**《俱舍论》第23课笔录**

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再次一起学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

**乙二（旁述因果及缘）分二：一、宣说因果；二、宣说缘。**

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

佛法讲了很多种因，在有部当中，对于种种因的安立也是讲得比较全面。虽然本论和经部、唯识讲的因有一定的差别，有些因是因明、唯识不承许的。在第二品中讲到了各种各样的因，不单单大概地讲因，对内部的本体、法相、事相，还有因和果之间的关系，都讲得比较清楚。

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

**丙一（宣说因果）分三：一、宣说因；二、宣说果；三、宣说二者共同之法。**

第一是侧重因方面，第二是侧重果方面，第三是对于因和果二者共同的法进行安立。

**丁一（宣说因）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。**

**戊一、略说：**

能作因与俱有因，同类因及相应因，

遍行因与异熟因，承许因有此六种。

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

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

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

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

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

有部和经部有一些辩论，很多注释的说法也各不相同。比如有的说在经典中没有见到明显六因的说法；有的说是把散于经典中的六种因归摄起来讲的；有的讲经典中连六种因的说法都没有；有的讲在一位大阿罗汉入定时，有位天人告诉他有一部《六因经》，即宣讲六因的经典，以前是佛陀讲过的，后来人间散失了，在天界有这部经，所以这位大阿罗汉根据这部经，在他的论典中写了六种因，《俱舍论》也采用了六因的说法。

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

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

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

**己一、能作因：**

除己之外能作因。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

上师在讲义当中讲，从总的角度而言，能作因在因明当中也可以承认，取能够起功用的这一部分真实安立为能作因；不起功用的只是没有障碍，也可以安立为因，有些地方分析这样安立不是那么合理。

六种因当中能作因的范围最广，因为它除了自己之外，只要不障碍的法，都可以作为能作因。我们分析到底这个法产生了，还有没有障碍它的法？光明本身可以障碍黑暗，因为它产生了，从已经产生的角度来讲，还有没有能够障碍的法呢？这样分析好像就没有了。

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

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

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

**己二（俱有因）分二：一、法相；二、事相。**

**庚一、法相：**

俱有因即互为果。

“俱”是同时的意思，“俱有”是同时有。谁和谁同时有呢？因和果同时有叫做俱有。相互之间既作为因，也作为果，就是俱有因。因为此处侧重于安立因的角度，所以从这个角度来讲叫做俱有因。其实俱有因中也有果的意义，此处主要是讲俱有因。俱有比较容易理解，就是因和果同时有。

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

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

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

**庚二（事相）分二：一、总说；二、别说心之随转。**

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

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

**辛一、总说：**

如大种及心随转，与心法相及事相。

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

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

心随转与心，心就是心王。心随转，有些法是跟随心而转的，跟随心而转的法是什么？后面别说心之随转中也会提到，比如心所法就是心随转。还有二律仪，即禅定戒和无漏戒都是心随转。心随转和心相互之间是俱有的，心所可以作为心王的俱有因，然后心王可以作为心所的俱有因，相互之间既是因也是果。因为心王和心所是同时存在的。

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

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

**辛二、别说心之随转：**

心所以及二律仪，心与彼等之法相，

此等即是心随转，时间果等与善等。

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

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

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

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

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

第二个叫做无漏戒。无漏戒也是安住在某种无漏定的状态，前提一定是要有无漏的状态，如果没有无漏，就没有无漏戒，它也是安住在禅定的心中。如果安住在无漏的禅定，就有无漏戒，否则不会有无漏戒。虽然从其他的角度来讲，只要获得了圣者果位之后，内心自然而然具有无漏戒，但此处主要是从随心戒律的角度，就是安住在无漏心，或者禅定的心中，会有这样一种状态。

