

第 071 课

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，今天继续一起来学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

《俱舍论》分了八品的内容，今天我们开始讲第五品。第五品是分别随眠，分别随眠的意义前面我们大概也提到过，第三、第四、第五品的主要的所述。第三品主要是讲果，通过有漏法产生的有情世界、器世间的（这个）果，产生这个有情世界、器世间的因是业，它的缘就是随眠烦恼。第五品当中主要是讲随眠烦恼，“分别”就是辨别或者宣讲的意思，“随眠”也是烦恼的异名，“随”是跟随的意思，随着的意思，“眠”相当于一种昏沉，就是我们睡觉的时候什么都不了解了，什么都不知道了。烦恼产生之后，我们自己也是不了解实相，不了解应该怎么样做取舍，烦恼本身有一种昏昧之性。“随”就是跟随众生，乃至没有获得真正解脱之前，烦恼一直会跟随众生，直至生起了对治，直至把烦恼彻底的远离为止。

小乘也好，或者显宗大乘、密宗，对待烦恼的问题都是一个态度，反正都是要让它远离的，都是要消灭的。只不过消灭的方式方法，三乘是不太一样的，小乘当中把烦恼当成一个实有的对境，必须予以消灭。大乘当中（是）通过各式各样的作意把它转为道用，把这些烦恼怎么样转为道用，转为修道之用，大乘有它对于烦恼的一种调伏的方式。密乘就是直接观它的本性，观烦恼的本性就是解脱，就是智慧。不管是什么样一种方法，都是一个目的，反正这个自相的烦恼不能够在修行者的相续当中存在。不管通过什么方式，要把烦恼彻底的消灭。自相的烦恼是一定要消灭的，不管用什么样的方式方法，但是烦恼本身是绝对不能够在修行者的相续当中存在。因为它的存在一定会对修行者的修行产生障碍，并且引起后世的痛苦的生起，所以佛法中任何一个宗派，都是要调伏烦恼的。

“随眠”在有部当中，在《俱舍论》当中就是烦恼，就是指烦恼的异名。它是根本烦恼所摄，有的时候也包括随烦恼。其他的宗派，比如说经部或者大乘当中在讲烦恼的时候，如果烦恼和随眠同时出现的话，烦恼就是指粗大的现行的，称之为烦恼。随眠就是比较细微的，种子部分，比较细微的叫随眠。随眠的意思就是它正在沉睡，就是还没有现前的意思。对于已经现前的这个粗大的烦恼而言，比较细微的叫随眠，因为睡着了，还没有醒来，还没有现行，从这个角度来讲。其他的宗派，对于随眠有的时候解释为比较细微的种子，细微的烦恼，或者还没有现行的烦恼。因为有些地方讲断除了种子之后，要断它的随眠，就是比较微细的部分。当然有些时候如果烦恼和随眠没有同时生起来，从它的场合当中，烦恼、贪随眠、嗔随眠等等，就不一定是指种子了，有可能就是指烦恼。如果说烦恼和随眠同时

出现的时候，随眠就是细的，烦恼就是粗的，就是现行的，当然有部当中的随眠都是指根本烦恼而言的。

第五分别随眠品分四：一、连接文；二、真实随眠；三、断随眠之方式；四、断除之果。

甲一、连接文：

有之根本即随眠。

这个就是第四品和第五品的连接，或者说前面第三、第四和第五品的连接。

有之根本就是随眠，前面我们讲到了这个“有”就是三有，形形色色的世间界。它们都是属于业所生，有情三界已经讲完了，业已经讲完了，此处是在讲它的根本就是随眠。前面我们在讲第四品的时候提到过，一切的三界形形色色的世间界都是由众生的业生的。既然是从众生的业生的，为什么此处又说三有的根本变成随眠了？二者之间有没有矛盾的地方？二者之间没有什么矛盾的地方。因为业是直接生起有情界和器世界的直接因，它的根本的因、最直接的因就是业。它的缘就是烦恼，所以此处烦恼随眠是从这个角度讲的。或者换个角度来讲，有情界和世间界是从业产生的，业是从什么产生的？业是从烦恼产生的。所以刨根问底的话，其实三有的根本还是烦恼。因为有了烦恼他才会造业，有了业之后才会显现有情世界和器世界，所以根本即随眠也没有错，前面是从它直接生起的角度，业直接产生一切的世间，从它的根本，这一切的根本从哪里安立？这一切的根本就安立在随眠当中，安立在心上面的烦恼，间接的说明，一切的三界唯心造的观点。它没有直接讲，一切的有情世间，器世间来自于业，业来自于烦恼，来自于随眠，那么随眠安立在哪里？随眠安立在我们的心上面。所以从这个间接的角度来讲，也可以安立三界唯心造的观点，直接讲的话它是业产生的，但是业又从烦恼方面产生的，所以“有之根本即随眠”。

还有一种意思，如果没有烦恼只有业的话，业也没办法发挥作用。业就像种庄稼的种子一样，只把种子种在田里面，但如果缺水，没有水滋润的话，种子也没有办法生根发芽，所以水就是相当于它的顺缘一样。

同样的道理，有了业但是如果缺少烦恼水的滋润，业种是不会发芽的。所以《注释》当中讲，有的阿罗汉相续当中虽然还存在一些不定业，但是因为他内心当中的烦恼已经灭尽的缘故，阿罗汉相续当中的不定业就像缺少水的种子一样，不可能再起作用了，不可能再生根发芽了。从这个角度来讲，单单有业还不行，必须要有烦恼水的滋润，这个是作为缘的方式。因为种子是真正的近因，水是俱有缘，业是产生有情界器世界的近因，烦恼是让种子变得有能力的助缘，从这个方面安立的。当然从前面的角度来讲，业是从烦恼引发的，也可从这个方面了解。

我们学习随眠，学习烦恼，是为了断除烦恼，为了断除烦恼，首先要认识烦恼。就像中观宗讲到的，要破一切万法，首先要将所破认识到，把所破认准了，然后再通过能破破所破，就能达到它的目的。既然前面讲到了佛法当中都是要调伏烦恼，那么所调伏的烦恼是什么？所断的烦恼是什么？首先要认识到，认识到之后反观我们的心，我们自己内心当中存在这样那样的烦恼，我们要把它断除掉。所以我们学习随眠，学习分析随眠烦恼，是为了断除它做准备的。否则有的时候我们说断烦恼，到底内心当中具有什么烦恼都不知道，反正是有烦恼的，具体的烦恼是怎么样？体相是怎么样？它的相违是什么？它的顺品是什么？如果都不了解的话，断烦恼就是乱打一气，不知道你的所破是什么，不知道所断是什么，好像是在精进，但是根本没有一个很明确的目标，没有一个打击的目标，这个时候不一定有很好的效果。

最终我们认识到了内心当中烦恼是这样的，贪心是这样的，嗔心是这样的，再通过它的对治的法有效的去打击，就可以产生一种很好的效果，这个是连接文。

下面讲第二个科判：真实随眠。真实的烦恼分七：第一随眠之分类；第二 形象之差别；第三 心具随眠之理；第四 生起烦恼之理；第五 宣说异名；第六 与何法相应；第七 宣说五障。这些后面都要一个一个讲。

首先，随眠之分类分二：一 真实宣说随眠之分类；二 旁述。第一真实宣说随眠之分类分二，一 根本睡眠之分类，二 特殊随眠之分类。平常我们讲到的根本烦恼，随烦恼，到底什么是根本烦恼？在这个科判当中要讲到根本烦恼，第二个特殊的随眠主要是见断、所断的烦恼。

首先第一个是根本随眠之分类，那么颂词是这样的：

六种即贪如是嗔，慢无明见以及疑，

彼六贪分说七种。二界所生为有贪，

内观之故为遣彼，解脱之想而宣说。

见五坏取见邪见，边执见与见取见，

以及戒禁取见十。

这里面讲到了根本烦恼，可以分为六种根本烦恼，也可以分为七种根本烦恼，也可以打开分成十种根本烦恼的，一般六种和十种的说法比较普遍一点，七种不太普遍，也可以安立的。首先看最基本的六种根本烦恼，“六种即贪如是嗔，慢无明见以及疑，”这里面就讲到了六种根本烦恼，“彼六贪分说七种”，这一句话就点出了怎么样安立七种根本烦恼的数目。“二界所生为有贪，内观之故为前彼，解脱之想而宣说”，这三句是讲从贪当中分出来的有贪和欲贪的差别，怎么样把贪欲分为欲贪和有贪，其实在宣讲七种烦恼当中的分支。“见五坏取见邪见，边执见与见取见，以及戒禁取见十。”，这个是分十种的观点，怎么样把烦恼分为十类。大概颂词是这样一种层次。

首先看“六种既贪”，六种根本烦恼，就是贪，嗔、慢、无明、见和疑，贪欲、嗔恚、还有无明，还有慢、疑和见，平常讲的贪嗔痴慢疑，还有一个见，它有六种，贪欲心、或者嗔恨心，还有傲慢，还有无明，见后面还要分的，见是一种能够分别的本体，有些汉传佛教将这个见所摄的五种见叫做五利使，其他的五种叫做五钝使。因为五钝识不是贪欲、嗔恚、无明等等，不是以辨别为自性的，不是能见的自性，没有智慧的本体在里面，所以它是钝的，比较愚钝的。五种见是能够辨别，能够了别的，能够分别的自度的自性，是相当于钝和利之间比较利的方面，可以这样如是如是去分别。六种根本烦恼，如果见打开的话它有五种见，就有十种，但是此处把五种见归摄在一个当中，就是以见来表示，其实就是六种。贪、如是嗔等等乃至怀疑，有六种。如是的意思首先是贪，如是嗔。那么什么叫如是嗔？按照各大注释的说法是这样解释的，在所有的六种根本烦恼当中，以贪欲为根本的，贪欲把五蕴执为、贪著为我、我所等等，这个就是最根本的烦恼，六根本烦恼当中也是以它为基础，也是以它为根本。如是嗔，就是讲嗔心也是以贪心为基础产生的，有些地方嗔的时候加一个贪字，叫贪嗔，其实就是嗔，为什么叫贪嗔？因为所谓的嗔是以贪心，以贪欲为根本才产生的缘故，其实也是嗔，主要是说明嗔的起因和基础是贪欲，就是我们贪著于自己的五蕴为我、我所，然后如果谁要侵犯它的话，我们就会产生嗔心，所以如是嗔的意思就是贪为根本，在贪的基础上再产生嗔心；慢也是这样的，慢也是在贪心的基础上产生傲慢，觉得自己了不得、了不起等等，其实也是在执五蕴为我所的基础上产生的慢；无明，就是不了解实际情况，以为真实有我；见也是这样的，不管是萨迦耶见，它直接是身见，我见，也是以贪为基础的。边执见、邪见，每一个其实都是和贪有关的，如是见，见也是以贪心为基础产生的；以及疑也是一样的。所以贪嗔、贪慢、贪无明、贪见、贪疑等等，都加个贪字，也是为了说明，

这些嗔，慢，无明，见和疑都是以贪为基础，以贪为根本，如是的引发的，如是的安立的，这就是六种烦恼。

然后讲第二层意思，“彼六贪分说七种”，“彼六”就是六种根本烦恼，“贪分”就是贪当中又分为了两种，所以加起来就分了七种，所以“彼六贪分说七种”。或者“彼六贪”，贪嗔、贪慢、贪无明、贪见、贪疑，从这个角度也可以安立。直接从字面解释的话，“彼六”，就是这六种根本烦恼，贪分了两种，哪两种？虽然它根本是贪欲，但是可以分为欲贪和有贪，加起来就是七种了，本身就有六种了，再多出来一种贪欲，就是七种，一个是欲贪，一个是有贪。

所谓的欲贪主要是缘欲界当中的这些色香味触五妙欲而产生的，一方面就是欲界的贪，第二个方面就是缘欲妙而产生的，只要说欲贪肯定是指欲界的贪心，这个是第一种。第二个是有贪，有贪颂词当中讲“二界所生为有贪”，二界主要是色界和无色界，色界，就是上两界，上二界，欲界的贪叫欲贪，色界的贪和无色界的贪称之为有贪，二界所生为有贪。安立有贪的原因是什么？”内观之故为前彼，解脱之想而宣说。”为什么欲界的贪单独宣讲，而把色界的贪和无色界的贪合在一起讲，合在一起讲的原因是什么？”内观之故”，因为这两种都是贪着等持而内观的缘故，大多数的时间都是内观的，色界等等大多数时间都是内观自性而入定，都是安住在等持当中，从这个角度来讲没什么差别，它不是外散的贪，欲贪是外散的贪，散于外面的五妙欲，而色界和无色界大多数时间都是在内观入定的，所以这二者之间是相同的，而且二者都是有覆无记的，所以色界和无色界的贪合二为一。“内观之故”是讲为什么把二者合在一起，解释了为什么色界和无色界没有单独分开的原因。

它为什么安立为有贪？有贪的原因是什么？”为前彼，解脱之想而宣说”，有些色界和无色界的天人，但不一定是全部的，他执着自己的禅定就是解脱，为了潜除他们认为自己的禅定是解脱这个想法宣讲了有贪，其实还是有这个贪，“有”是三有的意思，就是说你们这个禅定还是处在三有当中，还是属于轮回，还不是属于解脱。因为他们执着自己是解脱，如果是解脱就超越轮回了，就不能叫有了。但是我们这个时候要点出，点醒他，其实你安住和耽着的禅定还是三有的本体，第一个所入的定也不是出世间的定，这个定本身是三有所摄的，第二个安住这个定的身体，身体本身也是一种有，所以这个定是有，所依身体也是有，贪著自己身体的缘故，贪著身体所安住的定的缘故，有这样的一种贪著，贪执就不是真正的解脱了。前面我们在讲第二品时提到过这个问题，有漏禅定，凡夫的禅定是贪著于自己的所修的等持，而圣者的禅定，他不会贪著初禅，二禅，三禅，四禅，不会贪著这些的。他只是以这个为工具，不会贪著的。就像人住旅店，把这个旅店只当作过一晚上的客房，住完就走了，一般的旅客不会耽着于这个旅店的房子是我所，但是店主就会耽着这个是自己的房子。这个店主就相当于世间人安住在禅定当中，色界无色界人安住在禅定当中，当作自己的定，这是我自己的定，那么圣者不会耽着。他对定耽着的缘故，这就是一种贪，是属于三有的缘故所以叫有，把二者合起来就叫做有贪。

为什么叫有贪，他自己安住的禅定，还是三有的本体，说明如果不是真有出离心，如果不生起空正见等等，没有通过圣观的摄持，即便安住色界或无色界（的定），或者即便转生到了色界无色界当中，其实还是三有，还是有贪，还是属于三有的本体。这个就是安立有贪的原因，“为遣彼，解脱之想而宣说。”这句就可以完全安立有贪。

下面我们就再讲十种随眠，贪嗔痴慢疑是不变的。见当中分了五种，前面的五钝使，再加上五种见，有十种随眠，十种烦恼。此处见五，分为五种，坏取见，注释当中是坏聚见，我不知道是不是打错了，还是本身就是这个取，就是我们平常讲的坏聚见。第一个是身见，或者叫做我见，就是执着有我的萨迦耶见，就是坏聚见，第二个是邪见，第三个叫边执见，第四个叫见取见，第五个叫戒禁取见，这五种见后面还要解释，此处就不解释了。这五种见，就是从六种根本烦恼的见当中分出来的，如果我们相续当中具有这五种见，就没办法见道，就是从六种根本烦恼展开就分成了十种烦恼，那么根本烦恼的分类就学完了。

下面我们讲第二个科判，特殊随眠之分类。这个特殊的意思就是见断和修断，见断的烦恼和修断的烦恼叫做特殊随眠。下面的分类都是和见断和修断有关系的。此处颂词说：

此十各七除三见，八种除去二种见，

以见欲苦等渐断，四种随眠修所断，

色无色界除嗔有，如是承许九十八。

见断和修断加起来九十八种断，九十八种所断。见断主要是对于道理的迷惑，比如说对于苦谛，对于集谛，对于灭谛，对于道谛，对于这样一种四谛的道理有迷惑，不了解，不清楚，产生的这种烦恼称为见断。这个见断，只要一见到真谛，见到了四谛的真谛之后，马上就断除了，一下就断除了。这个缘四谛产生的迷惑，又分为欲界的，色界的，和无色界的，分了三大类，缘欲界的四谛产生的烦恼，缘色界的四谛产生的烦恼，和缘无色界的四谛产生的烦恼。修断并不是道理上的迷惑，道理上面已经懂了，对于这个唐译中称为事（还有迷惑），就是迷理和迷事，对烦恼的本身，他还没有完全断除，虽然知道烦恼是不对的，但因为以前的习气，流转的习气的缘故，知道是不能够产生的，是不对的，但还是控制不住产生这样的烦恼，就称之为修断，大概可以从这个方面理解。见断主要是对道理方面的迷惑，只要见真谛之后，马上所有的迷惑就消失了。但是迷事的烦恼就比较稳固了，就要慢慢断除它。知道道理方面比较容易，比如说我们学佛经学论典，像这样这个事情是不能做的，做了是很不好的，这个道理我们学了之后一下就知道了。但是让我们实际去操作，内心当中不要产生贪欲，不要产

生嗔心等等，我们做起来就比较困难，并不是道理方面知道了就可以遣除的，无知方面，不了知方面，知道道理就遣除了。但是内心当中根深蒂固的烦恼种子，并不是说我知道这个不对，他马上就消除了，不是这样的，必须要通过长时间的打坐，通过长时间的积累资粮，忏悔，祈祷上师三宝加持，等等，通过各式各样的修法，慢慢地把烦恼消弱，减弱，逐渐把它消失。修断就不缘四谛了，在见断时，缘欲界中苦谛的迷惑，缘欲界中集谛的迷惑，每个都缘四谛的迷惑。修断没有这个迷惑了，修断当中不再分四谛当中烦恼。他全都是四品烦恼，作为修所断，欲界当中的也分了九品，一品一品地断。他通过他的修行，断掉第一品，断掉的第二品，再断掉第九品，第八品，第七品，这样断上去，九品烦恼断完之后，从修断的角度，欲界的烦恼就断掉了。然后再断色界的烦恼，色界的烦恼有四禅，四禅当中每一禅分九地，一个一个断上去，一品一品的，把初禅的九品烦恼断掉，二禅九品烦恼断掉，把三界九地当中所有修断所摄的烦恼都一品一品断掉。断修断是比较长的，是必须是一品一品断的，见断好像是缘的比较多，但是见真谛的一刹那，只要见道了，马上就断掉了，这方面二者有这样的差别。

首先看见断，见断当中首先是缘欲界，缘欲界的四谛产生的烦恼。

此处颂词说：

此十各七除三见，八种除去二种见，

以见欲苦等渐断，四种随眠修所断，

无色界除嗔有，如是承许九十八。

就是说见断和修断加起来“如是承许九十八”，九十八种所断，见断和修断。见断，它主要是对于道理当中的一种迷惑，比如说对于苦谛，集谛，道谛，灭谛，对于这样四谛的道理，有迷惑，不了解，不清楚，这样产生的一种烦恼称为见断。那么这个见断，只要一见到真谛，见到了四谛的真谛之后，马上就断除了。那么这个缘四谛产生的迷惑，又分为欲界的，色界的，和无色界的，（就是）缘欲界中的四谛产生的烦恼，缘色界当中的四谛产生的烦恼，缘无色界的四谛产生的烦恼，这样三大类烦恼。然后修断，不是道理上的迷惑，道理上已经懂了，但是，对于这个唐译中称为的“事”，即迷理和迷事，对这个烦恼的本身，他还没有完全断除，虽然知道这个烦恼不对，但是因为以前的习气，因为以前流转的习气的缘故，所以知道这是不对的，但是还是控制不住产生这样一种烦恼，这一类就称之为修断，从这个方面可以理解。所以见断，主要是对道理方面的迷惑，只要你见到真谛之后，马上所有的迷惑就消失了。但是这样迷事的烦恼就比较稳固了，就要慢慢断除它。我们就知道道理方面比较容易，比如说我们学佛经学论典，（了解）像这样这个事情是不能做的，如果这样做是很不好的，这个

道理我们学了之后一下就知道了。但是，让我们实际去操作，内心当中不要产生贪欲，不要产生嗔心等等，这个方面我们做起来就比较困难，因为这个不是了知道理就可以遣除的，无知方面，知道了道理就可以遣除了，但是内心当中根深蒂固的这个烦恼种子，它并不是知道了这个不对，就马上消除了，不是这样的。他必须要通过长时间的打坐，通过长时间的积累资粮，忏悔，祈祷上师三宝加持等等。通过各式各样的修法，慢慢的把这样的烦恼消弱，减弱，逐渐把它消除。所以这个修断，它就不缘四谛了，没有分四谛。因为在见断方面，缘欲界中苦谛的迷惑，集谛的迷惑，每个都有缘这样四谛的迷惑。修断没有这个迷惑了，它不再分四谛当中的烦恼，全都是四品烦恼，就是作为修所断，欲界所断分了九品，（然后）一品一品地断。通过他的修行，断掉第一品，断掉第二品，或者断掉第九品，第八品，第七品，这样断上去，断完九品之后，从修断的角度讲，欲界的烦恼就断尽了。然后再断色界的烦恼，色界的烦恼有四禅，四禅当中每一禅中分九地，一个一个断上去，这样把初禅的九品烦恼断掉，二禅的九品烦恼断掉，把三界九地的修断所摄的的烦恼都一品一品断掉。修断时间比较长的，（因为）必须是一品一品断的，而见断虽然缘的种类比较多，但是见真谛的一刹那，只要见道了，马上就都断掉了，这方面二者有这样的差别。

首先说见断，见断首先是缘欲界，缘欲界的四谛产生的烦恼。

“此十各七除三见，八种除去二种见。”我们前面讲到了，见断是缘四谛产生的疑惑，缘欲界的四谛和缘色界、缘无色界产生的烦恼，(缘三界)都有的。首先“此十”，是在欲界当中，缘苦谛的见断是十种都全了，十种根本烦恼都可以缘苦谛，缘苦谛产生十种烦恼，这就是“此十”，一定是欲界当中的苦谛，而且它是缘近取蕴的苦谛的见断，它就可以有十种随眠，这就是“此十”。

然后“各七”，就是四谛的中间的两个，集谛和灭谛。那么缘集谛和灭谛所产生的烦恼各七，都是七种，（那么）十种根本烦恼当中哪三种没有？坏聚见没有，边执见没有，戒禁取见没有，后面颂词当中还会提到这个问题，大恩上师在注释当中也讲到了，为什么没有三见的原因。因为坏聚见主要是缘果法产生的，它肯定是缘身体，身心已经是果法了，在近取蕴的身心上面产生了我和我所这样的观念，这样产生了坏聚见。在这个方面，在苦谛的果上面可以有坏聚见。然后因为边执见是缘坏聚见产生的，而戒禁取见也是缘前面的两种见产生的。从因上面，因为这个集谛是因，集谛是产生苦谛的因，所以在因上面不会产生果法的这种执着。因为坏聚见是执着这个我的存在，那么认为我存在的这个观念，只会存在在苦谛的果上，它只是缘苦谛的果会产生坏聚见，而在集谛的因上面，就不会产生坏聚见了。在集谛的因上面没有坏聚见的话，那么缘坏聚见产生的边执见也不会有，缘坏聚见和边执见产生的戒禁取见也不会有，所以集谛上面减掉三种。灭谛也是减掉三种，它不会缘灭谛，缘灭谛本身不会产生坏聚见。灭谛是一种涅槃的状态，它可以产生其他的烦恼，但是坏聚见缘灭谛是没办法产生的。如果没有坏聚见，和前面道理一样，边执见、戒禁取取见也就没有。集谛和灭谛当中，十种根本烦恼当中，

去掉三种，它就各有七种。道谛可以有八种，那么就十种烦恼当中去掉两种，十种烦恼当中去掉坏聚见和边执见。戒禁取见可以有，因为它是修道，修道有正道和非道两种，戒禁取见主要是把非因和非道认为是正确的因和正确的道，它缘道谛有可能产生一种颠倒的执着，所以说修道可以有戒禁取见，但是坏聚见和边执见这两种是没有的。

因此，此处欲界缘四谛之下，总共就有三十二种烦恼。三十二种烦恼是见断，在欲界的见断缘四谛，或者欲界的见断有三十二种。然后色界和无色界的情况就是不一样，因为在色界和无色界当中，没有嗔心，必须要去掉嗔心，前面我们在讲第一、第二品的时候，提到过这个问题。只有欲界才有嗔心，色界和无色界就没有嗔心了。所以在讲见断的时候，比如缘色界的苦谛，本身就不可能有嗔心，就把这个去掉。欲界当中缘苦谛是十种，这个时候就是九种。缘集谛和灭谛，（欲界）是七种、七种，这个时候（色界）就是六种、六种。然后缘道谛（欲界）是八种，（色界）就是七种，它反正要去掉一个就行了，这样三十二种就取掉四个，就是二十八种。缘色界的四谛（的烦恼）就是二十八种，这个就好算了，缘四谛当中的每个烦恼都去掉嗔心，就相当于总数当中减掉四个就行了。因为每个当中去掉一个，缘苦谛去了一个，缘集谛去了一个，缘灭谛去了一个，缘道谛去了一个。所以前面三十二种减四种，就是二十八。所以缘色界四谛（的烦恼）是二十八种。

缘无色界也是一样的，无色界也是没有嗔。所以它把前面的（欲界的）也是取掉四个，三十二个也是取掉四个，也是二十八个。所以二十八、二十八是五十六了，再加上三十二就是八十八种，所以见断就是八十八种，一定是缘四谛的。缘四谛就是缘欲界的四谛，它是三十二种，缘色界的四谛是二十八种，缘无色界的四谛是二十八种，都是属于见断，总共加起来就是八十八种，见断就是八十八种。剩下的就是十种修断，十种修断的本身就是在第四句当中讲到的，现在就把见断全部讲完了。

此十各七除三见，八种除去二种见，

以见欲苦等渐断，色无色界除嗔有。

首先把这个见断，这几个就是见断。“以见欲苦等渐断”，“以见欲苦”的意思是什么？就是见道的欲界，见到欲界苦谛的本身就可以断掉。就是见到的欲界的苦，因为它是十五刹那，在见道当中，十五个刹那当中，每一个刹那它都有断的。所以见道的欲界的苦谛，通过这个苦法忍，因为在十五个刹那当中，本来有十六个刹那，第十六个刹那就到了修道，所以它真正的见道只有十五个刹那。十五个刹那当中通过忍可以断掉它的烦恼，如果是缘欲界的四谛所产生的，所断除的智慧，它就叫法忍，法智，如果是缘色界和无色界，它就叫做内忍和内智，下面的就叫做法忍和法智。比如说苦法忍，苦法智。苦法忍就是它的无间道，苦法智就是它的解脱道。苦法忍就是苦谛上面有苦法忍，苦法智。如果是缘色界、

无色界就叫苦内忍，苦内智。下面的欲界叫做法忍、法智，上二界的叫内忍和内智。然后，集，集法忍，集法智，或者集内忍和集内智。最后的道，道法忍、道法智；道内忍、道内智。道内智到了第十六刹那，它已经是修道了。在见道当中，最后一个就是道内忍，就是见道当中第十五刹那，最后一个刹那，它从这个十五刹那一出来之后就进入修道，十六刹那就到了修道了，所以它是“以见欲苦”。因为见断是迷惑于四谛的道理，我们对于这个苦谛它自己真实的本性是什么不了解，加入了很多贪欲、嗔恚、无明、怀疑、见等等，对苦谛其实是不了知的。苦谛，无常、苦、空、无我，其实我们并不知道无常、苦、空、无我，就是缘苦谛产生的贪欲、嗔恨、无明、邪见，产生的这些无明、怀疑等等。其实这些十种根本烦恼，都不是苦谛的自性，并没有真实看清楚苦谛。当在见道的时候，真实认识了苦谛，见到了苦谛的自性的时候，所有的这些见断的烦恼，就是和苦谛不符合的所有的烦恼，一刹那之间在见苦谛本性的时候，彻底就远离了。就象大乘菩萨见道的时候也是这样的，在见到这些真实义的时候，和它不符合的以前的所有的这些执着，妄执全部刹那之间就消亡了。见到苦谛的本性，和它相关的四种烦恼就没有了，就不会再存在了。见到集谛的本性，它本身是个集，是烦恼的因，但是我们没有认为它是烦恼的因，反而产生了颠倒的执着，迷惑于它的本性，没有认知到集谛本身是产生烦恼的因，因集生缘这样一种自性，就会产生七种烦恼，当我们见到了集谛的本性的时候，这七种烦恼就彻底消亡了。缘灭谛也是一样的，以前我们在缘灭谛的时候，是产生一种妄执、迷惑，没有真实认识到这个灭谛的本性，当我们证得了见道的时候，认识到灭谛本性的时候，它的烦恼就断掉了。都是以见到欲界的苦，见到欲界的集，见到欲界的灭，见到欲界的道等等；或者见到色界的苦，色界的集，色界的灭，色界的道；见到了无色界的苦，见到无色界的集，见到无色界的灭，见到无色界的道。当我们见到了这些真实的欲界、色界、无色界的真实的四谛本性之后，就全部都断除了。虽然是钝断，此处是见断，因为是十五刹那，十五刹那就是一品一品地断，一个刹那断一个，一个刹那断一个，到了十五刹那的时候就全部断完了。

首先讲了见断的八十八种。下面我们再看剩下下来的修断。

修断是四种随眠，它的本体就没有十种了。见断当中有十种，特别是欲界苦谛下的十种根本烦恼都是全的。到了修断的时候，就只有四种烦恼了，就是贪欲、嗔恚、慢和无明，怀疑没有了。因为在见到真谛的时候怎么还有怀疑，以前的怀疑在见到四谛的本性不会再有了。五种见也不会有了，萨迦耶见已经见无我了，见道的时候已经见到了无我，萨迦耶见不会有，边执见不会有、邪见不会有、见取见不会有、戒禁取见不会有，这五种见在修道中绝对不会有。只剩下贪欲、嗔恚、慢、无明，贪、嗔、慢、无明的遍计部分在见断的时候已断掉了，剩下的贪、嗔、慢、无明的俱生部分做为修断的断，所以四种随眠就是所有修断的根本。不过这四种随眠在欲界和在无色界，色界是不一样。在欲界的时候四种都有，因为欲界有贪心、嗔心、慢、无明。色界、无色界没有嗔，所以色界和无色界都只有贪、慢、无明三种，（那么）四、三、三，（就是）十种，欲界有四种，上面有三种，三种，总共加起来十

种修断。八十八种见断再加上十种修断，就是九十八种所断。当然，如果按照其他的算法，详细算的话，修断中比如说欲界分九品，这样排下来的话，它就多了。但此处修断以这个四种根本烦恼为基础，欲界当中四种全的，色界和无色界去掉嗔心，它是各三种，总共加起来就是十种了，就是九十八种烦恼。有些时候算一百零八种烦恼的时候，就再加上十种小烦恼，但此处只是见断和修断加起来是九十八，这方面是比较好算，只要稍微细心一点，就可以了解它里面的含义。

下面我们再看第二，旁述分五：一、确定所断，二、各见之法相，三、遣除与未见相关（未见就是最后一个，戒禁取见）和未见最后相关的争论，四、颠倒的分类（四颠倒），五、慢的分类（这些烦恼讲的比较细致，比较清楚）

首先讲，第一、确定所断，

依有顶中所产生，忍毁唯一为见断，

余生为见修二断，非忍所毁唯修断。

此处是说，是不是所有的见断都是以见道智慧断，所有的修断都是以修道而断，这个就不一定，分了三种情况。有一种是绝对只是以见道才能断的，唯一是见断的。（第二种）有些是见修二断，就是通过见道或者通过修道，都可以断除的。第三种只是修断。

首先“依有顶中所产生，忍毁唯一为见断”，是第一种，唯一是见道所断。“余生为见修二断，非忍所毁唯修断”，有一种情况就是余生，余就是九地当中，三界九地，九地当中，余就是其余八种，生就是生的烦恼，其余八种所产生的烦恼，见断、修断都有，有些是见道所断，有些是修道所断，见修二断都是可以有的。第三种情况唯一修断，“非忍所毁唯修断”。把这个分清楚，它是三种，大恩上师在注释当中讲的很明确。一个是唯一见断的，一个是见修二断都有的，一个是唯一修断的，三种情况。

首先“依有顶中所产生，忍毁唯一为见断”。就是从有顶当中所产生的烦恼，唯一只能通过忍的智慧来断除的。前面讲到苦法忍，苦法智，苦内忍，苦内智，都有一个忍，一个智，所以忍、毁就是安住在忍的这样的状态中，在忍的状态当中所断掉的都是见断，唯一是见断。那么有顶当中所产生的烦恼唯一是见断，它一定是忍所摧毁的。为什么是这样的？因为所谓的断烦恼，有通过世间有漏道断烦恼，也有以出世间无漏道断烦恼的。有顶是最后一品了，它是非想非非想，四禅有四种，四无色有五种，总共有九种，最后一品有顶就是非想非非想的烦恼，它通过世间道断不了。因为我们再再提到过，世间道断烦恼都是欣上而厌下的，厌离下面的状态，喜欢上面更清净的状态，他通过这样修行断除烦恼。

但是有顶已经是世间道当中的顶点了，它没办法再欣上而厌下，所以没办法通过世间道断除有顶，也就是说通过世间的修道，断不了有顶的烦恼。虽然通过出世间的修道可以断，但是在出世间的修道产生之前，早就通过见断了，无漏的见断早就已经断掉了。所以有顶的烦恼，是见断，它一定是在见道位的时候，通过产生无漏智，在见断当中断掉了有顶的烦恼。因为在世间道当中没有真正的见道，只有修道，这个修道是世间修道，没有见道怎么就到了修道？这个修道有两种，一种是无漏的修道，是圣者无漏的修道；第二种就是世间有漏修道，它通过修世间禅定欣上而厌下的方式，当然无漏就是见四谛的本性，然后断烦恼，这个是无漏道。如果是有漏道，它不是通过见四谛的本性，它主要是欣上而厌下，喜欢上面的境界，厌恶下面的境界，然后就可以超越，从现在的道当中超越到更高的道当中，这个就是世间修道。所以为什么有顶当中产生的这个烦恼唯一是见断？它绝对不可能在世间道当中有一个能够断有顶烦恼的修断，而世间道当中也没有见道，它不可能有无漏见道，它只有修行中产生的道，只有修道。所以世间的修道，没有办法断有顶的烦恼，而出世间的修道在获得出世道之前，早就已经见到无漏道了，早就已经安住在无漏见道当中，已经断掉这个烦恼了。所以有顶当中所产生的这个烦恼是忍毁，就是通过忍的本体所断除的，唯一就是见断，从这个方面可以理解，就是唯一见断的就是有顶的所断。

“余生为见修二断”，“余生”的“余”就是剩下的八品，欲界的(一个)，无色界的三个，还有(色界)四禅当中有四个，总共加起来有八个，余就是(余下的)这八(品)。然后“生”就是此八地所产生的烦恼，是见修二断。就是见道也可以断，无漏见道也可以断，出世间的修道也可以断，世间的修道也可以断。世间的修道就可以，比如断除欲界的烦恼，可以(通过)厌恶欲界的过患，喜欢初禅的境界，安住在初禅的时候就断掉了欲界的烦恼。心喜欢二禅，可以断除一禅的执著。其余的八地通过世间修断可以，出世间修断也可以，见道也可以断除它们的所断。所以“余生”，其余的八种是见修二断都可以断掉的。第三种就是“非忍所毁”，就不是忍的智慧所毁，前面不是说有个忍，有个智，“非忍所毁”就是通过智所断的。前面讲了苦类忍、苦类智，(这里)就是通过智所断，可以这样理解。就是通过智所毁的唯修断，只是修断而不是见断，它也是有漏的需要断的，通过智来断除，不是通过忍来断除，所以就是属于修断的烦恼。(这里是)确定所断，如果有产生，一定是见断。其它的八地，这个八地不是大乘当中的八地，是三界九地当中的八地，第九地已经讲完了，八地是见断和修断都可以安立，见道和修道都可以断除的。最后一个就是智所毁的(烦恼)唯一是真实的修断，没有其他的可以断，只是修断的情况。那么这个主要指的是什么？在注释当中也提到过，这种修断是贪等四种俱生部分，非见等，不属于萨迦耶见，也不属于边执见等等，首先把见排除掉了，怀疑也排除掉了，然后贪欲、嗔恚、慢、无明这四种的遍计部分，见断的时候也已经断完了，它们的俱生部分全都是属于修断所摄，属于有漏法，而且不是见断的，通过智所毁的睡眠烦恼就是唯一的是修断。

第二个问题，

丁二、各见之法相：

我们来讲一讲五种见的各自的法相，这个方面以前我们也学过，在《俱舍论》当中，这个是比较正式的宣讲。

我与我所常与断，无有下劣视为胜，

非因非道视因道，此等即是五种见。

这里把五种见的法相都讲到了。首先是“我与我所”叫做坏聚见。“常与断”叫边执见，也叫边见。“无有”，是（指的）邪见。“下劣视为胜”，这个叫见取见。“非因非道视因道”，这个叫戒禁取见，“此等即是五种见”。

首先就是我与我所，把近取五蕴，烦恼所产生的有漏的五蕴，视为我与我所，把这个有漏的五蕴积聚体执著是我和我所，整体部分就是我，我所就是我的手，我的脚等，这些支分方面就是我所，我所有的东西。当然这个主要是指我们自身，还有一些就说我的房子，我的转经轮等等，这个外面的东西也可以安立为我所，虽然它不是属于自相续所摄的，但是可以认为我有权利的，是我拥有的东西，这个也可以称为我所。（对于）我所，在学中观的时候，这样外在的一个法，到底是属于法我，还是属于我所？如果是通过我执而牵引的，我执所摄取的，就可以叫我所。比如这个杯子，是我花钱买的，所有权在我，这个时候这个杯子，从我这个角度叫做我所，但是针对另外一个没有所有权的有情来讲，它就是一个法我，单独一个法，它不是属于我的部分，在中观的时候也会这样讲。我所和法我二者之间有的时候稍微有一点点容易混淆的地方，但是如果分清楚，也就不会混淆。把这个近取五蕴的整体执为我，把部分、支分方面安立为我所，我的手脚，我的器官等等，都可以叫做我所。

然后就是坏聚见，那么为什么叫坏聚见？坏聚见的意思其实就是萨迦耶见，也可以叫做身见，我见，众生在执著五蕴为我的时候，最下等的就是执著身体为我，认为这个身体是我，这是最粗大的。然后再细微一点，他就觉得这个身体可能不是我，但是这个受是我，就是我的感受，色受想行识，身体虽然不执著为我，但是他觉得这个受是我。然后有些人就觉得受不是我，但是想是我，我的想法是什么，我是这样想，我是那样想，这个想是我。有些人把行、心所方面的法执为我。最细微的是把最细微的识，这个意识等等这个识执著为我。那么不管怎么样，反正是在这个五蕴积聚上，而且这个执著我我所的时候，一定是积聚。为什么这样？因为我们在抉择无我的时候，为什么要把这个粗大的法分析成细微？因为所谓安立我的这个我执的基础，一定是在积聚的、粗大的积聚上面安立的，只要有这个粗

大的积聚，就可以在上面安立我。身体方面，这么大的身体，肯定是我安住在上面舒舒服服的。所以必须要观察这个身体是部分的，比如说我们的身体是很多很多的这些分支组成的，这个受也是很多很多组成的，想也是很多思想组成的，行也是很多很多的心所组成的，识也有很多很多，眼识耳识每一个分，就眼识也有缘张三的眼识，李四的眼识，缘水的眼识，缘柱子眼识，这个眼识的本身分很多很多。所以一展开的时候，其实这个所谓执着的我，如果是一个粗大的部分，就容易在上面安立一个我，所以必须要把他分散，必须把粗大的方面打破，整体一定要观察为积聚，分支有很多，很多分支组成的。所以我们要分析，一直要分析下去，乃至你的身体上面还可以有积聚的时候，还可以安立一个整体的时候，就还是有安立我的基础，比如说其它的身体部分可能不是，但是我们的心脏可能是我，如果在你的分支上面安立所谓的心脏是存在的，它是一体的，积聚的，在这个上面就可以安立一个我，这个心脏是我，一下就找到一个所依。所以我们把这个心脏也可以分为三部分，每一部分可以分为很多部分，它就是多体的，可分的，它就不是积聚的，就不是一个整体了。再把它分小，分小的时候，可能分成三分之一，它还是一个比较粗大的所缘，这个上面还可以安立一个我。再把它分，所以为什么在抉择无我的时候，心识上面一定要分到无分刹那，身体上面一定要分到无分微尘。原因何在？因为有这个原则，只要粗大的，只要是积聚的，这个分别念就可以把他执为我的所依，就可以把他执为我，这个我就可以安立在我上面。但是最后分到微尘了，实在没有可分的了，最小的了，心识也是最小的，最细的了，没办法在上面安立一个我了，没有基础了。从这个角度来讲的话，在学《定解宝灯论》的时候也是提到这个问题，虽然不必要把这个无分微尘、无分刹那也抉择为空性，保留一个无分刹那，无分微尘也可以，但是在这个上面是安立不了我的，这个所谓的我的这个体性在上面绝对安立不了，太细了。而且也不是积聚的自性，无分微尘不是积聚的自性，无分刹那也不是积聚的自性，那么粗大的心识是积聚的，身体是积聚的，这些都可以安立我，如果分到最小的时候就没办法安立了。所以从原则性的角度来讲，五蕴上面无我，从抉择见解的角度，这个很简单。但是真的要打破我执，必须要一步一步的分析到这个微尘为止。也就是这个原因，我们说小乘要证悟部分的法无我，在观察这个身体不存在的时候，在观察粗大的五蕴、粗大的心识不存在的时候，其实就是在观察法空。安立我，一定是有一个基础的，一个设施处，这个设施处就是我们的身心五蕴，只要把这个身心五蕴还执著是整体的时候，执著是积聚的时候，它就会在上面安立我，它就有一个我的基础，所以，从严格意义的角度上，真是要证悟空性，必须彻底地打破我执的安住之处，必须要抉择到无分刹那和无分微尘为止，这个时候才可以抉择（无我）。从道理上来看，这个是五蕴，只要把这个身心一分开是五蕴，而我是安立常一的，从抉择见的角度来讲，认知我不存在的角度，只是把现在积聚的一体的五蕴分开，这个是色蕴，这个是受蕴，这个是行蕴，这个是识蕴，你看这上面哪个是我，你的这个我是一体的，而这是五个，你的这个我是常有的，这些蕴都是刹那刹那生灭的，都是坏和聚的，所以你说这上面哪一个是我？基本上只要抉择到这个部分，我们就知道这个我是不存在的，从初步抉择见的时候，可以这样安立。但是如果你要去修无我，你要彻底证悟无我，必须要再分，这个身体把它分成五蕴，还不够，有可能在五蕴的任何一个法上面都可以安立一个我，有一个基础在，你的身体还是

粗大的，虽然把身体和受想行识分开了，但是身体还是粗大的，仍然可以在上面安立一个我，这个执著还可以把它安立为一个我的基础，必须要把它的这个粗大的身体再分分分，分到最小的时候，分到微尘的时候，这个时候就没办法了。彻底地打破无我，彻底地抉择无我，修我不存在，有两个方法，一个是认知方面分开五个就可以了，但要彻底证悟，这个还不够，还必须继续地分下去，最后根本上把安立我的基础彻底拔掉了。什么叫坏聚？坏聚主要是为了对治常一。因为这个我有这个特性，道友讲考的时候也提到过这个，这个我，它是常一的，常有的，我也是只有一个的，唯一的一个。那么抉择坏聚的时候，这个常一就没有，直接就没有这个常一了。因为第一个是坏，坏是什么？坏就是变化的意思，无常的意思，就不是常了。聚就不是一，它是聚的自性，是很多很多法聚集在一起的，就不是一个实有的一，不是真实的一。所以一说坏聚见的时候，就知道这个是一个假立的我，这样一个我是没有的，直接从坏聚见这个名称上面就可以知道，这个我根本就是没有，不存在的，直接对治掉了这个常一的观念，对治掉这个所谓的我存在的观点，这个叫做坏聚见。在这个坏灭的聚合上面，把它认为是我，这个当然是很可笑的事情。它本来是坏、本来是聚的，把这个坏聚上面安立一个我和我所，怎么可能和我的这样一种法性相对应，根本不可能。

然后常与断，这个叫边见，边执见。把这个近取五蕴，要么执著为常的，要么是断灭的，常断见，或者有无见，认为它是有的，认为它是无的，叫做边执见。这个边执见，在小乘和大乘当中，因为抉择的方式不一样，深度不一样，抉择的时候，也是有不一样的地方。所以边执见的范围可以很广，有的时候小乘的这些有和无的观点，也可以放在边执见当中。但不管怎么样，此处主要是说近取五蕴是常有的，坏灭的，断灭的话，都是不对的，都是边执，边执的意思就是落于一边，要不然落在常边，要不然落在断边，要不落在有边，要不落在无边，这个叫做边。边执就执著这样一种常边或者断边，这样的见叫边执见。

然后就是无有，无有就是邪见。邪见前面我们也提到过了，认为业因果、四谛、解脱这些都不存在，这个方面就无有的见称之为邪见，。

见取见，“劣视为胜”。本来前面的三种见是很下劣的，我见本来是很下劣，认为很殊胜，认为我是存在的。比如外道认为有九种自性的我，五种自性的我，或者怎么怎么样，常有不变的我，把本来很下劣的见认为是很超胜的。还有常见，外道认为这个常见很殊胜，有些认为断见很殊胜。有些认为因果不存在的见很殊胜，这个就叫做见取见，就是把下劣的见视为殊胜。见取见主要是从见的角度来讲，如果和下面的戒禁取见区分的话，见取见主要偏重于见解，见的方面的。戒禁取见偏重于行为，主要偏重于行为，邪的这些行为，邪的戒律。“下劣视为胜”，这个叫见取见。

戒禁取见，“是非因非道视因道”，把不是因的，比如说大自在天，他不是万法的生因，他认为是因。

外道当中他有五火焚身的这些戒律，把自己穿在这个荆棘树上面，或者有的时候从很高的地方跳下来，摔在地上面。有些时候是持牛戒，持狗戒等等。这些方面不是道，根本就不是道，不是正道，他认为这个是正道，开始随行这些牛的行为，狗的行为，他就觉得这样可以升天，等等。他的行为把这个邪的戒，戒禁就说是邪的戒，取就认为它殊胜。他就把邪的戒律，把不是真正的因，不是真正的道视为殊胜的道，把这个邪的戒律，认为是正道，这个当然是错误的。前面的见取见主要是偏重于见解方面，这里主要是偏重于修行方面，在行为方面的一种颠倒。（这就是）五种见，当然五种见，当我们见道的一刹那，这些都不会有了，你真正见道的时候，见无我怎么可能还有这个坏聚见，也不可能有边执见，也不可能有邪见，也不可能有见取见，戒禁取见。当见道的时候，见断就全部断掉了。在修道的时候，这些全都不会存在了。这个叫各见的法相。今天我们就讲到这个地方。

第 072 课

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！

俱舍论是分八品内容，现在我们宣讲的是第五品分别随眠。对于佛经当中所说的根本烦恼、随烦恼、大烦恼、小烦恼等等方方面面的内容在随眠品当中进行安立。佛陀在经典当中，跟随不同的根基。有的时候随时有人来，佛陀就随时给他宣讲相应的法要。因此在佛经当中不一定把一品一品分的特别清楚，这个就是专门讲烦恼的、那个就是专门讲修道的、这个就是专门讲世间的，这个方面就不一定。所以说佛经当中这些次第、意义都不一定有那么严格的次第，没有那么严格的归摄。论典一方面是解释佛经的密意，一方面论典是把没有次第安立为有次第，散于佛经的各处意义归摄起来，论典对于我们学习佛经帮助很大。有些人认为看论典没有什么意义，直接看佛经就可以了。因为论典也不是佛陀的智慧，他是这些菩萨解释的。因为菩萨还有一些障碍的缘故，不一定就是真实的能够理解佛经的原意，所以说应该直接看佛经。其实一方面来讲的确有些菩萨显现上可能还不是佛和佛的智慧也许还有差距。但是这些解释佛经的这些菩萨很多都是登第以上的菩萨，他有着很殊胜的智慧对于佛经当中的所诠意可以很准确的了达。（这个就是这样一种含义，那样就是那样的含义，很准确可以表达的）。还

有一些在解释佛经的菩萨，很多也是佛陀早就在佛经当中做过授记的。比如龙树菩萨他解释的空性，一定是符合我的原意的，他可以辨别了不了意，《楞伽经》当中也是讲。有些对于无著菩萨也是说，他对于我的了不了意可以做广大的辨别等等，其实早就已经相当于首肯的这些菩萨他做的这些注释，世亲菩萨等等这些在很多佛教史当中相当于全都是做过授记的这些菩萨，从这个角度来讲的话也是非常可靠的。还有说论典不可靠，因为他们有障碍的缘故，我们自己去看经典，其实有的时候我们在分析这个话的时候，本身也是菩萨的智慧都不可靠，我们的智慧去看佛经我们能够理解很正确的佛经的意义吗？这个方面观察的话，也是有观察的地方的。所以我们自己的智慧比菩萨的智慧差的不知道是有多远，菩萨他解释佛经都不可靠。相当于我们直接去看佛经，就能够从佛经当中看出佛陀的真实的意义。反而菩萨造论典的时候他没有看到佛经的意义，这个方面有的时候观察的时候也不是真正能够做安立的。所以说不管怎么说也许有什么必要性这样宣讲的，但真正的观察的时候菩萨作为已经现见了一切诸法的实相，对于法界实相已经亲见、亲证的，再加上他自己在很长时间当中修学佛法的缘故，他的智慧特别超胜。我们直接去看佛经，我们去看这些《华严经》、《法华经》，我们去看《金刚经》去看般若等等。我们自己的智慧是刚刚开始学习的，而且还有很多很多夹杂着自己习气、邪见。菩萨的智慧解释佛经没有解释清楚，然后我们自己的智慧去看佛经就能够把佛经当中的意义全部了达，而且很可靠，这个有的时候也不太好解释这个观点。所以不管怎么说，论典当中对于佛经的真实的密意会做一些观察和抉择，次第方面做一些安立，而且尤其是把这些归摄在一起。比如这个地方我们讲的烦恼随眠，把散于佛经当中的（当然不一定是散于大乘佛经当中的，小乘佛经当中的），这些烦恼方面做一些归摄。因为俱舍论毕竟它的所属是抉择小乘见解的论典，大乘对烦恼的看法、大乘对烦恼对治的方法在这里面不会有的，不会有大乘的观点思想。从这方面观察的时候，有些是共同有些是不共的。不管怎么说小乘的经典当中对于烦恼随眠的安立在俱舍论当中专门安立一品，把所有的关于烦恼的比较重要的内容设置在第五品当中让我们来学习。否则的话，通过我们自己的智慧要去遍阅佛经，把佛经当中关于烦恼的找出来，我们再去通过自己的智慧说这个烦恼随眠应该这样安立、那样安立的二者之间有什么差别、什么关联、怎么样去对治，我们自己是没有什么能力的，也没有这个时间精力。但是世亲菩萨等等这些大菩萨、这些大论师就把这些佛经当中的含义做归摄了，我们也不用去全部翻阅所有的佛经，然后解释这里面的意义也不用凭着自己的分别念去揣测、去猜到底这里面什么含义，都不需要。所以说把随眠品学好基本上小乘当中对于烦恼的安立就可以了解了，大乘的修行当中一部分认知烦恼的自性的时候也可以通过俱舍论当中的对烦恼的认定进行确认或者断除，都是可以的。但是不共的方法，大乘当中对于烦恼如梦如幻的，对烦恼方面本性是智慧的等等这个当然绝对不可能有的，在俱舍论当中不会有这么高深的教法。但是它的共同的部分是一定是有的。这个方面也是关于随眠品当中的一些内容我们做一些补充。

今天我们宣讲的是第三个科判，第三个科判是遣除与未见相关之争论。未见就是戒禁取见，对于戒禁取见有一些争论，那么遣除和戒禁取见有关的争论。

“于大自在等非因，妄执为因由我常，

颠倒执着而生故，唯是苦谛之见断。”

这当中有五种见，前面我们也讲到有萨迦耶见、边执见、邪见、见取见、戒禁取见。五种见当中，戒禁取见前面颂词当中讲的“非因非道视因道”把不是因的作为正因，把不是正道的作为正道，这个方面就是戒禁取见主要是从他的行为方面来安立。这里面就有一个把非因作为因，有些人把大自在天不是因，反而把他耽着为生因。因为大自在天在以前学过智慧品当中，寂天菩萨也对于大自在天的特点，比如他是常的、一的、是万法的生因、他是众生的供奉处等等等等，像这样讲了很多大自在天的本体。总而言之，大自在天作为一个长恒不变的作者，他可以创造一切的万物。一切的有情世间、器世间是通过大自在天创造的，相当于有些宗派当中所讲的上帝创造世界一样。所以说大自在天他是作为一切众生的生因，创造了一切，众生如是安立。当然，我们以前在学习智慧品的时候也提到过这个大自在天，大自在天他的名称是大自在天，但是安立的时候也有很多不同的安立的方式。有些时候如果还原大自在天本身的话，他就是一个天神。他是个天神，具有一定的福报，具有一定的能力，他是安住在自在天的果位当中。如果是把其他宗派赋予在他上面、强加给他上面的其他的因素去掉，比如恒常的、唯一的、或者万法的生因等等。如果把这些去掉，他就是个天神，他有一定的能力、有一定的福报，这个就是还原他本身的天神的自性。还有一种大自在天就是外道赋予他的，比如大自在天派，赋予他们教主也好或者创始者也好，恒常的、唯一的、万法的作者等等，加了很多很多特性在上面。那么这个方面就是在智慧品当中所驳斥的。

