



目录

第九十三课	5
第七品 分别智	5
甲一、智之基	5
甲二、智之自性	8
乙一、概述及对境	8
乙二、分类及差别	10
第九十四课	19
乙三、定数及对治之差别	19
乙四、相之差别	23
乙五、法之差别	35
第九十五课	37
甲三、具智之理	46
甲四、得智之理	48
乙一、何道得几智	48
丙一、见道得几智	48
第九十六课	53
丙二、修道得几智	53
丙三、所说之余道得几智	59
乙二、何地得几智	60
乙三、得之分类	63
甲五、智所摄之功德	64
乙一、不共功德	65
丙一、略说	65
丙二、广说	65
丁一、宣说力	65
戊一、意之力	65



第九十七课	73
戊二、身之力	75
丁二、宣说无畏	78
丁三、宣说念住	82
丁四、宣说大悲	85
乙二、共同功德	95
丙一、略说	95
丙二、广说	95
丁一、与圣者共同功德	95
戊一、无染	95
戊二、愿智	97
第九十八课	99
戊三、宣说四无碍解	99
戊四、得法	107
第九十九课	111
丁二、与凡圣二者共同功德	111
戊一、分类	111
戊二、本体	112
戊三、法之差别	113
戊四、神通所摄之功德	117
己一、宣说三明	117
己二、宣说三神变	121
戊五、广说第一通	124
己一、宣说神境通	124
庚一、本体及对境	124
第一百课	128
庚二、宣说化心	128
庚三、神境通之分类	137



己二、宣说天眼耳通	139
己三、遣疑宣说余通	141
第一百零一课	144
第八品 分别定	146
甲一、真实定	146
乙一、正行	146
丙一、分类	146
丁一、广分	146
戊一、静虑之分类	146
戊二、无色定之分类	152
丁二、摄义	161
丙二、静虑之分支	162
丁一、因定之分支	162
戊一、善之分支	162
己一、以名而分类	162
第一百零二课	166
己二、以实体而分类	166
戊二、染污性之分支	169
戊三、四禅立为不动之原因	170
丁二、观察果生具几受	172
丙三、得法	175
丙四、由何定生何定	177
丁一、三定由何生何	178
戊一、就定而言	178
第一百零三课	183
戊二、就其他而言	183
丁二、别说净定	184
丁三、别说超越定	188



丙五、法之差别	191
乙二、未至定	195
乙三、殊胜定	197
第一百零四课	199
乙四、等持之分类	199
丙一、以界而分类	199
丙二、以道而分类	200
丙三、以出离道而分类	205
丙四、以作用而分类	211
第一百零五课	213
甲二、定所摄之功德	213
乙一、宣说无量	213
乙二、宣说解脱	225
乙三、宣说胜处	230
乙四、宣说遍处	232
第一百零六课	235
乙五、宣说彼等之理	235
甲四、末义	238
乙一、佛法住世期	238
乙二、非为臆造且谦虚	243
乙三、教诫后代不放逸	244



第九十三课

《俱舍论》分为八品，今天我们开始学习第七品分别智。

第七品 分别智

分别智是前面圣道的因。如果要获得圣道，智是一个主要的因，所以我们要对分别智进行分别和观察。

在大乘佛教中，智、慧等基本都属于善法和无漏法。但在小乘有部中，它既包含无漏的智慧和善法的智慧，也包含了和坏聚见等相应的一些智，所以小乘的智是比较广义的。当然能够作为圣道的因，一定是属于无漏的或善法方面的、随顺于解脱道方面的智，而坏聚见等其他方面的智不能算为解脱的因。

第七分别智品 分五：一、智之基；二、智之自性；三、具智之理；四、得智之理；五、智所摄之功德。

甲一、智之基

无漏诸忍非为智，尽智无生智非见，

此外圣慧为二者，余为智六亦为见。

此处将慧心所安立为智的基。无漏的忍、智、见三类法都是慧心所。虽然都是慧心所，但也要分别，比如忍不是真实意义的智；有些智，比如尽智、无生智，不是见；这里的见即是见，也是智。



“无漏诸忍非为智”，首先讲一些忍虽然是慧，但不是智的情况。“无漏诸忍”，在见道当中有法忍和类忍，那么这些无漏的忍是不是智呢？不是智。为什么不是呢？因为智要具有决定自境的本体，对于自境要非常的决定¹，决定自境的本体才称之为智。

忍具不具备这样的条件呢？忍是正在和障碍、烦恼作战的时候。此处以怀疑为例子，正在通过忍来断除怀疑，正在断还没有断完的时候，忍和怀疑是同时具足的，具有忍的同时，还具有怀疑。既然具有怀疑，当然就不具有决定，为什么呢？因为这个时候还有怀疑和你并存的缘故。你虽然和它作战，正在消灭它，但是毕竟还没有灭尽，这个时候在忍存在的同时，怀疑也同时存在。所以一个具有怀疑自境的忍是否具有决断的本体呢？不具有，还没有办法决定自境。

所以忍虽然是无漏的，但还不是智。因为这个智就是决定自境，必须对自己的境非常决定，决断的一种本体，才能称为智。所以“无漏诸忍非为智”。

“尽智无生智非见”，尽智和无生智肯定是智，二者对于苦集灭道的境完全决定，没有任何怀疑，一定是智的本体。“非见”，但是它们不是见，因为见要计度分别的，比如他觉得自己还要往上走、还有往上争取的地方，这就是计度分别。但是尽智和无生智已经属于无学道，不能再往上走，所以它们虽然是决定对境，但没有计度分别，没有再往上取更上的法分别的缘故，“尽智无生智非见”。

¹ 唐译为决断。



“此外圣慧为二者”，除了忍、尽智和无生智以外，还有法智、类智等。从苦法智、苦类智到道法智、道类智这些圣慧不是忍。第一刹那正在断烦恼是无间道，属于忍；第二刹那到了解脱道，就是智了。苦法忍产生苦法智的时候，这个智对于欲界苦谛下面的法已经完全确定了，能够决定自己的境，所以是智；它还有计度分别，因为它的智慧还不圆满，还有往上争取的法，还有再得法的希求，有学道还有得到更加增上智慧需要的缘故，苦法智既是智也是见。

“余为智六亦为见”，所谓的“余为智”是除了圣者智慧之外的世间正见。凡夫的世间正见也是一种智。世间正见对于自己的境是可以断定的；它本来也是具有计度分别的，所以它既是智也是见。

“六亦为见”，包括世间正见在内，还有坏聚见、边执见、邪见、见取见、戒禁取见等五种烦恼见，这个五种也是智也是见。前面讲了，这个智并不一定是善法、无漏的，也有属于烦恼方面的。虽然它们是不正确地，但是决定的。

这五种见对于自己的境可以决定。比如坏聚见决定有我和我所；边执见决定是常或是断；邪见决定因果不存在；见取见把下劣执为殊胜；戒禁取见把非因执为因，都有一种决定，没有怀疑。怀疑在这里是不存在的，它单独列为一个烦恼。所以坏聚见等五见和世间正见这六种既符合智的法相，也具有见的本体，所以“六亦为见”。

慧有忍、智和见，此处分别哪些不是智，哪些是智不是见，哪些是智也是见。以上即是智之基。



甲二、智之自性 分五：一、概述及对境；二、分类及差别；三、定数及对治之差别；四、相之差别；五、法之差别

乙一、概述及对境

概述分有漏和无漏。对境中，俗智的对境是一切，法智的对境是苦谛，类智的对境是上苦等。

智分有漏与无漏，有漏谓初世俗智。

无漏分二法类智，俗智对境为一切，

法智缘欲苦谛等，类智行境上苦等。

第一句把所有的智分为有漏无漏两种，是总的概述。第二三句把有漏智和无漏智做个划分。第四五六句讲俗智、法智和类智的对境分别是什么。

“智分有漏和无漏”，佛经当中讲了十种智，即法智、类智、世俗智、他心智、苦智、集智、灭智、道智、尽智、无生智。这些智前面也提到过，但是真正宣讲是在这一品。

十种智归纳起来可以分为有漏和无漏两种。首先有漏是什么呢？“有漏谓初世俗智”，“初”在注释当中不是很明显，其他注释也没有解释“初”的意思。

在咱们的注释当中，世俗智排在第三位。但是唐译的注释当中把世俗智排在第一位，世俗智后面才是法智、类智等，也许是从这个角度讲的。首先是世俗智，所以“有漏谓初世俗智”。

世俗智的本体是什么？它就是缘瓶子、疆疆等世俗的这些法。但是后面讲对境的时候，它也可以缘一切，



所以也不一定是从对境的角度讲的，总之这样一种世俗智的自体是有漏的，它是缘这些对境的有境。这个有境还没有证悟无漏，还不是处在无漏的状态当中，所以它是有漏的自体。

“无漏分二法类智”，这些智都是有境，不是从对境的角度讲。“无漏分二”，无漏的智慧分两种，一个是法智，一个是类智。这两种也包含了其他智，因为法智类智当中也有苦集灭道，尽智和无生智其实也是缘苦集灭道分下来的。

它们的对境是怎么样的呢？“俗智对境为一切”，世俗智虽然是一种有漏，但是它的对境很宽泛，它可以缘一切法，有为法可以缘，无为法也可以缘，苦集灭道也可以缘。

有为分两种，有漏的有为和无漏的有为；无为法分为虚空无为、非抉择灭无为、抉择灭无为等。此处世俗智的对境没有简别，所有的有为法和无为法都可以缘。

以我们的心为例，现在我们的自是世俗有漏的自体。这个有漏的心可不可以缘有为法呢？当然可以，树、瓶子可以缘，苦集灭道也可以缘；可不可以缘无为法呢？也可以，抉择灭无为、虚空无为也可以缘。只不过圣智在缘苦集灭道的时候，产生一个符合于实相的，符合苦集灭道本身的正确的一种证悟，这个方面是无漏的。有漏的也可以缘，但是带着烦恼心或者怀疑。我们可以缘任何法，但是结论不一定正确。

我们可以缘佛果，但是我们缘的佛果是不是正确的呢？我们缘的佛果是自己的分别念面前显现的一个



佛果的状态，其实和真实的佛，现证的佛果差别很大。同样，我们也可以缘如来藏，但是我们缘的如来藏只是我们分别念面前的一个概念的总相，是一个大概的影像而已，真正的如来藏我们缘不了。空性也可以缘，无分别智也可以缘，要么是缘一个名称，要么就是缘一个总相，要么就是缘一个扭曲的状态，但是我们觉得还是缘到了。所以世俗智可以缘一切，但是不一定正确。

世俗智看上去好像很厉害，其实也没什么厉害的，缘这些瓶子、柱子的时候，也没有缘到它的无常、生灭，反正看到的就是这样一种瓶子的形相。

“法智缘欲苦谛等”，法智是缘欲界的苦谛、集谛、灭谛和道谛。

“类智行境上苦等”，上界就是色界、无色界，色界和无色界的苦集灭道是类智的行境。

乙二、分类及差别

彼等以谛别立四，由依四谛彼等智，
安立无生与尽智，初生即苦集类智。

第一句“彼等以谛别立四”，法智类智缘四谛安立为四种。后三句主要讲尽智和无生智。

按唐译的科判，这几个颂词把十种智做了介绍。

“有漏为初世俗智”讲了世俗智和世俗智的对境，然后再讲了法智和类智，“无漏分二法类智。”“彼等以谛别立四”讲了四种智，即苦智、集智、灭智和道智。

“由依四谛彼等智，安立无生与尽智”讲了无生智和尽智。以上颂词讲了九种智。下面的颂词“由四智立他心智”讲了他心智。如此安立了十种智。



“彼等以谛别立四”，“彼等”就是法智和类智。法智和类智可以分四种，怎么样分四种呢？“以谛别立”，通过四谛的差别再分别的单独的安立四种智，即苦智、集智、灭智和道智。它们包括在法智和类智当中，但是因为缘谛的不同，分了四种智。

“由依四谛彼等智”，再进一步依靠四谛的智慧，“安立无生和尽智”，再安立无生智和尽智。为什么依靠四谛来分尽智和无生智呢？所谓的尽智，佛陀告诉这些修行者，“此是苦汝应知，此是集汝应断，此是灭汝应证，此是道汝应修。”这些弟子成就之后，“此是苦我已知，此是集我已断，此是灭我已证，此是道我已修。”该见的见了，该修的修了，该断的断了，该证的证了，从这个方面安立尽智，所以尽智是缘四谛的。

苦谛是应该了知的，我已经了知了，这是尽智的一部分；集谛是应该断除的，我已经断了，这个又是尽智的一部分；灭谛是应该现前的，我已经现前了；道谛是应该修的，我已经修了。所以四谛该知的知了，该断的断了，这个方面就叫做尽智。

安立了尽智之后，再安立无生智。无生智是在前面的基础上，苦谛是苦，知道了之后，没有什么再进一步了知的了；集谛断了之后，也没有什么再断的了；灭谛证了之后，没什么再证的了；道谛也没什么再修的了，从这个方面安立无生智。

不管是尽智还是无生智，都是缘四谛安立的。

“初生即苦集类智”，“初生”就是尽智和无生智。尽智和无生智最初产生的时候，是缘苦谛和集谛的类智而产生的。有顶的九品烦恼完全断尽之后，才能安立



尽智和无生智。

首先他把八品的烦恼断完，然后通过金刚喻定断第九品。通过金刚喻定断的时候，他首先缘的是苦和集。见道的时候，断掉的是有顶的见惑，道理方面的迷惑已经断完了，但具体的烦恼，事相方面还没有断，这个方面必须要通过修道来断。真实地通过修道的智慧把有顶第九品修惑完全断掉的，就是金刚喻定的时候了。

到了金刚喻定的时候，首先是现前苦谛和集谛，通过金刚喻定把苦和集完全灭掉了，所以“初生即苦集类智”。

下面是十智当中的最后一智——他心智。

由四智立他心智，不知胜地利根心，
罗汉过去未来心，法智类智互不知。

颂词当中第一句“由四智立他心智”真实安立他心智，他心智没有单独的，而是由前面的一部分智慧安立的。后面三句主要讲他心智的分类，也就是他心智能够缘什么，不能够缘什么，能够了知什么样的心，不能够了知什么样的心。

他心智就是平时我们讲的他心通，他心通其实也是一种智，他对于对境也是一种决定的。

“由四智立他心智”，由四种智慧可以安立他心智。他心智不是单独的，前面的九种智慧当中，法智、类智、道智、世俗智可以现前他心智。

他心智有两种，一个是缘有漏的，一个是缘无漏的。如果是缘有漏的他心，属于世俗智；如果是缘无漏的他心，就是道智；根据对治的差别，分为法智和类智。



他心智就是知道别人的心在想什么，或者什么感受，是苦还是乐。有的地方讲，真正的菩萨要调化众生，还是要具有一些神通，否则有些众生可以调化，也种下一点善根，有些就不一定。无垢光尊者在《禅定休息》当中也讲“无有神通难利他”，没有神通还是很难利他的。

佛法并不强调神通，因为凡夫人就喜欢这些东西，如果我有神通，我就知道他是怎么想的，他如果对我产生什么样不好的念头，我就可以去揭穿他，大家觉得这个很好耍。如果把学佛法全部都安立成这个方面的话，他就容易入歧途；如果去追求这些外在的神通，就会把自己所有的精力和时间用在发展神通上面去了；最后发展成只要有神通就认为是厉害的，不管有神通的人是内道还是外道，有就依止，他不会把心放在确定因果，修无漏道，修止观等上。为了避免初学的凡夫人把目标定错了，佛陀也是刻意遮止，很多大德自己有神通，也说自己没有神通，而且也很呵斥说神通的人。

众生容易堕于两边，要么特别喜欢，要么就不敢提了，神通都不能提，“你可不要提神通，佛法当中是不讲这个的。”其实真正来讲，佛法当中的神通多得不得了。神通就看谁来用，如果你的心特别正，有神通度化众生很方便。神通在佛法当中有很多，而且也有很多修行的方法。有一部分众生给他讲很多道理，他就是听不进去，但稍微显现一点点神通，他马上就服了，这种情况也多得不得了。

圣者是有度的，一般的凡夫者可能抓不住这个度，到底什么时候应该用，什么时候不该用。有的时候会生



起一些名闻利养的心，有的时候还会被非人、魔抓住机会，侵入自己的修行，让自己产生一个中断的障碍，这都有可能。

总之，他心智等神通在修行者的相续中客观存在，而且佛陀也教了很多神通，在《般若经》当中也讲一种波罗蜜叫神通波罗蜜。在《经庄严论》当中也有神通品专门讲神通。有的时候，鼓励菩萨去获得，去修炼；有必要的时候，还是需要遮止。对于我们普通的修行人来讲，对神通的态度也应该了解。

“不知胜地利根心，罗汉过去未来心”，首先“不知胜地”，然后不知“利根心”，然后是不知“罗汉”心，然后不知“过去未来心”。“法智类智互不知”，法智不知道类智，类智不知道法智。

“不知胜地”同地的心可以知道，下地的心可以知道，但是上地的心没办法知道。比如下禅的心没有办法知道上禅的心，因为他已经跨地了，上地的境界比下地的高，所以下地的境界没办法了知上地境界的心。初禅的心没有办法了知二禅的心。反过来讲，如果不越地，或者比自己下的可以了知。初禅的心可以了知欲界和初禅。

“不知利根心”根基有钝根和利根的差别，信解的心没办法了知见至²的心。虽然信解者具有他心智，但是他没办法了知见至的心。钝根的一来果的他心智没办法了知利根见至的一来果的心。

² 信解和见至都属于圣者修道位，圣者修道位的钝根者叫信解，利根者叫见至。



“不知罗汉”不来果没有办法知道阿罗汉的心，因为他是三果，阿罗汉是四果，下面没有办法了知上面的。同样，一地菩萨没有办法了知二地菩萨的心；二地菩萨没有办法了知三地菩萨的；十地菩萨没有办法了知佛的境界。当然凡夫人更没办法知道了。

“不知过去未来心”他心智一定是缘现在的心。现在的心正在起心动念的时候，我就可以了解你正在起心动念的心。过去的心和未来的心都没有办法了解，为什么呢？因为过去的心已经灭了，没办法去缘已经灭掉的心；未来的心还没有产生，也没有办法缘。所以我们只能缘现在的心。当然现在的心可以想过去，也可以想未来。比如你在想明天去哪里耍，吃什么东西，这个可以了解。但是已经灭掉的过去的心不能了解，然后还没有生起的未来心没有办法了解。正在产生的现在的心，不管在想现在的事、过去的事，还是未来的事，都可以被他心智了知。

是不是佛陀也没有办法了知过去、未来心，有些圣者也没有办法了知过去、未来心呢？通过其他的神通，比如宿命通、天眼通等可以了解，但是他心智不行。

“法智类智互不知”法智和类智是两个不同的类别，一个是法智，一个是类智，二者之间没办法互相了知。因为法智主要缘的是欲界的法，类智主要缘上二界的法。它们缘的对境不相同，所以法智缘不了类智，类智也缘不了法智。

下面的颂词也是属于他心智的。

一切声闻他心智，了知见道二刹那，



麟角喻知三刹那，佛无加行知一切。

首先圣者见道当中没有他心智，为什么呢？因为见道全都是无漏的心，一念接一念，特别快，而且特别短暂，在这个当中是没办法起他心智的加行的。要生起他心智必须要修加行，必须要作意，但是在见道当中，十五刹那特别快，而且连得很密，这个时候没有时间去起加行，所以见道当中没有他心智。大乘说见道一刹那，一刹那当中怎么样起他心智？全都是无漏道，很快，彼此之间连接很紧，来不及起加行，所以见道当中没有他心智。

但是见道本身可以成为别人他心智的对境，其他圣者的他心智可以缘见道的状态。分了三类，声闻的他心智缘见道，麟角喻独觉的他心智缘见道，和佛的他心智缘见道，差别比较大。

“一切声闻他心智，了知见道二刹那”，见道圣者的心在见道当中有十五个刹那，上地的声闻可以了知他们见道当中的第一个刹那和第二个刹那，即苦法忍和苦法智。他首先提前做加行，加行做完之后，一入他心智，就可以见到十五个刹那当中的苦法忍和苦法智，但后面的类智等就没办法了。

因为法智和类智不一样，通过他的心智，见到苦法忍和苦法智之后，他如果还想要知道类智，必须要重新做加行，调换作意的对境，因为所缘不同的缘故。但重新修加行已经来不及了，唐译的注释当中也提到，声闻在三乘³根基当中属于钝根，如果他重新修加行，需

³ 佛、独觉、声闻。



要十三个刹那。其实十三个刹那已经特别快了。第一个刹那、第二个刹那已经过了，第三个刹那开始修加行，十三个刹那的加行圆满之后，已经到了第十五刹那了，他刚要看的时候，对境已经进修道了，所以来不及。

最后能看到道类智，但是这个第十六刹那道类智已经属于修道的了，所以他只能了知见道二刹那。

“麟角喻知三刹那”，麟角喻独觉⁴的根基比较利，他可以知道三个刹那，第一刹那苦法忍和第二刹那苦法智可以知道，第八刹那也可以了知。第八刹那已经到了类智。苦谛下面的他已经来不及看了，因为他要中间做加行。利根的独觉用五个刹那修加行。第一刹那、第二刹那看完之后，马上从第三个刹那开始修加行，然后五个刹那修完之后，就到了七个刹那，再一作意就到了第八刹那，他就可以看到第八刹那见道的心——集类智。所以他可以看到三个心。

既然他是利根者，第八刹那以后，再作意五个刹那，原则上来讲，第十四刹那应该也来得及。但是这里为什么只安立三个呢？一种观点是已经看过了，不想看了，属于法智的情况已经看了，属于类智的情况也已经看完了，也没什么可看的了；还有第二种观点是，他再做加行也来不及了，由于劳累而不能成就神通。他刚开始做加行的时候，力量还强大，再做一轮加行的时候，第八刹那他也修成了。然后连续再来一次他就没有办法了，虽然他已经是阿罗汉了，但他要做这些还是比较劳累的。

⁴ 麟角喻属于利根独觉，钝根的独觉是部行独觉。



有些观点说，原则性来讲，还是可以看到的。此处颂词的观点是只看三刹那。

“佛无加行知一切”，佛陀不存在这个问题，他的所有功德都圆满了，任运了知一切，所以十五刹那完全可以了解。声闻入见道的十五个刹那，佛陀清清楚楚，完全了知，不需要重新做加行。因为佛陀的禅定、智慧、神通完完全全都已经圆满了，所以佛不需要加行可以了知一切。

尽智则于一切谛，谓已遍知等决定，
谓我更无所知等，承许彼为无生智。

再把尽智和无生智专门以颂词来做一个介绍。前边都是附带介绍的，真正正面来介绍尽智和无生智就是这个颂词。

“尽智则于一切谛，谓已遍知等决定”，什么是尽智呢？所谓的尽智就是对于四谛全部“遍知等”，已经遍知了所有的苦，已经完全断除了集，灭谛已经完全现前了，道谛已经全部修了。他在入定的时候见到这些，出定的时候就靠后得来确定。

无生智是什么呢？“谓我更无所知等，承许彼为无生智”，在尽智的基础上，遍知苦谛之后，进一步也没什么所知的了；断尽集谛之后，再没什么所断的了；灭谛也再没什么所证的了；道谛也没有更进一步所修的了，这些问题依靠后得来决定，这个方面就是无生智。

以上大概介绍了十种智慧，下面还要进一步地安立。前面我们已经对于这些苦集灭道、法智类智大概学习过很多次，所以很多都是比较熟悉的。



第九十四课

《俱舍论》分了八品，现在我们学习到第七品分别智。前面讲到了圣者和圣者的道是通过智而获得的，也就是说通过世俗智了解世俗的法，通过法智、类智、苦集灭道智等无漏智获得见道修道等圣者果位，或者通过尽智无生智获得阿罗汉果位。所以前面圣道的因就是智。

这里面分了十种智，前面讲了十种智各自的体性。

乙三、定数及对治之差别

为什么安立十种智？是“定数”。“对治之差别”，不同的智有不同的对治。

由依自性与对治，行相行境及加行，
所作因圆立十智。修道灭或道法智，
乃为三界之对治，欲界对治非类智。

有两层意思，前面三句讲定数，通过什么样的根据安立这十种智。后面的三句是对治的差别，一般来讲法智对治的是欲界的烦恼，类智对治的是上二界的烦恼。这里讲了一些比较特殊的情况，如法智也可以成为整个三界的对治。

首先通过什么样的根据安立十智呢？有七种理由。这七种理由是“自性”、“对治”、“行相”、“行境”、“加行”、“所作”、“因圆”。

第一、“自性”，依靠自性安立世俗智。从唐译的角度来讲，世俗智的自体，它的自性属于世俗法；此处是



从所了知对境的自性是世俗法，属于世俗谛的法，而安立为世俗智。总之，都是从自性来安立的，所以叫自性安立世俗智。

第二、“对治”，由对治安立了法智和类智。对治欲界（下界）的烦恼安立了法智；对治上二界的烦恼而安立了类智，这是由对治而安立的两种智。

第三、“行相”，行相安立的是苦智和集智，和下面安立的灭智、道智有一定的差别。苦智和集智所缘的对境是一个本体，所以苦智和集智放在一类讲。从所缘的角度，无法分开苦和集。但是可以从行相来分，虽然他们的所缘是一个，但是苦谛的行相是从无常、苦、空、无我的侧面来分别的；集谛的行相是从因、集、生、缘的角度来分的。一个是苦的果，一个是苦的因，从行相可以分别。

第四、“行境”，行境是两个，行和境，行是行相，境是对境，行相和对境。为什么从行相和对境来分呢？前面讲苦集的时候，因为对境是一样的，所以只有从行相分。而灭智和道智不同，二者的对境不同，行相也不同，所以从行相和对境两个方面来分。

灭智所缘的是无为法，是抉择灭，是无漏无为；道智的所缘是有为法，是无漏有为。灭和道都是缘无漏的，但是所缘的无漏中，灭智所缘的对境是无漏的无为，道智缘的对境是无漏的有为，二者对境不一样。二者的行相也不一样，灭智是灭静妙离，道智是道如行出。行相本身就不同，所缘的对境也不同，所以此处由行境来分。

第五、“加行”，通过加行安立他心智。他在获得他心智之前要作意，比如我要了知某某人的心心所。有这



样的作意后开始加行修禅定，出定之后，自然而然就能够获得这种能力。

第六、“所作”，所作安立尽智。所作就是所作圆满，所作已办，小乘中经常说“所作已办，不受后有”。到了尽智，就到无学，他自己应该做的已经做完了，应该获得的也获得了，所以是所作已办。

第七、“因圆”，因圆安立无生智。所有的因已经圆满了，从小乘的侧面来讲再也没有更圆满的因。

因圆是什么意思呢？见道也获得了，获得无漏法最初的因就是见道，见道的因有了；修道的因也有了，因为是从见道获得修道，修道获得无学道；无学道的因也有，无学道的因是尽智，所以他不单单有见道的因，也有修道的因，也有无学道的因，因是圆满的，所以叫因圆。

尽智没有办法安立因圆，它有见道的因、修道的因，但是智没有无学道的因。所以尽智的因没有圆满。到了尽智的时候，尽智已经成为果了，是前面修道的因而引发的果，同时它也是后面无生智的因。

“立十智”，通过七种根据安立十种智慧，数量是决定的。

下面讲对治，“修道灭或道法智，乃为三界之对治”，法智是对治欲界烦恼的，类智是对治上二界⁵烦恼的。法智是否可以对治上二界烦恼呢？也可以，法智的一部分可以成为色界和无色界的对治，另一部分就没办法成立。

⁵ 即色界、无色界。



第一个情况简别见道，这种情况发生的场合绝对不是见道，前提一定是在修道位，所以此处说修道。修道位的时候，“修道灭或道法智”简别了苦和集，法智⁶当中的苦法智、集法智无法成为三界的对治。在修道当中的灭法智和道法智可以成为三界的对治。

原因是，灭和道的本体属于无漏的。因为灭和道本身是无漏，不会受界的限制。另外，修道当中首先通过灭智和道智灭掉欲界当中的烦恼，然后它自己还有能力进一步地成为色界和无色界的对治。因为欲界所摄的灭智和道智的力量是比较强大的，所以它灭掉了欲界的烦恼之后，顺便还可以把色界和无色界的烦恼对治掉。所以修道所摄的灭法智和道法智可以成为三界的对治。

苦和集的力量很弱，只能够对治欲界当中苦集下面的烦恼，上二界是不行的。

所以法智当中的一部分是可以的。

前面“由依自性与对治”当中“对治”是，法智对治欲界，类智对治上二界，这个是从整个角度讲的。此处“修道灭和道法智”，法智可以对治上二界的烦恼，是从部分的角度来讲的，也就从法智当中的一部分——灭和道可以对治上二界。法智当中的苦和集无法对治上二界。

法智所摄的灭和道既可以灭掉欲界修道的烦恼，然后可以灭除色界和无色界的烦恼，所以它可以成为三界的对治。

⁶ 法智有四种，苦的法智、集的法智、灭的法智和道的法智。



既然法智可以成为色界和无色界的对治，以此类推，类智可不可以对治欲界的烦恼呢？不行。“欲界对治非类智”，欲界的对治不是类智。下面的智慧都可以对治上面的烦恼，为什么上面的智慧反而没办法对治欲界的烦恼呢？不是说能力不够，而是情况不允许。

因为修道位的时候，一定是首先把欲界的烦恼断完了，然后再继续对治色界和无色界的烦恼。所以对治烦恼的次第，首先是灭尽欲界的修断，再去灭尽色界和无色界的修断。所以当类智产生的时候，下面欲界的烦恼早就已经没有了。

但是法智可以，因为法智是从欲界的烦恼开始对治的，当它把欲界的烦恼对治完之后，色界和无色界的烦恼还存在，所以法智就可以把剩下的色界和无色界的烦恼断掉。

所以类智不可能成为欲界烦恼的对治，而法智可以成为色界和无色界对治。

乙四、相之差别

相之差别就是讲到十种智的对境。有境就是十种智，所缘对境的相到底是什么呢？有的时候十六种相是全的，有的时候不一定，有的时候是自相，有的时候是其他的本体进行安立的。

法智类智十六相，俗智知此及余法，
各谛行相各为四，心智无漏亦道智，
有漏缘所知自相，乃各实体之行境。

“法智类智十六相”，法智和类智都具有四谛的十



六种行相。因为法智是欲界的对治，欲界当中的苦集灭道全都有，所以它可以缘整个四谛的十六种行相。类智是上二界的对治，上二界的对治也是苦集灭道，也可以缘十六相。

“俗智知此及余法”，“俗智”就是世俗智。“此”就是十六相。首先世俗智也可以缘十六种相，世俗智的范围很广，什么时候才可以缘这十六种相呢？在加行道的时候，为了进入见道，也要串习四谛的十六行相，但是它的本体是有漏的，还是属于世俗智。在这种情况下，它也可以了知十六相。

不单单可以了知十六相，而且可以了知“余法”，即除了十六相之外的其他法。世俗智的范围特别广，除了能够了知法智、类智所缘的十六相之外，还可以缘其他所有的对境。

“各谛行相各为四”，苦智、集智、灭智和道智这四种智“行相各为四”，苦智所缘的是无常、苦、空、无我，集智所缘的是因、集、生、缘，灭谛所缘的是灭、静、妙、离，道谛所缘的是道、如、行、出。

“心智无漏亦道智”，“心智”就是他心智。他心智分为两种，一个是无漏的他心智，一个是有漏的他心智。分开讲，“心智无漏”，如果是无漏的他心智，“亦道智”，其实也是道智的本体，它所缘的也是道谛下面的道、如、行、出。

有漏的他心智呢？“有漏缘所知自相，乃各实体之行境”，这两句讲有漏的他心智，缘“所知”，缘“自相”，缘“各实体之行境”。这样一种有漏他心智，它是：

第一、缘所知。他心智，①简别了自心，了知他心



智。自己的心不需要他心智，一个凡夫人在清醒的状态，都知道自己的心在想什么。②简别了色法，不是了知对方的色法，而是了知他人的心，当然也包括心所。只不过在加行的时候作意“我要了知某某人的心”，把总称放在这里，其实除了了知他人的心之外，他还可以了知他人的心所。所以他心智的所知是他人的心心所。

第二、缘所知的自相。自相可以了知，总相没办法了知。比如无常、苦、空、无我是整个法的总相，心也有无常、苦、空、无我，心所也是无常、苦、空、无我，是不是缘这个呢？不是。而是缘这个心当时起心动念的这个东西。比如心正在想某个东西，缘的是所想的这个自相。

第三、缘各实体之行境。“各”和“实体”是两个意义。

当你在缘心王的时候，不能缘心所；当你缘心所的时候，比如当你在缘受的时候，你就不能缘想；你在缘想的时候，就不能缘行。同样，行当中的每一个心所也是如此，你缘这个心所的时候，就不能缘其他的，这就叫做“各”，缘单个的法。

“实体”简别了虚假的东西，他缘的一定是实实在在存在的东西。实实在在存在的心心所可以缘；假的东西，它不缘。

在这两句当中讲了几种情况，1、缘的不是色法。如果要了知粗大的色法，眼根可以；细微的、很远的、有阻碍的这些，天眼通可以。他心智不缘这些的。2、他心智主要是缘他人的心心所。而且是缘自相，不是缘他的无常、苦、空、无我的总相；缘各别的法，缘心所



时不能缘心王；缘实有的，不是缘假的东西。

下面一个颂词讲尽智、无生智。

余智唯具十四相，不摄空性与无我，
无垢十六无余相，谓有余相论中说。

“余智”就是尽智和无生智，“唯具十四相”，缘的是十四相，不缘十六相。哪两个不缘呢？“不摄空性与无我”。无常、苦、空、无我中的空和无我不摄。

为什么不摄呢？按照小乘的观点，尽智中“此是苦，我已知”，这里面有一个我，已经把我包进去了，而无我和我是矛盾的，既然我已知，就说明他的所缘当中没有无我。此处的空是指没有我所。这里有没有我所呢？当他在说“此是苦，我已知”的时候，这里面已经有了我所了知的东西，所以我所也存在。既然我所也存在，就简别了空。

在唐译当中引用了一个说明有我、我所的颂词，在很多佛经中经常提到的一个颂词：“我生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有。”当获得阿罗汉的时候，很多阿罗汉都会说这个颂词。当他说“我生已尽”，这里面就有我；“梵行已立”，梵行已经有了，也就是我所也有了；“所作已办”，我的所作已经做完了；“不受后有”，不再流转于后有了。

从这个颂词看出来，我也有，我所也有。尽智和无生智是入定的后得，入定的时候见到实相，出定之后，他就会说这个颂词，后得和入定位是因果的关系。在因当中，在入定位当中，看到什么真实，出定的时候才会说你的真实，在入定位的这个我和我所本来就有，所以



在出定位的时候，就说“我生已尽，梵行已立”等。从这个根据来讲的时候，尽智和无生智都属于后得，说明在入定的时候，也没有把空性和无我包进去，所以我和我所从这个角度来讲也有。

如果阿罗汉有我和我所，还能证悟阿罗汉果吗？其实在见道的时候就已经证悟无我了，但是尽智和无生智是属于后得智。阿罗汉相续当中是没有我和我所的，但是假立的我和我所应该有。甚至佛陀也假立我和我所，佛陀说，“我曾经在因地的時候，成为……国王”，“我曾经做过很多很多的布施”，佛陀在讲法的时候也有我的名言安立，“这个是我的弟子目犍连”，佛陀在讲的时候也会有我所的名言。但是我们谁都不会因为佛陀说了这些而认为佛还有我和我所，烦恼还没断尽。

同样，此处安立的时候，实有的我我所绝对没有，已经断尽了，因为他在见道的时候，见到了完整的十六相，所以无我和空性在那个时候已经是现前了的。只不过尽智、无生智是在后得安立的，在安立尽智、无生智的时候，可以说不包括空性和无我，他缘的是十四相。

假我的名言是存在的，但是真实的我，阿罗汉绝对不可能有，这个方面我们要了解。

十种智已经讲完了，除了这些相，还有其他的相呢？“无垢十六无余相，谓有余相论中说”，分了两种观点，如果是按照东方克什米尔的观点，“无垢十六”，真正的无垢无漏的十六行相之外“无余相”，整个无漏的相只有十六种，没有其他的相了。

西方论师的观点，“谓有余相”，除了十六相之外有其他的相，“论中说”，其他论典当中也是引用了《识聚



论》当中说，除了这些之外还有，“此乃处，此乃基”，处即体相，基乃因。除了十六相以外，还有体相和因这些行相。

一般来讲，是十六种行相，但是有些论师依靠《识聚论》的观点，说除了十六相之外，还有体相和因这两个行相。我们附带了知一下就可以了。

行相实体为十六，彼之本体乃是慧，
及诸具缘均能取，一切有法即所取。

此颂仍然在讲相的差别。前面讲是怎么缘的，此处讲的是十六种行相到底是怎么安立的。前面讲了很多四谛十六行相，但是真实的颂词描绘是此处。注释也是在此处解释四谛十六行相。

第一句主要讲什么是十六行相。后三句讲十六行相的本体属于慧心所，在这十六行相当中有一个能取和所取。分以上两层意思。

“行相实体为十六”，到底什么是十六行相？或者十六种行相有多少种实体呢？因为有的时候讲实体的时候，虽然有这么多名称，但是实体归摄起来不一定有这么多。前面我们已经讲过，比如三十七道品归摄起来有几种等。此处十六种行相的实体也是十六种，因为十六种行相都需要分开现见的缘故。比如无常就是无常的相，苦就是苦的相，无我所就是无我所的相等等。

我们经常说四谛十六行相，学中观的时候也是四谛十六行相。十六种行相到底是什么呢？

以前我们刚开始学中观的时候，中观宗说四谛十六行相，要破掉十六种增益、三十二种增益，抉择为空



性。抉择完空性之后，有一天突然反应过来，四谛十六行相到底是啥？这个都搞不清楚，最后再去翻四谛十六行相到底是什么，才慢慢知道。

有的时候我们抉择了空性，其实所谓抉择空性只是一个很总的总相，连空的东西都不知道到底是什么。有的时候我们认为一切为空性已经抉择完了，抉择完之后，还是一个很模糊的概念。有些时候还是需要知道这些，比如五蕴、十二处、十八界，因为佛法当中经常提到这些观念。

凡夫不了知四谛十六行相，有十六种增益，小乘打破了凡夫人的颠倒执，安立了十六种行相，但这三十二种都属于增益，在抉择大乘空性的时候都需要破掉。凡夫人认为常、安乐等颠倒必须要破掉，这些是空性的。小乘修行者打破了凡夫人的常，安立无常，但是无常等也是一种戏论、增益，也需要断掉。

所以一切万法的空性，既不是凡夫人认为颠倒的十六相，也不是小乘认为的具有实体的十六相，究竟来讲它是空性的，任何人都无法安立。

现在我们学四谛十六行相，在《俱舍论》当中也出现过很多次，但是颂词注释当中真正解释的是此处。

首先是苦谛下面有四相，无常、苦、空、无我。为什么是无常呢？因为它依靠因缘的缘故。所有依靠因缘产生的法，周遍都是无常的。因为如果是恒常的法，绝对不需要因缘，我就是恒常的，我的体就是实有的。你有因缘，我就是这样不变的；你没有因缘，我还是这样不变的。而所有需要依靠因缘的法，都是没有恒常自性的。依赖于缘的缘故，是无常相。所有的有为法都是



依靠因缘产生的。

有害的本性称为苦，对众生的五蕴有伤害的，所以是苦相。

空，和大乘所讲的空是不一样的，此处所讲的空是我所见的违品，也就是没有我所的意思，我所不存在。我所有的这些东西不存在，叫做空相。

无我是我见的违品，无我和我是正对治，是矛盾的。凡夫认为有我，在实际观察的时候，是无我的。真实情况是无我，凡夫人安立为有我。它是我见的违品的缘故，是无我相。

有的时候我们说，这个无常、苦、空、无我的空和无我的差别是什么？无我就是平常我们讲的我不存在，比如五蕴集聚的这个自在的我是没有的，我不存在。而空是没有我所，如果有了我，就有我所，这个是我的眼睛、我的身体，这个是我的杯子。

如果是大乘，有可能这个无我就是没有人我，空就是没有法我，可以这样理解。但是小乘没有讲圆满的法空，只是圆满的抉择了人无我空性，所以在这个范围当中不可能讲得太深，不可能讲得太广。

以上抉择了苦谛下面的四种行相。

集谛下面四种相为因、集、生、缘。首先痛苦的种子的缘故，是因。种子和因的意思相似，它是痛苦的种子的缘故，从种子的侧面安立为因，所以叫因相。

由彼无间产生叫做集。有了这个种子，无间就会集聚苦相。

连续不断的方式产生叫做生。因有了，因也集聚了，它的苦就会产生，所谓生相。



缘就是很多因明显的成立。不是单独的一个因，而是很多的因同时成立，同时聚集，这个叫做缘。

因集生缘是从不同的侧面来进行描述的。从痛苦的种子侧面讲的；从无间产生的角度讲的；从不间断产生的方式讲的；还有很多因明显成立的方式讲的。看起来比较相似，但是慢慢分析，有的时候可以借助一下其他的注释，可以找到不同的地方。每个行相都有单独的实体，应该通过自己的智慧去分析，把不同的行相分别出来。

灭谛下面的四种行相是灭、寂、妙、离。首先灭相是毁灭苦的蕴，把苦的蕴完全毁灭掉了，叫做灭。在灭谛当中苦的蕴是不存在的。

息灭贪等三火是寂，唐译翻译为静，寂静差不多。贪嗔痴在灭谛当中完全不存在，彻底没有了，从彻底不存在的角度来讲；此处不是从对治的角度讲，从对治的侧面讲就成了道谛。它是从三毒完全没有，在灭谛的状态中，根本没有烦恼，从它完全不存在的灭的侧面安立为贪嗔痴不存在，叫做寂静。

妙就是没有损害。既然没有贪嗔痴等烦恼了，那么贪嗔痴带给我们的损害也是彻底没有的。这个要完全理解成没有、息灭、完全不存在，才能符合灭谛的本性。

远离了所有的过患叫离相。所有的灾祸、过患全都没有了。前面讲世间品的时候，提到大火烧起来了，火没有或者水、风也没有，饥馑劫、刀兵劫、瘟疫劫也没有。大三灾、小三灾这些在灭谛中都不存在，这个方面就叫做离。

道、如、行、出就是道谛的行相。道就是趋向于解



脱的意思，它可以趋向于解脱。就像我们的道路一样，我们可以通过这个道路通向于目的地，可以进到城市当中去。

如就是具有趋向涅槃的方便，或者是契合于真实义的意思，就是真如。其他的方便是不行的，必须要有空性，要有实相等，所以这个真如、真实相就是道谛自己的体性。

随随便便在世当中找一个什么方便就可以趋向于涅槃，这是绝对不可能。这个具有趋向涅槃的方便一定是无漏的，一定是真如，契合于真如才可以真实地趋向灭谛。

一方面世俗谛的法，大悲等要学，一方面空性的法一定要学。因为空性的法就是真如，你必须了知这个真如，契合这个真如，安住在真如当中，才可以把不符合于实相当中的这些客尘全部灭掉。

修持解脱道叫做修的相或者行的相，其他地方翻译为行，修和行的意思差不多。道谛当中它就是修持的，不断的安住真如，不断地趋向于真实义。

出相是能够永远的真实的出离。道谛的体性就能够永远地出离掉，它的本体具有这样的功能，所以叫做出。

首先我们把四谛十六行相背得很熟悉，因为很多时候都要用，然后每一个意思我们都要浮现出来，每一个都要很清楚。知道了之后对我们修行还是帮助很大。

但是从中观的角度来讲，如果你执着四谛十六种行相，还是一种分别，还是要远离这些执着。

“彼之本体乃是慧”，这十六种行相的本体是慧心



所，是以慧为本体的。

“及诸具缘均能取，一切有法即所取”，行相当中分了一个能取和所取。从唐译的角度讲，行相分了能行和所行，此处翻译成能取所取，互相可以帮助我们理解的。首先它是一个慧心所，然后慧心所当中分一个能取所取，或者分一个能行和所行。

什么是能行和所行呢？“及诸具缘均能取”，具有所缘的，什么是具有所缘？心心所。在心 and 心所当中具有所缘的行相，具有所缘行相的东西就是能缘，就是能取。心识是有境，为什么叫有境呢？具有所境。具有对境，就叫做有境。“具缘”的意思是，这个心心所具有了知的对境，具有它所了知的行相，就叫做“具缘”。

“具缘”就是心心所，因为心和心所是具有所缘境的，所以叫做行相当中的能取。十六行相是慧心所，然后慧心所行相当中可以分能取所取，哪个是能取呢？行相当中有一个心心所，心心所具有行相的所缘的缘故，称为能取。

“一切有法即所取”，除了这个心心所之外，其他的一切有法就是行相当中的所取。所取一方面好像就是一种色法的自性，但是此处的所取是讲行相当中的所取，杯子、柱子不是行相。所谓的行相就是我们的心去缘这个行相的时候产生的一些观念，一种认知。

