种是业道，心的三种也可以称为业道，为什么呢？有两种原因，第一个原因是，依靠意

之三业会趋入善趣和恶趣，比如意三业做善业则趋入善趣，造恶业则堕入恶趣；第二个原因，意三业可以互相引发，比如依靠害心可以带来贪心，依靠贪心可以带来害心，依靠邪见也可以带来贪心或害心，它们之间互相有一种引发的作用，所以应该是业道。

己四、断善根与恢复方式：

唯以邪见断善根，所断欲界俱生善，
诽谤因果而断绝，所有均是次第断。

唯以邪见可以断善根，所断的善根应该是欲界的善根，而且是欲界善根中的俱生善根，不是加行善。以什么样的邪见才能断绝这些善根呢？毁谤圣者等不能断绝善根，《俱舍论》自宗认为，主要以毁谤因果方能断绝善根。断的方法是怎样的呢？有一种说法是同时断，但俱舍自宗认为并非同时断，而是从粗到细次第断。

若问：以什么不善业断善根呢？认为无有业果的邪见能断绝善根。比如相续中真正生起一种想法，认为“佛陀所说的全部是假的，前世后世肯定是没有的”。藏地在“文化大革命”期间，依靠当时一些恶知识的引导，一部分以前具足正见的人，心里真正生起了邪见，像这种情况才能断绝相续中的善根。善根一旦断了，正如前文所说，别解脱戒、菩萨戒、密乘戒全部失毁，就像墙壁垮塌的时候，墙上的花纹也不存在一样。

那么，是如何断绝的呢？断绝属于欲界的善根，而不断色界、无色界的善根，因为上两界的众生相续中无有邪见之故。但也有些论典中说，一个人相续中生起前世后世业因果不存在的邪见，并且造杀害父母等五无间罪业时，会断绝三界的善根。《俱舍论大疏》里面说，这里的意思是指，会远离色界无色界的善根，并不是真正断除的意思。因为色界、无色界的众生不可能真正生邪见，但是现在欲界的众生生了邪

见，杀了父亲、母亲等造下五无间罪，则色界、无色界的善根已经离他很遥远了，因此并不是真正地断，而是远离的意思。

属于欲界的善根也是断所有俱生善。欲界的善根中有俱生善根和加行善根，加行善根是指即生通过自己的闻思修行带来的善根，俱生善根则是与生俱来的一种善根，这种俱生善根会断，断的是所有现行的部分，最细微的种子习气不会断。不断加行善根，原因是生起微乎其微的邪见时，加行善的得绳已变得微小而减退，最后已不存在了。为什么呢？因为不可能在短时间内生起很大的邪见，而是逐渐生起来的，这时候相续中的加行善根已经逐渐消失，最后真正生起很大的邪见时，加行善根早已经荡然无存。而这时所断的对境是什么呢？就是俱生善根。

邪见中也是仅以诽谤因果的邪见而断善根，并非是以诽谤圣者的邪见而断。毁谤上师、堪布、活佛

等高僧大德，这种邪见是非常严重的，也是非常可怕的，但以此不能断除相续中的善根，真正断善根的邪见就是毁谤因果。虽然有不是以缘无漏与不同类的邪见而断的说法，但实际上缘同类不同类、有漏无漏的所有邪见均能断善根。这段话，你们可以对照《自释》看一下。

对于何时断的问题，虽然有些人说如同见道断除见断一样同时断。有些人认为所有的善根在同一时间中断，就像获得见道的时候，一刹那当中所有见断全部断除一样。昨前天有一个从未听过《俱舍论》的人问我：这里面说修断，修断是什么？修不能断吧？修行还是要继续，你给我讲一下修断是什么？见断，见不能断吧？不然成盲人了。这也情有可原，从来没有闻思修行过的人，对于什么叫做修断、什么叫做见断很疑惑，认为见已经断了、修已经断了，自己已经在上师面前得过灌顶，上师说不要断修行，但是《俱舍论》里面说修要断了……

实际上是像断除修断那样次第而断的。要断的话，就像有些人绝食的时候，一开始还喝一点水，慢慢地连水也不喝了……开玩笑。所谓的修断是次第性的，邪见也是次第性断善根的。

最大的邪见断除最微小的善根。对于这种说法，嘎玛巴和有些讲义里面说不太合理，应该是最大的邪见断除最大的善根，不然所断是最小的，能断是最大的，这种关系有点不对应。根据其他论师的说法，这里的大小并不是像物体体积一样来安立的，一般在相续中生起一种断定性的邪见的时候，比如真正断定业因果肯定不存在，这叫做大邪见，依靠它可以断除最细微的善根。相当于是修断一样，最大的智慧才能断除最细微的修所断，比如修断分九品，最细微的下下品修断，需要通过上上品的智慧来断除。有关这方面在《自释》中也有一些论述。

在这个问题上，大家应该要注意，比如最猛厉的

火才能烘干最细微的水，它们之间有能对治和所对治的关系，并不是像同学打架一样，高个子的人打高个子的人。在这里分析能断所断的时候，因为最细微的习气很难断掉，所以需要最强烈的智慧来断，比如获得最后圆满的尽智和无生智的时候，可以断除最细微的习气，应该这样解释。

人中三洲男女断，见行断至不具善，
恢复则依疑有见，造无间罪非即生。

所断的对境是从人的身份来讲的，人当中有见行者和爱行者两种，见行者的善根全部会断绝，最后他相续中的现行部分全部都不存在，一旦生起了怀疑的见解，认为可能前世后世会存在、业因果会存在，这时相续中的善根可以恢复。如果是造五无间罪的人，即生则无有恢复善根的机会，一定会堕落。

那么，以什么身份而断善根呢？以三大洲的人

类断善根，其他众生不断，这是因为恶趣的众生染污性智慧不稳固；北俱卢洲众生的恶意乐不稳固，因为他们不存在真正断善根的强有力邪见。欲界、色界的天人，由于现前三处而生后立即现前业果，所以也不存在断的情况。人中也是断绝男人与女人的善根，不会断二黄门的善根，原因是他们恶意乐不稳固。断善根的话，邪见应该稳固，我们看有些人：现在这个人无药可救了，你看他对上师的态度是什么样，他对佛教的态度是怎么样，谁去劝都没有办法的，这个人很可怜……有些人精神有点不正常，一会说业因果不存在，一会说存在，意识特别不稳固，因此，不能真正断善根。

人类的见行者与爱行者两种当中，是断见行者的善根，因为见行者的染污性智慧稳固之故。什么叫做见行者？什么叫做爱行者？见行者，依靠其他邪门外道的相似教理，相续中生起了稳固的定解。爱行者没有稳固的定解，只是爱好而已，其他人做什么事情

的时候，自己只是跟着学一学而已，并没有真正的见解。比如现在有些外道认为，杀生就是功德，有些人是爱行者，不一定认为杀生有功德，只是跟着别人去杀生；有些人认为，杀生真正具有很大的功德，这就是见行者。或者，有些人认为，世间的创造者就是梵天和帝释天，通过一种相似的教理，在自相续生起了不可动摇的稳固定解，这叫做见行者。这里讲到，所断的善根就是见行者的善根，爱行者的善根不会断的。

有些人心里稍微有一点动摇或者是生起一种邪念的时候，特别特别害怕：是不是善根全部断完了？自己有时候怀疑前世后世存不存在的时候，就开始害怕……这是一种过失，但是还没达到断善根的程度。什么时候会断善根呢？从现在开始不学佛法，业因果真正是不存在的，佛教说的完全是假的……心相续中生起了这种强烈的想法，善根就会断尽无余。

对于见行者和爱行者的差别，希望大家应该记住，这也是《俱舍论》里面出现的一个名词。但是这种名词在日常生活中经常可以看到，有些人真的是见行者，不要说非佛教徒，佛教徒里面也有一些被世间法引诱的见行者，以前在学院里住过的个别人，听说现在财产方面很不错的，他依靠外道或者其他世间人的引诱，说放生没有意义，它们的生命不值钱等等，完全是一个邪道的见行者，他根本不知道每一个众生的生命如何可贵，这是一切的根本。这种人表面打着佛教的旗号，穿着出家人的衣服，就像《亲友书》里面讲的一样，形象是佛教徒，内心是外道徒，但也有些人内心是真正的佛教徒，形象是外道徒……可能有四种类别。所以，有些佛教徒不注意的话，自己的见解很容易被其他人利用和引诱，大家一定要时刻提醒自己。

断善根直至相续中再也不具足善根为止。

那么，断善根者依靠什么才能恢复呢？以可能有业果的怀疑或必有业果的正见而恢复。原来认为不存在，后来又觉得可能自己想错了，应该是存在的，相续中生起了一个合理的疑惑，这时善根就可以恢复了。或者直接生起一个坚定不移的定解——业因果应该是存在的，这时候善根可以恢复，以前的福报也可以成熟，但三种戒律必须依靠各自的仪轨重新来受。《三戒论》当中也是这么说的。

断善根决定是在今生中恢复吗？造无间罪者即生中不能恢复。那在什么时候能恢复呢？如果是以自己往昔因的力量断善根而转生地狱，则从地狱死迁时恢复，若是以他缘之力断善根，则转生地狱时即刻恢复。这里讲到两种情况，一种情况是由于往昔的习气，自己产生各种邪慧分别，导致生起特别严重的邪见，并且造了五无间罪，这种力量特别强大，不仅会堕地狱，而且必定要感受地狱的果报，在即将从地狱转生到其他地方的时候，才可以恢复善根。第二种情

况，不是以自己的力量，而是依靠恶人和恶友的引诱，产生邪见断除善根，并且造下五无间罪的人，在刚堕地狱的时候就可以恢复。

因此，按照《俱舍论》的观点，造五无间罪的人即生中是无法恢复善根的。世间上的犯罪也是这样吧，现在很多政治犯也需要观察，是他自己的观点有问题，还是依靠别人的引诱？如果依靠别人的引诱，做一些思想教育，在监狱里面学习学习，可以早一点出来；如果真是自己有反动的想法，必须关押很多年以后才可以放出来。我们平时也是这样，有些人依靠自己的邪见做坏事的话，我都特别生气；如果是有坏人引诱，我有时候觉得这个人还是很好的，都怪那个坏人把他变成这个样子……也有一些轻重的情况。

在以邪见断善根和造五无间罪方面，也有几种类别，比如以邪见断善根、未造五无间罪，就像外道的六大本师；未以邪见断善根，造了五无间罪，就像未

生怨王；既以邪见断善根又造了五无间罪，就像提婆达多，不过这是小乘的观点，大乘并不承认；既没断善根也没造五无间罪的人，如众多修行人。

己五、思与几业道俱生：

思与不善一至八，顿时一同而产生，
与善一至十之间，非与一八五俱生。

心所当中的思与多少不善业同时产生呢？所谓的思心所与十种不善业中一种、二种直到八种都可以同时产生，九和十不能同时产生。与善法则从一至十之间都可以产生，也有特殊情况，即一善业、八善业和五善业不能同时产生。

若问，思与几业道一起产生呢？思可与一至八个不善业一起产生，不会有与九或十不善业一起产生的情况，原因是意之三业不会同时产生。不贪、不害、正见三者可以同时产生，但在不善业中，害心、邪

见、贪心三者不会同时产生，所以九、十不善业不可能同时产生。

思与一不善业俱生，即处于意之三不善业任何一种中，比如处于贪心中，或者害心中，或者邪见当中。与二不善业俱生：诸如处于贪心状态而不予取。与三不善业俱生：以害心抢夺、杀生，比如以害心偷牦牛并且杀害，这是三不善业一起产生。与四不善业俱生：诸如以害心为分裂对方而说妄语、粗语，因为是以分裂为目的，间接也存在离间语。与五、六、七不善业俱生：自己处于意之三不善——贪心、害心、邪见任一者中，委托他人做四、五、六不善业，他人做四不善业时，自己具足五不善业；他人做五不善业时，自己具足六不善业；他人做六不善业时，自己已经具足七不善业。与八不善业俱生：诸如在行邪淫时委托别人造其他六种不善业。九和十种不善业不可能同时产生，因为意不善业中的三者不可能同时产生，无论小乘、大乘，或者因明还是密乘，一个人相续中

不可能同时产生两个强烈的分别念。

对于善业，总的来讲，思可与一至十之间的善业一起产生。《俱舍论》的概念不像因明中那么严格，因此也有特殊情况，比如学佛的团体里是不是一个外道徒都没有呢？可能会有一两个外道徒；或者说这里全部是好人，是不是一个坏人也没有呢？可能有，有一个人经常不听话，我们平时也经常这样表达。也有特殊情况，即与一、八、五善业不能一起产生。之所以不会与一善业一同产生，因为无贪、无害是互相不可分割的，最少会有两个善心同时产生。与二善业同生：诸如处于意的无贪、无害任意一种状态中。与三善同生：如若处于意识善正见中，也有无贪无害。与四善同生：彼时等起处于无记状态中受沙弥戒，因时等起肯定是一种想受戒的善心，正在受戒时的彼时等起，处于无记状态当中，则断身之三业与妄语。不能与五善同时产生，因为处于善心中受戒，要么有六善业，要么有七善业，比如心处于无贪、无害中，受沙

弥戒则有六个，不会成为五个，因为无贪、无害同时存在；心处于正见、无贪、无害中，受沙弥戒则有七个，不会成为五个，因为正见、无贪、无害同时存在。这里主要是从受戒的角度来讲的，如果没有从戒律角度来讲，一个、五个、八个善心也应该可以同时产生。与六善同生：如果彼时等起处于根识善中而受沙弥戒，则有无贪、无害与断身语四业之善。与七善同生：诸如彼时等起处于无记状态而受比丘戒，则有身三语四共七种。无有与八善同生的，因为以不善业受戒，则有七种，以根识善受戒，则有九种或十种；与九善同生：诸如彼时等起处于根识善中而受比丘戒，比丘的身语七所断再加上根识的无贪、无害。与十善同生：诸如，处于意识善中受比丘戒，见解处于正见当中，心的三种善业均具足，身语的七种善业也具足。这些是就戒而言的，如果对中戒而言，则与一、五、八善同生的情况也有。

第 93 课

己六、何界何趣中有几业道：

三界六趣当中，哪些界和哪些趣存在哪些善业和
不善业？都是以什么方式来存在的呢？

地狱绮语与粗语，及害心以二式具，
贪心邪见隐蔽具，北俱卢洲有三种，
第七明显亦存在，其余欲界十不善。

地狱里面，十不善业中的绮语、粗语、害心三种，以明显和隐藏两种方式具足，贪心和邪见以隐蔽的方式具足，外面不明显，相续当中还是存在。北俱卢洲的意三业也以隐蔽方式具足，第七种是指绮语，以明显方式存在。其他的包括欲界天人在内，十不善

业以隐藏或者现行的方式全部具足。

若问，何界与何趣中有多少业道呢？在地狱，绮语、粗语与害心全部是以明暗两种方式而具足，因为地狱众生会发出哀叫、恶言相骂、相互嗔恨之故。我们讲地狱的时候讲过，地狱众生互相就像怨恨的敌人一样，有非常大的嗔恨心，有时候明显，有时候不明显，以两种方式存在。贪心与邪见二者，地狱众生也有，只是以隐蔽的方式存在，因为一般地狱的对境都是不悦意的，没有可爱的，即使相续中有贪爱的烦恼，也不会显露；地狱众生的业果已经现前，不会出现不信因果的邪见，如同有些关在监狱里面的人，已经知道犯法的严重性，不用再跟他交代，同样，地狱众生的业果已经现前了，不会不信因果的。有时候看见对因果一点不相信的这些野蛮人，真的想应该让他感受一下地狱的果报才知道：现在好像挺有把握，根本不相信业因果，但真的在地狱受寒热之苦的时候，不得不相信。地狱当中也没有杀生，原因是，如果业

力未尽，杀也不会死亡，地狱众生经常会互相残杀，但被杀死而转生其他世界的情况是没有的，因为在他业力未尽之前，杀掉后又会马上复活，伤痕也开始愈合，所以，真正的杀生在地狱是没有的。不予取与邪淫也不存在，因为无有执著为我所的财物与女人。也无有妄语，无有必要之故。无有离间语，因为相互之间本来就已分裂，如果关系比较好，通过离间语可以使他们关系破裂，本来关系就不好的话，没有必要说离间语。以上是地狱众生具足十不善业的方式。

北俱卢洲的意三业以隐蔽方式存在，不明显，原因是无有所贪之物与执为我所的女人，不存在令生损恼之心的事物，相续调柔；也无有杀生，寿命决定达千年之故；不予取与邪淫也无有，理由与地狱众生一样；无有妄语，因为必要不成立；无有离间语与粗语，原因是彼处众生相续调柔；第七种绮语应该明显存在，因为有以贪欲引发而唱歌的情况。

除了地狱与北俱卢洲以外，其他欲界中均有十不善业。

若问：天界怎么会有杀生呢？有，虽说天界内部不会残杀，但杀其他众生的现象是有的，其他论典中也讲过，天人对阿修罗作战等等；再者，经论中虽说天人的头腰如果断了则会死亡。

学《俱舍论》的时候，希望大家生起信心，否则，任何学问都记不住。不管怎么样，这个机会很难得，大家一定要深入研究，从中获得很大的利益，不然每天都想：学《俱舍论》很麻烦、学中观很麻烦、学大圆满很麻烦……对没有信心的人来讲，哪怕天天讲无上大圆满的境界，还是觉得不适应。一般闻思修行不太好的人，经常在学习佛法的过程中，自己认为“这个对我来说没有用，那个对我来说也没有用”，他真正想学的法要，非常少。所以，我想每一个人只要对法产生兴趣，任何法都是可以的，无论如何对自

己来讲都是法宝。确实《俱舍论》当中讲了佛教的很多名词和道理，也涉及很多世间的道理。

听说这里的很多道友对《俱舍论》还是很有信心的，这样的话，对你们会有很大利益，根本不会有任何损害。贪嗔痴和世间的各种杂念，对修行是有障碍的，但这些语言，都是佛陀针对不同众生所说的智慧甘露，对你的修行不会有害。我以前也讲过，有些比较喜欢实修的人，认为这些智慧甘露对修行有障碍，平时经常说一些闲话、贪嗔痴的语言、搞一些是非，好像对修行很有帮助一样，这是完全颠倒了。有时候觉得第四业因果品是比较简单的，一般最难的是第五随眠品，很多人特别害怕随眠品。但是我感觉不仅随眠品比较难，第七品可能是最难的，讲到十种智慧的时候，如果没有很好的头脑，思维都开始混乱起来了。什么类智、法智、世俗智、尽智和无生智，在何地存在、何种方式存在、有漏无漏等各方面分析的时候，除了个别头脑比较好一点的道友，很多人可能会

坐一段时间的“飞机”……业因果品对我们来讲经常引用，在其他论典里面也会提到，所以，这个问题应该不是很困难。

三善业则于一切，亦以隐蔽现行式，
 无色无想天众生，以隐蔽式具七业，
 余处则以现行式，地狱北俱卢洲除。

意之三善业在一切趣中都是以隐蔽与现行的方式存在。地狱当中怎么会有意三业？无贪、无害、正见在地狱中怎么具足呢？地狱当中，有时候会生起无贪，有时候会生起无害，有时候也会生起正见，不会长期存在，但也可以算是存在。同样，旁生和饿鬼当中，有时候也会有无贪、无害、正见的心念。有些前世修过菩提心等大乘法，甚至变成旁生、饿鬼和地狱众生的时候，也会对其他众生生起悲心、无贪之心等。因此，包括三恶趣在内，三界六道的所有众生相续中，意三业均以隐蔽或现行的方式存在。

转生无色界的圣者无漏戒所摄的七所断，以隐蔽的形式存在。当然无色界身体和语言的真正有表色、无表色并不存在，而是以得绳的方式存在，比如以前未转生无色界的时候，断除身体和语言不善业的反体就是善业，这种善业以得绳方式存在，不显露在外。在无色界不会以真正有表色、无表色的方式现行，但是以隐蔽的方式，也即以得绳的方式存在。

无想天众生禅定戒所摄的身语七所断以得绳这种隐蔽方式存在，无有现行，除这两者以外，剩余的其他界与趣中，身语七善以现行方式存在。原因是天、人具有戒所摄善，旁生与饿鬼具有中戒所摄善。为什么有身体和语言的七种善业呢？天人具有禅定戒和无漏戒，人类有别解脱戒、禅定戒和无漏戒，这些戒所摄的身语七种善业会具足；旁生和饿鬼虽然不会有长期的别解脱戒，但是可以有中戒。释迦牟尼佛传法的时候有很多饿鬼、龙王等来受八关斋戒，这种受中戒的现象是存在的，因此，包括旁生、饿鬼在内的众生

可以受中戒。然而地狱与北俱卢洲不包括在内，因为彼等之处无有真实受戒与等持的缘故。这里可能主要从别解脱戒角度来讲，不然，地狱众生说善法的语言也是有的，或者不杀生的……有没有这种情况？这里不是很明显，你们自己私下一边吃馒头一边分析吧，或者边喝稀饭边分析，或者边吃糍粑边分析……以前很多高僧大德在闻思修行的过程中，都是一边吃饭一边看书的。

己七、业道之果：

承许一切均产生，增上等流异熟果，
痛苦之故杀害故，无威严故果三种。

应该承许，造任何不善业以后，会产生增上果、等流果、异熟果三种，为什么有这三种果呢？以杀生为例，在杀生的时候令对方痛苦，并且断绝其生命，最后抢夺了对方的威严，有这三种情况发生的缘故，

杀生者获得的果报也出现了增上果、等流果、异熟果三种。

承认所有不善业道各自能产生增上果、等流果与异熟果三种，本来也有士用果，但有时候可以包括在此三果当中，这里没有特意宣说。原因是行上品十不善业异熟果下堕地狱，行中品者转为旁生，行下品者投生饿鬼。十不善业中根据意乐、时间和行为的不同，分为上中下三品罪业，上品不善业是最大的不善业，也即经常串习、明显现行、无有对治，具足这三个条件，为上品不善业，具足两个条件为中品不善业，具足一个条件属于下品不善业。或者说，做任何不善业时，发心特别强烈，比如杀生，当时的嗔恨心非常严重，堕入地狱；嗔恨心中等，堕入旁生；嗔恨心很微弱，转生饿鬼。

有关这方面，《入中论自释》和《经庄严论》的说法有点不同，无著菩萨的《瑜伽师地论》等其他

论典的说法也不相同，对于上品堕入地狱无有不同观点，对于中品和下品不善业，无著菩萨有些论典说：中品堕入饿鬼、下品堕入旁生。世亲论师的论典和其他有些论典里面讲，中品堕入旁生。到底旁生苦还是饿鬼苦？好像《大圆满前行》里面说饿鬼苦，旁生有时候还是可以的，前面也讲到有些人看见大象的时候很高兴，觉得大象特别庄严，发愿以后一定要变成护地神象。不过有些饿鬼也是特别富裕，《入中论》里面说，有些饿鬼虽然自己不能享受，但是很富裕，比如守财饿鬼。有些对财物贪心比较大的人，可能看见守财饿鬼以后，发愿一定要转为饿鬼，会不会这样？

等流果：杀生者短寿，不予取者受用贫乏，邪淫者夫妻不合，以粗语所感而多传恶名等。其他窍诀书里面讲，等流果有感受等流果和同行等流果两种，同行等流果，以前杀生，即生也喜欢杀生；以前喜欢闻思，即生也喜欢闻思，从小有一种爱好，这叫做同行等流果。感受等流果，以前杀生，今生当中寿命很

短；以前打众生，即生当中多病；以前不与取，即生当中财产贫乏等等；以前经常说粗语骂人，即生经常无缘无故受到各种各样的无因毁谤。有些人说：我即生没有造什么业，现在受到别人的毁谤，肯定是前世的业力现前。也可以说，这就是感受等流果。

杀生的增上果，转生环境恶劣之地，不予取生于多害环境中等。其他不善业在这里没有宣说，《大圆满心性休息大车疏》和其他窍诀书里面讲得比较细致，这里不用叙述。总的来讲，造任何一个不善业，都要感受这三种果报。

若问：所有的业各自都产生三果是何原因呢？诸如杀生的加行使对方受苦，正行断绝对方命根，后行使对方失去威严。杀一头牦牛时，首先用刀子或者绳子令之闭气死亡，非常痛苦可怕，因为这个原因，让杀生者感受异熟果；正行时断绝众生特别可贵的生命，以此感受等流果；后行时，众生死后变成非常可

怕的尸体，无有任何威严，以此感受增上果，比如后世转生到非常可怕的外境或者不悦竟的地方等。因而每一业都产生三种果报。这里仅以杀生为例，其他盗淫妄等九种不善业都可以依此类推，反过来对十种善业也可以类推。

丁二、单说邪命之原因：

贪心所生身语业，邪命难净故另说，
设若贪图资具引，与经违故非如是。

由贪心产生的身语之业都可以称为邪命，在这里特别宣说的原因是，邪命非常难以清净，这是第一个问题。第二个问题，并非贪图资具所引发的身语之业，算不算邪命呢？应该算，否则违背佛经的缘故。

既然经中说“邪业、邪语、邪命”，那么前两者以外的邪命是指什么呢？以嗔恨心和愚痴心引起而造的身业叫做邪业，通过嗔恨心和愚痴心引发出来的语

言叫做邪语，通过贪心产生的非法行为叫做邪命。贪心所生身语业即为三邪命。藏文当中是这样回答的，应该也可以，一方面可以分别解释为邪业、邪语、邪命，另一个方面也可以解释为，贪心所生的身体和语言的业称为三种邪命。

身语业必定是邪命吗？不一定，嗔心与痴心所生的身语业只是邪业与邪语，而不是邪命。若又问：如果除了贪心所生的身语业以外再无有其他的邪命，又为何要单独宣说它呢？邪命一定是身体和语言所作，但身体和语言的业不一定是邪命，也就是从总相和别相来讲。这是有理由的，也就是为了明确邪命难以净除这一点。经常所谓的五种邪命，与此处的邪命有点差别，所谓的邪命很难以清净，它是由于欢喜趋入而很难离开心相续，因为人们特别喜欢做这件事情，所以很难断除。再说，僧众的生活依赖他众，不能有邪命养活存在，因此单独宣说了邪命。这里藏文的前后连接不是特别明显，翻译的时候也不敢加，就把原文

原原本本地翻译出来了，这样比较可靠，不然根据我的分别念可能中间加很多语言，作一些前后连接，但这样的话不一定合理，因为很多金刚语的前前后后有很多密意。

若有人说：以贪图生活资具引发的身语之业是邪命，为了高兴而唱歌等等以贪心引发的身语业不是邪命。这种说法不合理，因为与《戒蕴经》相违，此经当中说：“比丘受用信士供养后若去观看斗象等，为邪命。”所以，比丘以贪心去看这些，还是有很大过患，因为一边享用信众财产，一边以贪心观看各种各样的热闹和游戏，如此一来，这种行为已经变成邪命了。因此，在戒律当中也是这样，希望大家尽量避免，有时候作为凡夫人有一些困难，但是没必要看很多电影、电视等，作为出家人和修行人来讲，一方面非常不庄严，另一方面也会成为邪命。这样一边享用信众财产，一边经常以贪欲心观看歌舞或戏剧等，对自相续不但没有利益，也会成为堕入恶趣的因。

在这些行为方面，大家应该注意。现在学院里面，可能阿桑管家不在的缘故，听说觉姆和喇嘛这边的纪律稍微有点差……县上的有些朋友这样讲的。我问了一下金刚降魔洲怎么样？但是从洛若乡和色达县老乡反映的情况来看，目前为止还没有发现问题。我想可能是因为最近稍微抓得严一点，但如果没有长期抓的话，肯定不行。我们现在最大的违缘就是在县上，有些修行不好的人，在学院当中肯定不会有各种各样的戏论，如果有也一定要采取些方法。一般来讲，一个人的精力是有限的，在任何团体当中都是这样，我从宏观上管理，看一看你们的生活费、分班怎么样；堪布、堪姆和管家们平时应该具体去做，对所有道友的要求也是这样，不论有任何事情到县上，必须在堪布、堪姆面前请假。实际上，现在学院里面买菜等很多东西，基本与色达没有差别，不像以前需要到县上买煤油、买米……现在交通很方便，不要随便出去。县上到处都是在家人的娱乐场所和市场，对

修行人来讲有很大危害。有些人经常往县上跑，今天去、明天也去……希望你们不管有什么事情去县上，一定要请假。堪布、堪姆要经常观察：这个人好像一个月当中要去三四次的话，最好不要给假。县上的人特别喜欢我们这些客人：你们出家人到这里来，欢迎光临……他们特别喜欢我们提供的一些资金，但我们还是要好好修行，没必要经常去。尤其年轻的人，我特别怀疑的个别人，应该自己把行为改正过来，这个很重要。

第 94 课

《俱舍论》第四品当中，现在讲业因果品。前面已经讲了单独宣说邪命的原因。蒋扬洛德旺波尊者的注释，跟《俱舍论大疏》相比较，非常略；跟圆晖上人、智敏法师的注疏比较起来，这个一方面比较易懂，另一方面比较全面。但是讲《俱舍论》的时候，需要讲很多话才能表达出其中的内涵，尤其文字上只是简明扼要说明的有些内容，可能看起来稍微有点不好懂。总的来讲，这个讲义是非常好的。

丁三、何业具何果：

断道有漏业五果，无漏业则具四果，
余有漏善不善四，无漏余无记具三。

这个问题牵涉到第二品里面讲到的五种果，如果当时对这些果了解得比较清楚，这里也就比较好懂；当时一点概念都没有的话，恐怕这里也会稍微有点困难。

断道是指有漏断道和无漏断道，其中有漏断道具有五种果，无漏断道具有四种果；除有漏断道以外的其他善业和不善业，具足四种果；无漏断道以外的无漏法和无记法，具有三种果。

若问：那么，任何一业具几果呢？有漏断道世间修道无间道的业具五果。第一品给大家讲得很清楚，什么叫做断道呢？每一地断除自己违品的道，称之为断道，比如欲界烦恼在未至定断除时，有九个无间道，这时断除下品烦恼的违品，也就是产生对治法的阶段，称为断道。断道分有漏断道和无漏断道，什么叫做有漏断道呢？有漏断道就是通过世间法修行断除违品。这里说依靠世间修道获得断道，比如获得第一

禅未至定的时候，欲界的所有烦恼无间全部断掉，没有任何障碍，此时即为无间道，也叫断道。此无间道的断道产生时，能有多少果？

断道可以分两种类别，有漏断道即依世间修道获得的无间道，具有五果，哪五果呢？前面讲了，异熟果、士用果、增上果、离系果和等流果。什么叫士用果呢？不管任何一法，以间隔或者不间隔的方式产生后面的法，叫做士用果；善业或者恶业所产生的无记果，叫做异熟果；凡是对因生果不起障碍之法，称之为增上果；断除一个所断以后获得的抉择灭，就叫做离系果；同类因产生同类果称为等流果。

世间断道产生果的时候，有多少种呢？这里说具足五种果，因为是有漏善业而具足异熟果，比如依未至定产生第一禅的果；以它的力量，使断除所断与解脱道等同时出现，无间生起即具士用果，士用果是指通过一法的力量获得另一法，为什么可以有士用果

呢？通过世间道断除所断以后，以无有间隔的方式获得了后面的果；不是在它前面产生的有为法是增上果，也就是说，其他任何有为法对其生果无有阻碍，从这个角度来讲，具足增上果；后面的所有同类是等流果，也即断道有一刹那一刹那的同类因产生同类果；由于是无间道而具有远离下地烦恼的离系果，比如未至定时通过世间道断除下品烦恼，获得抉择灭，从这个角度叫做离系果。

无漏的断道通过出世间道断除违品。每一道都有加行道、无间道、解脱道、胜进道，共有四道，比如获得见道时，前面的加行叫做加行道，违品正在远离、无有任何困难而获得见道的刹那叫无间道，见道的智慧已经产生就是解脱道，产生第一刹那以后的过程称为胜进道。其中无间道属于无漏断道，其他三道不属于无漏断道。无漏断道具有四果，因为无漏法不可能产生有漏异熟果，所以不可能有异熟果，其他四果全部具足。比如通过出世间道断除下界违品，可以

产生等流果，因为无漏法的前刹那可以产生后刹那；士用果也应该有，无漏断道以有间隔、无间隔的方式产生后面的果；增上果当然有，产生果时不会有任何困难；通过无漏法断除下面的违品，必定会获得一种抉择灭，肯定具足离系果。

除有漏和无漏的断道以外，有漏断道以外的善业和不善业，都具有四果，五果当中哪个不具足呢？不存在离系果。离系果必须通过有漏或者无漏断道断除下面的违品烦恼，而一般的善业、恶业不是无间道，不可能存在离系果。其他的如善业，增上果应该有，善业产生后面的果，不会有障碍；等流果也可以有，同一类因产生后面的同类法；依靠前面的威力产生后面的果，士用果也存在；造善业必定会有快乐的异熟果产生，如果造恶业，痛苦的异熟果也会产生。除断道以外，其他的有漏善业和恶业，除离系果以外的其他四果全部具足。

无漏善法中剩余的加行道、解脱道、胜进道，以及非为善与不善的有覆无记法与无覆无记法，也就是说，其他的无漏善法和非善非恶的无记法，除异熟果和离系果以外，可以具足三果。从其他的无漏善法来讲，因为所谓的离系果是指断绝下品烦恼的抉择灭，而断下品烦恼主要依靠无间道，加行道时还未开始断，解脱道和胜进道的时候已经断完了，所以无有离系果；也无有异熟果，加行道、解脱道、胜进道属于无漏法，不可能产生异熟果。其他三果可以具足，因为必定具足产生后面果的能力，所以有士用果；同类的无漏法可以产生后面同类法，因此有等流果；增上果必定存在。

从无记法的角度来讲，当然不可能有离系果，因为离系果属于抉择灭，不论有覆无记法还是无覆无记法，不可能有抉择灭的果；异熟果也没有，从因的角度来讲，无记法不可能产生异熟果。其他的三果应该具足，无记法可以产生无记，具足等流果；增上果、

士用果同上所述，是可以具足的。

以上已经讲了有漏断道、无漏断道、除此以外的有漏善不善法和无漏法，还有无记法，总共有六种法各具足多少果，仅仅从果的角度来分析。下面从因果两个角度来分析，具足多少果。所以讲《俱舍论》需要很多语言，仅仅读一遍可能不行。这里有些人，从小就特别喜欢分析，尤其以前受过教育的一些人，如果没有学习《俱舍论》这种详细分析的论典，一直不满足，觉得佛教说得很简单，人身难得、寿命无常，到底是怎么样难得的？通过什么样的因果得来的。很多人的思想带有一种复杂性，可能觉得：佛教还是不错的，本来我自己的智慧很不错，但是学《俱舍论》的时候经常有种迷迷糊糊的感觉，所以，佛陀的智慧真了不起，前辈高僧大德们的智慧真的很了不起。不像现在有些人分析的一样，仅仅从眼前的物质和意识角度来分析，佛教不仅分析眼前万事万物的本质和类别，而且对今生来世、未来、过去，尤其五根识见不

到的很多秘密的法，通过不同途径交代得非常清楚。这样一来，会对佛陀的无二智慧更加生起信心。因此，学习这样的论典是很有必要的。

善业之果为善等，次第有四二三果，
不善业生善法等，依次具二三四果，
无记业生善法等，彼等具二三三果。

善业生善果虽然可成为异熟因，但它不可能有异熟果，因为异熟果必定是无记法，所以，善业从因是异熟方面可以安立，果方面不能安立，因而具有四果，哪四果呢？因为前面是善业，后面的果也是善业，等流果肯定具足；增上果肯定有；前面造善业的威力产生后后的果，士用果也应该有；依前面所造的善业，以无间道的方式断除下品烦恼，则具足离系果抉择灭。“等”字所包括的善业产生不善果，有士用果与增上果二果，士用果肯定有，不然不可能依靠前面因的力量产生后后的果；增上果肯定有。除此二果

以外，其他三种果是没有的，为什么呢？善业产生不善果，等流果肯定没有，因为善和不善不是同类法；异熟果不会有，因为果是不善法，而异熟果必须是无记法；离系果肯定不会有，因为果是不善的，而离系果抉择灭属于胜义善。此外，善业产生无记法也有异熟果、增上果与士用果三果，异熟果肯定有，因为果是无记法；增上果肯定有；依靠前面的威力产生后面的果，所以士用果也是有的。哪两个果没有呢？没有离系果，因为果是无记法，理由同上；因果不同类，不可能有等流果。

不善业的善果是士用果与增上果二果，不同类的缘故，没有等流果；不善法所生，不可能有离系果；果是善法故无有异熟果。“等”字所包括的不善业产生不善果，有士用果、增上果与等流果，异熟果和离系果肯定没有，理由同上。不善业产生无记法，有除离系果以外的四果，因为离系果必定是由善法产生的，因此不具足；增上果和士用果肯定会有的；因是

不善法，果是无记法，明明是不同类的法，为什么会有等流果呢？之所以能生等流果，是因为不善遍行因能产生坏聚见、边执见的有覆无记法，有覆无记法实际是烦恼性。因此，从无记法和不善法的角度来讲，当然不是同类法，但从烦恼性的角度来讲，二者属于同类，都是遮障解脱的法，属于见断，从这个角度来讲可以有等流果。这些都是按照次第上下对应的。

无记法产生善法有增上果与士用果，非同类的缘故，等流果肯定没有；离系果的因不可能是无记法；异熟果也没有，果是善法的缘故。“等”的意思是说，无记法产生不善法有士用果、增上果与等流果三者；无记法产生无记法，有士用果、增上果与等流果。无记法产生不善法，之所以有等流果，是因为坏聚见能产生苦见断的不善果。断除见断的时候，有法智、类智、法忍、类忍，总共十六刹那，缘苦谛的见断，实际是通过执著五蕴为我的坏聚见产生痛苦，是有覆无记法产生的不善果，因此具足等流果；是无记法，离

系果肯定没有的；异熟果为什么没有呢？因为异熟果必须由善业和不善业中产生，因是无记法的缘故，无有异熟果。

下面从过去、现在、未来三个时间当中的一切法分别具足哪些果来分析。比如过去的法产生过去的法、过去的法产生现在的法、过去的法产生未来的法，具足多少果？现在的法产生过去的法是不可能的，所以，现在的法产生现在的法、现在的法产生未来的法有多少果？未来的法产生未来的法有多少果？

过去一切具四果，现业未来亦复然。

现业二果未生业，果未来则为三果。

比如昨天相对今天来讲当然是过去，前天也是过去，前天的法产生昨天的法，就是过去的法产生过去法，当然这也是有部宗从不同角度分析的。从今天来讲，前天的法产生昨天的法，叫做过去法产生过去

法；过去的法产生现在的法，如前天的法产生今天的法；过去法产生未来法，如昨天的法或者前天的法产生明天以后的法。

过去的有漏法产生过去、未来、现在的一切法，各有四果，因为离系果不为界与时间所摄，因而不包括在内。过去法产生过去法，异熟果应该具足，比如前天造善业或不善业，昨天产生一个无记法；等流果肯定具足，如前天的法产生昨天的法，这两个法是同类的；士用果肯定有，依靠前面因的力量产生后后的果；增上果肯定有。过去法产生现在法，比如前天所造的业，今天成熟，像顺现法受业，诸如前天供养僧众，今天感受果报，异熟果肯定具足；因的同类产生今天的果，等流果也具足；士用果和增上果肯定具足。过去的法产生未来法，同样道理，除离系果以外，其他四果全部具足，因为离系果属于抉择灭，不为三界和三时所摄。

现在的法产生未来的法，也同样具有四果。但是，现在的法不能产生过去的法，只能产生现在的法和未来的法。有部宗认为现在的法产生现在的法，因果同时是可以的，但是现在的法产生过去的法是不可能有的。如果是现在之业产生现在之法，则有士用果与增上果二果。有部宗认为因果可以同时存在，比如讲诸法法相的时候，生住灭同时产生，它们是互相起作用的；或者同一个心所群体当中，比如思维当中有感受，思和受也同时存在，从互相不起障碍的角度来讲是增上果，互相起作用的角度是士用果。等流果肯定没有，因为等流果的因果二者不能同时存在，异熟果也是同样，离系果肯定也是不具足的。

如果是未来之业产生未来果，则是不包括等流果与离系果的三果，等流果为什么没有呢？从未来的法的角度来讲，前后没有次第，因此无有等流果。这也只是有部宗的说法而已，实际真正去观察的话，昨天的法产生今天的法有等流果，今天的法产生明天的法

也有等流果，那明天的法产生后天的法，为什么没有等流果呢？从道理上推也不太合理，但有部宗这样认为的，未来的法有生法和未生法两种，其中未生法是一直不会产生的法，而未来所生法的相续还未成立，同类因不存在，所以不包括等流果，也不具足离系果，其他的士用果、增上果、异熟果全部具足。

第 95 课

前面已经讲了过去、未来、现在三时一切法产生多少果，其中未来的法产生未来的果，一般随理经部并不承认，但有部宗承认同时的因果。为什么不说未来的因产生现在的果呢？主要从今天的角度来安立，未来的法就是未来才会产生的法，不可能产生现在的果，如果产生，则有未来的因还未产生而果提前存在的过失，因为现在是今天的缘故。比如明天的因，从现在角度来讲是未来的因，与之同时的法实际是未来的现在，有部宗的意思是说，这个法虽然是未来的现在，但属于可以产生的法，从这个角度来分析。

下面继续分析因和果之间是如何具足的。业因果有很多不可思议的道理包含其中，如果比较粗浅地

认为：业因果很简单。依靠这种想法，佛法的甘露美味根本无法品尝。面对因果的复杂性，需要以很微妙的智慧来分析，对于有智慧的人来讲，对佛陀和佛教业因果的道理，更加会生起坚定不移的信心。当然，对没有信心的人来讲，觉得《俱舍论》特别复杂，很麻烦。希望你们在平时闻思的过程中，不管堪布、堪姆，还是其他的辅导员、个别道友，不要把《俱舍论》看作很麻烦的一部法，这种态度来对待特别不好。不管是什么身份的人，遇到如此殊胜的释迦牟尼佛的教法甘露，应该以珍贵难得的心来对待，应该发愿：虽然现在我比较愚笨，但是今天学不好就明天学好，或者即生学不好就来世一定要学好。始终在内心有这样一种欢喜心，这样的话，这部法会对你有利益。

人的欢喜心和信心会起至关重要的作用，比如有两个人，一个人对我有欢喜心，一个人对我没有欢喜心，而我所说的语言完全一样，比如我说好好学习

《俱舍论》，对我有欢喜心的人想：堪布说了，我还是要好好学。我的语言对他起到一定的作用。另一个对我没有欢喜心：什么好好学习《俱舍论》。不一定采纳我的建议。同样，一个人如果对《俱舍论》很有欢喜心，觉得这部法确实很好，这个人肯定会从中获得很大的利益。现在世俗当中各种各样的分别念特别杂乱，尤其有些汉族和藏族人，没有《俱舍论》这样的分析的话，很多人可能认为佛教就是讲“人身难得、寿命无常”，根本解决不了各种错综复杂的分别念，但是依靠《俱舍论》的分析，很多事情自然而然就明白了。所以，如果对《俱舍论》生起欢喜心，从这部法中，肯定对今生来世会有一定的利益。

对一部法也好，对一个人也好，最关键在于个人的意乐想法，这一点非常重要。如果对《俱舍论》的看法特别不好，对讲《俱舍论》的人也看法特别不好，可能很难在自相续中得到法的利益。对于《俱舍论》本身来讲，是佛陀的无上智慧，你对她看法好或

者不好都没有什么，甚至扔在河里面、在火里面烧，她也不会有任何分别念；对我来讲，可能会有一刹那不舒服，但真正想的话，这个世界上有对我好的人，也有对我不好的人，不认识我的人也是成千上万，所以说不是很重要，关键是对你自己有利无利。不管是对上师还是对法本，希望大家不要有看法，你一边有看法一边嫌麻烦，这样肯定是学不好的。

有时候大家要把闻思修行的积极性想尽一切办法提起来，因为有些人世间法的习气特别严重，如果旁边没有人提醒和帮助他们的话，可能稍微有一点不好的语言，马上就相信了，好的语言，你对他说一百天也不一定马上起作用，所以，有些方面希望大家注意。

自地之业果为四，他地则为三或二。

有学有学等三果，无学业果有学等，

次第有一三二果，余有学等二二五。

自地业产生自地果，有士用果等四果；他地因产生他地果，有三果、二果两种情况；有学业产生有学等时，各有三种果；无学业产生有学等时，分别有一果、三果、二果；除有学无学以外的非有学非无学法产生有学等时，分别有二果、二果、五果。

若是自地的业产生自地的法，此处的地是用三界来分的，欲界为一地，四禅和四无色界各有四地，共有三界九地。比如欲界的善业产生欲界的法，会有四果，由于离系果属于抉择灭，不为三界所摄，不属于地，因而不包括在内。其他四果都具足，欲界善法产生欲界的果，等流果肯定有；依靠前面因的力量产生后面的果，士用果也具足；增上果肯定有的；自己造的善业在即生或者来世成熟，异熟果也存在。

若是他地之业产生他地之果，这里有两种情况。第一种是无漏业产生他地的无漏果，在这种情况下，可能会有三果，哪三果呢？如果依靠无漏一禅的智慧

产生无漏二禅的智慧，则有士用果与增上果，这两个肯定是有的，再加上等流果，为什么呢？九地之道互为因。从无漏法的角度来讲，不属于地界所摄，可以互为产生之因，第一禅产生二禅属于同类。也可能有二果，这种情况是怎样的呢？如果通过世间道，以有漏二禅生起有漏三禅，则无有等流果，同上可推，无漏法不受地界所限，而有漏则不同，因受地界所限，不能互为产生之因，所以无有等流果。异熟果为什么不存在呢？异熟果不能跨地，跨地没有异熟。

以上是从自地和他地方面来分的，下面讲有学道的业产生有学道的果、无学道的果、非有学非无学道的果，以及无学道的业产生这三种果，再加上除有学无学以外的非有学非无学法产生有学道的果、无学道的果和非有学非无学的果，主要分析这九种情况。

一般来讲，有学、无学属于无漏法，前面讲二十二根的时候，未知当知根、已知根和具知根当

中，前二者是属于有学道的根，也是无漏根。那么，有学业产生有学法、无学法，或者非有学非无学法时，分别有多少果呢？

首先是有学业产生有学法，有士用果，因为是依靠前面因的力量产生后后的果；增上果肯定有；等流果也应该有，为什么呢？因是有学法，果也是有学法，属于同类。为什么没有离系果呢？离系果是抉择灭，是无为法，而有学法的果是有为法，所以抉择灭不会有。异熟果肯定没有，因为有学法属于无漏法，不存在异熟果。“等”字的意思是说，如果是有学业产生无学果，与前面相同。有学业产生非有学非无学法，则是除异熟果与等流果以外的三果，异熟果肯定不会有，因为有学业是无漏法，不可能有异熟果；等流果肯定没有，因与果不是同类的缘故。其他三果应该具足，增上果和士用果肯定是具足的，通过有学因获得抉择灭，可以有离系果。

无学业之果，若是有学法与“等”字所包括的无学、非有无学，分别有增上果一果、士用果与增上果加上等流果三果、增上果与士用果二果。无学业的果是有学法的时候，只有一个增上果，为什么无学业会产生有学果呢？比如阿罗汉本来是无学果，但是他退失了，这时有学法会在他相续中产生，其实并不是真正的因果关系，但有部宗认为这里有一种因果关系，就是增上果，因为对产生果法不起任何障碍，无论是否退失都不起障碍。其他四果不具足，为什么呢？等流果肯定不会具足，原来是无学法，现在是有学法，不属于同类；无学法变成有学法，不可能出现异熟果；士用果为什么没有呢？有些注疏里面说，本来中间以间隔或非间隔的方式来产生就可以叫做士用果，但这里的因果关系并不是陶师做陶器一样的因果关系，只是从无学道当中退失而已，而退失并不是以无学法的无漏智慧作为真正的因，而是其他的钝根等为因，因此，士用果不会具足；离系果肯定不能包括，

因为有学法的果是有为法，而离系果是抉择灭无为法。“等”字所包括的无学业产生无学果，属于同类法，等流果肯定有的；增上果和士用果肯定会有。无学的因产生非有无学的果，增上果肯定有；他的相续中，既不属于有学的功德也不属于无学的功德法，以某种形式出现时，必定具足士用果；这种非有学非无学的境界不是离系果，也不是异熟果和等流果。

我们以前没有学过《俱舍论》，这方面的基础比较弱，我讲得也不好，再加上法本是新翻译的，对于《俱舍论》的有些名词和概念，我十几年以来特别害怕，一直不敢接触，但是去年想来想去，不管怎样还是应该翻译出来，只要有发心，没有什么困难的事情。《俱舍论》不像中观和大圆满，讲中观和大圆满的时候，好像认识心的本性很容易一样，但是慢慢深入下去的时候有很大困难，《俱舍论》不是这样，第一次听的时候好像迷迷糊糊，不知道说的是什么，再三地看几遍以后，再跟金刚道友一起讨论讨论，很多

问题都可以迎刃而解，不是非常困难。因此，大家应该要充满信心。现在已经讲完大半部分了，后面不是特别多，相信大家可以学得特别好。

除有学无学以外的非有学非无学法，其果如若是有学以及等字包括的无学、非有无学，多少果出现呢？产生有学法时，因为凡夫依靠非有学非无学善业的威力产生有学的果，因而是士用果；无有任何障碍而产生，因此是增上果，有此二果，比如加行道凡夫的善心和智慧产生见道，可以有士用果和增上果，等流果肯定没有，不是同类的缘故；离系果也没有，因为离系果抉择灭是无为法，而有学法是有为法；异熟果肯定没有，因为不是有漏法。

如若产生无学法，同样有士用果和增上果，不同类之故，没有等流果；果法并非有漏，异熟果肯定没有；无学法属于有为法，因此不会有离系果。这里没有离系果的原因，你们自己再想一想。有学无学当

中，出世间的修道应该包括在有学当中，由于因不是有学和无学的法，这时产生无学法有点困难，可能有部宗承许，不包括在见道、修道里面的有些善妙功德也可以产生，会不会这样？你们再观察……

如产生非有无学的法，则会产生五果。为什么具足五果呢？增上果和士用果应该清楚的；具足等流果，因为因和果都属于非有无学的同类法；非有学无学有漏法产生非有学无学的无记果时，可以具足异熟果；为什么有离系果呢？因为可以有世间有漏断道的离系果抉择灭。

见断彼等三四一，修断业生彼等果，
次第为二四与三，非断彼等一二四。

见断之业的果是见断以及“等”字包括的修断与非所断，其中见断产生见断法的时候，有士用果、增上果、等流果三果，士用果肯定有，因为见断产生见

断，前前因作为后后果的因；是同类，等流果具足；增上果也会有；异熟果不具足，见断指得到见地时所断除的烦恼，属于烦恼性。这里不是从智慧角度来讲的，比如见断里的嗔恨心，嗔恨心产生嗔恨心，从这个角度来分析。这样的话，见断产生见断时，离系果也不具足，因为见断的果不是抉择灭。

见断产生修断的时候，具足除离系果以外的四果。离系果肯定没有，因为修断毕竟是有为法。

为什么有等流果呢？因和果二者都是烦恼性，从见和修的角度来讲不是同类，但从所断为烦恼性的角度来讲，应该是同类。异熟果为什么存在呢？异熟果存在，有漏的无情法全部属于修断，比如地狱众生的身体相续，或者见道众生五蕴所摄的身体，我们说身根属于异熟果，从修断自己的角度来讲，有时候会有无记法。所以，除离系果以外的其他四果全部具足。

见断产生非断，这里的非断是无漏法的意思，因

为不是该断的，除无漏法以外全部都该断。这时只有增上果一果。大家都知道，道谛属于无漏法，当然，从见断烦恼中不会产生道谛无漏法，烦恼当中不可能产生智慧，但有部宗认为假立的因果可以存在，因此具足增上果。等流果是不可能有的，一个是有漏法，一个是无漏法；异熟果不会有，因为无漏法不属于异熟的范围；离系果也不会有，因为不是用见断智慧断除所断获得的抉择灭；士用果也没有，因为不是依靠前前的威力产生后面的无漏法。

以上颂词的第一句已经讲完了。修断之业的果是见断、修断、非所断的时候，有多少果出现呢？按照次第，各自有二果、四果、三果。修断之业产生见断时有士用果与增上果二果。比如一个补特伽罗的相续中，见断的烦恼比较粗大，修断比较细微，首先在相续中生起修断烦恼，无间又生起一个见断烦恼，将这种前后的次第称为因果，不然修断的烦恼反过来产生见断烦恼，有点说不清楚。前面修断的烦恼作为因，

见断烦恼在后面产生，这时可以有士用果；对产生法不起障碍，增上果也存在；离系果肯定没有，因为是烦恼；异熟果也没有，因为是烦恼的；等流果肯定没有，因为不是同类。

修断之业产生修断时，具足除离系果以外的四果，等流果、增上果、士用果都有，理由同上；修断属于无记法的角度来讲，可以有异熟果。

修断之业产生非所断时，离系果肯定有的，非断是无漏法的缘故；士用果和增上果是具足的，比如依靠世间道修持离贪法而获得见道时，已经获得了无漏法。

非所断的业，其果是见断时，由于无漏法不可能产生见断烦恼，所以只安立一个增上果。非断产生修断时，有士用果与增上果二果，获得见道以后，在入定的时候，无漏的智慧已经存在，出定时可以产生有些修断善的有漏法，修断可以有善、不善、无记，

因此士用果和增上果都具足。非所断的业产生非所断时，有除异熟果外的四果，离系果肯定具足，士用果和增上果也会具足，是无漏同类，因此也有等流果，无漏法中不会有异熟果，因此不具足异熟果。

以上这些均是按次第而对应的。

丙八、以理非理生业之分类：

非理业即染污性，有谓失轨亦复然。

论中云：“非理所生业、合理所生业、非二者所生业三种。”什么叫做合理的业、不合理的业和非二者的业？这其中非理所生业，指染污性的自性罪不善与有覆无记业，因为由非理作意所生之故，如坏聚见和边执见的有覆无记业，作意不如理的缘故。

前代的有些上师说：不仅是染污性自性罪，而且从佛制罪的衣食住行等世间共称的仪轨中退失，比如

开法会时站着吃饭，衣衫不整、说说笑笑等，与世间法规也是相违而行，因此是非理之业。

合理所生业是指善业。衣食住行全部符合传统的业，叫做善业。

除这二者以外的无记业，可能称为非二者之业，这里没有具体说明。

第 96 课

丙九、引业与满业之分类：

一业能引一生世，满业则可有多种。

无心之定非引业，得绳亦非为引业。

业力当中，有白业、黑业、花业、顺现法受业、顺后生受业等等很多差别。对于满业和引业，以前在有些论典中遇到过，了解这个内容很重要。

首先大家应该知道，什么叫做引业？比如我以前做天人的时候，造了一种业，依靠这个业让我投生到人间，这就是引业，也是总业，总的引导下一世的转生，就像有些人把孩子送到学校一样。什么叫满业呢？转生到人间以后，一生当中的苦、乐等全部的感

受，一直到人生完结之间，圆满了这一世，就叫做满业，经常称之为别业，就像家长把孩子送到学校之后，具体的生活、学习等，全部由老师在管一样。

在这个问题上，有部宗和经部宗稍微有点不同，有部认为一个业只能引出一世，不可能引出很多世，而满业可以有多种。所以，颂词主要是从有部宗的观点来讲的。

颂词中说“无心之定”，也即灭尽定、无想定不是引业，但可以作为满业。得绳也可以成为满业，但不能作为引业。

若问：一业只能引一世还是能引很多世呢？同样，许多业只能引许多世还是能引单单的一世呢？

有部宗这样说，一业只能引一世，不能引许多世，由于可以引同类，所以许多业也不会引一世。释迦牟尼佛的弟子当中，有一位富楼那尊者，以前在凡

夫时曾转生为割草人，有一次他看见缘觉的时候，生起信心，做了一个花蔓供养给他，以此果报，在三十三天中转生七次、转轮王中转生七次，后来转生于释迦牟尼佛的教法下，获得了阿罗汉果位。对于这个公案，有部宗怎么解释呢？他们说富楼那尊者以前在凡夫时，因为供养的福德，转生到第一个天界，在做天人的时候回忆前世的善业，之后又造善业，二世再次转生为天人……这是经部宗不承认的。经部宗认为，一个引业可以引很多世，割草人供养花鬘实际造的是一个业，以此引发了很多世的转生。

另外，有部的有些论师也说：虽然一个业能引一世，供花的行为只有一个，但是在供养时有很多不同的心态，比如信心、欢喜心、恭敬心等，各种不同的心态造了很多的引业，每一个引业都是转生后世的因。他们认为这种解释方法非常合理，比如恭敬心是下一世转生天人的因，欢喜心是再下一世转生天人的因……由不同的心所引发，一直到转生七世的转轮

王。但这种观点有点说不清楚。自宗《俱舍论大疏》中说：一引业可以引多世，也可以引一世；多业也可以引一世，也可以引很多世，这四种方式都不矛盾。按理来讲，经部宗以上包括唯识、中观都是如此承认的。富楼那尊者在做割草人时，因为所造的一个供养的引业，在十四世当中可以感受天人、转轮王的果报。《大圆满前行》里面也讲到，我乳转轮王的前世，有一次在路上见到佛陀，生起欢喜心而向佛陀撒了六颗豌豆，以此因缘，于很多生世中转生到天界和人间享受安乐。这也是一个引业转生很多世的公案。

但有部宗就是这种观点，一引业只能引一世，由于可以引同类，许多世也不会引一世。而一业所牵引的同类生世特法的满业，却可以有多种，比如一位技艺高超的画家，首先用铅笔素描的方式画出轮廓，之后其他人用各种颜料来圆满完成。其中素描画出的轮廓相当于引业，不管怎样已经转世到这里，大的框架已经定了，不能再变了；另一个画家用各种各样的颜

料填色，就称为满业。比如我已经转生到人间以后，人间的所作所为、痛苦快乐，全部用满业来安排。在一生当中也会具足引业和满业，比如两个人同时来到学院，引业是相同的，但是一个人很快乐，不管背书还是做任何事情，都很顺利，没有任何困难，这说明他的满业是善；一个人每天都很痛苦，背书也背不进去，看书也看不进去，跟金刚道友经常吵架，这说明他的满业是恶的。

所以，不仅仅转生人间、天界，在任何一个环境当中，都可以具足引业和满业两种。我们每个人的苦乐差别，只要对业因果稍微有点诚信，自己可以看得清楚，其他人也可以看得清楚。每个人都穿着出家的衣服、没有头发，引业相同，只不过满业有很大差别，心情和身体状态都不相同——有些觉姆对位置特别执著，“这是我的垫子”“这是你的垫子”，买菜的时候也是这样……这些都不是什么大事，也不是要抢了你的解脱，众生的满业不同，可能贪心也不同，

虽然情有可原，但尽量不要这样。

同样的道理，名称相同，所去的地方相同，但有些众生以善满业而感相貌端正，诸根具全，受用丰富，健康无病，有权有势等；有些以不善满业而感相貌丑陋等。所以，从引业方面，大家都是相同的，或者同一个单位或者团体当中，有些受用圆满，各方面都很好，有些人没有势力、心情不好等等，这就是满业不相同导致的。

由此出现了满业和引业之间的四种类别，即引业为善、满业不善；引业不善、满业为善；引业满业均善；引业满业均不善。其中引业为善、满业不善：诸如欲界中具有痛苦的人天，引业肯定是善的，因为人间和天界都属于善趣，没有福报不可能转生，但是，天人也有很痛苦的，人间也有身心很痛苦的，这说明满业是不善的。学院当中也是这样，很多人有出家的缘分，而且即生能够在这里听闻大乘法，引业是善

的，但是个别人身体不好、心情也不好，可能是以前同时造了一些恶业，以善业作为引业到这里感受恶的痛苦果报。

因此，大家一定要对业因果生起信心，也很有必要详细分析，否则全部用“前世业障”来解释，这是愚者的一种说法。

引业不善、满业为善：诸如阎罗法王以及财丰龙王之子等。按照小乘的观点，所谓的中阴法王实际是饿鬼，阎罗界属于饿鬼界当中，因为造了不善引业才转生到饿鬼当中去了，还有财丰龙王的儿子也属于旁生，但是它们的满业是善的，为什么呢？中阴法王根本不会有任何痛苦，虽然大乘不承认中阴法王是饿鬼的说法，但小乘就是这样认为的，中阴法王应该是饿鬼，只是不会感受恶趣的痛苦，而且具足权势，受用圆满；财丰龙王的儿子，也是有各种各样的金银财宝、如意宝等等，因此，它们的满业是善。

世间上的个别人犯了罪，就属于不善的引业，被引到监狱里面去了，但后来监狱里面条件比较好，还是很快乐的，这也算是满业善。我们有些人引业是善的，已经出家了，但是满业应该是不善的，因为他们比在家人还痛苦。

引业满业均为善：如帝释天王等；引业满业均不善：如地狱众生。

经部等其他宗派的论师认为：一业能引许多世。也有承认一业可以引多世、多业可以引一世的。诸如此类的有很多说法。所以，因果有各种各样的差别，这一点从释迦牟尼佛的《本生传》中也看得出来，佛在因地时，某一世做某某善事，后来在五百世中如何如何，这些都是一个引业引发出来的。所以，按照有部宗的观点来解释的话，不是很容易理解，我们应该随顺大乘所讲的那样，引业有各种各样的，相当严重的引业可以引五百世等，大家对这些业因果的道理应

该清楚。

若有人问：是不是所有的业都是引业呢？无心的状态，即灭尽定与无想定，虽有异熟但不是引业，因为它无有心而且与心不俱生的业力微弱之故。造引业需要有很强烈的发心，而灭尽定和无想定的心很微弱，不能成为引业，虽然会有下世的异熟，但只是成熟满业。《俱舍论大疏》里也明确讲到，以无想定产生的长寿天，还有以灭尽定产生的有顶，都可以是满业，但长寿天与有顶并不是没有引业，此二者的引业分别是四禅与有顶定。

善不善业的得绳虽然也与业共存，却不是引业，原因是得绳由无心状态中顺便产生而力量微弱，并且得绳如同树与树皮一样，与业是分开异体共存的。

这些都是有部宗的观点，了解也可以，不了解也可以，只不过应该了解这种说法。有时候藏传佛教的分析方法还是比较全面的，他会分别站在大乘、小

乘、经部、有部等不同的角度分别去分析。我们在闻思的时候，对于每一个宗派的观点一定要清楚，自宗应该如何承许要清楚，否则个别大乘修行人也是持有部宗的观点，一定要把得绳研究得明明白白，这样的话可能会很麻烦。所以，我们该承认的地方一定要承认，不应该承认的观点，简单了解一下他们的观点就可以了，尤其在闻思《俱舍论》时，一定要有这种态度。

有漏善法与不善业的得绳均是满业，没有引业。此外，圣者的相续中具有有的有漏业与加行道四顺抉择分也只是满业。

麦彭仁波切的科判当中，以上是总说业力，下面是别说经中所说个别业障。

丙十、宣说三障：

无间罪之诸业障，强烈烦恼与恶趣，

无想天众北俱洲，承许此等为三障。

下面讲三种障碍——业障、烦恼障、异熟障，一般所造下的无间罪业，叫做业障；强烈的烦恼叫做烦恼障；恶趣、无想天、北俱卢洲众生的障碍叫做异熟障。

若问：经中所说的业障、烦恼障、异熟障究竟是指的什么呢？杀父、杀母、杀罗汉、破僧和合、以恶心出佛身血，这五种无间罪业是业障。有些人经常说“我业障深重、业障深重”，可能他们已经造五无间罪了……实际上，可以说烦恼深重，但不一定业障深重，除非你杀过父亲、母亲，以恶心出佛身血，这些才叫业障深重。其他有些贪心、嗔恨心或者心不稳定的人，可以叫烦恼深重，不能说业障深重，业障深重的人是很可怕的，只有造过五无间罪的人才具有这种障碍。

由于猛烈的烦恼由小到中、由中到大，连续不

断产生而得不到依对治法断除的机会，因此称为烦恼障。有些人的烦恼一直不断地出现，今天想要做一个好人，但是烦恼来了实在没办法，一点自由自主都没有，这可以称为烦恼深重。猛然涌现的烦恼容易断除，因而不是烦恼障。比如有些人，突然间嗔恨心特别大、愚痴心也很强，但不是经常性的，这种烦恼可以有一种对治方法，因为在相续中没有长期串习，很容易对治，因此不叫烦恼障。真正的烦恼障，不是一开始就很强烈，只是一直持续不断产生，而且越来越强烈，比如有些贪心，多年以来根本无法对治，或者嗔心一直藏在心里，实在没办法对治，一直接连不断出现，这种叫做烦恼障。为什么呢？因为经过很长时间串习的烦恼，很难断除，由此会成为一种障碍。

三恶趣众生、无想天众生，以及转生北俱卢洲的众生具有的障碍，称为异熟障，因为是依靠宿业牵引而成为恶相续者之故。三恶趣众生是依靠以前所造的恶业感受的异熟果报，非常可怕。比如旁生，它们一

般不会有听法的机会，也没有做善事的机会，这种障碍非常可怕。还有转生于北俱卢洲和无想天的众生，他们的异熟性特别强，果报正在成熟，因此叫做异熟障。

一般来讲，烦恼障碍可以通过智慧来对治，五无间罪则按照大乘的说法，通过忏悔可以清净，而异熟障没办法转变，即使释迦牟尼佛来到饿鬼界、旁生界，想让牦牛马上转变成人也是不可能的，因为以前造的恶业现在正在感受异熟果，佛陀也不可以改变。有时候有些烦恼长期在相续中存在，佛陀现前也比较难改变。《父子相遇经》中也讲过：释迦牟尼佛成佛以后，回到迦毗罗卫国，为众亲族们传法。当时净饭王有一种傲慢心，认为“释迦牟尼是我的儿子，没什么了不起”，“我是国王种姓的人，其他人都是平民”，依靠这种想法，后来得果比较慢，是释迦族中最后才得果的。为什么会这样呢？因为他相续中的烦恼比较深重，他相续中的傲慢心非常难以断除。后来

释迦牟尼佛宣说各种法门，驳斥他的这种邪念，最后才证得圣果。

为什么叫做障呢？这是由于它们对圣道与暖相等圣道加行善起到遮障与阻碍的缘故。

如果有人说：这样一来，兰禅巴（即能乐）、指鬘、难陀等因为具有深重的烦恼，不应当生起圣道。

在佛陀的教法当中，指鬘是嗔恨心最大的，他依靠恶友的邪说邪见，杀过九百九十九个人；难陀则是贪心特别重的人，他十分贪著自己的妻子；能乐属于嗔心和贪心都比较重，他既作了邪淫又杀害了自己的母亲，这些在麦彭仁波切的《亲友书释》里面有。这三个人，虽然造了非常严重的恶业，但是后来通过精进忏悔、修持，已经获得了圣者阿罗汉果位。这几个公案，在龙猛菩萨《亲友书》的颂词里面也比较明显，这个教证在《大圆满前行》里面也引用过。

对这个问题回答说：无有此种过失。乃至未断除那些障碍之前，不会生起圣道，而在得道时也就不会存在深重的烦恼了。

下面宣讲这三障是什么样的众生具有。

无间罪业三洲有，不许黄门等具有，
缺少恩德少惭故，余障五趣中皆有。

三障中的五无间罪在三洲中有，而在北俱卢洲与其他趣中是不存在的。在恶趣中虽有杀父母等的现象，但不会成为五无间罪。此处所谓的“杀”也是假立的，文字上稍微有点不同的时候，希望大家不要特别纠结，不然前面说地狱众生不会杀生，这里又说杀生，蒋扬洛德旺波尊者和世亲论师到底谁对呢？这两位尊者对五部大论等显宗、密宗的很多经论，都是非常非常精通的。不像我们，看也看不懂，啃也啃不动……实际文字上稍有不同，只是从不同的角度、侧

面来解释佛经。麦彭仁波切在《中观庄严论释》里也说，佛经有直接、间接、言外之意等很多意义。因此，大家在平时闻思的过程中应该注意。

恶趣中虽然有杀父母等现象，但不会成为无间罪，原因是罪恶的意乐不稳固，并且已经现前业果。一般人类在造杀父亲、杀母亲等恶业时，发心比较长久、稳固，具有邪见的所依。但是恶趣众生由于痛苦十分强烈，导致发心不稳固，时有时无。我们有时候生病也会这样，一会一个想法，因为心一直专注在病痛上，其他想法就会时有时无，甚至观想佛陀也是一会儿能想起来、一会儿想不起来。恶趣尤其是地狱众生更是如此。

天人无有杀害父母等情况，因为他们不具恶劣意乐而且也已现前业果。天人和地狱对因果比较相信，为什么呢？因为自己以前造过的业，现在已经现量感受了，而且这类众生大多具有宿命通，很清楚自

己以前造了什么业才变成现在这样。以前经常有些还魂师，以及到地狱中去过的高僧大德，那些众生会托他们给自己的家里人捎口信：“我以前造了什么什么罪业，现在变成这个样子，你回去告诉我的家里人，千万不要造罪，不然我会非常痛苦。”因为这时业力已经现前了，就像有些恶人关在监狱里面的时候，业力真实现前了，才知道以后再不能做这些事，不然会非常痛苦，他在监狱里也会给自己的家里人捎口信。当然天人依靠天眼就可以知道。

北俱卢洲也没有无间罪，这是由于他们自然具戒或者性情善良。自然具戒实际就是指性格很善良，不会杀害父母等，因为在北俱卢洲是不具足别解脱戒的，只有其他三洲才具足别解脱戒，而且无有佛教，也就不会有出佛身血和破和合僧的现象。三洲中的随欲黄门⁸²、两性黄门等，也不会造无间罪。这是为什么呢？因为从他们的父母方面而言，没有生出身根俱

82 随欲黄门：随欲乐和对境而生贪欲的黄门。

全的他们并且缺少对他们的慈恩；从晚辈的角度来说，也缺乏对父母的知惭有愧心。

前面讲的全部是业障——五无间罪。除业障以外，剩余的烦恼障与异熟障二者，无想天众生与北俱卢洲、所有恶趣，具有的是异熟障，而烦恼障是一切众生具有的，五趣中都存在。

第 97 课

《俱舍论》第四品当中，前面讲了五无间罪在哪些人相续中存在，下面进一步宣讲小乘对于五无间罪的一些说法。

丙十一、宣说五无间罪：

破僧即令不和睦，自性不相应行法，
非烦恼性无记法，彼与所破僧众具。

五无间罪中有一个是破和合僧，一般在唐译里面都用破和合僧，实际从汉文语法上讲，应该是破僧和合，因为破坏了僧众的和合。但现在都用破和合僧，已经成为了一种专用名词，破坏了和合的僧众，可能

是这个意思。

按照小乘的观点，令僧众不和睦相处的自性是非相应行法，如同砍木材时中间放置的铁楔子，补特伽罗在破坏两个僧团的时候，中间有一种不相应行，也就是所谓的破和合僧，它是除僧众、被和合、所和合以外的一种非相应行。这种非相应行的自性不是烦恼性，因为断绝烦恼的众生相续中也存在；不是有记善法，因为断绝善根的众生相续中也存在。小乘认为破和合僧的本性是无记法，在破和合僧的人和所破僧众的相续中，都具有这种非相应行。

五无间罪中前三种，杀父、杀母、杀阿罗汉，都是关于杀生方面的无间罪；第五种，恶心出佛身血是杀生的加行，不是真正的杀生，只是对佛陀的一种杀害的加行，因此叫做杀生的加行。以上四种都属于身业。第四种破和合僧，是妄语，用妄语破坏僧众和睦相处的关系，属于语业。

所谓的破法轮僧，是指使双方僧团不和睦。它是实有存在的一种不相应行，这是有部宗的观点。当然，经部宗以上认为，所谓的破和合僧不相应行不可能真实存在，只是通过语言破坏了僧众与僧众之间的关系，从而造下罪业。

这样的不相应行在断除烦恼者与断绝善根者相续中也具有，因此它的本体既不是烦恼性，也不是有记善法，而是无覆无记法。如是实有的不相应行在双方僧众相续中真实具足，但不能成为无间罪。

**彼之罪业为妄语，彼与破者真实具，
中劫成熟无间狱，造多无间害亦增。**

破和合僧的罪业属于妄语，在破僧者相续当中真实具有，其果报于一中劫中感受无间地狱的痛苦。那么，如果同时造了几个无间罪，会如何感受果报呢？有部宗认为，造无间罪在死后马上就会感受。那造

下两三个无间罪以后，会不会在死后的下一生同时感受果报呢？若在下一生同时感受果报不合理，若未感受，也不合理。有部宗回答说：死后的下一世会感受所造下的无间罪业，因为罪业特别强大，感受的强度会比仅造一个无间罪的痛苦加大。

破僧罪业之因实际上是能挑拨僧众的妄语，它才是真正的无间罪。也就是说，并非像僧残罪那样，只要说离间语就犯戒，仅仅去破坏僧众的和合不会构成无间罪，真正构成五无间罪，需要这种妄语与破僧者提婆达多等全部真实具足，才会成为破法轮僧。

破法轮僧和破和合僧有点差别。破法轮僧只有在具备了六种条件（造无间罪的补特伽罗是比丘、见行者、持戒者，而不是在家人、爱行者与破戒者。）的情况下才会发生，现在一般不会存在。有些小乘经典里面是这样讲的，破法轮僧只有在释迦牟尼佛这种特殊的教法中才会出现，其他佛陀教法下不一定出现。这也是有原因的，

释迦牟尼佛曾经转生为具有五种神通的仙人，他当时在两个僧团之间说离间语，从而导致两个僧团之间关系不再和睦。因此，释迦牟尼佛成佛以后才会感受这种果报，于其教法下出现提婆达多破法轮僧的局面。这也只是有部宗的一种说法而已。以前萨迦派果仁巴在《三戒论释》里面作过这方面的分析：实际上，佛陀早已圆满一切功德、断除一切障碍，断证圆满的佛陀不可能再有感受业力的果报，否则会出现佛陀未获得成就等过失。所以，破法轮僧的局面，在其他佛陀的教法下也可以出现，大乘的观点可以这样讲。

所谓的提婆达多也是如此，按照小乘经典来观察，他是在释迦佛教法下专门做坏事的业力深重的人，由于以前发恶愿的果报成熟，在佛陀的教法中做坏事。《本师传》中也经常出现提婆达多干坏事的公案，所以，小乘认为提婆达多是真实存在的一个人。但按照大乘经典的说法，比如《大密方便经》《妙法莲华经》都讲到，提婆达多是佛陀的化现，并非真实

存在。当时提婆达多在地狱的时候，佛陀专门叫阿难去安慰他，提婆达多也说：本性中无有来去……所以，提婆达多只是佛为了引导个别众生示现的一种形象，实际并不存在。

不管怎样，按照《俱舍论》的观点，提婆达多为了区分释迦牟尼佛的教法和自己的教法，于是在佛陀的僧团做了破和合僧的事情。所以这里说，这种妄语与破僧者提婆达多等真实具足，才能构成破法轮僧。破僧无间罪业的异熟果，是破僧者在一中劫中感受无间地狱的痛苦。也有些小乘经典里面说，造无间罪的人会堕地狱，但不一定是无间地狱。大多数经典里面说，凡造五无间罪的人，没有中阴，直堕无间地狱当中。

那么，再造其余的无间罪果报将如何呢？比如造一个无间罪以后，又造了其他无间罪，这时果报会如何成熟？其他无间罪虽然必定转生地狱，但不一定绝

对转生到无间地狱。这里也说了，尤其破和合僧必定转生无间地狱，其他的不一定，这也是小乘有些经典的观点。如果有人说：若造两种无间罪等，只是一世中转生地狱，业的大小就无有差别了，如果两世等也转生，无间罪业就不是顺次生受业了。比如这一世造两个无间罪，杀父亲和破和合僧，下一世只感受破和合僧，再下一世感受杀父亲的果报，这就不是顺次生受业了，有这种过失。

有部宗对自宗的观点进行解释的时候说：不会有这种过失。造两三种等过多的无间罪，虽然只有一世转生地狱，但根据业的数量将在无间地狱中身体变成两倍等庞然大物与柔嫩的身体，所感受的损害痛苦也成两倍等，因此已脱离了上面两种过患。意思就是说，造两个无间罪以上，来世必定会转生到无间地狱，而且两种罪业也必定在他身上出现，其果报则比造一种无间罪的惩罚大大增加。所造的这些无间罪，其中前面造的罪业为引业，后面所造的罪业则成为满

业。

什么是引业和满业？大家对于每一个名词都应该明白，不仅是学习《俱舍论》的时候，学习大圆满、大中观的时候，这些名词也是不可缺少的。希望大家不但要了解，而且在自己心里面真正通达它们的含义，比如什么是满业、什么是引业、什么是五无间罪、什么是破和合僧、什么是破法轮僧……这些概念已经通达的话，今后不管是闻思还是修行，都会有很大的利益。

这里讲到，造两个以上无间罪时，前面的是引业，后面所造的无间罪称为满业。有关满业和引业之间的差别，前面已经讲过了。大家应该清楚，不一定非要再引其他世只要造了无间罪，按照小乘自宗观点，感受果报的时间不会迟，必定会在下一世成熟。只是在成熟果报时，造一个无间罪，果报会轻一点；造两个、三个以上，果报感受的程度会越来越重，时

间也越来越长。因此，所造的第一个无间罪以引业的方式成熟，第二个以后的无间罪则以满业的方式成熟。

那么，什么身份的人才会犯破和合僧？什么时间、什么处所会犯？最后到达什么结果才成为真正的无间罪？下一颂对这方面进行分析。

**比丘见行具戒者，破于他处凡夫众，
堪忍他师与他道，破界彼住仅一日。**

能够破和合僧者，身份必须是一位比丘，且为见行者、具戒者，具有想与佛陀本师平起平坐的能力；在佛所住之处以外的地方破僧；所破的对方是凡夫僧众；堪忍他师及其所制定的学处；破僧之界限，也即时间仅为一日。

造无间罪的补特伽罗是比丘、见行者、持戒者，而不是在家人、爱行者与破戒者。具足破僧的条件

者，首先必须是比丘身份，像沙弥、居士等在家人，不会造这种罪业；其次是见行者，对于各种相似的教理深信不疑的人；还有就是持有戒律的人。不是在家人、爱行者和破戒者，因为造无间罪者要与佛陀抗衡，并且是利根，否则僧众不会信任并跟随他。提婆达多具有一定的能力，也是特别利根者。表面来看，僧众当中也是这样，有些特别利根者，特别会说、特别有能力，干坏事的力量也比较强大，可以说与其他人完全不相同，因为他所说的一些相似道理很有说服力。在这样的僧众当中，个别自己不懂因果，表面看来比较利根的人，很有智慧，所造的业也相当大；如果是比较钝根的人，自己没有很大能力，信任他的人也很少。

在何处才能造无间罪呢？在佛所住之处以外的地方，而不是在佛面前，原因是破僧者无法堪忍佛陀的威严。有些人在上师面前可能表现很好，但在上师背后会干很多坏事，因为在上师面前有点害怕。这是一

种比喻，可能不是很恰当，但基本上就是这样的，在真正有威望的上师面前，很多人不敢做非法的事情，只有背后做一些小动作。所以，造无间罪的破僧者，在佛陀在场的时候根本不敢说这种妄语，但在佛陀见不到的地方，开始破坏僧众的和合，最后造下了破和合僧的无间罪。提婆达多也是佛陀在场的时候不敢破僧，但是佛陀不在的地方，就到僧团当中说妄语。

破和合僧很不好，希望所有的僧众能够和睦相处。《百业经》的最后一个公案就是跟调和僧团有关的，最后一句经文也说“僧众和合，互相恭敬，释迦教法，方得久住。”

破什么样的僧众呢？破凡夫僧众，而不是圣者僧众，这是由于圣者已现前了法性，对佛陀已生起坚定不移诚信的缘故。一般凡夫僧团很容易被破坏，因为他们的见解容易受到他人的影响，如果是圣者僧，已经真正对佛法深信不疑，其他人很难破坏。所以，所

破的对境僧众应该是凡夫。

最后达到什么效果才真正犯无间罪呢？破僧之量：何时已远离佛陀与佛陀制定的道，而亲近提婆达多，同时堪忍、接受提婆达多制定的不享用酸奶、断肉、不使用盐、穿著未裁剪衣与住于城内经堂中五条学处等，这时已破僧。提婆达多通过各种各样的方法，离间僧众对佛陀的信任，导致一群僧众对佛陀失去信心，承诺愿意远离佛陀的教法和佛陀，跟随提婆达多一起学习，并守持提婆达多所制定的学处。讲戒律时也讲过，提婆达多制定了不享用酸奶、断肉、不使用盐、穿著未裁剪的衣服和住在城市当中这五条学处。有些特别喜欢吃肉的人说：我不会学提婆达多的，我一定要好好吃肉！后来夏嘎措智让珠专门针对这些人做了严厉的批评，之前在《藏密素食观》当中也引用过，他是怎么驳斥的呢？你们可以自己看一下，我以前在课堂上也提过。如果有些人认为提婆达多的五种学处比较合理，想要守持这种戒条，自己住

在城市里面，这是非常不如法的。有一个从美国回来的人说：美国的生活特别好，出家人也可以一边喝酒一边吃肉，美国的生活多么好啊！多么快乐！你们出家人以后到美国来……劝有些人到那里享受享受。也许真正的瑜伽士会有类似的一些行为，我们也不敢否认，但这种行为完全是不如法的。作为一般的初学者，在戒律等各方面，一定要小心翼翼守护，这一点非常重要。这个问题，在《藏密素食观》里已经讲过了，这里不多说。

总的来讲，提婆达多强调五种学处以后，对方僧众也认为这种说法非常合理，并且依之行持，此时就达到了破和合僧的量。

破僧和合持续多久呢？只会持续一日，时间不会再长，在一日当中就会恢复，这是自然规律。

许彼为破法轮僧，贍部洲有九等成，
破羯磨僧三洲有，彼以八者以上成。

这个颂词讲了，破法轮僧和破羯磨僧有点差别。所谓的破法轮僧，只有南赡部洲才具足，其他地方无有，需要有九个人以上才可以。所谓的破羯磨僧，除北俱卢洲以外的三洲都有，具足八人以上即可。

一般来说不会出现真正的破法轮僧，只会出现一些相似的，而破羯磨僧，也就是经常所谓的破和合僧很容易出现，有关这方面在讲《三戒论》的时候也分析过。

这里的破僧实际上指的是破法轮僧，原因是乃至僧众分裂未得以和解之前，任何众生相续中都不会生起圣道。原来上师如意宝开启珠日神山伏藏门的时候，虽然没有出现真正的破法轮僧，但当时在色达的几个僧团，可能有点不和，后来有一位堪布也是想尽一切办法让僧众和合。后来法王说，如果不是这位堪布，学院和其他有些僧团之间可能会产生一些矛盾，一旦产生矛盾，可能很多人相续中不会产生证悟的功

德。这就相当于破法轮僧。因此，在佛陀涅槃以后不会出现真正的破法轮僧，但现在个别僧团和僧团之间产生一些矛盾，在未调解好之前，双方僧众的相续中，不会出现证悟的境界。一般来讲，僧团与僧团之间一定要和睦相处，否则，每一位僧人的相续中不可能生起圣道，这也是一种缘起。以前上师也是在课堂上说过。

破法轮僧是无间罪，而其他的破僧不是无间罪。有部宗这样认为：破法轮僧是无间罪，而其他的破僧不是无间罪。因为他们认为破法轮僧中间有一种不相应行，这是真正无间罪业的来源，而其他的破僧并不是无间罪，这一点大家应该清楚。

其实，破法轮僧也仅仅是佛住世的南赡部洲有，其他洲是没有的。破法轮僧的补特伽罗，需要九位比丘以上才能实现，因为每一方僧众各四位比丘以上，破双方僧众者也必须是比丘。破法轮僧和破羯磨僧属

于比较难懂的内容，尤其在戒律中讲十七事的时候，比较不易懂。《俱舍论》里面对破法轮僧和破羯磨僧之间的关系，讲得比较细致。

这里说，双方僧团各有四位比丘以上，中间还需要像提婆达多那样的比丘来作破僧之事，所以，最少也要有九个人，这是就最低数而言，最多数量则不固定。

破羯磨僧除北俱卢洲以外的三洲都存在。此种破僧是在一个界限内以不和之心作长净等羯磨而分开僧众。一般来说，在一定界限内，两个僧团以不和之心，分开作长净、解制仪式等，就叫做破羯磨僧。

若问，这种破僧涉及多少人呢？破羯磨僧不需要其他挑拨者，因而八位比丘以上便可办到。比如学院当中以四位比丘以上作为一个团体，附近其他寺院里的四位比丘以上作为一个团体，如果没有比丘，一般的沙弥等不会构成真正的破羯磨僧。两个僧团之间

产生矛盾，这是非常严重的。因此，出家人不论在汉地还是藏地，僧团与僧团之间发生冲突和矛盾是很容易的，这方面如果没有注意，真的会出现非常大的问题，与破法轮僧基本上相同。如果真的出现破羯磨僧，两个僧团在未作吉祥长净之前，双方有很多羯磨仪式不能做，否则对众生无利。

释迦牟尼佛的僧团必须靠和睦相处来发扬光大。我想在座的很多人以后也会成为高僧大德，但个别高僧大德往往在显现上，会有一些嫉妒心、竞争心，尤其威德力不相上下的时候，互相之间都会有一些竞争，僧团和僧团之间也如同水火一样，互相不和睦……我们自己应该调伏自相续，经常观察这方面的过失。

初末二大尊者前，佛已涅槃未结界，
于上此等六时中，破法轮僧不出现。

破法轮僧在以下六种时间里是不会发生的：

一、最初佛转法轮不久时不会出现，因为当时所有众生均生喜悦之情而和睦相处。释迦牟尼佛成佛以后，在最初的十二年当中，佛陀的教法就像秋天的月光一样，无有任何垢染，因此不会出现破法轮僧。

二、佛陀接近涅槃时也不会出现，原因是认识到佛陀实在难遇、生起无常观念，由此普遍内心极度悲伤。佛在接近涅槃、还未真实涅槃的时候，众生会生起无常观，认为值遇佛陀是非常难得的机会，这时也不会出现破法轮僧。

我想在上师接近涅槃或者已经涅槃以后，有时候僧众之间的不和合也会自然而然消失。现在学院内部，觉姆与喇嘛之间，很多负责人之间，关系好像比以前更加融洽了，为什么呢？现在法王都不在了，大家有一种很悲伤的感觉，再加上有一种佛法难闻、寿命无常的感受，觉得在这里也待不了很长时间，有什

么必要互相仇恨呢？！以前在商量事情的时候，互相之间都不赞同，互相否定，但现在只要有一个人提出建议，好像每个人都会尽心尽力支持，比如以前安排几个人负责大经堂的管理，有些人甚至在法王面前也是找各种理由推卸，现在叫谁去办什么事情，大家都会尽力去做。这也是一种无常观。我觉得今年的管理不像以前一样，在换届过程中，所有的管家、理事、堪布、堪姆，大家都觉得这几年应该负起责任，有一种难得之想，还有一种无常观念。

所以，佛陀要接近涅槃的时候，众生的心相续比较调柔。佛陀在一些具常见者面前显示涅槃的原因也是如此，很多高僧大德虽然获得了不坏金刚身，但也会在众生面前显示无常涅槃，原因也是这样的。

三、在佛教见解与戒律没有出现损害之前也不会出现，因为佛教无损而住世之故。在佛陀转法轮的最初十二年当中，佛法的戒律、见解一直未受到损害。

四、在二大尊者之前也不会出现，这是由于分裂局面不会持续很久，需要他们来调解，否则无有能调解者。神通第一和智慧第一的两大尊者如果已经涅槃，或者两大尊者未出现，破法轮僧也不会发生，为什么呢？因为最后的局面必须要有舍利子和目犍连来调解，提婆达多的弟子不会听其他任何人的话，所以必须有二大尊者来调解。

五、佛陀涅槃后也不会出现，原因是所竞争的佛陀已不在世。单单是上师与上师之间的不和，属于破羯磨僧。为什么说是法轮呢？一般有部宗认为，在圣者相续中可以转动，也就是获得圣者果位必须要有佛转法轮，所以，佛陀不在世的情况下，不存在所竞争的对境，也就不会出现破法轮僧。

六、未作大小结界也不出现，因为在一个界限内破法轮僧是不存在的，必须要有两个大小结界的僧团发生不和睦，才会成为破法轮僧。

因此，必须在上述六种时间条件下，才会发生破法轮僧，除此以外，不会出现。

第 98 课

《俱舍论》里面，前面已经讲了破法轮僧和破羯磨僧之间的差别，破法轮僧在六种时间内不会出现。那么，依靠有些众生成为无间罪，依靠其他众生就不犯无间罪，这是为什么呢？

于利益及功德田，舍弃令彼无有故。

变性杀之亦犯罪，月经中生者为母。

这里讲到，有些众生是利益的福田，有些众生是功德的福田，如果用嗔心舍弃或者杀害他们，会犯五无间罪，但依靠其他众生不会有这种现象，这是第一句颂词的含义。第二句颂词的意思是说，如果杀害变性的父母，会不会犯无间罪呢？会犯无间罪。自己

从哪位女人的月经中产生，此女人即为自己真正的母亲，杀她会犯无间罪。

大家清楚，有关五无间罪，《极乐愿文大疏》和《智者入门》中的说法不同，这也是因为有些佛经中的说法不同而已。

若问：为什么杀父母等也成了无间罪呢？除父母以外的，比如自己的兄弟等，如果杀害了他们，为什么不是无间罪呢？因为父母生育了自己相解脱的身体，是利益之田。依靠父母获得了人身，依靠这个人身可以获得圆满的解脱，所以，父母对自己来讲，具有非常大的利益和恩德，如果杀害父母会犯无间罪，杀害其他众生不犯无间罪，原因也是这样的。

而罗汉、僧众与佛陀是殊胜功德的福田。僧众包括凡夫僧和圣者僧在内，还有罗汉、佛陀，他们都是殊胜的福田，如果存心舍弃并以行动杀害他们，比如以害心分裂僧众与僧众之间的关系，或者虽无能力

杀害佛陀，但也存心舍弃而出佛身血，就会犯下无间罪。

在这里有一个疑问：杀害变性的父母犯不犯无间罪呢？父母变成他性，即父变女、母变男，杀害他们也犯无间罪，因为杀害了已生育自己殊胜身体之人。原来是自己的父亲，后来变成女人，如果这时杀害她，也会犯无间罪。佛经中也说，既不是阿罗汉也不是自己的母亲的一位女人，如果杀害了她，会不会有犯无间罪的现象？回答说：会有。什么样的人呢？以前是自己的父亲，后来变成了女人，如果杀害了她也会犯无间罪。同样的道理，不是阿罗汉也不是自己的父亲，但是有这样的一个男人，如果杀害他也会犯无间罪，什么样的人呢？以前是自己的母亲，后来变性成男人的时候，如果即生当中杀害他，也会犯无间罪。也就是说，曾经是自己的父亲或母亲，如果变性后，把她或他杀害了，也会犯无间罪，为什么呢？因为生育了自己的殊胜身体的缘故。

还有一种情况，假设将一个女人胎中的凝酪注入另一女人的胎中，从而出生，那么杀这两个女人中的哪一个会犯无间罪呢？比如住胎五期时，五个阶段中的第一个阶段，将母亲胎中的凝酪，通过各种方法注入到另一个女人的胎中，由后面这个女人生下并长大成人，实际上有两位母亲。那么，这个人杀害了两位母亲中的哪一位会犯无间罪呢？

两个女人中，自己是在第一个女人月经期间入胎的，因而她才是自己真正的母亲。通过药力、咒力等各种方法，让一个母亲腹中的胎儿转移到另一个母亲腹中，这种现象以前就有，现在通过各种科技手段，将一个众生的胎儿转移到另一个众生的胎中的现象更多了，那么他真正的母亲是哪一个呢？《俱舍论》认为，前面的母亲是自己真正的母亲，因为是在她的体内真正产生了自己的身体。所以，杀害第一个女人会犯无间罪，因为是生育相合解脱之身的缘故。《俱舍论大疏》和《自释》里说，对于后面这个女人，也应

该像母亲那样恭敬、孝顺，因为她相当于姨母，是在她的体内养育长大的缘故。后面这位母亲，虽然并不是产生身体的近取因，但是起到了养育的作用。

以打佛心非无间，击后得罗汉亦非，
造无间罪则无法，获得离贪之果位。

如果用打击佛陀的心，令佛陀的身体出血，这不是真正的无间罪；先打击非阿罗汉的身体，后来被击者才获得阿罗汉果位，也不会犯无间罪。凡是造五无间罪的人，即生都不会获得离贪的果位。颂词的字面意思是这样的。

恶心出佛身血，如果是想杀佛陀而以利刃猛刺，才构成无间罪。若仅是想用兵器殴打佛陀而痛击，则不犯无间罪，原因是无有杀生的意乐。如果并不想害佛陀，只是想打佛陀的身体，以这种心出佛身血，不会构成真正的无间罪，因为并不是想杀佛陀的心。

同样的道理，并没有以杀阿罗汉的心来杀害某位阿罗汉，也不会犯真正的无间罪。

《自释》中分析一种情况：如果有人本来要杀母亲，但母亲旁边还有一个人，一刀下去，两个人一起死掉了，那么杀生者有两个无表业，而有表业只有一个。因为杀母亲是无间罪，力量强，另一个人是不小心杀死的，力量弱，所以有表业就只算到他母亲身上。但妙音尊者认为：杀生者不仅有两个无表业，而且有两个有表业。杀害母亲的无间罪和杀害其他人的罪业，实际都有无表色和有表色。因为有表色由微尘积聚形成，一个人同时杀害母亲和其他人时，会有无间罪的微尘和杀其他人的两种微尘，从而形成两个不同的有表色。

一个人既是阿罗汉也是自己的父亲，杀了这个
人，会不会犯两个无间罪呢？

按照《俱舍论》的观点，不会，只犯一个无间

罪。比如扎西荣博是我的父亲，也是一位阿罗汉，如果我杀了他，从一个角度来讲，杀阿罗汉是无间罪，杀父亲也是无间罪，但会不会犯两个无间罪呢？不会。《毗奈耶经》中有这样一个公案：在扎作⁸³地方有一个国王，叫做哦扎牙那（仙道王），他的儿子将他杀害了，而哦扎牙那也是一位阿罗汉。后来佛陀严厉呵斥他的儿子，说他已经造了两个无间罪，因为既杀了父亲也杀了阿罗汉。

这个密意该如何解释呢？《俱舍论》的很多论师解释说，依靠一个人犯两个无间罪是不可能的，因为所依是一个的缘故。佛为什么说这个人已经造了两个无间罪呢？佛陀是为了让这位王子生起后悔之心，而且让他明白这两种行为都是造无间罪的因。

所以，《俱舍论》和《毗奈耶经》的说法稍微有一点点不同。按照《毗奈耶经》中戒律的说法，依靠

⁸³ 扎作：藏音，义为胜音城。

一个人也可以造两个无间罪，但本论认为，杀了既是阿罗汉也是自己父亲的一个人，只犯一个无间罪，可能在成熟果报的过程中会感受比较严重的业报，时间比较长等等，有这方面的差别。

同样，用兵刃击中未得阿罗汉者，之后被击者获得了阿罗汉果位，由于先前击中而使阿罗汉死亡，也不构成无间罪，因为对阿罗汉没有采取行为的缘故。比如他先用棍棒打一个人，打完以后，被打者获得阿罗汉果位，这时因为之前殴打的缘故而导致此阿罗汉死亡，会不会犯无间罪呢？不犯。之前殴打时不是阿罗汉的缘故。

《俱舍论》里面的有些分析非常重要。现在很多人整天迷迷糊糊的，接触的世间乱七八糟的知识比较多，这些知识在分析很多问题时基本用不上，而且觉得矛盾重重。但如果用《俱舍论》的智慧好好分析的话，有些直接回答了，有些虽然没有直接回答，通过

间接的方式可以推理出来。因此，我觉得分别念比较重的人，应该学习《俱舍论》，否则只是安住祈祷的话，不一定解决自己内心当中的很多疑惑。

此外，造了任何无间罪，在未断除这种罪业之前能获得离贪果吗？预流果、一来果、无来果、阿罗汉果都有不同的离贪程度，那么，在罪业未清淨之前，有没有获得今生成就的机会呢？

小乘自宗认为是没有的，造了五无间罪以后，下一世一定会感受果报，即生中离贪和造五无间罪的意乐完全相违，因此不可能获得离贪之果。在小乘自宗，除无间罪以外，哪怕再严重的罪业，也可以获得离贪果位，比如《百业经》里面讲的杀五千人者已经获得了阿罗汉果位，但是造过无间罪的人，即生获得离贪果位的公案，在小乘自宗经典当中根本找不到。以前释迦族有一个叫做贞玛的人，他整天打猎，杀害无量的众生，但后来依靠佛法也获得了离贪果位。因

此，其他的杀业、邪见等无论多么严重，即生都有获得离贪果位的机会。

大乘的说法完全不相同，《未生怨王忏悔经》中，未生怨王虽然杀害了自己的父亲，造了很严重的罪业，但后来依靠文殊菩萨的教化，自己也精进忏悔，即生已经得果了。所以，按照大乘经典的观点，即使造了五无间罪，即生通过精进地忏悔和修持，也可以有获得离贪果位的机会。这是《上阿毗达磨》和很多大乘论典的究竟观点。但是有些大乘经典也承认，造五无间罪的人还是会堕落，只是堕落的时间不长，这一点大乘也承认。比如造五无间罪以后，即生当中精勤忏悔，来世还会受地狱果报，但时间很短。小乘也承认这种说法，小乘认为，凡是造无间罪的人一定会堕地狱，只是精勤忏悔后堕地狱的时间会缩短，成熟的果报也比较轻。

为破僧众说妄语，承许彼为最重罪，

所有世间善业中，有顶禅心果最大。

五无间罪中，哪一个罪业最严重？世间善法中，哪一个功德最大？

这个颂词中说，破和合僧的妄语，是无间罪业当中最严重的。按照小乘观点，所有罪业中，五无间罪最为严重，五无间罪中最严重的则是破和合僧。所以，平时金刚道友之间，在说话方面一定要注意，因为自己的语言导致僧众与僧众不和合是非常严重的一种罪业。现在学院确实非常好，这应该是上师如意宝的发愿力所致，不然这么多僧众之间，互相没有摩擦、没有拉帮结派，或者没有各种不同的看法，这在其他地方可能很难寻觅，但我们学院从总体来讲有一种和睦相处的气氛。其中可能会有个别不好的现象，希望你们一定要注意，尤其是说妄语，以嫉妒心诽谤他人，这在小乘所有罪业中是最严重的。因此，不管上师与弟子之间也好，僧众与僧众之间也好，一定要

注意，否则很多语言有时候会在有意无意中造成一些麻烦。

所有有漏的世间善业当中，修持有顶禅定心的功德是最大的。

那么，这些无间罪中哪一个最为严重呢？为使双方僧团分裂而说妄语，被认为是所有无间罪中罪业最为严重的。这方面大家务必要注意，比如释迦牟尼佛初转法轮的很多内容，一般是讲到名言中的取舍，解释这些观点的时候，麦彭仁波切在《中观庄严论释》和《释量论大疏》中都说过，必须依靠有部、经部和唯识宗的观点来取舍；观察胜义谛的时候，按照中观应成派和自续派的观点来取舍。有关因果方面的说法，必须要依据世亲论师在《俱舍论》中所说的观点来抉择，如果舍弃小乘法，可能在名言中就一点约束都没有了。因此，除非不学佛，否则对于名言中的很多问题，一定要按照《俱舍论》和因明的观点来

衡量。在这种情况下，无间罪中最严重的就是破和合僧。

为什么这样讲呢？因为已经用语言的利刃击中了如来的法身，在所离间的僧众未得到调和之间，对出离世间、得果、离贪、漏尽都会有障碍。平时也是如此，两个僧团之间如果不和合，他们的闻思修行、出离心、菩提心等任何事情都无法继续，真是非常可怕的。仅仅两个人吵架，在问题未解决之前，可能上师心相续中也不生起一刹那的善念，整天想：这两个人是坏人，无缘无故为什么吵架？旁边的个别道友心里也很烦。所以，小小的一个范围当中，有些僧人如果不和合，对周围僧众相续中生起出离心、菩提心、得果、离贪、漏尽都会有障碍。所有的禅定、听闻、持诵也不会进行……有些人甚至课也不想听，系解脱也不想念，更不要说思维法义，全部停止下来了。如此一来，已经中断了善趣与解脱。包括天界的天人，用天眼知道以后也会议论纷纷，世间界一片混乱，众生

心不安乐，无有自在，丧失正念。之所以说造无间罪者，果报将于一中劫期间转生在无间地狱，原因也是这样的。

其次重的无间罪是恶心出佛身血，接着是杀罗汉，再后是杀母亲，最后是杀父亲。杀父亲的罪业会轻一点，现在很多人对母亲比较有感情，对父亲不太关心，可能原因也是这样的，因为父亲有时候心比较坚硬，对自己的孩子不是特别关心。所以说，在五无间罪中杀父亲的罪业是最轻的。

那么，所有善业中哪一种善业的果报最大呢？世间善业中有顶的善果被认为最大，因为它的异熟果于八万大劫中息灭一切痛苦，这也是就有漏善业之异熟果而言的；如果从士用果与离系果方面来说，则有漏法中世间胜法位的果报最大，因为胜法位马上要获得见道，摧毁世间有漏法的根本，因此说它的功德最大；无漏法中要数金刚喻定的果报最大，一般即将获

得无学果位时的禅定都比喻为金刚，原因是它无有同类因而直接引见道，并且是断除三界烦恼的断得。

这里提出一个问题：为什么有时候说罪业中妄语最严重，有时候又说贪嗔痴三意业的罪业最大，有时候说邪见的罪业最大，有时候说杀生的罪业最大，到底哪一种罪业最大呢？

可以从不同角度来解释，比如，说无间罪中破和合僧的妄语罪业最大，主要是从异熟果方面来讲的，因为一中劫当中会在地狱里面感受痛苦，其他罪业没有这么长时间感受果报的。为什么说意罪业最大呢？这是从危害自他相续的角度来讲，比如仙人生起严重嗔恨心的时候，可以摧坏整个城市。为什么说邪见的罪业最大呢？这是从断除善根方面来讲，所有断善根的不善法当中没有比邪见更严重的，因为相续中有了邪见以后，所有现行善根全部会断除，这种威力只有邪见才有，其他任何罪业是没有的。那为什么说杀生

的罪业最大呢？主要是从害众生的角度来讲，因为已经摧毁了其他众生可贵的生命。每一个众生都很珍爱自己的生命，就如同无故践踏璀璨的花朵，罪业相当大。

所以，在造罪业方面应该有不同的角度来解释。反过来说，有时候说修空性的功德最大，有时候说修出离心的功德最大，有时候说修菩提心的功德最大。罪业的大小和功德的大小，在不同佛经中有不同的说法。在解释佛经的时候要根据不同的情况去解释，否则可能有些人很容易生起疑惑：到底哪一个罪业最大，到底邪见还是嗔恨心还是贪心？可能很多人会在这方面起疑惑。因此，对于佛经从不同角度来解释非常重要，有些地方表面看上去有点相违，实际从另一个角度来解释的时候，二者不会有矛盾，这个问题比较重要。

丙十二、宣说近五无间罪：

染污母亦无学尼，杀定菩萨有学圣，
夺僧合食毁佛塔，此等即近无间罪。

这里讲到了近五无间罪。若问：唯有造无间罪才转生地狱吗？与无间罪相似的所有罪业也必定堕入地狱。虽然不是真正的无间罪，但是与无间罪比较相近，依靠这些罪业也必定会堕入地狱。它们是指哪些呢？

一、以邪淫侮辱既是母亲又是无学尼者。获得阿罗汉果位的一位无学尼，曾经当过自己的母亲，如果以邪淫侮辱她，就会犯近无间罪。对于近无间罪，很多论典在说法上有点不同，比如《极乐愿文大疏》《智者入门》等，但我们也不要认为后来的高僧大德们写错了，不要自作聪明地批评，这只是思想还不成熟的一种表现而已。

二、杀住定菩萨。小乘说住定菩萨，大乘则是指见道菩萨。

三、杀七种有学圣者补特伽罗任意一种。八圣者里面除阿罗汉以外的其他七种圣者。

四、夺僧和合食。

五、以嗔心等烦恼引发而毁坏佛像、佛经、佛塔这些三宝的所依。以嗔恨心、贪心、痴心毁坏佛像，以及毁坏经堂、寺院等，还有拆出家人的僧舍等，都属于近五无间罪。

所以，有些懂佛法的人遇到拆迁寺院房子的时候，根本不去参加，因为懂因果的人，不管是毁佛塔、佛像，还是拆寺院，都认为是近无间罪，依靠这些业必定会堕入地狱。

如果没有好好忏悔，一定会堕入恶趣。有些道友不信佛教的时候，对于上师的像、佛像、经书等故意毁坏，这不是真正的无间罪，但也是近无间罪，一定会堕入地狱。所以，你们当中有些人，如果真的是精

神不正常的话，可能没有那么严重的罪过，但有些以前不信佛教的时候，谤佛、谤僧，摧毁佛像、佛塔、佛经等等，有没有这种现象？有的话，自己在有生之年一定要念金刚萨埵心咒，好好忏悔，否则按照小乘说法，死后不会经历中阴，而是直接堕入地狱，这种业力是非常可怕的。按大乘的观点可以有忏悔的机会，现在应该好好忏悔，不然自己的死期的确是不固定，什么时候死或者怎么死，这些都是自己无法决定的。

按照顺序，这五种罪分别与杀母、杀父、杀罗汉、破僧和合及以恶心出佛身血的无间罪相接近，因而称为近五无间罪。造此等罪者绝对会堕入地狱，夺僧和合食承许为抢夺僧众所享用的食品。这里所谓的抢夺，不一定真的去抢夺，意思是说，有些财物本来是要供养僧众的，我们在中间制造违缘，或者转移挪用到其他方面，这实际也是夺僧和合食。比如有些居士寄来供养僧众食物的钱，我们觉得与造佛像一样，

于是将供养僧众添购食物的款项转移到造佛像方面，当然自己私吞肯定会有果报，这一点毫无疑问，但是自己没有享用，只是转移到其他方面，也属于夺取僧众的和合食，过患非常大。

法王如意宝以前在讲一些经典的时候，再三要求大家，尤其对僧众享用的食物方面一定要注意。这里有两种解释方法，满增论师在解释的时候说，这里的僧和合食是指僧众平时每天享用的食物。其他论师说不一定是平时享用的，凡是僧众享用的食物，抢夺或者想尽各种办法自己享用，或者挪用到其他方面，都接近于无间罪。所以，遇到僧众享用的财物，千万不要把它挪用到其他方面，施主要求供僧就一定要用在供僧方面，否则即使是去印经书等，罪业也非常可怕，接近于造无间罪。

你们下课以后，不要很多人过来找我：“我以前用过……上师怎么办？”你们自己忏悔，我也没有其

他办法。真的要好好忏悔，不然我们住在世间多长时间，谁也无法预料，该忏悔的时候应该忏悔，该修的时候应该修持，该听课的时候应该听课，随时做好准备，这就是修行人的一种行为。

第 99 课

《俱舍论》第四品里面，五无间罪已经讲完了，现在是宣说近五无间罪。我想这次《俱舍论》讲得算是比较广，在讲解的过程中，同时讲到了显宗大乘、小乘之间的有些观点，我在这里将自己所知道的尽量解释。从当今佛教界人士来讲，可能很多人不一定精通显宗、密宗，尤其大乘、小乘之间的关系，还有很多道理，他们不一定精通。因此，希望你们在听这部论典的时候认真地听，课后把每次出的作业题好好做一做，这里面含有很甚深的意义……你们现在可能没什么感觉，因为每一个人在真正闻思的时候，不一定了知学习的重要性，一旦失去了这个机会以后，再去回顾的时候，确实是很有价值的。以前上师如意

宝给我们传授《大圆满心性休息大车疏》，当时我在法本上做了一些笔记，现在看起来确实有很大的价值。尤其有些大的论典，学习完以后，再重新回味的时候还是很有价值。

我想，你们在我面前听闻《俱舍论》，可能这辈子是第一次，也是最后一次，以后会不会再发心讲一次《俱舍论》？你们不一定有这个心力，我也不一定有这种心力，很困难的。讲的话，可能用两年的时间讲一下《俱舍论大疏》，一年可能讲不完，现在这部比较简略的注释都需要一年时间，讲《大疏》最少需要两年的时间。实在不行，到我六十岁的时候再讲《大疏》……

于得无来罗汉忍，成为极重之障碍。

有三种异熟业，对于获得无来果、阿罗汉果以及忍位，会成为极其严重的障碍。为什么呢？因为在很

快时间中会获得不同的果位，这时原本在来世需要感受的很多业报，即生当中会现前。比如我明天要离开五明佛学院，原本可以明年偿还的一些欠债，今天可能会有人来要：原来我借给你的钱，你可不可以马上还给我……不然，听说你明天要离开。

此外，宣说具有能障异熟的三种业，譬如，要前往他乡，债主就会前来索债。同样的道理，对于获得加行道忍位、圣者不来果与阿罗汉者，按次第必定会成为不转生恶趣与顺现法受业以外的欲界、三界这三种业的极度障碍。原因依次是，因为获得无来果以后再也不用转生到欲界，来世转为欲界的业必定会成为一种障碍；获得忍位以后，不用再转生恶趣，所以，将来会转生恶趣的有些业于即生也会现前；获得阿罗汉果位以后在三界当中不会再转生，将来会转生三界的有些业也会成为一种障碍。因此说，获得忍位者不转生恶趣、得不来果后不转生欲界、得阿罗汉果后不转三界。

假设说杀住定菩萨与杀父亲的无间罪相近，那是从什么界限开始称为住定菩萨的呢？也就是说，住定菩萨是指什么呢？

从修妙相之业起，即名住定之菩萨，
投生善趣贵族家，根足转男忆宿世，
不退彼即赡洲男，观现量佛思所生，
余百劫中方能引，每一妙相百福生。

从修持三十二妙相开始，就可以称为住定菩萨。住定菩萨有什么特点呢？转生善趣、贵族之家，诸根具足，转为男身，能回忆前世，不退转而成就佛的果位。积累成熟妙相之业，必定会于南赡部洲转生为男身，并且亲自见到佛陀，生起思维所生之智慧，在一百劫中方可以引发此妙相，每一妙相需要一百种福德方能产生。

从积累成熟三十二妙相的业开始称为住定菩萨，

也就是所谓的到一百劫时必定获得佛果之义。比如一位菩萨在过了一百劫的时候一定会获得佛果，这时就成为住定菩萨，这时如果有人杀了他，就会犯近无间罪。

到底是怎样的呢？住定菩萨具有以下这些特点：

一、见道菩萨从此以后转生于善趣。小乘认为一定会转生善趣，但大乘认为，在有度化众生等事业和目的时，也会转生到恶趣当中去度化众生。二、在善趣中，也是投生为如大萨拉树般的王族等高贵种姓中。在善趣当中，不会降生在一般平民、乞丐、屠夫家。

“萨拉树”是一种树的名字，以前根登群佩到印度去的时候，天天描写印度的树木、花果等，在藏地叫什么，印度人叫什么，在斯里兰卡叫什么，整天分析这些。他说芒果就像藏地的新鲜酥油一样，特别好吃，藏地人如果有这种福报多么好啊……写了很多这类的书籍。《毗奈耶经》里面好像讲过萨拉树，但是到底指哪一种树，《藏汉大辞典》里面也查不出来，根登

群佩描写的有关树木的书籍里面也没有查到。但是，在所有的树当中，萨拉树特别高大，可以称为树王。住定菩萨就像萨拉树那样，在转生善趣的过程中，会转生于贵族之家。三、眼等诸根具全。四、转为男身。五、能回忆生生世世。六、百劫中不退转而获得佛果。

住定菩萨具有上述六种特点。当然，大多数住定菩萨，最迟会在一百劫中获得佛果，对于释迦牟尼佛而言，是在获得住定菩萨果位九十一劫以后成佛的。在很多佛经里面，有人问：您什么时候获得住定菩萨果位？释迦牟尼佛说：我现在能回忆起九十一劫。也有这种特殊情况。但是一百零一劫成佛的情况是没有的，最迟会在一百劫成佛，如果是利根，中间的时间也会缩短。

所说成熟妙相的业是指什么呢？

一、由于聪明伶俐，只有转在南赡部洲、成为具

足男根的士夫才能积此业，其他趣、其他洲、其他补特伽罗均不能积累这种业，这是所谓积业的特点。

二、佛陀真实住世才能积此业的说法，是指对境的特点。首先，积业的时候需要有一位如来真实住世，在他面前发心，颂词里说“观现量佛”，即亲自在佛陀面前发心以后，才能积这种业。也就是缘佛陀的善心，而不是缘善趣、解脱、他地的心。小乘认为，在积累妙相的时候一定要缘佛陀，而不是缘其他善趣等法。

三、它是思所生善，而不是闻所生善，为什么呢？因为闻所生善低级的缘故。闻所生善和思所生善还是有很大差别，这二者当中，首先肯定要闻，然后去思维，在闻和思当中，思是很重要的。为什么呢？只是听上师讲完以后，根本没有思维，在你的相续中只会种下一个善根而已，实际不是那么坚固，但是通过自己再三地去思维，从这种思维智慧中产生的善

根，不容易退。所以，我们要求背诵、思维的原因就是这样。

当然背书的时候还是很辛苦的，今天背的，明天就忘了，如果没有每天去串习的话，很快就忘了，可能自己也觉得自己为什么这么笨呢？其实，除个别人以外，都需要下功夫、花时间，再再地去串习，这样串习下来，晚年的时候很容易成熟。有些人对世间法方面非常聪明，为什么呢？这是前世闻所生和思所生的智慧串习下来的。有些人对佛法方面，即生怎么去串习也是不行，主要是基础少，不仅今生当中的基础少，前世的基础可能也是很少。所以，即生当中有这个机会，在自相续生起思所生智慧还是很重要的，因为只是听闻一遍，可能一点印象都没有，因此说闻所生智慧低劣，而自己反反复复思维的智慧是很坚固的。

四、离成佛还剩下一百劫。

五、所谓的能引与能积累这种业，指的是时间的特点，只是一百劫。

六、实际上三十二相每一相都是由一百一百福德中产生，这是量的特点。

以上讲了环境、时间、量以及对境等几个特点，有关积累这种业的方法，《中观宝鬘论》《大圆满心性休息大车疏》里面，引用教证讲了很多，对于福德之量的因也讲得非常广，我在这里不用广说。

下面讲释迦牟尼佛当时发心的状况。

宝髻燃灯毗尸佛，三阿僧祇劫未出，
最初乃大释迦佛。以大悲心施一切，
以此圆满布施度，具贪虽然断肢体，
亦不心乱忍戒度，赞星胜佛精进度，
无间等持静虑度，尔时之心智慧度。

释迦牟尼佛是怎样发心的呢？大乘和小乘的观点

一样，释迦牟尼佛在三阿僧祇劫当中发过心，也即第一阿僧祇劫，在宝髻佛等面前发心，第二个阿僧祇劫在燃灯佛等前发心，第三个阿僧祇劫在毗尸佛等前发心，在三阿僧祇劫之间发心并积累资粮。这是发心的状况。以下讲六波罗蜜多圆满的情况，小乘也承认释迦牟尼佛布施自己的身体和一切受用，从而圆满布施度；虽然具有贪心，但是在砍断自己肢体的时候，不会乱心，由此圆满安忍度和持戒度；因为赞叹星胜佛而圆满精进度；最后修无间等持圆满静虑度，当时的这个心即智慧度圆满。

有关六波罗蜜多，小乘和大乘的解释方法有所不同。哪些方面不同呢？第一个最大的不同，按照大乘《入中论》《十地经》里面所讲的，一地菩萨圆满布施度，然后二地、三地、四地、五地、六地，分别圆满持戒、安忍、精进、禅定、智慧，六波罗蜜多分别在每一个地当中圆满。小乘则认为，释迦牟尼佛在凡夫位的时候就已经圆满了六度，最后转生为义成王子

时也是未得地的凡夫，从义成王子到获得佛果，是在一座垫上，可以说是一生很短时间当中成佛的。

所以，从某个角度来讲，小乘也承认即生成佛，因为义成王子之前并未经历过一地到十地的过程。小乘所承认的菩萨，就像现在世间人所承认的菩萨一样，有些人稍微慈悲一点，就一直被喊“老菩萨、老菩萨”……小乘所谓的菩萨不一定获得圣者果位，他们所说的圣者是在预流向、预流果乃至阿罗汉果等圣者八果里面包括的，但菩萨是凡夫菩萨。什么叫凡夫菩萨？比如释迦牟尼佛在燃灯佛、宝髻佛、大释迦牟尼佛面前的时候，一直是凡夫，很慈悲的一位菩萨，没有得过任何果位。一般“得地”只是大乘的一种概念，小乘经典当中没有一地菩萨、二地菩萨等说法。小乘里面虽然说智慧波罗蜜多已经圆满、布施波罗蜜多已经圆满、持戒波罗蜜多已经圆满……这种说法是有的，但是并没有与十地对应。我有时候想：小乘还是承认即生成佛的，因为一个凡夫人可以在很快时间

中获得佛果。所以，对于大小乘的有些观点，一定要去了解，否则在闻思修行过程中可能根本分不清楚。

那么，本师释迦佛成为菩萨时，曾对多少佛承侍才成佛的呢？

往昔，有一位眷属、功德、妙相、寿命等，很多功德均与释迦牟尼佛相同的佛陀，于具诤时出世，叫做大释迦牟尼佛，佛法同样住世千年⁸⁴。本师释迦佛当时成为一名陶师之子，名为光明童子，他供养大释迦佛一碗米、一双鞋与布絮。当时我等本师释迦牟尼佛为光明童子时，应该还是凡夫，这是大乘也承认的，这是《贤劫经》中的一个公案，《释迦牟尼佛广传》当中也有。他当时作供养并发愿：“善逝如来汝之身，眷属寿命与刹土，殊胜妙相等功德，唯愿我等成如是。”这是《释迦牟尼佛仪轨》后面，我们每天在念的回向偈。意思就是，就如大释迦牟尼佛您的身

84 这里也有五千年的意思。

体、寿命、刹土那样，我以后也要与您一模一样。确实后来释迦牟尼佛与大释迦牟尼佛相同，住世也是八十一岁，有四众眷属，刹土和妙相等与大释迦如来一模一样。

《悲华经》里面讲到，释迦牟尼佛曾转生为宝海波罗门⁸⁵，在宝藏如来面前最初发心，发下五百个大誓愿，这在《释迦牟尼佛广传》和汉文《本愿经》中都有。按照《大乘菩萨经》来讲，释迦牟尼佛曾经转生为精进行太子，在大蕴如来面前发心。还有《未生怨王忏悔经》当中，释迦牟尼佛成为净臂童子的时候，在智王上师面前发心。很多经典里面都讲到了释迦牟尼佛最初发心的过程，《毗奈耶经》里面也讲过，目犍连曾经问释迦牟尼佛：在各种不同的经典中，描述了您不同的发心过程，您到底最初发心是在哪一位如来面前呢？当时释迦牟尼佛如是回答：我在不同根基众生前，宣说不同的相应法。还有些经典中说，释

⁸⁵ 藏文为海尘婆罗门。

迦牟尼佛在无量劫以前已经成佛，只是在娑婆世界再次显现而已。《释迦牟尼佛广传》的下册，有一个章节，题目就叫做不同佛前之最初发心，里面专门描写了佛陀不同时期发心的有些说法，目犍连问佛陀的那段经文也在里面引用了。

大家在理解的时候应该了知，虽然各个经典说释迦牟尼佛最初的发心如何如何，有很多不同说法，实际上，在不同众生面前有不同的发心，只是为了不同根基示现的幻变，这一点极为重要。尤其麦彭仁波切将很多经典的密意，全部在《释迦牟尼佛广传》中作了归纳，希望你们还是要去了解。既然大家都是追随释迦牟尼佛的佛教徒，对于自己的本师一定要有所了解。有些人说：我的皈依上师有多少座寺院，他很了不起，有神通……这些有也可以，没有也可以，但是本师释迦牟尼佛是真正具有功德的佛陀，对于他发心的经历、积累资粮的过程，一定要知道，不然与外道弟子没有多大差别。因此，你们方便的时候看一看，

释迦牟尼佛最初是如何发心的，对于这方面，现在汉传佛教的个别法师根本不清楚，我问过个别法师，他说这是入定分的……什么入定、出定，根本不是这样来分析的，应该有教证、理证才合理。希望你们好好看一看《释迦牟尼佛广传》，麦彭仁波切的智慧真的非常了不起，讲到了《大藏经》里面涉及到的，有关释迦牟尼佛因地时不同的故事和发心经历，也宣说了很多不同的道理。我们对这方面一定要有所了解，把握住重点，否则现在各种各样的说法很复杂，众说纷纭，最后归根结底，我们应该怎样对待？自宗应该如何承认？大家遇到这些甚深法的时候，从中获得利益极为重要。

从那时起，在第一个阿僧祇劫中承侍七万五千如来，最后宝髻佛出世。当时，第一个阿僧祇劫圆满。这个经历在《布敦佛教史》里面也有。唐玄奘的译本里面也说“于三无数劫，各供养七万，又如次供养，五六七千佛”，可能印度版的颂词中有这个内容，但

是藏文本中没有，我是按照藏文翻译的。

接着于第二个阿僧祇劫中承侍七万六千如来，最后燃灯佛出世，当时圆满第二阿僧祇劫。此后在第三个阿僧祇劫中承侍七万七千如来，最后毗尸佛出世，当时圆满了第三个阿僧祇劫。大乘有些经典中说，每一个阿僧祇劫均承侍过无量如来。前面讲第三品的时候解释过，所谓的阿僧祇劫，不一定真的有那么长的时间，在很短的时间当中，或者刹那当中也可以圆满阿僧祇劫。有关这一点，在《大解脱经》等很多经典中都讲过，无垢光尊者在《善除暗论》中也已经宣讲过。

所以，大乘认为三阿僧祇劫不一定需要这么长时间。但在这里讲到，释迦牟尼佛在第一个阿僧祇劫到毗尸佛出世之间，已经圆满了三阿僧祇劫。过去七佛⁸⁶里面，第一大佛陀——毗婆尸佛出世，直到迦叶

86 过去七佛，即过去庄严劫中三佛，贤劫中四佛，分别指毗婆尸佛、尸弃佛、毗舍浮佛、拘留孙佛、拘那含牟尼佛、迦叶佛、释迦牟尼佛。

佛出世之后，释迦牟尼佛才成佛。这里有一个问题，既然毗尸佛出世时，释迦牟尼佛就已经圆满了三阿僧祇劫，那迦叶佛的时候，释迦牟尼佛在哪里呢？迦叶佛时期，本师转为普通修行人，守持梵净行的戒律，发愿以后转生到兜率天，在迦叶佛的教法末期来到人间，以净饭王太子的身份成佛。这是小乘的观点，大乘并不承认，《大圆满心性休息大车疏》在讲发心的时候，也专门引用过一个教证进行说明。

那么，此菩萨在何时圆满六度呢？

某时，不是以希求增上生的殊胜发心，而是以大悲心将自己的身体受用全部施舍给一切众生，当时已圆满布施度。这与大乘的说法基本相同，不是以自私自利的心，而是以悲心将自己的身体受用全部布施，从而圆满布施度。关于这一点，请参阅《本师传》。实际按照大乘观点来讲，根本无法详细描述这个过程，为什么呢？一个凡夫人将自己的身体受用，无有

丝毫贪求心而布施给众生，是非常困难的一件事情，这里完全是用小乘的观点来解释的。

未远离贪欲也即具贪的情况下，砍断肢体也一心不乱，当时次第圆满了安忍度与持戒度。他们认为，虽然未获得一地菩萨的果位等，但是别人砍断他肢体的时候，也是内心丝毫不乱，从而圆满了安忍度和持戒度，如安忍仙人的传记那样。这个公案在《释迦牟尼佛广传》中有，《贤愚经》里面也有。

本师释迦佛在转为婆罗门童子时，看见星胜如来在山洞中入火遍处定，生起信心，单足站立七日，口中赞叹道“大丈夫如牛王您沙门”。我们平时诵戒或者安居的时候，经常这样赞叹佛陀，佛经当中专门有这个记载，只有四句，加持非常大，因为释迦牟尼佛当时在修精进波罗蜜多时，就是念这个偈颂圆满精进波罗蜜多的，也圆满了九劫的资粮。所以这里也讲到，释迦牟尼佛当时只是念了一个偈颂，已经圆满了

九劫的资粮，根本不需要一百劫，同样，三阿僧祇劫只不过是针对不同众生根基而言的。

在未现前菩提之前无间入金刚喻定时的等持，圆满静虑度，当时的智慧为圆满智慧度。以上称为各自的波罗蜜多。

第 100 课

《俱舍论》第四品里面，已经讲了佛经中所宣说的各种有关业的差别，现在讲第十三个问题。

丙十三、宣说三福业之事：

三福称为福德业，彼事如同业道也。

世间一切功德和资粮当中，有三种福德非常大，可以叫做三福业之事，即叫做福德，也叫做业，又可以称为彼事或根本，就像讲身语意十业时所说的业道一样，《自释》里面有广说。

若问：为何经中说布施、持戒、修所生慧为福德三事呢？佛经里面说，布施、持戒，以及通过修行

所产生的智慧，这三种在所有事当中福德非常大，为什么呢？有三个原因。第一个原因，这三种能产生相应悦意之果，因而称为福德。无论布施、持戒还是修行，都会获得悦意的果报。众生现在现前的业报不一定很明显，但佛陀所说的完全是正确的，根本不会有任何欺惑性，只要我们依教奉行，守持戒律、布施、精进修行，将来一定会获得悦意的果报，所以叫做福德。第二，由于是业的本体而称为业。持戒、布施、修行三种，实际全部是一种业的本体，因此可以叫做业。第三，这三者均是趋入等起之思的根本，因而称为福业之事。为什么叫彼事呢？依靠这三者可以引发思心所，因此将这三者叫做福德的根本，也叫做福业之事。

譬如，身语七业即是业又是道，而意之三业唯一是道，没有分开，从某种意义上来讲都是业道，为此称这有的业为业道。藏文上也可以这样理解。本来三种意业是从烦恼和业方面分开的，表面看一样，实

际也不一样。前面讲业道的时候，身语的业和意业是分开讲的。这里所说的也是这样，福德当中，有些是业，有些不是业；有些是事，有些不是事，不管怎样，布施、持戒、修行这三种可以叫做福德，也可以叫做业，也可以叫做事。福德、业、事三者只是从不同角度取的名称，但所有善法都有一种共同点，都可以称为福德，就像前面讲身语意之业道一样。

这是讲到三种福业之事，按照麦彭仁波切《俱舍论释》的科判，下面开始广说布施，首先讲布施的本性和分类。

何者能舍名为施，以欲供养饶益心，
身语之业及等起，彼果具足大受用，
为自他利为二利，非为二利布施四。

什么是布施呢？颂词中说“何者能舍”，可以将自己的财产等舍弃之心，叫做布施。从有些角度来

讲，不但大乘六波罗蜜多安立在心上，本论实际也是在心上来安立，比如此处所说的，将自己的身体、受用全部舍弃的心，称为布施。这种心也有供养心和饶益心两种，身体和语言以及等起、相应心所，全部属于布施的自体。布施的果报受用相当多。布施可以分自利布施和他利布施、自他二利布施、非自他二利布施四种。

什么叫做布施呢？其中，不管任何身份的士夫，能以善心将自己的财物或者身体施与他众，就是所谓的布施。等起：以想供养善妙对境、救济可怜众生的心态而慷慨施舍，并不是为了解脱怖畏与希求回报等。从世俗层面来讲，认为：今天布施，即生或者来世会获得好的果报。对于这一点，大乘在修学布施的时候，不太赞叹。本论在这个颂词中说得很明显，是为了利益他众而布施，不是为了解脱怖畏与希求回报等。

现在很多人供养和布施的心是什么呢？就是寻求回报的一种心，今天好好供养，来世获得很大的果报，或者即生获得很大的利益，这只是一种世俗的心态。有些人虽然没有这种心态，但是希望自己远离恶趣痛苦或者即生的各种疾病、忧愁等等，为了解除这些痛苦开始作布施。这种布施，无论大乘还是小乘，都认为是不合理、不如法的。

这种业实际上就是身语业及等起相应法。所谓的布施，实际就是身语之业与等起、相应法。布施之果：暂时在即生来世会获得丰富的受用，究竟会成为佛果的因。

分类：为自利布施、为他利布施、为自他二利布施、非为自他二利布施四种。

首先是为自利布施，尚未离贪的圣者或者以世间道远离贪欲的凡夫，布施供养佛塔。这两种人在布施佛塔时，应该是为了自利的一种布施。这里布施也有

供养的意思，我们平时的说法是，施给下劣对境叫做布施，给殊胜对境财物就称为供养，上供下施，但从某种角度来讲，也可以说对上师布施、对佛陀布施，布施有这两层意思。

这里说布施佛塔仅仅是为了自利，为什么呢？因为对境佛塔没有取舍和分别，没有被饶益之心，所以从佛塔方面来讲，没有可利益和不利益的事情；从自己来讲，未远离贪欲的圣者还在欲界当中，具有获得布施果报的机会，而凡夫虽然以世间道远离了自相续当中的贪欲，但毕竟是凡夫，暂时离开的贪欲将来还会产生，并且会投生欲界享用布施的果报，因此这种布施实际是为了自己的利益，不是为了他众。

为他利布施：除顺现法受业以外，远离欲界贪欲的圣者布施其他众生，由于布施者已远离了欲界，布施的果报属于欲界所摄，因而是利他而不利己。顺现法受业是指即生会获得果报，远离欲界贪欲的圣者，

在即生会感受一些果报，因此也存在自利。除此以外，由于已经远离了欲界贪欲，而布施的果报全部在欲界当中成熟，所以，根本不会获得布施的果报。

为二利布施：尚未离贪的圣者或者未离贪的凡夫布施未离贪的其他众生。尚未离贪的圣者或未离贪的凡夫布施未离贪的可怜众生，从对境方面来讲，他人没有离贪，对对境是有利的；从自己来讲，不管圣者还是凡夫，毕竟是未离贪，无论即生还是来世的果报，都可以在欲界当中成熟。所以是自他二利的布施。

非为二利布施：除顺现法受业以外，因为即生中感受果报也是一种自利的范畴，远离欲贪的圣者供养佛塔，从佛塔的角度来讲没有被饶益，从供养者的角度来讲，也没有享用此布施的果报，因此是非为二利的布施。这只是以恭敬与报恩的心情作供养，因为对佛塔有一种恭敬心，并且依靠它在自相续中获得了无

量善心和功德，以这种恭敬心和报恩之心来作布施，没有其他目的。

《俱舍论》当中讲到的布施，对殊胜对境也可以用，藏文当中也是这样，汉文当中的概念也是这样。一般说到布施的时候，对境好像都是可怜的或者平等的众生，对上者不可说布施，很多人可能有这种想法：我给上师布施、给佛陀布施，好像佛陀和上师都变成可怜的众生了。实际从《俱舍论》的概念来讲，佛陀、佛塔等都可以作为布施的对境。

彼之殊胜为施主，施物以及福田胜。

这里分别宣说殊胜的布施。布施当中有普通布施和殊胜布施两种，所谓的殊胜布施，在施主、施物以及布施的对境方面都有差别，再加上布施的心，如果都很殊胜，这种布施是最殊胜的。

布施之特点：是圣者之因，施主殊胜、施物殊

胜、福田殊胜。这里特别宣说殊胜布施，分三个方面来描述，第一个是施主殊胜，第二个是施物殊胜，第三个是福田殊胜，这种布施是圣者的因。因此在布施的时候，观察一下：你自己殊不殊胜？你的发心、行为等很多方面殊不殊胜？

**施主殊胜具信等，以恭敬等作布施，
是故后受大尊重，应时无有违缘得。**

首先讲施主殊胜，发心方面来讲，布施者需要具有信心等；从行为方面来讲，应该以恭敬的行为作布施。通过这种殊胜的发心和行为，以后会感受的果报，是会得到他人的尊重；不害他众的布施，可以无有违缘而获得受用等果报。

其中施主殊胜是指具有信心，以及“等”字所包括的持戒、慷慨、听闻、知惭、有愧、具有智慧、知足少欲的功德。这是从发心方面来讲的。不论布施还

是供养，首先对所做的这件事情有信心，并非勉强，从自身功德来讲，具有守持戒律、慷慨、听闻和知惭有愧，具有智慧、知足少欲等功德，这种人所作的布施，属于施主殊胜。

一般来讲，持戒者布施的功德更大，知惭有愧者去布施的功德更大。比如有人对我作供养，这个人如果是一位比丘，他所供养的财物很殊胜，我不能另外转送下等的人。有些戒律中有这种记载，从未受过戒律者所供养的财物，受施者转送未受戒者是可以的。所以，根据布施者的不同，他所作布施的功德也会有所差别。有些人说，这是上师给的、有加持！或者说，这是县长、州委书记给的……实际只是五毛钱的笔，但是因为布施者的身份不同，在人们的传统观念中，也会生起一种不同的重视心。

布施之方式：以恭敬等方式，自己亲手、应时、不害他众而布施。

布施的时候应该恭恭敬敬，并非委托他人，而是自己亲自去给。一般来讲，不管无畏布施还是法布施，做任何事情都是自己亲手去做，这一点非常重要。阿底峡尊者也说，做善事不要由他人代替。比如供灯，自己特别想获得供灯的功德，但是自己可能特别忙，也有些人特别懒惰，委托他人帮忙做，“你帮我去放生”……全部让其他人去做，这在功德方面还是有差别的。尤其在放生的时候，自己有机会的时候一定要亲自去放生，这个功德确实很大。所以，做任何善事，只要有机会，最好自己亲手去做。

所谓的应时，看到可怜众生的时候或者在众生需要的时候，不拖延而及时布施。布施的方式也是不害他众。有些人一边布施一边“出去、出去，不要到这里，我要吃饭……”“你看你很脏，不要到这里来”，一边侮辱他人一边布施是不合理的。因此，我们在布施的时候应该让自己的行为如理如法，否则施主方面的功德不齐全。

布施之果：由于以恭敬等方式布施，后世自己受到眷属的恭敬爱戴；亲手布施而感受用丰厚；因为应时布施而感应时获得财物；不害他众而布施，结果自己无有违缘而获得受用。因为在其他人需要的时候及时提供帮助，自己也会感得应时获得财物的果报。有些人可能没有应时布施，导致自己经常在不需要的时候，很多东西就出来了；需要的时候，即使有也找不到，这就是没有应时获得财物。还有些大老板，在布施的时候危害众生，所以感得各种各样的违缘，有些财产被火烧了，有些财产被有权力的人抢走了……这说明前世自己在布施的过程中，掺杂了危害众生的心态和行为，不是一种圆满的布施。

以上是讲施主，下面讲施物。所布施的物品应该是最好看的、最好吃的、最好穿的，反正自己最喜欢的都应该供养和布施，不然把自己不用的、不喜欢的，全部布施给众生，虽然也有福德，还是比不布施好，但是不会有那么大的功德。

色等圆满之施物，由彼美貌具名声，
成为欢喜极柔嫩，随时接触安乐身。

施物殊胜：是色等圆满之物。《大圆满前行》讲过，在供灯的时候，所供的酥油不能带有辣味、腐败等。应该用清静、悦意、可爱的物品，作布施和供养。布施这样的物品，后世自己相貌端严，美名远播，转成味香悦意、所触极为柔软、随时接触都会感到安乐的身体。就像转轮王王妃的身体一样，所触非常柔软，在色香味触等各方面非常胜妙。

田殊胜由趣痛苦，利益功德之差别，
解脱施脱或菩萨，其中布施第八胜。

福田殊胜分趣、痛苦田、利益田以及功德田几方面。佛经里讲到八种布施，其中第八种，解脱者布施解脱者是最殊胜的。比如阿罗汉布施阿罗汉，因为对境和布施者都很殊胜，这叫做解脱施脱，菩萨和其布

施的对境众生虽然没有得解脱，但是菩萨有利他心，功德也非常大。

殊胜福田：如布施善趣的人、痛苦之田病人等、利益之田父母、功德田具戒者与得预流果等圣者。

第一个是布施善趣的人或者天人，从一个角度来讲，对越可怜的众生布施的功德越大，比如像恶趣的众生，对它作布施的功德最大；但从众生的身份来讲，对恶趣者和对善趣的人来说，对人作布施的功德更大。为什么呢？因为人具有殊胜的福报。在其他戒律当中也讲过，比如一个人布施普通人和破戒者，二者比较起来，供养一百个人不如供养一个破戒者的功德大；供养一百个破戒者和供养一个具戒者相比，供养具戒者的功德大。

现在世间上的传统是这样，一个人出家以后如果还俗了，很多世间人会说：这个人很坏的……在他们眼目当中，好像还不如自己一样。实际佛陀在很多

经典里面讲，即使是破戒者，也是其他从未受过戒律的人无法相比的，《君规教言论》中用獐子的比喻讲过⁸⁷，獐子虽然死了，身体里还有名贵的麝香，与其它动物完全不同。尤其在藏地，一个觉姆或者喇嘛，如果还俗的话，在很多在家人的眼里：这是个破戒者，这是个坏人，以前出过家，现在已经还俗了。好像不如自己一样。这是民间传统的看法，不符合佛经真正的教义。

从对境方面来讲，一般的普通人和破戒者比较起来，破戒者是殊胜的福田；破戒者和具戒者比较起来，具戒者是殊胜的福田；具戒者和得圣者果位的人比较起来，得圣者果位的人是最殊胜的福田。从趣来分，地狱众生和饿鬼众生比较起来，饿鬼众生是好的；饿鬼和旁生比较起来，旁生的对境好一点；旁生和人比较起来，以人作为对境最殊胜。比如今天有一

87 《君规教言论》云：虽说破戒如人尸，然具剩余之功德，如牛王死留苦胆，獐子尸体具麝香。

种食物，是供养牦牛好还是供养乞丐好呢？当然供养乞丐的功德很大。

学院里面有几只牦牛，天天吃供品，跟人没有什么差别。我们每天供的三千个食子放在护法台上，那几只牦牛整天去吃糌粑，有些修行人可能都没有这么多的糌粑吃。华智仁波切在班玛县的一个森林当中，跟纽西龙多一起住，当时他们两个只有一个小小的糌粑口袋，每天把这个小小的糌粑口袋挂在树木上，害怕被老鼠和其它动物吃掉。穿的也只是一件氍毹，除此以外什么都没有，就这样待了很长时间。华智仁波切每天给纽西龙多讲《入菩萨行论》，还有《大圆满心性休息》里面的三四个偈颂。《华智仁波切传记》里面是这样讲的。

痛苦之田——病人等，还有远方而来的客人，或者看起来特别可怜的人，对他们布施的功德是很大的。利益之田就是指父亲和母亲，戒律当中非常强调

这一点，因为父母生育了自己的身体，所以父母对自己的恩德很大。尤其很多人还是小孩子的时候，给父母添了很多的麻烦，可能每一个人都有比较精彩的公案。因此在戒律中也说，出家人为了父母去化缘也是可以的，别人供养的财物供养父母也是可以的，虽然父母没有出家，也没有闻思修行的功德，但是作为出家人，可以用自己收到的信财、亡财来供养父母，这是戒律中也开许的。但有些父母可能自己的性格不好，整天跟孩子们的关系不太好，在孩子小的时候还可以，但长大以后，不知道为什么，父母看不惯孩子，孩子们对父母的有些行为也非常不满。无论如何，好好孝顺父母是很重要的，父母们的要求也不要太高了，不要认为：你看《俱舍论》讲了，我是利益之田，如果你不照顾我的话，你要犯根本戒！……这倒是不会犯密宗戒或者根本戒，只不过你是利益福田，也许你的孩子出家的时候你都不同意，但后来实在没办法，自己也来到这里……

这些都是根据田的差别而说为殊胜的。

所有布施中最为殊胜的，即是解脱三界的阿罗汉布施解脱田。一位阿罗汉拿着一个苹果供养另一位阿罗汉，这是最殊胜的了，因为对境阿罗汉没有想吃的贪欲，施主阿罗汉本人也没有想要获得回报的贪欲，不会想：我今天供养他，过一段时间，他会不会请我到 he 家里去做客？不会有这种想法。因此布施者和布施的对境都是最殊胜的。这种布施无有任何过患。

再者，虽然布施者与被布施者不是解脱者，但菩萨施主作布施也是殊胜的，原因是他们为了饶益一切有情、获得圆满菩提而布施。

一般菩萨可以分两种，凡夫菩萨和圣者菩萨。在所有修行人当中，如果没有获得圣者果位，但已经发了菩提心，就叫做凡夫菩萨；已经获得果位的，叫做圣者菩萨。从某种意义上来讲，菩萨和凡夫是一样的。在第一地菩萨、二地菩萨的时候，菩萨也叫做圣

者，但从发菩提心的角度来讲，凡夫也可以叫菩萨。所以，圣者肯定是菩萨，菩萨不一定是圣者。我们经常说“这位老菩萨、那位老菩萨”，年纪稍微大一点的老居士和发心人员，人们都称她为“老菩萨、老菩萨”，有个人在笑……是不是你？

如果是得地的菩萨或者发了菩提心的菩萨，随便供养任何众生，功德都是非常大的，为什么呢？因为是为了饶益一切有情获得圆满佛果而作布施。所以，我们不要认为小乘不承认菩提心。实际只是我们没有通达大乘、小乘之间的有些观点，小乘论典当中也非常赞叹菩提心，因为以饶益一切众生的心态去布施一切众生，就像义成王子，这种布施是最殊胜的。

佛经当中讲到八种布施，经中云：“布施随至者，以怖畏而施，以曾施我而施，以将施我而施，以往昔我之父辈祖辈曾施而施，为善趣而施，为名声而施，为心之庄严、心之资具、瑜伽资粮、获得殊胜之

义而施。”随至者是指随时来的人，对他作布施叫做布施随至者。以前上师开许过，学院里面的有些觉姆，生活非常困难的话，可以在这里化缘，她来到你的门口敲门的时候，你们可以给她们布施一点财物。男众这边好像比较清楚。以怖畏而施，眼见财产即将用尽而布施圣者，还有些担心未立刻布施就会腐烂、毁坏等，如有些水果等，所以布施给他人，这叫做以怖畏而施。这个人曾经供养过我，今天我要报答恩德，所以给他供养，这是以曾施我而施。这个人将来会对我作布施，像现在的有些腐败分子——今天我给他钱，明天给我批一个项目等，这叫做以将施我而施。以前我的父母、爷爷、奶奶等作过布施，我也跟随这种家族传统而布施，叫做以往昔我之父辈祖辈曾施而施；为了获得善趣而布施。为了获得名声而布施。还有第八种布施，也即为心之庄严等布施最为殊胜，其中心之庄严是指神变，也即为了获得神变而作布施；心之资具是指八正道；瑜伽资粮是指寂止与胜

观；殊胜之义是指获得阿罗汉或涅槃。

以上所说的布施主要是针对在家人所作的布施而言，作为出家人，法布施是最殊胜的。因此，法布施对每一个出家人来讲很重要。有些人可能会想：我作法布施恐怕有点困难，因为我没有弟子。实际上真正法布施的对境不一定是人，你看到一些可怜的众生，比如在屠宰场，或者见到蚂蚁穴，以及夏天无边无际的飞虫等，在它们耳边念释迦牟尼佛心咒、圣号或者阿弥陀佛名号等等，这种法布施最殊胜。为什么呢？以人作为眷属对境的时候，可能会有很多不清净的心，比如希求供养、获得名声等，还有些人很容易在自相续中产生傲慢、嫉妒等等烦恼心。但是以可怜的旁生等作为对境时，在它们耳边传授佛法，既不会有傲慢心，也不会有希求名闻利养的心，是很殊胜的一种布施。另外，仅仅在一个人面前宣说一个偈子的功德，也是相当大的，佛经当中有这样的教证，有人以遍满三千大千世界的金银财宝，供养十方如来，与

一人宣说一偈而对方听闻且未通达其意义，二者相比较，后者的功德更大。

所以，有些辅导员不要认为给道友辅导是一种压力，即使在对方未通达所讲法的情况下，功德也是不可思议的。当然，很多佛经里面经常说，整个三千大千世界遍满金银财宝……有些人可能想：这个比喻是不现实的，为什么要用这种比喻？这只是一种假设，将整个三千大千世界用七宝来遍满以后作供养的情况，以前转轮王的时候也没有出现过，何况是现在呢？！不可能的。这只是一种假设句，佛陀为了宣讲法布施的量而作了如此宣说。一般在宣讲布施的量、皈依的量或者持戒的量的时候，用其他语言无法描述，因此用这种假设的比喻来宣说。这种假设句在汉文语法上也有，以此来说明传法和闻法的功德。

现在是五浊横流的时候，有传法者在传法、听法者在听法，这是非常稀有难得的事情。佛经中说：

阿难曾问佛陀，两个人所做的功德中，哪一个功德最大？佛陀说，一人传法、一人听法的功德最大。希望你们当中的有些人，不要认为：听课没什么功德，还不如自己坐在家里面念“嗡玛呢巴美吽”一万遍的功德大。当然念观音心咒的功德是很大，这是我们也不否认的，但是与闻法的功德比较起来，听闻一堂课的功德肯定超越你自己念咒语的功德。这方面，根据佛经教证都可以说明，《极乐愿文大疏》等很多论疏当中，都讲过这方面的功德，大家对于有关大乘经典当中的教证，应该好好了解。

作为出家人，法布施最重要；而出家人和在家人共同需要布施的，就是无畏布施，这种功德相当大，这里不广说。

虽非圣者然而于，父母病人说法者，
最后有者之菩萨，供养功德无有量。

此外，尽管不是圣者，但如果对作为利益之田的父母、痛苦之田的病人、于法身相续中修行之田的说法者、功德之田的最后有者菩萨进行供施，果报也是不可估量的。

大家都知道，父母也好，说法者也好，还有痛苦的病人，最后有者菩萨，这些人虽然不是圣者，既未获得小乘的任何果位，也没有得到大乘的果位，但是对他们供养的功德也是非常大的。对于报答父母的恩德，佛陀在《父母恩难报经》中宣讲了很多利益和功德。当时佛陀为了报答母亲的恩德，成佛以后也是到三十三天去说法等，有很多公案。因此，虽然不是圣者，但是对父母供养的功德是无有量的。今天中午可能大家都会买一点东西去供养父亲、母亲，如果他们已经死了，昨天刚好是清明节，就给他们烧香、杀鸡……是不是这样？听说现在很多城市杀鸡，就是为了报答父母的恩德，作为佛教徒不能这样做，我们应该为他们念经、回向；如果父母健在，就给他们供

养、布施，或者在心里发愿，让他们慢慢趋入佛门。

父母是利益的福田，痛苦的福田就是病人等等，释迦牟尼佛也曾亲自在僧团里面照顾病人。还有于法身相续中修行的说法者，即使说法者不是圣者，对他供养的功德也是很大的。不过希望你们等一会儿不要拿什么东西来供养我，如果真的供养的话，法供养是我最喜欢的，同时有能力的话，做一点无畏布施，其他的钱财、食物等，你们自己享用或者供养其他人，不用给我供养，我也不接受。

以前迦叶佛在世的时候，有一个施主叫哲哲国王，他晚上做了十个梦，第二天早上起来的时候特别害怕，认为是不是自己会出现不吉祥的事情，后来佛陀说：这些梦不是对你来说的，而是将来释迦牟尼佛教法下会出现的一些事情，并一一作了解释。比如狮子作为眷属，猴子在法座上说法，这是指将来释迦牟尼佛的末法时代，听法的眷属就像狮子一样，都是有

智慧、有一定威德力的人，但说法者就像猴子一样不具足法相；还有一个水池，大象很干渴，水池跟着大象跑，大象却一口都不喝……以前上师如意宝也说过，龙猛菩萨的传记中也有。所以，我有时候确实想，自己坐在这里说法，一点德相都不具足，不应该说法。但有时候想：我讲法的话，你们很多人，可能从道理上、词句上会理解一点。再加上自己得过一些传承，无论什么样的人，再低劣的身份也可以念传承，所以暂时以这种方式给大家传法。

