《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，我们必须要了知得特别清楚，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、无见有对色、无见无对色”，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，也是有质碍的本体，叫做有见有对色。无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，这方面就是无见有对。无见无对色，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，此处有部把无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无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。有部之所以把无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，也不能这样去说。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，所以说无见无对色，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的安立、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，他们有其他的解释，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，只不过是无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，月称论师和旃扎古昧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观待他宗。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，然后把清净的法义流传下来。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净。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，原因就是因为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，还有外在的阿阇梨弹指，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的大种。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，就不可能通过其他的方式产生，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