在《智慧品》当中所驳斥的：就是你们这样的所谓恒常唯一的作者这种大自在天是不会存在的。所以如果说是天人当中大自在天他有自己的一种功德啊，不必要去否认他，他就像一个众生一样通过修持善根福报转生到天界成为大自在天天主，这个方面也可以，没什么不行的，就像人修持福报转到大梵天、转到成为帝释天，这方面都可以的。但是他是无常的，他不是说什么作者、也不是什么恒常的、也不是唯一的。这样的就还原他自己本愿（10分38秒）也可以。有些时候大自在天也是有些佛菩萨化现的也有，佛菩萨化现大自在天，像这样有些修法当中也会有这样安立，所以他是观世音菩萨的化现啊，这样他是一个圣者的化现名称叫做大自在天，也可以说是有他的形象啊颜色啊等等，但是他其实是圣者，他为了调化众生一种示现，这种大自在天也有的。所以大概大自在天就分了三类，一类是外道所妄计的大自在天，这个是不存在的；第二类大自在天本身是天神这个可以存在；然后佛菩萨化现的对众生有利的大自在天这个也可以作为这样一种皈依的境啊等等。所以有的时候：“哦，大自在天！我们要祈祷大自在天！这个到底行不行？我们是否皈依外道了？”其实有些时候这些四大天王、有些梵天哪、有些帝释啊、有些这样一种自在天啊等等，他就是佛菩萨的化现这个方面没什么不能皈

依的、没什么不能够顶礼的、没什么不能够供养的，这个都可以。关键是认为他是佛菩萨的化现，护法神中有些护法，像这样他名称叫护法神，好像是一个鬼神一样一个天神一样，但其实他是这样圣者的化现，莲花生大师的化现哪、其他文殊菩萨的化现啊等等，像这样我们可以完完全全可以皈依、可以顶礼、可以供养的，这方面就没什么问题。所以像这样（11分59秒）我们不要看到：哦，大自在天出现在一些法本、仪轨当中，“哦，这个是不是有什么问题呀？”，这个不会有什么问题的，这些大德他们具有很超胜的智慧，不可能把一个根本不是皈依境的放在这让我们去皈依顶礼，让人产生很多很多疑惑，这个不会。关键是我们认知的时候有些时候他名称是一样的，但是他的意义完全不一样的，佛菩萨化现的这种大自在天名称的这些也可以皈依的；还有一种他自己本身的一种天神，这个我们倒不一定去皈依，如果真实的通过业力形成的天神这个我们不要皈依的，然后就说是，但是也不需要破斥他就是如是客观存在的一种天神；还有外道当中的大自在天，认为胜义当中存在的万法的造物主，这个可能对我们抉择胜义谛这个方面可能会有些障碍，所以很多地方中观宗的论师对于这种所谓的大自在天、妄计的大自在天这个方面会破斥的，就像《智慧品》当中所破斥的大自在天一样。那么此处也是一样的，就是我们所破斥的大自在天，本身不是万法的生因，有些外道信徒把他妄执为万法的生因。那么对于这样一种不是一切万法的生因反而耽著万法的生因这个会不会成为集谛的见断？因为集谛呢前面讲到集谛是因嘛，集谛是产生苦谛的因，既然他把非因妄执为因的话，会不会把大自在天的问题放在集谛当中去了，因为集谛也有因的特性，此处也是把非因执为因的特点进行破斥，所以有些人他就认为会不会把大自在天妄执为因的问题放在集谛的见断当中而不是苦谛的见断，因为他是颠倒执著痛苦的因的缘故，而就是说集谛就是苦谛的因，此处作为因的方面会不会它是属于集谛所断呢？这方面我们说不会，“于大自在等非因，妄执为因由我常，”这个方面“唯是苦谛之见断”它还是苦谛见断这是没错的，因为前面我们就把这样一种在集谛之下在灭谛之下它是没有戒禁取见的，就是在前面讲的苦谛下面有戒禁取见、在道谛之下有颠倒的戒禁取，但是在集谛和灭谛之下它没有，七种七种它是没有的。所以这里面会不会搞错，它应该是在集谛当中可以有、而不是在苦谛之下呢？我们回答的时候其实这个呢应该是苦谛的见断。为什么应该是苦谛见断呢？妄执为因，就是把不是因妄执为因是有我常，他为什么会把它当作诸法的生因呢？就是他里面有个妄执的我和常，就我的颠倒和常的颠倒，因为这样一种妄执为因的观点是由颠倒的我和常当中出现的，就本来就是没有我，这个我一方面来讲有一种自在的意义，自在、自主的意义，它是很自在的，像这样方面比如常乐我净的我呀。有些时候在《四百论》当中破我的时候主要是破我是自在的、我是一种自主的、我是自在的，其实呢这个我根本没有自在，他是通过其他业惑形成的，没有什么自在的。但是众生从无我当中没有自在当中妄执有我自在，这个方面就是一种颠倒执，这方面有一个我执，就是说颠倒的执著当中。还有一种是常执，常执就是执著自在天是常有的，那么其实我执和常执是从哪个地方、就是说错误缘什么产生的呢？其实恰恰就是缘这样一种苦谛真实意义而颠倒而产生的，因为苦谛的四种形象我们都知道----无常、苦、空、无我，像这样它是苦谛自己的形象，苦谛的形象就是无常、苦、空、无我，那么就是说本来他是无常的你把他颠倒执著为常，这个不是迷苦谛是什么呢？这个就是颠倒执著苦谛而形成的，所以这个

里面的常因为他妄执大自在天是生因呢，首先就是他妄执大自在天有我、有常而产生的，那么苦谛的形象就是无常、苦、空、无我，第一个就是无常，所以你把无常的东西妄执为常这个其实是缘苦谛产生一种颠倒，而集谛之下是没有这个形象的，集谛当中因、集、生、缘，因、集、生、缘当中没有把无常妄执为常的形象，所以从这个角度来讲妄执为常的方面一定是缘苦谛而产生的。然后就是说无常、苦、空、无我嘛、在苦谛之下有一个无我，本身苦谛是无我的、无自在的，我们处在苦谛当中我们在轮回当中哪里有个自在呢？如果有自在的话没有一个人愿意受苦，但是在苦谛当中是无我的、是没有自在的没有自主性的，那么就是说缘苦谛之下的无我颠倒认为有我，认为我是自在的，认为有我是存在的，像这样就是对这方面妄执恰恰又是苦谛当中的颠倒了，苦谛当中本来是无我的，然后你妄执他是我，像这样我是常，这个方面就安立了大自在天，以这个为基础安立了大自在天，所以他其实是颠倒执著苦谛的形象而引发的一种自性，所以“妄执为因由我常，颠倒执著而生故，”他就对于无我颠倒执著为我，然后就把无常颠倒执为常，是颠倒执著而生故，而产生这样对大自在天的安立，所以唯是苦谛之见断。这方面结论就很清楚，就是只是苦谛的见断，因为集谛之下没有无我啊、然后无常啊、那也不存在把它执为颠倒，因为所谓这样一种见断它是缘苦谛的见断缘集谛的见断他是把本身苦谛和集谛的形象没有如实认知，然后反而颠倒认知了，颠倒所以它就是断嘛，应该成了缘苦谛的见断和缘集谛的见断，所以前面我们讲怎么样才能断除它的见断呢？就是如实的认知四谛的本相，无常、苦、空、无我你就认知无常、苦、空、无我，当你如实认知无常、苦、空、无我的时候见道这个时候见苦谛的所断就断除了，所以从这个方面讲我们也知道大自在天虽然他有因的意思，但是这个因并不是集谛当中的因，它是苦谛之下的把非因妄执为因的含义，所以这个方面遣除了与未见相关的争论，有些人认为应该是集谛所摄，但此处还原它就是苦谛所摄的，这个没有任何问题。

下面讲第四是颠倒的分类。既然提到有一个常有的颠倒和我的颠倒，那么就索性讲一讲其实这样一种颠倒有几种呢？就是平常我们讲的四颠倒，常乐我净四颠倒，那么颠倒的分类：

由三见立四颠倒，颠倒计度分别念，

以及增益皆具故，心想颠倒随彼转，

那么这个就由三见，通过五见当中其中的三种见---坏聚见、见取见、边执见当中的一部分通过这个方面的三见安立的四种颠倒，那么安立四颠倒安立真实的颠倒有三个条件，三个条件第一个就是颠倒，颠倒就是恒常性的颠倒，它是始终颠倒恒常性颠倒、一向颠倒的是这样的；然后第二个一定是嫉妒分别念，它就符合于见的自性。他作为嫉妒分别念(20分) 第三个是增益，就是皆具这三个条件皆具了，就可以安立为颠倒，所以说佛经当中所讲的这个心颠倒，就最后一句，心想颠倒--就是心颠倒和想颠倒。从他的这种三个条件观察的时候呢 并不具足真实的这样一种条件，所以从他根本烦恼基础的角

度不安立为颠倒，但是随彼转的意思就是说跟随颠倒的见而转的缘故，所以佛教当中的心颠倒和想颠倒也可以安立为颠倒。他大概的意思就是这样的。所以说这个颂词我们说是由三见立四颠倒，即四种颠倒是什么？他通过（什么见？【20:43】）安立的？这是第一层意思，是第一句。然后第二句第三句呢？主要安立颠倒的三个条件，哪三个条件来安立为颠倒？那么第四句呢就是佛经当中的心颠倒和想颠倒？到底算不算颠倒？到底算不算真实颠倒？如果按照这里面三个条件观察来说 不算颠倒。因为和颠倒见相应的缘故，也可以叫颠倒。大概就分了三层含义：首先我们看第一层含义是由三见立四颠倒，前面我们讲到了 无常妄执为常、无我妄执为我就有两种颠倒了。是不是就只有两种颠倒呢？其实不是，佛经当中也经常性的提到了四种颠倒就是平常我们讲的“常乐我净”那么常乐我净就是四种颠倒法，本来是无常的妄执为常，本来是痛苦的妄执为乐颠倒认为是乐，无我的妄执为有我，本来是不净的妄执为净这个就是常乐我净四颠倒。“常乐我净”也是在不同的场合有不同的安立，比如说在小乘当中常乐我净绝对是颠倒的，众生他通过自己无始以来的习气和烦恼在这些对境当中就把这样一种无常苦空无我，本身是痛苦的。苦谛当中他的本性、他的形象就是无常苦空无我的。像这样的话就是从这些方面安立的。但是众生没正式的认知把这样一种无常不净等等，他安立为常乐我净这些方面就安立颠倒了。如果有这样四种颠倒就无法真实认知轮回的自性，本来是无常的就没办法认知、本来是苦的也没办法认知、本来是不清净的也没办法认知、本来是无我的也没办法认知。这些方面就是纯粹的处于颠倒当中，所以说这个就满足了轮回的因缘，满足了流转轮回的条件，因为如果你把这些全颠倒了，你把这样无常认为是恒常的，把不清净的认为是清净的当然我们就认为在这里面有可以值得追求的 有很多快乐等等。但就说是完全具备了流转轮回的因缘了。所以说如果你要想获得解脱的话必须要打破这样一种颠倒。所以说就把无常的安立为无常，这样会引发厌离心，让我们内心当中对万法真像有一个真实的认知。然后就是说痛苦就认知为痛苦，如果认知为痛苦就没什么可以追求的，然后自己就会升起一种想要解脱的心。然后无我方面 就如实的认知为无我。那不清净呢就如实的认知为不清净，因为就是说这些常乐我净就是流转轮回的所有要素，这里面都具足了。然后如果反其道而行之的话打破这些妄执，打破这些颠倒其实就满足了很多很多修法的条件，所以说我们要反观自己内心当中我们是对于这样本来无常的世界，本来无常的身心。那么我们是怎么样认知的，我们内心当中还是保留常见呢？还是我们通过粗无常也好、细无常也好通过不断的学习，通过不断的观修。我们对于无常的观念已经根深蒂固了 这些方面我们还是要认知的，因为如果没有无常观念的话我们内心当中的的确是没办法产生一个很强烈的出离心。有些时候我们讲的 要产生一个出离心，是不是绝对要细无常呢？这个也不是确定绝对要细无常，反正如果要是细无常的见解的话那么出离心更加清静，更加的稳固。但是华智仁波切、宗喀巴大师等等他们在讲无常的教言的时候基本上都是从粗无常的角度来讲。所以我们自己会了知寿命是无常的，我们要远离对这样一种执着。这方面就讲的很多细无常就是刹那刹那的生灭，当然如果我们能完完全全的了知在完全安住在刹那生灭细无常当中。那么我们就知道整个世间全都就是在现在当下安住的时候本身也是无常的自性。没有一个真实的安住的自性，这个方面对我们修行当然有很大的帮助了，所以要经常观修无常。这方面是修道的一个大顺缘真

正来讲就是能够获得解脱的一个很大的顺缘，有时候能够打破我们对于时间八法的执着，从细无常可以进入到空性的梯阶等等。他都是一种很大的帮助然后观察苦也是一样的，不管是苦苦、变苦、行苦对这三个苦进行详尽观察，然后知道整个三界没有一个真实可靠所谓安乐自性，然后对于无我方面如实安住无我，没什么自在的、没有独立自主的我、没有自在之心等等。然后不清净身心、身体是不清净的 36 种不净组成，就安住在不清净当中打破这个清净的执着。这个方面因为就是说有些时候 这个（净止？【25:52】）有些时候是对于修行人来讲的，为什么有时候会执着异性啊？执着于自他的身体啊？就是说执着自己的身体为了自己的身体去奔波，去劳累花大量的时间精力造了很多的罪业，有的时候认为异性的身体是干净的 然后就去追求得到异性，得到所谓的快乐这个方面观察的时候所耽着的异性其实也是不净的，所以说能够如是的安住在自他身体不净的自性当中。这个是修道当中比较大的障碍。欲界众生最大的障碍就是饮食男女，男女方面执着是特别特别强大的。很多修行者，修行失败也是因为这个对男女的执着没有放下有关系，如果这样能够安住在不净当中的话，即然他是不净的怎么可能会再产生贪着呢，不可能的事因为贪心他自己的特点是这样的。如果是认为清净的、认为是悦意的安乐的这样容易产生贪欲。如果认为对境是肮脏的、污秽的他痛苦是自性没有什么心愿意缘他产生执着，这个是绝对不可能的事情，所以说如果能够了知不净的话自然而然对于这方面男女的执着，就会打破常乐我净，他在共同乘当中，在小乘当中特别特别的需要着重性的去打破这个在小乘当中叫常乐我净，然后安立的无常啊，不净啊然后苦啊，无我等等安立这样的这是小乘。然后到了大乘当中呢，大乘当中不用安立因为安住在空性。如果是修般若空性的时候呢，如果你认为诸法的实相他就是无常的，不净的，苦的，无我的。如果有实实在在这四种形象存在的话，这个也是一种趋入空性的执着。他就把这四种法安立为一种颠倒了，因为他根本不是诸法的实相你把他认为是诸法实相，他又成为另外一种层次的颠倒了。但这个是从大乘空性的角度来讲的，他的层次更高了。如果到了如来藏的层次他又安立常乐我净，当然这个常乐我净，此常乐我净非彼常乐我净。所以这个如来藏有四个体性，常、乐、我、净这个方面如来藏的“常乐我净”他和小乘所破的凡夫人的“常乐我净”绝对不可能是一个层次，反而有时候在想佛陀在初转法轮当中把常乐我净破的干干净净的。到了第三转法轮的时候反而又把“常乐我净”安立为诸法的实相。这个方面就不可能出现这么大的矛盾，所以说这个地方只是名称相同，但他的意义完全不同的。这个方面以前我们学习过《宝性论》的道友对这些问题很清楚。他虽然有“常”的字眼，有“乐”的字眼，有“我净”的字眼但是他的意义完全不相同，他完全随顺于大无为法，一切万法大无为法的自性，如来藏光明的大无为法他不是有为法的缘故。是恒常的然后离开了我和无我的角度，就叫做我把这个自性安立一个名称就叫我，然后就是说清净的自性，离开了清净不清净等等像这样的话就是常乐我净。通过这个方面进行的安立“常乐我净”他的这个名称有的时候我们就会说这个地方“常乐我净”成了颠倒了。在如来藏当中变成了实相了是不是写错了？这方面没有写错全知麦彭仁波切在定解宝灯论当中有一个安立，很多时候名称是一样的。但他的意义呢完全不一样的这方面需要我们了解他不同的名称意义。他出现在不同的场合地方他的名称意义一定要按当时的场合地方去解读，否则完全混为一谈的话也会搞错此处的常乐我净，也是有这样特点的。那

么“常乐我净”我们介绍了由三见。我们再解释一下由三见，那么就是通过五种见当中因为十种根本烦恼当中有五种见，五种见当中其中三种见 来立四颠倒 三种见立四颠

通过五种见当中，因为四种根本烦恼当中有五种见吗，五种见当中其中三种见来【30:01】颠倒，那么哪三种见呢，那么在注释当中也是这样讲的，然后边执见有两种吗边执见当中一个是常一个是断，那么就是把边执见当中常的这个部分安立无常之为常的颠倒，这个是从这个角度安立的，然后第二个就是见取见，见取见当中有两种，安立的两种颠倒，见取见就是把上面下劣的的认为是殊胜的，前面就说无有下劣，下劣视为胜，下劣视为胜前面我们昨天的各自的法相当中有一个见取见的法相就是下劣视为胜，所以这样一种见取见就是把下劣的不清净的安立为清净，下劣安立为胜，然后就说是这本来是痛苦的，下劣的安立为圣者安立为快乐，所以说从见取见中他就把不净的安置为净的颠倒，然后把苦执为乐的颠倒。这方面就是通过第二种见安立了两种颠倒。然后第三种见呢就是坏聚见当中，坏聚见中我见安立无我执为我。因为这个坏聚见本身就是没有我和我所的，但是呢就是把没有我和我所安立为有我和我所这个颠倒，所以他是通过三种见来安立的，安立三种见颠倒的话只有这三种，其他的两种就没有了，其他两种不安立颠倒的原因呢，其他见不安立颠倒的原因呢此处就是讲因为要要安立颠倒他要有三种条件才行，第一个就要颠倒，颠倒的意思就要必须要恒常颠倒，在唐译当中就叫一向颠倒，就是始终颠倒的意思，刚开始是颠倒的中间也是颠倒的，最后也是颠倒的，像这样的话一向都是颠倒的，始终是颠倒的，这方面要安立颠倒的这个一向颠倒的条件，第二个要计度分别，计度分别就说是属于见的自性，因为五种见的他都是一计度的分别念，他都是一计度的一种能够分辨的能够计度的，这样一种自性，所以说第二个条件呢必须要满足这个计度分别念，第三个呢就是增益，他一定是一种增益的见，不是损减的见，所以说增益的见他才会安立为颠倒，如果是损减的话就安立不了颠倒，所以说他必须要符合这样三个条件，那么既然符合这三个条件才能安立为颠倒的缘故所以其他的两种见是不是具有这样的自性呢，其他两种见不具有这样的自性，

那么首先呢这个戒禁取见，他为什么不安立为颠倒呢，因为戒禁取见中他的对境不是始终颠倒的，他不是恒时颠倒的，为什么就不是恒时颠倒的，因为我们说外道安住在戒禁取见当中是不是任何利益都没有也不能这样讲，总的来讲是没有什么利益，他对修道来讲获得解脱道的角度来讲是没什么利益的，是颠倒的，但是从他们自己苦行当中也可以清净一部分的业，也可以获得一部分的清净，这种清净当然不是出世间道的清净，比如说外道他通过修持苦行获得禅定，获得禅定之后他可以远离欲界的贪欲呀，远离初禅的过患呀远离欲界的过患呢等等，当然他可以逐渐获得非想非非想所以这个方面他们通过这种道也获得了这样某种意义上的清净，通过这样的苦行也清净了某种业障，那么这个是不是一向颠倒呢，这个不是，这个不是始终颠倒的，所以这个戒禁取见当中主要是没办法获得解脱道这个角度来讲是绝对颠倒的。然后在他当中呢，在他们内部当中也能够获得一些比如说清净障碍呀获得某些福德呀这个角度是有的，是存在的，所以说戒禁取见这个他的缘对境来讲这个不是始终颠倒的，所以戒禁取见这个不安立颠倒原因就是这样的，然后就是边执见，边执见前面我们不是讲了吗他有两个

成分，边执见当中一个是常边一个是断边，这个就是边执，所以说常边呢已经安立为颠倒了，但是呢断边断见方面他是属于损减，增益和损减佛经当中也是经常出现的，增益的话就是本来没有这个东西他就增加，认为有这个有方面就叫做增益，损减呢本来是有的，他就认为没有这个把他减少了，把这个本来具足的这个法呢或者这个状态呢认为没有了这个叫做损减，把本来有的东西说成没有减少了吗损减了吗，本来没有的认为他是存在的这个叫做增益。所以说在中观当中抉择万法空性的时候基本上都是通过增益的方式进行破掉的，因为就说是一切万法本来是离戏空，但是众生把在离戏空当中什么都没有的可执著的状态当中认为是有的这个是无的，这个是亦有亦无呀非有非无呀或者常的断的等等，像这样的话全都是属于争议见，这些在真正在的本性当中都是没有的，所以说他全部都要破除，打破十六种争议打破三十二中争议啊，等等等等他全都是这样的，所以说有的时候凡夫众生的这样认为诸法存在的争议要打破这十六种争议，然后就是小乘当中的十六种比如前面我们呢讲到的众生认为的常乐呀清净等等这方面是有争议，小乘认为的无常呀不净呀苦呀他也是一种争议，所以说他就是反过来要把小乘的这些不符合实相的这些也要打破，总共加起来有三十二种争议，是这样的所以说争议当中在大乘的显宗当中，中观中主要是通过打破争议的方式来安立这样一种一切万法的空性，所以你这个不是诸法空性，你那个也不是诸法空性，一个一个把他排除掉，最后什么都没有可执着的，什么都没有执著的状态他这个就是诸法的实相，他通过减的方式就把众生不符合诸法实相的这样一个妄给减掉，减掉之后呢就可以获得确定一切万法的空性，他不是从正面来建立诸法空性是这样那样的，他告诉我们呢说诸法的空性不是这个不是那个，他就把这些我们呢认为的是的这些全部打破掉，最后呢哦这个就是诸法的实相，所以说边执见当中的断见他是损减见不是增益见，所以这个方面我们就说第三个条件以及增益，他一定是增益的自性而不是损减的自性，而边执见当中的断见他是属于损减的，所以说这一部分不安立为颠倒，然后就是五种见当中最后一个邪见，这个邪见也是一种损减见，邪见是没有因果呀没有四谛呀，没有解脱呀等等，这方面都是损减，本来在名言谛当中他是有的，它是有业因果的他是解脱的，但是认为这些没有的话就是损减，本来有的东西认为没有损减所以也不符合这样安立颠倒的条件，像这样的话就不符合条件，

那么就说其他的这些根本烦恼贪欲呀嗔恚呀，这些为什么不安立为颠倒呢因为他不是计度分别，不是计度分别是这样的，真正在十种根本烦恼当中具有计度分别的只有五种见，五种见才具有计度分别，而其他的贪欲嗔恚无明这方面怀疑啊等等他不是一种计度分别念，所以说这些都不是安立为颠倒，他只是在三种见当中安立为颠倒，只是三种见当中安立颠倒的原因呢我们就知道了，反正他三个条件看谁具足，那么比如说这样一种坏聚见，坏聚见他就是恒时颠倒的，像他执着有我的话是一向颠倒的，恒向颠倒他也是一种计度分别，也是增益没有我了，像这样的话这个方面我们一般以萨迦耶见坏聚见为例说明三个条件具足的，就说是其他的话不是很具足，有些可能具足一两个，有些不具足，这方面就没办法真实的具足，所以说其他的这种见不安立为颠倒，然后呢后面是一个相当于一组问答，是从解除怀疑的方面，

心想颠倒随彼转，就说呢如果你安立的三种条件才是见的话，那么佛经当中的有些就不在安立为颠倒了，为什么呢，佛经当中说你无常认为常有，是一种颠倒心，是一种颠倒想是一种颠倒见，那么其中的颠倒心和颠倒想他就不是颠倒了，为什么呢因为这个颠倒心和颠倒想他不是计度分别，他心呢就是心王像这样的话不是计度分别，他不是见的缘故不是计度分别，然后也不是这样一种颠倒的想法所以按照你的观点的话颠倒心和颠倒分别应该不成为颠倒，但是佛经当中又把他们作为颠倒了，已经说是颠倒想了，所以说怎么样去遣除这样一种矛盾，怎么样圆融这样一种观点呢，所以说如果从根本烦恼为基础的角度来讲的话，他就是不具有这样的条件，他没有条件，从这个根本烦恼的这个角度来讲，你如果以根本烦恼为基础的角度来讲的话这些所谓的颠倒心呀或者证悟心呀这个像呀，他没办法成为真实意义当中的复合条件的这样一种颠倒，你如果从根本烦恼的角度来讲，从这个方面讲是这样，他没办法在但是他是随彼转，随彼转的话是跟随颠倒的境而转。

但是呢，他是是随彼转，随彼转的话就是说他跟随这个颠倒的见而转。就是说这个心和这个想啊，他跟随这个颠倒的见而转，被这个颠倒的见影响，和颠倒的见相应的话，如果和颠倒的见相应，这个时候呢就可以成为颠倒，是这样。从相应的角度来讲，可以成为颠倒。从根本烦恼为基础的角度来讲，因为不符合于他的这个三个条件，所以像这样那不能安立为颠倒。但是呢他佛经当中为什么又把他安立为颠倒了呢？他就是说不安，不安立为颠倒的原故是，原因呢是因为咱们从咱们这儿的这样一种这个三个条件出发的话，他没办法安立为颠倒。但佛经当中又把他成为颠倒心，颠倒想的这个原因是什么？就随彼转。他可以相应于这个就颠倒见，他相应于颠倒见。被相应，被颠倒见想所相应，跟随颠倒见而转的原故呢，哦这种心这种想，他因为受到了这个颠倒见的影响，就他们也可以成为颠倒心和颠倒想。相当于一种相应嘛心王和心所，心王和心所他是一种相应的自性，他就是和这个颠倒见相应。所以这种心就变成颠倒心了，这种想，这个心所的思想呢就变成颠倒想了，是这样。所以说这个心王和心所他和这个颠倒见相应的原故，他也可以变为颠倒，他主要从这个角度来安立为颠倒。这方面就说是【41:12】，然后下面我们讲第五，第五呢就是慢之分类，是这样的。就说是这个慢的分类。那么因为这里面呢也有说是这个贪嗔痴慢疑当中有一个慢，那对慢方面去做一个安立和分类。

七慢九慢摄三中，以见及修而灭尽，

修断杀等缠灭爱，我慢不善之恶作，

圣者不会明出现，因由见疑增长故。

因由见疑增长故是这样的，那么就是说是这个，前面我们讲这个见呢分了这个五种，有通过见呢就是说安立了很多颠倒等等。那么是不是只有这个见才有分类，其它没有分类，也不是这样的。其实呢就

是说是这个慢他也有分类，慢可以分为七种慢，可以分为这个九种慢，也可以摄摄为三种慢当中，九种慢可以摄为三种慢当中等等。是这样，所以他也有分类的。

那么七慢九慢摄三中，这个方面呢就是说是这个讲到了这个慢的一种分类，真实的慢的分类，就分七种啊或者分九种啊等等。他一种这个就是说是这个分类和归摄的意思。然后呢以见及修而灭尽，以见及修而灭尽，像这样主要就是说这样一种这个慢呢，他有些是属于这个见道所断，有些呢是属于修道所断，这方面呢话以见及修而灭尽的意思。然后呢横断就是修断杀等缠灭爱，我慢不善之恶作，圣者不会明出现。就是说是圣者他就是说不会明显的出现，这些就是说杀生啦，杀等缠啦。杀等缠就是憎心，还有一些这个贪爱，还有一些就是说是这个我慢，不善的恶作。这方面的话就说是圣者他虽然已，相当于就是虽然有种子，但是他不会明显出现的，为什么呢？因为这些呢是因由见增长，和因由疑增长。有一部份呢是由见而增长的，比如说呢，就说是这个断杀等，就杀等缠。然后呢就说是这个杀等缠，然后呢就是说灭爱啊，这些这个我慢啦等等。这方面的话就是说有些是通过见解而增长的，通过见而增长的。那么就是圣者远离了见的原故，所以呢不会再有这样一种明显出现。还有一些呢是这个由怀疑而增长的，比如说不善之恶作，不善之恶作等等。这方面是由怀疑而增长，那么就是说圣者见道之后呢，也不会有怀疑，怀疑断掉了，所以说像这样的话就说是也不会，圣者相续当中不会明显出现。所以这个后面这几句呢，就后面这个四句话吧，后面这四句呢主要是说有些修断。虽然圣者没有断掉啊，他投到见道之后呢，圣者虽然相续当中还没有真正的，通过修道了断掉这些修断。但是呢在圣者相续当中不会明显出现的，这样一种情况就后面这个一个颂词是这样的。由见，因见由疑，“因由见疑增长故”，这个是就宣讲他的原因根据，为什么不会明显出现的原因是这样。

那么首先我们看呢就是七慢九慢摄三中，那么就是说首先呢有分七慢，七种慢呢在其它的《宝鬘论》啦，在其它的很多这样论点当中啊也有比较明显的安立这个七种慢，他是这样的。那么现在我就简单介绍一下七种慢。那么就说是这个首先的话就是傲慢，傲慢的话就说是平时我们“哦，这个人很傲慢很傲慢”。像这样的话就或者有的时候我们认为自己很傲慢，那么这个所谓的傲慢的这个法相呢，他是怎么样呢？就是说我们心里想的和下者相比，我自己是更胜一筹的，这样自满之心呢就称之为傲慢。就是比，比较其他人来讲，和其余他下劣的人比较起来呢，我就是很超胜的，我更胜一筹。这方面就是属于这个傲慢，傲慢就是这样的。然后呢认为我胜过了和自己同等的人呢就称之为过慢，他有慢啦，就是说过慢啦，慢过慢啦等等。那么这个过慢是怎么呢？认为我自己胜过了和我同等的，这么多道友都只和我差不同等，但是我都超过他们了。像这样呢我自己的智慧超过他们了，像这样的这个叫做过慢。然后呢认为自己在殊胜的这个，具有殊胜功德【45:06】zen当中呢，我自己呢更胜一筹，这个叫做慢过慢，是这样。他这方面的话是个对境的角度来讲，首先第一个呢是这个下劣的对境，第二个呢是和我同等的对境，第三个呢是在这个超胜者的，殊胜者的行业当中呢，我更胜一筹。这个方面就叫做慢过慢，是这样的。然后呢第四种呢就叫做我慢，我慢的话就说是，什么叫我慢呢？我慢的话就是说是把这个近取蕴执着为我，这个叫我慢。就是说这个我慢的意思，本来没有我，认为有我了，这个

方面就是一种慢，这个就是一种慢。所以说所谓的我慢呢他就是这个我执，这个，我慢就是我执。就是说认为有我，把近取蕴执着为我的这个状态呢，其实就叫做我慢。平时我们说的我慢是什么，我慢功高，我慢功高。我慢功高就是说本来没有我了，认为有我，这个方面就叫做一种我慢。然后呢就是说是增上慢啦，增上慢就是说是这个没有获得功德，自认为已经获得了，这个叫做增上慢，是这样。所以前，以前我们经常讲增上慢和妄语，大妄语的差别，就是说大妄语他也是就是说，就是说没有神通，说自己有神通啊，没有得到圣果，说自己得到了圣果啊等等。这方面就说是一种上人法妄语。上人法妄语这个时候呢如果这样说了他会犯根本戒。但是呢增上慢他不会犯根本戒，增上慢他就是说和大妄语之间的差别，他虽然也是没获得功德，认为自己获得了。他是这个以为自己获得了，他就是本来呢自己是没有获得功德的。比如说以前有个比丘在寂静处修持这样一种这个修法，然后他自己获得了四禅，他自己获了四禅，他就认为获得初禅的时候，认为我获得初果了。获得二禅的时候认为我获得二果了，然后呢三禅的时候认为获得三果，四禅的时候认为获得阿罗汉果。他就自己，自己觉得自己已经就获得阿罗汉果，他就到处说我已经获得了四果。但后来呢就是说是突然他的层次里面又产生了烦恼了。“他说这个不对啊，我这获得四果的人，怎么会产生烦恼呢？”像这样的话他就觉得是不是就说是这个说了，说了上人法妄语，是不是破了根本戒。他就到佛前面去这个，去去向佛请教，佛陀说是不是你认为自己获得了，他说是获得了，他就说如果是这样的，这个叫增上慢。不是这个说大恩（47分），上人法妄语，上人法妄语就是说明明知道自己没有获得圣果，然后呢明明知道自己是不是圣果，然后自己说获得圣果了，这个就叫做上人法妄语，是这样的。然后呢就是增上慢呢，是自己以为自己获得，比如说前面讲他获得初禅的时候，本来是初禅，他认为这个就是初这个就是初果。然后呢二禅的时候他认为这个是二果，他自以为自己获得了这样一种圣果，这样去宣讲呢这个不算是上人法妄语。所以增上慢和上人法妄语的差别呢就是，就是说自己知不知道自己获得了这样一种圣果。如果自己明明知道自己没获圣果，认为是，去外面去说的话，这个就是上人法妄语。然后如果自己以为自己获得了，其实没获得，其实都是没有的，自己以为自己获得了。内心当中认为自己获得了，这个就叫做增上慢。他不是一种上人法妄语，所以这个方面的话，就说是增上慢呢和这个上人法妄语有这样差别。然后呢就说是认为自己和特别优秀的比较起来的话，就略显低下，这个是卑慢。卑慢的话就是说自己不如别人，但是呢还是内心当中觉得，虽然我和特别优秀的比较起来不行，但是呢我还是可以，内心当中他认为自己还是有一些功德的，这方面叫做卑慢，是这样的。然后最后一个叫邪慢，邪慢的话本来不是功德，是过患的，然后自己认为【48:23】，把这个当成是一个功德到处炫耀啊，觉得这个是，就自己了不得。比如说偷东西，自己觉得“啊，这个我偷东西的技术特别好”，这个方面，把这个东西呢当成一个功德。自己觉得自己在在小偷当中，我们还是属于属一属二的，是这样的。所以说像这样讲的角度，他就是一种邪慢。他本来这些都是一种过患，你，你偷东西很善巧啊，你就是说做些坏事很善巧。这个有什么可以就是说拿来炫耀的，傲慢的呢。他就是说是你这个东西越善巧，你堕落的越快，最后就堕落的越深，是这样的。但是呢就很多众生呢就不了解这个。现在社会上也有很多，以前我们自己相续当中肯定也很多。“其它不行啊，喝酒还可以”。其它不行呢就是说还抽烟还

可以，就是这样的。所以像这样的话就这个其实是一种过患，但是他把这个作为一种自己炫耀的资本。这个方面就说是这个也会，一般的人都会有这些，所以这个叫做邪慢。这个邪慢的话，就是说很多人把这些就自以为是的，这些把这些当成一个功德来炫耀。这个方面就叫做邪慢，是这样。所以说像这样的话，这个就七种慢。七种慢呢他其实都是一种，就增上烦恼，或者一种烦恼的因，如果是内心当中不打破这些这个慢的话，自己获得解脱是不不必讲的。然后呢通过这些慢呢，很有可能就堕恶趣，是这样。所以说我们要知道这些慢，这些慢呢他就分得比较细致，比较细微，是这样的。像这样的话就这个七种慢。然后呢再这个《发智论》，《入智论》当中呢，就讲到了九种慢。九种慢的话就说是这个，他有看待他者立为，就是说立己的有三种，看待就是自己安立他的有三种。然后看待自己这个否他，就说是这个，和别人讲否他方面的有三种。首先的话就是说看待他者立己三种，就是认为我已经胜过他了，认为我已经胜过他这个一种。认为我和他平起平坐是第二种，然后我比他低是第三种。在颂词当中讲“九慢摄三中”，“三”就是讲前面的七种慢当中分出来的九种慢，它并不是说前面是七慢，九慢比七慢范围还要广，不是这样的。其实九慢比七慢的范围要窄，九慢数字是多，但是它的范围比七慢要窄。为什么比七慢窄呢？因为“摄三中”。七慢当中的三种慢，从七慢的三种慢当中分出来的九种慢，它自己的范围其实比七慢要窄的，数字虽然多。

那么哪三种慢当中分出来的？一个是傲慢分出来的；一个是过慢分出来的；一个是悲慢分出来的，这三种慢当中分出来的九种慢。比如说认为我已胜过他，这方面就是过慢；我与他平起平坐，这方面就是属于傲慢；我比他低，这个是属于悲慢。大恩上师讲记当中有一个表，表就可以看的很清楚，三种慢是怎么样一个一个对应的，反正就是这三种。

看待自己立他三种，他比我高，他与我等同，他较我低。他比我高是悲慢，他比我还高，自己认为产生一种慢，就叫做悲慢；他与我等同，就是属于傲慢；他较我低，我比他高，就是一种过慢。从这个方面可以安立的。

看待自己否他三种，没有比我高的，没有与我等同的，没有比我低的。也可以从傲慢、过慢、悲慢安立的。没有比我低的，有的时候我们认为这个怎么可能是安立过慢呢？没有比我更低的，我已经非常低了，没有比我还低的，这个还是一种慢吗？有的时候在团体当中，他认为：我在这个团体当中虽然是最差的，没有比我更低的，我是最低的，但是我还是有一种功德。他认为：虽然我在这里面是最差的，但我还是有一种功德的。从这个角度来安立一种慢。所以没有比我低的，但是自己认为还是一种功德，这方面也有。还有一种其他的解释，但不一定从这个来安立的，人有的时候他的思想很奇怪的，喜欢攀比，有些时候好的方面攀比，功德方面攀比，但有的时候从不好的方面也攀比。在前几年的时候，有两个道友在聊天的时候，就比小时候谁更苦，最后比来比去差点打起来。我比你苦，他说我比你更苦，我的苦你根本想不到，最后就差点打架了。比谁苦，我比你还要苦，他把自己受苦认为

是一个傲慢，这个方面也有类似于没有比我还要低的，他把这个作为一种自己觉得傲慢的基础，是这样一种情况。所以说，没有比我更低的，有的时候任何人都比你高，他就把我比所有人都不行，都要差，我比所有人都苦，他把这个认为是一种傲慢的资本，也有这样的情况。高的方面互相攀比的也有，受苦方面互相攀比的也有。

九慢摄三慢，完全都可以包括，要么就是傲慢；要么是过慢；要么是悲慢。傲慢就是自己平起平坐，这些都叫做傲慢；过慢就是我胜过对方，这个叫过慢；悲慢就是我不如别人，这个叫悲慢。所以说我们看这三种当中，就分了三类，观待他者立自己，观待自己立他者，观待自己否他三种，他都有这三种情况。要不然就是不如别人，要不然就和别人平起平坐，要不然就是比别人超胜，反正就是这三种慢，要么就是傲慢，要么就是过慢，要么就是悲慢。“七慢九慢摄三中”，这句话我们就解释了。

“以见及修而灭尽”，这些七慢等等是见道所断呢？还是修道所断呢？。如果相应于见道所断，它就是见断；如果是相应于修道所断，这个就是修断。从这个方面讲有些可以在见道所断段当中断掉的，就在见道所断当中断掉；如果是修道所断当中断掉，它就安立为修断。所以说“以见及修而灭尽”，它的意义就是这样的。

还有一些修断，这些修断虽然获得了见道，修断还有很多很多修断没有断掉的，虽然修断还没有断的，但是不会明显出现的是哪几种情况呢？比如修断当中所包括的“杀等缠”，杀生等缠。“缠”就是烦恼的意思，是烦恼的异名。后面我们还要讲“缚”、“缠”、“节”等等，这些都是烦恼异名的。“杀等缠”就是杀生、偷盗还有邪淫等等这些烦恼，当然“杀等缠”主要是嗔心，是从嗔心的角度来讲的。“杀等缠”，虽然它是属于修断，修断的话就是说如果是修断获得了见道圣者，杀等缠的嗔心的修断没有断除，还没断除的话会不会现性呢？它说：虽然没有断除但不会现性。所以“杀等缠”是不会现性的。

还有一些“爱”，在《注释》当中讲到了一些爱。比如有些叫“生爱”，生爱就是比如有些时候他会想：如果我转成护地大象之子。护地大象是帝释天的坐骑，很威风、很威武、力量很大的。有的时候众生就会羡慕这些旁生，而觉得旁生吃得好穿的好很威武，然后觉得：如果我转生护地大象之子应该非常好。这个叫做“生爱”，想要转生这方面的一种贪爱。圣者不会有这种生爱，虽然内心当中的爱没有断尽，但这种生爱不会出现，因为见道圣者怎么可以希求转一个旁生呢？这个是不可能的事情，这种生爱没有。

还有一些叫“灭爱”，就是颂词当中讲的“灭爱”，《注释》当中也有“灭爱”。“灭爱”就是认为自己活在世间当中没有什么用，尽快死了好，死了之后痛苦永远就灭掉了，灭掉所有痛苦。现在世间人认为一死百了，一了百了，就觉得活在世间当中特别特别苦，很苦很苦。身体也苦，心也苦，生活的压力也特

别大。他就觉得如果死了之后，这些痛苦就完全消亡了，就没有苦了。就觉得死了好，这个叫灭爱。希求死，觉得死了之后就非常非常好，对于灭，对死亡方面有一种贪爱，就叫灭爱。这个是一种颠倒，圣者不会有这样的执着的，圣者知道死了之后暂时看起来好像今生当中的痛苦已经消亡了，但是它是另外一种痛苦的延续，所以如果今生当中你没有把痛苦的根本灭掉，没把业消掉的话，下一世还要继续受即生当中没受完的苦。所以圣者修行知道这个不是解决问题的方法，所以对决不可能通过自杀的方式来解决这个问题。他就是认为如果死了之后这一切痛苦就消亡了，这一切痛苦都不会存在了，这个叫灭爱。

这些灭爱还有一些我慢，尤其是我慢通过前面讲近取五蕴产生的慢——我慢也是同样的。知道这些“圣者不会明出现”，为什么知道这些“圣者不会明出现”？“断杀等缠”、“灭爱”、“生爱”还有“我慢”圣者不会明出现，为什么呢？最后一句讲“因由见疑增长故”。因为这些都是因为见增长的，但是圣者见道的时候所有的见灭尽了，所有的见灭尽之后会不会有断杀等缠这样一种现形呢？这个不会。虽然内心当中可能还有这个种子，还没有灭尽，但是他的嗔心的种子、贪心的种子，还没有完全的。。慢方面也是一样，有些慢的种子还没有灭尽，因为慢是属于修断的，虽然慢没有灭尽，但是它不会现形的原因。因为这一部分是通过见解增长的这部分，圣者不会出现的。因为他已经在见道的时候，把所有的见都灭除了，所有的见根本灭除之后，通过见而增长的现形杀等缠、现形的灭爱、现形的生爱、现形的我慢，都不会有，都不会存在了。这方面是由见增长的原因，圣者灭掉了见，所以不会在现形。

还有一种是“不善之恶作，圣者不会明出现”，就是这样分开看的，因为修断当中杀等缠、灭爱、我慢“圣者不会明出现”，为什么呢？“因由见疑增长故”。这部分是由见增长缘故，所以他不会有。然后剩下的是什么呢？剩下“不善之恶作”，“不善之恶作，圣者不会明出现，因由见疑增长故”，不善的恶作圣者也不会明显的出现，因为不善的恶作是因为怀疑才增长缘故，而圣者在见道的时候，怀疑已经彻底灭尽了【60:00】

而圣者在见道的时候，这个怀疑已经彻底灭尽了。它没有怀疑，所以没有怀疑，也不可能有不善的恶作。这个恶作是在《唐译》当中，它的意思就是翻译成恶作，但是疑其实就是怀疑的意思。它就说怀疑，这个方面一种疑惑，或者忧虑、忧愁，或者一种怀疑，是这样的。所以说像这样的话就说，如果说断掉了疑，像这样就不会有不善的恶作，不善方面的忧愁，恶作，这个方面就不会再存在了。所以像这样的话就说“不善之恶作，圣者不会明出现，因由见疑增长故。”我们就断句的时候，是从颂词当中是这样看的，因由见疑增长故，这个方面也不会有的，这个方面我们就讲到了慢的分类。

下面我们再讲二：形象之差别

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

首先第一个是看待因之分类，这个因是什么因呢？这个因就是遍行因，然后这里面因为都是在讲这些烦恼，烦恼当中就说有一些遍行的因，遍行的因它的范围比较大的，是这样的。像这样的话，它是一种遍行因的分类。

见苦集断见与疑，相应不共之无明，

即是同分界遍行，中除二见九缘上，

彼等俱生之诸法，亦为遍行除得绳。

那么就说这里面所讲到了遍行的因，那么遍行因当中，首先是前面三句，前面三句就说“见苦集断见与疑，相应不共之无明，即是同分界遍行，”这三句就讲到了同分界遍行，同分界遍行这里面就有十一种，就有十一种遍行烦恼，是这样的。然后“中除二见九缘上，”九缘上就讲到了不同分界遍行，前面三句是同分界遍行，然后就说第四句，九缘上这个，中除二见九缘上，这个就说是十一除二，然后就剩下九种，九种缘上，缘上的话，就可以九种可以缘上界的，可以缘上界的它就是不同分界遍行，它就说这种是不同分界遍行，是这样的，这个方面就是第二层意思。然后第三层意思：“彼等俱生之诸法，亦为遍行除得绳。”那么除了前面同分界遍行和这样一种不同分界遍行之外，其他还有一些遍行是什么呢？彼等俱生之诸法。彼等俱生之诸法就是这些心心所和这些烦恼同时产生的俱有法，这些心心所，还有一些生住易灭，这些方面都是属于这样一种遍行。“除得绳”，得绳虽然和它们同时产生，但是它不是遍行，所以要除得绳的意思就是这样。

那么首先我们看第一层意思的话就说是十一种遍行烦恼，十一种遍行烦恼：‘见苦所断的，见集谛所断的，’这方面的话就是有两种。然后就说是见苦集断，这里面有见与疑，它其实这里面主要是分了三类，十一种遍行烦恼是三类，第一类见，第二类是疑，第三类是无明。反正就是只有这三种，三种再展开就变成十一种，那么是怎么样变的十一种呢？首先是见苦谛所断，见苦我们知道颂词第一句当中见苦所断，就是见集所断，那么见苦谛所断当中的见有五种见，这五种见都是齐全的。这五种见都是齐全的，是这样的。像前面我们所安立的一样，前面我们学过这个内容，所以这个方面见苦谛所断下面的见，五种见都是有的，萨迦耶见，乃至最后的戒禁取见，五种见都有，这个就是五种了，十一种遍行烦恼当中有五种。然后见集谛所断下面的见有两种，前面我们讲到了，像这样一种萨迦耶见，边执见，戒禁取见，这三种见是没有的，所以只有两种见，那么见集谛所断下面有两种见，这个就是七种了。然后就说疑，像这样的话就说怀疑有两种，见苦谛所断和见集谛所断的怀疑有两种，像这样

的话就是九种，九种遍行烦恼。然后就说无明有两种，一个就叫做相应的无明，一个叫不共无明，相应不共之无明是两种无明，一个就叫相应的无明，一个叫不共无明，相应无明，是相应什么的无明？相应见和疑的无明，那么这种无明它和见和疑是相应的，像这样的话就说是相应的无明，这个是单独算一类，是这样的，这个就十种了。然后不共的无明就说是它不和见、疑等的根本烦恼相应，它独自产生的，独自产生就叫做不共的无明。所以说十种再加一个就是十一种，即是同分界遍行。它就说以十一种为基础，再加上三界，十一种加三界，就是三十三种烦恼，像这样每个是属于这样一种，加起来就是三十三种烦恼。这个方面十一种再加上三界的话，就说是三十三种烦恼，但是我们讲的话是十一种同分界遍行。那么这个十一种同分界遍行的话，他们可以在自界自谛当中，都可以遍行的，这个叫做同分界，它在自界当中都是完全可以的，欲界，或者色界，无色界等等，它是自界当中可以遍行的，这个叫同分界遍行。反正这个意思就是说至少它可以在自界当中，同分界当中可以遍行的烦恼，它可以产生自界当中任何的烦恼，这个方面都是可以的，所以像这样这个叫做同分界遍行。所以这里面有十一种我们就知道了，苦谛下面，见苦谛下面的见有五种，然后见集谛下面有两种，然后就说疑是见苦谛下面的疑是一种，然后见集谛下面的疑是一种。像这样的话就说无明是一种相应见疑的无明和不和见疑相应，它不共的无明，单独呈现的无明，所以这里面总共加起来就是十一种遍行烦恼。然后就说中间，“中除二见九缘上”，那么这个是中，中的话就是在十一种当中，在这十一种遍行烦恼当中除二，要把两种除掉，就说把萨迦耶见除掉，要把边执见除掉，是这样的。把萨迦耶见和边执见除掉之后，九缘上，剩下的有九种遍行烦恼，它可以缘上界，它因为可以缘上界的缘故，所以它叫做不同分界遍行。像这样的话就是不同分界，前面是同分界，前面同分界反正你在自界当中可以遍行的，是这样的。它就是相当于同分界遍行，它的范围要窄一点，因为这里面是总的分的，总的分的就是同分界遍行，反正它就说这十一种同分界当中都可以遍行的。

然后中除二见，十一种当中除二，就说是萨迦耶见和边执见，这两种见就说要除掉，然后九缘上，剩下的九种缘上，缘上的话就表示可以缘上面的，不但可以缘自界的，还可以缘上界的，是这样的。所以说既可以缘自界，又可以缘上界的缘故，它叫缘上，它也叫做不同分界。它的界是不同的，也可以作为遍行因，它可以产生色界的，比如说欲界的烦恼，它又可以产生色界的，也可以产生无色界的，像这样的话，它就可以缘上的，所以说九缘上就减别掉了萨迦耶见和边执见，为什么要减别掉这两种呢？因为像这样的话就说是萨迦耶见它只是缘自相续的五蕴产生的我，它不可能缘上面这样一种不同界的其他人的相续产生我执的，是这样的。所以它只是缘自相续的产生我执的缘故，那么就边执见也是这样的，边执见是缘我见的基础上，它才产生的边执见，这个是常的，这个是断的等等，它也是依靠萨迦耶见作为所缘境而产生的，所以既然是萨迦耶见它只是缘自谛自界的话，它不可能缘上面的法，所以说它就去掉了，然后边执见它是缘这样一种五蕴，它是常，是断的，或者这个我是常，是断的，像这样的话产生的缘故，所以说他也不会有的，其他的九种它就可以缘上面，它没有这样的局限性，它没有这样一定要缘自相续的局限性的缘故，所以其他的九种就缘上，那么就这两种就没有办法缘上，其他的法也没有办法缘这样一种，上面的法也没有办法缘下面的萨迦耶见和边执见，这方面也没

有，因为它已经超越了之后，升到上面的时候再不会缘下面的法，不会对下面的法产生贪心，是这样。因为它舍弃掉了才能转生到上界，所以说像这样的话，它也不会缘下面的萨迦耶见和边执见，因此说中除二，九缘上，其他的十一种它是同分界，反正就是在自己的界当中都是可以遍行的。然后就说除二，九缘上，其他的九种可以缘上面的界，这个方面就是这样讲到的不同分界遍行。

然后除了这些之外，“彼等俱生之诸法”，就说比较明显的这些根本烦恼已经讲完之后，什么是同分界的遍行？什么是不同分界的遍行？把这些讲完之后，彼等俱生之诸法亦为遍行，就说和这些俱生的心心所，还有和这些俱生的不相应行当中的这些生住易灭，这方面的话其实它除了这些心心所俱生，还有生住易灭俱生，还有一个得绳也是俱生的，和这些烦恼的得绳也是俱生的，但是这里面虽然都是俱生的诸法，但是有一部分是遍行，有一部分不是遍行。是遍行的就是心心所，这些可以成为遍行的因，它也可以产生烦恼的，然后就说生住易灭这个也可以，是这样的，然后就说亦为遍，这些都是遍行，除得绳，得绳不能够作为遍行的因，是这样的。因为其他的要成为遍行的因，遍行的因必须要产生遍行的烦恼，它的因是烦恼，它的果也需要是烦恼，是这样的。那么得绳的话怎么产生烦恼呢？得绳只能产生自己，不能产生烦恼的缘故，所以说要把得绳去掉，其他的这些心心所它和烦恼俱生的时候，心心所它和其他的烦恼俱生的时候，它作为遍行因，它可以产生后面的这样的烦恼，所以说它和这些心心所法，它可以成为遍行因的一部分，和它俱生法的一部分产生后面的烦恼，它可以作为遍行因，但是得绳是不行的，得绳它只能产生自己的法，不能产生其他的烦恼，所以说得绳不能作为遍行因，原因就是这样的。今天我们学习到这个地方。

第 073 课

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！

发了菩提心之后呢，今天再一次一起来学习世亲菩萨所造的俱舍论，俱舍论是分了八品的内容，现在我们学习到的是第五品，第五品是讲分别睡眠，那么对于这个烦恼，对这些根本的烦恼，对于这些分支烦恼，对于这些烦恼的本体，如何升起烦恼，如何制止烦恼等等。和我们修行有关的这些内容在五

品当中从小乘的角度做了非常详细的解释，现在我们学习到的这个烦恼是分类方面，那么今天我们学习第二是看待所缘境之分类。就说从所缘的角度来讲如何分类，这里面通过十种烦恼方面为基础安立的九十八种，这些烦恼如何去分类，这里面的分类分为无漏的所缘和有漏的所缘两种。或者说是缘有漏法和缘无漏法的一种分类。

