

《俱舍论》第 41 课笔录

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

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再一次一起来学习世亲菩萨造的《俱舍论》。

己二、与地不连：

彼上诸天无量殿，如是欲天如是行：

二二相交抱执手，发笑目视而行淫。

如满五岁之孩童，直至达到十岁间，

转生彼处色界众，身体圆满著衣生。

“彼上诸天无量殿”，是和前面内容关联的，即与地不连的天界。从“如是欲天如是行”到“发笑目视而行淫”之间是宣讲欲天行淫的情况，不一定只是与地不连的，与地相连的天界也在这里。“如满五岁之孩童，直至达到十岁间”，宣讲的是从四大天王天到他化自在天之间的化身刚刚产生时，身体有多大。“色界众，身体圆满著衣生”，这是讲色界众生一生下来的时候，身体是圆满的，而且是穿着衣服而产生。颂词主要有这几点意思。

第一，彼上诸天无量殿，真实地宣讲了与地不连的情况。因为四大天王天和三十三天两个欲界天和须弥山相关、与地相连；三十三天以上叫做空居天，空居天与地不连，已经是依靠虚空而住。三十三天上面是离诤天，就是离开了争斗。因为三十三天还要和阿修罗作战，所以四大天王天也会卷入天人和阿修罗的战争。有一种说法是，阿修罗住在海下面，他们从下面往上攻，天人有四层防线。首先是持盆药叉，然后是持鬘药叉、常醉药叉，再往上四大天王。如果攻到第一层就被打退了，上面的天人就不用参与战争了。有时阿修罗的力量很大，一层一层攻上来，四大天王也要参与战斗，如果四大天王没有守住，阿修罗还会往上打，帝释天就要应战。因此四大天王天、三十三天都是和阿修罗有争斗的。如果天界也是这样，人间更加会有争斗了。离诤天以上离开了争斗，这方面的痛苦已经没有了。和阿修罗作战毕竟也是一种痛苦的事情。夜摩天也叫离诤天，已经没有了争斗。离诤天也叫双胞天，天子、天女都是孪生的。

离诤天往上是兜率天，也叫兜率陀天。兜率天有殊胜的喜乐，五种妙欲特别圆满。一种说法是，此处对于五欲有一种满足，相当于知足的感觉，还有一种说法，因为这里妙欲特别丰盛，所以他们对现在的生活特别满意，觉得没有什么欠缺叫做喜足。

虽然兜率天是欲界天，但是兜率天中经常有以最后有菩萨为主的大菩萨等修行者聚集在一起，比如释迦牟尼佛成佛之前在兜率天居住了很长时间。以前在迦叶佛时代，释迦佛死后转生到兜率天，于很长时间中在兜率天为天人宣讲大乘佛法。按照大乘说法是十地菩萨，从小乘的角度来讲他还是一个凡夫。如果从十地菩萨的角度来讲，他的眷属不一定全是凡夫的天人，肯定会有九地菩萨、八地菩萨、七地菩萨等大菩萨，有时候我们从释迦牟尼佛的传记也可以看出来。释迦牟尼佛要到南瞻部洲成佛，就把

位置交给了弥勒菩萨。现在是弥勒菩萨在兜率天安住、宣讲正法。

汉地的虚云老和尚的传记中记载，他也是转生到兜率天；玄奘法师临近涅槃时，弟子问他能不能往生兜率天，他说一定能转生，去世之后直接转生到兜率天。还有格鲁派的创始者宗喀巴大师也是发愿往生兜率天，弥勒菩萨和很多大菩萨在兜率天，一方面可以在弥勒菩萨面前听法，一方面也能够教化他们各自的所化。很多格鲁派修行者因为宗喀巴大师发愿往生兜率天，所以他们也跟随发愿往生兜率天。去了之后，一方面可以依止弥勒菩萨，一方面也可以依止宗大师。因为他们有不同法缘的缘故，所以在兜率天中也可以听闻大乘佛法。很多菩萨在里面广转法轮，也是补处安住的地方。

在有些汉地的说法中，兜率天有兜率外院、兜率内院等等，其他的地方我留心看了一下，没有明显的外院内院的说法。汉传佛教这个说法很肯定，有外院、内院的差别。外院主要是欲界天人享受的地方，内院才有佛法。

兜率天往上叫做化乐天。为什么叫化乐呢？因为欲妙、快乐可以自己幻化，想要什么可以自己幻化出来，然后再去享受幻化，所以叫做化乐天。下面的兜率天、夜摩天、三十三天等天界，都是以前你有什么业，现在就享受这些现成的五欲。化乐天是你想要什么可以随心所欲幻化什么，不受局限。虽然下面的兜率天等天人也很满足，有很多快乐，但毕竟是享受以前的业形成的福报，有一定的局限性。化乐天是你想要什么，就可以幻化出来什么。

化乐天，还有上面的他化自在天，好像都是随着自己的思想想什么就幻化什么。如果转生到化乐天，因为有想要幻化的思想，可能也是比一般天人的想法多了很多。有些人会想，如果没有什么想法，在化乐天好像没有什么化的，或者没想到什么很好的东西，化了一般的东西出来，好像也没有什么很大的福报。其实转生到这个地方福报很大，他们想要幻化的想法，都是深层次、很广大的五欲，能够想到，我要享受这个、享受那个。

再往上就是欲界第六天，最后一层天他化自在天。他化自在天在化乐天的基础上，化乐天还要自己幻化。他化自在天不需要自己幻化了，想要的什么东西其他人帮他化出来，然后他享受就行了。他化自在天从福报来讲非常圆满，据说是魔王波旬住在他化自在天。如果魔王波旬住在他化自在天，也说明他的福报特别大。

注释当中也顺便讲了诸天的颜色，天人的肤色是什么样的？“诸天的颜色为白、红、黄”，就是说天人的肤色有白色、红色、黄色。

欲界天再往上就是色界天，前面我们已经学习过梵众天、梵辅天、大梵天等等，也详细的解释了色界十七天，这里就不再解释了。最高达到色究竟，再往上就没有了，虽然还有无色界，但是无色界没有处所。并不是色究竟天再往上，就像这个地方一层层往上走一样，这些叫做空居天。

第二，如是欲天如是行，二二相交抱执手，发笑目视而行淫。因为欲界天毕竟是以欲界为主，欲界主要是欲妙，除了五欲妙以外还有一个主要的有别于色界的特点，就是淫欲。有些地方说是否离开欲贪主要的考核标准就是有没有离开淫欲心。虽然色界也有贪，都是为什么不叫欲界贪？一方面来讲他们安住禅定的缘故，对于五欲方面没有执著；还有一方面断除淫心和淫行的缘故得到色界定，才能转生

色界。首先要调伏粗大的淫欲心才能得到色界定，然后要转生色界天也必须要调伏内心中的淫欲心和行为。因为欲界没有，所以欲界六天中都有行淫的情况。

《俱舍论》中，此处也是介绍了一下欲界六天各自行淫的情况。二二相交抱执手，发笑目视而行淫，“二二相交”，第一个“二”应该理解成四大天王天和三十三天两个天。“二相交”就讲到和人间一样，男女二根相交才能圆满行淫。然后是“抱执手”，“抱”是讲到在夜摩天不需要像人间、四大天王天、三十三天一样，男女二根相交才能行淫，天子和天女拥抱就可以达到行淫的目的。兜率天是“执手”，男女之间握手就可以行淫；化乐天是“发笑”，男女互相看到之后，有了淫欲心就会有热恼，怎样行淫消除热恼呢？就是相互发笑，笑一下就可以了。他化自在天“目视”就可以了，连笑都不需要，只要相互看一下就达到了行淫的目的。以上是欲界天六种行淫的情况，有些和人间相同，有些和人间不同。

修行的时候也有这样的情况，男人和女人互相看到之后有时就生起贪心了，开始微笑，进一步和对方执手、拥抱，继而二根相交，这些一步一步都和淫欲有关。有些大德针对欲界修行人，也说过最好断除对于异性的目视、发笑，从这个角度来讲这些都和淫欲有关。除了男女二根相交以外，拥抱、执手的时候内心也会产生淫欲心。虽然人间没有认为目视是行淫的行为，但是以天界的情况来看也是包括在里面的。如果要断除淫念，或者细微的淫欲。从防微杜渐的角度，目视也是要尽量断除的。

其他注释中，有些大德有一种不同的解释。六欲天行淫时都需要男女二根相交。为什么这里讲到的是拥抱、执手、发笑等呢？拥抱、执手、发笑是指时间的，全部都要男女二根相交。如果是夜摩天需要拥抱这么长时间就可以了；如果是兜率天需要相当于握手的时间就可以了；如果是化乐天相互看一下，这么短时间就可以了。把目视、发笑、执手、拥抱全部解释为时间，就是拥抱一次或者握一次手的时间。以前在有部的其他注释中，比如《顺正理论》等，也有这样的解释方式。不管怎么样，欲界有淫欲的心和行为。因为这个缘故出不了欲界，不能到达色界。色界对这些厌离了，修持清净的梵行，生起禅定心，或者转生色界。

第三，如满五岁之孩童，直至达到十岁间。讲到了天子天女降生的情况。注释中讲了，虽然四大天王天、三十三天是男女二根相交而行淫，但是他们不会出精液。为什么呢？因为天人的饮食中没有产生精的元素，他们是出气。如果在人间必须要有不净的种子才能产生小孩，天界不出精，只是出气，孩子怎么降生呢？前面我们讲过天界都是化生，有些天子在自己怀里、膝盖上面，看到一些投生天界的人突然在他们身上化生出来。因为在他们身上化生出来的缘故，他们执著为这是我的天子、天女等等，也有父亲、母亲的说法。主要是投生在谁身上，就说是他的孩子。

从四大天王天到他化自在天之间化生的小孩，他们的身高是多少呢？如满五岁之孩童，直至达到十岁间。四大天王天的小孩出生时，相当于人间五岁的小孩这么大，他们长得特别快，在很短的时间中就长得和父母一样高，生下来很大长得也很快。三十三天化生的婴儿像六岁孩童，夜摩天像七岁孩童，兜率天想八岁孩童，化乐天像九岁孩童，他化自在天像十岁孩童。这就是欲界天人刚刚产生时的身量。

“转生彼处”就是通过化生这样的方式，五岁到十岁之间的身量转生彼处，在这里可以断句。这是欲

界的情况。

第四，色界众是什么情况呢？色界众是身体圆满著衣生，色界化生的新天子身体圆满。化生之后身量都是一样高的，没有什么五岁或者十岁之间，突然间长大的情况。假如色界的天人本身就是一由旬高，化生的时候也是一由旬高，身体是圆满的。然后“著衣生”，他们是穿着衣服化生的，也是穿着衣服而死的，为什么呢？因为前面讲过他们断除了淫欲心，有惭愧心的缘故，所以穿着衣服而生，也是穿着天衣而死。

有些注释附带宣讲了天界的语言，天界到底说什么语言呢？有些注释中说天界说的是中印度的梵语，我们的汉语到了那里不管用，说了别人也听不懂，没有其他的语言都是说中印度的梵文。有些地方说，转生到天界不用学习，只要一转生就能够沟通，否则就很麻烦。如果印度人转生了不用学了，本来就是说他们的母语。如果汉族人、藏族人转生到天界，就要进入学习班，补习一下语言，然后才能进入天界和他们交流，不需要这样的，一转生就会说这样的语言。

丁二、彼等之广述：

三种生起贪欲者，即指一切欲天人。

三种生起安乐者，三禅之中共九地。

犹如从彼至下量，尔后向上亦复然，

除依神变与他者，彼等不得见上界。

四大部洲与日月，须弥山王及欲天，

梵天世界一千数，许为小千之世界，

彼之千数承许为，二千中千之世界，

彼之千数三千界，同时坏灭一同生。

这是对上面的问题进一步的阐释。前两句讲到了佛经中的三种贪欲是什么，《俱舍论》中解释了很多佛经中的名词。我们在佛经中看到三种贪欲，或者下面的三种安乐，可能就会按照自己的理解去乱解释。《俱舍论》此处解释了佛经中讲的三种贪欲、三种安乐。有些地方说三种贪欲和三种安乐主要是《阿含经》中的一些术语。因为佛陀宣讲经典的时候，只是把术语一一列出来，后边也不解释。在有些论典中列出来，后面就要解释三种贪欲、三种安乐都是什么。此处就是对佛经中讲的三种贪欲做了解释。

“即指一切欲天人”，欲天和人；三种生起贪欲者就是所享用的这些欲妙有三种情况。第一种是人间的欲妙安乐，享用色声香味触的欲妙，这是人间的。还有天界的四大天王天、三十三天，还有夜摩天、兜率天等等到这里为止，他们所享用的欲妙是所谓的异熟生。通过异熟产生，都是前生的善因产生异熟果。他们享用的是以前的异熟因中产生的异熟生的欲妙，这是第一种生起贪欲的对境。

第二种享用的欲妙就是化乐天。刚刚我们前面学习了，化乐天是自己幻化欲妙享受，不是享受以前的因形成的东西，他可以马上幻化出一个新的出来。

第三种是他化自在，自己不需要幻化，他想要的东西由其他人帮自己幻化，自己享用他人幻化的东西

就可以了。

“三种生起安乐者”，主要是“三禅之中共九地”，这不是欲界，是色界中的一二三禅，每一禅都有三个地。比如初禅中有梵众天、梵辅天、大梵天，我们前面讲色界时也提到过。三禅每一禅有三地的缘故，共有九地，有三种安乐。第一种安乐是在初禅的三个天中，享用的是离开欲界的安乐。我们觉得欲界的安乐这么圆满，色声香味触的享受特别好，似乎离不开这些，这里也恰恰说明了一个问题。色界天人正是因为离开了现在我们牢牢执著的欲界五妙欲，才感到非常的安乐，所以除了这些粗大的欲妙之外，还有细微的快乐。比如人间的禅悦，就是你在打坐时得到深细的来自于内心的感受。如果你感受过禅悦，就会对外界这些粗大的欲妙的兴趣索然，乃至根本没有任何兴趣。

色界天首先修持的时候，就是因为厌离欲界的欲妙，他的心一定要耽著，身体要去享用等等，觉得特别的烦，就想寻找一种更细微、稳定、发自内心的安乐，所以他就通过修持禅定得到了初禅。转生初禅天界的大梵天，或者梵辅天等，内心安住在色界天的状态，他首先感受到离开了欲界的安乐。

第二种安乐是在二禅的三个天中，主要感受的是离开了寻伺，产生了一种很大的喜。因为二禅以上是无寻无伺地，因为离开寻伺，或者他产生了喜心的缘故，所以很欢喜。他有一种喜受。

第三种安乐是在第三禅中，第三禅离开了躁动的欢喜心。因为欢喜心是有躁动的，所以到了三禅是心乐受，没有喜受的缘故，心乐受非常稳定，他已经把喜心当成一种过患远离了。因为远离了喜心，他的心特别平静，安住在这样一种状态之中，所以三禅的天人享受没有喜的妙乐。这是三禅之中共九地。

“犹如从彼至下量，尔后向上亦复然”，这是讲到天和天之间的距离。从自己的地方往下，“下”的意思就是到海平面有多高离上面的天界就有多高。这里是从海平面开始计算，比如四大天王天上面是三十三天。四大天王天离海平面有多远，离三十三天就有多远，就是按照这个比例计算。四大天王天有四个层级，第四层是四大天王天所住的地方，第四层的天界离海平面四万由旬，离三十三天也是四万由旬，三十三天是八万由旬在山顶，处在半山腰。往下是四万由旬，往上也是四万由旬。

三十三天也是一样的。因为三十三天离海平面有八万由旬，所以往上离夜摩天的距离也是八万由旬。相同的道理，上面是兜率天，兜率天离海平面十六万由旬，它离上面的化乐天也是十六万由旬。再往上也是这样的翻倍地计算，一直要翻到哪里呢？到色究竟天。因为色界都是一层层上去的，只不过这里省略了，没有讲完。我们以四大天王天为例比较的时候，就会知道，主要是海平面到自己的这里有多远，距离上面天界的距离就有多远，越往上离得越远。

“除依神变与他者，彼等不得见上界”，一般的人能不能见到上界呢？下面的人不能见上面的，上面的境界更高，福报更圆满。除了有“神变”的人，还有“与他者”的能力，彼等不得见上界。此处讲了两种，有些地方讲的是三种。“除依神变”，虽然你是欲界众生，但是如果得到了神足，或者天眼，就可以通过自己神变亲见天界，就像有神通的阿罗汉或者苦行仙人等等，比如目犍连、舍利弗，经常去天界调化众生。他们有神变可以从欲界到色界，从南瞻部洲到三十三天、四大天王天等等。

还有依靠他者，自己没有神变，通过其他人的神变。比如难陀尊者依靠佛的神变来到三十三天见识一下天界的圆满快乐。还有当年须达长者，他在修祇园精舍的时候，由舍利弗尊者监工，他说：“修佛

陀精舍的福报很大，你在这里打地基的时候，你在天界的宫殿已经形成了。须达长者说：“我看不到。”舍利弗尊者就给他加持，让他看到了天界的很多种宫殿。舍利弗尊者说：“你可以任意选一个宫殿。”他说：“这么宫殿到底哪一个呢？”尊者说：“兜率天菩萨比较多一点，你可以选兜率天。”他说：“那我选兜率天。”有些地方说他选的是三十三天，他说了这句话的时候其他宫殿都隐没了，他自己选的宫殿特别光辉。这些就是通过他者的神变，可以看到上面天界的情况。

还有一种情况是什么呢？这里没有，在其他的注释中说，如果上面的天人下来接你也可以。虽然你是欲界的凡夫人，但是有一个熟人在天界，通过他的能力能够把你接到上面去，这个说法也有。为什么我们看不到四大天王天、须弥山？从这个角度来讲，如果没有神变，和他们的业不相同，没办法看到，也不能到达。

下面讲到佛教中三千大千世界安立的方式。什么是三千大千世界呢？“四大部洲与日月，须弥山王及欲天，梵天世界”就是一个世界。首先三千大千最小的基数就是一个世界，一个世界为它的单位。一个世界到底怎么算呢？铁围山中以须弥山为中心，最外围是铁围山，里面有四大部洲、日月。须弥山再往上是六欲天，六欲天上面一个梵天，一个世界的算法最高就到梵天为止，到初禅的梵天，二禅天就不算了，很多地方这样讲的。

有些大德说在一千世界中是包括了初禅天，两千大千世界包括二禅天，三千大千世界包括三禅天，也有这样的算法。有些大德驳斥这是没有的。因为在颂词中讲得很清楚，一个世界最高到梵天为止，没有说二禅、三禅、四禅，所以算一个世界的时候，就到梵天为止。从须弥山往上到达梵天为止，到下面四大部洲、铁围山，就是一个世界的量。

什么叫做一千小千世界呢？一千个这样的世界许为小乘世界，因为是一千个世界的缘故，所以叫做一千小千世界。

然后是中千世界，“彼之千数承许为，二千中千之世界”。两千个中千世界意思是一千个小千世界。前面是以一个世界为基数，一千个这样的世界是一千小千世界。那么二千中千之世界，就是以小千世界为基础，一千个小千世界叫做两千中千世界。这个算法我们一定要知道。中千世界是以小千世界为基础的，累积一千个小千世界，就算两千中千世界。

什么叫三千大千世界呢？三千大千世界就是以一个中千世界为基础。一千个中千世界叫做三千大千世界，这就特别多了。这才只是一个三千大千世界，还有无数的三千大千世界。一千个世界叫做小千世界，一千个小千世界叫做两千中千世界，一千个中千世界就叫三千大千世界。中千世界其实就是一千个小千世界，不是两千个中千世界的意思，然后以中千世界为基础，一千个中千世界叫做三千大千世界，这种世界就成了一个天文数字了，称之为三千大千世界。

之所以称为三千大千世界，还有一个原因。“彼之千数三千界，同时坏灭一同生”，就是说所有三千大千世界是同时坏灭的。如果在火灾的时候，所有三千世界全部同时烧毁，然后形成的时候，也是三千世界同时产生。因为一起生一起灭的缘故，所以叫做三千大千世界。

前面我们讲的三千大千世界是按照算法累积在一起。为什么叫三千大千世界呢？因为小千世界有一

千，然后从小千世界到中千世界又有一千，中千世界到大千世界也是一千，三千是这样的意思。今天我们就学习到这里。

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

《俱舍论》第 42 课笔录

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

发了菩提心之后，今天我们再一次一起来学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

《俱舍论》分了八品，现在我们学习的是第三品分别世间。前面对有情的心识特点从方方面面做了介绍，包括心识流转轮回的十二缘起。了解了有情从何而来、如何安住，又通过什么因缘流续到后世之后，我们以前认为没有前后世，或者虽然有流转但这是某个天神的力量控制的，这些邪见、愚痴都可以遣除。

通过无明和行、烦恼和业，我们从前世流转到今世，如果我们今世还是通过烦恼造业又会流转到后世，导致在生生世世中流转轮回，如果想要从轮回中解脱，必须产生出离心，自己不愿意再流转了，对流转过程本身产生很大的厌离，然后我们会关心到底是什么导致我们流转，不再流转需要做些什么呢？此处告诉我们在发起出离心的基础上，还要抉择无我、忏悔业障，守持清净的戒律，不让烦恼粗重现行，不造投身后世的业等等。

我们必须真实地关心出离轮回的方法，如果对轮回没有产生厌离心，我们学习佛法就是学习一些知识而已，掌握了佛法的知识又能怎么样呢？如果不是为了自他出离轮回，佛法纯粹相当于世间的学问一样，我不了解这门学科要去学习，或者有些人为了在世间生存，必须要掌握一门技术，把佛法当做自己维生的手段，这样就不正确。如果我们学习佛法最初的发心不对，得到的利益也就不多。

听闻佛的相续中流现出来的教法以后，会在有情相续中种下解脱的种子，这和学习世间知识完全不同。如果我们想很快获得佛法带来的利益，没有通过出离心等正确目标去摄受，学习佛陀的教法就是学习到一种知识或者消化一些概念，仅此而已，不会得到佛法带来的深广意义。学习佛法是为了让我们对整个轮回产生厌离，为了出离轮回，学习出离轮回的方法。如果有了出离心，所有的经论都会成为帮助我们解脱的因缘。

乙二（旁述众生之量）分二：一、身量；二、寿量。

众生之量有二种，第一个是众生的身量；第二个是寿量。不同的众生身高、寿命的长短，这方面我们也需要了解。为什么众生在轮回中流转的时候身高有的特别高，有的特别矮？或者有些寿量很长，有

些寿命很短？因为有情的业力牵制，所以有情的身高寿命也不是自主的。造了这个业就会被业控制，形成你的身高。在人间也是一样的，有些人因为太矮或者太高而苦恼，有些人因为太瘦或者太胖而苦恼，这个世间对自己非常满意的不能说没有，也不是特别多。自己对自己很满意，大家也觉得你很悦意，这是因为造了善业导致的。这种暂时的悦意也不可靠，这一期生命终结了之后，后一世到底怎么样，就不好讲了。

不管怎么说，整个轮回的流转过程都不是让人悦意的，只有真正得到了恒常稳固的解脱法之后，内心安住在非常稳定的境界中，外在的身高寿量都会无所谓，只要能够利益众生、传播佛法就可以了。他不会再担心身高、寿命，或者自己的容貌、财富等等，他担心的只是众生的解脱，比如众生没有产生出离心，或者众生入佛门之后，受到违缘的影响不能顺利修行等等，至于自己的问题不会去担心。

在学习的过程中，一方面我们了解了四大部洲或者三界众生的寿量或者具有色身的众生身体有多高，一方面和解脱有关的信息我们也要刻意地去捕捉，把这些法义和解脱的方面尽量做一个连接，这样对于整个轮回没有意义会有一个更深的了知，能够帮助我们产生出离心。

丙一、身量：

南瞻部洲众生量，四肘以及三肘半，
东胜身洲西牛货，北俱卢洲二倍增。
具有贪欲天人身，四分之一闻距至，
一闻距半之间增。一色界身半由旬，
彼上半半而递增，少光天众之上天，
身量均成两倍增，无云天减三由旬。

这里讲的是南瞻部洲到色究竟天之间。因为这些是讲身量，必须有一个色身才行。无色界不存在身体，恶趣众生的身量不固定，有些旁生的身量特别长，佛经中讲过有些龙可以绕须弥山好几圈，有些旁生必须用显微镜才能看到，身量特别小，这些有情的身量都不讲，主要是从善趣的人身开始讲。

“南瞻部洲众生量”，首先讲南瞻部洲，我们这些众生的身量是“四肘以及三肘半”。注释中讲这是以人寿百岁时的身体为标准。后面还要讲最初人的寿命特别长，那时人的身体也很高，后来福报慢慢减，有情的身高也慢慢地减，最后减到了一肘，此处是人寿百岁时的身高。一“肘”相当于手指横排的二十四指，一般的人是四肘高。

计算时，所谓的一肘是多少呢？相当于 46 公分、0.46 公尺，不足半米。四肘是一米八四的身高，三肘半是一米六一。南瞻部洲比较高的身高是四肘，比较矮的是三肘半。虽然有更矮的，也有更高的，但是这些方面就不算了，取中间的。一米八四的身高在中国也算比较高的人了。在我们班级里，有一些身高四肘的人，圆庄师可能有四肘，我可能是三肘半多一点点，一米八四是四肘，三肘半就是一米六一以上的，基本上是三肘半到四肘之间。像中国一米七几的人比较多，一米八几的不是很多，北方人可能比较高一点，一米九比较少。在北欧或者美国，可能一米八四的人比较多一点。也许当时主要是以印度人为主计算的，印度人和中国人身高差不多，四肘或者三肘半的量。

“东胜身洲西牛货，北俱卢洲二倍增”，东胜身洲是南瞻部洲的两倍，南瞻部洲是四肘，他们就是八肘高，再加上一米八四，应该是三米六八了，东胜身洲有三米多高。西牛货州是十六肘，七米多高。北俱卢州是三十二肘，不到十五米这么高。身高是两倍地往上增长。

“具有贪欲天人身，四分之一闻距至，一闻距半之间增”，从四大天王天到他化自在天之间，具有贪欲的天人身就是欲界天，是四分之一闻距。有个单位叫弓，肘上面叫弓。后面我们还要学，四肘等于一弓，五百弓等于一闻距，有些地方闻距也叫俱卢舍，大概九百多米，有些地方说两里路，相当于一公里，一公里比较好算一点。四分之一闻距就是一千米的四分之一，就是二百五十米。

从四大天王天开始算，四大天王天是四分之一闻距，一闻距是一千米，四分之一闻距就是二百五十米，四大天王天的天人身高是二百五十米。我们现在世间的大楼，一般来讲二百多米的也不会特别多，四大天王天天人比大楼还要高很多。

再往上是三十三天，三十三天是四分之二闻距，三十三天天人身高是五百米；再往上是夜摩天，身高七百五十米；兜率天的身高是一千米；化乐天的身高一千二百五十米；他化自在天的身高一闻距半就是一千五百米。我们看的时候，天人是特别高的，到了一闻距半。欲界天天人的身高特别高，天界的地方也是特别广大。

下面讲的是色界天的身高，单位已经变成由旬了，不是多少米了。“一色界身半由旬，彼上半半而递增，少光天众之上天，身量均成两倍增，无云天减三由旬”。这个算法有两段，其中还有一个比较特殊的情况。

色界从梵众天开始算，一色界身半由旬，前面我们说了一闻距相当于一公里，八个闻距等于一由旬。前面讲了，由旬有大由旬、中由旬、小由旬，此处以八闻距作为一由旬。前面讲了闻距是九百多米，差一点点一公里，一公里算一闻距，八个闻距是一由旬，就是八公里，以这个数字往上增。

一色界身半由旬，半由旬就是 0.5 由旬，梵众天的身高相当于四公里，就是四千米。“彼上半半而递增”，“半半而递增”主要是指梵众天、梵辅天和大梵天，他们是半半而递增，到少光天等四个天是半半而递增。梵众天是 0.5 由旬，梵辅天是 1 由旬，大梵天是 1.5 由旬。二禅、三禅都有三个天，少光天是二禅的第一层天。第四禅有八层天，前三个是凡夫天，后五个是净居天。少光天到二禅第一天为止，身高是两个由旬。

“少光天众之上天，身量均成两倍增”，从第二禅的第二层天开始，身量就是两倍两倍的往上增。前面是一半一半的往上增，0.5、1、1.5、2，到了少光天已经二由旬了，再往上就是两倍增长了。如果少光天上面第二禅第二天是四由旬，到了第三层天就是八个由旬，这是第二禅天。第三禅天也是三个天，前面已经八个由旬了，第一层十六由旬，第二层三十二由旬，第三层是六十四个由旬。到了第四禅，就到了无云天，前面已经是六十四由旬了，还是两倍增长，第四禅的第一天应该是一百二十八由旬，我们看最后一句是“无云天减三由旬”，无云天是第四禅的第一天，它要减三个由旬，这个原因后面会讲。一百二十八减三等于一百二十五由旬。第四禅第二层是二百五十由旬，第三层天就是五百由旬，凡夫天到这里就结束了。

后面还有五个净居天，往上就是一千由旬、两千由旬、四千由旬、八千由旬，最后的色究竟天就是一万六千由旬。注释最后讲“色究竟天一万六由旬之间”，这样一个一个算上去，最高的就是色究竟天，身高达到了一万六千由旬。我们有时候说这个人好高啊，有两米一几，其实看待这些天人没办法比了。他们的身高不是米，而是一万多由旬来，一由旬是八公里，一万六千由旬会是特别高大的一个天人。在整个三千大界中，我们得到暂时的身量或者肤色，自己觉得很傲慢，当我们的眼界打开之后，就知道自己没有什么值得炫耀的。不要说和佛菩萨比，即便是和一些同样是凡夫的天人相比，我们的身体也是不值一提的。在不观察的时候可能会自以为是，自以为怎么样，如果真正稍微观察一下，整个世界当中，超胜我们的人真是太多太多了，无论智慧，还是身高、寿量、容貌、财富等等。世间富裕的人与天人相比，也是差得特别远。

我们通过暂时的业力投生的这种身体，主要是用来修道，最有意义的就是把身体用来修道，或者用自己的智慧来思维法义、语言来念咒。无论身体高矮，长相好坏，只有内心获得智慧才是最有意义的。有些人为了长高，穿一些增高鞋；有些人为了自己变得好看而去整容，或者为了把自己脸上缺点挡住，搞一些化妆品涂在脸上。虽然这方面不是完全不能做，但还是应该把主要的精力放在解脱上。

每一个众生从早到晚，让他分心的事情有多少？分心的事情越多，就会越没有时间修行。虽然有分心的事情，但是并不多，这个人的思想、时间、精力就会放在法义上，一天、一个月、一年，乃至一辈子都这样累积下来。同样是两个人，一个人每天因为琐事严重分心，所以时间都用到其他事情上；一个人把主要精力放在佛法上，虽然一两天、一两个月看不出有什么差别，但是时间长之后，尤其是到了命终，一个人往上走，一个人往下走，这是很明显的。从这方面来看，我们还是应该知道自己现在每天应该做的主要事情是什么。

下面我们分析一下，“无云天减三由旬”。前面都是有规律的两倍两倍的往上增，为什么到了无云天的时候要减三由旬呢？在不同的注释中讲了不同的特殊情况。因为在三禅、二禅、一禅，或者下面的人间，主要的变化是受。比如人主要是苦受、乐受、舍受等心受、身受，经常会变叫做变异的受。到了初禅、二禅、三禅也是变异的受，有时是在喜受和舍受之间变化。三禅时是心乐受，心受和舍受之间变化。有时安住心受，有时想安住一下舍受，心乐受和舍受都有，或者下面二禅等等，喜受和舍受都有。这个受是变化的，有的时候安住根本定，有的时候是近分定，心乐受和舍受之间是变化的，变化的缘故比较容易。

到了第四禅之后，它的受是不变的受，近分定是舍，根本定也是舍。在唐译的解释中说从变异的受到不变的受，在四禅开始受就不变了，都是舍受。因为从变异的受到不变的受比较困难，所以后面的寿量也要减三劫。色界天天人的寿量没办法用时间来算，就和身量是等同。他们的寿量要减三劫，身量也是减三由旬。前面都是变异的比较容易，从比较容易的变异受到不太容易得到的不变受，不管是第四禅的近分定，还是根本定都是舍受，这是不会变的。下面的都是从心乐受变成舍受，人间就更不用讲了，喜受、乐受不断的变，这方面可以有一个规律，一半一半地增，或者两倍两倍地增。在无云天开始，从变异到变之间，就在这里有一个特殊情况，把这个坎儿过了之后，还是两倍两倍的往上

增。无云天从一百二十八减三由旬一百二十五，主要原因就是这样的。

丙二（寿量）分二：一、真实宣说寿量；二、旁述。

丁一（真实宣说寿量）分二：一、善趣寿量；二、恶趣寿量。

戊一、善趣寿量：

北俱卢洲寿千年，二洲半半而递减。

此瞻部洲不一定，最终十岁初无量。

人类众生五十岁，最下欲天之一日，

如是自寿五百年，上天二倍二倍增。

色界无昼夜时寿，劫数等同自身量，

无色界寿二万劫，向上依次而增长。

少光天起为大劫，彼之下天半大劫。

宣讲寿量，也是首先宣讲人间。此处是首先说善趣，再讲恶趣。善趣中首先讲的是四大部洲人道的寿量，再讲欲界天、色界天、无色界的寿量。前面讲身量的时候没有无色界，因为他们没有身体，但是他们也有寿命的长短，所以这离也讲到了无色界的寿量。最后计算劫的方式有点不一样，有些是以八十中劫为一大劫的方式来算；有些是以四十中劫为一大劫的方式来算，在最后的有一个辨别。

