

《俱舍论》第 21 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。
为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再一起学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

《俱舍论》对于有漏法和无漏法各自的本体和作用，或者怎样断除有漏、现前无漏等内容，做了详尽的宣说。作为一个修大乘的菩萨，对于小乘的意义，有些可以修持，有些需要现前，有些需要了解，学习以后对于小乘的教义及其对应的根基，有了一定的认知。

我们在学习俱舍时，觉得这种观点为什么要这样安立？到底有什么必要性？看起来似乎有这样那样的漏洞，或者这种安立没什么大的必要。对我们也许没有什么很大必要，但是对于其他的众生，不仅有很大的必要，也是不可或缺的，否则他们的修行就会中断，或者自己抉择见解的时候，会出现一个很大的问题。我们通过教义反观这类根基的众生，也会理解：既然这种根基可以学这种教法，反过来讲，某种教法的安立一定是符合了某类根基。

佛陀宣讲八万四千法门，针对不同的众生宣讲不同的法义，到底是怎么样安立的？有一部分众生只接受这样的法义，通过这种说法才能趣入到真正的证悟中。通过这样的法，也可以了解众生的确有这种根基，所以我们作为大乘修行者，会对于不同众生的根基，内心当中有了不同理解，或者用现在的话来讲有一种包容。我们修的法是这样的，不能说因为这个我能理解，其他的一概不合理，必须要推翻。实际上不一定要推翻，我们要知道虽然这种说法可能不了义，但是对于某些根基来讲的确是适合的。

庚二、同类：

所谓同类不相应，即指众生皆相同。

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

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

有部认为这是实有的，它是不相应行，属于能够使一切众生行为、意乐、本性相同的物质，这种所存在的法叫做同类。因为存在同类，把所有众生中行为、意乐、本性相同的可以归于一类，所以同类起到了这样的作用。他们认为同类的法是实有的，可以区别一体异体的同类，让我们在名言中做出不同区分。有一些众生认为如果有一种实有的同类物质，就可以起到作用。就像前面讲非取证灭，有一种实有的东西，就像水坝一样可以把水挡住。同类也是一样，存在这种物质的缘故，把某些众生的行为、意乐、本性归于一类，他们都是相同的，不单单便于我们理解，而是的确存在这种能够区别的东西。

有一体和异体的同类。所谓一体的同类，从整个众生的角度来讲，都有相同的情况，比如有情就是一个同类，有情的“情”字就是心识的意思，所有具有心识的叫做有情，这是一体。不管天道有情具有天道心识，还是地狱或者人的心识，所有众生都具有心识，就可以归在同类中。这非常像因明中总相的概念，所有法具有的同一个法相，就可以把它当成所有法的总相。每一个众生都具有同一个物质，称之为一体的同类，比如说有情。以上讲到了一体。

异体的同类，不管是天道，还是人道，或者此处所讲的沙弥。即内部相同，和其他种类不一样。比如天人是天人的同类，人是人的同类。所有的沙弥、所有的比丘、所有的在家人，都是一个类别。通过内部不同的特质，从异体方面划分，重点还是放在同类中，就是相同的一类，而不是把重点放在不同同类中，否则和此处同类的意义不相应。此处主要是相同的部分，天人的相续、福报、想法、身体、住处等等都是一样的。人是知言解意方面的同类，人中受了出家戒、沙弥戒的，都是一个同类，这方面比较容易理解，意思是这种同类存在的物质，叫做同类不相应行。同类不相应行都是指众生吗？按理来讲，虽然其他无情也可以有同类，但是此处是不相应行，和相续有关的，主要是指众生，即在众生内部有种相同物质，叫做同类。

为什么要安立这种同类呢？因为有部宗说，一个同类的总相，在我们相续中可以产生，就是我们的心可以想这是我们的同类，这是所有具有一样物质的同类，或者我们都是一个法脉中的传承道友，肯定是有某种相同的，自己可以这样想：“噢，这些都是同类的。”我们的声音也可以表达，比如这些都是人，或者沙弥、同行道友。有一种实有的物质存在，唐译叫做众同分，此处就是同类，两者的意义是一样的。

庚三、无想：

无想天灭心心所，彼之异熟广果天。

“无想”也是不相应行中的一种物质，有的地方叫无想天。在学习八无暇时，经常碰到无想天，八无暇当中的无想天是真正意义上的无暇之处。因为其他的天，比如欲界天、色界天、无色界天，还不是那么严格的无暇。虽然欲界天人非常放逸，因为很放逸的缘故，不想修佛法，但是这并不周遍，有些欲界天的天人还是对佛法有兴趣的，色界也有圣者，不属于真正意义上的无暇之处，真正的无暇之处就是无想天。我们学习的《前行》中的无想天到底是什么概念？我们看看无想天是什么状态，为什么会包括在无暇中？

“无想天灭心心所”，在无想天中，灭尽了一切心和心所法。下面的科判中讲，二定当中有一个无想定，他首先在人间或者色界天修持无想定，依靠无想定为因，死后转生到无想天中。无想天是修无想定的一种异熟果，也是一种实有物质。转生到无想天的补特伽罗，能够灭尽一切心心所的东西，无想天的物质存在，能够阻止心和心所的产生。为什么不产生心心所呢？因为有一个叫无想的不相应行，可以让内心的心心所不产生，所以叫做无想不相应行。它的本体是实有的物质，属于不相应行。

灭心心所是它能够灭掉一切心和心所，并不是像平常所讲的，我今天没有什么想法。无想天是眼识等乃至意识，所有的心王心所法都不产生。不管是受想，还是其他寻伺，全部都没有，所有的心王心所，

生到无想天，一点都不产生。外道执此为解脱，《智慧品》中和小乘辩论时，说小乘虽然暂时入于涅槃，但是还会重新产生心，此处打了个比喻，就像无想天暂时的灭掉了心心所，外道觉得这是究竟解脱，这只是暂时的现象而已。没有任何的心王心所法，这是从无想天的角度来讲。从上面的唯识等的教义来看，无想天是不是一点心心所都没有呢？唯识宗承许八识，认为无想天灭掉了和前六识相应的心所，但第七识等没有灭。如果按照外道或者有部的观点来讲，就是所有的心王心所都灭掉了。

能够灭掉多长时间呢？就是说无想天的果报，一般来讲有多长。无想天的寿命长达五百个大劫。有时候我们在 50 分钟内什么都没想，觉得自己的修行很了不起。以前他通过修行无想定，转生到无想天，果报成熟的时候，在五百个大劫中的入定阶段，他完全安住在丝毫没有心心所的状态中。完全没有心心所吗？也不是完全没有，他刚刚转生到无想天，这时有想法，他会想：“噢，我要入到这个状态中。”最后他转生无想天的业尽了，从天界出来就相当于死了。当他从定中出来，恢复到有意识状态，就是死的状态。生时有心，死时有心，中间所有心心所都没有。

那么五百个大劫的时间是不是决定的？不决定。从普遍的角度而言是五百个大劫，在俱舍论后面还要讲，有情生于地狱、人间、欲界天，乃至色界天，除了北俱芦洲众生的寿命一天不多一天都不少，决定是一千年之外，都有可能会出现突然死亡的情况。因为北俱芦洲的众生以前修的福报很大，所以此处的众生不是法器。为什么呢？因为他们根本没有无常的概念，什么无常不无常，就是一千年，活够了之后还会升天，他们的业就是这样的。转生到北俱芦洲，死后决定升天，他们觉得我的来世也是很好的，死了之后升天了，那还修什么法呢。他们对于佛法没有任何概念，所以北俱芦洲不是法器。其他三洲，东胜神洲、西牛贺洲、南瞻部洲可以修行，就是有苦有乐，有夭折的情况，尤其南瞻部洲的众生是所有根基中最利的，第三品中会讲到四洲、须弥山的情况，那时我们可以了解。

无想天的寿命不是小劫，不是中劫，而是五百个大劫，这个时间很长了，如果我们不学习佛法的教义，自己入定了一两个小时，觉得自己修行特别好，其他人都不行。或者听说某人可以入定几天，就觉得了不起，但是学了佛法之后，虽然自己没有得到这种境界，但是心里的承受能力很大，不会轻易地大惊小怪，噢，这个人这么了不起！佛法讲了很多，除了我们欲界人的身份之外，其他欲界的福报是什么样的，色界的禅定又是怎样的？此处转生于无想天，他在五百个大劫中，没有心心所，把此处划到无暇当中去了。因此不能单单看你能修多少禅定，可以在多长时间不产生念头，没有出离心、菩提心、胜观摄受的禅定，只会成为轮回的因而已。而且不要说我们有时入了半小时的定，即使是五百大劫的状态，我们在无始转生轮回的过程中都得到过，又能怎么样呢？现在还一样是具惑的凡夫。

佛陀告诉我们要抓住重点，一定要闻思修行，我们经常会被外在的言论、似是而非的东西影响自己的走向。有时我们觉得有神通是很好的，有时觉得有了禅定就会怎么怎么样，这些也不一定。大恩上师经常告诉我们要闻法，因为在佛法告诉我们，佛法核心的东西到底是什么？不是说你在很快乐的状态中，打坐两三个小时，这不算什么，即便转到天界中也没有什么可以贪恋的。佛法中经常讲出离三界，我们在所学习《俱舍论》的中，可以了解到为什么三界不可贪著。我们前面学习了有顶——非想非非想的状态，现在讲的是第四禅无想天的状态，后面对于其他的欲界天都要学，学完之后我们可以去分

析它们，具有这样的烦恼、那样的过患，没有什么可以信赖的，只有从三界当中出离。

那么从三界当中出离的方法是什么呢？这时可以结合我们学习过的《前行》中出离心的内容。学了《俱舍论》之后，还有一个好处。我们观修轮回痛苦，对于轮回的过患比较模糊，不了解到底说的是什么？虽然我们可能比较清楚人道、地狱等痛苦，但是往上走，尤其为什么要从色界天出离，色界天、无色界的过患是什么？如果学完本论之后，我们再去修轮回痛苦的时候，对下面乃至上面轮回所有痛苦的状态、内心具有的烦恼，都可以有非常清楚的了解。才会知道我要出离的三界，这个对境到底是什么？再去修轮回痛苦、出离心、厌世心，或者无常、打破对今生后世的执著，都会有一个比较好的认知。

《俱舍论》第四品分别业，讲了很多种业。你造了这种业，会转那种状态，每种都要对应。学完这些之后，我们再把《俱舍论》所讲的内容和实修窍诀结合起来，内心就会产生不共的一种感觉。如果我们不学习，就是说要出离三界，上面色界、无色界，为什么要出离？具有什么过患呢？感觉非常的模糊，我们就难以全方位地产生殊胜的定解。在《前行》的很多引导法中，对于欲界的痛苦，比如三恶趣、人道的痛苦描绘得很详细，还有阿修罗、欲界天中三十三天的痛苦描绘比较深。再往上比较模糊，只是一带而过了。有些众生根基比较利了，他知道反正不可贪著；对于有些人来讲，如果没有广大地学习，就会比较糊涂。只要一超过三十三天，往上讲的就很笼统了，兜率天知道一点点，他化自在天的状态，就是很模糊的。再往上走，色界天、无色界的状态是什么？就更加模糊了。我们要产生一个比较全面的出离心，就会比较困难。没有集中介绍色界、无色界，《俱舍论》我们从第一品学到现在，尤其第二品中，针对所断的烦恼、见断、修断等等，反正多多少少已经理解，然后对于色界、无色界的状态，有了一定了解，慢慢下面还要接触的。不管怎么样，对于这样的问题学完之后，我们就不会盲目地把一些不是佛法的核心东西当成宝贵的东西去看待。就像转生于无想天的时间很长又能怎么样呢？其中没有丝毫的状态值得执著的。

他们趣入无想天的状态之前有一个心，然后进到无想的状态以后，任何心都没有，恶业不可能做，善法一点都没有，五百个大劫什么都不做，安住在这样的状态，相当于睡觉一样，睡着了什么都不知道，醒来之后五百大劫结束了，在过程中什么善业都没有造。这不是无暇是什么？没有一点修持善法的机会。其他的天不是经常处在无想状态，他还有心，有时会产生修善法的想法。无想天是以前修无想定，再转到无想天的果报。因为不是以修定的心去修，只是去享受这个果报，所以他本身也没有发什么心，觉得已经是涅槃了，进入就行了。他没有发善心，关键是没有把五百大劫作为禅定的修法，这已经是果了。修法在前面，无想定是道，无想天已经是果了，他没有说我要用五百个大劫修禅定。假如他安住在五百个大劫的禅定中也可以，毕竟是一个善法，现在是纯粹一个果，五百个大劫中什么都没有修。按照我们当前状态，前提是不要堕落，即便能够保持最差的修行状态，每天听《俱舍论》《中观》，发心、念一两万心咒，五百个大劫过去，肯定已经成佛了。他们五百个大劫什么都没有做，一觉醒来之后，又回到原点了。

他们从这种状态中出来后，一定是转生欲界，不是其他地方，有可能是恶趣，也有可能是善趣，这是不定的，他又重新回到了欲界了，又具有各种烦恼，什么都没有做，五百个大劫全部浪费了，所以

特别可惜。无想天非常明显，就是一个无暇之处。以前修了无想定，就可以转生到无想天。

无想天在哪里呢？“彼之异熟广果天”。“彼之异熟”谁的异熟呢？无想定的异熟。他在人间或者在色界修无想定，有些地方讲修无想定，第二世一定会转生无想天，这是毫无疑问的。异熟是广果天，无想定成熟果报的地方是广果天。广果天属于第四禅，有些地方讲第四禅有八种天，三种是凡夫的天，五种属于圣者天，圣者居住的地方叫做净居天，净是清净的意思。无想天属于凡夫天，位于广果天的旁边。比如喇荣是广果天，相当于在坛城那边，有个高一点的、比较殊胜、单独的地方叫做无想天，属于广果天的一部分，就像一个地方中比较豪华的一座别墅一样，他的异熟就是广果天。死后转生恶趣或者善趣，其他的地方不会转，一定转欲界。他们在修无想定时，认为这是一种解脱，产生了邪见，觉得只有我这种修法才是解脱，佛陀的修法不是真正的涅槃，因为他们带着这种邪见修行，所以死后会通过邪见直接堕入恶趣。

换句话说就是说，他们在前面转生无想天时，有一念心：“我现在终于进入涅槃了。”也许他们是这样想的，我忘掉了，可能我自己也有这样的想法。生起这一念心之后，就趣入无想天的状态中，不管活了五百劫，还是中间夭折了。不管怎么样，五百劫之后，他又重新产生心，又有了烦恼。他说：“所谓的解脱心、解脱道不存在，涅槃也是没有的。”对于涅槃和解脱道产生邪见，他一直以为前面修持无想定是解脱的道，无想天是解脱的果，在产生我终于入了涅槃，彻底从轮回当中获得解脱的心之后，落到无想的状态中。后来一起定之后，心识又产生了，然后烦恼等也随着产生了。他就开始想所谓的解脱是没有的，对解脱、解脱道都产生了邪见，这时就会堕落到恶趣中去。不是说所有的人都会产生邪见，有些产生的人会堕落，有些人不一定这样。转生的地方就是欲界，善趣、恶趣不确定，他们在无想的状态中，根本不会重新积业，享受完这个果之后就堕落了。因此无想天是让修行者感到非常恐怖的地方。

庚四（二定）分三：一、无想定；二、灭尽定；三、此二共同之所依。

辛一、无想定：

“二定”是两个定，第一个是无想定。无想定是无想天的异熟因，因为在因地修持无想定，以此果报转生到无想天中。无想天、无想定都是灭心心所，一个是从因的角度讲的，一个是从果的角度讲，一个是享受的异熟果，一个是它的因。

如是所谓无想定，欲依四禅而出离，
故善顺次生受业，非为圣者同时得。

这里有很多信息，“如是所谓无想定”，首先把无想定的名称标出来，这是第五个不相应行中的无想定，如是所谓无想定的不相应行，“欲依四禅而出离”，它的所依是什么？所依是四禅。第一二三禅都不是它的所依，它的本体一定是第四禅所摄。第四禅的禅定特别清净，它的止观是平等的，此处的止观和佛法的止观不一样，它的观想和寂止方面是平等的第四禅，很多地方讲如果要引发神通就是修第四禅。“而出离”，他的意乐是什么？就是修持无想定的发心是什么？他想从无想当中出离轮回，不单单佛弟子想从轮回中出离，其实很多外道的修行者，也很想从轮回当中出离。他以想从轮回中出离的意乐，

这样一种发心修持无想定。

“故善”，就是说善、恶、无记，三心当中哪一种所摄？它是善心所摄，所以说故善。为什么是善呢？有好几种善，本身的惭愧心，或者无贪、无痴等等，叫做本性善；自性善、或者叫相应善，就是自己的心王和无贪相应，就会变成相应善；等起善是发心很清静，所以身语也变得很清静。还有一种胜义善，是属于涅槃的。故善属于什么善呢？这个地方善是一种本体。因为他的发心是出离，想要从轮回出离的心是善心，所以这个法、等起、意乐、发心是善的，导致他所修的定也是善法。因此故善，就是说它是一种善法的缘故，后世可以生在无想天中去。异熟的本体是因一定是善或者恶，如果因是恶的，生不了无想天，肯定转到恶趣去了。它的因是善，果是无记的，无想天就是无记的状态。

“顺次生受业”，什么叫顺次生受呢？在讲业因果的时候，大概有几种，第一个叫做顺现法受，就是今生造业今生承受。如果是特别强烈善业和恶业，今生造业今生受。比如我们经常讲的给僧众供养饮食就是今生要成熟的业，因为对境特别殊胜，今生供斋的果报今生就会成熟，所以很多想发财的人，尤其是很多做大生意的人，经常要在法会中挤一天出来，一定要供一次僧众。很多地方的确都是这样讲的，给僧众供养饮食，今生就会成熟果报，至于成熟多少，要看自己的其他因缘。还有佛在世时，有的穷人通过清静的心，给佛供了一些饮食，马上开始转运的特别多，这就是顺现法受善的方面。如果造了很强的恶业，比如诽谤自己的上师等非常严重的罪业，今生也会成熟。

很多世间人认为造了一些善或者一些恶，为什么没有果报？就是说造恶业的人没有恶报，然后做了善法的好人没有善报。因为他们只是把眼光放在顺现法上，虽然有些人做了善事，但是他的业还没有强烈到今生会成熟的程度。有些我们眼中罪大恶极的人，他的恶业也不一定强大到今生成熟的程度，要看他的发心，做的事情，还有对境。这是第一种受报的情况。

第二个叫做顺次生受，“次生”是什么意思？就是第二生，即今生造业第二世成熟，比如今生修了善法，在第二世成熟果报，叫做顺次生受。第三个叫做顺后生受，就是第三世以后成熟的。今生当中所造的业，下一世还没成熟，第三世开始成熟，第三世、第四世、第五世、第六世……都叫做顺后世业。还有一种不定业，此处不讲，这里都是讲要受业的情况，基本上就是这三种。

无想定一定是顺次生受。今生修无想定修成了，你后世一定转生无想天。有些地方分析，这个人虽然修成了，但是退失了怎么办，就是说比如他二十岁修成了无想定，后来退失了，还会生无想天吗？按照有部的观点，即便是退失了，今生一定会恢复的，所以还是顺次生受，第二世决定转生无想天，没有其他可能性。

有些有漏的福业、非福业，还有不动业，不动业就是不动的，修初禅二禅三禅等等，这个业是不动的，后世一定会生禅天，就是不动业，后面在第四品还会讲。业的种类非常多，做为一个佛弟子，很有必要学习业的不同分类，我们的疑惑需要通过学习教义来遣除，还有其他人的疑惑也需要以教义来遣除。我记得有段时间，大恩上师一直在好几堂课当中，特别强调顺现法受、顺次生受和顺后世受的概念。有很多人觉得为什么我修了善法没有成熟？一方面业因果是通三世的，一方面业成熟的方式有顺现法受、顺次生受、顺后世受三种的方式。如果我们了解之后，自己的思维方式会开阔很多，不只是想我

造了这个业马上要成熟了，不成熟就怎么怎么样，有时候思维一狭隘之后，很多东西解不开，钻到牛角尖里面，怎么也出不来了。如果有这么多不同的情况出现，我们理解可能是顺次生受或者顺后生受，不一定是顺现法受，顺现法受只是在三种受的其中一种，很多的善恶都不是顺现法受的，也有很多受次生受或者顺后生受的业存在。

无想定是顺次生受业，“非为圣者”，就是说修无想定的一定不是圣者，一定是凡夫人修，很多是外道，圣者把无想定看成恶趣一样，把无想定看做旋涡一样，没有什么可修的。因为修成之后，转生到一个无暇的地方，圣者绝对不会修的。然后内道的修行者，学习过佛法的人也不会去修无想定，修完转到无暇之处，没有什么意义。虽然在五百劫中相对来讲比较安乐，安乐的意思是什么？因为是第四禅，第四禅属于舍受，从有些修行者的角度来讲，属于非常舒适的，我们觉得舍受没有苦也没有乐，没有苦可以理解，再怎么也应该有快乐啊，有快乐才舒服，但是很多修禅定的人觉得欢喜会扰动自己的心，自己的心就不安稳，反而觉得不舒服。因为舍受状态是最好的，所以第四禅无色都是舍受。为什么说往上安乐比较大？当然痛苦早就没有了，然后欢喜和安乐的扰乱也没有，处于比较平等的舍状态。无想定在五百劫中都是安住在舍受当中，没有造恶业，从这个角度来讲好像很舒服的样子，比如昨晚睡的好，特别舒服，没有做恶梦，也没有做善梦，相当于这样。虽然昨晚睡得特别好，但是醒来之后该干什么还是干什么，没什么大的意义。

因此圣者绝对不会碰无想定，佛教修行者也不会去修无想定，最后得到一个无想定没有什么意义。无想定就是修无想定灭尽心信心所，按照佛法来讲，应该用我们比较敏锐的第六意识去修出离心，产生强烈的出离心，需要心的引发，如果安住在无想定中，哪里有出离的意乐呢？或者通过第六意识把强烈的菩提心引发出来，如果安住在无想定当中，菩提心也修不了。还有安住在第六意识去修持空正见，证悟一切万法无自性。无想定里出离心、菩提心、空正见都没有，一般的修行人不会去修的。我们修定的时候也要注意，什么都不想，什么都有的状态，不一定是真正符合于解脱道的，应该通过阶段性的修法把出离心引发出来，或者引发一个菩提心，如果你要修空性，就要和无我的空性相应。

还有一种情况，在修空正见之前，专门修寂止，首先把寂止修成，如果有一个阶段性的计划，我知道现在修的寂止不是究竟的，只是把它当成一种方便，我首先要拿到手，我们打坐时也有专门修寂止的方法，就把心专注在一点上，什么都不想，这个行不行呢？如果我们的目标很明确，这种寂止就是我以后要用在圣观中一个工具，现在我必须拿到手，有这种作意就可以；如果没有这种作意、这个目标，只是觉得这个禅定很舒服，虽然当时很舒服，但是不会引发其他的功用，佛法核心的东西并不是这样的。

非为圣者同时得，最后有一个同时得，“得”是什么？就是得绳，有法前得、法俱得和法后。无想定是同时得，就是法俱得，法和得同时具足的。无想定是很勤作的一种修法，为什么很勤作呢？因为修无想，想想看平时我们都是属于有想的状态，不管是欲界、色界，还是无色界，总的状态都是有心、有想的状态，突然要修一个无想，需要很大的勤奋才能修成。我们心都是处于有想的状态，不是想这个就是那个，欲界有欲界的想，色界有色界的想，无色界有无色界的想，都是属于有想的，此处要修

一个无想，突然间把想法全部停顿了，在无想定中什么都没有了，心心所都停下来了，这种难度可想而知。有个比喻说，就像高速行驶的汽车或者火车，开得很快，突然完全静止，需要经过长时间的刹车，然后慢慢地惯性才会停止。我们的心无始以来一直都是“有想”，就像火车在高速运行一样，突然要“无想”，不是那么简单的事情。

虽然这个定对我们的解脱来讲不怎么样，但是要达到这种状态，必须要很大的勤作。这么大的勤作，难道没有法前得吗？用了这么大的精进，应该有法前得。虽然需要很大的勤作才能修成，但是修的方式，是把心减弱的状态，而不是增长。如果越来越猛厉了，肯定是法前得。这是从有想状态，变得慢慢越来越细微，最后无想了，几乎没有心的状态。在得到无想定之前，他的心思已经很弱了。这么弱的心已经没有法前得。当得到无想定之后，是法俱得。有些地方讲，第二刹那之后可以法后得，但第一刹那得到，就是法俱得，法和得是同时得到的。虽然是以勤作修的，但是他勤作修的方式不是去增长心的力量，而是去减弱心的力量，越接近成功的时候，你的心越弱。哪里有法前得呢？虽然是勤作修，但不是说出离心、菩提心要修成了，我的心力量很大了。这是两回事情，一个让我们产生某一种心，一个是让我们所有心心所都减弱，最后不起心心所，要灭掉心心所。因为越接近修成的心越弱，所以他不会有很强烈的心。

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。

“所谓灭定亦复然”，灭尽定也是一种不相应行，首先我们把名称列出来——灭定，“亦复然”和无想定从某个角度来讲一样，它也是能够灭尽心心所。受蕴和想蕴属于心所，在十种遍大地法中排第一二。全称是灭尽受想定，简称灭尽定。只是灭尽受想是不是其他的心没有灭呢？不是的。前面讲过，在家人对于受争论，出家人对想争论，在心所中受和想某种作用特别强烈，而且是最容易让人产生厌烦的地方。因为圣者对于受想产生了很大的厌离，他想灭尽受想，所以要灭尽受想要依靠灭尽受想定。灭尽受想也是灭尽心心所，其他心心所都灭尽了，只不过其中的受想体现的很粗大，或者比较重要。灭尽受想其实是灭尽其他的心心所。所谓的灭定亦复然，也是让我们的心心所在内心当中不产生的物质，一种不相应行。

“现法乐住”，他的发心是什么？修持灭尽定的作意是什么呢？就是为了现法乐住。因为他有苦受、乐受、舍受，还有各种想等等。他觉得有受想，让自己的心不寂静，非常厌恶受想。希望灭尽受想，为了现法乐住。现前的法味之乐而安住，叫做现法乐住。唐译叫做静住，静是寂静的意思。如果产生了受想就很不寂静，为了让自己的心寂静，修持灭尽定。灭尽定是圣者修的定，不是凡夫人修的定。圣者觉得受想在平时弘法利生的过程中，或者修其他定时，觉得受想很粗大，他就修一个灭尽定，相当于让自己静住在里面，让自己的心寂静下来，在这个定中休息。因为里面没有受想也没有心心所。灭尽定本身属于有漏定，不是无漏定，所以修持灭尽定只是到里面去休息。我们有时说好像是小乘入灭尽定，其实小乘入无余涅槃不是入灭尽定。但我们说小乘入灭尽定了，怎么怎么样，好像是什么都

灭尽了。真正来讲的话，小乘最后入的是无余涅槃。无余涅槃和灭尽定还不一样。有些经典中会讲，佛入灭的次第，或者小乘罗汉入灭的次第。首先是安住初禅，然后出初禅，再进二禅，出二禅，进三禅，出三禅，进四禅，再从四禅出来，进入无色定中的空无边处、识无边处；从识无边处出来之后入无所有处；从无所有处出来之后入非想非非想处定；从非想非非想处定出来之后入灭尽定，从灭尽定出来之后入无余涅槃，是这样的次第。最后入灭他要入灭尽定，从灭尽定出来之后，再趣入无余涅槃中。有些地方说他要入灭尽定了，好像从意思来讲都听懂了，反正入无余涅槃了，但从严格的角度来讲，不是在灭尽定中，他入的是无余涅槃，这是稍微不一样的地方。

现法乐住，是想要休息一下。有些地方说他是为了最后断掉有顶的烦恼，好像打仗之前做一个休整，在灭尽定中养精蓄锐，出来之后集中精力一下子断除有顶的烦恼，然后获得阿罗汉。灭尽定主要是提供一个休息的地方，里面没有受想、心心所，所以特别的寂静，唐译当中讲静住，为了得到寂静的安住，这时就修灭尽定。

“转有顶”有两层意思。第一层意思，就是他所依的是什么定呢？无想定依靠的是第四禅，此处的灭尽定一定是依靠非想非非想。因为所有有想定中，非想非非想定是最细微的。非想基本上没有粗大的想了，非非想也不是一定都没有。因为在整个三界中属于最细的心，所以修灭尽定的所依定，一定是依止非想非非想的定。然后依靠非想非非想的定，趣入灭尽定。非想非非想虽然非常细，但还是非非想，有那么一点点的想法，所以他只剩下一点点的心了。再进入灭尽受想，没有心心所的状态，做了一个很好的过渡。相当于前面心很粗，越往后越细，最后到了非想非非想最细。在这个最细的状态中入灭尽定，就会比较容易。即便是这样，都是很困难的。入灭尽定需要很大的勤作，入定起定等等。以前我们学中观时也学过，阿罗汉入灭尽定需要勤作。“彼至远行慧亦胜”，在远行地第七地菩萨时就全面胜过阿罗汉，凭什么说全面胜过？主要是从入灭定的角度来讲的，因为六地以下的菩萨，在入灭定时和阿罗汉一样，都需要勤作，不是说随随便便能入的，小乘的灭定和大乘的灭定不是一回事，小乘的灭定属于有漏的自体，大乘的灭定相当于现见真如的定，但是从入灭定的角度来讲，不管是阿罗汉或者七地以下的菩萨，入灭定都需要勤作，但是到了七地的时候不需要勤作了，刹那入起灭尽定，就是刹那入刹那起，阿罗汉没有这种能力。从这个角度来讲，彼至远行慧亦胜，他的灭定是依止非想非非想的定而产生的，从另外一个角度来讲，修持灭尽定后世可以转生到有顶中去，所以无色界有没有圣者呢？无色界有圣者，比如此处修持灭尽定的圣者，今生修持灭尽定，后世他会转生到非想非非想。

“彼善二种身受业，以及不定之受业”，首先我们看“彼善”，彼善就是灭尽定的一种善业，也是属于等起善。因为现法乐住，厌离受想的缘故，他的发心是善的，所以灭尽定的自体也可以成为等起善，也是一种善法。

受业的情况是怎样的呢？“二种生受业，以及不定之受业”，这里有三种受，三种显现果报的可能。二种受，第一个可能是顺次生受，就是今生当中修持灭定，后世可以转生在非想非非想天中。其实从来果以后，不来果只是不来欲界受生，不等于不在色界、无色界受生。初果会七返人天，他的业还

会在人天当中七返，一来果会一次在欲界受生，这是受一次欲界，要搞清楚概念，他不是只受生一次，而只是在欲界受生一次，但色界、无色界，比如你是三果，在还没有到阿罗汉果位之前，或者即便到了有余的阿罗汉果位，还是在三界当中。从这个方面讲，他的身份还是在三界当中，当他到了不来果之后，不来欲界了，但是色界无色界还是会受生的，所以修灭尽定转生无色界的非想非非想是可以的。他在这个地方入涅槃也是可以，他在非想非非想得到阿罗汉果从那里入涅槃，也没什么不可以的，只不过在无色界没有色身而已，其他的心心所，像命根、意根、涅槃根都有。

不管怎么样，虽然以前没有提到过，但是灭尽定是圣者修的，修了灭尽定之后，不是顺次生受，就是第二世转生在有顶中，或者是顺后生受，顺后生受有可能是退失了。首先生起灭尽定，这一世退失了，退失之后第二世没有转到有顶，只是转生到色界中，他肯定是转色界。有些地方讲他是在三果以上修的，不会转欲界，肯定是转色界，在第二世转色界时，重新现起灭尽定，现在是第三世，色界是第二世，然后就转生到有顶当中，所以有可能是顺次生受。如果不退失，就是顺次生受，如果退失第二世会转生一次色界，在转生色界时，重新修灭尽定，然后再转生到有顶当中去，就是二种身受业。

还有第三种，以及不定之受业。比如今生当中得到了灭尽定，已经获得阿罗汉果位了，死后入无余涅槃，他可以在有顶现前阿罗汉果位，但是已经获得阿罗汉果位之后，还会不会再转一次有顶呢？不会。阿罗汉果位属于有余涅槃，只要舍弃这一期的生命马上入无余涅槃，他不会有再投生一次有顶的情况了。“不定之受业”，也就是已经现前了灭尽定，然后获得了阿罗汉，三界的种子断尽，后一世入无余涅槃了，不会再转生有顶。转有顶的意思就是说修灭尽定的果，果因为是一个善法，不算是无漏的，后面还会讲无漏就没有异熟果，异熟果从另一个角度说明他是有漏定，所以第二世通过修灭尽定会转生到有顶当中，因是善恶果是无记，就是次生受或者后生受两种，还有一种不定受。不定受就是现前了灭尽定，但我得到阿罗汉了，死后就趣入无余涅槃了，不再转生有顶了，也有这样的情况。

圣者依靠勤作得，佛以菩提而获得，

非如初者所承许，因以卅四刹那得。

“圣者依靠勤作得”，首先是“圣者”，圣者的意思就是说首先灭尽定一定是圣者的禅定。第一个凡夫修不了这样的禅定，如果现前灭尽定必须要在非想非非想，非想非非想一般的凡夫不敢修，为什么不敢呢？因为非想非非想是无色界，已经有色身了，再加上修灭尽定也没有心心所了，众生害怕会断灭。为什么凡夫要依靠第四禅呢？第四禅有色身，即使把心心所灭掉，还没有断灭，相当于留了一手。如果生无色界本来就没有色身，要是心心所也没有，就是身心都没有了，因为害怕断灭，所以恐怖这种状态。第二个凡夫没有能力修灭尽定，必须要圣者，所以说灭尽定是一个圣者的定。

圣者依靠勤作得，他是依靠勤作还是不需要勤作呢？必须要勤作，不可能离开向往和勤作之心，如果离开勤作根本修不了，这种心这么难修，圣者必须通过有顶最微细的心获得灭尽定，那么无想定也是灭尽心心所，为什么以四禅就够了呢？还有一个理由是我们无始以来修过无想定，这一世再修的时候没有那么困难，而灭尽定是凡夫人在凡夫位的时候从来没有修过，是以圣者的身份第一次现前灭尽定。就像前面讲的要把高速行驶的火车突然停下来一样，要让 200 公里速度一下子减到零，这时必须要通

过很大的勤作才能把它停下来。圣者是依靠勤作获得灭尽定。

然后“佛以菩提而获得”，佛陀也是有灭尽定的，那么佛陀灭尽定他是通过什么来获得的呢？“佛以菩提”，就是说圣者需要勤作而获得，佛陀不需要勤作而获得，佛以菩提而获得意思是说佛陀不专门修灭尽定，只要现前菩提就可以了。当他灭尽烦恼，佛陀智慧大菩提道一现前，他的灭尽定就获得了。唐译有两个得的术语，一个叫加行得，一个叫离染得。加行得，是加行，通过勤作来修持，比如圣者依靠加行勤作而得到的；离染得，离开染污就得到了，佛陀就是这样的，不需要专门修灭尽定，只要现前佛果之后，所有的染污不就没有了吗？所有染污断掉了，自然可以获得灭尽定。佛陀得到的方式不一样，是以菩提而获得，这是两种，圣者和佛陀得到的方式不一样。

“非如初者所承许”，这是对于佛陀以前到底有没有修过灭尽定的一个辩论。“初者所承许”就是初者勤作，勤作也可以说初者，或者还有其他人的说法，就是说佛陀最初修过灭尽定，在成佛之前已经修过灭尽定了。意思是什么呢？相当于菩萨，小乘中也有菩萨，但是和大乘的菩萨不一样，大乘菩萨有一地和十地的差别，小乘菩萨没有一地到十地的说法，所谓的菩萨就是悉达多太子，把悉达多太子称为菩萨，他在成佛前都是凡夫人，没有通过一地到十地之间已经超凡入圣，然后逐渐成佛的说法。小乘的菩萨就是在修持菩萨道过程中发了大心的菩萨。一般来讲，菩萨在成佛之前，首先通过入见道，四谛十六行相的十六刹那之后，他要入灭尽定，那时得到灭尽定，得到灭尽定之后，从灭尽定出来，再断灭尽定的烦恼。按照小乘的观点，菩萨在成佛之前，通过世间有漏的禅定，已经把除了由顶之外的所有欲界、色界、无色界的空无边处、识无边处、无所有处，除了非想非非想之外的烦恼断除了。因为有漏定可以断除非想非非想之外所有的障碍，所以一般的菩萨成佛之前，通过世间的有漏道，他已经把有顶以外的烦恼都断完了，断完之后入见道，入见道取无漏，再入灭尽定。有些观点说他也是通过勤作得到的，修持在见道之后，得到灭尽定，得到灭尽定之后，断有顶烦恼，断完有顶烦恼之后就成佛。意思就是说，佛陀也是前面通过加行而获得灭尽定，这是其他宗派的观点。

有部派不承认这样的观点，“因以卅四刹那得”。非如初者而承许，不像你们所承认一样，初者不是无勤而得，而是勤作而得，不是这样承许的，为什么呢？因为佛陀是三十四刹那成佛，所以不可能在中间加入灭尽定的情况。首先总的原则也是一样，成佛之前的菩萨，要在趣入无漏之前，通过世间的有漏禅定，把有顶以外的所有烦恼全部断尽。通过世间道可以断，因为厌下而欣上，欣求上面的禅定，厌恶下面的，就可以断掉把下面一品一品的烦恼断除，断尽之后入见道了。入见道有三十四刹那，首先是见四谛十六行相，十六刹那，前面十五个刹那属于见道所摄，是苦谛当中的苦法忍、苦法智、苦类忍、苦类智等等，欲界和色界的烦恼一个一个地断，断到道类忍，就到了见道的末尾了，然后是道类智就到了修道。十六个刹那就是欲界、色界和无色界所包括的四谛的行相，该了解的了，见道都见道了。

然后十六个刹那圆满之后，就开始断有顶烦恼。有顶烦恼中有九个无间道，九个解脱道。有顶分了九品，欲界的烦恼分九品，初禅的烦恼分九品，二禅的烦恼分九品，最后是无色界非想非非想烦恼分九品。九品烦恼当中，每一品都有个无间道、解脱道，有九个无间道九个解脱道，所以九个无间道、九

个刹那、九个解脱道、九个刹那。前面十六个，后面十八个，共有三十四刹那，按照有部的观念来讲，三十四刹那都是无漏定，没有一个是漏定，有漏定早就过去了。三十四刹那连在一起，一个接着一个。因为他是一座之间成佛的，独觉一座之间成就独觉果，佛陀也是一座之间成就菩提果，这是小乘共许的。既然是一座之间成就菩提果，都是用无漏的定而取菩提果，这里怎么可能说，在见道十五个刹那，再加最后一个刹那，十六个刹那结束之后，怎么可能在中间插一个有漏定呢？因为灭尽定是有漏定，全部三十四刹那，一个接一个都是无漏定，无漏定中间不可能插入有漏的灭尽定，怎么可能十六刹那完了之后，见道完了之后他就说佛陀修一个，菩萨修一个什么，修一个灭尽定，灭尽定出来之后再断有顶烦恼，所以这是不可能的事情。三十四刹那连在一起，中间不能间隔其他不同类的定，因为里面全是同类的定，同类定是什么？都是无漏定，十六个刹那就是无漏定，后面断除九个无间道的障碍，九个全都是无漏定，三十四刹那产生都是无漏定，都是同类的，突然产生一个不同类的有漏定，这是不可能的。他们坚持佛是以菩提而获得，不是修持勤作而获得的，一定是离染，只要成就了佛果之后，他就离开了染污，灭尽定自然就得到了，就是说佛陀根本不需要通过勤作而现前灭尽定，大概的意思就是这样。

这节课就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度如海诸有情

《俱舍论》第 22 课笔录

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

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

辛三、此二共同之所依：

“此二共同之所依”，是无想定和灭尽定两种禅定共同的所依。

此二依欲色界身，灭定最初为人中。

“此二”就是无想定和灭尽定，它们是依靠什么身体现前的呢？可以依靠欲界的身体现前，也可以使用色界的身体现前。

为什么不依靠无色界的身体，一定以欲界和色界的身体现前呢？无想定有两个根据，第一个是“依四禅”，如果是四禅地所摄，没办法依靠无色界的身体所依现前无想定。

第二个他们是非常恐怖断灭。因为一般的众生认为有我，我被束缚，束缚解脱之后，我获得解脱。凡

夫对于解脱道、涅槃都是恐怖的，他们一切所想，或者奋斗都是以自我为中心。外道修行者也是以我为解脱，现在的我是束缚不自在的，通过修道我就自在了。因为无色界没有身体，再加上没有心心所，众生非常恐怖我会断灭，所以不会依靠非想非非想。

灭尽定不依靠非想非非想这个所依，“所依”就是他的身体。修持的时候，不依靠这种所依现前的原因是什么？虽然可以通过修持灭尽定，第二世或第三世转生到非想非非想中，但是他修灭尽定时的所依不是无色，而是依靠欲、色的身体。

第一个，如果转生到无色界中，本来没有色法，在无色界的所依上，又灭尽了心心所。无色界的命根没有一个所依的地方，色身没有了，心识也没有了，如果身体、心心所都没有，剩下一个不相应行。这时转生到无色界，一入灭尽定好像趣入了涅槃。小乘涅槃是灰身灭智，身体没有了，智是心心所，心心所也没有了。如果没有身体、心心所，刚刚在无色界中现前灭尽定，就有趣入涅槃的过失。

