**《俱舍论》第19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，我们再一次一起学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

从佛教的历史来看，《俱舍论》是世亲菩萨进入大乘之前所造的，首先他在克什米尔学习《毗婆娑论》等小乘有部的观点，然后宣讲《毗婆娑论》时，有一种说法他是一天造一个颂词，完成了六百颂《俱舍论》，《俱舍论》是《毗婆娑论》的结集，也是相应于《对法七论》《毗婆沙论》的精华思想，主要代表有部经部的观点，小乘见解和修行方式在《俱舍论》中讲得非常清楚。如果要展开学习《俱舍论》，有很注释、讲义，有些特别广，有些比较略。如果自己有一定的智慧，也有兴趣，可以对于汉地的，比如七十卷《俱舍论》注释，一百卷《顺正理论》，还有《显宗论》等等，像以前众贤论师造的《俱舍论》观点，有些相顺于《俱舍论》的颂词，有些不一定相顺，还有驳斥的，都可以进一步地学习。如果没有这么多时间精力，把《俱舍论》的颂词搞清楚也可以。不管是自释，还是其他注释，也有一些发挥得比较深的地方，也有些辩论等，有时间精力可以尽量去参考，因为这些都是为了颂词而服务的。

学习《俱舍论》对于大乘、密乘的修行者来讲，还是有些帮助作用的，或者对于发了菩提心的菩萨来讲，人天乘的众生也需要度化，人天乘的知识也需要了解；声闻乘的众生需要度化，声闻乘修学的方法需要了解；缘觉乘需要度化，缘觉乘的修行方法、理念、思想也需要了解；要度化菩萨乘的众生，菩萨的修法也需要了解，也有这样的讲法。因此这里有些作为基础是必须要学习了解的，有些是共同的，有些是不共的。不管怎么样，我们既然现在学习了《俱舍论》，就要按照自己的时间、精力、智力，尽量把它学好。虽然上师也说了，花一年的时间能不能完全精通《俱舍论》呢？除了个别智慧特别深，或者前世熟悉的人之外，一般的人一年中要精通《俱舍论》有点困难，但是无论如何，我们在一年当中，该用的功用了，努力地学习了，即便不可能精通，但也绝对会有一个很深的印象。如果以后再学习，就不会感觉那么陌生，或者以后有时间，慢慢再来仔细地一个颂词一个颂词去看，也有了一定的基础。

**己三、似相同之差别：**

我们除了要了解这些看起来一样，其实有差别之外，也有些其他的问题，是我们学习其他教言时容易混淆的，当成一个问题理解了，还有微细的差别，所以世亲菩萨在《俱舍论》中帮助我们分析，看起来相同，但是有差别的意义，尤其是心所法的内容。

无惭即是不恭敬，无愧则是不畏罪。

喜为信心敬知惭，此二欲色界中有，

寻为粗大伺细微，我慢胜他之贡高，

骄傲即是于自法，生贪之心至极点。

如果把这些记住，我们在其他的论典中，再碰到类似的，比如惭愧、无惭愧，或者信心、恭敬、寻伺、我慢、骄傲等等就可以做一个分别。它们其实是有差别的，根据在哪里呢？根据在《俱舍论》第二品里面的心所之后，似相同差别的内容，以后如果记不太清楚可以再查一下。此处的差别还是比较明显。

首先是无惭无愧，平常都会放到一起讲，这个人无惭无愧等等，我们很容易把无惭无愧理解成一个相同的词句，认为它们的意义也是一样的。这里是不同的，无惭有无惭的理解，无愧有无愧的理解。

在《俱舍论》中，“无惭即是不恭敬”，前面讲了，惭愧是恭敬功德法和具德者，无惭是对于功德法没什么恭敬心，然后对于具有功德的上师、道友，也没有什么恭敬心。我们反观内心，自己对于这些功德法是不是有恭敬心？比如佛陀讲过，一个人讲法，一个人听法，这在一切动摇的善根中是最大的善根。我们对于这个功德法有没有产生这么大的功德，我一定要得到的想法，或者转坛城、念观音心咒、禅修等功德很大，对功德法内心是不是有一种恭敬心？因为有了恭敬心，我们对功德法本身不会小视，在有精力、时间时，自己肯定会趣入功德法中去行持，所以无惭是对于功德、具有功德者都没有恭敬。我们就反观自心，自己是不是一个无惭者，对于功德和具有功德的人是不是不恭敬？如果不恭敬，就是无惭。这里也要分的，有时可能对这个具有功德的人恭敬，比如自己的上师，对于那个具有功德的人，虽然他有功德，但是自己对他没有什么恭敬心，这也是某种差别下的无惭者。

不管怎么样，只要具有功德我们就应该恭敬，佛陀说的四依四不依中也有一个依法不依人，不管这个人怎么样，自己看他顺眼也好，不顺眼也好，如果他真正具有功德，我们就应该恭敬，也可以这样去了解。

“无愧则是不畏罪”，所谓的无愧是什么呢？无愧是不畏惧罪业，对于罪业无所谓，没有什么畏惧的。我们学习佛法之后，佛陀在律经、仪典中讲，如果你这样去做会有这样的罪业，有小的罪业、中等罪业，或者很大的罪业，虽然讲了身语意方面很多的罪业，但是自己对于罪业没有什么畏惧称之为无愧，反过来我们畏惧罪业就是有愧。还有一些人对罪业无所谓，造了罪之后，自己觉得没什么这是无惭，然后在别人面前也无所谓，比如在上师、三宝、道友面前觉得自己造了罪没什么。如果是观待于别人，自己无所谓叫做无愧，其他注释中对于无惭无愧是这样解释的。如果反过来按照这种解释惭愧是什么呢？所谓的惭是针对自己来讲，我今天造罪业很不好，觉得非常羞愧；我造了这个罪业之后，在上师三宝面前很不好意思，针对别人自己觉得很羞愧叫做愧。惭是针对自己造罪后的羞愧状态，愧是在别人面前觉得很羞愧。在其他颂词中，也有这样的解释，而《俱舍论》中主要是不恭敬，不畏罪。

