



目录

第八十二课	5
甲一、所缘境圣谛	7
乙一、连接文	7
乙二、道自本体	8
乙三、真实四谛	9
乙四、建立诸行皆苦	16
乙五、旁述二谛	23
甲二、现证真谛之次第	26
乙一、略说	26
第八十三课	31
乙二、广说	31
丙一、智慧之自性	31
丙二、堪为法器之特法	34
丙三、真实趋入修法	43
丁一、修寂止	43
戊一、略说	43
戊二、广说	45
己一、修不净观	45
己二、修呼吸法	52
第八十四课	58
丁二、修胜观	58
戊一、资粮道	58
戊二、加行道	64
己一、加行道之自性	64
己二、法之差别	72
第八十五课	74



己三、别说遣疑	84
戊三、现证真谛之道	93
第八十六课	97
甲三、现证真谛之补特伽罗	98
乙一、宣说分摄	98
丙一、离贪者	98
丁一、向	98
丁二、果	101
丙二、渐次者	104
丁一、相	104
丁二、具相之补特伽罗	106
戊一、预流	107
戊二、一来	109
己一、向	109
己二、果	109
戊三、不来	110
己一、向	110
己二、果	110
庚一、总说	110
第八十七课	112
庚二、别说	112
辛一、分类	113
辛二、轮番修	124
辛三、宣说身现证	128
戊四、阿罗汉	130
己一、向	130
第八十八课	132
己二、果	132



庚一、真实宣说果	133
庚二、旁述断除所断之理	135
辛一、以何道断何地之所断	135
辛二、以何地断何地之所断	141
辛三、世间道之所缘	144
庚三、智之生理	146
庚四、沙门之摄义	147
第八十九课	150
庚五、梵轮	154
庚六、沙门果之得法	158
庚七、阿罗汉之分类	160
辛一、真实分类	160
辛二、法之差别	165
第九十课	169
辛三、退失之分类	169
辛四、别说转根之理	173
乙二、结尾	177
甲四、宣说现证之道	183
乙一、宣说加行等四道	183
乙二、宣说一切住地与住根之道	184
第九十一课	187
乙三、宣说菩提分法	187
丙一、以名称而分类	187
丙二、以实体而分类	198
丙三、部类之次序	205
丙四、本体之差别	206
丙五、何地所摄	207
丙六、旁述获得解信之理	210



第九十二课	213
丙七、别说无学法	213
丁一、真实宣说无学法	213
丁二、旁述断除所断之理	216



第八十二课

《俱舍论》是分八品的内容，其中前面的五品已经学习完了，今天我们学习第六品。

第六品 分别圣道

分别圣道开始主要是宣讲抉择随顺于无漏法方面的果、因和缘。当然，如果我们现前了无漏法，就可以获得这样一种殊胜的圣道和解脱，这是第六品所安立的。圣者证悟实相，证悟真谛，证悟无漏的不同情况，以及如何现前圣谛的法等等在这一品当中都讲得很清楚。

第七品主要是宣讲其因，要获得这样的圣道必须要有智，所以是分别智品。第八品是宣讲其缘——定。总之，后面三品主要是安立无漏圣道相关的内容。

第六品对于圣道的方方面面，它的所缘境是什么，如何现前圣道的次第，证悟圣道真谛的补特伽罗，然后是现证之道等，在这品当中，对于这些问题都进行了详细的宣讲。

第六、分别道与补特伽罗品 分四：一、所缘境圣谛；二、现证真谛之次第；三、现证真谛之补特伽罗；四、宣说现证之道。

此处讲道和补特伽罗。补特伽罗就是数取趣，数取趣从严格意义上来讲，主要是指凡夫。圣者能不能叫数



取趣呢？能不能叫补特伽罗呢？其实有些时候圣者也可以叫，在《辨法法性论》当中讲到四种补特伽罗，其中声闻、缘觉、菩萨、佛都安立为补特伽罗，有的时候从广义的侧面来讲可以这样安立。

真实意义来讲，数取趣通过自己的业，不断地转生，取诸趣的这样一种身份者，就称之为补特伽罗数取趣。所以六道众生当然是数数取诸趣，圣者当中有没有数取呢？圣者当中如果是获得初果，还要七返欲界，从这个角度来讲也算是数取、补特伽罗；一来果一次往返于欲界，当然也算；不来果呢？主要是不来欲界，在色界无色界还会投生；当然阿罗汉涅槃之后，真实不再趋向于轮回了。

有些时候是通过众生的恶业，他的因和缘全部具备的情况之下，往返诸趣；圣者虽然已经现前了某部分的无漏法，但是他以前相续当中的这些烦恼、习气没有彻底消尽的话，还是有取诸趣的情况存在。

此处是分别道和安立现前道的补特伽罗。

分四，第一是所缘境圣谛。我们要分别圣道或者要现证圣道，这个所缘境的圣谛我们必须要了解；第二是现证真谛的次第，怎么样现证真谛，通过什么样的次第可以现证，也是非常关键的问题。虽然有真谛，但是我们不知道次第的话，对我们来讲也没办法入手，没办法逐渐逐渐次第次第地现前圣道；第三是现证真谛之补特伽罗，现证真谛之补特伽罗也有很多，有初果，二果，三果，四果等，对于这些已经现前真谛的圣者也讲得很详细。在唐译当中此品叫分别贤圣品，贤主要是指资粮道和加行道，圣是指见道以上的，见道以上的乃至阿



罗汉果之间的这些叫做圣，所以贤圣品其实也是讲现证真谛的补特伽罗的情况；第四是宣说现证之道，道是怎么安立的。

甲一、所缘境圣谛 分五：一、连接文；二、道自本体；三、真实四谛；四、建立诸行皆苦；五、旁述二谛

所缘境的圣谛我们需要了解，虽然前面我们在学习诸品的过程当中，对于圣谛都有所了解，有所安立。比如在分别随眠品中，也有苦集灭道四谛的名称，但是那个时候所安立的四谛，不是从真实四谛的本体，而是从四谛下面应该断除的障碍烦恼方面安立的。所以虽然上一品当中频频出现苦集灭道的名称，但是它所宣讲安立的并不是圣道本身，而此处主要是安立圣道本身。

乙一、连接文

依见谛修断烦恼，是故称为遍知名。

这句是第五品和第六品的一个衔接。因为前面有一个““断即获得遍知名”，那么到底怎么样才能获得遍知的名称呢？依靠见谛和通过修道断除烦恼之后，称之为遍知。遍知有两种，一种叫做证的遍知，即对于四谛的真相全部了解了，没有什么漏下的；还有一个方面是断遍知，即断除了烦恼的灭。既然有这样的遍知，那么到底是通过什么安立的呢？“依见谛修断烦恼”，通过“见谛”，见到圣谛的本性，通过修道断除修断，断除烦恼的缘故安立遍知。不管是从证的角度来讲，还是从断的角度来讲，都可以安立遍知的名称。



断烦恼主要是上一品的事情，前一品讲到了随眠烦恼，而获得证悟的功德就是本品所讲到的。所以此处是连接文，连接第五品和第六品。主要是通过见真谛，然后修道之后断除烦恼。而真实的见谛，真实的修道就在这一品当中广说。

上一品当中说烦恼是这样的，如果你断除烦恼怎么怎么样，是讲烦恼的时候，附带讲的，而真实的断烦恼之道并没有讲。本品当中讲到了真实见真谛，缘真谛修道之后断烦恼，不管是见断修断，比较详细的修法都在本品当中进行安立的。

乙二、道自本体

修道二种有无漏，所谓见道唯无漏。

道分了一种，一个是见道，一个是修道。所谓的见道和修道二者之间，其本体是有漏还是无漏呢？当然见道肯定是无漏的。

修道按照一般安立的方式来讲，如果是在见道的基础上，安立的修道，当然都是无漏的。你没有见道，当然就没有办法安立修道，既然已经通过无漏道见到了真谛，那么之后缘这个见真谛再再地串习，增上自己的证悟，这样的修道当然就是无漏的。尤其是平常我们学习的大乘的思想，首先见道是在初地，修道是在一地到十地之间。如果是这样安立，整个见修道全都是无漏的。

“修道二种”，修道有两种，“有无漏”，一种是有漏的，一种是无漏的。有漏的修道就是世间的修道，有的时候缘世间道也可以修，比如通过欣上而厌下，希求



上面的清净的功德，而厌恶下面的这些过患。比如色界厌恶欲界的过患，然后开始修行，得到初禅、二禅等等。在这个过程当中，是有修道的，是有漏的修道。通过有漏的修道也可以断除它的障碍，断除它下面的烦恼。当然这个断除主要是指压伏，真正彻底连根断除有漏道是没有办法的，但是它毕竟属于一种修道的范围，因此从这个角度来讲，修道可以有有漏。和必须是在见道的基础上才安立修道的意义是不一样的，此处修道的范围稍微要广一点，而平常我们讲的那种稍微要严格一点，或者稍微窄一点。

第二种是无漏的修道。无漏的修道是缘四谛的本身，而不是从禅定的本身欣上厌下而得到断烦恼的遍知。缘真谛开始修行，见道无漏道的修行叫做无漏修道。

“所谓见道唯无漏”，见道是没有有漏的，所有的见道决定是无漏道，因为必须要见到四谛十六行相之后才能安立见道，所以通过有漏是永远没办法真正见道。所以即便他通过世间道，灭除了无所有的烦恼，但是非想非非想的烦恼仍然没办法断除，因为是有漏的，没办法通过自己的有漏道来断除有顶的烦恼，只有通过无漏道才能够断除有顶所摄的烦恼。还有见道可以断除上中下九品所有的见断，从这个角度来讲所谓的见道唯无漏，没有像修道有两种情况。

乙三、真实四谛

一切真谛说四种，苦集如是灭与道。

彼等自体亦复然，彼之次第依现证。

这些内容看待第五品来讲不是很复杂的，比较容



易懂。

我们要见真谛，那么真谛有几种呢？此处说“一切真谛说四种”，即平常所讲到的四谛。四谛是佛法中很关键的概念，因明《释量论》等安立佛陀为遍智主要也是从佛陀宣讲了四谛这个侧面安立的。四谛当中有两种是轮回的因果，有两种是涅槃的因果。轮回的果和轮回的因是苦谛和集谛，获得涅槃的果是灭谛，因是道谛。

为什么从此处安立呢？因为佛陀宣讲其他的工巧，怎么样让众生获得暂时的安乐等并不是佛陀出世最主要的最根本的原因，因为暂时获得这些安乐的法，生天的法在外道当中也有一些。暂时获得世间当中住好房子，开大汽车等等，一般的世间人自己也可以做到。但是众生的本性是什么，众生的本质是什么，一般的众生就没办法了解，所以佛陀出世最主要的最根本的目的就是告诉众生，现在一切的状况是痛苦的自性。这个众生是没办法认知的，认知不了。

一切都是痛苦的安立苦谛，然后痛苦是有因的。当然众生在受苦的时候，他也会寻找为什么我现在会这么苦，我就是因为没钱，如果有钱了我会没有痛苦了。当然这个也是一种因果，但是太浅了，他只是看到了一种比较短暂的肤浅的因。我肚子饿的这个苦就是因为没吃饭，只要把饭煮了吃了，这个痛苦就解决了。这个方面他们有没有分析，有没有观察？他们也在分析，也在观察，似乎也找到解决问题之道，但这毕竟只是暂时的，没办法从根本上解决。

佛陀讲到所有痛苦的深层次的因就是集谛。这样的苦和集都是让人厌恶的地方，众生只不过没有认知



而已，一旦认知，他就会很急切地想从这样的苦因和苦果当中出离出来。但是他们又会想有没有彻底断除痛苦的一种药呢？这时候佛陀就告诉他们，其实根本断除苦的状态是有的，这就叫做灭。

灭就是涅槃，如果获得涅槃，所有的苦都会消灭，所有的苦就不会再一次复发，对众生造成伤害。这个灭谛的状态是存在的、涅槃是绝对存在的、永远无苦的这个状态是绝对存在的。

要获得这样的涅槃，有没有道呢？虽然灭除烦恼的果非常善妙殊胜，但是如果没有办法，也干着急没办法前往这样一种殊胜境界当中。所以佛陀讲这样一种灭谛涅槃的因是有的，这个就是道谛。通过修持圣道，现前道谛，就可以获证灭谛。这个道谛恰恰也是对治集谛的根本道。

苦谛的因是集，如果集没有断掉，苦也没办法灭除，苦没完全灭除，灭也没办法现前，所以关键在于怎么样灭除这个集。灭除集就是修道，通过道来灭烦恼，通过道来灭除所有集谛的本身。苦谛消除就现前灭谛了。从这个角度来讲佛陀是大智慧大遍智。

佛陀宣讲了众生的苦果和苦因，这方面是任何其他的世间的所谓导师从来没有发现过，从来没有宣讲过的。佛陀告诉众生的状态是苦，苦的因是集，苦被消灭是灭谛，现前灭谛的方法就是道谛。众生的苦，众生的流转和流转的因讲得清清楚楚，然后众生最后获得解脱的状态灭和获得现前灭谛的道讲得清清楚楚。佛陀出世帮助众生最殊胜的就是帮助众生获得究竟解脱。因为佛陀发现了四谛，宣说了四谛的缘故，安立为遍智。



四谛的法要在整个佛法当中非常非常的善妙殊胜，只不过小乘安立的四谛内容，和大乘中安立的四谛的内容，从某些角度来讲不太一样。因为众生的根基不一样，众生的理解能力也不一样，对法界法性的认知也不太一样，所以宣讲的也不一样。但是此处从小乘有部的观点来安立的时候，佛法核心的地方其实就是四谛，我们修持也是从四谛着手。所有的流转，所有的还灭都在四谛当中完完全全可以包含。

“苦集如是灭与道”，在第一品当中已经讲到了无漏道谛、灭，苦集，所以此处也是苦集如是灭与道。

“彼等自体亦复然”，“彼等自体”，在分别圣道这一品当中所安立的四谛的自体，“亦复然”，和第一品刚开始安立的四谛的自体是一样的，二者自体没什么差别的。在序言和第一品分别界都提到了无漏道谛的名称，还有灭。当然灭当中有非抉择灭和抉择灭，此处的灭谛不能算非抉择灭和虚空无为，他们虽然是无为法，但是不能称之为灭谛。真实的灭谛就是抉择灭，因为它通过智慧抉择灭掉了烦恼，并不像非抉择灭一样缺缘不生。非抉择灭虽然是灭，但是它不是通过智慧灭除烦恼的缘故，所以三无为当中只把抉择灭安立为灭谛。在第一品刚开始的时候也讲到了苦集世间，从这个方面安立了道谛、灭谛、苦谛和集谛，和此处安立的四谛的自体没有抵触的地方。

“彼之次第依现证”，在序品当中名称出现的顺序，首先是道谛，然后出现的是灭谛的名称，然后再出现的是苦集的名称，顺序是道灭苦集。而此处第六品所宣讲的次第是苦集灭道，所以和第一品当中所讲的次第是



不一样的。佛经当中很多地方也是苦集灭道的顺序而出现的。

为什么是苦集灭道的次第呢？一方面依靠现证的次第，在资粮道加行道的时候也是按照这样的方式去修行的。在见道的十六刹那当中，首先是见苦谛的苦法忍、苦法智、苦类忍、苦类智。首先是见苦谛的真相，然后见到集谛的真相，然后见到灭谛的真相，然后见到道谛的真相，也是按照苦集灭道的顺序下来的，证悟的时候都是通过现证的次第。

通过比喻也是一样的，比如在生病的时候，首先我们要发现自己病了，头疼或者肚子很难受，这个就相当于苦谛。佛陀首先宣说苦谛，安立所有轮回当中的众生都是病人。但是，有些病症已经开始发作了，很明显；有些可能认为自己很健康，其实已经在病的状态中。所以首先佛陀说一切都是痛苦的，安立所有都是痛苦的自性——苦谛，所有的众生都具有各式各样的痛苦，就好像病人发现自己生病一样。下面在建立众行皆苦当中还要讲。

生了病之后要看医生找病因，病因就相当于集谛。现在安住在痛苦当中，那么痛苦的因是什么？是不是昨天我的饮食没注意，或者昨晚睡觉的时候被子没盖好等等，一般人只会从很短的因果去寻找。但是如果是医生就不会，他会从你表面的病症发现隐藏很深的病灶，要把最根本的病因找出来，之后才开始下手医治你的病。同样，佛陀首先讲一切都是痛苦的，然后从根本上找出痛苦的因，即集谛。

世间人也在试图寻找让自己不安乐，让自己痛苦



的因；还有一些外道也在寻找，到底痛苦的因是什么？但是因为他们的智慧有限，也没有三个无数劫的发心累积资粮，他们的能力是非常有限的。当然外道具有某些禅定的功德，通过自己的能力看到的病因要比一般人看到的病因深一些，所以他们提倡修善法，修禅定，修苦行等方式试图灭除病因，但是最根本的无明所引发的我执这个病因，他们没有找到。外道都是认为我存在，我是有的，在此基础上试图寻找让我快乐的因，但是方向错误了。所以不要说真正断掉这个病因，外道连真正的病因都没有找到，更何况说对治它呢？这根本是不可能的事情。