那么颂词当中是讲到：

见灭道谛之所断，邪见疑与彼相应，

不共无明共六种，即是无漏行境者。

若缘灭谛缘自地，道谛相互为因故，

六地九地之道谛，彼行境者之对境。

那么这个颂词当中主要就是讲到了无漏所缘或者缘无漏法。那么这个缘无漏法就说是这些烦恼当中有十种根本烦恼，或者是九十六种烦恼当中，哪些是缘无漏法，那么可以缘无漏法。

第一个颂词当中就讲到有六种。见灭谛和见道谛当中呢就说邪见、怀疑和无明三种根本烦恼当中。然后在道谛下面，有一个邪见，灭谛下面有一个邪见，有两种邪见。怀疑就说是灭谛下面的怀疑和道谛下面的怀疑这两种，加起来四种。然后就是于彼相应的无明，和这样一种邪见和这个怀疑相应的无明是一种；还有就说不和邪见、怀疑相应的无明是一种，这里面无明有两种。前面两种邪见、两种怀疑、两种无明总共就六种，那么这六种法可以缘无漏，无漏行径就是缘无漏法的意思。

第一个颂词主要讲的有六种法。那么后面的一个颂词主要讲缘灭谛是怎么缘的？若缘灭谛缘自地。如果是缘灭谛的话，只能够缘自地的灭谛产生这样一种灭谛。如果缘道谛呢，道谛有两种情况，一个是缘六地，一个是缘九地。六地九地之道谛，彼行境者之对境。大概的意思就是这样的。下面我们分析一下，首先是缘无漏法，缘无漏法的话是有六种随眠，六种随眠或者说是十八种随眠都可以。那么首先是在这个灭谛和道谛之下就说是见灭谛的所断，和见道谛的所断，这个方面从所断的角度来讲都是烦恼，前面我们学习过了。所以说见灭谛的所断和见道谛的所断下面就是邪见，那么就缘灭谛的邪见和缘道谛的邪见，就说认为灭谛不存在也好，认为道谛不存在也好，这个方面都是一种邪见。怀疑呢就是怀疑这个灭谛和怀疑道谛，就是这两种。然后就是于彼相应的彼智，就是讲到无明的邪见和怀疑。那么就缘和邪见和怀疑相应的无明，就说是不了之，它余灭的状态，就是无明。所以

说和邪见和怀疑相应的无明，和这样一种不共无明，不和邪见和怀疑相应的这个无明，所以说这里面这六种法。它可以缘灭谛和缘道谛，那么其他的法为什么不能缘呢？那么下面这个颂词还要讲到，为什么其他的不能缘，只是就说这个邪见、怀疑和这样一种无明它可以缘这样一种无漏法。那么此处如果是从一地的角度来讲的就是六种，那么通过界来分呢就是八种，从界就是欲界所摄的，色界所摄的，那么如果说是每一界六种的话，三界的话就是十八种。所以说六种随眠也好，还是从十八种随眠来讲也好，这些都是可以缘无漏的，可以说是无漏行径，所谓的这个十八种随眠是无漏的行径，无漏的行径者，其实就是说他们可以缘无漏法的，这六种或者十八种的，是可以缘这样一种无漏法的，从这个方面来进行安立。就说此处也讲到了这个六种随眠，六种随眠它可以缘这种无漏，或者只有这六种随眠可以缘无漏，那么其实就说是从它这个引申出来的意思举一反三的意思，剩下的这些法都是缘有漏的，剩下的这些烦恼都是缘有漏的。因为缘无漏只有这六种，或者十八种的缘故，所以反过来的剩下的这些法全都是缘有漏的。这个方面就是没有讲，此处我们在安立的时候就看待所缘境，看待所缘的无漏分类和看待所缘的有漏的分类，此处颂词当中我们是单单讲到的缘无漏，既然单单讲到的缘无漏，那么就说是这个剩下的这些法当然就是缘有漏的。所以说既是无漏行境，是这样。从这个角度讲，颂词当中也是间接的引出了缘有漏的这样一种行径。

那么第二个颂词当中若缘灭谛缘自地，那么若缘灭谛缘自地，就说在缘这个无漏的时候呢，缘灭谛和缘道谛，它的这个缘的方式是不一样的。那么如果是缘灭谛呢，它只能够缘自地的灭谛。因为每一谛的灭谛是不相同的，灭谛和灭谛之间它没有办法作为相互之间的因果。就说此地的欲界灭谛作为这个色界灭谛的这样一种因，然后就说互相之间有一种因果关系，这个没有的。所以说灭谛之间相互之间没办法作为因果关系的缘故。所以说呢它在缘的时候只能够缘自地的灭谛。互相之间灭谛和灭谛之间没有这样一种相互为因的关系，没有这样同类因啊，没有这个相互因果的关系，所以说如果是缘灭谛的话，只能够缘自地的灭谛，从这个角度来讲，那么如果是欲界的灭谛，见到了欲界的灭谛的话，就只有这样去缘了。（7:48）然后就说是其他的这些初禅的，二禅的，三禅，四禅的等等，像这样的话它都是类推的。“若缘灭谛缘自地”这个方面就比较容易了解。然后缘道谛稍微复杂一些。那“道谛相互为因故，六地九地之道谛，彼行境者之对境”那么缘灭谛只是缘自地的灭谛而已。全都是只能缘自地的灭谛。如果是缘道谛就分了两种情况，一种呢道谛相互之间作为因，相互之间可以作为这样一种同类因。所以说像这样的话就说是平等的或者是超圣的，这个方面的话都是可以安立的。所以说道谛之间可以相互成为因的缘故，六地它可以分为缘六地的道谛和缘九地的道谛，这个方面的话彼行境者之对境。这样一种邪见，怀疑啊，无明啊等等。它们可以缘这个静虑六地的方面的一种道谛，也可以缘静虑九地的道谛。那么这里面有差别，为什么有些是缘六地、为什么有些是缘九地？那么如果是缘六地的这些法主要就是指缘欲界，断欲界烦恼的这些智慧。那么断欲界烦恼的这些智慧，它所有能够断欲界烦恼的这些智慧，都称之为法智品。法智就包括了它的法忍，或者它的法智。那么所有断欲界的这些智慧它都叫做法智。或者叫做法忍，或者法智。如果是断上面的色界和无色界的叫做类忍，或

者说叫做类智。前面我们已经学习过很多次，所以此处又要用到术语，又要用到这个方面的概念。那么就说说此处首先呢是这个断欲界烦恼的。断欲界烦恼它就是通过这个法智品来进行断掉的。所以说它这里面有苦，苦方面有苦法忍，苦法智。这个方面就可说可以断除苦谛所摄的烦恼。然后集呢就可说集法忍，集法智，这个方面可以断除欲界集谛这样的烦恼。然后灭，就可说灭法忍，灭法智，这个方面就可以断除欲界灭谛下面所摄的烦恼。最后一个道，道法忍，道法智。像这个全部都属于法方面的法忍、法智全都是断除欲界的烦恼。然后断除色界和断除无色界这个方面全都是类忍和类智。然后说断除色界和无色界烦恼，苦谛就是苦类忍苦类智，类推就是集类忍集类智，灭类忍灭类智和道类忍道类智，这个方面全都是断除色界和无色界。所有断除欲界方面的所有的法都叫法智品，法智品怎么能断除欲界的烦恼呢，静虑六地，前面我们学习静虑六地，静虑六地都可以产生无漏的智慧，都可以断除欲界的烦恼，所以它可以从哪里开始呢，可以从未到定开始，然后从未到定开始，后面是粗分证禅，殊胜正禅，然后第二禅，第三禅，总共加起来有六种，色界所摄的六种定，这六种定再加上无漏的智慧就可以断除欲界，或者从世间道来讲，从有漏的角度来讲也可以断除欲界的烦恼，然后从无漏道的角度来讲，见道方面也可以断除欲界这方面的烦恼，所以静虑六地都可以断除欲界的烦恼，这些是属于一类的，相互之间可以叫做因，或者叫做同类的或者叫做超胜的，所以静虑六地互相之间可以作为因果的原故，所以静虑六地可以成为邪见，怀疑，无明缘道谛灭除欲界烦恼，道谛这样一种所缘境。因为这六地都可以断除欲界烦恼，所以说反过来讲欲界的烦恼就可以缘这六地，因为静虑六地全都属于一类的，静虑六地全都属于法智品，因为这六地都可以断欲界烦恼，我们这个方面有一个很重要的原则，为什么缘道谛方面这三种烦恼就可以缘六地呢，为什么可以缘六地？缘六地的原因是这六地都可以成为法智品的一类，称为法智品的原因呢全都可以断欲界烦恼，静虑六地都可以断欲界烦恼，因为静虑六地都可以断欲界烦恼的原故，反过来讲烦恼都可以缘它们六个，因为欲界的烦恼可以缘法智品，而法智品全都属于静虑六地所摄的，为什么没有包括上面三地呢，因为上面三地断除上二界的烦恼了，他离欲界的烦恼太远了，所以后面三个就不算了，只算前面六种，前面六种是真正能够引发无漏道等等，他除了非想非非想之外的九地都可以断，都可以断烦恼，都可以引发无漏道，但是此处断欲界的烦恼的话，只是色界的一种定来断欲界烦恼，那么无色界的定它离欲界的烦恼太远，太远的原故，所以此处就不安立了，从法智品的角度来讲它是一类的，所有的法智品都可以断除欲界的烦恼，所以说能够引发法智的这样一种静虑，从未到定到第四禅为止的这样一种静虑六地，静虑六地都可以引发这样一种法智品，都可以断除欲界烦恼，所以说反过来欲界的烦恼就可以缘所有法智品当中的六地的这些所缘，都可以把它们作为所缘的意思，此处为什么道谛方面可以缘六地呢。缘六地的原因主要是从断欲界烦恼的侧面，断欲界烦恼的侧面就是静虑六地可以引发法智品，而法智品是欲界烦恼的所对治，所以既然是所对治，所以欲界烦恼就可以缘它们，欲界的烦恼就可以缘法智品所摄的静虑六地，这个方面我们就知道了为什么是六地。后面有一个九地，九地类推就知道了，因为这个地方我们讲到的是断欲界烦恼。剩下就是断色界和无色界烦恼，从这个角度来讲的话，什么可以断色界无色界的烦恼？可以说从类智品，从苦类忍苦类智乃至道类忍道类智，这个方面的话它们是可以断

除上二界的烦恼的，它们可以断除色界和无色界的烦恼，所以可以断除色界无色界烦恼的这些都称之为类智品，这些类智品什么可以断除上二界的烦恼呢？那么就是静虑九地，此处就出来了九地是道谛了，那么静虑九地都可以引发，静虑九地就是前面的静虑六地的基础上再加上无色界的三品，前面三个无色的禅定，识无边处，空无边处，无所有处，这三个无色界的禅定加上来就是九个了，非想非非想不算，为什么非想非非想不算，以前我们讲过这个问题，非想非非想这个有顶的心它太细了，太微细了，太微弱，太微弱它的力量不够，没办法引发断烦恼，如果要断烦恼它这样一种禅定必需强而有力的，必需强而有力才可以断烦恼，而非想非非想它的力量太弱，所以说就没办法断烦恼，所以说六地的基础上再加上无色界的前面三个无色界的禅定就可以断除上二界的烦恼，所以说这方面是可以引发的断烦恼之道的，无漏的道谛在九地断除色界和无色界烦恼引发类智品这样一种道，这样的一种道就是九地，那么所有的类智品就是一类，相互之间可以成为因。

“道谛相互为因故”前面讲了静虑六地也是相互为因，此处类智品静虑九地也是相互为因，它也是属于一类，要么成为同类的因，要么成为超胜的因，这二种都可以。因为这九种类智品的一类，而所有类智品都可以断除色界无色界的烦恼，所以所有色界无色界的烦恼它就可以缘九地的道谛，因为九地都可以断除色界无色界烦恼的原故，所以色界无色界的烦恼反过来也可以缘它们，此处道谛相互为因故，或者说是在六地或都说是九地，主要是从法智品和类智品这两个方面进行分别的，为什么是六地，因为是欲界方面，色界的六种地都可以对治欲界烦恼，对治欲界烦恼的原故，所以就可以把这六地作为它的所缘境，而上二界色界无色界的烦恼它是通过类智品来断，类智品九地都可以断，到未到定到无所有处这方面九种禅定，都可以对治色界无色界的烦恼而产生类智，所以说九种都可以断除色界无色界的烦恼，反过来讲色界无色界的烦恼也可以缘这九地，这个方面就说是彼行境者，彼行境者就讲到它的烦恼，这些烦恼就可以缘上述的六地或九地的道谛，所以这方面是从无漏的所缘，无漏的所缘当中有些是缘道谛，缘道谛方面只是缘自地的道谛，灭谛方面就缘自地的灭谛，道谛有二种相互为因的原故，或者六地作为所缘或者九地作为所缘。

这方面我们就分析完了，然后剩下的其余的烦恼为什么不缘呢，其余的烦恼为什么不缘，只是邪见、怀疑和无明，为什么没有其他的烦恼，没有其他烦恼的原因。

贪非缘二所断故，不害故嗔非缘彼，

寂灭清净殊胜故，慢戒取禁不缘彼。

贪非缘二所断故，不害故嗔非缘彼，

寂灭清净殊胜故，慢戒取禁不缘彼。

那么此处讲到其它的贪心啊、然后嗔恨心啊、还有其它这样一种慢、还有戒禁取啊、见取见啊等等，像这样话就是说不缘这样一种无漏的原因。那么这个不缘无漏的原因此处这样讲：“贪非缘二所断故”，贪呢非缘二：这个“二”是什么？这个“二”就是道谛和灭谛，就是不缘无漏，因为道谛和灭谛它是属于无漏的，所以说这个贪心呢不缘道谛灭谛。为什么贪心不缘道谛和灭谛呢？“所断故”。所断故的意思就是讲到它贪心不缘道、灭二谛的原因。因为贪心的所缘都是所断，贪心所缘的东西都是所断、都是一些所断法，都是应该远离的、都是应该所断的，是这样。比如说贪心所缘的这些有情、贪心缘的这样一种财物、贪心缘的这些法，它其实贪心的所缘境它想要得到这些东西、贪心的角度来讲想得到的这些都是属于所断的，都是属于最终要远离的，这个就是贪心所执著的东西，贪心的本体是染污的所以它自己所想要得到的东西也都是属于这些所断法，都是属于这些所离法，是这样的。那么就是说道谛和灭谛它就不是这样一种所断法也不是所离法，它获取的不是一个究竟要断的法，它就是说道谛和灭谛是最终应该获得的，应该获取的，它不是说最终应该所断的。所以我们就知道贪心所缘的这些想要得到的东西它都是属于所断的范围、都是属于所离开范围。而道谛灭谛是不是究竟来讲应该是所断的？道谛、灭谛究竟来讲不是所断的，它是应该获取的。那么我们就是说贪心缘道谛灭谛、或者通过贪欲心想要得到灭谛、通过贪欲心想要得到道谛这个方面是不是贪心呢？这个不叫贪心，（缘善 22 分 10 秒）缘佛法方面在唐译解释当中这个叫善法欲。善法欲不是贪心，它就是为了简别掉这个贪心。所以有些时候我们说：“哎，我贪的是什么？我贪的是这些佛法，我对佛法很贪，我对境界、功德很贪。”这个叫不叫贪呢？严格意义上来讲这个不叫贪心。因为我们真正意义上的这些烦恼所摄的贪心、它所贪的这些东西都是属于这些世俗的东西、都是属于这些有漏的、都是属于所断的。那么如果是缘佛法产生这个“贪心”，我们说打个引号的“贪心”，如果缘佛法所产生的这些它叫做善法欲。叫善法欲它就不是真正的贪心了。所以我们平时讲的时候不严格的角度的来讲：我们说很贪这个功德，我对这样一种什么什么境界很贪哪，对菩提心、对佛果很贪。其实这些方面它叫做善法欲了，他对想要获得善法功德、想要获得这个善法功德其实意义上来讲已经不能叫贪心了，不能叫贪欲了，贪欲它一定是缘的是所断的，究竟来讲是所离开的、所断的。那么如果是缘佛法方面一定叫做善法欲。这个方面我们要分清楚。有些时候我们自己似是而非，别人说我对佛法能不能贪啊？我说也可以吧，反正就是说如果你对佛法贪也行。其实真正严格意义上来讲它叫善法欲，不能叫贪欲了。贪欲这个地方讲的很清楚，就是说“贪非所缘”，为什么呢？“所断故”，所断故意思就是贪心的对境一定是所断的法，这个是贪心真正的正所缘。所以说贪心不能缘道、灭二谛，贪心不能缘道、灭二谛原因就是这样的。

然后呢为什么嗔心不缘呢？“不害故嗔非缘境”那么因为嗔心它自己的所缘是伤害的，它是就是说嗔心的所缘它是伤害的自性，是害他者的自性。那么就是道谛、灭谛是不是有一种害他者的自性呢？不是这样的，那么道谛和灭谛就它的本体来讲是很清净的，就是说也是这样一种绝对不可能伤害任何众生

的，所以像从这个方面来讲的话，就是说道谛和灭谛不害故，就是说嗔非所缘，就是不是嗔心的所缘境。嗔心缘不了道谛和灭谛，嗔心缘不了道谛、灭谛原因就是这样的。因为就是说是嗔心的所缘一定是有伤害自性的，比如说我们嗔恨我们的怨敌，我们嗔恨的怨敌他对我有伤害或者我们嗔恨一个什么样一种外面的色法，它对我们引起一种伤害的对境，从它自己境的角度来讲它就本身具有一种能够伤害我的本体，所以我对他进行一种伤害。但是就是我们说道谛、灭谛是不是一种真实的一种伤害的对境？它不是，道谛和灭谛不是伤害我们的对境。所以说嗔心不缘道、灭二谛而产生。

那么剩下的这些“慢”，那么就是说道谛和灭谛不是傲慢的对境，不是慢的对境。那么为什么不是“慢”的对境呢？就这个地方有个寂灭，我们说“寂灭故”，寂灭和后面的故字都要连起来看，寂灭故、清净故、殊胜故，是这样的。所以说呢它就是说慢、戒禁取、见取（25分27秒）不缘彼。所以说就是寂灭的缘故，因为就是说道谛和灭谛它是寂灭的缘故呢，慢不能够缘它，因为这个慢所缘它都是一种属于躁动的自性，就是说不平静的、躁动的自性，就是慢的对境就是这些。所以说就是说慢所缘的对境是躁动或者说是寂灭、不清净这样一种不是很寂静这样自性的缘故呢，所以说道谛和灭谛不是慢的所缘境，慢缘不了道谛灭谛产生慢，因为慢所缘的对境一定是要一种不平静的、就是说躁动的或者不平静的这样一种自性，而道谛、灭谛很平静，它是很寂灭的，所以你缘这样很寂灭的东西怎么可以产生一个慢呢？它是产生不了慢的自性的。还有清净故：清净故就是戒禁取不缘，那么就是说清净的缘故，因为戒禁取呢它本身是把不清净的执为清净，前面我们讲不清净的这些执为清净，像这样就是说它方面（26分38秒）不清净执为清净是戒禁取产生的所缘。但是道谛、灭谛不是不清净，它本来是清净的。它本来道谛灭谛已经寂灭，所以它不是它的所缘，因为所谓的戒禁取见必须要把不清净的执为清净，非因执为因，非道执为道嘛，前面我们讲了。像这样它把不清净的东西执为是清净的，它才产生这样一种戒禁取。而道谛灭谛本身就是清净的，它就不是它的所缘了。像这样所以戒禁取见一定是要把一个不清净的执为清净、把不殊胜的执为殊胜这个方面才产生戒禁取见，但是道谛灭谛本来就是殊胜的、它本来就是清净的，所以对一个本来清净的东西你怎么可以产生呢？它就不是它的所缘了。

然后殊胜故：殊胜故它就不是这样一种见取见的一种所缘，咱们在颂词当中后面就不太明显了，就是戒取（27分34秒），就是说方面好像没有见取，但是这里其实也有见取，那么就是说取字有可能是见取，但是戒禁取当中也有一个这样一种取，那不管怎么说，殊胜故见取见不缘，那么见取见它也是把下劣执为殊胜，它本来是把下劣的这些就是执为殊胜，比如前面的这些什么呢-----前面这些萨迦耶见、我、我所啊、或者就是说是常断等等，它把这些下劣的、本来是很下劣的有我的见或者避而常断见哪，把这些执为殊胜的见，它才能产生见取。那么就是说是道、灭二谛啊，道、灭二谛本身就是一种殊胜的，它本来不是下劣的，所以本来是殊胜缘故的角度来讲就不能够、见取见就不能够缘这个道、灭二谛，所以说此处我们就讲到前面为什么只是邪见能缘、为什么只是怀疑能缘、为什么只是这样一

种无明能缘，像这样其它的贪心啊、嗔心啊、然后慢哪、还有就是戒禁取啊、见取啊等等这方面就不能够缘，原因就是从这个方面我们可以了解。

下面我们再讲一个就是从它的增长方式，前面是缘，缘了可以缘但是缘了之后不一定增长烦恼，所以此处我们说增长烦恼的角度来讲，前面我们在刚刚讲到《俱舍论》、刚刚学的时候就是讲有漏的时候，讲有漏的时候有一个所缘随增、有一个相应随增。那么此处又碰到这个了，那么像这样又成了（29分11秒）所缘随增和相应随增这样一种内容在这里面也出现了，是这样。那么这些烦恼当中哪些是所缘随增的？哪些是属于相应随增的？哪些是有所缘但是不是随增的？是这样的。那么此处我们就讲这个问题，

所有遍行之随眠，以所缘于自地增，

非遍行于同类中，无漏上地有境非。

未作我所对治故，相应法以相应增。

那么从这个方面讲的时候，前面讲到“所有遍行之随眠，以所缘于自地增，非遍行于同类中”，那么就是说这三句就讲到所缘随增，通过所缘的方式随增烦恼，通过所缘的方式增长烦恼，那么就是说这三句就是讲到了所缘的方式增长烦恼的，那么它有一个遍行的随眠，还有非遍行的随眠，它是从这个方面来增长烦恼的。

“无漏上地有境非，未作我所对治故”这个方面就讲到了，如果是缘无漏法，如果是缘上地的法。像这样的话就说不能够作为随增，它可以作为所缘，但是不能作为随增。它可以缘这些，也可以缘无漏，但是缘无漏法增长不了烦恼，这个也是刚刚学的时候，有些道友的疑惑就是在这里面。我们为什么不能够缘无漏法产生所缘随增呢？等等，其实这个无漏法它是可以作为所缘的，但是它不能够所缘的方式来增长烦恼。为什么不能呢？他就讲未作我所故，对治故，他讲了两种根据。所以像这样的话就讲到了，它是所缘，但是不随增的这个情况。第一类就是讲是所缘又是随增的；第二类就说是所缘但不随增的；然后第三种相应法也相应增的，这个就是讲相应随增，通过相应的方式增长烦恼。那么就说是相应的法增长烦恼和所缘的方式增长烦恼，那么以前我们也大概讲过，现在我们再重新复习一下这个所缘增长和相应增长，所缘随增和相应随增。那么就说所缘，它一定是缘它的对境，缘它的对境增长烦恼的，它增长是什么？一定是增长烦恼，通过相应的方式增长烦恼和通过所缘的方式增长烦恼。首先就说所缘，当然是一个所缘的境，它是一个所缘的境，那么这个所缘的境它的能缘是什么呢？它的能缘一定是烦恼。它因为就说是它这个烦恼去缘一个对境，它这个烦恼的本身它是一种烦恼的自性，

但是它没有依靠所缘的话，它的烦恼增长不了。所以说一个烦恼，然后要随增，一个是烦恼，一个是增长。那么怎么样增长呢？就是缘这个对境来增长，是这样的。如果也就是说，我们换句话来讲，如果这个对境不现前，它是有烦恼的，但是烦恼不会增长，但是现在他内心当中是有烦恼，他对境又现前了，好了，他的烦恼就增长了。(32:25)比如说一个人内心当中有烦恼，他是有烦恼种子的。但是所耽著的对境如果一个年轻人，他耽著异性，如果他喜欢的异性不现前，他内心当中的烦恼是有，但是它不会增长。但是一旦现前之后，缘这个所缘一下子烦恼就会增长起来，这个所缘成为他增长烦恼的一种因了。所以说我们自己看到一个对境也是一样的，我们喜欢的一个东西，非常喜欢这个东西，很喜欢一个景色等等，他内心当中本来是有烦恼的，但是烦恼可能还没有那么强盛，不是那么强盛的。但是就是说他看到一个对境之后，他一下子就能够把他内心当中的烦恼增长起来，所以这个对境就变成他增长烦恼的一种所缘了，从这个角度来讲就叫做所缘随增了。或者它二者之间相互有一种增长的关系，缘这个对境。就说我觉得它是一个很好的对境，然后我的烦恼因此而增长，这个方面就是一种所缘随增。我们说随缘随增当中一个是烦恼本身，我们说随增，什么是随增？随增了什么？增长了什么？增长了烦恼，这个烦恼本身它要存在，它本身是一个烦恼。第二个它要增长，这个烦恼要增长，怎么样增长的？因为这个所缘而增长的，通过随缘的方式而增长烦恼，从这个角度来讲我们叫做所缘随增，大概比较简单的方式我们就这样理解。它本身是有一定的烦恼，它本来是有烦恼性，但是如果它的所缘是不具有的，或它的所缘不是它增长烦恼的因。比如说虽然他有烦恼，但是来了一个生嗔的对境，他就不可能产生贪心这个时候它就生嗔，生不了贪心。但是如果来了一个生贪心的对境，很悦意的对境，这个时候它的所缘就可以增长了，通过这个所缘的方式它就增长内心当中的烦恼。它本身是有烦恼的，但是它不是那么强盛。但是如果有了这个对境之后，一下子就强盛起来，它就缘这个对境就产生了烦恼了。所以说这个所缘在这里面它有一定的作用，帮助这个烦恼增盛的一种作用，这个叫做所缘的随增。相应的随增不管怎样，如果你的烦恼产生了。它的相应，什么和它相应？就是受想行识，受啊，想啊，行识，心心所。心心所就说当我们产生烦恼的时候，这个烦恼染污了我们的心心所，本来心心所它还可以被善法传染，就变成善心所。善心，善心所，然后也可以被烦恼染污，变成染污性的心心所。所以说就说相应，相应主要是心心所，像这样的话就是和这个可以相应的，它和心心所之间相互之间相应的，所以说当我们产生烦恼的时候，这个烦恼就染污了。比如说我们产生了很强烈的一种贪欲，这个时候当我们生起贪欲的时候，和我们相应的这些心心所全部被烦恼染污了，这个时候我们的心也是属于烦恼的状态，我们的心所也是属于烦恼的状态。所以说这个时候，烦恼就染污了我们的心心所，反过来心心所也是让烦恼的状态增长，所以说相互之间可以相应的方式增长的。所以说烦恼可以染污心，反过来心的力量也可以推动烦恼的增盛。所以说心本身它不一定是染污的，但是被烦恼产生的。相应的方式，就被烦恼相应的方式染污了，变成了染污性，而心心所本身有一种力量，心和心所本身有一种力量，它可以造作，可以思维，了别等等。它就说心心所本身的力量染污完之后，反过来又让烦恼再生起，让烦恼再强盛，说烦恼让心心所变成染污，心心所又让烦恼更加的强盛，这个方面就是讲相应的方式增长。增长的方式就是所缘，前面讲了就是通过所缘境让我们的烦

恼增长的，增盛的。第二个就是通过相应的方式让我们的烦恼增盛。主要这里面讲的话就是增盛，烦恼增盛。只不过烦恼增盛有两种增盛的方式，一个是所缘的方式增盛的，一个是从相应的方式增盛的。所以说此处我们讲到了这两种，那么首先讲第一种，是所缘的方式增盛，所缘的方式增盛烦恼。

“所有遍行之随眠，以所缘于自地增”，那么如果说这些遍行烦恼，前面我们讲十一类。那么如果说所有的遍行的烦恼，遍行的随眠。“以所缘于自地增”所缘，就是通过所缘的方式，缘这样的所缘境，缘这个所缘境在自地当中，自地五类，自地五部，就说是前面我们讲到了五部或者五类的烦恼，五部五类的烦恼就说是缘四谛，像见断当中有苦集灭道四谛的方式，然后也有这样一种缘修断的，见断的四类和修断的一类，总共是五类。所以像这样“以所缘于自地增”通过所缘的方式在自地当中增上烦恼，这个方面是有的，当然缘道灭谛前面我们讲过了，有些是可以缘，有些是不一定缘的。那么通过所缘的方式在自地当中增上烦恼。然后在“非遍行于同类中”非遍行它就不是在整个自地当中，在自地的五类当中增长，它只是在同类当中增长，因为它是非遍行的烦恼，它不是遍行烦恼，它不是遍行烦恼的缘故，是非遍行的缘故，它只能够在自部当中，只能够在自类当中增长烦恼，在同类当中增长烦恼。所以说它不能够在它类当中增长烦恼，比如说欲界的苦谛见断，然后依靠欲界的苦谛见断，这个方面增长的是这样的。它不是在整个，比如说欲界的苦谛见断，它是在整个欲界的五类当中，所缘增长的，不是这样的。它不是五类当中增长的，它只是在自地当中增长的，这个就是非遍行。所以说如果是所有遍行的烦恼（38:34），是通过所缘的方式在自地五类当中，都可以增上烦恼。然后如果是非遍行是在同类当中，它不是在五类当中，它只是在同类当中，比如说苦谛见断，它就在苦谛见断增长，然后就说是苦谛，像这样苦谛见断这个方面就是从这个方面来增长的。像这样的话它只是在同类当中增长的，而不是在其他方面增上的。

然后“无漏上地有境非”，那么这个方面就讲到了不增长烦恼的情况，“有境非”的话就说是无漏和上地，第一个缘无漏法，缘无漏法的话，它没有办法增上。然后缘上地，下地缘上地也没有办法增上的。所以说像这样的话就说是这个方面有境非，有境就说是通过它自己能增上的烦恼，所以它无漏和上地的有境，这个有境不能够缘无漏和上地，增长非，就是前面不是说可以增长吗，但此处就是说如果是缘无漏法，如果是缘这样一种上地的法，像这样的话就说这个有境不能够增上。非的意思，就是有境不能够增上烦恼，这个有境可以说是能缘，然后就说其他的话是所缘，我们要通过所缘的方式增长，那么就说明能缘，这个有境缘所缘的方式增长烦恼，但是这个有境，缘无漏的有境，缘上地的有境，这个非是不能够增上烦恼的。【40:05】

但是这个有境，就缘无漏的有境，缘上地的有境。这个就是不能够增上烦恼了。那么为什么不能增上烦恼呢？下面这一句就讲根据。未作我所故，然后是对治故，对治故。是这样的。那么比如说以这个萨迦耶见为例呢，他要产生对我、我所的这样一种执著，产生这个贪爱，产生这个爱执的话，他首先

就要缘这个对境呢产生我所。产生我所的执著。这个是我的，它是我所拥有的，它是我所的。我所有的。但是他缘无漏法，能不能够产生这个我、我所呢？他缘无漏法，产生不了我所。所以说从这个角度来讲的话，未作我所。然后这个缘上地的这样一种境，能不能产生我所呢？它不能够，只能缘自地的这样一种境产生我所，比如说现在我们缘自己的身体产生我所。现在我们正在欲界当中，人身当中，我们能不能缘上地的，上一界的，色界的，色界天的这些这个法产生我所。这个是不可能的事情。所以为什么说无漏没办法作为这样一种所缘增长呢？因为无漏法没办法作为我所，它本来是很清净的。没办法把无漏法作为一个我所。它本来就是空的自性，本来就是对治的自性等等。它怎么可以，把这些空和对治的对境作为我所呢？这个是不可能的。然后上地也是这样的。我们不能把上界的这样一种它的法作为我所。我们说上地，上面它也有色法等等。那么我们能不能把上界的这些色法，上界的其它有情的这些心识等等。作为我所呢？这个也是不行的。所以，我们只能缘现在，我们这个心相续作为我所。不能够把上地的这些法呢作为我所。所以说，未作我所故有情非。缘这些没办法缘这个无漏的所缘产生烦恼，没办法缘这样一种上地的法产生这个烦恼。产生不了，增长不了他的烦恼。它可以缘，但是不能增长。

第二个就是“对治故”，对治故呢就是说无漏法，它是我们这个烦恼的对治。然后上地的这些境界呢，它也是下面地的境界。比如说色界的，它的境界是欲界烦恼的对治嘛？它肯定是。要不然如果你不对治掉欲界的烦恼，你怎么去生色界呢？必须要对治掉欲界的烦恼才能生色界。必须要对治掉初禅的烦恼，才能生二禅。所以说上面它是下面的对治。所以说上地是下地的对治法。第二个呢，是无漏法是这个有漏法的对治。所以现在我们的这个烦恼是有漏的。然后它的所缘是无漏的。二者之间是一个对治的关系，它是一个能对治的关系。像这样的话，就不可能产生烦恼。在这个注释当中打比喻就是说，像一个烧的很烫的石头，或者我们冬天烧钢炉的时候，这个钢炉很烫当我们的手放上去的时候，当我们脚接触的时候，一下子我们就会抬起来。为什么呢？它是对治，不能够让你上面放很长时间。他一放上去之后马上收回来的，它不可能很长时间放在上面。增长烦恼像这样的话，是不可能的事情。它是一个对治的缘故，无漏是一个对治的缘故，可以缘它。就相当于你手可以放上去，但是放上去之后能不能随增呢？能不能增长烦恼？这个是不行的。所以你可以缘你的烦恼心。你的烦恼心可以缘无漏。但是你的心缘无漏之后呢，它没办法增长，它增长不了烦恼。所以我们说它可以缘，但是增长烦恼是不行的。为什么？它就是对治的缘故。它本身就是一种对治心。所以它是未作我所故，这个是第一个根据。第二个是对治故，它不管是上面的有境，上地的这个境界也好。还是说，无漏的境界也好，它都是一种对治之心。所以说，未作我所，啊，故，对治故。啊，这个方面呢，讲的话，无漏法，它是所缘。啊，无漏法是所缘，但是没办法增长，没办法随增。

这个是这样的情况，然后“相应法以相应增”就是比较普遍。反正你内心当中不管是什么烦恼。反正当你产生烦恼的时候，一定是有相应的方式随增的。一定是有相应，只不过就是我们么产生了这样一种

贪欲心，产生贪欲心呢，一定会和心心所相应。那么和心心所相应一定会以相应的方式随增的。所以说不管你是遍行烦恼也好，你还是非遍行的也好，你还是缘有漏也好，你还是缘无漏也好，反正内心当中的烦恼本身来讲，它成正确的烦恼，它一定会和我们相续当中的受想行识相应。所以这个时候一定会存在相应增。相应随增它就比较简单了。它只要是产生的烦恼，它和内心当中的心，心所就会以相应的方式增长。它一，当我们产生烦恼的时候，内心当中心心所当时就被染污了。染污之后心心所反过来又增长这个烦恼，又让烦恼生起来让它增盛。所以说这个所缘的方式有局限性。前面讲了，遍行的烦恼呢它是自力增的，所缘于自力增。非遍行是在同类当中所缘，然后这个遍行烦恼如果缘无漏，它是没办法增长的，如果是缘上地，它是没办法增长的，它有它的局限性有它的条件。相应随增不是这样的，只要你有烦恼你就和相续当中的心心所相应，只有一相应，它就会随增。所以说相应随增的这个情况比较普遍。所缘随增的情况要分别。今天我们就学习到这个地方。

第 074 课

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！

那么发了菩提心之后，今天我们再一次一起来学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

《俱舍论》是宣讲小乘的一些基本观点，或者是在小乘当中主要是以一切有部的观点为主，当然在里面也宣讲了一些经部的观点。那么在藏传佛教当中，它这个小乘方面的内容，它的戒律当然也是一切有部的戒律，然后小乘的这些修行的方式、行为等等，它的见解方面主要是《俱舍论》。所以怎么样确立小乘的见解，其实一方面做为共同大乘的基础，第二个做为菩萨他发心度化三乘众生，所以说在现在呢在内心当中种下一个能够善巧宣讲三乘法，能够引导三乘修行者的一种缘起。所以说也是有必要学习的，尤其这里面也是从小乘的角度来阐释这个佛法，它的共同的基础也是有必要学习。这里面很多的术语、解释的方式其实也是在大乘当中，有些是共同的。

然后如果是要抉择这样一种空性，后面我们要抉择一切万法无自性。那么既然要抉择一切万法无自性，那么什么是一切万法呢？就是以小乘的很多观点为主，把这些方面抉择的。我们要知道万法的空性，首先要知道它的空基。空基就是在小乘当中也讲了很多很多，这些空基：五蕴、十二处、十八界等等，还有这些十二缘起、还有这个四谛，我们在心经当中也是经常抉择色法——受想行识，然后是十二处、十八界、四谛、十二因缘等等，这些方面都是空性的。

那么如果我们不知道它这些法的基础，它的空基到底是什么样，或者这个法是空性的，内心当中也不会理解得那么清楚、那么的透彻，也不会那么肯定的方式抉择。的确在我面前所现前的，在我自己的身体、身心这样一种状态当中，这些法它都是空性的。所以首先要了知这些空基的这样一种本体，在这个基础上再抉择：要不然就是唯识的、要不然就是空性的、要不然它就是如来藏的，要不然它就是密法当中讲的一个是本尊的。反正呢就是不管怎么说，它都要在基础上面把这些首先抉择好，再可以说上面是怎么样怎么样。如果下面这个都是了解得很模糊，似是而非的话，那么我们就是说在理解上面内容的时候也不敢非常地肯定，所以从这个角度来讲也需要学习这样一种《俱舍论》。

那么就《俱舍论》八品当中，现在学习的是第五品。第五品是分别随眠观察烦恼，今天我们要学习是丙三，丙三这个科判是观察本体之分类。观察本体之分类这个分了三方面：第一是真实分类；第二是根本之差别；第三是询问无记法之旁述。

那么首先是真实分类，真实分类就说这些烦恼当中，八种随眠，或者十种根本烦恼当中呢，无记法是哪一些、不善法是哪一些等等，就从这个方面进行安立。本体方面就说它是善是恶，或者说它是无记的，基本上就是从这些方面来观察。当然此处主要是通过这样一种随眠、通过烦恼的角度来讲，直接的话就没有提到这些善法，但间接也是有一些善法可以安立的。从这个烦恼的本体当中，它并没有真实地安立哪些是善法，它只是说哪些是无记、哪些是不善，这个方面我们要了解。颂词当中就提到：

上界随眠欲界中，坏聚见与边执见，

相应无明均无记，余此欲界皆不善。

那么前面三句主要是讲到了无记方面的，哪些是无记。然后就说剩下的这些欲界的烦恼都是属于不善法。

那么其实在前面我们有些内容没有讲到，颂词当中没讲得特别清楚的，它在后面的颂词当中也会提到。所以说此处，它把这样一种有覆无记的问题，在这个颂词当中也是提到了。因为前面我们讲到的这些

有覆无记，像这样的欲界当中的这些，它是怎样从有表的方面来讲有覆无记的，然后在上面它就是有覆无记的等等。那么此处也是和那个问题有所关联。

首先是上界的这样一种随眠，上界的随眠就是色界和无色界所有的烦恼、所有的随眠全都是覆无记法，所以说，因为在这个色界当中他没有安立不善，不安立不善的缘故，所以说色界和无色界所有的随眠烦恼在色界、无色界当中全部都安立为无记，它就是属于有覆无记。因为它不会产生不悦意的果报，不会从不善法的角度来讲，或者说不会产生不悦意果报的缘故，从这个角度讲是无记的。但是它自己也是染污性的、它是烦恼的本体，是染污性的，所以有覆和无记这两个方面在此处都已经体现了，色界和无色界所有的烦恼都是属于有覆无记法。上界随眠我们讲了。

然后欲界中的坏聚见与边执见，前面我们讲，那么在欲界当中呢，它的有覆无记就是坏聚见与边执见两种。这两种其实它不是那种不善法，因为在修行的时候，有些通过相应于坏聚见也可以累积一些善法，相应于边执见也可以累积一些善法。如果它是纯粹的，这个坏聚见如果纯粹是不善的话，它已经定性是不善的，像这样的它就不可能说在不善当中又具有善法的自性，它如果已经把这些定性为不善是不会的。但是它是无记的缘故，所以说它是覆无记，这个坏聚见的存在，它一定是障碍解脱的，边执见的存在一定是障碍解脱的，究竟来讲障碍解脱。但是暂时来讲的话，在边执见和坏聚见的基础上也可以累积一些善法，所以它的本性是无记的。

也就是说，在这个坏聚见和边执见即可以修善也可以造恶，它是属于这样一种有覆无记。那么怎么样造善法呢？在注释当中有提到过，其实，如果认为有我无我存在，这个坏聚见就是我执么，我见、我执，他如果认为我是存在的，那么为了利益我，平时有时如果我们还没有接触到这些中观，还没接触到这些比较了义的教法的时候，我们说我要学佛，我要皈依。为什么你要学佛，为什么你要皈依呢？因为学了佛对我好。其实就是像这样，他认为能够对我，他首先认定有一个我，然后就是学佛、放生、磕头等等，这些是能够利益我的，我通过这些方面能够得到很大的利益的。

所以说从这个角度来讲呢，有了坏聚见，他为了利益自己的缘故，也誓修善法，或者为了利益自己的缘故甚至自己都可以去发菩提心。为了利益我的缘故呢，我都可以修无我。因为他觉得修无我是对我最好的一种方法，但是这个根本上来讲是一个颠倒啊。这个颠倒，因为真正的佛教知道它就是消灭我之道。但是我们在修学的时候，还不知道这个问题，初学阶段对于佛教当中的根本问题还不了解。所以说刚开始修习的时候一切都是以我为中心。然后我要发心，然后我要出离，然后我要解脱，我要成佛，甚至于前面所说的，为了让自己的这个我能够改良一点，所以我要发菩提心。这个我还不够清静，这个我还不够伟大，所以说必须要以菩提心来装饰它。

发了菩提心，这个我就很伟大了，我就和其他的我不一样了。它就超越了我，这个我就升华了。但是在佛教当中，它不是让我升华，佛教当中根本就没有在我的基础上，去安立一个什么修法。是这样的。所以说，佛教的修行它都是去我的，它都是无我执的。像这样，就是从菩提心的角度，也是修他爱执，打破我爱执。然后从空性的角度来讲，就要证悟无我。

所以，修一切法都是灭掉我的，而不是说让我怎么样，让它更庄严，让这个我怎么样就更清静，让这个我怎么样更伟大，然后最终极的，就是成佛了。我成佛了，所有佛功德在我上面都具有，他觉得这个就是一个很好的修行的最终目的。但是他完全不知道这里面其实就是整个修行佛法，它不是怎么样让这些功德来庄严我，而是说通过一些修法来去除我，它都是认知无我之道。

所以说这个坏聚见，它在没有真正地达到修行佛法一种比较高的层次的时候，这个方开面我们一定必须要了解。当然，就是刚开始的时候，我们也是以我为中心，因为我们可能还没接触到佛法当中的真实的修行的理念，所以说这一切都是以我为中心的。反正怎么样都是我、我、我，就说我要离开这些恶趣啊、障碍啊，我要得到功德，我要成佛啊，全都是以我为中心进行修学的。

刚开始的时候不是不对，刚开始的时候如果没有这么引导的话，众生就根本不知道怎么做。我是没有的，一切都不存在，他根本就不知道应该怎么做。首先应该告诉他对你有利益，对“我”有利益等等等等。这个第一个阶段，无论如何除了一些非常特殊的善根利智者之外，一般的人都要经过的这个阶段，以我为中心出发去修行，这个肯定是。但是当我们逐渐逐渐接触到这些了义的教法，对于真正的佛法的修行之道的核心有所了解的时候，我们就知道前面的认识是错误的。以前以我为中心的修行方法是错误的，现在开始要去我。现在不管是从菩提心的角度去我也好，还是从空性的角度去我也好，佛教当中说这个我从来就没有存在过。所以我们的修行方式就调整了，以前是认为有我，然后为了我去奋发。现在就知道无我了，通过修持佛法同样是磕头，同样是放生，同样是听法，同样是修行，但是他的目标不一样了。以前是为了庄严我而做，现在是为了去我而做。这样我们就知道第二个阶段就一定是去我的，我们从这个方面讲的时候，一般的人是以坏聚见为基础可以修行善法，可以修行很多善法。外道当中也可以以坏聚见来修善法，佛教徒当中也可以以坏聚见为基础来修善法。它都可以发菩提心，你看看，像这样的话善法是很大的。在我基础上我可以发菩提心，修很多很多善法，为了利益我嘛他什么都愿意做。这样的话，坏聚见可以相应于善法，这个方面是很明显的。所以有些时候来讲，真正和坏聚见彻底对治的就是无我，只有空性才能对治这个坏聚见。如果除了坏聚见之外的其他的慈悲心，前面说慈悲心都可以和坏聚见平行，都可以和坏聚见相合在一起。我为了利益众生我要发菩提心，首先这里面有一个我是存在的，坏聚见是存在的。然后慈悲心也可以发，在这个有我的基础上可以发慈悲心，所以说慈悲心和坏聚见它不是直接矛盾的。从这个角度来讲，单单修慈悲心能不能够真正的证悟呢？这个是不行的。真正的获得解脱必须要修空性见，必须要修无我之道。但是其他的

修法是作为辅助，如果我们在无我的基础上确定了，其他的慈悲心等等就非常有力，这个方面我们要搞清楚。有的时候，慈悲心或者其他善法都可以和我相应。修很多之后虽然可能累积了很大功德，但是还不是直接成为解脱之道。而无我空性就直接和我矛盾，一个是认为有我的，一个认为无我的，所以空性是直接对治我执的，它就是真正的根本上解决问题之道。所以我们自己还是不管怎么样，尤其对于中观空性方面一定要下工夫，下功夫把空性方面搞清楚。因为它就是根本上能够解决我们烦恼的，不是从压伏的角度来讲，而是从根拔除这个烦恼的角度来讲。所以说小乘当中讲无我空性，后面还要讲无我空性，大乘当中当然就是人无我法无我，这方面都是会讲到的。

还有一个就是边执见，边执见也可以和修善法相应。边执见就是执常、断见，有、未见。如果认为有因果，他如果认为这个因果是存在的；如果认为轮回是存在的；如果认为解脱是存在的。或者常见，认为我是常有的或者为了利益我而修善法，像外道也是在常见的基础上修持很多善法。我们说这些善法有没有用呢？这些善法还是有用的。只要是善法都能够引发安乐之果，只不过从究竟解脱的角度来讲，在常见的基础上修解脱道那是不可能的，没有希望解脱的。但是在常见的基础上修一些能够饶益的善法这个是可以的，所以有些外道修了法以后也有升天的，从这个方面我们要了解。断见，就说根本上的断见、完完全全的断见不可能真实的获得一种安乐。但是有一种断见，认为最后五蕴要断灭，最后我要断灭。从某种意义上讲，这个也算一种断，但这种断从比较远的角度来讲，它不是近因不是根本因是比较远有点关系的角度讲，它也可以和修善法对应，为了灭除蕴为了断除蕴而修行。这个方面来讲也是有点关系。所以说坏聚见和边执见它和我们修善法得到安乐方面有一点相应。它不是一个纯粹的不善，安立成一个有覆无记是可以的。有覆的意思就是烦恼性的，可以障碍解脱道从这个方面讲有覆；无记它不是纯粹的不善，从这个方面我们要了解。还有一些是相应无明，相应前面的坏聚见、边执见等等的无明，如愚痴这种无明它也是属于无记的。因为无明有一些是属于有覆无记的无明，有些是属于不善的无明，此处的无明因为和坏聚见、边执见相应，所以这个无明它就属于有覆无记的无明。它如果和其他的这些不善业相应，又可能变成了不善的无明，但此处的无明一定是相应的。相应什么呢？相应坏聚见、相应边执见，它是属于无记。那么这个就讲到了三类无记法，一个是上界的随眠；欲界当中的坏聚见、边执见；还有相应坏聚、边执见的无明，这些都是属于无记法。

“余此欲界皆不善”，“余此”剩下的这些欲界当中所包含的这些，都是属于不善贪嗔，贪欲、嗔恚等等。在欲界当中存在的随眠都是属于不善的。因为欲界当中的无记坏聚见、边执见、相应的无明这个已经简别掉了之后，欲界当中所剩下的这些贪嗔等等这些属于不善了，所以说“余此欲界皆不善”这样理解了。

下面我们讲第二就是根本差别这个问题，根本差别这里面有不善的根本、无记的根本。善法的根本就没有讲，因为此处还是在讲随眠。善法的三根本善等等这个就不讲，这方面就讲到从不期而遇善方面

讲它的根本是什么，无记的角度讲根本是什么。

欲界所有贪嗔痴，即是不善之根本，无记根本有三种，

彼为爱与无明慧，二意趋高故余非。西方论师许四种，

即爱见慢以及痴，由三禅定无明生。

这里面所讲到第一句第二句，这两句主要是讲到不善的根本。然后“无记根本有三种，彼为爱与无明慧”这两句主要是讲无记的根本就是三种。然后“二意趋高故余非”，怀疑和慢不是无记的根本，这个方面就把怀疑和慢简别掉了，不是属于根本的，没有根本的意义。然后后面三句“西方论师许四种”这三句，主要是其他论师对于无记根本的阐释、不同观点。大概我们就分了这么几个层次来讲。

首先第一个层次就是讲到了不善根本，不善根本“欲界所有贪嗔痴，即是不善之根本”它一定是属于欲界的，因为只有在欲界才有不善。刚刚的颂词讲到，如果这些烦恼、这些随眠到了上二界它就成为了有覆无记了，它不会成为不善。此处首先是欲界的，欲界的所有贪心、嗔心和愚痴，这个愚痴是不善的愚痴。因为愚痴前面我们讲了，无明愚痴它有一种属于有覆无记的愚痴，还有一种不善的愚痴，那么这个方面的愚痴就是属于不善的愚痴。贪心、嗔心和愚痴它就是属于不善的根本，一切的不善法，它本身就是属于不善，自己的本性是一种不善的。它也可以作为其他不善业的根本，它本身是不善，然后自己作为其他不善业的根本，这个方面就是安立了贪心、嗔心和不善的愚痴。这样的话成为不善的根本。在《宝鬘论》当中也是有这样讲的，讲到不善业的时候也是说贪嗔痴，如果讲善业的时候无贪、无嗔、无痴。无贪、无嗔、无痴前面我们也提到过，它并不是说贪心不存在、嗔心，不存在、愚痴不存在，它是从它的对治的角度来讲的、从善业的角度来讲的说无贪、无嗔、无痴。它都是善法不是说单单不存在贪欲、嗔心和愚痴的状态，这个不是真正的无贪，无嗔，无痴。《宝鬘论》当中，文殊菩萨刚开始的时候也是讲了这个问题。就讲到了这个不善的根本。然后呢就是说无记的根本，“无记根本有三种”，就是讲了无记的根本呢其实有三种的。“彼为爱无明和慧”，就是说爱、无明和慧是这样的。就无记的根本三种，第一个是这个爱，就是上两界的，就是色界和无色界。色界和无色界的这样一种对自己禅定的一种爱，对于自己宫殿的一种爱，他就是一种无记的根本。他是无记法，因为上面他是有覆无记。所以说他的根本是什么呢？第一个就是爱，因为这个爱是对于自己的禅定，不管是一禅二禅，他对自己的禅定因为有染污的缘故，有烦恼的缘故，他都没办法超离对这个禅定的耽着，没办法超离对禅定的爱，所以说这种爱就是无记的根本。还有对自己宫殿的一种爱，自己的无量殿啦，对这个方面也是有一种执着，也有一种爱。所以说此处首先是上二界的一种爱。然后就是无明是整个不单单是这个上二界的，就欲界，色界，无色界这个三界的所有的这些有覆无明，就是说这个无明呢，有

一种是不善的，但不善已经简别掉了。像这样这个欲界当中才有不善。但是在三界当中，就是说无记方面的无明，有覆的无明可以作为一切无记法的一种根本。所以这样三界的一切有覆无明。还有就是慧，当然这个大乘当中，慧都是比较好的，都是比较贤善的方面都称之为慧。智慧啊，智慧度啊，等等。智慧和大悲啊他都是属于比较。但是在小乘当中这个慧是一种中性的，他即可以相应于善法变成善慧，也可以相应于其它的烦恼变成染污慧，也可以说是怎么怎么样。反正有些慧还可以是无漏的慧，但此处这个慧他就是一种能够执着能够分别的，能够了别的这样一种自性。他主要是一种能够推度的这样自性就叫做慧。所以说此处就是整个三界当中有覆的这些，或者无覆的这样一种智慧，还有这个相应的一些无记。这个慧，主要是从一些见的角度来讲，比如说前面讲到了这些坏聚，坏聚见啦，或者边执见啊等等。那么这一方面他都是一慧为体的，他是以慧为体。所以说其实呢这个里面都是一种能够推度，是决定能够推度的这样本体。所以说坏聚见，边执见等等。这样一种有覆的.无覆的等等的，一切和这个相应的推度方面的问题都称之为慧。所以这些方面他是属于无记的根本，无记根本有三种，“彼为爱和无明慧”。他们就说这个是无记法，首先他们是无记法。第二个他们也是其它的这个无记法的根本，所以说从这个角度可以安立的。