下面是对信心和惭愧之间做一个辨别，从汉文的角度，按照我们平常的习惯不太容易混淆，也许是梵文的信心和惭愧比较接近，所以此处把信心和惭愧进行辨别。所谓信心是什么呢？喜是一种信心。注释中讲，喜爱有两种，一种是染污爱，就是对自己的儿女、妻子、丈夫等家人的喜爱。因为夹杂了贪执等烦恼，将这些执为我所，这是通过烦恼方面欢喜的。还有一种非染污爱，是没有杂染污的爱，对于佛陀、功德法的欢喜，叫做非染污爱。所谓的信心就是一种欢喜，对佛陀上师产生欢喜，就是产生信心。大恩上师以前也是再再地讲，对上师的欢喜心，有时是欢喜，有时是信心，到底是信心，还是欢喜心，都搞不清楚。上师也经常批评对上师染污的欢喜，只有没有染污的欢喜才是信心。从信心的本体来讲，的确有欢喜的意思。从反方面来讲，遣除了怀疑的状态就是信心。

还有一种清净的侧面，对上师具有清净心也是一种欢喜，里面没有夹杂其他的染污，状态是很清静的，信心也是一种清静心。此处是从欢喜的角度来讲，对于上师、佛陀等功德有一种欢喜叫做信心。

惭是“敬知惭”。所谓的恭敬就是知惭有愧中的知惭，把该不该恭敬的地方了解得很清楚，对于应该恭敬之处产生恭敬心。前面讲无惭时，也从反方面介绍了知惭。平常我们说的知惭有愧中的知惭，它和信心之间，一个是欢喜，一个是恭敬。虽然我很欢喜和我有恭敬心两者之间有相通的地方，但是侧面是不相同的，一个表示欢喜的状态，一个表示恭敬的状态，对于佛陀上师等具功德者有恭敬心，称之为知惭。

“此二欲色界中有”，信心和知惭在欲界和色界中有，言下之意就是直接否定了在无色界中没有信心和知惭。真的没有吗？注释中讲也要分情况，对于人方面的信心和知惭是没有的。因为无色界不存在粗大的补特伽罗身体，不像在欲界色界中，人和人相互之间有种对境，我对这个人产生欢喜心，对那个人的功德产生恭敬心，就有信心和知惭，但是无色界是特殊的地方，没有色蕴存在，相互之间不是一个对境，没有缘张三李四，产生欢喜，产生信心，或者某某某的禅定很清净，我对他产生了恭敬，没有这种对人方面的信心、惭愧，但是信进念定慧五根对法的信心在无色界是有的，也有对法的恭敬。此处否定了无色界主要是没有针对人方面的信心、恭敬。

下面再讲寻和伺，有时寻伺二者我们也是放在一起讲，比如有寻有伺、寻伺心等等，寻伺有什么差别呢？“寻为粗大伺细微”，以前在学习寻伺时介绍过，此处是颂词中第一次正式出现二者的法相。在辨别相同差别时，所谓的寻是粗大的心，伺是了知细微的心。全知麦彭仁波切在其他的注释中讲了，比如我们看比较远的地方，整体的法看得比较明显，比如看到瓶子粗大的方面叫做寻，再走近一点点，看到细微的地方，比如瓶子的花纹、商标、裂缝，叫做伺。所谓的寻伺，也要观待境。针对整个瓶子来讲，上面贴的商标是细微的，如果你要进一步地把商标当成一个粗大的对境来观察，这个商标就变成寻了，商标上面是什么字，日期是什么，这些更细微的就变成伺了。寻和伺一个是整体的，一个是细微的，寻是比较粗大的，伺是比较细微的，从心的辨别粗大和细微对境的角度，内心也是安住在粗大和细微的状态当中，一个叫做寻，一个叫做伺。

寻和伺能不能同时出现呢？大恩上师在讲记中讲，在同一时间，安住寻，也安住伺很困难。因为寻和伺带有一定的分别，虽然眼识是无分别识有寻有伺，但是真正辨别粗细时，同时产生有一定的困难，只能交替产生。从相续的角度，一个人可以具有寻伺。第一刹那是寻，第二刹那是伺。大概的意思是同时我看到了粗，又看到了细。这时稍微有一点需要辨别的地方，但是从相续的角度来讲，没有丝毫问题。

下面讲我慢和骄傲的差别。“我慢胜他之贡高，骄傲即是于自法，生贪之心至极点”，平时说我慢很粗大，这个人很骄傲，看起来意思也差不多，使用的时候容易把骄傲放在我慢上，我慢放在骄傲上。在这里有详细的辨别。所谓的我慢，此处有“胜他”两个字，就是要比较的。自己和对方的功德做了比较之后觉得自己更胜一筹，不管是自己的相貌，还是智慧、钱财、家族等胜过很多人，叫做我慢。胜他是贡高，还要观待于他人，自己和其他人比较完后产生一个胜他的心，叫做贡高。