佛陀通过遍智发现，所有的一切都是周遍痛苦，周遍痛苦最根本的因其实就是无明我执。因为有了我的缘故，开始通过我执生分别念，开始生烦恼造业，开始轮回。所以众生痛苦的因隐藏得很深，潜伏得特别深，一般的众生根本没办法发现。他们试图在今生的身体上寻找，外在的工作上寻找，或者居住的环境上面去寻找，当然这些也不是完全没有用，如果你有前世的福德，也可以通过寻找的过程，找出一点点痛苦的因，但是深层次的因没办法找到。因此这世的痛苦受完之后，或者通过今生的对治，一部分的痛苦灭掉之后，后一世还要继续痛苦，因为苦因还在相续当中持续地运作。外道通过修禅定暂时生到了色界无色界等天界，但是他的因灭尽之后还会下来，为什么？因为它的苦因还在运作的缘故。

所以首先要寻找病因，佛陀讲到病因就是集谛。病人看病的时候，问医生，我的病到底有没有痊愈的希望？



痊愈之后是什么状态？医生说，你这个病还是可以看好的，看好之后你就健康了，你就会像没病的人一样快乐。

同样，佛陀说众生的苦是可以消尽的，消尽痛苦之后的状态是什么？佛陀描绘了涅槃的状态。究竟涅槃的状态没有丝毫的痛苦，因为所有痛苦的根本集已经灭掉了，所以苦不可能再有。任何法都是因果法、因缘法，如果存在因就一定有果，如果它的因不存在，果也就不存在了。所以佛陀在灭除众生痛苦的方面，是从根本上着手的，是彻彻底底地把众生得病的病根完全消灭。佛陀告诉众生这个灭谛是绝对存在的。

通过什么方法可以获得健康呢？医生就给这个病人开药，开了中药、西药等很多很多的药，之后你要按时服药，比如一天三次，吃药之后某些东西不能吃，其他方面要注意等等。同样的道理，佛陀给众生开的药是要闻思修，打坐每天要两座四座，如同固定服药一样；然后杀盗淫不能做，其他方面要注意，就像医生对病人说，你的营养方面要跟上一样。佛陀告诉弟子，你要培福德，磕头、转绕等福德你要去做，法身的营养你要跟上。通过守戒的方式把不能做的方面去除掉，然后通过培福德把修法的营养跟上，每天不断地闻思修行，如此病慢慢就会减轻直至消亡。通过资粮道、加行道、见道、修道持续地修持，最后就会现前灭谛。

这样次第的安排是非常善巧的，首先告诉众生痛苦的状态，因为众生都很关心自己，知道这么痛苦之后，就认识到自己是一个很严重的病人。然后再告诉他病因，他就开始知道病因。佛陀再告诉他其实这个病是可



以治的，痛苦是可以消除的，告诉他灭谛存在，他就生起了希求心，一定要得到灭谛这样理想的状态。对灭谛生起了希求之后，佛陀再告诉他修道的方式。如果他对灭谛本身没有希求，即使告诉他法也没用，他对这个法也不会重视的。就像一个病人对自己痊愈不抱什么希望的话，他对医生开的药和建议也不会重视。所以为什么先是苦，再是集，再是灭，再是道，一定有非常殊胜的根据的。现证的次第是这样，所安立苦集灭道顺序的原因也是这样。

苦集明明是众生痛苦的状态，还有我执等业惑为什么也是圣谛呢？谛是真实不虚的意思，圣谛就是圣智所发现的真实义。一切痛苦的因是集，这是佛陀的圣智观察之后安立的真实义。一切世间都是痛苦的，这个真实不虚的，然后痛苦的因也是真实的。佛陀说这个集（业惑）就是苦的因，这个是绝对不会错乱的，这个是谛。所以苦集虽然属于众生相续中所摄的，但是因为它是圣智所证，是圣者的智慧证悟之后安立宣讲的，不会有错误错乱，叫做谛。道和灭可以直接理解。一方面道灭也是佛陀的圣智现证安立的，所以是圣谛。

这些凡夫人根本没办法发现，虽然是苦的，虽然是集的，但众生谁都没办法发现。只有圣智发现了，所以叫四圣谛。

乙四、建立诸行皆苦

我们在讲苦谛的时候，也许有些众生会对佛陀的遍智产生疑惑，因为前面讲了一切世间周遍是苦，这是佛通过遍智观察发现的，如果众生发现还有一些不是苦的东西在里面，他就会对一切都是苦的状态产生怀



疑。如果他对四谛中的第一谛产生怀疑，他会对后面的也产生怀疑，既然第一谛看错了，其实世间不是一切都是痛苦的，还有快乐的，那么他所宣讲的苦因当然也有可能是错的。既然苦因是错的，那么灭谛也是错的，道谛也是错的，他会产生一系列的怀疑。因此有必要建立诸行皆苦，对于苦谛周遍这一点进行说明。

以前我们在学四法印等其他时，这个问题也建立过，此处《俱舍论》再一次建立。

诸行皆苦中行的意思就是有为法，一切的有为法都是痛苦的自性。有的时候是诸行无常，一切有为法都是无常的，这些也是痛苦的自性。一切有漏都是痛苦的自性。

悦意以及不悦意，与除彼外之等舍，
一切有漏皆为苦，如应具有三苦故。

此处“悦意”是乐受，身体方面有乐受，心里方面也是非常舒适悦意，这个方面主要是乐受；“不悦意”是苦受。明显的乐，明显的苦。“与除彼外之等舍”，除了悦意和不悦意之外，非苦非乐，也不是苦，也不是乐，叫做舍受。“等舍”是平等的，既不偏重于安乐，也不偏重于痛苦，平等的一种舍的状态。

受有乐受、苦受和舍受。虽然有乐苦舍三种，但是“一切有漏皆为苦”，一切有漏的法的本体全都是“如应”，对应全都是痛苦的自性。所以乐受也是有漏的，苦受也是有漏的，舍受也是有漏的。

一切有漏皆为苦的缘故，“如应具有三苦故”，如前面的次第具有三苦。悦意属于坏苦或者变苦的自性，不



悦意属于苦苦的自性，舍受属于行苦的自性，如此佛陀以三苦来安立苦谛。

我们在学法的时候，如果对于佛陀安立苦的教义不了解，只凭自己的想法来安立，就会产生疑惑，你说一切都是苦的，明明我今天吃早餐的时候觉得饭挺好吃，挺快乐，昨天晚上睡得挺好的，这些难道不是一种快乐吗？今天发了一笔小财，这个也是一种快乐。我们为什么要摸杀世间所有的快乐呢？天人是快乐的，世间还有很多快乐，为什么说这个乐是苦呢？明明是矛盾的。

还有舍受，明明讲了舍受的定义是不苦不乐，没办法安立成苦。一般众生认为的苦就是苦苦的状态，不悦意叫做苦。所以他们认为除了苦之外，还有安乐的自性，还有舍的自性，一切都是痛苦的自性不决定。

为了说明这一点，我们必须要知道三苦。首先悦意不是苦苦，三苦当中苦苦的状况本身就是一种苦受，以苦受来安立苦，叫做苦苦，它是苦的一种表现方式，它的状况本来就是头疼，是一种不悦意，它是以苦为自性安立的状态。

第二种苦叫做变苦或者坏苦。其实坏苦的本身就是快乐。这个快乐为什么是苦呢？并不是把快乐本身安立为苦，而是把它变坏这点安立为苦。这个苦不是从痛苦的角度来安立为苦，以痛苦的角度来安立的苦叫苦苦，而快乐安立为苦是从会变化的，毁坏的自性的角度安立的。它生起的时候是快乐，安住的时候是快乐，但是变化的时候是苦，从这个侧面安立为苦，所以这个快乐也是苦的意思。并非否认这个世间当中没有乐受，



而是说这个乐受本身是会变化的，所以叫做变苦。

快乐是一种苦，但不是苦苦。平常我们安立的苦都是从苦苦的角度安立的，当然觉得矛盾了，但是我们说这个快乐是苦，并不否认它的状况是快乐的，而是从它会变坏的角度来讲安立为苦。所有的有漏只要安住在轮回当中，即便是获得天人的安乐，最后也会毁坏。世间的财富或平常所谓的快乐，最后也是会变坏的，变坏本身是苦，所以佛陀是从变坏的角度安立为苦。所谓的快乐根本没有什么值得信赖的地方，只要一变坏就是痛苦的。哪一个快乐不会变坏呢？所以一切快乐都是苦。

不苦不乐的行苦是从行的角度来安立苦，主要是从苦的因来安立苦。行苦生起来的时候也不是苦也不是乐，安住的时候也不是苦也不是乐，坏灭的时候也不是苦也不是乐，他是从痛苦的因的角度来讲的。它可以作为变苦的因，也可以作为苦苦的因，只要有行苦，就会显现坏苦和苦苦。行苦的苦不明显，乐也不明显，但是因的角度比较明显。就像我们手上长一个疮一样，只要手上这个疮存在，它就是苦的因。这个疮一遇到热水，就特别疼，这个就是苦苦；这个疮遇到凉水的时候，很舒适，这个舒适的变苦也是因为这个疮的存在才有的。这个疮本身就是行苦，平常你感觉不到它，但是在一遇热水就非常难忍，这个就苦苦。这个苦苦的因来自于疮本身；如果给它浇凉水，会觉得很舒适，这个所谓的快乐其实就是变苦，这个变苦的因也是这个疮。这个疮的存在也许不明显，不注意的时候也许觉得它不存在一样，但是只要它一直存在，就会产生苦苦和变苦，所以



它是从苦因的角度安立为苦，叫行苦。

我们有时候说五蕴就是行苦，只要你的色身存在，受想行识存在，你就是苦因，只要你不把五蕴灭掉，所有的这些苦都会在这上面引发，你的变苦会在这上面引发，苦苦也会在这上面引发。

佛讲得很清楚，从苦因的角度安立行苦，从变化的角度安立坏苦，痛苦本身安立苦苦。一切众生除了三受之外没有其他的受，所以一切有漏周遍是苦。众生处在苦谛当中，决定没有任何快乐可言。决定之后，就对佛陀安立一切皆苦产生信心。

一般的众生安立的苦只是苦苦，快乐是苦根本看不到，但佛陀看到了，变坏本身是一种苦，五蕴存在就是行苦，会不间断地生起苦苦和坏苦。佛陀把苦因，变化的苦和苦苦全部讲了，没有一个漏掉的。佛陀把这个苦讲得这么细致，他的智慧这么深，看到苦之后把它的因也看得很清楚，这样就会相信佛陀讲到的集谛。之后也会相信佛陀说的这些是可以灭掉的，灭掉的方法道谛我们也会相信。

所以单独安立一个科判对于我们遣除疑惑有很大的必要。我们在学《大圆满前行》或者其他论典时，讲三界都是不离开三苦的，欲界人道的变苦比较明显；地狱、饿鬼等的苦苦特别明显。地狱不一定有变苦，因为没有生起安乐的机会，但是饿鬼有一点点，旁生也会有些，因为它还是会有些乐受的；天界当中欲界和色界的变苦比较明显，苦苦不是很明显，行苦都是有的；四禅以上都是舍受，没有苦苦，也没有变苦，主要是行苦，只要具有五蕴或者五蕴的种子就会有行苦。所以虽然



修禅定生到无色界，没有变苦，也没有苦苦，但是在三界当中还是没有离开苦，因为无色界的禅定一旦失坏，引业一旦穷尽，他仍然还会产生苦的，他的苦因还在。再重新投生下界的时候，他还会重新引发变苦和苦苦。

按照小乘的角度来讲，只有出离三界，超离有漏，才不会有行苦、变苦、苦苦。所以他的涅槃一定要灭三界，超越三界才称为灭谛，从这个角度来讲彻底获得解脱，没有丝毫痛苦的干扰。

行苦是周遍的，不管哪一个众生的相续当中都具有行苦，但是苦苦和变苦要看自己造的恶业和善业的差别。行苦在一切众生相续中都具足，其实就说明一个问题，这个苦因怎么也摆脱不了。那么摆脱苦因的方式是什么呢？就是无漏道，没有其他的方法。只要你在三界当中混，行苦就跟着你。即使你混到有顶，还会重新再来，因为苦因还在，苦因在则变苦、苦苦就会一而再再而三地反复。

从这个角度思维的时候，也会生起厌离心，的确整个三界没有什么意义，因为他都是行苦的自性，都是苦因的自性。如果你不摆脱苦因，这一世再怎么成功又会怎么样呢？已经当上帝释天，当上梵天，他的苦因还在，行苦还在。如果从三苦的角度去思维，会对整个三界产生一个比较深的强烈的出离心，他的出离心就比较稳固周遍。而不是只是从当前的状态中出离——现在我很穷，一旦我挣了钱，钱多了我就不苦了，其实根本不是这么回事。

所以学习佛法的人智慧深，看得远，能看到很多一般人看不到的事情。但这个能看到并不是我们有多厉



害，主要是佛陀他老人家的智慧很深，告诉我们这个问题，我们愿意去学而已。我们愿意学，就会知道其实整个三界的的确确都是苦的自性，即便是暂时摆脱了苦苦又怎么样呢？只是摆脱了苦苦，安立一个安乐，而安乐总有一天会变坏的，一变坏就是苦。

以前上师讲过很多成功人士的经历，当你成功的时候，你得到的快乐越多，你失坏时的痛苦也就越大，因为已经习惯了这种好生活了，已经习惯了这种快乐，一旦失去的时候，就根本没办法接受。

所以我们应该从三苦的角度，深入思维。如果从三苦方面深入思维，我们就会对整个三界轮回产生出离心，任何东西都没有什么可靠的，只有获得解脱才是真正可靠的。当我们自己生起这样一种觉受之后，再去观众生，众生也是一样的。众生觉得自己现在混得很不错的，很得意，但是用你自己三苦的智慧去观察他的时候，会引发一种悲心。这个悲心是有基础的。

路边的乞丐或者躺在医院里面没办法付账单的这些病人，我们觉得很可怜，但看到成功人士、大领导、有钱的人，没觉得他们很苦，反而觉得混得不错，还可能生起一点羡慕心。但是如果你把三苦的自性搞清楚，再看的时候，虽然没有苦苦，但是他有变苦，尤其是他有行苦。行苦的因一直跟随他，哪里有什么快乐可言呢？隐患一直跟着他，如果有隐患，就没办法真实的快乐起来。

我们如果通过观修，内心当中生起觉受了，总是有一种忧患意识，不管怎么样，这个行苦一直跟着我，我如果不把这个苦因去掉，哪一天能够有快乐的时候？



有安心的时候呢？既然没有安心的时候，每天为什么安然而睡呢？为什么每天又这么放逸呢？……一系列的修法的心态都会随之而引发。

所以思维轮回皆苦时，不单单是思维这些明显的苦，变苦也要思维。当然我们对苦苦方面认识得比较多，但是我们要把重点放在多观修变苦上，因为这是我们所希求的，我们想要获得安乐。尤其是最后一步要观修行苦，要从根本上认知行苦。如果我有行苦，就永远没有办法摆脱，只有把行苦彻底斩断了，才真实获得解脱。

思维三苦对我们修行的帮助特别大。

乙五、旁述二谛

此处主要是讲四谛，胜义谛和世俗谛在此处只是旁述一下。

毁彼以慧析他法，则心识不趋入彼，
犹如瓶水为世俗，除此具有为胜义。

此处讲到世俗谛和胜义谛。有部有世俗谛和胜义谛，唯识、中观也有世俗谛和胜义谛，乃至密宗也有世俗谛和胜义谛。此处从有部的角度，安立世俗谛和胜义谛。

“毁彼以慧析他法，则心识不趋入彼，犹如瓶水为世俗”这三句话讲世俗。“犹如瓶水”是例子，“毁彼”主要是对应瓶子，“以慧析他法”主要是对应水。

一部分法是可以被摧毁掉的，比如我们认为这是一个瓶子，我们的心识趋入它是瓶子的概念。但当我们用铁锤把这个瓶子砸碎了，这时“则心识不趋入彼”，我们的心识就不会再认为这是瓶子了。“不趋入彼”的



意思是，刚开始的时候我的心识趋入它，认为它是个瓶子，但是当这个瓶子成了碎片的时候，我的心识不会再认为它是瓶子了。

这个瓶子本身其实就是世俗。世俗的意思是，它没办法让我们的心识持续性地认定它。刚开始它是瓶子，摔碎之后瓶子的概念没有了，我们的心识就不趋入它了。这个瓶子是假立的，因为我们认定这个是瓶子的观念没有办法持续性地保持，它可以改变，我们可以改变对它的看法。从有部宗的角度来讲，这个叫做世俗，这个叫做“毁彼”。“毁彼……，则心识不趋入彼，犹如瓶……为世俗”，这是第一个例子。