比如一般不学空性的人或者不学圣道的人看到柱子、瓶子的时候，这个是常有的，这个是安乐的。他看到这个境的时候，就产生了这个安乐的想法，这个是恒常的想法，这种叫行相。只不过这种凡夫人的行相，它是颠倒的；而圣者缘柱子、杯子的时候，虽然也是缘



这个境，但是他在缘这个境的时候，就产生了这个是无常的，这个是苦的。这个无常和苦就是当他在缘这个杯子的时候产生的一种想法，这种想法就叫做行相。

这个就是圣谛，就是圣者才能发现的，圣者缘苦的本体，缘色香味触山河大地的时候，他的想法就是，这个是无常、苦、空、无我的。当他在看这个法的时候产生的这种想法，叫行相。这个行相本来是慧，有能和所，能取是心心所；这个慧又是所取，所取是我在缘境的时候产生的行相。

首先行相是慧心所，然后慧心所当中，行相分了一个能取和所取。

四谛十六行相到底是怎么样的？有的时候好像是在讲境一样，有的时候又好像不是在讲境。其实是我们缘这个境的时候，产生它是无常等的想法，这些想法是它的行相。圣者如实地发现这些色法上面的无常、苦、空、无我，凡夫人发现不了，凡夫人的行相是一种颠倒行相，认为是恒常、安乐的。如果你了知了真实性，你会获得解脱；如果颠倒，你就会轮回。

中观宗说这些外境，不管是苦还是集，都是无自性的，常是一边，无常也是一边；安乐是一边，痛苦也是一边；认为有所是一边，认为没有所也是一边；认为有我是一边，认为无我还是一边。这两个都要灭掉，它的本性就是无所缘、无所得的。中观是在凡夫人和小乘修行者的基础上，再进一步地抉择大乘的体性，离开这些增益，抉择一切万法为空性。

以上讲了相之差别。



乙五、法之差别

法之差别不是特别难，相对来讲简单一点。

俗智三种余皆善；世俗智于一切地，
静虑六地有法智，无漏九地具类智，
如是六智亦复然，四静虑有他心智；
彼所依身欲色界，法智唯欲余三界。

“俗智三种”，世俗智当中有善、不善、无记三种，因为世俗智当中的范围很广。“余皆善”，剩下的九种善只有善的自体。

十种智在三地当中哪一地具有呢？“世俗智于一切地”，世俗智在欲界、色界、无色界或者欲界一地、色界四地、无色界四地都有，在三界九地当中都可以存在，因为从欲界到无色界都有凡夫，都有有漏的状态，所以世俗智在一切地当中都是存在的。

“静虑六地有法智”，在静虑六地当中有法智，法智是欲界的对治。它要对治欲界，必须要产生一种禅定，因为欲界本身是散心地，不是入定的地，所以欲界本身没有对治。要对治欲界的烦恼，必须要在禅定的基础上，静虑六地就可以了，初禅三个加上后面三个根本地，这六地可以产生法智。色界、无色界离得太远，法智没有。

“无漏九地具类智”，类智是无漏九地都可以有，下面六个再加上无色界的三个，除掉有顶非想非非想。

“如是六智亦复然”，是哪六智呢？苦集灭道这四种智慧，再加上尽智、无生智。“亦复然”，也是无漏九地可以有。



“四静虑有他心智”，他心智只是四静虑才有，而且是四根本定才有，其他的没有。他心智必须要通过易道才能够安立，四根本定属于易道。欲界、中间地、无色界地没有。

“彼所依身欲色界，法智为欲余三界”，讲到所依身份，这十种智慧在哪些身份中可以具有。“彼”是他心智，他心智的所依身体是欲界和色界的身份。也有说，无色界的身份是没有的。欲界的身份可以修色界禅，色界的身份本来具有色界禅。

“法智唯欲”，只是欲界的身份才有法智，其他色界和无色界的身份没有法智。

“余三界”，剩下的八种智慧三界都有。苦集灭道、类智、尽智、无生智、世俗智，三界的身份都可以有。

今天我们就学习到这个地方。



第九十五课

《俱舍论》分了八品，主要宣讲小乘的见解。见解方面是抉择蕴界处、四谛、十六行相，抉择人无我空性。行为主要是以受持戒律为主的布施、持戒、安忍等殊胜的善法。如果通过小乘作意、小乘的道修持的话就可以获得小乘的果。

作为大乘的行者来讲，小乘的果主要是通过共同道的方式进行抉择的，有一些是需要了知和修持的，有些则不一定。大乘行者不需要现前小乘的见道、修道、无学道等等，因为相对于大乘，小乘也算是一个弯路。如果直接进大乘，直接修持菩提心、六度万行，很快可以成佛。而先修持小乘，他还要耽误很长时间才能够成就佛果。但是作为大乘菩萨来讲，三乘种姓都需要调化，所以也需要了解小乘教法，了知小乘声闻根基的这些人需要怎么样的方式来调化。

虽然我们还没办法真正观察根基，把他们安置在小乘道当中，但是现在也需做一些准备，种下一个种子习气。

《俱舍论》现在已经学到第七品分别智。分别智当中针对于十种智进行详尽地阐释，现在讲的是法之差别。

灭智唯是法念住，他心智三余为四。

此颂讲十种智慧分别属于四念住中的哪一个。此处有两个特殊的，其他都一样。两个特殊的一个是灭智，



一个是他心智。

“灭智唯是法念住”，“灭智”，即苦集灭道之中灭的智慧，属于法念住所摄。法念住里面的内容很多，既有有为法也有无为法。灭智所缘的就是无为法，无为法只是在法念住当中才有。灭智并非缘所有法念住的内容，而是缘法念住当中灭法所摄的自性。

“他心智三”，是第二种特殊情况。他心智可以缘三个念住。前面讲过，他相续的心心所作为他的所缘。身受心法四念住当中第一个是身体，身体是色法的自性，他心智当然不会缘色法，所以要把身体简别掉，剩下的受、心、法都可以。

当然法当中不是所有的法都可以缘，因为法当中有有为无为，他可以缘的是属于心心所这部分。所以他心智可以缘后面的三个念住。

“余为四”，剩下的八种智慧可以缘四念住。苦集灭道、法智、类智等从身体乃至法之间都可以缘。如果是在欲界或色界，身受心法都要缘。虽然无色界没有身体，但是类智包含了色界和无色界。

道智主要是缘无漏法，无漏法当中有无漏戒无表色可以缘，所以它也可以作为身念住的一个代表。所以其余的八智可以缘四念住进行修持安住。

法道类智各缘九，苦集智境各为二，

四智对境乃十智，灭智所缘非为智。

此处讲到十种智慧的内部相互成所缘，比如这个智慧可以缘那种智慧，那种智慧可以缘这种智慧，互相之间成为能取所取。



前面主要是十种智慧对于四念住或后面的颂词当中十种智慧对应十种法，而此颂主要是十种智慧内部相互缘的情况是怎么样的。哪些是十个都可以缘的，哪些可以缘一部分的，哪些什么都没办法缘的。

“法道类智各缘九”，有九种智是可以缘的，“苦集智境各为二”，苦智和集智的对境是两种智慧，“四智对境乃十智”，有四种智慧的对境是所有十种智，“灭智所缘非为智”，灭智没有所缘。大概就是这四类情况。

“法道类智各缘九”，法智、道智和类智分别可以缘十种智慧当中的九种，九种智慧可以成为他们的所缘境。

首先法智可以缘九种，把类智去掉。法智和类智的所缘不同，法智是缘下面，类智是缘上面，所以法智和类智相互之间没办法缘。九种智慧当中当然包括他自己，并不是一刹那当中同时缘自己，它可以第二刹那缘自己。

道智也缘九种。道智的对境是无漏智的缘故，十种智慧当中除了世俗智，九种无漏智慧都可以缘。他心智当中其实也可以包含有漏他心智和无漏他心智，无漏他心智就是道智，所以他心智也可以包进来。

类智也可以缘九种。因为法智不缘类智，同样，类智也不缘法智，所以把法智简别，除了法智之外，他可以缘自己，也可以缘其他的八种智慧。

“苦集智境各为二”，苦智和集智的对境缘两种，因为苦智和集智所缘的法属于有漏法，那么十种智慧当中哪些属于有漏部分呢？此处说他缘两种，第一、缘世俗智，他本来就包含在有漏的自体当中；第二、有漏



的他心智。他心智分两类，一类是无漏的，一类是有漏的，所以他心智也可以作为所缘。

能缘和所缘全都是十种智慧，所以我们要找有漏法的时候，就只能在十智当中找，世俗智属于有漏的，他心智的有漏部分属于有漏的，这两种智慧符合条件，所以“各为二”。

“四智对境乃十智”，剩下的世俗智、他心智、尽智、无生智这四种智慧的对境是十种智慧。当然世俗智的所缘是很广的，可以缘一切法，不管是有漏还是无漏，都可以缘，但缘的时候不一定产生现证。世俗智可以是一切法的缘故，所以十种智慧都可以包含在一切法当中，十种智慧都可以作为世俗智的对境。同样，他心智也可以缘无漏和有漏。无漏部分是无漏九智，有漏他心智可以缘有漏部分。尽智和无生智的直接所缘本来是四谛，四谛的自性当中既有有漏部分，也有无漏的部分。四谛本性当中比如苦集，苦集当中包含很多法，所有的有漏部分、世俗部分都可以在这里面。尽智和无生智以四谛智为本体的缘故，四智里有漏无漏都可以有，所以尽智无生智都可以缘十种智慧。

“灭智所缘非为智”，十种智当中只有灭智没有所缘，不能缘任何一个智，因为灭智的对境应该是无为法，十种智慧都是有为，有些是有漏有为，比如世俗智、有漏他心智；其他的智慧是无漏有为法，都有生住灭。

灭智的所缘是无为法，并不是说智慧的所缘里面有无为。现在我们是把十种智慧作为所缘，不是把这些法作为所缘。十种智全部都是有为法的本体，这里找不到一个灭智的所缘，哪怕缘自己也不行，因为灭智本身



也是有为法。

灭智只缘无为，十种智慧当中没有一个是无为的，其中有一些可以缘无为，但是他自己的本性是有为，所以从这个方面讲的时候，一个都没有。

十法对应三界法，无漏无为各有二。

此处把所有的所知分为十种法，十种智对应这十种法。

“十法对应三界法，无漏无为各有二”，“三界法”，即欲界、色界、无色界，连接后的“各有二”，即三界法各有相应和不相应两种。什么是相应的呢？心心所，不相应的是什么呢？心心所之外的，比如色法、不相应行等。

欲界当中有心心所，这是相应的部分，还有不相应行和色法部分。色界当中也有相应和不相应。色界当中相应的是心心所，不相应是身体和不相应行。无色界当中也有两种，相应的心心所和不相应的。无色界当中没有身体，不相应中有命根、得、生住异灭等等。所以是三界各有二。

无漏各有二，无漏法也有相应不相应，无漏法也有相应无漏的心心所，也有在无漏群体当中不相应的，比如他自己的得、无漏戒等不相应行。

无为各有二，无为也有两种。无为就不是相应不相应了，因为无为法本身是无为法的自性。无为法分为两种，一个是善法的无为，一个是无记的无为。善法的无为是抉择灭，抉择灭的本性是善。剩余的两个无为法，非抉择灭和虚空无为这两种属于无记。



有为法分三界法与无漏法，此四者每一法都有相应与非相应两种；无为法也各分善法与无记法两种。三界法（算三个），无漏法，无为法，这五类法每一个又分两种，所以是十法。十种智慧要对应的十法就是这些。

下面的颂词在藏译当中没有，大恩上师在这里加了唐译的颂词来解释下面的注释。

俗缘十法五，类七苦集六，
灭缘一道二，他心智缘三，
尽无生各九。

此颂讲到了十种智慧如何对应十种法。首先“俗缘十”，“俗”就是世俗智，世俗智缘十，十种法都可以缘。他的所缘最广，和其他的九种智慧相比，其他的都是无漏智，世俗智的身份要低一点，但是他的所缘是最广的，他可以缘十种法，不管是欲界的相应不相应，色界相应不相应，无色界相应不相应，无漏的相应不相应和无为当中的善和无记，都可以缘。

“法五”，“法”就是法智，法智缘五种。第一个法智是缘欲界的，所以法智的对境是欲界当中的相应和不相应。法智也是无漏智，所以可以缘无漏有为当中的相应和不相应。法智还可以缘无为的善法抉择灭，也就是苦集灭道当中的灭谛。

“类七”，“类”就是类智，类智缘七种，他比法智多了两个，因为前面的法智只是缘欲界的相应不相应，



而类智除了缘色界的两种之外还可以缘无色界的两种，所以数量上多了两个，他可以缘色界的相应不相应和无色界的相应不相应两种。他属于无漏智，所以无漏法当中的相应和不相应可以缘。再加上一个无为的善法，总共是七种。

“苦集六”，苦智和集智缘三界的六法。苦集和道谛还不一样，道灭是无漏法，苦和集只缘有漏法，本身是有漏的，所以他们的所缘也是有漏法的本体所摄。他的对境就是三界的六法，即欲界、色界和无色界这三界的相应和不相应。

“灭缘一”，灭智他只缘一个，缘无为的善法。无为法当中有两类，一类是善的无为，一类是无记的无为。灭智不缘无记的无为，只缘善的无为，所以他只缘抉择灭。

“道二”，道谛只缘无漏的有为法，在十种法当中只有两个法具足条件。三界的相应不相应本身虽然是有为，但不是无漏的。无为法的善虽然是无漏的，但是他属于无为法，所以道智也不缘。所以道智只缘无漏法当中的相应和不相应。

苦集本身属于有漏，道灭本身属于无漏，所以智慧的所缘也有这样的差别。

“他心智缘三”，他心智缘三种，十种法当中他要缘的是心心所，哪些有心心所呢？欲界当中的相应的，色界当中的相应的，还有无漏的相应的。

剩下的比如无色界的心心所，他心智是不缘的，为什么不缘呢？前面讲过一个问题，他心智不能越界，前面讲过越界、越根、越果位都是没办法的，第一节课讲



了他心智的几个特点。为什么他心智不能缘无色界的心心所呢？他心智是从四根本定中产生的，所以真正产生他心智是欲界的身份或色界的身份，然后依靠四种禅定才能产生，并且他不能越界。依靠色界禅定产生的他心智能不能去看无色界的心心所呢？不能，因为已经越界了，所以此处他不能缘无色界的心心所。

他心智可以缘无漏法，但是欲界、色界和无漏法的不相应法和色法是不缘的。比如他不缘无漏的戒律，因为它是色法，也不缘其他的得等法。只缘欲界的，色界的和无漏相应的心心所。无色界的心心所，无色界的不相应行，还有无为法是不缘的。

“尽无生各九”，尽智和无生智各缘九种。十法当中欲界、色界、无色界的相应不相应，还有无漏的相应不相应，乃至无为法当中的善法都可以缘，因为这些里面包含了苦集灭道。剩下一个无为当中的无记不缘，因为尽智和无生智没办法，也没必要了知非抉择灭和虚空无为。

以上是十智和十法之间的对应。

世俗智除自群体，以外他法知无我。

这两句主要是观察有没有一个智慧同时了知一切万法，答案是没有的。前面讲，世俗智是最广大的，可以了知一切法，现在又说没有一个智慧可以了知一切法，是什么意思呢？同时了知一切法的情况是没有的。有没有一种智慧在一个刹那当中可以了知一切法呢？没有。如果不是一个刹那，就可以有，世俗智的所缘最广大，可以缘一切法。



“世俗智除自群体，以外他法知无我”，世俗智在一刹那当中可以了知除自己群体之外的所有法都是无我。一切法无我也包括世俗智自己，以及“自群体”，即不单单是世俗智本身，也包括和其一起存在的，同时产生的心心所以及得等法。

第一刹那通过智慧以总相方式，了知所有一切法都是无我的。第二刹那再返回来观察世俗智和他自己群体当中的法也是无我的。

所以有没有一个智慧同时在一个时间当中了知一切万法呢？没有，即便是世俗智也没办法做到。

有部的观点是自己对自己起作用是不合理的。与中观破唯识自证相似，引用了《宝积经》等观点说明实有的法自己无法了知自己，如同宝剑不自割，指不自触等比喻，证成自己的心没办法了知自己的心。此处有部也使用这个观点，但使用的方式不一样。中观主要是破唯识实有的自证。

当然如果不是实有的，而是如梦如幻的自证，自己了知自己是没有任何问题的。自己的心本来就是自证的，自己可以证知自己的心，不需要其他人说明你的心现在产生这样的想法。当你产生的时候，你的贪心就是贪心，你的信心就是信心，你自己知道自己在产生什么心，心识本身就有这种自证的功能。但是如果你说他是实有的，实有的自己证明自己，这个就有问题。中观破的是实有自证。

此处有部说，世俗当中自己了知自己的心是不合理的。比如眼睛可以看其他的法，但眼睛不能看眼睛自己。



所以世俗智在第一刹那可以了知其他的，第二刹那可以把心识再作为所缘境去观察。两个刹那可以了知一切万法，一个刹那当中同时了知一切法是没有的。

甲三、具智之理

此处讲怎么样具有智慧的，凡夫具有几个智慧，离贪的圣者是怎样具有智慧的。

无漏第一刹那时，具贪者唯具一智，
第二刹那具三智，此后四刹各增一。

“无漏第一刹那时，具贪者唯具一智”，十六刹那当中的第一刹那，即苦法忍时，他只具有一种智慧。“具贪者”，即没有离贪欲的凡夫，“具一智”，只具有一种智慧——世俗智。

为什么是没有离贪欲的凡夫呢？因为如果是离了贪欲的凡夫，那么他已经获得了初禅，他就会有他心智，因为他心智在根本禅当中可以生起，如此他就具有两种智。

为什么只具有一种智慧呢？因为虽然他已经到了圣者，已经是圣者的身份，但是此刻还是忍，不是智，其他的智慧还没有得到，所以和具贪者一样，只具有一种智慧。

“第二刹那具三智”，到了第二刹那苦法智之后，对于苦谛方面有了认知，就可以具有三种智慧，第一个是世俗智，第二个是法智，第三个是苦智，即对苦谛的了知。

“此后四刹各增一”，第四刹那之后，按照他自己的一种次第，智慧各增一。在第二刹那具有三智，然后



到第四刹那时，再加一种智慧，就具有四种智慧。到第四个刹那之后就有了苦类智，类智是对治上二界的，所以第四刹那的时候加了一个类智。到第六刹那是集法智，再加一个集智。不需要再加法智和类智，因为前面已经具有了。所以第五刹那集法忍时不能得，第六刹那可以得，第七刹那是集类忍，第八刹那是集类智，第九刹那是灭法忍，这几刹那都没有获得新的。到第十刹那到灭法智时，再加一个灭智。然后到了第十四刹那道法智的时候，再加一个道智。所以“此后四刹各增一”是具有七种智慧。

如果是超越证，首先通过世间道把欲界的贪欲灭掉了之后再进的无漏道，那么在上述的每一个基础上，再加一个他心智，因为离贪的凡夫已经提前获得了他心智。如此便具有八种智慧。

以渐次证的方式往上走也是一样的，通过十六刹那出定之后，以渐次证的方式获得离贪，从而获得他心智。

此时还没有办法获得尽智无生智，因为他们还在有学道。如果到了阿罗汉果，钝根者时解脱可以得尽智，如果是不时解脱者，他可以进一步获得无生智。十种智慧可以如此次第具有。



甲四、得智之理 分三：一、何道得几智；二、何地得几智；三、得之分类

乙一、何道得几智 分三：一、见道得几智；二、修道得几智；三、所说之余道得几智

丙一、见道得几智

见道生起忍于智，彼等一切未来得，
三类智兼世俗智，是故称谓现证边。
彼即不生之有法，依于自地及下地，
灭边所生末念住，具自谛相由勤生。

第一个颂词讲到同类智和不同类智生起的方式，在刚刚得到见道，生起忍智的时候，他只能修持同类智，这是一般的情况。特殊情况是在现证边，也就是三类智产生的时候，可以修不同的智慧。“彼即不生之有法”，讲现证边其实是不生的有法的自性。这个心依于自地和下地，这些现证边的世俗智慧是依靠什么地而产生的，属于什么念住，缘几地，通过有加行还是没有加行而产生，主要是讲这个问题。

“见道生起忍与智，彼等一切未来得”，这两句主要是讲同类的。在见道生起忍或智的时候，因为刚刚获得见道，无漏的力量还不强，所以他在生起忍的时候，只能修和所获得的忍相类似的同类的忍，此时没办法去修智，同样获得智的时候也没办法修忍。

“彼等一切未来得”，所修的也是未来的忍和未来的智，不是修持已经获得的。以前获得的不修，他只修未来的。因为如果修的是已经生的法，就会有很多种见



道的过失，这是不可能的。见道就是一刹那，生起忍之后，只能修未来的没有产生的忍，但是这个忍会不会生起来呢？不一定，因为见道特别快，虽然修了，也属于不生的法。从安立的角度来讲，它属于未来的得，修的是未来的忍和未来的智。所以他在获得忍的时候，也只能修未来的忍，获得智的时候，也只能修未来的智，但是这个忍和智在见道位当中是没办法现前的。

而且只是修同类的，如果是忍，修同类的忍；如果是智，修同类的智，没办法交叉修或交叉获得。在见道当中，是否纯粹只是同类，而没有办法修异类的呢？也可以有特殊的情况，即第三和第四句。

“三类智兼世俗智，是故称谓现证边”，有一种特殊的情况，不同类的智慧也能修和得。“三类智”，苦类智、集类智和灭类智。

以苦类智为例，首先通过苦法忍、苦法智把欲界的烦恼断了，然后在生起苦类智的时候把色界和无色界的烦恼也断了，这时苦谛的所有的烦恼都断完了。在见道当中属于苦谛的所有烦恼断完了，这个叫做苦谛的现证边。苦法智不能作为边，因为他只是断了欲界的苦，上二界的苦还没有断完。

同样，到集类智时，集谛的烦恼也都断完了，这叫做集谛的现证边。到灭类智时，灭谛的烦恼已经断完了，这叫做灭谛的现证边。

以上这三个叫做现证边。

当苦类智产生的时候，可以产生一个世俗智，这个就是不同类的。世俗智属于有漏的，而苦类智是属于无漏的，种类完全不同，有漏无漏的差别。



到了集类智终结的时候，得到一个世俗智；在灭类智生起的时候，他得到一个世俗智。这个世俗智和三类智是不同类的，在现证的边际上，可以生起一个不同类的世俗智。

为什么不讲道谛呢？按照注释当中讲的意思，道谛没有现证边。其原因是道的种类是无量无边的，没有边际，没有一个人能够修完一切道，所以没有道类智的现证边。

有些注释讲，佛也没有办法修完一切道，因为道太多了，有声闻乘种性的道，缘觉乘种性的道，还有大乘种性的道。如果你要成佛，你就沿着大乘的道修完了，声闻和缘觉的道肯定是不修的。

注释当中问，如果道没法修完了，那么其他人的苦和集是否也就断不了，道理相同故？回答：道理不相同，自相续当中所摄的苦集和灭可以完全断证，只是自相续的道没办法全部修完。

在见道当中苦类智见完之后，他可以生起一个世俗智，但为什么在灭谛见完之后会生起一个世俗智呢？其实从某个角度来讲，所做的事情是一个。无始以来，其实通过有漏道，他也曾经见过苦，也了知过；关于集烦恼方面，他通过有漏道也断过；通过有漏道，得到抉择灭，他也有过。所以苦谛所摄的内容，集谛所摄的内容，灭谛所摄的内容，这些世俗的智慧以前在当凡夫的时候，多多少少都曾经修过，比较熟悉。现在虽然是通过无漏道来现证的，但是他毕竟熏习过，串习过，所以在边际上可以产生。

道智是没有世俗智的，因为道谛是纯无漏。不可能



通过凡夫人智慧产生一个无漏的道谛的智慧。所以第一、道智没有边际，第二、道类智不产生世俗智。

以前也可以叫道，但是道谛一定是圣者，所以加行道、资粮道都不能叫道谛，真正的道谛在见道以上。灭谛是可以有的，因为有有漏的抉择灭，比如通过修四禅，他也可以把这个欲界的烦恼集灭掉。

“彼即不生之有法”，既然他生起了世俗智，那么世俗智是否可以在见道中现前呢？现前不了。他虽然修了或者得了，但不现前，这个叫做法前得。得绳虽然得了，但是永远没办法现前，因为见道很快，一刹那接着一刹那，世俗智根本生不起来。过了见道之后，永远没办法生起来，因为缺缘不生。所以他虽然可以修一个世俗智，但这个世俗智“彼即不生之有法”，就是非抉择灭⁷。

所以在现证边得到的这个世俗智其实只是一个非抉择灭的自体而已，他是永远不会现前的，但是他的得的确是已经得到了。他可以修，也可以得，但是其自体没办法现前。

“依于自地及下地”，这个世俗智是依靠什么地而获得的呢？如果他依靠未到地定获得，那么他就可以生起自地和下地的世俗智，比如可以获得未到地定的世俗智和欲界的世俗智。如果是依靠一禅获得的世俗智，那么可以获得一禅的世俗智，未到地定的世俗智，和欲界的世俗智。同样，如果你通过二禅获得，那么下

⁷ 非抉择灭的特点就是缺缘不生。



面的中间禅、粗分正禅、未到地定，还有欲界的都有。如果是通过四禅获得，那么四禅、三禅、二禅、中间定、粗分正禅、未到地定和欲界的世俗智都有。

如果是依于自地获得的话，那么就可以获得自地和下地的世俗智。

“灭边所生末念住”，前面有讲过三个现证边，苦谛的现证边、集谛的现证边、灭谛的现证边。“灭边”，就是灭谛的边，即灭谛的现证边。如果是通过灭谛的现证边所产生的世俗智，“末念住”，即四念住中最后一个法念住，因为灭谛缘的是抉择灭，通过灭谛所产生的世俗智是属于法念住。

如果是苦集呢？苦谛和集谛所生的世俗智，四念住都有。

“具自谛相”，这些世俗智都是以各自的地作为所缘，比如通过苦谛边所产生的世俗智，缘的也是无常苦空无我；如果是通过集谛边所产生的世俗智，所缘的就是因集生缘；如果是通过灭谛边所产生的世俗智，所缘的是灭静妙离。所以是“具自谛相”，谁具有自谛相？就是这种世俗智。

“由勤生”，这种世俗智必须要通过加行产生，就是他通过见道的力量。见到的力量是修习的力量，所以说，你必须要通过加行，见道的力量可以产生。所以这种现证边的世俗智，不是其他的世俗智，一定是通过加行，通过勤做才能够先前，尤其是通过见道的力量，在现证边的时候可以产生，虽然是可以产生，也可以说缘自谛相，但是只是理论上可以，实际上他的本体永远都生不起来。前面我们讲他的本体属于非抉择灭。



第九十六课

《俱舍论》分了八品，现在我们学习到了第七品分别智。分别智讲了分别的十种智慧，其中世俗智属于有漏智，法智、类智、苦集灭道智、他心智、尽智、无生智属于无漏。

在十种智当中，我们学习到第四个科判，得智之理。前面学习了见道得几智，今天讲第二个科判。

丙二、修道得几智

十六刹那具贪者，得六离欲贪得七。

彼上具贪修道中，悉皆获得七种智，

胜伏七地得神通，堪达法证不动法，

轮番修之无间道，上八解脱道亦尔。

此颂讲了在修道过程当中，分别得到几种智慧。首先是“十六刹那具贪者，得六离欲贪得七”，第十六刹那道类智已经到了修道，前面的见道是十五刹那。此处说在第十六刹那的时候，分了两种情况，具贪者得六，离欲者得七。

首先具有贪欲的修行者是得到六种智慧，即苦集灭道四谛的智慧、法智和类智。其他的智慧暂时得不到。

第一、因为具贪的缘故，没办法获得初禅，也就没办法获得他心智。

第二、世俗智也没办法获得，因为十六刹那的时候，虽然属于道类智，但是前面我们提过，道智没有现证的



边。苦类智、集类智、灭类智都有现证边，在现证边的时候可以获得一种比较特殊的世俗智。但是在道类智因为没有有一个现证道谛的边的缘故，也没办法通过这个现证边来获得世俗智。

第三、因为此处才十六刹那，还是属于修道位有学道，所以尽智和无生智这两种无学道的智慧没办法获得。

因此具欲贪的人只获得六种智慧。

第二种情况，如果是离开欲贪的人，前面讲，他在现证见道之前，提前通过世间道离开了或者灭掉了欲界贪欲。如果已经灭掉欲界贪欲，那么在第十六刹那的时候，在前面的基础上再加上一个他心智。因此是七种智慧。

世俗智不得的原因和前面一样，因为他没有道谛的现证边的缘故。还有尽智、无生智也没有，因为他是无学道。

“彼上具贪修道中，悉皆获得七种智”，“彼上”，即十六刹那以上，“具贪”，首先具有贪欲的修道当中，“悉皆获得七种智”，也是获得七种智。

比如具有欲贪者，不管他在加行道、无间道、解脱道、胜进道这四种道的哪一种道，没有分别，都是具有七种智慧，即法智、类智、四谛智和世俗智。因为十六刹那之后，他就有时间生起世俗智。

世俗智有两种，一方面是现证边的世俗智，一方面不一定是现证边的世俗智。所以有些时候我们说，他没有世俗智，是从他有没有现证边的世俗智的角度讲的。是不是除了现证边之外就没有世俗智？这也不确定。



因为在见道过程当中，他有一种不同类得的缘故，有一个现证边的世俗智，这个是前面特殊的情况之下安立的。其他的世俗智不确定是在现证边。所以说这个时候在十六刹那之后，他的时间比较多的缘故，他也可以生起世俗智。因此他有七种智慧。

因为具贪的缘故，他心智是没有的。因为是有学的缘故，尽智和无生智也是没有的。

“胜伏七地得神通，堪达法证不动法，轮番修之无间道”，这三种情况都是从无间道的角度来讲的。最后面这个“无间道”要和前面的两句配起来，“胜伏七地得神通”的无间道和“堪达法证不动法”的无间道，还有“轮番修”的无间道，也是七种智慧。

“胜伏七地”，胜伏哪七地呢？四种静虑和无色前面三地。再往上走就到了无色第四界。每一地都有九个所断，也就有九个无间道，七地共六十三种无间道，在这六十三种无间道的时候，他也获得刚刚所说的七种智慧。前面讲过，在无间道的时候，没有他心智。然后他自己是有学道的缘故，尽智和无生智也没有。

“得神通”，得神通这一句也是无间道。在获得五种神通的无间道的时候，也是获得了前面的七种智慧。五种神通其实也可以包含在世俗智当中。而漏尽通是属于阿罗汉。阿罗汉在获得尽智的时候，把这个尽智安立为漏尽通，所以不包含在这里。

“堪达法证不动法”，他要从堪达法转变成不动法阿罗汉时，在无间道当中也获得七种智慧。但这七种智慧是法智、类智、四谛智和尽智。与前面七智的安立不一样，前面没有尽智，此处没有世俗智。因为他是堪达



法阿罗汉的缘故，他有尽智。这个时候他在转根，还在无间道对治烦恼，所以还没有获得无生智。一旦获得不动法罗汉，无生智就可以安立了，所以此处只获得尽智。

“轮番修之无间道”，“轮番修”指杂修，首先修无漏、然后修有漏、再修无漏，这个过程就称杂修。先修第四静虑，其他静虑也可以修。轮番修在无间道过程当中，也可获得前面所讲的七种智慧，即法智、类智、四谛智及世俗智，因为杂修当中存在一个有漏静虑，修有漏静虑的智慧属于世俗智，法智、类智、四谛智属于无漏。

“上八解脱道亦尔”，前面讲他是无间道，现在已经胜伏了七地，到了有顶。有顶有九个所断，前面八个无间道讲完了，现在讲八个解脱道，九品当中已经断了八品，还剩一品，把整个有顶烦恼灭掉既可获得阿罗汉。断了八品的解脱道当中也是获得七智，即法智、类智、四谛智、他心智。

世俗智没有办法获得，有些注释讲，有顶当中没有办法通过世俗智断除烦恼，世俗智可以断有顶以下的烦恼，因为他是通过有漏世间道，通过欣上厌下的方式断除烦恼的，但是有顶是三界当中最高的了，上面再没有的缘故，可以厌下但没有办法欣上，所以说没有办法通过世间道来断除有顶的烦恼。因此，此处没有世俗智，只有他心智。以上是修道时获得几种智慧的情况。

下面是有些转根的情况。

有学炼根解脱道，获得六智七智或，
无间道中获六智，胜伏有顶亦复然。



尽智之时得九智，不动法者则获十，
转彼解脱末亦尔。

“有学炼根解脱道，获得六智七智或”，有学也有炼根，钝根通过修炼可以变成利根，也就是从信解到见至，到达解脱道时，如果是具有贪欲者，可获得六种智慧，即法智、类智、四谛智；如果是离贪者，再加上他心智，获得七智，因为离贪者获得根本定，所以有他心智。

第二句最后的“或”指或者也有八智的情况。什么时候可获得八智呢？有些论师认为，通过转根方式得到果和见道的情况比较相似，从这方面安立，他可以有一种现证边，比如苦类智、集类智、灭类智的时候，有现证边，有现证边就可以获得世俗智，这和见道有点相似。阿罗汉的转根方式与灭尽有顶烦恼的过程有些相似；有学道转根和见道相似，前面这些问题我们大概学习过。因此，有获得六智、七智或者八智等三种情况。

“无间道中获六智”，无间道中获得六种智慧。前面是在解脱道方面安立的，因为他是通过无漏道炼根，所以世俗智是没有的；因为他是有学道，没有尽智和无生智。如果是在无间道当中，不管是离贪者还是具贪者，他都获得六种智慧，即法智、类智和四谛智。

不管你是离贪者还是具贪者，处在无间道的过程当中，都是没有他心智的。因为是有学道的缘故，没有尽智和无生智。

而且注释中说由于与见道相同的缘故，也没有得到世俗智。大恩上师在注释当中也讲到，一个是同类、



一个是不同类。

咱们也可以分析，无间道断完之后他获得解脱道，在获得解脱道的过程中，他获得类智，这时有可能生起现证边，由此产生世俗智。而在无间道，因为正在断烦恼，谛现观还没有达到边际，也就是还没有真正的证悟，就不能说苦谛已经证完了。比如在见道苦法忍、苦类忍时，没办法产生谛现观，还没有完全证悟，当然也不可能有世俗智。

解脱道的智可以圆满，而无间道的智还没有圆满，从这方面讲也可以说没有世俗智。

“胜伏有顶亦复然”，胜伏有顶的无间道，也是得到这六种智慧。只得六种智慧的道理和前面是一样的，还在有学道当中，所以没有尽智和无生智。无间道当中的缘故，没有他心智和世俗智。

这里讲了无间道和解脱道的情况。在解脱道的时候，他的烦恼已经断完了，该生起的智慧已经生起了；无间道时正在和烦恼作战，这个时候他心智等很多智没办法产生。所以在无间道时智慧就会少一点，如果在解脱道的时候，智慧要多一些，但也要看情况，哪些是有的，哪些是没有的，这方面我们可以了解。

后面讲无学道，“尽智之时得九智，不动法者则获十，转彼解脱末亦尔”，分了三种情况。

第一个是“尽智之时”。如果是钝根，只获得尽智，有可能退失，还没有办法获得无生智。钝根阿罗汉在尽智之时，除了无生智之外的剩下的九种智慧都可以获得。

“不动法者则获十”，指利根罗汉，在获得尽智的



时候也获得了无生智，所以十种智慧都是齐全的。

“转彼解脱末亦尔”，钝根转为不动阿罗汉，最后一个解脱道时，也获得了十智。

钝根转利根阿罗汉有九个无间道和九个解脱道，在获得最后一个末尾解脱道的时候，已经转根成功，从钝根转利根或者从堪达法转成不动法罗汉。这个时候，“末亦尔”，也可以获得十种智慧，因为他已经不是钝根是利根。

丙三、所说之余道得几智

“余道”，即前面所说的道之外的其他道，得几智呢？

所说之余得八智。

前面讲了很多无间道的情况，如四静虑地和三无色的七个无间道，修神通的无间道，轮番修无间道，堪达法罗汉证悟不动法阿罗汉无间道的情况。现在讲欲界的第九解脱道，七地的所有解脱道、修神通的解脱道、轮番修的解脱道，还有转为不动法阿罗汉的解脱道的八种智慧，以及获得不来果时加行道、胜进道的八种智慧。因为尽智和无生智没办法获得，所以是八种智慧。

其他方面比较好理解，但“转为不动法阿罗汉的解脱道，均得前八智”这句不太好理解，唐译没有讲，大恩上师的讲义中也很略，所以对此不太确定，请大家下去后自己观察。

前面讲转为不动法罗汉的无间道是七智，此处讲转为不动法罗汉的解脱道时，有可能获得八种智慧，即加一个无生智，因为到了解脱道了。但是前面讲了，到



了末尾的时候应该获得十智，其他的为什么没有呢？不是很清楚，也许只是针对前面堪达法罗汉转不动罗汉无间道获七智，没有无生智这种情况，到解脱道的时候再加一个无生智，就是八种智慧。

“均得前八智”，前面八种智慧的情况也不一样，罗汉的智慧是有尽智的，但是其他的欲界的解脱道，七地的解脱道不可能有尽智和无生智，应该是除了尽智无生智之外的他心智、世俗智等。当然也有七智的情况，有些有世俗智，有些有他心智，总之八种智慧都已经包含了。但转为不动法罗汉的情况，因为无间道中已经有尽智了，所以不能排除尽智和无生智，因此此处的前八智也许不是前八智，有可能是加上无生智之后就圆满了的意思。真正来讲，无学道的时候是十智俱全的，所以这里不敢确定，因为唐译等其他注释中也没有这句话，大恩上师的讲义中也没有讲解，道友们可以再分析一下，一种可能性是，在无间道时是七智，在解脱道时再加一个无生智，有可能这个是八智，其他的世俗智可能已经获得了，所以就不再单独说明了。只是仅针对前面无间道的情况，在解脱道再加一个无生智。

乙二、何地得几智

于何离贪得彼时，亦得下地无漏法，
尽智亦得有漏德，诸地得前非得后。

前两句是讲依靠什么地得到什么智。

“于何离贪得彼时，亦得下地无漏法”，此处其实是包含了有漏和无漏两种。有漏和无漏获得几地的智慧呢？



比如我们要通过世间道（有漏道）修持，离开欲界的障碍，那么第一要有一个远离的对境，离开欲界的烦恼；然后依靠未至定，得到一禅的正行。这里面有三个内容，一个是要远离什么？远离欲界的贪；第二个依靠什么？依靠未至定离开欲界；第三得到什么？得到一禅的正行。

“于何离贪得彼时，亦得下地无漏法”，“于何离贪”，依靠未到定离开欲界贪，“得彼时”，得到初禅的时候，他得到何智呢？除了得到初禅的世俗智之外，“亦得下地”，他也得到下地的世俗智，这是从有漏的角度讲。

从无漏的角度来讲，也差不多。如果他要远离一禅的障碍，要依靠二禅，二禅修完之后获得二禅或者三禅境界，当他自己获得第二禅所摄的无漏法的同时，其实也得到了下面这些一禅所摄的，比如殊胜正禅、初分正禅、未到定的无漏法。前面有漏道得世俗智，此处是无漏道，得无漏智慧。

还有一种情况就是上面的功德他也可以获得，因为他是增上对治的缘故。比如当他生起了二禅的无漏法，在第九解脱道的时候，三禅所摄的无漏法也可以获得。所以除了得到自己的和得到下地之外的无漏道，也可以得到上面的三禅所摄的无漏法。

“尽智亦得有漏德”，当真正获得阿罗汉尽智的时候，无漏法 he 可以获得，其他的有漏的功德也可以获得。

有漏的功德，比如在资粮道、加行道的时候所修持的不净观、呼吸法、念住等都可以获得。他获得尽智的时候，除了得无漏功德之外，所有的有漏功德 he 也可以



获得。

获得功德的原理从比喻上讲，就像国王登基一样。国王登基之后除了获得他自己的功德之外，他的人民也会拿很多礼物来供养他，通过仪式来迎接他。同样，阿罗汉当他自己获得无漏功德的时候，也有很多有漏的功德，相当于人民一样去迎接这个尽智的国王。

有些时候我们说，佛陀内心当中具不具有这些有漏的功德：凡夫的智慧，或者加行道、资粮道、见道、修道的智慧。其实佛陀是以增上的方式而具有的。凡夫人在拥有这些功德的同时，也拥有这些过患，他的我执、障碍这些过患还有。而佛陀在拥有所有的凡夫人和见道修道圣者的功德的同时，没有任何障碍和分别，是以增上的方式而有。同样，阿罗汉获得无漏法功德的时候，其他的有漏的功德也是通过这样的方式增上而有。

“诸地”，获得诸地功德的时候，看是什么身份。如果是以欲界身份得到阿罗汉的话，他就可以获得欲界、色界和无色界的功德，三个界的功德在欲界身份阿罗汉上面都是具足的；如果是以色界的身份得到的阿罗汉，他欲界的功德不具有，他只具有色界和无色界的功德；以无色界身份得阿罗汉的话，他只拥有无色界的功德，所以叫“诸地”。

“得前非得后”，这些功德是怎么获得的？当他获得阿罗汉的时候，很多功德自然获得，他根本没有修。

“得前”，即自然获得。以前在轮回当中流转的时候，曾经修行过，获得过，但是他在转生的时候，就退失了，比如这些诸禅的功德。当他获得阿罗汉的时候，这些以前退失的功德重新恢复，因为是重新恢复的缘



故所以叫“得前”，只是现前了曾经有过的。

“非得后”，他并不是通过不曾拥有过的功德而得到。他这种得只是得到以前熏习过的，只不过是后面丢失了，现在得阿罗汉之后重新又现前，所以他得到的是得前，不是得到以前没有修行过的未来的功德，这些是得不到的。

还有一方面是修的，通过串习修行的方式以前没得到的也可以获得。所以以前没有熟练串习过的，他必须要串习，比如无漏的功德等，因为凡夫位没办法串习无漏功德，所以必须要通过串习才能得到，其他有漏的功德则不需要串习，因为他以前得到过，现在一到阿罗汉就恢复了。这是两种情况。

乙三、得之分类

安立了四种得。

有为善法新习得，有漏则立治遣得。

第一句有两个得，一个叫新得，一个叫习得，第二句还有治⁸得和遣得，总共有四种。

“有为善法新习得”，以前没有得到过的，现在获得了，这叫做新得；通过反复练习，反复串习之后才能够得到，比如背书就需要反复背，才能背会，这方面就叫做习得。新得和习得大多数是依靠有为善法，所以说“有为善法新习得”。

为什么是大多数呢？大恩上师在注释当中也讲了，这个新得和习得不决定是善法，不善和无记也有。无记

⁸ 治，即对治。



的和不善的东西当然也有新得。同样，你也可以串习无记法和不善法，只要是通过串习得到的，都叫习得。所以是大多数依靠有为善法而得，但也有一些依靠无记或恶业串习而得到的。

“有漏则立治遣得”，修道就是治得，因为修道本来就是一种对治，他通过修道（对治）来得到。很多道友也是处在修道当中，也是在治得。什么是遣得呢？遣就是遣除、断除的意思，断除烦恼，遣除烦恼之后，得到一种没有烦恼的状态，就叫遣得。

治得和遣得大多数都是通过修道，通过断绝烦恼，断除有漏法，这两种是通过有漏来安立的，通过断除有漏的方式，可以有治得和遣得。

新得、习得，治得和遣得的侧面不同。

甲五、智所摄之功德 分二：一、不共功德； 二、共同功德

前面讲了很多都是讲阿罗汉的功德，但是佛陀的功德只讲一点点，还没有真实地讲，此处的不共功德和共同功德都是讲佛陀的功德。

不共的功德就是这些功德只有佛有，阿罗汉或凡夫人都不具有的，这个叫不共的。共同功德是其他的凡夫人或阿罗汉也有，佛也有，这叫做共同功德。

当然此处的共同功德，只是从某些角度来讲，比如天眼通、天耳通是共同的，凡夫人有的时候也可以有天眼通，天耳通，但凡夫的天眼通和佛陀的天眼通一模一样么？不可能一样。后面还要讲，凡夫人用最大力量能看到的范围是很小的，但是佛陀在无勤作当中，根本不需要加行，就可以一下子看到整个三千大千世界，这是



完全不同的。所以虽然是共同的，这些凡夫人也有天眼天耳，外道也有天眼天耳，圣者也有天眼天耳，但是佛断证圆满的缘故，他的力用，功德表现出来是不一样的。所以共同只是某个角度的共同。

不共就是连相似的地方都没有的，连可比的地方都没有了，这个叫不共的。后边所讲的佛陀的不共功德，只有佛有，其他的都没有。共同功德，就是从某些角度来讲，有相似的，但是就真正意义上来讲，也没办法相似。