那么是不是趣入涅槃呢？这不一定。因为三果，或者四果的罗汉，他们修持灭定，是让自己的心安静，还没有趣入涅槃中。如果以无色界的所依现前，他的身体没有，再加上心心所没有，这时很容易现前灭尽定，趣入涅槃，有这样的过失，所以不是以无色界的所依来现前的。

既然不是以无色界的所依现前，而是以欲界和色界的身份现前，两者什么差别呢？“灭定最初为人中”。第一个，灭尽定最初要在人中生起，因为入灭尽定主要是厌患受想，所以在人道中受和想的感觉比较粗大。第二个，人的智慧敏锐，受想粗大，容易出离，就有了等起。什么等起呢？为了现法乐住，发起修灭尽受想的禅定。既有等起的作意，也有粗大受想的条件，再加上人道有非常敏锐的心。一切以人身修道，或者安立暇满人身的条件，都具足了。

为什么说在所有的身份当中，人身最好，然后四大洲中，南瞻部洲最好，就是有这些比较好的修行条件。虽然存在过患，但是通过佛法的观点，这些过患可以让我们出离，或者按照大乘来讲，可以转变成发菩提心的因素，这也是一个优势。其他北俱芦洲、东胜神州等，痛苦没有南瞻部洲那么多，受用却比我们多。天界的天人也有很多神通，世间受用比较圆满，但是出世间修道方面的条件比人间要差很多。

最初为什么一定要在欲界发起？因为是第一次修，以前没有修过，所以必须要通过强烈厌恶受想的心。无色界更不用讲了，如果转生在色界、欲界天中，因为受想没有那么明显的缘故，所以想要灭尽受想的心，也不一定产生得那么猛厉。没有猛厉的等起和心，无法推动现前灭尽定，因为灭尽定是圣者修的定，无始以来凡夫在轮回过程中从来没有修过，所以最初一定是在人中发起灭尽定。

第一次发起了灭尽定，第二次就不一定了，比如第一次在人中生起灭尽定，然后他退失了，第二世转生在色界，再以色界身份修就会容易一些。最初一定是在人中生起，之后也有色界身体生起的原因，就是第一次在人间生起之后，通过各种因缘退失了。如果不退失，顺次生受业会转生到有顶；如果中间退失之后，他不会转有顶，会转一次色界，以色界的身份再修灭尽定。以前修过了，已经有了基础的缘故，等起方面不需要那么多，修一修就可以现前，所以第二次依靠色界的身体也可以生起。

此处说灭定最初为人中，没有说二定最初为人中，也就是说无想定最初不一定要在人中，因为不是想

要灭尽粗大的受想，如果想要灭尽粗大的受想，最好的条件是在人中，无想定的修行者或者外道，不是以灭尽受想为目标，所以这个条件不用观待。无论哪个地方只要可以生起来就行，不一定要在受想强烈的人中，依靠色界的身体也可以。因为不是为了息灭粗大的受想而发起，没有这种等起的缘故，所以通过色界的定也可以产生。

还有一种说法，因为无想定毕竟是凡夫的定，在今生或者一段时间当中看起来好像第一次生起，其实在无始的轮回当中，无想定也曾经得到过，不像灭尽定从来没有得过，因此色界的身体也可以生起。当然生起的意思是，不一定像灭尽定一样，最初一定是在人中生起，也可以用欲界色界的身体。

既然以前得过，会不会在后面修持一禅、二禅时，无想定自然而然地生起，不需要勤作呢？不勤作是不行的。虽然以前生起过，又退失了，但是毕竟是无想定，不通过加行勤作，自然然是生不起来的。虽然以前修习过，在色界当中相对来讲比较容易产生，但是还是要依靠勤作才可以产生。

庚五、命：

二十二根中有一个命根，此处是命的不相应行。

所谓命不相应行，即寿温识之所依。

“所谓命不相应行”，是标出了它的名字。所谓的命不相应行是什么呢？“即寿”，命就是我们平常所讲的寿，平常我们说寿命，是把寿和命放在一起讲。

有部中不相应行是一种成实物，“寿”是什么呢？“温识之所依”，作为体温、心识存在所依的不相应行成实物，有一种实有的物质叫做命，或者寿。

众生从一岁到七十岁之间没有死，我们说寿命在延续，一般都是这样讲的，有部宗有一种实有的东西叫做寿。有部讲的不相应行，我们可能感觉很难接受，除了平常讲的这些法之外，单独有一个实有的东西，比如得、非得等等。

换一个角度来讲，也比较容易理解。因为毕竟有一个实有的具有某种功能的物质存在，这种物质可以让某种法保持不坏或者产生功用等，针对实执心比较重的有情来讲，会很容易理解。

虽然我们认为中观宗安立业因果非常殊胜了义，但是很难理解，不需要依靠得，也不需要依靠阿赖耶识等作为基础，就是无自性的缘故不会失坏。如果我们不认真去学习里面的内容，为什么无自性业果不会失坏？这是什么原因？必须要开动脑筋去想，才知道中观宗讲名言不需要依靠实有物质的原因。针对有些实执心比较重的众生来讲，安立一个得等不失坏的法，把阿赖耶识作为业因果的仓库。虽然这些方面也可以，但是中观宗不需要。中观宗安立胜义谛中一切万法是空性的，然后在名言谛中无自性，生是无自性的生，灭是无自性的灭，造了业之后灭掉了，是不是完全灭呢？不是完全灭。因为它是无自性、假立的灭，看起来好像灭了，但是因缘和合又会产生，中观宗讲得很高深了义，所以理解起来也比较困难。

从下面的宗派来讲，实执心比较重的众生任何法都要找一个基础，过去法、未来法都是实有的，得到法之后有一个得绳，没有得到有一个非得，反正有一个东西像水坝一样挡着，就生不起来。针对有些众生的根机来讲，反而这样的安立方式比较简单，一般人会比较容易接受。

所谓的寿、命是作为我们体温的所依，温是温度。每一个人活着的时候都有体温，有一个实有的东西叫做寿。心识的所依叫做寿或者命，命的不相应行就是我们的体温和心识的所依处，称之为寿。如果命根损坏了，身体的温度就会慢慢消失，这时叫做死。心识离开身体，重新去投胎，再找一个依靠处。关于命的不相应行，大恩上师在注释当中也讲过一个问题，寿尽是不是就会死亡呢？这方面要观待福报，寿和福报二者之间有关联，这有四种问题。第一种情况是“寿已尽福报未尽而死”。一般来讲寿穷尽了一定会死亡，但是还要进一步分析，通过你前世的因缘，寿命已尽了，福报没有尽，还有很大的福报没有成熟，这时的情况是什么呢？你会重新转生。如果寿命已尽福报未尽，死亡以后再次投生，继续享受自己剩余的那部分福报。

第二种情况是“寿未尽福德已尽而死”。虽然你还有寿命，但是福报已经没有了，也会导致死亡。假如提前知道，也可以通过培福报的方式，让自己的寿命延续。因为他的寿命本身没有尽，只不过福报没有了，就会导致死亡，所以可以做一些供斋、供佛等大的福德。通过做殊胜的福德，把福报积累起来，自己的寿命本来没有尽，再加上福报又起来之后，这时生命也会延续。

第三种情况是“寿与福德均已尽而死”。寿命已经穷尽了，福德也穷尽了，这就难以挽回。《前行》当中讲了，如果众生的寿命穷尽了，即便是药师佛亲自降临，也没有办法挽回。如果寿命穷尽了，福德没有尽，即便做福德，也没有办法增寿。虽然有些地方讲过修长寿法，但是《菩提道次第广论》中讲，通过修仪轨的方式，让已经穷尽的寿命延续有一定的困难。

第四种情况是“寿与福德均未尽”。寿命、福德都没有用完，按理来说你应该活到八十岁，还有很多钱等着你去受用，突然现前了一个横死的因缘，虽然寿命没有尽，福德也没有尽，但是也会死亡。上师说过如果提前知道，可以做佛事遣除横死的因缘。在《药师经》中也讲过有八种横死，比如念药师佛佛号、药师经、修一些仪轨等等可以遣除横死。不仅药师佛发愿遣除横死，还有很多法门，比如伏藏的仪轨、莲师的修法等等，也可以遣除横死的因缘。

庚六、法相：

不相应行当中的法相就是有为法的法相，一切有为法的法相中包含了四个法，就是我们平时讲的生住异灭，或者生衰住灭，两者意义上没有什么差别。

所有法相不相应，即是生衰住与灭，
彼等具生之生等，彼生八法与一法，
无有因缘聚合时，依生非能生所生。

“所有法相不相应，即是生衰住与灭”，标出了法相不相应行的名称就是生衰住灭。生就是没有产生的法让它产生的物质，比如这个法生起了，这个产品得到了，或者这个小孩出生了等等，这个法以前没有，现在有了，或者即将有，叫做生。

有些地方讲生是属于未来位的法，所以能够让法出现的物质叫做生。生完之后就是住，让这个法能够存在的物质叫做住。住之后叫做衰，衰就是衰败，或者变异，这个法会变异，新的东西会变旧，好的东西变坏，属于一种变化。灭就是这个法没有了，以前存在，现在不存在了，让这个法能够坏灭的物

质，此处叫做灭，所以生衰住灭都是物质。

生住异灭就是能够使产生、衰败、存在、坏灭的物质。我们要了知有部的观点，不相应行都是实有的法，这方面和经部、唯识的理解方式不一样。有时假立一个名言，这个法前面没有，现在有了，或者让没有的法出现叫做生；暂时的安住叫做住；变化叫做衰或者异；最后没有了叫做灭。没有加什么物质，只是一种现象，几种变化的过程而已。

四个过程中全是实有的东西，这是我们必须了解的。不管站在上面宗派的角度看起来多么不合理，或者站不脚，但是在有部中针对有些众生的根基来讲，这样安立会很容易接受。

“彼等具生之生等”，这牵扯到了所有的有为法。此处以瓶子为例，瓶子是有为法，既然是有为法，一定具有生衰住灭四个法相。有为的“为”字是什么呢？具有因缘显现，通过因缘造作的叫做“为”。有为是什么意思呢？有彼为，这个法有因缘和合的为，为是因缘和合，有为就是有彼为，有这个为。比如瓶子、柱子也有这个为，有什么为呢？有因缘和合这个为。瓶子、柱子、人、心识、身体都有因缘和合的体性，就是有彼为。为是因缘和合，有是具有的意思，具有因缘和合的的法叫做有为法。反过来讲无为法就很好理解了，没有所谓的为，没有因缘和合的显现，这种特质叫做无为。有为法有因缘和合，无为法没有因缘和合；有为法具有生住异灭的，无为法没有生住异灭，通过不同的侧面可以表达这种状态。因为有为法的法相是生住异灭，任何有为法没有不周遍的，如果是有为法一定有生住异灭，有为法是因缘和合，当它的因缘不具足时，这个法就不会显现；当因缘具足时，它就开始生、住、变化，因缘一坏，它就灭了，所有的法都是因缘操纵的。

《金刚经》中说：“一切有为法，如梦幻泡影。”所有的有为法都是假立的，受到因缘控制，如果有因缘它就有，没有因缘它就没有，因缘强它就强，因缘弱它就弱，因缘灭它就灭，这个法完完全全是受因缘的影响，所以什么因缘就显现什么法。

平时我们在世间中取舍因果也是这样，要考虑到业因果。我们修道的时候，如果烦恼的心和身语的恶业这些因缘具足了，它的果一定是痛苦的；如果我们具足了善良的心和善妙身语的因缘，它的果就是善妙的；如果我们心里贪著于轮回的受用，身体也是为了获得轮回中的东西在奋发，嘴里说着相应轮回的语言，所有的因缘都是轮回当中的因缘，它的果一定就是轮回。

虽然我们说我是修道者，要获得解脱，但是自己的思想、行为，都是围绕轮回的东西，那好了，你的因缘是这些，果就是轮回；如果你的因缘是由出离心引发的，时时刻刻求出离的，行为也是求善法，果就是解脱。从解脱的角度来讲，如果因缘是小乘的，果就是小乘的；如果因是大乘的因，果一定是大乘的佛果或者菩萨果；如果你所修持的是极乐世界的因缘，一定就是极乐世界的果，这是绝对不会错乱的。

我们了解之后，就要去对照自己现在的发心、行为。现在我做的是什么因缘？如果现在做的是恶趣的因缘，下一世肯定是堕入恶趣；如果现在做的是人天乘善趣的因缘，下一世就会转生人天，没有侥幸的东西在里边。如果要认认真真地修持佛法，一定要调整我们的因缘，因缘一旦成型，果一定是往这方面成熟。虽然没有任何一个人愿意感受痛苦、堕入恶趣，但关键是他内心当中具有什么样的因缘，

如果具有了恶趣的因缘，不想堕恶趣，也必须要堕恶趣。有些大德往生净土的因缘成熟了，虽然他祈祷佛菩萨千万不要让自己往生，但是他仍然会往生净土，因为他的因缘就是这样。因缘具足之后，就会如是显现。

虽然地藏菩萨发愿地狱不空誓不成佛，但是因为他利益众生的心特别猛厉，所有成佛的因缘都成熟了，尽管他发愿不成佛，但是必须要成佛。我们根本不用担心地藏菩萨会永远成不了佛。他的发愿凸显了他的菩提心特别强烈，从因缘之道来讲，越不考虑自己的人，成佛速度越快，只要因缘成熟之后，一定会成佛，这是毫无疑问的。

我们现在很想成佛，虽然意愿很强烈，但是如果因缘不具足，也是不行的。必须要在内心当中，把该生起的出离心、菩提心生起来，这些因缘一定要实打实的落实。并不是说我在早晨起床后念了三遍发心偈，应该有菩提心了，念了三遍能否具有菩提心，这是不确定、不周遍的因。要成佛必须落实菩提心，你是不是已经生起了？如果生起了就把它加固，不要退失，然后再落实空正见。

这样你的因就真正具有了，在这个基础上让它的势力成熟，力量越来越大，可以慢慢趣入到大乘的小资粮道、中资粮道、上资粮道，到了加行道之后就会登初地，前前的因缘圆满了，就会现前这个果。因为小资粮道的因缘圆满了，会现前小资粮道；中资粮道的资粮圆满了，会现前中资粮道的果；大资粮道的因缘圆满了，就现前大资粮道的果。不管怎么说，都要有具有相应的因缘。

这里讲到的所有生住与灭和有为法的因缘，了解这些之后对我们修法的积极性，会产生很大的影响。如果真正的对因缘法则产生了信心，这时上师督促也好，不督促也好，我们都会主动圆满具足因缘。具足的时间越早，你得到的果越早；具足的越多，你得到的果也就越快，肯定是这样的。你拖拖拉拉的，觉得只要在上师道友面前说得过去就行了，虽然好像在一段时间当中没有什么影响，但是内心当中没有具足该有的功德善根，我们想要得到解脱还是有一定的困难。

佛法中的因缘法则、因果不虚涵摄了方方面面，包括现在我们产生心的因缘和得到的果之间的关系，也是确定的。因的质量越高，得果越快越多；前面我们讲了在修行时候，因特别弱，修是修了一点，对于善法的兴趣不强烈，修的质量不行，虽然不能说没有因，但是因很弱，同时还要受到其他违缘的影响。以这种因还想要很快现前非常殊胜的菩萨果佛果等等，我们设想一下，这就相当于无因生果了，这种情况在佛法中是不会出现的，非因不会生果，无因也不会生果，因的力量不够也不会生果。如果因果之道真正的深入到我们心中去，自己就会很精进，不管有没有人看到，我必须要修行，该修的修，要学的学，菩提心必须要发，都会比较认真的落实。

我们有时可以通过有为法创造解脱的因缘，前面讲有为法大部分是不好的有漏，其实有为法具有什么样的因缘，就显现什么样的果。每一个众生的因缘主要根植于自己的内心当中，内心一转变其他因缘也会随之转变，因为有为法具有可以改变的自性。

以前我们可能很懒惰，或者相续中充满了恶业等等，这是通过因缘产生的。现在通过佛法也可以改变我们的心，往出离心、菩提心方面去调整，落实我们身语上微细的行为。慢慢地去做就可以改变，我们觉得反正是有为法，只要因缘具足了就能改变，那是不是随随便便就可以改变呢？虽然我们不承认

随随便便就可以改变，但是绝对是可以改变的。只要我们持续性地去用功，自己相续的状态一定会往越来越好的方向发展。

我们再回到生住异灭上，具有因缘的法叫有为法，不具有因缘的法叫无为法。瓶子是有为法，一定有生住异灭，这是毫无疑问的，通过生住异灭把瓶子成立为有为法，这没有问题。关键是生住异灭的法相本身是不有为法。生是不是有为法？它是不相应行，一定是有为法。生这个法相本身没有生住异灭的法相？如果它是有为法，就应该有生住异灭，我们说它是有为法，一定有。

第二轮生的生有没有法相？它也有，都是有为法。这样就无穷无尽了，永远没有终结。生住异灭成立瓶子是有为法，然后成立生是有为法，因为生也有生的生、生的住、生的异、生的灭。那么生生是不是有为法呢？是有为法，它有生住异灭。这样分下去，就像金字塔一样，越分越宽，越分越多，好像无穷无尽了。有部说不需要无穷无尽，反正第一个瓶子是有为法，它具有生住异灭，叫做根本法相，这是一个术语，我们要记住。

瓶子具有生住异灭，第一个生住异灭叫做根本法相。它能够成立瓶子是有为法的法相。生住异灭中的生也有法相，这个法相叫做随法相。生下面还有个法相，叫生生，就是生的生；住下面有一个法相，叫住的住；异下面有一个法相，叫异的异；灭下面有一个法相，叫灭的灭。第二轮生生住住异异灭灭就可以了，不需要第三轮，不会无穷无尽。

通过第一轮法相成立瓶子，通过第二轮生生住住异异灭灭，可以让生住异灭成为有为法，根本法相可以成立随法相。它是有为法，互相成立就行了，不需要第三轮。

“彼等具生之生等”要联系第二句“即是生衰住与灭”，生衰住灭是有为法的法相，“彼等”是什么意思？就是第二句的“生衰住灭”。生下面有生之生，衰下面有衰之衰，住下面有住之住，灭下面有灭之灭，这一轮里有九个法。第一个是瓶子本身，叫做本法，然后是四个根本法相生住异灭，有了五个，再加上随法相有四个，即生生住住异异灭灭，有九个法。生的时候是九个法一起产生的。

生下面有生之生，“生之生”是第二轮法相。第一轮生住异灭是根本法相，第二轮随法相就是生的生、住的住、异的异、灭的灭，这方面成立的是什么呢？它是随顺在根本法相之后而安立的。

关键问题在于第四句，“彼生八法与一法”。不是了知有生之生、住之住、异之异、灭之灭就可以了，这里还有个问题要解决。如果生产生，比如瓶子产生了，就有九个法同时出现，虽然住、异、灭，有时是未来的法。生的时候不可能是住、异、灭，但是生的同时九个法一起产生。瓶子产生了，瓶子的法相生住异灭产生了，生之生、住之住、异之异、灭之灭也产生，九个法一起产生。

只不过产生的时候有差别，彼生八法与一法。就是说九个法当中，有些生八个法，有些法只生一个。这是怎么回事呢？比如生住异灭根本法相中的生一产生，同时出现了九个法，但是只能生八个。因为它不能生自己，所以要把生自己排除。剩下的比如生的法相第一个可以生瓶子，然后可以产生住、异、灭，还有生之生、住之住、异之异、灭之灭。第一个生可以产生除了自己以外的八个法，这是“彼生八法”。

然后生是谁产生的？不可能无因生。自己产生自己不行，这个生是生之生产生的，通过它产生生之生，

同时生之生又产生了它。我们从因果的角度来讲，因果同时是很难理解的。在经部以上因果同时不安立为真正的因果，但是这里是这样安立的，生产生的时候，不能产生自己，但是可以同时产生除了自己以外的生之生等八法。那么它在产生生之生的同时，生之生也产生了它，他们认为就把这个问题解决了。

生之生产生这个根本的生，叫做小生生大生。根本的生产生了包括生之生的八个法，只是不产生自己而已，所以生可以产生八个，但是生之生只有一个任务，只是产生生。

“与一法”是什么意思？就是生之生可以产生根本的生，它只是产生一个，其他的八个不管，都是生来产生的，这里比较难懂的就是生和生之生之间相互生，这是同时，不是前后的。无论如何安立不了前后次第，如果说生产生了生之生，生在前面，生之生在后面，这是前后因果。我们问你的生从哪里来？生不是从生之生来的吗？生之生在后面，怎么跑到前面来了。经部以上前后因果是不安立的。

我们后面马上要学习有部宗的六因四缘，其中有些因果是同时的。他们觉得有同时的因果，就可以把这个问题解决。在经部以上所有的因果都是前后次第的，因明、经部都不承认有同时的因果，但是有部就有的因果，比如生产生其他八个法，不能自生，也不能无因生，它是通过生的生来产生的。有些地方把第一个生叫大生，第二个生叫小生，小生生大生。我们要理解二者之间是同时的因果，就是这样安立的。无论这种观点我们认为如何不合理，反正在安立彼生八法与一法的问题时，有部就是用这个方式来解决里面看似矛盾的东西。

所谓根本的生产生了除自己以外的八个法，然后自己是通过它所产生的生之生来产生，而且二者之间生的时间是同时的，也就是说大生在生小生的同时，小生也把大生生了。

有部和经部的辩论也有很多，不管再怎么辩论，反正安立的时候，同时的因果就是我在产生小生时，小生也把我生了。不管再怎么难以理解，反正就是这样安立的，从有部的观点来讲，已经很圆满地解决这个问题了，不会有任何的无穷无尽。这是以生为例。

第二个是住，生可以产生其他的生，住产生的时候，也是九个法一起产生。住可以让瓶子住，让生、异、灭住，让生之生、住之住、异之异、灭之灭住，但是自己不能住自己。那么谁让它住呢？住之住让它住，和前面的根据是一样的。只不过现在把生换成住了，前面是大生可以生八法，现在大住除了自己之外的八个法都能住，但是自己不能让自己住，住之住也可以让住住。

异也是一样的，可以让其他的八个法异变，谁让异自己变化呢？就是异之异或者衰之衰。灭也是一样的，四个根本法相中的灭，可以让除了自己之外的八个法灭，不可能灭自己。谁让它灭呢？灭之灭让它灭，灭之灭只有一个作用，就是把根本灭灭掉，然后根本灭又把灭之灭灭了。

这样的安立方式并不复杂，后面的四个随法相只有一个功能，就是生之生让生住的，住之住只是让住安住，然后异之异只是让异变异，灭之灭只是让灭灭掉。后面的四个法只是让前面的生住异灭生住异灭而已。根本法相的生住异灭可以让八个法生住异灭，所以说彼生八法与一法。

从颂词上解释还是比较容易理解的，不是特别复杂。我们只要知道有九个法同时产生，然后四个根本法相，四个随法相，再加上一个本法，本法就是瓶子、柱子等，随便一个有为法都可以。然后四个根

本法相可以生八个法，然后除了它之外的八个可以产生，自己通过随法相中的任何一个产生。

如果是生，用生之生让它生就行了；住，用住之住让它住，可以类推。这是有部宗的观点，经部以上对于这个问题不是特别承认，尤其是因果同时的问题，真正从道理上观察很难理解。

以前慈诚罗珠堪布告诉我们说：“《俱舍论》里面有部的观点，你如果要去分析，有时从理论上推不过去，你们就知道它是这样讲的，有些众生这样理解就好了。”有些众生觉得这样特别善巧，一下子就把问题解决了；我们一看这样问题越来越多，尤其是因果同时特别难以理解。

尤其是我们学过其他宗派的法义，按照有些人的说法就是“所知障”太重了，再来学这个，就会理解不了了；如果我们从来没有学过其他的经部，比如唯识、中观，直接来看这些就很好理解，就是这样的关系法，相互认证就可以了。

针对有些有部的根基来讲，它就很善巧，这样就把这个问题的全部解决了。有为法既没有无穷无尽的过失，也可以让生住异灭本身作为有为法安立，而生住异灭后面的随法相，也是因为生住异灭使它安立为有为法，这就可以了，因为它们是互相生的，所以不需要第三轮的随法相，两轮就够了。

我们以前学因明时也是提到过，因明的法相也有无穷无尽的过失，基本上也是类似于二轮之后，就不需要观察第三轮了。名言当中就是这样，不需要继续观察，否则就没有意义了，也没有这么多时间。反正它的程序就是这样确定下来的，再怎么观察就是这样，所以两轮之后，就不再观察了，有这样一种讲法。因此在名言谛当中也是这样的。

“无有因缘聚合时，依生非能生所生”，这是一组辩论。如果未来的法可以同时产生，生显现的时候，住异灭等后面的法都可以一起产生。如果一起产生，当它生的时候，不单单生瓶子了，也把其他所有的法都产生了，会不会这样呢？因为你看未来的法可以同时产生，前面也讲了，九个法都可以同时产生。既然是未来的生可以把九个法都一起产生出来，会不会当它产生的时候，世间上的一切万法都同时产生呢？不会有这个问题。为什么？有部宗回答：“无有因缘聚合时，依生非能生所生。”

这里面也要观待因缘。如果是因缘聚合，可以依生生所生。如果因缘不聚合呢？虽然有这个生，但是不能生一切所生。能不能生一切所生，关键看它的因缘聚不聚合。这个颂词出现了因缘的问题，开始引出后面马上要出现的六因四缘，《俱舍论》就是有这样的特点，讲一个法之前，会在前面的颂词中做一个伏笔。

这里有一个因缘的问题，因缘和合。因缘和合是什么？六因四缘。六因四缘是什么？下面马上就要开始讲六因四缘，然后它的果是什么？此处看似随意的讲一下，但是有很大的必要，让后面因缘的问题和我们见个面。如果我们疑惑到底什么是因缘，六因是什么，四缘是什么？不要着急，后面就要给我们讲六因四缘。如果没有因缘和合，生不能产生一切的所生；要是因缘聚合，这个生就可以产生所生，也是讲到了因缘法则。

庚七、能说：

“能说”就是不相应行当中的最后三个，在这个科判当中，种类是第七类能说，里面分了三个法。名称、语言、文字就是最后三个能说。

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。

“名聚等不相应行”，这是标出它的名称了，十四种不相应行当中，有个“名聚等”。前面有一个总摄的颂词，里面有一个名聚等。名聚等不相应行是指什么呢？详细来讲就是名称不相应行、语言或者词句不相应行，还有文字不相应行。“聚”可以配前面的法，即名称聚、语言聚和文字聚。

在唐译当中，把聚翻译成身，身和聚的意思是一样的。有些时候是蕴，蕴叫聚集，有些时候直接叫聚或者身。比如法身，佛的法身是不是有个身体呢？不是。因为在佛陀的法身中，有很多功德法积聚在一起，所以叫做法身。因此有时直接理解成身体的身，有时就是积聚的意思，很多放在一起，就是身的意义。我们看唐译的身，有些有一个什么名字，像这样一种身体。这个地方的聚和唐译当中的身是一个涵义。

名称、词句和文字属于不相应行。第一个是名称，所谓的名称就是能够宣说、表示事物的本体。比如提到了色法，总相就出来了。当说瓶子的时候，脑海中可以浮现出一个瓶子的影像；当说张三李四的名字时，一下子就浮现出他的样子来；当说柱子的时候，就浮现出一个柱子；当说高压锅的时候，马上就想到自己家里的高压锅。名称可以宣说事物的本体，相当于以总相的方式，在我们的脑海当中浮现出来。名称有对瓶子等色法能够表示的自性。

第二个是语言，有时也可以叫词句。词句是什么呢？可以完整的表达所说内容的不相应物质。在注释当中也使用了一个例子，“呜呼诸有为法皆无常”。呜呼就是哀叹，一切有为法都是无常的。这个词句中表达了一个完整的意义，并不是说有为法，如果只是讲有为法，意义就不完整。我们还要知道有为法怎么样呢？只是说无常也不完整，谁无常呢？如果说一切有为法是无常的，我们就知道有为法是无常的，然后无常的是什么呢？有为法是无常。这时就完整的表达了所说的内容，不相应行的物质叫做词句。在有部当中，词句也是一种实有的物质，可以把所说的内容完整表达。

第三个是文字，文字是什么呢？有些地方叫字母，就是组成名称和句子的根本部分。讲记中说“如嘎等”，“嘎”就是藏文的第一个字母，英文 ABCD 等都是属于字母，它是名称词句的根本，字母能够表达某种涵义而不会变成其他的法。

名称可以表达我们所宣讲的意义；词句可以完整的表达所说；名称和词句的所依或者根本的部分叫做文字。聚是聚在一起、很多的意思。名称聚、语言聚和文字聚按照有部宗的观点来讲，都是属于不相应行。

前面我们在讲八万四千法蕴归属时说，文字、词句属于不相应行，就是和这里的意义相连的。我们如果忘记了，可以返回去看八万四千法蕴，这些法相可以分别归属，有些归属到色蕴中，比如声音等，有些包括在不相应行中，此处法蕴中的名称、词句、文字就是属于不相应行。

后面说名聚、文、声，或者名称、语言、文字“属欲色界众生摄”。首先它是三界的哪一界呢？“能说”是属于欲界和色界，无色界没有这些语言等表示。欲界当然有语言等表示，然后色界也有名称、语言、词句等表示，这些方面属欲色界，无色界没有的。众生摄，这是属于众生相续所摄的，不是非

相续所摄。

然后是等流生，或者异熟生、长养生，三生当中的哪一生呢？是三生当中的等流生，因为属于前前的因产生后后，前面的名称、语言、文字产生后面的名称、语言、文字，所以属于等流生，不是异熟生。为什么不是异熟生呢？因为名称随心所欲可以说，然后语言、文字随心所欲可以说，所以就不是异熟生。不是前面的善恶因引发的比较固定的情况，比如眼根、耳根等等，它是随心所欲就可以表现出来的，不是异熟生。

那么是不是长养生呢？它不是色法，也不是心心所法，如果是色法就包括在色蕴中，但它是不相应行，所以不可能是长养生。因为长养生是色法的自性，通过饮食、按摩等可以增长。对于名称、语言按摩，或者给它吃饭，让它晒太阳，它就长大了，这是不可能的事情，所以它没有长养生，属于等流生。

善恶无记中的哪一个呢？它是无记法，属于无覆无记。

己三、摄义：

摄义是不相应行的最后一个。

同类亦尔亦异熟，三界所摄得绳二。

一切法相亦如是，二定非得等流生。

“同类亦尔”，“同类”就是同类不相应行，非得之后就是同类。同类的不相应行亦尔，前面是众生所摄，或者等流生、无覆无记法等等，这也是一样的。

“亦异熟”，同类除了等流生之外，也可以有异熟生。这是前面的善恶因缘导致今生当中的某种同类，比如眼根、耳根的相同物质。如果你以前修了善法，生在了视力 1.5 的同类中，你的眼睛是 1.5 的。如果以前没有修过善法，你的同类是什么呢？可能 0.1、0.2、0.5，或者说你以前修了更善妙的善法，眼根是肉眼通，甚至是某种意义上的天眼。既有眼根、耳根、鼻根的同类，也有敏锐不敏锐的根的同类，即敏锐的根是一个同类的，不敏锐的根是一个同类的。有些人生下来就没有眼根，有些人生下来眼根具足，这些都是存在的，所以也可以有异熟生。

“三界所摄”，同类是三界所摄的，不像前面的名称、词句等是欲色界所摄。因为无色界也有同类，所以是三界所摄。

“三界所摄得绳二”，“得绳”有等流生和异熟生两种。异熟生的得绳，比如眼等的得绳，异熟生前世的善恶因缘导致今生的眼根耳根。得到眼根时的得绳，可以是异熟生，也可以是等流生。得绳没有长养生，因为它不是眼根、耳根，而是眼根、耳根的得绳，得绳是不相应行，不相应行不可能是色法，所以所有的不相应行都没有长养生。

“一切法相亦如是”，一切法相就是生住异灭，也和得绳一样。法相有异熟生的生住异灭，也有等流生的生住异灭。

“二定非得等流生”，“二定”是灭尽定和无想定，前面的定产生后面的定，是等流生。它没有异熟生，因为本性是善的缘故，属于善法中的哪种善呢？发心想要获得解脱而修无想定，灭尽定是想要获得现法乐住，发心就是善的，所以是等起善。既然它的本体是善的，就不可能是异熟生，异熟生的本体应

该是无记，所以二定是等流生。“非得”也是属于这种本体，不是通过心为前提的，从这个角度来讲，二定属于等流生所摄，虽然可以有前前生后后，但是它没有其他本体包括的。

以上我们就把十四种不相应行学完了，其他的地方还有二十四种不相应行。《俱舍论》就是讲到了十四种，从得非得开始，然后同类、无想天、二定、生住异灭、命根等等，一个个学下来。以前只是知道行蕴中包括相应行和不相应行，现在大概理解了不相应行，如果我们没有学习《俱舍论》，或者没有下工夫，只是泛泛地学一下《俱舍论》，行蕴、不相应行到底是什么，还没有印象。

现在我们经过了系统的学习，虽然可能对于不相应行的很多难点没有解决，但是大概的意思知道了，就是这十四种。如果以后有时间，可以在这个基础上再去深挖。虽然我们不可能一下子和世亲菩萨一样通达俱舍，或者像安慧论师一样，甚至超过他的师父对于《俱舍论》的通达，达到这种程度有点困难，但是不管怎么样，我们一步一步来，今生当中这样学习，对于《俱舍论》大概的意思有了一个了解。

如果以后有时间我们还可以学第二遍、第三遍，或者有基础之后自己可以看很多注释。因为第一次学，如果参考很多难懂的注释，有时候的确抓不住头绪，开始学习时我们通过比较简单的方式，知道颂词中讲的意思，对于比较关键的内容了解之后，有了一个思路，在这个基础上可以再去进一步的学习。有些人觉得学一遍颂词就够了，这样也可以；如果还想在这个基础上继续学也可以。

今天我们就学习到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度如海诸有情

《俱舍论》第 23 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再次一起学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

乙二（旁述因果及缘）分二：一、宣说因果；二、宣说缘。

在佛法中因果的问题是很重要的，不仅这一品中会讲一些因果，还有第三品从有情世界、器世界的果方面讲了很多，第四品分别业中，针对种种业和果之间的联系也是讲了一些。此处我们主要是从六种因和五种果、四种缘的方面来进行学习。

佛法讲了很多种因，在有部当中，对于种种因的安立也是讲得比较全面。虽然本论和经部、唯识讲的因有一定的差别，有些因是因明、唯识不承许的。在第二品中讲到了各种各样的因，不单单大概地讲

因，对内部的本体、法相、事相，还有因和果之间的关系，都讲得比较清楚。

还讲到了四种缘，如果因和缘放在一起，因是主要的，缘是次要的；如果因和缘单独安立，比如这里的四缘，是不是纯粹按照助缘的角度来理解呢？这是不一定的。因为四缘中的第一个因缘，和能作因、俱有因的意义是一样的，所以如果缘和因分别安立，不是放在一起讲，那不一定是助缘。在不同的场合中出现不同的术语、词句，应该做不同的解读。

丙一（宣说因果）分三：一、宣说因；二、宣说果；三、宣说二者共同之法。

第一是侧重因方面，第二是侧重果方面，第三是对于因和果二者共同的法进行安立。

丁一（宣说因）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

戊一、略说：

能作因与俱有因，同类因及相应因，

遍行因与异熟因，承许因有此六种。

这是对于下面我们要展开学习的六种因做了略说。首先把名称列出来之后，就会知道佛法中所讲的因有六种。第一能作因，第二俱有因，第三同类因，第四相应因，第五遍行因，第六异熟因，承许因有此六种。

有些因前面出现过，我们比较熟悉，比如异熟因，讲异熟果的时候，经常讲到异熟因是善法和恶法，此处我们要正式学习异熟因。能作因比较陌生，有时在其他地方会出现近取因和俱有缘，此处的俱有因和俱有缘二者之间的意义，还不是完全相同，出现的地方不一样，俱有因是从另一方面进行了解的。同类因和相应因，相应因和心心所有一点点接近的意义，但此处相应是从因的角度讲的。还有遍行因，好像以前提到过一次它的烦恼法，遍行因都是讲烦恼的因产生烦恼的果。

六种因中有些可以直接承许，和因明中安立的因是一样的。为什么总是把这里的法和因明对比呢？基本上来讲，因明都在名言谛中比较合理的安立，胜义谛当然没有讲。比如说安立因，什么是在认真观察下，通过正理能够确定的，这些方面在因明中都要做详尽的辨别。有些比较大概的讲法，或者似是而非的讲法，在因明当中都要简别出去，如果不合适不会采用。很多地方把这里的法和因明做对比，大恩上师在讲记中也是经常讲到，这个在因明当中也是承认的，那个在因明当中是不承认的。

一般来讲因明中都是比较高的讲法，有些是随理经部的观点，有些是随理唯识的观点等等，里面都有一些。在世俗谛当中安立的时候，是以比较严格的方式确定的，即按照能生因和所生果前因后果的方式，从严格意义上来讲因果同时很难安立，所以俱有因，或者相应因等等，这种似于比较假立的因果，在因明当中就不采用了，但这个地方是可以有的。

尤其是前面在讲生住异灭时，本生产生其他的法，然后生生产生本生，就是同时的因果。有部在俱有因、相应因等中安立同时因果，上面的宗派严格意义上来讲不会采用。

有部和经部有一些辩论，很多注释的说法也各不相同。比如有的说在经典中没有见到明显六因的说法；有的说是把散于经典中的六种因归摄起来讲的；有的讲经典中连六种因的说法都没有；有的讲在一位大阿罗汉入定时，有位天人告诉他有一部《六因经》，即宣讲六因的经典，以前是佛陀讲过的，后来

人间散失了，在天界有这部经，所以这位大阿罗汉根据这部经，在他的论典中写了六种因，《俱舍论》也采用了六因的说法。

如果纯粹从能否找到教证的角度来讲，也许没有明显六种因的说法。从理论上讲，到底有没有可能性呢？有这种可能性。因为经典在人间弘扬，受到很多人非人的违缘，还有其他的障碍，有一些经典可能慢慢隐没了，但是这些经典在龙宫、天界等地都保存完好。这个解释也可以采用。

什么样的情况都可能有，尤其一位大阿罗汉确定有六因，就可以作为一个根据，但是不能随随便便说，因为昨天自己梦到说有七因经、八因经，所以我就可以承许有，这不一定。阿罗汉的智慧和凡夫人是不一样的，为什么阿罗汉可以，凡夫人随随便便讲就不行呢？因为凡夫人的品行和智慧、禅定，都不能作为量。虽然真正的量是佛，但是凡夫和圣者比较起来，阿罗汉毕竟断尽了烦恼，有些阿罗汉也具有神通，不是说所有阿罗汉都具有神通，后面还要讲，有些有神通，有些没有神通。有些有神通的阿罗汉，也可以到达我们根本没有办法到达的地方，因此我们可以把它作为一个根据。

戊二（广说）分六：一、能作因；二、俱有因；三、同类因；四、相应因；五、遍行因；六、异熟因。

己一、能作因：

除己之外能作因。

“能作因”为什么叫“能作”呢？能够给果作用，或者能够产生果，叫做能作。什么能够给果作用、产生果呢？就是因。因能够产生果和给果作用。能作本身就是因的意思，只不过下面有俱有因、同类因等不同的因。虽然俱有、同类、相应也可以叫能作，但是其他的俱有因、同类因，从不同的侧面安立，都有各自不同的名称。总的因没有名称，所以叫做能作因。

就像虽然都是色，为什么只把眼根的对境安立为色、意根的对境安立成法呢？和这里的意义有一点相似的地方。能作因是最广的，包括一切因。后面的俱有因、同类因、相应因等虽然都有能作的意思，但是为了从侧面安立不同之处，就比较详细，从不同的角度安立了各自不同的因。

其他五种因都有不同的名称，能作因没有，所以把总的因的名称能作放在上面，称之为能作因。能够产生果，给果作用的叫做能作因。从这个角度来讲，能作就是因的意思。

“除己之外能作因”，能作因在六种因中范围最广。“除己之外”，“除己”的“己”字是什么呢？比如瓶子已经产生了，除了自己之外其他的法都可以叫做能作因。因为自己不能作为自己的能作因，所以要把瓶子、柱子等，已经产生出来的有为法自己排除，此外其他的法都可以作为能作因。

无为法可以做能作因吗？不仅无为法可以，其他的法都可以做为能作因。能作因的意思有两种，一种是对产生果直接起到帮助的。这个因和平常我们所理解的因意思比较相近，只要能够帮助产生自己果法的因素，都叫做能作因，这是有作用的能作因。

还有一种能作因不起作用，在产生法的过程中，没有直接参与，但是它没有障碍，从没有障碍的角度来讲，也可以叫做能作因。本身严格意义上的因，必须要对产生果发挥一定的作用，但是没有障碍不算呢？这也算。就像种子生苗芽时，除了种子、水土、阳光之外，空间没有障碍它，这部分也算是因，如果做了障碍，庄稼就没办法生长，所以空气，或者虚空，也可以作为某种因缘。除了直接有帮