功德之田的最后有者福田，就像义成王子一样。他们认为义成王子虽然积累了三阿僧祇劫的资粮，但是成为义成王子的时候还是一个凡夫，不是圣者。对于这类人，如果给他供养，功德还是无量的。

所以，对于说法者、父母、病人，以及虽非圣者但是最后有者等人作布施和供养，果报是不可估量的。在布施的时候，其功德也随着布施者的发心和布

施对境的不同而有很大差别。

另外，在这里强调一点：在佛像面前做供养、祈祷，这是非常重要的事情，因为现在很难区分哪位是真正的活佛，哪位是真正具有法相的善知识，在人方面进行取舍很困难，但是佛陀完全是不欺的福田。大家在自己方便的时候，哪怕一朵花、一根香、一杯水，在佛像面前作供养，在见到佛像、佛塔的时候合掌顶礼，这些功德都非常大，是殊胜的功德田。大家在内心当中应该有一种强烈的意乐，在见到这些福田的时候作供养，这一点非常重要。《妙法莲华经》中说：若人散乱心，入于塔庙中，一称南无佛，皆已成佛道。即使以散乱心，在佛塔或者寺院当中，口里面说“南无佛”或者供养一支鲜花，这个功德也会成为成佛的因、证道的因。所以，希望大家随时随地去做这些善事，不要认为：这是小小的功德，对自己来讲没有什么，念一个佛号有什么功德？有时候闻思再多，如果自己的心未去调伏，没有好好发心，很多行

为就会僵硬，没有把很高的智慧用在修行方面，所谓的智慧已经僵直了……最后还用空性或者其他相似的理由来说服自己，这样不好！希望大家按照上师交代的那样去做，有时间的时候多念一些咒语，不要间断念经，在看见佛像、佛塔的时候，也不要轻视这些功德，尤其是释迦佛等佛陀的像面前，经常供养、顶礼，这种功德是肉眼看不见的，但确实是非常殊胜的福田，功德相当大。其他私人的画像面前供养的话，不敢说有没有功德，但是像莲花生大士的像、释迦牟尼佛的像、文殊菩萨的像……这些绝对是殊胜的福田，戴在自己身上也可以，放在佛堂里面供养也可以，这些是真正需要去恭敬的对境，真正是具有功德的。

所以，有些说不清楚的事情暂时放下来，真正能决定下来的，作为自己的殊胜对境，去作供养、布施，这一点非常重要。华智仁波切在自己的传记当中说，他自己曾经转生为一个妓女的时候，当时那布秀

拔大臣⁸⁸在印度出游，妓女见到后生起极大的信心，将自己的金手镯供养给他。尊者说，从此以后再也没有转生为像老猪一般愚笨的人。我想如果真正遇到成就者的话倒是可以，但现在的末法时代，很难遇到这样殊胜的对境，不如在殊胜的佛像、佛塔面前作供养，这是真正殊胜的对境。有时候有些人对我起信心，把自己身上的装饰品拿下来供养我的时候，我心里就特别伤心：我是一个殊胜对境的话倒是真的可以，但是藏族有个说法，没有福报的人找不到殊胜的对境。这种说法确实很对，没有福报的人找到的对境完全是具贪者，这种人不一定把别人供养的财物用到三宝等有意义的方面。因此，现在用肉眼来区分很困难，而佛像等绝对是具有功德的。作为闻思修行的人，应该分清楚哪些是具功德的对境？哪些是非功德的对境？哪些是说不清楚的对境？这个一定要清楚。

88 非常了不起的一位大成就者，详见《密宗大成就者奇传》。

第 101 课

《俱舍论》前面已经讲了布施殊胜对境以及所布施的物品等。

在布施供养的时候，佛经中讲到三十三种不清净布施⁸⁹，比如对别人供养布施酒、肉等。一般世间

89 《毗耶娑问经》：大仙当知。有三十三不净布施。何等名为三十三耶。一者有人邪心倒见。无净信心而舍财物。如是施者非净布施。二者有人。为报恩故而舍财物。则非布施。三者有人。无悲愍心而舍财物。亦非布施。四者有人。因欲心故而舍财物。亦非布施。五者有人。舍物与火亦非布施。六者有人。舍物与水亦非布施。七者有人生如是心。舍物与王望王识念。如是舍物非净布施。八者有人。以畏贼故舍物与之。如是施者亦非净施。又复更有五种舍物。皆非净施。何等为五。一者施毒非净布施。二者施刀非净布施。三者教人取肉而施非净布施。四者有人。所摄众生平等施与和集养育望得其力非净布施。五者有人。为名闻故而舍财物非净布施。十四有人。为歌戏故。与伎儿物非净布施。十五有人年终月尽。破散财物非净布施。十六有人。屋舍因缘而舍财物则非布施。十七有人。善友因缘以他财物。受与余人非净布施。十八有人或有田地。或在舍宅。或有谷聚。或有麦聚。鹿鸟所食鼠等所食。无清净心非净布施。十九有人。为学作故与工匠物。如是施者非净布施。二十有人身有病患。恐命尽故。舍物与医非净布施。二十一者若人打他若骂他已心悔生愧。舍物与之非净布施。二十二者若人施已。心则生疑为有报不。如是施者非净布施。二十三者若人施已心中悔热。如是施者非净布施。二十四者若人舍物与他人已。如是思量。若其有人取我物者。皆悉属我为我所乘。如是施者非净布施。二十五者若人施已如是思量。如是施福唯钟我身不属他人。如是施者非净布施。二十六

人为了种种目的，对领导或者接待客人的时候，供养酒、肉、烟等，这都是不清净的布施。当然，如果用来供护法是可以的。但是很多高僧大德和有些人喜欢吃肉，有些佛教徒每个月都会买一腿肉供养自己的根本上师，一方面可能你的心很清静，对境也是殊胜的对境，这样当然很好，但从物品本身来讲，可能是有过失的。还有人作供养和布施以后，产生后悔心，这也是不清净的布施。或者本来别人没信心，你通过各种方法劝他做善事，把他的物品抢夺出来，这也是一种不清净的布施，因为他自己根本没有信心。这是从布施的物品方面来讲的。

者若人年老舍物而施。又非中年后时病困。死时欲至。脉节欲断。苦恼所逼欲入死道。无清净心。无信净心。阎魔罗使见之生笑。兄弟诸亲啼哭悲泣。至如是时舍物而非净布施。二十七者若人为名舍物布施。如是我名他国遍闻某国某城大施之主。彼如是施非净布施。二十八者若与余人迭相憎嫉。见彼舍物多行布施。见已心慢不能堪忍。以嫉彼故舍物布施。非净布施。二十九者食他女故。为种姓故。舍珠舍金。若银金刚。若毘琉璃。缙绢衣裳及兜罗绵。造作数具。如是舍物非净布施。三十者有人如是思惟舍物与人。我无儿息大富饶财应当舍物而行布施。如是施者非净布施。三十一者若复有人心生简择。如是念言。若与此人则有福德。若与彼人则无福德。如是施者非净布施。三十二者若人布施。舍离贫穷衣裳破坏垢腻之者。与多丰乐大富之人。非净布施。三十三者若复有人望好花果。舍物而非净布施。大仙当知。此三十三垢染布施。而舍财物彼施报者。如以种子种之咸地烂坏不成。大仙当知。如是之人非不布施不得果报。

供养的对境分善趣众生、痛苦的对境、利益的对境，以及功德的对境。说法上师到底属于哪一种福田当中呢？当然，说法上师不可能是痛苦田，这是不合理的。以前有很多大德和论师把说法上师安立为利益田，为什么呢？依靠上师的法恩，自相续可以获得很大的受益。以前华智仁波切问弟子纽西龙多：“你天天祈祷什么？”他说：“我天天祈祷您老人家。”华智仁波切显得不太高兴：“为什么祈祷我呢？”纽西龙多说：“弟子心相续中哪怕获得一丝法的功德，也是依靠您老人家传法的恩德得到的，所以我天天祈祷您。”华智仁波切听后非常高兴。从另一个角度来讲，讲法上师可以说是功德田，因为上师是诸佛圣者集聚的总体。

由结行田基加行，思与意乐之大小，
业亦变为轻与重。故意圆满无悔心，
无有对治具从属，异熟作已积集业。

根据结行、田、基和加行的差别，还有思维和意乐的大小不同，业也成为轻业和重业。业可以分为两种——作已积集业和作已不积业，所谓的作已积集业，需要具足故意圆满造业、无有悔心、无有对治心等条件，并且具足从属，其异熟果必定会成熟，由此称为作已积集业，唐玄奘译为增长业。一般《藏汉大辞典》，还有藏传、汉传很多佛教书籍中都称为作已积集业，可能唐代翻译的名词和现在不同，所以我这里用现代比较普遍的专用名词来代替。

若问：在所有的业当中，有些业成为轻业，有些业成为重业，这是为什么呢？这是依靠六因来决定的，任何一种业，在具足这六种条件的时候，就会成为重业，其中每一个条件也可以分上品、中品、下品的不同，可以作非常细致的区分。所以说业唯是佛陀智慧的行境，其原因就在这里。

因此，在遇到深奥因果方面的时候，依靠凡夫

的肉眼和分别念是无法了知的。大家在言谈举止当中千万千万要注意，不能随随便便、凭自己的感觉去行持，这样不太合理。

第一，依靠后行的差别而成为重业，也即随着正行业道连续行持。杀生也好，做善事也好，由于正行已经圆满，而后行会依随正行继续去做。比如杀生，已经杀完生以后，没有后悔心而继续买卖它的肉或者吃肉等，后行一直延续直至圆满。这是成为重业的一种原因。

之前听说两个人打架，一个人一开始特别生气，用刀子捅了另一个人，结果那个人已经死了。后来这个人心里特别后悔：“喻班匝_儿萨埵吽……完蛋了，完蛋了。”他一边念“喻班匝_儿萨埵吽”，一边把刀子扔到地上跑了。这属于后行未跟随正行——虽然加行和正行已经圆满，肯定会有罪报，但是后行时产生后悔心，果报上会有一些轻重差别。

第二，依靠田的差别而成重业，如对利益等福田做事。就像前面讲的一样，利益田也好、功德田也好或者痛苦的田也好，由于属于殊胜的福田，对其作供养的功德会很大，相反做损害之事的过失也会很大。为什么会变成重业呢？因为对境越来越殊胜，所做事的果报也会越来越重。比如在供养时，若说法上师是凡夫，会获得普通功德；如果说法上师是一位圣者，功德会更大。所杀的只是普通众生，虽然会有罪过，但如果所杀的是阿罗汉或者父母，则会成为无间罪。所以，根据利益之田等的不同，业也会成为重业。

第三，由基的差别而成重业，如杀生、妄语、邪见等。在所造业的本体方面也有差别。在身体的三业当中，杀生是最严重的，这是身体方面的重罪；语业当中，妄语是最严重的；意业当中，邪见是最严重的。

大家应该很清楚，意业中的嗔心和贪心有很大过

患，但与邪见相比，在果报上还是有非常大的差距。身业当中的偷盗等，虽然有罪过，但杀生的业最为严重，这是从业的基或者本体方面来讲。在十种不善业当中，这三种业是最严重的。

在佛陀的经典当中，有些经里面说杀生最严重，有些经里面说妄语最严重，有些经里面说邪见最严重，这个问题在前面的问答题里面也提到过。其实我课后出的问答题，你们当天能做是最好的，因为我在这里不仅讲了《俱舍论》当中的问题，同时也对相关经论里面的一些道理作了阐述，如果当天能做，以后遇到的很多问题自然能解决。尤其《分别业品》当中，如果作业做得比较细致一点，肯定会有非常大的收获。虽然我说的是凡夫的语言，但我没有可靠的高僧大德的教言作为依据的话，在因果方面也不敢乱讲，百分之九十以上都是有依据的。在现在社会当中，想要弘法利生也好，或者在自己修行的过程当中，还是会遇到很多的疑惑，解开这些疑惑，对当今

时代来讲是极为重要的事情。

我想这次讲《俱舍论》的时候，在业因果方面已经讲得非常细致了，下面将要讲到圣者的一些境界，我不太懂，不一定讲得那么广。学院里的有些堪布在辩论的时候，有些人认为《俱舍论》第五品最难，有些认为第四品最难，有些认为第七品最难。但我总觉得第四品不是很难，因为在业因果方面，平时我们自己能够相似地有所体会，在讲的时候会有一种感受，但是讲到圣者境界的时候，自己也不知道到底是怎么样的，可能会有点困难。

第四，由加行而成重业，如恒时所造业。在加行方面，时间上恒时想造，具有强烈的心，比如杀生，在杀生之前具有一种强烈的想杀害的心，或者其他人杀生时，自己发自内心地去随喜并赞叹，这些都属于加行方面的条件。

关于加行、正行、后行，《大圆满前行》当中有

这方面的分析。《亲友书》当中也有关于业的分析，上师如意宝去年还是前年讲法的时候，专门引用过这个教证。有时候我想，上师如意宝已经是七十岁的老人，对这些教证还可以运用自如，我们自己到七十岁的时候有没有这个把握？哪怕只有一分也是可以的。

对于因果，《俱舍论》《亲友书》《大圆满前行》，还有无著菩萨的《瑜伽师地论》等等，这些论典中都有相应的教证。我们应该知道哪些是轻业，哪些是重业，对二者的差别应该分清楚。

第五，由思维的差别而成重业，究竟业道。比如杀生，加行的时候想杀，正行的时候真正去杀，最后究竟圆满这件事情，在完成整个业道的过程中，始终没有中止自己的思维。

第六，由意乐差别而成重业，如发心广大。与前面的思维有点相似，但也有些不同。意乐差别是指发心广大，比如做善业，《俱舍论大疏》里面说，为了

轮回或者以自私自利心做事情，发心不广大；为了解脱做事情，善方面的发心很广大。

上述六种条件全部具足，无论善业、恶业，都会成为重业。其中每一个也可以分上品、中品、下品，有些条件不具足或者比较微弱的话，所感受的善恶业的功德果报等也会比较小。所以，在前行、正行、后行当中，根据这六种因的大小差别，业也相应安立为轻或重。

若又有人问：经中所说的作已积集业、作已不积业指的是什么呢？经中讲到了这两种业，有关它们之间的差别，《自释》讲得不是很广，圆晖法师的《俱舍论颂疏》中也不太广，但是演培法师作的《俱舍论大疏》确实很不错，从小乘自宗角度很详细地讲解了本论的要义，其中没有引用其他论师的观点，也没有增加《大乘阿毗达磨》的观点。

这里讲到了六个条件，第一，并非事先未动心而

随随便便造作，是想到一定要做而故意做的。这个相当重要，不管杀生还是做供养佛陀等善事，自己故意去做，不是无意中去做。第二，业的支分圆满完成。比如能够堕入恶趣的业，必须全部支分具足以后才会堕入恶趣。第三，已做不悔，做完以后不生后悔心。如果生后悔心，这个业不一定会成熟，但做完以后，丝毫没有后悔之心，算为这个条件圆满。第四，无有忏悔等对治法，比如生邪见以后，一直处于邪见中未悔改。那天一个人在我面前忏悔，我说“你到底做了什么事”，他说“这个千万千万不能说，我这次不发露，我好好忏悔修对治法”。我说：“这不算是真正的忏悔。如果要忏悔的话，一定要发露忏悔，把原来所造的这些罪业，原原本本地说出来。”这个人说：“上师您老人家面前不敢说，但我在佛陀面前已经发露忏悔了。”我想也可以，他可能是在佛像面前发露了，因为佛像没有心，不会骂人。第五，具足随喜等从属，如杀生时，具足欢喜心、随喜心、赞叹等等从

属。第六，必定感受异熟果报。具足所谓的这六种条件即称为作已积集业。

原来学《赞戒论》《大圆满心性休息大车疏》的时候，也遇到过作已积集业，以前没有学《俱舍论》的时候，可能对作已积集业一窍不通。现在很多人对佛法的见解非常片面，没有深入了解，这种学习方式是不合理的。大家对作已不积业和作已积集业之间的差别，一定要分清楚。

在其他情况下，比如本来没有想杀的意乐，加行、正行也不圆满，虽然做了，但是根本不会受果报，就像脚下踩的虫等，这些做是做了，但是不会成熟；一般小乘自宗认为，梦中做的有些事情，或者造恶后出现对治法、后悔心等，称为作已不积业。虽然做了，但是依靠对治法将自相续中的业种子一扫而光。

佛经里面还讲了积而未作业，积是已经积了，

但是并未造作，比如本来心里想杀人，但是后来没有成功；本来想偷盗，但是没有偷到；或者想到喇荣求学，却一直未达成心愿……类似这种情况，但内心里面有一种积累的业留下了。还有未作未积的业，总共有四类。大家可以通过自己的身心来衡量，这个也比较重要。

**供佛塔因所生福，虽无接受如慈等，
因中生果无谬故，恶田亦有悦意果。**

大众部的论师说：用希求心供养佛塔不可能获得福德，因为佛塔无有接受与享用的能力。《入菩萨行论·智慧品》中也讲到类似的辩论：佛陀没有心的缘故，怎么会接受供养？没有接受的缘故，不一定产生福德。

这种说法是不合理的。虽然佛塔等无有接受与享用的心，但是会获得从供养佛塔之因中产生的福德。

福德有两种，一种是自己的发心与供养或布施的对境接受之心结合，由此产生福德，比如布施乞丐，乞丐有接受的心，布施者对乞丐有悲心，此二者结合，可以产生功德；第二种，在供养僧众时，依靠施主的供养之心与殊胜的福田二者，便可以产生福德。戒律中也有，施主本来想对整个僧团供养一批布匹，六群比丘说：你们供养僧众一大批布，可是有这么多的僧众，需要把布匹剪成一块一块，僧众也无法享用，这样一来无有功德，不如全部供养我们，可以每个人做一件衣服，具有享用的功德。表面上看，他们的理由还是有一点道理的，就像现在的有些施主一样，特别容易骗。这一点也情有可原，因为没有受过佛教教育，听师父说几句话就马上点头：对、对、对，肯定供养您老人家，僧众不是很重要……很可能会这样。当时的施主专门在六群比丘面前供养了很多财物。表面上看，他们的说法也是对的，真的供养僧众布匹的话，可能除了切成小块以外，没有其他办法，也不可

能僧众全部穿一件衣服，但真正来讲，六群比丘的这种说法并不合理，因为僧团是殊胜的福田，布施者的殊胜发心与殊胜的福田具足时，可以产生很殊胜的福德。在这方面分析很有必要。这里说，从供养佛塔之因中会产生福德，因为佛塔、佛像等虽然无心，但属于殊胜的对境，由此因中必定会产生福德。

譬如愿一切众生安乐的慈等无量心，与“等”字所包括的修正见，这些虽然无有接受与直接利益他众的能力，可是依靠自心的力量会获得无量福德。

此处举例说明，虽然无有接受的心，颂词中说“虽无接受如慈等”，比喻什么呢？佛塔作为对境并没有接受供养的心，因为去做供养的时候，佛塔不会说：好高兴啊，今天有人供养，善男子、善女子，谢谢你！慢慢走啊……没有这样的想法。如果是僧团或者上师，也许会很感激你，派人把送你出去很远……佛像、佛塔等虽然没有这种心，但同样也会产生功

德。为什么呢？就像我们缘一切众生观修慈悲喜舍四无量心的时候，不可能让天下所有众生离苦得乐。有些专修自他交换的特殊瑜伽士，对众生具有非常强烈的慈悲心，依靠自身的修力，可以一定程度上减轻对方的痛苦。除此以外，一般来讲，凡夫今天观慈无量心，令天下众生的所有痛苦减轻、快乐增上，不会有这种现象。但是，因为观四无量心的力量非常强大，依此可以产生无量福德，这一点小乘也是承认的。

另外，在修持一切万法空性、一切万法无我的正见时，不可能在修正见的同时，对境已经成为无我空性，只是自心的力量和正见的威力非常强大，依靠修行者心相续中正见的力量，功德自然而然会增长。同样，供养的对境——佛像、佛塔等没有心，怎么会因为供养者的供养而产生功德呢？这是一种邪见。依靠自心的力量会产生无量福德，无论供养的对境是否具足接受和享用的心，同样可以获得福德。《入菩萨行

论》中说⁹⁰，无心幻化般的佛陀面前作如幻的供养，可以圆满如幻般的资粮，成就如幻化般的果位。

如果说布施利益等妙田会出现悦意之果是理所当然的，那对旁生等恶田作布施怎么会有悦意的果报呢？前面讲了几种殊胜福田，对他们去做利益之事，获得悦意的果报理所当然，但是对旁生等低劣众生作布施，还有盗贼、乞丐等作布施，可能不会有福德吧！有些人是这样想的，因为盗贼等是干坏事的。还有在放生的过程中，如果是对不杀害众生的物种作放生，可能有功德，但是会杀其它众生的物种，不应该放生，应该杀掉，因为放生以后不一定有功德，反而会有过患。

这种想法是不合理的。从对境方面来讲，因为众生的性格不同，可能会有恶劣的众生，比如今天布施乞丐或者盗贼等，也许他将布施给他的钱用来欺骗或

90 《入菩萨行论》：供幻佛生德，如供实有佛。

伤害其他众生，这种行为是不对的，因此从对境方面来讲，所产生的功德会稍微弱一点，但从自心所产生的功德来讲，具有强有力的一种善根。所以，自心的力量非常强大。

因为有漏的善因会产生悦意的异熟果报，不管对境如何，只要有漏的善因，自心以好心好意的想法布施、放生等，果报必定是善的。这一点始终不会错乱，即使布施恶劣之田，也必定会产生悦意的异熟果。然而，由于是恶劣之田，异熟果报会变得微小，就像在贫瘠的田地里播下的种子，果实不一定会成熟或者减小等一样。在比较荒凉或者贫瘠的田地中，播下小麦的种子时还是会产生小麦，不可能变成稻子、青稞等其他东西，这就是善有善报、恶有恶报，所谓的种瓜得瓜、种豆得豆，这种种子一定会产生自己的果实，与田地的好坏无关。但从田的角度来讲，所产生的果实可能会很微弱，但不会变成恶事。

因此，有些人从生命可贵的角度，作了放生等善事，也许所放生的众生会去杀害其他众生或者伤害其他人等，但是依然会感受善的果报。去年我们在厦门放生一些蛇，当时很多佛教徒都反对，认为这些蛇是害人的，不能放。蛇伤害人是它的业力导致，而放生者是为了解除蛇被杀害的恐怖，这种感觉是非常可怕的，即使它以后可能会杀害其它众生，但杀害众生的果报不会由放生者承受，而是它自己感受，因为放生者并不是为了让蛇去残杀其它众生，相反，完全是为了解救它，依靠这种善心必定会感受善果。只不过可能因为蛇是低劣众生，不一定像放生其它众生那样功德大。

有些人认为，这种事不算是善事，而是恶事，因为会对人类社会或者其他众生界产生不利因素。这种说法，我觉得不合理。为什么呢？我对蛇作放生，从我的发心和动机来讲，并不是想危害它，它如果去危害其它众生，与它的前世以及相关众生的业力有关

系，从我个人角度来讲，不管放什么众生都是合理的。就像智悲光尊者在《功德藏》里面所讲的一样，造的业是善还是恶，跟形象无关，主要看意乐差别。

《大圆满前行》前面有这个教证，善恶业不跟随外在的形象，而是跟随他的意乐。所以，从福田角度来讲，布施对境的性格很恶劣，行为也不好，可是从自身角度来讲，完全以善心善意去作布施，应该会有功德的。这些都是牵涉到因果等方方面面的道理，需要详细去分析，不可能一概而论。

这以上已经讲述了布施所生福业之事。

**断破戒恶佛制罪，二色戒具四净德，
破戒因过未出现，依彼对治与寂灭。**

接下来宣说戒律所生福业之事。为什么叫做福德之事呢？经中经常会讲到戒定慧三学，这里讲到戒、定、施三者，其本体就是善业，具有福德，所以叫做

福德之事。

所断破戒指的是不善有表与无表色，破戒属于所断，小乘认为它是有表色和无表色，也就是恶戒。能断除破戒的对治法——戒，即是戒律所生的善业，所谓的戒，是指有表色与无表色所断的对治法，因此它也是有表色与无表色。虽然不是自性罪，但过午不食等断除佛制罪的有表色与无表色也是戒律。

戒律具有四种功德，哪四种功德呢？一、自相续不被破戒所染；二、破戒的因——根本与随眠烦恼没有出现，这一点对凡夫人来讲非常困难，但是真正要清净戒律，自相续中必须不被烦恼所转；三、依止能对治破戒的四念住；四、依止回向解脱之寂灭，自相续中要具足出离心，前往解脱的寂灭法，也就是持戒的目的是要获得灭尽一切烦恼的寂灭法。如果具足这四种因，清净戒律的四种功德自然而然会圆满。

入定之善即为修，能熏染心之缘故。

为得善趣戒重要，为离烦恼修重要。

什么是修行所生的福德事呢？入定善法称为修。心不散乱，入定而修，这是很重要的。有一些境界的人，在行住坐卧当中经常不离善法，如果做不到，每天也要坚持静下来安住一会儿，也就是你们经常所谓的坐禅。但是坐禅的时候，我以前再三强调过，单单什么都不想地坐着，不太赞叹，一定要观修菩提心、出离心、无我或者一切感受皆为痛苦等。在四法印的基础上修持无上大圆满，如果以前得过无上大圆满的觉受、智慧或者灌顶，还要经常看看相关的法本，每天思维一点，这样的话，心相续逐渐可以改变。如果一两天内特别精进，修得特别猛厉，白天不吃饭、晚上不睡觉，可能过两天以后就跑出去了，再也不想修了，这样的修行不会成功，需要有一种长期性的、忍耐性的方式，这一点很重要。

这里讲什么叫做修行，入定之善即为修，修就

是在心相续中串习、熏染。对于一种法，如果没有熏染，只是在表面上知道一点，可能没有多大意义，经常修行还是很重要的。如果不去修，虽然法很殊胜，但法在那里，补特伽罗在这里，完全不可能融入到一起。

颂词后两句是这两者之间的差别。修行和受戒哪一个更重要呢？想要获得善趣，守持戒律非常重要；想要断除烦恼、获得圣者果位，修行非常重要。

下面宣说修行所生福业之事：由心专注于所缘境中入定所生与等持相应的善业，即是修行所生福业之事。为什么叫修行呢？因为如同芝麻被花香熏染一样，心染上善的习气并串修、起作用。

很多人可能不知道什么叫修行，其实修行就是看一看善业在你心的相续中是不是串习了很长时间。如果骂人的串习在心相续中成熟，这不是好事，应该在善法方面——菩提心、无我空性、大圆满的境界，经

常在自相续当中熏染，就像花香熏染其他事物一样，逐渐逐渐在心相续中获得利益，这叫做所谓的修行。

在所有功德当中，修行的功德非常大。比如一弹指间观修菩提心或者观无常，这种功德是非常大的。因此，每天如果不能观修很长时间，在五分钟之内观修无我等应该是可以的。很多人都能做到，在五分钟里好好入定，观修“我到底为什么不存在”“菩提心的功德是什么”，心静下来好好思维。我想这里很多人的修行能力是非常强的，真正精进修菩提心的话，在六个月或者一年当中，自相续中应该能生起菩提心。所以，经常串习是很重要的，以前很多不好的坏习气尽量断除，好的习气尽量去串习，这就是所谓的修行。这种修行的功德，诸佛菩萨在有关经论当中讲得非常细致。因此，修行还是很有必要的。

如果在善法方面没有修行，整天为了吃吃喝喝而奔波，那跟世间人没什么差别。世间人就是为了自己

糊口而忙碌，实际上没有任何意义。大家都清楚，我明后天开始讲华智仁波切的一篇文章，可能有八十多个颂词，到时看一看宁玛巴的修心门扉是从什么角度出发的……跟格鲁派有所不同，宁玛巴的特点就是认识觉性。不管是生起次第还是圆满次第，华智仁波切、麦彭仁波切和无垢光尊者，他们的习惯就是这样的，讲显宗的时候也是用大圆满的觉性来安住，念观音心咒也与其他人的修法有点不同。

在所生福事当中，守持戒律以及修行二者，到底何者重要呢？从获得善趣的角度来说，戒律重要；依靠无间道直接断除所断、远离烦恼方面而言，修行更为重要。所以，如果想获得人天福报或者善趣等，守别解脱戒非常重要。没有别解脱戒，很难获得善趣。

但别解脱戒是不是所有善趣的因呢？这个也不一定。为什么呢？比如除守别解脱戒以外，很多人在即生当中根本没有守戒律，也没有皈依，但他们相续中

有没有获得善趣的解脱因呢？应该有。为什么呢？因为他们相续中很有可能具足顺后世受业等，因为前世的前世受过戒律，种过这方面的善根。有些不懂因果的人认为：我这一世受过戒的话，可能下一世会有得善趣的机会，但是另一个人即生中没有皈依过，怎么会有转生善趣的因呢？很可能有，因为相续会有很多世以前种下的转生善趣之因。

因此，我们对业因果的道理详细分析的话，对释迦牟尼佛的因果法门根本不会有丝毫怀疑，一定会坚信不疑，这一点极为重要。这里说，想断除烦恼获得圣者果位，一定要修行，为什么这样讲呢？《三主要道论》中也讲了，菩提心和出离心不能断除轮回的根本，一定要修无我的智慧，否则不可能断除轮回的根本。仅仅守持戒律是不行的，光是利益众生的菩提心也不能断除轮回的根本，必须通达无我并实地串修以后，才能真正脱离轮回。所以说，修行非常重要。

也有些人这样认为：守戒不是很重要，这只是转善趣的因。我之前认识一个还俗的出家人，他的孩子是我同学。有一次我去其他地方的时候在他家里过夜，他说“学院讲因明没有”，我说“还没有讲因明，戒律已经讲了”。他说：“戒律不是很重要，世亲论师说过，‘为得善趣戒重要，为离烦恼修重要’……只得善趣没有很大意义。”因为他自己是个破戒者，所以说守戒律不是很重要，断除烦恼才是最重要的；学习因明和中观，这才是真正断除轮回的根本，是最殊胜的。这种说法非常不合理。戒律是一切功德的根本，虽然很多经典中说，破戒者也有功德，但是有关破戒的过患，《赞戒论》当中非常详细地分析过，如果没有忏悔必定会堕入恶趣。

所以我们不能把经论里面讲的教证，完全相应自己的烦恼来理解，也不能随便引用，这是现在社会当中最大的弊病。希望大家在自己实在不能如理如法修行的时候，不要片面理解经论中的教证，作为自己不

如法的依据，这是非常不合理的。

不过《地藏十轮经》里面讲过：具戒者有无量功德，但破戒者也有很大功德，为什么呢？一个人如果破戒还俗，为了养活孩子和自己，贪欲增长，整天拿着碗到卖酒的门口去要酒，像这样可怜的人在弥勒佛出世的时候，也会因为受过戒的原因，成为弥勒佛的眷属，最终获得解脱。而且，破戒者以善心为他人传授佛法的功德也是无量的。

前面已经讲了对普通人、破戒者以及具戒者供养，其中对前二者供养时，对破戒者供养的功德还是大过供养普通人。德巴堪布给我们念《功德藏》的时候，里面有一个教证，说破戒者实际也是在释迦牟尼佛的教法中出过家的，其功德如何如何。但是，现在我们这边有一种说法：我们家里的孩子出家会不会圆满？如果不圆满的话，最好不要出家，不然还俗的时候我们家人很不好意思，别人会看不起我们。其他在

家人可能也会歧视他们家人。实际这种想法是不合理的。但从另一个角度来讲，受戒的人也不能认为：我受戒以后即使破戒也无所谓，反正无论如何都有功德。这中间还是有很大差别，为什么呢？从破戒的角度来讲，肯定会感受恶趣的痛苦。作为一个修行人，在一生当中，自始至终，戒律极为清净、圆满是非常重要的，在这个基础上精进闻思修行，所有的功德时刻都会增长。

因此，对于具戒、破戒以及不受戒之间的差别，应该分析清楚。现在藏地也是这样，汉地也是这样，全部以民间的说法和传统为主，并不是依靠经文作为衡量标准。但是我们不能跟随世间人，最关键还是佛陀说了什么，真正的业和果是什么，以佛经和论典作为依据非常重要。龙猛菩萨在《亲友书》中也讲过，智慧和戒律是一切功德的因，离开此二者不会产生功德。因此，想获得善趣和获得离贪果位的人，一定要精进守护自己的根门，守持清净的戒律，尽心尽力地

抓紧时间修持断除烦恼的无我空性和无上大圆满。

第 102 课

下面继续宣讲《俱舍论》第四品，现在讲四种梵天之福德。

感数劫住善趣故，四种梵天之福德。

法施非为染污性，如实开示契经等。

四种梵天福德的果报，会于四十劫感受善趣的快乐。在作法布施的时候，意乐一定要清净，也就是并非以名闻利养的发心来传法，而是如理如实地开示契经或论典等。

若问：经中云：“四种补特伽罗生起梵天福德，于以前未做之处造如来灵塔，此乃第一补特伽罗生起梵天福德……”四种梵天之福德，这里只引用了佛经

中的第一个福德，即以前不存在佛塔之处，修建如来灵塔，此人相续中会获得梵天福德。此处未引用的，还有于十方僧众欢喜园中建造经堂、调解声闻分裂、修慈无量心，分别可以与第二、第三、第四梵天福德相对应。

造佛塔的功德相当大。上师如意宝有一次也是要求大家造佛塔，因为有佛塔在的地方，对于弘扬佛法、利益众生有很大的帮助，功德相当大。哪怕一个小小的佛塔，里面没有装藏，只是放了嗡啊吽的文字和缘起咒，作开光后安放在那里，对众生也有相当大的利益。但仅仅从形象上仿造一个佛塔是不行的，一般造佛塔都有一些要求，比例一定要如法，比如上层、下层分别有多少尺寸，整个大小的比例必定要如法，否则会有很大过失。

现在有很多人在这个地方造佛塔、那个地方造佛塔，但最好是会造佛塔的人去造好一点，因为在造

佛塔的时候，有很多要求，包括不同的位置也有差别。现在很多人不太懂，有些地方，人住在上面，佛塔放在下面，这是不合理的；另外，有些地方可以造佛塔，有些地方不一定适合造佛塔。不过造佛塔也不是很容易，请几个小佛塔放在佛堂里面也可以。如果没有其他装藏的圣物，只是用嗡啊吽、缘起咒装在里面，如果是像芒果大小的佛塔，里面再放个像针一样的咒根，依靠缘起咒来开光也会有很大功德。这是第一个梵天福德——造佛塔。

第二个梵天福德就是在僧众的欢喜园里造经堂。欢喜园一般指僧众的花园。这个功德也相当大。以前最早的时候，我们维修过几次经堂，法王如意宝说：造经堂有很大功德，与梵天福德相同。当时有一次在课堂上，法王说：《俱舍论》里面讲到造经堂与梵天福德相同，到底梵天福德是什么样的？让很多堪布回答。当时我刚来不久，原来的经堂正在维修，天天都在背石头。法王如意宝 1990 年从印度回来，才修建了

大经堂，上师如意宝当时在课堂上也讲过造经堂的功德，后来我们所有的僧众到藏族居士林那个地方背石头，不像现在的很多僧众，条件稍微好一点，可能让他们背石头是不行的……这次修大经堂的时候，我们商量了：除特殊事情以外，一般不需要僧众去参加劳动。不过现在还没有批，不知道最近会不会批？大家一起念个“智波格热”……不管批不批，还是尽快解决完。如果不批，有些墙还是要稍微维修一下；如果批的话，基本上按照申请的重新维修。不管怎么样，虽然上师已经不在，但这里是很多人求法的道场，可能有些人以后纷纷离开这个地方，如果这里也变成黄土的话，我们每一个弟子可能连回忆都不想回忆了。因此，前段时间再三地商量，不管学院还能存在多久，经堂对于每一位四众弟子来说，都是智慧甘露的源泉，不应该放弃，还是要重新维修。如果用现在的建筑方式来建修，以后留存的时间也会比较长……那天跟有些设计师讨论的时候，他们说按照可以留存

一百年的建筑来设计。我看在座的人一百年以后，可能灵魂都不知道跑到哪一个趣当中了，身体一定是不在了，骨灰可能也没有，但是我想：每个人心目中都会记得自己根本上师的道场，在喇荣也喝过很多甘美的泉水。所以不管怎样，今年可能要重新维修，该补的地方肯定要补，如果正式批复，重新修建比较好。大家一起念：“智波格热灿嘉当，智波仁真钦波嘉，向森涅沃哲嘉当，哲钦嘎恰拉措拉，所瓦得索辛吉洛，协囊桑沃瓦恰索，三巴耶因哲巴当，巧当顿门欧卓哲。”

四种梵天福德当中，其中一个就是修造经堂。当初我最早来的时候，这个经堂正在维修，上师在课堂上也讲过，修经堂与梵天福德相同。跟附近的老乡也讲过：《俱舍论》里面说修经堂与梵天福德相同，但是你们可能没听过《俱舍论》，实际上功德非常大。当时是我刚来的那一年，法王老人家刚讲完《俱舍论》颂词，我在法王面前没有听到，后来在其他几位

堪布面前得的传承。这里有些新来的人可能也有这种感觉，有些法没听到的话，就觉得自己来晚了，特别可惜！当时我来的时候，《俱舍论》等好多法都已经传过，虽然当时人不多，但是印象比较深，我想《俱舍论》有这么多的道理，为什么我没有听到？我福报那么浅。当时我借了一些书，都是红色油印的。很多人在辩论场所里面，也经常针对《俱舍论》里面的很多问题进行辩论。所以我想，既然上师如意宝经常讲修经堂的功德，我们现在修经堂的时候也应该讲这个功德。

还有调解声闻的分裂，也就是指僧众与僧众之间，如果有一些分裂的现象，对其进行调解，功德是相当大的。然后就是修持四无量心当中的慈无量心，也是功德相当大。这些分别与佛经中说的第二、第三、第四梵天福德相同。

这里指的是什么梵天福德呢？这样的梵天福德与

梵辅天的寿量相应。比如造经堂，其功德的量与梵辅天的福德、寿命完全相应。想要于数劫中感得善趣，而在以前未有佛塔之处建造佛塔……同样的道理，在以前没有的地方造经堂、调解声闻分裂、修习慈无量心，如是四种补特伽罗会生起梵天福德。

此处的梵天是指梵辅天。这里有几种论师的说法，有些论师说这里的梵天指梵辅天，有些论师则认为不一定指梵辅天，只是与梵天福德相同。前面讲过住定菩萨，他的福德和妙相是怎样成立的呢？三十二相每一相都是由一百福德中产生，在整个三界的所有有漏善法当中，福德相当大，一个功德的量，就与梵天福德相同，是从这个角度来讲的。

按第一种说法，也就是说与转生在梵辅天的福德相同，梵天的福德是在欲界善趣中延续寿量，这里大概用比喻来说明，梵辅天的福德是怎样的呢？他的福德在欲界当中来讲相当大，可以于四十中劫期间享受

安乐。这里的意思并不是说造了一个经堂，在欲界当中会活四十中劫，只是相当于这种福德。当时上师问很多堪布，有些堪布能答上，有些堪布答不上。当时课堂上上师首先背了一遍颂词，之后说造经堂的福德与梵天福德相同，梵天福德是不是与梵辅天的福德相同？梵辅天的福德到底是什么样的？上师一直问，很多堪布好像都想不起来。现在格热堪布可能身体不太好，一直没有讲《俱舍论》，但我刚来的时候，因明方面是慈诚罗珠堪布最好，《俱舍论》方面是格热堪布最好的。当时格热堪布在课堂上说，《俱舍论大疏》里面说梵天福德主要从寿命的角度来讲。我刚来的时候听得比较认真，听到一个新的学问就马上拿笔记下来，待了五六年以后，不管听什么法，记也不想记，反正就是“听过、听过、见过、见过、吃过、吃过、喝过、喝过……”有这种感觉，所谓的作学问也有一种老态龙钟的心态，到了一定的时候，逐渐逐渐变成法油子了。

前面也讲了，有部宗认为一个业只能引一世，不能引很多世，所以按照有部宗的观点，所谓的与梵天福德相同，首先是成为妙相之因，不一定能引四十中劫。这里主要以经部宗的观点来讲，无论修经堂、造佛塔还是修慈无量心，必定会在这么长的时间中享受福报，这里仅仅从寿命方面比喻。因为在一切有漏法当中，想要延寿一百年也需要相当大的福报。人们经常认为：他的福报太大了，你看他活了七八十岁，真是了不起。所以，寿命达到四十中劫的话，没有福报是不可能的。

另外，其他经论讲到三种无量功德，是指什么呢？以前益西彭措堪布的注疏里也引用过，我在有些论疏中也引用过，不知道大家忘了没有。第一个是发菩提心，第二个是宣说大乘佛法，第三个是观修空性。以前讲过，可能在讲《大圆满心性休息大车疏》时引用过。

这里讲到的梵天福德，功德相当大。看到僧众不和合的时候，尽量调解，自己也经常修慈无量心，这些大家应该能修得来。

下面讲法布施，这也是具有无量功德的。附带讲述一下法布施，所谓的法施是指意乐等起不是为了名闻利养与恭敬爱戴等染污心。发心为他人传法或者念经，第一个条件就是观察自己的心。以前噶当派等很多高僧大德也是这样，有人请求传法的时候，先看一下自己的心清不清净？如果心不清净，这次的传法暂时放下来；如果心清净，可以进行。因此，是不是为了名声？是不是为了获得供养？是不是为了获得恭敬？如果是为了这三个，那么传法的发心不清净。《自释》里说：“故有颠倒或染污心求利名誉恭敬辩者，是人便损自他大福。”按照《自释》的观点也好，此处所讲的观点也好，第一个一定要观察发心，传法之前的动机到底清不清净？当然，作为凡夫人想要断除相续中所有的贪嗔痴才传法，恐怕有点不现实。每一

个凡夫人都有不同的烦恼，按照麦彭仁波切的观点，一地菩萨还有所知障、烦恼障，只有八地菩萨以后，烦恼障才能断除。如果只有第八地菩萨以上才有传法资格，这是不现实的。但是，自己到底是不是为了名闻利养来传法？这个一定要观察一下。

行为上也是如理无误地讲解十二部契经或三藏。行为是什么呢？如理如实、无误地讲解。作为一个凡夫人，可能会有未通达的地方，但是不要不懂装懂，随随便便使用妄语欺骗别人，这叫做不如法。如果不明白的地方就直接如实说，明白的地方就如实讲，这样不会有过失。假设自认为已经明白了，实际并没有真正通达，虽然不属于妄语，但还是会有过失。

什么叫做颠倒说法呢？意思就是说，自己明明不懂却随随便便给其他人讲。世间上的有些人，自己对佛法一窍不通，但是要给别人灌顶、传法，这样肯定不合理，过失也很大。但是，哪怕只懂得出离心的功

德，原原本本宣讲这一点也可以，不会有任何过失。

有些人说：我没有资格讲法，我的烦恼这么深重，整天都是贪心、嗔心，怎么会有传法的资格呢？我天天要吃饭、走路……好像传法的人不吃饭、不走路，就像一块石头一样。《幻师妙贤请问经》里面讲到传法者的四种条件，具足知足、少欲、性格贤善、利他之心。具足这些条件的人就可以去传法。

按照大乘说法，知足少欲、心善良、有利他心，这是传法者的基本条件。并没有说一定要证悟大圆满的境界，一定要通达万法无碍、通达中观空性的境界。甚至按照《地藏十轮经》的观点，哪怕是破戒者，为了清净破戒的罪障，对众生有利，也可以为众生传法。以前在文革期间，藏地佛教受到很大损害，在藏地几乎找不到清净戒律的人，但也有个别人，在那种暗无天日的情况下，悄悄守持清净戒律，还有些人虽然行为上破了戒，但是为了利益众生，不断地在

传法；为了恢复佛教的慧命，一直在传法。但这是从大乘角度来讲的，按小乘来讲，戒律不清净的话肯定不允许讲法的，这在《毗奈耶经》中讲得非常清楚。

有关这方面的利益功德以及损害等方面应该明白，在传法的时候也好，或者在听受佛法的过程中，希望大家应该重视。为什么这样讲呢？因为所有布施中，法布施最殊胜。一般的财布施，在有关经典当中也讲过，不是那么重要，为什么呢？财布施只能利益这一世，即使布施很多财产给他，也不能解决他生生世世的利益，而法布施可以在人的心相续中起到熏染的作用，乃至生生世世也不会脱离。有关经典中已经讲了，财布施和法布施二者之间的差别，而且法供养也是供养当中最殊胜的，想要报佛陀和上师三宝的恩德，最殊胜的就是法布施。

当然想要作法布施，有些人有资格的话，还是在方便的情况下多多传法。这里讲到法布施功德的时

候，有些人也许会想：那我都有资格，为什么不选我做堪布啊？实际需要经过很长时间的接触以后，才知道哪些有资格，哪些没有资格，依靠肉眼和分别念来抉择的也有。但不管怎样，以后遇到任何一个众生，只要是真正有信心的人面前，可以传法。对于无有信心的人，则没必要传法。真正有些大菩萨，不一定每天有无量眷属在身边，在城市里面，如果没有其他机会的话，经常到菜市场、屠宰场去，念一些观音心咒，在这些旁生的耳边念“嗡玛呢巴美吽、嗡玛呢巴美吽”，这也是法布施，可以说是大法师……这样对自己也比较好的，否则，每天坐在高高的法座上，很有可能会生起傲慢心，但是在旁生面前念观音心咒，不会有傲慢心生起来，这种法布施也是相当殊胜的。

既然法布施有这么大的功德，听法有没有这种功德呢？佛经里面说，听法有相当大的功德。比如听法之前听到海螺的声音，前往经堂，还有听法过程中的呼吸等，一切所作所行都会成为功德。从《俱舍

论》的角度来讲，这种一呼一吸只是无记状态当中的一种气息，不可能有什么功德，但是佛经中讲过，为了到经堂里面去听法，开始穿衣服前往，或者在家里坐着，一边呼吸一边恭恭敬敬地听闻，这也是有功德的。还有随喜他人闻法和赞叹他人闻法，全部是有功德的。佛陀在经中讲过很多闻法的功德。

宗喀巴大师在《善解密意疏》前面，讲到闻法者和传法者应该注意的几个条件。传法者需要注意的是什么呢？第一，不为名闻利养而传法；第二，如理如法教授。这一点与《俱舍论》基本上相同，传法者在传法过程中，不应该掺杂名闻利养的心，要如理如法地传达经论所讲的意义。听法者也应该无有染污心，对于法义不颠倒而受持。有时候我在课堂上说的事情，个别人往往会颠倒理解，根本没有说的认为已经说了，比如我今天说“空性的功德很大”，个别人就说“不要修空性，应该好好学习《俱舍论》”；我说“《俱舍论》很重要”，个别人就说“不要学《俱舍

论》，没有意义”。这就是颠倒受持，是不合理的。

总的来讲，听法和传法都有无量功德。另外很多经论中说，传法和听法的时候一定要发愿，发愿也需要四种条件，首先要具足意乐，比如现在讲经说法或者听法，将来要弘法利生，要具足这样的意乐；在具足意乐的同时，要发善妙的愿。以前汉地有很多法尊法师那样的法师，千辛万苦地来到藏地求学，法尊法师可能是发愿很清静，前世的因缘也具足，翻译了很多有关藏传佛教的五部大论之类的论典。但是也有个别法师，后来在动乱期间，没有利用精通藏文和汉文的优势去弘法利生，而是帮助一些人翻译无神论的资料等。这一方面可能是历史原因造成的，也有可能是当时的发愿不善妙导致的。

所以大家在学习《俱舍论》的过程中，一定要发善愿：我现在学习《俱舍论》，将来生生世世以此利益众生。不要想着自己得到一点蝇头小利，这样没有

任何实义，应该发愿生生世世对众生有利。

第三个条件是要诚心祈祷，希望诸佛菩萨、十方大德上师们加持、垂念我，让我一定要成熟、实现善妙的愿望。第四个是要发坚定的誓言，在弘法利生的事业中永远也不退失。

大家不管学《俱舍论》还是学大乘佛法，每天发的愿一定要具足这四种条件，经常想：即使我即生当中没有利益众生的机会，乃至生生世世当中也一定要弘法利生，做对众生有利的事情。在这方面发愿相当重要。

这一点，在座的人一定要注意。当然修学没有成功的话是非常危险的，尤其仅仅了解一点佛法却没有究竟的时候，很容易被一些邪分别念利用，最后成为毁谤佛法的因，将很多佛教徒引入邪道，这是非常危险的事情。因此平时发善愿、祈祷相当重要。否则有些人以后很可能出现失坏见解的事情。就像《四百

论》里面所讲的一样，如果见解没有失坏，哪怕毁坏了戒律，也有恢复的机会，一旦见解毁坏的话，一切都成空谈了。因此，大家不管遇到任何事情，见解和菩提心不能损害，在这方面发坚定的誓言相当重要。

丙十四、宣说三随分：

随福德分随解脱，随抉择分三种善。

经中宣说了随福德、随解脱、随抉择分三种善业。其中在轮回中的悦意果报是随福德分，比如善趣的人天福报，或者长寿、身体健康、发财等。个别人认为：善根很小的，只不过是随福德分而已。但大多数人所作的，只是希求眼前一定要发财……这些可能连随福德分都不一定包括。一般来世想要转生到人天当中，善根是很微小的，但可以属于随福德分。

在资粮道中向往涅槃的善业为随解脱分。一般小乘从真正生起出离心开始，大乘从发起菩提心开始，

所作善法都可以称为随解脱分善根。密宗当中，无垢光尊者在有些教典中说，获得灌顶，真正生起等净无二的见解以后造作的善业，才是随解脱分善根。因此，对于随解脱分，各乘的说法都有不同，实际在自相续中，按照各乘的要求，只要真正生起了见解，这时的善根就称为随解脱分。

因为不论小乘还是大乘，只要真正生起随解脱分之心，你的善根都必定成为涅槃之法。对于具有这种善业的人，通过宣说轮回过患与解脱功德，从其生起强烈信心以致汗毛竖立等外相中就可以了知。

比如给有些人讲轮回过患和解脱功德的时候，她眼泪簌簌地就流下来：我要出家了，轮回太痛苦了，解脱的功德这么大，我一定要出家……个别人可能连第二天都等不了，一定要今天出家，认为无始以来就是头发害了自己，一定要把头发剪了……头发剪了没过三天：“听说我的丈夫出了一点事情，上师您开许

我回去一趟吧，我要跟他好好谈一下……”这种行为可能不算是随解脱分，当时她也有汗毛竖立，但只是暂时有点激动而已。但有些人从外相上的确可以看出来，就像《入中论》《十地经》等经论所讲的一样，自相续中生起随解脱分善根的时候，可以从外相上看得出来。

什么叫随抉择分善呢？随抉择分善是指暖位等四加行道。

以上所说的就是所谓的三种随分善。下面讲佛经所说各种业的差别当中的第十五个。

丙十五、宣说如理而入之业：

如理三业具等起，次第乃为书字印，
计算诗歌与数目。有覆下劣与具罪，
此等染污法异名，无漏善业为善妙，
有为善法当敬依，解脱乃为最无上。

佛经当中宣说了如理的三业，包括等起在内，按照次第分别指身口意三业，身体所做的书写、印刷等，口中所说的算术、诗歌等，心里面计算数目等。经中讲到了染污的各种不同名称，如有覆、下劣、具罪等，还有无漏法叫做善妙，有为的善法也应该恭恭敬敬依止，在所有的善法当中，抉择灭的解脱是最无上的。

世间中所谓的书写文字、刻印、计算、诗歌、数量，它们的自性是什么呢？以方便的差别，如理而入的身语意三业及其引发相应者，即是五蕴之自性。按照小乘观点，身语意所引发的三业也是五蕴的自性，因为小乘无论语言还是文字，都包含五蕴的成分在里面。它到底是怎样的呢？比如用手书写嘎、呿等文字，进行刻印等即是身业，还有画佛像、佛塔等。

《宝积经》里面说，出家人不能画佛像，否则会有很多过失，在家人可以绘画佛像等。后来有弟子

问释迦牟尼佛：以前您给波斯匿王讲教言时，赞叹了很多画佛像的功德，为什么现在却说画佛像有如此多的过患？释迦牟尼佛说：在家人为了培积福德，绘画种种佛像也是可以的，出家人如果绘画佛像等进行买卖，会损害他的道心，因此出家人不能画佛像。不过藏传佛教当中，画佛像的全部是出家人，当然出家人画佛像作为买卖的用品，这肯定是不合理的，但如果以善心和恭敬心绘画庄严的佛像，也有很大的功德。这也是佛经的密意，高僧大德们是这样解释的。

计算一个物体等以及诗歌是语言的善业。有些人觉得《俱舍论》一直在讲五界、二十二根……不如念咒语的功德大一点，这种想法是不合理的。在善法方面，计算地狱的痛苦、寿命等，还有念诵赞叹佛菩萨的赞颂文等，都是语言的善业。

十乘十等于一百等的数量合计，这是意业。《前行》里面讲到与米拉日巴同宿的一位出家人，一晚上

都在盘算牦牛的头卖多少钱，牦牛脚卖多少钱……这也是一种意业，有没有功德不知道，因为这里全部是从善业方面来讲的。

上述身语之业属于五蕴的自性，而意业属于四蕴的自性。如是依次而了知。

另外，此对法比较简略，因而对《对法七论》中《法蕴论》当中出现的名词进行宣说。

由于烦恼具有遮障的作用，因此叫有覆，由于具染污而呈现黑色并遭受圣者呵责，所以也称下劣，与烦恼同住，故又称具罪。具有烦恼的人是很下等的人，圣者也经常用“愚蠢、笨蛋”等来呵责，因为不论自性罪还是佛制罪，圣者对于这种行为都是非常厌恶的。这些均是具染污性法的异名。无垢的善法最为清静，故称善妙，所谓的善妙实际是无漏善法的异名。烦恼绝对下劣，无漏善法绝对善妙，因而除了这两者以外的他法称为中等。世间上的人也是如此，认

为行持善法的人是好人，行持恶法的人是坏人，不行善也不行恶的属于比较中等的，比如每天好好睡一觉，比较听话的人，就是中等人。

从相续中生起的角度来说，应当恭敬依止有为法中一切有漏无漏善法。除此之外的无为法、不善法、有覆无记法并不是该依止的，因为无为法是不观待因缘的，不可能有在相续中生起、反复串习的概念，无法依止，并且修行是为了得果而宣说的，无为法不具有果；不善法和有覆无记法是染污性的，无有悦意的果报，不应该依止。

不善业与有覆无记法、有为无覆无记法、有漏善法、有为无漏法、无为无覆无记法的虚空、非抉择灭以及解脱的抉择灭，前前比较低劣，后后殊胜，这些法按次第而言，无有悦意的异熟果报、非为染污性、具有悦意的异熟果、不是有漏法、既常有又是善业。其他所有的法还有居其上者，而解脱涅槃的抉择灭已

达顶峰，再没有其他更殊胜的，因而至高无上。

俱舍论第四分别业品释终

第 103 课

下面讲《俱舍论》第五品。一般来讲，《俱舍论》当中的第五品和第七品，我觉得是比较难的，所以我讲的时候，简单的地方多讲一点，比较难的地方少讲一点也可以。不过只要是精进的人，无论简单的还是难的都一样；对于懈怠的人来说，最简单的内容可能也会觉得比较困难。

第五品 分别随眠

第五分别随眠品分四：一、连接文；二、真实随眠；三、断随眠之方式；四、断除之果。

甲一、连接文：

有之根本即随眠。

既然说“形形色色世间界，皆由众生业所生”，那么唯一的业就能产生这形形色色的器情世界吗？前面第四品已经讲了整个器情世界全部由业所生，这样一来，是不是唯一由业产生呢？

对此回答：不是，由于三有的根本是随眠，以业转生轮回，这也必须有能引起的烦恼作为前提。这里主要以满增论师的观点来作阐述，仅仅以业不能作为轮回之因，即使造了业，如果没有烦恼来引发，也就不会出现果报，比如虽然有种子，没有浇水、施肥的话，种子不一定会成熟。所以，三有的根本就是随眠烦恼。

上师如意宝曾经讲过，万法唯心造的理念和意趣非常深奥。只要是佛教徒必须承认这种观点，因为

不论中观还是唯识，包括小乘在内的所有宗派都是承认万法唯心造的，为什么呢？本论已经明确说到，世间万物的因就是随眠。这里的随眠就是指烦恼。麦彭仁波切在《中观庄严论释》中也说，一切万法的因应该是心，如果不是心，则与外道无有差别。有关整个器情世界的因到底是什么，有的认为是常有微尘，有的说是常有自在的我，有的认为是常有梵天或遍入天……这些说法都是不合理的，除自己的心以外，还有一个创造万物的作者是完全不合理的。

因此应该了知，不管大乘还是小乘，一切三有的根本就是我们的心，如果调伏了自己的心，整个三有的迷乱显现全部会土崩瓦解，这一点极其重要。有些人认为：《俱舍论》只是一部小乘法，但小乘实际也是佛陀所说八万四千法门的根本依据，这其中也讲到了万法唯心造的道理，只不过没有像大乘那样深入地宣说，只是从理论上简单提及。这个意义非常甚深，我们应该知道，如果没有认识烦恼和心，就没有

办法从三有当中获得解脱。

《俱舍论》虽然说一切万法的根本是烦恼，但是对于断除烦恼的方法，与密宗和大乘的修法有一些差别。在这方面，上师如意宝曾经引用过这些教证……以前上师讲到这些教言的时候，经常一边背一边讲，并且说包括《俱舍论》以上都承认万法唯心造的观点，甚至有时候讲大乘论典的时候，上师也这样说过。

这里已经说了，单单依靠业不能成熟整个三有的各种迷乱现象，必须有能引起的烦恼作为前提，因为无有烦恼仅仅凭业不能生果，譬如阿罗汉虽有不定业，但由于无有烦恼而不会投生轮回。这在很多经典中有明显记载，阿罗汉虽然有业，但是无有烦恼的缘故，不会投生，因此不能说形形色色的世间界完全由众生的业所成，必须有烦恼的支配和作用，才可以出现整个世间。

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

乙一（随眠之分类）分二：一、真实宣说随眠之分类；二、旁述。

丙一（真实宣说随眠之分类）分二：一、根本随眠之分类；二、特殊随眠之分类。

丁一、根本随眠之分类：

一切万法的根本不仅仅是业，还有随眠烦恼。那随眠是指什么？都有哪些分类呢？这里首先讲一下随眠的含义，从藏文来理解，所谓的随眠就是从细微开始增长。在认识随眠的过程中，各个宗派也有不同说法，一般来讲，随眠是烦恼的异名，因此也可以叫烦恼，其他佛经中还有束缚、障碍等很多不同的名称。前面讲根本烦恼和随眠烦恼的时候所说的随眠，与此

处所说的随眠有点不同，前者所说的随眠是指支分烦恼，这里则是指总的烦恼。

一般有部宗认为，现行的烦恼称为随眠。犍子部的有些论师认为，所谓的随眠是烦恼的一种得绳。经部宗则认为随眠是烦恼的细微种子。注释中破有部宗的观点，因为佛经中说断除烦恼和烦恼的随眠，如果随眠是指现行烦恼，佛经中的说法不合理。因此，经部宗对有部的观点作了破斥，所谓的随眠应该是指从细微开始增长的烦恼。虽然是指烦恼，但在这里必须用随眠来表示。大家对于此处所说的随眠一定要通达，否则这一品还是有一点难度，尤其有关四谛与随眠之间的关系，对于随眠没有完全理解的话，可能后面的内容也很难通达。

六种即贪如是嗔，慢无明见以及疑，
彼六贪分说七种。二界所生为有贪，
内观之故为遣彼，解脱之想而宣说。

见五坏聚见邪见，边执见与见取见，
以及戒禁取见十。

所有的烦恼当中，小乘认为最根本的就是贪心，比如整个大地已经滋润的话，在大地上就可以生长出庄稼，如果贪心生起以后，嗔恨心、傲慢等各种各样的烦恼自然而然会随之增长、蔓延。所以这里说，贪心、嗔恨心、慢心、无明，以及见和怀疑这六种，即是六种随眠。其中贪又分为两种，即称为七种随眠。这些烦恼都可以包括在见和非见当中，也即贪、嗔、痴、慢、疑属于非见的五种根本烦恼，再加上见，就称为六种随眠。贪心分两种，是指有贪和欲贪，其中上二界产生的贪心叫做有贪，因为是内观之法，为了遣除其为解脱之想而宣说为有贪。根据反体和作用的不同，也可以分为十种，也即六种随眠当中的见再分为五种——坏聚见、邪见、边执见、见取见、戒禁取见。

今天我们讲得少一点，你们下课后要好好地分析。后面有关见断、修断等很多内容比较复杂，希望你们自己先看一下，否则讲的时候不一定能记住。格鲁派的有些讲法还是挺好的，每天讲得很少，很容易记住，这种方法还是很有意思的。尤其随眠品算是比较难的，很多人的烦恼比较深重，非常需要对这方面详细地分析：到底怎么样对待烦恼？为什么会产生烦恼？产生烦恼之后应该如何对治？……在很多问题上，自己的修法和对治烦恼是很有关系的，所以，首先要知道相续中有哪些根本烦恼？这里讲到六种烦恼，也可以说十种或者七种。确实吾等本师释迦牟尼佛的智慧是不可思议的，他对于世间上所有烦恼的分析，与世间上任何心理学家等分析的理论完全不同，世间上的这些心理学家根本没有认识到真正心和烦恼的本质。所以我觉得大家对于《俱舍论》，尤其有关随眠问题的剖析，一定要利用自己的智慧去研究。就像麦彭仁波切所说的：如果有甚深智慧的舌头，应该

去品尝甚深法味的盛宴。

“有之根本即随眠”，那根本随眠究竟有多少呢？这里的随眠用烦恼来解释比较易懂，到底烦恼有多少呢？根本随眠有六种，即贪、嗔、慢、无明、见、疑。所谓的“如是”指的是，缘于何法能增上贪，则嗔等也如此增长。因为首先用贪心来执著诸法，比如对某人或某物生起贪心，进而成为我所执，认为“这是我的”从而归为己有，在这个基础上，一旦所执著的人或物有所损害，嗔恨心就会不断蔓延。以五蕴为例，首先用贪心执著为“这是我的五蕴”，在五蕴稍有损害时就会生起嗔恨心，虽然五蕴是无我的本性，但就在这种无我的五蕴上产生坏聚见、边执见、见取见等五种见，产生“我到底存不存在来世”等怀疑之心。

所以，本论将贪心作为所有烦恼的根本，如果没有将自己的五蕴执著为我所的贪心，其他烦恼就像

没有墙则墙上的花纹不存在一样，不可能存在。有些《注疏》里说，就像大地用水来滋润的时候，种子有机会开花结果一样，用贪心的烦恼滋润了心的田地，必然会产生其他一系列的烦恼。

这六种随眠也可以说为七种，因为贪随眠分为欲贪与有贪两种。所谓的欲贪是指缘欲界色声香味等欲妙，从而产生兴趣和贪心，在欲界才有，故而称为欲贪。而上两界中生起的贪为有贪。

若问：将上两界的有贪归纳为一者是什么原因呢？

这是有原因的。色界和无色界的有情，大多数贪爱等至而内观入定，色界众生虽贪执无量宫、花园等，但只是偶尔的现象，不像欲界众生一样，一般欲界对外境贪执得会多一点、内观的贪心少一点，可能很多人根本不想内观，就想到外面去耍一耍、看一看，不要说内观，自己待在家里都觉得很困难，一直

想到外面散乱，但色界天人不是这样的，比较老实，每天都是入定。无色界也是同样，因为前世的等持力所致，很容易进入内观等持当中。再者，同样都属于有覆无记法，因此将色界和无色界的贪心算为一个。

这样承许有贪有什么必要呢？为了遣除此二界中认为他们是解脱的想法。上二界的天人比较傲慢，每天处于入定的状态当中，自认为自己已经解脱。欲界众生也好，上二界众生也好，个别人一直认为自己的境界是解脱的，实际不要说大圆满的境界，可能小乘的出离心都没有，但是这些人认为自己境界特别高，好像与法王的境界没什么差别。这就是增上慢。以前释迦牟尼佛成佛不久，有一个叫做当泽沃炯的人，特别傲慢，虽然没有证果，但自认为已经获得了阿罗汉果，在摩竭陀国有五百多个眷属。另外他的弟子嘎瓦沃忠和钦隆沃忠，各自也有二百多眷属，总的差不多有一千多眷属，全部都是修颠倒法，都认为自己的上师非常了不起。后来释迦牟尼佛在他面前示现各种各

样的神变，当时当泽沃炯认为：这个释迦乔达摩在神通方面还不错，但境界肯定没有我高。之后释迦牟尼佛通过各种方法示现，他才知道自己的境界只是一种增上慢。

听说现在我们这里有个别人说：“不用修五十万加行，我是一个利根者。”如果真的是利根者，《俱舍论》和大圆满里面的有些内容，我可能要考试一下……男众当中有个别人，女众当中也有个别人，认为五十万加行都不用修，如果真的不用修的话，你们的密法课确实也不要听了，既然是利根者，听密法也没有什么用处，因为早就应该证悟了。有些是自己特别愚痴，有些是上师自己比较笨，他们对佛法的道理还不太懂，不仅自我标榜为利根者，对他人也如此宣称。这种增上慢在人间有，上二界也有，之所以说有贪，原因就是这种境界也属于一种贪心，整天内观等待的一种境界。有些修行人将心稍微静下来，一直闭着眼睛听课的时候也是这样……这些行为还是比较奇

怪的。

我想以前很多高僧大德的传记中，最利根的人都已经修了好多次五十万加行，你们个别人却说不用修五十万加行，你们可能真是特别利的根，这种利根的人，还是对你的大圆满境界先考试一下，看看到底是不是利根？我也遇到过比较利根、比较聪明的人，不论信根还是智慧根、精进根等，所谓的涅槃五根都很不错，这种人可能真的是利根。但你们个别人到底是二十二根里面哪一个根比较利？自己可以观察一下，我也不太清楚。

这种增上慢的境界确实对自己的修行会有很大障碍，所以为了遣除认为自己是解脱的想法，将上两界对等至所生的贪爱宣说为有贪。

所谓的随眠也可以说为十种，也就是说，六种随眠中的见有五种，即坏聚见、损减邪见、增益边执见、见取见、戒禁取见五见。既然五种见属于随眠，

那为什么傲慢等七种分类不属于随眠呢？虽然傲慢可以分七种，但七种慢在相上完全相同，而坏聚见、邪见等，在执著的相方面完全不同，有必要分为五种。而慢从相方面来讲无法区分，全部是傲气十足的一种心态，从作用方面来讲也没有必要再作区分。

第 104 课

下面继续讲《阿毗达磨俱舍论》的第五随眠品，这一品当中主要分析众生相续中的各种烦恼。大家应该清楚，《俱舍论》当中的第五品，人们都认为比较难，关键是以前在这方面学习得比较少，花的时间也不多，如果经常思维或者通过各种方法去观察，刚开始的时候稍微有点难懂，后面不会觉得很困难。

随眠可以分为六种、七种或十种，总的来讲，这十种烦恼的本体和分类，希望大家心里一定要记清楚，比如什么叫邪见？什么叫坏聚见？什么叫贪心、嗔心？……对这些应该清楚，否则下面分析的时候有点困难。

丁二、特殊随眠之分类：

特殊随眠的分类，是对应见断、修断来分的。什么叫见断呢？大家应该清楚，凡夫人首先进入资粮道、加行道，之后获得见道，这时应该断除的烦恼，叫做见断。按照小乘观点，预流果乃至阿罗汉果之间都属于修道，在修道过程中断除的烦恼叫做修断。那么，上述所说的十种随眠烦恼，有多少是在欲界中需要断的？有多少在见道时需要断？有多少在色界、无色界当中断呢？

根据前面所讲的，世间一切万法的真理可以包括在四谛当中，那么苦谛所摄的见断有多少？集谛所摄的见断有多少？灭谛所摄的见断有多少？道谛所摄的见断有多少？在这方面互相对应，了知所断烦恼的数目。跟物理、化学或者数学的有些内容比较，我想《俱舍论》里面的道理并不是那么复杂，应该比较简单，像加行或者中观等道理可能稍微有点复杂。因

此，在求学过程中遇到困难的时候，希望大家不要退失，只要下一点功夫，跟其他道友互相探讨，真正明白了其中道理的话，以后永远不会忘的。

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

欲界当中的见断有多少呢？“此十”是指上述所讲的十种随眠，缘苦谛有十种见所断；“各七”指缘集谛和灭谛，也即除去三种见，集谛和灭谛各有七种见所断；道谛有八种见所断，即十种随眠中除去二种见。这是欲界苦集灭道所摄的三十二种见断，通过获得见道，渐渐断除这些所断违品。十种随眠里面，贪心、嗔心、慢和无明四者也是修断，除此以外的其他随眠唯一属于见断。也就是说，欲界当中有四种修断——贪、嗔、慢、无明，色界、无色界则除去嗔以外，各有三种修断。

如是承许欲界、色界、无色界共有九十八种所断，也即八十八种见断和十种修断。是怎么算的呢？从见断来分，欲界苦集灭道四谛当中，苦谛有十见断、集谛有七见断、灭谛有七见断、道谛有八见断，共有三十二种见所断；色界无有嗔心，也即欲界见断的基础上除去四嗔心，有二十八种见断；无色界也同样除去四个嗔心，有二十八种见断，因此有八十八种见断（ $32+28+28$ ）。还有十种修断，即欲界的贪心、嗔心、慢心和无明四个，色界、无色界除去嗔，各有三个。如此一来，八十八个见断加上十个修断，总共有九十八个所断。

以上是从界来分。若以行相来分，修断还可以继续分析，下面会讲到。《现观庄严论》当中经常会遇到见断和修断，《俱舍论》也经常遇到，希望大家好好算一算，这也没什么不会算的。

睡眠如果从行相之差别、界的角度来分类，则承

许有九十八种。前面我们已经用界来分析过了，用行相来算会更广一点。首先用界是如何计算的呢？

见断：以直接或间接的方式，颠倒执著欲界近取蕴苦谛之见断的十种随眠，通过生起苦法忍与法智而遣除，就像了知假人便可去除人的执著一样。有关苦谛的十种烦恼，大家都知道，所谓的苦谛就是五蕴聚合的身体，依靠五蕴聚合，会以直接或间接的方式产生十种烦恼。虽然有些不同观点，但一般来说，自认为“我的五蕴到底在来世存不存在”，或者认为“五蕴就是我”，由于不了知五蕴的本性，自然而然产生坏聚见；边执见也会依靠五蕴而产生，比如执著“我是常有的”“我是断见的”……比如贪心、嗔心，依靠对五蕴的颠倒执著而生贪心，或者依靠五蕴，对其他宗派生起嗔恨心等。十种随眠当中的贪嗔，与平时所说的贪嗔，在行相上稍微有一点点差别。总的来讲，十种随眠全部缘苦谛而产生。

因此，颂词中为什么说“十”呢？苦谛的见断肯定有十种，这是第一个问题。在获得见道时会生起苦法忍和苦法智，这时会遣除自己对五蕴相续的颠倒执著。比如原来把一个假人错看成真正的人，内心生起恐惧，后来定睛一看，发现只是一件衣服而已，原来的恐惧完全断除。同样的道理，原来对于五蕴的颠倒执著，通过生起苦法忍和法智，自相续中的烦恼全部得以遣除，也即获得欲界见道时，由于完全通达了苦谛的本性，而将有关苦谛方面的十种随眠全部断除。

集谛、灭谛之见断各有七种，为什么是七种呢？十种随眠中除去坏聚见、边执见与戒禁取见三见。苦谛当中，有五种见和五种非见缘之产生，而在集谛和灭谛当中，其中的坏聚见不能缘集谛，为什么呢？所谓的集谛实际是痛苦的因，而坏聚见是执著五蕴为我，也即它所缘的是果法，执著的所缘行相不相同，所以无有坏聚见。而边执见是缘坏聚见产生的，既然无有坏聚见，边执见自然不会出现；同样，戒禁取见

是缘坏聚见和边执见产生的，既然无有坏聚见和边执见，也就不会有戒禁取见。那么，这三种见为什么不缘灭谛呢？灭谛不是坏聚见的对境，因为灭谛是灭除烦恼的，不是我和我所的对境，不可能产生坏聚见，也就不会出现边执见和戒禁取见。所以，此三见在集谛和灭谛当中没有，除此以外的七种随眠，都属于集谛和灭谛的见断，也即各有七种。

道谛之见断有八种，哪八种呢？即十随眠中不包括坏聚见与边执见，为什么呢？互不矛盾而不会颠倒执著。大家应该清楚，道谛没有坏聚见和边执见，于道谛无知，非道谓道，所以缘道谛有戒禁取见。

这样一来，在欲界当中的见所断，苦谛有十个，集谛和灭谛各有七个，道谛有八个，有关四谛见断中的贪心、嗔心、无明、傲慢、怀疑，还有戒禁取见和邪见等是怎么样产生的，下面也会有一些分析，这里只是大概讲一下。总之从欲界来讲，共有三十二种见

所断，也就是说，通达欲界苦集灭道本性的时候，依靠现见欲界中苦谛等四谛各自的自相，会依次断除这些随眠（10+7+7+8）。比如先认识欲界苦谛的本质，则会断除十种烦恼；认识色界苦谛的本性时，会断除九种所断……下面会讲到，见道时先断除欲界苦谛所断，再断除色界苦谛所断和无色界的苦谛所断，之后断除欲界集谛所断、色界和无色界的集谛所断……现见四谛各自自相的时候，相应的所断烦恼全部都会断除。

颂词里面只讲到欲界的三十二种见断，实际间接也已经说明了色界和无色界的见所断，除去嗔以外，各自有二十八种见所断，再加上欲界的三十二种见断，三界当中共有八十八个见断。

修断：由于贪、嗔、慢、无明四种随眠直接缘真谛的见等或者颠倒误入所知自己的法相，这四种随眠的遍计部分仅仅依靠现见真谛就可以断除，它们的俱

生部分则是修断。

贪、嗔、慢、无明这四种随眠烦恼，既有见断的部分，也有修断的部分，因为每一个烦恼都有遍计部分和俱生部分，遍计部分就是比较粗大、明显的部分，这一部分获得见道的时候完全会断除，也即属于见断；俱生部分也就是细微的部分，只有在修道的时候才能断除。烦恼有俱生烦恼和遍计烦恼，同样，所知障也有遍计所知障和俱生所知障，俱生所知障就相当于格鲁派所讲的种子一样，极其细微，一般的智慧不容易遣除。

所以，欲界修断有四种随眠，色界除嗔恨心以外有三种，无色界除嗔恨心以外也有三种，共有十种修断（4+3+3）。这是用界来分的，不是用形象来分的。

总体来说，从见断、修断两方面来分析，欲界中有三十六种（32 见断 +4 修断），其中见道所断分苦集灭道四类见断，再加上修道所断，共有五类所断。《俱

舍论》中经常有五类所断的法相，在总说和第二品中也出现过，这里已经详细解释了什么是五类所断。意思就是说，欲界的五类所断全部加起来有多少呢？三十六个。色界和无色界的五类所断全部加起来是多少呢？也是同样的算法，除去欲界见断的四个嗔、修断的一个嗔，因而色界中见断修断的随眠有三十一种。无色界也与色界相同，即苦谛之见断的九种（十随眠除去嗔）、集灭谛各有六种（见断的七种除去嗔）、道谛有七种（见断的八种除嗔）、修断有三（四修断除嗔）。如此可见，三界中见断有八十八种（ $32+28+28$ ），加上十修断（ $4+3+3$ ），承许共有九十八种所断。

用界来分比较容易，用地也可以分。从修断来讲，欲界为一地，再加上四无色界、四禅，即为三界九地，每一地分上中下三品，每一品根据行相不同又分上、中、下，因此九地可以再乘以九，共有九九八十一品。三界中先不算嗔心，每一界都有三所断，每一地都有三所断，即八十一乘以三，共

有二百四十三种所断，再加上欲界的九个嗔心，共二百五十二种修断。这是从行相来分的。

从《大乘阿毗达磨》的角度来分析，与这个说法稍微有一点不同，麦彭仁波切的《智者入门》当中讲过，即欲界见断缘苦谛、集谛、道谛、灭谛各有十所断，即四十种所断；色界和无色界，除去四嗔恨心以外，各自有三十六种所断，三界的见断加起来共有一百一十二种（ $40+36+36$ ）。欲界的修断则有贪、嗔、疑、无明再加上坏聚见和边执见，共六种；色界和无色界除去嗔心，各有五个修断，因此三界的修断共有十六种（ $6+5+5$ ）。三界的修断若以九地分析，则先不算嗔心，九地各九品共八十一品，每一品各有五个随眠，即八十一乘以五，再加上欲界的九个嗔心，应该是四百一十四个修断（ $9*9*5+9$ ）。这以上是《大乘阿毗达磨》的算法。

有关见断和修断，在很多论典中都会遇到，小

乘《俱舍论》当中讲到见断八十八种和修断十种，这一点是比较清楚的；用行相来分则有修断二百五十二种，也是比较清楚的。《大乘阿毗达磨》里面有一百一十二种见断和四百一十四种修断，与小乘只是算法有一点不同，但在所断烦恼的行相上没有很大差别。因此，将见断、修断二者结合起来分析的时候，按照大乘和小乘《阿毗达磨》的观点，首先用界来分析，三界有多少见断、有多少修断？见断和修断全部加起来共有多少所断？如果用行相来分，见断已经在苦集灭道四谛行相作了区分，不必再分，而修断可以通过九地来分，共有多少所断？这种分析方法不是很困难的。

有一次有一位印度的喇嘛到学院来，当时他还是比较傲慢的，说自己对什么都比较精通，五部大论也学过。上师如意宝说：“可以，可以，既然学过五部大论，你可不可以把《俱舍论》里面的‘此十各七除三见……’这句颂词解释一下？”遇到一些特别傲慢

的人，就让他分析一下见断和修断，如果能把这个分析得一清二楚，还是很值得佩服的。《俱舍论》里面的这些问题也是比较关键的。

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

丁一、确定所断：

依有顶中所产生，忍毁唯一为见断，
余生为见修二断，非忍所毁唯修断。

按照有部宗的观点，他们认为有些随眠完全是修断，有些完全是见断，有些既是见断也是修断，分三类别，与大乘的有些说法有点不相同。其中，有顶所生、依靠类智忍摧毁的烦恼，唯一是见断，不是修断；除有顶以外，其他八地所生、由忍或智所摧毁的烦恼，既是见断也是修断；不是忍所摧毁的烦恼，唯

一是修断，也即贪心等四种随眠烦恼的俱生部分，完全是修断。

若问：那么，所有见断随眠唯以见道、所有修断唯以修道而断除吗？

不一定。有部宗认为，有些烦恼唯一是见断，有些烦恼唯一是修断，也有些烦恼，既是见断也是修断。

其中有顶所生、由类智忍所摧毁的见断，唯一通过见道断除。为什么不是修断呢？如果是修断会有很多过失，有部宗认为：修道有世间修道和出世间修道两种，以世间道无法断除有顶的烦恼，因为整个三界中最高的就是有顶，再没有可以超越它的了，而在无漏修道生起之前已经生起了见道，断除了有顶的随眠烦恼，所以有顶烦恼一定是见断，绝对不会是修断。

剩余八地所生、由忍或智所摧毁的随眠，由见道

与修道二者断除，因为具有一切束缚的圣者依靠现见真谛的见道而断，比如粗大的贪心、嗔心等；而凡夫将见断与修断合而为一来断除时，需要依靠世间修道而断。诸如非见贪等四种俱生部分，不能以忍来摧毁而需要由智所摧毁的随眠，唯一由修道来断除，不会有见断的成分，这是由于它们是有漏法而且不是见断的缘故。

一般有部宗认为，以世间修道断除的修断比较殊胜。但是其他宗派认为，以世间道断除修断是不究竟的。为什么呢？因为有些人依靠世间修法来修持并制止自己的分别念以后，虽然会有一些神通和神变，但是无法通彻一切万法的本性。比如用世间有漏神通观察，可以了知二十劫以内的前世后世，超出这个范围则无法了知，由此会生起邪见。比如一个人通过世间修道转生天界当中，通过神通观察，发现自己在二十劫以内，并没有转生天界的因，此时便会生邪见，认为造恶也可以转生天界，对三宝和佛陀生起疑惑心。

因此，世间的有漏神通是不可靠的。而出世间像声闻阿罗汉和一切智佛陀的神通，完全可以通达多生累劫的因缘，也可以了知，虽然二十劫中没有转生天界的因，但在久远以前造过转生天界的顺后世受业，而世间有漏的神通无法了知过于久远的因缘。

丁二、各见之法相：

我与我所常与断，无有下劣视为胜，
非因非道视因道，此等即是五种见。

对我与我所的执著、常与断的执著、无有业因果的执著，以及将下劣之见视为殊胜、非因非道视为因和道，此等即为五种见的定义和法相。

既然说有五见，那么五种见的本体是什么呢？

将近取蕴视为我与我所，即是坏聚见。从广义来讲，将一切法刹那刹那毁灭的行相执为我和我所的对

境，就叫做坏聚见；从狭义而言，将自相续原本刹那毁灭的五蕴执著为我和我所，叫做坏聚见。中观称之为萨迦耶见，它是转生轮回的一种因，意思就是说，自己的五蕴相续聚合本来不是我和我所，但自认为是我和我所，这就是坏聚见。

视近取蕴为常有或断灭，即是边执见。什么叫做边执见呢？将五蕴认为是我，按照数论外道的观点，认为我和五蕴常有；或者像顺世外道那样，认为我和五蕴为断灭。不论执为断灭还是常有，这两种执著都属于边执见，它是在坏聚见的基础上产生的。从广义来讲，将万法执为常有和断灭也包括在边执见当中，比如认为柱子常有或者断灭。这里则是指众生自认为自己死后不存在，或者认为像大自在那样常有不变，这就叫做边执见，它是在坏聚见的基础上安立的。

认为业因果不存在，即是邪见。所谓的业因果不存在，从广义上讲，认为无有善报、恶报等，都可以

属于邪见当中。在这里从狭义来讲，认为业因果不存在、三宝四谛不存在等等，产生这种颠倒的非理见，就叫做邪见。

本来前三种见等是下劣之见反而视为殊胜，即为见取见。什么叫见取见？就是指上述的邪见、坏聚见和边执见，认为这种见是很殊胜的，比如有人说业因果不存在，“这种观点很好，业因果真的不存在”，这叫做见取见；或者认为“我死以后是断灭的、五蕴聚合实有……这种见解真的很殊胜”，这就是见取见。

大自在等原本不是因，反而认为是因，视非道为正道，身体依靠五火、绝食，这些都属于戒禁取见。什么叫戒禁取见？本来万物的因不是大自在，但是认为他就是万物之因；本来不是正道，但你认为是真正的道；本来依靠五火来焚烧自己不是功德，但你认为这是功德；绝食、杀生等，本来不是清净的戒律，但

你认为是很清净的戒律，这些都属于戒禁取见。

对于上述五种见，平时在心相续中很容易产生，它的分类很细致。那么，第一见为什么叫坏聚见呢？近取蕴是坏灭的聚合，将它视为我与我所，故而得名。

第 105 课

下面讲《俱舍论》第五睡眠品。前面已经讲了哪些是根本睡眠，现在旁述所断以及各见的法相。对于各种见的法相，希望不仅是讲《俱舍论》的时候重视，在讲中观、因明的时候也要重视，因为经常需要引用，因此，我们在学习的时候，不要觉得：这是《俱舍论》的一种说法，这是小乘的一种说法，这些名词对我来讲没有用，我只需要大圆满的本来觉性……觉性是最喜欢的，除此以外什么都不用。这也没有必要，这些名词法相，都是对我们相续有利的，平时多积累一点，在求学过程中不会有障碍。

上面讲到了五种见，什么叫见取见，什么叫戒禁取见……对于每一种见的概念，大家应该清楚。下面

讲第三个问题。

丁三、遣除与未见相关之争论：

于大自在等非因，妄执为因由我常，
颠倒执著而生故，唯是苦谛之见断。

前面已经讲了，苦谛、集谛、灭谛、道谛各自都有不同的见断，如欲界的四谛分别有十见断、七见断、七见断、八见断，那么，外道承许大自在是一切万物的因，这种观点应该属于集谛所断吧……为什么这样说呢？苦谛的因是集谛，大自在作为世间万物的因，应该是包括在集谛里面的。但是为什么不把它安立为集谛所断，而是安立为苦谛所断呢？

应该是苦谛的所断，这是有原因的。颂词当中并没有直接说明对方观点，实际上，我们在破它的时候，可以说，大自在不是世间万物的因。有些外道认为大自在等是世间万物的因，这是一种颠倒邪执，可

以安立为哪一个见解呢？可以安立为戒禁取见，这种见是由我见和常见引发的。应该承认，这种颠倒执著属于苦谛见断，不是集谛见断。

戒禁取见主要是将非解脱的因作为解脱的因，比如外道修持五火或者用沐浴等方式，作为清净业障的方法。这种见是什么所断？大家应该清楚，它是苦谛所断，不是集谛所断。所以，讲集谛的时候除去了三种见。

什么叫戒禁取见？不是因作为真正的因，不是道作为真正的道，如依靠五火、绝食等作为修行的途径，这种见解称为戒禁取见。为什么是这样呢？它的根本因，是在我执和常见的基础上产生的。因此一定要了知，戒禁取见不是集谛所断，而是苦谛所断。有些人之所以认为戒禁取见是集谛所断，是因为他们认为它是苦谛之因的缘故。但这种说法是不合理的。

若有人说：大自在等不是因反而耽著为因，这样

一来，它也就成了集谛之见断，因为是颠倒执著苦因的缘故。这是对方的观点。

我们站在有部宗的观点来回答：这种说法不合理。为什么不合理呢？实际它是苦谛见断中包括的，由常有与我的颠倒执著中产生的缘故。对方认为大自在是常我的，是在坏聚见的基础上产生常有的边执见，也就是说，这种见的根源是坏聚见和边执见，所以应该属于苦谛见断。

这里讲了颠倒执著，那么，颠倒有多少分类呢？

丁四、颠倒之分类：

由三见立四颠倒，颠倒计度分别念，
以及增益皆具故，心想颠倒随彼转，

既然有四种颠倒，那么它们是由哪些见安立的呢？有三个见安立四种颠倒。为什么这三个见安立为

四种颠倒，而其他两种见不安立为四种颠倒呢？这是有原因的，一是颠倒故，二是计度分别故，三是增益故。佛经中的颠倒心与颠倒想，因相应于颠倒见而说为颠倒。

若问：既然说“妄执为因由我常，颠倒执著而生故”，那么决定只是我、常两种颠倒吗？那是不是所有颠倒都可以包括在我执和常执当中呢？

不能包括。颠倒共有四种，即无常执为常有之颠倒、不净执为净之颠倒、苦执为乐之颠倒、无我执为我之颠倒。《中观四百论》前几品当中，主要破了常乐我净的颠倒，这是导致众生漂泊轮回最根本的原因。本来整个世间万法都是无常的，可是人们根本不了知并执著为常有。这一点，观察一下所接触的世间人就知道了，他们内心的打算、想法，全部是常有的执著，本来万法是无常的、寿命是有限的，但他们根本不知道，好像自己可以活一万年一样。本来不清净

的法反而执著为清淨，就像人的身体；本来一切有漏法皆为痛苦的本性，反而认为世间是快乐的；本来我是不存在的，对人我和法我两方面观察，所谓的我并不存在，人们却始终认为有“我”，并且为了“我”奔波忙碌。世界上所有的颠倒都可以包括在四大颠倒当中，因此，释迦牟尼佛经常讲四法印。

显宗最甚深的法就是四法印，很多佛经当中也讲到，佛陀在因地时为了得到四法印的一个偈子，也是舍弃包括自己珍贵身体在内的一切东西，所以，这种法门非常殊胜。我们应该认识到，世间各种颠倒分别念的来源和本质，这一点很重要。当然，不仅仅只有前面讲的我执颠倒和常执颠倒，还有乐和净两种颠倒，这四种颠倒不是由贪心、嗔心、无明、怀疑、慢心五种非见来安立的，而是由见来安立的，哪几种见呢？有三种见安立四种颠倒。

边执见中安立无常执为常有的颠倒。边执见把五

蕴的相续执为常有或者断灭，四颠倒当中只是取了边执见的一半，为什么呢？因为边执见有常见和断见，四颠倒中只安立增益的部分，即将万法无常执为常有，对断灭并未安立为颠倒，所以是边执见的一半。见取见中安立不净执为净的颠倒与苦执为乐的颠倒，依靠见取见，将所谓的边执见或者坏聚见当作非常殊胜的见，由此成立了执不净为净、执苦为乐的颠倒。坏聚见中安立无我执为我的颠倒。

其他的戒禁取见、邪见不安立颠倒的理由是什么呢？戒禁取见等五种见当中，依靠上述边执见、见取见、坏聚见安立了四种颠倒，因为它们对对境始终有颠倒执著、具有计度分别、属于增益见，由于具足这三种条件，所以安立为颠倒。

戒禁取见于对境不是始终颠倒执著，《大疏》中也说：依靠苦行也有清静障碍的作用。比如以边执见执著常有，执我为常有这种想法，始终是颠倒的；坏

聚见则始终认为我是存在的，这在名言当中也根本不合理，所以完全是颠倒分别念，可是戒禁取见有时候是颠倒的，有时候也有合理的部分，因此并不始终成为颠倒。边执见中的断见与邪见是损减见，不是增益见。因而这两种见不能安立为颠倒。贪心、嗔心等烦恼不是计度分别，因为计度分别完全是一种断定的能力，而贪心、嗔心等不具足这种能力，所以不能安立为颠倒。《自释》当中也是这样安立的。

所以，在五种见当中，只有前面的三种见作为四种颠倒的根本因，其他戒禁取见和邪见、边执见中的断见不具足安立颠倒的条件——始终有颠倒执著、具有计度分别、具有增益见⁹¹。这三种条件是四种颠倒分别念的主因。

如果有人说：这样一来，经中所说的“于无常认为常有是颠倒心、颠倒想、颠倒见”，其中的颠倒

91 增益：本来没有功德反而执著为功德。损减，本来有功德，反而不承认为功德。

心与颠倒想就成了不是颠倒，因为无有计度分别的缘故。在这里安立颠倒的时候，将颠倒见安立为常乐我净四种颠倒，那是不是不承认颠倒心和颠倒想了呢？因为此二者没有计度分别的缘故。那不是跟佛经矛盾了吗？

这个问题需要从不同层面和角度去解释，不会出现这种过失。从根本随眠为基础的角度而言，由于不具足这里的两种条件，因而没有安立为颠倒。

为什么呢？因为颠倒心和颠倒想，不具足这里面所讲到的两个条件，所以没有安立在颠倒当中；再者，经中是就心、想与颠倒见相应而说为颠倒心、颠倒想的。十二种颠倒，即常乐我净各有颠倒心、颠倒想、颠倒见三种，有部宗认为，见道得预流果时，会全部断除。但个别论师认为，十二种颠倒不一定是见断，其中八个是见断，四个是修断，即执著常和我的颠倒心、颠倒想、颠倒见，与执著净和乐的颠倒

见，这八种属于见断，见道得预流果时，全部会断除；执著净和乐的颠倒心、颠倒想，在见道获得预流果时也有，需要在修道过程中断除。

除此以外，佛经当中还讲了四十三种颠倒，其中的见颠倒就是此处所讲到的四种颠倒，是轮回的根本因，一定要断除。

以上讲了颠倒的分类，下面讲慢的分类。

丁五、慢之分类：

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

慢有七种和九种两种说法，九种慢归纳来讲可以包括在三种慢中。这些慢，有些在见道时灭尽，有些是修道时灭尽，修道时灭尽的有哪些呢？这里说，

修断有杀生等“缠”所缚的烦恼，缠是烦恼的一种异名，下面会专门讲到；灭爱和生爱，爱也是一种烦恼的异名；还有我慢以及不善恶作的部分。但是圣者不会明显出现这种修断，因为它们是通过见和疑心增长的，而圣者在获得见道时，已经断除了见和怀疑。

若问：只有见才有分类吗？不是，慢也有七种分类。既然慢有分类，为什么不安立在随眠的分类当中呢？《大疏》中说，见是从本体和行相方面来分的，所以可以安立在十种随眠当中，而慢是从对境来分的，不能安立在随眠当中。如果将慢的分类安立在随眠当中，十种随眠再加上七种慢，就会出现十六种随眠的过失。

所谓的七种慢，也即傲慢、过慢、慢过慢、我慢、增上慢、卑慢、邪慢。“慢”有这么多种，我们应该观察观察：自己相续中具足哪种慢？

接下来，对这些慢进行逐一辨别：第一种，心里

想与下者相比我更胜一筹的自满之心为傲慢。这主要是从对境方面来讲，比如对境是下等的，无论学识还是能力，我肯定胜过他，这叫做傲慢，与我们经常说的骄傲应该是一样的。他的对境是比自己下劣的人。

第二种，认为自己已经胜过了与己同等者，为过慢。

第三种，认为在其他殊胜者当中，自己更高一筹，为慢过慢。他的对境，从智慧等各方面来讲都已经胜过自己，但他自己并不这样认为，而是觉得自己肯定胜过他。以上三种分别是从低劣、平等和超胜自己的对境中产生的慢。

第四种，认为近取蕴为我，即是我慢。什么叫做我慢？《大圆满前行》讲到断法的时候说⁹²，无始以来，众生相续中最厉害的就是我慢。

前面讲到的坏聚见是从见的角度来讲，认为五蕴肯定是我，有一种断定的心；慢是从非见角度来讲

92 《大圆满前行》：米拉日巴尊者曾经对岩罗刹女说道：“比你更厉之魔是我执，比你更多之魔是意识，比你更纵之魔是分别。”

的，不具足辨别的能力，因此，见和非见之间是以具不具足断定的心来区别的。闻思《俱舍论》的过程中，对于见和非见一定要明白。此处所说的“慢”，表面看来与坏聚见没有差别，但实际上，一个是见，一个是非见。为什么叫见呢？见具有断定性，《大幻化网总说光明藏论》当中讲见解品时⁹³，麦彭仁波切说见的梵语称为“支靠札”，意思是说，具有断定性的一种智慧。麦彭仁波切在《中观庄严论释》等很多论典里面强调：修任何法，首先一定要具足见解，了知这是什么法、怎么修。比如想修观音法时，首先了知观音法很殊胜，具有一种断定的心，这时再去了解如何修。如果连断定的见解都没有，任何法都是不可能修持的。“慢”没有这种断定的心，反正就认为：近取蕴是我。至于近取蕴怎么是我的？他自己根本没有分析，也不会产生一种断定心。

93 《大幻化网总说光明藏论》云：由梵语支靠札，译义为见，即于一切所量境，以慧断除增益，完全断定之定解智慧为见。

第五种，本未获得功德却认为已获得，为增上慢。自己本来没有神通，却自认为已经获得了神通；本来没有证悟大圆满，自认为已经证悟了大圆满；本来不是好人，但是认为我这个人是世界上最好的人。这叫做增上慢。

第六种，认为自己与特别优秀者比起来略显低下，为卑慢。自己觉得自己还是很了不起的，不过自己上面还有一些人，跟他们比较起来稍微差一点。

第七种，原本得到的不是功德而是过患，反而认为获得了功德，此为邪慢。有些外道在赞叹自己的本师时说：您很了不起！会杀生、会邪淫……将这些本来不是功德的反而认为是功德，这叫做邪慢。比如吃肉本来不是功德，反而认为应该吃肉，吃肉是很不错的，这种心态全部称为邪慢。

这七种慢，麦彭仁波切在《智者入门》中讲了，其他的有关大乘论典当中也讲过，《大乘阿毗达磨》

对这七种慢的解释方法与此处完全相同，中观对七种慢的解释方式也是一样的。

《对法七论》之一的《入智论》中，宣说了九种慢，即看待他者立己三种，看待自己立他三种，看待自己否他三种。

看待他者立己三种：认为我已经完全胜过了他；我与他平起平坐；我比他低。有些人认为，为什么与他平起平坐是慢呢？比他还低劣为什么也安立为慢呢？在其他著疏中也讲过，总的来讲是一种慢，因为在某一个群体当中，我与其他人比较起来，我是很殊胜的，比如有些出家人，觉得自己跟其他在家人比较起来，闻思修行很不错，只是在学院当中比不上其他人，或者跟他同等，间接来讲包含一种超胜其他人的心态。这是看待他者建立自己的三种慢。

看待自己立他三种：他比我高；他与我等同；他较我低。与前面一样，他比我高超，但我自己也很了

不起；我跟他同等，也是一种慢心；他较我低，这是比较明显的慢心。这是看待自己建立的三种慢心。

看待自己否他三种：没有比我高的；没有与我等同的；没有比我低的。所有人当中，没有比我高的，我的智慧、我的辩才、我的财富……我很了不起，这是很明显的慢。没有比我低的，这也是在一个群体当中体现的，在这个群体中没有比我低的，但是在其他人当中，还是有比我下等的人，这属于一种慢。

那么，这九种慢包括在七慢的哪一种中呢？包括在傲慢、过慢与卑慢三者中。《入智论》所说的九种慢，如果概括起来，可以归纳在三种慢里面。

这些慢是见断与修断哪种呢？这些需要见道与修道二者来尽除。其中所有慢的遍计部分在见道时断除，俱生部分则在修道时会断除。

那么，尚未断除修断的圣者会不会明显出现这些

慢呢？比如已经获得预流果的圣者相续中，会不会出现这些慢呢？修断是指杀生等缠；想我成为护地大象之子该多好的生爱，这种希望以后转生为护地大象之子的心态，属于一种生爱，在圣者尚未断除修断的相续中也会有；还有想“我长久存在有何用，还是尽快死”的灭爱……可能有些道友背诵背不进去，或者生活费不够、提水提不动的时候，会产生一种灭爱，这样的话，以后可能会变得更加脆弱，那就更惨了！

以上这些修断，还有七种慢以及源于我所生的九慢，这一切作为圣者不会明显出现，因为这些都是以见而增上的，圣者已经远离了见。前面讲了，圣者在见道时已经断除了五种见，而杀生等从邪见中产生，愿变成护地神象之子属于边执见，灭爱也属于边执见里面的一种断灭见，诸如此类的见已经全部断除。因此，圣者不会胡思乱想的……

再者，圣者也不会明显出现不善的恶作，因为它

以怀疑而增长，圣者已经断除了怀疑。

在圣者有没有实执的问题上，以前宗喀巴大师的有些论典中说，获得圣者果位以后也会有一些实执；萨迦派的果仁巴大德在《入中论注疏》里面说，圣者根本不会有实有的执著。后来解释《现观庄严论》非常无与伦比的两位论师——解脱部和狮子部，认为圣者虽然有现而无自性的假象名言，但也是如幻如梦的，没有真正实有的执著。讲《现观庄严论》的时候，对于圣者有没有实执的问题，辩论是比较大的。格鲁派始终认为有一些实执，萨迦派认为没有实执，麦彭仁波切在《中观庄严论释》中的观点，与萨迦派的观点比较相同。

总的来讲，见道获得圣者果位以后，杀生等缠，生、灭等爱，还有慢等不会明显出现，原因就是已经断除了所有的见。同时，后悔的不善恶作也不会有。凡夫人经常会出现后悔心，这种后悔都是因为怀疑而

产生的，而圣者早就断除了怀疑，因此不会有后悔等恶作。

第 106 课

下面讲《俱舍论》第五分别随眠品，分连接文、真实随眠、断除随眠的道理，以及断除的果，从四个方面来讲，第二真实随眠也分七个，其中第一个问题——随眠之分类已经讲完了，下面开始讲随眠之形象差别。从随眠本身来讲，前面已经讲了十种分类，也可以分六种、七种，其中分为十种是比较主要的内容。

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

丙一、观待因之分类：

首先讲第一个——看待因之分类。随眠根据因的不同，各自有些不同的行相，比如十一种遍行、同分界遍行、不同分界遍行等等。

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

首先讲什么叫同分界遍行。总的来说有见、疑惑，以及与见、疑相应之无明和不共无明，也可以说相应无明和不相应无明，总共有三种随眠，叫做同分界遍行。对此三种随眠细分，可以分为十一种，即见苦谛所断中的见有五种，见集谛所断中的见有二种，见苦、集所断中的疑各有一种，共不共无明各有一种。遍行也是随眠烦恼的一种。所谓的遍行，是指这种烦恼缘五种所断，是产生这些随眠的因。

这十一种遍行当中，除坏聚见和边执见以外，其

他九种遍行不仅缘自界，还可以缘无色界和色界。那么，除十一种遍行以外还有没有其他遍行法呢？有。与十一种随眠随行俱生的心与心所等相应法以及法相等，也可以叫遍行，当然要除去得绳，因为它没有遍行的概念。

这些随眠遍行于三界的有多少？见到苦谛本性的所断，从见方面来讲有五种，这是从欲界角度来讲。三界当中共有十五种见；见集谛所断的有二见，三界共六见。加在一起，三界见苦集的见共有二十一种。同样，见苦集谛之疑有二种，三界共有六种。与见、疑相应的无明合为一类，三界共有三种相应无明；与其他根本烦恼不共的见苦集谛所断的无明合为一，三界共有三种不共无明。全部合计起来，三界共有三十三种随眠。

三界每一界的十一随眠，可以缘各界的五类所断——苦集灭道四类见断加上修所断。意思就是说，

三十三种随眠归纳起来有十一种遍行，这十一种全部是从苦谛和集谛角度来分的，并没有从道谛和灭谛来分，为什么叫做遍行呢？缘五种所断，可以在自界遍行增长，并且是产生这些随眠的因，因而是同分界遍行。也就是说，这些遍行在自界可以产生五种所断，不缘其他界，因此叫同分界遍行。

《自释》里面提出一个疑问：十一种遍行是同时产生，还是次第缘五类所断？同时缘是不合理的，因为不存在能同时成为欲界一切法的因；如果是次第缘，其他的贪心、嗔心等随眠，为什么不安立在遍行当中？世亲论师回答：这里并不是说同时能缘欲界一切法，而是从具有同时缘五类所断的能力来讲的。

大家对这里所讲的“什么叫做遍行，十一种遍行有哪些”，一定要记清楚。不然后面再提到的时候有点麻烦。还有同分界遍行和不同分界遍行，前者是缘自界苦谛的五见和缘集谛的两种见，还有缘苦谛和集

谛的两种怀疑，以及与见、疑共和不共的两种无明，全部缘自界产生并增长。需要注意的是，这里是指缘自界，不是缘自地，因为上两界在界方面相同，但在地方面也有不同的现象。

九十八种随眠中除去三十三种后，剩余的六十五种随眠与上述六种同分界遍行无明以外的无明不是遍行。无明有两种，一种可以包括在同分界遍行当中，比如前面讲到的十一种遍行中的无明，既是遍行也是随眠；还有不包括在同分界遍行当中的无明，虽然是随眠，但不是遍行。

所说的十一遍行中，除坏聚见与边执见外，其他九种也可以缘上界，因而也称为不同分界遍行，比如缘上界产生痛苦的自体存不存在等，或者缘上界集谛产生痛苦的根源到底存不存在等，即为缘上界之疑惑，以及缘此所生之无明等，就叫做不同分界遍行。为什么除去坏聚见与边执见呢？这两种见只是将自相

续之蕴看作是我、是常有或断灭的，而上下相续不同之故，缘于下面的烦恼是不存在的，原因是通过断除下面的烦恼，必定远离欲乐之贪。上界缘下界是不可能的，所以叫做不同分界。

除上述十一种随眠以外，其他还有没有遍行呢？与此等十一种随眠随行俱生的心与心所等一切相应法，以及法相等也是遍行，比如苦受，生住灭等法相。但得绳不包括在内，因为这些随眠与得绳之因的果不是一体。得绳只能产生自己的法，不能产生烦恼，所以不能作为遍行因。

一切遍行与苦集谛的法相相违而执著，所以是直接颠倒执著，为什么这样讲呢？前面缘苦谛的见等，全部是缘苦谛的本体而出现的一种相反执著，比如五蕴本来是无常的，反而看作是常有，将苦谛的本体颠倒去执著。还有些不是直接颠倒执著，而是间接颠倒执著，因为不了知而产生疑惑，这就是间接颠倒

执著。除直接颠倒执著和间接颠倒执著以外，还有再度颠倒执著，比如认为自相续五蕴是常有的，对于这种见解产生执著，从而生起贪心，就叫做再度颠倒执著。

因此，缘四谛的角度，会出现直接颠倒、间接颠倒以及再度颠倒三种执著。讲《现观庄严论》的时候，这些名词是比较难懂的，麦彭仁波切在《智者入门》当中也提过，但提得比较简略。我以前翻译其他论典的时候，经常遇到这些名词，感觉有一点困难，但是这次对《俱舍论自释》的意义反反复复去分析的时候，觉得这里提到的名词比较合适。原来《大圆满心性休息大车疏》前八品当中也遇到过这些名词，当时查了很多《佛学辞典》，都没有找到合适的词来翻译。

所以，这次我想应该就用直接颠倒执著、间接颠倒执著和再度颠倒执著。可能还有一个计度颠倒执

著，但这个以后再说吧，我还要研究一段时间，有些名词需要花很长时间去研究，有时候用也不好，不用也不行……古代的高僧大德在翻译的时候，有些名词也没有用，有些虽然用了，但可能与真正的含义也不一定一致，所以有点困难。

前面已经讲了，十一种遍行当中，哪些是直接颠倒执著，哪些是再度颠倒执著……大乘《阿毗达磨》对这三种颠倒执著的解释，和小乘《阿毗达磨》的说法有点不同，但我记得不是很清楚，你们可以自己看一下。

总的来讲，直接颠倒执著，是指对苦集本体没有了知，直接颠倒去执著；间接颠倒执著，不是直接错误理解，而是通过其他途径来理解的；再度颠倒执著，比如一个人本来很清净，其他人却对他妄加毁谤，并对这种毁谤的说法生起极大欢喜心，这就叫做再度颠倒执著。所谓的再度颠倒执著，本来所执著的

对境是假的，他自己判断也不对，却对这种错误的判断生起执著……中间有这么一个过程。

非遍行不是与苦集二谛相违，而是缘直接颠倒执著并以贪心寻求，以嗔心恼害，以慢而自满，由此可见，这三种是再度颠倒执著。非遍行是指贪心、嗔恨心、慢心，不是指十一种遍行当中的随眠烦恼，它与苦谛、集谛不直接相违，而是通过其他途径生起贪求心的，比如坏聚见是直接对五蕴执著为我，之后由此产生慢心，这就是再度颠倒执著。慢心不能直接判断五蕴，而是首先产生一种不正确知见，缘这种不正确的知见才产生慢。同样的道理，有些外道执著常有自在的我，或者依靠五火苦行等，并且认为这种观点或修法真的很不错，即首先在相续中产生了戒禁取见，依靠这种戒禁取见产生欢喜心，这就是再度颠倒执著。

这里讲到的观点是比较普遍公认的，小乘和大乘

《阿毗达磨》都可以这样承认。

下面是看待所缘境，有些是有漏法，有些是无漏法。

丙二、看待所缘境之分类：

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

现见灭谛和道谛的所断有邪见和疑惑，还有与邪见、疑惑相应的无明和不共无明，这六种随眠是缘无漏的行境。如果缘灭谛，全部是自地的，不可能缘不同地；缘道谛则不一定，静虑六地或静虑九地可以互相作为因的缘故。所以缘灭谛和缘道谛有一个不同点，是什么呢？缘灭谛一定是缘自地的，缘道谛可以缘不同的地，静虑九地也可以，静虑六地也可以。

这些随眠中，缘有漏法与无漏法的有多少呢？

见灭谛与道谛所断的有二邪见、二疑共四种，还有与这四种相应的无明合为一，唯一的不共无明算为一，共有六随眠缘无漏法。或者以界来分，十八种随眠是无漏的行境者，即缘无漏法，原因是它们对灭道二谛颠倒执著，而这二谛是无漏法。意思是说，对道谛产生不正确的见，心生疑惑，还有与见、怀疑相应的无明，以及与见、疑惑不相应的不共无明，如此缘欲界自地无漏法的有六种随眠，如果是色界、无色界全部加起来，总共有十八种随眠。

《大疏》里面提到一个疑问：六种随眠如果缘道谛和灭谛无漏法，会不会变成圣者的智慧？这里说不会变成圣者智慧，因为不是以正确方式去缘，而是以疑惑等具有烦恼的方式来缘的，比如以疑惑心来缘灭谛，由于并未通达灭谛的自体而产生疑惑心，所以，虽然是缘道谛和灭谛的无漏法，但是有境不会变成圣

者智慧。如果变成圣者智慧，凡夫人对道谛一点都不了知，整天睡懒觉的无明已经变成无漏智慧了……但这是不可能的。所以，虽然缘无漏法，但是缘的方式并不相同，是具有烦恼心来缘的，有境不会变成无漏圣者智慧。

以上是从方式方面来讲，但我个人认为……不知道是我的智慧，还是其他讲义里面讲的：从缘自相的角度也有差别。为什么呢？比如用疑惑心或者邪见缘道谛，所缘的并不是道谛的自相，只是对道谛自相误认的一种错觉而已；本来灭谛是灭尽一切烦恼的自体，但依靠邪见、无明以及其他疑惑心来缘灭谛时，根本不是缘灭谛的自相。因此，它的有境根本不会变成智慧，这一点应该清楚。

再者，灭谛的见断若缘灭谛，则缘自地的灭谛，而不缘他地的灭谛，因为这两种灭谛是不同实体的缘故。上界和下界两种灭谛属于不同的实体，不可能互

相作为因。欲界的灭谛见断缘欲界的灭谛，直至有顶之间依此类推。比如欲界的灭谛见断只能缘欲界的灭谛，而不会缘色界、无色界的灭谛，不会出现这种情况。

那么道谛也必定是这样吗？不一定。

依靠初静虑未至定等静虑六地法智方面的所有道谛，均是缘法智的欲界见断邪见、怀疑、无明三种随眠的行境。法智是指断除欲界四谛所有所断烦恼的智慧。从静虑六地来讲，获得法智的时候，可以缘欲界、色界和无色界，也就是说，法智可以缘下面的邪见、怀疑和无明三种行境。这是因为静虑六地的道谛相互是平等因与殊胜因，它们有些成为平等因，有些成为殊胜因。

又由于法智方面的道谛是欲界的对治类，也就是对治欲界的智慧。所以，依靠静虑六地，虽然从地来分并不相同，但是互相可以成为因，与灭谛并不相

同。依靠六种无漏法与前三无色界此九地，类智方面的所有道谛是缘彼道之有境地上道这三种见断的对境。除有顶以外，四无色界中的前三无色界再加上静虑六地，叫做静虑九地，这里面的所有类智，也即获得上界见道时的类智，实际也是其他地的对治因。因为无漏九地的道谛相互成为平等因与殊胜因，又由于类智是上地的对治。

**贪非缘二所断故，不害故嗔非缘彼，
寂灭清净殊胜故，慢戒取禁不缘彼。**

那么，除了此三种以外的贪心、嗔心等其他随眠，不缘灭谛、道谛的原因是什么呢？贪不会直接缘灭谛与道谛，因为它的对境唯一是所断，而灭谛与道谛并不是所断；嗔不缘灭谛与道谛，是因为灭谛与道谛不害他者，而嗔的对境是害他的；慢不缘灭谛与道谛，是因为灭谛、道谛属于寂灭法，而慢心的对境并非寂灭之法；戒禁取见不缘灭谛与道谛，这是由于此

见将不清净执为清淨，而灭谛和道谛本来即为清淨之法；见取见也不缘灭谛与道谛，因为它是将下劣执为殊胜，而灭谛与道谛本来即殊胜。

第 107 课

前面已经讲了，九十八种随眠当中，有十一种或者说三十三种遍行。三十三种遍行，主要是缘五类所断——苦集灭道四见断、修断，所缘对境全部是世间的有漏法。可能有些人认为，如果遍行的对境是有漏法，那缘灭谛和道谛的有些随眠，也是缘有漏法的，为什么不称为遍行呢？这个是不相同的，缘灭谛和道谛的随眠，虽然有时候缘有漏法，但其对境比较少，而且是片面性的，而遍行所缘的法是所有有漏法，比如其他非遍行的所断，像贪心缘悦意的对境、嗔恨心缘不悦意的对境，疑惑或者无明的对境则可以缘灭谛和道谛的无漏法，因此有这方面的差别。

前面已经讲了十一种遍行，也即见苦谛的五种

见解、见集谛的两种见解，共七种见解；再加上见苦谛、见集谛的两种怀疑；在前面九种的基础上，再加上两个无明，也就是与见解和怀疑相应的无明和与其他烦恼不相应的无明。其中不相应无明指的是根本随眠中的无明，本来贪嗔等每一种烦恼都有无明的一种成分，而不相应其他随眠的无明则是单独的，也即十种随眠中的无明。相应无明和不共无明合为一体以后，有见集谛的所断和见苦谛的所断，从两个方面来分，总共有十一种遍行，所缘的对境是五类所断。

前面讲了两种颠倒执著，其中邪见、疑惑、无明三种也可以缘道谛和灭谛，产生直接颠倒执著；像贪心、嗔心、慢心，以及见取见和戒禁取见，则间接缘道谛和灭谛产生再度颠倒执著。

对于前面所讲的有些内容，大家要仔细思维一下。刚开始讲《俱舍论》第五品的时候，可能很多人都有听不懂的感觉，过一段时间再返回来听，恐怕不

会那么难。当然，没有仔细思维的话，《俱舍论》第五品肯定是特别难懂的。第五品和第七品，在整个《俱舍论》当中是比较难懂的，但是讲得太详细需要花很长时间，也有点困难，可能会赶不上进度，因为今年还想讲一点中观。按理来讲，像格鲁派一样，对每一个颂词都会慢慢进行辩论、剖析，完全通达的时候再讲下一个颂词，所以，他们讲《俱舍论》需要两三年的时间也是这个原因，对每一个问题都要查阅很多的讲义。但是你们可能以前没有听过这部论，不要说其他人，我以前在堪布、堪姆们面前也没有讲过。所以，这次大家肯定会有有一种陌生感，但是只要精进，大多数道理基本会通达。

我这边在翻译过程中，有时候遇到一个词句要花很长的时间，翻阅各种讲义，有些讲义里面解释得也不清楚，去问现在俱舍班的有些堪布，他们也只是在字面上划下去，根本没有深入去研究，因此也解答不了。现在基本上已经翻译完了，你们看这个法本可

能不是很困难，但是翻译起来是非常困难的。现在没有很多的时间广讲，因为每天手中的稿子比较多，所以我讲的是很不好的，但不管怎么样，大概提供一些方法，给你们打开一个思路，然后你们自己下面去剖析。如果有些问题不明白，就写在本子上，经常问……佛法方面的问题，一下子不一定能解决。以前的有些高僧大德是这样的，对一个问题有时候需要研究三五年，经常问其他人、自己思维，查找很多资料，这种情况是非常多的。

因此，听课的时候没有听懂：“为什么这么难？算了、算了……”这种对闻思的态度肯定是解决不了问题的，不要说《俱舍论》，就连《大圆满前行引导文》，可能真正深入细致地研究每一个教证的话，恐怕现在的很多人根本不会懂，所以，闻思的态度很重要！千万不要认为很简单，在字面上划下去就可以了……不要这样认为。从我的角度来讲，应该讲得细致一点，但有时候的确心有余而力不足，有点困难。

不管怎么样，只能慢慢地再看看……

所有遍行之随眠，以所缘于自地增，
非遍行于同类中，无漏上地有境非，
未作我所对治故。相应法以相应增。

上述所讲的十一种遍行，大家现在应该都能算得出来。在九十八种随眠当中，这十一种遍行，可以说是我们相续中经常能增长的，它们自己属于苦谛和集谛，但是它们可以灭谛和道谛为所缘。

那么，遍行随眠是以什么样的方式增长的呢？第一、二品中讲过，有些烦恼以所缘方式增长，有些烦恼以相应方式增长，那十一种遍行随眠到底是以什么样的方式增长呢？颂词中说，遍行随眠以所缘的方式于自地增长。比如欲界的遍行随眠，并非缘色界、无色界而于欲界中增长，应该缘自地烦恼并于自地增长。非遍行，如贪心、嗔心等在同类当中增长。也就

是说，它自己是苦谛所断，只能以与之同类的苦谛所断作为对境，在同一类别中增长。遍行随眠则不相同，它可以缘不同类，比如自己是苦谛所断，但可以缘集谛、灭谛或者道谛所断来增长。

《俱舍论》里面涉及到的问题比较多，比如前面讲到的缘一切有漏法，如坏聚见缘自己五蕴而增长；边执见则执五蕴为常有或断灭。为什么说坏聚见和边执见缘一切有漏法，讲五种见的定义时说过，“等”字里面已经包括，实际可以缘所有的法，从这个角度安立的。有时候讲义里也不是很明确，《自释》里面也不是很明确。可能在闻思修行当中，会出现很多疑惑，但它是从可以缘的角度来讲的，不然本来坏聚见和边执见是缘自身，怎么会缘所有四谛——苦谛、集谛、道谛、灭谛呢？是从可以缘、将来缘的角度来讲的。

遍行随眠全部是自地增长，缘无漏法和上地的

法，是不会增长烦恼的。

为什么缘无漏法和上地不能以所缘方式增长呢？原因是这样的。“未作我所对治故”，缘无漏法和上两界的所缘境实际不存在我所执，比如欲界众生依靠欲界的不同分界遍行，缘上界的任何所断，那么，会不会依靠缘上界的这一所断，而在相续中增长烦恼呢？不会。为什么不会增长呢？上界烦恼不是我所的对境，而且上界所断属于上界寂灭的本性，可以对治下界的随眠。因此，有两个原因，一是未作我所，一是能作对治。

还有以相应方式增长的随眠，嗔恨心、贪心等与其他心和心所相应。以上是颂词的大概意思。

那么，这些随眠以所缘与相应的方式而增长的是哪些呢？

所有的遍行随眠，以所缘方式、依靠一切自地而

增长，比如欲界苦谛见断——怀疑、无明等七种遍行随眠，依靠欲界的五类所断而增长。前面讲到的十一种遍行，是从行相方面来分的；从界来分，邪见、无明、怀疑等，又可以分为三十三种随眠，欲界的十一种遍行是欲界苦谛和集谛的所断，依靠欲界五类所断而增长，并不是依靠色界所断或者其他所断来增长。所谓的五类所断，大家应该清楚，四谛见断再加上修断。

非遍行随眠也是通过所缘的方式在同类中增长，比如灭谛的一个所断，缘灭谛所断而增长的话，就是依靠所缘的方式在同类中增长，而不是在他类中增长。他类就是指不同的类别，比如苦集灭道四谛各自不同，或者见断、修断的类别不同。那么全部必定是这样吗？不一定。这只是从有漏的情况而言的，比如遍行里面的邪见会缘自己的坏聚见而增长，但缘无漏法的随眠不一定会增长。

这里面比较复杂，希望大家一定要分清楚所缘和能缘，如果分清了所缘和能缘，这里讲到的几个内容比较易懂。还有前面讲到的直接颠倒执著、间接颠倒执著和再度颠倒执著，对这三个颠倒执著也要分清楚。有些是一个见断作为所缘、另一个见断作为能缘，能缘的见断缘所缘的见断时，我们很容易就迷糊了。所以说，这个问题如果明白了，《俱舍论》里的有些问题就会迎刃而解了，不是那么困难。

那么，是不是全部以所缘方式来增长呢？不一定。无漏的有境六随眠——邪见、疑惑、无明缘灭谛的三种，缘道谛的三种，共有六种，这是从行相来讲的，或者从界来分的十八随眠，以及上地之有境的九种不同分界遍行——十一遍行里除坏聚见和边执见以外，其他九种不同分界遍行，虽然缘道谛、灭谛以及上地境，但是不能通过所缘的方式而增长，因为这些并不是以爱作为对境、坏聚见作为我所，而是属于对境的対治法。有这两个原因，意思是说，缘无漏法的

随眠并不是依靠道谛和灭谛而增长，只是缘而已，比如邪见可以缘灭谛和道谛的任何一个无漏法，因此二谛的自性是寂灭的，虽然缘它，但不会增长烦恼。第一品里面也讲过，无漏法作为对境不可能增长烦恼，就像脚放在燃烧的铁上面，不会搁很长时间，马上就会拿走，同样，虽然缘道谛和灭谛，但是道谛和灭谛寂灭、清净，无有偏袒的缘故，所谓的邪见马上就会消失，所以不可能依靠灭谛和道谛增长，只是缘而已。

有时候我们会想：到底寂灭的法存不存在？到底今生或者来世的修道存不存在？产生疑惑是可以的，但是这个疑惑不会依靠道谛和灭谛而增长。如果对境是有漏法，依靠这种所缘，马上会在自相续起增长的作用。所以，这里主要是从能缘角度来讲的。从所缘方面来讲，如果以所缘方式增长，也会以相应方式增长，但以相应方式增长的，不一定会以所缘方式增长。从作者的角度或者从所缘者的角度来讲，虽然缘

道谛和灭谛，但不会增长，不增长的原因是什么呢？因为它们并不是以爱作为对境、坏聚见作为我所，因此，无论对灭谛和道谛的任何一个无漏法作为对境，对它产生疑惑或者无明或者邪见都不会增长。《自释》当中用比喻来说明⁹⁴，比如湿氍氍上的灰尘会一直粘在上面，而氍氍本来是干爽就不会这样。

有些人在这个地方有一种疑问：依靠灭谛和道谛怎么会有随眠增长呢？比如我想获得解脱，求灭谛、求道谛实际也是一种贪心，这种希求寂灭或者求道的贪心越来越增长时，不也是一种随眠吗？世亲论师在《自释》中回答：虽然求道或者求灭尽解脱时有一种贪心，但这种贪心不属于随眠烦恼当中，而是属于善心当中，因为求解脱是一件好事。因此，这种希求表面看来是一种贪心，实际不属于随眠当中。所以，这

94 《自释》：“如衣润湿埃尘随住。”由善抉择诸境无碍而转，是名为力。《俱舍论自释》中将十力解释为：一处非处智力，二业异熟智力，三静虑解脱等持等至智力，四根上下智力，五种种胜解智力，六种种界智力，七遍趣行智力，八宿住随念智力，九死生智力，十漏尽智力。

里说以爱作为对境、坏聚见作为我所的道谛和灭谛是没有的；而且道谛和灭谛属于无漏法，起对治的作用，根本不会让随眠烦恼得以增长。缘上地的法也是如此。

还有以相应方式增长的，比如与受等相应的随眠，因为于彼等未断除坏爱之故。一个人的相续中生起见取见，也即认为坏聚见所执著的对境是正确的，这时的第六意识群体中所存在的受、想等心所，可以通过相应的方式来增长。见取见是执著坏聚见、邪见、边执见为殊胜见的一种随眠，在它增长的时候，于其群体当中会有很多的心和心所法自然而然增长。意思就是说，受等以相应的方式增长。

所以，有几种不同情况：以所缘方式增长的时候，也有以相应方式增长的；以相应方式增长时，也有以所缘方式增长的。还有些从对境来讲，以所缘的方式可以增长，但不一定以相应方式增长，比如第一

品中讲过，阿罗汉的身体或者柱子等，可以作为所缘对境的方式来增长，因为阿罗汉的身体和柱子都是无情法，没有任何心和心所存在，所以不可能以相应方式增长。当然，从心识角度来讲可以有相应的方式，但从外境角度来讲，有些以所缘方式可以增长，以相应的方式不会增长，就像依靠柱子，会以所缘方式增长，觉得“这个柱子是红色的，好像不拆也可以，应该很不错”，对它产生一种贪心……从柱子的角度来讲，没有心和心所；从执著的贪心角度来讲，贪心群体当中存在受、想等其他心所，它们可以同时产生，这时可以说以相应方式增长。

丙三（观待本体之分类）分三：一、真实分类；二、根本之差别；三、询问无记法之旁述。

丁一、真实分类：

上界随眠欲界中，坏聚见与边执见，

相应无明均无记，余此欲界皆不善。

前面讲的所有随眠当中，哪些是不善法？哪些是无记法呢？上两界中没有不善法，全部是有覆无记法；欲界当中，坏聚见和边执见、与彼等相应的无明。属于无记法，其他的全部属于不善法。

若问：九十八种随眠中，是无记法的有多少，是不善法的有多少？

上两界中的所有随眠均是有覆无记法，原因是它们不会产生不悦意异熟果并是染污性。这一点比较关键，上二界不会产生不悦意的果，无有不善业的缘故，而随眠烦恼的自体是杂染性的，因此说，上两界的随眠全部是有覆无记法。

欲界中存在的所有随眠中，坏聚见和边执见加上与彼等相应的无明，均是有覆无记法，而不是不善法，因为坏聚见也可以为了自己安乐而持戒布施——

有坏聚见或者说我执也有好处，比如自己想要获得解脱而持清净戒律等，如果没有我执，根本不会作布施等善事，因此不能说作布施是不善法，而且，不善业会产生不悦意的果，但作布施不会。因为这两个原因，坏聚见应该是有覆无记法。另外，边执见也可以与解脱相符，所谓的解脱也就是远离蕴，边执见实际上也是远离蕴的一种远见。边执见实际是执著“我常有存在”或者“我是断灭的”，比如依靠边执见而有一种常有的执著，认为“我是存在的，将来弥勒佛出世的时候，我会获得解脱，所以现在需要积累资粮”，这也可以说是边执见的一个优点；从断见角度来讲，按照大乘说法，胜义当中我是不存在的、空性的，与断灭见相近。所以说边执见也有它的好处，因此不能安立在不善法当中。

其他的所有随眠，在欲界中是不善法，依靠它们会产生不悦意异熟果的缘故。

第 108 课

下面讲《俱舍论》当中的第五随眠品，前面已经讲了看待本体这一科判中的第一个——真实分类，现在讲看待本体中的根本之差别。

丁二、根本之差别：

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

欲界所有不善业的根本因是什么呢？就是贪心、嗔心、痴心。这与《中观宝鬘论》里面所讲的一样，

所有不善业的根本就是贪嗔痴，凡是贪嗔痴所引发的决定是不善业。无记之根本也有三种，哪三种呢？爱、无明、慧。当然，这里的“慧”是具有染污性的智慧，并不是我们经常讲的无我智慧、空性智慧，这种抉择法无我、人无我的中观智慧肯定不包括在里面。其他的傲慢、疑惑为什么不是无记法的根本呢？因为怀疑是三心二意的，不稳固的；傲慢则是趋向于高高在上、傲气十足的一种心态，所以，不能安立在无记法的根本当中。

西方论师承许无记法的根本有四种，哪四种呢？爱、见、傲慢和愚痴。一般随眠当中经常提到见，本来见分正见和邪见……正见分多少，邪见又分多少，见是一个总的名称，但在这里主要是从邪见方面来讲的。爱、见、傲慢和愚痴，是西方论师所承许的四种无记法根本。所谓的西方论师，一般是指除克什米尔以外，印度西方和印度中央的这些论师。现在有些人说：西方论师应该是日本等地方的。有些翻译当中见

过这样的，因为“纽五”就是“日吽”，可以引申为日本的意思。但是，根据现在的地理位置来观察，这种说法不一定非常合理，因为当时声闻十八部主要遍布于印度和克什米尔，还有萨霍或者说斯里兰卡、巴基斯坦那一带，应该是西方论师……印度中央和印度西方的这些论师，共同承许无记法的根本有四种，理由是什么呢？主要是上二界天人对其禅定产生爱、见、慢三种随眠，并且这三种随眠都是从无明中产生的。西方论师的理由，就是颂词后面的这一句话。

若问：这些随眠中多少是不善业的根本、多少是无记法的根本、多少不是这两者呢？

欲界中存在的五类所断中的贪、嗔、痴是不善业的根本，也就是说，五类所断当中详细分析，当然也有除贪嗔痴以外的其他不善业，但在这里五类所断主要以贪嗔痴为一切不善业的根本。因为这三种自之本体即为不善，而且也是其他不善业的根本。原因是贪

嗔痴自己的本身就像所谓的毒药一样，其本体就是不善业，由它们所引发或者作为因而出现的随眠也是不善业。这个观点，不仅小乘，大乘当中也是这样承认的，菩萨乘认为，凡是有自相的贪嗔痴必须要舍弃，不是善业的缘故；密宗当中，讲《三戒论》的时候也说过，自相烦恼实际是由贪嗔痴引发的，一定要去去除。因此在这个观点上，小乘、大乘、密宗没有任何不同观点。

无记法的根本有三种，即对上两界的禅定与无量宫等的一切爱，如色界和无色界天人对禅定有一种爱的执著。这里的爱，并不是现在世间所谓的爱、爱情，不是这方面的意思。前面讲了，上界的心比较寂静，对禅定有内观的爱，经常住于内观当中。

有些道友平时不愿意跟很多人一起散乱，喜欢自己打坐、自己修，说明以前是天人，现在来到人间了，跟谁都不想接触：哎哟，不要跟我接触，最好是

看不到任何人，不然的话那个人真讨厌。但是，天人好像不是这样的！她可能是附加了一些其他的烦恼。喜欢禅定，这是以前的一种同行等流果或者习气还存在。有些喜欢自己的无量宫殿——不管房子好不好看，都觉得：“我的房子可好了！”打电话的时候，也是一直描述自己的房屋如何如何……你们有些人打电话就是赞叹自己的房屋，在其他大城市里面不一定认可的，我们这里比较赞叹知足少欲的功德，这也是别人比较羡慕的。不然，你说自己的房子多么庄严……可能还是跟别人住的房子没办法比的。

不管怎样，对自己的无量宫殿和禅定有一种爱。还有三界的一切有覆无明，前面讲到的三界当中的有覆无明包括在无明当中，也是所有无记法的因，可以说无记法的因是有覆无明。还有三界有覆与无覆的一切智慧，以及相应的一切无记智慧，因为它们既是无记法也是根本的缘故。这里的智慧，大家应该清楚，是无记法的染污性智慧。

除此之外的随眠虽有无记法，但不能作为无记法之根本，虽然还有疑心等其他随眠，但是不能作为根本因。其中怀疑是三心二意而执著，因此不稳固，根本必须要稳固。这实际也是小乘的一种说法，有些地方用智慧观察的时候，不一定特别相合，但也没必要必须相合，因为现在有很多观察的方法，比如中观、唯识的观察方法，分析心和心所时也有这方面的观察，用这些方法来看的话不一定合理。其实无记法的根本当中有一个疑惑的成分，也不一定有很大矛盾，但这就是有部宗的一种说法，我们只要理解他们的说法就可以。

因此，在辩论《俱舍论》的时候，别人问：“你自己是不是站在有部宗的观点？”“我自己是大乘观点，但我可以用有部宗的观点来解释。”所以，辩论的时候，第一个法师要发太过的时候，首先会问对方：“你今天是不是要承认《俱舍论》所有的内容完整无缺？”可以这样回答：“从某种密意方面来讲是

完整的，但我自己不一定站在有部宗的观点。”“既然你自己不站在有部宗的观点，那你持什么观点？”
下面开始驳斥对方……所以，我们有时候应该清楚。

但有部宗的原由是什么呢？疑惑不能成为无记法的根本，因为它是不稳固的，如果是根本，一定要稳固，不然不可能产生后面的果，原因是这样的。

我慢是以贡高的心态趋向高处，而根本要居于低处。要作为无记法的根本，一定要居于低处，或者带有一种深层的意义，是一种比较平和的心态。

嗔必定是不善业，这一点没有疑虑。嗔恨心本来是不善业，肯定不能作为无记法的因，再加上上二界没有嗔恨心，所以嗔心作为无记法的根本也是不可能的事情。因此，只有这三种随眠作为无记法的根本。

下面讲西方论师的观点。西方论师认为：无记法的根本有四种，是哪些呢？

一、上二界的爱。上二界对无量宫殿或者禅定有一种爱的执著，它带有一种染污性，这种爱是无记法的根本。

二、上二界的一切见，以及欲界的坏聚见和边执见，也可以作为无记法的因。

上二界天人相续中会产生邪见。它是这样的，最初的禅定应该是很清净，但有时会生邪见。比如天人依靠世间神通观察的时候，发现二十劫以内并没有转生天界的因。因为世间有漏神通是有局限性的，实际他转生天界是依靠二十劫以前的一个因，但是他没有见到。当时他会产生一种邪见：佛陀所说依靠清净等持力转生天界是一种妄语，这种说法不合理。因为我用神通观察到二十劫当中没有造过转生天界的因。生起这种邪见的时候，原来清净的禅定已经变成染污性禅定了，当时所生的法就叫做有覆无记法。

还有坏聚见、边执见的话，天人在他的相续中

认为：我和我所存在。或者认为我是常有的或者断灭的，这些都可以产生。一般来讲，上二界天人相续中不会产生欲界人类那样的邪见，也不会产生人类那样严重的见取见或者戒禁取见，但是天人的有漏神通有一种局限性，就像《幻网经》⁹⁵中所讲的一样，依靠这种有局限性的神通，将非道错认为是正道，也有可能出现这种现象。

当然前面讲了，坏聚见和边执见具有善法成分的缘故，没有安立在不善业当中，如果是邪见，毫无疑问属于不善业，但是坏聚见也有好的成分，释迦牟尼佛在佛经中也说⁹⁶：宁可有山王大的我见，也有解脱的办法，但对空产生执著永远都无法解脱。龙猛菩萨

95 《幻网经》，即《大幻化网》。藏族《续部幻网经》，属于宁玛派幻部经典，全称《圣秘密藏真实性决定本续经》，别称《续部秘密藏》。无垢友论师与涅·杂娘那格玛拉、玛·仁青却等人合译，属于大瑜伽部经典。初由无垢友传玛·仁青却，其传祖茹仁钦熏努与洁热却窘，此二人传达尔杰华结扎巴与香·嘉哇云丹，他们分别在康藏传播，分成卫康两派。另一系由无垢友传熏努益希，其传索波华益希，由卓浦巴传讲。

96 《宝积经》中说：佛告迦叶：‘宁起我见积若须弥，非以空见起增上慢。所以者何？一切诸见以空得脱，若起空见则不可除。’

在《中论》当中的有些教证，麦彭仁波切在破格鲁派个别论师的观点时经常引用，宁可存在像山王大的萨迦耶见。为什么？现在很多人也是因为有了萨迦耶见，整天求法，灌顶的时候也是“我要、我要……要苹果、要苹果”，灌顶的时候不去求一些加持品，就是为了求苹果还有前面放的一些吃的……这就是有了坏聚见的“功德”。如果没有坏聚见，根本不会求这个灌顶、不会求这个苹果。

三、上二界的慢也是无记法的根本。为什么呢？上界首先是清净的禅定，后来他认为“我是如何如何，我的禅定如何安住等等”，产生一种傲慢，这时他的禅定就变成了染污性，这种染污性的禅定实际是一种有覆无记法。

四、前面讲的一切痴，比如生邪见是一种愚痴的行为、生傲慢也是一种愚痴的行为，所以，所有的愚痴也称为有覆无记法的因。为什么会这样呢？原因是

对禅定爱重，认为禅定还是以内观为主；还有见重、慢重，这些都是由无明中产生的。

西方论师的说法并不是没有理由，他们主要是针对根本因和行相的角度来讲的。

丁三、询问无记法之旁述：

一向分辨与反诘，以及放置而授记，
诸如死生与殊胜，及我与蕴一异等。

所谓的不思善也不思恶，称之为无记法。那么，只要提到无记就全部是这种吗？不一定。无记法有几种，有些不回答也叫做无记法，比如问一个问题，然后以种种原因而不作答，这也叫做无记法。佛经当中说十四种无记法，并不是从不善不恶的角度来讲，而是从没有回答的角度来称为无记法。

回答的方式有多少种？有一向、分辨、反诘，以

及放置或未授记四种回答方式。下面用四种比喻来宣说。

若问：佛经中宣说了无记法之见，我与世间是常是无常、是二非二；世间有无边、是二非二；善逝圆寂后出现不出现、是二非二；身体是生命或命为身体以外之他法，即身与命是一体异体，此十四种是佛未授记之见。

《入中论》当中也有，其他佛经中也有，佛陀没有授记的十四种无记法，外道问：我和世间常有还是不常有呢？佛陀并没有说常有或不常有，也没有说常有非常有二者，或者除此二者以外。这是外道对佛陀提的问题。

当然，平时佛陀在佛经中经常说万法无常、如来藏常有等，但是外道在佛陀面前询问的时候，佛陀没有回答。因为这个原因，外道里的有些教徒认为：佛陀不是遍知。为什么呢？外道问这十四个问题的时

候，佛陀没有回答，所以说佛陀不是遍知。但实际上，如果不是一切智智，会马上回答的，如果是一切智智，会觉得在这种情况下，不回答对众生有利。如果回答，比如说世间常有，顺世外道根本不会接受；若说世间无常，胜论外道也不会接受。所以，首先不回答，让他们自己逐渐在佛陀各种不同的法要中去了知，比如第一转法轮中说世间存在，第二转法轮说不存在，第三转法轮说不可思议的如来藏本体存在，依靠这种方式逐渐将这些外道引入佛教，这就是佛陀一切智智的特点。我们在讲佛的十种不共智力⁹⁷时，其中有一个就是知处非处智力，还有了解种种意乐根器

97 《现观庄严论释》：（1）知处非处智力：善法中产生快乐，恶法中产生痛苦，这就是处（合理的），善法中产生痛苦就是非处（非理的），举例来说，药有治病的能力，而毒没有这个能力，佛陀的智慧对于这一类道理完全。（2）知业报智力：杀生、偷盗等各种各样的业究竟得什么果报，其细微处连声闻、缘觉也难以了知，只有佛陀能够彻知。（3）知种种解智力：众生的知解、智力千差万别，（4）知种种界智力：对诸法的界性无碍通达。包括人的根基、界性也是不同的，“质量”不同。有的很聪明，有的比较笨，又有的在世间法上很聪明，有的在出世间法上很聪明，这些属于界性。（5）知根胜劣智力：了知众生根基是利是钝。（6）知遍趣行智力：众生造何种业而趣往哪一道，这些差别佛陀完全了知。（7）知静虑解脱等持等至智力：对于各种禅定的因、性相、功德等完全了知。（8）知宿住随念智力：了知众生宿世的因缘。（9）知死生智力：了知众生于过去、现在、未来三世此死彼生的情况。（10）知漏尽智力：佛陀彻底灭尽了二障的习气种子，于此如实遍知。《入中论》中对十力有详细解释，可以参照学习。

的智力……佛陀没有直接回答的原因就在这里，这是比较关键的问题。

既不是善法也不是不善才称为无记法吗？所置的提问没有直接作答也称为无记法。那么，对于询问有多少种答复呢？有四种，即一向、辨答、反诘、置答。

一向之询问：诸如，众生有生死吗？一向之作答：所有生的有情都不能脱离死亡。这时不用任何考虑，直接回答就可以，因为小乘自宗的观点，不用说一般凡夫众，甚至具足圆满功德的佛陀的色身也是灭亡性的，属于苦谛所摄，只要生肯定会死，因此一向回答就可以了，不必多说什么。比如问我们这些人：一天当中要不要吃饭？一向回答就可以，肯定要吃，只不过有些人一天吃两顿，有些吃一顿而已。

辨答之询问：诸如，众生死后生还是不生？这种情况要分辨作答，怎么分辨呢？辨答：具有烦恼的众

生会转生在轮回当中，无有烦恼的众生不生，比如阿罗汉已经断尽了烦恼，不会再次投生。这种情况相当于因明当中的有些推论方法，可以分开回答。

反诘之询问：诸如，此人殊胜不殊胜？这个问题需要考虑考虑，要看是从哪个角度来问的。反问：你是看待什么而提问的？如果看待梵天等天人，则是下劣，若看待牦牛等恶趣众生，则殊胜。

置答之询问：诸如人我与蕴是一体还是他体？

置答：既不是一体也不是他体，因为人我本来就不成立，比如石女儿本不成立，当然也就不存在回答他是白色或者一体、异体等概念了。如果你说人我与五蕴一体，那么就像《中论》⁹⁸当中讲的一样，会出现人我有生灭之性等很多的过失；如果说人我与五蕴异体，但是除身体以外根本找不到一个所谓的我。因此在这种情况下，不回答。

98 《中论》：若我是五阴，我即为生灭；若我异五阴，则非五阴相。

不过有些法师也是这样，下面有人提出问题的時候，他答不上來，他就說自己現在特別忙……這在因明當中是一種過失。那天聽他們說起一個故事：有一個道友的母親問一個和尚：“人人都說阿彌陀佛、阿彌陀佛……阿彌陀佛到底是什麼？”他說：“阿彌陀佛是我們平時說話用的一種問候語。”她又問：“那金剛薩埵是什麼？”那個和尚說：“金剛薩埵？好像沒有這個人，沒有這個事情。”這是不是也是一種置答？因為他沒有回答……可能他自己都不知道什麼是金剛薩埵。有些人提出問題的時分，如果自己不懂，可以說“這個我不懂”，不然別人可以看出來他肯定不懂。但是說一些其他語言，《量理寶藏論》最後的“觀他利比量品”中有，比如辯論的時候，別人給你發太過，你就說：“哎，不行了，我頭痛，不行了，我有事情要出去了……這件事情是不能告訴你的。”有些可以告訴的，不能用置答方式來回答，不然，這在因明當中也是一種太過。

但是，像佛陀一样了知众生的一切根基，有众生问他时，因为怕众生生邪见，所以就不回答。比如前面讲到的问题，从胜义角度来讲，确实五蕴和我一体、异体，无论从哪方面观察也不合理，从另一方面来讲，说一体、异体对众生都不一定有利，因此，佛陀上面所讲到的十四种无记法，就是佛陀以超越的智慧抉择才这样回答的，应该对佛陀的不共功德生起无比的信心。

你们不要认为《俱舍论》很好懂，这里面抉择人无我的有些推理还是特别尖锐的，所谓我和五蕴一体、异体的这种概念，跟石女的孩子是不是白色的概念没有差别，可是世间的众生谁知道这个道理？在三界轮回中，谁去想过这个道理？真正用智慧来观察的时候，不要说中观当中，像《俱舍论》当中也是用一体、异体的方式来观察，所谓的我和五蕴之间的关系就像石女的孩子是不是长得很白一样，我们经常说：“我的帽子、我的痛苦、我的困难、我的烦恼……”

但实际上，不要说大乘当中，小乘《俱舍论》当中，所谓的我也跟石女的儿子没有任何差别，既然石女的儿子不存在——“石女的儿子长得特别漂亮，他的头发像根登琼佩所说的一样，像天龙长鸣的影子一样，他的脸就像克什米尔的苹果一样……”，说这些也是没有意义的。根登琼佩说他认识一个康巴女人，长得特别好，她的脸像克什米尔的苹果一样。原来我们去印度的时候，很想问问那边的人：克什米尔的苹果到底什么样……我们这里的苹果带有一种黄色和红色，这样的脸可能不好看。有些人说石女儿子的脸色像克什米尔的苹果，恐怕不能成立，同样的道理，根本没有我，根本没有我和五蕴一体、异体的概念，这一点在《俱舍论》当中抉择得特别详细。

第 109 课

下面讲《俱舍论》当中的第五随眠品，前面讲了什么是无记法。讲无记法的时候，佛陀是在什么情况下宣说十四种无记法的道理，前面已经讲了。今天讲第四个问题。

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

丁一、真实宣说：

观待时间之具理，前面所讲的九十八种随眠烦恼，在不同根基的众生相续中，在未来、过去、现在三个时间当中如何存在？当然，这里有些是具有所断

的方式存在，有些是具有所行的方式存在。大乘和小乘有些不同的观点，像大乘只承认得绳的名言，却不承认得绳的体相；所断方面，《现观庄严论》当中讲四种加行的时候，讲了四种分别念，也就是说，本来四种分别念是所断，但是这种所断，圣者应该具足，与这里讲的方式基本上相同。《现观庄严论》里面也说，该断除的所断分别念，即能取所取的分别念，他们认为在圣者相续当中，或者补特伽罗相续当中已经具足，本来它是所断，但这种所断也可以具足。大乘《现观庄严论》当中也有这样的道理，这个科判中的内容与这个道理基本上相同。

过去现在贪嗔慢，已生未断则具彼，
未来意之彼等者，其余五识具自时，
未生之法具三时，剩余随眠悉皆具。

“过去现在贪嗔慢，已生未断则具彼”。这里说在三个时间当中，过去和现在相续中的贪心、嗔心、

慢心，这三种随眠烦恼已经产生并且没有断除之前，以所断的方式于三时存在，比如过去我的相续中生起过贪心、嗔恨心、慢心，现在生起过贪心、嗔心和慢心，这些已经产生并且以后还会存在，以后以什么方式存在呢？以所断方式存在，并不是以所得的方式存在。

前面讲到有些戒律在一个人的相续中，有些得过、有些没有得过，也是现在都具足，怎么样具足呢？它是所得，以将来要获得的方式来具足。这里的说法是以所断方式来具足，过去和现在的贪、嗔、慢，已生者未断除的，于三时具足。

“未来意之彼等者”，意思是说，未来意识中出现的慢心、嗔恨心、贪心，以所断的方式于三时具足。“其余五识具自时”，除意识以外的其他眼耳鼻舌身五根识，只是于自时具足。因此这里讲到两种情况，一是未来意识中出现的贪、嗔、慢，以过去、现

在、未来三种时间来存在，二是未来其余五根识中出现的贪、嗔，只在自时具足，五根识跟意识不同，因为意识的对境是法处，可以缘未来、过去、现在的法。

这是讲未来、过去、现在三个时间当中，有关贪心、嗔心、慢心，在意识群体当中具足，在根识群体中不一定具足。这是所断的方式来具足的。

“未生之法具三时”，大家都知道，小乘宗承认有一个未生之法，从来都不会产生的像兔角、石女儿等，这些法本来是未生法，属于宗派假立的法，未来五根识中的未生法在三时当中都可以具足。

“剩余随眠悉皆具”。其余的这些随眠也是三时具足。

若问：这些随眠自境所作的对境，在那一补特伽罗相续中是如何具足三时的呢？贪嗔等随眠自己所作

的对境，在补特伽罗相续中如何具足？大家都知道，比如对敌人生嗔恨心，敌人是我的对境，嗔恨心是我相续中的随眠烦恼，那么，敌人作为我的对境以所断的方式怎么具足呢？已经生起嗔恨心了就一直存在，乃至我的嗔恨心断除之前，敌人一直都会具足。比如用刀子砍身体而令身体受伤，这是用刀造成的，只有舍弃刀的时候，伤痕的来源才会断除。所以在这里，嗔恨心作为我的随眠烦恼，对对境起作用的时候，什么时候我的嗔恨心断，则作为所断的对境也会断除。

这里用伤痕和刀来比喻，这个稍微有点难懂。意思就是说，我们相续中的随眠烦恼，什么时候有境的烦恼断除了，有境的对境也已经断了，乃至没有断除有境之前，烦恼的对境是不能断除的。

一般来说，烦恼有自相烦恼与总相烦恼两种。其中贪嗔慢为自相烦恼，因为它们是由美丑、高低对境而产生的，比如依靠美丽的对境产生贪心、丑恶的

对境产生嗔恨心；依靠高低等，像前面讲的一样，会在自相续中产生七种慢或者九种慢，因此叫做自相烦恼。这里的自相烦恼与《三戒论》里讲的自相烦恼有点不相同，《三戒论》中所说的自相烦恼，自己的本体丝毫也未损害，完全没有用空性智慧来摄持，真正在相续中生起了贪心或者嗔心等，这叫做自相烦恼。这里则是用所缘对境观察的，意思就是说，贪心、慢心、嗔心三种烦恼的对境已经固定了，因为贪心只对悦意对境才生起，对不可爱的对境根本不可能产生，有一种固定性，这叫做自相烦恼，它不是缘所有有漏对境的。而且，它们不会在一切时分中产生。

无明、疑、见是总相烦恼，原因是它们缘有漏蕴而在一切时分中产生。无明在未来、过去、现在三个时间中都可以产生，对于所有有漏法缺少了知的这部分都属于无明；对有漏法产生犹豫不定的一种心所，就是疑；邪见是对合情合理的有漏法产生不合情理的想法，或者认为佛陀所说不正确。这些都属于邪见，