乙一、不共功德 分二：一、略说；二、广说

丙一、略说

佛陀之法不共同，即是力等十八种。

佛陀所拥有的不共同法，是力等十八种。阿罗汉虽然在尽智的时候获得很多功德，但是只有佛有的功德，就是十力、四无畏、十八不共法，这些法属于佛陀不共的。

丙二、广说 分四：一、宣说力；二、宣说无畏；三、宣说念住；四、宣说大悲。

这些都是佛陀不共的地方。

丁一、宣说力 分二：一、意之力；二、身之力。

意就是身语意的意，主要是从心上面安立的功德。身之力就是佛陀身体里面的力量。佛陀身体的力量特别不可思议，从佛陀传记当中比武等也可以看到。

戊一、意之力

知处非处十智摄，知业果力为八智，



定等根信解界九，知遍趣行九或十，
宿住死生世俗智，知漏尽力六或十。

此颂讲十种力和十种智之间的对比，佛陀的十力和十智之间有哪些相同，哪些完全相应，或者哪些是有的，哪些是没有的。

“知处非处十智摄”，第一个力叫知处非处之力。知处非处之力是十种智慧都有，因为处非处包含一切有为和无为，它被十种智慧所摄，因为十种智慧也是包含了一切有为无为，一切的有漏无漏。

什么是知处非处之智？有些大德，比如全知麦彭仁波切他老人家在有些注释当中讲到了，佛陀的十力当中最重要的是第一个力，知处非处之力。处和非处就是应理和不应理的地方，合理的叫处，不合理的叫非处。

比如你通过修善法得到安乐，通过放生得到长寿，这些是合理的。你修了这个善法，得到这个安乐，这个就是合理的；你修了大悲，你得到大乘的功德；修菩萨道，得到成佛，这些都是合理，叫处。

非理的，比如说杀生得到快乐了，修外道得到成佛了，这些是非处，因和果之间是不合理的。所以知处非处之力其实就是佛陀最殊胜的智慧，他知道整个法界当中哪些是应理的。大到成佛的方法，从凡夫道到菩萨道，再到成佛道，怎么样作意，什么是真正的修法，什么是果，如果你去修行，一定会得到果，因和果之间一点都不紊乱，佛陀看得清清楚楚；小到世间的业因果规律，生一念的恶心会有什么样的果报，生一念的善心有什么果报，佛都是知道很清楚。佛陀遍智观察之后，在



经典戒律当中给我们制定，这个能做，那个不能做，应该这样修，应该那样修，这个应该遣除……这方面讲了很多。

看到什么是应理的，什么是不应理的，看到了处非处，这个是佛遍智，最殊胜的力就是这个，其他的凡夫人、外道、菩萨都没有。

真正完完全全了知处非处的，哪些是合理的，哪些是不合理的，只是佛陀的不共功德，这是十种力当中最殊胜的。其实十种力都是智慧的本体。

现在很多地方都是颠倒的，把外道的非处说为处的世间人多得不得了。但是佛陀的智慧非常深远，非常清净，所以佛陀知道处非处的差别，知道一切的有为无为，如是因如是果等等。

当然这个十力的顺序不一定一样，这里面讲的顺序，与其他比如《入中论》讲的顺序不一定相同，但是意思是一样的。

“知业果力”，主要是业和业的果之间的关系。前面的处非处是合理和不合理的关系，此处是业和果的关系，如是的业，如是的果，即业报智力，佛陀也是完全遍智的。

“八智”，因为业果都是属于苦谛和集谛所摄，所以它有八智。灭智和道智没有，因为灭和道属于无漏，从这个角度来讲，没有安立灭智和道智。安立的主要是苦和集。

虽然法智和类智好像也有了知灭和道的，但是法智和类智中也有了知苦集的，上界的苦集，下界的苦集都有，所以可以有。他心智、世俗智也可以有。尽智、



无生智本来就是了知四谛的。所以只把灭智和道智去掉，其他的八智都可以有，这是知业果力。

“定等根信解界九”，这里面有四种，“定等”是一种，“根”是一种，“信解”是一种，“界”是一种，注释中把它们名称都列出来了。

“定等”，是知静虑解脱等持等至智力；“根”，是知根胜劣智力。“信解”，是知种种信解智力；“界”，是知种种界智力。“九”，即九种智慧，不包括灭智，因为这些智都是缘有为法的，而灭智是缘无为的，所以没有灭智。

知静虑解脱等持等至智力，佛陀对所有的静虑，所有的解脱、等持、等至等，了知得特别清楚。

禅定有很多，平时我们只是说四禅八定，其实真正来讲，菩萨道当中还有很多很多不可思议的禅定三昧。这些禅定怎么修持，它的本体是什么，了知是什么，作用是什么，什么是清净的，什么是染污的，佛陀全部都了如指掌。他的这种智慧叫知静虑、知解脱、知等持、知等至的智力。

知根胜劣智力，第二品学习过二十二根，二十二根当中也分出来上根、中根、和下根。就像刀一样，有些刀很钝的，有些刀很利的，有些刀切豆腐切不动，有些刀子特别快，可以削铁如泥。根基也是一样，有些根特别钝，是钝根，有些是中根，有些是利根，佛陀对这些根基也了知得特别清楚。佛陀知道了根的胜劣，佛才可以因材施教。

从总的三乘的角度来讲，声闻就是下根，缘觉是中根，菩萨就是上根。既然根基不一样，佛陀给的法也不



一样。对于下根者讲下根的法，中根者就是中根的法，上根者给上根的法。从都能调伏烦恼的角度来讲，法都是一样的，但是因为根基的不同，法仍然还是有差别。

有些时候说法无高下，为什么又分了上中下呢？这个方面我们就要分析，从根的角度来讲，有上中下，所以给法的时候，哪些法是对他最有利的，哪些法对他暂时没有利。

佛陀也知道大圆满，但是佛陀没有给五比丘传大圆满，因为给他传大圆满，他也没办法了解，也没办法修行，所以佛陀就没跟他们讲这些最甚深的法，只讲了四谛等基础法要，讲完之后，他们就证悟了。证悟之后，暂时得到证悟果位，逐渐逐渐就可以进入大乘。

而对于恩扎菩提，佛陀就不给他讲小乘的，给他讲最甚深的法，他在这个根基当中可以证悟。如果给他讲下面的法，反而对他来讲，是一个耽误。他的根基很利，如果给他传一个很小的法，对众生的安乐也有伤害，对这个根基来讲也有伤害。所以，对上根者讲的是上根法，对中根者讲中根法，对下根者就讲下根法。因为根基有差别的缘故，法也有这样的差别。

知种种信解智力，有些众生内心当中贪心比较粗重，有些嗔心比较粗重，有些可能愚痴比较粗重，有些可能信心比较好，有些可能精进比较好……他内心当中的状态不一样，通过贪欲或通过信心所引发出来的信解也不一样。贪欲心强的人，就是喜欢追求这些外在的物品，喜欢追求有情，追求这些享受；如果信心比较好的，他就追求善法，想怎么样修行佛法。所以内心当中的贪嗔痴，信心、精进、智慧不同，引发出来的信解



也不一样。

比如世间当中有些人喜欢吃辣的，有些人喜欢吃甜的，这个信解也不一样；在佛法当中，有些人精进，有些人懒惰，信解也不一样；有些人喜欢学二转法轮的，有些人喜欢学三转法轮的，可能喜欢学《俱舍论》，有些可能喜欢学《戒律》等等，信解都不一样。内心当中喜欢的这些不一样，通过这些引发出来的信解也不相同，这个方面叫信解。佛陀知道种种信解智力，一刹那之间全部了知，这是佛陀不共的地方。

知种种界智力，这个界就是种子、种姓的意思，即第一品当中讲的十八界。很多种不同的本体放在一起叫界。佛陀知道种种界，对于种种界完全了知，这个叫做知种种界智力。

以上这四种力是九种智慧。

“知遍趣行九或十”，“行”是道的意思，通过什么道趣向什么地方。通过行持什么道，就可以得到什么样一种果。如果行持的是上品的恶业，趣向的就是地狱道；如果行持的是菩萨行，趣向的就是佛道。佛陀对于什么样的道趣向什么果，知道得非常清楚，这叫知遍趣行智力。

六道当中，每一道他都很清楚，什么是趣向于声闻的行道，什么是趣向于菩萨的行道，什么是趣向于独觉的行道，他都非常清楚的。

“九或十”，从道的本体来讲，灭智是没有的，因为灭智不是道。道是有为，它可以行持的，灭智是抉择灭，通过智慧把烦恼灭掉之后的状态，什么都没有的，烦恼不瞋的状态，叫灭。所以如果是从彻知道的本体来



讲的话，灭智是没有的。

但是如果是彻知道果的角度来讲，如是的道，如是的果，获得涅槃也算是一种本体，可以有十种智慧。如果是从彻知道的自体角度来讲，就是九种；如果是整个道果合起来的话，就是十种智。

“宿住死生世俗智”，有两种力，宿住和死生，这两种力，只是一种智慧，就是世俗智。为什么只是世俗智？因为不管是宿住还是知死生智，都是有情以前是怎么样流转，以后是投生到什么地方，都属于世俗的角度。

宿住随念智力，其实就是宿命通，类似于宿命，佛陀对于自己以前在无始生死轮回当中的每一世都记得特别清楚，在每一世当中他的种姓是什么，姓什么，叫什么，他的父母叫什么名字，他的亲友是什么，他住的房子是什么，他活了多少岁，他当时是男是女，佛陀都能回忆得清清楚楚，一点都不混杂，然后对有情每一世也都知道得清清楚楚，这个叫宿住随念智。

有的时候我们连昨天中午吃的什么，前天中午吃的什么都搞不清楚了。但是佛陀知道得很清楚，全部都是一清二楚的，一点都不混杂，这是因为他的智力特别特别清净的缘故。

宿住随念智主要是了知以前的，而且不单单是自己，一切众生、这么多有情，他以前所有的往事，佛陀在一个时间当中全部能够了知，都能够照见，这个叫做宿住随念智，这个智慧不可思议。

知死生智力，众生在这个地方死了，投生到哪个地方，主要是了知他以后投生的情况，下一世投生死之



后，再投生哪个地方，看得很清楚。

宿住随念智是了知以前的，死生智是了知以后的，都是世俗智的自体。

知漏尽智力，能够了知一切的漏尽。比如佛陀也知道阿罗汉诸漏永尽，或者某个弟子通过修大乘，诸漏永尽了。诸漏永尽从小乘和大乘两个方面都可以讲，一切的漏永尽是什么状态，完完全全能了知。

“六或十”，从分六的角度来讲，就是法智、类智、灭智、世俗智、尽智与无生智，这六种智是可以了知的。如果从它的自体而言，知漏尽智力主要是知道择灭的，漏永尽了就没有了，所以其实它真正的自体是了知抉择灭的状态。

法智里面有一个知道灭谛的；类智也有可以知道灭谛的；灭智本身就是抉择灭；世俗智可以知道一切，它也可以知道；尽智和无生智里面也包含了四谛的智慧。

他心智等其他的智慧没办法了知择灭，比如道智是了知无漏有为，它也没办法了知择灭。所以苦智、集智、道智，还有他心智这四种智慧不了知择灭。

如果是从佛的相续这个侧面来讲，佛陀是具有十种智慧，十种智慧都是圆满的。

所以，一个是从择灭的自体来讲，有六种；如果从漏尽相续，也就是佛的相续当中具有的智慧的角度来讲，就可以是十种智慧。

今天就讲到这个地方。



第九十七课

《俱舍论》分八品，现在我们学习到第七品，第七品分别智，即学习十种智慧的本体及相关的内容。

现在学习的是第五个科判智所摄之功德，对十种智慧所摄的功德进行安立。其中有不共功德和共同功德，不共功德主要是佛陀自己在现前殊胜的智之后，呈现出来的不共的功德；共同的功德是声闻、缘觉和凡夫的共同功德。

不共的功德的广说科判中包含宣说力，宣说无畏，宣说念住和宣说大悲。宣说力当中分了两个科判，一个是意之力，第二是身之力。现在我们学习到的是意之力。

意之力宣讲的是佛陀的十八种不共法。此处的十八不共法和平常我们学习的十八不共法不太一样。平常说的十八不共法和佛陀的十力、四无畏都是单独进行安立的。在此处所讲的十八不共法，总共加起来是十八种。十力，四无畏，三念住，再加上大悲就是十八种，把这十八种法安立为佛陀的十八不共法。

前面学习了佛陀的十力和十种智慧是如何对照安立的。

宿住死生依四禅，余者则依一切地。

何故唯佛称为力？因彼具有无碍故。

“宿住死生依四禅”，十力是依靠何地而产生的？首先宿住随念智力，即了知以前很多生世的情况；知死生智力，即了知众生有情从此处死之后投生何处的死



生智力，这两种力是依靠四静虑的正禅进行安立的。因为既不能偏重于观，也不能偏重于止，所以是在四正禅止观双运的等持力当中安立的。

“余者则依一切地”，其它的八种力“则依一切地”，依靠欲界也可以产生，依靠未到地定也可以产生，依靠初禅当中的粗分正禅也可以，通过殊胜正禅、第二禅正禅、第三禅正禅、第四禅正禅、四无色，全都可以，加起来有十一种地，十一种地都可以。除了初禅的未到地定之外，其它的未到地定就不依靠了，所以四无色的近分定⁹，还有二三四禅的近分定不依靠。其他的八种力是依靠一切地。

“何故唯佛称为力”，此颂是一组问答。宿住随念智和了知死生智声闻也有，为什么只是佛陀的称之为宿住随念智力和了知死生智力呢？称之为“力”的原因是“因彼具有无碍故”，因为佛陀具有无碍，他的智是没有任何障碍的、任运的。声闻阿罗汉等还具有一定的障碍，没办法任运地了知一切，唯有佛陀是没有任何障碍的。因为阿罗汉自己内心当中证悟的智慧还是没到达边际的缘故，所以要了知有情过去，了知未来很困难。

以前也提到过佛陀和舍利子尊者的公案。他们要观察一只鸽子，佛陀让舍利子尊者观察这只鸽子以前转为鸽子多少世。舍利子尊者观察它八万劫以前都是一只鸽子，再往前观察不到；观察往后八万劫还是鸽子，再往后观察不到了。所以阿罗汉了知过去和了知未来的智力和佛比较起来，佛陀是无碍的，完完全全可以了

⁹ 即未到地定。



知，而阿罗汉虽然也到达了小乘无学，但是毕竟所知障还没有真正消除掉，他的成佛资粮还没有修行，所以没有办法和佛比。

因此虽然都有宿住随念智和知死生智，但是只有佛陀才安立宿住随念智力和知死生智力。十力当中这两种力是不共的，因为佛陀具有无碍的缘故，所以称之为力。

以上意之力已经讲完了。下面我们继续学习不共法的内容，下面是身之力，即佛陀身体所具有的能力。

戊二、身之力

颂词当中讲到佛陀的身体的力量。

身即无爱子之力，他师承许各骨节，
大象等七十倍增，彼之本体所触处。

有两种观点，一种观点是佛陀的身体具有“无爱子”，“无爱子”是一种力量的单位。第二种，“他师承许各骨节”，有一些其他论师承许不但整个身体具有无爱子，而是每个骨节都具有无爱子力。后面要殊胜一点，因为前面只是说佛陀的整个身体具有无爱子力，后面是说每个骨节当中都具有无爱子力，完全不相同。“大象等七十倍增”，这是在算什么是无爱子力。“彼之本体所触处”，这个所谓的力是属于所触。

下面我们再进一步来安立。佛陀的力量很大，佛陀在因地的時候修习了很多布施、持戒、安忍、精进等，很多的善法功德圆满累计显现出来的。当然佛陀心当中的断证功德就不用讲了，即便是外在的身体上面通过修持善法的缘故，也具有三十二相八十随形好，这是



从相貌角度来讲。佛陀的身体力量也特别大。

佛陀在当太子的时候，比武等显现是一般人根本没办法比较。佛陀出世是在众生的福报比较圆满的时候，当时所有的众生也没办法和佛比。但也不像是现在众生和佛陀的差距也太大了，当时也有一点点相似的，比如提婆达多、难陀等，他们的力量也是很大的，但还是没有办法与佛相比。

“身即无爱子之力”，身体当中具有无爱子，“无爱子”有些地方翻译成那罗延力，那罗延是个神的名字。五台山有一个那罗延洞。

“他师承许各骨节”，有些论师承许佛陀身体三百六十二个骨节当中，每个骨节都具有无爱子的力量。

有的注释当中讲，佛陀的骨节显现的方式和一般的人都不一样。佛陀的骨节像龙的身体盘在一起时骨节和骨节之间特别紧；独觉的骨节和骨节之间像两个锁锁在一起一样，也特别的紧；转轮王像两个铁钩钩在一起一样，也很紧。他们的力量很大，骨节显现的方式也不相同。我们的就不是这样的，如果没有皮、肉和筋连着骨节就散架了。

佛陀的智慧非常超胜，承载这么强大殊胜的断证功德的智慧所依的身体的骨节也是特别殊胜，这些来自于因地所修持殊胜的善法。如果我们经常性的放生、经常做这些事情，身体就会比较健康。

有很多增长力量的善法。《极乐愿文大疏》里讲，如果佛塔破败了，你去维修，粉刷颜色，你的力量也会变得特别大。佛陀在因地所有的善法都要修，不管救度别人、放生、延续别人的生命，还是布施饮食、房子，



佛陀都修持过，所以成佛之后方方面面特别超胜。当然佛陀在菩萨地的时候，他的这些相好身体等也显现出来不同一般。

什么是无爱子，那罗延的力量呢？“大象等七十倍增”，普通的大象，非洲象、亚洲象，它们的力量是很大的，人中力量最大的也没办法和大象比。

普通的大象力量的十倍叫香象，可能是印度象，有些注释当中讲，当时把香象用在战场上面作战，力量特别巨大。这样的香象比普通大象的力量大十倍。

香象和大露力者神之间相差十倍。十倍的差距很大，现在如果能够背一百斤，那么加十倍就是能背一千斤。大露力者神再往上是胜伏神（阿修罗王），胜伏神的力量再往上就是妙支神的力量，妙支神的力量再往上十倍就是妙力神，妙力神的十倍就是无爱子。

佛陀身体当中就具有这样一种非常大的力量。有些时候有些圣者就是不显示而已，如果要显示的话，他们的力量非常大的。

在很多佛传当中也有很多介绍。有些力量是通过父母生下来之后就拥有的，有些是通过修持禅定智慧得到的。

这些力量来自哪里呢？来自于三无数劫的积累资粮。佛陀的心特别清静，修持大悲心，修持菩提心，一心一意为利益众生。当他利益众生的能力达到圆满的时候，他自己本身的功德也达到圆满。如果只发展自己的力量，其他的功德就没办法发展。佛陀在发展利他力量的同时，智慧、身体的相好，还有力量都是非常超胜的。这个方面叫做佛陀身之力。



“彼之本体所触处”，这样一种身力的本体是什么呢？身体力量的本体是所触，也就是平常我们讲的色法当中的所触，而且是地水火风所显现的果所触。

力的方面已经讲完了，然后讲无畏。

丁二、宣说无畏

无畏四种依次第，如初第十二七力，

所谓佛陀的无畏有四种，依靠次第，“如初”，即前面讲十力中的第一个，知处非处力；“第十”，即十力当中的第十种；“二七力”，即第二和第七种。

因为前面讲十力时，讲到第一种力具有几种智慧，第十种具有几种智慧，第二种具有几种智慧，第七种具有几种智慧，四无畏也是如此。

关于四无畏，当然很多佛弟子都特别清楚，第一是说正等觉无畏，第二是说漏永尽无畏，第三是说法障无畏，第四是说出离道无畏。

第一、说正等觉无畏，即佛陀在大庭广众当中说我现在获得了正等觉，这是没有什么畏惧的。说这句话时，底气很足，心里不发虚，不怕别人提问题。不单单在一般人面前说，即使在以前印度最受尊崇的具有智慧具有能力的帝释、梵天面前，佛陀讲我是正等觉，也没有丝毫的畏惧，因为他的的确确完完全全现前了正等觉，已经成佛了。所以不管别人怎么样提问题，如何质疑，佛陀没有任何畏惧的。他的无所畏惧来自于完完全全的自信，因为他一切的障碍都已经消尽了，一切恐怖的因缘没有了，一切的烦恼习气已经消尽了，他自己就安住在这种状态当中。



佛陀是整个世间的导师，佛陀在显现的时候直接就说我就是佛。后来佛陀的化身直接说自己是佛的很少，尤其是汉传佛教的体系当中，如果你说自己是佛，基本上要被认定为打妄语。你不能讲你是佛，如果你讲了，就要入灭，也有这样的传统。

因为整个佛法当中只有一个导师，如果后面很多人说我是佛就有可能引起一些误会，所以即便是佛的化身他也很谦虚，隐藏自己的功德，说我是佛弟子，我的障碍还很大等，有方方面面的必要性。已经成佛的人也不敢说我是佛，这其实是看待众生的接受能力，如果对教法引起混乱，对众生引起混乱，对利他没有利益，就没有必要讲。当时佛陀在世的时候就需要这样讲。

第二、说漏永尽无畏，正等觉和漏永尽，一个是证德，一个是断德。断德就是漏永尽，所有的烦恼都已经永尽了，或者说我所有的烦恼都已经完全断尽了。如此在大庭广众当中宣讲没有任何畏怖，即使别人站起来来说，你的烦恼和诸漏还没有永尽，佛陀也没有什么畏怖的。

第三、说法障无畏，或者说障道法是无畏的。什么是障道的法，什么是法障，修行法的障碍是什么？比如佛陀说贪欲心是障道的，嗔恨心是障道的，或者你做这样那样是障道的，佛陀讲这些障道是无畏的。

宣讲障道法无畏，前面的断证功德必须要圆满。否则，你怎么确定这个就是障道的因缘呢？这其实也是获得最深觉悟的一种表现。佛陀在经典当中给很多的佛弟子开示说，杀生、偷盗、邪淫这些都是障道的因缘，不能做。虽然佛陀也知道一切万法在本性中都是空性



的，但是在名言谛当中诸法的缘起，这些因缘产生的法的作用也是不虚存在的。所以佛陀要引导这些佛弟子修行正法成就，佛陀就要说障道法。

佛陀说这个是障道法，它绝对就是障道法。有些众生说我行持贪欲，我就没有障道；我生起了很大的嗔心，我就没有障道；我的愚痴心很大，我不障道，这些都是不可能的。如果你认识了贪欲的本性，另让别论，但是具有自相的贪欲、嗔恚等都是障道的。

第四、说出离道无畏，佛陀说这个就是出离道，如果你安住在四圣种当中，或者你发起对整个轮回的厌离心，或者发起菩提心等等，这些都是出离道，一定能够出离轮回之道，这是说出离无畏。

四种前面两种可以说是自利圆满的一种表现，佛陀说我是正等觉，我已经断尽了烦恼，这偏重于宣讲自己的成就，自己的利益方面。后两种主要是偏重利他的，说障道法引导弟子，如果你要修道，这个障碍你必需要远离，然后说这个是出离道，你必须要依靠。

佛陀为了后代的弟子修学成就，宣讲了很多戒律。如果你守持这样的戒律，就会遣除很多的障碍；如果你不守持戒律，就会有很多的障碍。

有些人说戒律是一种束缚，如果你受了戒律，很多事情就不能做了。但是佛陀讲，其实真正束缚的什么呢？是法障，是修法的障碍。佛陀让你守戒，束缚住的是障碍而已，凡愚者不能了知，觉得戒律是束缚了自由。但是如果你做了，这些全都是让你造恶业的，让你得到痛苦的，障道因缘的法。

如果了知佛陀所制定的戒律的精神，修行者应当



非常欢喜地去守持，因为对我们来讲，它是最好的保护，是让我们从所有的法障当中出离的一种方式。

说出离道，这样修持那样修持就可以出离，比如你念阿弥陀佛，你可以往生极乐世界，这是一种出离；你修持密法可以成佛，这是一种出离，这些都是出离道。佛陀对于小乘的行者，对于大乘的行者，对于密乘的行者等都讲了很多出离道。

“依次第”，依靠次第第一种是说正等觉无畏，“如初”，即十力当中第一力知处非处智力，它是十种智慧的本性，说正等觉无畏也是十智所摄的。因为正等觉无畏必须要成佛之后通达一切万法，不管是有漏无漏的，有为无为的，所以佛陀的第一个智力是具有十种智的本性。

漏永尽无畏如“第十”，即知漏尽智力，它对应的是六种智，或者具有十种智的本性。同样，第二个漏永尽无畏，对应六种智或者十种智。

从一切的烦恼（漏）断尽的角度来讲，是择灭法，就是六种智的本体，法智，类智等，其他的苦智、集智、道智、他心智不算。如果是从佛自己相续具足的角度来讲，具有十种智。这和前面是一样的。

说法障无畏如“第二”，即知业报智力。知业报智力具有八种智的本性。同样，说法障无畏也是八种智慧的本性。因为这些障碍的法都属于有漏的，属于苦集的状态，所以是八种智所摄的。

前面讲到的苦集所摄的有法智、类智、尽智、无生智、苦智、集智。灭智是缘无为的，道智是缘无漏的。除这二者之外，其他的八种智都可以有。



出离道无畏如“第七”，即知遍趣行智力，对应九种智或者十种智。出离道和遍趣行有相似的地方，你行持什么样的道，最后可以达到什么样的果。佛陀说，你行持这样的道，最后可以获得小乘涅槃；你行持那样的道，可以获得独觉的果位；你行持这样的道，可以成佛。出离道无畏也是九种智或者十种智。

四无畏是佛具有的不共的功德，获得小乘无学道的阿罗汉能不能说，我获得了正等觉无畏呢？他不敢说。漏永尽，当然阿罗汉从烦恼障的角度来讲，他已经完全断尽了。但是他的所知障，不染无明还没有完全断尽，所以漏永尽无畏也没办法讲。说这个是法障，那个是出离道，这个方面从阿罗汉的角度来讲，他们也没办法完全安立，完完全全以无畏的方式宣讲是不行的。

虽然他自己从某个角度来讲的话获得的觉悟，他的烦恼障已经漏永尽了，但是能不能漏永尽无畏？超胜的能力，超胜的智慧阿罗汉的相续当中没有，菩萨的相续当中也没有，因为菩萨还没有成佛，他不敢说自己是正等觉无畏，或者说自己是漏永尽。只有佛陀才能够这样真实地去宣讲，说所有的烦恼断尽，自己已经获得了正等觉，这就是一种不共的功德。

丁三、宣说念住

有三种念住。这个念住和前面的四念住是不一样的，名字虽然都叫念住，但是他们的本体是不相同的。

所谓三种之念住，本体正知正念性。

这里面讲到了三种念住，三种念住的本性是正知正念。三念住第一、佛陀对于非常恭敬地听法、依教奉



行的弟子，没有产生特别的欢喜，是不以为喜之心念住；第二、对不恭敬听法的人，佛陀也不会嗔怒不高兴。虽然佛陀从功德悲心的角度来讲是圆满的，但是某些众生内心当中的善根还没有成熟，自己还不是真正的法器，佛陀讲法的时候，他不一定产生恭敬心。佛陀对这些不恭敬听法的人也不会以嗔怒之心对待他，所以是不以为怒之心而念住；第三、对于听与不听的这两者，佛陀也不会产生喜怒。分成两部分，一边是喜欢听的，一边是很不喜欢听的，佛陀对这两类也不会通过喜怒之心念住。这是三种，第一种是一向恭敬的，第二种是一向不恭敬的，第三种就是在佛面前一部分是恭敬的，一部分是不恭敬的，佛陀对这些人也不会有喜怒的心而安住。

凡夫人会有这样的状况的，如果你听法的时候，特别恭敬，态度也很好，频频点头，面露微笑等等，他就觉得我讲的还可以，也会对这样的人产生一种欢喜心。而有些人在听法的时候表现出来很不愿意听，或者觉得你讲得很差，捣乱等等，自己就会产生不高兴的心，或者会产生一种嗔怒心。既然不愿意听，你跑到这里干啥，有的时候自己心中就会这样想。如果在自己跟前左边一波是高兴的，右边一波是不高兴的，那么自己的心对这边的人就欢喜，对那边的人就是不高兴。一般的凡夫人他内心当中没有完全调伏的时候，他都会产生这样的想法。

佛陀就不会，佛陀并不是什么都不知道，好像修成佛之后成了木头人一样，啥都不知道了。你很高兴，他不知道；你很不高兴，他也不知道。他知道得清清楚楚，



因为佛陀是遍智。但是这些偏袒的心或者喜怒的心，佛陀早就已经调伏了，安住在一种很平静的舍的状态当中。任何状态都没办法引起佛陀内心当中的高兴与不高兴，这样一种情绪是不可能产生的，因为佛陀早就把这些调伏了。这就是佛陀的一种殊胜的功德。

虽然佛陀内心当中不会有喜怒，但是在表面上，在调伏弟子的时候，他会显现出这样一种样子。有些弟子很精进，或者很精进地调伏自己的烦恼，佛陀也会显得很高兴，赞叹他；如果有些人犯戒律，佛陀也会显现得很不高兴呵斥他。这个并不是说佛内心当中有喜怒之心，而是为了在僧团当中调伏弟子。

如果对佛的教法依教奉行很精进的人没有任何表示，没有任何赞叹；对很差的人也不呵斥，整个团队就会乱套。从佛的角度来讲无所谓，但是从凡夫人的角度，凡夫人心和心之间，行为和行为之间是相互感染的。凡夫人无始以来形成的最强烈的习气其实就是这些贪嗔痴，如果没有什么表示的话，他内心当中的贪嗔痴就会占上风，这方面就对修行没什么利益了。所以佛陀为了整个僧团的清净，或者让大家知道什么该做什么不该做，有的时候该呵斥还是会呵斥，该赞叹的还是要赞叹。

有的时候佛显现得很高兴、微笑，有的时候佛陀就很严肃地批评有些人，所以我们不能从外在的行为说佛陀微笑了，可能内心当中很欢喜，他有情绪了；佛陀今天很不高兴，很严肃，他内心当中有嗔怒的心了，这些是没有的。

如果从佛陀自利的角度来讲，他没有任何的喜怒，但是从利他的角度来讲他会这样显现。上师们调化弟



子也会这样，内心当中他安住在自己的境界当中。如果纯粹从他自己的境界来讲，他不会有任何的分别念，都是安住在殊胜智慧。但是为了调化弟子，他有的时候会显现有贪欲的样子，有的时候会显现有嗔心的样子，有的时候会显现搞不懂的样子，都会有。我们在很多依止法当中也讲了，为了调化弟子的缘故，相应于所调化的根基，会做很多示现。这些只是示现而已。

丁四、宣说大悲

大悲乃为世俗智，资粮行相与行境，
及平等故上品故，与悲不同有八相。

“大悲乃为世俗智”，首先这个大悲属于世俗智，因为他是观待于世间的痛苦的缘故，所以是一种世俗的智慧。虽然它是佛相续当中所拥有的功德，但是它缘的是世间的衰败痛苦的缘故，从所缘的本体来讲，安立为世俗智¹⁰。从大乘的角度来讲，佛陀相续中有有漏的情况是不可能的，但是从所缘的角度来讲，因为他所缘的三界众生的痛苦，所以属于世俗智。

为什么称之为“大”呢？第一个是“资粮”故，第二个是“行相”故，第三个是“行境”故，第四个是“平等”故，第五个是“上品”故。以这五个根据来安立大的自性。

“与悲不同有八相”，普通的悲心和大悲有什么差别呢？有八相差别。

有些人说，你们不能说小乘，他们也有悲心。他们

¹⁰ 世俗智或本身是属于世俗的，或其所缘境是属于世俗的。



的悲心和佛菩萨的悲心还是有大小的差别。此处只说佛的相续中才有大悲，但是从菩萨道的角度来讲，菩萨所修的悲心也属于大悲，虽然他还没有到佛的状态，但是他所修的因仍然属于大悲的层次。

其实外道也有悲心。比如他要修持梵天的因，必须要修四无量。四无量心如果从生梵天的因的角度来讲，它就叫四梵¹¹住，即慈悲喜舍。但是悲心和大悲是不一样的。不能说某某修行者也在做利益众生的事情，他绝对不是小乘，不是自私自利的。这方面要分析的。

大乘说小乘自私自利的原因，并不是说他一点悲心都没有，没有慈悲喜舍的四无量心，也不是说他根本不讲法，不利益众生，根本不做慈善的事业，一点感情都没有。而是他们与菩萨比较起来，因为菩萨的悲心太广大了，基本上小乘的这种悲心可以忽略了，可以说没有悲心，是从没有大悲的角度来讲说没有悲心，并不是说普通的悲心都不存在。

不要说这些阿罗汉，全知麦彭仁波切在《如来藏狮子吼论》当中讲种性的时候说，就连豺狼内心当中也有悲心，对自己的儿女他还是有悲悯心。非常凶残的吃人的罗刹对自己的子女也有悲心。

这个悲心是每个众生的佛性当中本来具有的，多多少少都会体现出来一点点。连最凶残的人都有，十恶不赦的人也有悲心，他内心当中也有柔软的地方。但是不能把这种悲心拿来从修道的角度来讲，他们也有悲心，他们都是好好的修行者，他们都是大乘的，他们都

¹¹ 梵，即梵天。



是很善良的，因为他们有悲心的缘故。绝对不能这样讲。

所以悲心也有界限和程度的不同，小乘的悲心和大乘的比较起来，那就真的没办法相比的。《经庄严论》中讲了很多。

为什么称为大呢？有五种因，其中第一个是资粮故。佛陀是在三个阿僧祇当中，修持二资粮，所以他的因特别广大。声闻缘觉没有修这么长时间，他们最快的三生就可以了，佛陀是在三个无数劫当中修悲心的，所以因是特别广大的。

第二是行相广大。佛陀的大悲是慈爱一切众生，远离三苦，这个苦是三苦的行相。普通的悲心只缘苦苦。例如这个人没有饭吃，那个众生没有钱看病，特别痛苦，这个是苦苦。但是佛陀的悲心是缘三苦，缘三苦的悲心是很殊胜的。不单单是苦苦的行相，还有行苦的行相，缘苦因他也会产生悲心，还有缘快乐这个变苦，他也会产生悲心。行相是很广大，所以称之为大。

第三个是行境广大，是三界所有众生，现前不现前的，现在未来的所有的众生，他都是悲悯的。这个叫行境广大。

第四是平等广大，也叫趋入广大。佛陀垂念三界的众生都远离三苦的悲心是平等的，没有丝毫的偏袒，就是趋入广大。

第五个是上品广大。他这种大悲是非常敏锐的智慧的自性，所以称为上品广大。如果你的智慧越敏锐，悲心也就越广大。所以佛陀的大悲其实是敏锐的智慧作为本性的缘故，所以他叫上品广大。

通过这五种因，称之为大。



“与悲不同有八相”，大悲和普通的悲心有什么差别呢？有八个相，有八种不同点来安立的。

第一、本体的差别，普通的悲心是指没有嗔，但是大悲不是没有嗔，而是没有痴心。他没有愚痴，才会知道，这个是行苦的众生，他需要生悲心。为什么要对行苦的众生生悲心，他的智慧也了知得很清楚。这个快乐的众生他也需要生悲心等等，在没有愚痴的状态当中他的大悲心才能够体现出来。如果是普通的悲心，只是没有嗔心而已。

第二、所缘的差别。悲心是缘欲界众生，而大悲是缘三界众生。悲心为什么只缘欲界众生呢？因为只有欲界当中才有苦苦，而色界无色界没有苦苦，只有变苦和行苦。声缘的悲心是缘苦苦而产生的，所以只缘欲界。大悲是缘三界，所有的三界都是大悲的对境。所以这方面也是有差别。

平时我们修悲心的时候也是有这样的。为什么首先要修苦苦，因为苦苦的行相比较强大，比较粗大。所以缘苦苦的众生容易把我们的悲悯心引发出来。但是单单修这个是不够的，当你看到大富豪、身体健康的人、天人的时候，你根本就想不起来要对他修个悲心。怎么可能修悲心？他对我修悲心还差不多，我这么惨。因为我们修的悲心只是缘比我们还惨的人，这种心太窄了。这个根本不是菩萨应该生的悲心。

所以不单单是苦苦，还有变苦和行苦都要了知，这些都是因为愚痴的缘故，漂泊在轮回当中，整个三界是没有安乐可言的。从这个角度来讲，不单单是缘欲界，也要缘色界和无色界。



当然我们在学《前行》的痛苦的时候，基本上大多数的篇幅都是在介绍欲界的苦。三恶趣的苦是怎么样的，三善趣的苦是怎么样的，然后上面的色界和无色界基本上就很少。但是我们在修的时候，不单单缘欲界的苦，也要缘上面天界¹²的苦。上面的众生是怎么苦的，凭什么是苦的，这个方面我们要去观察、思维。否则，我们就觉得上面的没什么苦可以让我们生悲心的。

有可能我们的悲心是普通的悲心，因为我们只是缘欲界的一部份众生。大悲是缘三界的，这个方面我们要知道。

此处的大悲是指佛陀相续当中具有。但是大悲的因，在菩萨地当中就应该要修了，否则佛陀的大悲也不可能无因无缘地出现。

第三、行相的差别。普通悲心只是缘离开苦苦的行相；大悲是具有离三苦的行相，这个和第二个有一定的关联。前面的所缘是欲界和三界的差别。此处是从行相的角度讲的，什么叫行相？苦苦、变苦、行苦是苦的行相。大悲是缘三苦，悲心只是缘苦苦。

第四、所依的差别。普通悲心的所依是四种禅，一禅至四禅。大悲心只依靠第四禅，最殊胜的第四禅产生大悲。

第五、相续的差别。普通悲心在声闻缘觉的相续当中也有。声闻缘觉能不能叫菩萨呢？当然不能，他们虽然有悲心，但还不能叫菩萨。世间上的善人做一些善法，是不是菩萨呢？我们不敢说不是，但单单凭这一点还

¹² 天界包括欲界天、色界天和无色界天。



不敢肯定。

普通悲心都有的，但是要成为菩萨还需要两个个体性，一是发誓要成佛，二是要利益一切众生。如果没有这两个个体性的话，不能叫真正的菩萨，不能叫真正的菩提心。

有的时候大恩上师有必要的时候就呵斥这些修行者，“你们这些修悲心的修行者还不如这些世间人，这些世间人他们对众生是如何利益的，你们这些修大乘的……”是不是上师都搞不清楚菩萨的大悲和普通悲心的差异？不是。有些时候我们自己可能比较封闭，没有把自己的心量再进一步地扩展开，所以有的时候为了让我们觉醒，才说我们还不如这些世间做慈善的人，他们把自己的所有精力和时间都拿出来帮助别人。而这些大乘行者天天在自己的房间里面修大悲心，看到众生受苦的时候一点都不去关心。这样讲有一定的必要性。

真正来讲，修大悲的菩萨虽然还没有付诸行动，但是为了以后真正利益众生，他在修正确的因。

有些时候，上师们也是为了鼓励我们，让我们的心量进一步的加大，遣除我们在修悲心时的歧途，或者自私自利的种子，所以必须要呵斥和对比来激发起我们内心当中真正帮助众生的心，把自己的心引导在一个正确的轨道上面去，有很大的必要性。

有些大德讲，菩萨在山洞里修大悲，村子正在发生瘟疫，他即便知道，也不出关，继续缘一切众生为了他们究竟成佛真实修大悲，没有任何过患，没有任何问题。但是按我们的理解，为什么看到人在你面前死去，你都



不管，你在修什么大悲？有的时候是不一定的。他没有任何假装，他就是在为了一切众生的利益在累积殊胜的因。虽然他现在做不到，但以后他一定会做到的。

有些大德开示的侧面不一样。有些时候尽量做一点，如果有众生需要帮助的时候，你就尽量做一点；有些时候说，你现在不需要尽量做，你尽量地把你的心修好，修成熟了，以后你再利益众生的时候，就会非常有力量。

这两个方面我们都要理解。有的时候修行者修心和行动脱节了，没有结合起来，所以在修心的同时也需要在行为上面去做一点。行为上要做一点，对你修心有很大的帮助，是从这个方面讲的。所以我们看不同教言的时候要去做不同的解读。

为什么此外不讲菩萨呢？因为在《俱舍论》当中，菩萨就是凡夫，在小乘当中没有一地到十地的说法。佛陀在菩萨地的时候，全都是凡夫位，乃至在金剛座的时候，他也是凡夫。然后一座成菩提，从凡夫成佛了。

《经庄严论》等大乘经典当中就会讲到一地到十地菩萨的功德，超胜声闻的方面。

第六、获得之差别。悲心是通过离开欲贪¹³就可以获得。这个悲心的要求也比父母对儿女的悲心严格得多。真实的普通悲心要离开欲贪才能得到。比如初禅的梵天有悲心，因为他离开了欲界贪；二禅三禅的相续当中也有悲心；声闻缘觉也离开了欲贪，他们也有悲心。

从这个角度来讲，我们可能连普通的悲心都没有。

¹³ 欲贪，即欲界的贪欲。



但是也不要紧，反正我们现在串习的是大悲的因，在预备位，也没什么问题。

大悲是离开有顶，离开三界的烦恼才能获得。当然单单离开有顶还不行，因为阿罗汉也离开有顶了，但是他没有大悲心，因为其它的条件不具足，所以他也没有办法安立大悲。

第七、救济之差别，悲心非普遍救济，大悲则普遍救济。《广论》当中讲到过，唐译注释当中也讲了，普通悲心是非普遍救济，也就是有时候能做一点就做一点，做不了的时候他就发愿，愿这个众生离开痛苦，愿这些众生都没有苦。但是他会不会去落实这个问题呢？他不会去落实的。大悲心是普遍救济，他发的心之后还要落实。

《广论》当中也讲，声缘的悲心和菩萨的悲心不一样的地方是什么呢？就好像一个长者的儿子，很小，在玩耍的时候不小心掉进了粪坑。他母亲在上面呼救，但是不敢下去，父亲来了之后会马上跳下去。声闻的悲心像母亲一样，会发愿离苦，但是实际情况母亲跳不跳下去我们就知道了，有可能会跳下去。但声闻会不会为了一切众生离开苦，一直在轮回当中不断地转世呢？不会。到了一定时间他就入灭了，所以他不会去做。

但是菩萨的大悲不一样，他一定会去做的。他一方面缘一切众生离苦，一方面他一定要去做，这就是不一样的。

这些声闻行者也要修愿一切众生都离开痛苦。有的时候我们会看到一些报道，有些书里面也会写，这些小乘行人的内心当中似乎也有大悲。但是如果从这条



分辨的话，差别就出来了。

他非常希望众生能够离开一些苦，内心当中他这个希望是有的，但是他肯定是不做的。所以他不可能像菩萨一样，再再地投生轮回，成佛之后真正开始展开利他的行为。小乘得无余涅槃之后就什么事都不管了。

大乘得到无余涅槃，成佛之后是真正开始管事了，真正展开任运无勤作的利他事业。这方面当然是不一样，我们要分清楚。

在《俱舍论》当中也讲了，悲心有八种不同的地方。在《俱舍论》当中也说，小乘当中的悲心是非普遍救济，不是普遍救济的，而大悲是普遍救济的。

第八、趋入之差别。悲心不等同趋入，大悲平等趋入。大悲是看待所有的众生，全部都同等慈悲；普通悲心是不同等的。

**诸佛资粮与法身，行利众事平等性，
彼等身寿与种姓，以及身量非相同。**

诸佛的所有形象都是一模一样吗？有相同的地方，也有不相同的地方。相同的地方是什么呢？资粮、法身、行利众事业这三者是平等相同的；身寿、种姓，还有身量是不相同的。

相同的地方：

一、诸佛在积累二资粮的时候，他们的因是平等的，都要积累三无数劫的资粮，都要修持菩萨道，所以他们所积的因是一样的。

二、所获得的法身这个果是平等性的。当然小乘的法身和大乘的法身是不是一样的呢？不确定一样。因



为大乘的法身是无形无相的，最殊胜的现证空性的状态，法身当中具有很多功德法。小乘的法身，在其他注释当中讲五分法身，即前面提到过的戒、定、慧、解脱和解脱知见。所以这个五分法身和大乘的法报化三身的法身，从侧面来讲不一定完全相同。

三、佛陀利众的事业是平等的。

不相同的地方：

一、身寿不一样。释迦牟尼佛住世八十一年。因为佛陀本来就选择的是百岁的时候成佛的。有些是住世几万年的，无量岁的也有。

我们不是说极乐世界的无量寿佛等。小乘不一定讲其他刹土当中的佛，只关注贤劫千佛的情况。以前出世的迦叶佛、拘留孙佛这些佛住世的时间和释迦牟尼佛住世的时间的确不一样，有些寿命很长，有些寿命就不是那么长。

二、种姓一样。有些是婆罗门种姓，有些是属于刹帝利种姓。

三、身量不一样。有些佛特别高大。因为他如果是出世在八万岁，或者无量岁时，他的寿命长，身体也高大。现在随着寿命的缩短，他的身量也是逐渐缩短的，最后在人寿十岁的时候，身体还不到一肘高。寿命越短，身体也就越矮。

释迦牟尼佛老人家是在人首百岁的时候出世的，是一丈六金身，在当时是比较高的，但是如果和其他的佛比较起来不算特别高。

为了度化众生，跟随众生的福报、意乐、时间等因缘，有不相同。



以上十八不共功德讲完了。

乙二、共同功德 分二：一、略说； 二、广说

丙一、略说

他法则与有学共，有同异生即无染，
愿智无碍解通等。

除了前面的十八种法之外，“则与有学共”，共同的功德，有些是和有学或者无学的声闻共同的；有些是和凡夫相同的。共同的功德有哪些呢？“无染”，即无染定，“愿智无碍解通等”，后面都要讲，此处是略说。