所谓的骄傲，既是于自法生贪之心至极点，此处“于自法”的意思是说他并没有和别人比较，而是对于自己所具有的法很贪执，觉得自己很好看，很有勇气等等，叫做骄傲。他并没有和别人比较，就产生一个胜他贡高的心，觉得自己了不起，自己的相貌、智慧、处事能力各方面都是可以的，这是一种骄傲，所以我慢和骄傲之间最大的差别，我慢是观待于别人，和别人比较之后，产生一种贡高的心；骄傲不观待别人，比如一个人在家里看到镜子里面的自己，啊，这个人可以，长得非常好，觉得自己相貌很好，方方面面都可以，对自法，自相续中具足的相貌等等，生贪之心已经达到了极点的状态，觉得自己没有什么缺陷，叫做骄傲，骄傲也分很多种。有时觉得虽然可能没那么圆满，但是还算可以，也算是骄傲的一种，此处生贪之心至极点也可以这样理解。主要是不和人比较时称之为骄傲，和别人比较叫做我慢。这方面世亲菩萨分析得比较清楚。

**己四、似不同之一体：**

因为这里在讲心心所，把人们内心的状态分析得非常细致，所以这么多心所，小乘中讲了四十六种心所，每一种心所心理状态都不一样。以前大恩上师说过，世间的心理学和佛教中讲的心明差别很大。而且这里把心各式各样的状态，很细的差别都讲得很清楚，相同不相同的地方、法和法之间的差别、各自的本体都非常清楚。如果我们对这方面的法比较通达，内心产生状态时也比较容易认知，而不是说迷迷糊糊的反正这个心产生了，到底是哪种心呢？从心的角度来讲，比较粗大的心，自己都是一种自证，但是有些比较细微的方面，或混在一起时，可能会没办法知道这是哪种心，如果不知道是哪种心，要去分类对治就会稍显困难。

虽然不管怎么说，什么心识生起来，我都用空性去对治，安住在空性当中，这也可以，但在没有达到胜义谛之前，世俗的法对治起来也是比较管用的，毕竟胜义谛的法很深。如果我们内心有了空正见的觉受之后，任何一个心态产生了，都可以去用空性安住、对治。在没有达到这么深的修法之前，自己应该用世俗的法，因为世俗的心和心之间，可以去观待压伏的。如果把这些心的状态了解得很清楚，对于调伏认知自己烦恼的产生也有很多帮助。

心意与识实一体，心与心所及有依，

有缘有形与相应，相应亦有五种也。

此处主要是讲到了心意识似不同之一体。上一个课判看起来相同，其实不一样。这个课判是反过来了，看起来不同，其实是相同的。

看起来不同其实是一体，第一句中有三个：心、意、识。在唯识等其他地方都在讲不同的心意识分别是什么？分别通过阿赖耶识、末那识和第六意识对待心意识的说法。其实每个众生的心只有一体，只有一个识的相续。观待不同的根、作用，安立了不同的识和心所，其实内心都是一样的。此处从心、意、识的角度来讲，都是一个本体。此处我们注释中的心，能够辨别这是善，那是恶。意主要是了别色、声、香、味、触等法，因为意有时理解成意根，如果是意根就可以了解其他外在的色声等法。识的所缘境不一定是色等法了，它的所缘境的范围很宽。从意识的角度来讲，也可以了别所缘境。

不管是辨别善恶，了别色等法，还是对所缘境的了别，都是识的一种功用。虽然是一体的心识，为什么要分为不同的名词呢？这也有他的必要。全知麦彭仁波切在《中观庄严论》注释中讲了，这样有不同的必要。因为词句表达的侧面不一样，所以我们以前学习中观时，也经常提到这个问题，本体有时会用空性来讲，有时用无自性、无实有、如来藏或者实相来讲，虽然讲的都是一个本体，但是讲空性的时候，有些人就了解不了，不知道空性是什么？是不是我们平时所讲的瓶子里没有水的空啊？觉得这个空很抽象，很难了解，但是换一个词，说空就是无实有。对方就觉得无实有好理解，虽然显现，但是没有实有的，或者说无自性，他也可以理解。虽然意义还是一个，但是换一个词之后有些人更容易通达。

既然意义是一样，有什么必要安立不同的词语呢？我们说心对善恶能够辨别的，对色法也可以了知。虽然意义、本体是一个，但是因为一个法有不同的侧面，一个词语可能没办法表达所有的侧面，所以就用不同的词语来表达。比如如来藏也是空性的，有时佛陀会用三解脱门、功德法来表示如来藏，一个法有不同的侧面可以了解，而一个词语表达的范围有限，有时候就出现了很多不同的词语来表达一个自性。实相、空性、如来藏、光明、离戏或者无实有，都是表达一个意义。每个词都有表达的不同侧面，当我们把所有词句的意义都了解了，对于这个本体各方面的意义做归摄时就会知道了，心、意、识也有这种本体。佛教、世间安立不同的名称都是这样的，这也是一种词的语境。虽然不同词语的语境可以表达不同含义，但是不影响它的本体是一个，即便本体是一个，但表达的方式、侧面可以有很多，所以有这样不同的差别。

汉地的注释当中所谓的心有收集的意思，集其三门，可以生起，可以把三门集起来。意就是思量，识就是了别，反正心意识的本体就是这样，我们平时看到的心、意和识到底是三个，还是一个？在《俱舍论》当中讲的很清楚，心、意与识实一体，只不过表达的侧面不同而已，本体就是一个。