认为蕴界处当中所说的道理都是不合理的，一旦产生这种邪见，烦恼就会产生。因此，这些叫做总相烦恼。

这里总的概括了所有的烦恼——总相烦恼和自相烦恼。因明当中的自相和总相，与这里的自相和总相有点差别。麦彭仁波切在《中观庄严论释》里面说：无论遇到哪一个名词，都应该灵活运用。否则，始终觉得这一个名词只有这一层意思，不管在哪里遇到，一概以这一种方式去解释，可能不合理。现在聪明的人在不同的地方都有不同的名字，比如在喇荣叫做多杰才让，到色达就叫才让扎西，到北京的时候，叫做敦珠班玛……有时候引用一个名词，总相和别相也好，或者无生、空性、离戏等等，中观当中的有关法义也好，或者无明、疑惑等，不同的宗派有不同的解释方法，在每一个宗派当中，在不同的地方有不同的解释。

所以，根据时间、地点、行相、所缘等各种方式，有不同的解释方法，如果通达这一点，以后遇到一些无法理解的地方，自己就会知道：虽然接受不了这种解释方法，但在不同的环境和时间，应该有不同的解释方法。这样的话，不容易产生邪见。不然像有些人说的那样“总相烦恼就是这样的，我找出一个毛病了，在那个当中不是这样说的，肯定是这边错了，这个蒋扬洛德旺波是个笨蛋……”这样不太好！

其中过去与现在出现的贪、嗔、慢，无论在六识任何群体中出现，缘三时五类所断的任何对境而产生这些烦恼，乃至未断除之间，对境的实法对于那一补特伽罗来说都是具足的。贪心、嗔心和慢心，在六识当中任何时间内都可以出现，它的范围比较广——缘三时、五类所断、任何对境，都可以产生。比如对怨敌来讲，刀子作为伤口的来源，也就是说对对境产生嗔恨心，何时断除嗔恨之有境，则所断对境也已经不存在，在这之前，三时当中会以所断的方式具足。

如同用绳子将牛拴在桩子上一般，前面讲得绳的时候也是用这种比喻，其中所得相当于牦牛，得绳像绳子一般，补特伽罗就像柱子；现在在这里的理解方式稍微有点不相同，贪心、嗔心、慢心作为随眠烦恼，相当于绳子一样，补特伽罗相当于桩子一样，所断的对境相当于牦牛，在未来、过去、现在三个时间当中具足。这里绳子相当于具足随眠烦恼，比如牦牛上用绳子拴着行李，什么时候绳子断了，牦牛背上的行李自然而然会落到地上，同样，什么时候依靠对治法将自相续中的随眠烦恼断除，所断的对境也会完全离开补特伽罗，否则，所断对你来说一直都是存在的。

所谓的具足，也是指补特伽罗以缘那些对境的方式而具足所断，而并不是指具足得绳。前面已经提过几次了，这里的具足与得绳是有差别的，此处讲到的是具足所断，并不是具足所得或者说具足得绳。

上述已经讲了过去和现在，意识群体中出现的

未来贪等三种，缘过去、未来与现在出现的一切对境的方式而具足。比如明天的贪心，可以缘今天——过去，可以缘明天——现在，也可以缘后天——未来；而且，现在出现的一切对境，在未来、过去和现在都会出现，原因是意的对境中存在三时的法。原因是什么呢？意识跟其他识有点不同，意识的范围比较广，可以缘未来、过去、现在。从道理上想，比如已经产生的过去和现在的分别念，五根识当中只说过去和现在，没有说未来，因为五根识群体中的贪心、嗔心、慢心不好缘未来。比如我现在的眼识见明天的色法是很困难的，从这个角度来讲，过去的已经看过了，现在的正在看。这里跟前面的有点点不相同，因为在这里，意识群体当中可以缘三时，前面五根识群体只能缘现在和过去、不能缘未来，原因是这样的。比如我看见柱子，对柱子生起嗔恨心或者贪心，这是在我的眼识群体当中出现的，过去的对境已经在眼识群体中出现过了，现在的对境也可以在眼识群体当中出现，

但是未来的对境，可以在意识群体当中出现，却很难在根识群体当中出现。

可能是这个原因来讲的。《自释》当中不是很明显，其他讲义当中也没有，只有我自己分析，如果花的时间长一点，慢慢研究的话，大概的道理还是能在自己心里面辨别出来的。

意识以外的五根识群体中出现的未来或将生的贪、嗔，只具足未来自时的实法。这里从有境的时间方面来说未来、过去、现在，有时候从对境的角度说未来、过去、现在，所以是非常模糊的。意思是说，除意识以外，未来五根识群体中出现的贪心和嗔心，只具足未来自时的实法。这里没有说慢心，一般在根识当中是没有慢心的，但前面六识群体当中，慢心也讲了，这个可能有点难懂，是什么原因，你们再看一下。一般来讲，贪心和嗔心在根识群体当中是有的，根识群体当中的慢心——它的对境在根识当中起作用

会有困难。因此，一般来讲，贪心和嗔心可以在意识群体中出现，也可以在根识群体当中出现。

只是缘未来自时的实法，这是因为这些识不缘过去与未来。比如明天眼识群体中所产生的贪心和嗔心，只缘当时的时间。这也是有部宗的一种说法，他认为未来根识群体当中的随眠，只缘自时，不缘过去和未来。五根识中，不生的一切有法，即三时的一切对境对于那一补特伽罗来说是具足的。

剩余的无明、疑、见三时对境，那一补特伽罗也是具足的，因为它们是总相烦恼之故。

丁二（旁述分析三时之理）分二：一、对境三时成立实体；二、辩答。

戊一、对境三时成立实体：

有关三时方面，前面几品当中已经提到过，有部宗认为未来、过去、现在三时是实有的，这种说法，

按照经部宗的推理不一定承认。但是，有部宗有这样的特殊观点。

三时实有佛说故，二具对境有果故，
言说三时存在故，许说一切有部名。
彼等四种称事相，阶段以及他转移。

未来、过去、现在三个时间是实有的，为什么呢？佛陀所说的缘故。这里有教证和理证，第一个，三个时间肯定实有，佛陀所说的缘故；第二个，也有理证，二缘具、有对境、有业果的缘故。有部宗承许三个时间都存在的缘故，称他们为一切有部，因为他们说三时和五事都是存在的。对于成立三时实有，有部宗当中也有四种观点，哪四种呢？事法转移、法相转移、阶段转移和其他转移。

如果有人说：三时现在到底有无实体？如果有，则会出现常有的过失；如果说没有，则与所说的具足

相违。你们有部宗到底说的是什么呢？如果承认实有，那与外道相同了；如果说没有实体，则与前面所说的三时实有自相矛盾。

有部宗对此回答：所有时间都存在实体，但无有常恒的过患，因为它具足有为法的法相生等之故。有为法的法相——生、住、灭等全部存在，所以，虽然承认时间实有，但不会出现常有的过失。

那么，过去、未来、现在实体存在的原因是什么呢？有原因。第一个原因，佛经中云：“比丘当知，若过去色非有，多闻圣弟子众不应于过去色勤修厌离，以过去色是有，故多闻圣弟子众应于过去色勤修厌离，若未来色非有，多闻圣弟子众不应于未来色勤断欣求，以未来色是有，故应多闻圣弟子众于未来色勤断欣求。”诸比丘应该知道，过去的色法应该存在，如果过去的色法不存在，佛教弟子不应该依靠过去色法修厌离心，因为过去的色法存在的缘故，佛教

弟子应该依靠过去色修厌离心。如果未来色不存在，佛教弟子众不应该对未来的色法精勤断除欣求心，因为未来的色法存在的缘故，佛教弟子众于未来色勤断欣求。那天我们讲到月称的公案，说对未来不要想得很多，如果对未来设想得特别多，与月称的父亲无有差别……这种想法，就是对未来有很多世间的追求之心，如果未来的色法不存在，这种心不应该有。这里虽然说的是法，实际是指与未来的法相应的时间肯定存在，有部宗是这样认为的。

还有教证里面说⁹⁹：过去、未来色无常，况现在色。佛陀在经中说：过去和未来的法都是无常的，何况说现在的法？从这个教证中可以看出佛经的密意，未来过去的法应该以无常方式存在一种实体。

有部宗依靠这些教证，认为：一切法在三时当中

99 《杂阿含经》中云：“过去。未来色无常。况现在色。圣弟子。如是观者。不顾过去色。不欲未来色。于现在色厌。离欲。正向灭尽。如是。过去。未来受。想。行。识无常。况现在识。圣弟子。如是观者。不顾过去识。不欣未来识。于现在识厌。离欲。正向灭尽。如无常。苦。空。非我亦复如是。”

是实有的。颂词中说：“三时实有佛说故。”

这一点通过理证也可成立：由于识是依靠对境与根二者而产生的，因而意根于三时之法中产生意识。再者，缘过去、未来之意识，现在即有对境的缘故，有些意识产生的时候，可以缘过去、未来的对境，也可以缘现在的对境。所以，有部宗认为：未来、过去、现在如果不存在，它所产生的意识已经无因了，会有这个过失。颂词中说“二具”，就是指具足根和对境。

还有一个“有果”，又因为已造业不会虚耗，所以现在存在过去业的异熟果，以前造过的业一直都不会虚耗，由此可以说明过去的时间是存在的，否则，过去的业会随着时间的流逝了，实际并非如此，过去所造的，现在还是存在的；现在所造的，未来还是存在的。所以，现在存在过去业的异熟果，可以说明三时是存在的。而因果同时存在，生灭同时，这是谁也

不会承认的，既然如此，三时肯定是存在的。

正由于说所有三时与五事都实有存在，因而才承许为说一切有部。心法、心所法、色法、不相应行法、无为法，有部宗承认这五种事是实有存在的。《自释》¹⁰⁰当中也有一些分析，有些认为三时具足，这叫做一切有部；有些认为只有现在，过去当中没有产生未来果的业，有些认为没有未来，过去当中有产生未来果的业，这些都叫做分别说部。

一般来讲，三时成实的观点，经部宗是不承认的。为什么叫有部宗呢？认为三时实有、五事实有，从有的角度来讲，叫做有部宗。他喜欢“有”，有什么呢？有未来、过去、现在三时，有五事，所以称之为有部宗，一切有部就是这样得名的。

100 《自释》：若自谓是说一切有宗决定应许实有去来世。以说三世皆定实有故。许是说一切有宗。谓若有人说三世实有。方许彼是说一切有宗。若人唯说有现在世及过去世未与果业。说无未来及过去世已与果业。彼可许为分别说部。非此部摄。

关于三时实有成立的此等说法也有四种观点：事法转移、法相转移、阶段转移、其他转移。

有部当中有几位非常有名的论师，比较具有代表性的，第一个是法护尊者的观点，承认事法转移。他的观点是什么样呢？如苗芽未来变成现在、现在变成过去时，虽然实体并未转变为其他实体，但事物变成他法。他们是这样认为的，比如苗芽原本是未来的法，现在已经变成了现在的法——未来的法转移到现在，现在到了明天的时候变成过去，在这个过程中，苗芽自己的本体没有转移到其他方面，只是事物转移到其他方面。现在辩证唯物法当中所讲的一样，本质不会改变，但现象会变化，与这个说法比较相同。比如金器毁坏后，作成耳环等装饰品或者佛像时，黄金的颜色和价值不会变，然而形状却已变成了其他形状。

《自释》里面还有一个比喻，如牛奶通过加工

变成酸奶时，牛奶的颜色并没有变，但是味道等已经变了。所以，有些虽然在现象上有改变，但性质上不会有变化。现在很多学过物理、化学的人，可能对事物的判断也是这样的，本质上是不动的，但现象上还是运动的。有时候有部宗与现在的唯物论在某些地方有一点相同，当然在前世、后世等有些地方肯定不相同，但是他们在判断事物的过程中有一点相同。为什么唯识宗和中观宗一直破有部宗呢？意思就是这样的，他们一直认为存在实有的法，如果实有的法存在，不了知万法唯心或万法皆空的道理，恐怕在判断整个万法的过程中很难得到一个合理的解释。

第二种是法相转移派，这是妙音尊者的观点。在《俱舍论自释》当中经常出现妙音尊者，他也是声闻十八部中非常有名的一位论师。他说：当时虽然具足三时的法相，但从偏重于某一法相而安立为过去等。比如每一个法都具足未来、过去、现在三个时间的法相，不过为什么要安立为过去法呢？因为比较偏重于

当时过去法的法相。为什么安立为现在法呢？虽然具足未来和过去法的法相，但是他当时偏重于现在法的法相。譬如一个男人特别贪恋一个女人时，并不是对其他女人远离了贪心，但由于对那一女人特别贪爱而说贪恋那一女人，并非舍弃了对其他女人的贪恋。同样，三个时间的法相，以当时那一法相为主，也即现在以现在的法相为主，由此安立现在的时间和现在的法；过去以过去的法相为主，由此安立过去的时间和过去的法；未来以未来的法相为主，由此安立未来的时间和未来的法。这是妙音尊者用女人比喻法相的偏重性。

第三个是世友尊者的观点：当时从作用未生、作用已生未灭、作用已灭的角度，分别安立为未来、现在和过去。平时讲《中论》、《入中论》以及《六十正理论》等论典的时候经常会有，作用已经灭完了，叫做过去法；现在正在起作用，还没有灭，就是现在法；作用还没有产生，将要产生，就是未来法。

例如，历算者的一个丸子，分别放在有一、一百、一千标志的骰点中时，分别安立为一、一百、一千等。虽然是一个丸子，但是这个丸子放在代表一百的位置时，就说明它是一百；放在一千的位置时，就代表一千，从丸子本身来讲不代表任何一个，只是在表示的过程中起了不同的作用而已。

第四个是觉天尊者的观点：当时从前中后三刹那的角度而安立为过去等。与作用基本上相同，它是从看待来安立的，比方说，一个女人看待自己的母亲她是女儿，看待她的女儿是母亲。同样的道理，从明天的角度来说，今天的时间是过去；从今天的角度来讲，今天的时间就是现在；从昨天的角度来讲，今天的时间则是未来。

在这里，《自释》当中有一句“第三约作用，立世最为善”。也就是说，世友尊者从作用角度安立的观点是最好的。从《自释》的观点来剖析，虽然上

述四种观点全部是从承认三时实有的角度来讲，这些观点，经部宗以上并不承认，但仅从起作用的角度来讲，世亲论师认为第三个世友尊者的观点非常合理。原因是什么呢？世亲论师对其他三种观点一一进行了破斥。

第一个，法护论师的观点不合理，为什么呢？既然事物的本质没有变，只是现象变，这与数论外道无有差别，因为数论外道也说：本性实有，本性中出现各种各样的现象。这种说法肯定是不合理的，既然本质一点都没有改变，怎么会出现各种各样的现象？现象跟本质是一体还是异体？这样观察的时候，这种说法肯定不合理。

第二个，妙音尊者的观点为什么不合理呢？按妙音尊者的观点，为什么称为现在法呢？因为偏重于现在的法相，那么现在的法具不具足过去和未来的法相？如果具足，现在的法上已经有了过去和未来，则

现在法应该成为过去法和未来法，为什么？具有法相之故。任何一个法只要具足它的法相，就应该承认是那一法，比如具有人的法相，就应该承认是人；如果不具有法相，就不能称为人。同样，现在的法具不具足未来的法相和过去的法相？如果说具足，只不过是偏重……不管偏不偏重，既然已经具足了法相，就已经成了未来法和过去法。所以，这种说法是不合理的。

第三种世友尊者承许三时实有存在这一点是不合理的，但从作用方面来分析，对于三个时间的安立方法是最好的。中观当中也是这样承认的。

世亲论师又破了第四种观点，这种说法也是不合理的，为什么呢？现在、未来、过去如果是看待而安立，比如过去是昨天的法，本来它是过去的法，但如果看待而安立，昨天的法也具足三时，也即过去的法已经具足现在和未来了，有这个过失。为什么说今

天的法就是现在法？他们回答，看待明天和昨天安立为今天的法，就像母亲和女儿的比喻一样。但看待昨天中午十二点钟，昨天上午变成过去，昨天下午则变成未来法，而那一时间本身就是现在……虽然说昨天中午十二点是过去的法，但是在这一法中已经具足三时，所以这种说法是不合理的。

世亲论师自宗认为第三种观点比较合理，《自释》当中是这样讲的。但《俱舍论大疏》里面说：虽然世亲论师说第三个观点比较合理，但真正从三时承认为实有的角度来讲，第三个观点跟其他三种观点没有什么差别。《俱舍论大疏》对世亲论师的观点也不太承认，但不管怎么样，世亲论师的观点是谁都没办法破的，因为世亲论师并没有承认三时实有，而是从作用方面来分析的。这种观点可能与大乘的有些说法比较接近，因此世亲论师自己也说：第三约作用，立世最为善。

第 110 课

戊二、辩答：

第三观点以作用，安立三时为最佳。

谁障作用非异时，时间亦成不应理。

若有何故未生灭，此等法性极甚深。

“第三观点以作用，安立三时为最佳”，这个内容前面基本上讲完了。蒋扬洛德旺波尊者在科判当中，把这两句分在辩答当中了。

总的来讲，这四种观点都不太合理，比较而言，第三个世友尊者的观点，以作用安立三时为最佳，唐玄奘说是“最为善”。既然有部宗承认三时存在，那到底是谁障碍了未来、过去的作用？如果作用和时间

不是异体，则应成为一体无二无别，这样一来，时间也不能成立。未来、过去、现在三时，如果按照有部宗所承认的，真正存在的话，未生的作用和已灭的作用为什么现在不在呢？因为你们说现在、未来、过去的时间都存在，那么，现在存在的缘故，过去不应该灭，未来也不应该未生。对此，有部宗回答“此等法性极甚深”，不要这样说，法性是不可思议的。

有些道友辩论的时候也是：“这是不可思议的，不能说不能说。”有部宗实在答不上的时候，就说“法性极甚深”。首先他们说三个时间成实存在，但详细分析的话，问他们：过去为什么灭了？未来为什么未生？现在存在之故。他们说：这就是佛陀极甚深的密意，不要去寻思，寻思分别念根本不可能通达佛陀的究竟密意。

当然有部宗也没办法找到理由来解释。实际上真正观察的话，虽然佛陀所说的密意不可思议、一切佛

法的法性不可思议，这一点可以承认，但是未来、过去、现在三个时间成实存在的观点，就是你们有部宗的一种过失。可以这样对他们说，但是《自释》还有很多注释当中并没有加以破斥，既然你们认为不可思议，那就算了，去喝茶吧，不管了……

若问：那么，以上四种宗派哪一观点好些呢？

第一种观点应当合并为数论外道中，因为他们承认事物转移而实体不转移，并承认一切事物为一本体的缘故。数论外道也是说主物产生外面的二十三种法的时候，主物的本体没有什么改变，但是其他的五根等会有改变。所以，第一个观点，事物的本体不改变，与数论外道没有什么差别。

第二种观点有三时错乱的过失。第二种是妙音尊者的观点，认为是偏重于法相而具足，比如未来偏重于未来的法相，现在则偏重于现在的法相……这种观点也是不合理的。原因是，他们承认诸如过去一时也

具有三时的法相。

前面也讲了，比如过去的瓶子，只不过是偏重过去的法相，实际还是有现在和未来的法相，那么，既然已经具足这一法相，就一定要承认：过去也应该存在现在和未来。为什么呢？具有法相之故。任何一法安立的唯一理由是什么呢？就是法相。因明也是这种观点，《俱舍论》当中也是这种观点，任何法要建立在任何一个时间或者环境当中，必须要用法相来安立，既然未来、过去以及现在三个时间中的法相已经具足，为什么不安立？应该安立。

第四种观点有一时也成了三时的过失，这是由于他们承认过去也有前中后三刹那。最后一种观点是看待而安立的，你们虽然说昨天是过去的法，但是并不合理，因为昨天中午也有未来、过去、现在三个时间。而且你们用母亲和女儿来比喻，比如看待母亲来讲，她是女儿；看待自己的女儿来讲，她是母亲，如

果她在实质上存在一种实体，就会出现既是母亲又是女儿的过失。这也是不合理的，《中观庄严论释》后面也有破斥。

这些观点中要属第三种观点稍微好些，这里说“稍微好些”，颂词里说“为最佳”……也可以吧。因为他们从作用未生、生而未灭与作用已灭的角度安立为三时。这种观点比较可靠，大乘的任何一个法，在名言中分析三时的时候，也经常说过去法已经灭了、未来法尚未产生……用这种方式来安立。

实际上，这一观点也有过失，为什么呢？就拿现在的相应眼根来说，就成了不是现在的相应眼根，原因是它不做产生果之事。讲眼根的时候，没有正在起作用的眼根，就叫做相应眼根，比如现在我闭着眼睛，没有取外境，这就是相应眼根。你们说作用还没有灭、正在起作用，从这个角度来讲安立为现在，现在的相应眼根根本没有起到取外境的作用，这样一

来，如果不起作用的就不是现在，那么现在的相应眼根已经变成不是现在的眼根了。为什么呢？原因是相应眼根不可能产生果。按理来说，现在的相应眼根并没有起作用，根本不能安立为现在，因为从起作用的角度来讲才能安立为现在，但你们有部宗是承许现在的相应眼根存在的，如此一来，有相互矛盾的过失。所以，你们这种以作用来分的话，还是有一些不足之处。

对方辩驳说：虽然不做现在看色法的事，比如相应眼根虽然没有见现在的色法，但却做将产生取果的事，也即将来可以产生果，具有这种能力，因而安立为现在。

如果这样承认，过去的同类因也应成了现在，因为它做产生现在之果的事。也就是说，你们认为现在的相应眼根虽然没有起取境的作用，但是将来可以产生果，因此可以安立为现在。如果是这样，过去的同

类因也应该成为现在，为什么呢？因为它也可以产生现在之果，比如昨天的种子的同类因应该成为现在，为什么呢？将来可以产生果，它有这种能力和作用。这样一来，三时有错乱的过失。

所以说，第三种观点实际还是不成立的。因此我们一定要通达经部宗以上的观点，了知所谓的时间，只是事物变化过程中的一种概念而已，实际不是真正存在的。

从三时来讲，你们说过去和未来的作用在现在的时间上都不存在，那是谁在起障碍呢？未来和过去的法，都应该在现在存在，比如昨天已经灭了，未来还没有产生，到底是什么在起障碍，让这些没产生和已经灭了的法，于现在不存在？所以，有部宗承许三时成实的观点非常不应理。

麦彭仁波切破格鲁派个别大德时说：你们说灭法实有，实际是受小乘影响，因为小乘说未来法已经

存在、灭法已经存在，你们不像中观应成派的观点，可能是受小乘的影响。确实在安立名言的过程当中，未来存在、现在存在或者过去实有，这种说法并不合理。

有部宗的承认方法并不是未来在未来的时候实有、过去在过去的时候实有，而是说未来的时间在现在时实有，过去的时间在现在时实有。这样一来就不好安立，怎么不好安立呢？昨天的时间在现在存在，未来的时间在现在也存在，这种时间概念是不合理的，因为现在实有存在的缘故。

此外，作用与时间是他体还是一体？

如果承认他体，作用应成无为法。作用与时间不是一体而是分开的，作用是一个本体，时间是一个本体，所谓的作用就成无为法了，因为只有无为法不被时间所摄。这相当于《中观根本慧论》当中一体他体的推理方法，这种观察是非常尖锐的。如果这样承

认，作用就成了常有，因为成为了无为法，未被时间所摄，所谓的作用就已经成为常有了。

如果认为是一体，那么过去与未来也不应该是现在的过去与未来时间，因为时间与作用无二无别，或者，现在不应该有过去和未来的时间，为什么呢？过去的作用已灭、未来的作用未产生的缘故，过去、未来的时间也不应该产生，有这个过失。因为承认作用不是时间以外的他法，并且现在实有存在之故。如果作用和时间无二无别，作用灭的时候时间也已经灭了，过去的作用灭的时候时间已经灭完了；未来的作用还未产生的时候，时间也没有产生，这样一来，现在的作用和现在的时间以外，过去、未来的作用和时间都已经不存在。如此一来，你们有部宗的观点从何处建立？所以，既然你们承认过去的作用已经灭，过去的作用和时间无二无别的缘故，现在的时间当中为什么存在过去的时间呢？是不应该存在的，那你们承认三时实有存在的观点没法安立了。用这种方式推理

也是可以的。

其他有些注疏中还有这样观察的，比如柱子和作用是一体或异体？柱子和时间一体或异体？如果说柱子和时间他体，柱子已经成为常有了，与无为法没有差别；如果说柱子和时间不是他体而是一体，过去的柱子在现在是否存在？有部宗是承许过去的柱子现在不存在的。这样的话，过去的时间不在现在存在，过去的时间和过去的柱子无二无别的缘故。既然如此，那么你们有部宗为什么说过去的时间还存在呢？实际上你们的观点是不合理的。

对方说：无有这种过失，原因是从作用未生与作用已灭的角度而安立为未来与过去。

怎么会未来未生、过去已灭？不应该这样吧，原因是你们承认现在具有实体之故。也就是说，他们承许三时实有，未来的时间在现在实有，过去的时间也在现在实有，既然如此，过去已灭、未来未生这种概

念，对你们有部宗来讲是不太合适的，还是不要这样承认。确实在观察的过程当中，只要承认三时实有存在，就没办法回答。这个问题还是很重要的。

这时有部宗是怎么说的呢？对此有部宗说：由于一切法的法性深奥的缘故，以寻思的智慧无法变成他法。你们这些分别寻思者、“坏蛋”，不要给我辩论，我是安住在如如不动的无为法界中，一切诸法的法性甚深难以通达，你们不要给我辩论……他们说：我们有佛陀的教证，前面已经讲过了，你们既然是佛教徒，一定要相信释迦牟尼佛的话。释迦牟尼佛已经说了，佛教声闻弟子应缘过去色法修出离心，如果没有过去的色法，不可能依靠过去的色法修出离心……你们只要相信这个教证就可以了，不要给我辩论，我们绝不舍弃自己的宗派。

下面经部以上对这种观点加以破斥：你们对教证的解释是不合理的。为什么这样说呢？佛陀在经中所

说的密意并不是像你们所说的那样，所谓缘过去的色法修厌离心，并不是说过去时间存在的意思，而是说过去的色法在世间上出现过。比如以前在这个地方有过城市，现在这个城市已经毁灭了，一看到这座城市的废墟时，心里马上产生一种感受。

以前上师在的时候，上面有一个事业圆满宫殿，上师如意宝经常在那上面讲法。当时上师如意宝说：我在这个建筑中可能是最后一次讲法了。后来的确是这样。我今天路过那边的时候，看到有些木材堆在那上面，想到以前的景象现在全部不复存在了……心里缘过去的这些法，自然而然产生一种厌离心。

所以，佛经中并不是说未来的时间或者过去的时间存在，你们有部宗理解错了，你们还是要好好地看一看经部和论典。过去的色法在这个世界上没有出现过的话，不可能依靠它们观厌离心，但是因为过去的色法曾经出现过，所以依靠过去的色法，现在在自相

续中可以生起厌离之心。未来产生的法，也可以依靠它们修厌离心，意思并不是说未来的时间已经存在，而是缘将来产生的法，也可以在自相续中生起厌离之心。比如现在还未产生的，明后天或者再过几年，学院变成什么样？可能在每个人的脑海中会出现一种总相：可能这个地方空空如也。

我那天想：既然现在大经堂可以准许修建，以后这里到底能居住多少人是不好说的，也许只是几个空经堂在喇荣山沟里面，因为现在的水泥建筑大概可以保留一百年左右，不容易毁灭。这些未来的法在现在的相续当中以总相的方式可以出现，这时在现在心相续中也可以生起一种厌离之心。并不是说未来的时间以未生的方式于现在存在。

所以在解释教证的时候，《俱舍论大疏》里面也是这样解释的。未来将要产生的法和过去已经产生的法，依靠它们会生起厌离之心的意思，并不是你们所

解释的三时成实的意思。

另外，有部宗讲到的理证，有果、二缘俱的缘故。但是，有意根和外境也不一定成立三时实有，为什么呢？意根存在的意思，并不是说过去的意根已经真正存在，所以现在产生意识。第六意识是怎么产生的呢？依靠意根无间产生。比如观外境总相时相续中无间产生意识，是从这个角度来讲的，并不是说过去的法真正存在、时间真正存在，再缘它产生意识，并不是这个意思。第二个理证说“有果”，过去的因所造下的业一直不虚妄而存在，未来必定会产生果，因为这个原因，三时存在——这种说法也不合理。为什么呢？并不是说过去的时间和因如如不动存在，后来依靠它产生果。按照经部宗以上的观点，只不过是相续中有一个假立的因果，在名言中，以前所造的业有一种特殊的能力，相当于种子一样，后来因缘成熟的时候产生果。所以，并不是说所种的种子一直成立，或者所种的时间一直成立。

当然，有些分别寻思比较重的人，可能觉得种子一直在等，过几百年的时候才开始发芽，这之前一直就像埋在地里的种子一样存在。实际上，这种种子，只不过是一种特殊的能力，从这方面来讲是可以的。按照中观角度观察的时候，用胜义谛来观察，前面的种子怎么会生芽呢？对这种关系进行观察，始终无法成立。为什么呢？只不过世俗当中有一种自然规律，除此之外，无法解释清楚。比如因和果接触、不接触？或者果实和种子一体、异体？这样观察的时候，胜义当中一切都是不成立的，名言当中未经观察时，这种自然规律可以成立。

所以，善有善报，恶有恶报，在未经观察的情况下，肯定会这样成立，稻种不可能产生青稞。除此之外，真正用一体异体的观察方法，因果的安立在名言中也是非常困难的。因此，《入中论》里面说，制止凡夫愚者观察业果。原因就是这样的。

《自释》里面对这些问题讲得比较广，希望你们还是好好看一看《自释》，怎么样用经部以上的观点破有部宗三时成实的观点？这种观点实在不合理，因此一定要驳斥他们的观点。以上简单叙述了这个道理，下面讲断与离之间的差别。

丁三、断与离之差别：

这也是有部宗的一个特殊观点。我们应该分清楚有部宗的特殊观点和大、小乘共同承认的观点。对于有部宗的特殊观点，只要了解就可以，不一定一一分析。像前面的三时成实问题，大乘以上包括大圆满以下，对于三时成实的观点都应该驳斥。

这里所说的有部宗的特殊观点是怎样的呢？他们说相续中的烦恼已经断了，但不一定离开。离和断之间有一定差别，断了不一定会离，离的话肯定会断，有这样一种关系。

虽断苦谛之见断，其余所有遍行具，
初品修断虽已断，然彼余诸有境垢。

虽然已经断了苦谛见断，但是除苦谛的遍行烦恼以外，其他集谛的遍行烦恼还是具足的，依靠集谛的遍行烦恼，苦谛的见断还会存在。修断当中，有些初品修断虽然已经断了，但其余有垢的修断还会缘这一法，以所缘的方式存在，因此断了不一定离，只是断而已，并没有离。

若问：断除所断者一定解脱吗？解脱者一定已断除所断了吗？意思就是说，断了一定离吗？离了一定断吗？这里解脱相当于离。

解脱者必定已经断除了所断，但断除所断不一定解脱。比如柏树肯定是树木，但树木不一定是柏树，树木的范围比较广。有部宗也是这样认为，离的话肯定断，但断了不一定离。

因为生起苦智——十智之一，了知一切有漏取蕴皆是苦谛之智。讲第七品的时候，十智是特别难懂的，我觉得随眠品不是那么难懂，第七品的十智——世俗智、尽智、无生智还有他心智等，十种智真的有点难懂，所以，你们现在做好准备。

大家都知道，断除见断的时候，首先产生欲界的苦智，之后是色界的苦智、无色界的苦智，后面才产生欲界的集智、色界和无色界的集智。要产生集智，必先产生苦智，即通达苦谛——无常、苦、空、无我四种行相的智慧，需要具足这种条件。在一个补特伽罗心相续中，苦智已经生起，集智还未生起时，苦谛的一切见断虽然已经断除，但剩余的集谛见断的所有遍行，仍旧缘已断的苦谛见断，因而它们是以所缘的方式具足或未离。集谛里面的无明、邪见等遍行烦恼，可以缘已经断的苦谛所断，也就是说苦谛见断以所缘的方式还未断除。

这是有部宗的一个特殊观点。大乘真正的观点认为，比如相续中的苦谛所断已经断完以后，还怎么去缘它呢？没有这种概念。但是有部宗就是这样承许的。

同样，虽然第一修断的上上品已断，剩余的上中品等未断的所有修断，仍然可以缘已断的所有修断。比如上上品一直到最后的一品，欲界所有九品修断当中，除最小的下下品修断以外，其他八品全部已经断了，但是因为最小的下下品所断未断的原因，可以缘以前断过的八品所断。所以前面的所断虽然已经断了，但是没有离，因而已断的修断也是以所缘的方式具足。

第 111 课

下面讲《俱舍论》第五随眠品。《随眠品》可能再有八九天、十来天就讲完了，第六品——分别道和补特伽罗品稍微简单一点，可以稍微放松一下，就像一直在山路里面寸步难行，到第六品的时候稍微好一点。

下面讲境与有境的差别。这些随眠当中，哪些是境？哪些是有境？有境是指执著的心识。因明和本论前面都讲过，能见的眼识叫做有境，眼识看到的柱子等叫做境，境和有境是相对的。

丙五、境与有境之差别：

欲界所生苦集谛，见断以及修所断，
自地三心色界一，无垢心识之行境。

欲界所产生的苦谛见断和集谛见断以及修断，其有境有多少呢？欲界自地有三心、色界一心，再加上无垢心，总共五心。这五种心缘苦谛、集谛所生的见断和修断，也即对境三个，各有有境五个。

《俱舍论大疏》中说，为什么这样分析呢？如果通达哪些是有境、哪些是境，烦恼依靠什么样的外缘才能增长的道理也会完全明白。

若问：那么，所有随眠依靠什么事物而增长呢？对此，任何一种随眠成为几心的对境呢？

这里有两个问题，第一个，要通达所有随眠以所缘方式增长的道理。以所缘也即缘对境的方式来增长，比如缘灭谛、道谛，缘是缘，但不一定会增长；缘苦谛和集谛，不但缘也会增长，尤其是自地的烦

恼，一定会增长。所以，第一个问题，要通达所有随眠以所缘方式来增长。这一点可以通过两个方法了知，即从一般来说了知和分别来说了知。

一般说来，对境的随眠有十六种，哪十六种呢？也就是三界各有五类所断，大家都知道，苦集灭道的四见断，再加上一个修断，欲界五类所断，色界五类所断，还有无色界五类所断，这十五种再加上无漏法，共有十六种。其中苦谛见断与苦谛之因集谛见断、修断，这些欲界所生的所有随眠是各自五心的所缘。

五类所断只是总的来讲，那是不是真正五类所断都是所缘呢？本论颂词前面讲了，是三种所断，也就是苦谛见断、集谛见断，再加上修所断，五类所断里的灭谛见断和道谛见断在下面分别宣说时会讲到。所以，这里并没有按次第来讲。比如苦谛见断、集谛见断、灭谛见断、道谛见断，然后是修断，这样层次比

较清楚，但是并没有这样分，而是先讲苦谛见断、集谛见断和修断，这三类所断的有境分别是多少心；再讲道谛见断和灭谛见断，这里的宣讲方式是这样的。

有境也同样有十六种，即缘三界各有的五类所断的十五心以及无漏心。有境有十六种，对境也有十六种。对境的十六种是哪些呢？三界中的五类所断加上一切无漏法，共十六种。有境也是同样，缘五类所断的十五心加上无漏心。总的来说，五类所断里面的每一心会不会缘对境的所有五类所断呢？这个要分析，如果从类别来分可能好理解一点，不然，比如见断里的每一个烦恼缘不缘？这样分析的时候，有些不一定能缘。比如前面欲界讲苦谛见断有十种随眠，那么，十种随眠是不是每一个都缘对境五类所断呢？有些不一定缘。我没有具体分析。你们下面分析的时候，有时候分析得太细了，最后自己把自己弄糊涂了，不过这种方式没有通达的话，有些文字上可能说不通。

因此，有时候大概的类别比较关键，如果一定要每一个心所对应地去缘一对境的话，恐怕有点困难。今年可能还要讲中观等其他法门，不然真正一门心思地专注《俱舍论》，我想跟其他学问比较起来，应该不是特别困难，跟以前所学过的物理、化学、数学等，应该基本上相同吧……只是要费很多脑筋，不然老师布置的作业始终交不上去，有这种困难。因此有时我想：很多人读中学、读大学的时间，如果用在佛法方面、学习五部大论的话，现在恐怕不会有很大困难。

苦谛见断与苦谛之因集谛见断、修断，这些欲界所生的所有随眠是各自五心的所缘。也就是说，欲界所生的所有随眠是各自五心的所缘，或者说，五心作为有境，会缘上述三种类别的所断。五心是哪些呢？

这里首先以苦谛见断为例，再用集谛见断来说明，然后讲道谛见断和灭谛见断，蒋扬洛德旺波尊者

讲得比较广，其他讲义里面不一定这么广。当然，《俱舍论大疏》里面讲得很广，但有时候《大疏》里面引用的教证、理证很多，就好像小孩子到了广阔无垠的边地一样，根本不知道在哪里，方向都搞不明白。

以苦谛见断为例，欲界的同分界遍行，也即缘苦谛的五种、缘集谛的二种，再加上共不共无明和两种怀疑，共十一种，只能在自地互相缘，因此叫做同分界。大家对这些名词一定要通达，我们不可能每一次遇到都解释。不过这里应该专门说的是苦谛见断的同分界遍行。非遍行是指其他的如贪心等；相应的心是指相应的受、想等，这些算为一心。集谛见断遍行的一心，这也是十一种遍行中的四种，并不是所有的集谛见断能缘，只有个别的可以缘。修断闻思所生的善心。这是欲界自地的三心，转生到色界也可以缘欲界见断，比如转生到色界未至定时，会缘欲界的粗相烦恼，色界的心是寂静的，但是还可以缘欲界见断的任何一种烦恼，如此再加上属于色界的一心。自方的对

治无垢苦法智观欲界苦谛，断其见断烦恼而获得的解脱道无漏智慧，也可以缘欲界苦谛见断。这样一来，苦谛见断就成了以上五识的行境即所缘，也即欲界三心、色界一心，再加上无漏心，可以成为欲界苦谛见断的有境。

同样，欲界的集谛见断，也是作为一切同分界遍行非遍行的一心、苦谛见断之遍行的一心、修断善心、属于色界的一心、集法智的心，这五种心的行境。与苦谛见断无有差别。

修断也是同样，作为苦谛集谛的两种遍行，这也是欲界当中的，苦谛和集谛所摄的两个遍行可以缘它，自地相应的善心等，属于色界的心，以及无漏心的所缘。

作为所缘，有欲界苦谛见断、集谛见断、修断作为对境，这三个对境分别用五心来缘，每一个对境能缘的心具足自地的三心，色界的一心，再加上一个无

漏心。因此，颂词中也说“自地三心色界一，无垢心识之行境”。

下面讲道谛和灭谛。此外，欲界苦集直接缘灭谛、道谛见断的只有无漏心。前面讲过，缘灭谛和道谛的有六种心，邪见、怀疑、无明都可以直接缘，但这里缘其本质的只有无漏心。因为对灭道二谛，不会以颠倒执著和再度颠倒执著两种方式来缘；另外，上地烦恼不会缘下地，无色界由于远离了善法也不会缘，前面讲了无色界有四种远离。由此可见，虽然缘道谛和灭谛，但是依靠它不会增长。不会增长的原因前面已经讲过了，很多道友对这个比喻比较精通……就像脚放在燃烧的铁块上一样。第一品当中讲过很多比喻，比如所缘是有漏法，能缘也是有漏法，就像酒里面含毒药一样，互相起作用，通过相应和所缘两种方式可以增长；缘道谛和灭谛的时候，缘是缘，但是不会以所缘的方式来增长。

由此可见，除了上面所说的无漏法以外，其他心不能缘灭谛与道谛的见断。依此也应当了知以下的所有内容。意思就是说，所缘的对境——五类所断当中，集谛和苦谛的见断和修断，其能缘心各有自地三心、色界一心、无漏心，有五种心。这个颂词中讲了缘苦谛和集谛的见断和修断，下面的颂词会单独讲灭谛和道谛的见断，蒋扬洛德旺波尊者提前把“好吃的”拿到这里来了，麦彭仁波切在科判里面说“总说缘苦谛、集谛见断和修断”，以及“分别宣说缘道谛和灭谛见断”。

注释里面，下面的颂词如果用“旁述”可能稍微恰当一点。《自释》当中有关这部分不是特别广，《自释》前面一个颂词跟藏文上有点不同。我之前也讲过，藏文的颂词与《自释》两个对应的时候会有点差别，应该是梵文版本不同。因为我想，藏文译师翻译错的可能性也不大，而唐玄奘翻译时，也不可能把原文上不存在的文字翻译过来。有时候，藏文上的内容

在汉文版本上没有，我就会“汉文上有这个内容多好”的想法；有时候，汉文上的内容，在藏文版本上没有，就会想：“藏文上有这个内容多么好！”但这些藏文和汉文的版本都是以前的大成就者翻译的，我想没必要改，只是我想在《前言》里面要说明一下，因为对于真正研究《俱舍论》的人来说，不管是汉文还是藏文，能够通达这两种版本是很有帮助的。

《俱舍论大疏》的作者是一位大成就者，他有《大疏》和《小疏》两种，《小疏》最近没有看，特别忙，没有时间，但这个《大疏》一直在看，有时候觉得：有些人如果懂汉文、藏文，有时间来研究的话，看一看《大疏》真的很好。但是可能汉文上是没有的……

色界所生自地心，下三上一无垢心。

无色所生属三界，三心无垢心行境。

色界当中苦谛集谛见断和修断，这三种作为对境，各有八心可以缘。八心是哪些呢？自地的三心、下地缘上地的三心、无色界的一心，再加上无垢心，共有八心缘这三个对境。无色界当中苦谛集谛见断和修断，各有十个心来缘这三个对境，是哪十个心呢？三界各有三心，再加上无垢心，共有十心来缘。

色界所生的苦谛集谛见断以及修断三者，分别可以作为八心的所缘，作为自地苦谛集谛的遍行非遍行、修断善心三者，属于色界自地的三心，所缘道理如前，只不过前面是欲界，这里是色界，其他无有不同。下面欲界的两种不同分遍行，也就是既可以缘自地也可以缘上界的心，欲界十一种同分界遍行中，除去坏聚见和边执见二者，其余九种是不同分界遍行，原因是什么呢？因为不会将上界法认为成我和我所。可以有两种心去缘：修断闻思所生的善心，这是欲界的三心。上面无色界空无边处未至定的一善心，也可以将色界的三种所断作为所缘。再加上无垢类智同品

心识——断除色界无色界烦恼而获得的解脱道智慧，称为类智。如此可以作为这八种识的行境。

色界苦谛见断和集谛见断，还有修断，可以作为八心的行境。当然，在自地，除无垢心以外，其他心依靠所缘的方式可以增长；下地虽然可以缘上界，但是不会增长，《俱舍论》的其他注疏当中也是这样讲的，虽然缘，但是不一定增长。以上已经讲了色界。

今天的内容稍微复杂一点，可能要多花点时间看一看。我要翻译和讲解的话，对这些道理不思维肯定是不行的，只不过很多人还是喜欢修行……修行的话，在这方面多多思维，就是对真正圣法的修行，不要着急修什么其他的，很危险。对《俱舍论》所讲的内容，认认真真思维的话，有很大功德。平时我们胡思乱想的分别念，没有功德，应该要分析《俱舍论》的道理，这种思维有很大功德。你们不要认为：今天看半天也看不懂，已经用两三个小时了，太可惜了，

不如好好放松就好了。不要这么想，不懂因果的人经常会带有一种愚痴心，觉得看《俱舍论》、看中观会花很多时间。实际上，我觉得：对这些法义经常听闻、思维，这样的人生是在有意义的过程中度过的，这就是闻思修行。不管你懂也好、不懂也好，都是在善心当中度过，这不是造恶业。有时候《俱舍论》真的很难懂，思维半天也不明白什么意思，可能真的会生起一点烦恼心；如果是世间八法方面，还是很会设计、思维的，但是一想到《俱舍论》，就像牦牛头上被石头砸了一样，很可能会昏过去的……

有时候确实在思维《俱舍论》的过程当中，还是会遇到一些不同的想法，这一点，很多金刚道友都有同感。但我想：这不是浪费时光，是在闻思修行当中度过的。有些人也许说：你太可惜了！应该修行！但是我们应该知道：修行是观智慧，闻思也是观智慧，这是断除烦恼的智慧，没有很大差别。而且，闻思修行的人，内心不会有差错，精神可能比较正常。如果

修错了，就像净空法师所说的：修密法修错了会发疯的，你们要注意。他的说法，我觉得也有道理，因为没有任何闻思的基础，就去观马哈嘎拉、黑鲁嘎，不仅没有出离心、菩提心，很有可能对怨敌有很大的嗔恨心，想着一定要降伏敌人，然后把黑鲁嘎的照片放在旁边，观观观……一直憋着气，到时候真的很危险。

所以说，闻思的基础是非常重要的。所谓密法的修行，必须在显宗大乘的基础上才能安立，如果连《俱舍论》的概念都不懂，对大乘中观、菩提心的概念也不了知，直接去修密法……有些人直接超越，连前面的出离心、菩提心都没有，直接观。真的很危险，有些法师说的并不是没有道理的。因此，在学习《俱舍论》的过程中，恐怕要花一些时间，但我认为这是修持善心，不像有些人一样整天睡觉，或者整天以自私自利的心搞世间八法。

无色界所生的苦谛集谛见断与修断三者，各是十心的所缘，哪十心呢？欲界、色界苦谛集谛两种不同分界遍行的四种见断，与相应的二修断。这里是合在一起说的，如果分开来讲，欲界有苦谛、集谛的不同分界遍行和相应的修断，色界也有集谛和苦谛的不同分界遍行，再加上相应的其他心所，这里没有直接说，但是其他的凡是缘上界的相应心所都可以包括，比如受、想等，都可以作为修断，下二界加在一起共有六心。如前一样，无色界自地的三心，也即遍行和非遍行两种，还有修断善心。如此一来，属于三界每一界各有三心，共有九心，再加上无漏类智分，可以作为此十心的行境。与前面一样，自地可以通过所缘的方式增长，他地虽然会缘，但是不一定通过所缘的方式来增长。

灭谛道谛诸见断，加自地心之行境。

无漏三界末三心，及无漏心之行境。

按照麦彭仁波切的科判，前面已经讲了五类所断当中苦谛、集谛见断还有修断，这三类所断作为行境，欲界中五心来缘，色界有八心可以缘，无色界则有十心能缘。那么，道谛和灭谛见断作为所缘对境，有多少心可以缘呢？

灭谛与道谛见断，是在三界的有境心基础上再加同类心此等心识的行境。苦谛和集谛见断没有加上同类心，意思就是说，灭谛和道谛见断作为对境，在三界中的有境心与前面苦谛集谛见断相同，只是再加上一个同类心，比如欲界灭谛见断，可以通过五心来缘，再加上同类的一个心；欲界的道谛见断，也是在欲界能缘的五心基础上，再加上道谛自己同类别的一心。本来缘道谛的心还是比较多的，从直接颠倒来说，无明、邪见、疑惑都可以缘，间接也可以通过贪心、嗔心等来缘，比如见取见，从间接的方式，认为道谛是不正确的，并执著这种见解正确。但不管是无明来缘还是怀疑来缘，全部属于一类当中。也就是

说，欲界中前面的五心加上缘同类直接颠倒执著的心。直接颠倒执著的心，前面讲过，应该是怀疑、无明和邪见，这三心中的任何一个都可以，这是同类的。这样的话，欲界五种心加上一个同类的缘道谛直接颠倒的心；灭谛见断也是同样，在欲界各为六心的所缘。

色界各为九心的所缘。缘色界的苦谛和集谛见断有八种心，再加上缘同类的一心，各有九心来缘色界的道谛和灭谛见断。缘无色界的苦谛、集谛见断有十心，再加上一个同类心，各有十一心来缘无色界的道谛和灭谛见断。

这是道谛和灭谛，当然缘是缘，不可能以所缘的方式来增长，这个道理大家应该会明白。

无色界各是十一心的所缘。无漏法作为十心的所缘，即三界各有五类所断中的最后直接颠倒执著灭谛与道谛的邪见等各有二心，修断善心各有一心，如此

三界各有三心，共有九心，再加上无漏法智、类智也缘无漏法，因而它是十个心识的行境。

第 112 课

《俱舍论》第五品当中，前面已经讲了睡眠的境和有境方面的差别，今天讲心具睡眠之理。

乙三、心具睡眠之理：

具睡眠心有二种，染污心与非染心，
染污心亦有二种，非染污心随增长。

这里主要讲，具睡眠心大体可以分为两种，染污心和非染污心。染污心也分两种，既具睡眠也增睡眠和只具睡眠不增睡眠；非染污心只有既具睡眠也增睡眠一种。

具睡眠之心必定增长它的睡眠吗？

具有随眠的心有染污心与非染污心两种，染污心也有既具随眠也增随眠与只具随眠不增随眠两种。其中，既具随眠也增随眠，是指凡夫的染污心，不但具足随眠而且也会增长，因为他们的贪心等以所缘与相应的方式增长。只具随眠不增随眠是指诸位阿罗汉已断的过去烦恼与未来未生的烦恼虽然一起存在¹⁰¹，但是这种随眠不会增长。因为阿罗汉不管以所缘的方式还是以相应方式，在他们相续中根本不可能增长烦恼。

当然，从另一个角度来讲，可以说阿罗汉不具足烦恼。前面也讲过，得和离之间的关系应该分清楚，从断除的角度来讲，阿罗汉的相续中应该说的不具足烦恼的，但从得绳的角度来讲，阿罗汉相续中应该具足过去烦恼的得绳和未来未生的随眠烦恼。但不管怎么样，阿罗汉相续中的烦恼，根本不会以所缘和相应

101 这是小乘宗不共的一种说法，阿罗汉相续中的烦恼怎么存在呢？从他们的相续当中来讲，已经断除了随眠烦恼，但相续中过去烦恼的得绳和未来未生的烦恼，在相续当中还是会具足。

两种方式来增长。

以上是对染污心来讲的，有既具随眠又增长、虽具随眠但不增长两种方式。非染污心的所有有漏善法还有无覆无记法，以所缘方式可以增长。当然，这里的所缘方式来增长，可能不一定是善法和无覆无记法作为能缘，随眠烦恼作为所缘，意思是有漏善法和无覆无记法毕竟是有漏法，以它作为所缘来增长烦恼，这种现象也会有，可能是从这个角度来讲的。当然，以相应的方式不可能增长的，为什么呢？因为毕竟是善法和无覆无记法，与随眠是不同的心所，因此不会以相应的方式增长，如同火和水不能相应增长一样，但是以所缘和能缘的方式可以增长。

比如有漏善法，本来是善心的，但有些人可能看不惯，依靠这种有漏善法，在他的相续中增上嗔心等其他烦恼。因此，从所缘的角度来讲，可以具足随眠。从有漏善法自本体来讲，不一定具足随眠，但它

就像前面所讲的那样，它以对境的方式可以具足，这种现象也是有。就像牦牛拴在桩子上，可以说桩子具足牦牛。所以，可以说以所缘的方式具足随眠。

非染污心的有漏善法与无覆无记法是以所缘的方式增长，并具随眠，因为它们作为自地烦恼的所缘不可能不增长。然而，无漏心虽然作为随眠的所缘，但既不具随眠也不增随眠。依靠无漏善法，即不会以缘其自相的方式增长，也不会以对境的方式具足，因为无漏法不被三界所摄。所以，既不会具足随眠也不会增长。

我有时候想：前面的有漏善法虽然不在相续中具足随眠，但以所缘的方式，可以称之为具足随眠，为什么无漏的善心，不会以所缘的方式来具足随眠呢？这是有部宗的一种特殊说法，因为无漏善法和随眠烦恼之间已经断开了联系，就像绳索已经断了一样，不能成为具足。因此，从表面上看，有漏善法可以作为

对境，无漏善法也可以作为对境，前者可以称为具足随眠，后者为什么不能称为具足随眠？原因是无漏善法已经断开了与随眠的联系。

乙四、生起烦恼之理：

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

这里主要讲生起烦恼的次第，从愚痴当中生起怀疑，怀疑中生邪见，之后生起将蕴执为我和我所的坏聚见，随后生起边执见、戒禁取见和见取见，这样以后，对于自见生起贪心、慢心，对他见生起嗔恨心，随眠是以这样的次第产生的。

“由具尚未断随眠，境住非理之作意，此三因中生烦恼。”这句话主要讲产生烦恼的因缘，自相续中

的随眠还未断除，亲近产生烦恼的对境，并且具足非理作意，由于具足这三种条件，烦恼就会产生。

若问：所有随眠产生的顺序是怎样的呢？首先对真谛之义愚昧不知——无明。这里主要是从众生对四谛的本体没有认识的情况下，会按照这种次第产生随眠的角度来讲的。当然，大家都知道，对于苦集灭道的本体，众生没有如理如实地了知，本来是“苦”反而认为是“乐”；“我”本来不存在，但认为是存在的；本来不清净的法认为清净……也就是前面讲的四种颠倒。对于常乐我净四种颠倒没有如理如实通达，对四谛的本来面目不能了知，首先产生了无明愚痴。从中产生思虑苦谛有无的怀疑，到底苦存不存在、前世后世存不存在、灭谛存不存在等，这样的怀疑开始产生。之后依止恶知识，听受了他们的颠倒教言，从而产生认为无有苦谛的邪见，认为佛教所说的苦谛——一切万法皆苦的道理不一定是真理。接着产生将蕴执为我与我所的坏聚见，也就是说，执著我和我

所的坏聚见已经产生了。随后产生如胜论外道般执著蕴为常有，以及如顺世外道一样执著蕴为断灭的边执见。将边执见执为正确可信的戒禁取见，在行为上依靠五火苦行等，或者依靠顺世外道的言论毁谤因果之理等。由于执为正确而产生见取见。其后对自之见解贪执，生起慢心；对其他与自己不相符的见解，生起嗔恨心。如是随眠以上述次第而产生。

一般来讲，从对于四谛本体没有如理如实通达的角度而言，随眠应该是这样产生的，《自释》和《大疏》当中都是这样描述的。那是不是所有的随眠都会这样产生呢？也不一定。其他的像《入中论》当中讲到，首先众生相续中产生无明，之后开始有坏聚见——我和我所见，由此在众生相续中产生爱和取的执著，随后造作各种各样的恶业，在轮回当中漂泊不定。这是以无明导致产生坏聚见，而后依靠坏聚见而产生烦恼。但也有些众生，依靠愚痴直接产生慢心、贪心或者嗔恨心等，这种现象也是有的。

这里主要从见断来讲，因为有部宗认为，见断是缘自相续的、是烦恼性的、是内观的，具有几种特点。他们认为见断的次第以这种方式来建立是非常可靠的。当然，也并不是说烦恼必须按照《俱舍论》的次第来产生，只是在这部论典中说，众生对四谛的本体没有认识的情况下，会按照这种次第产生。可能有些人的相续中，首先是因为自己特别笨，对四谛法门生起怀疑，后来在自相续中生起邪见，自认为我和我所的见解是正确的，依靠它产生边执见，受持戒禁取见，而后生起见取见，由此生起贪心、慢心，认为自己很了不起，后面又生起嗔恨心……有些人可能是以这种次第生起烦恼的。但是，所有烦恼是不是必须以这种次第生起呢？不一定，这只是《俱舍论》当中生起随眠的次第，大家应该清楚。

下面讲产生随眠的因缘，有关这方面，麦彭仁波切在《智者入门》中讲得非常清楚。

那么，生起烦恼需要几因呢？具足未以对治断除睡眠、与生起烦恼相合的对境存在、非理作意这三种因而产生烦恼。这个相当重要。大乘经论当中经常引用这个教证，意思是说，我们相续中不管生起贪心、嗔心、慢心等任何烦恼，到底需要具足什么样的因缘？第一个因缘，自相续中的睡眠未断除。就像前面讲的一样，如果是经部宗和唯识宗以上，认为是相续中习气或种子未断除。有部宗认为是得绳没有断除。总而言之，自相续中的烦恼习气还存在，这就是生起烦恼的第一个条件。

第二个是生起烦恼的对境存在，比如生贪心的人、财物等出现，或者出现生嗔恨心的对境，怨恨的敌人等。一般说“眼不见、心不烦”，如果不接近生烦恼的对境，不一定生起烦恼，但是对境就在眼前的时候，很容易生起烦恼。所以，很多高僧大德为什么远离喧嚣的城市呢？主要原因是生烦恼的对境会现前，这时就没办法对付。

很多人说：我在发心的时候，最好某某人不在，不然我可能对治不了自己的烦恼。的确如此，作为一个凡夫人，很多对境在面前显现的时候，很难制止烦恼生起，不管是生贪心、嗔心；如果对境没有现前，很容易对付。这是第二个条件，现前生烦恼的对境。

第三个是非理作意，比如生嗔恨心的对境存在时，认为这是对我如何如何不应理，就会产生很多非理作意；或者生贪心的对境存在的时候，本来是不净的法执著为清净、本来无我的法认为是有我等等，由于存在这种常乐我净的颠倒分别念，很容易就生起烦恼。如果你相续中的烦恼还没有摧毁，但不具足非理作意，即使有对境也不一定生起烦恼，所以非理作意一定要断除。

在这三个条件当中，相续中存在的随眠作为因缘，对境作为所缘缘，非理作意是增上缘，如这三者具足，自相续中的贪心、嗔心或者傲慢等烦恼自然而

然会产生。因此，作为凡夫人首先自己应该观察，尤其有些人贪心的烦恼比较严重，不管是两性之间的贪心，还是对财物的贪心，很多非理作意很容易出现，自相续中的烦恼随眠种子还没有断除，这个时候，只要对境现前，可能就会控制不住自己的烦恼生起。这时，远离对境是相当重要的。

乙五（宣说异名）分二：一、经中所出现之异名；二、论中所出现之异名。

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

经、论中所宣讲的各种烦恼的异名，第一个科判是经中宣说的异名，分四方面，首先讲所谓的漏。

丁一、漏：

欲界除痴惑及缠，乃为欲漏色无色，

唯一随眠为有漏。彼无记法向内观，
入定地故合为一，根本无明故别说。

所谓的漏，分三方面——欲漏、有漏、无明漏。什么叫做欲漏？欲界除痴心以外的烦恼以及缠，叫做欲漏。色界、无色界除痴心以外、不包括缠，唯一的随眠叫做有漏。为什么色界和无色界的随眠合起来叫做有漏呢？这是有原因的。彼二者无记法相同、向内观相同、入定相同，所以，这两个界的随眠合而为一来宣说。无明为什么不包括在其中，单独宣说呢？无明实际是轮回的根本之故，因此在这里单独宣说。

诸位法师如果要宣讲佛经，则对佛经中的名称务必要清楚。很多人说：今天讲这部经典、明天讲那部经典……其实真正要讲佛经，没有得地的话，依靠自己的分别念很难讲解佛经。但是现在很多法师讲这部经、讲那部经，真正从他们的个别讲义来看，讲经还是有点困难，讲论稍微好一点。因为龙猛菩萨和世

亲论师没有解释过的经典，一般凡夫人很难依靠自力解释，再加上没有传承，有时候讲经说法里面的“讲经”不是那么容易。作为法师，如果要讲经，必须要通达佛经中各种名词的真实含义，否则可能会讲错。

既然经中说“漏、瀑流结合、近取”，那到底它们指的是什么呢？漏有三种，即欲漏、有漏与无明漏。也就是说，欲界中的五种痴心以外的烦恼十二见、四疑、贪嗔我慢各有五种，共有三十一随眠，加上在下文中将出现的十种缠缚，总共有四十一一种随眠为欲漏。前面讲过，四谛的见断和修断全部加起来有三十六种，除去五个无明，因为它在这里是单独安立的，总共有三十一个，再加上下面讲的十种缠缚烦恼，共有四十一一种欲漏。因为这些大多数都是缘欲界的漏法之故。

色界与无色界中各有除十无明随眠以外的二十六种，与前面的算法一模一样，色界二十六种、无色界

二十六种，合在一起的五十二种随眠是有漏，这里不用加十种缠缚，颂词里面说“唯一”的原因就是这样。因为这些多数缘上界烦恼之故。

若问：色界无色界所生的随眠合而为一称为有漏的原因是什么呢？

那是有原因的，因为这两界的随眠为无记法相同、内观相同、是入定之地相同故。合而为一来讲也是有必要的，由于上两界属于三有而不是解脱，因此是为了明确这两界不是寻求解脱的缘故。原因在前面已经讲过了，有些人认为转生到上界是究竟的解脱，但是为了表明这种禅定不是究竟的解脱，将它们合而为一说为有漏。

那什么是无明漏呢？三界的十五种无明是无明漏。若问：五类所断中十五种无明单独称为漏的理由是什么呢？是有理由的，轮回的根本即是无明，如果断除了无明，那么其他的所有随眠也将断除。不管密

宗还是大乘显宗，都承认轮回的根本是无明，麦彭仁波切在《中观庄严论释》中也讲了，对万法的不认识就是所谓的无明。凡是佛教都会承认：万事万物的因应该是心，而不是外境。如果说轮回的来源不是无明，则与外道没有差别。比如四大产生自己的感觉等等，这与外道没有差别。因此，佛教所说的观内心很重要。为什么呢？被无明杂染以后，内心便会产生颠倒，如果通达内心的光明，无明自然而然会消除。因此，整个三界轮回痛苦的因全部是无明。密宗和大乘显宗都是这样承许的，小乘《俱舍论》也是这样讲的。所以，为什么这里将无明单独宣说呢？原因在于它是一切三有的根本，如果断除了无明，其他所有的随眠都会随之断除。正是为了明解这一点而将无明单独称为漏。

第 113 课

前面已经讲了佛经所说随眠的异名，其中漏——有漏、欲漏、无明漏已经讲完了，还有些经典中，将烦恼也称为瀑流或者结合等。

丁二、瀑流结合：

瀑流结合亦复然，为明诸见另宣说，
漏非无有助伴见，则与安置不相符。

在闻思修行的过程中，大慈大悲的佛陀为了不同根基的众生，宣说了各种法门，每一个法门中都有很多名词，这些名词实际上有很多必要单独宣说。这里讲，烦恼、随眠、漏也可以称为瀑流结合，有些经典

当中瀑流、结合是合在一起讲的，有些经典中瀑流和结合是分开讲的。意思就是说，上面所讲到的瀑流和结合“亦复然”，与前面的漏分有漏、欲漏、无明漏三种一样，瀑流结合实际也可以分欲瀑流、有瀑流、无明瀑流，结合也可以分欲结合、有结合、无明结合。与漏不同之处是什么呢？这里是为了明确一切见均是恶慧自性而单独宣说见的。

如果这样，漏和瀑流结合是不是完全相同呢？并不是完全相同。漏里面并未单独宣说见，原因是什么呢？“漏非无有助伴见”，如果是没有助伴之见，则不能成为轮回的因。也就是说，见与漏的意思是不同的。或者也可以说，在这里单独宣说见是有必要的，而漏里的见不能单独宣说，原因是无有助伴之见不能单独作为轮回之因，与安置轮回不相符之故。

四瀑流四结合称为漏也应如是而了知，欲漏、有漏也就是欲瀑流、有瀑流，欲结合、有结合，因此将

漏用瀑流与结合替换。还有无明瀑流、无明结合，再加上见瀑流、见结合，如此则有四瀑流、四结合。

若问：由于漏为三种，所以与四瀑流、四结合相违吧？颂词中说“亦复然”，但前面讲漏的时候，是有漏、欲漏、无明漏三者，而这里讲到四结合、四瀑流，这样难道不相违吗？

不相违，因为三界的一切见均是恶慧自性，为了明确这一点而单独宣说。在这里，从总体上来讲与漏的分法无有差别，实际从不同角度出发时，需要通过不同的语言文字来表示，比如本来是同一个人，但是单独可以宣说很多功德、过失等不同的特点，同样的道理，三界烦恼随眠中的一切见，均是恶慧的本性，正是为了明确这一点，才在这里单独作了宣说，如此就成了四瀑流、四结合。欲瀑流结合有二十九种，有瀑流结合有二十八种，见瀑流结合则是五类所断中的三十六种恶见，无明瀑流结合如前有十五种。

如果有人说：如此一来，漏也应成了四种，因为它们无有差别之故。

这是有差别的。漏不是除一切见以外单独宣说的，漏的意思是能安置在轮回中，也即漏到轮回中，无有贪等助伴的所有单独见，很显然与安置在轮回中的名义不相符合。

从另一个角度来讲，无明有共同无明和不共无明，如果是不共无明则没有能力安置于轮回当中，必须依靠恶见摄持之后方能成为轮回的因。所以，这里将在漏中没有宣说的见单独宣说，其原因是它与其他烦恼有点不同。或者也可以说，因为众生先有萨迦耶见，依靠萨迦耶见造作各种各样的业，由此转生于轮回当中。

前面讲了为什么无明个别宣说呢？因为它是三有的根本。在这里单独宣说见，因为见在转生轮回中也起非常大的作用，如果没有单独宣说见，仅仅依靠漏

不一定能转生轮回，因为不管我们造什么业都必须有见来摄持。

《自释》和这里的解释稍微有点出入，但这里应该这样解释。也就是说，恶见在轮回中起根本作用，因为未以见摄持的其他烦恼与安置轮回不相合。因此，这里宣说了四瀑流和四结合中与三种漏不同的特点。

这是佛经中讲的瀑流，宗喀巴大师的《三主要道论》里面，说四瀑流是生老死病。有些佛经中所承认的瀑流有烦恼的意思，有时也是指烦恼所产生之果——生老死病，也有这样解释的。佛经中经常对众生的生老死病用瀑流来比喻，为什么呢？因为众生漂泊在轮回当中，就像瀑流中的鱼儿，虽然自己想作主，却无有自由，同样，众生被无明、贪等烦恼控制相续的时候，自己根本得不到自在。

很多修行人也可能有这种体会：每天都想变成一

个很好的修行人，不管是背诵、修行都能精进行持，但有时候在无缘无故当中，自相续中的烦恼开始挣扎不息，自己一点自由都没有，明知道在生烦恼，却实在没有办法应付。这种痛苦就是轮回的自体。大慈大悲的佛陀用他的智慧眼已经宣说了轮回的自体，众生烦恼的本质与众生相续中的各种恶见相连，这其中的关系，在有关的大小乘经典中宣说得明明白白。有时候我们看到佛经中所讲烦恼的特点，与自相续的烦恼非常相符合，这时候也应该对佛陀的功德和智慧自然而然生起极大信心，确实在这个世界上，唯有佛陀才能圆满宣说众生各种快乐和痛苦的因。

丁三、近取：

近取实际也是烦恼的另一种名称。我们经常说近取五蕴，五蕴也叫做近取，但在这里，所谓的近取指的是睡眠烦恼，也有四种。

如是所说及无明，诸近取即见分二，
所谓无明非能取，是故混合而宣说。

近取也有四种，欲近取、我所近取，无明可以包括在里面，又将见分为两种，即前四种见总说为见近取，再加上最后一个戒禁取见近取。

所谓的四近取，即是指欲近取、我所近取、见近取、戒禁取见近取。这里为什么把无明合在一起讲呢？因为无明并不能单独作为能取因，也就是说，无明并未在整个轮回中单独起到执著之因的作用，所以在讲近取的时候，所有的无明与其他烦恼混合在一起宣说。

欲近取：上述的欲望流结合及无明总共三十四种是欲近取。前面无明是单独讲的，这里将无明加上，欲界共有三十四种欲近取。

二、我所近取：有瀑流结合及上界的无明共

三十八种大多数内观，是执为我所的根源，是我所近取。

前面所讲到的近取有没有不具足四种的过失呢？不会有不具足四种的过失，因为见分为两种之故。

三、见近取：三界的前四见合起来，共有三十种见近取。

四、戒禁取见近取：整个三界当中有六个第五见——戒禁取见，是执非道为正道，成了正见的怨敌，并且以历经众多无义的苦行来欺惑在家与出家两方，因而过患极重，所以单独将戒禁取见安立为近取。

确实是这样，在这个世界当中，本来不是正道的认为是正道，这种邪见成为正见的怨敌，很多人借此做各种各样没有任何实义的苦行，欺骗了无数在家人和出家人。由于过患和害处相当大，大慈大悲的佛陀

将戒禁取见安立为一种近取，告诉他们：这不是真正解脱的因，而是轮回之因。所以，虽然前面几个烦恼也很重要，但最关键的就是见；前四种见当然也是非常可怕的，但最可怕的就是最后一种见。

现在的世间人虽然信奉各种各样的宗教，但有些宗教以杀生为主，有些宗教以邪淫为主，有些则以偷盗为主……这样的邪宗邪见，在世间上层出不穷，非常多。他们欺骗了无数的众生，对众生的害处非常大。因此，佛陀单独安立一个戒禁取见为近取，原因也是这样。

现在在座的大部分修行人已经身披袈裟，应该算是趋入佛门了。作为一名佛教徒一定要守持正知正见，如果在见解上没有打好稳固的基础，就像《四百论》里所讲：“宁毁犯尸罗，不损坏正见，尸罗生善趣，正见得涅槃。”慈诚罗珠堪布在《前世今生论》的开头也引用过这个教证，我认为用得非常好。现在

的很多人最关键就是在见解上下功夫，如果在见解上扎下非常稳固的根，无论如何，在今生来世都有解脱的机会。所以，在座的有些年轻人，因为以前在你的思想当中有些习气相当严重，即使在两三年、五六年当中得到了佛教的灌顶，也听了佛教的学问，但是你到了世间上以后，随着时间的流转，自己的见解会不会全部销声匿迹？如果见解已经丢失了，到时候自己也会出现各种各样的戒禁取见，最后自己的所作所为都成为徒劳无义，非常可怕。

有时候凡夫人自己不能做主，应该在诸佛菩萨和上师面前发愿：生生世世当中，最关键的是不要生起恶见；第二个，不要失去自相续中的菩提心。我觉得这两个是修学过程中最关键的，一是自己的见解不要在有生之年当中有损减，二是自己的菩提心不要退失。如果见解已经变了、菩提心已经退失，即生当中的所作所为，不会有任何意义。以前不管出家还是在家，学佛肯定是有功德的，这是不可否认的，但是以

后的前途已经完全失坏，再也没有希望了。因此，所有的修行当中，见解是最关键的。

现在世间当中各种各样的邪知邪见纷至沓来，在面对这些境遇的过程中，自己如果没有稳固的见解，恐怕很容易受影响，自己也逐渐行持戒禁取见，真的非常可怕！所以，佛陀为什么将见分为两种，总的宣讲了前四种见，又单独宣讲了戒禁取见，原因就是这样的。

那么为何与无明混在一起称为近取而不单独宣说呢？前面讲瀑流结合的时候，十五个无明是单独宣说的，为什么这里把所有无明合在一起讲呢？

这是有原因的。由于取后世的缘故为近取，无明不明显，无有助伴单独不能取后世。无明有不共无明和共同无明，共同无明是指无明混杂在贪心、嗔心等烦恼当中，也就是烦恼中有无明的成分，若未与烦恼混杂在一起，不能单独取后世，所以在这里混合而

说，并未单独安立。

以上讲了佛经中所宣讲的异名，下面解释彼等词义。

丁四、解释彼等之义：

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

颂词中说，什么叫做随眠呢？在讲随眠品的第一天也给大家讲过，所谓的随眠是非常细微的意思，很隐秘，我们相续中随眠烦恼的种子或习气，很不容易了知，它们会依随“系”和“得”而相联，通过两种方式随增，所以叫做随眠。这里随眠中的“随”就是随着的意思。自己睡懒觉的话，怎么样讲课都是听不到，自己隐藏在被窝里面，烦恼也是这样，一般在外面不明显，而是睡在自己的身体或者“自己的床

上”，这叫做随眠。由于具有安置于轮回和能漏于轮回，以及能粘等几种作用，取名为漏等名称。

若问：为什么这些烦恼称为随眠呢？原因是这些烦恼不是色法，这是第一个条件，有部宗认为所有的随眠烦恼都不是色法，并且是心所的本体、难以通达、极为细微隐蔽。

大家都知道，想要认识烦恼真正的本体，通过现在的科学、心理学等是没办法的，只有通过学习大慈大悲佛陀的教言，才能通达烦恼的本体。一般人没有深入细致研究，根本不能通达。

又由于从无始时以来就与得绳相联¹⁰²，连续不断，通过所缘与相应的方式增长，如果未断除种子，则再度在相续中辗转跟从。也就是说，未以出世间智慧断除随眠的话，自相续中一直会接连不断地跟随，

102 这是有部宗不同的观点，众生相续中的烦恼，不管是未生法还是已生法，都是以系和得相联的。

因而称为随，由此缘故称为随眠。

按理来讲，解释随眠的颂词放在本品第一个颂词可能好懂一点，但是世亲论师可能写到这里的时候，突然想起：我写了半天随眠，到底随眠叫什么……然后在这里作名词解释……可能是这样。

下面解释佛经中宣讲的几种烦恼的不同名称。

若问：为何这些烦恼称为漏等呢？

以这些烦恼能安置在轮回中，或者从六处的伤口中能漏到轮回中，从而称为漏。“漏”就是指有漏法，依靠有漏法让众生停留在轮回当中，或者说众生一直不停地在外六处、内六处的伤口中，无有自在，从这个角度称为漏。

能冲到后世，故称为瀑流。瀑流是用水流的比喻来宣说的，将上面的东西可以冲下去，众生依靠随眠烦恼直接冲到后世去，这个角度来讲是瀑流。

能与后世粘连在一起，因而称为结合。烦恼也可以叫做结合，为什么呢？如果没有断掉烦恼，它会直接把你粘到后世去，所以也叫做结合。

由于能取受轮回而称为近取，这些即是漏等名称的定义。近取，也就是自己取受轮回。

丙二（论中所出现之异名）分二：一、略说；二、广说。

前面是《长阿含经》等经典中所讲烦恼的异名，下面讲《对法七论》中所讲烦恼的异名。

丁一、略说：

此等亦分为结等，故复宣说有五种。

这些随眠有结，以及“等”字包括的缚、随眠、随烦恼、缠，因而经与对法论中也有分类说五种的，

下面会有广说。

第 114 课

克主杰的十大誓言里面说，哪怕听四个偈颂以上，也要以菩提心来摄持。所以每天早上听经的时候，大家应该以菩提心摄持。不管听哪一位上师讲经的时候，发一个菩提心极为重要。

《俱舍论》当中，前面讲了随眠在经中提到的各种名称，比如漏、瀑流、结合和近取，下面继续讲第二个问题，论中所说随眠的各种异名。

丁二（广说）分四：一、结；二、缚；三、随烦恼；四、缠。

戊一（结）分三：一、九结；二、五顺下分结；三、五顺上分结。

己一、九结：

依靠下面讲的九种结烦恼，让我们与轮回结上缘，始终结在轮回当中，不能脱离，依靠这些烦恼，自相续一直无法摆脱染污之法。也就是说，与烦恼结上一种很古老、很坚定的缘。烦恼经常有结的含义，比如《入中论》讲到第一地菩萨要断除三结，所以，结也有烦恼的意思。如同绳子打结，在相续中以烦恼打上结，令自己不能顺利获得解脱。归根结底，全部是烦恼的意思，但是，大慈大悲的佛陀在不同经典中，用不同的名词表示众生相续中的随眠烦恼。

**实体与取相同故，安立见取之二结，
二唯不善自在故，嫉悭单独称二结。**

这里讲到贪心、嗔心、慢心、无明、见和疑惑六种根本烦恼，在此基础上加上取结——这里的取不是十二缘起当中的取，而是指五种见当中的见取见和戒

禁取见，再加上嫉妒和吝啬，共有九种结。

九种结当中，见结指总的见，也即五种见中的前三者；取结则指后二见——见取见和戒禁取见。那么，这里提出一个问题：九结当中将前三见作为一个结，后二见也安立为一个结，为什么不把五见算为一个结呢？

颂词当中专门对此作了回答，这是有原因的。什么原因呢？一是实体相同之故，二是取相相同之故。

那么，嫉妒和吝啬本来是十缠当中的，为什么会在这里单独安立为结呢？因为此二者唯一是不善，而且是自在而生的。正是因为这两个原因，将嫉妒和吝啬安立为两种结。

颂词中对九种结里面其他几个没有一一解释，只讲到了这两个问题，为什么提出这两个问题呢？下面再给大家介绍一下。

结有九种，大乘的一些论典，如《辨中边论》¹⁰³当中说，为什么将烦恼称为结呢？因为会障碍解脱。其中将这方面的道理讲得比较清楚。我们也学过《弥勒五论》的很多论典，大家应该心中有数。总的来讲，大乘和小乘都承认这些烦恼的不同名称，因此我们不要认为：《俱舍论》当中讲的内容，对于修学大乘和无上大圆满的人来讲没有必要，学习这些十缠、九结等都没有必要。不能这样想，为什么呢？大慈大悲的佛陀在不同的大小乘经典中，宣说了很多烦恼的名称，我们在解释的时候，有时候用缠来表示，有时候用结合来表示，有时候用漏来表示，有时候用结来表示……我们应该善巧名言，这对求学者通达广大如海佛经里的种种教义，是最好的一种途径。如果是不善巧名言、愚昧无知的人，则自相续无法通达广大如海佛经里的各种教义，因此大家应该明白这方面的道理。

103 《辨中边论》：九种烦恼相，谓爱等九结。初二障厌舍，余七障真见，谓能障身见，彼事灭道宝，利养恭敬等，远离遍知故。

结有九种，即贪、嗔、慢、无明、见、疑六种根本烦恼，再加取结，嫉妒结与悭吝结。其实每一个后面都可以加上结，如贪结、嗔结、慢结、无明结……

《自释》里面就全部加上结来讲的。九种结当中，见结是指五种见中的前三种——坏聚见、边执见、邪见，取结则是指五种见中的后二种——见取见和戒禁取见。九结中的嗔心、嫉妒、吝啬只是欲界的障碍，其他六种则是三界的障碍。这些内容在《辨中边论》当中都讲过，其中对于九结在三界中如何障碍解脱的方式宣说得比较详细。

这样的话就出现了一个问题，在九种结当中，五种见没有合在一起来说，而是将前三见作为一个结，后二见也作为一个结，如此单独宣说的原因是什么呢？

这是有原因的。颂词中说了，有两种原因，也即前三见和后二见的实体相同，取相也相同。首先是第

一个原因，为什么说前三见的实体和后二见的实体相同呢？

第一个原因是实体相同，前三见与后两见同样有十八种实体，其中前二见——坏聚见与边执见，在欲界中是苦谛的两种见断，在上界也各是两种见断，三界共有六种；邪见在三界当中各有缘苦集灭道的四种见断，如此一来共有十二种，因此前三见总共有十八种，这是从所断方面来讲的。后二见也同样有十八种，其中第四见取见在三界中各有缘苦集灭道的四见断，三界共有十二种；第五戒禁取见在欲界有缘苦谛、道谛的两种见断，在上两界也各是两种见断，三界共有六种，因此后两种见共有十八种。

第二个原因是取相同，取相怎么相同呢？前三见作为所取相，可以作为见取见和戒禁取见的对境，如在相续中生起邪见，戒禁取见缘此邪见而执为很殊胜，并在实际行动中如此行持；见取见也是执前三种

见为殊胜。后二见同是能取，因而将戒禁取见与见取见二者除见结以外单独宣说。

所有的缠中，嫉妒与悭吝二者单独称为结的原因是什么呢？

原因是这二者完全是不善业，不要说善业的成分，连有覆无记法的成分也是没有的。只要有嫉妒心，相续中必定会生起诸多不善之法。有些道友也是嫉妒心特别强，其他人稍微有一点优点，心里马上闷闷不乐，这种行为有没有一点善的成分呢？肯定是没有的。有没有无记的成分呢？无记的成分也是没有的。为什么把它作为结呢？因为心里有疙瘩，会形成一种结，一直想不通，因此完全是不善业的。

并且此二者是自在而起的，所以，嫉妒与悭吝在八种缠以外单独称为二结。嫉妒心和悭吝不需要依靠其他烦恼而生起，前面第二品讲过，嫉妒心和悭吝属于小烦恼地法当中，不与其他心所相应，有一种独特

的体性，自然而然增长，因此这里说“自在而起”，不是依靠其他外缘引起的。有些人对法布施也有一些悭吝心，比如别人问他一个问题，自己明明知道，但是害怕别人知道，对法有种悭吝心。还有些人对财产有悭吝心。

上面总的讲到了九种结，这里面也可以分为五种顺上分结和五种顺下分结。首先讲五种顺下分结，什么是顺下分结呢？

己二、五顺下分结：

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

五种顺下分结，是指坏聚见、戒禁取见、欲贪、怀疑、害心五种。它的作用是什么呢？其中两种结会

让众生无法离开欲界，其余三种，则令众生即使离开欲界，也会再次返回到欲界中——虽然离开欲界转生到色界、无色界，但是“令复返回”。有些经中只讲到断除三结才能获得预流果，是有原因的，以门类和根所摄的缘故，安立为三——坏聚见、疑惑和戒禁取见。

世亲论师在这里用一人行道的比喻来说明安立为“三”的道理。如同一个人行道，首先自己并不愿意去，后来不得已前去，又在中途迷路，对道路生起怀疑，这些都会成为到达目的地的障碍。因此，以“不欲前往”“迷路”“于道生疑”这三种比喻，说明了断除坏聚见、戒禁取见、疑惑才能获得预流果的原因，这是世亲论师的观点。总的来讲，戒禁取见、坏聚见、疑惑全部是障碍解脱的根本，因此经论中只讲到了上述三种结。

顺下分结有五种，即坏聚见、戒禁取见、怀疑、

欲贪、害心。这些为什么叫顺下分呢？因为三界最下等的是欲界，依靠这些烦恼，欲界当中不能顺利获得解脱，与它随顺，由此得名为“顺下分”。欲界与上二界比较起来，非常下劣，为什么这样讲呢？因为欲界包含三恶趣，烦恼非常粗大，心不寂静，随时会产生各种各样的烦恼，比上二界下劣，而且依靠这五种烦恼随顺欲界，无法从欲界当中得到解脱。

五种顺下分结均与欲界相合，其中欲贪与害心可以起到不离开欲界的作用，《自释》里面说¹⁰⁴，此二者就像监狱里专门看守犯人的狱卒一样，只要相续中有欲贪和害心，就无法从欲界当中离开，就像监狱的犯人一样；以坏聚见、戒禁取见、怀疑三者，虽然能转生到上界，但又会使其返回到欲界，如同监狱里面的犯人已经逃脱了，但是又被抓回来一样。佛经中说：依靠断除这三种烦恼可以获得解脱。

104 《自释》：论曰。何等五。谓有身见戒禁取疑欲贪嗔恚。何缘此五名顺下分。此五顺益下分界故。谓唯欲界得下分名。此五于彼能为顺益。由后二种不能超欲界。设有能超由前三还下。如守狱卒防逸人故。

大家如果精通了《俱舍论》，以后学习《弥勒五论》等其他经典就不会很困难。所以在学习的过程中，千万不要半途而废。有些人刚开始的时候，很精进，每天都在研究《俱舍论》，可是现在经常觉得：我可能不是学《俱舍论》的根基……所谓的根基不是自己定的，每个人对每一种法都应该有非常殊胜的感觉，这样才能对自己有利。因此，有些人自己把自己的根基固定下来了，这是不合理的。实际上，真正了知一切众生的根基是佛陀十种智力之一，类似“我是修大圆满的根基”或者“我只是念咒语的根基”之类的想法，做一些自我安慰倒也可以，但是成为给自己开脱的一种方法的话，是不是有点可惜？

现在很多人算是比较年轻的，智慧也不是那么愚笨，正在闻思修行的过程中，偶尔自我安慰一下也可以，就像病人对自己有一个安慰，会觉得舒服一点，但是我希望你们不要随着别人的语言跑。有些人说：“你不要学《俱舍论》……我也不学，我们去学马头

金刚，嗯啊啊啊……肯定很殊胜！”以前很多大成就者修马头金刚之后，也会发出马的鸣叫声……但有时候人的想法变得特别快，自相续中连出离心和菩提心都没有，然后听别人说要修马头明王，就对其他人也说：“《俱舍论》是小乘法，应该修马头明王。”修马头明王也可以，但最好是打好基础，不要简简单单地什么事情都不详细分析，不然到时候自相续很可能会生起邪见。因此，最好是通过这些道理来详细分析，否则，对佛教的每一个道理如果没有生起信心，恐怕自己的见解不一定稳固。

我想大家每天学习《俱舍论》，当然是很困难的。格鲁派和宁玛巴一般是在一年两年当中不断地研究，但我们现在基本上半年当中就要全部学完，的确是有一点困难。但我想：只要功夫深，铁棒磨成针。没有什么很大的困难，是吧？！

若问：预流果不是已经断除了五见与怀疑，为何

经中说唯有断除坏聚见、戒禁取见与疑结三者，才能获得预流果呢？

此处所说的佛经指《大名经》和《摧毁三千经》两种经典，《俱舍论大疏》里面是有的。《摧毁三千经》里面讲了很多咒语，很多人认为这部经是密宗行续部里面的一部经典，但《俱舍论大疏》里面也引用过这个教证。

《摧毁三千经》和《大名经》中讲了什么呢？断除坏聚见、戒禁取见和疑结的话，可以获得预流果。那么，为什么这里说要断三种结以后才能获得预流果呢？

这只是从门类相同的角度来讲的，另外，三种结是烦恼的根本，只要根本断了，其他的烦恼也可以间接断除，并不是说预流果的所断只有这三种结，除此以外再没有其他结，不是这个意思。

关于这一问题，有两个原因：

第一个原因是，因为直接宣说断除了第一门的坏聚见、前后两门类的戒禁取见、四门类的怀疑三者，间接也能了解断除第一门类的边执见、四门类的邪见与见取见，门类相同之故。

所谓的门类相同，比如坏聚见和边执见是门类相同的，为什么呢？坏聚见将五蕴认为是我和我所，边执见则认为五蕴是常有或者断灭的，此二者是相同门类；坏聚见和边执见都是只缘苦谛，在其他的道谛、灭谛、集谛里面，都没有坏聚见和边执见，此二者门类是相同的。因此本论说，坏聚见如果断除，依靠坏聚见而产生的边执见自然而然会断除，门类相同的缘故。这是第一门类。另外，邪见与见取见，跟怀疑一样，在苦集灭道见断中都存在，属于四门类，如果怀疑断除的话，邪见与见取见与其门类相同的缘故，也可以很容易断除。

因此，这里面只提三个烦恼——坏聚见、戒禁取见、疑惑三者就可以，如果坏聚见已经断了，与它门类相同的边执见自然而然会断除；如果断除了怀疑，与它同门类的邪见和见取见也很容易断除。《大名经》里面，之所以只提三个烦恼，不提其他烦恼的原因，就是门类相同的缘故。

有关经论中烦恼的异名这一部分，《自释》里面一点都不广，好像世亲论师认为这些内容很容易。但是《俱舍论》里面没有特别简单的内容，像《大圆满前行》和《入菩萨行论》那样，肯定是没有的，《俱舍论》特别难懂，只不过学习过这部论典以后，再看《大圆满前行》等其他论典，可能会觉得很容易，因为难的已经学过之后，其他的论可以轻而易举地了解。所以，藏地很多高僧大德，或者有智慧的人，特别喜欢学习一些难的东西，特别简单的不太愿意学，原因是什么呢？因为每天在特别困难的内容上下功夫，其他比较简单的问题可以轻而易举地解决。但是

有些比较胆怯、没有胆量的人，每天只想修一点简单的法、念一点观音心咒就可以了，“嗡玛呢巴美吽、嗡玛呢巴美吽……”，这样也可以，但大家还是要学一点比较难的，不要整天都是……

前面讲到的次第，你们再看一下。意思是第一门类的坏聚见、前后两门类的戒禁取见和四门类的怀疑，这三者已经断除，间接可以了知，第一门类的边执见、四门类的邪见和见取见都可以断除。

通过宣说断了这些，而说明见断的贪等也已断除，因为贪等缘彼等而是其有境之故。断除了上述三种烦恼，其他的贪等烦恼也会断除，因为贪等都是缘这些烦恼而产生的，比如对自己的邪见产生贪心、产生嗔恨心等等，因而三结能包含一切见断门类。

《入中论》里面的三结也是这三个结——萨迦耶见、怀疑、戒禁取见，萨迦耶见就是指坏聚见。所以，大乘也应该是这样承认的，得地的时候断除这三

结。

第二个原因是，由于边执见的根本是坏聚见，见取见的根本是戒禁取见，邪见的根本是怀疑，因此三结能涵盖一切根本，直接宣说断除所有的根本，间接可以懂得断除根本所属者，所以只是宣说了断此三种。

阿阇黎世亲论师承许说：例如，不愿意到别的地方去、迷路与对路途有疑虑，乃至存在这三种违缘期间不会去往其他地方。往生极乐世界也是这样，有些人不愿意往生，所以不会去祈祷；有些人对往生充满疑惑：会不会往生？一直很怀疑；有些人虽然想往生，但是祈祷往生的并不是阿弥陀佛刹土……听说阿弥陀佛在美国那边，因为在西方……他已经迷路了，认为极乐世界就在娑婆世界当中，这种想法都是不合理的。同样的道理，对于趋入解脱，以坏聚见而有我与我所，从而担忧断我，所以害怕解脱不愿趋向；由

于有戒禁取见，依靠外道的邪师说法，导致自己已经迷路了；对解脱产生怀疑，有这三种能障的缘故，不能获得解脱。如果断除了这些，说明趋至解脱无有障碍，因此从最主要的角度说了只断除三结。

断除三结方面，萨迦派和格鲁派也有一些不同观点，《入中论》《中观四百论》当中都会讲到，希望你们好好地去理解。在大乘当中，这三结是必须断除的，如果没有断除，圣者的智慧无法得到。

己三、五顺上分结：

顺上分结亦有五，色界无色界所生，
二贪掉举慢无明，令不超离上界故。

顺上分结指的是色界和无色界所生的两种贪，还有掉举、无明和我慢，这五种烦恼令众生不能超离上二界，获得解脱，而获得阿罗汉的时候，所有的顺上分结和顺下分结全部会断除。

经中所说的“五种顺上分结”，即指色界与无色界所生之贪是行于这两界的主因，分开有两种，其余每一种算为一，即掉举、我慢与痴。为什么叫顺上分结呢？此等皆能起到不离开上界的作用。为什么叫顺上呢？跟欲界比较起来，色界无色界的禅定是寂静、微妙的，烦恼微小，没有恶趣，处于善界的区域，等等，有很多功德，与解脱趋近，因此称为顺上分结。总共有五种。如果有了这些烦恼，不能离开上二界，不能获得阿罗汉的果位。

第 115 课

《俱舍论》第五随眠品当中，现在讲佛经和论典里面所说烦恼的各种名称和种类。佛经里面烦恼的各种名称已经讲完了，这里讲论典中有关烦恼的不同种类，前面已经讲了五顺上分结、五顺下分结，总的九种结也已经讲完了。下面讲缚，烦恼也经常称为缚。

戊二、缚：

因以苦乐舍三受，安立贪嗔痴三缚。

众生相续中有苦、乐、舍，前面第一品、二品中已经介绍了苦受、乐受，还有等舍的受，有三种受。依靠这三种受，自相续会产生什么呢？产生贪心、嗔

心、痴心。也就是说，依靠乐的感受，会在相续中产生贪心；依靠苦的感受，会出现嗔恨心，然后去打架、吵架；依靠不苦不乐的等舍受，会产生愚痴之心。这三种就叫做缚。

为什么叫缚呢？比如蚕自己吐丝，将自己的整个肢体全部束缚、捆绑，同样的道理，依靠贪心、嗔心、痴心这三种烦恼，已经将众生的相续捆绑了。

缚有多少种呢？有三种，即从与苦受、乐受、舍受相应的角度次第增长贪嗔痴，从而令众生被束缚在轮回当中。

《法施比丘请问经》中也说：依靠乐受增长贪心，依靠苦受增长嗔恨心，依靠舍受增长痴心。佛经中也讲了，依靠三种受会产生三种烦恼——贪嗔痴。但是不是所有的嗔恨心和贪心，都是依靠痛苦和快乐产生呢？对自相续来讲，一般是这样的，但也有一些特殊情况，比如自己的怨敌得到快乐的时候，自己会

生起嗔恨心；看到怨敌感受痛苦，便会生起贪爱之心：“我的怨敌今天已经遭到了如何如何的痛苦，肯定会家破人亡……”自相续当中非常高兴，这种情况也是有的。那是不是依靠等舍一定会增长痴心呢？痴心会不会依靠其他受来增长呢？满增论师在有些讲义里面说：痴心跟舍受的本质比较相应，痴心与其他烦恼不太相同。以上讲了三种缚。

实际上，我们经常说众生被贪嗔痴所束缚，在轮回当中的众生，被称为具一切缚的凡夫者，有些佛经中也说“具一切缚”，意思就是说，在轮回当中，对贪心、嗔心、痴心无有丝毫损害而被捆绑的人，就叫做具束缚者。有时候具一切束缚的众生就是指凡夫，因此，贪嗔痴在有些经中用“缚”来代替，具有贪嗔痴的补特伽罗就是具缚者。

戊三、随烦恼：

所谓根本烦恼外，染污心所之行蕴，
一切均称随烦恼，彼等不应称烦恼。

这里所谓的随烦恼指的是什么呢？除了前面讲到的六种根本烦恼以外，具有染污心所的行蕴。也就是说，相应行和不相应行当中的相应行，由于与其他心和心所相应，所以叫做随烦恼。

麦彭仁波切《智者入门》，以及《大乘阿毗达磨》里面都讲得比较清楚，大乘一般讲二十种随烦恼。意思就是说，染污心所之行蕴，由于相应根本烦恼而起，所以叫做随烦恼，它们不应该称为根本烦恼。

所谓的除了六种根本烦恼以外，其他的染污性心所行蕴所摄的烦恼是指什么呢？也就是与根本烦恼接近存在的随烦恼，有些与痴心相应，有些与嗔恨心相应，有些与贪心相应，因此是随着根本烦恼而起的。都有哪些呢？十缠、六垢、放逸、懈怠及不信共十九

种。

随烦恼，应该以这种方式承认是可以的。《俱舍论》里面把随烦恼安立为多少种呢？应该是十九种，大乘讲到二十种。这里十缠加上六垢，后面加上放逸、懈怠以及不信——对上师三宝无有信心，都是随烦恼里面包括的，总共有十九种。这里的说法也许和第二品里面所讲的烦恼分类有点不相同，你们方便的时候看一下。

《杂事律》中宣说了不喜、打呵欠等二十四种。这二十四种在《俱舍论大疏》里面是有的，但有些不太好懂，比如说忧愁、苦受、意苦受等等，这些在《俱舍论大疏》里面都有。当时我想翻一下，但是后来没有时间翻，方便的时候再看一下。总的来讲，《杂事律》里面是有的，《自释》当中没有提。

这些之所以不能称为根本烦恼，是因为它们不是根本之故。在社会上也是这样，主要的领导和普通

的平民有一些差别，一切烦恼当中最根本的就是所谓的贪嗔痴等六种随眠，其他相应根本烦恼而起的随烦恼，虽然有时生起也需要忏悔，但它们并不是根本的烦恼，因此不能称为根本烦恼。

戊四（缠）分二：一、真实宣说缠；二、旁述。

己一、真实宣说缠：

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

缠总共有八种，无惭无愧——第二品已经讲了它们的作用和本体，还有嫉妒心、慳吝、掉举、悔心、昏沉、睡眠。一般大乘唯识宗以上都承认八缠，小乘有部宗再加上忿和覆两个，共有十种缠。

悭吝和嫉妒，结当中为什么单独宣说此二者？前面专门有个辩论。对于缠，人们也经常认为，烦恼一直缠着我、病魔一直缠着我、毒蛇一直缠着我……世间上也有这样的。所以，缠的含义来讲，实际是指众生不能获得自在。

十种缠是从哪些根本烦恼中产生的呢？无惭、掉举与悭吝皆是由贪心中产生；“覆有诤”，“覆”是有争论的；无愧、昏沉、睡眠三者是从无明愚痴当中产生的；悔则是由怀疑中产生的；忿和嫉妒由嗔恨心中生起。这是从产生的因方面来讲的。

能缠缚在轮回的囹圄中，或者这些如果存在，就会引起恶行，因此称为缠。所谓缠的本意应该是这样。我们经常翻阅佛经的时候，有些烦恼没有直接提，而是用缠来表示，比如具有缠缚者，把缠和缚结合在一起，意思是说具有烦恼的人。藏文和汉文有点差别，汉文当中经常说缠着不放，但藏文当中这种说

法比较少，但是汉文经常用缠，比如说这个病缠着我很多年了、有一只狐狸一直缠着我、某某人一直缠着我等等，实际上也可以说，嗔恨心缠着我、贪心缠着我、嫉妒心缠着我……真正的十缠里面，比如睡眠缠着我、昏沉缠着我、舍不得给予的吝啬心缠着我，始终没有自由，因此称为缠。

数量决定八种，其中戒律的违品是无惭、无愧，如果无惭无愧缠着你，戒律方面肯定不会重视，有惭愧的人守持戒律很严谨；利他的违品有嫉妒、悭吝，如果一个人相续中有嫉妒心，就不会看到他人的功德，有吝啬心就不会以法或财来布施众生；智慧的违品是掉举、悔心，如果有了掉举和悔心，智慧始终无法增上；戒定慧三学里面，定的违品是昏沉、睡眠。

现在我们早上讲课，我怀疑有些人可能在课前念诵的时候一直在享受睡眠，这样实际是浪费自己的生命。我觉得早上念诵这些仪轨很重要，尤其是发一

个菩提心，在一天当中都会用这样的发心摄持，每天都是念诵这样的仪轨，这是比较难得的机会。以前上师在的时候，十点钟大家集中在一起念《普贤行愿品》，有发心的机会。现在有些人已经把早上发菩提心的机会还给“睡眠老人家”了……我想这些人单独不一定会发心，我们一起发心的时候他都不念，等一会吃过早饭以后：“喇嘛多杰怎巴钦波南达（诸位大金刚持上师）……”会不会念呢？有点怀疑，不一定念。早上跟大家一起，与闻法相联的这种共同发心，还是有很大功德。因此，睡眠真是定学的一种违品，也是闻思的违品。

以上讲到八种缠。按照有部宗的观点，加上忿与覆，承许有十种缠。这里每一种缠的自体，在第二品里面已经讲了，这里不用宣说。

若问：如果随烦恼中的十缠是根本烦恼的等流果，那么它们是以什么根本烦恼产生的呢？

由贪产生无惭、掉举与慳吝，原因是，对自己的法贪执而不敬他法，因而产生无惭；贪执外境色声香味等种种欲妙而使心放荡，由此出现掉举；贪执我的资具等财产、我的法，不愿意给予众生，这就是慳吝，这三者主要从贪心当中产生。当然，在分析心所的过程中，也会有其他烦恼产生，但这里是就主要而言的。

有些论师认为，覆也是由贪心中产生。所谓的覆，大家都知道，自己本来有一些过失，但是却隐藏不露。有些人认为这也是贪心产生的，因为担忧失去利养的缘故。覆就是隐瞒自己的过失，害怕显露自己的过失以后得不到利养，因此是贪心当中产生的。也有些论师说它是由无明中产生的，为什么呢？这个人太笨了，自己的有些过失不愿意说出来，本来实事求是地告诉别人是有利的，可是依靠一种愚痴心，产生了覆心所。还有些尊者说是从了知出现的过患之贪与不知过患的无明二者中产生，也就是说，既有贪心的

一部分，也有无明的一部分，从这两种烦恼当中产生。对此相互辩论，众说纷纭。

对于这个问题，《自释》当中没有解释，覆到底是从愚痴中产生的，还是从无明中产生的……并没有说。但是《俱舍论大疏》里面说，应该是覆从无明当中产生比较合理，这可能是从广义来讲的，因为所有烦恼都是从无明当中产生的，覆也是从无明当中产生的。颂词中说“覆有诤”，覆这种随烦恼缠有各种争论的原因，这里已经讲了。

无明中产生昏沉、睡眠、无愧，因为明了而入所缘者无有昏沉与睡眠之故。入定时必须明了所观的境界，比如观想一尊释迦牟尼佛的佛像，首先要清晰明了所缘佛像，这一点必须是在无有昏沉和睡眠的情况下才能做到，如果昏沉和睡眠出来了，说明还在无明当中。又由于不了知罪业之果是痛苦，而不畏惧罪业，产生无愧。睡眠和昏沉是无明当中产生的，什么

样的无明呢？比如认为：这样睡下去是可以的，睡一天是多么香的。尤其是春天，有些喇嘛认为，春天如果喝一点酸奶，两天两夜醒不过来也是可以的，非常舒服。如果你是这样认为的，这就是一种无明，不知道人身这么难得……在这方面根本没有考虑，这是从无明当中产生的。

怀疑当中产生悔心不善。为什么呢？因为对于善果是安乐心生怀疑，从而对行善生起悔心之故。一般悔心是指做了善事以后生起后悔之心，这实际是从怀疑当中产生的。比如我以前学的法有没有功德？闻思到底会不会有功德？背诵有没有功德……浪费时间吧？！不如不背诵好一点……自己相续中生起一种后悔心，这都是由怀疑当中产生的，这里面也有愚痴的部分，但这里从主要的因来讲的。

忿与嫉妒是由嗔之因中产生，原因是由嗔心引发而产生恼心，称为忿怒；对他者的圆满心烦意乱，无

法忍受，就是嫉妒。

己二（旁述）分二：一、六垢；二、法之差别。

庚一、六垢：

这里面讲的六垢和《大圆满前行》中讲的六垢是不同的，这里面主要从随眠的角度来讲，《大圆满前行》当中是讲闻法过程中的六种垢染。

此外烦恼有六垢，谄诤骄恼恨与害。

诤与骄二由贪生，恨与害则由嗔生，

恼由见取中所生，谄由邪见所引生。

什么叫做六垢呢？颂词中讲到谄、诤、骄、恼、恨、害六种。其中诤和骄，实际是由根本烦恼贪心中产生，恨与害则由嗔心中产生的，恼由见取见中产生，谄由邪见中产生。

此外，如同身体有污垢一样，根本烦恼中产生的

垢染或随烦恼有六种，即诤、谄、骄、恼、恨、害。这些是由哪种根本烦恼中产生的呢？

诤和谄，前者是自己本来没有功德却认为是功德，后者则是把自己本来具有的过失隐藏起来。前面第二品中主要是从功过方面来分析的。

诤与骄是由贪中产生的。为什么从贪欲中产生呢？因为担忧失去利养等而作诈现行为，本来自己没有什么功德，但是害怕失去利养而作诈现行为，这是诤的定义。对于自己的法，不管对人还是财，如名声、相貌等，觉得自己很了不起，有一种骄傲的心生起。前面慢和骄是分开讲的，所谓的骄，是在外面不宣扬，但心里一直认为自己名声如何如何、青春美貌等等，这叫做骄。这是由贪心产生的。

恨与害由嗔心中产生，原因是于对境生损害心。“恨”是指把以往的矛盾一直放在心里；“害”，内心生起一种加害之心。所以，这两种都是从嗔恨心中

产生的。有些金刚道友真的要注意，我们现在很多人能够原原本本地如法行持是有点困难的，但有些金刚道友始终对有些人有看法……包括对一些说法上师，始终觉得这个人很坏。有些人确实不太如法，在学院当中也可以看得出来，有些人在闻思修行各方面非常不错，但有些人，即使上课也是今天听、明天不听……今天堪布在课堂上批评了，就老老实实两天，可能最多三天，再看他的时候，习气烦恼又出来了。但是我们最好是自己住在清净境界里面，对其他人应该观清净心。观清净心是密宗当中非常重要的一件事情，如果始终心里有一种恨，口头上也经常说：“这个人经常恨我，对我有看法……”这样怀恨在心是不太合理的，大家应该注意。

恼由见取见中产生。为什么呢？因为将自己的见解执为殊胜而对他见生起损恼心之故。“恼”，不管是见解还是所做的事情，总是对别人的见解或所作所为有一种不满，这叫做生恼心，这是由见取见中产生

的。见取见实际是非理的一种见，就像前面所讲的一样，有些人认为自己所做的是对的，但实际上全部是见取见，这种是不合理的。

谄是由邪见引起，由于对业因果持邪见，导致恶心不断、虚伪狡猾的缘故。

庚二、法之差别：

其中无惭与无愧，昏沉睡眠掉举二，
其余则是修所断，自在如是一切垢。

哪些是见断？哪些是修断呢？上面所讲的十种缠里面，无惭和无愧，还有昏沉、睡眠、掉举五种，有见断的部分，也有修断的部分。颂词中的“二”指的是见断和修断二者都有。十种缠里其余五个则是修断，因为它们是在自在性的，六垢也同样属于修断。

若问：十缠中哪些是见断，哪些是修断呢？

十缠中的无惭、无愧、昏沉、睡眠、掉举五种与见断修断二者相应，原因是无惭无愧与所有的不善法相应，昏沉、掉举二者与一切烦恼相应，睡眠与欲界所有的意相应。一般见断是在分别念群体中产生的，也是内观的，而且这五种烦恼中，有些跟所有不善法相应，有些跟一切烦恼相应，有些跟欲界所有的意识相应的缘故，既是见断也是修断。

除了这五种以外，由随烦恼缠所摄的嫉、慳、悔、忿、覆，并不是直接或间接对真谛起颠倒执著，因为直接或间接对真谛颠倒执著是指见断，而这五种并不是直接或者间接去颠倒执著真谛，并且是趋入对境自之法相等，因而唯一是修断。它们又是具自在性的，因为不观待贪等其他烦恼自己取境之故，也就是说，在生起悔心或者忿怒心等的时候，不观待贪心等其他烦恼，自然而然产生。仅与无明相应，也是由于愚痴而不取境。所以说，随烦恼嫉妒等既是修断又是自在性的。

同样，六垢也都是修断并是自在性的。

第 116 课

《阿毗达磨俱舍论》当中，总共分八品。现在正在讲第五随眠品，这里主要讲轮回的因——根本烦恼和支分烦恼，所以此处的随眠，指的是根本烦恼和支分烦恼。“随眠”可能有两种解释方法，在此处讲随眠品的时候，随眠包括根本和支分的所有烦恼；一般来讲，随眠可以解释为支分烦恼。前面已经讲了一些随烦恼，随烦恼与随眠烦恼也有点差别。

前面讲到缠分真实宣说十种缠和旁述两个问题。第一个问题，有部宗承认的十种缠已经讲完了，这里讲旁述。旁述也分两方面——六种垢染和法之差别，法之差别当中已经讲了一部分，现在继续讲下去。

前文讲到无惭、无愧、昏沉、睡眠、掉举，既是见断也是修断，其他烦恼只是修断，有一种自在性。为什么叫自在性呢？因为它与无明相应，无明带有一种愚痴性。贪心、嗔心等，是一种固定性的烦恼，其他烦恼——嫉、悭、悔、忿、覆，因为不观待贪等烦恼，自在而起，所以是自在性的。六垢也是如此，不但是修断，而且也是一种自在性，在取境方面与其他烦恼有所差别。前面在这方面作了一些分析。

有些人可能会想：对于十缠等作分析有什么作用呢？要了知，大慈大悲的佛陀对我等恶劣众生宣说这些法门，是相当有必要的。有什么必要呢？在我们相续当中经常会产生六垢或者十缠、三缚等等烦恼，在出现这些烦恼的时候，通过智慧宝剑可以断除其根本。也可以说，通过智慧剖析每一种烦恼的性质，以及它与哪种烦恼相应，它的对境是什么、分为哪几类，或者每一种烦恼的作用……对于这些方面一一分析清楚，在断除烦恼方面会具有相当大的重要意义和

作用。

众生的根器千差万别，佛陀转八万四千法门的目的也在于此。有些所化众生刚开始对闻思很有兴趣，到达一定时期，可能不知道闻思的目的是什么？闻思的方向是什么？最后为自己找一个借口开脱，这种现象是非常不好的。因此，不管学习哪一部论典，一定要有信心、要精进，这样才会有一定的收获。如果自己没有信心，哪怕即身成佛、大圆满直指心性……对你说一百遍也不一定起到作用。

在闻思的过程中，会牵涉到中观、因明、俱舍，甚至大圆满续部如《普作续》等内容，但是在自相续中可能没有得到一个真正有利的法。因此，在闻思过程中要炼根，自己以前是钝根，现在要通过修炼转变为利根；以前自己的信心、精进等始终提不起来，现在通过修炼要转变过来。希望大家在闻思修行过程中，千万不要放松，一直分别“这是我需要的、那个

是我不需要的”，觉得不需要的就舍弃，这种闻思态度不太好。当然，要接受最甚深的窍诀，并且牢记在自己心间，这是非常重要的。

欲界不善三者二，彼上则为无记法。

欲界一禅有谄诳，梵天欺惑马胜故。

昏沉掉举骄三界，余者唯由欲界生。

一般来讲，欲界当中有七种缠和六垢，全部是不善业；其余三种缠也可以无记法和不善法的方式来具足；上二界的随烦恼全部是有覆无记法。欲界和一禅当中，有谄、诳二者具足，原因是梵天欺惑马胜尊者的缘故。昏沉、掉举、骄，这三者在三界当中具有。其他缠和垢只在欲界具足。

我们现在主要是讲十缠和六垢，那么，它们是善、不善、无记法中的哪一种呢？在三界当中的哪一界存在呢？当然，欲界的烦恼可能多一点，肯定是比较

较“丰富”的，欲界什么“坏人”都有——慳吝、忿、骄等烦恼都是具足的。

十六种烦恼当中，无惭等七种缠与六垢，在欲界中均是不善法，不可能具足善法的体相，因为它们的本体是不善业的缘故。虽然睡眠通常有善法的情况，比如睡眠中做供养三宝等善梦，但在讲缠的此处是指具有烦恼性的，因此不是善法，而昏沉、掉举、睡眠三者有不善与无记法两种。欲界以上的上二界存在的所有随烦恼，均是有覆无记法，因为上界无有不善法，唯是有覆无记法。

这些随烦恼在何地与何界中有多少呢？

欲界与一禅有谄、诳。第二品中讲过，自己本有的过失不愿意表露，叫做谄；自己本来不具足的功德，却在他人面前伪装为有功德，叫做诳。

有些人从学院出去以后，自己本来没有能力灌

顶，也没有得到“金刚上师”的称号，为了得到一些利养，到处去说“我可以灌顶”“某某上师认定我可以灌顶”……你这样直接灌顶的话，自己是很危险的。如果真正有能力的话，简单地讲一点开示，在自己没有利养的情况下，这是可以的。但是现在的人，自己根本没有功德，自以为有功德，这叫做诳；自己本来有很多过失，但是丝毫不发露，因为一旦发露，担心自己得不到利养和恭敬，所以对外宣称自己非常清淨，这种情况叫做谄。

谄和诳二者是可以分开的。当然，欲界具足谄诳的情况，大家应该都知道，因为现在的社会，谄诳是非常兴盛的。那么，色界一禅为什么会有谄诳呢？这里讲到，在释迦牟尼佛的眷属当中，马胜尊者持戒非常清淨，行走时只看前方一木轭许的地方，佛在《毗奈耶经》当中经常赞叹马胜尊者。但是马胜尊者不知道四大最后灭尽于何处，于是在眷属中，向大梵天提出了这个问题。结果大梵天也不知道，而让别人传话

说：“我是梵天，梵天伟大……”他说：“大梵天是万物的创造者。”说了很多诸如此类的谎言，而没有正面回答，以此迷惑欺骗马胜尊者。当然，只是一个人说的一句话，就用来代表整个色界也是有些困难的。在大乘有些经典的描述当中，梵天实际也是诸菩萨显现为梵天形象来度化众生的，有些显现也是有密意的。但是小乘自宗认为：色界一禅之所以有谄诤，其原因就是梵天没有好好回答，做出了这种谄诤的行为。

昏沉、掉举可以说是烦恼地，在欲界有，在色界、无色界天人内观的过程中，也有昏沉或者掉举的现象。一般在色界无色界当中，在禅定过程中，可能会有昏沉或者掉举，但是真正的心在外面散乱的情况不一定有，只是有可能不能安住于自己内在的境界。骄在何处也不相违，因而在三界中都存在，从欲界来讲，对自己的相貌、名声、才华等，有一种傲气，这叫做骄；色界应该也是有的，因为色界有自己的无量

宫，天子的身相也是十分端严；无色界当中，有些天人认为自己的等持很殊胜，相当于一种增上慢的骄心。在其他著疏当中不是很明显，不管《自释》还是《俱舍论大疏》，以及麦彭仁波切的《注释》里面，讲到这里都是几句话概括。蒋扬洛德旺波尊者的讲义算是比较广的，其他的讲义都特别略，没有其他地方可以参考……

这三者与谄、诳五种以外的十一种随眠，唯由欲界中产生。

乙六（与何法相应）分二：一、与何识相应；二、与何受相应。

上述讲到的随眠与哪些识相应？与五种受当中的哪些受相应？首先分析，这些烦恼与哪些识相应。

丙一、与何识相应：

见断以及睡眠慢，即是意识之地起，
自在随烦恼亦尔，余者均是依六识。

颂词中说，见断的随眠和修断中的睡眠、傲慢与意识相应；前面讲到的自在而起的随烦恼也是与意识相应；其他随眠烦恼与六种识相应。

若问：那么，这些随眠与什么识相应呢？根本烦恼与随烦恼中所有内观的见断，以及修断的睡眠与傲慢是意识之地，因为具有分别念并且不明显而于意识以外的群体中产生之故。

大乘、小乘都是这样讲的，傲慢和睡眠全部是意识的错乱。眼识、鼻识、耳识等上面不可能存在傲慢和睡眠，因此，小乘中所有内观的见断，还有修断里面的睡眠和傲慢安立在意识当中。为什么这样讲呢？具有分别心的缘故，于根识中不明显的缘故，只是与意识相应。

同样，随烦恼具自在性的后五缠与六垢，这十一种是修断，也具分别念，因而是意之地。颂词中说“亦尔”。第二品里面讲到怒等十种小烦恼地，也只是与意识相应。

所有见断与修断中睡眠傲慢以外的三毒、无惭、无愧、昏沉、掉举、放逸、懈怠、不信的修断均是六识的所依者，也即依于六识。不仅仅与意识相应，而且全部与自己的根识相应，可以说有无分别的成分在里面，因为眼识、耳识、鼻识等根识，实际本体是无有分别心的。所以说，可以在六识群体中存在的。

丙二、与何受相应：

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

贪心与身乐受、意乐受相应；嗔心正好相反，与身苦受和意苦受相应；邪见与意乐受及意苦受相应；无明与所有的烦恼都相应，与一切受也可以相应。

从不知取舍的角度来讲，每一个随眠烦恼中都有无明的成分；在所有受当中，等舍受的范围是最广的，不管欲界、色界、无色界，任何地方都有舍受，在任何心所面前都可以有舍受出现。比如产生苦受、乐受的时候，感受很明显，但只是很短的时间，大多数时间都处于不苦不乐的状态当中。平时我们的感觉是这样的，快乐比较少，痛苦可能除个别人以外，也是比较少的，不过人们经常觉得自己很痛苦，也就是说意苦受多一点……这样不太好。

希望大家在闻思修行的过程当中要坚强一点，有些道友可能以前造的业比较严重，整天唉声叹气：“我业力深重，痛苦啊！”自己都是摧毁自己：“我现在很笨，我现在很穷，我现在很冷，我现在很痛……”

这样的话，闻思修行始终都不会有进步。我看有些男众、女众，心情是很平稳的，虽然以前造过很多业，但是现在遇到大乘佛法的时候，有忏悔的机会，自己还是增加了信心，这样只有利益、没有害处。因此，如果前世业力显现，即生真的想改变的确有点困难，就像有些人身体上的痛苦一样。有时候心里的痛苦可能是因为前世的一些因缘。

一般来讲，有些堪布的闻思修行真的很自在，平时身体可能也很好，再加上心情也始终很好，始终对闻思修行很有信心、很开心。即使生活有点困难也不计较，哪怕遇到再大的困难，也能坦然去面对。所以，人需要坚强，不要太脆弱了！不要整天愁眉苦脸：“我活得没有意义，怎么办呢？”看到道友也是整天哭诉，看到牦牛就觉得：“牦牛多么幸福，可以自由自在地在山上吃青草，我这个笨蛋背也背不下去，在家里也是很痛苦……”这样恐怕对闻思修会有影响。

在分析苦受的时候，自己也应该观察……一般来讲，众生的开心、痛苦与前世业力有相当大的关系，即生当中，有些时候自己的身体和心情，在所谓的保养方面也有一些差别，尤其是平时对自己的心情，能否想得开、放得下也是个问题。所以，遇到任何事情，应该想得开；遇到任何事情，应该放得下。如果放不下、想不开的话，本来是一个小小的问题，你认为：今天下雪了，路上会有泥水，真的非常痛苦。或者觉得：吃的菜里面是不是有个小虫啊？天天哭……男众、女众当中有个别人，真的是非常小的一个问题，但是说起来也特别大、声音也很大，再加上自己心里面把它扩得更大……这样可能自己给自己的修行带来一些违缘。

这里讲到，无明的范围比较广，每一个烦恼都有无明的成分。按照大乘《现观庄严论》的说法，最后想要获得佛果也是一种无明，是所知障。凡是有执著都属于所知障，大乘的范围解释更广一点，每一个烦

恼、每一个心所都带有无明的成分。

邪见相应意乐受和意苦受。比如造了恶业，却认为没有因果，很高兴。与苦受相应的也是有。疑与意苦受相应。其他的见及傲慢相应意乐受而产生。以上就欲界所产生明显心而言，不明显心则与舍受相应。上八地的一切随眠无论在何地，该地具有什么样的受，随眠如是与该地的受相应。

若问：根本烦恼、随烦恼与五受中的何受相应呢？

贪心与身乐受、意的心乐受相应，因为贪心是于六识群体中产生并以喜相趋入之故。不管贪人还是贪财，都会让人觉得很快乐，心里面有一种乐滋滋的快乐之受，所以，是以欢喜之相来趋入的。按照有部宗的观点，这种贪心在六识群体中都会产生。比如眼睛看见悦意的外境，即使是无分别念的过程当中，也是欢喜趋入，而在眼识取境以后，分别念开始造作、

判断，觉得“柱子非常好看，我能不能拥有这根柱子”，这是一种意识的分别念来造作的。实际上，在看柱子的时候，也有眼识的贪心在里面。

嗔心则与之相反，与身苦受及心的意苦受相应，为什么呢？原因是它于五根识与意识群体中产生并以厌恶相趋入之故。不论身体方面的不悦意，或者心里的不悦意，开始生起嗔恨心时就会产生一种苦受。个别金刚道友在经堂听课的时候，坐都坐不下来，特别挤，连放录音机的位置都没有，于是对前后左右的人都会很生气……四个嗔恨心已经生起来了。现在不管哪一个经堂都比较小，身苦受可能经常会具足的，所以，嗔心是以一种厌恶心趋入的。

五类所断中的共不共无明如应与所有五受相应，因为不违一切而趋入故。无明实际上不管共同无明还是不共无明，与任何受都可以相应，身乐受、身苦受都可以有无明，等舍也有无明，无明与其他任何受均

不相违。

邪见与意乐受、意苦受相应，原因是若见造不善业无果则与意乐受相应，若见行善无果则与意苦受相应。现在很多造恶业的人，不愿意相信前世、后世，觉得有前世后世会非常痛苦，因为自己造的业太多了。所以很多造恶业的人，反而有意乐受。

一般来讲，邪见就是指前世后世不存在。如果前世后世不存在，即使造了善业也没有果报，就会与意苦受相应。比如出家好多年，后来却生起邪见，认为前世后世都是没有的，他就特别不高兴，认为：“我出家是错的，那个人欺骗了我。”心里非常不高兴。对于以前所造的善业没有一点欢喜之心，就叫做与意苦受相应。

疑与意苦受相应，因为对寻求了义法生起怀疑时，产生意不安乐的感受。其实有时候怀疑也会与意乐受相应，但这里说，对于希求善法生起怀疑，觉

得：这个到底有没有意义？心里忐忑不安，出现一种不快乐的心态，属于意不安乐的感受。

其余四见及傲慢与意乐受相应，因为它们是意识地并以自喜相趋入之故。比如坏聚见认为我和我所存在，属于一种欢喜心；边执见认为我常有或断灭，实际都是一种自己断定的见，苦受可能不会跟随这种见；见取见也是与意乐受相应，认为这个见非常好；戒禁取见也是认为这个见很好，从而执取这种行为。傲慢也不会有痛苦，认为自己很了不起，带来的是意乐受的相。

这也是就欲界所生的明显心而言的，而不明显的心则与舍受相应，原因是舍受与贪心、嗔心、傲慢、见等均不相违的缘故。

在欲界以外的上八地当中，除嗔心以外的一切睡眠，二禅以下只有意乐受，三禅有心乐受，四禅有舍受，如是与各自的受相应。

《大乘阿毗达磨》中也说：依靠任何一个烦恼，舍受都可以相应，而且这些烦恼在灭的时候，也是在舍受当中灭。比如我相续中生起嗔恨心，而嗔恨心灭的时候，一定是在舍受中灭，不可能在苦受中灭；相续中产生一个贪心，最后贪心灭的时候，也是在舍受中灭，不会在乐受中灭。

我们的感觉上也是这样的，不管生起傲慢心还是嗔恨心、嫉妒心，一直无法释怀，比如我对某位道友很生气，一直生气的时候，嗔恨心一直在，最后看法有所好转的时候，原来的嗔心就会平息，苦受已经没有了。原本生嗔心的时候，心里好像装着石头一样，特别郁闷，又很痛苦，一旦想开了，“石头”已经没有了，原来的苦受就变成了一种等舍的感受，与他交谈也是可以。所以，《大乘阿毗达磨》中也是这样讲的。

第 117 课

下面继续讲“与何受相应”这个问题。

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

前面已经讲了贪心、嗔心、无明、邪见、怀疑、傲慢，以及其余四种见与五受相应的道理。这里说，悔心、嫉妒、忿、害、恨和恼六种烦恼与意苦受相应，没有与意乐受相应。这一点，大家心里应该有感觉，比如生后悔心、嫉妒心、忿心、害心等，都是非常不愉快的一种苦受，不是那么舒服的，因此是与意

苦受相应的。

一切慳吝则与上述六种烦恼相反，是与意乐受相应的。谄、诳、睡眠以及覆四者，既可以与意苦受相应，也可以与意乐受相应。骄与心乐受以及意乐受相应。舍受遍行于一切。“余四”即其余四种烦恼与五受相应。

“四禅¹⁰⁵”改为“一切”……我翻译一遍之后，再讲一遍，基本上可以完成校对。但有时候，不管怎么校对，或者翻译的时候怎么注意，都难免还会有一些漏洞，后面再去看的时候，可能仍然会有些漏洞，所以，文字上的校对真的很困难。表面上，有些旁观者会说：“这里有错别字，那个也是错的……”说一说很容易，真正让他做的话，还是特别困难的。

原来有一个人，特别喜欢挑别人的毛病，最后让他自己做的时候，深深感受到：“真正的翻译和校对，

105 颂词初译为“舍受遍行四禅中”。

不是那么容易。”我刚来的时候，上师如意宝给各个寺庙发了一封信，是有关整顿佛教的信。当时学院里面有几位堪布对藏文文法是比较精通的，一个人看了一遍找出个毛病，再一个人看一遍又找出个毛病……本来只是一篇较短的文章，校对了五六次，每一次看都会挑出一些毛病。所以，不管哪一个人翻译，再加上每个人的文笔不同，其他人在看的时候就会挑出一些毛病，这种现象也有。当然，文字或意义上真的错了的现象也是有的。

我们学习鸠摩罗什和唐玄奘翻译的经典、论典，现在如果对照藏文严格来看，有些语法上总觉得是不是用错了，但又觉得这不可能吧……比如鸠摩罗什翻译的《中论》，唐玄奘翻译的《俱舍论自释》，这些都是比较大的论典，译师也是非常了不起的，是人们公认的圣者，但在他们翻译过程当中，有时候还是可以看出一些毛病。

我这里一边讲解一边校对，如果有比较明显的错误，希望你们能指出来，以后定稿会比较方便。有时候，翻译也会随着时间有变化，比如之前翻译的偈颂，自己还是比较满意的，过一段时间重新对照藏文，又觉得翻译得不好，另一个角度翻译可能更好；在理解上，现在跟以前可能也会有所不同。所以，在翻译的过程中，有些人自己没有去参与，就觉得这件事情是很容易的，但真正自己去做，不一定那么容易。那天有几个人说：“有些稿不太满意……”后来让他们自己写。结果一篇没有写完的时候，就说：“哎，这个不那么容易，写一篇文章还是非常困难的。”

“舍受遍行一切中”，前面也已经讲了，随眠当中的无明和受里面的舍，范围比较广，这二者可以与很多烦恼相应。其余的四种随眠——无惭、无愧、昏沉、掉举，实际上与五受都可以相应。

悔、嫉、忿、害、恨、恼均与意苦受相应，因为是意识地并以忧愁相趋入之故。内心生起这些烦恼的时候，表情上也可以看得出来，都是很忧愁的一种状态，因此是与意苦受相应的。

慳与相应上述意苦受的烦恼恰恰相反，是与意乐受相应的。为什么与意乐受相应呢？由贪因中产生而以喜相趋入的缘故。有些藏族人说：特别吝啬的人叫红鼻孔，鼻孔里面是红的……不知道为什么这么说，但是说：“这个人是红鼻孔。”意思就是他特别吝啬，连石头都不愿意给别人。这种人叫做吝啬者，他有一种喜爱之心，为什么呢？从他人角度来讲，可能也有一种忧愁，不愿意给别人，但从他贪执自己财物的角度来讲，有一种喜心，因为喜欢财物，不愿意让别人碰，所以是以喜相趋入的。

谄、诳、覆、眠四者与意乐受以及意苦受二者相应，原因是前三者——谄、诳、覆根据事情成未成功

而分别成为意乐受与意苦乐。如果事情成功，心里就快乐，比如做一些欺惑他人的行为，当事情成功的时候，自己内心会很高兴；事情没有成功的时候，心里就不高兴。为了利养，覆藏自己的过失，如果隐瞒得很成功，就会心生快乐……现在世间上很多国家，在反腐败的过程中，有些领导在每次整顿时，如果能够顺利隐瞒过去，内心就会非常快乐。这种谄、诋、覆是与意乐受相应的。但有些事情暴露无遗的时候，心里面就开始不高兴，这时候就会与意苦受相应。

一般来讲，在人们面前出现谄、诋、覆的行为确实是不好的，不管怎么样，还是要光明磊落……以前的高僧大德，以及世间上的智者，他们大多数性格比较正直，这一点相当重要。不然，始终有一种狡诈的行为，这不算是真正的修行人。作为一个修行人，不管说话还是做事情，还是要真实一点，实事求是，这一点相当重要。

睡眠于一切中均不相违。与意乐受不相违，与意苦受也不相违。

骄与三禅的心乐受及二禅以下的意乐受相应。三禅有心乐受，二禅有意乐受，可以与之相应；欲界就不用说了，与意乐受都可以相应；四禅以上由于不存在乐受，因而唯与舍受相应，因为舍受遍行于一切地、识及随烦恼之故。前面也讲了，所有受当中，舍受是可以遍于一切地、一切识、一切随眠的。当然有时候从文字来看，只讲与意乐受相应、意苦受相应，好像与舍受不相应……有这种感觉，但实际上，所有随眠在最后灭尽的时候，都需要在等舍当中灭尽，比如嗔恨心正在起现的时候，肯定是与意苦受相应的，但是在嗔恨逐渐消散的时候，原来的痛苦也就变成一种舍受，最后在舍受中灭尽。有些可能不一定能感觉到，比如有人在嗔恨当中死亡，其实死心也是以舍受为主的。

其余的无惭、无愧、昏沉、掉举四种缠与五受相应，原因是无惭、无愧二者是不善地，昏沉与掉举二者是大烦恼地并于六识群体中产生。

睡眠与何识相应以及与何受相应的道理已经讲完了，下面讲五种障碍。

乙七、宣说五障：

欲界诸障共有五，违品作用因同故。

二二合一有害蕴，及怀疑故唯立五。

欲界中的所有障碍共有五种，即贪欲、害心、昏沉、掉悔、怀疑，其中有些是合在一起宣说的，比如昏沉、睡眠本来是两种心所，但此处合在一起宣说；掉举和悔心也是两种睡眠，这里合在一起讲。原因是什么呢？有三个原因：违品相同、作用相同、因相同。因为这三者相同的缘故，将它们合在一起来讲。那么，欲界中还有千千万万的障碍，为什么把这五种

烦恼作为障碍来宣讲呢？这几种烦恼有害于蕴——包括戒定慧三学，还有对真谛产生怀疑，因为这两个原因，安立为五障。

经中说“五障即欲贪、害心、昏眠、掉悔、怀疑”，那么后三者——昏眠、掉悔和怀疑，是如同欲贪和害心般唯对欲界作障碍，还是对三界都作障碍呢？此三者与欲贪、害心相同，也是唯对欲界静虑及定等作障碍的。经中云：“此乃不共圆满不善蕴，即五障。”这五障完全是不共圆满不善蕴，而色界、无色界无有不善，因此五障唯在欲界。

为何本是不同心所的昏沉与睡眠、掉举与悔心两两合一呢？

前面讲十缠的时候，昏沉和睡眠、掉举和悔心都是分开讲的，在这里合在一起讲有三个原因：其一，它们两种的违品对治法相同；其二，能生的因相同；其三，作用也相同。因此，两种烦恼合在一起作了宣

讲。

也就是说，昏沉与睡眠之因相同，第一个因是“不喜”。有些电影里面也是这样，比如一个人在思想上受到打击，这时对工作和事业都失去了兴趣，很不高兴，一直坐着……有时候很昏沉，有时候直接睡过去了，所以是以不欢喜作为因。

还有一个因——“瞢”，也就是懵懂的意思，目光很茫然。《自释》里面是这样讲，藏文的本义不是特别好找，实际是眼睛一直睁不开，就好像心里特别烦的时候，一直眯着眼睛的状态，这叫做瞢。睡眠和昏沉都是这样的。

第三个因是“频申”，有两种解释方法。圆晖法师的《俱舍论颂疏》里面，“频申”这两个字的前面都会加个“口”旁，是指皱眉、打哈欠的意思；演培法师在讲义里面说，过度劳累时会出现的一种状态。因此，频申也是睡眠和昏沉共同的特点。

第四个因是“食不平性”。有时候下午吃得太多就很想打瞌睡，很昏沉，吃得少一点一般不会这样。

“不平性”应该是过多的意思。有些人下午不吃东西，不然晚上很容易睡觉。也有的人说：我一般四点钟吃一次，再也不吃了，否则晚上没办法背诵。睡眠和昏沉的意思一样。

第五个因是“心怯懦”。背诵也好，闻思、看书也好，一直没有胆量、心力特别欠缺，这时候昏沉也出来了、睡眠也出来了……算了算了，我现在没办法……整天就睡懒觉。有些人心情不太好的时候，整天都是睡懒觉。

昨天我也有这种感觉，好像背特别痛，心情也特别烦躁，什么都不想干，下课以后回去一直睡到中午，午饭也不想吃，就到别人家里去，这种现象一般来讲是很少的……可能身体不调的时候，心自然而然会受影响。我感觉到身体的哪一个地方有病的时候，

心就不一定很平衡，有这种感觉。不过今天早上起来，好像应该没什么问题了。

昏沉和睡眠，以此等五因而增长。因相同的缘故合在一起而宣说。

昏沉和睡眠的对治法也相同，《沙弥五十颂》《亲友书》都讲过，生起昏沉和睡眠的时候，可以作光明想。比如晚上睡觉的时候，观想自己周围佛光普照，这样想的话，第二天早上很容易醒。而且，睡眠的时候，做梦也可以进入到光明境界当中。所以，为了制止昏沉和睡眠，需要修持这种光明想。

二者的作用均是令心怯懦。生起昏沉的时候，什么都不想干，比如捧着书看……昏沉来了：算了，不想看了，算了。怯懦心已经来了。睡眠的时候也是：明天再看吧，算了，睡觉。所以，睡眠和昏沉的作用是相同的。

很多人觉得：《俱舍论》讲得真的很好，把我的生活细节描写得那么清楚，世亲论师您老人家真的很了不起……

掉举就是心在外面散，悔心是想到以前做错的事，心不愉快。此二者在因、作用和对治方面也是相同。

掉举与悔心之因，同为回忆亲属、对境、不死的妄念以及昔日的喜乐等。以前的亲朋好友、在家时的生活经历等，一直沉浸在回忆当中，这是一种心散乱的因。不管任何对境——色声香味触也好，或者执著、怀疑任何对境的时候，心就开始散乱，掉举和悔心开始产生。还有不死的一种妄念，一直抓住今世，不能看破，不能修无常：我可能不会死，我今生怎么打算，我对世间八法怎么样搞，以后需要用什么方式挣钱等等。还有以前生活中感受到的一些喜乐，比如世间名闻利养的享受等。依靠上述几种因，掉举和悔

心同样都会产生。

对治法同为寂止。掉举和悔心都需要用寂止法来对治。

二者的作用都是令心不寂静。悔心也有胡思乱想：哎，我出家是不是不对？我学佛是不是不对？我应该怎么样做？……整天胡思乱想，悔心和掉举的心都会出现，因此，令心不寂静。

所以，将掉举和悔心合在一起作为一个障碍的原因是这这样。

如果所有烦恼均是障，为何只说五种呢？随烦恼也好，根本烦恼也好，都是对今生来世的修道和解脱有障碍的，那为什么只选这几种烦恼作为障碍呢？

举个例子，有些道友说：我们都是很能干的人，为什么上师您老人家不选我作为管家？不选为管家有三个原因，选为管家也有三个原因，要看这个人的

品、能力、发心。所以，虽然都是在这里一起修学的人，但还是有差别的。

因此，为什么其他烦恼不作为障碍……这是有原因的。从另一个角度来讲，当然其他烦恼也可以作为障碍，但是在本论里面，尤其佛经所讲的五种障碍当中，其他的烦恼并未包括，原因是，欲贪、害心令不离欲界与罪业，有害于戒蕴。前面讲戒定慧三学的时候，只要有害心和贪心，戒律就守得不是很好，应该对自己的嗔恨心和贪欲心生起一种厌恶心，比如对财物、人看作特别厌恶的对境，这样的话，有从欲界解脱的机会，不然，就像猪狗一样，自认为很清静、很有意义，实际并不能从中得到解脱；害心也是同样，心相续中有害心的人，整天想害这个、害那个，在欲界当中也不会有解脱的机会。因此，欲贪和害心对别解脱戒——戒蕴有相当大的危害。昏沉与睡眠令远离胜观，有害于慧蕴，对智慧有一定的障碍。掉举与悔心令远离寂止，有害于定蕴。

如果无有戒、定、慧，则对真谛产生怀疑。确实是，如果对戒律不守持，智慧也不具足，定学也没有，对苦集灭道四谛的真相就不会有正确的认识，从而产生怀疑：释迦牟尼佛所讲的四谛法门，到底是真是假？因为自己不具足戒定慧三学，就会对四谛法门产生极大怀疑，这样一来，根本没办法得到解脱。因此安立了这五种障碍。当然，其他烦恼也有障碍，但从上述特点来分析时不一定安立为障碍，因而这里只宣说了五障。

下面讲怎样断除这些随眠烦恼。从显宗自身，尤其从小乘自宗来讲非常重要，首先分析烦恼，之后再讲断除这些烦恼的方法。这里有断见断和断修断的两种方法。

断见断的方法可能稍微难一点，不像前面的内容那样轻松，有可能头会比较痛，但头痛的话，有时候可以用棍棒来打……以前斯德班智达的传记里面说，

他在求学过程中，有时候自己实在背诵得非常困难，记也记不住的时候，就用棍棒来打自己的头。斯德班智达是非常了不起的一位大德，他对佛教的贡献相当大，将很多梵文经典翻译成藏文。麦彭仁波切也说过：斯德班钦对后译派的佛教贡献非常大。当时斯德班钦去印度的时候，印度班智达的语言，他听不懂；他的话，印度班智达也听不懂，只能在文字上进行沟通。他在求学过程中，有时候也是特别苦恼，背诵也背不进去，看书也经常看不懂，所以他可能也打过自己……

甲三（断随眠之方式）分二：一、见断之断法；
二、修断之断法。

乙一、见断之断法：

由以遍知所缘境，真实灭尽彼能缘，
以及断除所缘境，生起对治而灭惑。

灭惑的方法有三种，一种是“遍知所缘境”，也就是彻底了知苦集灭道的行相之后，可以断除烦恼。比如了知苦谛的行相是无常、苦、空、无我，真正知道，所谓的常不是常有，原来是无常的；所谓的我根本不可能存在，原来是无我，对对境彻底了知以后，原来对于常和我的颠倒执著完全会断掉。这是颂词第一句，以彻底了知所缘境的方式来断。

第二种情况，“真实灭尽彼能缘”。比如常乐我净当中，执著为常有的对境方面不考虑，而是将执著常有的能取心识断掉。又比如我对别人生起贪心，不考虑断除对境，而是断除自己的能取贪心。这是从能缘、有境方面来讲的。

第三种就是“断除所缘境”。比如我生嗔恨心的对境就是怨恨的敌人，他认为我如何如何不好，有这种所取外境的时候，以断除所取外境的方式断除。

生起对治智慧的时候，可以灭除修断。颂词看起

来是比较简单的，下面具体分析。

若问：见断是以什么方式断除的呢？

有三种断除的方式，即以彻底了知所缘而断、以灭尽能缘而断及以断除所缘境而断。

其一，以彻底了知所缘而断。不管《俱舍论》还是随理经部宗、大乘中观宗，全部是这样承认的，比如随理经部宗的《释量论》当中说，因为有了知外境不存在而断除的烦恼，并不是其他原因断除的。麦彭仁波切在很多中观论典中引用过这个教证：要断除烦恼应该彻底了知外境，并不是以其他方式断除的。《中观四百论》里面说：对外境所取如果证悟了无我，能取就已经没有了。

所以，中观和随理经部宗都是这样承认的，外境证得无我的时候，可以断除执著。

这是怎样解释的呢？除去九种缘上界的见断外，

缘欲界自地的十七种苦集见断——苦十集七、上界中前两类三十种苦集见断——色界苦九集六、无色界苦九集六，唯是灭谛道谛见断无漏的十二种有境，以及六无明——缘灭谛道谛的十八种随眠。前面本来是讲缘灭谛和道谛的无明、邪见和怀疑三种，这里将无明分开，实际上不分开也是可以的。《自释》和其他讲义里面，并没有将无明分开，这里是根据《俱舍论大疏》来讲的，缘灭谛和道谛的怀疑和邪见，欲界中有四个，色界有四个，无色界有四个，三界加起来有十二个；再加上三界缘灭谛和道谛的六个无明。缘灭谛和道谛的有十八种随眠。

这些通过趋入所缘四谛等并完全了知见道的自相而断除。《释量论》和《大乘阿毗达磨》中都是这样讲的，当你现量见到无我的时候，是以具有无我特点的方式见到，因为无我本来是空性，没有什么可现量见到的。

这次蒋扬洛德旺波的注释，按道理来讲是比较中等的，不是特别广，但是只参考它讲解《俱舍论》颂词，有时还是有点困难。如果讲义很广的话，有智慧的人经常在智海中游泳，很方便。蒋扬洛德旺波的讲义不是特别广也不是特别略，真的只参考它讲解《俱舍论》颂词的话，辅导的个别道友有点困难。如果把演培法师的《俱舍论讲义》复印出来，给大家参考可能好一点。

我想今年还是要翻译《释量论》，讲中观以后可以先讲《释量论》。麦彭仁波切的《大疏》如果翻译，可能需要一两年的时间，但这是相当好的一部论典……到时再看吧。

《释量论》当中是这样讲的：证悟无我是不是现量？应该说是现量。那么现量的对境必须有自相，而空性没有自相，如何现量见到呢？

大乘和随理经部以上认为：证悟具有无我特点

的法，比如证悟柱子是空性，不存在自性，对于柱子的本体已经认识，就叫做现量证悟空性。本来空性没有什么可现量见的，因为没有自相的缘故，虽然现量必须以自相作为对境，但是现见了具有空性或者无我特点的法，比如现见柱子具有无我空性这一特点的时候，称为现量证悟。

这里也是这样的，对随眠烦恼的对境真正通达的时候，烦恼就会断除，如同知道是假人而去除了是一个人的执著，因为此等见断与见道行相相违之故。农民为了防止地鼠、野兽，在田地边用稻草做成一个人的形象。黄昏的时候见到，会觉得这里有人，特别害怕，但当你知道这是个假人的时候，就再不会生起恐怖的心。再比如黄昏时看见花色的绳索，觉得是一条毒蛇，特别害怕，一旦看清楚不是毒蛇以后，不会再生起畏惧心。同样的道理，对于前面所讲苦集灭道的本性，真正现量通达它的本性的时候，从此以后不会再生起烦恼。有部宗一直这样认为的。

因此，为什么说以了知对境的方式断除烦恼呢？
麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中也有个非常殊胜的窍诀，用花绳的比喻来宣讲过。我听说很多学习小组和金刚部的道友也在学习……大家应该弄得清清楚楚的。

第 118 课

下面继续宣讲《俱舍论》中断除烦恼的方法。本论提到了断除所断的四种方法，其中断除见断有三种、断除修断有一种，也就是说，在见道的时候，第一种是认识对境而断除所断，第二种是断除有境而断除所断，第三种是断除所缘境而断除所断，这是三种断除见断烦恼的方法；断除修断的时候，可以通过生起对治的方式断除烦恼。因此，共有四种断除烦恼的方法。

第一种方法，前面已经讲完了。在这些问题上，希望大家反反复复地考虑，看一次、两次肯定不行的，因为不知道我们前世对《俱舍论》有没有缘，但即生当中很多人都是第一次听的……那天我了解了一

下，以前在其他上师面前听过《俱舍论》的，几乎没有找到。如果有的话跟我说一下，其他法师讲的方法和我说的方法是不是相同？如果不同，我想辩论辩论……开玩笑，我现在辩论已经忘了很多年了。

对于前面讲的内容，大家务必要清楚，因为这些也牵涉到经部以上的观点，意思就是说，常乐我净本来在对境当中是不存在的，但凡夫众生以分别念认为：外境是清淨的、外境是有我的、外境是常有的……对于十六行相的每一个相都有颠倒执著。在这个时候，只要认识外境的本体，执著的有境自然而然就断除了。比如执著瓶子是常有的，这时候我首先彻底了知瓶子的本体是无常的，从此以后，我再看这个瓶子就不会生起常有的执著心。这并不是了解而已，而是完全证悟到它的无常性，对它常有的执著就会断除。

《俱舍论》当中虽然讲到四种断除方法，但是第

一种——了知对境而断除是相当重要的。昨天我也说了，《释量论》讲断除所断的时候，根据经部宗的观点，也是以了知外境本体的方式来断除；《中观四百论》中，也是对外境证悟无我的时候，有境自然而然会消失，也是以了知外境的方式来断除。所以，唯识、中观以上都承认以了知外境的方式断除烦恼。

前面讲到以了知外境的方式断除所断，下面讲第二个问题——“真实灭尽彼能缘”。

其二，以灭尽能缘而断。大家都知道，从所取、能取来讲，能缘就是指能取的心。断除能缘的心就能让所断的烦恼不存在，通过这种方式来断，这是怎么断的呢？

真实灭尽了缘不同分界九种遍行对境的有境苦集见断烦恼，如此能缘即已断除，从而九种对境必将断除。十一种遍行里面，除去坏聚见、边执见以后，共有九种缘上界也即不同分界遍行。“不同分界”是指

不仅缘自地、自界，还可以缘上界。断除了十一种同分界遍行，从而必定断除九种不同分界遍行，因为断除了烦恼之因，也就不会产生烦恼之果。

有部宗认为，九种不同分界遍行将上界苦谛、集谛作为所缘对境，但因为十一种同分界遍行可以缘九种不同分界遍行，所以通过断除十一种同分界遍行，从而断除九种不同分界遍行，能缘已经断除的话，所缘对境自然就没有了。

这里讲到的与第一个稍微相反，也即从反方面来理解。怎么说呢？这两个实际是因和果的关系，有些论典里面也有这种比喻，比如树根已经断了以后，树丫、树叶都不会存在；十一种同分界遍行作为有境、能缘的心，它们已经断除的话，所缘的对境即九种不同分界遍行当然不存在了，比如眼根和眼识已经没有了的话，依靠它们所取的色法也根本不可能存在。

这里为什么讲到不同分界遍行呢？因为苦集见断

缘自界的情况已经在第一种断除方式中讲完了，也就是说，自界以了知所缘对境的方式断除烦恼。

九种对境的能缘已经断完以后，九种对境必将断除。有部宗是这样认为的。

凡是缘自地的并不需要了知上界的真谛，比如欲界缘苦集谛的能缘境，了知欲界苦集谛的行相以后，断除十一种同分界遍行，从而断除九种不同分界遍行。断除九种不同分界遍行，这时不需要观待上二界，因为依靠断除自界的能缘就已经断除。再者，无因也就不可能有果，由于无因，也就不可能产生果，所以对境是不存在的。

这是就欲界而言的，而色界缘无色界的九种，唯一依靠同时见苦集这二谛而了知所缘就可断除。

其三，以断除所缘境而断。第一种方式是了知所缘境，这里是说断除所缘境，这二者之间还是有差

别的，就像离和得的差别、断和解脱的差别。前面是说对外境彻底了悟的时候，能缘则不存在，主要是断除直接颠倒执著。这里主要是断除再度颠倒执著，由于断除了所缘境而断除有境的烦恼，也就是说，缘对三界的灭谛道谛直接颠倒执著之见断的再度颠倒执著是灭谛的四种见断，加上道谛的五种见断，此九种是欲界的见断，上两界除嗔以外各有七种，如此共有二十三种，以及缘彼之有漏部分的六种无明，这二十九种有境，通过断除直接颠倒执著灭道谛的邪见等对境而断除。为什么呢？因为无有对境，有境也就不可能存在之故。

前面已经讲了，直接颠倒执著和间接颠倒执著，还有再度颠倒执著。什么叫做再度颠倒执著呢？戒禁取见、见取见等，将怀疑、无明、邪见等直接颠倒执著作为所缘对境，当无明、怀疑、邪见等对境断除以后，再度颠倒执著的戒禁取见等完全都能断掉。

这是怎么断的呢？大家都知道，本来欲界灭谛有七种见断、道谛有八种见断，除去直接颠倒执著的怀疑、无明、邪见三种，灭谛剩下四种，道谛剩下五种，这九种是欲界的见断；上两界除嗔恨以外，各有七种，共有十四种。因此三界缘灭谛、道谛的再度颠倒执著，共有二十三种，再加上缘灭道二谛有漏部分的六种无明，共有二十九种见断。《俱舍论大疏》里面把无明分开来讲，蒋扬洛德旺波也是分开讲的，所以有缘灭谛和道谛有漏部分的六种无明。这些全部将邪见、无明、怀疑作为对境再度颠倒执著。而断除再度颠倒执著的方式是，作为所缘对境的直接颠倒执著——无明、邪见、疑惑，通过第一种方式断除，上述二十九种再度颠倒执著的所缘已经全部断除，这时再度颠倒执著即能缘有境自然而然就不会出现了。无有对境，有境也不可能存在之故，因为所缘的对境——无明、邪见、怀疑已经断了，也就不会出现能缘的再度颠倒执著。

总的来讲，第一种情况，了知所缘对境——苦集灭道的本体以后，颠倒执著的烦恼会断除；第二种情况，对于欲界的不同分界遍行，一旦断除了能缘的同分界遍行以后，所缘的不同分界遍行也就不存在了；第三种情况，缘灭道二谛的再度颠倒执著见断，通过断除再度颠倒执著的所缘对境——直接颠倒执著以后，自然而然可以断除。