丙二、广说 分二：一、与圣者共同功德；二、与凡圣二者共同功德

丁一、与圣者共同功德 分四：一、无染；二、愿智；三、宣说四无碍解；四、得法

戊一、无染

无染就是无染定，有的地方翻译成无诤定，即无诤三昧。诤和染都是烦恼的异名。

无染乃为世俗智，依第四禅不动法，
依人而生欲界惑，未生有事行境者。

无染是一种世俗智，染就是烦恼。主要是为了让别人缘自己不生烦恼，而修持的一种禅定。为了让别人看到我的时候，不要对我产生贪欲，不要对我产生嗔心。因为自己是阿罗汉或者佛，别人因为自己而产生了贪心或嗔心，他会造很大的罪业。从缘烦恼的角度，属于世俗智。

为了让对方不产生这样一种烦恼，他修持无染定。



首先他有这个意愿，今天我出去的时候，愿所有看到我的众生都不要产生任何的烦恼。首先作这个意，之后就入第四禅，出定之后他就具有这样一种功德了。别人看到他的时候，也不会产生这样的烦恼，这就是一个很殊胜的善法。所以这个叫无诤三昧或无染定。

不是说自己不生烦恼，因为他自己已经是阿罗汉或佛了，自己不会生烦恼的。

“依第四禅”，他的所依是什么，何地具有呢？是第四禅。依靠最殊胜的第四禅生起。

“不动法”，依什么补特伽罗能现前？不动法阿罗汉。其实阿罗汉当中也只有不动法阿罗汉可以修。但佛陀也可以，这是和佛陀共同的。

为什么只有不动法阿罗汉可以修呢？因为此处是不要让别人对我生烦恼。其他的五种阿罗汉有可能退失，他自己都有可能再度生起烦恼，自己都保不住，何况让别人对自己不生烦恼呢。类似于自顾不暇的意思。但是不动法不一样，自己绝对不会生烦恼，在他自己不生烦恼的基础上，愿他人不要对自己生烦恼。

通过什么样的身份呢？“依人而生”，通过三洲人的身份获得阿罗汉，担心其他人对他生烦恼，开始修持灭尽他人因自己产生烦恼的方便。

“欲界惑”，分为两部分，一是“欲界”、二是“惑”。本身是属于欲界的，无染定的所缘是“惑”，即烦恼，因为他要让烦恼不产生。

阻止的是未生烦恼还是已生烦恼呢？已生的烦恼没办法阻止，主要阻止的是“未生”的烦恼。通过修无染定，阻止别人让未生的烦恼不要产生。



“有事行境者”里面有无事和有事，注释当中提到“阿罗汉不缘无事”。无事指见断，有事指修断。按照唐译的观点，见断是对道理方面的疑惑，即迷理；修断是事惑，是迷事的一种烦恼。有事是通过缘事方面的烦恼而产生的，而不是缘无事，无事就是迷理，阿罗汉并不是迷理的，不是从道理方面的迷惑而产生烦恼的，所以是“有事行境”，即有事，修断的烦恼，如贪欲等，愿这些烦恼不要产生。这方面就是无染。

戊二、愿智

愿智亦尔缘诸法。

与前面颂词相似。我对某个法不太了知，我想了知这个法，首先发愿我要了知这个法的本性，然后入定，出定后自己就了知了。

前面的无染定是缘烦恼，而此处是缘色等一切法，想要知道色法等未知法的自性是什么。除此之外，第四禅定、补特伽罗等和无染定相同。

有些圣者的功德法还是很殊胜的。我们现在很多法都不了知，要上网查一查，查到的结果有些是大德讲的，有些可能是一般人讲的，找到之后也不一定可靠。但阿罗汉就不用上网查了，他只需要入定，起定就知道了。他的“百度”非常方便（众笑）。《俱舍论》某个地方搞不懂就入个定，出来就知道了。当然这种情况是不会有，的，《俱舍论》搞不懂怎么成为不动法阿罗汉呢？

这个愿智特别殊胜，不知道的事情，先作意，然后入定观察一下，一起定就知道了。当然对于佛来讲，愿智等是任运具有的。



凡夫所执著的东西，和圣者的境界完全不同。虽然我们现在没有得到圣者的果位，但我们要看要学，并生起一种希求心，愿自己具备这样的功德，成为一个“活字典”，当别人问的问题，入定一观察就知道了。今天就讲到这里。



第九十八课

俱舍论分了八品现在我们学习到第七品分别智，前面对于十种智慧的本体的相关内容做一些安立，现在是通过智显示的功德，前面讲到了佛陀的十八种不共法，只有佛陀才具有的，其他的圣者、凡夫不可能具有的功德，前面也学习了。现在学习的是共同的功德，即有和圣者共同的，凡夫人没有；还有一些凡夫和圣者二者共同的，佛陀也有的、圣者也有的、凡夫也有的，像这样称为凡圣共同的功德。现在我们学习的是圣者共同的功德，有无染定、愿智定，还有四无碍解的得法，其中的无染定和愿智已经学完了。

戊三、宣说四无碍解

无碍解其实就是智慧的本性，无碍就是没有任何的阻碍，无碍解就是没有任何的阻碍能够通达的自性，有四种法所以叫做四无碍解。

佛陀具有圆满的四无碍解，还有声闻罗汉和缘觉罗汉也具有四无碍解。

声闻在人群当中，种姓不同，所以声闻罗汉获得四无碍解之后也会通过四无碍解的能力去救度众生，给众生讲法。

虽然缘觉也具有四无碍解，但是缘觉的性格是不喜欢接触人，不喜欢说话，所以他只是去化缘，别人给他供养饮食，以这样的方式给众生做一些福田；看到根基好一点的众生，他会在化缘之后示现神通，在虚空当中做很多的神变，众生看到之后会特别仰慕，然后发愿



以后也要获得这种功德或者以后也要值遇比他还要厉害的圣者佛陀，使自己获得解脱，缘觉就通过这样的方式利益众生。我们在很多地方看到缘觉在利益众生的时候并不讲法，有的时候连话都不说。最多就是说你有什么愿望，然后开始发愿。所以他虽然有四无碍解，但是他不喜欢讲法。

其实缘觉的智慧比声闻智慧要高。同样都是阿罗汉，但是在苏醒种姓的时候他就是中根；在积累资粮的时候，他在一百个劫中积累资粮；证悟的时候，他除了证悟一个圆满的无我之外，还证悟了半个法无我，所以缘觉阿罗汉果要比声闻阿罗汉果的功德和智慧超胜。

按理来讲缘觉应该更有能力讲法，但是他的性格就是不喜欢接触人。一个人在深山当中修法，或出去化一点缘，或通过神通的方式利益一些众生。所以缘觉罗汉不通过四无碍解来给别人讲法。

但是佛陀讲法是用四无碍解的，声闻的讲法是四无碍解，声闻当然是阿罗汉当中的不动法，其他的是没办法获得四无碍解。

《俱舍论》当中不讲一地到十地菩萨的功德，但是在《经庄严论》等其他地方讲菩萨道的时候，菩萨的四无碍解还是非常的深广，仅次于佛。

法义词辩无碍解，初三次第无碍知，
名称意义与词句，第四无碍明宣说。
道自在性缘语道，本体九智依诸地，
义十或六一切地，余者则为世俗智，



法于欲界四禅具，词依欲界初静虑。

这个两个半颂词是宣讲四无碍解。第一句首先标注出名称，即法、义、词、辩四无碍解。第二句、第三句、第四句、第五句主要是讲四无碍解的所缘，第一第二第三无碍解可以了知名称、意义和词句，他们的所缘是名称、意义和词句。“第四无碍明宣说，道自在性缘语道”，讲第四个无碍解的所缘。“本体九智依诸地”，讲到第四个辩无碍解在十种智慧当中具有九智，依靠的是诸地。“义十或六一切地”，讲义无碍解。“余者”，即剩下的法无碍解和词无碍解，他们的本体是“世俗智”。“法于欲界四禅具”，法无碍解是欲界和四禅具有的。最后词无碍解是依靠欲界和初静虑。

“法义词辩无碍解”，四无碍解有法无碍解、义无碍解、词无碍解、和辩无碍解。

我们了知四无碍解要看他们的所缘，“初三次第无碍知”，无碍，即可以了知、通达的意思，对于什么可以无碍通达呢？依靠次第下来，“名称意义与词句”，然后是“语道”。

法无碍解，法的范围很广，此处法无碍解的法到底该怎么样理解呢？名称，它其实就是缘名称。在《经庄严论》当中弥勒菩萨讲四无碍解的时候也提到过，这个法无碍解其实就是讲到了菩萨等圣者无碍地通达一切万法的名称。一个法有很多不同的名称，菩萨圣者对于这些名称可以完全了知，无碍地通达。法无碍解的所缘就是名称。

有了名称之后第二就是意义，了达名称表达的意



义，叫义无碍解。义无碍解缘的是意义。

有些时候不同的名称所表达出来的意义不相同，柱子瓶子等名称不一样，传递出来的意思也不一样；有些时候意义是一个，但名称不相同。比如在讲实相的时候，实相、空性、无自性、真如、实义等等其实都是讲一个法界。

名称不一样，所表达的侧面也是不相同的。空性表达的是一切万法的本性是空的；无自性表达的是法在显现的时候是没有本体的；无实有是从无实有的角度表达。其实表达的是一个，但是因为众生的根基不一样，如果你用空性给他表达，他不知所云，他很容易搞混这个空是不是就是讲瓶子里没水的这个空。但是如果换成无实有，他一下子就能懂了，虽然显现但是没有实有的本体。虽然是一个本体，换一个名称，侧面表达的方式不一样，他就能通达。世间当中有很多的名称表达不同侧面的意义，佛法当中也是有很多的名称表达不同的意义。

在世间当中安立了这么多的名称，每一个法都有它的名称，一般的人看到名称之后能不能了达意义呢？一般人的智慧没有那么深邃，所以他知道名称但不一定知道意义。

义无碍解对于名称所表达出来的意义完全了知、无碍通达。

词无碍解的所缘就是词句。词句和名称不一样，词句主要是语言；名称有可能是语言，有可能不是语言。圣者们对于各式各样的语言，比如官方的语言、土语、旁生的语言、天人的语言等等无碍通达，类似于语自在。



如果是天人，他就用天人的语言给他讲法；如果是旁生，他会用旁生的语言给它讲法。他对词句、语言是无碍知、无碍通达。这种智慧的本体非常殊胜。

“第四无碍明宣说，道自在性”，明宣说道自在性，在此处断句。“明宣说”，辩无碍解的辩就是宣说的意思，明确地对别人辨别、宣说。这样一种明确的宣说，它的智慧对于道也是获得自在的。按照唐译的注释，道里面有两种，包含了禅定和智慧。也就是说明确宣说的智慧可以无碍的对于道的本性，即定和慧，获得自在。或者反过来讲，定和慧成为辩无碍解的因，明宣说是果。只有定和慧自在了，才能够非常明确宣说。

弥勒菩萨在《经庄严论》当中讲，法义词辩的法就是名称，义就是名称表达的意义，词无碍解就是要掌握对不同众生使用不同语言的能力。名称也知道了，意义你也知道了，但是要给别人讲，你的语言成障碍就不行，所以不管是哪一类众生的语言都要通达。把这些前面三个掌握好之后，辩无碍解就是一个意思，不管怎么宣讲都是很流畅的。如果要讲得深，特别深；如果要讲得广，特别广。

全知麦彭仁波切的注释当中讲，他如果愿意展开一个法义，一个劫都讲不完。有的时候，我们使劲讲可能就四十五分钟，再没什么讲的了。但是如果他愿意的话，不停顿地讲，一个劫的时间都不够。

有的时候我们就很难通达，到底要怎么讲，从哪里去挖这些素材，到哪里去找这么多的思路？现在我们是无碍的。其实每一个众生的智慧本体安住佛性，潜力是无穷无尽的，这种智慧一旦显露出来，它的功能非常



巨大。

以前汉地这些大德得到这些禅定的时候，随便讲，法义从内心当中源源不断地像泉水一样涌现。很多大德开了智慧之后，他的辩才的确是无碍的。担心的就是这些众生接受不了，给他讲十分钟、二十分钟他可以接受，讲了一个月还在讲一个字，他就不想听了。

以前一个法师在开会的时候，显现上有点得意，可能想要在上师面前炫耀一下，他说，《俱舍论》今天这个颂词，我讲了一小时四十五分钟。上师立刻说，你有病呀？（众笑），谁听呀？

如果佛讲的话，菩萨们可以听，他们的心性是自在的，但一般的人根本受不了。

法王如意宝有的时候讲课时间很长，显现上上师们在下面讲，这些法都是很殊胜的，但是时间长了也不想听了（众笑）。甘蔗很甜，但天天吃也不想吃了。大恩上师讲课就是一个小时，差不多就控制在这个时间当中。如果时间太长了，他的心就专注不了，慢慢就开始厌烦。讲课时间太短了可能也不行，时间太长了有的时候也不是很好。一个小时多一点点，这个时候大家的心可以专注，专注的时候听课的效果就好一些。大家以后要讲法，时间还是要控制。虽然你自己有辩无碍解，但是你要观待一下下面众生的根基，有的时候辩无碍解拿出来发挥，下面的人接受不了。

辩无碍解是明宣说道自在性，然后缘什么？“缘语道”，明宣说是语，道自在性是道，它的所缘一个是语言，一个是定慧的道，所以叫“缘语道”。

以上讲了四无碍解的所缘。



“本体九智依诸地”，这个是讲辩无碍解，因为刚刚讲了辩无碍解，顺便讲一下这个辩无碍解的本体是十种智慧当中哪一种智慧？“本体九智”，九种智慧，除了灭智，因为灭智是择灭。“依诸地”，所依是从欲界开始到有顶，都可以依靠。

“明宣说”，语言不可能诸地都有，下面还要讲，语言的本体在欲界和初禅有，二禅之上都没有了，无色界更没有语言了，怎么能说辩无碍解是“依诸地”呢？如果是从语言的侧面来讲，的确没办法“依诸地”。但是这里面还有个道，道就是定慧的自性，定慧的自性诸地都有。所以“依诸地”从欲界到有顶都可以安立，主要是从道的本体讲的。

“义十或六一切地”，讲到义无碍解是十或六，十种智或六种智。如果是十种智慧就是讲一切意义，一切意义都可以包含在这个里面，所有的所诠既可以是世间的也可以是出世间的，既可以是有漏的也可以是无漏的，既可以是有为也可以是无为。所以如果是讲一切的意义的话，十种智都有了，不管是世俗智还是灭智都可以有。

如果这个意义只是讲最殊胜的涅槃的灭智，只有六种智可以相应。有些不能缘，比如道智是缘无漏有为的，苦集也不能缘，他心智也不能缘，其他的六种智慧，比如法智、类智、灭智、尽智、无生智、世俗智是可以缘灭。如果意义只是指涅槃的灭谛的话，那么就有六种智可以相应的；如果是一切义，就是十种智。

它的所依是“一切地”，也是依靠一切地，因为从欲界到无色界有顶之间所有的意义都可以周遍的，它



的所依是一切地，这方面容易理解。

“余者”就是剩下的法无碍解和词无碍解。“为世俗智”，这两种是世俗智。法无碍解是名称，是世俗的本体；词句也是世俗的本体。语言、名称都是属于世俗智的范畴。“余者”的智慧只是相应世俗智，因为其他都是无漏，名称、语言的本体是有漏的。

它们依于什么？“法于欲界四禅具”，“法”就是法无碍解。“于欲界四禅”，五个地可以依靠，一个是欲界，欲界当中它有它的名称，然后四禅也有它的名称。

这里有辩论。有些地方说四禅都具足名称是很困难的，应该像词句一样只是欲界和一禅才有。但是名称不一定是指语言，而是一种色法的自性。如果是色法的自性，只要哪个地方有色法，有身体具有的地方就可以有名称。有些注释当中讲有身体的地方就可以有名称，有色法的地方就可以有名称。所以“法于欲界四禅具”。

“词依欲界初静虑”，词就是真正的语言了。它的所依就两个地，一个是欲界地，欲界地当中有语言，现在人有人的语言，旁生有旁生的语言。然后初静虑有语言，因为有寻来引发语言。二禅以上没有寻的缘故就没有语言了。所以词无碍解只是在欲界和初静虑有。

前面有些观点说法无碍解其实和词无碍解一样，也只是欲界和初静虑有，但是此处世亲菩萨就说五地有，五地有的原因如前面所分析的，有色法就可以有名称，有身体可以有名称，四禅都有身体都有色法，从这个角度来讲是可以有名称的。无色界没有色法也不可能 有名称。

以上讲到了四无碍解。



戊四、得法

这些无碍解等是怎么样获得的。

若不具全一不得，彼六德依边际获，
边际有六静虑边，彼者随顺一切地，
依次增上至究竟，佛外他者加行生。

“若不具全一不得”，这句主要讲四无碍解要得全部都得，要不得就一个都没有，不可能有得一两个的情况。为什么是这样？因为这四个无碍解是依靠于一种叫做边际定，即静虑边际得到的。边际定一获得，四种无碍解都有了，边际定就是四无碍解的因。

“彼六德依边际获”，这个里面有六德，除了四无碍解之外，还有前面讲到的无染定和愿智。无染定、愿智，再加四无碍解就是六种功德，这六种功德都是依靠边际定而获得的。

边际定的本体是什么？“边际有六”，所谓的边际定的本体也有六，本体也就是无染、愿智和四无碍解，这个是一种说法。还有一种说法，要把词无碍解从这里面拿掉，后面要讲，这个边际定主要是第四禅所摄，而词无碍解是依靠欲界和初静虑，所以虽然是边际定获得的、产生的功德，但它自己本身不能包括在边际定当中，所以要把这个词无碍解拿掉，还要加一个，第四静虑边际定本身。

在唐译的注释当中也讲到，有种第四禅所摄的禅定，相当于短暂的寿命可以延长的禅定。比如有些罗汉的寿命要穷尽了，但是他的事业还没做完。如果他的福



报很多，他就可以把福报转变成寿命；有的时候寿命很长，福报不够，可以把寿命转变成福德。他的禅定是很自在的，如果他要做一些弘法利生的事业，他的事业还没做完，这个时候福报还很富裕，他就可以通过修边际定把剩余的福德本身转变成寿命，也可以把寿命转变成福德。所以就加上这个定，就有六种了。

什么叫“静虑边”，静虑边就是边际定的意思，它是静虑的边，边是达到究竟的意思。修行时它有两个意义很殊胜，一个是很广，一个是很深。

“彼者随顺一切地”就是很广的意思。在下面注释也提到过，第四静虑的边际定刚开始随顺一切地，所有地都随顺。首先是从欲界心开始，然后出来之后进入到未到地定，未到地定然后进到初禅的粗分正禅，然后到了殊胜正禅，起定之后进二禅，出来之后进三禅，出来之后进四禅，出来之后进到空无边处、识无边处、无所有处，乃至最后到达有顶非想非非想。

顺次增长完之后他又返回来再修，从非想非非想开始，出来之后就进入到无所有定，无所有定出来之后就进识无边，识无边出来之后到空无边，乃至四禅、三禅、二禅、一禅又回到欲界。然后从欲界心又开始到一禅、二禅、三禅、到四禅为止。顺行一圈，逆行一圈，最后又走到第四禅。其实它的本体是第四禅，它本体是很广的，这是边际定的一个特点。

第二个特点是“依次增上至究竟”。前面顺行的方式到了有顶，逆行的方式到欲界心了，又走到第四禅，到第四禅的时候“依次增上至究竟”。它把第四禅的禅定分了好几品，粗分为上、中、下三品，细分又可以分



为九品。下品可以分为下下、下中和下上；中品分中下、中中、中上；上品分上下、上中、上上，所以它分了九品禅定。九品禅定“依次增上至究竟”，从第四禅的下下品开始，下下品、下中品到了下上品；然后到了中品当中，中下、中中、中上；然后到了上下品、上中品，最后到达上上品。到达上上品的时候就是“至究竟”了，第四禅已经达到究竟。

第四边际定很厉害，一方面可以随顺一切地。最后到了第四禅的时候，在第四禅当中就把深度加深。前面是广度，现在深度加深。深度加深体现是什么？就把四禅分为九品，从下下品开始修，修道上下品为止。所有的第四禅从下到上“依次增上至究竟”，这个就叫第四边际定。第四边际定生起来之后，就可以引发前面的愿智、无染定、四无碍解。

所以这方面只是不动法罗汉、佛陀可以修，其他还没办法修，非常非常殊胜的功德。这个边际定我们已经学习完了

“佛外他者加行生”，这些边际定是怎么样产生的？佛和其他圣者就这两种，其他的凡夫、有学都不包括在这里面，乃至钝根罗汉都不包括在这里面。“他者”就是不动法阿罗汉。

他者是“加行生”。其他圣者是属于加行而产生的，必须要通过勤作才能够生起这个边际定。佛不是，佛通过离染就可以得到了，因为佛的功德是自在的，所以他在成佛的三十四刹那过程当中只要离开了染污，就自然获得了。佛陀不需要专门修这个边际定，只要把他内心当中的障碍染污去掉之后，他这个功德就自然显



现出来。不动法阿罗汉不行，他离开了染污之后会不会自动获得？他不会自动获得，必须要去修，必须通过加行才能够生起获得。

今天就讲到这个地方。



第九十九课

丁二、与凡圣二者共同功德 分五：一、分类；二、本体；三、法之差别；四、神通所摄之功德；五、广说第一神通。

有些功德是和圣者共同的，有些是和凡夫共同的。凡夫也是具有一部分，当然完完全全具有是不可能的。

戊一、分类

神境天耳他心通，宿命生死漏尽通。

这里讲到了六种神通，其中前面的五种神通和凡夫共同，佛陀也有，圣者也有，凡夫也可以有。最后一个漏尽通是凡夫没有的，因为要把一切的烦恼灭尽，真实地把烦恼灭尽的只有阿罗汉和佛陀，所以这个漏尽通是佛陀和圣者共同的。

神境通，即平常讲到的神足通。神足通的范围是比较广，目犍连尊者是神足弟子，他的神通第一。很多地方讲现神通都是神境通，神境通有的时候相当于神通的异名。神境通一方面可以很自在地飞行，一方面可以变化，一变多，多变一，变成其他的有情等等。

神境就是等持的意思。通过等持获得一种无有阻碍的能力叫做通。有阻碍就不能叫通，飞行、变化都是自在任运的，没有阻碍的，这个叫做神足通。

天耳通，能够听到很多微细的声音，大的声音、中等声音、小的声音，然后在平常人们的肉耳范围之内的或者肉耳范围之外的，乃至其他事件当中各种各样



的声音都能够了知。

他心通，前面我们也作了介绍。

宿命通，了知以前的生生世世的问题。

生死通，有些地方解释是天眼通。天眼通就是知道死生，一方面知道粗细的色法，一方面他也可以知道这个有情在这个地方死了之后，投生到另外一个地方。

漏尽通，一切诸漏永尽的这种功德的状态就叫做漏尽通。阿罗汉都有漏尽通，但是无严罗汉没有前面的五神通。只要得到阿罗汉的尽智，漏尽通就可以有了，但是其他的诸通就不一定具有。有严阿罗汉除了有漏尽通之外，还可以有其他的神通，因为他的禅定是获得自在的缘故。

戊二、本体

彼为解脱道慧摄，其中四通世俗智。

他心通则五智，漏尽通如漏尽力。

“彼为解脱道慧摄”，“彼”就是六通，这个六通都属于解脱道的智慧。

前面讲到的四道，即加行道，无间道、解脱道和胜进道。这样一种神通在加行道生不起来，因为加行道还没开始断烦恼，正在修加行；无间道是正在断烦恼的过程，也不生神通；“解脱道慧摄”从解脱道开始有神通，在后面的胜进道当中也有神通。此颂讲到了四道当中哪一道有神通。

他们和智之间如何对应的呢？神通具有什么样的智慧？“其中四通世俗智”，有四种通属于世俗智所摄。比如天眼通是一种世俗智，因为他看到的是色法，色法



是属于世俗的本体。天耳通听到声音，也是属于世间世俗法，所以天耳通也是世俗智。神境通其实也是世俗智，不管是变化身体，变化色法，还是飞行，都和世俗有关。宿命通是了知自己或众生以前的投生的过程，他的种性、身体、高矮、家族等等也是属于世俗的。因此其中的四通属于世俗智所摄的。

“他心通则五智”，他心通有两种，一个是有漏的他心通，一个是无漏的他心通。如果是有漏他心通，具有世俗智，为了知世俗的法；如果是无漏的他心通，他就可以有法智、类智、道智，这三种属于无漏的本体，加起来就是四种智慧。再加上他心智本身，他心通就具有五种智慧。

“漏尽通如漏尽力”，漏尽通和前面所讲的漏尽力是一样的。如果从了知抉择灭的自性来讲，就是六种智；如果是从相续当中具有的层面来讲，就具有十种智。这方面和前面的漏尽力是一样的。

戊三、法之差别

这些神通有不同的法，这些法有各种差别，比如依靠什么静虑而得；在各地当中是怎么样具足的；是通过修行还是不修行得到的；属于四念住当中的哪一个念住；是善恶无记当中的哪一个，这些是法的差别。

五通依于四静虑，自与下地为对境，
所得由修熟离贪，他心通具三念住，
神境天肉眼唯身，眼耳无记余皆善。

“五通依于四静虑”讲所依的定到底是什么，或者



它是在哪一地当中具有的。“自与下地为对境”讲对境是哪一地，是自地、下地，还是上地。“所得由修熟离贪”，这样一种神通是通过加行得的，还是通过离贪得的。“他心通具三念住，神境天耳眼唯身”，六通如何和四念住对应。“眼耳无记余皆善”讲三性当中属于善性、恶性、无记性当中的哪一种。

“五通依于四静虑”，五神通都是依靠四正禅，不一定是第四禅，四禅都可以有。正禅属于易道，从某个角度来讲比较稳定，止观比较均衡，在这种状态当中就可以生起神通。

漏尽通在九地当中都有，无漏九地都可以产生漏尽通。

为什么不是依靠无色定呢？因为在四无色定当中没有色法。而天眼通需要看色法，天耳通要听声音，这些都属于色法，神境通也需要变化身体、飞行等都和身体色法有关，宿命通也是了知这个有情以前转生的情况，也和色法有关的。无色界没有色法，没办法修持。

既然如此，他心通不需要色的，只需要了知心心所，这个应该可以依靠四无色定，为什么他心通也不依靠四无色定呢？

他心通在正行的时候，已经生起他心通的时候，他只是了知心心所，但是他在修加行的时候，他要缘色。在唐译的注释当中也提到这个问题，其实在修他心通之前，有一个加行的修法，他首先要缘色，这个色是什么呢？你产生什么心态相当于就有一种相应的色法产生，相应的色法表现你的心态。所以有些地方讲身心，也就是你的心理状态在身体上面的可以表现一种颜色，



是一种色法。

有一种说法就是你在修加行的时候，在定中可以感觉得到对方在产生贪心的时候，有一种颜色产生；生嗔心的时候，会有另一种色法产生，他首先缘的是这种色，他看到色的时候，心和色有一种关联。他首先缘这个色开始观修，当他了知这个色是这种心，那个色是那种心，是从这个方面入手的。但当他修得很纯熟的时候，他就不需要这样一种色来观心了，加行修成熟的时候他就直接可以缘对方的心。

刚开始他并没办法缘对方的心，而是缘心态显现出来一种色法，缘这个修加行，当这个修纯熟之后，他才不缘色法，而缘真正的心心所。所以真正得到他心通的时候，他是缘心心所的，但是在修加行的时候，一定是缘色的。

无色界没有色可缘，修不了加行，当然也就没办法获得他心通。

从这个角度观察的时候，五通只依靠四静虑，他不依靠四无色定，无色定不是他的所依。因为四静虑都可以缘色法，不管你修他心通的加行，还是要知道宿命，不管是要知道天眼的对境，还是天耳的对境，都是可以直接缘。

“自与下地为对境”，当他修好神通之后，他可以缘自地的法，也可以缘下地的对境；上地的对境是没办法的，不管是天眼，还是天耳都是一样的，如果超越了他自己的对境，就没办法缘。从这个角度来讲仍然有一定的局限，但是佛等圣者就不会有这样的局限。

一般的凡夫如果修成了神通，他可以缘自地的法，



也可以缘下地的法。比如他是通过初禅的境界，本地的法可以了知，欲界的法可以了知，但是往上二禅三禅就没办法了知了。

第三个问题是神通怎样得到的？

“所得由修熟离贪”，这句话有两层意思，大恩上师在讲记当中提到另外一层意思，也标出来了。

得到五神通有两种因，第一种因，如果以前曾经修习过五通¹⁴并得到过，后来生起了染污或者转生到欲界的时候丢失了，“所得由修熟离贪”，通过熟练地修习禅定，一旦得到禅定，他就离开了贪欲，贪欲一离开，他的神通就恢复了，通过这样的方式得到神通。如果以前没有修行过神通，这个时候就必须要在今生当中通过加行，专门修持神通。

所以有两种得，一种是以前修行过的，通过离贪的方式得；第二种是以前没有得到过神通，必须要通过加行的方式得到。“所得由修熟离贪”是第一种情况；“未曾由加行”，未曾修的话由加行而得到，大恩上师在注释当中补充了这句话。

“他心通具三念住，神境天耳眼唯身”，这两句讲到了六通和四念住之间的对应。“他心通具三念住”，前面讲他心智和四念住对应过，因为他心通是了知心心所的，所以它不缘色法。四念住当中第一个是身念住，属于色法的自性，所以身念住没有办法具有。所以他心通具有三念住，受、心、法可以拥有。

“神境天耳眼唯身”，神境通、天耳通、天眼通这

¹⁴ 因为五通是有漏的，通过有漏的世间禅定修习纯熟以后，也可以获得五通。



三个神通唯身，只具有身念住。神境通是变化色法和飞行，天眼看色法，天耳听声音，这些都属于色法的自性，所以“唯身”。

剩下两个，宿命通和漏尽通这两种四念住都可以有，因为宿命通是了知有情或自己过去的所有情况，包括他的身高、他的肤色、他的想法等等，身、受、心、法都可以了知，所以宿命通可以具有四念住。

漏尽通也是具有四念住。漏尽通不是只是抉择灭吗？身体的择灭也可以，受的择灭也可以，心的择灭也可以，法的择灭也可以。所以漏尽通也具有四念住。

“眼耳无记余皆善”，这六通是善法、不善法还是无记法呢？

首先漏尽通绝对是善法。

凡夫具有的五神通都是四静虑，四静虑当中不可能有不善的，因此不善法去掉，剩下无记和善。

无记当中有两个，“眼耳无记”，天眼天耳可以是无记，而且是无覆无记法。天眼和天耳是一种慧，这种慧是和眼耳相应。眼耳是一种根，和根相应的缘故，就是一种无覆无记法。

其他的神通都属于善法的自性，没有不善也没有无记。

戊四、神通所摄之功德 分二：一、宣说三明；二、宣说三神变

己一、宣说三明

很多地方讲利根的阿罗汉和佛陀具有三明六通。钝根不一定具有三明。六通前面讲了，三明是什么？



最后三通即为明，遣前际等无明故。

无学漏尽初二者，彼相续生故谓明。

许有学具无明心，是故经中未称明。

“最后三通即为明”，三明其实也是从六通当中分出来的，不是六通之外单独安立的明，在六通当中有三个通安立为明。为什么叫明？“遣前际等无明故”。“无学漏尽初二者，彼相续生故谓明”，在三明当中有漏尽明是真实的明，其它两个的本性并不是明，但是因为在无学的相续当中产生的缘故，称之为明。最后两句说有学道相续当中的这两通为什么不称之为明。

“最后三通即为明”，所谓的三明的本体从哪里来呢？本体不是单独的，前面六通当中的最后三通¹⁵，即宿命通、天眼通和漏尽通，称之为明。

六通当中为什么只是把三通安立为明呢？“遣前际等无明故”，第一、要遣除前际的无明，第二、要遣除后际的无明，第三、要遣除现在的无明，遣除了三时无明的原因，安立为三明。

第一、遣除前际的无明，当然就是宿命通，安立为宿命明。前际的无明就是自己的前世，还有有情的前世。自己有了宿命通的缘故，就可以知道自己在前世不断流转，不断受苦，产生强烈的厌离心；看到一切有情前世是怎么流转的，也产生强烈的厌离心，这就是遣除前际的无明。有了宿命通之后，自他前世很多很多事情不会处于迷惑当中，不会处于什么都不了知当的情况当

¹⁵ 按前面的顺序应该是第二，第五和第六。唐译当中也是二五六。



中，相当于现量看到了自己和众生在轮回当中流转的情况，所以遣除了前际无明。

第二、遣除后际的无明，就是天眼通，此处叫做死生智证明，有的地方直接翻译成天眼明。他能够了知有情的后际。为什么不了知自己的后际呢？因为他要么是佛，要么是阿罗汉，按照小乘的观点，他们都不可能再投生了，所以还在轮回当中挣扎是不可能的。他可以观察其他众生继续在轮回中流转，然后对轮回产生厌离的情况。通过宿命明和天眼明可以遣除前际的无明和后际的无明。

第三、遣除现在的无明，主要是漏尽明，现在世当中一切的诸漏全部已经永尽了，所有的无明疑惑全部遣除了。

遣除了前际的无明称之为宿命明，遣除了后际的无明称之为天眼明，叫做死生智证明，遣除了现在的无明的缘故叫漏尽明。

还有一种说法是因为遣除了后际的无明，遣除了前际的无明的缘故，依靠这两种因而生起了遣除现在无明，这种说法也是有的。

为什么安立为明？因为遣除了无明，无明和明是矛盾的，如果你有无明就不能叫明，遣除了无明之后就可以叫称之为明。

“无学漏尽初二者，彼相续生故谓明”，三明当中有一个明是真实的明，就是“无学漏尽”这四个字。漏尽明既是无学，又是诸漏消尽。所有的无明是真实消尽的，漏尽是无漏法，本体属于明的状态。所以漏尽明是真实的明。



“初二者”就是宿命明和天眼明，“彼相续生故谓明”，他们两者严格意义上还不能叫明。为什么？因为宿命明和天眼明的所缘是有漏法，所以宿命明和天眼明的本性严格意义上来讲应该属于有漏的。

但此处为什么叫明？因为“初二者，彼相续生故”，他是在无学的相续中产生的，跟随了无学的相续，因为跟随无学的相续的缘故，他们两者也叫明。

注释中说，“当然直接来说，这两种明是有漏法，因而既非有学也非无学。”他们自己的本体是有漏的，有学的也不能算，无学的也不能算，严格意义上讲，是不能叫明的。但是它跟随无学的相续，在无学的罗汉相续中产生的缘故，“故谓明”。

此处安立了两种明的本体，一种本身就是明，既是无学，又是明，这个叫“无学漏尽故谓明”；一种自己不是明，是有漏的，但是“彼相续生故”，在无学的相续当中产生，所以他也可以称之为明。

就像般若当中有实相般若、道般若、基般若等，这些本身是般若，但还有一种文字般若。文字般若严格意义上来讲不能叫般若，但是它所宣讲的是般若的意义，跟随所诠义，能诠也叫般若。

同样，它自己本身不是明，但跟随无学的相续的缘故，称之为明。

最后有一个疑问，“许有学具无明心，是故经中未称明”，在离贪有学的相续当中，也具有宿住智和死生智，为什么不把他们的相续安立为明？

“许有学具无明心”，不管怎样有学还具有无明心，他自己有学的相续和无明还并存。自己的宿命通和天



眼通本身上面还有无明安住着，怎么可能叫做明？不能叫明。前面虽然宿命明、天眼明是有漏的，但是它在无学的相续当中安住，跟随无有无明的无学相续，它就可以称之为明。而现在这两个跟随的是有学的有无明的相续，所以这两个神通不能叫做明。从这个方面就遣除了这个疑惑。

己二、宣说三神变

和六通有关的三神变。

神境他心漏尽通，即三神变教为胜，
此必毫无错谬成，能引利乐之果故。

“神境他心漏尽通”安立为三神变。“教为胜”，漏尽通这个教诫神变是最为殊胜的。“此必毫无错谬成”，为什么它是最超胜的呢？因为它是完全没有错误的，而且能够引发今生和后世安乐的缘故，所以就把这个漏尽的教诫神变作为最殊胜。

神境通、他心通和漏尽通，称为三神变。与三明不一样，遣除前际、中际和后际的无明的缘故称为三明。此处的三种神变是为了利益有情的，从利他的侧面安立三神变。

首先神境通叫做神境神变，第二个他心通叫做记说神变，第三个漏尽通叫做教诫神变。

阿罗汉在传法的时候，用三神通使有情成为法器。《入中论》《定解宝灯论》里讲过，有些时候在讲大论之前，讲一些阿罗汉的传法方式、佛陀的传法方式、凡夫班智达的传法方式等等。有的时候为了让弟子成为法器，得到最大受益，阿罗汉通过三神变来传法。



第一个步骤，神境神变。在有必要的时候，阿罗汉会显神变飞到虚空当中，一变多，多变一，上身出火，下身出水，在虚空当中行住坐卧等等。显现很多神通，弟子一看，我的上师不得了！一下子就打破自己的傲慢。因为给凡夫人讲一个很高深的理论，他不一定听得懂，但你给他显神变，他马上就顶礼，这样的情况很正常。首先通过神境神变引发他产生信心。

第二个步骤，记说神变。他有他心通，知道这个人的心中所想，也知道他的根器，知道他的贪欲重不重，嗔心重不重等等。传法者本身了知对方的法器，这是记说神变。

第三个步骤，教诫神变。因为他有诸漏皆尽的功德，所以相应他的根基，宣讲一些息灭烦恼的正法，这叫教诫神变。

如果没有这些神通的话，讲法的时候，只能泛泛地讲，经典当中讲的意思是什么，论典当中讲的意思是什么，修行的方式是什么，只能这么大概地讲。当然不能说这么讲没有利益，利益很大。但阿罗汉毕竟是圣者，和凡夫的传法方式肯定是不一样的，他是高效率的，第一个显神通一下子就把他人折服了，再用他心神变知道他的根基是什么，再根据他的根基讲一个跟他相应的法，这个效率就很高。

在正法时代，这种情况特别明显，但在后代的五浊恶世，在像法时代、末法时代，众生的根基很钝，通过这样方式教诲也不是很明显。虽然还有，但是远不如以前佛陀时代以及佛刚刚涅槃不久的时代。

佛陀有三神变，阿罗汉也有三神变，通过三神变教



海众生，因为通过这些能够打动众生的心，能够让众生修持相应的法。

有的时候看到《贤愚经》《百业经》中，有时佛陀或者阿罗汉就讲一句话，这些众生就能证悟了，因为一句法是相应他的根基的。佛陀完全了知他的根基，当然第一个条件这个众生的福报也够深厚，才能够转生到佛世，各种内因外缘都具有的情况之下，有的时候一个偈颂就得到漏尽了，这个情况也非常多。

为什么六通当中是神足通、他心通、漏尽通，也是有依据，前面我们分析了次第性。

“教为胜”，在三神变当中，当然第三个教诲神变是最殊胜的。它殊胜的原因，第一个是“此必毫无错谬成”，因为这种教诫神变是完全没有错误的，而且是诸漏皆尽。按唐译的说法，他一定是通过诸漏皆尽，用智慧引发的神通而得到的。这种教诫神变的因很殊胜、很正确、毫无错谬的，不是暂时的，而神足通和他心通就不一定是毫无错谬成的。

还有一种情况，下面还要讲，神足通和他心通有的时候不一定是通过禅定，也可以通过持咒得到的。有些咒语，只要把数量念够了，就可以获得一种神通。所以这种神通不一定是通过定而得到的，它是暂时的一种因缘，一种缘起法让自己得到一种神通。有些咒语一念就可以腾空，一念就可以飞行。还有一种是通过药的力量，各种缘起物配置在一起，就可以知他心，有神足等等。所以它的因不一定是毫无错谬的。

教诲神变最殊胜的原因之一是它的因很稳定很可靠的，没有错误的，而其他两种可能有错谬的地方。



教诫神变“能引利乐之果”，通过教诲之后，它能够引发利益和安乐。“利”，即今生当中的，或者暂时的增上生的人天果报，“乐”就是决定胜的涅槃。教诲神变能够引发利和乐，今生后世暂时的安乐，还有后世决定的解脱。漏尽通可以，神足通不行，他心通也不行。神境通再加一个漏尽通可以，他心通再加一个漏尽通可以，但是单单凭神境通本身让对方得到暂时的利益和究竟的涅槃，这个不可能；或者你显一个他心通，对方暂时利益和究竟利益就得到，这个也不可能。这两种神通本身没办法引发利乐，但是教诫神变可以。通过宣讲寂灭的法，让众生修持这样法，就可以获得暂时究竟的安乐。

戊五、广说第一通 分三：一、宣说神境通；二、宣说天眼耳通；三、遣疑说余通

广说第一通不单单讲第一个神境通，也讲天眼天耳通，但着重宣讲神境通。

己一、宣说神境通 分三：一、本体及对境；二、宣说化心；三、神境通之分类

庚一、本体及对境

此处讲了本体以及显现神通的对境。

神境乃为三摩地，从中幻化与运行，

佛陀唯有意势行，余者运身胜解行。

欲界化外四处二，色界所摄二幻化。

本体是“神境乃为三摩地”，什么是“神境”呢？或者什么是神足呢？三摩地，三摩地就叫神境。通过三



摩地等持，而获得一种无碍的能力，这个叫通。它没有什么阻碍拥堵的地方，非常顺畅，很自在，没有任何的拘束，通过三摩地而获得这样的功能，就称之为神境。

神境通有两种，一种是“幻化”就是变化的意思。阿罗汉显现从一变多，多变一，显现各种各样幻化幻变，还可以幻化成动物或其他的有情；还有一种是“运行”，从此到彼。

首先运行有三种，平时我们讲的神通飞行，但是飞行不一定是真正的飞。此处讲从此到彼的运行，分了三，意势行，运身行和胜解行。

第一、意势行，在三种运行中最为殊胜。通过意的力量，比如现在我们脑海里面可以一下子想到月球，一下子可以想到太阳，或者一下子想到美国。虽然它们非常远，但是你的心很快。神通就跟心一样，心一想到，他马上就到了，这个方面是最快的。

“佛陀唯有意势行”，并不是说佛陀只有意势行，而是说意势行只有佛才有，只有佛才拥有这样一种意势行，因为它对禅定的要求特别高。如果有意势行，十万亿刹土之外的极乐世界一想马上就到，最快的神足就是意势行，这个是最殊胜的。当然洛若乡色拉县就更不在话下（众笑）。

第二、胜解行，相当于把很远的路通过胜解想成很短很短，类似于缩地法。本来五百公里，你想只有半米，一步就跨过去了。首先作意，然后稍微走一下就到了，这就叫做胜解行。胜解行比意势行差一点，但它也是非常快的。

第三、运身行，这个运行必须要飞。我们想能够飞



行已经不得了了，但这还是三者之中最差的一种。

运身，就是你的身体要在虚空当中腾空，腾空之后在虚空当中飞行。

这个三种当中，只有佛有意势行，当然佛可不可以有胜解和运身呢？当然都可以有。最殊胜的都有了，中等和最差的当然也可以具有。

“余者运身胜解行”，其他的圣者或者凡夫可以有胜解行，也可以有运身行，可以在虚空当中飞行。

在经典当中也能够见到佛陀的运身行。为了让众生信心的缘故，在很远的地方请佛陀和僧众去供斋，首先是弟子在前面空中飞，有的带着自己的弟子，有的带着自己的坐具，有的做饭的带着自己的锅碗瓢盆在虚空当中飞行，菜板，炒锅都带上了，在空中飞行，最后是佛陀在虚空当中飞过去，这些都是为了让众生信心的缘故。

意境行有很多了，佛陀一想马上到。但是经典当中没有见到佛陀示现胜解行，按照功能来讲，应该是有的。

以前我们对运行大概了知为“神境通”，但是其实这个里面讲了三样，意境行，运身行，然后胜解行。

幻化的情况是什么？“欲界化外四处二，色界所摄二幻化”，“幻化”有色界幻化和欲界幻化。首先必须证得一禅，因为欲界散心没有办法得到。当他获得一禅的禅定的时候，他可以在色界初禅当中显现幻化，也可以在欲界显现幻化，所以他可以在两种的情况下显幻化。

如果是欲界，所化现的东西是什么呢？“欲界化外四处”，其实这里简别了两种东西，第一个简别了内，内六根，也就是内在的眼根、耳根，能够起作用的净色



根是无法幻化的。因为这些只有有情才有，如果他幻化了，就相当于又造了一个有情，所以内在的诸根化不了。虽然可以化一个有情，但是里面的这些根是没有的。

他化外面的色法其实就说明了他不是化内在的诸根。

“化四处”，色声香味触当中只有四个可以化，声音没法化。因为声音没有相续，临时起意，临时化声，没有一个可以持续的东西。

所以第一个是化外，第二个是化四，就是说可以化色香味触，所以是“欲界化外四处”。

“二”，可以和自身相连的幻化，也可以和他身相连的幻化。自身相连的幻化，就把自己变化成什么样子，把自己变化成某个有情，或者变化成一个什么东西。

他身相连有两种解释，比方你把自己变成一只老虎，这个是自身相连的变化，也可以把他人变化成一只老虎，这是他身相连的幻化，这是一种解释。第二种解释是，自己把自己变成一只老虎，然后自己之外再变化一只老虎。化二，两种自身相连和他身相连的幻化。