助的叫做能作因之外，其他虽然没有直接起作用，但只要是没有任何障碍的都可以叫做能作因。

注释中也是引用了一个例子，比如国王没有做伤害人民的事情，人民就会说：“国王让我们安居乐业了。”国王是不是直接帮助了人民呢？有没有经常性的给他们发放福利，每天安慰他们？没有这样去做，只不过国王没有障碍他们，没有给他们增加额外的赋税和惩罚。

和这个道理差不多，虽然有些法对于果的产生没有直接帮助，但是也没有障碍，从没有障碍的角度来讲，也可以叫做能作因。不管是有为法，还是无为法。无为法的抉择灭是能作因，为什么呢？抉择灭对于果法的产生没有起障碍，非抉择灭、虚空无为也是能作因，对于果法的产生没有起障碍。

不仅如此，上师在讲义中也讲了，有些看似相违的法，也可以安立为能作因，比如光明和黑暗本来是矛盾的，如果黑暗已经产生了，光明对它来讲是不是能作因呢？是。本来从严格意义上讲光明不可能产生黑暗，但是黑暗已经产生了，这时光明对它没有障碍。从这个角度来讲，虽然光明和黑暗是矛盾的法，但是光明也可以作为黑暗的能作因。光明障碍的是什么呢？是以后产生的黑暗。现在既然黑暗已经出现了，光明对它就没有障碍，可以作为能作因，所以范围非常广。

能作因我们可以这样理解，虽然有一部分没有起功用，但是不会障碍。我们严格观察的时候，比较难以安立。还有一部分能作因的确起到功用，对这个法的产生起了一定的帮助，这一部分的能作因可以安立。

上师在讲义当中讲，从总的角度而言，能作因在因明当中也可以承认，取能够起功用的这一部分真实安立为能作因；不起功用的只是没有障碍，也可以安立为因，有些地方分析这样安立不是那么合理。六种因当中能作因的范围最广，因为它除了自己之外，只要不障碍的法，都可以作为能作因。我们分析到底这个法产生了，还有没有障碍它的法？光明本身可以障碍黑暗，因为它产生了，从已经产生的角度来讲，还有没有能够障碍的法呢？这样分析好像就没有了。

那么到底有没有呢？从某些角度讲可能也有，只不过障碍不是那么强烈。虽然试图障碍，但是被因的力量打破了。像我们平常讲的做这件事有没有违缘呢？虽然有违缘，但是违缘力量不大，被顺缘的力量遣除了。遣除掉的这些我们说它曾经做过障碍，从某些角度来讲是不是完全没有障碍呢？肯定也会有一些障碍的法。虽然障碍了，但没有成功。

从已经产生的果法的角度来讲，果既然已经产生了，其他本来可以障碍但没有障碍，就不安立为其他的法，而安立为能作因，通过光明黑暗之间的比喻也可以了解。

能作因讲得很少，理解起来也不是那么困难。第一个是除了自己本身不能作为因；第二个除了障碍自己的法之外，所有这些都是可以叫做能作因。

己二（俱有因）分二：一、法相；二、事相。

庚一、法相：

俱有因即互为果。

“俱”是同时的意思，“俱有”是同时有。谁和谁同时有呢？因和果同时有叫做俱有。相互之间既作为因，也作为果，就是俱有因。因为此处侧重于安立因的角度，所以从这个角度来讲叫做俱有因。其

实俱有因中也有果的意义，此处主要是讲俱有因。俱有比较容易理解，就是因和果同时有。

“俱有因即互为果”，“俱有因”是什么？就是“互为果”。互为果的条件一定是因和果同时存在的，在某些地方讲是相互帮助，称之为俱有因。

此处说互为果，第一个因和果之间同时存在，第二个互相之间成为因果，就是你帮助了我，我帮助了你。比如三根棍子靠在一起不会倒，如果取掉一根就会倒掉，都是相互依赖的关系，甲号竹竿成了乙号和丙号的俱有因，乙号也可以成为其他两根竹竿的俱有因。如果自己支撑其他的法安立，其他的法也支撑自己安立，相互之间是因，也是果。

首先一定是同时产生，然后相互之间有帮助，就可以安立为因果。按照因明的观点，俱有因不是真正意义上的因。因为真实意义上的因是前因后果，因明当中讲，诸法是一体或者他体的关系，相属之间也是自体相属、彼生相属。安立因果时是彼生相属，如果两个不同的法同时就没有任何关系。如果一体安立不了因果；如果同时也无法安立因果关系，真正要安立就是前因后果，可以安立一个彼生相属的关系。此处同时的法，又可以安立因果，严格观察难以真正安立为因果。如果从相互帮助，或者不是严格的分析也可以有，这些情况在世间也存在，所以把这种情况在某种意义上安立为因果的关系，从看待有些根基的角度来讲也可以如是安立。

庚二（事相）分二：一、总说；二、别说心之随转。

如果学过因明就会知道法相和事相，和任何法不共同的特征称之为法相。事相是法本身。具有法相具体的法称之为事相，比如大腹盛水是瓶子的法相，然后具体到我面前的水晶瓶，水晶瓶叫事相。具体的法是事相。

既然互为果是俱有因的法相，它具体的法是哪些？哪些是所谓的俱有因呢？下面就讲事相。事相就是具体俱有因的法到底是哪些呢？总说和心之随转当中的内容都可以是事相，都是它具体互为果的例子，或者具体的事物。

辛一、总说：

如大种及心随转，与心法相及事相。

到底什么是它的俱有因呢？比如下面的法，“大种”就是互为果的俱有因，还有“心随转”“与心”，心随转与心是一组，在“心”这里断句。心随转与心是俱有的，大种当中有俱有的意思，四大种相互之间是俱有的。还有一组俱有是什么呢？“心随转与心”，我们一定要把这个断句弄清楚。心随转与心二者之间是俱有的；还有一组是“法相及事相”。

所谓的俱有，第一个是大种，即四大种。从因的四大种方面要造果色，逐渐累积起来最后变成粗大的色法——大种所造色，前面学习过大种和大种所造色，所以大种是作为因的。地水火风四大种之间，地可以作为火的俱有因，反过来讲火也可以作为地的俱有因，四个法相互之间作为因，相互之间作为果，辗转的产生、增上、留存，不断地显现成大种所造色。在这个过程中它们之间是俱有的，互相成为因果，四大种相互之间的关系就是俱有因的事相。

心随转与心，心就是心王。心随转，有些法是跟随心而转的，跟随心而转的法是什么？后面别说心之

随转中也会提到，比如心所法就是心随转。还有二律仪，即禅定戒和无漏戒都是心随转。心随转和心相互之间是俱有的，心所可以作为心王的俱有因，然后心王可以作为心所的俱有因，相互之间既是因也是果。因为心王和心所是同时存在的。

前面我们也学习过五种相应的意义，就是心王和心所同样的根机、时间等等，心王和心所二者之间是俱有的，心所是心随转的一个法。还有二律仪，禅定戒、无漏戒是随心戒，二者之间是心随转。

心王和二律仪同时存在的基础上，才可以成为俱有因，第一个必须要同时，第二个在同时的基础上二者相互之间作为俱有因。心随转与心是一种俱有因，然后法相和事相也是俱有因。比如事相是瓶子，瓶子的法相是什么？瓶子的法相是生住异灭，一切有为法的法相就是生住灭。生住灭的法相和具有法相事相的瓶子本身，也是俱有的，二者之间没办法离开。相互之间作为俱有因，事相作为法相生住异灭的俱有因，然后生住异灭是作为事相的俱有因，二者之间都可以这样安立，所以法相和事相之间可以作为俱有因。

辛二、别说心之随转：

心所以及二律仪，心与彼等之法相，
此等即是心随转，时间果等与善等。

“心所以及二律仪”，《俱舍论》颂词当中，遍大地法、大善地法、大烦恼地法、不善地法、小烦恼地法、不定地法等，加起来有四十六种心所。

四十六种心所指心的随转，它和心王是同时俱有的，但是要看什么心，无记心、善心、不善心分别和多少种心所同时产生。因为善法只能和遍大地法、善心所相应；恶法不可能在产生不善业的同时，又具足了大善地法。一个心王同时具足四十六种心所的情况是没有的，但是必定和能够同时具足的心所都是俱有因。

因为心所已经讲完了，所以注释中没有再讲心所。而是直接介绍二律仪——禅定戒和无漏戒。前面我们讲到了别解脱戒，无表色的别解脱或者善戒、恶戒，它是欲界中存在的一个无表色，无表色不是随心的，不管有心位没有心位，乃至入于灭尽定，无表色的戒体都存在。

随心的戒律有两种，第一个叫做禅定戒。当我们安住在一禅、二禅的禅定，具有禅定心，这时内心中自然而然地生起一种戒体，叫做禅定戒。它是依靠禅定而产生的一种戒体，具有止恶防非的功能。如果入于一禅、二禅中就有禅定戒；如果你失去了禅定，或者从禅定出来之后，禅定戒就没有了。只要一入定就有，没有入定就没有。这种心就是随心戒，你安住在禅定时，它就会有；如果你没有安住禅定，它就没有了，所以这也是一种心的状态。

从这方面来讲，从已经产生的角度和心王本身而言，禅定戒是一种俱有因，并不是有心就有禅定戒，而是禅定一定是安住在某种寂静心的状态中。它是一种随心戒，当你的心安住在禅定当中，二者之间成了一种俱有。

第二个叫做无漏戒。无漏戒也是安住在某种无漏定的状态，前提一定是要有无漏的状态，如果没有无漏，就没有无漏戒，它也是安住在禅定的心中。如果安住在无漏的禅定，就有无漏戒，否则不会有无

漏戒。虽然从其他的角度来讲，只要获得了圣者果位之后，内心自然而然具有无漏戒，但此处主要是从随心戒律的角度，就是安住在无漏心，或者禅定的心中，会有这样一种状态。

前面我们也是提到过，因为有时候圣者会有一些有漏的智慧，安住在有漏定当中，比如灭尽定等，他也会安住在某些有漏的定中。如果安住在有漏的定中，不一定有无漏戒。总的来讲他是属于无漏的相续，可以安住在无漏的状态中，但是圣者有时也会现起世俗的智慧、有漏的心所。后面我们讲《贤圣品》时还会提到这个问题。因此无漏戒也是入在禅定中就有，没有入于禅定中就没有。它和心随转的缘故，也可以安立为俱有因。

“心与彼等之法相”，前面讲心所以及二律仪，心和这些法的法相，心心所、二律仪都有自己的法相生住灭。心心所有生住灭，二律仪也有生住灭的法相。

“此等即是心随转”，从另外一个角度来讲，心与彼等的法相，就是法相和事相。因为所谓的事相是什么呢？心和心所、二律仪都可以叫做事相。因为都具有有为法的体性，心王、心所、二律仪都可以作为有为法的法相。虽然无漏，但是无漏有为的法也存在。从这个方面看，心和彼等都可以作为事相。彼等的法相就是心、心所生、二律仪生住灭的法相，法相与事相都是和心相俱有、相应的，所以此处是随心而转。

“时间果等与善等”，所谓俱有就是相互之间成为因果，时间等，然后果等和善等，几个方面都是相同的。

“时间等”心和心所是俱有，它们的法相之间也是俱有的。心在生的时候，心所也正在生；心在住的时候，心所也在住；心灭的时候，心所也灭了。它们的时间是一样的，现在是这样，过去是这样，未来还是这样，有些注释还加了一个堕意识。

虽然过去的生住灭是一样的，但是因为过去的法已经过去了很长时间，有很多种不同的情况。我们不能肯定地说，过去的法心和心所法都是同时生住灭，这还不能肯定，所以还要加一点。是什么呢？即便是已经过去的法，心和心所的生住灭也是一个时间，把这个再确定一下。还有未来的时间也是特别的长，很多情况会出现，所以还要加一个，即便是未来没有产生的法心和心所法也是同时的生住灭。不过怎么样，现在的法心和心所的生住灭是同时的；过去的法心和心所一起产生的时候，同时生住灭。不管未来的法再多，也是心和心所的生住灭一个时间当中产生，叫做堕意识。

因为生住灭，生是在未来，住和灭是现在法，这是两个时间段。马上要出现的叫做生，已经出现了就不再生，生就是没有东西要让它显现出来的状态。

学中观的时候，有一个叫做正生，未生正生时就是还没有完全出现，它的力量是正在准备生，这个状态叫做生。这个法出现没有？还没有出现，相当于还在未来。现在正在住和灭，这是现在的法，有现在和未来的两个时间段，但是心和心所生住灭都是一个时间，两个时间段的情况是不会有，比如现在有些法的心王正在生，然后心所已经在住、灭了，这是不会出现的。不管过去现在未来的法都是生的时候同时的生，住的时候同时的住，灭的时候同时灭，错开的情况是没有的，因为时间是等的。

然后“果等”的“等”字，有些地方讲不是平等的意思，前面我们说时间等，时间和最后的等字是配

在一起的。果等的等字，从字面上讲，可以理解为平等的意思，果位是平等的。有些注释当中讲此处的等字，不是平等的意思，而是果等等。

怎么理解呢？把士用果和离系果安立成一个果，颂词中的“果”字是代表士用果、离系果，然后“等”字包括其他异熟果、等流果，这个地方的等字不是平等的意思，而是等等的意思，即除此之外的其他果。

心和心所产生的士用果是一个，然后离系果也是一个，离系果主要是抉择灭。不管怎么样，通过心和心所修法得到一个抉择灭，抉择灭的灭，其实是个无为，它得到的不是有为法的果，只是离开了束缚之后安立的状态。有些地方安立离系果不是有为法，而是无为法，比如说抉择灭。后面学离系果时还会学到这个问题。

士用果是一个，离系果是一个，心心所产生的异熟果是一个，等流果也是一个。然后增上果没有，因为从某种意义上讲，增上果不是通过俱有因得到的，所以俱有因可以有士用果、离系果、异熟果、等流果。不管怎么样，得到果的时候，心和心所的果都是一个，不可能心得到一个士用果，然后心所没有得到一个士用果，却得到了一个等流果，没有这种情况。心和心所不是同时得到一个士用果、离系果，或者同时得到一个异熟果、等流果，没有增上果，增上果是其他的获得。

“与善等”，善等就是它的善恶无记，善恶无记三性当中是怎么样呢？也是平等的。如果心王是善法，心所也是善法；如果心王是恶法，心所也是恶法；如果心王无记，心所也是无记的。时间、果等、善等，就安立了具有。

首先互为因果叫做法相，然后是事相，哪些法存在俱有因呢？大种、心随转和心王，然后法相和事相都可以有一种俱有因。别说心随转中的心所法，还有二律仪，然后心心所、二律仪的法相，都可以安立为心随转。因为心一产生，这些法跟随产生，所以心和这些跟随产生的法之间互为因果。

下面我们看注释中举的例子，讲到了一个心王和心随转的法，到底可以作为多少法的俱有因呢？比如心王作为俱有因，同时可以产生多少种法、作为多少法的俱有因，这是心王作为俱有因的果有多少种。此处的因果是同时的，如果这个心是无覆无记的，无覆无记的心从属是最少的，它是个无记的状态，没有烦恼、染污，也没有善恶。我们前面已经学习过了，异熟生、工巧、威仪的心等等称之为无覆无记的心，它可以作为五十八个法的因，产生五十八个法。

首先心产生的时候，它是一个心的缘故，一定有十种遍大地法。受想思触欲作意等等，首先无覆无记的心可以作为十遍大地法的俱有因，然后十个遍大地法，它们各自的法相也和十种遍大地法同时产生的。比如受、想，受想的生住灭等等，十个遍大地法的本法再加上各自上面的生住灭四个法相，就是四十个法。

前面我们讲到一个法产生，有九个法同时产生，比如瓶子本身、四个根本法相、四个随法相。此处这个心产生遍大地法的时候，只有四个根本法相和它一起产生。比如受想心所当中的受，此处说它是十遍大地法，彼等之法相生等。受是生住异灭产生的，产生之后下面还有生生、住住、异异、灭灭。为什么不产生它的随法相呢？因为此处心王和遍大地法之间已经不是俱有因的关系了，它的关系很远了，所

以如果十遍地法做为一个主体产生，可以有根本法相和随法相。心王产生十遍地法，然后十遍地法的法相，还有随法相，心王和随法相之间已经没有俱有因的关系。

此处只有根本法相，没有随法相。这是从心随转的十种遍大地法的心所角度来讲，就是十遍大地法本身，还有它们生住异灭的法相，加起来就是四十种。然后自己的根本四法，还有随顺四法的俱有，这是八种。自之根本就是讲到心王本身根本四法生住异灭，还有心王产生的时候根本法相、随法相是可以同时俱有的，关系还比较近，所以这里有八个，然后四十个，就是四十八，再加上十遍地法本身，每个生住异灭后面有四十个，就是五十个，再加后面八个，就是心王的根本四法随。

为什么不包括自己呢？它本身作为这些法的俱有因，这里不可能有自己，不可能有五十九个法，这不是相应的，自己和自己无法相应。心王自己作为俱有因产生了五十八个法，十个遍大地各自的四法相，总共是五十个，五十心王本身的四根本和四随法相，一共五十八个，所以心王可以直接作为五十八个法的俱有因。

有些地方讲，俱有因产生的果叫士用果，心王作为的俱有因同时产生五十八个士用果，就是说心王可以同时作为五十八个法的俱有因，当然这是无覆无记，无覆无记是最少的。如果是善心还要加十种大善地法；如果是不善法，虽然没有善法方面的，但是还有其他的染污心等等，所以说最少可以作为这么多的俱有缘。

前两天我们讲过，心王可以作为五十八个法的俱有因，但反过来讲五十八个法能不能作为心王的俱有因呢？心王本身作为士用果，然后其他五十八个法能不能做它的俱有因。这方面要分析，有四个法不能。四个法就是它自己的随法相，因为心法随法相力量太弱，所以不能作为产生心王的俱有因。从另外一种角度讲，随法相只是产生根本法相的，比如生生只是产生生，然后住住只是产生住，那么随法相能不能反过来再产生心王呢？这不行。可是心王的力量大，可以产生根本法相，也可以同时产生随法相，所以反过来讲，有五十四个法可以作为心王的俱有因，五十四个法可以产生心王，心王可以作为士用果，然后其他的法作为俱有因，这时是五十四个法。反之如果心王作为俱有因可以产生五十八个法的士用果，这方面就有点差别了。

因为前面的能做因，有为法、无为法都可以作为它的因，这个范围是最广的。俱有因的范围没有那么广，只是有为法，必须把无为法取出去。有些注释上讲六个因的次第，前面是最广的，然后越来越窄，我们也可以看出来的确有这样的趋势。

不管有为法，还是无为法，只要不障碍的都可以作为能做因；俱有因当中无为法不存在，只是有为法之间具有的关系，就简便掉了无为法；同类因在有为法当中，还要简别时间，是不是自地；相应因只是心心所，范围就更窄了；遍行因是心心所当中的烦恼心，范围又缩小了。都是从很宽的范围逐渐变得越来越窄，这也可以作为我们理解或者记忆时的方法了。

己三、同类因：

同类因即因果同，自类地摄前已生，
九地之道相互间，平等殊胜同类因。

加行生慧唯二者，闻所生慧修慧等。

什么是同类因呢？第一句讲到同类因的法相，“同类因即因果同”，因和果是同类的。比如善的因就是善的果，不善的因就是不善的果，无记的因就是无记的果；善的五蕴可以作为善的五蕴的同类因，因和果都是善的；如果五蕴是不善的，果也是不善的。

五蕴当中的色受想行识是同类的，这里不分色蕴和色蕴、受蕴和受蕴之间是不是同类的。不管怎么样五蕴的内部，善的五蕴和善的五蕴之间作为一种同类因果，前面因当中的色和后面果当中的受，也可以成为因果关系，这是从善的角度来讲的，而不是从色和色一类的因果，五蕴即便交叉也可以是同类的。因为从五蕴的总体来讲，它们是善法和善法、不善和不善之间的关系，所以同类因即因果同。

是不是都是因果同呢？只要是善就是善，恶就是恶。因果同这方面还要加一些条件，前面是总的原则，后面还有差别的原则。

差别的原则都有哪些呢？“自类地摄前已生”，里面有三个条件，第一个是自类摄，第二个是自地摄，第三个是前已生。

第一个自类摄，什么是自类摄呢？虽然都是善的，或者不善的，但是还要分自类，在其他注释中叫自部。五类所断，或者五部所断，即见断中有四种，再加一个修断，见断当中有四种是见苦的所断、见集的所断、见灭的所断、见道的所断，见道中可以分为四部。五类所断或者五部所断，分别是见苦、见集、见灭和见道四个角度，再加一个修断。

他们的同类，比如见苦中的可以做为同类因，不可能见苦的因和见集的果之间成为一个同类，这不是同类。因为所断的部不一样，所以此处有一个五类所断，每一类之间不能错乱。

如果是见苦的所断中，前面见苦的智慧可以做为后面见苦智慧的因，然后见灭的智慧也是一样。从智慧的角度来讲，已经产生了见灭的智慧，这方面是它的善法了。因此见灭智慧的因可以做为后面见灭智慧果法的因。前面是从善法的角度来讲，如果不善也是同样。从见所断的角度来讲，也是前面和后面必须是一个种类所摄，这方面修断也是一样的。见道所断的智慧不能做为修断智慧的同类因，这是自类摄。

自类摄善和恶是一样的，善法的因不能做为恶法的果的同类因，前面讲过了总的原则——善就是善、恶就是恶、无记就是无记。总原则确定之后，分别的条件是在自类当中，属于修所断或者见所断五部当中哪一部。善的自部当中因果同类，不善的自部当中因果同类，必须要自部所摄。这是附加的第一个条件。

第二个是自地摄，从有漏的角度来讲就有九地。第一个是五趣杂居地，整个欲界就是五趣杂居。后面还有八个，色界的四禅有四个地，无色界有四个地，这就是三界九地。三界九地自地摄，善、恶、无记都是属于自地摄。如果再加上前面的自部也是一样的，首先善恶是总原则，然后是在自部当中成为同类，自部当中还要分，这是欲界地、色界地，还是无色界地？比如有些见断是欲界的烦恼，必须要欲界断，然后有一部分叫做色界的烦恼。

我们在讲见断烦恼时，也是讲过八十八种烦恼，色界有所断的烦恼，无色界有所断的烦恼，要把地分

开，也不能混杂。它的所断等等是自地摄，这些都是属于有漏的法，也不能错乱的。自部是在内部当中做为同类，然后自地做为同类，欲界的因欲界的果，色界的因色界的果，必须要同类。欲界的因和色界的果二者之间不是同类因，这方面我们理解起来也不是很复杂。

第三个是前已生。前面可以做为后面的同类因，后面不能做为前面的同类因，这是前后因果了，不是同时的，而且不能超越，后面不能做为前面同类因。比如过去的法可以做为过去法、现在法、未来法的同类因。现在的法可以做为马上要产生现在的法的同类因，现在只是一个刹那，怎么做为现在的同类因呢？从理论上讲，现在有些法已经产生了，有些法是未来的没有产生，所以有些法可以做为现在的法将要产生还没有产生。就是说现在的法已经产生了，还有些法没有办法产生，可以作为本来可以产生，但是没有产生的现在法的同类因。实际上没办法做，只是一个法在现在出现了，还有很多法没有出现，没有出现就永远不会出现，但是从理论上讲，现在可以做为现在的同类因，现在也可以做为未来的同类因。

未来的法不一定，为什么呢？按照有部的观点来讲，未来的法顺序不确定，到底哪个先出来，哪个后出来不确定，所以未来的法不确定，过去和现在是确定的。大恩上师在讲记当中讲，如果已经完了的法有过去、现在、未来，按理说未来的法过去、现在、未来的顺序也可以排定，但是按照有部观点，过去的法必定已经出现过了。虽然对于哪些是先出现的，这个顺序我们可以排，但是未来的法毕竟还没有出来，顺序不确定。

现在的法可以看到，哪些先来，哪些后来，过去的法虽然已经没有了，但是毕竟出现过，大家都经历过了，有的法是先出来的，有的法是后面出来，可以排次序。未来的法不能排，因为未来的法还没有出现，顺序不确定，所以这方面就是前已生。三个条件我们一个个抓住就可以。

首先善恶无记都是同类的，然后善恶无记中的善在自部中成同类，还有自地，欲界地、色界地、无色界地必须要同类。前已生一定是过去的产生现在和未来，后面不能产生前面。稍微捋一捋一二三，还是比较容易理解的。

自地是不是完全不可以打乱呢？自地不可打乱主要是有漏法，无漏法就不确定了。

“九地之道相互间，平等殊胜同类因”，这里有两个意义，一个无漏法的地是平等的；一个是无漏法的果，可以作为平等和殊胜两种。所以说九地之道。这个地方的九地和前面三界九地的九地不一样。大恩上师在讲记中也是专门提醒我们说，第三句的九地和第二句中自地的九地不同。三界九地的九地，第一个是欲界地，然后色界四个，无色界四个，加起来九个。前面是从有漏道的角度来安立的，这个地方无漏道的九地不是这样安立的。

以前我们学习沙门四果以几根得时学过，欲界地不可能作为无漏道的所依，因为欲界地是散心地，没有禅定，引发不了无漏道，所以必须要把欲界地去掉，最后一个非想非非想心太弱了，也引发不了无漏道，所以要把这两个去掉，然后在初禅当中加两个。因为初禅有三个，一个未到定，是一禅的根本定，还有粗分正禅、殊胜正禅，所以欲界和非想非非想把第一个和第九个掐掉，然后在一禅前面加一个，后面加一个，就是未到定和殊胜禅，这九个定可以引发无漏道。因此这里的九地是从未到定开始

然后粗分正禅、殊胜正禅，再加上二禅、三禅、四禅，无色界中三个，空无边、识无边、无所有。

九地之道是没有次序的，没有未到定只能作为未到定的同类因，未到定和无所有处的定之间也可以是同类的。为什么呢？有一个原则，它是无漏的。因为在有些注释当中讲无漏的智慧法相当于客人一样，它不是主人，客人随便在哪个地方都可以，在未到定、无所有处、四禅都可以，只要能够引发无漏的智慧，不管哪一道都可以。它是客人，在未到定的时候，也不会把未到定执为这是我的定，对于未到定没有贪爱，然后它对第四禅也没有贪爱。因为无漏的缘故，对每一地的禅定都不会执为我的。

就像住在旅店的客人反正住一下就走了，不会把旅店执为我所，但是旅店主人就不一样，这是我的家产、房子，他就会对此产生执著。为什么有漏地就不行呢？比如凡夫安住在未到定，就会把未到定的境界执为我所，对此产生贪爱；安住粗禅的时候，会对粗禅的境界产生贪爱；安住在无色定，会对无色定产生贪爱，变成主人，就不能像客人一样自由地到处走，没有这样的能力，他被束缚住了。有漏的不能越地了，因为它对定本身产生执著的缘故，被粘在这里了，所以不能够越地。无漏的智慧像客人一样，安住在未到定，不执著未到定，不会产生贪欲；安住在无所有的禅定，对无所有也不产生贪著，所以说随便哪一个都可以。

从无漏的角度来讲，无所有处也可以作为未到定的同类因，这没有什么，然后未到定也可以作为无所有处的同类因。无漏的法就像客人一样，没有执著随便可以换来换去；有漏就被自己的贪爱束缚住了，没有办法越地。

无漏的智慧所依止的禅定，九地相互之间可以作为同类因，但是它的法可不可以呢？无漏智慧本身能不能作为同类因？不行。因为后面的智慧比前面的智慧殊胜，殊胜智慧不能作为低劣智慧的同类因，这是无漏法中的一个原则。虽然地之间没有什么问题，未到定、初禅、四禅可以随便移，没有任何问题，但是无漏智慧有胜劣之分，比如前面见道的智慧比修道的智慧下劣，下劣的智慧和下劣的智慧之间作为平等的同类因，然后下劣的智慧可以作为殊胜智慧的殊胜同类因，但是殊胜智慧反过来不能作为低劣智慧的同类因。从这个方面来讲，就是下面的智慧和自己相同的境界作为同类因，叫做平等同类因，或者低劣智慧作为殊胜智慧的同类因，叫做殊胜同类因。这样可以，反过来殊胜智慧不可以作为下劣智慧的同类因。

见道十五刹那的时候，比如苦法忍可以作为苦法忍的同类因，也可以作为苦法智的同类因；如果苦法忍作为苦法忍的同类因，属于平等同类因，它们之间是平等的。苦法忍和苦法智之间呢？第二刹那的苦法智比苦法忍要高，所以第一刹那的苦法忍和第二刹那的苦法智之间是殊胜同类。因为第二刹那高的缘故，所以第一刹那的苦法忍，可以作为自己苦法忍的同类因。其他注释中已经对这个问题解释过了。

见道十五刹那中间没有停歇的，苦法忍只有一刹那，怎么可以作为自己后面法的同类因？虽然从道理上可以，但事实上不行。因为只有一个刹那，假如在苦法忍有两个刹那，可以作为第二刹那的同类因，但是在见道当中这种情况是不会出现的。虽然理论上可以作为自己后面苦法忍的同类因，但实际情况是第一刹那过后，就到了第二刹那苦法智了，所以不会有这种情况。从道理上可以有，为了给我们解

释什么叫做平等的同类因、殊胜的同类因，把这个作为例子进行安立。

然后见道、修道和无学道也是这样的。见道可以成为见道的平等同类因，见道能够作为修道的殊胜同类因，修道和修道之间可以作为平等同类因，修道和无学道可以作为无学道的殊胜同类因，这样可以理解。因为无学道上面再没有了，所以只有平等同类因，没有殊胜同类因。见道、修道、无学道九地的地相互之间没有什么问题，都可以相互用，但是它的智慧一定是平等同类或者殊胜同类，反过来高的作为低的同类因的情况不会有。

“加行生慧唯二者，闻所生慧修慧等”，加行生的智慧也是两种，哪两种呢？还是平等同类因和殊胜同类因。“唯二者”的“唯二”就是平等同类和殊胜同类，和刚刚讲的一样，只有平等同类因和殊胜同类因。“加行生慧”的“加行”就是勤作的意思，此处的闻慧、思慧和修慧叫做加行等。听闻、思维、修行都需要加功用行，加功用行必须要勤作，不可能随随便便得到智慧，必须要一定的勤作才能产生。

后面一句有两种解释方式。第一种解释就是不分界，不分欲界、色界、无色界。这和平常我们所讲的闻思修智慧相应。因为思慧比闻慧殊胜，所以第一个闻慧可以作为闻慧的平等同类因；然后第二个闻慧可以作为思慧的殊胜同类因；也可以作为修慧的殊胜同类因，这是从一般的角度来讲。然后思慧可以作为思慧的平等同类因，因为思慧已经比闻慧高了，二者之间不可能再有同类因的关系，所以思慧和思慧之间可以平等同类；思慧和修慧之间可以有殊胜同类因，因为修慧比思慧高。最后到了修慧，修慧可以作为平等的同类，比修慧高的加行生慧就没有了。

这是我们平常所讲的闻思修次第，比如通过闻得到闻所生慧，通过对于闻所生慧思维，可以得到思所生慧，然后对于思所生慧修行，可以生起修所生慧，这时由听闻产生思维，由思维产生修行。我们平常都在使用的第一种解释，这是没有什么问题的，很多地方也是这样解释。我们的注释中也是思所生慧是自己与修所生慧的同类因，可以这样解释。

第二种是分三界。分界怎么解释呢？因为欲界中没有修慧，只有闻慧和思慧。我们前面再再讲了欲界是散心地，必须要有一禅未到定以上的禅定，才可以有修慧，否则欲界是没有修慧的。如果从界来分，欲界只有闻慧和思慧，所以闻慧作为闻慧的平等同类因，闻慧作为思慧的殊胜同类因，不能作为修慧的同类因，思慧也不能作为修慧的同类因。为什么？因为地不一样，修慧到色界才有，而欲界没有修慧，只有闻和思，无论如何做不了修慧的同类因。

如果是色界的情况呢？色界有闻和修，没有思。为什么色界没有思呢？因为色界是属于禅定地，只要一安住，就入定了，没有思维的情况出现。就像我们说今天我思维一下这种意义，他们没有。只要一思考马上入定，因为是禅定地，色界没有思慧的。因为色界有耳根，所以有闻慧，闻慧可以作为闻慧的平等同类因，因为有修慧，所以通过闻慧产生修慧，闻慧可以作为修慧的殊胜同类因。

注释 191 页中的“等”字，包括的思所生慧是自己与修所生慧的同类因，这种情况如果以界来分不会出现。为什么呢？思慧成为修慧的同类因。在欲界会不会有？欲界不会有，欲界没有修慧，所以欲界的思慧不会成为修慧的同类因。色界当中思慧会不会成为修慧的同类因？这也不会有，因为欲界没有

思慧。无色界也不会有，无色界既没有闻慧也没有思慧。因为无色界是禅定地，一反观就入定了，没有思慧。无色界没有耳根也不会有闻慧，所以无色界只有修慧。无色界当中修慧可以作为修慧的平等同类因，没有殊胜同类因。

注释当中讲，“思所生慧是自己与修所生慧的同类因”，如果分三界的时候这个情况是不会出现的，前面一句是什么呢？“因为闻慧是自己同类的平等同类因，是修慧的殊胜同类因”，这句话在色界当中比较容易理解。因为色界当中有闻慧和修慧，所以说闻慧是自己同类，色界当中可以是自己的同类因，闻慧在色界当中也可以作为修慧的殊胜同类因，这两种观点都是可以理解的。

后面一种思所生慧是自己修所生慧的同类因，这是不分界的，就是平常我们说的闻慧作为闻慧的同类因；闻慧作为思慧、修慧，思慧作为修慧的同类因，平常我们在欲界当中讲的一般情况可以这样。闻思修是次第上去的，闻慧、思慧和修慧。如果分界这是不行的，因为欲界没有修慧，只有闻慧和思慧；然后色界一思就入定，所以没有思慧，可以听，可以修；无色界既没有闻也没有思，只有修。两种观点我们都可以理解，里面没有什么错误的问题。如果我们以两种方式看注释的内容就会比较清楚。

己四、相应因：

相应因即心心所，一切所依相应生。

所谓的“相应因”就是心心所。前面我们讲过相应的意思，五种相应的根依是相应的，心和心所的根依是一个。眼识依靠眼根，心所也依靠眼根，耳识的心王依靠耳根，心所依靠耳根，这是根依相应；所缘都是缘一个外境，都是一个蓝色的形象，这是相应的；在同一个刹那，时间也是相应的；相应的物质，心王是苦，心所也是苦，心王是乐，心所也是乐。

相应因是前面俱有因的分支，也是同时的。因为俱有因是随心转的法，如大种及心随转，与心法相即事相，俱有因即互为果。这里心心所相互之间作为因果关系，五个方式是同时相应的。

这个相应因没有其他的意义，就是俱有因的分支。只不过是俱有因当中把心心所单独拿出来，作为一个相应因。因此相应因比前面同类因的意义还要窄，里面只是讲到了心王和心所之间的关系。后面的遍行因还要窄，就是心王、心所中烦恼的自性。相应因就是一切所依相应生，前面的俱有因了解了，相应因就没有什么不好理解的了。

今天我们就学习到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智

托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌

杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛

哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度如海诸有情

《俱舍论》第 24 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

《俱舍论》分了八品，其中以隐蔽的方式宣讲了无我的道理。虽然在自释第九品无我品中做了直接宣讲，但是颂词中分析蕴界处、有漏、无漏时，也可以知道一切诸法无我，或者五蕴上没有常有、一体的我。《俱舍论》不单单类似于百科知识，通过它学到蕴、界、处、根的名词概念、法相分类等等，不是只有这些，里面也讲了很多如何调伏烦恼、有漏无漏因缘以及对治的方法。

我们学习《俱舍论》要以希求解脱的心，也要把《俱舍论》当成修解脱道过程中必须修学的内容看待。如果以出离心摄受学习这部论典，听一堂课、学习一个颂词都可以成为解脱的资粮；如果以菩提心摄受听闻《俱舍论》，也可以成为成佛的资粮，这和我们学习其他教法的发心、作意都是一模一样的。

己五、遍行因：

所谓遍行烦恼生，自地所摄遍行前。

为什么叫遍行因呢？遍行是烦恼的异名，即遍行烦恼。遍行烦恼本身成为因，前面的遍行烦恼产生后面的遍行烦恼，因为遍行烦恼本身做为产生后面烦恼的因，所以称之为遍行因。

很多注释当中讲，遍行因和同类因是一个本体，只不过同类因的范围广，遍行因的范围窄。同类不管是善法、不善法，或者无记法，都是前后相同的，其中也需要自部相同、自地相同等条件。

遍行因也是同类因的一种，同类因的因和果相同，遍行因也符合这个条件。遍行因前面和后面的烦恼从烦恼本性角度来讲是一样的，遍行因的范围比较窄，只是限于烦恼的本性当中。

“所谓遍行烦恼生”，所谓的遍行因就是烦恼生。“烦恼生”什么呢？即前面的烦恼可以产生后面的烦恼。一切烦恼的因可以产生后面的烦恼自性的果，称为遍行因，属于产生烦恼的共同因。所谓的遍行因是什么呢？遍行因的因就是烦恼。那是不是包括所有的烦恼呢？在苦集灭道四谛中，此处只是把缘苦谛和集谛的一些烦恼拿出来做为遍行因。

其他的也是烦恼，为什么不做为遍行因呢？有的地方讲了，其他的烦恼力量没有这么强大，没办法做为后面所有烦恼的同类因。不具有产生其他烦恼的因的功能。在苦谛、集谛中有一些烦恼，力量很强大，可以做为产生后面烦恼的共同因，其他比如灭谛或者道谛下面的烦恼不能做为遍行因。

这些都属于见断，没有修断。通过苦谛见断中的五见和怀疑、无明七个。苦谛下面有十个烦恼，此处取了五见和怀疑、无明七种。然后集谛下面有执胜取见，即平常讲的见取见，还有邪见、怀疑、无明。从欲界的角度来讲，有十一种烦恼力量很强大，它是苦谛和集谛所摄的一部分。苦谛下面见断有十种，现在取七种，集谛下面有七种，现在取四种，加起来就是十一种。这十一种烦恼可以作为遍行因，虽然其他的也是烦恼，但是没办法作为遍行因。

我们需要了解，缘灭谛、道谛的也是烦恼，还有苦谛、集谛下面的其他烦恼也属于烦恼，但是不做为遍行因。力量比较大，而且具有代表性的，称为十一种遍行因。

欲界、色界、无色界分别是十一种，归摄起来就是五见、怀疑、无明等十一种。只不过三界加起来数

字总和有三十三种，遍行因的分类就是这些。

遍行因和同类因既有相同，也有不相同的地方。相同的就是因果同，属于同类因的一部分；不相同的地方是同类因有五蕴、善、不善、无记，遍行因只是烦恼性的，这也是不一样的地方。

同类因在五部所断中必须要自类相同，遍行因哪一部都可以，比如十一种烦恼，产生苦谛、集谛、灭谛、道谛的烦恼都可以，这些作为因产生其他的烦恼，但是必须是自地所摄，前面同类因的种类相同，然后类别是一样的，五部所断中的部也必须要一样，然后地要同一地，这方面有几个条件。

在遍行因中把自类或者自部去掉了，不一定是一个部、一个类，可以相通，但是必须要一个地，欲界是欲界的，色界是色界的，无色界就是无色界的，这方面必须相同。在颂词当中讲了自地所摄，没有类。自类地摄前所生，在同类因中自类自地前面所生都有，此处只是自地所摄，自类没有了。

然后“遍行前”，这个“前”是一样的，应该是在前面，前面产生后面的法是可以的，和前面所摄的具有因的意义不一样，它不是同时的，而是前后次第，从这方面观察叫做遍行因。十一种的特点就是烦恼生烦恼，范围比较窄，一个地所摄，在果前面产生，这些都是遍行因自己的特点。

己六、异熟因：

异熟果的因叫做异熟因，前面讲到了异熟，异时成熟、异类成熟都有不同的安立，时间方面也不是造了业马上成熟，普遍来讲是第二世，这是时间上异时成熟。异性成熟即本体是善恶，果是无记、异类成熟，这方面不一样，异熟的安立首先是成熟的意思，或者是酝酿，然后增长、转变，也有成熟的含义。

异熟因即唯不善，以及一切有漏善。

异熟因是异熟果的因，异熟的意思前面已经解释了。所谓的异熟因是什么呢？“异熟因即唯不善”，所有的不善都是有漏的，不用加有漏不善了，不善是第一个角度。

第二个是“以及一切有漏善”。善法当中有有漏的善法和无漏的善法，无漏的善法没有异熟因，不是异熟因没有异熟果，能够感异熟果的就是有漏善，所以一个是不善，一个是有漏善，两种都可以成为具有力量的因而引发后世的异熟果，所以此处讲到了唯不善和有漏善就是异熟因。

讲果的时候，因是善恶，果是无记，还有一个条件就是有漏所摄的，有漏所摄必须要具足善不善。为什么没有无记呢？所谓的无记也就是所谓的因。注释当中讲，因的本体具有力量，有比较强大的功能，还有爱的湿性，如果业或者业因具有力量再加上有爱水的滋润，像种子本身具有产生苗芽的力量，然后加上放在土里浇水就可以生根发芽。业果之间道理同这个比喻差不多，首先要有具力的种子，而不善的业或者有漏的善属于具力的种子，还需要有贪爱的滋润才行。