“北俱卢洲寿千年”，四大部洲中的北俱卢洲，前面讲过他们的身体在人间是最高的，寿量比较固定，或者是最长的。北俱卢洲的寿命一定是一千岁。后面还有一个旁述的科判，其中专门讲了北俱卢洲的寿命是固定的，其他地方的有情都有夭折的情况，只有北俱卢洲不会夭折，寿命一定是一千岁。这里的人可以掰着手指头算自己还能活多久，这是确定的。我们没办法算自己还能活多少年，有可能明天就死了，我们的寿命是不定的，中间会有夭折的情况。

“二洲半半而递减”，这是说从西牛货洲到东胜身洲开始减，所以西牛货洲寿命排第二，“半半”是五百岁；东胜身洲是二百五十岁；然后“此瞻部洲”，就是现在我们居住的瞻部洲是“不一定”的。为什么不一定呢？此处说“最终十岁初无量”。现在我们的寿量一直在减，释迦牟尼佛出世时平均人寿一百岁，每隔一百年减一岁，现在的平均寿命大概是七十到七十五之间，往下就会越减越少，平均人寿六十五岁、六十岁……最后到了人寿十岁。人的平均寿量十岁就减到了最低的时候。然后弥勒菩萨的化身显现在人间，不是真正的弥勒菩萨。他身高比平常人高很多。他们问弥勒菩萨，为什么你是这样的？他说这是因为奉行戒杀的缘故，我不杀生，所以得到了这样的身体。大家一看戒杀能得到这样好处，都发愿戒杀，这时人的寿量就从十岁开始增加，增到八万四千岁为止再往下减，就是这样一增一减的。

最终的寿命是十岁，“初无量”，就是人最早人的寿命是无量岁，从无量岁再往下减，减到八万四千岁或者八万岁、四万岁、两万岁……十岁之后又往上增。最初是增到八万岁或者八万四千岁为止，再往下减。

最初是无量岁，“无量”是有量的无量的意思。无量的概念有两种，第一种是有量的无量；第二种是

无量的无量。比如众生无量无边就是无量的无量，它不是有量的无量。表示特别特别多、特别特别长叫无量。像前面讲的阿僧祇，有时就是无数的意思，是不是真的无数呢？不是。它是一个数字，六十位数就叫无数了，这是有量的无量，不是真正的无量。

如果是真正的无量怎么减下来？减不下来。这个无量是很长的意思。南瞻部洲的寿量是最终十岁初无量，现在平均寿量基本上是 70 到 75 岁之间。以上是人类众生的寿量。

人类众生五十岁，最下欲天之一日，如是自寿五百年，上天二倍二倍增，这是讲到了欲界天。算欲界天的寿量之前，首先要把他们一天的时间算出来。南瞻部洲的一天比较好算，欲界天一天的时间怎么算呢？欲界天和人间的一日一夜是不一样的，如果按照人间时间去计算四大天王的寿命，很容易认为就是我们现在的五百年，其实不是这样的。此处说“人类众生五十岁”，以我们为准，人类众生的五十岁就是五十年“最下欲天之一日”，最下欲界就是四大天王天，我们的五十年等于他们的一天。往上累积的方式也是三十天一个月，十二个月为一年。他们的寿命是多少年呢？“如是自寿五百年”。他们的寿命是五百年，四大天王天的寿量其实是很长的。

一方面很长一方面也很短。为什么呢？因为他们太快乐的缘故，所以快乐的时光总是过得很快。大家都有这样的说法，当你愉悦的时候一天很快过去了。一眨眼黄金周七天就过了，马上就又要上班了。我们前段时间放假每天都在下雨，一眨眼又开始上课了。如果非常痛苦，时间过得特别慢。一般来讲天人的寿命很长，在天人看起来一下子就到了五衰现前的时候，虽然时间很长，但是没什么操心的事情，偶尔三十三天、四大天王天和阿修罗打打仗，基本上比较快乐。越快乐时间过的越快，“自寿五百年”好像一下子过完了，就到了尽头。有时为了让众生产生厌离，会讲到一些细节的问题。

“上天二倍二倍增”，以人类做比较都是两倍两倍的往上走。比如三十三天，人道一百年相当于三十三天的一天，也是三十天一个月，十二个月一年，三十三天自己的寿命是一千岁，再往上也是这样增的。人类二百年相当于夜摩天的一天，他们的寿命是两千岁。逐渐往上走，四百年一天、八百年一天，最后人间一千六百年相当于他化自在天的一天，三十天一个月，十二个月一年，他们的寿命非常长。从这方面观察，比我们的寿命要长很多。当然会有中间夭折的情况，这里指的一般的情况寿命这么长。因为除了北俱卢洲绝对没有夭折的情况，其他的地方都有中间夭折的情况。这些都是就一般情况而言。四大天王天还有日月，在三十三天以上没有日月了，如果没有日月，怎么区分昼夜呢？根据花开花闭的时间，花开是白天，花闭是晚上，或者鸟叫是白天，鸟不叫就是晚上；天人打瞌睡是晚上，不睡觉就是白天。没有日月天界也不会黑暗，因为天人福报很大，身体都有光明，所以没有日月也是可以的。

“色界无昼夜时寿”，色界没有昼夜，没有花开花闭、鸟叫不叫等等。那他们怎么算自己的时寿呢？“劫数等同自身量”，就是他们的身有多高，自己的寿量就有这么多劫。前面的科判讲身量的时候讲过，梵众天天人的身量是 0.5 由旬，他们的寿命就是半个劫；到了梵辅天是一由旬高，把由旬换成劫，他们的寿命就是一个劫；大梵天的寿量是 1.5 劫，然后再往上的少光天是二劫，就是这样增长的。到了少光天之后增长方式和前面身高的增长方式一样，是两倍两倍地往上增加。就是四劫、八劫、十六劫、三十二劫、六十四劫、一百二十八劫再减三，也是一百二十五劫。因为从变异的受到不变异的受

之间比较困难，所以他要减三劫。再往上是二百五十劫、五百劫、一千劫、二千劫、四千劫、八千劫、一万六千劫，这就到了色究竟天，算起来时间特别特别长。

无色界有四个天，“无色界寿二万劫，向上依次而增长”，空无边处二万劫，识无边处四万劫，无所有处是六万劫，非想非非想处是八万劫，寿命是次第次第往上增长的。

此处还有一个问题，“少光天起为大劫，彼之下天半大劫”。从少光天开始，即第二禅的第一层天开始，往上就是大劫，后面还要讲从最小的单位到最长的单位劫之间的计算方式。八十个中劫是一个大劫，这是比较全的。少光天起为大劫，从少光天开始劫是属于圆满的，上面都是八十中劫一个大劫。

“彼之下天半大劫”，少光天之下的色界天只有三个，即大梵天、梵辅天、梵众天。三个天计算劫的方式是半大劫，前面八十中劫为一个大劫，现在要减一半，四十中劫算一个大劫。梵众天是 0.5 劫只有二十个中劫，梵辅天一个劫是四十中劫，大梵天再加半个劫就是六十中劫。再往上是八十中劫，这样往上增。这两句颂词是分析劫，梵众天、梵辅天和大梵天以四十中劫作为一个大劫。因为所谓的梵辅天一个大劫的说法，只是四十中劫而已，所以梵众天寿量只有二十中劫，梵辅天的寿量是四十中劫，大梵天再加上二十就是六十中劫，有这样一种算法。以上我们就讲完了善趣的寿量。

今天就学习到这里。

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

《俱舍论》第 43 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。《俱舍论》宣讲了一些大乘小乘共同安立的有情世间、器世间、蕴、界、处等方面的内容，一方面这是小乘主要修行的内容，一方面大乘行者对于这些内容也要了知，甚至于修行。

我们曾经转生过的地方，以后可能还会转生的地方，还有现在转生的地方、转生的情况、寿量、身高等等，一系列的问题都在第三品中进行了宣讲。无论是对众生产生大悲菩提心，还是对整个轮回产生厌离心，都有了解轮回实际情况的必要性。如果对于轮回中的六道五趣或者三界不够了解，我们说自己已经彻底的厌离轮回了，这不一定。如果我们把这里宣讲的，比如有情的身高、寿量，或者他们的痛苦、安乐等方方面面的问题了解了之后，这时产生的出离心是比较究竟的。否则我们有时只是想从当前的状态出离，比如现在特别痛苦、身体不好、也没有钱……我们觉得只要比现在的状态好一点就

可以了，这不是真正的出离。

有些人想从恶趣中出离，有些人想从当前贫困的状态中出离，这样的出离心不究竟。只有把整个三界，不管是地狱，还是人间，或者其他的洲等等，了解了所有的情况，这时产生的才是究竟的出离心。整个三界都不愿意投生，只想获得真正的解脱，因为自己从中已经彻底出离了，所以再回过头看正在流转轮回的有情，或者仍然在造以后流转轮回的业的众生，都会产生想要度化他们的大悲菩提心。我们在学习这些教言的时候，要详细的了解，再产生的出离心就会比较究竟。

戊二、恶趣寿量：

复合地狱等六狱，日渐等同欲天寿，

是故彼等之寿量，亦与欲天年相同。

极热地狱半中劫，无间地狱一中劫，

旁生最长一中劫，饿鬼月日五百年。

芝麻器中每百年，取出一粒至穷尽，

即是具疱地狱寿，余寿渐成二十倍。

这里讲到了四层内容。第一层前六句主要讲到了热地狱的寿量；第二层第七句讲的是旁生的寿量；第三层第八句讲的是饿鬼的寿量；第四层最后两句主要是讲寒地狱的寿量。

第一，热地狱的寿量分了两部分。第一二句颂词是以欲界天的寿量安立的，第三四句颂词的极热地狱和无间地狱是以劫来计算，这是两种大概的计算方式。

“复合地狱等六狱，亦与欲天年相同”，热地狱中的第一个复活地狱主要是和欲天的寿量相关进行计算的，不是说复活地狱等同于四大天王天，而是计算方式要和欲界天的寿量结合才能了解地狱的寿量到底有多长？就像前面我们在安立欲界天时，没有单独讲欲界天是多少年，主要是和人间的寿量结合起来安立欲界天的寿量。

因为我们对人间的寿量有直观的了解，比较清楚人间的五十年、一百年是什么概念，所以安立欲界天的寿量是以人间五十年、一百年是欲界四大天王或者三十三天的一天，也是三十天一个月，十二个月一年，他们的自寿是五百年等，通过这种方法我们大概可以了解欲界天的寿量。

安立热地狱的寿量相当于前面安立欲界天时以人间的年为基础。因为地狱痛苦特别强烈，受苦时间特别长，所以没有以人间的年作为计算的基础，而是以欲界天。我们学习欲界天的寿量时已经觉得特别长了，现在地狱的寿量，比欲界天还要长。欲界天主要是在这么长的时间感受安乐，地狱是在这么长时间中受苦。地狱的痛苦并不是我们大概想一想，就是这么长的时间呆在这儿，一个泛泛的总相，那样对地狱寿量产生不了恐惧心。如果不仔细观察，我们对于地狱的痛苦也产生不了恐惧心。

如果对地狱的寿量和痛苦没有产生恐惧心，我们现在也不会太恐怖造恶业。认为下地狱就像关在监狱中待十几、二十年一样，觉得没什么，可以忍受。我们真正地仔细去思维、观察的时候，就会知道地狱的寿量、痛苦是难以忍受的。我们的业成熟了不想忍受也必须要忍受，这就是地狱的自性。我们在以前无始的轮回中，曾经无数次的堕过地狱，这种痛苦感受过很多次。现在我们有了修行佛法的机会

和取舍业因果的智慧，在自在的时候应该对此彻底产生厌离心，然后为了自己不堕恶趣、出离轮回，以及其他众生也不堕恶趣的缘故，认认真真地取舍业因果、修持解脱道。这是我们学习有情寿量一个最大的必要。

怎么安立呢？复合地狱的“合”就是生活的活，重新复活的意思。颂词和下面的注释都是合，肯定有其他的安立方式。在《大圆满前行》中是复活地狱，即重新活过来。复合地狱等六狱，日渐等同欲天寿。热地狱的第一层是复活地狱，计算的方式是以六欲天中的四大天王天作为基础。四大天王天的五百年等于复活地狱的一天，就是说四大天王天的天人从出生到死亡中间没有夭折的情况，把五百年的天寿过完了，在复活地狱只过了一天。复活地狱也是三十天一个月，十二月一年，寿量是五百年，这个时间特别长。

如果还要计算复活地狱等同于人间的多少年，就是一个天文数字了。地狱的痛苦非常难忍，龙树菩萨在《亲友书》中说，如果在人间有一个人从早到晚被三百根长矛不断地刺穿身体，他没有办法反抗，也没有办法躲避，这种痛苦根本没办法和复活地狱的痛苦一分相比。复活地狱的痛苦非常难忍，一刹那都无法忍受，何况时间有这么长，除了中间死去之后可能没有痛苦，能够稍微休息一下，活过来之后马上就开始感受痛苦。这个时间非常长，如果是感受快乐也不要紧，极乐世界的时间很长，那里没有丝毫的痛苦，身体安乐，心里也充满了法喜，时间再长也不会有丝毫的问题。在复活地狱当中感受痛苦的时间是如此之长。

我们闭眼打坐时，观想自己身处地狱当中长时间地感受痛苦，根本出不来，想死也死不了，非常难以忍受。我们把地狱的场景通过观想的方式作一个模拟，时间这么长，这么无奈，这么痛苦，就会对地狱产生恐怖的心。

产生恐怖之后，再反过来观想，堕地狱的业是什么呢？《正法念处经》中讲通过嗔恨心、杀生的罪业就会堕地狱，为了避免自己堕地狱，就要在断除十不善业、修持善法、忏悔业障方面特别小心谨慎。热地狱的第二层是黑绳地狱。黑绳地狱的寿量以三十三天为基数，人间一百年等于三十三天的一天，他们的自寿是一千年，三十三天的一千年等于黑绳地狱的一天。即三十三天的天人从投生到死亡的过程圆满了，黑绳地狱才过了一天。也是三十天为一个月，十二个月为一年，黑绳地狱的寿量是一千年。再往下到烧热地狱之间，都是等同于欲界天的寿，比如夜摩天自寿两千年等同于热地狱的第三层众合地狱的一天，也是三十天一个月，十二个月一年。这样下去，到烧热地狱之间，他化自在天一万六千年的天寿等于烧热地狱的一天，他们的寿量是一万六千年，这就是“是故彼等之寿量，亦与欲天年相同”。因为欲天只有六个，而热地狱有八个，从四大天王天到他化自在天就可以等同从复活地狱到烧热地狱之间的有情寿量。

剩下两个是极热地狱和无间地狱，第五六句没有用欲界天的天寿为基础进行对比了，直接说“极热地狱半中劫，无间地狱一中劫”。极热地狱寿量安立为半个中劫的时间，无间地狱是一个中劫，越往后的痛苦越严重，时间也越长。

我们投生为人的时候，思想相对比较灵活，可以思维很多东西，如果善用人身，可以思维法义、修持

空性、发菩提心、忏悔业障；如果运用不好，在短短的时间中，就可以造下堕无间地狱的业，也很容易造下堕烧热地狱、极热地狱的恶业。一方面我们内心存在烦恼的种子，再加上大家都在鼓吹罪业，处在这样的环境中，如果自己没有非常稳固的佛法定解，就会随波逐流。认为大家都是这样的，我这样做也没事吧！如果跟随大家一起造恶业，最后会一起堕地狱，那时候也没办法互相埋怨，就是因为你怎么样，这是没用的。我们学习佛法相当于有了一个提前的预防。如果提前知道了、就可以预防，提前去做取舍，制止了恶行，就不会堕恶趣，这是我们学习寿量的利益。

有些人说，佛陀在经典中为了吓唬众生，宣讲造恶业就会堕地狱。其实业果是不会虚耗的，如果自己造了罪业必须对此负责。业和果之间就是这样的，业是行为，果是你要为自己的行为负责。善的行为是感受安乐；恶的行为也是感受痛苦，反正都是自作自受。造了必须承担，不造就不会遇。

业因果有已作不失、未作不遇等几个要素，这方面也是非常关键的。“未作不遇”，没有造这个业就不会遇到这个果，如果你没有造善业，就不会遇到快乐；如果没有造恶业，就不会遇到痛苦。“已作不失”，如果造了善业就会遇到安乐，不会失坏的；如果造了恶业不忏悔，同样不会失坏，也会感受痛苦。业果的规律不是谁在后边操纵，也没有一个可以贿赂的地方。要不然你就不要罪业，如果造了想不感受痛苦就必须忏悔，除此之外，没有其他方法了。

学习这些内容产生恐怖心之后，不是为了让我们天天恐怖，关键是恐怖完之后怎么做，罪业不要再造，过去的罪业一定要忏悔，不要让它相续当中一直潜伏着，最后爆发了就会让我们堕恶趣。作为一个修行人来讲，对这些问题都是需要了解的。

第二，“旁生最长一中劫”，旁生的寿量最长可以达到一中劫。也有一种最短的情况，寿量很短，按照世间的说法就是朝生暮死。有些虫子按人间的时间算，早上降生了，黄昏就死了，寿命特别短，只是一天。有些旁生计算寿量的时间和人间差不多，有些是七八年，有些是十几年，有些是一百年等等，有些乌龟等等寿命比较长。旁生最长的寿量像无间地狱的寿量一样，比如龙王可以活一中劫，龙王属于旁生道。龙王的福报很大，比如八大龙王等等，寿命可以达到一中劫。

第三，是饿鬼的寿量。“饿鬼月日五百年”，“月日”是什么意思呢？人间的一月等于饿鬼的一天，也就是人间的三十天等于饿鬼的一天。他们也是三十天一个月，十二个月为一年，饿鬼自寿五百年。《心性休息》中的颂词说：“人间年数一万五。”相当于人间的一万五千年。没有中途夭折，他们的寿量是一万五千年。时间也是特别长，很多饿鬼在一万五千年中是在饥渴中度过。我们在饥渴当中度过一天都会非常痛苦，感觉很难受，何况饿鬼的肚子燃火，喉咙冒烟，身体特别的大，脚特别的细，非常渴望饮食，找到饮食以后，有很多士兵手持兵器阻拦，不让他们吃。他们感受着产生希望、希望破灭的痛苦，一方面身体特别的饥渴，一方面外在也是遭受这样的打击，再加上心经常处在绝望状态，这样感受一万五千年的痛苦。

悭吝心就会导致以后转生饿鬼道。不管怎么样，现在有一定财力的时候，就要尽力上供下施，比如在法会时供僧、供斋，遇到大福田的时候应该把自己的财富取出一部分来做一些供养。遇到外面的可怜众生也要做一些布施。主要是打破自己的悭吝心。如果有悭吝心就会感受饿鬼或者在人间感受等同于

饿鬼的痛苦。

第四，是寒地狱的寿量。“芝麻器中每百年，取出一粒至穷尽，即是具疱地狱寿，余寿渐成二十倍”。寒地狱也有八种，第一个是具疱地狱，计算寿量的方式就是芝麻器中。注释中讲“芝麻器”就是摩竭陀国能装八十克的容器中装满了芝麻，芝麻是很小的。在一个八十克的容器中装满了芝麻，数量特别多，于人间的一百年取出一颗芝麻。如果我们用芝麻装满一个大斗，一天什么都不做，就在里把芝麻一颗一颗取出来，一天能不能取完都不好说。这里是一百年才取一颗，这些地狱众生巴不得快点取，这是不行的。一百年取一颗，过一百年再取一颗。取出一粒至穷尽，最后把所有的芝麻全部取尽，就是具疱地狱的寿量。

余寿渐成二十倍，其他疱裂地狱、阿啾啾地狱等等二十倍二十倍的增长。第一个具疱地狱的寿量如果通过百年取一粒，其他的寒地狱以二十倍增长寿量。在《大圆满心性休息》中说“革萨拉斗二百倍，装满芝麻容器中，百年取一粒至尽，起疱狱寿余廿倍”。“革萨拉斗”是摩竭陀国斗的二百倍，里面装满了芝麻。无垢光尊者引用的是《正法念住经》的观点安立的。这里讲的是八十克的斗，革萨拉斗是摩竭陀国斗二百倍的容器中装满了芝麻，每一百年取一颗。寒地狱非常寒冷，南北极、藏地的冬天特别冷，我们穿着很厚的衣服都感觉到特别寒冷，寒地狱的众生身上没有穿衣服，而且寒冷也是远远超过我们世界的寒冷很多倍，时间又这么长，他们感受的痛苦也是可想而知的，特别的严重。

了解这些情况之后，现在我们正在经堂里讲课时寒地狱、热地狱的众生也正在承受自己以前造业的后果，感受痛苦，还有很多众生正在造未来堕热地狱和寒地狱的业，我们的相续中可能也潜伏着以后堕热地狱、堕寒地狱的业。不管是为了利益众生，还是为了自己不堕恶趣，都要通过佛法的力量以大悲心来对待众生，念诵经咒，回向善根，愿他们早日离苦得乐，我们也要精进地忏悔相续中潜伏的罪业。

丁二、旁述：

除开北俱卢洲外，其余均有中死亡。

前面讲了这么多众生的寿量，都是就一般情况而言。有一些特殊的情况，我们再再讲过，因为北俱卢洲是特殊的业，所以寿量决定是一千年，中间没有夭折的情况，死后一定生欲界天。这方面是决定的。虽然其他有情的寿量，比如人间或者天界的寿量等等，都是一般情况而言，中间有非时死亡，如果非时死亡，就不一定会感受这么长时间的快乐、痛苦等等。那是不是中间决定会夭折？这不确定。

有些有情中间造了一些业，比如堕地狱的众生夭折的情况有很多种，地狱众生能够夭折是很高兴的，不用感受这么长时间的痛苦。有些众生人间的亲人做了大量的佛事，把他的寿命缩短了；有些众生在人间曾经发过愿、做过祈祷，有很多佛菩萨去地狱中救度众生。如果没有因缘遇不到，或者他们讲的东西你也听不到，得不到利益。有些有因缘的人，比如在人间曾经发过愿，如果堕了地狱祈祷佛菩萨来救度我，这样的发愿成熟之后，因为自己内心毕竟有这个善根，所以像地藏菩萨或者自己的根本上师等去地狱救度众生时自己就会看到。通过这样的因缘，比如观世音菩萨去地狱中念“唵玛尼贝美吽”的时候，地狱的锅裂了，很多众生获得了解脱。这部分众生属于有一定善根、福报的，能够遇到观世音菩萨。虽然观世音菩萨每个地狱都去，但是没有善业也看不到的。有善业的人能够看到，念咒的时

候也会听得到，这时也会有从地狱夭折的情况。这是一种比较幸福的夭折。

还有天界的夭折，有情正在感受安乐的时候突然夭折，可能就不是那么幸福了。不管怎么样，除了北俱卢洲之外其他地方都有夭折的情况，不是说决定会有夭折，有些众生造了这种业就会有夭折，一般来讲如果自己的业固定，不一定会有中间夭折的情况。唐译中讲到了最后有菩萨不可能夭折，还有阿罗汉在没有得到阿罗汉果之前也绝对不会中间死亡。如果得到佛陀的授记也不会中间死亡，佛指派你去做什么事情，也不会有中间死亡的情况。有些特殊的情况不会夭折，除此之外有时也会有夭折的情况。

乙三（别说此二量）分二：一、略说；二、广说。

别说是对于身量或者寿量的时间进行的安立，最短是多短、最长是多长、最小的多小、最大是多大？即别说前面我们安立的，比如身量是通过米或者由旬计算的，这些是色法的方式。色法计算身量最小的是什么单位、最大的是什么单位？寿量主要是从多少年、多少劫的时间方面计算，最短的时间是多短、最长的时间是多长，怎么计算的？就是别说二量的意思。

丙一、略说：

色名时际分别为，极微文字与刹那。

“色”是讲色法，“名”是讲名称，“时”是讲时间，“际”就是边际的意思，我们可以理解成最小的边际，也可以理解成最大的边际。就是最小是多小，最大是多大。从颂词的角度，际和下面的颂词配合起来理解就是最小的际，最小的单位是什么样的？分别是“极微文字与刹那”，极微和色一组，文字和名一组，刹那和时间一组。

第一，极微是色法中最小的单位，小乘的观点中是这样安立的。大乘的观点分两种，第一种是从胜义的角度来讲不存在所谓的色法自性，不管是最大的，还是最小的，都是假立的。第二种从名言的角度来讲也分两种，一种唯识的观点，一种经部或者有部的观点，如果按照有部、经部的观点，在名言当中也安立一个最小单位；从唯识的观点来安立它就是心识的本体。因为一切都是心识的幻现，什么时候心的习气成熟了，就会有这些法的存在，所以不一定安立为色法的单位。这是不确定的，就像在梦中的色法，需不需要安立一个最小的色法——极微，不一定安立。

唯识也分两种，一个从名言的现象，有时也跟随有部、经部安立有一个外在的色法存在。外面的色法就有最小的单位。还有一个不跟随有部、经部，不一定安立外在的色法。如果从小乘，或者大乘共同观点，在名言谛中安立色法的最小单位就是极微，下面我们还要学习极微等等。学过中观的道友，对于极微也是不陌生的，频频出现。因为要打破的实执，把粗大的色法逐渐破到极微，再把极微破掉得到了空性，这个色法就变成了空性。对于极微的名词、破的方式，这方面我们还是比较熟悉的。

第二，讲到了名和文字，名是种种的名称。大恩上师在注释中也讲，名称主要是分别念的对境。我们分别念的对境就是通过各种名称来显示的意义，各式各样的名称最小的单位是字母或者文字。

第三，刹那对应时间。时间的最小单位是刹那。刹那的量到底有多少呢？既有跟随一般情况安立的，也有跟随详细观察得到的。有些地方说最小的刹那到底小到什么程度呢？只有佛的智慧才能真正安

立，了解最小刹那的量。

平常一个人一弹指的六十五分之一是一个刹那，这是看待我们能够理解的程度安立的，这个所谓的安立刹那的标准已经非常宽泛了，所以刹那和极微等等，都是我们的分别念可以去观察、思维的，否则通过我们眼识等等去真实的安立非常困难。无垢光尊者在其他法注释中，或者我们学习中观的时候，这个刹那也可以分得很小很小。这个刹那到底有多小，这方面是不好说的。虽然有时说一个弹指有六十五个刹那，但是六十五分之一还可以往小了分。比如有些地方说六十五张很薄的纸叠起来，然后用一根针从上面快速地穿下去，把纸全部穿透，弹指的过程是一根针从一张纸穿透到第六十五张纸，每张纸就是一个刹那。

一张纸是不是最小的刹那呢？还不是。因为一张纸还可以分很多微尘，一张纸从上到下，我们眼睛看不到的微尘还有很多很多。一根针穿过每个微尘的时候，这个刹那还可以小。比如一张纸可以分为一百个微尘，从上面第一个到最下第一百个微尘，那么一个刹那还可以分为一百份，最小的刹那可以是其中一百分之一。按照极微的观点，如果还可以小的话，一个微尘还可以分很多极微，这时安立下来的所谓刹那。针经过一个单位就是一个刹那了，这个刹那还可以小，所以说这个刹那看待我们可以理解的状态，一个弹指是六十五个刹那，其中六十五分之一就是一个刹那的量。

平常我们一般老百姓交流的时候用这个可以了，就像平常我们说的一秒，现在过了多少秒等等，虽然从一般的角度来讲，秒是我们可以用的最小单位。在其他的时候，比如体育比赛，用秒是不行的，还需要用到分秒，抉择出第一名、第二名，有时要从分秒中抉择，有时还需要从更小的毫秒方面去计算。一般人太细的时间用不上，用秒就够了，如果需要进一步地分析，在有必要的情况下，秒就太大根本不行，就要通过精密的计时器。

相当于这个一样，平常我们一弹指的六十五分之一就是一刹那，在一般的情况下就可以了。如果你说这是实有的不能再破了，还可以继续观察，这个刹那可以观察的很细。总而言之我们观察的方式是一样的，都是无自性。

丙二（广说）分二：一、境色之量；二、时间之量。

极微可以组成乃至由旬之间的粗大色法；文字可以从一个字组成一个词语，词语再组成一句话，一句话可以组成一段话、一章、一品，或者一部论典等等，这样从小到大；时间也是从刹那开始，累积成日、月、年、劫，也是从小到大的安立方式，这些都是以当时印度的方式进行安立的。

第一个“境”讲到了“境色”，就是外面的对境，或者眼根对境的色，从这个角度而言或者其他的境色之量进行安立的。第二个是从时间的量来进行安立的。

丁一、境色之量：

极微微尘铁水尘，兔毛羊毛象日尘，

虬虱青稞与指节，后后较前增七倍。

廿四指节为一肘，四肘乃为一弓量，

五百弓量一闻距，阿兰若八一由旬。

前面我们所讲的一些衡量方式在这个颂词中直接出现了。第一段是从极微到指节之间安立的方式。最小的色法叫做“极微”。我们平常所讲的微尘不是极微，此处极微和微尘是分开的。极微有些地方也叫临虚尘，临是接近，虚是虚空，就是已经接近于虚空的微尘了，没有再可分的组成部分就是临虚尘。临虚尘、极微都代表色法中最小的法。在有些小乘的观点中，阿罗汉安住在胜义谛证悟的时，可以现量见极微。因为极微非常小，我们的眼根太粗了，一般的人见不到极微，所以主要是以我们的分别智慧来分析观察。

七个极微组成就是微尘，极微是微尘的七分之一。微尘的七倍是铁尘，铁尘唐译是金尘。黄金或者铁的密度很高，里面的空隙很小，虽然我们看起来很密，但是通过显微镜观察或者它的里面还有很多空隙。金尘或者铁尘小到什么程度呢？虽然黄金的密度那么高，但是可以在它的缝隙当中穿来穿去特别小的尘，叫做铁尘或者金尘。或者在金尘、铁尘中可以安住下来，就是铁尘的意思。

铁尘或者金尘的七倍叫做水尘，水也是很密的。我们看起来好像水都是连成一块的，没办法分开。在水的内部水的微尘之间仍然是有空隙的，水尘可以在水的空隙中穿来穿去，它也是特别小的，水和黄金比较起来，虽然没有黄金的密度那么高，但是水看起来也没有什么空隙。如果水中有这么大的缝隙，人到水里就可以呼吸了，因为我们的鼻子太粗了，水里的空隙太小，所以我们没办法在水里呼吸。

“兔毛羊毛象日尘”，水尘的七倍是兔毛尘。兔毛尘不是在兔毛当中穿来穿去，有两个意思。第一个，它特别小刚好停落在兔毛的尖上，这么小的尘叫做兔毛尘；第二个，兔子的毛很细，兔子毛的尖端叫做兔毛尘。兔毛尘的七倍是羊毛尘，羊毛比兔毛要粗了，安立的方式也是一样的，不是羊毛的顶端可以停留的尘，就是羊毛最小的尖端。然后羊毛尘的七倍叫做象毛尘或者牛毛尘，象毛、牛毛很粗，在象毛尘或者牛毛尘的尖端可以停留。

牛毛尘或者象毛尘的七倍叫做日尘，我们的肉眼基本上可以看到日尘，唐译中称为游隙尘，隙是空隙的意思。日尘可以从门窗的空隙穿过来。房间的门窗关的这么紧，过段时间之后还有很多灰尘，这些灰尘就是从门窗的缝隙进来的。如果阳光照到房间里面，我们站起来抖一下衣服，就会产生很多的灰尘，这个灰尘就是日尘。我们的眼睛借助阳光可以看到。

日尘的七倍叫虻子尘，唐译中说虻子是人畜身上很小的吸血虫，字典中说虱子的卵、虱子蛋叫做虻子。虻子是很小的，虻子的七倍就是虱子。以前的道友对于虻子、虱子特别熟悉，现在的道友可能不知道虻子、虱子是什么。以前有些道友经常坐在窗户外面找虻子、虱子。以前不知道什么因缘，虻子虱子特别多，基本上每个道友身上都长了很多很多的虱子，一堆一堆的虻子。看到也不敢杀，只是把它们一个个地拿出来，在戒律中有一些处理的方式。

有一年夏天耍坝子、演节目，我们在经堂里面排练节目，有一个道友来晚了大概四十分钟，问他：“你干什么去了？”他说：“在家里抓到了三只虱子。”觉得特别有成就感。那时是 1999 年或者 2000 年，虱子不是很普遍。最普遍就是我刚来的时候，1991 年到 1995 年基本上每个人身上都有。以前在显密经堂上课，有些道友坐在后面就看到前面道友衣服里这些有情一排一排出来了，那时虻子、虱子还是很多的，对这些有情还是很熟悉。现在可能很多道友都不知道虻子、虱子什么样，这也是福报缺失的

一种表现，呵呵。

虱子的七倍是虱子，虱子也有大小，大的比较大的。虱子的七倍是青稞，青稞我们很熟悉了，青稞的七倍是指节，一根手指有三个指节。“后后较前增七倍”，后面后面就比前面增加七倍。

第二段，开始从比较小往比较大过渡。“廿四指节为一肘”，前面我们说二十四个指节，不是竖排，而是横排起来就是一肘。昨天讲过，大概四十六公分左右叫做一肘。一弓大概是四肘，一点八四米，“四肘乃为一弓量”。“五百弓量一闻距”，五百弓相当于一公里左右，差一点点不到一公里，五百弓是一闻距。一闻距相当于一“阿兰若”，一个阿兰若是从村庄到寂静处，修法要居于阿兰若，阿兰若到底有多远呢？大概就是一公里左右，虽然有些更远的，但是基本上离村庄一公里左右就可以称为阿兰若了，阿兰若也叫做寂静处。