“色界所摄二幻化”，因为色界当中没有香味，所以外面的色香味触四种当中减掉香味，只有色和触，这就是“所摄二”的意思。

“二幻化”的意思是自身相连的幻化和他身相连的幻化，这个和欲界的二是一样的。

在欲界当中有自身相连的和他身相连的，色界当中也是自身相连和他身相连；欲界当中可以化外面的四种色香味触，色界当中可以化外面的两种色和触。

以上是本体和对境的意思。



第一百课

《俱舍论》分了八品，现在我们学习到了第七品分别智。本品宣讲十种智，前面讲了其本体，现在宣讲智所引发的功德和相关联的功德。

现在学习是六通，前面讲了神境通。神境通能够飞行，可以幻化，有色界和欲界的幻化，有自身相联和他身相联的幻化。讲完幻化之后，再进一步进行安立和幻化有关的神变。

庚二、宣说化心

化心，即能够变化的心。他是不是直接通过神境通进行变化的呢？不是。首先他有神通，知道变化的过程和方式，但真正变化的是化心。

这里面有能化的心和所化的法。所化的法就是前面所讲的自身和他身相联的变化，或是能够变欲界的外四处，变色界的两种处。能化就是化心。关于化心其实前面我们也是见过很多次，但是真正的宣讲化心是在此处。

能化之心有十四，定果次第第二至五，
非化上界所生心，依于静虑得化心。

不管是外道的人，还是圣者、阿罗汉等，他们要变化时，首先在禅定当中现前这个化心，现前化心之后，再以这个化心来变化。如果要变化色界的话，他就现前一个色界的化心；如果要变化欲界的法，他就先在禅定当中现前一个欲界的化心。通过欲界的化心来化欲界



的法，通过色界的化心来化色界的法。

“能化之心有十四”，这个能化的心从一禅到四禅之间次第有十四种。

“定果次第二至五”，这个化心属于定的果。首先要现前禅定，然后在禅定当中再现前这个化心，所以这个化心就叫做“定果”，它是通过禅定而生起来的。这个定果有十四种。因为这个神通幻化在四正禅当中才有，在加行道、无间道、无色定当中没有。

四禅当中，“次第二至五”。首先如果现前了初禅，他就可以得到两个化心，一个是自地的化心，能够变化初禅的法；第二个是现前欲界的化心，也可以变化欲界的法。

二禅可以得到三个化心，自地和下地都可以化。自地就是二禅自己的化心，下地就是一禅和欲界的化心，所以二禅有三个。

三禅可以得到四个化心，三禅自己的、二禅的、一禅的和欲界的。

最后第四禅有五个化心，四禅自己的、三禅的、二禅的、一禅的、欲界的。

以上加起来就是十四种，所以能化的心就是十四种。

这些化心都是可以化自地和化下地的，所以是“非化上界所生心”。可以化自地和下地的，但是不能化上地的，因为上地的境界比自己高。比如安住在初禅之后，显现一个二禅的化心，这个是不行的，因为二禅的境界比初禅的境界要高，下劣的不能化殊胜的，殊胜的可以化下劣的。



“依于静虑得化心”，获得化心的方式就是“依于静虑”，依靠一禅到四禅的正行，远离了下地的贪心之后，就可以获得。他首先安住在禅定当中，离开下地的烦恼，然后在这个清静的禅定当中，产生化心。

首先他是通过神通了知应该怎么样变化，然后入一种清静的禅定，之后他就获得了能够变化的心，然后再开始变化欲界或者色界的法。如果要变化欲界的法，他首先要现前一个欲界的化心，然后在欲界的化心当中再显现欲界的法；如果要变现初禅的法，就可以安住在初禅的化心当中，如是变化。

真实是由化心来变化的。

净定自生彼生二，以自地心能幻化，
化语由下亦可言，非佛必具幻化者。

“净定自生彼生二”，化心由两种因可以产生，他也可以产生两种果。“以自地心能幻化”，只能以自地心变化自地的种种色法，不能以他地心变化。第三四句讲说心。前面是化心，比如你变化一个人要跟别人说话的话，他必须要有说话的能力，这个说话的能力就叫做说心。你首先有一种化心幻化这个人的身体，然后如果他要说说话的话，你还要起现一个说心。

“净定自生彼生二”，这个化心有两种因生，可以生两种果。他自己显现这个化心有两种因，第一种因叫做“净定”，第二种叫做“自生”。“彼”就是化身。这个化心“生二”，它作为因可以生起两种果。

具体的情况是怎么样的呢？首先是净定。比如我要变化人，首先要生起这个化心，这个化心由什么生起



来的呢？由净定，所以净定是生起化心的一个因。

自生是什么意思呢？当他第一刹那的化心生起来之后，他可以产生第二刹那的化心、第三刹那的化心、第四刹那的化心，第二刹那的化心是由第一刹那的化心产生的，叫做自生。也叫做等流相续，因为第二刹那的化心和第一刹那的化心是一个等流，一个本体。

第一个是净定生化心，第二个是化心生化心，所以就是两种因生。

“彼生二”，化心也可以生起两种果。第一种果就是净定，它由净定产生，它也可以产生净定。因为化心幻化之后，不想再变化的时候，不能直接从化心出来，他首先要入一个净定，然后从净定当中出来，这叫做出化心。所以这个净定是从化心来的。化心产生两种果当中，第一种果就是由化心而现前净定。所以这个净定似乎就是化心的果。

第二种果是什么呢？如果他不出定，还可以继续产生后面的化心。

第一、它有两种因生，第二、它生两种果。入化心和起化心都要在这个净定当中。

“以自地心能幻化”，他起变化的时候，都是以自地的心幻化的，不能够以他地的心幻化。起现欲界不是用初禅吗？初禅和欲界之间难道不是他地吗？如果你要起现欲界的话，你必须要现起欲界的化心，所以当你起现欲界化心的时候，还是自地的，只不过所依的禅定是初禅。

欲界地和初禅是两个地。自地心能够幻化自地的幻化，而不能以他地的化心来起现。所以我安住初禅的



时候，想要幻化欲界的法，首先要起现欲界的化心，以欲界的化心起现欲界的幻化，这个就是同地的法。

为什么可以起现自地初禅的化心，也可以起现欲界的化心？起现欲界化心的必要就是为了自地心能够幻化。首先现前欲界的化心，再现前欲界的幻化。

下面讲说心。比如幻化了一个人，要让他说话，如果不起说心，这个人就没办法说话，所以要让这个化身说话的话，他必须要有一个说心。这个说心是否不能跨地呢？不一定。

原则上讲，说心也是自地的，但是“化语由下亦可言”，似乎简别第二句当中的“以自地心能幻化”。就化身而言，自地的化心能够显现自地的化身，但是所幻化的说心“由下亦可言”。

比如安住在二禅，因为二禅没有语言¹⁶，如果你要显现一个说心，你必须首先要安住在初禅的状态，得到初禅的寻伺；得到初禅的寻伺之后，就可以在寻伺的基础上起现一个说心，这个化身就可以说话了。这是“由下亦可言”的意思。

二禅“由下”，起现一个下面的寻伺，然后就可以言说，这是一种特殊情况。但是初禅、欲界的化身就不需要“由下”了，因为初禅和欲界本来有寻伺，所以就可以直接安住在初禅或欲界的状态当中起现说心。

关于说心和化心二者延伸的问题，下面颂词还会提到。

我们要知道，如果要让化身说话，首先要起现一个

¹⁶ 语言的因是寻伺，而二禅没有寻伺。



说心，然后才可以让这个化身说话。

“非佛必具幻化者”，首先看“必具幻化者”，再看“非佛”的意思。“必具幻化者”，这里面有一个所幻化的化身和幻化者。如果你要让这个所幻化的身体说话，不管幻化一个人还是十个人，“必具幻化者”。比如我是幻化者，我幻化十个人，我要让这十个人说话的话，我自己要说话，下面所幻化的人跟着我一起说，一个口型，一个腔调，所说的话全是一模一样的，这个叫做“必具幻化者”。

一般的说心有一定的局限性。“非佛”，佛不是这样的，佛的定力特别超胜，佛的功德圆满，所以佛陀幻化很多很多的众生，每个众生各说各的，佛陀不需要遥控。所以佛陀的化身不在这个范围当中，除了佛之外，其他的“必具幻化者”。

加持令他言亡具，不稳固无余许非。

有两层意思，第一层即“加持令他言”，第二层即“亡具”，后面的“不稳固无余许非”是与“亡具”有关的。

“加持令他言”，存在一个疑问，一个人的相续中不可能同时出现两种分别念，那么你要显现化身时，需安立在化心中，这时如果想让化身说话，需要现前一个说心，但化身需要化心来安住，如此就违背了心相续的原则，分别念不可能在同一个时间具足两种分别。如果要生起说心，化心就没办法保持，化心就会隐没，化身也就不存在了。

如何才能既保持化心，又要让化身说话？“加持令



他言”就可以解释这个问题，其实本来也是如此。如何“加持令他言”呢？在起现化心的时候，自己要发愿加持这个化身长久存在，但不是长久住世的意思，就是加持这个化身留存一段时间，不要马上隐没，然后再发愿我以说心而言。首先有这个作意，化心收了之后让这个化身再安住一段时间。按照常规，化心隐没，化身是无法安住的，但是在起现化心之前，他就发愿加持过了，所以虽然收起了心，化身还会安住。化身安住是化身说话的基础，然后现前说心，就可以加持化身说话。

“亡具”，能不能加持让亡者的身体也留存呢？这里面有两种观点，一、“亡具”，“具”的意思是存在，也就是说对死者做加持，也可以让身体留存；二、“余许非”，另一种观点不承认。

第一个观点，“亡具”，即可以加持亡者的身体留存。注释中讲，大伽叶尊者圆寂时间到了，他把教法交给了阿难尊者，然后顶礼龙宫、天界、佛牙舍利等之后便去阿闍世王处。因阿闍世王正在睡觉，没有打搅他，就去了鸡足山¹⁷。

我曾去过鸡足山，坐车要好长时间，从印度过来不知要多久，这个云南的鸡足山是不是佛经中所说的鸡足山，当时生起一点点疑惑。当时阿闍世王应该是在印度王舍城，从那里徒步来到云南鸡足山，要翻越喜马拉雅山，以前没有飞机，坐马车过来不知道要多久，再加上从印度也不是随便能来中国的。以唯物的观点肯定是过不来的，这样考虑的话，很多问题可能就解决不了

¹⁷ 即现在云南的鸡足山。



了。

但是后来想了一下，不能以世间的观念看这些问题，佛法中本来就有很多不可思议的境界，圣者的能力也是不可思议的，从这一侧面来看一切都是合理的。

尊者到了鸡足山就发愿，“加持我的身体一直保留到弥勒佛出世。”一般的身体保留一段时间是可以的，不加持也可以保留两三个月，骨头可以保留很长时间。但是你要保留那么长时间，从现在开始算到弥勒佛出世保守数字还要好几亿年，保留这么久很困难。所以他要加持，发愿身体保留到弥勒佛出世。最后他把佛陀的袈裟披在身上入灭了。

当然还有一种说法是，迦叶尊者正在鸡足山华首门里入定，以灭尽定的方式安住，还没有入灭，到时还要出来显神变。普遍的说法是已入涅槃了，现在在鸡足山华首门安住的是他的骨锁。此处是“亡具”，已经入涅槃。到时弥勒佛会带眷属到鸡足山，打开华首门，把遗体放在手掌上面¹⁸，说这就是释迦牟尼佛时代的头陀行第一的大尊者。现在像他一样做头陀行的几乎没有了。佛陀如此激励弟子，让当时很多弟子生起了出离心，通过出离心证得阿罗汉果；还有一些人发愿修头陀行。弥勒佛把尊者的袈裟取下来，缠在两根手指上面，宣讲很多苦行以及迦叶尊者的功德，很多弟子也以此因缘证道。

鸡足山也算是殊胜的圣地，以后道友有机缘还是应该去朝拜，发愿、顶礼。以前法王如意宝也去过鸡足

¹⁸ 那时人的身体特别高大。



山并有很多授记。法王如意宝的梦境中有个小兜率天，小兜率天有一种说法就是鸡足山，以后弥勒佛要在这里大转法轮，所以加持也特别大。

“亡具”，也可以加持自己身体一直长住。“不稳固无”，不稳固的肉身是没办法保存的，但是骨锁可以。现在很多注释当中讲，其实现在在华首门里面的是他的骨架，骨架是比较坚固的，可以安住，不稳固的肉身是没有的。

“余许非”，其他的论师不承认亡者有加持，迦叶尊者的骨锁并不是因为加持而得以保存，它之所以能够保存主要是天人的威力，有些净居天人的威力一直护持这个骨锁，保存到弥勒佛出世为止不损坏。

“亡具，不稳固无余许非”主要是前面“加持令他言”的意义的延伸，前面是活者能够加持自己的身体留存，那么亡者能不能够加持自己的身体留存呢？针对这个意思也做了一些辨析。

初时多心化一身，纯熟之后则相反，
由修而生无记法，俱生而得有三种。

这样一种变化可以一心变一身，还是一心变多身？情况不一样。

“初时多心化一身”，最开始的时候，因为他的力量还不稳固，还不纯熟，所以“多心化一身”，要现前很多个化心，慢慢才可以化一个化身。

“纯熟之后则相反”，越来越纯熟之后，就可以一心化多身。同时可以化成百上千的化身。

这些属于善、恶、无记哪一种呢？“由修而生无记



法”，通过修行而产生的化心，属于一种无记法。他首先安住禅定，禅定当中起现一个化心。化心在唐译当中叫做通果心，其实是一种无覆无记的本体。

“俱生而得有三种”，有些是属于俱生的。比如有些天龙罗刹等，生到这个种族当中，只要一投生，就可以幻化，他们这种俱生的化心就可以有三种，根据他们自己的发心和所做利害的事情而定。如果以利益众生的心摄持，就是善的；如果是害众生的方式去显现化心，就是不善的；如果是为了嬉戏、游玩，幻化的东西就属于无记的。

庚三、神境通之分类

神境通由五种生，即由咒药业所成。

神境通有五种，有通过修而得到的，前面的颂词讲的是无记的，还有通过生而得的，即前面讲的天龙罗刹等。除了这两种之外“即由咒药业”，再加这里面的三种，共五种了。

“即由咒药业”，通过咒语产生，佛法当中有一些咒语，婆罗门、天人等也有一些咒语。如果持受这个咒语相应了之后，它就可以产生一种神境通。

还有一种是药生的，配一些药，可以有神境通，此处说是通过龟精、孔雀翎等材料，再加上配置的方法，修炼之后可以有一种神境通。

以前佛学院有一个叫安多喇嘛，现在已经去世。我们听说过他的一些事情，他就修这些，他家里有很多缘起物。有些时候从佛学院去商店买东西，特别远，要洛若乡再往前走两三里路。他去买东西的时候，别人就看



到他在路上跑得很快，但是他自己说是平常走。后面跟他比较熟悉了，他也是说了一些修法。他要找一些缘起物，很不好找，有的时候要找到老鹰的窝里面的泥巴，一般老鹰的窝在悬崖等特别险的地方；有时要找老鹰的鹰爪上面的一根筋；有些时候就是要马的油，马的油找到之后涂在脚心上面，然后再怎么样，他就可以走得很快。

还需要很多很稀奇古怪的缘起物，如果找到，他可以调配，最后力量就很大。好像有一个汉僧找到之后，据说是有一点点奇特的显现。可能是找到之后跑得很快，现在不在佛学院住了，跑到其它地方去了（众笑）。也好也不好，当时就有这样的情况。

那个时候我们还很年青，到处找，有一次在山下洗澡回来，发现路边有一匹马死了，赶快找马油，结果已经臭了，肯定用不成了。对这些兴趣特别大的，当然并不是说现在没有兴趣。总之，如果你找齐了，把这些缘起物配合一起，的确可以跑得特别快，或者走起来不累，当然和真正的飞行还是有差距的。

麦彭仁波切的一些论典当中，还有伏藏当中也有很多这些通过药而成就的类似的神境通，也有一些幻化的方式，成就神境通的方式。

有些通过业而成的。前世修过特殊的善业，今生当中他就有一些神通。此处说我乳转轮王有一些俱生的神通，还有一些中有众生通过业而产生的神通。

通过业而产生的神通，和通过生得神通是不一样，差别后面还讲。真正的人类众生是没有生得神通的。有时候说某些人他生下来就能够回忆前世，这个叫不叫



生得神通？不叫生得神通，叫业神通。他是以前有这种业，今生当中有这个神通。

真正的生得神通具有普遍性，不需要修行，比如天人、龙族或中有决定有，这个叫生得。人不是这样的，生而为人都有神通吗？不会有。个别有属于业通，不叫生得神通。

神境通的分类大概有以上五种。

己二、宣说天眼耳通

天眼通和天耳通前面没说，此处安立。

一切天眼与天耳，静虑之地清净色，
恒时有依无或缺，能取远细等对境，
罗汉麟角喻佛陀，次见二三千无量。

天眼通，天耳通需要什么样的眼耳作为它的所依呢？此处说一定是“天眼与天耳”，天眼天耳其实就是“静虑之地清净色”，欲界的众生可以生起来这个天眼天耳，但是他首先要入静虑，比如安住在初禅，通过这个静虑的能力，他就生起了一种属于初禅的四大种。通过这个初禅的四大种形成初禅的净色根。生起了这样一种属于初禅的清静的眼耳根之后，就可以显现天眼天耳的功能。

现在我们凡夫人的肉眼的功能是很有局限性的，没办法见很远、很细的地方。必须通过色界清净的四大种，才能显现清静的眼根和耳根，这种清静的眼耳根的威力就很大，能力非常超胜。

“恒时有依”，前面讲过有依根和相应根，恒时起



作用的叫有依根。天眼天耳是恒时有依的，因为他的根和识是同时存在的，有根就有识，有识就有根，所以是恒时有依，恒时起作用，没相应的情况。

“无或缺”，这个天眼天耳一直是很清净的，不可能有或缺的情况，比如瞎的情况，聋的情况是没有的。天眼也没有近视眼，也没有散色眼等情况。他是恒时没有或缺的，是恒时特别清净的。

“能取远细等对境”，天眼天耳可以取很远很细的色法。现在我们一般人的眼睛看不了多远，但是天眼看得特别远，还有有阻碍的也可以看到。现在我们的眼睛只要前面有一堵围墙、一张纸或一块布就看不到了，但是天眼完全可以透过这个看得很清楚。天耳也是一样的，如果有阻碍，我们就听不清楚，但是天耳听得非常非常清楚。所以很远的、很细的、有阻碍的对境都可以明明清清地了知，这些就是天眼天耳不共的功能。

“罗汉麟角喻佛陀，次见二三千无量”，当然一般的外道通过禅定产生的天眼天耳的功能和圣者的天眼天耳还不一样。此处讲阿罗汉的天眼，还有麟角喻独觉的天眼和佛陀的天眼的不共之处，主要是因为他们自己所积累的资粮，还有他们自己的能力，内心当中所生起的证悟是不一样的。

“次见”，次第可以见到，阿罗汉的天眼可以见到二千大千世界，麟角喻可以见到三千大千世界，然后佛陀可以见无量的世界。注释当中有一个现形和不现形的差别，大恩上师在注释当中讲勤作和不勤作。如果不勤作的话，阿罗汉可以见一千世界，麟角喻见两千世界，佛陀见三千大千世界；如果勤作的话，把他的功能发挥



到极致，阿罗汉可以见两千，麟角喻可以见三千，佛陀见无量。当然如果从大乘的角度来讲，佛陀没有勤作不勤作的差别，恒时可以见无量无边的世界。

己三、遣疑宣说余通

通过遣除怀疑的方式宣说其他的神通。

俱生不能见中有，他心通则有三种，
寻思明咒成亦尔，狱初知人无生得。

“俱生不能见中有”，神境通以外的这些天眼通、天耳通等有没有其他生得的方式呢？神境通有修得、生得、咒得等方式，同样，天眼通也有生得的天眼、修得的天眼，或者涂一些眼药。这个眼药不是现在的眼药水，涂了之后除了眼睛舒服之外没有其他的功能，以前在印度共同八种悉地当中有专门炼一些眼药，炼好之后涂到眼皮上面，你就可以看到地下的宝藏，这里面有金元宝，那里有宝物等，不过现在你挖出来也归国家（众笑）。有些大德找到之后，用金子修寺庙或者弘法利生，当然不同的人有不同的发心。所以也有通过眼药成就神通的。

“俱生不能见中有”，如果是生得的天眼，他不能见中有身。其他的可以见，但是中有身不能见，必须是修得的天眼通才可以见到中有。

“他心通则有三种”，这个颂词是遣除和神通有关的一些怀疑。他心通是善、恶和无记的哪一种呢？生得的他心通可以有善、恶、无记，通过他的发心意乐，如果安住在善的意乐当中，就是善的；如果是不善的意乐，就是不善的；如果是平常的就是无记的。



“寻思明咒成亦尔”，“亦尔”也是有三种的意思，通过寻思而有的他心通，通过明咒¹⁹而有的他心通。此处的寻思就是观察，通过对方的身和语表现出来的，了知他的心是怎么样想的。有些人特别聪明，通过他的身语可以推知他内在的想法。现在有些心理学和这方面有一点点关系，当然不是完全的。有些人通过他的性格、说话、做事的方式，就可以推知他心中是怎么想的。唐译当中大概指的是占卜相，就是看他的身语，可以了知他心中的所想，这也是一种他心通。这种他心通和明咒所生的他心通也有善、恶、无记三种。

“狱初知”，地狱的众生刚刚转生地狱的时候，也能够知他心和能够知宿命。地狱众生相互之间他的心都是知道的。了知宿命就是知道现在堕地狱是因为以前造了严重的罪业，现在感受这个果报，所以地狱众生也有这样一种宿命通。但是他这种他心通和宿命通仅限于刚刚转生地狱的时候，一旦苦报开始的时候，他就没办法感受了。刚刚转生地狱的时候，他不一定马上具有痛苦的感受，还有一个缓冲，在这个时候他有他心通，可以知道彼此之间的心，还有宿命通，可以知道自己以前是因为造了什么业投生到这里。

前面讲业的时候说过，地狱众生没有现前的邪见，因为他刚刚转生地狱的时候有一种宿命通，有宿命通的缘故，他就知道自己曾经造过什么业，现在感受这个果报，所以他不会有粗大的邪见。但是一旦他的苦上身之后，他就没办法，这时候太苦了，他连自己都没办法

¹⁹ 明咒就是念咒，此处指通过念咒而有的他心通。



了知，何况了知别人的心。被很大的痛苦折磨的时候，他的心识类似于昏昧的状态，所以没办法了知。“狱初知”，刚刚转生地狱的时候可以了知。

“人无生得”，人类没有生得的神通，他可以通过修行而成的、寻思而成的、明咒而成的、药成的、业成的，但是生得的神通是不具备的。

以上学完了第七品，十种智慧和相关的内容学完了，今天就学到这个地方。

俱舍论第七分别智品释终



第一百零一课

世亲菩萨是在佛法的历史当中非常著名的一位大菩萨大论师。刚开始他学习小乘，后来通过他的哥哥无著菩萨的引导进入大乘，之后造了很多大乘的论典。世亲菩萨主要弘扬唯识，当然包括大空性、如来藏的所有大乘观点和思想，在他的相续当中一定是完全通达证悟的。为了接引众生的缘故，最初造了小乘的《俱舍论》，还有大乘唯识的论典。这些论典对于修行者来讲，起到了很大的作用，直到现在我们还在学习。

我们自己在学习过程当中，一方面对于所造论典本身要深入钻研和思考；另一方面，要经常祈祷世亲菩萨加持我们，如果能得到他老人家加持，内心当中很容易和正法相应。

学习佛法与世间人搞学术不同，世间人把字面意义，思想搞清楚之后就可以了；而佛弟子学习佛法要和所学的佛法本身的意义相应，这是我们学习经典论典最主要的目标。所以平常积累资粮、忏罪，或者祈祷加持都是非常重要的。

《俱舍论》是世亲菩萨早年在克什米尔学习《毗婆沙论》为主的小乘有关的观点之后所造的。《俱舍论》是把所有有部的观点做了归摄的一部论典。

《俱舍论》分了八品，主要讲有漏法和无漏法。第一、二品讲了他们的本体和用，第三、第四、第五品讲关于有漏法的果、因和缘，第六、七、八品讲无漏法。其中第六品是观察圣道品，。第七品是分别智品，讲获



得圣者果位的因是智。第八品是分别定，如果要生起智慧，获得圣道，定是很关键的，定是助缘。

戒定慧当中，首先要守戒，然后要有定，要生起无漏的智慧，所以定是一种助缘。不管是外道还是内道，定都是要修持的。

定当中也存在有漏世间定和无漏相应的无漏定²⁰。纯粹地以世间道修持禅定，就是有漏的定，世间定；如果用定安住在四谛十六行相的本体当中，就是相应于无漏，现证的时候也是现证无漏，这叫无漏的等持，无漏的定。

定是生起殊胜的智慧的一个非常关键的要素。我们平时虽然抉择了像菩提心、人无我空性、法无我空性的见解，乃至密乘行者抉择的大等性的见解，生圆次第，但是如果心没有通过定来摄持，心没办法安住。第一刹那安住在等性见、人无我空性中，第二刹那就跑掉了，如果总是如此，力量就显不出来。所以必须要把殊胜胜观的见解定住，让其不散乱、不动摇、不移动，如此其力量才会慢慢发挥出来。

对于修行人来讲，平时也需要对定产生信心，生起想要修持的心，平常如果有时间，也要训练、串习，每天用五分钟、十分钟、半小时，总之要串习禅定。当然现在我们主要是闻思，确定见解，修行作为辅助，当自己的正见已经完全稳固之后，就要把重点放在串习定、胜观、禅修方面，这是有一定的步骤的。

²⁰ 关于无漏定和有漏定的内容前面学习过一部分。



第八品 分别定

佛经论典对于内外道共同承许的定进行分别。定有哪些，哪些是有漏、无漏，哪些属于色界定，哪些属于无色定，他们的本体分支是什么等内容在分别定品中做了宣讲。

第八分别定品 分二：一、真实定；二、定所摄之功德。

甲一、真实定 分四：一、正行；二、未至定；三、殊胜定；四、等持之分类。

乙一、正行 分五：一、分类；二、静虑之分支；三、得法；四、由定生何定；五、法之差别。

丙一、分类 分二：一、广分；二、摄义。

丁一、广分 分二：一、静虑之分类；二、无色定之分类。

此处讲到了四禅四无色。因为欲界是没有禅定的，所以此处没有欲界。有定的地方就是色界和无色界，所以色界定称为静虑，无色界称为无色定。

戊一、静虑之分类

四种静虑各有二，其中果生前已说。

定即一缘专注善，若具从属五蕴性。

所谓的静虑有四种，各个又分两种，其中一个果生，一个是因定。“果生前已说”，关于果生的定在前面世间品已经讲完了。“定即一缘专注善”，其因定就是一缘专注的善法。“若具从属五蕴性”，如果具有从属的话，



就是五蕴为其从属和自性。

“四种静虑各有二”，从初禅开始，二禅、三禅、四禅，有四种静虑。通过修持，把自己各种粗大的分别念去掉之后，安住在一种清净的状态当中，叫做静虑。

这里分了两类。一个是从因的角度讲，一个是从果的角度讲。因叫因静虑，果叫果静虑，即“果生”。修了四种禅定的因之后，比如在欲界修了四种禅定，后世一定会转生到色界天²¹。如果一禅修成了，会转生到一禅天。通过因成熟，生于色界天，叫做果生。

“其中果生前已说”，果生前面已经讲了，在分别世间品中讲了静虑是梵众天，梵辅天，大梵天，少光天等色界的十七处。其各自的名称，以及其原因前面已经学习过了。

“定即一缘专注善”，所谓的因定静虑就是指一缘专注的善法。

当然一缘专注的善法是从总的角度来讲的，因为在定当中，绝大部分是善，但是还存在一些染污，如染污定。染污定也是定，但具有染污的自性，不一定百分之百是善的，如对自己的定产生贪着，从清净定中退失。染污定在果生当中也存在，主要是在因定中存在。所以如果是染污定，不一定全部都是善，但从总的角度看，因定是一种善的自性。

定是一缘专注，有很多种，如修寂止就是将我们的心专注在一个地方。平时我们的心非常散乱，心不定，前一刹那在想柱子，后一刹那又在想其他的东西，定不

²¹ 这是不动业。



下来。修定就是在训练一缘专注的境界，修成后就能一缘专注。

现在我们的很散乱，所以要训练我们的心尽量地一缘专注。有时在前面放一个石头、木头或佛像，让自己的注意力停留在所缘境上面，如果心散乱动摇了，再将注意力拉回来，重新放在所缘境上面，就这样反复串习。刚开始很难专注，随着串习时间的增加，自己定力的增加，专注的时间会逐渐延长。刚开始专注所缘境可能只有五秒，之后会散乱，这时把分别念拉回来再放在所缘境上，再开始串习。禅修的过程是比较枯燥的，因为什么都不能想，按照修定的标准，只要一开始想其他的，心就开始散乱了，偏离修法的轨道了。这个过程看不到什么光，或奇特的景象，是一个枯燥的过程，但是这个过程就是在修炼我们的心。

有些大德讲，禅修是一件非常简单的事，因为什么都不用做，不需要做琐事，不需要劳作。但什么都不做对众生而言很困难。表面上看，我们在劳作的时候，觉得什么都不做会很舒服，但当真正没有事做的时候，就会想还是做些什么好，实在找不到事做，就想点什么，虽然身体没有做事，但思想还是在运作。所以当真的无事可做的时候，众生反而会非常不适应。

有些修行者在闭关的初期，非常困难，总是希望外面发生点事情，跑出去做点事情会觉得很舒服。在深山里闭关的人有时会盼望来个人与他聊天。一个人闭关特别痛苦，但随着修行时间的增长，他的心慢慢定下来后，就不愿意有琐事了。

可能有人觉得闻思很痛苦，什么时候开始修行，问



题就都解决了。但真正来讲，闻思比修行还要轻松一些。刚开始修的时候，是很枯燥无聊的，不像闻思可以背诵、思维等。而修一缘专注的时候，心什么都不能想，什么都不能做，把所有的分别念集中在一个分别念上，通过一念治万念，这样反复的观修串戏，一缘专注的能力就会增长。

当然作为修行人，定是一定要修的，否则很难生起无漏智。首先我们应该了知所修定的本身，即如何修持，因缘是什么，如何生起；然后还要了知修定过程中的一些问题；随着修定能力的深入，就会生起这样那样的境界。如果没有驾驭这种境界的能力，就可能会误入歧途、着魔发狂。所以在修禅定之前，最好有上师善知识带领指引，比如修行怎么修，遇到某些境界应该如何对治。

对治的方法有很多种，但总体而言就是不要执着。在生起无分别智慧之前，所有的境界都是暂时的，境界觉受再多又如何？有些大德说，这些就像衣服上的补丁一样，暂时看似有，但时间长了就会掉下来，不稳固，因此没有必要去耽著。

现在我们觉得很容易，佛来佛斩，魔来魔斩，什么都不执著，但当真的面对这些境界时，我们就很可能不这样想了。这个境界太好了，我以前从没见过这么好看的光；或者佛菩萨在面前显现时，觉得这个境界太好了。当面对这些境界时，我们是否能挡得住执着还是会有疑问的。

我们应该知道这些境界离证悟还很远，这既不是佛的境界，也不是菩萨的境界。当我们遇到这些境界时，最好的一个办法是不要去管，不管本身也是一种定力。



否则，可能会想这么善妙的境界，其他道友都没有吧，从而产生傲慢，出定之后炫耀一下，或者想尽办法把这个境界抓住。这些心态都是需要远离的，总之最好的对治就是什么都不执着，安住在无自性、空性中，什么都不管。

这就是一缘专注的善法的自性，修定就是修一缘专注，修成后就能一缘专注。如果我们能一缘专注，修法无我空性时，就可以很长时间不散乱，如此力量就会很强大。比如在念咒的时候，把自己观想为具光佛母，可以观想很长时间不散乱，这样就很容易与佛母相应，佛母的加持、咒的力量就很容易显现出来，调伏自心也比较容易。修成后，无论专注在什么善法上都能堪能，不会觉得烦躁或没有意义，因此修成之后是非常好的。

首先我们要知道修禅定的功德是什么，知道后就会产生向往心，之后会准备因的修法或资具等等。然后在修的过程当中，如果生起一些烦躁的心的时候，要想修成之后的利益，或者不生起禅定的过患等等。这样想之后就能说服自己，继续串习。

世间任何事情都不是随随便便能够成办的，要掌握一门技巧，也需要很长时间地努力。尤其无始以来如果我们前世没有串习过的话，内心当中要生起这种禅定的境界不是那么简单的。如此通过很多道理让自己继续去串习，时间长了之后，他的力量到了之后，一缘专注的本性是可以产生的。

“若具从属五蕴性”，前面讲到心所当中有个叫等持性三摩地，是一种等持。虽然是等持的心所，但是借助心所的力量，心王也是可以一缘专注的。如果具有从



属，五蕴的自体都可以。比如生起了禅定，就可以有禅定戒，受想行识是都可以有的。

此处是修色界定，从因的角度讲，色界的自体当中有色法，生在果的色界天的时候也有色法存在，所以可以有五蕴的自性。

初静虑具伺喜乐，后禅渐离前前支。

这样的境界都称为出离的分支，逐渐从下面的状态当中出离。

“初静虑具伺喜乐”，在初禅中有寻伺喜乐等持，后面在分支当中还要讲。“后禅渐离前前支”，到了第二禅的时候，前面的寻伺要去掉，寻伺就没有了，只具有喜乐。到了第三禅的时候，喜也没有了，只具有乐。到第四禅的时候，乐也没有了，就是一种舍的状态。

所以整个过程就是后禅渐离前前支，把前面逐渐去掉。当然从生起禅定本身来讲，是一缘专注，但是因为程度不同，所安住的禅定也有最清净的，还有观待最清净而言，不一定那么清净的，有一定过患的自性。当然这些过患，如寻伺喜乐，与欲界散心相比都是功德，但是针对后后禅定来讲，前前都属于一种过患，都是需要远离的。

针对二禅来讲，寻伺就是一种过患，你必须要远离的；针对三禅来讲，喜就是一种过患，需要远离的；针对四禅来讲，乐也是一种过患，是需要远离的；乃至呼吸也是一种过患，也是需要远离的；最后第四禅特别清静。

所以这些所有的静虑都称之为出离支，都是从各



种过患当中逐渐脱离的。

戊二、无色定之分类

前面色界静虑已经讲了，此处讲无色定的分类。

如是无色四蕴性，远离下地而出生，
以及三种未至定，称为灭除色之想，
无色界中无有色，彼色乃由心中生。

“如是无色四蕴性”，针对色界来讲，没有色称之为无色界，他的定称之为无色定。和静虑一样分两种，一个是因生的无色定，第二是果生的无色界。因的无色定有四种，分别是空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处。果方面有四无色界，如果你修持无色定，分别可以转生到空无边处天、识无边处天等四无色天当中。

“四蕴性”，如果有从属，就是四蕴的自体。四蕴的自体很明显，因为他是无色，没有色法，只有受想行识四名蕴。四名蕴在无色界当中是存在的，无色定当中也存在。

“远离下地而出生”，这四种无色定也是远离下地而出生的。首先空无边处远离了色界，以第四禅作为所缘境厌离，离开色界之后，产生空无边处定；然后远离空无边处，得到识无边处；远离识无边处之后，得到无所有处；远离无所有处，得到非想非非想处的。所以他是远离下地而出生的。

“以及三种未至定，称为灭除色之想”，谁以及三种未至定呢？这四种根本定，以及三种未至定，这七种



称为“灭除色之想”。严格来讲，应该有四种未至定即近分定，以及四根本定，共八种。有七种是灭除色之想，为什么有七种呢？因为在空无边处未至定当中他要缘色，还没有离开色。为什么呢？因为他要欣上厌下，从这个角度来讲，是厌恶第四禅的色法，他会觉得色界第四禅的这个色法很粗大，是一种痛苦的自性。

从世间道的角度来讲，欲界是最粗大的，欲界所执着的欲贪，饮食男女、高位等，整体来讲是非常粗大的。

色界虽然离开了欲贪，他也有对他自己的境界，对禅定有贪爱，对于他自己的宫殿、身体有贪爱，但是这种贪爱叫有贪，不叫欲贪。他的执着少很多很多，色界天没有欲界这么多的贪欲。修行的因，也是要离开五盖才能产生色界定。色界本身也是清净的色法的自性，因为已经远离了欲界贪爱执着的状态。

无色界觉得这个还不够，只要有色，有所缘，就不究竟，他对色法也产生厌离了，所以第四禅清静的状态，他也觉得不行，不管怎么样还是有色的存在。他就开始厌离色法，修持空无边处。在修空无边处他自己的未至定的时候，他要缘第四禅的色法，很粗大、很恶劣、很低劣的状态，所以在空无边处的未至定当中，他是有缘色之想的。再往上的空无边处的根本定，识无边处的未至定、识无边处的根本定、无所有处的未至定、无所有处的根本定、非想非非想处的未至定、非想非非想处的根本定，这七种都灭除色之想。

除了空无边处的未至定之外，其他的七种自性缘下面没有色，自己的本体也没有色，所以称之为灭除色之想。



“无色界中无有色”，称为无色界的原因是没有色法。这里面也有辩论，两种观点，第一种观点无色界当中一点色都没有，纯粹没有色法；还有一种观点，无色界当中并不是完全没有色，不过这个色非常非常细微，太细微的缘故称之为没有。

相当于低劣的法用一个否定词，这个在佛法当中经常用，在世间当中也经常用。本来自己包包里还有一块钱，而这个东西一百多块钱，自己买不起，说我没有钱。其实是不是完全没有钱？也有一块钱，但是针对这个东西来讲，可以说没有钱。这个叫做低劣即否定。

同样，无色界并不是一点色都没有，只不过它的色法太微细、太少了，针对色界来讲，可以忽略不计。从这个角度来讲，称之为无色。

有些地方说，无色界的圣者也可以有无漏的戒体，如果完全没有色，无漏戒怎么存在？如果按照纯粹无色界的观点来讲，这些所谓无漏戒等是通过得绳的方式而具有的。有些人说，其实承许有微细的色法的话，这个问题就可以解决了。

如果没有色法的话，从无色界投生到色界、欲界的时候，其色法从哪里出生？因为无色界当中完全没有色法，那么他的相续从哪里来？而如果无色界有微细的色法的话，以这个微细的色法为因，就可以生起下面比较粗大的色法。他觉得如此安立可以直接解释很多难题。

但是有部坚持说，无色界没有色法。全知无垢光尊者在《心性休息大车疏》当中也说，无色界也不是完全没有色，有微细的色法。



所以我们就知道有两种观点，一种观点是完全没有色法；一种观点有色法，太少的缘故称之为无色。

“彼色乃由心中生”，这个就是解释。什么叫“彼色”？后来他从无色界当中退失，退失之后又转生到欲界或者色界，这个时候就有色法了，这个叫“彼色”。后面这个色法从哪里来的？“乃由心中生”，由心中产生。

在转生无色界之前，色法和心识之间有一种比较密切的关系，相当于色法的种子和习气熏习在心当中。转生到无色界的时候，色法隐没，种子的习气已在心当中熏习了。熏习完之后，当他转生到欲界色界的时候，他自己的种子习气又重新现前出来，这个时候就出现了色法。这种解释的方式在颂词当中说“彼色乃为心中生”。

在一些唐译的注释当中说，世亲菩萨之所以这样讲，他是随顺了经部的观点，通过经部的观点来解释“彼色乃为心中生”。因为经部当中说，自己的心上面可以熏习、熏染习气。习气是可以熏习的，不单单是心可以熏习习气，有的时候色法上面还可以熏习习气。

为什么这样讲？因为无色界虽然没有色法，但是有心，他的色法的习气就熏在心上面，当需要现前色法的时候，心上面的习气就显现出来。有些时候这个习气是熏习在身体上面，需要的时候它就显现。比如他修持无想定，这个时候心完全没有了，但是有身体，心的习气就熏在身体上面。所以需要现前的时候，身体上面的习气就出来，重新产生心。

有些时候这个习气熏在心上面，身体没有，但是心



上面有，所以心上面有这个习气的缘故，需要的时候，从心上面显现这个习气，色法就可以出现。

一般来讲，颂词当中都是有部的观点，偶尔也会出现一些经部的观点。

所谓识与空无边，无所有名加行立，
低微之故称无想，其实亦非无有想。

“所谓识与空无边，无所有名加行立”这两句主要是讲前面的三种无色都是通过加行而安立名称的。“低微之故称无想，其实亦非无有想”，第四无色不是从加行而立的，是从它的本体而立的。所以四无色有两种安立名称的方式。

首先四无色当中第一个叫空无边处，第二个叫识无边处，第三个叫无所有处，第四个叫非想非非想处。空无边对于色法产生了很强烈的厌离。当然这些思想比较高，对于一般欲界众生来讲，如果什么色法都没有了，活在世间还有啥用？什么都不追求了，这些色法都没有了，他就觉得没有意义。但是对于修行者来讲，当他把注意力从外在的色法转到自己的心上面去的时候，逐渐地他这种思想就会生起来。所以修行人的想法永远和世间人的想法不一样，佛法圣者的境界和世间的境界完全不一样。

修道时候，如果我们完完全全自始至终按照世间的想法去做的话，永远靠近不了圣道，因为你的思想和轮回的思想是一致的。如果我们的思想自始至终和轮回的思想一致的话，我们怎么样才能够和正道相应？这是不可能的事情。只有当我们思想逐渐背弃了轮回



的思想，开始靠近于想要解脱的想法的时候，这个时候才可以慢慢慢慢安立为修行者。

在很多论典，比如《开启修行门扉》《山法宝鬘论》《前行》等等这些修行法要当中都讲过，修行者内心当中需要有一种翻天覆地的变化，和以前世间的想法完全不一致，完全背道而驰，当这样的想法生起来的时候，才是靠近于真正的圣道。

如果我们按照当前的模式，随顺世间，和整个世间主流的想法一致，其实就说明这个就是轮回的思想。因为以前我们自己是跟随这样的思想下来的，所以我们现在是众生。如果现在我们还随波逐流，觉得色法、感受都很重要，以前是这样下来的，以后还会这样继续下去。

修行者的想法的确和世间人的想法不一样。此处修无色定的修行者认为，色法存在是非常不舒服的，有色法还是会有过患，他就开始想要离开这个色法。因为有色，他就修空，所有的色都是空的，把空的自性扩展到无量无边，观修的时候，就观修一切都是空的，所有的这些法都不存在。把空的思想修到无量无边，叫做空无边处。加行的时候就这样观修，修成的时候就安住在空无边这样的状态当中。所以他是通过加行力，厌烦色法而修空，所以叫空无边处。

此处的修空是不是佛教当中所谓的修单空？这个绝对不是单空。佛法当中这个单空并不是像空无边处定一样的，认为的一切万法都是无自性的定解在空无边处是没有的。空无边处就是想什么都是没有的，所有的色法都是空的，然后把这个空作为所缘，把这个所缘



扩展到极致，扩展到无量无边，这个时候就是空无边处。

佛法认为，一切色法正在显现的当下，它就是无自性的，安住在这样的状态才是单空。然后这个单空也是无自性的，这个方面是双运空，相当于大空性。空无边处和佛教当中的空完全不一样，连单空都不是，他就是一种禅定。

第二个叫识无边处。空无边处修成之后，他还觉得这个空无边处也不究竟，因为空无边处仍然有一个所缘，他认为有一个所缘也不行，因此把空无边处作为一个所缘境来修。他就开始厌烦这个空，修识无边。识无边，即自己的心识是无量无边的，类似于前面是所境，所境他不修了，专注在自己的有境上面，识就是自己的有境，开始修识无边²²。

心识到了无量无边，这个也不是唯识的见，唯识的见还有很多很深刻的思想在里面，虽然表面上看起来像唯识，其实根本不是唯识。

修识无边之后，他又觉得这个识无边也不究竟，有一个能缘的识在这也不对，他又开始修无所有，连识也没有，什么都没有。与前面两个相比，空无边是从所境的角度来讲，识无边是从能境的角度来讲，第三个无所有是能境所境都不修，什么都不存在。在加行的时候修无所有，修成之后就安立在无所有定。

所以空无边处，识无边处，无所有处这三种是通过加行而立的。

第四个非想非非想“低微之故称无想”，觉得无所

22 这个识无边也不是唯识。



有处也是不究竟的，还有一个想在，他就把无所有的想法也打掉，修持无想。但是如果一直修无想，他又害怕，为什么呢？因为无色界当中，色法早就没有了，心已经到最微细了，空的想法也没有，识的想法也没有，无所有的想法也没有，把最后的一点点想灭掉，又不敢完全灭。