第五句当中说“二意趋高故余非”，那么就是说这个怀疑和这样一种慢，怀疑和慢呢他不是无记法的根本。首先这个“二意”和“趋高”是根据，因为二意的缘故呢，就是这个怀疑不是无记法的根本。趋高的缘故呢，就是说这个慢不是这个无记的根本。首先一个二意，二意其实就是三心二意，怀疑就是三心二意，不确定的，到底是啊还是不是啊？像左右摇摆不定的，他没办法作为根本。因为这个根本必须要稳固。你看根本嘛，我们说这个是什么什么的根本，就是说根基必须要很稳，他才能成为一种根本。这个怀疑，他本身是三心二意，摇摆不定的东西，他的这个状态是这样的，所以说怀疑本身二意的缘故，没办法作为他的根本。然后还有一个是趋高，趋高的意思就是慢，慢就是他的这样一种心态，是属于那种贡高的一种心态。去向高处的趋高。因为他自己是一种贡高我慢。像这样他的心态是往上走的，他是趋于高处的。趋高的意思就是去，去往高处，去往高处和根本的意思呢，也是矛盾的。因为所谓的根本他一定是低的一种状态，比较低下的状态。低下的状态才能作为一个根本，就像根基一样，他必须在下面。但现在你的这个心态往上在走了，这个时候就没有根本的意思了，没办法作为其它法的根本。因为你自己都已经这么高了，那其它法比你还要高，你才能作为根本，这个是不行的。所以说你要作为根本呢，你自己本身要低，其它的法呢在上面在怎么怎么安立他的这个，其它的这个无记等等。那么你自己都很高了，其它没办法安立。所以从这个角度讲，那么趋高也不是没办法安立这个不善，安立无记的根本。然后还有嗔心，那当然绝对不是的。嗔心他本身是不善业，此处是在讲无记嘛。所以直接就排除掉了，像这样嗔心肯定不是。因为嗔心，他无论如何就是属于这样一种不善业在欲界当中，像这样的他是属于不嗔。但是如果是在上二界根本就没有嗔心了，嗔心都不存在了。然后如果是这个嗔心在欲界当中，他一定是不善的。所以他不可能作为这样一种无记法的根本。这个方面就讲到了二意趋高，然后再加嗔心余非，这些方面就不是无记法的根本。

然后后面我们再看“西方论师许四种”，那么就是说西方的论师，他就把无记法承许为四种，那么哪四种呢？爱、见、慢、痴，这个就是四种。首先爱呢当然就是说上二界，对于色界和无色界前面讲禅定也好，宫殿也好。这个方面就是第一个爱的意思。尤其是因为禅定而引发的这样一种这个执著和爱。那么第二个呢就是见，见的话就说是这个上二界的所有的见。上二界呢如果存在的所有的见呢，他都包括在这里面，都包括在无记的这个根本当中。还有就欲界当中的这个坏聚见和边执见，如果是邪见啊等等，像这样欲界当中他是属于不善的，所以说在欲界当中，这样一种有覆无记，他属于是坏聚见和边执见。如果邪见啊等等，就是说是上面的话他就属于这个有覆无记。因为上面根本没有不善法的缘故，所以说是属于有覆无记法的自性。然而这方面就是讲到了见。然后就说这个慢，前面在有部的观点来讲，这个慢是不算的，因为他是趋高的一种心态，但是在西方论师的观点当中，就是说色界和无色界，因为禅定而引发的慢，这个也可以算是一种无记的根本。然后还有一种就是痴，他前面所讲到了一切的愚痴，就是说其它也讲到了，这个没什么差别。关键就是说这里面不一样的地方，主要就是慢，到底他是不是这样一种无记呢？西方论师认为这个可以是作为一个无记的根本。那么就“由三禅定无明生”，其实呢就是前面的爱、见和慢，是因为缘三种禅定的状态产生的，首先就说是对于禅定的这个爱很重，就引发了这样爱。然后就是说对禅定的这个见很重。像这样也是引发了第二种。通过这样一种对禅定的慢很重，就是说我这样一种安住在这种禅定当中，他是称之为一种傲慢。生起这样一种慢心，所以说这方面都是缘禅定的。他就安住在禅定之后，有了禅定之后呢，也会引发这些爱啊，见哪，还有这个慢哪等等。所以说从这个角度来讲，他也是可以安立的，从西方的论师，他自己的根据来讲，也是可以安立。但有部他是说这个趋高的心态不安立，他有他自己的根据。那么西方论师觉得这个可以，因为他对于这个自己的这个禅定，他产生一种觉得这个禅定很殊胜的，这样一种这个慢的一种状态。这个有的时候，因为这个慢也会引发一些染污定。他的禅定就不太清静，他的禅定就开始变得染污了，这个也有。这个方面叫由三禅定，后面一个“生”字。由三禅定而生，然后还有一个无明生，无明的意思呢这个无明和生字也是一样的。那么就说这个无明生，这些爱啊，见哪，慢哪，他的根本也是由无明而产生。首先呢前面是爱、见、慢，他是由禅定当中产生了三种状态，然后这三种也是以无明为根本而产生的。所以说就是首先由三禅定生，第二个是由无明生，那么就是说前面是三种，后面是一种。无明呢，就愚痴他会产生这样一种这个其它的这种爱重啊、见重啊、慢重啊等等，这些都是属于无明当中产生的。所以说西方论师他是这样安立的，也没有驳斥，反正这个法安立的也是有一定道理的。意思说也把这个地方就放在这个地方可以安立的。

那么下面我们看第三个科判呢是“询问无记法之旁述”，这个无记的记，有的时候这个无记是属于非善非恶，这个方面叫无记。有的时候这个记就是记别的意思，记别就是授记，就是回答，所以这个无记就是不回答，不回答也是一种无记，因为此处讲到了无记，前面我们讲到了无记就顺便讲一下其他地方讲到的无记法的这个意思。有些地方佛经中提到的无记法，并不是和咱们这个地方所讲到的这个无

记法做同一个解读的，这个地方无记就是非善非恶叫无记，其他有些地方的无记呢，比如说十四种无记，这个无记的记就是回答的意思，就是记别，或者是授记或者叫回答直接说这个答案不回答，佛有的时候就是对这十四个问题不回答，所以这个方面无记法旁述的意思就并不是真实的前面这种无记意思，他是在佛经当中有其他的一种无记法的安立，所以这个时候顺便讲一下无记法的意思，所以这个里面呢也是讲一个回答问题的方式，询问无记法回答问题的方式有四种，

一向分辨与反诘，以及放置而授记，

诸如死生与殊胜，及我与蕴一异等。

那么这个就是别人问问题的时候可以有四种回答问题的方式，第一种叫一向，一向回答，确定的、完全是这样、没什么其他的问题、肯定的方式就是一向。然后第二叫分辨，首先这里面一向、分辨呀、反诘呀、放置呀是四种回答的方式，然后后面两句：第三句、第四句就是回答问题的时候是针对那些问题，诸如死、生、殊胜、我与蕴一异等有四种回答。第一个一向是对应死的，分辨对应生，反诘对应殊胜，放置对应我与蕴一异，下面他这个回答都是这样，我们首先在这个颂词上找出来在理解上就比较容易理解了。

那么就说这个一向呢，一向的意思就说比如说有人问：一切众生是不是生了就要死？就是说第一个就是死，一切众生是不是生了就要死呢，我们一向回答就是决定要死，没那个众生不死的，那个众生不死找也找不到，所以我们可以肯定的，一向的意思就是完全可以肯定，完全就是没有一种其他的回答问题的方式，完全肯定下来，就说一切众生生了就要死，生际必死毫无疑问的，所以叫一向，对死方面一切众生是不是都要死呢，有生就有死绝对的，只要生了就有死，这方面讲无常的时候经常提到这个问题，

然后第二个问题就是生，这个是不是一切众生，前面我们说从死的角度来回答，一切众生是不是生了就要死，我们呢说决定是要死的。那么一切众生是不是都要投生呢，这个就要分辨，分辨我们说也不能确定一向回答，一切众生说死了之后就一定要生，这个不确定，为什么一切众生死了之后不一定生了呢，因为有些众生通过修道烦恼已经灭尽了，不可能投生了。比如阿罗汉他已经把烦恼灭尽了，他不可能在投生了，所以随着分辨的话如果有烦恼，如果三界的烦恼还存在呢，他就会投生，在加上另外的角度来讲，如果他三界的烦恼不存在了，他就不会投生，比如说欲界的烦恼不存在了，不会投生欲界，如果是色界无色界的烦恼不存在了，他就不会投生三界，这个就是前面我们一再讲到的，圣者尤其是小乘的圣者当中他如果已经证悟了阿罗汉果了，他就永远不会在三界当中投生了，所以就说是死了之后是不是会在投生呢，这个方面要分辨，就是有些呢如果具有烦恼，他就一定会投生，如果说

是不具有烦恼的，就不会再投生，所以这个方面要分辨去回答。

然后就说反诘方面呢就说是殊胜，殊胜的意思就是这个人殊不殊胜，或者说人道殊不殊胜，或者说这个人或者说人道，我们说这个方面就反问，反问一下你到底是指的看待谁来殊不殊胜，因为这里面他直接回答的话有可能是不全面的，被别人抓住的漏洞给你反击过来。所以当别人说这个东西殊不殊胜，或者这个物体殊不殊胜，或者这个人殊不殊胜，人道殊不殊胜，我们就说你到底是看待谁问的，如果这个人殊不殊胜、人道殊不殊胜的话，我们说如果看待天人来讲，这个人殊不殊胜，如果看待旁生来讲这个人殊胜，所以说这个必须要反问，你到底问的是什么，你到底问的是那种情况，你是看待天人来问吗还是看待旁生来问，如果看待天人来问的这个人就不殊胜，因为他的业呀他的受用呀毕竟和天人没法比。那么如果你看待旁生来讲他就很殊胜，如果你看待人殊不殊胜、你看待修法呢还是看待受用？如果看待修法的角度来讲人是殊胜的，暇满人身他可以作为因，他可以就他思辨的智慧可以修法，你从这个角度问呢，如果从暇满人身的角度来讲人比天人殊胜，如果你从受用的角度来讲人不如天人殊胜，这些方面都是可以这样去反诘，反问他到底从哪个方面提的问题、从哪个角度提的问题，像这样其实很多时候都是这样的，有时候我们一下回答的话不一定回答的方方面面，所以有的时候回答问题的时候、辩论的时候、讨论的时候也是一样的。两个人的问题必须要在一个平台上面，在一个大家都认同的,你也认同我也认同，这个时候我们再来展开辩论，所以有的时候就提些问题，你这个是指的哪种观念之下、是种哪情况之下你提的问题，我们要达成一个共识，首先达成一个共识之后我们再来展开，否则你讲你的我讲我的，这个到最后成为一个争吵，没什么结论。所以首先要达成共识，你讲的这个是在什么层次、或者因果之类的，我们的到底是世俗谛还是胜义谛，首先把这个问题问一下搞清楚，他说如果是在世俗谛当中，世俗谛就有世俗谛的回答；因果他是怎么怎么样的，就说是从他的这样一种辗转增长这方面等等；但是如果是胜义谛呢，胜义谛当中因果是不存在的。所以说他必须要把这个问题问清楚，反问一下之后呢，达成一个共识，我们在一个平台上面去回答，这样时候比较容易把这个问题讲清楚。否则别人问的时候，你都搞不清楚别人站在哪个角度来问，如果我们没搞清楚别人站在哪个角度来问的，他问的是一个方面，我回答是另外一个方面，所以说像这样的话就没办法达成共识，所以这个反诘呢，必须要反问一下你是从哪个角度来安立的，如果对方给出一个肯定的答复，嗯，我就从这个角度去回答，就不会有问题，这个方面也是我们自己学佛的时候啊，就因为他这个佛法当中也好、世间当中也好，没有一个是标准答案的。有些时候是这样，他是不同的场合、不同的意义、不同的做解读的，所以说你只是说我要整一个标准答案，什么时候都可以用，这个是不行的。所以很多时候呢因为他的时间不一样，他的场合不一样，他的提问的角度不一样，所以这个时候必须要搞清楚，你到底从哪个角度提问的，像这样搞清楚之后你再去回答，对于自己增长智慧、对对方能够消除怀疑这个方面有很大的必要性。

还有一个就是放置，放置而授记，就是不授记不回答，不回答就是“我与蕴一异”等之，那么这个就不

回答了,有些外道在佛面前,提问我和五蕴到底是一体的吗?我和五蕴是他体的?这个问题佛不回答,为什么佛不回答呢,因为这个问题不该问。因为首先呢我和蕴一体还是他体,不管是回答我和五蕴是一体的,还是回答我和五蕴是他体的,两个方面的回答都肯定了我存在,因为首先你要肯定我存在,才说我和五蕴是一体吗,我和五蕴是他体的,他相当于就是肯定我是存在的。但佛教的教义是什么呢,佛陀的教义是我根本就没有的,这个我本来不存在的,石女儿一样的,那你说石女和她的儿子是一体还是他体,其实这个没办法安立,这个本身他是不存在的,这个我都不存在,所以说如果佛回答是一体和他体,都是肯定了我存在,佛陀怎么可能这样回答呢,佛陀是绝对不可能回答的,但是如果佛给他无我呢,对方也接受不了,对方他提问的时候他就是带着我存在的这个思想,而且我是存在的,只不过他疑惑的是这个我和五蕴的关系,他首先已经肯定了这个我有,然后只不过不肯定的或者说他给佛下个套,想这个到底是一体他体,如果一体的话他有一个回答,如果是他体的话他也有一个回答,佛陀其实早就知道,佛陀是遍知的,所以说,到底我和五蕴是一体还是他体根本就不答了,这个问题就不回答,有些人就觉得佛陀不是遍知,佛陀没有回答,其实佛陀早就清楚这个问题,不单单是这个问题,十四种无记法都是不答的,其实他都是从这个角度来讲的,所以说我和五蕴,为什么不回答呢,关键在于,我是假立的,我是不存在的,在佛法当中,在实际情况当中,我根本就没有,所以你怎么说我和五蕴是一体的呢,我和五蕴是他体呢,这个方面是绝对不可以的,如果你回答一体也是成立我存在,如果你回答他体,也是成立我存在,这个方面是不可能的事情,不符合实际情况也不符合佛教的这样一种真实的教义,佛陀证悟了无我,现量证悟了无我,

佛陀也现量见到一切众生无我了,所以这么肤浅的问题在佛面前提问的话,耍个小聪明是绝对不可能的事情,所以佛陀一方面来讲如果给对方如实的答复,对方接受不了无我空性,这个我不存在这一点对方接收不了的。所以如果顺着他的意思给他回答:我是存在的,或者我和五蕴是一体、他体。这个方面也是不对的。如果跟他说无我呢,对方也是接受不了的。外道的我见很重很重。所以在佛经当中也记载:当时佛陀在讲无我的时候,很多外道包括很多声闻听到空性的时候就吐血而亡了,有的时候生邪见堕地狱的也有。所以这样一种情况有可能发生的缘故,佛陀有些时候对这个问题就不回答,就是放置,就是无记,无记就是无记别,不回答问题,我和五蕴是一体?他体?也是。

那么十四种无记,《注释》当中也提到十四种无记,在《四百论》当中有十四种无记,在《入中论》当中有十四种无记,我们大概一起学习过,有道友学习过十四种无记。十四种无记就是十四种不回答的法,在《注释》当中讲到了我和世间是常吗?是无常吗?是亦常亦无常?非常非无常?像这样二取双非的;世间是有边吗?无边吗?亦有边亦无边?非有边非无边?像这样就是八种;佛陀圆寂之后他出现吗?不出现吗?又出现又不出现?非出现非不出现?像这样就是十二种了;然后再加上身体和生命,或者说身体和我,是一还是他体。这十四种法都是不回答的。因为我和世间,有些注释当中讲:我和世间是常还是无常,这个世间就是讲五蕴。我和五蕴是常吗?无常吗?或者五蕴是有边?无边?

等等；或者佛陀圆寂之后他是有的吗？出现吗？不出现？等等。其实佛陀对这些问题全部都可以回答，但是对方的根基没办法接受，所以佛陀就不回答了。或者当时很多外道聚集在一起，因为佛陀当时的力量很大，智慧也是很高，而且名声在外。很多外道集聚在一起，他们觉得这样下去的话对我们的教义有很大的伤害，我们聚在一起商量一下，提一个难题把佛陀难倒，难倒之后咱们就可以怎么怎么样。他们就一起商量之后，就十四个问题不管你怎么回答，你怎么样肯定一边，它都是有错误的。他想通过这样的方式，他自己预定了很多的答案，如果佛这样回答他就这样再反驳，如果佛那样回答他要那样去反驳。最后商量了半天，一个都没用上，佛陀根本就不回答，就白搞一气。所以，有的时候不单单从这个方面讲佛是遍知的，不管怎么样对他们这些内心当中的想法也是清清楚楚。还有一个，回答之后对他没有利益，但是佛在佛弟子当中有没有讲这些问题呢？都讲到了。主要是关键问题，讲到了无我，我是不存在的，我是假立的，世间是假立的。蕴聚的意思就是假立的意思，五蕴就是蕴聚。佛陀在佛弟子当中对于有根基的人，全部把这些问题讲的清清楚楚了。并不是说外道提的问题，就把佛难住了，佛陀回答不出来了，语塞了，这是绝对不可能的事情。无记，不回答就是一种回答的方式，不回答本身是一种回答，反正佛陀不回答这个问题。

有些辩论的时候也是这样，益西上师以前讲，有些时候一些地方写些辩论书，写过来之后根本不理你，不理你就是根本对你的问题看都不看、答都不答复，上师说有的时候这个就是一种辩论方式。你的问题太浅了，根本不值得我回答。当然有些人认为：我把辩论书写过去了，他都没敢答过来，他就没办法、难住了，他会这样想。但有些时候别人就说：你这个问题太简单了，根本就不想答，不想答复这个问题，也有很多这样的。这个就是一种无记。

我们有的时候无记的时候，我们就会担心很多，如果我不回答，我不说两句的话，别人会认为我答不了。最后我们这些凡夫人，不管怎么样说两句，觉得我们自己保住自己的面子。但佛陀这些不需要，反正通过智慧观察的时候，根本就不管，不回答你的问题，所以这个就是一种回答方式。一向、分辨、反诘还有放置而授记，回答问题的方式大概就有四个。有些是很肯定的，一向，就是确定下来就是这样的，没有什么其他的问题可以考虑；有些是要分辨；有些是要反问；有的时候要放置。这个方面就讲到了无记法之旁述。

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

这个其实就讲到了时间的距离，“观待时间”就是这些烦恼观待现在、过去、未来，观待三世的时间怎么具有的道理。怎么样具有烦恼的道理，怎么样具有这些所断的道理。通过观待三时的时间的方式来分析。因为后面还要讲三时存在，三时存在就是三世一切有，一切有部主要也是过去、现在、未来的法都是实有存在的，从这个角度来讲三世一切有。

此处也讲到了一切有部自己安立的根本意义到底是什么样，从时间方面它有个特色。当然，过去和现在、未来，时间都是实有存在的，进一步说，过去和未来是假立的，一个是已经灭掉了，一个是还没有出现。过去和未来是假立，现在可以是实有的。但是有部说，过去也是实有的，未来的法没有生也是实有的，现在的法也是实有的，所以三世一切有，它是从这个方面讲的话这样安立的。慢慢提到这样的问题。

丁一、真实宣说：

过去现在贪嗔慢，已生未断则具彼，未来意之彼等者，

其余五识具自时，未生之法具三时，剩余随眠悉皆具。

六句当中这里面有两个意思：一个是自相烦恼的分析；一个是总相烦恼的分析。

自相烦恼和总相烦恼，从第一句到第五句都是分析自相烦恼；最后一句是分析总相烦恼；大概就是这样分了两大类。前面的五句话全都是从自相烦恼的角度在分析的，最后一句是从总相烦恼的方式去分析的。

前面五句当中，也可以分为两个层次：第一句、第二句、第三句可以解读为主要是从意识的角度来安立自相烦恼；“其余五识具自时，未生之法具三时”这两句主要是从五识的角度来进行安立。这里面讲解的方式不一样，唐译的讲解和咱们这的讲解有的时候不太一样，综合起来就这样分一下。

前五句主要是从自相的烦恼，那么哪些是自相烦恼？那么哪些是属于总相烦恼？

自相烦恼：贪心、嗔心和慢。贪、嗔、慢这三种属于自相烦恼。为什么是自相烦恼呢？因为贪心只缘美的境产生分别，产生烦恼。嗔心只是缘不悦意的境、丑的境产生烦恼。慢只是缘高低的对境，就是自高他低等等，这个时候就会产生慢。所以这个方面它不是缘所有的境的，他的境是确定的，产生贪心的对境是确定的，只是缘美的、悦意的境才能产生贪心。有些时候在修法的时候，就引导我们的心往不好的、丑陋的方面去观察。因为比如我们对于异性产生贪执、产生贪心，我们就觉得异性他/她可能是很美好，方方面面值得自己去贪著，值得自己拥有，他就觉得这里面有一个好的东西，值得我们去追求的。修不净观的时候，要求我们从贪欲当中出来，必须要观察它的本质，因为它是三十六种不净组成的，它的烦恼很多、很大，然后怎么怎么样.....反正通过很多方面让我们对对境不净的方面

产生一个比较客观的认知。如果我们真正观修.....观修到后面的时候，的的确确内心当中产生一种感受了，一种觉受，真正的看到了，有的时候修不净观的时候，他就会现量的见到对境的这些不清净的地方，所以他已经现量见到之后，他马上就熄灭自己的贪心，没什么贪的。这么脏，这么样丑陋的，有什么贪著的？所以因为生贪心他就是缘美的方面产生的贪心，所以修不净的时候必须要从他的对境方面不清净的方面去着手。

当然所谓的认为对境清净是一种颠倒，前面我们讲颠倒不符合实际情况，而我们观察它不净，这个就是一种实际情况。所以说众生为什么处在颠倒当中就开始生贪，从贪心、造业，依业而流转。那么，修佛法的时候就认知这个对境本身就是不净的，而不是说本来是清净的，我们为了调伏烦恼的缘故，我一定要强制性的观察它是不净的，这方面没有根据。所以我们真正修法来说，不管怎么观察，通过医学的角度来讲，还是通过什么来观察。反正是对境就是不清净的，自己的身体也是不清净的，对方的身体也是不清净的。从这个方面来讲的话，就知道，所贪的对境没一个是悦意的，没一个所贪的对境，自然而然就熄灭的嗔心，熄灭的贪心。嗔心也是对对境不悦意，不悦意的角度来讲生起嗔心，是这样的。

所以说大乘的角度，大乘修慈悲心的时候，都是首先要产生一个悦意慈心。他为什么要对众生？为什么要关心众生？为什么要利益众生？要走近众生呢？他就开始通过一系列的观想，自他平等也好，自他相换也好，通过这方面的修法，知道对方他是值得我靠近的，我应该靠近他帮助。还有一个教授，就是首先修持知母、念恩、报恩，生起一个悦意慈心，对对方生起一个慈心，慈爱的心。有了慈爱的心，就愿意接近他，然后再起悲心去度化他。所以就是说，如果我们按照一般的修法去观察、去修持慈悲心的话，肯定不行的。如果我通过不净观去修慈心，那绝对修不成。这个对境越修越讨厌，越愿意远离，这个时候怎么可能我还要去慈爱他呢？这是不可能的事情。所以这些修法一定是和我们的心、能境、所境的关系，特殊关系有关的。所以众生的烦恼，对于悦意的东西生贪。反过来众生的烦恼对这些有情觉得很讨厌，很厌恶，尽量给自己做伤害等等，他就尽量生嗔心，这个是要反过来，就是说安忍品等等，这个地方讲的时候，都是要说其实怎么怎么样，众生都是不得已的，或者众生以前做过我们的父母，你要考虑到以前做我们父母的时候，对我们很慈爱。他其实是用这修法来慢慢转变我们对有情的看法，这个时候就对他产生一种好感，产生好感之后，我们就愿意靠近他，愿意度化他，这个时候，慈悲心就生起来了。所以象这样的话，这些都是一般的分别念的特定的一种执着的方式。所以贪心就执着美，然后嗔心就执着丑，慢心就高低不平等，那么自己很高，对方很低，这就是产生傲慢心了。所以他不是缘所有的对境，他只是缘特定的对境，而且时间也不是一切时分当中产生的，而且不是缘所有对境，所以从这个角度来讲叫做自相烦恼，这个地方的自相烦恼和其他的教言当中所讲的自相烦恼是不一样的，他的定义不一样。此处的自相只是缘自己单独的对境、确定的对境、固定的对境这个角度叫自相。而其他的自相烦恼，就说只要是真实的烦恼，能够起作用的现行的烦恼，都叫

自相烦恼。所以说有些大乘的教典当中，自相的意思不一样，所以说此处我们自相的烦恼和有些大乘当中，大恩上师在注释当中也提到《三戒论》当中讲自相烦恼和此处自相烦恼是不一样的，这方面我们要了解。

还有一种就叫做总相烦恼，比如说无明、疑、见等等，他是总相烦恼。因为他没有一个单独的对境，他一切境都可以缘，而且一切时间当中都可以缘，都可以生起来，这方面叫总相。他就是说对所有的境、时间当中都可以缘，叫总相。所以说一个叫自相，一个叫总相。

首先我们说自相的烦恼，过去现在贪、嗔、慢，贪、嗔、慢就是自相烦恼。如果这样一种贪、嗔、慢是过去产生的和现在出现的这个贪心、嗔心和慢，那么相应于意识或者六识的这样一种状态当中产生的时候，他如果是已生未断的话，那么如果说未生，未生有未生的观察方式。已生就是已经产生的，而且产生之后没有断除，如果已经断掉了，他就没有系缚的功用，因为烦恼它是系缚，它能够系缚住有情等等，在对境上面有种系缚的功用，他一定是没有断才有系缚的功用。如果已经断掉了，通过这样一种对治已经断掉了烦恼，烦恼断掉了之后就不会再有系缚的作用，一定是未断的。过去产生的未断，现在正在产生，当然没断。所以说过去、现在的这种已生未断的一种贪心、嗔心和慢心，“未断则具彼”，“则具彼”是什么意思呢？就是对于一个补特伽罗来讲，他是具有这样一种所断的，他具有这样烦恼，这样贪心、嗔心和慢心对这个补特伽罗来讲的话，对于一个众生来讲的话，他是具有这样一种烦恼的。他是通过这样一种缘对境的方式，具足所断，具足这样一种所断的这样对境，他因为是烦恼。烦恼本身就是应该断除的对象，所以他是这通过样的方式来具足所断的。

如果意识方面安立的话，他就是三时都可以。过去所产生的，如果是在意识的这样群体当中产生的这个过去的贪、嗔、慢，他是可以缘三时，因为意识本身他就是隔一个三时。而如果现在的意识当中所产生的，六识当中所产生的，这方面意识也是可以缘三时的，所以这个方面就是意识未断则具彼，三时，通过缘三时的这个角度可以去具有这种一种所断。

“未来意之彼等者”，像这样的话，就说是未来产生的意识，在未来的意识当中所产生的贪心、嗔心和慢心三种自相烦恼，也是以三时的方式具足的，他都是以三时的方式，因为意识本身就可以缘三时，如果是根识，他只能缘当时的境，他没有办法缘过去和未来的境。如果是意识的话，他就可以缘这样一种过去，这个过去意识已经灭掉的法也可以缘，未来没有产生的法也可以缘，现在正在产生的法还是可以缘。所以说如果是根识就没办法，根识只能缘当时的境。如果已经产生的话，只能缘当时的境。

“未来意之彼等者”未来意也是具有，在补特伽罗相续当中具有的时候，他也是可以缘三时的境，这方

面主要是从意识的角度讲的。然后其余的五识，“其余五识具自时，未生之法具三时”。如果是五识，五识有两种，如果是未来即将产生的，未来即将产生的五识，像这样的话就是即将产生，必定要产生的。如果这个在未来或者明天这个五识一定会产生的话，具自时，他只是具有现在的时间，当时产生的时候，只能具足现在的时间，产生这个烦恼。那么就是说只是缘自时，因为这个根识他是有局限性的，他不像意识一样可以有缘三时。那么这个根识他是有局限性的。所以说如果说已经或者说即将产生，一定会产生这个贪心、嗔心等等，他只是具足未来至此时了，他只是能够缘或者系缚，只能够执着当时的这样一种自时，他的这样一种特性，他具有自时的，反正不管怎么产生的，他也是缘自时的。他如果是过去的就缘过去的境，现在就缘现在的境，未来就缘未来的境。像这样的话，如果一定要产生就是这样的。

还有一种就是未生的，未生之法具三识，那么未生的法，前面这个五识，未来没有生，但是一定会产生的，像这样的话，他就是指的缘自时，但如果这是未来的法，他没有产生，就缺缘不生了，这个就可以缘三识了。缘的意思就是系缚，他就可以系缚在三识当中，可以系缚，那么为什么没有产生的法他反而可以缘三时的，已经产生了，必定会产生的只能缘自时；没有产生的识可以系缚三时。因为他的对境，在唐译注释当中讲，比喻说我们要看一朵花，这个花有三种颜色，本身我的识会产生，他会产生缘这个花的识，但是就是说有一个因缘不具足，我这个识就没有产生，未来的法就是因为缘不具足的缘故就没有产生。如果没有产生的话，他就永远到未来了，永远不会产生了，识就没有产生。但是它的境已经就会变成三识的境，过去的花，现在的花，未来的花，三种境都可以变成。这个时候它的识是没有产生的，但是识虽然没有产生，它的烦恼还是没有断，他的烦恼还是可以系缚这三种境，它的识虽然没有产生，但是烦恼的作用还存在，因为烦恼没有断，像这样的话，内心当中还具有烦恼的作用。所以心识虽然没有产生，没办法缘它，没办法产生就永远没办法缘这样境。但是这个缘是缘不了了，他处在未来的话，永远生不了，他已经缺缘永远不生了。永远在未来位的话，它的烦恼的作用没断，烦恼还可以系缚三时，还是在三识上面可以具有的，所以说如果是未生法的话，可以具三时的原因是这样的。

那么已生的法已经产生了，已经产生了也是未来的法，但是未来的心识必定会产生，必定会产生就会有作用，作用指的是能缘当时的那个境，五识只能缘当时的境。但是如果未来没有产生那个五识的话，他虽然在未来永远不生，但是它上面的烦恼可以缘三时的境。三时的境本来是一朵花，在未来生起来之后就要看到三种颜色的花，如果产生了之后只能缘当时的这个三种颜色的花。能够缘它就系缚住，但是，如果没有生的话，这个心识没有生，像这样的花，他这个花的对境已经变成了，要不然这个花可以成为过去，也可以变为现在，可以成为未来。可以成为三种，但是他的心识由于缺缘不生的缘故没有产生，没有产生的话，他的系缚、烦恼还是在这个三种境当中，仍然还是可以具有的，系缚的角度的具有，缘是没有办法缘，但是系缚可以有。所以说这个叫做“未生之法具三时”，是从这个角度来讲

的。

那么这个五具主要就是讲到了他的自相，然后剩下的话，剩余随眠悉具足，主要是从它的总相烦恼，总相烦恼这个方面就比较容易了解了，因为总相烦恼它是缘一切境的，而且一切时分当中产生的，他是总相，不是自相。自相对于对境来讲的话，也是有局限的，然后对于时间方面有局限。但是总相的烦恼是缘一切境，缘三时的境都可以，因此说，如果是总相的烦恼系具足，剩下的这种总相烦恼三时当中都可以有。如果是自相的话，分两种，如果是意识的话可以缘三时，如果是五识的话这个方面也要分，如果当时的五识，已经产生的五识，过去，现在的五识，像这样的话也只能缘现在的。然后未来的法，已经决定要产生的未来的识，他也是只能缘自时，缘当下的这个状态。如果是未生的法有特殊的，如果这个识没有产生，他可以缘三时，这个方面大概我们要了解，今天我们就讲到这里。

第 075 课

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造的《俱舍论》。《俱舍论》分了八品的内容，现在我们学的是第五品“分别随眠”，“分别随眠”是讲一些根本烦恼和随烦恼，目前我们学习的还是有关根本烦恼的内容，都是在十种根本烦恼的范围当中。现在我们来分析、抉择、辨别具有烦恼的种种道理。

现在我们学的是“观待时间之具理”，就是烦恼在过去、现在、未来时间当中如何具有随眠，如何具有烦恼的问题。前面我们真实宣说了观待时间的具理——如果是意识、根识等等怎么样在过去、现在、未来具有随眠，有些只是自时当中具有随眠，其他时间不具有的道理上面我们也讲了。

今天我们学习的是第二个科判“旁述分析三时之理”，这个是在最前面三时具烦恼的真实义宣讲完之后，顺便旁述一下所谓的三时。因为三时在有部当中是一个很重要的意义，因为它是三时一切有，那么既然三时一切有的话，三时怎么样实有的？这个问题必须要交代，否则的话，我们说它的五法是实有的——它的色法、心法、心所法，不相应行、无为法，这些是实有的，前面我们也大概学习过，但

三时实有的问题还没有提到过。虽然在经部以上，乃至唯识、中观等等，都没有承许过三时实有，但是在有部当中，三时实有是一个比较根本的问题。它是来安立一切有的，也是因为三时实有的缘故，如是安立的，所以旁述一下还是很有必要的。

分二，戊一、“对境三时成立实体”，戊二、“辩答”。

首先是“对境三时成立实体”，对境在过去、现在、未来三种时间当中是具有真实本体的；第二个是针对这个问题做一些辩答。

颂词当中是这样讲的：

三时实有佛说故，二具对境有果故，

言说三时存在故，许说一切有部名，

彼等四种称事相，阶段以及他转移。

颂词这里面有六句，首先第一句、第二句是通过教证和理证来成立三时实有。“三时实有佛说故”这句话是教证成立的，“二具对境有果故”，这句话是理证成立的。“言说三时存在故，许说一切有部名”这两句主要是分析安立为什么称之为一切有部，因为是言说三时存在的缘故，主要依靠这个为根据宣讲叙说一切有部。就是说一切有部名称的来源、根据，主要是因为“言说三时存在故”。后面两句“彼等四种称事相，阶段以及他转移。”这个就是四种观点，四个论师对于三时一切有不同安立的方法。“事”是一个，“相”是一个，“阶段”是一个，“他”是一个，最后“转移”两个字是分别和前面四个法都要进行配搭安立的。那么第一个是事法转移，后面我们还要学；第二种观点叫做法相转移；第三种叫阶段转移；第四个叫其他转移。所以说“彼等四种”，从四个方面、四个不同观点来安立三时实有。

既然三时都是实有的，但是要在三时实有的法当中安立过去、现在、未来，怎么安立的？怎么样配置的？怎么样安立既是过去的法又是实有存在，现在的法是实有存在，未来的法也是实有存在？既然过去、现在、未来的法都是实有存在的，那么怎么样来安立过去？怎么样来安立现在？怎么样来安立未来？有四种来安立的方式，后面我们要慢慢学到。

首先我们看这个所谓的三时一切有。如果过去、现在、未来这个三时的时间是有实体的话，那么它就

应该变得常有，因为它是实有的缘故。如果没有的话，就和所说的三时都具足等等相违了。按照有部的观点，虽然它是实有的，但不是恒常的。其实小乘有部，或者有的时候唯识宗会安立这种观点——就是实有但不恒常，因为真正安立恒常的观点只是在外道当中具有。当然如果从无为法的角度来安立恒常，必定无为法是不变化的，无有生住灭的，如果从这个角度安立恒常稍微还可以，但是有为法不能安立为恒常，也就是说时间或者色法等等是不可能安立恒常的。

所以说在小乘当中它有一个特殊观点，我们以前在学《中观》的时候提到过，就是“无常的实有”。第一个无常就鉴别掉了恒常，不是恒常的，因为真正安立时间恒常的一定是外道，小乘当中不可能安立恒常的观点，所以此处说绝对不是常有的，不是恒常的。虽然不是恒常，但是它自己具有实体，所以就叫做无常的实有。它是无常的，刹那生灭的法，或者说它自己没有恒常的体性，鉴别掉了外道的观点，它不是外道；那么它也不是空性的。中观宗说一切完全都是无自性，但是小乘啊等等他们的观点就是无常的实有。无常的实有第一个无常鉴别了外道，第二个实有就鉴别了中观。

有部认为一切万法不可能是没有的，一切万法都是存在的，它是没有理解中观的真实意思。就觉得过去、现在、未来的时间应该是实有的，现在一切色法应该是实有的，那么这种实有是什么样一种实有呢？是无常的一种实有。为什么是无常的呢？因为每一个有为法都具有生住灭，既然具有生住灭，当然是无有恒常的一种体性，恒常的法不可能有生住灭，所以有生有住有灭的法就是有为法，是有为法一定是无常法。这个方面在《因明》当中讲的很清楚的。

所以首先这个所谓的实有不是恒常的实有，是一种无常的体性，但是具有实体的一种法，这个方面我们要搞清楚。否则是无常的，怎么又是实有的呢？实有和无常会不会矛盾？如果按照中观宗的高度，在抉择胜义万法一切无自性的时候，如果说一个实有，不管这个实有是恒常的实有，还是无常的实有也好，在中观宗的理论观察的时候，最后都会变成恒常，因为是究竟观察的缘故，是最根本的结论。如果是站在名言的角度观察和站在胜义的角度观察的方式不一样的，名言观察的方式不是那么认真严格，胜义观察是特别严格、特别认真。所以说中观宗观察抉择这个不成立，是站在抉择一切万法实相的高度抉择的，但在有部当中安立的话，反正它是一个无常的自性，但也是有自己的实体的，这个也是暂时的可以安立。就像有些宗派在名言谛，当中安立有实法，能够起作用的法叫做有实法，也有这样安立的方式。所以说有部它是这样安立的，无常的，但是也是实有的，因为它是具有生住灭的缘故不可能恒常，但是它是具有它实体的缘故呢，过去现在未来是实有的，从这个方面进行安立的，首先对于有部的根本观念做一个交代。然后说三时是实有的，这个不是随随便便讲的，第一有教正，佛陀是这样讲的。第二有理证。

首先“三时实有佛说故”，有部认为佛陀在经典当中宣讲了过去实有、现在实有、未来实有的教证。

注释当中也提到这个问题了，如果过去的色不存在的话，多闻的圣弟子等等不应该对于过去的色修厌离，因为过去的色实有的缘故，所以这些弟子应该对于过去的色修厌离；未来的色如果没有的话，弟子不应该对未来的法断除希求心，因为未来的法实有的缘故，应该有对未来的法修持断除的意乐，所以他说佛陀已经讲了。现在的法不用说了，现在的法肯定是存在的，对现在的法不能生贪心，但是过去的法也应该存在，因为如果过去的法不存在的话，怎么样缘过去的法生厌离呢？不可能缘过去的法生厌离，因为过去的法存在的缘故，对过去的法生厌离是可以的。未来的法存在的缘故，不应该希求未来得到资具等等，应该希求解脱。所以说，他的意思是佛陀在经典当中说了，过去和未来的法应该是有的，如果没有的话，有过患。

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

下面用理证来成立。“二具对境有果故”，这个是根据三个根据来成立三时实有：第一个是“二”故，第二个是“具对境”故，第三个是“有果”故。

首先“二”故，就是任何一个心识的产生，都需要依靠根和境，依靠根和境来产生识，根和境和合就产生了我们平时的眼识，耳识等等。根和境一个是增上缘，一个是所缘缘，二者是很重要的。既然二合和产生识，以意识为例，意识的产生需要根和境，这个根是意根，境呢，因为意识可以缘三时，所以意根就可以缘三个境，一个是过去的境，一个是现在的境，一个是未来的境。

前面总的角度来说，识的产生必须依根和境，然后以意识为例，意识的产生必须要意根和对境，意根就是现在的意根，对境就是过去的法作为对境，未来的法作为对境，现在的法作为对境。如果没有过去的法，没有未来的法，怎么样缘过去、未来产生意识呢？有部就认为这个应该是存在的，所以说“二故”就是一定要有根和境，意根的对境就有过去和未来，从这个角度来成立三时实有。

第二个叫“具对境”故，就是说缘过去和未来的意识会成为现在有境的缘故。“具对境”是什么意思呢？就是意识也具有对境，可以缘过去的法作为对境，也可以缘未来的法作为对境，缘过去未来的法现在就可以安立为意识。现在意识的对境，他可以缘过去未来。

这个和前面不一样，有一点相似，前面是“二故”，二故就是要产生识的话，一定是根和境。“具对境故”主要就是说，意识它具有两种，可以具有缘过去的对境，缘未来的对境，因为缘了过去和未来对

境的缘故，有对境的缘故呢，就可以产生现在的意识。所以前面是根和境两个都讲的，第二个单单是从具有对境的角度讲的，这方面稍微不一样。

第三“有果”故，“有果”的意思就是说，过去的业，产生现在的果。这个是什么意思呢？其实就是说过去的法是存在的，如果过去的法不存在，怎么可以说过去我造了业，今生受果，今生造了业，后世受果。其实过去造业，今生受果，说明有个一个过去，有一个现在；现在造业，未来受果，也是说明有一个现在，有一个未来，所以是“具果”故，通过具有果的缘故，说明有三时。否则的话，因果同时存在是不可能的事情，生灭同时，这是不可能的事情。所以说过去的法灭，现在的法生，和现在的法灭，未来的法生，其实都是说明，三时是存在的，所以第三个根据就是有果故。

反正就是通过“二故”、“具对境故”、和“有果故”这三个根据，宣讲安立了对境三时是存在的。

“言说三时存在故，许说一切有部名。”前面通过教证理证已证成三时是存在的，还有所宣讲的五事，五事前面我们也提到过，第一个就是色法，第二个是心法，第三个是心所法，第四个是不相应行法，第五个是无为法，这五种事都是实有的，所以说他就叫做一切有部。“承许”说一切有，三时是有的，五事也都是实有的，所以说这个叫做“说一切有部”。安立一切有部的原因，一个是三时实有，二个是五事实有，三时所摄的五事，当然有些无为法，不一定是通过时间的角度安立的，但是有为法都是在时间当中如是如是的安立。

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

如果三时都是实有的话，怎么安立？在这当中怎么区别，什么是过去？什么是现在？什么是未来呢？因为过去是实有，现在也是实有，未来也是实有，既然都是实有的，是不是和现在一样了？通过什么样的理由，通过什么样的根据来安立过去的法、现在的法、未来的法不一样的地方？都是实有的角度都是相同的，但是必定现在我们观念当中还说现在不是未来，过去不是现在，既然这样的话，怎么分辨三种法不一样？分辨三种法不一样，就出现了这四种观点。

第一种观点就叫做“事法转移”，这个是法护论师的观点，有些地方翻译成法救论师，救和护意思差不多。法护尊者说这个叫做事法转移。以苗芽为例，未来的苗芽现在变为现在了，然后现在变成过去，虽然他的本体是没有变的，苗芽的本体没有变，但是他的种类，可以转为他法，从这个方面安立的。他的事物转为他法了，本体没有变。

打个比喻，比如说黄金，黄金毁坏之后做成不同的装饰品，颜色也变了，形状也变了，但是黄金的种类没有变。同样，从事法转移的角度来讲，就说未来的法变为现在，现在的法变为过去，这个时候，好像是在不同的变化，但是本质没有变，苗芽的本质没有变，实有的法本质没有变，只不过从未来到了现在位的时候就成现在了，从现在又成为过去，所以说从这个角度来讲，本体没变，变的是种类。像黄金一样，黄金他的金性没有变，但是就是融化之后可以做成耳环、可以做成项链等等。它可以变化形状，但是颜色是没有变的，它自己的黄金的属性也是没有变的。

从这个角度来讲，虽然是实有的，过去现在未来是实有的，但是它可以转移。事法转移之后，可以安立过去，可以安立现在，还可以安立未来，从这个角度来进行安立的。

第二个叫做“法相转移”，法相转移主要是妙音尊者的观点。这个观点是说不管哪一个法，它上面都是具有过去、现在、未来的三时的法相，但是怎么样安立什么是过去？什么是现在？什么是未来呢？它就说比较侧重于某一个法相。如果侧重于未来的时候，就安立为未来；侧重于过去的时候，就安立为过去。但其实每一个法上面，都是有过去、现在、未来的。只不过侧重于过去了，过去的法相比较明显，这个时候就安立为过去，未来和现在也是一样的。

打个比喻，其他注释当中也是这样讲的，比如说一个男人，他有好几个女人，特别贪恋某个女人，和某个女人正在相合的时候，这个时候他的注意力他的贪心都在这个女人上面，是不是其他两个女人就没有了呢？不是这样的，只不过这个时候比较侧重于1号女人而已，2号、3号女人虽然存在，但是他当时没有侧重她，他自己的注意力在1号女人上面，这个我们安立为过去，他的注意力特别贪著于这个法，偏著于安立这个法的法相，这个叫过去。另外两个法是不是没有呢？另外两个法也有，只不过没有偏重于它上面去安立而已，这个叫法相。

法相转移就说，过去的法相安立在这个上面，偏重于这个上面，其实未来和现在两个法也存在，但只不过它自己比较偏重于过去的时候，安立为过去。就像他的三个女人同时存在，他和某一个女人在相合，其他两个女人在是在，但是他的注意力是在这个上面，所以从这个角度安立这个叫过去法，然后现在和未来当时没有关注的，没有关注不等于没有，没有关注它也存在。虽然说三时都是实有存在的，本体都是有的，但是它的法相侧重于某一个上面的时候，就安立为过去或者现在未来。这个就叫做第二种妙音尊者的观点。

第三种“阶段转移”是世友尊者的观点，原则也是一样的：过去的法也是存在的，现在的法也是存在的，未来的法也是存在的，三时都是存在的，但是怎么样安立过去、现在、未来不一样呢？他说是通过作用来转移。如果说是法存在，但是它的作用还没有生，这个叫做未来。法存在，它的作用正生未

灭，这个叫现在。法是存在的，但是作用已经灭了，这个叫做过去。所以过去法也是有的，现在法也是有的，未来法也是有的。就是从上面安立有没有作用，如果正在显现作用，还没有灭的这个部分，这个叫做现在。法是存在的，但是这个法的作用还没有生起，这个叫做未来。法是存在的，但是作用已经灭了，这个叫做个过去。

首先我们说三时都是存在的，过去法是存在，现在法是存在，未来法存在。既然三个法都存在的话，凭什么去分辨？怎么样去安立过去、现在、未来呢？他就说因为是作用的缘故，如果现在正在起作用，没有灭的这个部分，它的作用正在出现的时候，这个法就叫做现在。未来的法的作用还没有出现，还没有出现它的作用，所以它就叫做未来。作用已经生过了，已经灭掉了，这个法虽然存在，但是上面没有作用了，灭掉了，这个叫做过去。他就通过这个方面来安立过去、现在、未来。总的目标、观点还是三时是实有的，但是又要区别过去、现在、未来的话，他就从到底有没有作用上面去安立的。做方面就叫做作用转移。

第四个是觉天尊者的观点，“其他转移”。就是通过看待的角度来讲三时是实有的，过去的法看待后面的法成为过去，未来的法看待前面它是成为未来，中间的法看待过去和未来成为现在。从这个角度来讲，它是一种看待。但是这个看待和中观的看待不一样，中观中只要所有看待的法都是无自性的，假立的。此处是通过看待的道理来成立三时实有。

就好像一个女人看待自己的母亲，她就是女儿，看待女儿就是母亲。自己上面她要具有自己的体性，又具有女儿的体性，又具有母亲的体性。她这个本体是存在的，只不过怎么安立过去、现在、未来不一样呢？通过看待的方式来安立过去、现在、未来的不一样的地方。

从以上我们就知道反正它的本体一定是实有的，但是只不过怎么样分辨过去、现在、未来的角度，安立了四种观点而已。一个讲了事法转移，然后是法相转移、阶段转移、其他转移。本质的意思全都是实有，过去、现在、未来实有，但只不过安立的方式有不一样的地方。

戊二、辩答：

这里的辩答主要是经部和有部的辩答。

第三观点以作用，安立三时为最佳。

谁障作用非异时，时间亦成不应理。

若有何故未生灭，此等法性极甚深。

“第三观点以作用，安立三时为最佳。”首先是有部内部的辩答：前面四种观点当中第三种观点是最好的，通过阶段转移，通过作用来安立三时，这个观点是最好的。这个是在有部内部辩答当中第三种观点胜出了“安立三时为最佳”。

“谁障作用非异时，时间亦成不应理。若有何故未生灭”这些都是属于经部对有部的一种辩论。“谁障”是一个，“作用非异时，时间亦成不应理。”是一个，“若有何故未生灭”这个是第三个。经部对有部说了三个问题跟他辩驳，最后有部没有办法回答，就说“此等法性极甚深”，三时实有是很甚深的法性，虽然道理上我没办法再反驳了，但是这个是很甚深的法性，我们通过分别念是没办法了知的，最后有部就说“此等法性极甚深”，这个就是他自己的最后的回答。大概分了这几层意思。

首先是有部内部的一种辩答。内部辩答就说第一种观点不合理，第一种观点就相当于有点像是数论外道一样，数论外道也是承许外在的形象转变了，但是本质没有转变。以前我们学习过数论外道的观点的时候，二十五谛当中有一个神我，有一个自性。神我我们不管，神我只是受用的不是造万法。它里面有个自性，自性就是一切万法的生因，从自性当中可以变现出其他的二十三种法，二十三有为法虽然外在的形象上面是不一样的，但是本性没有离开过自性。每一个里面都有喜忧暗三德，所以不管怎么变都是它的自性、它的本性。

就好像一团泥巴，用泥土可以捏一个人，捏一辆坦克，不管捏成什么样的形状，都是泥土的自性。或者做面的时候，你可以用面做一个馒头，用面做一个花卷，做一个什么样的形状，其实他都是面，他的形象转变，本质没变，种类没变。所以说第一种观点就说这个法本身不变的，变的只不过是他的形象，外在的名字变成了现在，变成了过去，变成了未来，只是这个而已，这个相当于是数论外道了。我们以前学习过数论外道的道友就比较清楚，如果没学习过的话，下来后还可以思惟思惟。大概的意思是，自性可以显现成其他的法，就像刚才我们讲的比喻，用面做成其他的东西，用黄金做成其他的东西，像这样的话外在的形象变了，每个里面的种类种姓是没有变的，这和数论外道的观点非常相似。

第二种观点“法相转移”。这种观点有三时错乱的过失，因为前面说了，每个法上面都具有三时，只不过侧重于某个法上面，安立这叫过去，但是安立过去的时候，现在未来有没有？现在未来也有同时存在的，这个过去法上面也有现在也有未来，只不过不明显而已……不管偏重也好不偏重也好，实际意义上，每个法上面都具有有三时，只不过偏重于某个法相而安立为过去，其他两个仍然存在，只不过没有偏重而已。从这个角度来讲，他时间错乱了，一个法上面具有了三时了。

第四种是觉天尊者的观点，他也是有一种错乱的过失。他就承许过去法、现在法等当中有前中后三个刹那，相当于前面是观待的。比如说这个女人观待于她的母亲，她是女儿，观待她的女儿，是母亲，所以说在这个女人上面，第一个具足她自己的体性，第二个拥有了母亲的体性，第三个拥有一个女儿的体性，这种观待的观点也是错乱的。一个法上面既有现在，又有过去未来，一个人也是自己，也是母亲，也是女儿，这也是三时错乱的观点，所以说第四种观点也是不正确的。

第三种观点稍微好一点，“安立三时为最佳”。比较起来，通过作用来安立三时是最佳的，但是这是观待而已，因为不管怎么安立，他都认为过去的法是实有的，未来的法是实有的，现在的法是实有的，只不过说未来的法还没有起作用，从这个角度安立未来；过去的法，作用已经灭掉了，这个叫过去；现在的法，正在起作用，作用还没有灭，这个叫现在。从作用的角度安立三时，但是他根本的东西，过去的法仍然存在的，现在的法仍然存在，未来的法仍然存在，三个法都是实有的，要分辨里面的不同差别，就从作用上分，未来的法作用还没有出现，过去的法，作用已经灭了，现在的法正在起作用。作用和时间是两个东西。下面在经部派和他辩论的时候，也是从这个地方，作用和时间二者之间是一体吗？是他体吗？所以从那个地方就看出来有问题。

所以我们在抉择的时候，反正过去现在未来都是实有的，四种观点都是一样的，都是实有的，只不过怎么去调配他，什么是过去，什么是现在，什么是未来，这个上面有一点辩论而已。这里面四种观点当中，作用稍微好一点而已。但是，从经部派的观点来讲，根本上还是有问题的，因为经部认为过去和未来，这个法是没有体性的，没有实有的，只不过现在的法正在起作用的时候是存在的。当然，对有部的过去未来都具有体性的角度来讲，他不会承认的。所以说，稍微比较起来要好一些，“安立三时为最佳”。

即便是这样的话，还是有问题，还是有一定的过失，比如说咱们书上提到了，现在的法是实有的，第一个现在的法本体存在，第二个他要起作用才叫现在。那么比如说现在存在一种相应的眼根，前面我们讲过，正在起作用的叫有依，不起作用叫相应，所以现在的相应根他虽然有眼根，但是没有在缘外境，没有做产生致果的事情。按照你的观点来讲，什么叫现在呢？第一个本体是存在的，第二个正在起作用才叫现在。但是相应根是现在，但是没有起作用，所以这就有一定过失，有一定问题的，因为他没有产生致果的事情。

对方就回答说，虽然现在没有看色法，但是即将或者第二刹那或以后，会产生取果的事情，所以可以把他安立为现在。他的作用还是存在的，现在没有做不等于以后不做，以后会做的缘故，可以安立为现在。如果是这样的话，过去的同类因也可以叫现在，因为过去也会产生现在的事情的缘故，所以说

过去的因也可以安立为现在了。为什么呢？因为就像你说现在他在未来会产生作用，可以安立现在，那么说过去也可以安立为现在，为什么呢？因为过去的因也可以产生现在的果，所以从这个方面来讲，过去的同类因产生现在的，现在的产生未来的，如果这样的话就没什么差别了，有这方面的辩论。