无记法为什么不是异熟因呢？无记法虽然具贪爱，能够被烦恼滋润，但是无记法本身力量太弱了，相当于种子腐烂或者烧焦、煮熟了，这样种子没有力量了，不管浇多少水，哪怕是给它浇牛奶也不可能发芽。因为本身力量太弱的缘故，所以无记法虽然具有贪爱滋润，但是本身力量太弱的缘故，无法作为异熟因。

比如无漏善法本身的力量非常强大，就像一个良种一样，但是无漏法没有烦恼的滋润，不是断离了烦

恼，就是已经离开了烦恼的束缚，所以无漏法不是三界所摄。第一个离开界的束缚，不是三界所摄的法，这些贪爱管不了它；第二个不具有贪爱，无漏法本身没有烦恼贪爱等等去滋润它，种子虽然非常好，但是没办法发芽。阿罗汉相续当中虽然还有业种，但是没有三界烦恼滋润，业种干涸了没办法发芽。从很多的角度来讲，投生轮回的因是业惑，从主要的角度来讲是业，相当于种子一样，但是助缘是惑，就像种子生苗芽的近取因一定是种子，助缘一定是水土。

如果我们中断了烦恼，断除内心的贪欲嗔恚等，虽然有业，但是没有助缘的缘故无法产生。如果把种子放在箱子里面一百年、一千年，缺少水的滋润也不会发芽；如果把种子种在干涸的土地上，也没办法发芽，有些圣者相续当中虽然有烦恼的种子，但不会引发业惑而投生。没有其他的现行，就是因为内心当中努力让这样的因缘不具足。产生烦恼、对境现前，还有非理作意，乃至到八地以前烦恼障的种子都具足，对境经常会现前，这是毫无疑问的，但是初地以上的菩萨证悟了空性，没有非理作意的缘故，内心当中烦恼障的种子没办法产生。对他来讲虽然从产生烦恼的角度不会有什么障碍，但是对他证悟佛果方面有没有障碍呢？内心毕竟有种子的存在，肯定会有障碍，所以他还是要想法设法通过修空性把烦恼障的种子慢慢去掉。去掉烦恼之后，才可以现前佛果，一地到七地之间都要修空性，八地的时候烦恼的种子就没有了，只剩下所知障，圣者相续当中虽然有这样的业，但是没有烦恼的滋润，这个业也不会成熟。

从修行的角度来讲，现在我们内心当中也有很多业的种子。有时候要控制自己的贪欲、嗔恨，如果内心当中本来就有业，再加上平常我们修行、生活当中经常性的引发贪欲、嗔恨，这样内心当中本身有种子，再加上我们产生很多贪欲心、嗔恨心、嫉妒心等等，内心当中的水每天都在浇灌，可想而知这些本身存在的业不发芽才怪，肯定会茁壮成长，最后非常茂盛，然后就开始轮回了，没有自主了。后面学到第三品十二缘起的时候，会讲到如果我们有了爱取，就会有有，有了有投生后世的业相当于成熟了，已经变成很强大的势力，那时基本上挡不住，后世一定会有生和老死。

我们一方面可以通过参加金刚萨埵法会等方式，猛烈忏悔以前的业，还有一方面控制的方法就是减少烦恼，通过修持不净观，或者空正见、菩提心，不管怎么样，不能每天随随便便地以不加控制的方式纵容贪爱产生，因为内心各种各样的业，就是盼着这些贪爱的水去浇灌它，所以如果每天还要随着我们的业习产生贪欲、嗔恨等等，内心当中业的种子就会不断增长，最后会变得很有势力。

从生下来开始不断地浇灌后世的苗芽成熟的因缘，小时候贪玩具或者发脾气，随着年龄的增长贪著的东西也在转变，贪异性、钱财、地位、名声，其实从生下来开始，就已经在为后世投生做准备了。

我们现在皈依或者出家了，修法就要在这方面起作用，终止烦恼的水不再不断浇灌业惑种子。一方面我们不能造新的业，一方面要通过金刚萨埵的修法来忏悔，还有通过制止烦恼的方式不要再去滋润它。

从这方面观察，本身要在后世成熟的很多业，中间我们皈依修法的力量加进来了。如果这个力量不加进来，我们一世一世就是这样的，已经成了一种模式。不修行的人每一世从生到死之间都有业，然后有很多烦恼的水去滋润它，死时基本上都是顺势投胎，投生哪个地方要看自己的情况。一般凡夫众生根本没有一天自在，轮回的模式早就固定了。

修道者在轮回过程中加入了一种新的力量——修道的力量，如果中间这个新的力量加了进来。对以前的固有模式产生了影响。有些修心法要讲，相续中产生了翻天覆地的变化相当于颠覆了轮回的模式，如果我们颠覆了整个轮回的模式，这时朝着解脱的方向慢慢去靠近。在修法过程当中，如果加进去的力量很大可以影响它；如果加进去的力量不是很大，比如修学时我们发的解脱心不强烈，或者对治烦恼的种种因缘不具足，虽然这个力量加进来之后会产生影响，但这个影响可能是后世再后世才会发挥作用，今生当中会不会发挥作用呢？这个不好说。我们把大德的教言和此处的内容对照起来看，为什么要让我们产生强烈的出离心、菩提心，或者对治烦恼呢？从这个角度来讲有很大的必要性。

无漏法虽然具有力量强大的种子，但是它没有爱水的滋润，也不会发芽，所以无漏的善法不会成为异熟因，也不会感受后面的异熟果。因为异熟果是有漏三界所摄，无漏法不可能成为异熟果。安立异熟因有两个方面，第一无记不是异熟因；第二无漏的善不是异熟因，当然无为法就更不是了。

戊三、摄义：

遍行同类因二时，其余三因具三时。

遍行因和同类因具有“二时”，即过去可以有，现在可以有，没有未来，因为未来没有次序。为什么呢？因为它是同类的，未来既然没有次序，为什么我们敢肯定地说，这是它的同类因、遍行因呢？一定可以产生后面的。因为同类因是因果同，因和果要相同的，必须要同类。未来出现的法是没有次序的，怎么肯定后面的法一定是前面的法的同类呢？没办法安立同类，遍行因、同类因都是前面的因和后面的果同类的。未来的法没有次序的缘故，没办法确定是同类，所以只是过去，过去已经确定了，现在的法是这样的，也确定了，这是可以有的，但是未来的法没有次序，就没有未来。

“其余三因具三时”，具有因、相应因具有三时。具有因当然是互为因果，相应因也是互为因果。前面有个一时，时间、果、善法都是相等的。时间相等，就是过去、现在、未来心和心所同时产生的法，心心所、两种定或者其他的法相、自相都是一个时间，心王一刹那，心所也是一刹那，所以时间是一样。

还有堕一世，都是一世的，过去的法是一个时间，未来的法不管怎么样，也是一个时间出现。它是确定的，同时的因果可以有未来，不管未来的法有没有次序，没有次序也是同时的，已经确定的，过去、现在和未来的时间是一样的。不管是怎么样，即便是出现在未来，心和心所一个时间，也是定的，不管后面的法没有次序出现，只要一出现肯定是一个时间、相同的，所以前面已经确定了，具有因和相应因是同时因果的缘故，它可以有未来。

异熟因当然可以有，因为因和果是不同类的，因是善恶，果是无记，不需要观待未来有没有次序。因果如果不是同类，不可能成为遍行因和同类因的法相。异熟因是善恶，果就是无记，不管怎么说可以有未来的法，它不需要观待，是不是和前面、后面同类的？如果不是同类，就不符合法相，这个情况不会出现，所以异熟因可以有。颂词当中直接讲了五种因，还漏了一个能作因，虽然在颂词中没讲，但是间接已经讲了，因为能作因有两种法，一种法是有为法当中的能作因，一种法是无为法当中的能做因。

有为法中的能作因有三时，能作因的范围最广，过去现在未来都可以有。如果是无为法，无为法不被时间所设定的，所以是没有的，或者不固定的。无为法是不是过去现在未来呢？因为它本身不被时间所限定，所以从能作因无为法角度来讲，它不被时间所设，所以是不固定的。以上讲完了六种因，下面我们要学习果，因和果是相对的。

丁二（宣说果）分二：一、略说；二、广说。

戊一、略说：

果摄有为及离系，无为法则无因果。

“果摄有为”，这里有有为和无为两种法，有为法中有五种果，即异熟果、等流果、增上果、士用果的一部分，无为法的得也是有为法，还有一个离系果。从这方面观察无为法没有因果，不包括在这些因果中，六因、五果当中没有有为法。果当中包括有为，有为中的果和离系，就是离开的系缚和抉择灭的离系果。

平常我们学习时，《前行》中经常出现异熟果、等流果、增上果、士用果，离系果出现的不多。异熟、等流等从十不善业各自的异熟、等流都有介绍。此处对于果自己的名称首先出现了，有为法有异熟果、等流果，还有离系果，因为离系果主要是有漏法的对治，有漏的烦恼灭掉之后，出现抉择灭属于离系果。

“无为法则无因果”，无为法是没有因果的，虽然颂词当中讲了无为法无因果，但是我们也会有疑惑。为什么疑惑呢？有些人会想：无为法应该也有因吧？从无为法的角度，讲第一个能作因的时候，只要不障碍自己产生的法，除了自己之外的其他法都是能作因，里面有两类，一类是有为法，一类是无为法，无为法不障碍有为法的出现，可以成为能作因。既然无为法是能作因，应该有这样的果，能作因的果是增上果。既然无为法是能作因就有增上果，增上果包括在有为的果中，从这个角度来讲是不是无为法应该属于有为果的范围？

还有一个问题就是抉择灭，无为法是抉择灭，抉择灭是离系果，既然是果，应该有因。因包括了六种，肯定六种当中应该有它的因。无为法是离系果的缘故应该有因，不是无因，然后也应该有果。为什么呢？因为无为法是能作因的缘故，也应该有果。颂词当中讲无为法则无因果，我们会在某些方面感到疑惑。当然此处世亲菩萨安立的颂词不会有任何问题，的确确实无为法就是无因果，没有因就是没有六因，无果是不包括在五果中。安立的时候，第一个它不存在六因，因为异熟因，或者同类因、遍行因，毫无疑问不会有无为法，主要是能作因。无为法没有能作因，能作因是指不障碍产生，不障碍产生就属于能作因，而无为法本身没有生，不会有什么障碍出现，不可能有任何的因，能作因也没有，只是不障碍产生而已。

无为法本来不存在，障碍它产生不障碍它产生，就没有意义，如果没有能作因，其他的因更加没有了，没有存在五果也是一样的。如果抉择灭是能作因，好像应该有果，就是和能作因相对的果。从后面的颂词来讲，和它相对的果就是增上果，它存不存在增上果呢？无为法不存在增上果。因为增上果是有为法的果，所以无为法的本体不可能具有有为法的果。

从真实的角度来讲，它没有因果，大恩上师在注释当中讲，可以假立有因和果。如果从假立的角度来讲，抉择灭是一种离系果，它通过哪种因产生的呢？前面六种因当中都没有，只是通过道谛的力量获得的。从这方面来讲，前面六种因中都没有这个本体，所以我们说离系果通过道谛的力量引发的缘故，从这个角度安立为一种果，但是它不是六因产生的果，六因没有办法产生。能作因能产生这样的一种法吗？像抉择灭是哪个因产生的？前面的因当中都没办法产生。只不过是修持道谛之后，而获得的本体，这方面可以说是一种假立果，它假立为因是可以的。

真实的因是没有的，如果有真实的因，应该有这样因而对应的果，能作因对应的是增上果，无为法有没有增上果？不可能有。从假立因的角度来讲可以说为一种能作因。因为它不障碍其他法产生，所以算是一种能作因，这是从假立的角度，不是真实的角度进行安立的。无为法无因也无果，六因和异熟果、等流果、增上果、士用果都不安立。

戊二（广说）分二：一、果是何因之果；二、宣说各自之法相。

己一、果是何因之果：

我们需要了解六种因各自和这些果是怎样对应的。

异熟果因为最后，增上果因为第一，

等流同类遍行因，士用果因余二者。

“异熟果因为最后”，我们宣讲的最后一个因是异熟因，果中有一个异熟果，它的因就是六个因当中最后一个异熟因，异熟因配异熟果比较容易理解。通过异熟的因产生的，后面还要说异熟果的本性等，首先把因和果之间各自对应的方式联系一下。

“增上果因为第一”，这些地方我们都该记的要记，该背的要背。增上果的因是什么？增上果的因就是“第一”，前面第一个讲了能作因，所以增上果的因就是能作因，能作因产生增上果。我们讲无为法的时候，分析了能作因的果是增上果，无为法有没有增上果等等，这方面是没有的。

然后“等流”是等流果。等流果的因有两个，一个是同类因，一个是遍行因，同类因因果同，遍行因是前面的烦恼产生后面的烦恼，因和果是相同的，所以等流也是一样。等流是平等的意义，因和果是类似比较平等的意义，流是流现的意思。因是这样，果也是这样的体性，所以等流果就是同类因和遍行因。我们学习《前行》《广论》等，有受者等流果，造者等流果。比如前世喜欢做什么，今世也喜欢做什么，也是从等流果某一方面的作用安立的。还有前世你造了什么方面的因，后世也有类似的果报，这也是等流。这是从我们受报方面来讲，此处遍行从前面的烦恼和后面的烦恼方面可以理解，前世喜欢做什么，后世也喜欢做什么，如果是这样也有遍行因等流果在里面，所以等流果的因就是同类和遍行。

我们在理解的时候，有时可以把意义和因之间做一个联系，等流是什么意思？等流的等是平等，因和果之间有一种相同的，流就是流现，因的力量流现在果的位置上，有相同的意义。等流是因中哪一种呢？因当中是同类因，同类因是因果同的，遍行因的因和果是一类烦恼，这方面我们联系一下，等流果的因有两种，是同类因和遍行因，它们的意义非常接近。

还有一种果是士用果。“士用果因余二者”，士用果的因是剩下的两种，即俱有因和相应因，俱有因和相应因是士用。后面还要讲，士用是一个比喻，士是士夫，有的地方讲士夫是有力量的人，或者一个人也可以叫士夫，用就是功用，士夫是有功用的，一个人有力量做一些事情，叫士用。俱有因和相应因都是同时的因果，所以士用果的因是俱有因和相应因。后面对于各个果的法相还会继续学习，此处只是配置一下，士用果和它的因二者之间是怎么联系的。

离系果因为是有漏法的对治，如果你现前了道谛，通过道谛力量现前了抉择灭，抉择灭安立为离系果，主要是通过无漏的力量产生的。无漏的善法到底怎么样的？无漏的善法可以产生离系果，因为无漏可以把有漏的烦恼对治掉，如果把有漏烦恼对治掉之后抉择灭离开了系缚的离系果就会现前，从这个角度安立无漏的法，这些道谛的力量产生的就是离系，但前面讲的是有为的因果，有为的因果中没有这样安立，没有讲无漏、离系方面。

己二、宣说各自之法相：

各自的法相帮助我们了解每个果的法相。

异熟无覆无记法，有记所生众生摄，
等流果与自因同，离系果为心灭尽。
依何因力所生果，士夫作用而产生，
非为前生有为法，唯一有为增上果。

在这两个颂词中把五果的法相，以简明扼要的方式给我们做了宣讲。如果我们能够记住，什么是异熟果、等流果、离系果，对此会了解的非常清楚，而不是似是而非的，大概是这样，大概是那样。与我们分别心确定的法比较起来，世亲菩萨的《俱舍论》当然可以做为一个正量。《俱舍论》中对异熟果、等流果怎样安立的，我们可以完完全全做为把它一个标准进行学习，这些是很有必要的。

我们首先看异熟果的法相，异熟是讲它的名字。第一个是“无覆无记法”，它是无记的，无记中有有覆无记和无覆无记。没有和烦恼相应叫无覆，无记就不是善恶的，有些和烦恼相应的无记法叫有覆无记。无覆无记的本性是非善非恶，没有烦恼染污叫做无覆无记法、异熟因产生的异熟果纯粹是一个无覆无记法，所以讲异熟无覆无记法。

第二个是“有记所生”，一定是善恶所生的，善是有漏善，当然我们讲的时候不用再加有漏善和无漏善，反正它的因是善恶有记的，如果还要继续问这个善到底是有漏无漏？可以讲是有漏的。有记所生，第一个它的因一定是有记法所产生的，无记法产生不了，无漏的善法也产生不了，所以它是属于有记所生，这方面简别掉了长养生、等流生，属于善恶，善恶是由它的业因产生的，所以说有记所生。

第三个就是“众生摄”。在《百业经》等很多经典中讲：“业不会成熟在外面的山河大地上，一定成熟在众生的五蕴、相续当中。”安立异熟果是在自己相续中存在的。有时我们造了业，除了在自己相续中成熟之外，还有一些外在的影响。比如无垢光尊者在《心性休息》颂词中也是讲过：“成熟外境增上果。”增上果是从成熟外境的角度来讲的，比如杀生、偷盗、邪淫等，除了在自己相续当中感受异熟果、等流果之外，外境上还要成熟。有些人转生的环境、水土、风景、收成等等都非常好；有些人

转生的地方非常不好，在沙漠或者险要的高山上居住，经常会威胁生命安全，也没有收成，环境特别恶劣。

因为众生的业非常复杂，所以有些人不管外面再好，但是一辈子就是离不开家乡。别人看这么差的环境，什么都没有，要跑二十几公里外才能打到一点水，有的人还是不愿意离开，觉得这个地方最好了。有些人的业是决定的，不管怎么样，他这辈子一定要在这里这个业受完，根本不愿意离开。外面再好，别人带他走不愿意去，去了也不习惯，觉得还是这里好，习惯了每天到很远的地方打苦水来喝，认为这里最舒服。有些人不是这样，虽然生在这个地方，但是内心有些善业，后来他就到外面去了，离开了这个环境。

业果之间的关系特别复杂，按照凡夫人的分别念分析这个业是怎么样的？以很粗糙的方式去推知很困难。佛陀也说，一般的凡夫人不要通过分别念去思维业因果，否则会生起邪见。这么复杂的业网，到底是怎么样成熟的？很难了知。连十地菩萨都没办法完全了知，只有佛才知道所有业酝酿、成熟的情况。

虽然这方面非常复杂，但是我们要了解业总的原则，要知道什么样的业投生什么样的环境，这些大概的方向对我们做取舍很有帮助。我们要真的去观察某人到底具有什么业？这是很困难的，几乎没办法。我们大概知道，杀生、偷盗的业是什么。对于自己制止恶业、修持善法、出离轮回等方面有一定的作用。因此众生摄是很重要的，众生受报的时候，不管是恶趣善趣，都是自己去感受异熟果。

苦乐本身也是无记的，只不过在感受苦乐时会引发烦恼。比如快乐的时候，自己洋洋自得、产生傲慢，通过这种发心开始造新的业，但是我们痛苦的时候是无记的，安乐的时候也是无记的，这些果报是无记的。我们的眼根、耳根、身根也是无记的，内心必定会有烦恼，也可以和烦恼相应，果报本身一定是无覆无记法。

下面我们介绍等流果，“等流果与自因同”，等流果和自己所造的业因有相似的地方。注释当中也提到了，它是自相续同类后面产生的法，要除去初果圣者以外的一切有为法。什么叫一切有为法？有为法分两种，一个叫做有漏的有为，一个叫做无漏的有为，此处的有为也可以包括无漏有为。

为什么要除去圣者呢？因为在见道的第一刹那之前，一直是凡夫有漏的相续，然后在初果的第二刹那，相续转变为无漏相续了，这是一个重大的转折，绝对不是等流。凡夫人的相续等流在这里终止了，因为从有漏一下转变成无漏，从凡夫转变成圣者了，所以必须要除去初果。初果圣者相续第一刹那的法必须要去掉。以前我们学的时候也是有一刹那的，什么是一刹那？一刹那就是在见道的第一刹那开始，这时相续变成了圣者，这不是等流，前一刹那的因是凡夫有漏的因，第二刹那属于圣者无漏的相续。怎么可能是等流呢？自相续前面的同类没有产生后面的法，前面的同类都是有漏的，第二刹那获得圣者的第一刹那，开始转变成无漏了，这是绝对没有等流的，除此之外都是等流，圣者第一刹那之前的法都是凡夫的有漏等流，然后第一刹那之后属于圣者相续的无漏等流，这方面我们必须要了解。

此外的有为法，有为法前前和后后之间是相同的。有为法当中，如果是有漏法，它的本体、种类、地，总的来讲是相同的。如果是遍行因，遍行因果是等流果，产生的等流果是相同的。然后烦恼的本性也

是一样。如果同类因，种类、地要一致，和前面的安立一样。无漏法单单是本体相同，因为无漏也是等流，前面和后面的法也是有为的自性。

无漏和无为一定要搞清楚，有时把无漏和无为混在一起了，刚刚不是说没有因果吗？怎么又变成有了？无为法的确是这样，但是无漏的相续前面和后面的还是可以有相续存在的，它属于无漏有为的自性。从这方面安立，它是本体相同的。

“离系果为心灭尽”，“心”是智慧的意思。通过智慧灭尽了什么？把有漏的烦恼通过智慧的力量断尽。通过智慧的力量断尽显现的状态、显现的抉择灭，叫做离系果。因为离开了系缚之后，这种灭显现出来，从这方面安立，通过智慧力，就是道谛的力量灭掉了所对治的法之后，现前的抉择灭称之为离系果法相，就是通过智慧力和心灭尽有漏法，可以称之为离系果。

“依何因力所生果，士夫作用而产生”，这叫士用果。“依何因力”，通过什么因的力量就会产生什么样的果。不管是任何因的力量产生的任何果，都可以叫做士用果。不管是同时产生、无间产生，还是有间隔产生。

不管以什么因的力量产生的任何果，都可以叫做士用果。为什么叫士用呢？士夫作用而产生，它是通过士夫的作用而产生的。士夫通过劳作，比如一个农夫在田里劳作之后，得到了庄稼的收成，通过士夫的劳作之后得到的，叫做士用。果叫做士用果。平常我们讲的士用果有这样的含义。什么样的因产生什么样的果，任何因的力量所产生的果，都可以叫做士用果。

此处分了三类，我们可以理解一下。第一个叫做无间生士用果，就是没有间断的意思。中间没有隔其他的法，叫无间生。前面的利用产生后面的法。通过下面加行的心产生上面等持。比如你要得到初禅，加行通过自己的勤作、利用，然后生起了上面的等持，叫做无间生。或者通过世间胜法位的加行，无间获得见道也是士用果。它是无间生的士用果，无间就是连续不断的意思。通过下面的努力产生后面，中间没有隔断叫做无间的士用果。凡夫获得圣者果位，可以是一种无间生的士用果。

第二个叫做同时生士用，同时的士用就是前面俱有因等等，这方面的相应因、俱有因产生的果，它是同时的。互相之间影响、公用，就是同时的。

第三个叫做间断生士用果。第一个不是同时，第二个不是无间的。同时和无间简别之后，就是间接性生的。间接性好像种庄稼一样，种子是春天播下去的，果实在秋天收获。

有些地方通过这个理论说异熟果也有一种士用果的含义。因为异熟果是前世造业，隔了一世之后，在今生成熟的，这也可以叫做一种间断生士用果。完完全全都是一样也不一定，因为有些异熟果的意义是比较特殊的。比如无覆无记的本体，或者因一定是善恶等等，这方面是非常明显的。

还有一种是获得的士用果，获得抉择灭的得。抉择灭的得绳是通过获得产生的，不是通过因的作用。抉择灭的时候，它的得绳已经有了，所以抉择灭的得绳属于获得而产生的，而不是通过因的作用而产生的。前面讲了产生的士用果，通过任何因的力量产生任何果，这是第一种。第二种不是通过因的力量而产生的。是通过获得的力量产生的。我们必须要了解这方面不同的差别。

下面我们看增上果，“非为前生有为法，唯一有为增上果”。“非为前生”就是它的果不可能在前面。

已经产生了，因在后面不行。非为前生的有为法，这个“有为法”，前面说了除了自己之外都叫做能作因。能作因所产生的果叫增上果。前面产生的有为法不算，因为果在前面，因在后面，不可能成为真正的增上果，所以非为前生，把这个简别掉之后，“唯一有为”，就是这里面没有无为，无为法没有增上果。所有的增上果都是有为的。所有的有为法只要产生了都是增上果，从这方面也可以如是安立。

士用果是任何因产生的，好像什么呢？增上果也有相同的地方，在注释当中也是讲过了。士用果通过某种作者产生的，然后增上果只要不障碍，即没有通过其他的法障碍产生的。这方面有不同的差别。因此唯一有为就是增上果。不是前面产生的，一定是在因之后产生的。

唯一的有为法，不管是同时的，还是后来产生的法，一切的有为法都属于增上果。观待的这些因，产生后面的有为法都是这样，没有障碍自己产生的所有法的果，都可以称为增上果。有些地方也是说，增上果是总的果，士用果是别的果，士用果当中可以存在等流、异熟的意义在里面，这些相应的意义里面都有。士用果是比较宽泛的，但是它的定义就是任何因所产生的这些果。士夫作用而产生的叫做士用果，而且还要对应自己的因。前面我们说什么样的因对应什么样的果，内部的一些原则我们也需要了解。虽然因之间有某些地方比较相似，但是还是有不同的意义在里面。可以从各自的法相做一个区别，内部有些地方意义也有重合的地方，我们要通过善巧的辨别来了知。

今天我们就学习到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度如海诸有情

《俱舍论》第 25 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们一起学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

丁三（宣说二者共同之法）分二：一、执果与生果时；二、由几因生果。

“二者共同之法”是宣讲因和果二者共同产生的道理，第一个科判的内容是宣讲执果和生果的时间；第二个科判是几个因产生几个果，或者某种果是由几个因产生的。

戊一、执果与生果时：

如果要了解执果与生果的时间，首先必须了解执果、生果，唐译是取果、予果。执果是什么呢？作为有能力的因能够产生果，或者具有种子的功能，执果是因，像种子一样有产生苗芽的能力，叫做执果。

然后是生果，果没有生之前还在未来位，种子作为因给果力量让它从未来到达现在，就是已经生出来了，二者之间我们可以这样辨别。作为种子的方式存在，有产生果的能力，叫做执果；不单单要有产生果的能力，还要有一种力量把果从不明显或者未来显示到当下，就是把果引出来，这个力量叫做生果。执果和生果之间的区别，第一是纯粹安立执果有种因；第二就是这个因要给果一把力量让它从未来到现在而生出来，叫做生果。了知执果、生果之后，我们再看里边的含义。

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。

第一句讲执果和执果的时间，第二三四句讲到了生果和生果的时间，分了两部分。

第一，“五因现在执自果”，“执自果”作为种子方式存在，有能力产生果的状态叫做执果。因有六种，颂词中讲了五因。五因现在执自果，为什么是现在执自果呢？具有产生果的种子是现在的法。去掉了能作因，剩余五因就是现在执自果。过去的种子已经发挥过作用，相当于它的能力就没有了，而未来还没有产生作用，没有办法真正叫做执果。不能安立为种子或者能力，只有现在可以作为产生果的种子，有这个能力。

既然现在有这个能力，那什么时候生果呢？不管是现在，还是过去都可以。此处五因现在执自果，除了能作因之外五种因现在具有生果的能力。

为什么没有能作因呢？有两个原因。大恩上师在注释中，从一个侧面说从能作因不障碍的角度。这个法中有无为法、生果的能作因、不生果的能作因。如果从不生果的能作因角度讲就是不障碍；如果从不障碍角度讲就是不安立，真正产生的能力，从不障碍的角度可以不安立，这是一种理解的方式。

还有一种理解的方式，能作因有两种，一个是能起功用的能作因，一个是不能起功用的能作因。这里的情况稍微复杂了点，不像其他的五种因不管什么情况对果的产生都有作用，所以直接讲了五因。有些能作因是已经过去的，有些能作因是未来的，里面有一部分是无为法，根本不起作用，过去的法作用已经消失了，未来的法作用还没有显现，这些法没有执果。

还剩下部分，能作因两种，一是不起作用的，一是能起作用的。剩下能起作用的部分怎么理解呢？现在执自果就可以安立取果的问题，能作因过去的作用已经消失了，没办法执果；未来的还没有显现作用，也没办法执果，现在的能作因就可以安立。我们可以从这个意义类推，便可以了解能作因为什么不直接出现在这里。如果说六因现在执自果，我们就会怀疑能作因中有些是无为法，它怎么现在执自果？我们会没办法安立。因为情况特殊的缘故，颂词当中没有体现能作因，直接体现了比较明显的可以执自果的五个因。从两个角度分析，一个从不障碍的角度没办法执果，一个从能够起作用的角度来讲，有些能作因是现在执自果。

颂词第一句了解了什么是执果，执果的时间是五因现在执自果，现在两个字就是时间的意思。颂词后三句就是讲到了生果和生果的时间。果要产生的时候或者它还在未来，因给予力量让它出现叫做生果。正在生的时候还没有出来，这个果即将出现还没有出现的时候，因给它力量让它从未来到现在位了，叫做生果的时候。生果情况不一样有三类，一类是现在生果，一类是现在和过去都可以，一类就是唯

有过去。

第一类是“俱有相应二生果”。五因当中俱有因和相应因二生果，“二生果”的意思是现在生果。什么是现在生果？因为俱有因和相应因因果是同时的。既然因果是同时的，什么时间因可以给力量让这个果出现呢？现在就可以，因为有因就有果，只要因一具足，它的果是同时的，俱有因和相应因都是同时的。既然是同时的，二生果的意思就是现在生果。因为因果同时的缘故，所以现在就可以产生果。

第二类是“同类遍行今过去”，同类因和遍行因，同类因因果同，遍行因前面的烦恼产生后面的烦恼也是一类的。同类因和遍行因产生等流果“今过去”，分为两种。一种是现在，现在位不是因果同时，都是属于现在位，“今”就是现在的意思。比如等流果有两种，一种是无间产生的等流果，一种是间隔产生的等流果。无间产生的等流果，即同类因和遍行因产生的等流果，生果的时间是现在，前一刹那的因一具足，中间没有间隔，马上就会出现果，所以叫做今。如果从很微细的刹那来讲，虽然第二刹那已经不是真实意义上的同时了，但是从《俱舍论》的角度来讲，也可以算，反正是无间第二刹那引发的，中间没有隔很长时间，基本上也算是现在。从无间等流果的角度来讲，可以算作今，现在就可以产生这个果。

一种是过去，就是间隔的等流果。虽然是同一类，但是中间有间隔，如果中间有间隔，那么给果力量的时间就变成过去了。为什么变成过去了？因为间隔的果产生的时候因已经过去了，因在过去位，果在现在位，间隔的缘故当它的果产生，因已经到了过去位，所以因能够让果出来的能力在哪里呢？它在过去。

前面我们再再讲到它的概念，所谓生果就是让果从未来到现在给它一把力量引出来，如果是间隔的，中间隔了一段时间，当它的果出来的时候，因早就在过去位了，这个因让果出来的力量是什么时候给它的呢？引发这个果出来的力量是在过去，因为因在过去的缘故，是间隔的，所以把几个因素放在一起观察，就会知道同类遍行过去的原因。因为第一个是有间隔的等流果，既然有间隔，就不是同时，也不是无间。如果中间隔了一段时间，当它的果出现，因已经成过去了，而这个果的出现必须要把因引出来，所以引出果的力量是哪里给它的呢？给它力量的因是在过去，过去的力量把这个果引出来的，所以说同类遍行今过去。

第三类情况就是纯粹的未来，“异熟过去方生果”，异熟因就是过去方生果。因为所谓的因和异熟果之间的关系，没有同时的异熟因和异熟果，也没有无间的，异熟果都是间隔的。至少也是间隔一世，即今生造业后世异熟。如果间隔很长时间，所有的异熟因让异熟果出现的予果能力都是在过去，也就是说异熟果今生显现的时候能够引发异熟果的能力，这个牵引的因早就成为过去了，是过去的因引发出来的。

第一句现在执自果所有作为因的能力都是在现在，为什么生果的时候不一样呢？因只能是现在具有一种能生果的力量。不管怎么样都是现在能够生果，如果是过去，具有生果能力的因已经过去了，因的作用就是产生果，过去就是作用已经消失了，或者已经呈现过了，不会再呈现。未来也不行，作用还没有显现，真正作为因的本体只有在现在，现在具有能够生果的能力，所以五因现在执自果具有能力

的角度只有现在才有功用。

而生果不一样，生果是在现在，把这个果引出来，要观待这个果，只是自己具有生果的能力叫做因，前面是执果。如果生果必须要把前面的因引出来，如果要把这个果牵引出来，有同时的果、无间的果，也有间隔的果，果有三种的缘故，因此生果的情况有同时、过去和间隔的。果出来时，因成了过去位，过去位给了产生果的能力。

戊二、由几因生果：

这里讲到了心和心所法，还有心心所之外的无情法，这有两类。几个因产生这样的果？此处任何一个果的产生，有时是两个以上，三个以上的因，单独的因是没有的，也间接说明了有些外道承许独一的因，比如造物主、上帝等等，独一的因产生这些果的情况是无法安立的。佛法中都是讲缘起，各种各样的因缘集聚之后才能产生果法，从这个方面看有一个复述，或者有间接表达的意思。

烦恼性与异熟生，余法初圣者次第，
除异熟因遍行因，同类因外余三因，
即是心与心所法，相应因外余亦尔。

虽然看起来复杂，但是世亲菩萨造论非常善巧，讲解时也很善巧。

那么几因生果呢？可以划两大类就是第五六句。首先“即是心与心所法”，把心与心所法划为一类。然后“余亦尔”，“余”字就是心心所之外的法，不属于心心所的是什么法呢？无情法。无情法有两种，一种是色法，一种是不相应行。无为法无因果，这里把无为法排除了。剩下四类法，有部对五种法做观察，色法、心法、心所法、不相应行法和无为法。无为法已经去掉了，剩下的四个法分为是心的和不是心的，是心的是心心所，不是心的就是色法和不相应行。

此处分为两类，一类是心心所，一类是其余的。第五句以上的颂词都在讲心与心所，“烦恼性与异熟生，余法初圣者次第”，或者“除异熟因遍行因”，这些都可以和心心所关联的。

第一部分讲心心所，我们要了解心心所中，哪些因产生哪些果，不是说这些心具有什么因，世亲菩萨不是通过这方面来讲的，世亲菩萨是通过减，这个心上面没有什么因减掉之后，剩下的是它的因。这里把心心所分了四类，第一二句很关键。第一类是烦恼性；第二类是异熟生；第三类是余法；第四类是初圣者次第，从有漏到无漏第一刹那的苦法忍叫做初圣者次第。色法、不相应行也是这四类，都要围绕这四个法去观察。

具有什么样的因分为四类呢？首先属于心心所，第一部分都是围绕心心所来观察，其次心心所分为四类，颂词中比较明显地标了出来，即烦恼性、异熟生、余法和初圣者次第。

第一类心心所的烦恼性，不善业属于烦恼性，有覆的不管染污性，还是不善的心心所，比如无惭无愧、无明等等，不管不善的心心所，还是烦恼性的心心所，都包括在烦恼性当中。

第二类心心所当中的异熟生，由前面的善恶业引发今生异熟的心，属于无记。无覆无记有四种，异熟生、工巧、威仪、幻心。此处把异熟生单独拿出来，心心所中也有无记的异熟生。

第三类初圣者次第，虽然按照顺序第三个是余法，但是我们先讲初圣者次第。凡夫无始以来都是有漏

的，见道第一刹那就是无漏，初圣者次第就是刚刚得圣者的第一刹那，第一刹那就是初圣者次第的意思。

第四类余法，除了这三个法之外，都叫余法。心心所的余法是什么？剩下的三个无覆无记法，即威仪的心、工巧的心、神通的心，还有一些有漏的善法，也包括无漏的善法在内。因为无漏的善法第一刹那已经出来了，最后的第一刹那是无漏的，其余无漏的法是这样一种本体。即三个无覆无记，以及有漏的善法、无漏的善法。了解了四个法之后，我们再来配是怎么减的。

心心所中的烦恼性有几个因，没有一一地讲，而是把不是它的因拿出来。第一个是心心所中的烦恼性，第三句里有一个“除”字，就是减掉的意思，次第减上面的四类法，这个次第不能动，后面减的因也是配着上面的次第来的，上面的次第一乱，后面也就乱了，第一二句不能动，第三四句的次第也不能动。

第一，烦恼性，首先看心心所中的烦恼性，如果属于烦恼性的心心所，“除异熟因”，六个因中把异熟因拿掉就行了。为什么呢？我们知道这是烦恼性的，异熟因产生的果是无记，既然是烦恼性的，不管是不善业，还是染污性，都不是无记的。首先把异熟因去掉，剩下的五因可以产生烦恼性的心心所，这比较容易理解。

第二，异熟生，通过善恶业产生异熟。虽然前面是异熟因，但是此处异熟生的心心所要剪掉遍行因，异熟因可以有，遍行因要去掉，除了遍行因之外的因都可以有。因为遍行因是前面的烦恼产生后面的烦恼，异熟生不是烦恼性的，所以把异熟因取掉，剩下的五个因都可以有。

第三，余法，前面我们也知道了，剩余的无覆无记，还有除了初圣者次第的无漏善之外，其他的善法，不管是有漏的善，还是无漏的善，都是可以具有的。余法要减什么呢？异熟因和遍行因要减掉。烦恼性只是减异熟因，异熟生是减遍行因，余法要减异熟因和遍行因。

为什么我们要拿掉这些呢？因为里面有一些是属于善法的。如果属于善法，比如有漏善、无漏善，都是属于善性，属于善性就不是异熟因了，异熟因产生的都是无记的。善法必须要除掉异熟因和遍行因，这两个因都要除掉。因为遍行是生烦恼的，它是善法既不是异熟因产生的，也不是遍行因产生的。剩余的法比如无覆无记法要减掉遍行因。这里我们可以单独进行安立，如果有漏和无漏的善可以减掉异熟因，如果是无覆无记法就减掉遍行因。余法中异熟因和遍行因两个要去掉。

第四，初圣者次第，初圣者次第是无漏的第一刹那，这个法要减三个因，就是异熟因、遍行因和同类因，因为圣者的无漏第一刹那是善法，它是无漏的，所以异熟因不可能产生无漏的果。还有它是善法，绝对不是遍行因，这两个都要减。然后它没有同类的，因为它是第一刹那产生无漏，前面全是凡夫有漏的心，所以到了第一刹那的时候，它是不是同类因呢？绝对不是同类因，所以把同类因拿掉。余三因，其余的三个因可以作为初圣者次第。

烦恼性的心心所，除了异熟因之外的五个因都可以；心心所异熟生的法，除了遍行因之外的五个因都可以；心心所当中的余法，除了异熟因和遍行因之外的四个因都可以；初圣者次第的心心所，除了异熟因、遍行因、同类因之外，其余的三个因都可以。把不是属于它的因拿出去之后，比较容易去了解

颂词的意思。其余的这些因，都是可以有的，以上讲解了即是心与心所法。前五句就是在心与心所法中进行安立的。

第六句“相应因外余亦尔”，“余亦尔”有个“余”字。前面五类法把无为法已经排除了，然后四类法当中，心心所讲了，还剩下两个，一个是色法，一个是不相应行。余就是指色法和不相应行，类似于这种情况，只不过要减掉相应因。

色法也分为四类，这是一样的，颂词看起来很复杂，其实把规律找到了并不复杂。也是第一二句当中讲的，色法的烦恼性、异熟生、余法、初圣者次第。色法的烦恼性是什么？比如恶戒，这个色是无表色，我们不要认为色法就是外面的山河大地，还有一种色法叫做无表色。

色法的烦恼性，比如一个人发誓一辈子杀牦牛时，内心得到了恶戒、恶的无表色，此外还有恶的有表，比如你打人时，从外表可以看出来的。虽然和心相应，但是身体和语言必定是色法，而且是染污性、烦恼性的色法，从这个角度来讲，烦恼性可以有恶的无表，还可以有有表，即外在很凶狠的样子，打人等等烦恼性的有表，这叫色法的烦恼性。

色法的异熟生，就是我们的眼根、耳根，这些属于色法，也属于异熟生。

色法的余法，当然就是一些无覆无记的，像工巧的色法，前面我们讲工巧是工巧的心，工巧的心和工巧的色法分开。比如写字的时候，心属于工巧心，身体上的动作叫做工巧的色，还有威仪的色，就是行住坐卧的色法，这个动作本身是一个威仪。工巧心、威仪心是放在心心所，也可以有工巧的色、神通的色。比如显现神通的身体，就是一种神通的色，这些叫做余法。

也有一些余法的色不是染污性，不是异熟的，除了无覆无记工巧的色、威仪的色等，还有一些是善戒。善无表有三种，第一是别解脱，别解脱是色法，善戒别解脱可以是无表色；第二是禅定戒，它也是无漏的，虽然是随心戒，但是戒体本身是无表色，这是无表色的善法；第三是无漏戒，就是除了第一刹那的无漏戒之外的无漏戒，也是余法当中的色。

色法的初圣者次第是什么呢？初圣者次第是第一刹那的无漏戒，圣者肯定在入定位。第一刹那获得了圣者的果位，然后获得了随心的无漏戒，无漏戒第一刹那获得的，叫做初圣者次第的色。

从这方面了解完之后，我们再来看它的因怎么样产生的。因为全都是色法的缘故，所以相应因都要减，里面没有相应因，因为是色法，不是心心所，心心所才有相应因，整个四类法都没有。只要把相应因加进来之后，余亦尔其他和前面一样，次第一个都不用动，只不过把相应因减了就行了。