“八一由旬”，八闻距是一由旬，一闻距相当于一公里，它的八倍就是一由旬，差一点点八公里，基本上是这样的情况。最大的单位就是由旬，越大的范围中有多个由旬，在由旬上还可以加。比如一由旬、十由旬、一百由旬、一千由旬、一万由旬……从色法的角度来讲，最小的单位是极微，最大的单位是由旬。

丁二（时间之量）分二：一、宣说年；二、宣说劫。

戊一、宣说年：

一百二十刹那间，乃为彼之刹那也，

六十彼刹一顷刻，须臾日月三十倍。

不足三十在内月，十二数量为一年。

最小的是“刹那”，上面是实际刹那或者“彼之刹那”等等。前面我们讲了一个正常的人，或者有些说法是强壮的男子，他一弹指是六十五个刹那，有些说法是六十个刹那或者六十四个刹那，这个地方说一个弹指之间有六十五个刹那。

在一般人日常交流的时候，六十五分之一是一个刹那，一个弹指叫做一个实际刹那。一百二十个六十五分之一的刹那叫做彼之刹那。彼之刹那的六十倍叫做一顷刻，就是平时说的顷刻之间。在演培法师的注释当中有换算成时间的，一百二十刹那相当于一点几秒。我们可以乘，彼之刹那的六十倍是一个顷刻，三十个顷刻叫做一个须臾。现在二十四个小时是一天，这是三十个须臾一天。

一小时是六十分钟，如果换算成须臾，三十个须臾一天，一个须臾大概是四十六分钟或者四十八分钟，三十个须臾一天，三十天是一个月，从顷刻开始，须臾、日月，三十倍地增长。

“不足三十在内月，十二数量为一年”，日的三十倍是月，十二个月就是一年。不足三十在内月是什么意思呢？就是说一个月中有时有三十天，有时不足三十天，包括不足三十日在内的月，无论满三十天在内的月，还是不满三十天在内的月，都是十二个月为一年，这方面是确定的。

今天我们就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智

托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌

杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛

哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《俱舍论》第 44 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！发了菩提心之后，我们继续学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

戊二（宣说劫）分二：一、真实宣说劫；二、旁述。

年以上安立了劫，劫可以说是最长的时间单位。

己一（真实宣说劫）分三：一、坏劫；二、成劫；三、住劫与大劫。

“真实宣说劫”中有四个内容，即宣讲坏劫、成劫的情况，以及如何安立住劫和大劫。此处并没有宣讲空劫，因为空劫比较容易了解，就是坏劫到成劫之间如虚空般空荡荡的什么都不存在的状态，空劫的时间有二十个中劫，并没有什么额外的可以了解，所以没有宣讲。

庚一、坏劫：

虽然我们对成劫、住劫、坏劫、空劫的词句比较熟悉，但是对劫的意义比较模糊。《俱舍论》中把坏劫、成劫的起止时间讲得特别清楚，学完之后我们对此会了解的非常清楚。

多劫坏劫无转狱，直至器世灭尽间。

“多劫”是说劫有多种。科判是“宣说劫”安立了很多种劫的概念，比如安立了坏劫、成劫、住劫，或者以隐藏方式宣讲的空劫，还有大劫、中劫等很多劫的意义。

颂词对于坏劫如何安立呢？“坏劫无转狱直至器世灭尽间”。“无转狱”，是有情不再转生无间地狱。

从下面的无间地狱开始算，有情逐渐不再转生到无间地狱，无间地狱中有情的寿量慢慢终结，无间地狱开始空了；然后上面其他七个热地狱空了；再往上是饿鬼、旁生、人间、欲界天等等，逐渐初禅以下没有有情了。这时从无间地狱燃起大火，把初禅天以下全部焚烧干净。

真正的坏劫从什么时候开始算呢？从无转狱开始，当有情不再转生无间地狱，坏劫就开始了。按照我们的理解火开始焚烧世界就是坏劫了，其实这只是中间的一段。安立坏劫比较准确的时间就是从有情不转生无间地狱开始，直至最后初禅以下的整个器世间灭尽。在注释中也提到南赡部洲的人寿从十岁逐渐达到八万岁，这时成住坏空的住劫圆满，坏劫开始了，众生不再转生无间地狱是一个象征。

众生不转生无间地狱、南赡部洲人寿达到八万岁、住劫圆满、坏劫开始，四个是同时的。住劫圆满坏劫就开始了，或者坏劫开始，说明住劫已经圆满了，住劫圆满、坏劫开始有两个特征，一是众生不转生无间地狱，二是南赡部洲的人寿增到八万岁。

在整个毁坏的器世间中没有有情。这是什么意思？众生不再转生无间地狱，是不是无间地狱就不存在了呢？虽然这个世界毁坏了这里的无间地狱不再有有情转生，但是在未毁坏的其他世界中还会有无间

地狱，或者在这里造了转生无间地狱业的有情不会转生在此处的无间地狱，而是通过业力转生到其他不坏世界的无间地狱中去受苦。当新的有情不再转生，以前无间地狱的有情业力穷尽、寿命终结，逐渐死亡，离开了无间地狱。

无间地狱下面的极热地狱、烧热地狱、大号叫地狱、号叫地狱、众合地狱等等乃至复活地狱之间逐渐依次而空，外面的有情不再转生，里面的有情逐渐死亡。前面讲过旁生的大本营是大海，饿鬼的大本营在王舍城下面五百由旬，还有人间存在的旁生、饿鬼，也是外面的有情不再转生，里面的有情逐渐死亡转离这个地方，或者造了其他的业，就会转到其他世界中去继续受苦。以上是恶趣的情况。

然后再讲人间。四大部洲中首先是南赡部洲，最初一个有情通过法性力得到了初禅，一般来讲获得初禅非常困难，必须有很多的因缘和合，比如他要了解禅定的功德利益、修持方法，处于寂静处，通过不断地长期串习，逐渐从九住心到欲心一境再到初禅。在劫末通过法性力比较容易获得初禅。首先一个有情通过法性力得到初禅，然后告诉其他众生初禅的境界特别好，其他的有情听到之后也开始修定，通过法性力逐渐得到了初禅，死后转生到了初禅天，南赡部洲的有情就不存在了。

东胜身洲和西牛货洲的有情也是通过法性力得到初禅，首先有一个众生得到初禅，然后其他有情跟着修持都得到了初禅。北俱卢洲的情况有所不同，因为在北俱卢洲的身份上无法生起初禅，只有从北俱卢洲死了之后，首先转生到欲界天，然后在欲界天中再修初禅，最后生到初禅天去。四大天王天乃至他化自在天之间的有情也是通过法性力得到初禅转生梵众天。整个欲界的恶趣善趣都没有众生了，已经转生到禅天去了。

初禅也是一个有情通过法性力得到二禅，他出定后给其他初禅天人说二禅的境界特别好，其他天人也通过修持逐渐生到二禅天，一禅天以下没有有情了。火只是毁坏到初禅为止，烧不了二禅，一禅以下所有的众生都没有了，不是转到其他的恶趣，就是从初禅天转到二禅天，一禅天以下没有众生。这个过程是从有情不转生无间地狱开始直到最后所有有情转移到二禅天为止，经过十九个中劫，这个时间特别长。

无间地狱的有情寿命这么长，来得及转移吗？中间有十九个中劫，这个时间也特别漫长，有情不是提前转走，就是逐渐转生到二禅天。没有有情以后，世间开始起火，天人也不存在了，不会再降雨水。南赡部洲等地方的万物特别干燥，非常容易起火，过了很长时间出现了第二个太阳，逐渐有了七个太阳。在南赡部洲、西牛货洲等地方，首先从小河水开始，然后是大的江河湖泊，乃至内外大海的水全部干涸了，世间就开始燃烧。

有些地方说天空出现了七个太阳，有些地方说虽然天空还是一个太阳，但是热度相当于七个太阳，两种说法的意义差不多。不管是有七个太阳出现，还是一个太阳具有七个太阳热度，反正热量足以将所有的水烤干，然后须弥山等等都燃起了熊熊大火、冒着浓烟，欲界的火往下烧到无间地狱，无间地狱再往下烧。有些地方说把金轮、水轮、风轮等都要烧毁，不仅上面的能依要烧毁，下面的所依也要烧毁，再往上烧到他化自在天，烧毁了欲界的宫殿，再以欲界的火为缘引生了初禅的火。

为什么呢？因为欲界和初禅的火是不一样的，欲界的火烧不了初禅的宫殿，所以只是以欲界的火为缘

引发初禅的大火，也就是一禅天自地的火烧毁了自地的宫殿。虽然欲界的火烧不了初禅，但是以欲界的火为缘可以引发初禅天的火，再把初禅天的宫殿烧毁。有情撤离的时间长达十九个中劫，然后火会把整个器世界烧毁，烧了一个中劫的时间，不仅时间特别长，火的力量也特别大，不同于一般世间火，这种火的热量特别高。

以前我们学习其他教言时讲过，普通火热量的七倍是檀香火，然后以檀香火的七倍逐渐递增，最后到了劫末火，劫末火的热量非常高，会把其他的火烧不掉的石头、金、铁等等全部烧毁，连微尘都不剩下。平常的火烧过后会有灰烬剩下，劫末火连极微都烧毁了。

其他的地方说只有粗大的法毁坏了，极微会散在虚空中，然后在成劫时，通过有情的业再把这些极微重新积聚。有些地方说连极微也有被烧毁的情况。后面还要讲到水灭、风灭等情况，二禅天被水灭的时候，二禅天的有情会通过法性力转生三禅天，然后二禅天以下全部被水灭掉。最后是风吹毁三禅，三禅天的有情通过法性力生到四禅天，整个三禅以下会被强烈的风完全毁坏，连微尘都不存在。虽然四禅天不会被三灾毁坏，但它也是要生灭的，在本品最后几个颂词中还会讲到这个问题。

庚二、成劫：

那是不是坏劫之后马上到成劫呢？不是，还有一个空劫。世界整个坏掉之后就到了空劫，之所以不讲空劫的原因前面我们讲到了，空劫没有什么讲的，就是毁坏之后虚空而住，整个世界长达二十个中劫什么都没有。其中也有一些特殊情况，比如有些地方说金刚座即便在坏劫也不会毁坏，空劫中也是犹如旋桶，像柱子一样立在虚空中，也许是它特别坚固的原因。在贤劫千佛成佛的时候，会不会有这样的情况呢？在这个过程中，贤劫千佛已经逐渐成佛、入灭。到了空劫或者下个劫，金刚座还会不会存在呢？还是需要观察的，只是说明金刚座很坚固。虽然其他教言中对于金刚座也有这样的描述，但在这里没有讲把器世界全部烧毁。

成劫即指从初风，至有地狱众生间。

平常我们对于怎样安立成劫也是一种非常模糊的概念，此处的成劫讲的非常具体。二十个空劫结束之后，首先在虚空中慢慢出现一点点微风，这是成劫形成的前兆。真正的成劫是从吹微风开始，空劫连微风也没有，吹微风说明劫要重新形成了，从吹风直至有地狱众生之间是成劫。

“有地狱众生间”，地狱是指无间地狱，从有一个众生投生到无间地狱起，这时成劫圆满，住劫开始了，因此成劫是从一个有情转生到无间地狱为止。坏劫是有情不转无间地狱开始，成劫也是有一个有情开始转入无间地狱。从某些角度来讲，有情从什么地方开始没有，最后形成的时候也是在这个地方开始转生有情。这个次第是最后撤离的是初禅天的有情，形成的时候，也是众生最早转生到初禅天，然后逐渐转生到欲界天和人间，人间的有情造业之后，就会有有情转生到无间地狱。空的时候是从下面逐渐往上空，形成的时候是从上面逐渐往下形成的。有情也是这样的，从起微风开始到一个有情众生转生无间地狱为止就是成劫，中间也是经历了二十个中劫。

我们再具体看一下，空劫是大片的虚空。首先微风四起，世界逐渐从空居天开始形成，初禅天最后毁灭，也是最先形成，然后形成了他化自在天、化乐天、兜率天、离净天。二禅天的有情死后，一个转

生到大梵天，变成了大梵天，这里只有它一个众生，像前面我们所讲的一样，他觉得很孤单，就想如果有其他的有情和自己一起作伴该有多好啊！慢慢有些二禅天以上的有情业力穷尽了，死后转生到了梵辅天、梵众天。还有转生到他化自在天、化乐天，逐渐到了离净天为止。有情界、器世界从初禅到离净天之间形成，有情首先转生到这些地方，再形成下面地居的情器世间。

形成地居天时，也像第三品开头讲的那样，在很长时间中刮大风。首先形成的所依是风轮，然后形成水轮，再在上面形成金轮，金轮形成之后，大地、须弥山、七金山铁围山，就开始形成了，然后是三十三天、四大王天、四大部洲、地狱等等逐渐形成。需要一个中劫的时间，才能形成器世间。

然后就是前面所讲到的，有情投生到光明天，二禅天的众生福报穷尽之后，开始转生到梵天的宫殿中，然后二禅天的有情死亡之后就转生梵辅天、梵众天，下面的欲天也是逐渐的形成。后面还要讲有些二禅天的有情死后投生到南赡部洲。刚开始众生的福报非常大，寿量也很长，身体发光、具有神通，然后逐渐生起贪欲，随着贪欲越来越重，世间的各式各样淫欲、偷盗、妄语、争斗等等罪业逐渐开始出现，有情的福报越来越少，天灾越来越多，最后人寿要减少十岁之间。从有情转生到人间，开始造业之后，死后转生到饿鬼道、旁生道，其中有一个众生造了无间罪死后转生到无间地狱。从第一个众生转生到无间地狱开始，这时候成劫圆满了，住劫从这里开始算。

真正的成劫是从吹微风开始到最后一个有情转生无间地狱之间，以此为标准，二十个中劫的成劫已经圆满，住劫开始。我们要清楚有情从无量岁减到八万岁是一个界限，然后一个众生堕到无间地狱又是一个界限，有了这两点说明成劫圆满住劫开始。形成一个器世界要一个中劫，有情世界从一个有情转生梵天开始，到一个有情转生到无间地狱之间，有十九个中劫，加起来共有二十个中劫。

庚三、住劫与大劫：

什么是住劫？大劫又是怎么算的？

中劫即从无量岁，直至人寿十岁间，

最终上增为一次，彼等寿即八万间。

如是已成此世间，存住二十中劫也。

成坏空劫亦同等。八十中劫一大劫。

此处所谓的劫就是大劫，八十个中劫属于一个大劫。成住坏空各有二十个中劫，加起来八十个中劫算一个大劫。我们住劫的中劫是从无量岁到人寿十岁之间。首先是一个中劫，然后中间有二十个中劫。前面有一个，最后也有一个，中间有十八返，中劫是从无量岁开始算。有情刚刚转生人间的时候，寿量达到无量岁，无量岁的意思我们前面讲到了，不是真正无量的意思，就是特别长。从无量岁逐渐到八万岁，八万岁再减到十岁，就是一个中劫的量。

第一个中劫是没有增减的，只是从无量岁减到十岁就是一个中劫。“最终上增为一次”，“最终”是最后一个中劫，即第二十个中劫。第二十个中劫只是增长，从十岁开始逐渐增到八万之间。

“彼等寿即八万间”，就是从十岁增长到八万岁之间。中间的十八个中劫是从八万岁开始逐渐减到十岁，再从十岁增到八万岁，一减一增算一个中劫，一百年减一岁，或者一百年增一岁。现在我们是处

于减劫中，一百年减一岁，从人寿八万岁逐渐减到十岁，然后到了人寿十岁时，一百年增一岁，逐渐增到八万之间，一增一减算一个，来回有十八次。从八万岁减到十岁，从十岁再增到八万岁，中间有十八次，加起来共有二十个中劫。

“如是已成此世间，存住二十中劫也”，住劫有二十个中劫，成劫、坏劫、空劫也是二十个中劫。虽然空劫并没有有情一百年减一岁的情况，但是计算的时间方式是一模一样的，成劫、坏劫、空劫都是这样算。每一个劫都是二十个中劫，最后一个大劫是由成住坏空组成的。成住坏空各有二十个中劫，共有八十个中劫，八十个中劫形成了一个劫。

佛陀修道的时间是三个无数劫，前面讲过六十位数，这是一个阿僧祇，在三个阿僧祇中，佛陀积累资粮，然后通过三个无数劫的积累，就可以成佛。三个无数劫有不同的说法，有些地方说必须要三个无数劫才能圆满成佛的资粮。有些地方从了义的角度说，并不需要三个无数劫这么长的时间，有时是从其他众生内心的蕴界处，还有贪嗔痴的数量等等，这样来计算三个无数劫。

有些地方说三个无数劫是从开始发心的时间来算，最初发的菩提心也不是很坚固，其他的方便、智慧、大悲都不坚固，积累资粮的速度很慢。按照这个速度来算，从开始到成佛需要三个无数劫的时间。真正来讲，菩提心越往后修会越深厚，积累资粮的速度也越快。以前几千万年才能积累的资粮，最后一刹那就圆满了，很多地方讲不需要三个无数劫，之所以说三个无数劫是为了打破初学者急于求成的心态。初学者特别着急，想赶快把所有法修完就可以成就了。

菩萨的内心已经安住在圣者的境界中，不存在急躁的问题，对于自己的修法很有把握。对于凡夫人而言，急躁本身就是一个问题。如果我们该做的准备，比如抉择见解，需要很长时间去抉择；积累资粮，需要很长时间去做准备，因为凡夫内心急躁的缘故，想是不是应该把这些绕过去，马上就会得到一个殊胜的果呢？有些该做的准备根本不做，资粮就不够，越急躁越达不到标准。过于急躁就会退失。为了打破众生急躁的毛病，因此说需要三个无数劫来积累资粮。

众生听到三个无数劫这么长的时间，就有了心理准备，不会那么急躁。如果时间比较长，我们做的准备就很充分。同样的道理，我们在世间做事情也是一样的。世间很多大的比赛，比如奥运会、世界杯等等，在很多年前就开始筹备了。因为事情有很多要慢慢地做，这样才有时间准备，落实每个细节，所以筹备的时间长，成功的机率就高。如果这么大一个事情，你要压缩在半个月内做完，很多细节根本考虑不到，很多的事情准备不了。时间很紧根本做不成事情，大事需要很长时间来准备，做准备的时间越长，成功的机率越高。如果你给自己规定的时间很短，就会特别急躁。我预计三年成就，现在已经过了一年了，还没有看到什么希望，这样越急越做不到。

上师说，学佛应该把时间定为一生，这样我们就有时间准备，出离心、菩提心等等，该修的修、该做的做。这种是心里从容，并不是让你去懈怠，反正有三个无数劫的时间，现在睡懒觉也无所谓，这样也不行。

虽然时间很长，但是每天该做的都要有条不紊地实行。虽然用六年筹备世界杯，或者八年的时间筹备奥运会，但是并不是说，反正有八年，前面七年都玩，最后一年再去做，这根本来不及，每天都有要

落实的工作。我们修法也是这样，虽然时间很长，要在一辈子甚至生生世世中修行，但是每天都要修持戒定慧、闻思修，慢慢它的质量才能保证，因稳固、纯正了，果才会纯正。经论中讲了很多三个无数劫，也是为了让我们心理放松，让我们有一个充分的准备。

成佛要做很长时间的准备，有些东西它急不了，急了也不行。从次第修行的角度而言，首先要把出离心的基础打好，认真修完之后，再修菩提心，质量就会很高，菩提心修完之后，再去修大乘、密乘的修法。如果都是在非常稳固的基础上修法，成就的速度很快。

有些人说密法这么殊胜，我也念了四十万遍金刚萨垛心咒，罪障为什么清净不了呢？其实就是我们太心急，虽然想要修一个很高的法，但是下面的基础没有打好，修起来难以相应。如果真正把出离心、菩提心修好了，在这个基础上去修密乘，就会显现出来很大的威力。因为该有的基础已经有了，所以修起来会特别相应。

现在我们很多时候跑得很快，认为基础的前行、外加行修完了，每天半个小时、一个小时，把50万加行的数量早就圆满了。菩提心每天念三遍就可以了，我也在修仪轨之前念了三遍菩提心，菩提心也是发了。其实念了三遍的菩提心，质量很弱，并不足以支持我们修密法的时候生起的状态。我们修了这么长时间的法，为什么还没有效果？是不是上师没有加持，或者这个法时间很长，已经没有加持了。有时并不是这样的。因为修法的时候，前前的次第也需要时间来圆满，所以很多上师非常重视前行，教导弟子一定要修好前行，如果有了基础，可以支撑我们的修法，后面的大法就会很稳固。

不管怎么样，有些没有打好基础的人，肯定会返过来修加行。因为发现没有出离心、菩提心的基础，花了很长时间，没有什么实际的效果，有些人会重新重视加行，开始修四个共同加行、五十万不共加行；有些人不回头，彻底倒下去，修不动就算了。有福报的人碰到困难会回头找原因，可能是自己基础没修好，他会重新开始修；没有福报的人，修不上去就彻底放弃了。这是和三无数劫有关的内容，我们也需要了解。

己二（旁述）分二：一、大劫之旁述；二、坏劫之旁述。

因为前面讲了八十中劫为一个大劫，与大劫有关的内容会在大劫之旁述中讲，后面的科判坏劫之旁述就是讲到小三灾、大三灾等，刀兵劫、疾病劫、饥荒劫，还有火烧、水淹、风吹的情况，最后还要讲到这个问题。

庚一（大劫之旁述）分三：一、佛陀出世情况；二、缘觉出世情况；三、转轮王出世情况。

辛一、佛陀出世情况：

三无数劫现成佛，下减百岁间出世。

“三无数劫”的“劫”是大劫，就是前面我们所讲的八十中劫一个大劫的大劫，这是三个无数劫。前面我们讲到不是真正无数的意思，而是有数的无数，六十位数字是一个阿僧祇，算一个无数。通过三个无数劫的修持，所有的资粮就可以成功。

按照《俱舍论》第四品的观点，佛陀圆满了三个无数劫的修行之后，还要单独通过一百劫来修相好，三十二相八十随好要以一百劫来修，这是小乘的观点，其他的观点不确定。

“三无数劫现成佛，下减百岁间出世”，前面讲了二十个中劫有增有减，那么佛陀是不是增劫、减劫都有呢？不是这样的。佛陀只是在减劫才会出世，而且要在人寿八万岁到百岁之间出世，所有的佛陀都是在下减时出世的。

为什么呢？因为劫上升的时候，有情不太容易产生出离心，所以不堪为法器。下减的时候从法性规律来讲，这时大家都容易产生出离心，能和佛陀宣讲的法相应。虽然上升时也有八万岁到百岁之间，但是从整个规律来看，劫慢慢变得越来越好，这时候有情的心以法性力的缘故，不太容易产生出离心，难以和佛法相应，因此佛陀在增劫不会出世，只有在减劫，而且一定是在人寿八万岁到一百岁之间出世，比如拘留孙佛在人寿八万岁出世，伽叶佛在人寿两万岁出世，释迦牟尼佛在人寿百岁出世，过了百岁就不会有佛出世了。为什么呢？因为过了百岁之后，五浊越来越兴盛，众生的根基太下劣了，不堪为法器，虽然佛陀的化身可以出世，但是真正显现三十二相八十随好导师身份的佛不会出世。

辛二、缘觉出世情况：

缘觉增减皆出世，麟角喻百劫得果。

“缘”是缘十二缘起，通过顺观逆观十二缘起成就。他在尸陀林看到了尸体之后，就想老死从哪里来？从生来。生从哪里来呢？从前世的有。前世的业逐渐有了取、爱、受，然后反观过去，最早的因是无明，是因为无明而有的。如果要断尽轮回、断尽老死怎么办呢？首先破无明，无明一破行就灭了，然后是识灭等等。通过顺观逆观十二缘起就可以证悟阿罗汉果。

缘觉也叫独觉。因为他出世到最后证果既不需要导师，也不需要道友，一个人就可以了，所以不管佛出世不出世，他以自己的能力就可以证悟。他发愿在佛不出世的时候成就独觉果，通过这样的方式利益众生。佛陀考虑的是利他，升劫和百岁之后的众生根基不堪能接受佛法，因为佛陀是以广大利他为出发点的，所以这时不会出世。而缘觉不是以广大利他为发心，他主要是自利，考虑自己怎样获得阿罗汉果，然后做一点点利他，不会考虑其他的情况，比如众生是不是堪能接受佛法的根基等等，因此独觉在增劫减劫都会出世。

独觉有两种，一种是部行独觉、一种是麟角喻独觉。颂词中有一个“麟角”，因为麒麟或者犀牛都是一个独自的角，所以叫做麟角喻。麟角喻就是独自的意思，没有导师，也不需要道友，独自一个人修行而成就。

另一种是部行独觉根基，麟角喻独觉的根基是利根，部行独觉属于钝根，虽然需要依靠一些道友，在大众中修行，但是他也有独自证果的能力。

还有一种说法，部行独觉曾经证得声闻三果，最后一次也是一个人独自证悟。最早独觉也是依止了声闻、菩萨或者佛陀的导师。有些人认为独觉是不是无师自通，没有上师自己成就的呢？独觉是最后一世不需要依靠导师，前面应该依止的导师都要依止。只不过他发起了一个独觉的心，在种姓当中有声闻、缘觉和菩萨种姓。缘觉种姓有不共的地方，一方面来讲他想要独自解脱，一方面来讲他特别喜欢寂静，一个人独来独往。

以前益西上师讲课时说一些道友，经常一个人在家里，最后是不是想变成独觉，离开大众只做自己的

事情。如果真正有独觉这么好的出离心、这么深的智慧也可以，其实就是不想和大众一起，想一个人待着，从现在的角度来讲就是很孤僻的人。为了让弟子知道依止上师、和合道友的好处，以前上师们也会对一些道友做出针对性的批评。

麟角喻就是一个人出世，不需要任何的助伴，独觉的福报特别大，智慧也很猛厉，根本不害怕一个人在世间当中，也不会担心转生到无佛也没有僧众的世界自己会迷失。

“百劫得果”，独觉在一百个大劫中积累资粮，前面讲到他是精通六事，智慧方面对于蕴界处方面都是善巧的，然后积累福报方面，也是百劫中积累资粮，最后在无佛的时候出世。独觉得到的阿罗汉果比声闻证悟要深。因为声闻主要是圆满证悟了人无我，缘觉除了证悟一个圆满的人无我之外，还证悟了半个法无我。因为证悟比声闻要高，所以称为中佛。积累资粮的时间也是长达一百个劫，不仅仅低于佛的证悟，他和菩萨的证悟也没办法比较。菩萨见道就证悟了圆满的二无我，有很多善巧方便。

缘觉是在一百劫当中得到阿罗汉果。他会做一点利益众生的事情，也具有四无量心，不是完全没有悲心，既有利益众生的心，而且他也有四无碍解。他有四无碍解的缘故，说法的能力也很善巧，他有神通也可以回忆以前在佛面前听闻过的正法。他既有悲心，也有法义词辩四无碍解的智慧，还可以忆念佛陀讲法的情况，为什么不讲法呢？在《贤愚经》中，独觉度化众生的时候，比如他去化缘，施主给他供养，为了利益施主的缘故会显现神变，开始在虚空中行走、身体出火、出水，施主看到了很生信心，发愿以后我一定要遇到圣者，就像他一样，或者以后遇到比他更加殊胜的导师。最后通过这个发愿遇到了释迦牟尼佛等比缘觉更殊胜的佛陀，听法获得了解脱。或者自己发一个独觉心，以后也通过显现神通的方式，首先引发施主的信心，然后去发愿，通过这种愿力去救度他们。

缘觉虽然有四无碍解，也证悟了阿罗汉，但是不喜欢讲法，他的习惯就是这样。他也不喜欢有很多眷属，喜欢独来独往。如果讲法，会涉及很多很多人，他不喜欢很多人围绕着他，显完神通之后就走掉了。不需要很多的拖泥带水，对他而言就是这样。从这个角度来讲，他利益众生是有限的。只是让他发愿，后世能够有值遇佛陀的善因缘就可以了，最后自己的事业圆满就入灭。

辛三、转轮王出世情况：

诸转轮王现世间，不越人寿八万间。

金银铜铁转轮王，次统四三二一洲，

二不共存如佛陀，他迎自往布沙场，

预备兵器胜无害，能仁相正明圆胜。

“诸转轮王现世间”，转轮王可以统摄四大部洲，因为以修持或者弘扬十善业道为主要的目标，所以转轮王死后都会转生天界。转轮王统摄的人民大多数也是行持善法，因为转轮王的威力特别大，所以在他的善巧方便下，很少有人不修持十善。能够成为转轮王的眷属都有一定的福报。在世的时候修持十善业道，死后基本上都是生到天界。

有些凡夫转轮王，因为以前修持十善业道，有很大的福报，所以成为转轮王之后，也修持十善业道。还有一些转轮王是佛菩萨的化身，如果显示善知识的形象直接宣讲佛法，很多众生根基不够，那根基

不够是不是就不利益他们呢？不是不利益他们。让他们暂时得到安乐，也是佛菩萨要做的事情，佛菩萨就会化现成转轮王，让众生修持十善，暂时把他们安置在天界当中，这也是佛菩萨的事业之一。

“不越人寿八万间”，不会超过人寿八万岁，八万岁以后转轮王不再出世。因为众生的福报不够，所以从人寿无量岁到八万岁之间，这时转轮王会出世。以后的众生福报不够遇不到转轮王。虽然也有个别众生修持十善的情况，但是不会出现所有有情都成为转轮王调化的对象，而且没有巨大的福报，金轮宝也不会出现。前面我们讲中阴的时候，有特殊的一个例子就是转轮王投胎。如果找不到合适的时间投胎，他就会在中阴一直等待，到了人寿无量岁到八万岁之间，他才开始投胎，成为转轮王，这就是不越人寿八万间。过了人寿八万岁，不会再有转轮王出世。

从这个角度来讲，当年阿私陀仙人给佛陀授记说，太子在家会成为转轮王，出家会成为佛陀。这个授记也是不了义的，也许他老人家没有学习过《俱舍论》，不知道八万岁之后不会有转轮王出世。净饭王也希望佛陀不要出家，成为转轮王。佛陀是人寿百岁出世，根本不会有转轮王。因为仙人学识毕竟有限，所以阿私陀仙人可能是从佛陀的相好的角度判断的。他说在记载当中，具有三十二相八十种好只有两种情况。一种情况是成佛，一种情况就是成为转轮王。阿私陀仙人按照这个授记说，因为他有相好，所以在家会成为转轮王，出家会成为佛陀。佛陀可以在人寿百岁出世，他一定会成佛的。即便当年佛陀不出家，也不会成为转轮王，因为众生的福报不堪能成为转轮王调化的对境。

“金银铜铁”，是四等转轮王，第一等金轮王，第二等银轮王，第三等铜轮王，第四等铁轮王。转轮王分为四等，能力也分为四等。金轮王对于整个四大部洲，都有能力统制，能够摄服；银轮王可以统治三洲；铜轮王统治两洲；铁轮王统治南赡部洲。金银铜铁次第统摄“四三二一洲”。

“二不共存如佛陀”，“二不共”的意思是一个时间当中，世间不会出现两个转轮王。因为他们的福报都是不共的、无与伦比的，所以在一个时间段当中，转轮王出世了，只能有一个，绝对不会再有第二个转轮王。两个转轮王碰在的情况是不可以有的。

“如佛陀”，在一个世间只有一个佛，不会有两个佛教化。并不是说在这个时间段中世界上只有一个佛，比如在娑婆世界的三千大千世界中，人寿百岁时释迦牟尼佛出世了。只有他会显现，汉地讲的八相成道，或者藏传佛教讲的十二相成道，他会示现三十二相八十随好，以导师佛的形象出世，此外不会有第二尊佛显现导师的形象，佛是无与伦比、独一无二的。一个世界不会有两个转轮王，一个教法之下也不会有两个导师。那么其他的人修行佛法会不会成佛呢？虽然通过修持佛陀讲的法可以成佛，但是不会成为十二相成道的佛，不会出现两个大师。成佛以后不会显现十二相成道的事业，也不会显现三十二相八十随好。虽然成佛以后内证具有佛功德，但是不会显现相好等等。即便是佛在世的时候，像文殊师利菩萨、观世音菩萨、舍利弗尊者、维摩诘居士等等都是古佛再来，不会显现佛的形象，他们显现菩萨、声闻、居士的形象，秘密的度化众生，不会以佛的形象度化。

如果显现两个佛，这个也是佛，那个也是佛，到底听谁的？有情也会迷惑，因此不会出现这种情况。迦叶佛教法灭了是释迦牟尼佛，释迦牟尼佛教法灭了之后是弥勒佛，在这个时间段就是这样，一个时间当中只有一个导师，不会有两个。在十方世界当中，比如极乐世界、琉璃世界里面都有导师，因为

已经超越了这个范围，所以可以有其他的佛。在娑婆世界的一个时间段中，只有一个导师，不会出现第二个。即便有其他的佛，也不会显现佛的形象度化众生。

“他迎自往布沙场，预备兵器”，这是什么意思呢？讲的是四种轮王胜伏世间时的不同情况。“他迎”是金轮王的福报最大，他不需要趣向其他地方，因为金轮王的威德力很大，所以其他小国的国王、臣民，会自动地把他迎接到自己的国家中。迎接他的时候说，我们臣服于你，接受你的教化等等。他根本不用动，其他的八万四千小国，会亲自到来迎接他前往他们国家，做最大的王。