无所有的想还是比较粗大的，他对无所有的想也厌离了，开始修无想，但是在修的时候，又觉得完全修无想，连这个心也没有了，很恐怖，他害怕完全断灭，所以也不是没有想，非想非非想。后面加一个非非想安慰一下自己，也不是完全没有想的。无所有的想是没有的，但是也不是完全一点想都没有，还是有一点点想，所以是非想非非想。

外道的一些想法和一般凡夫人的想法有很大的联系，他又厌离想，又害怕完全没有想，怕断灭，所以他还是有想的，觉得我还是存在的，我还是有的。

而佛法不是这样，这个我本来就不存在，完全没有什么恐怖的地方。本来一切万法的实相就是无我的，安住在无我的状态当中就是契合于实相，就可以解脱。哪怕有一点点执著，也不是真正究竟的解脱之道。

当然即便外道把最后这个想放弃了，他也没办法获得解脱，为什么？因为他根本没有抉择无我，对于无我的见解从刚开始到现在一点都没有抉择。只不过他自己的想法是觉得如果把最后的想放掉就断灭，真正会不会入灭，会不会入涅槃？绝对不会。因为以前的烦恼都是压制的，没有真正断除掉，没有通过无漏断除我执的根本，怎么能获得解脱呢？整个方向就不对。



有些外道的修行者生起了四禅四无色，从某些角度来讲，比现在这些佛法的修行者的境界要高得多。现在很多众生显现上安住在欲界心，是很散乱的心，可能对于饮食等色法还有比较重的贪著。但还是不可比，佛法的修行者虽然内心的境界没产生，但是从一开始他就已经接受无我的教育了。他的根很正，方向是正确的，当他逐渐生起色界这些禅定时，摄持无我见，他就可以解脱。

而外道修持色界无色界禅定的人，他修持得再高又能怎么样？方向不对，没有抉择无我见，没有无我见的摄持，即便达到最高的境界，禅定很善妙，获得各种各样的神通神变，也是没有什么可羡慕的。并不是我们自己没有神通神变，吃不到葡萄说葡萄酸，真正分析的时候，即便他显现了这么多功德，从解脱的角度来讲是没有什么用的。当然不从解脱的角度来讲，你这个神通神变很稀有，我们没有的话，你生起有你的功德，但是从解脱的角度来讲，无我的见解没有产生，得到这些功德暂时来讲有点用处，究竟来讲没有什么真实的用处。

为什么要讲这些？因为有的时候我们比较自卑，觉得我们佛弟子说得这么好，又成佛，又菩提心，但是还不如外道，外道修持禅定生起初禅了，得到神通了，我们得到啥？啥都没有，有种自卑的感觉。不需要自卑，因为我们的出发点是很正确的，生出离心也好，发菩提心也好，抉择无我见也好，按部就班在做。虽然暂时来讲，没有产生很大的功德，但是他的因很正，慢慢假以时日就会发挥真正的效果。一方面来讲我们要精进，一方面我们也不需要看到别人如何就很自卑。反正我们



抉择的方法是很正确的。

“低微之故称无想”，非想非非想的心很微细很微细。有些地方讲，他是最小的心，叫微微心，非常非常细微的一种心。为什么叫非想非非想？因为这个想特别的少。“其实亦非无有想”，是不是完全没有想？其实还是有一点点想。非想非非想的名称就从本体来安立的。

丁二、摄义

如是定正行实体，八种前七各有三，
著味相应净无漏，第八唯具味净二。

“如是定正行实体，八种”，如是四禅四无色的正行，实体有八种。“前七各有三”，把有顶非想非非想去掉，即“前七”。“各有三”，前面七种定各有三种，哪三种？“著味相应”、“净”、“无漏”。

前面七种定本体都有著味的，著味是一种染污。下面要讲染污定，你执著于禅定的本身，是一种染污定，这叫做著味相应；第二、净定，是指清净的禅定，不著味的；第三、无漏定，前面七种都可以产生无漏道的缘故，叫无漏定。

“第八唯具味净二”，第八个非想非非想定不具有无漏定，因为他的心太弱了，没有力量，生不起无漏道。所以只有“味”，即染污定，和“净”，即净定。

著味则具相应爱，世间之善称谓净，
彼者亦为所著味，无漏乃是出世间。

此颂解释上面颂词中三种本体的意义。首先“著味



则具相应爱”，所谓著味就是染污定，对他自己所安住的禅定有一种贪爱，产生一种爱执。定被著味的状态所染，所以叫做染污定。

“世间之善称谓净”，世间等持的善法是与无贪相应的，所以称为净。他没有贪著，没有被爱所染污，这种状态称为净。

“彼者亦为所著味”，“彼者”指前面的净。这个净定的本身“亦为所著味”，就是前面第一种染污定所耽著的对境。耽著什么？耽著这个定很善妙，并把它作为一种所缘境，产生一种染污的爱，所以就变成了染污定。所以净定是被第一种定所染污的对象，所执著的对象，所以叫“所著味”。

“无漏乃是出世间”，无漏定属于出世间，安住在四谛十六行相中。在定中了知四谛十六行相的自体，所以称之为无漏。它是出世间的，不是世间的自体。前面的净定是世间之善，拣别了出世间。染污定既是世间的，又是染污的。无漏是净定，又是出世间的。

丙二、静虑之分支 分二：一、因定之分支；二、观察果生具几受。

丁一、因定之分支 分三：一、善（指净定）之分支；二、染污性之分支；三、四禅立为不动之原因。

这里讲了很多和四禅有关的内容。

戊一、善之分支 分二：一、以名而分类；二、以实体而分类。

己一、以名而分类

第一静虑具五支，寻伺喜乐与等持，



二禅四支净喜等，三五舍念慧乐住，
末禅具四正念舍，非苦非乐及等持。

四禅具有十八个分支。首先第一静虑具有五支，二禅有四支，第三禅有五个分支，第四禅具四，共十八个。此处只说名称，后面有详细的安立。

“第一静虑具五支”，第一静虑具有哪五支？“寻伺喜乐与等持”，寻、伺、喜、乐、等持共五个。寻伺两个属于对治支，对治什么？对治的主要是欲界的烦恼，欲界的害心和损恼心。如果有欲界的害心和损恼是没办法生起初禅的。喜乐属于功德支，如果产生清净的状态，寂静的喜乐可以生起来。等持属于安住支，因为它是静虑的自性，当然要有等持，缺少了等持就不能叫静虑。

“二禅四支净喜等”，第二禅具有四个分支，净²³，喜，“等”包括了乐支和等持支，总共有四种。内等净是对治支，对治一禅的寻伺。内等净是一种很清净的信心，这种清净的信心可以断除一禅的寻伺。一禅的寻伺属于一种违品，针对二禅来讲，寻伺太粗大了，所以他必须把这个寻伺断掉，通过什么来断？内等净。喜乐属于功德支。等持是安住支。四禅是出离的自体，是逐渐舍弃下面的。

“三五”，第三禅具有五个分支，舍、念、慧、乐、住。舍即行舍，念即正念，慧即正慧，乐支，住即等持。前面三种，行舍、正念、正慧是对治支，可以对治二禅的喜。在所有的状态当中，二禅的喜特别强烈，属于一

²³ 又叫做内等净支。



种冲动性的动摇的。要生起三禅比较清净的定，必须要通过行舍把二禅的喜断除掉。

前面讲过，有些注释中也提到过，舍，有的时候是舍受，色受想行识当中第二个就是受，受当中有苦受、乐受和舍受，此处是不是舍受？不是，它是行舍，属于行蕴当中善地法中的舍。还有一种舍，叫做无量舍，即四无量心当中的舍无量心。

安住在舍当中，他就可以对治喜。正念与正慧也可以对治。正念是忆念的自性，他在二禅生起了喜，在三禅时要断掉这个喜，他必须有正念，知道这个喜我们不能再耽著了，以正念支来安立。二禅生起来的这个喜力量很大，必须要有正念，忆念这个喜是不能再执著。正慧是安住在慧当中，真实地对治。乐受是功德支，等持是安住支。

“末禅具四正念舍，非苦非乐及等持”，末禅具有正念、舍、非苦非乐、等持。前面两种是对治支，通过舍清净和正念清净就可以对治三禅的乐。有的注释当中讲，三禅的乐是所有乐当中最殊胜的、最强大的。它上面再没有了，四禅以上都是舍受了，无色定也是舍受。所以在整个三界当中，最强大的乐是在三禅当中。二禅的喜最强大，三禅的乐最强大。

四禅当中对乐也产生了一种厌离，他不想再安住在乐当中，想要安住在舍当中，所以他就要舍清净和念清净。清净的意思是彻底地安住在很强大的行舍的状态。念清净支也是一样，因为三禅的时候，乐是非常强烈、非常殊胜的，通过正念来安住。非苦非乐是舍受。有两个舍，一个是行舍，一个是受舍。最后一个等持支，



是安住的自性。

相关内容下面还有分析，今天我们就学习到这个地方。



第一百零二课

《俱舍论》分了八品，现在讲的是第八品分别定。平常在很多地方，不管是在外道的书当中，还是内道的小乘、大乘和密乘的书当中都提到的四禅八定，或者在一些不共的地方提到的无漏定，在本品当中都有宣讲。当然此处主要是依靠小乘有部的观点阐释的，大乘不共的禅定没有讲，但是基本上共同的禅定都讲了。

前面我们学了静虑以名称分类分为十八支，今天我们学第二个科判。

己二、以实体而分类

名称有十八种，实体有多少种呢？因为十八种当中有些是重叠的，所以实体只有十一种。

实体则有十一种，初二禅乐即轻安，
内等净支乃信根，违二教故喜意乐。

首先第一句话列出实体是十一种，第二句和第三句主要是针对容易混淆的地方做一些分别，名词做一些解释，最后一句相当于一个小的辩论。

“实体则有十一种”，名称有十八种，但实体只有十一种。是怎么样分的呢？首先第一静虑当种有五支，寻、伺、喜、乐、等持五支是具有的。第二静虑当中有内等净支、喜、乐、等持，但是喜、乐、等持在第一静虑当中已经有了，所以只取内等净支。第三静虑有五支，前四支的行舍、正念、正慧、乐受是前面没有的，等持支是前面有的，所以取前面的四个。这样有十个了。第



四静虑的行舍清净。唐译当中应该非苦非乐支，行舍清净也许从其他地方安立，但是看起来行舍清净支和前面的行舍应该是一个意义，所以此处是行舍清净，前面是行舍。同样道理，前面是正念支，此处是念清净支，念清净支就没有再单独安立了。所以前面是行舍，此处第四支当中有一个非苦非乐（舍受），此处有个疑点，行舍清净通过其他方式可以安立，但是观察起来应该是非苦非乐支（舍受）看起来容易理解些，实体共十一种。其他的内容是一样的，所以没有摄进来。

“初二禅乐即轻安”，“初二禅”，初禅和二禅，都有一个乐，第三禅的当中也有一个乐，为什么单独安立呢？因为在第一静虑中五支都有了，第三静虑也有一个乐受支，二者之间有什么差别，为什么把他们单独算一个分支？

两个名字是一样的，都叫乐，但是意义不一样的。第三禅的乐是心乐受，而第一禅和第二禅当中的乐，其实并不是真正的乐受，只是把轻安安立为一种乐，其实就是轻安的本体，所以此处说初禅二禅当中的乐和三禅当中的心乐不是一个法，分开安立。

第二禅当中有一个内等净支，即信根，其中“净”就是信的意思，因为信心也有清净的意思。平常我们说信心也叫做清净心。其实我们对于某个对境产生信心的时候，我们就安住在这个对境具有清净的功德，没有烦恼和过患，所以这个信心当中也有清净的意思。信心有相信的意思，为什么相信呢？因为对境是很清净的，它具有清净的功德。

比如我们对上师生起信心的，其实也是对上师的



本体清净产生信心。清净心越深越强烈，越能和上师的本体相应。当你清净到法身佛的程度，把上师看做法身佛，在化身位时显示的这些生老病死，在众生面前显现的贪欲嗔恚等，在法身当中没有，全都是清净的，任何的变化也没有，任何的衰老也没有，任何的生老病死的显现也没有。所以如果你能够把上师看做法身佛，说明你的信心非常清净。当然如果你看成佛的化身，信心也很清净，因为佛的化身功德也是完全周遍的，所有功德是圆满的。如果看成菩萨，也是某种清净，但是毕竟只是菩萨的功德，相续当中的障碍还没有完全断尽，功德还没有完全圆满。如果看成一个好人，虽然也是一种清净心，但是和前面圣者的清净心就不一样了。所以信心也是有很多种，这个信心也是和自己的清净心有关，你对所见对境的清净是什么程度，你就可以产生如是的信心。

所以此处的净就是信根的意思。“内等净”的“内”主要是指二禅，能够通过内等净去掉寻伺，寻伺类似是一种外观的状态，而内不是外观的，是内观的自性。“等”当然是平等的意思，在入定位和抉择的时候是平等的。

内等净就是对对境产生一种信心，尤其是对于二禅的本体产生信心。为什么能生起信心呢？最初他对能把欲界散心位的烦恼可以断掉有信心。然后他想，散心位的染污可以断掉，定中的染污能不能断掉呢？比如初禅的寻伺属于定中，这个能不能断掉呢？最后他把这个也断掉了，他就生起了很大的信心。

“违二教故喜意乐”，其他论师的观点，认为三禅的乐其实是一种意乐，而喜是另外一种受。这种观点



“违二教”，后面引用了两个教证，这两个教证宣说了三禅是没有这样一种意乐的。其实意乐受就是喜，三禅是否安立在意乐上呢？并非如此，三禅是安立在心乐受²⁴当中。此处通过违背两个教证的缘故，说明意乐就是喜，三禅当中没有意乐，因此三禅不是喜，而是一种心乐受。这里是一个小辩论。

戊二、染污性之分支

染污初禅无喜乐，二无内净三知念，

四禅无有舍念净，有谓无有轻安舍。

禅定当中有净定也有染污定，染污定也具有分支，但与净定不同，净定有十八种分支，非常清净，而染污定不具有那么多分支，所以不那么清净。染污定缺少什么分支？

“染污初禅无喜乐”，染污性的初禅没有喜乐。当然具有寻伺，因为寻伺是对治欲界烦恼的，但没有离开染污的缘故，没有办法获得功德，而喜乐是功德支，所以没有喜乐。

“二无内净”，染污性的二禅没有内等净支，因为二禅生起染污的缘故，令自己的心非常的污浊，没有办法生起清净的信心，因此缺少了内等净支。

“三知念”，染污性的三禅没有知念。“知”为正慧，“念”为正念。三禅应具有正慧和正念，但此处生起了染污的缘故，正慧和正念没有办法起作用。正慧和正念是让我们内心当中不起耽著的作用，但是现在已经产

²⁴ 心乐受与意乐受在第二品中学习过。



生染污了，失去了正慧和正念，相当于失去了监管。

“四禅无有舍念净”，第四静虑当中没有行舍清净和正念清净。四禅中生起了染污的缘故，行舍清净和正念清净也没有，因为行舍清净和正念清净就是对治自己不要产生染污的，既然染污已经产生了，行舍清净与正念清净也就没有办法安住了。

以上是有部的观点。

“有谓无有轻安舍”，“有谓”，还有些论师说“无有轻安舍”，分为两个层次，一是染污心的初禅与染污心的二禅没有轻安，染污心的三禅与染污心的四禅没有行舍。因为轻安和行舍属于大善地法，既然已经产生染污了，当然没有大善地法，所以应该把轻安和行舍去掉。

这只是一种说法，其实真正观察，这种说法不一定安立，因为在十八支当中除了轻安与行舍还有其他的大善地法，为什么单单把这两个取出来呢？真正按照对方的观点来讲，在染污定中，不仅轻安和行舍，其它法也不应该存在。

以上染污定的第一种观点是普遍安立的，第二种观点我们简单了解一下。

戊三、四禅立为不动之原因

经典当中记载三禅以下是动摇的，第四禅是不动摇的，世间品中也有这样的安立。为什么地狱乃至初禅之间要被火焚烧？是因为有寻伺的缘故；二禅被水淹，因为有喜的缘故；三禅被风吹，是因为有呼吸的缘故。四禅不会受损害，因为远离八种过患的缘故。前面是附带讲，这里是正式讲。



解脱八种过患故，第四静虑名不动，
八过寻伺出入息，以及乐受等四受。

第一句与第二句是四禅立于不动的原因，因为四禅已经解脱了八种过患。八种过患都是能让对境、本体、自性动摇的。第四静虑解脱了动摇的因，因此第四静虑是不动的一种禅定。

第三句和第四句讲了八种过患。寻伺、出入息（即出气、呼气），“以及乐受等四受”，即身苦受、身乐受、意苦受、意乐受等身体和心上面的四受。舍受不算，因为四禅就安立在舍受当中。

这八种过患相应属于欲界、初禅、二禅、三禅，比如身苦、意苦属于欲界法，欲界法是动摇的，因为被这些苦所伤害；意乐受²⁵属于二禅；出入息属于三禅。相应的过患到第四禅全部离开，特别寂静，寻伺、呼吸、四种受都没有办法扰乱它，所以第四禅非常清净，不动摇。

学到后面我们会发现，其实第一品第二品讲到的这些概念，在后面都会解释的。所以当我们把后面的都学完之后，再返回来看其他内容时候，就特别清楚。因为当时学的内容，有些道友已经忘了，有些道友没有学过，觉得反正注释当中是这样解释的，但它具体怎么样，为什么会这样的，说不清楚。第八品很多内容都和前面诸品有关，这里面正式解释。还有第七品第六品的内容在此处正式解释，所以越往后学越清楚。刚开始我们还不是那么系统，还没有正式讲，所以有的时候感觉不是

²⁵ 即喜。



吃那么准，但是越往后学越清楚。

四禅离开八种过患的内容在这里面讲了。

丁二、观察果生具几受

前面分了因的禅定和果生的禅定，此处观察果生具有几种受，也附带讲了因，当然主要是讲果。

生之静虑依次第，初具意乐乐舍受，
二舍意乐三乐舍，四禅唯一有舍受。

静虑有因定的静虑和果生的静虑，因定的静虑在注释当中讲到，第一静虑有乐受，属于轻安；第二静虑有意乐受，属于喜；第三静虑有心乐受；第四静虑有舍受。这是在因静虑中安立的，在果静虑当中情况是否一样呢？不一样。

因静虑是修禅定的状态，毕竟是在定中。而在果生的时候，已经生到了初禅、二禅、三禅等诸禅当中，有身体、眼根、耳根，所以和前面纯粹在因定受的情况不一样。此处颂词当中主要宣讲的是果生的静虑。

“生之静虑依次第，初具意乐乐舍受”，通过一禅、二禅、三禅、四禅的次第，初禅天具有意乐、乐、舍受三种自性。首先有意乐受，即喜是有的；第二个是乐受，此处的乐受不是轻安，而是真实的身体上面的乐受。

在初禅，身体上面的乐受是有的，比如和眼识相应的、耳识相应的、身识相应的，这些方面的乐受是存在的。在生到初禅天的时候，有眼耳和身体三个识，没有鼻舌识，因为在色界当中没有香和味，所以有相应于眼识产生的乐受、相应于耳识产生的乐受、相应于身识产生的乐受。



这些是在果生静虑，我们一定不要搞错了，前面主要讲因定的状态，在初禅当中一般不安立身乐。前面主要讲的是有部的观点，如果是经部的观点，也承许在初禅等当中，存在身乐受的。在禅定当中通过轻安的风生起身识，轻安的乐接触到身识的时候，就生起乐受，周边全身。但是有部的观点是没有身乐受的。

这个方面前面没有讲，在果生静虑中可以有，因为他有身体，有眼识耳识等，他也不是经常在定中，有时候也出来走走路，所以他有这些乐受。

第三个是舍受。不苦不乐的舍受也是有的。

所以初静虑当中有三种受。

“二舍意乐”，即第二禅当中具有舍受和意乐受，为什么？到了二禅之后，没有五识聚，它没有寻伺的缘故，五识不产生。初禅以下有寻伺，可以产生这些。从自地的情况来讲，没有身乐，但是意乐受是有的，舍受也是有的。

“三乐舍”，到第三禅的时候，有心乐受，也有舍受，因为三禅以上也没有寻伺。

“四禅唯一有舍受”，四禅以上喜也没有，心乐受也没有，纯粹是舍受。

初禅因为有身体和五识，但是因为是在色界当中没有香味，所以只有三种识，和三种识相应的身乐受是可以产生的，这是一般的情况。

那么二禅以上没有眼识、耳识，也没有身识，是不是完全没有办法感受吗？也不一定，不一定的情况是怎么样呢？



第二禅等生身眼，耳识有表之等起，
皆为第一静虑摄，彼乃无记非烦恼。

如果二禅以上没有眼识、耳识、身识，那么是不是眼根就没办法看色法，声根没有办法听声音，也没有办法接触到所触，也没有办法发起声语的有表业？也不一定，从自地的角度来讲是没有的，但是二禅以上也可以产生眼识耳识等。

其原因是“皆为第一静虑摄”，因为他不是纯粹在定中，如果他有必要的话，他也要看色法，也要听声音讲话，也要行走等等，他也有身体的有表业和语言的有表业。这时他就现前一禅静虑的识，也就是借一禅的识。其实借很简单，他安住在禅定的上地中，他的禅定比一禅的高，所以他要现前一个一禅的识也特别容易。如果往上修，你需要勤作，要加行，但是要现前下面的识，他稍微作意一下就可以了，是非常容易的。

通过这样方式，他就现前一个初禅的眼识、耳识、身识，所以他也可以做身体方面的有表业，语言方面的有表业，这些都是可以的。如果他要交流等，有必要的时候，他就会这样现前；如果没必要，就不现前，他就安住在自己的禅定当中。

“彼乃无记非烦恼”，眼识、耳识、身识等都属于无覆无记法。他们不是烦恼所摄的，为什么不是烦恼所摄？因为他已经从烦恼当中出离了。因为是二禅，二禅现前一个初禅的识，本体是二禅，二禅当中这些烦恼是没有的，不善当然更没有了，在色界当中不可能有不善法。他已经从初禅的状态中出离的缘故，所以初禅中属



于烦恼性的法也是没有的，他已经离开了贪欲，所以不可能有烦恼性的法。

会不会有初禅的善法呢？也没有，因为他已经从初禅到了二禅，已经迁地了，已经舍掉了下地的善法。因为二禅比初禅殊胜，所以属于初禅的这些善法是比较下劣的，这些善法迁地就舍。或者二禅也不会现前初禅的善法，因为二禅的善比初禅的善要超胜，所以下面的善法在二禅是不会现前的。

只有无覆无记法，无覆无记法也不是烦恼性的，也不是善法的自性。现前的眼识、耳识、身识等这些都属于无覆无记法所摄。

一般情况来讲，二禅、三禅、四禅是没有诸识的，这些眼识、耳识是没有的，但是有必要的时候，他也可以借用现前初禅的眼识、耳识等，然后做一些事情。平常的情况当中，他自己是没有什么的，这是一种特殊情况。

丙三、得法

前所未有之净定，由离贪及转生得，
无漏唯以离贪获，染定由退转生得。

前面讲怎么样得到四禅四无色这些净定的。当然得到的方式有很多，但此处所讲的得到是讲前所未有的，以前从来没有得到过，第一次是怎么样得到的呢？

定有净定、无漏定和染污定这三种。第一句第二句讲前所未有的净定，第三句讲前所未有的无漏定，第四句讲前所未有的染定。这里面讲到了三种定，即有漏善的净定，无漏的定和染污定。

“前所未有之净定，由离贪及转生得”，首先前所



未有的净定是由离贪及转生得两种情况。

第一种情况是从下地离贪。他自己修持禅定之后，从下地的贪欲当中离开，离开了下地的贪欲之后就获得了净定。比如他自己通过修行离开了欲界的烦恼之后，获得了初禅。如果从来没得二禅，他就离开了一禅的贪，得到二禅，这是第一种情况。

第二种情况是从转生而得，一定是指从上地转下地。修定不一定要先转生到初禅，然后转生到二禅天，次第得到，所以他有可能先转生到上面的天界。还有一种情况，从上面的天界转到下地，这个时候也可以得到，舍弃了上面的禅定，直接往下转，第一次得到下面的诸地。虽然他没有直接修下地，但是从上面下来的时候，有可能得到下地，这是转生而得。

转生而得不包括有顶，为什么不包括有顶呢？因为有顶是最高的禅定。只有从下往上走才可以得到有顶，从上往下不行。如果你新得一个无所有处定，你可以从有顶转到无所有，因为有顶比无所有要高。但是有顶上面再没有更高的缘故，从上地转下地的情况在有顶当中是没有的。

如果是从下地转上地，说明他已经修好了因定。比如我要从下地转上地，我要从无所有转到非想非非想，那么怎么样才能转有顶呢？首先我要修，修好了因定我才能转到果地当中，但是这个就不是新得了，就不是前所未有的了，因为他已经提前得到了有顶的定，然后再转生到有顶当中去。所以只有从上往下转，前所未有的定才可以得到，如果从下往上，首先要先生起来这个定，然后才能够转生到上界去，如此就不是前所未有的了。



前面的离贪只要离开了下地的烦恼，就可以生起前所未有的禅定，他是通过修行而得到的。

“无漏唯以离贪获”，无漏定没有转生得，只有离贪获。通过无漏道离开了下面的贪欲之后，可以获得无漏的定。通过转生获得无漏的情况是没有的，必须要通过离开贪欲的修行，才可以获得无漏的正行。有顶自己本身是没办法获得无漏的本体，但是以圣者的身份转生到有顶是可以的。

净定单单凭转生可以，从上转下，没有离贪也可以。但是无漏定可不可以呢？从有顶转到无所有，自然获得无漏定了是不行的，他只有通过离贪才能够获得。

“染定由退转生得”，染污定有两种情况，一个是由退，一个是由转生。第一种情况是由退而生，比如安住在一禅的净定当中是没有染污的，但是在一禅当中突然生起了染污心，我就从净定退了，就生起了染污定。所以这个染污定的生起是由净定退的缘故，所以是由退而生的。

第二种情况是转生而得，也是从上地转生下地。从上地退了之后，获得下面的染污定。

以上是前所未有的，以前从来没有得到过，第一次得到的情况就是这些，净定是两种，无漏定是一种，染定是两种。

丙四、由何定生何定 分三：一、三定由何生何；二、别说净定；三、别说超越定。

这些都是从定的角度安立的。三定，即无漏定、净定和染污定。三定末尾时，无间可以生起几种定。



丁一、三定由何生何 分二：一、就定而言；二、就其他而言。

戊一、就定而言

无漏无间则生善，上下至第三地间，
净定无间生亦尔，兼起自地烦恼性，
染定生自地净染，亦起下地一净定。

无漏定、净定和染定这三种禅定在末尾的时候，无间²⁶可以生起几种定。当然不是同时产生，而是几种情况之下可以生。无间产生的情况很复杂，有的是相续时，有的是转生，还有其他情况，总之无间可以产生几种，不一定是同时的。

首先无漏无间生起几种呢？“无漏无间则生善”，善有两种，一个是有漏的，当然就是净定。净定是善的，不是染污；它也不是无漏的，而是有漏的。第二个善就是无漏善，即无漏生无漏。但无漏定不能直接生染污，如果要生染污，无漏定先生净定，净定再生染污。所以无漏定只有两种可生的，第一个是生无漏定，无漏定生无漏定本身，是相续，一个等流。第二个是无漏定可以生起净定，即生起有漏的善定。只有这两种情况。

这个生可以在自己的状态当中，比如我可以从现在的无漏定中产生第二刹那的无漏定，这是一个等流；或者我现在安住在无漏定，出定之后生起一个净定也可以。自地有两种。

“上下至第三地间”，注释当中以无漏三禅为例。

²⁶ 无间，即没有间隔。



往上走也可以有三地，往下也可以三地。三地包含自己在内，比如第三禅是第一个，往上第四禅也可以，然后再往上空无边处也可以。从自地往上数，到第三个，再往上就力量不够，生不了了。然后往下走也是三个，比如第三禅是第一，第二禅是第二，初禅是第三，再往下是欲界，没有了。

无间生，比如我现在安住在第三禅的无漏定，无间可以生起第四禅的净定或者无漏定，也可以产生空无边处的净定和无漏定。最多生到第三地间，再往上就不行了，超越的力量就不够了。同样的道理，第三禅也可以产生第二禅的净定和无漏定，也可以产生初禅的净定和无漏定。

以自己为第一个，往上第三个，往下第三个之间。无漏的情况最多可以产生十个定。因为自地有两个，可以产生自地的无漏和自地的净定；往上走可以产生第四禅的净定和无漏定；然后可以产生空无边处的净定和无漏定。下面是从第三禅往第二禅，第三禅可以生起第二禅的净定，第三禅可以产生第二禅的无漏定；然后第三禅可以生起第一禅的净定和无漏定。下面的四个，上面的四个，再加上自地的两个，共十个。

无漏定最多十个，是几种情况呢？第三禅是十个，因为第三禅往下走，有第二禅和第一禅，这个数字是够的；往上走数字也够，第四禅和空无边处定。如果是无漏第四禅也可以，往下三个也够，往上三个也够。空无边处也可以，往下三个，往上三个。

但是到了识无边处，情况就不一样了。识无边处往下净定和无漏定都是够的，但是往上就不一定了，因为



识无边处往上是无所有处定，再往上就到了有顶了，有顶是没有无漏的，只能产生净定。所以只有九种。无所有处的情况又不一样，更少了，因为他不够三地。以此类推，总原则掌握就可以了。

二禅往下走也不够，往下到一禅，再到欲界，欲界当中没有净定和无漏定。如果以一禅往下也没有了，他只能算自地的无漏定和自地的净定，再往下第二、第三是没有的，往上可以有三个。

总原则掌握之后，俱全的情况是十个，还有些不完整的情况，比如识无边处以自地再往上，没有无漏定，只有九个了。再从无所有往上算，只有有顶，最多再加一个净定，最多是七个。当然不能算有顶，因为有顶没有无漏定。

无间生有些是相续时，有的时候是投生时等，这方面在咱们的注释当中讲得清楚，而在唐译的注释当中没有讲，只讲了三禅可以生二禅可以生一禅净定、无漏定，然后往上走生第四禅的净定、无漏定等。

以上是无漏的情况，总原则抓住之后，其他的分支情况就比较容易理解了。

“净定无间生亦尔”，净定基本上和无漏定差不多，净定可以生净定自己，也可以生无漏定，这和前面的情况差不多。比如以世间三禅为例，它也可以生十个。

但是它有个不同的情况，“兼起自地烦恼性”，他除了可以生起自地的，和往上走第三地，往下走第三地的净定无漏定之外，“兼起”，他还可以产生自地的烦恼性。比如无漏第三禅可以生净定和无漏定两个，但是有漏第三禅可以生三个，自地的净定，自地的无漏定，和自



地的染污定。净定可以生起染污定，本来是第三禅的净定，但是从净定退失，生起第三禅的染污定。

所以“兼起自地烦恼性”，加一个就是十一个。如果是三禅，可以生起十一个，其他情况都是一样的，只是这里加一个自地的烦恼性。

染污定的情况少点，和无漏定一样，无漏定不可以直接生染污定，染污定也不可以直接生无漏定，所以染污定没有生无漏的情况，只有生染污定和净定这两种情况。

“染定生自地净染”，染污定的力量不大，通过染污定去掉染污之后，可以生起自地的净定，然后可以生起自地的染污定，即第一刹那是染污定，第二刹那还是染污定。这两种是可以的。

“亦起下地一净定”，第三种情况是生起下地的净定，自地染污定可以生起下地的净定。比如他失去了自地的净定，他就想与其安住在染污定当中，还不如取一个下地的善法好，或取一个下面的清净定好一点，所以他就舍弃自地的染污定，而生起下地的清净定。所以染定有三种情况，一是生自地的清净定和自地的染污定，还可以生起下地的净定。

以上讲到了就定而言无漏无间生起的几种情况。总之我们抓住主要的几个原则，一是无漏生无漏，无漏生净；二是自地生自地，然后自地往上两地，往下两地。超出三地能力就不够了，生不了。所以只是从自地往上往下数三地之间，这个总原则，这个是无漏的。净定也是如此，只不过再加一个自地烦恼性。染污定没有这样的功能，只生起自地的净定和染污定，最多再生起下地



的清净定。

今天就讲到这里。



第一百零三课

《俱舍论》有八品，现在学习最后一品分别定，对于在佛经论典中所讲到的禅定进行安立。我们修行佛法过程中，要证悟佛法，禅定是非常重要的。如果我们要生起无分别的智慧，产生真正的圣智，还是要经由定来达成，所以定对我们很重要。我们知道这些定之后，内心当中会生起一种向往之心，一定要在相续当中生起来等等。

和定有关的其他内容，在此处没有讲，比如要修定的条件、环境、资具，以及其他的教言的获得等等，在其他的大小乘经论当中都有安立的。所以我们真正想要修持定的话，还可以去参照其他经论，比如无垢光尊者在《心性休息》《禅定休息》当中也讲了一些修定的地点，观察的方式等等。

总之，在第八品当中讲到了和定有关的方方面面的内容。

戊二、就其他而言

就其他而言主要是命终的时候，什么样的定产生什么样的法。

死时净定生烦恼，染定之中非生上。

此处的前提是有定。在死亡的时候，一种是在净定当中死，第二种是在染定当中死，如何安立呢？

“死时净定生烦恼”，如果命终的时候在净定当中，通过净定作为死心，就可以生起自地，下地和上地的烦



恼。以上都是指投生。前面讲过，如果是一般的凡夫众生，都是通过染污心来投生的。

为什么净定当中死就可以生起自地的烦恼，下地的烦恼，和上地的烦恼呢？因为他在投生的时候，一定是染污心，只不过他的死心是净定。在净定当中死，范围比较广，可以转生上地，但是投生的时候，他是染污心，所以此处可以生起上地的烦恼；当然也可以投生下地，生起下地的烦恼；或者继续投生自地，也可以生起自地的烦恼。这叫做“死时净定生烦恼”。

如果死的时候是染污定，“染定之中非生上”，上地是不可能生的，那么只能生到自地或下地，这两个可以生。为什么不能生上地呢？因为现在是染污定，如果你没断掉下地的烦恼，是没有办法转生上地的。而前边情况是净定，可能把自地的烦恼断掉，然后生于上地，但是此处是染污定，说明你还被下地的烦恼所缠缚，你没有摆脱束缚，如何能够生到上地去呢？不可能。所以不能转生上地，也不能产生上地的烦恼。

除了上地之外，他可以生于自地，也就是通过染定，可以在自地当中投生，如果投生在自地的话，他就可以生起自地的烦恼。还可以投生下地，生起下地的烦恼。

所以就其他而言，在死亡的时候，如果以净定死，就可以转生在上中下三地当中，也生起三地所摄的烦恼；如果是染污定，他不能生上，他可以转生到自地和下地，而且也可以生起自地和下地的烦恼。

丁二、别说净定

定有三种，染污定、净定和无漏定。此处是讲净定，简别了染污定和无漏定，也就是在讲有漏的清净的禅



定。

净定有四顺退等，依次随顺于烦恼，
自地上地与无漏，渐次生二三三一。

前面讲“净定无间生亦尔”，是否是必然的绝对的生起一切善呢？不确定，为什么不确定？因为净定当中有四种分类。如果我们不把这四个分类搞清楚，什么情况下他是生染污的，什么情况下他是生自地的，什么情况下是可以生上地的，什么情况下是可以生无漏的，就好像是一片混沌，分不清楚。分了四类之后，轮廓就特别清楚。

所以世亲菩萨在颂词当中把净定的四种情况给我们做了介绍，“净定有四”，净定里面有四个分支，或者说四种情况。“顺退等”，第一个叫顺退分，即随顺于退的；第二个叫顺住分；第三个叫顺胜分；第四个叫顺抉择分。

四种的体性或者可以产生什么，在第二句第三句讲得很清楚，“依次随顺于烦恼，自地上地与无漏”。顺退分是随顺于烦恼的，顺住分是随顺于自地的，顺胜分是随顺于上地的，顺抉择分是随顺于无漏的。

首先什么叫顺退分呢？总的前提，他的本体是净定，但是这种净定是随顺于退的，也就是很容易退，退了之后就产生染污了。他没有守护住自己清净定的本体，类似于比较容易被烦恼染污侵犯，比较容易失守，但是他还没有退，一不注意就有可能退失，所以叫顺退分。

顺退分是随顺于烦恼。前面讲净定当中有十一种，



净定和无漏定有十种，再加上一个随顺于烦恼的，就是十一种。在自地当中可以生起染污定，是哪种情况？即净定当中的顺退分。如果他内心当中安住顺退分的净定，依靠顺退分，他就可以生起染污定。

第二个叫做顺住分，是随顺于自地。他可以自地生自地的定。他不是随退分，是随住分，是可以安住的，可以在自地的禅定当中安住下去。自地的净定生起自地的净定就是顺住分，他不容易退失，但也不那么容易往上走。虽然可以往上走，但是从他自己的本性来讲是顺住的，安住于自己当前的禅定当中不太容易退失。颂词当中是随顺于自地的。

第三个是随顺于上地，即顺胜分，“胜”是上地的禅定，比自地的禅定要殊胜。这种净定有一种向上的力量，是比较殊胜的。这个定本身就是顺胜分的，可以随顺于上地，可以在自地净定的基础上生起上地的净定，所以叫做顺胜分。顺胜分在第三句颂词中对应的是“上地”。

第四种是顺抉择分，对应无漏。抉择是什么？前面讲过抉择就是圣智。此处的顺抉择分和加行道的顺抉择分的侧面不同，此处是从净定的角度来讲的，而加行道的顺抉择分是从整个四谛十六行相讲的，所以这里的本体不太相同。但是这种定仍然可以生起无漏，随顺无漏。

所以在净定当中有四个部分，四个部分当中可以生起无漏的是顺抉择分的定。顺胜分、顺住分，顺退分这三分没办法随顺生起无漏，只有顺抉择分这部分可以生起无漏。所以看起来好像只是一个净定，其实分别



的时候，里面有四种情况。

四种情况当中有一种是随顺于烦恼的，可以生染污的；有的是随顺于自地的，不退也不增上；第三种的是可以增上的，生起上地的禅定的；最后一种是可以生起无漏的。

“渐次生二三三一”，顺退分、顺住分、顺胜分、顺抉择分的内部生内部。四种定从内部安立的时候，互相可以生什么，生哪几种。顺退分在四种当中可以生两种，顺住分生三种，顺胜分生三种，顺抉择分生一种。

首先顺退分定可以生起两种，第一个可以产生自己，第二个可以生起上面的顺住分，他如果精进一点，就可以摆脱顺退分，生起顺住分的禅定。

前面说他是随顺于烦恼的，为什么没有生起染污定呢？其实前面我们讲了，他是在四种定当中互相生的，所以他的所生只有在四种定当中选择。按理来讲他是可以生烦恼的，但是染污定不在净定的范围。

所以如果是在内部当中生，那么他可以自己生自己，他自己的等流，他自己的相续；第二可以生起和他挨着的，和他近邻的顺住分，再往上生他就没有力量了。能不能生起顺胜分？不行，能不能生起顺抉择分？也不行，他只能生起和他相邻的挨着的顺住分的定。

顺住分可以生三。第一、顺住分可以退失到顺退分当中；第二、他也可以保持他自己的相续，可以生起顺住分；第三、也可以再加把劲生起顺胜分。顺抉择分隔的有点远，不能产生。

顺胜分也是分三，能不能生起顺退分？不行，隔的有点远。他可以生起顺住分，稍微退一点就退到顺住分



去；他也可以生起他自己的同类相续，就是顺胜分生顺胜分；然后顺胜分可以生顺抉择分，生起顺抉择分之后就可以生无漏了。顺胜分可以生三种。

顺抉择分只生一种，在注释当中说是生无漏定。此处需要观察一下，因为生无漏定属于净定之外。如果是在四定内部生，顺抉择分只生顺抉择分。如果从他的功能的角度，他当然能够生无漏定。

为什么说我们需要观察呢？如果此处顺抉择分生无漏，那么前面顺退分也应该生染污定才对，但是注释讲，顺退分净定无间生起顺退分本身和生起顺住分净定，没有说生起染污定。如果按这标准来讲，最后一个只能说生起顺抉择分；如果按照生起其他定来讲，第一个就可以产生染污定。所以唐译当中最后一个不是安立无漏定，而是安立顺抉择分定，而在这里是唯一产生无漏定，这方面我们要了解。

丁三、别说超越定

此处的超越定只是从超越的角度讲的。和前面的杂修有一点相似，但也不完全是杂修，也不是和超越证一样，他就是一个超越定。修持超越定的人必须是利根的阿罗汉、不动法阿罗汉才能修，其他人修不了超越定。他需要对证悟，对禅定特别特别纯熟才可以修持。

与八地二相关联，超越一者顺逆式，

以不同类至第三，即是超越之等至。

“与八地二”，四静虑和四无色共八种，八种当中的二就是有漏无漏。如果是有漏的，八种是齐全的；如果是无漏定，就缺一个有顶。一禅有无漏，二禅、三禅、



四禅，乃至无所有处都可以有无漏，但是有顶非想非非想没有无漏。所以有漏是八地，无漏是七地。

“相关联，超越”，与八地相关联的超越定是什么？大概有三个层次，远加行、近加行和随意而行即修成的正行定。

“超越一者顺逆式，以不同类至第三，即是超越之等至”，颂词不是很好解释，唐译的颂词也不太一样，大恩上师在讲义当中也没有逐字解释。我自己从意义上这样解释，但也不一定正确，大家可以参考一下，还有其他的解释，大家可以自己看。

首先看“一者顺逆式”，然后再讲“超越”，再讲“不同类”。有漏定有顺逆，无漏定也有顺逆。顺逆式是次第的，按部就班地来。

首先是有漏的顺逆式，从有漏的一禅，到二禅、三禅、四禅，然后到空无边、识无边、无所有、有顶，叫做顺行。顺行修完之后，又从有顶非想非非想修下来，到无所有定，到识无边处定，到空无边处定，到四禅、三禅、二禅、一禅。有漏定的一个来回，顺次逆次修一次，叫做有漏的顺逆。

然后还要修无漏的顺逆。从无漏的一禅开始，无漏的一禅、无漏二禅、无漏三禅、无漏四禅，然后无漏的空无边、识无边，到无所有处，因为前面讲了有顶没有无漏，所以到无所有处为止。再从无所有下来，识无边、空无边、四禅、三禅、二禅、一禅。

有漏的顺逆式修一圈，无漏的顺逆式修一圈，就是“一者”。他自己修叫做远加行。

“超越”，本来超越可以解释成超越定，此处首先



是有漏超越，然后是无漏超越。前面的有漏无漏是按部就班的顺逆，按照次第一个来的，还没有牵扯到超越的问题。第二步的近加行有超越。

首先是有漏的超越，有漏一禅超越二禅到第三禅；三禅超越四禅到空无边处；空无边超越之后到无所有。如此超越上去。然后反过来也一样。顺着超越，反过来再超越。通过这样的方式修持超越定。

然后是无漏超越。无漏一禅超越无漏二禅到无漏三禅，如此反复修持。

超越就是近加行。远加行是一禅到二禅，二禅到三禅……顺修逆修都修得很纯熟。同样，无漏也是顺修逆修得很纯熟，修纯熟之后就开始修超越了。修超越的时候，不能夹杂超越，全都是有漏定超越，或者全部是无漏超越。

“以不同类至第三”，种类不一样。注释中讲，“至第三”，到第三种修法的时候就是正行。修的时候，从有漏的一禅直接超越到无漏的三禅，但是唐译讲中间还有一个次第，一个有漏定，一个无漏定，比如有漏一禅，无漏二禅，有漏三禅，无漏四禅。这个步骤也包含在不同类当中。

修完之后就开始修大超越了，从有漏一禅直接超到无漏三禅，无漏三禅修完之后直接超越到有漏的空无边处，然后有漏空无边再超越到无漏的无所有处。然后再从无所有处返回来修。顺次修、逆次修，到第三的时候，正行就修成了。

修的次第，首先是有漏的顺逆，然后是无漏的顺逆，修完之后是有漏的超越，无漏的超越，然后再修一个有



漏，一个无漏，再后面是有漏超越一个，到无漏。这样的超越定非常殊胜，非常纯熟。

阿罗汉通过这样的训练，不管是有漏定还是无漏定，可以随意安住任何的定。

到第三的时候，就已经特别纯熟了，远加行、近加行修完之后，正行也已经修成了，不同种类的三种可以随意而行。

以上安立为“超越之等至”。意义是这样的，但颂词是不是这样解释，请自行观察，不一定完全正确，因为在解释此颂的时候，注释当中也没有特别明显，自己是对照注释解释的。其他解释只要没有违背原意的话，都是可以的。

前面讲了，要修持这样的超越定，必须是人，而且是三洲的人，北俱卢洲不行，而且是一个利根者，不动法的阿罗汉可以修持。

利根者有很多，凡夫当中有利根，有学道当中也有利根，但是虽然都是利根，不是阿罗汉还修不了；虽然是阿罗汉，但不是利根阿罗汉也修不了。所以第一个需要是人的身份，第二方面需要是利根，第三个是阿罗汉，这几个条件具足才可以修超越定。