比如色法的烦恼性，第一个减掉相应因，第二个要减异熟因，因为烦恼性就不是异熟因了。前面讲心心所的时候，异熟因第一个减掉，前面减一个剩下五个，现在减两个剩四个。色法当中减掉了相应因和异熟因，还剩下四个因可以产生。色法当中的异熟生，眼根、耳根等等，减除了相应因，还要把遍行因减了，还剩四个因。

色法当中的余法，除了无表之外还可以有有表，比如善法磕头身体方面的动作，从色法的角度来讲，也可以包括在里面。所谓的余法除了必须要减相应因，然后异熟因、遍行因都要减，三个因减掉还剩三个因可以产生它。

色法的初圣者次第，即第一刹那的无漏戒，色法第一减相应因，第二减异熟因，第三要减遍行因，第四再减同类因，六因当中还有两个因产生它，最少是两个因，再没办法少。一个因有没有？没有。这里的次第也是间接地讲到了佛法中，都是至少两个因以上产生的，一个因是没有的。

还剩下什么？剩下不相应行。不相应行也有烦恼性、异熟生、余法、初圣者次第，这个在很多地方没有怎么讲了，反正就是得、非得，烦恼性的得、异熟生的得、余法的得等等其他方面的得，还有非得要加上有为法的法相生住异灭，每个都有不需要单独讲了。把该减掉的按照次第配下来，如果是烦恼性一个个减下来就行了。只要我们把心心所、色法搞清楚，不相应行、得非得、生住异灭每个上面都可以有。不是烦恼性，就是异熟性，异熟生、烦恼性的生住异灭差不多一样，“余亦尔”从这方面可以了解。我们把心法和非心法分开，了解了心法中的四类烦恼性、异熟生、余法、初圣者的次第，再去减，如果是烦恼性的绝对没有异熟因；如果异熟生不可能有遍行因，一个个减下来，次第对照下来，这个颂词比较容易理解。

丙二（宣说缘）分四：一、略说与各缘之法相；二、何缘对三时何果起作用；三、任何法由几缘产生；四、广说等无间缘。

“宣说缘”就是因缘，刚刚讲因缘的时候，有些地方说因缘是主要的因，主要生果的叫因，辅助的叫做缘。此处的缘和其余因缘作为次要的角度不一样，这里有另外一种安立的方式。缘有四种。虽然六因有辩论，但是四缘没有，有部经部唯识中观都如此承许。

丁一、略说与各缘之法相：

经中说缘有四种。其中因缘为五因；

一切心与心所法，除最后刹等无间；

所缘缘为一切法；能作因称增上缘。

“经中说缘有四种”，前面世亲论师没有说经说因有六种，因为有争论。佛经中直接讲了有四种缘，第一个是因缘；第二个是等无间缘，有些地方也叫次第缘；第三个是所缘缘；第四个是增上缘。中观也有这样的安立，《中论》当中龙树菩萨也是这样讲的：“因缘次第缘，缘缘增上缘，四缘生诸法，更无第五缘。”四缘生诸法，更无第五缘。就是没有第五缘，只有四缘。龙树菩萨虽然在《中论》当中对于认为四缘有自性的法进行破斥，但是名言当中也承许有四缘，只不过没有实有的。《中论》中提到过四缘，此处也是讲四缘，也就是说六因和四缘意义没有大的差别。

第一个因缘，“其中因缘为五因”，所谓的因缘就是五个因，因有六种，除了能作因之外的五个因全是因缘。只要把能作因拿下来剩余的俱有因、遍行因、同类因、相应因、异熟因，四缘当中的因缘就是五个因。除了能作因之外的五因就是因缘，都能直接产生果所以叫因缘。而能作因是不障碍的，不能直接生果。

第二个等无间缘。也叫次第缘，等是平等的意思。一般情况前面和后面是平等的，中间没有间隔。特殊情况中间有间隔，比如无想定或者灭尽定，入定和出定的心有部说也是相等的，虽然中间很长一段时间没有心，但是刚刚出定第一刹那的心，这个果一定是入定心的延续，但不是那个意义上的无间。

一般的情况而言因果之间是平等的，然后特殊情况下是无间的。

前面的心心所产生后面的心心所，这是平等的，但平等的意思，是不是说我的眼识产生眼识或者心所中我的受只产生受，受不能产生想？有些注释讲这些不需要去区别。心可以产生心所，也可以产生心，受心所可以产生受心所，也可以产生想心所，第一刹那是受心所，第二刹那是想心所，这是不是等无间缘？这也是。这里的等无间缘不一定配得那么严格，只要是心心所都可以，可以第一刹那是心第二刹那是心所，然后心所产生心，心产生心所都可以，都是平等的。

然后无间的，前面的灭掉第二刹那再产生，第二刹那灭掉第三刹那才能产生，都是无间产生的。有些注释讲就像排队一样，排队买票的时候第一个买完走开了，第二个就顶上去，这样一个一个，等无间缘是这样次第出现的。前面的法灭掉的第二刹那，这是绝对要灭的，因为它是有为法，虽然小乘承许实有，但是从来不承许恒常，有为法没有恒常的，这是和外道最大的不同。

能够起作用的法都是无常的，没有一个恒常，虽然实有，但是它是无常的。以前学习中观时，有些道友觉得很矛盾，既是实有又无常怎么理解？它是实有的无常，或者无常的实有，所以它是实有的，但不是恒常的。

外道的观点是实有的也是恒常的，内道当中可以是实有的，比如无分微尘、无分刹那可以是实有的法，但不是恒常的法，它是刹那生灭的法，此处和中观不一样。中观宗说的无自性，是什么都没有，把它简别了，外道是恒常的，也简别了。有部认为我们这是最中道的，不是什么都没有，它也存在，然后也不是恒常的，它是无常的，觉得这是最善巧的，这里有些特殊观点。

除了最后刹那，为什么要除了最后刹那？因为最后刹那讲的是阿罗汉入灭时，不是获得阿罗汉果，得阿罗汉果还是属于有余涅槃。心心所还在运作，他即便是入灭尽定，虽然暂时没有心心所，但是起定的时候，心心所还会有，所以这方面不是得阿罗汉果时，而是入无余涅槃。按小乘的说法，阿罗汉入无余涅槃后灰身灭智，他的身体没有了，心也没有了，这个有情从法界就消失了。以前有张三，当他在世间流转的时候，张三的相续一直在，然后张三修道得阿罗汉了。阿罗汉在弘扬佛法利益众生，这些都还有。在法界当中这个众生还挂了号的，然后当他入灭时，身体没了，心也没了，这个众生从法界中消失了。

如果还存在，就还会有苦，真正入于无余涅槃就不存在这个有情了，这是小乘自宗的说法，永远安住在涅槃的状态中。从此法界当中就没有这个有情了，身体没有心也没有，他的名字可能在一段时间中有，后来就不会有了，他的相续就消失了，这个等无间缘一直要保持在入灭之前。等无间缘不分有漏无漏，无漏的心也是心，不像刚才那样分初圣者次第，初圣者次第还是心心所，只不过是善的无漏心心所而已。无漏的心心所还是心心所，最后刹那的心后面没有果了，最后刹那的心是谁的等无间缘？不是任何人的等无间缘，没有了。凡夫人有等无间缘，凡夫到圣者从见道到修道都有，入无余涅槃的时候，最后一个刹那消亡了就没有了，所以说“除最后刹等无间”。

第三个所缘缘是什么？“所缘缘为一切法”，所缘缘作为产生我们心心所所缘的因缘，所缘的助缘就是所缘缘。所缘缘有两个缘字，第一个缘是所缘，能缘所缘，所缘取对象的所缘，有时叫缘缘，有时

叫所缘缘；第二个缘主要是四缘当中的缘。比如因缘、增上缘就是这个缘。所缘是心心所所缘境，从所缘的对境来讲叫做所缘。所缘的对境作为产生心心所的因缘叫做所缘缘，所以柱子瓶子叫所缘缘。因为有了柱子瓶子，可以产生缘柱子、瓶子的眼识，声音也是所缘缘，有了声音的所缘，我们可以产生耳识，这些就是所缘。意识也是一样的，也有所缘缘，有时无为法可以作为意识的所缘缘，还有有为法，什么都可以作为意识的所缘。能够帮助我们产生眼识乃至意识的一切法都是所缘缘。

有一些是比较局限性的。比如眼识只能缘显色形色，耳识只能缘声音，但还有一个意识，意识的范围相当广，除了前边的色声香味触作为眼识耳识乃至身识的所缘缘之外，其他心心所本身，还有其他的无表色等等法，还有无为法，意识都可以缘的。不管是有为、无为、有漏、无漏、色法、心法、心心所法，都可以作为所缘缘来安立，所以说所缘缘为一切法。

第四个是增上缘，“能作因称增上缘”。六因当中的能作因这时叫做增上缘，所谓的增上缘就是不障碍法的产生。从这方面理解，《俱舍论》中讲的增上缘就是能作因。在产生眼识的过程中增上缘是眼根，此处能作因都可以称增上缘。

那么略说与各缘之法相里边所讲的六因和这里所讲的四缘，四缘没有超越六因，也是在六因范围中安立的。只不过因缘和增上缘六因中直接有了，然后等无间缘，还有所缘缘六因中没有，但是它的内容可以包括在六因中。

大恩上师在注释当中讲，就像前面讲的蕴界处一样，蕴界处真正展开来相互之间都有涵摄的内容，跟随不同的根基、必要和场合，讲完蕴界之后讲处等等，从不同侧面可以表述。六因四缘也是一样，可以从广略的角度、不同的侧面进行安立。因为有必要单独安立它的缘，所以对于有些众生来讲，可以从不同的侧面进一步的了解增上缘、所缘缘、等无间缘、因缘，这是有必要安立的。

所缘缘是一切法，增上缘也是一切法，它的范围非常广。二者之间的差别，大恩上师在讲记中也提到了，真正来讲增上缘的范围比所缘缘的范围广很多。任何法产生时除自己之外都存在都存在，所缘缘是只有缘它的时候，才能成为所缘缘，如果你没有缘它，不会成为所缘缘，这是从一个角度来讲的。真正的心心所缘的时候，有些注释讲，缘诸法无我是一个时间当中缘最多的，基本上所有法都在里边了，所有的法，包括无为法在内都是无我的。

一个时间当中可以了知除了自己的心心所之外其他的法，第二刹那才能了知自己的心，从这个角度来讲，增上缘的范围更大一点，所缘缘只有成为所缘时才成为缘，而增上缘任何时间都可以同时存在，只要不障碍产生，都可以安立，这方面我们一定要了解。

丁二、何缘对三时何果起作用：

什么缘对三时中的什么果起作用呢？

俱有相应此二因，于正灭法起作用，

三因生法起作用，此外二缘则相反。

首先是讲因缘，因缘有五个俱有因与相应因还有剩余的三因，前三句颂词都有因的字眼出现，这在讲因缘，五因为因缘的自性。“此外二缘”，剩下的等无间缘和所缘缘相反，此处直接讲到三个缘，间接

讲到四个缘，间接讲到了增上缘。

因缘当中的俱有因和相应因于正灭法起作用。什么叫正灭法？我们看正灭法和正生法时，容易混淆概念，正灭法会理解成没有的法，其实正灭的法是正在灭而没有灭，现在正在存在的法叫正灭法。那么正生法是什么呢？我们觉着正生的法是已经生起来了。其实正生法还未生，它是没有生的法。正灭的法就是现在的法还没有灭的，俱有因和相应因对于现在的法起作用。

使用术语是为了让我们熟悉正生、正灭，如果似是而非容易混淆，正灭还未灭，未灭的法就是现在存在的法，正灭是现在的意思，正生就是未来的意思。好像正在生，但没有生出来，未来还没有生的法。俱有因和相应因是同时因果，对现在的法起作用。

三因是同类因、遍行因、异熟因，三因对于生法起作用，生法是将生还未生，就是正在生。未生是未来法的意思，所有的生都在未来。如果已经到现在了，生完了不是生位了，即将产生的位置叫生位。正灭法是现在法，正生法是未来法，同类因、遍行因、异熟因三因对未来法起作用，要不然就是等流果，间隔或者不间隔都是在未来，异熟果也是在未来，三因生法对未来法起作用。

“此外二缘则相反”，除了因缘之外的二缘——无间缘和所缘缘和前面的次第相反。因为俱有因和相应因对现在法起作用，等无间缘和前面的法相反，前面的法对现在法起作用，等无间缘对未来法起作用，等无间是次第次第的产生，无间对未来法起作用。

所缘缘相反和前面的次第相反，即所缘缘和未来法相反，对现在的法起作用。为什么所缘缘对现在的法起作用呢？心心所缘的是现在的法，虽然意识可以缘三时的法，但这里主要是以现在法为主。大恩上师在讲记中也提到过，细心的道友可能会觉得眼识、耳识是缘现在的，前面颂词也提到过，但意识不一定，过去现在未来的法都可以缘。

第一是从主要的角度，眼识耳识比较多，或者从现在的角度可以理解；第二是有部中特殊的观点是三时实有，三时实有相当于现在一样。虽然从我们角度来讲，过去的法没有了，未来的法没有产生，一个是已灭的，犹如石女儿一样，一个是未生，犹如虚空一样，但是三时实有和现在差不多。从不是特别严格的角度可以这样安立。

从主要和次要，可以说所缘缘主要是对现在法起作用。则相反，相反是和前面安立的对现在法和未来法起作用，把这两个法颠倒过来，不是和其他相反，对于俱有因和三因的次第是相反的，俱有因和相应因是对现在法，等无间缘反过来对未来法起作用。三因本来是对未来法起作用，但是在讲第二个所缘缘的时候颠倒过来，它是对现在法起作用。

能作因可以对现在的法起作用，也可以对未来的法起作用，因为它的范围比较广，有些是这样，有些是那样，只要不起障碍的都可以，有些可以对现在，有些可以对未来。我们了解了增上缘的特点之后，再看这里的时候，增上缘既可以对现在的法起作用，也可以对未来的法起作用。从不障碍的角度来讲，哪个因都可以有增上缘。

这节课就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智

托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度如海诸有情

《俱舍论》第 26 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。
为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

《俱舍论》中宣讲了很多法相，对于蕴界处各自的体性、分类等相关的内容，以及有漏、无漏、有为法、无为法、欲界、色界、无色界等问题讲得非常清楚，本论类似于佛教的百科全书，虽然没有大乘的内容，但是具足了修学佛法必须了解的基础内容。

大乘对于五蕴、十二处、十八界等，中观、密法中都有各自法安立。中观讲的是五蕴、十二处、十八界的本性空性；密宗讲了蕴界处的本性清净。既然是本来清净，在世俗谛中蕴界处是怎样的自性和体相？这些我们也需要了解。否则学到密宗中讲到的五蕴就是五佛，我们对于五蕴是什么、怎么安立都搞不清楚，最后连自己相续当中的五佛都找不到。如果色蕴、受蕴、想蕴等自性都搞不清楚，没有打好基础，那么上面殊胜的法义产生定解，再去实修还是有一定的困难，所以现在就要把这些搞清楚。

《俱舍论》的内容我们有些需要了解，有些是需要修持的，有些学习之后可以作为修行的基础，对于根、因缘、有为法的道理，了解得越深入越好。如果现在了解的很深，以后学习其他教法时疑惑会越来越来少，在这个基础上，做一些增添或者抉择，对于我们学习后面的法来讲，也有很大的帮助。

丁三、任何法由几缘产生：

任何的法是通过几种缘而产生的？这是我们需要了解的。

四缘生诸心心所，以三缘生二种定，

他法则由二缘生，非自在等次第故。

“四缘生诸心心所”，心和心所四种因缘都是齐全的。在不相应行中把二种定单独拿出来，就是“以三缘生二种定”。“他法”是不相行其他的法，还有色法，“他法则由二缘生”。没有无为法，无为法不是因缘所产生的。心心所、不相应行中特殊的二种定、不相应行其他的法、色法分别是四缘、三缘、二缘产生。

“非自在等次第故”，“自在”就是外道常有的作者，佛法中讲因缘生万法，在外道当中讲到了一些主物、自在天等等独一的因产生了所有的法。“非自在等”根本不可能是自在天等所造的。因为这些法是次第性、偶然出现的缘故，所以绝对不是常一的作者，这一点后面会辨别。

四缘生诸心心所，心和心所四种缘都要具足。四种缘是因缘、次第缘、所缘缘和增上缘，四种缘产生

了心和心所。第一个因缘产生心心所，这比较容易理解。从能作因不成障碍的角度，肯定会有能作因，然后也有俱有因，心心所本身可以互为因果。遍行因也有，遍行因是烦恼的心产生烦恼的心心所。同类因是前面产生后面，它是同类的。异熟因也可以有，善恶业的因产生今生无记的心心所。因缘明显是可以具足的。

第二个等无间缘，有些地方叫做次第缘。前面的心心所具足，灭掉之后，把位置让出来，又产生后面的心心所法，这种次第缘肯定有。

第三个所缘缘。因为心心所必须通过一切法做为所缘境才能产生，所以心心所的产生一定要有所缘缘。不管心心所所缘的是色法、不相应行，还是心心所，反正一切法都可以作为心心所产生的所缘缘，没有这些所缘心心所也无法产生。在唐译的注释中，也是讲到了心心所的力量相当于一个老年人，老年人的力量比较弱，他要站立、走路必须依靠拐杖。就是说心心所独立产生很困难，如果真正要去发挥作用必须要有所缘。有了所缘可以产生，没有所缘无法产生。因此对于心心所的产生所缘缘是很重要的，像拐杖一样的所缘缘肯定要有。

第四个增上缘，能作因就是增上缘。前面讲因缘没有能作因。能作因应该是在讲增上缘的时候。因为前面讲六因习惯了，所以把能作因放到第一位来讲，能作因在四缘当中是增上缘，从不障碍其他法产生果都可以叫做增上缘。

我们学了一段时间之后，自己应该有一种推理的能力。把前面学到的各种各样因缘的体性、分类搞清楚，比如遇到一个法，要知道心心所为什么有四缘。有些注释中讲得比较广，把为什么具足这些因缘提了一下。因为前面讲过了，后面就不讲了。尤其是不广不略的注释，重要的地方给我们讲了，不重要的地方带过去了，相当于前面讲过的内容没有必要再讲。而有些大的注释，前面虽然讲了，但是怕学习的人前面没有学习踏实，也会在后面单独再给我们提示一下。

以三缘生二种定，二种定一个是无想定，一个是灭尽定。在十四种不相应行中把二定单独拿出来，三缘可以产生二种定。所谓的因缘是五种因，产生二种定的因缘不是五因都齐全的，有些有，有些没有。虽然是心心所引发的，但是二种定本身不是心心所，而是一种能够灭尽心心所的物质。我们提到定会有一个想法，觉得定就是安住在心上。一禅、二禅、三禅、四禅、无想定，或者其他九住心这些所谓的定等等，都离不开心，心寂止、专注，或者安住在某种所缘中，叫做定，这是一般定的自相。

二种定并没有包括在心法中，其他的等持都是让心寂止、专注，产生力量，但是二定是特殊的，它们是一个物质。什么物质呢？二定是让心心所灭尽、不产生的物质，绝对不是心法，我们一定要搞清楚。不相应行中能够让心心所不产生的实有物质，叫做灭尽定和无想定。

既然是这样，五因中有些不能有了，只有俱有因和同类因。俱有因互为果，谁和谁互为果呢？虽然入无想定时没有心，灭尽定也没有心，但是千万不要忘记这是有为法。因为不相应行是行蕴所摄，行蕴本身是有为，有为当然有生、住、异、灭，所以无想定、灭尽定和它们的法相是俱有因。不像心心所是俱有的，有为法的法相和自己的四相本身是俱有因。

还有一种同类因，谁和谁是同类的呢？因为无想定主要是第四禅无想天所摄的，和无想天一个地的同

类善法都可以作为同类因。因为无想天中还有其他同类善法，比如入定、起定都是无想天，所以无想天是不是完全都是中间无想的状态呢？不是单独的无想状态，因为无想天有最初入定的作意，起定有时也是烦恼心，不一定是善心。入定时是和善心相应的，所以也有同地的善法和无想定做为同类因的情况。

灭尽定的所依是有顶，有顶是非想非非想，和有顶是一个地的其他的善法和灭尽定本身，相互之间可以作为同类因，因缘当中这两个是有的。其他的相应因、心心所法不会有，也没有遍行因，遍行因是烦恼生烦恼，灭尽定和无想定不是烦恼的自性，所以也不可能。异熟因当然不会有，异熟因产生二定，那么二定是不是异熟因产生的？不是这样产生的，从这方面来讲也没有，所以五因中有俱有因、同类因，没有其他的因，这是三缘中第一个因缘。

第二个等无间缘可以存在，二定是前面的心心所产生的。因为自己在入灭尽定或者入无想定之前是什么因呢？前面是心心所，虽然到了无想定，心心所灭掉了，但是它的因是什么呢？通过前面的心心所等无间缘产生的，因是等无间缘。二定能不能成为后面的等无间缘呢？它做不了。

从某个角度来讲，等就是相等，因果是相等的，然后无间，因为前面毕竟是心心所，后面是不让心心所产生的物质，所以从特别严格的角度观察，还有一些需要分析的地方，有些疑惑在里面。总的来讲，灭尽定和无想定前面的因是心心所，从心心所产生的缘故，可以有等无间缘。虽然二定的因是等无间缘，但是二定本身能不能作为等无间缘呢？没办法做。后面和后面之间是等的、无间的，但是没有办法作为缘，产生后面法是不行的。从这方面观察，因为自己是通过前面的心心所产生，所以可以有等无间缘。

增上缘可以有，反正不障碍的都可以作为增上缘，不管是哪个缘中都有增上缘，即便最少的两个缘中也有增上缘，从不障碍角度来讲，增上缘都要加进去。加上增上缘之后，再把不具有的排除就可以。三缘生二种定，这里二种定没有什么缘呢？所缘缘是没有的，因为所缘缘是帮助心心所产生的对境，所缘的方面作为缘。二定有什么所缘呢？二定没有什么所缘，我们说二定不是心，是让心心所不产生的物质，它是不相应行，所以所缘缘肯定没有。四缘中把所缘缘去掉，其他的三缘生二种定，这是不相应行中特殊的二种定。

“他法则由二缘生”，他法是其他的不相应行。因为二定必定是依靠心心所引发的，所以前面加了一个等无间缘，其他不相应行不是通过心心所引发的，其他不相应行是二种缘，因缘、增上缘可以有，等无间缘是没有的，所缘缘是不相应行的缘故，不是心，也不会有。因缘可以产生其他不相应行法，还有色法也可以通过因缘产生。因缘有些和心、烦恼有关的，这些产生色法的因缘肯定要排除，其他方面有些可以存在。比如通过前世的异熟因产生了后世的眼根耳根，这种色法可以有异熟因。

“非自在等次第故”，单独一个缘产生的是没有的，最少也是两种缘。按照有部的分类无为法本来是不生的，要排除在外，它是无为，没有因缘叫无为。其他心心所是四缘，有些二种定是三缘，其他不相应行和色法是二种缘，除了四类法之外就没有什么因缘产生了。从这个角度来讲最少两个缘，最多四个缘。

此处附带着遮破外道的一些观点，一切万法怎么产生的？“非自在等”。“自在”是大自在天，我们学习《智慧品》时，曾经学习过自在天的观点。自在天是常有、唯一的，是一个天神尊敬的对境，造了一切众生、一切万法。

还有一些外道，比如胜论外道，胜论外道是一个无情，即没有心识的我造了万法。数论外道二十五谛当中，神我虽然是心识，但是不负责造万法，只是负责享受。和神我同属胜义谛的有一个三德平衡的主物，主物是万法的生因。在破自生时也会讲这个问题，破自生主要是破数论外道的主物。《智慧品》中寂天菩萨也破了很多主物，实有恒常作者、无情的主物作为生因。这种类似的观点非常多，一个主神唯一产生了一切万法的观点。

佛法和外道最不共的地方就是讲到了没有一个实实在在的造物主。有些地方说佛法是无神论，它不是宗教。因为有一些宗派，承认实有恒常的因造万法，这些宗派叫做宗教。按照严格的意义来讲，佛教是不是宗教呢？从广泛的角度来讲，可以算是宗教的一部分。如果严格地按照西方对于宗教的定义来讲，当然不算了。佛法是一种教育，不是标准意义上的宗教。一定要有一个类似于自在天、上帝，控制一切、创造一切的观点，才会符合严格意义上的宗教定义，但是佛法是缘起论，没有这样的观点。还有一种观点是无神论。佛法中有没有承认善神恶神、护法神、各种各样的天神？当然承认了。不可能说从唯物的角度来讲，佛法是无神论，不是这个意思。所谓的有神、无神，这个神又类似于自在天、上帝，承认这个唯一、实有、恒常造物主的神，就是有神论，不承认是无神论。佛法的思想是一切万法没有造物主，没有谁在后面操控我们命运，都是因缘产生。每个人都是自作自受，如果你造恶业，因缘和合之后就会流转轮回感受痛苦或者安乐。如果修持善法、积累资粮也可以获得觉悟。从这种角度来讲，没有掌控一切众生生杀大权的神，无神是这个意思。对于因缘和合的有情相续显现的善神恶神，佛教是承认的。有神无神要看不同的场合，到底是哪种定义？这种定义可以有，那种定义就没有。自在天是唯一的，很多地方讲一个是恒常，一个是唯一，他是一切万法的生因，创造了一切万法。为什么佛教说万法不是自在天等所造的呢？次第故。因为一切万法的显现是次第次第出现的，有时候有，有时候没有，注释当中叫偶然性产生。不是恒常存在，而是偶然性的。夏天的鲜花到冬天就没有了；冬天的雪到夏天就没有了，这就是偶然性出现的。还有次第性出现的，为什么会次第性、偶然性出现？佛法中解释得很清楚，因为这些法出现都是观待因缘的。如果某种因缘具有了，就出现了；如果因缘不具有，就不出现了。这些法的有无完全观待于因缘的有无。如果有了因缘就会有；如果没有因缘就没有。因缘变化了，它的果就变化。因缘是次第次第具有的缘故，果也是次第次第出现的。

反过来讲，如果是唯一的因，而且又是恒常的，我们想想看恒常和唯一的放在一起。因的作用是什么？能够生果的叫因，不能生果不叫因。严格意义就是这样安立的。因要有因的体性，必须要能生果才叫因。自在天等是万法的生因，这是外道承认的。他是万法的生因，能够产生万法，有这个作用。而且他是恒常的，永远都在这个地方，并不是说有时有，有时没有了，这个因是无常。如果因无常他们根本的宗义就会出问题，所以这个因是恒常的，然后是唯一的，只有一个。既是恒常唯一，又能产生万法。那么果法为什么会次第性产生呢？它的因在这儿，就是一个因。不是这个因缺了，那个因具有了，

这个法次第次第出现了。

比如在世间当中，为什么今年没有收成？虽然有了种子，但是天气不好，或者天气虽然好，但是种子没有，总是缺一个因，果不会出现，要观待很多因缘的缘故，众缘和合才能产生果法，所以有时候有，有时候没有，是这样次第性产生的。

外道有些因是恒常的，没有不具有因的时候。然后其他的因也没有，他是唯一的因，所有产生果法的因缘都齐全了，没有一个是缺的。是不是无常的？不是无常的，恒常在这里。有没有其他的因呢？不需要二号因、三号因，这是唯一的。其实这不是因，他们说是因，这就是能够产生果的因。所有的因缘具足了，因还是次第性、偶然性的产生，根本没办法安立。佛法中的观点是因缘和合，反正因缘具有了会有果法，因缘不具有就不会有。世间四季的变化，或者众生的生老病死，通过因果论很好解释。如果按照自在天的解释，恒常唯一的因，产生果的因具足了，不可能是次第性产生，因是不变的，永远发挥力量，因一直在，必须是顿时显现。因为所有的因都没有欠缺，万法的因都是圆满的，所以必须要顿时显现，而且是恒常性显现，不会是次第性的。因为因有时具足，有时不具足，需要慢慢圆满，所以果次第次第出现的。偶然性也是因为有时有因，有时候没有。夏天的法，冬天没有，冬天的法，夏天没有，就是偶尔现前。

外道承许的必须是顿时显现、恒时显现，顿时显现怎么可能是次第的？不可能。它的因全部具足，必须要同时显现，而且显现完还不能灭，因为它的因是恒常的，法永远会安住的，这是绝对不可能的事情。虽然众生希望恒常，青春永驻、永远不死，但是不可能。

如果配合世间的缘起去解释教义，真正来讲佛法的缘起论是最好的。不是说佛陀头脑最灵活，嘴巴最会说，把这个问题解释过去了。而是佛法是以势实理，佛陀讲的是最朴实的观点，根本没有讲和众生没有关系的东西，就是讲因果、无常、灭谛如何存在的，对于世间和出世间的规律佛陀如是如是的宣讲。没有增添任何东西，怎么样就是怎么样，无常就是无常，空性就是空性，因缘和合就是因缘和合。最符合于世间和出世间规律和宇宙法则的就是缘起。

佛教内部解释缘起的时候，也有了义不了义的。不同宗派当中，有部、经部、唯识宗、中观宗解释的因缘，越往上的宗派越了义。因为下面的宗派解释因缘，在内部有些冲突，因为既承许实有，又承许缘起，有时里面会有一些矛盾，但是这些矛盾看待于外道的思想来讲不算什么。因为有因缘观，所以对缘起的解释，从总的来讲不会有问题。

因为内心当中对这些法，必定还有某些执著，所以越往上执著越少。中观以万法无自性解释一切因缘非常的合适，如果知道了万法的空性，尤其是按照应成派的空性解释一切因缘，有时应成派在胜义谛中，完完全全是一法不立，打破一切有边无边等等。在这种情况下安立缘起才最合适，否则以自续派、唯识宗的观点来安立缘起，绝对会有矛盾，这是毫无疑问的。

以前我们学习《定解宝灯论》《入中论》时，真正最了义、最合适安立缘起的观点，就是应成派。龙树菩萨在《中论》中讲到，究竟的实相应该以应成派来解释。空性和缘起是双运的，因为只有到了应成派的高度才能完完全全达到双运的程度，其他都没办法双运。只有解释了万法的究竟空，才能在究

竟空中缘起，否则如果没有究竟空，保留了一点点。说空是存在的，或说某种显现存在，都缘起不了。此处不是在讲中观，以前我们学习中观时讲过很多次，以后有机会再讲大空性中缘起，最合适的观点越往上越了义的原因。

内道和外道最不共的地方，就是缘起。只要具足因缘之后，你不想让这个果出现它也会出现；如果不具有因缘，天天想也没有办法。佛法是公正的，也是非常积极向上的。只要你把不好的因缘去掉，就会有好的因缘，这时它的果自然而然都会具有的。尤其是修行者完完全全了解了，有些人内心对因缘法则有俱生的信心，或者一切缘起显现万法的因缘观，有些人在后天培养得很好，修行也慢慢就会上去了。

因为他知道自己一分努力，具有一分因缘，就离果越近一分。如果你不去努力聚集因缘，天天躺在床上空想，这是没有什么用的。必须要脚踏实、认认真真地把这些因缘落实了，让它变成有力量的因缘，这时果才会有。不管念佛往生，还是修密法，都是这样的，反正果要出现，必须要去看它的因是什么。第一个因要正确，因错误了不行；第二个要让因有力量。虽然因正确，但是力量不够，也没办法。了解了这些之后，自己自然而然会很精进，上师、道友不督促也可以，反正他觉得这是应该做的。对于解脱道来讲，这是必不可少的因缘，必须要去做，他会非常自觉地去做；如果对这个问题没通达，会很困难。

米拉日巴尊者也曾经讲过一些教言：“虽然你们认为我是佛菩萨的化身，但是我是对因果法则产生了绝对的信心凡夫人。因为以前造了恶业，杀了这么多人，非常害怕堕地狱，所以我修行才会那么精进。如果你们像我一样，对因果产生了信心，我这样的苦行也可以做到。”我们从他老人家的教言来看，的确就是这样。

为什么在修行过程中，有时上师讲一讲，我们会精进一下，不讲的时候我们就开始懈怠？就是因为我们对因缘的问题，没有产生确定的信心。没有信心是不可能的，我们坐在这里听法肯定会有一定的信心，但是我们对因果的信心，到了什么程度呢？要看自己的发心和行为。

如果内心当中很精进，说明对因缘法则很相信，知道罪业不能做，做了会有什么样的过失；善法一定要做，做了之后会怎么样；现在要怎么修行，修完一定会有解脱果，对这些问题特别确信，所以他投入的时间精力就不一样。如果对因果、后世有疑惑，虽然佛陀是这样讲的，但会不会有这样的果报呢？也许没有那么严重吧！这样的话会有侥幸心理，平时取舍因果就不会那么细致了，善法的取舍不细致，恶业的取舍也不细致，最后该做的善法没有做，该舍的恶业没有舍。现在我们讲的这些因缘怎么产生的？其实整个修道都和因缘有关，我们曾经提到过，这个问题特别重要，所以经常会说一说。

非自在等次第故，绝对不是外道的自在天产生的。因为不符合于现在人们所看到或者经历的种种现象，所以是绝对解解释不了的。

作大种因有二种，为大种造之五因，
大种所造三互因，作诸大种之一因。

颂词是针对色法中的大种和大种所造做了一个辨别。主要是从前面“他法则由二缘生”流现出来的补

充说明。因为有部中大种和大种所造，也是一个经常性出现的比较重要的问题。因为从众生执著的角度来讲，第一执著的是色法，然后是受想行，所以对色法的分析这里也有不少。

第一二句是一个层次，“作大种因有二种，为大种造之五因”，第一句“大种”是地水火风四大种。“作大种因”，四大种作为大种因有几种缘？四大种为大种所造有几种因？第二句大种所造和大种所造之间有几种因？大种所造作为大种的因有几种？第一句主要是观察四大种，四大种作为四大种的因有两种，第二句四大种作为大种所造的有五种因。下面还要辨别，这个地方的五因和因缘当中的五因不是一回事，必须要了解清楚。

第三四句是一个层次，就是大种所造。大种所造和大种所造互相之间有几个因？“三互因”。大种所造为因产生大种有几个因？有一因。

首先看第一个层次，就是第一二句，观察的重点是四大种作为大种因有两种。主要是因缘和增上缘。因为是大种，其他的法有些属于所缘缘，作为大种的角度来讲没有所缘缘，因为不是心根本没有所缘缘。等无间缘是排除了色法的，只是心和心所之间的关系。心和心所之间才有等，才有无间。

色法之间没有等无间的关系，因为色法是比较混乱的，有时一个色法可以生很多色法，有时很多色法产生一个很小的色法，这不是相等的。比如花种、树种或者粮食种种下去，逐渐生长变成很多，是不是平等的？不是平等的；有时很多的法产生很少的色法，有些注释当中讲了，比如把很大一堆草烧掉之后变成一点灰，二者之间不是等的，所以色法之间没有等无间缘，只有心心所有等无间缘。

大种作为大种的因有因缘和增上缘。因缘当中可以有俱有因和同类因。为什么呢？因为大种和大种之间互为因果，大种、心和心随转，以及法相事相可以有俱有的因果、互相之间成为因果。有时同时俱有但不是因果的关系，所以不是俱有因。俱有因第一个是俱，必须是同时的；第二个相互之间要变成因果关系。两个条件一个是俱有、同时，一个是相互之间作为因果。虽然有时是因果关系但不是同时；有时是同时但没有因果关系。这方面必须既是同时又互为因果。四大种、心和心随转，还有法相事相都有俱有因。

同类因是善大种产生善大种，善法的自性和善法的自性当中有些是自地、自类所摄，还有前所生。前面在讲同类因也提到过，所以同类因是可以有的。其他不一定具有了。相应因不可能有，它不是心心所；遍行因也不可能；异熟因必须是善恶，但是大种和大种之间是无情，这方面不一定的。五因中可以有俱有因和同类因，缘中就是因缘和增上缘，作大种因有二种，一个是因缘，一个是增上缘。因缘中只有两个，一个是俱有因，一个是同类因。

“为大种造之五因”，大种作为因产生大种所造的五因。我们要去分析，看注释 201 页第一段最后一句：“大种如果产生大种所造色，则作为因缘的方式无需观察”。“作为因缘的方式无需观察”这句话我们千万不要认为里面肯定是有因缘的。恰恰相反，里面肯定是没有因缘的。大种作为大种所造无需观察，“无需观察”我们还是需要观察的。虽然作者说无需观察，他老人家的意思很明显这里不会有因缘，但是我们很容易理解错误，变成了：“作为因缘的方式无需观察，肯定有因缘的”，这里肯定没有因缘，这句话要了解。

这个颂词的五因和因缘的五因不是一回事，我们一定要搞清楚，首先因为不是心心所，所以不会有相应因；不是烦恼性也不会有遍行因；同类因是前后的，虽然是一个同类，但“自类地摄前已生”。大种和大种所造是同时的，同时不会有同类因，不是前后生；会不会有俱有因？不会有。在学习俱有因时再再提到，所谓俱有因是大种和大种、心和心随转，还有法相和事相有，大种和大种所造没有。前面讲到一个原则，有些法是同时的，但不是俱有因；有些是因果，但不是同时的。大种和大种所造就是第一种情况，一定是同时的，相互之间不是因果关系。

在唐译的注释中讲了好几组，虽然是同时但是没有因果关系，其中有一个是大种和大种所造。大种和大种所造没有俱有因，虽然是俱有、同时，但是相互之间没有因果。大种产生大种所造这不是因果吗？反过来讲不是大种所造作为大种的因，这方面没有，即便有也不是同时的。后面作诸大种之一因还有一个情况，大种所造可以作为大种的因，但是隔世了，就是第二世了。很多条件加起来，同时的法相互之间不会产生因果，大种可以作为大种所造的因，反过来同时的大种所造作为大种的因，同时是没有的。虽然大种所造可以作为大种的因，但这是后世不是同时，它是因果不是俱有，俱有因是不会存在的，异熟因也不会有。

五个因都是没有的，我们不要去观察因缘，因缘是没有的。其他的缘呢？第一句就把所缘缘排除了，所缘缘只是心心所产生的对境；等无间缘也排除了，它只是心心所之间的关系。剩下的增上缘可以有。颂词中的五因是增上缘的五因，我们看注释的第二段，“能作因作为增上缘的方式有五种”，主要从这个地方讲的。能作因能不能产生果呢？可以产生果。比如大种产生大种所造只是在能作因中发挥作用，其他五因中都没有了。能作因到底是一个摆设，还是真正能产生法？大种产生大种所造就是五个因，即生因、住因、相同因、所依因、增上因，作者也在这里注释了一下。

第一个是生因，“大种新生大种所造”，大种产生大种所造，生因就产生了；第二个是住因，“大种能使大种所造不间断”，大种能够让它不间断地安住；第三个是相同因，“大种所造随着大种增减而增减”，从字面上理解是相同的，作为因的大种增加了，作为果的大种所造就增加；作为因的大种所造减少了，作为果的大种所造就减少了，大种所造是随着因的大种的增减而增减；第四个是所依因，“大种所造依靠其他大种”，大种所造依靠其他大种才能安住；第五个是增上因，“大种使大种可以让大种的所造愈加增长”。五个因都是作为增上缘的方式安立的。

下面反过来以大种所造为主，“大种所造三互因，作诸大种之一因”。大种所造产生大种所造三互因，大种所造产生大种一个因。“三互因”首先有俱有因，缘当中是什么呢？因缘和增上缘都有。在因当中，首先我们可以知道它有俱有因。俱有因的情况是什么？俱有因主要是心和心随转中的。四大种才有俱有因，为什么大种所造里还有俱有因呢？不是瓶子柱子等大种所造相互之间是俱有因的意思。我们需要详细的辨别，这主要是大种所造中的无表色戒律，戒律是心随转。心随转中有两个随心戒，一个是无漏戒，一个是禅定戒，无漏戒和禅定戒包括的心随转，心随转可以有俱有因，所以心随转就是四大群体中产生的禅定戒和无漏戒的七断，这里有身语七断，身体的身三和语言的语四，身三语四属于色法的自性，又属于无表色的范围，包括在无漏戒和禅定戒中，相互之间可以作为俱有因。

其次有同类因，色法前后之间可以作为同类的善、同类的恶。在讲同类的时候，首先是五蕴，第一个是色蕴，五蕴相互之间可以作为同类。然后是自部、自地摄，就是前所生，有几个条件。如果五蕴当中所包括的相互之间可以做为同类，所以色法所摄的善，同类的可以有。

然后异熟因也可以有，通过有表色无表色的有漏善法和不善法可以产生善趣和善趣的眼等身体，具有五个条件的无表色，也是大种所造，眼根耳根身体是大种所造产生大种所造。大种所造是什么？属于有漏的善法和不善法。有些是有表色，比如身体的行为是有表色，或者无表色的戒体。无表色的戒体，还是有表色的身语都是大种所造。作为有漏的善法和不善法的因，可以产生后世的眼根、身根等等，所以异熟因是可以有的。以上讲的是大种所造三互因，当然还要再加一个增上缘。

作诸大种之一因，首先要有增上缘，每个都有增上缘的。因为他法则由二缘生是原则，虽然三互因好像没有提到增上缘了，然后作诸大种之一因，似乎里面只有一个因，其实前面增上缘都是有的，只是讲到了某种情况是一因，增上缘没有讲。