第二个是“以慧析他法，则心识不趋入彼，犹如……水为世俗”。水没办法毁坏，所以“以慧析”，通过智慧来分析他法，除了瓶子以外的他法。一部分是可以毁坏的，这部分可以从毁坏的角度来安立；还有一部分是不能被毁坏的，“以慧析他法，则心识不趋入彼”，本来这个是水，但是我们的心识不趋入水，而是专注在水的构成部分，水是色香味触组成的或者有些地方讲是八微¹组成的。当我们把注意力放在色香味触的时候，水的概念就没有了。这时我们的心识没有趋入水，而是趋入色香味触上面了。当我们安住在更小的组成部分的时候，水的概念就会消失，这就说明水是世俗，因为我们的心识没办法持续性地趋入它。

瓶子是世俗，因为“毁彼……，则心识不趋入彼，犹如瓶……为世俗”；水是世俗，因为“以慧析他法，

¹ 八微，即地水火风色香味触。



则心识不趋入彼，犹如……水为世俗”。瓶子是世俗，水是世俗，因为一毁坏，我们的心识就不再趋入到这个是瓶子的概念，这个是水的概念，这样的状态改变了，就说明它是世俗。以上安立为世俗谛。

“除此具有为胜义”，除了这个之外具有为胜义，刚开始我认定它，后面不管怎么分析还是这样的，这个叫做胜义。比如说这是一个蓝色的瓶子，摔碎之后蓝色本身是不会变的，把碎片再砸，还是蓝色，分成微尘还是蓝色，这样的蓝色就是胜义，因为心识持续性的趋入。心识持续性地不改变地趋入，就叫胜义。

小乘就这样安立胜义谛和世俗谛的。刚开始是瓶子，砸开之后瓶子的概念没办法再认定了，这个叫世俗；砸碎之后，这个碎片本身还是蓝的，把这个碎片再砸，再分析，还是蓝的，乃至把它分成微尘，它还是蓝的，这个就叫胜义。心识可以持续性地趋入，不会变化的，从这个角度来讲，它就是一种胜义。水的色香味触不管怎么分，还是色香味触，不会变化这一点就叫做胜义。所以瓶水叫做世俗，它的组成部分不会再变，叫做它的胜义。

心识也是一样的，当心识聚集到一定刹那的时候，我们感受到苦和乐。但是你分析到刹那的时候，虽然已经感受不到了，但是它还是具有这个成分，从这个角度来讲就叫做胜义。

当然中观宗的二谛和此处的安立不一样。中观宗讲一切的显现法是世俗谛，空性叫做胜义谛，这方面和有部的安立是不一样的。有部是只要不堪分析的，没办法再认证它是什么东西了，这个叫做世俗。除此之外，



“具有”，心识可以持续性地趋入它，可以具有这种观念，这个叫做胜义。

甲二、现证真谛之次第 分二：一、略说；二、广说

乙一、略说

现在我们学习这一部分和前面我们学烦恼方面有不同的地方。学烦恼时觉得离我们太远了，有时候学不懂烦恼品很烦恼。现在烦恼品学完了，不用再烦恼了，学些我们平时可以用的。当然对治烦恼对我们来讲，修习到一定时候肯定也是必须要对治的，但是此处我们比较熟悉的这些教义，尤其是基础的东西，学习起来不是那么抽象，也不是那么难学。

守戒具足闻思慧，极为精勤而修行。

此处讲现证真谛的次第，一个是守戒，一个是闻思修。为什么守戒呢？守戒是基础。闻思修必须在守戒的基础上，不守戒就相当于没有大地一样，没有大地，这些种子没办法生存。如果有了戒，你的闻思修的功德就在戒体的基础上慢慢堆积，堆积到一定程度，就可以成就，或者入道。

戒非常关键，是不散乱的因。如果我们很散乱，不守护戒律，那么我们即使闻思修，功德也没办法累积。你修一点，心散乱掉了，没办法持续，很多的功德法慢慢就散失了，没办法集中、累积。所以现证真谛的次第，第一必须要守戒，不管是别解脱七种当中哪一种，居士守居士戒，沙弥守沙弥戒，比丘守比丘戒，必须首先要有，这个是基础。



然后要具足闻思修慧。首先闻慧是不愚昧的因，必须要听闻符合现见真谛的法，而生起闻所生慧。比如现在我们听闻修行、大小乘的教义、苦谛集谛、道谛灭谛等等，这些其实都是符合现见真谛的法。

如果不听闻，你根本不知道应该怎么做，所以首先要听。听本身还不是闻慧，听懂了，产生了智慧，这个叫闻所生慧。闻所生慧有两点，第一要闻，第二闻了之后产生智慧。

第二个叫做思慧，思慧叫抉择。你必须要去思维，抉择。所以思所生慧的因是思，思的因是闻慧。首先你要有闻慧，听懂了，听懂之后你再去思考它，思考的过程就是遣除怀疑、增益损减，之后确定下来的定解，就叫做思所生慧。

思所生慧也有两个步骤：一个是思，一个是思所生慧。思的因一定是闻慧。你首先要听闻，听闻之后产生一个智慧，产生智慧之后，你下去再看书思维。你在听闻的基础上才能思，否则不闻怎么去思呢？乱想是没有什么意义的。

思所生慧基本上就是定解，这个定解有深浅不同。闻所生慧是很肤浅的，在课堂上听懂了，如果下去不看书的话，一两天就忘得干干净净。有的时候课堂上听的东西，一出门就忘了。但是你回去再看书，一下想起来，课堂上是这样讲的，它是这个意思。你再加深思考，该遣除的怀疑遣除掉。思慧得到的定解比较深，不太容易忘失。不太忘失才会成为后面的因，如果忘记了就不会成为后面的因。

后面是修所生慧，即精勤修行。修所生慧也是两个，



一个是修，一个是修所生慧。修的因一定是定解。因为有了定解才能修；如果你没定解，都在怀疑、摇摆或者你都忘掉了，你怎么去修？

有些广闻博学的人对所修的法都生起定解，他就可以缘这些修。我们虽然没办法对所有的法生起定解，但是对需要修的这部分一定要产生定解，没有怀疑，这是闻思修的次序。

很多大德批评没有闻思修就是盲修瞎练，脑袋里空空的，浮现的都是自己的观念，修的是自己的观念，你自己的观念又不是圣道，又不是真谛，修了半天一点用都没有，浪费时间而已。出来之后还觉得，我今天修得很好，其实根本没修什么。闻是不愚昧的因，是符合现见真谛的法，这个很重要。听闻符合现见真理的法，再缘这个去思维，产生定解，这个定解也是符合现见真谛的法，如此你修的才是符合真谛的法。否则你没有前面的闻思，所修的都是自己想的一套，根本没有任何作用。

所以修是缘定解的，定解引发修所生慧，这样的修所生慧的力量就很强大了，它就可以压制烦恼，可以对治烦恼。会有种觉受出来，比思所生慧还要深。思所生慧必定还是分别念在思考，还是思想上的东西，和自己的相续还没有正式地结合。通过不断地修，法义和自己的心相续开始结合。比如做面食，如果面粉是干的，水刚加进去还没办法合在一起；如果不断地揉面，就会揉得非常好，做馒头，做面片，做包子都行，很调柔，这个时候面和水已经完全融在一起了。现在我们的相续是相续，法是法，二者之间还没有融合在一起，所以起



不了作用，这个时候必须要不断地修。

要以打座的方式上座修，下座串习。其实修一次，法和心就调和一次，修得很多很纯熟的时候，法融入心中，心和法成为无二。当修得很好的时候，只要你一起心动念，你的分别念一产生，带出来的东西就是法，没有其他东西，因为法和心已经融合了。如果你修的是菩提心，你的心念一产生就是菩提心，不再需要作意；如果你修的是出离心，你的心一想就是出离心；如果你修的是空性，你的心一起来就会相应于空性。

修所生慧的力量很强大，会产生觉受，但这还不一定是证悟，在这个修所生慧的基础上，再进一步，就会亲证法界。

闻思修的次第就是现证真谛的次第。怎么样才能现证真谛？不是凭我们自己去想，几个道友开个会，我们决定这个就是现证真谛的次第，这是没有用的。必须是佛陀现证之后，这些大德祖师确定下来的东西，我们去学习，去闻思修，最后就可以现证真正的真谛。这些内容是特别殊胜的。

为什么大恩上师经常提倡一定要闻思修行？尤其是修之前的闻思，有时候甚至比修还要重要。并不是说闻思恒时都比修重要，而是初期闻思一定比修重要，因为如果你没有闻思的基础，盲修瞎炼没有什么用，增长分别念而已。但是如果闻思到一定程度，定解很稳固了，这个时候重点就要转移到修上面。刚开始的时候，闻思可能占百分之八九十，后来就是百分之五十，再后来修行占百分之八九十，闻思稍微少一点，这是有一定的次序的。



所以如果我们前面的闻思基础没有打好，修的作用不大；如果闻思的基础打得很牢，关键的思所生慧的定解越深，修的时候就越没有疑惑。反正已经抉择好了，一直修下去，没什么多想的，否则我修了半天到底修得对不对，生怀疑，三心二意，坐在座位上一半的时间都在想这样到底对还是不对。这时你应该把时间花在思维上面，产生定解，断除增益损减方面多花点时间，道友一起讨论或者思维，把定解搞定。搞定之后，不管你是否离开上师，内心当中的定解就在这儿，你在哪个地方都可以修。

以前那些大德，闻思的时候基础打得特别好。关在监狱里面没有书，二十年他就观修定解，就在监狱里面成就了。观修定解不管哪个地方都可以用，但没有定解就不行。所以刚开始的时候，多花一点功夫磨刀，把刀磨快了，然后再去砍柴。否则，你没有把刀磨快，就去砍柴，花很多时间没什么用。你把刀磨快了，上去几下子就砍好了。同样，你闻思的时间花得多，别人开始修了你还在闻思，不要管，先把定解生起来，定解生起来了，再去修就很快。现证真谛的次第的道理很深，我们还是要注意的。

今天就讲到这个地方。



第八十三课

《俱舍论》分了八品的内容，现在我们学习到的是第六品分别圣道。分别圣道是对于所证圣道、圣境的了知安立，还有一些修行者的次第，修行者补特伽罗等方面的涵义。

现在我们讲的是第二现证真谛之次第，这个分了两个科判，第一是略说，第二是广说。其中略说的科判已经讲完了。

乙二、广说 分三：一、智慧之自性；二、堪为法器之特法；三、真实趋入修法

丙一、智慧之自性

智慧之自性的前面主要讲闻所生慧、思所生慧和修所生慧，即对于智慧的自性进行安立。

闻等所生一切慧，名二及义之有境。

“闻等所生一切慧”，“等”当中包含了思和修，也就是闻所生慧、思所生慧和修所生慧，即闻等所生的一切慧。闻等分别属于“名”、“二”，及“义”之有境。听闻缘名，思缘二，修缘义，所以他们分别是名二及义的有境。

什么是名呢？文字、名称等。我们在听闻佛法的时候，主要是用耳根来接受语言，语言是名称和文字本体的范畴；用眼根专注于文字，所以文字和语言就成了闻所生慧。

闻所生慧主要是听闻。有的时候，第一次看一本书，



把它看懂了也算是一种闻。严格意义上的闻当然是用耳根来听闻。所以闻等的闻字主要是缘名的有境。

思缘二，二的意思是名和义二者。因为思的过程中，首先要看书，看书的时候要缘文字引出意义，因此是名称和意义二者。有意义的时候，也许就不再依靠文字了，他就可以专注在意义当中。但是时间一长，忘失了名称，意义也散了，需要重新缘这个名称，再开始引发意义。或者通过意义来引发名称，安住这个意义的时候，思维分别属于什么名称，比如这个属于空性，这个属于出离心等等，所以它是名引发义，义引发名。名引发义之后，时间长了，这个义比较模糊了之后，又重新通过名来引义。这是二的意思，名和义二者都要依靠。

第三个就是义，义对应修所生慧。因为通过闻和思，已经引发了定解。引发定解之后，他就专注在意义当中，不断观修和串习就可以了。所以在修持意义的时候，一方面可以有观察修，一方面也可以有安住修，观察修和安住修这两者都是可以具有的。

严格意义上的修持，一定是在定解的基础上。所以有的时候我们说看书和思维算不算观察修呢？严格意义上来讲，不算。闻思修的次第是确定的，观察修已经属于修的范畴。观察修一定是在定解已经产生的前提之下，缘这个定解以观察的方式来修，它和通过思维引发定解是不一样的。在修的过程当中，疑惑已经遣除掉了，已经没有疑惑了，就是以反复观察的方式来修而已，他内心当中的定解是非常稳固的。而在看书的时候是不一样的，看书的时候你内心当中的疑惑还在，定解还没有引发，所以这个时候他主要通过看书思维的方式



来遣除怀疑，遣除增益和损减。所以从这个侧面观察的时候，思维法义不算观察修。但是从广义的角度来讲，把这个修行的意义放宽一点，看书、思维也可以算是一种修行。

有些人提问，这种思维到底算不算观察修？首先要了解修是什么，修其实是在思维后产生定解的基础上引发的一种反复观修，通过反复观察来相应的一种修行方式，所以一定有一个条件，即定解已经有了。思维的阶段已经过了，思维的阶段主要是遣除怀疑，增益损减，引发定解。有了定解，思所生慧生起了，思的过程结束了，然后再开始缘这个思所生慧的定解，反复观察，观察一段时间之后再安住下来修。观察修和思维有点相似，但是思维是还有怀疑，还没有产生定解的阶段；观察修是已经产生定解了，思维的阶段已经过了，所以这二者之间有一定的差别，这个方面我们顺便讲一讲。

注释当中讲了一个比喻，就像学游泳一样，刚开始手要抓住岸或者木板不能放。木板就相当于名称和词句，我们在听闻的时候，不能离开文字和语言。稍微可以扑腾几下，马上要再抓住，在不断地抓木板和放木板的过程当中训练、串习。最后当他已经完全掌握了之后，就可以完全放开木板了，木板不要了，自己完全可以在水里游泳。同样，闻思修三种智慧的生起是这样的。

这就是智慧之自性，主要是名、二和义的有境。有境是观待对境来讲的，名、二和义是对境，缘名、二和义的叫有境。那么有境是什么呢？即闻所生慧、思所生慧和修所生慧，属于三种智慧。



丙二、堪为法器之特法

如果要修法，必须要安立法器，这个法器特别重要。平时我们在学习依止法的时候，上师有上师的法相，弟子要有弟子的法相。如果弟子的法相圆满，就是法器。法器就像水器一样，如果这个水器是圆满的、不漏的、干净的，就可以用这个器具装水等，而且可以不漏，很干净，可以食用。

同样，正法要在我们的相续当中留存，起作用，我们要受用这个正法的话，我们自己首先要成为一个法器。小乘有小乘的法器，显宗大乘有显宗大乘的法器，密乘有密乘的法器。

有的时候我们修法很长时间，没有感觉到明显的收获，从某些角度来讲，可能还是要反观一下自己是不是法器，可能还没有成为一个真实的法器。所以很多时候我们在修行的过程当中，首先不要说什么时候得到一个神通，什么时候得到一个证悟，什么时候一下子成为菩萨这样的话。虽然可以想想，但是在初级阶段还是多想一下怎么样让自己成为一个标准的、合格的法器，这个是比较现实的。如果成为法器，正法就可以留存在我们的相续当中。在这个基础上，才可以说留存在我们相续当中的正法如何来调伏烦恼，如何产生殊胜的功德。它一定是在具有圆满法器的基础上才能够生起来的。

如果你都不是法器，正法听进来之后，就像器具有个洞一样漏掉了，即使你不断地念咒，不断地发心、修行、听闻，功德也都会漏走，没办法留存。或者器具没洗干净，没洗干净的食物已经霉变了，霉还在你的碗里



边，这个时候你装新的食物，这个食物也被它染污了。同样，如果我们内心当中有很多贪欲、嗔恚、留恋世间的想法等，就相当于我们内心当中还有毒，即使听到正法，也没办法干干净净地起到它的作用。

我们要让自己的心相续成为一个不漏的法器，干净的法器，有很多条件。在小乘的条件当中，主要是知足少欲。这是一个很关键的问题，不管是小乘、大乘，还是密乘，都有共同的标准，就是要知足少欲，不贪念世间轮回，世间八法。

到了菩萨乘，主要是利他。这时如果还完完全全按照小乘的标准，在发了菩提心，做利他的事业时，还是少事少恼，知足少欲，在菩萨戒律当中这个是要遮止的。因为菩萨乘是要广大利众的，处在这样的过程当中，完完全全知足少欲或者远离一切财产，就没办法利益众生。

但是到菩萨乘是不是根本不需要知足少欲？也不是这个意思。到了菩萨乘，共同乘当中知足少欲的功德在菩萨乘的相续当中，是以增上的方式而具有的。首先对财富没有耽执这一点是完完全全相同的，你不用刻意地拒绝很多财富，但是你内心当中对财富的知足少欲不贪执这一点的功德一定是有的。否则，在小乘当中要知足少欲，让我们知道财富的过患，让我们看破放下，到了菩萨乘，突然又让你捡起来，说小乘当中所讲的知足少欲是不合理的，又让我们去贪恋轮回，这是不可能的事情。越往上走，标准一定是越来越高的，所以共同乘的基础永远是基础，不可能到了菩萨乘这个基础就舍弃了，但是思想观念会有所转变。他在不耽著财物方