除了心意识之外，还有心、心所、有依、有缘、有形、相应，我们看起来好像不一样，有部也讲了，心和心所是分开的，各有各的实体，但是自己的内部本体是一样的，所以心和心所是一样的。然后“及有依”。“有依”是什么呢？就是有所依的意思。谁和谁有所依呢？心和心所是有所依的。它们依靠什么呢？心和心所都依靠六根产生，所以说有所依。心和心所有六根作为所依叫做有所依。有缘叫做有所缘。谁有所缘呢？心和心所有所缘，可以缘对境，“缘”字就是缘取，意思是缘取、执著。我们不是说和佛有缘、无缘，所谓的有缘无缘出现在法意中，有时要看场合。麦彭仁波切在《中观庄严论》注释中告诉我们一个窍诀，他说对于相似的词句，我们要看它出现在什么场合，就会知道它表达的意义。如果出现在中观的心识中，就是可以缘取，可以执著，叫做有缘。如果出现在其他地方，比如和佛因缘很深，我们是有善缘的人，就是属于因缘方面了。

“有形”是具有这样的形象，比如心识带着境，识在任何时候都要带境的，有时带着蓝色、青色的识，有时带着柱子瓶子的识，从这个方面讲，它是有蓝色、黄色等形象的心识。心与心所是有形的，也是相应的。平常我们说相应形，心与心所是相应的。怎么相应呢？此处讲了相应的根据，为什么是相应的？最后一句“相应亦有五种也”讲的是相应，安立相应有五个根据。第一个是根依，心和心所的根依是一致的。如果心王依靠眼根，心所也依靠眼根：如果心王依靠耳根，心所也依靠耳根，所以根依是一样的，心王心所都是以六根作为根依，二者之间是相应。我们同时缘的时候，心王心所产生的是一类，这时我的心王依靠的是眼根，心所依靠的是耳根，这不可能，它们的根依是一样的。

“有缘”是心王缘什么，心所就缘什么，心王心所所缘境是一致的，叫做相应。“有形”的意思是比如心王所缘的是蓝色的形象，心所也是蓝色的形象，二者之间从这个角度来讲也是相应的。五种中的前三种在颂词里面出现了有依、有缘、形象，这方面没什么差异。后两种没有讲，第四个是时间，时间是一致的。心王产生的时候，心所也同时产生，时间可以从生住异灭来安立，心王产生了，心所绝对会同时产生；心王一住，心所就住；心王变，心所就变；心王灭，心所就灭。心王心所从时间的角度来讲，一刹那中生，一刹那中灭，二者之间成住同质，生住异灭完完全全一样，所以从时间的角度来讲是一致的。

最后从物质的角度来讲，它们也是一致的。不可能出现心王缘乐，心所缘苦这种相反的情况，当心王缘快乐的时候，心所一定是缘快乐的；当心王缘痛苦的时候，心所也是缘痛苦的，二者之间没有差别。这就是五种相应。平时我们说相应法，到底是什么相应法呢？心王和心所是相应的，到底怎么安立相应的？颂词最后一句讲到了相应有五种，就把相应行的相应讲得很清楚，它们的根依、所缘、形象、时间、物质是一样的，这方面我们必须要记住。因此安立相应是有根据的，不是随随便便说这是相应的，那是不相应的。

不相应行不具有五种相应，所以不能叫做相应行，后面我们要讲到不相应行。因为所有心所都是相应的，和谁相应？和心王相应。为什么相应？五种根据安立相应。因为既是相应的，又包括在行蕴中，所以叫做相应行。行蕴包括了相应行和不相应行，前面相应行已经讲完了。

**戊二（不相应行产生之理）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。**

我们了解了相应行，不相应行就比较容易理解了，虽然从某个角度来讲，不相应行中的十四种有为法有时和色法、心不相应的，但是从严格意义上来讲相应只是什么呢？这里所讲到的心王心所之间五个条件全部具足了，才能称为相应，其他的没办法安立。不相应行里的得、非得等，就是和心王不相应，没有同一个根依、所缘，时间、物质等也不一致，所以和心王不相应，它是不相应，还有包括在行蕴中，叫做不相应行。它本身是有为法，也是造作迁流的本体。

**己一、略说：**

“略说”是把不相应行的名称等首先列出来，然后一个个地解释。《俱舍论》是这样的习惯，这种特点在弥勒五论中更加明显，弥勒五论中首先讲到总说，归摄之后慢慢，一层一层剥开。弥勒菩萨、世亲菩萨讲法是大海波浪的讲解方式，大海的波浪是从中心开始，像地震波一样，一圈一圈地慢慢朝四周扩散，首先把颂词归摄中心点，然后一层一层展开宣讲，这里也是这样。首先把十四个不相应行标出来，然后一个一个解释。

一切不相应行者，得绳非得与同类，

无想二定命法相，名称之聚等亦摄。

所有不相应行包括十四种，在《俱舍论》中有十四种，其他《毗婆萨论》唯识等还有其他的不相应行。有部和唯识等不相应行的本体不一样，其他宗派不相应行是假立的法，有部不相应行是有本体、实有，所以五类法三时一切有，也是承许过去、现在、未来是实有的，过去、未来的法也是实有的，这是有部的特殊观点。如果是经部，过去、未来不是实有的，只有现在的法是实有的，但是有部是三时一切有，除了三时存在的，其他五类法，色法、心法、心所法、不相应法、无为法都是实有的，所以叫做一切有部，有时说有部或者三时一切有部。唯识等讲到可也有不相应行，但是它不是实有的自性，而是观待于色心，假立的不相应行而已，没有实体存在。有部认为这是实有存在的，没有不相应行很多观点安立不了，必须要有实有的不行应行。前面再再讲，我们学习时知道有部宗的观点是这样的就可以了，如果要通过很多道理分析观察，就没办法真正找到非常合理的根据。