大种所造产生大种是一个因，这是异熟因。异熟因是通过这一世有漏的身语有表和无表色大种所造来产生后世的根群体中的大种，这方面属于大种所造产生大种。大种所造能不能产生大种呢？可以产生，但不是俱有因。为什么呢？因为已经隔世了，今生中的大种所造产生后世的大种。大种产生大种所造，反过来大种所造能不能产生大种呢？在俱有因中是没有的，这是同时的。我们把前后放在一起观察，这个情况就会清晰，而且也不会有疑惑了。任何法由几缘产生不是那么复杂，只要仔细看一看，也是很容易理解的。

丁四（广说等无间缘）分三：一、分析十二心；二、分析二十心；三、观察十二心中何者新得。

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：

“广说等无间缘”是把四缘中的等无间缘做一些广述。第二品的最后一部分有点复杂，如果我们仔细去辨别，也可以了解。

欲界善与不善心，有覆以及无覆心，

色界以及无色界，除不善外二无漏。

这里把十二心的数字标出来了，大概有四类。第一类是欲界，欲界有四种。第一是善心，第二是不善心，第三是有覆心，第四是无覆心；第二类是色界，色界有三种，把不善心去掉就可以了，因为上二界有染污法但是没有不善法，所以在色界中要把不善去掉，剩下三个了，前面有四个，加三个是七个；第三类无色界，无色界也有三种。没有不善心，也要把不善心去掉，无色界有善心、有覆无记和无覆无记三个，一共是十个。第四句“除不善外”的意思是和第三句连在一起的，即色界、无色界都是除不善。

第四类是“二无漏”，即有学与无学的两种心，加起来就是十二心，十二心的数字很好记，欲界有四个，色界、无色界分别三个，再加上有学无学二无漏心。见道也是属于有学，此处包括了有学与无学。

己二、对应缘与具缘：

第二个科判没有颂词，这是一个比较关键的问题，如果把这个内容掌握之后，再具体的分析欲界的善心、不善心、有覆无记心、无覆无记心分别通过几种心产生的，可以产生几种心；还有色界无色界等情况，下面比较复杂。首先把这一段内容搞清楚之后，分析的时候，一个一个对应就可以了解。作者非常慈悲，首先把这些规律让我们先学一下，再配下面的颂词就会容易一点。

下面我们看注释，从一个心的后面立即产生具无间的心就是等无间缘，等无间缘是一个心然后产生第二个心，它是怎么样子的情况？我们必须通过八时来了解，八时就是八种状态。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。后面讲欲界乃至无色界的善几种心产生，然后它又被几种心产生，二无漏产生几种心，被几种心产生，把这八种时间掌握之后，我们可以清楚地了知。

第一个相续时，是什么意思呢？同类前面的心生后面的心，如善心生善心。这比较容易理解，反正是同类的，前面的善产生后面的善，不善产生不善，有覆产生有覆等等，叫做相续时。

第二个同地时，就是一个地的，心的种类不同，比如善恶、无记，地是相同的，比如都是欲界所摄。如果地时相同，也可以交叉产生，能够产生其他的心，善产生不善，不善产生善都是可以的，后面用的最多的就是前两个，都有相续时、同地时，不是所有的，基本上都会出现。相续时中自己产生自己，还有同地时首先善心产生善心，或者恶心产生恶心，这是毫无疑问的。另外善可以产生不善、有覆、无覆，反过来讲，不善可以产生善、有覆、无覆。有覆也是一样的，四个都是相互之间可以产生。同地时是很重要的，一定要记住，我们要用到同地时的四个心，不管怎么样都是有的。这里欲界的四类之间如果是一个地都可以有的。

第三个结生时，注释中一大段可以归纳成死心和生心两种。人死的时候属于哪种心死的，然后结生的时候是哪种心结生的？这也要分析。因为等无间缘当中，比如你在色界死了，转生到欲界，你在色界是什么心，然后产生欲界的什么心？死心和生心之间有联系，在结生时也是很重要的，后面都要用的。第一，死心，死心是什么样的情况？死心有几种？注释 203 页第二段，“死心有除去二无漏”。二无漏没办法结生，就是死心，在有学道、无学道的无漏心中不会有死心，然后是“加行善”，死心当中不会有加行善，这是勤作，通过在加行产生的善，这是没有的，俱生善可以有。工巧心、神通的化心，这几个状态中不会有死心。然后是不善法，这里把不善法安立成坏聚见。这里有点疑惑的地方，前面我们讲了坏聚属于有覆无记，但这里是不善，不知道这是从哪个角度安立的。不管哪一界当中，死心不可能在二无漏、加行善、工巧心、化心当中，此外可以是俱生善、不善、有覆无记、无覆无记。第二，生心，生心比较简单了，不管怎么样，不是有覆无记，就是不善的，反正都是染污性的。染污性有两种，一个是不善法的染污性，一个是有覆的染污性。三界中结生的心都是染污性、烦恼性。死心复杂一点，有好几种，但是投生的心，比如我要从欲界投生到无色界，或者从无色界投生到欲界，结生的心就是不善心，或者染污心。

比如无色界的心产生一个欲界的心，这是怎么产生的？有些地方直接说是结生，因为投生时就是染污心的，所以这是可以有的。这些后面都要用到，原则性的东西我们要记住，再去分析后面的问题会稍

微容易一些。

第四个入定时，“下界的加行善产生上界的加行善”。比如欲界的加行善，俱生善是入不了定的，通过勤作产生色界的定，只有加行善。“欲界的善心产生色界的善心与二无漏”，在欲界的加行善中得到了一禅，得到色界的善心，然后通过欲界的善心可以得到二无漏，通过欲界的加行善产生有学、无学的无漏关都可以。前提是已经得到有学和无学的果位，并不是通过欲界的心可以得到无漏。

前面我们也讲了，必须在定地才能发生无漏。假如本身就是有学、无学，只不过我要以欲界心入到有学道的无漏关当中去，这时通过欲界加行善可以进入到有学无学的无漏关。

色界的善心，有些地方讲色界的加行善，这个说法有点不一样，还有说色界的俱生善也行，但是有的地方说色界的俱生善主要是闻慧，色界的加行善是无有争议的。色界的加行善以色界为基础可以产生无色界的善心也可以产生二无漏，通过色界的加行善进入到有学道和无学道的无漏关中。无色界的善心只产生二无漏，因为无色界是比较高的，所以产生二无漏心就行了。

为什么无漏的心可以是欲界产生的？有一种情况。入定的时候通过欲界的加行善可以产生有学的无漏。下面我们也会讲，二无漏的心是被哪些心产生的？等无间缘，欲界的心可以产生无漏心。什么情况？入定的心。欲界的加行善产生二无漏的心，这种情况也是有的，我们首先搞清楚这些，后面就会比较容易了。

无色界的善心也会产生二无漏，欲界的善心不会产生无色界的善心，为什么呢？因为它们的所依、所缘、形象和对治四方面都有很大的差距，毕竟二者之间隔得太远了。因为无色界是依靠色界的所依然后产生无色界的定，所缘也是一样，无色界的所缘境不会缘欲界的法，形象上也是这样安立的。如果欲界的心很粗大，根本产生不了无色界的状态，然后无色界的定也不会对治欲界的烦恼，因为他只是厌恶第四禅，距离太远，所以欲界的善心不会产生无色界的善心，可以产生色界、无漏的，但是不能产生无色界的。我们要搞清楚，这里每一句都是很重要的。

第五个出定时，“上界的善心产生下界的善心”。前面是入定，可以从下面加行善入到上面的禅定中去，出定是上面的善心出来又返回到以前的善心中去，所以出定的时候上界的善心产生下界的善心。这里有个规律，入定时是从下往上走，出定时是从上往下走。入定的时候从下面的加行善产生上面的禅定等等，出定的时候返回到以前的状态就行了，返回以前的状态就是上界的善心产生下界的善心。因为是从上界的善心出定然后恢复到下面的善心中去。

然后“二无漏心产生无色界的加行善”，从上面往下走首先是两种无漏心，如果从两种无漏心的禅定当中出来，可以产生无色界的加行善，因为是从无色界的加行善产生的二无漏，前面讲了无色界的善心只产生二无漏，所以反过来二无漏的心出定就产生无色界的加行善。

无色界的善心与二无漏心产生色界的加行善，不是说无色界吗？如果无色界再往下走一点，无色界的善心和二无漏心可以产生色界的加行善，这也可以，因为前面色界的加行善是可以入二无漏的，而且色界的加行善可以入无色界的善心，色界的加行善可以入二无漏。反过来讲无色界的善心出定的状态也是在色界的加行善当中，所以这方面反过来就可以理解了。

“无色界的善心与二无漏心产生欲界的俱生善与加行善”，前面入定是欲界的加行善产生色界的善心，出定的时候色界的善心可以产生欲界的加行善和俱生善。因为欲界的加行善可以产生色界的定，也可以产生二无漏，所以在色界定出定后，以及从二无漏心出来都可以产生加行善。

欲界的加行善可以产生色界的定，也可以产生二无漏，然后色界的加行善可以产生无色界的定，也可以产生二无漏。无色界的加行善可以产生二无漏，如果从二无漏心出来以后直接回到无色界的加行善当中去，从无色界的定出来之后可以回到色界的加行善，从二无漏也可以回到色界的加行善。从色界的心出来可以回到它的加行善，也可以产生俱生善，从二无漏心出来也可以直接产生欲界加行善，就是这样一种关系，所以我们把从入定和出定前后对照一下，反过来理解就可以。后面讲怎么产生的时候，看起来是很复杂，但是把这些原则掌握之后是可以了知的。

第六个染污定所逼恼时，“上界的有覆无记法产生下界的善心”。染污定逼恼时一定是上面的心产生下面的心。为什么呢？因为在上面的禅定，有些注释当中讲，如果他对自己的禅定产生一个很强烈禅悦的执著，就会从禅定当中退失，从而失坏了禅定，被染污定逼恼的时候他已经产生了强烈的烦恼。他为了保护这样一种定不会退得太厉害的缘故。他想：现在我产生了染污心，但是下面这一地的善心是清净的，我要保持一个清净的状态，不被染污心所染污，我不要染污定。要取一个清净的心，现在上面地的定被染污了，已经不清净了，我宁可取一个低一点的清净的地。有了这么强烈的心然后在染污定逼迫的时候，从上界的有覆无记产生下界的善心的情况是这样的，会有这种情况。后面八识互相交替产生，有一种情况是在染污定逼恼的时候，他会从上面的心产生下面的心，这个情况我们要了解。注释当中讲，比如无色界的等持被烦恼摧毁或者即将被摧毁的时候，他就想现在已经失坏了等持，下面的善心是殊胜的，通过强烈想法的牵引而在烦恼性等持的最后无间。因为这是等无间缘，在染污定的最后一个刹那舍弃之后，第二刹那无间产生下地禅定的善心。

如果从色界的禅定中退失，他想：现在从色界的禅定中已经退失了，下面欲界的善心是清净的，我要产生欲界的善心。有时候为了取不被染污的清净善心，他会从上面的状态中舍弃，趣入下面。有些时候上面的心可以产生下面的心，也是等无间。

第七个入化心，最后两个也是相互之间有联系的。“色界的加行善之后会出现欲界与色界的两种无记化心。”讲化心时也提到过，有十四种化心，在一禅二禅三禅四禅。首先我们要知道欲界的心没办法显现神通、显现化心，必须在色界一禅以上，如果他入一禅就可以有化心了。比如一禅的加行善，得到了初禅，出定之后可以显现化心。因为是比较欲界高，第一个可以显现有欲界的幻化，第二个可以显现初禅和欲界的两种；二禅可以显现二禅、一禅和欲界；三禅可以显现三禅的幻化，还有二禅、一禅和欲界；四禅可以显现四禅、三禅、二禅、一禅和欲界，这就是入化心。

趣入化心的时候，色界的加行善是一个善心，有时通过色界的心可以出现欲界的心，这是什么情况呢？因为这是无记，我们讲十二种心中有一个无覆无记，无覆无记中就有神通、化心。为什么我们要讲入化心的时候？因为欲界的四种心、色界的三种心，无色界的三种心都是无覆无记心，无覆无记心中一类就是化心，所以你怎么从这个心趣入到那个心中？有时候是从入化心的时间中来安立的。

第八个出化心，“欲界的化心中产生色界的加行善心。”欲界的化心是什么意思呢？安住在一禅或者二禅的色界禅中。为什么要和前面放在一起观察呢？前面是入化心，入化心一定是色界加行善，从色界的加行善然后开始显现欲界的化心，有时我们说从欲界的无覆无记的心可以产生色界加行善是什么情况？出化心本身是安住在欲界的化心状态，而不是显现化心，色界的心可以显现欲界、色界的化心，但是如果显现的是欲界的化心，他们最后从欲界的化心回去时，出化心是欲界化心的状态，欲界的化心是无覆无记，从欲界无覆无记当中，然后出化心的时候，他就恢复到以前色界的加行善中。他因为是加行善的，比如初禅当中显现的化心，所以出化心的时候，也是从欲界化心状态当中恢复到色界的加行善当中。

以上讲完了八种时，这是很关键的内容。大恩上师在讲记中讲，如果了解这些内容之后，下面的内容会轻而易举地了知。当然轻而易举也是看待根机的，对我们来讲，还是有一点点复杂，如果了解了前面的情况，对于理解后面的内容有很大的帮助。下面这些就不讲了，因为前面把原则性的问题讲完之后，后面一个个地配就可以。如果对于前面的内容比较熟悉，我们稍微讲一下，大家思考一下，也就比较清楚了。

为什么今天花很长时间讲了这么多内容呢？如果不讲这些，后面的内容非常复杂。如果在前面做了一番解释说明，我们后面搞不懂的时候可以翻一下前面，哦，这里属于结生时，结生时有两种情况，死心是这个，生心是这个，再把它搞清楚。相当于是字典一样的工具书，我们去查就知道了。入定是这样情况，上面可以产生下面，下面可以产生上面。后面的内容反正就是四个心，欲界的四个心，自己产生其他的心，这是什么情况，然后其他的心产生它是什么情况？这样翻来覆去，一个是自己产生其他的，其他的产生再它，最复杂的也就是后面的部分，结束之后第二品就讲完了，第三品要简单一些。今天我们就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度如海诸有情

《俱舍论》第 27 课笔录

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

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。前面世亲菩萨对六因五果四缘做了详细的分析，宣讲了四缘之后，对等无间缘中心和心无间的关系，什么心产生什么心，几种心产生一种心的意义做了进一步的安立。

以前大恩上师或者其他上师在归摄五部大论时讲过，以别解脱为主的戒律、俱舍、因明等内容，一般来讲，刚开始学习词句比较复杂，完全理解了之后，没有别的东西可以再挖。虽然从词句上来讲，现观、中观不是很复杂，给我们的感觉好像比较容易懂，但是意义特别深。因为里面所抉择的是佛陀的境界、菩萨入定的智慧，所以必须要泯灭分别心。现在我们通过凡夫的分别心去缘这些词句似乎理解了，中观宣讲的是菩萨的智慧，必须要舍弃凡夫的分别心才能真正现前。如果是第一次学习《俱舍论》，虽然词句上很难懂，但是懂了之后意义并不像无分别智那么深，有这样的说法。

《俱舍论》讲得比较细致，因此称为聪明论，意思是越学越聪明，因为里面的思路本身很细，所以学习《俱舍论》会把心中的智慧梳理得很细致。当然前提是要听得懂，听不懂就会越听越糊涂，听懂之后一条一条梳理下来，慢慢我们的智慧就会比较细了，再去看其他论典的次第就会很明显，学习以后收获很大，也有这样的功效。

现在我们学习的是十二心，即欲界的四种心——善心、不善心、有覆无记心、无覆无记心，色界、无色界分别减掉不善心各有三种，加上有学和无学的心共是十二种心。为了便于我们理解下面的三界中这些心如何产生，以及产生多少种心。作者蒋扬洛德旺波尊者安立了“对应缘于具缘”的科判，虽然里面没有颂词，但是把下面比较重要的内容通过八时做了划分。我们后面学颂词时翻过来看，就会知道八时特别殊胜，和颂词中的意义对照非常清楚。

欲界善心生九心，彼唯由八心中生，

不善心由十心生，彼中产生四种心。

有覆无记心亦尔，无覆五心生七心。

第一类是善心，“欲界善心生九心”，以欲界善心为因产生九种心。“彼唯由八心中生”，欲界善心作为所生，由八种心可以产生欲界的善心。

颂词中的生和所生有两个意思，首先欲界的善心或者不善心作为能生可以产生几种所生？然后它作为所生有几种心可以生它？等无间缘没有其他的法。有覆无记是有覆无记的心，无覆无记也是无覆无记的心，等无间缘前边的缘和后面的果都是心和心之间的关系。

第二类是不善心，“不善心由十心生”，不善心作为所生，由十种心可以产生它。“彼中产生四种心”，“彼”是不善心，欲界不善心作为等无间缘可以产生四种心。“有覆无记心亦尔”，有覆无记的心和不善心是一样的，由十心生后能产生四种心。“无覆五心生七心”，无覆无记的心通过五种心产生，它也可以产生七种心。

如果不展开解释，可能根本不知道在讲什么，下面我们进一步解释颂词。因为欲界有四种心，即善心、不善心、有覆无记、无覆无记，前面讲十二心中的四种心，然后色界有三种心，这是次第安立的本体。这里不是那么好懂，我们可以配合注释来学习。

首先九心中有四种心，上节课讲过八时中相续时、同地时用的最多，除了有学和无学的心之外都有。第一个相续时是前面的心产生后面的心，这是有的；第二个同地时是欲界地、色界地和无色界地同一个地，虽然心的种类不同，比如善心、不善心、有覆无记心、无覆无记心四种心种类不同，但是地相

同可以相互生。欲界善心可以产生欲界善心这是相续时，即“同类前面的心产生后面的心，如善心产生善心”，在注释 202 页讲得很清楚。

因为善心已经产生善心了，所以同地时中其他不善心、有覆无记心、无覆无记心都可以相互生，四个心肯定是有的。首先是九心中的四心，欲界共有四心，相续时和同地时中的四个心都是有的。讲欲界善、不善的时候，四个心都是有的，后面我们就不用观察了，反正讲欲界不善时，首先安立四个相续时和同地时，这比较简单。在色界、无色界只有三个心。为什么呢？因为在色界无色界没有不善心，必须把不善心拿掉，所以三个是作为基础的。

我们看注释 204 页，“入定时色界的加行善心、有学无学二无漏心”。再翻过去看入定时是什么？在注释 203 页第 3 段讲得很清楚，“入定时是下界的加行善产生上界的加行善”。比如欲界善心本身有俱生善和加行善，但是此处没有分，此处的善心也可以理解为加行善。欲界的加行善在入定时可以产生色界的加行善心，色界的加行善心可以理解为一禅、二禅等禅定，前面四心再加上通过欲界的加行善修持可以得到色界的善心，这是五个了。

还有 203 页“欲界的善心产生色界的善心与二无漏心”，除了可以产生色界的善心外，有学心和无学心二种都可以产生，有学无学二无漏也要算上。“结生时上两界的两种有覆无记心”，结生时有从下界生上界和从上界生下界两种。比如以欲界的身份死后生在色界、无色界，或者色界死了之后生到无色界，这是从下界死后生上界；比如以无色界的身份死后投生到色界、欲界，或者色界死后投生到欲界中，这是从上界死后生下界。上界死生下界、下界死生上界有不一样的地方。

我们看注释 203 页结生时，“如果从下界转生到上界”，这些内容很重要。前面没有讲到细节，现在在讲实际转生时产生几种心。如果下界转生上界，欲界转生色界、无色界，“则死心为俱生善与无覆无记心”，下界死转生上界的死心是什么呢？虽然死心可以是俱生善、有覆无记、无覆无记，但是下界转上界只有两种，一个是俱生善，就是善心当中死，一个是无覆无记心当中死，这是死心。

生心是生到色界中产生的是有覆无记，如果是下界死，只有善心和无覆无记，没有有覆无记，有时要把有覆无记去掉。如果上界死转生下界，可以有善心、有覆无记，比如在色界死了转生欲界时可以有善心、有覆无记、无覆无记，我们要记住这个原则。

我们翻过来看结生时，欲界结生是下界生上界。“结生时上两界的两种有覆无记心”，就是说欲界善心死转生到色界产生色界的有覆无记，然后欲界善心死转生无色界产生无色界的有覆无记，这是九种心，我们对照前面一下就分出来了。为什么是这样？因为下界转上界有两种心，一个是善心，一个是无覆无记。

现在我们讲的是欲界善心，结生时上两界的两种有覆无记，加起来就有九种了，本身相续时和同地时的四种心无论如何都是有的，然后入定时通过欲界的善心，善心分为俱生善和加行善两种，比如入定时是加行善，俱生善无法引发色界的禅定心。而死心要除去二无漏和加行善，所以结生时的善心属于俱生善。

不管是属于加行善心，还是属于俱生善心，反正都是善心，所以欲界的善心可以产生九心。入定时色

界的加行善心有五种，然后产生无漏的有学心、无学心，就是七种，再加上欲界善心死转生色界的有覆无记、欲界善心死转生无色界的有覆无记，就是九种，我们这样计算就很清楚。

反过来欲界善心作为所生，其他八种心作为等无间缘产生欲界善心，前面是欲界善心产生九种心，现在是八种心反过来产生欲界的善心。这个地方怎么理解呢？“相续时与同地时自地的四心”这不用观察。首先相续时善心可以生它，然后同地时有覆无记、无覆无记、不善心可以生它，这四种心无论如何都是有的。

八种心已经有了四个，再计算其他四种心就可以了。“出定时色界的加行善心、二无漏心”，出定时色界的加行善心可以产生欲界的善心。二无漏心，即有学、无学的无漏可以产生欲界的善心。

注释 203 页“出定时，上界的善心产生下界的善心”，入定时是下界的善心产生上界的善心，比如通过欲界的加行善得到了初禅，从初禅出定一定是产生下界的善心，这是讲欲界善，欲界上一层就是色界。因为从色界的善心出来可以产生欲界的善心，所以色界的加行善可以作为等无间缘产生欲界的善心。出定时讲的很清楚，上界的善心产生下界的善心，然后二无漏心也可以产生欲界的善心。此处对照注释 204 页第 1 行，“色界的善心与二无漏心产生欲界的俱生善心与加行善心”，首先出定时色界的善心可以产生欲界的俱生善，然后二无漏心可以产生欲界的俱生善和加行善，三种心都是有的。

出定时上界的心产生下界的心，现在欲界的善心是下界的，在入定时以下面的加行善产生上面的加行善或者二无漏；在出定时要从上面的禅定生起下面的善心，所以色界的加行善是上面的。出定时色界的加行善可以产生欲界的善心，然后有学无学二无漏心也可以产生欲界的善心，对照出定时这句话也特别清楚。

还有“染污定所逼恼时色界的有覆无记心”，如果在上面的禅定当中产生了烦恼，他觉得与其产生烦恼心退失，还不如产生下面清净的善心。当他从染污定退失之后，就会产生下面的善心。我们看注释 204 页染污定所逼恼时最后一句“从禅定中退失，现前欲界的善心也是同样”。如果从色界的禅定中退失，也会现前欲界的善心。他产生了一种心：“我现在已经失坏了等持，下面的心是殊胜的。”虽然不一定是禅定，因为欲界没有禅定，但是下面的善心是殊胜的，所以他通过强烈的想法牵引，当最后的等持退失，就会无间产生下面的善心。染污定所逼恼时色界的有覆无记作为一个烦恼心，通过有覆无记可以产生欲界善心。这就是八种心。

首先是相续时、同地时的四个心；第五个心是出定时色界的加行善心可以产生欲界的善心；第六和第七个心是有学、无学的无漏心出定时可以产生欲界善；第八个心是染污定所逼恼时从色界的有覆无记心中退失之后产生欲界善。这是八种心。

如果我们对于八时比较熟悉，再看后面的内容会比较清楚，所以上师说轻而易举就可以懂。我们要掌握这个原则，如果不太清楚也不要紧，可以回头去看前面总的思想，一个一个地对这是属于什么时。我们要搞清楚能生和所生，有时善心作为等无间缘产生后面的心，有时是善心作为果前面的等无间缘产生它。

不善心由十心生，彼中产生四种心。欲界的不善心由十心生。欲界不善心是所生，其他十种心作为等

无间缘产生了不善心。“彼中”就是不善心自己产生十种心。

欲界不善心由哪十种心产生呢？我们看注释 205 页第 2 段，“欲界的不善心由十心产生，即相续时与同地时自地的四心”，四种心都有，不用再观察。“结生时上两界的善心”，如果是上界转生下界，死心可以是善心、有覆无记和无覆无记三种。因为上界没有不善心，所以上界转生下界的死心可以是善心、有覆无记、无覆无记。

上界转下界既然有三个心，“结生时上两界的善心”，上两界的善心一个是色界的善心，一个是无色界的善心，四加二是六个。“个别的有覆”，不管是个别的，还是怎么样，反正上面的有覆无记心作为死心，也可以作为欲界不善心的等无间缘。前面我们讲了一个原则，这里还要补充一下，虽然死心可以是善心，或者有覆无记、无覆无记，但是结生时的心一定是染污心。

染污心有两种，一种是真正的染污，即有覆无记的染污心；一种是不善。此处是不善，所以不善心也是属于染污的。如果上界的死心是善心、有覆无记或者无覆无记，可以产生下面的不善心。生心不管是下界转上界，也是染污心，只不过上两界没有不善心，所以下界转上界结生时没有不善只有染污，但是从上界转下界时，欲界有不善心，那么在转生时欲界的不善心由几心生？可以由色界、无色界的善心，死后生起欲界的不善心，此处欲界的不善心可以作为所生原因就是这样。后面还要讲，下界转上界时只有有覆无记，因为色界、无色界没有不善，而无覆无记不能作为生心。

还有上界转下界无覆无记心可以作为死心，有覆无记心也可以，所以说“每界各三共六心”。色界和无色界的善心、有覆无记心、无覆无记心各有两个，共有六个心可以作为等无间缘产生欲界的不善心，再加上自地的相续时和结生时四个心，就是十个心了。除了这十心之外，其他入化心时、出化心时都不可能有了，只是这种情况才有，这十种心是具足的，所以不善心由十心生，配合前面的内容就知道了，原则性的东西这里分析的很清楚。

“反过来，欲界的不善心只产生自地的四心，即相续时与同地时”，最少就是四心。因为欲界中基本就是四心，即欲界善、不善、有覆无记和无覆无记，所以彼中产生四种心，肯定是相续时和同地时，没有其他可能性。欲界的不善心可不可能产生其他的心？入定时有没有？不可能有。欲界的不善心不可能作为入定的心。出定时会不会产生不善心？这也不可能。不善心可不可以作为死心产生色界、无色界的有覆无记？也是不可能的。因为下界生上界只有两种心，一个是善心，一个是无覆无记心，连有覆无记都产生不了，何况是不善心呢？我们把八时搞清楚之后一一对应，只有相续时和同地时的心，没有其他的可能性，所以欲界不善心只产生自地的四种心。

下面分析有覆无记，颂词只有一句：“有覆无记心亦尔”。“心亦尔”是什么意思呢？就是和前面欲界不善心一样，有覆无记由十心生，然后彼中，即有覆无记只产生最基本的四种心相续时和同地时，只能产生它自己，其他没有了。

十种心怎么安立呢？和前面一样。相续时和同地时的四种心肯定有。欲界的有覆无记由十种心产生，结生时可以有，上界生下界，上界的死心可以是善心、有覆无记、无覆无记。色界、无色界的善心、有覆无记心、无覆无记心各有两个，加起来是六个，再加四个就是十个，这和前面一样。

因为死心可以是善、有覆无记和无覆无记，但是结生时的心一定是染污性的。有覆无记是一个染污心。它为什么和不善心一样呢？不善心、有覆无记都是由十心生，因为两个都是属于染污性的心，在结生时可以作为生心，只不过它的死心，上界生下界时的因缘可以是有覆无记、无覆无记，这样的心是六种。虽然来源比较多，但是产生的就是一个——有覆无记。

有覆无记可以产生有覆无记心、无覆无记心、善心、不善心，这是欲界自地的四种心，所以有覆无记心亦尔。我们越推到后面越清楚，开始可能不熟悉，熟悉之后就会知道大概怎么去推了。

“无覆五心生七心”，首先“无覆五心”是无覆无记心作为所生，可以由五种心产生，然后它自己作为等无间可以产生七种心，所以我们看注释当中“欲界的无覆无记心由五心产生”。前面四个相续时、同地时直接加进来，五种心中还有一种是什么呢？“加上入化心时的加行善心”。

我们再看注释 204 页第 3 段“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”。此处欲界的心是所生，入化心时是上界的禅定心，这个加行善就是色界的禅定。前面我们讲入化心时、出化心时，如果示现神通必须要入禅定，有些地方讲必须要根本禅才行，比如一禅、二禅、三禅、四禅，其他的禅不行。还有一种无色界的心也不会引发神通，只有四个根本禅可以引发神通，无色界的心太弱，它的止观，或者有些地方说定慧不平衡，无色界定的成分多一点，不能引发神通。只有在色界定中，止观或者定慧比较平衡，就会引发神通。

引发神通的是四个禅，所以此处加行善就是指一禅、二禅等禅定心，如果要显现神通首先要入禅定，然后可以示现神通。比如初禅的神通可以显现初禅的化心，也可以在欲界示现化心神通。

化心是什么呢？化心属于无覆无记法，化心有四种，即异熟生、威仪、工巧、幻化心或者神通心，神通心本身是无覆无记心。因此通过色界的加行善可以显现欲界无覆无记的化心。

无覆无记心由五心产生，相续时和同地时的四种心再加上入化心时，入化心时显现的欲界神通心绝对是无覆无记的心，所以可以通过上界的禅定产生欲界的无覆无记心。此处看入化心时会很清楚，色界的加行善之后会出现欲界与色界两种无记化心，这方面主要是讲欲界的两种无记化心，无记化心就是有神通的无覆无记心。

欲界的无覆无记心无间可以产生七心，因为是等无间缘，所以无间产生七种心。前面四个也不用算，相续心和同地时的四种心肯定都有。剩下的三个心是什么？“出化心时，欲界的化心中产生色界的加行善心”，这里讲得很清楚。欲界的幻化心可以产生色界的加行善，出化心时相当于把神通收回了。入化心时是在初禅等色界的禅定示现欲界或者色界无覆无记的化心，出化心时又回到色界的禅定中去。此处讲到了以欲界的无覆无记心可以产生什么？首先是安住在无覆无记的化心中，无覆无记的化心作为等无间缘，第二刹那产生什么？如果是出化心时，等无间缘第二刹那产生色界的加行善心，恢复到以前的禅定中去，“出化心时色界的加行善心”，这是五种。

“结生到上两界时两种有覆无记心”，第一种情况，如果是下界转生到上界，俱生善心、无覆无记心可以作为死心，就是说它死了之后，自己作为等间缘产生后面的两种心。因为它可以作为死心，比如在欲界的无覆无记心中死，第二刹那可以产生色界的有覆无记，因为它的身心一定是染污性的，而上

界没有不善，所以它只能产生色界的有覆无记。

第二种情况，如果从欲界的无覆无记心当中死，转生无色界就可以产生无色界的有覆无记心，此处也是讲得很清楚。下界生上界无覆无记心可以作为等无间缘，“上两界时两种有覆无记心”，生心是染污性的，以上讲完了无覆五心生七心。我们把欲界的情况稍微看一下，和前面的对照还是很清楚。

下面看色界，色界的心只有三个，色界有染污心，没有不善，否则不能转生色界。这里有三个心，即色界的善心、有覆无记和无覆无记。

色界善心生十一，彼由九心无间生，
有覆由八心中生，彼心产生六种心，
无覆无记三心生，彼中产生六种心。

这也是能生所生的关系，色界没有不善心。此处相续时、同地时和欲界不一样，因为欲界有四种心，所以相续时、同地时基数肯定是四个。色界的基数是三个心，相续时和同地时只有三个没有四个，这方面我们要注意，原则性的内容都是一样。

“色界善心生十一”，首先是色界的善心作为等无间缘，可以产生十一个心。那么是哪十一种心呢？“相续时自地时善心”这三个是毫无疑问的。只不过这里尊者分析时，对于三种心是怎么安立的？首先是相续时自地的善心，然后是“同地时自地之加行善心中的三种无覆无记心”，这一段其实在讲怎么出现的。同地时的善心和无覆无记相互之间是怎么生的，有覆无记怎么样产生善心，是通过这个方面观察的。注释 206 页中的 4 行内容，讲的是相续时自地的三种心。

“出定时欲界的两种善心”，因为是由色界善心产生其他的心，所以出定时虽然写的是两种善心，但是只能算欲界善一种。我们不能把俱生善和加行善计算成两个，否则最后会多出一个心来。

在后面讲二十心时，会把它打开，俱生善和加行善分为两个。再把无覆无记打开分成四个，这样单独计算才够二十心。二十心也是在十二的基础上展开的，归摄起来是十二心，展开就是二十心，里面有一些是重复的。此处不管是俱生善还是加行善，都只能算欲界善。因为从上界出定一定是产生下界的善心，所以出定时由色界的善心中可以出现欲界的善心。

“入化心时欲界的无覆无记心”，因为入化心时首先是安住在色界的禅定中，色界的禅定是加行善，它作为等无间缘产生欲界的无覆无记心。入化心时就是讲色界的加行善之后会出现欲界与色界两种无记化心。为什么不计算色界的无覆无记呢？这不用计算了。因为前面在相续时、同地时，无覆无记心已经有了不再计算了，所以只是计算入化心时欲界的善心作为等无间缘产生欲界的无覆无记。

“结生时欲界的不善心、有覆无记心、无色界的有覆无记心”。此处是色界的心产生其他的心，如果结生欲界就是上界投生下界，可以有善心，就是说在自己的善心中死产生欲界的不善心。因为投生的心是染污的心。

结生时的原则我们都要记清楚。上生下时可以是善心，也可以是有覆无记、无覆无记，这是没问题的。然后生心可以是染污性心，如果是上生下，色界转生欲界能够产生不善心，也可以产生欲界的有覆无记心；如果是下生上，比如欲界的善心可以作为死心产生无色界的有覆无记，无色界没有不善心只能

产生有覆无记心。

“在入定时无色界的加行善心以及二无漏心”，然后以色界的心作为等无间缘可以产生无色界的禅定。色界的善心产生无色界的加行善心。入定时是从下面的加行善产生上面的加行善，色界的加行善禅定可以产生无色界的加行善，这是毫无疑问的。也可以产生二无漏，即以色界的禅定可以产生有学，也可以产生无学，这是产生十一个心，十一个心是最多的，总数只有十二心。色界的善心可以产生十一个心。到底哪个不能生呢？除了不能产生无色界的无覆无记心，其他都可以产生。

“彼由九心无间生”，它也是通过九心无间生的。注释中讲“色界的善心由九心无间产生”，九种心作为等无间缘可以产生色界的善心，这时色界的善心成为所生了。前面刚刚分析的十一心是能生，它自己可以产生十一种心，只是不能产生无色界的无覆无记而已。现在是色界善心作为所生，其他九种心作为等无间缘产生自己。这怎么安立呢？三种心就不用观察了。相续时、自地时自地的三心肯定都有。后面是“入定时欲界的加行善心”。入定时欲界的加行善作为所生，什么情况可以产生它呢？如果在欲界的时候，通过加行善勤修禅定，然后以这个等无间缘马上可以产生色界禅定，色界的禅定是色界的加行善心，入定时欲界的加行善作为能生可以产生色界。如果我们还不清楚，就返回头看入定时，对此已经分析了很多次。

“出化心时欲界的无覆无记心”，出化心时欲界的无覆无记心可以产生色界。入化心时一定是通过色界的加行善产生色界和欲界的无覆无记。如果是出化心时呢？出化心时反过来，首先无覆无记心作为等无间缘，出化心时神通收回去了，不再显现了。显现神通的状态是无覆无记，出化心时，可能就显现成了色界的加行善。

色界的善心作为所生，欲界的无覆无记心可以作为能生，产生色界禅定的所生，这个方面我们也是很清楚。因为前面出化心时，欲界的化心中产生色界的加行善心，所以肯定是可以的。关键问题是不要把所生、能生搞混了。这里是色界的善心作为所生，谁可以产生它？出化心时欲界的无覆无记心作为因可以产生色界的心。

“出定时无色界的加行善心、二无漏心”，从上界的禅定出来，可以产生下界的善心。此处是无色界的加行善心作为因，从这个因出来之后，第二刹那无间产生色界的善心，这肯定没问题的。二无漏心也是一样，从有学、无学的无漏心出来，可以产生色界的善心，这两个也可以。

“染污定所逼恼时无色界的有覆无记心”，比如安住无色界禅定时，被染污定所逼恼产生了强烈的作意：“我要取下界的善心。”无色界离色界最近，从无色界中出来，可以取色界的善心。无色界在染污定所逼恼时，不能直接取欲界的善心，两者隔得太远。因此无色界的有覆无记心作为因可以无间产生色界的善心。

首先三个心是自地相续时和同地时，第四个心是入定时欲界的加行善心，第五个心是出化心时欲界的无覆无记心，第六个心是出定时无色界的加行善心作为因产生的，第七个是有学道的无漏心作为能生，第八个是无学道的无漏心作为能生，第九个是染污定所逼恼时无色界的有覆无记心作为能生。这就是九种心。

“有覆由八心中生，彼心产生六种心”。“有覆”是色界的有覆无记。色界的有覆无记由八心中产生，然后它可以产生六种心。“有覆由八心”，自己作为所生，八种心来生它。颂词有时首先是讲能生，有时首先是讲所生，我们把颂词搞清楚，再去一个个地详细对照，也是很容易理解的。

“色界的有覆无记心是由八心产生”，相续时、同地时的三种心，基本上都是存在的。然后“结生时欲界的善心、异熟生与威仪的无覆无记心”，我们讲了一个总原则。因为是由八心生，如果是下生上，欲界的善心可以作为死心，也可以是无覆无记，有覆无记不行。如果上生下可以有有覆无记，但此处是下生上，欲界的善心可以作为因，引发色界的无覆无记，然后异熟生、威仪，都是属于无覆无记心，所以无覆无记心也可以作为因，产生色界的有覆无记心。因为生心一定是有覆无记，所以善心中死投生到色界，刚好是有覆无记心。如果从无覆无记心中死，它作为因可以产生色界有覆无记心。

“无色地不包括加行善心的三心”，还是结生时，只不过变成了上生下。即从无色界死转生色界。因此无色界有三种心，无色界的善心不包括加行善，加行善或者两种无漏心不能作为死心。可以通过无色界的俱生善作为等无间缘产生色界的有覆无记，然后无色界的有覆无记心，因为上生下可以是有覆无记，所以通过无色界的有覆无记心作为因可以产生色界的有覆无记心，无色界的有覆无记心作为等无间缘可以产生色界的有覆无记，这是三种心。

首先是基础的三种心，然后欲界的善心和无覆无记心作为生因就是五种，再加上无色界的三种，即无色界的善心、有覆无记、无覆无记三种心无间产生色界的心。这是从可以有的角度来讲，不是说是同时都要有。如果一个人从无色界死了，不可能在三种心当中死，只能是一种心，但是我们说三种情况都可以有，加起来就是八种心了。

“色界的有覆无记心中产生六心”，就是它自己作为等无间缘，可以产生其他的六种心。首先是基础的三个心，即相续时和同地时三种心。剩下的三种心是什么呢？“结生时欲界的不善心与有覆无记心”，有覆无记心作为等无间缘产生其他的法。结生时属于上生下，有覆无记可以作为死心，或者等无间缘。

结生时可以产生什么？上生下，下面是染污性，在色界的有覆无记心中死，可以产生欲界的不善心。如果在色界的有覆无记心中死，可以产生欲界的有覆无记心。三个加两个就是五个，最后一个是什么呢？“染污定所逼恼时欲界的二善心”。如果色界的心被染污定所逼恼了，本来是色界的禅定，他的定被染污了，染污的时候正好是有覆无记的状态，它作为等无间缘可以产生什么？产生欲界的善心，二善心和前面一样，虽然可以产生加行善与俱生善，但是算十二心的时候，只能算成一个欲界的善心。染污定是上界的定染污了，而取下面清净的善心，比如取下面欲界的善心，就是依靠色界有覆无记的禅定心产生欲界的善心。

“无覆无记三心生，彼中产生六种心”，色界的无覆无记由三心产生，这不用计算，最基础的就是三个，即相续时和同地时的三种心。

“色界的无覆无记心产生六心”，色界无覆无记心作为等无间缘，可以产生六心。首先是相续时和同地时三心，剩下三个心是“结生时欲界的不善心与有覆无记心”，三个都是属于结生时，其他入定时、

出定时，或者入化心时、出化心时等情况都没有。

结生时就是欲界的不善心有覆无记作为因上生下，通过色界的无覆无记心产生欲界的不善心、有覆无记心，然后结生时，无色界的有覆作为下生上，从色界死生在无色界中。无覆无记心可以作为等无间缘，结生时无间可以产生无色界有覆无记心，这样色界的无覆无记也算完了。