真实的辩论是，颂词当中有个“谁障”，这是一个，第二个“作用非异时，时间亦成不应理”。第一个是谁障，比如说拿现在相应根来讲，第一个他本体存在，第二个他的作用没有现前，到底是谁障碍了他的作用现前呢，有什么样的因缘障碍他的作用不现前，她没有办法发挥作用。同样的道理，过去的法和未来的法，谁障？过去的法他本体是存在的，未来的法本体还是存在的，但是过去的法的作用已灭，未来的法作用未生，我们说这个作用已灭是谁障碍他的？未来的法他本体是存在的，他的作用未生，谁障碍他的？没有什么法可以障碍过去的法，他本体是存在的但是他作用没有产生，现在的法比如说相应根，前面讲他本体是存在的，但作用不产生，到底有什么障碍他呢？

其实如果本体是存在的他一定会产生作用，所以说这里就讲到经部对有部说谁障碍呢？现在相应根没有发挥作用，这个是谁障的呢？过去的法的他本体是存在，他的作用已灭了，这个是谁障的？未来的法作用未生，谁障碍的？所以说本体已经存在，作用不显现，这个很难理解的，没办法安立的，这个叫做谁障。

第二个，分析作用和时间，“作用非异时，时间亦成不应理。”这个是第二种观察的方式。有部说过去的法的本体是存在的，现在的法的本体是存在的，未来的法本体存在，只不过上面的作用有差别，现在的法他正在起作用，未来的法没有起作用，过去的法作用已灭了。那么过去的法和他的作用，现在的法和他的作用，未来的法他的作用，就这时间和作用之间，是他体的还是一体的？如果二者是他体的，作用是离开了时间的，因为时间和作用的本体是分开的，分开的话作用就应该变成常法了，因为它离开了它自己的过去、现在、未来。如果这个作用没有过去没有现在没有未来，那么这个法当然就是恒常了，就变成常有的过失。

如果说作用和时间二者是一体的，就是说“作用非异时”，如果一体的话“时间亦成不应理”。如果是一体的话就会有这样一种过失，什么过失？因为作用和时间是一体的没办法分的，没办法分的话就是说未来的时间、未来法的作用是没有的，它作用还没有出现。作用没有的缘故，作用和时间是一体的，所以应该变成未来的时间不存在了，因为未来和它的作用是一体的。未来的作用没有所以说和它一体的时间---未来的时间也没有；过去也是一样的，过去的作用已灭了，因为作用已灭的缘故不存在了，所以过去的时间也不会存在。当然现在的法它是存在的，现在法存在它和它的作用是一体的，它永远会发生作用，如果现在的法这个本体存在，它的作用和它是一体的，那么现在的法它就一直会发生作用。现在一直会发生作用的话，其实前面讲相应根的这个情况也不会出现了，也可以这样安立。

如果说作用和时间完全是一体，完全是一体就是说只要有作用就有时间，那么怎么去分辨这个是已灭的、这个是未生的呢？这是没办法的。只要有作用它的现在的时间也有，过去的时间也有未来时间也有，因为作用和时间是一体的。那你怎么样分辨这个是过去、这个是未来呢？没办法，就像现在的作用和现在的时间是一体的一样，所以说作用和未来的时间、作用和过去的时间也应该是一体的。所以应该是一体的话，只要有作用就有时间，所以过去它怎么样就是没有作用呢？未来为什么没有作用呢？所以从这个角度安立的时候，要不然就都没有，过去的作用没有，现在的作用也没有，反正它是一体的；要不然都有，反正如果现在的作用有了，过去和未来的作用也会有，是这样的。从这个方面看的时候“作用非异时”。

如果作用是一体的话时间也成不应理了，也没办法安立三时了。要不然就是根本没有过去和未来时，要不然过去未来时间根本不存在。反正有作用就有时间、有时间就有作用，你怎么分辨这个是已经灭掉的作用？那个是还未生的作用？这个是根本没办法安立的，因为它是一体的缘故。

有部派就这样讲的，它说是没有这种过失，还是可以安立过去和未来。原因是什么？作用没有产生的角度还安立为未来，作用已经灭了的角度安立为过去。他其实又把前面的观点再重复一下。

后面这句话“若何故未生灭”，“若有”如果它本体是有的话，就像现在的本体是有、存在的，那么如果是它的本体存在的话，“何故”，为什么，灭就是已灭，“未生灭”未生灭的意思不是说未生未灭，是说未生已灭，因为未生是未来，已灭是过去。如果它的本体是存在的话，凭什么安立说是有一个法是未生的呢？有一个法是已灭的呢？因为你们承认的都是具有实体的，那么你们观点来讲过去也是具有实体、然后未来的法也是具有实体的，那么如果过去和未来的法都具有实体，就像现在的法具有实体也有作用一样，所以过去的法具有实体怎么可能已灭呢？未来的法具有实体怎么叫做未生呢？所以既然具有实体就一定有它作用，就是说法本体在这儿，没有作用这个是很难安立的。

你说这个法虽然存在但是它作用还没有出现，或法虽然存在作用已经灭了，是没有办法安立的，就像现在的法它在这儿它就会有作用一样，过去的法本体在这儿它为什么没有作用？它的作用为什么灭了？未来的法它已经在这儿了，它的法的本体已经实有存在了，而凭什么说它的作用未生呢？就像现在的法它已经在这儿了，它就一定会有作用一样，过去的法它是存在的，为什么它作用灭了？未来的法它也是存在的，为什么它的作用未生？凭什么说这个？没办法。没办法的时候，有部派就说，你虽然说了这么多，好像从道理上似乎就是说我们没办法回辩了，但是这个毕竟是一个很甚深的法性，是通过寻伺的分别念是没办法改变的。所以他就说“此等法性极甚深”。虽然你讲的道理好像是这样的，但是我们对于自己的宗派是不会放弃的。

前面我们讲到了，世亲菩萨他在颂词当中一般来讲是以有部的观点为主的，然后站在自释当中破有部破的多，但是在颂词当中有些偶尔也会有直接通过经部派来驳斥有部派的观点。但不管再怎么驳斥，其实是说明宗派越往上越了义。所以有部派就要比一般世间的外道方面的观点要殊胜的多；经部派在某些地方讲比有部派的观点要殊胜一些，有部派当中没有打破的执著经部派当中打破了；经部派再往上就到了唯识了，唯识当中对于安立色法方面全部都就否定掉，安立一个心识实有；然后在中观宗时候连心识也没有了，自续派可以破掉唯识，然后应成派可以抉择自续派的观点不是很究竟了义的；逐渐逐渐上去，乃至于空性过了之后就到了抉择如来藏的观点，如来藏的观点再往上就是密乘当中怎么广大的直接的抉择等净无二的观点，慢慢上去，越往上走越靠近实相。

这个过程其实就是打破我们分别念的过程，因为众生的分别念很多很重，对于究竟的实相一无所知，当然有些上根利智的人，如果前世学习过一些这些宗派观点的人，他就一下子可以抉择，给他讲唯识马上懂，给他讲中观马上懂，下面不用介绍也可以。但有些不一定，慢慢来、一步一步来，首先在世间当中学习然后进入佛教当中有部啊、经部啊，慢慢开始把一些实有执著打破掉，所以往上走一定是有超胜的地方的，下面的宗派没有办法打破的观点在上面的宗派当中一定会抉择一定会打破。

就像经部和有部之间的关系，有部说三时都是实有的，过去和未来是实有的，现在是实有的；经部不破现在实有，它因为它自己也是认为现在是实有的，但是过去和未来这两个它不承认，所以它就用了很多篇幅说过去和未来不应该是实有的。但如果是唯识的角度和经部派观点安立的时候，经部派的观点也是经不起观察的，因为它只是帮助众生超越障碍的一种过渡的思想而已，并没办法代表真实究竟的观点。虽然不是究竟真实的观点，它还是有解脱道的。还是有解脱道的原因，再再我们讲过，主要是有无我见，它有无我观点，所以说有部派也有解脱，经部派也有解脱。

我们平常所讲的有实宗和我宗不一样，如果是有实宗，有时候里面也有解脱道的。比如说有部是有实宗，经部也是有实宗，有实宗也有解脱道，为什么？这里面有无我见。但我宗一定没办法解脱，有我宗它在观点直接说我是存在的。当然有我宗一定是有实宗，他认为我是存在，本身是一种实有观点。所以说如果是我宗就没有办法解脱。不管是外道也好，世间道也好，还是犊子部、正量部等等，因为不放弃我的存在的观点，他是没有解脱道。所以当你能够抉择无我，就有解脱道。如果没有抉择无我，就没有解脱道。辩答的方式就学完了。

下面我们再学一个课判，丁三、断与离之差别。

就是说断障碍，有的时候是断了没有离开，有些时候是离开了一定断的，二者之间有这样一种差别。

此处就是断和离的差别。有时候我们会有这样一种思考：断除了所断一定会解脱吗，一定会离开吗？这个不一定，断除了障碍不一定解脱。但是解脱的话，已经离开了障碍，一定是断除的。所以说断除所断不一定解脱的，解脱一定是断除所断的，这个方面我们要了解。

虽断苦谛之见断，其余所有遍行具，

初品修断虽已断，然彼余诸有境垢。

此是从见断和修断两个方面进行安立的。“虽断苦谛之见断，其余所有遍行具”，是从见断的角度讲。

“虽断苦谛之见断”比如说他已经升起了苦智，（十智之一里边有个苦智，在第七品“分别智品”刚开始就要讲十智，那个地方就会出现十种智慧），升起苦智之后，因为见道有十五个刹那的，首先断掉的就是苦谛下面的所断，断掉苦谛之后再断集谛的，再断灭谛的，再断道谛的。十五刹那过后就到了修道了。虽然首先把苦谛下面的见断已经断完了，但是他还没有解脱，还没有离开。为什么没有离开呢？

“其余所有遍行具”，就是说下面剩下的还有集谛下面的见断，灭谛道谛下面的见断都还有，所以说“其余所有遍行具”。其他的所有，比如说集谛见断的遍行烦恼，因为这个时候的五类他都可以同时缘，遍行的烦恼都是五类可以同时缘的，五部可以同时缘。虽然说见断当中苦谛下面的见断断掉了，但是集谛下面的见断还没有断，所以集谛下面的见断还可以缘已经断掉的苦谛的见断，还是可以缘他的。乃至没有彻底断完之前，集谛下面的烦恼还可以反过来缘苦谛下面的见断，因为他们是遍行的，所以是断掉了没有离。苦谛的见断已经断了，但是还没有离开，为什么还没有离开呢？原因主要就是说，见断下面的苦谛见断断掉了，但是集谛的见断还没有断掉，集谛的烦恼还存在，所以集谛的烦恼可以缘集谛自己的烦恼，也可以缘苦谛的见断的烦恼。

下面是修断，“初品修断虽已断，然彼余诸有境垢”。从修道的角度来讲，比如说欲界的修断有九品，他要一品一品断完，断完之后才能到达色界，就是说修断的烦恼要一品一品断，首先断上上品。然后断上中品，然后断上下品，是这样的。

比如说修断当中的上上品已断了，但是有没有离开呢？没有离开，没有离开还被谁所缘呢？不会被自己的上上品修道所缘，因为上上品的修断已经断掉了，还剩下下面八品修断。下面的八品修断，乃至没有彻底断尽之前，它可以缘已经断掉的上上品的修断，还可以缘他（自己）。所以乃至前面的八品已经断掉了，但还是仍然可以被最后一品的烦恼缘，缘一定是要缘的，但不一定增长。因为九品断完，所有的欲界烦恼才能断完，所以说即便是他已经断掉了八品，最后还剩下一品没断，这剩下的一

品可以缘所有的九品烦恼。所以前边的断但是没有离，最后一品断掉之后，断了也离了，没有在欲界的烦恼，什么都没有了。

然后是断了之后还不一定是离。前面讲到了，从见断的角度来讲，虽然苦谛的见断断掉了，但是集谛的见断还可以缘他，所以他断了没有离开。修断也是这样，九品修断，前面的八品断掉了，最后一品还在，前面的八品都可以缘，所以虽然断了，但是还没有离。最后一品断掉之后就离开了。这个叫断与离得差别，这方面我们要了解。

今天讲到这里。

第 076 课

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！

那么发了菩提心之后，今天我们继续来学习《俱舍论》。《俱舍论》是世亲菩萨所造的，主要是宣说小乘有部观点为主的小乘的见解，那么在八品当中，现在我们学习是第五品——分别随眠，也就是分别烦恼。分别随眠当中今天我们讲第五个科判——是境与有境之差别。境与有境的差别，它在生起烦恼的时候，它的所缘、它的对境是有多少种，然后能够缘这样一种随眠的心有多少种，所以说叫境与有境的差别。

颂词当中讲：

欲界所生苦集谛，见断以及修所断

自地三心色界一，无垢心识之行境。

这里面的境和有境就是从五部，见断下面的苦集灭道这四部再加上一个修断，修断基础上再加一个无漏，无漏它也可以做为对境。当然前面的五部它都可以从烦恼的侧面讲，最后一个是无漏的、无垢的一种对境。这个无垢的对境，烦恼的心识也可以缘它。所以它从总的角度来讲，可以分为六个方面。那么六个方面的“境和有境的差别”，其实真正来说，每一个当中比如说苦集灭道，然后是修断、无垢等等，宣讲的时在对我们进行安立的时候首先分了几类。苦集和修断是一类，道灭是一类，无漏的法是一类。所以我们在颂词当中所看到的次第，首先是讲苦集，然后是修所断。欲界当中的见苦谛和见集谛下面的这些烦恼，再加上一个修所断，就是第一个颂词我们所要学习到的。

第二个颂词当中讲色界当中的见苦谛、见集谛和修所断的这样一种所缘的对境，然后怎么样进行安立的。然后是无色界当中所生的这三类法，这个就是第二个颂词。

第三个颂词就是灭谛、道谛诸见断，就说剩下的。前面首先讲到了苦谛、集谛和修断三类法，欲界它是属于什么，色界它属于什么，无色界它是属于什么。首先把这三类法讲了。讲完之后剩下的是见断的灭谛和见断的道谛当中所剩下的，然后再剩下一个无漏法，这里面就讲到这些六类。

我们自己在安立境和有境的时候，主要它要增长的一些烦恼，那么增长烦恼的话，所缘的对境有多少种？能够缘的心识有多少种？所以首先我们说要缘，缘了之后再说增长的问题。首先这样一种有境是什么？能缘的法是哪些？能缘的心识是哪些？然后所缘的对境有哪些？首先把这个能缘和所缘，有境和境分清楚之后，再来简别掉比如无漏的这些法没有办法增长烦恼、增长随眠的，把这些简别掉之后，基本上剩下的这些法都是所缘的方式增长，或者说相应的方式增长等等，主要是从这个方面讲。

这个颂词当中主要是讲到境和有境，至于它怎么样生起烦恼，前面讲了一些内容。如果是无漏的法，它是没办法增长所缘的，只是缘这些有漏的法来增长随眠，随增烦恼。颂词当中主要是讲到境和有境的差别。一般来讲，对境随眠分了十六种，这个我们缘的对境，就像我们科判当中讲“境与有境”当中的境，这个境分了十六种。十六种当中三界中的每一界都有五类所断，欲界当中是见苦、见集、见灭、见道的四类再加修所断，像这样欲界当中有五部或五类，色界当中也有五部，无色界当中还是有这五部。所以总共加起来三界各五部所断，就是成了十五种或十五类所断。在五类所断之外再加一个无漏法，无漏法也可以做为对境，这个地方是从对境的角度来讲，从所缘的角度来讲，当然是可以加无漏法的。这个是所缘的对境。

这个所缘对境，下面我们要讲的也是从这个里面分出来的。在此处没有讲到具体每部下面比如坏聚见、或者贪欲、嗔恚、邪见，没有单独讲。主要是讲哪一部对哪一部产生烦恼等等。所以此处是从五类所

断宣讲，见苦下面的所断，见集下面的所断等等，这个四类加修所断，再加上一个无漏法，一共就有十六种。

这个是所境，缘它们的有境心也是这样的。前面是从所缘的对境角度来讲，能够缘它们的心识也是这样的。能够缘三界的各五类所断，这个十五心和一种无漏心，这样十五种烦恼和这样一种无漏的对境，其实也是各类下面的心识，和无漏的心识也可以缘它们。

所以说，从对境的角度来讲是这样的。它的有境同样也是十六种。也是下面的能够见苦谛见断的心识，见集谛见断的心识、见修断的心识、乃至无漏的心识，这方面能缘的有境也是十六种。前面是从对境角度来讲，即我们所见到的见苦谛的见断，见集谛的见断等等，从所断的对境来讲的话是十六种。

能够见它们的心识呢，这个是能够见苦谛所断的心识，这个是见道集谛所断的心识，乃至是见道无漏的心识等等，它是从心识的角度来讲，也有十六种。所缘有多少种，能够缘它的心识也有这么多种，最后还有一个无漏的，所以在十五种的情况之下再加一个无漏的。所以说它里面就有十六种对境和十六种有境，这个是境和有境大概的一种分别。

下面我们分析一下，分别的问题。分别问题跟前面所讲到的一样，首先把见苦谛和见集谛的和修所断进行安立，再安立见道的道灭，最后是见道的无漏。反正是六类法，即五类所断当中再加一个无漏法。

首先是“欲界所生苦集谛，见断以及修所断，自地三心色界一，无垢心识之行境”。首先是欲界当中，此处总的方面是欲界。欲界所产生的苦谛见断和集谛见断以及修所断，这三种法是所见，是它的对境，是它的所缘。如果我们要缘苦谛见断和集谛见断、修所断，要缘这三种所断，有几种心可以缘它？所以后面两句，第三、第四句就是讲到底有几种心可以缘它。

“自地三心色界一，无垢心识之行境”。后面这两句，第三、四句讲到到底有几种心识可以缘前面的欲界当中苦谛见断、集谛见断、修所断，其实就是五种心识可以缘它。首先我们举例说明，下面都是一样的。苦谛见断“自地三心色界一”，自地三心是三个，色界一是一个，无垢心识是一个，总共加起来有五种心识可以缘，它的对境是上面的这三种法，是“自地三心色界一，无垢心识之行境”，这个是五种心识的所缘境。上面的这些法是五种心识的所缘境。首先是在苦谛见断下面，“自地三心”在欲界当中苦谛下面的遍行烦恼也好，非遍行烦恼也好，都可以缘它。苦谛下面这个的可以缘它，集谛下面是遍行烦恼可以缘它，同样是欲界，集谛下面的遍行烦恼可以缘苦谛见断。有一个修断，修断是通过闻思产生的善心等等，这方面的修断也可以缘苦谛见断，所以说叫自地三心。“自地三心”苦谛它自己下面的遍行和非遍行的烦恼都可以缘这个苦谛。集谛下面的遍行烦恼，它可以缘苦谛的见断，

还有一个修断的烦恼主要是一些闻思的善心，欲界它没有修行的心，主要是讲闻思的善心，这个修所断它也可以缘苦谛见断，所以这个叫“自地三心”，这个方面我们了解了。还有“色界一”，“色界一”即有一种色界的心也可以缘欲界当中的苦谛见断，这个情况是怎么样呢？比如说有些时候我们要真实的厌离欲界的烦恼而生起色界的禅定，这个时候要缘它，缘它的时候主要是断它，就是见到欲界当中的心非常的粗大，很痛苦的自性等等。像这样要舍弃它，还要生起上面的禅定，舍弃下面的欲界烦恼。这个时候上面的一个色界的心要缘它，除了这个之外其他都没有安立的。主要说要远离欲界的烦恼的时候，上界的一个色界的心要缘欲界，对它产生厌离心，就说是欣上厌下。所以起初有一个色界的心可以缘欲界苦谛的见断。还有一个无垢心识，无垢心识也可以缘，这个无垢心识主要是法智品，法智品它主要是断欲界烦恼，那么就说法智这一品类的智慧，无垢的心识也可以缘它。因为要缘欲界的苦谛见断，才可以断除这个欲界的苦谛见断，所以说无垢心识为什么缘它呢？因为要断它的缘故。那么法智的智慧，它要缘这个苦谛见断，要灭除它，要断掉它的缘故。所以色界的心是要超越，暂时性的来讲，它要超越欲界达到色界，色界的这种心要缘欲界的见断。无垢心识为什么要缘它呢？无垢心识因为要断除这个欲界的苦谛见断的烦恼，要产生法智这方面智慧，所以说无垢的心识也要缘它。所以自地三心是三个，色界一个，无垢心识一个，总共加起来五个心，五个心可以缘欲界苦谛见断。然后此处我们只是以苦谛见断为例，那么其实集谛见断也是一样的，它也是五种心，它也是自地三心，就说苦谛下面的遍行、非遍行的烦恼，和集谛下面自己的遍行烦恼，还有修所断的烦恼也可以缘它。然后就是色界的一个，色界的心识要缘这个集谛见断，无垢的心识为了断它，也是要产生无垢的心识。这个也是法智品这方面的智慧，无漏的智慧。修所断也是一样的，修所断它自己下面的修所断所摄的烦恼，还有遍行的苦谛见断和集谛下面的烦恼总共加来自地三心。色界一，如果要产生色界的禅定，必须要缘欲界当中的修所断，要把欲界的修所断缘它断除它，才可以产生到色界的状态。无垢心识也是一样的，要真正产生法智方面的智慧，也是要缘它才能够断除。所以说是无垢心识之行境，这个方面来讲的时候，从五个心进行安立的。那么下面我们再看就第二个颂词：

色界所生自地心，下三上一无垢心。

无色所生属三界，三心无垢心行境。

这一个颂词讲了两层意思。一个是色界所生的苦谛见断、集谛见断和修断，然后是无色界所属的苦谛见断，集谛见断和修断，分别是几种心的所缘境。首先是色界，色界是八种心识，首先是色界所生自地心，自地心有三种；“下三”，欲界有三种烦恼可以缘它；“上一”，无色界的一种烦恼可以缘它；最后有一个无垢心，所以说三三一，总共八种。那么色界所生自地心，当然是从自地的角度来讲，色界它自己的苦谛见断，烦恼可以缘它自己；然后遍行的集谛见断可以缘它，修所断可以缘它，自地的三种心是这样的。然后“下三”，下三就是下面的欲界，欲界的烦恼可以缘色界的它自己的这样一种

状态，所以说下三，下面欲界的两种不同分界的遍行，还有修断的这些闻思所生的善心。因为上面是什么呢？在色界所生自地心的修断，主要是色界方面的善心，然后下面这个主要是闻思的智慧，因为在欲界当中只有闻思的智慧，只有散心的智慧，没有入定的智慧，所以说下面的欲界的两种不同分界即苦谛见断和集谛见断，下面这个可以越地叫不同分界。然后修断闻思所生善心，因为欲界的善心，只是闻思所生的善心，所以说下面这个闻思所生的善心，也可以缘色界的苦谛、集谛和修所断，三种都可以缘，所以说这个叫做下面的三种心。“上一“无色界有一种心可以缘，无色界只是一种情况，下面有一个要达到无色界当中，第一个是空无边处，要产生空无边处禅定的时候，前面有一个近分定或者未至定，前面还没有真实达到空无边处即将达到空无边处，这个时候要缘下面色界的烦恼，像前面一样欣上而厌下，要非常厌离色界当中的这些烦恼，所以这个时候未至定，这种近分定它要缘色界当中的烦恼。除了这种情况之外，其他的无色界的这些不会缘色界的，只是说在空无边处未至定的时候，有一个善心可以缘下面色界的烦恼，所以叫上一，上一的情况就是无色界有一类心可以缘它。然后有一种无垢心，无垢心主要是讲到了类智，类智品，前面是法智品，法智品主要是对治欲界烦恼的，那么类智品主要是对治色、无色界烦恼的。此处的无垢心主要是类智，无垢、无漏的这样一种类智同类的心识可以缘它，所以总共加起来八种心识。八种心识可以缘色界苦谛见断，八种心识可以缘色界所摄的集谛见断，这个也是一样的。八种心识可以缘色界所摄的修断的善心，反正都是八种，从这个方面讲色界是八种心。

下面是无色界，无色界有十种心识所缘，“无色所生属三界，三心无垢心行境。”此处无色界所生的苦谛见断，集谛见断，还有修断，就是无色所生的意思。无色界所生的苦谛见断、集见断和修断属什么呢？属三界。它是分别属于三界三心，这个地方三界和三心连起来看的，三界的三心这个九种，再加一个无垢心，就是十种。三界三心就是欲界的三种心，欲界的苦谛见断，集谛见断和修断这三种。欲界的这三种心，不同分遍行的角度来讲，可以缘无色界的苦谛见断、集谛见断和修断，所以说是欲界的。色界的三心也是苦谛见断、集谛见断和修断，色界所摄的三心也可以缘无色界的三种对境。无色界的三种心，苦谛见断，集地见断和修断，这样三界都有三种心，加起来九种心，九种心可以缘无色界的苦谛见断，再加上无垢心识，也是属于类智品，无漏无垢的这样的类智品，总共加起来有十种，因为要断除这个，无漏的类智要断除无色界所属的苦谛见断肯定要缘它，就从苦谛的角度来讲。那么如果从集谛的角度来讲，也是这十种，从修断的角度来讲，还是这十种。所以说用一个例子就可以了，用一个例子说明，其他可以类推。所以说色界是八种，无色界是十种。这个方面的帐还是比较好算的。

下面我们再看

灭谛道谛诸见断，加自地心之行境。

无漏三界末三心，及无漏心之行境

前面五部当中见中断方面，苦谛见断、集谛见断，修断，这三类已经讲完了。三类讲完之后，五类所断法当中还剩下灭谛的见断和道谛的见断。六类当中剩下一个无漏的，所以说在后面这个颂词当中是这样。

灭谛道谛诸见断，加自地心之行境“。这个主要是五部当中所剩下的两种，灭谛见断和道谛见断。它是几种心识的所缘，然后无漏三界，”无漏三界末三心，及无漏心之行境“。这两句主要是跟随前面讲的，所缘的对境十六种，十六种当中最后的第十六种是无漏的心识，它可以作为对境。那么这种无漏的心识，它是几种心识缘呢，”无漏三界末三心，及无漏心之行境“，就讲到最后一种。

首先五部所断当中的灭谛见断，和道谛见断，加自地心之行境，什么样情况下加自地心之行境，就是说前面的情况之下，加自地心之行境。因为从欲界见断的角度来讲，欲界的苦谛见断和集谛见断、修断都是五种心。五种心如果是灭谛的见断加自地心，前面欲界的苦谛见断、集谛见断、修断，这种五种心的基础上，再加上一个缘灭谛自己的心，加自地心之行境，就是六种。如果是欲界的灭谛，它就是六种。如果是色界的灭谛也是加自地心之行境。前面说色界的苦集修断它自己的对境分别是八种心识所缘，这个时候我们再加一种灭谛自地的心，所以说色界当中灭谛见断，加它自己的是九种。如果是在无色界，无色界在前面讲是十种心，无色界它自己的苦谛、集谛见断，是十种心的所缘，此处如果是无色界的灭谛，在前面的十种所缘的基础上，再加一个自地心的行境就是十一种。道谛也是一样的，也是在前面欲界的道谛当中加上一个，共六种。在色界道谛当中，加一种就九种。无色界加一种就十一种。把前面的这些一个一个算好之后，灭谛道谛诸见断只是加自地心的行境就够了。

下面就讲最后一种叫无漏的法，无漏的这个对境，它不是烦恼，这个是无漏的一种本体，那么有几种心识去缘它？真实缘它的话，三界末三心，及无漏心。三界末三心，是欲界的、色界的、无色界的，末三心，是道谛、灭谛和修断。道谛它烦恼下面的心，灭谛烦恼下面的心，再加上修断下面这样一种心，就说三界末三心。欲界当中也是道谛下面的心识，灭谛下面的心识，和修断下面的心识；色界也是道谛、灭谛和修断下面的心；无色界也是道谛、灭谛和修断下面的心，所以说三界末三心。最后的三种心，及无漏心。还有一个无漏的对境，无漏的心可以缘它，所以说是十种心，。三界最后的三种，每一个都有三种，是九种，九种加上一个无漏心，即无漏无垢的心识也可以缘，所以总共是十种心识的所缘境。我们看的时候对境和有境的差别是这样的，如果是随增烦恼，当然随增烦恼前面我们提到过，无漏的这些法是不会随增烦恼的，以无漏作为对境，它没办法随增烦恼，你可以缘无漏法，但是能不能随增，没办法随增。前面我们也讲过这个问题，所以说对境有多少种，十六种，有境有多少种，

十六种，把这些有境和对境讲完了，再去看看有生烦恼方面，比较容易理解一点，所以在颂词当中就没有讲这些，只是把境和有境讲完了，然后就说随增烦恼方面有些在其他注释当中还有一些讲到的，前面的这些生烦恼方面讲到的，此处就没有再讲了。

第三个是心具随眠之底

具随眠心有二种，染污心与非染心，

染污心亦有二种，非染污心随增长

此处讲到了具随眠心，具有烦恼的心。这并不是说具有烦恼的心一定是有烦恼的，这里面有这样一种不同的情况。当然从一种情况来讲，凡夫人具有烦恼，它一定有烦恼而且会增长烦恼。但是在有部的特殊观点当中，有些阿罗汉它也是属于具随眠心。这个有部的特殊观点，在这里面也体现出来了。所以我们一边读一边看。“具随眠心有二种”，那么具有随眠的心，是有两种的。那么具有随眠的心，必定增长随眠的吗？这里面讲到了，有一种是既具有随眠，又增长随眠烦恼；有一种是具有随眠的，不增长烦恼，有两种情况。

那么首先具有随眠心有二种，”染污心与非染心“，一种是具有染污的心识，当然就是凡夫的心识。第二个是非染心，它不是属于染污的。染污心有二种，一种是具有染污心的凡夫心，一个是具有染污心的阿罗汉圣者心，应该是这样理解。那么非染心，属于有漏的这些善法，还有无覆无记等等，这个方面就叫做非染心，我们应该这样理解的。

后面第三句讲”染污心亦有二种“，那么前面所讲的这个染污心是具有两种的，也就是说总的来讲具有随眠的心，就具有随眠的心，有一个是染污心，有一个是非染污心，染污心亦有二种，染污心有二种，其中一种是具有随眠，增长随眠的，这个就是指那些凡夫人的染污心，因为他们内心当中本身具有贪欲，再通过所缘的方式增长贪欲，或者通过相应的方式增长贪欲，这个方面的话就是染污心当中的其中的一种，又具有染污，又增长染污，又增长烦恼的，这样一种状态，就凡夫人的贪欲等等。还有一个情况，只具有随眠，但不增长随眠，这个就叫做阿罗汉，阿罗汉的例子很明显。为什么阿罗汉已经断尽了烦恼还具有随眠？按照有部的观点，过去的烦恼的能力已经断掉了，未来的烦恼还没有生，这些过去已断的烦恼，和未来未生的烦恼，在阿罗汉的相续当中是可以存在的。如果从普遍的我们理解的角度来讲阿罗汉的烦恼已经完全断掉了，但是从有部的观点来讲有些时候所谓的断烦恼只是断了它的得，得绳断了之后阿罗汉的相续和烦恼之间就没有联系，没有增长的这个功效了，没办法增长，他们没办法联系在一起。但是随眠烦恼在阿罗汉的相续当中具不具足呢？还是具足，只不过得断了之

后，他们之间没有联系了。相当于这个烦恼虽然断掉了，但是它的习气还在。有些直接就是说相当于是它的习气一样。所以有一种说法就是得断了，阿罗汉在断烦恼的时候，烦恼和他的相续之间没有得来联系，他把这个得断了，得断了之后并不等于烦恼不存在，但是得断了之后，它的增长的功用没有了，就是说随增的功用是不存在的，不可能再增了，这个时候没有烦恼了，和说这个阿罗汉没有烦恼是一样的，一个意思。为什么呢？他虽然具有烦恼，但是他不会增长烦恼。这个烦恼相当于在他的内心当中已经死掉一样。像这样他虽然具有，但是他的烦恼是不会增长。所以有部的一种观念就是，他具有烦恼但是增长烦恼的作用已经被阿罗汉灭掉了。它增长烦恼的作用没有了但是烦恼还存在。这里面所提到的这个问题，只具随眠不增长随眠，增长随眠的这个作用已经灭掉了，增长随眠的得绳已经灭掉了。所以这些阿罗汉具有随眠但是不随增随眠。这个叫做具有染污心的这样一种情况。染污心有二种这方面已经讲完了，。

这个就是稍微难理解一点，和平常我们自己的一种理解的方式稍微有不不一样。我们反正认为阿罗汉断烦恼之后，他的相续当中这个烦恼彻底的灭尽了。但是有部当中说他烦恼虽然具有，但是他不会增长，增长的作用被他灭掉了。有些当然烦恼已经彻底的灭尽了，有些烦恼它的增长烦恼的作用是没有的，但是烦恼的本体在阿罗汉的相续当中还会具有的，只不过它增长的作用已经灭掉了而已，是这样一种说法。

“非染污心随增长“，前面我们讲染污心有两种，一种是既具有烦恼，也增长烦恼的，这个是凡夫人的贪欲等等；还有一种情况具有烦恼不增长烦恼，这个是阿罗汉的情况。这个已经讲完了，增长，不增长都有。非染污心是什么？第四句：“非染污心随增长“。这个地方讲非染污的状态一定是增长的。非染污心是什么？有漏的善法和无覆无记法等等。这个方面一定是增长的，具有随眠的。其实我们从非染污法的本体来讲，这个有漏善法本身是不是烦恼呢？有漏善法本身不是烦恼，无覆无记本身也不是烦恼。但是有漏善法和无覆无记法可以被烦恼作为所缘的方式来增长烦恼。它自己虽然不是烦恼的自性但是可以被烦恼所缘之后增长烦恼。所以他自己虽然是干净的，是清净的，但是烦恼可以缘它，烦恼缘它之后，烦恼就可以增上了。所以为什么说”非染污心随增长“。不是染污的这些有漏的善法，当然如果说是无漏的善法它可以缘但是不能增长的，这个已经讲到了。但是有漏的善法可以被烦恼所缘，烦恼可以缘这个对境增长烦恼，这个所缘的方式增长烦恼，前面我们已经讲过了。烦恼本身是存在一种状态的，它可能是有这个烦恼但还不是那么强盛，但是它可以缘这样一种对境，因为缘对境的缘故烦恼的力量就再再增长了，这个方面是可以通过所缘的方式增长。所以有漏的善法不是无漏的，无漏成为所缘但不会随增的，但是有漏成为所缘，会随增的。烦恼可以缘有漏善法增上烦恼这个是可以的。烦恼缘无覆无记法呢，增上烦恼，这是可以的。所以叫”非染污心随增长“，它就是从这个方面可以理解。是随增长，它自己不是染污的，但是它可以增长烦恼。就是说它自己并不是烦恼，可以让烦恼增上。这个作用它是可以存在的。所以这叫心具随眠之理。心具有随眠的道理已经讲完了。今

天咱们就讲到这个地方。

第 077 课

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来一起学习世亲菩萨造的《俱舍论》。俱舍论分了八品的内容，现在我们学习的是第五品，第五品是分别随眠——宣讲烦恼。宣讲烦恼当中有根本烦恼和随烦恼。现在主要都是从根本烦恼这个角度展开宣讲的，随烦恼后面还要宣说。那么十种根本烦恼，他有各种各样的不同的情况，不同具有的方式，不同生起的方式等等。

今天我们学习第四个科判，第四个科判是：生起烦恼之理。生起烦恼之理还有经说的译名，论说的译名等等。相对来讲简单点，没有前边的复杂。那么生起烦恼之理这里面也有生起烦恼的顺序，还有需要几种因生起烦恼。

颂词：

痴中生疑后邪见，坏聚边执戒见取，

而后则于自之见，生起贪慢于他见，

嗔恚如是依次生。由具尚未断随眠，

境住非理之作意，此三因中生烦恼。

其中前面五句讲到了生起烦恼的顺序。后面的三句主要宣讲生起烦恼需要几种因。也就是我们经常提到的三种因，三种因在俱舍论当中也是很明显的。在其他的大德在讲生烦恼的时候几乎都在引用

这样一种观点：三种因生起烦恼。

首先我们看生起烦恼的顺序，这里面所讲的生起烦恼的顺序是就某种情况而言的。是不是生起烦恼决定是这样次序呢？这个也不一定，在某种情况之下可以说是这样产生的。其他的一种不同的场合当中也有一些不同的产生烦恼的顺序，所以说此处也不是绝对，这个方面我们要知道不是绝对的。那么怎么样生起烦恼的？生起烦恼的顺序是怎样的？

首先是愚痴：对真谛对四谛的意义，他愚昧无知不了解什么是真正的“苦”？什么是真正的这样一种“集”？然后“灭”和“道”等等这方面的真实意义全都不了解。所以说这样一种愚痴导致了这样一种所有的烦恼的根本，也就是所有的烦恼的根本原因。第一个就是五明，无明愚痴我们以前也提到过。有些时候就讲到了业果的愚痴，业果愚主要是针对于善因 善果 恶因 恶果 修解脱的因 解脱的果等等，这方面业果生起的愚痴叫业果愚。还一种愚痴叫真实义愚，真实义愚就是此处所讲的对于真谛之愚的愚昧无知，不了解万法真谛到底怎么样？苦谛当中的无我，无常等等这些都不清楚。首先产生一种愚昧无知这个叫无明这个也叫“痴”。在咱们这十种根本烦恼当中这个是痴或者说他是无明。

那么如果有了对真谛之愚昧无知这样的无明之后“痴中生疑”然后开始产生怀疑。因为他首先不了解，所以说开始产生了对苦谛到底是存在还是不存在？苦谛其实一方面讲字面上说是痛苦的意思，但是从它苦谛下面的意义来讲的话他就是无常苦空无我这样的含义。所以说对于这是不是无常的是不是苦的，是不是无我？然后就这些方面开始怀疑了，愚痴当中产生怀疑。

“后邪见”产生怀疑之后如果依止恶知识就开始进行颠倒的听闻讲闻等等。进行颠倒的讲闻之后，就开始觉得苦谛是没有的产生这种邪见。因为很多外道对于无我对于无常不净等等对这些问题很多外道不抉择，认为是不存在的。所以说依止了恶知识邪知识之后然后就开始产生了邪见，邪见就认为苦谛等是不存在的。首先是怀疑然后依止恶知识之后开始产生邪见。这个方面我们说怀疑之后是不是决定要依止恶知识，这个也不确定，所以说这是就某种情况而言。怀疑之后产生邪见，然后产生邪见之后产生坏聚见。

第二句当中的“坏聚”就是从邪见当中产生了，把五蕴的集合体执为我和我所这样一个我见“坏聚见”就是我见，所以说产生了我见，认为有我存在。

然后有了我存在之后，就产生边执见。因为有了我，然后就把五蕴要么执着是常有的，要么就执着是断灭的。边执见就是执常执断，或者说执有执无的这样一种见。这方面就通过坏聚见产生

边执见。

然后再通过边执见，产生了戒禁取见。坏聚见之后产生边执见，边执见之后产生戒禁取见。那么这个戒就是咱们这里面的戒禁取，然后再产生见取见。所以说他产生这样的边执见之后，就把这样的边执见执为正确。有了戒禁取见之后，他也通过戒禁取见把这样不好的见执为正确叫做见取见。见取见就是低劣的执为殊胜，所以说本来戒禁取见就是很低劣的，但是把这个戒禁取见执为殊胜、执为正确，从这个方面产生见取见。这是“坏聚边执戒见取。”

“尔后则于自之见，生起贪”，然后有了见取见之后。第二句当中戒是戒禁取，后面见取是见取见。然后产生自之见生起贪，然后就说对于自己这样的见解产生贪执。就是此处对于自己前面所讲的这些见解产生贪执，产生贪执之后，因为有贪执生起慢心。所以生起贪，贪后面就是慢，然后对他见生起嗔心。颂词当中讲了“生起贪慢于他见嗔恚”对于自己的见解生起贪和慢，对于他人不合于自己的见解生起嗔恚。“如是依次生”像这样依次产生了所有的烦恼。所以根本烦恼是次第产生的，所以说我们前面提了这个次第是就某种情况。有些在前后的顺序不一定是固定的。

后面讲到了生起烦恼需要几种因？“由具尚未断随眠”这个是第一个，“尚未断随眠”就是平常我们讲到的内心，相续当中有烦恼的种子。首先他有随眠就有烦恼的种子，这个随眠主要是他的种子的意思。然后境住就是对境现前。第三个是非理作意，就是说此“三因中生烦恼”，就是说我们凡夫人生起烦恼都是因为这三种因。首先内心当中具有烦恼的种子，如果没有烦恼的种子虽然是对境现前了，虽然是有非理作意，当然了如果烦恼障种子断掉了非理作意是没有了。但是我们从讲的角度来讲的如果没有烦恼的种子，即便有境住即便有非理作意他也不会产生。那么同样道理，如果对境不现前，也不会产生。如果前面两种烦恼障种子没有断，然后对境现前但没有非理作意也不会产生。所以来讲生起烦恼都是三种因，一般人对我们凡夫来讲内心当中肯定具有烦恼障种子的。

第二个对境现前，比如说我们自己内心当中有贪心、嗔心、嫉妒等等这方面的种子，然后看到比较悦意的对境，就是悦意的对境现前了，这个时候我们就会产生了一种非理作意或者是对境现前之后产生了非理作意，觉得这样一种对境是可爱的是干净的怎么怎么样。如果有了这样一种常乐我净的颠倒执，有了这个非理作意，把不应该贪的贪执，把本来不可爱的认为是可爱，这个方面叫非理作意。所以如果具有了这个烦恼障种子，对境也现前了，再加上我们生起非理作意的话，这个时候贪欲心一定会产生。如果说换一个角度来讲。嗔心也是一样，首先内心当中有嗔心的种子，然后不悦意的对境，不管是人也好、环境也好，这个不悦意的对境现前，再加上自己内心当中把这个对境觉得是非常讨厌的，自己非常非常不悦意。这样的话非理作意引发之后，嗔恨心也就引发了。所以说三因当

中就生起了比较现形的，比较粗大的烦恼。

前面我们再再提到过，这些圣者尤其是初地以上的菩萨，初地以上的菩萨不会产生烦恼的原因，虽然他内心当中一地到八地之前，八地之后就没有了，一地到七地这方面都具有烦恼障种子。烦恼障种子这个在圣者相续中还没有完全断尽，虽然他在一品一品断，但毕竟内心当中还具有这些烦恼障种子。然后对境也可以有，反正对境当中不管是所谓悦意的也好，还是说经常伤害菩萨的对境，这个境会住、会有对境现前。但这个菩萨他没有非理作意，因为证悟了空性，他不会产生这样非理作意，他不会产生这个常乐我净的倒执，这个颠倒执不会产生。他不会认为这个是一个很值得贪着的、很值得厌恶的东西。虽然这样一种我们认为很值得贪执的东西现前，我们认为很值得嗔恨的对境现前了，但是菩萨对这个没有非理作意。他缘这个境没有非理作意，所以内心当中的烦恼虽然没有断，但是他不会生起现形烦恼。

因此说作为凡夫人来讲，当然内心当中烦恼障的种子一下断掉这个不可能。我们说初地菩萨到七地菩萨都没有断烦恼障种子，所以说我们自己要调服烦恼，让烦恼不显形主要就是后面两个因上面着手。要不然就是远离这个境，比如现在我们在佛学院当中百分之九十不清净的境已经远离了。如果我们经常处于不清净的境当中，每天对着这个境、每天对着这个境。那么本来有烦恼障的种子，然后每天对这个境，我们内心当中非理作意也没有调服好的话，这个对境经常现前，我们可能一次两次可以调服，时间长了之后就会随境而转，开始产生非理作意产生显形的烦恼。何况说很多人如果根本没有学习过教法的话，世间上一般的这些老百姓、一般的世间人，内心当中的这样一种因，烦恼障种子完全具有的，非理作意一点都没有对治的，一点没有通过无常等等对治过。贪嗔痴的对境经常现前，所以说就不间断的产生烦恼，这个是很正常的事情。所以说对于我们来讲，现在是处在一个远离境的状态当中，对于遏制我们烦恼的产生这是一个很好的一种条件、很好的一个环境。虽然我们不可能永远离开这个不清净的境而住，但是当我们在远离这个境的过程中其实就给我们调服烦恼、调服非理作意争取到了一些环境，争取到了一些时间。在这些好的环境当中，在这些对我们有利的的时间当中，我们可以去修持正法、可以闻思、可以去学习怎么样去调服烦恼。在这个过程中就生起一些对治，即便是要面对这样境的话，我们就有了这样一种调服的能力，稍微有了一种调服的能力。所以说我们自己首先远离环境是很重要的，远离这样一种生烦恼的环境很重要。然后在远离这个环境当中过程中我们要做什么？其实这个只是一个过渡，只是一个阶段性的相当于一种远离这个境、逃避这个境的一种方式。但是关键就是在这个过程中，我们要积极主动掌握调服烦恼的方法，这个不是永久之计它只是权宜之计。我们不可能永远都离开这个境，这是不可能的事情。因为现在即便是这样偏僻的山沟当中，也会有很多很多这样不断的境涌现进来，这个时候我们还是面对这个境的，只不过在这里面稍微要好一些。大恩上师也经常讲法，道友也经常在法义上面不断地串习。自己面对这样殊胜的上师、道友，每天在听闻佛法的状态当中、环境当中的话，对于我们来讲还是很有利的地方。但是关键问题是，我们不

能认为我躲在这个地方万事大吉了。如果我们在这个里面没有好好调服，没有好好去闻思修，把这个佛法的意义熏习到我们内心当中的话，总有一天我们是要面对这个境的。面对这个境怎么办呢？如果内心当中一点境界都没有，一点调服烦恼的作用功德都没有的话，其实还是不行的。所以说暂时来讲的话远离境而住，究竟来讲的话还是在这个过程当中不断的闻思修，通过佛法来调服自己的心。如果自己的心一旦调服了，实际上就是调服非理作意，就把这个非理作意调服了。当然菩萨就是根本上不会产生非理作意，我们是通过这种一种正知正念来安住在如理作意当中，经常修知道这个是无常的、这个是不净的、这个是有过患的怎么怎么样。反正就是思维这样一种贪心的过患、嗔心的过患，安住在这样如理作意当中。如果我们能够安住如理作意当中，即便是看到这个境了，我们也知道这个是不能耽着的，如果一旦耽着怎么怎么样它的过患很大，然后我应该怎么样安住。所以说如果我们内心当中有了佛法的智慧，有了正知正念的话，其实就是调服非理作意。就是让我们安住在如理作意当中，调服非理作意。

那么如果三个当中缺少一个的话，它就叫做缺缘不生。缺缘它就不会产生，它并不是说真实把这个烦恼彻底的已经打死了、已经完全调服了。它只不过三个因缘当中，我们主动性的让它缺一个缘。主动性的让它缺一个缘，它就不会产生。所以说要不然主动远离这个境，让这个境住不现前。三因当中让这个境住不现前，我们就可以让烦恼不生起；或者我们主要让非理作意这个缘缺缘不生，强制性的缺缘不生。这个时候虽然具有了烦恼障种子，虽然对境现前，但是我们因为内心当中的非理作意不明显、不强烈，我们安住在如理对治的这样的智慧当中的缘故，所以说我们也不会产生现形的烦恼。这个方面，对于一般的凡夫普通人来讲就是通过这样的方式来压制。当然如果得到了圣地果位，得到了菩萨果位之后，他自然而然因为他已经现见了二无我法性。现见了法性他就知道这个对境它是什么样一种自性，这个对境它就是无常的，或者说他就是空性的，它就是如梦如幻的有什么可以耽着的呢？它既然是无实有的，无有自体的，没有什么可贪的本体，也没有什么可嗔的本体。他安住在这样一种状态当中绝不可能觉得这个对境可爱，绝对不可能觉得这个对境是可恶的。这个方面都没有，所以他的现形的烦恼是绝对不会生起来的。

我们说了知生起烦恼的因，一方面对我们来讲的话我们自己要注意。其实这个第一个不用考虑绝对有的，境住有的时候强烈有的时候微弱一点。关键是这个非理作意要着重去对治，我们对治主要是佛法当中的智慧。因为非理作意大恩上师讲了，意思非理作意其实就是常乐我净，认为这个法是常的、是清净的、是快乐的等等。那么如理作意就反过来，反正就觉得它是无常的、不可爱的、不能耽着的，这个方面就是一个如理作意。如理的了知这个对境它的本来状态，这个叫如理的作意；非理当然就是说，本来是这样，本来是无常的非理作意我们认为这是恒常的；本来它就是不清净的我们认为它是清净的，它是颠倒的非理的作意。所以像这样我们生起烦恼，就是对于这个对境没有如实了知。如果我们都对于对境如实了知，不会产生的。比如说，这个对境它本来是空性的，按照中观的角度来讲它本

来就是无自性，本来就是空性的、没有实体自性，那么如实了知它就是空性的怎么可能产生这些常执、实有的执着，在实有的执着当中怎么样产生觉得它可爱的、它是一个非常非常真正实有的讨厌的对境，绝对不会有。所以说，如果如实了知它一定是调服烦恼的最好的方法。

密乘当中，如实了之它的这些本性，它就是这些大等境的，等境无二的。他如果能安住这个，他内心当中一定是产生智慧的，他不会产生这些和这样这样实际状态相矛盾、相反的这样一种很多很多躁动的烦恼，这个是不可能。所以说众生产生烦恼，全都是因为没有如实的了知自己心的状态，没有如实了之对境的状态，这个时候就产生了很多烦恼、错误了之。如果能够如实的了知、如实安住的话，他怎么可能产生这些不好的念头呢？所以我们要知道它的原理，如果把这些原理知道之后，它生起烦恼的原理是这样的，那调服烦恼的原理是这样的，所以说我们就要如实的去学习佛法。

学习佛法的时候，我们学完之后就要去用，对境它是怎么样的，我们看到这样一种人的时候、看到这样一种财物的时候，应该怎么样去看待它。要不然就是看待它是无常，从小乘的一般共同乘的角度来讲；从小乘、一般共同乘的角度来讲，要么就是无常的啊，不净的啊等等等等。如果从这个大乘的角度来讲，这些唯识的观点来讲，这些都是自己心识的幻现，除了自己心识的幻现之外，没有什么实实在在在外在实有的境，这个方面也可以。或者从中观的这个自空中观的角度来讲这一切都是如梦如幻的，虽然显现，但是没有丝毫的实体，就像梦中这样境相一样，没有丝毫的实体。那么如果按照如来藏的观点来讲，这一切的山河大地都是客尘，究竟来讲都是客尘，根本就都不存在，就相当于我们把这样一种绳子看成蛇，把绳子看成蛇的时候呢，当我们面前显现这个山河大地这个蛇的相时候，其实我们了知这个蛇其实就是从来都不存在，他就是一个妄想，他就是一个客尘而已，真实存在的就是如来藏，真实存在就是这条绳子是真实的，那么除了这个真实的绳子在这安住之外呢，其他的这个蛇的相是从来没有过的。所以如果我们按照如来藏的思想来看待这些问题的话，他就如是安住这一切都是客尘，全都是假的，全都是不存在的，真实存在的就是如来藏，他就是这样的，就是自己的法性，他如果安住在这个当中，怎么可能产生烦恼呢。所以我们就说真正的佛法，智慧啊，他全都在这个方面，他的重点就在这，核心就在这，所以如果我们把这些核心抓住了，他小乘有小乘的对治烦恼的核心。唯识宗或者自宗中观，他空中观，乃至往上走到密乘时候，幻化网当中他讲了着一些等境无二的，所以说他如果都让我们安住在这样诸法的实际状态当中，如果安住在这个状态当中，我们把安住在这个实际状态，他安住的越深，安住的越稳定，我们内心当中的烦恼就绝对没办法产生，至少在凡夫，他是绝对可以压制的，是这样的。

然后我们再顺着这样一种见解修下去，现证法性的时候，那更不可能产生烦恼。所以说菩萨他已经现证了这个一切万法的自性，他绝对不会有非理作意，这是毫无疑问的。所以说就是说一方面讲生起烦恼的次第我们要注意，如果我们具有这样的因缘，我们的烦恼就会产生，或者我们在观察我们每一

个烦恼的产生，每一个贪欲的产生，每一个嗔心的产生，我们一观察，绝对有三个因，这三个因，毫无疑问，绝对是全所有的。所以说就是说我们每个烦恼成功生起的是绝对具有三个因的，但如果我们要让这个烦恼不生起的话，我们就让他去缺其中某一员，第一个没办法。第二个非理作意可以，还有就是说境住呢，暂时可以，非理作意这一条呢，主要是学习佛法，因为这个境现不现前，我们也是控制不了的。这个境毕竟是在外在中一个我们可以暂时的去躲避他，这个是暂时的可以。但是非理作意这一点我们可以自主，非理作意这个是我们心的状态，这个心的状态，我们现在还可以去通过佛法的调伏或者安住如理作意当中，如果真的安住如理作意，非理作意不会产生，所以这个方面我们就知道生起烦恼之理。

下面讲第五个科判宣说异名分二：

一、经中所出现之异名；

二、论中所出现之异名。

那么这个里面就是说烦恼的异名，经典当中，对于烦恼不同名称的这个解释，然后论典当中出现烦恼异名对他的解释是什么样的。

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

那么平常我们所讲的这个有漏他也是烦恼的异名然后瀑流和结合。那么在经典当中也是说四大瀑流啊，有的地方讲四恶，咱们这个地方讲四种结合。然后第三近取，烦恼叫近取。那么像这样的话就是说，在十二缘起当中有一个爱和取，这个取就是讲这个烦恼。所以有的时候这个近取，有的时候翻译成取，有的时候翻译成近取。那么近取，有的时候我们理解，看到这个近取的时候，有些时候这个近取指的是近取因，近取因和俱有缘当中的近取因，有的时候这个近取就是指烦恼，就是他不是放在因上面的，这个近取就是指烦恼的层面讲的，是这样，所以像这样的话就是说是这个近取他是烦恼的异名，看他出现的场合在什么地方。然后第四个是解释彼等之义。