以前慈诚罗珠堪布讲过，学习有部和《俱舍论》，我们就知道他这样讲的就可以了。有时候里面有些辩论，了解一下也可以，知道之后就可以了，有些用得上，有些不一定用得上，所以对于不相应行本体，有些众生的根基是需要的，如果没有这些作为支撑，整个体系就建立不起来。作为有部的修行者，如果中间缺少一个，整个修行体系就会散架，道次第就会建立不起来了，他的怀疑遣除不了，定解无法产生，这时让他怎么去修无我、戒律呢？内心会有很大的疑惑，所以必须要相应他的根基建立他能接受的法。

有部中很多修行次第针对有些人来讲，如果证悟之后再返回头来看，那些观点确实不合理，但是当前要过桥的时候，有些观点必须要有，而且必须这样安立。如果不这样安立有些根基的人接受不了，你说无自性就可以了，不需要用一切都是无自性的，空性当中生，空性当中灭，这些中观的根基可以安立，但是有部、唯识不行。唯识宗必须安立一个阿赖耶识，如果有阿赖耶识作为一个基，所有的业存在这个基上面，然后随自己的相续迁流，就不会失坏。虽然中观宗不需要阿赖耶识，但是其他有部、经部有各自安立业果的方式，如果把他们的次第打破了，他们就没办法修行，产生不了定解。因此我们了解的时候，对于经部宗有些不合理的观点，我们站在上面的宗派向下看的时候可以观察，从他们自宗的角度来讲必须要这样安立。不管怎么样他们的核心不是你的过去、未来是不是实有的，这些不障碍他们证悟阿罗汉果。真正障碍他们证悟阿罗汉果的就是我执，所以他最后把这些过渡好了，只要抓住了四谛十六行相，把无我抉择出来修持就可以了。至于其他三时是不是实有的，对他来讲不存在根本的障碍。我们站在中观的角度，从上面的宗派看下面的宗派，三时实有就是不合理的，但是对他来讲不合理也没什么，有清净的戒律，有四谛十六行相修行的无我空性，主要的东西抓住了没有丢掉。其他的道理可以让他们的体系安立下去，支撑他对业因果的信心，他知道我的戒体存在，为什么？因为有得存在，所以我的戒体就不会失坏，它是一个无表色，是存在的。安立了这个，他对此坚信不疑，在我的内心是有戒体的，在这个基础上再修无我，慢慢就可以灭除烦恼了。

如果要证悟大乘空性，这些不打破是不行的，你说保留过去、未来实有的观点还可以证悟大乘的初地，证悟二无我这是不行的。大乘要证二无我，而小乘只证人无我就够了。所谓的虚空、过去、未来实有等概念可以包括在法我中。法我对证悟菩萨果有障碍，但是对证悟阿罗汉果不会有障碍。为什么有些地方讲有部可以证悟阿罗汉，他自宗有解脱道，原因是他有无我观点。他们的见解修行主要是无我、四谛十六行相，行为主要是清净的戒律、取舍业因果等，有了这些基本上证悟罗汉果的因缘就具足了。

所有的不相应行，十四中第一是得绳，有些地方叫得，此处翻译成得绳。第二就是非得，第三就是叫同类；第四叫无想，无想就是无想天，修无想定的果。然后二定就是无想定和灭尽定，都是属于不相应行。前面提到二十二根的命根在这个地方出现了。一切有为法的法相是生、住、异、灭；然后名称当中包含三个，名称、词句、文字。前面七个加四个，就是十一个，后面三个加起来是十四个不相应行。

“等亦摄”，其他的地方，不是唯识，在其他有部论典中有时要加一个破和合僧不相应行、自性不相应行等，所以亦摄也可以包括在不相应行中，但是在《俱舍论》中，只是讲到十四种不相应行，其他没讲。

**已二（广说）分七：一、得绳非得；二、同类；三、无想；四、二定；五、命；六、法相；七、能说。**

此处归了七类，第一个有两个，得绳和非得；第四个有两个，无想定和灭尽定；第六个法相中有四个，生、住、异、灭；第七个能说中有三个，名称、词句和文字，共有十四个法。

**庚一（得绳非得）分二：一、真实宣说得绳非得；二、宣说彼之特法。**

**辛一、真实宣说得绳非得：**

得和非得是在有无中相对来讲，有时是比较复杂、比较重要的一个。

得有新得与具得，得绳以及非获得，

均为自相续所摄，二种灭法亦复然。

“得有新得与具得”，所谓的“得”，有新得和具得的，然后新得和具得的“得绳以及非获得”，得绳以上讲到了得，非获得就是非得。以前大恩上师说过，翻译的时候，“得绳”的“绳”字是一个比喻，就像牛和货物之间，或者我们要背东西，货物是所得的法，人是能得的人，能背和所背。我们要得到所得的法，中间有一个连接，就像用一根绳子把人和货物连接起来，货物不会丢失，背起来也很容易，货物和人建立了一种比较密切的关系，这方面就是得。得像绳子一样，绳子可以连接牦牛和货物，或者我们和货物之间，就用绳子连接，东西不会掉，背起来很轻松。在汉译中没有绳，就是得和非得，为了让我们容易理解，把比喻中的绳翻译出来，叫做得绳。注释当中讲到了，所谓得绳是所得的法，对普特伽罗来说是能具有的物质。