面是一样的，但是不一定像小乘那么刻意地远离财富，不积累财富。因为他对财富没有贪著，在这个基础上，为了利益众生积累一些财富是完全开许的，而且成为菩萨修持布施、利益众生的一种殊胜方便。

到了密乘，可以把这些欲妙转为道用。在菩提心的基础上增上而有的功德。所以修持佛法下面的基础很重要，如果把下面的基础打牢了，再往上走，站在某个高度安立他的本乘的教法，就很合理。否则，有的时候的确就会出现很多矛盾和抵触。

共同小乘当中让我们放弃一切，到了密乘反而又说这些都不需要舍弃，这个不需要舍弃是从哪个层次上讲的？如果没有通过三乘的教法次第学上去，他是没办法理解这里面究竟所指是什么。如果把这些教法一层一层学上去，把每一层的观点搞得很清楚，是在什么基础上安立的，这方面搞清楚之后，对整个佛法次第的修行，他就会有一个非常清晰的认知。

此处堪为法器的特法是共同乘的安立方式，即知足少欲。下面一个颂词还会提到四圣种，这些都属于法器的特点。

具身与心二远离，非不知足大贪欲，
于得复爱不知足，未得贪求欲望大，
相反彼之对治者，彼二三界无垢摄。

此处讲具有身和心的两种远离。首先具有身的远离，我们的身体要远离愤闹。如果自己过于追求世间，琐事太多，自己的身体是很愤闹的，身体一忙，心就跟



随产生各种各样的分别念，如此自己就没办法安住在寂静的状态当中修行佛法。所以第一要身体远离。

寂天菩萨在《入菩萨行论·静虑品》刚开始的时候也讲到，我们自己要断世间，舍妄念，和此处相同。修持禅定和大乘菩提心也需要身心远离。身体远离各式各样的罪业、烦恼，心要远离各种妄念。

在小乘的教义当中，主要是针对出家者，他的身体远离各式各样的琐事。在家者尽量远离。小乘教义当中，对于在家方面并没有讲很多，主要是针对出家人讲的。大乘当中，不管是出家在家都可以发菩提心，都可以有修持大乘的机会，因此教义基本上是平起的。小乘非常鼓励出家，侧重于出家的修行。在南传佛教的教区，出家之后，吃饭时拿个钵，早上出去要一点，中午回来吃一些就可以了，什么事都没有。所以他们身体远离愤闹方面是非常明显的。但是在家者就不一定有这么明显远离愤闹的方法。

内心远离妄念，内心对于亲属、财富、世间八法等各式各样的妄念要彻底远离。所以身体远离愤闹，内心远离妄念，具有这两种远离的补特伽罗，他的修行比较容易圆满。

“非不知足大贪欲”，不是不知足的人，不是具有大贪欲的人很容易得到。如果对于世间的财富不知足，或对世间的财富非常非常贪执，是不容易得到功德的。

这两句也是给我们讲的。虽然现在我们说自己是 大乘行者，是修密乘的行者，但是这个基础的共同法要还是需要具足的。如果我们自己内心当中不知足的特点很明显，贪欲大的特点很明显，容不容易修成功德呢？



不容易。所以并不是具有大贪欲和不知足的人容易得到，而是身心远离的人容易得到功德。

下面两句讲什么是不知足，什么是欲望大。我们可以反观自己的内心，我们是知足还是不知足，是多欲还是少欲。反观之后，可以针对自己的毛病特点做一些调整。

首先“于得复爱”叫做“不知足”。得到之后还想得到，叫不知足。如果得到之后还要想更多，还想要高档的。得到就可以了，叫知足。比如，我一个月的生活费已经足够了，没有更多的想法。

注释中以法衣等为例。有些小乘的公案当中说，有些修行者贪欲很大，为什么呢？因为他有两个钵，有两套法衣。当然当时的修行者的确比现在的还是有不一样的特点，一方面当时的物质和现在的物质没法比，还有当时修行者内心的贪念可能比现在的修行者要少一些，所以我们看有些人有两三套衣，有两个钵盂，佛陀就开始呵斥了。那个时候可能贪的东西不是特别多，现在我们反观自己，可能不是两三套衣的问题，其他很多东西的问题都会出来。

如果我们内心当中具备了不知足，那么心无法寂静，也没有心思去认认真真安住在法义和正道而修持，没办法成为殊胜的法器。所以“于得复爱”叫不知足。

“未得贪求欲望大”，什么叫多欲呢？前面不知足是针对知足讲的，而多欲是针对少欲讲的。少欲是没有得到也不想。“未得”，即没有得到的，“贪求欲望大”，没有得到东西，他想方设法要得到，每天睡在床上也在想，走路也在想，吃饭的时候也在想，怎么得到这些东



西，这个就叫做多欲。所以知足的反方面是不知足，少欲的反方面是多欲。如果不知足多欲，就不称之为真实的法器。

“相反彼之对治者，彼二”，“相反”，不知足的对治就是知足。得到一点点可以谋生的东西就可以了，可以维持自己的生命，可以修道就可以了，这个叫做知足；多欲的对治是少欲，没有得到的东西不去想怎么样得到。“彼二”就是知足和少欲。

知足少欲是什么地方所摄呢？“三界无垢摄”，即知足少欲的功德可以在欲界当中有，可以在色界当中有，也可以无色界当中有，三界当中都可以有。无垢也可以摄，无漏的功德也可以包含知足少欲的功德。所以三界当中都可以有这个无贪的功德，在无漏的法当中也可以有这种功德，所以它是三界和无垢所摄。

下面再看四圣种。

彼等无贪圣种中，三者即是知足性，
前三示理末说业，对治产生贪爱故，
谋求我所我执物，暂时永久息灭故。

这个颂词当中讲到佛陀在经典当中讲到的四种圣种。圣是圣者，种是种性、种子的意思，也就是如果具有了四种功德法，以这四种功德法为种性，就可以产生圣道，所以叫做圣种。

四种圣种，一、菲薄法衣为满足，即法衣很简单；二、粗粝斋食为满足，能吃饱肚子就可以了；三、简陋床榻，所睡的床一般的能够休息就满足了；四、喜欢闻



思修行。

“彼等无贪圣种中”，其实这些都是属于知足少欲的自体。知足少欲的自体显现成法器应该具有的圣种方面就是这四个。如果我们具有了这四个，就相当于具足了圣者种性，具有了得到圣者果位的种子；如果不具足这些，就说明我们内心当中解脱的主要因缘还不具有。就好像种庄稼一样，如果种庄稼的种子已经具足，并且已经播下去了，那么主要的因缘就具足了。这个时候再去考虑田地、肥料等其他的因缘。如果连种子都没有的话，主要的因缘就不具足。所以我们获得圣者果位最主要的种子，就是这四个条件。如果这四个条件具足了，那么获得圣者果位就有了根本的主要的种子；如果这四者不具足，就不一定获得殊胜的圣者果位。四圣种都属于无贪自性的。

“三者即是知足性”，前三者是很明显以知足为性的。

菲薄法衣，有一个很简单的衣服就可以了。佛陀在鼓励修行者修行的时候，也是这样的，要不然是别人不要的料子洗后，织成袈裟；要不然把布裁剪之后，再穿在身上等等。其实就是有能够御寒的衣服，有菲薄的法衣就满足了。这方面就是知足为性，是很明显的。

粗粝斋食，吃饭也是一样，不会想今天应该吃一个好的高级的，托钵排队乞食，别人给什么就吃什么，他就可以了。

一些汉地、印藏苦行的人吃得很少很差的，能够裹腹就可以了，因为粗劣的饮食很容易得到，乞讨、化缘的时候，如果说：没有什么要求，只要能吃饱肚子随便



给点就可以了，如此别人就愿意给你。差的衣服、差的饮食也愿意给你。如果你上门的时候说，我要高档的，必须是黑龙江大米，川米是不要的，其他的也要高档的。别人就说：你这个要求太多了，对不起，那家比较富裕，上那家去。别人就不愿意给你了。如果说随便给一点就行了，别人会觉得这个修行人还可以，没有什么高标准，就愿意给你。所以为什么要粗粝饮食呢？就是因为比较容易找到。施主没有压力，愿意给你，今天给了，明天还愿意给。

比较容易找到，对修道没什么障碍。所以有些汉地的修行者在山中种三百六十五棵土豆，每天吃一棵。一个土豆种下去可以结很多，挖出来有多少就吃多少，没有就不吃了。反正每一年的饮食都在这里。

我听说有些修行人住在很高的地方，很难下山。他要吃饭的时候，他就把手打湿，然后在化来的米口袋里按一下，能够粘上来多少颗米，今天中午就吃这么多。再挖一些野菜，混在一起煮。像这样菲薄的饮食，他就可以很长时间不用下山化缘，他就在这个时间当中，保持他的精力修道。他只要自己的身体有一点精力，不死就可以了。所以很多真正的修行者对这些方面的确确是做到了。

别人为什么有这么大的证悟呢？因为这些条件都是具足的。他是知足的，把主要的精力放到修道上面，其他方面全部忽略。

还有简陋的床榻，不需要高档的床上用具。这三个是知足性。

还有闻思修行，其实也是无贪的自性，为什么呢？



注释当中说闻思属于灭谛，修行属于道谛，这是一种大概的讲法。真正意义上讲灭谛当然是涅槃，道谛是圣者果位。此处的灭谛主要是指能够灭烦恼。闻思是灭烦恼的一种方便，灭烦恼之道。闻思了之后，知道财物的过患，对于这些方面的烦恼就可以灭掉。修行是道谛的意思，通过修行也可以灭除烦恼。此处是比较宽泛的一种灭谛和道谛。所以闻思修也属于知足无贪的自性。

“前三示理末说业”，“前三”，即菲薄法衣等，“示理”，示什么理呢？宣讲修行解脱的威仪之理。也就是具有修持解脱道的威仪必须要菲薄法衣等。

但有些时候大恩上师也说，修行者行于中道就可以了，不要一听到这里，马上去尸陀林把破烂的衣服捡起来洗了穿在身上，认为是菲薄法衣了。其实在僧团当中不能太过于极端，过于标新立异，没有必要，大恩上师对这个问题是比较重视的。

有些道友看到这里，马上就把毛衣脱了，就穿个披单，里边什么都没有，露个膀子在外边，就坐在上师的这个位置下边，下课的时候，把披单撩开，问：“上师，我穿成这样行不行？”上师没说什么。过段时间又出违缘，像这样没必要。穿得干净一点，整齐一点就可以了，不要堕于两边，我穿的很差，别人看我是老修行人，这个没必要。主要是为了不让这些东西成为自己的障碍就可以。

佛陀讲这些都是不堕两边的，穿衣不堕两边，饮食也是不堕两边的。佛陀所提倡的是中道义，过度的奢侈是不支持的；过度的贫穷也不支持，行于中道是最好的。

“对治产生贪爱故”，这四个主要都是对治产生贪



爱。

“谋求我所我执物，暂时永久息灭故”，这四个也是对我执物和我所执物，暂时息灭和永久息灭的对治。

首先是谋求我所执物，我所执就是我所执著的東西，我所执的东西是什么呢？无外乎就是法衣、饮食、床榻等，这些资具就是我所执的东西。如果知足少欲，暂时可以息灭对我所执物品的追求。

第二种是闻思修，永久息灭谋求我执物。我执的物体是什么呢？即身心，是产生我执的根本。我执的所缘就是我，而我依靠什么安立呢？依靠身心而安立。通过闻思修，知道了坏聚见、无我、无常等，就可以永久息灭我执物。所以它具有这样一种殊胜的必要性。

前三者对于我所执的物品暂时息灭，因为只是压制。然后对于我执的根本，通过闻思修可以息灭。我执一息灭，我所执一定息灭，因为我所执就是跟随我执而引发的。我执是根本，我所执是它的眷属。如果有我执，就有我所执；如果我执没有了，我所执也就没有了。如果我执永久息灭了，反过来讲，我所执也会永久息灭。

丙三、真实趋入修法 分二：一、修寂止；二、修胜观

丁一、修寂止 分二：一、略说；二、广说

戊一、略说

入修行有不净观，忆念呼气吸气法，
贪欲强烈寻思大，如是诸众次第修。

“入修行”，趋入修行。成为法器之后，还要有一个真实修行的方法。此处从寂止的方法来讲，入修行的



第一个是不净观，第二个是忆念呼气吸气法²。这两种是进入修行，修寂止的方式。

这两种修行方法分别对治的是什么呢？第一个对治“贪欲强烈”。如果我们对于自己或异性的身体贪欲心非常强烈，就需要修持不净观。通过修不净观来对治自己非常强烈的贪欲。

欲界的众生这方面的贪欲是俱生的，是很强烈的。强烈的贪欲当中也分了上中下几个层次，有些特别强烈，有些可能中等，有些稍微好一些。对于贪欲强烈的人，不净观是一个正对治。因为强烈的贪执主要是认为对境是清净可爱的，如果发现对境是不可爱、不清净的，贪欲自然而然就会熄灭，这就是一种自然法则。我们的心是缘清净生贪，缘不净熄灭贪或者生嗔的一种自性。现在我们内心当中的贪欲太过于强大了，所以这个时候必须要修其反方面，把对境观为不净，这样可以熄灭我们的贪欲，所以贪欲强烈修不净观。

“寻思大”，如果自己的分别念很多，每天有很多很多的想法，很多很多的分别，静不下来，那么就要修数息观，忆念呼气吸气法，它是很好的一种方法。

贪欲强烈根本没办法进入禅定；自己的寻思很大也没办法安住在禅定，而这两种就是正对治，通过不净观可以对治相续当中强烈的贪欲，通过数息观可以对治相续当中非常非常多的寻思。

“如是诸众次第修”，首先认清楚自己最强烈的烦恼，然后着重对治它。全知无垢光尊者在《大圆满禅定

² 忆念呼气吸气法，即平常讲的数息观。



休息》当中也有这样的教言，我们在对治烦恼的时候，首先观察内心当中哪种烦恼最强烈，比如贪欲很强烈，首先针对这个最强烈的烦恼着重修持；如果嗔心很大，就针对这个最强的嗔心开始入手。其他的，我们可以慢慢调伏。

“如是诸众”，就看自己生起烦恼的状况，次第次第而修持。

以上是略说，讲它的必要性。

戊二、广说 分二：一、修不净观；二、修呼吸法
己一、修不净观

对治诸贪观骨锁，广修乃至大海间，
略观称初业瑜伽，除足半头称熟修，
持心专注眉宇间，即是作意圆满修。
不净无贪性十地，所缘欲现人方生。

此颂讲不净观，主要是观白骨。

在注释当中讲到分别对治和总对治。我们对异性无外乎就是对其形色、显色、所触、利养恭敬这四种产生贪欲。

第一个叫做形色贪，即贪著身高、身材等。比如某人的身体很苗条，形象很可爱，走路的姿势非常好看，非常吸引我。有些人就看身材怎么样，身材很好，他就产生贪心。

第二个叫做显色贪，即肤色如何。肤色很白，很光泽，或头发是黑色的、金黄色的。有些人为了吸引别人而化妆，如果别人喜欢白的，就在自己脸上抹一些粉；



如果别人喜欢红的，就在嘴上涂一些红色，指甲上涂一些红色；眼睛描一些黑的。总之，不管是显色还是形色，哪方面能够吸引别人，她就从那方面打扮。

为什么很多人要减肥？因为太胖别人不喜欢。这就是对自己的形色不满意。或者觉得如果苗条一点，可能形色好一点，别人就会喜欢。

我们欲界有情生贪心的时候，主要看对方的显色和形色。生贪的对境也是努力引起对方的注意，太胖了就要减肥，显色不行就做一些整容或者化妆等等。

第三个叫做所触贪，即皮肤细滑，柔软，温暖，就是所触的一种贪执。

第四个叫做利养恭敬贪。给自己端茶倒水，或给自己唱歌跳舞，做供奉。有些人就喜欢供奉，对这样一种供奉产生贪著。

欲界众生所生起的贪心无外乎就是这四种，形色、显色、所触和利养恭敬。

对治这些有分别的对治法，还有总的对治法。在注释当中讲到分别的对治法。

如果对形色贪，对身材很贪，就观浮肿想，虫啖想等等。我们觉得对方的身体很高，很苗条的时候，就观想她死了之后被虫吃的样子，吃了之后就没有什么可贪执的了。修不净观的时候，观死了之后，尸体开始慢慢肿胀，出现很多蛆，然后被虫子吃掉，慢慢他就没什么可贪执的。以浮肿想、虫啖想来对治形色贪。