“自往”，银轮王的福报差一点，要亲自到其他的国家，去了之后当地的人民全部臣服于他。

“布沙场”，铜轮王慑服其他的国家，去了还不行，必须还要把战阵、四大军队等沙场布好，这时对方就会臣服于他，也不需要作战。

“预备兵器”，因为铁轮王的福报在四个轮王中是最小的，即便把沙场布好也不足以威慑对方，所以要把兵器拿出来，做出准备攻击的样子，这时对方害怕了，会臣服于他。必须预备兵器，通过四种方式取胜。“胜”是取胜，通过四个方式取胜。

“无害”，四种方式不会对一个众生有所伤害，因为转轮王是通过十善成就的，也是弘扬十善的，所以他不会伤害一个众生。只不过是这四种方式慑服对方，让对方听自己的话，然后对他们宣说断除十不善道，修持十善业，他们才会去修行。轮王出世的时候，不会对众生有任何的伤害。虽然有些地方说阿育王属于铁轮王，但是看他的福报或者出现的时间都不符合，只是一个名相上的铁轮王，不算真正的铁轮王。

“能仁相正明圆胜”，这是什么意思呢？因为转轮王有三十二相，佛陀也有三十二相，二者之间有没有差别呢？二者差别很大。阿私陀仙人看相时看到了太子有三十二相，其实佛陀和轮王的三十二相不一样。佛陀在三无数劫中修持善法，最后专门用一百个大劫来修相好。修了三无数劫的善法，资粮基本上已经圆满了，再修一百个劫相好的时候，修持相好的善法质量特别高。

佛陀的福报绝对是转轮王比不了的，修持相好的时间很长，质量也很高。佛陀的“能仁相正明圆”，“正”是他的每个相出现的位置都特别的正，而转轮王不一定那么正，可能稍微有一点点歪。“明”是明显，佛陀的三十二相特别的明显，转轮王的相不那么明显。“圆”就是圆满。佛陀的相好特别圆满，转轮王的相好不像佛那么圆满。二者比较起来，佛陀的三十二相八十随好非常的正、明、圆，转轮王就不如佛陀，有很大的差别。

今天我们就学习到这个地方。

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

《俱舍论》第 45 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再一次一起来学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。《俱舍论》分了八品，现在我们学习的第三品——分别世间。前面学习了分别有情世间，现在我们学习的是分别器世间。前面也宣讲了器世间的形成、能依所依，还有四大部洲、三十三天等天界。有情各自的寿量、身高，都是通过不同的业如是显现。

轮回当中，有情的身高、寿量，所转的处所，不管善趣还是恶趣，只要有我执、业，就会不断地投生、轮转。从无间地狱乃至到非想非非想，从最下的恶趣到最上的善趣一切处所，我们在无始的轮回中没有一个没有转生过的地方，没有没感受过的痛苦，也没有没感受到的安乐。因为没有打破我执、消尽业障的缘故，我们仍然在轮回中流转，所以现在学习了这些情况，了知了曾经投生的地方，也知道现在再不精进以后还会投生这些地方。

从另外一个角度，说明如果我们通过出离心修持清净的正法，就会从轮回之处解脱，也可以获得寂灭。如果是小乘的思想获得无余涅槃，从此之后不再转轮回；如果是大乘的思想，获得解脱之后，还会不间断地投生轮回中帮助其他的迷惑有情认知轮回的实相，为他们宣讲解脱的方法，逐渐引导众生趣向解脱。因此我们学习这些内容和平常观修的引导都是有关联的。

前面年和劫已经讲完了，劫里有真实宣说劫和旁述，旁述也是宣讲了轮王、佛陀、缘觉出世的情况。今天我们要学习的内容是一切有情当中最初有没有轮王，如果从连接的角度来讲，前面我们刚刚学习了转轮王出世的情况，跟随这样一种意义，也是做一个连接。所谓的转轮王、国王是怎么出现的呢？宣讲国王出现的情况时，也是附带宣讲了南赡部洲的有情是怎么出现的，然后怎么发展到现在的情况，也可以算说这样的发展史是如何安立的。

先前有情如色界，尔后渐次贪执味，

懈怠者作积蓄后，具执著者封地主，

复次以造恶业道，寿命短暂为十岁，

劫以兵疾饥荒尽，次第日月年止。

颂词的内容主要宣讲了轮王或者国王的出现情况。“具执著者封地主”，最早大家推选了地主，后来称之为国王。“先前有情如色界”劫初转生到人间的人类，很多方面与色界的天人是相同的。比如色界的有情转生时诸根俱全，人道最初也是化生的，转生的时候诸根就俱全了，和色界一样。色界的身体有光明，欲界有情刚开始也是一样，还有色界的众生有神变，可以飞行，最初的人也是如此。色界众生最初没有男女的性别，劫初南瞻部洲的人也没有男女的性别。虽然现在为胎生，但是最初是化生，他的习气、烦恼还没有显现出来。那时没有男女的性别，也没有其他淫欲心等烦恼的存在。刚开始犹如色界一样，在这种状态中过了很长的时间。

不管怎么说，后来有情的业、习气逐渐成熟了。最初地上没有所谓的地味，然后过了一段时间，地上出现了一种食物。开始人类不需要吃饭，也没有段食，像色界天人一样，内心安住禅定的喜乐，不需要通过段食的方式来维生。当时也不存在所谓的食品，一段时间之后，有情逐渐开始往下走了，地上开始出现一种食物，叫做地味。地味的颜色很好看，像酥油一样，味道也非常美。开始天人看到了也没觉得怎么样，后来有一个人内心贪欲的习气萌发了。因为生起了贪心想要尝一下地味，所以他就用手指取了一点点放在舌头上品尝，觉得特别特别好吃，显得很高兴。其他人看到之后就跟着品尝，大家都觉得的确非常好吃，就开始贪著这个味道。这也是一个转折点。

虽然最初的人类近似色界天，但还不是真正的色界天，色界天的寿命穷尽之后投生到南瞻部洲。虽然他还有光明，但是毕竟已经转生到欲界中，和色界不是完全一样，只不过是相似而已。以前他们的身体有光明，也很轻盈，可以在虚空中飞行。因为开始耽著地味，吃的也很多，他们的身体开始逐渐变得沉重起来。变得沉重之后就没办法飞行了，身上的光芒也逐渐消失得无影无踪。刚开始没有日月星辰，因为他们身体有光，所以也不需要这些。当他们身上的光明消失之后，世间就显得一片黑暗。当这些有情非常忧愁时，因为有情善业的感召，天上出现了日月，白天有太阳，晚上有星辰、月亮，所以器世间慢慢变成了现在的情况。

因为有了日月，身上的光明消失了，所以人们的肤色开始出现一些好坏的差别。不知道是地味吃的多变成这样，还是地味吃得少变成了这样。由于享用地味多少的差别，而出现了色彩的好坏。如果是通过业形成的话，可能吃多了色彩不一定好看，吃得少还可以保持以前的样子。或者从另外一个角度来讲，吃得多营养好，身体可能好一些。具体吃得多还是吃得少变得好，这里没有讲。反正就是因为享

受地味的多少，出现了肤色不一样，所以有了好坏之别。最初大家的样子相貌差不多，没有出现看到好的开始赞叹，看到不好的开始侮辱；在有了差别之后，开始互相侮辱，出现了不好的语言。

因为有这种业的缘故，地味不存在了，开始出现了地脂，享用了地脂也是一样，罪业、烦恼逐渐加重，所以地脂也隐没了。后面又出现了苗圃，有些地方叫做灵藤。苗圃早上收割晚上显现，晚上收割早上显现，割完之后马上出来。这时众生的福报还是比较大，可以享用苗圃，但是互相侮辱的情况仍然没有减弱，反而变本加厉了，过了一段时间，苗圃也消失了，出现了自然稻，自然稻比前面这些食品都要粗。不管是地味、地脂，还是苗圃，体性都很细，吃完之后基本就被身体全部消化了。虽然都是段食，但是比较细，还没出现大小便之类的东西。

然后自然稻出现了，因为自然稻相当于前面几种算比较粗的食物，一部分可以消化，一部分变成了渣滓，就出现了粪便，因为要排泄，所以出现了大小便道，大小便道也是有情的业导致的，有情相续当中本来就存在这种习气，在因缘和合的时候自然出现了大小便道。因为相续当中的业不同，有些因为以前造了男性的业，出现了男根；有些造了女性的业，相续当中女性的业成熟了，显现了女根。首先男女根显现出来，然后男性女性的特征也开始显现出来了。因为众生转生无始轮回中本身就有男女习气，贪欲心根本没有泯灭，只不过有时通过因缘不同转生色界等其他地方，贪欲心被压制了。现在转生到欲界，内心的烦恼习气开始现形。现形之后产生了贪欲，然后开始做不净行。其他众生看到某些人做不净的行为，开始口出恶语地呵斥他们。以前没有房子，后来人们为了遮挡这种行为开始造房子，在房间当中做不净行。因此房屋、家庭、夫妻等概念逐渐出现了。住在房子里也是需要吃东西的，早上吃的时候早上取，晚上吃的时候晚上取，基本上还是这样的情况。

“懈怠者作积蓄后”，有一个懈怠懒惰的人，觉得天天去取很麻烦，他就一次性取了七天的食物放在家里，大家看到之后觉得这样做很好，纷纷模仿，开始取一到七天的食物放在家中。这时有了家，估计仓库也出现了，这是睡觉的地方，这是堆东西的地方，开始把东西放在库房里面，这是一种贪欲心增长的表现。贪欲心增长之后，食物也变了，早上收割晚上不再出现，晚上收割早上不再出现。大家都开始着急了，就把田地里的粮食进行分配，这片田地的稻谷是你们家的，那片田地的稻谷是你们家的，这样就出现了田地。

出现田地之后，有些人分的多有些人分的少，或者有些人吃的多，有些人吃的少，有些地方出现了食物不足的情况，因此就有了偷盗。看到了谁家田里的庄稼比较多，就会去偷。首先由贪著饮食出现了侮辱，然后出现了男女根、非梵行，又出现了偷盗的行为，罪业逐渐变得齐全起来了，以前没有罪业，十不善业逐渐开始齐全了。

为了保护财产，大家商量推举一位地主。“具执著者”，什么是具执著者呢？就是对于自己的财物具有我所执的众生，这是我的粮食，这是我的田地。这些具有执著者的人开始出钱，当时没有钱币，把自己家里六分之一稻谷的拿出来作为薪酬聘请一位相貌庄严，比较公正的人作为他们长官，颂词中叫做地主，有些地方叫国王，这是最早出现的国王。《中观四百论》中也讲“六分雇公仆”，即拿出六分之一的财产雇人来帮他们守卫田地。最初国王的性质，就是拿了别人六分之一的财产帮别人看守田地，称为刹帝利，即地主或者国王的意思。出现了这样的种性，有些人经常防护，以此增长自己的财富，也有些人产生了修道心，逐渐出现了婆罗门。

最初的国王烦恼不是很重，非常优秀、公正，也很有福报。后来有些人不听话，因此出现了法律，以此为制裁。有些人发现贿赂国王自己得到的好处会多一点，就开始贿赂长官，又出现了很多问题，法律也随之逐渐健全。刚开始这些问题都不存在，由于有情的烦恼越来越坚固，就出现了这些问题，基本上是一种自然规律。

有些人认为，不管怎么样，如果第一个人不尝地味就好了，根本没有这种可能性，毕竟这个业要成熟，就是依靠这个因缘让业成熟。既然转生在南赡部洲，一定会逐渐变成这样。如果没有解脱，即便最初人是化生，可以飞行，没有男女根，最初的条件再好，最后逐渐也会变成这样。现在我们是从上往下走，五浊恶世越来越污浊，会不会一直这样呢？发展到人寿十岁又往上走了，人的道德水平、觉悟提高了，福报寿命慢慢增长。轮回当中的增减或者贤劣没有什么可靠，一段时间中风气很好，一段时候中风气不好，这在轮回中没有什么稀奇的，就是一种自然规律。

我们基本上随着自己的业在走，没有自主。如果要完完全全逃离这种状态，只有修解脱道，观察一切万法无我的本性，然后在无我的基础上断除爱、取和有。这样才能主宰自己的命运，观察或者安住在心的本性当中，获得解脱之后再帮助其他众生认知这种情况。

此处出现了国王，开始叫做众敬王，他的太子是光严王等等，逐渐出现了国王。有些是转轮王，有些不一定是转轮王。转轮王也是从那时开始出现的。

“复次以造恶业道，寿命短暂为十岁”，因为众生内心的不善业越来越多、越来越重，所以寿命逐渐变短，最后直到人寿十岁。

前面我们讲了一增一减，增是增到八万岁，减是减到十岁之间，中劫就结束了。先往上增再往下减是一个中劫，中劫最后是通过什么来结束的呢？此处讲到三个劫，有些地方叫做小三灾。

“劫以兵疾饥荒尽”，第一个是刀兵劫，第二个是疾病劫或者疾疫劫，第三个是饥馑劫或饥荒劫。“次第七日月年止”，刀兵劫从开始到结束的时间是七天；疾病劫就是瘟疫爆发，从瘟疫爆发到结束，时间是七个月零七天，饥荒劫是七年七月七天。

首先出现的是刀兵劫，三个劫说法不一样。按照有些大德的观点，人寿三十岁时出现饥荒劫，时间是七年七月七天；人寿二十岁时出现瘟疫劫或者疾病劫，要连续七个月零七天；人寿十岁时出现刀兵劫，有些说法在每一个中劫后面都是以三个小劫结束。有些大德的观点是中劫最后都是人寿十岁时，以刀兵劫、饥荒劫或者瘟疫劫结束，没有分三十岁、二十岁、十岁，都是在十岁时。

一增一减，第一个劫减到最后会以小三灾结束，如果第一个劫以刀兵劫结束，第二个劫就应该以疾疫劫结束，第三个劫就应该以饥荒劫结束。现在我们的人寿已经到了七十五岁了，往后一百年减一岁。大概七千多年之后，中劫就会结束，我们这个中劫是以刀兵、饥荒结束不是很清楚，这里没有讲。反正就是这三个，刀兵劫、疾疫劫或者饥荒劫。

第一个是刀兵劫。到了人寿十岁，人们的嗔恨心非常严重。看到之后互相会产生很大的嗔心，到处都是兵器。因为有情业力成熟的缘故，长在路边的茅草随便拔下来就变成了利剑，然后互相砍杀。这种大屠杀的时间长达七天。大部分的人被杀死了。一部分人躲到森林中幸存了下来，七天完之后刀兵劫结束了，剩余的人碰到一起，因为人已经很少了，大家躲过了一场大灾难都很欢喜，互相看到之后消除了嗔恨心，就开始造善业的缘故，寿命从二十岁、三十岁，逐渐增长到八万岁，然后再从八万岁往下减，减到十岁。

有情在轮回中流转，如果内心的恶业比较炽盛，也会遇到刀兵劫。大恩上师讲了，其他注释中也讲过，如果我们要避免刀兵劫，在一日一夜中守持不杀戒就可以了。我们这里的很多师父都受了沙弥戒或者比丘戒，不止一日一夜。如果在一日一夜中守持不杀生的戒律，绝对不会遇到刀兵劫。外面的这些人，不能长期守戒，可以守一个八关斋戒，有了一日一夜不杀生的戒律，不可能遇到刀兵劫。佛陀在经典中也是讲过这个问题。

虽然刀兵劫特别的恐怖，人和人看到之后产生了很大的嗔恨心相互砍杀，肯定会特别恐怖，但是如果你造了这个业也没办法避免，可能就会在大屠杀中的恐怖和痛苦中失去自己的生命。如果自己造了善业，比如一日一夜受持不杀生的戒律，不可能遇到刀兵劫。我们不仅自己要认认真真受持这样的戒律，也要对其他的道友、亲人，哪怕守持一次八关斋戒，如果在一日一夜当中守持不杀生的戒律，也可以避免遇到刀兵劫，对他们而言以后的利益特别大。

要有很大的福报和善根，具足精进才能解脱，如果还必须在轮回中继续流转，要想办法让有情尽量获得安乐，不要遇到痛苦。我们现在想象一下都觉得非常恐怖了，何况是真正遇到这种情况呢！那种恐怖、痛苦是难以忍受的。不管怎么样，为了众生以后福祉的缘故，也要让他们修持这样的善法，避免转生到这种状况中去。

第二个是疾疫劫。有情在人寿十岁时造了很重的业，不善业特别强大。现在互联网或者通信越来越发达的时候，有情的心也是越来越污浊了，虽然会方便快捷地得到很多消息，但是里面传递的信息也会大量染污有情的相续。如果内心有正法，还会有一定的抵抗力；如果内心没有正法，接受很多消息之后也没办法消化，不能转为正面的东西。当大量的信息涌向自己，他的相续慢慢就变了，现在很多人内心的想法和以前的确不一样，变化很明显。按照这样的情况发展下去，有情的罪业或者烦恼越来越炽盛，罪业越来越严重，互相之间伤害的越来越严重。

那时候非人也不高兴，开始吐出一一种毒气，在人间当中就是瘟疫，大规模的爆发了传染病，没有药可以治。只能大批大批的死亡，瘟疫要持续七个月零七天才会终止，而且没有任何的对治，如果染上之后只有死。其中有一些幸存者，后来他们积聚在一起开始修十善，寿命逐渐开始增长。如果我们以后也会处在人寿十岁的环境中，怎么才能避免染上传染病呢？有些地方说，如果自己通过殷重心给僧众供养一点点药品，自己就可以避免转生到疾疫劫中。因为药品可以对治疾病，僧众在人间也是最大的福田，所以如果能够通过好心给僧众供养一些药品，在注释中说，哪怕仅仅供养一颗阿莫罗果这种药，也可以避免转生到疾疫劫中去。这方面也很可怕，这个中劫是以瘟疫劫终结的。

第三个是饥荒劫。因为人们造业很严重，所以天人、龙王不高兴，很长时间不降雨，地上的庄稼没办法生长，出现了长达七年七月零七天的饥荒劫。开始可能还有一些以前的粮食，后来逐渐没有了，就出现了饥荒劫。饥荒劫中出现了很多情况，有些人找出以前的粮食，把几颗粮食放在很大一锅水里煮，煮完了之后大家一起喝这个汤，这不能叫做稀饭，只有几颗米，一大锅水，可能米汤都不算。毕竟有几颗粮食在里面，还是有一定的营养，比喝白水要好一点，尤其在很饿的时候。有些时候打扫仓库，看能不能找到几颗粮食，有些时候把这些拿出来全部做饭。

注释中讲了木条饥荒，第一种解释是粮食不够用。比如一家有五个人，每个人发一根木条，凭木条去领饭，如果你没有木条，就没有饭吃；如果有木条，你就可以领饭吃。这是木条的。第二种解释是到仓库里，用这根木条去刨粮食，看看能不能找到。

籩盒饥荒是把找出来的粮食藏在盒子里，认为不能把种子吃完了，以后的人就没得吃了。找到了之后特别的宝贵，把粮食存起来，

白骨饥荒，就是人死了之后马上变成白骨。为什么马上变白骨呢？第一种说法，因为本身在生前没有吃过什么东西，已经是皮包骨了，所以死了皮很快烂掉就变成了白骨。第二种说法，那时的人因为没有东西可以吃，所以就把以前人寿百岁坟墓里的骨头挖出来熬汤喝。他们说这是人寿百岁的人骨有营养，他们那时吃的是大米、白面。如果我们没有天葬，也许也会被挖出来，当成他们救命的白骨。严格来讲现在不是百岁，属于人寿七十、七十五岁的时候，可能也有一定的营养。

到了这时粮食特别的宝贵。有些大德说现在很多人因为粮食很多，所以很浪费，也是不好的。虽然我们不是饥荒劫，但是无论从佛法的角度来讲，还是从汉地的传统来讲，惜福都是一个培植福报、积累善根的方法。

饥荒特别恐怖，以前 1959 年到 1961 年发生了三年自然灾害，也是类似于这种情况，那时也发生了很多惨剧。如果能够给僧众供斋，我们绝对不会转到饥荒劫。可以是四个僧众以上，或者在佛学院打斋的时候自己随喜一点钱，这样也可以。这样做绝对不会遇到饥荒劫。因为供僧的福报特别大，这样做绝对不会遇到饥荒劫，所以这是饥荒劫的一种对治。虽然每件事情都有各自的因，但是不再轮回就是彻底避免的方法。如果还没办法解脱，今生我们就在这方面做一些福德，后世再后世还有没有想做福德的心，或者能不能听到做这些福德，可以让我们避免转到三小劫的教言呢？我们也不敢说。今生我们有福报听到中劫最后通过小三灾毁灭，了知了避免在小三灾中受苦要做什么善根，那么以后呢？我们流转在轮回当中，还有没有福报听闻这些也不好说。现在听到了就要尽量去做，不管是为了成佛、度众生，还是为了避免转生到小三灾当中，我们都要去做一些这方面的善根。

我们现在听到这些教言，最关键的是可以从根本上终止投生轮回。如果我们能够出离轮回，这些问题都不会再存在了，现在也是我们解脱与否的关键时候，如果从现在开始殷重的修行，我们有可能在今生就解决了生死的问题；如果没有殷重的修行，可能还会流转，以后的事情就不好说了。

庚二（坏劫之旁述）分三：一、坏劫之类别；二、身体之顶；三、坏灭之次第。

在唐译中这个科判叫做大三灾，前面的小三灾是一个中劫的结束，大三灾是一个大劫的结束。“坏劫的旁述”，前面已经讲了坏劫，还有一部分内容没有讲完，此处是针对坏劫再做一个补充。

辛一、坏劫之类别：

坏劫有以火毁坏，与以水风毁三种。

所谓的坏劫主要是大劫毁坏的时候，前面的中劫还没有毁坏，只是最后以小三灾的方式结束，然后再往上走，大劫就是真正的坏劫了。前面讲到了二十中劫进行毁坏。最后大劫毁坏时，有些是以火毁灭，有些是以水毁灭，有些是以风毁灭。

汉地也有一个的顺口溜，“火烧初禅，水淹二禅，风吹三禅”，火烧初禅，大火烧到初禅为止，初禅以下是大火毁灭的；水淹二禅，二禅和二禅以下是水毁灭的；风吹三禅，虽然水淹不到三禅，但是大风可以吹毁三禅和三禅以下，通过火、水和风来毁坏整个世界，这方面是坏劫的类别。

辛二、身体之顶：

“身体之顶”意思是火毁坏会烧到什么环境停止，叫做火毁之顶。然后水只能淹二禅，三禅就是它的顶。风吹三禅，四禅就是它的顶，风就吹不到四禅。分别讲到了第二、三、四禅，这是它们的顶。

第二静虑等三者，次第乃为彼等顶，

与彼过患相同故，四禅毫不动摇故。

无常彼之无量殿，与众生同生灭故。

所谓的身体之顶讲到了劫末火、劫末水、劫末风等灾害所毁坏的区域，以及不能毁坏的地方，比如火烧的时候，从最下的风轮开始一直烧到初禅天的天宫，虽然连初禅天的无量殿都可以烧毁，但是第二静虑就是身体之顶，就不能再烧了，这是“第二静虑”。

水可以把风轮往上到二禅天的天宫冲走，全部毁灭，第三禅是不会毁坏的。风也是一样的，后面的大风灾可以把从风轮开始直到第三禅的宫殿全部摧毁，但是第四禅不会毁灭，所以“次第乃为彼等顶”。第二静虑是火灾的顶，第三静虑是火灾的顶，第四静虑是风灾的顶，这些是不会再受到伤害的。

为什么会出现火、水和风呢？“与彼过患相同故”，有什么过患呢？欲界到初禅之间都有寻伺，有了寻伺就会烦恼炽盛，内在的寻伺和外在的火有一定相似的地方。因为初禅以下的有情都具有火一样的寻伺，所以毁坏时外在显现劫末火，通过不可阻挡的火全部烧毁。

为什么会有水呢？二禅都有喜，这个喜相当水一样，它和轻安一起让人特别的舒服。水是滋润性的，

遍于一切湿性当中。二禅的喜和轻安一起能够滋润有情相续，它类似于水，二禅以下是通过水来毁灭的。

第三禅为什么是风呢？第三禅虽然没有寻伺、喜，但是还有呼吸存在，一呼一吸就是一种风息的存在。因为呼吸没有完全终止的缘故，所以也是以风来摧毁的。第四禅没有寻伺、水一样的喜，没有呼吸也不会死亡。因为入于寂静的四禅没有呼吸，所以说四禅不动摇，四禅不会被外在的火风水等毁坏，毫不动摇。虽然它不被水等毁坏，但也是无常的。

“无常彼之无量殿，与众生同生灭故”，虽然四禅不会被外在的灾难毁坏，但是它的本性也是无常的。无量殿与众生同生同灭，当一个有情转生到第四禅时，无量殿和他同时出现。四禅的有情是化生的，当他化生到这个地方时，他的无量殿也同时出现了。有情生的时候无量殿也住；有情死亡的时候，无量殿就消失了。有些地方说四禅天就像我们在晴朗的夜空看到的星星一样，一颗颗单独散布在虚空中。有情生的时候虚空中有一个无量殿生成了；有情灭的时候他的“星星”也没了，相当于掉下来或者消失了。

四禅是不是恒常的呢？绝对不是恒常，它也是无常。只不过不是以火、水和风毁灭而已。前面我们已经学了劫末火，劫末水也是在很多年当中，有情次第转生到上界，最后全部转生到三禅，二禅以下没有有情了。开始在很多年当中不断地下大雨。我们说昨天晚上的雨很大，虽然是今年的一场很大的雨，但是针对那种雨是很小的。不管怎么说，这个雨是劫末水，还是很恐怖的。前面讲过劫末火的温度和平常的火温度不一样，劫末的水里有很强的腐蚀性。所谓的风轮、金轮、水轮、四大部洲、七金山等等，有些地方说就像盐巴遇到水一样融化了，全都不存在了，水把二禅以下的宫殿全部销毁了。

然后是风吹，有情逐渐从三禅转到四禅，三禅以下空了，然后就开始吹大风。这些力量很大的风，把风轮以上三禅以下全部摧毁，吹得连微尘都不会剩下。

辛三、坏灭之次第：

“坏灭之次第”，这些到底是怎么坏灭的，是不是一次性的呢？比如首先是火烧，烧完之后水再淹？不是这样的。而是有规律的，一个大劫一次。

以火七毁水一毁，如是七水毁灭后，

亦复以火毁七次，最终以风而毁灭。

“以火七毁”，火连续毁坏初禅七次，比如火把初禅烧完之后，坏劫完了就是空劫，这个大劫已经结束了。空劫之后慢慢开始成劫，世界开始形成，形成之后开始住，住完之后又开始坏。第二次坏的时候是第二个大劫又坏了，这是一个大劫坏一次。第二个大劫还是以火毁，毁完之后又成了空劫，空劫过后到了成劫，再开始形成。有情慢慢开始安居乐业，然后又开始坏，还是以火毁，连续在七个大劫中都是以火来毁坏的。

在七次火毁之后，第八个大劫毁坏是以水毁。这时是用水来毁坏一次，这是毁坏二禅。水毁完之后，又是连续七次火。第八个劫还是以水来毁。从第九个劫开始连续七个劫也是用火来毁，然后到了第八次又是一次水，就是七个火加一个水。

“如是七水毁灭后，亦复以火毁七次”，前面说了七次火一次水，最后累积到第七次水毁完了，前面已经是七七四十九次火毁，中间加七次水的毁灭，七次水毁完之后，再加上七次火，最后一次就是风，它是这种次第。

这里安立的时候，七个火一个水，七个水圆满了，再加七个火，最后一次是风。真正来讲，火毁了多少次呢？前面是七个七次，再加最后一个，共是八个七次，相当于毁坏了五十六次。再加上七次水、一个风，也就是六十四次，这是一个周期。在六十四次毁坏中，火是最多的五十六次，水是七次，风是一次，也有一定的规律。为什么前面一定是七个火，第八次才有一个水毁呢？这是和二禅天的寿命相等的。

《前行》中讲过当看到下面燃起熊熊大火的时候，二禅天有些年轻天人特别恐怖，说，这么大的火烧起来了，会不会把我们的宫殿烧掉啊？二禅天老天人说，不要紧，以前火也是烧到这里的，不会有事。连续烧七次，第八次才会烧到二禅。这是和二禅天的天人寿命有关的。前面说二禅第一天少光天的寿量是两万劫，第二天寿量四万劫，第三天极净光天有八万劫的寿命。

为什么第八次才毁掉呢？这是和他们的寿命相关的。因为前面七个劫都是烧毁初禅以下，二禅第三天的寿命是八个劫，所以也是在第八个劫时安立的。二禅是八个劫寿命的缘故，一个大劫毁一次，到了第八次八劫的寿命终止了，毁坏的时间和他们的自寿相等。

第三禅也是一样。三禅第三天是六十四劫的寿命，在第六十四劫时三禅就摧毁了，也和他们的寿命有一定的关系。前面讲过，二禅第三天的自寿八个劫，七劫中都是火烧，第八劫时水淹，二禅全部毁坏了。三禅第三天是六十四劫的寿命，三禅在六十三个劫当中一直不会毁坏，到了六十四劫就毁坏

了，和寿命有一定的关系。算的时候是七次火一次水，第七次水完了之后，再加上七次火，最后七次火完了之后，水就没有了，直接一风吹，就把三禅全部毁坏了。

以上我们学完《俱舍论》第三品分别世间，今天的课就讲到这里。

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

《俱舍论》第 46 课笔录

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

发了菩提心之后，我们继续学习世亲菩萨造的《俱舍论》。

《俱舍论》分了八品的内容，前面我们学习了分别界品、分别根品和分别世间品。前面一二品主要是总说有漏法和无漏法，中间三四五品是讲有漏法的果。有情世间和器世间就是有漏法的果。有漏法的因是业，通过业可以产生有情世间和器世间。有漏法的果缘的是睡眠烦恼，如果没有睡眠烦恼的滋润不会成为流转轮回的业，其中既有它的果，也有因和缘。前面已经安立了有漏法有情和无情之间的果，后面也学习了劫。

佛陀主要是在减劫出世，有些道友对此也很有兴趣。以前大恩上师在前行的暇满难得部分讲到了暗劫、明劫，以及贤劫千佛出世的情况。贤劫千佛在二十中劫中出世，本来时间就有点短，而且第一劫到第八劫之间没有佛，从第九个中劫开始有佛出世，第一佛、第二佛、第三佛分别在人寿八万岁、四万岁和两万岁时出世，人寿百岁时我们的导师释迦牟尼佛在世间示现成佛。到了第十个中劫，只有弥勒佛一尊佛出世，九、十个中劫中共出世了五尊佛。

从十一到十四个中劫没有佛出世，在第十五个中劫中有九百九十四尊佛出世。从时间上来讲，从人寿

八万岁减到最低需要八百万年，八百万年当中相当于出世了一千尊佛，平均速度是八千多年出世一尊佛，中间可能间隔的时间比较短一点，不像人寿两万岁迦叶佛出世到人寿百岁释迦牟尼佛出世中间隔的时间比较长。从八万岁开始，因为那时佛的寿命长，人的寿命也长，所以可能隔得时间长一点。后来间隔逐渐地缩短，总的来说是八千年左右出世一尊佛。

第十六到第十九个中劫之间没有佛出世，第九个劫有四尊，第十个劫有一尊，第十五个中劫有九百九十四尊，相当于九百九十九尊佛已经出世，在第二十中劫的时候，贤劫千佛最后一尊佛胜解佛出世。

现在我们是处于第九个中劫，贤劫千佛的四尊佛释迦牟尼佛相当于这个劫中的最后一尊佛，之后再也没有佛出世。前面我们也讲过人寿百岁之后不会有佛出世，这是对前面的内容大概做了一个补充。

第四分别业品分二：一、连接文；二、真实宣说业。

分别业宣讲了有漏果的因主要是业。南赡部洲是业力之地，容易造善业成熟善果，也容易造恶业成熟恶果。转生于南赡部洲取舍善恶，或者修持解脱道都比较容易。世界毁灭的时候，众生通过法性力获得初禅也是从南赡部洲开始。虽然北俱卢州方方面面的条件比较好，但是无法以法性力产生禅定，首先必须转生欲天做个中转，然后再生初禅。因此南赡部洲也有优胜之处。

在南赡部洲当中有苦有乐，苦多一点也有乐。如果纯粹是苦，没有办法修行；如果纯粹是乐，也没有办法修行。苦乐夹杂中苦偏重一点，比较容易产生出离心。因为南赡部洲的人智慧比较敏锐，堪能思维无常、空性等法界本性，所以导师佛在南赡部洲示现成佛，很多大德也是不断地降生于此调化众生。我们生在南赡部洲，从身份上来讲，堪能成为别解脱戒的法器；从我们的心来讲，可以发起出离心、菩提心，也可以产生清净观。

虽然从内因外缘来讲，南赡部洲都很适合修行，但是在修行的过程中也要注意，如果我们用身体和智慧来造业，会成为堕落的因；如果用身体和智慧来修善法，也会成为善趣或者解脱的因，关键是看我们怎么去使用。

一方面是宿善，即依靠自己以前的善业支撑，另一方面是环境的影响，比如长时间处于佛学院，大恩上师也经常让我们取舍因果，或者发菩提心，周围的道友不管从着装，还是所学、所说都差不多。在这样氛围中熏习，我们内心的佛种子就会逐渐的稳固，慢慢地生根发芽。如果在一个很恶劣的环境当中，每天都熏习不好的东西，我们的心也会逐渐变得污浊。

环境非常重要，初学者的见解、智慧、修行还不稳固，如果能够选择一个好的环境，长期熏习对我们

有利的智慧。虽然不敢说一下子获得大的成就，显现很多神通神变，但是智慧、见解、善心等修道的要素可以逐渐得以滋长，这是很关键的问题。在我们修行的过程中也是需要注意的。