这三种断除方式也是从同一时间中反体不同的角度而言的。时间肯定是同时的，因为见道只是一刹那，不可能先出现第一种情况，再出现第二种情况，然后出现第三种情况，这样已经变成修道了，但这是不可能的。只不过在分析的时候，通过这三种断除方式来分析，并不是以前后次第的时间来说，因为见道并不是两次生起，而是一刹那间生起的。

下面讲修断。对于这里讲到的问题，希望你们再三地看，今年考试最主要的内容，应该就是《俱舍

论》第五品、第四品。因为第五品和第四品都是关于世俗谛业因果、烦恼方面，大家应该重视。《俱舍论》最难的地方还是第五品，对于我们相续中的烦恼，一定要详细分析、深入研究，除此以外，在这里也没什么其他重要的事情。当然，在菩提心的摄持下念诵咒语也有功德，但另一方面，舍弃闻思是没有必要的。如果舍弃闻思，整天像老年人一样晒着太阳，嘴巴里面一直动……这样不太赞叹。现在应该炼根，自己的智慧不要一直迷迷糊糊地睡着，一定要在即生当中学习，不能因为遇到一点难处就不愿意学习，简单的不愿意听、困难的不愿意分析，整天好吃懒做，我觉得没有很大利益。因此，大家一定要认真地看书。

乙二、修断之断法：

所谓对治有四种，断持远分与厌患，
许以所缘可断惑。法相不同与违品，
境相隔绝与时间，如大种戒时方远。

断对治、持对治、远分对治、厌患对治，共有四种方式。这些名词在《现观庄严论》中提得比较多，中观当中也是有，但提得比较少。不管从大乘、小乘哪一个角度，我们都应该认识这些名词。

在末法时代，尤其在汉地部分佛教不太兴盛的地方，有些人不管平时引用还是写文章，根本不知道这些法相和概念。现在很多人对佛教完全是一种迷信。那天有个老板说：“你们的这种迷信，我也信。”其实他说的话也对，很多人的确是在搞迷信，真正问他佛法当中的对治、烦恼的话，他可能讲不出来，只有一个形象上的“嗡玛呢巴美吽”……光是念佛，一方面有功德，比不学佛的人还是好一点，但是真正关键的佛理没有通达的话，没有多大意义。

修断以所缘的方式来断除。前面讲到断除见断的时候，讲到了三种方式——以了知所缘对境而断、以断除能缘而断和以断除所缘而断，但这几种断除烦

恼的方法，实际都可以包括在了知所缘对境里面。所以，了知所缘对境在断烦恼方面来讲相当重要。既符合小乘的观点又符合大乘的观点，在断除烦恼的时候，一定要知道外境不存在，比如对一个人生起贪心，首先了知这个人只是一种假相，对其本来面目完全了知，这样一来，对他的贪心不会生起；如果对他生起嗔恨心，也是首先知道他是一种假相，从此以后不会再对他生嗔恨心。除此以外，单单想：我不能生气……挡着自己的这种心是行不通的。当然，了知对境有各种各样的方式，比如了知万法唯心等，大乘有不共的修法窍诀。

这里讲到断除修断，以相应的方式断还是以所缘的方式断呢？应该以所缘的方式断除。所谓的远分对治包括法相不同、违品与对治、境相隔绝与时间四种，比如大种、戒、方向、时间。

麦彭仁波切的科判当中，前面讲断除的方法，下

一颂主要讲对治的智慧，这里是讲能断的方法。

对于见断断除的方式，大家应该已经很清楚。我看讲的时候，大家的表情很不错，应该是百分之九十五以上的人已经通达了，非常感谢……

那么，修断是以什么方式断除的呢？

修断是通过生起与之行相相违的上、中、下九品修习对治而灭尽的。修断与见断不相同，可以分上中下，上又可以分为上上、上中、上下……这样分下来，共有九品烦恼，在智慧生起来的时候，相续中相应的烦恼可以断除，所以，并不是如见断以了知所缘等方式那样同时断除，而是次第断除的。

那么，对治有几种呢？对治有四种，即断对治、持对治、远分对治与厌患对治。

希望大家记住这些名词，因为以后学《现观庄严论》等其他很多论典都能遇到。当然，如果你不想

闻思，只想整天念阿弥陀佛，不记住也可以，但是希望大家活在人间当中，不能太迷惑，还是要去闻思，对任何论典想要精通的话，不知道这些名词是很困难的。

所谓的断对治是指能断绝烦恼得绳的无间道，如苦法忍。什么叫做断对治呢？在获得见道的第一刹那，断除烦恼无有丝毫困难，就叫做无间道，这时候的对治就叫做断对治，完全能断绝烦恼的得绳。就像四谛十六刹那当中的苦法忍——最初的无间道，这只是一刹那。有部宗认为：在第一个无间道生起来的时候，就是断对治。一般来讲，这也可以属于见道当中，但还是将它安立为修道的对治。

持对治：能受持依靠无间道断除之离得的对治，如苦法智，一切解脱道、其上的无间道与胜进道也是持对治。前面第一刹那时，无间道已经生起来了，从第二刹那以后，都称为持对治。也就是说，第一刹那

断除烦恼的得绳，而现在已经完全离开了烦恼，如同门已经关上了。比如家里有个客人马上要离开，在他起身要走的时候，即为无间道，而客人已经离开，我把门关上，即为解脱道。第一刹那无间道以后的相续，也即一切解脱道、其上的无间道与胜进道，都是持对治。这是有部宗的观点，大乘观点有所不同。

远分对治：能远离烦恼之得绳的道，如同客人已经前往远方了，也就是解脱道以上的一切道，如第三刹那苦类忍等。这里不仅是缘欲界解脱道和无间道，还有缘上界无间道和解脱道。所以，解脱道和无间道的相续还是有的，比如缘上界的无间道叫苦类忍，解脱道叫做苦类智。欲界用“法”来表示，上界用“类”来表示，即法忍、法智，类忍、类智。

厌患对治：依靠何道将此界视为过患进而厌烦无常等相，称为厌患对治，如缘苦集的行相。厌患对治是总的方面来讲的。

缘苦谛和集谛，比如一切万法为什么是痛苦？为什么是无常的？就是直接缘它的本体行相，对它生起厌离之心，叫做厌患对治。这是从苦谛和集谛的行相来分的，并不是从断除方面来分的。这是有部宗的说法。根据世亲论师的《自释》来分析，他自己并不承认有部宗的观点，因为按照经部宗的观点来讲，加行道暖位以上，缘苦谛和集谛是指第一个厌患对治——加行道，断对治是无间道，持对治是解脱道，远分对治是胜进道。大乘《现观庄严论》中也是这样讲的。但这里完全是用小乘有部宗的观点宣说的。

若问：如果依靠这些对治断除烦恼，是如何断除的呢？

厌烦所缘境或者通达其本体而断除，原因是若断除了那一烦恼，则缘它的有境也就不会产生了。

对治与所断并不是以相应的方式而断除的。以相应方式而断除，比如四大聚合的时候，把地大、火大

分开也可以，但烦恼与心心所相应的时候，想将二者分开断除是不可能的，正因为此两者是无者不生的关系而相互不能分开，所以不能以相应的方式断，而应以所缘的方式断除。

断除的标准：自相续存在的所有烦恼得绳都已斩断，也就是灭尽了种子，自相续非染污性的有漏善法以及有覆无记法，由于缘它们的有境自相续的烦恼已断，从而也就断除了。也就是说，能缘的有境已经断除，所缘的对境也就断除了。

也可以说，见断是同时断的，修断是次第断的。

那么远分的本体有多少种呢？有四种，即以法相不同而远、以违品与对治而远、以对境行相隔断而远、以时间而远。

以法相不同而远：虽然存在于一个群体中，但由于法相不同而远离，诸如四大。四大在任何一个法

当中都会具足，但每一大的法相并不相同，实际它们各自的本体是互相远离的，这就叫做以法相不同而远离。

以违品与对治而远：如具戒与破戒。破戒根本不可能具戒，具戒根本不可能破戒，所以是以对治和违品来远离的。

以对境行相隔断而远：如东海与西海。这是从对境、方向来讲的。

以时间而远：如过去未来两个时间久远。有部宗认为：过去、未来两个时间隔得很远，是用时间来远离的。

下面的颂词讲远离烦恼以后获得的离得。这里断除所断的方式稍微有点难，但是相当重要。为什么相当重要呢？首先要认识所断，然后怎么断除，能断除的对治分哪些……对治有四种，其中的远分对治又分

多少。

麦彭仁波切科判里面分得比较清楚，讲断除的方法、能断的对治，对治当中也特别宣说了远分对治的几种分类。

第 119 课

诸惑一次即灭尽，彼等离得复殊胜，
生起对治与得果，以及炼根诸时中。

以上已经讲了断得，下面讲离得，离开烦恼以后，真正获得的离得。

有部宗认为：一切烦恼一次性灭尽以后，断得再不会出现更殊胜的情况，就像砍树木的时候，树已经砍完以后再不会有什么可断的了，但它的离得——离开烦恼的离得可以越来越殊胜。

断和离得有点不同，“断”，只要断了就没有了；而离得，在道越来越上去的时候，它也会越来越殊胜。离得越来越殊胜的阶段有哪些呢？“生起对治

与得果，以及炼根诸时中”，生起对治，得四果——预流果、一来果、无来果和阿罗汉的时候，还有钝根者通过炼根而变为利根者的时候，在这六种情况下，离得会越来越殊胜。一般利根者不需要炼根，只有在生起对治和得四果的时候，离得会越来越殊胜。

前面已经讲了四种远分，有部宗认为：未来、过去的时间是存在的，但这中间被现在隔开，所以中间有时间的久远，讲远分对治的时候可以分为四种。那么，假设以前生起对治而灭尽，诸烦恼的断会不会有如同道变为殊胜一样而更殊胜的情况呢？比如资粮道、加行道、见道、修道、无学道，道越来越上去的时候，功德越来越殊胜，那么，烦恼断完以后，所断有没有像道一样越来越殊胜的情况呢？

从断的角度来讲，不会有这种情况，因为一切烦恼依靠各自对治的断除而一次性灭尽，所以断也就不存在殊胜的情况了，然而，这些烦恼的离得却会变得

越来越殊胜。有些《注释》里面说，就像砍树，树是该断的，树砍完就完了，再没有什么可断的，但是能断的智慧方面有差别，就像能砍树的斧子通过磨炼以后，可以越来越锋利，同样，能断的智慧可以越来越殊胜。这种观点主要是有部宗的一种说法。

经部宗以上不承认这种观点，因为断和离得不可能成为实有分开的两个法，但正因为有部承许断和离得是分开的两个实有法，才导致出现了此处的观点。实际上，离得也是一种无实法，我们可以问下有部宗：所谓的离得是不是智慧？如果说是智慧，那么，资粮道的智慧、加行道的智慧……智慧越来越殊胜的过程当中，其实除智慧以外，断也不存在，离得也不存在。

但是有部宗认为：所断已经断除以后的灭法——离得，是与智慧反体不同的一种实有法。因此，他们承许离得可以越来越殊胜，那么离得是怎样殊胜的

呢？钝根者在六个阶段会更殊胜，利根者在五个阶段会更殊胜。

假设是一位钝根者，在他生起各自对治的解脱道时，离得更殊胜，因为无间道时还未真正生起离得，而在解脱道时已经生起了殊胜的离得，这是第一个阶段；在获得预流、一来、不来、阿罗汉的时候，这四个阶段的离得更殊胜；钝根者通过炼根而变为利根者的时候，离得也会越来越殊胜，这就是第六个阶段。作为钝根者，在这六种情况下，离得会变得殊胜，因为具足得到殊胜离得的所有因之故，就像《释量论》里面说：因具足，果必然会出现。而利根者在五个阶段会变得殊胜，也即钝根者中提到的前五个阶段，因为利根者不需要炼根，而其他的解脱道和沙门四果都可以具足，所以，利根者在这五种情况下，离得越来越殊胜。

无间道时，只是向生起离得方向趋近而已，是无

有任何障碍就可以获得解脱道的一个阶段，并未真正生起离得，因而此处所说的对治唯有解脱道，而无间道没有安立在这里的原因就是这样的。

这里将这个偈颂放在“修断之断法”这一科判里面，麦彭仁波切的《俱舍论大疏》当中，将这个颂词安立在“断之果遍知”当中。我想从两方面解释应该都可以，因为这里并没有直接讲遍知，所以，安立在断除的方法中也可以，安立在果当中也可以。

麦彭仁波切所作《俱舍论大疏》的科判非常好。前段时间我讲第一品的时候，全部是按照麦彭仁波切的科判来解释的，但后来我的发心没有圆满……实际上，麦彭仁波切很多的注疏，都是由他的弟子编辑整理的。法王如意宝讲《宝性论》的时候也说过：在麦彭仁波切的著作里面，以前我对于其他上师以麦彭仁波切的名义所作的注释不太满意，对此，在我晚年的时候，应该忏悔。因此，为了忏悔这一点，这次要讲

麦彭仁波切的《宝性论注疏》。确实有这种情况，当时麦彭仁波切只在颂词上大概作了一些注释，他的几个大弟子后来在这个基础上编写了一些注释。所以，到底是不是麦彭仁波切真正的语言？还是有一些怀疑。但是麦彭仁波切《俱舍论大疏》的科判特别好，以前霍西曲恰仁波切也说过，按照麦彭仁波切的科判来解释《俱舍论》的颂词，是非常方便的。听说法王如意宝讲《俱舍论》颂词的时候，也特别赞叹麦彭仁波切的这个科判，后来要求很多堪布传麦彭仁波切所著的这部《俱舍论大疏》。麦彭仁波切的科判分得比较细，因为他有时候一句或者半句颂词也分一个科判，这样分的现象比较多，但我们在一句或者半句颂词上，使用一些标点符号的时候，可能会有点困难，

总的来讲，科判是相当重要的，如果没有科判，只是通过《自释》或者汉地的方式来解释《俱舍论》的话，恐怕会有点困难。

前面已经讲了烦恼以什么方式来断除，下面讲断除烦恼以后，获得什么样的果？讲九种遍知。

甲四（断除之果）分五：一、分类；二、是何道之何果；三、定数；四、何补特伽罗具足；五、宣说得舍。

有部宗认为遍知有智遍知和断遍知两种，从断除烦恼后获得智慧的角度来讲是智遍知，另外还会获得九种断遍知。

乙一、分类：

在这里讲九遍知的时候，希望大家一定要把九遍知掌握清楚，否则后面继续学习的时候会有点困难。对于九遍知，不是从数量上算出来，而是真正在心里全部记清楚，后面分析的时候一点也不会困难的。《俱舍论》有这种特点，每遇到一个问题的时候，最好是

把它记住，这样继续学下去的时候就不会有困难。所以，这里面讲到的九种遍知，我们一定要分析清楚。

所谓遍知有九种，灭欲苦集谛为一，
灭后二谛各为一，上三遍知余亦三，
灭顺下分与色界，及灭诸漏三遍知。

修断和见断通过四种方法来断除，断除所断以后，遍知总共多少种呢？总共九种。灭除欲界苦谛、集谛所断合为一个遍知；“灭后二谛”，道谛和灭谛的见断断除以后，获得两个遍知，这是欲界的三个遍知。“上三遍知”，也就是色界和无色界合在一起来讲，因为它们的对治智慧相同，全部用类忍和类智来断除，其中断苦谛和集谛见断合为一个遍知，断灭谛见断和断道谛见断各自有一个遍知，因此，上二界也有三个遍知。三界当中，断除见断所获得的遍知，共有六种。“余亦三”，意思就是说断除欲界修断、色界修断、无色界修断，得到三个断除修断的遍

知。断除修断的遍知分别是哪三个呢？“灭顺下分与色界，及灭诸漏三遍知”，也即灭尽欲界顺下分所断的遍知、灭尽色界修断的遍知，以及无色界一切有漏法全部灭尽的遍知。这样一来，见断断除以后，三界中有六个遍知，修断断除后，三界中有三个遍知，共有九遍知。

若问：断除随眠的果或远离所断的灭法遍知有几种呢？果遍知有九种。麦彭仁波切在《智者入门》中有简略的说明，这里讲得算是比较广的。有哪九种呢？

灭尽欲界的苦集谛两种见断，是断除欲界苦集见断的一个遍知；灭尽欲界的灭谛、道谛两种见断，分开而有断除彼等的两个遍知。断除以后得到的遍知，也就是有部所说的离得，在欲界当中有三个。同样，断除上两界合起来的见断的遍知也是三个，也就是说，断除上两界的苦集谛见断是一个遍知，断除上

两界的灭谛和道谛见断分开算有两个遍知。因为上二界的对治力相同，都是类忍和类智，所以在见道的时候，可以将二界合在一起来讲，但是在修道的时候不能合在一起讲，为什么呢？色界的修断和无色界的修断是不同的，色界有上品、中品、下品，无色界也有上品、中品、下品，各自的对治不同，所以，修断的时候不能合在一起来讲，原因是这样的。

这样一来，三界中共有六个遍知，这是从断除见断方面讲的。前面的遍知以外，断除修断的遍知还有三个，哪三个呢？即灭尽欲界的所有修断是断除顺下分的遍知，前面讲过顺上分和顺下分，其中顺下分指欲界的所有修断，也即顺下分断除以后，可以超离欲界，获得一种遍知；同样灭尽色界的所有修断为主，是断除色界贪欲的遍知；灭尽无色界的所有修断是尽除漏遍知。

断除修断所得的三种遍知，应该好记吧……欲

界所有的修断叫做顺下分烦恼，色界所有的修断叫做色贪，无色界的修所断——一切有漏烦恼，断除这些修断以后，所得到的三种遍知，就是断除修断的三遍知。

以上从断除见断方面来讲，三界有六遍知；从断除修断方面来讲，三界有三遍知，全部加起来有九遍知。下面讲九种遍知以何道、何地而获得，是哪些世间道与出世间道的果，也就是说，这九种遍知，是依靠圣道得到的果，还是依靠世间道获得的果呢？从这个角度去分析。

前面两个问题比较简单，下面这个问题稍微难一点，但只要前面的九遍知记得清清楚楚，后面的分析也不是特别困难。不管怎么样，河流深不深都要跨过去，不跨是不行的……下面讲第二个问题：是何道之何果。

乙二、是何道之何果：

其中六种为忍果，余三即是智之果。

未至定为一切果，所有正禅五或八，

未至定果即为一，无色三正行亦尔。

这里讲见道时有法忍、类忍的果，修道时有法智、类智的果。

前面讲到的六种果，不管是欲界还是上二界，都是忍的果位，虽然有法忍之果，也有类忍之果，但因为见道时都是依靠无间道的忍来断除见断，可以合起来称为忍的果位。断除见断只是一刹那。后面三种智，也即断除修断以后的三种智，实际是智之果，也即法智和类智的果，为什么呢？修道时都是依靠智来断除修断。断除修断是有次第性的，时间比较长。在这里，法和类没有分开，三界中忍之果有六个，智之果就是后面断除修断所得来的三个果。

“未至定为一切果”，一禅未至定的时候，可以现前九种果。并不是说一定会现前，有漏的未至定没有这种能力，但因为未至定是一切圣者功德的来源，第八品会讲到未至定，依靠无漏的未至定可以产生九种果。

“所有正禅五或八”，色界除未至定以外有一禅正禅、二禅正禅、三禅正禅、四禅正禅，这四正禅所得的果，有部宗认为可以产生五种遍知，也即断除上二界见断的三遍知、修断的二遍知，因为断除欲界中不管见断还是修断的遍知，都不可能依靠正禅现前。

“八”是妙音尊者的观点，他认为，不但上述五遍知可以现前，断除欲界见断的三遍知也可以现前，因为离贪者在未获得圣果的时候已经断除了欲界见断烦恼，后来见道获得圣果的时候，依靠正禅可以重新获得离得，因此依正禅可以得到八种果。

“未至定果即为一”，这里的未至定指的是无色

界空无边处未至定，它的果只有一个，即远离色界贪欲的遍知。“无色三正行亦尔”，无色界的三正行也只有一个遍知。

这里讲色界一禅的未至定，所有的果遍知都可以产生；色界正禅可以产生五个或者八个遍知果；无色界空无边处的未至定可以产生远离色界修断的一个遍知果；无色界除有顶以外的前三正禅也可以产生一个尽除漏遍知的果。为什么除有顶以外呢？有顶心不能产生遍知，因为有顶心和欲界心不能作为无漏道的所依。

若问：这些遍知是何道之果呢？

下面再具体地分析一下，这里稍微难懂一点，但跟前面的道理相比较，可能也不是那么难懂。下一堂课这一品就可以结束了……我的讲法已经完成了，但你们的很多事情还没有完成，所以你们不要高兴得太早：“讲完了，我但愿永远不要见到《俱舍论》……”

希望大家一定要发善愿。每次遇到难懂的地方，自己内心发愿：愿即生中可以再次研究这个意义，如果即生没有通达，希望来世能够通达。我们有些人的闻思态度可能不是很好：现在已经可以了……把法本扔到很远的地方……依靠法本造作恶业，这是没有必要的。这些道理不像世间学问一样，世间学问对今生来世没什么利益，但这些道理分析起来，真是会对自己相续产生不可思议的功德和加持。

九种遍知中的前六种是忍之果，因为是见道无间道之果故。这里指的是见道时的无间道，见道无间道时断除见断依靠忍。因此说前六个果全部是忍之果。

大家都知道，上界用类忍来表示，苦类忍、集类忍、灭类忍、道类忍；欲界全部用法忍来讲。不管怎么样，法忍也好，类忍也好，前六种遍知全部是忍的果位。为什么呢？因为它是属于见道无间道的，都是见断断除以后获得的遍知，因此是忍之果。

除六种遍知以外，剩余的后三种是智之果，因为是修道之果而且修道无有忍故。修道时，忍已经不存在，这时断除修断所得的遍知都属于智之果。

它们是哪些地的果呢？一禅的未至定是一切道的基础，彼之果是所有的九种遍知。未至定分有漏未至定和无漏未至定两种，有漏未至定不能作为一切遍知的所依，无漏未至定可以，因为依靠无漏未至定可以在自相续中生起一切道。

无漏和有漏有很大差别，有漏的未至定，只可以灭尽下地烦恼，自地、上地烦恼是不能灭的，但是依靠无漏未至定，自地、上地烦恼也可以灭。因此，依靠无漏未至定，可以在自相续生起上述九种果遍知。

一切静虑的正禅——一禅、二禅、三禅、四禅之果，是断除上两界见修所断的五种遍知。前面讲了，断除色界、无色界的见断加起来，共有三个遍知，断除修断则有断除色界贪欲的一个遍知、断除无色界一

切有漏修断的一个遍知。为什么不包括欲界呢？断除欲界见断与修断的遍知果并不是正禅之果，因为正禅不是欲界的直接对治。比如离贪者，虽然依靠世间道可以断除欲界烦恼，但他不是依靠色界正禅，而是依靠色界未至定断除的。因此，以色界正禅作为因，只有断除上二界见断和修断的五种遍知可以作为果，除此以外欲界的四种遍知不是它们的果。

“或八”，这是指妙音尊者的观点。先已离贪的不来果的见道如果在正禅中生起，则获得八遍知。妙音尊者对于依靠色界正禅获得断除上二界见断、修断的五种遍知，也是承认的，但是对于断除欲界见断的三遍知有不同说法。妙音尊者实际也是有部宗的一位论师，他经常会有一些不同的观点，而且也是非常出名的。世亲论师在造《俱舍论》颂词之前，妙音论师应该是发表过自己的这种观点，不然这里不可能采用他的观点。他的观点是什么呢？离贪者为无来果，离贪者无来果不需要经过预流果和一来果，而是首先依

靠世间道断除自相续的所有烦恼以后，见道如果依靠正禅生起，则会获得八种遍知智慧。也就是说，以前断除欲界见断的遍知的三个反体——得绳，在此时也分别得到。之前烦恼已经断了，离得还未得，也即断已经有了，离得还没有得。现在依靠正禅生起出世间道见道，而获得五种遍知的时候，欲界中的三个遍知的离得就出现了，因而说为八遍知。

根据妙音尊者的观点，九种遍知当中，依靠正禅无法得到的只有断除欲界修断的遍知，因为断除顺下分的遍知反体——得绳虽然也可以得到，但它是在断除上界见断的遍知中顺便获得的，也就是已经包括在断除前面的见断当中，这里不必单独再说。

这是他的说法。原来有一位堪布在破其他宗派的时候说：他们宗派有多少个人来到我面前，我都不怕。所以，妙音尊者如果来到这里，我们可以说：既然断除欲界见断的三遍知可以后来得到，断除欲界修

断的一个遍知为什么不算呢？应该算，从道理上讲是相同的。但他的观点就是这样，他认为断除上二界见断的时候，已经顺便获得了断除欲界修断的遍知，不用再单独计数。

无色界空无边处的未至定之果，是远离色界之贪的一个遍知，原因是它能远离对四禅以下的贪欲。无色界空无边处的未至定，只有断除色界修断的一个遍知，色界禅定是粗相，而无色界是细微、寂静的相，因此九种遍知当中的第八个——断除色界修断的遍知，在无色界空无边处未至定的时候可以得到。

无色界的前三个无漏正行——空无边处、识无边处、无所有处之果，是灭尽一切有漏的一个遍知——第九遍知，为什么呢？因为这些正行是无漏法，能远离对有顶的贪欲，可以得到灭尽一切漏法的遍知。依靠世间智慧是无法断除有顶贪欲的，但是依靠无漏智慧可以断除。为什么除去有顶呢？因为欲界心与有顶

心不能作为无漏道的所依，依靠欲界的心无法产生无漏智慧。所以，欲界的心真的很可怕、很可怜，我们在欲界的时候一定要好好修禅定，获得欲心一境以后，至少要获得一禅未至定，否则，仅仅依靠欲界的心，是得不到五眼六通的。因此，按照《俱舍论》的观点来讲，欲界的心是非常粗相的，什么能力都没有，得不到什么功德。而且，依靠无色界最上面的有顶心，也得不到任何功德。之所以除去有顶的原因也是这样的。

以上依靠何道、何地而得何种果的道理已经讲完了。下面这个颂词，分析这些遍知是依靠圣道得到的，还是依靠世间道得到的……

一切均是圣道果，世间之道果有二，
类智亦然法智三，彼之同品果六五。

上述所讲的九种遍知，依靠圣道都可以得到。其

中七遍知必须以圣道得到，其他两个遍知果，依靠圣道可以得到，依靠世间道也可以得到；类智也是同样有两个遍知；法智有三个遍知；“彼之同品”，“彼”是指法智、类智，它们的同品就是法忍、类忍，合起来分别有六遍知和五遍知。

若问：这九种果遍知是依靠世间道还是出世间道而得呢？

一般来说，九种遍知全部是圣道之果，原因是断除下两界之修断的两种遍知果——第七遍知、第八遍知，也可以是圣道之果，其他七种遍知都必须依靠圣道而得。世间道的果——第七、第八遍知，可以依靠世间道得到，因为圣者有可能依靠世间道远离对欲界、色界的贪欲，其他七种则必须是依靠圣道获得，依靠世间道根本得不到。这些道理在第六分别圣道品里面应该有，靠世间道可以获得断除欲界修断的遍知，也可以获得断除色界修断的遍知，因为离贪者可

以依靠这种方法来修持。

“世间之道果有二，类智亦然”，修道类智之果是后两种遍知，也即第八个离色界一切贪欲的遍知、第九灭尽一切漏法的遍知，因为类智是上两界之对治故。欲界中的智全部是法智，不可能有其他的智，类智必定是上二界的智，而且类智是修断的对治，类忍是见断的对治。因此，类智既是上两界又是修断对治的缘故，它的果应该是第八、第九两种遍知。

修道法智之果是后面的三遍知，因为法智是三界之对治故。这个地方有一点差别，大家一定要记住。一般我们说，见道时缘欲界四谛的解脱道称为法智，只能断除欲界的见断，不能断除上界的见断。但这里的法智是指修道的无漏法智，后文还会阐述，它是三界烦恼的对治，因此具有断除欲界、色界、无色界修断的三种遍知果。

法智及其同品——法忍之果，是六遍知，也就

是前三遍知和后三遍知，法忍只有断除欲界苦集灭道见断的三个遍知，除此以外是没有的。类智及其同品——类忍之果，是五遍知，也即类智有第八、第九两个遍知果，类忍则有中间三遍知果——断除色界、无色界缘苦集、灭、道见断的三个遍知。

第 120 课

真正生起菩提心非常困难。有时候觉得自己相续中应该有一点菩提心，但是遇到众生的时候，观察一下自己到底有没有菩提心？可能很难。希望大家方便的时候，看一看前段时间发过的《无著菩萨传》，我觉得真正具足菩提心的人就是无著菩萨那样的，同时也看一看《释迦牟尼佛广传》里面的公案，只是一个公案也可以说明具有菩提心的很多特点。因此，自己比较一下，当你跟任何众生接触的时候，自己具不具足菩提心？如果具足，无我很容易通达。

菩提心的修行相当重要。菩提心没有修好的话，修圆满次第、生起次第的时候，说起来的时候很容易，观“阿”字、“吽”字、“喻”字、宝瓶气等，

当然是很好，但是相续中连最起码的无我都不具足，在非常顽固的我执基础上修这些，不一定是成功的。因此，大家不要只是想一想“我要利益众生”，应该按照《大圆满心性休息》第七品里面讲的四无量心，看一看我们到底修得怎么样？四无量心如果修得好一点，恐怕密宗的任何修行都会成功。即使密宗当中的修行没有成功，唯一的菩提心——诸佛菩萨真正的智慧醍醐、智慧结晶，自己已经获得了；菩提心没有得到的话，就像华智仁波切所说的：没有以菩提心摄持的大圆满修法，不是佛教，可能是外道。因此，如果我们不愿意变成外道修行人，最关键就是修菩提心。修菩提心的时候，看看遇到每一个众生的时候，自己是怎么对待的？

《释迦牟尼佛广传》真的是非常甚深的一个修法。很多人把这部传记看作神话故事或者普通的故事来对待，根本没有用公案中所说的道理来要求自己。以前上师如意宝每一次讲佛陀因地的公案时，都是边

哭边讲，当时我们每一个人都获得了殊胜的加持和利益。但是时过境迁，到现在，可能很多人相续中的菩提心已经大大损减了，这样太可惜了！因此，希望大家对以前上师讲过的甚深的自他交换的菩提心法门，再三地修。

下面继续讲《俱舍论》，这里的内容可能是比较难的——遍知的定数、遍知的得舍。遍知的定数，为什么是九种遍知？它有一个固定的数量，这是有原因的。为什么叫遍知？为什么安立为遍知？也有一定的条件。

乙三、定数：

获得无漏之离得，失毁有顶一分惑，
二因一切均摧毁，故立遍知复超界。

遍知不是随随便便安立的，最主要有三个条件。哪三种条件呢？第一个条件就是要获得无漏离得，一

般凡夫人得不到无漏离得。前面讲了，比如断除见断以后获得了远离烦恼的离得。这是第一个条件，获得无漏离得，不是有漏离得，一般凡夫人相续中没有抉择灭的无漏法，因此凡夫人没有无漏的离得。第二个条件，“失毁有顶一分惑”。这里说“一分”，也有只说有顶，不说有顶一分的版本。但意思都是说，要断除无色界最高的有顶烦恼。第三个条件，“二因一切均摧毁”，集谛和苦谛所摄的十一种遍行，是一切烦恼和痛苦的根本因，这个也要摧毁。具足这三种条件，可以安立为见道的遍知。

九种遍知当中，前六个是见道的遍知，后三个是修道的遍知。具足上述三种条件，就可以安立为见道的遍知。如果安立为修道的遍知，还要有超界这个条件，比如获得断顺下分的修道的遍知，需要超越欲界；获得远离色界贪欲的遍知，一定要超越色界，也即断除色界所有的修断；要获得一切有漏法全部灭尽的漏尽遍知，一定要超越无色界。所以，要在具足见

道的遍知的三种条件的基础上，再加上超界这个条件，才可以安立为修道的遍知。因此说，在具足三种或者四种条件的时候，可以安立为遍知，就像考某一个学校的时候，考试分数有一种界限，只有超越这个分数线才有入学资格，同样的道理，并不是随随便便所有离得都可以安立为遍知的，具足前面三种条件的时候，可以安立为见道的遍知；具足四种条件，则可以安立为修道的遍知。

若问：见修的所断有九十八种，而只安立了九种遍知果是什么原因呢？从所断方面有九十八种，每一个所断断完以后，反过来讲，应该有九十八种遍知，但这里只安立九种遍知的原因是什么呢？

这是有原因的，因为必须具备无漏的离得重新获得、有顶的一部分烦恼已失毁、苦集谛见断的两类遍行因要全部摧毁这三种条件，才能安立为断见断的遍知。

前面已经讲了，三界当中断见断的共有六个遍知，欲界断苦集见断算为一个，断灭谛见断、道谛见断分开，各有一个，欲界有三种；上二界合在一起，也有三种，三界实际有六种遍知。只要具足上述三种条件，可以安立六种遍知中的一种。实际对断见断的每一个遍知详详细细衡量，都已经具足了这三种条件。举例来说，苦法忍虽然具备其中的第一条，却不具备后两条；苦类智具足前两条，但不具备最后一条；只有集法智具备以上三个条件，因此安立集法智为断除欲界苦集谛见断的一个遍知。

大家都知道，断苦谛和集谛结合起来有一个遍知，断灭谛和道谛分开各自有一个遍知，这是欲界来讲。讲到十六刹那的时候也这样讲的，苦谛有苦法忍、苦法智、苦类忍、苦类智，集谛有集法忍、集法智、集类忍、集类智，灭谛也有四个，灭法忍、灭法智、灭类忍、灭类智，道谛也有道法忍、道法智、道类忍、道类智，这就是所谓的十六刹那。

首先是苦法忍，属于无间道，这时无漏的离得应该具足，但是未摧毁有顶烦恼，集谛、苦谛的遍行因也没有摧毁，因此只具足第一条。苦类忍的时候，有顶的烦恼还没有摧毁，而到解脱道苦类智的时候，与苦谛有关的，无色界有顶的烦恼已经全部摧毁，因此获得了第二个条件。但是苦集二谛的两类遍行因还未完全摧毁。然后就是集法忍、集法智，到集法智的时候，欲界的苦谛和集谛的两类遍行因全部会断除，第三个条件已经具足，因此安立为一个遍知。

同样的道理，断欲界当中的灭谛和道谛见断，不具足获得无漏离得、摧毁有顶烦恼、二因摧毁这三种条件的时候，灭谛的遍知不能具足，道谛的遍知也不能具足。

上两界的情况也可以依此了知，安立为断见断的遍知。

这以上用第一个遍知作了说明，其他断灭谛见断

的遍知和断道谛见断的遍知都可以自己来算，具不具足上述三种条件？具足三个条件，可以安立为灭谛的遍知、道谛的遍知，这是欲界；色界和无色界合在一起，这三个断见断的遍知安立的条件也是依此了知。

断修断的最后三种遍知，不仅要具备上述三个条件，还要具足超离欲界等三界的第四因——在前三个条件基础上，要离开欲界，必须要超越欲界，也即断除欲界的修断，获得断除欲界的顺下分遍知；要超离色界，必须要断除色界的烦恼，获得灭尽色贪的遍知；无色界漏尽灭遍知具足的时候，也需要断除无色界的修断烦恼。由此次第安立断修断的三种遍知。

前面已经讲了断欲界见断第一个遍知具足三种条件的情况，其他五种没有详细讲，大家下课后看一看能不能自己推算？不能推算的话，过几天我可以再给大家讲一下。虽然其他《俱舍论大疏》里面没有讲，但我想应该能推算的，因为欲界当中集谛和苦谛遍知

具足三种条件的情况，这里已经讲过了，欲界的其他两种遍知，以及上两界的三种遍知，自己可以慢慢地推算。

因为苦集灭道的每一个刹那要推算的话，可能要花一点时间……《俱舍论》跟其他论典不相同，下课后没有看书的话，恐怕讲也讲不出来、想也想不出来。就像以前读书的时候做作业一样，下课以后自己推算一下，应该不是很困难。有些道友下课以后也是把大多数时间用在这上面，非常感谢！我花了时间讲完以后，你们比较重视的话，我自己也有兴趣讲课。

希望你们遇到比较难的地方，也不要觉得“这个地方很困难，不敢惹”。以前我们读小学的时候，有些比较厉害、喜欢打架的人，谁都不敢接触他……我们如果遇到比较难一点的地方就逃开，这样是不合理的；遇到难一点的地方，无论如何都要坚持下去，今天不明白就明天继续看，实在看不懂就过几天、过一

段时间再反复看。

因为我们这一世当中是第一次听《俱舍论》，会觉得有点难懂。以前读书的时候也是这样，刚开始上中学一年级的時候，觉得“物理、化学那么难”；到了二年级的时候，再看一年级的课本是很容易的，二年级的课程有点难；到了三年级的时候，一年级、二年级课程都不是很难的。因此，第一次听的时候，可能大家都觉得有点难，要第二次听、第三次听……应该再再复习。还有不懂的人，不管堪布、堪姆也好还是其他辅导员辅导，好好地听辅导……听听辅导很有帮助的。以前法王如意宝讲完了以后，下面有一个大堪布辅导，大堪布辅导以后，又有小堪布辅导。以前我刚来的时候，学院的闻思气氛真的是很好，现在根本没有……

乙四、何补特伽罗具足：

凡夫一非见谛者，至五之间真实具。

住修道者六一二，超界得果故综合。

哪些补特伽罗具足上述九种遍知呢？“凡夫一非”，凡夫一个都不会具足，上述九种遍知全部在圣者相续中具足。为什么呢？因为凡夫人相续中没有获得无漏离得，第一个条件就不具足，所以一个遍知都没有。“见谛者”，九种遍知不会在一个见道者相续中全部具足，而是具足一个、具足两个，一直到具足五个，根据修行情况的不同，具足遍知的数量也不相同。住于修道者，有些具足六个、有些具足一个、有些具足两个。为什么有的圣者本来具足许多断法，却只安立具足一个遍知呢？在条件具足的时候，很多遍知可以合在一起算为一个。遍知的综合性，是怎么具足的呢？需要具足两个条件，一是超界，二是得果。具足这两个条件以后，很多遍知可以合起来算为一个；如果不具足超界和得果两个条件，遍知则需要分

开。

所以，遍知是可以综合的，《俱舍论》和辩论的时候经常用到综合性。有些俱舍论班到年末辩论的时候，特别害怕第六品，因为到时候会有很多像老虎、狮子一般的智者冲进来，这时候，原来记得清清楚楚的内容，别人在提出问题的時候，可能全部都忘记了，所以还是有点困难的。因此，在那种场合下，既有智慧又有辩才的人，大家都会非常羡慕，因为具足综合性的条件。

若问：那么，这些遍知对于某补特伽罗来说具足多少呢？

凡夫一遍知也不具足。作为一个凡夫人，不用想“我到底具足哪一个遍知”，肯定是一个都不具足的。如果说：“我不具足……算了算了，我是一个凡夫人，念观音心咒就可以了，买一点东西自己吃一吃，这就是我的责任。”不去研究《俱舍论》是不行

的，还是要去研究。

见道的圣者具足一至五之间的遍知。从见道的第六刹那起，真实具足一遍知。如果是大乘，从第一刹那到第十六刹那——四谛十六刹那，苦集灭道每一谛都有法忍、法智、类忍、类智，比如苦法忍是第一刹那，苦法智是第二刹那，苦类忍是第三刹那，苦类智是第四刹那；集谛从第五刹那起算，也即集法忍、集法智分别为第五刹那和第六刹那，一直到最后的道类智——第十六刹那，道谛是四谛当中的最后一个，这十六刹那全部摄于见道当中。按照小乘《俱舍论》的观点，十六刹那当中的前十五刹那属于见道，第十六刹那则属于修道。《现观庄严论》和《俱舍论》在讲到这方面的时候，稍微有一点不同。大乘所说的十六刹那全部属于见道，也并不是次第性的刹那，而是从反体来分的。

在这里，得见道者在第六刹那——集法智的时

候，真实具足第一遍知；从第八刹那——集类智的时候起，具足二遍知；第十刹那——灭法智之后，具足三遍知；第十二刹那——灭类智以后，具足四遍知；第十四刹那——道法智，到第十五刹那——道类忍的时候，具足五遍知。第十六刹那——道类智，如果是大乘观点，属于见道所摄，应该在这里分析，但小乘把它安立在修道当中。因此，作为见道者具足一到五个遍知。

修道者具足六遍知，或者一遍知，或者是两种遍知。分别是怎样的呢？

从获得道类智起至未离欲界贪欲断前八修断之间的修道者，具足上述五遍知再加上断上二界道谛见断的遍知，共具六遍知。这是从未离贪者的角度来讲，

《大疏》里面说欲界一品到八品的修断已经断了，但是第九品修断还未断，因为欲界的贪欲还没有断完。这是从渐次者而言，见道中的五种遍知次第得到，之

后再获得断除上二界道谛见断的遍知，即便退失也是一样，如离欲者起欲染，从果中退失，也同样具足这六种遍知。怎么具足呢？这个你们再想一想，《大疏》里面也说退失同样具足这六种遍知。这是指真实的渐次者。这里是从未离贪者的角度来讲，具足六种遍知的情况是存在的。

还有具足一种遍知的情况。以前离贪、后来见真谛者，在道类智时，获得前面的所有遍知综合起来称为断顺下分一遍知，也就是第七遍知。也就是说，依靠世间道已经离贪，后来获得见道，依靠道类智得到的遍知，是将断除见断所得到的所有遍知综合起来，从而获得断除欲界的顺下分遍知。

为什么要讲综合性呢？如果是未离贪者，相续中已经具足了六遍知，而作为离贪者，已经具足了得果和超界两个条件，因为离开了欲界，而且已经获得了无来果，在这种情况下，断除见断所得到的六遍知全

部可以综合为一个遍知，是什么呢？就是断顺下分遍知。这也就是九种遍知当中的第七个遍知。

如果阿罗汉依靠色界烦恼而退失，也只具足前面的断顺下分一个遍知。

超越了色界的不来果者，具足第七与第八遍知，以无色界烦恼而退失的阿罗汉也具足此二遍知。

获得未离色界贪欲的不来果与阿罗汉果时本来具足许多断法，为什么每个只安立一个遍知呢？按次序来说，当时，不来果者超离了欲界、阿罗汉超离了三界，并且他们都是以沙门法重新获得果位，鉴于具备超界与重新得果这两种原因，而将这些离法综合起来而分别只安立了断顺下分遍知与漏尽遍知。

遍知不能综合的应该有三种情况：预流果与一来果已经得果，但未超离欲界；超越色界的不来果也无有新得之果；其余的由于既未超界也未新得果，因而

他们的遍知均不能合而为一。

下面讲得舍，同一个时间当中，得多少个遍知？
同一个时间当中，舍多少个遍知？

乙五、宣说得舍：

有者一二五六舍，得者亦然除五外。

舍的时候，有同时舍一个遍知、两个遍知、五个遍知和六个遍知的四种情况；得的时候，有同时得一个遍知、两个遍知和六个遍知这三种情况，同时得五个遍知的情况是没有的。

若问：同时舍弃多少遍知呢？所谓的“有者”是指以下几种：

在退失阿罗汉果或者退失未离色界贪欲的不来果时，分别舍第九遍知与第七遍知。已经获得了断一切有漏的遍知的阿罗汉，在他以无色界烦恼而退失的时

候，会舍弃第九漏尽遍知；未离色界贪欲的无来果退失时，会舍弃第七断顺下分遍知。

获得阿罗汉果时，获得第九遍知，就会同时舍弃原先具足的第七断顺下分遍知、第八断色贪遍知。

以前离贪的不来果获得十六刹那类智时，舍断欲界见断的三个遍知与断上界见断的两个遍知，即舍五个遍知。前面讲过，渐次者在见道时可以获得五个遍知，而离贪者获得无来果的时候，见道时获得的五遍知全部会舍弃，也就是舍弃欲界的三个遍知和上界的二遍知。

下面是舍六种遍知的情况。比如渐次圣者远离欲界贪欲时，获得第七遍知，舍前六遍知。以前是个渐次者，已经得到了见道的五个遍知、修道的一个遍知，但是，现在远离欲界贪欲时，获得了第七断顺下分遍知，这时原来相续中的六个遍知全部会舍弃。

那么，有多少遍知同时获得呢？

同时获得有得一、二、六个遍知的，而不会有获得五个遍知的情况。这个原因在注疏中有，这里是说同时获得而不是成就，成就是指累计获得的遍知，而同时得只是一刹那的获得。

第一个遍知获得的情况是什么样呢？

得一遍知：集法智时获得第一遍知，离贪道类智时获得第六遍知——色界、无色界的所有见断已经全部断完，具贪欲界的第九解脱道时获得第七遍知，获得阿罗汉时具足第九遍知。

得二遍知：诸如以无色界烦恼而退失的阿罗汉获得第七与第八二遍知。获得阿罗汉果位的时候，会舍弃这两个遍知而获得第九遍知，反过来，以无色界烦恼而退失时，重新得到原先舍弃的第七、第八两个遍知。

得六个遍知是指从渐次不来果中退失，也是重新获得原先舍弃的六个遍知。

俱舍论第五分别随眠品释终

如果你们想要从《自释》中了解这些问题的话，恐怕很多人真的有点费劲。我翻译的时候花了很长时间，特别困难，有时候要理解很长时间，现在一个字一个字地写在书面上，你们学的时候不应该很困难，就好像种地的时候很困难，收割的时候不是特别困难。翻译《俱舍论》确实很困难，我自己学得也不是很好，有时候把颂词和讲义结合起来，在不改变原文的基础上，想要表达出里面的道理，非常困难。下面讲的时候，有些道理虽然讲得出来，但是时间关系，讲得可能不是很广。你们如果有不懂的地方，可以互相讨论一下，实在不懂的话，随眠品再讲一遍也可以，一直讲随眠品……

第 121 课

第六品 分别圣道

下面讲《第六分别圣道品》，在原文当中是说圣补特伽罗，这里用“道”，因为主要是讲圣者现前证悟之道。

第六分别道与补特伽罗品分四：一、所缘境圣谛；二、现证真谛之次第；三、现证真谛之补特伽罗；四、宣说现证之道。

甲一（所缘境圣谛）分五：一、连接文；二、道自本体；三、真实四谛；四、建立诸行皆苦；五、旁述二谛。

乙一、连接文：

依见谛修断烦恼，是故称为遍知名。

《俱舍论》当中，每一品都有一个上下连接文，也就是前一品有些颂词中没有详细说明了道理，在这一品中进行广说。在这里，第五品和第六品的连接文就是：依靠见道和修道断除烦恼，从这一角度称为遍知。

那么，见道和修道到底是指什么呢？接下来会作宣讲。还有见道和修道所证悟的境界是指什么呢？这里已经宣讲了四谛。四谛是谁证悟的呢？下面讲证悟者补特伽罗，也就是圣者四果。这一品宣讲的次第是怎么样的？所以，大家需要了解每一品当中科判的次第，这一品当中到底在讲什么呢？这一品当中主要讲道和圣者补特伽罗。道就是圣者现前证悟的道。

既然说“断即获得遍知名”，那么，依靠什么对治、断除什么所断，才获得遍知名称呢？依靠见谛与修道而断除烦恼，才称为获得遍知的名称。

这是上一品与这一品之间的连接文。上一品的问题讲完以后，接下来说道自本体。麦彭仁波切的科判中，讲到能缘道的智慧和所缘境四谛，因为能缘的智慧可以说是见道、修道的智慧，它所缘的对境是什么呢？就是苦集灭道四谛。所以，从能缘、所缘的角度分析也没什么不可以。

本品当中对资粮道、加行道讲得不是特别广，无学道讲得也不广，因为第七品、第八品主要是讲无学道的功德，所以这里面没有广讲；资粮道和加行道属于凡夫的境界，因此，这里也没有广说。这里主要讲的就是见道和修道。

乙二、道自本体：

修道二种有无漏，所谓见道唯无漏。

修道指的是什么呢？是指获得见道后的第二刹那直到无学道之间，整个过程具有次第性，时间比较

长。而见道，小乘和大乘都承许为一刹那性，时间是很短的。这样的见道和修道，从有漏、无漏方面如何来分呢？颂词中说，修道有有漏和无漏两个部分，见道唯一是无漏法。

从大乘角度来讲，见道是指一地菩萨，从二地菩萨到十地之间，包括在修道当中，修道所证悟的整个境界应该是无漏法，没有有漏法。但这里的观点并不相同，小乘认为修道有有漏和无漏两种，为什么呢？大家都知道，渐次者和离贪者，在《俱舍论》中是比较重要的两种人物，离贪者没有依靠出世间道而是依靠世间道断除三界中除有顶以外的烦恼部分；渐次者则首先证悟见道，再断除修断的烦恼。从渐次者的角度来讲，修道完全是无漏法，而离贪者存在世间的有漏法。一般大乘没有这种说法，这只是小乘不共的一种说法。

既然说“依见谛修断烦恼”，那么修道的本体是

有漏法还是无漏法呢？

修道既是有漏法又是无漏法，因为世间修道是增长有漏四禅四无色的漏法，这种境界以后还可以增上，因此，世间道并不具足完全断掉三有烦恼之根本的智慧对治，是一种有漏的修道。而出世间修道由于串习的是见道之义，因此不会增上有漏法，这是指渐次者的修道，全部是无漏法。

所谓的见道唯一是无漏法，这是由于它是三界尤其是有顶见断的对治法，并且同时断除上、中、下九品见断的缘故。世间的有漏法不具备这种能力。

这是从有漏、无漏方面对见道和修道作了分析。如果从相续方面来分，按照小乘自宗的观点，修道在圣者和凡夫相续中都可以具足，而见道只在圣者相续中具足；从断除烦恼方面来讲，见道以了知所缘的方式断除见断，因为是在现量见到苦集灭道四谛的本体后才断除的，而修道则是通过修行对治的方式来断除

修断烦恼；从时间来讲，见道在一生中就可以圆满，而修道可以在多世中圆满；从所缘对境来分，见道的所缘是苦集灭道四谛，修道的所缘对境比较广；从现前身份来讲，《俱舍论》本颂中也讲过，一般现前见道者应该是欲界众生，而现前修道者，不仅是欲界，三界众生都可以。

因此，见道和修道在很多方面都有差别，颂词中只讲到了有漏、无漏方面的差别，其实从所缘、相续、时间等很多方面都可以分析。

见道的所缘对境是指四谛，而修道的所缘对境也可以是四谛，也可以不是四谛。渐次者所修的内容或对境，就是见道中所见苦集灭道的本体再继续串习。这与大乘说法基本上相同。但离贪者有所不同，他所需要修持的，可以具足世间和出世间的两种法。

乙三、真实四谛：

一切真谛说四种，苦集如是灭与道。

彼等自体亦复然，彼之次第依现证。

前面已经提到，见道时必须证悟四谛，那么，所证悟四谛的次第到底是不是如第一品所介绍的那样呢？还是本品中有不同解释方法呢？

在真实宣说四谛的时候，次第必须是这样的：首先了知痛苦；其次知道痛苦的根源，就是业和烦恼——集谛；断除业和烦恼后现前灭谛；灭谛通过什么方式来获得呢？通过修持道谛的方式来获得。所以，苦集灭道的次第，应该是依靠现证的次第来宣讲，但从四谛的本体来讲都是一样的，颂词中说“亦复然”。

在很多论典当中，像四正念、四正断等，有些以因果次第来分，因在前面，果在后面；有些以现证次第来分，也就是将容易证悟的放在最前面，不容易证悟的放在后面；有些以生起次第来分，先在相续中生

起哪一个就放在前面，生起和现证有点相同。

苦集灭道主要以现证的次第来讲，下面用病人的比喻来说明特别容易理解。比如我今天生病了，上吐下泻，感觉很痛苦，这就是苦谛；这时需要找到生病的根源——饮食不当、四大不调等，这就是集谛；找到根源之后，我希望自己能在很短时间中，身体恢复健康，这相当于灭谛；要想身体健康——获得灭谛，必须针对疾病的根源——集谛，认真服药——修持道谛。这个次第与《宝性论》所讲到的四谛次第完全相同。

关于现证很容易了知，因为众生一直沉溺在轮回的苦海当中，自然而然会觉得现在的轮回非常痛苦，这个痛苦的根源是什么呢？就是业和烦恼。灭除业和烦恼后，就可以消除痛苦，获得灭谛。业和烦恼通过什么样的方式可以灭除呢？灭掉业和烦恼的方法必须依靠道谛。大乘中，弥勒菩萨的《现观庄严论》，以

及《宝性论》当中，对这个次第讲得都非常明确，小乘《俱舍论》也同样是按这个次第来宣讲的。

若问：那么，“依见谛修断烦恼”中的“谛”是指什么呢？即是指所见所修的四谛。

见道所见到的是四谛，所修的就是对于见道所证悟的四谛境界再继续修持下去。都有哪些呢？也就是本论第一品中所说“无漏道谛”中的道、“抉择灭”中的灭、“苦集世间”中的苦、集。经中也宣说了此四谛。

若问：这里的次第也是依照第一品所说的那样吗？

不是。第一品当中讲的次第，首先是道谛，然后是灭谛。接着讲现在的器世界和有情世界，有些是苦因，有些是苦果，全部是苦谛、集谛所摄。因此，第一品当中先宣讲道谛，然后宣讲灭谛，之后再讲苦谛

和集谛，宣讲的方式也并非直接讲到四谛的次第，而是从介绍方式来讲。这也不是没有根据的，佛经中也有这种宣说方法。

第六品中的次第并非如此。那是怎样的呢？应当按苦谛、集谛、灭谛、道谛的顺序来讲。如是次第宣说的原因何在呢？此处是依照现证真谛的顺序而宣说的。

不论哪一部佛经，讲到现证次第的时候，不可能是道谛在前面，首先一定是苦谛，也就是见道的时候首先证悟苦谛——一切万法为什么皆苦，其后是集谛、再后是灭谛、最后是道谛。就像观察场地而纵马驰骋一样，首先如果没有证悟苦谛的自体，就无法了知痛苦的来源——集谛；消除痛苦后，就会现前灭谛。而将痛苦如何灭掉的方法，必须依靠道谛，即依靠道谛灭除集谛，集谛灭除后，苦谛也灭除了。所以，先讲灭谛、不讲道谛的原因即是如此，首先需要

了知灭谛并且生起希求得到之心，之后就会去找获得灭谛的办法——道谛。

比如想要让疾病好转，必须要先吃药，但是不可能没有目的地吃药……很多人为什么吃药呢？就是为了身体更好一点，为了达到这个目的，才需要吃药。同样的道理，有人可能会想：所谓的现证次第，必须依靠道谛才能现前灭谛，是不是将灭谛放在后面更好呢？我以前学习《俱舍论》的时候也有过这种怀疑：为什么是苦集灭道呢？“道”不是应该放在第三位上吗？应该放在灭的前面。但其实从最终的目的来讲，首先生起想要康复的目的，之后才会想要吃药。现在很多人认为：世间是痛苦的，了知痛苦以后就会想要断除它，断除痛苦以后可以现前灭谛无为法，那么，想要现前灭谛无为法，必须依靠道谛，所以，将道谛放在后面宣说。资粮道与加行道时的所有谛，均是按照如是次第证悟而生起的，犹如发现患病而追知病因，再着手治病一样。现证之方便就像寻找药一样。

有关这方面，你们可以看一下《宝性论》，其中所讲的次第比较容易了知。

下面讲到四谛的定义。

为什么叫做圣谛呢？从苦至道之间，此等真谛的本来面目，唯一是圣者所见的，而不是凡夫的颠倒所见，所以称为圣谛。为什么呢？比如世间本来是苦的，众生反而执为乐，对于苦谛有四种执著——常乐我净，根本没有通达其真正本体，因此凡夫的颠倒所见不能称为圣谛。

那么，苦和集怎么会是圣者证悟的境界呢？实际上，苦和集的本来面目，只有圣者才能通达，其他凡夫人根本无法了知。因此，佛经中也说：凡夫人认为是苦的，圣者认为是乐；凡夫认为是乐的，圣者认为是苦。比如凡夫世间人对于修行学道、精进苦行，都认为是非常痛苦的，而真正的修行者、瑜伽士却不认为这是一种苦；凡夫世间人认为：各种各样的妙欲享

受是非常快乐的，圣者却认为这是在造业，根本没有兴趣。在这方面，世间人和出世间修行者的观点截然不同，原因就在这里，圣者已经如理如实地通达了苦集灭道的本体，而凡夫人完全不能通达。所谓的四谛是圣者所了达的境界，因此，可以称为圣谛。

下面是建立诸行皆苦。也就是通过佛经教证的方式说明苦的本体。所谓的行，有相应行和不相应行，其中包括心和心所，以及相应和不相应心心所的一切法，这些全部是苦的。释迦牟尼佛在四法印中说诸行皆苦的原因是什么呢？实际上，凡是众生都有感受，真正要寻找它的根源的时候，全部是痛苦，没有一个是快乐的。我们讲《百业经》和《贤愚经》的时候，对于“诸行皆苦”里的“行”，很多人觉得不容易明白，有些人解释为“行为”，有些人解释为“行动”，还有人说是“一切法”——法应该是在“诸法无常”里面讲的。这里的诸行，学习《俱舍论》就知道，行当中有相应行和不相应行，一切心心所以及与

心心所相应不相应的法，实际全部是苦因，表面看来好像在享受快乐，实际上，所有感受的真正根源就是痛苦。

前段时间很多人学习《中观四百论》，法师们对四颠倒讲得特别好，很多人听完以后感觉还是很不错：原来我真的认为身体是快乐的，现在通过圣天论师的加持，我完全通达了……我讲的时候已经有很多人通达了诸行皆苦的境界，更何况你们这次讲呢？……你们这次讲的时候，我了解了一下情况，第八品之前还可以，基本上都能滑冰一样滑过，但是到了第八品以后就开始头痛了……所以，遇到《中观四百论》头也痛，遇到《俱舍论》头也痛，干脆把这个头都“砍”了，不然天天都是头痛，很麻烦的……这就是诸行皆苦。如果头实在痛的话，慢慢慢慢地看，应该是可以懂的。第一次看的时候可能有点难，但是佛法方面的很多问题，只要不断地去串习，也不是特别难。没有精进、没有信心，也没有一点智

慧的人，恐怕有点难。但有时候不是靠智慧，精进很重要，有了智慧不一定通达，但是精进的人，今天不懂就去问很多人，一直思维……再过几天，原来不懂的道理已经懂了，而且，因为在这个过程中下了很大的功夫，很长时间都不会在自己的记忆当中消失。可是原来很聪明的那个人，自认为很好懂，没有什么问题。过了两天的时候，可能已经全部忘光了。因此，精进还是很重要的。

乙四、建立诸行皆苦：

悦意以及不悦意，与除彼外之等舍，
一切有漏皆为苦，如应具有三苦故。

世间上所有悦意、不悦意，以及除悦意和不悦意以外的等舍当中，所有的感受都可以包括，而这些感受全部是痛苦的本体。只不过在不同的情况中，具有不同痛苦的成分。只要有漏的感受，就没有不是

痛苦的。比如吃毒品、喝酒的时候认为自己很快乐，但是后面的苦果是无穷的。原来斯德班钦说：“我在十几岁时曾得过一种很严重的病，这种病的来源，与我父亲有关系，在传记里面说不方便。”所以，世间上不论是吃毒品还是喝酒，表面上看来现在是快乐的因，但是后面决定会成为痛苦的因。

华智仁波切在《大圆满前行》里面，将吃糌粑和喝茶叶作为行苦的比喻。感受有些可以包括在行苦里面，有些可以包括在苦苦里面，有些可以包括在变苦当中，整个三界当中，所有的感受都是痛苦的。

若问：不是说受的一部分并非为苦吗？受当中，有些是苦受，有些是等舍受，还有一些应该是乐的感受，不一定所有的感受都是痛苦，应该有快乐的部分。那为什么说一切有漏皆苦呢？佛经和《俱舍论》当中，都说一切有漏法皆苦。《白莲花论》中也讲到很多诸行皆苦的道理，这是释迦牟尼佛因地时通过千

辛万苦才得到的真谛，为什么呢？

悦意的乐受、不悦意的苦受及此二者以外的舍受，还有与此等相应的心与心所、不相应的增上缘与所缘缘，这一切无不成为三种受的所依与助伴。作为增上缘的眼根、耳根等，所缘缘外境——柱子、瓶子等，有些包括在不相应行中，有些包括在相应行当中，全部是从受的角度得名为悦意等。

听说昨天在炉霍县灯光球场有表演节目，整个街上人来人往的。我们倒没有去看，作为出家人看这些节目干什么……肯定没有去看。但是有些出家人也偷偷去了，他们说：“这个灯光球场特别好……今天过得特别快乐。”实际上，灯光球场只是所缘缘，他认为这是快乐的因。但只是从受的角度来讲，把所缘缘、增上缘等随着受而如此称呼而已。

随着感受而认为所缘缘特别好，人们也这样取名，认为已经见到了快乐的因，比如说：“‘五一’

劳动节应该好好劳动，这是多么的快乐！”昨天慈诚罗珠堪布问一个喇嘛：“为什么‘五一’劳动节的时候，所有的劳动都是免费的？你到那边去洗车，不用交钱，因为所有的劳动都是免费的！开玩笑……”我们认为这些都是快乐的，实际并非如此，一切有漏的法，真正去寻找它的根源，全部是痛苦的。有关这方面的道理，在《中观四百论》以及佛经中有比较广的宣说。

实际上，一切有漏法如其所应无余是苦。为什么呢？因为如应具有苦苦、变苦、行苦此三苦的本体之故。

“如应具有”，大家应该清楚，有些苦是我们不一定能发现的，但是真正追究它的苦因或者来源的时候就会知道，有些是苦苦，有些是变苦，有些是行苦，一切有漏法都是三苦的本体。

麦彭仁波切在《智者入门》当中也说：三界当

中，三苦不包含的感受是没有的。有些论师认为，三种苦都有的是欲界，色界有行苦和变苦，无色界有行苦。不苦不乐的舍受可以包括在行苦当中。悦意是变苦，现在觉得很快乐，过一会可能会变成痛苦，比如今天身体很好，明天就会生病；刚刚还是大太阳，天气很好，过一会儿就乌云密布，这些就是变苦。不悦意就是苦苦，行苦遍于苦苦、变苦与其余一切法当中。

《俱舍论自释》中也说：有些苦，凡夫人不一定会发现，但是圣者完全能够了知，比如手掌上有一根睫毛的时候，根本没有感觉到它是痛苦的来源，但是睫毛掉进眼睛里的时候，就会特别痛苦，这时才知道它就是苦因。世亲论师说：凡夫人认为的快乐，圣者认为是痛苦的。比如凡夫人对于无间地狱的怖畏，还不如圣者对于有顶的怖畏。凡夫人会贪执有顶，但圣者对于世间有顶当中的禅乐都不会贪执，因为圣者已经了知苦的真相，他们知道：上至有顶下至无间地

狱以上全部感受都是痛苦的。可是凡夫人认为：某某事情肯定是很快乐的。但《中观四百论》中说：所谓的快乐一会儿就会变，即使没有变，它的本质也是痛苦。所以，应该从这些道理中生起出离心，这个非常重要。

第 122 课

下面继续讲第六分别圣道品。前面已经讲了见道和修道的所缘对境四谛，同时也讲了建立诸行皆苦的道理。按照蒋扬洛德旺波尊者的科判，下面是旁述二谛。

“二谛”，也就是胜义谛和世俗谛。在小乘宗、唯识宗、中观宗和无上密法当中，对于二谛都有不同的认识方法。各个宗派对于二谛的认识方法，在《三戒论释》当中也讲过。

无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》的发菩提心品当中，也广泛宣讲过世俗谛和胜义谛，当时尊者引用了许多教证，这些教证相当重要。现在大城市

里面的个别法师，虽然讲经说法多年，对于世俗谛和胜义谛之间的差别并不是很清楚，但是对二谛的差别分不清楚的话，对于佛法的深奥之义确实很难通达。

《中观根本慧论》当中，第二十四品是观四谛品，这里面说：“若人不能知，分别于二谛。则于深佛法，不知真实义。”任何一个修行人，如果不能了知世俗谛和胜义谛，对于甚深的佛法奥义根本不可能通达，这个道理相当重要。

现在很多人，不管是讲中观还是唯识，对于胜义谛和世俗谛分不清楚。佛陀所讲的法，有些是针对胜义谛说的，有些是针对世俗谛说的；还有一切法在何种情况下空、哪种情况下不空……对于这些问题分析不清楚，是修行中最大的一种困难。

无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》尤其第八发菩提心品讲智慧度时，对于二谛讲得特别细致。他引用了特别珍贵的教证和教言，按照大乘和密宗对

二谛的认识方法作了宣讲。希望大家好好看一看。

这里分析的二谛，主要是小乘有部宗对于二谛的观点。不管哪一位高僧大德，在讲二谛的时候都会引用世亲论师的这个颂词进行论述，因为小乘有部宗最主要的论典就是《阿毗达磨俱舍论》，而《俱舍论》中分析二谛的内容就在这里。因此，藏传佛教的很多高僧大德，经常会引用这个教证进行说明。以前上师如意宝也经常用背诵的方式，引用这个教证说明世俗谛和胜义谛。以前我们在讲其他论典的时候也用过，只是译文可能稍微有一点不同，这里是根据《自释》和蒋扬洛德旺波尊者的注释来翻译的，从意义来讲是比较不错的。因此，以后我们引用的时候，就用这一颂词来论证是很好的。

乙五、旁述二谛：

毀彼以慧析他法，则心识不趋入彼，

犹如瓶水为世俗，除此具有为胜义。

这个颂词，从藏文上也不是特别好解释，这里用比喻讲到了世俗谛、胜义谛的承认方法和界限，稍微有点难懂。

“毁彼以慧析他法”，任何一个法，被摧毁或以智慧分析后，执著它的心识就再也不能趋入，称为世俗谛。比如原本完好无损的瓶子，通过铁锤把它摧毁，再摧毁……从此以后，我的心不会再去执著这个瓶子；或者，对于一瓶水再再地用智慧观察，它的颜色、形状……其实水是由地水火风四大和色香味触组成的，因为世俗是虚假的，用智慧分析之后，心不会再趋入这样的水。可以被摧毁以及用智慧来分析的法，这种存在方式就称为世俗谛。

什么叫世俗谛呢？无论何法，可以用智慧分析或者其他法来摧毁，心不再像以前那样去执著它，这个法就称为世俗谛。世俗谛是能够被摧毁和被分析的

法。

“除此具有为胜义”，按照小乘的观点，无法再被摧毁的无分微尘，和无法再用智慧分析的无分刹那都是存在的，但这种存在方式与世俗谛不同，胜义谛的存在方式是什么呢？用智慧再怎么去分析，都无法再剖析；即使想要摧毁，也无法再继续摧毁。所以，按照小乘的观点，所谓的无分微尘、无分刹那，再大的铁锤也不可能再摧毁，或者，再殊胜的智慧也不可能再分析，它是无法再分下去的一个实有之法，这种最微小的法就叫做胜义谛。

大家一定要通达小乘自宗对于胜义谛和世俗谛的分析方法。世俗谛，是以被其他法摧毁或者以智慧可以再再剖析的部分，因为它是假法的缘故，可以不断地剖析；直到真正再也无法剖析的时候，这时存在的法就称为胜义谛。

大乘对于二谛的说法和小乘不相同。当然，大

乘胜义谛也有中观、密宗等几种不同说法，但一般来讲，所谓大乘的胜义谛，就像《入菩萨行论》里面讲的一样：“胜义非心境，说心是世俗。”胜义谛不是分别念和语言的对境，只要是意识、分别念和语言的对境，全部称为世俗谛。《入中论》中说：“由于诸法见真妄，故得诸法二种体。”一切法可以得到两种体性，一个是真的，一个是假的。所谓的世俗谛就是假的、虚妄的；胜义谛就是真实的，已经超越了分别思维的对境。

所以，小乘和大乘对二谛的承认方法稍微有点不同。在这里宣讲小乘论典的时候，必须要通达小乘最究竟的胜义谛是什么、世俗谛是什么，对于二谛之间的差别一定要分清楚，否则就不能通达真实的胜义谛。

若问：既然说四谛也可以称为二谛，究竟二谛是指什么呢？

如果对何法摧毁成部分与以智慧分别对他法加以破析，那么执著它的心就不能再趋入，这是世俗谛当中具有的法。比如瓶子，用铁锤来锤打的时候，原本完整的瓶子就会变成一片一片，再继续摧毁会从小碎片变成细细的粉末，到最后变成非常小的微尘，眼睛看不见，手也摸不着，存在这样一个不能分割的微尘，在这之前的整个过程存在的法都叫做瓶子，由很多微尘积聚在一起，所以叫做聚合世俗，水则称为相续世俗。这两个都是世俗谛的比喻，只不过一个是指可以分析的，一个是可以摧毁的，所以，也称为分析的世俗谛和摧毁的世俗谛，有些注释中也有这种说法。

其中，通过摧毁而使执著它的心不再趋入的法，犹如瓶子，因为瓶子用铁锤摧毁以后，执著瓶子的心也就不复存在了。为什么称为世俗谛呢？因为摧毁以后，原来对瓶子的执著已经不复存在了，所以是假的，如果是胜义谛不可能不存在。如果以智慧对他法

分别加以剖析，那么执著它的心也就不会再趋入的法，就像水一样，原因是：如果以智慧分别剖析水的色香等，执著水的心便会荡然无存。为什么叫世俗谛呢？可以继续去剖析。

通过摧毁和智慧来分析，使执著它的心不再趋入的法，全部是世俗谛；最后再也不能分析的时候，已经到达了胜义谛。因此，胜义谛中具有的法，是指世俗谛以外的法，它是肯定存在的，也就是能被摧毁和以智慧分别破析，从而使执著之心不再趋入的任何法以外存在的法。这里的趋入就是从执著瓶子和水的角度来讲的，并不是说执著无分微尘。比如原来认为这是一个瓶子，但通过摧毁以后，不会再有瓶子的执著而是以另一种方式来存在，也即无分微尘。当然，对于无分微尘，任何人都不会产生“这是一个瓶子”的执著。

世俗当中的法其实都是虚假不实的，比如两个人

合作，一个人骗了另一个人，被骗的人认识到这种虚假的本质之后，再也不会信任那个人。世俗谛也是同样，原本执著是瓶子，但瓶子被摧毁以后，自己的心再也无法去趋入，原先执著的只是一种虚假的法，这样一来，执著瓶子的心就会荡然无存。所以，从摧毁和心识两个方面来分析，对于粗大的世俗假法再也不会产生执著。

我以前在颂词上理解的时候，经常将不能趋入与胜义谛混在一起，为什么呢？我有时候认为，心识可以执著的法如瓶子就是世俗谛，不能趋入的法就是胜义谛。但这是我个人的一种误解。你们当中不知道会不会有同感？其实这里的不能趋入，是指执著某法的心识不再存在，讲的是世俗谛；执著心不能趋入的法以外存在的法，才是胜义谛。对于这一点，大家应该清楚。

这种方式是什么样的呢？例如色的极微尘与无为

法。无为法再怎么摧毁也是无法摧毁的，再怎么分析也是无法分析的；小乘所承认的无分微尘也是无法再分的，这就是诸法的实相。麦彭仁波切在《中观庄严论释》里面说：小乘认为，如果无分微尘不存在，粗大的法就失去了建立的基础，全部变成虚空一样了。所以，他们认为无分微尘必须要建立，否则世俗粗大的法就没有基础了。对于这样的胜义谛和世俗谛，这里已经解释了。

下面讲现证真谛之次第，也即想要证悟声闻阿罗汉乃至佛陀所证得的智慧，依靠什么样的道次第来获得呢？表面上看来，《俱舍论》当然是小乘论典，但大乘乃至密宗之间的所有修法，必须要依靠这样的道次第来建立。以前上师如意宝在五台山造的《忠言心之明点》，是他一生所有窍诀当中最甚深的一个教言，相当于将无垢光尊者《大圆满心性休息》有关显宗、密宗的道次第，作了一个简略的宣说。但上师如意宝也说过，《忠言心之明点》的道次第，其实是根

据《俱舍论》第六品来讲的，也就是先清净戒律、闻思修行，然后再获得正果。所以，《忠言心之明点》的颂词当中，首先是清净戒律，然后是在知足少欲和清净戒律的基础上，精进闻、思、修。那么，闻思修当中的修是怎么样的呢？先讲人身难得等共同外四加行和不共的皈依、发心、忏悔等内加行，再讲到本来清净和任运自成，整个道次第的过程是这样的。因此，作为修行人来讲，这里所讲的内容至关重要。

甲二（现证真谛之次第）分二：一、略说；二、广说。

乙一、略说：

守戒具足闻思慧，极为精勤而修行。

现证真谛的道次第是怎么样的呢？必须在具足清净戒律的前提下，生起闻和思的智慧，然后极其精进地修持，这就是修行人不可缺少的道次第。

若问：通过什么方便而现见真谛呢？

首先是不散乱之因——守护七种别解脱戒中的任意一戒，这是最主要的基础。《亲友书》当中也是说了，戒是一切功德的根本。不论出家人还是在家人，首先必须遣除一切散乱的根本因，必须守持与自身相应的七种别解脱戒中的任一戒。自相续中如果没有戒律，功德的所依就不复存在，因此，自相续中必须要守一条戒。

随后通过不愚昧之因——听闻符合现见真谛的法而生起闻所生慧。很多人没有听过佛法，对佛教一窍不通，非常可怜，非常愚痴……在世间法方面，有些人可能有一点智慧，但是对世间万法的真相丝毫不通达，所以，为了让自他不愚昧，真正的因就是要听受与真谛有关的法门。这就是闻所生慧。其后具足抉择之因——思所生慧，通过自己的智慧来分析所听到的法……我们现在的背诵、讨论、辅导，都是思所

生慧里面可以包括的。佛法是非常深奥的，听一遍不一定马上通达，需要通过多方面的祈祷、经常分析思维，这就叫做思所生慧。再加上远离烦恼之因——极为精进修行，在自相续当中串习，从而现见真谛。只有依靠修行，才能够真正远离烦恼。

有些论典中说：修行好不好，可以通过烦恼是否减少来推断，烦恼减少就说明修行很好。闻所生慧有没有生起，就看行为是不是寂静？行为特别寂静，说明他广闻多学，不会傲慢。世间上也是这样，一般思想、道德等各方面水准特别高的人，不会傲慢的，而只有一点点小聪明的人，经常会傲气十足。所以说，是否具足闻所生慧，可以从他的行为来观察。修行好不好，可以从他的烦恼是否减少来观察。如果修行特别好，贪嗔痴慢等各种烦恼会越来越减少；如果修行不好，烦恼则会日益增盛。所以，远离烦恼的因就是精进修持。

这就是略说道次第，在戒律的基础上闻思修行。

清净戒律、闻思修行、团结和合，是学院的三大纪律。从释迦牟尼佛的《本师传》来看，稍微有一点修证的话，即生中自己身体的生病等，不会非常痛苦；没有修证的话，临死以及死亡以后，可能都会很痛苦。所以，每一个人都应该对自己的今生来世做好准备，这是相当重要的。

乙二（广说）分三：一、智慧之自性；二、堪为法器之特法；三、真实趋入修法。

丙一、智慧之自性：

闻等所生一切慧，名二及义之有境。

闻思修行所生智慧的自性是什么呢？闻、思、修所生三种智慧的本体，有部宗认为分别是名称、名义以及意义的有境。

既然说“守戒具足闻思慧，极为精勤而修行”，那么这三种智慧的自性是什么呢？

有部宗是这样认为的，闻所生慧与“等”字所包括的思所生慧与修所生慧三智慧的自性依次为：只是趋入名称的有境即闻所生慧，因为上师传讲时，自己的耳根与所讲的名相二者相结合，这是名相上的一种有境智慧。时尔趋入以文字引出意义，时尔从所趋入的意义引出文字，比如听闻上师所讲佛法的时候，首先是文字上的一种沟通；后面思维的时候，从所听到的文字而趋入意义，或者通过意义引出文字，不断地思索、判断。所以，是意义和文字相结合的一种智慧，这叫做思所生慧。不观待文字而深入意义——唯一意义的有境，这就是所谓的修所生慧。闻的时候依靠文字，思的时候依靠文字和意义，到了修行的时候就不需要文字了。禅宗的很多禅师也是不依靠文字，大圆满到最高境界的时候，念咒、诵经等九种身语之善法全部都要断除，唯一趋入意义就可以了。比如修

菩提心，首先听闻上师所传讲的文字；之后对于文字所表达的意义继续思维，有时依靠文字，有时不依靠文字；真正要修的时候，文字和法本都不需要，只要一心一意地专注意义就可以了。这就是唯一意义的有境智慧。

就像游泳者的熟练程度，根据是否需要握执木板来判断一样。在学习游泳的时候，首先需要一块木板，不然会落到水里；通过不断的练习，有时候需要木板，有时候不需要；到最后真正熟练之后，根本不需要木板。同样，最开始听闻佛法的时候，首先需要依靠文字；中间不断地对于所听到的文字进行思维，时尔依靠文字、时尔不需要依靠文字；到了修行的时候，所有的意义已经熟练掌握，不需要再依靠文字。

世亲论师对闻思修智慧本体的认识和判断方式，稍微有点不同，他是以什么方式来宣说的呢？大阿阇黎世亲论师说：以可信的教量所生、以理观察所生、

以等持所生的三种智慧分别是闻慧、思慧与修慧。依靠可以信赖的教量所生的智慧，叫做闻所生慧，比如上师传《入菩萨行论》《中观四百论》，这是可信的教量，通过听受这些论典，从中产生的智慧，就是闻所生慧。依靠各种理证，去观察、分析所听闻过的经论如《中观四百论》等，从中产生的智慧，这叫做思所生慧。依靠思所智慧继续修持等持，从中产生的智慧，就是修所生慧。等持其实是可以在每一个心心所的群体中出现的。《俱舍论》第八品中也讲过，在每一个心和心所群体中安住的心，都可以称为等持。这是从安住角度来讲的。在等持当中所产生的智慧，就称为修所生慧。因此，世亲论师是从教证、理证、等持三个方面来分析闻思修三种智慧的。无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》的发菩提心品中讲智慧度的时候，对闻思修行三种智慧讲得比较广。

丙二、堪为法器之特法：

具身与心二远离，非不知足大贪欲，
于得复爱不知足，未得贪求欲望大，
相反彼之对治者，彼二三界无垢摄。

法王如意宝以前经常引用这两个科判当中的教证，尤其我刚到学院的时候，几乎每次讲经都会用。作为修行人，一定要在清净戒律的基础上闻思修行；在闻思修行的过程中，一定要身体远离愤闹、心远离散乱，也即具足身心的二种远离。而身心想要具足二种远离，必须是知足少欲的人才可以实现，不知足少欲、贪欲很大的人是不可能的。

作为修行人最基本的条件就是要知足少欲。现在很多修行人，修行不好的原因是什么呢？原因在于，第一个，身体不能远离愤闹；第二个，心不能远离散乱；第三个，自己没有知足少欲的功德。这样的修行实在是不能成功的。古代藏地的高僧大德和修行人，整天都在山沟里面修行，他们的修行境界跟现在人比

起来，差距非常大。

什么叫做不知足？“于得复爱不知足”，对于已经得到的还想要再得到，就是不知足。什么叫做大贪欲？“未得贪求欲望大”，对于还没有得到的一直想得到，就是欲望大。“相反彼之对治者”，相反，知足少欲就是不知足和贪欲大的对治。“彼二三界无垢摄”，知足和少欲在三界中存在，圣者相续中也有知足少欲，这一部分称为无漏法。

若问：补特伽罗依靠什么而圆满修行呢？即身体远离愤闹、内心远离妄念，具此二远离的补特伽罗修行将得以圆满。有些修行人的身体的确是远离愤闹的。我附近住的个别道友，他家门口除了一双鞋以外，其他什么都没有，每天除了到上师那里去听法，回到家里也是一直在闻思修，生活特别清静。我下面还有一个道友，他的门口上天天都有十几双鞋，经常特别热闹，有时候放录音机，有时候“辩论”……各

种各样的事情都会发生，这样的话，身体不可能远离愤闹。因此，每一个道友应该衡量自己的言行，偶尔跟其他道友沟通来往也是正常现象，但是来到了喇荣山沟里面，整天这样虚度光阴有没有必要？只有身体远离愤闹、心远离妄念，才能真正地修行圆满。

那么何人容易做到这一点呢？知足少欲者容易，而欲望强烈、不知满足者不容易。

现在科学比较发达，物质特别丰富，生活水准越来越高，人们所追求的目标和需求心越来越强盛。而修行是要很清净的，像以前的高僧大德，生活很简单，每天有一点吃的就可以了，穿得也很朴素、很简单，现在住在山里的修行人每天都有修行的时间，可是住在大城市里面会不会这样？每天都换衣服、打扮，吃饭的时候讲究颜色、形状……整天做这些没有任何实义的事情，把最珍贵的光阴全部浪费了，真的是醉生梦死，看起来也是极其可怜。

以前我刚来的时候，学院大多数的修行人非常清净，都是喜欢闻思修行、知足少欲的。现在随着时代的发展，很多行为也在发生变化。因此，我们自己一定要把握好方向，在清净戒律的基础上闻思修行，知足少欲，这就是修行人最主要的根本。

那么大贪欲、不知足的本体是什么呢？

对本已获得的法衣等，一再贪爱即是不知足；贪图谋求未得的，如法衣等资具，为具大贪欲。以前的比丘等所有出家人，只有三衣一钵。在讲戒律的时候也讲过，有些贪心比较大的，会有两个钵、很多法衣……人们看到这样的比丘僧，会觉得：他的贪心太大了、太坏了。现在完全是不相同的……有时候看到一些现象，真的让人生起厌离心。真正的修行人，虽然看到他人有不如法的地方，自己的心也应该趋向于知足少欲。有些人条件不具足的时候知足少欲，条件具足的时候就开始向钱发展，这也是不太合理的。

按理来讲，只要对众生有利，有些情况也有特殊开许，除此之外，应该做一个非常清净的修行人，这一点相当重要。

与之相反，即是彼之对治——知足少欲。知足和少欲，以前很多人不知道，经常将这两个合在一起讲，实际上，知足和少欲，应该按这样来解释。有些注疏当中说：自己获得了很少、很低劣的财产，内心不满足，叫做不知足；贪欲大，就是自己希求众多的财富、贤妙的财富。其他注释中也有这样解释的。

知足与少欲这二者，在三界中有属于三界与无漏两种。

第 123 课

《俱舍论》当中，现在讲的是第六品。第六品前面部分应该比较简单，后面讲什么样的补特伽罗相续中现证真谛，也就是声闻八果，一来果分多少、无来果分多少……他们相续中要断除几品烦恼等等，这些有点复杂。除此以外的内容，应该算是比较简单的。

彼等无贪圣种中，三者即是知足性，
前三示理未说业，对治产生贪爱故，
谋求我所我执物，暂时永久息灭故。

前面讲到道次第的时候说：在清净戒律的基础上闻思修行。讲到闻思修三种智慧的本体时也说：堪称为小乘法门的法器是怎样的呢？应该身心远离愤

闹、散乱，要知足少欲。那么，知足少欲的自体是什么呢？现在单独讲知足少欲，这里讲到四种圣者的种性——“彼等无贪圣种中”，圣种是这里的专用名词。圣者有他的种性，凡夫人也有他的种性，从一般世间的眼光来看，比如“这个人的素质很好”“这是智者”“这是愚者”，同样，“彼等无贪”实际是圣者的种性，也即知足少欲。

佛经中专门讲到四种圣者种性，前三者是知足少欲的本性，也即对法衣不贪执、对食物不贪执、对住处不贪执，这三种不贪执或者这三种满足，就是知足少欲的本性，后面一个是喜欢闻思修行。颂词中说：前三种开示了行为上的道理，也即对法衣、饮食、住处不贪执，说明了作为一个修行人的三门威仪；“末说业”，最后一个圣种指的是喜欢闻思修行，这是修行人的事业。

为什么说四种呢？“对治产生贪爱故”，因为众

生对我所执的饮食等物品的贪爱非常严重，暂时为了对治相续中的贪执，而宣说了前三种。而宣讲闻思修行的原因，是为了究竟断除众生相续中的我执。“暂时永久息灭故”，暂时断除对饮食、财物的贪执，这也是一种修行，但为了究竟息灭相续中的我和我所执，闻思修行则是非常重要的。这里已经讲到了四圣种的本体和必要的道理。

知足少欲的本体是什么呢？

前面知足和少欲是分开来讲的，但是按照有部宗的观点，此二者的本体，都是无贪的本性，因为是贪欲的对治之故；也是圣者种性，因为依靠它能生起无漏道之故。

佛陀考虑到依靠无贪和闻思修行才能在自相续生起无漏圣者之道，于经中宣说了四圣种：“以菲薄法衣为满足故为圣种，如是以粗粝斋食为满足、以简陋床榻为满足、喜欢闻思修行，称为圣种。”这是相当

重要的。作为修行人，表面上看，这里讲到的是小乘道的基础，但实际上，无垢光尊者不管在《七宝藏》还是《四心滴》当中，都会经常引用本论有关道次第方面的教证。所以，我们应该明白，大小乘的修行人都要具备什么基础呢？就是知足少欲。

现在的世间人，对自己的住处不满足，需要很多非常好、非常豪华的房子；对自己的衣服也不满足，听说一个人有一百多件衣服；还有饮食，好像是第十三世噶玛巴，尼泊尔国王为了迎请他，准备了五百多样菜……现在人好像没有这样的，最多三十多种已经很了不起了……当时斯德班智达当翻译。现在看来，尼泊尔是世界上四个贫穷国家之一，特别穷，不要说五百多样，可能五十多样菜也摆不起，当时会不会这样也不知道。但是现在大城市里面的有些人，在吃、穿、住方面根本不满足。为什么佛陀在经中讲到对这三种要有满足感呢？人要是没有吃的、穿的和容身之处，肯定不行的，但是对自己的住处、食物和

衣服要有一种满足感，再加上喜欢闻思修行。任何一个人在他相续中具足这四种功德，就说明这个人是圣者，是很了不起的大德，也可以说是现在人们心目中特别敬仰的活佛……如果一个人相续中具足这三种无贪、喜欢闻思修行，那么不需要其他人来认定，自己就可以认定自己为活佛。但如果不具足这些功德，尤其藏传佛教中的个别人，有时候自己都不知道自己到底是牦牛转世还是天人转世，甚至自己前一年做过的很多事情都已经忘得一干二净，就开始给别人认定：“你前世是什么、后世是什么……”到处欺骗无数的众生，故意毁坏佛教的形象。当然，以前有些所谓的活佛也是很了不起的高僧大德，这一点是不可否认的，但这里面也掺杂了一些不好的现象。因此，平时一定要好好观察。

一般来说，认定转世是很困难的，一定要具备《俱舍论》里面讲到的第四禅的境界，有了他心通和宿命通以后，才会知道别人的前世或者前世的前世。

如果这些境界都不具足，依靠佛法来欺骗众生是不太合理的。如果真的是转世，是圣者种性，相续中应该具有三种无贪、喜欢闻思修行。但从现在的有些情况来看，恰恰相反，三种无贪是没有的，反而贪衣服、贪食物、贪住处，这三种贪爱特别强盛；不仅自己不喜欢闻思修行，反而对于重视闻思修行的人看不惯，开始说各种各样的语言……这样的人，小乘圣种的法相都不具足，大乘圣种的法相恐怕更困难。

按理来说，作为一个修行人，现在一方面受到西方文化的冲击，想要像古代的修行人一样，真正做到知足少欲、喜欢闻思修行，在即生中恐怕很难实现，但是大家对于最主要的原则和方向不要搞错。

我昨天布置了一篇“我的理想”的作文，也许你们很多人认为：只有小学生才写作文，我已经是了了不起的大成就者了……堪布太过分了。可能有些人是这样想，这一点，我也在你们面前忏悔。但是，你

们以前写过世间的文章，在世间法方面有过很长时间的串习，习气也比较重一点，可是真正在具足菩提心和道次第，或者具足出离心和道次第的前提下，自己有没有考虑一下“自己的理想”？当然，如果有比较远大的理想，一直在考虑生生世世的问题，这是非常好的；即使没有，即生中依靠什么样的方式度过自己的修行生活，到底是以自私自利的心希求名闻利养等世间八法，还是依靠世亲论师所说的道次第，尽量以菩提心摄持自己所有的善根、做一个名副其实的修行人？如果觉得自己的烦恼深重，实在做不到，也要尽量忏悔，在菩提心的摄持下，做一些自己力所能及的善事……我们每一个人都应该想一想有没有这样的理想？这方面，希望你们还是应该考虑。

当然，有一些道友特别听话，布置多少作业都会认真去完成，每天都去思维、辩论。但也有个别人，根本想也不想……有些可能是傲慢心，有些可能是其他原因。不管怎么样，哪怕只有一个人能够在这方

面思维一下，我觉得也是有必要的。因此，作为一个修行人，如果什么目的都没有，与疯狂之行没有差别了……每一个人都应该有一种目的，就是以菩提心来摄持，在知足少欲的前提下闻思修行。

我在《泰国游记》当中讲到知足少欲的时候，也引用了一些世间人的格言，讲到世间人是如何知足少欲的，内心特别向往这种知足少欲的行为，每次看到知足少欲的修行人，总是特别羡慕。当然，可以说我自己没有做到，这一点在僧众面前忏悔。虽然我没有做到，但你们不能无视这样的道次第，修行人的方向一定要知足少欲，修行人最喜欢的就是闻思修行，其他各种各样的事业不是修行人所希求的目标。因此，按照有部宗的观点，《俱舍论》已经讲到了四圣种，就是所谓的三种无贪和喜欢闻思修行。

闻思修行，对每个人来讲是很重要的。我们这里的有些人，因为以前被各种教育所束缚，一直没有

打开自己的智慧，但是到了这里之后，对闻思修行方面很有兴趣，这就是圣种。对于不是一天、两天，而是长期喜欢闻思修行的这些人，我肯定把他们认定为“空行父”“空行母”。

四种圣种当中，前三种是无贪，因为它们知足少欲之自性。喜欢闻思修实际上也是指知足少欲，因为闻思是灭谛——通过闻思以后，自相续中的烦恼可以断除，因此属于灭谛。当然，这里面的灭谛、道谛，与四谛十六行相中的四谛稍微有点差别，它是从比较广泛的、灭除烦恼和依止所修之道方面来讲的。修行是道谛，热衷于闻思修行能背离有贪、欲贪之故。闻思修行，确实是断除轮回的根本。大家不要认为闻思修行没有什么了不起，不如做其他善法功德大，这种说法完全是不合理的。我们的上师如意宝在一辈子当中，所有的力量主要是让弟子们好好闻思修行，他老人家一生当中的事业就是这个，因此，我们对闻思修行千万不要放松。

四圣种到底说明了什么问题呢？前三圣种宣说了修行解脱的威仪之理。修行人的威仪应该是知足少欲，对于饮食等物品尽量不要贪执，只用简单的生活用品来解决。最后一种已经说明了圣种的事业，修行人的事业是什么呢？种庄稼、放牧不是我们的事业，作为修行人，不管在家人还是出家人，一辈子当中闻思修行就是我们的事业。所以，我们还没有“下岗”，都是有事业、有工作的……很多人认为：我已经出家了，以后没有工资，整天跟家里要钱，我成了寄生虫，一直在吸他们辛辛苦苦的血汗钱。实际上，我们一直这样闻思修行，不管怎么样，把他们的钱拿来作为闻思修行之用，应该是有功德的……不用担心、不用伤心，他们应该供养我们，我们是供养的对境，也可以这样说吧，闻思修行应该是修行者的事业。

原因是已表明倘若遵照如是道理而行事则能迅速获得解脱。在无有三种贪执的威仪基础上，闻思修

行，很快时间当中就会获得解脱。

宣说四圣种有何必要呢？是为了对治产生贪爱的根源而宣说了四圣种，贪求我所执的法衣等物品时，为了能暂时息灭这种欲望而宣说了前三圣种。这里讲得非常清楚，因为住处、床榻、饮食就是众生贪爱的根源，为了暂时息灭这种我所执，宣说了前面三种圣种。贪爱我执之身体时，因为众生对我执的五蕴身体特别执著，为了断除对自己的身体和自相续的我执，将这样的坏聚见、萨迦耶见斩草除根，而宣说了最后一圣种——闻思修行。

以前古代的很多高僧大德，像蒋扬洛德旺波尊者、麦彭仁波切，他们讲到闻思修行的功德的时候讲到：听闻佛法可以完全斩断轮回的根本，哪怕只是听闻一个偈颂的功德也是相当大。因此，具足上述四种条件就叫做圣众、圣者，也可以叫做大德。反过来说，如果谁具足这三种贪爱，《宝性论》里面称其为

舍弃圣法者，这三种贪爱是毁坏自己的因。《经庄严论》中说：具有这种贪爱的人，是无有佛性者。虽然《经庄严论》中也说：不具足佛性的众生是不存在的，但有些众生是暂时远离佛道的。密宗虽然将贪欲直接转为道用，但是必须依靠这样的基础，如果没有这个基础，密宗的修行也不可能成功。因此，大家应该了知四种圣种。

《宝积经》当中，对四圣种的每一个功德都宣讲得特别广，以后有机会可以好好看看。我们很多修行人，可能闻思的时间比较长，以前闻思过的道理，现在运用在实际行动上的时候，一定要自己注意，不然自己很有可能与修道背道而驰。不过不像有些老板辛辛苦苦没赚到钱那样伤心，哪怕只是听一天的法，最后利益众生的事情也做不到，但是闻思的功德也不会消失。

这一点在《毗奈耶经》中讲过，克主杰在《三

戒论释》中也讲得特别广，他说：以前听过佛法，后来造过五无间罪的人，最终也会因为听过佛法的功德而有解脱的机会。所以，听闻佛法、闻思修行，与世间人所做的事情是根本不相同的，他们的事业没有成功，以后就再没有什么希望了，但是出家修行，在一段时间当中很精进，即使最后没有成功，但精进修行的这些功德不会耗尽。从另一个角度来讲，有些人在五六年甚至十几年当中长期地闻思修行，结果修得越来越差，最后临死的时候跟普通人一模一样，一点修行境界都没有，也是有点可惜！因此，最关键的是我们平时发菩提心，看自己现在所行持的善法，到底有没有以菩提心摄持？原来我是一个很好的修行人，现在是不是不知足少欲了？现在是不是不喜欢闻思修行了……有没有这样？如果有这样，说明我们的修行不成功了。因此，在这方面大家应该注意。希望方便的时候，大家应该了解一下《宝积经》里面有关四圣种的内容。

丙三（真实趋入修法）分二：一、修寂止；二、修胜观。

具有这种道次第作为基础的修行人，可以开始真实修持，所修的内容分寂止和胜观两种。

丁一（修寂止）分二：一、略说；二、广说。

戊一、略说：

入修行有不净观，忆念呼气吸气法，
贪欲强烈寻思大，如是诸众次第修。

修行寂止的方法有两种，一是修不净观，一是呼吸观。这是对哪些众生来讲的呢？对于贪欲大的众生来讲，修持不净观很重要。对于寻思分别念特别强烈的人来讲，修持呼吸法非常有用的。还有对嗔恨心比较大的众生来说，需要宣讲慈悲心，但在小乘当中对慈悲心提得比较少，尤其对于痴心应该如何对治，这

里并没有讲，只是讲到了对治贪欲和寻思分别念的方法。

如是堪为法器者如何趋入修行呢？如果要趋入修行，首先必须通过修不净观与随念吸气呼气来调伏内心。

那么，何者修行这两种法门呢？贪欲强烈者要修不净观。有些众生，比如前世是飞禽等旁生，这一世从小的贪欲心就会特别强烈；如果是从天人转生而来，贪心不会很强烈，对整个世间的清净心会比较强烈。所以，根据众生的不同根基，所修持的方法也有所不同，如果是贪欲心特别强烈的人，应该观不净观；分别念特别猛烈的人，则需要修持呼吸法。

戊二（广说）分二：一、修不净观；二、修呼吸法。

己一、修不净观：

不净观的修法，在小乘当中是大家共称的一种观修方法。虽然《入中论》里面说，不净观也是一种假世俗、颠倒世俗，但这个是针对正世俗来讲的。从胜义谛实相来讲，不要说不净观，所有的分别念都是所知性的缘故，是一种障碍。但暂时来讲，不净观对于众生断除贪欲有相当大的力量。以前无垢光尊者等很多大圆满祖师，在一些修行窍诀当中也讲到了不净观的修法，像大乘《入菩萨行论》和《中观宝鬘论》当中，也讲过依靠尸陀林观修不净观。在麦彭仁波切的一个轮番修法当中，专门讲过小乘的这种修法——前面有顶礼句，后面也有回向，还有专门观想释迦牟尼佛的修法，益西彭措堪布翻译过……那里面对不净观的修法讲得很细致，语言也十分细微、尖锐。这种观修方法，非常简单，又是极为殊胜的。

对治诸贪观骨锁，广修乃至大海间，
略观称初业瑜伽，除足半头称熟修，
持心专注眉宇间，即是作意圆满修。

不净无贪性十地，所缘欲现人方生。

为了对治各种贪心而修骨锁观，首先将身体观为白骨，随后将自己的住处至外界的大海之间整个器世界，所有的法全部观为白骨，如此外散广修之后，渐渐收回，只观修自身为白骨，这就是初学者的瑜伽。随后如前一样观修，收回时将除足骨以外的部分全部观为白骨，逐渐观想除开半身直至半头骨之间以外为白骨，最终心专注于头骨一半，如此称为娴熟瑜伽。最后，一切如前，仅观想自己眉间处有一块是白骨，即为作意圆满瑜伽。如此一共分为三个阶段。不净观的本性是无贪；在十地中都可以观修；所缘是欲界的显色与形色；只有三洲中的人才可以修持白骨观。

若问：如何修持对治贪心的不净观呢？

有些众生认为形状特别好看，对它生起贪心；有些众生觉得颜色特别好，对它生起贪心；有些觉得触感特别柔和，对它生起贪心；有些认为，有人恭敬供

养多么好，对它生起贪心。所以，为了对治形色、显色、所触与利养恭敬四种贪欲，而修持九种想——浮肿想、啖食想、红肿想、青肿想、黑肿想、虫啖想、焚焦想、离散想、不动想。不管男众、女众，都可以这样观想。所谓的形状、颜色等，没观察的时候，似乎都很好看一样，如果真正仔细观察，有些鼻子大了、有些鼻子小了……其实一点都不好看。这里讲到的浮肿想、啖食想，主要是针对形色方面的对治；红肿想、青肿想、黑肿想，属于颜色方面的对治。比如在尸陀林里，过了十几天以后的尸体，有些变成红肿，有些变成黑色，有些变成青色，这样的身体实在没有什么可贪的；形状上也是，被虫吃掉、肿得特别严重……原来很喜欢、贪爱的身体，现在一看，实际一点也没有可以贪执的。虫啖想和焚焦想是对治所触方面的，已经被虫吃掉了，或者被焚焦完以后，所触肯定是没有的。离散想和不动想是对治恭敬利养方面的，以前你很喜欢别人的利养恭敬，但是变成“如如

不动”的尸体之后，谁还会恭敬呢？

在我写的《泰国游记》里面，讲到小乘的九种想，方便的时候你们看一下。当时我们去老虎山，在那边的洞里也观修了很长时间的白骨观，那是个阴暗的山洞，从山洞出来的时候看其他人好像都是骨架一样，也许是殊胜圣地的一种加持。那边有很多修行人，十几年当中，每天都去观，一直这样……书里面写了一些经历。但是，他们的说法跟我们的说法有些不同，比如他们说食残想、血涂想等等，名词的提法不相同，其他的修法基本上相同。实际上，这些想就是为了对治显色、形色、所触和利养恭敬方面的贪执，因为我们所贪著的身体与骨架没什么差别。

之前也讲过，以前有个观过白骨的男人，后来看见王妃的时候，也认为她是一具骨架，最后就出家了。现在有些城市里面的人看了这个公案后，说很想出家。但有些人只是在我面前说好话而已，不是真的

想出家……对于上述九种想，你们自己再分析一下，看一看麦彭仁波切的修法，还有《泰国游记》里面的有些道理也是南传佛教的修法，应该是很殊胜的。

对治总的一切贪欲则修骨锁想，因为白骨不具足显色、形色、所触以及恭敬供养四种贪执的根源。欲界众生除圣者以外，自相续中没有贪欲是不存在的，不管出家人还是在家人，只不过贪欲程度有所不同，有些贪欲特别强，实在没办法对治；有些基本上能控制。在年龄上也有差别，特别年轻的时候，贪欲特别旺盛；年纪大了以后，贪欲自然而然就减少了。所以，年轻时贪欲特别难以控制的人，有时候老了之后根本生不起贪心，就像真的成了离贪阿罗汉一样，但这是年龄的关系，并不是对治力很强。一般来说，对治贪欲，小乘的这些修法是非常殊胜的。

佛经中也说：修行人到尸陀林去观白骨相当重要。我以前讲《入菩萨行论》的时候也说过，你们方

便的时候可以到尸陀林去看一下。但是很多人到尸陀林以后，看到秃鹫也觉得特别好看，看到那个地方都很舒服……我之前带几个人去，最后我都有点失望，他们好像看到白骨没什么感觉：这里很舒服，这个秃鹫特别好看，这个石头是哪里来的……这样没有多大意义，光是到那边去旅游，可能没什么可看的。但是，真正看看这些白骨、尸体，详详细细地看，我们自己的身体跟尸体没什么差别，自己所贪执的对境和眼前的白骨没什么差别。这个观想的力量相当大。

在修骨锁想时，首先对于自身的额头或者脚底等任意部位，依靠信解力而观想：出现伤口、腐坏溃烂而露出骨头，最后自己的整个身体变成骨架。再观想自己的住室至外界大海之间，整个大地全部遍满骨锁，如此外散而广修；接下来，大海和山河等整个大地逐步恢复如初，只将自己的身体观成一具骨架，收心而不舍弃观自身为骨架的念头，在这样的作意当中吃饭、做事等，行持日常的各种威仪，这就是初学之

瑜伽。

在上述境界稍微稳固之后，如前一样，向外散观广修，当收回时，抛开足骨而观想身体其余部分为骨骼；如此依次抛开半身直至半头骨之间的骨骼，而观想其余部分的白骨，最终，将心专注于头骨一半，这叫做娴熟之瑜伽，这是第二个阶段。

此外，一切如前，收摄到最后心专注于双眉间仅一拇指许之骨。就像小乘承认无分微尘一样，所有的粗大之法都需要依靠无分微尘作为基础。在这里，观修纯熟以后，仅留一拇指许的白骨，作为以后生起身体的因……这就是作意圆满瑜伽。

所谓的不净观，本体是无贪的善法。其地是四禅正行、四未至定以及第一殊胜禅，加上欲界共十地。无色界不能观白骨，因为无色界离欲界太远，不能缘欲界的色修不净观；未至定也即将禅，第一禅分正禅和殊胜正禅、未至定三个，后三禅有三个正禅、三个

未至定，再加上欲界，共有十地。所缘为欲界的显色与形色，色界的色法是特别透明的，所以，观色界的身体为白骨的现象是没有的；欲界当中，天人是不能修不净观的，除北俱卢洲以外，三洲中的人类方能生起。

第 124 课

《俱舍论》第六品当中，现在讲修道的方法。对于贪欲强烈的众生来说，可以修持不净观；分别念特别重、整天胡思乱想，心一直不能专注的人，可以修数息观。这里所讲到的窍诀，都是世亲论师按照有部宗的观点来讲的。现在像缅甸、泰国、斯里兰卡等很多小乘国家，主要修持这种法门，这在第一转法轮共同乘当中来讲，是非常深奥的。

己二、修呼吸法：

忆念呼气吸气法，智慧五地缘于风，
依欲界身外道无，数等六因随身入。
有情等流无执受，此二下界意不知。

随念呼吸法的本体是智慧，因为虽然是一种忆念，但忆念得到的果实际是真正的智慧。前面讲到四念住的本体也是智慧，都是在果上取因名。呼吸在五地中存在，呼吸所缘的对境就是风，也可以说是气；所依的身体就是欲界的身体。这种修法在外道当中是没有的。“数等六因”，随念呼吸的修法，具有计数等六种窍诀。随着身体而出入。按照有部宗的观点，包括不净观在内，都是有情所摄，为什么呢？比如不净观，虽然对境骨架是从有情转为无情，但是在观想的时候，却把它作为我所，而且按照有部的观点，它是具有得绳的心，因此，属于有情所摄。有些注释中这样讲的。它是三种生中的等流生，不是长养生和异熟生。而有执受和无执受当中，呼吸属于无执受。

“此二下界意不知”，呼气和吸气这两种风，实际是以自地或上地之心来了知的，而以下界之心不能了知。

若问：忆念呼吸法的本体是什么呢？

随念向内吸气与向外呼气的自性是如所了知的智慧。如所了知的智慧，一般是指了知诸法实相的一种智慧。所谓的“忆念”是指依靠念因的力量而生起果智慧，所以是以因来取名的。依靠这种忆念的观修会产生什么果呢？可以令心安住，也是一种等持。这种等持具足了知诸法本体之智慧的成分。因此，忆念是因，智慧是果，这里是在果上安立因名的。

其地为五地，真正的呼吸是依靠这种等持之心来修持的，也即前三禅的三种未至定、殊胜禅与欲界。

《自释》里面讲，因为前三禅的三种未至定，全部是舍受，除此以外全部是乐受，呼吸法与乐受不能相应；殊胜禅也是舍受，欲界也有舍受。因此，为什么说依靠这五种地呢？《俱舍论大疏》中说，主要是以舍受的原因而安立这五种地。

它的所缘境是风，或者说气，因为观想的时候，

心一直专注于所缘的风。所依身是欲界天众、人类的身份，因为此等众生的分别念繁多之故，而色界以上经常内观，具有禅定之心，不用修这种呼吸法。欲界天人也需要修呼吸法。男众和女众当中，可能女众应该修这种法，不然整天打电话：“我的心很乱，怎么办呢？”分别念特别多，一点都安静不下来。现在正在上课的时候，也是一直胡思乱想……怎么办呢？没有其他办法，问一问世亲论师，世亲论师告诉你：分别念众多，一定要观修呼吸法。

此法唯有内道佛教才有，而外道无有这种圣教，之所以没有是因为外道不能证悟此甚深之法。这样的甚深修法，只有佛教才有，外道是没有，原因有两个：一是外道虽然有各种各样相似的典籍，但其中根本没有这种出生智慧的修法；二是外道对于这种甚深法门不能通达，因为不能堪为法器。世亲论师在世的时候，佛教没有受到外道影响，完全是分开的，但现在可能不好说，有些外道将佛教里的一些修法加上自

己的名称。

藏地著名的根登群佩也说过：以前印度外道的修法当中是没有佛教修法的，自从回教毁坏佛教以后，在外道的任何一个部落当中，基本上都有一些佛教的成分，就好像装满油的瓶子破碎之后，所有的地方都被沾上了油渍一样。同样，印度佛教被毁坏的时候，佛教里面的很多佛像和修法，全部落到了外道群体当中，所以，现在外道的圣像当中，有很多是依照佛教的佛像来造的，修法当中也掺杂了很多佛教的修法。

这一点我们也可以看得出来，现在的很多气功等外道修法，不说其他地方，就是我们耳闻目睹的个别气功师，在他们的修法当中，把佛教的一些修法引用到自己宗派当中的现象非常多。实际上，像这样的甚深修法，以前在外道教法中是根本没有的，这里也说，外道是无法证悟的，因为一方面没有因缘证悟，另一方面，在他们的教法中根本没有。但现在在他们

的教法中已经有了，尤其像气功等修法当中，其实就是小乘和密法里面的呼吸法，只是没有按照佛教仪轨去修持的话，能否真正通达也不好说……当然，如果对个别众生有利益的话，也是可以的。

那么，此法到底如何甚深呢？具有计数等六因的窍诀。

其中第一，计数：无有所摄，身心自然安住，专注于呼吸，从一至十之间用心来计数。这个修法，首先需要将一切琐事全部舍弃，全身心地安住在呼吸上，或者鸽子上（当时现场有只鸽子，上师开玩笑）……经堂里有只鸽子在听《俱舍论》，原来世亲论师背九十九部论典的时候，也是有一只鸽子在屋顶上一直听，后来就变成了安慧论师……这只鸽子变成什么都不知道。

了知自己的呼吸，从一到十之间进行准确的计数。观修的时候，呼吸计数一定要准确，需要远离三

种过失：第一种或多或少，计数过多，如数到十一、十二等，容易出现掉举；若计数过少，如八、九或者五、六等，容易出现昏沉，因而以十为定数。第二种，若将一执为二、将二执为一，则会变多、变少。比如本来已经呼吸两次，计数时却计为一次，或者本来呼吸一次，最后算为两次、三次，这就是变多、变少的过失。第三种，如果呼气、吸气的计数时间紊乱，有时在呼气时计数，有时在吸气时计数，这样势必会导致错乱。因此要断除这三种过失。玄奘法师将断除三种过失的计数，翻译为正数。

第二，随行：吸气时，观想气从鼻孔进入，到喉间，又到心间、脐间直到足底之间；呼气时，观想从鼻孔至一拇指或一寻之间外呼。有些修法里说，吸气时传到足底后再传到地下一寸或者一寻之间……今天我们专门讲气功，大家一定要记住。你们有些可能是气功根基的，听大圆满的时候不一定很专注，觉得一定要修气：颜色是什么样的？形状是什么样的？粗

细是什么样的？我怎么样观想？……按照这里说的那样去观就可以了。这里面根本没有说颜色变成什么样的，形状是长方形还是四方形……这些没有必要，随着自己的呼吸观想，吸气时，观想气一直传到足底之间；呼气的时候，观想从鼻孔一直到一拇指许或一寻之间外呼。通过这种方式来观修，叫做随行修法。

第三，安止：心安住于鼻尖至足之间并观想利益与解脱。《自释》和这里都说“心安住”，好像与“气”没有很大关系一样，但一般来讲，气在整个身体里面时，心要么安住在鼻尖，要么安住在足尖，要么安住在从鼻尖到足指之间的任何一处，这样来观想。《自释》里面有个比喻：就像穿念珠的线一样，整个身体里面有白线一样的气，心专注于它，并观想利益和解脱。不管身体冷、热，或者利益、损害，在一切思维当中如此观修。

总而言之，观想气在整个身体里面。但是这种气

应该按照窍诀去修，不要乱修，不然修错了又开始精神错乱……该吃的东西不吃、不该吃的牛粪却去吃，这样也没有必要。大家在观修气、明点、风的时候，务必要随着窍诀去修，否则很危险，因为我们没有以最基本的祈祷等作为修法的基础，只是自己随便去观，很危险。大家要修的话，像麦彭仁波切有关寂止的修法是非常殊胜的，祈祷也非常重要。

第四，观察：所观察的对境风是由八尘聚合的色法，能观察的有境智慧也无非是名基，由此可知，实际上就是观察五蕴。任何一个色法都具有八种微尘，所观的风，实际也是由八微组成的，这种物质就是所观想的对境；能观察的智慧是心心所，是心识。因此，所观察的风和气、能观察的心心所的分别智慧，除五蕴以外是没有的，而五蕴的自体实际也是空性的、无有成立的。通过修呼吸法，就能趣入五蕴的自性。这相当于是胜观中的一种观察方法。

第五，转移：缘风的心从暖位到胜法位之间随意转移。凡夫通过修呼吸法，缘风的心就可以转移到暖位，直至胜法位，趋入信进念定慧等五根、五力。

所以，前面为什么说外道没有这种修法呢？因为外道没有从资粮道到加行道，直到见道、修道的这种修法，所谓的呼吸法，也只是观一观颜色、形状……依靠自己的分别念东拼西凑出各种各样的胡言乱语，实际没有任何价值和实义。当然，现在人不喜欢真正的论典，更喜欢一些分别念，这是现在人最大的毛病。比如我花特别长时间、很辛苦翻译出来的高僧大德们的金刚语，大家都觉得无所谓，连看都不看，但以分别念写出来的文字，从早到晚不睡觉也要看，觉得很精彩……说明现在人对真正的智慧不是特别仰慕、不是特别有兴趣，而不是真正智慧的语言却很吸引人，一直在赞叹……我有时候都很失望的。前段时间发《大圆满心性休息大车疏》的法本，我没有感觉到大家很高兴、一晚上没睡觉……没有听说有这样

的，但是发《旅途脚印》的时候，听说大家一直在看“脚印”……有什么可看的，这没什么可看的，应该重视圣者的语言。当然，圣者的金刚语读起来有点困难，但这是真正让自己受益的语言。现在人以分别念所造出来的文字，表面上看来可能精彩、易懂一点，但实际上没有多大的意义。

遍净：趋入见道与修道。原本修风的心已经转入到见道或修道的境界。《自释》里面说：有些论师认为，四念住到金刚喻定¹⁰⁶之间的修法称为转移；遍净，则是指观风的心一直到尽智产生、无学果得到。对于这种说法，世亲论师并不赞同，而是赞同前一种说法，即趋入加行道的修法，叫做转移；趋入见道、修道的修法，叫做遍净。

因此，外道肯定没有这种修法，因为他们连资粮道都没有。为什么没有资粮道呢？因为真正的大乘资

106 金刚喻定：修道十地最末尾马上就要获得阿罗汉果时的禅定。

粮道一定要有菩提心，否则不可能进入大乘资粮道；而真正的小乘资粮道，一定要有出离心，否则也不可能进入。外道当中的确存在一些相似的名词，比如观修、念诵、风脉明点等等，但是所诠的内容和修法跟佛教有很大差别。前一段时间，我在《破除邪说论》里面也讲过，佛教当中的一些名词，外道当中也有，但外道不一定具足真正的修法。为什么呢？因为最主要的条件——发心是不正确的，他们的发心是什么呢？今生身体健康、发财。而佛教当中，不管小乘还是大乘，都不是为了即生的利益，如果是小乘，一定要超离三界轮回，这是他们的目的；如果是大乘，是以利益无边无际的众生为目的。外道有没有这种以出离心和菩提心所摄受的修法呢？是没有的。

关于外道和内道之间的差别，虽然阿底峡尊者说以皈依来区分，但以前俄巴活佛说：皈依只不过是众生所依的角度，除此之外，还有发心、行为、见解等很多方面的差别。

若问：呼气、吸气属于何者呢？

由于呼吸是身体的一部分，因此随着身体而出入，而不随无色界、凝酪与无心定而出入。呼吸的自体并不是真正的身体，但是它会随着身体的空隙而出入，没有身体则无有所依，比如无色界众生是没有呼吸的；住胎期间的凝酪等，在没有真正形成身体之前也没有呼吸；无心定时也没有呼吸。所以，需要依靠身体，当然也有心的一部分。

《自释》当中也讲了，从无色定、第四禅定等出定以及众生降生时，第一次是吸气，而入于无色定、第四禅定等或者众生死亡的时候，一般都是呼气。人马上死亡的时候，最后会长呼一口气，之后人就死了。

那么，呼吸是否为相续所摄呢？

由于是所谓的有情——具心，《大疏》的一个注

释中说：具有得绳之心的缘故，叫做具心。因而是相续所摄。

它是有执受还是无执受呢？由于是不存有色根聚合之风，因此是有执受无执受中的无执受。风的本体无有根，所以属于无执受。

由于是由同类因所生，因而是三生中的等流生，而不是长养生与异熟生。原因是身体增长反而会使风减少，所以不是长养生。一般身体越来越胖的时候，气息会越来越短，说明身体对气并不具有长养的作用。又由于风中断以后仍旧会结生，为此也不是异熟生。如果是异熟生，那就不可能中间中断。因为可以随心所欲产生，是故为等流生，而且异熟生也不能随心所欲产生，不管愿意还是不愿意，果必定会出现。

呼气、吸气两种风均是以自地或上地之心来了达的，比如第一禅或者第三禅的心可以了达欲界的风。既然以下地欲界之意尚且不能了知上界的这两种风，

那么未现前之心与其他心就更不言而喻了，根本没有现前这方面的化心。

以上讲了小乘修持寂止的方法，大乘修寂止的方法在《入菩萨行论》《经庄严论》等中都讲过。麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》中讲过九种住心方法，在《白莲花论》中也专门讲到寂止的修法，是依靠观想释迦牟尼佛来修寂止的，非常殊胜。

当然，这种修法在很多高僧大德的金刚语中，都可以找得到。像本论所讲的寂止修法，仅仅令心安住，能不能断除所有烦恼呢？不能断除，因为烦恼种子没有断绝，在因缘聚合的时候还是会产生烦恼，所以必须修持胜观，也即以空性智慧抉择和摄持。

丁二（修胜观）分三：一、资粮道；二、加行道；三、现证真谛之道。

戊一、资粮道：

即已成就寂止者，应当修持四念住，
以自总相遍观察，一切身受心与法。

已经修习寂止成就的人，一定要继续修持四念住。怎么样修呢？首先以自相、总相的方法普遍地观察身、受、心、法，此即四念住。就像本论第一品里面讲到五蕴的自相和总相一样，每一个法都有它的自相和总相，通过自相和总相如何成立。所谓的自相，大家都知道，身体也好，心也好，都有它自己的本体和自相；总相就是指身、受、心、法共同的特点，比如无常、痛苦、无我、不净，实际是身、受、心法的共同特点，通过观察了知其均为无常、痛苦、无我、不净，这就是总相的观察方法。

即便已经成就了寂止等持，但如果无有胜观的智慧，也不可能从根本上断除一切烦恼。《佛子行》《入菩萨行论》等论典当中，用很多偈颂专门宣说这个问题。因此，在资粮道通过两种途径已成就寂止者，为

了生起胜观之智慧，理当修持四念住。

那么如何修持四念住呢？通过观察自相与总相，而悟入身色蕴、受蕴、心识蕴以及除此之外的一切法蕴¹⁰⁷。这里面的四念住，是从五蕴——色蕴、受蕴、识蕴，以及除此以外的一切法蕴来观察。所谓的观察自相，也就是说观察身之阻碍性，因为身体不像心识一样，其本体具有阻碍的作用，以其他法可以刺穿；受则依靠自力而领受外境之差别，也即外境是什么样，受可以依靠自力去领受，如乐、苦等；心领受本体以及法的执相等，心是依靠自己的力量领受外境事物的本体。受和心二者，前者领受外境事物的差别，后者领受外境事物的本体，比如柱子，对它产生苦或乐等感受，属于受的体验；柱子是白色的还是红色的，是好的还是坏的，属于心的了别。总的来讲，比如每一个人都有不共的特点和相同于他人的特点，此二者可以分别通过自相和总相的方式来观察。

¹⁰⁷ 想蕴、行蕴包括在法蕴中。

观察总相即是指观察身受心法共有的无常、苦、空与无我。以总相的方式来观察，身体有苦的部分、无常的部分、空的部分、无我的部分，这四个特点都在身体上具足，这是总相的方式；同样，受、心、法上，也可以具足无常、苦、空、无我。

所谓的自相还有另外一种观察方法，比如身体是无常的、受是苦的、心是空的、法是无我的，也即分别按次第观察。因为身体是无常的，我们什么时候死也不知道……在座的金刚道友，再过一百年的时候，每个人的身体都不一定留下来；所有的受都是痛苦的，今天天气很不错很快乐，昨天下雨也很快乐，这些其实都带有行苦的本性，没有什么快乐；心的本体就是空性，就像《宝积经》里面所讲的一样；法，不管是人我还是法我，我在法上根本不存在。这也是一种自相的观察方法。

自性闻等所生慧，其余相联与能缘，

次第即是依生起，对治颠倒故唯四。

彼为总观法念住，修无常苦空无我。

四念住的本性是什么呢？其本性就是闻所生慧等，也就是智慧的本体。四念住有自性念住、相联念住和能缘念住，共有三种念住。四念住是有次第的，如最后是法念住，为什么呢？这是按照它们产生的顺序而排列的。在证悟的时候，首先证悟身体无常，这个比较容易，而法非常细微。在讲五蕴的时候，也是首先讲色蕴，最后讲识蕴。所以按照生起的次第，最难懂的安立在后面。为什么安立为四个呢？为了对治常乐我净四种颠倒而安立为四。最终，修行人将缘总相法念住而修习，即将身、受、心、法，一起观想都是无常、苦、空、无我的。

一般来说，念住有三种，即自性念住、相联念住与能缘念住。

其中自性念住的本体是智慧，也即闻所生慧以

及“等”字所包括的思所生慧和修所生慧，而不是俱生智慧，因为是加行生之故。四念住不是生来就存在的，而是通过忆念闻思修所产生。所以，闻思修行很重要，没有闻思修行，四念住不可能产生；四念住无有的话，资粮道和加行道也不可能产生。

除自性念住以外，与智慧相应的一切心及心所为相联念住。比如用智慧观察身体无常的过程中，与之相应的很多心和心所群体都存在，从心安住的角度来讲，等持是具足的；因为特别精进地观察，所以精进也存在；同时，还具有信心等与智慧相关联的很多善心所，这就叫做相联念住。

成为前两种念住之所缘境中的身等四种，实际均是以有境来取名，因而称为能缘念住。观想身体的时候，身体就是所缘，为什么叫身念住呢？从有境来讲，观想身体的心是有境能缘。同样，受、心、法都是一种所缘，但是从观想的有境心的角度，取名为能

缘念住。

现在很多人在学习《入菩萨行论·智慧品》，其中抉择法无我的时候，寂天菩萨专门用四念住的方式抉择了法无我，没有其他修法。所以，四念住真的非常甚深，真正通达四念住的话，对于法无我已经证悟了、所知障全部断完了，已经成佛了……是啊！笑什么……没有那么简单！是吧？！四念住已经学完了，法无我已经证悟了，所知障还没有断……有没有这种情况？

四念住之次第是按照它们产生的顺序而排列的，因为前前对境粗大而先证悟之故。

身念住比较容易修，因为比较粗大、比较好懂，最后的法念住比较细微难懂。所以，为什么身念住在前、受念住在后呢？前前比较粗大易懂，后后比较细微难懂的缘故。

为什么定数为四呢？为了对治身净、受乐、心常、法执为我所的四种颠倒妄念，而宣说了四念住，因此数量不多不少。三十二种增益实际都可以包括在四颠倒当中，修习四念住可以断掉所有增益。如是修习的瑜伽行者将安住于缘总相法念住中，因为缘身体等这些总相，并作意无常、苦、空、无我之故。

第 125 课

前面讲了资粮道，为什么叫做资粮道呢？为了获得见道智慧而积累资粮的道，称为资粮道。或者，按照《大乘阿毗达磨》的观点来解释，守持清净戒律、守护根门、了知食量、上下夜不眠而精进修持，具有正知正念、行持善法、闻思修行，这样的人称为资粮道者。资粮道是一切修法的基础，加行道直接行于见道，因为见道相当于正行，而见道前面的道即为加行，如修持大圆满正行之前，先要修加行，同样，想获得见道智慧，首先要有加行的过程，所以叫做加行道。

戊二（加行道）分三：一、加行道之自性；二、

法之差别；三、别说遣疑。

己一、加行道之自性：

加行道的自性，分暖位、顶位、忍位、胜法位四个阶段。

由彼中生暖位智，彼为四谛之有境，
观修十六种行相，暖中生顶亦同彼，
此二以法为基础，其余念住则增上。

资粮道中产生的暖位智慧，实际是苦集灭道四谛的有境。按照大乘的观点，《现观庄严论》里也说：加行道是通达四谛的一种智慧，也即四谛的有境。那么，通达四谛的智慧是否与见道无有任何差别呢？有差别。加行道和见道虽然都缘四谛，但缘取的方式当中分现量和不现量、有分别和无分别、有障碍和无障碍等等，加行道并非无分别而是有分别的一种有境。很多大德认为，加行道的本体不是无分别的智慧，否

则已经成为见道了。为什么呢？见道的智慧可以现量见到苦集灭道的本体，加行道的所缘对境虽然是苦集灭道十六行相，但并不是以现量方式见到，而是以总相或推理方式见到的。

关于加行道有没有分别念的问题，在很多宗派之间有很大辩论，尤其讲《现观庄严论》的时候，有些宗派认为：加行道应该是无分别的智慧。并且讲到很多教证，比如佛经中说：有分别中不能产生无分别。既然如此，加行道胜法位不应该有分别，否则见道智慧不能产生……也有这种说法。还有一部分大德认为：加行道不应该是分别的智慧。麦彭仁波切在《智者入门论》《大幻化网总说·光明藏论》中说：加行道是有分别的智慧，并非无分别智。这一点，在无垢光尊者《七宝藏》中的《宗派宝藏论》里面也有明说。因此，自宗认为加行道是有分别的智慧。但这种有分别智并非我们所说的凡夫分别念，属于缘四谛十六行相的一种特殊智慧，但与见道相比，肯定是有

分别智，并不是无分别智。如果是无分别智，现量见到苦集灭道的本体，则与见道无有差别了。

当然，加行道分四个方面的智慧，第一个叫暖位智慧，它是四谛的有境，观修十六行相。第七品中专门讲到，行相实体共分为十六种，也即苦分四种——苦、空、无常、无我，集分四种……共有十六个行相。

从暖位中可以产生顶位的智慧，同样的，它也是四谛的有境，缘十六行相，这就是颂词中说的“亦同彼”。“此二以法为基础”，上述二者均以法念住作为基础，其余的身念住等依靠它而增上。

资粮道时缘共相法念住而修习。一地菩萨或者说见道是缘自相，资粮道则是缘共相法念住，从中生起暖位智。什么叫暖位呢？因为成为无分别智火的前兆。这里已经明显讲到，见道智慧属于无分别智，如同火要燃烧之前，首先需要一种暖热，暖热达到一定

程度便会出现火，同样，见道的无分别智慧要出现之前，首先会得到一种暖相作为前兆。暖位智是缘四谛的有境，完整修持无常等十六行相。当然，与见道、修道相比还不是特别完整，但从凡夫地的角度来说，属于一个完整的修持。

暖智由下品、中品、上品逐步递增，从中产生顶位智慧。为什么叫顶位智呢？因为是动摇善根之顶的缘故。获得顶位智慧以后，邪见不会摧毁自己的善根。《现观庄严论》中也是这样讲的，本来普通凡夫人的心很容易变动，有时候会生起邪见，但是获得顶位智慧以后，以邪见不容易摧毁自身的善根。

顶位也与暖位相同，是四谛的有境，完整修持无常等十六行相。暖位、顶位二智最初以法念住为基础，在此基础上，继续再修持其他念住。立足于真谛，再以其他念住增上，也就是修习、清净。

彼生忍二亦复然，一切皆以法念增，

上以欲界苦为境，彼亦为一刹那性。

胜法五蕴除得绳，如是四顺抉择分。

从顶位中产生忍位智，下、中品忍智立足于真谛的方式与顶位相同。忍位先以法念住作为基础，之后也是以法念住增上。这里的忍位也分上中下三品，胜法位也可以这样分。上品忍位实际是一刹那性，缘欲界苦谛为境。这里与前面有点不同，前面两个阶段是以四谛十六行相作为对境，这里是以苦谛的一个行相作为对境。如同上品忍位是一刹那性，世间胜法位也是一刹那性，它的所缘对境也是欲界苦谛。见道也是一刹那性，以四谛作为所缘对境。

这里上品忍位、世间胜法位和见道都是刹那性，不像加行道的暖位和顶位、中品和下品忍位以及修道等其他道，都是相续性的，并不是一刹那性的。对此，有部宗自己也有不同的观点。这个时候，我们应该通达资粮道和加行道的自性，它们虽然是道，但不

是道谛。前辈大德也讲过，为什么是道呢？因为可以依靠加行道、资粮道来修持，所以道的法相应该具足。但它不是道谛，为什么呢？因为道谛是无漏法，而资粮道和加行道不是无漏法，是有漏法，此二道属于凡夫地。另外，所谓的道谛无有寻伺分别，而资粮道、加行道有寻伺分别。因此，五道当中，真正的道谛就是见道和修道，其中的资粮道和加行道，虽然是道但不是道谛。那无学道是不是道谛呢？无学道可以说是道谛，在无学道的时候，虽然不存在直接对治的烦恼，因为在有学地时已经对治了，但在无学道阿罗汉或者佛果时，具有远分对治的作用，而且是无漏法的缘故，无学道可以称为道谛。有学道里面，只有见道和修道是真正的道谛，资粮道和加行道虽然是道，但不是道谛。这个问题大家应该明白。

“胜法五蕴除得绳”，暖位等四种智慧均是以智慧为体，如果具有从属则是五蕴的自体，当然要除去得绳，否则是不合理的。“如是四顺抉择分”，加行

道叫做四种顺抉择分，因为真正的抉择只有见道的时候才有，加行道四个阶段的智慧实际是随顺抉择分，并不是真正的抉择分。

顶位也是由下、中、上品次第增上，从中产生忍位智。为什么叫忍位智呢？因为对见谛的空性智慧，或者四谛十六行相，更能接纳之故。获得忍位的时候再不转恶趣，所以，一般来讲，在没有获得忍位之前，对空性的见解很容易退失。根据根基不同，忍位或者见道或者八地菩萨的时候，可以获得不退转果。如果是大乘菩萨，在真正获得忍位时就会获得不退转的见解和智慧。《现观庄严论》当中对这方面有明显宣说。

忍位智有三种，下、中品忍智立足于真谛的方式与顶位相同，而在增上方面却比暖位与顶位更胜一筹，下、中、上品所有忍位智均以法念住而增上，并非是以身等念住而增长的。

上品忍位智以属于欲界的苦谛作为对境。《俱舍论大疏》里面，对于上品忍位的所缘境减少方面有很多的算法，比较复杂，这里就不引用，大概知道颂词和讲义的内容就可以。具足彼之四行相中的任意一相，比如苦谛有四种行相——无常、苦、空、无我中的任何一种。它不是缘四谛，只是缘苦谛，而且苦谛四种行相当中，也只能缘其中的一个行相。不仅如此，它是一刹那性，并非是相续性。如同上品忍智的一切所缘均是欲界的苦谛与刹那性一样，胜法位也唯一缘欲界的苦谛，并是一刹那性。

这里有一点差别，本论认为：从暖位、顶位开始，它的对境是四谛，但到上品忍位、胜法位，所缘对境只是欲界苦谛。从大乘《现观庄严论》《十地经》的观点来讲，在上品忍位和胜法位的时候，所缘对境也是四谛。麦彭仁波切在《现观庄严论》的注释中也已经讲过：从加行道暖位到见道之间，全部缘四谛十六行相。大乘所说的观点非常合理，而《俱舍论》

所说“上品忍位和胜法位所缘的对境只是苦谛的一种行相”的观点，不太合理。为什么不合理呢？因为上品忍位和胜法位如果只缘苦谛的一种行相，到见道时为什么会通达十六行相呢？这样就会出现见道不是一刹那的过失。所以，若用大乘的观点来推理，十六行相中专门以苦谛的一种行相作为上品忍位和胜法位的所缘对境，恐怕不太合理。这一点，你们自己可以再分析。

什么叫世间胜法呢？因为依靠有漏世间法能够直接引出见道的无漏智慧，故而得名。它是世间凡夫所有法中最殊胜的，因此叫做世间胜法位。或者说，它是依靠有漏的刹那生灭法引出见道的无漏之法，在世间中再没有比之更殊胜的智慧了，因此称为胜法位。

在闻思的过程中，可能很多人以前没学过《俱舍论》或者《现观庄严论》，不知道什么叫暖、顶、

忍……“暖位”是不是很温暖的意思？“顶”是不是头顶？“忍”是安忍，“胜法”就是很殊胜，这种了解很片面、很肤浅。大家真正通达五道十地的概念以后，对于佛法的殊胜性也会了如指掌。

暖位等四种智慧都是念住的本性，因而均是以智慧为体。加行道的本体是什么呢？应该是智慧。如果具有从属，则不是入定的智慧，而以五蕴为体。这个说法跟其他说法有点不同，但是也可以，因为这种智慧如果具足从属，比如信心、精进等其他大善地法的心所，那不是入定的智慧了，因此是五蕴的本体。也就是说，加行道四种智慧具有从属的本体是什么呢？应该是五蕴，因为禅定戒可以包括在色蕴当中《大疏》里面说具足色蕴的原因，也即禅定戒属于有表色，可以包括在色蕴当中。在加行道任何一个智慧群体当中，受、想、行、识都可以有，心和心所也有相应行和不相应行，因此，可以说是五蕴的本体。这种智慧不是所缘对境，也不是无情法。

然而，暖位智等的得绳并不包括在暖位智等中。为什么呢？如果它的得绳也包括其中，那么获得之后或修道的时候，得绳也应该获得，但这是不可能的。有部宗认为：它的得绳是获得见道之后或修道时才得到的。《俱舍论大疏》里面也说：分析得绳的观点完全是有部宗的一种分别念，没有必要了解。的确是这样，实际除暖、顶、忍、胜法的智慧以外，哪里还有得绳呢？得绳根本不存在。但这里说，暖位智等的得绳不包括在暖位智等当中，因为有部宗认为：对于圣者来说，在尚未舍地——没有获得见道、修道之前，虽然具有加行道的得绳，但不可能使之现前的缘故。他们认为：暖位等智慧当中不包括得绳，如果包括得绳，就会出现无漏见道之后或修道时还获得有漏法的过失。

前面所说的顺抉择分，其实指的就是暖位智等四种。为什么这样说呢？所谓的“抉择”即是见道，它的一部分是苦法忍，而胜法位直接随从于它，其余三

者均是间接随顺，因而得名。

己二、法之差别：

加行道为修生慧，所依之地未至定，
以及殊胜与正禅。下界亦具顶暖位，
欲界所依胜法位，以女将依二身得。

资粮道具足闻思修行三种智慧的本体，加行道通过什么智慧产生呢？修所生慧。当然，有部宗认为：加行道时，闻所生慧和思所生慧并不是不具足，也是有的，但主要是修所生慧。所依有两种，一是心依，即所依的地；二是身依。心之所依即一禅未至定、殊胜禅以及四种正禅。妙音尊者认为：欲界实际也具足顶位和暖位。身体应该是欲界众生。如果以女身获得胜法位，那么必然是以男、女两种身份获得，因此是以二种身份获得；如果以男身获得胜法位，只会以一种身份获得，因为不可能变成女性。有部宗认为，从

身份高低来分，男性和女性当中，男性的身份高，以男身获得胜法位后就不会再变成女性。因此，如果以女身获得胜法位，后面也会再以男身获得。演培法师的讲义里面也说“获得两种善根”。你们可以详细看一下《自释》，如果以女身获得胜法位，则有两种获得；以男身则有一种获得，因为获得胜法位以后再不可能变为女性。

四种加行道虽然也有闻所生慧和思所生慧，但主要是修所生慧，因为主要安住于入定之中的缘故。

若问：它们依于何地之心呢？依于第一静虑将禅未至定——将要获得正禅之前的将禅、殊胜禅与四种正禅，因为是彼等所摄的入定之故。欲界的心非常粗大，所以以欲界心不能得到；无色界的心非常不清晰，也不能获得。因此，必须以静虑六地来获得。

当然，这也是小乘的说法。如果按照大乘观点，欲界心和有顶心也可以现前加行道。这在《现观庄严

论》里面有详细记载。因为大乘具有善巧方便，依靠欲界粗大的心和有顶的心也可以现前加行道。

按照妙音尊者的观点来说，暖位与顶位智二者在下面的欲界中也具有，意思是暖位和顶位的智慧，以欲界心可以现前。那么，依靠什么身份现前加行道呢？四种加行道的所依身，均是欲界的天众与三洲的人类身份。色界、无色界不具足加行道的所依身，因此加行道只能在欲界天人以及三洲当中现前。

如果女人获得胜法位，那么必然是以男、女两种身份获得，原因是在那一世中变性或再转生到欲界而变成男性。这种情况下具足两种获得，也即首先以女性身份获得第一个胜法位，随后，即生转为男身，或者后世转到欲界获得男身，再次获得胜法位。大乘没有这种观点，这也是小乘的说法。

《大圆满心性休息大车疏》里面，有关加行道的部分不是很广，《功德藏注疏》里面对加行道部分有

一些辩论。一般在辩论场当中，有关“加行道是不是分别念”“加行道的心依、身依”等，有很多特别精彩的辩论。有智慧的人如果全部了如指掌，不管对方或者辩者都是非常殊胜的。

如果男人获得胜法位，则只是以男身获得，并不转为女人的身份，因为获得胜法位的男人已得到了非抉择灭的缘故。小乘认为：他已经获得非抉择灭，再不可能变性。

第 126 课

《俱舍论》当中，现在讲第六品中有关加行道的内容，前面已经讲了暖、顶、忍、胜法位的智慧差别，下面是加行道中有关舍的几种情况。

圣者由弃前地舍，非圣异生由命终，
前二亦由遍失舍，依正禅必见真谛，
退失之时得前无，二失即是非得性。

圣者加行道的智慧，需要舍弃前地而舍。比如获得预流果的圣者，从第一禅前往二禅、三禅的时候，原来在第一禅具有的加行道的智慧需要舍弃，或者，圣者在获得见道时，加行道时的境界全部会舍弃。非圣者的凡夫异生在命终的时候会舍弃。有部宗认为，

戒律也是有生之年受持，死亡之后便会舍弃，加行道的智慧也是这样。加行道暖、顶、忍、胜法位四个阶段当中，暖位和顶位有遍失的情况——一生起烦恼而失去。也就是说，加行道的前两个阶段会有遍失的情况，后两阶段当中不会有遍失的情况。如果这些加行道是依靠静虑正禅而生，则此人在即生必定见谛。若是依靠未至定或者殊胜禅而生，则此人不一定在即生见谛。

加行道退失以后又重新获得时，是重新获得以前得过的还是未得过的呢？获得以前未得过的。比如中间已经退失，通过精进修持以后再次获得加行道，所得的加行道应该是前所未有的。遍失和退失二者，实际是非得的本性。

这些加行道以什么而舍呢？

所有圣者以前依靠何地而获得此等加行道，当离开那一地后投生上地时即舍弃。比如在一禅或者欲

界获得加行道，在他离开此处投生到另一个地方的时候，原来的加行道就会舍弃，而在那一地重新生起加行道。这也是有部宗的一种说法。一般大乘圣者获得见道时，有没有舍弃加行道呢？智慧和功德以增上的方式存在，所舍弃的是有关加行道的烦恼。所以，小乘和大乘在地道的安立方面还是有一些差别。

非圣者的凡夫死亡时舍弃同类，也即加行道。凡夫在加行道初两位的时候，也有造五无间罪或者生邪见的情况，这时便会舍弃加行道。在死亡的时候，也会舍弃。有些善根也是这样，比如智慧、信心等各方面非常不错，但在死后就已经舍弃了。华智仁波切在《大圆满前行》里面说：为什么很多活佛在小时候要从“嘎、喀、嘎、阿”开始念诵呢？一方面是胎障，一方面，前世的功德已经舍了。所以，不要认为“我很了不起”，前世的功德你一点都没有，其他的修证功德有没有呢？自己想一想。大乘也是这样，本来菩提心生起后，乃至菩提果之间也不会舍弃，但是度化

众生的意愿很有可能会忘记。所以，小乘认为：得到加行道以后，原来资粮道的境界肯定会舍弃。而且，加行道也属于凡夫人，在死有的时候，原来所具有的加行道的境界都会舍弃。但这方面可能还需要加以分析。

前两种加行道——暖位和顶位，以造无间罪或者生邪见等烦恼而遍失也会舍弃。如果这些加行道依靠静虑正禅而生，则此人即生必定见谛，因为这属于利根者，而且对整个轮回生起极为强烈的厌离心之故。

如果得而退失，后来又再次得到，则只是新得前所未有的，而不是得到前面已舍的，原因是新得的加行道以前在轮回中未曾熟练修习过，是通过精勤修行而得到的。

这也是他们的说法。一般来讲，《大乘阿毗达磨》当中，对于加行道和资粮道是这样认为的：资粮道分下资粮道、中资粮道、大资粮道。在下一世不一

定获得加行道的，是下资粮道；在下一世一定会获得加行道的，是中资粮道；即生中一定会获得加行道的，是大资粮道。在《大乘阿毗达磨注释》当中，加行道也分上、中、下，下一世不一定获得见道的是下加行道；下一世一定会获得见道的，叫做中加行道；即生当中一定会获得见道的，这是上加行道。

这里讲到，所获得的加行道，是从来没有得到过的加行道，因为原来的加行道已经全部失毁了，通过再次精进地修持才获得的。

这里有两种失，分别称为遍失和退失。两种失的
本体是什么呢？这两种失，均是指所获得的一法已经
舍弃之后，不再具有。小乘认为：失也像水坝一样，
有一种实法存在。比如退失烦恼、退失境界，实际上
也获得了一种像得绳一般的实法。也就是生起非得，
比如相续中本来有加行道、资粮道的四正念等功德，
退失以后，“得”已经离开，“非得”在相续中生起

来。总的来讲，所谓的“失”，不管遍失还是退失，都具足这种非得。

那么，这二者有什么差别呢？遍失是指以造罪而失，例如以邪见失毁善根；退失则也有以功德所导致的，比如以见道的功德使得从凡夫中退失。有部宗认为这是退失，但实际上，这不是真正的退失。什么叫退失呢？相续中生起某种烦恼或功德，而导致原有的功德或过患灭尽，这叫做退失。所以，退失的范围比较大，其他注疏中也说过：遍失肯定是退失，退失不一定是遍失。因为退失当中也有依靠烦恼而使自相续功德灭尽的情况，也有依靠功德而使自烦恼灭尽的情况。因此，退失就像总相一样，范围比较广；遍失就像自相一样，范围比较狭窄，两种“失”之间有这种差别。

获得顶位不断善，得忍不堕恶趣中。

获得顶位时，善根再不会中断，像生邪见等情况是不存在的；获得忍位的时候，不会再堕入恶趣。

那么，这些加行道各具有什么功德呢？

获得暖位以后即使出现遍失，也必定获得涅槃。获得顶位后虽然会有造无间罪与转生恶趣的情况，但善根不会中断。这也是小乘的说法。因为获得顶位以后，虽然会有造五无间罪等各种情形发生，但是总的善根不会再中断。因为这时虽然没有获得见道，而真正不断善根的对治智慧只有见道才能得到，但这时已经获得了压制邪见的对治，所以不会断善根。获得忍位以后再不会投生恶趣，不造无间。真正不投生恶趣是在修道，比如转生恶趣的身语之业是修断，这种修断在修道时才能断除，但是在获得忍位的时候，如同烤焦的种子无法生芽一样。《经庄严论》中有关这方面讲得很详细。因为忍位时已经远离了投生恶趣之业与烦恼。所谓的远离，实际并不是以断除种子的方

式，只是压制了种子成熟的能力，真正的断除属于修道，只有在修道才可以断除转生恶趣的习气和种子。

己三、别说遣疑：

有学声闻种姓转，暖顶二者得成佛，
余三得忍亦可变，本师麟角喻者非，
依于第四之静虑，一座上得菩提故。

这里讲的与大乘所说不同。小乘认为：有些声闻根基者永远是声闻根基，只能获得阿罗汉，不可能成佛。因此，小乘有固定的种性和根基。有学的声闻种性是可以转移的，以前是声闻种性，现在发菩提心以后，在获得暖位、顶位时，可以转生成佛，这种情况是有的。获得中品忍以下的暖、顶、下品忍位三者也可以转变为独觉。但得中、大忍位以及麟角喻独觉和佛陀不能再改变，因为本师是利益众生的成佛利根者，必定不能改；麟角喻独觉也不能改，他们是固定

种性的众生，依靠第四静虑，一座上获得菩提的缘故。所谓的独觉，他的资粮道之前已经经过了，从小加行道开始的所有四道，在一座上全部圆满。佛陀也是这样的。所以，佛陀是从加行道到无学道一次性圆满，这是极其利根者。

暖位顶位者从有学声闻种性中转移，能得以成佛，而获得忍位以后则无法成佛。他们认为：菩萨要转生恶趣度化众生，才能成佛。而获得忍位以后不再转生恶趣，这样一来就不能成佛。这就是小乘不共的说法。现在很多小乘国家提倡这种观点，一切众生当中，因为根基不同，有些是固定的声闻种性，有些是固定的佛种性。但大乘当中，根据《白莲华经》¹⁰⁸ 的观点来讲，众生暂时可以获得声闻缘觉的果位，之后又发无上的菩提心，开始入大乘。这就是《妙法莲华经》等各种不同大乘经典的不共观点，《定解宝灯论》中也宣说过一部分。

108 即《妙法莲华经》

在这里讲到，获得忍位以后无法成佛，为什么呢？因为得忍位以后不转生恶趣，而菩萨为利他要投生到恶趣。这就是小乘的说法。

按照大乘的说法，菩萨获得忍位以后，以业力不用转生恶趣，但以善巧方便力，不论忍位还是见道，都可以转生到恶趣去度化众生。但在这里小乘有不共的说法。《俱舍论》的有些讲义，仅仅从小乘角度来解释这些问题，这样的话，可能跟大乘的五道十地等道理相违，想遣除其中的怀疑有很大困难，所以我想，还是应该大乘、小乘结合起来讲。不然，小乘自宗的说法和大乘的不共说法无法表现出来。

按大乘的观点，转生恶趣的情况，有凡夫因为恶业而投生的，有佛和菩萨为了度化恶趣众生，以善巧方便而投生的。所以得到忍位以后，菩萨虽然不能以恶业而转生恶趣，但以善巧方便，可以转生恶趣，利益他众。但小乘认为：菩萨得到忍位以后，就不能转

生恶趣而度化众生。

此外，获得中品忍以下的暖、顶、下品忍位三者也可以转为独觉，因为转成缘觉后不需要再投生恶趣之故。佛陀与麟角喻独觉住于暖位等，不能转成其他种性，原因是从暖位智到菩提无生智之间，依靠第四静虑而于一座上生起诸道。

小乘认为：释迦牟尼佛实际是离贪者，首先依靠世间道远离三界贪欲，后来到金刚座的时候，他是获得加行道暖位的凡夫，最后在一座上，将所有四道全部圆满。《自释》里面有比较明显的阐述。

独觉有两种，一个是部行独觉，在大众中修行；一种是麟角喻独觉，像麟角一样单独修行。颂词中提到了麟角喻独觉，部行独觉并没有说，不说的原因与声闻一样，在不同情况下，种性可以转变。《自释》当中讲得很清楚。

加行道依靠什么产生呢？前面也讲了，加行道的智慧叫做顺抉择分智慧。顺抉择分的因是什么呢？随解脱分善根的因是什么呢？这里有三种：顺抉择分、随解脱分、随福德分。随福德分未以出离心、菩提心摄持，就像现在大城市里面的有些老公公、老婆婆，只是为了自己——我要家里的媳妇生一个孩子：“阿弥陀佛、阿弥陀佛”，或者，我要发财、健康无病：“阿弥陀佛、阿弥陀佛”，然后拿着香在寺院里面供……这叫做随福德分，不是解脱的因，也不是大乘断除轮回的因、利益众生的因。真正的随解脱分，按照小乘观点来讲，一定要有超离三界轮回的心，否则不会趋入解脱。所以，这个问题相当关键。

彼前乃随解脱分，速疾三世得解脱。

彼为闻思所生慧，三业人中方能引。

加行道之前是随解脱分善，最快可以在三世或者二世中获得解脱，按小乘说法即获得阿罗汉果。前面

也讲了，加行道属于修所生慧，随解脱分实际是资粮道，是闻所生慧和思所生慧。随解脱分属于身语意三业，其中意业是最重要的。只有三洲的人中可以引发随解脱分善根。

华智仁波切在《前行》中也讲过：人身胜过天身，因为天人的身体没有别解脱的所依，没有闻法的殊胜因缘。所以，获得人身超过获得天人的身体，只有三洲的人可以生起随解脱分。如果随解脱分具足，顺抉择分的善根也可以产生；如果顺抉择分的善根具足，见道也可以产生，乃至获得阿罗汉。

那么，顺抉择分最初即生生起，是不是在它之前需要经行其他道呢？总的来讲，加行道顺抉择分之前，已经有随解脱分善根。就像小乘所说，真正进入解脱道是从资粮道开始算的。比如进入佛门是从皈依开始，真正入道则是从资粮道开始，大乘也是如此。