如果对显色贪，觉得显色很曼妙，就用红肿想、青肿想、黑肿想。死了之后尸体发肿、发青、发黑、腐烂，这样一种身体，观想的时候就没什么可贪执的，越观想



越恶心。我们面前所看到的这个身体，其实死了之后就是这样的。死后的尸体就是现在的身体，本性没什么差别，最终会变成这样。从死后观察现在的状况，从这个角度进行对治。

对治所触贪，观啖食想、焚焦想、离散想。所触就是很柔滑、很柔软，对这些方面产生贪执。这时观想她的身体已经被很多虫子吃，蛆在她的身体里钻来钻去，这样还想去摸吗？还想有一个好的所触吗？是没有的。观想焚焦，即烧焦之后的身体，对此不可能产生幻想。同样，离散想是观她的身体已经分散了，腐烂之后一块一块的肉掉到地上，就不会有所触的想法。

供奉贪，即唱歌跳舞觉得很好看，供奉自己，伺候自己。但是一旦死了之后，倒在地上，一动不动，这时候就没什么供奉贪的执着。

以上主要是从死后尸体的种种情况来反观现在就是这样的。

有些人会说，死了之后没有任何人想贪，我贪的就是现在没有死之前的身体。这样也有很多对治法，《入行论》第五品、第八品，还有很多地方都有宣讲，直接观三十六种不净。里外的组成部分都是不净的，活生生的人也是这样的。他的皮肤，里面的内脏、骨头、血液、肌肉，一个个分开之后，没一个真正耽著的。如果把皮肤剥下来放成一堆，把内脏割下来放一堆，把肌肉、血液、大小便等等放成一堆，到底哪个是你所贪执的？一个都不贪执。这张皮，我不贪；这是一个心脏，我也不贪；这个脂肪，我也不贪；这个是肌肉，我也不贪；血液，我也不贪。没有一个是真正贪执的。分开的时候都



是不净的，组合起来怎么可能突然变成清净的呢？这是绝对不可能的。我们认为组合起来变得清净，就是一种妄执，这个叫非理作意，是颠倒执着。

我们修行的时候，就是安住在实际状况，实际状况就是不清净的。如果这个身体是清净的，那么我们把他从脑袋到脚底，一整张皮放在这儿，这个是清净的吗？不清净，绝对不要。其他完整的内脏，我们都不要。分开后每个都是我们厌恶的对象，合起来的时候其实也是一样的，没什么差别。所以针对不死的时候的对治也是有的。

有些人观尸体就可以了，他从尸体知道现在所贪的状况也就是这样。还有一种是当他修不净观修到量的时候，他就可以现量见到。从某个角度来讲，这也是一种作意，当他的不净观修成时，他面前所看到的人就是肿胀之想，啖食之想，离散之想，马上就可以安住在这样的正念当中，息灭贪欲。

有人想，你这样修了半天尸体，最后一个活生生的人在 you 跟前，还不照样没用吗？这样修行有什么用？不一样。没修的时候，通过你自己现在具有贪欲心的观念，去看当前所喜欢的人，你会觉得这样一种修法可能没什么用。但是当你的修行产生觉受的时候，你的心已经变了，安住在不净的状态当中，你再去看这个人的时候，绝对不一样。所以修行过，有觉受，和没有修行，没有觉受的状态是不一样的。这个是分别对治。

颂词当中讲的是总对治。形色贪、显色贪、所触贪和利养供奉贪的总对治是什么呢？就是白骨观，即观骨锁。如果你能够观骨锁的话，白骨上面有你贪著的形



色吗？没有；白骨上面有你贪著的显色吗？没有；有所贪的所触吗？没有；有供奉吗？没有。你愿不愿意一副白骨来供奉你，在你面前跳舞，然后给你端茶送水，绝对是不愿意的，吓都吓死了，不可能有这样一种贪著。

众生所贪著的就是这些有血有肉的东西。白骨有没有显色形色？有，但是你对这个白骨的显色形色是不可能产生贪执的。如果你能安住在白骨当中，不可能再对它产生执着。当你观修到量的时候，只要一作意就知道是白骨。所以修行到量之后，座上座下并不是脱节的。我们觉得你在座上观白骨，下座的时候看到活生生的人还不是一样？你修的东西和你所贪著的东西对不上号。不是这样的，他观白骨到量之后，他就能够现量见到白骨，对境就是白骨，不可能贪著，一定会息灭的。所以此处是通过白骨观做总对治。

“对治诸贪”，什么是诸贪？即注释当中讲的形色贪、显色贪、所触贪和利养恭敬贪。总对治是什么呢？“观骨锁”。

这里分了三个修行次第，首先是“广修乃至大海间”，自己在座上打坐的时候，观想从自己的头顶开始有一个伤口，这个伤口开始腐烂，这些肉、皮全部掉了，自己慢慢显现成一具白骨。自己观成白骨之后，再把白骨的数量逐渐扩大，自己的房间里面充满了白骨，寺庙当中充满了白骨，整个省充满了白骨，整个国家充满了白骨，一直到了大海边。到了大海边际的时候，整个陆地当中全部充满了白骨。广至大海间之后再收回来，慢慢收，大海当中的白骨逐渐收到一个国家，国家的白骨收到一个省，慢慢收到自己的身上，就观自己一具白骨。



“略观称初业瑜伽”，首先是从自己一具白骨开始观，扩充到一切大海之间充满白骨，然后再收回来（即“略观”），观一具白骨。因为自己往外散的时候，虽然面积很大，但是注意力分散了，这个时候力量不会太强，所以扩散出去之后再收回来，专注在自己一具白骨当中。实际上这个就相当于所有世界中白骨是充满的，但是如果要加强力量的话，必须要把注意力专注在一个地方，所以最后收到自己的一具白骨当中，安住在自己的这一具白骨的状态当中，这叫做“初业瑜伽”。

“除足半头称熟修”，第二个阶段叫熟修。刚开始的修法也是一样的，我们要观想的是自己的一副全骨架，从头顶到脚之间都要观想，逐渐逐渐广到大海间，之后再收回来。之后的观想与前面不同，“除足”，两只脚不观，然后两条小腿不观，两条大腿不观，上半身不观，最后就剩半头，只观自己头的一半为白骨，其他地方不用管，注意力全部放在自己的半头上面，称为熟修。

第三个步骤，刚开始也是一样的，首先观自己完整身体的白骨，再把所观的白骨扩充到大海边，然后再慢慢收回来，收到自己的一具白骨当中，然后足不观，上半身不观，观半头。然后半头也不观了，最后就是“持心专注眉宇间”，只是在自己两眉中间，有些地方说是铜钱大小的一块白骨，或是拇指大的一块白骨，所有的注意力放在这个上面。

“即是作意圆满修”，第三个步骤是作意圆满修。经常这样修就可以形成强烈的习气，就像《入中论》当中所讲的，当你白骨观修成之后，整个世界都充满了白骨，只要你稍一作意，白骨的形象就出来了。论中讲，



其实这是一种颠倒作意，并不是一切世界真实地充满了白骨，但是它是一种对治烦恼的力量，只要一作意，白骨就会显现在你面前，对自己和他人都不可能再产生贪心。因为形色、显色、所触、利养在这里面都没有，所以你的贪心再大也不会产生贪心。

虽然有种说法叫“纵见白骨也风流”，但这是不可能的，贪心再大，看到白骨都觉得是漂亮的，这个几乎没有。《释迦牟尼佛广传》当中有一个妻子，她的丈夫死了，她就一直生贪，抱着白骨天天跑，还认为是她丈夫，但那是因为她的精神已经出现问题了，另当别论。如果你精神没出问题的话，对白骨应该是不会有任何贪心的。有些人觉得，你修成白骨又怎样？纵见白骨也风流。我们说，这个是不会的，看到白骨还风流的是什么人呢？你别修道了，肯定修不成了。一般不会，反正能让心生贪欲的就是这些东西，形色、显色、所触、利养恭敬，这些已经观成白骨了，而且修道的力量已经很大了，这个时候贪欲心肯定是会熄灭的。这个叫做作意圆满修。

关键是专注在眉宇间、专注在半头，这些都是为了专注注意力，把所有注意力放在白骨上面。最后修成之后，只要你需要的时候，一打开就行了，只要你专注，所有都是白骨，这个时候就不会有任何问题。

“不净无贪性十地”，“不净”就是不净观，它是“无贪性”，即无贪的自性。认为对境是清净的，叫贪欲；不净观主要是无贪性的，让我们熄灭贪心，是无贪的善心。

“十地”不是菩萨十地，小乘当中不可能有菩萨十



地的名称出现，所以此处的“十地”是指在十个地位当中会有不净观。不净观要除掉无色界，无色界不会有的，因为无色界根本没有色，不会有对色的贪执。首先是四个未至定，即初禅、二禅、三禅、四禅的未至定，还有四禅的正行，再加上一个殊胜禅或者叫中间禅，再加一个欲界，欲界也有不净观。所以这十地当中可以有无贪的自性。

“所缘欲现”，所缘的对境一定是欲界的显色形色。“人方生”，这样的修行在人道三洲中可以产生。前面说这个无贪的不净观的本性可以在这十地当中具有，但是真正的观修所缘应该是欲界的显色形色。补特伽罗生起应该是在人中，而且除去北俱卢洲。北俱卢洲不愿意修道，所以除了北俱卢洲之外，其他的三洲是可以产生。

己二、修呼吸法

忆念呼气吸气法，智慧五地缘于风，
依欲界身外道无，数等六因随身入。
有情等流无执受，此二下界意不知。

“忆念呼气吸气法，智慧”，呼吸法是以智慧为本体的。为什么叫做忆念呼气吸气呢？其实忆念是因，通过这个忆念呼气吸气可以产生智慧，所以就把它果法——智慧以因来取名字，叫忆念呼气吸气，只要忆念呼气吸气就可以产生一种智慧。其实此处的呼吸法还是很深的，不单单是一种寂止的修法，慢慢会引导到解脱道方面去。他把自己的注意力放在呼吸上面，主要是



依靠呼吸来趋入到智慧的一种方法。

“五地”，在哪些地当中可以有呼气法呢？在五地当中有，即前三禅的三种未至定，还有殊胜禅和欲界。为什么呢？因为呼吸法必须要缘舍受，它是在舍受的基础上生起来的，而三种未至定它都是舍受，殊胜禅也是舍受，欲界当中可以有舍受。

四禅以上都是舍受，为什么没有呢？四禅已经没有呼吸了，所以只到三禅为止。一般一个人如果修成四禅，他一入定就不需要呼吸了。所以如果真正修成四禅的人，你把他淹在水里面，他是不会死的，因为他不用靠呼吸来生存，鼻孔和嘴的呼吸都没有了。

呼吸法和舍受相应，而前三禅的根本定要么是喜的自性，要么是乐的自性，不是舍，处在欢喜的状态当中是没办法安住在忆念呼吸法当中的。所以只有五地。

“缘于风”，其所缘是风，风，即出入息，就是呼吸。

“依欲界身”，修持的时候是依靠欲界的身体，欲界天众的身体可以，人的身体也可以。为什么不依靠色界的身体呢？因为色界的寻伺分别念很少，而呼吸法是对治粗大寻伺。思绪很多，有特别多的想法的时候需要修，而色界基本上已经属于禅定地了，所以他不需要这个。所以依欲界的天人身。

“外道无”，而且这个是内道的修法，外道是没有的。这个呼吸法怎么可能外道没有呢？有两个原因，一个原因是没有人教他们，这个是佛陀发现的一种修行方式，没有人教导的话，他们也不懂；第二个方面，就是太深了趋入不了。呼吸法怎么太深了趋入不了？后



面我们还要讲，的确还是很深的，因为这里面关系到无常苦空无我，这些很深的法外道不可能接受的，尤其是无我见方面不可能接受的。所以外道是没有的，只是内道的修法。

外道也许能够学习到一些呼吸的皮毛，刚开始的第一个、第二个步骤，但是深入下去就不行了。因为牵扯到缘五蕴、缘四谛法、缘无常、缘无我等方面，所以说“依欲界身外道无”。

“数等六因”，到底怎么样甚深的呢？因为具有六种因的窍诀的缘故。第一个是计数，在我们没有什么特意的想法当中，自己的身心自然安住的时候，专注于呼吸，从一到十之间来计数。太少太多都不容易摄心，它就是把数字定为十。其他注释当中说十是五组，一吸一呼算两次，所以五组呼吸就是十次。第一次应该是吸，然后是呼，最后一次应该是呼出去。有一种说法是，当我们降生的时候，第一次是吸气的，死的时候是呼出去的，和这个有关系。

过多过少都是不行的。如果数得太多，心就会昏沉散乱，到了十七八次的时候一定会散乱。有些大德也是做过观察的。

还必须要注意，不能把一执为二，二执为一。如果把一执为二，数量就不够了；如果二执为一，数量又超过了，所以必须要很专注。因为它本身就是对治我们粗大的分别念，为什么你会数错呢？就是因为你散乱了。所以你必须安住在很清明的状态当中，什么都不用想，专注在呼吸当中就可以了。把这个数清楚，有的时候慢慢这样观察呼吸的时候，思维越来越少，就会入定。所



以它也是修寂止的一个很殊胜的方法。

修禅定的时候，有时缘前面的木头、石头，有时缘呼吸就可以了。把这些计算好，不要把一执为二、二执为一，过多过少都不行。不要把呼气当成吸气，吸气当成呼气，不要错乱，要断除这里面所讲的三种过失，这是第一个计数。

第二个是随行，观想吸气的时候从鼻孔进去，到喉间，然后往下走到足底之间，安住在这儿。呼气的时候，观想从鼻孔出去到一拇指或者一旬之间这样安住。通过这样的方式观想，心随着气息而安住。

第三就是安止，把所缘境定在一个地方，要么定在鼻尖，要么定在足尖，心安住在这个上面。

第四个是观察，安住之后就要观察，慢慢就要趋入到胜观当中。

首先我们所缘的是风，从风开始，趋入到五蕴的自性。这个风是什么呢？是色法，色法是八微聚³组成的色法。所观是色法，能观是心识，有境的智慧是一种心所。注释当中讲名基，名基其实就是名蕴的意思，它不是色法，而是心所法。所观是色法，能观是心识，实际上就是具足五蕴了。在呼吸当中寻找，其实这个就是五蕴的自性。有的时候在五蕴自性当中就可以观察身体方面的不净，或者受方面的痛苦等，慢慢开始有观。

第五个是转移，从缘风的心转移到暖位、胜法位。大恩上师在注释当中讲，通过缘风，开始缘五蕴，通过缘五蕴，开始缘信进念定慧的五根、五力；或者有些地

³ 即地水火风色声味触。



方讲，通过缘五蕴，开始缘身体不净，诸受是苦，观心无常等等，开始进入到比较深的方面。所以此处通过风的所缘，开始观想到暖位和胜法位，五根五力之间随意转移。

这个时候外道不可能有了，为什么是外道无？前面几步还可以学，但是后面这几步根本学不了，因为外道的见解是常有的见，是有我的见，和佛法当中讲的无常无我见完全是矛盾的，他的法器不够，根本趋入不了。

第六是遍净，通过缘暖位和胜法位的修行，然后再转入趋入到见道和修道的修行当中去，逐渐从浅至深。所以呼吸法为什么是智慧呢？从这个方面都可以了知的。

以上叫做“数等六因”。

“随身入”，它随着身体里面的空隙而出入。呼吸有的说不是身体，有的说它是身体的一部分，不管怎么样，它随着身体里面的空隙进入，然后再出去，这个叫做随身入。

它是有情还是无情呢？是有情所摄的，属于相续所摄。所以它可以说具有心，因为是有情可以修持的。

它属于三种生当中的哪一生呢？属于等流生。不可能是长养生，不可能你的身体越来越胖，然后你的呼吸就越来越长的，不会随着你的身体的胖瘦，呼吸有怎么样的变化，所以它不是长养生。注释当中讲，身体越胖，呼吸越短的情况也有。它也不是异熟生。异熟生不可能随心所欲，而呼吸是随心所欲的。异熟生不可能中间间断，而呼吸中间是可以间断的，所以它不是异熟生。它是前面同类因产生的，所以它是等流生。



它属于有执受还是无执受呢？属于无执受。我们身体的根，如果你去打击它，它会产生痛苦，这个叫做执受。无执受就像剪下来的头发一样，头发剪下来之后，你怎么样去打它，它也不会有什么感受。所以呼吸也是一样的，呼出去之后，你去打这个呼吸，它会不会有疼痛的感觉？不会有，所以它是无执受。

“此二下界意不知”，“此二”，即呼吸和吸气。自界的身体可以缘自界的呼吸，然后上界缘下界的也可以。但是“下界意不知”，下界不能缘上界。这个是修呼吸法，讲到了一个很甚深的寂止。

通过修呼吸法，我们的分别念会减弱，分别念逐渐减弱之后，可以得定，得定之后，可以缘暖位、胜法位的法，之后可以缘见道、修道的法，所以它是一种很甚深的修法。

今天我们就学习到这个地方。



第八十四课

前面我们学习了修寂止的两种方法，通过不净观的修持，内心当中贪恋身体和异性的烦恼可以寂静；通过修持呼吸观，也可以把相续当中很烦乱的状态调伏，安住在寂静的状态当中。

丁二、修胜观 分三：一、资粮道；二、加行道；三、现证真谛之道

从某些角度来讲，寂止可以压制住我们的烦恼，能够让我们的心清净、安住。但是真正要调伏烦恼，从根本上解决问题，要出离轮回的话，还必须要胜观。所以胜观在修道过程中也是非常重要。这个是从资粮道开始，资粮道、加行道的胜观修法，到现证真谛（见道和修道），乃至最后的无学道也算是道谛所摄。