甲一、连接文：

形形色色世间界，皆由众生业所生。

这是和第三品做个连接，第三品讲了有情世间和器世间很多不同的情况。形形色色的有情世间和器世间是由谁造的，它是以怎样的因缘显现的呢？因为每个众生熏习的情况或者内心的种子不同，有些人内心无始以来熏习过外道的教义，有些人和今生接触的教育有关，所以很多人对于这个问题不了知，也不会去思考，觉得一切就是这样存在的，没有必要思维它从什么所生。

有些人通过观察做了一些解释，认为这些并不是通过业产生的，就是无因无缘的，或者是通过某种物质产生的。断见外道说这些是无因生的，没有前世的情况，就是今生偶然出现的，这是一种自然规律，也没有额外的因缘。常见外道说是大自在天、大梵天、上帝等天神造的。

在佛法当中讲世间是众生的业所生，既不是无因生，也不是非因生，不是外道所承许的常一的天神，自在天、梵天、上帝等等具有神力的操控者所造的。那究竟是什么所造的呢？就是众生的业所生的。比如风轮、水轮、金轮、山河大地等等，可以说由一切有情的共业形成了整个器世间。然后也有众生的别业。即不同的地方有不同的物产、矿藏等等，这些是众生的别业。众生在器世间流转的时候，每一个有情有不共的业，比如身高、肤色、寿命、受用等等的业都是不同的，所以有总业，也有别业。

不管怎么样，都是众生的业产生的。前面我们讲了，这个业是造作，或者行动。依照什么样的行为，或者造作不同的行为就会相应地感受不同的果。行为和果之间有一种自然的联系，这是佛陀通过遍智观察安立了最公正的因果律。

谁应该为我们转生的地方、际遇、显现负责呢？如果不了解业因果，有些人会把自己的不如意推给家庭。比如我没有转生到一个好的家庭中，我的父母没有用，他们没有势力也没有钱，导致我现在很贫苦。小的时候怪自己的父母，年长之后怪自己没生一个好的子女，埋怨子女没有用，如果有用的话，我也不至于这样。不是怪家庭，就是认为社会不公平，这样找很多外在的理由。从佛法的因果律来讲，既没有谁在操控，也没有其他的人要为此负责。

有没有外在的缘呢？缘是有一点，主要的因还是自己的业。如果自己造过殊胜的善业，一切痛苦都不会发生，自己的痛苦都是往昔的恶业导致的。从这个角度来讲，整个世间的形成没有天神操控。有些外道祭祀为了取悦天神，他们要供很多的供品，让天神产生欢喜之后，给自己做一些加持，把自己提

携到很高的位置上。

佛法中说一切都是众生的业产生的，整个世界是众生的共业而产生的，其他不共的显现也是众生的别业而产生的。如果要改变这一切，需要大家都来作善业。如果大家的善业很清净，器世界和有情世界就会变得很清净；如果做不到大家一起行持善法，只有转变自己的业。如果自己相续中修持了善业，清净了恶业，虽然整个环境没办法产生巨大的改变，但是因为自己的业比较清净的缘故，我们身处其中还是能够感受到很多的悦意。

在轮回中流转，不管转生善趣、恶趣，或者感受快乐、痛苦，一切都是以前自己造作的业而产生的。如果我们想要在轮回当中获得快乐，就必须取舍善恶；如果我们已经厌离了轮回，就不能再造轮回的业，必须要以出离心、菩提心等善妙的心引发，让我们所造的善业成熟于出世间的解脱道成为解脱业。

此处我们主要是讲世间的业，这一切都是众生的业产生的。众生的业是从哪里来的呢？众生的心是最关键的地方，业是由我们的心产生的。虽然下面讲的是经部观点，但是真正来讲，还是以心为主安立业最适合。如果单纯从身体、语言方面，还有一些没办法真正安立。佛法中最关键的也是心的问题，业是由心生，由业产生了种种有情世间和器世间。

作为一个佛弟子，在整个佛法中业果的规律算是一个核心内容。我们抉择见解时，似乎和业无关了，其实抉择空性的见解本身也是包括在解脱业当中。如果把空性的见解抉择好了，然后修持空性本身也是一种因果，这是让我们获得解脱的善业。在整个世间，流转轮回和业力有关；出离轮回和善业有关；往生极乐世界和净业有关；成佛和大乘善业有关，这些都是业，你造了什么业，一定会显现什么样的果，自主权还是在自己手上。

虽然现在我们一点都不自主，但是前世自己选择了这样一种果。也许我们前世没有学习佛法，造业的时候夹杂了很多烦恼，这也是自己选择的。因为我们现在的身体、智慧、起心动念都有一个前因，所以这个结果是前世自己选的。

我们怎么选择后世的果呢？继续选择耽著轮回名闻利养的业，还是选择清净的以出离心、菩提心摄受的解脱业，就看我们今生当中怎么选择。如果选择了解脱的业，我们后世也会与解脱密切相关；如果今生当中还是自欺欺人地选择轮回的业，虽然内心有一个总的想要成佛、解脱的心，但是平常落实到小事上，几乎都在产生轮回的心，还不是真正和解脱相顺的状态。

业果规律是最公平的，每个人都有自主权，可以选择。至于怎么选择，自己要有宿世的善缘，还有环境的影响。虽然上师给我们宣讲了很多窍诀，但是取决于我们能否接受他们的思想。比如大恩上师为我们宣讲出离心，尤其是经常宣讲利他菩提心，如果经常这样灌输，我们的心也会逐渐达到这种状态，觉得这个很好，必须要产生等等，这个观念会逐渐固定下来，对于我们的今生后世或者其他众生都有非常大的帮助。从这个角度来讲，一方面我们可以选择，一方面在这个过程中，通过自己的善根遇到了善知识、善友，他们的引导对我们来讲还是非常关键的。

甲二（真实宣说业）分二：一、业之本体；二、经中所说名称。

乙一（业之本体）分二：一、略说；二、广说。

丙一、略说：

彼分思业思作业，思业即是意之业，

思作业为身语业，彼等有表无表业。

这是对于业的本体进行宣讲。“彼”是业的意思，业分为思业和思作业。“思”是前面第二品时讲的思心所，思心所是于外境动摇为心。比如在身体站起来之前，心首先有个动摇，想我要站起来，我要站起来的心是推动我们站起来这个行为的起因，这是一种思。我们说话之前首先的吐气或者调整自己的口型，也是一种前方便。思心所是在我们做事情之前一种于外境动摇的自性，很多地方讲业的时候，都和思心所有关，虽然其他的心所也有造作的作用，但是思心所造作的作用最强大、最明显。

行蕴是什么呢？行蕴以能造作为自己的体性。能够造作的行蕴当中有很多相应行和不相应行，所有相应行的心所中思心所的造作自性最明显，此处也是以思心所作为它的主体。

业中分为思业和思作业、思所作业。什么是思业、思作业呢？“思业即是意之业”。所谓的思业就是意业，即是身语意当中的意。意是一种意识，思是心所，就是说意识发起造作的状态叫做思业或者意业。平常我们内心的意业有些是单独的，比如贪欲心、嗔恨心或者信心等等，既有和我们第六意识的善心相应产生的信心，也有和恶心相应产生的烦恼心。

思作业是什么呢？“思作业为身语业”，身业和语业是思所作业。为什么是思所作业呢？因为首先通过思心所推动，然后引发身体和语言的行为，思作业在思的基础上引发身体和语言的行为这种业的缘故，所以思作业就是身语业。身语意业，思业就是意业，思作业包含了身业和语业。

“彼等有表无表业”，“彼等”是指后面的思作业或者身语业，也可以分为有表业和无表业。前面学习过，有表是有表示的，即你的行为可以表示内心中的信心或者害心等等。比如别人顶礼时的眼神、行为很恭敬，我们可以通过身体来推知他的内心对佛陀、上师有一种恭敬心、欢喜心。如果产生打击或

者杀害众生的心，通过外在凶暴的行为也可以推知他的内在具有严重的嗔恨心，这方面就是有表。

无表是内心的善戒、恶戒和中戒，通过外在看不到无表，没办法表示内心存在的戒体，就像前面讲的无表色一样。身语业既有有表，比如语言、身体可以表示有表，也有和身语所断相连的无表，或者身语善的、恶的无表都可以通过这方面理解。

丙二（广说）分三：一、业之自性；二、三业总法之差别；三、无表业之分类。

第一是业的自性，我们必须要了解业到底什么样的自性。经论当中讲业的侧重点不一样，有些主要是宣讲显现的状况，比如《贤愚因缘经》中主要是通过公案来宣讲业的前因后果，即贤善和愚者的因果；有些通过未作不遇、已作不失、业的自性增长广大等理论来侧重宣讲的；有些侧重宣讲业的本体、分类，从业的角度来讲，有很多方面需要了解；第二是需要了解有表、无表和思业三业总法的差别；第三是无表业的分类。

丁一（业之自性）分二：一、有表业；二、无表业。

戊一（有表业）分二：一、身之有表业；二、语之有表业。

己一、身之有表业：

身有表业许形状，并非是指行他境，
有为刹那坏灭故。若无灭因不应灭，
生因亦成坏灭者，成二所取尘无有。

六句颂词涉及到三种观点，有两种观点比较明显。第一是一切有部所承许的有表业；第二是犍子部承许的有表业；第三不太明显，即经部所承许的有表业。首先是有部通过自宗的观点遮止了犍子部的观点，然后经部也是遮止了有部的观点。

“身有表业许形状”，这是一切有部对于有表业的承许。身有表业就是许形状。“并非是指行他境”，一方面是讲有部遮止了犍子部的观点，这里也是包含了犍子部的承许。犍子部的承许是什么呢？“行他境”是指犍子部所承许的身的有表业。“并非是指行他境”是有部在遮止、破斥对方的观点。“有为刹那坏灭故，若无灭因不应灭，生因亦成坏灭者”，这三句主要是针对犍子部所承许的行他境观点在理论上进行破斥，我们也可以理解成对于犍子部观察完之后，有部说应该承许形状。最后一句“成二所取尘无有”是经部对于有部认为的形状是有表业观点的遮破。

《俱舍论》在颂词当中直接遮破有部的观点不是很多，一般来讲世亲菩萨在颂词当中基本上都是安立有部的观点，在自释当中会依靠经部的观点来遮止，此处的“成二所取尘无有”是在颂词中直接观察说明有部安立的有表业的形状也是假立的。

下面我们来看一下，身有表业许形状是一切有部的观点，就是讲身体的有表业。因为总的科判是讲有表，有表业中有身语的有表。前面我们说了有表能够通过外在的身体表示内心的善心或者恶心的状态。身体的有表业许形状，有一种特殊的形状，比如顶礼的形状表示善心，行走的形状是无记的状态，拿刀杀生表示恶业。

前面我们讲色法的时候，有部有一种显色和形色，形状指形色，比如正方形、长方形、圆形、三角形、长短、高低、方圆、正歪。有部宗承许有表就是形色，比如坐得很端正，或者站起来顶礼等等，这是一种特殊的形象。只不过形象有很多，有些很规则，有些不是那么规则，是有变化的形象。

身体的有表业是指形状，而且形色是实有的。对于这个问题后面经部派要观察所谓的形色其实是假立的，不是一个真实的状态，否则就有过失。

“并非是指行他境”，这里首先提到了犍子部，犍子部是佛法当中比较特殊的一个宗派。以前我们学习中观或者其他的论典，都会提到犍子部的观点。犍子部承许有一个实有的我，认为非一非异、不可思议的我是存在的。犍子部是皈依三宝的，也守持戒律、希求解脱，有很多大德说虽然从行为的角度来讲犍子部属于佛教，但是因为他们承许我是存在的，所以从见解的角度来讲不属于佛法，这个不可思议的我属于外道的观点。

为什么我们说这是一个比较特殊的佛教宗派呢？因为有皈依间接能够获得解脱的缘故，犍子部属于佛法，他们直接承许有我的观点不是佛法。佛法中分为有我宗和无我宗，无我宗可以获得解脱，无我宗中有无实宗、有实宗。无实宗是中观，有实宗是有部、经部，他们承许世俗中的法存在实有，有实和无我二者之间也没有矛盾，虽然承许实有的观点，但是核心的内容还是无我。因为无我的缘故就有解脱道，有部是三世一切有，即一切都是存在的，一切都是实有，因为存在无我的观点，所以仍然可以获得解脱。从这方面来讲，犍子部无法划在里面。犍子部是声闻十八或二十部中一部，他们的观点不能直接获得解脱，毕竟有皈依，可以间接获得解脱道。

犍子部承许身的有表业是“行他境”，身体不是以刹那生灭的方式趣向于其他的对境。比如顶礼或者杀生等等，从此处到彼处的行为可以趣向其他对境，叫做行他境。此处似乎和形状没什么差别，这里关键是说他们承许一个不共的观点，因为身体从此处到彼处之间，中间不是刹那生灭的，所以有部当然不会承许了。

有部认为有为法没有一个不是刹那生灭的，犍子部认为在一切有为法当中分为两部分，一部分比如心

心所、流水、火焰等等每一刹那都在生灭，而有表业有一部分中间不是刹那生灭的法，只不过最后有一个因把它灭掉了，比如身体，虽然中间有变化，但不是生灭的，最后的灭是死亡。在死亡来临之前都不是刹那生灭的。有表业也是这样的，在从此处到彼处的过程中，像注释中说的一样“身体刹那不灭”，它不是以刹那生灭的方式前往对境的。

有部首先遮止了这个观点。“并非是指行他境”，你们所说的身体刹那不灭的行他境不是有表业。首先这个观点本身不存在，如果首先成立了身体是刹那不灭的，我们才能说这个是不是有表业，但是现在你们身体不是刹那生灭的基础观点都成立不了，那么它是不是有表业就没有必要观察了。

此处有部派主要是说“身体刹那不灭”存在问题，没办法安立。首先给他们发个过失说并非是指行他境，这是有部给出的观点。虽然在注释中说这是经部的反驳，但是大恩上师注释中也是讲这是有部对犍子部的破斥，有部破斥完之后安立自己的形色，然后经部再把有部的观点破掉，就是这种次第。

所谓的有为刹那生灭故是他们的根据，有部说并非是指行他境，其实有表业并不是指行他境，为什么不是行他境呢？因为一切有为法都是刹那坏灭的缘故，所以根本没有一个有表业可以刹那不灭的从此处行于他处。所有的有为法都是刹那生灭的缘故，就是生了之后马上就灭。

以前益西上师讲过，我们安立刹那生灭的时候，第一刹那生、第二刹那灭、第三刹那生、第四刹那灭，这是错的，不能这样说。应该是第一刹那生了就灭，第二刹那生了也灭，不是一三五是生，二四六是灭。第一刹那生的当下就灭，第二刹那生的当下就灭，才是刹那生灭的意义。因为一切的有为法全都是刹那生灭的，所以并非是指行他境。

这样讲完之后犍子部回辩说，有些法是刹那生灭的，比如心心所；有些法不是刹那生灭的，未来的灭因出现了才能把这个法灭掉，如果未来的灭因没有出现它就不会灭。就像一个瓶子生产出来之后一直安住在世间，中间不是刹那生灭的，最后有一个铁锤把瓶子砸碎了，我们才说它灭了。

如果没有学习过刹那无常，很多人都是持这种观点，就是说瓶子、柱子自从显现出来之后，中间没有刹那生灭，就是一直安住。它有生住，住的时间很长，最后有一个因缘把它灭掉了。我们的身体和其他东西的灭法要观待未来的因，这个因没有出现之前，不是刹那生灭的，最后灭因出现了才会灭，对方是这样讲的。

有部派观察的时候讲了两个根据：“若无灭因不应灭，生因亦成坏灭者。”如果按照你的观点，“若无灭因”，如果没有出现灭因，中间是不会灭的。因为这个法一直存在，如果没有灭因，这个法就不应

该灭。他们说，对啊。我们说，心心所也是这样的。心心所的灭因没有出现之前，中间也不应该有灭。因为都是有为法，所以道理是一样的，瓶子、柱子是因缘产生的，心心所也是因缘所产生的。对方承许心心所是刹那生灭的，其他的法不是刹那生灭的。我们通过他们所承许的观点推知他们不承认的观点也是有问题的。

如果灭因没有出现之前就不会灭，那么心心所的灭因有没有？按照这些观念来讲，只有最后入灭，或者灭尽定、无想定出现之后，心心所才会灭掉，尤其是最后涅槃的因出现它才会灭。如果你们的观点是灭因没有出现就不会灭，心心所也不应该有刹那生灭，而是应该一直安住，有这个过失。这是他们不敢承认的。

按照我们的观点来讲，不管是瓶子、柱子，还是身体，后面的灭因出现之前它们自己就在生灭，不需要其他灭因来灭它。心心所没有灭因，自己就是刹那生灭的，瓶子、身体也是自己在刹那生灭，不需要观待额外的灭因让它灭掉。

从另外一个观点来讲，“生因亦成坏灭者”。因为对方说，瓶子在安住的过程当中，一直不是刹那生灭的，最后铁锤把它砸碎，它就坏掉了。虽然这也比较符合一般人的心态，但是存在没有观察的过失。铁锤把它砸碎了是不是灭因呢？按照对方的观点，铁锤是灭因，以前它是不灭的，现在铁锤把它砸碎了。如果是灭因，“生因亦成坏灭者”。当我们用铁锤把瓶子砸碎的时候，铁锤是它的灭因，我们把瓶子砸碎的同时又产生了一个其他的法，是什么法呢？铁锤把瓶子砸碎时，就产生了许多碎片，碎片是不是重新产生呢？我们说这个铁锤是灭因又是生因。

生因亦成坏灭者就不对了，现在我们用铁锤砸下去制造了一堆碎片出来，这是生因。这个产生碎片的因也是毁灭瓷瓶的因要怎么解释？铁锤既是坏灭的因，又是生因，这是根本不可能的事情。

从这方面来观察，对方的观点是没办法安立的。坏灭的因变成生因的情况是没有的。从自宗的观点来讲，最后铁锤砸瓶子我们承不承认？铁锤砸瓶子在名言当中要承认的。那会不会像他们这样承许呢？不会这样承许。以其他的观点来看，在抉择刹那生灭的时候，不管铁锤砸还是不砸，瓶子每一刹那自己都在生灭。铁锤砸下去之后，如果不观察就会认为铁锤把它砸坏了，你把我的瓷瓶打碎了，必须要赔。在世间当中，我们也不能说瓶子自己在生灭的，我不管，不是我把它毁坏的，不需要赔，这在世间也说不过去，打官司肯定会输。

我们抉择这个见解的时候，不是这样子的，不管砸还是不砸，它自己都在生灭。铁锤砸下去之后，只不过是它的相续中断了。如果你不砸，它的刹那生灭假立的相续还会延续下去。那么是不是我们把

它毁掉了呢？不管砸不砸，它自己生灭是不变的，每刹那都是这样。当铁锤砸下去之后，世间人认为砸毁了，从佛法角度来讲，只是终止了它的相续，本来假立的相续还可以相续下去。虽然这样相续下去，但是在每一刹那还是生灭的，不需要其他的灭因来灭，它自己就在灭，只不过是把它粗大的相续终止了，没有办法再相续下去。

在其他的因明当中，对于刹那生灭的问题也讲了很多辨别。从这个角度来讲，有部派说有为法是刹那生灭的。既然有为法不需要观待灭因，每个法都是刹那生灭的法，你们所谓的行他境，身体刹那不灭前往他境是有表业的观点，这是不成立的。有部对犍子部的观点进行了观察之后说，我们的观点是承许有表业，许形状是形色，形色就是真正的有表业。

经部派不承认形色是有表业，给他们发了一个过失说：“成二所取尘无有。”这是两个根据，第一个根据是“成二所取”；第二个根据是“尘无有”，用两个根据来破他们的观点。

第一个根据，你们说形色是有表业，然后形色是实有的。如果形色是实有的就会有过失。因为经部派承许形色是假立的，显色可以说是实有的，就是红色、白色是实有的。形色是假立的，所谓的长短，显色往一边走的比较多一条线过去叫做长；显色没有那么多叫做短；显色比较规整、四边一样，假立叫做形色；不规则的叫做歪。所谓的形色都是显色的不同排序，如果四边都等同就是四方形，都是用显色来安立的。比如一张白纸是长方形的，也是显色排得很多就会显现一种形象。离开了显色之外没有其他的形色。

经部派的观点说形色是假立的，不管方圆、长短、高低，这个形色是假立的，在显色的基础上变形了，显示不同的形象变化安立的。形色的本身是假立的，显色应该是真的。

如果按照有部的观点，形色是实有的，不是假立的。如果这个形色是实有的，二所取变成了两个根所取的对境。第一个形色是眼根所取的，我们可以直接用眼根看到这是方的，那是圆的；第二个形色也会成为身根所取，因为它是实有的，所以可以成为身根所取。怎么会成为身根所取呢？我们把眼睛闭上去摸巧克力是什么形状的？摸到它是长条形的。像这样我们不看也可以摸出来，形色也可以成为身根的对境。这就有了一种过失。

实际情况是什么呢？身根根本摸不出来这是长方形的，只能摸到这是硬的、软的、热的、凉的。地水火风、轻重、软硬是所触的对境。为什么我们的身根能摸出来形状呢？这是意识加进来了，不单单是身根在里面起作用，意识也在起作用。我们以前知道长形是什么样的，在摸的时候，里面不单单有身根，意识也在分别这是一个长的。如果用眼根看的时候，根本不需要意识的加入。

为什么会这样呢？长条形绝对不是身根的对境，这里有意识加进来了，意识分别它是长形的，说明这个形色是假立的，如果形色是真实的，不单单能够成为眼根的对境，也会成为身根的对境，有了很大的过失。有部派在安立的时候，眼根、耳根的对境都是不能混淆的。此处的形色一方面成为眼根的对境，一方面成为了身根的对境，这个形色是实有的，不是假立的。

如果是假立的还好说，形色就是一个真实的长方形，成为身根的对境就会有过失了。不是意识加进来之后分别它，而是身根直接摸出来是一个长形。因为这个形色是真实的，可以成为身根的对境，这就成为矛盾了，既成为眼根的对境，又成为身根的对境，这是不行的。成二所取，如果形色是真实就会成为两根的所取，不单单是眼根，也会成为身根所取，就有过失了。

我们摸到杯子是圆形的其实是意识加进来了，它在分别这是什么？身根只是摸到了硬的，或者杯子里装了水是热的，身根只能感受到这些，不能感受圆的、方的，加入了意识之后可以分别。因此形色是假立的，如果是真实的一定会成为身根的对境。既成为眼根的对境，又成为身根的对境，就会产生矛盾。有部的观点是不敢这样承认的，经部派通过成二所取的方式来证明形色是假立的。

第二个根据，即“尘无有”。显色有自己的微尘，形色没有自己的微尘。因为所谓的形色也是显色不同的排序显现了不同的形象，如果一分或一砸之后，形象就没有了。茶杯是圆的，我们把它砸碎之后前面这个圆的形象变成了很多三角等不规则的形象，如果继续再砸，它的形象逐渐在变，慢慢就没有了。

颜色是固定的，比如白色的茶杯砸成碎片，碎片也是白的，再分分成微尘还是白的。这是本身的颜色，染色的不算，比如杯子是白色的陶瓷，颜色是固定的。不管你怎么分，分到最后微尘还是白的，因此从经部的观点来看显色的微尘是真实有的，没有形色的微尘。这是尘无有的意思。

可以安立一个显色的微尘，形色的微尘是没有的。两个根据一个是成二所取，一个是尘无有，形色不是有表业。因为它是假立的，假立的东西不能承认，有部派说这是我们的有表业而且它是实有的。我们说本身不是实有的，如果形色是假立的，你们把它安成有表业，就和自己的观点不符了。因此经部派主要是一方面有表业不是形色，一方面也是附带宣讲了有部当中所宣讲的形色是假立的，不是真实有的观点。

我们在分析的时候，虽然经部派的观点是不是最究竟的不好说，但是安立名言的时候，这个观点还是可取，应该站得住脚，通过理论观察没有什么过失，这方面破掉了有部派的观点。不管是犊子部说的

行他境，还是有部的形色，都不是真正的有表业。

真正的有表业是什么呢？经部派说所谓业的根本一定是思心所，有表业的本性是思心所，只不过身体的行为是思心所引发的。有部派安立所谓的有表，语言的有表是声音，身体的有表是形象，他们把色法安立成有表业。经部宗以心安立为有表业，只不过思心所有一个其他的名词叫做行动思、发语思等等，这些都是一种思，重点放在思，不是放在色、声上面，这有很大的差别。安立业一定是安立在上，这是附带讲的经部派观点。

我们的注释、大恩上师的注释中都有一个表，其他的注释中也画了一个表，可以看到有部、经部安立业的时候是有所差别的。虽然经部也是承许身体的行为是一种有表，但是关键他们是以思心所为主题的。

己二、语之有表业：

所谓语之有表业，即指语言之声音。

所谓的语言有表业是指语言的声音。比如我们念诵赞佛偈、上师的祈祷文等等是语言的有表，表示你有一种信心。如果骂人或者说绮语，也是说明内心处在烦恼的状态当中，这也是通过自己的发心发出语言的状况。如果按照有部的观点来讲，就是外在的语言有表业；如果按照经部的观点，能够说话发语的思叫做有表业。这是有部派和经部派的观点，虽然颂词中主要宣讲了有部，但是经部的有些观点我们也需要了解。

今天我们就讲到这个地方。

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

《俱舍论》第 47 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再一次一起来学习世亲菩萨造的《俱舍论》。

第四品分别业对于修行者来讲也是很关键的内容，虽然从究竟本性来讲，一切众生安住在佛的本性中，但是从现相的角度来讲，我们还是众生，没有安住在胜义谛实相。作为众生当然会受到业因果的支配，这是毫无疑问的。本性是佛，属于胜义谛空性，现相还是众生。世俗谛现相中有很多因果法则，仍然在我们的相续和世间客观的存在着。当我们没有现前实相，还在世俗谛中，必须要随顺因果的法则。该取的必须要取，该舍的必须要舍。首先要知道取舍，对于怎么样去取、怎么样去舍，我们必须要知道得特别清楚，而且要对这个问题产生坚固的信心。

我们学习空性有一个前提，必须要在对业因果产生诚信的基础上才能抉择因果无自性；如果对因果没有产生诚信就抉择因果空性非常容易产生邪见。不管站在哪个角度，我们修学、了知业因果方方面面的道理来讲都是很有必要的。像昨天我们讲的一样，有些是从公案直接宣讲前因后果的关系，有些是从增长广大的法则，有些是从有表、无表等方面进行描绘，总而言之都是从业果不同侧面的描述。这时我们对因果道理的认知就可以非常全面，这部分、那部分的内容从方方面面对业因果进行了阐释，能够补充我们对于业因果认知不全的地方。比如《大圆满前行》《菩提道次第广道》《俱舍论》《贤愚经》中业因果的宣讲方式，都是从不同的侧面进行描绘的，修行者都是需要了解的。

因为我们的根性有所不同，所以有些人可能对某些方面比较相应、容易趣入，其他方面就不一定。不管怎么样，这些都是需要了解的，对于我们建立业因果、业果不虚的正见，或者取舍业因果来讲有很多殊胜的必要性。

戊二（无表业）分三：一、教证依据；二、因大种之差别；三、法之差别。

无表业是内心存在的业，相当于一种无表色。前面讲了无表色，也是和无表业差不多的意思。在我们内心有一种没办法表示的，外面也看不到的业存在方式，这方面不像有表。身体的有表，外在可以看到，语的有表别人也可以了解，但是无表就没办法了知。无表业很微细，有部宗认为无表业存在，比如说我们的戒体，不管是善戒、恶戒、中戒，这些是通过无表业的方式而存在的，这是有部建立业果时非常重要的观点。不同众生对业因果的安立有不同的承受程度，有部当中通过无表业的方式来安立业和戒体，不管恶戒，还是善戒，这是很重要的，必须要建立。

因为无表业很关键，所以有部必须要建立无表业。无表业是依靠教证而建立的，佛陀在经典当中如是

安立无表业存在。有部宣讲完自己观点之后，世亲论师在自释中也是依靠经部等观点说明无表色实际上不存在。从某些角度来讲，没有实有的无表色，可以安立假立的，如果把心上的功能安立为无表业或者一种戒体这是可以的，就像有部派讲的一样，属于色法的自性，并不是真实地存在实有的无表业。经典中所指的这些，也不一定按照有部的解释方式如是安立。

前面我们讲，有一部分众生必须要通过无表业来安立业因果不虚，有部的众生根基就是这样的。如果他通达了无表业，就可以知道业果是不虚的，或者通达了无表业之后，他们知道我的戒体是存在的。如果我去守持善戒可以舍弃相续当中的恶戒，恶戒在内心当中也是通过无表业的方式存在的等等，这样对黑业有一种恐怖，对白业有一种欢喜是有必要的。世亲论师站在上面经部的观点来看，众生如果耽著有表业实有，会对他抉择更高的见解产生障碍，所以从最高的角度说无表业是无实有的。针对经部的所化来讲，虽然已经安立了一个高度的观点了，但是会不会对以前有部业因果的观点产生损害呢？有时我们会这样想，你破是破完了，说经典中所讲的都不是无表业存在的根据。这样讲了之后，有部派所化众生的根基会不会因此对业因果产生邪见呢？

在颂词当中主要是安立有部，然后在自释当中运用经部的观点安立，破掉了所谓无表业的存在。破完之后，虽然我们这里没有讲，但是一些有部的论师又反过来对于世亲论师在自释中安立的破有部的观点进行驳斥，用了很大的篇幅维护有部派的观点，这里其实也有一种。通过这样的辩论之后，首先讲的是有部观点，然后世亲论师站在某个角度去破斥这个观点，破完之后安立经部，安立了经部之后，比如现在《大藏经》中的众贤论师造的很大的一部《俱舍论》注释。前面我们也提到过，比如《顺正理论》《显宗论》，都是《俱舍论》100卷、70卷大的注释，讲了很多很广的辩论，对于世亲论师当时所讲的很多观点，也是要进行观察的。比如对有部的一些观点做了破斥等等，我们觉得这里已经把有部破完了，在《顺正理论》《显宗论》反过来对于很多破斥有部的观点再进行驳斥，然后安立有部的观点，他们也有很多论师在维护自宗的观点。虽然其他的宗派对他们进行遮止，但是还是要挽救，通过很多的正理进行安立。经部宗的所化通过这样辩论也知道从某个角度来讲无表色可以说是无实有的，有部的所化也可以通过这样的方式坚持自己内心的观点。反正无表色实有也好，不实有也好，这方面对于小乘的解脱来讲不成为障碍，障碍解脱只是认为有我的观点。

大乘中任何实有的观点都不行，都要打破才能登初地，否则没办法证悟。因为大乘的标准是证悟二无我，所以不管是执著什么样的实有观点，在法无我中都是不行的。小乘只是安立、证悟人无我，有很多法我实有的观点，对他们证悟阿罗汉、小乘见道方面没有障碍，但是大乘不行，大乘不单单要证悟人无我，还要证悟法无我，而很多的世间实有、无表色实有、微尘，或者刹那实有，都属于法无我。如果法我没有证悟空性，不能登初地。不管你是执著外面的色实有，还是执著心识实有，都没办法登初地，从这个角度来讲，必须要把这些全部破掉之后，才能抉择一个真正相顺于菩萨入根本慧定的见

解。大乘当中破得很严格的原因也是这样的。

己一、教证依据：

经说三种无垢色，增上未作道等故。

小乘承许无表色、无表业存在。“经说三种无垢色”，即三种和无垢色。经中宣讲三种色，第一个无垢色就是无漏色，即无漏的色法，这个无漏的色法就是指无表色、无表业。第二个佛经中讲的增上，就是说有些实生的福德是恒时增上的，恒时增上就是指无表业。第三个是未作道，“未作道”就是自己唆使别人去杀生，当别人去杀生的时候，自己就会得到一种罪业。比如昨天我让别人去杀，当时他并没有杀，今天这个人去杀了，未作道的意思是我并没有动手，当别人动手杀的时候，众生的命根断掉之后，我就得到了杀生的罪业。这是什么呢？也是无表色。“等”，就是还有其他的安立方式。

下面我们来看一下，他们安立存在无表色的依据。首先是在经典中讲三种色，三种色就是“有见有对色、不见有对色、不见无对色”，有见有对就是所见到的瓶子、柱子等等，这些眼根可见，也是有对的，对是质碍的意思，它存在质碍。有对是眼睛可以看，也是有质碍的自体，叫做有见有对色。不见有对色就是看不到，但是它是阻碍的，比如声音等等是眼睛看不到的，但是它本身来讲也算一种质碍，这方面就是不见有对。不见无对色，见也见不到，也不是集聚的，这可以指无表色。

佛经当中的观点，可以做多种解读，此处有部把不见无对色解释为无表色，非常符合有部安立的无表色法相定义，似乎从方方面面都是非常吻合的。虽然按照有部的观点来讲，有部论师也可以解释为这是无表色，但是后来世亲论师通过经部观点解释的时候说这个不见无对色不是指无表色，而是指其他的。其实经典中的意思，可以做很多种解读，并不是除了这个解释之外没有其他的解释，这方面也说明了众生的根基是千差万别的。因此佛陀讲法的时候，就是针对很多不同的根基讲的，当时佛陀意趣到底是不是真的在讲无表色，能不能做其他解读呢？佛陀的密意非常深广，都是对众生有利益的。有部之所以把不见无对色安立成无表色，只不过是从他们的执著的角度来讲，可能实执更深一点，但是对于他们安立戒体、业因果，有着很大的利益。

我们不能说经部把有部破了之后，有部的观点就一无是处，绝对不能这样去想，也不能这样说。虽然是观察、抉择、破斥、辩论了很多，但是不同有情都获得了不同的利益，所以说不见无对色，有部把它安立成无表色。