若问：获得随解脱分以后经过多久才能解脱呢？

按照小乘的观点来讲，获得阿罗汉果位需要多长时间？

迅速的要经过三生方得解脱，即第一世生起随解脱分，比如这一世真正在相续中生起出离心，开始修学，《大疏》说“就像种下种子一样”；第二世生起顺抉择分——加行道的智慧；第三世获得圣道，乃至获得阿罗汉果。最快的可以在第二世末尾获得解脱，也即这一世生起出离心，下一世在未死之前可以获得见道。

按照小乘观点来观察，都有在二世、三世当中获得解脱的法门，无上大圆满当中为什么不能即生成就呢？普贤如来在佛经中已经明显宣说了，可以即生成就。但有些人以分别念认为：不可能、不可能。如果密宗不可能即生成就的话，小乘在两世中获得见道也是不可能吧！因为断除自相续中的烦恼、不转生恶趣的因并不是那么容易。但是，出离心特别强烈、即

生好好修持，下一世获得见道，乃至断除轮回三有的根本，获得阿罗汉果，这也是有教证的，依此可以类推。

最快的在第二世末尾得解脱，也就是第一世生起随解脱分，第二世依靠静虑正禅而生起顺抉择分，在那一生中现见真谛。去年讲的《前世今生论》当中，有些即生是旁生，下一世也获得了阿罗汉。《百业经》《贤愚经》中也有一些公案可以说明：即生哪怕是旁生，但以即生发心的因缘，下一世也能获得阿罗汉果位。小乘经典中也有这样的教证。

随解脱分的本体是闻所生慧与思所生慧，而不是修所生慧，因为是散地。

一般来说，凡夫地还未入道的善根，叫做随福德分善根。资粮道的善根叫做随解脱分善根。按照小乘观点，资粮道必须以出离心来摄持，如果没有出离心，不可能进入资粮道。现在我们有时候说大圆满、

极乐世界，说起来很容易，但真正按照次第修行，必须从资粮道开始、具足出离心，而大乘必须具足菩提心，如果菩提心不具足，不要说即生成就，连灌顶都得不到。格鲁派的有些论师讲到密宗的时候说：“菩提心必须具足，否则，密宗的所依已经没有了，灌顶的时候根本得不到密乘戒的自体。”因此，一切道的关要、核心，大家一定要掌握。麦彭仁波切在《中观庄严论释》里面说：最重要的一定要抓住，就像人最要害的命根一样，这个一定要抓住。如果没有抓住，却口口声声说：“菩提心、发善良的心、一切都是善妙吉祥……”没有多大意义。表面上看来是佛教徒，实际上没有抓住重点。所以，按次第来修学，资粮道的出离心极其重要。

资粮道尚未生起修所生慧。当然，这也是主要而言的，资粮道时不可能一点修所生慧都没有，加行道时也不可能一点闻所生慧和思所生慧都没有，有应该是有，只不过这里是从主要角度来讲的。

彼之业主要是意业，由于是对轮回生起厌离而想解脱的发愿，由此引发的身语业也是随解脱分。这个问题很关键。前面讲了，是不是资粮道，主要从是否有出离心来看。满增论师在《俱舍论大疏》里面说：一定要具足希求从轮回中解脱和向往涅槃的心，在这个基础上布施、持戒等，所做的善事全部成为资粮道的善根、成为解脱的因，否则就不能成为解脱之因。

满增论师讲得非常清楚，远离轮回和向往涅槃的心一定要具足，在这种前提条件下，布施也好，持戒也好，做任何善事实都是解脱的因；如果没有以这种心摄持，不会成为解脱之因。这个问题在《开启修心门扉》中也讲过。甲智论师在《俱舍论疏》里面说：表面上做的善事很大，若没有以出离心摄持，这种功德不会成为解脱的因；表面做的善事不是很大，如果有出离心摄持，也会成为解脱的因。很多事情也是这样，比如表面上造寺院，做各种各样的布施等善法，如果没有出离心，可能会有一点功德，但不会成

为解脱的因。但哪怕只是路上有一块石头挡道，以出离心摄持，把它拿开，功德也是相当大，所作所为全部成为解脱的因。

因此，前辈大德们对心的善法非常重视的原因就在这里，看自己的相续有没有菩提心？有没有出离心？如果没有菩提心，大乘的法算不上；没有出离心，小乘也算不上。而佛教当中，除大乘、小乘以外，有没有其他的法呢？恐怕是没有吧！如果是真正的修行人，一定要想方设法地让自相续生起这两种心，这对每位修行人来讲，是不可缺少的一种责任。

如此说来，即是身语意三业，因此为求解脱而布施等善举也包括在其中。

那么，随解脱分善根是由什么引来的呢？最初只有三洲的人类中才能引生，因为他们的智慧敏锐并且厌离心强烈之故。

第 127 课

分别道与补特伽罗这一品里面，五道当中的资粮道和加行道已经讲完了，下面讲现证真谛之道。大家应该知道，小乘有部宗的观点，《俱舍论》是最究竟的。现在世界上的一些国家，像泰国，宣讲佛法的主要内容就是《俱舍论》。以前我去泰国的时候，当时他们说泰语和巴利语，对《俱舍论》有很好的传承和讲闻。除此以外，大乘的《般若经》等的传承和讲闻，除三十几座大乘寺庙以外，几乎没有。所以，如果精通《俱舍论》，不管到哪个国家都会接受的。小乘的见修行果，都按照《毗奈耶经》和《阿毗达磨》所讲的去修持。

戊三、现证真谛之道：

现证真谛之道，主要指见道。小乘和大乘的见道，在方式、方法上基本相同，比如大乘是见四谛十六行相，《般若经》和中观当中都是这样承许的。但在具体现证的方法和含义上有一些差别，比如小乘见道是预流向，大乘见道是一地菩萨，在这方面有很大差别。那么，见谛以什么方式来理解呢？

**世胜法生无漏忍，缘欲苦生法智同，
缘余苦生类忍智，其余三谛亦复然。**

在世俗法当中，最殊胜的智慧就是胜法位，而胜法位是刹那性的，在获得胜法位以后，无间就会获得见道。获得见道时，首先在相续中生起无漏法忍，因为之前对欲界万法的本体不能忍受，现在已经现量见到无常、苦、空、无我的本质，从此以后可以忍受，所以叫做无漏法忍。继续缘它的本体，叫做无漏法

智。首先是苦法忍，然后是苦法智，这是缘欲界苦谛的四种行相而产生的。

如果按照时间的次第——刹那来算，第一刹那缘苦谛生起法忍，第二刹那生起法智，但这里不是次第产生的，而是同时产生，只不过反体上有所不同。小乘是这样的，大乘也是这样。

以这种方式缘色界和无色界，同样生起类忍和类智。之后，对欲界集谛生起集法忍和集法智；缘上界生起集类忍和集类智……灭谛和道谛也是同样，颂词中说“其余三谛亦复然”。

意思是说，得见谛的时候，现量见到一切万法的本体，现量见到苦集灭道所摄的十六行相。十六行相通过什么方式来通达呢？缘四谛是现量见到的，现量见到的方式，是不是像因明里所讲的那样“取自相”，也就是真正的瑜伽士获得见谛的时候，是不是色声香味触等全部法现量见到呢？这里也需要观察，

获得见谛的预流果者，所有色声香味触等法全部已经通达，恐怕有点困难。但意思就是说，对任何一个法，首先从定解方面来了知。

一般小乘声闻，见道最快也要两世。对无常、苦、空、无我等法理生起特别稳固明显的定解，这种定解称为见谛智慧。现量见到万法的本性以后，再不会对万法生起常有、我所、清淨等邪见，这就称为现量见到。不然就像眼睛看到柱子一样的瑜伽现量也是很难的，因为有漏法那么庞大，按照小乘观点，预流果用眼睛看到所有色法，或者听到所有的声音、接触所有的身体……这是极其困难的事情。因此，这里什么叫做现量见到呢？意思就是依靠闻思修行真正对万法生起殊胜、稳固、清淨的定解，就称为现量见到或者现量证悟。

对于现证真谛的基本意义，大乘、小乘有时候也有一些辩论。就像克主杰所说：对于无常、无我等

法已经现量证悟，就叫做现证。不然，真正要现量见一切有法是空性等，从有法角度来讲是无数的，如对东方的瓶子证悟空性、西方的瓶子也证悟空性、美国人的本体证悟空性、澳洲人的本体也证悟空性，人的每一根头发都要证悟空性……这样讲有点困难。但是对整个有漏法生起一种定解，了知有漏法都是无常、苦、空、无我等，这时候不管看见黑人还是白人，不会生起贪执，也不会生起我所执，如此一来就称为现量见到。不然像因明所讲的所谓现量，用自己的眼睛见到对境，预流果见谛的时候也见到所有万法，恐怕在理论上说不过去，有点困难。所以，现量见到的意思应该是见到法的本体。

见的方式，《俱舍论》的角度是先见欲界苦谛，然后见上界苦谛；然后见欲界集谛，再见上界集谛……是这样来通达的。《大乘阿毗达磨》有关见谛的方式有点不同，但《自释》也好、《大乘阿毗达磨》也好、甲智论师的讲义也好，总的来讲，现证真谛的

意思就是一种入定的智慧，在这种入定智慧面前，已经完全通达了十六行相，这种智慧的本体就称为现证真谛。

若问：从胜法位中生起什么呢？从胜法位中生起无漏法忍之智慧。那么，胜法位缘什么呢？它缘欲界的苦谛。在此之后，法忍如果仍旧缘欲界苦谛，则由于远离怀疑而了知，于是生起了法智之智慧。

在论述的过程中，好像法忍、法智是次第产生的，但实际不是次第的，因为见谛是刹那性的，十六个忍智全部在一刹那间，只不过是它的反体不相同而已。有些论师也说：法忍时已经见到了欲界苦谛的自体，法智时已经没什么需要了知的了，这样一来，法智就没什么用了，有这种说法。这种说法是不合理的。为什么不合理呢？法智的时候见道还未圆满，而法忍所知的自体也不舍弃，可以起到这个作用，虽然不是世间次第，但从行相不舍弃的角度来讲，可以叫

做法智。因此，从无间道和解脱道的角度来讲，可以安立法忍、法智。《俱舍论》从表面上看，应该是次第产生的，为什么呢？欲界的法忍、法智首先生起来，色界无色界的类忍、类智再生起来，好像是次第产生的，但实际上并非如此……语言表达的时候不得不这样，实际上在对境上并不是次第产生的，对于这个问题一定要明白。

如同缘欲界的苦谛而生起法忍与法智那样，缘欲界苦谛以外的上界苦谛而生起类忍与类智，缘集谛等其余三谛各自生起四刹那的法忍与法智也是同样。加起来总共有十六刹那。刹那也是时间侧面来分的，并非苦法忍是第一刹那、苦法智是第二刹那……十六刹那已经变成一种相续，这样是不合理的，只是从所缘对境角度不同而分的。

现证真谛十六心，三种即称见缘事。

彼与胜法同一地，忍无间智解脱道，

彼前五刹那间，见未见故称见道。

现证真谛从不同反体来分，总共有十六种心或者说十六种智慧，这十六刹那可以分为三个现证——见现证、缘现证、事现证。

对于十六种刹那，有部宗也是承许的，但他们的观点并不一致，有一部分论师认为见谛是一刹那，有的论师认为见谛是四刹那，还有承认为八刹那的，大众部承认为十二刹那。关于见谛是多少的问题，不管中观、《现观庄严论》，还是《俱舍论》里面都比较复杂。《自释》里面说：一刹那的说法不太合理。其中也专门作了驳斥，世亲论师站在经部观点来讲，见谛应该是十六刹那，这是比较合理的。这一点在《自释》中专门引用佛经建立了自宗。

讲完三种现证以后，再以世亲论师的观点描述一下，会比较好懂一点。我们经常说《现观庄严论》，有时候也说《现证庄严论》。般若法门从智慧方面来

分，就是《现观庄严论》，空性方面来讲，就是《中观六论》。中观是从外境方面来讲的，有境方面就是弥勒菩萨所讲的《现观庄严论》。《定解宝灯论》当中也讲过。

现证真谛之道与加行道胜法位同属一个地，所获得的智慧当中，忍属于无间道，智是解脱道。十六刹那当中，前十五刹那由于是以前未见过，而现在已经见到了真谛，所以叫见道；第十六刹那，按照小乘观点属于修道。这一点在前面也讲了，跟大乘有点不同，大乘的十六刹那全部摄于见道当中，而小乘的前十五刹那摄于见道、第十六刹那摄于修道。

如此一来，就有现证圣谛心的十六刹那，如果归纳则有三种，即见现证、缘现证及事现证。

其中见现证是指现见无漏智慧四谛十六行相。这里的见现证，是从智慧的角度来讲，因为已经见到了四谛不同的十六种行相——无常、无我等。

缘现证则指具有无漏相应智慧而缘真谛。在见现证的过程中，有很多心和心所与智慧相应，也就是以智慧亲自见真谛十六行相时，在智慧的群体中，有相应智慧的信心、禅定等心和心所，它们也缘真谛，这叫做缘现证。在见谛的过程中，它们虽然不起主要作用，但是苦集灭道已经全部缘了。打个比方，有时候上师带着弟子出去，实际上师是主要来弘法利生的，但弟子也已经跟着他一起参加过……别人不会说这个弟子来弘法利生，而是说这位上师来弘法利生了，但这位弟子也在……这叫做缘现证。

第三叫做事现证，是指何谛有何所作，也就是当知苦谛、断除集谛、现前灭谛及修持道谛。有些注疏中说：智慧现见真谛的过程中，除心和心所以外还有无漏戒、得绳等非相应行同时存在。比如无漏戒，虽然它不是亲自见真谛，也不是缘真谛——缘和见都没有，但它在了知苦谛、断除集谛或者现前灭谛、修持道谛的时候，起到一定的作用。

这样一来，像智慧，既是见现证，因为智慧已经现见真谛；缘现证也可以说，已经缘对境了；事现证也可以说，在了知苦谛、断除集谛等方面起了作用，所以，智慧可以有三个方面。还有的并不是见现证和缘现证，比如无漏戒，只是事现证；还有些是缘现证，像信心或者受，缘是缘了，但是没有见，同时也是事现证。

前面说了，关于见谛是多少刹那，有部自宗有不同的观点，有的论师认为是一刹那，也有认为是四刹那、八刹那、十二刹那、十六刹那的。四刹那的话，他们认为苦集灭道四谛在四刹那中证悟；八刹那的话，也即下界四刹那，上界也有四刹那，上下共有八刹那。满增论师说：承许十二刹那的是大众部。这是怎么安立的呢？有些《注疏》中并没有说它的具体方法。不管怎么样，世亲论师认为十六刹那才是合理的。个别论师承许一刹那，《大疏》里面说这是法护部的观点，但这种说法不合理。为什么不合理呢？在

狮子贤的《般若八千颂注疏》中说：承许一刹那的话，安立四向和四果不合理，无法分析。《俱舍论自释》中引用三个教证，说明一刹那是不合理的，为什么不合理呢？首先与佛经相违，佛经中说：了知苦谛、断除集谛、现见灭谛、修持道谛。总的来讲，佛经中明明宣说了四谛，每一个又分四个行相，十六刹那才是合理的，如果不是这样则不合理。那为什么有些佛经里说一刹那呢？一方面是从事现证的角度来讲的，另一方面是从获得自在的角度来讲。世亲论师对“一刹那”是这样解释的。如果从见现证来说，承许一刹那不合理。所以，在这里一定要通达见现证和事现证，这样一来，对世亲论师的说法也很容易理解。

见谛是多少刹那，这个问题比较复杂。尤其讲到大乘论典有关见谛是多少刹那的内容，很多论师的看法都不太一样……那时候萨迦派、格鲁派、宁玛巴真的“打架”有点厉害，比如《现观庄严论注疏》里面，讲到很多不同观点。但现在最主要的是从《俱舍

论》的角度来看，虽然有部宗内部也有一刹那、四刹那、八或十二刹那等不同观点，但总的来讲，世亲论师应该是站在经部的观点，自宗承许十六刹那，这样既符合佛经也符合圣者所证的境界。不然全是一刹那，为什么有苦集灭道，每一个又有四种行相，这样的话，很多佛经论典根本没办法解释下去。而有些论典承许一刹那，主要是从事现证的角度来讲，只不过是事情的侧面不同，了知苦谛的同时断除集谛，断除集谛的同时现前灭谛，现前灭谛是在串习修行当中得到的，即修持道谛，因此，见谛时，从所做的事方面说为一刹那。世亲论师在《自释》里面也说：为什么说事现证是一刹那呢？因为在一刹那见四谛理。在这一刹那中现前真谛，没有次第，这样承认比较合理。因此，在这个问题上，大家应该利用自己的智慧好好分析，哪一个合理，哪一个不合理……继续去观察。

若问：现证圣谛之道依于何地呢？依于静虑六地，因为与胜法位是同一地的缘故。那么，智与忍二

者中何者为对治呢？八种忍是对治，也就是说，真正的见断是用法忍来断除的，就像杀人时真正的凶手，而到法智的时候，智慧已经生起了，原因是它们断绝所断之得绳而无有其他能障碍之道，如同将盗者赶出去一样。这个比喻在《自释》中也有。八种智不是对治，因为它们是从所断中解脱而受持离得之道，犹如关上门一样，关门如同护轮。就像小偷进入有些人家里偷录音机，抓到小偷之后，狠狠地打一顿，赶出门。为防止小偷再进屋，马上关门。真正打他是对治，关上门不是真正的对治，只不过是以后再不让他进来。此等均是依次对应的。

智与忍这两者是见道还是修道呢？前十五刹那是见道，因为它们重新见到前所未见之真谛的正道故。第十六刹那是修道，这是有原因的，为什么呢？因为是已经现见真正继续修持之道。他们认为，第十五刹那时，见道已经圆满了，第十六刹那时，并没有重新见到前所未见之真谛，因此安立在修道当中。

这以上主要讲了资粮道、加行道和见道，无学道没有讲。修道是十六刹那以后的修行方式，下面讲补特伽罗的时候，也牵涉到一些修道的问题。

甲三（现证真谛之补特伽罗）分二：一、宣说分摄；二、结尾。

乙一（宣说分摄）分二：一、离贪者；二、渐次者。

丙一（离贪者）分二：一、向；二、果。

丁一、向：

什么叫离贪者？什么叫渐次者？《俱舍论》前前后后如果没有全部听一遍的话，恐怕不知道，因为前面经常提到离贪者和渐次者的名词。《俱舍论》有这种特点，首先会提到一些名词，很长时间之后才会做解释。比如第八品里讲的近加行、远加行，前面已经提过很多次，但是提到的时候，很多人可能不懂到底

什么叫近加行、远加行，过段时间以后，才会解释所谓的近加行和远加行。所以，如果把《俱舍论》从头到尾全部听完的话，应该会比较清楚的。

这里讲到什么是离贪者、什么是渐次者，离贪者又分四向和四果。

钝根者为随信行，利根者则随法行。

若未以修断所断，及毁一至五所断，

即为第一预流向，灭九断前第二向，

欲界或上离贪者，则是第三不来向。

总的来讲，圣者有顿根和利根。预流向、预流果、一来向、一来果、无来向、无来果、阿罗汉向和阿罗汉果，叫做八圣果。按照小乘《俱舍论》的观点，这八果全部是圣者，而《大乘阿毗达磨》则认为，后面七个应该是圣者，但第一个预流向不是圣者，因为加行道胜法位的补特伽罗也可以获得。

这里说，这样的圣者补特伽罗实际有钝根和利根两种，钝根者是随信行，即随着别人的言词生起信心而行；利根者是随法行，即根据自己的智慧，观察经论所说的内容而生信心，不会随着他人的说法而行。

《定解宝灯论》中也说到随信行者和随法行者两种。

首先讲四种向，第一个，什么叫预流向呢？见道前没有依靠世间道断除一品修断而住于第十五刹那时，叫做预流向。还有以前通过世间道，已经断除了自相续中欲界一至五品之间的烦恼，这叫预流向。

大家对于预流向是什么、预流果是什么，一来向是什么、一来果是什么……这些一定要清楚，不然过一段时间说预流向、预流果、一来向、一来果……到底他们有什么特点也不清楚。

在修断方面，欲界当中有九品，前面五品修断以下已经断除——断一品、两品、三品或者四品、五品，这些都属于预流向当中。

第二向是一来向，六品、七品、八品中的任何一品烦恼断除，都属于一来向。

第三向是无来向，欲界所有的九品烦恼全部断完，或者远离欲界至无色界无所有处之间的修断。

通常而言，圣者补特伽罗之本体是指具有无漏智慧之四蕴或五蕴的相续。定义：远远超胜不善恶业、减灭罪业、增上功德，因此称为圣者补特伽罗。其中所谓的离贪者，是指以世间修道息粗相——下界粗大、上界细微，而先如应远离除有顶以外自之所断八地的贪欲后修持见道。大家应该清楚，因为有顶的烦恼以世间道没办法断除，但依靠世间道可以断除有顶以外八地的烦恼，这是离贪者。中间二果——一来果、不来果才有离贪者，这里是从离贪的方式来讲，下面也有阐述，前后二果无有离贪者，然而此处从预流向开始的原因是就固定次第而言的。

钝根者狭隘、迟缓、不明而取对境；利根者则与

之相反而取对境。在见道第十五刹那，他们分别获得随信行与随法行的名称。随信行：先前行道时信仰他人的词句进而跟随现证真谛。今天有人说：“背诵还是很有帮助。”他就说：“对对对，好好背诵《四百论》。”明天听人说“背诵不是很好，应该要闭关修行”，他又生起信心：“噢，对对对，闭关修行很好……”然后一直闭关，这叫做随信行者或钝根者。随法行：不仅仅是诚信于此，而且随从佛经等法义而现证真谛。《定解宝灯论》也讲过，我们原来是随信行，逐渐成为随法行是很重要的，对于其他人所说的话不一定马上生信心，应该看一看佛经、论典当中是怎么说的，这叫做利根者。

住于第十五刹那的随信行与随法行补特伽罗，以前依靠世间道修行如果一品修断也未断除，则是第一预流向。再者，住于第十五刹那中的这两种人，如果以前依世间道摧毁欲界一品至五品修断，也是初果，即预流向。这二者之二果——一来向，是指如应断

灭欲界九品修断以下六、七、八品而住于第十五刹那者。如果是未断除欲界或断五品以下烦恼，就是第一个预流向了；第九品断了的话，就是无来向。所以，中间的一来向是断第六品、七品、八品的烦恼。大乘当中也经常遇到四向四果，原来刚开始一看到四向四果都要头痛，到底预流向、预流果是什么啊……很多人在闻思过程中可能也一直很头痛，但是道理真正通达以后，不管什么时候遇到：“噢，从离贪者的角度来讲，预流向就是未断除欲界烦恼或断除五品以下的烦恼……”随时都可以了知。

此外，住于第十五刹那的这两种圣者，如果以前无余断除了欲惑或者远离欲界至上界无所有处之间的贪欲，则是第三不来向。

第 128 课

《俱舍论》第六分别圣道品当中，现在正在讲圣者补特伽罗，前面已经讲了离贪者。总的来说，因为下界心是粗大的，上界心是细微的，通过观修世间粗细相的方法来修持，如应断除有顶以外的其他八地的烦恼，之后依靠出世间的道断除自相续的其他烦恼，或者继续修持见道的所见之义，这就是所谓的离贪者。

离贪圣者也分向和果，从果方面来讲，真正的离贪者是指中间的两个果——一来果和无来果，没有离贪者是阿罗汉果位的说法，预流果与渐次者的果无有差别，因此，真正的离贪者只有两种果。从向方面来讲，前面已经讲了预流向、一来向、不来向的道理。

《入中论》当中讲到“如第八圣此亦尔”的时候，也讲到了小乘的圣者。对于比喻中的小乘第八圣位，麦彭仁波切和宗喀巴大师都承许是预流向，有些大师承许是预流果……如果从来没学过《俱舍论·分别圣道品》，有关阿罗汉向和预流向等，有时候也分不清楚。当然，中观里面只是简单提了一下八种圣者而已。实际这八种圣者在大乘经典中经常会出现，小乘称为真正的僧众。《大圆满心性休息大车疏》当中也有小乘僧众和大乘僧众的说法，其中小乘僧众也分凡夫僧众和圣者僧众，圣者僧众就是一来果、一来向等声闻八果，凡夫僧众就是指所谓的四个比丘以上，包括居士在内也叫做凡夫僧众，无垢光尊者说：因为是众生之福田故。大乘的圣者僧众是文殊菩萨、普贤菩萨等具有断证功德的菩萨。

一般来讲，小乘的圣者僧众分离贪者和渐次者，大乘的有些经典、论典中也是这样分的，但实际大乘究竟的观点只承认渐次者、不承认离贪者，他们认为

离贪者不算是断除烦恼，只是压制了烦恼，依靠世间道断除自相续的烦恼只不过是小乘的说法而已，在真正大乘的教义中，这种说法是不成立的。因此，大乘的经典和论典当中虽然有离贪者的概念，也只是随顺小乘的说法来安立的。

丁二、果：

向十六刹住彼果，尔时钝根利根者，
分得信解见至名。得果未得胜果道，
未精勤修胜道故，名为住果非为向。

前面已经讲了三个向，没有阿罗汉向。前面三向全部住于见道的第十五刹那中，在第十六刹那时，获得预流果等相应果位。以前的钝根者和利根者分别取名为信解者和见至者，因为钝根者依靠信心获得果位，叫做信解者；利根者依靠智慧获得果位，因此叫见至者。

一般来讲，果和向之间的关系是这样的。比如预流果有预流果和预流胜果，一来果有一来果和一来胜果……就像未至定和正禅一样，果也有果和胜果，其中，有精勤断除下一果的所断烦恼之心，就可以称为胜果或者后面的向，二者可以说是一体的，名字可以通用；没有精勤断除下一果的所断烦恼的心，只住于果。比如预流果，若想断除预流果以外的烦恼，继续精勤修持，就叫做预流胜果，也叫做一来向；如果没有这种继续断烦恼的心，只叫做预流果，不叫做预流胜果，也不叫一来向。同样，如果一来果圣者愿意断除不来果的所断烦恼，继续精勤修持，这位一来果的圣者也可以称为不来向；若只想住于一来果当中，不愿意精勤断除不来果的所断烦恼，就只叫做一来果，而不叫做不来向。果和向之间有这样一种关系。颂词中说：“得果未得胜果道，未精勤修胜道故，名为住果非为向。”没有精勤断除后果位的所断烦恼的话，只叫做住果者，不叫做后果位的向。

十五刹那之时，成为第一预流向、第二一来向、第三不来向的随信行与随法行两种补特伽罗，在第十六刹那住于预流果等相应果位，由于断除烦恼方面不同而成为预流果、一来果、不来果等。第十六刹那住于果位时，以前的随信行钝根者与随法行利根者，分别得到信解与见至的名称，因为他们的信心与智慧更为广大之故。从此直至阿罗汉向之间都可以同样了知。

那么，以前虽然断除了欲界一至五品间的修断，但在第十六刹那时，为什么只是预流果而不是一来向呢？这是由于获得预流初果者在当时尚未得到预流胜果道，因而不称为一来向。

预流果和预流胜果有点差别。预流胜果愿意断除一来果所断的烦恼，比如读书的时候，有的只想读大学，不愿意继续深造，就只是一名大学生；如果还要继续深造，就有可能会获得更高的学位，所以，获得

预流胜果的时候也会成为一来向。这位圣者没有继续深造的愿望，只愿意断除预流果所断的烦恼，就只住于预流果，不叫做预流胜果。同样，一来果和一来胜果、不来果和一来胜果也是如此，不来胜果也就是阿罗汉向，一来胜果就是不来向，预流胜果和一来向是同一个意思。

为什么呢？这是因为预流初果者乃至不为了获得预流胜果，而精勤断除第二一来果的所断烦恼之前，就不是一来向。一来果必须要断除第六品到第八品之间的烦恼，如果断除第九品烦恼，就成为无来果。所以，预流初果者乃至没有为了获得预流胜果，而精勤断除第二一来果所断烦恼之前，就不是一来向，精进以后才算是预流胜果和一来向。同样的道理，一来果或不来果若仅仅断除自果所断的烦恼，不愿意再继续断除上一果应断的烦恼，就只能叫做一来果或者不来果，而不能称为一来胜果或不来胜果。最后的阿罗汉果没有阿罗汉胜果的说法，因为阿罗汉后面没有可以

继续深造的了，按照小乘的观点，除阿罗汉以外再没有更高的果位了。对于果和胜果之间的差别，大家应该分清楚。

前面已经讲了离贪者，也就是按照世间道的修法断除烦恼，这是有部的观点。《俱舍论大疏》里面也说了，经部以上根本不承认世间道可以断除烦恼的根本，只有出世间道，也就是获得见道，真正生起无漏智慧时，才可以断除烦恼。

以上所说的道理，只不过是小乘的观点而已。有部宗承认，六种阿罗汉中，有的阿罗汉会退失。而离贪一来果与不来果不会退失，因为彼等依靠世间道与出世间道已得稳固，但经部以上乃至大乘观点并不承认。这一点，世亲论师自宗观点也是这样的。大乘般若波罗蜜多经典里面虽然提到了离贪者的概念，但也只是随顺小乘宗派的概念和名称而已，实际大乘自宗并不承认。不承认的原因，在于大乘明明知道：必须

生起烦恼的违品——出世间智慧，才有能力断除烦恼的根本和种子，而在世间道中根本不存在断除烦恼的能力，只不过依靠世间禅定等道修持，暂时可以压制烦恼，但以后因缘具足的时候还会复苏，所以这种说法是不太究竟的。

不管般若还是中观当中，经常会遇到离贪者、渐次者的名词，如果没有通达离贪者和渐次者有哪些分类、基本情况是什么样，在区分圣者的时候是很困难的。大乘《现观庄严论》中专门讲到二十僧伽，这部分内容是比较难懂的。《俱舍论》里面虽然没讲到二十种，数目并没有固定，但真正算下来，应该有二十种圣者。对于这二十种圣者怎么分析，是比较困难的。宗喀巴大师专门有关于二十僧伽的著作，以前学院当中经常把《俱舍论》《现观庄严论》里面的这部分内容单独学习，像格鲁派里面，二十僧伽是几大难题之一。因此，辩论的时候，也经常将二十僧伽作为辩论的主题。

如果你们对待这个问题的时候，像其他问题一样对待的话，恐怕不行，因为这里面首先没有分析清楚离贪者分多少向、多少果的话，下面的分析也有点困难。因此，首先要把离贪者总结出来，里面有多少向、多少果、断除多少品修断、什么是胜果、什么是住果……这些问题一定要清楚。不然，因为渐次者里面也分很多，如果现在对于离贪者没有搞清楚，到时对于渐次者和离贪者的预流向有什么差别等，可能就无法分清，这样就会一直“坐飞机”。

有关离贪者、渐次者，刚开始学习论典的时候特别头痛，尤其刚开始遇到《俱舍论》里面有些问题的时候，还是有点困难，但是慢慢熟悉之后就不难了。

丙二（渐次者）分二：一、相；二、具相之补特伽罗。

丁一、相：

地地功过各分九，上中下品各三种。

欲界、色界、无色界每一地的所断过失方面，根据所断的烦恼不同，分上、中、下三品，每一品又有上中下三种，因此，每一地都有九种烦恼，功德智慧也是如此。

所谓的渐次者，是指以前所有的修断丝毫也未断除而从见道后次第获得四果。大家应该记住，以前根本没有通过世间道断除丝毫的烦恼，见道以后彻见万法的本性，才次第断除烦恼，获得四果，这叫做渐次者。因为一切所断与对治绝对是按顺序而存在的，如果出世间的智慧没有生起来，烦恼也就无法断除。

那么，到底是怎样的呢？

在欲界中，修断的烦恼分为九品，同样，从一禅至有顶之间的八地，每一地均有上、中、下三品所断过患，每一品又各分上上品直至下下品之间，共九

品，如此一来，总共有八十一所断。

与所断的数目相同，对治的功德无间道与解脱道之修道，也各有九九八十一所。无间道和解脱道，其中真正对断除烦恼起作用的，就是无间道，比如得佛果时专门有一个金刚喻定，如果不是无间道，金刚喻定也无法安立。麦彭仁波切在《智者入门》中，对这个问题专门作过观察、辩论。因为此等每一对治也各有下、中、上三品，每一品也同样有下下品等不同的分类。

为什么所谓的对治和所断要这样分呢？原因就是众生相续中的烦恼有很多次第。接下来简述依靠一切对治断除所断之理：下品道次第生起而依次灭尽上品所断，比较低的智慧生起的时候，比较粗大的烦恼可以减轻，如同浣洗衣服时粗大的污垢容易洗净，而要洗净细微部分就显得较为困难；以光明遣除黑暗的浓厚部分轻而易举，而要排除轻微部分则极为困难。

或者比如在火的旁边，大部分水容易干涸，而最细微的水渍则需要强大的火才能干透，否则是很困难的。同样，众生相续中最细微的烦恼需要最高的智慧来对治。

不过，有时候在相违方面也有一些辩论，《量理宝藏论》中，讲到水和火相违，黑暗和光明相违，这些是无情法上的相违；而烦恼和对治实际是心相续中的一种相违。这些比喻稍微有一点难懂，但在《量理宝藏论》讲相违、相属的时候专门讲到了这个问题。

丁二（具相之补特伽罗）分四：一、预流；二、一来；三、不来；四、阿罗汉。

戊一、预流：

尚未断除修所断，如是住果极七返，
解脱欲界三四品，二三世生家家者，
摧毁一至五品间。

这里有很多名词，大家一定要记清楚。

颂词中讲到，修断还未断除，但十六刹那已经证悟的预流果圣者，叫做极七返，就是最多在人或天中还继续投生七次。七返以后再不转生，一定会获得阿罗汉果。

极七返的观点，按照宗喀巴大师的二十僧伽来分析特别复杂，他有几个特点：一是证悟的特点，证悟十六行相。二是投生的特点，必须要投生七次，为什么呢？这是定业。前面讲过，业有定业和不定业，《自释》里用七步蛇比喻，有一种毒蛇咬人以后，只要走七步，不多也不少，人马上就会死亡，原因是什么呢？因为这种蛇有一种不共的能力。

原来上师去印度的时候，在草地见到一条蛇，他们说这种蛇与七步蛇没什么差别。以前上师如意宝在课堂上讲过，印度人特别害怕这种蛇，尤其在印度南方。根登群佩的《云游记》里面也提过这种毒蛇，

他也是比较害怕的。我们跟随上师如意宝去印度南方的南卓佛学院的时候，很多印度人说特别害怕七步蛇，我们问：“有没有人被咬死过？”他们说：“只不过别人说过，这是七步蛇。”当时我们开玩笑：那就一步都不走，一直坐在那儿，因为必须是七步以后才死，一直坐在那儿就可以了。

还有已经断除了欲界三品或四品修断，但五品修断还未断除的预流果圣者，在二世或者三世中直接在人或天人中转生，叫做家家者。唐玄奘也是这样翻译的。所以，预流果当中，一个是极七返，一个是家家者，两种圣者在所断方面有点不同，其他所证方面都相同，已经证悟十六行相。

还有一种摧毁欲界一至五品修断的圣者，这叫做预流胜果，与一来向无有差别。极七返是预流果，但不是预流胜果。家家者是预流果，也是预流胜果。对于这几种补特伽罗，大家应该分清楚。

若问：预流极七返是指什么呢？

指的是住预流果者以前丝毫也未灭除修断，这样一来，最久需要投生七次，因而称为极七返，也就是在天界或人间转生七次。对于“极七返”有两种说法，有的说最久需要投生七次，有的说必须要投生七次。

再者，住预流果者如果已断除欲界三品或四品的修断，则断除四品者于两世中、断除三品者于三世中，投生到以前见谛所依的天身或人身的种姓中，叫做家家者。

摧毁欲界一至五品修断是另一种预流胜果。

以上已经讲了渐次者补特伽罗里面的预流果。

第 129 课

《俱舍论》第六品现在正在讲圣者补特伽罗，按照大乘说法有二十种僧伽；按照小乘说法，虽然没提二十种，但这里也讲了小乘的四向、四果等八种圣者。一般来讲，这个问题是比较难的。因此，希望你们还是要多查阅一些资料，因为我讲的只是给大家大概打开一个思路，接下来，大家要通过讨论、辨析，通达这方面的道理。按照大乘《现观庄严论》的讲义，这个问题也比较困难，不是特别容易明白。因此，对于二十种僧伽应该反反复复地分析。

前面已经讲了二十僧伽中的预流向、预流果。科判里面没有把预流向、预流果分开，只讲了预流，总的来讲，包括极七返和家家者，以及摧毁一至五品之

间的预流胜果。胜果和住果有点差别，所谓的胜果是指继续深造以获得后面的果，与后果之向没有差别，比如预流胜果就是一来向，一来胜果就是无来向，无来胜果就是阿罗汉向，但预流果不是一来向……这之间有差别。前面已经讲了住果和胜果之间的差别。

离贪者和渐次者，按理来讲，在断除修断方面有很大的不同。依靠世间道断除修断方面有所不同，在断除烦恼的品数方面也有很大的不同。

《现观庄严论》里面怎么讲二十僧伽的……我忘了，因为我现在没有闻思也很长时间了。原来对《现观庄严论》特别有信心，之前去印度的时候，在路上我一直请求堪布南卓讲一点……在印度将近六个月，时间比较匆忙，每天白天都陪同上师到其他寺院弘法利生，晚上回来的时候特别困，但我还是希望能在堪布南卓面前听一遍。因为当时学院在《现观庄严论》《入中论》方面，虽然字面上能解释，但是像萨

迦班智达的解释方法、格鲁派的解释方法，当时并不太兴盛。有一次法王如意宝在课堂上说：“堪布南卓是大寺院里面来的，山沟里面闻思毕竟有限，希望堪布们一定要在堪布南卓面前，听一下《现观庄严论》和《入中论》。”听完以后确实感觉不同，因为堪布南卓在印度三大寺院作过各种辩论，各种观点说出来以后，大家特别有收获。后来法王去印度的时候，我觉得机会难得，路上一直请求堪布南卓讲一点，但当时每天特别累，堪布也可能没有看书还是什么原因，讲一点点就要打瞌睡，喝一点咖啡又喝一点咖啡……他有一个侍者叫莫贞，堪布每一次都说：“莫贞，给我泡个咖啡吧……很困很困。”迷迷糊糊当中给我讲一些。那个时候，在二十僧伽这方面我还是很有信心的，不像现在一样，现在智慧已经“老”了。

刚开始到学院的时候，我对《现观庄严论》尤其对中观很想精通，但后来有翻译等各种各样的事情，在这方面没有特别精进，不然当时对这方面应该是很

精通的。意思就是说，对于二十僧伽这个难题，当时我特别去思维过，以前在学院听《现观庄严论》的时候，法王如意宝讲了华智仁波切的总义，这时候就觉得一点也听不懂，后来一直自己看书、看笔记，稍微有一点了解。所以，闻思应该经过长期的努力，有些难题并不是一次性能够解决的。

这一次讲二十种僧伽，一方面时间有限，一方面精力有限，我在这里只不过给大家打开思路。我认为这是比较难的地方，大家要注意，以后目光应该放在这个地方，因为我以前对俱舍、中观都学过一点，哪些地方是难题，哪些地方简单，哪些地方是有辩论的……对这些比较清楚。真正要精通有些含义，当然是很困难的。《俱舍论》我以前只是辅导过，没有正式讲过，因此，有些地方都不懂。

前面讲了预流果，主要有极七返和家家者两种。下面讲一来果和无来果，有关不来果，《俱舍论》《现

观庄严论》当中分得比较广，分法方面基本上没什么差别。按理来说，有一个表会比较清楚一点，按照蒋扬洛德旺波尊者注释来作表的话，也没什么不可以。总的来讲，前面已经讲了第一果——预流当中的极七返和家家者，这里面也有些不同观点，暂时先不提，你们看一下《自释》等其他讲义，大概了解一下，以后有机会再广说也可以。

戊二（一来）分二：一、向；二、果。

己一、向：

亦为第二果之向。

第二果是指一来果，一来向就是前文讲到的预流胜果，实际上就是指还有一次返回欲界，从所断品数来讲，五品之前的修断已经全部断除。这方面没有什么辩论，基本上与其他论典一样。

已二、果：

灭尽六品一来果，灭尽七品八品过，
亦名一生与一间。

一来果是欲界六品修断已经断完了，因为六品没有灭的话，跟一来向无有差别。还有断七品或断八品者，称为一生一来果和一间一来果，共有三种情况。九品肯定没有灭，否则已经成为不来果，欲界中再也不用来。

已灭尽欲界六品修断者是住一来果者。为什么称为一来呢？因为再一次来到天界和人间而得名。一生一间一来指的是什么呢？住一来果者，如果灭尽了欲界的七品或八品修断过患，则离获得阿罗汉果还有一生，为此称为一生一来；断除八品烦恼，由于与获得不来果之间尚有一品烦恼相隔，因而称为一间一来。九品烦恼断完以后，立即获得不来果，不会再来欲

界。一般来讲，一生以后获得不来果比较方便一点，比如断七品修断以后，再过一世马上获得不来果，但这里说一生以后获得阿罗汉果位，应该是定业所致的情况。一间一来果比较好理解，与不来果之间有一品烦恼相隔，因为第八品已经断尽、九品还未断。

戊三（不来）分二：一、向；二、果。

己一、向：

亦是第三果之向。

上面所讲的一来胜果，就是不再来到欲界中的第三不来果的向。

己二（果）分二：一、总说；二、别说。

庚一、总说：

灭尽九品不来果。

欲界当中的修断烦恼分为九品，当九品烦恼全部灭尽以后，叫做不来果，从此以后再也不用来欲界。

有些讲义中解释：以欲界身份获得不来果时，则欲界中再也不来；在色界获得不来果，色界和欲界再也不来，也就是自地和下地再也不来。总的来讲，不来果的内容比较复杂，希望大家好好分析一下。因为预流果等只分向和果两个，还有这里的不来向，都比较简单，但有关不来果的部分比较复杂。下面分了很多种类的不来果，全部都是已经断尽欲界九品烦恼了，所以不会再转生欲界；转生到色界和无色界的情况是有的。这是一个比较重要的前提，大家应该清楚。

不来向者灭尽九品欲惑，即住不来果。如果愿意继续修，就叫做不来胜果，与阿罗汉向无有差别。

庚二（别说）分三：一、分类；二、轮番修；

三、宣说身现证。

这里有一个叫身现证，是单独宣说的。

辛一（分类）分二：一、真实分类；二、意义之差别。

不来果比较复杂，很多讲义里面的说法也不相同。在讲大乘《现观庄严论》的时候，解脱部论师、狮子贤论师，还有布达巴论师，对于二十僧伽中的无来果安立方法都不相同，因此，出现了很多辩论。这里按照小乘《俱舍论》的观点宣讲不来果的分类，有行色界的不来果、行无色界的不来果，还有行其他界的不来果，共有三种。也就是说，有些到色界去涅槃、获得阿罗汉果位，有些到无色界，有些在欲界当中，比如以欲界身份获得不来果，之后在欲界获得阿罗汉果位。所以，总的分类，有行色界、行无色界和行其他处三种不来果。其中行色界先分五种，即中般

涅槃、生般涅槃、有行般涅槃、无行般涅槃和上流涅槃，上流涅槃又分喜欢寂止者和喜欢胜观者两种，喜欢胜观者又分全超、半超和遍殳三种；无色界也是同样，除了中般涅槃也是分四种，欲界的涅槃没有详细分类。总的来讲，不来果看待三界作了这样的分类，了知这种大范围之后，不会特别复杂，否则会有点复杂。

壬一、真实分类：

中生有行及无行，趋般涅槃诸上流，
 轮修禅往色究竟，彼超半超与遍殳。
 余往有顶无色四，他者此生趋涅槃。

这里讲到行色界和无色界的不来果。行色界的不来果，如果分则有五种，“中”就是指中般涅槃，“生”就是生般涅槃，还有“有行”般涅槃和“无行”般涅槃，以及“上流”涅槃，共有五种。其中上

流涅槃又分喜胜观者和喜寂止者，喜欢胜观者通过轮番修持以后，最后生往色究竟天，其中分全超、半超、遍歿三种；喜欢寂止者经过色界到有顶去涅槃。行无色界的不来果，除中般涅槃以外，有生般涅槃、有行般涅槃、无行般涅槃、上流涅槃四种。“他者”，指除前往色界和无色界以外的，在欲界中获得无来果者，就在此处直接涅槃，比如以欲界身份获得无来果，他不会去色界、无色界，而是在该地趣入涅槃。

以上是颂词的大概意思，下面详细讲一下其中的含义。第一次听可能有点复杂，但只要认真听、仔细观察，也不会很复杂。

不来果者有行色界与行无色界两种。这里从行的角度来讲，前往色界和无色界的有两种，在欲界涅槃——颂词中说“他者此生趋涅槃”，在这里并没有说。

其中行色界不来果者又分五种，即中般涅槃、生

般涅槃、有行般涅槃、无行般涅槃与上流涅槃。

其一，中般涅槃：在除大梵天以外的十六处任何一处的中有时，获得阿罗汉果。首先通过禅定转生到色界，色界有十七处，其中的大梵天有不正确的见解，按照小乘观点，圣者不会转生到梵天。

因此，这里讲到除了具有见解的梵天以外，转生到其他十六处的任何一处，在中有的时候获得阿罗汉果位。阿罗汉或者涅槃，都可以说，是小乘最究竟的果涅槃，又分有余涅槃、无余涅槃。中般涅槃是有多余涅槃还是无余涅槃，《俱舍论自释》里面不是很明显。但世亲论师既然说生般涅槃是有多余涅槃，这里的中般涅槃应该是无余涅槃。有些论师说：这里获得的涅槃承许是有多余涅槃，因为与五蕴接近等，有这方面的论述。果仁巴认为：此处获得的涅槃以满业所感，属于无余涅槃也合理。在藏传佛教，有些《俱舍论注疏》《现观庄严论注疏》，对于中般涅槃到底是有多余涅槃

还是无余涅槃的问题，也有一些辩论，但这不是特别重要，这里不广说。

最主要的是要了解，为什么叫做中般涅槃？欲界众生获得无来果之后，在趋往色界十六处的中有阶段，会获得阿罗汉果位，这叫做中般涅槃。在无色界，除了这种中般涅槃以外，其他四种涅槃都有，因为按照《俱舍论》的观点，无色界是没有中有的。

二、生般涅槃：不能中般涅槃而在生后立即获得阿罗汉果。与中般涅槃有点不同，他在中有时没有获得阿罗汉果位，已经转生到了除梵天以外的色界十六处，有些是在第一禅，有些是在第二禅……转生到色界十六处任何一处，降生后立即获得阿罗汉果。

三、有行般涅槃：出生以后稍稍成长，经过励力精进修道而获得阿罗汉果。也是转生到除梵天以外其他十六处当中，降生以后稍微成长，需要精进努力。为什么叫有行般涅槃呢？“行”就是勤作、精进的意思。

思。具足一定的精进之后，阿罗汉果自然而然在相续中产生。

四、无行般涅槃：虽然未经精勤却自然而然生起诸道，因此无有大勤作而获得阿罗汉果。前面在中、生有时均未获得涅槃，而出生之后逐渐成长，也不需要太精进，因为前世修道的缘故，自然而然就可以获得涅槃。

在座的有些道友特别精进，背诵的论典也是圆满完成。我昨天听到一个道友说：“《四百论》已经背到第八品，《入菩萨行论》八品之前已经背完了，《大圆满心性休息》一至八品之间已经背完了，现在正在背第九品。《俱舍论》也是每天讲到哪里就背到哪里……”我想他肯定是前世背读过，有一种等流习气。不然有些道友一天花三个小时，一个颂词也背不下来，也有这种情况。不管是人界、天界等任何一道的众生，前世的智慧都有一定的差别，有些俱生智慧

确实不是很高，全部依靠即生的精进力。

以前有两个道友到其他寺院修学，一个特别精进，一个很有智慧，他们两个天天比赛，一个稍微看一下、不用下功夫，马上通达；另一个觉得“我们俩都是同一个地方来的，如果他当堪布，而我没有得到堪布的学位是不合理的”，然后特别精进、勤作，两个人的学位基本上相同。以前有些上师在求学过程中，互相也是有竞争。显现上，有两个堪布来自德巴堪布和益西彭措堪布的家乡，他们都在朵芒寺求学的时候，互相去偷看，看对方在看什么、背什么，然后回来就一直背，明天一定要超过对方……表面上看来，特别有一种竞争心，但在闻思过程中，这种竞争也很好。

获得阿罗汉也是这样。有些人不用勤作，自然而然就生起一切道，获得阿罗汉，这种叫做无行般涅槃。

我们这里有些是“无行道友”，有些是“有行道友”，自己可以观察一下，自己属于哪一种……还有些有行、无行都不参与，不管《俱舍论》还是其他课，都不跟着学习。

五、上流涅槃：依靠转生的所依身份不能获得阿罗汉而往生到上界后才能获得阿罗汉果。这里一次转生还不行，需要再转生到上界，才能获得阿罗汉果。就像去往某个地方，中间需要转车一样，同样，依靠转生一次的身份不能获得阿罗汉果。

这里分几种情况，前面讲到上流涅槃也分喜胜观者与喜寂止者两类。

（一）喜胜观者：如果是通过因之途径轮番修持禅定，则通过果之途径行往色究竟天，在那里涅槃。

因的修法不同，有些是超越定——第八品当中也会讲到超越的禅定，但这个超越的性质并不是特别

相同。超越的禅定，比如无漏禅定和有漏禅定结合起来轮番修；有些先修一禅，再修三禅，再修无色界第一处等等，这样中间隔一个超越上去；有些先修有漏再修无漏，然后又修有漏，又修无漏……色界和无色界都有很多超越的禅定。大乘《般若经》中有这种修法，小乘《俱舍论》中也有。因禅定、果禅定，在第八品里面专门讲等持的时候，会有非常详细的分类。

这里讲到通过因之途径，轮番修持禅定的话，则通过果之途径前往色究竟天。色究竟天，大家都知道，属于圣者五净居天之一，色界最高的就是色究竟天。最后前往色究竟天而涅槃。

这里与前面有差别。前面的情况，除梵天以外的其他十六处，包括色究竟天在内都可以直接涅槃，不用再次转生。而这里不能一次性转生到色究竟天，中间需要先转生到其他处，最后前往色究竟天获得阿罗汉果位。

喜欢胜观者又可分为三种，即全超、半超与遍殒。

全超：轮番修第四静虑者以一禅的烦恼，而从无热天中退失后死堕，转生到梵众天等处，在那里通过修全超，而大幅度完全超越四禅天十四处，转生到色究竟天后，获得阿罗汉果。

比如依靠欲界身份，修持四静虑而生起无热天等五净居天的境界，但是之后生起第一禅的染污定——觉得下界禅定很好。禅定分染污禅定、清净禅定、无漏禅定三种，什么叫染污禅定呢？比如已经获得了无热天等五净居天的禅定，但后来觉得第一禅的禅定很殊胜，在他这样思维的时候，原来获得的第四禅已经退失，最后会转生到第一禅的梵众天，大梵天里面不能转生。这时，他在第一禅当中再次修持，再加上以前在欲界修持的因，两种因缘具足后，会完全超越所有四禅十四处，因为以第一禅梵众天的身份将中间的

处全部超越，直接转生到最高的色究竟天获得阿罗汉果位，所以叫做全超。

为什么叫全超呢？因为色界十四天全部超越了，从梵众天直接转生到色究竟天，获得涅槃。一般小乘认为，首先在欲界修持色界禅定，之后转生到一禅梵众天，又从一禅梵众天直接转生到色究竟天，通过二生获得阿罗汉果位。所以，虽然是不来果，欲界不会再来，只会转生到第一禅梵众天，但从第一禅梵众天直接转生到色究竟天现前阿罗汉果位，因此叫做全超。

半超：不能完全超越梵众天等处，而通过修行只能中、小幅度地超越，如先转生到无热天或无烦天，之后在那里通过修全超而转生到色究竟天获得阿罗汉果。

与前面相同，首先以欲界身份修第四禅，后来生起一禅染污心，转生到第一禅梵众天再次修持，但

他不能直接从一禅梵众天超越所有十四处，而是至少转生到色究竟天下面的如无热天或者无烦天当中，之后再修持全超而转生到色究竟天，获得涅槃。比如我们从这里坐车到北京，首先到马尔康过夜，然后到成都过夜……中间到好几个地方过夜，最后才到北京。所以，在欲界首先修持禅定而转生于色界四禅的任一处，随后又产生一禅的染污心。然后转生到梵众天，中间至少转生到色界十四处中的一处，最多转生到十三处，在那里又修对治智慧，最后把所有烦恼断除，转生到色究竟天获得阿罗汉果位。

遍歿：除大梵天以外，依次投生到色界其余一切处，最终在色究竟天获得阿罗汉。

这个是比较慢的，首先与前面一样，先在欲界修第四禅，后来生起禅定退失的因，退到第一禅，又从一禅、二禅、三禅等除梵天以外的一切处，最后转生到色究竟天时，获得阿罗汉果位。为什么叫遍歿呢？

因为在色界十六禅天当中，全部转生过。

上流涅槃中还有一种喜欢寂止的情况，是什么样呢？

（二）喜寂止者：喜欢轮番修持因禅定以外的寂止者，最终行往有顶，次第去往一禅乃至一切处，然而净居五天不包括在内，再去往无色界诸处后于有顶获得阿罗汉。

由于以前修寂止比较好，从一禅到四禅的所有凡夫地一一经过，只有五净居天不去，因为是圣者地，直接前往无色界各处，最后直接在有顶获得阿罗汉果。当然，有顶是从身份来讲，欲界心和有顶心不明显的缘故，不能得果，但是以有顶身份可以获得阿罗汉果位。

这里有一个问题，喜寂止者为什么不叫行无色界者呢？虽然最后涅槃的地方是无色界，但不叫行无色

界者的原因是，中间需要经过色界。所以，大乘《般若经》以及论典中说：行无色界者这种人是摧毁色界烦恼的圣者，而喜寂止者没有摧毁色界烦恼，这两者有一点差别。比如有人从成都直接乘飞机到北京者，这是直接行于北京；坐火车则相当于经过西安等其他处，不叫做直接前往北京者。喜寂止者中间经过色界，与行无色界者有这种差别。

在这里有一个疑惑：上流涅槃中的喜寂止者，全部在无色界最高的有顶当中获得阿罗汉，那么，有没有全超、半超、遍歿呢？有关这方面好像没有分析，不知道其他注疏里面有没有？……你们方便的时候再看一下。

除这些不来者之外，其他在欲界获得无色界心并且未退失行往无色界者，无有中有，因而只有生般涅槃、有行般涅槃、无行般涅槃与上流涅槃四种。

除行色界与行无色界以外的不来者，无论在欲界

的何处获得果位，都将于彼处趣入涅槃。

第 130 课

《俱舍论》第六品里面，前面已经讲了预流果和一来果，现在讲不来果。

前面已经讲了不少果总的分类，也即行于色界的不来果、行于无色界的不来果，还有行于其他处——欲界当中获得不来果，在欲界涅槃的。以前《毗奈耶经》和很多戒律里面讲的公案一样，就像舍利子、目犍连等等，他们可以说是在欲界获得不来果以后，在欲界获得阿罗汉果位，这种现象比较多。

总的来说，以上已经讲了不少果行于色界、无色界，以及住于欲界显示涅槃的三种。今天讲行于色界的不来果，因为现在分析的主要是不来果，有时候

阿罗汉的果位也与它有关系。因此，《俱舍论》和大乘的经论，大体上分类情况基本相同，比如大乘也是从十六行相讲见道的道理，像这里对不来果的各种分类，基本与大乘无有差别，只不过小乘有些独特的观点。

壬二、意义之差别：

中生上流各分三，行于色界说九种，
彼等别由业根惑。其中上流未分类，
则许为七善士趣，行善断恶不还故。

这里讲到中般涅槃、生般涅槃、上流涅槃全部是行于色界的不来果，每一种又可以分三种，共有九种。很多佛经中讲到行于色界的九种不来果，指的就是中般涅槃、生般涅槃和上流涅槃各分三种。

他们是以什么来安立的呢？“彼等别由业根惑”，因为他们在业力、根基、烦恼方面有所不同，

所以一共分了九种。

其中，对上流涅槃不作分类的话，则统称为七善士趣。什么叫做七善士趣呢？七善士趣就是指七种不来果者。也就是指中般涅槃和生般涅槃，各分三种，加起来有六种，再加上上流涅槃。

前面讲到上流涅槃可以分喜欢胜观者以及喜欢寂止者，其中喜欢胜观者分全超、半超、遍歿，共分四种，但这里没有分。行于色界的不来果总共有七种，叫做七善士趣。为什么叫七善士趣呢？“行善断恶不还故”，这里讲到三种原因，一是行持善法，二是断除恶业，三是再也不会来欲界，以这三个原因，叫做七善士趣。

中般涅槃、生般涅槃与上流涅槃三者，每一种又可以分为三种，因而行于色界的不来者有九种。这是佛经以及其他注疏当中都讲到过的，这是怎么分类的呢？

分类之方式：第一类中般涅槃——在中阴时示现涅槃者，以火星的比喻分为迅速、非速与经久涅槃三种。

《自释》里面不是很广，其他《注疏》中用火星来比喻，比如一般的草、木燃烧之后会有火星跳到虚空当中，随后很快就会消失；同样，有一部分人获得中阴身之后，马上获得阿罗汉果，时间特别快速，这就是迅速涅槃。又比如铁匠在燃烧钢铁的时候，铁里面也会跳出烧熔的火星，这种火星跳到虚空中时候，不会像木材的火星一样，持续的时间稍微长一点，到了空中一段时间才会熄灭；同样，有些行者到中有以后，不会很快获得涅槃，而是需要经过一段时间才获得涅槃，这就是非速涅槃。还有一种是经久涅槃，比如铁匠燃烧铁的时候，有些铁屑掉落到地上，在马上要落到地上的时候就会熄灭；同样，有些行者在中阴阶段即将完结的时候，才会获得涅槃，也就是按照中阴身的寿命，到晚年的时候显示涅槃，这是经

久涅槃。所以，通过火星的比喻，讲到了三种涅槃。这些全部属于行色界的中般涅槃。

第二类生般涅槃分为生即般涅槃、有行般涅槃与无行般涅槃三种。这里的涅槃，即获得阿罗汉果位。生即般涅槃，就是在即生中很快显示涅槃、获得阿罗汉果位。前面将生般涅槃、有行般涅槃与无行般涅槃分开讲，这里则将有行般涅槃与无行般涅槃归到生般涅槃，将生般涅槃分成了三种。其实与前面的分类基本上没什么差别，只不过佛经中的分类不同而已。

第三类上流涅槃分为全超、半超及遍殁三种。

佛经当中所说的，行于色界的九种不来果，就是这样分的。

若问：此等分类是根据什么差别而安立的呢？

这九种不来者是根据他们的业力、根基与烦恼的不同而安立的。首先从业方面怎么分呢？前三者是中

般涅槃，是顺现法受业，也就是即生造业，中阴身感受果报。按照有部宗的观点，中阴身是还未结生而前往结生处的有情众生，不属于来世。因此，它属于顺现法受业，即生造业，中阴马上得果。中间三者，也就是生般涅槃、有行般涅槃、无行般涅槃，属于是顺次生受业，也就是今世造业，下一世马上获得涅槃，就像这一生造无间罪之后，下一世马上获得这种果报。后三者——全超、半超、遍歿，是顺后受业，这种情况不是下一世就完成的，需要先转生到一禅，又转生到其他天界……需要在几世之后才能获得涅槃，因此，是顺后受业。

这是从业方面分为三种，一般在分析业的时候，不会分上品、中品、下品。下面分析根和烦恼的时候，比如中般涅槃是上品根基，其中又可以分上上、上中、上下；中间的生般涅槃是中品根基，也可以分中上、中中、中下……这样继续再分也可以。所以，前三者是利根、中间三者是中根、最后三者是钝根。

继续分析的话，比如中间三者——生即般涅槃、有行般涅槃和无行般涅槃，其中生即般涅槃是中根之上根、有行般涅槃是中根之中根、无行般涅槃是中根之下根。

前三者烦恼薄弱，因为中阴身的时候就获得涅槃，说明烦恼薄弱；中间三者烦恼中等；最后三者烦恼深重，因为要经过很长时间才获得涅槃。也就是以这些差别安立的。

那么，既然经中说“七善士趣”，它们到底指的是什么呢？

所谓的善士趣，一方面是补特伽罗的专用名称，唐玄奘也是这样翻译的，我这里基本是按照唐玄奘翻译的法相名词，但是有些地方，像现代编写过的《藏汉大辞典》里面，使用的很多佛教名词是非常好的，而唐玄奘翻译的名词有一点不太适合……这可能是我分别念假立的，但是的确有些太古了，不适合现在人

的理解。当然，我有时候也不愿意随顺所谓的人间佛教和学术思想，但有些特别古的词，读起来也特别费劲，像圆晖上人的《俱舍论颂疏》，你们可能也看过，有时候一直在说非有、非无、无遮……读起来特别费劲。

像《俱舍论自释》，有一个唐玄奘的译本，还有一个真谛的译本，但真谛的译本，在意义和文字上有一些缺漏，只有二十二卷，唐玄奘翻译的有三十卷。

《俱舍论自释》，我有时候看半天：噢，原来可能是这个意思……所以，有时候太古了还是不太容易看懂的。而且，现在人的寿命越来越短，再加上看书的时间也没有，分别念很重，不像古人的心那么清静、古文基础那么好。所以，我想：有些词就根据现在《藏汉大辞典》《佛教辞典》里面的一些名词，将藏文和汉文对照起来运用。但是有些词，现在的《佛教辞典》当中也没有非常适合的词，比如七善士趣，没有特别好的专用名词，所以，这里直接引用唐玄奘译的

名词。还有“欲界命终圣者”等，就用现在的有些名词比较适合，因为在欲界命终而死，藏文当中比较明显地表达了这种含义，但唐玄奘用的是“经欲界生圣”，即欲界中转生的圣者，好像是这样。

所以，你们在对照的时候，你们可能觉得：有时候我翻译的《俱舍论释》与唐玄奘的译文完全相同，有时候又完全不相同。具体的原因，之前我可能也说过，以后我想在序文当中也跟大家说明一下，原因主要是藏地的经论全部是印度梵文翻译出来的，唐玄奘也是根据印度梵文翻译出来的，虽然两个版本百分之八九十的地方基本相同，但是有些地方，藏文里面多、汉文里面少，或者汉文里面多、藏文里面少，也有这种情况。《自释》里面有、颂词里面没有的情况，也是比较多的。而且，在翻译过程中会有个别译错的地方，这是难免的，但是百分之八九十应该是对的，与以前的译本比较起来，还是稍微易懂，其他不敢说有什么特色。现在人真要讲颂词的话，只是依靠唐玄

奘的译本，没有任何其他讲义，恐怕也有点费劲……

这里按唐玄奘的译本来讲，称为七善士趣，实际就是七种圣者。也就是七种不来果圣者，但是提到“趣”，好像就成了色界的趣一样，实际这里讲的是七种圣者所趣往的地方，有这种含义。他们到底指的是什么呢？

上述九种分类中，上流涅槃如果不分为三种，即承许为七善士趣。

若问：有学具贪者不是善士趣的原因何在呢？

其他还有很多欲界、色界和无色界的有学道圣者，其他讲义中还讲到无学道圣者，那么，这些为什么不叫善士趣，只是将有学道中这七位圣者安立为善士趣呢？

这是有原因的，因为只有具足奉行十善、不行不善、行往上界不再返回这三种条件，才能称为善士

趣。行持善法、断除恶行，圣者一般都会具足，但再也不来欲界，是指不来果，而有学具贪者并不具备第三种条件，还会再来欲界；无学道虽然三种条件都具足，比如行持善法、不行恶法，再也不来欲界，但是无学道不具足“趣”这一条件，因为无学道已经脱离了六趣，所以不能安立为“趣”。有关这方面，讲义里面没有提到，但在其他注疏当中有这种说法——无学道不能安立为趣；其他有学具贪者，虽然具足断恶行善，但是再也不来欲界的条件不具足，因为不管中般涅槃还是生般涅槃、上流涅槃，全部是再也不用来欲界的不来果圣者，将获得阿罗汉果位，颂词中说“行善断恶不还故”，所以取名为七善士趣，这是补特伽罗中的一类。

**欲界命终之圣者，无有趋往其余界，
彼与转生上界者，无有遍失不炼根。**

以上是七种不来果圣者，另外还有欲界命终之圣

者。唐玄奘翻译为“经欲界生圣”，实际也是一样。这种圣者只在欲界示现涅槃，不会像其他圣者那样，到无色界或者色界去。“彼”是指欲界命终的圣者，以及转生上界的圣者们，他们不会有遍失的情况，而且不需要炼根——以前是钝根，通过修炼之后变成利根，这两种情况是没有的。

若问：假设在欲界中第一世见谛，转世后获得不来果，也有中般涅槃等分类吗？

这里说，前一世现见真谛、获得预流果，后世又转生到欲界人或天界当中，这时获得不来果，那有没有中般涅槃、生般涅槃、上流涅槃等分类呢？这里是没有的。在欲界见谛，并且那一生结束后，再次转生于欲界获得不来果者，不会行往色界等其余界，即生中会显示涅槃。

这里讲到得果者，有些未来得的果是已经固定的，比如前文讲到的极七返和家家者，在未来世当中

成为人家家和天家家，比如二生家家——在人中连续投生两次、天界中投生一次，或者在天界连续投生两次、人中投生一次，这种未来的业已经固定了；极七返是再转生七次，未来转世的数目也已经固定了。这种情况也是有。像欲界的这种圣者，前世一定是获得预流果，即生获得不来果，之后在这一生会获得阿罗汉果位，再不会转生。实际上是两世，依靠欲界身份，前世和今世就可以获得不来果和阿罗汉果。所以，有些说法是不相同的。

为什么不前往其他地方呢？原因是：由于欲界痛苦众多而生起强烈厌离心，结果在那一世即获得阿罗汉果。因为对整个轮回生起极大的厌离心，色界无色界也不想去，就像有些高僧大德到处都去过了，现在身体不好，不想到南方去，也不想到东方去，不像刚开始一样。现在可能是人老了，还是生起厌离心，觉得住在自己的屋里更好，不愿意到其他地方。以前很想到南方、东方去看看，但现在不愿意，觉得去这

些地方也很麻烦、很复杂……“到处都化缘，不好意思！”有些人是这样讲的。

所以，到欲界的圣者不愿意到色界无色界去，色界也是很麻烦的，无色界也是很麻烦的，就是住在欲界，愿意在这里获得阿罗汉果位，最后愿意死在这里……这种厌离心极其强烈，因为凡夫和圣者的厌离心很有差别。就像手上的一根毛和眼睛里面的一根毛一样，眼睛里面有一根毛的话，会非常敏感、不舒服，希望马上取出来，但手上的一根毛不觉得怎么样。凡夫人就像手一样，对轮回不但不生起厌离心，反而有一种相应的感觉；圣者就像眼睛一样，对轮回特别敏感，很容易生起厌离心。

那么，这时候有一个疑问：佛经中有这样的，比如以前释迦牟尼佛的眷属当中，帝释天在欲界三十三天获得了预流果，当时他在释迦牟尼佛面前发愿说：释迦牟尼佛，我最好是来世在欲界获得不来果以后，

直接获得阿罗汉果位。实在不行，我发愿再转生到五净居天¹⁰⁹当中的色究竟天，获得阿罗汉果位。当时释迦牟尼佛也说：“善哉善哉。”释迦牟尼佛当时并未制止他这种发愿。

小乘认为：这样发愿不太合理。帝释天在这一世已经获得预流果，下一世转生为人而获得不来果，即是欲界命终圣者。欲界命终圣者不会再转生色究竟天而得阿罗汉果，因为具有强烈的厌离心。既然如此，帝释天为什么要发愿转生到色界呢？

《自释》里面讲得比较略，其他讲义里面好像广一点。《自释》里回答说：因为帝释天未通达对法。因为《俱舍论》里面说：成为欲界命终圣者之后，不会再转生到其他地方，他不知道这一点才这样发愿的。

109 五净居天：色界第四禅，证不还果之圣者所生之处有五地：一、无烦天，无一切烦杂之处。二、无热天，无一切热恼之处。三、善现天，能现胜法之处。四、善见天，能见胜法之处。五、色究竟天，色天最胜之处。俱舍颂疏世品一曰：“此五名净居天，唯圣人居，无异生杂，故名净居。”

这里有一个疑问：帝释天未通达《俱舍论》，释迦牟尼佛也应该会知道，为什么用“善哉善哉”来赞叹他呢？有部宗的论师对此回答：释迦牟尼佛虽然知道，但帝释天在马上要死堕的时候，特别苦恼，为了让他生起欢喜心，才说“善哉善哉”。

世亲论师对于这个问题并没有表态。但是宗喀巴大师在《金鬘论》当中说：小乘的回答方式不太合理，因为释迦牟尼佛制止帝释天，他也不会不高兴。如果释迦牟尼佛对他说：你不要发愿转生到色究竟天，三界轮回中没有一个快乐的地方，你在欲界当中获得阿罗汉果位是很好的。制止他也是可以的。但是，没有制止的原因，是因为《俱舍论》当中只是大概来讲而已，实际欲界命终的圣者，也有极少数情况会转生到色界等其他界。所以，论中是从主要或者大多数而言的，就像帝释天的公案一样，为什么释迦牟尼佛没有制止呢？从他的观点来分析，也有转生到上界的情况。这就是宗喀巴大师的观点。

《自释》当中并没有明显表态，但颂词上讲得比较明显，“无有趋往其余界”，这种圣者不会转生到其他地方去，说得很清楚。但是按照宗喀巴大师的解释方法也可以。

在欲界完结寿命的圣者与转生于上两界的所有圣者，均不会出现遍失的情况，也即获得果位以后又遍失的情况是没有的。因为他们生生世世连续熟修圣道，已得稳固。为什么不会遍失呢？因为他们不仅今世，而且在很多生世当中，修行的圣道极其稳固。他们也不依靠炼根而使根基转变，原因累世中通过修道使得根基已经完全成熟了。所以，他们既不会通过炼根转变根基，也不会遍失。

那么，这里又出现一个问题：在讲到阿罗汉的时候，很多阿罗汉都会有退失的情况，这是为什么呢？

有些《注疏》中是这样讲的，这些退失的情况，身体所依是欲界的，心的所依是上界的，在这种情况下

下就会发生不稳固的情况，因此出现遍失或退失。一般来讲，欲界命终圣者与转生于上两界的所有圣者，境界不会退转，因为已经在很多生世当中修炼过。不知道演培法师他们怎么分析的，但他们在教证和理证分析的运用方面，还是教证用得稍微多一点。其他像圆晖上人的注疏，基本上是把《自释》的道理再次宣说而已。

在座的很多金刚道友也有这种感觉，觉得越分析越复杂越糊涂。如果是大概字面上解释，可以很轻松地过去，但越思维越会出现很多问题。如果《俱舍论大疏》翻译过来的话，有些问题可以解决……以前我们学《俱舍论大疏》，可能是学了几个月，但《俱舍论大疏》里面的内容更复杂，有时候好像根本不知道方向，哪个地方是教证？哪个地方是理证？自己也经常会有这种迷茫的状态。但不管怎么样，这里的情况不同，这一点大家应该清楚：有时候身依不同或者心依不同，有些阿罗汉也会出现遍失或者退失。

这里已经讲了欲界命终圣者和转生上界的圣者不会退失的原因。下面讲轮番修行的道理。前面已经讲了喜欢寂止者和喜欢胜观者两种，喜欢胜观者通过轮番修持以后，会有全超、半超、遍殒的不同情况，因为禅定的修法不同。在讲第八品的时候，会讲到因禅定和果禅定，如果因禅定是超越而修，果禅定也是超越而得。

辛二、轮番修：

最初轮修第四禅，刹那相杂而成就，
为受生及现法乐，畏惧烦恼故皆修。
断除五品唯转生，色界五净居天处。

最初如果轮番而修第四禅的无漏禅定和有漏禅定，比如先修无漏，再修有漏，又修无漏，这就叫做轮番修。

《定解宝灯论》当中也讲过，先观空性，再观

显现，现空轮番而修持。初学者就只能现空轮番观。这里也讲到轮番修持的情况，不过凡夫是不能轮番修的，只有不来果和阿罗汉才能轮番修。为什么最初依四禅而轮番修呢？第八品当中会讲到，四禅可以远离八种过患，非常清净。

“刹那相杂而成就”，有部宗认为：刹那轮番修持无漏和有漏，二者相杂而修。这里“杂”就是汇合在一起。他们认为：这时轮番修的功夫已经到达正行了。但世亲论师说：只有佛陀的境界，才可以刹那轮番修持无漏和有漏。不要说凡夫人，有学道的不来果等圣者们恐怕也有点困难。

但小乘是这样认为的，为什么这样修呢？有几种目的：为了受生和现法乐住以及畏惧烦恼等。也就是说，有些是为了转生到净居天，有些是为了获得现法乐住的等持，有些是害怕烦恼的过患染污自相续，所以，轮番而修持，并不是没有目的而修的。断除五品

的违品，才能转生到色界五净居天处。

既然说“轮修禅往色究竟”，那么到底轮番修的方式是怎样的呢？

在最开始尚未生起任何禅定境界之时，轮番修一切易道中最殊胜的四禅正行。依靠四禅，很多功德很容易生起，所以叫做易道中最殊胜的。也就是说，先修第四禅无漏相续——具有十六行相中无我空性之特性的出世间禅定，接着修有漏相续——一般指世间禅定。有些人认为有漏禅定是粗细相，因为下一界是粗相、上一界是细相，这种粗细相也叫做有漏。也就是说，先修第四禅无漏相续，接着修有漏相续，再修无漏相续。一般前后修有漏、中间修无漏的修法是没有的，应该是前和后修无漏禅定，中间修有漏。如是三次轮番后即能入定，之后再逐渐进入二刹那轮番修无漏与有漏，即二刹那修无漏、二刹那修有漏、再二刹那修无漏，此为轮番修之加行。

一旦一刹那修无漏、一刹那修有漏、再一刹那修无漏，如是三刹那相杂而修后便能入定，颂词里面说“相杂而成就”，这时已经能将无漏和有漏分别在一刹那间运用自如，当时即已成就轮番修正行。有部宗认为：这时的轮番修已经到达正行的阶段了。

前二刹那相当于无间道，第三刹那相当于解脱道。

为什么说除佛陀以外，其他人很难刹那轮番修无漏和有漏呢？一刹那中可以见十六行相，因为是从不同反体来分的，但是刹那轮番修的时候，一刹那修无漏，一刹那修有漏，一刹那修无漏，在三刹那当中圆满正行是很困难的，如果是成事刹那应该是可以的。

所以，阿闍黎世亲论师认为：刹那轮番修只有佛陀才能做到，而其余的补特伽罗则不能修，因为只有达到完全随心所欲入三相续才算成就。

所依：首先是三洲的人类，后来转生到色界也依然能够轮番修行，通过串习第四静虑后也就自然能轮番修下三静虑。先在人当中，轮番修第四静虑。然后转生到色界，继续轮番修第四静虑。最初轮番修第四静虑，是因为第四静虑属于易道中最殊胜的，即远离八种过患。轮番修第四静虑成功之后再轮番修持第三禅和第二禅、第一禅也是可以的。具体轮番修的方法下面会讲。

那么，为什么要这样轮番修法呢？

必要：为了转生净居天、现法乐住以及因畏惧烦恼远离耽著禅味的等持者都可修行。

一般来讲，利根的不来果者为了转生到净居天，或者为了住于现法乐住的等持；如果是阿罗汉，利根者只是为了现法乐住而修，也即为了住于不可思议的等持，不会转生到净居天，而且在他的相续当中不会生起耽著禅味等烦恼；如果是钝根阿罗汉，虽然他不

会转生到净居天，但他还是害怕自相续中生起烦恼，因为钝根阿罗汉是会退失的，所以他一方面畏惧烦恼，一方面想获得现法乐住的等持。

像我们有些智慧不是很高的人，什么都愿意要——这个要要要、那个要要要，这里有灌顶就到这里去，那里分东西要到那里去，可能钝根什么都需要。钝根的不来果，为了获得现法乐住，也愿意轮番修；害怕相续中生起烦恼，也想转生净居天而轮番修持。

为什么净居天决定有五处呢？因为他的因禅定有五种，所以，净居天是五种果会转生的地方。轮番修第四静虑，有下、中、上、极上、最上品的差别。这就是指五种因禅定，也即所谓的轮番修之因：二无漏之间夹杂一有漏的一相续心为下品，也即有三心现前，一无漏、一有漏、一无漏。一般转生净居天是以什么业呢？有部宗认为：以无漏业不会转生到净居

天，应该是有漏业转生，但有漏业受到无漏业的势力熏修，能够感到转生净居天等殊胜的果。个别论师认为：不来果是没有引业的，应该是由满业转生的。这方面也有辩论，这里时间关系不作广说。中品有六心现前，即二无漏、二有漏、二无漏，这里并不是先修两个无漏，再修两个有漏，又修两个无漏，而是经过两次，先修无漏、再修有漏、又修无漏，然后又开始修无漏、有漏、无漏……不管修五次也好、三次也好，这种次第是不变的。上品有九心现前，即三无漏、三有漏、三无漏。极上品有十二心现前，即四无漏、四有漏、四无漏。最上品有十五心现前，即五无漏、五有漏、五无漏。

这里讲到因禅定的五品，也即不同的原因会转生到五处。有些论师认为，不来果有五种不同的根，比如信根等五根，导致转生五种不同的处。但是满增论师说：五根就像堆在一起的草一样，不能分开来讲，所以，不能认为是以五根不同而转生到五净居天。

通过轮番修此五品静虑，其果报依次感生从无热天至色究竟天之间的净居五天。

下面特别宣说身现证。《现观庄严论》当中讲到，身现证也属于不来果当中。这种不来果有什么特征呢？

辛三、宣说身现证：

获得灭定不来者，承许彼为身现证。

获得灭尽定的不来果者，与其他不来果的境界有所差别。获得灭尽定的不来果，这里称之为身现证，虽然他的身体是一般的身体，但因为没有心，所以依靠身体，心已经证得了灭尽定。

不来果身现证是指什么呢？获得灭尽定的不来果，是依靠无有心——不存在心及心所的身体，而现前与寂灭相应之涅槃相似的灭法，故而承许为身现

证。获得灭尽定的时候，所有心和心所全部灭尽。真正的涅槃具有无生智和尽智，真正灭尽一切有漏的烦恼，灭尽心和心所，只有阿罗汉可以获得。这种不来果与其他不来果相比，在所断方面没什么差别，在所证方面有差别，因为他的所证接近于与寂灭相应之涅槃相似的灭法。

之所以依于无心的身体现前灭尽定，是因为凭借无心之身而生起了灭尽定的缘故。

一般小乘的很多阿罗汉也有这种情况，身体是一般的身体，心已经获得寂灭，入于灭尽定，就像迦叶尊者最后将整个佛教的传承交付于阿难尊者，之后就一直在鸡足山入定，到弥勒佛出世的时候，才会从灭尽定当中出定。敦珠法王的传记当中说，在色达洛若乡的下面也找到了一位入于灭尽定的阿罗汉。所以，身体虽然是普通的身体，心已经没有，可以入于灭尽定。由于是凭借无心之身而生起了灭尽定的缘故，称

为身现证。

第 131 课

《阿毗达磨俱舍论》当中，现在讲第六品有关无学道的部分。按照小乘的观点，无学道有两种，一种是指阿罗汉，一种指佛陀。其中阿罗汉分两个科判，即阿罗汉向和阿罗汉果。首先讲阿罗汉向。

戊四（阿罗汉）分二：一、向；二、果。

己一、向：

灭至有顶八品间，皆为阿罗汉之向，
断第九品无间道，彼即金刚喻等持。

三界当中最细微的修所断，就是有顶的第九品烦恼。大家应该知道，无色界分四处，其中最高的就是

有顶，也叫做非想非非想处，此处的修断也分九品。最细微的第九品修断还未灭，灭尽初禅上上品修断直至有顶的八品修断之间，称为阿罗汉向，这是从断除所断方面来安立的。

最后最细微的第九品烦恼由什么灭尽呢？以金刚喻等持灭尽。按照有部宗的观点，此处所说的金刚喻等持安立在有学道当中。大乘当中，《现观庄严论》和麦彭仁波切的《智者入门》，以及其他各种论著当中，说法应该是一致的。如果到了辩论场所里面，金刚喻定到底属于无学道还是有学道……很多有智慧的人一直在辩论。

其实在互相辩论或者探讨的过程中，希望大家不要生烦恼——以嗔恨心去辩论，这样不太合理，应该以和平公正的心态互相辩论、解除疑惑。比如下课以后，我会提出一些问题，你们也可以互相探讨一下，虽然我的时间安排比较紧，有接待，回去以后又处理

很多事情……每天没有很长时间，但是通过辩论的方式，在这里短暂的时间当中，大家可能也会得到意想不到的智慧。你们金刚道友之间也可以互相辩论。辩论的时候，希望声音不要太大，不然阴山辩论的时候，阳山也能听得到……尤其有些人的声音很尖锐，这样的话，在各个方面都会有点“困扰”。

总的来讲，佛教当中所讲的很多内容，应该通过智慧锤炼、观察，最后在自相续生起特别稳固的定解。麦彭仁波切在《中观庄严论释》里面说“不随他转和不被他夺的智慧……”到时候我们会详细地讲，什么时候在自相续生起不随他转、不被他夺的智慧，那无论住在什么环境当中，佛教的正见永远也不会退失。蒋扬洛德旺波尊者在最后的颂词中，也专门讲了《俱舍论》的功德：如果想通达佛教如海般的教理，一定要先睁开《俱舍论》的智慧眼目，否则不可能真正通达浩如烟海的佛经和论典，一旦打开了《俱舍论》的智慧眼目，想要通达其他任何经论都不会有困

难。

学习《俱舍论》也好，因明也好，最关键的就是信心。比如大家一起学习《俱舍论》，在同一时间、同一环境当中，所有道友的智慧可能也差不多，除特殊的人暂且不论，有信心的人听完这部《俱舍论》，会觉得收获匪浅，通过《俱舍论》的观点对待世间、出世间法的任何问题，对他来说都有很大的利益；有些人没什么信心，觉得“这个论典也没什么大不了”，这样想就不会得到利益。就好像世间的如意宝，会使用如意宝的人，如意宝会对他起作用；不会使用如意宝的话，对他来说，所谓的宝物也就是一般的石头而已。

所谓的如意宝，从很多公案来看，表面上与石头没什么差别，实际有信心的人在它面前祈祷，依靠它就可以降临一切所欲；同样的道理，我们所学的佛法知识，大家有信心还是很关键的……我在想：现在的

因缘对所有人都是一样的，大家一起听闻这部论典，但是讲完课以后，对有些人来讲，可以解决这一生乃至生生世世的问题；对有些人来说，不但解决不了什么问题，反而很可能增长烦恼、生起邪见：这个《俱舍论》里面讲些什么乱七八糟的……我以后再也不看了。有可能发恶愿也很难说。

现在的社会也是这样，教育的方向一定要确定下来。如果不清楚自己的方向，虽然人坐在听法的行列当中，有时候很可能不知不觉造下弥天大罪。我原来讲过法尊法师的事迹，他们那一代有一批人，同样入藏求学，后来法尊法师一直专注在佛经方面，翻译了显、密很多经论，在整个佛教历史上增添了非常辉煌的一页，而其他个别法师，自相续中生起一些邪见，开始翻译无神论的论典，并且在文章中说“佛教是假的……”等言论经，因为当时的环境和特定的历史因素，出现了毁谤佛法的一些现象。

所以，在闻思的过程中一定要有菩提心摄持，一定要具足弘法利生的心，否则，仅仅以自私自利的心或者什么想法都没有、浑浑噩噩地度日，意义不是很大。我想大家都是成年人，在闻思过程中，每一个人都应该学会思维，如果现在不思维，再过一段时间，等到归入黄泉的时候再去思维是不可能的。按照世间角度来讲，一般三四十岁以上的人，身体已经成熟了，思想也应该成熟了，如果这时候不能思维，即生当中恐怕不一定会有思维的机会。因此，不管学习《俱舍论》还是大圆满，自己的心态应该端正，这是最重要的。

这里说，阿罗汉最后远离三界的一切烦恼。断除三界最细微烦恼的智慧等持相当于金刚一样，所以用金刚作为比喻来说明。但这种等持，按照有部宗的观点，还是安立在有学道当中。

不来果者灭尽初禅上上品修断直至有顶的八品过

患之间，均是阿罗汉向。如果初禅的上上品修断没有断除，就不属于不来果，还是要来欲界，属于一来果或预流果当中。

不仅如此，而且住于断除了有顶九品烦恼的无间道者也是阿罗汉向。因为断除九品烦恼以后，已经不存在任何障碍，这是非常细微的一个时间。比如学院里面有些暂住人员，表面上说自己是暂住，实际已经住了一年多……无间道并非如此，时间非常短暂，在所有九品烦恼灭尽、无有任何障碍的极其细微的这一瞬间，就是阿罗汉向。

有顶的第九无间道实际上就是金刚喻定。九地的每一地，如果详细分，又可以分为九个，也即九九八十一个无间道；从界的角度来讲，三界均有无间道。所有无间道当中，有顶的第九无间道最为殊胜，依靠它可以摧毁三界一切随眠，但这是从能够断除的角度而言，并不是指直接断除。意思是说，金刚

喻定具有摧毁三界一切所断的能力，并不是真正要去断，因为它只在有顶最末尾生起，只能直接断除有顶最细微的烦恼，而欲界、色界以及无色界前三处的烦恼，还有有顶前八品烦恼，之前就已经全部断除了，并不是依靠金刚喻定直接摧毁的，但是间接来讲，它具有断除三界所有烦恼的能力。大乘当中也是如此承认的，麦彭仁波切在《智者入门》中，将无学道从加行、正行、后行的角度来分析、宣讲。《大圆满心性休息大车疏》最后讲无学道的时候，对金刚喻定的讲法与麦彭仁波切《智者入门》的观点相同。但是大乘认为十地末尾产生金刚喻定，而小乘认为在阿罗汉向末尾获得阿罗汉果的时候生起金刚喻定，并以此摧毁三界烦恼。

这以上阿罗汉向已经讲完了。

己二（果）分七：一、真实宣说果；二、旁述断除所断之理；三、智之生理；四、沙门之摄义；五、

梵轮；六、沙门果之得法；七、阿罗汉之分类。

庚一、真实宣说果：

彼灭得生尽智时，称为无学阿罗汉。

已经灭除一切烦恼、获得灭尽智的时候，称之为无学道，也称为阿罗汉。

阿罗汉向者以金刚喻定灭尽有顶的下一品修断之得绳，按照有部宗的观点，有学道的金刚喻定最后灭尽三界最细微的有顶下一品所有烦恼的本体和得绳，这是从断除所断来讲；并生起尽智的解脱道。尽智、无生智，下一品讲智慧的时候会宣说，这里不广说。第七品和第八品主要讲智慧和禅定，我比较害怕下一品，主要讲十种智，真的觉得复杂，前面的随眠品好像也不是那么复杂的感觉，所以你们现在做好准备。有些开车的人也说：“前面路不太好，你坐好、坐好……”

获得灭尽智解脱道的圣者，即称无学者。因为获得了未得之果而不再需要修学之故。为什么叫无学呢？已经获得了，再不用学习了……以前个别同学毕业以后，开始工作的时候，再不想读书了，因为已经工作了，从此以后再也不看书。但是再也不看书，知识水平就会下降，会不会被单位开除也不知道，现在这个社会，没有知识是不行的。阿罗汉是如此的……再不用学了，已经获得无学果了。

这时候叫做阿罗汉，原因是圆满自利后便能利他——小乘也认为阿罗汉是利他的，并且成为一切凡夫与有学者的应供处。《花鬘论》当中说，无学道者随意享受供养，因其相续已经具足功德，即使每日接受各种各样的受用也是可以的，所以可以叫做应供处。

庚二（旁述断除所断之理）分三：一、以何道断何地之所断；二、以何地断何地之所断；三、世间道

之所缘。

此处的道从世间和出世间两个角度来分。

辛一、以何道断何地之所断：

有顶离贪依出世，其余地则依二种，

依世间道离贪圣，彼之离得亦有二。

有说依出世亦尔，已舍不具烦恼故，

解脱有顶之一半，生起上禅同不具。

有顶是世间最高的，想要离开此地的贪欲，一定要具备出世间道，否则，以世间道是没有断除有顶烦恼的途径和方法的。除有顶以外的其余地，按照小乘观点，依靠世间道和出世间道都有办法断除其所断烦恼。

“依世间道离贪圣，彼之离得亦有二”，有部宗认为：依靠世间道离开贪欲的圣者，相续中有两种离

得，一是有漏离得，二是无漏离得。

离得完全是小乘有部宗的分别念假立的，实际上，所谓的离得与石女的儿子、龟毛兔角没有差别，但他们非要建立这样的观点。因此，讲《俱舍论》的时候，小乘观点不得不讲，他们说依靠世间道离开贪欲的圣者相续中，有有漏离得和无漏离得两种，这是他们总的原则。

“有说依出世亦尔，已舍不具烦恼故”，后面这个问题稍微有点复杂。有部宗分为声闻十八部，总的有部宗与上述观点一样，但个别有部宗认为：以出世间道断除烦恼的圣者相续中，也应该有有漏和无漏两种离得——“亦尔”。

一个离贪者，用出世间道断除贪欲时，有无漏离得；用世间道断除时，有有漏离得，所以，在他相续中有两种离得。如果真正存在你们有部宗所承认的离得，这种情况也是可以的。但有部宗的个别法师认

为：依靠出世间道断除烦恼的圣者，“亦尔”——应该有两种离得，原因是“已舍不具烦恼故”，以前相续中的无漏离得已经舍弃，但不具足烦恼的缘故。

下面经部宗从两方面破斥这种观点，以出世间道断除烦恼时有两种离得不合理。经部站在自宗观点说：虽然你们说，若非如此则会有无来果圣者相续中应重新生起烦恼的过失，但实际上，不会出现这种过失，为什么呢？“解脱有顶之一半”，解脱有顶一半烦恼的缘故。有顶分九品烦恼，所谓的“一半”，不一定完全是中间的一半，应该是指九品烦恼的部分已经断完了，未断除的部分不可能以世间道断除，因为你们有部宗不承认世间道可以断除有顶烦恼。这是经部宗所发的第一个太过。还有一个太过，“生起上禅同不具”，一个欲界的人依靠世间道获得第一禅时，已经生起了断除欲界烦恼的离得，随后生起二禅境界，则一禅所摄的离得——解脱欲界之离得就会远离，若按照你们的观点，这时其相续中应该具足欲界

烦恼，但实际上并未重新产生欲界烦恼。

若问：如果圣者要远离各地之贪，是以什么对治远离何地之贪呢？

如是修道有世间道与出世间道两种，其中有顶之贪是以出世间道远离的，而不是以世间道远离的，因为有顶之上再无他地，所以其上无有世间道作为对治；若以世间道断除，有顶会增长自地的爱，所以自地不能对治自地；下地低劣，以下地不能对治上地，比如有顶以下的空无边处、识无边处和无所有处，这些地不能断除有顶的烦恼。所以，在世间道当中根本没有对治的方法，只有以出世间道来断除。除有顶以外的八地——色界四禅、除有顶以外的三无色界和欲界，均是依靠世间道与出世间道二者而离贪的，也即以出世间道观四谛十六行相的无漏智慧，以及世间道观粗细相，这两种现象都存在。

也就是说，以上地未至定的世间道以及具道谛行

相的出世间道而远离。比如要远离欲界的烦恼，需要依靠第一禅的未至定；一禅的烦恼，则以第二禅的未至定而远离……以此世间道观粗细相断除烦恼，或者观四谛十六行相——无我、空性等方式远离，这两种方式都可以。

那么，凡夫与圣者的世间离得有什么差别呢？

一般来讲，凡夫只有有漏离得，因为凡夫相续中无法产生无漏离得；圣者则有无漏离得和有漏离得两种。这就是有部宗的说法。实际上，所谓的“离得”就像石女的儿子。我们说：“石女的儿子长得好不好看？石女的儿子愿不愿意出家？他出家的时候，石女的丈夫同不同意？……”问这些有没有必要呢？没有必要。但这里站在有部宗的观点，一定要讲所谓的有漏离得和无漏离得。

那么，凡夫和圣者的离得有什么差别呢？

有部宗这样回答：以世间道如应离贪的圣者生起有漏与无漏两种离得。如果是以世间道远离贪欲的圣者，相续当中存在有漏离得，无漏离得也有，具有无漏智慧之故，因此有两种离得，断除所断比较稳固。就像有些人对世间法和出世间法都比较精通，遇到世间法有对治的能力，遇到出世间法也有对治的能力，不然根本没有经过世间道的这些人，光是在寺院里面住住住……最后面对世间的时候，也有一点困难。

凡夫只是生起有漏离得，所以相对不稳固。因为没有无漏离得，对治烦恼比较费劲。

这以上已经宣说了有部宗总的观点。下面是有部宗个别论师的观点。

有些部的论师承许说：以出世间道——仅仅依靠观四谛十六行相离贪的圣者，也应生起有漏与无漏两种离得，否则，钝根不来果者以出世间道远离乃至无所有处之间的贪欲，并且通过炼根变成利根者，也应

成为具有空无边处等的烦恼，因为以前钝根时的无漏离得已经舍弃，而在当时有漏离得并不存在之故。

对方说：在舍根的时候，以前的无漏离得已经舍弃了，如果有漏离得也不存在，这位圣者相续中仍会具足下地烦恼，因为离得不存在，以前断除的烦恼会重新生起。但实际上并非如此，这一点绝不能承认，因为明明见到这样的圣者已经舍弃无漏离得，也并不具足下地的烦恼，由这一点可以说明，他们具有世间的离得。

这一点不能成立，以有顶为例，通过炼根成为利根的有顶圣者，应该怎么具足世间道的离得呢？比如钝根有顶圣者已经远离了七品烦恼，通过炼根成为利根时，原来的无漏离得已经舍弃，而有顶没有世间道的缘故，有漏离得怎么得到呢？这一点你们也不能承认的。下面世亲论师站在经部的观点来说明。

这个问题稍微有点难懂，如果头绪没有整理好，

不是很好懂。那天翻译的时候，我也是费了半天的时间才明白里面的意思……有时候《俱舍论》里面的一个问题不明白，就根本翻译不出来，但现在已经翻译出来了，也不是古文，应该没有问题。但是思路没有理清的话，稍微难懂一点。首先总的有部宗观点比较容易，他说依靠世间道来断除烦恼的圣者，具足两种离得。但有部宗的个别论师说依靠出世间道断除烦恼的圣者，也有两种离得的观点，这就有点不好理解……

经部宗驳斥：这是不一定的。因为假设以出世间道如应解脱有顶九品烦恼的一半，即以下八品烦恼的钝根者变成利根者，也即有顶烦恼除上上品以外，已经断除前八品中的一品或几品的钝根者，通过炼根成为利根，那么对他来说，有漏的离得并不是他的对治，因为在有顶中根本没有世间道，也根本没有办法依靠世间道获得离得，因而这种情况不可能存在。比如有顶烦恼已经断了第七品，第八品还没有断，通过

炼根成为利根的时候，你们自己承认会舍弃无漏离得，那世间离得有没有呢？根本不会有世间离得，因为有顶的烦恼根本不需要依靠世间道断除。而在两种离得均不存在的情况下，有顶圣者也不会再具有已经远离的烦恼。这是第一个太过，颂词中说“解脱有顶之一半”。

还有另一个太过。具有解脱欲界之离得的凡夫，欲界的烦恼已经远离，如果生起一禅之上的二禅等境界，则一禅的离得即解脱欲界之离得，通过转地而舍弃，他们也同样不会再具有欲界的烦恼。但按照你们的观点，他们相续中还应该具有欲界烦恼，为什么呢？因为一禅的离得即解脱欲界之离得舍弃之后，他们相续中会重新产生欲界的烦恼。

实际上就像经部所说的那样，世间道只有压制烦恼的能力，这是一定要记住的，而依靠出世间道可以断除烦恼的种子……所谓的离得不离得，我们不清

楚，但是，依靠世间道只不过暂时压制烦恼而已，而以出世间道的智慧则会断除烦恼的种子。

第 132 课

五部大论当中，戒律已经讲完了，现在是第二部《俱舍论》。本论共分八品，现在讲第六品，即圣道与补特伽罗，正在讲圣者声闻八果——四向四果。

有部宗认为，以世间道断除贪欲的圣者会获得有漏和无漏的离得。这是他们的观点。一般来讲，一位离贪圣者依靠世间道断除烦恼，是离贪圣者的缘故，有无漏离得；依靠世间道断除烦恼，所以有有漏离得。对于这种说法，大家很容易理解。但有一部分有部宗的论师认为：不但以世间道断除贪欲时有两种离得，依靠出世间道断除贪欲时，也同样具有有漏和无漏两种离得，否则会有过失。什么过失呢？他们认为：会出现具足下地烦恼的过失。

经部宗在破斥他们的过程中，从两方面回答：

离贪圣者依靠出世间道断除烦恼时，虽然无有两种离得，但不会出现具足下地烦恼的过失。比如一位钝根不来果圣者，断除有顶第九品下面的一品或几品烦恼之后，通过炼根成为利根的时候，实际前面的无漏离得已经舍弃，按照你们的观点，这时应该具足下地烦恼，但事实并非如此。一般欲界凡夫获得一禅时，在他转生到二禅等上地时，已经舍弃原来有漏的离得，按照你们的说法，这个人相续中应该具足欲界烦恼，不存在有漏离得之故，但欲界烦恼肯定是没有的，因为欲界烦恼未断除之前，不可能转生到二禅等上地。因此，依靠出世间道断除烦恼的时候，圣者相续中虽然不具足两种离得，但也不会有具足下地烦恼的过失。

在座大多数的人，对于《俱舍论》所讲的内容可能会明白的。但也有个别的道友，可能从上课一直到下课之间，对于所讲的内容一点都不明白，或者对里

面的一部分内容懂一点，这种也有……不管怎么样，这是世亲论师亲口宣讲的，在释迦牟尼佛的教法当中，世亲论师被称为第二大佛陀，哪怕对这些内容实在听不明白，能听到传承也具有很大的功德。有些老年人的精神很可嘉，听说一直没有断传承，从《俱舍论》第一堂课一直听到现在，一天的课也没有断，大家以这种恭敬心来闻法，这种功德也是不可思议的。

在前面的内容当中，像个别有部宗论师所承认的那样，离贪圣者以出世间道断除烦恼的过程中，如果不具足两种离得，则会具足下地的烦恼。经部宗从两个方面分析，欲界众生先转生到上界一禅，之后再转生到二禅等上地的时候，其相续中也应该具足下地烦恼，因为转地的缘故，原来有漏的离得已经全部舍弃，但对方论师不会承认已转生二禅等上地者仍具足欲界烦恼。所以，有部宗所说的离得只不过是分别念的假立而已，实际上没有任何利益，与石女的女儿和儿子没有什么差别。

《俱舍论释》里面的内容，可能讲的时候偶尔会出错，但在翻译的过程中基本上没有大的错误，现在一边讲也一边在校对。校稿以后，我想出一个《俱舍论》的注疏，算是比较完整的一本书，这一本书不敢说效果特别好，但从《俱舍论》的有些观点来看，应该是很不错的。昨天给大家发的《俱舍问答》，虽然里面的内容比较多，大家可能学起来有点费劲，但是对每一个求学的人来讲，应该珍惜这些资料。

不要说我们，上师如意宝他老人家，以前在石渠求学的过程当中，也觉得《俱舍论》很不好学……以前我们讲传记的时候，也讲过当时老人家学习《俱舍论》的经历和过程。所以我想：每一个人在求学过程中，都会有一些困难，但从来没听过《俱舍论》和听过之后，会有很大的差别。原来很多人对什么叫有表色、无表色，或者什么叫得绳等，都是非常陌生的，现在虽然不能说已经精通了每一个佛教的专有名词，但基本上会有所了解。

我觉得大家在闻思修行的过程当中，依靠这些法宝确实可以获得很大的利益。大概还有一两个月的时间就讲完了，希望大家一定要精进，不要放松……刚开始讲《俱舍论》的时候，我也说过：你们刚开始的时候会精进的，到了中间可能有一部分人退出……有一次我们去转神山，最初去的时候，好像有十多个人，一部分人到山顶上的时候，走不动就回来了；一部分到了中午，再过一座山的时候，一部分人又回来了；到听说最后，只有三个人把神山全部转绕完了。我们这里也是同样，最初学《俱舍论》的时候，一开始退了一部分，中间又退了一部分，现在可能是最后留下来的……当然，大家听是都听了，听众可能后面还多了一点……之前有过最初是一百个人听、最后只剩下一个人的情况，这次可能不会，但从心态来讲，可能有些人已经退完了，这是我也知道的。这种闻思的态度不是很好，在闻思的过程当中，不管怎么样，对圣者的语言都像甘露醍醐一般来接受，这种态度对

自己有极大的利益。

现在基本上只剩下一两品，也不多了，大家不管怎么样，就像《开启修心门扉》里面讲的那样，如果牙齿咬不动，用牙龈也要尽量想办法啃一啃。如果实在背不进去，还是要天天读，有这样一种精神才是对的。

辛二、以何地断何地之所断：

依于无漏未至定，能离一切地之贪。

胜三地由未至定，或禅生未解脱道，

上地非由未至定，圣八能胜自上地。

未至定，一般在每一个正禅前面都有，依靠它可以断除烦恼，尤其第一禅的无漏未至定——唐玄奘译为近分定，接近正行的意思。依靠第一禅无漏的未至定，上地、下地以及自地的烦恼都可以断除，但是依靠有漏的未至定，只能断下地烦恼。

依靠这个颂词，有些人认为：《俱舍论》实际也是顿悟法门。为什么呢？因为依靠无漏未至定，一瞬间或者说在同一时间当中，三界烦恼都可以断除。

《大乘阿毗达磨》也讲过顿悟法和渐悟法，因为逐渐断除所断，叫做渐悟法；同时断除所断，叫做顿悟法。有些人认为：小乘《俱舍论》根本没有顿悟法门，但实际上，这个颂词可以作为小乘宣讲顿悟法门的依据。比如自相续生起无漏未至定的时候，依靠其智慧等持的威力，三界中的烦恼均可以断除，并获得证悟。比如，从未经过世间道的一位利根者，在很短时间当中修持，自相续生起无漏未至定，依靠其现前所有的功德，获得阿罗汉。因此，依靠这样的法门断除一切烦恼，在《俱舍论》本颂当中也有宣说。

也就是说，没有经过不来果和一来果，直接依靠无漏未至定证得阿罗汉。比如以前是一位凡夫人，依靠第一禅的无漏未至定，先获得预流果，之后不取一

来果和不来果，直接趋入阿罗汉果位。这种情况，按照小乘自宗观点来讲，当然也属于顿悟法门的一种。

但个别法师在讲法的时候，可能是为了让弟子生起欢喜心……有一位喇嘛在讲到加行的相关修法的时候，他说：密宗无上大法非常了不起，你上座的时候，是一个具有一切烦恼的凡夫人；下座的时候，已经成为圆满具德的佛陀。这种说法，一般人可能很难接受。听说附近的有些上师也经常说：我们学院很了不起，你来的时候是一个凡夫，回去的时候已经变成一个大佛陀了。也有这种说法。有时候，因为弟子的境界有很大进步，上师为了表扬他，经常会夸张地说：“你现在跟佛陀没什么差别了。”这么说倒是也可以，大家也能接受。我想学院也是，来的时候是贪嗔痴非常炽盛的一个凡夫人，回去的时候，与之前有很大的不同，这也是正常的。有些道友第一次进入喇荣山门的时候，对世间法和出世间法都不懂，但不管在这里待多长时间……有些待的时间可能比较长，但

如果说回去的时候已经与佛陀一样了，其他人会不会相信呢？……这样圆满的“佛陀”，回去以后会不会打架？会不会做一些不如法的事情？不好说……有些说法方面，有些上师用不了义的语言让弟子生起欢喜心。但不管怎么样，修行人从理论上要通达，理论上没有通达的话，境界再高，在处理问题的时候还是会有困难。尤其是现在的社会，处于思想分别念非常复杂、烦乱的现象当中，有些现象很难让人接受。

所以，顿悟法在《俱舍论》当中也有，本颂可以作为这一说法的依据。

有人提出一个问题：相续中的烦恼断除是解脱道，这样的解脱道是未至定的本性，还是正禅的本性？

世亲论师在颂词里面回答：“胜三地由未至定。”通过未至定在自相续中生起智慧，断除一切贪欲所断，这叫做未解脱道。世亲论师说：钝根者胜过

三地——欲界、第一禅和第二禅，也即胜地时，未解脱道是未至定的本体，由未至定而产生。“或禅生未解脱道”，或者有些利根者，在禅定的正行当中生起未解脱道，这时属于正禅本性。因此，未解脱道可以有两种。

“上地非由未至定”，第四禅以上，直到无色界之间，这种解脱道并不是未至定的本性，完全是正禅的本性。为什么呢？因为四禅以上全部是不乐不苦的舍受。

在所有静虑当中，哪些胜过自地和上地呢？圣者所得到的八个未至定，也就是八种无漏静虑，全部是胜过自地和上地的智慧，既可以胜过下地的烦恼，也可以胜过上地烦恼。所以，颂词中说，“圣八能胜自上地”。

若问：那么，以何地远离何地之贪呢？

以生起无漏本体的未至定地能远离自地、上地与下地所有九地之贪，也就是第一禅的无漏未至定在自相续中生起，它既可以断除自地第一禅的烦恼，也可以断除下地欲界以及上地直至无色界之间的烦恼。因为无漏未至定是三有的对治。

无漏未至定可以断除自地和上地的烦恼，如果是有漏的肯定不行。因此，颂词中说：依靠无漏未至定能离一切地之贪，包括有顶在内三界九地的所有贪欲烦恼，都可以断除。这里贪的范围比较广，也就是指所有的惑、烦恼。

那么，如果以未至定从下地中离贪，末尾的解脱道是在未至定的本体中生起，还是在正禅的本体中生起呢？比如欲界最后的九品烦恼断完以后，叫做欲界的末解脱道；第一禅的所有烦恼断除，并生起解脱道的智慧，叫做一禅的末解脱道。依靠未至定从下地中离贪，叫做未至定的末解脱道。这种末解脱道的智慧

从未至定的本体中产生，还是正禅的本体中产生？

以未至定胜过欲界、一禅与二禅此三地的烦恼时，如果那位修行人是利根，则从正禅中生起末尾解脱道，因为未至定的舍受能转移为正禅的意乐受与身乐受，此乐受对修行人不会有任何障碍。如果是利根者，欲界也好，第一禅也好，第二禅也好，在胜过它时，全部在正禅的本体中获得末尾解脱道，而且对未至定的兴趣淡薄。这里没有说钝根者，但间接的意思已经表明：修行人如果是钝根者，在胜过欲界、一禅与二禅此三地的烦恼时，原来未至定的舍受不能转移的缘故，不能面对正禅的乐受，所以，未解脱道于未至定的本体中产生。

而远离此三地以上的三禅等贪时，三禅的末尾解脱道是在四禅的未至定中生起，而四禅以上并非从未至定中生起末尾解脱道，而是由这些地的正禅中产生。

前面讲到的寻、伺、喜、乐，到四禅以上是没有的，因为是已经远离八种过患的禅定，四禅以上全部是舍受，所以末尾解脱道在正禅的本体中出现，因为唯以舍受根且不观待勤作而生起正禅之故。

此外，圣者七种无漏正禅及殊胜禅，此八地胜伏自地与上地的烦恼。圣者依靠七种无漏正禅——色界四禅、无色界前三禅，再加上第一禅的殊胜禅，共有八地。这八地可以胜伏自地和上地的烦恼，意思就是说，在整个三界当中，圣者依靠这八种无漏静虑，既能胜伏自地烦恼，也能胜伏上地烦恼。

前面讲的是未至定。无漏未至定，也就是第一禅的无漏未至定，胜过三界的烦恼，从这个角度来讲，所有地的烦恼依靠无漏未至定都可以断除。无漏正禅和殊胜禅也胜过自地和上地。比如无色界最高的有顶，由于无有无漏定，不能对治其所断，但其他识无边处、空无边处或无所有处等的正禅无漏定，可以

断除上地有顶的烦恼。前面也讲了，依靠无所有处等地的正禅——下地无漏静虑，可以断除最高处有顶的烦恼。所以，它不但胜过自地的烦恼，而且上地的烦恼也可以断。而不必胜伏下地烦恼，原因是下地烦恼只依靠未至定就足以可以胜伏。不能胜伏也可以说，因为在无漏正禅和殊胜禅的时候，可以断除自地和上地烦恼，而下地的烦恼在未至定的时候已经断完了，所以，也可以说不能胜伏，因为这时已经断完了。比如大臣已经把民众的事情安排完了，国王出来的时候不需要再去做，所以也可以说不需要、不能。文字中说的“不能”就是这个意思。

辛三、世间道之所缘：

世间解脱无间道，依次而缘上下地，
即为静等粗等相。

大家都知道，以出世间道观四谛十六行相后获得

见谛，这时他缘十六行相的每一相。那以世间道有没有缘上地和下地的情况呢？他所缘对境的行相是什么呢？

世间道当中的解脱道和无间道依靠次第来缘，也即解脱道缘上地的静等相、无间道缘下地的粗等相。

既然出世间道是缘四谛，那么世间道的所缘是什么呢？

世间的解脱道与无间道按次第缘上地与下地，上地是指静以及“等”字所包括的妙与离三种行相，上面的每一地是寂静、善妙、可以出离轮回的；无间道缘下地，下地观待上地以大勤作而修行，每天都很辛苦……要到龙泉水里面提水，还要买牛粪，回去以后还要熬稀饭，吃得很费劲；还要买白菜，白菜的价钱也越来越高，吃的油、米都涨价……很多老出家人担心以后会不会出现饥荒：要不要多买一点粮食备着？我母亲也说：“可不可以买一千斤青稞放在那里？不

然听说什么都涨价了。”我说：“你放心，你这几年当中如果没有死的话，我肯定不会让你饿死……”所以，这些人一直观欲界的粗相和苦相。听说有些金刚道友也是胆颤心惊、坐立不安，觉得会不会出现饥荒……但即使整个世界上出现饥荒，在家人哪怕在指甲上种庄稼，出家人也不会被饿死，所以大问题没有……只是有时候车费涨价……很多人可能想到三十三天去，听说三十三天在价钱等各方面很不错。这叫做缘粗相和细相。

所以，无间道缘下地的粗，以及“等”字包括的劣及障此三行相。因为下地都是低劣、粗大的，禅定也很粗大，而且具有很大的障碍，不能出离三界轮回。

这是世间道当中，也有缘上地和下地。现在有些出家人，真的在学院当中往生的话，是非常寂静的、细微的、善妙的、出离的；如果在大城市里面死，大

城市里面浑浑噩噩地过下去，真的没有多大意义……

出家的功德确实非常大，按照佛经教证，不用说来世的功德，即生当中，也真的是很快乐的一一不管精神上还是物质上，很多压力都是没有的。世间的一些在家人，在现在这种竞争的社会当中，不管有钱还是没钱，真要过得很快乐是相当困难的。

所以，在选择有些问题的时候，自己也用解脱道缘上面的五明佛学院，用无间道缘自己原来的红尘……这也是一种粗细行相吧。这只是一个大概的比喻，并不是真正的世间道，但是也可以这样理解。

庚三、智之生理：

不动尽智起无生，否则尽智无学见，
彼诸罗汉皆具足。

阿罗汉有六种，最好的阿罗汉是不动摇的一一心

不动摇，境界也不动摇、不退转。阿罗汉如果今天想这样、明天想那样……一直喜欢动摇，这种阿罗汉可能不是特别好。

因此，修行人要像圆弘一样，每天不管听懂也好，听不懂也好，每天都来上课，有时候打瞌睡、有时候不打瞌睡……精神很可嘉，一直不动摇，这不是一天、两天，已经七八年了。他在发心部门里面怎么样不太清楚，应该也可以吧……人还是比较稳重的。

不动摇的阿罗汉，尽智生起以后，无生智可以生起来。如果不是不动摇的，而是其他钝根的阿罗汉，尽智生起以后，无生智不会生起来。

在这里，尽智是灭尽一切烦恼的意思，无生智是以后再也不会产生烦恼。这两种智下面还会讲。因为烦恼已经灭尽了，动摇也好，不动也好，灭尽烦恼的智慧都可以生起，而以后再也不会产生烦恼的只有不动摇的利根阿罗汉才可以实现，所以，无生智只有

不动摇阿罗汉才可以产生。而不是不动摇的阿罗汉，在尽智生起以后，无生智不会生起来，只能生起无学见。所以，无学见和尽智是所有阿罗汉都具足的。

若问：在尽智的最后无间生起何智呢？

尽智和无生智，这一品中有介绍，下一品当中也有详细介绍。在讲《入中论》的时候经常遇到尽智和无生智，讲到佛陀果位的时候，大乘的尽智和无生智还是经常会遇到的。

那尽智的最后无间生起什么智慧呢？

假设是一位不动法利根阿罗汉，则不退失而从尽智中生起无生智，因为不会退失，烦恼再也不会产生的无生智可以产生。倘若非为不动法种姓的阿罗汉，则由尽智中生起尽智之相续或者无学正见。下面专门会讲，所谓的尽智和无学智不是无学见。

若问：难道不动法种姓的阿罗汉就不会生起正见

了吗？不动法阿罗汉生起尽智和无生智，那他的相续中是不是就没有无学正见了呢？

不是的。正见对于一切阿罗汉来说都能生起，只不过不动法阿罗汉是随无生智而生的。

庚四、沙门之摄义：

沙门之性无垢道，果即有为无为法，
彼等各有八十九，解脱道及一切灭。

下面讲沙门之性。唐玄奘也译为“性”……这里的“性”，是一种相合、方便的意思。沙门的性是什么呢？

一般《毗奈耶经》里面说，行持沙门四法的修行人叫做沙门。但这里的沙门，指的是圣者。所以，麦彭仁波切在《中观庄严论释》里面也说：在不同阶段、不同场合运用名词一定要有灵活性。不然，像所

谓的沙门，有时候指比丘、沙弥等，有时候指圣者补特伽罗，在不同场合中有不同的含义。比如无生智、离戏智慧，或者阿罗汉等，有时候佛陀也叫做出有坏大阿罗汉，而在小乘，断除烦恼的圣者中最高的果位叫做阿罗汉，不同场合有不同的含义。

确实现很多人在不会辨别相同的名词在不同场合的不同含义，比如婆罗门教中有一个名词叫做火供，密宗也有火供……不懂其中含义的人经常说：“你们这个密宗肯定是婆罗门教，你看这里有‘火供’两个字……”这些人真的太愚痴了！

沙门的果有有为法和无为法，有为法有八十九种果，无为法也有八十九种果，这二者分别为解脱道的果，或者一切灭尽的果。

既然说“沙门性有四果”，那么沙门、性与果分别指什么呢？

沙门是指彻底息灭各种烦恼之相续的圣补特伽罗。

这里的沙门与《沙弥五十颂》里面讲的沙门是不同的。性或方便是指能直接得果的无垢无间道，也就是指见道和修道的无间道。依靠这些道可以在自相续获得圣果，因为通过直接息灭烦恼的途径令成为圣者之故。

所谓的果是指解脱道的有为法与远离所断的无为法。无为法是从灭除一切烦恼的灭法来讲的，有为法是从获得功德方面来讲的。

这些果如若广说，则每一果都有八十九种。是哪些呢？

上下界共有八类见断，断除八类见断后，获得八种解脱道的智。为什么不说忍、只说智呢？因为忍还是无间道，没有到达解脱道，这里讲的智，全部是从

解脱道来安立的。八类见断，欲界有四种，上二界有四种，加上九地的九九八十一修断，总共有八十九种所断。能断除这些所断的八十九无间道是沙门性，这是从断除烦恼的角度来讲的，无间道共有八十九种所断。其果是指有为法的八十九解脱道以及灭尽这些所断的八十九种灭法。远离烦恼的八十九种灭法是无为法，因为他们认为抉择灭是灭法。因此，有为法的果和无为法的果分别有八十九种，总共一百七十八种。

第 133 课

《俱舍论》第六品里面，正在讲“沙门之摄义”，沙门果的所断、所得，也就是解脱道和灭法各自具足八十九种功德，也即有为法和无为法的果已经讲完了。

下面继续讲，安立四果有多少因或者有多少个条件？

有五因故立四果，果前舍道得胜果。

总集灭法得八智，以及获得十六相。

前面讲了四向和四果，不但前面有安立四果的理由，这里又讲到，以五种原因安立四果，哪五因呢？

“果前舍道”，果的前面舍弃向的道，这是一个条

件：“得胜果”，胜果已经获得了；“总集灭法”，因为灭法可以是综合性的，得绳也可以是综合性的，或者说，综合起来是一个灭法；第四个是“得八智”，获得八种智——四法智和四类智；“获得十六相”，这是第五个条件。这四种果当中，每一果都具足这五种条件，如果其中一个因不具足，则安立果的条件不具足。

既然有这么多的果，为何只安立四果呢？前面讲到，有为果和无为果加起来，共有一百七十八个，这里为什么只安立四个果呢？这是有原因的，而且如此安立没有过失，因为只有在完整具足五因的任一阶段才能安立为果。比如预流果，在五种条件具足的情况下或者在这一阶段中，就可以安立为预流果，其他任何阶段也是同样。

何为五因呢？

一、在果之前先舍向道。比如获得预流果时，

会舍弃前面的预流向。现在世间的有些人，就像我原来读书时候的一位校长，现在想要当县委书记，按照程序，必须以前做过局长或者党内人士的组织部部长等，如果没有做过是不行的；当了县委书记以后，就会辞去原来的局长等职位。同样，向道必须舍弃才可以获得果，比如获得无来果之前，必须舍弃前面的无来向。

二、证得胜果，即获得四果。

三、得到总集灭尽所断的一个得绳。第五品专门讲了综合性的灭法，比如具足三种条件下，可以综合灭法的得绳，这里也是一样，比如所有见断全部断完的解脱道，具有很多的灭法，这些灭法综合起来只有一个得绳……实际上，真正的灭法全部综合起来的一个得绳是不可能的，这也是有部宗的一种说法而已。比如见道中所有的灭法综合起来，最后必须具足一个获得见谛的得绳。这是第三个条件。

四、同时获得苦谛等四法智与四类智此八智。

缘上界和缘下界的八种智必须具足，有些注疏说这是必须经过见道的一种标志，后面的十六行相要圆满，这是见道圆满……如果没有经过见道，也不算是真正的得果，就像离贪者虽然依靠世间道暂时断除烦恼，但是真正的出世间见道没有获得的话，八种智就不具足，则不能安立为真正的果。

五、完整获得无常等智慧之十六相。必须要完整、圆满十六行相。有些注疏说，虽然按照有部宗的观点，第十六刹那属于修道，但十六行相没有圆满，则见道没有圆满。

所以，必须要具足上述五种条件，如果具足就可以安立为果。由此可知，见道十五刹那以前的预流向显然不具备这五因，后三向虽然具有后二因，也即一来向、不来向和阿罗汉向，虽然具足后面的两个因——“得八智，以及获得十六相”，但无有前三

因——“果前舍道得胜果，总集灭法”，所以未称作果。

以上完全是按照有部宗安立果的五种因来讲的。

如果按照《瑜伽师地论》之声闻地来讲¹¹⁰，安立预流果的主要因就是断除转生恶趣之因；断除转生为人、天相续之因，安立为一来果；断除转生欲界之因，转生色界，安立为不来果；转生于三界的习气和因全部断除，安立为阿罗汉果。

但按照有部宗的观点，上述所讲的五种因，比如

110 《瑜伽师地论·第二十九卷》：此中云何名沙门。云何名果。谓圣道名沙门。烦恼断名果。又后生道或中或上。是前生道所生之果。问何故建立如是四果。答对治四种诸烦恼故。谓诸无事能感恶趣往恶趣因。烦恼断故。及能断彼对治生故。立预流果。而薄伽梵说永断三结立此果者。谓依三品有三种结障碍圣道令不生故。一在家品。二恶说法毘奈耶品。三善说法毘奈耶品。依在家品有萨迦耶见。由此见故先生怖畏。最初不欲发趣圣道。依恶说法毘奈耶品有戒禁取。由此取故虽已发趣而行邪僻。由是不能生起圣道。依善说法毘奈耶品有疑。由此疑故虽已发趣不行邪僻。而于正道未串习故。于如实见所知事中犹预疑惑。障碍圣道不令生起。由是因缘唯说断此立预流果。此预流果极余七有。由是因缘多生相续。若断再生相续烦恼生无重续。立一来果。谓若永断天有所摄人有所摄再生相续所有烦恼。极唯更受天有一生人有一生。故于尔时立一来果。若已永断能感还来生此烦恼。唯于天有当可受生。即于尔时立不还果。若已永断一切能感生有烦恼。建立最上阿罗汉果。而薄伽梵说永断三结。缚贪瞋痴立一来果。永断能顺五下分结立不还果。永断一切烦恼究竟建立最上阿罗汉果。是名修果。

舍向道或者获得一个得绳，这些去观察的时候，有没有必要呢？只是他们自宗的一种宗派观点而已，但对他们的说法一定要明白。

下面有部宗提出一个疑问：如果以世间道获得一来果、不来果，没有无漏离得，怎么能算是沙门果呢？

以世间道得果者，混杂持无漏得故。

如果有些以世间道得果，这样的不来果或一来果怎么安立为果呢？应该不具足上述的有些条件。

颂词中说：并没有这种过失，因为混杂持无漏离得。虽然以世间道得果，具足灭法和有漏离得，但后面以见道得果时，见道所得果的无漏灭法与世间道中获得的灭法，二者结合起来，因此，五因不具足的过失是没有的。这也是有部宗的一种说法。

问：假设唯有无漏无间道才能称得上是沙门果，

因为前面已经讲了，一定要有无漏的无间道才具足综合的灭法，那么，离贪者以世间道获得一来果、不来果怎么能算是沙门果呢？

答：是沙门果，因为离贪者依靠世间道断除修断，之后获得见道时，有一个无漏的道，也即世间有漏离得和无漏离得结合在一起，所以不具足无漏离得的过失根本不存在。实际上，世间离贪者获得这两种果时，并不是仅仅以世间道获得，也需要依赖出世间道获得。那是怎样的呢？也就是通过有漏离系果——以世间道断除修断的有漏离得，再与获得见道十六行相时的无漏离得融为一体，因为未得见道就不会有得果的名称。

所谓离贪者，有部宗的观点有点不同，他们是先经过修道断除烦恼以后，才真正见到真谛。就像《杰珍大圆满》等很多论典中说：有些众生依靠见，先见到本性再继续修持；有些则从修上寻找见。

有关这两个问题，讲《入中论》的时候，尤其全知果仁巴的讲义里面讲得比较清楚，并且引用了包括《中观庄严论释》在内的两个教证，说中观派实际有以见认识本性和以修认识本性两种¹¹¹，以修认识本性时，最初不一定经过见来抉择，而是在修持的过程中认识本性。我想在修行人当中可能也有这两种情况。

小乘也相当于是这样，以世间道离贪者，首先并没有证悟，按照他们的说法只是真正远离贪欲，但以大乘观点来讲，他们并未真正远离贪欲，只是压制烦恼……不管怎样，他们首先依靠世间道灭尽自相续的烦恼，之后现见真谛。因此，凡是要获得圣者果位，必须要经过见道，因为未得见道就不会有得果的名称。

111 《中观庄严论释》：如本论《自释》中云：“先觅真实智，了达胜义已，于劣见罩世，生起悲心后，成利众勇士，精通菩提心，智悲作严饰，真持能仁行。”意思是说，首先抉择真如再依此引发大悲心，趋入圆满菩提。此释又云：“随从真信心，发圆菩提心，奉行能仁行，彼勤觅真智。”按此处所说，先以悲心引发而发菩提心，再寻觅希求菩提不可或缺的真如本性。趋入菩提的途径有以上两种。无论如何，世俗与胜义两种菩提心宝相辅相成、密不可分是诸法的必然规律。

并且，受持中间二果所摄的一个无漏得绳。意思就是说，有漏的离得在果位时总集起来而持受无漏之本体。这也是有部的一种说法，以世间道修持的过程中获得有漏离得，比如欲界中的有漏烦恼全部断除的有漏离得总集起来，与无漏离得融为一体，因此不会有上述所讲的过失。

以上讲了安立沙门四果的原因。我们经常讲修持沙门四法获得沙门四果，是不是这样呢？可能没有经论当中说过，这是我估计的，因为修持沙门四法，后来获得沙门四果。“沙门”是梵语，藏文称为“给永”，有行善的意思。有些说沙门是比丘和沙弥，但按藏文的字义来讲，“永”有清静、行持的意思。行持善法可以从果和因两方面解释，从因来讲是沙门四法。真正修行人的沙门四法是什么样？以前讲过。真正的修行人最后获得的果是什么呢？按照有部宗的观点，就是沙门四果。所以这样来理解应该是可以的。

下面讲梵轮——梵天的轮，实际就是转法轮的意思。“梵”，实际是指释迦牟尼佛，“轮”就是指法轮。“梵轮”表面上看是梵天的轮，实际上是指释迦牟尼佛所转的法轮，因为轮和转法轮有很密切的关系——释迦牟尼佛最初圆满证悟的时候，不愿意传法，后来梵天和帝释天供养法轮、海螺祈请传法，之后佛陀才开始转法轮。有关这方面，讲《三戒论》的时候，讲了三次结集的缘起，也讲到在印度鹿野苑为五比丘传法——释迦牟尼佛初转法轮的缘起，《三戒论释》里面比较广。

从这些道理可以看出梵轮的真正含义。有些说，藏传佛教的寺院在经堂上面有两只野兽、中间加一个法轮的标志，这是象征梵天和帝释天请求转法轮，但这种说法不一定具有可靠的历史性依据。

庚五、梵轮：

彼名梵性即梵净，亦为梵轮梵转故，
所谓法轮为见道，迅速行等具辐等。

所谓的沙门性，也可以叫做梵性。为什么说是梵性呢？梵性是梵净的因。也可以叫做梵天的法轮，由梵天所转之故而得名。这里的梵天是指佛陀。法轮的意思安立为见道，因为有迅速运行等特点。按照妙音尊者的观点，法轮应该承认为见道，因为见道具有如轮辐等特点的缘故。

所谓沙门性中的无漏无间道，如获得见道时的无间道，有漏的烦恼全部断除，也可称为梵性。由于已经断除烦恼，即是梵净。在别解脱戒当中，经常说梵净行，因为已经断除烦恼，是很清净的，所以叫做梵净行，是能获得梵净之性或方便。

也可以称为梵轮，梵指出有坏佛陀——“有”是三有，“坏”是毁坏，出有坏具足四种功德、摧坏六种所断，在《智者入门》当中讲过这些内容。为什么

叫梵轮呢？因为佛陀将自相续的无漏无间道境界如同轮子一样，旋转所化众生的相续中。如同车轮通过发动机可以在大地上运转一样，佛法依靠佛陀的威力可以在众生相续中不断地转动。比如佛陀转法轮，佛陀的传承弟子们已经证悟了，他们相续中的证悟境界又传给弟子……从佛陀到现在，在每一位有缘众生相续中一直不断地轮转。所以，什么叫请转法轮呢？也有法义在不停轮转的含义。

现在有些人可能认为：请转法轮……到底是转什么法轮？怎么样转？为什么叫法轮呢？

所谓的法，可以从证法和教法两方面来说。从证法的角度来讲，传承上师相续中所证悟的境界，一个传递到另一个，接连不断地传到后面弟子的相续中，这叫做证法法轮。从教法来讲，佛陀所讲的教法，通过所谓的补特伽罗耳传，人与人之间以口耳相传的方式一直不断地流传下去。

从法轮的意义来讲，传承相当重要，如果传承断了，教法的传承在你耳边没有转，已经停下来了；如果这样的教言一直传下来，则会具有相当大的加持力，因为佛陀的声音一直在每一个有缘众生的耳边，没有间断地一直传下去……有时候念传承还是很累的，你们可能得传承也不是很容易，有时候一直坐六七个小时。我曾经专门坐车到其他堪布那里听传承，坐车虽然比走路好一点，但是也特别累，因为现在身体也不好。到了那边以后，堪布比较忙，我也有事情，只能听两三个小时。一般听传承的时候不会讲其他的教言内容，只是一直念下去，感觉比较枯燥……如果是外道或者不懂传承意义的人，可能觉得这样听没多大意思。但实际上，从教法角度来讲，这样的传承，从口里面一直发出的声音，传到我们的耳边，就相当于佛陀的经典，或者某一位高僧大德，比如无垢光尊者所造的论著，一直流传到我们这里，这就是教法方面的传承。这就相当于一个轮一样。从证

法的角度来讲，也如同轮一样，在我们相续中转。《自释》里面也说¹¹²：为什么叫做转法轮？因为在所化众生相续中一直不断在转的缘故。

现在的很多佛教徒，真的是形象当中的形象，对于转法轮的意义也不懂，对于得受传承、得受教言的重要性根本不懂，他们所谓的佛教，就是耽著于一种表面上的形象。这也是末法的一种标志。

其中法轮是指见道。真正的转法轮，实际上是获得见道，或者传授获得见道的法，才算是真正的转法轮，因此法轮安立为见道。这一点，大乘和小乘的观点基本上相同。世亲论师在本论颂词中说，法轮安立为见道。

一般转法轮的问题，格鲁派在辩论的时候，比如宗喀巴大师圆寂的日子或者元月十五号有大法会，

112 《自释》云何名转。由此法门往他相续令解义故。或诸圣道皆是法轮。于所化生身中转故。于他相续见道生时。已至转初故名已转。

这时辩论的主题，一般就是转法轮和发心两方面。以前上师如意宝讲《现观庄严论》的时候也说过，对于转法轮和发心，格鲁派的辩论是最精彩的。而且很多出家人、修行人，在闻思的过程中，主要目光也是放在转法轮和发心当中，因为法轮有各种各样的……辩论得比较多。他们不管讲《俱舍论》还是《现观庄严论》，对法轮都讲得非常细致，对这方面研究的时间也很长，在有些说法方面也有不同。所以，在每一年辩论的大法会上，他们主要是把转法轮和发菩提心两个问题作为焦点。我们学院当中，以前有大辩论和大法会的时候，也是经常对转法轮、发心以及二十种僧伽等问题展开精彩的辩论，这种情况是有的。

为什么把法轮安立为见道呢？蒋扬洛德旺波在讲义里讲得不是很广。具体原因在于，当初释迦牟尼佛在人间初转法轮的时候，五比丘及八万天子获得见谛、获得预流果。这时整个天界也是宣扬说：“在人间，释迦牟尼佛已经开始广转法轮。”这个消息从人

间传到色究竟天之间。所以，一般佛经当中把转法轮安立为见道的原因，一方面来讲就是这样的。那现在的善知识是不是转法轮呢？按理来讲，真正的转法轮需要获得见谛，比如我在传法的时候，听闻的人已经获得见道，这时可以安立为真正的转法轮。或者请转法轮的时候，要请上师传获得见道的法。

有些人说：上师您一定要传授一个即生成就的大圆满法。这算不算转法轮呢？肯定算的，因为已经是见道以上的境界了。那传获得资粮道和加行道的法，算不算转法轮呢？也可以算。法友论师在《现观庄严论注疏》¹¹³ 里面说：真正的转法轮是见道，资粮道和加行道也可以说是法轮，但真正的法轮是见道。

在这一点上，大乘和小乘没有不同的观点。这里有不同观点的就是，所谓的法轮安立为见道，还是安立为见道以上，包括修道和无学道在内？这方面有不

113 指法友论师所著的阐释《现观庄严论明义释》的《释明句论》。

同观点。世亲论师在颂词中说：法轮安立为见道。但他在《自释》及其他论著中说，应该是一切道，也就是指见道、修道、无学道。其他的像满增论师和甲智论师，他们在解释的时候也说：世亲论师所说的一切道，指的是见道、修道和无学道。所以，世亲论师站在经部宗以上的观点，认为见道、修道、无学道都可以叫法轮。

为什么佛经中说释迦牟尼佛第一转法轮的时候，令五比丘及八万天子见道为转法轮，并没有说修道、无学道为转法轮呢？

满增论师对此回答：这是从初转角度来讲的。因为刚开始转法轮的时候获得见道，从这个角度来讲，见道安立为转法轮，实际上，修道和无学道都可以包括在法轮里面。所以，按照经部观点，见道以上都可以安立为转法轮。

以前很多人对转法轮的含义不太懂，表面上，

您今天给我传一个文殊语狮子的修法，您老人家就是转法轮……或者前面放一点苹果，摆一个法座：“上师您老人家给我们转法轮……”真正的转法轮，不管讲《现观庄严论》还是《俱舍论》，上师有能力给你传一个获得见道以上的境界的法，才算是真正的转法轮。传获得资粮道和加行道的境界的法，可不可以称为法轮呢？也可以，因为是获得见道境界的因，取名时以果安立为因名，因安立为果名，有几种不同的情况。因此，从因的角度来讲，凡夫对凡夫转法轮的时候，弟子没有得到见谛，上师也没有这种能力，但这种转法轮也是获得见谛的因，从这个角度来讲可以说是转法轮。但真正的转法轮，应该是在见谛以上来安立的。

《自释》里面从十二种行相来分析：对于苦集灭道的四谛本体，佛陀说“这是苦谛、这是集谛……”从本体方面有四个相；从所作方面，苦要了知、集要断除、灭要现前、道要修持；从究竟方面来安立，苦

已经了知，集已经断除，灭已经现前，道已经修持，这是果。所以，从本体、作业、究竟三个方面，安立为十二行相，在这里面也可以称为所转法轮的含义。也就是说，要了知四谛的本体，修持四谛，最后现证四谛如现前灭谛等，也是转法轮的一种含义。

转法轮主要是转教法和证法的法轮，证法的法轮全部是通过证悟的方式来流转，比如经常所谓的意传加持，从密宗角度来讲，比如无垢光尊者相续中的证悟境界，后来的弟子们继续证悟，这就叫做证法的法轮。通过传承、文字来交流，听闻者通达所闻受教法的意义，就是教法的法轮。所以，法轮有教法和证法两种。

转法轮的方式，有些像三大传承里面所讲的持明表示传，通过上师的加持，不一定需要文字，但这也是比较特殊的方法，在这里没必要宣讲。

在法轮是见道的问题上，我在这里只是给大家

打开一种思路，以后你们遇到这类问题的时候，应该知道：这是比较关键的问题。需要通过这种方式来辨析。大家要知道，所谓转法轮的含义，以前狮子班智达专门讲过，还有给哲班智达造的《大藏经》的目录——我大概十几年前看过，非常好。当时正是对闻思有非常浓厚的兴趣和很大信心的时候，就像现在的有些年轻人一样，对于一些大问题，无论如何一定要搞懂，当时去安居的时候就一直看这些……其中对转法轮的有关教义讲得非常清楚。《现观庄严论》的颂词里面，讲得不是很多，只是提了一下，但是讲义里面，尤其宗喀巴大师和萨迦派果仁巴，在这方面阐述了自己的观点，讲得比较广。以后如果能讲成《现观庄严论》的话，到时候也可以讲。但在这里，将转法轮安立为见道，这个问题一定要清楚。

为什么名为法轮呢？原因是与宝轮相类似。

以前具有福报的转轮王有七宝，其中就有一个宝

轮，依靠它可以降伏任何国家的敌军。在《法王如意宝传记》《丹增意吾布美传记》里面，以转轮王的方式宣讲过。

宝轮具有迅速运行的特点，“等”字还包括离一处而往另一处，胜伏未伏者，镇服已伏者，腾空而起，降落低处。与之相同，在获得见谛的时候，也即十五刹那见道速疾而行——无论同时还是非同时，时间都非常快速；第十六行相的时候，舍弃缘前十五行相真谛的智与忍而趋入后一行相；以无间道胜伏未胜伏之见断，以解脱道受持离得而镇服已胜伏者，超越上界之圣谛，降至欲界之圣谛。

妙音尊者对此是这样认为的：“正是因为见道八正道与宝轮的轮辐以及‘等’字所包括的轮毂与轮辋相同的缘故，才称为法轮的。”

按照有部宗也即《俱舍论》的观点，转法轮与八正道相对应。按照《大乘阿毗达磨》以上的观点，是

以七觉支作为比喻的。但在这里，他们认为见道具足八正道的功德，所以与之对应。这里以妙音尊者的观点来说明，由于宝轮具有轮辐等，所以以此比喻安立见道。前面世亲论师从迅速运行等角度来分析，见道与宝轮相似，与妙音尊者的观点基本上相同。

妙音尊者的观点是怎么对应的呢？

其中慧学的正见、正思维、正勤、正念好似轮辐，因为它们相辅相成或斩断见断之故。正定如同轮辋——轮的边缘，原因是依之能使心收摄于所缘境中。“轮辋”，在现代的名词里面没有找到适合的词，这里是引用《俱舍论自释》的一个名词。戒学的正语、正业、正命恰似轮毂——轮的中间部分，因为戒是一切功德的根本，所以正语、正业、正命就是最根本的，它们是生起定学与慧学的所依。正语、正业实际是一个人生存在世间的基础，一个人的语言清静、行为清静、生活清静，那么这个人无论做什么事情都

是清淨的，因此，这是根本的基础，所以用轮毂来表示。

庚六、沙门果之得法：

欲界中获前三果，末果则由三界得，
上无见道无出离，经云此始彼究竟。

有论典中说，除欲界以外，其他界的众生无有戒律作为所依，因此从所依来讲，受戒和得果只有欲界是最殊胜的。意思是说，除阿罗汉以外，前三果只能在欲界得到，“末果”指阿罗汉果，可以由三界中得到。色界和无色界没有见道，无出离心的缘故。这是理证。佛经中说：“于此开始，于彼究竟。”不来果圣者全部以欲界作为开端，再到上界现前阿罗汉果位，达到究竟。这是教证。

因此，无论从教证、理证哪个角度分析，只能在欲界得前三果，无有上界得前三果的情况。

若问：那么，于何界中获得沙门何果呢？

在欲界中获得前三果——预流果和一来果只能以欲界身份获得，不来果当中的渐次者容易理解，而离贪者可以先依靠色界、无色界的身份断除修断，最后获得见谛的时候，还是要来到欲界才能获得。所以，前三果全部是在欲界得到的……欲界会培养出很多的人才，你们不要认为欲界太痛苦了。最后阿罗汉果在三界中均可获得。

若问：预流果、一来果、渐次不来果由欲界的所依身份获得，这一点固然无可非议，但离贪不来果以上界所依身份不能获得的原因是什么呢？

这是有原因的，因为上两界如若有见道，那么离贪者必然要在第十六刹那时获得不来果，实际上这是根本不可能生起的，原因是上界有情贪执禅乐而无有苦受。

有时候生活中经历一些痛苦还是很有必要的。我经常想：我们这里的有些出家人，当然是自己前世的因缘具足以后出家的，但有些人可能是因为在家里很痛苦，或者有些人是因为妻子特别厉害，整天生厌烦心……后来真的知体悟到了轮回的本性；有些人是因为丈夫或父母特别野蛮，对他们的残暴行为生起厌离心。现在一看，如果没有这样，可能还觉得生活过得特别快乐、自在，像天人一样，恐怕即生当中不一定有出家修行的机会。因此，无垢光尊者在《窍诀宝藏论》当中说¹¹⁴：对怨恨的敌人和生出离心的对境都要有感恩心，因为我们相续中的善法来自于他们。所以说，欲界当中有痛苦，但痛苦也有痛苦的好处，在大乘经典和论典中都说过：现在这种痛苦，实际上是一种善根。我昨天看到《功德藏》里面也是这样讲的，

114 《窍诀宝藏论释》：“极大恩德教授之六法：遭受危害令已遇正法，得解脱道害者恩德大；厌离痛苦令已遇正法，获得永乐痛苦恩德大；非人作害令已遇正法，获得无畏鬼魔恩德大；人等嗔恨令已遇正法，获得利乐嗔者恩德大；猛烈恶缘令已遇正法，获无变道恶缘恩德大；他人劝告令已遇正法，获精华义劝者恩德大。平等报思善根回向彼。”

修行好的人违缘肯定很多的，但他不会像风中的灯火一样被摧毁，反而会像森林起火一样，因为树木很多而使火焰越来越炽盛，同样，违缘和痛苦越来越多的时候，修行好的人会更加精进，这样一来，他的成就也有希望。

《札嘎山法》当中说：在欲界当中获得人身，很多修行都来源于此。如果转生为天人，或者在人间活得特别快乐，从来不跟家里吵架、打架，就会一直沉溺在美满的生活当中，执迷不悟，最后在死的时候，也不会有出离和出家的希望。

因此，苦有苦的希望，天气不好有天气不好的好处。回去的时候什么吃的也没有，牛粪也没有：“唉！轮回真的很痛苦，不愿意住在这里，我要往生、发菩提心……”很多人想发菩提心的原因可能是这样的。

因为上界一直贪著禅乐，因此不会厌离。现在的世间人，有些家庭特别好、生活特别好，家里根本

不会吵架，认为自己的生活特别有意思，一直执迷不悟，但到最后还是会痛苦不堪的，所以早一点感受痛苦，生起厌离心。生起厌离心也是有功德的，因为无有厌离心自然就不会生起圣道。

再者，佛经中也说：“中般涅槃至上流之间五补特伽罗于此开始，于彼究竟。”这里所说的“此”是指欲界，所谓的“彼”是指上界，“始”也就是说见道的开端。

所以转生到欲界是最好的，不要转生到色界、无色界当中。欲界当中比较痛苦的、生活上比较艰难的色达，尤其开春比较慢的这个地方，有机会出离。不然，住在其他金碧辉煌的寺院或者道场当中，每天生活上过得还可以，但最究竟有没有什么意义呢？没有很大意义。因此，我们在这里得见道，然后到大城市里面去——到彼岸……

第 134 课

庚七（阿罗汉之分类）分四：一、真实分类；二、法之差别；三、退失之分类；四、别说转根之理。

辛一、真实分类：

许阿罗汉有六种，前五以信胜解生，
彼等解脱看待时，不动法者不动摇，
故彼不待时解脱，彼由见至因所生。

小乘的阿罗汉有退法阿罗汉、思法阿罗汉、护法罗汉等六种，最后一种不动阿罗汉是最利根的，除此之外的前五种阿罗汉属于钝根，以胜解心而生。什么意思呢？因为修行人可以分随法行和随信行两种，利

根者随法而转，通过教证、理证而见谛；钝根者为随信行，共分为五种，全部是信仰他人的词句而以胜解心获得见谛。

钝根阿罗汉的解脱，是看待时间因缘的。而第六不动法阿罗汉不会动摇，就像有些道友一样，不管家里的人死了，或者生活上遇到困难、身体生病……遇到什么事情都不会退失。在欲界当中没有违缘是不可能的，对任何人来讲都会有违缘，但是在任何违缘面前根本不会动摇，即生当中出现再大的违缘也不会动摇，所以叫做不动阿罗汉，他的解脱不用看待时间因缘。为什么呢？因为是由见至中产生的。所以，在因地的时候，有些根基的修行是由串习的因所产生的，如果因地时生生世世串习得非常好，现在也不容易动摇；如果以前的习气比较薄弱，现在也很容易动摇。

若问：“不动尽智起无生”中所说的阿罗汉有分类吗？前面讲到不动阿罗汉的尽智生起无生智，其

他阿罗汉则不一定，那是不是阿罗汉当中要分很多种呢？

有些人分析佛教，说你们佛教中还分“丘比”、沙弥、居士……他们认为是“丘比”。他们自认为对佛教的研究很深，还知道佛教里面的比丘、沙弥、居士……比丘已经忘了：“你们佛教当中不是有丘比、沙弥、居士等等，是不是？”“是是是，我们佛教里面有丘比……”

所以，阿罗汉当中也是有几种分类的。承许声闻阿罗汉有六种，即退法罗汉、思法罗汉、护法罗汉、安住法罗汉、堪达法罗汉与不动法罗汉。

什么叫做退法罗汉呢？退法罗汉：以微小的因缘也会导致从证悟中退失。遇到一点微小的违缘就退失，有个别道友，稍微听别人说一点谣言，或者自己的路不好走……今天已经下雪了，早上听课的时候也是这样吧，我想大多数人还是可以的……但有时候不

想到经堂里听课，大多数情况是因为自己遇到了一点小小的违缘。退法阿罗汉在因地的时候可能也是这样，遇到了一点违缘，就从证悟中退下来了。

思法罗汉：担忧退失而思维死亡。有些罗汉害怕自己会退失，就思维在没有退失之前，干脆死了。有些道友也是：“唉，我以后会不会犯戒？以后会不会不当出家人？干脆自杀好一点……”阿罗汉有时候担忧自己退失，所以就想不如早一点死亡。

护法罗汉：顾虑退失而随后护持。因为害怕退失，随时随地守护自己的根门，特别注意。有些修行人也是这样，害怕自己破戒，害怕自己受到染污，各方面都小心翼翼，走路的时候也不敢抬头，有时候就看着鼻尖……

安住法罗汉：以小小的因缘不致于从证悟中动摇。以小小的违缘一般不会从证悟中退失，但是遇到特别大违缘的时候，从证悟中也很容易退转。

堪达法罗汉：堪达法罗汉从转移的根基中不会动摇。本来不是利根者，与其他阿罗汉一样，但是后来通过炼根，特别精进地修持，他的证悟已经达到不动摇的境界了，不管遇到大的、小的任何违缘，都不会退失。

不动法罗汉：利根者不可能从证悟中退失。利根者一旦证悟以后，再也不会退转。

希望大家一定要记住这些阿罗汉的名称。每一个罗汉在什么情况下退失、什么情况下不退失，一定要记住。因为下面在讲的时候，有时候说堪达法罗汉，有时候说不动法罗汉，如果提起哪一种罗汉的时候，不知道到底是什么样，对下面的内容也不好理解。

此六种罗汉中的前五种为钝根者，是依靠信解而生的，这五种阿罗汉的心解脱、现前等持必须要观待顺缘资具、无病、对境之差别等时间，因而称为待时解脱。

待时有两种，一方面是看待因缘——顺缘和违缘，这就是待时罗汉、待时解脱；另一方面，只是暂时解脱，是从暂时和究竟解脱的角度来说的。好像《自释》里面有两种解释方法¹¹⁵。这里的待时是看待他的资具，比如吃的也有、穿的也有、身体也非常好，生起烦恼的对境——怨敌、美女等没有现前，在这种情况下，他的境界一点都不会退失，一旦现前违缘就很容易退失，这叫做待时解脱，也就是心的解脱看待时间。

所以说，避免各种生起烦恼的外缘，作为凡夫人来讲是非常重要的。按照小乘观点，阿罗汉在违缘出现的时候也是会退失的。

115 《自释》论曰。于契经中说阿罗汉由种姓异故有六种。一者退法二者思法。三者护法。四安住法。五堪达法。六不动法。于此六中前之五种从先学位信解性生。即此总名时爱心解脱。恒时爱护及心解脱故。亦说名为时解脱者以要待时及解脱故。略初言故。如言酥瓶。由此待时方能入定。谓待资具无病处等胜缘合时方入定故。不动法性说名为后。即此名为不动心解脱。以无退动及心解脱故。亦说名为不时解脱。以不待时及解脱故。谓三摩地随欲现前不待胜缘和合时故。或依暂时毕竟解脱。建立时解脱不时解脱名。容有退堕时无退堕时故。此从学位见至性生。如是所明六阿罗汉所有种姓。为是先有。为后方得。不定。

在钝根阿罗汉当中，比如以前是退法阿罗汉，通过炼根到达思法阿罗汉，或者护法阿罗汉，或者堪达法阿罗汉，这种情况是有的。不动阿罗汉最初就是利根者，其他则是通过炼根而成为利根者。炼根有两种情况：一种是在因地、未证悟之前，通过炼根，最后到堪达法阿罗汉等，这是有学道时的炼根；还有一种已经得到阿罗汉果位之后，又继续炼根，比如原来是退法阿罗汉，后来成为堪达法阿罗汉，这是无学道时的炼根。所以，前面五种叫做待时阿罗汉。

第六不动法罗汉不会以烦恼退失证悟，始终如如不动，并且不观待有无顺缘违缘，可以随心所欲地入定，因而称为不待时解脱。他们是利根者，是由见至之因中所生，果不会错乱为因的缘故。