戊一、资粮道

即已成就寂止者，应当修持四念住，
以自总相遍观察，一切身受心与法。

通过前面的修法已经成就了寂止之后，这个修行者应当进一步修持四念住，通过自相和总相的方式周遍观察一切的身、受、心、法。

此处的胜观归摄在四念住当中，即观察身体、受、心和法。身体主要是色蕴所摄；受就是我们的感受，主要是三种或者五种；心就是心识；法的范围比较大一点，除了前述之外，剩下的所有的法都归摄在法当中。例如善心所、不善的心所等，甚至涅槃也包括在法当中，所



以法的范围是最广的。

小乘的四念住是我们普遍了知的，观身体是不净的，观受是苦的，观心是无常的，观法是无我的这四个方面来安立的。大乘当中也有四念住⁴，是观察身体、受、心和法是空性的。

小乘的身体、受、心和法基本上有一个本体可得。比如为了打破清净的执着，观察身体是不净的；为了简别身体的受不是快乐的，观察一切受都是苦；简别常有，说心是无常的；法上面没有自在，没有我的自性，说法无我。在小乘的思想当中，这个法的基础还是有的，只不过法上面不存在我而已，以前学自空和他空的时候，这属于他空⁵。

大乘说这个法本身在显现的当下就是空性的，没有基可得。身体全都是空性的，受全是空的，乃至法全都是空性的。所以大乘当中安立的无我空性，和小乘当中安立的无我有点差别⁶。所以同样是身受心法，我们不能说，小乘当中讲观身不净等，所以大乘中观也是讲观身不净，体系不一样。

此处说如果我们已经成就了寂止，必须要进一步修持四念住。这里有自相和总相。所谓的自相，是身受心法每一个都有它自己的相。比如身体的相是色法为性，从这个角度来讲，其自相是阻碍性的；受是领受，通过自力能够领受外境的差别；心是能够了知、了别的自性；每个法都有守持自己本性的功能，叫做法的自相。

⁴ 参考《入行论·智慧品》四念住部分。

⁵ 他空，有暂时的他空和究竟的他空，此处主要是从暂时的他空进行安立的。

⁶ 密乘当中对身受心法，还有一些不同的安立。



这些方面叫做他们的自相。

还有一种自相，即观身不净，是身念住的自相；观受是苦，是受念住的自相；观心无常，是心念住的自相；观法无我，是法念住的自相。

前面是从其法相的角度来讲，后面是讲其念住的自相。注释当中讲到的自相和在其他注释当中讲到的自相不一样，比如此处注释当中讲身体的自相是阻碍性，主要是从身体自己的自相来讲的，而观身不净的自相，是从身念住自相来讲的，所以二者是不一样的，一个是从身体本身，一个是从身念住的自相来讲的。

无论哪一种都有一个总相，即无常、苦、空、无我。身受心法都是无常、苦、空、无我的。比如观身不净当中，如果它是有漏的话，它也是痛苦的，无常的，无我的，在每个法上面都有总的相。

以上安立了身受心法的名词。下面讲安立三种念住，身受心法的次第是决定的，以及安立身受心法的必要性。

自性闻等所生慧，其余相联与能缘，

次第即是依生起，对治颠倒故唯四。

彼为总观法念住，修无常苦空无我。

第一、第二句讲到了三种念住，就是自性念住、相联念住和能缘念住。身受心法的次第是否是决定的，能不能错乱？次序是决定的，“次第即是依生起”，身在第一，法在最后是有一定的道理的。四念住的必要性是什么呢？“对治颠倒故唯四”，对治四颠倒，所以只安立



四种，一方面是它的必要，一方面是它的数目决定的。

“彼为总观法念住，修无常苦空无我，”在修持资粮道的时候，总观法念住当中的无常苦空无我，就可以如是的安立、修持。

“自性闻等所生慧”，首先看三种念住的第一，叫做自性念住。所谓的自性念住是什么呢？“闻等所生慧”，等字包括思所生慧、修所生慧，是以三种自性安立的。通过我们的忆念或者正念安住在所缘境上面，叫做念住。

比如把我们的智慧通过忆念、正念的方式安住在身体上面。我们颠倒认为身体是清净的，通过忆念、正念，把不净的智慧安住在身体上面，就知道这个身体是不净的。同样，我们认为受当中有安乐的受，通过正念观察之后，就把受其实是痛苦的智慧安住在受上面，正念住于所境，或者通过忆念把智慧安住在所缘境上面，叫做念住。

通过忆念，把智慧安住在身体、受、心和法上面，每个上面都安住一个智慧，这个叫做念住。总之，所有的四念住都是以智慧为体的，它是胜观的道理就是从这方面安立的。

“自性闻等所生慧”，即自性念住就是慧心所，闻所生慧、思所生慧、修所生慧都叫做自性念住。因为闻思修的智慧都有一种智慧的本体在里面，所以叫做自性念住。

第二个叫做相联念住。除了这个智慧之外，其他的一切相应的心心所和慧心所完全相应，就叫做相联念住。除了慧心所之外，它还和其他的心王和心所同时安



住。如果它是大地法，它还和其余的九种心所以及相应于心所的心王相应，所以叫做相联念住。

第三种叫做能缘念住。自性念住、相联念住都是从有境来安立的，它们作为能缘，所缘境就是身受心法，通过自性念住和相联念住这些有境取名为身念住等，所以叫做能缘念住。

唐译第三种是所缘，其实意义没有差别，只不过安立的侧重点不同，一个从所缘的侧面安立的所缘念住，此处从有境取名，所以叫能缘念住。

“次第即是依生起”，次第为什么是身受心法？它的次第是依靠不同的生起的因缘来安立的。

首先可以从粗细的角度来讲，因为越往前的越粗，越往后的越细。身体是色法的自性，在所有念住当中是最粗的。以前安立五蕴的时候，也是因为色蕴最粗大，最容易了知，把身念住放在最前面；观待于身体来讲，受是比较细的，苦受乐受等比身体要细，但是它比心要粗，所以受念住放在第二；之后就是心念住；法念住最微细，它包含了涅槃法，所以它是最细的、最难了知的。从这个角度来讲身受心法四念住的次第。

还有一种说法，是通过生起贪欲等烦恼的次第来安立的。首先是身念住，生烦恼的时候主要是缘身体。比如对异性产生贪心，首先是看到他的身体；然后是贪著受，不管是心上面的乐受，还是身体上面的乐受；贪著受的原因是什么呢？是因为自己的心没有调顺；心没有调顺的原因是在内心当中产生烦恼，烦恼是在法念住当中安立的。因为在内心当中有烦恼导致心不调顺，心不调顺之后贪著这个受，然后缘色法。或者首先



贪著男人女人的身体，然后耽著他的受，耽著受的原因是心不调顺，心不调顺的原因是内心当中存在烦恼的缘故，所以是通过身受心法这个次第，如是地引发贪欲。

还有从证悟的次第来讲，粗大的最先证悟，所以首先是身，然后是受、心和法。

所以从以上这几个方面安立了身受心法四念处的次第，它的次第是不能颠倒的。

为什么是四种呢？“对治颠倒故唯四”。因为我们的颠倒有四种——常乐我净，为了对治这四颠倒而安立了四念处。常乐我净当中，对治常，宣讲了无常；对治乐，就安立了苦；对治我，就安立了观法无我；对治身体清净，安立了不净。因为我们有常乐我净四颠倒的缘故，为了对治四颠倒，安立了四念住这四种对治。

在凡夫位初学的时候，四颠倒对我们来讲，伤害特别大，为了让我们对治掉这四颠倒，所以把它放在资粮道当中，要修持四念住。以前上师们也讲过，进入资粮道的条件（小乘当中不一定有小资粮道等的说法），从小乘的侧面来讲，第一个要有出离心，必须要有一种想解脱的心，这是根本的东西。然后在这个基础上，必须要修一种法就是四念住。

大乘当中，小资粮道首先要产生一个菩提心，菩提心作为进入小资粮道的标准。平常在讲的时候：如果进入小资粮道是以无伪的菩提心作为它的条件，平常我们比较着重于菩提心在内心当中是否存在。小乘进入资粮道，必须要要有出离心；大乘进入资粮道，必须要要有菩提心。但是这里面还有一个条件，就是在具有菩提心的基础上要修一种法，这个法就是四念住。所以小乘为



了生起出离心，修四念住。大乘也是小资粮道修四念住，中资粮道修四正断，大资粮道修四如意足。

单单有出离心还不行，必须还要有智慧，这个智慧就是身受心法四念住。小乘安立四念住的体性和大乘的体性不一样，但它都必须要有有一种智慧来进行安立。因为从资粮道开始比较接近于解脱了，从小乘的解脱来讲，要证悟无我。大乘的解脱也要证悟这个无我，而相应于无我之道的胜观，就在身受心法四念住中进行安立的。

“彼为总观法念住，”修持的时候，它是总的观察法念处进行安立的。有些观点说，身受心法其实都属于法，法的范围是最广的。身体是不是法呢？身体是法的一部分；受是不是法呢？受也是法的一部分；心也是法的一部分，所以有总的法和别的法。别的法是分别于身受心之外的法，总的法就是所有的身受心法都是法。

我们学中观的时候，也提到人无我和法无我，人我和法我都称之为法，所有的都叫做法我。但是如果有一个别别的，把人我从法我当中分出来，和人我对立的这个法也叫做法。于此处类似。

作意身体等来修持无常苦空无我是总观。

戊二、加行道 分三：一、加行道之自性；二、法之差别；三、别说遣疑

己一、加行道之自性

加行道，即暖、顶、忍、世第一法位⁷。

⁷ 世第一法位，即世间的第一法，在整个世间当中是最殊胜的了。过了之后就到见道无漏圣者位。又叫胜法位，胜就是殊胜的意思。



由彼中生暖位智，彼为四谛之有境，
观修十六种行相，暖中生顶亦同彼，
此二以法为基础，其余念住则增上。

“由彼中生暖位智”，即在资粮道因为缘共相的法念住修行的缘故，从中会生起加行道第一个的暖位智。为什么称为暖呢？因为它临近见道。比如虽然我们还没有接触一个火炉，离它还有一定距离，但已经感觉到它的暖气了，因此称之为暖。再比如钻木取火，刚开始钻木头的时候没有什么感觉，木头也是冰冰凉的，当火要产生的时候，这个木头开始发热，就说明它接近于着火了。这个热量再加强，火就会出来。火还没有出来之前，它的温度已经上来了，这个时候说明它已经接近于燃烧了，这个状态就叫做暖。在加行道的第一位暖位，他已经比较接近于见道了，是无分别智火前兆的缘故，所以叫暖位。

暖位的时候修什么呢？“彼为四谛之有境”，主要是缘四谛的一种有境。暖位的智慧是一种能缘、有境，它的所缘是四谛。在暖位完整修持无常等十六行相。

“观修十六种行相⁸”，四谛的每一谛下面都有四种行相，共十六种行相。苦谛下面有四种，无常、苦、空、无我的自性，或者通过这样四种行相来观苦谛；集谛下面有因、集、生、缘四种行相；灭谛下面是灭、静、妙、离四种行相；道谛下面是道、如、行、出四种行相。每一个谛下面有四种，总共加起来就是十六种，通过十六

⁸ 后面还要讲，此处大概讲一下名称。



种行相来观四谛。

“暖中生顶亦同彼”，从暖位智当中会产生顶位的智慧。同暖位智一样，也是观修四谛十六行相，产生顶位智。为什么叫顶呢？暖和顶都是属于动摇的善根，动摇的善根不单单是只有暖和顶，前面的资粮道和凡夫都属于动摇的善根。在所有动摇的善根当中，顶的善根是最殊胜的，处于第一，所以叫顶，像山顶一样。

唐译当中还有一种解释，如同一个人到了山顶，既可以往这边走，也可以往那边走，所以到了山顶之后，他有两路可以走，一个是退路，往下退到暖位，往上到忍位。就像一个人站在山顶，既可以朝东走，也可以朝西走，有两种选择。同样，在顶位的时候，既可以往下退到暖位，也可以再继续上一步，到达忍位。他也是完整地修持四谛十六行相。

“此二以法为基础，其余念住则增上”，“此二”即暖位智和顶位智的两种智慧。刚开始修的时候，是以法念住趋入的。趋入之后，有一定基础了，再通过修持身、受、心等其余念住增上。首先修法念住，之后修其余的三念住，四念住都修持。

彼生忍二亦复然，一切皆以法念增，

上以欲界苦为境，彼亦为一刹那性。

胜法五蕴除得绳，如是四顺抉择分。

此处讲到了忍位和世第一法位的自性。

“彼生忍二亦复然”，也是通过修持四念住之后，从顶位智当中产生忍位智。“二”是忍位和世第一法位



加行道的后两种，亦复然，“一切皆以法念增”，一切都是以法念住来增上的。

“上以欲界苦为境，彼亦为一刹那性”，忍位有三种：下忍位、中忍位和上忍位。

在下忍位的时候，也是修持完整的四谛十六行相，此处是一个总说。分别来讲，十六行相分为两种，一个属于欲界的四谛十六行相，另一个属于上二界⁹的四谛十六行相，他也要修，所以真正加起来是三十二种行相了。

首先是欲界苦谛下面的无常、苦、空、无我，然后是上二界的无常、苦、空、无我。实际上在下忍位的时候，总共要修持三十二种行相，全部都要观修。参考书中有表格，可以作为参考，表格划得很清楚。

首先是观苦谛，分了欲界苦谛四种，上二界的苦谛四种，共八种；观完苦谛后，观集谛，欲界下面的集谛有四种，上二界的集谛也有四种；观完之后，再观灭谛。先观欲界的灭静妙离，再观上二界的灭静妙离，也是八种；然后是道谛，先观欲界的道如行出四种，上二界的道如行出四种。如此一个个次第观。

在下忍位的时候，他是从欲界苦谛的无常开始观，最后观到上二界道谛的出的行相为止，这是一个循环，叫做观了一周。

中忍位有一定的变化，叫做减。中忍位也是从欲界苦谛下面的无常开始观，然后按照前面的顺序观下来，最后一个上二界道谛下面的出不观，减掉一个，只观三

⁹ 即色界和无色界。



十一种。从这儿开始就要减了，在唐译当中叫减行。观一周减一个。又开始循环一周，从苦谛下面的无常开始，只观到第三十个，第三十一个不观。

为什么这样呢？因为逐渐接近见道，他要把智慧逐渐浓缩到一点，然后突破障碍，见道。所以不能观太多了，到最后只观一个，通过一点趋入，就可以证道。

所以到中忍位的时候，他就要减掉一个，第三十二个不观了；然后再观一周的时候，第三十一个也不观了；再观一周的时候，第三十个也不观了；再观一圈的时候，第二十九个也不观了。最后上二界的道谛完全不观了，这个又叫减缘。此处的缘是四谛。

到第四周循环的时候，上二界的道谛就不观了，所以八种缘¹⁰当中减掉一个，剩下七个¹¹，前面三周把上二界道谛的前面三个行相减掉了，第四周就把上二界整个道谛所摄的全都减完，这就叫做减行或减缘。

如此观一周之后，欲界的道谛减掉，再观一周的时候再减一个，观一周少一个，观一周再少一个，道谛减完再减灭谛。第八周观完了，整个道谛就不观了，然后开始减灭谛下面的，也是从上二界的灭谛开始减，从离开始一周减一个。最后灭谛减完了，就减集谛的；集谛减完了，就减苦谛的。苦谛当中首先减上二界的苦谛，一周减一个。苦谛下面有无常、苦、空、无我，无我和空减掉之后，最后就剩下苦谛下面的无常和苦。当减到只剩下这两种行相的时候，中忍位就圆满了。

¹⁰ 欲界有四个，上二界有四个，共八个所缘境。

¹¹ 一个所缘境代表四个行相。



然后进入到上忍位。上忍位只观一个，再把苦减掉，就只剩下无常，所以上忍位只有一个行相，只有一刹那，一刹那过后就到世第一法位了。

这里为什么叫“上以欲界苦为境”？“上”就是上忍位，上忍位只是以欲界当中苦谛其中的一个行相为境。因为前面已经减得差不多了，道谛、灭谛、集谛不观了，苦谛当中上二界的苦谛也不观了，只剩下欲界苦谛其中的一个无常，他以无常作为境。

以上是以苦为境讲的。注释当中讲到，具足彼之行相中的任意一相，这个是根据不同的根基来讲的。普遍来讲，这样减下来，最后只剩下苦谛下面的无常行相。但是根基不一样，最后可能剩下一个无我的行相。如果我执比较重，最后留下一个无我作为突破口；如果我所比较重，就留空；如果慢比较重，就留无常，没什么可慢的，因为这些是无常的。他内心当中的烦恼不一样，最后所留下来的行相也不一样。所以此处讲具足彼之行相当中的任意一相，这个任意一相就是通过不同的根基，最后留下来的行相是不一样的。按顺序来讲，最后可以留下苦谛下面的无常作为所缘。