首先看第一个丁一：漏。颂词当中讲：

欲界除痴惑及缠，乃为欲漏色无色，

唯一随眠为有漏。彼无记法向内观，

入定地故合为一，根本无明故别说。

这里面讲到了三种漏，三种漏当中他就有欲漏。第二个叫有漏，第三个叫无明漏。欲漏在颂词当中体现的就是“界除痴惑及缠，乃为欲漏”，乃为欲漏这个之前讲到了第一个，就是讲欲漏了。那么欲漏主要是讲欲界的烦恼，欲界的烦恼叫欲漏。

然后就第二个叫有漏，有漏就和我们平常讲的有漏烦恼是不一样的。那么此处的有漏专指色界和无色界的烦恼，这个叫有漏。就像我们前面的贪有两种，欲贪和有贪，此处漏也是一样的，欲漏和有漏。所以说，第二个有漏他从哪里到哪里呢？是色无色开始的“色无色唯一随眠为有漏，彼无记法向内观，入定地故合为一”这几句颂词他主要是讲有漏。最后一句“根本无明故别说”这个是讲无明漏是这样分的。

首先我们看欲漏，漏分了三漏第一个是欲漏“欲界除痴”。欲界当中的这些烦恼“除痴”为什么要除痴呢？因为在漏当中，单独的把这个无明，单独的把痴安立了一个叫做无明漏。所以这个要除掉。除掉之后，然后放在最后一个，最后一类当中。无明漏当中去安立了根本无明故别说当中这个无明漏，所以要把痴拿掉。

欲界烦恼当中，“惑及缠乃为欲漏”，然后就是说把这个本来是属于这个欲界烦恼当中的无明取掉之后剩下的这些烦恼，然后剩下的惑再加一个缠，这个缠在后面讲了十种缠。所以说，就是说惑和缠加在一起这个方面就叫做欲漏。那么就是说这个欲漏，从他的这个见的角度来讲。

见的角度来讲有十二种见，我们前面讲了十二种见，从见断的角度来讲有十二种见。那么十二种见当中首先苦谛下面有五种见，五种见都是齐全的。然后就是说是集谛下面和灭谛下面分别有两种，五加二，就七加二就等于九，像这样九种见。然后再加上道谛下面有三种见，就总共加起来有十二见。这个十二种见后面还要用到很多次，反正前面我们在讲这个见断的时候和修断的时候都有讲到了这些问题。就苦谛下面五种见都是齐全的，然后就是说集和灭谛下面是有两种。然后就是道谛下面是有三种见。这个方面前面讲过了，所以说这里面就是说烦恼，他的这个烦恼有十二种见。然后有四种疑，因为在修断当中是没有疑的，它只是在苦集灭道，这个五类当中的前四类，前四部当中有这个怀疑所以这个加四个。然后贪嗔我慢各有五，然后这个五全都是讲五类所断，他就是说是这个苦集灭道四个再加个修断。他这样一种贪欲，嗔恚和我慢，在欲界当中都是齐全的，欲界当中都是齐全的。就是说苦集灭道下面都有贪，都有嗔，都有我慢，然后在修断当中这个也是齐全的。所以要各加五个总共就有三十一一种。在随眠烦恼当中，就是把这个无明去掉的话就有三十一一种烦恼，三十一一种烦恼再加上这个

下面要出现的十种缠缚总共就四十一一种。这个欲漏就有四十一一种。

那么为什么叫欲漏呢？他基本上是属于这个欲界的烦恼，就是说能够引发欲界的烦恼或者说都是欲界漏法的缘故所以这个叫欲漏“乃为欲漏”。

然后下面讲有漏，有漏是什么呢？就是色界和无色界，上面两界像这样的话色界无色界“唯一随眠”什么是唯一呢？这个唯一随眠我们看第一句。第一句除痴惑及缠么，这个随眠就是这个惑然后唯一的意思就是把这个缠去掉，没有这个缠，在讲这个有漏的时候没有这个缠。因为在欲漏当中，他就惑及缠，加了一个十种缠，但是在讲有漏的时候呢，这个缠没有，只是烦恼，只是这个根本烦恼所以叫做唯一随眠。唯一随眠已经鉴别掉了这个缠字，把这个缠在有漏当中是没有的，唯一随眠就是有漏是这样的。它在安立的时候，前面不是说欲漏还有四十一一种么。那么此处呢，有漏他有五十二种。五十二种就是说在色界当中有二十六种，然后在这个无色界当中有二十六种，总共合起来上两界的烦恼总共有五十二种，有漏有五十二种。

那么色界的二十六种是什么呢？色界二十六种就是说这个欲界的烦恼不加缠的话他是三十一一种。三十一一种当中那么就我们要去掉五个，去掉什么五个呢？就是我们知道在这个色界当中和无色界当中没有嗔心，把嗔心去掉。那么就是说是嗔心取掉呢，本身在欲界当中啊，五部所断当中都有一个嗔，都有一个嗔。但是我们在这个色界的时候苦谛下面的嗔要取掉，集谛地下面的嗔要取掉，灭谛下面的嗔要取掉，道谛下面的嗔要取掉，修断当中的嗔要取掉。所以说前面是三十一一种根本烦恼，三十一一种根本烦恼当中取掉五个嗔就是二十六种。色界取掉五种二十六，那么无色界取掉五种二十六，总共加起来就是五十二种，这里只是把嗔取掉就行了。因为就是在欲界当中它是有嗔心的，在色界无色界是没有嗔心的，所以说他就是苦集灭道和修断，在他们下面各有一个嗔，所以说五个嗔。五个嗔色界有五个嗔取掉。无色界五个嗔取掉像这样的都是二十六，二十六，那么加起来就是五十二种。那么这个五十二种这个烦恼随眠，他前面讲了这个是没有这个没有缠的，缠是没有的，“唯一”随眠嘛。不像这个前面一样三十一再加十，四十一，这个不加了，这个只是他自己的根本烦恼当中，安立的是没有十种缠，那么十种缠下面我们还要讲，此处不讲。这些都是这个缘色界的和无色界的，和前面的欲漏不一样，欲漏是缘欲界的。

有漏他主要是缘这样一种这个色无色，那么为什么叫有漏？那为什么两种合起来讲，没有单独讲，像这样和前面我们讲的有贪他有点相似，是这样。那么有点相似这个地方讲了，为什么合在一起呢？“彼无记法向内观，入定地故合为一”这个就是为什么把色、无色合一起，也就是为什么叫有漏的有。他怎么样解释“彼无记法”首先讲色、无色他们二者这些所谓的所有的染污，所有的这个烦恼全都是属于有覆无记。因为在上两界没有不善，是这样。没有不善，所以说所有的这些根本烦恼在色界、无色

界当中全都是属于有覆无记法。全都是变成有覆无记，这个方面二者是一样的。然后是向内观是一样的，全都是内观的自性，而且色无色都是入定地，全都是入定地，这个也是一样的。然后就这方面都一样的缘故合在一起讲。那么为什么叫有漏？这个有就说明他们还是在三有当中，虽然他是向内观的，虽然他是入定的，但是他仍然是属于三有的范畴。他就是说这种入定他没有解脱的，为了说明他们自己的这个入定没有解脱的缘故，所以说就说你这个还是属于有漏，还是属于三有的范畴，就像前面的有贪一样，还是属于这样三有范畴当中，还没有真实解脱。

所以有这些色界无色界，这些天人他认为自己禅定是解脱的也有，但是在这个当中提醒他们其实安住在色界无色界他还是属于一种烦恼的自性。也提醒我们现在这些修行人，当然现在这个五浊恶世当中，要产生一个色界无色界的禅定都很困难的，非常非常困难。因为我们安住在欲界的这样一种这个粗大的散乱心当中要产生一个色无色的这个，这样一种禅定都很困难。但是有些人偶尔升起了这些，或者他通过修行升起了一禅二禅，也特别特别傲慢，就觉得自己已经获得了这样解脱了，其实这里面讲的话，你不管是色界和无色界哪一种禅定，他都是属于是有漏的，他是属于这样一种这个轮回当中，他没有解脱，他肯定当然比超越欲界的角度来讲要超越很多了。但是本体来讲，仍然是缘自己的身体产生耽着的，真正是缘自己的禅定产生耽着，这个方面仍然不是真的解脱道，所以说称之为有漏。把他放在一种有漏的烦恼当中进行安立的。然后后面讲无明漏。

无明漏是“根本无明故别说”，那么就是说三界的这个无明。所有的无明他前面我们在讲欲界欲漏有漏的时候，都是把这个无明的这个痴都取出来的。所以说其实这个时候单独安立的时候他有十五种无明，十五种无明就是归结在一起叫做十五种这个叫无明漏。

那么在这个欲界当中，就是说五部所断下面都有这个无明，就是说在这个苦集灭道修断下面都有无明，所以说这个方面就五个了。然后色界当中苦集灭道修断也有无明，然后无色界当中苦集灭道修断也有无明。所以说就把这个三界当中各五个五个的加起来就十五种无明，单独的拿出来安立一个叫无明漏。

那么为什么要单独安立无明漏呢？因为他是这个根本的缘故，他是所有轮回的根本，他是所有烦恼的根本。如果说有无明的存在，如果存在无明他就会随生其他的烦恼，如果有了无明就会产生轮回。就好像我们前面讲到的十二缘起，十二缘起第一支就是无明支，有了无明支，他后面的十一种这样一种有支呢，他都会次第地产生，所以这个就是显现轮回的因它最初就来自于无明的。然后就是如果产生前面的烦恼的顺序来讲的话他也是从这个无明的角度进行安立的，所以说如果有了无明他就有了轮回，就是说无明是轮回的根本，那么有了无明的话其他的烦恼也会随之而生起，如果无明断了，那么其他的烦恼随之断了。因为他是这些三有的根本的缘故呢，所以说呢“别说”。他单独就把无明拿出来，单独安立一个无明漏。佛经当中就出现了这个欲漏，然后是这个有漏，和无明漏，那么到底怎么

样去解释呢？我们说《俱舍论》当中把这个已经解释了这叫漏。

那么第二个就是叫瀑流结合，瀑流和结合，这两个是这个两类法。所以说这下面有一个四瀑流，然后有一个四结合。颂词当中讲的

瀑流结合亦复然，为明诸见另宣说，

漏非无有助伴见，则与安置不相符。

那么前面就讲到了这个三种漏，那么此处再讲四瀑流，那么四瀑流大恩上师在这个注释当中引用宗喀巴大师在《三主要道论》当中讲到了四大瀑流是生老病死，生老病死他是从苦果的角度讲的。那么他是从果的角度来讲生老病死，他就是说这个众生在流转过程当中就经常被生老病死的四大痛苦的河流所冲，这个方面的话就是说没有自在的。但此处主要是从因的角度来讲，从烦恼的角度来讲四种瀑流。他和这个《三主要道》当中所讲的生老病死的四大瀑流从侧面是不一样的，这个方面我们要了解他们不一样的地方。

那么就是这个瀑流，他有这个瀑流方面的话有四个瀑流，为什么叫瀑流？为什么叫结合？后面都要讲的，漏的意思啊，瀑流的意思啊，结合的意思啊，还有后面的取得意思啊，他都要一个一个讲，那么这个瀑流他就有四个。那么就有欲瀑流，有瀑流，见瀑流和无明瀑流。那么这个欲瀑流和有瀑流，还有一个无明瀑流他和前面的这个欲漏，有漏和无明漏是一样。中间单独加了一个见瀑流，见瀑流就是第三个，他单独的安立一个见瀑流。所以说安立的方式也和前面的数量不一样，就把烦恼当中的这个见拿出来单独安立了。那么就是说这个结合也是一样的，结合和他是一样的“亦复然。”这样一种结合也有这样一种欲结合，有结合，见结合和无明结合。他就是说是名字不一样，但是为什么要安立不同的名字呢？佛法当中他就是有这样的特点，他虽然有些时候的意义都是一样的，但是他所表达的词句上面所表达的侧面不一样。因为众生他自己在学佛法过程中，他对这个词句有些是比较敏感的，有些比较迟钝的。所以说对某种词句比较迟钝的时候他就不知道这个词句到底要讲什么，到底是要表达什么含义他就不了解，但是给他换一个说法，给他换一个词，他一下就懂了。所以说在佛法当中也有很多这样一种意义一样但是词语不相同的这个道理。比如说在此处的漏，瀑流，等等他其实都是十种根本烦恼当中这样换来换去的，但是这里面有不同的意义。一方面他表达的含义不一样，有的时候他从不同的侧面来表达不同的意义。有些众生他在前世熏习的时候，他可能对瀑流熏习的多，他对瀑流熏习的多，他对漏这些就是觉得就是很抽象，这个漏到底是什么？为什么叫漏？为什么叫结合？他对这些可能就比较生疏一点，就觉得感觉比较抽象一点，但是给他换一个词，给他换一个瀑流。瀑流他在上一世串习的多，哦，一下子就懂了。我们再给他其实漏和这个瀑流是一个意思，其实烦恼和

瀑流是一个意思，哦，他就知道举一反三，他就懂得了这里面讲到的含义了所有也有这样的必要性。那么就是说有这样的必要性讲到了这样一种这个四种瀑流和这个四种结合。

那么就是说单独的把这个见拿出来安立了。其实为什么要把见拿出来单独安立？因为所有三界的见都是恶慧，为了说明三界所有的见都是恶慧的缘故所以为了明确这一点单独来宣讲有一个叫做这个见瀑流所以说就是分了四种。

欲瀑流它就是说是这个欲瀑流和欲结合有二十九种，它总共加起来有二十九种。二十九种就是把前面咱们的这个欲漏它不是四十一一种吗，四十一一种要把十二种见拿出来，取掉十二种见，四十一取掉十二种见它就是二十九种。十二种见当然我们就知道，刚刚我们在前面提到，我们十二种见后面还用到。所以说在这个苦谛下面五种见，集和灭地各有两种就是九种，再加上道地下面的三种见就是十二种见。所以四十一一种见减掉十二种见就等于二十九种见。此处说欲瀑流就是二十九种见。那么有瀑流结合起来就有二十八种，二十八种就是讲到了合起来有二十八种，色界无色界合起来就是二十八种。那么前面单独来讲的话，色界的色漏有二十六种，无色漏也有二十六种，那么单独的二十六种再减去十二种见，因为见它单独安立。所以要从二十六种有漏当中减掉十二种就十四种了，那么色界十四种，无色界十四种，加起来就是二十八种。所以有漏有瀑流结合它是有二十八种它是从这方面算的。二十六种减去十二种就等于十四种，因为十二种见嘛，反正十二种见都要去掉的。所以说总共这个有瀑流色界和无色界加起来是二十八种。

这里面当然就是见瀑流了，见瀑流是三十六种。为什么见瀑流是三十六种呢？因为欲界的十二种见，色界的十二种见，无色界的十二种见，总共加起来的话三界就三十六种见。见瀑流就是三十六种见，把所有的见单独拿出来安立。因为有三界的缘故十二、十二、十二，总共有三十六。无明瀑流有十五种见，欲界下面五种无明，色界、无色界各有五种，像这样的话十五种，前面算过之后就单独把这个见拿出来减掉，再单独安立个见瀑流，这个就可以了知。“为明诸见另宣说” 这个已经讲了。

“漏非无有住伴见，则与安置不相符”，这个是问答，如果按照你这样算法的话，漏也可以安立为四种，见也可以单独安立为见漏，为什么没有单独安立见漏呢？因为他们从这个角度来讲是一样的，因为前面的漏安立了三种，见是混在里面的，此处讲瀑流和结合的时候又把它拿出来单独安立一个见瀑流和这样一种见结合，那么实际从这样推理下来的话是不是应该漏也应该有四种呢？那么这个不一样了，像这个“漏非”，漏非的意思是说其实在讲漏的时候不能够单独的把这样一种见拿出来。’为什么不能单独把见拿出来话“无有住伴见”，漏非是一个意思，就是说漏当中不能安立四种，不能像瀑流一样安立四种瀑流，把见单独拿出来，漏非，漏不能单独的，它是减别掉。为什么不能呢？“无有住伴见”则与安置不相符。那么没有住伴的见，就是说如果把这个见拿出来，从漏当中拿出来就

是单独的见，没有住伴的见，和安置是不相符的，怎么叫安置？漏就是安置，因为有漏的缘故就把众生安住在轮回当中，众生就安住在轮回当中就出不来了，这个就是漏它的一个意思，它的一个意就是将众生安置在轮回，漏将众生安住在轮回不动的，安住在轮回没办法出来，而见的意思是什么呢？见的意思是到处跑，它就是到处推求、到处跑的不安住的状态，一个是安住，一个见是不安住的，所以说你把这样一种见单独拿出来，那么这个见本身就没有安住的意思了，这个见本身就没有办法安立在轮回当中不动。因为漏本身是安置的意思，但是你这个见如果不和其他的烦恼配在一起，没有把他们作为住伴一起，就是说放在一起的话，单独的见没有办法和安住在轮回当中的漏相符合，因为漏就是安住在轮回当中，而这个见它是不安住的，它自己是不安住的，所以说要让这个见成为一种安住轮回，必须要把这个见放在漏当中，和其他的烦恼混在一起，和其他的烦恼成住伴，其他的烦恼摄持它，这个时候它才成为一种安住的意思。否则的话单独的见啊，没有住伴的见就是单独的见，单独的见是没有办法安立为安置的，则与安置不相符，所以不单独安立了。但是这个里面见在瀑流当中它可以单独安立一个什么呢？在讲瀑流这个词的时候它并没有很明显的安住的意义，我们就说虽然都是烦恼啊，但是它在讲瀑流的时候和在讲漏的时候名词上的意义不一样的。漏当中有安置的意义在里面，但是如果你把见拿出来了，见单独就没办法安住了，比如说欲漏有安住的意思，有漏有安住的意思，无漏有安住的意思，但是见漏，见漏有没有安住的意思呢？它就没有安住的意思了。但是在讲瀑流的时候呢，瀑流这个词当中安住的意思不明显，安住的意义不明显，它不用体现出安住的意思，所以它可以单独的表达一个三界当中的一切的见都是恶慧。它为了说明这个所以单独安立一个见瀑流，单独安立一个见结合，它是从这个角度当然是可以分开的，但是如果你说从漏当中单独拿出来，漏是有安住的意思，你拿出来之后，你单独的见就没有安住的意思了。所以从这个角度来讲，它就不单独安置，它原因是这样的。

下面讲第三个近取。

如是所说及无明，诸近取即见分二，

所谓无明非能取，是故混合而宣说。

那么这个近取又分了四种，一个叫欲近取，一个叫我所近取，一个叫见近取，一个叫戒禁取见近取。那么第三个也可以叫见近取或见取见近取，也可以这样说。或者第四个叫戒禁见近取。那么这个是在见当中把见取见和戒禁取见单独的拿出来作为近取其中的两个，它本身有四个近取，但是经部和有部的近取安立的不一样，我们在注释当中也有讲到经部安立的方式，那么以前咱们在学中论的时候也提到过这样的四取嘛，四取当中这里面安立的四取主要是从经部的角度安立的。

那么此处是从有部的角度安立近取的，那么这个取或者叫近取其实就是烦恼。它不是从近取因的意思，它不是从因的角度，它是从烦恼的角度，所以像这样的话它有四种近取。四种近取第一个叫欲近取，欲近取就是上述的这些欲瀑流结合无明加起来。前面是无明和欲是分开的，但此处安立欲近取的时候要把前面的这个欲瀑流和无明瀑流，像这样的话就是合在一起，前面欲瀑流不是二十九，二十九再加上五种，欲界当中欲近取，欲近取主要是欲界的，所以说呢欲瀑流当中二十九，再加上一个五种无明，二十九再加上五种无明就是三十四。所以说这样一种欲近取就是三十四种，它就把无明加进来了。

第二个叫我所近取，我所近取其实就是执着什么呢？色界、无色界。像这样的话它执着什么呢？我所近取主要是色界、无色界，我们看里面的意思，有漏就是有瀑流界和无明，当我们看到有瀑流的时候一定是指的色无色界，因为前面已经把这个定义定死了的，这个主要是讲这个色无色的，色无色界为什么叫我所近取？我所意思是说他们把自己的身体执为我，把这个身体和这个境界啊这个禅定啊等等执为我和我所，像这样的话叫做我所近取。我所近取它其实也是说明一种烦恼的意思，因为执我和我所嘛，它怎么可能是清净的呢，绝对是烦恼。所以这样一种有瀑流结合无明共三十八种，那么其中前面讲的话十四十四二十八，二十八种再加上十种无明，因为它和无明结合。色界五种，无色界五种，总共加起来十种，前面二十八再加十就三十八种了，所以像这样的话，我所近取它是三十八种，前面的有漏有瀑流结合，有瀑流和有结合再加上十种无明，总共就是三十八种。这个方面我们就慢慢算下来，这个是很好算的。那么说这个再加上什么呢，有瀑流和这样一种无明它也合在一起了，所以我们说四种，它怎么不够了，不够的话不要紧。因为这个见当中它分为两种见，因为前面我们说是这样欲瀑流啊、有瀑流啊，无明瀑流啊，见瀑流啊等等，前面是四种瀑流。

下面我们安立四种见，无明瀑流已经和欲近取和有漏近取合在一起，只剩下一个见了，前面的见瀑流，那么见瀑流怎么分为四种，这个注释当中说，这个不会成为不具有四种的过失，为什么不会成为不具有四种？因为见分了两，见瀑流分为两种，一个见取见和戒禁取见它单独拿出来，

为什么不会成为不具有四种过失？因为见分了两，见分了两，一种是见取见，一种是戒禁取见拿出来的，单独拿出来之后，象这样的话就不会有不具有四种过失，最后加起来还是四种。

第三种就是见近取，见近取就是三见的前四种见，合起来总共有三十种，三见的前四见，我们就知道前面近取这个是什么就是坏聚见、边执见、邪见、见取见。象这样的话就是前四见，前四见合起来总共三十种。因为我们前面讲十二见，十二种见把戒禁取见拿出来就可以了。因为它是前四见，戒禁取见拿出来就是说，本来是十二种，那么戒禁取见拿出来就算两种，为什么取两种呢？因为前面我们讲了，四谛当中的时候，戒禁取见是在第一个是在苦谛下面有一个戒禁取见，第二个是在道谛下面有一个戒禁取见。所以说他这个苦谛下面有一个，道谛下面有一个，所以说十二种见当中戒禁取见其实是

占了两个的。所以必须要把它拿出来，拿出来之后就说是十种了。欲界当中有十种，色界有十种，无色界有十种，总共加起来就是三十种，所以我们前面在算的时候，反正苦谛下面五种，五种见都是齐全的，然后最后一个道谛当中，道谛当中有三种见，三种见当中和集和灭不一样，多一个戒禁取见，所以说在苦谛下面是有戒禁取见的，这个要拿出来，这个算一个了，十二减一，就是十一了。然后再把这个道谛下面的这个戒禁取见再取出来，十一减一就等于十种。其实算起来的时候，就是说四谛下面取掉戒禁取见就是剩下十种了。就剩下十种的话，就三界每个都是十种就是三十种，这个地方算就是这样的。

然后戒禁取见，就第四个就是戒禁取见，这个就是六个，为什么是六个呢？因为戒禁取见前面我们说了，就是十二见有两个，就是在欲界当中，他的苦谛和道谛，分别有一个戒禁取见，就是两个了，然后色界当中有两个，无色界当中有两个，总共加起来有六个，是这样的。

所以说戒禁取见六个，第五见就是戒禁取见，第六个第五见是指非道和正道，这个成为正道的怨敌的缘故，所以说把它拿出来，单独说明这个是近取，它就是这样一种粗重的烦恼，它的过患很严重。

因为这样一种无益的苦行，不管是怎么样，他就会欺惑这个在家的和出家人，在家的也好，出家的也好，如果他有了这个戒禁取见，都会入于非道，没办法真正行持正道。它是一种严重的一种迷惑，严重的一种欺惑性。所以说，有时候如果我们不知道真正的正道，一味的去行持，一味的去苦行等等，这个有时候看起来好象是很诱人的，觉得自己在修苦行，或者某某人在修苦行，觉得很了不起，其实真实意义来讲的话，如果没有安住在真实正道当中，它是一个严重欺惑性的，所以说这个严重欺惑性，不单单是欺惑出家众，有些在家众也觉得自己好象是修行很好，在做苦行，其实如果没有按照真实佛法的法义去行持的话，这种苦行是没有意义的。没有什么意义，虽然就是说从他所有行持当中可能有百分之一二可能会有一点点利益。以前我们讲到了，反正如果你执着有解脱，执着解脱你去行持一些苦行，苦行当中有些也是稍微相应的正法也有，所以能得到的利益很少很少。当然比你纯粹去造恶业、生邪见好多了，但是要比真实的正道来讲那就差的太远了。我们绝对不可能只是满足于我们所修持的这么多的这样一种行为当中，只有百分之一二的行为，稍微相合于善法，这个时候我们说付出的太多，得到的太少。所以说我们要修持的话，一定要按照佛法当中，佛菩萨开示的这样一种道去修持，行持正道才有意义。行持一个就有一个意义，行持两个就两个意义。所以说象这样的话，所行持的所有善法当中，可能只有百分之一二不是属于真正有意义的，因为有的时候，可能夹杂烦恼，但是其他的都是有功德有利益的这样正法。这方面不能搞颠倒了，是这样的。

所以说“诸近取见即分二，如是所说即无明”。如是所说就是讲前面的欲瀑流和有瀑流，再加上无明，就是如是所说即无明，就是前面两种，前面两种欲近取是怎么安立的？我所近取是如是所说即无明，

所说就是前面的这种欲，欲瀑流有和有瀑流，再加上无明就分别安立为欲近取和我所近取，是这样的。然后诸近取即见分二，后面两种见，两种见就是见取见和戒禁取见有两种，总共加起来有四种，这个在词句当中这样理解。

所谓无明非能取。前面无明瀑流和无明结合，为什么把无明瀑流和无明结合？他不单独安立呢？他混在了欲近取和混在了我所近取当中了呢？为什么不单独安立无明近取了呢？

不安立无明近取的原因“所谓无明非能取，是故混合而宣说。”因为这些所谓的取，它都要取后世的轮回，是这样的。那么要取后世的轮回叫做取，叫做近取。那么这个无明它是在单独当中取轮回的意义单独不明显，他虽然不了知一切万法本性的这个状态，但是他自己去取轮回是不行的，他必须要配合其他的烦恼才能真正的取后世，取轮回。所以这个无明必须要和欲界的烦恼配合起来才能取后世。这个无明必须要和这个色、无色界的烦恼配合起来才能取后世，他单独他自己的能力是没有能取的意义。就说无明在能取后世的这个作用当中不明显，所以不单独安立无明近取，他从这个方面给我们作了解释。

下面第四是解释彼等自意，为什么叫做随眠？为什么叫做漏？为什么叫做瀑流等等。给我们解释这个。

彼等极为微细故，随系二种随增故。

及跟随故称随眠。彼等能置与能漏。

能冲能粘近取故，即是漏等之定义。

前面三句讲到为什么叫随眠的意思？下面就是讲漏的定义，漏和等置。等置当中讲到了这些瀑流，结合或者取等等，就讲这样一种意义。

首先为什么叫做随眠？彼等极为微细，第一个他就有很微细的意思，很难察觉，非常不好容易察觉。这些烦恼为什么很难察？因为他不是色法，他不是外面的柱子、瓶子，这么明显放着让我们能够看到。他就是一种心法，因为他是心法的自性，他是一种心所，心所的话他就是很微细的。一般来讲，本来我们自己的心当中很微细和色二者比较起来，色法就要比心法要粗，本来就要比他粗大。前面我们在讲五蕴次第的时候，也是说为什么说第一个是色，受、想、行、识，他一个比一个排在前面的，越往前排越粗大。所以说这些他都是比较观待于色法来讲，这些都是很细微，所以很难通达，所以说很隐蔽，这方面就叫做极微、细微。

随系就是讲经常性和他的得绳相联，如果说补特伽罗和烦恼之间有得绳相连的话，他就会经常性的生起烦恼，是这样的。如果就得绳断掉了，得绳坏了，就象前面讲的一样，虽然烦恼具有，但是得断了之后二者之间就没有联系了。没有联系，前面我们讲，虽然没有联系了，你不生烦恼，但是还可以缘他，这个是我们前同讲到的。因为就是说得绳断的缘故，有些人就也不生烦恼，因为他不生烦恼的本体还在，就是特殊观点么。所以此处我们说，我们补特伽罗的相续和烦恼、得绳经常是联系的所以叫随系。随系的意思就是说得绳经常性的和他联系，经常有得发挥作用。

然后就是二种随增故。二种随增就是通过相应的方式随增和通过所缘的方式随增。所以说“随增，及跟随故”，还有就是如果没把这个种子断除的话，一直在我们相续当中辗转增从，象这样的话，没办法远离，所以说叫跟随。

所以说我们如果要真正断烦恼的话，必须要厉厉的通过修正法，如果想要通过很自然的方式他自然断掉，这是不可能的事情，绝对不可能。所以说为什么只有修道，只有修佛法堵能够断烦恼，一般的人根本没办法断烦恼，原因就是这样的。他就是说如果没断种子的话，一直跟随我们相续当中，他这么微细，他没有道的话，他通过相应的方式，通过这样所缘的方式随增，又具有这样得绳的缘故，所以这样烦恼要断还不是这么简单的。象这样的话，世间人有时候说我没有烦恼怎么怎么样，这个就是不了解这个烦恼真实，连烦恼都没有认识，不要说真正去断烦恼了。所以现在我们要首先认识烦恼，然后知道烦恼生起来的方式，再掌握断烦恼的道，持之以恒不断的去修持，慢慢才可以把这个烦恼断掉。

但是，我们还要讲一个什么？小乘断烦恼的道和大乘断烦恼的道，尤其是和密乘断烦恼的道不一样。因为小乘当中必定说从有部的观点来讲三时一切有，他就说从为这个烦恼也是实有的，实有自体的，所以说他的观点当中，他已经认定这个烦恼是有自体的，是实有的，因此说当我们把这个烦恼认定是有实有的时候，我们对待烦恼的态度，我们对待烦恼的观念就不一样。

所以说他在观念当中，就已经认定这个烦恼是有自体的，是实有的。因此说当我们把这个烦恼认定是有实有的时候，我们对待烦恼的态度，我们对待烦恼的观念，他就不一样。我们认为这个东西是实有的，实有的话我们就有的时候断起来就很麻烦一点，因为在我们的观念当中认为它是实有的缘故，所以我们要很费劲，把它当成一个实有的东西去对治，在小乘道当中的话，这样的对治烦恼的方式。虽然有是有，有些修行者也很殊胜的断掉了。但是如果看待大乘的道来讲的话，它就显得就比较迂回了，像这样的话就比较麻烦一点。为什么呢？

因为大乘他就说了，这些烦恼就是假立的，只要一跟他说他就说这个烦恼是假立的，然后如果再往上，

越往上走他就对这个烦恼的看法就越清晰，他就说是这些都是不存在的。

如果按照他空的观点来讲，按照如来藏的观点来讲，这些烦恼都不存在，反正就是不存在，密乘当中直接就可以说烦恼就是菩提了。所以说他就说这个认知，越往上走，他就对烦恼认知的态度，他就完全不一样。所以说如果你把他的这个烦恼认知是菩提，如果你把烦恼认知是空性，认知是这个。

当然你就安住在正道当中的时候，你就不会认为这个烦恼是实实在在的存在。很实有的、很实在的一个，好像就说一个怨敌，我们认为这个怨敌是真实的，他堵在我的门口，他拿把刀，我就觉得这个特别恐怖，我怎么去打得过他呢？这么壮的一个怨敌。但如果觉得这个是自己的幻相而已，是看花眼了，还是什么，一个幻相。如果认为这个怨敌本来就不存在，或者觉得这个本来他就是假立的，或者其实就是把我的一个亲友，给我送钱的一个亲友把他当成怨敌了。其实就是说，如果知道这个其实所谓的刚才我们认为的怨敌，他就是我一个很好的朋友，就是给我送钱的一个朋友，这个时候我就很高兴，很欢喜了。所以这个时候我要面对这个问题的时候就很轻松，是这样的。但如果我认定他就是一个，他就今天晚上要要我命的一个怨敌，我就特别特别的恐怖，我就想怎么样去对付他，跳窗嘛，还是说是怎么样藏在床底下嘛，还是怎么样去跑掉，这个就很麻烦。所以说小乘他对待烦恼的态度，他就是有一个类似这种的，他就觉得这个实有的。但大乘当中就觉得这个烦恼他是如梦如幻，或者他就是客尘，或者他本性就是智慧，所以说他对这个烦恼的认知，他就说是这个越相应于智慧，他断烦恼就越快。所以说有的时候，往往是学到这些上面的观点的时候，他就没有觉得这个烦恼有什么样一种大不了的，虽然我们自己内心当中的烦恼炽盛，但是就是说真正看到烦恼的时候，看到这个词句的时候，尤其是以前我们学习《幻化网》的时候，都是有这个感觉，就是这样的。以前我们不是讲过吗，就是大恩上师早上的时候讲《幻化网》，觉得这些烦恼什么问题都没有，反正解脱绝对没有问题，下午的时候益西上师讲《戒律》，那就觉得这个解脱简直没有办法了，什么事情，走一个路都要犯戒，然后就是堕地狱多少年，这个好像是没有希望一样。早上时就觉得这个我慢很高，下午的时候就觉得这个很谦虚一样，觉得这个解脱很困难。所以说就说他讲解的方式，他的词句，他安立的对法界的认知，他是不一样的。所以说我们跟随这个词句思维观想，就觉得这个的确是这样的。就如果安住在这样一种密乘的《幻化网》这些当中的时候，就觉得这个烦恼就是假立的，的确烦恼就是假立的。所以那个时候认知一个很高的见的話，它能够，反正我们不要脱节了，不要行持疯狂的行为，如果这样就安住的话，它断烦恼的确还是很容易的。

但是如果我们就说是按照一些小乘的观点，因为讲的时候，他就把这些讲得很严重，讲得很实有的样子，所以说我们就觉得要断除的话必须要实实在在去怎么怎么样，就把它认定成一个实有的东西，一个一个要去断掉它，这个方面就稍微困难一点。但是我们现在虽然在讲有部，但是和这个有关的问题，我们还是要了解一点。

所以说因为它在佛法当中本来就是有这样一种不同的次第当中有不同的讲法，所以说就是越往上走，一般来讲的话就说是越往上走越容易。但是越容易也越危险，是这样的。他有部当中他反正就是给你讲实有的，实有的你就老老实实的该怎么样做就怎么样做，是这样的。你该守戒就守戒，你该断烦恼就断烦恼，他没有什么让你去抄近路的，我的发心很善妙，所以什么都不用管，他没有这些的。反正就是说如果你违越了那就犯戒，违越了那就犯戒，你该忏悔就忏悔。

那么越往上走的时候，发心为主，如果你的发心贤善你就变成善妙的，反正烦恼就是菩提，反正越往上走的时候，反正就是说从一个角度来讲，对治烦恼越容易，但是从另外一个角度来讲也越危险，就是看你能不能驾驭它，如果你能够驾驭它就很殊胜，如果你驾驭不了，这个就特别危险，就是这样的。所以说像这样的话，有些大德讲，小乘道慢是慢，但是特别把稳，非常非常稳当的一种道，很保险的道。大乘就说是，大乘他就需要很高的根基来驾驭。如果你不是很高的根基驾驭不住这个大乘，尤其驾驭不住密乘。所以很多人他就说是觉得以前我在学小乘的时候，这个也不能做，那个也不能做，现在学密乘了，什么都可以做了，什么都开许了，这个没有这么简单的事情。

所以像这样的就说是《三戒论》这些地方讲了，三乘的烦恼不管怎么样，如果是自相的烦恼都是不应该生起，自相的烦恼都不能生起，真实的烦恼，对我们有害的烦恼都不能生起。从这个角度来讲，三乘是一样的。但是从对治烦恼的角度来讲，当然认识的方式也不一样，断除的方式也不一样，这方面越往上当然就说越殊胜。所以说我们自己学这些佛法，一方面就说这些戒律，还有这些这样一种《俱舍论》，还有这些因明，该学的还是要学，但是最关键的。还是要把这些着眼点放在这些这个中观、还有这些如来藏思想，尤其是密乘的这些观点，这些方面还是作为一个真正想要就说很快解脱的修行者来讲的话，上上乘的它一定有它的特殊性。所以下面我们一定要学的，但是重点还是要，为什么一切万法是空性的这些大空性的观点，般若实相，还有这些如来藏的观点，特别特别重要，那么如果有了空性，如果有了如来藏，再学密宗的话他就比较容易了，是这样的。因为密宗当中很多都是大等境，大等境的话，平等的就是中观，清净的基本上就是如来藏的思想做基础的。所以说像这样的话，就说是我们都要学习，反正安排了这些我们都要学习，但重点我们还是要知道是什么。

然后下面

彼等能置与能漏，能冲能粘近取故。

那么什么叫漏呢？漏的话第一个就是彼等能置与能漏。前面我们讲了，漏有安置的意思，前面我们说为什么前面见没有安立一个漏的原因，就说因为这个漏呢，彼等能置与能漏。能置与能漏这两句，就

是讲漏，前面我们讲漏的异名，为什么叫漏呢？它因为能够安置在轮回当中，或者说能够漏到轮回当中的缘故。从哪里漏呢？此处注释当中讲六处的伤口，六处就像一个伤口一样，就说眼耳鼻舌身意，这个叫六处叫六根，六根就叫六处，所以这个六处我们就说自己的这样一种能够从这个六处当中漏到轮回当中。所以我们平时为什么说收摄自己的六根，不能够放纵六根，如果放纵六根就生烦恼，生烦恼的话，我们就相当于从六根当中漏到轮回当中，没办法解脱了，是这样的。所以它可以从六处、六根的伤口当中漏到轮回当中的缘故，所以叫做能漏，能置和能漏的意思，这个叫漏。

然后什么叫做瀑流呢？能冲的缘故就叫瀑流，像这样的话就说能够把我们冲到轮回当中，把我们冲到后世，没办法阻挡，瀑流的话就说像瀑布一样，就说瀑流特别特别强烈的水流，像这样的话我们在这个里面是根本没办法阻挡的，我们怎么去阻挡这个瀑流呢，这样根本无法阻挡，所以它能够把我们冲到后世。

什么叫结合呢？能粘，能够把我们和后世粘在一起，像这样的话，我们这一世和后世结合在一起没办法解脱的意思。就像苍蝇它被胶粘住了，它就没办法解脱了。所以说像这样的，我们自己如果有烦恼的话，我们就和后世粘在一起，没办法。如果我们不调伏烦恼，我们就和后世粘在一起了，你再不想轮回，你也要轮回，你再不想堕恶趣，也要堕恶趣，你的烦恼已经把你和这样一种后世的地狱等等粘在一起的缘故，像这样的话它就能粘的缘故叫结合。

然后就说为什么叫近取呢？它因为可以取受轮回，因为有了烦恼就能够取轮回。那么取轮回的主要的因就是烦恼。那么前面讲烦恼能够造业，这个是第一个。第二个业因为烦恼的滋润才能够显现它的作用，那么如果说是业造了，但是没有烦恼滋润，它也没有办法显现作用，而且如果没有烦恼也不会造恶业。所以说像这样的话，就说烦恼它是取轮回的，它可以取轮回，所以叫近取。当然我们也可以说是最主要的因，近取的意思，近呢就是接近的意思，或者主要的意思，近取取也可以这样的。像这样的话就说是近取的因就说是取的烦恼，就是这个四个取，从这个方面来讲的话也可以这样理解。

“即是漏等之定义”那么这个方面就是漏啊、瀑流啊、结合、取的意义在这里面就解释了，解释彼等的意义。那么这个以上我们解释了经中所说的意义。今天就讲到这个地方。

第 078 课

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！

俱舍论分八品内容现在我们学习到第五品。第五品是分别随眠，对于烦恼进行宣讲、进行安立。学习烦恼是为了对治烦恼，是为了调服烦恼。在安立分别随眠的内容当中，前面我们也学习了十种根本烦恼，它自己所安立的方方面面的内容，还有经典当中所出现的烦恼的异名。

那么今天我们学习第二个科判论中所出现之异名。在一些对法论当中也出现了烦恼的不同异名，或者说在经典当中，这些随烦恼等等也是有出现，但此处主要是从论典当中出现的异名进行安立的。分二第一是略说，第二是广说。首先讲第一是略说

“此等亦分为结等，故复宣说有五种。”

“此等”就是讲随眠，就是讲这个烦恼。除了上述安立的名称之外，烦恼也可以分为结，还有“等”字当中包含的缚、随眠、随烦恼、缠等等这样一种分类。所以说在对法论等当中也宣讲了这些五种分类等等，这个方面就是略说。

下面是第二个科判是广说分四，对于上面所宣讲的结等进行进一步安立。广说分四第一是结；第二缚；第三是随烦恼；第四是缠。因为上述当中有一个随眠，随眠其实前面已经讲了，所以在此处就没单独再讲这个烦恼。就讲一下这个随烦恼，因为平常我们经常讲根本烦恼、随烦恼等等。这个随烦恼到底是如何安立的，在这个当中也是顺势的出现了。首先我们讲第一是结，结在很多论典当中也是有出现。在《辨中边论》等里面也出现了这个结等，烦恼障碍的不同异名。结分三：第一是九结；第二是五顺下分结；第三是五顺上分结。这个结是从三个方面进行安立的。首先是安立九种结，第二是五种顺下分，然后是五种顺上分。顺下分、顺上分下面还要提。

首先是第一我们学习九结，九结在颂词当中讲

实体与取相同故，安立见取之二结，

二唯不善自在故，嫉慳单独称二结。

在这个颂词当中并没有真实的把九种结的名称进行安立，这个只是“实体与取相同故，安立见取之二结”。把见结它分了两种一个是见结，一个是取结。为什么把这个见结拆开了？拆散之后安立一个见结、一个取结的原因。此处说“实体与取相同故”这个是把见分开安立两种的原因。然后最后两句第三、第四句“二唯不善自在故，嫉恚单独称二结”它是把嫉妒和恚吝从缠当中单独拿过来安立为结的原因是“二唯不善自在故”。这两种“二唯不善自在故”，这个就是嫉妒和恚吝从八种缠当中单独拿过来称为结的原因。

在注释当中就提到了九种结的它自己的具体安立：第一个是贪欲；第二是嗔恚；第三是慢；第四是无明；第五是见；第六是疑。那么这就是六种根本烦恼，和前面一样的。然后这里面就加一个取结，其实这个取结是从前面见结当中不同安立的。其实这个见也好取也好，都是属于这个六种根本烦恼的见当中。再安立一个嫉妒结和恚吝结，从这个方面安立九种结。当然九种结前面我们这六种根本烦恼它也是反复出现，反复出现我们也就大概很清楚了。关键问题就是在这，前面贪、嗔、慢、无明、见，那么有一个见。首先有一个见结，后面有一个取结。见结和取结二者之间，可以这样安立。见就是前面的这个见，坏聚见、边执见、邪见等等在见结当中进行安立的。取结就是讲到见取见和戒禁取见。见取见和戒禁取这里面都有一个取，所以说这里面再加取结。见结和取结就是五种见的本体，除了五种见的本体之外就没有其他的了。但是为什么要分开呢？分开安立的原因何在呢？

第一个是实体相同故，我们说“实体与取相同故”。那么这个“实体与取相同故”的意思就是说实体相同故和与取相同故，它是两种根据。因为两种根据“安立见取之二结”。首先我们来看实体相同，实体相同的意思就是它数量也是一样的，前面也是十八种实体的数量，后面也是十八种实体的数量。所以从这个方面来讲，是对称相同的缘故单独安立，这个是其中的一个根据。

那么怎么样实体相同呢？因为前面的三种见，坏聚见、边执见和邪见它是十八种安立的。首先安立十八种就分了两对，一个是坏聚见和边执见；第二个是邪见。所以说前面的两种见，坏聚见和边执见它在欲界当中属于苦谛的两种见断之下。我们说苦谛下面五种见是齐全的，所以说在苦谛当中有坏聚见也有边执见。在欲界苦谛下面是两种。在其他当中就没有出现。在上界也是这样，在上界色界当中它的苦谛下面也是坏聚见和边执见，然后在无色界当中苦谛下面仍然是坏聚见和边执见。所以说三界各有两种的缘故，加起来就是六种了。坏聚见和边执见在三界当中它就六种。然后第二对是邪见，邪见在四种见断当中都有，苦集灭道这四个下面都有邪见。欲界当中它是有四种，在色界、无色界四谛下面都有四种。所以总共加起来十二种。这个邪见十二种，再加上前面的坏聚见和边执见六种，总共就是十八种。像这样就安立了十八种见。

然后实体相同的第二个，主要是从见取见和戒禁取见它们也是安立十八种的。首先见取见它在三界当

中每一个都有三种见断，在苦集灭道的下面见断当中都有见取见。所以说欲界当中它有四个，在色界和无色界当中也各有四个，所以说总共加起来是十二种。这个见取见就是十二种。然后戒禁取见它自己在四谛当中它只有苦谛和道谛有。在苦谛下面有一个戒禁取见，在道谛下面有一个戒禁取见。所以说在欲界当中它只有两种，然后在色界当中它也是苦谛和道谛下面有，然后无色界当中也是道谛和苦谛下面有，所以说总共加起来就三界有六种，加上前面十二种就是十八种。所以说前面三种见当中，坏聚见、边执见、邪见总共加起来实体有十八种。然后后面见取见、戒禁取见它们二者加起来也是十八种。从实体相同的缘故可以把它们分开安立，这个是一种根据。

第二种根据是取相同故，这个地方取相同主要是从它的能取、所取的角度来讲。能取、所取的角度来讲是相同的，因为前面的坏聚见还有边执见和邪见这三种见是所取，把它执为殊胜的所取的对境。因为此处有一个能取和所取，安立为能取所取。前面坏聚见还有边执见、邪见，这个方面是被后面的两种见取见和戒禁取见执为殊胜的所取。见取见就是把前面的这些见执为殊胜，把下劣的执为殊胜。那么所以说前面的三种见执为殊胜的所取了，从所取的角度讲。

然后就说戒禁取见，它就是把非因执为因，把非道执为道的，这样一种安立。所以说它也是把前面这些坏聚见等等，把这些执为殊胜的，所以说像这样的话，前面的三种见被后面的两种见执为殊胜所取的自性。当然，后面两种就说它的能取了，就是执为殊胜的能取，所以说前面三种是所取，后面两种是能取，它的取从这个角度安立也是相同的，因此说就说把它们二者单独安立，因为一个是所取的缘故，一个是能取的缘故，所以说也是就说是安立见取之二结，把见分开之后，安立一个见结，安立一个取结。其实见结和取结都是在根本烦恼当中所安立的见当中进行安立的。这个方面我们就讲到了为什么把它们二者，把见拆开的这个原因。

我们再继续的安立嫉妒和悭吝，嫉妒和悭吝它本来是属于缠当中，为什么就说把它们从缠当中调过来，安立单独结的原因是什么呢？原因就说“二唯不善自在故”那么这个二的意思就是讲嫉妒和悭吝这个是二，那么这两种。唯不善，它们就说唯一是不善的，它就没有其他的这些无记等等的状态，它就是一个不善的自性，所以说这个唯不善故，这个方面就说进行安立。

然后第二就是讲，自在故，自在故的意思就是讲它们是可以单独产生的，它不需要依靠其他的法，它们不需要和其他的法这样和合起来，就说和其他共同产生，混合起来产生，它不需要，它可以自在产生，所以可以自在产生的缘故，嫉妒和悭吝单独安立为二结。那么就说嫉妒心当然我们就知道了，在这个修行者的相续当中，如果对别人的圆满，对别人种种的安乐等等，如果就说没有办法忍受，无法堪忍，产生这样一种状态就称之为嫉妒。悭吝当然我们就知道，对于法或者对于财物等等，自己舍不得布施，非常悭吝的这样一种状态，所以说这个方面是唯不善，第一个它是唯不善的自性，第二个

它是自在，它可以单独产生的缘故，所以说就单独称之为二结。那么其实这里面的这些九种结当中，它是三界都有，三界都有的话就说嗔恨心，嫉妒和悭吝，这三者它是欲界才有的。那么因为嗔心在上二界是没有的，然后唯不善的，唯不善的嫉妒和唯不善的悭吝，它也是欲界才有的，所以说这三种是欲界有。其他的除了欲界有之外，色界、无色界都有，这方面其实是九种结，它是整个三界当中它都是混在一起讲的，只不过如果要分开讲的时候，嗔心，然后就说嫉妒、悭吝等等，像这样的话就说只有欲界，其他没有。

我们就安立了这个九种结，那么九种结后面也要提到这个问题，因为就说这些结，这些烦恼就好像就说把这个结系好之后，很难把它解开，很难解开这个结，那么所以说这个烦恼也是一个结，我们内心当中如果有了烦恼之后，相当于打了结一样，很难以解开的。所以说如果要解开这些烦恼结的话，也必须要通过殊胜的对治，通过殊胜的对治才能够把这个结解开，专门学习解结的方法，我们就是打比喻来讲，专门学习解结的方法。否则的话，如果不去学习，不去实践的话，这个结自己是没办法打开的。虽然在密乘当中，它也有一些其他的安立自解脱的方面。但是在小乘当中，在一般的老百姓的相续当中，这个结它没办法自己解开，它只有越结越深，只有越结越紧，像这样的话，因为凡夫人他自己所串习的就是生起烦恼，增长烦恼的方法，所以说他们所学习，所串习的这个道它并不是怎么样把这个烦恼打开的，把结打开的道，它是怎么样让这个结越结越紧的这个道。所以说一般的人如果不学佛法，通过自己的这样能力，或者任其发展的话，那是根本不可能调服烦恼的，只有真正地认认真真学习，然后实践佛法才可以真正把这个结打开。

那么下面我们看第二：五顺下分结。

也是结，但是这个是属于顺下分，那么顺下分和顺上分，它是可以观待来看的。首先我们看顺下分：

五种顺下分之结，以二令不离欲界，

由三能令复返回，门与根摄故为三。

不欲前往与迷路，于道生疑此一切，

成趋解脱之障碍，是故唯说断此三。

那么这里面就讲到了五种顺下分结，五种顺下分结首先是前面的三句，前面的三句它就是讲到了五种结它自己的这样分工，怎么样让众生安住在欲界当中没有办法远离的。然后就说“门与根摄故为三”，

这个是一种问答。因为就说是如果我们在见道当中，它其实已经断掉了这些五种见和怀疑，因为就说是五种见也好，怀疑也好，它其实只是见断所摄，修断当中它是没有见的，五见当中任何一见都没有。然后怀疑，它在修断当中也是没有，不可能存在。所以如果一旦就说见道把这个见断断完之后，到达修道或者达到预流果的时候，它其实是断掉了六种的烦恼，是五见再加上一个怀疑，它是断了六种根本烦恼。

那么为什么此处，有些经典当中讲断除了坏聚见，戒禁取见和怀疑这三者就可以获得预流果，二者之间有冲突吗？有矛盾吗？或者怎么样圆融呢？所以门与根摄故为三就是解释这个问题，有些经典当中说断除了坏聚见，戒禁取见和怀疑三者就可以获得预流果，那么就说前面我们在讲的时候，预流果当中断除五种见和怀疑。一个是断除六种烦恼的自性，一个是断除三种，二者之间有没有什么矛盾的地方？我们说没有。为什么没有呢？门与根摄故为三，像这样的话就说门摄故和根摄故，就把六种摄为三种当中，打开来讲就是六种，收摄起来的话就是三种。所以通过门摄和根摄，门摄和根摄所以说就是安立为三，什么摄呢？就是把六摄为三的意思。

然后下面一个颂词就解释这三种，解释刚才所讲到的，为什么断除坏聚见，断除戒禁取见和断除怀疑就可以获得解脱的这样一种原因，后面一个颂词是这样的。那么下面我们再进一步安立一下这个顺下分结，什么叫顺下分呢？这个下分，这个下就是指欲界，欲界就称之为下，因为这五种烦恼它可以使众生安住在欲界当中，没办法远离欲界，随顺欲界烦恼的缘故，所以说这个叫做顺下分。这就说五种烦恼，就让众生没有办法远离欲界，经常安住在欲界当中，所以叫做顺下分的烦恼。也就是说如果就说我们内心当中存在这些坏聚见，戒禁取见，怀疑，欲贪和害心，如果具有这五种烦恼的话，那么就是没有办法离开欲界的，这个方面就是叫做顺下分。

那么就说在颂词当中讲到了“以二令不离欲界”，以二令不离欲界就说通过这个欲贪和这个害心，通过这个欲贪和害心，众生没办法离开欲界的，因为我们知道色界它没有这样欲贪的，它只有有贪，它没有欲贪，然后就说这个害心其实就是嗔心。所以说像这样的话就说在色界当中如果你获得了初禅了等等，它其实也是不可能有嗔心的。如果我们想要获得这些，要远离欲界或者获得色界的禅定也好，或者转生色界也好，欲界的贪欲必须要远离的，然后就说嗔心是必须要远离的，这两种是必须要远离的，所以说如果我们内心当中具有对欲界的贪心，也具有这样一种嗔心的话，那么这个方面是没有办法获得禅定，也没有办法转生到色界当中，所以这个叫以二令不离欲界。

