**《俱舍论》第22课笔录**

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习世亲菩萨所造的《倶舍论》。

**辛三、此二共同之所依：**

“此二共同之所依”，是无想定和灭尽定两种禅定共同的所依。

此二依欲色界身，灭定最初为人中。

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

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

第二个他们是非常恐怖断灭。因为一般的众生认为有我，我被束缚，束缚解脱之后，我获得解脱。凡夫对于解脱道、涅槃都是恐怖的，他们一切所想，或者奋斗都是以自我为中心。外道修行者也是以我为解脱，现在的我是束缚不自在的，通过修道我就自在了。因为无色界没有身体，再加上没有心心所，众生非常恐怖我会断灭，所以不会依靠非想非非想。

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

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

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

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

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

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

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

此处说灭定最初为人中，没有说二定最初为人中，也就是说无想定最初不一定要在人中，因为不是想要灭尽粗大的受想，如果想要灭尽粗大的受想，最好的条件是在人中，无想定的修行者或者外道，不是以灭尽受想为目标，所以这个条件不用观待。无论哪个地方只要可以生起来就行，不一定要在受想强烈的人中，依靠色界的身体也可以。因为不是为了息灭粗大的受想而发起，没有这种等起的缘故，所以通过色界的定也可以产生。

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

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

**庚五、命：**

二十二根中有一个命根，此处是命的不相应行。

所谓命不相应行，即寿温识之所依。

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

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

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

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

虽然我们认为中观宗安立业因果非常殊胜了义，但是很难理解，不需要依靠得，也不需要依靠阿赖耶识等作为基础，就是无自性的缘故不会失坏。如果我们不认真去学习里面的内容，为什么无自性业果不会失坏？这是什么原因？必须要开动脑筋去想，才知道中观宗讲名言不需要依靠实有物质的原因。

针对有些实执心比较重的众生来讲，安立一个得等不失坏的法，把阿赖耶识作为业因果的仓库。虽然这些方面也可以，但是中观宗不需要。中观宗安立胜义谛中一切万法是空性的，然后在名言谛中无自性，生是无自性的生，灭是无自性的灭，造了业之后灭掉了，是不是完全灭呢？不是完全灭。因为它是无自性、假立的灭，看起来好像灭了，但是因缘和合又会产生，中观宗讲得很高深了义，所以理解起来也比较困难。

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

所谓的寿、命是作为我们体温的所依，温是温度。每一个人活着的时候都有体温，有一个实有的东西叫做寿。心识的所依叫做寿或者命，命的不相应行就是我们的体温和心识的所依处，称之为寿。如果命根损坏了，身体的温度就会慢慢消失，这时叫做死。心识离开身体，重新去投胎，再找一个依靠处。

关于命的不相应行，大恩上师在注释当中也讲过一个问题，寿尽是不是就会死亡呢？这方面要观待福报，寿和福报二者之间有关联，这有四种问题。第一种情况是“寿已尽福报未尽而死”。一般来讲寿穷尽了一定会死亡，但是还要进一步分析，通过你前世的因缘，寿命已尽了，福报没有尽，还有很大的福报没有成熟，这时的情况是什么呢？你会重新转生。如果寿命已尽福报未尽，死亡以后再次投生，继续享受自己剩余的那部分福报。

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

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

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

**庚六、法相：**

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

所有法相不相应，即是生衰住与灭，

彼等具生之生等，彼生八法与一法，

无有因缘聚合时，依生非能生所生。

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

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

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

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

“彼等具生之生等”，这牵扯到了所有的有为法。此处以瓶子为例，瓶子是有为法，既然是有为法，一定具有生衰住灭四个法相。有为的“为”字是什么呢？具有因缘显现，通过因缘造作的叫做“为”。

有为是什么意思呢？有彼为，这个法有因缘和合的为，为是因缘和合，有为就是有彼为，有这个为。比如瓶子、柱子也有这个为，有什么为呢？有因缘和合这个为。瓶子、柱子、人、心识、身体都有因缘和合的体性，就是有彼为。为是因缘和合，有是具有的意思，具有因缘和合的为的法叫做有为法。