“上以欲界苦为境”，欲界的苦谛下面有四种行相，留下任意一种都可以。前面我们通过比较容易理解、好讲的角度来讲，留下一个无常。

“彼亦为一刹那性”，这个时候上忍位只有一个刹那，观欲界的无常，一下就过去了，过去之后就到了胜法位。第五句当中头两个字就是胜法¹²，其实是简略了，

¹² 所有有漏善法中最为殊胜的，可以直接引见道的缘故。



意思是胜法也是“以欲界苦为境，彼亦为一刹那性”。这个胜法也是只有一刹那，他只留下了欲界的最后一个无常或者空等等，依靠这个作为突破点。所以胜法位一过马上就进入见道，因为他只缘一个行相，一个刹那就过去了。

所以胜法也是一样的，他要把四谛上界和下界当中所讲的三十二种行相慢慢减掉，最后只观一个，相当于把所有的智慧集中在一点突破。如果观得太多的话就太散，就不利于破烦恼见道。越减智慧力越浓缩，浓缩到最后的时候，只剩下一个刹那，他在一个刹那上突破，一下子就可以到胜法位，胜法位之后一下就到见道了。

“五蕴除得绳，如是四顺抉择分”，暖顶忍世第一法位一方面是以智慧为体，一方面是以五蕴作为从属。普遍来讲加行道，尤其是后面都是在入定当中才可以修的，在散心位修不了。入定位才能修的缘故，他首先有色蕴，即禅定戒¹³。因为还没有到见道，所以没有无漏戒。受想行识也都是具有的，所以有五蕴。

除了五蕴为体之外，还有其他的从属，比如生住异灭，得绳等等。但是这里面要除得绳，为什么要把得绳除掉呢？得¹⁴不属于暖顶忍世第一法位的本体。为什么不能算呢？

因为暖顶忍世第一法位的智慧都有得。比如当你得到了世第一法位之后，得会在后面出现，但是胜法位

¹³ 禅定戒是一种无表色，就是色蕴。

¹⁴ 得分有法前得、法俱得、法后得三种，此处主要是从法后得的角度来讲的。



一个刹那，一个刹那之后马上就进入见道了，见道后十五刹那连续不断产生，一个接一个，全都是无漏智慧，而世第一法位得是有漏的，有漏的得在无漏见道当中根本没有机会产生，为什么没有机会产生呢？太快了，一个刹那连一个刹那全都是无漏道，连续不断的产生，这个时候法后得没有机会产生。最后到了第十六刹那，休息一下，这个时候法后得才来得及出现，但是如果出现的话，就相当于到了见道无漏道之后又出现了一个有漏道。

所以得绳不属于暖顶忍智慧的本体，因为法后得是在见道之后产生的。如果得绳属于有漏道的智慧所摄，就相当于到了无漏见道之后又重新出现一个属于前面有漏道的暖顶忍世第一法的本体。这个暖顶忍世第一法的本体出现在见道之后是不应理的，所以得绳要除外，不能属于暖顶忍世第一法位的本体。

法俱得、法前得都不要紧，都是属于有漏道所摄的。但是法后得不行，法后得是见道之后才出来，而法后得如果是属于加行道，相当于在见道之后又出现一个加行道的本体，这怎么可能呢？不可能，所以得绳不能够属于暖顶忍世第一法位本体。

“如是四顺抉择分”，如是这四种，即暖、顶、忍、世第一法位都属于顺抉择。顺抉择就是随顺于抉择的部分。抉择是见道，因为通过抉择可以得到一种无漏的抉择灭，所以抉择属于无漏见道。因为这四个修法属于见道的因，随顺可以产生见道的缘故，所以叫做顺抉择分。



己二、法之差别

加行道为修生慧，所依之地未至定，
以及殊胜与正禅，下界亦具顶暖位，
欲界所依胜法位，以女将依二身得。

此处讲到加行道是修所生慧。有些地方讲，资粮道主要是以闻思为主，以修行为辅；加行道是以修行为主，闻思为辅。修所生慧要修禅定，在禅定当中安住。

所依之地是什么呢？既然是修所生慧，所依之地就是未至定、殊胜禅和四种正禅这六种禅定地。六种禅定地可以作为所依，可以依靠未至定，也可以依靠殊胜正禅和四正禅等等都可以。

“下界亦具顶暖位”，这是妙音尊者的观点。下界，即欲界，欲界也可以具有暖和顶。后边两种，忍和世第一法位一定是要通过定地才能得到。但是妙音尊者的观点说，欲界的散心位也可以有暖和顶。他说，四加行不确定都属于定地，暖和顶有可能以欲界的心产生。有些论师不承认这种观点，破斥掉了。此处世亲菩萨没有发表观点，就把这个列出来了。

“欲界所依胜法位”，依靠什么身份获得呢？这四种加行道的所依是欲界的身份，当然主要是指人的身体。其中要除掉北俱卢洲。北俱卢洲不行，只要是修道肯定要把它简别掉，因为北俱卢洲的众生世间的福报很大，但不是修佛法的根基。人中的三洲可以生起四加行位。

关于欲界天众，有些说法是，前面的三位只是人当



中可以产生的，最后的胜法位，欲界的天众也可以产生。总的来讲，欲界的人天可以产生这个四加行。

“以女将依二身得”，胜法位有两种情况，如果是女身的话，她可以依靠两种身得。因为到了胜法位，这个女身有可能变性，所以她一个方面可以通过女身得；如果变成男身，则通过男身得。女身的善根和男身的善根，两种善根都可以获得，都是依靠人身获得胜法位。

如果是男身，就是一身得。因为男人的身体到了胜法位的时候，他通过法性力或者非抉择灭，他不可能再转女身了。而女身在胜法位的时候，有可能转男。所以，女身有可能以两种身体得，不决定。但男人一定是一种身体得，不可能再转女。

如果在前面的位，有可能变，女变男，男变女都可以有。但是在胜法位的时候，女可以变男，男不可能变女，所以女可以有两身得，但是男人只是一身得。以上是法之差别。

今天我们就学习到这个地方。



第八十五课

《俱舍论》分了八品，第一、二品总说有漏无漏的观点。第三、四、五品分别宣讲和有漏有关的世间、业和烦恼。第六、七、八品三品主要安立和无漏有关的果——圣道、智慧和定，也就是如何现前无漏之道，以及如果要现前无漏之道的圣果，必须要有智和定。

现在学的是第六品分别圣道，讲了圣者和圣者之道，哪些是获得圣者之道，哪些是通过圣者之道现前圣果的圣者，在第六品当中讲得很清楚。

前面讲到，如果要成为圣者，必须要有知足少欲为本体的闻思修这样一种圣者种性。只有知足少欲，只是穿简单的衣服，吃得很差，睡很差的床，算不算是真实的修行者呢？不一定，必须还要有闻思修，有了闻思修之后，才知道真实的所修持的本体，或者无漏的状态是怎么样。反之，只是闻思修，没有知足少欲，也不一定真实地趋入圣道。所以，只有把这些配合起来，才可以称为圣者种性。

后面又宣讲了修寂止方面的不净观和呼吸观，让自己成为修寂止的法器，或者让自己能够成就寂止。之后进入胜观，修持四念处，通过四念处进入资粮道，然后通过资粮道进入到加行道，逐渐逐渐进入到见道。

现在我们学习法的差别，前面已经提到了和加行道有关的问题，今天继续学习。

圣者由弃前地舍，非圣异生由命终，



前二亦由遍失舍，依正禅必见真谛，
退失之时得前无，二失即是非得性。

这六句讲到和加行道有关的一些差别法，以及其自性和意义。首先讲到加行道什么时候舍，凡夫什么时候舍，圣者什么时候舍。

“圣者由弃前地舍，非圣异生由命终”，圣者弃前地就舍弃，凡夫是命终就舍弃。“前二亦由遍失舍，”前二，即四加行道当中的暖、顶，因为遍失而生起烦恼而舍弃。“依正禅必见真谛”，如果以正禅根本定获得加行道，今生当中一定会见道。反之，如果不是以根本禅获得加行道，就不一定。

退失之后又重新得到时，是得到前面有的，还是得到前面没有的？“退失之时得前无”，已经确定退失之后再得到的话，它是得到前面没有的。

“二失即是非得性”，这里面有个遍失和退失，这两种失其实就是得非得当中的非得为性。

“圣者由弃前地舍，非圣异生由命终”这两句主要是讲舍的情况，分圣者和凡夫两种。

首先“圣者由弃前地舍”，这里面也有两种情况可以安立。一种情况，如果他已经得到圣者见道果位，前面的加行道可以舍掉；还有一种，加行道当中有一个法后得，即便是他获得了圣道，十五刹那见道之后，第十六刹那进入到修道，在修道时他的世第一法位等的得才会出现。从这个角度来讲，获得圣者果位的时候，也具有加行道的某种功德，和加行道有关的功德在圣地还会出现。如此“由弃前地舍”，比如从初禅到二禅已



经跨地了，跨地之后前面初禅所摄的加行道就舍弃了。

“非圣异生”，不是圣者的这些凡夫异生怎么舍呢？

“由命终”。圣者命终时，如果没有越地的话，内心当中的加行道还是不舍的。为什么呢？因为他有见道功德的缘故，他虽然命终了，换了一期生命，但是他如果没有越地，相续当中的加行道还是具有的。非圣不是这样，非圣的加行道凡夫命终之后，他相续当中的加行道就舍弃了。转生之后，他要重新修学。当然如果他以前修行过的话，也比较容易重新产生。

“前二亦由遍失舍”，“前二”，即四加行当中的暖和顶，暖和顶亦由遍失舍。遍失和第五句当中的退失即是第六句当中的“二失”，二失就是遍失和退失。什么是遍失，什么是退失呢？通过生起烦恼或者造罪而退失，叫做遍失。比如下面注释当中讲，邪见失毁善根的时候，就会退失。所谓的退失，有的时候不一定是真正的退了，没有了，而是增上功德。比如他从加行道进入见道，从凡夫到了圣者，因为他获得了更高功德的缘故，前面凡夫地所摄的加行道，或者其他的一些功德就已经没有了，从凡夫当中退失了。因为获得了更殊胜功德的缘故，舍弃了以前凡夫位所获得或拥有的这些功德，这个方面叫做退失。

虽然已经到了加行道，已经得到了暖顶的功德，其实相对于一般的人来讲，也是比较稳固的，已经比较殊胜了，但是他仍然有机会通过烦恼、通过造罪的方式而退失，所以“前二亦由遍失舍”。

“依正禅必见真谛”，如果他是通过一禅或二禅根本定获得加行道，那么在今生当中必定会见真谛的，一



定会得到见道。为什么呢？因为如果能够以正禅获得加行道，就说明他是一个利根者，如果他是一个利根者，在今生当中就可以见道。还有如果通过正禅能够获得加行的话，说明他的厌离心非常强烈，通过这样非常强烈的厌离心的推动，他就很容易见道。

小乘的见道，厌离心是非常强烈的，与大乘不同。大乘虽然也有出离心，但是更强烈的主要还是菩提心。菩提心非常强烈可以获得大乘道；如果是小乘的出离心很强烈，可以获得见道。

大乘行者通过菩提心的摄持，能不能够获得小乘见道呢？有些道友说，如果以菩提心摄持去修人无我，获得果位之后，我再……。其实这里面讲得很清楚，如果大乘行者有一个很强烈的厌离心，内心当中的菩提心可能就没办法保证了。如果产生了这么强烈的出离心，那么大乘对众生的慈悲，发愿救度一切众生脱离轮回的心态就没有了。

所以从这个方面观察的时候，小乘见道是有一个很强烈的厌离心推动的，见道之后再通过很强烈的厌离心推动他出轮回。不单单是见道，他对整个三界特别特别恐怖、特别特别厌离，所以见道以后，在修道过程当中，仍然是以非常强烈的厌离心摄持，不断串习见道所见到的真谛。在这样推动之下，他就获得了出三界的罗汉果。因此，他内心当中厌离轮回的心特别强烈，因为强烈的心推动的缘故，他才可以见道，才可以获得阿罗汉的果位，才可以出三界。

反过来讲，按照大乘的讲法，他得到阿罗汉之后，一万劫入定，出定之后开始回小向大，重新入大乘发菩



提心。有些地方讲，他重新入大乘发菩提心的速度很慢很慢。从我们的角度来讲，他已经没有烦恼障了，已经证悟了无我，他再去修持一个菩提心应该是很快的吧。我们发菩提心的障碍主要是因为有我执，而阿罗汉没有我执了，在这个基础上发菩提心应该很快，很迅速。而经典当中讲恰恰相反，这些阿罗汉开始入大乘的时候非常慢。

以前我们再再讨论过这个问题，一个阿罗汉和一个凡夫同时从大乘的小资粮道开始起步，站在同一个起跑线上，凡夫要比阿罗汉成佛快四十九个大劫。阿罗汉在这么多的时间里干什么去了呢？这么长的时间主要是消化他在修小乘的时候，为了见道产生的强烈的厌离轮回的心，想自己一个人获得解脱的心，还有在修道位当中再固化、再加强对三界的厌离心，想要自己一个人涅槃的心。他花很多时间就消化这个，他发一个菩提心，又开始产生自己寂灭的心，又开始发菩提心，发一段菩提心之后又开始数数自厌。所以他的很多时间都花在对治这个上面去了，他花了很多时间去对治这个。

在他的相续中要产生真正一种像大乘一样的菩提心非常非常困难，因为他在修持小乘的时候，他对出离三界是加强性的，这颗心特别强；而大乘是反过来要一直安住轮回度化众生，这两种心态是相反的。

阿罗汉的厌世心不是一般的，不是我们凡夫人这两天天气不好，有点厌世，天一晴马上就好了。阿罗汉的种性就是这样，再加上为了得见道强烈地串习出离心，为了获得涅槃在修道位再再串习，通过自己获得的



圣智再再串习，他内心中的这种习气是很深很深的，所以他要花很多时间去对治它。

而真正一个大乘种性的修行者就没有这个问题。他没有串习这么深的厌离轮回的心，刚开始要串习一下出离心，就像我们修四加行，但是修到一定程度他要转型，开始进入大乘的皈依、发菩提心。所以他内心当中没有这么强烈的习气需要对治，所以纯大乘种性的人虽然刚开始是凡夫人进小资粮道，但他没有这些问题需要对治，他很快就产生了真实的菩提心。菩提心产生之后，通过这样一种摄持，很快就可以累积大量的资粮，开始成就见道，开始成佛。

所以，阿罗汉虽然有彻底证悟无我的功德，彻底灭尽烦恼障，但是他很难产生需要获得见道的大资粮。为什么呢？因为这个大资粮它必须要很清净的菩提心摄持，但是他的问题就在于内心当中这种很坚固的，很清净的菩提心很难生起来。他以前小乘的作意总是会出来障碍，所以他必须要花很多时间把这个彻底的消化了，转化为真实的菩提心，然后才开始通过菩提心摄持累积纯大乘的资粮。

就是这个原因，很多的大乘经论、传承上师、佛菩萨告诉我们不要入小乘，从看待大乘的角度来讲，它是一个歧途。尤其是一个大乘种性的人，如果舍弃大乘进入小乘，纯粹进入一个歧途。而且它是一个迂回之道，不是直接的。从小乘种性自己的角度来讲没什么，因为他的种性就这样，如果他不通过一个阿罗汉来做一个缓冲，他没办法真正通过自己的种性直取大乘，所以他通过得到阿罗汉的果位休息一下，入定一万个劫，在一



万个劫当中休息，消化掉他对整个轮回的恐怖、厌离。休息完之后，准备好了，他开始入大乘。对一个小乘行者来讲，类似于重新开始。

虽然有些宗派讲，得到阿罗汉的人如果回小向大，直接入初地或八地，但是全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》第二品当中都已经辨析过，阿罗汉回小向大直接取初地或八地是不可能的。他必须从大乘的小资粮道开始，慢慢慢慢才修上去。

总之，无论如何已经发了大乘菩提心的人，不要去求小乘道，小乘的解脱、小乘的涅槃。并不是说小乘不是佛法，而是本来是一个大乘种性的人，如果坚持大乘修法，很快就可以获得见道，利益众生。但是，如果这个时候舍弃大乘的菩提心，再取小乘道，佛菩萨以及很多教义都不赞成这样的。前面讲它是一个迂回之道，不是直接之道。看起来好像是在很短的时间之内得到一个小乘的解脱果，然后在小乘阿罗汉基础上再去发菩提心，应该特别特别快。这只是我们的想法，其实真正操作起来是特别困难。

“依正禅必见真谛”，他的出离心、厌离心特别强烈，只有在这个很强烈的出离心的推动、摄持之下，他才可以迅速见道。如果没有这个很强烈的厌离心，也没办法见道。

“退失之时得前无”，如果他从加行道退失了，后来通过修行又重新获得，那么这个所获得的，只是恢复以前失去的加行道，还是重新得到一个加行道呢？此处说是“得前无”，即获得一个新得的加行道，为什么呢？