下面我们再来看无色界。

无色无覆亦同彼，善心产生九种心，

彼由六心中产生，有覆七心生七心。

此处的顺序，首先讲无覆无记，再讲善心，最后是有覆无记心。首先是无色界的无覆无记，因为它和前面色界的无覆无记一样，所以按照这个次第下来，比较容易理解。色界无覆无记心由三心产生，就是相续时和同地时的三种心。

然后它自己产生六种心，自地的三心是一样的。再算剩下的三个心，首先是“结生时欲界的二烦恼性心”，上生下，它自己作为死心，如果从无色界投生到欲界，就可以产生欲界的不善心和有覆无记心两种烦恼性心，如果从无色界死投生在色界，只有有覆无记心，没有不善心，这是三种，再加上自地三种心，就是六种心。

很多时候都是属于结生时，如果把上生下、下生上的问题搞清楚，把前面的总纲看一下，到底是怎么安立的，就很清楚了。

“善心产生九种心，彼由六心中产生”，首先观察它作为因缘产生九种心的情况。无色界的善心中产生九心，首先是相续时和同地时的三心，然后是可以产生无色界的善心，也可以产生“入定时的二无漏心”。因为从无色界的禅定中，可以直接生起有学和无学的无漏关。

然后“出定时色界的善心”，从上面的禅定出来之后，直接生起下面的善心。比如由无色界的善心出来，可以产生色界的善心，这是入定时和出定时，还有一个是这里用的最多的结生时。“结生时欲界的二烦恼心、色界的有覆无记心”，它在结生时作为死心，如果从色界死投生欲界，可以产生欲界的不善心，这是第一个烦恼性，有覆无记是第二个烦恼性，这肯定是可以的。然后是它自己作为无覆无记产生色界的有覆无记心，也是上生下，如果在无色界的状态下死了转生色界，色界的有覆无记心也可以产生。

前面基础的三个心，加上入定时的二无漏心、出定时色界的善心、结生时欲界的二个烦恼心、色界的有覆无记心，一共是九个。

无色界的善心作为果，有六种心可以作为等无间缘产生它。这是什么情况？首先是“相续时与同地时的三心”，然后是“入定时色界的善心”。如果在色界入定，通过色界的加行善可以产生无色界的禅定，这是入定时色界的善心。“出定时二无漏心产生无色界的加行善心”，从有学的无漏关出来，直接产生无色界的善心；从无学的无漏关出来，可以产生无色界的善心。欲界的加行善，可以入色界，也可以入二无漏；色界的加行善，可以入无色界，也可以入二无漏；无色界可以入二无漏。出定时也一样，从二无漏心出来可以产生无色界、色界、欲界的善心，加起来就是六种。首先是次第的三种，然后是

入定时的善心和出定时两种无漏心产生的心，有六种心作为等无间缘产生它。

“有覆七心生七心”，无色界的有覆无记心产生七种心，然后它也是被七种心产生。“有覆无记心中产生七心”，无色界的有覆无记心作为等无间缘可以产生七种心，首先是“相续时与同地时自地的三心”，然后“结生时欲界的二烦恼心”，和前面一样，结生时也是用得很多。因为是上生下，可以有有覆无记心，下生上有时没有有覆无记心，如果在上生下有覆无记心可以作为死心。结生时欲界的两种烦恼产生欲界的不善心、有覆无记心。“色界的有覆无记心”，因为是上生下，通过无色界的有覆无记心死，在色界的有覆无记心当中生，这是可以的。因为色界没有不善心的缘故。

“染污定所逼恼时色界的加行善心”，如果无色界的禅定被染污定逼恼时，退失之后马上就产生色界的善心。“如同无色界的有覆无记心产生七心一样，它也由七心产生”，前面是它产生七种心，现在是它由七种心产生。

首先三心是相续时和同地时，剩下的四种心是什么情况呢？“结生时欲界色界的二善心”。此处就是说，结生时欲界和色界的二善心，这是下生上。如果是结生，下面的死心不是善心，就是无覆无记，有覆无记不行。然后是欲界和色界的善心。这个地方二个善心就不能算一个了。为什么呢？因为一个是欲界的，一个色界的。前面二善心是加行善和俱生善，在那种情况下算一个。此处是结生时，而且出现了欲界和色界两个字。结生时欲界的善心可以产生无色界的有覆无记，然后色界的善心中死可以产生无色界的有覆无记，它的生心一定是烦恼心，这是两个。

然后“异熟与威仪无覆无记心”，里面也是两个，为什么呢？因为一个是欲界的无覆无记心，一个是色界的无覆无记心，加起来就是七个。首先是相续时和自地时的三个心，然后是欲界、色界的善心、欲界、色界的无覆无记心，一共是七个。这样我们就把这个问题计算清楚了。这里讲到了欲界的四种心、色界的三种心、无色界的三种心相互产生的情况，有学无学放到下堂课讲。

真正来讲，如果把前面总的科判缘和具缘的问题搞清楚之后，这里的内容虽然没有像有些注释中讲的那么复杂，但是也不像大恩上师讲的那么轻而易举，对我们而言大概属于中道，需要花一点时间来弄清楚。如果把规律找到了，虽然要花一点时间，但还是靠近于轻而易举的。

今天我们就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度如海诸有情

《俱舍论》第 28 课笔录

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

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续学习《俱舍论》。

有学之心四心生，彼中产生五种心，

无学五心中产生，彼中产生四种心。

有学无学产生的道理有些和前面一样，有些不一样，不同之处主要是没有同地时。为什么没有同地呢？

有学和无学属于无漏，不属于三界所摄，欲界、色界、无色界都是超越的。三界中有相续时、同地时，欲界有四种心，色界、无色界有三种心，有学和无学是超离三界的，不是欲界地或者色界地等三界九地所摄。虽然有些差异，但是观察的总原则是一样的。

“有学之心四心生”，“有学”是从预流向见到阿罗汉向之间。因为阿罗汉果属于无学道，所以范围比较广，从见到第一刹那开始就算“有学之心”，然后进入无漏，到了阿罗汉向马上得到阿罗汉果，乃至阿罗汉向最后一刹那都算是有学心。有学之心作为所生的果，前面有四种等无间缘可以产生它。

“彼中产生五种心”，有学之心自己作为等无间缘可以产生五种心的果。

“无学五心中产生”，无学道从阿罗汉果第一刹那开始，不管有余的阿罗汉，还是无余的阿罗汉都是属于无学，五种心作为等无间缘可以产生无学道的智慧。“彼中”是讲无学道的智慧，无学作为等无间缘可以产生四种心。

有学之心四心生，哪四种心可以产生有学的智慧？此处的心当然是广义的。学习《俱舍论》心心所时里面的心有烦恼的心、不善的心、无记的心——有覆无记、无覆无记，也有无漏的心。全知麦彭仁波切在《中观庄严论》注释中有一个殊胜的教言：学习的过程中，要看词句出现在什么场合，同样的词句出现在不同的场合要做不同的解读。在大乘是把心和智慧分开的。如果讲心的时候，很多地方讲属于凡夫或者有漏等有法；如果是讲智慧的时候，就是属于法性，或者圣者的智慧等等。此处有学的心就是智慧，或者有学道的心心所、内心的状态。

那么是不是所有无学的心都是无漏的？这也不一定。后面学习到第七品《分别智品》，其中智当中的有漏智、世间智、出世间智、无漏智等还要进行分别。在圣者相续中产生的不一定是无漏，也有有漏的心，比如灭尽定就是一种。虽然不是心，但是它属于有漏的禅定，三果、四果的圣者也可以入有漏的定中去做一些休息、息灭受想等等。心的范围比较广，不一定是凡夫心、染污心。我们通过前面的内容已经了解了，无漏的心可以包括在里面。

有学之心四心生，四种心可以产生有学的心。首先是入定时，这是八时中的入定时。“入定时三界的三种加行善”都可以产生有学心。通过欲界的加行善可以产生有学无漏，即无漏的有学或者有学的无漏；通过修持色界、无色界的加行善也可以产生有学的心。入定时三界中的三种加行善都可以产生有学的心，这是三种等无间缘了。第四种是“相续时有学心本身”，前面的有学产生后面的有学叫做相续时。其他的同地时这些都没有，因为它不是属于界所摄的，所以只有三种加行善和相续时的有学心本身可以产生有学的心。

“彼中产生五种心”，“彼中产生”是讲有学的心作为等无间缘可以产生五种心。怎么产生五种心呢？

这方面就是八时中的出定时，按照前面的标准去观察。首先从有学心中出定可以产生欲界的善心，因为还没有分析二十心，所以俱生善、加行善算一个。从有学心中出来可以产生欲界的善心，然后上两界的加行善心，还有从有学的心出定之后，既能产生无色界的加行善，也可以产生色界的加行善，这是上两界加行善，已经有三个心了。“相续时有学心本身”，相续时可以相互生，这是第四个心。第五个心是“入定时与有学金刚定末际无间生起无学灭尽智”，这在前面讲入定时没有，但是可以包括在里面。因为入定时是有学心，可以进入到无学心中，此处说彼中产生五种心，我们有学道的心可以产生无学道的心。那怎么样呢？因为有学道的末际属于金刚喻定，大乘的金刚喻定是在十地末尾，在十地末尾通过金刚喻定的智慧把最微细的障碍彻底摧毁之后，第二刹那现前无学道的佛智。

小乘在有学道阿罗汉向的末尾产生一个金刚喻定，为什么叫金刚喻定呢？断障的次第首先是粗大的先断，然后微细的最后断。很多地方把断障比喻成洗衣服，我们洗衣服时粗大的污垢最容易洗，一下子就洗干净了，然后细微的污垢必须要使劲去搓，反复打肥皂，才能洗干净，所以障碍越往后越细，越细就越难断。见道时最粗大的断掉了，然后越来越往上是中等的，最后是细微的，习气障碍非常深的缘故，断起来非常麻烦。见道的智慧、修道等其他的智慧根本断不了最微细的障碍，只有到达了有学的末际，这时在有学道的过程中积累的资粮智慧等已经足够敏锐了，力量非常强大，这时进入了金刚喻定，这个定的智慧就像金刚一样无坚不摧。

为什么不提前用金刚喻定把它摧毁呢？金刚喻定必须要到这个时间才能显现。力量不够产生不了，只有达到这个位置所有因缘足够了，积聚了所有的智慧，该有的都有了，才获得了金刚喻定。这时可以用金刚喻定去摧毁最细微的障碍。然后第二刹那无间现前无学灭尽智，无学道的智慧就现前了。金刚喻定的智慧在哪里？在有学道的末尾第二刹那无间显现无学道。金刚喻定属于什么？也是属于有学心，所以有学心可以产生无学心。

下面我们再看无学，“无学五心中产生，彼中产生四种心”。无学道的心由五心产生，即无学道的智慧作为果，有五种等无间缘可以产生它。哪五种呢？首先是“入定时三界的加行善心”，和八识中入定时一样，欲界、色界、无色界三界的加行善心都可以产生无学的无漏关，然后是“有学金刚定心”，有学道的金刚喻定的心作为等无间缘第二刹引发无学的心，这是第四个。第五个是相续时无学心本身，在相续时前面的无学心产生后面的无学心，因为不是获得无学马上就入无余涅槃，获得无学道和趣入涅槃是两个概念。我们如果搞不清楚觉得证悟了阿罗汉，是不是就已经入灭了？不是这样的。获得阿罗汉果之后属于有余阿罗汉，有余阿罗汉通过前世的业等显现有漏的五蕴还保留了。虽然他转生三界的烦恼已经断尽了，但是通过以前的业显现的肉身等还存在，有余就是还剩下一些以前的业显现的异熟果等等，还没有完全断尽，也许会持续一段时间。

比如舍利子尊者或者目犍连尊者等等，很早得到阿罗汉果了，但是得到阿罗汉果之后，在世间当中弘扬佛法、度化众生，还要安住一段时间。因缘到了才会通过各种因缘入灭，这时是真正入涅槃。圆满寂灭的果位前面已经得到了，舍弃自己身心最后趣入无余涅槃。无余涅槃的状态我们曾经介绍过，这里就不复述了。“相续时无学心本身”，第一刹那得到的无学心，第二刹那、第三刹那、第四刹那等都

可以有一个相续时，无学心本身也可以产生无学心，这是从相续时的角度来讲的。

彼中产生四种心，无学心作为等无间缘可以产生四种心的果。首先是出定时，从无学关当中出来之后可以产生欲界的善心，产生欲界的加行善或者俱生善，两种算一种。上两界的加行善心从无学关中出来可以产生无色界、色界的加行善，总共加起来就是三种。第四种是“相续时无学心本身”，这是彼中产生四种心。如果我们熟悉前面的内容，这个地方不是那么难懂。以上就介绍完了十二心。

虽然十二心的内容还是有点复杂，但是前面有一个总纲，把总纲了解了，一个个去对照，还不算很容易。如果我们学完之后，回去复习前面的内容会觉得容易很多，再看一次又觉得容易很多，最后就会非常通达。欲界的善心或者不善心、有覆无记、无覆无记本身产生多少心，它又由多少心产生，我们会越看越熟悉。我们第一次学，因为很多概念很陌生，所以觉得学起来困难。如果学了一两遍之后，回头看就觉得轻松很多了，因为以前陌生的概念已经被我们消化了一部分，术语熟悉了，很多观察的方式也了解了，所以再回头看就会非常容易。我在十年前学习时觉得这里的内容非常复杂，都不知道自己当时是怎么辅导的，忘了，也许是乱讲的吧！这次稍微有一点熟悉，感觉不是那么复杂。大家以后再学，因为以前学过、用心观察了，所以会容易一点。

戊二、分析二十心：

二十心没有离开十二心，熟悉了十二心，二十心也是比较容易懂。

十二心亦分二十，生于三界分二心，
俱生加行之善心，许异熟生威仪心，
工巧化心四无记，色界之中除工巧。

“十二心亦分二十”，没有额外的东西可以分，前面讲的十二心都已经这么复杂了，再分二十心那不是更复杂？其实没有什么，如果把十二心搞清楚了，二十心很容易懂。

具体怎么分的呢？“生于三界分二心，俱生加行之善心”，前面说欲界有善心、不善心、有覆无记心、无覆无记心四种心，色界、无色界把不善去掉，各有三种。“分二心”的意思主要是讲善心可以分二心，即欲界、色界、无色界的善心都可以分两种。怎么分呢？把善心分为俱生善和加行善。

内心有一种俱生的善根，对于善法有一种相信的心，这是与生俱来最基本的善心，叫做俱生善。此处的加行善主要是修行的善心，比如你要进入色界中，必须要通过加行善——主要是修禅定的心，通过加行善才能生色界或者趣入有学、无学的无漏关中，所以分为俱生善和加行善。

为什么分俱生善和加行善呢？大恩上师在讲记当中也提到了这种必要性。因为投生的心中，可能是染污的。如果是死心，不能在加行善当中死，必须在俱生善当中死，有时候要这样分。俱生善不能入定，色界有些加行善不确定，只有欲界的加行善可以入色界定或者入无漏定等等。有些注释当中讲，色界、无色界的俱生善也不能入定，有些注释说，色界和无色界的俱生善可以入定。因为必须要以详细或者简别的方式来说明，这个地方是加行善，这个地方是俱生善，所以分了两种。

以前有十二种心了，再加三心，是哪三心呢？不管以前欲界安立成俱生善，还是加行善，只算是一个善心，但现在分了两种的缘故，欲界、色界、无色界分别加了一个善心。以前算欲界、色界、无色界

的善，只是各算一个，三界是三个善心，此处因为善心分了两个，所以是十二加三等于十五，二十心当中已经有了十五个心。

后面的五个心是什么呢？“许异熟生威仪心，工巧化心四无记。”剩下的主要在无覆无记中。十二心中欲界的四心中只算一个无覆无记，色界也是一个无覆无记心。

二十心中的无覆无记有几种心呢？无覆无记有四种心，“许异熟生”，第一个是异熟生，以前的善恶业导致今生无记的眼根、耳根、身体等等属于异熟生，有些意根也属于异熟生。通过前世的善恶业导致今生无记异熟生的法，就是异熟生。六识都可以安立为异熟生。广分在注释当中也有，我们可以去看一下。

第二个是威仪心，威仪是什么呢？就是行住坐卧。不管我们行走、站立、坐下，还是睡觉，都是属于威仪。行走或者睡觉、躺下、站立的心，都是无记的。第三个是工巧心，木匠、砌砖或者画画、弹琴等都是属于工巧，朗诵或者唱歌属于语言的工巧，工巧是无记心。虽然工巧本身是无记的，但是有时我们唱歌是通过信心去唱的，而且是歌颂三宝的，这是另外一回事，这时你的发心是善的。我们曾经学过，四种善法，有些是本性善，有些是等起善，有些是相应善，有些是胜义善。威仪、工巧本身是无记的，如果通过善心摄持，属于一种等起善。

第四个是化心，“化”是变化、幻化，其实就是神通。比如在色界得到了初禅，有能力显现化身，可以在色界显现化身，也可以到欲界我们的身边来显现各种各样的幻化。两种化心，一个是色界的化心，一个是欲界的化心。幻化神通的心叫做化心。唐译是通果，即神通果。此处化心是变化或者幻化的心。这种心是安住在无记的状态中，幻化各种各样神变，这些叫做四种无覆无记法。前面我们刚刚接触到一些有覆无记、无覆无记的概念时，觉得很陌生，学到现在，经常出现有覆无记、无覆无记，越来越熟悉了。无覆无记有四种，前面在十二心，只是一个无覆无记，现在加了三个，总数是四个。欲界有异熟生、威仪心、工巧心、化心四种无覆无记，前面十五再加三就是十八个。

然后是色界的无覆无记。“色界之中除工巧”，色界没有工巧化心，肯定有异熟生的眼根、耳根，色界也要行住坐卧，威仪是有的，然后要显示神通，化心是有的，但是没有工巧心。为什么没有呢？因为色界的宫殿是现成的，不需要在转生色界之后，到处去找工匠，修个宫殿，这些没有。然后也不用做衣服，也是现成的，所以色界中没有工巧。既然没有工巧，当然也没有工巧心。色界三种心中，本身有一个无覆无记心，没有工巧心，再加两个就够了。十八加二等于二十，二十心就计算完了。

还有无色界没有算，无色界有没有无覆无记呢？无色界没有威仪心。为什么呢？无色界没有色法，身体都没有，怎么行住坐卧呢？因此在无色界中没有威仪的心。无色界也没有工巧，连色法都没有，哪里来的工巧呢？只有心心所，也有不相应行，工巧心、化心都没有。虽然是无色定，但是昨天我们讲了，欲界心是散心无法显神通，无色界的定也没办法显神通。无色界在定慧中偏重于定，定的成分多一点，不像一禅二禅三禅四禅定慧基本上是平衡的，就可以在平衡的状态中显示神变神通。

无色界虽然比色界清净、高一点，但是在定慧当中偏于定，所以没办法显示神通，没有化心只剩下一个异熟生。前面在讲无色界的无覆无记时就是一个，此处也不用加了，二十心算到色界为止不再加了。

加的方式我们都知道了，以前本身十二心，然后三界中各加一个善心，十二加三就是十五了。欲界本身有一个无覆无记，加三个等于十八了，色界有三个无覆无记，本身有一个，再加两个就是二十个，然后无色界不用加，无色界本身在算十二心已经有一个无覆无记了，因为无色界只有一个无覆无记，所以不用加了，总共是二十心。

十二心和二十心只不过是开合不同，打开是二十心，归摄在一起是十二心，两者没有什么单独的东西，只不过里面加了一些无覆无记心，有时无覆无记心算到化心中，有时是投生的心，比如从上界投生，主要是从异熟生的心来投生，不管是下生上，还是下生上，都有无覆无记。哪种心来投生的呢？主要是异熟生这个无覆无记心。如果详细讲是二十心了，如果不详细讲就是无覆无记心投生。死心到底是怎样的？就是在异熟生中死。

戊三、观察十二心中何者新得：

三界烦恼性之心，六心六心二心得，

转色界善三心得，有学四心余本身。

十二心当中何者新得？哪些是重新获得的？有些地方解释说，得到一个心的时候连带得到什么其他的心？有两种。第一层是“三界烦恼性心之心，六心六心二心得，转色界善三心得，有学四心”，这些心在得到自己的时候，可以附带得到其他的心。第二层是“余本身”，就是剩下的这些心只是得到自己的本心，不会附带得到其他的心。

三界烦恼性之心，就是欲界、色界、无色界的烦恼性心，得到自己烦恼性心时，也会得到“六心六心二心”，不单单是得到自己的心，还会得到其他的心。转生色界是同时得三心，生起有学心是同时得到四种心。剩下属于欲界的善或者无学心、无覆无记心等等，这些心只是得到自己本身而已，没有额外得到其他的心，所以这里分了两段。

我们看第一段，“三界烦恼性”就是欲界、色界、无色界三种烦恼性心，分别得到六心、六心和二心。首先我们看欲界的烦恼心，在得到欲界烦恼性心时可以重新获得六种心。哪六种心呢？注释里也有，“即从无色界与色界转生到欲界时欲界的二烦恼性心、俱生善心”。如果从色界转生，以前本来是比较高的，从色界、无色界死堕后，比如本身是色界的众生，死后转生欲界，或者无色界众生死后转生欲界，转生的当下就产生欲界的二烦恼性心，一个是不善的烦恼心，一个是有覆无记的烦恼心，这两种前面我们遇到过，也可以产生俱生善心。

前面说过，结生时只是烦恼性心结生。为什么此处有一个俱生善？大恩上师在注释中也讲了六心重新得的时候，有些是真正得到了，有些只是得绳得到了，但是法没有得到，这是典型的法前得。前面首先得到了得，它的法在后面。俱生善的得和烦恼性心同时获得时，就有一个俱生善的得。如果俱生善的得有了之后，后面就有了随时可以产生俱生善的能力，只不过是时间的问题，得已经出现了，法马上就会出现。

如果从上界死了转生在欲界，首先得到俱生善的得绳，得到得绳也算得，有时其他注释也讲得，得到之后不一定现前，它的能力已经有了，得绳首先出现了，相当有了某种自在，只要因缘一具足，后面

法马上就会引发出来。前面学习不相应行得非得时，法前得是得在法前首先出现，这时有种能力，后面的法很快会引发。比如俱生善心马上就可以引发，只不过产生欲界烦恼性心时，俱生善还没有现行，但它的得首先得到了，然后通过得绳马上引发俱生善的法本身，这是一种理解。

还有一种理解，比如有时产生烦恼性心，虽然本身是一种烦恼，但是可以引发善心，这个状况是什么呢？前面我们说烦恼性心中有种怀疑，虽然怀疑本身是种烦恼性心，但是有一种特殊情况。比如有些众生产生了非常严重的上品邪见，把内心的善根全部摧毁了。当他通过邪见把善根毁坏之后，相续中的善根就断了，如果能让善根重新生起来，需要怎么引发呢？要有一种怀疑。对什么怀疑呢？对邪见本身怀疑。虽然怀疑本身是染污性的，但是如果怀疑无因果本身是不对的，内心只要一生怀疑，俱生善就引发了。不一定是产生了定解而引发俱生善，只要他产生怀疑了，好像应该是有善法吧？然后俱生善就会引发。虽然是染污性的心，但是也可以引发俱生善。

这个注释中主要是从投生的角度而言，这样更加容易理解一点，转生欲界时产生的不善心或者染污性的心，俱生善的得绳也可以同时得到，这是三种心。

剩余的三种心，是“欲界烦恼心使阿罗汉果退失时的无色界色界的二烦恼性心与有学心”，这是讲到了阿罗汉果退失，这是有部的一种特殊观点。后面我们讲第六品，还要讲好几种阿罗汉，其中有一种退法阿罗汉，专门要讲退法阿罗汉退失的情况。

退法阿罗汉不会退很长时间，会从阿罗汉果退转到了凡夫吗？这绝对不可能。有部的观点就是这样讲的，第一个无论如何不会退到初果以下，可以从阿罗汉退到三果、二果，不可能退到见道以下，重新返回到凡夫的情况是绝对没有的，不用担心他重新变成凡夫了，又开始轮转了。第二个他退的时间特别短，有时阿罗汉太累了，阿罗汉果就退失了。这在小乘有部中是有的，利根阿罗汉不会退失，钝根阿罗汉病得很严重，或者外在的事情特别多，这时就会退失。为什么有些小乘的经典中讲，圣者得到阿罗汉果之后还是特别精进，其实对他来讲，虽然已经没什么可修的了，但是他还是很精进地坐禅等等，有些解释中说，有些钝根阿罗汉为了防止自己退失，他会很精进地观照自己的心。

经部以上不承许阿罗汉会退失，有部中有这样的说法。原因就是阿罗汉突然产生修惑了。怎么会突然产生修惑了？他本身修断已经断完了，见惑不可能再产生，这是产生了修惑，他的阿罗汉果一下退失到有学道。

欲界的烦恼心使阿罗汉果退失以后，很快就会恢复。大恩上师在注释中引用麦彭仁波切《智者入门》中的话，就像一个世间习武的武士，他摔倒之后马上就会起来，他的反应很快，身体素质也很好。阿罗汉退失以后，也像这样很快恢复了。阿罗汉有退失的时候，要把这种情况算进来。如果本身是无学道阿罗汉，突然产生了欲界烦恼心使阿罗汉果退失，这时无色界、色界的烦恼心也会产生。因为里面有一个原则，如果产生了下界的烦恼，比如欲界的烦恼存在，色界、无色界的烦恼肯定同时都会存在。既然下面的烦恼都产生了，色界、无色界的烦恼更会有了，如果只是产生了无色界的烦恼，色界和欲界的烦恼不一定有。

如果在无色界中退失了，只是产生无色界的烦恼而已，色界和欲界的烦恼不会产生。如果你在色界退

失了，就会产生无色界和色界的烦恼，欲界的烦恼不会产生，但是这时产生了欲界心。如果产生了欲界的烦恼心，当然会有无色界、色界的烦恼。这里也是得绳，得到得绳不一定现前，或者真正现前的只是色界烦恼，没有同时现前色界无色界烦恼的情况。

大恩上师讲这里有些是得绳方面的安立，其他注释中讲也是得绳。得到得绳之后，就有一种能力了，得出来之后，如果时间够了，因缘具足，它的法就可以自在的产生。为什么有时不一定呢？因为阿罗汉退失之后很快就会恢复，所以也许得出现之后，没有时间引发得绳的法，就是说得已经有了也算是新得，此处主要是从得绳的角度进行安立的。

前面三个心产生之后，无色界的染污心是第四个，色界的染污心是第五个，再产生一个有学心，本身他是无学心，现在有学心突然重新出现了，这是六个心。

“色界烦恼性心现前时有六心可重新获得”，从无色界转生到色界时，产生色界的烦恼性心与俱生善心。如果从无色界死后，一转生到色界染污性心就有了，俱生善心也可以引发，或者这时得绳出现了，俱生善第二刹那就会出现。转到色界第一刹那肯定是烦恼心，然后和烦恼性心同时俱生善的得绳出现。因为是色界，自然而然会有色界本身的俱生善心就，所以第二个心讲到了俱生善心。

然后是两种化心，前面我们讲了，有些观点说色界的加行善才能引发禅定，有些观点说俱生善也可以。如果俱生善可以，二化心就是转到色界时本身一禅、二禅等禅定，这时可以显现化心、无覆无记心。第一个可以显现色界本地的幻化，第二个可以到欲界去示现幻化，所以两种化心都可以有，烦恼性心、俱生善心，然后色界和欲界的化心，这方面可以得到了。

“色界的烦恼性心使阿罗汉果退失时无色界的烦恼性心与有学心”，这时也可以得到。还有一种是当现前色界烦恼性心时，让阿罗汉的果退失了。本身以前是阿罗汉果，阿罗汉果没有无色界的烦恼，也没有有学心，但是现在是以色界的烦恼让阿罗汉果退失的。如果是色界的烦恼让阿罗汉果退失，这时就没有欲界心了。前面我们讲了一个总的原则，如果下面的烦恼心产生，上面的烦恼都会有，但是如果是中间或者上面的烦恼心产生，下面欲界的烦恼不一定引发，因此里面没有欲界心。色界烦恼心本身已经有了，如果是色界烦恼心让阿罗汉退失。因为他以前安住在无学，已经把无色界的烦恼断尽了，但是现在重新又现前了无色界的烦恼，所以加一个无色界的烦恼心。以前是无学，现在又现前了有学心，再加一个有学心，就是六种心。

色界的烦恼可以让六种心重新获得，真正仔细分析的时候，上师说如果从理方面观察六种心不可能同时获得，但是有些是通过得绳的角度进行安立的，所以有时候可以有。唐译当中是容有，就是可以有的意思。不一定全部现前，有时可以把它算进来，或者从得绳角度来安立，得到得绳不一定这些烦恼全部现前。就像初地菩萨到七地菩萨，虽然内心具有烦恼障的种子，但是不会现前。

下面讲无色界的烦恼心，“无色界的烦恼性心现前时可有二心重新获得”，有两种心可以重新获得。“即无色界的烦恼性心使阿罗汉果退失时无色界的烦恼性心与有学心”，如果以前是阿罗汉，他突然现前了无色界的烦恼，三界中最高的是无色界。只是现前了无色界的烦恼，色界、欲界的烦恼心不会现前。因为只是退失到了无色界，没有退到色界，所以色界的烦恼心不会现前；没有退到欲界，欲界的烦恼

心也不会现前。这个原则我们要知道。只是现前了无色界的烦恼心，再加一个从无学心退失之后，重新产生的有学心。此处只有无色界的烦恼和有学心，这两种是重新获得的。

“转色界善三心得”，如果得到了色界的善，尤其是转生色界善是三心得。“转生色界的善心现前时可以有三心获得”，通过不断的努力修行逐渐获得，有三心可以如是安立的。“即以一禅未至定远离对欲界的贪欲时色界的善心”，一禅定分了三心，一个未至定，一个粗分正禅，一个殊胜正禅。首先获得一禅未至定时，远离对欲界的贪欲、色界的善心。因为未至定已经属于色界了，所以已经获得了色界的善心。

首先获得了色界的善心，然后“以世间道远离对欲界的贪欲时二化心”。世间道远离对欲界的贪欲是什么意思呢？就是获得了粗分正禅，如果是获得了根本定，就有能力示现神通。虽然未到定是色界所摄，但是它不是根本定。如果不是根本定，没办法显现神通。未到定虽然得到了色界的善心，但是还没办法获得神通心。如果通过世间道，远离对欲界的贪欲，获得了真正的根本定，就有了显现神通的心。二化心，第一个是色界的化心，第二个是欲界的化心。两种可以获得。首先获得色界的善心，再加上两个化心，就是三心可以获得。

下面我们再看，“有学心现前时，可重新得四心”。如果是有学心现前，四种心可以获得。那是什么情况呢？第一个无漏时的无学心，从凡夫进入到见道第一刹那，有学心现前了，在苦法忍时得到了第一刹那无漏心。“以无漏道远离对欲界的贪欲时二化心”，无漏道断尽了对欲界的贪欲，而获得一禅。获得一禅时，两种化心可以获得。一禅有现前神通的能力，可以有神通心。色界和欲界的化心都可以获得，再加两个就是三个心。

然后是“以无漏道远离对色界的贪欲时无色界的善心”，通过修持无漏道，完全断尽了色界的贪欲，这时无色界的善心也会得到，有学心现前时是这样的。在阿罗汉向之前都要对治无色界烦恼，然后把最后无色界无间道断完之后，解脱道现前就到了无学道。虽然现前无色界的善心，但是还没有完完全全现前无学的心，只是现前了自己的善心而已。得到有学心的时候，这四种心可以重新获得。第一个是第一刹那获得无漏的有学心；第二个是在获得初禅时两种化心，这是重新得的。再往上走，断掉对色界贪欲时，无色界善心重新获得。

后面还有一个余本身，就是剩下的。剩下欲界、无色界的善心，还有无学心、三界的无覆无记心。这些心不产生其他的心，只是得到了自己的本心。除了得到自己的心之外，其他的心不像前面的烦恼性心，一个现前的时候同时有六种、六种、两种心可以得到，或者色界的善心三心得、有学四心得等等，这种情况不一样。如果是其他的，只是得到自己的心，额外不会重新产生。

以上我们学完了《俱舍论》第二品。第三品讲的是有情世间、器世间，和第二品比较起来，可能要简单得多。

今天这节课就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智

托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌

杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛

哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度如海诸有情

《俱舍论》第 29 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

今天开始学第三品分别世间。前两品对于有漏和无漏的总说，做了一些观察和抉择。从第三品到第八品之间分别对于有漏法和无漏法的自性做了简别；或者对于世间和出世间的问题做了观察。第三品到第五品主要是针对有漏法安立的。第三品讲的是六道有情世界和器世界，情器世界就是痛苦的果，三界都是痛苦的自性。第三品是分别世间的三界六道，还有对于世界的形成、安住、毁灭等问题进行观察。

这个苦果，或者整个有情世间和器世间的因是什么呢？主要的因是第四品中所讲的业。有情世间和器世间不是自在天、上帝等创造的，而是有情的业形成的，里面既有有情的共业，也有有情的别业，第四品讲的是分别业品。

世间的缘是什么呢？缘是随眠、烦恼。第五品是分别随眠，业如果要成熟，必须有感来润，烦恼像水一样，业就像种子一样，如果种子缺少了水的滋润没办法发芽。虽然有业但是没有烦恼的滋润，也没办法形成痛苦的自性。第三品到第五品讲到了有情世间、器世间和各自的因缘，业是因，第五品是讲缘。后三品会讲到贤圣品，第六品分别圣道是讲出世间的果。有些地方讲，资粮道和加行道的修行者称为贤者；圣者就是讲见到阿罗汉果之间怎样获得各自的圣道，这是针对无漏法、出世间果安立的。出世间果的因是什么呢？就是智慧。第七品分别智的缘是什么呢？就是禅定。第八品是分别定。最后三品针对出世间果的本体、因缘，进一步学习和分别。

第三品分别世间

第三分别世间品分二：一、生者众生世界；二、生处器世界。

“生者”就是讲有情，众生能够转生其中的就是众生世界。“生处”即有情转生的地方叫做器世界。这里分了两部分，第一是分别转生在三界中的有情，第二是分别所转的地方，所以器世界如何成、住、坏、空的因缘等等，也要进一步地进行观察和安立。

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。

三界六道或者三界五趣是指整个三界，三界当然包括有情世界和器世界。有时著重宣讲众生、有情世界的自性，因此既有三界的自性，也有五趣的分类。

丙一、三界的分类：

三界是通过不同颂词分类的，第一个颂词主要讲欲界，第二个讲色界，第三个讲无色界。

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。

地狱、饿鬼、旁生就是平常讲的三恶趣，然后加上人类和欲天就是三界中的欲界。“地狱饿鬼与旁生，人类以及六欲天，即是欲界”，在此处断句就是欲界。三界中的欲界到六欲天为止。“分二十”，如果展开欲界可以分为二十种。怎么分出来的呢？“由地狱洲之差别”，地狱中分为八热地狱，洲分四洲，再加上六欲天，共有二十。

下面我们详细地观察一下。这里讲的是五趣，五道轮回和六道轮回之间，主要区别是加不加阿修罗，如果把阿修罗加进来是六道，反之就是五道，后面还会分别阿修罗到底归属于哪一道的问题。

第一个是地狱，平常我们讲的地狱，好像地下的监狱一样，是有情感痛苦痛苦的牢狱。从梵文的意义直接翻译过来地狱是不欢喜的意思。为什么不欢喜呢？因为整个地狱道的环境非常恐怖，有情在里面不停歇地感受痛苦，所以叫做不欢喜，苦具或者具苦，即是具有痛苦的地方。虽然人道也具有痛苦，必定是苦乐夹杂的，但是在地狱中纯粹是痛苦的自性。

地狱可以分为八热地狱、八寒地狱、近边地狱等等，在《广论》《前行》，还有过段时间大恩上师要讲的《心性休息》里都会讲到地狱的详细分类。因为此处只是讲八热地狱，不管是寒地狱，还是孤独地狱在《俱舍论》的观点中都是属于热地狱的分支，所以不单独讲寒地狱等，只是讲八热地狱。

第二个是饿鬼，饿鬼道梵文意为牵挂。牵挂什么呢？饿鬼每天都挂念着饮食，因为从早到晚都非常饥渴，它会不会睡觉我们也不知道，反正早上起来就一直寻找饮食。我们在《前行》中也学习到饿鬼的状态就是一直在寻找饮食，找也找不到。即便能找到，不是有士兵把守，就是根本吃不下去，所以每天挂念着饮食，前往寻找饮食一去不复返的状态称之为饿鬼。

第三个就是旁生，旁生是横行的，头横着走叫做旁生。旁生中有散居旁生、海居旁生，一部分是人圈养的家禽、家畜，也有一部分是野生的，还有水里、天空中的旁生，这些大家都比较熟悉。旁生中有一部分我们可以见到，有一部分见不到。

人类我们比较清楚了，四大部洲的人，还要加上天界的六欲天。第一个是四大天王天，即东南西北四个天王率领他们的眷属，六欲天中最低的称为四天王天。天界梵文是拥有欢喜的意思，天界基本上属于安乐的状态。

第二个是三十三天，也叫忉利天。中间是帝释天王，他手下有三十二位天人。据说以前他们三十三个人一起发愿修善法，后来发起者成为帝释天，其余三十二位帮助的人变成了辅助他的天王。

第三个是夜摩天，也叫时分天，就是时时刻刻都在呼喊快乐，因为非常快乐，所以叫做时分天。时时都特别快乐，不仅内心在感受，嘴里也在呼喊快乐的词句。

第四个是兜率天，有些地方叫喜足天、知足天。里面有两个意思，一种意思是兜率天经常有补处菩萨安住，释迦牟尼佛在成佛之前安住在兜率天中给天众宣讲大乘佛法。释迦牟尼佛降生之后把他位置交

给了弥勒菩萨，现在弥勒菩萨在兜率天中教化天众。因为大乘菩萨经常安住的缘故，兜率天的天人经常容易知足，所以叫做喜足天。

还有一种解释，因为兜率天的五欲没有不圆满的地方，所以里面的天人因为受用特别圆满的缘故也是非常喜足。喜足和知足是两个意思，知足是菩萨教化的缘故，经常听闻佛法，对五欲有一种知足的心。因为越往上走五欲受用越丰富，兜率天种种五欲的受用非常圆满，所以天人特别喜足安乐。

第五个是化乐天，天人可以随心所欲地把自己想受用的东西幻化出来，叫做化乐。就是以幻变资具而享受快乐。

第六天是他化自在，他化自在自己不用化，其他人会帮他化，他只要享用就可以了。因为天界越往上资具欲妙越圆满，所以有些地方说生到天界之后很难产生修道的心。当然也不是百分之百无法产生修道的心，有些人在人间修行的习气特别浓厚，到了天界之后还保持着欢喜善法、禅修的自性。一般的人生到天界之后，受用过于圆满的缘故，很难产生想要修道的心，每天都沉迷在五欲的欲妙中无法自拔。三十三天有时还有和阿修罗交战的痛苦，再往上的空居天没有争斗的事情发生，基本上都是在安乐当中，快乐的时光过得很快，在享受中时间很快过去了。虽然天人寿命特别长，但是快乐的缘故感觉时间过得特别快，一下子五衰现前，就准备下堕了。

“即是欲界”，他化自在天以下乃至无间地狱以上是三界中的欲界，称为欲界的原因就是通过耽著受用五欲，而产生业惑的缘故。我们试想一下，从他化自在天乃至地狱的众生哪一个不是贪著色声香味触的呢？都是非常贪著。因为贪著五欲而产生业惑的缘故所以称为欲界。

粗分有五个，地狱、饿鬼、旁生、人类和天界，叫做五趣。展开可以分为二十种，怎样分出来的呢？

“由地狱洲之差别”，六欲天前面已经讲了，共有六个。善趣有十个，恶趣有十个加起来就是二十个。地狱道的八热地狱分别是复活地狱、黑绳地狱、众合地狱、号叫地狱、大号叫地狱、烧热地狱、极烧热地狱、无间地狱，再加上饿鬼、旁生就是恶趣中的十种。如果展开，地狱还可以分为八寒地狱、近边地狱等，饿鬼也可以分为内障饿鬼、外障饿鬼、空游饿鬼，旁生有海居旁生、散居旁生等很多分类，这是其他经典中的意义了，就像《前行》中所分的一样。此处只是借用了五趣和二十种分类的说法。然后善趣有十种。这是怎么分的呢？人类分为四洲，东胜身洲的身体非常善妙殊胜；西牛货洲主要是以牛作为贸易的，或者有很多宝牛、如意牛；南瞻部洲就是现在我们所处的地方，因为在洲的南边有瞻部树的缘故称为瞻部洲；北俱卢洲也叫圣处、圣生，北俱卢洲的环境非常好，虽然是人道，但是基本上和天人的享受相差无几，受用很圆满。不需要种庄稼，也不需要修房子。饿了可以吃自然香稻，自然香稻并不是像我们想的一样，在田野里抓一把稻子还是生的，吃了之后可能会拉肚子。我们觉得香稻就是白米饭，没有菜怎么吃得下去呢？自然香稻不仅是熟的，而且本身俱有百味，这是福报所现不需要去用油、锅去烹调。他们也不需要房子，有很多茂密的树，就在树下休息。我们不要认为他们很痛苦，没有房子，连床也没有，其实都是很圆满的，在树下睡得很舒服。北俱卢洲的处叫做圣处，环境非常圆满，有情是圣生，很殊胜的转生到这里。