就像现在有些高僧大德的修行特别好，不管遇到任何环境、遇到任何违缘，他的信心根本不会退转。有些背诵的道友或者闻思修行的道友当中也看得

出来，有些是“退失阿罗汉”，有些真的是“不动阿罗汉”——中间遇到什么样的困难，信心始终不动摇。这些情况你们自己很清楚，我也很清楚，很多人从脸色上看基本上是“不动阿罗汉”，闻思修行遇到什么困难，一直是不动摇的，这种人在修学或者生活的过程当中，遇到再大的违缘，他的境界和戒律、行为、见解，都不会退转；有些人，不遇到违缘，什么顺缘都具足的时候还可以，或者刚开始还可以，中间的时候，今天退这个、明天退那个……逐渐逐渐消于法界了。之前有些人刚开始背诵的时候，三部论典一起背……我当时想：背一部可能好一点，三部能不能坚持到底？结果后来有一部就“休息”了；再下来以后，另一部也不行了，让它也“休息”；现在还有一部论典，这部论典还是很危险的，到底能不能完成……他自己犹豫不定，我也特别担心它的前途。

所以，真正具足不动阿罗汉的根基是有点困难的，但是希望大家尽量在闻思修行的过程当中坚持。

当然，自己的心实在没有力量也没办法，但有时候只是自己不能坚持，如果继续坚持，应该是可以的。所以，在闻思修行当中信心不动摇很重要。

前面讲了利根和钝根，为什么不退失呢？有些人，前世在修行善法的时候，恒时精进和恭敬精进两种因素全部具足，因此成为利根者；有些只具足其中一种或一种也不具足，因此成为钝根者。所以，按照有部宗的观点，利根和钝根是从修行者前世修行时是否具足精进的角度来分的。

以上讲了阿罗汉真实的分类。下面讲了退果、钝根、利根的差别，以及所获得之法的差别。

辛二、法之差别：

有者初为彼种姓，有者后由炼根成，
四由种五从果退，并非是从初退失。

颂词中讲到，阿罗汉当中，有些是利根，有些是钝根，原因是什么呢？按照《俱舍论》的观点，众生的根基，有些是最早就具足的，比如无始以来就有利根的一种种姓；有些本来不是利根，而是钝根，但通过炼根以后变成利根，有两种情况。

这个教证在密宗当中也承认，无垢光尊者和明朗大师经常引用，并且说：普贤如来最初已经证悟，而其他众生仍然迷惑的原因，在于最初他就是利根者，而其他众生最初就是钝根者。这一点，不仅是密宗的说法，在《俱舍论》当中也是成立的。

我们有时候也开玩笑：如果有人问：“到底普贤王如来什么时候获得成就？你们密宗当中为什么有些人是利根，有些人是钝根呢？”“这不是密宗的说法，你们《俱舍论》也是有的，只不过你老人家从来不看《俱舍论》，你的慧眼没有打开，一直蒙蔽在黑暗当中……”如果是无垢光尊者，肯定会这样批评他的。

意思就是说，在显宗当中实际也有最初的利根者和钝根者，这种说法在《俱舍论》当中也是有的。有些众生最初的种姓就是不动阿罗汉的种姓，有些众生就是退法阿罗汉等的种姓。

“有者后由炼根成”，有些众生原来是钝根，后来通过炼根成为利根。有些金刚道友刚来的时候，特别特别笨，但是通过一番闻思修行，过了一两年以后，超过很多人了。有些最初就是特别利根的，这种情况也是有的。

“四由种五从果退”，他们退失的情况是怎样的呢？有四种阿罗汉从种姓里面可以退失，不动阿罗汉和退法阿罗汉从种姓中不能退。还有五种是从果上退失，而不动阿罗汉从果上也不会退失。按照小乘的观点，只有不动阿罗汉不会有退失的情况，其他五种阿罗汉都有从果上退失的情况。但在这里，从果上退不一定是种姓退，比如堪达法阿罗汉相续中生起烦

恼，退失到思法阿罗汉，这时从果上退失，但种姓并没有退；还有果如果退失到不来果，则种姓退了，果也退了。所以，有时候两种都会退，有时候只退一种，有几种情况。

“并非是从初退失”，最初就决定的种姓是绝不会退的。无学道的五种阿罗汉虽然都有退失的情况，但预流果、离贪一来果与不来果不会退失。

这些阿罗汉最初就是他的种姓，还是后来获得阿罗汉时才变成彼之种姓的呢？

有些最初决定是退法等彼之种姓的，也有些是通过炼根而变的。这个应该记住，无垢光尊者经常在《七宝藏》当中引用这个教证，明朗罗钦也引用过。因此，从这个教证可以看出，众生本身有两种情况，尤其是特别利根者……学法的修行人当中，有些对佛法特别利根的，有些本来不是利根，后来炼根而成为利根，有两种，例如退法罗汉通过炼根变为思法罗汉

种姓等，原来是退法阿罗汉，最容易退失，但后来变成思法阿罗汉……其他的可以依此类推。

若问：这些罗汉都会从自己的果位或种姓中退失吗？

中间四类种姓会从各自种姓中退失而下堕。退法阿罗汉和不动阿罗汉不会从种姓中退失，中间四种阿罗汉会有从种姓中退失的情况，比如原来是思法阿罗汉的种姓，后来退到退法阿罗汉，这种情况是有的。退法种姓罗汉不可能从种姓中退失，因为再无有比他更低的种姓之故。以前上学的时候，也有降级的情况，从三年级降到二年级，二年级降到一年级，一年级以后再没什么可以降的，再没有办法了。不动法罗汉也不可能从种姓中退，原因是利根者不会生起烦恼。

以上是从种姓中退不退的情况来分析。下面讲从果位上退不退的情况：前五种根性的罗汉会从果位中

退失，因为钝根者会再度生起烦恼。比如退法阿罗汉可以退到有学道上去，但是种姓没有再下劣的了，所以种姓中再没有退失的，但从果上一直退，最后退到预流果，这种情况是可以有的。

不动法罗汉并非如此，利根者不生烦恼之故。所以阿罗汉当中，不动法阿罗汉是最利根的。

然而，最初就决定的种姓是绝不会退的，因为依靠有学与无学二道已得稳固，在有学位时彼之种姓也已确定。

关于从果中退失的现象：预流果是不可能退失的，因为他是已断见断之果，由于已经断除了见断而不会再度退转。四谛十六行相的违品已经断了，而且按照小乘的观点，断的时候以十六刹那的次第而断，在断的过程当中，比如苦谛和集谛的见断已经断除，然后中间退失，这种情况是没有的。小乘认为：修道是有基的，有生烦恼的一个过程，而见断是无基的，

根本不会有退失的情况，所以预流果不会退转，其他的修道以及无学道可以退失。这是他们宗派的一种说法，按照大乘的说法肯定不会承认的。

离贪一来果与不来果也不会退失。他们依靠世间道而断除贪欲，离贪者大家都应该清楚，因为他们依靠世间道与出世间道，在自相续中已经串习得非常稳固，不容易退转。

有学异生具六种，见道之时无转根。

有学道和凡夫异生也有六种种姓，在见道时没有转根的情况，比如见道十六刹那的时候，观苦谛时是钝根，道谛圆满时变成利根，这种现象是没有的。按照有部宗的观点，见道的时间比较短，在这么短的时间中不会有转根的情况。

那么，唯有阿罗汉才有此六种姓吗？

有学圣者与非圣者异生也具有退法等六类种姓。

凡夫也叫做异生，也具有退法等六类种姓。在这节课的作业里面也有一道题：哪种情况是思法凡夫？哪种情况是退法凡夫？……比如背诵的时候，刚开始背一下，还没背几个颂词就退失，叫做退法凡夫人，会有六种情况。还有些人，自己也承认是凡夫，但他对闻思修行方面的信心始终不动摇，不管家里来多少个人带他走，或者遇到什么样的违缘，一点也不会转移，这种人是不动凡夫修行人。有学道也可以从这个方面来安立。因此，凡夫和有学道实际也有六种种姓。

六种阿罗汉也直接或间接以他们为前提。有些以直接因而来，有些以间接因而来，以后在获得阿罗汉圣者果位的时候，也有这种情况。因此，在因地的的时候，可以通过炼根变成不动等。按照小乘自己的说法，不动阿罗汉不存在炼根的情况，因其最初就是利根者。

那么，钝根若转变为利根，是在哪一阶段转的

呢？

见道时无有转根，因为见道唯一是入定的一相续，而无有作其余加行之机会。按照小乘观点，在见道一座间或者说一个入定过程中，四谛十六行相全部圆满，证悟的智慧也圆满，这样一来，在这个过程中根本不会有从钝根转成利根的情况。

因此，只有在异生、有学信解与无学时的加行阶段才能转根。见道以上，有学道的一来果和不来果时可以转根，无学道阿罗汉的过程也比较长，这时候也可以转根。其中信解者——获得见道以上的圣者，唯从无漏中转根；凡夫依靠息粗相转根也是可以的，这些都不矛盾，因为想尽力使自己的根性变为利根而依加行道、无间道与解脱道来转变。

有些人说：“我实在是背诵有点困难，您可不可以马上给我们念个文殊菩萨的传承……”念个文殊语狮子的传承马上让你开悟，这恐怕也有点困难，自

己都是天天睡懒觉，希望得一个文殊菩萨的传承就不用费劲了……为了背诵而去闻受语狮子传承的这种人也还是有……给你们传一遍倒是可以，但是传一遍也不一定文殊菩萨马上来到你面前。有时候自己不精进，前世的业力特别重，哪怕释迦牟尼佛来到你面前也有点困难。但有些修行人，依靠高僧大德的传记开智慧的，也有这种情况。

辛三、退失之分类：

当知退失有三种，即得未得受用退。

佛陀唯有未受用，不动亦中余有三。

退失有几种情况呢？有三种情况，即已得退失、未得退失，还有受用退失。佛陀唯有最末尾的受用退失，不动阿罗汉也有中间的未得退失，“亦”字里包括了受用退失。其他众生三种退失都有。

退失有几种呢？应当了知退失有三种，即已得

退、未得退与受用退。

什么叫做已得退失呢？已得退是指失去已得到的功德。以前自相续的信心很大，但现在信心已经一天天退下去了；以前很有智慧，现在也越来越退失了……不知道怎么回事？这几天特别特别困，智慧也退下去了。以前已经得到的功德，现在退失，叫做已得退。

未得退是指尚未获得应得的功德。比如凡夫人还没有得到佛的功德，这是小乘的一种说法而已，按照大乘的观点，这不是退失，相续中根本没有得到过，退什么、失什么……但小乘认为：对他的相续来讲，还没有得到的功德，叫做未得退。

第三种退失是受用退，是指已经得到的功德不现前。虽然他的相续中有这种功德，但是不现前，表面上看，他自己也不享用。实际这种是隐藏的，比如现法乐住等持——入于禅定、非常快乐的一种等持，这

在佛陀相续中是存在的，但是佛陀利益众生比较忙，根本不能整天安住在现法乐住等持当中，这叫做受用退失，有是有，但是不享用……有些富裕的人，有很多钱，但是他一直不享用，一直隐藏……结果全部腐烂了，这也叫做“受用退失”……这个比喻好不好？

那么谁具有这三种退呢？

佛陀只具有最后一种受用退，因为佛陀虽然已证得了一切功德，但有些功德可能不现前，就像前面说的现法乐住，虽然在佛陀的相续中是存在的，但是佛陀根本不会享受，所以叫做受用退失。实际上是一种赞叹吧……其实不动法阿罗汉当中，小乘的说法，独觉和佛陀也包括在这种根基当中。

不动法种姓的阿罗汉不仅有最后一种受用退，而且也具有中间的未得退，比如不动法阿罗汉，还没有得到佛陀的功德，如十八不共法、四无畏等，所以具有两种退失。

其余的凡夫与五种钝根阿罗汉则有三种退。因为钝根者相续中还没有得到佛的功德，自己已经获得的阿罗汉果位也会退失，相续中的现法乐住不现前、不享用。凡夫人已经背诵的今天全部忘了，是已得退；还有很多想要背，但还没有背，叫做未得退；虽然背是背了，但是在背考的时候没有上来供养，叫做受用退失。

从果退者无死亡，彼不行持非法事。

阿罗汉既然有退失，会不会在即生当中退失，之后像有些人还俗了一样继续造恶业，转生到轮回当中呢？这种情况是没有的。他们虽然已经退失，但就像力气非常大的人在地上绊倒时，马上可以站起来一样，阿罗汉即生当中可以马上恢复他的果位，真正退失到凡夫人当中的现象是没有的。小乘就是这样认为的。

为什么说“从果退者无死亡”呢？因为从果当中退失之后，在未重新得果之前，死亡是不会有。而且“彼不行持非法行”，虽然心里会产生一些恶念，如《毗奈耶经》中也讲过，阿罗汉产生恶念的情况是有的，但行为上不会出现杀盗淫妄等不如法的现象。

在这里，大家应该知道，小乘有部自宗认为：六种阿罗汉里面的前五种有退失情况。这完全是有部宗的观点，经部以上是不承认的。经部以上，唯识宗和中观宗等认为：所谓的阿罗汉已经断除三界的烦恼和习气，而且非理作意已经断除，不管遇到任何外境，只不过是以前断完了的习气可能会偶尔现前而已，实际根本不会有退失的情况。经部当中也分随理经部和随教经部，随理经部就更不用说了，随教经部也不会承认阿罗汉有退失的情况，这一点相当重要。大乘的说法也是：已经摧毁烦恼的阿罗汉，永远也不会退失。但小乘佛经中经常说退失，这种密意是什么呢？实际并不是从果中退失，只不过有些法不现前，或者

在遇到外境时会生起一些分别念，从生起分别念的角度称为退失，并不是真实的退失。

如果有人说：这样一来，钝根阿罗汉若从果位中退失，则由于具爱而会再度投生三有了。

无有这种过失，原因是虽然他们从果中退失，但在没有恢复之前绝不会死亡，这是因为尚未得果之前不会做与之相违的事，并且会精进修道。

《毗奈耶经》里面经常说：阿罗汉有时候会出现跳、跑、哈哈大笑等行为。但这是以前的习气所致，真正去造恶业的行为是不会有，甚至有人对这位阿罗汉做邪淫时，因为他相续中不会有烦恼，所以也不会犯戒。这在戒律当中也已经讲过。他们在没有得果之前不会做与之相违的事，并且会精进修道，在很快时间中得以恢复。

所以，我们的金刚道友当中，有些稍微有点退

失的情况，我相信你们不会永远退下去的，还是会精进，过一段时间会恢复到原来的状态……这就是我的希望，诸位“阿罗汉”！

第 135 课

这里特别宣说有些阿罗汉也要转根。“转根”，原来是钝根，通过修炼以后转为利根。

现在学院当中也有这种情况，有些金刚道友没到学院以前就是利根，还有些道友，刚到学院的时候是钝根，在学院当中变成利根……有几个闻思班里面，个别道友什么都参加，《入菩萨行论》也背诵，《四百论》等其他论典也背诵，而且还参加这个考试、那个考试……以前刚来的时候特别笨，一个考试都不敢参加，现在通过转根，参加所有的项目都很有把握。所以，有学道和无学道当中都有转根——原来是钝根，后来转成利根。

辛四、别说转根之理：

不动法者久串习，解脱无间道各九，
见至者各一即可，无漏人中得增上。
无学九地有学六，增舍胜果得果故。

堪达法阿罗汉转为不动法阿罗汉时，因为钝根种姓串习的时间比较长，所以，无间道和解脱道各需要九种。有学道如果转根成具有智慧的见至者，比较简单，一个无间道、一个解脱道就可以。如果是无漏无学道，转根的道也是无漏的；如果是有学道圣者，转根的道也是无漏的。

转根的所依身份是人类。

转根依何地而转呢？无学道依靠静虑九地，有学道依靠静虑六地。为什么有学道只能依靠静虑六地转根呢？因为增舍胜果，也即舍弃以前的胜果，获得现在所转根所摄之果。

若问：转根需要几道？

堪达法罗汉转为不动法罗汉时，需要九无间道与九解脱道。堪达法罗汉本来属于钝根，在他获得无学道以后，也想转根……有些道友已经出家或者已经学到一定的时候，现在就不学了，觉得已经可以了……不能有这种满足心，一般圣者获得无学道的时候还想转根。按照小乘观点也有这种情况，我们在有生之年当中应该不断地求学，将自己的根转为利根，在这方面下功夫是很有必要的。

堪达法罗汉因为曾经久经串习世间道与出世间道，使钝根种姓得以稳固，所以在转根的时候，需要九无间道与九解脱道。为什么呢？因为堪达法阿罗汉做钝根的时间比较长，在有学道的过程当中是钝根，后来到无学道的时候也是钝根，想要一下子从钝根转为利根还是很困难的，无间道和解脱道都需要九个，否则无法完成转根。

比如从小读书的时候，有一个字读错了，那到中学、大学的时候，想要一下子把读音转过来是很困难的，需要一定的时间。同样的道理，堪达法罗汉在世间道与出世间道的串习时间太久了，想很快时间当中转为不动罗汉是有困难的。这里并没有说其他阿罗汉，但我想其他四种阿罗汉，也应该与堪达法阿罗汉一样，需要很长时间才可以转为不动阿罗汉。前面也讲过了，不动阿罗汉有两种，一种本身就是利根者，一种以前是钝根，后来通过炼根成利根，获得不动阿罗汉。这里讲到不动罗汉是利根的，而堪达法或其他阿罗汉通过炼根以后，转成不动罗汉，这种情况也是有的。所以我想：退法罗汉、思法罗汉通过炼根以后，最后应该也可以转成不动罗汉。但讲义还有《自释》里面没有明显提到，只是通过推理，炼根以后应该可以成为不动法阿罗汉。

最初就是见至者的有学道者，需要一无间道与一解脱道即可，因为彼等习气轻微而容易转根。他们在

有学道当中，没有经过那么长时间，到修道以后，马上就可以转根，不像堪达法罗汉一样，他的习气容易改变。

我们这里也是，刚开始的时候什么事情都改变得比较容易；一直串习了很长时间就不那么容易改变了，改是可以改的，穿僧服也可以……一开始可能很多人不太习惯穿这种僧服，别人看起来也特别不舒服，现在大多数人还是可以的，我也比较满意。所以，穿衣服、说话等很多行为是可以改的，人的串习力量只不过是时间比较长，改起来不是那么容易，但改是可以改的，因为人有这种智慧的本性和功能，只要你想就可以改。不要说人，一般的旁生，它们有时候串习得还是很好的，像我隔壁的鹅和鸭，现在白天把它们放出去，到了晚上六七点钟的时候，全部规规矩矩地就回来了……像我们有时候看时间好像不是特别准，经常迟到，但它们基本上不迟到，今天六七点钟、明天也是六七点钟，肯定会回来的。

“喻玛呢巴美吽、喻玛呢巴美吽”，念个观音心咒，有几只鹅已经死了。“喻玛呢巴美吽、喻玛呢巴美吽”，我们关系很不错的……

转根之道是有漏还是无漏呢？

圣者转根的无间道与解脱道是无漏法，原因是所舍之根的道如果也是无漏法，比如堪达法罗汉已经获得无学果，所舍弃的应该是无漏道，能舍的道也必须是无漏道，否则以有漏道怎么会舍弃无漏道呢？这是不可能的，依靠有漏不可能舍弃无漏，因为劣法必定不生胜法之故。凡夫则是以有漏道而转根，以前是劣根，比如以前对释迦牟尼佛生不起信心，现在通过有漏的道——了解佛陀的生平，阅读《本生传》等已经了知：释迦牟尼佛并不只是印度的一位太子，实际他在生生世世、多生累劫当中，对每一个众生都付出了心血，不顾一切代价，付出一切……在这方面生起信心。这实际也是转根，原来没有信心的根已经舍弃，

现在有信心的根已经生起来了。凡夫人通过有漏的道可以转根，比如相续中的涅槃五根原来是钝根，后来通过修持而转为利根。到有学道和无学道以后，因为原来所舍弃的钝根实际也是无漏法，依靠有漏法不可能舍弃无漏法，所以圣者的道全部是无漏的，而凡夫则是有漏道。

所依身份只有人类中才有退失的可能，由此方可增上、转根，因为需要勤奋修行之故。

在人类中才有勤奋和修持的机会，如果转生到天界当中，天天放逸过度；旁生当中，连精进的机会和能力都没有，所以，只有人类通过炼根可以增上、转根。

若问：转根依何地而转呢？

如果是无学道的炼根者，则依靠静虑六地及前三无色地，即无漏九地中的任何一地均可以转根。因为

无学道在静虑九地中的任何一地都可以现前，按照有部宗的观点，无色界最后的有顶不能现前无学道，除此以外的四禅和初禅的未至定和殊胜正禅，加上前三无色定，在静虑九地当中都可以现前无学道。这是就无学道而言。

如果是有学一来者，转根所依靠的地不太相同，需要依于未至定而转根；如若是从来者，则依于静虑六地——不包括无色界的前三界而转根，依无色界是不能转根的。为什么呢？因为从来者增上根性，务必要舍弃钝根所摄的胜果，获得利根所摄的最初果，此初果是指初果、胜果中的初果而不是预流果，而从来初果无有被无色界所摄的。因为从来果主要以断除欲界烦恼来安立，在断除欲界烦恼、获得从来果时，钝根和利根只在色界中安立，而无色界跟欲界有四种远离，这在前面已经讲过。所以，从来果的情况有点不同，依靠无色界转根的现象是没有的，只有依静虑六地转根。

以上讲了有关转根的情况。当然，有时候看这里所讲的，有些是无来果等有学果，是从小乘圣者们的境界来讲的，但是反过来与自己的相续对应，实际上依靠欲界的身份，舍弃以前的钝根，变成现在的利根者，应该很多人可以做到。比如刚到喇荣的时候，对佛教当中不要说显宗、密宗的道理，连什么叫皈依可能都不太懂——华智仁波切在一个教言里讲到：皈依有智者的皈依和愚者的皈依。不要说智者的皈依，对愚者的皈依都不太懂的个人，在你离开这个山谷的时候，自相续当中已经对显宗、密宗树立了一定的见解，这说明在这个过程中已经转根了，原来特别钝，现在已经成为利根者了。这也是一种转根。

乙二、结尾：

二佛以及七声闻，彼九乃九根性者，
七者以根加行定，解脱二者所安立。

“二佛”是指中佛——缘觉和佛陀。《中论》当中讲“布达”，既有佛陀，也有声闻罗汉、缘觉的意思。总共有九种根性——“彼九乃九根性者”，这是由九种不同根基而安立的，首先可以分为利根、中根与钝根三种，每一种也分上、中、下三品，共有九种。

其他七种阿罗汉，是指前面讲到的六种阿罗汉，其中的不动法阿罗汉有本来利根和炼根成利根两种，所以，声闻阿罗汉总共有七种。七种圣者根据根基不同、加行不同、灭尽定不同、解脱不同，以及解脱和灭定二者不同所安立的。

阿罗汉有九种，即圆满正等觉与缘觉二佛，不动法罗汉分为本来利根罗汉与炼根罗汉两种，因此声闻阿罗汉有七种。阿罗汉必定有九种，因为利根、中根与钝根每一种各分三品，共有九种，也即六种阿罗汉当中的不动阿罗汉分为两种，七种声闻阿罗汉再加

上缘觉和佛陀。首先分利根、中根、钝根，每一种又分上品、中品、下品，比如退法阿罗汉是钝根中的钝根，思法阿罗汉是钝根中的中根，护法阿罗汉是钝根中的利根；安住法罗汉、堪达法罗汉以及炼根不动法罗汉分别是中根的下品、中品、上品；利根中的下、中、上三品，分别是指本来利根的不动法罗汉、缘觉和佛陀三者。

分法：从钝根下品的退法罗汉直至利根上品的圆满正等觉佛陀之间。所以，按照小乘观点，有时候缘觉也可以叫罗汉，佛陀也可以叫罗汉。有些大乘般若经典中也说“顶礼皈依出有坏阿罗汉”，有些人认为：将佛陀称为阿罗汉是不太合理的，这是小乘的一种说法，大乘应该叫正等觉。实际在这里，“罗汉”是指摧毁烦恼、应受人天供养的意思，也是佛陀的一个异名。《随念三宝经》当中讲到佛陀功德的时候，“阿罗汉”是十种异名中的一种。现在也有些人说：密宗的修行最后只能成就阿罗汉的果位。有些净土宗

的法师认为：你们不要学密宗，密宗不太好，只有阿罗汉的果位。但我想：阿罗汉有两种，如果你说的是佛陀的阿罗汉果位，那我们求之不得，还是非常高兴的。像这里讲到九种罗汉的时候，佛陀是利根中的利根罗汉，所以密宗有利根中的利根阿罗汉成就。因此你们说不要学密宗，这可能不太合理。

圣者补特伽罗根据不同的情况分七种，即随信行圣者、随法行圣者、信解圣者、见至圣者、身现证圣者、慧解脱圣者及俱解脱圣者。

若问：那么，这七种补特伽罗是根据什么安立的呢？

补特伽罗，《善解密意疏》有时候用数取趣，一般来说指人或者众生，但是补特伽罗的范围比较广一点，既可以指圣者，也可以指非人，法称法师经常用补特伽罗。按理来说，有时候用“人”也是可以的，《中观庄严论释》里有时候只用“人”来解释，不

然，补特伽罗有时候字特别多……

七种补特伽罗当中，前两者——随信行圣者与随法行圣者是从加行角度安立的，因为他们由随从信奉别人的词句之加行，以及随从正法之加行而现见真谛。为什么呢？原来在资粮道和加行道时的加行不同，有一种是信奉他人的言词；有一种是不信奉他人的言词，不管其他人怎么说，而是随从佛经等法义。以这两种不同的加行而现见真谛。

中间两种——信解圣者与见至圣者是从根性的角度而安立的，这是由于他们以殊胜信心与殊胜智慧详细分析的缘故。信解圣者的信心特别殊胜，因此从信心上安立；见至者的智慧非常尖锐，所以从智慧方面安立。

身现证是从灭定的侧面而安立的，因为获得灭尽定之故。

慧解脱是从解脱的角度而安立的，原因是依靠智慧从烦恼中解脱出来。

俱解脱则是以灭定与解脱二者而安立的。“俱解脱”是专用名词，大家应该记住，意思是既有智慧也有灭尽定。

有些修行人也是如此，有些只有智慧、没有禅定；有些只有禅定——天天坐禅还可以，让他讲一下《佛子行》，哑巴一样，根本讲不出来，但是听说禅定很好……所入的禅定，是真正入一切戏论的禅定还是世间禅定？不好说，反正整天不出来。有些讲的时候滔滔不绝，讲得特别特别好，但是让他入定，一分钟也是不能入。这些都不能成为“俱解脱”。

有些阿罗汉是俱解脱，既有灭尽定也有智慧，也即由灭尽定和解脱二者安立。这是因为依靠灭定脱离解脱障，依靠智慧脱离烦恼障。《俱舍论》里一般讲解脱障和烦恼障，烦恼障就是指前面所讲到的根本烦

恼、随眠烦恼，解脱障就是指对获得灭尽定起障碍的法。断除烦恼障和解脱障，就会获得俱解脱的圣者果位。

《辨中边论》里面讲两种障碍——烦恼障和所知障，《宝性论》中讲到三种障碍——烦恼障、所知障、等至障或者禅定的障碍。麦彭仁波切和宗喀巴大师认为：所有障碍都可以包括在烦恼障和所知障当中。以前荣敦巴等大德认为：有些烦恼不一定包括在这两种障碍当中。也有这种说法。但实际上，所有烦恼应该可以包括在烦恼障和所知障当中。

《俱舍论》当中没有所知障的名称，麦彭仁波切在其他中观论著当中也说：一般小乘没有所知障的说法。但实际上，除烦恼障以外的解脱障，属于所知障，只不过名词上没有提而已。因此，按照麦彭仁波切和宗喀巴大师的观点，对于声闻罗汉可能也有不同的一些说法。总的来讲，声闻缘觉在证悟法无我的问

题上，他们也已经断除了部分的所知障，断除解脱障的缘故，只不过他们没有提所知障而已，实际这里所说的解脱障属于所知障。阿罗汉从证悟无我的角度，证悟了法无我；从获得灭尽定的角度，也断除了部分的所知障。所以，在《定解宝灯论》等很多论典中说，声闻只证悟部分法无我的原因就在这里。按照小乘自宗的观点，如果不承认声闻缘觉断除部分的所知障，这也是说不过去的，因为他们已经把烦恼障说得特别清楚，而解脱障指的是什么呢？指的就是部分所知障。

第 136 课

《俱舍论》第六品当中，前面讲到圣者补特伽罗有七种，分别从根基、加行、灭尽定、智慧等方面来安立。下面从另一个角度来分析。

**彼等实体则为六，如是三道各为二，
得灭定乃俱解脱，依慧即是慧解脱。**

上述七种圣者，如果用实体来分则有六种，即见道、修道、无学道，每一个又分利根和钝根两种，共有六种。什么叫做俱解脱和慧解脱呢？俱解脱，既有智慧又有灭尽定，智慧和灭尽定二者俱全，所以叫做俱解脱。上师如意宝以前讲《俱舍论》的时候提到过：有些阿罗汉叫做俱解脱，有些阿罗汉叫做慧解

脱。俱解脱既有神通也有智慧；虽然具足证悟无我、断除烦恼障的智慧，但没有灭尽定和神通，则是慧解脱。

法王以前也讲过，大成就者里面，有些依止过很多善知识，闻思佛经所说的教理，获得成就以后，他所做的论典也是非常符合经典密意的，因为智慧已经全部具足；有些没有依止过善知识，依靠偶然的因缘获得了大成就，他所说的个别语言不一定符合经典的密意，但从证悟的角度，已经超越一般凡夫人了。

在《俱舍论》当中讲到圣者阿罗汉之间的差别，密宗当中也讲到了。法王如意宝以前也说过：有些大成就者闻思修行的智慧特别高超，他的伏藏品以及所造的论典，不仅读起来令人非常舒服，而且可以获得很大利益；有些虽然是大成就者，但他的文章看起来，有些文字不一定那么如法，但实际上就是大成就者。这是乔美仁波切也说过。

所以这里讲《俱舍论》的时候，有两种阿罗汉，虽然两种阿罗汉都已经断除烦恼、证悟人无我，但有具足灭尽定和不具灭尽定的差别，有时候在神通方面也有差别，因此大成就者也不一定是有神通的。

圣者阿罗汉也是如此。有些人说：这位活佛如果是大成就者，为什么没有神通？没有神通的缘故，肯定是假的。从这方面推理有点困难，有些阿罗汉也是没有神通，但不能断定他为凡夫人。所以，有些广闻博学的人，从很多方面会了解这个情况。

这七种圣者如果归纳，则有六种实体，也就是说，见道、修道与无学道以钝根利根的差别而区分。见道为随信行与随法行的补特伽罗。修道为信解与见至的补特伽罗。信心和见解二者非常重要。在修行人当中，有些信心很大，但智慧不是很高，这也是很好的；如果没有信心，觉得道友说得不对，上师说得也不对，整天满腹邪见、邪气，学佛也很困难的。无学

道为待时解脱与不待时解脱的补特伽罗。

昨天考试的时候，很多人回答不出待时解脱和不待时解脱，我回去以后还是有点伤心……这是《俱舍论》里面比较简单的名词，我抽了好几个人都没有解释出来——有人说前面已经看完了，就到那个地方没有看；有人说后面已经看完了，前面的还没有看。

希望你们对有些名词还是要记住，我觉得机会很难得，现在正在讲五部大论的时候一定要珍惜。即生当中，你们学五部大论的时间有多少呢？很难说。我还有没有机会讲也是很难说。所以，现在遇到这种机会的时候，大家应该珍惜。

学《俱舍论》，表面说起来很简单，实际上每一个名词都要记住，还是需要下一些功夫。我想很多人是因为没有看书，如果看书，也不会特别难记。之前我讲《俱舍论·随眠品》的时候，如果不懂也是情有可原，但现在讲的这些道理，应该会比较简单的。

那么，俱解脱与慧解脱分别是指什么呢？

依靠无学静虑的正行而获得灭尽定为俱解脱，本来是无我的智慧，依靠禅定正行获得灭尽定，因此不仅有智慧，还有灭尽定的功夫，叫做俱解脱。“俱”是指智慧也具足、灭尽定也具足。由于凭借智慧而解脱烦恼障与通过定力而解脱阻碍生起解脱之障，他们具有神通等，因而称为有严阿罗汉。

宗喀巴大师在《金鬘论》里面，专门分析了有严阿罗汉和无严阿罗汉，跟小乘的解释方法应该是相同的。阿罗汉也有神通、神变等，在释迦牟尼佛教法下的有些阿罗汉，当时佛在世的时候，经常显示神变，但有些不能显示神变，这种情况也有。在《本生传》的一些公案里面，也是这样的。

依靠未至定而以智慧脱离烦恼障，即是除俱解脱以外的慧解脱，是禅定但未入于正行，依靠此未至定的智慧，断除烦恼障碍——这时只有智慧，灭尽定的

功夫是没有的。因为尚未获得灭尽定的缘故，无有神变等，所以也叫做无严阿罗汉。

前面也讲了，所有的神变一定要以四禅的正行作为基础才可以获得，如果没有四禅的正行，仅仅依靠未至定不能显示各种神变。没有获得灭尽定的缘故，不能有神通、神变，所以叫做无严阿罗汉。因此，法王为什么说“不一定所有的成就者都会显示神通，小乘阿罗汉也不一定有神通、神变，有些虽然有，但是不一定显现”，就是这个原因。有些上师有神通，但不显现，这是非常好的。

前两天我听说有个原先在学院待过的汉族喇嘛，在外面说：“我是法王认定的仁波切、活佛……”很多居士跟我联系：“你们学院来了一位仁波切、活佛……”我说：“是谁认定的？”我想：如果说是学院来的活佛，我也不敢说不是，因为学院的很多活佛我也不认识。很多人说，跟我是好朋友、跟慈诚罗珠

是好朋友、跟益西彭措是好朋友……说是这样说的，但是不是也不好说，有时候印象当中根本没有这样一个人。昨天那个人说：是法王认定的一位汉族的仁波切、转世活佛。后来我说：“这肯定是假的。”法王一生当中从来没有认定过一位活佛，这一点是我可以断定的。其他的我也不敢断定，也许我不认识，真的是一位仁波切或活佛，如果我搞错了，到时候造业……那天有一个人说“你造业、造业……”我也害怕我会造业。但如果说是法王认定的活佛，我想肯定是假的，这一点我们是知道的，法王一辈子当中从来没有认定过活佛。

所以有些时候，高僧大德们虽然有能力，但是为了众生的因缘，不一定显示神变、神通。现在有些不如法的现象涌现出来的时候，确实觉得：法王老人家没有认定活佛，对佛教真的是一大贡献。原来在藏传佛教当中，很多大德也觉得：法王有如此的智慧和能力，为什么不培养一批有名气的高僧大德的转世？但

很多问题，当时根本不知道，现在才发现：这就是真正对佛教的一个贡献。

有些喇嘛也到处去说：“我跟堪布是好朋友……”跟堪布是好朋友应该可以说吧，因为经常见到堪布，但说是法王认定的活佛、仁波切就有问题了。所以，我告诉他肯定是假的。也许造业了，但不管怎么样，如果他真的这样说，肯定有问题的，因为法王从来没有认定过任何一位转世活佛。

在有没有神通的问题上，以前上师如意宝也讲过，以前的大成就者，有些没有神通，也不一定把他安立为非成就者，这也是不合理的。阿罗汉都是这样的。但是有神通也不一定是成就者，就像米拉日巴所说的那样，鬼神、夜叉都有神通。主要还是从他弘扬佛法和利益众生的角度来分析，这是极为重要的。

以上从实体方面安立为六种圣者。

以诸等至根及果，称为有学之圆满，
依根与定圆无学。

这里有两个问题，圆满有学与圆满无学。有几种方法可以圆满有学道？有几种方法圆满无学道？下面介绍的时候，讲到有学道有三种方式可以圆满，无学道只有两种方式可以圆满。

如果问：佛经中说“有学圆满、无学圆满”等，这些教义指的是什么呢？有学与无学圆满的方式是怎样的呢？

获得与解脱相同的灭法者是以灭定而圆满的，就像身现证圣者，前面讲到身现证的定义时说过，他在即生当中现前灭尽定而获得不来果，所以，身现证圣者通过灭定而圆满有学道。不被外缘所夺的利根者以根来圆满，比如见至者，在有学道当中，见至者非常有智慧，属于利根者，不会被违缘所夺，所以叫做以根来圆满。断除五顺下分的不来果者是以果而圆满

的。所以，有些以灭定来圆满，有些以根来圆满，有些以断除烦恼所获得的果来圆满，这叫做有学道的三种圆满，也即称为有学圆满。

无学者是以根与灭定二者来圆满的。就像获得慧解脱的不动法罗汉，是非常利根的，以根来圆满；有些以灭定来圆满，如待时解脱的有严阿罗汉。或者利根的俱解脱阿罗汉，既有智慧也有灭尽定，这叫做以根与灭定圆满；慧解脱者，虽未获得灭尽定，但利根者以根来圆满，而钝根者既未获得灭尽定，又不是利根者，并非以根或灭定来圆满。

甲四（宣说现证之道）分三：一、宣说加行等四道；二、宣说一切住地与住根之道；三、宣说菩提分法。

乙一、宣说加行等四道：

加行道、无间道、解脱道、胜进道，总共有四

道……前面已经讲过，当时讲的时候也说了，这四道在第六品当中也有介绍，今天已经遇到了。

如果是好吃的，提前给你们介绍的话，你们会一直记住的：北京有什么特产，你到北京的时候会吃到。你们一直会在心里记住。但是对我们讲的法，不一定这么有兴趣……当时提到过这四道，也许前面也做过作业。大家应该清楚。但是对这四道，不管大乘还是小乘，有时候概念没有弄清楚的话，一遇到的时候可能有点麻烦……闻思就是这样的，没有懂的话，什么时候遇到都会给你添麻烦，很困难的。比如前面讲的类忍、类智、法忍、法智的道理，如果没有懂得，大乘里经常遇到，小乘里也经常遇到，遇到的时候：“哦，这个又是我不懂的……”就开始生气。但是你一次性把这个问题解决，以后什么时候遇到都很熟悉，就很方便了。所以有时候，觉得自己不懂的时候：哎，现在不懂了，算了，学这个没有必要吧。然后放弃。如果你不想学就另当别论，整天念观音心咒

就可以了；如果你真的要闻思、学习，对于一些教义没有通达的话，经常会遇到麻烦。因此，遇到比较难一点的名词的时候，下点功夫把它弄懂，之后一辈子当中都可以用到。

**总之道即有四种，谓胜进道解脱道，
无间道及加行道。**

道本来有各种各样的，非常多，但是所有道总结起来，一共有四种。哪四种呢？也就是所谓的胜进道、解脱道、无间道以及加行道。颂词当中，胜进道放在最前面讲，讲义里是把胜进道放在最后面讲的。

既然说解脱道有多种，比如见道、修道、无学道、资粮道等，显宗的道、密宗的道、大乘道、小乘道……各种各样的，佛经当中的道非常多。这么多的道，如果归纳来讲，有几道呢？略而言之，解脱道有四种，即加行道、无间道、解脱道与胜进道。前面的

解脱道和后面的解脱道有差别，前面的解脱道，指一个补特伽罗依靠彼道而得解脱，四种道都可以安立。

这四道在每一个道都可以用，比如资粮道的第一个小资粮道也具足这四道，见道、修道、无学道都可以具足。《俱舍论》里面用无学道作过比喻，大家应该清楚。

其中加行道是指在这一道的末尾生起无间道。以苦法忍为例，它的加行道是什么呢？就是前面的胜法位。无间道是什么呢？无间道即直接断除所断，就像大管家真正赶走坏人一样，解脱道即最初解脱所断，所断断除以后，最初的刹那叫做解脱道。意思就是说，解脱道是断除所断以后的第一刹那，如同盗贼赶完以后，把门关上。胜进道则是居于前三道之上的渐进道。

还是以见道的苦法忍为例，前面的胜法位叫做加行道；当苦法忍生起来时，欲界苦谛的见断全部断

除，无间对治，叫做无间道；苦法忍断除烦恼以后，苦法智开始出现，法智出现的第一刹那，叫做解脱道；从苦法智解脱道的一刹那以后，叫做胜进道。

每一个道都可以安立这四种道。这一点，在麦彭仁波切的《智者入门》当中也讲过。大乘论典中所讲的也完全一致，与这里的安立方式没有什么差别。

乙二、宣说一切住地与住根之道：

静虑易道余难道，钝根迟通利速通。

这里说道有难、易两种，像密宗一样的道为易道，像显宗一样的为难道。或者，密宗当中也分很多，显宗当中也分很多，各有难、易的不同。众生的根基有利根和钝根两种，所以神通有迟通和速通两种，迟通就是指了知对境缓慢，速通就是指了知对境迅速。在佛经中专门讲到这四种，易道和难道、迟通和速通，其中易道和难道以地来分析，迟通和速通以

根来分析。

既然佛经中说“易道速通等四种”，那么它们到底指的是什么呢？禅定正行是易道，因为已被支分摄持，止观平等而自然产生之故。

依靠正行的禅定，比如依靠四禅里面的四种正行，叫做易道，这个道是很容易的。为什么？下面第八品讲到很多它的支分，比如功德的支分、对治的支分……依靠正禅远离各种禅定的过患，具足很多顺缘，而且胜观和寂止是平等的，所以，这个道很容易。

其他地叫做难道，为什么呢？因为未以支分摄持，并且止观不等而需精勤修持之故。换句话说，是由于未至定与殊胜定寂止的成分少、无色定胜观较少的缘故。除正行以外，修持未至定等比较困难，不容易成就。一个原因是，它们的胜观和寂止不平等，怎么不平等呢？依靠未至定或者殊胜正禅，它们的胜观

还不错，但寂止很少，所以不容易得道；如果依靠无色定，虽然寂止很不错，但胜观的成分比较少。所以，始终止观不能平等。还有一个原因，它们没有被支分所摄持，因为禅定正行才具足支分，而未至定等不具足这些支分，所以，未至定等是难道，非常困难。

钝根者之道是迟通，原因是神通了知对境缓慢；另外的利根之道是速通，原因是神通了知对境迅速。

如果问一些有神通的人：某某家里的人死了，他现在怎么样？如果这个人是钝根者，神通比较慢，一直反应不过来，就像有些电脑已经老化了，始终显示不出来，要等很长时间……“我今天想不起来，明天你来，我再给你说吧，不然我今天好像说不清楚”。明天来的时候：“不行、不行，你后天来，我再看看”……他一直反应不过来。如果是利根者，你没有问的时候，“你是不是要问这个？”“对对对……”“你

们这个死的人已经转生到那里”……这叫做利根者的神通。

乙三（宣说菩提分法）分七：一、以名称而分类；二、以实体而分类；三、部类之次序；四、本体之差别；五、何地所摄；六、旁述获得解信之理；七、别说无学法。

丙一、以名称而分类：

尽智无生智菩提，随顺于彼故得名。

什么叫做菩提分？我们经常讲三十七道品，“道品”也可以说，或者从它真正的含义来讲，叫做菩提分。为什么叫菩提分呢？因为灭尽智和无生智是菩提，三十七道品随顺于彼。在第七品和第八品当中也会提到尽智和无生智。

什么叫做灭尽智和无生智呢？灭尽智是指灭尽

所有烦恼而生起的智慧。无生智是指灭尽所有烦恼以后，再也不会产生烦恼的智慧。这两种智只有在无学道才会具足。对于这样的智慧，小乘也叫做菩提。所以，有些人说菩提是大乘的说法，小乘根本没有“菩提”的字眼，只有“阿罗汉”，这已经完全搞错了，阿罗汉也叫做得菩提者，因为他是无学道。这里已经讲了，获得尽智和无生智者，叫做菩提者。

“菩提”，从印度梵语来讲是布达。为什么叫做菩提分呢？因为三十七种功德全部随顺菩提，是菩提之因，因此叫菩提分。“分”有随顺的意思，也就是菩提的因、菩提的随顺法。

念住等三十七道品是随菩提分之道，因为尽智与无生智是菩提，由于是与彼随顺之道，故而得名。

三十七道品也叫做唯一道。为什么叫唯一道呢？因为显宗和密宗的菩提，都要依靠修行三十七道品来获得。所以，显宗当中也讲三十七道品，密宗当中也

讲，它们的数目、名称都相同，修行的次第基本上也相同，但所讲的内容，密宗和显宗有所不同，显宗大乘、小乘有所不同，比如小乘讲的四念住和大乘讲的四念住，还有密宗所讲的四念住，都是有所不同的。

《俱舍论》所讲的三十七道品，在弥勒菩萨的《经庄严论》等大乘论典当中也有，在密宗的《大幻化网注疏》里面，也讲了三十七道品的对应法。因此，三十七道品是显宗、密宗都必须承认的，而且，显宗小乘和大乘各自也有三十七道品的说法，这一点应该清楚。

若问：三十七道品是哪些呢？

作为一名佛教徒，这个应该明白。三十七道品如果都不懂，那还学什么《俱舍论》……所以，对《俱舍论》里的每一个名词，每一个类别、差别都要记住。

四念住、四正断（也叫四正勤）、四神足（也叫四如意足）、五根、五力、七觉支与八圣道，共有三十七道品。全知无垢光尊者在《虚幻休息妙车疏颂》当中也讲到过。以前讲《入菩萨行论》的时候，我们也讲过。而且四念住在本论前面也已经宣说过。

以前汉地天台宗的智凯大师，在《念处经》的基础上，依靠藏、通、别、圆四教来解释四念处。对于身、受、心、法，在《念处经》里面都有宣说。后来天台宗的慧思和智凯等，对这方面有独特的观点和发挥，前面已经讲过，这里不作广说。

四正断是指已生恶令断除、未生恶令不生、未生善令生起、已生善令增长。以前的恶业已经产生了就令其断除、没有产生就不要再产生；以前没有产生的善法令它生起，以前已经生起的不要让它退失，越来越增长。为此以意乐加行生起欲乐并精勤，以正行发起精进，以后行极度持心，最后真实安住。这叫做四

种正断，《增壹阿含经》第十八卷里叫做四意断，里面讲得比较广。

四神足：是指由恭敬加行之欲乐、相续加行之精进、心等持之种子以及观察所缘与相之智慧中所生的欲定断行具神足、心定断行具神足、勤定断行具神足与观定断行具神足。四神足就是指获得神通的四种禅定，“足”就是获得神通的禅定，依靠四种禅定而得到神通，也即欲神足、勤神足、心神足、观神足。有关四神足，大家在其他论典中也应该学过，也叫做四如意足。《藏汉大辞典》里面说：“欲定断行具神足、心定断行具神足、勤定断行具神足和观定断行具神足。”其他论典里面应该是这样分的。

五根：能自在享用一切善法的信、精进、念、定、慧。五根不被不信等违品所害为五力。这些在很多论典里已经提到过，这里不详细讲。

七觉支：觉是指证悟法性，它的自性分支即择法

觉支、念觉支、精进觉支、喜觉支、安觉支、舍觉支与定觉支。其中念觉支是彼之依处，精进觉支是能超离下地的出离支，喜觉支有利身心，故为利益支。其余三者是无烦恼支，其中安觉支是染污之根本受生恶处的对治；定觉支是它的依处；舍觉支是说明无有沉掉的本体。

资粮道是前面的四念住、四正断、四神足三种，加行道是中间的五根、五力，见道的时候是七觉支，修道的时候是八正道，这些大家应该清楚。

八圣道，指正见、正分别、正语、正业、正命、正勤、正念与正定。

关于正见方面，《藏密问答录》里面有一段讲到了。单单是文字上，所谓的“正见”，哪里都有正见的字眼，像见修行果里面的正见、大圆满的正见、中观的正见、小乘的正见……所有正见的意义，如果都认为是一样的话，这是不合理的。正见不一定全部是

一种解释方法，正语也不一定全部是一样的。所以，麦彭仁波切在《中观庄严论释》里面讲到，在闻思的过程当中，要理解同一个名词在不同场合的不同含义，而且不同宗派当中也有不同的解释方法。所以，对有些问题没有智慧眼善加分析的话，真的要看懂佛教的经论还是很困难的，尤其摄受弟子更困难。

正见是指依靠后得的智慧来衡量，从而断定入定所证悟之义。这是第一地菩萨以上来安立的，是以入定所证悟的智慧，在后得时进行衡量、运用，这叫做正见。所以，这里的正见与平时所说的正见是完全不相同的。

能通达他人证悟的心为正分别。

希望大家对现在这里的每一个名词，还是要一次性弄懂，以后再遇到的时候，像正语、正分别、正命这些名词，马上就明白了。不要每次遇到都有种糊里糊涂的感觉。

正语指的是宣说善妙见解。

正业即是正戒，正命因资具鲜少而令他人生起诚信。

剩余的三者是违品的对治，其中正勤是修断烦恼懈怠的对治；正念是随烦恼沉掉的对治；正定是入定障碍的对治。

第 137 课

前面已经讲了三十七道品，不管《自释》还是颂词当中，对每一个本体、分类、次第、定数等教义，没有作详细的解释，但大乘的《辨中边论》《经庄严论》等其他论典当中有广说，所以这里不广说。作为修行人，应该通达三十七道品。

丙二、以实体而分类：

谓三十七菩提分，此由名立实体十，
即信精进念慧定，舍喜安戒正分别。

前面讲了三十七菩提分的功德，“道品”实际就是菩提分的意思，三十七道品、三十七菩提随顺、

三十七菩提分……有不同的名称。如果从实体安立，共有十种。哪十种呢？信心、精进、禅定、正念、慧、舍、喜、安、戒和正分别。三十七道品当中，如果归类，有些属于智慧，有些摄于禅定，有些摄于精进……总共有十种本体。

所谓的三十七道品是从名称角度安立的，实际可以包括在十种实体中。

根与力中的两种信摄于信心中。虽然根和力的角度不同，一个是从增上功德的所依来讲，一个是从不会被违品摧毁来讲，但其中的信心没有差别，因此都可以摄于信当中。同样，四正断、根与力中的二精进、精进觉支以及正勤，这八种是精进。根与力中的二念、念觉支及正念此四者为念。正见、择法觉支、根与力中的二慧此四者，再加上四念住，此八种为慧。根力中的二定、四神足、定觉支、正定，此八种是定。因此，以上五者——信、精进、念、慧、定共

包含三十道品，也即信心有两种、精进有八种、念有四种，智慧和定分别为八种。舍觉支、喜觉支、正分别、安觉支四者各为一实体，正语等三者是戒律的自性。所以，从名称来分有三十七道品，以实体来分则可分为十类。

为什么智慧、精进和定分别有八种？安立念住等是智慧等，是不是除智慧等以外没有其他心所或者随从呢？也并非如此，这是从主要而言的。下面主要阐述这个问题。

**念住慧性勤真住，四神足则为等持，
宣说主体实彼等，加行所生德亦尔。**

四念住住于智慧的本性中，精勤住于四正断的本性中，四神足住于等持的本性中，这些都是主要而言的。比如四念住，每一个念住都是观察法的本性，观察身、观察心、观察受，均以智慧为主。四正断主要

以精进为主，因为以前已生的恶业要努力断除，已生的善业努力增上……无论如何都需要精进，所以以精进为主。

四神足也是同样，属于等持。一般“神”指神通，“足”，也就是平时说的脚。在小乘、大乘中都讲到各种各样的神变，佛经里说什么叫神变呢？所谓的神变是指多变为一、一变为多、有变为无、无变为有……神变通过什么途径得来呢？通过等持而得到。等持叫做神通的足，就像人要走路，没有脚不可能上路，同样的道理，要想获得神通必须有禅定，心不静下来，所谓的神通也无法获得，从这个角度来讲，四神足住于等持当中。

念住等是智慧等，是以主要成分而安立的，比如，四神足是定的自性，并不是说四神足完全是等持，除等持以外没有智慧、精进的部分，这是不可能的。为什么呢？因为修等持的过程中，如果没有智

慧，等持是修不成功的，没有精进也不可能实现，还有念等也是不可缺少的一种支分，但最主要的是等持，所以从本体上分的时候，安立在定当中。

为什么说有些是智慧的本性，有些是精进的本性，有些是禅定的本性呢？原因就是这种成分占大多数，因而安立在相应的实体当中。

若问：那么，慧、精进、定怎么会分别是八种呢？

四念住是慧的自性，不管哪一个念住，主要是观察的智慧。比如《澄清宝珠论》里面分析人无我、法无我的时候，对整个万法通过观察的方式来抉择，从而证得人无我和法无我的本体，所以是智慧的本性。真实安住于精进，与所谓的四正断实际上是同一个意思，四正断与精进不能分开。四神足是定的自性。

四念住是智慧的本性，四正断是精进的本性，

四神足是禅定的本性，这是从主体而言。如果具有从属，各自群体中存在的加行所生功德——闻思修的有漏无漏智慧、信、精进、念、戒等，也均属于念住等。比如四念住是智慧的本性，其中通过加行产生的各种有漏无漏智慧、信心以及念和戒等，在智慧群体中都可以具足。同样，四神足以禅定、等持为主，但在修持等持的过程中，加行而生的各种功德，于其群体中也是存在的。

《俱舍论大疏》里面说，加行生功德可以具足，但俱生功德不能有，因为在其相续中通过勤作而引发俱生功德恐怕有点困难，所以这里没有安立。

丙三、部类之次序：

七类依次初业者，顺抉择修见道行。

这里讲到，三十七道品共有七类。按次第，分别是初业者资粮道、顺抉择分之加行道，以及修道和见

道。这是有部宗的观点。

按照大乘的道次第，应该是资粮道、加行道、见道、修道。有部宗的道次第也是资粮道、加行道、见道、修道，那颂词中为什么将修道放在前面呢？因为修道对应七觉支，见道对应八正道，是以数字先后而安立的，不是按修行次第来安立的。

这里为什么没有安立无学道呢？因为无学道以三十七道品功德增上的方式来存在。这是麦彭仁波切和大乘很多经论中讲过的。

三十七道品在哪一道位以什么为主而安立的呢？

有部宗承许说：七种部类依照如是顺序而安立：初业者，在资粮道断除四种颠倒，所以安立了四念住。按照有部观点，资粮道本来有下资粮道、中资粮道、上资粮道，但这里并没有这样安立。初业者在资粮道时断除常乐我净四种颠倒，皆具足四种颠倒的对

治——四念住。在顺抉择分法——加行道的暖位时，依靠得真谛所缘差别之因而增上精进故，安立了四正断；顶位时，能趋入不退失之善法故，安立了四神足；忍位时，能坚定不退地对信等获得自在故，安立了五根；胜法位即世第一法时，不被违品烦恼所害故，安立了五力。修道中能趋近菩提故，安立为七觉支。见道迅速而行故立为八正道。

阿闍黎世亲与其他论师则认为：后两者也是按照生起功德的次序而安立的，即于见道中是七觉支、见修二道中是八正道。

这里讲到的是《俱舍论》的安立方法。大乘的说法大家应该清楚，资粮道当中，下资粮道、中资粮道和上资粮道分别对应四念住、四正断、四神足，加行道前两位是五根、后两位是五力，见道和修道分别对应七觉支、八正道，这是大乘的安立方法。小乘的讲法虽然稍微不同，但从自相续中功德生起的角度，应

该是按照大乘所说的那样承认。

《俱舍论》在四道与三十七道品的对应方法上，与大乘还是有一些不同观点。我们每一次遇到三十七道品的时候，也应该知道：大小乘在名称上虽然相同，但《俱舍论》中的对应方式是有所不同的。

密宗当中，无垢光尊者在《大幻化网注疏》以及其他总义当中，也讲了三十七道品的对应方法，与大乘完全相同。如果以后能讲成《虚幻休息妙车疏》……我记得《虚幻休息妙车疏》原来在汉僧显密经堂里面讲过，当时用了很长时间，其中对三十七道品也有广说。

总的来讲，大乘和小乘之间，在三十七道品的对应问题上有不同点，大家应该清楚。

丙四、本体之差别：

七觉支及八正道，唯是无漏余二者。

三十七道品当中，哪些是有漏，哪些是无漏呢？

颂词中说，七觉支和八正道完全是无漏法，因为它们是在见道以上的相续中存在。其余的二十二个，既有有漏部分，也有无漏部分，比如圣者相续中，三十七道品中的四念住、四神足等，就称为无漏法；凡夫相续中的四念住、四神足等，则是有漏法。

所以，八正道里面的正见有没有有漏的呢？是没有的。《藏密问答录》里面，我为什么说八正道中的正见不是指凡夫人的见解呢？因为八正道和七觉支全部是圣者相续中的功德，凡夫人可能会有一些相似的见解，真正无漏的正见是没有的。所以，在这些问题上应该分清楚，不然认为八正道里的正见、正语，就是凡夫相续中的“正见”“正语”，这是不正确的。

若问：那么，菩提分法哪些是有漏、哪些是无漏

法呢？

七觉支与八正道唯一是无漏，因为它们是在见道与出世间修道中安立的缘故。除此之外，四正念至五力之间，既是有漏也是无漏，原因是凡夫相续中具有资粮道、加行道所摄的菩提分法为有漏，已入道的凡夫修行人相续中所存在的四念住、四正断、五力、五根等功德，可以称之为有漏法。圣者相续中所具有的三道所摄的菩提分法为无漏。

下面讲三十七道品在三界九地当中，哪些地当中具足多少道品……本来有三十七道品，但有些可能有三十六个，有些有三十七个，有些有三十五个……下面分析这个问题。

丙五、何地所摄：

一禅之中具一切，未至定则不摄喜，
二禅无有正分别，三四无喜正分别，

中间静虑亦复然，前三无色亦无戒，
除去觉支正道外，欲界以及有顶具。

从色界里面去观察，色界第一禅正行中，三十七道品全部具足；一禅未至定不包括喜觉支，其他三十六种全部具足，因为未至定是舍受，喜与舍相违，所以无有喜觉支。这个原因下面还会讲；第二禅无有正分别，因为第二禅以上断除了寻，他们认为正分别是一种寻，除正分别以外的其他三十六种全部具足；三禅和四禅没有喜和正分别，其他三十五道品全部具足。“中间静虑”是指一禅的殊胜正禅，它与三禅、四禅一样，无有喜和正分别，其他三十五道品全部具足。

无色界当中也没有戒，“亦”字是指前面的喜和正分别也不具足的意思，其他的三十四道品全部具足。为什么戒不具足呢？因为戒是无表色，无色界除了戒的得绳以外，真正的色法不可能具足。

按照有部宗的观点，欲界和有顶不可能生起无漏心，所以除去七觉支和八正道以外，具足其他二十二道品。

何地有多少种菩提分法呢？

一禅中可以有三十七道品。一禅未至定则具有不包括喜觉支在内的三十六道品，之所以无有喜觉支，有两个原因，一是由于具有被下地烦恼退失的忧虑，也即一禅未至定很有可能以下地的烦恼而退失；还有一种原因，在其他注疏里说，未至定的受完全是不乐不喜，是舍受。因此，在未至定当中，除喜觉支以外，具足其他三十六道品。

二禅有不包括正分别的三十六道品，因为二禅已经断除了寻，而他们认为：正分别属于寻伺观察。

三禅与四禅具有不包括喜觉支与正分别在内的三十五道品，原因是寻先前就已隐没，并且远离了对

喜乐之贪执。第三禅以上喜乐是没有的，第三禅属于心乐受，第四禅以上全部是舍受。

一禅正行殊胜正禅当中，也有不包括喜和正分别二者的三十五道品，因为此地已断除寻并是舍受之地的缘故。

前三无色界也无有此二者，第三禅以上都没有寻和伺，喜也没有，所以喜和正分别是没有的。另外也不具戒律支。因为已断除寻、是舍受，并且不存在身语业的缘故。

欲界与有顶具有不包括七觉支与八正道的二十二道品，之所以无有八正道和七觉支，是由于欲界非为入定的心——不具有色界与无色界的细微之心，有顶的心不明显，所以无漏道不依于此二地。这是小乘的观点。他们认为：欲界与有顶的修行人如果要获得无漏的心，必须借用无漏九地，才可以生起无漏的智慧。

第 138 课

丙六、旁述获得解信之理：

若见三谛得法戒，现证道亦得佛僧，
所谓之法即三谛，以及缘觉菩萨道，
实体为二信与戒，本体即是无漏法。

这里按照不同经典的有关教义来解释，意思就是说，佛经当中有四种解信：佛解信、法解信、僧解信、戒解信。这四种解信在哪些阶段中获得呢？这里面作了分析，“若见三谛”，如果见到苦谛、集谛和灭谛，则会对法和戒律生起解信。对佛陀和僧众的解信是什么时候得到呢？这是现证道谛时得到的，这时不但对法和戒律获得解信，而且对佛陀和僧众生起解信。

所以，对佛法僧的解信属于在信心当中。讲《前行》《入菩萨行论》的时候经常讲清净信、欲乐信和胜解信，胜解信也叫不退转信。这三种信心当中，作为凡夫人首先生起一种清净的信心，然后有欲乐的信心，但真正最甚深、最究竟的信心，叫做解信，“解”，即已经完全了解三宝的功德。

当然，作为凡夫人想要生起真正的解信，按照有部宗的观点恐怕有点困难，但相似的解信也可以生起。比如对三宝的信心，不管遇到怎样的违缘也不会退，这种不退的信心，并不是仅仅因为听别人说“这个可能很了不起”而生起的，而是自己完全通达三宝的功德，也即通过阅读佛陀的传记及经论等，已经了知佛陀、佛法的殊胜和微妙，也了知僧众相续中的种种功德，从此以后，对三宝真实生起信心，这方面的信心，就叫做胜解信。

解信，在信心中是最无上的。希望每一个人相

续中都能够得到这种信心，因为信心确实是佛法的根本。佛法中的三个根本是什么呢？就是信心、智慧和悲心。这三个根本，任何一个人具足，他就是真正的大乘修行人。如果对三宝没有信心，那你再有智慧和悲心，也是根本用不上的。如果仅仅有智慧和信心，对众生没有悲心也不行——这里的个别道友，自认为境界很不错，但是对众生的悲心确实有点微弱，说明这个“脚”已经缺少。仅仅有信心和悲心，通达佛理的智慧丝毫不具足，也是不行的。因此，学习佛法的人应该经常衡量自己，看别人时也应该观察有没有这三种功德。如果对上师三宝有虔诚不退的解信、对众生有很深的悲心，还有深广的智慧，那么这个人，不管别人说什么，实际上他是已经具足真实功德的人。

这里面讲的解信，对每一个修行人来讲至关重要，尤其对三宝生起解信。但真正的解信，按照有部宗的观点，只有见道才能得到，为什么呢？因为见道的时候，现量见到了苦谛、集谛、灭谛、道谛的本

体，那时对三宝深信不疑。

一切万法全部是无常、苦、空、无我的，第一个苦谛的本性现量见到，这种信心永远也不会退失。这种苦的来源是什么呢？就是业和烦恼。这时，集谛的本体已经完全了知，集谛断除以后现前什么呢？最后灭谛现前。大家都知道，有部宗承许，见道时法智、类智现前，这时得到真正的信解。

但我认为，相似的解信我们现在也可以得到。比如以前学佛的信心完全是一种盲从或者迷信，就像有些人说的“我也信你们的这个迷信”一样，完全是一种迷信，但现在通过闻思佛陀的经论、微妙的佛法，之后信心永远也不退转，不像原来所信的佛陀和佛法——在很多人心目当中，佛陀就是有神通的一位天人；佛法，就是念个咒语马上能治病；僧众就是敲木鱼的一些光头……有些人不一定知道他们是僧众，觉得我对他们有恭敬心就可以了。这种认知特别肤浅，

但通过对大乘和小乘教典闻思究竟以后，真正知道：三宝的功德不是我所想象的那么简单，即使按照小乘所讲的佛陀和佛法的功德也不可思议。

这些问题前面已经讲过。《自释》中引用经典的教证说：如世尊言：“众人怖所逼，多皈依诸山，园苑及丛林，孤树制多等。此皈依非胜，此皈依非尊，不因此皈依，能解脱众苦。诸有皈依佛，及皈依法僧，于四圣谛中，恒入慧观察。知苦知苦集，知永超众苦，知八支圣道，趣安隐涅槃。此皈依最胜，此皈依最尊，必因此皈依，能解脱众苦。”麦彭仁波切在《释量论注疏》里面也用过，还有很多论典当中也经常用……唐玄奘翻译的有关三宝功德的教证相当好，这个教证在《俱舍问答》里面引用了。我想：《俱舍问答》可能还是有一点价值。刚开始提出这些问题的时候，很害怕中间断了，有时候晚上睡到一半就起来出题，不然我那边特别忙……出题也要花几分钟的时间。但我基本上能坚持出问答题，你们有些人也一直

坚持在做作业，这是非常好的。

前面讲了对佛、法、僧众以及戒的四种解信，通过两种不同阶段来获得。所谓的法指三谛，即除道谛以外的其他三谛——苦集灭，还有缘觉、菩萨相续中的道，也属于在法宝当中。缘觉，因为他不是僧众也不是佛，菩萨更不用说了，因此，这三者是所谓的法。四种信解如果归纳，实体可以包括在信和戒当中，本体全部是无漏法。

经中说“解信有四，即于佛解信、于法解信、于僧解信、圣戒解信”，那么，在哪一阶段获得解信呢？

见道时现见前三谛而对圣者欢喜之戒与法获得解信，因为当时已获得无漏七断。为什么对戒律生起解信呢？因为见道的时候，他获得了身语的无漏七断无表色和有表色。并且，此时已经以智慧现见无我。见到苦、集、灭三谛的时候，已经完全知道了无我的

本质，所以对释迦牟尼佛的佛法真正生起坚定不移的解信。在见道时断除了世间的相应烦恼，对无我的道理、对圣者的戒律生起了不退的解信。

现证道谛于佛及其声闻僧众获得解信，原因是能成佛的法是无学道谛。佛和声闻僧众通过什么来获得呢？学道。道当中最高的就是无学道，而佛陀相续中具足的就是无学道，所以这时对佛陀生起信心；有学道、无学道中的声闻圣道，觉得非常殊胜，所以，有学道、无学道的声闻僧众也非常了不起，因此对四向四果的声闻僧众生起信心。

现证道谛于佛及其声闻僧众获得解信，原因是能成佛的法是无学道谛，能成僧的法是有学无学二道，即于此二道诚信。

“亦”字是说也包括于圣戒——不管有学道相续中的戒律，还是无学道相续中的戒律，都生起解信，还有对正法获得解信。

那么，于法解信中的法是指什么呢？

法，印度梵语称为“达玛”。大乘来讲，含义比较多，但在这里，所谓的法是指前三谛，也即苦集灭三谛。原因是，“法”有受持的意义，从执著自相的角度如应安立。同样，缘觉的有学无学道以及菩萨有学阶段的无漏道也是法，因为在佛里面不能包括，佛已经灭尽一切烦恼；僧众里面也不能包括，因为僧众是四人以上，但菩萨、缘觉只是单独一人；戒律里面也不包括。因此，菩萨、缘觉相续中的无漏道，还是包括在法当中。这个地方，希望你们看一下，不然有时候稍微有点搞不清楚，菩萨、缘觉道为什么包括在法当中呢？因为菩萨、缘觉道不是佛也不是僧众，也不是戒律，在四种对境当中，包括在法宝中的原因就在这里。

所说的四种解信，实际上也只有两种实体，因为于三宝诚信是信心的自性——三宝是从对境方面来

讲，对三宝的信心则是从有境来讲，因此，全部可以包括在信心中；第四于圣戒解信是戒律的自性。所以，四种解信可以包括在信心和戒律两种本体当中。

解信的本体是什么呢？

其实也有“信解”，藏文里面“木巴”，我们经常说信解行道……这里是解信，它的本体是清净无漏法。

丙七（别说无学法）分二：一、真实宣说无学法；二、旁述断除所断之理。

丁一、真实宣说无学法：

有学支中未宣说，二种解脱束缚故。

摧毁烦恼无为法，以及胜解有为法，

无学有为二解脱，所谓菩提即正智。

佛经中已经讲了无学道具有十正道，但在有学道

中为什么没有宣说其他两个正道呢？这是有原因的。

“有学支中未宣说，二种解脱”，二种解脱即正解脱和正智两种。有学道中没有宣说这两种正道，是因为具足束缚的缘故，而无学道无有这些束缚，烦恼已经全部远离。

到底有多少种解脱呢？解脱有两种，一是摧毁烦恼的无为法解脱，二是解信的有为法解脱，即有为和无为两种解脱。这里所宣说的实际是有为解脱，无学相续中的有为解脱有心解脱、慧解脱两种。

若问：正智应该摄于正见当中，这里为什么单独宣说呢？答：正智和正见有很大差别，这里菩提就是正智。

若问：既然经中说“无学具有十分支、有学具有八分支（指八正道）”，那么，无学的正解脱与正智，在有学分支中未宣讲的理由是什么呢？

前面的八正道再加上正解脱和正智，叫做十正道。正解脱即灭尽一切烦恼的解脱，正智指灭尽智和无生智。之所以在有学支分中未说正解脱，是因为有学位尚被烦恼所束缚，还没有真实获得解脱；在有学的分支中也未说正智，因为正智是指尽智与无生智，而有学位尚被烦恼所束缚，还未得到正解脱，没有获得正解脱则不会获得正智，所以不具有此二智。

解脱有两种，即摧毁烦恼抉择灭无为法解脱与胜解有为法解脱。摧毁烦恼是抉择灭，这叫做无为法解脱，还有胜解有为法解脱。而无学位分支中所说的解脱，即胜解有为法解脱。当然，在有学道当中，有为解脱可能会得到一部分，但没有完全得到，因为心还没有完全转依，那么，无学道所说十正道里面的正解脱，就是指胜解有为法的解脱。

胜解有为法的解脱有多少种分类呢？

有为法解脱也分两类，即远离贪的心解脱与远离

无明的慧解脱。解脱贪的心和解脱无明的智慧，意思就是说，心解脱指无学道的心已经完全离开了贪心、嗔心、痴心等，这是从心的角度来安立；从智慧角度来讲，用智慧完全断掉了无明即业和烦恼的根本。在讲到三界轮回的还灭缘起和流转缘起的时候，要完全灭掉烦恼，必须灭掉无明。如果以智慧已经断绝无明，就已经在无学道中获得了解脱。在有为法和无为法解脱当中，属于有为法的解脱；有为法解脱有心解脱和慧解脱。这两种解脱，在无学道时已经得到，但在有学道的时候根本没有得到，因此在有学道中未作宣说而只安立八正道的原因就在这里。

如果有人说：这样一来，正智就不是第十分支了，因为它为正见所摄之故。

这个道理下面还会讲，正见所摄持的就不是智慧。

并非如此，所谓的菩提是指前面所说的尽智与无

生智，它们才是正智，而并不是尽慧见与无生慧见。
见和智是有差别的，如云：“尽智无生非慧见。”

丁二、旁述断除所断之理：

将生未来无学心，由从障碍得解脱，
趋向灭尽之圣道，彼之障碍彻断除。

下面提出两个问题：无学道的心，在未来、过去、现在三个时间的哪一个心中生起来，也就是在哪一个心中脱离障碍而获得解脱？这是第一个问题；第二个问题，在未来、过去、现在三个时间的哪一个心中断除障碍？

首先回答第一个问题：无学心不是过去和现在的心，而是将来产生的未来心，从障碍中获得解脱。也就是从障碍中解脱的这种心——无学心可以说，无学智慧也可以说，最后金刚喻定获得的无学心，就像佛陀和阿罗汉相续中的心，实际上是无漏心，但也可以

叫心，《现观庄严论》里面叫做大心。《大圆满心性休息》里面，对这种心从很多方面作了分析。一般来讲是智慧。意思就是说，无学道的心什么时候从障碍当中解脱呢？未来心从障碍中得解脱，并不是现在的心。因为现在心与障碍正在作战，还未得到解脱；过去的心——有学道时是有障碍的，不得解脱。

那在过去、未来、现在三时的哪一心中断除障碍呢？“趋向灭尽之圣道，彼之障碍彻断除”，用现在的心来断障碍，而得到解脱则是在未来的心当中。所以，这个时间概念大家应该清楚。

以未来、过去、现在三时中的哪一时无学心解脱障碍呢？

依靠将生的未来无学心从障碍中得解脱。因为现在的心还存在障碍，所以现在心不得解脱；过去心当然是以障碍束缚着，肯定不得解脱；未来的心，比如现在一刹那获得无学道，在第二个刹那，我的心从障

碍中获得解脱。

那么，以三时的何道断除那一障碍呢？

趋向灭尽的现在之道完全断除现在的障碍，因为它们是被断与对治、所害与能害的关系，而过去、未来是已灭与未生之事，所以不能断障。

断障，有部宗是这样认为的，用现在的心来断。为什么呢？它们之间是能害所害或者是能对治、所对治的关系。如果是过去的心，心的本体已经灭完了——当然，有部宗也不承认完全灭完了；未来是没有产生的。

断障碍，在讲无间道的时候，大乘《现观庄严论》和因明的说法比较相同。因明认为，我现在的心要断除障碍、生起智慧的时候，原来现行明显的烦恼心已经灭尽，它的种子和现在的智慧可以同时存在，比如我将获得阿罗汉，在我生起灭尽智和无生智的时

候，烦恼障的现行已经灭尽，与此同时，种子还存在，但现在的智慧对种子作危害，第二刹那智慧继续生起来，而种子在这时已经没有了。

所以说，外境的相违和心上的相违不相同。《量理宝藏论》中根据大乘的观点讲到：心相续中什么时候生起智慧，就已经断除了它的所障，障碍断除以后，再不会生起。而光明和黑暗不相同，这二者是外境上相违的两个物体，一者产生的时候另一者消失，即光明生、黑暗灭，同时产生。但心的相续当中，智慧生起来的时候，烦恼的现行部分已经灭尽，种子部分当下不一定灭尽，在第二刹那智慧继续生起的时候，种子灭尽。

所以，《现观庄严论》这样承认，《量理宝藏论》当中最好的理证也是这样承认的。这个问题大家应该记住。

按有部的观点，无间道的时候，智慧在自相续中

已经生起来了，这时烦恼障虽然是有的，但是烦恼和智慧是所断与对治的关系。而且智慧相续不断，于解脱道时已经断除了原来障碍的心，从此以后，再也不会生起障碍的心，这叫做断烦恼。

所谓的断烦恼，并不是断绳索一样，没有实质的物体，相续中的智慧已经生起来，从此以后，烦恼的种子已经断根，再不会生起，这叫做所谓的断烦恼。因此，令不具有产生后续所断的能力即称为断障。断障的意思跟打仗一模一样的。

无为解脱称断界，尽贪欲谓离贪界，
断界即除余烦恼，所谓灭界即断事，
苦集忍智厌何断，均离贪亦有四类。

前面讲到的无为解脱，与佛经中讲到的“断界、离贪界、灭界”是不是一样的呢？颂词中说应该是一样的。什么叫做离贪界、断界、灭界呢？尽贪欲叫做

离贪界，断除其他烦恼就是断界，所谓的灭界即断事。苦集二谛的忍和智对所缘境生起厌离心，缘四谛而起的能断除烦恼的道即是离贪。生起厌离心、断除烦恼有四种类别。

那么，所谓无为解脱与经中所说的断界、离贪界与灭界三者有什么差别呢？

无为解脱实际上也就是所谓的断界等三者，意义上无有差别，只不过在反体上有一些差别。由于断灭了三界的一切贪欲，因而称为离贪界；同样，所谓的断界是指断除贪心以外的嗔等烦恼；所谓的灭界是指断除色等有漏事，即断除贪心、嗔心等烦恼随增，色法和心心所等有漏事全部断除。

那么，依靠道离贪必定是对所缘境生起厌恶吗？

也不一定，有几种情况。有些依靠外境生厌离，然后断除烦恼；有些只生厌离心，不断烦恼，这种现

象也有；有些又不生厌离心，又不能断除烦恼；有些
不生厌离心而断除烦恼，总共有四种情况。

苦谛与苦因之集谛的所有忍与智的所缘，均是有漏谛的缘故，因而是对所缘境生起厌恶，它们将低劣对境视为过患。缘灭谛和道谛并非如此，因为它们不是缘低劣对境之故。如果缘灭谛和道谛断烦恼，不会生厌离心，因为它们是以极为殊胜的对境作为所缘。这两种情况首先是总的来讲。

依靠任何道直接断除烦恼，无论缘四谛的任意一谛都会离贪，因为它是直接对治所断的无间道之故。由此可以推理得知，厌、离贪等有四种类别：

一、有厌而无离贪，即直接断除所断无间道以外缘苦集谛的加行道、解脱道与胜进道等。为什么呢？因为加行道、解脱道和胜进道不是直接对治烦恼的道，只有无间道才可以对治。

为什么生起厌离心呢？原因是，这些道视所缘为过患。这些道缘苦谛、集谛生起厌离心是有的，但是不会断除贪等烦恼，因为它自己没有这种能力。

或者离贪者相续中生起苦法忍、集法忍的时候，缘苦谛和集谛有厌离心，但离贪者自相续中的欲界烦恼早已经断除，不需要再断除，所以没有离贪，只缘所缘境厌离。《自释》当中，还从离贪者相续中的智慧来安立的。此外，见道时的苦法智、集法智、苦类智、集类智，也是对苦谛、集谛生起厌离心，但不会断除贪等烦恼。

二、有离贪而无厌：是指缘灭道谛的无间道，因为此道视所缘为功德。比如缘灭谛的无间道，因为灭谛本身是殊胜的对境，依靠它根本不会有厌离心，但依靠灭谛的无间道可以断除所断，不管欲界还是上二界的所断。这是有离贪而没有厌离的情况。

三、既有厌又有离贪：缘苦集谛而直接断除的无

间道。这个无间道的智慧，因为所缘的对境是苦谛和集谛，肯定有厌离心的，而且无间道直接断除烦恼，也肯定有离贪的现象。《自释》还是在哪一部注疏当中，是从离贪者相续中的智慧来安立的。

四、既无厌也无离贪：缘灭道二谛的加行道、解脱道与胜进道。因为加行道、解脱道与胜进道不能直接对治烦恼，所以，依靠这些道离贪是不可能的，离贪完全依靠无间道。按照小乘观点，如果苦谛和集谛作为所缘，会生厌离心；如果是灭谛和道谛，对境殊胜的缘故，缘道谛和灭谛生厌离心的情况也是没有的。

俱舍论第六分别圣道品释终

第 139 课

今天开始学习第七分别智品，希望大家在开头的时候，就应该认真地看。这里面主要讲十种智，一开始不明白它的分类，到下面就不好分析——首先如果“乘飞机”，以后每天“乘飞机”，这样可能会有点困难。我们起码要在金刚萨埵法会之前讲五六天，之后也可能讲六七天……将近半个月左右的时间当中，一直“乘飞机”……以前没有坐过飞机的人，都是很想坐飞机，但是坐飞机时间长了也生厌烦心。

《俱舍论》的道理是这样的，每一章、每一节，首先第一个问题通达之后，后面的很多问题与前面互相有关联，所以前面的问题明白之后，后面也不难通达。基本上一品当中的内容是一个完整的整体，最

开头把一些名词和分类搞清楚，对所宣说的目的和目标基本上都能分清楚。我自己感觉前面讲随眠品的时候，当然还是比较难的——很多人认为《俱舍论》的随眠品是最难的，但我觉得到了分别智品中间的时候，根本分不清楚，好像跟随眠品没多大差别一样。不过把前面每一个智慧的法相，到底执著什么，是哪一个类别……这些都搞清楚的话，这一品比较简单。后面就只讲六种神通、二种智慧等等，比较简单。如果前面的分类不清楚——麦彭仁波切在《中观庄严论释》里面，好几次举一个比喻，就像“巴瓦匝草”一样，一直混乱不清，根本分不清楚，我们的智慧也变成这样，对里面的很多分类恐怕有点困难。

有些人觉得：现在我已经没希望了，《俱舍论》已经“乘飞机”半年了，现在再补上也是永远没办法弥补的。这样自己打击自己也没有必要。很多金刚道友，比如在第六品、第五品当中没有好好地学习，现在第七品开始，实际上这一品如果掌握得很清楚，也

不是很困难。反正你在早上这么长的时间当中，要坐在这里听课，这时候应该运用自己的智慧好一点。你光是坐着，然后一直想：现在没什么希望了，只是传承不能断，就这样坐下去吧，反正就是这样。人生就是迷迷糊糊的，就像一场梦……下面开始唱“金刚歌”。这样实在是没什么必要。

第七品 分别智

第七分别智品分五：一、智之基；二、智之自性；三、具智之理；四、得智之理；五、智所摄之功德。

甲一、智之基：

这里讲到智慧与忍之间的差别、与见的差别……主要讲几个差别。

无漏诸忍非为智，尽智无生智非见，
此外圣慧为二者，余为智六亦为见。

《大毗婆沙论》《阿毗达磨七论》当中，有时候讲忍，有时候讲智，有时候讲见……到底哪些是智不是忍，哪些是见不是智？这些分类有什么差别呢？我们自己有时候可能分不清楚，有时候说智，有时候说见，有时候说忍，到底智和见之间有什么差别？智和忍之间有什么差别？

“无漏诸忍非为智”，无漏的忍不是智，因为见道时，缘整个三界的四谛有八个忍——欲界四法忍、色界有四类忍，三界当中有八忍，实际全部是圣者无漏慧，但这些不是智，因为是无间道所摄，智应该是解脱道所摄。所谓的忍，其实是一种慧心所，为什么叫忍呢？因为对违品能断除、能堪忍、能忍耐，虽然本体是慧心所，但它不是决断性的，不是智。

“尽智无生智非见”，最后智到达最究竟无学果

位的时候，从烦恼灭尽和烦恼不生的角度来讲，可以说是尽智和无生智两种智慧。或者说，对苦集灭道，经了知苦谛、断除集谛、现前灭谛、修行道谛的角度来讲是尽智；再也没有产生、空性角度来讲是无生智。总而言之，无生智和尽智是智，但不是见。因为这里的见有希求的心，是断定对境的计度分别。《俱舍论大疏》中安立所谓的见，即还要继续希求最高的、无上的境界，能够断定对境的计度分别。尽智和无生智虽然具足决断的能力，但已经是最高的境界，再没有可以希求的了，因此，此二智属于智的范畴，不属于见。

前面讲了是忍不是智、是智不是见两种情况。“此外圣慧为二者”，上述两种情况以外，圣者相续中的无漏慧，既是见又是智，比如尽智和无生智还未得到的一来果和无来果圣者相续中，他的有些类智或法智，应该可以说，既是见也是智。“余为智”，除此以外其他凡夫人的有漏慧是智，是一种觉知的意

思。

“余为智”，有些《俱舍论注疏》里面说，这是总说。“六亦为见”，下面也是见，前面所讲的坏聚见、边执见等五见，再加上世间正见，总共有六种见，不仅是一种智慧，也是一种见。所以，这里面“智”的范围相当广，既包括有学道圣者相续中的类智和法智，又包括佛陀、阿罗汉相续中的尽智和无生智，还有凡夫相续中的坏聚见等，他们也认为是一种智，因为具有决断怀疑的能力。

对于智，有时候为什么不好分呢？“智”，有时候以圣者相续中的智慧来判断，有时候以一般凡夫相续中的智慧来判断。这样一来，众生的分别念非常多，如同分别念那样，智慧也有那么多。而智慧的种类，总共可以包括在十种智当中。

在这里讲了智与忍、智与见、既是智又是见的几种类别。

若问：前面讲了法忍、类忍等，比如讲四谛的忍，有缘欲界和上二界的忍，同时也讲了正见——前面讲八正道的时候，讲了正见。有些论师说在《大毗婆沙论》和《阿毗达磨七论》——《入智论》等其他论当中，或者在佛经当中，既讲了忍，又讲了智和见。那么，有是忍不是智、是正智而不是正见的情况吗？

是有的。无垢见道的八种忍——缘欲界四谛的四种法忍和缘上界四谛的四种类忍，均不是决定自境的智，因为在获得忍时尚未断除取自境的怀疑——并未远离其所断，“怀疑”指所断，这时还没有完全断掉烦恼。所以，忍不具足真正智慧的能力，而是未断除取自境之怀疑的无间道。为什么不是智呢？因为无间道还没有断除自己对境的怀疑，比如缘苦谛的对境所断，在无间道时没有完全离开，这是在法忍的时候。当到法智的时候，怀疑已经断除，这时相当于解脱道，而在解脱道时安立为智。因此，忍不能安立为智

的原因就在这里。

以上讲到无漏忍非为智的原因。不管欲界或者色界、无色界，以十六刹那观察的时候，在忍时并未完全离开自己对境的所有怀疑，这里的怀疑实际是指所有的所断。有时候学习《俱舍论》应该有一种灵活性，学习的时候灵活理解，比如这里所说的“怀疑”不仅是怀疑，实际包括所有所断。昨天讲远离贪心生起厌离的时候，那时的贪也不仅是贪嗔痴的贪，实际上也是指包括贪在内的所断。所以，有时候怀疑不仅仅是五根本烦恼中的怀疑，在这里也指所断。

尽智与无生智不是正见，因为它们不是真实断定对境的计度分别。如果是见，一定是断定对境的计度分别。在讲《大幻化网》和中观的时候讲过，见解是一种断定性的计度分别心，比如因果正见——认为因果肯定存在，在相续中有一种断定的计度分别念；或者，中观的见解是空性见，有一种断定的计度分别

念。尽智和无生智实际在缘四谛的过程中，是从到达最究竟的一种智慧角度安立的，虽然是智，但不是见，为什么呢？因为尽智与无生智只是分别所作，指了知苦谛、断除集谛、现前灭谛、修行道谛，与无所作的智慧——苦谛亦无所知、集谛亦无所断、灭谛亦无所现、道谛亦无所修。尽智和无生智只是分别所作与无所作的智慧。

当然，按照小乘来讲，佛的尽智和无生智也是有分别的一种智慧。但这里，比如所作，了知苦谛、断除集谛、现前灭谛、修行道谛，这是已经分别了知，从完全能起作用的角度来讲称为尽智；而苦谛无有可了知的、集谛无有可断的、灭谛无有可现前的、道谛也无有可修的，最后佛陀或者阿罗汉到达这种境界时的智慧，叫做无生智。

无生智和尽智，按照《俱舍论大疏》的概念来理解好一点。什么叫无生智呢？缘四谛到达究竟的时

候，起到了知苦谛等作用的智慧，叫做尽智，因为三界中四谛的本体必须通过这种智慧来了解；而无生智就是要知道，这一切都无有可作，就像中观所说的空性一样，四谛都不成立——《中观根本慧论》中专门讲到四谛不成立。

除这两者以外的圣者无漏慧，也就是从苦法智至道类智之间，总共八种智——缘欲界的苦法智、集法智、灭法智和道法智，以及缘上二界的苦类智到道类智之间，既是智又是正见，因为它们是断定真实对境的智慧。

除圣者无漏慧以外，其他凡夫的有漏慧是智，因为它是一种觉知。颂词中说“余为智”，“余”是指除圣者以外，凡夫相续中的有漏慧，比如对因果有深信不疑的见解，这也是一种智。坏聚见等五见与世间正见共六种，不仅是智也是见。这里，清净见和不清净见都已经包括了。智的范围相当广，上至佛陀、阿

罗汉相续中的尽智和无生智，下至凡夫众生的邪见，都包括在智当中。

甲二（智之自性）分五：一、概述及对境；二、分类及差别；三、定数及对治之差别；四、相之差别；五、法之差别。

乙一、概述及对境：

智分有漏与无漏，有漏谓初世俗智。

无漏分二法类智，俗智对境为一切，

法智缘欲苦谛等，类智行境上苦等。

这个颂词比较简单。这里说本来智慧分十种，但若概括起来，智慧分无漏智慧和有漏智慧两种，有漏的智慧叫做世俗智，无漏的智慧分为法智和类智，这是从本体来讲。世俗智的对境是一切法，有为法和无为法全部包括。法智的对境，缘欲界的苦以及“等”字所包括的集、灭、道其他三谛；类智的对境，是上

界的苦集灭道四谛。

经中说“智有法智、类智、世俗智、他心智、苦智、集智、灭智、道智、尽智与无生智十种”。对于这十种智一定要记住，闭起眼睛也应该知道每一个智的法相……这十种智，我觉得好记，怎么记呢？总的是法智和类智，中间有世俗智和他心智，法智和类智再详细用四谛来分，也就是苦智、集智等四智，再加上无学地的尽智和无生智。我们在读物理、化学或者数学里面的公式之类的时候，很多人特别有兴趣，也很聪明……以前也记过无数次这些学问，但是这些对解脱和涅槃没有一点意义。所以我想，应该记住佛陀甚深智慧中流露出来的、对今生来世都有利益的金刚语。十种智记住以后，每一个智到底是有漏法还是无漏法，它的对境是什么、行相是什么、所缘是什么……不管讲《现观庄严论》，还是《俱舍论》，这种分析方法相当重要。比如要了知世俗智，它的对境是什么、本体是什么、行相是什么、所缘是什么，世

俗智与其他智在次第方面有没有差别，本体上到底是有漏还是无漏……如果这样分析，对每一个智的概念就已经清楚了。我们要认识一个人，他的出生年月是什么，这个人的性格是什么，文凭是什么，智慧是什么，这个人对世间法的见解怎么样、出世间的见解怎么样，他的能力怎么样……想要描写一个人，首先不了解他是不行的。了解以后，一提到这个人，他的大概形象就会在脑海里浮现出来。所以，我们学习每一个名词的时候，不像学中观的方法——抉择一切为空性，以一种辩论方法来思维，《现观庄严论》和《俱舍论》，完全是从法相方面来阐述，认识每一个名词的时候，需要从体相等方方面面来了解，这是学习的一种基本方法和态度。

现在这一品从头到尾主要讲十智，麦彭仁波切在《智者入门》当中讲得比较略，学得特别费劲，因为那里面只提了一部分，不知道世俗智的法相到底是什么，世俗智跟其他智的分类是什么……所以《俱舍

论》第七品没有通达的话，学习《智者入门》的时候特别困难，一定要请教学过《俱舍论》的人，不然可能讲不清楚，如果通达了十智也不是特别困难。

十种智、苦智、集智、灭智、道智……我提问的时候，希望你们不要翻书，到处翻也翻不到，这样不行的，每一个智的法相，大家应该记住。提到它的法相的时候，一定要清楚到底是什么样的智慧。但这里的分析方法是总体来分的，有时候提一下对境的差别，并没有说是十种智里面，首先讲法智，法智的体相……没有像《现观庄严论》里面分的一样，没有讲每一个智的法相、分类，只不过是总体来分。

那么，这十种智都是怎样的呢？实际上，所有的智如果归纳，则有两种，即有漏智与无漏智。

所谓的有漏智即是世俗智。大家应该清楚什么叫世俗智，世俗智是有漏的智慧，不是圣者相续中的智慧，是没有断除烦恼相续中的一种智慧。所以，世俗

智的范围相当广，比如他心智里面也有世俗智，还有了知对境方面也相当广，比如缘普通的瓶子、璚璚等世俗对境的智慧；缘三宝的信心、恭敬心，以及对上师三宝的邪见、认为轮回因果不存在的邪知邪见等，都包括在世俗智里面。

无漏智包括两种，唯有法智与类智。这里是概述，麦彭仁波切科判里面讲到“总说三智、别说其他智”。类智和法智到究竟的时候，就是尽智和无生智。总的来讲，类智和法智、世俗智，基本上概括了所有的智。这里从本体——有漏无漏方面来分，下面从对境方面来分。

世俗智的对境，即瓶子、柱子等一切有为法，还有虚空等无为法也包括其中。从总相的角度来讲，了知虚空也属于在世俗智当中。因为它第一刹那了知自己与自群体以外的一切法。

这是有部宗的一种说法，为什么呢？世俗智在第

一刹那的时候，并不知道自己和自心群体中的心和心所等，而是了知外境的所有法，第二刹那再对其本身与所属的心和心所本体等有所了知。但一般来讲，就像唯识宗所说的自证一样，以自知自明的方式，既了知自己也知道他体法。这可能是有部宗的特殊观点。

所谓法智的行境，是欲界的苦谛等四谛，因为它是从缘欲界苦谛等的角度而安立。前面已经讲过了，从四谛的角度，法智分苦法智、集法智等。类智的行境，是上两界总集的苦谛等四谛，即苦类智、集类智等，因为它是上界的对治之故。

以上是从对境来分的。总的来讲，世俗智、类智和法智可以包括所有的智。下面讲尽智和无生智，实际也是依靠四谛智来安立的。

乙二、分类及差别：

彼等以谛别立四，由依四谛彼等智，

安立无生与尽智，初生即苦集类智。

“彼等”是指法智和类智，如果详细分其实有八类，再归纳则根据四谛的对境来分，只有四类。依靠四谛的这些智慧，安立为无生智和尽智。在三界当中，最细微的心就是无色界最上的有顶，当有顶下下品所断断除时，苦类智、集类智会产生，再过后是灭类智和道类智。无生智和尽智最初的来源是什么呢？从苦类智和集类智开始产生。

下面讲第八品的时候也会讲，三界当中最细微的心就是有顶，有顶当中最细微的心就是下下品的所断，最后断除最微小的所断以后，会先产生苦类智和集类智。所以，阿罗汉也好，佛陀也好，按照小乘的观点，他们的无生智和尽智从什么时候开始呢？就是从最先产生的苦类智和集类智开始现前。

此等法智与类智各有四类，因为根据了知四谛的差别而各有四种智。从本体来讲，类智有四种，法智

也是四种，但从四谛对境角度来讲，可以安立为四种智。由四谛智而安立为无生智与尽智。

尽智，即所谓的了知苦谛、断除集谛、现前灭道、修行道谛的有境。了知苦谛、断除集谛、现前灭谛、修持道谛，这是释迦牟尼佛第一转法轮所讲的主要含义，四谛得以究竟叫做尽智。前面则是从烦恼灭尽的角度来讲，称为尽智。在《入中论》最后讲无学道的时候，也会讲到尽智和无生智，但在说法方面稍微与小乘有一点差别。

什么是无生智呢？无生智则是所谓“无所了知、无所断除、无所现前、无所修行”的有境，这是从空性角度来讲。首先从世间名言角度，四谛的本体现前叫做尽智，最后从空性角度来讲，抉择一切遍空，叫做无生智。

尽智与无生智这两者，最初产生是缘苦谛与其因——集谛的类智，因为缘有顶的下下品修断，而是

苦谛行相——无常、不净，与集谛行相——因、集、生、缘的有境，因此，它指的是有顶解脱道的类智。

前面已经讲了，为什么这样呢？它是有顶解脱道中的类智，尽智和无生智最初就是依靠苦谛与集谛的类智而现前的。

由四智立他心智，不知胜地利根心，
罗汉过去未来心，法智类智互不知。

用四种智——法智、类智、道智和世俗智，安立为他心智。他心智不知的对境有多少呢？有五种不知，即不知胜地、不知利根心、不来果不知阿罗汉的心、不知过去和未来的心，法智和类智也互相不了知。

由法智、类智、道智与世俗智四者而安立为他心智，原因是缘有漏的他心是世俗智，缘无漏的他心是道智，根据对治的差别也是法智与类智。为什么用法

智和类智来安立呢？原因是这样的。

他心智不了知什么对境呢？

一、越地：下地的他心智不能了知上地的心，如上下禅之心，也即下禅他心智不能了知上禅心。

这里所说的他心智和他心通没有差别，下面在讲六通的时候会讲到。

大乘也是这样，比如第一地菩萨的他心智，不知道二地菩萨的心。法王如意宝也说过，你要认定一位活佛，只能认定境界比自己低或同等的活佛。如果认定“你是阿弥陀佛”的话，你的境界应该胜过阿弥陀佛或者与阿弥陀佛同等，才有资格认定；如果认定“你是观世音菩萨”，那你的境界一定要有观世音菩萨同等或者超越的境界才可以。这在大乘讲述地道的论典中也有宣说。这里小乘应该也是这样安立的，世间上也是这样，超越自己的地不能了知。

二、越根：诸如，信解钝根者的他心智不能了知见至利根者的心。

有学道当中也是这样，或者待时解脱的钝根者的心不能知道非待时解脱不动阿罗汉的心。因此，有时候高僧大德和大智者们的一些行境，凡夫钝根者是无法测度、难以衡量的，这是根基方面的差别。

三、越补特伽罗：不来者的他心智不能了知阿罗汉的心，还有一来果不能了知不来果的心、预流果不能了知一来果的心、凡夫人不能了知预流果的心……凡夫人当中也有差别。因为超越了各自对境的范围之故。

四、越时：他心智也不能了知已经灭亡的过去之心与尚未产生的未来之心，因为它是现在的有境。

后面讲到六通的时候，前世和后世依靠宿命通和天眼通来了知，他心通只知道他人现在的心，而未来

和过去的心不在他心通的范畴之内。

五、越类：法智的他心智不能了知类智的心，类智的他心智不能了知法智的心，原因是它们分别为欲界与上界之对治的无漏道，而可以了知同类，比如欲界苦法智的他心智可以了知集法智的心，但欲界苦法智的他心智不可以了知上界苦类智的心，因为不同类。

这以上均是就修断而言的。

第 140 课

下面讲《俱舍论》当中的第七品，主要讲十种智。前面已经讲了，十种智里面，有有漏、无漏的差别，以及总的分类。还有他心智所了知的范围，以及不知的情况……下面继续宣说他心智当中的相关内容。

一切声闻他心智，了知见道二刹那，
麟角喻知三刹那，佛无加行知一切。

分析他心智的时候，诸位圣者在他心智方面也有不同。实际上，他心智是圣者和凡夫相续中都可以拥有的一种神通，从世间的语言来讲叫做神通。这样的他心智，在圣者——声闻相续中有，独觉相续中也

有，佛陀也肯定有。其中会有一些差别，因为佛陀和声闻、缘觉在智力方面有一定的差别。我们在学一些经论的时候知道，佛陀的智慧能照见一切，比如前世、后世，或者即生中现前的法——万事万物最细微的差别，佛陀的智慧可以彻见无余；阿罗汉和缘觉并不是，从现在所见所闻的角度来衡量，也不会有那么高的他心智；凡夫人更不用说。

因此，有些地方遇到隐蔽分——因明当中专门讲到，法有现行分和隐蔽分两种，隐蔽分对凡夫人来讲，是非常隐藏的部分。这种隐蔽分必须通过教量或者推理来了知，比如人的前世、后世存在，或者业因果的存在，这些全部需要依靠佛陀彻见万法的智慧来了知，否则，依靠凡夫的眼和分别念，根本无法测度高深莫测的因果境界和深奥之义。所以说，这一点相当重要。

下面接着讲，一切声闻他心智了知见道二刹那。

前面也学习过，声闻现证四谛的十六行相时，共有十六刹那，前十五刹那属于见道，用声闻的他心智来观察时，别人相续中的见道了知两个刹那；麟角喻独觉能了知三刹那，因为比较利根，首先了知两个刹那，之后，通过加行力再知道一刹那，这样便了知三刹那；佛陀不需要通过加行，因为他在因地多生累劫当中具足这种加行力，成佛后不需要再经过其他勤作和加行，就能了知一切刹那。

这里的对境并没有从万法的角度来讲，具有他心智的声闻、缘觉、佛陀，是以见道的十五刹那作为对境进行分析和判断的。

在见道中无有他心智，因为见道的时间短暂，而无有修他心智加行的机会。有些不能了知他心的时候，通过加行修持以后，依靠禅定能够了知，这种情况是有的，但在见道当中是没有的。而且是同一入定相续，因为十五行相是一个入定的相续，在这个相续

当中，不会发生出定或者出定又修加行的情况。见道时间极为短暂且入定一相续的原因，从自己本身来讲，没有了知他心的情况。

然而，见道可以作为具有他心智圣者的对境。见道作为对境，一定要圣者才行。前面也已经讲了，一般的他心智，比如凡夫的他心智只能知道凡夫的他心，不能知道圣者的心，而圣者的他心智既了知圣者心，也了知凡夫心。所以说，凡夫人根本没办法了知佛陀或者声闻、缘觉的境界，因为不是他的对境。前面从越补特伽罗的角度来分析也是可以的。

其中声闻的他心智只能了知对方见道十五刹那中最初的苦法忍与苦法智二者。比如别人相续获得见道时，我有他心智，我想通过他心智来了知别人相续中的见道十五刹那，但只能了知最前面的两个——欲界当中的苦法忍和苦法智。而不了知上界的类忍、类智等，还有集法忍、集法智、灭法忍、灭法智、道法

忍、道法智也不了知。

这一方面是有部宗的宗派说法，另一方面，这里也有这样的境界。到底是怎么样呢？我有他心智，为什么只了知他们境界中最初的苦法忍和苦法智，而不安立集法忍、集法智，或者道法忍、道法智……如果类推，既然了知最初的两个，为什么不能了知其他的刹那？因为已经具有十五刹那的见道者，对方对其他刹那也应该可以了知。但这方面，不管《自释》还是其他大疏当中，只安立了前面两个行相，其他都没有安立，可能也有一些其他原因。

只了知欲界的苦法忍、苦法智，而不知道上二界的类智、类忍等。但是有时候，如果详细观察，比如我已经有他心智，已经过了见道，已经得到了阿罗汉，相续中也有类智、类忍，比如集类智和集类忍，那为什么不能了知对方的集类智和集类忍呢……我没有翻阅《俱舍论大疏》。有关《俱舍论》的注疏，在

藏传佛教当中还是不缺的，相当多，只不过没有翻阅的时间。如果有时间，专门研究这方面，翻阅很多的参考资料，观察这些之间的差别、详细分类，可能会有不同的说法，只是有些略的讲义当中再没有分析下去。

由于所缘不同，因而要想了知类智等必须要修其他加行。然而，在此期间十五刹那已过去，无法再缘过去之心。昨天讲到越时的时候也说了，他心智跟其他智有点不相同，它只能缘现在的心。所以，十五刹那最初的二刹那可以缘，但后面的刹那需要重新修加行才能缘。如果你再去修加行，然后去缘的时候，十五刹那早已经过去了，就好像火车已经开过去了，没办法赶上了，再去缘也已经没办法了。

以上是从声闻角度来讲，只能缘两个刹那。

麟角喻独觉的他心智，了知前二刹那与第八刹那此三心，原因是利根者在此期间——第三至第七刹那

之间成就神通。独觉相比声闻来说更利根，他首先缘前两个刹那，但他的修行力特别快，第三到第七刹那之间修加行而成就神通，从而了知第八个刹那，这样他就能了知三个刹那。从第九刹那以后，由于劳累而不能成就神通。

五刹那有什么劳累的……这也是他们的说法。有些人修加行也是修不动，磕头磕了一两万就磕不动了，一直喘气：算了，算了，再过一段时间……我昨天前天跟有些修加行的道友讲了：现在修加行是最好的，不冷不热，尤其适合磕大头。以前没有完成的人，尤其今年修加行的这些人，你们背诵应该也是可以的——原来我们修加行的时候，一般一大早和中午各磕一千个头，中间的时候背诵。人比较精进的话，几件事情一起应该也是可以的，不要像缘觉一样，磕几个头就劳累了：现在不行了、再没有动力了、再没有毅力了。然后就倒下去了。作为修密宗的人，为什么对加行如是重视呢？因为你真正对密法生起信心，

一定会在行为当中做这样的事情，高僧大德们和传承上师们都是按照这样做的。所以，真正想修密宗成就，没有完成五十万加行是根本不可能的。其他的有些闻思的人，现在闻思特别紧张，暂时稍微拖一下时间也是可以的，但如果闻思也不究竟，每天都是浑浑噩噩当中度日，这样不好。自己待在这里的时候，机会应该是非常难得的，还是应该好好地修加行或者闻思。

由于劳累而不能成就神通，这是针对缘觉来讲的。这也是他们的说法，可能对利根者而言，以劳累作为原因，可能我们心里觉得有点奇怪，但也应该只有这样，因为很多注释和论典当中都是这样安立理由的。

出有坏佛陀则任运自成一切事业，无有加行勤作而圆满遍知十五刹那。佛陀的他心智，在一刹那当中，对十五刹那完全通达无余。

这里的加行，一般指通过炼根和禅定再继续修炼。佛陀根本不需要这种勤作，无勤当中圆满了知十五刹那。佛陀的智慧无与伦比，因为佛在多生累劫当中积累资粮，按照小乘的观点，最后在一座上圆满成佛时，所有的智慧全部已经开启。

这以上讲了他心智在了知见道方面的分析。下面讲尽智和无生智之间的差别，前面稍微讲了一下，但真正讲到差别的颂词在这里。

**尽智则于一切谛，谓已遍知等决定，
谓我更无所知等，承许彼为无生智。**

什么叫做尽智、无生智呢？所谓的尽智，对于一切谛——四谛已经通达：苦谛已经了知，苦谛的根源——集谛已经断除，灭谛已经现前，道谛已经修持。有这样一种决定智，不是口头上，这叫做尽智。尽智的意思就是说，对四谛的本体完全能了知，不是

口头上，就像大乘的愿、行菩提心中的行菩提心一样，不仅是发一个愿，而是实际行动中真正去付诸实践。在这里，不但真正去行持，而且已经圆满了知的智慧，叫做尽智。佛陀已经圆满四谛，也就是说，四谛相当于一个工作，这个工作已经圆满完成，这种智慧具足。

什么叫无生智呢？对于所谓的苦谛、集谛、灭谛……通过无我空性来印持，也就是说，“谓我更无所知等”，讲尽智的时候，苦谛是已经了知的，集谛是已经断除的、灭谛是已经现前的；现在，苦谛没什么可了知的、集谛没什么可断的、灭谛没什么可现前的……从这个角度来安立，“承许彼为无生智”。

“承许彼为无生智”，一般从入定智慧抉择也可以。或者，克什米尔班智达论师认为：入定当中有这样的智慧，但最主要是安立为后得的一种智慧。

那么，尽智与无生智究竟有什么差别呢？

灭尽智是指所谓对一切谛，我已遍知苦，“等”字所包括的我已断除集、我已现前灭、我已修持道的此等入定证悟，依靠后得来确定。

本来入定时实际是无有执著的，但入定的智慧中有没有这种特点和功德呢？应该是具足的。意思就是说，我已经了知苦谛，而且，了知苦谛以后，已经断除集谛，已经现前灭谛……很明显，像我们这种凡夫人的分别执著，在入定智慧面前是不会有。但是，按照小乘的观点，在入定的智慧当中，实际也具足决定的智慧，入定和出定相同的缘故，出定时也应该存在这种决定性。所以，克什米尔班智达认为：无生智和尽智应该从出定来决定。《自释》当中也讲到：按照克什米尔班智达的观点，尽智和无生智主要从出定来抉择。

这里讲到，所谓的“遍知苦谛亦无所知……”省略号当中还包括集谛无有所断、灭谛无有可现前、修

道无有可修。依靠后得来决定，即是克什米尔论师所承认的无生智。

克什米尔论师和西方论师，在入定和出定上面稍微有点不同，详细看《自释》的话，其中对此有一点点不同的观点。按照克什米尔班智达的观点，无生智和尽智，主要是出定的一种决定性。所以，麦彭仁波切和格鲁巴的像绕萨格西、札嘎活佛辩论的时候，佛陀到底在入定当中有没有无我的执著？对于这方面的问题，麦彭仁波切经常说：按照中观应成派的观点，并不是按小乘所承认的那样。这样说的原因，主要是小乘的观点有一点不同。而且，《入中论》当中，最后讲无学地的时候，有关佛陀的功德讲到，入定和出定无二无别，也就是说，到八地以上，出定和入定的境界无二无别。现在这里面，有些小乘的境界，尽智和无生智相比较起来，也有一些不同，但相信你们学习《入中论》的时候应该知道……

我们没有讲《四百论》之前打了广告，首先给大家讲一讲《四百论》里面的有些教义，现在马上要学习《入中论》，也应该打下广告……《入中论》如果没有通达，对于五道十地的概念也是没办法通达，尤其世俗当中的见解和胜义的见解要融合在一起，确实有非常大的困难。我想：如果你们把《入中论》和《四百论》学得好一点，我讲《中论》可能有一点希望。为什么这么讲呢？通达中观的基本道理以后，讲《中论》还是可以的；如果对中观的基本道理没有通达，可能讲《中论》会有很多人产生邪见，反而堕落，很有这种可能。因为《中论》特别深，这里面已经把什么都破完了，像因果、佛陀、智慧、涅槃、四谛等等，万事万物全部已经破完了。这样的话，刚开始没有学习《入中论》《四百论》，就直接学习《中论》可能有点……有时候，我传大圆满不太害怕，因为大圆满当中以理抉择空性不是特别多，而世俗名言显现、光明方面讲得比较多一点。但是《中论》里面，

不管怎么样，全部破掉。你们以前没有学过中观的，无始以来或者生生世世当中，有些学过外道，有些是小乘的根基，会不会听到《中论》以后马上生邪见？以前龙猛菩萨转法轮的时候，很多人认为：龙猛菩萨是魔鬼的化身，是魔所加持的光头比丘……很多人去毁谤。这样有时候比较担心，我们这里有些人的根基，真的完全是不相同的，自己一点智慧都是没有，但是毁谤的话还是会说得出来，也有这种情况。

《中观四百论》《入中论》如果你们学得很不错，了知地道的安立、世俗的修法，比如《中观四百论》前八品，对世俗法讲得比较清楚，这样的话，法在哪些情况下存在，哪些情况下不存在，可能会懂一点。否则，有时候有点担心……

乙三、定数及对治之差别：

前面讲了十种智。为什么不多不少安立为十种智，原因是什么呢？通过七种理由来安立十智，不能

少于十智，也不需要多于十智。另外，法智和类智在对治烦恼方面也有差别。

由依自性与对治，行相行境及加行，
所作因圆立十智。修道灭或道法智，
乃为三界之对治，欲界对治非类智。

颂词中说，自性、对治、行相、行境、加行、所作、因圆，总共有七个理由，安立十种智慧。修道当中，灭法智和道法智乃为三界之对治。本来灭法智和道法智是欲界的对治法，在见道的时候，它们只是欲界的对治，但是特殊情况下，在修道的过程当中，灭法智和道法智不仅是欲界的对治，而且是整个三界烦恼的对治法。既然灭法智和道法智都可以作为三界的对治，那上界的对治——灭类智与道类智，可不可以直接下来，到欲界“工作”呢？不行的。有些人应该住在北京，不能到学院来工作，但是有些修行人、活佛，他们到北京去是可以的，这相当于灭法智和道法

智可以对治上二界的烦恼，上界当中的灭类智与道类智到欲界来对治是不行的。

若问：为什么分为十智呢？十智多也不行，少也不行，为什么是这样呢？这是以七种理由而安立的。

一、从了知对境之自性的角度安立了世俗智。

世俗智主要是了知世俗的法，在胜义谛和世俗谛当中，相当于是世俗谛的有境，除胜义谛的了知对境以外，其他世俗法都可以包括。

前面第六品里面讲胜义谛和世俗谛的时候，按照小乘的观点，凡是可以剖析、可以摧毁的法属于世俗谛当中。对于这些法，需要通过一种智慧来抉择、了知。如果没有安立世俗智，现在世间当中各种各样的万事万物，没有一种智慧能了知。所以，从了知对境方面安立了世俗智。

二、从上下界的对治方面安立了法智与类智。

上两界有四个类智，欲界中有四个法智，这是怎么安立的呢？对治欲界烦恼而安立了法智，对治上两界烦恼安立为类智。所以，主要从对治烦恼角度安立了法智和类智。

三、从无常等行相的角度安立了苦智与集智。

前面的法智和类智是总的宣说，下面有苦智、集智、灭智和道智，其中苦智、集智如何安立呢？苦智主要有无常等四行相，集智有因等四行相，所以是从行相方面安立的。

为什么这二者合在一起讲呢？苦智和集智都是有漏法的。

四、从行相与所缘两个方面安立了灭智与道智，其中行相各有四种。讲十六行相的时候，此二智与苦智、集智没什么差别，也是各有四种行相。但它们不像苦智和集智的所缘唯一是有漏法，道智和灭智的所

缘分别是无漏的有为法与无漏的无为法。

五、从加行的角度安立他心智。

《俱舍论》当中经常讲“加行”，这里的加行，与大圆满讲的五加行，意义上有些差别。有些人认为：你们密宗的四种加行没什么根据，哪里都没提过加行两个字……这是不对的，不要说显宗大乘和密宗，你看《俱舍论》当中也讲了“加行”。但这个加行，并不是指四加行、五加行。

有些人说：格鲁派是四加行、宁玛派是五加行，格鲁派念“嗡 阿 Ra 巴扎纳谛谛谛谛”，你们宁玛巴是“嗡 阿 Ra 巴匝那德”，是不是？他们认为，格鲁派和宁玛巴只用“嗡 阿 Ra 巴匝那德”来分析。在汉传佛教，离开的时候可以顶礼；在藏传佛教，离开的时候不能顶礼，这是汉传佛教和藏传佛教的主要差别，是不是？藏传佛教站着顶礼，汉传佛教坐着顶礼……现在很多人把这么简单的问题，作为见修行果

的差别。

在这里，从加行上安立了他心智，因为发心要了知他心而修行。

六、从所作的侧面安立了尽智，因为相续中首先生起之故，首先是苦谛了知等生起之故。

七、以同类因圆满安立为无生智，因为它是以前所生一切无漏智的果。

尽智后面到底生不生起无生智呢？前面已经说了，如果是利根者，尽智后面继续生起无生智。无生智在前面、尽智在后面，这种说法好像是没有的。所以讲尽智和无生智的时候，一定要先讲尽智，然后讲无生智，不然，先了知苦谛无所了知，最后再了知苦谛……这种次第是没有的。应该先了知苦谛，最后真正证悟空性的时候，再了知苦谛也无所了知。所以，尽智在前面，无生智在后面。

鉴于上述七种原因而安立了十智。

下面讲第二个问题。类智和法智到底是不是三界的对治？或者说，法智必定是欲界的对治、类智必定是上界的对治吗？也不一定。见道中是一定的，前面再三提过，上界的对治是类忍、类智，欲界的对治是法忍、法智，这是决定的。修道中却不一定，原因是，欲界的圣者生起灭法智或道法智，断除欲界的九品修断后，可能会通过熟练修道而断除上界的修断。意思是，以前是欲界的圣者，通过修行以后，以灭法智和道法智断除了上界所断，而不依靠灭类智和道类智。所以，灭法智和道法智是欲界的对治，但也有断除上界烦恼的情况。并非所有修道都是如此，但有个别圣者先依靠此二对治，将欲界九品修断全部断除，之后又断除了上界烦恼，不再需要类智来断除上界的烦恼。

由此可知，从修道的过程来讲，灭法智与道法智

可以是三界的对治，当然从见道来讲肯定不合理。也就是说，由于灭谛与道谛二者是无漏法，不属于界，因此，下地欲界的灭法智与道法智，并不逊色于上地的灭类智与道类智，依靠此二者可以对治三界的烦恼。

但这种情况，颂词和《自释》里面都讲了，在修道的过程中，这是一种特殊情况。但是说色界和无色界完全是以类智、类忍来对治……永远抓住不放，这也不合理，在见道的时候是可以的，但讲修道的时候，也有特殊的补特伽罗，在他们面前所谓的对治则不一定。

为此，灭法智与道法智可以作为上界的对治，而苦法智与集法智不是上界的对治，因为它们是缘低于上界的欲界苦集谛的修道，其本身是有漏法，而灭法智和道法智从无漏法的角度来讲，具备这种能力，但苦法智和集法智则不具备这个能力，低劣不能灭除殊

胜。

如果有人说：这样一来，灭类智与道类智也应该作为欲界的对治。因为欲界的灭法智和道法智到上界“工作”——已经可以断色界和无色界的烦恼了，那上界的灭类智和道类智为什么不能下来“工作”呢？这是不行的。类智并不能作为欲界所断的对治，原因是在未生起类智之前，以法智已经断除了欲界的所断，再没什么所断了。

乙四、相之差别：

法智类智十六相，俗智知此及余法，
各谛行相各为四，心智无漏亦道智，
有漏缘所知自相，乃各实体之行境。

前面是安立的理由，中间顺便宣说了类智和法智对治的差别。下面讲十种智在行相上有什么差别，比如世俗智，它有自己的执著外境的一种不同行相，法

智也有自己执著外境的一种不同行相。当然，《中观庄严论释》当中，世俗中的行相分很多，这里面不作阐述，主要讲法智、类智，它们是由十六行相来安立的。

世俗智知道此等法还有其他的法。意思就是说，世俗智的行相是什么样呢？它只了知加行道的十六行相，和除此以外其他万事万物等清净不清净法。

现在你们一定要把十种智了如指掌，不然到底在分析什么，可能真的要上“飞机”了，不用检查，直接上“飞机”……上飞机原来安检很麻烦的，现在稍微好一点，但是不检查可能不行，否则会遇到空难。去年五月七号的时候，发生什么样的空难，大家都是知道的。

四谛智各有各的行相，比如缘苦谛的四个行相，集、灭、道每一个都分四个行相。心智是他心智，分无漏和有漏两种，无漏他心智与道智无有差别，有漏

他心智的所缘是自己的所知自相法，还有各自法的实体行境。

若问：那么，十智是何对境的有境呢？

法智与类智是无常等十六行相的有境，世俗智缘加行道中的十六行相。世俗智与法智、类智，相同的是什么呢？都是缘十六行相。不同点是，法智和类智是缘见道以上的十六行相，世俗智还没有入见道。

世俗智除加行道以外，也缘其他时的其他行相，比如资粮道时相似的十六行相。苦集灭道四谛当中的苦谛里面，也有无常、无我等，在资粮道当中也是相似地在修，所以此时的世俗智就是缘资粮道的行相；或者，有些人已经入加行道，就是缘加行道的行相；到见道时，才现见真正的无常、无我等本体。

小乘和因明的说法都是一样的，以总相的方式来缘。我们说“无我”，是一种概念显现在脑海当中，

认为“这是无我的”。但是到见道的时候，真正无我的本性才会见到。空性也是，现在我们是通过中观或者因明的道理来推知，一切万法空性也是一种总相、概念，真正到见道才能现见空性等十六行相。所以说，世俗智缘的“此”，指的是加行道，还有除此以外其他时的行相，因为它既有不净观、慈心等自相与共相，也缘除此之外的行相。世俗智的范围相当广，没有一个不包括，甚至他心智的很多清净、不清净的法，世俗智也可以缘。所以，世俗智在所有智当中，范围是最广的。

四谛的苦集灭道四智各缘自谛的无常等四行相。比如苦智缘自己的无常等四种行相，集智也有自己的四种行相……各自都有自己的所缘行相。

无漏他心智也就是道智，道智也同样缘道谛的四行相。有漏他心智则缘所知心与心所自相的行相，而且也是分开缘心与心所每一实体的行境，并不能同时

缘二者。

有部宗这样认为，比如别人的相续中生起信心所的时候，缘信心所则不缘心王，缘心王则不缘心所，这在《自释》当中也是有。这是为什么呢？《自释》里面提出这个问题的时候，有部宗认为：具有贪心者的心要缘的话，贪心所就不会缘……这方面好像有一些辩论。意思是说，有部宗认为：缘心所的时候不缘心，缘心的时候不缘心所，因此有漏他心智只缘一个本体，不能缘很多本体。麦彭仁波切在这方面有过分析，心识本来是缘外境角度来讲的，比如我看花色的东西来分析，但是他心智缘取的角度来讲也应该可以，这个理论比较广，我这里不说吧。

《中观庄严论释》里面，麦彭仁波切说印度和藏地出现了无数的高僧大德，但是在他们的论典当中，像我这种特点的有没有？你们自己看看。有时候麦彭仁波切还是说：看看我的论典就已经知道了。法称论

师的密意也是如此，但是真正能通达这一点的有没有呢？你们自己看看高僧大德留下的作品就清楚了。这个问题，将因明的名言和有部宗的观点相结合来分析，应该是可以的，但是我们不用纠缠在这里，以后讲《中观庄严论释》的时候再说吧。

也就是说，缘心王时不能缘心所，缘心所时不能缘心王，譬如：执著污垢时不能执著衣服，执著衣服时不能执著污垢。

有部宗是这样讲的。但实际上，你去执著具有垢染的衣服——很脏的衣服，你一看：这个衣服可脏了。这样缘应该是可以的。缘具有心王的心所时，与心王也相应，同时可以缘。但按照有部宗的观点是分开的。有时候把垢染和衣服分开也可以——你看这上面很脏，这个是衣服，这个是垢染；从自己心的角度，也可以是具有垢染的衣服——这个衣服很脏的——你的心一下子就知道。同样的道理，用他心通

缘具有贪心者的相续，一下子可以缘的。所以，有部宗的观察方法稍微有点不同。《自释》当中，专门引用佛经的道理，根据具贪心和不具足贪心者的相续作了辩论。希望你们方便的时候翻阅一下。

第 141 课

余智唯具十四相，不摄空性与无我，
无垢十六无余相，谓有余相论中说。

这里说“余智”，前面已经分析了十智当中的八个智，现在讲最后的尽智和无生智，它们所缘的对境是多少呢？这里讲到，所缘对境有十四种。十六行相当中，哪两个不包括呢？不摄空性与无我。尽智和无生智，是已经获得了究竟的智慧，在这种智慧面前，无有空性和无我。

无漏的行相，除获得四谛十六行相以外，还有没有其他行相呢？这里有两种说法：一般有部宗克什米尔班智达认为：无垢道中，除十六行相以外无有其

他。还有些西方论师认为：除十六行相以外，还有体相与因等其他行相，因此，十七行相、十八行相等也是有可能的。所以，在这个问题上，两派论师有一些辩论。

除了以上这些智之外，剩余的尽智与无生智只缘十四行相，空性与无我不包括在内，因为在后得时出现所谓的“了知苦谛”“断除集谛”……以及“了知苦谛亦无所知……”，这些我的名言与空性不存在，显然是相违的。因此，在尽智与无生智面前，无我和空性的行相是没有的，而与其他行相不相违。而且，入定与后得成立因果关系。后得时无我和空性都不存在，而由此推知，以相应尽智和无生智的方式入定时，实际上无我和空性不应该有，否则后得时也应该存在，因此此二者是因果关系。

这主要是有部宗的一种宗派说法。实际上，其他行相都可以有，按理来讲，无我、空性也应该可以

有，但他们宗派有这种说法，所以，《自释》和其他论师也按照有部自宗所说的观点去解释。

下面是第二个问题。若问：无垢道十六行相中，有其他自相的行相吗？

如果有其他行相，当然已经不是十六行相了，已经是十七行相、十八行相等。但是，《自释》里面讲到，有部宗的克什米尔班智达认为：无有其余行相，只有十六行相，原因是除十六无垢以外，再无其他。所有圣者智慧的行相，都可以包括在十六行相当中。印度西方论师并不这样认为，他们说：除十六行相以外，还有其他行相。他们有什么样的依据呢？小乘阿毗达磨中的《识聚论》云：“无常乃至缘间此乃处、此乃基，处即体相，基乃因也。”这里的“缘”，是指集谛四种行相当中的最后有一个。这里从苦谛到集谛之间已经宣讲了，这之间称为处，也叫做基，“处”指体相，“基”指因。由此可知，还有体相与因之行

相。这是西方论师的观点。

关于十六行相的实体问题，一般来说，经部宗只是在名称上分了十六行相，实际上在七个实体当中可以包括。但颂词当中按照有部宗的观点，十六行相的实体有十六种。

大家不管学中观还是因明，或者学习《经庄严论》的时候，经常会遇到十六行相，要知道大乘和小乘，只是说法方面稍有不同，实际名称上都是一样的。前面也讲了，十六刹那主要从法智、类智、法忍、类忍来分，十六行相则是从所证苦集灭道的角度来分。所以有时候说十六行相，有时候说十六刹那，后者主要从三界中断除所断的角度来分；十六行相依靠四谛来分，每一谛又分四个行相，也就是从现见四谛方面来分。经部宗只不过从名称上分为十六个，实际可以包括在七个实体当中。但有部宗认为：实体也是十六种。

行相实体为十六，彼之本体乃是慧，
及诸具缘均能取，一切有法即所取。

他们认为：行相的实体可以分为十六种。了知任何一法，需要认识它的本体，那十六行相的本体是什么呢？有部宗认为，其本体为慧心所，此妙慧既是行相，也是能取，又是所取。

颂词中说“一切有法”，也就是所有一切法，翻译上稍微与唐玄奘有点差别，唐玄奘说的是“诸有法”。实际是指一切存在的法都是所取，因为“有”和“存在”，意思基本一样。

十六行相从实体上分的话，是十六个，而它的本体是妙慧。妙慧既是行相，也是能取，又是所取；除此之外的一切有所缘境的心与心所既是能取也是所取。所有存在的法，就是所谓的所取。

实际上，麦彭仁波切也说：能取和所取是从反体

方面来分的，从外境角度来讲，称为所取；从执著外境的有境心识来讲，称为能取。千万不能将能取和所取分开，这是不合理的。

但有时候，比如眼睛看柱子，从所执著的对境角度，柱子叫所取，执著柱子的眼识叫能取。在一种范围当中可以这样说，但仅仅从外境来讲，柱子不一定是所取。所以，在因明和中观当中，能取、所取是比较复杂的一种概念，这个到时候可能要单独分析。不然，有时候外境叫所取，但与能取无有关联时，也不一定叫所取，能取、所取是观待而安立的。在观待安立的情况下，眼识没有执著柱子，柱子就不叫所取；有眼识执著，柱子才称为所取。在这个问题上，还是需要分析的，讲《中观庄严论释》或者《中论》的时候可以继续分析……

若问：那么，十六行相有多少实体呢？

十六行相，大乘、小乘都经常提，希望你们还

是能背诵，什么叫十六行相，都有哪十六个行相——苦谛的四个行相是什么、集谛的四个行相是什么，灭谛和道谛的四个行相分别是什么……这些一定要记住！《智者入门》中有一个口诀，讲到每一谛的行相，七个字七个字，比较工整好记。但是汉文上，我想了想，一个偈颂里面好像也不太好归纳，无常痛苦空无我——第一句可以七个字，后面就全部是四个字了……不是特别好归纳。

小乘经常讲十六行相，到底是哪些呢？

十六行相有十六种实体，因为十六行相需要各自分开而现见的缘故。那么十六行相到底是指什么呢？

一、依赖于缘，故为无常相，这是苦谛的第一个行相；二、是有害的本性，故为苦相，对众生相续是有害的；三、是我所见的违品，故为空相；四、是我见的违品，故为无我相。这是苦谛的四个行相。

经部以上，名称上分十六个，但实体只有七个，怎么分呢？苦谛的无常、无我、痛苦和空性四者有单独的实体，应该分开；集谛、灭谛、道谛各自所属的四相，只不过是名称而已，实体不用分开，因为集谛讲痛苦之因，灭谛讲灭除烦恼的抉择灭，道谛讲的是方便法。所以，只有苦谛的无常等四个，再加上集、灭、道三个，共有七个实体。这是经部以上的观点。

在这里，前面讲了苦谛的四行相，下面是集谛的四个行相：五、是痛苦的种子，故为因相；六、由彼无间产生，故为集相。依靠这种业和烦恼，自然而然、很快时间中会产生痛苦；七、以连续不断的方式而产生，故为生相；八、由许多因明显成立，故为缘相。这四个，称为集谛的四种行相。

表面上看来确实是这样的，但实际上，因和缘都是因或种子，实体应该一样，不应该分开单独的实体。而有部宗认为：每一个都有不同的实体、不同的

能力，所以，缘每一个的时候有不同的所缘相。

下面是灭谛的四行相和道谛的四行相：九、毁灭苦蕴，故为灭相；十、息灭贪等三火，故为寂相；十一、无有损害，故为妙相，解脱和抉择灭极其殊胜叫做妙；十二、远离一切过患，故为离相。这是灭谛四行相。十三、有趋向解脱之义，故为道相；十四、具有方便，故为如相；十五、修持解脱，故为修相；十六、能永远真实出离，故为出相，从三界轮回当中真实出离，到达涅槃境地。这是道谛的四行相。总共十六行相，各自有不同的本体。

为什么有十六行相呢？比如获得见道的圣者，完全证悟苦集灭道四谛的时候，每一个谛都有不同的四个特点。也就是有法和特法——四谛是有法，它们有什么特法呢？分别具有四种特点，比如苦谛具足无常、无我等，对于这些特点，圣者完全见到时，称之为获得十六行相。所以，十六行相是圣者在见到四谛

的过程当中，具有不同智慧的相，或者说智慧的一种执著——当时的现量智慧中，真正的执著不一定有，但按照有部宗的观点，这叫做一种相。因此，有部宗认为十六行相都是实体存在的。而经部以上认为：只有七种实体，只是从名称上可以分成十六种。

下面有一个问题：行相的本体，是智之执相还是智慧呢？行相的本体是什么呢？

经部认为行相的本体是智之执相。经部和《大乘阿毗达磨》中，有明显的说法，他们认为：十六行相实际并不是真正的智慧，因为与外境有关系，比如集谛的四行相，与外境有关系，所以是一种执著的相。

也就是说，行相本身并不是智慧，但智慧取外境的过程中有一种相，比如《现观庄严论》把相和缘分开来讲，“缘”指所缘的对境——柱子、瓶子等等叫做所缘；眼睛看柱子、瓶子的时候出现眼识，这时出现了它的相。比如镜子里显现影像，这个影像叫做

相，镜子相当于智慧，我照镜子时，我的面部叫做外境，镜子相当于智慧，镜子当中显现出来的面部叫做相。麦彭仁波切在有些论典当中，专门用非常贴切的比喻说明过。

所以，按照经部宗以上的观点，他们认为：十六行相只不过是智慧般的镜子里显现的一种影像而已，不是真正的智慧。《现观庄严论》还有像狮子贤论师的注释，都是把相、缘、智慧分开讲的，十六行相是智慧的相，它自己并不是真正的智慧。

虽然经部以上是这样认为的，但有部宗的观点是，十六行相的本身就是智慧，这两个之间的差别在这里。所以，如果按照大乘观点来分析，十六行相的本身就是智慧，以镜子的比喻来说，就像影像的本身就是镜子一样，有点不合理的。但这是有部宗对名言分析的一种弊端吧——也是他们还未真正通达名言的一种标志。

此处按照有部宗的观点而言，行相以慧为体，也就是说，从取对境的角度来讲，并非唯有妙慧才能取，而是慧及具有所缘境的心与心所均可以取。所有存在的色等一切万法是所取境。

由此可知：妙慧既是行相，也是能取，又是所取。按照有部宗观点，十六行相的本身就是智慧，这个智慧，从能了知外境瓶子、柱子是无常等的角度来讲，是能取；又是所取，为什么呢？因为我产生了瓶子、柱子是无常等的概念。因此具足既是所取又是能取也是行相三个条件的，即十六行相。除此之外的一切有所缘境的心与心所，既是能取也是所取。其他的心和心所，在缘外境时成为能取，外境反映到心识上的影像成为所取，但不能成为行相。既不是行相也不是能取，而无有所缘境的万法唯一是所取，如瓶子、柱子等色法。这里分为三种类别。

乙五、法之差别：

俗智三种余皆善；世俗智于一切地，
 静虑六地有法智，无漏九地具类智，
 如是六智亦复然，四静虑有他心智；
 彼所依身欲色界，法智唯欲余三界。

十种智，分别属于善、不善、无记中的哪一种？
 它们的心依是什么？身依又是什么？这个颂词主要分
 析这三个问题。

世俗智，可以是善业也可以是不善业，也有无记
 法，三种情况都可以；除世俗智以外，其他九智全部
 是善业。

那么，十种智依靠什么样的心现前呢？世俗智在
 三界九地存在，它的范围非常广，所以在一切地中都
 可以有；无色界没有法智，因为它是缘欲界的对治智
 慧，欲界和无色界之间的“路途”比较遥远——“中
 间还没有火车”——所以无色界不存在法智的心依，
 而静虑六地是有法智的；类智在无漏九地都有，当然

无色界的有顶是最高的，这上面没有，除此以外都是存在的。

无漏九地、静虑六地，大家应该清楚吧。刚开始的时候已经学习过，学了这么长时间的《俱舍论》，如果还不懂静虑六地、无漏九地，那是不行的……

除世俗智、法智、类智以外，其他六智——苦集灭道四智以及尽智、无生智，也和类智一样，在无漏九地都有。

“四静虑有他心智”，四静虑指一禅到四禅的正禅，这四地有他心智。

身体的所依是什么样的呢？“彼所依身欲色界”，“彼”是指他心智，它的所依身在欲界和色界。

“法智唯欲余三界”，法智只有以欲界身份作为所依。“余三界”，除“他心智”和“法智”以外的其他八智——类智、尽智和无生智、苦集灭道四智、世

俗智，在三界当中都存在。

若问：十智是善、不善、无记法哪一种呢？

第一世俗智的范围很广，可以有各种各样的，既有善法也有不善法，又有无记法，因为三界的一切有漏智即为世俗智。其余的所有智均是善法。

那他心智也全部是善法吗？比如饿鬼以业力现前的他心智，这难道也是善法吗？这里提出一个问题，对此要作鉴别：此处所说的是修所成的他心智，并不是业力所得的他心智。他心智有两种情况：一种是依靠外道或者修不善业，或者依靠某种圣物所获得的他心智。此处颂词所讲的并非这种情况，而是指依靠修行力——修持禅定以后所获得的他心智，属于善法。其他的苦集灭道四智、法智、类智，以及尽智、无生智，全部是无漏道，属于善法。

那么，十智在何地具有呢？

第一世俗智在三界九地都有，因为三界的一切有漏智是世俗智之故。

静虑六地具有所谓的法智，因为它是缘欲界苦谛等的无漏道。见道所摄的法智和修道所摄的法智，在静虑六地都可以存在。

无漏九地具有所谓的类智，原因是静虑六地具有见道所摄的智，前三无色界具有修道所摄的智。为什么类智在无色界也有呢？从见道来讲只有静虑六地，因为见道时上二界的见断合在一起断除，但修道也有断除所断的角度，上二界的修断是分开断除的，所以无色界也包括其中。与类智相同，四谛智、尽智与无生智此六智，也于无漏九地中存在。

四禅正行中具有他心智，这是由于它需要依赖易道——一禅、二禅、三禅、四禅的正行，而依靠正行容易成就他心智的缘故。

那么，何界的所依身份才具有这些智呢？

他心智依赖欲界与色界的身份，为什么呢？因为他心智要修持静虑正行才能获得，而修持静虑正行需要身体。在欲界与色界中可以具有身体，而无色界无有身体，要么在识无边处观想意识，要么在空无边处观一切变成虚空，可能只是这样想……除心识以外无有身体等色法。所以不依赖无色界的身份，依于静虑正行的缘故。

所谓的法智依于欲界的身份，不依于上界，因为它是欲界对治的无漏道。

依于三界身份的，是除他心智与法智以外的八智，这是由于三界的有漏智为世俗智、三界的所依身份均可以生起类智的缘故。类智如果可以生起，其他的四谛智，还有尽智、无生智更不用说了……有时候蒋扬洛德旺波尊者会把一些词句省略，中间只提一个。

灭智唯是法念住，他心智三余为四。

那么，此等智分别属于何念住呢？

苦集灭道四智中的灭智，只是缘无为法，其他的不缘，因而唯一是法念住。他心智不缘身体并且只是缘相应法，所以属于后三念住。剩余的八智，直接或间接身体等色法具有四种念住，原因是苦等八智轮番缘身至法之间，比如身体是痛苦的，它是因缘所生等等，身体到法之间的念住都可以缘；道智如果缘无漏戒，也就成了身念住，因而是四种。

第 142 课

下面我所宣讲的是《俱舍论》第七品当中的十智。可能再讲三天就是功德的部分，之后的内容比较简单。我之前觉得十种智非常难，但现在看来，好像也不是特别难……你们应该也有同感。不过首先吓唬吓唬你们可能好一点，大家会特别关注——可能这个内容会听不懂，一定要注意。现在讲了那么多天，基本上可以接受吧，看起来还是随眠品真的有点难……

法道类智各缘九，苦集智境各为二，
四智对境乃十智，灭智所缘非为智。

这里讲每一个智有多少智作为对境。《俱舍论》的有些分析方法很有意思……从对境来讲，每一个智

有多少智作为对境？

法智、道智、类智这三个，所缘对境的数量相同，各缘九个智；苦智和集智的对境分别是两个；世俗智、他心智、尽智、无生智的对境是十智；灭智的所缘非为智，它的对境是抉择灭。

既然说智可以是能取，作为其他智的对境时又叫做所取，那么，多少智成为十智何者的对境呢？

法智的所缘是九智——法智和类智互相不能了知，除类智之外的九种智都可以作为对境，原因是道法智缘不包括类智的无漏他心智和其余无漏七智，苦法智与集法智缘世俗智与有漏他心智。

道智的对境是一切无漏智，因此缘世俗智以外的九智。前面分析的时候，十智当中，只有世俗智是有漏的，其他智全部是无漏的——法智、类智可以在无漏道里包括，四谛智以及尽智、无生智也可以，他心

智当中的无漏部分可以作为道智的对境。世俗智完全是有漏法，不能作为道智的对境。因此道智可以缘九智。

类智的对境唯一是上界的谛，因而是除法智外的其余九智。类智和法智互相不能成为所缘，因此类智缘上界的谛时，除法智以外其他九智都可以缘。

法智、道智、类智尽管所缘对境有点差别，比如法智不缘类智，道智不缘世俗智，类智不缘法智，但从数量来讲，都是缘九种智。

“苦集智境各为二”，苦智与集智的对境是有漏法，它的对治完全是缘世俗蕴来观，因而缘世俗智与有漏他心智两种。无漏的他心智不是苦智、集智的对境，其他灭智、道智、类智、法智、无生智和尽智，全部作为苦智和集智的对境是不现实的。所以说，其他智不是它们的对境，只有世俗智和有漏他心智作为苦智和集智的对境。

世俗智、他心智、尽智与无生智此四智的对境，可以是十智，其原因：

世俗智的对境是一切法。比如在闻思过程中，把十种智全部作为对境——掇来掇去，有些人这样说的：你实在不懂，就掇来掇去……所以我们一直分析、研究、剖析这十种智。不管你得没得到什么境界，实际上，十种智作为世俗智的对境都是可以的。

无漏他心智的对境也是九智，有漏他心智也可以了知世俗智与其余有漏他心智，所以，十种智都可以成为他心智的对境。当然境界可能高一点的，比如阿罗汉相续中的尽智和无生智，一般的他心智要了知有点困难；有漏智可以通过有漏他心智了知，有漏他心智知道无漏智是不可能的事情……

看起来无漏智应该缘有漏智——缘下面应该可以吧？可不可以？无漏他心智缘有漏他心智，可以吗？无漏他心智缘有漏他心智——不可以！对！应该这样

分析！讲《俱舍论》的时候，心要专注！心专注的时候，耳朵也会竖起来了。心不专注的时候，耳朵就像“猪耳朵”一样，慢慢慢慢就不行了。如果耳朵比较软，说明在打瞌睡——看看自己的耳朵，一个人开始在摸自己的耳朵……

尽智与无生智是四谛智的本性，因此，十种智都可以包括。比如，道智里面，所谓的无漏智是包括的；其他集智和苦智里面，世俗智可以包括。尽智和无生智如果通达，四谛就可以通达，十智也已经通达了。

只有灭智的对境不是任何智，这是由于它唯一缘解脱的抉择灭，而抉择灭不属于智的范畴。

下面是另一种分析方法，整个万法可以包括在十法中，用十智缘十法时，有多少法可以作为十智的所缘呢？

十法对应三界法，无漏无为各有二。

佛经当中讲到十种法，是指哪些呢？这十种法，可以对应三界，即欲界、色界、无色界的法以及无漏法，再加上无为法，共有五种法；每一法又分二，比如欲界、色界、无色界的法、无漏法，每一个又分为相应和不相应两种；最后的无为法，分善和无记两种。

一切所知法分为十种。“万法”和“所知”，讲障碍的时候，所知障不是万法障的意思，但一般讲到对境的时候，“一切所知”和“一切万法”是一个意思。

接下来对应一下，这十种法到底成为几智的对境。那么，十种法到底是指哪些呢？总的来讲，所有法可以包括在有为法和无为法里面，其中有为法分三界法与无漏法，此四者每一法都有相应与非相应两种；无为法也各分善法与无记法两种。

欲界的相应法——心和心所，不相应法——除心和心所以外的其他法；色界的相应法和不相应法，与欲界没有差别；无色界的相应法——心和心所，不相应法——命根等。无漏法也可以分相应和不相应，相应法指无漏的心心所；不相应法，如无漏戒律。

因此，有漏法分三界的相应法和不相应法，再加上无漏的相应法和不相应法，共有八个。另外还有无为法，可以分为善法和无记法，其中善法是指抉择灭，小乘一直认为抉择灭属于善法；无为无记法，如前面所讲的虚空，既是无为法也是无记法。所以，所知万法共有十种法。

下面的颂词在藏文中是没有的，可能是不是当时译师漏翻译了还是怎么的？但是《自释》和很多《俱舍论》的注释中都讲到了这部分内容，所以将唐玄奘的译文摘录在这里。

俗缘十法五，类七苦集六，

灭缘一道二，他心智缘三，
尽无生各九。

那么它们是如何对应呢？

世俗智的对境是所有的十法。

法智的对境，是欲界的心和心所等相应法，以及戒律等非相应法；色界和无色界的相应法与非相应法，不是法智的对境，因为法智不能缘上界；无漏有为法当中，相应与非相应二法，都可以成为法智的所缘，因为道法智的对境是无漏法，所以，缘无漏的相应法也可以，缘无漏戒等非相应法也可以；灭法智缘的是抉择灭，即无为善法，无为无记法是没有缘的。因此，法智的对境共五种。

类智的对境，是上两界的有为相应法、有为非相应法，以及无漏相应法、无漏非相应法，再加上无为善法，共七种。类智和法智的对境只是界不同而已，

实际没什么差别，上二界的数目多了一点，因为色界和无色界的数目是分开计算的。总共有七种所缘的法。

苦智与集智的对境是三界的六法。苦智、集智只能缘三界的有为有漏法，无为法和无漏法对苦智、集智来说，不能安立为所缘，因此只有三界的相应法和不相应法，总共有六法。

灭智的对境唯一是无为善法抉择灭，除此以外的其他九法都不缘。

道智的对境是两种无漏有为法，不缘无为法。

他心智的对境是欲界相应法、色界相应法与无漏相应法三种。由于他心智不能越界，故不能缘无色界的相应法。它不缘非相应法。

尽智与无生智二者的对境，则是不包括无为无记法在内的九法。对于虚空等无为无记法，尽智和无生

智不会缘，除此以外，其他法都可以。这是由于此等智的所缘境即是此等所知的缘故。

这个颂词在藏文中没有，所以把唐玄奘的译文放在这里，不然好像藏文的解释也连接不上。其他不同的地方也比较多，有时候两种译本有必要结合在一起……我这次翻译《中论释——善解龙树密意庄严论》的时候，该论所引用的《中论》颂词，基本上以鸠摩罗什的译文为主，有些不同的地方，会把原译文标出来。但是《俱舍论》不同的地方太多了，有时候全部标出来也有点困难。这里比较特殊，可能翻译成藏文的时候遗漏了，所以在这里加上。

世俗智除自群体，以外他法知无我。

那么，一个智能不能同时了知一切法呢？一个智慧不可以同时了知一切法，但一个智慧两个刹那了知一切法是可以的，就像世俗智，除了自己和自己群体

以外的其他法，第一刹那可以了知为无我；第二刹那了知自己及自之群体中存在的法为无我。

用中观理观察的时候，也知道一切万法是无我的。按照小乘观点，第一刹那当中，自相续的法，即自己与自之群体中存在的法不能了知以外，其他法是可以的。

那么，有一智同时了知一切法的吗？

同一个时间了知一切法的情况是没有的。因为了知最广大对境的是闻思所生的世俗智，它也是第一刹那了知自己及自之群体以外的其余一切法。也就是说，用自己的世俗智第一刹那知道外面的所有法，但自相续的心和心所以及自群体中的俱有法等是不知道的，因为观一切法无我时，了知其他一切法无我，但是对自己没办法观，因为有部宗不承认自证。

什么叫自证呢？自己明明清清地知道自己。我们

经常说：人有自知之明。这种自证他们是不承认的，因此，有部宗叫做无相派——没有行相的宗派。他们认为，在第一刹那了知外境的时候，不知道自己和自己群体中所存在的这些法，第二刹那将自己的心作为对境，通过回忆的方式才知道。宁玛巴或者承认自证的中观宗派认为，第一刹那的时候，包括自己在内的万法全部知道，对于外境了知为无我，自心也了知为无我。但是，有部宗不承认这一点。

因此，一般建立名言的时候，麦彭仁波切再三说过：不承认自证的有部宗等无相派不合理：如果要建立名言，经部宗的观点非常合理，经部宗也叫做有相派，承认自证，他们的观点极其合理。

观一切法无我时，第一刹那了知其他一切法无我，而不是了知与自己共存的一切法，原因是自己对自己起作用显然是矛盾的。本来佛经中说，灯火不能照亮自己，否则会有黑暗遮障自己的过失，宝剑不能

割自己……《澄清宝珠论》里面讲过轻健者，什么是轻健者呢？就是会轻功的人，身体练得特别好。但这种轻健者的身体再怎么灵巧，也不可能自己骑自己。所以佛经中说，轻健者自己骑在自己的肩膀是不可能的。根据佛经中所讲到的教证，有部宗认为：同样道理，自己的心不可能知道自己的心。他们自己是这样理解的，但这样直接理解不太合理，佛经是有密意的。麦彭仁波切在其他论典中说：佛经中的比喻是针对唯识宗承认实有自证而言的，如果承认一个实有的自证，自己知道自己会有诸如此类的过失，但在无实的名言中，自己的心知道自己的心根本不会有这些过失。下面讲《中论》的时候，也会讲到这方面的内容。

对有部宗来说，自己知道自己是矛盾的，并且因为自己与自之群体中存在的法过于接近，所以无法了知自之群体中存在的法，就像自己的眼根与自己特别接近，所以看不见眼根到底什么样。第二刹那以后，

才能衡量前者本身与自群体中存在的法。经中也说“无有一智知一切”。有部宗认为佛经的密意也是这样，因为没有一个智可以同时知道一切，所以第一刹那不可能知道，第二刹那才可以知道自己与自之群体中存在的法。

甲三、具智之理：

无漏第一刹那时，具贪者唯具一智，
第二刹那具三智，此后四刹那各增一。

住于十六刹那中的不同刹那时，相续中具有多少智？主要分析这个问题。这里说：无漏十六刹那当中，第一刹那即苦法忍，已入见道，但还未真正获得苦法智，这时如果是一位具贪者，只有一种智——世俗智；如果是离贪者，还会具足他心智。具贪者，在第二刹那时，具有世俗智、法智与苦智三种智。此后的第四刹那、第六刹那、第十刹那和第十四刹那，依

次增加一个智。

若问：任何补特伽罗具有几智呢？

尚未离欲贪的凡夫，只具有世俗智一智。

我想在座的人可能有些是圣者，有些是凡夫。前面讲了这么长时间的十种智，如果我是一个尚未离欲贪的凡夫，只具足一种智，多可怜——因为还未离贪、四谛行相还未通达，所以法智和类智不可能具足，苦集灭道四种智不可能有，尽智和无生智更不用说了；无漏他心智也是没有的，有漏他心智现在也没有。因此只有一个世俗智……即便是世俗智，有些人可能也不是特别好，经常用不上——背书用不上，看书也用不上，只能用在吃饭方面，分析菜价可以的，这个多少钱、那个多少钱，现在已经涨价了，一斤米是多少多少……世俗智比较不错，很尖锐。有些人只有“吵架的智慧”，除了这个以外没有别的智。

离贪凡夫因为通过世间道修行，自相续已经获得有漏的神通，因此具足世俗智与他心智。

圣者无漏第一刹那¹¹⁶，也即住于苦法忍位时，如若是具贪者，则只具有世俗智，因为无漏的九种智慧还未得到，在这一点上跟普通凡夫无有差别。“上师您老人家跟我们一模一样，您不要太傲慢了。”有个人这样讲的。所以，你这个具贪者跟我们一模一样的，其他九种智慧还没有，不要太傲慢了……因为前文中已明确说过“无漏诸忍非为智”，虽然忍是无漏法，但还不是智，所以这时候只有一个世俗智。