大恩上师在注释当中讲，大乘当中也有很多超越定，但是因为大乘的智慧更加深邃，情况也更复杂一些。

丙五、法之差别

主要讲禅定依靠什么所依可以生起来。

静虑无色依自下，非上下者无必要，
唯生有顶之圣者，现前无所有尽漏。



“静虑无色依自下”，依靠自地或下地为所依生起四静虑和四无色。依靠自地的所依生起自地的禅定，或者依靠下面的所依生起上面的禅定。

“非上下者无必要”，并不是上面的所依生起下面的禅定，没什么必要，为什么呢？因为自地本身有很殊胜的禅定，所以不可能依靠自地的所依生起下面的禅定。所以下面的所依生起上面的禅定，或者自地的所依生起自地的禅定是可以的。

是不是完全都是这样的呢？也不一定，这是一般情况。有一个特殊情况，“唯生有顶之圣者，现前无所有尽漏”，有一种圣者，比如不来圣者，他已经转生到有顶了，他的所依应该是最高的²⁷，但是非想非非想有个缺点，就是没办法引发无漏道，自地没有无漏。

如果不来圣者要在有顶涅槃，怎么办？他的所依虽然是上面的，但要现前一个下面的禅定，现前无所有的无漏定才可以尽漏²⁸，因为无所有有无漏道。

所以一般情况，上面的所依不生起下面的禅定。但是有个特殊情况，有顶的圣者要断除最后的烦恼，要尽漏，自地没有无漏道，他不会现前一个四禅、三禅等离他很远的，而是要现前下面一个离他最近的无所有处定，然后通过无漏道来对治内心当中剩余的这样属于有顶的烦恼。

有爱缘于自地蕴，净无漏定缘一切，

²⁷ 三界中，非想非非想处是最高的。

²⁸ 尽漏，即断除有顶等一切的烦恼。



无色正行善行境，非为有漏之下地，
以无漏断诸烦恼，未至净定亦复然。

“有爱”，即染污定，染污定的所缘是自地的蕴，净定和无漏定可以缘一切。以上讲的是静虑。“无色正行善行境，非为有漏之下地”是讲无色的正行定。后面的两句讲什么定可以断烦恼。

“有爱缘于自地蕴”，和味著相应的染污定，只是缘自地的有漏的蕴。那么为什么只缘自地，不缘下地呢？因为虽然是染污定，但是毕竟远离了下地的贪，只是对自地的五蕴生贪，只是贪著于自地的禅定，不会缘下地生贪。如果对下地生贪，他就要退失现在的染污定，生到下地去。比如初禅，虽然他生起了味著，但是他只是对初禅味著，只是失去了初禅的净定而已，他还是安住在初禅的定当中，还是初禅的染污定。所以已经远离了下地之贪，他是不会缘下地的。

他也不会缘上地的法生贪，为什么呢？因为上地的法还没生起来，怎么会对上地的法产生贪著呢？所以他不会缘上地。他也不会缘无漏，如果缘无漏就成善法了。所以只能缘自地有漏的蕴。

“净无漏定缘一切”，如果是净定或无漏定，如应可以缘一切，即有为法和无为法都可以，但也看情况，也不是决定的。在无为法当中，无漏定缘的是抉择灭，但是不会缘无为法当中虚空择灭和非抉择灭。不会缘的原因，在唐译的注释当中也讲到了，因为他所缘的都是四谛的范围，而虚空择灭和非抉择灭这两种无为不属于谛。它会缘择灭无为，所以还是可以说无漏缘一切



有为和无为，无为当中一部分也算是无为。

“无色正行善行境”，无色界的正行定，即空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处的正行定，所缘是“善行境”。善的行境有两种，一种就是真正的净定的自性，第二种是无漏的法。无色的正行有的时候是有漏的，有的时候是无漏的，它可以缘自地的和上地的有漏善法和无漏法。

“非为有漏之下地”，如果下地是有漏的，他不会缘。是不是完全不能缘下地的有漏呢？如果是无色定当中无漏的这部分，可以缘有漏下地。因为类智可以缘九地，除了自地之外，下地也可以。如果是有漏的法就不能缘。

断烦恼的情况如何呢？“以无漏断诸烦恼”，无漏的一切定都可以断烦恼。

“未至净定亦复然”，无漏定不一定是在未至定当中，无漏的正行定也可以断烦恼。“未至净定”，即净定当中的未至定，“亦复然”，也可以断烦恼。如果净定是有漏的未至定，也可以断烦恼，通过世间道，世间习粗相的方式来断烦恼。前面再再讲它也叫做断，当然圣者断和凡夫人断不一样，圣者是永远断，连根断除；世间有漏道断，是暂时的断除，如果他失去了定，烦恼还会重新生起，但是它也能够断，断了之后也能够生起择灭。

净定的未至定也是可以断烦恼的，净定的正行定不断烦恼，因为它已是解脱道，只是在未至定当中断烦恼。



乙二、未至定

彼等八种未至定，体净非乐非苦受。

初未至定亦有圣，有者说为具三种。

“彼等八种未至定”，未至定从接近于正禅的角度来讲有八种，因为正禅有八种，四静虑四无色定。如果正行定有八种，未至定也有八种。

在唐译当中只有初禅的叫未至定，后面的这些都叫做近分定，所以在唐译当中，未至定和近分定是分开的，其实意义是一样的。得到一禅之前断烦恼的，叫做未至定；得到二禅、三禅乃至四无色之前的都叫做近分定。此处我们都叫未至定，大恩上师在注释当中讲，其实意义上没有什么差别。

“体净”，他们的体都属于净定的范围，而不是染污定。为什么不是染污定？因为他要离开下地的贪，所以不是染污，他自己是要断除染污的，所以它属于净定。

“非乐非苦受”，即舍受，所有的未至定都与舍受相应，因为是正在和烦恼作战，精进的时候，还没有得到战胜烦恼之后的喜或乐。因为喜乐必须是在烦恼断尽之后，到解脱道时产生的一种功德。而此时他正在全神贯注地和烦恼作战，还没生起解脱道当中的乐受，所以他是属于舍受相应。

“初未至定亦有圣”，“初未至定”就是第一个未至定，即初禅的未至定。“亦有圣”，初禅的未至定也是有圣道的，初禅的未至定可以生起圣者的无漏定。因为初禅的未至定力量特别大，所以它可以有圣道，而其它的未至定没有圣道。



初禅未至定中有无漏，也有净定，因为体净的缘故。

“有者说为具三种”，有些论师说不单单有净定和无漏定，也可以有染污定。为什么可以有染污定？按理说，初禅未至定还没有真正感受到初禅的喜乐，怎么可以产生染污定？有种说法是，以前都是欲界地，属于散心的状态当中，对于寂静的禅定的快乐从来没感受过。现在到了未至定，毕竟已经离开了欲界的散心，他已经得到了某种程度当中禅定的快乐，虽然还没有到根本定，但是因为以前从来没到达过未至定，所以第一次到达未至定的时候，他就觉得快乐已经很强大了。虽然和后边的根本定的快乐相比，未至定还差得远，但是毕定是头一次得到未至定，他也有可能对未至定的状态产生染污执着。

有些得禅定者或者经论当中描绘，禅定当中得到的快乐的确是非常深细的。现在我们觉得耽着外面的色声香味触等妙欲的快乐很强大，这是因为我们没有生起禅定的缘故，如果生起了禅定，哪怕生起了一点点的禅定，就会觉得禅定当中的快乐更强大。所以当他真正安住在其中时，他对于外在的这些粗大的欲妙就不会再有很大的兴趣了。

当然是不是永远没有兴趣呢？也不一定，因为他的状态会退失。有一些五通的仙人在虚空当中飞行的时候，看到下面的女人等，他一下子就生起贪着，失去神通，掉下来的情况也有，所以他的禅定也会退失因为他内心当中的习气还没有断掉，如果内心当中的习气一现前，就会失去禅定，还会贪着。所以禅定一旦生起之后，并不是所有的欲妙都不会再生起来。但是一般来



讲，他感受到之后，正在安住的当下，他对粗大的欲妙是不会有兴趣的。

因为未至定是一个特殊的定，在未至定当中也有比较强大的快乐，所以当他安住在强大的禅悦中时，也有可能对其产生染污。如果经过初禅，再到二禅的近分定的时候，就不会再染着了。

乙三、殊胜定

殊胜定就是前面讲的殊胜正禅，唐译当中叫中间禅。粗分正禅过了之后就是殊胜正禅。

无寻殊胜之静虑，具三舍果大梵天。

“无寻殊胜之静虑”，从本体来讲，一禅的粗分正禅是有寻有伺的，然后到了二禅是无寻无伺的。在中间禅殊胜定的时候，他是无寻唯伺，它比第二禅差，但是比一禅殊胜，所以叫做殊胜正禅。如果从中间禅的角度来讲，它是一禅到二禅中间的一个定。它又不是近分定，为什么要单独安立一个中间定呢？就是因为寻伺的情况。

初禅以下是有寻有伺地，二禅是无寻无伺地，中间有一个无寻唯伺的情况，所以在中间安立一个定叫中间定。殊胜定也可以理解，它比粗分正禅殊胜，他虽然有伺，但是没有寻，所以叫做殊胜禅。

这个过了之后才有二禅的近分定。通过修二禅的未至定，才可以生起二禅。殊胜定不是未至定，属于初禅的范围。

“具三”，具有染污定、净定、无漏定三种。前面讲无漏六地的时候，有中间禅，所以他在自己的定当中



有无漏道。

“舍”，中间定也是舍受相应。

“果大梵天”，如果你修的殊胜定，可以生到大梵天当中去。大梵天没有无漏道，但是和它的定当中有无漏道是不矛盾的。殊胜定当中可以有无漏道，但是你生到大梵天的时候，以大梵天的身份是没有无漏道的。

前面说可以通过修净定生到大梵天，但是不可能通过无漏定生大梵天，所以大梵天没有无漏道。但大梵天的因，殊胜定有三种，可以有无漏道。所以因定当中可以有无漏道，但果生静虑没有无漏道。

今天就讲到地方。



第一百零四课

《俱舍论》分八品，今天讲到最后一品第八品分别定。此处宣讲了各种定，有染污定、清净定，还有无漏定。定当中有初禅到四禅，四无色定，后面还要讲一些定引发的功德。

乙四、等持之分类 分四：一、以界而分类；二、以道而分类；三、以出离道而分类；四、以作用而分类。

以界而分类，即通过界给禅定分类。从初禅或未至定开始，二禅三禅以上安立界的分类。

以道而分类，即通过三等持的道进行安立。

以出离道而分类，即出离前面的道。

以作用而分类，它有什么作用，比如获得现法乐住的作用，获得漏尽的作用等，就是通过作用来分类的。

丙一、以界而分类

胜禅以下有寻伺，中定唯伺上无二。

“胜禅”，即殊胜禅，中间定。殊胜禅以下是粗分正禅和未至定，属于有寻有伺的等持，既有寻也有伺，这个问题前面讲过很多次了，有寻伺的缘故，可以引发五识等。

“中定唯伺上无二”，“中定”即殊胜禅，介于初禅和二禅之间。中间禅定“唯伺”，即无寻唯伺，只有伺没有寻。“上无二”，在这个中间定以上，二禅三禅四禅，乃至有顶等，“无二”，没有二，也就是寻伺二者都没有。



此处分类主要是讲有没有寻伺。未到定、初禅是有寻有伺的定，殊胜正禅是无寻唯伺的定，然后再往上二禅以上就是无寻无伺的定。

这个分类在《经庄严论》等大乘论典当中，在讲六度禅定时候，分为有寻有伺定、无寻唯伺定、无寻无伺定三种。

因为不同的论典针对不同的根基，有些是从其他方面来分类的，如世间定，接近于圣者定，还有圣者定等；有些就像此处讲的一样，有寻有伺定、无寻唯伺定和无寻无伺定。

丙二、以道而分类

主要是讲到了三等持或叫三解脱门。三等持是从净定的角度来讲的，从无漏定的角度来讲，就叫三解脱门。

此处的三解脱门和大乘的三解脱门是不是一回事呢？相似，但是不完全相同。不能把此处的三解脱门和大乘的三解脱门完全划等号，因为它解释的方式、安立的方式是不一样的。

无相等持灭谛四，空性无我入空性，

无愿彼外余谛相，善中无漏三脱门。

前面三句讲到了三种等持，即无相等持、空性等持和无愿等持。最后一句“善中无漏三脱门”，善就是讲清净的，或者是在善的禅定当中，如果属于无漏的，就属于三解脱门；如果属于净定有漏的，就属于三等持，所以又叫三等持、又叫三解脱门。它是通过净定、无漏定的侧面来安立的。



此处的三解脱门都是依靠十六行相里面的内容来进行分类的。所以下面我们在学习这个三等持的时候，它其实都涉及到了四谛十六行相当中的行相的意义，十六行相中有不同的行相，不同的行相安立的不同的等持。

“无相等持灭谛四”，“无相等持”是名称，它的所缘就是灭谛的四种行相，灭静妙离。

“空性无我入空性”，空性等持就是苦谛四种行相当中的后两者。苦谛有四个行相，即无常、苦、空、无我。它把空和无我这两个行相安立为空性等持的所缘。

“无愿彼外余谛相”，彼外就是前面的两者。前面已经有了六个行相了，灭谛当中有四个，苦谛当中后两个，共六个。这六个之外的“余谛相”还有十个行相，这十个行相就是无愿。无愿的所缘是，苦谛当中的无常和苦，集谛当中的因集生缘，道谛当中的道如行出，共十个行相。

其他有十个相，在大恩上师注释当中也讲了，唐译的注释当中也讲了。首先是五个外面的相，即色声香味触，五根的对境，男相和女相，还剩下三个是有为法的三个相。有时是生住灭是有为法的三个相，有的地方讲，住不能算进来，生住异灭当中把住去掉，即生异灭。为什么不能缘这十个相呢？因为这十个相是代表世间的。像色声香味触，也有欲界的，也有色界的，男女相，还有生异灭，无色界中也有生异灭，所以欲界的法也包括了，色界的法也包括了，无色界的法也包括在里面了。而无相就是没有任何世间相，它只有灭谛的相。无相的等持缘灭谛，它真正所缘是灭静妙离，这个涅槃的相是



有的，但没有世间相，没有前面所讲的十种具有代表性的世间相。当然所有的世间相是不是就这十种呢？其实还有很多，这十种可以代表所有的世间。

它既然缘了灭谛当中的四种相，就不会缘世间相了，所以叫无相等持。

“空性无我入空性”叫空性等持，把苦谛四相的后二者，空性和无我安立在空性等持当中。前面讲过，在小乘当中，空性的相就是无我所；无我就是我不存在，一个是不存在，一个是我所不存在。

大乘的空性和无我，有些地方按同一个意义来解释的，就是一个意义当中的不同异名，无人我和无法我其实就是空性，空性就是不存在人我和法我，所以大乘当中空性和无我可以等同。

但是在此处小乘的空性并不是像大乘当中的空性讲得那么深广，所以它就不能等同，也不能把这个空性和大乘的空性相对应，它的范围是有限的，它的空性就是无我所，我所不存在叫空性；我不存在就叫无我。

所以空性等持的所缘就是两个，空性和无我。

“无愿彼外余谛相”，这个无愿等持就是没有什么可希愿的，什么是它不希望的呢？它的所缘境就是不太希望获得的，就是前面讲到的十谛相。

十种谛相就是前面讲过的，无常和苦，是不希望获得的，谁愿意得到无常呢？一般来讲，世间人的内心当中，这个法是无常的，我不希望得到，苦也不希望得到。然后集谛当中的因集生缘，是产生苦的因，苦因谁愿意得到呢？你现在的所作所为都是以后所发痛苦的因，一般的人如果马上会感受到痛苦，这个就不会做了；如



果是修行者，知道杀生偷盗邪淫是以后受苦的因，也不会做。所以一般人都不愿意希求得到集谛的四种相。这六个都是属于有漏所摄的。

后面有一个道谛，是无漏的。道谛是无漏的，为什么会放在无愿当中呢？道谛难道也不是他希望得到的么？有区别。道谛的道如行出本来是无漏，但是究竟要舍弃的，什么时候究竟要舍弃呢？进入到无余涅槃的时候。

就好像过河的桥一样，你正在过河的时候，船是需要的，但是你在过完河之后，你就不能把这个船背着了，所以这个船究竟要舍弃的。同样的道理，此处的无愿，道谛也不是他究竟希愿的。前面的六种，苦谛的两种，集谛的两种是要彻底厌弃的，彻底不想得到的。而道谛的四种相，是要究竟舍弃的东西，所以它还是属于无愿的自体。

注释当中，我怀疑掉了字，五百一十六页第二行这个地方，“而不是前六行相，因为前六行相不是厌离”，前六行相不是前面讲到的苦谛的两种和集谛的四种，而是指无相等持的四种和空性等持的两种，这六种不是厌离的。这后面我觉得掉了字了，意义当中直接看来下的时候，“是趋入无余涅槃是所舍弃之道，所以非为所愿”，这里面正好掉了“属于苦谛和集谛当中的这六种法”，苦谛和集谛是所厌离的，肯定是非为所愿。还有一个意思，道谛的四种法虽然是无漏的，但是趋入无余涅槃，是所舍弃之道，也就是道谛暂时要依靠，但要趋入无余涅槃的话，它就必须舍弃，所以非为所愿。所以觉得中间掉了字，苦和集属于厌离的，是非所愿；



道谛虽然是无漏的，但是在趋入无余涅槃的时候也是要舍弃的，所以也是非为所愿。

此处的非为所愿是无愿等持，不是我所愿的，苦谛和集谛是你所愿的吗？任何人都不愿希求我要得到苦，我要得到无常，任何一个人也不想得到集谛当中这些苦的因，所以这个方面是无愿的，没有什么可以希愿的。然后道谛当中，虽然暂时来讲它是希愿的，它是因为灭烦恼之道，但是究竟趋入无余涅槃的时候，它是所舍弃的道，所以是非为所愿。

如果直接看注释，可能看不清楚，如果中间加些意思的话，意义上应该有，唐译当中也是这样解释的，大恩上师也是这样解释的——苦谛和集谛是厌离的对像，不是所愿，道谛是究竟要舍弃的，所以也不是所愿。以后有机会，问一下上师，这个地方是不是落字了，意义上是有漏的，原文上是不是这样，我也搞不清楚，但是大恩上师的讲记当中，这两个意思都有。

三种等持，十六行相都包含了。

“善中无漏三脱门”，无相等持、空性等持、无愿等持都属于善的定。善定有两种，净定和无漏定。善定当中的净定叫三等持；善定当中的无漏定，就叫做三脱门，也叫三解脱门。因为可以从相当中解脱，然后趋入到空性当中，或者从希愿当中解脱，或者我们安住这个就可以获得暂时的解脱，获得究竟的解脱，所以叫三解脱门。

大乘的三解脱门主要是指它的因是无相的，它的体是空性的，然后它的果是无愿的，没有任何所希愿的东西。



小乘当中的无相有所简别，不是指所有的生因都是无相的，无所愿的。小乘的无相是没有世间的十种相，空性是无我和无我所。大乘的空性是一切的万法当体即空，并没有说没有我和没有我所而已，所有法都是空性的，所以大乘的体空性更加深广。大乘的果是无愿的，不管是希求佛果，还是什么果，也是没有什么所希愿的。解脱果也是没有什么所希愿的，因为它的本体是空性的。所以大乘的三解脱门是因无相、体空性和果无愿。小乘的三解脱门是此处所讲的有部的观点。所以二者不能等同，意义不一样。

丙三、以出离道而分类

出离道并不是其他意思的出离道，就是从前面的道当中出离，前面的道是什么？三解脱门。前面的三解脱门（三等持）就是道，我们要从三解脱门当中出离。也就是说暂时来讲，要依靠这个三解脱门；究竟来讲，这些也是需要舍弃的，要厌离的，有些要厌离，有些要舍弃的。

所谓空性空性等，余外复说三等持，
二缘无学空无常，末缘静相非择灭，
有缘人中不动者，不摄七种未至定。

前面四句话讲到了出离道而分类的三等持，后面两句和出离道有关的内容进一步分析，属于有漏还是无漏，是哪个身份所修的，然后什么定摄什么定不摄。

“所谓空性空性等，余外复说三等持”，“余外”就是前面的三等持之外又说了三等持。这个三等持是什



么？空性空性等持、无愿无愿等持、无相无相等持。

为什么叫空性空性等持？好像重复，空性空性等持的意思是空性也是空的，但是和大乘当中的空空是不一样的呢？不一样，名词上好像有点相近，但实际意义上不相同。他要从前面空性等持当中出离，所以叫空性空性等持。

还有无愿无愿等持也是这样的。无相无相等持也是从前面的无相当中厌离，所以叫做出离道。

第二个科判的意思和第三个科判的意思有关联，前面的道讲三解脱三等持，此处讲从前面的三等持当中要出离的意思。

这三种等持的究竟意思是什么呢？“二缘无学空无常，末缘静相非择灭”，“二缘”是第一个空性空性等持的所缘，就是无学道相续当中的空。所缘一定是无学道，他要从无学道的三种等持当中出离，所以他的所缘是无学道相续当中的空。第二个无愿无愿等持要缘无学道相续当中的无常，然后第三个无相无相等持是缘无学道相续当中静相当中的非择灭。

前面讲的空性等持是空性无我入空性。相当于刚开始的时候，我们依靠空性断除了烦恼，断除烦恼之后，对这个空性也要舍弃，也要厌离。

注释当中打了个比喻，就像以前烧尸体一样，（不像现在的火葬场，以前烧尸体还要拿个棍子翻尸体。尤其是印度，现在烧尸体可能也是一样的）在河边架一大堆柴火，然后把死人放在柴火上面烧，烧完一面之后要把尸体翻过来烧另一面，如果一直不翻的话，有可能烧不全。所以就用棍子把这个尸体翻来翻去烧干净，把尸



体烧干净之后，这根棍子最后也扔到火里面烧掉了。

同样，空性等持断烦恼，烦恼断完之后，空性等持也不要了，把空性的等持也要舍弃掉。

厌弃空性等持缘什么呢？前面的空性等持当中有两个相，一个无我的相，一个空的相。现在就缘空的相，他只缘空的相，之后就可以舍弃空性等持，因为它也是空的。因为空比较容易厌离，无我不太容易厌离，所以他如果要厌离的话，就观空，空比较随顺于厌离道的缘故。

注释当中也讲了一个比喻，比如一个人在旷野当中独自走路，非常害怕，这个时候来了一个不认识的人，他一下子就觉得舒服了，因为两个人可以结伴。虽然这个人不是我，但是他是不厌离的，他觉得很高兴。但是如果如果没有这个人，空荡荡的状态他就很害怕，他就厌离这个状态。从这个比喻来看，无我和厌离二者之间不矛盾，他不会厌离这个无我，就像一个人在荒野当中走路，特别害怕的时候突然来了一个人，这个人虽然不是我，不是我的自性，即使不认识他，也觉得有一个伴一起走路非常好，可以壮胆，不会厌离他。但是如果他不在，空的状态，你就会厌离，就会害怕。

用这个比喻说明，为什么要厌离空性等持的时候，不缘无我相，因为这个无我的相不能随顺厌离，而空的相就会厌离，所以他只是缘空相就可以厌离的，达到他的目的。

前面的空性等持当中有空性和无我两个相，再缘其中一个空相，就可以把这个空性等持厌弃掉，不再希求，就舍弃掉了。



第二个无愿无愿等持，就是我对无愿也无愿。要从无愿当中出来的话，他要缘无常。

无愿等持要缘十个相，苦谛中有两个无常和苦，集谛当中因集生缘，道谛当中的道如行出。现在要从无愿等持当中出离，他要从无愿的十个相当中挑一个出来，作为厌弃无愿等持的所缘。他就缘无常的相，因为无常的东西肯定不希望真正得到，所有都是无常的缘故，就可以舍弃无愿等持。

如果选道谛的相作为所缘的话，道谛是一种无漏的功德，他不一定真实究竟厌离。其他的法属于有漏的自性，也不一定缘。他直接缘无常之后，一切都是无常的，没什么可以希求的，从这个角度来讲缘无常，他就可以达到目的。

无相无相等持是缘静相，非择灭。前面的无相等持是缘灭谛四，即灭静妙离。现在我们要从无相等持当中出离，缘什么呢？就缘前面的四个行相当中的静相。

为什么不选灭？因为这个灭很容易和前面无常的灭混淆在一起，所以没有选这个灭。没有选妙的原因是它属于功德法，如果缘这个妙就有可能不愿意舍弃无相。这里面也不是要得到它的离戏果，也不是离。所以就缘其中的静相。

本来灭谛是缘抉择灭，但是此处不能再缘抉择灭而出离，因为无漏是没有抉择灭的。如果是有漏烦恼，你可以通过智慧抉择，把这个烦恼灭掉。但是你怎么能把这个无漏法灭掉？无漏法是没办法灭的。它本身就是一个无漏无为，只不过是一个善的无为，让它有抉择灭是不可能的。所以只有缘非抉择灭来舍弃它。



怎么样缘非抉择灭呢？在注释当中也提到了，从无学位的无相等持中起定后，生起诸如有漏的其他心识。首先属于无学位，安住在无相等持，缘的是灭静妙离四个相。从无相等持出来之后，产生一个其他的有漏心识。这个时候无漏的等持相续就通过有漏识中断了，中断之后就缺缘不生了，缺缘不生就叫非抉择灭。通过缺缘不生的方式生起非抉择灭，舍弃了无相等持。

本来舍弃要缘它的择灭，但是无漏法是没有择灭的，灭谛的四个相本身没有择灭。所以它只有通过非抉择灭来舍弃这个无相，从无相等持出定之后生起一个其他的有漏识，这样前面的无相等持就没办法延续下去了，缺缘不生，延续的因缘不齐全了，就自然获得一个非抉择灭，当获得非抉择灭的时候，就舍弃了前面的无相等持。

注释当中讲第三缘是遮止解脱的灭法，它就把解脱的灭法遮止掉了，是以非抉择灭的方式来遮止的。

从这个角度来讲，从前面的道当中出离了。通过缘空性从空性道当中出离，缘无常从无愿等持当中出离，缘非抉择灭从无相等持当中出离。

究竟的意义来讲，总的原则和前面讲的一样，三等持三解脱门暂时来讲可以灭除烦恼获得解脱。但是如果要想入究竟涅槃，对这个也不要耽着，从这里也要出离。所以要修持空性空性等持、无愿无愿等持、无相无相等持。

后面讲三等持是属于有漏还是无漏？属于有漏，为什么属于有漏？因为前面三者属于无漏的自性。你背弃了前面的三等持进行观想、观修，就是属于有漏。



虽然前面的三等持不决定都是属于无漏，因为如果属于净定，它就不定是无漏。但是此处我们的所缘是无学相续当中的功德法，无学相续当中这些都是属于无漏的自性，他要从这个当中出离，要背离这个无漏自性，它就属于有漏自性。从这个角度安立为有漏。

修行者是人中不动者，他的身份是在三洲的人，他是凡夫还是圣者？他必须是圣者，圣者当中必须是无学当中的不动阿罗汉。不动阿罗汉自己获得了无学功德，从无学的三等持当中要出离的话，他自己就缘这个开始修持。最后这个不动阿罗汉的相续当中对于空性等持也是舍弃、对于无愿等持也舍弃、对于无相等持也舍弃。

依哪地？“不摄七种未至定”，未至定有八种，第一个未至定不算，是特殊的，也可以生无漏道，能力很大。后面二禅未至定、三禅四禅未至定、乃至有顶未至定，这些七种未至定没办法修特殊三等持。其余的都可以，包括欲界、六种等持、四无色，十一地当中都可以修。

纯粹的欲界凡夫是修不了的，因为此处已经讲了是不动阿罗汉。所谓的有漏道其实也是属于无学阿罗汉相续当中的有漏道，它不是一般意义上的有漏道。不动阿罗汉如果依靠欲界也可以生起来，也可以修。

有顶也可以，有顶没有无漏道怎么修持？因为这个有顶是属于阿罗汉的有顶，他内心中本身是有无漏道的。



丙四、以作用而分类

为成现法乐住者，即修第一善静虑，
欲得殊胜知见者，则修清净天眼通，
为得分别智慧者，则修加行所生善，
为得一切漏尽者，当修金刚喻定也。

佛经也说可以生起现法乐住，可以生起殊胜知见，可以生起分别智慧，可以生起一切漏尽，要获得这些话修什么禅定？

“为成现法乐住者，即修第一善静虑”，修第一个清净静虑就可以获得现法乐住。前面也提到过，现在通过再再地串习初禅²⁹，能力很强大、很强烈，他就生起了现法乐住。现法乐住就是当下再再串习初禅之后，内心当中产生非常清净非常寂静的安乐。这个安乐特别寂静，而且没有什么其他的希望，就是安住在很寂静的快乐当中。反复串习，这里讲屡屡而行，屡屡地串习第一静虑，就可以获得这个现法乐住。所以要获得现法乐住就修第一善静虑。

“欲得殊胜知见者，则修清净天眼通”，要获得殊胜知见就要修持清净的天眼通。在其他注释当中也讲，修天眼要观察光明，首先修光明定，光明越来越大，好像烧柴火的时候，首先是一堆柴，然后再加一堆柴，再加一堆，火越来越大，越来越炽燃，光明就越来越周遍，最后就遍满一切虚空。反复观修之后，在自己的肉眼的旁边就会生起一些色界的大种，通过色界的大种就生

²⁹ 或者有些地方讲其他的二、三、四禅也可以有，主要是从初禅的角度讲。



起天眼；生起天眼之后就获得天眼通；获得天眼通之后就获得殊胜知见。

天眼通生起之后，跟随天眼通同时产生的慧，就获得一种知的能力；跟随天眼通之后引发的意识，获得一种见的能力。二者合起来就叫做殊胜知见，能够看见也能了知的自性，可以了知一切众生的身体和种种行为。

“为得分别智慧者，则修加行所生善”，比如修持不净观、无染定、无漏的法功德等，修持之后通过这些加行所生善，就可以获得分别智慧。分别有辨别的意思，辨别的能力越来越好、越来越高。比如我们要学法，或要获得一些证悟，必须要有一种辨别的智慧。如果你修持这个加行所生善，就可以获得越来越高、越来越殊胜的辨别的智慧力。

“为得一切漏尽者，当修金刚喻定也”，为了得到所有的一切诸漏皆尽，必须要修金刚喻定。其他的定可以灭尽一部分的漏，但是一切漏尽必须要金刚喻定才行。在小乘的无学道之前有金刚喻定，大乘的无学道之前也有金刚喻定，金刚喻定的力量很大，所以修持金刚喻定就可以把一切的诸漏灭尽。以上是通过作用而分类。

今天就学到这里。



第一百零五课

《俱舍论》分了八品，现在讲第八品分别定。前面我们宣讲了禅定的本体等等，今天讲第二个科判。

甲二、定所摄之功德 分五：一、宣说无量；二、宣说解脱；三、宣说胜处；四、宣说遍处；五、宣说彼等之理。

无量是四无量，四无量其实也是禅定所摄的功德。解脱是八解脱。胜处是八胜处。遍处是十遍处。第五个科判安立了所依的地，起定的关系等道理。

乙一、宣说无量

关于四无量，前面已经讲，有些属于梵住，清净的因，修持清净的行为，生到梵天。还有此处是所摄功德的四无量。还有些是属于大乘菩提心的因的四无量心。

修行者的身份不一样，他们所修的法也不是完全一样的。比如大乘的行者的心量很大，他的所缘无量无边，比小乘或者四梵住当中的所缘要广得多。

虽然都叫无量，但是无量有两种，一个叫有量的无量，一个叫无量的无量。有量的无量虽然名称叫无量，但其实它也是有所限量的；无量的无量是真正没有边际的，是无法衡量的自性。

从下面无量的内容来观察时，此处的无量还不算是真正意义上无量的无量，他还是有一种局限的。颂词中的意义比较明显。

全知无垢光尊者他老人家在《心性休息》第七品当中宣讲四无量心时，抉择得很高的，最后可以和五种智



慧配合起来观察安立，那是属于大乘了义的教义当中安立的。但是一般来讲，四无量心的安立方式在小乘和外道当中也有，不决定只是内道佛法的内容。

无量四治害心等，慈悲无量无嗔性，
喜为意乐舍无贪，相次愿乐离苦悦，
众平等缘欲有情，喜初二禅余六地，
有许为五不断惑，人中方生必具三。

这些内容都不复杂，再加上我们对四无量心也比较熟悉。

“无量四”，即无量心有四种，为什么叫无量呢？因为所缘的众生是无量的，能缘的心也是无量的，所以得到的福德也是无量的，这是安立了为什么叫无量的原因。

为什么安立为四无量，而不是三无量或五无量呢？是有根据的，“治害心等”，他所对治的有四种违品的缘故，安立了四无量。慈悲喜舍中慈无量心对治的是害心，悲无量心对治的是损恼心，喜无量心对治的是嫉妒心，舍无量对治的是偏袒心。这是数量决定的原因。

“慈悲无量无嗔性，喜为意乐舍无贪”，主要是讲四无量心的本体，是什么呢？慈无量是愿一切众生能够得到快乐，悲无量是愿一切众生离开痛苦，喜无量是看到众生安乐的时候愿众生永远具有安乐，舍无量是愿一切众生离开贪嗔之心，愿住在舍当中。

首先慈无量心和悲无量心这两种都是无嗔为性，因为治害心和治损恼，其实这两个的本性就是无嗔。



有的时候慈悲可以分开讲，有的时候也没办法完全分开，因为你要予乐的时候，肯定要拔苦的；如果你要拔苦，肯定要予乐的。所以慈悲在《经庄严论》当中讲，慈和悲虽然有各自的本体，一个是以拔苦为性，一个予乐为性，但是当你在修慈的时候一定有悲，修悲的时候一定离不开慈，所以这两种有时候放在一起讲也行。

“喜为意乐”，所谓的喜是什么呢？是内心很欢喜，当然并不是看到众生受苦内心欢喜，主要是看到众生快乐了，不管是身体上面的快乐，还是心上面的快乐，不管是世俗的快乐，还是佛法方面的快乐，看到快乐的时候愿这个众生的快乐一直保持，永远不失去，愿这个众生的快乐从现在乃至成佛之间永远具有。从一般世俗的侧面来讲，这个心非常纯善、纯净的一种心态。

喜无量心对治的是嫉妒心。一般的众生内心当中嫉妒心都是齐全的，只不过无始以来有些众生的嫉妒心很强大，很明显，有些众生的嫉妒心没有那么强大，没那么明显，但是种子还是具足的。有些人看到别人快乐的时候，不会产生很大的嫉妒心，但是是不是说明他没有嫉妒心呢？他只是通过前世再前世的串习，他的嫉妒心在今生当中不太明显而已。有些现行非常明显，像我们一般来讲嫉妒心很容易现前，当看到别人，尤其是竞争的对手，或者和自己差别不大的有情快乐的时候，自己很自然产生嫉妒心。身体很快乐，或者发财了、升官了，或者得到佛法的智慧，或者在讲考、笔考当中出类拔萃等等，有的时候很自然就会产生一种嫉妒心。

嫉妒心是众生本具的烦恼。从世间的角度来讲，贪



欲、嗔恚好像就是一般众生本具的天性，不用去抹杀等等，但是这些东西其实是属于烦恼。如果你不抹杀掉，不对治掉的话，这些烦恼对现在的自己会产生伤害。为什么？因为当我们产生嫉妒的时候，内心当中是绝对不悦意的，很难受，不舒服。如果产生的烦恼能让自己很舒服，有的时候也可以，但是生贪心的时候是一种不舒服的状态，嗔心的时候也是不舒服，嫉妒心的时候当下就让自己不舒服。

嫉妒心本身是一种罪业，能引发轮回的因，也会引发后世恶趣的因，像连锁反应一样带来一系列的痛苦和罪业。如果现在能够对治的话，那么从这次对治的角度来讲，他和这次嫉妒相关联的很多连锁反应就不会产生。产生一念嗔心、一念贪心或一念嫉妒心好像只是一两分钟的事情，但这只是当下我们觉得的，其实这个烦恼产生之后还有很多连锁反应，缘起链从此开始构成了。因为有了这个种子的缘故，以后遇缘又生嗔心，又生起嫉妒心，然后这个嫉妒心引发了罪业之后，又会让我们在轮回感受因为这一次的嫉妒心所导致的痛苦，以及产生障道的因缘。

每次烦恼产生的时候，不要放纵它，不要认为这是一个很小的事情。因为我们内心当中烦恼的习气是自在的，它可以产生一次，就可以产生第二次、第三次，可以无数次地产生。如果不去对治的话，它就会很自在的产生，如此我们就没办法真正地脱离轮回。

此处讲的喜无量主要是一种欢喜，看到众生快乐的时候自己内心当中也跟随快乐。如果自己的身心很快乐，我们当然愿意保持下去了。当我们的信心产生的



时候，我们希望永远不要退失等等。自己如此，每个众生也是如此，谁不愿意永远保持快乐呢？对一个学习佛法的人来讲，谁不愿意自己内心当中的信心、菩提心永远保持呢？都愿意。

同样，当我们看到别人欢喜的时候，看到别人有功德的时候，我们要有意识地压制、对治内心当中很自在产生的嫉妒心，然后缘这个众生产生欢喜心，让他的快乐永远保持，直至成佛之前不要退失。这个就叫做喜无量。

“舍无贪”，舍无量心属于无贪的自性，当然“无贪”也包含无嗔。为什么只讲无贪呢？因为嗔是以贪欲为因产生的，你对亲人有多大的贪，你对怨敌就有多大的嗔。你的贪欲有多大，你的嗔心就有多大。为什么？如果你特别在乎你的亲友，那么谁对你的亲友做伤害，你对伤害亲友的怨敌的嗔心就有这么大。如果对我们的身体特别贪爱的话，别人看一眼你就觉得是伤害自己了，其实看一眼对你有什么伤害？没什么伤害。有时候踩一脚也觉得是很大的伤害，有时候骂一句也觉得是很大的伤害。其实如果对自己身体不是那么贪执的话，看一眼也没什么，有时做点伤害也没有什么。如果对自己的身体贪欲很大，免疫力就低，我的身体神圣不可侵犯，不管谁是用眼神侵犯，还是用其他的言语来侵犯，还是通过其他方式来侵犯，都会产生嗔心。

所以嗔心从某种角度讲，和自己的贪欲成正比。一些心量很大的人，就觉得这没什么大不了的事情；如果是心胸狭窄的话，稍微对自己做一点点的伤害他就受不了，这也是因为他对自己身体或亲友贪欲很重的缘



故。

按世亲菩萨的意思，舍无量心就是要离开贪嗔之心，对亲人的贪，对怨敌的嗔都要离开，要住于平等舍的状态。

所以我们在修四无量心的时候，排的次第虽然是慈悲喜舍，但从修法窍诀的角度来讲，不管是《广论》还是《大圆满前行》《心性休息》，第一个修的都是舍无量。因为你内心当中对亲友的贪心很严重，对怨敌的嗔恨严重，本身就处在一种偏袒的状态。你在偏袒的状态去修慈心，那就很自然了，你要予乐的当然是你喜欢的那个，而对于怨敌，对不起，不与乐。修悲心的时候，拔谁的苦？当然是拔我喜欢的和我亲近的人的苦，而对于怨敌，不仅不拔苦，反而愿他的苦更加重。所以如果内心当中有偏袒心的话，修慈心也会偏袒一边，修悲心也会偏袒一边，喜心还是会偏袒一边。只有当我们把舍无量修好了，消灭对怨敌的过度嗔恨，和对亲友的过度贪着，二者处于平等的状态当中，对怨敌是平等的，对亲友也是平等的，没有贪嗔心。如果你处在这种状态当中修慈心，就不一样了。修慈心的时候，亲人和怨敌我都愿意他得到快乐；修悲心的时候，不管哪一个的苦都愿意拔；修喜心的时候，不管哪一个快乐，都愿意他们永久持续。

所以讲的时候是慈悲喜舍，但是修的时候一定是先修舍无量。因为修了舍无量之后偏袒的心才会平复，之后不管怎么样观，都不用担心我的慈心是否偏堕一方。

以上是他们各自的本体。



“相次愿乐离苦悦”，“相”就是慈悲喜舍的行相。
“次”就是次第的意思。

“愿乐”是慈心，弥勒菩萨就是修慈心的，大家看到弥勒菩萨特别高兴，不管是哪一种弥勒菩萨像。像汉地的弥勒菩萨也是，一进去寺院的山门就是弥勒菩萨，大家都很高兴，老人家修慈心的缘故，大家对他也是产生一种很欢喜的心态。如果对一个大菩萨产生一个欢喜的心态，当然你的内心当中就种下一个很殊胜的种子。他老人家一直修慈心，成佛之后名字还叫弥勒、慈氏。《贤愚经》中讲，他的慈心很圆满，生生世世相貌特别庄严。

平时我们修的时候也是一样的，愿这个众生得到快乐，愿那个众生得到快乐。平时我们在交往的时候也是一样的。如果平时我们能对在工作生活中交往的这些众生，内心当中有愿对方能够得到快乐这种心态的话，那么我们的心就比较纯善、纯净，很多负面的东西就不会再产生了。所以一方面是调伏自心的方法，一方面利益功德也很大。如果修慈心有感应，和他接触的有情都有一种安全感，都觉得很舒服，觉得很悦意。如果别人接触你很悦意的话，那么显现上面你在世间上做事情就很顺利了，因为对方没有认为你很危险，不可靠，他觉得接触你的时候很安乐，当然就愿意帮助你了。

我们接触一些大德也是这样的，接近的时候心很安静，心里面有特别快乐的感觉，心中的杂念自然而然就没了，这也是因为修心的力量很强大。

“离苦”就是悲心，愿一切众生离开痛苦。观世音菩萨发愿救度一切众生的痛苦，所以现在很多众生只



要有苦，就会自然而然地想祈祷观世音菩萨，这和大菩萨们所修行的愿力和法门是有关的。虽然所有的佛菩萨都有拔苦的悲心，但是观世音菩萨是一切诸佛悲心的总集。虽然很多道友有自己的本尊，但是有苦的时候还是很自然就祈祷观世音菩萨，这也和他的愿力有关，和我们平常听到寻声救苦的很多事例也有关系。

悲心主要是离苦的，我们现在修悲心也是愿众生离苦。但是苦的范围是很多的，大乘的角度来讲有苦苦、变苦和行苦，都要远离的。

“悦”，就是喜无量。喜无量的行相就是欢喜，看到众生快乐的时候，愿众生的快乐再再增上，永远不要丢失。但是有的时候别人会说，你刚刚发了愿，他的安乐就没有了，他又开始生起痛苦了，你的发愿没有用。这里面主要是修自己的心，主要是让自己的心越来越清净，越来越贤善。我们无始以来内心当中的烦恼习气很严重，当看到别人快乐的时候，自然而然生起一种不舒服的感觉，这个莫名其妙不舒服的感觉叫嫉妒心。为了对治我们嫉妒心，我们要刻意地修对治法，愿众生的安乐永远不要退失，如果处在这种状态当中，当然不会有嫉妒了。

“众平等”，是舍无量心。舍无量心是自己远离贪嗔之心，也愿众生远离贪嗔之心，安住在平等舍当中。有些仪轨之前就有四无量心，有些仪轨皈依发心之后就开始进入正行，有的时候还要加一个四无量心，再提醒一下自己，修这个法是愿众生得到安乐，离开痛苦等等。

以上是行相的次第。



“缘欲有情”，他的所缘对境是欲界的有情，为什么是欲界的有情？因为欲界的有情才有这些烦恼。从这个方面我们就看出来，大乘的无量心不可能只缘欲界的有情，虽然色界无色界没有现行的烦恼，但他还有隐藏的随眠习气，他还有变苦、行苦等，所以大乘不单单缘欲界的有情，所有的三界有情他都要缘。安立的侧面不一样的，此处在小乘当中主要缘欲界众生。

既然只缘欲界有情，还能不能安立为无量心呢？你的所缘是不是就有量了呢？其实整个欲界还是很广大的，这个有情还是无量的。平时说人有七十亿，其实还有很多欲界的天人，还有旁生、地狱、饿鬼有情，全都属于欲界，所以还是无量的。这只是我们南赡部洲，如果按前面第三品世间界的角度来讲，欲界不单单只有我们这儿才有，三千大千世界当中都有欲界，所以从这个角度来讲也是无量。

当然前面我们刚刚讲，无量两种，他是属于有量的无量，还不算是真正的无量的无量。

所依的地是什么呢？“喜初二禅余六地，有许为五”，“喜初二禅”，喜无量心的所依是第一禅和第二禅，因为在第一禅和第二禅当中是喜受相应的。“余六地”，慈、悲和舍这三个无量心，其他六地，未到地定、中间定和四种禅都可以有。这是普遍的说法。

“有许为五”，有些是承许五地有，未到地不算，去掉未到地之后其他的五种，四种根本定加上中间定。

“不断惑”，这个无量心断不断烦恼？不断烦恼。不断惑的根据是什么？第一、断惑都是无间道断的，但是前面讲的这些有许为五，都是正禅，不管是殊胜正禅，



初分正禅，第二正禅等都属于解脱道，解脱道中烦恼已经断完了，不可能再断惑了；第二、四无量心其实只是一种作意的信解，在注释当中讲只是缘众生作意。什么叫只缘众生作意呢？他只是说愿众生得乐，我是希望众生得到快乐，愿众生离苦，然后愿众生快乐永远保持，愿众生远离贪嗔的心。这里面很多成分都是属于一种作意，他只是一种发愿而已，真正来讲他有没有直接去断除烦恼呢？没有，所以四无量心不是直接断烦恼。