佛经当中讲的无垢色，无垢是无漏的意思，无漏色就是讲无漏的戒律，无漏的戒律就是指无表色，无漏戒也可以指无表色存在的依据，否则通过其他的也安立不了，只有通过无表色来安立无漏戒。

然后是增上，增上的意思就是【实生福德恒时增上】，“实生福德”在后面二百八十一页引用了颂词，【供养经殿堂，坐垫生活资，护理骤病者，劣境时布施，即七实生福】，这些叫做七种实生福。这里的实生福和后面的非实生福。什么叫做实生福、非实生福呢？“实生福”就是说必须要用实有的资具、财产去上供下施，比如修经堂、供养僧众坐垫、生活费，或者护理病人等等，这些都是要用实有的钱财上供下施，这方面叫做实生。后面的【于佛住预去，入途至见闻，听法与持教，欢喜生信心，即七非实福】。这些信心与欢喜心，不一定有财产，叫做非实生福。非实生福和实生福就是通过有没有现前的钱财等等去供养或者布施，从这角度来安立实生或者非实生。

实生福德恒时增上，就是说如果我们供养或者修建经堂、花园等等，还有供养坐垫、生活费等等的福德很大。“恒时增上”的意思就是说不单单是他忆念的时候福德会增上，即便他在散乱的时候，比如睡觉也会增上，那什么样的福德能够让我们在放逸的时候也增上呢？就是我们相续中有了无表色就会再再的增上，其他有心无心的时候，都不会影响它。前面我们说了，无表色会恒时增上的，即便你处在无心的状态中，也会存在的。不管你在酣睡的时候，还是放逸的时候，福德都会增上，这是属于一种无表业。

还有未作道，未作道是自己没做的业道，自己没有亲自做，比如让别人去偷盗、杀生等等。当别人杀了人之后，自己唆使别人杀生也会同时得到罪业。自己没有亲自做，为什么还会得到罪业呢？这是一种无表业，也是安立无表业存在的依据。

最后的等字还包括了，比如小乘和大乘安立七菩提分和八正道分的次序稍有不同。大乘在见道的时候是七菩提分，修道的时候是八正道分；小乘见道时是八正道分，修道时是七菩提分，也有这样的安立。此处小乘见道的入定阶段，也具有八正道，八正道中有正业、正命、正语等等，这些在入定时怎么安立呢？入定的时候没有办法说话，也没有其他不做邪命等等，具有正业、正语、正命等八正道，这怎么解释？他们解释成了无表业，这样在入定阶段具有八正道也就很合理了。

比丘散乱的时候也具有戒律，就是说当你受比丘戒时，自己在受戒时具足正念，你观想自己得到了戒体，受完戒之后，戒体恒时存在。当比丘散乱的时候，他的戒体仍然存在，说明相续当中有一种无表业。因为有无表业的缘故，所以散乱时戒体也会存在。如果不存在无表色的戒体，绝对不可能出现这样的情况。

最后还有一个，唐译中说戒律犹如堤坝一样，可以挡住很多的水，或者此处说戒如过河的桥梁一样，也是一种方便。不管过河，还是挡水，都是一种功能。如果没有无表色，这样的说法也是不合理的，戒律犹如挡水的堤坝或者过河的桥梁，相当于无表色在你内心存在，即便你没有忆念它，也会有这样

的功能。

还有一种是“法处所摄色”，我们知道，“法处”是意处的所缘境。前面讲到有一种无表色在里面，像这样受想行三无为还有无表色存在一种色，法处所摄色是经典中的内容，在有部经典中解释法处所摄色时，把法处所摄的色安立为无表色。我们在学戒品的时候已经学了这个问题，法处当中有受蕴想蕴行蕴，三无为法还有无表色，此处他们觉得如果不是无表色，为什么能够在法处当中安立一个所摄的色法呢？这是不存在的，从有部的观点来讲可以如是安立、解释佛经当中的内容。对于有部所化的根基来讲，这些都会成为坚信相续当中存在无表色的依据。

世亲论师站在更高的角度说无表色是无实有的，虽然在有些大乘的唯识宗当中也提到无表色，但是无表色就是假立的，并不是像小乘有部一样认为无表色是实有存在的。既然认为有部在安立无表色的时候依据不恰当，并不能像有部一样解释，他们有其他解释，上面所讲的八个教证都不是真实安立无表色存在的圣教依据，还有另外的解释，什么解释呢？第一个是无见无对色，什么是无见无对色？无见无对色不是指无表色，就是指入定的时候，在你的定境面前所显现的色法，这是什么色法呢？这是无见无对的。你入定的时候是不是用眼根看？不是用眼根去看的。那是不是有对的？也不是有对的。为什么呢？定境中幻化出来的就是无见无对，认为这是等持所摄的色法。比如他修白骨观的时候，面前显现了很多的白骨，充满了整个虚空大地，这种定境面前显现的白骨叫做等持所摄色，等持所摄色是无见无对，这是定境当中出现的，它是无见的，不是眼根所见，然后无对也不是真实的一种集聚，就是一种定境幻化的，等持力显现的色法叫做无见无对，就是这样解释。同样的一句教证，有部解释成无表色，经部解释成定境的等持力所显现的色法。

“无垢色”的意思也是一样的，只不过是漏的禅定显现的色法而已，前面说一般的禅定会有显现的，圣者安住在无漏等持当中所显现的色法叫做无垢色，把这个也解释成无表色。

七种实生福和七种非实生福，都是造业之后的习气存在于我们的相续当中，因为这是很殊胜的对境，如果你缘这这些殊胜的对境，业也很强大，所以这个业熏习到我们心中，然后造福德的种子非常坚固。即便你在放逸、睡眠的时候，福德仍然是辗转增长，就像我们发菩提心的力量特别大，不管你放逸、睡觉，还是在不断增上菩提心的功用。虽然小乘修行人不一定有菩提心，但是相对于世间来讲，也有很殊胜的方面，比如缘僧众，或者其他的病人等等，所造的善根很强大，来生异熟果报的习气也会以这种定业的方式存在于相续中，它会辗转增长，自己没有做的圆满业也是这样的，自己发心之后会有这种习气安立，当对方造完之后自己也会获这样的业报，和前面差不多，也是一种业力习气的力量导致的。

法处所摄色，也是通过等持力，意识安住在等持时显现的色法，就是法处所摄色的意思，还有在入定位的时候，也有八正道的意思，就是说在入定的时候已经见到了真实义，出定的时候自然而然不做其他的非法之道，安住正语、正业、正命等等，并不是真正在入定的时候有八正道，而是在入定的时候安住在真实义当中，出定之后自然而然的不会去做犯戒、邪命的事情等等，就是从这个角度来讲的。见道的圣者和凡夫人是不一样的，他们见道的时候见到的是真实义，在出定位之后自然而然获得无漏的戒体，或者获得其他的正语或者正命等等，就是从这样的角度进行安立的。

【比丘心思他散时也具戒】，通过对治的正念，当自己在受戒的时候，通过强烈的心发誓受戒，然后对治的习气力量存在于相续当中。外表散乱的时候他的戒律还是存在的，犹如过河的桥梁或者挡水的堤坝，自己也是通过知惭的心来忆念自己承诺的不杀生、不偷盗等善法，不再做破戒的事情，这样戒律犹如堤坝一样可以阻挡很多的恶业。经部有他们的观点，有部的论师看到这些回答的时候，为了维护自己的观点也会从很多方面去解释，或者附带破斥经部的解释，说应该按照我们有部解释的方法，也有这样的情况。

在佛教历史上，月称论师和旃扎古味月官论师也是针对自空和他空在那烂陀寺展开了激烈的辩论，在长达七年当中辩论自空他空的意义，即一切诸法应该是自空还是他空等等，最后辩论完之后大家都对自空他空的意思产生了定解，两位圣者一位是文殊师利菩萨摄受的，一位是观世音菩萨摄受的，他们内心中对于这些问题没有有丝毫的疑惑。因为当时很多宗派的人不是执著自空，说我们是自空派的；就是执著他空，说我们是他空派的，并不是基于法义的基础上，而是说我们是这个宗派的缘故，你们就是不对的，他们对于意义并没有深刻的了知。既不能真正的守持自宗，也不能通过清净心去看待他宗。通过这些大德的辩论，最后大家会知道自空他空究竟来讲都是属于法界的一部分，两者的意义没有丝毫相违的地方，对于后来的修学者了知自空他空圆融无违产生了很大的帮助作用。

没有这些辩论我们根本不会知道，同样的道理，有部、经部经常辩论，也是对法义的开显有很大的意义。有些人认为我们学习这么多辩论干什么，我们刚开始学法时首先也是把自宗的观点先讲出来，觉得知道自宗怎么讲的就行了，为什么还要讲这么多外道，其他的小乘等宗派呢？似乎没什么意义。到了后面学法学了比较多的时候，发现这些辩论很有必要，能够帮助自己打开思路，我们平时虽然有些似是而非的道理，但是更深层次的东西没办法了解，也有很多疑惑打消不了，通过辩论的方式可以对这些意义更深的了解。

很多大德把辩论本身当做一种游戏，这是智者的游戏，并不是世间的吵架，一定要争个你死我活，只是要把法义开显出来，这些非常甚深的法义一般人的脑袋转不动，根本没有办法深入。大德的智慧有这样能力，他们通过辩论的方式，把很深的意义全部挖掘出来之后，我们可以捡现成的理解，对于后

代修学者的智慧开发，起到了很大的作用。因为我们相续中有很多深层次的、浅层次的、中等的疑惑，如果不去学习甚深的教言，通过自力很难发现，根本生不起来，即便有时生起了，也没办法解决。大德们的教义，有时是法本中直接讲的，有时是通过示现提问再回答的方式讲的，这些自问自答的方式也非常多。

在佛法当中，这些辩论都是很正常的，并不是说，打翻了某一个宗派，然后我们的宗派立于不败之地，在圣者相续中没有争强好胜的想法，完完全全就是为了把佛法的法义完全的开显，然后把清静的法义流传下来。如果不是历史上这么多各教派的大德互相辩论，如今每个宗派的教义不会这么清静。因为每个宗派都守持自己的观点，很多大德在辩论的时候，就是守护我的宗派，即便不了义的也守护。通过很多的教证来安立我的宗派是了义的。这个教派的众生，对自宗的观点，产生很坚固的，非常符合他根基的定解。这样修行下去，对他们相续的调伏，会产生很大的作用。我们说，这个宗派某个观点是不了义的。通过观察，在理论方面有很多不对的地方，这些好像是不合理的。在辩论完之后，我们会对自己的宗派，即全知麦彭仁波切的宗派产生了定解。格鲁派的弟子他们也会对宗喀巴大师的宗派产生定解。大德们互相之间有很多辩论，辩论完之后，每个宗派都很兴盛，并不是在辩论完之后，哪个宗派就被辩垮了，没办法在世间立足了，这是不会的。现在所有的宗派都很兴盛，原因就是互相之间有这样的辩论，所以这些弟子对于自宗的意义了解得非常清楚，通过自宗大德的辩论，成立了很多教证，有了一定产生定解的基础，也有教理的依据。他们的信心比较稳定，在这个基础上，祈祷、修法非常容易相应。因此我们对于辩论，应该有一个比较正确的认知。

己二、因大种之差别：

“因大种之差别”，“因大种”就是说是无表色是因为大种而生的。通过大种来产生无表色，大种称之为因，无表色称之为果。前面我们把无表色的果已经讲了，通过有部的观点来讲，经典中有教证可以安立，这是完完全全可以产生诚信的。然后无表色的因就是大种，大种具有什么差别的体性呢？下面就讲到大种的差别。

欲界所摄无表色，刹那大种中产生，
后由过去大种生。有漏身及语之业，
自地大种作为因，无漏随生处大种。

这里有两层意思。前三句就是讲欲界所摄的无表色的因大种，它是现在的大种产生，还是过去的大种产生的，到底是哪一种？后三句就是说，自地大种作为因，还是可以有他处的大种作为因？自地还是他地的大种作为因？就是这样的意思。

第一层意思，“欲界所摄无表色”，欲界所摄的无表色，很多别解脱为例的无表色。这些欲界所摄的无

表色是通过大种产生的，通过大种产生的时候有两种，“刹那大种”和第二刹那之后的大种。刹那就是第一刹那的大种，刚开始产生的大种、无表色。刹那大种中产生就是说，所产生的无表色和能产生的大种是同时的。同时的大种产生无表色，这方面就是刹那中无表色的产生。

第一刹那时候，无表色的产生，比如我们得戒时，身体当中的大种，还有外在的阿阁梨弹指，或者语言的表示，我们跪在地上合掌，然后重复说，是是是、承诺。大种和得戒是同时的。第一刹那的时候，他是和大种同时产生的，就是说，产生完之后，无表色就进入了第二刹那、第三刹那、第四刹那，开始往前面走了。

往前面走的时候，【此后是由过去的大种所生】。就是说，我们的无表色，进入了第二刹那之后，产生无表色的大种成为过去了。当我们的无表色的戒，到了第二刹那之后，产生无表色的大种，已经是过去了，他是过去的大种产生的。虽然刚开始产生，第一刹那的时候，他是同时的。无表色进入第二刹那、第三刹那的时候，产生我这个无表色戒律的大种，这是由已经过去的大种产生的。

比如说，我现在到了第二刹那，第一刹那的大种产生了第二刹那的无表色。第一刹那的大种是过去的大种产生的。从这方面来讲，虽然产生这个无表色的大种成了过去，但是还有它扶持我们内心中的无表色，这个所依和我们身体同时的大种，还会起作用。这个大种的第一个作用要产生无表色，第二个它要成为这个无表色的所依。比如说，我们相续中得到了戒体，然后这个戒体在我们的身体当中存在。就是说，现在和我们的无表色同时存在的大种能够成为无表色的所依。

在唐译的注释，还有世亲论师的注释中，都是打了一个比喻。比如我们要把一个轮子在地上滚动，通过这个比喻来表示这个含义。我们让轮子滚动，首先用手抓住轮子使劲一推，这时就是第一刹那的大种。第一，它和无表色是同时的，推动使轮子产生了往前走的力量，相当于同时的大种，第一刹那的大种，产生了轮子无表色的滚动。第一刹那是同时的。推力和轮子的滚动是同时的，然后轮子不是已经滚出去了吗？滚出去之后，它的大种就留在后面了。虽然刚开始它是同时的，但是轮子出去之后，轮子产生力量的大种，就留在过去了，所以说我们过去大种所产生。

因为轮子在地上滚要依靠大地，所以这个大地可以和轮子同时，这种大种是作为所依存在的。第二刹那、第三刹那、第四刹那，轮子滚动不是在空中，而是要依靠大地的。这时大地作为轮子的所依。既是大地也是大种。前面的手也是大种，然后大地也是大种，只不过前面的大种是产生无表色的大种，后来轮子在地上滚动的时候，所依的地也是一种大种，它是成为无表色的所依法存在的，不是产生的力，它是所依，轮子要依靠地，才能往前走。

我们内心当中的无表色，产生完之后，第二刹那，第三刹那，它和我们身体当中的大种有一种关系，这时的大种是所依的关系，不是产生的关系，产生的关系已经到了过去，和我们的无表色同时要存在的。无表色存在，大种还会起作用，这个作用是所依的，就是我们的无表色存在的所依的大种，它们就是这种关系。

在我们的注释中也讲了手推轮子，和轮子滚动在大地上一样，如同轮子转动之地。这个大种就是它的所依方面，犹如轮子要在地上滚。地作为所依。我们的无表色，第二刹那、第三刹那……不断的流泻，流到后面，它要依靠什么呢？不可能在空中，也要依靠我们身体的这些大种作为所依。我们现在身体的所依，并不是产生无表色的大种，但是它要让无表色不断地流下去，会有一个所依处，这个所依处就是我们身体大种。此处我们要知道这个差别。

后三句主要就是讲大种到底是自地的大种产生的，还是他地产生的？此处分了有漏和无漏两种。“有漏身及语之业，自地大种作为因”，从有漏的角度来讲，有漏的身体的有表、无表，都是自地大种作为因。身体的有表不用讲了，无表也是自地大种作为因。欲界有漏的有表也好，有漏的无表也好，就是依靠欲界的大种来产生，不可能依靠他地的大种来产生。

为什么不能依他地的大种来产生呢？因为中间有一个爱，自己贪著自地大种的爱，这种爱、执著阻碍了其他大种的产生现在相续当中的有表业，或者无表业，所以他只是对自地的大种产生一种执受，产生一种爱的缘故，就不可能通过其他方式产生，只能通过自地的大种作为因而产生的。

“无漏随生处大种”，无漏的大种不是自地的，因为无漏的法不是三界所摄，到底是欲界、色界，还是无色界呢？这不是三界的问题，无漏不是属界所摄。它也要依靠大种产生，那依靠什么大种呢？“随生处大种”，就是自己的身份，圣者要产生无漏的戒体或者无漏的法、无表业等等。你是欲界的身份，随身处大种，就是随欲界身处的的大种；如果你是色界的身份，在色界当中修行，产生无漏的无表，就是随色界的身体。你处在哪个地方，就依靠这一地的随生处大种产生。并不是说无漏法到底是随哪一地，本身无漏法非三地所摄。你转生的所依是什么样的身份，就依靠什么样的身份产生。比如你是欲界的人，就依欲界的人的所生处来产生；如果你是色界的天人，就依色界天人的大种来产生。这就是说随生处大种，和前面的随地概念不一样，有漏的都是随地的，无漏的不是三地所摄，从这个角度没办法讲他到底是哪一地，不是哪一地的。虽然他所依的是欲界、色界的身份，但是他是随所生处的大种而不是随地的因为无漏法不是三地所摄的缘故，所以从这方面讲，二者之间有着很大的差别。

今天我们就讲到这里。

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

《俱舍论》第 48 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

《俱舍论》分了八品，现在我们学习的是第四品分别业。分别业主要是宣讲前面提到的有情世间和器世间，这方面主要的因是众生的业，不管是善业、恶业，还是福业、非福业、不动业。众生依靠这样的业转生在轮回中，如果想要在轮回中获得善趣，必须要修持善业；如果不想堕恶趣，必须要终止恶业。如果现在我们造了恶业没有忏悔，肯定会在后世，或者再后世堕入恶趣当中。这不是依靠自己的意愿转移的，每个人都不想得痛苦，都想要长命百岁，同时也要青春美满，这是不可能的事情。众生的业决定了自己投生时的身份、苦乐等等，一切的一切都是这样决定的。如果能够按照我们的意愿转移，世间绝对不可能有一个穷人或者病人。因为这一切都业而决定的缘故，所以我们要了解业果规律，然后必须要相应于这种规律做出取舍。胜义谛当中虽然是空性的，但是名言谛中我们还是要受业因果的支配，我们必须要清楚这个道理。

宣讲分别业的时候，现在我们学习的是有表业、无表业，还有因的大种等等诸如此类的内容。

己三、法之差别：

“法之差别”中“法”就有无表色的种种差别，还有产生无表色的因的大种的种种差别。

无表色为无执受，等流所生有记别。

等流执受大种生，由三摩地所产生，

大种则是无执受，长养自体中产生。

“无表色为无执受，等流所生有记别”，主要是大种所造无表色，它是属于有执受、无执受，三生中的哪一生，或者是有记别、无记别的？从三个方面宣讲无表色法的差别。然后第三句和第四五六句，后面一个颂词主要是宣讲能造大种的本性。

能造大种分了两类，第一类是能够造散心定大种，“等流执受大种生”，这一句主要是讲散心地的无表色，如果不是入定位的无表色，它的因大种具有什么样的体性。后三句“由三摩地所产生，大种则是无执受，长养自体中产生”，讲到了三摩地的无表色，以随心、随定的无表色。如果产生定的无表色，它的大种需要，或者具有怎样一种法的差别。总的来讲是两层意思，一个是所造无表色，一个是能造大种，能造大种又分了两类，一个是能造散心地无表色的大种，一个是能造三摩地，就是定中无表色的大种二者之间不同的差别。

首先我们看第一个无表色，无表色为无执受，等流所生有记别。第一句就是讲无表色到底是有执受还是属于无执受，前面我们在第一品中学习过有无执受的概念，一般来讲具有心叫做有执受，不具有有心叫做无执受。如果进一步复习一下，或者回忆一下，所谓的执受，就是说色法等等，能够作为心心所的所依处，而且和心心所一起。如果心心所快乐，大种也可以增长，或者大种增长，心心所也可以快乐。如果心心所痛苦，大种也会削弱它的势力。第一个方面，它是色法可以作为心心所的所依处；第二个方面，苦和乐的增长、减少之间有一定的联系。如果心心所快乐，对大种也有一定的帮助；如果心心所痛苦，对大种有一定衰减，反过来讲也有相连的关系，这方面叫做有执受。无执受不会作为心心所的所依，也不会成为苦乐增长的特定关系。

此处说无表色是无执受，不会成为心心所的所依处，无表色也是一种非积聚法，虽然它是大种所生，但不是积聚的自性，心心所不会把无表色作为所依处，而且心心所，不管有无、快乐与否。对于无表色的本体来讲，没有什么增长和损减的作用，尤其是散心地的法，就是说你的心心所，这些无表色不会跟随心心所的有无而有，无心的时候也会存在无表色的戒体，前面我们也讲过，因此它不会成为心心所的所依，而且也不会成为苦乐转变的特别关系。

然后三生中有异熟生、长养生，还有等流生。在三生当中，无表色属于哪一生呢？属于等流生。它不是异熟生，异熟生是无记的。异熟生的因是善恶，果是无记。无表色不管是善戒、恶戒或者中戒，不是善的自性，就是恶的自性。那是不是长养生呢？它没有积聚的缘故，也没办法长养。因为它是同类因产生的自性，所以可以是等流生。同类因产生等流，它是同类的缘故就是等流生。三生当中无表色属于等流所生。

然后在有记别和无记别中是有记别，虽然它是无执受的，但是它是众生相续所摄，无表色不可能存在于石头、木头、铁块上，无表色只会存在于有情的相续当中，如果存在于有情相续，就是属于有记别。有记别的意思就是它属于有情相续所摄，不是无情相续所摄，而是属于有记别的法。

讲完所造的无表色之后，能造的大种也分了两类。等流执受大种生主要是讲欲界，散心地不是入定状态，心是散乱的状态，没有入定，如果在没有入定的散心状态等流执受大种生。后三句主要是入定时的大种状态。首先是散心地，等流执受大种生，能够造无表色散心地大种的自性，第一个是等流，前面我们讲了，第一刹那产生，第二刹那之后作为所依存在，也是在同类因中如是出现的。这种能造大种在三生中不是异熟，也不是长养，而是属于等流生。因为它必定是前面的大种流现到现在，第一刹那产生，第二刹那之后也是同类的大种成为后面无表色的所依，所以前后是同类的。如果是同类的，它可以成为等流生，而不是异熟、长养。

然后“执受”，就是有执受，所造的无表色是无执受的，但是能造的大种是有执受的，它可以成为一种爱，就是众生染污爱的所依处。它可以执著它，众生的心心所执著这是我的大种。因为大种也是一种积聚法，四大种比极大，不是纯粹的极微，积聚到一定程度会出现地大、水大、火大等等，大种比极微要大一些，存在积聚的法可以执为我所，所以一般有情染污的爱心可以执著这是我的大种等等。它是属于有执受的，也可以成为苦乐增长或损减的所依处。

大种生也可以理解成造散心无表的大种，它也可以作为因，还有一种大种生和后面同体的意思对照，也可以作另一种解读，颂词中的大种是不同的大种的意思。不同大种是什么意思？因为散心地是在不入定的时候，欲界无表色的戒身三语四的七种，如果是善戒，身三语四的所断是断除杀生、偷盗、邪淫等等，对于身体的三种恶业和语言的四种恶业断除的戒律，因为欲界的心不是定心而是散心的缘故，所以它能够造七种所断的无表色，这个大种也是分开的。比如造不杀生无表色的因，就是单独的一组大种来造不杀生的所断，然后另外一组大种来造不偷盗的所断，还有一组大种来造不邪淫的所断，这个大种生是不同的大种而生。比如七种所断是七组，有七组不同的大种造的七种所断的自性。恶戒反过来也可以这样理解，大种生的意思可以理解为不同的大种产生不同的所断，就是从这个角度安立的。

后面三句主要指在入定的时候，前面是讲散心地，下面是讲入定位的时候由三摩地所产生，大种则是无执受，我们知道由三摩地所产生的无表色有无漏戒，还有禅定戒，无漏戒和禅定戒的无表色是通过入定位的大种所产生的，由三摩地在定心位能够产生的大种。第一个是无执受的，一般来讲入定的时候不会有贪爱心，入定位的心很清净，不会把大种执著为我所的。因为入定时他的心很清净，所以入定时绝对不会把这个执著为我爱等等，不会有这样的染污心，是这样一种特点。入定时心清净的缘故，不会执著大种是我所，这方面不会有执受的，属于无执受。

然后三生当中是长养生，一方面在入定时依靠禅定长养，前面我们已经学习过，通过饮食、沐浴、睡眠、晒太阳等等来长养自己身体中的大种，还有一种是通过禅定，依靠等持长养大种，通过等持长养大种的力量还是很大的。在三摩地当中大种可以被定心所长养，所以说它是长养生。如果有长养生也可以有等流生，因为有长养生的缘故，所以此处就不讲等流生了，其实是有等流生的。

还有是自体中产生，自体中产生和前面不同体的大种是对应的。前面我们说等流执著大种在散心地的时候是大种生，大种生是散心地不同的大种产生的不同所断的无表，此处是定心，心不散乱，在定中只有一个心。那会不会通过不同的大种产生不同的身语七断呢？这是自体，有一组大种就够了，同样的大种去造无表就可以，这是自体中产生。以上在法的差别当中讲了两类，或者三类的内容，首先所造无表怎样，然后能造大种，能造大种中分了散心的大种，入定位的大种。

丁二（三业总法之差别）分二：一、真实宣说三业总法之差别；二、旁述。

三业总法之差别，讲到了身语的有表，还有无表、意业等等。

戊一、真实宣说三业总法之差别：

无表业无记法，其余业则有三种。

不善欲界中存在，色界亦有无表色，

有表业于具寻处，欲无覆因无等起。

“无表业无记法”，首先无表业是善恶无记中的哪一种？无表业和其余业，讲到了善恶无记的不同情况，然后不善法在三界中哪一界存在？“不善欲界中存在”。“色界亦有无表色”，无表色在三界中哪些地方有，哪些地方没有？第五句就是有表业在哪个地方存在，第六句是欲界没有有覆无记的有表

的原因，大概就分了这几种意思。

第一层意思是第一二句，无表业无记法，其余业则有三种，讲到了无表业没有无记法，因为无表业不是善就是恶，前面我们讲过，他是善戒、恶戒，或者中戒。只能是善法、恶法，不可能是无记。无记的力量特别弱，引不起无表。前面我们已经讲了，必须要通过善或者恶引发无表，无记法的力量太弱了，没办法引发无表，因此无表业没有无记，不是善，就是恶的自性。

其余业则有三种，其余的身有表、语有表，可以有善恶，也可以有无记，身语可以是善的等起、恶的等起，通过无记也可以引发身语的有表。首先身语的有表有三种，然后意业也可以有三种，可以有善恶无记三种，其余业是指有表，身有表语有表再加上意业，这方面可以有善恶无记三类。

不善欲界中存在，所谓的不善法只是在欲界当中才有，上面的色界和无色界没有不善。前面我们在学习见断、修断等内容时，也提到过色界和无色界有爱、染污，没有不善。虽然有烦恼，执著自地的爱心、染污，但是像贪欲、嗔恚、愚痴三种根本不善业，或者说无惭无愧的不善，色界和无色界中没有。如果有那么粗重的贪欲、嗔恚或者愚痴等等，没办法产生禅定，也没办法转生到色界和无色界中。必须要把很多粗大的不善去掉，才可以产生色界定和无色界定。通过色界定和无色界定可以转生到色界、无色界中。他们没有出三界的缘故，内心的染污或者烦恼还是存在的，粗大的不善业是没有的。只是在欲界当中才存在三种根本不善贪嗔痴，还有无惭无愧，在欲界当中这五种是存在的。

色界亦有无表色，所谓的无表色在色界和欲界中有。色界有无表色的意思就是说，如果他安住在定中，禅定界的无表就可以产生。然后在色界他也可以通过色界定引发无漏戒的无表，所以色界有无表色的。

这个“亦”字的意思是说，不单单是欲界有，色界也有。欲界有无表色我们很清楚，别解脱，或者善、恶、中戒的无表，都可以有，所以说色界和欲界具有无表色。间接也说明了无色界没有无表。为什么呢？这也很清楚，因为无色界没有色。能造的大种的是色。如果能造的大种都没有，哪里会有所造的无表呢？从这个角度来讲，无色界是没有无表的。因为它没有色的缘故，虽然能造无表色的因是大种，但是在无色界当中根本没有大种，不可能有通过大种而生起所造的无表色，这是无色界没有无表色的意思。

有表业于具寻处，身有表、语有表等等我们在看的时候都要记住，因为这些名词在反复使用，有时候讲多之后就搞混了，有表、无表、身有表、语有表、意业等等，通过一个个颂词讲下来，层次还是比较清楚的。有些属于有表业，就是从外在的身和语可以表示。前面我们提到了有部派身体的有表承许是行色，语的有表承许是语言声音等等，这些有表业是“于具寻处”。“具寻处”的意思是什么地方具

有寻，当然这里也包括伺，具有寻伺的地方可以有有表业，没有寻伺的地方就没有有表业。整个欲界都有寻伺的，色界中二禅以上无寻无伺，二禅以下有寻有伺，粗分正禅或者殊胜正禅等等，就是有寻有伺、无寻有伺或者无寻无伺。不管有寻，还是有伺，都可以有有表。

为什么有寻伺的地方就有有表呢？因为在有寻伺的地方就有五识，五识以寻伺为体的，所以如果有寻伺，就可以有五种根识，有五种根识就会引发有表。如果没有五识，它就不会引发有表。身体、语言的有表在没有五识的地方，是不会存在的。比如说，你没有听到声音，或者没有看到，身体没有接触到，怎么可以有五识？如果没有五识，身体、语言的有表都没办法引发。在欲界一禅天会有有表业，二禅以上没有寻伺的地方就不会有有表业了。前面我们讲了，二禅要产生根识，必须要向初禅去借眼识、耳识等等，所以有寻伺的地方可以有有表，没有寻伺的地方是没有的。

欲无覆因无等起，“欲无”就是欲界没有“覆因”，即在欲界当中没有有覆无记本体的有表业。为什么没有呢？因为没有等起的缘故，没有发起的因。欲界当中有覆无记，我们知道身见、边见属于有覆无记。有覆无记难道不能引发有表业吗？无论有覆无记是身见还是边见，都是属于属于见所断，见所断的本体是往内观的，引不起显现在外面的外观或者外散，散在外面的有表业是外在的身和语，而身见和边见属于见所断，主要是内观的自性，引不起现在外面的有表业。虽然具有有覆无记，但是这个有覆无记是内观的缘故，没办法成为外在有表业的因，不能现在外面。虽然欲界当中有有覆无记，但是没有它的等起，产生不了有表业。

此处附带宣讲了在初禅中有覆无记的有表业，比如有覆无记在初禅中就是谄诤，然后可以引发有表业。前面我们也提到马胜尊者到了禅天，询问大梵天大种什么时候在什么地方灭尽，大梵天答不出来，只能胡乱宣说，他说：“我是梵天，其他的有情都是我造的。”后来他悄悄地把马胜尊者带到外面向他忏悔，承认自己不懂，请你回去问佛。这些都是显现有覆无记谄诤的因引发的有表，是由身体和语言的有表引发的。

为什么欲界众生也有谄诤，不以谄诤引发有表业呢？很多地方解释的时候说，如果谄诤在欲界，它的本体就变成了不善，不是有覆无记了。因为在禅天的时候，没有不善业，所以谄诤就变成了有覆无记的自性。如果谄诤在欲界，就转成不善了，不善不是有覆无记的本体。虽然有谄诤，但是在欲界中是不善，这方面也没有它的因。它具有有覆无记，而有覆无记的身见、边见属于内观，不是现在外面的法自性的缘故，所以没有办法作为它的等起，这个原因我们需要了解。

戊二（旁述）分三：一、善等之分类；二、宣说等起；三、法之差别。

己一、善等之分类：

解脱即是胜义善，根本惭愧本性善，

相应彼等相应善，所作等为等起善。

相反不善有胜义，无记法即前所说。

颂词当中就讲到了善、不善和无记等分类，这就是旁述。

此处将善法分了四类，第一个叫胜义善，第二个叫本性善，第三个叫相应善，第四个叫等起善。前面我们也大概地了解过四种善，选中正式在此处出现。前面的颂词是讲善，第五句讲不善，也可以分为四类，最后一句讲无记。如果不是很严格可以分四类，如果比较严格分为两类。

“解脱即是胜义善”，第一个就是胜义善，胜义善是什么呢？就是解脱法，解脱法就是最殊胜、最了义的胜义善法。因为它是清凉的自性，如果我们解脱了一切的迷惑、业、障碍，这方面是永远不变恒常的自性，也是一种永远安乐、没有丝毫痛苦的自性。如果能够获得解脱就是胜义善。

弥勒菩萨在《大乘经庄严论》中讲“解脱为迷尽”，解脱就是迷惑消尽，没有什么其他的。反过来讲，我们所谓的轮回就是存在迷惑，消尽迷惑就是解脱了。所谓的众生流转在轮回中，也是迷惑而已，没有认知实相。如果认知了实相就是解脱了，在很多地方讲，众生和佛之间就是迷和悟的差别，迷是众生，悟就是佛，所以解脱就是迷尽，只是把迷惑消尽而已。如果不解脱，就是处在迷惑当中，佛陀就要引导众生从迷惑当中出来，让众生也生起智慧的缘故来照破无明迷惑，让我们不再错误地认知自己身心的状况。