在第二刹那苦法智位时，圣者具有世俗智、对治欲界烦恼的法智与四谛智中的苦智三者。

这以后的四刹那依次递增一智，即第四刹那——

116 无漏十六刹那：一、苦法忍；二、苦法智；三、苦类忍；四、苦类智；五、集法忍；六、集法智；七、集类忍；八、集类智；九、灭法忍；十、灭法智；十一、灭类忍；十二、灭类智；十三、道法忍；十四、道法智；十五、道类忍；十六、道类智。

苦类智位，具有世俗智、法智、苦智与类智此四智；
第六刹那集法智位，具有前四智加上集智此五智；第
十刹那灭法智位，具有前五智加灭智此六智；第十四
刹那道法智位，具足七智——前六智加道智。

住于无漏第一刹那，如果是非具贪者，则具有世俗智与他心智。其余均可依此类推，也即在具贪者所具智上各加一他心智。

第 143 课

下面讲第四个问题，十种智怎么得？前面讲了，凡夫只有世俗智，其他全部是圣者的境界，也就是说，这九种智都是圣者的智慧，也即从见道、修道、无学道中得到。那么，见道得哪些智？修道得哪些智？下面主要分析这个问题。

甲四（得智之理）分三：一、何道得几智；二、何地得几智；三、得之分类。

乙一（何道得几智）分三：一、见道得几智；二、修道得几智；三、所说之余道得几智。

科判中说“何道”，也就是指见道和修道，无学

道没有单独讲，但颂词中讲到，无学道是以功德增上的方式得到的。

丙一、见道得几智：

见道生起忍与智，彼等一切未来得，
 三类智兼世俗智，是故称谓现证边。
 彼即不生之有法，依于自地及下地，
 灭边所生未念住，具自谛相由勤生。

这里说，当我们生起见道时，相续中会生起忍和智，当然忍不包括在智当中。忍生起时，当时将获得同类忍；智生起时，当时将获得同类智。当时得到的同类忍或同类智，都是还未产生的未来法。有部宗认为：见道会获得同类智和不同类智两种。见道时所得到的同类智是指什么呢？比如依靠未至定或者四禅获得见道，在生起苦法智时，当时只能修持同类的未来的苦法智，不能修持其他智，也不能修持忍。这就是

有部宗的观点。

有部宗的有些观点，只要把他的说法弄明白就可以了，除此以外，找到一种合理性也很困难……

这里说，见道生起来忍和智的时候，也会随之产生同类忍和同类智。“彼等一切未来得”，这种同类忍和同类智实际是未生的未来法，还没有产生的一种法的得绳现在得到了。这是他们的一种说法。

还有不同类智——“三类智兼世俗智”，得到见道时，苦谛、集谛、灭谛当中，可以得到苦类智、集类智和灭类智，这三种类智结束时获得世俗智，这里称为现证边。因为类智是见道中圣谛最高的境界，不管苦类智、集类智还是灭类智，在现证当中是最高的、最末尾的，而世俗智由现证之末尾所生，所以叫做现证边。按照有部宗的观点，类智是无漏法，最后产生的世俗智是有漏法，有漏和无漏是不同类的，所以是不同类智。

“彼即不生之有法”，他们认为：世俗智是不生之法。永远也不会产生，只不过是当时有一种得绳。

这里所说的世俗智，依靠什么地而产生呢？“依于自地及下地”，依于见道之地可以产生自地与下地的世俗智，比如依靠未至定获得见道时，未至定和下面欲界的地可以产生世俗智，但第一禅、二禅等上地当中不能产生。

“灭边所生末念住”，苦集灭三个边的世俗智是存在的，那这些智分别属于哪一念住呢？“灭边”，指灭谛类智最后产生的世俗智，属于最后的末念住——四念住中最后的法念住。其他两种世俗智属于四念住。

“具自谛相由勤生”，这一句也说明两个问题，一是前面所讲三种世俗智的行相是什么？二是世俗智是俱生的还是加行而生？三种世俗智具有各自谛的无常等行相，通过勤作产生而非俱生。

这个颂词讲到得见道，忍生起时，当时将获得同类忍；智生起时，当时将获得同类智；以及苦集灭谛的三种类智后面产生三种世俗智。这三种世俗智属于不生法，依于见道之地可以产生自地及下地的世俗智；灭类智边所生的世俗智只能缘法念住，而其他世俗智可以缘四念住；还有世俗智的行相和产生方式。主要说明这几个问题，下面一一进行分析。

若问：见道时获得几智呢？

在见道十五刹那中，无论生起无间道的忍，还是解脱道的智，当时都将获得所生忍、智的同类或同所缘的未来法，也就是说，它是未生之有法，而不是已生之有法——就像中观所分析的一样，已经产生还要获得，就需要再次产生，这样就会有生起众多见道的过失。比如已经获得了苦法智，这时再产生一个苦法智，又重新获得见道，这是不可能的——一个人只有一次见道的机会，之后马上进入修道，不可能再次获

得。所以，有部宗认为，所得之智，应该以同类智的未生法方式出现。

那么，见道不同类的智永远不会获得吗？

也并不是这样。见道中，苦集灭谛的三类智——缘上界时，断除苦集灭三种所断的三种智，道类智不包括其中，原因下面会讲，由于究竟现观了彼谛，因而也获得前所未有的殊胜世俗智。比如获得集类智时，在集类智末尾会得到前所未有的世俗智；获得灭类智时，在灭类智末尾会得到前所未有的世俗智。

首先要知道，三个类智是可以得到世俗智的，这个问题一定要清楚，不然下面一直分析世俗智。因为在十智当中，见道生起智的时候，当时不会获得不同类的他心智、尽智、无生智等其他智，只有三个类智后面获得世俗智。见道得几智当中，主要分析这几个问题。

前面讲了，法智只会产生同类法智的未生法，而类智还会产生异类智——世俗智。之所以在一切法智位，不得非同类的智，是由于当时尚未究竟证悟圣谛的缘故。为什么异类智在法智时没有呢？原因是这样的，当时圣谛还未圆满，因为法智时只能将欲界的圣谛圆满，色界无色界的圣谛还未圆满，缘上二界的智慧还未产生。所以，圣谛没有究竟的缘故，异类智也不会产生。

正是因为三谛每一谛最终证悟后才获得，故而世俗智是由现证之末尾所生，所以得名为现证边。现证边的说法，不仅《小乘阿毗达磨》有，在《大乘阿毗达磨》中也有，异类智是可以产生的。大乘和小乘《阿毗达磨》的很多名词和说法，基本上相同，但有些说法的含义是不同的。比如这里讲到的不生法——永远不会产生的法，本论认为该法的一种得绳在现在存在。但是《大乘阿毗达磨》里面说，见道的不生法，只是见道未产生，在修道等高层可以产生，所以

并不是永远不生，只是暂时不生。再比如修道的有些不生法，其实在无学道可以产生。

有部宗认为，苦谛、集谛、灭谛的类智属于入定的智，其出定以后产生世俗智，但只是它的得绳，因为世俗智是不生法，不会现前。而唯识宗以上大乘认为：当菩萨获得见道类智的时候是入定智慧，在出定时，就像中观应成派所讲的一样，是如幻如梦的显现，这叫做世俗智，所以它不一定是 不生法。

实际上有些道理，《大乘阿毗达磨》解释得很清楚：四种智慧当中，世俗智属于后得位，不是见道时得到，而是修道时得到，意思是什么呢？当菩萨得到见道入于根本慧定时，会入于苦集灭的类智当中，当他出定时，世俗的各种各样如梦如幻的显现是有的，这种世俗智可以说是不同类的。因为入定智慧是清淨的，而出定时是各种不清淨的显现，这时异类智可以产生。因此，按照大乘的方式来解释不是那么困难。

《俱舍论》，有时就像现在的唯物主义判断世界一样，对众生的各种显现进行判断的话，众说纷纭，但实际上，并没有达到真正究竟的观点，得不出一个完整的结论。所以，有部宗的有些观点，所谓的得绳、不生法……这些讲起来的时候，表面上看来有道理，实际上经不起真正的考证和观察。

所以在这里，需要清楚现证边的说法，不生法、异类智的产生，《大乘阿毗达磨》在讲见道时都有。但是就像麦彭仁波切在《定解宝灯论》里说：名词相同，意义却有天壤之别。比如小乘所说的离戏、空性和大乘所说的离戏、空性有很大差别，《大乘阿毗达磨》说的不生法、现证边和异类智等，与《小乘阿毗达磨》所讲的文字基本相同，但从意义上有很大差别。

那么，现证之末尾所生的世俗智均能现前吗？

有部宗认为：这种世俗智不能现前。由于它完全

是指不生之有法，因此并非任何时候都现前，然而当时得绳已经出现，故称为得。圣者得到类智时，世俗智的得绳可以现前。但按照《大乘阿毗达磨》来讲，比如正在见道十五刹那入定的时候，世俗智不一定现前；修道时，也即十五刹那以后出定时可以显现，但这并不是不生之法，只不过是暂时的说法而已。

苦集灭三个类智的时候，会产生三个世俗智，为什么道类智不产生呢？因为道谛无有现证之边，也不能修一切道之故。《俱舍论大疏》里面说：道是无边的，比如圣道当中有声闻道、缘觉道、佛道，声闻道当中也有一来、不来等，还有离贪者和非离贪者……在一个人的相续中，不可能圆满全部的道；道是无边之故，没有现证之边；现证之边没有的缘故，世俗智不能产生。

有人说：这样一来，苦集边所生的世俗智也不存在，因为不能了知一切苦、不能断除一切集之故。

原因是整个众生无边无际，每一位众生的苦全部断掉是不可能的，每一位众生的苦的来源，就是业和烦恼——集谛，对此一一了知也非常困难，这也是无法实现的事情。这样一来，你们所说集边所生的现证边和苦边所生的现证边也是不合理的，无边之故。

有些人站出来跟他辩论——一个别辅导员在讲的时候，下面的人可以站起来与他辩论，这是格鲁派的一种传统。这里也是，有部宗很恭敬地建立宗派的时候，有人站起来辩论。学院这边也有辩论，我们刚下课，喇嘛就开始在经堂里面辩论。但是下面特别多人站起来辩论的话，辅导员的辅导一直不能圆满。我觉得有些问题还是辅导完后再辩论，不然一直不让讲完，可能很麻烦。但格鲁派是这样的，一天当中就在一个句子上开始辩论，可能堪布讲的时候不行，下面辅导的时候应该可以。所以说，你们暂时不用这样辩论，你们连真正辩论的动作可能都不知道……

这里提出这个问题：既然道无边的缘故，不能安立世俗智，同样，集类智和苦类智末尾也不应该生起世俗智。

下面有部宗回答：这是不同的，原因是自相续的一切集能予以断除，而自相续的一切道却不能修行。比如所有声闻道、缘觉道，全部在一个人的相续中圆满，这是不可能的，但在一个人的相续当中，转生轮回的业和烦恼可以全部断除。

《大乘阿毗达磨》里面，道类智的后面有没有世俗智呢？以后方便的话，大家可以看一看。那天我们已经发了《大乘阿毗达磨》，很多人刚开始的时候翻一两页，现在已经让《大乘阿毗达磨》“入定”几个月了，让它一直“睡”……会不会对它的“身体”不好？还是应该看看，与《小乘阿毗达磨》之间的说法比较一下。如果是道类智，《大乘阿毗达磨》应该从无漏道来讲，不会有现证边，其他三个类智应该有现

证边或者世俗智。

这以上已经讲了现证边即世俗智是怎样产生的，下面讲依于何地。

世俗智依于何地而获得呢？依于见道任何地，均得自地与下地的世俗智，例如，若依于未至定而获得见道，则获得未至定自地以及欲界所摄的世俗智。如果依靠二禅正禅，那么二禅正禅以及欲界、一禅未至定、一禅粗分正禅和一禅殊胜正禅的世俗智都能获得，但不能获得三禅或四禅的世俗智。

那么，现证之边所生的世俗智属于四念住中的哪一个呢？

在《俱舍论》当中，三十七道品里面其他的四正断、四神足都没有分析，只分析第一个四念住，为什么？我想是有点累吧……你看三十七道品那么多，一个一个地分析，可能世亲论师觉得有点累，就把

三十七道品里面的四念住代表性地分析一下。

灭谛边所生的世俗智，属于最后的法念住，因为它缘的灭谛唯是法之故。而苦集谛所生的世俗智，则是四念住，比如身体是不净的，感受是苦的，心念住——观心是无常的，法是无我的，集谛类智后面所产生的世俗智，缘四念住都可以；苦谛后面所产生的世俗智，也可以缘四念住。

苦谛、集谛、灭谛所生的这三个世俗智，都具有各自谛的无常等行相，比如苦谛所生的现证边即世俗智，有无常、无我等四行相；集谛也有因、缘等四行相，因此具足各自的行相。所缘同样是各自的圣谛。这些世俗智通过加行勤作所生，并不是俱生的，原因是依靠修习见道的力量而得。

这是见道时获得几智方面的一些分析。总而言之，前面只是分析十智当中的法智、类智、世俗智，也涉及了苦集灭道四智。其他智在见道时，比如无生

智、尽智都是得不到的，因为是有学道的缘故。他心智在这里没有提到。

那么，修道时得几种智呢？

丙二、修道得几智：

十六刹那具贪者，得六离欲贪得七，
 彼上具贪修道中，悉皆获得七种智，
 胜伏七地得神通，堪达法证不动法，
 轮番修之无间道，上八解脱道亦尔。

一般有部宗认为：第十六刹那是修道的开始。第十六刹那时，获得修道者有两种补特伽罗，即离贪者和具贪者。如果是具贪者，可以获得六种智；如果是离贪者，则会获得七种智。下面会一一进行宣说。

“彼上具贪修道中，悉皆获得七种智”，十六刹那之上的具贪修道者，在四道中都获得七种智；胜

伏四静虑与前三无色界七地之六十三无间道时，得七智；有学道者在得前五通之无间道时，得七智；堪达法阿罗汉，通过炼根到达不动法阿罗汉的无间道时，也会获得七种智。轮番修有漏无漏静虑者住于无间道时，会获得七种智。“上八解脱道”就是最上面有顶的前八解脱道，不管住于哪一个，都会获得七种智。

这个颂词里面，只有第一种得六种智，其他全部得七种智。具体得的方式，应该是需要广说的，但《自释》和《俱舍论大疏》当中并没有广说，直接把得哪些智简单作了介绍。

若问：修道得几智呢？

具欲贪住于十六刹那道类智时，获得四谛智、法智与类智此六智。道类智是修道的开端，实际是道智与类智二者的本体，此二智由现在而得，其余四智唯由未来而得，也即未生的未来法现在已存在得绳。这是第一种情况，也就是十六刹那的具贪者，得六种

智，其中两种智现在得，四种智是未来得。

不管现在得还是未来得，都可以叫做得。比如未来得佛果或者现在得佛果，都可以这样说。按照有部宗的观点，有时候对未来能得到的法叫未来得，有时候对未来得不到的法也叫未得，这就是有部宗的说法。

这里为什么只能得六个，而不得世俗智，原因是什么呢？前面讲了，在修道时，不会获得现证道谛边所生的世俗智，除此之外的世俗智得到的理由不存在，即获得世俗智的理由，在任何经典和论典当中是举不出来的。之所以不得现证道谛边所生的世俗智，是因为有部宗认为道谛无有现证边。

不得他心智，是由于是具贪者的缘故。没有离开贪欲，不可能获得四禅正行，因此得不到他心智的神通。一般来讲，通过修行得到他心智，前提是一定要先获得色界禅定正行，否则，他心智肯定得不到。但

是像饿鬼等业力现前时，也有获得他心智的情况。有些刚学佛的人经常说：“我有他心智，你想的我都知道……”经常说这些。但是学佛稍微有点深入就会知道，所谓的说神通其实是不如法的，自己的心就不会再攀缘这些。

不得尽智与无生智，是因为得者位于有学道。

这是第一种情况。其他得七智的情况当中，尽智和无生智经常得不到，有时候是他心智得不到，有时候是世俗智得不到，原因与第一种情况相同，所以下面没必要一一重复。

第十六刹那离欲贪者，在具贪者所得智的基础上，再加上他心智，共获得七智，不得世俗智、尽智与无生智的理由如前。因为是离贪者，他心智是可以得到的，因为欲界贪已经没有，而获得了四禅正行，他心通可以获得。

法王有一次在课堂上批评：你们到底有没有神通……《俱舍论》所说他心智等神通的禅定因有没有？如果没有四禅，整天说这个死人在哪里、那个活人在哪里……显然带有妄语的成分。因此这里的有些人，虽然开许说神通，但是不要受沙弥尼戒或沙弥戒，原因就是有漏的神通可能会出差错。另外，有一次课堂上，要接近开一个法会的时候，上师老人家对某些特殊开许说神通的人，也是说：你们可能没有得他心通，因为没有得禅定。为什么你们没有得禅定呢？因为听说你们睡觉太厉害了……

第十六刹那之上，具欲贪者在修道之加行道、无间道、解脱道与胜进道，均获得法智、类智、四谛智与世俗智七智。没有他心智，具贪的缘故，没有其他无生智等也应该清楚的。

胜伏四静虑与前三无色界，此七地的六十三无间道时，也各自获得刚刚说的七智。一般有部宗认为：

不管哪一个无间道，都没有他心智。这也是《俱舍论》的一种观点。所以，除他心智、无生智、尽智以外，其他七种智都可以得到。

得七智，前面十六刹那离欲贪者是第一种；第十六刹那之上具欲贪者在修道之加行道、无间道、解脱道与胜进道，是第二种；胜伏四静虑与前三无色界七地之六十三无间道者，是第三种。已经讲了三种情况。

第四种情况，有学道者在获得前五种神通的无间道时，同样得到前面的七智。

第五种情况，堪达法罗汉，在得证不动法罗汉的无间道中，获得法智、类智、四谛智与尽智七智。因为堪达法阿罗汉是钝根者，尽智可以得到，无生智没有得到。

有学道者轮番修有漏无漏静虑的无间道，也获得

刚刚所说的法智等前六智与世俗智这七智。这是第六种情况。

第七种情况，能胜伏七地之上有顶的前八解脱道——有顶最后的第九解脱道没有包括，也获得法智、类智、四谛智及他心智此七智，世俗智、尽智和无生智没有得到。

总的来讲，有七种不同的补特伽罗，每一种都获得七种智慧，只是在分类方面稍微有点不同，但也不是特别难懂，自己应该可以分析。

第 144 课

《俱舍论》总共分八品，《自释》当中有第九破执我品，但是在藏译和汉译颂词中是没有的，在藏传佛教当中也没有这一品的传承。所以讲完这八品，一般就认为《俱舍论》圆满了。

前面已经讲了“修道得多少智”的问题……

有学炼根解脱道，获得六智七智或，
无间道中获六智，胜伏有顶亦复然。
尽智之时得九智，不动法者则获十，
转彼解脱末亦尔。

有学道炼根的解脱道，比如以前是钝根，炼根以后获得利根的解脱道，这时得到六智——法智、类

智、四谛智，这是指具贪者；如果是离贪者，再加上他心智，也即七智。也就是说，有学道钝根者炼根的解脱道中，具贪者如一来果、预流果，离贪者如获得离开欲界贪欲的不来果，分别会获得六智或七智。颂词中的“或”，表示其他论师的观点，他们认为：世俗智也存在。这样一来，具贪者得七智，离贪者得八智。

“无间道中获六智”，如果是有学道炼根者，无间道时获得六智，其他的他心智、世俗智、尽智和无生智都得不到。“胜伏有顶亦复然”，胜伏有顶的无间道也是同样，会获得前面这六种智。

“尽智之时得九智”，钝根阿罗汉还未得到无生智，只是获得尽智时，除无生智以外的九智都会得到。

“不动法者则获十”，不动阿罗汉会获得十种智，这是一个情况。“转彼解脱末亦尔”，“转

彼解脱”指以前是钝根阿罗汉，炼根以后就转移到“彼”——不动阿罗汉，在他获得解脱道时，也同样获得十种智。

有学钝根者修炼利根的解脱道中，若是具贪者，像一来果、预流果时，因为还具有贪心，还可以来欲界当中，只会得到法智、类智与四谛智六智；如果是离贪者，如不来果已经断除欲界所断，则在离贪禅定境界中，可以生起他心智，共获得七智。

所谓的“或”，指有些论师说：由于以此得果与见道相同，因而还获得现证之边所生的世俗智，因此得七智或八智。

在炼根的过程中，与见道相同——前面讲了，苦集灭后面有一个现证边即世俗智，因此在前六智的基础上，再加世俗智，具贪者获得七智，离贪者获得八智。有些论师在藏文当中用“或”字代替，说世俗智也应该存在。

这里说：因为与见道相同，世俗智存在。下面说：由于与见道相同，世俗智不存在。这种情况，应该回忆前面的内容：得法智时，世俗智是没有的；类智产生时，世俗智是有的。这两者有相似之处。所以，见道从两种情况来理解。否则，有时候说：因为与见道一样，世俗智存在；有时候说得见道一样，世俗智不存在。我们本来脑袋“不好用”，表面上看来特别大，实际上用的时候，装的全部是CD、VCD里面一些贪嗔痴的东西，再分析这些恐怕有点——这些脑袋里会不会分析这些也不太好说。

在有学炼根者的无间道，无论离贪者还是具贪者，均获得法智、类智与四谛智六智。而在有学无间道，不得三智——尽智、无生智与他心智。这个大家都应该清楚。前面也讲了，按照《俱舍论》的观点，在无间道时，得他心智的显现是没有的。为什么没有呢？比如第一禅无间道的时候，所断还未远离，而所断没有完全断除之前，自相续的他心智无法现前。所

以小乘一直认为：在无间道当中，不管怎么样，他心智不可能获得。

又由于与见道相同，所以也不得世俗智。这里所说的与见道相同，是指有学道的无间道时，智尚未圆满，所以不能获得世俗智。如同见道获得法智时，由于当时尚未究竟证悟圣谛的缘故，没有世俗智。见道得苦集灭谛的三类智时，由于究竟现观了彼谛，会获得异类智——世俗智。同样，有学道的解脱道时，智已圆满，所以获得世俗智。这样一来，有学道炼根者，不管离贪者还是具贪者，当他得到无间道时，只有六智，包括世俗智在内的其他四智都得不到。同样，能胜有顶的无间道，也只得到这六智，不得世俗智的理由与见道一样；不得他心智，是因为在无间道；无生智和尽智不得，因为是有学道，不可能在相续中生起无学道的智慧，所以，不存在的理由与前面一样。

有顶的第九解脱道尽智时，有顶的最细微烦恼也已经断除，最后到有顶最高的第九解脱道，是最上面的解脱道。学院里面，法轮区上去，那是“有顶的第九解脱道”，下面的居士林是“欲界”，女众觉姆区是“色界”，男众喇嘛区是“无色界”，然后“无色界的有顶”是最高的山顶上——有些刚来的男众，可能认为：男众这边真的是“无色界”？我都已经转生到“无色界”了。

有可能退失为钝根者，获得不包括无生智的九智。如果是利根，无生智也会有，但因为是钝根，很有可能以后会生起烦恼，所以不包括无生智，其他的尽智、四谛智、法智、类智、世俗智以及他心智全部获得。

不动法罗汉种姓者，不但得到尽智，也能得到无生智，因此得十智。

钝根转为不动法罗汉的末尾解脱道中，也获得十

智。原来是钝根的堪达法阿罗汉，或者退法阿罗汉，或者思法阿罗汉，这时还没有十智，但后来通过炼根，获得不退转阿罗汉时，已经获得十智。

就像阿罗汉炼根一样，在学佛的过程当中一定要长期闻思。只是闻思一两天，比如听《中观四百论》一两天，你看不到什么神通，也得不到什么出离心、悲心等，各方面不一定很明显。但是自己长期熏染以后，自相续当中的智慧逐渐会变好。比如学院当中闻思了十几年，就算你不是智慧很高的人，但是与别人相比较起来，还是会超出一些。有些人刚学佛的时候，好像修行过程当中已经开了天眼，说得特别有功德，但实际上逐渐会退失的……所以学佛最可靠的，还是应该长期闻思。在这个过程当中，一两天不一定看出什么，就像你听《中观四百论》，听前和听后，感觉对自相续好像没什么帮助，但是跟邪见比较重的人比较起来，逐渐在见解等各方面会有很大进步，到了一定时候，你确实就成了不动阿罗汉一样。那个时

候，不管邪魔外道还是其他的邪师、邪友怎么样转变你，你根本不会转移的。

有时候我确实在心里面想：上师如意宝当时如果没有讲因明、中观等甚深法的话，现在有些人，可能也会受环境影响……因为对佛法的见解一点也没有，就像世间的有些人，虽然身上也许穿着出家人的衣服，也许没有，但不管怎么样，对佛法的见解一点都没有。而当年，因为上师大慈大悲地摄受，尤其现在末法时代，众生的分别念非常多的时候，宣讲像因明、中观、《俱舍论》等论典以后，大家对世界观和价值观、人生观等很多世间出世间的问题，基本上通达，这样一来，慢慢就明白学佛的殊胜性。

所以很希望大家能够长期闻思，不要间断。在一两天闻思的过程当中，不一定有非常明显的效果，不像别人所说的那样，开天眼、显神通、在光明境界当中什么都能看得出来……这些不一定明显，但是人的

性格、素质等，完全都会改变。到了一定时候，或者在晚年的时候，可能会知道：噢，我如果没有当年的闻思，现在可能跟我身边的人一样，整天在一些奇奇怪怪的状态中度日。因为我有比较系统的闻思，所以现在别人说什么，我不可能相信的。可能会达到这样的目的和境界。

所以在这里面，阿罗汉获得十智也有一种过程，钝根阿罗汉在没有圆满炼根时还未得到十智，最后在转为不动法罗汉解脱道的时候会得到。但很多人的“解脱道”可能没有得到，比如学宁玛巴的教法，有一种解脱道，他的障碍已经完全抛开，自己对这个宗派深信不疑，以后遇到什么样的违缘和困难，也不会被其他人所引诱。如果达到这种境界，也是修行过程中的一种解脱道。

因为当时已变成不动法罗汉，这是以无漏九地之因全部圆满而得的。有顶的第九解脱道的不动法阿

罗汉，对所有的无漏九地全部圆满。不动法阿罗汉实际已经全部断除包括有顶在内三界九地当中的所有烦恼，他相续中再也没有机会生起烦恼，会得到无生智的原因也是如此。

丙三、所说之余道得几智：

所说之余得八智。

除前面所说以外，剩余的欲界第九解脱道、七地的所有解脱道、修神通及轮番修的解脱道，还有转为不动法罗汉的解脱道，均得前八智。

凡是有学道的无间道，都得到七智或六智，但在这里，到了解脱道，可以加上他心智，有些也可以加上世俗智……前面讲了全部是七智或六智，因为当时是未得解脱道而是无间道，但这里讲到，最后得解脱道的时候，获得八种智。

不来果的加行道与胜进道，全部是有学道的缘故，也各得不包括尽智与无生智在内的八智。

乙二、何地得几智：

于何离贪得彼时，亦得下地无漏法，
尽智亦得有漏德，诸地得前非得后。

依靠世间道离开贪欲获得任何一地时，可以得到自地和下地的世俗智。依靠出世间道离开贪欲获得任何一地时，可以得到自地和下地的无漏法。

获得尽智时，不但获得无漏法，还会获得有漏功德。

以前相续中获得的功德，后来退失，获得阿罗汉时又重新恢复，这时只不过以前的功德现前而已，并不是得到从来没有得过的功德。

若问：那么，有漏无漏任何一道中获得几地之智

呢？

总的来讲，世间和出世间二道中，第一世间道如果依靠未至定而离欲界贪后获得一禅正行，则于第九解脱道得一禅未至定与正禅所摄的世俗智。他们说九解脱道——欲界有九解脱道，于最后末尾的第九解脱道，获得一禅未至定和正禅——自地和下地的世俗智。直至依靠有顶的未至定，从无所有处离贪之间，均可依此类推。比如获得二禅正禅时，二禅的世俗智和一禅的三个世俗智都会获得，一直类推到依靠无色界有顶的未至定断除无所有处的贪欲，此时有顶正行的世俗智、有顶未至定的世俗智，以及无所有处以下的的所有世俗智，全部得到。这是通过世间道来说明。

第二出世间道是怎么获得智的呢？以二禅为例，于二禅离贪时，得到第二禅所摄的无漏法，同时也将获得下面一禅未至定、正禅、殊胜正禅的无漏法；于第九解脱时三禅地所摄的无漏法，因为增上对治类之

故。

讲世间道时说的是世俗智，这里说的是无漏法。

《俱舍论大疏》等论典里并不是很明显，但这里所说的无漏法可能是无漏智。如果是指无漏智，有学道和无学道所摄的有些智可能会得到，但这里讲得不是很明显。到底得什么智呢？因为科判说“何地得几智”，比如依靠出世间道获得二禅时，到底得世俗智还是什么无漏智，这样应该简单吧……但这里说是无漏法。

因为增上对治类之故。为什么上地的无漏法也得到呢？因为第九解脱道时，相续中的对治增上的缘故，因此可以获得。

同样，其他地的无漏法也可依此类推。于第三禅离贪时得到第三禅所摄的无漏法，同时三禅以下的无漏功德或者所有无漏法都获得。依次类推到有顶之间。

何者获得尽智时，不仅得无漏法，而且有漏的功德、不净观、呼吸法、念住等也一并得到。这就是小乘的说法，按有部宗的说法就可以了……为什么这样讲呢？获得尽智的时候，有漏的功德也同样获得。当然这里有漏的功德应该是清净的，不是不清净的。没有“有漏不清净的功德”这种说法。按照大乘的说法：有漏法的清净功德以增上的方式存在。比如获得无学道时，三十七道品以无缘的方式存在。《现观庄严论》和中观当中都是这样讲的。但小乘有部宗说，在获得尽智的时候，不仅获得无漏智，还有世俗智、呼吸观等也以得绳的方式存在。

也就是说，一切地所摄的功德，依靠离贪之力而得者，是以迎接的方式出现的，因为一个人离贪而获得尽智时，已经离开了三界贪欲之力的缘故，所有有漏的功德，都会出来迎接你。譬如，国王获得王位时，各地人们以礼相迎，就像现在有些国家选了民众特别喜欢的总统之后，大家就会在街上特别高兴地举

行欢迎仪式。已经离开贪欲而获得功德者，已经真正断除烦恼、获得尽智，因为获得了心的王位，有漏的功德全部前来迎接。这也是有部的一种说法，不然获得佛果时，有漏的功德出来迎接……不过也可能是吧，现在世间上确实也有这种情况。

观待加行的所有功德由于需要修持，因而当时不会得到。

获得诸地的功德，如果以欲界身份获得阿罗汉，则得三界所摄的功德；如果是色界身份的阿罗汉，则获得色界、无色界所摄的功德；若是无色界身份的阿罗汉，则只得无色界所摄的功德，欲界、色界的戒律无表色等很多功德，在无色界身份的阿罗汉相续中不能获得。希望你们思考这个原因，我等一会儿在作业里面让你们分析。

那么，一切功德均获得吗？以前在轮回中串习后退失的功德，只是现前而不得未来。颂词里最后一

句“得前非得后”，意思是说，以前退失的功德，比如以前有信心，后来退失了，现在再次得到时只是重新现前，并不是真正得到从未得过之法。因此，只是得到以往未曾熟练修过并与无漏相应的无量心与禅定等。有些论师像世友论师曾说：未来的功德也可以得到。有些论师则说：未来的功德不能得到。这方面还是有一些分歧的，但不管怎么样，有部的说法就是这样。

乙三、得之分类：

有为善法新习得，有漏则立治遣得。

所谓“得”，有部宗认为也是一种实体，这一点前面已经讲了。若问：那么，得有多少种呢？有四种，即新得、习得、治得与遣得。

“得”，比如得到功德、得到什么……“得”有这么多。以后如果有人说：“我今天到学院去听法，

得法了。”“你得的是新得，还是习得，还是治得，还是遣得？”应该问他。问他的时候，他说：以前从来没有得过《事师五十颂》，这个传承是我新得的。或者，以前我在某某上师那里得过，这个是习得，已经再次串习的……是不是这样来解释？应该可以吧。

新得：前所未有之法新获得。比如见道在一个人的相续中得到，以前从来没有得到过，现在新得到，这叫做新得。习得：反复现前。比如以前自己有信心，再次修行之后，自己的信心再再增长，这是习得，在自相续当中串习又再得。这两者虽然有无记和不善法，但大多数依靠有为善法而得。

还有两种得，即治得和遣得。修道是治得，从道方面来讲叫治得；断绝烦恼的角度是遣得。这两者有一点不同，比如从修持悲心的角度来讲，叫治得，因为通过修持悲心可以断除害心；从害心烦恼断除的角度来讲，叫遣得。所以有部宗的分析，有时候挺有意

思的……这两者是从大多数断除有漏法的角度而安立的。

这里不能记错了，如果说有漏法分治得和遣得肯定不合理，但是在断除有漏法的过程中，从修道角度来讲是治得，从遣除有漏法的角度来讲是遣得。

如此一来，无漏法的“得”是前两种，有漏善法的“得”是四种。因为有漏的善法，以前没有得过，现在得到了，叫做新得；以前已经得过，再继续串习，叫做习得；依靠有漏法的修道，叫做治得；可以断除有漏法，叫遣得。无漏法只有习得和新得，因为不是有漏法，后二得与它没有任何关系。其余有漏法的“得”，则有后二种。

第 145 课

甲五（智所摄之功德）分二：一、不共功德；
二、共同功德。

乙一（不共功德）分二：一、略说；二、广说。

丙一、略说：

佛陀之法不共同，即是力等十八种。

这里主要讲佛陀的十力等十八种不共功德。

若问：“尽智有漏”虽然总说了阿罗汉于尽智时获得功德的情况，但当时唯有佛陀才能得到、其他任何圣者都不具足的功德是什么呢？佛陀尽智时获证的功德之法与声闻截然不同，因而是十力以及“等”字所包括的四无畏、三念住及大悲此十八不共法。

宣讲佛陀的功德时，经常讲到十八不共法。对于十八不共法，《俱舍论》与大乘有点不同，《俱舍论》指十力、四无畏、三念住，再加上大悲，共有十八种不共功德。大乘《经庄严论》等论典中，佛陀的十八不共法，指行为的六功德、证悟的六功德，再加上智慧和事业所摄的各三功德。在《经庄严论》以及其他大乘经论中都有详细宣说。

丙二（广说）分四：一、宣说力；二、宣说无畏；三、宣说念住；四、宣说大悲。

丁一（宣说力）分二：一、意之力；二、身之力。

佛陀有意的智慧力和身的力。不管身力或者智力，任何一个凡夫众生甚至其他圣者，都不能与佛陀相比。

首先从佛的智力分析。《入中论》当中也讲过十

种智力，此处所讲的十力，名称与大乘无有差别，但从所了知的范围、具体体相方面，也可能不一定完全相同。这方面大家可以对比看一下。

这里讲意之力的时候，将十种智力与前文讲到的世俗智、尽智、无生智等十种智对应而宣讲，比如每一种力具足十智中的哪些智？以这种方式来分析，并没有直接讲什么叫知业果智力、什么叫知处非处智力等，没有从这个角度分析。所以在分析方法上，恐怕有一点差别。

这十种智力各自具足哪些智呢？

戊一、意之力：

知处非处十智摄，知业果力为八智，
定等根信解界九，知遍趣行九或十，
宿住死生世俗智，知漏尽力六或十。

知处非处智力为世俗智等十种智所摄。知业果智力为八智所摄，灭智和道智不在业果范围当中，所以不包括在内。“定等”是知禅定智力，“根”指知根胜劣智力，“信解”是知信解智力，“界”是知种种界智力，这四种智力均为九智所摄，因此四智力唯一缘有为法，所以不包括灭智。第七知遍趣行智力，具足九智或十智，若从道本体来讲，具足九种；从道果来讲，具足十种智。“宿住死生”，也就是第八知宿住随念智力和第九知死生智力，此二者唯一为世俗智所摄。第十是知漏尽智力，从不同角度分析，可以具足六智或十智。

若问：那么，十力为何智所摄呢？

知处非处智力为十智所摄。大家应该了解每一个智力的概念。什么叫知处非处？处非处就是指世间所有的处和非处。麦彭仁波切在《智者入门》中讲：所知的对境和非对境已经涵盖了一切法。而佛陀对一切

法——对境和非对境全部透彻无碍了知，所以具足知处非处智力。知处非处智力为十智所摄，因为了知一切有为法与无为法。

知业报智力具有除灭智、道智以外的八智。知业报智力，是指众生各种各样的业报唯有佛陀才知道，这是小乘和大乘共同承认的。比如我今天头特别痛，这是什么业力导致的？一般的神通或者圣者阿罗汉也不一定知道，但佛陀对所有细微的业报都了知。这种智力具有除灭智、道智以外的八种智，因为灭智、道智不包括在苦谛、集谛当中，而所有的业果全部包括在苦谛、集谛此二谛当中。

知静虑解脱等持等至智力、知根胜劣智力、知种种信解智力与知种种界智力，具足不包括灭智的九智。之所以不包括灭智，是因为此等智唯一缘有为法。比如不管知种种信解也好，知种种界也好……佛陀对各种禅定力、各种众生根基的胜劣，以及各种信

解、各种界性全部可以了知。

凡夫人的话，根本不知道一个人是什么根基……有些人经常问我：“我有没有出家的缘分？”实在没办法给他回答的时候，就对他说：“有有有……有缘分，因为你具足如来藏之故。”应该只有这样吧。不然，如果说“你没有缘分”的话，他就认为：上师可能有神通，我已经没有出家的缘分了，我再也不想出家这件事儿了。如果没有知根胜劣、知种种信解等智力的话，只有估计，没办法。但是佛陀不用估计，他可以现量通达。上述四种智力具足灭智以外的九种智。之所以不包括灭智，是因为它们缘有为法，而灭智唯一缘无为法。这是讲到第三个到第六个智力所具足的智。

彻知趣入地狱至佛果间的知遍趣行智力，如果从彻知道自本体方面来说，则已经具足不包括灭智的九智，因为灭智不属于道；若就彻知道和果两个方面来

讲，具足十智。

第八知宿住随念智力、第九知死生智力为世俗智所摄，因为它们不是真谛的有境，而是所知自相的有境之故。了知过去每一世的情况，叫做知宿住随念智力；了知后世每一世的情况，叫做知死生智力。此二者，一个是前际，一个是后际。两个智力为哪些智所摄呢？就是世俗智。因为四谛不是它们的对境，对于一切万法的本质有没有空、无等方面，并没有着重衡量，它们衡量的对境是什么呢？这个众生的前世是什么、后世是什么……主要从自相角度去执著，不是真谛的角度，因此四谛智不可能具足。再加上类智和法智也不可能具足，这样一来，后面的尽智和无生智也不可能具足。所以，仅仅具足世俗智。这里他心智未包括的原因，实际它也属于四谛智的范畴，所以不能具足。

知漏尽智力，如果就了知漏尽自本体的角度而

言，具足法智、类智、灭智、世俗智、尽智与无生智，总共有六智。如果从漏尽相续，也即佛的相续来讲，所有的十智全部具足。这里的漏尽智，若以漏尽为境本体来讲，具足六种智；从漏尽的相续角度来讲，则具足十种智。

以上讲到每一个智力具足哪些智。那么，十种智力在哪些地具足呢？

宿住死生依四禅，余者则依一切地。

何故唯佛称为力？因彼具有无碍故。

知宿住随念智力和知死生智力依靠四禅而得到，其他八种智力在十一地都可以存在。后七个未至定不能生起无漏道，除此以外，其他八种智力可以在十一地存在。

为什么佛陀的智慧才叫做力，其他圣者虽然具足智慧却不叫做力的原因是什么呢？“因彼具有无碍

故”，佛陀的智慧与其他圣者不相同，佛陀所具足的是无碍智慧，不像凡夫或者其他圣者的智慧一样，因为凡夫或者其他圣者相续中还具有所知障……

很多居士说：“我太笨了，我的所知障太重了……”所知障太重的话，可能烦恼障也有一点吧……只有所知障没有烦恼障的话倒是多么好，因为从地道来分析时，你可能最起码是八地菩萨以上了，烦恼障已经断除了。现在很多世间人不知道什么叫做所知障、烦恼障和习气障，还有什么是禅定障……这些都不知道，反正有个障碍叫做所知障，意思可能是瞌睡比较多，所以说“我的所知障太重了”。然后我问：“你没有烦恼障？”她好像也不知道什么叫烦恼障：“对对对，反正我所知障太重了。”

若问：这些智力依于何地呢？知宿住随念智力与知死生智力二者在四静虑正禅中具有，这是由于它们需要从止观双运之等持中产生的缘故。

这两种智力，尤其想知道中阴身的前世是什么，以后会转世到哪里……对这些要了知的话，一定要具足四禅的境界。按照《俱舍论》的观点，要知道这个人是谁的转世，一定要有四禅的境界，否则单凭有限的心，根本看不出这个人完整的前世、前世的前世，这是非常困难的。

所以法王如意宝以前也说过：你们说神通的人一定要注意，不要自认为什么都知道，你们的了知肯定是有限的，可能大概知道一二，而且不一定说得非常准确。因为真正按照《俱舍论》的观点，要具有神通，尤其要真正了知前世的话，需要知宿住随念智力；要了知后世的话，需要知死生智力。而这两种智力，一般来讲，没有四静虑的功夫很难生出来。因为要知道前世、后世，所依一定是四禅的心。

除上述两种智力以外，其余的八种智力依于断除下地之地，而不依于产生功德之地，因此在不包括后

七种未至定的所有地中，也即欲界、四静虑、一禅的未至定、中定以及四无色界此十一地中，全部具有。后七未至定不能生起无漏道。其他像欲界、四静虑的正禅，还有第一禅的将禅、中定，再加上四无色界，全部可以得到其余的八种智力，因为于此等地容易生起之故。

当然这里所说的智力，不是一般的他心通和世俗智，主要是从佛陀的智力来讲的。所有的无漏智，均如应依于一切无漏地，因为无漏智力要依于无漏九地，依靠这些来生起；世俗智所摄的所有智力，则依于一切地。

三界什么身份具有此等智力呢？欲界身份可以具有欲界、色界、无色界所摄的一切智力；色界身份具有色界所摄的一切智力；无色界只具有无色界的智力。

若问：既然声闻缘觉其他补特伽罗相续中，也具

有知漏尽智与知宿住随念智，那么，为何只有佛陀相续中存在的才称为力呢？

之所以佛陀相续中具有的一方称为力，是由于只有佛陀才能无碍照见万法。意思就是，其他圣者根本不具足无碍照见的智慧，无论声闻阿罗汉还是缘觉阿罗汉，他们的智慧是有限的。

这以上讲佛陀的智力。我们应该知道：佛陀是万法的彻见者，他在照见一切万法时，根本不需要任何勤作，可以无碍照见。

戊二、身之力：

身即无爱子之力，他师承许各骨节，
大象等七十倍增，彼之本体所触处。

佛陀既然具有十种智慧的力量，那么身体具有什么样的力量呢？身体也具有无爱子的力量。

无爱子是一种天神，他具有的力量叫做无爱子力。无爱子力可以表示力量的一种程度、力度。

佛陀的身体具足这种无爱子的力量。其他论师承许说：佛陀的无爱子力不一定是指全身，而是指身体的每一个骨节都具足无爱子力。

那么，到底无爱子的力量是怎样的呢？这里说“大象等七十倍增”。凡象、香象、大露形神等七种众生的力量，以十的倍数递增，最后，无爱子的力量已经具足七个十倍凡象的力量。

“彼之本体”，这种力的本体是什么呢？按照有部宗的观点，它是一种所触所摄的。

若问：如是意之力无量无边，那么佛陀身之力有多少呢？

佛陀心的力量无边无际，前面从十力角度来衡量，任何其他的智慧都不能与佛陀的智慧相比，佛陀

的智慧力量无与伦比。有些金刚道友说：我的智慧要一个力量，没有力量是不行的。我要有力量，上师请赐给我一个力量……这种力量并不是上师马上吹一口气就可以融入自心的。真正佛陀的智慧力，是谁也没有的，这种力量相当大。

身体的力量是什么样的呢？佛身具有无爱子之力，其他论师承许说：佛身的三百六十二骨节，每一骨节均具有无爱子之力。

这里讲到两种说法。有些论师说：佛陀整个身体的力量是无爱子之力。有些论师则认为：佛陀的三百六十二个骨节当中，每一个骨节都具足无爱子之力。不知道三百六十二个骨节是怎么算的。以前《格萨尔王传》里面经常说：三十二颗牙齿、二万二千根头发、三百六十二个骨节……我当时想：这是怎么算的？是不是脊椎？手指？……这个可能有算法吧。

那么，无爱子之力到底有多大呢？凡象——在

印度等地方的一般的大象，以及“等”字所包括的香象、大露力者、胜伏阿修罗王、妙支、妙力，再加上无爱子之力，总共有七种力，逐步向上成十倍递增。

比如凡象力量的十倍是香象，香象力量的十倍是大露力者神力……如此递增，从凡象到无爱子之力是七个十倍的递增倍数。

佛陀身体的力量超出凡夫人的想象。以前提婆达多打死大象，而悉达多太子将大象的尸体扔到七重城墙、七重沟堑以外。这个公案在《本师传》里面讲过。

那么，身力的本体是什么呢？其本体是所触处。小乘认为：这种身体力量的本体，实际上是一种所触，是果所触之故。

因所触和果所触里面，身力属于果所触。他们认为：佛陀的身体一定要具足这种力量，因为佛陀智

慧的力量无边无际。如果身体只是一般凡夫人或者其他圣者的身体，那么无边无际的智慧力根本不能依靠它，就像狮子的乳汁不能倒在一般的土罐里一样。所以，有部宗认为佛陀的身体需要具足这种力量。大乘则认为：佛陀的身力是无边的。这在大乘的有关经典中也有说明，只不过有些说法上可能有点不同而已。

第 146 课

丁二、宣说无畏：

无畏四种依次第，如初第十二七力。

四种无畏，正等觉无畏、漏永尽无畏、说法障无畏和说出离无畏，按次第分别为多少智所摄呢？颂词中已经讲了，“如初第十二七力”，也即与上述十种力中第一智力、第十智力、第二智力、第七智力能摄之智的数量相同。也就是说，第一智力为十智所摄，第十智力为六智或十智所摄……依此类推，四无畏能摄之智与之相同。

若问：无畏有几种呢？无畏有四种。对于四种无畏，在《经庄严论》中有广说。

正等觉无畏，指佛陀已经获得圆满正等觉果位，在任何婆罗门、梵天或者沙门等世间众生面前，可以无畏大胆地宣说：我已经获得正等觉果位。这时，没有一个人可以如理如法地驳斥这种观点——别人说“你肯定没有获得正等觉果位”，这种说法无论如何都无法成立，这个世界上谁都无法辩得赢佛陀。这是佛陀所具足的功德。

漏永尽无畏，所有有漏的障碍已经永远断绝了，这也是在所有大众面前都可以宣说的，无有任何畏惧。此无畏与前一样，婆罗门、梵天、沙门等任何世间众生，没有任何理由可以遮破。

说法障无畏，佛陀宣说障碍获得成就的法就是烦恼等，对此，同样在世界上没有一个人能够辩得过他。

说出离道无畏，因为佛陀已经从轮回当中获得解脱，而佛陀说声闻道如何如何、缘觉道如何如何、菩

萨道又是如何如何……如此宣说于轮回出离之道时，世界上无有一人能辩得过他。因此叫做说出离道无畏。

一般大乘在讲到佛陀功德的时候，比如十八不共法、四无畏等等，四无畏没有包括在十八不共法里面。所以大小乘所说佛陀的功德，虽然在名称上相同，实际并不相同，比如小乘讲佛陀的十八不共法时，十力、四无畏都包括其中，但大乘将十力、四无畏、十八不共法分开宣讲。

在这里讲到四无畏为哪些智所摄呢？

正如第一智力——知处非处智力为十智所摄一样，第一正等觉无畏也为十智所摄。颂词里说“初”，就是指十力当中的第一智力。因为所谓的现前圆满正等觉，就是指现量洞晓一切所知万法。之所以正等觉无畏，原因在于佛陀证悟圆满的智慧，这种智慧能圆满通晓整个万法。与知处非处智力无有差

别，正等觉无畏也为十智所摄。

第二个是漏永尽无畏，如第十智力——知漏尽智力为六智或十智所摄一样，漏永尽无畏也是如此，从穷尽漏法的角度而言，由六智所摄；从相续所具有的角度而言，为十种智所摄。

第二智力是知业报智力，由八智所摄。同样，第三说法障无畏也是如此，障碍之法几乎均为有漏，由苦、集所摄，因此为除灭智、道智以外的八智所摄。

诚如第七智力——知遍趣行智力是九智或十智一样，第四说出离道无畏也是如此，因为就出离道果而言，为十智所摄；从道的本体而言，为除开灭智的九智所摄。

丁三、宣说念住：

所谓三种之念住，本体正知正念性。

佛陀的不共功德当中，还有三种念住，这些念住有正知、正念的本性。凡夫人的话，在正知正念具足的时候，经常会用正知正念摄持自己的三门；有时候正知正念根本不具足，一直会放逸行事。但佛陀三念住的本体完全是正念正知的自性。

若问：三念住到底指什么呢？即是指如来说法时，于恭敬听受所说法者，不以为喜之心念住；于不敬听受所说法者，不以为怒之心念住；于听及不听二者，不以为喜怒之心念住。

宣说佛法的时候，只有佛陀具足三种念住。如果是凡夫或者声闻缘觉，因为境界有差别，见到恭恭敬敬的听法者就很高兴，很喜欢这个人，会认为：这个人很听话。对不恭敬的听法者，该看的书不看、该念的经不念，会很讨厌这个人。而佛陀相续中已经没有了贪心和嗔心的习气，所以，对恭敬听法者没有欢喜心，对不恭敬听法者也没有愤怒之心，对于听或者不

听者也没有分别。比如有十位眷属，其中五个人恭敬地听法，五个人根本不听法，如果传法者是凡夫或声闻缘觉，对于听法者和不听法者就会出现喜、不喜两种心。但佛陀是没有喜怒之心的，因为佛陀具足三念住的功德，其本体是正念正知的自性。

在这方面，对于声闻阿罗汉有这样一个问题：因为已经断除了烦恼障，他们对恭敬听法者和不恭敬听法者会不会有喜心和怒心呢？

对此回答时有几种观点：满增论师认为，声闻阿罗汉相续中没有烦恼，不具足真正的贪心和嗔恨心，但他当时有无记心，所以不能安立为三念住。阿闍梨世亲论师则说：声闻阿罗汉相续中没有贪心和嗔心，因此喜怒心肯定没有，但乐和不乐的心应该有。也就是说，他将贪心、嗔心与乐不乐之心分开来讲，对于恭恭敬敬的听法者，会有乐的心；对于不恭敬的听法者，也有不乐的心。之所以声闻阿罗汉已经断除烦恼

却未安立三念住，原因就在这里。《俱舍论大疏》说这是阿阇梨世亲论师的观点，你们可以看一下《自释》，里面应该可能会说的……

为什么佛陀已经具足三念住呢？因为佛陀已经彻见万法，他的正知正念始终不会离开。凡夫人有时候需要提醒自己：应该用正知正念观察自己的三门。但有时候因为习气非常严重，过一会儿正知正念又没有了，这种现象经常存在。但佛陀时刻具足正知正念，所以喜怒之心永远也不会出现。

这里说看待眷属的差别，也就是有三种众生：恭敬听法、不恭敬听法，以及二者兼具。依靠这三种眷属的差别安立了三种功德。

丁四、宣说大悲：

大悲乃为世俗智，资粮行相与行境，
及平等故上品故，与悲不同有八相。

佛陀的十八不共功德当中，最后一个就是大悲心。此大悲心为十智中世俗智所摄。为什么叫做大悲？为什么是“大”呢？原因有五种：第一是资粮广大，也可以说因广大；二是行相广大；三是行境广大；四是平等；五是上品。以这五个原因，称之为“大”。世间人经常说：这位上师的悲心很大，那个道友的悲心很大……这种“大悲心”可以说是相似的，真正的大悲心只有佛陀才具足。

大悲心和悲心也有差别，“与悲不同有八相”。悲心不具足而大悲心具足的，有八种特点。《经庄严论》当中从大乘角度讲到了二者之间的很多差别。本论当中，为什么叫“大”呢？有五种原因。而悲心和大悲之间，还有八种差别，下面会宣说。

大悲的本体是世俗智，因为以慈悯心昼夜六时观照世间的兴衰之故。当然，在如所有智面前，佛陀不会有这种示现，但在尽所有智面前，整个世间当中，

哪个众生正在衰败？哪个众生正在兴盛？哪个众生正在死？哪个众生正在生？……对于所有众生始终都会观照着，就像《极乐愿文》所说的，一天六时当中，佛陀的慧眼一直在关注着所有众生。所以，佛陀的大悲应该包括在世俗智当中。

那么，为什么称作“大”呢？

由于在三大阿僧祇劫中积累智慧资粮和福德资粮而成就。小乘也承认佛陀在三大阿僧祇劫中，通过积累资粮而成就。所以，因广大。

佛陀所怜悯慈爱的是所有三界轮回的具有三苦的众生，普愿一切众生都能远离三大痛苦，所以，行相也广大。佛陀并不是只缘具有苦苦的众生而是缘整个三界所有众生，愿他们能够离开三苦。

照见三界一切众生，故行境广大。这是从对境来讲，可以照见三界众生的一切所作所为、所言所说，

对于这些全部了如指掌。佛陀的大悲缘取的是三界众生，不是只缘取欲界众生。所以，行境广大。

垂念三界群生远离行苦的悲心平等，并不是说：今天这个人对我很好，对他就有悲心；这个人对我不太好，对他就没有悲心。世间人可能不是这样，与自己关系好一点的人痛苦的时候：唉，这个人对我如何如何，我一定要解救他。而对关系不太好的人……两个人关在监狱当中，一个是你的亲戚，一个是你的敌人，作为凡夫人，对自己的亲戚，愿意花钱把他保释出来；对于怨敌，不要说花钱保释，可能还要去告发他：这个人最好不要释放，不然的话如何如何。所以凡夫的悲心是不平等的，但佛陀的悲心完全是平等的。这是趋入广大。

此乃极其敏锐的智慧之自性，因为佛陀的大悲实际是一种智悲双运，是特别尖锐的一种智慧，因此叫做上品广大。

鉴于以上原因，故称为“大”。

我们平时说：“上师老人家，某某道友的大悲心非常非常……”但是真正的“大”可能不能说，因为他只缘一个众生、只做一件事情的话，不是大悲心，只不过在名言中有这种说法。

那么，大悲与悲心有何差别呢？它们的不同点有八种。

第一是本体之差别：悲心是指无嗔。从小乘声闻缘觉或者一般的悲心来讲，只不过是没嗔恨心而已。而大悲，不但没有嗔恨，且无有痴心，因为佛陀相续中所有的烦恼愚痴已经全部断绝了，所以无有痴心。

二、所缘之差别：悲心是缘欲界的众生，或者缘个别众生，但大悲心是缘三界所有众生。

三、行相上的差别：悲心只具有愿离苦苦的行

相，比如看见一个众生特别苦的时候，缘他而生起：这个人特别痛苦，愿他早日脱离这种痛苦。大悲则具有愿离三苦的行相，也即不仅缘苦苦，还会缘变苦和行苦，就像《入中论》开头所讲的一样：看到众生如同水月一般，了知一切有漏法没有任何可信赖之处，但众生根本不知道这个道理，就自然而然生起缘三苦的大悲心。

四、所依之差别：悲心依于四静虑，大悲只依于第四静虑的清净心才可以现前。佛陀相续中必须依靠第四静虑现前广大无漏的智慧。

五、相续之差别：悲心在声闻缘觉的相续中也有，大悲则唯独在佛陀相续中才有。

六、获得之差别：悲心以离欲贪而得到；大悲心需要远离有顶的贪心——整个三界烦恼断除以后才可以得到。

七、救济之差别：悲心非普遍救济，他没办法救所有众生；而大悲心是普遍救济所有众生。

八、趋入之差别：悲心不同等趋入，如声闻缘觉对众生还是有一种分类，只对有些众生有悲心。但大悲心平等趋入，凡是任何一个众生，都会对他生起大悲心。

因地菩萨相续中，以大乘菩提心所摄的悲心，属于悲心还是大悲心呢？

真正的大悲心当中不能安立，因为真正的大悲心只有佛陀才具足。但从种类方面来讲，不是悲心而是大悲心，因为是以大乘菩提心所摄持的悲心，其所缘对境、行相等方面，根本不能以悲心来代替，所以属于大悲心这一类。而从真正的本体来讲，其与大悲心当然有很大差别，这一点必须要通达。

诸佛资粮与法身，行利众事平等性，

彼等身寿与种姓，以及身量非相同。

佛陀与佛陀之间有哪些共同点，又有哪些不同点呢？颂词中讲了，所有佛陀在积累资粮及获得法身、利益众生方面应该是相同的……

一位道友的父亲给我提出问题：“阿弥陀佛和释迦牟尼佛是不是两个人？”我说：“是两个人。”“对对对，我也听说阿弥陀佛的家乡可能是极乐世界，释迦牟尼佛的家乡是现在的印度，是不是？我说得对不对？”我说：“说得非常对……”

那么所有的佛陀有什么共同点？有什么不同点呢？世间很多人，把释迦牟尼佛看作一个比较有智慧、有胆量的人，把阿弥陀佛看作很不错的一个人，根本不知道他们多生累劫当中所积累的智慧、功德……认为完全跟现在的世间人一样。据说有人看了《佛教科学论》以后，说：“看起来好像释迦牟尼佛和爱因斯坦的智慧基本上相同吧？！可以可以，有这

种智慧也算是不错的……”没有闻思过的有些修行人真的……还是有点儿困难！

前段时间有一个人，听说一位大德认定他以后一定要摄受不同民族的众生。之后他亲自到我这里来说一些事情。当时我问他：“你有没有学习过经论？”他说：“没有学过，不过我已经修行了三年。”“修行三年我非常随喜，但是你看《入菩萨行论》和《大圆满前行》，还有戒律方面最基本的教理没有？”他说：“这方面倒是从来没有看过……”也许“他老人家”不高兴，但是我说：“你要摄受众生的话，起码这几部论典要通达，不然你光是依靠‘修行’摄受众生的话，我无法理解。”

在座的修行人，对佛陀的功德、地道的功德，对佛教的基本概念，我想一定要通达。如果没有通达的话，光是释迦牟尼佛、阿弥陀佛的家乡是怎么样……通过这种方式来理解，一方面也很好，那位道友的

父亲并没有否认释迦牟尼和阿弥陀佛的存在，而且从世间人的角度来讲，他自己也觉得“还是很不错的人”，这一点我们也赞同。但有时候，佛教的概念、佛教的道理极其深奥，如果没有闻思过的话，在言行举止等方面可能会有差错。

所有的佛陀在资粮、法身以及利益众生方面，全部是相同的。比如阿弥陀佛也好，释迦牟尼佛也好，宝髻佛也好，不管是哪一尊佛陀，都曾经积累过资粮，也已经获得法身。

小乘只承认法身和色身，对报身是不承认的，他们认为：报身只是佛陀穿着印度等当地在家装束的一种形象，真正的报身不存在。虽然很多佛经里说：报身是常有的。但常有的佛陀是不可能存在的，所谓佛陀的身体是无常的。《澄清宝珠论》前面也讲过，小乘不承认大乘所说的常有报身、轮回不空等。他们与大乘开始辩论的原因就在这里。所以一般在小乘经典

当中，只承认法身和色身，其中的色身就是指化身，对报身是不承认的。

按照小乘观点，从积累资粮、获得法身、利益众生三个角度来讲，所有佛陀都相同。但是为了度化不同的众生，每一尊佛的寿命、种姓、身量等完全不同。

那么，诸佛的所有行相均一模一样吗？诸佛以三平等性而相同，也就是说，诸佛积累二资因平等性——每一尊佛陀都经历过积累智慧资粮和福德资粮的过程，获得法身的果位也是平等性的，行利众事业也是平等性的。

然而在寿命、种姓、身量方面有所不同，比如释迦牟尼佛和有些佛陀，在众生寿命一百岁的时候出世；有些则在二万岁时出世，有些是无量岁时出世，也有些佛是在众生寿命八岁时出世。从身量来讲也有不同，有些佛陀的身量相当高大，有些佛陀的身量不

高。还有种姓方面，有些是国王种姓，有些是婆罗门种姓，有些是其他种姓等。所以，不同的佛陀从寿命、种姓、身量等方面迥然有别，因为需要相应所化众生的意乐而示现。

总的来讲，以上讲了佛陀的不共功德。《俱舍论大疏》也引用《毗奈耶经》的教证，宣说了因为佛陀具有如是各种不共的功德，所以作为凡夫和一般的修行人，一定要将佛陀作为对境，积累无边无际的资粮和功德。

《大圆满心性休息大车疏》前面讲顶礼句时也引用《佛陀众行经》说：“于导师佛陀，虽做微小事，转种种善趣，后获菩提果。”意思就是说，以佛陀作为对境，仅仅做极其微小的事情，比如供一朵鲜花、供一杯水、供一盏灯，或者念诵几遍佛号，在佛陀面前磕三个头……在佛陀面前哪怕只是做些微不足道的善事，功德也相当大。以此善根功德，暂时可以转生

到善趣，未来终究会获得如同甘露般的大菩提果位。无垢光尊者在《心性休息大车疏》的顶礼句里面，着重强调过这个教证的重要性。

我想：作为佛教徒，每天对释迦牟尼佛做一点点观想，然后在佛陀面前做一些供养……当然十方诸佛菩萨都是相同的，但是《释迦牟尼佛广传》里面，麦彭仁波切说：释迦牟尼佛因为具足特别的悲心，已经摄受了现在五浊恶世的众生，所以，我们与释迦牟尼佛有一个特殊的因缘。因为他以前发愿摄受我们，现在我们才在他的教法下因缘成熟而值遇佛法，所以有很特别的缘分。

很多修行人说：“上师我跟你因缘好不好？我感觉好像跟某某上师的因缘非常好……”但是跟某某上师的因缘好也可以，不好也可以。有些人跟上师的因缘就是今天好、明天就不好了，今天跟这个上师的因缘特别好，难舍难分，过一段时间，因缘特别不

好……也有这种现象。

作为佛教徒的话，比较可靠、稳妥的，还是对佛陀生信心，经常祈祷佛陀，这种因缘确实在《悲华经》里面有宣说，《释迦牟尼佛广传》中也有宣说。因此，娑婆世界当中每一位趋入佛门的佛教徒，与释迦牟尼佛都有着特殊的因缘。

《毗奈耶经》的颂词讲义里面也说：任何一个众生，观想或者依靠佛陀行持善法，所获得的功德非常大，暂时可以获得人天安乐，究竟获得佛陀的解脱果位，功德不可思议。所以，修行人一定要依靠佛陀积累资粮。

因此，一方面对前面所讲佛陀的不共功德经常去思维、观想，与此同时，每天不管到哪里去，自己身上带一尊释迦牟尼佛像。这方面我觉得不是很困难。这样一来，无论在哪里都可以有一个自己的皈依对境，磕头、烧香……这是作为佛教徒应有的行为。这

一点我以前也提过。但是我想：经常提一提的话，有些像我一样笨的人，心里面稍微会有一点忆念。

以前上师如意宝对有些重要的问题，也会一再地在课堂上提——上师离开以后，心静下来想的时候：噢，那个时候上师提过很多次……如果当时老人家只提过一两次的話，可能心里不一定有这么大的印象。

每一个修行人，自己所修的本尊、依止的上师等各式各样的，都是可以的，没什么不可以的。但总的来讲，都是释迦牟尼佛的弟子，应该早上起来的时候，看一眼释迦牟尼佛的佛像也有无量无边的功德。然后对他生起信心，如果双手来得及的话，就双手合掌；双手来不及的话，只是单手作礼也会有很大功德。不信的话，你们可以看《妙法莲华经》中说¹¹⁷：单手作礼的功德也是非常大。再者，在路上看见释迦

117 《妙法莲华经》：若人散乱心，乃至以一华，供养于画像，渐见无数佛。或有人礼拜，或复但合掌，乃至举一手，或复小低头，以此供养像，渐见无量佛，自成无上道，广度无数众，入无余涅槃，如薪尽火灭。

牟尼佛的佛像、唐卡，马上生起一种恭敬心，用自己的头去顶礼，这个功德也是不可思议。

对于这些功德，凡夫人不具备智慧，因此无法衡量，但是到了一定时候会知道。就像小学一年级的孩子，对很多深奥的道理并不明白，通过老师一点点的讲解，一旦成长以后就会知道：原来老师所说的确实是对的，学习知识真的是对的。这时他可能会觉得：那个时候自己只有小学一年级的智慧，很浅薄，真的很遗憾。同样的道理，凡夫人现在只是以无明烦恼蒙住了自己的慧眼，什么都不知道，但是通过教证来了知，这样做会有很大的利益。

因此，希望大家对佛陀时时生起无伪的信心，这一点也是通过各种方法……有因缘的人，当然是通过前世的因缘成熟也可以，但有些人实在有点困难的话，看《释迦牟尼佛广传》等功德方面的书，马上可以生起信心。自相续生起信心的途径也是方方面面

的。所以，对每一个修行人来讲，对诸佛菩萨应该有信心。信心是佛法的一个根本，如果没有信心，恐怕自己的行为会逐渐逐渐不如法。

这以上讲了佛陀的不共功德。

我们在讲佛陀的不共功德时，不管小乘说法还是大乘说法……当然大乘的说法比较究竟，像《宝性论》《现观庄严论》《经庄严论》等《弥勒五论》当中，对佛陀的不共功德讲得比较多。其他有关大乘经典里面也讲得很多，比如《宝云经》¹¹⁸等，也讲了佛陀很多世俗显现的功德。翻阅这些经典以后，对佛陀的不共功德生起信心。你不要认为：释迦牟尼佛是印度的一位老人，听说他很了不起……这个人还可以，他是净饭王的太子。以这么简单的一个概念，不能真正了解释迦牟尼佛。应该去看一下，释迦牟尼佛生生

118 《圣宝云经》中云：若能以猛厉信心于七日内远离其他作意，唯恒时观想功德不可思议之佛陀，七日过后之第八日黎明时分，自己身着清洁衣服，并做供品且念诵仪轨，当晚即能亲睹如来；若所诵仪轨不完整，或无专心致志之意，临死时也必能以善根而面见佛陀。

世世当中，已经积累了多少万劫的智慧资粮和悲心资粮，最终才现前了究竟佛果的。

下面开始讲共同功德，佛陀还具足与声闻缘觉以及凡夫共同的功德。

乙二、（共同功德）分二：一、略说；二、广说。

丙一、略说：

他法则与有学共，有同异生即无染，
愿智无碍解通等。

若问：那么，共同的功德有哪些呢？

佛陀的其他法，有些与有学声闻缘觉共有，有些则与凡夫共有，因为佛陀相续中具有功德，在他们相续中也具有。但是有关这方面，麦彭仁波切在《智者入门》中也作过分析：只不过名称上相同。比如名

称上，凡夫具足神通，佛陀也具足神通，但意义上完全不相同，因为佛陀相续中完全具足远离一切烦恼、通晓一切万法的神通功德；而凡夫人具足的神通，毕竟是没有断除烦恼的；还有声闻缘觉相续中的神通，虽然名称相同，但本质上与佛陀完全不相同，因为佛陀所具足的是最究竟圆满的功德，跟有学声闻缘觉在实际意义上并不相同。

从文字表面来看，好像佛陀的功德在凡夫人相续中也具足……这样的话，凡夫人多么快乐，比如佛陀相续中具足的五神通、四无色定以及四无量心等，凡夫人也具足。当然，这是多么令人向往的，但这也只不过是名称而已，只是说种类近似，而本体却相差悬殊。

那么，这些共同功德是指什么呢？其中无染、愿智、无碍解与第六通与圣者共有，“等”字所包括的前五神通、四静虑、四无量、四无色、八解脱、八胜

处、十遍处与凡圣二者共同具有。具足的方式前面已经分析过了。

第 147 课

下面宣讲《俱舍论》当中果法的功德，其中，本论自宗对佛陀不共的功德——十八不共法的相关观点已经讲了，现在讲共同的功德——与凡夫和圣者相续共同的功德。前面已经讲了略说，下面讲广说。

丙二（广说）分二：一、与圣者共同功德；二、与凡圣二者共同功德。

丁一（与圣者共同功德）分四：一、无染；二、愿智；三、宣说四无碍解；四、得法。

与圣者共同，也就是凡夫相续中不存在，只有圣者和佛陀相续中存在的功德。

戊一、无染：

实际上，在大乘有关论典中也讲过无染的功德。什么叫做无染呢？比如阿罗汉到任何一个地方，首先通过智慧和神通观察，依靠自己的身体、行为等，会不会让他人生起烦恼、忧愁，甚至毁谤等？如果会出现，就不去。以这种观察方式入定，入定以后得出的无染智慧叫做无染智。

**无染乃为世俗智，依第四禅不动法，
依人而生欲界惑，未生有事行境者。**

无染的对境是世俗法，所以包括在十智之一的世俗智中。依靠第四禅而获得，只有在不动法阿罗汉的相续中才具有，其他阿罗汉的相续中是没有的。为什么呢？其他阿罗汉自己都会生起烦恼，何况防止其他人依靠自己生烦恼，根本没有这种能力。而不动阿罗汉，一方面自己根本不会依靠外境生起烦恼，另一方

面，能防止其他人依靠自己生起烦恼。因此，只有不动阿罗汉具足无染的功德。

无染依靠人的身份来获得，它所断除的所缘对境就是欲界的烦恼。而这样的欲界烦恼是指未生烦恼，已生的烦恼不可能以无染的方式断除，未来还未产生的烦恼才是它敌对的对境。而且是有事烦恼——修断，不是见断。本论前文当中讲到有事、无事，无事烦恼是见断烦恼，修断烦恼则叫做有事烦恼。无染所缘的对境即未生的有事修断烦恼。这样的有境就是所谓的无染智，它实际是一种世俗智。

既然说“有同异生即无染”，那么无染到底指什么呢？无染定是世俗智，原因是修行者以他相续不缘自己生起烦恼的意愿而入等至，出定后，结合入定作为护持他心的方便。也就是观察：其他人会不会依靠自身产生烦恼？其他人最好不要依靠自身起烦恼。入定意乐是这样的。出定以后，再结合入定的境界进行

护持。不动阿罗汉可以有这种定力，首先入定时，在他人见到我时不会生起烦恼的意乐中入定，出定后与入定的智慧相结合，从而护持他心。这是护持他心的一种方便智慧，也是入定、出定相结合的一种智慧。这叫做所谓的无染定。

它在何地具有呢？只在第四静虑具有，依于易道中最殊胜者之故。前面已经讲了，所谓的第四静虑远离八种染污过患，因此在所有易道当中，依靠第四禅很容易生起无染定。

什么补特伽罗才能现前呢？只有不动法阿罗汉相续中才具有，而其他补特伽罗无有，因为其他补特伽罗会再度生起烦恼故——防止别人依靠自己生起烦恼，这一点根本没有把握，因为对他们来讲，自己也会生起烦恼。因此，只有不动法阿罗汉才具有。

它依于何界的所依身份而产生呢？依人而生，原因是以人的身份获得阿罗汉者，因为之前唯恐他人依

靠自身生起烦恼，从而以这种对境作为所缘，加以忆念，所以是能灭尽彼之方便。

无染的所缘是烦恼，不是其他的法。如果是愿智，其他法也可以成为它的所缘，但无染的所缘唯一就是烦恼，理由与前相同。

由于以人的身份来缘，因而属于欲界。身份是欲界，烦恼也是欲界烦恼。

此无染定不能断已生烦恼，而是断未来未生之烦恼。无染定是一种禅定，也可以说是一种智慧，实际它是智慧和禅定无别的一种无漏法。它不能断除已经在他相续中生起的烦恼，而是断除未来的烦恼。

阿罗汉不缘无事诸见断，是以有事修断之贪等作为行境而愿其不生的有境。其他法不能成为无染定的对境，而在他相续中未生的修断烦恼，能成为它的对境，因此，无染定是以有事贪等烦恼作为对境的一种

有境。而这种有境，是佛陀与不动阿罗汉圣者共同具有的。但是佛陀相续中具足的方法与不动阿罗汉完全不相同，怎么不相同呢？佛陀完全彻知他人的相续，而且自相续根本无有任何烦恼，习气也已经断尽，以这种方式来具足。

下面讲第二个问题，与圣者共同具有之功德中的愿智——知愿处智，在大乘二十一种无漏功德当中，经常讲到发愿处的智慧。后面的这些功德，在《宝性论》《经庄严论》《现观庄严论》等有关的大乘经典当中讲得比较清楚。

戊二、愿智：

愿智亦尔缘诸法。

愿智实际上也是一种智慧。“亦尔”，它的本体、地、补特伽罗、所依与无染定相同。不同点是，无染定只缘欲界烦恼，愿智可以缘一切诸法，除此以

外，二者几乎都是相同的。

以“我当知此”的心愿入第四静虑等至，结果也如愿了知彼之对境。无染，指以防止他人依靠自己生起烦恼的方式来入定。愿智则可以了知任何一种法，比如要知道柱子的本体、要知道某人的心态、要知道万法如何等，以这种方式入定，出定时也与入定智慧相结合。因此，是入定、出定相结合的一种智慧。

其本体、地、补特伽罗与所依，均与无染定相同，然而愿智的所缘不只是烦恼，而是色等一切法。

《俱舍论自释》中讲到，有部的个别论师认为：因为愿智依靠第四静虑，而色界的心不缘上界的心，所以第四静虑不能缘无色界的心，因而依靠第四静虑产生的愿智不能缘无色界。其他论师认为：这种说法实际不合理。这里在讲佛陀的功德，佛陀可以透彻照见三界万法，如果只缘色界而不能缘无色界，这种情况对佛陀的智慧来讲是不可能的。《自释》提出了对方的

观点，有没有其他论师对他的驳斥呢……忘了，到时候你们看一下。意思就是说，有些论师认为：愿智可以缘自地和下地，但对于上地不能了知。这种说法对佛陀的功德来讲不合理。从一般凡夫众生的境界来讲，当然获得第四禅境界时不能缘无色界的心，这也能说得过去，但对佛陀来讲不会存在这个问题。

下面讲四无碍解。有关四无碍解，在《现观庄严论》和《智者入门》等论典当中也讲得比较多。其实《俱舍论》的话，有些初学者不要认为不重要，没必要学习四无碍解是什么……只要闻思大乘经论，会经常遇到这些法语和名词，对这些术语一定要记住。《俱舍论》里面提到的名词，在大乘、小乘经论里面经常会提到。有些人以前可能从来没遇到过，觉得这只不过是《俱舍论》的一种说法而已，所以不是很重视。但是你对每一个术语记得清楚的话，以后闻思大乘经论的时候也会比较方便，比如四无碍解等，这些在中观论典中经常会提到。这里虽然是小乘的观点，但基

本上与大乘没什么差别。

戊三、宣说四无碍解：

法义词辩无碍解，初三次第无碍知，
名称意义与词句，第四无碍明宣说，
道自在性缘语道，本体九智依诸地，
义十或六一切地，余者则为世俗智，
法于欲界四禅具，词依欲界初静虑。

四种无碍解，就是法无碍解、义无碍解、词无碍解、辩无碍解。前面的法、义、词三种无碍解，按次第可以无碍了知名称、意义和词句；第四辩无碍解，能够明确宣说各种道理，比如辩论、相违、相属等很多道理，并且获得了道之自在，也就是以语和道作为所缘。

第四辩无碍解的本体是什么呢？除灭智以外的其他九智，它是依靠所有的地。义无碍解的本体是十智

或六智，所依之地也是一切地。除第四辩无碍解、第二义无碍解以外，其他两种无碍解的自体即世俗智。法无碍解的所依之处为欲界和四禅。词无碍解的所依之处是欲界和初静虑，因为词句是以寻伺而引发的，而初静虑以上无有寻伺。

如同无染定为不动法补特伽罗具有、依靠三洲人身而生一样，法无碍解、义无碍解、词无碍解与辩无碍解也是如此。

四无碍解的所依补特伽罗和所依界身份，与无染定一样。

法无碍解，比如对释迦牟尼佛所宣说的各种名称，像瓶子、柱子等世俗的名称，以及出世间的涅槃、修道、无学道等，无碍通达。以前有些人把“涅槃”说成“槃涅”，说释迦牟尼佛“槃涅”以后……说明他没有得到法无碍解。这里的法不仅仅指名称，还包括句子，如“瓶子是无常的”“柱子是无常

的”“虚空是常有的”等。

义无碍解的话，对于一切万法的总相、别相，从意义上已经全部透彻了达。比如涅槃是指什么……对此已经从意义上无碍通达。“无碍解”实际上是一种智慧，也就是无碍通达的智慧。

词无碍解是对各种语言或方言已经无碍通达。这种智已经牵涉到语言方面。

辩无碍解，比如瓶子无常的原因是什么，虚空常有的道理是什么……面对他人的提问，可以通过各种出世间和世间的道理分析问题，无碍地向他人宣说。这种智也牵涉到语言方面，侧重于向他人宣说。

平时学习语法也是这样，首先文字，然后名词，名词以后开始组成句子，表达各种含义，随后通过语言向他人宣讲……在学习语法的时候，不管藏文文法还是汉文文法，都需要学习这些。

实际上，四无碍解总的意义来讲，就是对所有能说和所说全部通达，即对于能说的文字、名词、语言以及所说的内容，全部通达。

四无碍解在所缘、地、本体方面有差别。前三者的所缘依次是对名称、意义、词句无碍了知。第四无碍解的所缘是什么呢？第四辩无碍解，以断定意义相联或相违的词语，无有滞碍地为他众明显宣讲，如是宣讲之智对于道等持自在——不忘自在（作意止观等持而不忘失）能无碍了知。也就是说，第四无碍解的所缘对境，一方面是语言，另一方面是道的智慧。比如哪些相违、哪些不相违，在他人面前可以无有任何障碍地进行宣说：火和水互不并存，是相违的；无常和无我是不相违的，或者无常和所作不相违等等。通过了知这种道理的方式为他人宣说。或者在道方面，哪些是寂止、哪些是胜观等，以不忘陀罗尼的方式无碍宣说。这就是所谓辩无碍解的所缘。因而它的所缘是语言与道，对此二者无碍了知，即名辩无碍解。

第四辩无碍解的自体是什么呢？自体是灭智以外的九智。那么，辩无碍解所依之地是什么呢？可以如应依于欲界至有顶之间的一切地。第四无碍解的范围比较广。

四无碍解中的第二个——义无碍解，从了达诸法之义的角度而言是十智，如果从通达涅槃胜义的角度来说，则是灭智、法智、类智、世俗智、尽智与无生智六智。它在欲界至有顶之间的一切地均具有。

颂词中说“余者”，也即法无碍解和词无碍解，它们的自体是世俗智。法无碍解所依之地是欲界与四静虑，无色界是不存在的。但如果从佛陀和圣者的智慧角度来讲，了知存在而所依不存在，这样说也可以。小乘则认为：无色界是无有色法的，而名聚属于色法，因此在无色界不具足法无碍解。第一品中讲色蕴的时候也宣说过这些道理。

欲界与一禅具有词无碍解，而这以上是没有的，

由于一禅以上无有引发言词之寻伺的缘故。佛陀在经中也说：说任何话之前，都需要经过观察之后再言说，未经观察不得言说。这个教证充分说明：要表达任何言词时，必须要经过观察，但是第一禅以上没有寻伺，没有寻伺的话无法观察，所以第一禅以上不会有思索引发的语言、词句等，只有在第一禅或者欲界当中具足。

戊四、得法：

若不具全一不得，彼六德依边际获，
 边际有六静虑边，彼者随顺一切地，
 依次增上至究竟，佛外他者加行生。

颂词中讲到，四无碍解当中有一个不具足的话，就会全部不具足。上面讲到的六德——无染定、愿智定、四无碍解，全部依靠边际而获得。边际的话，指的是第四禅边际。它是三界一切定中最高的定，因此

叫做边际。六德依靠第四禅边际而获得。

其实边际自己也有六种静虑边，这六种静虑边随顺一切地，而且达到最究竟，在所有禅定中算是最究竟的了，因此叫做边际。那么这六种功德只有佛陀不加勤作就可以得到，其他圣者依靠加行而产生。

若问：那么，获得四无碍解中的一者，就一定获得所有的无碍解吗？这是一定的。一个得到就会全部得到，就像成住同质一样，一个产生时其他也会具足。原因是，四无碍解不具全而获得其中之一的情况是没有的。

有些论师认为：法无碍解是以前学习历算而获得的，义无碍解是以前学习佛法教义而得到的，词无碍解是以前学过声明学而得到的，辩无碍解是以前学习因明而获得的。获得四无碍解的原因分别是这样的。但有些论师认为：四无碍解依靠学习佛法而获得。

我们现在因为没有四无碍解，有时候就会忘记名称，有时候没有办法解释词义，有时候语言没办法通达，有时候没办法回答他人的问题……这种困难是有的。不过现在学习的对境应该还是有价值、有意义的。

昨天别人跟我说，为了读世间的学校，尤其是有些高级学校，四年需要花费好几万美金……我心里想：这么多钱，可以让多少个穷苦孩子读书啊？然后这四年到底学到些什么？到底能为社会创造什么价值和利益呢？在我们这里，比如听《入中论》，一分钱都不需要，听完以后对自己的今生和来世会有很大利益。世间的一些智慧，一方面对于世间法来讲很有必要，但从另一个角度来讲，花费这么多钱，有没有必要？现在的一些富翁，他们自己也有点头痛，有时候会询问我的意见，但我也没办法给出任何意见和建议，只能说：“这个问题还是你老人家自己决定，只不过就为了读四年，花好几万美金，到底有多大利

益？有时候也应该看一看……”

因为学习过佛法的教义，即生也会获得四无碍解，如果其中一个得到，那么全部都会有。当然四无碍解的话，有些人对意义很精通，有些人对名句精通，有些辩论很厉害。有些爱辩论的人，对名句特别精通，他一直读下去的话，听起来特别舒服，但如果从意义上探讨的时候，好像还不够精通，可能是词无碍解已经得到了，义无碍解还没有得到……这种现象也是有的。可是对佛和圣者的智慧来讲，四无碍解当中得到一个，就会全部得到。

无染等六种功德依何地而获得呢？这六种功德——无染、愿智、四无碍解，以第四静虑边际之加行而得到。

那么边际有多少种呢？边际有六种，如果从意义上分析，则是前面所说的无染、愿智、四无碍解六种，或者除开词无碍解的五种，再加上第四静虑边际

本身，共有六种。词无碍解之所以不包括在内，是因为它虽然依第四静虑而得，但实际上必定依于欲界与第一静虑，也就是说，因为它是欲界与一禅地所摄的缘故，如云：“词依欲界初静虑”。从意义上讲，上地可以具足，但从所依角度来讲，上地不存在词无碍解。所以加上第四静虑边际本身。

这六种功德称为边际的原因是什么呢？这是有原因的，第四静虑的边际随顺一禅至有顶之间顺行——由欲界至有顶，或者逆行——从有顶至欲界的一切地，之后从下品至中品、由中品到上品逐步递增，趋至究竟。

所有六种功德都是同样，在佛陀以外他者相续中具有的是由加行勤作而生，而佛无有加行，因为佛陀是功德自在者之故。

第 148 课

《俱舍论》第七品分别智当中，正在讲佛陀与凡夫、圣者共同的功德。前面与圣者共同的功德已经讲完了，现在讲佛陀相续中与凡圣二者共同的功德。

丁二（与凡圣二者共同功德）分五：一、分类；二、本体；三、法之差别；四、神通所摄之功德；五、广说第一神通。

戊一、分类：

神境天耳他心通，宿命生死漏尽通。

若问：既然说“无碍解通等”，那么神通有多少种呢？

神通有六种，即神境智证通、宿住随念通、天耳智证通、他心智证通、生死随念智证通与漏尽智证通。

神境智证通，比如有些环境、处所，可以让它扩大或缩小……下文对第一种神通有广说，这里不必宣讲。天耳智证通，能听见一般凡夫耳根无法听到的声音。他心智证通，也就是前面讲过的他心通。宿住随念智证通，经常与生死随念智证通结合在一起讲，也即了知自己和他人前世后世的一切经历¹¹⁹。漏尽智证通，指佛陀和圣者的智慧。

六种神通当中，总的来讲，佛陀与凡夫、圣者共同具有；分别来讲，前五通由凡夫和佛陀、圣者共同具足，最后一个神通——漏尽智证通，只在佛陀和圣者相续中存在，不能成为共同功德。这里从大多数而言，可以说是佛陀与凡夫、圣者共同的功德，没有相

119 关于六通，在《自释》中，其中的生死随念智证通换成天眼智证通。

违之处。

下面讲到神通的本体到底是智慧，还是悲心或禅定，到底它的本体是什么样呢？

戊二、本体：

彼为解脱道慧摄，其中四通世俗智，
他心通则为五智，漏尽通如漏尽力。

总的来说，这六种神通全部是解脱道的智慧所摄，也就是说，它的本体是远离烦恼、超越无间道以后的解脱道，就像所谓的沙门四果——已经超越无间道。《自释》也说，就像沙门果一样，解脱道的智慧是总的本体。不管哪一种神通，本体就是解脱道的智慧所摄。

分别来讲，十种智与六种神通对应起来有点不相同。“其中四通世俗智”，除他心通和第六漏尽通以

外，其他四种神通的自体是世俗智。“他心通则为五智”，他心通的自体，具有世俗智等五种智。“漏尽通如漏尽力”，漏尽通就像十力中的漏尽智力一样，具足六智或十智。

总的来说，六通均是解脱道的智慧。分别而言，除第三他心通与第六漏尽通以外的四通自体是世俗智，因为它们是所知自相的有境。为什么是世俗智呢？世俗智的范围最广，对每一法的自相进行了知时需要有境，而这四通各自均可以通达自之对境法的自相，因此安立为世俗智。

天耳通的话，有个个别论师认为：它的对境声音无有相续，不能安立为世俗智。但《自释》和其他注释里面，都是将天耳通安立为世俗智。

他心通：是缘他心而了知彼之差别之特殊神通，如果所缘是无漏法，则是法智、类智与道智；所缘若有漏法，则是世俗智。在这四智的基础上，再加上

他心智本身，因为在了知他心的过程中，他心通本身也可以作为所缘或对境。因此可以承认为五智。

漏尽通：如同漏尽力一样，就漏法灭尽而言是六智，就相续中具有而言为十智。

《百业经》等很多经里面都提到“五眼六通”，但对于“五眼六通”，各个经典的说法不太相同。在《金刚经》《现观庄严论》当中，对五眼讲得比较清楚。这里的六通，在解释方法上稍微有一些差别，但基本上按照有部等小乘宗的观点，就是本论所讲的这样。

戊三、法之差别：

五通依于四静虑，自与下地为对境，
 所得由修熟离贪，他心通具三念住，
 神境天耳眼唯身，眼耳无记余皆善。

漏尽通不一定依靠四静虑，九地当中都可以引发，前五通则需要依靠四静虑才得到。前五通只有自地和下地才可以作为对境。

为什么前五通在第四禅以上的无色界不能产生呢？？因为无色界没有色法，但这些神通都是缘其他人的身体，比如天眼通或者天耳通来缘时：“这个人怎么样”“他发出的声音如何如何”……也是用有表色的声音等作为对境。还有神境通，也是缘取山河大地等环境，宿命通缘某某众生如何如何……他心通虽然直接缘的是心心所，但是修他心通之前首先要缘色法，这样来缘的时候一定要依靠色法，否则像无色界众生，想要缘取也有困难的。

因此，一般来讲，依靠四静虑引发前五通。佛和圣者的漏尽通可以缘无色界众生，因为佛无所不知，对于无色界众生的任何状况，通过漏尽通都可以缘。前五通以四静虑引发，自地和下地，都可以作为它们

的对境。

但是在这里，《自释》多了一个颂词，在藏文中是没有的。

声闻麟喻佛，二三千无数，

声闻阿罗汉、麟角喻独觉还有佛陀所具足的前五通，起作用的范围并不相同，分别可以在二千世界、三千世界、无数世界起到神通的作用。

那么，它是通过什么而获得呢？通过修炼离开欲界贪欲以后，获得第四禅的境界，这时在自相续可以得到。“所得由修熟离贪”或者“未曾由加行”，如果前世已经修行熟练，则今生通过离开欲贪而获得，即今生离开欲界的贪欲以后，获得四禅的境界，这时在自相续中可以得到；如果前世没有修习过，则今生通过加行而获得。现在有些人特别喜欢开天眼，来到这里的目的，就想多看一点东西，其他的出离

心、菩提心等任何目的都没有……但是没开天眼也是可以，你去幻化的市场里面看一看，跟开天眼没什么差别，现在五花八门的东西，什么都可以看得见。所以我想，一般凡夫虽然没有天耳、天眼，但也可以听得多、看得也多，这个倒不一定特别稀有。只不过佛陀和圣者在度化众生的过程当中，对他们来说是一种方便法。确实这是一种方便的途径。阿底峡尊者在《菩提道灯论》里面讲，获得神通之前，饶益众生也是不现实的。原因就是这样的。对于佛陀和圣者来讲，获得五眼六通是度化众生很好的一种途径。但一般来讲，有些修行人把所有精力和时间放到希求神通方面，这一点恐怕是佛法衰败的一个象征。真正的佛法，就是在自相续生起菩提心和出离心，还有无二见解或者光明觉性。这一点相当重要。

那么，这些神通具足什么样的念住呢？“他心通具三念住”，五眼六通里的他心通具足三种念住。“神境天耳眼唯身”，神境通、天耳通、天眼通唯一具足

什么呢？唯一的所缘是身念住，其他三念住不是它们的对境。“眼耳无记余皆善”，六通里面哪些是善法？哪些是不善法和无记法呢？只有天眼通和天耳通属于无记法。按照小乘观点，因为它们都是依靠根而产生，全部是无记的。其他四种神通全部是善法。

若问：那么，此等通在何地具有呢？前五通在四静虑正禅中具有，由于它们依于易道之故。四禅是易道，很容易产生各种神通、产生各种修道。第六漏尽通则于九地中具有。前面五种神通均需要依靠四静虑，且是自己所依之自地与下地的有境。

那么，它们依何而得呢？所得的一切神通，均依靠前世于轮回中修习熟练远离欲贪而得。

现在很多人有他心通、天耳通……有些高僧大德也经常在一些信众面前说：“你肯定有什么什么”“你的前世是什么、后世是什么……”说前世后世确实不是很容易，一定要获得四禅的境界，否则真的，不要

说别人的前世后世，可能连自己昨天或者前天中午吃了什么饭，早上吃了什么，恐怕都很难知道。所以确实不太相信现在有些人说的神通，为什么呢？有些人如果真正具有超越的功德，说神通也可以，但他的贪欲心那么重——贪人、贪财、贪各种各样的，怎么会有神通呢？想要得到神通，需要通过各种修炼远离欲界的贪欲，已经获得四禅的境界，自相续才可以得到这些神通。但有些人根本没有神通也说自己有神通……我希望金刚道友以后最好不要以神通弘扬佛法。如果你真正获得了神通，当然没什么不可以的，但是获得神通并不是那么容易的，你自己也看看，自己对欲界的色声香味触有没有贪欲？别人放一些音乐的时候：“哎，这个音乐很好听。”看到一个很好的色法时：“哎，这个色法确实非常好。”很好的一个食物放在你面前，就特别高兴；不好的食物放在你面前，就开始不高兴……这种情况的话，可能欲界的贪欲还没有断除。如果没有断除的话，自相续当中很难

获得四禅，这样一来，可能很难知道前世后世或者他人心里想什么……

因此一个人本来没有神通，就不应该认定别人的转世。牦牛的转世、饿狗的转世——真正的转世活佛不一定在人当中，我想旁生当中肯定有转世活佛。我们这个群体当中，肯定有非常多的转世活佛、住地菩萨，亲自显现度化众生。但是没有神通的话，真的要认定还是很困难的。

现在这个世界当中，有些人认定这个、认定那个，而且有些人是不是太过分了——认定莲花生大士的转世、认定布玛莫扎的转世、认定无垢光尊者的转世、认定麦彭仁波切的转世——麦彭仁波切的智慧，凡夫人可能连百分之一都不一定能得到，但是说“你就是麦彭仁波切的转世”的话，我想：这个人会不会依靠自己的妄语摧毁佛法？会不会自欺欺人？从真实角度来讲，你自己相续中到底有没有真正的宿命通？

如果没有宿命通和生死通的话，不要说像麦彭仁波切那样得地的高僧大德们的前世后世，连一个凡夫的前世后世恐怕都难以测得到。

佛法应该通过正常途径来弘扬，这是最好不过的。不管显宗、密宗，教法当中怎么讲，就怎么与众生交流，这样的话，对众生有利、对佛法也有利。自己什么都不知道就去说神通，恐怕很多人会迷惑在神通上。

如果修行尚未达到纯熟则由加行而得，但这也不是那么容易。不要说获得四禅，连欲心一境也不容易获得。麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》里面提到欲心一境。欲心一境，就是在欲界当中，一刹那的分别念也不生起来，获得了最究竟的寂止。一般凡夫人在妄念纷飞的时候，恐怕难以得到。

所以在这些问题上，大家应该慎重考虑。弘扬佛法和利益众生，每一个修行人还是有一定的责任，不

要想弘扬佛法对我来讲没什么，我就想要自己解脱，不是这样的。现在弘扬佛法的过程当中，每一个修行人都有不同程度的责任，有些担当一些大的责任，有些在发心上有一定的能力……不管怎么样，都要尽自己的一份力。

那么，此等神通属于什么念住呢？第三他心智证通具有除身念住以外的三念住。他心通缘身体是不可能的，缘他人的心、心所、安乐痛苦等感受是可以的。在缘的过程当中，也有自相和总相的法集聚在里面，但身体不是它的对境。因此，四念住里面的三个念住都具有他心通，因为它唯一缘相应法之故。相应法当中，他人的心、心所以及感受等都包括在里面。

神境通，有些论典里面说神变之通，也可以叫做神变智证通。神境智证通与天耳通、天眼通唯一是身念住，这是由于神境通缘色香味触，天眼通、天耳通分别缘色与声的缘故。

为什么缘色声呢？神变通的对境是缘身体的大小。天耳通缘声音的各种粗细等，可能是这个原因。天眼通缘身体比较好懂。

此六通是善、不善、无记法哪一种呢？

天眼通和天耳通是无记法，其余的神通均是善法，因为天耳、天眼主要与根有关系，所以是无覆无记法。其他的神通全部是善法，当然不可能是不善法。

不过有些假神通也许有不善法，通过神通认定什么什么，造的业相当严重。比如他根本不知道，但是认定某某人的前世是布玛莫扎，后来那个人也认为：我是真正布玛莫扎的化身。行为上也没有一点约束，因为布玛莫扎以前是大圆满法的教主，所以他自认为：我也是大圆满法的教主。实际上，他可能连《大圆满前行引导文》都不懂，就认为自己是所有法的教主。这样的话，会不会欺骗很多众生？

这可能是间接来讲的，有些假神通恐怕是不善法。真正的神通，本体属于无记法或善法。《俱舍论》自宗来分析的时候，应该以这种方式来了达。

戊四（神通所摄之功德）分二：一、宣说三明；二、宣说三神变。

己一、宣说三明：

最后三通即为明，遣前际等无明故。

无学漏尽初二者，彼相续生故谓明。

许有学具无明心，是故经中未称明。

这里说最后三个神通，不但叫做神通，也叫做明。为什么这样讲呢？因为它们分别可以遣除前际、后际、中际的无明。无学的漏尽通叫做明；初二通——宿命通和生死通，这两者在无学圣者相续中可以产生，因此也叫做明。

为什么一来果、无来果等有学圣者相续中所具足的这三个神通不叫明呢？为什么无学者相续中才叫做三明呢？原因是有学道圣者相续中具有无明的心，所以经中没有称为明。明和无明完全是相违的。凡夫人相续中的神通更不能称为明，甚至不来果等有学道圣者相续中的神通也不叫明，因为他们相续中毕竟还存在无明，因此不称为明。

阿罗汉相续中的最后三通是明，为了对治前际无明、后际无明、中际无明，而分别宣说了宿住智证明，以及“等”字所包括的死生智证明、漏尽智证明。这里按照对治前际、后际、中际，三个不同阶段的无明而分别宣说后三通。宿住智证通、死生智证通、漏尽智证通，在阿罗汉相续中存在时，分别叫做宿住智证明、死生智证明、漏尽智证明。

为什么这样安立呢？宿住智证明可以对治前际无明，由于忆念往昔自性衰败而生起厌离的缘故。

阿罗汉相续当中的神通，可以了知众生和自己往昔如何如何衰败。比如《贤愚经》有一个公案：以前华杰施主的前世是一条大鱼。这条大鱼死后的骨架，就像一座山一般。后来华杰施主看到如山一般的鱼骨架之后，相续当中生起了真实的厌离心。

我们可能没有这种经历，但是比如学院以前如何如何兴盛，法王如意宝在世的时候，大家每天如何欢喜地享受佛法，或者夏天到了的时候，草原上开金刚娱乐法会等等，这些场景，凡是具足明知的人心里面，都应该清楚，这也是一种相似的经历。不过凡夫相续中的忆念，不叫真正的明。

阿罗汉相续中完全是以此神通了知前际，知道自他众生往昔在世间当中如何兴盛、如何衰败，一幕一幕现前时，会生起厌离心，以此遣除认为前世根本不存在的无明，这就是宿住智证明。

死生智证明对治后际愚痴，原因是由随念其他

所化相续的未来衰败而心生厌离。自己已经获得无学果位，缘其他众生的相续，了知其未来无边的时劫中还在轮回。比如有些佛经当中讲到，阿罗汉和佛陀通过神通知道某个众生未来在弥勒佛出世时，还在轮回中，如享用僧财的执事堕入恶趣等。这在佛经中也有记载。所以，他人于未来的衰败状况都能了知，进而生起厌离心，以此断除后际无明。

漏尽智证明能遣除中际愚痴，因为现量证悟现在之实相。现在很多众生对万法实相不了知……一个道友说：没有学中观的时候不懂，学中观之后才知道，蹦蹦跳跳实际也没什么可跳的，全部是空性的。实际上是这样的。现在的很多人，不但蹦蹦跳跳而且求名求利，在世间熙熙攘攘的人群当中，每一个人希求的是什么呢？都是没有任何实义的事业。他们对中观的空性教义根本不懂，每天以迷乱分别念蒙蔽自己。但如果真正具足漏尽明的话，就会明白这个道理，以此遣除黑暗的无明。

为什么称无学为明呢？其中的漏尽智证明既是无学也是彼之明觉。前二明——除漏尽明以外的宿住智证明、生死智证明，在无学位者相续中能生起，从这一角度而称为无学明。当然，直接来说此二者是有漏法，不像漏尽明其本身即为无漏，因而既非有学也非无学。也就是，直接从本体来讲，它们的本体不是无学，但从相续角度来讲，可以称为无学明。

既然离贪有学者也具宿住智与死生智，为何不安立为明呢？

虽然承认有学者也具有此等，但由于它们在被无明胜伏之相续中存在——有学者相续中还存在无明烦恼，未能真正降伏，所以经中并未将它们称为明，因为无明与明自相矛盾，就像光明和黑暗一样。

己二、宣说三神变：

神境他心漏尽通，即三神变教为胜，

此必毫无错谬成，能引利乐之果故。

此等神通中第一神境通、第三他心通、第六漏尽通，依次为神境神变、记说神变与教诫神变，因为此等能打动所化众生之心的缘故。为什么能打动众生呢？首先在众生面前显示各种各样的神境神变，比如声闻缘觉在天上飞，或者身上出火、冒气等。不过现在的很多气功师也有这一神变，还有些巫术师也能显示各种各样的神变……在显示各种各样的神变时，让原本不信佛教的人生起信心，这就是神境神变。记说神变是通达他心，了解众生的根基。教诫神变，众生能接受什么法，就对他宣说相应的法，比如可以小乘调伏，就用小乘的法教诫他，并引导其精进修行，最终获得成就。

这三种神变，第一种，以显示神境神变打动未趣入佛教者的心，从而令其趣入佛教；第二种，通过他心通了知对方的根基，令其增上信心。第三种，为对

方宣说相应之法，并引导其精进修持而获得成就。通过这三种方式打动所化众生的心，因此才叫做三种神变。

那么，这三者中哪一神变最为殊胜呢？教诫神变最为殊胜，因为必定无有错谬而形成，并能引生出增上生的人天之果报及安乐悦意的决定胜涅槃之果。

第 149 课

戊五（广说第一神通）分三：一、宣说神境通；
二、宣说天眼耳通；三、遣疑说余通。

己一（宣说神境通）分三：一、本体及对境；
二、宣说化心；三、神境通之分类。

庚一、本体及对境：

神境乃为三摩地，从中幻化与运行，
佛陀唯有意势行，余者运身胜解行。
欲界化外四处二，色界所摄二幻化。

所谓神境通的本体是三摩地，也即禅定。它的本性与其他功德不相同。总的来讲，六种神通的本体应该是智慧，但神境通从因的角度来讲，本体应该是禅

定、三摩地。神境通可以分幻化和运行两种，幻化神境通又分欲界摄幻化和色界摄幻化。无色界没有讲到幻化神境通。运行神境通分三种，其中有一种叫做意势行，唯佛陀才具有，其他的声闻、缘觉等圣者。可以具有运身行和胜解行两种。凡夫可以具有运身行。

幻化神境通有欲界摄幻化和色界摄幻化两种。欲界所摄的幻化为外四处，其他外二处以及内六处不能幻化；色界所摄的幻化只有外二处。

既然说“神境通”，那么到底什么是神境呢？

我们经常说神变很厉害、神通很厉害，但有时神通专指天耳通、天眼通、他心通等。人们口头经常会说“显示神变”。所以这里的神境通，就是人们平常所说的神变，比如魔术师的各种幻化，这是一种神变；从此处到彼处也是显示神变。但这种所谓的显示神变，实际是依靠身体和心幻化的。这种幻化分两种。

所谓的神境指的是特殊的一种等持或者禅定。

为何称为神境呢？所谓的神境，指从其本身可以产生、成就一切殊胜的功德。所产生的是什么功德呢？即自在幻化与行于种种对境，也即幻化和运行。

那么，运行有多少种呢？

有三种，一、意境行，极远方举心缘时即能至；二、运身行，快如飞禽；三、胜解行，由作意远方成近距离所生之行，即极远处作意为近处便可速至。

所谓的意境行，通过观想马上可以到达所想之处，不需要经过时间、空间等。《百业经》和《贤愚经》中有很多公案，比如相貌丑陋的人，听说在印度鹿野苑有不可思议的佛陀。他以信心观想佛陀、诚心祈祷，因为佛了知他的观想，以意境行而马上显现在他面前。通过佛的加持，这个人的身体变得庄严无比。

所以，谁忆念佛陀，佛陀就可以马上在这个人面前显现。有些利根者，在他诚心祈祷的时候，甚至佛陀的色身也会亲自显现；即使根基不好的人，任何时候缘佛陀，佛陀也会马上在他面前现前。这就是佛陀具有的功德。

但是凡夫人的身体，从现在所住的地方到印度去，最快也是乘飞机，除此之外恐怕有困难。所以一般凡夫与佛陀不相同，佛陀显现上已经灭于法界，实际度化众生的加持和法身一直没有灭。因此我也再三强调，希望大家随时随地缘佛陀。这相当重要。

麦彭仁波切在《中观庄严论释》当中说：仅仅耽执佛智和法界的名称，功德也是不可思议的，这个功德永远也不会耗尽。或者口头上念佛号、称佛名等，功德都是不可思议的。

有些人说：古人说过，凡夫以散乱心念佛没有功德。这里的没有功德，只是从功德不大而言，实际

上，缘佛陀的任何一个心和言词，功德都不会耗尽，一定有不可思议的功德。所以，作为一个佛教徒，首先对佛陀应该有不共的信心。

这种不共的信心来自于什么呢？当然，自己具有俱生的信心的话非常好，如果没有俱生的信心，通过各种途径——闻思、看传记当中佛陀因地的各种功德，通过这种方式，让自相续生起不退转的信心，到一定时候，自相续会真正生起胜解信。

就像文革期间，有人摧毁佛像或者毁谤佛法的时候，很多高僧大德的内心确实有根深蒂固、毫不动摇的一种定解，这种定解对修行人来讲至关重要。否则，现在末法时代很容易出现各种各样的违缘，这时候自己的见解可能难以把握。

颂词当中讲到：仅仅佛陀具有意势行。意势行在很多佛陀因地的公案中有。

有人说：“光是念个佛号或者观想佛像有什么功德啊？”这种说法是不合理的。麦彭仁波切在《中观庄严论释》里说：耽著常有自在的大我。对法界和心性耽著为恒常实有的话，则与外道无有差别。但麦彭仁波切马上转语气说：但是也不能说与外道完全无有差别，因果不可思议，佛经中说：仅缘佛智和法界的名称，功德也永远不会耗尽。所以，不敢说与外道一模一样，但只要有耽执、有实执，还是会与教理有妨害。这一点通过教证、理证可以成立。

麦彭仁波切虽然说的语言不多，但有时候确实一针见血，一切凡夫愚者说一百遍或者著书千经万论，也不如麦彭仁波切的一字一句。圣者的语言有一种不可思议的加持力，从这些教言当中随时会流露出非常珍贵的甘露教诲。

我想：在座的人很幸福、很幸运。为什么呢？整体闻思的对境就是佛法，缘佛法的功德永远不会耗

尽。即使背不了或者闻思的内容记不住，可能有的人心里有点烦，因为有些金刚道友的智慧很不错，但有些道友，背诵也赶不上，笔考也很伤心……当然，从分别念来讲，一点不伤心是不可能的，现在社会可能在很多方面需要有一种竞争心。但从另一方面来讲，不管能否背诵或者能否记得住，六根识每天都缘着佛法、缘着佛陀，功德确实不可思议。如果我们还是沉溺在轮回的泥坑当中，恐怕连佛法也听不到，内心也从来不会缘佛陀而作观想。因此，我想大家也应该生起欢喜心。

下面讲第二个运行——运身行，就像飞禽一样，依靠神变很快时间当中可以前往某处。在敦珠法王的《藏密佛教史》等很多佛教史里面，讲过以前高僧大德们的一些公案，比如布玛莫扎和加纳思扎听到西日桑哈的功德时，布玛莫扎在最短时间当中，拿着钵盂前往五台山依止了西日桑哈，并在上师面前听受了密法。当时就是因为布玛莫扎已经获得神境通，可以在

很快时间当中来到西日桑哈面前，但不像佛陀那样快。这种运身行就像飞禽一样，就像《自释》和圆晖法师的讲义中所讲的，“飞鸟”一样飞过去了。

三、胜解行，由作意远方成近距离所生之行，也就是将极远处作意为近处便可速至。比如想到一个很远的地方，通过自己的作意、神变的加持力，距离会相应缩短，很快时间内就能到达——我下课以后，想要回家看父母的话，通过胜解行很快就能回到家里。

哪些补特伽罗具有此等行呢？意势行唯独佛陀才有，在《自释》中也引用了，经典中说：佛陀不管身体还是智慧、言语等，全部是不可思议的。现在末法时代的有些人，将佛陀当作一般的文学家或者思想家来对待，这是非常可笑的荒唐之举。

其余的声闻等，也有运身行与胜解行。在《钦则益西多吉密传》中，钦则益西多吉经常会带上他的弟子，依靠神变很快到达远处。这就属于运身行神境

通。按照《俱舍论》的观点，圣者和凡夫可以获得运身行这种神境通。现在有些人说：只有密宗修行人显现各种各样的飞行。这一点是不合理的，您老人家恐怕没有看过小乘的《俱舍论》，藏传佛教依靠密宗不可思议的咒力和等持力，的确会有一些显示神变的情况，但这种神变并不是藏传佛教独特的行为，小乘也是承认的。

幻化有两种，即欲界摄幻化与色界摄幻化。其中欲界化为什么是色香味触四幻化，而不是眼等幻化呢？这是由于在众生种类中前所未有不能重新幻化的缘故。

外六处当中，法处和声处不能幻化，内六处也不能幻化。为什么内六处不能幻化呢？这里讲到一个原因，在众生同类当中，不能产生新的众生。比如要幻化一个幻人，他的眼耳鼻舌身等六根不能幻化，如《俱舍论大疏》中说：如果幻化六根，则有新产生一

个众生的过失。不过从另一个角度来分析，比如要幻化一个像我这样有眼耳鼻舌身等根，这些根可能是原有的，并不是原来根本不存在而新产生的。可以重新幻化的只有外在的色法、香味、触觉等，声音不能幻化，但如果没有眼等根，幻人怎么能看到色法等呢？关于这一点，《俱舍论自释》没有分析，《大疏》还有演培法师的《注疏》中都没有分析。

实际上，真的要潜心研究《俱舍论》的道理的话，可能还是会有一些疑惑：为什么有些能幻化、有些不能幻化？这里讲到根不能幻化的原因，是因为会有新产生众生的过失。但是我认为，恐怕原有的众生的根应该可以幻化，新的色香味触可以幻化，新的声音不能幻化，新的眼根、鼻根、耳根等不能幻化……是不是从这方面理解呢？可能是这样的。

之所以无有声化，是因为声不存在同类的相续。前面第一品、第二品也讲过，声音有特殊的说法，在

所有的五境当中，声音是没有自类相续的，所以，声不能幻化。

外处中的法处与内处中的意处也不能幻化，原因是它们无有化心。法处包括受想行蕴及无表色有为法、无为法等七法处，这其中想幻化出一个无为法的话，比如幻化出虚空可不可以呢？以前米拉日巴和达罗显示神变的时候，达罗通过因明的辩论说：虚空是无碍的。米拉日巴就幻化出虚空是有阻碍的，达罗在虚空当中动都动不了。所以有时候，好像无为法也可以幻化出来一样，但这不一定是《俱舍论》所说的幻化，密宗大师可能会有不可思议的威力加在上面，否则完全按照《俱舍论》的观点可能没办法解释。所以，按照大乘显宗论典以及密宗论典的说法，有关幻化的方式有各种各样的，应该是可以的。

这里的意思就是说，幻化法处的现象是不存在的。这个内容比较难懂一点，在其他《注疏》当中，

讲解得也不是很明显。按照本论观点，欲界只能幻化十二处中的外四处。

幻化有两种，即自己转变为狮子等与自身相联幻化，以及使对方转变为狮子等与他身相联幻化。很多高僧大德的传记中也有，以前有人要去抓某位大德，结果去他卧室的时候，发现只有一只狮子住在那里，他们吓了一跳，马上就往回跑。这就是自己幻化成狮子。还有把其他人幻化成狮子、大象等，这种现象也是有的。这是欲界当中分自身幻化和他身幻化。

属于色界的幻化只是色化与触化两种，不化香与味，因为色界不存在香味之故。那里同样也有与自身相联、与他身相联两种幻化。

按照《自释》来讲，身在欲界，可以做两种欲界幻化——自身幻化和他身幻化，及做两种色界幻化——自身幻化和他身幻化，一共有四种。身在色界也同样可以做四种幻化。二界幻化总共有八种。

庚二、宣说化心：

所谓的幻化，需要依靠幻化的心，也即依神通力出现一个新的化心，此化心可以做相应的幻化。因此，神境通只是了知而不能真正做出幻化之事。下面主要宣说这个问题。

能化之心有十四，定果次第第二至五，
非化上界所生心，依于静虑得化心。

一禅到四禅，按次第分别有二种至五种的化心，因此能化心共有十四种。并不能化上界所生之心，只能化自地心以及下地心，没有能力幻化上地心，正如前文所说“下地不能了知上地之心”一样。那么，化心依靠什么而得呢？依靠四静虑而获得，也就是断除下界的贪心后可以获得。

若问：是不是只有得到神通之后才能做幻化之事呢？

当然，具足神境通是必不可少的一个条件，但仅仅具足神通不一定能幻化，所以用“神变”是最好不过的一种名称。仅仅依靠神通可以知晓需要怎样进行幻变，比如通过神通知晓需要幻化何种人对众生有利之后，才知道应该如何幻化。相当于魔术师，首先需要知道怎么幻化，同样，由神通了知并现前化心，之后依靠所现前的化心，真正操作幻化之事，并不是由神通来做幻化。

此等化心也分为十四种，哪十四种呢？

总的来讲，四静虑正禅中生自地与包括欲界在内所有下地的化心之果。也就是说，一禅的果是自地与欲界的二化心（2），二禅有自地与下二地的三个化心（+3），三禅产生四个化心（+4），四禅有五个化心（+5），全部加起来，共有十四个化心。依靠这十四种化心，可以显示各种各样的幻化。由此可见，下地的静虑之果不可能化现上地所生的化心，比如一禅幻化

二禅的化心是不行的。

《俱舍论注疏》里面讲到，比如一禅的禅定心，只能化一禅自地的化心和欲界的化心，就好像县上的领导，只在这个县和县管辖的镇等范围内有一定权力，超出就没有任何权力。一禅幻化的自地化心和欲界化心，分别在一禅和欲界有做幻化事的能力。其他《注疏》中也讲到：二禅可以生自地化心、一禅化心，也可以生欲界化心。

若问：化心如何获得呢？获得化心的方式：在静虑的正行中以远离下地之贪的方式而获得。比如一禅的化心，在正行当中远离欲界贪欲而获得；二禅的化心，在二禅正行当中，远离一禅和欲界的贪欲而获得。依此可以类推。这是从获得方式来讲。

下面讲出化心和入化心。以前刚学《俱舍论》的时候，我觉得这部分内容有点困难，有些时候好像跟神通相同，有时候好像跟神通又不相同，觉得有一

点点难懂，但现在再看，也不是特别难懂。有些道友说：这个特别特别难！当然，没有仔细思维的话肯定难。只是在字面上看一看、思维一下……这样就觉得很难，可能不行的。真正要闻思的话，要翻阅很多的资料。

这里一部分道友，对《俱舍论》的内容，一年以来下了很大的功夫，确实把颂词、讲义基本上通达了。可惜现在只有《自释》，没有其他的参考资料。讲考班的很多道友还是要经常翻一翻《自释》。我本来想把演培法师的讲义翻印发给大家，但是有上中下三册，全部印的话有点困难，时间也来不及，所以没有印。但学习一部论典，还是要参考一些讲义，因为在不同的讲义里会有一些不同的说法……

你们这次学习《入中论》的时候，我会把《入中论自释》《善解密意疏》，还有益西彭措堪布讲的《广释》和《略释》，全部发给大家作为参考。但有些不

喜欢学习的道友，可能会把这四大讲义全部搁置一旁，看都不会看，但这毕竟是少数，我相信大多数道友肯定会好好翻阅四大讲义的。如果没有出现什么违缘，以后还会讲《中论》，到时也希望大家多作一些参考。对于愿意学习的人来讲，没有参考资料，仅仅依靠自己的智慧也有一定困难，参考一下以前高僧大德们专门作的很多注释，可能会解开一些疑团。

**净定自生彼生二，以自地心能幻化，
化语由下亦可言，非佛必具幻化者。**

“净定自生彼生二”中的“二”，指化心有两种产生方式，也即“彼生”——依靠清净禅定产生，和“自生”——依靠自相续而生。其中“净定”在第八品会讲到，定分为净定、染定和无漏定，净定即未耽著禅味的清净正行。首先依靠净定产生化心，第一刹那以后，全部依靠自相续而产生，这就是产生化心的两种方式。

总体来讲，只有自地化心才可以起现自地的幻化，异地是无法幻化的。一般来讲，二禅以上没有寻伺分别，想要说话是有困难的，但可以借用一禅的寻伺，这时所幻化者也可以说话。佛陀幻化身的一切言说皆可以任运自成。其他圣者和凡夫的幻化身要言说的话，均需要具足幻化者。

那么，化心如何入出呢？

对于入化心和出化心一定要通达。入化心，比如以前获得了一种神境通，但还没有化心，想要化心首先需要入定，否则不具备幻化的能力和资格。幻化事完成以后，出化心时仍需要入原来的净定，从此定中出。入化心和出化心都属于专用名词。

首先现前化心，入化心时务必要从净定中起现。比如你要把自己幻化成大象或者将他人幻化成大象，首先用神通了知此幻化，但未入化心是不行的，需要依靠四禅中任一禅的清静正行而入定，之后入于化

心。

现在很多地方说“降神”，藏传佛教中也有这种说法。降神的时候，很多人在他面前念仪轨等。被降神的人安住一段时间之后，说：“现在某某护法神来了、我就是什么什么。”护法神不再附身的时候，这个人可能会倒在地上，再恢复原来的心识。与此相同，入化心也是如此。

相续时由化心本身中产生。比如在化心中未出来时，第二刹那的化心从此化心中相续产生。也就是化心有两个阶段，一是入净定时化的心，二是在未从化心定中起定之前，化心自相续会接连不断地呈现。

要出化心定时，必须要入净定而起，否则无法直接从化心出来。比如在欲界入化心，从此化心中出来时，不能直接出来，必须先入于净定再出化心。其他注疏中说：比如飞禽依靠翅膀而飞，下降时也需依靠翅膀而降落。所以，出化心时也应该入于清静定。

所有幻化均是同样，只有以自地的化心才能起现自地的幻化，而以异地的化心不能起现他地的幻化。总的来讲是如此，《自释》里面也说：自地化心可以在自地幻化，他地是不行的。这是从什么角度来讲呢？应该从化心自身角度来讲的。

演培法师的《注疏》里说：欲界化心只能做欲界的幻化事，一禅化心只能做一禅的幻化事，乃至四禅化心只能做四禅的幻化事。自地化心不能做异地的幻化事。比如二禅可以产生二禅化心、一禅化心，但一禅的幻化事不能由二禅化心来做，只能由一禅化心来做。

下面讲到特殊情况。要令所幻化者言语的说心，二禅以上自地中是无有的，所以想要化身说话时，需要现前下地一禅的寻伺才能言说。化心和说心有点差别，想要化身说话，需要借用一禅的寻伺。“亦”字是指，欲界、一禅地的化身以自地的说心而言谈。

人天导师佛陀的幻化身要言说，佛陀不必亲自开口，可以随意令化身言说。比如佛陀幻化出另一个佛陀，化身想要宣说佛法时，佛陀自己不一定亲自说，化身就可以随意宣说。但如果不是佛陀，比如声闻幻化出一个幻人，声闻自己未说话时，幻人也不能说话，需要说话必须由声闻自己开口。但佛陀的功德不可思议，佛陀本身无须说话，幻化的化身也可以说话，除此之外的所有幻化身均需要具足幻化者来说。

第 150 课

前面讲到“神境天耳他心通，宿命生死漏尽通”，共有六通。在《自释》的颂词和注释中，没有提到“生死通”，而是换成了“天眼通”。

有些经典中经常说五眼六通，天眼通包括在五眼当中。五眼即肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼。有关五眼，《现观庄严论》讲得比较广，《金刚经》也出现过，在《金刚经》的注疏中有几种不同的观点，我也给大家介绍过。“神境天耳他心通，宿命生死漏尽通”，属于《大乘阿毗达磨》的说法。

《大乘阿毗达磨》当中也没有天眼通，而是加上生死通成为第五神通。

很感谢你们，因为你们详细地去研究，没有把这些问题直接跳过去，否则很多内容可能容易忽略。尤其现在学习《俱舍论》已经将近一年了……不管讲什么法，很多人到末尾的时候，信心也没有，兴趣也没有，精进也没有：“唉，到底什么时候讲完啊？”每天都在算时间……实际上讲完了也并不是什么都解脱了。很多人根本不希求它的内容。但这里的很多道友，对《俱舍论》的后面部分还是很精进地在学习，这样的话，我也是尽自己的一切力量，对照藏文答复你们的问题。可能有些人的问题不是很大，自己通过其他译本就可以找到答案。藏文的《自释》我没有对照，其实应该再看一看。藏文《俱舍论释》的颂词肯定没有天眼，藏文版的《自释》恐怕也是没有的，也许当时唐玄奘得到的《自释》梵文本，和藏文译师得到的梵文本存在差异，可能会有这种情况。

下面开始讲这一品当中的最后几个问题。现在正在讲化心，前面讲无覆无记法的时候提过，比如无覆

无记法有化心、威仪等。当时讲第二品时说：化心在后文会广讲。现在出化心、入化心、化心能化多少，以及化心的范围等都已经讲了。大家对这个问题应该清楚了，

这里再补充分析一下前面讲到的“只有以自地的化心才能起现自地的幻化，异地的化心不能起现”。比如第三禅的禅定心，可以产生第三禅、第二禅、第一禅和欲界的化心。但二禅、一禅和欲界的幻化事，不能用三禅的化心来做。那二禅、一禅和欲界的幻化事由谁做呢？由当地幻化的心去做，即分别由二禅、一禅和欲界的化心去做。所以，异地可以化心——上界禅定心可以产生下界的化心，但上界的化心，因为地不同而不能做下界的幻化事，下界的幻化事只能由当地幻化的心自己去做。

加持令他言亡具，不稳固无余许非。

“加持令他言”，指通过加持以后令幻化身说话，也就是化心和说心不会同时产生。“亡具”，加持死亡以后也存在骨锁，只是不稳固的血肉等无法存在。但其他论师并不承许这种观点。

前面讲到：特殊情况下，可以由幻化的心来化说心。这时有人提出一个问题：既然在一个众生的相续中不能同时产生二心，那么有说心时无有化心，有化心时无有说心，又如何令幻化身言说呢？

麦彭仁波切说：两种分别心，不能同时在一人相续中产生，而不同类的无分别心，如五根识，在一人相续中也可以同时产生。此处是以分别心而言，比如嗔恨心和贪心，两种分别识不可能同时在一人相续中产生。所以，化心存在时不会有说心，有说心时也不会有化心，化心和说心完全是分开的。这样一来，如果想让幻化身说法，既需要化心又需要说心，这两种分别念同时在一人相续中，不是与经论的观点相违了

吗？

对此回答：不会相违。愿力和加持力是不可思议的。《自释》里面说“愿”，加持也是可以的，二者的意思基本相同。

化心显现化身后，在最初发愿时加持自己的心：“愿我的这一幻化身长久存在，尔后愿以说心而言。”比如我是声闻阿罗汉，在幻化出一个身体后，虽然不可能同时产生化心和说心，但可以发愿：希望我的幻化身一直住于世间，并为他人宣说佛法等。所以，首先具足发愿力和加持力，从而令化身得以言说，到最后，不依化心而仅以说心便可言谈。因此，无有一个补特伽罗相续同时产生两种分别念的过失。

既然如此，是不是只能在活着时加持自己的化身呢？不一定。

克什米尔论师承许说：死亡之后也可以加持，比

如大迦叶尊者的骨锁依靠加持一直在世间留存，然而不坚固的身肉等无有加持。

迦叶尊者在鸡足山的闭关山洞当中，他的身体通过发愿和加持一直保存，最后到弥勒佛出世时才会现世。但按照克什米尔班智达的观点：身体上的血肉等不稳固，因此不可能存在，稳固的部分——骨架是存在的。

关于迦叶尊者在鸡足山的历史，我以前在课堂上说过。历史上的说法稍微有点不同，按照《杂事律》的说法，释迦牟尼佛将要示现涅槃时，将佛法交付于迦叶尊者——《自释》中称为饮光尊者，藏文直译过来是饮光。迦叶尊者是传承释迦牟尼佛教法之后的七大祖师之一。佛在接近涅槃时将佛法交予迦叶，迦叶传给阿难，阿难传给草衣，之后是黑色和大善见等，共有七大祖师。这在《藏密佛教史》当中也有。

七大祖师中的第一位迦叶尊者，按照《杂事律》

的观点，当时在他接近涅槃时，将三藏结集交付于阿难尊者。之后他在印度释迦牟尼佛的八大遗塔前顶礼，又前往龙宫，在龙宫保存的佛牙舍利前顶礼。

回来之后准备与未生怨王告辞，但到达王舍城时，听说未生怨王正在睡午觉，就没有叫醒他。于是迦叶尊者前往鸡足山，在三座山的中间，铺好草垫而坐下，并且发愿：我现在对脓血之身已经生起厌离心。我依靠此身体已经弘扬佛法，并结集了佛陀教法，但愿释迦牟尼佛的教法永远住于世间。将来在弥勒佛出世时，也依靠我的身体，让他的眷属生起出离心、趋入佛道。并且发愿：如果未生怨王前来，山门要打开。然后尊者将释迦牟尼佛赐予的法衣披在身上，以吉祥卧式趋入涅槃。

当时山门已经封闭。由于尊者发愿：当我真实入灭时，整个大地出现各种各样的瑞兆。所以在他入灭后，整个大地出现震动等各种瑞相。未生怨王知道尊

者已经圆寂之后，立刻与阿难尊者前往鸡足山。在他们到达鸡足山时，山门自然打开，未生怨王和阿难尊者在他的遗体面前顶礼。阿难尊者当时特别伤心，一直哭——现在鸡足山华首门那里有一股清泉，有关历史说：这是阿难尊者当时流下的眼泪形成的。后来他们将尊者的头发和法衣碎片拿到山顶上，造成佛塔，之后才离开鸡足山。

有关迦叶尊者入灭的历史，藏传佛教当中，《印度佛教史》、敦珠法王的《藏密佛教史》里都有，无垢光尊者的《大圆满三休息总说》当中也有；汉传佛教当中，比如《鸡足山志》里面也有，只是描述得没有《藏密佛教史》那么广。

迦叶尊者的遗体一直不会毁灭，一直到弥勒佛出世。按照《布敦佛教史》的观点，弥勒佛出世距离现在还有五亿七千六百万年。《青史》也是这样说的：弥勒佛正式出世时，弥勒佛带着他的眷属会前往

鸡足山三次，最后一次，山门会自动打开。弥勒佛会将迦叶尊者的遗体拿在手里，并对座下成千上万的眷属说：这是释迦牟尼佛的首座弟子——迦叶尊者的遗体，他身上披的是释迦牟尼佛教法下的法衣。这样给众多眷属介绍以后，很多眷属依此而生起出离心，马上获得阿罗汉果位。

但有些历史说：迦叶尊者只是暂时入于灭尽定，不是真正的涅槃。弥勒佛出世以后重新出定。这种说法不太合理的，因为《妙法莲华经》里面说：声缘阿罗汉是真正入于涅槃，并不是入定。这里并没有说入定，按照小乘说法，死者除骨锁可以留存以外，其他血肉等全部没有了。而阿罗汉入定时，通过加持之后，整个肉身也是一直不会毁坏。

迦叶尊者重新起定的说法，恐怕不能成立。因此，这些观点在有关历史中稍微有些不同，希望你们以后对比几种比较可靠的历史。尤其作为佛教徒，不

知道佛教以及高僧大德们的基本历史的话，可能不太合理。了知这些历史，对自相续生起信心很有必要。

中国佛教协会曾专门请郭和卿¹²⁰翻译三部历史——《西藏王臣记》《青史》《布敦佛教史》，经过多年努力已经将藏文翻译成汉文了。当时虽然是一九八几年，翻译的比较早，但所用的佛教名词基本与《藏汉大辞典》相同，现在看也可以接受。

藏文历史当中，非常著名的就是《印度佛教史》。现在汉地很多佛学院会开这门课，用的是印顺法师所著的《印度佛教史》，这本书有很多好的地方，但有些地方恐怕不能接受，尤其是将密宗与婆罗门教混为一体的这部分，我是完全不赞同。有一位居士说：你非常不满意的那位法师，跟我们一起在澳大利亚开佛教会议。其实我也并不是特别不满意印顺

120 郭和卿：1962 年全国佛协副会长周叔迦先生来我舍商谈说：“佛协理事会上决定要翻译西藏史学名著。一致认为应精选中外共许的名著；而且必须是第一手资料为原则。经藏族中学术权威喜饶嘉措等人，和汉族中吕澄先生等许多有名学者一致认为只有五世达赖所著《西藏王臣记》、布顿所著《佛教史》、廓诺·迅鲁伯所著《青史》等三部名著方合精选原则。

法师，我对法师的弘法利生事业肯定是承认并且随喜的，只是他在有关藏传佛教方面的说法，比如将密宗与婆罗门教搅在一起，这种说法肯定是没有教证、理证的，对真正密宗的来历、源流等并不了解，就去传播一些没有根据的说法，可能不太好。

如果真正想了解佛教历史，还是应该翻阅一些历史书籍，像藏传佛教中根登群佩的《白史》，蔡巴·贡噶多吉¹²¹的《红史》，还有廓诺·迅鲁伯的《青史》，再加上《印度佛教史》《布敦佛教史》《藏密佛教史》，都是非常著名的。

作为佛教徒，对于佛教的基本来历、密宗的基本源流，应该要通达。我自己很喜欢看这方面的历史，希望你们也能看一看佛教的历史以及高僧大德们的传记，另一方面，通过这些历史记载，对自相续生起无

121 蔡巴·贡噶多吉：元代藏族学者。西藏十三万户中最后一任蔡巴万户长。出家为僧后，取法名格微罗追。曾来内地向元朝朝贡。以编纂藏文大藏经甘珠尔部目录知名，与西藏佛学大师布敦·仁钦朱有过往来。元至正六年（1346）撰《红史》一书，系研究藏族古代历史的重要著作。

常心也很有必要，比如高僧大德的传记里讲到很多人的名字，但这些人现在基本上已经不在世间了，而他们在世时是如何的状况……看到这些的时候，自相续自然而然生起一种无常心，会对修行有很大帮助。

在迦叶尊者肉身是否存在的问题上，高僧大德们虽然在不同历史中有不同说法，但总的来讲应该是这样。以前上师如意宝去鸡足山的时候，用小乘、大乘、密宗的方式介绍了鸡足山不可思议的加持，好像现在也有一个录像带，但看的时候比较伤心。我那天专门找出来看了——一开始不敢看，但是有几个资料，尤其上师如意宝专门认定无著菩萨苦行十二年的山洞，当时上师怎么讲的已经记不清楚了，所以还是看了一遍，看了以后比较伤心。当时这边的好多道友跟我们一起去了。现在一看的话，当时录像里面出现的那些人，包括上师、阿里美珠，上师的哥哥……都已经不在世了，当时都很好的，突然几年前全部离开了。看到录像带里上师说话等各方面都非常开心，但

是现在已经没有了……这并不是不幸的事情，轮回的本性就是这样。有时候很多上师的示现，可以让弟众相续中真正生起一种厌离心，也是为了这个目的。

现在迦叶尊者真实的肉身保存在鸡足山华首门。汉传佛教和印度历史中都是承认的，也有很多英文介绍。现在印度和巴基斯坦、缅甸的有些修行人经常去朝拜。你们以后如果有机缘去到那里，一定要好好祈祷迦叶尊者，他对佛法的贡献非常不可思议，也祈祷他相续中的境界在自相续生起来。

还有无著菩萨苦行十二年的山洞，也在华首门前面大概几百米的地方，当时法王已经认定了。法王认定以后，我们很快立了一块石碑。但是后来我问一些去过鸡足山的人：“有没有看到石碑？”他们都说：“没有看到，不知道哪一个山洞。”可能现在什么都没有了——没有也可以，有也可以，轮回的本性就是如此。

昨天法王在成都住院时的医生给我打电话——以前法王和阿里美珠都在那里住院，他刚刚知道法王圆寂的消息。他说：“法王也圆寂了，阿里美珠也圆寂了，怎么办呢？”他很伤心。医生问：“华桑¹²²在不在？”我说：“华桑也不在，他到印度去了。”他很伤心地说：“唉，为什么这样？”我说轮回的本性就是如此，谁也改变不了。

有时候确实是这样，现在在座的这些人，再过几年的时候，有些已经死去了，有些自然而然地被业风吹到不同的地方。所以，一方面对修法应该生起欢喜心，另一方面对轮回无常的本体生起厌离心，这一点相当重要。

按照本论观点，加持大迦叶的骨锁一直留存，而不坚固的身肉等无有加持。这是克什米尔论师的观点。

122 当时跟堪布一起陪同法王住院的有一位喇嘛。

颂词中说“余许非”，其他论师不承许这种观点。他们认为：死者无有加持，不管血肉还是骨锁都无法保存。迦叶尊者的骨锁之所以能留存，实际是依靠清净天人的威力而留存的。

初时多心化一身，纯熟之后则相反。

由修而生无记法，俱生而得有三种。

“初时”是多种化心化一个身，而神通成熟以后则与前恰恰相反，一化心可以化很多身。“由修而生”，指以修而得则为无记法；若是俱生的化心，则有善、不善、无记法三种。

若问：那么，多化心只能化现一化身，还是一化心才能化现一化身呢？

最初未熟练时，多化心只能化现一化身。“很多”可能是多次的意思，不然同一时间出现很多化心是不可能的。刚开始通过多次观想和勤作可以显现一

个化身。后来神通已经达到纯熟之后，与前面正好相反，一化心也能化现多种化身。比如我想幻化大象，一开始需要依靠很多化心才能幻化出一只大象，而到达一定境界之后，只要一观想，一个化心就能幻化出很多大象，大象也可以带着小象……

若问：化心的本体是善、不善等何法呢？

修所生之化心必定是无记法。

天龙罗刹等的生得化心——转生到天人、罗刹、龙族等当中时，在刚出生时就有能幻化的一种心，这种心可以是为了做利害之事而化现，也可以是等舍状态，因此有善、不善、无记法三种。比如龙王为了与龙猛菩萨一起在人间弘扬佛法而化现一位比丘，这就是以善心而化；天龙八部在不高兴时，专门化现各种各样的形象害众生，令人间出现干旱等，这种化心就是恶心；幻化的化身只是来人间随便逛一逛、吃喝玩乐等，是无记状态。所以，天龙夜叉等俱生就有化

心，根据它们的意乐，化心也可以有三种。

龙猛菩萨的传记里面讲过：两位龙女在龙猛菩萨面前听法，菩萨闻到她们身上有一种人间少有的香气，便问龙女是怎么回事。她们说：“我们身上敷了檀香，因为害怕人间太污浊，所以每次来人间时会在身上熏檀香。”龙猛菩萨一听，说：“我因为违背上师教言，需要造很多的佛殿、佛堂，龙族可不可以提供一点檀香？”龙女回答：“这件事我们不敢作主，需要与父王商量。”她们回去之后，与龙王说了龙猛菩萨的请求，龙王很爽快就答应了，但是有个要求：

“龙猛菩萨要来龙宫传法，才可以提供檀香。”龙女回来告诉龙猛菩萨之后，龙猛菩萨想：《般若十万颂》等经典贮存在龙宫当中，正好借此机会迎请到人间，而且可以调化龙宫的众生。于是就同意了。他转法轮以后，龙王把檀香和《般若十万颂》等经典赠送给菩萨。但龙王希望龙猛菩萨能够再次来龙宫传法，为了避免菩萨失约，特意留下了《般若十万颂》的最后两

品，没有交给菩萨，并说：“菩萨再来龙宫的时候，一定会交给您。”但是后来龙猛菩萨并没有再去龙宫。因此，在人间的《般若十万颂》的最后两品实际上是缺漏的。

庚三、神境通之分类：

神境通由五种生，即由咒药业所成。

神境通有修得、生得、密咒而得、药物而得和业力而得五种。

若问：神境通只有修得与生得吗？

修得是通过修行而得，生得就是转生到某一趣时俱生即有神通。不只如此，神境通有修得、生得、咒成、药成与业成五种。

其中咒成神境通：诸如依靠甘达热¹²³等密咒而成

123 如同息增怀诛四种事业各自具足一种咒语一样，甘达热也是一种密咒名称。

的神境通。现在世间也有通过念诵密咒成就八大神通等现象。

药成神境通：诸如由龟精、孔雀翎等妙药所成的神境通。孔雀翎是很珍贵的，需要提前准备，想要出现神通的话可能需要用上……“等”字里面不知道包括哪些药，作者可能担心我们天天修神通，所以没有直接说，《自释》里面好像也没有。

业成神境通：诸如我乳国王前世通过供养佛陀的业，成就即生的神通。中有众生的神境通也是由业力所生。米拉日巴的传记里面说：神通有什么了不起的，饿鬼也有神通，依靠业力也有神通。

己二、宣说天眼耳通：

一切天眼与天耳，静虑之地清净色，
恒时有依无或缺，能取远细等对境，
罗汉麟角喻佛陀，次见二三千无量。

天眼、天耳是静虑地所生的清净色根，且恒时有依根，没有或缺，也就是天眼、天耳不会出现残疾的现象，比如眼根坏了、耳根坏了，这种情况是没有的；对于任何很远、很细微的色法等都能见得到，很远、很细微的声音等都能听得见。阿罗汉、麟角喻独觉和佛陀的天眼通，次第能见到二千世界、三千世界和无量世界。

若问：天眼与天耳是天人真正的眼耳，还是相似而得名的呢？

从根的角度来讲，天眼、天耳与色界的天眼天耳无有差别，因为需要借助禅定力，于此二根群体中，形成彼禅与彼地的清净色。比如我修天眼，依靠色界禅定力，在我眼根群体中出现色界清净的色根——按有部观点来讲，是胡麻花一样的色法。所以，它与天人的眼根无有差别，是通过修行力成熟的。

这两者具有心识而取境，因此恒时有依根，没

有不取境的时候，所以不会成为相应根。

无有盲、聋等残疾现象。凡夫的肉眼、肉耳会有盲聋的现象，但是天眼、天耳根本不会有这种现象。

有些人说：我依靠天眼可以看见你的前世后世。这可能是对《俱舍论》和《现观庄严论》不太通达的原因，这些人一点禅定力都没有，根本不可能具有天眼通。而且天眼通不是用来看前世的，宿住随念通才可以了知前世。

它们的对境是色与声，而且也是遥远、细微以及“等”字所包括的遮障之色与声的有境，所以远远超过肉眼、肉耳。

国王赤松德赞的国师——娘·当珍桑波，通过肉眼可以从藏地看见印度的布玛莫扎尊者。《现观庄严论》专门讲过肉眼可以看到多少由旬。有些旁生的肉眼也很厉害，比如，老鹰的肉眼在很远的虚空可以看

到哪里有尸体，然后它就飞下来吃掉尸体。但是肉眼所见的范围是有限的，天眼已经远远超胜肉眼。

那么，天眼通能见多远距离呢？声闻阿罗汉、麟角喻独觉、人天导师佛陀的天眼，依次能照见二千世界、三千世界与无数世间界，这也是就现行而言。通过自己的勤作，只要想见到，声闻阿罗汉、麟角喻独觉就可以分别见二千世界、三千世界，佛陀愿意见无数世界也是可以的。不就现行而言，前三者按次第能照见一千、二千与三千世界，也就是并非自己想见到，在无有任何勤作的情况下，可以见到一千世界、二千世界和三千世界。

己三、遣疑说余通：

俱生不能见中有，他心通则有三种，
寻思明咒成亦尔，狱初知人无生得，

若问：只有神境通是生得还是其他通也有生得

呢？

神境通以外的天眼通、天耳通、他心通、宿住随念通也有生得，生得的天眼不能见中有身，因为中有是修得天眼的对境。生得的他心通，从意乐的角度而言，有善、不善、无记法三种。

寻思者由他人的身语之相中得来的他心通，与明咒所成的他心通，也是善、不善、无记法三种。比如我是寻思者，通过他人身体和语言的表示得到的他心通。这是通过他人的身语比量获得的一种他心通，有善、不善、无记三种。比如想了知他人的优点从而赞叹他人的他心通是善的；想了知别人的过失从而诋毁别人的他心通是不善的。

密咒所成的他心通，也有善、不善、无记三种。

修得的他心通唯是善法，没有不善法和无记法。
修得的神境通也唯是善法。

地狱众生的他心通与宿住随念通，从最初刚刚出生直至苦受未扰乱心之间能了知，也就是说，地狱众生有他心通，互相之间可以了知；也有宿住随念通，了知前世造了什么业而堕入地狱的，但只是在刚刚堕入到地狱、还未产生苦受时具足。在此之后，连自己尚且不能忆念，就更不可能了知他心了。比如无间地狱里面的狱火正在燃烧时，地狱众生一直在感受痛苦，这时候连自己现在的状态都无法了知，更何况了知前世？根本没有忆念的过程。更谈不上能了知其他地狱众生的心。但是刚开始是有他心通和宿命通的。

天人、旁生、饿鬼等其他众生具有生得他心通，恒时能了知他心。尤其是饿鬼、中阴身，一转生到那里就有他心通。因此，对亡人念经的时候心要清净，华智仁波切在《前行》里面也说了，出家人一定要好好地念经，不然中阴身是有他心通的，完全知道你心里面在贪图什么、想什么。

一般的天龙、夜叉等也有他心通，随时知道我们的心里在想什么、有什么目的，这就是生得他心通。

人类的神境通等具有前面所说的修得、寻思成、明咒成、药成与业成五种，此等通之所以不具备生得，是因为人类的神境通等不能仅仅依靠出生而具有。

俱舍论第七分别智品释终

第 151 课

下面继续讲《俱舍论》当中的最后一品——第八分别定品，主要宣说禅定。

第七品主要宣讲智慧，其中讲到的“寻思他心通”，意思是说，精通因明的人，通过他人的身体行为和语言，可以了知对方的心，也就是依靠寻思通达他人的心。

比如，一个人经常说他人的功德，说明这个人的心相续中具有一定的修证。或者有的人整天讲他人的过失——这个看不惯、那个也看不惯，他面前好像没有一个人好人。寻思者根据佛经中的推理方法，通过此人的言语和身体行为，可以了知此人相续中无有善

根。一个人如果整天行持善法，比如入禅定、闻思修行，通过这种身体行为和语言，了知此人相续中肯定有善根。所以，通过他人的身体和语言推断他人的心，这也是一种他心通。

下面继续讲第八分别定品。“分别”，在这里相当于分析、观察。

第八品 分别定

第八分别定品分二：一、真实定；二、定所摄之功德。

平时学中观或者因明等其他法门时，定和智慧比较难区分，到底禅定有哪些分类？禅定有出世间的禅定、世间的禅定，世间禅定也分欲界、色界和无色界。

在本师释迦牟尼佛教法中有戒定慧三学，“定学”占比较重要的位置，而很多人可能对这方面的了解比较欠缺，所以自己到底入于什么定？入世间定还是入出世间定、无漏定……自己搞不清。禅定也分真正的禅定和假禅定、染污定，对这些要通过智慧去分析。

甲一（真实定）分四：一、正行；二、未至定；三、殊胜定；四、等持之分类。

乙一（正行）分五：一、分类；二、静虑之分支；三、得法；四、由何定生何定；五、法之差别。

丙一（分类）分二：一、广分；二、摄义。

丁一（广分）分二：一、静虑之分类；二、无色定之分类。

戊一、静虑之分类：

四种静虑各有二，其中果生前已说。

定即一缘专注善，若具从属五蕴性。

这里的“静虑”，指色界一禅、二禅、三禅、四禅。所谓的定，有时可以称为静虑，有时也可以称为禅。名称不精通的话，不管学对法还是中观、因明都不一定方便。因为有时候多种名称代表一种含义，有时候一种含义用多种名词来表达。学习因明和辞藻学时，对这方面一定要通达。

四种静虑各有因静虑和果静虑二种，其中果静虑的分类、差别，在第三世间品中已经给大家讲过。静虑或者定的概念是什么呢？“定即一缘专注善”，所谓的定，就是一缘专注的一种善心。本来“定”当中有无记也有不善，比如杀生或造恶业时，一心一意地很专注，这就是恶业定；吃饭时什么都不想，是无记定。这里所说的定是指因禅定、善法定，并不是无记定和不善定。

“若具从属五蕴性”，定本身属于等持这一心

所。等持属于遍大地法，但具足受等其他从属的话，则可以安立为五蕴的本性。

归纳而言，世间和出世间一切功德，都需要依靠静虑而产生。《入菩萨行论·静虑品》中说：心不能专注的人，魔会随时盯着他，一直处于违缘当中。所以，心散乱的人，不论学习显宗、密宗，都不能出生功德。

心清净就是禅定。禅定可以分为两种，因定之静虑与果生之静虑。其中因静虑：于下地现前，是入定状态，唯一是善法。色界四禅定的因全部在下地现前，不会到上地再现前，因禅定全部是入定状态，属于善法。

不善定虽然有，但色界的因禅定一定是善法。如果没有行持善法，不可能转生到色界，而会转生到恶趣或其他界当中。而且，因静虑是偶尔性的，果静虑是相续性的；因静虑属于加行，果静虑属于正行等

等。

果静虑：每一地的果静虑均在自地现前，比如第一禅仅在一禅自地现前；有入定与非入定两种状态。转生到一禅、二禅、三禅、四禅以后，已经得到果静虑，大多数情况下是入定状态，但也有天人出定的状况；并且，处于果静虑时，大多数时候属于善法，但天人在化心、其他威仪等状态时，也有属于无记的情况。

所以，果静虑和因静虑有这样的差别。

这两种静虑，每一种从地的角度来分，各有第一静虑至第四静虑四种。就像发心的因不同，所得到的果也不同，修因的过程中分四种禅定，最后得果也有一禅到四禅的分类。

其中果转生于一禅等处的静虑，在第三分别世间品的“初三静虑各三处……”中已经宣说过。世间

品中讲到，器世界毁坏的时候，为什么第四禅不能毁坏，而有些禅会毁坏呢？因为禅定的境界不同，转生的果也不尽相同。这个问题在第三品已经宣说过，这里不作详述。

因定静虑是指善心一缘专注的心所。有部自宗当中，所谓因定静虑的自体到底是什么呢？实际是一种一缘专注的善心。

对此，有部宗说：虽然它主要是心所等持，但借助它的力量心王也可一缘专注。前面讲过十种遍大地法中有一种心所，从心安住的角度可以称之为等持。按照有部宗的观点，此善心虽然是心所，但依靠它的力量，心王也可以专注。比如弟子的权利非常大，弟子说什么，上师也随着他转；大臣权利非常大的话，国王也随着转。上师或国王自己有智慧、有见解、有能力，会接受弟子或大臣的建议，但大的原则不会改

变。《君规教言论》里面也讲过¹²⁴，君主不管有多少个眷属，如果他随着那些与自己情投意合的眷属的意乐去执政的话，整个国政很容易倒塌。上师也好，国王也好，自己应该有独立自主的能力、权力、威力，还有智慧和悲心，这是很重要的。但现在很多上师随着弟子而转——就像有部宗所说的，虽然等持是一个心所，但心所的力量非常大，心王也没办法在外面散乱，一直专注在一缘境界当中。

因为等持属于遍大地法，所以实际上等持在一切心的从属中产生也无过失，这是就特殊情况——安住角度而言。如果具有从属，则是禅定戒无表色与受等五蕴的自性。

以上讲到因禅定的本体，有关它是一缘专注的善心这一点没有辩论；如果具足从属，则是五蕴的本性。

¹²⁴ 《君规教言论》：浊世一切诸君主，于诸相合己意者，一切所作随其转，最终自他生悔心。

那么，因静虑各自的法相是什么？是什么状态的禅定呢？

初静虑具伺喜乐，后禅渐离前前支。

初静虑具有所有的寻伺喜乐四支。比较而言，四禅定中第一禅的境界不是很高，寻伺喜乐这些粗大的分别念全部具足。为什么颂词中不说寻呢？伺是观细相，只要它具足，寻肯定会具足，所以颂词中没有说。

希望你们看一看世亲论师的传记，我等本师释迦牟尼佛教法下，世亲论师被人们称为第二大佛陀。看过他的传记以后，应该会对他生起信心。尤其作为修行人，不管学习哪一部论典，如果对作者有一个很大的信心，就会感受到他所说金刚语的珍贵和难得。

前面已经讲过世亲论师的有些事迹，现在过去这么长时间，对作者世亲论师的功德、介绍也应该有所

了解。

“后禅渐离前前支”，后禅肯定不具足前前支，第二静虑没有寻伺，第三静虑没有寻伺和喜，到最后第四静虑时，寻伺喜乐都没有。第四禅是远离八种过患、最清净的心。之所以称四禅为易道，是因为依靠四禅可以现前各种神通。其中第四禅是最殊胜的易道，因为它是远离一切过患的清净禅定。