然后“由三能令复返回”，那么就说有些时候我们通过修行的时候就说是远离了贪欲和远离了害心，远离了害心之后，但是坏聚见、戒禁取见和怀疑这三种如果没有远离的话，它还会返回的，重新从色界当中返回到欲界当中，就说因为前面讲到了，就说欲贪和害心它是让我们不离开欲界，那么假如说

我们离开了欲贪呢？我们断除了欲贪，断除了害心，断除了欲贪，那就可以生到色界上面去。但是这个如果没有远离坏聚见、戒禁取见和怀疑的话，即便是暂时的远离了欲界，最后还要回来，最后还是要回来的。

那么在唐译当中打了一个比喻，它就相当于是众生被关在监狱当中。然后欲贪和害心这二者就相当于狱卒一样，就是守门的。那么就是说如果他们两个就是欲贪和害心这两个狱卒如果存在的话你是没办法从监牢当中跑出来。即便是说你把这个两个狱卒---把贪欲和害心打倒了，打倒之后你跑出来了，跑出来之后你相当于是远离了牢房了。但是坏聚见、戒禁取见和怀疑这三种相当于外围的巡逻队。那你把守门的这两个打倒之后你跑出去之后又遇到了巡逻队，遇到了巡逻队之后他又把你抓住又拿回来了。前段时间越狱的这个人也是这样，他就是说首先他就把这个狱卒把这些狱警杀死跑掉了，跑掉之后外面就遇到很多这些巡逻的武警等等，最后就怎么样又把他抓回去。所以像这样话就是说这个欲贪、害心它就相当于狱卒。你首先你可以暂时地跑出去，跑出去之后他还是没离开他的掌控当中，还是又遇到了巡逻队之后又把他抓回来。所以说暂时地远离了贪欲和远离了这样一种嗔心，他就是说离开欲界之后呢，他因为内心当中具有坏聚见、戒禁取、怀疑缘故又会被抓回来。让他一直安住在这样一种欲界当中。所以说“由三能令复返回”，这个方面讲到了顺下分，它总是随顺于欲界当中没办法真实地远离，这方面就叫做顺下分的烦恼。

然后就是说“门与根摄故为三”，这个就是前面我们讲到这句话主要就是问答、也是一种辩论。他就是说在预流果，就预流果其实就是修道，首先我们说有十六刹那，前十五个刹那它都是属于这样一种见道，见道当中它就把这样一种见断全部要断掉了。然后从十五刹那一经过之后到了十六刹那的时候它就趣入到修道，趣入修道的时候他就会获得这样一种预流果。前面是预流向，后面是预流初果，它的第一个果啊、八果当中第一个果、如果是分八果的话第一个就是预流向，像这样话就得到见道，那么这个见道就是预流向。然后八果当中第二个就是讲到是预流果。但是如果从四果角度来讲它是初果，从四果角度来讲预流果是初果，但是从八果角度来讲的话它就是第二个了，就是属于修道的范围。其实在见断当中它应该是把这个五种见---就是说是坏聚见啊等等五种见都要断掉，然后还要断除怀疑趣到修道，修道当中这些都没有啦，这些都是不存在的。所以说就是在获得预流果的时候应该是已经不存在五见和怀疑了。或者说换个角度来讲在见道当中应该把五见和怀疑断掉。那为什么经典当中又说只是断除坏聚见、戒禁取见和怀疑就可以获得预流果？为什么是这样的呢？那么这里面有两种原因进行安立的，就是说把六种摄为三种就是说是“门”故，像这样话“门”故，就分类、这个“门”就是分类的意思。分为三种类。那三种类或三种门或三类进行分摄、进行归摄的。那么就是说直接宣说和间接宣说，直接宣说就断除了这个第一门的坏聚见，然后就是前后两门的戒禁取见和四门类的怀疑这个是直接的。那么什么意思？怎么理解呢？我们就知道了这个真正来讲的话，就是说第一门类的坏聚见就是在四谛当中它分了苦、集、灭、道。那么在分苦集灭道的时候在苦谛下面它就有坏聚见，

那么当然苦谛下面五种见都是俱全的。但是我们首先把苦谛当中的作为第一类分别的、主要的第一门当中主要就是坏聚见为首，像这样以坏聚见，还有边执见啊等等这个方面我们下面还要分类的。那么所以说第一门当中就以坏聚见进行安立，直接安立坏聚见。

然后前后两门类是戒禁取见，前后两门类我们说戒禁取见是什么样特点呢？戒禁取见它是在苦谛当中有戒禁取见，然后是在道谛下面也有戒禁取见，所以前后第一和第四前后两门类当中就是两门类当中都有戒禁取见，就第一个是苦谛吧，苦谛下面有戒禁取见，后就是讲在道谛下面也有一个戒禁取见。所以说第二门类它就是把安立为戒禁取，它就属于第二门类。然后就是说四门类当中就是怀疑，怀疑什么意思呢？就是说四门类就是说在苦、集、灭、道下面都有怀疑，是这样。所以说第一门类当中坏聚见它就在苦谛下面是存在的。然后在其它的三谛下面就没有，因为在集谛下面只有两种见，然后在灭谛下面只有两种见，道谛下面有三种见，这里面都没有这些坏聚见等等。所以说就是第一门类当中它以坏聚见进行归摄了，然后前后两门当中戒禁取见，戒禁取见当中在第一和第四当中都有，这两个都有。然后怀疑它是四门当中都有的，就四门类当中都有。像这样这个叫四门类，四门类什么意思呢？就是在苦、集、灭、道下面都有一个怀疑，这个是直接的归摄的。

然后间接是什么呢？就是说边执见是属于第一门类。它就和坏聚见放在一起。所以直接断除的是什么呢？直接断除的是坏聚见间接也断除了边执见，所以边执见它是跟着什么呢？边执见是跟着坏聚见一起的。所以说如果把坏聚见断了，它是属于边执见是属于第一门类的，所以主要的坏聚见一断，那么属于第一门类的边执见也跟随断除了。那么第二个就说是戒禁取见没有什么归摄的，它就是两种，它就是第一和第四两种；然后四门类当中就是说除了怀疑之外还有一个邪见和戒禁取、见取见，像这样话在苦谛下面邪见、见取见然后集谛啊、灭谛啊、道谛啊，像这样话它都是存在的，所以它就是邪见和戒禁取见是属于四门类。所以说，它因为直接来讲四门类当中是怀疑。那么间接来讲的话如果怀疑一断，怀疑断了之后邪见和戒禁取见也跟着就断了。所以此处就是讲到这样一种邪见和戒禁取见的原因，这方面是门类相同的。所以说断掉了直接的坏聚见等等，间接的这些也就断掉了。所以说把六摄为三，把六摄为三的原因就是这样的。所以此处我们就分了三类，三类当中有第一门类，它就是说只是以坏聚见为首的。它又归摄了边执见，然后就是说前后两门类是戒禁取见，它是苦谛和道谛都有，所以像这样直接断掉就可以。然后四门类当中有这样一种怀疑为首，然后和它相应的或者跟它一起的就是邪见和见取见。所以其实断掉的还是六种，只不过以三种来作归摄门类进行安立的缘故，也可以这样进行安立。

还有就是说这个叫“门故”门故摄为三，然后就是说根故摄为三，就是根故摄为三也可以，那么就是说根本的缘故，那么根本的缘故也可以了解啊，就是说这个边执见它的根本是什么呢？边执见的根本就是坏聚见。所以说就是把坏聚见断掉之后呢，他的边执见也是跟随就断掉了。这个方面可以如是的

了解。然后就是说这样一种见取见的根本是戒禁取见，所以说就把这样一种戒禁取见断掉之后它的见取见也就断掉了。然后其它这样一种邪见，邪见根本就是怀疑。所以说如果把怀疑断掉之后它的邪见也跟着就断掉了。所以说从这个方面讲的时候它就是根本的缘故，根本一断它的这个跟随它的支分也就断掉了，从这个角度来讲的话六种摄为三种。前面是门故，门故就分了三种门类，所以说有直接的和间接的，把它这样一种它的直接的断掉之后间接的也断掉。还有根本的，根本和它根本故，根本故就是说就像前面所讲的一样，那么就是说因为边执见的根本是坏聚见，所以坏聚见断掉之后边执见也跟着断掉了。把六种归摄在三种当中的原因就是这样的。所以“门与根摄故为三”。

然后下面就讲到了为什么在经典当中把这样一种三种烦恼摄为结的原因，不单单此处《入中论》当中也是有讲：“断除一切三种结”，断除一切三种结，它是在讲见道的时候、大乘菩萨的见道时候，要断除一切三种结啊，远离一切恶趣道等等。像这样话他就其实也是讲了断除一切三种界的讲法和这个地方的讲法一模一样，没什么差别的，坏聚见然后是戒禁取见和怀疑。就说是这个坏聚见和戒禁取见和怀疑，这三种，那么为什么要这样安立么，因为这三者的作用很突出，就像颂词当中讲的，不欲前往与迷路，于道生疑此一切，那么就是这三种，那么此一切成解脱之障碍，那么这个此一切就是三种它会成趋解脱之障碍，是故唯说断此三。所以说只是把三种断掉就可以了。

那么第一个是不愿前往，我们要从此处到彼处，我们如果说要从此处到彼处，去办事情啊，或者要去这个朝圣啊，反正我们要从此处出发到彼处去，那么这里面有三种大的障碍，第一个障碍就是不想去，你根本就是不想去，像这样你对找个地方没有意乐，当然就是个大障碍了。那么第二个是你想去，你想去但是你走错了路了。就说是本身就要去这个，比如说本身要去这个成都然后你往色达的方向一直跑，像这样的话当然就是很难就是走到这个目的地去。是这样的。所以说你的这个路走错了也不行，所谓叫做迷路。像这样的话也不是走在正确的道路上，你想去，但是走错路，这个方面也是一个问题。第三就说是你想去，你没有走错路，但是你怀疑了，这个道当中疑惑了。就说你本来想往成都走，本来第一个想去成都，第二个说是你也没有走错，沿着就是咱们佛学院下去就是往左边绕，就说是拐了往这个方向走就对了，这个路是对的。但是走到这个中间的时候，你开始怀疑，到底去还是不去，还是怎么样呢？像这样的话里面就是疑疑惑惑，像这样的话就说这个犹犹豫豫，或怀疑到底对的还是不对，像这样本来是对的，但是你怀疑这个走的路到底是不是对的，像这样的话就是也会成为一种怀疑，如果有怀疑或者你不敢就是开足马力的往下走，像这样走一下停一下，到底对还是不对呢，又反过来走一下，又往前走一下，这个时候是达不到目的地。所以说就说我们说要去下目的地，这是三种大障碍啊，如果我们真正要去目的地，它正确应该是什么呢？正确第一个就是说是下定决心，一定要去，这个内心当中这样一种这个心态是很坚决的。第二个把这个路找对，把这个道找正确，这个方面是第二个不会迷路。第三个就说是这个认定之后就一直很坚定的往下走，这个方面就说是三种。第一个是想走，第二个就是走对路，第三个就说是没有怀疑，没什么疑惑，很坚定的走。如果是这样的话，它是

一定会到达目的地的。所以说此处这样三种烦恼，其实和这里面是一样的。第一个就说不欲前往，不欲前往是什么？不欲前往就是坏聚见，坏聚见就是不想解脱的，为什么不想解脱呢？因为就说坏聚见就是有我的见，认为我是存在的。而真正的解脱是要断我的。我们就发现为什么有些人就说不想修解脱道，它因为首先觉得我是存在的，我是非常痛苦的。听说有一个解脱道是可以让我解脱，可以让我自在，可以让我自由，所以它就觉得应该求解脱道。但是接触解脱道的时候，就发现这里面的解脱道，和自己所想的解脱道并不是一回事，它需要把我灭掉，它就说这个太可怕了。像这样的本来是我来追求解脱，是我要获得安乐的，但是这个道是没有我的道，最后是我修来修去，最后应该把我灭掉的，为是要断灭的，它就很害怕这个我断灭，它非常恐怖我断灭。因为坏聚见是我见，所以说解脱是什么呢？解脱道是灭我的道，如何最后让我不存在的道，这个时候它就很恐怖，它为什么很恐怖，认为我最后是不存在了，所以说这样它就觉得我要灭掉的话就不欲，不欲前往了，不想解脱了，它不想获得这样一种所谓的解脱，这个是很可怕的事情，不是我得到的，这个应该远离的。所以它第一个就是不欲前往。那么就是很多人不修解脱道的原因也是这样的。

那么第二个是迷路，像迷路就是戒禁取，戒禁取见是有些外道，有些外道它虽然想求解脱，但是走在了错误的道路上。像这样的话就把这个非因执为因，非道执为为道，像这样的话就说是前面讲到对于在家的出家的等等它都会有一些迷惑性，很多人就是修错了道，有些是直接进入到外道当中。有些在佛道当中，但是自己想一套来做，觉得这个修行是这样。虽然佛陀没讲到这些，住持也没讲过，上师也没讲过，但是我自己就想了一套，像这样的话就把这个作为殊胜，这个叫做迷路。像这样的话就是戒禁取见，行持一些错误的行为，这个方面就是讲一些，就是戒禁取见，像这样的话就是迷路了。

第三个就是怀疑，就说自己在修道过程中，它没办法肯定我这个所修的道到底是怎么样，是不是正确的。所以说就犹犹豫豫。就说为什么我们在学佛过程中必须要长时间的闻思，长时间的闻思就是打破怀疑产生定解，实际它就把争议和损减，把这些全部断掉了。把争议和损减断掉了，让我们产生定解，这个无我是这样确定下来，那么这个一切是空性的，同时长时间的闻思，的的确确是空性的。没有丝毫怀疑的。像这样的话它就把这个道非常非常确定，没有什么怀疑的。他就说出离心是解脱道的根本，菩提心是大乘道的根本，空性见，它每个都是非常确定。它障碍修的时候就不会有什么怀疑，它就不会修了半天到底是不是空性的。到底是不是无常的。像这样的话它就说开始产生怀疑的话，它就修不下去了。所以说就我们如果真正要打破这个，第一个就是想解脱，不管怎么样一定要解脱，因为这个轮回太痛苦了。只要有我存在，那就说有一切过患的根本，所以说必须要断我。这个时候就想解脱，然后就说是这个必须要依靠佛菩萨走开示的正道，不要就是依靠外道的这些修法，必须要依靠菩萨，像这样的话就是行于正道当中。

第三个就是通过闻思断除怀疑，那么如果这些都具足的话，就可以顺利的到达目的地，就可以顺利的

获得解脱。所以我们说为什么要获得解脱必须要断除这个三者，这三者是此一切，此一切就是三者成为趋向解脱道的障碍的缘故，是故唯说断此三。那么如果把这三者断掉了，那就可以获得解脱。所以说这个方面就是把六种归成三种的原因。比喻非常善巧，就说世亲菩萨所用比喻非常善巧。如果我们就是把这个比喻好之后呢，就可以知道众生如果不解脱，我们自己没获得解脱，这里面的主要原因是什么？主要原因就对照一下，到底哪个地方有些这个问题。那么如果是分析好之后就可以把这样一种障碍全部扫除掉。

那么这个就是讲到的五种顺下分，下面我们再讲的五种顺上分结。顺上分它主要是色界和无色界，因为色界和无色界是属于上是这样的。所以顺上，还有一种解释是上是属于解脱道是这样的。解脱道的话就如果你具有这样一种结就没办法获得解脱。那么把这些断掉之后就可以获得解脱。此处我们就说顺上分主要是色界和无色界。色界、无色界是上，那么如果我们具有这样一种这个结，就是这个没办法就是远离色界和无色界，它因为随顺这样一种烦恼的缘故。所以烦恼是这样的缘故。

顺上分结亦有五，色界无色界所生

二贪掉举慢无明，令不超离上界故。

顺上分结也是分有五种，也是有五种。五种是哪五种呢？色界无色界所生二贪，这个时候就把色界的贪和无色界的贪分开安立了，单独安立。一个是色界的贪，一个是无色界的贪，所以说色界无色界所生二贪，就是两种了。然后掉举是一种，慢无明一种，像这样的话总共加起来就是五种是这样的。那么就说是这个色界贪，和这个无色界的贪，当然前面我们讲的是属于有贪，不是欲贪，不是贪着欲，是贪着自己的身体，贪着自己的禅定等等。这个方面叫做有贪，就说是两种贪。

然后就说掉举，这个掉举它主要是修断的掉举。这里面都是修断的掉举。然后还有一种这个慢，一个无明对自己的这样一种这个定等等产生慢，然后一种无明不了的定。掉举有的时候这个地方就是想很多。所以说色界无色界，都是属于定地。不可能经常在定中，它有的时候也会这样一种经常去想，想很多就是打一些妄想等等。它有很多这样一种妄想。胡思乱想的事情也有，虽然不是想欲界当中的饮食男女等等。这个可以想，但是它自己仍然有掉举，这个方面是讲到了令不超离上界故。那么如果有了这些，它就是在色界和无色界当中没办法离开。所以首先主要的原因就是有贪，象这样贪着色界，贪着无色界这些。那么有了这个之后，就会有掉举、慢、无明等等，具有这些之后就不能够超离三界，不能够超离三界。那么断掉这个之后就是能够超离三界，就能够超离色界，超离无色界。

所以，这里面所讲的这些都是属于修断所摄，都是属于修断所摄这样一种法。还有一些注释当中讲的

时候，这个这样一种顺上分结都是属于圣者相续当中具有的这个修断，他是属于圣者相续当中具有修断。而且这个圣者他是第三果以上的圣者。因为如果是初果的，或者二果这些圣者的话，他内心当中的烦恼不一定是顺上分，为什么？因为他们说初果是人天七返，他还会转生欲界七次，所以说还会转欲界七次的话，内心当中这些烦恼不是顺上分，他还要往下走的，内心当中还要往下走的烦恼，所以说如果是初果是这样的。

那么如果是二果是一来，一来还要来欲界一次，还要升一次欲界。所以如果还要生一次欲界的话，他内心当中的烦恼也是不可能是属于顺上分的。他因为还要往下走一次，往欲界再走一次的缘故，是这样的。那么只有三果了，三果就是他不来欲界了。他自己内心当中的烦恼就属于色界和无色界的烦恼。那么如果你要从这样色界、无色界烦恼当中脱离的话，你必需要继续修道，到达阿罗汉果，到达阿罗汉果之后，才把这些顺上分的结全部断掉。把顺上分的结全部断掉。所以，象这样他就不再生这样一种色界、无色界了。所以从这方面理解的。他就纯粹是三果圣者，三果圣者以上内心当中存在的这个烦恼，这个叫做顺上分结。

所以说我们前面这个问题就是说顺下分结，如果按照这个观点来安立的时候，那么凡夫人的内心当中的烦恼是顺下分的，不离开欲界。然后，如果是这样的话，那么就是说有些俱生的烦恼，俱生的修断也是安立的时候，也是没有达到三果之前还是都是属于这样，都是属于顺下分的。那么，如果说把这些断掉之后彻底的远离欲界了，这个时候不管是贪欲也好，嗔心也好，他就是说也没有了，然后，其他的坏具见等等这方面也不存在了。如果是这样的话，他就可以远离这样欲界。

那么，顺上分他的主要是在色界和无色界当中没有办法超离的这样一种状态。什么样的状态呢？就是三果以上的，因为他绝对不再转生欲界了，他只是一种顺上分的。所以说超离这个只有得到阿罗汉果，到了无学果之后才能够真正断掉顺上分这样的。这样的话也是可以做分析。

下面讲第二个科判：缚。结讲完了。什么缚呢？就是平常我们讲的束缚

应以苦乐舍三受，安立贪嗔痴三缚。

那么就是说应以乐受安立贪缚，应以苦受安立嗔缚，应以舍受安立痴缚。

因为就是说当我们内心当中缘乐受的时候，如果产生乐受的时候，我们内心当中就贪着他，这个时候贪着就象一个束缚一样，贪着这个烦恼就象一个绳子一样束缚，把我们束缚住，没有办法让我们远离掉。所以说有时候我们必须观察这个贪欲所贪的对境，和贪欲的过患。尽量在我们产生乐受的时候，

不要产生贪心。因为缘乐受产生贪心，这个是众生无始以来自然养成的一个习惯了，自然反应这个习惯，他都不需要去造作，他自然而然就看到这个好东西的时候，自然就产生贪心，想要得到，想要荣誉等等，想要去享受这样一种状态。那么就是说苦受，只要众生一苦的时候，马上就产生不悦意，然后就产生嗔恨心。所以修行者这里面也专门有一个安忍，专门有一个安忍。就是说当你在这个感受苦受、乐受的时候，他有一系列的观修的方法。让我们虽然在感受苦受，但是不要被嗔心所缚。不要被嗔心所缚，这样一种修法在佛法当中也是非常多的。他有很多转变自己观念的一种方法，在转变自己观念的方法是很多的，所以是在苦受过程当中，他自己也是不要产生嗔心，不要被嗔心所束缚了。

然后就是舍受也是这样的，不苦不乐的舍受当中，有时候在不苦不乐当中就会产生痴缚，象这样的话，就是这个安立在不明、愚痴当中，安立在愚痴当中。所以说这样一种苦、乐、舍三受，其实众生他内心当中都有苦、乐、舍三受。所以也是在这个小乘道当中，他说观受是苦，他不管怎么样，就是说把整个的这个受都是苦的自性，他就产生一个厌离，产生厌离之后就不会被各式各样一种烦恼所束缚。所以他一系列修法当中，他都是有一种对治的作用。他都是有一种对治作用。对治作用之后，让我们产生这个苦、乐、舍的时候通过正念看待，只要通过正念去看待他才能够不远离这样一种善所缘，安住在善法当中。如果我们没有以正知正念看待的话，很容易快乐的时候就是贪，然后痛苦的时候就是嗔，舍的时候就是痴。

所以说一般的凡夫人他平常的受无外乎就是这样苦、乐、舍，要不然就是苦受，要不然就是乐受，要不然就是舍受。所以说如果我们没有真正的去了知的话，从早上到晚上，他都是被这样一种三缚所束缚的，都是被贪、嗔、痴所束缚没办法远离，所以我们说一天到晚的这个受当中不就是三种么。苦、乐、舍三受，如果没有真正去安住在正念的话，他就每天从早到晚都是被贪心、嗔心、愚痴所束缚。那么如果经常性被贪、嗔所束缚的话，这个和解脱道本来就是没办法相应的。因此说，修行佛法它的认知和修行佛法去对治这些恶念头，这方面其实非常重要。

所以我们就知道了在学习这些烦恼的异名之后，和我们平常的这个修行和作意，真正观察起来的时候还是非常大的一种关系的。所以，如果我们不学习，我们就不认知就觉得自己的修行还不错。但是真正在比较仔细观察的时候，其实我们每天都被这个苦、乐、舍三受困，苦、乐、舍三受经常安立贪、嗔、痴三缚。为什么安立呢？因为我们没有对治。我们如果处在一种正常状态当中，自然状态当中，基本上都是贪、嗔、痴，因为根本没有产生一个对治的心。但如果是圣者他就不需要专门去讲，因为他内心当中已经有对治，自然的对治已经有了，他不会再随顺苦、乐、舍，生起贪、嗔、痴了。但是一般的凡夫人，他就是随顺苦、乐、舍生起贪、嗔、痴。

所以说怎么样才能够在苦、乐、舍现前的时候，不产生贪、嗔、痴呢？内心当中必须安立一个对治道，

有了对治道，自己刻意的要去对治，这个时候要注意快乐的时候不能产生贪，这个时候要注意有痛苦的时候不要产生嗔等等，经常性去这样对治他就和一般的普通人不一样。

第三个就是随烦恼，随烦恼是：

所谓根本烦恼外，染污心所之行蕴，

一切均称随烦恼，别等不应称烦恼。

所谓的随烦恼是所谓根本烦恼之外，染污心所之行蕴。这个方面就讲到了这个随烦恼他自己的体性。一切均称随烦恼，这些都称之为随烦恼，别等不应称烦恼，它们不是根本烦恼，不应称烦恼的意思，它们不是根本烦恼，它们只能是随烦恼，为什么是随烦恼呢？因为第一个它们不是根本的。根本烦恼就是前面怕讲的六种或者十种。那么这个就是根本烦恼，那么就是说他是一切的根本。随烦恼它是随顺于根本烦恼生起来的，它是根本烦恼的等流也可以说，或者它是随顺根本烦恼产生起来的，这一方面的一种染污性的心所，行蕴所摄的这样一种染污性的心所都称之为这样一种随烦恼。因为在心所当中，它有一些这样一种善心所。除了这些善心所之外的这些染污性的心他除了根本烦恼之外都称之为这个随烦恼。随烦恼在咱们的注释当中或者小乘有部当中，分了十九种，有些地方讲二十种，二十四种都有讲。

那么就是十九种就是讲十种缠，下面要讲到的十种缠。然后下面要讲的六垢，这就十六种，还有放逸、懈怠和不信，这些方面在前面已经讲过了，还有这些无惭、无愧。其实在前面讲第二品的时候，在讲根品的时候，讲心所法的时候这些都讲过。大地法，大烦恼地法，小烦恼地法，不善地法等等，这里面都是讲过的。

所以说这里面这个本体是第二品当中这个心所本体当中，除了这些之外就没有什么单独的。这些染污性心所的行为呢，都是属于随烦恼。一切均称随烦恼这一切都是称之为随烦恼。他和根本烦恼是接近随顺他产生的，随顺他存在的。这样的一种状态 彼等不应称烦恼 这些不能够称之为根本烦恼。为什么呢？因为他们不是根本，他们是跟随六种根本烦恼而产生的，跟随六种烦恼产生的缘故就是称之为随烦恼。那么就是十缠六垢下面要讲。

放逸这个我们要知道他就是不放逸的违品；懈怠是精进的违品；信心的违品就是不信；这些在第二品讲心所的时候都提到过。

下面我们讲第四是缠。缠是分二：

真实宣说缠 二、旁述

第一个是真实宣说缠。前面我们不是说有缠是十种缠，在这里面要不是八种，要不就是十种。一般来讲是八种再加上忿和覆就是十种缠。真实宣说缠颂词是

八缠无惭无愧嫉，慳掉举悔昏沉眠，

或十复加忿与覆。无惭掉举与慳吝，

皆由贪生覆有诤，无愧昏眠无明生，

悔心乃由怀疑生，忿与嫉妒由嗔起。

首先是前面三句讲到了八种缠或十种缠的名称。后面五句它是随烦恼，他这个随烦恼是跟随什么样的烦恼呢？这些随烦恼当中他都有跟随一个根本烦恼，都是跟随根本烦恼产生的。所以说后面五句是跟随什么样的根本烦恼所产生的？要么哪些跟随贪产生的？哪些跟随无明产生的？哪些跟随怀疑产生的？哪些是跟随嗔心产生的？像这样的话就是安立随烦恼的随，他到底跟随什么样的根本烦恼产生。

后面五句是这样的首先是八缠，安立八缠的时候：无惭无愧 嫉 慳 掉举 悔 昏沉 睡眠 这八种就是八种缠或十就再加上忿和覆是这样的。那么就说八种根本烦恼的话无惭无愧主要是持戒的违品，如果内心当中有无惭无愧心那我们要守持清净戒律的心就很困难了。因为没有惭愧心怎么样守持清净戒律呢！这方面就没有办法的。

然后嫉妒和慳吝这二者是利他的一种违品，如果内心当中嫉妒心很强烈，然后慳吝心很强烈像这样的话是没办法做利他。所以说嫉妒和慳吝这二者他是利他的违品。

掉举和后悔这二者是智慧的违品，如果我们的内心经常性的想来想去胡思乱想没办法产生智慧。然后经常性的产生恶的后悔心。因为后悔心是两种的，一种是对恶法后悔的，一个是对善法后悔的。此处是对善法后悔像这样的话，他没办法产生殊胜的智慧。

然后昏沉和睡眠这二者主要是禅定的违品，修定的违品，经常性的昏沉，经常性的睡眠当然就没

办法很清醒的专注所缘，没办法真正的去修持禅定。所以说这方面就这样八种。

然后再加上忿和覆，忿和覆前面也讲过覆主要是把自己的过失隐藏起来，把有功德者的功德隐藏起来叫覆。然后忿，他和恨或者和嗔心他属于嗔心这样一个随顺，像这样的随顺是嗔心产生的，他就说就一下子爆发出来的嗔心。一下子爆发出来的嗔心，不是隐藏，不是在内心当中慢慢的让他蔓延，一下子就爆发了一一下子就勃然大怒，然后爆发的也快消失的也快这种就叫做忿。所以说八种缠啊十种缠啊这方面各自的体性在前面心所法当中都有讲了，如果是有点模糊再返回头看一下就很清楚。

然后下面我们再看他是随烦恼，随烦恼他是随什么烦恼产生的无惭掉举恚吝皆由贪生。那么就说无惭心它是跟随贪根本烦恼产生，因为贪心是根本烦恼，无惭掉举恚吝是随烦恼。随烦恼到底是随哪个烦恼，是随贪心这个烦恼产生的。所以说无惭的心掉举的心恚吝的心他们都是由贪欲心产生的。然后覆有诤，什么叫覆有诤呢？就是覆这个烦恼他是有诤的。有些观点为什么有诤呢？有些论师的观点认为这个覆也是跟随贪心产生的，这个是一种论师的观点。还有种论师的观点就是覆是跟随无明产生的他是第二种观点。还有种观点覆即跟随贪心也跟随无明产生。所以说覆有诤他没有一个确定的，前面的这个他没有什么诤。反正就是说跟随贪产生的就是无惭掉举等等这个方面没有诤。但是覆是有诤的，覆有诤，有些就是跟随贪心，有些是跟随无明，有些是贪心无明都有。像这样覆有诤大恩上师在注释当中引用俱舍论大疏的观点，就说呢跟随无明产生的比较合理。然后就说是无愧昏沉无明生，无愧呢还有昏沉和睡眠这些是跟随无明根本烦恼产生的这个方面很明显。

然后悔心乃由怀疑生那么就是说后悔心是通过怀疑产生的。因为怀疑之后呢就会有一种后悔，怀疑到底有没有功德？我把这个钱投进去到底有没有功德？他像这样有怀疑他就比较容易产生后悔，如果他认为没有功德，他就会后悔啦。所以说悔心乃由怀疑生“忿与嫉妒由嗔起”那么这个忿和嫉妒心他是属于嗔心的这样一种等流随顺于嗔恨心。所以说忿和嫉妒呢他是跟随嗔心的根本烦恼产生。他们这两种随烦恼是这样的。这些问题都不是很复杂的，像这样前面心所法也讲过的。今天的课就讲到这个地方。

第 079 课

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，今天我们继续一起来学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。《俱舍论》分了八品，现在我们讲的是第五品『分别随眠』。

对于有漏法所产生出来的果，因，还有缘分别作安立。那么果呢当然前面我们讲第三品当中的有情世间和器世间，它的主要的因、直接的因就是业，它的缘就是烦恼。

当然从一个角度来讲，这个缘是烦恼，烦恼的意思就是主要是产生世间的角度来讲。但是如果从根本角度来讲的话，因为有了烦恼就会产生有漏的业，因为业的缘故就会产生世间。从这个角度来讲就变成一个根本的因一样的。所以说不管怎么说我们自己要认清这个世间，它是痛苦的自性。然后如果不想就转生恶趣的话，必须要终止恶业。如果说是不想投生轮回的话，那么必须要将有漏的善业也要转变成顺解脱分的善业才行。

在这个过程中，当然我们要制止烦恼，通过各式各样的方便，善巧，或者修行，让我们内心当中的烦恼，首先压制，然后彻底地根除。压制的方式有很多，比如说修持不净观，修慈悲观等等都可以暂时压制。但如果从根本上来铲除烦恼的话，必须要修持空性，空性对于烦恼的根本是完完全全可以铲除掉的。这些方面我们需要了知。

那么第五品当中，现在我们讲到的是论典当中所宣讲的烦恼的异名。这个也有很多，比如说缠，随眠，随烦恼等等，这些是论典当中所宣讲的它的异名。前面我们讲到了有八种或者十种缠，那么这个是直接宣讲的，真实宣讲的。

今天我们宣讲己二：旁述。旁述分二，第一是六垢，二是法之差别。首先讲六垢。

己二（旁述）分二：一、六垢；二、法之差别。

庚一、六垢：

此外烦恼有六垢，谄诳骄恼恨与害。

诳与骄二由贪生，恨与害则由嗔生，

恼由见取中所生，谄由邪见所引生。

这里面分了两段，前面第一句、第二句是一段的内容。这一段主要是列出六垢的名称，六垢的名称是什么。后面是主要说六垢是跟随根本烦恼当中的贪心啊，嗔心啊，或者说就是哪一种烦恼所产生的。大概是这两层含义。

首先我们看，“此外烦恼有六垢”，此外这个烦恼还有一种异名叫做六垢，叫做垢染，污垢。为什么叫做垢呢？就像人的身体上面，如果不清洗的话，就会产生一种污垢。在我们的内心当中，在相续当中也有类似于身体上的污垢一样的垢染。如果我们身体上面有这些污垢，这个身体就不清洁，会发出一种臭气，然后就不庄严等等，让自己不舒适。内心当中也是这样的，内心当中有了烦恼的垢染的话，同样也是让我们的心灵就不健康了。如果内心当中有了六垢的话，我们内心就不舒服了，不自在了，会产生各种各样的过患，也不庄严等等。所以说就像身体上面的垢染，我们不能够容忍，经常性要清洗一样，内心当中的烦恼的垢染，仍然是需要清洗的。

因为这种垢染如果存在的话，它会在我们轮回漂流过程当中，一直不间断地引发过患。所以说流转了很长很长的时间之后，容忍了很长时间之后，现在终于觉醒，很多修行者终于觉醒，终于想要去根本上灭除这样的垢染，所以说就引发了想要求解脱，想要修道，想要灭除烦恼的想法。

其实这样一种想要修行的想法，想要灭除烦恼的想法，其实是非常珍贵的一种想法。因为无始的轮回当中，真正的话想要灭除垢染，灭除内心当中烦恼的想法，很难得生起，非常难得生起。有的时候虽然生起来了，但是要不然就进入了外道，去选择了一个错误之道，要不然就没有真正地想要把它遣除掉，所以因缘一直是没那么具备。现在内外的善知识都已经具足了，内心当中想要追求解脱道的种性也是苏醒了。外在也有很多殊胜的上师、善知识引导我们逐渐逐渐地去灭除烦恼。就灭除烦恼之道也是给我们宣讲了小乘的灭烦恼之道，大乘的灭烦恼之道，密乘的灭烦恼之道，这方面都讲了很多。所以说也应该在这样一种形势之下，抓住这种好的意乐，开始修持灭除烦恼。

那么六垢的名称就是“谄”和“诳”，谄、诳是分开讲的。有的时候谄诳放到一起讲，实际上谄和诳它是两种烦恼。前面我们在讲心所法的时候，在讲根品的时候，这些也是抉择过。谄和诳，然后是“骄”、“恼”、“恨”、“害”，这六种就叫做六垢。

『谄』，自己的心不正直叫做谄。『诳』是欺惑别人的一种心。『骄』，骄和慢之间的差别：慢主要是要和别人比，自己比别人好等等就称之为慢；而骄就不需要有个对境，而是自己以为自己内心当中有很多功德，或者以为自己的相貌好，或者以为自己的智慧好，或者认为自己有财富等等，内心当中产生一种认为很了不得的想法，这个叫做骄。『恼』，自己本身是安住在一种过患当中，别人劝诫自己改正的时候，不但不改，反而对别人产生一种恼怒，这就叫做恼。『恨』就是怀恨在心，恨的状态不是很强烈，生起憎恨心啊等等不是很强烈，但是很绵长，内心当中一直存在着恨，但是也不暴发，慢慢慢慢酝酿，这个就叫做恨。『害』就是想要伤害别人，不管是伤害别人的身体，还是想伤害别人的心，总之是一种害的心。这六种就是六垢。

如果这六种烦恼在我们内心当中具足的话，当然让我们非常不舒适，不自在，然后不间断地引发各式各样的过患，所以说称之为垢。那么六垢是跟随根本烦恼当中的哪些产生的呢？下面一个颂词就是分别来阐释。

首先，“诳与骄二由贪生”，诳和骄这两种是由根本烦恼当中的贪欲所引发的。因为诳是为了保护自己的名声，保护自己的利养等等去欺骗别人，诈现行动等等。所以说诳是为了保护自己内心当中的名闻利养，当然是由贪欲而产生的。骄也是一样的，自认为自己内心当中具有超胜别人的功德，或者觉得自己的财富啊，或者自己的身体的庄严啊等等，都觉得很了不得，这个就是骄。当然是贪著自己内心当中的功德而引发的，所以说“诳与骄二由贪生”。

“恨与害则由嗔生”，嗔心是根本烦恼，恨和害，想要伤害别人、还有怀恨在心这个恨，都是由嗔心而引发的，这个类是很明显的。

“恼由见取中所生”，见取就是低劣执为殊胜。恼也是这样的，把自己内心当中很低劣的过失，执为是很殊胜的。本身是这个过失是显而易见，别人看到之后就是来劝谏自己：噢你有这样的过失，说话没有注意啊，或者行为没有注意啊，或怎么怎么样。劝告自己要改正，自己听完之后，不但不改正，反而认为自己的行为是对的，别人怎么样劝自己也不听，反而产生一种损恼之心，就叫做恼。所以说“由见取中产生”。“见取”就是执劣为胜，此处这个恼，也是把自己的内心当中的下劣的行为等等执为殊胜，觉得我做这个事情没什么过患，凭什么你教训我等等等等，自己把下劣执为殊胜的缘故，就产生了这种损恼心，不但不听受别人的劝谏，反而执为殊胜而生起损恼之心，叫损恼，所以损恼当然是由见取见当中产生的，因为和见取见非常相似。

“谄由邪见所引生”，心不正直这个“谄”，是由邪见的这个心当中产生的。因为自己对于业因果持有某种邪见，所以就导致自己内心当中的一种不正直的心。这个恶心不间断地冒出来，不断地产生虚伪

狡猾的心态，所以说是由邪见所产生的。在唐译当中它不单单是邪见，颂词当中是说谄由五见当中产生，就是说五种见都可以引发谄。此处主要是由邪见当中所引发的。那么六垢已经讲完了。

下面讲第二个科判，“法之差别”，就是说这些法的差别，哪些是属于修断，哪些是属于见断，哪些是属于不善，哪些是属于无记的，然后在这些法当中，哪些是在欲界当中存在，哪些是在色界，无色界当中存在的。对法的差别方面集中起来做一个宣讲。

庚二、法之差别：

其中无惭与无愧，昏沉睡眠掉举二，

其余则是修所断，自在如是一切垢。

就是说十种缠也好，六种垢也好，哪些是属于修断，哪些是属于见断，哪些是属于二者都有的，对于属于见断修断的分类做一个宣说。

其中无惭、无愧、昏沉、睡眠、掉举，这五种是“二”，也就是说，和见断也可以相应，修断也可以相应，没有完全肯定下来，到底是唯一的属于见断呢，还是唯一属于修断呢，没有，这五种是“二”。

“二”就是两种都有的意思，就是说无惭，无愧，昏沉，睡眠，掉举，如果和见断相应的话，它们就变成了见所断，如果这些无惭和无愧，和见断当中的苦谛见断相应呢，它就属于苦谛见断。如果和集谛见断相应的话，它就属于集谛见断。就看它们和哪一种相应，它当然可以和见断相应了，像见断当中也有不善的法，也有染污性的法，比如说邪见，它都可以和无惭无愧等等相应的，所以它既可以和见断相应。也可以和修断相应，修断当中也有很多不善，所以说也可以和修断相应，二者都是可以的。所以说“昏沉睡眠掉举二”是从这个方面了解。

“其余则是修所断”，十种缠当中，剩余的这些法，剩余的五种缠，和后面最后第四句当中有一个“一切垢”，“一切垢”就是六垢，剩余的五种缠，还有六垢这些都是属于修断。

“其余”这两个字，主要讲十缠当中的后面五种。十缠当中的后面五种，它不和见断相应，它只是和修断相应，所以说是属于修断的。因为后面讲它直接和间接都不是缘真谛而产生颠倒的想，所以说就不是属于修断的范围，但是它是一种染污的缘故，属于染污的缘故，烦恼的缘故，它是必须要断的。所以它不是见断，不是对于真谛产生颠倒迷惑的话，当然就应该是属于所断，那么就是修断的范畴当中。

“自在如是一切垢”，“自在”的意思就是说，可以独立自主产生的意思，从这个方面也可以了解。“如是一切垢”，“一切垢”就是六种垢染，六种垢染也是一样的，可以独立自主地产生，它们也是属于所断，但不是迷于真谛的道理。从这个角度来讲的话，六种垢染也是属于修断的范围。

所以十缠当中有五种是属于见修二断都有的，有五种是属于修断，还有六垢，都是属于修断。如果从这个角度来讲的话，十种缠、六垢，单独的唯一属于见断是没有，要不然就是既属于见断，又属于修断，要不然就是唯一属于修断。这个颂词当中，就是对于这个问题做了安立。

下面是讲这个：

欲界不善三者二，彼上则为无记法。

欲界一禅有谄诳，梵天欺惑马胜故。

昏沉掉举骄三界，余者唯由欲界生。

这六句分了两层意思，第一句第二句就是讲到这些烦恼它是属于善的吗，属于不善的吗，是属于无记的呢，首先是在三性当中做一个分别。后面一个颂词，后面四句话，就是第二层意思，就是说这些烦恼，它是属于欲界吗，是属于色界吗，是属于无色界呢，就是说何界何地当中所包含的这些法，主要是从这个角度来讲的。

首先我们看第一层意思，这些烦恼它是属于善、不善、无记。因为善、不善、无记是属于三性分别，三性分别在《俱舍论》当中经常会提到，噢，这个法是善的，是不善的，是无记的，所以它是一种种类，讲的时候是一种种类，但是实际上真正分别的时候，染污当中没有什么善的，烦恼里面没有什么善的，所以首先就说没有善，里面没有一个是属于真正的善法的。既然没有善法，就剩下不善和无记，那么就真实地分别不善和无记，所以说在这个颂词当中讲了“欲界不善”，“欲界不善”是一个意思，“三者二”是一个意思，“彼上则为无记法”这个是一个意思。

首先“欲界不善”，就说是十种缠当中，有七种缠，就是拣别掉了昏沉掉举睡眠之后，有七种缠和六垢，这些在欲界当中全都是属于不善法，所以说叫做“欲界不善”。欲界不善就把十种缠当中昏沉、掉举、睡眠拣别掉了，因为在后面要讲“三者二”，这三者是两种都有，那么欲界剩下的七种缠，还有六垢，在欲界当中全都属于不善法，所以说“欲界不善”的意思是这样的。

然后“三者二”，就是说十缠当中剩下的三种，就是昏沉、掉举和睡眠，这三者“二”，既有不善也有无记。所以说昏沉也好，掉举也好，睡眠也好，既可以和不善法相应，也可以和无记法相应，那么无记当然是有覆无记。掉举也是一样的，属于恶的状态当中的掉举和属于无记的烦恼性当中的掉举也有。睡眠也是一样的，虽然有些时候，睡眠也有善法的情况，比如说安住在善心中的睡眠，或者取舍善法当中的睡眠，就是属于善当中的，当然在梦中造一些恶业，或者是在不善的状态当中睡眠，或者是在有烦恼的心当中睡眠这些都有。此处因为是在讲染污的缘故，就拣别掉了善的情况，只是讲无记和不善。所以睡眠当中，既可以有在不善的状态当中睡眠的情况，也可以有在染污、无记的状态当中睡眠的情况。所以说昏沉、掉举和睡眠三者，有两种情况，不善和无记都有。

“彼上则为无记法”，欲界讲了，欲界当中的十缠、六垢中除了昏沉、掉举、睡眠三者是属于不善和无记都有，其它的七种缠和六种垢，在欲界当中，都是属于不善的，这个已经讲完了。

“彼上”就是在欲界之上，就是指色界和无色界。在色界无色界，所有的随烦恼全部都是属于有覆无记法。为什么是这样呢，因为在上二界当中没有不善法，不善法是不存在的，但是染污法一定有，所以说所有的缠或者垢染等等，全部都是转变成有覆无记的状态而存在的，所以说没有不善，只有有覆无记。这个观点是从刚开始到现在都是经常性地提到的，所以我们也知道，反正色界和无色界是没有不善的，它只有烦恼性的有覆无记法，那这个方面也是这样讲的。

下面讲这些烦恼在欲界、色界、无色界当中是怎么存在的，在何地何界当中怎么存在，有多少种。

首先是，“欲界一禅有谄诳”，所谓的谄诳这种烦恼，第一个在欲界当中是存在的，在欲界当中的谄诳是属于不善的，因为前面我们讲到，昏沉掉举睡眠这三种，既有不善，也有无记，其余的七种缠、六垢，都是属于不善法，谄诳是属于这个范围当中，它是欲界当中的不善法，所以说，欲界当中有谄诳，但是在欲界当中的谄诳是属于不善的。前面我们讲有表色的时候，就讲了这个问题，有表色烦恼性的方面的话，只是在一禅当中有谄诳这个情况出现的，是染污性的。欲界虽然有谄诳，但是在欲界当中的谄诳它已经变成了不善，它的本性是不善的，前面也提到过，此处也是这样讲得很清楚的。

此处不是说它是有覆无记的，还是不善的，不是这样分别的，而是说这个谄诳是在哪里，就是说谄诳不管是属于不善，还是属于有覆无记，反正这个谄诳在哪里存在呢？第一个我们说欲界当中是有谄诳的，为什么欲界当中有谄诳呢，因为欲界当中有主尊和眷属的关系，它有主尊眷属的关系，它就会存在谄诳。然后一禅当中也有谄诳，一禅当中的谄诳属于有覆无记。前面讲了“彼上则为无记法”，所有的这些烦恼在上界都是有覆无记法，所以说在初禅当中也有。为什么初禅有呢？因为初禅当中也

有主尊和眷属，大梵天是属于主尊，然后下面的话也有梵辅天，梵众天，他的眷属，所以也会有主尊，它有主尊眷属的关系的缘故也会存在谄诤。

“梵天欺惑马胜故”，前面我们讲的时候也提到过，马胜比丘想要知道四大种最后在什么地方灭尽，他就去请问梵天。梵天在印度当时也是大名鼎鼎的，整个印度也是特别特别尊崇大梵天，梵天从当时的情况来讲也是属于佛的一个眷属、一个护法。所以说马胜比丘就到梵天界去请问梵天，梵天当时正在大庭广众当中给他的眷属在讲开示还是在讲什么，反正是在训话，训话的时候马胜比丘通过神通就到了，到了之后就请问这个问题，这个问题就把大梵天难住了。他虽然福报很大，但是有些问题就没办法，没有抉择过，不了知的话也没办法回答。所以说，他害怕在眷属当中丢脸的缘故，就开始讲一些其它的，就说我是梵天，这一切都是我创造的，等等等等。讲这些之后，他就让别人传话，就把马胜比丘带到外面一个没人的地方，他说这个问题我搞不清楚，你回去问佛，佛可绝对是遍智的，是可以知道的。

其实马胜比丘也并不是说不知道佛是遍智，绝对是知道的，可能是有某种必要性，或者是给咱们留一个公案在这儿，为了给我们说明一禅当中有谄诤。有这个事发生过，然后我们讲这个故事的时候，哦就知道了，其实在一禅天当中它是存在谄诤的情况的，比如说什么什么什么样。也许是为了留下这样公案的缘故故意去问他的情况也是有的。

所以说是欺惑了马胜，虽然不一定真实地欺惑得到，但是他这种行为是一种欺惑的行为。所以说这种谄诤，就说心不正直，欺诤了马胜，他没有直接说我不知道，如果直接说不知道的话，他也没有谄，也没有诤，他的心也没有不正直的地方，也没有去欺惑别人，但是他因为害怕丢脸的缘故，在大庭广众当中也是欺惑了马胜比丘。所以在一禅当中是存在谄诤的，因为“梵天欺惑马胜故”。

有的时候唐译的翻译和藏译当中不是完全都对得上的，这一句好像在唐译当中没有，有些唐译当中的颂词在这里面也没有。大概来讲都是差不多，但是里面有一些个别的颂词唐译当中有的这里面没有，这里面有的唐译当中没有的情况也是有，少数地方出现过。

以上就讲到了欲界有谄诤，一禅有谄诤。欲界当中的谄诤就多得不得了了，就不用举例子了，但关键是一禅当中，有的时候我们觉得都到了色界了，为什么还会有这些，它应该没有这些谄诤。其实在色界当中还是有谄诤，一禅有，二禅以上就没有了。为什么二禅以上没有了？因为二禅里面都是平等的了，没有主尊和眷属的关系。主尊和下属的关系最高终止是在初禅天，下面欲界天当中都有天王啊、天人啦，这些都是有的，初禅当中也有这样一种情况，再往上走就没有，所以说谄诤终止在初禅天为止。

“昏沉掉举骄三界”，就说昏沉的烦恼，掉举的烦恼和骄的烦恼，三界当中都是有的。

欲界当中我们不用讲了，昏沉啊、掉举啊这些，骄也是有。那么在色界无色界当中，昏沉掉举也是存在，虽然上面是属于定力，但是定力当中也会存在一些昏沉掉举不同层次的，这样昏沉掉举也是有的，所以说昏沉掉举在上二界也有。

骄当然也有，骄在欲界当中，我们自认为自己了不起，这样的话就有个骄。然后色界和无色界他们也会认为自己的禅定很殊胜，自己安住这样的禅定很寂静，很殊胜，色界的天人对自己的禅定啊，有的时候对自己的身体啊，对自己的宫殿啦等等，也会产生一种骄的想法。无色界当然没有什么身体可以骄的，也没有宫殿可以骄的，因为它没有色嘛，但是他对他自己所安住的禅定是有骄的。所以说“昏沉掉举骄三界”，三界都有。

“余者唯由欲界生”，谄诤前面已经讲过了，它是欲界和初禅有，然后昏沉、掉举和骄，是三界有。剩下的这些随眠全都是欲界当中存在的，它没有一个一个讲，噢，欲界当中有什么，然后色界当中有什么，无色界当中有什么。它就讲到了谄诤，欲界、一禅有，就说明了二禅、二禅以上就不存在了，然后“昏沉掉举骄三界”，这个三个法是整个三界都有的。剩余的法全部都是欲界有，所以它就不用一个一个去讲了，通过这样一种概括的方式，就把在何界何地当中存在什么烦恼，这个问题已经讲得很清楚了。

下面我们讲第六个问题，“与何法相应”

乙六、（与何法相应）分二：一、与何识相应；二、与何受相应。

与何法相应当中分二，一、与何识相应，二、与何受相应。此处讲到何法相应当中分了两个，第一个、这些烦恼和六识当中的哪些识相应的，有些是纯意识相应，有些是和六种识都可以相应。第二个、与何受相应，这些烦恼和什么受，受当然有五种受了，平常一般来讲我们说有三种受，苦乐舍三种受，但是就说苦受和乐受分别分两种，一个是身苦受，一个是心苦受，然后一个是身乐受，一个是心乐受，所以说再加上个舍受总共就五种受。烦恼和五种受当中哪些受相应的，这个方面是再进一步地分析。

首先我们看，第一“与何识相应”，

丙一、与何识相应：

见断以及睡眠慢，即是意识之地起，

自在随烦恼亦尔，余者均是依六识。

前面的三句只是与意识相应的，就前面的三句话只是与意识相应的情况。第四句“余者均是依六识”，这个六识不是第六识而是六种识，六种识和第六识是不一样的啊，六种识是从眼识开始到意识都有，这个叫做依六识，前面只是第六种识，只是意识。

“见断”，所有的见断的法，都是内观的一种本体，都是属于内观的本体，不管是根本烦恼也好，还是随烦恼也好，这些属于内观的见断都是属于和意识相应，都是道理上面的迷惑的，所以都是和意识相应的。然后修断当中的三种“睡眠慢”，是属于意识，睡眠和傲慢嘛，像这样的话它就是属于修断，它是属于和修断相应的。

所以见断，还有修断当中的睡眠、慢，是和意识相应的，所以就是属于意识之地，颂词当中讲了“即是意识之地起”。

“自在随烦恼亦尔”，其它的随烦恼也是一样的，根本烦恼当中是这样的，随烦恼当中也是这样的，因为随烦恼当中有一种自在性，那么具有自在性的缠、还有垢染等等，这些法也是属于修断，“见断以及睡眠慢”嘛，这些都是属于修断，都是属于意识之地，那么此处主要说什么是相应于意识的。这些都是属于相应意识。

“余者均是依六识”，其它的这些法，就说见断以外的，还有修断当中睡眠，傲慢以外的其它的三毒，比如说贪心啊，还有就说是嗔心啊，愚痴啊、无惭啦、昏沉啦、掉举、放逸、懈怠、不信等这些修断都是属于六种识都有。前面只是六识，只是和第六识，意识相应的，那么它们是具有分别念的，首先，分别念是第六识的自性。然后它们在五识的群体当中，是不明显的，它们在眼识、乃至身识的这个群体当中它们自己是不明显可以产生的，只是第六意识非常明显，它是属于具有分别念的自性。所以说，这些前面所讲到的根本烦恼，随烦恼当中所有的内观的见断，还有修断当中的睡眠傲慢这些是属于意识之地的，还有就是具有烦恼自性的，自在自性的五种缠，还有六垢这十一种也是修断，就是第三句讲到的“自在随烦恼亦尔”。那么就说是十缠当中，有五种是属于修断，因为是具有分别念的，也是属于意识之地，所以说是属于修断。