其实每一个众生从无始以来到现在流转的过程中，都是带着本性解脱的如意宝，只不过众生在流转过程当中从来没有怀疑过自己的本性，也没有发现过自己的本性是本来不迷惑的，本来是空性的等等，这时候我们必须要通过积累资粮、清净罪障，或者通过学习正法的方式，让我们首先从道理上了解，正在流转的时候我们身体的本性是什么？

小乘首先和你讲身体是不净的、无常的，从而开始慢慢断除以前对所谓清净身体的执著，认为身心的恒常啊，初步靠近它的实相。因为不净、无常和我们现在执著清净常有的心态相反，都是矛盾的。再进一步地讲，从粗无常到细无常之后，知道身体刹那刹那生灭，我们安住在这个状态中，佛陀进一步

地在般若体系当中对我们宣讲一切的身心都是空性的自性，哪怕是丝毫本体的存在都是没有的，因缘所生的法都是空性的，了知了身和心等一切万法都是空性的，身心是空性这一点已经是法界实相的一部分了。如果我们能够了解空性，也会知道自己以前迷恋的身心是实有存在的。我们了解了身心究竟的本体是空性无自性的。如果我们能安住空性，迷惑就消尽了。从这个角度来讲能够获得解脱，进一步来讲，佛陀在第三转法轮经典中讲到如来藏的本体，一切众生在流转过程中，佛的智慧，或者三十二相、八十随行好等等，一切功德在众生的本性中都是完完整整的存在。密法当中对这个问题讲得更加的详细、更加的清楚，让众生能够了知安住在一切万法本来的大平等、大空性中，如果一直这样安住，迷惑就会逐渐没有力量了，最后会在很快的时间中把这些消尽，一切众生法界本性中本来如是。

因为我们迷惑的缘故，所以没有看得很清楚。比如早晨有大雾，我们看不清楚对面的山、房子、人都看不到，这些都是存在的。如果雾消尽之后，本来的状态就会显现出来，一切众生本来也是自解脱的。因为有迷惑的缘故，没有办法认知，所以通过各式各样的修法，不管是初级、中级、高级的修法，通过不断的修法让我们认知本来的状态然后去安住它，如果现前就可以获得解脱，从大乘的角度来讲，解脱就是如是的，没有其他的内容，所以解脱即是胜义善。小乘和大乘安立解脱的方式在某些方面不一样，在三种根基中，小乘相对来讲属于对下根众生安立的解脱。此处认定解脱的时候，没有通过无自性、如梦如幻的方式来认知的缘故，从另外一个角度也可以解读为小乘宣讲的方法，烦恼是相对实有的，解脱也存在自性。

根本惭愧本性善，“根本”就是三根本善，三根本善是什么呢？即无贪、无嗔、无痴。三根本善并不是没有贪没有嗔没有痴的自性，从善法功德的角度来讲存在无贪无嗔无痴，相当于前面我们讲的无明一样，并不是没有明叫做无明，而没有贪的无贪就是善法了。无贪是具有本体的一种功德，不是不存在的一种法，没有贪就是无贪，并不是只要没有贪就是无贪。比如石头也没有贪，谁敢承认石头具有三根本善？这是谁也不能承认的，贪嗔痴的对治法无贪无嗔无痴，叫做三根本的善法。然后惭和愧就是善法，本性善不需要观待其他的，就是善的本性，而且无贪无嗔无痴可以对治贪嗔痴，惭愧是无惭无愧的对治，就是这样的五种。虽然除了无贪无嗔无痴和惭愧之外，还有其他的善法，但是大恩上师说此处主要是对应不善法，因为不善法中有贪嗔痴惭愧，所以善法当中也是讲了五种。

相应彼等相应善，“彼等”的意思是什么？彼等就是本性善。即三根本善和惭愧叫做彼等。相应无贪无嗔无痴惭愧的心心所，叫做相应善。当你安住在无贪无嗔无痴的时候，心心所相应变成了善心所，当你安住在惭愧的时候，相应的意识也变成了善法，这方面叫做相应彼等相应善。

所作等为等起善，“等起善”就是一种等起，我们的身语是无记，如果我们以善心引发去做顶礼、放生等等，这时身语就变成了善法。因为善心的因引发了身语的善行为，所以因是善果也是善，这是以

平等的善心为因引发的果。所作等为等起善相当于平时我们的发心善妙，身语也会善妙，大概就是这样一种含义。

相反不善也有四种，即胜义不善、本性不善、相应不善、等起不善。我们以前学习的时候没有找到胜义不善，此处讲到胜义也有不善。轮回就是胜义不善，整个轮回具有业和惑等等，被痛苦和业惑逼迫缠绕。因为其中具有不善的体性，所以真正的胜义不善就是轮回，只要我们存在于轮回当中，无论你在轮回当中有什么其他的自性，只要没有出轮回都叫胜义不善，即便在轮回中显现一些快乐的自性等等，也是胜义中范围比较宽广的不善。

本性不善是和前面的根本惭愧本性善相反，前面三根本善的对立面就是三根本不善，也就是贪嗔痴，加上无惭无愧，自性就是不善的自体。“相应彼等”是相应不善，“彼等”就是贪嗔痴和无惭无愧，与贪嗔痴无惭无愧相应的心心所法，叫做相应不善。以不善的心引发的身语的业等等，叫做等起不善。

然后是无记法，无记法即前所说，无记法就是前面所说，此处安立了胜义无记，非抉择灭、虚空等等叫做胜义无记，就是说非抉择灭不是善和不善的自性，就是一种缺缘不生的状态，缺缘不生是非抉择灭。本性是无记的，也不是相应于抉择灭的善法，就是一种缺缘不生的状态，虚空也是不存在法的状态，这些叫做胜义无记。其他的本性无记，比如色法的自性、不相应行等等，都可以理解成本性无记。

那可不可以有相应的无记、等起的无记呢？有些注释中讲只有胜义无记和本性无记，相应无记和等起无记是不存在的。为什么不存在呢？因为纯粹无记的心所法是不存在的，不是善的就是染污不善的心所，不存在纯粹无记的心所，也没有相应的无记，或者等起无记，所以从这个角度不安立后面的两种。

从不是很严格的角度而言，可不可以有无记的心？如果存在无记的心，也可以有相应的方面，然后通过无记的因引发的身语也可以有。如果真正从严格意义上讲不是善的心所、恶的心所，就是偏于善的心所、偏于恶的心所，纯粹无记的是找不到的。以前大恩上师也讲过，严格观察的时候，很难找到真正纯粹非善非恶的无记，不是稍微偏向于不善的无记，就是稍微偏向于善法方面的无记。因为我们必定还是安立一个无记的心，所以就从无记业安立了无记。到底有没有纯粹的无记业呢？虽然有时候也很难找的，但是不管怎么说，从不是那么严格角度讲可以有四种。

己二、宣说等起：

我们对于前面所讲的等起再学习一下。

所谓等起分二种：即因彼时之等起，

其一初心二正心。见断之识为加行，

意为修断乃二者，五根识则为正行。

所谓的“等起”分了两种。第一叫做因时等起，第二叫做彼时等起。“因彼时”的“时”字，因和彼配在一起看，就是因时等起、彼时等起。所谓的因时等起，“其一初心”，其一就是初心，因时等起就是初心。第二彼时等起就是“正心”，分了初心和正心。“见断之识为加行”，如果说见断之识，只有加行、初心或者只是因时等起，没有彼时等起，也没有正心。“意为修断乃二者”，所谓的意识是修断，“乃二者”意思是说因时等起也有，彼时等起也有，就是说，初心也有，正心也有，加行也有，正行也有。

“五根识则为正行”，“五根识”是外散的法，没有因时等起，只有彼时等起，或者说它只有正心没有初心，只有正行没有加行。此处的因时等起和彼时等起相当于后面的初心、正心和加行、正行。为什么这样讲呢？因为要解释经典中的意义，前面说了，欲界当中没有有覆无记的有表，有覆无记属于见断，而见断引发不了有表色。

见断是不是真的引发不了有表色呢？此处举了经典当中的一句话，【邪见中生邪分别，邪语、邪业】，邪分别是意，邪语是语，邪业是身体，就是说身语意里边都有了，邪语和邪业是身语的自性，身语的自性难道不是有表吗？不好的语言和行为就是有表。而邪见是什么呢？邪见就是见断，如果见断不能引发有表，此处怎么说“邪见中生邪分别、邪语、邪业”呢？这里不是通过见断的邪见引发了邪分别、邪语和邪业吗？邪语、邪业是身体和语言的有表，这是不是就相违了呢？这里解释就不相违。

所谓的等起分为两种，第一个叫做因时等起，因时等起就是初心。我们要做一个事情之前，比如发心听课或者修加行，这个想要修加行的心，是做事之前最初的发心，第二个叫做彼时等起，这个“彼”字是什么意思呢？彼字就是正在做这件事情了。我不单单是发了心，而且现在正在磕头、念皈依，叫做彼时。正在做这个事情的时候，我的初心有没有舍弃呢？我的初心还没有舍弃，通过想要修加行的心，引发了修加行的行为。自己最初发心修加行的心也没有断掉，正在做这个事情的等起就是彼时等起。

第一个是初心，第二个是正心，此处说“见断之识为加行”，前面讲到的邪见，见断之识其实只是一

个加行、因时等起，不具有彼时等起，彼时等起是身语方面的邪语、邪业等等，它是不具有彼时等起的。因为邪见是一种见断，只是对正理的一种迷惑，所以它可以作为什么呢？见断可以做为引发彼时等起、邪语邪业寻伺的助缘。我们现在的邪见引发一个寻伺，然后由寻伺再引发邪语和邪业，寻伺是可以外散的。因为思心所可以引发外在，它是修断方面的法，可以引断外在的身语，所以思心所产生的时候，再引发邪的身业和语业，这时邪见内观的作用已经断了，只是负责引发一个作为寻伺的助缘，然后通过寻伺再引发外在的邪语、邪业，中间有一个过渡。真正引发外在的邪语、邪业，必须要修断的烦恼才可以引发身语的有表。

外在身语的有表修断的烦恼是谁引发的呢？修断的烦恼是通过邪见引发的。往内观邪见的见所断，只是引发一个思心所，或者引发一个寻伺，然后寻伺也可以引发一个外在的邪语和邪业。此处的邪业只是作为因时等起，没有作为彼时等起。彼时等起中没有邪见的，佛经当中这样讲，也是可以理解的。有些法在见断之识它只是做一个初心、加行而已，它没有正行。

“意为修断”，意识作为修断是二者，一方面修断作为初心，也可以作为正心，两个都可以的，在因时等起当中也有，在彼时等起当中也有。“五根识则为正行”，“五根识”是无分别外观识的缘故，等起当中有因时等起和彼时等起两种，没有办法作为因时等起，作为彼时等起是可以的。

附带也解释了佛经当中所讲到的意义，即见断不能引发有表色，以及见断可以引发邪分别、邪语、邪业，二者之间不相违的问题。因时等起和彼时等起在诸识当中，见断之识只有因时等起；如果是意识，可以有两者；五根识只有彼时等起，以上从这方面做了一些分别。

今天我们就学习到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智

托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌

杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛

哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再一起学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。本论宣讲了蕴界处、有漏无漏、轮回涅槃所摄的法义，也可以作为修行佛法的基础。显宗分了四部，即有部、经部、唯识和中观，小乘有部属于最基本的，上面的经部、唯识、中观等很多内容都是以有部的观点为基础进行进一步的抉择。无论有部的观点了义与否，他们所安立的意义对于我们来讲还是必须要了解的。一方面作为上上佛法的基础，一方面其他根性的人也需要通过这样的法义来予以调伏，从这个角度来讲能够作为基础。

己三、法之差别：

初心善等正心三，能仁初心正心同，

或初无记正心善，异熟生心非二者。

此处是对于等起的不同差别进行安立，前面讲了因时等起、彼时等起，或者见断属于什么，然后意识、五根识等等分别是因时等起或者彼时等起，对于因时等起和彼时等起都有的意义做了宣讲。等起安立到了初心和正心，既然有初心和正心二者，那是不是所有的初心发起的时候是善的，后面的也都是善的呢？这方面不确定。

“初心善等正心三”，初心有可能是善心，刚开始他发了一个善心，实行正行的时候有可能变成了不善心，或者无记心，初心善等等，正心善有三种，即初心善正心善、初心善正心不善和初心善正心无记；初心不善的正心也有三种，即初心不善正心不善、初心不善正心善和初心不善正心无记；初心无记的正心也是三种，即初心无记正心无记、初心无记正心善、初心无记正心不善。

这个次第不是决定的，因为有情的心根本没有什么可靠的，因时等起可能是一个善心，趣入正行，在

彼时等起的时候有可能已经变成了不善心，或者无记心。有时他的初心可能是不善心，想要害别人，后面正在做正行的时候他的良心发现或者善根萌发，舍弃了最初害人的不善心，产生了一个利益对方的善心，这也是有可能的。从这个角度也说明有情的心是不稳定的。

既然如此，我们平时必须要刻意地专注观察调整自己的心。如果我们最初是为了利益众生而听法，中间尽量不要被这些名闻利养等不好的心占据，始终保持听法是为了利益众生或者解脱的殊胜善心。

在前行中也有这样的说法，我们在做一件事情之前，首先要观察自己的发心，如果自己的发心是善的，就可以做这件事情。在做事的过程中也要不停地观察，发起了不好的心必须要改正。如果我们决定做一件事情的发心是不善心，这时有两种选择，一种是予以调整，把不善的心调整到善心方面；一种是实在调整不了就要放弃，这个事情不能做了。本来发心就不好，再把事情做完就会一错到底，平常我们要经常性地做出调整。

从另外一个角度来讲，虽然刚开始我们的发心可能不太好，但是也可以通过这样的法义进行观察，再把不好的心调整到善心的状态。既然可以把善的变成不善的，反过来也可以把不善变成善的。对于善变成不善的我们要警惕，不善的变成善我们要去努力实行。如果我们的初心开始是不善心，就要努力把调整成善心，这方面也是和我们的修行有一定的关联。

初心善等正心三是针对一般以凡夫为主的有情来进行安立的。“能仁初心正心同”，佛陀不一样，佛不可能初心善，正心变成了无记或者不善。因为佛陀相续中早已断尽了不善的行为，绝不可能有不善，所以能仁初心正心同。佛的初心正心至少是相同，还有增长的，不可能往下走。“初心正心同”是他初心是善正心也是善。“或初无记正心善”，佛陀有没有无记心呢？按照有部的观点佛陀还有无记心。佛陀为什么有无记心呢？比如佛陀行住坐卧的威仪，还有现神通时的心是都无记心，在经部、大众部或者大乘宗派中，因为佛陀具有十八不共法，所以佛在做任何事情之前，身语意的行为都以智慧摄持。虽然佛陀不可能有无记心，但是有部就是这样承许的。

“或初无记”，即便佛陀的初心是无记，他的正心也是一样的，就是说如果佛陀初心是无记，正心也可以是无记，或者初心无记正心善。无记心比善心要差一等，最差的是不善心，中等的是无记心，最好的是善心。如果佛陀的初心是无记心，他的正心可以是无记心，也可以是善心，这方面可以平等、往上，但是不可能往下。比如佛陀的初心是善心，他的正心可不可以是无记呢？不可以，也是不可能的事情。因为无记心要比善心差的缘故，所以佛陀的初心已经是善心了，正心不可能比初心还要下劣的，不会变成无记心。如果佛陀的初心是善心，正心绝对是善心，前面讲了不善心早就没了，不可能有不善心。

这个颂词讲了三层意义，第一个是初心善等正心三，一般人都是这样的；第二个是能仁初心正心同，或初无记正心善，这是佛陀初心正心的辨别；第三个是异熟生心非二者，讲到了异熟生心。平时讲前世善恶的因导致了今生中异熟生的心。异熟生的心非二者，“非二者”意思就是说它既不能作为因时等起，也不能作为彼时等起，不能作为初心和正心。

为什么这样呢？因为异熟生心是前世善恶业因已经成熟的果，相当于任运发生的状态，而初心正心是要现行的，需要一种勤作发起，一个是任运，一个是非任运，一个是要勤作发起，一个是安住在任运中，二者之间是不一样的。初心和正心属于要现行的心，而异熟生心没有这种特点。它不观待现行，自然而然地出现，它是异熟就是任运的体性，不需要通过什么引发，但是初心和正心需要引发的，它是一种现行的心，异熟生心没有二者。以上对于等起做了观察。

丁三（无表业之分类）分二：一、略说；二、广说。

戊一、略说：

所谓三种无表色，即戒恶戒与中戒。

所谓无表色分了三种。第一个叫做戒，这是一种善戒。善戒可以遮止不好的相续，或者恶戒的状态，这是善戒的本体。第二个叫做恶戒，比如有些人发誓一辈子做屠夫，当他发誓的时候内心自然而然就会得到恶的无表。因为他的心很坚定，发誓要一辈子操持不好的行业，所以内心就会得到恶戒。第三个叫做中戒，就是对善恶二者短期性的誓言，或者暂时性的修持善法，比如一天一夜中受持八关斋戒，或者在一百天中帮助屠夫杀猪等等，时间不是很长，暂时会生起中戒，有善的中戒，也有恶的中戒，二者都是存在的。

所谓的无表色是通过发起比较强烈的誓愿来守持居士戒或者出家戒等等，因此会得到善戒，如果通过比较强烈的心发誓造恶业会得到恶戒；如果相对来讲心力比较弱，暂时性的也会得到中戒，所谓无表色有三种。

戊二（广说）分四：一、宣说戒；二、具理；三、得舍；四、具戒之补特伽罗。

第一是对于戒进行宣讲；第二是对具有戒从道理方面进行安立；第三是怎么样得戒、舍戒，舍戒、得戒的因缘是什么？虽然得舍戒律在戒律中讲得比较多，但是在分别业品中对于有些戒律的内容也是做

了一些安立，比如怎么得、舍，我们都要了解，否则不一定得到。如果没有大的必要舍戒也会犯一些过失；如果舍戒和破戒二者比较起来舍戒可能好一些，比如情况特别紧急必须要舍戒；第四是具戒的补特伽罗，即这些戒律谁具有？比如黄门，或者一般的人天有情，谁的相续中可以具有什么样的戒律，对于具戒补特伽罗的情况也做了一些宣讲。

己一（宣说戒）分二：一、总说；二、详说。

庚一、总说：

戒有所谓别解脱，无漏禅定所生戒。

所谓的戒，善戒有别解脱戒、无漏戒和禅定所生戒三种。第一个是别解脱戒发起的因一定是出离心，没有以出离心发起的戒不一定是别解脱戒。比如受戒的时候，如果以得到善趣福报的心叫做善愿戒；如果受戒为了远离国王的惩罚，或者离开非人、后世恶趣的恐怖，叫做救畏戒。畏是怖畏的意思，救畏就是从怖畏当中解救的戒律，和别解脱戒没有什么关系。受戒时如果我们没有以出离心去摄持，有可能得到善愿戒、救畏戒，不一定是别解脱戒。

我们受戒没有以出离心摄受，相续中没有真正的别解脱戒，随着修学的深入，通过上师的教诲，或者自己的努力等等，出离心生起来了，以前的救畏戒就、善愿戒也会自然而然地转变成别解脱。因为戒体是有的，只不过当时不是别解脱的戒体，所以最初虽然没有得到别解脱戒体，但是有了救畏戒或者善愿戒戒体的缘故，当我们出离心生起来之后，他的戒通过出离心摄持会自然转变成别解脱戒。这时不需要考虑：“哦，现在我有了出离心，以前的戒律不算，可不可以单独再受一个别解脱戒。”这也没有必要。别解脱的因一定是出离心，后面还要讲别解脱是从罪业中别解脱，主要是欲界所摄的出离戒。

第二个是无漏戒，“禅定所生戒”，安住在禅定，即一禅、二禅、三禅、四禅。欲界没有禅定，必须要安住在未到定以上的状态中，在禅定中才有定心，当我们得到定心的时候，内心自然而然就会生出一种功能，或者从有部的观点来讲得到一种无表，这个戒律能够止恶防非，具有让我们内心中不产生恶业的功能，这种禅定所生的戒律是随心戒，入定的时候就会产生一种禅定戒，出定的时候如果不在定心了，戒也不会存在了，它是随入定的心而有的。虽然没有这个戒了，比如色界天人入定时得到禅定戒的功能，在出定位的时候仍然还会发生作用，这方面叫做禅定所生戒。

第三个叫无漏戒，无漏很清楚，圣者才会有无漏。一般的凡夫人没有无漏，虽然无漏当中有一些虚空

无为、非抉择无为，但是这些毕竟对于凡夫人来讲起不到什么样调伏烦恼的作用。无漏主要是获得了无漏道，通过观察四谛十六行相安住在无漏的自体，相续产生了无漏功德，这种人称为无漏的圣者。无漏戒的前提一定是首先要具有无漏，然后在入定分为两种，一种是有漏道的禅定，一种是无漏道的禅定。如果是有漏道的禅定，比如通过修持世间有漏道得到的未至定、初禅、二禅等等，这时候通过世间有漏道的禅定可以获得禅定戒。

同样是禅定，以出世间的无漏道安住就会得到无漏戒。一是有定心，二是有无漏，两种体性都要有。安住在四谛十六行相的无漏道，通过无漏道安住禅定。既要有无漏的功德，也要有禅定。因为这是定心中得到的戒，所以安住无漏定中得到的戒律叫做无漏戒。得到无漏戒之后，内心自然而然也会以任运的方式不会再去诽谤三宝、生起邪见或者做出违背戒律的事情。佛陀在世，有很多居士获得了见道、初果等等。虽然这些人还在欲界当中没有出离，但是他们不会再犯戒了，因为内心有无漏戒体的缘故，所以绝对不会再犯任何的戒律，这就是无漏戒的功德。即便以后再转生，在欲界人天七返的过程中也不会犯戒律，无漏戒的功能非常广大、极其清净。

庚二（详说）分三：一、别解脱戒；二、禅定戒与无漏戒；三、旁述。

辛一（别解脱戒）分四：一、分类；二、自体；三、释词；四、具戒之补特伽罗。

壬一、分类：

所谓八种别解脱，实际戒体唯有四，

除名称外无变故，彼等异体不相违。

这里讲到了几种意思，第一是别解脱分了八种，它的数目、名称是什么；第二是戒律有八种，戒体只有四种；第三是除名称外无变故，名称有变化戒的本身没有变化。第四是彼等异体不相违，一个人首先受的居士戒，再受了沙弥戒、比丘戒，三种戒律在相续当中是异体，以不同的他体存在，这个方面不相违。

第一个，“所谓八种别解脱”。别解脱戒有哪八种呢？第一比丘戒，第二比丘尼戒，第三正学女戒，第四沙弥戒，第五沙弥尼戒，第六男居士戒、女居士戒，第八是斋戒。有些地方是七种别解脱，不算斋戒，因为它不是尽形寿的戒律，只是一日一夜的戒律，时间太短，从这个角度来讲不把它安立成别解脱。俱舍和戒律的观点不一定完全相同，《俱舍论》中把别解脱安立成八种，斋戒也算进来了。有些

地方不算斋戒是七种别解脱，两种观点都有各自的依据。

我们看八种别解脱，比丘、比丘尼戒；正学女戒是在沙弥尼戒的基础上准备要受比丘尼戒之前有两年的考察期，或者以预备的方式来受持不共的戒律；沙弥、沙弥尼戒受持十戒；男居士戒、女居士戒是受持五戒；斋戒是主要受持八条戒律。前面比丘、比丘尼、居士戒分男女，因为斋戒时间太短了，只是一日一夜的戒律，所以并没有分男女。

第二个，“实际戒体唯有四”。实际它只有四类戒体，第一类是比丘、比丘尼的戒体。虽然比丘、比丘尼所依的身份不一样，受持戒条的多少也不一样，但是他们都是近圆戒，属于圆满的戒律。从戒体的角度来讲，比丘戒和比丘尼是一类；第二类是以沙弥、沙弥尼为基础，包括正学女戒，这三个戒律是一类的，正学女的根本戒也是在沙弥尼戒的基础上再受持一些单独的戒律，本体也属于沙弥戒；第三类是男居士、女居士的居士戒，所依是男居士、女居士，虽然身体有男女，但是戒都是五条，这方面没有什么差别；第四类是斋戒。

第三个，“除名称外无变故”，比丘戒、比丘尼戒、沙弥、沙弥尼、正学女、男居士、女居士、斋戒的名称不同，虽然有名称转变，但是戒体没有变化。此处有一个变性不舍戒体的问题，有时候因为众生特殊的业，即生当中会变性，男性变成女性或者女性变成男性，以前在戒律当中也有这样的记载。如果一个比丘即生中他的根转变成了女性，他首先是比丘，变成女人之后，戒体还存在，只不过从比丘变成了比丘尼，直接受持比丘尼的戒律就可以了，不需要再去受比丘尼的戒律；如果一个比丘尼变性成为男性的时候，也是直接受持比丘戒，不需要再去单独受比丘的戒律；沙弥变成沙弥尼、沙弥尼变成沙弥都是一样的。如果正学女转变成男性，也是直接受持沙弥的戒律；如果沙弥变性之后，直接受持沙弥尼的戒律，不可能直接得到正学女的戒律，这方面是不一样的。还有男居士和女居士即便变了性，戒体还是一样，因此称之为戒体只有四种

第四个，“彼等异体不相违”。比如一个人，他次第受了三个戒律。在家的时候受了居士戒，出家之后又受了一个沙弥戒，如果只是一辈子中受持沙弥戒，他相续当中具有两类戒律；如果他进一步地受了比丘戒，相续中具有三类戒，既有居士戒，还有沙弥戒、比丘戒，三种戒律都是存在的。一般来讲，比丘相续中不可能再有八关斋戒了。如果是居士受八关斋戒，在一日一夜中，他的相续当中既有居士戒也有八关斋戒。沙弥以上不能再受共同乘的八关斋戒，否则以前的戒体就会毁坏。密乘当中有一种八关斋戒，比丘、沙弥都是可以受的。

如果一个人的相续中有三类戒，最基础的是居士五戒，然后受十戒，最后受比丘的戒律，三类戒律相续当中都是存在的，它是异体的，并不是像有些唐译的注释当中说戒体是累积，比如首先他受了五戒，

在受沙弥戒是在五戒的基础上加了五戒，然后有了十戒，相当于他原来有五块钱，后来又得到了五块钱，一共有十块钱，是不是这样的呢？并不是这样的。受沙弥戒的时候，居士五戒你是有的，后面受沙弥戒又加了十戒，一共是十五条戒，如果再受比丘戒，再加上二百五十条戒，这样累积起来，内心三类戒律都是有的，三类戒律别别存在，不矛盾，也不相违。就是说你受了后面的戒律，并没有成为舍弃前面戒律的因，从这个方面来讲，三戒都存在。

比如一位比丘守不了比丘戒，想把比丘戒舍掉，如果居士戒、沙弥戒和比丘戒不是他体而是一体的，舍了比丘戒之后，他所有的戒律都没有了，沙弥戒、居士戒也没了，这方面没有这样安立。如果不想守比丘戒的时候，他把比丘戒舍了之后，不需要单独受沙弥戒，沙弥戒本来就有，直接守沙弥戒就可以了。如果沙弥戒不想守了，他可以直接守居士戒，居士戒还有的。从这个角度来讲，舍戒的时候，舍掉了一个之后，还有下面两个戒可以继续守持。从这个角度而言，有部观点安立的很清楚，三戒在内心以他体的方式存在，而且都是具有的。

壬二、本体：

受持断除五八十，以及一切诸所断，

依次立名为居士，斋戒沙弥与比丘。

戒的本体是这样的。“受持断除五八十，以及一切诸所断”，他所守持的戒律，前面有四类戒体，受持五戒断除五种所断，受持八种戒律断除八种所断，受持十种戒律断除十种所断，以及一切诸所断，像二百五十戒、二百五十三戒等等，断除一切诸所断。受持了这么多所断的缘故，“依次立名为居士”，断除五种所断叫做居士，断除八种所断叫做斋戒，断除十种所断叫做沙弥，断除一切诸所断叫做比丘。

比丘的戒律要比比丘尼少很多。有些地方说，因为女性的烦恼多一点，所以戒律也要多一些，让她守持更多的戒律，以守戒的方式强制去断除烦恼，也有这样的说法。五戒是杀盗淫妄酒；八戒是八关斋戒，即守持高广大床、歌等鬘等、加上过午不食等等八条戒律；十条戒律就是把歌和鬘分开再加上取金银；比丘戒又分了很多种类，根本罪、僧残罪、堕罪等等，像这样断除一切诸所断，就是这样本体。

在我们注释的当中，居士、斋戒都有不同的名称，比如为什么称之为居士，有些地方说居士是近侍的意思，近侍男、近侍女，有时叫做男居士、女居士，就是说应当作为仆人承侍比丘、比丘尼，故称为居士，或者从近侍男、近侍女的角度来理解，受了五戒之后，近是亲近三宝的意思。在三宝当中真正可以现前的，就是这些出家人，比丘、比丘尼等等，亲近三宝而承侍就是近侍，亲近三宝然后做很多

事情，称为居士。

斋戒的时间很短，因为守持一日一夜，在一天中断除罪业的缘故，所以斋戒也称之为时戒。斋和戒是分开讲的，主要是过午不食叫做斋，其他的叫做戒。在正午之前必须要把饭吃完，过午之后不能吃饭，叫做持斋，戒就是说不能在一天当中不能够杀生、偷盗等等，斋戒也叫做近住，即亲近三宝而住，或者近就是近阿罗汉，因为守持戒律就是阿罗汉如何行持我就如何行持等等，所以也有近阿罗汉而住的意思。或者近住是时间很短的意思，这方面可以叫做近住，或者斋戒、食戒等等，有这些不同。

然后是沙弥，【勤勤恳恳为上师做事】。这里的上师主要是指比丘。按照很多地方的说法，沙弥必须要直接依止一位比丘而住，比丘告诉他，这个应该做，那个不应该做，也就是说，依止自己的师父勤勤恳恳地做事情。有些地方沙弥也叫勤策，勤是精勤的意思，策就是策励，比丘经常会策励他，应该这样那样修行，所以叫勤策，也叫求寂，就是追求寂灭的意思。

比丘叫做近圆，近是接近的意思，圆是涅槃、圆满的意思。我们平常说涅槃叫做圆寂，圆是圆满一切功德；寂是寂灭一切过患。涅槃叫做圆寂，近圆就是接近涅槃。如果你守持圆满的比丘戒律，离涅槃最近；如果你根本不守戒律，就没办法获得涅槃。世间上不守戒律的人，经常安住在自性罪当中，也没有通过戒律来断除身语不好的相续，这样怎么能得到涅槃呢？不可能的。

居士守持别解脱戒律的意义也是不相同的。虽然从某些角度来讲，有些居士、沙弥，也是接近，但是最接近的，就是比丘。因为他断除了很多过患的缘故，修持了很多的善法，守持圆满的戒律，由戒而生定，由定而发慧，从这个角度来讲，他是最迅速的。沙弥也是同样的，如果有很强的宿世善根，可以很快获得阿罗汉果。在《贤愚经》《百业经》当中，有很多沙弥获得阿罗汉果的记载。至于居士，在很多记载中，获得初果、二果、三果的很多，居士通过守持戒律非常明显地获得四果阿罗汉的记载，我在《贤愚经》《百业经》上没有明显看到过。

壬三、释词：

俱得立名为律仪，妙行以及业戒律，

初者有表无表色，乃别解脱与业道。

这是经典当中，对于无表、戒律方面不同的名词作的一些解释。

别解脱都可以安立为以下的名字。“俱得立名为律仪”，第一个是律仪。律仪是尸罗，尸罗就是清凉。如果我们守持戒律，内心很多的热恼就可以息灭，自己可以安住在清凉当中。如果没有戒律，内心的烦恼、罪业，经常性会翻腾，自己的相续会非常地烦乱、烦热。如果安住于律仪，自己就会安住在清凉的状态中。因为自己安住在善的行为中，而且通过身语让自己的心寂灭的缘故，所以没有产生很大的烦恼。如果没有戒律，就会放纵自己的心。贪欲、嗔恚，就会连续不断地发生，有些时候自己做了杀生、偷盗、邪淫之后，会非常地忧悔，这也是一种热恼。如果你制止了自己的恶行，第一个就会从根源上中止烦恼的产生，所以叫做清凉；第二个从也不会产生忧悔的角度来讲，心相续就是一种清凉状态。

第二个叫妙行。为什么叫妙行呢？因为戒律是佛陀和圣者高度赞叹高度推崇的行为，所以叫做妙，即善妙的行为。佛菩萨、阿罗汉等圣者，他们知道什么该做、什么不该做、哪些对众生有利、哪些对众生无利、什么是涅槃的行为、什么是轮回的行为、什么是善、什么是恶？如果众生安住在戒律中，这是佛陀圣者欢喜的善妙行为，戒律叫做妙行。如果我们不了解戒律，会认为这不是妙行，而是一个大的束缚。没受戒之前啥都可以做，受戒之后，这个那个都不能做，似乎不是妙行。戒律的确是妙行，因为它随顺于安乐，即便不能获得解脱，也是一种安乐之道。如果众生的根基不够，就像前面我们在第三品讲的那样，没有办法产出离心，不能获得解脱，这时转轮圣王出世，为他们宣说十善，让他们升天。虽然不能获得解脱，十善或者这些律仪，也可以让众生获得善趣的安乐，这也是一种妙行。如果以出离心摄受，也可以获得涅槃之道，就是更大的妙行。