比如受戒时的戒体，就是我们所得的法，所得的戒体与普特伽罗之间能够具有，就是我们能够具有戒体，谁能让我们具有戒体呢？就是得绳。得绳我具有戒体，是一种实有的物质。相当于绳子一样的得，功用就是能够让我们具有这样的法。针对分别念比较重的人，觉得虽然我受了戒，但是我怎样才能具有戒体呢？有一种物质叫得绳，如果有了得绳之后，戒体和你的相续一直保持联系，不会散失，乃至于你没有出现舍戒、破戒的因缘，没有到达尽形寿之前，都会一直持续存在。他想有一个得就可以了，我相续当中的戒律就可以安住，此处针对普特伽罗来讲是能具有的物质。如果这时对这些有部的人来讲，这就是相续、种子、无自性的，他会接受不了。如果有一个得，而且这个物质是实有的东西，一直会存在，在你受戒时就出现了，出现之后，一直摄受让你的相续具有戒律。这样想他就放心了，我的戒体是安全的，就是这样。针对普特伽罗来讲，得是一种能够具有的物质。

所谓的得有新得与具得，如果我们去看汉译的参考书，另外的名词叫做获和成就。获是获得，这里翻译做新得，就是以前没有得到，第一刹那得到了，叫做新得。得有两个状态，最初一刹那叫获，获完之后，如果没有失坏，延续到第二刹那了，叫做成就。这里是新得与具得，第一刹那叫新得，第二刹那之后叫具得，虽然名词不同，对照意义没有什么差别。

首先看新得和具得，新得又分了两种。这里讲了“则有新得与第二刹那以后持续的具得两种”，“持续的具得”在汉译叫做成就。因为所谓的获，刚开始得到的一刹那叫做获，第二刹那之后不能叫获，所以不能叫获，然后也不能叫成就。因为第一刹那刚刚得到，还不是第二刹那第三刹那延续的状态，所以获不是成就，成就不是获。二者之间这样从第一刹那到第二刹那之后的状态，分别叫做新得和具得，第一个刹那叫新得，第二刹那以后持续地存在叫做具得。

新得分了两种，第一种是未得新得，以前从来没有得到过。在生起见道时，无漏的第一个刹那得到了，然后得之得，“得之得”就是得到了法，得到了圣道。此处主要是讲得，未得新得从我们一生中可以理解，从无始的相续中也可以理解，即生从来没有得到过初禅，现在第一次得到了，观待我这一生来讲，可以叫做新得。如果观待于轮回来讲，不一定叫新得，因为按佛法的观点，从无始劫以来，我们很长时间转生于轮回，四禅八定都得到过，已经失去了，所以从这个角度来讲，不叫新得。真正的新得就是生起见道无漏的那一刹那，不管怎么样，以前在轮回当中，不管你怎么折腾，即便获得过四禅八定，但是从来没有得到过无漏道，如果得到了无漏的见道，就不会再退失了。小乘也是这样的，虽然修道可以退失，但是见道绝对不可能退失，比如到了罗汉果、三果这些修道可以退，见道绝对不可能退。如果我们以前没有得到无漏道，第一刹那得到叫做新得，这时得就已经生起来了，叫做未得新得。

第二种是失后新得，以前得到过禅定，比如一禅到四禅以前得到过，然后失坏了，后面通过修行重新生起来，这叫做失后新得。这些没有什么复杂，以这一世来讲也可以，比如我在两年前曾经得到过初禅，但是因为出定位某一个对境现前时，没有调伏好自己的心，退失了禅定，自己又产生了欲界心。后来我又开始精进地闭关修行，过了几个月，重新又得到了初禅，失去了重新再得到，就是失后新得。当我们重新得到禅定，内心有一个得绳生起，能得是我们的相续，所得的法是什么？所得的法不是禅定，就是其他的烦恼，反正是和我们相续有关的法，所得的法叫得之得。大恩上师在注释中，讲了得之得，我看上师解释的意思，不是说得他自己还有个得，而是所得到的法，比如我们所得到的戒律、禅定等方面叫做得之得。

我们是能得的人，还有所得的法，我们生起的时候，有一个得生起，中间不相应行的物质就会产生。相续也许是我们的身心，自己的身心不是色蕴所摄，就是心王心所本体所摄，所得的法和我们的相续有关的，我们要分清楚能得的相续和所得的法的自性，然后把这个分开完之后，这里有个不相应行的得，当我生起禅定时，不相应行的得就生起来了，这里有三个，一个是能得、一个是所得、一个是得，得就是不相应行的得绳。我们以前从来没有得到过法，在得到法的同时，有一个得生起，第二刹那之后叫具得，以前得到过失去了重新得到，也有一个不相应行的得生起来，就是失后新得。

汉译为成就，此处叫具得，就是第二刹那之后的具得，具得也有两种。第一种持续具得，“是指诸如彼等从第二刹那以后的得绳持续生起”，反正是从第二刹那后没有遇到违品之前持续存在，叫做持续具得。持续的具得分两种，未失新得的具得和失后新得的具得。前面讲新得的时候讲了两种，两种新得都可以有持续的具得。未失新得是第一刹那得到，第二刹那之后开始延续；失后新得是第一刹那重新获得，第二刹那之后这种状态延续下去。持续具得指第二刹那后不断地存在，名称叫具得，汉译变成了成就，第一刹那叫获，第二刹之后叫成就，反正只要没有遇到违缘前，一直这样成就。