作意有没有作用呢？当然有，尤其对修持大乘来讲，如果我们内心当中要生起菩提心的话，那么四无量心的修习就特别特别的重要。其实有的时候对我们来讲，在修道的过程中，有的时候就会面临发心和行为之间的取舍，有些地方讲必须要做利益众生的事情，有些地方不需要直接去做。我们觉得，发了心，你不去做一些行为，好像就不是大乘。大德上师们有些时候为了让这些众生慢慢开始付诸于实践，要鼓励。但是初修的时候，主要是转变自己的心，只要自己的心调伏了，修的菩提心非常纯熟的时候，可不可能没有行为呢？绝对不可能。只不过刚开始我们的心还不稳固，过多过度地接触很多有情的话，有可能受到外在的影响令自己退失发心。

所以按照自己的修行尽量把握一个度，找到平衡。一方面我们尽量地修心，让自己的心很纯熟，如果自己的心很纯熟的时候，当然自己绝对不忍看到这些众生受苦，肯定会去帮助，他的行为跟着就来了。如果心还不纯熟，虽然行为上面做得很好，但是因为内心没有转变，当你的热情过完之后，行为就不一定延续。



一般的人帮助众生的时候，都很在乎对方的反应。有的时候我们拿些东西去慰问别人，别人千恩万谢，就觉得自己做的这个事情很有意义。如果别人爱理不理的，或者根本不接受，乃至说一些疯言疯语的话，自己就觉得我是来给你送东西的，你要搞清楚，你这是什么态度？就会打击你的积极性，第二次肯定不愿意去了。当你的心还没有调伏的时候，你还很在乎别人的反应。

从这个角度来讲，这个时候我们做这些行为是严重依赖于对境的反应，对方的反应越好，我们就越有动力做下去；如果对方的反应不好，严重打击我们的积极性。

当心修好了之后，你的内心当中慈悲心是源源不断地散发出来的，对方的反应好他也能够消化，对方的反应不好他还是可以消化，为什么呢？他的悲心的来源不是在外面，而是来自于自己的内心当中，从自己内心当中散发出去的动力当然就不一样了。对方再怎么不理解，他也不管，反正觉得这个是我应该做的，众生不理解是因为他很愚痴，很可怜，所以他就会更加地生起悲心了。

所以，我们在修的时候，其实还是有一个侧重的，虽然我们的行为不能完全和自己的发心脱节，但是刚开始的重点，一定都是在调伏自己的心。我们并不是说完全不做，但是重点一定是在调心上面，心调伏好之后，很长的时间当中利益众生的行为是不会中断的。而且心修得越好，动力越强劲。

有的时候我们说修四无量心又没有帮助到众生，



到底有什么用？其实这里面调心的意味特别强烈。同样，我们实际上帮助不了众生，发菩提心有什么用？其实这也是调伏自己的心。主要是我们内心当中的自私自利心很强，耽着轮回的心很强，所以要通过修心的方式，把我们的心要调整到一个正确的状态当中。心调整好了，慢慢地就像佛一样。

佛成佛之后也没有一下子就把所有的众生都调伏了，还有很多众生看到佛不生信心，还有很多外道和佛对着干。佛也不在乎这个，度化众生的事业是生生世世的事情，不是一定要赶在这辈子当中把所有的众生都度完了。他的心态早就已经成熟了，这一世调化不了，他还有下一世，再下一世。心态纯熟之后，别人再怎么样做，他也不会有强烈的反应。

作为跟随佛陀修行的佛弟子来讲，我们要了解调心之道。初学者主要是调伏自己的心，当然一边调心，一边做一些帮助别人的事情，也不是不可以。尤其是在发心的时候，要把自己的心调伏到一个比较好的状态，否则和别人接触会带很多情绪和烦恼。别人也是人，他也是有思想的，所以如果自己的心没有调伏好，也会影响到别人。如果我们的心理调伏好，完完全全通过慈悲心去做的话，效果是不一样的。

所以四无量心和菩提心都是调伏自己的心，自己的心很纯熟了，外境也会跟随而转。

不断惑的原因前面我们讲了，一方面是正禅的原因，一方面它是作意的信解，不是无间道、断烦恼的道。

“人中方生必具三”，所依是什么呢？“人中方生”，只是人中才有无量心。“必具三”，慈无量、悲无量心和



舍无量心这三个，如果具有其中任意一个，其他二者必定同时具足。比如具足了舍无量心，慈无量心和悲无量心也具足。

喜无量心不一定，因为它只是初二禅，所以具足了喜无量心，剩下三个不确定。

乙二、宣说解脱

这里有八种解脱，其实就是从各自的烦恼当中获得解脱。有些地方也叫八背舍。背舍烦恼，舍弃烦恼，背弃烦恼。从烦恼当中解脱和背弃烦恼的意思是一样的。那么这个八解脱是什么呢？

所谓解脱有八种，初二不净二禅具，
第三末有体无贪，无色定善灭尽定，
微微心末无间入，由自净下圣心出。
初三缘欲摄见色，无色行境上自地，
苦谛等及类智品。

首先解脱有八种，在注释当中也提出来了，即内有色观外色解脱³⁰、内无色观外色解脱³¹、净色解脱³²、四无色解脱³³和灭尽解脱³⁴，总共有八个。

下面注释当中，解释的八解脱，可能是从其它的地

³⁰ 内有色观外色解脱：先不灭除自内色想，即行观察外色是空的三摩地。

³¹ 内无色观外色解脱：剖析灭除自内诸色成空，是内无色想，进而观察外色如布、瓶等亦皆是空的三摩地。

³² 净色解脱：喜化净色心生勤勉，不喜变化诸不净色心不勤勉，为求除治此种烦恼所修禅定。

³³ 四无色解脱：能使智慧相应之四无色处等持，背舍色界及无色界自地以下诸有漏贪之四种定：即空无边处解脱、识无边处解脱、无所有处解脱和非想非非想处解脱。

³⁴ 灭尽解脱：能令心心所法寂静安住，粗分受想灭尽不生之道。



方解释的，和《俱舍论》当中所讲的八解脱的意义不是完全一致，这个也没有矛盾，因为在解释这些的时候，有些是从其它的观点，有些是从大乘的观点等等，解释的方式不一样，放在这下面做个参考。

内有色观外色解脱，什么叫内有色观？对自己的身体，色有贪心，这个叫内有色，即内心当中对身体的贪着还是有执着的。如果在内心当中具有对色的贪欲，怎么办呢？观外色来解脱。通过观外色来解脱，这个就是修不净观。如果我们内心当中对自己的身体或其他有情的身体有贪欲心，就观外面的尸体青瘀、肿胀、腐烂等等，这个就是典型的不净观。反复观之后，内心当中的这个贪欲心就会逐渐隐没。

第一个叫内有色，即内心当中还有烦恼，还有对色法的贪欲。如果你内在当中有对色法的贪欲，怎么解脱呢？观外色的不净，后面讲前二解脱观不净，观青肿相之故。下面注释不是在讲不净观，而是讲空三摩地等，安立的层次不一样。这里按照小乘的观点来讲，就是观不净的。

观纯熟之后，第二个是内无色观外色解脱，自己内心当中已经没贪欲了，为什么还要观外色解脱？相当于巩固。刚开始时因为心中有烦恼，所以要观不净以压制，相当于断除了。断除之后，进入内无色，心中对身体的贪爱已经消灭了，消灭之后还是要观外色，这是为了巩固不净观的成果。

有些比丘在心中没有贪欲还是要观外色，就是为了巩固不净观的成果，防止反弹。内有色是内心当中有烦恼，内无色是内心中无烦恼，但都观外色的青瘀肿胀，



所以前二解脱是修不净观。

第三个是净色解脱，观清净的色。前面通过观身体不净获得解脱，第三个是观清净的色，为什么要观清净的色呢？因为这时候相当于检验前面的修行怎样。观不净已经成功了，换个清净的色贪欲心会不会死灰复燃呢？如果生了，还要观不净观；如果没有生贪心，不会死灰复燃，就是净色解脱，说明通过检验了。

四无色解脱：空无边处是从第四禅解脱，识无边处是从空无边处解脱，无所有是从识无边处解脱，非想非非想是从无所有处解脱。都是从下面的地当中解脱，这就是四无色解脱。

有顶怎么办？灭尽可以从有顶中解脱。灭尽解脱就是灭尽定，即灭尽受想定，完全没有心心所。有顶的心再微细在灭尽定中也没有了，解脱最微细的心心所的想法。灭尽定完全没有心，可以从一切心心所中解脱。

以上是八解脱。下面是和八解脱有关的。

“初二不净二禅具，第三末有体无贪”，“初二”，即内有色观外色解脱和内无色观外色解脱。“不净”，指初二的本体是不净观。要获得这两种解脱的本体是不净观，如前所述，观青瘀之相。

“二禅具”指初禅和二禅都可以具有。初禅主要缘欲界的色法而离贪，二禅主要缘一禅的色法，因为一禅还有眼识，有眼识就还有眼识所看的境。一禅眼识看到的境不完全都是不清净的。初禅的眼识看到自地的色法还是会产生贪，但不是男女的欲贪，而是对自地的贪。自地的贪也可以通过内有色观外色解脱和内无色观外色解脱来断除。



“第三”是净色解脱。“末”指第四禅，“未有”指净色解脱是第四禅才有的。为什么第三禅没有呢？因为二禅自地没有寻伺，也没有通过寻伺引发的眼识，就不会对自地的色产生贪执。既然第二禅没有自地的贪执，当然不需要通过第三禅获得解脱，所以第三禅没有。

为什么有第四禅呢？第二禅、第三禅、第四禅都是无寻无伺的，都没有眼识，都没有对对境色法的执着。为什么第三禅没有，而第四禅有？第四禅并不是为了断第三禅所见的色，主要是无贪本体。前面讲到了净解脱主要是观清净的色，主要是检验自己修行是否成功（见 521 页第二段注释）。三禅不会缘二禅的执着而修，当然四禅也不会为了远离第三禅对色法的贪执而修定，它主要是对前面两种无贪的本体做一个检验。二者之间是不一样的，它是一种无贪的本体。

“无色定善灭尽定”，无色定“善”，简别了染污定。善有两种，一是净定，一是无漏定，所以无色定即有净定也有无漏定。有顶主要是现前无所有的无漏定。从净定角度看，四无色都有，从无漏定角度看，前三是存在无漏定的，第四没有无漏定。

所缘是什么？从哪里解脱？次第解脱。如前所述，空无边处从第四禅解脱，识无边处是从空无边处解脱……这样次第进行下去。

“灭尽定”，是从一切心心所中解脱。一方面可以从有顶最微细的心当中解脱，另一方面可以从一切心心所当中解脱，灭尽一切的受想。

下面是和灭尽定有关的，“微微心末无间入，由自净下圣心出”这两句是讲灭尽定。“微微心”就是有顶



的心，是最微细的心。从欲界到四禅，心有种种调伏，从四无色的空无边处、识无边处、无所有处，心就逐渐微细，到非想非非想就只有一点点的想，这种心就叫微微心。灭尽定首先要安住在有顶，以微微心作为趋入灭尽定的一种定。“微微心末”，安住在有顶的心，心越来越细，最后无间入灭尽定。入灭尽定时心心所就灭尽了，微微心也灭尽了。最后是从有顶的心进入灭尽定的。

出定的时候，“由自净下圣心出”，可以从两种心中出，“由自净”，入定的时候是从有顶的定入的，所以从有顶的清净中出。由有顶的心入，也从有顶的心出，这个是从有漏的角度来讲的。如果要从无漏的心出呢？由“下圣心出”，因为有顶本身没有无漏定，从下一个圣心，也就是无所有定的无漏心中出定。

出定可以从两种心中出来，一个是从自地的净定，第二个从下地的无漏定。

灭尽定是个有漏定，我们要搞清楚，因为它在定中根本不缘无漏法。其本身也是在有顶中进去的，它虽然把有顶的定超越了，但它还隶属于有顶的定。

“初三缘欲摄见色”，“初三”就是前面的内有色观外色解脱、内无色观外色解脱和净色解脱。最初的三个解脱“缘欲摄见色”，它的所缘是欲界所摄的见色。什么叫“见色”？就是眼根的对境。因为色法当中有眼根所见的，也有些是不是眼根所见的，比如声音、轻重、硬软，这些是色，但不是眼根所见。其中所见色就是眼根所见的色法，就是显色形色。前边所修的不净，就是显色或者形色，比如青瘀、红肿、黑色等等就是显色，腐烂等属于形色。



当然灭尽定没有什么所缘，因为他进入灭尽一切心心所了。

“无色行境上自地，苦谛等及类智品”，如果是有漏的定，可以缘自地和上地；如果是无漏的定，可以缘自地的苦谛、集谛、灭谛，上地的苦谛、集谛、灭谛，以及下地的。类智品可以缘下面，自地、上地和下地的这些都可以缘。

乙三、宣说胜处

不复杂，虽然是八个，但是和前面的内容相关联。胜处是什么意思呢？前面的解脱只是从烦恼当中解脱了，但是并没有胜过。此处不单单是断除了烦恼，而且还要胜过这个烦恼，所以叫胜处。

所谓胜处³⁵有八种，前二相同初解脱，
二同第二余如净。

所谓的胜处有八种，哪八种呢？内有色想观外色少、内有色想观外色多，这两个都是隶属于前面的内有色观外色解脱。前面是解脱，没有观多少，但此处说内有色想观外色少和观外色多，把少和多分开了。内无色想观外色少，内无色想观外色多，很清楚是前面的第二种内无色观外色解脱，他内心当中已经没有烦恼了，但

35 胜处：发起胜知、胜见的禅定之处。于禅定中修习观想，现见所缘形色、显色净妙，胜过其他，心不外散。八胜处即四种形色胜处及四种显色胜处。四种形色胜处：一、以内有色想观外色少胜处，谓于观一切有情净色获得自在；二、以内有色想观外色多胜处，谓于观器世间色获得自在；三、以内无色想观外色少胜处；四、以内无色想观外色多胜处。四种显色胜处，即青黄赤白四胜处，依三摩地，此四显色成就光明，分别缘余境，自在变化。



还要观外色，前面只是观外色，此处讲到观外色少和观外色多，加了一个多和少的关系。

“前二相同初解脱”，前面两种相应于第一个解脱，

“二同第二”，第二类就同第二，即第三和第四同第二，就是前面的第二种内无色观外色解脱。

“余如净”，就是内无色想观外色青黄赤白，青黄赤白是四个，叫做净色，“余如净”，剩下的四种就是净色解脱。

所以这个八胜处就是前面的第一第二第三，把前面的第一第二第三再进一步地安立，进一步地观修，胜过前面的法。

第一第二是内有色想。首先你是内心当中有烦恼，你观外色少，首先观一个很少的，观纯熟之后，再观很多的，就相当于把范围推广得很大。前面没有讲多少，这个地方就讲多少了。首先力量还不强大的时候，就少观一点，范围少一点，力量强大之后，你可以逐渐逐渐推广到大海边。像前面修不净观的时候，观到大海边为止，这个时候就比较广大了，就很超胜了。他的所缘首先观少再观多，通过这种方式胜伏内心当中的烦恼。

内无色想也如此。内心当中已经没有烦恼了，再稳固一下，还要观外色，也是观不净。首先观外色少，然后再观外色多，也是从少到多的过程。

这四种和前面的第一第二基本上意义相同，只不过多了一个观外色少和观外色多的差别。

“余如净”，其它的就如净解脱。修完不净之后，内心当中已经离贪欲了，离贪欲了之后，再通过检验，就观净色。净色就是青色、黄色、红色和白色。在禅定



当中观青色的时候，观很清静悦意的色，会不会产生这个贪欲，如果会产生贪欲，那还不行。如果观青色没事，观黄色也没事，红色白色这些悦意的色都不会再引发贪心的时候，就说明修好了，他已经完全胜伏了烦恼。

前面只是背弃，舍离，他只是解脱而已，此处是通过八种胜处超胜。前面的八解脱清楚了之后，这个地方也容易了解。

乙四、宣说遍处

遍处就是周遍一切处。其实这三种修法是前因后果的关系。第一个八解脱属于八胜处的因，首先是要解脱，然后胜处就是果；不单单是解脱，还要超胜它；超胜之后还没有周遍，所以再修周遍一切。越往后，就越殊胜，前前为因，后后为果。

遍处十种八无贪，第四禅有缘欲界，
二遍处为无色净，行境自地之四蕴。

“遍处十种”，有十遍处，即地大遍处、水大遍处、火大遍处、风大遍处，再加上青遍处、黄遍处、赤遍处、白遍处，再加上一个空无边遍处和识无边遍处，总共就有十遍处。

十遍处当中的青黄赤白是眼所见色，地水火风也是眼所见色。真正来讲地水火风应该属于身根的对境，是所触，为什么把它看成眼睛所见的对境呢？前面我们在学地水火风的时候，有真四大和假四大。假四大是眼根的对境。比如看到这片地是红红的，这个地本身应该是身识的对境，是所触，但是假的地大可以成为眼根对境的。同样，水很蓝，其实这个水本来是身根的对境，



但是我们也可以说我的眼睛看到这个蓝蓝的水，它其实也是一种假的水大。红红的火或者蓝火苗，火本身应该是身根的对境，是所触，但假的火大也可以是眼根的对境。冬天的时候黑风吹过来了，或者灰色的风吹过来了，黄风吹过来了，其实也是假的风大。所以虽然地水火风本身是所触，但此处也可以作为假的四大，作为眼根的对境。

地水火风和青黄赤白是能依和所依的关系。所依就是四大，能依是颜色。首先观察所依的地周边一切处，首先观一小块地，慢慢再延伸，延伸到一切处，周遍一切地方，这叫地大遍处。同样，水大遍处从一点点的水逐渐扩大到周边一切。地水火风都是一样，慢慢周遍。

然后再把青色周遍一切处，黄色周遍一切处，红色周遍一切处，白色周遍一切处。前面没有周遍的意思，虽然观了青黄赤白净色，但是第一个没有讲所依，第二没讲周遍。

为什么要周遍呢？因为周遍之后，就进一步无贪了。因为你已经修得很成熟，周遍一切也不会贪了，也不会有任何的贪执。所以是“遍处十种八无贪”。前边是八种无贪的意义，即遍一切处，贪欲也不会生。

后面的两种，空无边和识无边。其实空无边就有无边的意思在里边，识无边也有无边的意思。

为什么这些会周遍一切呢？因为虚空周遍一切的缘故。虚空是无边无际的，这些东西也可以像虚空一样周遍一切。观完前面这八种之后，他就观周遍一切的原因主要是因为空的缘故。空是无边的，他舍弃了前面的八种，观空无边处。



能够观空无边处的识就是心识，所以他开始观识无边处。观完之后还有没有周遍的？再没有了。无所有处呢？它不是周遍的，无所有是没有遍的意思。遍在四无色当中只有两种，一个就是空无边，周遍一切；第二个是识无边，周遍一切。虽然无所有处的禅定比前面的高，但是它已经是无所有了，并没有无边的意思，非想非非想也没有无边的意思，所以最高观到识无边为止。

“第四禅有”，这样一种识遍处是第四禅当中有的，所依的禅定是第四禅。“缘欲界”，所缘是欲界的法，这个主要是前面的八种缘欲界的。空无边和识无边是不是缘欲界？不是。前面的八种是第四禅有，然后前面八种的所缘是欲界的地水火风和欲界的青黄赤白。

“二遍处为无色净”，“二遍处”是空无边处和识无边处，是无色当中的净定。已经简别掉了染污定和无漏定。善就有两种了，净定也是善，无漏定也是善，但如果讲净定就一种。

“行境自地之四蕴”，行境是自地的受想行识四种蕴，因为没有色。

以上是遍处。看起来有八解脱、八胜处和十遍处，好像很多，其实只要把八解脱搞清楚了，后面两种都跟这个有关系。清楚之后，我们就知道，所摄的功德是离开烦恼，然后超胜烦恼，然后周遍一切，之后根本上远离一切烦恼。

今天就讲到这里。



第一百零六课

《俱舍论》分了八品，现在我们讲到第八品最后的内容。第八品的含义主要是分别定，对于有漏定、无漏定、染污定，以及其产生的功德等都做了相应的介绍。

乙五、宣说彼等之理

前面安立了八解脱、八胜处、十遍处等，此处是和其相关的内容，如何获得的，在什么样身份上获得的，以及通过什么因缘得到的。

灭尽前品已宣说，余皆离贪加行得，
所谓无色依三界，剩余唯有人中生。
上二界由因业力，生起无色之等至，
色界所有诸静虑，亦由法尔力量起。

前面的八解脱、八胜处、十遍处总共加起来有二十六种。此处讲这二十六种功德是如何获得的。

“灭尽前品已宣说”，“灭尽”，即灭尽定，“前品”，第二品，在讲不相应行的时候，无想定、灭尽定就已经讲了各自的所依是怎么样一种身份。得灭尽定的身份一定是圣者，三果以上的圣者才能修灭尽定，一般的凡夫人根本没有办法，没有资格修。这些圣者必须要通过加行获得灭尽受想定，成佛之后自然就可以获得灭尽定。前品已经宣讲了灭尽定相关的内容。

“余皆离贪加行得”，除了灭尽定，其他的二十五种功德“离贪加行得”，有两种情况可以得到，第一种



情况就是离贪得；第二种情况叫加行得。一、离贪得，如果这些功德曾经修习过，中间退失了，他在今生当中如果离开了贪欲，离开了烦恼之后，自然而然会获得；二、加行得，如果以前没有修习过，必须要加行³⁶，很精进地修持，把它引生出来，这叫做加行得。其他二十五种都是离贪得和加行得。

其实灭尽定也有离贪和加行两种，佛陀离染就可以获得，其他的圣者加行也可以有。因为佛陀是特殊的，前品就已经宣讲了。

“所谓无色依三界”，所谓的无色定，前面我们已经讲过了，在八解脱当中有四无色定，在十遍处当中也有空无边处和识无边处，所以在二十六种当中就有六种。所谓的无色“依三界”，依靠三界的身份都可以，欲界的有情也可以生起无色定，色界的有情也可以生起无色定，无色界有情也可以生起无色定。

“剩余唯有人中生”，除了无色定之外剩下的这些“唯有人中生”，只有在人当中才可以产生，为什么呢？因为在人当中他可以依靠教，依靠教的力量才可以产生。比如你不懂修持四禅、灭尽定等，必须要通过教来修行。如果没有教的引导，他就没办法修持。所以剩余的这些只是在人当中可以产生。

“上二界由因业力，生起无色之等至”，色界和无色界，尤其是无色界，通过两种因引发的，一种叫做因力，一种叫业力。通过教而产生的是没有的，因为无色界没有耳根，没有教的文字的色法，语言的色法，所以

³⁶ 加功用行。



没办法通过教的力量而产生。但是他可以通过因力和业力。

什么是因力和业力呢？比如他以前修行过这样一种禅定，之后他有所退失，他在第二生当中再次通过修持禅定力，就可以引发无色界的等持，这叫因力。通过业力顺后受业，首先他在人中修持无色定，退失了之后，第二世转生到色界当中，第三世从色界转生到无色界，这就是通过业力顺后受。

其实因力和业力相互关联，有的时候所谓的因力也是属于业力的范围，只不过他串习得比较多，今生当中再再串习，或者第二世当中串习，通过反复串习禅定的因，如是就得到无色界的等持。通过业力顺后受业转生到无色界当中，然后生起无色界的等持，所以上二界无色界的等持是由因力和由业力这两种因生起来的。

“色界所有诸静虑，亦由法尔力量起”，“亦由”是什么意思呢？前面说上二界当中无色界是由因力和业力起，那么色界的静虑是亦由法尔力起，也就是说除了有因力和业力之外，也可以由法尔的力量产生。

法尔力量产生是什么情况？第三品讲到世界毁灭的时候，欲界的众生通过法性力量，很容易产生初禅。初禅天要毁灭的时候，初禅天的天人通过法尔力生起第二禅；第二禅要毁灭的时候，通过法尔力量生起第三禅；第三禅毁灭的时候，以法尔力量产生第四禅。所以色界的静虑也有由法尔力产生的。

法尔力在无色界有没有呢？没有了，因为无色界不被毁坏。因为要被毁坏的缘故，有法尔力产生静虑的情况，这只是在色界有。当然欲界也有，欲界的世界要



被毁坏的时候，欲界的有情就有法尔产生初禅的能力，生到初禅天。

欲界当中有教力，也有因力和业力，也有法尔力，这四种都有；色界有因力、业力和法尔力，没有教力；无色界只有因力和业力。欲界、色界、无色界有不同的情况。

第八品的内容就学习完了。《俱舍论》八品的正义已经结束了，下面是第四个科判末义。

俱舍论第八分别定品释终

甲四、末义 分三：一、佛法住世期； 二、非为臆造且谦虚；三、教诫后代不放逸。

乙一、佛法住世期

**佛之妙法有二种，教法证法之体性，
持教法者唯讲经，持证法者唯修行。**

科判中讲佛陀的佛法可以住世多长时间，但是在颂词中不明显，颂词中只是讲到了佛陀的妙法是教证，以教法和证法为体性的。

首先讲什么样一种法能住世，什么情况可以住世，谁来住世。知道了所住世的法之后，才说它住世多久。因此颂词中讲“佛之妙法有二种”，这就是所要住世的佛法。

佛陀的妙法归纳为两种，“教法证法之体性”，一个是教法，一个是证法。教法就是现在的文字、经书等，三藏十二部这些都称之为教法；证法就是修行者相续当中生起来的种种功德，或者安住的种种功德。证法是



不是证悟？证悟一定是证法，但是证法不一定完全都是证悟。比如内心当中守持一条戒律，也是证法；内心当中生起一念的信心，也是证法；生起出一念出离心想要解脱，是证法；生起菩提心，是证法。证法的范围很广，从内心当中生起一念信心，守持一条戒律以上都是属于证法。真实的佛法就是教法和证法。

此处说佛法有两种，那么教法如何住世，证法如何住世？教法住世即第三句颂词“持教法者唯讲经”，守持教法的人通过讲解的方式让教法住世。所谓的教法住世就是不断地无误地宣讲。如果没有人讲解，即便这些大藏经等很多书还存在世间，严格意义上也不叫教法住世。真正的教法住世是持教者讲经，要讲解教典的意义。

以前的有些大德也是把经书刻在石头上，像《房山石经》等，害怕法难的时候其它纸制的书容易毁坏，刻在石头上不会毁坏。近代也有一位师父说应该把所有佛经刻在光盘里面，把光盘放在十几米深的洞里，如此教法不会毁坏。发心是很善妙的，这些发心我们都要赞叹，是为了让教法、文字完完全全能够保留。

但是教典存在世间中是不是叫教法住世？还不算，这只是助缘。如果有人讲解的话，有个参考。所以印很多经书，咱们经堂里有很多藏经，这是不是教法住世？表面上看起来好像是教法住世，但不是教法住世。讲解经论，而且能够正确无误地讲解，才叫教法住世。

第二是证法住世，“持证法者为修行”，守持证法的人唯一要通过修行的方式，让证法安住世间。

佛的妙法有两种，一个教法，一个证法。教法住世



就是要正确无误地讲解；证法住世就要修行，不断地正确无误地修行，盲修瞎炼不算。正确无误地修行来自于什么呢？来自于正确无误地学习经教。

有的时候，我们会觉得，除了生圆次第、大圆满以外，其它佛陀的经典好像和修行无关，有时候我们比较轻视。但是佛陀的经典里讲的全都是和修行有关的、和调伏烦恼有关的；和修行无关，和调伏烦恼无关的一个字都没有。所以我们对待经典的态度，有的时候容易进入歧途当中，认为经典不算是修行的方法。其实经典当中有些是直接讲怎么修行的方法；有些讲所修的内容，比如空性、如来藏等所修的内容；有些地方讲要修行的话歧途是什么，违缘是什么；有的时候讲怎么遣除违缘的方法；有些时候讲它的基是什么，有情的整个轮回，比如《正法念处经》等讲了很多六道轮回实际存在的情况，还有投生到轮回的因是什么。所以所有这些都是和调伏烦恼有关的，只不过浩如烟海的经典通过我们自己的智慧很难短时间当中完全通达，所以我们就需要一些窍诀，需要殊胜的上师给我们传讲。传讲之后我们就对于经典中讲的内容产生一定的了知，然后从基础上开始修行。

所以说修行一定是来自于如理如法地听闻、抉择经典和论典的意义，如理如法地抉择之后，缘学习的内容产生的定解，再去不断地串习，正确地修行，受持证法。

所以真正的佛法住世应该是讲解或者修行，除了讲解和修行之外没有真正的让教法和证法住世的方法。

前面我们讲印经书算不算教法住世？它是助缘。



大恩上师在注释中讲，修道场，修很多寺庙是不是让佛法住世？寺庙不是真正的佛法，寺庙是修行佛法的助缘，所以要讲解经典需要寺庙的道场，要修行需要寺庙的道场。寺庙到底是教法还是证法？教法也不算，证法也不算，它只是能够让教法住世的助缘，让证法住世的助缘，有的话比较容易，没有的话不太容易。《俱舍论》中把这两个问题讲得比较清楚。

前后出现了两个唯字，只有讲经说法才让教法住世，让证法住世只有修行，除了之外没有其它的。只是持个形象，不能真实地让教法或证法住世的因缘。

这里讲了所住世的法，真正来讲能够住世多久？能够住世多久说法有很多种。

有些说是住世一千年，但是一千年早就过了，现在教法和证法在世间还有。有的地方说，所谓的一千年只是指证法而言，教法的住世时间还要长。一千年之后是不是就没有证法？也不一定，有时候是从主要和次要角度来讲。

如果是证法时期，修行的人特别多，证果的人也特别多，因为那个时候根基利，有的时候不一定听很多就可以知道怎么修行了，就可以调伏烦恼。

后来根基逐渐钝了之后，也不是没有修行人，也不是没有证法，只不过是以教法为主。因为众生的根基钝了，如果你不讲解，众生没办法通过自己的方式来了知怎么样修行的方式，所以要不断地讲解。还有很多的大德出世，不断地注释佛经和论典。以前不需要这些，佛陀在世的时候，很容易懂，不需要论典来注释。后来佛陀入灭了，还有很多这些大德也入灭了，根基越来越钝，



这时如果没有注释佛经，不讲解的话，很多修行者没办法以自力了知，有可能就错解佛法。如果自己错解佛法，再错误地修行，再把错误的观念传递给别人的话，佛法就无法住世了。所以后面以教法为主，但是有没有证法呢？当然有。

按照前面讲的标准来讲，现在持戒的人、生信心、生菩提心的特别多，但是相对而言，通过证法得果的情况没有那么兴盛了。当然现在如果自己精进的话，还是有证果的机会和希望。所以一千年主要是指证法而言。

还有说住世五千年。最初的是五百年的话容易得到阿罗汉果，这是从小乘的侧面来讲。第二个五百年是容易得不来果。第三个五百年是比较容易得第一、第二果，这一千五百年是果期。后面次第地出现慧学兴盛的情况、定学兴盛的情况、和戒学兴盛的情况，这一千五百年是修行期。再往后出现持论藏者、持经藏者、持律藏者，这一千五百年是教期。还有一个五百年是形象期，只有形象了，戒定慧也没有了。

首先是得果，然后是戒定慧三学，然后是经律论三藏，最后是形象。到了形象期，有寺院，有经书，也有修行者，但是内心当中有没有戒定慧呢？不是完全没有，特别特别少。有没有经律论的讲说呢？也没有。只有存在一些形象上的佛法。现在世界上某些地方，也是只有形象佛法。有寺院，有修行者，但不懂怎么修行。但从整个佛法的角度来讲，还没到唯持形象期。

现在处在大概两千五百年左右。情况其实还是属于修行期，还仍然是属于修行期的时候。

当然还有其他很多汉地大德的说法，我们自己去



参考就可以了。

乙二、非为臆造且谦虚

说此对法我多依，克什米尔有部理，
若有错误均我过，正法理量唯诸佛。

“说此对法我多依”，世亲菩萨说，我造的《俱舍论》不是臆造的，大多数我是依靠克什米尔的班智达所安立的有部的观点，以《对法七论》《毗婆沙论》为基础造的《俱舍论》。还有部分的内容也安立了经部的观点，大多数是随有部的观点。以上是“非为臆造”。

谦虚是什么呢？“若有错误均我过”，虽然我是依照克什米尔这些有部班智达的观点造论，但是如果在论典当中出现有词句方面的错误，还有意义方面的错误，过失仍然是我的过失。

世亲菩萨的智慧特别深。按照《布顿佛教史》的观点，他和他哥哥曾经有过辩论。辩论的时候，他反应特别的敏锐，他哥哥一提问题，他基本上不做什么思维，马上就可以回答。但是他一提问题的时候，他的哥哥显现上要迟疑一下。世亲菩萨有点疑惑了，我的问题提出来之后，为什么你要迟疑一下？他哥哥说，你是五百世班智达，你的智慧天生就很敏锐。为什么我要迟疑呢？他说，我回答问题之前，我要问一下弥勒菩萨，向本尊请示。一方面好像是谦虚，一方面随时可以见本尊的。

（众笑）。

世亲菩萨一下生起很大的信心，他说我要见弥勒菩萨，我要见本尊。他哥哥请示之后说，因为你以前诽谤过大乘，即生当中没有因缘见我（弥勒菩萨）。如果



你即生当中造很多大乘的注释，念……陀罗尼等，去世之后可以见我。

《俱舍论》前面有一个世亲菩萨略传，多罗那他尊者对这种说法不承认。但是在《布顿佛教史》等中是这样描述的，这些大智者也不可能随随便便讲。

他的词句特别的善巧，意义上也特别的善巧，所以被尊称为第二大佛陀。世亲菩萨此处只是示现谦虚——如果有错误的话，还是我的过失。

“正法理量唯诸佛”，有些人想，既然你是依照克什米尔有部阿闍黎的观点，这样一脉相传下来，应该不会有错误吧？世亲菩萨说，这也不好说，真正的正法当中的正量，只是佛陀，佛陀才是真正的正量，他是完完全全正确的。其他的圣者，或者凡夫的学者，虽然可能智慧很通达，但毕竟还是没办法和佛比。所以真正来讲，唯一没有错误的就是佛陀，其他的话都不好说。

乙三、教诫后代不放逸

本师世目今已闭，堪作证者多入灭，
未见真谛放肆者，以邪分别乱佛教。
佛陀已趣胜涅槃，持彼教者多随灭，
无怙无教灭德众，当今此世任意行。
既知如来正法寿，渐衰亡如命至喉，
一切污垢具力时，求解脱者莫放逸。

第一二句颂词讲到，佛以及这些圣者入灭之后的情况，众生的相续很散乱，刚强难化。现在我们处在这样一种时间当中，佛陀的正法寿命马上就要终结，而且



世界当中染污的力量很强大。所以第三个颂词讲，求解脱的人千万不要放逸。

“本师世目今已闭，堪作证者多入灭”，按有些注释的观点，第一个颂词和第二个颂词有点相似，都是说佛入灭了，弟子也入灭了，现在是邪见，三毒很兴盛的时候。其实前后两个颂词侧重点不一样。

因为前面我们讲到了佛陀的教法归纳为证法和教法，此处说“堪作证者多入灭”主要是讲证法比较衰败的时候；“持彼教者多随灭”主要是从教法的侧面讲的。

“本师世目”，“世目”就是世间的眼睛。有的时候世间眼是对翻译家的一种赞叹，就好像是世间的眼睛一样。如果没有这些翻译家翻译经论的话，世间的众生就没有智慧，没办法分辨。此处的世间眼是指佛陀，佛陀就是整个世间的明目。如果佛陀不出世，众生相续当中的无明烦恼特别猛烈，没办法知道取舍之处。

佛陀的智慧就像世间的眼睛一样，佛陀出世之后讲了这么多的正法教义，让众生知道了什么该做什么不该做，世俗谛是什么，胜义谛是什么，轮回的因是什么，涅槃的因是什么，如何灭掉轮回获得涅槃……所有的内容都有了。

如果你想要获得增上生的善趣，佛陀也讲到了怎么样通过修五戒十善的方式来获得增上生³⁷；如果你想获得阿罗汉这些就是小乘的果位，佛陀在经典当中也讲了如何获得小乘解脱的方法；如果你想要成佛，佛陀在经典当中也讲了菩萨道的修行方式；还针对一些最

³⁷ 人天善趣的安乐。



利根者，佛陀在续部当中也讲了很多密宗的修行方式。所以不同的根基在佛法当中都能够找到相应于自己的对治之道。所以说佛陀就是世间眼。

“本师世目今已闭”，“今”，以世亲菩萨的口吻讲，现在佛陀的世间眼目已经闭上了。“堪作证者”是指佛陀这些弟子，当时的这些大阿罗汉等等，当然从大乘的角度来讲也有大菩萨，这些有学无学的圣者就是堪作证者。他们的证量很殊胜，或者说他们是证法的见证者，因为他内心当中生起了很多的证悟，所以叫证法的见证者。这些证法的见证者很多也已经入灭了。

“未见真谛放肆者，以邪分别乱佛教”，现在状况是根本没有见到真实的法性，世间当中也没有很多佛法的见证者，有很多相续刚强难化的人通过自己的邪分别念，扰乱佛教。

世亲菩萨看到当时的情况，有一定的厌离心。当然造《俱舍论》的时候，世亲菩萨正在大力弘扬佛法的时候。其他的佛教史当中讲到了世亲菩萨入灭的情况，他也是因为看到了当时的一些不如法的行为。当时在尼泊尔，好像是一个出家人，但是出家人显现上也有家庭，穿着袈裟挂着酒瓶子在耕地。看到之后，世亲菩萨有种感叹，佛法衰败了，他就在尼泊尔入灭了。世亲菩萨的塔也是在尼泊尔吧。上次我们好像没有朝拜，你们上次去朝拜没有？好像是忘了。按照法王如意宝的传记，世亲菩萨的塔应该是在尼泊尔，在世亲菩萨涅槃的地方修了涅槃塔。

有些地方说，世亲菩萨出世的时代应该是在佛入灭九百年，观待现在来讲，那时还不算是混乱的时候。



当然佛入灭了之后，堪作证者也入灭了，当时逐渐会有一些不如法的行为，当时阿难尊者也是因为看到这些情况入灭的。世亲菩萨也是看到这些情况入灭的。

第一个颂词主要是从证法方面衰败的情况伤感的，第二颂词主要是教法方面伤感的。

“佛陀已趣胜涅槃”，佛陀已经进入了殊胜的涅槃。“持彼教者多随灭”，守持佛教的很多大德也跟随佛陀脚步入灭了。“无怙无教灭德众”，佛陀入灭了，持教者也入灭了，没有依怙的，也没有教法的，通过内心当中的三毒灭除戒律的功德，灭除智慧的功德的众生，“当今此世任意行”，在现在的世间当中任意而行。

说明世亲菩萨当时看到这些情况之后，感叹教法比较衰败。有的时候，为了让弟子不放逸，也会说一些这样感伤的话。法王如意宝以前也说过这样的教言，全知无垢光尊者也有这方面的教言，对末法时代修行者的厌离，对不如法僧众的厌离，对于当今社会流弊的厌离等等，也有很多厌离的道歌。为了让我们产生一种精进的心，让我们不要放逸，说很多厌离的话。

有些时候大德们说教法证法现在还有，比如华智仁波切的传记当中讲，第三世丹贝尼玛，多竹钦活佛七岁的时候讲《入行论》，说明宁玛派的教法还存在，前段时间看到白玛邓登尊者进入证悟虹身，说明证法还存在，所以说教法还很兴盛，证法也很兴盛。有的时候大德们为了让大家精进，不放逸，说教法也很衰败，证法也很衰败；有的时候让大家生欢喜，说教法还很兴盛，证法还是很兴盛。关键是看大德们说这些教言的出发点是什么。



众生有些时候需要吓一下，有的时候需要哄一哄，有的时候就需要鼓励鼓励，安慰安慰。末法时代的这些初学的修行者真像小孩一样，必须要用各式各样的教言，鼓励，慢慢扶着他往前走，劝他往前走。当他自己修行上路了，有一定的能力的时候，就可以不管他，他就可以自己去修行，弘扬佛法等等。但是在初学的时候，他一定是需要很多教言。

大恩上师对我们也是一样的，有的时候要呵斥，有的时候要赞叹，有的时候要鼓励，有的时候要讲很多小乘的法，有的时候讲很多大乘的法，讲密乘的法，通过方方面面让我们修道的心不要衰退下去。有的时候比较沮丧的时候，要鼓励鼓励，很傲慢的时候要打压打压，尽量地让我们处在一种修道状态当中。

当然如果自己的根器不是那么敏锐的话，一下子能不能够相应上师的调化也不好讲，但是上师们在调化弟子的时候的确用很多很多方法。

“既知如来正法寿，渐衰亡如命至喉”，既然已经知道了佛陀如来正法的寿命，把佛陀的正法和人的寿命做对比来安立。人的寿命如果到了弥留之际的时候，寿命马上就要终结了，同样的道理，如来的正法的寿命“渐衰亡如命至喉”，逐渐衰亡如命至喉，此处把呼吸比喻成命根一样，他呼吸已经到了喉部了。有两种说法，有一种说法是气到喉部，咽下去之后就死了；从佛法的角度来讲，最后一口气是往外呼出去的，最后一口气呼出去之后，再没有进去的气了，就死了。所以他吐出去的气已经在喉间了，再往外一吐，他的命就中断了，所以不管是往下咽，还是往外呼，反正意思都是在喉间，



很快时间就会衰亡的。

“一切污垢具力时”，现在是染污非常具有力量的时候，越往后走，染污的力量越大。看似现在的社会高度发达，其实从另外一个角度来讲，染污的力量是前所未有的。

世亲菩萨在佛入灭九百年的时候，从外在的环境的角度来讲，和现在染污的程度没法比。当时也没有很多让众生分心的东西，显现上交通工具、通讯工具都不是很发达，你想要从一个地方去另一个地方也是很费劲的事情。世亲菩萨从印度到尼泊尔要行很长的路，中间也遇到很多强盗和野兽。要想知道很多资讯也不是很容易的事情。所以从环境的角度来讲，当时还没那么污浊，但是世亲菩萨已经说了“一切污垢具力时”，众生内心当中的烦恼开始炽盛了，然后环境开始污浊了，不容乐观。

到现在应该更加谨慎了，现在污垢的力量是更大的时候，所以说“求解脱者莫放逸”，如果真正是一心一意地想求解脱道的人，千万不要放逸，要依靠佛陀的教义，通过大恩上师们的教诲，认认真真地依教奉行。如果能精进地修行，不放逸的话，我们还是可以调伏自心，仍然可以获得解脱。否则在污垢具力的时候，一不注意很容易放逸。放逸之后内心当中产生强烈的贪嗔痴，造大恶业有可能失坏自己修行的慧命，死后堕恶趣。虽然以后可能会解脱，但是也不知道什么时候才能够真正重新获得解脱的机会，所以一定要精进。

下面相当于后跋。

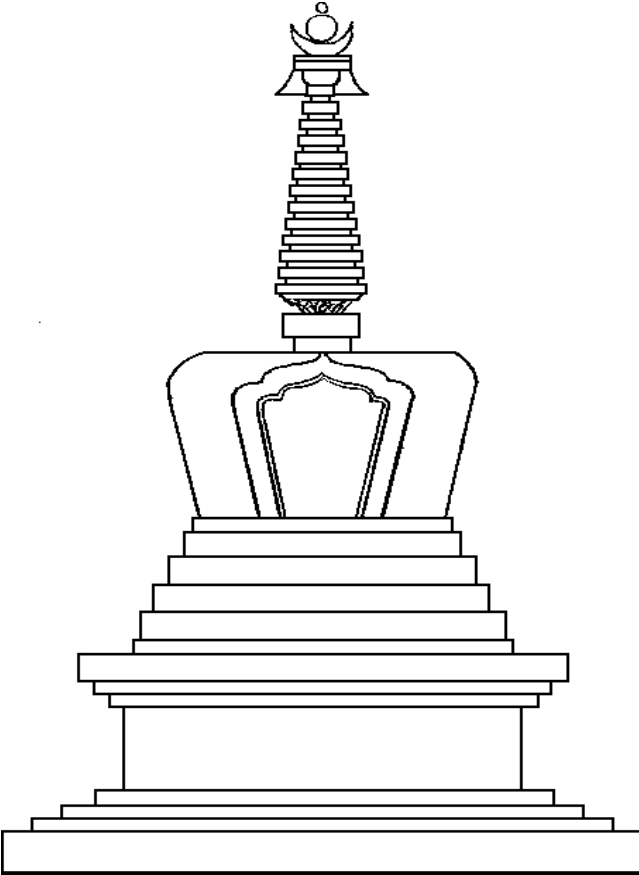
此《俱舍论颂》，乃佛陀亲口授记之大德、能背诵



九十九万部经典、具有不退智慧自在者共称为第二遍知的大阿闍黎世亲撰著圆满。印度堪布则那莫札即佛友与大译师华哲僧侣翻译、校正，并以讲闻方式而抉择。

以上《俱舍论》传讲圆满。

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



菩提塔