后面的这些法，就是所有的见断和前面修断的睡眠傲慢以外的其它的三毒、五缠等等，这些是属于六

识相应的。一方面来讲的话，它们不一定全都是属于分别念，它们在无分别当中也有，有些无分别可以相应于前五识，因为前五识的是属于无分别的，有些也可以和意识相应，所以说它既可以和无分别相应，也可以和分别相应。前面的话，就只是分别念，它在无分别当中就不明显，没办法产生的，那么后面这些既是可以分别念当中产生，也可以无分别当中产生，所以说后面这些就属于依靠六种识。依六识并不是第六识的意思，它是六种识，就是从眼识乃至于意识之间都可以产生，都可以相应的。所以说，主要这里面，多的是和意识相应，但其中也有一些和五识也有相应的，和六识也有相应的情况。这就是“与何识相应”的意义。

下面我们看，第二“与何受相应”，受就是有五种受，那么这些烦恼和受当中的哪些受可以相应呢？

诸喜乐与贪相应，嗔心与之正相反，

无明相应一切受，邪见相应意乐苦，

意苦受与疑相应，余与意乐欲界生，

诸舍与诸上界地，各自如应而相应。

这里面讲到了这些烦恼怎么样和受相应，首先是根本烦恼，这两个颂词当中都讲到的是根本烦恼，下面一个颂词当中讲随烦恼，那么根本烦恼和这些受当中怎么样相应的呢？

首先是根本烦恼的贪，“诸喜乐与贪相应”，那么这个“诸喜乐与贪相应”，这个贪心主要是和喜乐相应。喜乐其实包含了两种，所谓的这个喜主要是心乐，然后乐主要是身乐。不管是身乐也好心乐也好，都可以和贪欲相应，因为当我们的身体上面产生了身乐受的时候，奥这个也是欢喜的相嘛，就通过贪心是以欢喜的相趋入，然后内心当中产生欢喜的时候，也是一样的，也是很欢喜，很高兴，自己的心也会贪著于心上面的乐受，因此说不管是身体上面的乐也好，还是心上面的乐也好，它都和贪相应。

“嗔心与之正相反”，那么嗔心和它相反的，不管是身苦受也好，还是心苦受也好，都是和嗔心相应。身体上面被打击的身体的痛苦，它也和嗔心也相应的，自己通过一种不悦意厌离的方式和它相应趣入的，如果自己的心很悲伤啊，或者自己的心很不舒服啊，也是和嗔心相应的，所以“嗔心与之相反”，它是可以身体和心两种苦受都是有的。

“无明相应一切受”，无明可以和一切受相应，一切受就是五种受，不管是你的身体上面的乐受也好，

还是心上面的苦受也好，还是身体上面的苦受也好，心上面的苦受也好，还是说是身心二者的舍受也好，无明都是可以相应的，完全可以和五种受相应，所以说，“无明相应一切受”。

“邪见相应意乐苦”，那么邪见，它和意乐受也可以相应，和意苦受也可以相应，“意乐苦”的意思就是讲意乐受和意苦受。

为什么邪见它可以相应意乐受和意苦受呢？如果说是首先生起了邪见，或者首先造了罪业嘛，造了罪业之后就生起了邪见，觉得这个因果没有，哦，他不用感受果报了，不用感受果报了他就很高兴，这个时候叫和意乐受相应，他如果就觉得造的这个恶业不需要受苦报，不需要受痛苦的话，它就和意乐受相应了。

那么他如果是以前修了很多善法，用很多时间去闻思修，自己花很多钱去供养啊，去做很多福报，放生啊等等，刚开始他做了很多福德，然后生起了邪见，生起了邪见之后他就觉得因果不存在了，这个时候就会产生痛苦，他就觉得以前他这样一种青春啦、以前他这样精力啊都白费了，以前就这么多钱供养出去了就白费了，这个时候他就会产生一种意苦受。

所以说邪见既可以和意乐受相应，它也可以和意苦受相应。如果是造了恶业觉得没有苦果，它就和意乐受相应了，那么如果是造了善法他觉得没有果报，它就会和意苦受相应了，所以邪见相应意乐和相应意苦，从这个方面可以了解的。

“意苦受与疑相应”，怀疑是和意苦受相应的，因为怀疑是在抉择善法的时候，注释当中讲“了义的法”，了义法其实就是正道嘛，就是善法，善法这个角度来讲也算了义的一种，这个地方了义的一种意义。主要就说在对于善法方面的道理进行思维的时候，就怀疑。怀疑的时候内心当中就有一种苦闷的状态，因为他不确定嘛，不确定就苦闷的状态，这个时候就是和意苦是相应了，所以说意苦受是和疑相应。咱们的书上这个“了义”的意思它并不真正是指那些大空性啊，大光明，这个在这里边不会出现的，这个地方的“了义，”大恩上师在解释的时候，是解释成善法，善法它就是一种了义的，为什么呢？因为修持了善法能够让我们得到安乐，这个方面是一种了义的意思，那么“意苦受与疑相应”。

“余与意乐”，这个“余”就是剩下的四种见，因为邪见已经讲到了，其它的这个坏聚见，没有讲到，边执见没有讲到，见取见没有讲到，戒禁取见没有讲到，那么四种见没有讲到，还有一种慢，根本烦恼当中的慢，这里面没有讲到，所以这个余就是讲到了四种见和慢。那么四种见和慢与意乐相应，意乐就是意乐受，它是和意乐受相应的。

坏聚见当然就是我见了，他认为有我了，是一种意乐，觉得我存在的话，是一种幸福，觉得这个是很快乐的事情，所以说，坏聚见认为有我存在就是一种乐受相。

边执见也是一样的，跟随坏聚见产生的嘛。

见取见是觉得自己守持一个很殊胜的见，他虽然把劣见执为胜见了，但是他自己正在安住在这种殊胜的见的时候，觉得这个见很殊胜的时候，这个是一种乐，意乐。

戒禁取把非因执为因，非道执为道，觉得我现在正在行走在正确的道路上，这时是和意乐受相应的。这四种见都是和意乐受相应。

慢当然是和意乐受相应了，和别人相比的话，自己觉得就是非常了不起，这个当然是和意乐相应，很明显的。

此处有个“欲界生”和“诸舍”，“欲界生”和“诸舍”是什么意思呢，就说前面所讲到的这些，都是在欲界当中很明显地产生的。就说贪心啊，它和喜乐相应，然后嗔心与之相反等等等等，这些其实都是在很明显的状态下，第一个是在欲界当中产生的一个很明显的状态的话，它就可以和别的这些相应，但是如果不太明显的话，它就和诸舍相应，全部和舍受相对应。其实这些产生的不管是痛苦也好，还是安乐也好，当你在明显的时候你可以安立，这个是乐，这个是苦，这个方面可以相应的，但是当安乐最后灭尽的时候，它一定是在舍上面灭尽的，苦最后灭尽的时候也一定是在舍上面灭尽的，只不过产生的时候，明显的时候，哦，这个是苦，这个是乐，很清楚，但是如果灭的时候很微细，很微细的时候不太容易感知得到，所以说就说，在它微细的时候，灭尽的时候，全都和舍相应。

所以此处的“欲界生”的意思，就是讲欲界的明显地产生的状态之下，就是上述的意思，但如果说比较微细地灭尽的状态的话，“诸舍”，后面一个“诸舍”，这个就和一切舍相应，我们要了解它的含义。

“与诸上界地，各自如应而相应。”，和诸上界地，谁和诸上界地呢，就是这些受，和上界，色界、无色界，这个上界地。“各自如应而相应”，“各自”的话，就看他们自己有什么样一种本体状态，比如说二禅当中他安住在喜受当中，安住在一种喜心，如果是一种欢喜的话，它当然就是和喜受相应了，这就说和心乐受相应。三禅是一种乐，三禅的乐它不是喜，它是一种心乐，所以此处它就和心乐受相应了。再往上的话就是四禅，乃至无色界等等全都是舍受，它既没有喜，也没有心乐，既没有喜也没有乐，全都是舍。所以说“如应”地，它们自己是哪一种受比较具有的话，它就和这些相应。

上面的这些地当然了都是可以和舍相应的。从一个角度来讲，不明显的时候，它都可以和舍相应，但是从另外一个角度来讲的话，如果在二禅有它自己的喜，三禅有它自己的乐，心乐嘛，像这样它就可以和喜和心乐相应，然后再往上的话，比如说有些时候有些中间地呀，它也是属于舍受的，它也和舍受相应，然后四禅啦或者四无色它都是舍受的，所以它这些全都是和舍受相应，“各自如应而相应”主要是从这个方面我们可以理解，以上“与何受相应”。

那么今天咱们就讲到这个地方。本来下面随烦恼也是一样的，但是今天就讲到这儿。

第 080 课

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，今天我们再一次一起来学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。《俱舍论》分了八品，现在我们学习是第五品——分别随眠。分别随眠当中现在我们宣讲根本烦恼和随烦恼相关的这些内容，前面我们学习到了“与受相应”当中，根本的烦恼与受相应的内容，这个已经抉择了，然后随烦恼方面的内容是今天学习的。

那么颂词当中讲：

悔嫉忿害恨及恼，均与意苦受相应，

一切悭吝则相反，谄诳睡眠以及覆，

与意乐苦受相应，骄与心意乐相应，

舍受遍行一切中，余四与五受相应。

这里面就讲到了后悔、嫉妒心，还有忿、害、恨及恼，这些随烦恼是与意苦受相应的，这里面的后悔主要是从烦恼的角度来讲，虽然后悔有的时候对于恶业后悔，对恶法后悔有的时候也会成为一种其它，但是此处主要是在讲烦恼，它不是在纯粹讲心所的时候，它是在讲烦恼的时候，所以如果是对做了一些善业后悔的话，当然就是和意苦受相应。

嫉妒心产生起来的时候，内心当中是非常不愉悦的。虽然我们看到别人安乐的时候，看到别人圆满的时候，我们自己内心当中产生嫉妒，对自己的这个状况的改变没有丝毫的帮助。我们产生嫉妒心的时候对我们有帮助吗？没有，自己也不可能得到任何的好处，也不可能得到任何的安乐，但是它就是产生嫉妒，当然我们产生嫉妒的时候，内心当中是非常不悦意的。

忿害也是这样的，是对别人非常地忿和怀恨在心。忿和害，想要伤害别人的心、怀恨在心、还有恼，都是和意苦受相应，非常明显的。

“一切悭吝则相反”，那么悭吝心主要是对自己内心当中的财富等等，非常欢喜，产生贪爱，这个时候就产生悭吝，不愿意布施给别人，这个时候安住在一种欢喜的状态当中，所以说它主要是和乐受相应的。

“谄诌睡眠以及覆，与意乐苦受相应”，谄、诌、睡眠和覆这四种，和意乐受可以相应，和意苦受也可以相应。首先睡眠，它不管怎么样都可以，睡眠的过程当中，既可以和意乐受相应，也可以和意苦受相应，这两个方面是非常明显。比如说，做梦的时候也是这样，如果自己做了美梦啊，在梦中自己内心当中也会很欢喜；如果做了恶梦啊等等，自己内心当中也是非常不舒服的，正在做梦的时候是这样，醒来之后也是这样的。

然后是谄诌和覆，谄诌和覆这个看情况，如果说谄诌和覆成功了，比如自己想要欺骗别人，如果自己成功之后，这就和意乐受相应；如果自己在谄诌和覆过程当中没有成功，这个时候就和意苦受相应。所以说，根据事情成没成功来进行判断。不管怎么样，它和意乐受和意苦受都是可以相应的。

“骄与心意乐相应”，骄就是和心的意乐受相应。自己骄，当然就是认为自己很了不起的状态，觉得自己各种各样的功德非常地增上。贪执自己的心到达极点的时候，这个称之为骄，所以说骄和意乐受可以相应的。

“舍受遍行一切中”，舍受不管怎么样，它遍行在上述的所有的这些烦恼当中都可以，当然明显的时

候不一定，如果它明显产生的时候，要不然就这个叫后悔，这个叫做覆，这个叫做谄诤等等，明显的时候是这样，但是它们消失的时候，全都消失在舍受当中，所以说它的形相很微细，但不管怎么样，最后消亡的时候都是在舍受当中消失的，所以说舍受是遍行一切当中，从这个角度可以了解的。

“余四与五受相应”，余四就是剩下的无惭、无愧、昏沉、掉举，这四种缠、四种烦恼和五受都可以相应，因为无惭、无愧、昏沉、掉举，既有无分别的状态，也有有分别的状态，如果说是无分别的这个部分呢，它可以和前五识相应；如果是分别，它可以和第六识相应。

所以从这个方面讲的时候，如果是无分别的身识方面的，身体方面的苦受，身体方面的乐受，这个是可以的，身体方面的苦和乐都是可以，因为和五识相应嘛；如果是心上面的呢，如果是和第六意识相应的这些烦恼的话，那么内心当中的喜和忧，就说心苦受和心乐受，心苦和心乐受这个可以相应的。

然后是舍受，反正它不分身心的，都是可以有的。

所以，“余四”--无惭、无愧、昏沉、掉举，这四种和六识都可以相应，所以说，它是六识当中产生的缘故，和五受都可以相应的。根本烦恼和随烦恼，它们和五种受的哪种受相应的内容，咱们就学习了。

下面学习第七个科判是“宣说五障”，

乙七、宣说五障：

“宣说五障”，有的地方也叫做五盖，是障碍的一种自性。盖就说一种覆盖，就说覆盖、遮障、覆盖的意思。五障也是一种烦恼，单独把它们拿出来，也是有一定的必要性，因为它对于欲界生起色界的禅定方面，会做一些障碍。

我们平时在学习的时候，有些地方讲，欲界法和上层法之间的区别，就说有没有远离五盖，因为如果我们内心当中有这个五盖，有这个五障，它就是属于欲界当中。学戒律的时候也是这样讲到的嘛，如果说是你打妄语说，其它的在这个五盖的范围当中，你打妄语的话，这个时候还不会成为一种上人法妄语，因为所谓的上人，它叫超离欲界，超离欲界以上到达了色界的状态的时候，它叫上人，当然了，圣者更是上人了。

如果我说我已经远离五盖了，实际上没有远离五盖的话，这个时候故意说妄语，就会成为上人法，说

上人法妄语就会破根本戒律。

所以说有没有五盖，有没有五障，基本上就是，是不是属于欲界、是不是属于色界的一种分析的指标。如果说远离了五障，远离了五盖之后，内心当中就会产生初禅等等的禅定；如果内心当中具有五盖，就没办法生起禅定。所以说修持禅定，必须要和五盖战斗，必须要消灭或者说压伏五盖，内心当中才会产生一种殊妙的禅定。

我们自己如果想要获得初禅等等以上的禅定的话，其实也需要在对治五盖、对治五障上面必须要认知，必须要下手去对治它，当我们内心当中的五盖轻薄之后，内心当中就逐渐产生禅定，如果五盖彻底消灭的话，就可以生起初禅等等的善妙禅定。

如果生起了禅定，当然虽然这个是共同的禅定了，全知麦彭仁波切也在《光明藏》等当中也是讲到，其实在现在末法时代，在这个五浊恶世，即便是说真正要生起欲心一境，或者要生起初禅都是非常困难的事情，因为内心当中的执著太严重了，对于妙欲的耽著心特别特别重，所以在这个状态当中，要生起这样一种禅定，很不容易，不要说生起初禅了，即便是欲界的最细心，就是欲心一境，都是非常困难。但是困难归困难，如果我们自己从因上面去着手的话，还是可以逐渐逐渐生起禅定的。其实还有很多修行者，他们通过自己的精进，也生起了禅定。

全知麦彭仁波切应该是在《极乐教言》当中，《净土教言》当中也是提到过嘛，说我们如果精进地祈祷本尊，经常地修本尊的话，如果本尊的手放在我们的头上一加持的时候，我们也可以刹那当中获得四禅啦等等的禅定。所以这个方面就不是走的常规路线，它不是通过慢慢慢慢地修持九住心，通过一般的禅修路线生起禅定，它通过信心，对本尊相应之后，通过本尊的威力，加持之后，我们自己内心当中生起这样一种禅定，这个也是可以的。

所以说，什么是五障，什么是五盖呢？下面讲：

乙七、宣说五障：

欲界诸障共有五，违品作用因同故。

二二合一有害蕴，及怀疑故唯立五。

首先是“欲界诸障”，这个五障、五盖它是属于欲界的障碍，它不是色界、无色界的障碍。

“违品作用因同故”，这个主要是“二二合一”。为什么“二二合一”？因为这个里面有一个昏眠障和一个掉悔盖，或就说是昏眠盖和掉悔盖、昏眠障和掉悔障这两种，这二者就两个放在一起算一个的，昏和眠这是两个，本来是两种心所，放在一起作为一个盖；掉和悔本来是两种心所，放在一起作为一个盖。那为什么就把这样不同的心所放在一起？“违品同故”，“作用…同故”，“因同故”。“二二合一”，这句话主要是为什么两个不同心所放在一起做一个盖的原因做一个说明。

然后是“有害蕴，及怀疑故唯立五。”，那么这么多的障碍，为什么单单地把这个五种或者说七种放在一起作为五盖进行安立呢？奥它说“有害蕴”，然后“及怀疑故唯立五”，后面我们都要学习到。所以大概这个颂词分解之后，有这些意思。

首先我们看，“欲界诸障共有五”，我们可以首先把它的名称安立一下。第一个就是欲贪，欲贪当然就是欲界贪了，它因为我们就，如果在讲贪的时候，不能够笼统地说奥这个贪心贪心，因为在欲界它有欲界贪，如果是在色界、无色界它叫有贪，所以这个贪到底是欲贪呢，还是有贪呢，哦说这里面就讲了，这个叫欲贪。所以如果从比较严格的角度来讲，我们就必须是说欲贪，不能说笼统的贪，如果你说笼统的贪，别人还要问：你到底这个贪是属于什么贪？我们还要给他解释：这个叫欲贪，所以说它直接就说这个是欲贪，欲界的贪欲。

害心当然上二界没有了。所以欲贪和害心都是典型的欲界法。

然后昏眠啦，掉悔啊，怀疑呀等等，这个昏眠就是昏沉和睡眠，昏沉是一个，睡眠是一个，然后掉悔，掉举是一个，后悔是一个，再加上一个怀疑，总共就是五类，五个盖。其实这里面有七种法，欲贪和害心这个不用讲了，肯定是欲界的，《注释》当中说后面三者到底是三界做障碍还是欲界做障碍呢？其实后面的三者，昏眠、掉悔、怀疑，都是对于欲界做障碍的。

前面讲到了，如果我们内心当中具有这些法的话，就从欲界当中没办法出离，我们修定的时候，从欲界心当中也没有办法过度到色界心当中，如果我们具有这些法，一直熏习这些法，就没办法出欲界，就没办法生到色界啊，无色界啊等等。虽然作为修行人来讲，不一定希求转生色界、无色界，但是从它的一种特法的角度来讲、从因缘的角度来讲，如果耽著这些，就没办法出欲界，没办法出欲界的话，出三界也很困难。如果追求解脱道的人来讲的话，虽然我们不是追求色界无色界，但是如果要是出三界的话，这些其实也是需要远离的。尤其是生起禅定的话，这个是必须要远离的。禅定在佛法的修习当中非常重要，我们自己如果要修生起次第、圆满次第啊，或者修持菩提心啊，如果有一种寂止，有一种禅定的能力，这种禅定就可以摄持我们所修的法。

比如说我们在念咒的时候，如果是安住在禅定当中念咒，它的咒力就会非常明显；如果我们安住在散乱心，一方面在散乱，一方面在胡思乱想，一方面在诵咒，念了很多的咒语的数量，但是它的这个咒力显不出来，所以有的时候我们修了这么多咒为什么就是功效没有，在这些法当中说念一遍怎么样，功德多大，念两遍功德多大，诶？为什么我念了 40 万遍都没有什么动静儿呢。所以有的时候，如果我们没有以标准的这些条件摄持来修的话，咒力虽然有，但是很微弱，不太明显；但如果有了它的条件，比如说此处的禅定就是条件之一，有了这个禅定摄持，自己在观的时候也很清楚，念的时候也是不散乱，这个时候它的咒力会通过能力方式体现出来，如果咒力就大的时候，种种验相就会是很容易出现。

修菩提心也是这样，修空性，那么我们抉择了人无我，抉择了法无我，其实这个时候内心当中已经有见解了，虽然还不是真实的胜观，但是它是随顺胜观的一种正见。但是如果我们的心很散乱的话，见解也是飘忽不定的，它飘来飘去的话，有的时候有，有的时候没有，这个时候它的力量也没办法显出来。但是如果说有了禅定摄持，把禅定安住在胜观见当中，安住在无我见当中，它这个见就稳定了，它就不会动来动去，它如果一稳定，它的作用马上就会出来。所以禅修的方法在佛法当中特别重要，非常非常重要，一个是信心的祈祷啊，一个是禅定，这个方面都是非常重要的。

所以如果通过要修行的时候把烦恼对治掉的话，内心当中生起禅定，生起禅定之后不管是修持后面的什么法，它都是非常重要的。如果说要对治、要断烦恼的话，必须是止观双运的一个状态，止观双运当中第一个就是止，就是寂止，那么第二个就是观，就是胜观。平时我们抉择的大圆满见也好，或者人无我空性见也好、法无我空性见也好，这些都是属于观的这一部分，如果有的止有的观，二者双运的话，就可以达到效果。以上是“欲界诸障共有五”。

下面就讲了为什么昏眠、掉悔它们本来是不一样的放在一起宣讲的原因是什么。“违品…同故”，后面有个“同”字，“同”就是讲违品同故，它们二者之间的违品是相同的；“作用…同故”，它二者之间的作用是相同的；“因同故”，它们二者的因是相同的，所以“二二合一”。不单单是昏眠，掉悔也是这样的。在安立的时候因是相同的，《注释》当中也是提到了，首先昏沉和睡眠都是不欢喜的状态，有的时候是不欢喜做事情，有的时候是不欢喜听法，不欢喜修行等等，反正内心当中是不欢喜的。想要昏沉想要睡觉的时候，就没有一个很振奋的心，没有一个很欢喜想要做事情的心。当我们打瞌睡的时候，什么事情都有点不想做了，所以不欢喜听法的时候，眼睛要闭，要闭的，也不想听了，做其它事情兴趣也不大，没有这种振奋的状态，所以说，不管是昏沉也好，还是睡眠也好，它们的因，都是首先是一个“不喜”。

“瞢”的话就是懵懵懂懂的状态，就是说懵懵懂懂自己不清晰。

“频申”的话，就是讲自己经常性地打哈欠。

“食不平性”，就是说有的时候饮食过饱了，食用的饮食太多了，有的时候如果是中午吃得多的话，一吃完之后就昏沉，想要坐下来看书的话就是很困难；或者晚上有的时候食用过多的话，它也很容易睡觉，所以说“食不平性”。

“心怯懦”的话就说自己很疲倦，做了事情很疲倦的时候，那个心就很怯弱，往下走的心怯弱的一种状态。

它们的因是相同的，它们的作用也是相同的，它们的作用是什么？都是让自己的心怯弱的一种状态，不管昏沉也好，还是睡眠也好，都是让自己心很怯弱。然后对治也是相同的，不管是要对治昏沉也好，还是要对治睡眠也好，都是观想光明，观想光明的话就可以对治。大恩上师在《注释》当中也讲了嘛，如果我们睡觉之前，安住在光明想，就说睡觉之前我们观想自己的身体还有外面充满了白光，这个时候如果在这个光明状态中睡觉的话，早上也容易醒，梦中的话也比较容易保持一种好的境界，正知正念，或者说容易做一些善梦，它们对治都是光明。比如说在打坐的时候昏沉睡眠，就观想光明，通过光明的方式观想，就能够让我们清醒过来。当然如果说自己修了一定的程度的时候，定力比较强的时候，这样观想比较有用；但如果刚刚开始修的时候，观一观有没有马上起作用，这个也不一定。

要对治昏沉掉举的话，有的时候也是有很多法，有的时候让自己的心提来，比如说观想一些功德法，观想禅定的功德啊，观想佛的功德啊，观想自己利益众生的这样伟大的事业的发心啊，等等，这样的话就让自己的心可以兴奋，就往上走。昏沉和掉举是一直往下沉的，这个时候自己往上，就想一些让自己能够兴奋的事情，佛功德等等都是属于这样的。

昏沉掉举都是通过光明想来对治，这个都是一样。还有一些身体方面的方法，比如说是洗凉水脸啦，或者有的时候站起来走走啊，或者有的时候动一动自己的身体啊，有的时候头往后仰一仰，其实也是一种对治昏沉和睡眠的方法。

还有掉悔，掉举和后悔。掉举就是平常我们的心不安住，经常性地往外跑，胡思乱想，想这个想那个，这个就是掉举的状态。前面昏沉它是往下走的，那么掉举等它是往上走的，它是高举的一种状态。所以说如果是太过于高举了，自己要把心往下压，比如说有的时候我们就是想太多了，打坐的时候没有想法义，就是想其它的亲属啊，想其它的得失啊，想这些的时候我们的心就胡思乱想太多了，这个时候就要把自己的心往下压一点，有的时候就观想无常啊，观想轮回的过患，因为这些修法都是把自己

的心往下压的一种方法，你看，想的是无常，想的是轮回的过患，这个时候自己的心慢慢慢慢就往下走了，往下走之后心就比较容易保持在一种均等的状态，平衡的状态。

但此处我们就讲后悔和掉举的因是一样，它同样的因都是比如说回忆自己的亲属，自己的父母啊，自己的朋友啊等等，回忆这些就容易掉举，掉举它就是在想这个想那个。后悔就是以前和这些亲属在一起的时候非常非常地欢乐，现在的话就说自己一个人了，他自己是从这个方面会产生一些悔心。

然后就说对境，对境主要是从世间八法的方面经常想，想这个财富啊，利益呀，或者说是恭敬赞叹啊等等，经常想这些，然后再安住在不死的妄念，认为自己暂时不会死或者就是很长一段时间当中不会死，那么如果就说安住在不死的妄念当中，奥，既然是不会死的话，他就不会那么迫切地想要修行；如果他这个时候反观，哦自己安住在自己死亡无常的状态当中，这个时候就觉得奥这一切都是没有意义的，抓紧时间修法才是对的。所以说如果有了无常的观念，这些就可以对治掉，如果经常安住在不死的妄念当中，掉举和悔心就会产生。

还有就想以前的安乐，以前的喜乐，这些都是经常性地让自己的心掉举和后悔的因；作用都是让自己的心不寂静，安住在后悔状态当中自己的心也是不平静的，不寂静的，安住在掉举的状态当中自己的心也是不平静的，所以二者的作用是一样的；然后二者对治烦恼都是寂止，让自己的心寂静下来，让自己的心寂止的方式。以上就讲到了为什么它们都是不同的心所然后把它们放在一起的这个原因，是这样的，“二二合一”。

“有害蕴，及怀疑故唯立五。”，这么多的烦恼，为什么只安立了五个作为它的盖呢？此处说“有害蕴”，“有害蕴”就说前面的戒定慧，戒蕴、定蕴和慧蕴，首先这些法是对戒定慧蕴有一定的伤害的。因为欲贪啦，还有害心是让我们不离开欲界，然后不离开欲界的罪业的缘故，所以说它对于戒蕴是有害的，我们说是戒蕴、定蕴、慧蕴、解脱蕴、解脱知见蕴，有这样的五蕴，其中的这个欲贪和这个害心，欲贪和害心它是有害于戒蕴的，对于我们的戒蕴是有害的。

然后就是昏眠——昏沉和睡眠，它让我们远离胜观，所以有害于慧蕴。我们如果处在昏沉睡眠当中，那么怎么可能你的这个胜观很明清，你的这样一种无我见啦、这个胜观很明清，这个不可能的，所以说如果这个胜观不明清，我们的智慧就没办法开发，没办法明显，所以说昏沉和睡眠它就说是有害于我们的慧蕴的。

然后掉举和悔心，掉悔，它是远离寂止的，有害于我们的定蕴。所以说掉举也好，后悔也好，如果安住这个，没办法安住在寂止，没办法安住在禅定，所以说对定蕴方面是有一定的伤害的。

如果没有前面的戒定慧，就会对真谛生怀疑，就说“及怀疑故”，那么如果对真谛生怀疑的话它就会危害什么呢？就解脱蕴和解脱知见蕴，解脱蕴和解脱知见蕴，这个是大恩上师在注释当中讲的，所以像这样的话就说，对于解脱蕴和解脱知见蕴它就会伤害，因为解脱是缘真谛而产生的，但现在对于戒定慧三蕴如果说有伤害的话，那么生起了怀疑，生起了怀疑怎么可能在怀疑状态当中得到解脱呢？所以说解脱蕴就没办法得到，解脱蕴得不到，解脱知见蕴就得不到，所以说，它对于无漏的五蕴这五个方面是有伤害的，所以说就“唯立五”，它只是在所有的烦恼当中安立五种的原因就是这样的。

下面我们看第三个科判：“断随眠之方式”，

甲三（断随眠之方式）分二：一、见断之断法；二、修断之断法。

第三个大的科判，断除随眠，怎么样断除随眠的方法分二，一、“见断之断法”；二、“修断之断法”。首先讲第一是“见断之断法”，“见断之断法”颂词当中讲：

乙一、见断之断法：

由以遍知所缘境，真实灭尽彼能缘，
以及断除所缘境，生起对治而灭惑。

前面三句是讲到了见断的三种断法，“由以遍知所缘境”这是一种断法，然后“真实灭尽彼能缘”是第二种断法，“以及断除所缘境”是第三种断法。严格意义上来讲，第四句已经属于修断了，第四句是属于修断了，我们从后面的这个颂词和从后面的这个注释当中就可以看出来，其实第四句它是属于修断的，我们就把它放在修断当中去安立，等一会儿就可以讲。

那么见断的断法就有三种，第一个是“遍知所缘境”，它的这个断除的方式就是“遍知”，“遍知”就彻底地了知它所缘对境的真相，它如果了知了所缘对境的真相，它的障碍就会断掉。就平常我们所讲到的迷理的这一部分，因为你是对于四谛这个道理是迷惑的，所以说什么时候你看清楚了，认清楚了四谛的本相，所有的烦恼就自然就断掉了。比如说，当我们看到一个假人的时候，认为这个是真人，然后就产生各种各样的恐怖啊，产生各种各样的分别啊，怀疑呀，贪欲啊，嗔恚啊等等，像这样的话我们就，奥就看到一个假，把这个假的东西执为人的时候就产生很多很多情绪和思绪、思虑和烦恼。但是当我们看清楚，哦，它不是一个真实的人，它就是一个假人，它就是一块木头，奥它的形状有点像人的形状，加上我自己看不清楚，或说灯光太暗了，就把这个假人看成真人，产生很多很多贪嗔痴。

当我们看清楚它的本相的时候，前面缘这个所谓的真人产生的贪欲啊，嗔恚啊，还有怀疑呀，这些全部都没有了。在同时当中，同时见到它真实面貌的时候就完全可以断掉。

就像我们平常讲到的绳子和蛇的比喻一样，当我们把一条绳子错看为蛇的时候，这个时候就产生了，哦这是一条蛇，它很恐怖，它为什么其它地方不去，跑到我家里来了…像这样的话就会产生很多很多想法，产生很多的恐怖，很多的分别，但后面当他看到这是一条绳子的时候，以前的所有的这些负面的东西全部一刹那当中全部消亡了。

所以说第一种断法就是遍知所缘境，因为我们这个时候对于四谛的本相，比如说苦谛下面有四个行相：无常、苦、空、无我，整个苦谛它是无常的，它是苦的，它是空的，它是无我的，所有苦谛都是，它的本相就是这样。但是我们在缘苦谛的时候根本没看到无常苦空无我，我们就生起了颠倒想了，比如说前面讲到了生起了贪欲啊、嗔恚啊、无明啊、慢啦，生起种种见啦等等，其实这些烦恼都是因为没见到苦谛的真相而引发的。当我们看到苦谛真相的时候，它无常就是无常的，苦的就是苦的，无我就是无我，空就是空的。当我们看到了无常苦空无我的时候，就见到了苦谛的真相的时候，所有的这些贪欲啊、嗔恚啊、所有的这些无明啊、所有的坏聚见啦、这些戒禁取见啊，所有都就没有了，同时就消亡了。这个叫做遍知所缘境的方式。

“由以”，就通过遍知，彻底地了知所缘对境，就可以断除烦恼。苦谛是这样，集谛也是这样的，道谛和灭谛也是这样的，这是第一种断的方式，也是我们比较熟悉的断的方式。

第二种断的方式是“真实灭尽彼能缘”，这个方式我们可能陌生一点，稍微难懂一些，但是也不是特别难懂。我们要看这个颂词当中给我们的提示是“灭尽能缘”，“灭尽能缘”是什么意思呢？就是我们要灭所缘，其实是要断所缘。断所缘的方式是什么呢，是通过灭能缘的方式，如果你的能缘灭尽了，奥，好了你的所缘的烦恼也就断了，所以要灭所缘的话是通过灭能缘，只要灭尽能缘，所缘就灭尽，是这样一种方式。那么具体的是怎么样呢？具体这个里面有一种特殊的安立的方式，它是烦恼缘烦恼，也就是所缘也是烦恼，能缘还是烦恼，就说能缘所缘都是烦恼。

前面讲烦恼的时候，不是有一种叫做同分戒和不同分戒嘛，是这样的，同分戒的随眠遍行和这个不同分戒的。同分戒的遍行烦恼十一种，不同分戒它可以缘上界的，缘上界就十一种当中把这个坏聚见和边执见取掉了，前面有一个科判当中刚开始讲随眠的时候就提到过这个颂词，道友如果就不太清楚的或者忘记了，返回去看一下。这个地方有十一种和九种，九种是缘上界的，它虽然本体是在苦集下面啊，是在我们欲界的苦集下面的，但是这种烦恼可以缘上面的，可以缘色界的和无色界的苦集，它可以缘上面，所以这个就作为一个所缘境，此处的九种烦恼就是我们这个地方的能缘所缘当中的所缘，

也就是需要断除的。

我们如果要断除缘上界的九种烦恼的话怎么断呢？此处就说首先安立它是所缘，这个所缘就是一种烦恼，它是缘上面的一种烦恼。能缘是什么呢？能缘也是在苦集下面的这些同分戒的烦恼。同分戒的十一种烦恼就缘不同分戒的九种烦恼，所以九种遍行是属于所缘。同样都是苦谛和集谛下面的烦恼，这样烦恼就分成了两种，一种是缘自地的烦恼，缘自地的这些烦恼就是作为能缘，它的所缘就是缘上界的九种遍行烦恼，所以说都是属于苦集下面的烦恼，而且都是属于烦恼，就是烦恼缘烦恼，所缘也是烦恼，只不过这个地方的所缘烦恼是缘上界的，它有九种烦恼可以缘上界嘛。这个方面所缘是缘上界的，能缘它的就是缘自地的苦集的，它不是缘上界，它是缘自地的。

比如欲界的，欲界下面有苦集嘛，苦集的话就有二种，一种烦恼只是缘自地的，缘欲界的烦恼，这些烦恼作为能缘，然后这些能缘的烦恼缘的是什么呢，缘的还是苦集下面的烦恼，只不过所缘是缘上界的这些烦恼，它的能缘所缘全都是烦恼。这个时候我们要断什么呢，这个时候我们要断的是缘上地的这些烦恼，九种烦恼我们要断掉，我们要断掉这个所缘。

要断掉这个所缘方式是怎么断的呢，是不是要把这个所缘去断掉？不需要，“真实灭尽彼能缘”就可以了，我们就把能够缘九种烦恼的这些烦恼灭尽，就是把这个能缘烦恼灭尽就可以。所以首先这个关系要搞清楚啊，能缘所缘是什么。它的能缘就是缘自地，缘欲界苦集下面的这些烦恼，这个叫能缘，它本身也是烦恼；所缘呢，也是苦集下面的烦恼，只不过这一类苦集的烦恼它是缘上界的，九种上缘烦恼嘛，九种上缘惑。所以九种可以缘色界和无色界的苦集，所以说所缘就是这个。

但是我们现在要断的是什么呢？就是这个所缘的烦恼。怎么样能够让这个所缘的烦恼断掉，断的方式是什么？所缘的烦恼要断掉，它缘上界的色界无色界的九种上缘烦恼我们要断它，要断它的话我们就说要断能缘就可以了，“真实灭尽彼能缘”，就说缘欲界苦集自己的能缘断掉，如果把这个断掉，那么它就断了。

那么这个就有点不好理解了，在其它注释当中讲了一个比喻，这个比喻我觉得还是比较容易理解的：说一个人靠在一个树上面，然后他在往上看，这个是什么意思呢，一个人他往上看就是上缘烦恼，他是缘上界的哦，他往上看的意思就是说，他是往上缘的，这个就叫做九种上缘烦恼。然后他靠的这个树就是本地的烦恼，就是能缘，他在往上看是所缘的，这个是需要断的，靠在树上的这个人，往上看的人，实际上要断这个。但断这个的话，他是靠在这个树上面，这个树是什么呢，是前面所讲的能缘，就是本地的缘欲界自地的烦恼。

那怎么样把所缘断掉呢？我就把这个树砍掉就行了，树一倒，这个人就倒下去了，因为人是靠在树上的，所以树一倒掉，他这个人就倒掉了。所以要让这个人倒掉的方式是什么？我们不需要去把人打倒，他这个人是没有力量的，是很虚弱的，如果没有靠着树他就没办法安立，那我们要把这个人打倒，就把他的靠山打掉就行了，把他的这个树打掉，这个树一倒，他跟着就倒了。所以我们要断缘上面的烦恼，就把它的能缘断掉，就是缘自地的苦集下面的烦恼——十一种遍行，把这个断掉之后呢，它就没有靠山了，这个就是无因就不可以有果嘛。注释当中讲无因不可以有果，意思就是缘上界的烦恼作为所缘，如果要断这个的话，就把它的能缘断掉，把它的能缘一断，所缘不需要去断，缘上地的烦恼不需要去亲自断，它自己就断了，因为它是依靠前面烦恼而生的，它所依靠的能缘断掉了，它的所缘就断掉了，它是从这个角度有特殊观点，这个方面我们要了解。所以说复杂也不是特别复杂，把它的情况搞清楚，把它的关系搞清楚就可以了。

第三种“以及断除所缘境”，这个方面是断除所缘，前面第一种是“遍知所缘境”，这个是“断除所缘境”。首先我们要知道这里面的情况，这个是道灭下面的，第一种的话苦集灭道都可以有；第二种的话是苦集的；那么第三种是灭道的，道和灭。

那么灭谛和道谛当中，稍微更复杂一点。它也是属于烦恼缘烦恼，只不过这个里面烦恼缘烦恼它有一种直接颠倒执著，还有一个再度颠倒的执著，主要是这个地方有点复杂，其它地方不复杂。灭谛和道谛下面不是有很多种烦恼吗？这些烦恼有一种是直接缘的，叫直接缘道灭的，这个字“无漏缘”，缘无漏的。那么直接缘道谛和灭谛是什么呢，比如说就是讲到了无明，无明是可以直接缘道谛和灭谛的，无明、怀疑、邪见这三种直接可以缘道灭。为什么直接缘道灭？邪见就认为这个道灭不存在嘛；然后怀疑，诶？这个到底存不存在，灭谛到底有没有啊等等；无明就不知道它的情况。所以这三种是可以直接缘道灭的，这个叫做直接颠倒执著，我们就分清楚这个叫直接颠倒执著，它们是直接缘道灭谛的，这个关系我们要搞清楚。

还有一种叫间接的再度颠倒执著，就间接缘道灭的，间接缘道灭是什么呢？贪欲、嗔恚，还有慢。贪欲、嗔恚、慢它没办法直接缘道灭，前面我们讲过，这是没办法直接缘道灭，它们形相不一样。那它们缘什么呢？其实贪欲、嗔恚和慢，它们直接缘的是无明，直接缘怀疑，直接缘邪见，这个叫再度颠倒，它不是直接缘道灭的，它是直接缘道灭下面的烦恼。这个关系我们要搞清楚啊，这个叫有漏缘。

前面第一种叫无漏缘，无漏缘就是直接缘道灭的，因为道灭是无漏的，所以无明也好，怀疑也好，邪见也好，这三种烦恼是直接可以缘道灭，这个是第一层关系；第二层关系就是贪欲、嗔恚、还有慢，这些是直接缘不了道灭的，它只是缘前面第一层关系当中的烦恼。所以说，能缘也是烦恼，所缘也是烦恼，所以说大恩上师在注释当中讲，这个所缘其实也是能缘。为什么说所缘也是能缘？其实，贪欲、

嗔慧和慢，所缘的东西其实就是邪见，无明，怀疑，所以这个所缘它也是能缘。为什么？因为是缘道灭的，它就是三层关系，除了这个就没有了。然后第二层关系，贪欲和嗔慧和慢，它直接不缘道灭，它是缘它们的烦恼，就缘第一层的烦恼的。所以说，我们要讲的就是这个两层关系，直接的和颠倒的，直接和间接的。

那么我们怎么样断这个能缘呢？就说这个贪欲和嗔慧和慢，我们怎么断掉？要断除贪欲、嗔慧和慢的话，我们去断掉所缘境就可以了，“断除所缘境”，就是把无明、怀疑、邪见断掉，无明、怀疑、邪见这个所缘境一断，能缘就断了，是一种这样关系，它是烦恼缘烦恼。

这个说复杂是有点复杂，但其实真正仔细观察的时候，也不复杂。反正首先把这个关系搞清楚，道灭首先是作一个所缘的，然后它直接所缘是什么呢？烦恼下面的直接所缘，就是无明啊，怀疑啊，邪见，它是直接可以缘道灭的，它是作为这个地方的所缘，它虽然是能缘，它是能够缘道灭的，但是，它作为贪欲、嗔慧和慢的所缘境，所以这个时候的所缘境是指什么呢？不是指道灭的，而是指缘道灭的怀疑、无明和邪见。所以这个时候问题就是我们怎么样断除贪欲、嗔慧和慢？我们说，不需要去断贪欲嗔慧和慢，我们就把它的所缘境断掉就行了，就把直接缘道灭的邪见、怀疑和无明，把这个所缘一断，能缘就断了。就说贪欲啊，嗔慧啊，要断它的话，把它所缘境一断，它的能缘就断了。也相当于人靠在棍子一样，把它的所缘的棍子打倒之后，它自己跟着就倒下去，这个方面也是这样一种比喻可以了解。

所以都是烦恼和烦恼之间的关系。第二种也是烦恼和烦恼，只不过它是同分界的和不同分界的二者之间的能断所断，能缘所缘；此处是直接颠倒的和再度颠倒的二者之间的烦恼，都是烦恼和烦恼之间的关系；所以说，像这样就见断的断法，第三种就是这样的。搞清楚之后也很简单。

“生起对治而灭惑”，“生起对治”我们就放在下面了，注释当中都没有讲到这个问题。其实这个“生起对治而灭惑”，主要是修断，所以我们放在修断讲。

第二个科判是“修断之断法”，它“生起对治而灭惑”，

乙二、修断之断法：

所谓对治有四种，断持远分与厌患，
许以所缘可断惑。法相不同与违品，
境相隔绝与时间，如大种戒时方远。

那么这里面就讲到了修断，修断的话是“生起对治而灭惑”，为什么我们说最后一句是放在这儿的呢？因为这个注释当中讲得很清楚：修断是以什么方式断除的呢？修断是通过生起与之行相相违的上中下九品修习对治而灭尽的。修习对治而灭尽，这属于“生起对治而灭惑”，就说是通过生起和它违品相违的修习的对治而灭惑的，所以一定是修断的内容，颂词跑到前面去了，其实应该在这个地方。它是修断的时候生起对治而灭惑的。

既然是“生起对治而灭惑”，那么对治有几种呢？此处说“所谓对治有四种”，它有四种对治法。第一种就叫断对治，第二个叫持对治，第三个叫远分对治，第四个叫厌患对治。这些在注释当中都标得很清楚。

首先断对治。简单讲就是无间道，在无间道的时候就是一种断对治，说是在无间道当中开始断除所断，断除烦恼。因为这里面有一个无间道，有一个解脱道，所以说生起了无间道之后，在无间道当中它就可以，正式地和烦恼作战，正在对治烦恼的时候，就叫做断对治，因为它可以断烦恼的缘故。

第二个方面叫持对治，持对治实际上从一个角度来讲，也可以直接安立为解脱道也行，解脱道以上的都可以安立持对治。那么在无间道断除烦恼之后它要守持这个离得，就断除烦恼之后的这个得，这个就叫守持解脱道，所以叫做持对治。

第三个叫远分对治，远分对治也叫做胜进道，胜进道的话就是功德越来越超胜，越来越胜进。它也叫远分对治，为什么叫远分对治呢？因为生起了上上功德之后啊，越往上走它的功德越超胜，离障碍就越远了，离它所断的障碍就越远，因为已经离开了好几层了，它断烦恼的时候是在无间道断，无间道断完之后还有一个解脱道，解脱道过了之后是胜进道。所以说到了胜进道的时候，它离开它所断的烦恼已经很远了，越离越远，所以说这个叫做远分对治。什么远呢？是离烦恼远，离开所断的烦恼越来越远，所以这个方面叫远分对治，主要就是从胜进道的角度讲的。

第四种叫厌患对治，厌患对治主要是把所断的这些法视为过患，把这些苦啊，集啊等等视为过患，想要厌离，想要远离的无常等相，其实无常、苦、空、无我，就是缘苦集的行相产生厌离的，所以叫厌患。

其实从它的次第来讲，有些注释当中讲了，第一个应该是厌患对治，首先是厌患，厌患苦集的烦恼，然后厌患了之后才去断除嘛，无间道才是断掉它，断完之后才是解脱道，解脱道过了之后是胜进道。所以如果从次第来讲的话，厌患对治放在前面，因为首先要生起厌患，生起了厌患你才要去对治它，如果都没有厌患你怎么可能去对治它呢？然后是断，断对治是无间道，然后是持对治就是解脱道，然

后就是远分对治胜进道。后面第六品还会讲胜进道啊，这方面详细的还要进一步观察的。通过这样四种对治，逐渐逐渐地远离障垢。

“许以所缘可断惑”，真正断惑的时候，它是相应的方式断吗？还是所缘的方式断呢？这个地方讲了，只是以所缘的方式可以断，因为相应二者之间是没办法分开的，所以说即便是把烦恼随增的作用去掉了，但是它二者之间还是有一种无则不善的关系。烦恼和它自己的相应的法之间没办法分开的，它的本体还存在，虽然上面的这些真正的作用没有，但是还是分不开，没办法彻底断。真正要彻底断开联系，就是通过所缘的方式断。把它的系缚断了，能缘和所缘之间，把它二者之间的系缚一断，二者之间就分开。像我们站在地上放风筝，那个线就和风筝连在一起，这个时候如果把线断了之后，奥好了，二者之间就彻底远离了，彻底断开了。

所以说相应的方式还没办法完全断，相应的方式二者之间是没办法分开的，所以真正断掉就是所缘。能缘和所缘之间有个系缚，把烦恼一斩断，把系缚断掉了，自己和所缘之间就离开了，真正就分离了，从这个角度来讲，它是说“许以所缘可断惑”，它是通过所缘的方式可以断惑的。

“法相不同与违品”，这个方面讲到了远分对治。既然出现了远分对治，那么这个所谓的远有几种？就附带讲一下。哦，就讲到了法相，就说是“不同与违品”啊等等，从这个方面来讲，法相不同而远；然后是以违品对治而远；对境、行相隔断而远；和时间而远。法相不同是一个、违品和它的对治是一个、“境相隔绝”这个是一个、然后“时间”是一个，这个就是四种远。

四种远通过例子来说明就比较容易理解了，它的例子宣讲的时候，就是“如大种戒时方远”。首先是大种，大种是法相不同，虽然大种和大种之间都隔得很近了，我们说它们都是在滚在一起，然后开始创造大种所造法，从这个角度来讲隔得很近。虽然隔得很近，但也很远，为什么很远呢？它们的法相不同，暖、湿、坚、动摇啊等等，它的法相、它的作用都是不同的。所以说，虽然地水火风四大种都是挨在一起的，但是因为它们四者之间的法相完全不相同，有些是硬的，有些是暖的、动摇的等等，从这个方面观察的时候就离得很远，虽然隔得很近，但法相不同而远。

违品和对治也很远，违品和对治就说是持戒和破戒之间也是很远的，因为如果你破戒了，当然就没有持戒，你具戒就没有破戒，所以二者之间，互相是互相之间的对治和违品，从这个角度来讲，二者之间也隔得特别远了，它是相违的东西隔得很远。

然后就说“境相隔绝”，我们看“如大种”，“大种”讲了，“戒”讲了，然后还有个“时方”当中的“方”，这个“方”就是它的处所，它这个“方”就是处所的意思，它的处所隔得很远。比如说东海岸和西海

岸之间就隔得特别远，隔得很远很远；东山和西山啦，或者中国和美国啊等等，中间隔了个太平洋，就是离得特别特别远。这个就是从地方的角度来讲是远的，就平时我们讲，奥成都离色达很远，其实就从这个角度讲的，“境相隔绝”就很远。

然后是时间很远，时间很远的话就说是，在咱们的最后一句当中就讲“时”，“方”已经讲了，“方”就是处所、地方的意思，“时”就是时间。比如说过去事和未来事，过去事和未来事就隔得很远了，一个是过去事，一个是未来事，从这个角度来讲的话过去和未来两个时间是隔得很远的。

所以这个里面就讲到了讲远分对治，讲远分对治的时候，我们就说它隔得很远呐，隔得很远其实就是说当它到了胜进道的时候，它离它所断的烦恼，越拉越远，越拉越远，离得越来越远。所以从这个方面就讲到了远分。

下面我们再讲颂词：

诸惑一次即灭尽，彼等离得复殊胜，
生起对治与得果，以及炼根诸时中。

“诸惑一次即灭尽”，就是说烦恼灭完之后，当修道到了后面的时候，所断烦恼的本体会不会越来越殊胜呢？以前我们是在无间道的时候把这个烦恼断掉了，或者说我们得到一果的时候，二果的时候，它有它所断的烦恼，那么前面所断的烦恼，会不会在后面因为修道的能力的增长，这个所断的烦恼本身越来越殊胜呢？这个不会，因为“诸惑一次即灭尽”了，它以后不会越来越增长的。

“彼等离得复殊胜”，但是它的离得，他所获得的抉择灭，它这个离得本身它会越来越殊胜，跟随不同的道会越来越殊胜的。

那么哪种情况下越来越殊胜呢？“生起对治与得果，以及炼根诸时中。”，这里讲到了六种时间，第一个就是对治的时候，真正开始把烦恼对治、断掉烦恼的时候，这个方面叫做对治的时候，得到解脱道的时候的对治。然后得果，得果有四种果，预流果，一来果啊，不来果，阿罗汉果。得到四种果的时候，有四种阶段。前面对治是一种，再加上这四种果就是四种，一加四等于五了，最后一个炼根的时候，这个就是六种时间。

如果是钝根，就是六种时间，如果是利根，就是五种时间当中越来越超胜。这个里面的意思就是说，会不会因为我们道力的增上，所断的烦恼的自性越来越殊胜？我们不是断了烦恼吗，断掉之后，随着我们修道的增长，所断烦恼的自性，所断的这个本体会不会增长？不会，它只要断了之后，就一次性

就灭尽了，不会到了后面再再得果的时候，这个所断的自性它这个功德方面会越来越增长，这个不会。

但是它的离得方面会越来越殊胜，离开了烦恼之后有个离得，那么这个离得随着自己道力的增长，它会越来越殊胜的。然后转殊胜的这个阶段，第一个是生起对治，生起对治的时候，当我们通过无间道把这个障碍断掉了，断完之后获得解脱道，这个时候就有一种已经对治完的状态，所以说这个时候是很殊胜的，这个方面就说我们最初得到的一种解脱道。

然后“与得果”，当我们后面再再地生起预流果啊、一来果啊、不来果啊、然后获得阿罗汉果等等四种果的时候，它的离得还会越来越殊胜，内心当中的抉择灭的无为法，当内心当中道地功德越来越增胜的时候，它内心当中这种证悟，对这个离得的证悟它也会越来越超胜的，越来越殊胜。

还有一个炼根，炼根的话也是在这个里面有一个比较特殊的，后面还会讲这个炼根。炼根主要是有一些钝根者，他通过不断的修炼，他会从钝根转为利根。如果他内心当中的钝根的烦恼，钝根的状态舍弃了，而生起了利根的状态的时候，他以前的离得会增胜的。炼根主要是钝根才可以炼根，如果首先是钝根，就通过炼根的方式变成利根，这个时候可以有炼根的状况。如果他已经是利根了，就不会有最后一种了，第六种就没有了，他本来已经是利根了，他不会再通过炼根的方式转利根。

后面还要讲钝根和利根的差别，随信行啊、随法行啊等等。得到阿罗汉的时候，如果钝根者有可能退，有可能有退法的状况，那么如果利根者不会退。所以在小乘的当中，也有一种炼根的说法。当然真正来讲的话，完完全全按照小乘的观点说，阿罗汉还有炼根的转变的情况，钝根会退失，这个不一定真实承许，但是我们自己需不需要炼根呢，其实我们自己也需要炼根的。因为在这个状态当中，也有钝根和利根的差别。有些时候就可能是天生的利根，反正前世修了正法之后，今生当中就是个利根，他的信心啊，他的慧力啊，非常非常的超胜，所以修行佛法的时候也是很殊胜；有些可能就是钝一点，那他前世可能做的因缘少一些，或者做了一些就对法有障碍的东西、因缘啊，今生当中老是打不开思路，老是觉得自己很愚钝，这个也可以炼根。

反正就是不断地闻思修行，不断地祈祷上师、文殊师利菩萨的加持，这个时候逐渐逐渐根就开始敏锐了，然后开始记忆力呀、还有理解力呀、还有修行力、观照力，都慢慢慢慢增上了，这个就是一种炼根的过程。通过修炼，从钝根转为利根，这个是有的，后面我们还要讲这个问题。所以这个方面就是从修断的断法方面，它是从这些方面来进行安立的。

今天我们就学习到这个地方。