第二种本有之具得，是“诸凡夫未曾生起摧毁有顶烦恼的对治而本有的具得”。主要指凡夫没有摧毁有顶的烦恼，凡夫摧毁不了有顶烦恼，有顶烦恼是非想非非想，圣者可以用有漏道摧毁，圣者相续中不会存在这种烦恼，如果用无漏道，说明身份已经变成了圣者，就不是凡夫相续中具有的有顶。有漏道摧毁烦恼的方式是厌下而欣上，厌恶下面状态而欣求上面的状态，当凡夫位修到非想非非想时可以厌下但没有欣上，他再往上就出三界了，自己缘不了无漏法，凡夫人内心的烦恼通过有漏道，永远摧毁不了，没办法超越三界有顶。这和外道虽然可以修到非想非非想，但是没办法获得圣道的道理是一样的。通过有漏世间道的方式没有办法再欣上了，比如我是第四禅，我可以厌恶下面欲界的状态，欣求上面无色界的状态，欣求空无边处，上面四个无色定都可以这样，乃至于到了无所有处也可以厌恶无所有处的禅定太粗了，而欣求非想非非想处的禅定，他的心可以缘到上面的有漏定。通过这样的方式舍弃无所有定得到非想非非想定，但是非想非非想定是三有之顶，再上去就出三界，他的心缘不了上面的无漏法，只能达到非想非非想，通过有漏道出不了三界。

因为凡夫从来没有产生过有顶烦恼的对治，所以有顶烦恼的本体是持续本有的具得，凡夫的相续当中从来没有遇到过这种障碍违品，对有漏的凡夫内心当中有顶的烦恼来讲是本有之具得，具得是持续性存在的，有顶的烦恼在我们的相续中是持续存在的，不是初得、新得，而是具得。在我们相续中所具有的有顶烦恼是本有的具得，它是持续性存在的。如果使用无漏道在见道一刹那，你的凡夫相续就舍弃了，那时你是通过无漏的相续摧毁有顶的烦恼，如果通过有漏道就摧毁不了，从这个角度来讲，凡夫相续当中永远存在有顶烦恼，摧毁不了，当获得见道时你的相续变成了圣者，和凡夫的相续无关了，凡夫相续中的有顶烦恼从这个角度来讲是本有具得的，这是特殊情况。我们讲到的得到目前为止还不复杂，也有可能永远不复杂。

非得，是反过来讲，前面得是得到，没有得到就是非得，非得也是一个实有的法。当你没有得到法的时候就是非得，前面讲得到戒体是得，如果没有得到戒体就是非得，没有得到任何东西。如果站在上面的宗派来讲，没有得到就没有得到，反正因缘不具足，但是在有部讲，没有得到就有一种实有存在的法叫做非得。所得的法比如戒体对于补特伽罗来说不具有，我不具有这个戒体，就是非得。

非得有两种，即未得之非得与不具之非得，和前面的意义差不多的，反过来就可以了。我们把前面的得、新得、具得等概念搞清楚，其实不复杂，新得是以前没有现在得到了；具有刹那后叫具得。如果反过来是一样的，改成了非得，就是未得之非得。注释当中这样讲，“诸如生起无学道第一刹那之时有顶之烦恼的非得”。有顶的烦恼本来在我们的相续中一直存在着，从来没有失去过，我们要注意现在开始失去了，这时的第一刹那开始，叫做未得之非得。从烦恼的角度来讲，烦恼在我们相续当中本来一直存在，以前从来没有失去过，因为对治道从来没有生起，没有被摧毁过，现在生起无学道的第一刹那开始，一直存在的有顶烦恼现在开始失去了，第一刹那开始失去，这时叫未得之非得。

当我们无学道的智慧产生，这里不是在讲得，这是讲非得。非得就是什么失去了？什么没有了？烦恼没有了。以前一直有，现在开始没有了，当他产生的第一刹那开始没有烦恼。比如见断也是一样的，以前在我们相续当中一直存在的，当产生无漏的第一刹那见断开始没有，和这个意思一样。此处当我们得到无学道，无学道是阿罗汉果，必须要摧毁所有的三界烦恼，有顶的烦恼在我们相续中，一直没有动摇过，从来没有失去过，他是持续存在，但是这时的第一刹那开始，失去以前的状态了，叫做未得之非得。这方面不是很难，关键是我们要把前面的“得”搞清楚，什么是未得新得？具得是什么？搞清楚之后再反过来，就理解了非得有两种，就是以前从来没有失去过现在开始失去了。

不具之非得，“诸如从禅定中退失的第一刹那时的非得”。这时不具之非得相当于非得完了之后，前面有一个获。第一刹那从得的角度来讲叫获，第二刹那叫成就。反过来讲，第一刹那失去叫做非得，第二刹那之后叫不成就，他没有成就，反过来就可以。前面有一个新得和具得，就是第一刹那第二刹那，此处未得之非得就是第一刹那，不具之非得相当于第二刹那，把前面的成就、具得反过来。第一刹那叫做非得，第二刹那之后叫做不具之非得，这也不是太难。第一刹那叫非得和前面一样，反正第一刹那退失了，比如以前我是有禅定的，现在我第一刹那退失了，禅定没有了，第一刹那当你的禅定退失时非得就产生了，非得产生之后第一刹那叫做非得，第二刹那之后叫不具之非得，如果第二刹那之后你还没有恢复，乃至没有恢复期间，不具之非得都是持续存在的。第一刹那叫什么？第二刹那叫什么？把这个方面理解好了之后就是这样，第二刹那以后叫做不具之非得。

后面还有一个“与凡夫未生起无漏道时彼之非得”，这是另外一种情况。第一种情况是你的禅定第一刹那退失叫非得，第二刹那之后叫做不具之非得；第二种情况就是“凡夫未生起无漏道时彼之非得”，凡夫没有产生无漏道之前，从我们相续中无漏道的角度来讲，因为没有得到无漏道，其实在我们的相续中是持续地存在非得的，从这个角度来讲叫做不具之非得，所以在我们乃至于没有产生无漏道之前，相续中的非得全叫做不具之非得。因为它早就是第二刹那之后了，所以我们相续当中没有产生无漏道，这叫做非得，但是我们现在乃至于没产生无漏道之前延续的状态，都叫做不具之非得。因为都是第二刹那之后的事情，持续存在……所以从这个方面讲，叫做不具之非得。