因静虑各自法相：第一静虑具有与伺、喜、乐相应的一缘善心，之所以在此未说寻，是由于以伺具有已经说明寻的存在。二禅是断除前面寻伺支而具有喜、乐的一缘心。

对于禅定支，如果在前面学习的时候已经掌握得很好，在分析禅定时就比较容易，因为前文经常说二禅以上无有寻伺，三禅以上无有喜，第四禅无有乐，那到底是什么样啊？听到这些说法的时候可能有点迷糊，当时我们也说过：后面讲禅定品的时候会讲到，

四禅各自具足哪些禅定支？哪些不具足？界限讲得很清楚。

第一禅寻伺喜乐全部具足；第二禅不具足寻和伺，只具足喜和乐；三禅断除前支寻伺与喜，只具足乐；第四禅已经断除前四支。第四禅的心是已经远离四种禅定支的善心。出离下下支而获得上上的禅定正行，出离第一禅的寻、伺，而获得二禅，如此依次出离，因而称为“出离支”。

以上讲到因静虑。第一禅的禅定到底具足什么心呢？一禅实际跟二禅、三禅、四禅不相同，其禅定本体具足寻伺和喜乐，而第四禅则与之不相同，是远离四种支分的清净禅定。

戊二、无色定之分类：

如是无色四蕴性，远离下地而出生，
以及三种未至定，称为灭除色之想。

无色界中无有色，彼色乃由心中生。

无色界无有色蕴，因此其禅定本体为除色蕴以外其他四蕴的本性。它是远离下下地而出生的，比如无色界的第一个空无边处远离色界而获得自己的禅定，第二识无边处、第三无所有处、第四非想非非想处，各自远离下地之贪欲而获得。“以及三种未至定”，这里省略了正行，实际是四无色界的四正行以及最后三个未至定，“称为灭除色之想”——灭除色想之定，共有这七个。

无色界无有色法，那么，无色界众生转生到欲界或者色界时，色法的来源在哪里呢？世亲论师按照经部的观点，认为是依靠心而产生的。

一切静虑均有因定与果生两种，每一种又各有四种，无色定也同样有两种。为什么颂词说“如是”呢？因为静虑分因静虑和果静虑两种，各自可以分为四种；同样，无色定也分因和果两种定，各自也可以

分为四种。

无色定如果具有随行的受、识等从属，则是四蕴。为什么没有色蕴呢？无色界圣者虽然有无漏戒，但他们不承认此无漏戒无表色为真正的色法，而是色法的得绳。

一切果无色定均远离所缘，因此是由超离第四静虑、空无边处等下下地之所缘的未至定中产生，比如空无边处依靠远离色界第四静虑而得到，识无边处依靠超离空无边处的正行而获得……上上未至定依靠下下静虑获得，故而得名。

四无色定正行以及后三无色未至定，即称为除去色想之定。无色界有四种，每一地又分正行和未至定，除第一地以外，后三地的未至定以及四正行，称为去除色想之定。原因是什么呢？此等自地无有色法并且下地没有可缘的色法。空无边处的未至定实际已经远离了色法，所以说并非去除色想，是因为它缘

第四静虑的色法，因而视为粗大等。

有些人可能认为：识无边处的未至定可不可以通过超越的方式，也即不经过空无边处，直接缘色界四禅？有没有这种情况呢？这种是没有的。有些注疏说：以超越的方式缘下地的情况根本不存在。

四无色定正行和后三未至定，根本没有色法的想，虽然缘下地，但下地没有色法，因此称为去色法之想的定。

对于无色界稍有色法等观点虽然辩论颇多，各有分歧，但有部自宗认为：在无色界丝毫色法也不存在，由此才称为无色。

有关这个问题，《自释》中有宣说。《如意宝藏论》中说无色界有细微色法，但有部宗自宗不承认，他们认为：无色界无有色法。前面第三品已经讲过。

《自释》讲到几种观点，比如大众部等的论师认

为：无色界有一些色法。他们跟有部宗有各种辩论，但有部宗一一驳斥，并建立无色界根本无有任何色法的观点。怎么建立的呢？

首先，个别大众部论师认为：无色界应该有细微色法，因为有所护的戒律。但有部宗说：所护的戒律肯定没有，因为戒律跟身语有关，而身语在无色界中根本不存在，所以这种说法不成立。

还有他们认为：无色界虽然没有粗大的色法，但极其细微的，如微尘一般的细微色法应该具足。对此有部宗又回答：细微色法存在而称为无色界的话，通过天眼可以见到的最细微众生——肉眼看不见的，像科学所说的细菌等，也应该成为无色界众生，极其细微的缘故称为无色界众生。比如欲界有特别细微的小昆虫，只有天眼才能见到。佛陀在《毗奈耶经》中说：不要用天眼观察水，不然水里面有很多肉眼见不到的众生等等。这些细微的众生难道不都成为无色界

众生了吗？因为细微之故。有部宗以这种方式驳斥。

还有些论师说：无色界众生虽然有色法，但与色界比较而言，极其细微的缘故，称为无色界。有部宗又驳斥：这种说法也不合理。如果比较而言，极其细微才可以安立为无色界众生，那么只有有顶才可以叫做无色界。因为有顶较下三地更细微的缘故。

还有论师说：佛经中将寿命和温暖结合在一起，无色界中也有众生。所以，通过佛经可以成立无色界一定具足色法，因为“暖”属于色法。无色界应该有细微色法。有部宗驳斥：这种说法也不合理。佛经中所谓暖和寿命结合在一起的说法，并不是针对无色界众生而言的，而是针对欲界、色界众生而言的，这两界众生的身体有温暖，寿命在欲界与色界是体温与心识二者的所依。

所以，按照有部宗的观点，根本不承认无色界存在细微的色法。但是，大乘有关论典的教义中说，无

色界还是存在色法的，只不过极其细微的缘故，称为无有色法。对这一问题有不同的观点，就像佛陀在佛经中安立的方法不同一样，比如大小乘的禅定不同、戒律不同，有些说无色界没有色法，有些说无色界有色法的原因即是如此。

关于无色界有没有色法的问题上，辩论颇多，各有不同的观点。但有部自宗，按照《俱舍论》的观点来讲，根本不承认无色界有色法。

那么，之后转生下界的色法从何而生呢？因为无色界无有色法，那么，无色界众生转生到欲界、色界时，色法的起因是什么呢？

世亲论师按照经部的观点回答：那一色法是在未转生无色界之前，以与色共用的心相续作为缘，从前面已灭、异熟因的色法中产生的，因此并不相违。当色界或欲界众生转生到无色界之前，临死时的身体等色法会在心相续中熏习种子，此色法种子和心相续

作为后来从无色界再次转生到色界或欲界的因。虽然中间到无色界时，色法的显现已经中止，但在后来转生时会重新产生色法。就像有些树已经被烧毁了，看不到有一枝一叶，但以后遇水时会重新产生枝叶等。同样，之前临死时的色法种子和心相续一直具足，从无色界再转生到欲界或色界时，以此异熟因和心相续作为因缘，最后可以产生身体。色法的来源就是这样的。

在这个问题上有一些不同观点。比如随教经部宗认为，无色界众生的心上有色法的种子，从无色界转生到欲界和色界时，色法的种子会产生身体等色法。按照唯识宗的观点，无色界众生转生到欲界和色界，实际是阿赖耶上留存的习气成熟而出现身体等色法的。

当然，有些人认为：唯识宗全部承许为心，对色法根本不承认。这种说法是不合理的。为什么呢？唯

识宗在名言现相中也承认色法，如果一切法都是心，无有一点色法，那么在名言现相中也不应该承认所缘缘——柱子，自己的眼根也不应该承认，但这是不可能的。暂时在抉择名言现相的时候，肯定承认有外境；在抉择名言实相的时候，所谓的外境也是自己心的一种幻变。唯识宗是这样安立的。因此，唯识认为在阿赖耶上有一种习气，成熟以后会逐渐引发色法。

随理经部宗是怎么认为的呢？心不能作为色法的近取因，因此无色界必定具足细微色法，以此作为因。任何一个法的根本因，一直是串习不断的，心虽然是众生轮回的根本因，但无色界众生肯定存在细微的色。因明《量理宝藏论注疏》中，全知萨迦派果仁巴说：《俱舍论》说无色界从心中产生色法的观点，实际上不能直接去理解，应该怎么样理解呢？按照随理经部的观点，一定要承认无色界存在细微的色法。

藏地高僧大德的论典里面，有些人认为：心不

能产生色法，所以应该按照随理经部的观点，承认无色界存在细微的色法。但有些人认为：《俱舍论》字面上说得非常清楚，无色界无有色法，此后的色法来源于心。《俱舍论大疏》说，无色界众生转生到欲界或色界时，色法的因是心，这里的因并不是指近取因，而是指俱生缘，作为俱生缘的心会起一定作用。因此，所谓的因是从俱生缘角度来讲，并不是指近取因。如果是近取因，则与顺世外道无有差别，因为顺世外道说：心中产生色法，色法当中产生心，心和色法二者互相作为因。因此，此处并不是说近取因，应该从俱生缘角度来解释。这种说法比较合理。

本来还有些观点，但是说太多可能起不到很大作用，大概讲一下不同观点就可以，按照《俱舍论大疏》所说的观点理解比较合理。

在解释佛经、论典意义的时候，希望大家用自己的智慧好好分析，不要只看字面，否则对于高僧大

德、智者们的密意很难理解。不过有时候的确有密意，有些根本没必要去观察所谓的密意，比如善有善报恶有恶报，对这个道理不用观察，但有些人说：这是有密意的，肯定不存在的……有些需要用智慧的地方用不上，不该用的地方就要小聪明，这样一来肯定是自欺欺人，没有必要。有些人的智慧，表面上看比较敏锐，但是使用的对境好像用错了，该用的地方不用，不该用的地方经常大加分析，说了义不了义之类的。

《俱舍论》从颂词角度来讲，无色界肯定没有色法，而无色界转生到欲界和色界时，色法的来源是什么呢？来源肯定是心。但各个高僧大德的解释方法有所不同，尤其跟大乘结合起来的时候，色法的根本因并不是真正的心，从心里面产生色法是不合理的。这一点在《入中论》第六品中已经破斥了。但是，有时也可以说：万法的因是心，此时对于这个因也要善于分析，到底是俱生缘还是近取因？对于因和缘要分

开，有时候缘也叫做因，但真正对二者进行分析，还是有一些差别。

释迦牟尼佛所宣讲的教法，不管轮回的道理还是其他任何一种教言，对此都应该有合理的解释。现在很多人不用自己的智慧分析，只是耽著在字面上，还认为自己已经精通佛教的教义，这是有很大困难的。

在这里讲几种不同的观点，希望大家好好分析一下。有些论典的内容，如果没有一个人讲，完全依靠自力，哪怕堪布、堪姆们还有比较聪明的人，可能也有点难以理解。我这次讲《俱舍论》，内心当中还是很高兴的，为什么呢？因为很多人对《俱舍论》还是感兴趣的，而且大家都在精进地学习。以后如果有人要求你们讲《俱舍论》的话，从目前的情况来看，好像没有多大问题。因为学习任何一部法，应该有一个思路，否则根本不知道方向。虽然我讲得不好，但是可能会有一种引导的作用。以后你们不管是讲《俱

舍论自释》还是讲《俱舍论》颂词，有一个讲义作参考，应该会好一点。任何一个讲经说法的人都是这样的，学习过一遍，跟以前从未学习的时候比较起来，还是有很大差别，学习过后对很多的法义会比较熟悉。

所谓识与空无边，无所有名加行立，
低微之故称无想，其实亦非无有想。

为什么称为空无边等处呢？

前三处以加行的名称而安立，因为在加行或因定时就开始修行所谓的空无边、识无边、无所有。

由于有顶的心识微乎其微、极不明显，因此将低劣加否定而称为非想；由于也具有十分细微之想，所以也称为非非想。因为没有明显的想而称为非想；也并不是完全没有想，细微的心还存在，所以叫做非非想。

第 152 课

丁二、摄义：

如是定正行实体，八种前七各有三，
著味相应净无漏，第八唯具味净二。

上述四禅与四无色定的正行实体有八种，其中不包括有顶的七种——四禅、前三无色定，从本体来分，各自又分三种。哪三种呢？即与著味相应之染污定、净定与无漏定。

学习《俱舍论》的时候，有时候可能反过去讲会好一点，因为很多名词在后面会解释。前面学习的时候经常说“净定、染污定”，但是根本不知道染污定到底什么样……如果前面对每个名词都有解释的话，

可能好一点。不过，《俱舍论》的名词太多了、太丰富了，如果遇到一个名词就解释，恐怕也有点困难。

前七种正行均可分为著味相应定、清净定、无漏定三种，第八有顶只有著味染定与净定两种。按照有部宗的观点，有顶无有无漏定，因为有顶之想极不明显，不像下地的禅定心一样粗大，是特别细微的。而且有部认为：有顶不依靠无漏定。因为这两个原因，有顶只具有染定和净定两种。

那么，什么是著味相应定、清净定和无漏定呢？

**著味则具相应爱，世间之善称谓净，
彼者亦为所著味，无漏乃是出世间。**

所谓“著味”，指具有相应的爱，在一禅、二禅、三禅等色界四禅以及无色界的前三无色定当中，如果耽著自己的禅定非常寂静，从而生起“见的著味”，也就是认为：只有自己才具有此禅定，其他人

没有，从而生起傲慢心。比如获得第一禅时，认为：我在第一禅的心如是的寂静，欲界众生的心很粗大，他们根本不具足。这时在此人相续中生起一种傲慢心，使原本清净的禅受到染污，因此，称为著味相应定，也即染污定。

有些人在坐禅的过程当中，自己的心稍微静下来，就觉得：你看其他人整天到处乱跑，肯定没有获得禅定，我真的很了不起！至少我可以安住在房间里不出去，我真的很了不起！这样一来，原来也许是真正清净的禅定，但因为他自认为自己如何了不起，导致禅定已经具有染污性。

从世间角度来讲，本论所讲的染污定并不是指欲界禅，但这样理解也可以，这也是具有相应的爱，因为对自己的禅定和禅味有一定的爱执，所以叫做染污定。

前文经常遇到这种说法：原本清净的禅定变成染

污定，或者原来是染污定，因为了知贪执禅味是一种过失，由此转变而成为清净禅定，也有这种情况。

世间当中无有贪心等烦恼的善法，或者说一缘专注的善心，就叫做净定，比如第一禅、二禅直至有顶之间的正行禅定。

“彼者”是指净定，它是染污定之所缘——所著味，也即缘清净定而于相续中生起傲慢心或耽著禅定味的染污心。比如转生到无色界第一处，认为：四禅没有如此殊胜的境界。自相续生起傲慢心，或者对自己的禅定非常执著。

此处虽然没有提到欲界禅定，不过有些老和尚，可能对《俱舍论》不太精通，认为自己入定的状态特别舒服，觉得：我的禅定多么殊胜啊！我的贪嗔痴已经全部压制了，我现在什么事情都不想做，入定多么快乐啊！……如是一味耽著禅味，也已经变成了一种染污定。这当然是欲界相似的染污定。本论主要指世

间真正的禅定，也即色界、无色界的禅定。

“无漏乃是出世间”，真正断除自相续贪欲等烦恼而获得的出世间禅定，叫做无漏定，也叫做出世间禅定，其他定则称为世间定。

著味染定指具有相应助伴的爱。由于与世间等至的善法无贪等相应，是故称净定，它也是著味所感受的对境，因为贪执这一清净而认为此善极其殊妙且爱著之故。见道以上，具足出世间无我、空性等十六行相的禅定，称为无漏定。

丙二（静虑之分支）分二：一、因定之分支；二、观察果生具几受。

丁一（因定之分支）分三：一、善之分支；二、染污性之分支；三、四禅立为不动之原因。

戊一（善之分支）分二：一、以名而分类；二、以实体而分类。

己一、以名而分类：

第一静虑具五支，寻伺喜乐与等持，
二禅四支净喜等，三五舍念慧乐住，
末禅具四正念舍，非苦非乐及等持。

这里分析两个问题：四种禅定具足哪些支分？四禅之间各自有什么不同点？

既然说“后禅渐离前前支”，那么，所有静虑各具足几支呢？

所有支可以分对治支、功德支、等持支三种，也即从三个角度来安立。有些《俱舍论》的注疏从对治支、功德支、等持支三个角度安立禅定支，比如第一禅具足五支，五支又包括三方面，一是对治支，二是功德支，三是等持支。

因定之第一静虑具有五支——寻、伺、喜、乐与等持支。

寻、伺二者称为对治支，因为依靠寻伺二者可断除违品——欲界的害心与损恼。

寻和伺属于远分对治，并不是直接对治，因为欲界的害心和贪心在一禅未至定时已经远离，而第一禅正禅真正的对治，是一禅未至定。以一禅未至定的智慧对治欲界的贪心和害心，到一禅正行时，寻和伺只起到远分对治的作用，因此，称之为对治支。也就是说，一禅正行不可能以能断所断的方式，对治欲界的害心和贪心，比如到第二禅正行时，对于所断——一禅的寻和伺，由二禅未至定断除，所以，真正的对治不是正行。这一点一定要记住！

喜及乐则为功德支，其原因是，寂静之喜乐由断除寻伺之害心与损恼中生起。当然，色界中的喜和乐，与世间上的高兴、欢乐等有很大差别，比如第一禅的喜和乐的寂静状态，通过寻伺断除害心、恼心而获得。

第三等持是安住支，原因是寻伺等依靠等持而入。此处之所以称为安住支，主要从心安住的角度安立。

第二静虑具足四支，即内等净支——信心特别清静的一种信根，喜以及“等”字包括的乐支，再加上等持支。

其中喜与乐二者为功德支；内等净为对治支，原因是依于内清净断除违品——一禅之寻伺，此时已经远离了第一禅的寻和伺。内等净支也属于远分对治，因为第一禅的寻和伺实际是由二禅未至定断除的。

第三静虑具足五支，即行舍支¹²⁵、正念支、正慧支、乐受支、等持支。前三者为对治支，因为依靠此三支能断除违品——二禅之喜；乐受为功德支。

第四静虑具足四支，即行舍清净支、念清净支、

125 与不苦不乐的舍受不相同，此处的舍是指大善地法中的舍心所。

非苦非乐受支与等持支。前二者为对治支，依靠念清净与行舍清净断除三禅之乐；第三——非苦非乐受支为功德支。这些对治的方式，均是远离违品，也即远分对治。

第 153 课

己二、以实体而分类：

实体则有十一种，初二禅乐即轻安，
内等净支乃信根，违二教故喜意乐。

前面讲到，一禅至四禅，分别具足五支、四支、五支、四支，共有十八种，从实体上归纳则有十一种。因为有些支分，虽然名称不同，实体实际是一个，比如等持支，第一禅有，第二禅、三禅、四禅也有，按照有部宗的观点，四种等持支实体上只是一个。

为什么前三禅的乐支不是一个实体呢？有部宗认为第三禅的乐支属于心乐受，初二禅的乐不是真正的

乐受，只是大善地法中的轻安心所，也即身心调柔。

第二禅的内等净支指信根，依此可以断除一禅的寻伺。

那么，意乐受和喜是不是一体呢？有论师认为不是一体，意乐受是快乐的受，喜是另一种心所。但有部宗破斥：如此承认与二经教相违，喜就是意乐心所，二者不能分开。所以三禅以下的喜与意乐受没有差别。《自释》没有直接引用经教，可能当时唐玄奘翻译的时候，有些经的名称不好翻译，就用“契经言”来说明，所以经的出处不是很明显。颂词当中“违二教”的意思也不明显，但藏文当中确实有，这里是按照藏文版本译的。

四静虑的所有分支从名称的角度来说有十八种，但从实体来讲，共有十一种，即第一静虑的寻、伺、喜、乐、等持支；第二静虑的内等净支；第三静虑的行舍、正念、正慧、乐受支；第四静虑的非苦非乐受

支。就像别解脱戒从名称分有八种，实体只有四种一样，从实体来分，禅定支可以包括在十一种当中。

若问：其他的喜、舍只有一个实体，却将第三静虑的乐支除第一静虑的乐支以外单独算为一个实体，这是为什么呢？

三禅的乐是心乐受，而初二禅是将大善地法的心轻安称为乐，本体完全不同。

按照有部宗的观点，第一禅和第二禅虽然有乐支，但只是身心的轻安称之为乐，并非指受，因为未获得心乐、只是身乐外观，不能作为静虑支。初二禅还未得到心乐，而身乐是外观色声香味触，禅定支一定是内观的。因此，一禅、二禅所谓的乐支，一定是大善地法里面的轻安，而且喜支单独计数，可见它也不属于意乐。

经部宗有不同观点，他们认为：安立为静虑支的

所有乐均依靠等持力，并借助身内轻安的所触之风得以增上，从中产生的乐与等持相应。也就是说，不管第一禅、第二禅、第三禅，身体于定中会产生轻安的风，而轻安的风会让身体生起乐受。此身乐与等持相应。虽然有部认为此身乐不能安立为静虑支，但经部认为：不一定，身体轻安会产生身乐，此身乐与等持相应，也可以作为静虑支，因为此身乐与等持相应，不会缘外境的色声香味触而心思外散，也不会从等持中出定。有了此身乐受，穿的衣服再好，吃的饭再好，不管外境怎么美好，都不愿意出定。

而且，凭借等持力，以欲界身根也有产生执著享受色界所触之心识及从属的，也即依靠欲界身体的根，可以产生享受色界所触的心识和从属。

所以，经部与有部观点完全不同。有部是这样讲的：第一禅以上只有意乐受，没有身乐受。但经部以上与《大乘阿毗达磨》认为：第一禅以上与等持力相

应的身乐受应该具足。因此，一禅二禅的乐不一定是轻安，从身乐受的角度理解也未尝不可。

这里稍微难懂一点。意思是说，有部宗认为：禅定支当中，初二禅的乐肯定是轻安，不是身乐受。经部宗和《大乘阿毗达磨》则认为：定中有身乐受也不一定会散乱，它不可能缘外境生起散乱，只是安住在等持中，不会出定。所以，不会有外观散乱的过失。因此，身乐受也可以安立为静虑支。初二禅的乐支其实是身乐受，不是轻安。

以上这个问题，《自释》当中讲得比较多，希望你们看一下。《自释》当中，这些比较难懂的内容，文字也特别古，可能理解上有一点困难。这里已经把基本的方向指出来了。有些细微的问题，你们私下探讨或者自己理解都可以。总的来讲，现在有好多道友对《俱舍论》的颂词等各方面理解得很不错。

下面讲第二个问题“内等净支乃信根”。二禅的

内等净，实际是获得二禅而远离寻伺的扰乱，并对一禅之地厌离——对一禅生起厌离心，从而断除寻伺二支，这种信根叫做内等净支。

有些论师说：三禅的乐是意乐受，喜不属于乐受而属于其他心所。

这种说法不合理，因为与《宣说遍转经》和《宣说静虑支》两种圣教相违。经中说：“第三静虑中灭尽一切意乐。”第三静虑是没有意乐受的。三禅的乐显然不是意乐受。所以意乐受和喜是一个意思，并未分开。因此，喜是意乐受。

戊二、染污性之分支：

染污初禅无喜乐，二无内净三知念，
四禅无有舍念净，有谓无有轻安舍。

清净定名称上有十八种分支，实体上有十一种支

分，那染污定是不是同样具足呢？并不是。此处的分法有点不相同，因为染污定毕竟是具有烦恼性的一种禅定，因此不可能与清净定一模一样，从本质上有很大差别。

若问：这些善妙之分支在染污性静虑中也存在吗？

染污性第一静虑中无有喜、乐。为什么呢？未离烦恼之故。所谓的喜和乐，是在清净定当中，对禅定生起一种乐和欢喜，但现在由于烦恼染污的缘故，喜和乐不可能具足。

染污性二禅无有内等净，因为烦恼会令心污浊。内等净本来是对一禅生起厌烦心，而对二禅生起一种清净的信根，但染污性二禅不可能具足清净信根，因为还未离开烦恼。

染污性三禅无有正念与正慧，原因是以烦恼玷污

了禅定心。

染污性第四静虑无有行舍清净与正念清净，由于烦恼令心染上污垢的缘故。

有些论师的说法是不同的，他们认为：染污性初二禅无有轻安，染污性上二禅无有行舍，因为轻安与行舍是大善地法之故。这应该是有些论师的观点，因为他们认为此二者由大善地法所摄。

戊三、四禅立为不动之原因：

解脱八种过患故，第四静虑名不动，
八过寻伺出入息，以及乐受等四受。

远离八种过患的缘故，第四静虑称为不动禅定。八种过患是哪些呢？“八过寻伺出入息，以及乐受等四受”。由于第四禅远离这八种过患而被称为最殊胜的易道。

若问：第三静虑以下说为动摇、第四静虑称为不动的原因何在呢？之所以第四静虑无有动摇，是因为解脱了八种过患。哪八种过患呢？寻、伺、呼气、吸气、乐以及“等”字所包括的苦受、意乐受、意苦受。而三禅以下会不同程度地被八种过患所染污，因此不能称为不动禅定。

以上主要从因定分析，下面从果禅定分析有多少个受。

丁二、观察果生具几受：

生之静虑依次第，初具意乐乐舍受，
二舍意乐三乐舍，四禅唯一有舍受。

因定之第一静虑有乐受、第二静虑有意乐受、第三静虑有心乐受、第四静虑有舍受，果生之静虑也一定是这样吗？

也不一定。只有第四静虑相同，因静虑和果静虑时均只具足舍受，除此以外，其他静虑不一定相同。

果生之四静虑中，一禅中有意之地的意乐受、与眼耳身识相应的乐受——身乐受、与二者均不相违的舍受，所以身乐受、意乐受、舍受全部具足。第二品当中讲过，哪些禅定具足哪些受，这是一个问题。一禅因静虑只具足一个意乐受，除此以外没有其他的受，但在果静虑时具足三种受。

由于一禅以上无有五识聚，因而二禅只有意舍受及意乐受，身乐受是不能安立的。这也是有部的观点，但正如前文所说，经部和大乘认为二禅以上也可以具足身乐受。

三禅唯有意之地的心乐受与舍受，四禅仅有意之地的舍受。

第 154 课

下面继续宣讲人们共称为世间第二大佛陀——世亲论师所造的《阿毗达磨俱舍论》。本论共分八品，现在正在讲最后一品，观察果生具几数的道理。

蒋扬洛德旺波的《俱舍论释》当中，与其他讲记有点不同的地方，对这些不同的地方，希望你们多翻一些资料，比如《自释》，以前我看过日本的一个《俱舍论讲记》，特别略。但是《俱舍论》有时候需要很多语言来讲解，单凭一两句话根本没办法解释清楚。比较广的算是智敏上师的讲记和演培法师的讲记。虽然《自释》比较难懂，但你们如果有机会讲《俱舍论》，还是要清楚《自释》的观点。这一点相当重要。现在我们一方面没时间，否则把《俱舍论自

释》译成白话文是非常好的，但这个工程量……可能谁也没办法承诺。为什么呢？因为《自释》从藏文上讲也非常难。去年学院里面有堪布讲《自释》，最后每天都是“哎呦，我要讲《自释》，特别难懂……”，他每天都要花很长时间备课，才能讲得过去。

藏文有《甘珠尔》和《丹珠尔》，《丹珠尔》里面有两百多函，全部是从印度来的论师和藏地的论师翻译的，这些译文不知道什么原因，现在也是特别难懂。所以我现在都不敢说要翻译《自释》——真正能翻译出来倒是很好，但这几年恐怕有点困难。蒋扬洛德旺波的《注释》不广不略，还是很不错的。依靠这部《注释》，基本上能讲解《俱舍论》的颂词。我还是发了很大的心翻译《俱舍论释》，不然单单翻译颂词、没有注释的话，恐怕很多人难以理解。

现在很多佛学院也在学习《俱舍论》，有些佛

学院的道友说：听了两三遍。但恐怕《俱舍论》并不是那么好懂，应该有一种传承才是好的。我们这次学习，颂词和《注释》的传承都已经具备了。以后你们讲的时候，一边参考蒋扬洛德旺波的《注释》，一边参考《自释》。这一点相当重要。

我看这次很多考试的道友，每天都是特别仔细地看《自释》，基本上从头到尾都看过了——你看他的法本也看得出来，像糍粑一样；有些人的法本特别干净，连摸都没有摸过，这样的话，不要说看《自释》，每天所讲的道理是不是特别精进地在看？我想每个人在根基、兴趣、信心等很多方面都有差别。不管怎么样，现在《俱舍论》马上讲完了，在这个过程中，有些道友特别精进，我个人角度来讲，确实非常感谢他们！

第二禅等生身眼，耳识有表之等起，
皆为第一静虑摄，彼乃无记非烦恼。

二禅以上要现前眼识、耳识、身识，必须借用第一禅的眼识、耳识、身识，因为二禅以上没有真正的眼识、耳识、身识，这是有部宗的一种说法。还有身语有表色——身体要做任何事情，首先要有一种发心，否则想让身体行动也是不可能的；要发心的话，一定要有寻伺，因此必须依靠一禅。语言也是如此，说话过程中未经观察是不能说的，佛陀在经中也说：宣说任何语言之前都应该经过观察，这是相当重要的。麦彭仁波切在《君规教言论·观察语言》这一品中，讲得特别细致。

因此，一般愚者不经观察，随随便便胡言乱语；智者无论身体做任何事、用语言说任何话，都会经过观察之后才行动、说话。

这里说，身体和语言的有表色，需要依靠第一禅的寻伺。它的因全部是第一静虑所摄。那此时第一静虑的法是不是烦恼心呢？

并不是烦恼心，未离开下地烦恼则无法现前上地境界。也不具足善心，为什么呢？因为下地善心比较下劣，上地本身具足殊胜的善法。这样一来，既不是烦恼心也不是善法，只是无覆无记心。

如果二禅以上无有眼识等三者，也不具寻伺，这样一来，岂不成了无法取色、声与所触，而且身语的有表色也不存在了吗？

事实并非如此。二禅、三禅、四禅自地无有眼、耳与身识，也不具有身语有表色的等起——身语有表色的起现，必须要有等起。

欲界众生有表色的等起相当重要。有些道友，当然包括自己在内，有时候做什么事情根本不考虑，随随便便就做，后面就觉得：自己真的很愚痴，当时没有经过观察，随随便便信口雌黄、莽撞行动。这时候特别后悔。

《入菩萨行论》当中也讲过，作为修行人，尤其大乘修行人，尽量在说话、做事情的过程中，首先慎重思维：这件事情该不该做？对自己、对众生有没有利益？这个话应不应该说？对众生有没有利益？对自己有没有利益？从这两个角度分析相当重要。

学院当中，我经常接触的几位堪布，一般说话过程中从来不说他人的过失。有时候我喜欢讲他人的过失：今天这个人闻思、那个人……确实自己有这种缺点，自己非常清楚。但这些堪布一听到我讲他人的过失，他们就不说话了，也不赞叹也不否认，就是“哦哦哦、哦哦哦”，根本不跟我一起说下去。这样的话，我一个人一直讲也有点不好意思，只有改变话题。所以这种习惯，我觉得特别需要。很多人因为自己的习气很严重，说话的过程中，骂人或者说别人过失的时候，口才等各方面非常不错，一讲到教证、理证就不说话了……这种情况应该改变。

这里讲到二禅、三禅、四禅，虽然没有眼识、耳识、身识，也不具足身语有表色的等起——发心，但通过现前下地的此等，依靠它们而使所依中具有。比如要用身体做事或者语言说话的时候，需要下地的寻伺现前；如果要看或者听，需要下地的眼识和耳识现前，这些也是在有必要时才现前的。

有时候我们想：二禅以上的天人，好像不如欲界众生见色法方便，他们是不是很辛苦？实际上也不会。因为平时用得不多，用的时候也没什么困难。因为下地所有的功用已经掌握，无论见色法还是说话，稍微一作意，下地的眼识和寻伺马上现前。不然特别困难的话，就好像来了客人之后却没有碗，需要去隔壁借碗才能吃饭一样，其实不需要这么麻烦。

可见，眼、耳与身识均为一禅所摄，并且全是无覆无记法，不是烦恼性，因为已从中离贪，未离开下地烦恼不可能得到上地，比如二禅是远离一禅烦恼之

后才能现前的，因此肯定不是烦恼心。也不是善法，原因是以迁地而舍。比较而言，上地的善法较为清净、细微和殊胜，而下地的善法较为粗大和下劣，所以在迁地时，下地的善法已经舍弃。

下面讲“得法”的三个问题，所得是什么呢？所得就是前面讲到的三种定——净定、染定、无漏定。“得”有转生而得、离贪而得、退失而得三种方式。分析三种定通过哪些方式来获得的问题。

丙三、得法：

前所未有之净定，由离贪及转生得，
无漏唯以离贪获，染定由退转生得。

若问：四禅、四无色的善妙净定等如何获得呢？

前所未有的正行净定由离贪与转生而得。四无色界和色界四禅所有未杂有烦恼的正行定，叫做净定，

获得的方式有两种，一种是离贪而得，一种通过转生而获得。

一、离贪而得：即远离下地之贪而获得。比如第一禅远离欲界的贪欲而获得；四无色界的第一处，远离四禅烦恼而获得。

二、转生而得：指从上地转生下地而获得，这其中不包括有顶。之所以转生有顶不得，因为有顶是世间中最高的，再无有上地。其他定是可以的，比如二禅转生到一禅时，会得到一禅的净定。

我们很多道友心的虚空和自然界的虚空一模一样，有时候没有一点烦恼，就像万里无云的天空一样，永远不可能有烦恼；有时候突然烦恼就生起来了，心的虚空当中乌云密布，这时候感觉：这个人好像永远没有变成好人的机会了！烦恼这么重啊！过一会儿，所有烦恼的云雾又消于他心的本体虚空当中了……我经常想：天空就像很多人的心的虚空一样。

无垢光尊者为什么经常用虚空作为比喻呢？这里面有很甚深的道理。

因此，有时候看看虚空也起到很大的作用。有些人觉得：我这个人特别特别坏……其实每一个凡夫人都有心情好的时候，也有心情不好的时候，无缘无故当中起烦恼，到底是什么因缘？自己也不知道。有时候心烦得不得了，成天寻死觅活的；有时候心情特别愉悦，从当下的状态来看，好像以前没有生过烦恼，以后也根本不会产生烦恼一样。所以，凡夫人的心是不可靠的，但是依靠传承上师的教言，看看虚空也可以认识心的本性，尤其秋天的虚空是最适合观大圆满的——当然，这样观之前最好有一定的基础，不然光是看虚空也不一定认识心的本性。麦彭仁波切说：就像小孩看彩虹一样，没有多大的意义。现在听说有一些道友在观，当然，这个法断除轮回的根本非常好，但是前面的有些教言一定要具足。

从自地与下地转生时，因定先前已具足，故转生时不得。因定如果没有现前，下地转生到上地，比如一禅转生到三禅，三禅的因定也一定要具足，否则不可能转生到三禅天。如果是从自地或者下地转生而获得任何一种禅定，因定首先一定要具足。

前面已经讲了，前所未有的净定通过离贪和转生两种方式获得，四禅、四无色所有的无漏正行则通过离贪获得。凡是在四禅、四无色界获得圣者果位的定，就叫做无漏定。如果以前不具足，则唯由离下地贪而得，比如一禅的无漏定，以前并不具足，此时必须先要离开下地贪欲才能获得，没有以转生而获得的。

在这里，具有无漏禅定的身份，可以通过离贪而获得，但是转生而获得的情况是没有的，因为无漏定一定要远离下地的贪欲才可以获得，无漏的话必须把有漏法断除，所以仅仅依靠转生不能作为因。

四禅与无色界的染定，以退失及转生两种方式来获得。

那么退失而得的是什么呢？

一、退失而得：即以自地的烦恼退失而获得。比如最初安住在第三禅的净定，相续中突然生起了贪等烦恼，这时从净定中退失而变成了染定。

二、转生而得：从上地转生下地而得。比如第二禅转生到一禅时，此时也是染污性的禅定。其中也不包括有顶在内，理由与前相同。并不是从下地转生上地而得，此处不包括从下地转生上地，因为由下地转生上地先前已具有因定。

第 155 课

丙四（由何定生何定）分三：一、三定由何生何；二、别说净定；三、别说超越定。

丁一（三定由何生何）分二：一、就定而言；二、就其他而言。

戊一、就定而言：

无漏无间则生善，上下至第三地间，
净定无间生亦尔，兼起自地烦恼性，
染定生自地净染，亦起下地一净定。

以无漏定、净定、染污定作为因，从中可以出生多少定呢？

无漏定出生上下三地之间的一切善——净定和无

漏定，比如第三禅的无漏定，向上可以出生第三禅、第四禅、无色界空无边处的净定和无漏定，向下则可出生第三禅本身、二禅和一禅的净定和无漏定。净定同样可以无间生起上下三地的净定和无漏定。

此处说“可以生”，并不是必定生，在因明当中，此二者有很大差别。比如无漏定往上可以生三地之间的净定和无漏定，并不是说“必定产生”。不同之处，净定于自地也可以生起染污定。

染污定可以生起自地的净定和染定，也可以生起下地的净定，但无法出生上地的定，因为染污定未离烦恼。

希望你们看一看《自释》以及其他讲义。此处蒋扬洛德旺波根据《大疏》作了分析，并对其中不是特别明确的内容也作了讲解，所以分析方法稍微复杂一点。

若问：这些定的实体在末尾时生起几定呢？

从定的本体来讲，有染定、净定、无漏定，但这些定在不同分位当中所产生定的性质也不相同，有些是超越定，有些是轮番定，有些是无漏定，有些是出定时定的定，有些是相续时的定……当然有些禅定是圣者的境界，对凡夫人来讲可能有点难懂，因为自己没有这些禅定，想要通达也有点困难，但我们应该发愿：虽然自己现在相续中没有圣者禅定，但愿熄灭自相续中凡夫的粗大心，从而生起圣者的殊胜境界。很多坐禅的人应该都很希望得到圣者的殊胜境界。

听说有些人喜欢坐禅，每天早上坐禅、晚上也坐禅……坐禅的人一定要注意：到底有没有坐禅的传承？你是哪一位祖师的传承？我问过很多禅师，也有比较出名的，不少都说：“我早上坐禅，晚上也坐禅。”“那你根据哪一位禅师的教授来坐禅呢？”很多人没有清楚的回答。这一点还是有点可悲，为什么

呢？没有一个佛法的传承，只是自己的心安住，一个欲界的人光是想：我要坐禅。然后如如不动……能不能成就无色界和色界的禅定？非常难说。这里的个别道友，该念的咒语不念，该修的法也不修，只是坐禅……真的要坐禅，一心一意专注释迦牟尼佛的身体，或者专注菩提心，这样坐禅是有功德的。但什么都没有，只是这样坐禅的话，不要说大乘禅定，就连小乘《俱舍论》里面所说的禅定有没有也不好说……

如果你在坐禅当中，一直生贪心、嗔心，这个定就叫做染污定——相似的染污定，因为真正的定我们可能也没有。坐禅的时候，一直胡思乱想：我等会吃什么？我要怎么样发财？……有一个人专门画了一幅画——有些人坐禅时胡思乱想，他脑袋里冒出各种气泡——人民币、水果等各种各样的。有时候真的在脑海里面一直观想这些话，有没有功德？所以，所谓的坐禅一定要注意。

这些禅定实体在末尾时生起多少定呢？

无漏定无间生起相续时自己后面的同类——无漏定、出定时生自地的净定，如果具有上地与下地的定，则生自地与上地、下地三地之间的有漏无漏善。此处的定是从因定角度而言的，比如三禅无漏定，如果向上，可以生起三禅、四禅、空无边处的净定和无漏定。向下也同样，可以生包括自地在内的三地的净定和无漏定。

由净定生净定、无漏定也是同样，于净定末尾无间生起上下至第三地之间的善（包括净定与无漏两种）。举例来说，在三禅无漏定末尾时，如果具有上地与下地，则生起包括自地在内到第三地之间的善，也即上三地、下三地。

有些无漏定上下可以产生十个定。演培法师在讲义里面也讲了，上地怎么产生、下地怎么产生。意思是说，有些无漏定上下可以产生十个定，分别是哪些

呢？

比如三禅无漏定的末尾，可以产生十个定：相续时自己后面的同类（1），即持续入定时时的无漏定。出定时自地的净定（1）。超越远加行顺式时四禅的无漏定（1），远加行顺式时可以产生第四禅的无漏定。远加行时，从无漏一禅至无所有处之间上行，有顶因为无有无漏而不经，此为顺式；又从无所有处返回，直到一禅，即为逆式，此为无漏定；若有漏定的远加行，顺式可以直到有顶，又从有顶返回到一禅。在远加行的时候，第三禅的无漏定可以产生第四禅的无漏定。轮番入定——有漏、无漏、有漏，这时原来的无漏定可以入到净定（1）。近加行顺式时空无边处的无漏定（1）。正行时空无边处的净定（1）——远加行和近加行全部顺利圆满的话，最后的正行会熟练，此时可以产生净定。超越加行逆式时，二禅的两种——净定与无漏定（2）。正行时一禅的净定和近加行时一禅的无漏定（2），共有十定。

无漏定在各种不同情况下，可以产生无漏定、净定，但上下地不同的缘故，无漏定最多可以产生十种定。

同样，四禅与空无边处也可依此类推。比如第四禅无漏定，向上可以生自地、空无边处、识无边处三地的无漏定和净定，往下可以生自地、三禅、二禅三地的无漏定和净定。识无边处虽然生起直至第三地之间的善，但由于无所有处之后为有顶，而有顶不存在无漏法，所以不能产生有顶的无漏定，有顶的净定可以产生。

无所有处无间可以产生七个定，也即上地有顶的有漏净定，自地及下地——识无边处、空无边处的净定和无漏定。

有顶与一禅各生六定。其中一禅往下是没有的，可以生自地以及二禅、三禅的净定和无漏定，共有六个定。在讲无漏定时，蒋扬洛德旺波尊者说有顶生六

个定。对此，大家应该观察。因为按照有部的观点，有顶本身没有无漏。

我翻了很多讲记，演培法师和《自释》没有讲有顶产生多少个定。《大疏》里面也没有明说。《自释》讲了无所有处生七定，二禅生八定，识无边处生九定，空无边处生十定，但没有讲有顶产生几定。

不过讲到净定时，《自释》和演培法师都讲到有顶的净定产生六个定。

所以，有顶产生六个定，应该是针对有顶的净定而言的，不是针对有顶的无漏定而言的。

二禅生八定。类智末尾能入无色界的净定与无漏定，而法智由于所缘不同，往上没办法，由于它自己是欲界的对治，不可能生起其他定。

无漏定与染定在任何时候相互都不能无间产生。

大家应当明白，上面所说的意思是，无漏定能生

自地至上下第三地之善，净定也与之相同。然而不同的是，净定在前面的基础上，在被染污定所逼恼或享禅味时，也会生起自地的染污性静虑——被爱、慢等所染污的禅定，而无漏定的后面不会产生染污定。

入定时的净定被染污即染定，若具足正知正念，则在出定时会了知“耽执禅味不合理”，从而生起自地的净定。相续时染定自己产生染定。染定也会产生下地的净定，比如第二禅的禅定，由于耽执禅味而为染污定所逼恼，此时因为喜爱一禅，出定以后又再度入于一禅的净定。所以，染污定可以产生三个定。

戊二、就其他而言：

死时净定生烦恼，染定之中非生上。

命终之时的净定中，生起自地、下地、上地的烦恼。有些注释说：这里的净定只是从心专注角度而言，算不上真正的净定。在死亡时，由净定作为死

心，可以转生于自地、下地、上地，以烦恼作为生心。

以染定作为死心转生自地与下地，而不会生于上地，原因是未断下地的烦恼不能转生上地。

丁二、别说净定：

净定有四顺退等，依次随顺于烦恼，
自地上地与无漏，渐次生二三三一。

下面讲净定有四种分类，每一类有不同的名称。哪四类呢？颂词中说“顺退等”，“等”字里还包括顺住分、顺胜分和顺抉择分净定。四种净定怎么安立呢？按照次第，随顺于烦恼、自地、上地、无漏分别安立为顺退分净定、顺住分净定、顺胜分净定、顺抉择分净定。这四种净定分别能无间产生出二个、三个、三个、一个定。

若问：既然说“净定无间生亦尔”，那么，由净定中必然产生上下至第三地间的一切善吗？

一般来说，净定有四种，即顺退分以及“等”字所包括的顺住分、顺胜分、顺抉择分净定。

它们的本体是什么呢？下面对四种净定分别作解释。按照次序，顺退分净定随顺产生自地的染定，即净定在自地当中产生自地的染污定，这叫做顺退分净定。顺住分净定随同产生自地的净定，与相续生是一样的，比如第三禅净定后面继续产生三禅净定。顺胜分净定是随顺生起上地的净定，比如原来是三禅净定，之后继续生起四禅净定。因为越上去越殊胜，所以叫做顺胜分。顺抉择分随顺产生无漏定，比如原来是三禅净定，如果从中产生无漏定，此定即称为顺抉择分净定。

那么，顺退分等四种净定，每一种无间生起什么呢？颂词说“二三三一”，按次第来说，顺退分净

定，无间产生其本身与顺住分净定二者；顺住分净定，无间生起不包括顺抉择分的三种，也即顺抉择分净定不能产生；顺胜分净定，无间生起不包括顺退分的三种，因为顺胜分净定跟顺退分净定隔得有点远；顺抉择分净定，无间生起唯一的顺抉择分净定。

丁三、别说超越定：

与八地二相关联，超越一者顺逆式，
以不同类至第三，即是超越之等至。

若问：超越定是如何生起的呢？定的基础与有漏八地、无漏七地两种相联，也即依靠有漏的八定和无漏的七定而修。

按照顺序，从有漏一禅、二禅、三禅、四禅，直至无色界有顶之间，入定顺行而去，之后又从有顶向下，无所有处、识无边处、空无边处至有漏一禅之间，逆行而来；无漏也是同样，从无漏一禅至无所有

处之间上行，从无所有处下至无漏一禅逆行，以入定的方式得以清净，即为远加行。

什么叫做远加行呢？比如我先入于第一禅，之后第二禅、第三禅直到有顶，有顶之后下来到一禅，这是有漏的修法；无漏也是从一禅到无所有处之间上行，再下来。这种修法，就叫做远加行，因为距离正行比较远而得名。

其实我想：有时候学习《俱舍论》的禅定的话，对于分析现在很多禅宗大师所入禅定的本体有很大帮助——到底自己入的是什么定？是除这些以外的入定还是此处所描述的一种入定？如果是除此以外的一种定，是哪部佛经中所说的哪种定？因为有些佛经里面讲到一百多种定，如果这些里面都没有，只是自己心里面什么都不想，那不一定是入定。

所以，这是一种远加行的入定方式，有漏、无漏按顺序来的。

那什么是近加行呢？之后从有漏一禅起超越一个而到三禅等。这里有漏无漏没有混杂，先入于有漏一禅，中间超越有漏二禅直接到有漏三禅，向上而行直至有顶之间，再向下直至一禅之间；无漏也是如此，无漏一禅超越一个至无漏三禅，如是每超越一个而至无所有处之间上行，再向下至一禅之间，这是近加行。

近加行因为距离正行比较近而得名。为什么近加行距离正行比较近呢？因为近加行是超越的，远加行的时候没有超越。

最后是以不同类而到第三种修法。这种方式比较难，没达到纯熟之前，一般人根本没办法从有漏跳到无漏，无漏跳到有漏，跳的方式也是中间超越，这是非常困难的。

从有漏一禅至无漏三禅——中间的二禅不管，由无漏三禅到有漏空无边处、从有漏空无边处至无漏无

所有处之间顺式上行，再从有漏无所有处至无漏空无边处、由无漏空无边处到有漏三禅，从有漏三禅至无漏一禅之间逆式而来，如此无论有漏还是无漏，不同类三种随意而行，若此种方式特别纯熟，此入定即已成就超越定的正行。

《现观庄严论》里面讲的超越定比此处更复杂，因为这部论主要讲菩萨的各种超越定，但《俱舍论》如果通达的话，《现观庄严论》应该没什么问题。《现观庄严论》大概明年、后年还是再后年会讲，到时候大家在不在也不知道——有些可能离开人间了，身体都已经……一般人死了以后，身体在五六天之间喂给老鹰特别容易。有时候人的死亡，一想的话也很简单，比如今天没有什么病，再过十天，也许连一根头发都不一定在世间当中，现在在座的人也是如此。不过在佛法方面，还是应该有一个安排……

所依身份唯是智慧敏锐的人。补特伽罗：唯是无

有烦恼、自在等持的不动法阿罗汉。

第 156 课

下面继续讲《俱舍论》当中的第八品——禅定。总的来讲，禅定分净定、染污定、无漏定，前面已经讲了殊胜超越定的修法——远加行、近加行以及最后达到成就的正行，今天从所依身、所缘和断除烦恼三个方面来讲它们的差别。

丙五、法之差别：

静虑无色依自下，非上下者无必要，
唯生有顶之圣者，现前无所有尽漏。

四静虑和无色定的正行，如果与世间等至的善法无贪等相应，就称之为净定。如果被无漏智慧所摄持，就叫做无漏定；如果贪执自己的正行，就叫染污

定。不管哪一种禅定，均为四禅、四无色定所摄，它们可以依靠自地现前，因为在因地时已经修持过；也可以依靠下地现前，分为两种情况。

“非上下者无必要”，并不是到了上地以后再现前下地禅定，比如自己的身份是第二禅，现前第一禅的境界没有任何必要，因为从定的角度来讲，第二禅的定更殊胜，没必要现前下地比较低劣的定。“唯生有顶之圣者，现前无所有尽漏”，有顶的不来圣者有特殊的现前，什么特殊的现前呢？因为有顶自地没有无漏定，只有依靠下地无所有处的无漏定，才可以灭尽上面有顶的一切有漏法，因此下地的定可以在上地现前。这种是特殊的情况。

若问：那么此等定必然以上地所依现前吗？

并不是，静虑与无色定以自地与下地的所依现前。依靠自地现前，比如因地已经修成一禅，在自地依靠自地的所依身而现前一禅境界和功德；依靠下地

现前，比如依靠欲界的所依身而现前上地第一禅的境界。

上地并不是如此，因为自地有殊胜定而无需下劣之故。此处主要从定的角度来讲。如果从根识角度来讲，二禅以上没有根识，需要依靠下地根识现前取境，这种现象是有的，所以，从根识角度并未否认所有功德都不依下地。这是就一般情况来说的。

特殊情况：不来圣者转生到有顶之后，此时若要现前涅槃，也即获得阿罗汉果的话，因为有顶自地无有无漏道，需要现前无所有处的无漏道才能灭尽有顶的一切漏法。无所有处可以通过无漏道断除有顶最细微的所断，它具备这种特殊的能力。这是针对有顶的特殊情况而言，需要依靠有顶的所依身现前下地无所有处的无漏定，而断除有顶的一切有漏法，因为以上再没有殊胜定了。一般来讲，其他四禅四无色界当中，上地的所依身现前下地定的情况是不存在的。

下面主要分析净定、无漏定和染污定的所缘对境。

有爱缘于自地蕴，净无漏定缘一切，
 无色正行善行境，非为有漏之下地，
 以无漏断诸烦恼，未至净定亦复然。

“有爱”指有染污的禅定，它缘什么呢？缘于自地的蕴，上地、下地以及无漏定都不缘，只缘自己的蕴界——包括蕴在内的有为法。净定和无漏定不仅缘自地五蕴，而且上地和下地的有为无为所有法，都可以成为它们的所缘对境，并不是始终缘一切法，而是可以不同程度地缘一切法。无色界的净定、无漏定的对境不是有漏的下地。

三种定所断除的烦恼分别是哪些呢？无漏定可以断除一切烦恼。染定不能断除烦恼，其本身已经为烦恼所染；净定一般指正行，也不能断烦恼。颂词当中

未提及净定和染污定，原因就是此二定不能断烦恼。那还有谁可以断烦恼呢？属于净定的未至定也可以断烦恼。

此等定的所缘是什么呢？“有爱”也就是与味著相应的所有定，它们只缘各自地的有漏之蕴，比如在一禅当中，自认为一禅的蕴如何如何殊胜而生起烦恼；它不会缘下地，因为已经远离了下地之贪；也不缘上地，由于中断了异地之爱的缘故，一禅不可能缘二禅等上地生贪爱，因为这种爱隔地以后不能起现；也不缘无漏。所以一般来讲，染污定只将自地蕴作为所缘。

比如人会将同类人作为对境，于自相续生起傲慢心、嫉妒心，《萨迦格言》中说：人在受到损害时也是来自于同类人的损害。所以，不管相貌还是穿着，对任何一方面生起傲慢心和嫉妒心，都是在同类人中才能生起，缘其他不同类的如牦牛等，不会生烦恼。

另外因为无法与天人相比，也不一定生烦恼。所以染污定只缘自地蕴生烦恼；异地爱已经中断了，不能缘上地；又不缘无漏，否则就不是染污定而成为善法了。

善妙净定与无漏定的所缘境如应可以是一切有为与无为法。“如应”即不同程度地可以缘，因为禅定的心就像眼睛看色法一样，并不是灭尽一切色的相。所以此二定可以缘上地至下地之间的一切有为法和无为法。

一切无色界正行净定与无漏定的行境不是有漏的下地，而是自地与上地如应的有漏无漏以及下地无漏类智方面的一切道。

无色界正行净定与无漏定可以缘下地无漏类智方面的道，法智是不能缘的。

一切无色界正行净定与无漏定的行境不是有漏的

下地，而是自地和上地。自地的话，当然净定和无漏定自己可以不同程度地缘。净定和无漏定有缘上地的情况，因为它们可以缘一切善妙的功德。一般而言，净定和无漏定不缘下地，但下地的无漏类智可以成为它们的所缘对境。

以上已经讲了所缘的差别，下面讲断除烦恼的差别。

那么，以三种定中何者断除烦恼呢？以正行无漏定断所有烦恼，不是以正行净定断除烦恼，为什么？一方面，已经从下地离开贪欲——未离开贪欲的话，不要说正行，未至定都得不到。另一方面，是增上自地之爱，比如第一禅的贪爱，正行是没办法断的，因为第一禅的烦恼，一定要第二禅的未至定才能断除，它只不过是增上，除增上以外无法断除。上地较其更为超胜，也不可能断除烦恼，比如以一禅正行断除二禅烦恼，这是根本不可能的。

下地不能断，因为未至定已经将烦恼断完了，比如一禅未至定可以缘欲界烦恼的粗相并断除烦恼，断除烦恼的责任主要是未至定……正行整天“睡懒觉”就可以了。自地和上地也不能断。

既然净定尚且不能断烦恼，那么染定不能断烦恼就更不言而喻了，染污定自身就是具烦恼的，所以肯定不行。

以未至净定也能断烦恼，因为它是能离下地贪欲之道，每一个未至定都可以直接断除下地的烦恼。

所以这里断除烦恼的话，只有无漏定和未至定可以，其他的染定和净定都不能断除烦恼。

下面分析未至定和殊胜正禅，以及按寻伺分类等持。按照麦彭仁波切的科判，这几个合在一起分析，下面开始讲禅定的功德。这里与麦彭仁波切的科判有点不相同。

乙二、未至定：

彼等八种未至定，体净非乐非苦受。

初未至定亦有圣，有者说为具三种。

唐玄奘将未至定翻译成近分定，所以这里有两种名称。未至定的本体是净定，属于非乐非苦的舍受。最初的未至定也有无漏定。这里的“初未至定亦有圣”，就是一禅未至定，它也有无漏的部分，但其他的未至定是没有的。有些论师认为：未至定的本体具足净定、染污定、无漏定三种。

既然说“未至净定亦复然”，那么未至定有多少种呢？入此等正行的未至定有八种。

四禅四无色定，每一个未真正进入正行的阶段——断除下一地烦恼的禅定阶段，称之为未至定。所以，未至定有八种。它的本体是净定，从断除烦恼的角度，可以说是清净的禅定，它不是染定，能够远

离下地贪欲之道的缘故。

它属于什么受呢？与非苦非乐之舍受相应，原因是需要以难道精进而引出。未至定不像正行，在正禅的时候，该断的贪等烦恼已经全部断完了，而未至定需要去断除烦恼，所以需要以精进引发。一禅未至定也具有圣者无漏定，也具有断除上地烦恼的能力，因为与其他未至定相比，此心更为敏锐、明了。一般来说，所有禅定当中，第一禅的未至定和四禅很容易现前圣者的无漏功德。

“有者”指欲贤论师，他认为：初未至定也有染定，因为与正行相竞争。当然初未至定具有无漏定和净定是公认的，但在初未至定的时候，如果与正行有一些竞争，则会有三种——净定、无漏定与染定。

第一禅分未至定、初禅和殊胜正禅三种，下面讲殊胜正禅。

乙三、殊胜定：

无寻殊胜之静虑，具三舍果大梵天。

若问：那么，一禅的殊胜正行是指什么呢？无寻唯伺的静虑正行即殊胜禅，它有无漏定、净定与染定三种，与既不是乐受也不是苦受的舍受相应，因为是勤修之道。殊胜禅的果是大梵天——色界十七天中的第三处大梵天。一般来讲，转生大梵天的因是修持四无量心，这是从满业角度来讲的。此处从引业的角度来讲，因为修持殊胜正禅而转生于大梵天界中。

乙四（等持之分类）分四：一、以界而分类；二、以道而分类；三、以出离道而分类；四、以作用而分类。

丙一、以界而分类：

胜禅以下有寻伺，中定唯伺上无二。

殊胜正禅以下有寻伺。“中定”是指殊胜正禅，唯有伺已经具足，寻是没有的。“上无二”，“上”指殊胜正禅以上，第二禅、三禅、四禅，及无色界空无边处直到最后有顶之间，“无二”——寻和伺都没有。

若问：经中说：“有寻有伺之等持、无寻唯伺之等持、无寻无伺之等持。”它们分别指什么呢？殊胜禅以下一禅未至定与粗分正禅是有寻有伺之等持；殊胜禅，也叫中间静虑或者中定，是无寻唯伺之等持；殊胜正禅以上的二禅、三禅等，寻、伺二者全部无有。

按照麦彭仁波切的科判，以下开始讲禅定的功德，比如三解脱门等，此处则以道的分类来作宣讲。

丙二、以道而分类：

无相等持灭谛四，空性无我入空性，

无愿彼外余谛相，善中无漏三脱门。

佛经中讲到，无漏的空性、无相、无愿三种等持，即为三解脱门。苦集灭道每一谛皆有四种行相，共有十六行相。无相等持，与灭谛四行相相应。空性等持，与苦谛里的二行相——无我、空性相应。无愿等持，与十种行相——苦谛的无常、苦二行相，以及道谛、集谛各自所摄的四行相相应。这些等持都有净定和无漏定的部分，其中无漏定的部分称为三解脱门。

若问：经中说“空性、无相、无愿之等持”，分别是指什么呢？

一般“相”就是色声香味触、男女以及有为法的生住灭三种相，这叫做十相，十相灭尽称为无相。无相之等持，此十相全部不缘而缘取灭谛四行相。

有些人问：既然五境可以说为相，五根为什么不

叫相呢？答：因为根由相续所摄，一定要以众生作为对境来讲，比如眼根、鼻根由自己相续所摄。

又说：男女不也是相续所摄吗？既然五根由相续所摄而不叫做相，这样一来，男女也不叫做相了。

答：男女并不是从根来分，而是从相来分的。

蒋扬洛德旺波在《注释》里并未提出十相。他说什么叫做无相等持呢？无相之等持即与灭谛四行相相应的等持；空性之等持是与缘近取蕴而趋入苦谛中的无我、空性二行相相应的等持；无愿之等持是除前六行相以外其余的十行相，因为前六行相不是厌离和舍弃的，而此十行相是厌离的，也是趋入无余涅槃时所舍弃之道，所以非为所愿。

此三等持均以世间与出世间的差别而成为净定与无漏定，也就是说，世间法方面的等持叫做净定；出世间所摄持的则叫做无漏定。

地：净定与无漏定次第依于静虑六地、四无色与欲界此十一地以及无漏九地。

这三种无漏是解脱之因、趋入解脱之门，因而经中称之为三解脱门。《现观庄严论》中按照大乘观点对三解脱门作了解释，这里则是根据小乘观点来解释的。

第 157 课

下面继续讲世亲论师所造的《阿毗达磨俱舍论》，总共分八品。现在正在讲第八分别定品，这一品当中，前面已经宣说了因禅定、果禅定，还有禅定的分类、得法等。按照麦彭仁波切的科判，下面讲禅定的功德，也就是禅定修持所显现的各种功德差别和分类。

前面已经讲了三等持，其无漏等持部分称为解脱之门，无漏三等持也叫做三解脱门，因为依靠此三等持，可以趣入解脱之门。三解脱门，即空性、无相、无愿三种，大乘从基道果来讲，即基无相、道空性、果无愿。

下面讲以出离道而分类的等持，实际上，佛陀在经中已经讲到了三种出离的等持。

丙三、以出离道而分类：

所谓空性空性等，余外复说三等持，
二缘无学空无常，末缘静相非择灭，
有漏人中不动者，不摄七种未至定。

佛陀在经中已经宣讲了前三等持以外的三种等持，也即空性空性等持、无相无相等持、无愿无愿等持。所以颂词中的“等”字还包括其他二等持。“二缘”指前面二等持——空性空性等持、无愿无愿等持，它们分别缘无学者相续中的空、无常。“末缘”中的“末”指最后一个等持——无相无相等持，它缘无学者相续中的非抉择灭的寂静相。

按照有部宗的观点，此三等持皆为有漏；在人当中现前，且只在不动阿罗汉相续中现前。“不摄七种

未至定”，在哪些定中有呢？它的心依即心的依靠处是什么？除二禅以上的七种未至定以外，其他的静虑六地、四无色界以及欲界，此十一处可以现前。

佛陀在经中宣讲了很多智慧和等持的门类，除前三等持以外，又另外宣说了所谓的空性空性之等持，还有“等”字中所包括的无愿无愿之等持、无相无相之等持。此三等持次第缘空性等前三等持而得名。

前面分析过，空性等持、无相等持、无愿等持分别缘十六行相中的哪些行相。而此处讲到的空性空性等持、无相无相等持、无愿无愿等持作为有境，分别以空性等持、无相等持、无愿等持作为对境。

也就是说，空性空性等持缘无学者相续中的空性等持后，取“此非我所”的空性行相。虽然空性等持是缘无我和空性二行相的等持，但空性空性等持只缘取其中的空性行相，不缘取其中的无我行相。因为空性行相随顺厌离，较无我行相要强。比如无学者相续

中有空性等持，缘者阿罗汉缘无学者相续中的空性等持，得出一种结论：这是空性。这就叫做空性空性等持。

第二无愿无愿等持是缘无学者的无愿等持后得出“此是无常”的结论，因为无愿等持可以缘十种行相，而缘者阿罗汉缘此无学者相续中的无愿等持时，得出“其相续中的无愿等持实际也是无常的，并非可靠之处，并不是我所发愿对境”的结论。很多经典当中也讲过，小乘也是如此，虽然首先需要发愿，但到一定境界时对愿力的执著也需要舍弃，就像渡过大海之后，船只也会放弃一样。

当然，首先在因地发愿相当重要，但到果地之后，实际所谓的愿也是无常的，凡无常法皆属痛苦的本性，不离开行苦，因此无有可发愿之处。

最后的无相无相等持只观想、缘取静相，也就是非抉择灭。按理来讲，它所缘的对境应该是无相等

持，而无相等持缘灭谛四种行相，但此处与前面的推论方式稍微有点差别，无相无相等持只观想、缘取静相，也就是非抉择灭。这种非抉择灭怎么得呢？从无学位的无相等持中起定后，生起有漏的其他心识，此时无相等持中断，并且继续生起此等持的外缘不齐全，从而获得了非抉择灭。

当然，这不是抉择灭，很多注释中也说：通过智慧观察抉择，断除烦恼以后，得到烦恼不存在的灭法，称为抉择灭。此处，无相等持则是因缘不齐全而无法继续产生，因而出现了一个灭法，也即非抉择灭，缘此灭法中静相的等持，叫做无相无相等持。

所以无相无相等持与无愿无愿等持、空性空性等持有一点差别，因为前二等持缘解脱本身——无学道的无常等，而第三种则是缘遮止解脱的灭法——原来的寂静相无法再继续而生起厌离的一种等持，因此也称为出相。

有学道上有一个比喻：有些人一开始特别精进，到一定时候，精进就中断了。精进的因缘不齐全，没办法继续下去，从这个角度来讲，可以称之为非抉择灭。另一个人看到他不精进了，缘此非抉择灭生起厌离心：怎么回事？他为什么不精进呢？由此生起出相——厌离心。这个比喻放在这里可能不是特别恰当，不过可以相似的理解一下。

此三等持的自体不是无漏法，而是有漏法，原因是什么呢？因为前三种等持属于无学者相续的功德，而此处讲到的三种等持分别缘前三等持，分别生起空性、无常、非抉择灭之静相的心，与无学道的功德相背离。但按照大乘观点来讲，此三等持属于有漏也有困难，为什么呢？因为此等存在于不动阿罗汉的相续当中，缘无学者的功德而生起来的有境，如果是有漏法，有点说不通。只不过此处按照有部观点，因为与无学者相续中的等持背道而驰，可以称之为有漏。

所依身份是智慧敏锐的人。也有些注疏中说：这三种等持在阿罗汉接近趣入涅槃时才会现前。补特伽罗：由于直接缘无学者的相续，只能成为利根者的行境，因此唯有不动法阿罗汉才能生起，而其他阿罗汉并不能生起，因为他们无有生起此等的威力。

这三种等持在何地生起呢？由于是圣谛之行相，因而在不包括二禅以上七种未至定以外的六静虑、四无色，再加上欲界，此十一地中才有。之所以除开二禅以上的七种未至定，是因为所有未至定当中，唯有初禅未至定才可以生起无漏。

一般来讲，一缘安住才能称为等持，但此处的“等持”与智慧没有太大差别，因为在智慧与等持相应——互相起作用的过程中，智慧也称为等持，等持也叫做智慧，二者有一种互相依靠的关系。比如空性空性等持、无愿无愿等持、无相无相等持作为有境，缘无学者相续中的等持，这种等持不仅仅是一缘

安住，还会缘取对方的相续。所以，有些在因上取果名，有些以其助伴来取名。此处因为与之相应的智慧存在，从与相应智慧的角度取名为等持。

丙四、以作用而分类：

为成现法乐住者，即修第一善静虑。

欲得殊胜知见者，则修清净天眼通。

为得分别智慧者，则修加行所生善。

为得一切漏尽者，当修金刚喻定也。

从作用来讲的话，佛经中讲到等持可以分为四种——现法乐住等持、知见等持、分别慧等持和漏尽等持。

为了成就现法乐住等持而修第一个静虑；想获得殊胜的知见等持，应该修清净的天眼通；为了获得分别智慧等持，应该修加行善——通过加行勤作而修成此等持；为了获得一切漏尽等持，应该修最后获得阿

罗汉果时的金刚喻定。

按照唐玄奘翻译的《俱舍论自释》，全部是“为得……修……”。按藏文本义来讲，用“为得……”好像有一点出入，但因为唐玄奘翻译得比较易懂，所以我这里也这样翻译了。

若问：经中说：“修等持修习静虑，若屡屡而行，亦有成现法乐住者，如是类推，亦有成知见者，亦有成分别慧者，亦有成漏尽者。”

如果对于所修持的静虑再再地修持，可以成就现法乐住……一直类推，也可以成就知见等持、分别智慧等持以及漏尽等持。依靠精进修持而成就的人相当多。

那么，佛经中所说的四种等持到底是指什么呢？

于第一善静虑中入定，即修成现法乐住之等持——远离欲界烦恼而成就色界一禅，相续中获得

无法言说的快乐，因为第一禅的喜和乐属于禅定的支分，也即始终不愿意离开禅定境界。这只不过是从主要角度而言的，实际四静虑当中都存在，也即二禅、三禅、四禅都有现法乐住，而唯独在第一静虑时称为现法乐住，二禅以上不称为现法乐住，原因是它们分别存在退失、从中转生上地、趋入涅槃的可能性。

但这可能只是一种原因。满增论师是对《俱舍论》撰写注释的著名论师，他说：为什么第一静虑称为现法乐住等持呢？原因是刚刚从欲界烦恼中解脱出来。虽然第一禅在四禅当中并不是特别寂静，但因为刚刚从欲界痛苦中解脱，乐受非常强烈，所以叫做现法乐住等持。比如一个人刚刚从监狱出来，虽然吃的并不是很好，但也觉得特别快乐，好像一直不愿意离开这种快乐一样。同样，与二禅、三禅、四禅相比较，第一禅的静虑并不是特别寂静，也不是特别值得羡慕的，但因为刚从欲界出来的缘故，可以叫做现法乐住等持。

第二种知见等持，具足知、见两种慧。“知”用心来了知，“见”用眼识来见到，两种慧合在一起——与眼通相应的慧称为修成见之等持；于眼通后生起意识，与之相应的慧，称为修成知之等持，此两者合而为一，承许为修成知见等持。

为什么这样说呢？因为以眼通观察则能现见、了知众生身体之恶行的缘故。比如首先以眼通观察“此人行为如何如何”，再用心来辨别。一般按照小乘和因明观点，首先用眼通见到，再用意识了知他人的恶行或者后世等，之后就可以根据不同的根基度化众生。因此叫做知见等持，实际上具足两种等持。

第三种是依靠加行所生的有漏无漏功德，如修不净观、无染定等，以及三解脱门、四无碍解等，而获得的慧，称为成就分别慧之等持，因为以智慧差异而使辨别能力越来越高之故。加行获得的功德越来越多，就可以获得越来越高的辨别智慧，与此同时，与

之相应的等持越来越明显，因此叫做分别慧等持。

金刚喻定依靠第四禅末际，称为修成无余灭尽彼相续之漏法的等持。依靠最后这一等持，可以获得远离三界一切障碍的阿罗汉果。为什么说第四禅末尾呢？因为第四禅远离了八种过患，极为清净。这里是以第四禅末尾为主而言，实际上，是不是一定在第四禅末尾才能获得金刚喻定呢？也不一定，其他地当中也可以获得。

那么，四种等持的次第为什么如此安立呢？按照有部宗的观点，我等本师释迦牟尼佛在因地时，此四等持次第而得，也即第一静虑获得现法乐住等持，随后又分别获得了知见等持、分别慧等持，最后在印度金刚座，所有有学道圆满结束，依靠金刚喻定获得了佛果。获得小乘无学果位的等持次第与此类似，当然其他佛根据各自不同的境界，也有其他的安立方式。

甲二（定所摄之功德）分五：一、宣说无量；二、宣说解脱；三、宣说胜处；四、宣说遍处；五、宣说彼等之理。

乙一、宣说无量：

本来四无量心很简单，可能十年前已经学过了，《大圆满前行引导文》的时候也听过，但是《俱舍论》中，不管四无碍解、四无量心、四摄……都是从本体、行相、对境或所缘各方面分析得特别细致。一般来讲，智慧比较细致的人喜欢学《俱舍论》，因为他有分析的能力，从中可以获得很多利益。

无量四治害心等，慈悲无量无嗔性，
喜为意乐舍无贪，相次愿乐离苦悦，
众平等缘欲有情，喜初二禅余六地，
有许为五不断惑，人中方生必具三。

从对治角度来讲，为了对治害心、损恼心、不喜

他乐的心、嗔心、贪心而安立了四无量心。其本体是什么呢？慈无量心和悲无量心的本体是无嗔，喜无量心的本体是意乐，舍无量心的本体是无贪。

能缘的相是什么呢？慈无量心愿众生得乐，悲无量心愿众生离苦，喜无量心愿众生不离喜悦，舍无量心即平等对待众生。按照有部观点，“缘欲有情”，所缘对境应该是欲界众生。

心的所依方面，喜无量心的所依是初二禅，其他三无量心依靠静虑六地，有些论师认为是不包括将禅未至定的五种静虑。

四无量心的本质不能直接断除烦恼，只是以远分对治的方式对治烦恼。通达《俱舍论》之后，可以对很多经论作出解释。平时认为对治烦恼就是断除，但对治的方式可以分直接对治、远分对治等几种，而四无量是不能直接断除烦恼的，它只是远分对治。在人中可以产生四无量心。四无量心当中，不包括喜无量

的三者，若具其中之一，就必然具足其余二者。

不管小乘还是大乘，慈无量心、悲无量心、喜无量心与舍无量心这四无量心，在修菩提心的时候非常重要。因为所缘的众生无量、能缘的心无量，所获得的福德也无量的缘故，一刹那修悲心、一刹那修慈心等的功德也是无边无际的。

有关四无量心的具体修法，堪布阿琼所写的《大圆满前行引导文笔记》》（即《前行备忘录》）里面讲得特别细致。大概五年前我就一直想翻译，后来也没有翻译成¹²⁶。实际上这部论大的框架跟《大圆满前行引导文》基本没有差别，但是在菩提心、供曼荼、上师瑜伽等方面有很独特的讲解，包括《前行》里面没有详细分析的很多问题，堪布阿琼也讲得特别清楚。

修四无量心的时候，按照无垢光尊者的《实修法》也可以。不管怎么样，能够精进修持的话，会有

126 注：堪布 2008 年 7 月 15 日已经完成了《前行备忘录》的翻译。

无量功德。希望大家有时间的时候一定要修。真正要修的时候，也没必要一定去修有眼有鼻的忿怒相——当然，忿怒相能修的话也很好，对所有的等持如因位等持、显位等持等，都能很清楚地观想的话，可以修，但是对个别人来讲有点困难。如果你修不来，那就观无常。释迦牟尼佛在经中说：所有脚印里面，大象的脚印是最殊胜的；所有观想当中，无常法是最殊胜的。所以你什么都修不来的话，无常心应该修得来。

有些老年人认为：我现在什么法都修不来。有些说，我什么法都修不来，怎么办呐？我特别特别笨……我想：年轻人也好，老年人也好，没有什么修不来的吧，一切万法都是无常的，噶当派的很多成就者都是依靠修无常而成就的，所以，无常的修法应该可以修。再加上，此处所讲的四无量心，再笨再笨的话……就像真正的牦牛或老猪，用鞭子来打它，再好好沟通的话，也是可以学会一些动作的。现在动物园

的动物特别听话，训导员天天用鞭子打它的话，在行为上还是可以驯服的。动物都有学习的能力，更何况人？！所以你们不要认为：我现在老了，修不来啊！我现在太年轻，肯定修不来啊！我的思想很烦乱……不用这么想！你一刹那当中缘所有众生离开苦和苦因，愿他们获得一切安乐、不要离开快乐；愿他们不要有贪嗔痴，住于清净安乐的状态当中……只要有意识、能吃糌粑的人，应该都会思维一下，都可以修一点，没什么修不来的。这样修的功德是佛陀说的，不是凡夫人说的，如果凡夫人说有无量功德的话，谁都不一定相信，但这是真实语者、谛实语者佛陀的教言。因此，有些人把非常有意义的修法抛之脑后，不打好基础，就开始忙于修一些高深大法，不仅自己修不来，还有危险性，这样不太合理。

慈诚罗珠堪布前段时间给老喇嘛和初学者，专门讲了两个月的菩提心修法，听的人比较多……昨天让他们观菩提心的正行，观十五天。但在十五天当

中，关键要靠自己，不然，讲的时候只有这样，观不观就看你自己了。有关四无量心，在堪布阿琼的修法当中讲得非常清楚。《大圆满心性休息实修法》当中也有相关的修法。大家可以去观四无量心，这样观修的功德也是很大的。

那么，无量心定数为四的原因何在呢？这是有原因的，因为对治众多害心以及“等”字所包括的损恼心、不喜他乐、嗔心贪心而确定有四种。比如慈无量心对治害心，悲无量心对治损恼心，为了对治不喜他乐而修喜无量心，为了对治贪嗔之心而修舍无量心。这些心所在前面已经分析过。

四无量各自的本体是什么呢？慈无量与悲无量是无嗔之善；了知他众具乐而悦意为喜无量；舍无量则是无贪之自性善。

我们经常说“慈悲心”，一般平时慈心和悲心是不分开的，当然从行相角度来讲，二者应该有差

别，一个愿离苦、一个愿得乐；但从本体来讲，二者都是无有嗔恨心的，不分开也是可以的。如果说：

“这个人很慈悲！”说明他没有嗔恨心。经常不显示忿怒相的一个人，人们就认为：这个人非常慈悲。但藏族的俗语里说：如果说一个人慈悲，说明这个人没有胆量。所以，“上师您老人家很慈悲……”这句话的意思就是说：“上师您老人家胆子很小，谁都不敢惹……”这是民间的说法。民间说法跟《俱舍论》合在一起讲，肯定讲不通的，但是很多人比较信任民间说法，对《俱舍论》从来没有串习过，所以不一定接受。

以上讲到四无量心的本体，下面是四无量心的行相。平时我们经常说的四无量心，都是从行相来分的。

慈悲喜舍四无量之行相，依次为愿一切众生具足快乐、愿一切众生摆脱痛苦、愿一切众生不离喜悦、

对一切众生无有贪嗔一视同仁。

一般噶当派教言里面讲到，“舍心”有两种，四无量心的舍心和愚痴无记法的舍心。愚痴无记的舍心是什么呢？有些人对敌人无所谓，对亲友也无所谓……因为人很坏，哪怕一个人对他特别好也无所谓，一个人整天恨他也无所谓，反正对所谓的亲怨也不知道，糊里糊涂、迷迷糊糊地过日子，这叫做愚痴无记的舍心。这种舍心与四无量心中的舍心千万不能搞错。四无量的舍心，是觉得一切众生都是平等的，了知自己对其生贪心、生嗔恨心都无有任何必要，因此不嗔不贪，这种心态叫做四无量心中的舍心。我们要修持的，应该是四无量心当中的舍心。不然的话，其他人害你也无所谓，他是不是修行太好了呢？不是修行太好了，而是人太坏，因为他根本不知道利害。这一点，麦彭仁波切在《二规教言论》当中也讲过：这是无惭者、无愧者、愚痴者……这方面一定要注意。

四无量之行境，即所缘为欲界的一切众生。这是有部宗的说法。在大乘中，四无量心的所缘对境，应该是三界的一切众生，因为对境无边的缘故，果也是无边的；因为所缘对境众生是无量的，所发心的功德也是无量的。但《俱舍论》当中为什么这样讲呢？从修行的次第来讲，首先缘欲界众生的有害心、损恼心、不喜他乐、贪嗔等各种烦恼，这些相对来说比较容易产生，所以先对治；对欲界众生的害心等的对治修好之后，再缘色界、无色界众生相续中产生的细微贪嗔等进行对治，这时也会比较容易。所以《俱舍论》当中的所缘对境是欲界众生，主要是从最初的修行次第来讲，因为是缘欲界众生的害心等的对治法。

缘欲界众生的害心要在这里对治也不大容易，所以应该首先在人当中。在人当中也是首先观与自己矛盾比较轻的道友——其实大的矛盾倒是没有的，因为那天有一件事情，所以从此以后他也不给我说话，我也好像没有跟他说话，现在怎么办呢？现在好像跟

他说话是可以，但是心里面有一点点疙瘩。所以欲界众生互相有这种心态，观四无量心的时候有一点点困难。然后色界的天人和我们之间的矛盾：“上师您老人家能解决吧！”这种现象，一般来说在学院当中几乎没有遇到过：“我跟色界的天人因为一些事情，产生了一点纠纷矛盾……”这种现象几乎没有……这些也没必要说，主要是为了让有些人清醒清醒。

下面讲到四无量心的所依地。一般来讲，大乘修的四无量心与本论所讲的相同，只是这里所讲四无量心的本体是从禅定正行来讲。戒律里讲，如果明明没有获得而说“我获得了四无量心的境界”，会犯大妄语戒，原因就是四无量心与四禅的境界是合在一起讲的，这种说法就意味着已经获得了四禅的境界。当然，如果说“获得了愿一切众生获得快乐的心”的话，不会犯戒。

四无量的所依地当中，喜无量是意乐受，因此只

在初二禅才有，这以上无有喜乐的缘故；其余三者在静虑六地中具有，有些论师认为：这些唯是正行地，因而是包括将禅未至定的五种殊胜禅。

若问：那么，慈等无量直接断烦恼吗？此四无量并非直接断除烦恼，因为此等只是缘众生而作意信解，而直接的断道是作意真如。

前面讲净定的时候也讲过，慈无量心只是见众生可怜，愿他得乐的一种心态……四无量不能直接断除烦恼。那么，为什么能够对治呢？从远分对治的角度来讲是可以的。

《释量论》当中讲：慈心等与愚痴不相违，不是愚痴的直接违品，所以不能直接断除烦恼。《释量论》和《俱舍论》，分析的角度并不相同。

所依：只有在智慧敏锐、贪欲过患众多的人类中才能生起，其他众生则无法生起。

具足一种无量就具足所有无量吗？不包括喜无量的三者，如果具足其中之一，就必然具足二者。因此，如果一者存在，必定各自具足其余三种，喜无量对于转生三禅、四禅者来说无有，因此不一定具有。

第 158 课

前面已经讲了四无量心，下面继续讲此外的其他等持——八解脱、八胜处以及十遍处。一般来讲，等持是具有智慧和等持性的一种功德，不管圣者还是凡夫，修到一定程度就会修出这种境界，属于禅定的一种分类。

首先学习八解脱。麦彭仁波切在《智者入门》当中，对八解脱作了详细的讲解。在《现观庄严论》等大乘论典当中，对八解脱、十遍处、八胜处等都有所提及，名称与《俱舍论》一样，只是大乘在所缘、行相和本体方面不同而已，名称基本上相同。

乙二、宣说解脱：

所谓解脱有八种，初二不净二禅具，
 第三末有体无贪，无色定善灭尽定，
 微微心末无间入，由自净下圣心出。
 初三缘欲摄见色，无色行境上自地，
 苦谛等及类智品。

所谓的解脱共有八种，指修炼过程中背离烦恼、从烦恼中获得解脱的一种殊胜等持。八解脱分别是内有色观外色解脱、内无色观外色解脱、净色解脱、四无色解脱、灭尽解脱。此八解脱全部是断除贪欲，其中内有色观外色解脱、内无色观外色解脱、净色解脱，主要是断除欲界和初禅贪欲的对治；四无色解脱是断除色界和下地贪欲的对治；灭尽解脱则是从整个三界贪欲中解脱的一种等持。

颂词中首先讲到，八解脱在哪些地存在呢？“初二”，指内有色观外色解脱、内无色观外色解脱。它们的修法是不净观，主要是见到内外一切色法为不清

净。所依地是“二禅具”——一禅和二禅当中具足，第一解脱在一禅具足，因为要断除欲界贪欲；第二解脱在二禅具足，因为一禅具足取外境的根识，二禅以上则不存在根识，具足根识则会对色法有贪执，修内无色观外色解脱，就是为了去除根识对色法的贪执，因此在二禅中具足。

“第三”指八解脱中的第三净色解脱。“末有”，末指色界的末尾，也即四禅当中具有。前三种解脱的自体为无贪。

“无色定善”，无色界四种解脱的所依，是无色界中善的净定和无漏定。

“灭尽定”，在世间有顶具足。

那么，其中的灭尽定怎样入定和出定呢？“微微心末无间入”，“微微心”指最细微的心——有顶心再继续细微下去，可以入灭尽定，此时一切的识断

尽。“由自净下圣心出”，可以从有顶自地的净定中出定，也可以从下地无所有处的无漏心中出定。

八解脱的所缘是什么呢？“初三缘欲摄见色”，“初三”指前三解脱，它们的所缘对境是欲界所摄、所见的色法。“无色行境上自地”，四无色解脱的所缘对境，是上地和自地的苦集灭谛，以及类智品道谛的上下与自地。

经中说解脱有八种，第一个是内有色观外色解脱，“内有色”，指观修时将修行人自己的身体观为有色法，外境也观为有色法。也就是说，观自己的身体和外境都具有色法，对于诸如此类的色法作不净观，如浮肿想、啖食想等，对其不生贪执。

小乘对这些修法特别重视，南传佛教的很多禅师专门会作这方面的修行，比如不净观，观内有色——“内”指自己的身体，首先观自己为色法，然后观外有色——外境观为不清净，这是第一种修法。

第二种修法——内无色观外色解脱，“内无色”——观自己的身体无色。为什么如此修持呢？到一定境界时可以作有显现和无显现的两种幻化，比如有些是隐身的幻化，有些是显身的幻化。为了能变化出这两种身，在坐禅时观自己的身体无色，观外境色法不清净——作脓肿想、啖食想等。

第三种是净色解脱，这里的观想方法有所不同，所观色法非常可爱、清淨。前两种修法是把欲界的任何一种色法观想为特别不清淨，尤其对自己喜欢的、生贪心的色法作不淨观，而此处则是观为清淨。

四无色解脱，也即空无边处解脱、识无边处解脱、无所有处解脱和有顶解脱，观修方法就是将一切都观为虚空、将一切观为心识等。第八个是灭尽解脱，第二品专门讲过灭尽定，包括细微的识在内全部灭尽，灭尽解脱与此无有差别，不用广讲。

下面分析八种解脱的本体和所在之处。

前二解脱主要观欲界色法为不清净，观青肿相、红肿相等，故其修法为不净观，是无贪的本性。按照次第，第一个解脱能够断除对欲界色法的贪执，第二个解脱断除色界眼识的对境——色法，所以是一禅之色的对治。它们在初二禅正行中具有，也即第一解脱在一禅具足，第二内无色观外色解脱在二禅具足而在三禅无有，因为此二解脱只是贪色的对治，而三禅无有根识，不存在贪二禅之色的对治。

第三净解脱的修法与前二解脱不相同，并非是不净观，而是缘悦意对境并视为清净相，在第四禅中具有，本体是无贪。

这时有人提出疑问：在三禅中不安立解脱是由于贪二禅之色的对治不存在，那为什么在第四禅具有呢？第四禅也不能安立为解脱，同样无有贪三禅之色的对治故。

对此回答：这两者截然不同。前二解脱主要是

为了对治贪欲而修，而净色解脱不是修贪欲的对治，由于在一禅二禅时修不净观而使心疲惫不堪，为了提高心力以及观察前二解脱修得成功与否而修持第三解脱。因为第四禅已经远离八种过患，属于舍心状态，依此禅定可以随意幻化出自己喜欢的事物，如小孩子喜欢玩具小车、飞机等，依靠第四禅的心幻化出来之后，观察自己是否会对它们生贪心。如此观察有两种原因：一是之前作不净观时很疲劳，为了清除疲劳心、提高心力而作清净观；二是观察前二解脱的观修是否成功，如果对所幻化的悦意色法生起贪心，说明不净观修得不成功，还要继续观；如果未生起丝毫贪欲，说明观修已经成功。

以上讲到前三种解脱。为了成熟禅定的修炼，有时候观色法清净，有时候观色法不清净……有部宗有很多这类修行方法，非常殊胜。

无色解脱则是无色界之善妙的净定与无漏定。

灭尽解脱是灭尽定，三界中最细微的心是有顶心，而灭尽定要在较有顶心更细微之心的末尾无间而入，比如一根线比较粗，则不容易断，但特别细的时候就容易断，同样心到了最细微的时候相续可以断，入于灭尽定比较容易。麦彭仁波切在《智者入门》中讲，前七种解脱在凡夫阶段也可以生起，而第八灭尽解脱只有声闻圣者才可以具足，一般凡夫无法入于灭尽定。起定时，从有顶自地的净定以及依于下地无所有处之心的圣无漏心而出。

按照麦彭仁波切的观点，前七种解脱是圣者与一般凡夫共同具有的，而在佛地时，八解脱全部具足并以不可思议的方式存在，并不是凡夫分别念所想象的方式而存在。八胜处、十遍处等也可以此类推而了知。

下面讲到所缘：前二解脱是属于欲界的不悦意可见色处的有境，第三解脱是悦意处的有境，其对境也

是欲界色法，只是会观修特别可爱的色法。四无色解脱的行境，即所缘，可以是一切上地、自地的苦谛，以及“等”字所包括的集谛、灭谛，还有类智品的上下道与自地，这些都可以缘。下地的类智品道可以缘的原因是，道谛的类智和类忍实际是对治上二界贪欲的一种智慧和道。但道谛的法智和法忍不能缘，因为无色界不可能隔开中间的色界去缘欲界。

八解脱当中灭尽解脱的所缘对境没有讲，因为灭尽解脱是没有什么所缘对境的。其他七种解脱的对境都已经讲了。

乙三、宣说胜处：

所谓胜处有八种，前二相同初解脱，
二同第二余如净。

所谓的八种胜处，与前面的观想有点不相同。八胜处，分别是内有色想观外色少和多，以及内无色想

观外色少和多，再加上内无色想观外色青、黄、赤、白，总共八种观想方法。之所以称为胜处，因为是通过观想一个更可爱的色法来压伏、胜过原来的色法。此处“多”是从器世界来讲，“少”则从有情世界来讲。比如器世界中的任何一法，如果觉得此法很好，就再观一个更好的法，把原来的贪执压制下去，这就叫做胜处。

这里“胜处”的含义，是从《藏汉辞典》的解释引用过来的。但这种解释方法与《智者入门》稍微有一点差别，不过基本上就是这样的。比如修不净观的话，就再观一个更不清净的法来压伏它，也就是看待原来的法而胜伏。这里有八种胜处，主要断除四种显色和四种形色的贪执。

“前二相同初解脱”，前二胜处——内有色想观外色少、内有色想观外色多的本体、所依地等各方面，皆与第一个解脱——内有色观外色解脱相同。“二

同第二”，指内无色想观外色少、内无色想观外色多二者的本体、所依地等各方面，与第二解脱相同。“余如净”，其余胜处——显色方面的四个，其本体和地等与第三净色解脱都是相同的。

经中说：“内有色想观外色少、内有色想观外色多、内无色想观外色少、内无色想观外色多，内无色想观外色青、黄、赤、白四者，于此八种均胜过彼等色而了知，以胜而现见，如是作想即与所谓一胜处至八处之间对应。”

观法与前面基本一样，比如自己的身体有色法，然后观外色多——观器世界，从而于器世间的色法获得自在。

胜处一般有两种，一是圣者的胜处，一是凡夫的胜处。圣者的胜处，万法观为无常、空性、无我等，这种观想方法超过一切，不管外境任何一种色法显现时，都用这种方式来观，对它不会产生贪欲。凡夫修

胜处的方法，在其他论典里面讲到看待、相联、爱一味三种观法，比如以金瓶、银瓶、铜瓶为例，人们认为：银瓶看待铜瓶来讲是不错的，但看待金瓶来讲，银瓶并不值得生贪心。或者以相联的方式，银瓶实际与金瓶、铜瓶都有联系，但与铜瓶相联时是可爱的，与金瓶相联则不可爱。因此，任何一个外境都没有真正的可爱和不可爱，只不过与其他法相联的角度不同而产生了不同的感受。还有爱一味，即所爱一味一体。

这些观法主要是断除对色法的贪执，如果没有贪执，就可以幻化各种各样的形象。凡夫的胜处可以用三种方式阐述，圣者的胜处则用无常、无我等方式来阐述。以前我刚开始学《智者入门》的时候，觉得八解脱、八胜处、十遍处等这三种等持都差不多，分不清，学习起来很困难，但任何一个学问都是如此，专注地学习、再再地思维之后，实际都不是很困难。

这样观想每一个色法已经胜过原来的色法，完全压伏它，贪心根本不会生起。所谓的胜处，是指对这种等持获得自在。观显色来压伏，观形色来压伏，总而言之，对它不会起任何贪执，可以自在地幻变。以前很多高僧大德的传记中，也有记载胜处或者遍处的等持，通过此等持可以幻化任何一法，并且不会为对境所转。

了知为寂止，现见为胜观；或者说了知为无间道，现见为解脱道。应当了知，前二胜处的本体、地、是何者的对治与所缘，均与第一内有色观色解脱相同。第三与第四胜处的本体等，与第二无色观色解脱相同。除此之外，其余的四色胜处的地与本体等，与净色解脱相同。然而不同的是，解脱是背离所缘而不胜过，此胜处则是随心所欲信解所缘，以不生烦恼的方式胜过其他。比如瓶子，修解脱时只要断除对瓶子的贪心就可以，但以胜处作对治时，会变出更好的瓶子，对原来瓶子的贪心不但断除，而且胜过它。这

是解脱和胜处的不同点。

乙四、宣说遍处：

遍处十种八无贪，第四禅有缘欲界，
二遍处为无色净，行境自地之四蕴。

所谓遍处，指能令观想所缘境的地大等行相不间断周遍之义。现在泰国也有这种修法，之前我们去的时候也问过，有一部《清净道论》¹²⁷ 里面讲到了具体的修法，比如观大地遍处的话，首先看着自己面前随便一小块地，然后闭着眼睛观想，逐渐把这块地扩大，直到遍于三千大千世界，之后又收回来。缘风、缘火也是如此……有些瑜伽士、大成就者，如果修成火大遍处，可以显现神通烧毁整个地方；如果修成水

127 《清净道论》，巴利文 Visuddhimagga 的意译，南传上座部里程碑式人物觉音 (Buddhaghosa) 著，约成书于 5 世纪，被誉为三藏典籍和义疏的纲要。是综述南传上座部佛教思想的一部最详细、最完整、最著名的作品，是研究南传上座部教理的必读之书。觉音引用了整个南传三藏要点并参考斯里兰卡当时流传的许多古代三藏义疏和史书而写成。所以《大史》(Mahā vamsa) 称它“为三藏和义疏的纲要”；近代学者也认为它“是一部佛教百科全书”，亚洲南方各国的佛教学者都要研究这部名著，其他的世界佛教学者也都十分重视研究它。

大遍处，就可以用水来淹没。

小乘有这种修法，大乘个别禅宗论典也有十遍处的修法，基本上与《俱舍论》没有差别。所谓遍处是指能令观想所缘境的地大等行相不间断周遍之义，也就是对小小的地、水、火、风、青、黄、赤、白等，通过观想的方法，最后可以遍于整个世界，比如观想白色遍处，修成之后整个世界都会变成一片银白。瑜伽士的修行达到一定程度时，通过等持力可以做这样的幻变。

分类有地大遍处、水大遍处、火大遍处、风大遍处、青遍处、黄遍处、赤遍处、白遍处、空无边遍处与识无边遍处。其中前八遍处的本体是无贪之善；所依地只在第四静虑具有；行境——所缘是欲界的色处，因为地水火风只有欲界的四大来幻变，颜色也主要在欲界。与世间的名言相符而承许为显色与形色，为了断除对显色、形色的贪执开始修持此等持。空无

边遍处与识无边遍处二者，是前二无色界净定的自性，所缘是自地的四蕴，无有色蕴。

解脱与胜处、遍处之间的差别是什么呢？解脱从因等持角度来讲，主要是背离所断烦恼。胜处不但背离烦恼且能任运自在地幻变，从自在角度来讲已经胜过它。看待前者解脱，胜处是果等持；看待后者遍处，胜处是因等持，因此具有因等持和果等持。遍处可以变化整个世界，从因果角度来讲，完全是果等持。所以，它们之间的差别就是，一个是断除烦恼，一个是不但断除烦恼而且胜过它，一个是可以任运自在地幻化并扩大到遍满整个世界。比如胜处等持只能观一处，如果我对一个人生贪心，就再幻化出另一个特别好的人来压制烦恼，除此之外，范围不能再扩大，而到遍处的时候……这里面每一个字都有相当深的意义，讲“解脱”的时候，是指从烦恼当中逃脱出来；“胜处”是指已经超胜了所观想生贪欲的对境；“遍处”就是遍满整个世界，无有不遍之处，不管显

色还是形色，所观之法已经遍于整个世界。对于这些等持的概念、本体等方面详细了知相当重要。

第 159 课

乙五、宣说彼等之理：

灭尽前品已宣说，余皆离贪加行得，
所谓无色依三界，剩余唯有人中生。
上二界由因业力，生起无色之等至，
色界所有诸静虑，亦由法尔力量起。

前面讲了八解脱、八胜处和十遍处，共有二十六种功德，其中的灭尽解脱，也即灭尽定。本论第二品对于灭尽定如何获得、因以及境界等已经讲过了；其他二十五种功德，有两种途径获得：一是断除烦恼、离开贪欲而获得，二是通过精进修炼获得。

二十五种功德依靠什么身份获得呢？解脱当中的

四无色解脱，遍处当中的空无边遍处、识无边遍处，这些依靠三界身份可以获得，除此之外，其他的功德唯一依靠人的身份获得。

那么，二十六种功德产生的因有多少种呢？颂词中直接宣说了三种因——因力、业力、法性力，通过这三种力量而得。另外，颂词中未直接宣说而在《自释》中提到的，还有通过传教而获得。也就是说，上二界的等持，通过因力和业力可以获得，色界静虑也有依靠法性力量而得的情况。

若问：以上这二十六种功德——八解脱、八胜处、十遍处如何获得呢？

灭尽解脱的所依在第二品中已宣说过，依靠人的身份可以获得。第二品专门针对灭尽定讲得比较广，大家可以看一下。其余二十五种功德，如果曾经修习熟练，则唯以离贪而得；若未修习熟练，则通过加行勤作而得。

下面讲功德的所依：所谓四无色解脱与二无色遍处，依于三界的所依身份皆可获得。当然真正现前需要到无色界，但以欲界和色界的身体也可以获得。其余十九种在人中生起，原因是在人中具足善知识传授正教，而这些等持必须依靠决定正教而产生。刚才提到过：颂词中没有讲到，而注释中明显讲到了，需要通过善知识宣讲修持解脱及遍处等教言，之后自己屡屡修持，并依靠圣教在自相续产生相应的功德。但上两界是没有的，因为天人通过传教以后在自相续生起功德的现象是没有的。

那么，上两界由于无有传教，怎么能以下下所依身份生起上上定呢？其实，上两界的无色定是依靠因力与业力如应生起的。

第一个由因力而产生：诸如先前以人的身份从串修有顶等持（此处说“有顶等持”，但是也不一定，我觉得其他无色定也可以，比如以前以人的身份已经获得其他无色定）中退失，

退失以后即生未能恢复，而转生到色界十七处中的任何一处，再以先前串修的直接同类因，而生起有顶等持。

这里讲到的“同类因”，按照大乘说法，应该用“习气”——依靠前面的习气而产生。《俱舍论》的有些注释里面，对“习气”的说法并不承认。但实际上，以前阿赖耶上的习气成熟，在色界可以再次生起有顶的禅定。这是以因力而产生。

修行人以前有这方面的善因，后面遇到一点点外缘就自然而然地生起，比如以前大悲心修得非常好，中间被恶知识影响或者在恶劣环境的驱使下，生起了很多烦恼并造下各种恶业，后来看见众生很可怜，再次生起大悲心……有些出家人也是这样，以前在家造了很多的杀生等恶业，后来偶尔的因缘生起悲心就出家了。但这种悲心不是无缘无故生起的，应该是以前有一种因缘。同样，以前世的善因和善缘产生无色

定，中间已经退失，后来依靠其他身份再次恢复，这叫做以因力而产生。

第二种是由业力而生：先前在人中获得无色定后退失，以这种顺后受业转生到色界，获得无色界等持，因为需要在其后世转生到无色界之故。虽然第二世转生到色界，但第三世必定转生到无色界，所以属于顺后受业。

比如以人的身份获得无色界等持，之后从等持中退失，此时原有的业已经变成了顺后受业——下下世能够成熟转生到无色界。但下一世先转生到色界，现前了无色界的等持，下下世业力成熟而转生到无色界。

从一个角度来讲，这与前面所说的基本上相同，但此处是从业的角度来讲。以前的业变成顺后受业，转生色界后现前无色界的等持，实际是业力感召的。为什么呢？因为最后要转生到无色界，但在还未转生

前，相续中已经得到了无色界的等持。这是什么样的“得”呢？以前造的这种业成为了不动业，后面必定会转生到无色界。

有些注释说，此二者不相违，既是业力生也是因力生，只不过角度不同，从同类因来讲是因力产生，从业力成熟的角度来讲是业力生。因此无色定有两种产生，但上二界有没有通过传教在相续中生起无色定的情况呢？这是没有的。当然，最初会不会带有传教的因呢？这是可以有的。比如以前以欲界身份通过善知识的引导，善知识对自相续传授了禅定的教言，并已生起无色界禅定，那么，最初的因是正教而产生也是合理的。所以，传教力可以说是因力和业力，因为听闻正教实际是一种善业；依靠正教力而在相续当中产生了禅定，也是因力而产生。因此，这三种力不相违，它们之间的关系应该是这样的。法尔力不一定具备正教产生的力量，法尔力是不是现在依靠正教而产生的呢？现在不是的，但以前有没有正教产生的可能

性呢？也是有的，因为以前在相续中留下了传教的种子，后来产生法尔力。这种现象也是有的。这里有几种不同的情况。

不管闻思还是修行，有一种前世的同类因很重要。如果没有同类因，想要完全依靠他缘纠正自己的身语意有点儿困难，到学院上课或者刚开始闻思修行时，很多人有一种热情，经常说：“我要精进……”这种话我一般不太相信，一定要有一种长期的耐心。不然刚开始三天可能不睡觉：“我要背诵……”但有时候话不要说得太早了，不要着急，三天不睡觉没什么了不起。这里的有些金刚道友，今天修行好像有点不成功，很伤心；明天稍微有点成功，高兴得不得了。修行需要一个漫长的过程，在短短的生命里，要把它作为最重大的事情，只是一天两天当中根本改变不了什么。所以，一天两天当中没有成功，不要太痛苦，没有必要；一天两天觉得智慧很好、身体也很好……也不要太过于高兴。有些对闻思

没有经验的人：“我这几天心很烦，看怎么办啊？现在特别痛苦！”或者“今天我特别快乐啊……”这些都不可靠，应该是前世有一种同类因，尤其是对闻思修行已经打好基础的人，应该在十几年乃至几十年当中，精进地闻法、修法，哪怕中间遇到各种各样的违缘，自己的信心也一直不变。这些人的话，我觉得他们真正有一种前世闻思修行的同类因，他们的信心以后也不可能轻而易举转变。

所以有些刚来的人说：“我一定要修行！”特别特别精进，几天当中一直不休息，白天也不吃饭……我都不太相信。一两天当中特别精进不一定特别可靠，一两天不吃饭也可以，但到时候可能倒下去了，再也不精进了。应该看一看自己，从去年到今年，或者前年到现在……两三年当中如何如何精进。其实有时候，修学的问题不是一两年、三四年可以解决的，应该在自己的一辈子当中，把所有心思用到这方面。这样的话，即生也许能成就，就算没成就，所谓的学

佛也有非常大的利益！所以，学佛的时候应该目光放长远。不然的话，现在对闻思修行没有任何经验的有些人，一天两天、一年两年当中精进，后面很有可能退失：“我心很烦，怎么办呢？”尤其凡夫人的心态是随着外境而转的，有些烦恼、业力、疾病现前的时候，随着不同因缘，自己的心态也会随时改变，甚至自己也不相信自己，这种状况经常会出现。所以大家不要特别执著，也不要着急或者高兴得太早，应该有一种很稳重的状态，坚持不断地闻思修行。

所有的事情当中，闻思修行是最有意义的。我想有些人可能真的是前世同类因所致，闻思修行还是很顺利的，但有些自己也觉得不顺利……有各种各样的情况。大家保持平稳的心态来对待，不会有什么问题。实际上，世界上没有发生什么战乱，只不过有些人的心里开始出现自我造作的战争，内心波动特别大，这种现象经常有。

这里说由业力和因力产生的等持，对无色界的等持来讲，这两种力都有；色界的下下静虑通过因力与业力而生起一切上上静虑，比如第一静虑、第二静虑，通过业力和因力产生上上的境界，这种现象是有的，也有以法性力而生起的。

色界具足法尔力，无色界是没有的。什么是法尔力呢？以法性力而生：诸如世间坏灭时，下禅的众生以极其强大的善法自然而然生起上禅之心。

比如第一禅天要毁灭时，一禅的众生相续中以法性力自然而然生起二禅的力量，转生到二禅天。但其他《注疏》说：实际这也是前面的一种因力和业力，法尔力应该也跟因力和业力有关，为什么呢？因为这些众生以前修过。比如一禅众生，这一世当中并未修习二禅，但最后依靠法性力已经产生。第三品讲器世界坏灭时，欲界众生自然而然在他的相续中生起一禅。有些人对此提出一个问题：哎哟，我现在觉得

这个世界马上毁灭很好，我很喜欢禅定，很喜欢我的相续当中自然而然生起一禅，我很想世界早一点毁灭。为了自己的相续中生起禅定，很希望这个世界毁灭……但这是跟因力和业力有关系的。

一般来讲，比如空无边处、识无边处的等持，从《俱舍论》的角度来讲，这种等持是生得，转生的时候就有一种生得，也是业力得到的。像《大乘阿毗达磨》里面讲，由七种作意和九种住心而获得，首先成就寂止，之后可以得到上述几种心。这也是因力而得。但《小乘阿毗达磨》没有讲七种作意，即使讲可能也不一定合理，所以这里没有讲。

像欲界天人获得上上的禅定，有业力产生的，也有因力产生的，也有法尔力产生的，但欲界天人没有传教力产生的等持；欲界中人的身份，则以因力、业力、法尔力以及传教而产生的等持，都是可以有的。

前面这些问题，大家也应该这样分析，传教力是

不是因力和业力呢？可以说是因力，因为通过闻思修行在相续中获得禅定，一方面是传教力，一方面是因力。而且，这种传教力实际是一种善业，从这个角度来讲，也是业力。法尔力是不是因力和业力呢？也是因力，因为曾经造过同类因，否则不可能平白无故在相续中生起法尔的禅定力；也是业力，因为以前也造过不动业，否则不可能转生到上界。所以，它们之间的关系就是如此。有关这方面，《自释》虽然不是特别广，但还是比较细致的。总的来讲，通过其他教言或者自己分析也可以这样理解。

俱舍论第八分别定品释终

甲四（末义）分三：一、佛法住世期；二、非为臆造且谦虚；三、教诫后代不放逸。

乙一、佛法住世期：

这个偈颂比较重要，既讲到什么是佛法，也讲了

受持佛法的人是什么样，也间接说明了佛法住世的时间。

佛之妙法有二种，教法证法之体性，
持教法者唯讲经，持证法者唯修行。

从字面上解释：佛陀的妙法有两种。哪两种呢？
就是教法和证法的本体，除此以外无有其他。

这句话以前上师如意宝经常说，一个月当中可能会用一两次。现在很多学佛的人或者讲经说法的法师，对于什么叫做佛法、弘扬佛法和受持佛法的人到底是什么样的，根本不清楚。现如今第二大佛陀——世亲论师对于佛法作了认定，大家必须要清楚：佛法就是教法和证法，其中经律论三藏十二部属于教法，证法则是指戒定慧三学。持教法者是什么样呢？唯一是讲经说法。《自释》中还讲到听受者，也就是说，讲经说法者是受持教法者，听闻佛法者也属于受持教

法者。持证法者，也即对佛陀所说的教法于自相续修炼、串习。

其他有些地方，如果一座经堂修得特别好，很多人会说：“这位师父弘扬佛法非常了不起！”但实际上，修经堂只能成为弘扬佛法的顺缘，经堂既不是三藏也不是三学。那么，造经堂的人是不是弘扬佛法者呢？不好说。为了造经堂，在化缘的过程中可能会出现各种各样的不如法现象！化缘确实不好，不管什么原因，哪怕放生的时候，如果不注意，可能也容易造业……哪怕是为上师化缘好不好也不好说，你们自己看。以前讲《开启修心门扉》的时候专门有一段，为上师化缘也不一定很好。当然，这些人起初可能是好心好意的，比如为上师如何如何的。现在很多人认为：这是弘扬佛法。但这不是弘扬佛法，这一点一定要明白。

世亲论师用非常肯定的语言说：什么叫佛法呢？

佛法就是教法和证法。受持佛法的人到底是怎样的呢？所谓受持佛法的人就是讲经说法和一心一意修持的人，其他的只能成为形象而已。

所以，在任何一个道场当中，如果有讲经说法以及精进修持的人，说明在这里有佛法和持教大德住世。任何一个地方，如果没有这两样，说明在这个地方没有真正释迦牟尼佛的法住于世间。所以，对这个问题一定要有所认识。

现在很多佛教徒，一方面可能是以前的历史原因造成的，根本不知道什么是佛法；另一方面可能不同的特定历史时期，佛法遭到了一定的毁灭，有的高僧大德已经不在藏地，有的已经离开人世，后面的人不知道什么叫做佛法。比如藏传佛教当中，有些人在寺院里面整天为别人念经、超度、敲锣打鼓，觉得这就是佛法，但这不能称为佛法；汉传佛教当中，有些道场整天烧香、修寺院、拜菩萨、接待游客、收门

票……认为这是弘扬佛法，但这是不是弘扬佛法呢？大家应该用智慧分析。

我想在座的人，今生肯定会有弘扬佛法的机会，但即使没有弘扬佛法的机会，内心一定要清楚地认识：什么是佛法。一旦具足因缘和能力的时候，哪怕十个人、五个人，甚至三两个人，给他们传授《佛子行》《入菩萨行论》等一些简单的教义，这就是真正的弘扬佛法。

世亲论师说：我这次造《俱舍论》具有重大的意义，为了弘扬佛法而做事之故。其他注释中说，所谓的“讲经”，已经包括了讲辩著。其他人在有人传讲佛法时去听受，也是弘扬佛法 and 受持佛法。

确实有时候越想起这些金刚语，越是对我们的上师老人家更加生起信心，他一辈子当中对其他的造佛塔、造佛像等很多事情，不是特别重视，当然具足顺缘的时候也支持过，但一生当中最主要的、唯一的事

业是什么呢？在座金刚道友非常清楚，从他十几岁到最后圆寂之前，除了讲经说法以外，再没有重视其他任何一件事情。这一点充分体现了他老人家对佛法的贡献和对佛法的认识。作为后学者的话，应该自己发自内心的发愿，不是口头上喊：“我要弘扬佛法”“我要如何如何”，然后明天一点印象都没有，这只是口头上、表面上的一种发愿，没有什么意义，应该要发自内心的殷重发愿：“乃至生生世世当中，一定要受持佛法、弘扬佛法。”

但受持、弘扬佛法到底是什么样的呢？现在末法时代的很多年轻僧人根本不懂，老僧人已经离开了人世，这样一来，佛法可以说已经从中间断了血脉，现在很多人迷失了自己的方向，特别可怜！我想：在座的很多年轻人，每一个人以后会有这种能力，在自己的周围，哪怕只有五六个人，也把佛教的宗旨和教义传播给他人。这就是真正的弘扬佛法。为了名闻利养去讲经说法，对道心没有一点利益的话，也不一定是

真正的弘扬佛法。对于这一点，在内心当中真正有所认识相当重要。这样在一辈子当中，自相续有一个很稳固的定解，不会退转……当然，一个人如果没有前世特别广大的善愿力，想要像历史上的高僧大德一样弘扬佛法、对佛法作出非常大的贡献，也不一定能做到。但哪怕是自己的亲朋好友，把自己对佛教的认识告诉他们，也是非常有意义的。我想：每一个人应该有这种概念。上师如意宝也经常引用这个偈颂教诫我们。

若问：能开示一切法自相与共相的对法住世多久呢？

佛陀所演说的一切妙法有两种，一是教法三藏，二是证法三十七道品。华智仁波切说：对于一个四句偈的意义有所通达，也是一种教法；一刹那间生起善心，也是一种证法。简单来讲，背诵《俱舍论》的一个四句偈颂，相续中已经有了教法；相续中真正生起

一刹那的信心，也是证法。真正来讲，教法就是佛陀所说的三藏十二部，以及高僧大德们传下来的相关教义；在自相续中真实证悟佛法的教义，即为证法。有些讲义里说：布施、助印、随喜、造顺缘等等，属于教法和证法的范畴。但真正的教法和证法，就像前面所讲的一样。

所以，布施法本是不是弘扬佛法呢？从某个角度来讲，可以说是弘扬佛法。像世界上很多的红十字组织，对各种各样的人做善事……这些并不是真正的佛法。真正的佛法，就是把释迦牟尼佛的智慧精华传递给其他人，将佛法的智慧明灯传递到其他众生相续当中，这就是真正的续佛慧命。

能受持教法者，唯一是正确无误地讲经说法；能受持证法者，唯一是无谬实修法义。所谓的“唯”是指别无其他。《自释》里面对“唯”没有过多解释，但格鲁派的胜乘论师，以及《俱舍论大疏》当中讲

到：这里用肯定的语言表达，说明除这两种情况外，其他情况不能成为教法和证法。

乃至于教法与证法存在期间，对法也将住世。教法和证法住世以什么衡量呢？《自释》里说，若有能受持教法及正确宣说教法者，说明教法住世；若有依教义正确修行者，说明证法住世。这三种人住世，就说明教法、证法住世。

这句话希望大家记住。意思是说，讲经说法的人、听闻等受持佛法的人、修持佛法的人，任何地方如果具足这三种人，教法和证法在此处已经住世了。任何世间当中，如果具足这三种人，说明这个世间当中已经有教法和证法住世了。

所以我想：从学院目前的情况来看，上师老人家虽然已经圆寂了，但有时候看到这些教言以后，心里也有一种安慰。为什么呢？因为现在有这么多的出家人，既有讲经说法的，也有听受佛法的，也有修持佛

法的，这三种人确实在这个道场已经具足了。按照第二大佛陀——世亲论师的观点，这里已经有佛法住世了。任何一个道场当中，如果没有讲经者，没有听法者，也没有修行者，这个地方有没有佛法住世呢？希望你们一定要认真思考，对这个问题一定要想清楚。不然在学院学了这么多年，以后主持寺院的时候，随着世间人的分别念而转——现在很多修行人自己没有定力，只能随着世间人转，他们去举行一些世间的活动，认为这就是佛法。实际这不是佛法。

作为修行人来讲，自己应该有非常不容易动摇的一种见解，这是相当重要的。否则如果到了世间人的群体当中，周围全部是世间的见解，肯定你的见解也会很容易改变。但你自己有非常稳定的佛法见解的话，世间的见解不会轻易影响到自己。因此，佛教的认识对于修行人来讲相当重要。

那么，教法与证法住世多久呢？有些论师说住世

千年，有些论师说住世千年指的是证法，教法还要更长。

有关佛法住世的时间，有各种不同的说法，比如《贤劫经》中说是一千年，其他经典讲五百年，还有经典说是二千五百年；世亲论师在《般若经注释》中说是五千年，也有经典说，比五千年还要多。比如人寿七百岁时，十六阿罗汉示现涅槃，此时佛法毁灭。这样一来，时间会更长，也有这种说法。

但一般来讲，藏地很多高僧大德认为：佛法住世五百年的说法是不了义的。为什么呢？如果是这样，有很多教理的违害。比如释迦牟尼佛授记：龙猛菩萨和无著菩萨六百年以后出世。如果释迦牟尼佛的正法住世五百年，那么龙猛菩萨和无著菩萨六百年以后出世的授记非常不合理，因为佛教住世只有五百年。而且，龙猛菩萨和无著菩萨分了义和不了义弘扬佛法的授记也不合理。藏地也有佛法在两千五百年以后才兴

盛的说法，《无垢天女经》中也有这种说法，这也是不合理的。

一般来讲，世亲论师《般若经注释》当中所讲的一一佛法住世五千年，是比较公认的。此处是根据五千年的观点来讲的，是怎么算的呢？

最初的五百年多得阿罗汉果，第二个五百年多得不来果，第三个五百年多得前二果，此一千五百年是果期。《大藏经》里面的很多公案当中讲过，不少修行人在得受佛法以后马上获得预流果或者阿罗汉果，说明是在佛法果期，得果特别快。

第四个五百年多出现慧学，第五个五百年多出现定学，第六个五百年多出现戒学。

在藏传佛教当中，麦彭仁波切和普巴派的很多历算学者认为：现在处于戒学时期，也即处于第六个五百年。这是非常可靠的一种说法。根据《时轮金

刚》的历算推演，可以准确推知释迦牟尼佛入胎、出胎、转法轮等所有的日期。普巴派的历算，虽然与有些派的说法不太相同，但这是比较公认的一种说法。因此说现在是戒学时期，这一时期要结束还要一百多年，也即第六个五百年结束。此一千五百年是修期。

第七个五百年多出现持论藏者，第八个五百年多出现持经藏者，第九个五百年多出现持律藏者，这一千五百年是教期。

无垢光尊者在《七宝藏》里面讲到了教期和修期，记得好像名词上有一些调整，但很多以前的高僧大德也作过专门的解释，这里不用讲。

我以前在《泰国游记》里面，讲过世界佛教徒联谊会安立的佛历，以及认定佛历和佛教旗帜的来历。世间公认的说法，现在是佛历两千五百多年。之前佛历两千五百年的时候，格西喜饶嘉措去尼泊尔参加世界佛教大会，距离现在快五十年了——今年是佛历

多少啊？两千五百四十七，是吧！这是世间比较公认的，依靠上座部的历算来算的。

第十个五百年是唯持形象期，也即只有佛教的形象而已。

因此，释迦牟尼佛的正法存在于世的时间，基本上公认的就是五千年。尽管藏传、汉传等任何传承的佛教，中间都经历过风风雨雨的盛衰过程，但实际上，真正的教法和证法一直没有隐没于世间。讲《前行》的时候，讲到佛法住世、值遇善知识等自他十种圆满的原因也在这里。

第 160 课

《俱舍论》的八品内容已经全部讲完了。下面讲最后的偈文，前面已经讲了什么是佛法，以及受持佛法的高僧大德或弘扬佛法者到底是什么样的人。大家应该发愿：以后在自己有能力的情况下，一定要讲经说法。如果没有讲经说法的能力和机会，最好在具有法相的善知识前终生听受佛法，这对修行人来讲，也是在弘扬佛法、受持佛法，利益相当大。因为佛法是一种智慧，这种智慧如果没有人传讲、没有人听闻，很难得以延续。就像世间的学问或者技艺，如果没有一个传承，从此以后没办法延续。在佛教当中，以前的高僧大德们已经入灭了，现在新一代的个别出家人，根本不懂也不重视教理，而佛法是相当深广的，

佛法的智慧根本没办法在众生相续中生起来，因此所谓的弘扬佛法非常困难。

现在有些佛学院，没有佛法方面的老师，只是将自己学校培养出来的学生当作法师，实际他自己对佛法也半信半疑，这种情况相当多，这样的人，想要弘扬佛法非常困难。原因是什么呢？并不是佛教有问题而使他对佛法半信半疑，而是没有在闻思修行的道场当中如理如法地闻思。如果能够如理如法地闻思，对佛法不会有怀疑的，比如因明、俱舍等等很多学问，通过教理等进行抉择，一定会在他的心相续中生起真正佛法的智慧，这时候不会有疑惑的。

有时候看来，佛法现在处于非常衰败的阶段，名相上有一些寺院在传授教法等，但很多高僧大德等有名气的人，整天忙于世间法，根本没有学习和弘扬佛法的机会；年轻人去佛学院学习的机会也相当少，即使已经在佛学院学习，接触比较多的也是世间学问，

比如政治、语文、历史、英语、法律等等，各种各样世间学问的气氛相当浓厚。真正佛教显宗、密宗，有关甚深教义方面的中观、般若、俱舍等学问……现在也可以看得出来，不管汉地、藏地，基本上处于一种衰败的时期。

这样的時候，真正想要弘揚佛法，首先自己在聞思修行的過程當中，一定要遣除一切傲慢心——聽說學院當中的很多堪布、堪姆，一直很謙虛地在其他人面前聽輔導，自己也是盡心盡力為他人傳授，這是很好的一件事情。因為自己有傲慢的話，總覺得自己高高在上，這樣一來，功德、智慧不一定在自相續中獲得。因此，希望以後不論哪一個人傳法，只要有清淨的傳承，自己就應該接受，這一點應該是依法而不依人的。當然，如果這個人沒有一點法相，就不用在他面前聽受佛法，但只要具足法相，就要在他面前聽受佛法、接受傳承，在自相續中真正生起並非他人說的，而是如《定解寶燈論》所說的真正對佛法堅定不

移的信心，这时候再尽心尽力地去弘扬佛法。

在弘扬的过程当中，唯一的目的是什么呢？现在很多人认为：学习佛法唯一的目的是成佛。但实际上，作为大乘佛教徒来讲，成佛只是一种手段。真正唯一的目的是什么呢？就是利益众生，这才是最究竟的目的。因为成佛以后可以轻而易举地于无勤中成办利益众生这件事。因此，为什么很多修行人先希求成佛呢？成佛是利益众生的一种途径，也是一种手段。

在发心的时候，可能很多人的目的是“我要快乐”“我要往生极乐世界”“我要成佛”……这不是修持佛法的目的，修持佛法的目的呢？就是让更多众生的相续当中，真正获得佛法的甘霖，这就是修持佛法的真正目的。为了达到这个目的，首先需要成佛，如果没有成佛，没有办法无勤当中利益众生。对于这个问题，大家应该清楚。

上一节课讲到的偈颂相当重要，虽然里面的文字

不多，但是已经真正讲到了佛法的本质。现在末法时代的很多人，根本不知道什么叫做佛法，根本不知道受持佛法的人是什么样的。这些人认为：这位大德不可思议、很了不起，他的弟子非常多。但实际上真正的佛法没有在相续中产生的话，弟子多也好、不多也好，不一定是真正弘扬佛法。如果佛法没有在相续中生起来，只是弟子多也不一定有利。现在末法时代的人根本不清楚判断佛法的界限，自己也不知道什么叫做佛法，学佛的人自己也处于迷茫的状态当中。希望大家通过这次学习《俱舍论》，打开智慧，对于什么是佛法、什么是非法一定要清楚。

乙二、非为臆造且谦虚：

说此对法我多依，克什米尔有部理，
若有错误均我过，正法理量唯诸佛。

世亲论师说：上述所说的道理并不是我自己臆

造的，大多数是依靠克什米尔有部班智达的论典撰写的。为什么说大多数呢？因为世亲论师有时候自己站在经部观点，对有部宗的个别说法作了驳斥，所以这里的“大多数”，是指克什米尔有部宗。“若有错误均我过”，不管文字、词句还是意义，如果有一些错误，世亲论师说：并不是正法和宗派的过失，应该是我的过失。

当然，有部智者的观点，不一定完全是正确的，因为真正要具足如理如法衡量正法之理量，唯有依靠佛陀的境界。

所以，不管造论典还是讲经说法，平时作讲辩著任何一者时，作为凡夫人是比较困难的，但有一个清净心的话不会有过失。有人说：“我这样的凡夫没办法讲经说法……”这是一种愚痴的说法。凡夫人不能讲经说法，只有第一地菩萨以上才可以，凡是讲经者都需要是得地的菩萨——佛陀也没有这种要求。所以

说：“我相续当中有这么多的烦恼，我还能讲经吗？我可以讲经吗？”这种说法我觉得是不对的，因为在法师的法相当中，并没有要求：给他人传讲佛法时必须断掉自相续中的所有烦恼习气，只有得到一地菩萨以上才可以传讲佛法。并没有这么说。不过，很多人对佛法理论没有通达的情况下，弘扬佛法或者修行的过程当中，也会将自己盲目无知的形象暴露无遗。

现在很多人提出问题、对佛法不理解，原因就是不懂佛法。如果能够学习《俱舍论》、中观、因明等基本的佛法教理，这些人不会有那么多的疑惑，该做的事情不做、不该做的事情就去做。现在很多的佛教徒，有时候看起来真的非常讨厌，应该做的、佛陀也开许的，比如简单的佛教道理，以好心好意传递给别人，但是他对这件事情特别害怕，根本不敢做，但自己的有些行为……你自己还是要注意。

“正法理量唯诸佛”，真正甚深的佛法奥义唯有

佛陀或者诸菩萨才能了解，一般人来讲非常困难。因此，世亲论师在这里也非常谦虚地说：有错误的话，不是正法的过失，应该是我的过失。佛法根本不会错，但要如理如实地宣讲佛法，唯有佛陀和菩萨才能做到，一般人不可能衡量。

在我翻译或者传讲的过程中，肯定会有错误，为此也在僧众面前承认：是我自己的过失。还有很多道友互相探讨、辅导的过程当中，我想可能也会有错误——不敢说如果有，也不敢说肯定有——可能会有，应该是人的过失，不是《俱舍论》的过失，不是佛法的过失，只不过我们对佛法还不是很了解而已。应该从这方面理解。

若问：那么，此对法论是原原本本依照《入智论》等中所说的有部宗观点而阐述的吗？

虽然此对法论也与少数经部等相符合，但世亲我大多数均是依据克什米尔有部宗诸位智者所建立的观

点而宣说。《自释》当中讲到过西方论师的观点，但大多数是依据克什米尔班智达的观点而宣说的。并非随随便便、凭空臆造自我杜撰的。尽管如此，诸位智者如果发现此论中有词句与意义方面的过错，完全归咎于作者我，敬请诸位智士予以宽恕。

我想我们在讲经的过程中也好、听闻的过程中也好，可能有时候会错解、误解等，这种现象也会有，自己应该在诸位智者和诸佛菩萨面前诚心忏悔。这部《俱舍论》，我们一边讲解一边作校对修改，应该算是比较圆满完整的。对你们来讲，以后有一份资料相当重要，再过几年以后，如果没有法本，现在所讲的内容可能会忘了。以后如果有弘扬佛法的机会，我想不管哪一个传承，对《俱舍论》应该都会接受的，所以，这个法本我觉得比较重要。其中如果有文字或意义上的问题，也希望你们给我作个反馈，因为这样的法本，不仅是这一代人，也许对下一代人也会有一点利益。但这主要与我们的发心和前世因缘有关系，有

些翻译得再好、讲得再好也不一定传下去，有些翻译得不是很好，也会对众生有很多利益……不管以后有没有利益，我们现在还是需要花费一些时间和精力完善法本的内容。

倘若有人想：按照有部阿阇黎一脉延续的传承，不会有过错吧。从释迦牟尼佛到迦叶、阿难、草衣等七代祖师，一直传到有部论师，如此一脉相承下来，这些祖师的教言一直没有断过，有部论师肯定已经通达了佛陀的密意，怎么会有过错呢？

实际上，讲说教法与证法能堪为正量的，唯有诸佛出有坏以及佛子诸大菩萨，而其他人由于具有迷惑不解的情况，并不能做到完全如理如实地宣说。颂词里面只讲到“诸佛”，但加哲论师、满增论师等在讲义中都说是诸佛菩萨，因为得地的菩萨也能如理如实地传讲教法和证法，除此之外的其他人，因为相续中具有烦恼障和所知障，传讲佛法时不一定很如法。在

世亲论师的传记里，他自己说并没有得地，但有些论师认为他已经得地了，有各种说法。但不管怎么样，世亲论师非常谦虚地说：真正传法的正量只有佛陀。其他人说得再好，也没办法与佛陀和菩萨相比较，造论和翻译也是同样的。

乙三、教诫后代不放逸：

本师世目今已闭，堪作证者多入灭，
未见真谛放肆者，以邪分别乱佛教。

本师释迦牟尼佛早已涅槃，真正可以在世间出世间作证人的众多阿罗汉也已经纷纷入灭，没有见到真谛的放肆者们，以邪说分别念扰乱整个佛教。

世亲论师在《自释》中也讲到，释迦牟尼佛涅槃以后，印度佛教各种宗派之间的分歧比较严重，当时的情况比较错乱复杂。有关这方面的情况，这个颂词已经宣说了。

上师如意宝经常喜欢引用这些教证说：世亲论师在世的时候，也觉得佛教比较混乱，更何况现在末法时代，所谓的佛教没有一点染污是不可能的事情。

以前五世达赖喇嘛也说：从印度的历史情况来看，释迦牟尼佛涅槃以后，世亲论师在世时期，很多寻伺分别者故意扰乱佛教的现象非常严重，何况说现在！现在来自牧童以上的一些愚者，纷纷扰乱佛教的现象日益严重。

**佛陀已趣胜涅槃，持彼教者多随灭，
无怙无教灭德众，当今此世任意行。**

佛陀趋入殊胜涅槃以后，持教法者如迦叶尊者等也已经随之入灭，如此一来，导致整个世间没有任何怙主，佛教也已经奄奄一息，毁灭功德的恶人于此时在世界上任意横行，以非常放逸、自私的姿态在世间当中行持非法行。

既知如来正法寿，渐衰亡如命至喉，
一切污垢具力时，求解脱者莫放逸。

既然知道如来正法的寿命已经处于逐渐衰亡的趋势，就像人快要死亡的时候，寿命已经到了喉间一样，一切具有垢染的末法时代，修持解脱者一定要小心翼翼、切莫放逸。

最后一个偈颂，世亲论师殷切地教诫后学弟子：在末法时代，真正的佛法已经处于一种毁灭的状态，人的烦恼分别念相当严重，这个时候，希求解脱者千万不要随境而转，一定要严格要求自己，以正知正念守护自己的相续，不要放逸，真正做到护持佛法。

“莫放逸”也并不是每天什么事情都不做、也不说话，一直坐在山洞里。在这样的末法时代，修行者一定要在自相续当中先获得佛法真正的智慧，否则连佛法是什么也根本不懂，具足智慧以后尽心尽力地利益众生。我想不放逸也应该如此。在当今时代，各种

各样的新科学、新学术日新月异，在这种情况下，自己的心最好不要被外境所转，应该有一个非常稳固的见解，并以此见解受持佛法和弘扬佛法，作为修行人来讲，这是相当重要的。

作者如此殷切教诫后学者切莫放逸度日：能指明解脱道与非道、如世间明目般的佛陀出有坏已趣入涅槃，除佛陀以外，堪为正法见证的诸位圣者阿罗汉，大多数也已经销声匿迹、入于寂灭。

《大圆满前行》当中也讲到，佛陀马上趋入涅槃的时候，首先有一部分阿罗汉趋入了涅槃，佛陀涅槃以后又有很多阿罗汉趋入涅槃。此时此刻，根本没有现见法性真谛，不依佛陀圣教、不受他人调教、刚强难化之辈，恶念纷呈、放任自流，陷入卑劣寻思的氛围中，带着颠倒分别邪念而从词句与意义两方面，扰乱圣洁的佛教。

印度确实出现过三大灭佛的现象。佛涅槃六百

年以后，龙猛菩萨、无著菩萨相继出世，而世亲论师是无著菩萨的弟弟，当时世亲论师应该是在世的，彼时整个佛教一片混乱，因为在释迦牟尼佛涅槃以后，有三次结集，对于第一次、第二次结集没有争论，但有关第三次结集的时间，有人说是佛涅槃后一百六十年，有人说是佛涅槃后三百余年，总的来讲，比较公认的是第三次结集在佛涅槃三百年以后，这时整个印度佛教出现了较混乱的一种局面。

到底出现了什么样的局面呢？

广严城的诸比丘大肆宣扬十种非事¹²⁸，根本四部分裂成十八部，对佛教进行各种各样的增益、损减。有关这方面的情况，在《龙猛菩萨传记》里面讲了一

128 十种非事：一、做非法事，口呼“负负”，即可听许；二、作犯僧残，得人随喜，即可听许；三、病中饮酒，状如水蛭吮吸，即可听许；四、土为共用，不伤生命，两手耕种，即可听许；五、调盐变味，非时而食，即可听许；六、用斋之后，行程逾越半俱卢舍，再次用餐，即可听许；七、用斋之后，食物未作余食法者，两指拾食，即可听许；八、揅和定时及不定时食品，非时食用，即可听许；九、卧具补苴，不必如来一卡，即可听许；十、沙弥头上，顶戴小龕，内置钵盂，花鬘为饰，若得设进金银，便自接触，即可听许。为了制止此十非事，在毗舍离城婆利迦精舍，阿育王做施主，耶舍等七百罗汉捺除十种非事，完整地诵一遍三藏，也作了相顺长净与吉祥长净。

些。

再者，自生圆满正等觉佛陀，以及珍重秉持自生教法证法的诸位大德，都已经趣入了寂灭轮回苦及苦因的殊胜涅槃。无依无怙、孤苦伶仃、无有传授正法者的所有众生，在能摧毁戒慧功德、泯灭佛法之因——恶见与三毒之垢染污秽的驱使下，于当今世界，肆无忌惮地为所欲为。大能仁佛陀所宣说的上述佛理正教，好似弥留之际命至喉结——濒临死亡般，已经奄奄一息、难得久住。

此处讲到人在将死时命已到达喉间——命是一种非相应行，真正到达喉间的说法，按照有部宗的观点不一定承认。但这里是一种比喻，比如人死的时候，从喉咙出三次气以后断气，那么命到喉间，也就是从人将死时断气的角度来比喻的。不然人要死的时候命慢慢上来，到了喉咙里面，最后从口或者鼻子里面出去，人就死了——这种现象有部宗也不一定承认。世

亲论师用这样的比喻，说明了当时印度佛教的一种状况。

其实很多高僧大德认为，世亲论师在世时佛教并没有很糟糕，倒是现在这个时代，佛法当中的很多高僧大德们已经圆寂了，真正能弘扬佛法的人已经非常稀有了……很多人对这方面一点都不关心是不可能的，因为佛法对我们来讲相当重要。而真正一心一意弘扬佛法的人确实很少，尤其近几年，很多高僧大德已经趋入涅槃，新一代的堪布和活佛们的方向、目的，不一定跟前代高僧大德们相同，这一点我们也可以看得出来。

在比比皆是的垢秽势不可挡之时，了知此情此景之后，诸位欲求解脱者，切切不可放逸无度，而应该万分慎重、百般精进地受持佛法。

作为我们来讲，确实上师和很多高僧大德们已经趋入涅槃，现在佛法已经变成了这种状况，了知这一

点以后，大家应该尽心尽力地守护自己的根门，在有能力的时候尽力弘扬佛法。大家经常发有关这方面的殊胜愿相当重要。

世尊曾经亲言：“不放逸为无死处，放逸则为死亡处，不放逸者不死亡，放逸之人恒死亡。”《亲友书释》和《入行论释》中都引用过这个教言。佛经中说：不放逸就是无死处。无死也就是真正获得涅槃，如果整天放逸在轮回当中，这样的修行人，与已经死了没有什么差别，就像一具行走着的尸体。《别解脱经》亦云：“具寿佛陀之菩提，彼之诸法不放逸者方可获得也。”因此，一定要舍弃世间八法，尽心尽力地受持和弘扬佛法，这方面的发愿相当重要。

这以上，《俱舍论》的颂词已经全部讲完了。颂词后面有一些小字：

此《俱舍论颂》，乃佛陀亲口授记之大德、能背诵九十九万部经典、具有不退智慧自在者共称为第二

遍知的大阿阇黎世亲撰著圆满。

传记当中也讲过，有一千多位僧众经常跟随他老人家，他摄受的僧众有六万多人。释迦牟尼佛涅槃以后，像世亲论师这样眷属众多的人，在佛教历史上没有出现过。

以前上师如意宝到道孚去灌顶，当时僧众特别多。有一天上师很开心，他老人家说：“世亲论师传记中说，他无论到哪里去都会有一千多僧众跟随。我很傲慢地说：我是不是也跟世亲论师一样？”确实，当时法王无论到哪儿，哪怕只是一座很小的寺院，好像不知道从哪里来的，突然就有几千僧众涌现出来了。所以当时上师以开玩笑的方式说：可能我也跟世亲论师一样。

世亲论师为什么被人们称为第二大佛陀呢？原因之一就是他的眷属众多。

印度堪布则那莫札，也即佛友，与大译师华哲¹²⁹
僧侣翻译、校正并以讲闻方式而抉择。

我们这次为什么将藏文版本翻译成汉文并传讲呢？因为当时藏地的译师们在翻译的过程中非常严格。国王赤松德赞先培养译师，然后迎请印度班智达，由印度班智达传讲——他们具有世亲论师等大论师一脉相传的清净传承，之后由译师们根据梵语译成藏文，再一一校对，校对的过程中也有很多智者一一对照藏文版本，可以说对每一部经论的翻译都是非常严格的。不像后来的有些翻译，像《托噶佛教史》中也讲到：前译派的翻译相当好，后译并不是特别好——很多大译师，夏天的时候到藏地的边界，冬天又到尼泊尔，将前辈大德们翻译的稍微改一下，认为这就是自己的译作。这种现象非常严重。就像现

129 国王赤松德赞时期有三大译师，也即嘎瓦华哲、炯·内义坚参——龙幢、扬·益西德——智慧军。现在法尊和任杰翻译的很多论典都是智慧军论师的。这三位当时在所有译师中是最有名的，国王赤松德赞专门建立译经院，有三百多译师一起翻译各种经论。嘎瓦华哲就是这三位译师之一，非常了不起。

在也有很多翻译，译者既不懂汉文也不懂藏文，就在以前的译本上改改这个、改改那个，然后加上自己的名字。前译派译师的翻译非常严格，因此，遇到一些与原文不同的地方，大家也不要认为：是不是藏文的意思不对？你们以后如果看到嘎瓦华哲的历史就会知道，这位译师对佛教作出的贡献是不可思议的。

下面是蒋扬洛德旺波在注释后面作的偈颂：

“怙主累劫苦行成，开示无量法理中，慧眼顿见诸所知，对法明镜外无他。”

一切众生的依怙主于多生累劫当中行持苦行，最后获得殊胜成就，并为众生开示无量的解脱法门，依靠这些法门可以打开智慧的眼目，顿时照见一切万法的真实义。这里的“所知”，即一切万法，“顿见诸所知”，也即可以现见一切所知，除此对法论——《俱舍论》的明镜以外，再无其他。

有些人说：上师您给我念个文殊菩萨的传承，我很想打开智慧。但蒋扬洛德旺波尊者说：佛陀所说的无量法门当中，能开慧眼的唯一就是《俱舍论》这部论典。你们想要开慧眼的话，多看《俱舍论》，没必要传文殊智慧勇识这些——我这里有一个仪轨，好多人都很想要，因为背书实在背不下去，背完一会儿就忘了，又捡起来也很困难，因此很想马上开智慧、修成文殊菩萨……我也能理解。但这里面说，想要顿显智慧，除此明镜——对法论以外，没有更好的了。“明镜”是一种比喻，依靠明镜可以显现一切万法，所以除此以外再没有其他可以开慧眼的了。

“广闻经论善缘我，浊世享之喜浪花，心中溅起善行滴，为法播种撰本释。”

蒋扬洛德旺波非常广闻博学，在他的传记里面讲过，他听了非常多的法，不像现在的个别人一样，在某某上师那里得过灌顶：“我好了不起哦！”一辈

子当中只得过一两个灌顶，就认为自己特别了不起。以前的高僧大德对显宗、密宗的各种论典都会广泛学习，这些论典每一部都是几千页，并不是几十页的小论典。

广闻多学、具有善缘的我——蒋扬洛德旺波，在此末法浊世当中可以享用《俱舍论》——如同欢喜浪花般的法门，内心当中溅起善行的水滴，为自他播下佛法的种子而撰写注释。我想在座的金刚道友们，能在大多数人为了世间八法奔波的末法时代，坐在这里静心听闻《俱舍论》，虽然我讲者很不好，但所说的法确实是诸位大德们传承下来的妙法，如同欢喜的浪花，内心应该也会溅起善行的水滴。

我前段时间问有些老年人：“你听懂没有？”有位老年人说：“听懂倒是没有，但是《俱舍论》从来没有听过，我也想播下一个种子。”我想这位老人家说的话是非常有力的金刚语，因为在末法时代能种

下这样一个善根非常了不起。《俱舍论》当中已经归纳了佛法中的四谛法门，虽然我译得不好、讲得也不好，但基本上给大家作了一个介绍。

“由此论得三世善，合集回向利他众，无勤作具遍知力，教证讲修法兴盛。”

以此功德回向一切众生，皆能获得佛陀的能力，以教法和证法——讲经和修行的方式兴盛佛法。

“愿满珍重护法宝，持教圆寂大德心，勤续佛法慧命者，住于何处皆如意。”

对于佛教非常尊重的诸位圆满持教的大德已经圆寂，但他们的心愿依靠这部论典也会圆满。比如上师已经圆寂了，后学弟子们想要圆满他的心愿，唯一也是受持佛法，因为他们唯一重视的就是受持佛法。所以我想：这次的传讲和听受，与为上师做佛事没有差别。如果做佛事的话，上师不一定那么高兴，但闻思

佛法——讲闻《俱舍论》，是上师老人家在法界中生出欢喜的唯一因。

“愿轮回狱深渊中，无明铁镣紧缚众，以智慧剑斩断时，同入解脱之妙宫。”

在轮回监狱当中的这些无明众生，始终被烦恼的镣铐紧紧缠缚，依靠《俱舍论》的宝剑，可以将其全部砍断，同时也会进入解脱的宫殿当中。

“愿我生生具四轮，以闻思修久弘法，自悟一切所知处，强烈悲心授群生。”

前面享用《俱舍论》的偈颂和这个偈颂，我觉得是非常好的一种发愿。前一段时间我也说过：蒋扬洛德旺波尊者在后面有一个偈颂讲得特别好，愿我生生世世具足四轮。

四轮是什么呢？《亲友书》里面专门讲过四轮，

也即安住顺境、亲近正士、发宏誓愿和积大福德。

安住顺境：修持佛法需要具足顺缘的环境，否则就像现在大城市里面的人，虽然心里面想修佛法，但是真正的顺缘很难具足。

亲近正士：亲近大德和善知识、道友等，也是一种顺缘。否则想要修持佛法也是不可能，佛法非常深奥，依靠自己的能力不可能通达。

发宏誓愿：自己在安住顺境和亲近正士的同时，要在法方面发殊胜的誓愿：生生世世都要利益众生，自他都能获得圆满的成就。

积大福德：要积累广大的资粮——世俗资粮、胜义资粮，或者说智慧资粮、福德资粮。闻思修行也是一种资粮。

“愿我世世具四轮”，具足四轮，对于修行人来讲不可或缺。

蒋扬洛德旺波也说：愿我生生世世当中具足四轮，以闻思修行长久地弘扬佛法，不仅自己可以证悟一切所知，也要将所证悟的一切学问、道理，以强烈的悲心传授给其他众生。比如《佛子行》《入菩萨行论》基本通达之后，只要有机缘，也要将这些论典当中哪怕一个偈颂，以强烈的悲心传授给可怜众生，这就是我们的誓愿。

《俱舍论释·开显世亲密意灯》，这是蒋扬洛德旺波对自己作的注释取的名字——开显世亲密意灯，想要通达世亲论师真正的密意，一定要依靠他的注释才可以。

乃于大堪布全知香巴根嘎丹毕喜灿、圆满佛陀至尊上师——蒋扬钦哲旺波（即麦彭仁波切的上师）为主的诸多大德足下，恭敬依止的蒋扬洛德旺波撰著。

蒋扬洛德旺波尊者既是宁玛派也是萨迦派，有些

人说：怎么宁玛派的《俱舍论》注释不学，要去学习萨迦派的《俱舍论》注释？实际上，宁玛派和萨迦派没什么差别，再加上，宁玛派麦彭仁波切所作的《俱舍论注疏》在科判和内容方面比较广，学院当中讲蒋扬洛德旺波尊者的《俱舍论释》的比较多，因为不广也不略。后面我们要学习的因明——《量理宝藏论释》也是由尊者撰著的，内容方面不是很广——如果内容太广，可能一年当中讲不完；太略的话，理解起来也很困难。尊者的注释不广不略，基本上可以解释颂词的意思，还是非常好的。尊者为五部大论都撰写过注疏，前面介绍作者的文字当中已经讲过。

尊者说：本人幼时曾于克旺西绕嘉措、土登堪钦麦彭桑给绕吉前闻受此论旁注，后来在三藏大师大慈大悲、恩重如山之上师——伏藏大师土登秋吉札巴尊者（其最主要的根本上师）莲足下，长久依止，详详细细地得受了此法的传授，当时尽己所能铭记在心，立成文

字。

我想：大多数人通过这次学习，已经基本通达了《俱舍论》的一些教义，希望以后有机会能够给其他人作一些传讲。从汉传佛教来讲，《俱舍论》在南北朝时期，真谛法师在南海一带作过翻译和传讲，但弘扬得不是特别广。他的译本现在在《大藏经》当中也是有的，有二十二卷。后来唐玄奘在慈恩寺翻译了《俱舍论》，当然，唐玄奘翻译的经论相当多，一生中翻译七十五部经论，共一千三百三十五卷。其中《俱舍论》的《自释》和颂词是比较著名的，但现在真正传讲的人比较少，原因就是词句比较古。这次在学习的过程当中，有些人水平很不错，但是让他们全部按唐玄奘的版本作解释恐怕也有点困难。在弘扬过程当中，也会遇到这方面的困难。这次我们翻译的版本，主要是根据藏文，因为藏文版本非常可靠，在翻译过程中肯定会有一些过错，但从文字上来讲，应该

是比较浅显易懂的。现在你们已经有了圆满的传承，以后有机会的话，希望可以弘扬给有缘众生。

尊者将这些内容立成文字以后，幸遇确凿可靠的书函精心编辑抉择而撰写成这部通俗易懂的注释——与其他《俱舍论注释》相比，尊者的这部注释的确通俗易懂。以此善根祈愿教法、证法如意宝兴旺昌盛、长久住世。萨瓦达嘎拉囊巴瓦德！¹³⁰

¹³⁰ 木猴年五月初五（2004.6.23）殊胜日，于喇荣圣地传讲圆满。

〇〇 五部大论相关阅读

戒律：

- ▶ 索达吉堪布全集 20 | 译作 《事师五十颂释》
- ▶ 索达吉堪布全集 21 | 译作 《沙弥五十颂释》
- ▶ 索达吉堪布全集 22 | 译作 《大乘斋戒功德》
 - 《大乘斋戒功德》
 - 《斋戒功德相关公案》
- ▶ 索达吉堪布全集 23 | 译作 《赞戒论浅释》
- ▶ 索达吉堪布全集 24 | 译作 《三戒论释》
 - 《三戒论释》
 - 《建立三戒一体论》
- ▶ 索达吉堪布全集 1 | 课程 《赞戒论讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 2 | 课程 《沙弥五十颂讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 3 | 课程 《三戒论讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 4 | 课程 《事师五十颂讲解》

俱舍：

- ▶ 索达吉堪布全集 26 | 译作 《俱舍论释》

▶ 索达吉堪布全集 27 译作	《智者入门论》
▶ 索达吉堪布全集 5 课程	《俱舍论讲解》
▶ 索达吉堪布全集 6 课程	《俱舍问答》

因明：

▶ 索达吉堪布全集 28 译作	《解义慧剑论释》
	○ 《解义慧剑论释》
	○ 《因类学》
▶ 索达吉堪布全集 29 译作	《量理宝藏论释》
▶ 索达吉堪布全集 30 译作	《释量论·成量品释》
▶ 索达吉堪布全集 31 译作	《前世今生论》
▶ 索达吉堪布全集 7 课程	《解义慧剑讲解》
▶ 索达吉堪布全集 8 课程	《量理宝藏论讲解》
▶ 索达吉堪布全集 9 课程	《释量论·成量品讲解》

中观：

▶ 索达吉堪布全集 4 译作	《入行论智慧品释·澄清宝珠论》
▶ 索达吉堪布全集 32 译作	《定解宝灯论浅释》
▶ 索达吉堪布全集 33 译作	《中论释》
▶ 索达吉堪布全集 34 译作	《中观庄严论释》

▶ 索达吉堪布全集 35 译作	《中观宝鬘论广释》
▶ 索达吉堪布全集 36 译作	《中论释·显句论》
▶ 索达吉堪布全集 10 课程	《中观四百论讲解》
▶ 索达吉堪布全集 11 课程	《定解宝灯论讲解（1994 年版）》
▶ 索达吉堪布全集 12 课程	《定解宝灯论讲解（2003 年版）》
▶ 索达吉堪布全集 13 课程	《中论讲解》
▶ 索达吉堪布全集 14 课程	《中观庄严论讲解》
▶ 索达吉堪布全集 15 课程	《缘起赞讲解》
▶ 索达吉堪布全集 17 课程	《中观零散教言讲解》

般若：

▶ 索达吉堪布全集 39 译作	《现观庄严论释·白莲花之璎珞》
▶ 索达吉堪布全集 40 译作	《现观庄严论疏·弥勒言教》
▶ 索达吉堪布全集 41 译作	《现观庄严论略义》
▶ 索达吉堪布全集 42 译作	《现观庄严论总义》
▶ 索达吉堪布全集 18 课程	《现观略义讲解》
▶ 索达吉堪布全集 19 课程	《现观总义讲解》
▶ 索达吉堪布全集 20 课程	《现观庄严论讲解》