“以及业戒律”，业、戒律都是造作，一种善业是以造作为本体的。戒律主要是身语，让自己身三语四的罪业能够断除，就是戒律。身体方面有三种，主要是身三语四，意三有时候就不制定戒律了。一般来讲身体和语言的四种比较容易遮止的，通过遮止外在的身语也可以束缚自己的内心。从这个角度来讲，如果把意三也确定为戒律，众生就会无法守持，没有凡夫人能够守持这么清净的别解脱。因为他内心中贪欲、嗔恚等等的种子，很容易就会翻起来，如果把这个作为别解脱，很多人肯定无法受持，所以只是把身语七断作为戒律的本体。如果我们把身语都制止了，身语和心之间有很大的关联，至少我们在身三语四上面不现行，然后通过身三语四的寂静行为也可以影响到心，最后让自己的心安住在修法中，这方面主要是身三语四。

前面讲了几种名称，第一叫律仪，第二叫妙行，第三叫业，第四叫戒律，后面还有两种，即别解脱和业道。“初者有表无表色，乃别解脱与业道”。别解脱是一种名称，业道也是一种名称，我们要了解，只不过别解脱和业道是初者，就是刚刚得戒一刹那的有表色和无表色，当时你在合掌，说依教奉行等等，你的心正在安住，这时候第一刹那的有表色和无表色叫什么呢？叫做别解脱和业道。

别解脱和别解脱戒是分开的，你在第一刹那，得到了五戒、十戒、比丘戒，得戒的第一刹那叫做别解脱。为什么叫别解脱呢？第一刹那的时候，你开始得到了戒律，脱离了罪业，相续中种种的罪业就会别解脱了，比如我得到了不杀生的戒律，就从杀生的罪业中解脱出来；得到不偷盗的戒律，就从偷盗的业中别解脱出来，所以说每一条戒律都是别解脱罪业的。受了五戒就从五种所断当中获得解脱；受了十戒就从十种所断当中获得解脱，这是别解脱的意思。第一刹那叫别解脱，第二刹那不能叫别解脱了，第二刹那之后叫别解脱戒。有部当中说第一刹那可以叫别解脱，第二刹那之后就叫别解脱戒了。

注释的最后一句是这样的，【所以说，是别解脱戒，但不一定是别解脱】。这是什么意思？别解脱只是第一刹那，第二刹那之后就叫做别解脱戒了，到了第二刹那、第三刹那、第四刹那……乃至没有出现坏戒，舍戒、破戒之前，戒体在自己的相续当中存在期间，都叫做别解脱戒。

别解脱戒不一定是别解脱，第一刹那叫别解脱，现在早不是第一刹那了，已经第二第三第四乃至于千万刹那之后的事情了，这时候就是别解脱戒而不是别解脱。“初者”也就是第一刹那的“有表无表色”，这是别解脱。然后还有一个第一刹那也叫业道，业道是什么意思呢？就是通过得戒这个刹那的道，圆满了自己想要求戒的心，想要求戒这个心、这个业叫做思。在自己得戒之前这个心一直想什么时候能够得戒，产生了想要得到戒律的想法，当第一刹那得到戒之后，依第一刹那得到戒相当于一个道。

道是一个比喻，平时我们可以依靠道到达某种目的地，现在我通过得戒的第一刹那这个道得到了戒，满足了我的思心所，这个想求戒的心，所以说第一刹那也叫业道，相当于我们通过某种道可以达到目的地一样。在第一刹那得戒之前这个业就是思，业思就是思心所，一直想要去求戒，想要得戒的心，内心一直在追求着，然后通过得戒第一刹那有表无表，得到了这个戒，我的思心所得到了满足。第一刹那叫做道，通过这样一种道我的思心所得到了满足，叫做业道。相当于如果没有道达不到目的地一样，有道就可以达到自己的目标，可以进房子、城市等等，同样的道理通过第一刹那的有表无表满足了我内心想要得戒的想法，叫做业道，第二刹那之后就不是业道了，从这个方面来讲，叫做乃别解脱与业道。

以上就是异名和释词，我们需要了解有六种不同名称，别解脱和业道是比较微细的。平时我们对于别解脱、别解脱戒律都没有分开，别解脱和别解脱戒律差不多，在有部当中第一刹那和第二刹那是不一样的，第一刹那叫别解脱，第二刹那之后就叫别解脱律仪，这里有比较微细的分类。

壬四、具戒之补特伽罗：

具有别解脱戒者，八种补特伽罗也。

前面是戒律的分类，这里是具有戒的人有八种。因为前面别解脱戒有八种，所以具戒的人也是八种补特伽罗。补特伽罗是梵语翻译过来就是数取趣，即数数取诸趣的意思。有时候佛陀菩萨也叫数取趣。以前学习过《辨法法性论》的道友就会知道，数取趣也分了好几种，不单单有凡夫，也有圣者，圣者中有声闻、缘觉、菩萨和佛，这些都叫数取趣，这是广义的数取趣。有些地方说数取趣是众生的异名，数取趣就是数数的取诸趣。

众生通过自己的业数数的取诸趣而流转轮回，就是取五趣、取六趣，这辈子是人趣，下一世取天趣；如果是佛菩萨也可以通过愿力，以自己的自在力数取趣；从阿罗汉的角度来讲，他们没办法数取趣了，按照小乘的观点就入涅槃了，从大乘的角度来讲，阿罗汉也可以叫数取趣。因为毕竟他们以后还可以发菩提心，在愿力、大悲圆满之后，就可以通过愿力投生，也有后面成菩萨之后通过自己的神通投生的。通过这个角度而言，可以通过业力、愿力、悲心，或者神通任运数取趣。虽然数取趣的补特伽罗有很多，但是此处具有别解脱戒的补特伽罗，有比丘、比丘尼等八种，前面是戒律，此处是具有戒律的人的角度来讲的，并没有重复的过失。

辛二、禅定戒与无漏戒：

生禅定者具禅戒，圣者具有无漏戒。

这也很容易理解，前面我们大概介绍过生起禅定，下面还要详细地讲什么时候生起禅定，什么时候得到戒律，此处只是简单地介绍。

生起禅定叫做“具禅戒”，具有禅定戒。“圣者具有无漏戒”，第一是具有无漏功德的圣者，第二是要入定，具有这两个条件的就是圣者具有无漏戒。凡夫等等可以具有禅定戒，圣者入无漏定可以具有无漏戒，这方面属于随心戒或者定心戒，前面的别解脱不一定，别解脱即便是在无心的状态中，也会具有无表色，这两种是禅定戒和无漏戒。入定的时候具有这两种戒，出定之后就没有了，虽然没有了两种戒，但是前面讲过它的力用还在，他的恶业还是可以遮止的，不会去做很大的罪业等等，一个是随心戒，一个是散心戒，二者是不一样的。

今天我们就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智

托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌

杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛

哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度如海诸有情

《俱舍论》第 50 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再一次一起来学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

《俱舍论》宣讲的是小乘为主的佛法观点。我们学修的时候，都会关心自己所学的法对于我们的修行到底有什么作用？小乘俱舍中有些观点对我们的修行有直接作用，有些观点在显现上也没有直接的关系。我们在学习佛法的过程中，一方面主要的必要是看它对我们修学佛法或者调伏烦恼有没有直接的作用。另外一方面，就是学习这些法要可以帮助我们打开一个思路。

打开思路的方式也很重要，因为我们学习的佛法非常系统，时间也很长，所以方方面面都要学习。在学习的过程中，怎么样去思考法义、理解经论？《俱舍论》中把这些法义梳理得非常细致，我们在学习的过程中，一方面消化了很多的概念，懂得了很多修行的道理；一方面自己的智慧也会跟随词句逐渐变得细微。如果我们有了细微的智慧之后，再去看中观、如来藏、密法，这种智慧就会发挥作用；如果我们没有得到这种学习的方法、深细的智慧，再学其他法要的时候，也是马马虎虎的大概了解而已。有些时候必须要细致地去观察，尤其是逐渐通过学习词句。因为它本来讲得就很细致，如果我们

心很粗根本没办法理解，所以我们在学习的过程中智慧也会逐渐变得细微起来。以后无论我们思维修、观察修，或者学习其他的法义，这种智慧一定会发挥很大的作用。

俱舍、因明就是有这种作用。如果我们只是把眼光放在学习有没有调伏烦恼的直接作用上，没有什么作用就没必要学习，好像是浪费时间一样。不要这样想，大德们之所以让后学人学习这些论典，一定是对于初学者有很大的帮助，还有很多大德也是对于俱舍、因明做了很多大的注释，如果真的没有必要，也不用花时间这样去做。这些一定是通过他们殊胜的智慧观察了，对于众生很有必要的缘故，才这样去宣讲的。我们学《俱舍论》过程中有很多的说法，比如《俱舍论》属于一部聪明论，学完之后自己就会变得聪明起来，的确是这样的，因为里面的内容非常细致、深广、准确，所以我们学完之后，很多似是而非的问题都可以予以遣除。虽然我们以前对于五蕴、十二处、十八界也知道一点，但是很详细的方面，好像也不太清楚。以蕴、界、处为主的有漏、无漏，或者世间的很多知识，这样一种所诠、意义，通过我们学习《俱舍论》之后，逐渐都可以了解了。有些人在学习的过当中，听的时候能够听懂，思维的时候也很细致；有些人可能因缘差、智慧差一点，不管怎么样，有时学一遍是不够，如果以后有机会，有了基础之后，可以再去比较深入的思维学习。这是从不同的侧面阐释一下学习《俱舍论》的必要性。

辛三、旁述：

因为前面对于禅定戒和无漏戒提到了一下，还有一些相关的内容没有讲出来，所以通过旁述的方式，把和禅定戒、无漏戒有关的内容再进一步地宣讲。

最后二者随心戒，无间道中生彼二，

未至定中称断除，正知念二意根戒。

这个科判下面有三个内容，第一个是“最后二者随心戒”，“最后二者”就是禅定戒和无漏戒，它们是随心的戒律。第二个是“无间道中生彼二，未至定中称断除”，禅定戒和无漏戒也可以称为断除戒。在什么情况下它是断除，又断除了什么？第二三句就会讲到断除戒的意义。第三个是“正知念二意根戒”，佛经中也提到了意戒和根戒，什么是意戒？什么是根戒？在第四句中就会进行宣讲。

第一，最后二者随心戒，最后二者就是前面三种戒律中的后二者。第一是禅定戒，第二是无漏戒。这二者也是“随心戒”，最后二者随心戒简别了第一者的别解脱不是随心戒，只有最后二者才是随心的戒律，而且是随入定心的戒律，就是说入定的时候它才有，不入定的时候就没有。虽然入定也有其他

的方式，比如灭尽定，或者无想定等等也是入定，但是这两种定中没有心的缘故，也没有这两种戒律。第一个一定是随心的，在有心的情况下才存在；第二个一定是入定的，在入定的状态中才会出现，否则欲界也具有心，那有没有禅定戒、无漏戒啊？这是没有的。欲界属于散心定，是一种散乱的状态。虽然有心，但是不会有禅定戒和无漏戒，只有随心和入定两个条件都满足的情况下才会得到禅定戒和无漏戒。

第一种是禅定戒，虽然还没有获得根本定，但是在未至定的时候也可以安立得到了禅定戒。禅定戒一般来讲都属于有漏道，在生起有漏禅定的时候，比如未至定，然后是我们前面讲到的初禅的粗分正禅和殊胜正禅，粗分正禅唐译中是指一禅根本定，殊胜正禅就是一个中间定，即大梵天通过中间定得到了大梵天的果位。第二禅根本定、第三禅根本定、第四禅根本定，殊胜正禅或者中间定到二禅之间有一个二禅近分定，然后是三禅近分定、四禅近分定，这些都可以产生禅定戒、有漏定，后面在无色界中这些就没有。因为无色界没有大种，这些无表色就不会产生，既是随心戒，也是随心而安立的禅定戒。

第二种是无漏戒，无漏戒安立的本体是什么？什么时候可以得到无漏？我们学习第一二品时曾经提到过这个问题，无漏戒要引发无漏的智慧，首先未至定可以引发，然后初分正禅和殊胜正禅也可以引发无漏定，还有二禅、三禅、四禅，这些根本定都可以引发无漏。其他的近分定不能引发，无色界心比较弱的缘故不引发，六种禅定地可以引发无漏戒的说法前面也提到过。在这样的状态中可以引发无漏戒，其他的有漏的定不一定引发无漏戒，它和前面的内容也是相关的，最后二者是属于随心戒。

第二，无间道中生彼二，未至定中称断除，这是断除戒的意思。主要是断除欲界的烦恼和恶戒，有些不好的恶戒，有时也不会随随便便断除，在安住断除戒的时候，可以产生断除恶戒的功用。第一个可以断除恶戒的烦恼，第二个可以断除恶戒。断除戒不是在所有的地道中都有，首先无间道中生彼二，后面在讲贤圣品的时候也会讲到无间道，然后是解脱道，还有胜进道等等。学习第一品的时候我们学习过，无间道相当于要获得某种果，首先要和阻碍它的烦恼作战，正在断除它的障碍、烦恼的时候叫做无间道。

断完之后就会产生解脱道，就是获得胜利的状态。有些地方打比喻说，第一个无间道是正在驱赶盗贼，然后驱赶完盗贼之后要把门关上。一个盗贼进到自己家里来了，自己和盗贼作战，把盗贼赶出去，叫做无间道。第二个解脱道是把盗贼赶出去之后，把门关掉，不让他进来。断除戒是在无间道中产生的。无间道中生彼二，“生彼二”就是说产生禅定和无漏的断除戒。如果通过有漏道，就产生了禅定戒的断除；如果是无漏，就产生了无漏戒的断除，这是无间道中生彼二。因为无间道、很多，比如你获得初禅、解脱道，或者在未到定当中，还有获得二禅，都有很多无间道。

那么是不是所有的无间道呢？未至定中称断除，不是所有的无间道，而是在未至定的无间道当中获得断除的功用。未至定中还没有初禅根本定，它要断除欲界九品所摄的烦恼，每一品烦恼断除之前都有一个无间道，然后有一个解脱道，这样无间道、解脱道最后未到定圆满之后就获得了初分正禅，或者第一禅根本定。这里所讲到的无间道中生彼二只是在未至定，因为未至定是在断除欲界烦恼，以上就没有欲界烦恼了，比如获得二禅、三禅、四禅等等，这些欲界的烦恼都断完了，没有一个安立断除之戒的必要性。

真正断除之戒是断除欲界的烦恼和恶戒，就是在获得初禅第一根本禅之前，因为获得了第一根本禅，断尽了欲界的九品烦恼，就会获得一禅根本定，所以在一禅根本定之前，都有九品或多或少的欲界烦恼需要断除。只是在未至定当中断除了欲界烦恼，有些注释当中讲，在欲界的九品烦恼当中，前八品都是断欲界烦恼，第九品既断欲界烦恼，也断恶戒。在未到定当中，它的无间道就可以生起断除戒。如果生起断除戒之后，就可以断除欲界烦恼，还有恶戒方面也可以断除。

第三，正知念二意根戒，【经中所说的“身之戒善妙、语之戒善妙、意之戒善妙……”以及“眼根以戒守护而住”】，就有了意戒和根戒。身之戒、语之戒我们都知道，还有一个意之戒如何安立呢？这个地方讲，正知念二意根戒，所谓的意之戒就是安住在正知正念当中，我们的正知正念跟随于意识而生，当我们产生一个意识的时候，马上以正知正念来摄持，叫做意之戒。

什么是正知正念呢？以前我们学习过《入菩萨行论》，其中有一个正知正念品，我们也很清楚。所谓的正知不单单是在这个地方，其他地方佛法中的正知就是精进地观察自己的三门。现在我的身体在做什么、语言在说什么、意在想什么？精进地观察自己身语意的状态叫做正知。如果我们不观察就没有安住正知，我的身体现在做什么、语言现在说什么、意在想什么？好的也罢，不好也罢，都没有观察，这就是没有安住正知。如果不安住正知，很多烦恼就会引发，在不知不觉当中，我们已经处在烦恼的状态中，自己都没有办法了解。

真正要成为一个很好的修行者，无论如何一定要恒时生起正知正念，应该经常观察自己的身体，我现在身体坐的很端正、正在听法，或者我的身体正在放逸等等，知道了以后第二刹那马上就要以正念来守护了，正知过后就是正念。正念是什么呢？就是安住善所缘，或者善法。正念一定是安住善法的，正知相当于巡视一样，巡视我的身语意在做什么？如果是不好的，马上改正；如果是好的，继续安住，这样安住在善念、善法、善所缘当中，就是正知正念。正知正念跟随意而产生，叫做意戒。

当我们产生了某种分别念意识，马上就可以引发正知正念，现在我的意在做什么？如果它没有安住在

善所缘，应该安住在善所缘中，发菩提心、出离心等等，不要让它产生恶分别、非理作意。因为很多的烦恼，不管是贪欲、嗔恚都是因为非理作意而起的，主要是自己的心没有如是地在安住善法的状态，所以就会产生非理作意。如果有了非理作意，再加上有了外境，有了烦恼的种子，就会产生现行的烦恼。所谓的意戒就是正知正念跟随意识而生，不离开意识，正知正念永远守护它，这就是一种意戒。

整个修行的核心关要也是在意戒当中，佛经中说，意速意为主。在我们身语意中，意速就是意，心识是最快的，然后意为主，如果区分主次，身语意当中意是为主的，其他的身语为辅，是次要的。佛陀是再再地要求我们观察心，调伏自己的心，让我们的心安住在善法中，那怎么去安住呢？这方面就是正知正念，正知正念跟随意识而产生，属于从意识而产生的，经常性的不远离意识，叫做意之戒。

然后是根界，我们的正知正念跟随眼根、耳根而生叫做根界。假如我们的眼根取外境的时候，正知正念缺席了，这时候觉得这个东西很好，那个很不好，邪分别马上就会产生。如果我们的眼根看到色法，不管看到好的色法，还是看到不好的色法，正知正念马上引发出来，就会调伏我们的五根、六根等等，不让这样一种根跟随起分别而转。当我们看到的时候马上就会以正知正念摄持诸根，在有些戒律中说，我们的眼根不要乱看，耳根就不要乱听，经常性提醒我们都摄自己的诸根，如果有正知正念，我们的根就可以调伏，如果没有正知正念，根就会外散。本来诸根取外境就是外散的。我们在看的时候，正知正念没有跟上，内心无始以来养成的散乱习气、贪嗔痴等等，马上就会占上风，立即现形，所以说正知正念随此根识而产生叫做根界。

己二（具理）分三：一、具无表色之理；二、具有表色之理；三、宣说四类具戒。

庚一、具无表色之理：

乃至守别解脱者，未舍间具现无表，
一刹那后具过去，守恶戒者亦复然。

这是具有无表色。它有善戒、恶戒，还有禅定、无漏戒等很多分类，有时候还会讲到中戒。首先是善戒恶戒，“乃至守别解脱者，未舍间具现无表，一刹那后具过去”，别解脱可以归结在善戒当中，即善戒具无表的道理。“守恶戒者亦复然”，第四句我们可以理解为是恶戒。从善恶来分的话，前三句主要是讲善，最后一句略带宣讲恶戒者亦复然。也是一样的。

乃至守别解脱者未舍间，前面我们讲了第一刹那是别解脱，第二刹那之后直至没舍之间叫做别解脱戒。守护别解脱戒乃至于没有出现舍弃的因缘之间，具有现在的无表色。后面还要讲，有几种舍弃戒律的

因缘。他正在守戒，现在的无表色一定是存在的，然后一刹那之后就过去了，第二刹那、第三刹那、第四刹那……第一刹那之后，不单单是具有现在的无表。此处讲得很清楚，未舍间具现无表，只要没有舍戒之间，现在的无表色都是不用观察和怀疑的，一直都是具有的。

还有其他的情况，一刹那后具过去，在第一刹那过后，第二刹那以后不单单是具有现在的无表色，也具有过去的无表色。前面我们学习第二品中不相应行中的得绳，这个得绳在这句颂词中还有后面的颂词当中，都有相关的意义。别解脱戒就是“现无表”，现在的无表可能具有，也有法俱得，即现在就可以具有法俱得的。

一刹那后具过去，这个时候就是法后得，就是说法已经过去了，然后得在后面。如果是得到了现在，法已经成为过去时了，一刹那后具过去的意思就是就是法后得，就是说这个法已经成为过去了。这时候的得到了现在位，如果它的得到了现在位，法就是过去的，法后得就是具有过去的。

无表色是一个色法的缘故，没有法前得，不具有未来，肯定具有法俱得，它力量也可以引起法后得，有法后得的缘故，一刹那之后，它就具有过去的无表。守恶戒者亦复然，守恶戒的人乃至没有舍弃恶戒之间，也是一样的。如果你安住在前面讲的断除戒，通过禅定的方式，或者禅定戒、无漏戒也可以断除恶戒，在前面未知定、第九无间道中，他可以产生断除恶戒。

还有一种断处恶戒，在欲界未散定中也有。比如发一个很强的誓愿，以前是一辈子杀生的。后来自己守了一个尽形寿不杀生戒。当我们发了这样的愿之后，恶戒也会中断。他通过守善戒，承诺不杀生等方式，可以断除恶戒，否则不会断除恶戒。如果你的相续中有恶戒，只是在中间做一些善法，恶戒还是存在的，不会成为断除恶戒的因。只有当你发誓不杀生，或者不偷盗，通过生起守持善戒的方式，这时候也会断除恶戒，所以守恶戒者亦复然。前面是断除戒中，第九无间道断除，它是一种断除恶戒的方式。假如我们理解成只有在未知定的第九无间道才能断除恶戒，在欲界就没办法断除恶戒了，这样当然是安立不了的。

欲界中必须要发起强烈的誓愿守持善戒，这时就可以断除恶戒，乃至未舍之间，都具有恶戒现在的无表色——法俱得。一刹那之后乃至未舍之间，法后得就是具过去也是存在的。守恶戒者亦复然，这方面就是讲到别解脱和恶戒具有的道理。

具有禅定戒律者，恒具过去与未来，

圣者第一刹那时，不具过去无表色，
入定及住圣道二，具现在之无表色。

这六句主要是讲禅定戒和无漏戒，禅定戒和无漏戒就是说过去未来现在具有无表色的道理。“具有禅定戒律者，恒具过去与未来”，如果第一刹那开始得到定之后，就具有了禅定戒律，然后恒具过去与未来。过去就是法后得，第一刹那的时候，你也可以获得过去的无表色。因为禅定戒是一个有漏定，所以我们在无始轮回的过程中，曾经无数次的得到过禅定。虽然我们已失坏了禅定，但是禅定有法后得，这个定已经过去了，它的得在后面，这是法后得。

我们今生中，又开始修禅定，刚刚得到禅定的时候，已经拥有了过去的无表色。因为过去的无表色，就是法后得一定是有的，我们在无始轮回中曾经得到过很多次有漏定，失去禅定之后就处在散心位，虽然禅定已经灭掉了，但是还存在禅定的法后得，所以当我们今生中第一刹那获得禅定、戒律的时候，就具有过去的无表色，这就是法后得。虽然它的法已经过去了，但是法过去之后的得还在后面，后面这个法后得可以流传很长时间。我们今生中第一刹那获得禅定的时候，具有过去的无表色，主要是法后得，把法后得的观念放进来之后解释起来就会非常容易，因此说具有过去的无表色。

恒具过去的无表色，又具有未来的无表色，叫做法前得。法前得是具有未来的。为什么法前得是未来呢？因为法之前得到了，也就是说如果得在现在位，我们现在得到这个得了，得在现在位，这个法一定是在未来还没有产生的，叫做未来，一定是法前得。法前得是未来，法后得是过去。它的法已经过去了，得在后面，如果得处在现在位，它的法一定是过去。未来也是一样的，未来是法前得。如果我们现在的法在现在位，法前得是得在法的前面，如果这个得在现在位，法在未来没有产生，还是在未来，这时未来叫做法前得。

禅定界是特殊的，第一个刹那具有过去，也具有未来。为什么不讲现在呢？最后两句就要讲现在，现在也有特殊的情况。按理来说当你第一刹那安住禅定的时候，现在的法具得是一定有的，具有现在的无表色。虽然是无表色，但是属于随心戒，前面的别解脱戒也是无表色，它是散心位，不是随心戒的缘故力量很弱，没有办法引发法前得。虽然是无表色，但它是随心戒的缘故，心力很强大，所以它有法前得。我们前面曾经学习过这个问题，当你获得禅定戒律第一刹那，现在位的无表色是一定有的，然后也有法后得、法前得，这时候三种都有。

还有一种情况，圣者第一刹那不具过去无表色，当你从凡夫到圣者见道的第一刹那是以前从来没有得到过的，不像有漏定当中，我们在轮回中反复地得失，这方面有三时具有的情况。当我们获得苦法忍，在圣者第一刹那的时候不具过去无表色，法后得是没有的。为什么呢？因为这是圣者第一刹那，无始

以来只是凡夫状态，从来没有得到过圣位，当然也不可能有法后得了，绝对也不具有过去无表色，那有没有未来的无表色呢？第一刹那还可以有未来的无表色。因为它有法前得的缘故可以有未来的无表色，那有没有现在的无表色呢？第一刹那当然也有现在的无表色，第一刹那的情况绝对没有过去的无表色。第二刹那就可以有过去的无表色了，因为法后得就有了，现在已经不是第一刹那，而是第二刹那，如果在圣者的第二刹那、第三刹那，既可以具有过去的无表色，也可以具有未来的无表色。现在的无表色有时要看情况，一般来讲是可以有的。不具过去无表色主要是第一刹那，在第二刹那之后既具有过去的，也具有未来的，和前面禅定戒的第一刹那是一样的。在第二刹那之后，第一刹那已经得到过了，它有了法后得，过去无表色就可以有了。

“入定及住圣道二，具现在之无表色”，入定和住圣道具不具有现在无表色呢？虽然我们从总的角度来讲，入定位的时候具有禅定界；住圣道的时候具有无漏界，但是也要分，有时候他们不是总在禅定当中，比如色界的天人不是总在禅定中，获得初禅的人也不总是在禅定中，他也要出定的，出定之后，就不具有现在的无表色了。如果没有安住现在的无漏定，就没有现在无漏定的无表色，过去、未来、法前得和法后得都是恒具的，这方面是可以有的。如果正在入定，安住圣道就可以具有；如果出定的时候就不具有，因为跟随入定的心而产生的缘故，我们要知道具有禅定戒和无漏戒的不同情况。

前面我们也提到过中戒，下面来看中界。

守中戒者如若有一，初具中戒无表色，
此后具二无表色。守恶戒具善无表，
守戒者具恶无表，乃至净染强烈间。

这就是中戒，中戒是一种暂时性的产生无表色，既有善又有恶。比如八关斋戒是一日一夜的中戒，有时发愿短期内杀生等等做一些恶业，也算是一种中戒无表。

前三句是真实宣讲中戒具有无表的情况，后三句算是一种旁述。“守中戒者如若有一”，“如若有一”是什么意思呢？就是说守中戒者不一定具有无表色，他可以守持中戒，不一定具有无表色。那在什么情况下有，什么情况下没有？守中戒的时候，如果你的心特别强烈，就会具有无表色；如果你的心不是那么强烈，比较弱，不一定具有无表色。不管是造善法，还是造恶业。虽然你在造恶业，但是心不强烈，这时候有没有无表色呢？没有。如果你在放生等等，做其他的善法，你的心不强烈，大家做我也去跟着做一点，如果心不强烈，也不会引发中戒的无表色。在心很强烈的情况下，造恶、造善的意乐很强。虽然是暂时性的，但是意乐很强，这时候也可以产生无表色。颂词中说如若有一，就是还有不同的情况，不一定存在。如果存在的情况，已经引发了中戒无表色。

“初具中戒无表色”，刚开始正在做的时候就具有中戒无表色，现在的无表色法具有是有的。“此后具二无表色”，第二刹那之后，“具二”是具有现在和过去的都有，法后得是可以有的，法前得是不存在的。因为它不是随心戒，属于散心的无表，所以散心的无表没有法前得。它具有法具有得和法后得，现在的无表是有的，过去的无表是法后得也可以有，这就是讲到了中戒的情况。

下面我们再旁述一下和中戒有关的情况，舍了恶戒的人在他没有舍弃恶戒之间，中间会不会具有中戒，有没有具有善无表？具恶戒者可以具有善无表。守善戒的人。比如守别解脱戒的居士、沙弥、比丘，在守善戒的时候中间会不会生起恶无表？恶无表算是中戒，也可以生起来。乃至净染强烈间，那什么时候舍弃呢？就要看你强烈的清净心和染污心，在这个过程中都是具有的。

“守恶戒具善无表”，比如一个屠夫，一辈子以屠杀为业。这个屠夫内心当中一定是具有恶戒的，这样一个具有恶戒的屠夫，中间会不会具有善的无表呢？中戒可以产生善无表。虽然他没有通过受持不杀生的戒律来舍弃恶戒，恶戒在相续中一直存在，突然受到某位善友的劝导，说你去拜拜佛、做点善事，他产生了一个信心，觉得应该去拜佛、做善事，他到了寺庙去供养、培福报、忏悔，或者拜佛等等，在这个过程中他可以具有善无表。虽然前面说守中戒者不一定有，但是拜佛的时候，他做善法的心很强烈，也可以具有善无表，也就是说相续中既具有恶戒的无表，也可以同时具有短暂中戒的善无表。

反过来讲，“守戒者具恶无表”，守别解脱戒的人，或者守善戒的人也可以具有恶无表，比如一位出家人或者居士本来是尽形寿不杀生的，或者主要是以不杀人为主。在这个过程中，他突然产生了一个很强烈的嗔恨心，他就把一个旁生杀死了。如果你杀了人就破了根本戒，戒体就破了；如果杀的是旁生，他的戒体还有，但是过失很大，当他产生了很强烈的嗔心，害心，把这些旁生杀死之后，在这个过程中他也具有恶无表。这是以杀生为例，其他的也是一样的，只要你没有犯根本戒，其他的通过强烈的烦恼引发的恶业的无表，都可以具有。即便你是尽形寿守持善戒的人，中间也可以中戒的无表还是具有的。

什么时候舍弃呢？无表色会具有多久呢？“乃至净染强烈间”，就是说强烈的烦恼心或者信心没有舍弃之前，就会具有。比如说这个屠夫，乃至相续当中很强烈的“净”，就是很强烈的清净信心，他还没有舍弃之间，善无表也是存在的。什么时候他舍弃了，开始恢复杀生的时候，没有惭愧心，这些信心也没有了，这时他的善无表就没有了。如果这个比丘开始觉得杀生是不对的，当他舍弃了强烈的嗔恨心，产生了强烈的烦恼心，他的恶无表就消失了。

从这个角度来讲，守恶戒者也可以具有善无表，比如说在《大圆满前行》《贤愚经》经论当中也有，嘎达亚那尊者劝屠夫发誓晚上不杀生，然后劝那些淫欲心很重的妓女，发誓白天不要做不净行，也是类似于让他们守一个中戒。虽然他们以此为业，内心中的恶戒一直存在，但是中间也会产生一个心，然后去守持一个中戒。有了中戒的缘故，也可以在后面得到相应的善无表，能够得到一些安乐，可以

在受痛苦的过程中稍微止息一下痛苦。反过来讲，在一辈子守善戒的人中间产生了中戒，如果不忏悔，当你在感受快乐的时候还会感受痛苦，就是说你的痛苦会终止你的快乐，在中间一段时间你突然会很痛苦，无法持续性的安住在快乐当中，这个情况也会存在。

如果守善戒者具有恶无表，现在一般凡夫的修行人都是这种情况，虽然我们发了誓尽形寿守持善戒，但是在这个过程中，可能短暂的恶无表也产生过很多次。这时怎么办呢？必须要忏悔，保持我们的善业清净，不要让恶业成熟，必须要通过很多方式来忏悔，这样诸此类的恶无表必须要清净掉，乃至净染强烈间。

庚二（具有表色之理）分二：一、真实宣说；二、旁述。

辛一、真实宣说：

有表色则于一切，正作现具未舍间，

后具过去无未来，有无覆亦无过去。

前面讲了无表色，现在是具有表色的道理，就是说有表色则于一切正作现具未舍，这时候是具有的。所谓的有表色就是你外在的身有表、语有表。从第一刹那开始，乃至行为没有舍弃之间，这时具有现在的有表色。比如今天你要拜两三个小时的佛，这时候你的有表一直在做，第一刹那是现在的有表。“后具过去”，第二刹那之后，就可以具有过去的个有表。从这个角度来讲，也算是一种法后得。“后具过去无未来”，这时候是没有未来。因为不是随心戒的缘故，没有法前得，可以有法俱得，后具过去是可以有法后得，没有未来就没有法前得，不可能在这个法之前得到，这属于有表色。

“有无覆”，就是说有覆无记的有表和无覆无记的有表。这时候亦无过去，不单单是没有法前得，也没有法后得，只有法俱得，这种情况就是有覆无记的有表。前面我们说欲界没有有覆无记的有表，初禅天的时候有有覆无记的有表，不管怎么样，就是说有覆无记的有表，只有法俱得，没有法前得，也没有法后得。因为无记法的心很弱，所以这时候不可能引发法前得，然后也引发不了法后得，只是引发一个法俱得，不管是有覆无记，还是无覆无记。我们在欲界中的威仪、工巧等等，这方面就是无覆无记，除了个别的工巧之外，也有特殊的情况，一般在他的心不是那么强烈的情况下，只有法俱得，就没有法前得、法后得，所以有覆无记和无覆无记没有过去、未来，只有现在法俱得。

今天我们就学习到这个地方。