在整个三界的其他道都有中天的可能，但是北俱卢洲没有，寿命决定是一千岁，而且死了之后会转生

欲界天。都是一些福报比较大的众生转生在北俱卢洲中，也是因为这个缘故，其他三洲都有佛法，只有北俱卢洲没有佛法。因为这里的人过于安乐，让他修无常，他们没有无常的概念。修什么无常？反正我会活一千岁。他们根本不考虑明天会不会死，他们知道自己会活一千岁；也不担心死后的事情，他们死后会转生欲界天，认为自己不需要修行，所以在这个状态中产生不了修法的意乐。虽然受用圆满，但也是佛法不兴盛的基础。

供曼扎时也有东胜神洲、南瞻部洲、西牛贺洲、北俱卢洲，自然香稻、如意牛等做为供品，四洲再加六欲天就是善趣的十种，共计是二十种，主要是从这个角度安立的。

下面我们再看色界。

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。

“此上”是欲界之上，从地方的角度来讲，从地狱次第往上有逐渐高胜的特点。比如在六欲天当中，两个地居天是依靠地而住的，四大天王天在须弥山的山腰，三十三天在须弥山的山顶，这两个地居天是依靠地而形成的。

从第三个天开始是空居天了，空居天不依靠地，比如夜摩天、兜率天、化乐天、他化自在天都是依空而住，不是依靠地。他化自在天再往上就是色界，从地域、境界和受用角度而言都比欲界高。此上的意思可以从几个方面理解。色界从身体、环境，还有禅定境界、功德、住所等，都是远远超胜于欲界。因为远离了欲界烦恼，超越了欲界，而且转生在相应的自界中，还有色界天人的色相比较善妙，所以称之为色界。

“此上住所十七处”，色界有十七处住所，平常我们讲的是四禅，但是四禅中详细的分类有十七处，有些地方讲是十六或十八。不管怎么样，《俱舍论》颂词采用的说法是十七处。“即为色界”就是色界。

“于其中”，在色界中于其中。“初三静虑各三处”，“初三静虑”，即第一禅、第二禅、第三禅各有三处，就是九处了。“第四静虑有八处”，第四禅有八处，共是十七处。

分完之后，我们继续按照注释讲一讲。第一静虑有三处，就是三个天，第一个叫梵众天，第二个叫梵辅天，第三个叫大梵天。三个天都是以梵立名的，“梵”字就是清净的意思。有些地方直接解释成涅槃了，因为涅槃是清净的缘故，所以修梵净行是很清净的行为，或者修持梵行的缘故可以生到梵天。梵行是生梵天主要的因，必须要断除淫欲心、修清净行，还要加上禅定，具有一禅等。

另外如果修持断淫欲的行为，就是接近于涅槃的，因此“梵”字也可以为理解涅槃的因。平时在外道中也说修梵行可以生梵天，内道中守持清净的戒律，叫做修持清净的梵行。其实内道修持清净的梵行不是为了生梵天，而是为了获得涅槃。从内道的角度来讲，梵字更加接近于涅槃。因为涅槃是最清净的，所以它的因就是清净行，叫做梵行。如果守持清净的戒律没有获得涅槃，能不能生梵天界？也可以。关键看你的发愿是怎么样的，所以说这里都和梵有关。

梵众天相当于大梵天统领的百姓，一禅中梵众天是比较低的，相当于一个国家中普通的老百姓，功德、宫殿、受用相对低一些，当然他们并不执著欲界的受用，都可以安住禅定的自性。我们在第一二品中

也讲过一些相关的内容。梵辅天相当于大臣一样，“辅”就是辅助大梵天王的，有些地方讲类似于大梵天王的大臣、侍卫的自性，他们的功德、处所比梵众天高一点。

大梵天只有一个天王，下面的梵辅天是他的大臣，梵众天就是他的人民。前面我们讲过初禅还有禅狂，为什么呢？因为在初禅中还有还有君臣的关系，二禅之上没有这个问题。这是初静虑的三处。有些地方讲，通过圆满未到定可以生梵众天；梵辅天是修持粗分正禅转生的；大梵天就是修持殊胜正禅转生的，都是依于一禅的境界分别转生。

有些地方讲，除了修持清净的行为之外，修持四无量心也可以生梵天。在《经庄严论》中专门有一个梵住品，梵住是什么？梵就是生梵天的因。修慈悲喜舍四无量心也是生到梵天的因之一，有些地方叫做梵住。如果要生梵天，四无量心就会变成梵天的因；如果修持小乘道，也可以通过出离心摄持修四无量；如果修菩萨道，四无量心就成了菩提心的因。

四无量心不单单在内道中有，外道中也要修持四无量心。如果我们真正去分析，弥勒菩萨在《经庄严论》中讲，真正的悲心和大悲心之间有很大的差别。菩萨修持的是大悲心，其他悲心的所缘是不是被烦恼所控制的，存在一些差别。真正菩萨的四无量心和四梵住中生梵天的四无量心名字一样，修行的方式也差不多，但是里边的意义、内涵、所缘有很多不同。以后我们学习的时候，就会知道菩萨的大悲和平常世间的悲心、转生外道梵天的悲心、小乘的四无量心，有着本质上的不同，差得很远。如果不学习的话，我们很容易在这些问题上似是而非。小乘也修四无量心，为什么说小乘没有悲心，只是自了汉呢？外道也修四无量心啊！似乎没有什么差别，真正来讲里面的差别非常大。我记得弥勒菩萨讲到悲心和大悲心有六个巨大差别。

四无量心也是转梵天的因，当然还要圆满修持十善法才能生梵天。有时也有一些特殊情况，《入行论》中有一个公案，一对母女过恒河的时候，被水冲走了，母亲对女儿产生了慈善意乐，女儿也对母亲产生了慈善意乐，最后两个人都生梵天了。虽然她们没有修持初禅，但是内心中产生了强烈的慈心之后，也能直接生到梵天中，这个心很重要，有些特殊的业也可以生梵天。

第二禅也有三个天，少光天、无量光天与极净光天属于第二静虑的三处。二禅以上是光明自性，虽然一禅的身体也有光明，但是主要以梵立名。第二禅主要以光立名，因为他们身体的光明很殊胜。二禅天中的第一个少光天身体的光明相对于上面的两个天来讲是最少的。

第二个是无量光天，光明比较超胜，已经达到无量了。第三个是极净光天，不但光明无量而且达到极致，非常圆满，也叫光音天。人间有情是从光音天下来的。

第三静虑有三处，即少净天、无量净天与遍净天。第三禅以净立名，“净”字如何理解呢？二禅是意乐受，属于喜悦，第三禅是心乐受。第一品经常讲到心乐受、意乐受。第三禅没有欢喜，内心中是一种安乐，净就是心乐受的意思。这种心乐受很清净，没有欢喜心的冲动性，三禅的心乐受非常平静，是很清净的乐。

少净天在三禅的三天中，净是最少的，虽然比二禅、一禅多得多，但是看待其余两个天是最少的，像前面所讲的一样，到了三禅第二天无量净天时，清净的心乐受达到了无量。第三天叫做遍净，完完全

全周遍一切，是非常圆满的心乐受。

“第四静虑有八处”，前三处属于凡夫，其中会不会有圣者？会有圣者，这是凡圣杂居的。前三处主要是凡夫天，后面五个天属于净居天，凡夫没办法转生净居天。就是说圣者可以转生到前面三个天中去，但是凡夫没办法转生到后面五个天中去。净居天只有圣者才能居住。

凡夫三天中第一个叫无云天，第二个叫福生天，第三个叫广果天。无云天有两种意思，第一种说法是到了三禅的世界都是依云而住的，叫做有云，然后第四禅第一天以上就是无云。第二种解释，云的意思是什么呢？在四禅以下，比如三禅的遍净天、无量净天、少净天，住处都像云一样，密密麻麻的。云产生的时候都是很稠密的自性，三禅以下的世界都像云一样非常稠密。到了四禅之后，像三禅、二禅、一禅的住所、环境，云一样的自性就没有了，这是一个比喻。

四禅第一天叫无云天，他们的世界非常广大，没有密密麻麻的状态；第二天叫福生天，必须要有巨大的福德、殊胜的福报才能转生于此，首先要修持第四禅定，然后在这个基础上修持广大的福报，就可以生到福生天中；第三个叫广果天，广果天的“广”字，第一个是广大，第二个是殊胜，就是殊胜广大的因果。色界以下凡夫的处所中，广果天的果是最殊胜的；无色界主要是以禅定为主，宫殿、身体等清澈光明的自性都没办法超过广果天，在凡夫中果最超胜的缘故，叫做广果天。

后面五个天是圣者居住的地方，“轮番无漏下、中、上、极上、最上品四禅”。其中有下、中、上、极上、最上品修持五种定可以分别转生在五个天中，或者分别断除了五种障碍的缘故可以转生到五个天中。第一个是无热天，有些地方把无烦天放在第一个，差别是不大的。无热天都是圣者，热是热恼、烦恼的意思。从这里开始是圣者地了，无漏道没有凡夫的热恼。

第二个是无烦天，虽然没有凡夫的烦恼，是不是完全断除了一切烦恼呢？这也不一定，但是凡夫的烦恼从这里开始就没有了，安住于无漏道的缘故，或者已经断掉了禅定中的下品、中品的障碍，安住在无热无烦的自性。

第三个是善现天，由轮番修持上品的静虑而转生，这里有一个轮番无漏，什么叫做轮番无漏？有些注释中讲，相当于轮番修有漏无漏。一般来讲凡夫没办法修无漏，也不存在轮番的问题，到了圣者地就可以轮番修持有漏定、无漏定，

首先修有漏定，然后从有漏定出来，再修无漏定，然后从无漏定出来再入有漏定，叫做轮番修。开始非常会费劲，从无漏定入无漏很费劲，从有漏定入无漏定也很费劲。因为要一品一品地断障碍，所以轮番无漏的修持下、中、上、极上、最上品，越往后修的速度越快，最后可以达到一刹那无漏、一刹那有漏的自性。这和平常讲的入灭定不一样。七地菩萨刹那刹那起入灭尽定，全面超胜一切的声闻是从灭尽定的角度来讲的，此处是有漏定、无漏定的角度，两者的概念不一样。轮番修持有漏、无漏，通过自己力量的加强，也可以转生无热天、无烦天、善现天。

善现天因为修持了上品的轮番有漏无漏定的缘故，果比较容易显现；善现天把极上品的轮番无漏的禅定修成了，或者断掉了极上品障碍的缘故。善现的“见”是非常善妙、清澈的意思。

修持最上品轮番无漏定的缘故可以转生到色究竟天，色究竟天在有色界中已经达到究竟，再也没有超

过它的。这方面有不同的安立和辩论，有些地方说色究竟天是佛的密严刹土，有些地方说佛是在色究竟天成佛的，这些说法在很多密续中也是再再地出现过。色究竟天在有色界中是最圆满的。

我们了解了色界天，下面再讲一下无色界。

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。

无色界是无住所的，无色界比色界、欲界都高，有两种理解方式，我们要了解。一种说法，无色界虽然叫无色，是指有没有粗大的色法，不是纯粹无色，还有微细的色法。既然有微细的色法，住所应该可以比色界、欲界还要往上，真正来讲就是三层的意思，无色界在最高的地方。

另外一种说法，按照有部的观点来讲纯粹无色。如果一点色都没有，无色界最高，它的地方在哪里呢？没办法安立在色究竟天上面，我们觉得好像在色界最上面是四个无色界的天。按照《俱舍论》的观点不能这样理解。“无色界则无处所”，它没有处所。在人间、欲界、色界都可以修无色定，无论在什么地方修持无色定，如果没有退失，在什么地方死，就会在这个地方转生无色界。因为它不像西方极乐世界、东方琉璃世界，或者色界天一样，有一个真正的处所。在什么地方死，就在这个地方入定，转生无色界，所以它是没有处所的。有部的观点不承认无色界在色界上面，虽然境界在色界之上，但是地域不在色界上面。

“由转生而分四种”，依据修持四无色定的程度不同，转生无色界后可以分为四种，第一个叫空无边处。修持空无边处主要是厌离色界，一般是特别厌离色法。虽然到了色界，对于妙欲的执著已经远远超胜欲界，但他还是觉得有色的东西是一种麻烦，总是要耽著它。因为觉得色法不好，他开始厌离色法，干脆修持什么都没有的空无边，空就是无边无际的。无色定的空不是佛法的空，这种空是想一切都是空的，什么都没有，通过修某种定最后达到无边无际的状态叫做空无边，通过加行修持空无边的定，安立了空无边处。死后可以转生到无色界的空无边处的状态中去。

第二个叫识无边处，有些人觉得修空无边也很麻烦，必定通过一个空是无边的所缘，厌离了空无边，开始修心识无边无际、周遍一切的识无边，安住在这样的定中修持识无边处。如果在这种状态中死去，就会转生到识无边处。这也不是佛法中唯识的观点，我们一定要搞清楚，二者之间的差别非常大。空无边不是佛法中的空性，识无边也不是佛法中的唯识，绝对不是一样的，两者之间内部的思想、安立的方法，简直是千差万别，没有一点相似的地方。

第三个是无所有处，对于识无边也厌烦了，觉得还是有一个心识的所缘，就开始修无所有处，无所有连空也没有了。首先是色没有了，然后空没有了、识也没有了，最后修无所有就是什么都没有了。如果在这个状态中死去，就会转生无所有处。

这些不是佛法中的不共观点，有些人如果没有学习过佛法，很容易混淆，把这些当做佛法中的一个殊胜修法。虽然里面也有修空无边、识无边、无所有，但是这些和佛法中的观点肯定是不同的。

第四个是非想非非想处，修持非想非非想叫做有顶。不是超过佛法，而是三有中最高定。无所有处以下都属于有想，欲界或者色界的想，空无边、识无边、无所有都是属于有想，到了有顶就是非想，

想非常细微，前面无所有处的想已经很细了，连这都没有了，所以叫非想。那是不是完全没有想呢？非非想，不是完全没有，还有一点点很微细的意识存在。

非想非非想，第一个非想是没有前面无所有处、识无边处这些想；非非想也不是完全没有想，还是有的，他们必定没有证悟空性，也不敢完全安住在没有想的状态中。必须在第四禅才修持无想定，身体还存在，到了这个地方，入不了灭尽定，也修不了无想定。有一种执著在里面，害怕断灭，还是有微细的想，这个心叫微微心，就是很微细的心识。前面讲引发无漏定时说过，为什么有顶的定不能作为所依？它的心太微弱了，力量不够，产生不了无漏道。非想非非想是无色界中的第四处。

既然无色界没有身体，心识依靠什么而住呢？“彼处同分与命根，即心相处之所依”。因为欲界、色界还有身体，可以作为心相续的所依处，但是无色界没有身体，心相续以什么作为所依处呢？这里讲的是同分，就是我们前面讲的同类。无色界不是在身体上作为所依的，而是通过同分的不相应行和命根的不相应行作为所依。前面讲不相应行时，也讲过同类的不相应行和命根的不相应行，此处无色界的心相续就是以同分和命根作为它的所依。

今天的课就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度如海诸有情

《俱舍论》第 30 课笔录

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

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习《俱舍论》。现在学习的是第三品分别世间。世间分了一种，第一种叫做有情世间，第二种叫做器世间。三界六道中的有情称之为有情世间；有情安住的所依，山河大地或者不同的刹土等属于器世间。

既然我们是有情，必须要了解有情世间种种的内容；既然安住在器世间，对于所安住的对境也要了解，这样对我们产生出离心也有很大的帮助。因为这里不单单是给我们介绍这是有情世间、那是器世间，如果通过修心的窍诀摄持，就会知道我们的心识转生在里面，无论转生在哪一道当中，都是受到业惑控制的。器世间当中，有些有情转生的地方稍微悦意一点。比如天界、人道等环境或者经济比较好的地方；有些是比较差的，比如地狱等处，无论如何转生在这些地方都是属于轮回所摄。

第三品到第五品讲到了有情的痛苦，还有痛苦的因果及缘。第六品以后讲到分别贤圣、智慧、定，这些是出世间无漏法的因果和缘。我们对于有情世间、器世间了解清楚之后，再通过其他的窍诀摄持也

会成为厌离轮回的因。我们漂流在有情界、器世界中，总而言之就是是业惑导致的心识不断漂流而已。如果没有学习对于整个有情世间和器世间的看法会比较有局限性。比如我们经常性地生活在一个房间里，对于外面的整个大局，或者宏观方面根本不了解。处于狭隘的环境会对我们的见解、思想产生影响，同样的道理在修学佛法的过程中，如果没有对整个有情世间、器世间的情况有所了解，就会局限在当前的人生中，所看到的只是人间的部分，最多有时候在我们身边可以看到一些旁生，根本不了解其他的道。如果我们长期局限在其中，思想就会受到影响，不学习佛法的人和学习佛法的人思想完全不一样，这是由于两者所受的教育有很大差别。作为佛弟子来讲，一方面我们要把自己现在所做的一切尽量做好，另一方面就是尽量要学习大经大论来开拓我们的智慧，如果智慧变得比较深广，对于整个情器世界的很多问题就会看得比较清楚，这样对于六道是不是值得我们留恋，或者应不应该出离的问题就会变得逐渐清晰了。

丙二、五趣之分类：

欲界、色界、无色界是从三界的角度来分的，还有一种分法是从五趣的角度。

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。

“彼中地狱等五趣，经中宣说各名称”，佛经中对于所谓五趣的名称都进行了宣说，比如地狱趣、恶鬼趣、旁生趣三恶趣再加上天趣和人趣两善趣共是五趣。《正法念住经》《宣说三有经》等经典中对于五趣各自的名称、表达的意义、有情安住的状态等讲得非常清楚。不管是五趣轮回，还是六趣轮回，各自的名称、自性，具有什么痛苦，为什么要出离等方面都讲得非常清楚。

“非烦恼性非有记”，所谓的五趣是非烦恼性，也是非有记的。首先不是烦恼的本性，因为圣者是彻底断除了烦恼、正在断烦恼，或者断除了一部分烦恼的人，所以六道五趣本身是烦恼性的，里面不能包括圣者。按照小乘的观点，五趣中见道、修道的圣者，还有无学道的阿罗汉，乃至佛陀，他们的身体有时也包括在五趣中。比如有些是以人间的身份证悟阿罗汉，或者成佛，有些是以色界、无色界天人的身份得到了圣者果位。如果五趣本身是烦恼性的，就不能包括圣者了，所以五趣的本体不是烦恼性的。

那是不是有记呢？有记包括有漏的善法，还有恶业。烦恼性中包括有覆无记的烦恼，还有恶业。五趣是不是有记法？前面说了它不是烦恼性，也不可能是恶业。如果是恶业，圣者就不可能包括在里面了。那是不是有记的善法呢？如果五趣的本体是善法的自性里面就不包括断善根的众生。因为众生中有些是断了善根的，如果产生了很强的邪见，内心无法生起善根，或者产生强烈邪见的缘故，也会摧毁以前的善根，所以断种性或者断绝善根的有情内心没办法引发善心，也不会产生善根。如果五趣是善法的自性，里面就不包括断除善根的众生。

非烦恼性非有记的意思就是整个五趣是一种无覆无记，它是异熟生，通过前世有漏的善恶引发了投生之处——地狱趣乃至天趣等。它是以前异熟产生的缘故，可以安立为无覆无记法。这样既避免了烦恼性或者有记善恶业引发的过失，也安立了五趣就是以前善恶的异熟引发的一种果。

当脑海中浮现出地狱饿鬼旁生时，我们经常把他们各自业惑的状态和所处的道混在一起，想当然地认为六道就是染污烦恼性。有些地方也说六道是染污性的自性，毕竟没有出三界。其实我们是混杂了业惑的概念在里面，而不是纯粹地按照经论中比较严格的划分方式进行安立的，有时跟随着一般的想法或者混杂了其他的观念，我们认为六道就是烦恼性的。

按照《俱舍论》此处分析方法的确如此，如果它是属于烦恼性的不能包括圣者。因为有些是以人的身份获得了见道、修道、无学道，有些是通过天人的身份获得的，当然通过恶趣身份获得的就很少了，大乘中有些是这样讲的，在小乘当中通过恶趣身份获得圣果的非常罕见，因此五趣或者六趣是非烦恼性非有记。

“所谓众生”所谓投生在五趣或者六趣的称之为众生，众生就是指有情、异生等等，有不同的安立。

“情”是心识的意识，有情是具有心识的，具有心识的称之为众生；植物、石头等没有心识、不能觉知、没有了别功能的称之为无情，我们自己、地狱、恶鬼、旁生等等都是具有心识的。

“非中有”，中有包不包括五趣或者六趣当中呢？不包括中有。为什么这样安立的呢？如果不包括在五道中，中有就成了一种三品物质一样，那么它是不是有情呢？中有也是有情，但不在五道中，这有点奇怪。中有是不是圣者呢？也不是圣者，不是完全超越三界，不包括五道中的自性。中有就是正在趣向五道或者六道的身份。如果投生在旁生道，或者人道、天道等中，已经确定了投生在某一一道，这个有情就可以包括在人道、天道等中。中有是正在趣向于五趣或者六趣的特殊身份，本身不包括在六道或者五道中。

后面专门有一段讲中有，中有也分上半段和下半段。比如上一世是人，上半段的中有身也是显现人的身份，后一世要投生旁生，后半段的中阴身慢慢会转变成旁生的样子，有这样一种解释。

下面我们再讲一下五趣和六趣，平时讲得最多的是六道轮回，里面有个阿修罗道，阿修罗是梵文，翻译过来就是非天。阿修罗到底属于哪一道呢？五趣是不是把它漏掉了？这是开合不同而已。在《大圆满前行》《正法念住经》等经论中描绘过阿修罗的处所，有些是依于须弥山的山腰，有些住在是海底。阿修罗的福报也很大，男的嫉妒心强、心胸狭隘、相貌很丑陋；女的非常美丽、心性调柔，经常成为天人的妻子。

如果嫉妒心、好胜心比较强，同时也修过一些比较殊胜的善法，两种业混在一起就会转生到阿修罗道中去。虽然受用非常殊胜，但是嫉妒心强的缘故，基本上从未停止过争斗。不仅在阿修罗内部会为了地盘经常争斗，而且也和天人打仗，反正没有消停的时候。这是阿修罗的一种自性，六道中专门有阿修罗道，在平时我们比较熟悉的《前行》《广论》中，里面都对于阿修罗专门做了描述。

五道轮回里面没有单独算阿修罗，有两种观点，一种是把阿修罗直接算在天道当中，阿修罗的身体、受用等基本上可以和天人媲美，只是在天人中算是低层的，还有阿修罗女经常会成为帝释等天人的妻子。天人和阿修罗打仗，有时候因为阿修罗看到如意树上面什么都有，虽然树根在阿修罗境内，但是天人在受用果实，他们特别不舒服。按照现在的说法，属于典型的具有争议之处。阿修罗觉得树根在我们的地盘，果实却是你们在受用，一点都不分给我们，因此就去打仗。在有些壁画唐卡中，我们经

常会看到如意树下面有些阿修罗用斧头、锯子破坏树，想把树锯倒，大家谁也不能享用果实了。因为天人的福报非常大，锯了之后又会重新长好。

有时候阿修罗发动战争是为了抢天人的甘露，如果天人没有击中要害、断头的话，只要用甘露一抹伤口马上痊愈了。阿修罗在打仗的时候吃亏一点，头断了肯定会死，而且打中了要害没有甘露也会死掉。有些战争也不纯粹都是阿修罗挑起，也有天人挑起的，因为天人看中了阿修罗女，想要去抢这些女人而发起战争，阿修罗奋起抵抗，所以就开始打仗了。以前我们学习《宝性论》时里面讲过这样的问题。以前我们觉得天人方方面面还是可以的，但是看到经论中记载着天人居然为了抢夺阿修罗女发动战争，天女已经这么漂亮了，还要去抢阿修罗女，一下子就对他们的信心大打折扣。

还有一种说法，在《正法念处经》中把划为五趣的情况分为两类。阿修罗并没有一个单独的道，靠近天人的那部分阿修罗就划在天道，住在海平面以下的这部分阿修罗就划在旁生道。这是佛经中有些讲六趣，有些讲五趣的原因。《俱舍论》中按照有些经典的观点安立了五道轮回，《宝性论》中也是这样讲的。

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。

我们首先看科判和颂词的意义，再来定义法的特点。“法”字主要是以有情心识的特点进行安立的。在三界或者五道中，比如七识处、有情九处都是讲心识的特点。既然现在我们在讲有情世界，那么有情世界的有情，或者识的法有什么特点呢？一些单独的特点我们需要了解。佛经中讲到七识处、心九处，还有四识处等等，对于心识不同的分类、特点做了一些介绍。学过以后我们阅读经典时，看到七识处、有情九处、四识处，就会知道是在讲这个意义。

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”是什么呢？就是讲身不同、识不同；“身不同与识一致”；身一致识不同是“相反”的意思；“身识同”身体和心识是一样的，这是四种，再加上“无色界中初三处”，无色界不是有四处吗？把最后一个非想非非想去掉。“初三处”，就是空无边、识无边、无所有处，这是七识处。

三界每个趣中都可以划分，针对属于哪一界的哪一道，都是讲得非常清楚，“此等即是七识处”。“余者非有”，其他的不是七识处，为什么呢？“彼能毁”，因为其他的道能够摧毁心识的缘故，所以不是七识处。

如果单单看颂词不一定了解，下面我们解释一下七识处，其实内容也不复杂。

第一识处是身不同与识不同，不仅身体不同，心识和想法也是不同的。具体来讲包括哪些众生，属于什么情况呢？第一是欲界的人类身不同、识不同，人的身体都不一样，即便是双胞胎也只是相似而已。每一个人道众生的身体都不同，没有一模一样的。然后识不同，每个众生苦乐感受都不一样，没有一

个相似的。

第二是欲天，即四大天王天到他化自在天的六欲天。欲天的身体不同，越往上身色越善妙。天人也有福报的大小，欲天天人的受用、身体都有不同的地方。因为天人的身体、苦乐的感受不同，所以诸欲天也是属于身体不同，心识不同的。

有些地方也包括梵天，梵天除了最初形成的阶段之外，天人的身体、心识都是不同的。老百姓、大臣、大梵天国王身体不一样，想法也不一样，苦乐也不一样，这是从第二识处开始，梵天刚开始形成时想法一致。除此之外梵天身体不同，想法也是不同的。这种情况主要是在欲界的人和欲天中。

第二识处是身不同与识一致，虽然身体不一样，但是心识一致。这是什么原因呢？初禅天刚刚形成时会出现身体不一样，想法一致的情况。大梵天身材高大、光明超胜，和梵辅天、梵众天的天人都是不一样的，梵辅天也要超胜梵众天。在初禅的三天中，他们的身体都不一样。身不同我们可以理解。

识一致怎么理解呢？这里有个特殊情况。器世界毁坏时最初大火从无间地狱开始烧，会把初禅天烧毁。第二次大水可以把二禅天淹没，然后风再把三禅天摧毁。四禅天不会被摧毁，会一直安住。三禅、二禅、一禅分别会被风、水、火毁掉。

形成的时候上面先形成。被风摧毁之后，首先形成三禅天，然后形成二禅天，最后形成一禅天。有情也是从上面开始有，当器世间摧毁时，下面的众生逐渐生到上面，如果是地狱的众生，业没有消尽的话，就会通过它的业力转到其他地狱中继续感受痛苦；如果是人道众生会在坏劫来临的时候，通过法性力自然获得一种禅定，本来禅定很难获得，这时普通人自然也能获得禅定，比如获得初禅一下子生到初禅中去，初禅的众生自然就获得一种禅定生到二禅当中。

器世间从无间地狱开始毁坏，无间地狱的有情早就转移了其他地方，从无间地狱开始慢慢地烧上来，烧到人间的时候，这里已经没有人了，通过各种方式转生到了上面。当火烧到一禅，一禅众生已经通过禅定转到二禅去。毁的时候从下面毁，形成的时候从上面开始形成。首先上面形成了，然后形成初禅天。

第一个转生到梵天的有情就是大梵天。他的福报比较特殊，也非常大，大梵天转生到梵天一看周围什么也没有，就是一些房子，只有他一个有情，他很孤单，觉得如果有其他众生转生到这里给我当侍卫或者人民该有多好啊！他正在这样想，有时二禅天有些有情的业尽了，要投生到其他地方；有时上面的有情看到大梵天，产生了悲心，觉得他孤苦伶仃的，本来他们的寿命穷尽了，也要转生他处，于是他们纷纷转生到了一禅天，有些转生到梵辅天，有些转生到梵众天。

大梵天想完之后，有情就慢慢出现了，他认为自己一起心一动念，这么多有情就来了。觉得这些众生是我造的，都是我的儿女。其他的众生虽然在二禅天时有神通，知道自己要转生到梵天去，但是按照有些经典的观点，一旦转生到梵众天、梵辅天，这些有情就不知道自己从哪里来的了，也觉得我是梵天生的，因此出现了思想一致。大梵天认为这些的天人是我生的，其他梵众天、梵辅天的天人认为我们是大梵天生的，从这个角度安立为心识一致。

第三识处就是相反，和谁相反呢？和第二识处相反，把身不同识一致反过来就是身一致识不同。身体

没什么差别，心识不一样，这种情况主要是二禅天的天人，他们身体没什么差别，都是一样的庄严，颜色形象都是光明的自性。

他们的心识不一样，体现在什么地方呢？对于舍受的追求不一样。因为二禅天本身属于有欢喜心的，禅定是一种欢喜的状态，有意乐受。二禅天正禅会安住在欢喜当中，时间长了之后，他会厌烦欢喜，不再想欢喜，就会追求一种舍受，所以注释当中讲对正行的意乐——喜产生厌烦时，他会去追求一个舍受。

怎么追求的呢？二禅天中有一个二禅的正禅，注释当中是未知定，我们一定要知道这里的未知定并不是初禅的未知定，相当于其他地方讲的近分定，就是即将获得二禅的正禅，但是还没获得，正在和现前二禅的烦恼斗争，就是近分定或者未知定，属于二禅的一个分支，即获得二禅根本定的前行。没有达到二禅的正禅，这个未知定属于舍受，当他安住殊胜正禅时间长了，厌烦了，不再喜欢比较冲动的欢喜时，就会寻追一种舍受。二禅的近分定、未知定是舍受的，他安住在未知定当中，然后产生舍受。有时安住在未知定中时间长了，对舍受产生厌烦，他会重新进入正禅当中，又产生欢喜，因此有些二禅天人的身体是一样的，但是想法不一样。有些天人的想法是喜欢喜心、二禅的正禅，有些喜欢舍受未知定中的状态，就是这样反复调整。

第四识处是身识同，主要指三禅天的天人。所有三禅天的天人身体心识都是一致的，三禅主要是心乐受，这种心乐受不是欢喜，欢喜心是一种比较冲动的感觉，而心乐受是一种比较微细、沉静的心乐，安住在心乐中永远不会产生厌烦心。他没有因为欢喜心的一直欢喜就厌烦了，然后去追求舍受的情况，所以三禅永远安住在心乐受中，不会有想要调换一下心识的想法。以上把一禅二禅三禅，还有欲界的人天四种识处都讲完了。

“无色界中初三处”，剩下的三处是无色界中空无边处、识无所有处、无所有处，前面有四种，再加上后面的三处就是七识处。

三界七识处中包含了一部分有情，剩下的有情是什么呢？最后一句的“余者非有”，留下了什么？整个三界五趣中，不包括三恶道，也没有第四禅、无色界第四处非想非非想，这三个即是余者非有。它们不是识处，唐译当中把处字译成住，心识安住的地方叫做七识处或者七识住。这七种地方是心识可以安住的，余者心识不安住。反过来讲剩下的是非有，即他们的心识不安住在里面。

为什么呢？就是“彼能毁”的缘故。为什么能毁呢？因为三恶趣的痛苦非常猛烈，所以三恶趣是被痛苦所摧毁的。有顶没有痛苦，为什么不安立处呢？第四禅有一个叫无想定，无想定是无心识的，可以把心识摧毁掉，摧毁的意思就是不现前。无想定是一种物质、不相应行，可以把心心所灭掉，让它不现行。那第四禅是不是识住的地方呢？这不是整个第四禅，第四禅中有一个无想定，无想定现前把心识灭掉了，没有心心所了。既然没有心心所，就不能叫心识住的地方。因为第四禅有无想定摧毁心识的缘故，所以不能算进来。

因为有顶中有灭尽定，前面我们讲了，圣者依靠有顶最细微的心进入到灭尽定中，所以从这个角度来讲，圣者的灭尽定也能摧毁心心所，既然如此就不是识住的地方。真正的七识处是心识能够安住的地

方，没有痛苦摧毁它，也没有其他的无想定、灭尽定去摧毁它，没有能够摧毁的因缘。这是佛经安立七识处数量和体性的原因。

丙二、有情九处：

有情九处也不复杂，我们了解了七识处，再加两个就可以了。

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。

“有顶无想天众生，经说有情之九处”，有情九处或者有情九住是有顶和无想天的众生再加上前面的七识处，就是佛经中所讲到的有情九处。

为什么要加这两个，其他的怎么不加呢？“因于不欲之中住，是故其余非称处”。有情九处是想要安住这个地方，很欢喜从其他地方到这个地方，然后到了这里之后欢喜地安住，不想趣向于其他地方的缘故，称之为“处”。其他的地方是“不欲之中住”，不想在这个地方安住的缘故，就不能称之为处。为什么此处把有顶和无想天单独拿出来？第四禅的众生没有安立，还有恶趣也没有安立，原因是没有人真正想趣向于恶趣，仅仅由于最初的愚蒙趣向了恶趣。《贤愚经》中讲过，有些众生转生恶趣，也有想要转生恶趣的意乐，否则是转生不了的。比如有些人即将去世的时候，身体特别的热，他说：“愿我转生到一个很寒冷的地方去。”并不是单单靠这个想法投生，他本身就有个堕恶趣的业，再加上在死前身体酷热难当、特别难受，产生了愿我转生到一个非常寒冷的地方的念头，这样就会转生到寒地狱。有些人死前特别冷，他说：“愿我转生到很热的地方去。”死后便转生到热地狱。刚开始的死心都是一种想要转生的心。

有些众生转生饿鬼的时候也有这样的想法，在人要死之前，他的亲人经常说：“你喜欢吃什么？我们给你买好吃的。”“吃不吃糖？”“吃不吃包子？”他觉得很烦，什么都不想吃，心想：“愿我转生到一个完全没有饮食，也听不到有人说饮食的地方。”他本身有饿鬼的业，再加上很强烈的心愿，死后就会转生饿鬼道。没有人劝你吃东西，也什么都吃不到，根本看不到水和饮食。

有些众生转生旁生，死前亲友在他耳边劝他念佛、让他看佛像，他因此产生很大的厌烦心，他说：“愿我转生到一个根本看不到佛像，听不到佛法的地方去。”死后通过这样的心转生到非常愚痴旁生道。也有些人觉得宠物狗穿戴和吃住都这么好，比如熊猫的福报这么大，心想：愿我后世转生为这些动物，过好日子。虽然他可能是通过愚痴心而转生的，觉得这里很好，但是真正转生之后，他们是不是真正想安住在这个地方？也不一定。旁生中有特殊的情况，转生到饿鬼、地狱时，都不愿意安住在里面，这就是因于不欲之中住，因为他的心识不想安住在这个地方，想投生到其他地方去，所以三恶趣不算识住。

第四禅的无想天属于有情九处，而第四禅本身不属于有情九处，因为心识不住的原因。并不是所有第四禅的众生都不想住，有很多种情况。第四禅中有凡夫和圣者两种，有些转生到第四禅中的凡夫，有些属于圣者，这要分别讲。

因为第四禅的凡夫很想追求无想定，所以他想进入到更高的无想定中去，也不想安住在第四禅中，就

是“不欲之中住”。为什么第四禅不是识住呢？这里有些辩论，在其他注释中讲，是不是所有第四禅的众生都向往无想定？这个不一定。因为有一部分众生觉得无想定比第四禅更好，不想住在第四禅，想住在无想定中去，所以第四禅不算是识住。

第四禅中的圣者分两类，一部分喜欢禅定，一部分喜欢智慧。如果是喜欢禅定的圣者不想住在第四禅，他知道无色界的禅定比第四禅还要微细。虽然是圣者，但是他内心比较欢喜禅定，比较了第四禅和空无边处、识无边处、无所有处，当然上面的禅定殊胜，因此不想住在第四禅，想要趣向于无色界中去。如果是喜欢智慧的圣者，他也不想住在第四禅中，想进入到净居天中去。因为四禅前面三个是凡夫天，后面五个是净居天，是圣者安住的地方。那净居天的天人想不想安住呢？也不想安住在净居天，因为他想要涅槃，所以净居天本身也不是特别想要安住的地方。从这个角度来讲，要把第四禅去掉，它不属于有情九处，这个原因我们必须要了解。当然里面没有绝对的，只是一部分的情况，否则前面我们讲过无想天是外道定，那是不是所有的第四禅天都非常向往外道定，都会产生外道的见取见、戒禁取见呢？这是不一定的。因为有一部分这样安立的缘故，所以第四禅不安立识处。

丙三、四识处：

“四识处”有四个识安住的地方，这也不复杂。

四处有漏之四蕴，自地独识未说处。

在五蕴当中，“有漏之四蕴”，此处不是平常我们安立的把色蕴去掉以后的受想行识。而是前面的四个蕴，不算最后一个识蕴。色受想行四蕴属于四识处，所谓的四识处是什么？有漏之四蕴，首先简别了无漏，它是属于有漏的。“独识未说处”讲四蕴的时候简别了识蕴，只有四个蕴，没有五个蕴。

第二句的“自地”，即它只是属于自地的有漏四蕴，如果跨地的就不算了。因为它是识要安住的地方，而无漏的境界还没有安住，所以根本不是识处，无漏的蕴是属于未来的，还没有产生。因为还有他地的四蕴现在也没有安住，所以不能算。为什么五蕴中只算前面的色受想行，不算最后一个识呢？因为它是识处。科判四识处的“处”是识安住的地方。识本身不能安住，对不对？现在只不过识蕴当中是能住，心识安住在什么地方？里面分了一个能住和所住，或者住处和能住者。

既然识处是识安住的地方，那么色法呢？色法是识安住的地方。识也可以安住于受、想、行。第五个识蕴能不能安立为识住呢？不能。因为它是能住，作为能住就不能作为所住了，所以只能住在其他地方。前四蕴作为识住的地方，第五个识蕴是能住者，只要把能住和所住分清楚就可以了。

识蕴自己是能住就不能是所住，住在其他四蕴上可以，它不能作为识住，所谓的四识处要把识蕴去掉，其他的四蕴可以作为识住。

丙四、观察七识处与四识处所摄之义：

下面再把七识处与四识处中交叉的意义做一个分别。

如若归纳有四类。

归纳的话有四种情况，前面七识处已经学完了，就是把三恶趣、第四禅、有顶去掉。四识处是属于有漏自地的色受想行，把识蕴去掉。如果了解了单独的意义，我们再来对比会比较清楚。七识处和四识

处归纳起来有四种。

第一种是七识处所摄，不被四识处所摄。这是什么情况呢？属于七识处，但不是四识处。七识处中不是四识处的就是七识处中的识蕴。因为四识处中把识蕴去掉了，所以它是七识处不是四识处。比如前面的人道、欲界天，还有初禅天、二禅天、三禅天，再加上后面的空无边、识无边，还有无所有处，七识处中把识蕴都去掉了，本身里面都有识蕴的。

首先我们算七识处，人道、天道，乃至于一禅、二禅、三禅都是属于七识处，但不是四识处所摄，四识处没有识蕴的，把里面的识蕴取出来就可以了，识蕴是七识处所摄，不是四识处所摄的。四蕴是色受想行，无色界中把色蕴也要去掉。我们把七识处是哪些划出来之后，再看里面包含五蕴或者四蕴，无色界就是四蕴，色界以下就是五蕴，这些属于七识处。不是四识处的就把七识处中五蕴或者四蕴去掉一个识蕴，是七识处不是四识处的情况就这样理解，这不是很难懂。

第二个是四识处所摄，但不是七识处所摄的情况。四识处有色受想行，但是它没有七识处所摄的，这是什么情况呢？注释中讲了，“诸如四识处中的第四禅者、有顶以及恶趣的有漏蕴”。有漏蕴属于四识处，但是不是七识处，把不是属于七识处中的第四禅、有顶、恶趣取出来。它们不属于七识处，但是属于四识处。把其他色受想行放进去，再把不是七识处的第四禅、有顶、恶趣的有漏蕴去掉，剩下的都是四识处所摄。

第三个既不是七识处所摄，也不是四识处所摄的。这是什么情况呢？不是七识处很好理解，第四禅、有顶、恶趣不属于七识处，把这些都拿出来。也不是四识处的是什么呢？识蕴不是四识处，把识蕴拿出来，把第四禅、有顶、恶趣的识蕴都取出来就可以安立。

第四个既是七识处所摄又是四识处所摄的法。首先是把整个七识处包进来，即减掉识蕴之外的其他有漏四蕴都可以安立，因为它是七识处所摄，七识处的人道、欲天等等都可以安立。又是四识处的属于它们的色受想行，既是七识处又是四识处就可以安立了。

归纳有四类就是七识处和四识处交叉安立的情况，有些是共同的，有些是不同的。

今天我们就学习到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智

托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌

杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛

哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度如海诸有情