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

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

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

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

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

虽然过去的生住灭是一样的，但是因为过去的法已经过去了很长时间，有很多种不同的情况。我们能不能肯定地说，过去的法心和心所法都是同时生住灭，这还不能肯定，所以还要加一点。是什么呢？即便是已经过去的法，心和心所的生住灭也是一个时间，把这个再确定一下。还有未来的时间也是特别的长，很多情况会出现，所以还要加一个，即便是未来没有产生的法心和心所法也是同时的生住灭。

不过怎么样，现在的法心和心所的生住灭是同时的；过去的法心和心所一起产生的时候，同时生住灭。不管未来的法再多，也是心和心所的生住灭一个时间当中产生，叫做堕意识。

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

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

然后“果等”的“等”字，有些地方讲不是平等的意思，前面我们说时间等，时间和最后的等字是配在一起的。果等的等字，从字面上讲，可以理解为平等的意思，果位是平等的。有些注释当中讲此处的等字，不是平等的意思，而是果等等。

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

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

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

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

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

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

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

前面我们讲到一个法产生，有九个法同时产生，比如瓶子本身、四个根本法相、四个随法相。此处这个心产生遍大地法的时候，只有四个根本法相和它一起产生。比如受想心所当中的受，此处说它是十遍地法，彼等之法相生等。受是生住异灭产生的，产生之后下面还有生生、住住、异异、灭灭。为什么不产生它的随法相呢？因为此处心王和遍地法之间已经不是俱有因的关系了，它的关系很远了，所以如果十遍地法做为一个主体产生，可以有根本法相和随法相。心王产生十遍地法，然后十遍地法的法相，还有随法相，心王和随法相之间已经没有俱有因的关系。

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

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

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

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

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

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

**己三、同类因：**

同类因即因果同，自类地摄前已生，

九地之道相互间，平等殊胜同类因。

加行生慧唯二者，闻所生慧修慧等。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

我们在讲见断烦恼时，也是讲过八十八种烦恼，色界有所断的烦恼，无色界有所断的烦恼，要把地分开，也不能混杂。它的所断等等是自地摄，这些都是属于有漏的法，也不能错乱的。自部是在内部当中做为同类，然后自地做为同类，欲界的因欲界的果，色界的因色界的果，必须要同类。欲界的因和色界的果二者之间不是同类因，这方面我们理解起来也不是很复杂。

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

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

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

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

自地是不是完全不可以打乱呢？自地不可打乱主要是有漏法，无漏法就不确定了。

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

以前我们学习沙门四果以几根得时学过，欲界地不可能作为无漏道的所依，因为欲界地是散心地，没有禅定，引发不了无漏道，所以必须要把欲界地去掉，最后一个非想非非想心太弱了，也引发不了无漏道，所以要把这两个去掉，然后在初禅当中加两个。因为初禅有三个，一个未到定，是一禅的根本定，还有粗分正禅、殊胜正禅，所以欲界和非想非非想把第一个和第九个掐掉，然后在一禅前面加一个，后面加一个，就是未到定和殊胜禅，这九个定可以引发无漏道。因此这里的九地是从未到定开始然后粗分正禅、殊胜正禅，再加上二禅、三禅、四禅，无色界中三个，空无边、识无边、无所有。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

注释191页中的“等”字，包括的思所生慧是自己与修所生慧的同类因，这种情况如果以界来分不会出现。为什么呢？思慧成为修慧的同类因。在欲界会不会有？欲界不会有，欲界没有修慧，所以欲界的思慧不会成为修慧的同类因。色界当中思慧会不会成为修慧的同类因？这也不会有，因为欲界没有思慧。无色界也不会有，无色界既没有闻慧也没有思慧。因为无色界是禅定地，一反观就入定了，没有思慧。无色界没有耳根也不会有闻慧，所以无色界只有修慧。无色界当中修慧可以作为修慧的平等同类因，没有殊胜同类因。

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

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

**己四、相应因：**

相应因即心心所，一切所依相应生。

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

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

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

今天我们就学习到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智

托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌

杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛

哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度如海诸有情