反过来讲无为法就很好理解了，没有所谓的为，没有因缘和合的显现，这种特质叫做无为。有为法有因缘和合，无为法没有因缘和合；有为法具有生住异灭的，无为法没有生住异灭，通过不同的侧面可以表达这种状态。因为有为法的法相是生住异灭，任何有为法没有不周遍的，如果是有为法一定有生住异灭，有为法是因缘和合，当它的因缘不具足时，这个法就不会显现；当因缘具足时，它就开始生、住、变化，因缘一坏，它就灭了，所有的法都是因缘操纵的。

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

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

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

我们了解之后，就要去对照自己现在的发心、行为。现在我做的是什么因缘？如果现在做的是恶趣的因缘，下一世肯定是堕入恶趣；如果现在做的是人天乘善趣的因缘，下一世就会转生人天，没有侥幸的东西在里边。如果要认认真真地修持佛法，一定要调整我们的因缘，因缘一旦成型，果一定是往这方面成熟。虽然没有任何一个人愿意感受痛苦、堕入恶趣，但关键是他内心当中具有什么样的因缘，如果具有了恶趣的因缘，不想堕恶趣，也必须要堕恶趣。有些大德往生净土的因缘成熟了，虽然他祈祷佛菩萨千万不要让自己往生，但是他仍然会往生净土，因为他的因缘就是这样。因缘具足之后，就会如是显现。

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

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

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

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

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

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

以前我们可能很懒惰，或者相续中充满了恶业等等，这是通过因缘产生的。现在通过佛法也可以改变我们的心，往出离心、菩提心方面去调整，落实我们身语上微细的行为。慢慢地去做就可以改变，我们觉得反正是有为法，只要因缘具足了就能改变，那是不是随随便便就可以改变呢？虽然我们不承认随随便便就可以改变，但是绝对是可以改变的。只要我们持续性地去用功，自己相续的状态一定会往越来越好的方向发展。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

我们后面马上要学习有部宗的六因四缘，其中有些因果是同时的。他们觉得有同时的因果，就可以把这个问题解决。在经部以上所有的因果都是前后次第的，因明、经部都不承认有同时的因果，但是有部就有同时的因果，比如生产生其他八个法，不能自生，也不能无因生，它是通过生的生来产生的。

有些地方把第一个生叫大生，第二个生叫小生，小生生大生。我们要理解二者之间是同时的因果，就是这样安立的。无论这种观点我们认为如何不合理，反正在安立彼生八法与一法的问题时，有部就是是用这个方式来解决里面看似矛盾的东西。

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

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

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

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

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

从颂词上解释还是比较容易理解的，不是特别复杂。我们只要知道有九个法同时产生，然后四个根本法相，四个随法相，再加上一个本法，本法就是瓶子、柱子等，随便一个有为法都可以。然后四个根本法相可以生八个法，然后除了它之外的八个可以产生，自己通过随法相中的任何一个产生。

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

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

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

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

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

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

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

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

**庚七、能说：**

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

名聚等不相应者，名称语言文字聚，

属欲色界众生摄，乃等流生无记法。

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

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

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

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

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

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

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

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

然后是等流生，或者异熟生、长养生，三生当中的哪一生呢？是三生当中的等流生，因为属于前前的因产生后后，前面的名称、语言、文字产生后面的名称、语言、文字，所以属于等流生，不是异熟生。

为什么不是异熟生呢？因为名称随心所欲可以说，然后语言、文字随心所欲可以说，所以就不是异熟生。不是前面的善恶因引发的比较固定的情况，比如眼根、耳根等等，它是随心所欲就可以表现出来的，不是异熟生。

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

善恶无记中的哪一个呢？它是无记法，属于无覆无记。

**己三、摄义：**

摄义是不相应行的最后一个。

同类亦尔亦异熟，三界所摄得绳二。

一切法相亦如是，二定非得等流生。

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

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

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

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

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

“二定非得等流生”，“二定”是灭尽定和无想定，前面的定产生后面的定，是等流生。它没有异熟生，因为本性是善的缘故，属于善法中的哪种善呢？发心想要获得解脱而修无想定，灭尽定是想要获得现法乐住，发心就是善的，所以是等起善。既然它的本体是善的，就不可能是异熟生，异熟生的本体应该是无记，所以二定是等流生。“非得”也是属于这种本体，不是通过心为前提的，从这个角度来讲，二定属于等流生所摄，虽然可以有前前生后后，但是它没有其他本体包括的。

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

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

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

今天我们就学习到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智

托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌

杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛

哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度如海诸有情