这里稍微有一点点复杂，还不是特别复杂。在其他的注释中讲得很广的时候，真的有点复杂了。文字也古，头绪也多，讲的不是那么好理解。我们的注释中不是很略，也不是很广。如果太广了，找不到头绪的；如果太略了，也不知道在讲什么。

此处新得有两种，第一刹那叫新得，第二刹那叫具得。非得就是反过来，第一刹那开始失去了，叫做非得，第二刹那之后叫不具之非得，就是这种情况。这里在讲非得的体相，下面会讲它的特法。体相的角度来讲就是得和非得。

“均为自相续所摄”，得和非得都是自相续所摄的法，就简别了两种法。哪两种法呢？第一，是他相续所摄的法，得和非得都是自己的，不可能是我得到这个法后，得在别人相续当中，这不可能。反正如果得到戒律，这个得就是我的；生起烦恼，这个得就是我的，所以得、非得都是在我相续中讲的。虽然我得到这个法了，但是得绳是在某某人的相续中，这是不可能的事情。第二，非相续法也要简别。这里只是自相续，非相续的所摄的法，大恩上师在讲记中讲到了，就像外面的瓶子柱子，还有得到饮食等等，就是属于不是自相所摄的法。如果是这样，比如我第一刹那得到了一碗饭，如果得是属于我的，虽然第一刹那我得到了，但是第二刹那之后又被抢走了，别人要吃这碗饭，饭就不归我了，归他了。因此外面的法不确定，是共同的，非自相续所摄的法不安立得、非得。主要是禅定、心所、烦恼、智慧、戒体等等，这些自相续所摄的法，得可以生起来，其他不安立得，所以此处说均为自相续所摄，这些是自相续不共的。因为外面的物体是共同的，可能是自己，也可能他人拿走了，所以共同的法不包括在内，没有得和非得等安立。自己的境界或者戒体等，这些是不共的，所以安立在自相续所摄。

“二种灭法亦复然”，意思是什么呢？前面讲有三种无为法，无论如何虚空无为没有得、非得，但是择灭无为和非择灭无为二种有得、非得。“亦复然”的意思是有得也有非得，但是它们是不是相续所摄呢？不是相续所摄。前面有些是这样过渡的，既然是非相续所摄的法，没有得、非得，那择灭和非择灭有没有得、非得？这是特殊情况。择灭和非择灭不是相续所摄的，为什么择灭和非择灭不是相续所摄的？因为它不是三界所摄法，而是无漏法。无漏法不属于三界任何一界所摄，从这个角度来讲不包括所谓的相续，因为是无漏法，所以是非相续所摄的法。

既然非相续所摄，怎么可以安立为有择灭有非抉择灭呢？因为择灭和非抉择灭这个灭的本体，是非三界所摄，是出三界的，但是它的所破法是自相续所摄的，所以灭了法之后的抉择灭或者非抉择灭，也可以有得和非得。比如我们得到了圣道，叫做抉择灭的得。我们没有证悟圣道就是非得，叫做抉择灭的非得。

非抉择灭也是一样的。非抉择灭是缺缘不生，当缺缘没有产生这个法的时候，尤其是自相续的这些法，这时非抉择灭的得就产生了。反过来讲，如果是因缘和合了，这个法已经产生了就叫非得，就是非抉择灭没有得到，得到非抉择灭一定是缺缘不生的，没有产生灭，就是属于得。得绳就是非抉择灭出现了，出现非抉择灭就是没有产生任何法。如果这个法因缘和合产生了叫做非得，因为法已经有了就不是非抉择灭了，所以非抉择灭的非得就是没有具有，没有获得，所以这说是二种灭法亦复然。这里的灭法本身就是非三界所摄的法，但所破的法是相续所摄，所以说我们可以把抉择灭和抉择灭安立为有得和非得，因为得非得均为自相续所摄，有个特殊情况，抉择灭非择灭有没有这样得非得？可以有。但是它的所破是相续所摄的缘故，虽然可以有得非得，但是二灭的本体一定是出三界的，它们是无漏法不是三界所摄，所以不是相续所摄的法，这方面我们要了解。

以上把得非得大概的体系介绍一下，关键我们首先明白得的状态是实有的物质，然后新得、具得是什么？把这些搞清楚了就比较容易理解,单单从我们的注释的角度来讲，还是很好理解的,里面没有讲特殊复杂的观点,所以我们学第一遍的时候这就可以了，至于很大的注释，很深的辩论啊，如果有了基础,把这里的概念搞清楚以后，再去看其他的比较深的注释，就可以理解。如果现在一下子看很大的注释，会非常困难，肯定会头痛。提前准备好几包头痛药放在旁边，然后边看边吃，缓解一下才可以,否则里面还是复杂得很。我们现在首先把比较简单的东西搞熟了,然后再去看比较深的,慢慢就会把得非得里面比较关键的东西了解清楚了。目前来讲我们的注释还是比较容易懂的,以前大恩上师翻译时，也是考虑到这个注释不广不略,这些词句比较容易理解。慈诚罗珠堪布也是赞叹过蒋阳洛德旺波尊者的《俱舍论》注释，还有一个是因明方面的《量理宝藏论》的注释非常好，不广也不略。对于初学者理解词句大概的意思非常管用，所以我们学的时候，关键的东西里面已经讲了，再加上大恩上师也讲了这个注释，我们自己也有其他的参考，目前来讲很多的颂词注释不是特别难懂。

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