虽然以前曾经得到过，但是这个所谓加行道的功德在无始轮回当中，他串习的数量毕竟就是那么一次两次，所以他不可能反复退失加行道。他如果得过很多次加行道，他通过这样一种道力，很快就可以解脱了，但是现在得到又失去，就说明他这个加行道的功德不稳固。所以他不像以前得到过，重新再捡起来就行了，没这么简单，他必须再重新通过加行，精进努力，重新获得，这个重新获得的就是新得的。以前的这个失去了，已经没办法恢复了。所以退失之时重新得到的是以前没有的。

不像初禅等以前在轮回中无数次得到过，加行道毕竟是接近见道，属于顺抉择分的，如果我们在无始轮回当中得到过很多次的话，肯定不容易退失。就是因为我们在无始轮回当中对加行道的串习非常非常少，所以失去之后，我们必须重新通过精进努力修行，才能够得到，这样所得到的就是一个新得的加行道。

“二失即是非得性”，“二失”即前面讲的遍失和退失。二失是已得非得当中的非得为性，因为它以前有，现在失去了，所以叫做非得。遍失主要是因为造罪业、生烦恼，失坏善根而退失的，退失有可能是凡夫得到圣者果位的缘故，以前凡夫的本体舍弃了。这二者都是属于得非得当中的非得。

获得顶位不断善，得忍不堕恶趣中。

这两句也是讲加行道法的差别，属于加行的顶和忍，此颂省略了暖和世第一法。唐译当中前面有个暖，如果得到暖，必定会获得涅槃，但在此颂中没有，在注释当中是有的。



暖、顶、忍、世第一法位得到之后有什么功德呢？如果得到暖位，必至涅槃。必至涅槃的意思并不是说今生当中必至涅槃，因为前面讲到了“前二亦由遍失舍”，他得到之后，有可能生起烦恼而退失。得到暖位必至涅槃的意思是，假设你得到了暖位之后，内心当中产生了很强大的烦恼，甚至造了五无间罪，又断善根，即便是堕地狱，但是不久的将来，你必定会至涅槃。获得暖位的功德就这么大。

“获得顶位不断善”，如果获得顶位，不断善根。他也有可能遍失，生烦恼，甚至于造五无间罪，但是他不会断善根，他比前面的暖位要进步一点。因为暖位有可能断善根，但断了善根，他还是必至涅槃。而顶位，他虽然有可能造五无间罪，但是他不可能生大邪见，断善根，所以叫做“获得顶位不断善”，这就是顶位的功德。

暖顶位为什么会退失呢？因为它们必定是动摇的善根，还不是不动摇的善根。他既可能往前走，也可能往后走。从这个角度来讲，他有可能往上到达忍位，也有可能往下退失生烦恼，造五无间罪等。暖顶是动摇善根的缘故，还不保险，这些修行者相续当中的境界和功德仍然不可靠。

我们在学《大圆满前行》的无常的时候，也提到过，现在我们内心当中的一些所谓的出离心、这些功德、境界，乃至没有获得初地之前，都不可靠，都有可能退失，都有可能变化的。所以我们得到这些功德的时候，千万不要自满。因为我们根本没有真正到达那种可以让我们松口气的、保险的地方，我们应该战战兢兢的，



非常小心谨慎地取舍善恶。依止上师，闻思修行等这些全部都要做。千万不要认为差不多了，还没有保险。虽然你可能在世间买保险，但这里面的保险还没买到。

从小乘的角度来讲，暖顶已经到顺抉择分，类似于圣者了，即便这个时候他都是动摇的善根，都会退失的。只要内心当中还没有产生那么强烈的出离心、菩提心，都可能退失。因此只要我们还尚未获得殊胜果位之前，都还需要非常小心谨慎地修学，依止上师，或者闻思修行，不能放松。一旦放松，自己的一个分别念没有转为道用，就有可能一下子把自己打倒，暂时没办法起来。虽然以后还有可能起来，但是暂时来讲，很长时间当中随波逐流，随着自己的烦恼而转。

这些其实也给我们说明一个问题，一方面我们要肯定，的确确实获得暖和顶的功德很大，但是另一方面，当我们还没有到达圣者果位，从大乘的角度来讲没有到初地之前，这些方面还是有可能变化的。

“得忍不堕恶趣中”，得到忍位之后，他不会堕恶趣。并不是说通过这个修法，他把所有的烦恼和业都消尽了，而是他得到一个非抉择灭。非抉择灭是什么呢？从不堕恶趣的角度来讲，就是缺缘不生，并不是通过修道的功德把种子灭了。虽然他还没有获得圣者果位，还没有彻底把堕恶趣的业消尽，但是他内心当中具有某种超胜功德的缘故，缺少堕恶趣的因缘。

不堕恶趣有好几种，一方面当然是他绝对不会堕到三恶趣当中。还有和堕恶趣相关的一些无暇之处也不会再生。比如不会生到北俱卢洲去，北俱卢洲从某些角度来讲，也是没有办法修行的。前面我们再再提到过



很多次，都要简别北俱卢洲，从受用的角度那里很圆满，如果你想要受用，可以考虑到那去转一两世；但是如果你要解脱，北俱卢洲是不能生的，因为没有佛法，那里的人也不是法器。得了忍位之后，也不会转生到无想天和大梵天。前面讲过，大梵天也持有某种邪见，他认为一切都是自己所创造的，一切都是自己所生的。所以如果有这样的邪见，也要简别，因为没办法获圣道。也不会转黄门和二性。

忍位的功德是很大的，平常我们讲到障碍自己见道的很多因素，在获得忍位的时候都不会再获得了。

如果得到世第一法，功德更大，马上见道获得无漏的功德。

己三、别说遣疑

有学声闻种性转，暖顶二者得成佛。

余三得忍亦可变，本师麟角喻者非。

依于第四之静虑，一座上得菩提故。

此颂是一种遣疑，也是讲转变种性的问题。有三种种性：声闻种性、缘觉种性、菩萨种性或者佛种性。

从小乘的观点来讲，很少很少一部分人发菩提心，通过三个无数劫的苦行，积累成佛资粮，利他的心很强烈，成为菩萨种性，他可以成佛；有部分是声闻种性，无论如何会进入声闻乘；还有一种是缘觉种性、独觉种性。

种性当中也分为两种，决定种性和不定种性。大乘也是相似的讲法。当然从最了义的、最究竟的大乘来讲，



没有什么决定的声闻种性，也没有什么决定的独觉种性，只有一个决定的大乘种性，所以是暂时三乘，究竟一乘。所有的声闻阿罗汉、缘觉阿罗汉最后都要回小向大，全部都要成佛，每个众生都具有佛性的缘故，这是殊胜了义大乘的讲法。

但是在一些不是那么了义的大乘当中，也讲究竟三乘。有一部分是决定的声闻种性，有一些是决定的缘觉种性，有一些是决定菩萨种性。决定种性当中绝对不会退转。决定的声闻种性绝对是一条路走到底，中间不可能受任何的影响而变化，他就是修声闻乘，也不可能转为独觉乘，也不可能转为菩萨乘。还有一些绝对是独觉种性，他在佛面前苏醒种性的时候，苏醒的就是独觉种性。他发愿就是我要修缘觉乘，最后也是在佛不出世没有佛法的时候，自己一个人得到这个觉悟的果位。有些人就是决定的菩萨种性，不管有什么样的邪魔外道干扰，内境外缘的干扰，都没办法让他退失菩提心，和让他退失成佛的心。这方面是决定种性。

除了这个决定种性之外，还有一种叫做不定种性。他自己虽然成熟了某种种性，但是他这个种性还没有定型，会受到外缘的影响而转变。比如声闻种性到了一定层次，有可能转生独觉或菩萨种性。按照《大乘经庄严论》的说法，如果他是声闻不定种性，遇到大乘善知识给他宣讲赞叹大乘等，他就可能发菩提心，转到大乘当中来；如果他遇到了一个小乘种性，再再赞叹小乘的殊胜，通过一段时间修学之后，他的小乘种性就固定了，从不定种性变成了固定种性。

同样，菩萨种性如果遇到大乘善知识，给他讲大乘



的功德，他可能就一直坚持发菩提心。还有一些大乘的菩萨种性，如果遇到一些小乘的善知识给他说大乘很难修，或者大乘非佛说，然后再给他说一些小乘的修法，小乘的念住、禅观，慢慢地心就变了，开始真正修小乘，这个也有。虽然只是暂时的，但是按照有些不是那么了义的大乘来讲，他会从菩萨种性转变成声闻种性，他开始追求一个人的解脱，一个人的涅槃。

所以在小乘当中有转变，在大乘当中也有转变。但是按全知麦彭仁波切的《经庄严论》的注释，真实的种性全都是决定的，暂时来讲有三乘，也可以互相转变，究竟来讲，没有一个不成佛的。

以上分析一下决定种性和不定种性的情况。在最初苏醒种性的时候，有三种。声闻种性是三种种性当中最下面的，上面是缘觉种性，再上面就是菩萨种性。在苏醒种性的时候有三种情况。

“有学声闻种性转，暖顶二者得成佛”，“有学”，主要是针对无学来讲，即还没有到达无学果位的圣者。如果他先是声闻种性，到无学就没有办法转变了，还没有到无学，他可以转变，什么时候可以转呢？加行道暖位和顶位之前都可以转。他可以从声闻种性转变成菩萨种性，修持三个无数劫的时间之后，最后成佛。

为什么是暖顶之前转呢？因为到了忍位的时候就无法转了。从小乘的观点来讲，到了忍位的时候，他就不堕恶趣了，就没办法转恶趣去度化众生了。从这个角度来讲，没办法训练他的大悲心和菩提心，所以这个时候已经失去了机会，无法成佛。

如果按照大乘观点来讲，《经庄严论》当中也讲到



了菩萨投生的方式，四种投生的因。汉地有些大德讲，菩萨在菩萨地的时候要留惑润生，留一些烦恼，留一些惑来投生，但是在《经庄严论》当中没有这样讲，留惑润生这种说法是没有的。

菩萨投生有四种因，比如在加行道胜解行地的时候，主要是业力投生，是什么业力呢？主要是善业力。这个时候他还不是很自在的，偶尔他可以通过发愿的方式选择投生，但是主要是善业。所以在胜解行地的时候，菩萨他是善业投生的；到了一地、二地，主要是发愿投生。他发愿我要转成什么身份，去利益善趣或恶趣的众生；三地到七地之间是禅定投生¹⁵。因为禅定自在，通过安住禅定的方式，他就可以投生；八到十地之间是自在投生，他内心当中已经获得无分别智，他可以自在投生；到了佛地，当然是随便显现化现。所以大乘有他的自在和能力。

尤其是八、九、十三清净地，烦恼障已经断尽了，已经没有烦恼了，怎么投生？其实菩萨投生不是故意不断烦恼，内心当中一定要留一些欲界的烦恼，才能够投生到欲界当中。如果没有烦恼就不能投生的话，那么这种安立还是比较困难的，因为有些菩萨获得十种自在，其中有一个就是受生自在。他越没有烦恼，投生越自在。如果有烦恼，他就有局限。

小乘如果到了忍位，就没办法投生恶趣了。但是菩萨是很自在的，他可以通过他的善业力，通过发愿、禅定、自在等方式，投生善趣恶趣。小乘的观点是这样的，

¹⁵ 或叫等持投生。



大乘有不同的说法。我们把两种观点并行起来，顺便了解一下菩萨的一些特点、方式。

明年大恩上师讲《经庄严论》的时候，会讲到菩萨的这些功德、特法。学完之后，对大乘的希求，利益众生的心都会有所提升，因为大乘的经论都是提升我们的菩提心，向往成佛的心，作用是特别大的。

第一、声闻是在暖顶之前可以转变种性，最后可以成佛。

“余三得忍亦可变”，“余”指声闻转成独觉。前面是声闻转成佛，现在是声闻转独觉。什么时候可以转变为缘觉呢？“三得忍亦可变”，“三”，即暖顶忍，“得”，即得到加行道前三种的意思。

前面是暖顶可以转，忍位就不可转了。而此处说三得，即使是到了忍位，还是可以转变成独觉。为什么呢？因为独觉不需要观待利他。独觉和声闻从某种意义上讲，差不多，一个类型的。我们平常讲二乘，即声闻乘和缘觉乘，是小乘的合称，都属于小乘，都是自己涅槃的，基本上不多考虑众生。

声闻和缘觉到底考不考虑利他呢？他也要利他，也有悲心，也要修四无量，但是这种利他相对于菩萨来讲，就差得太远了。他只是在有限的时间、范围、众生当中，做一些有限的利益而已。他自己一旦趋入了涅槃，什么利他都不管了。

但是大乘在得到涅槃之后，是真正广大利他的开始。大乘是从发菩提心开始，到十地菩萨之间，都是预备位。真正任运自在地利他是在成佛的时候。大乘是获得涅槃才开始展开广大的利他，前面的资粮道、加行道、



一地至十地基本上都是在做准备，因为利他的能力还不够，但是即使这样，菩萨利他的功德都非常大。但是大乘从获得无余涅槃¹⁶开始，正式展开弘法利生的广大事业。

而小乘获得涅槃时，他的利他事业就已经到此为止了，当然小乘的涅槃和大乘的涅槃还不一样。所以大恩上师以前经常讲，修持大乘的目的不是成佛，而是利他，整个成佛的道都是为利他服务的。而最好的利他就是成佛，只有成佛了，才能够对众生做最大的利益，否则不管是菩萨还是凡夫都有局限。

功德越增上，利他的能力越大，到自己能够成佛了，就可以把众生安置在佛地。如果他自己是阿罗汉，他的能力就可以把众生安置在阿罗汉果位；如果他自己是初地菩萨，通过他自己的能力，可以把众生安置在初地；如果他自己是十地的，可以把众生安置在十地；如果他成佛了，通过自己的能力就可以把众生安置在佛地。

我们真正要利他，不能只是暂时把众生安置在善趣，或者菩萨地，而应把众生安置在究竟的佛地。而我们要把众生安置在究竟的佛地，自己就一定要成佛。

缘觉也类似于声闻，所以得到忍位，不堕恶趣。他也不用为了利他像菩萨一样投生，所以声闻得到的忍位可以转变成独觉种性。

“本师麟角喻者非”，如果是佛种性或者麟角喻的独觉种性，到了加行道暖位，就不可转了。“本师”是当然最利根，麟角喻的独觉是独觉中的利根。独觉分两

¹⁶ 大乘的无余涅槃就是成佛。



种，部行独觉和麟角喻独觉。麟角喻独觉是利根，部行独觉是钝根。部行独觉基本上和声闻差不多，在僧团当中一起修行；麟角喻是独自安住的，所以麟角喻独觉是利根。

本师和麟角喻独觉到了暖位的时候，就不可能再转了。“非”的意思就是不可能再转。大乘种性不可能转成声闻缘觉，麟角喻独觉的种性也不可能再变成声闻了，为什么呢？

“依于第四之静虑，一座上得菩提故”，因为他们要依靠第四禅，在一座当中成佛的缘故，不可能再转。一旦到了加行道，他马上就在一座上生起暖、顶、忍、世第一法，然后开始见道，最后成就无学道的果位。所以他一旦到暖位，从暖位开始，一座当中就成菩提。

菩提有三种，声闻菩提、缘觉菩提和佛菩提，所以麟角喻也有菩提。这个菩提并不是狭义上的成佛，独觉也叫辟支佛¹⁷，也有佛的名称，也带有菩提¹⁸的名称。声闻阿罗汉也是一种菩提，缘觉也是一种菩提，殊胜的大菩提就是佛果。

以上是遣疑，种性转变的情况。

彼前乃随解脱分，速疾三世得解脱。

彼为闻思所生慧，三业人中方能引。

“彼”，即四加行道。加行道也叫随抉择分，加行道之前叫随解脱分。前面讲到了三种，随福德分，主要

¹⁷ 也叫中佛。

¹⁸ 菩提就是觉悟的意思。



是得到善趣；随福德分之上是随解脱分，所有的修行随顺解脱；再往上就是加行道的随抉择分。

随抉择分之前就是随解脱分的善根。如果有了随解脱分的善根，“速疾三世得解脱”，这也是平常经常提到的，小乘的利根者三世就可以成阿罗汉。“速疾”，最快三世就可以了，第一世是苏醒种性，苏醒的就是声闻种性，发起了一个想要求解脱道的心，在内心当中种下了一个随解脱分的善根。比如在《贤愚经》《百业经》当中提到很多，最早的时候他遇到了佛，然后在佛面前供养、发愿，以后遇到佛，生起信心、出家、成道。有些时候是供养独觉，发愿以后遇到一个比独觉还要殊胜的证悟者，然后在他面前生起信心、出家、修道、成就。这个时候种性开始苏醒。跟随自己的情况，有些苏醒的是声闻种性，有些苏醒的是缘觉种性，有些苏醒的是大乘佛种性。此处从小乘声闻的角度来讲，第一世是随解脱分的善根开始种下，种性开始苏醒了。第二世开始积累资粮，获得加行道顺抉择分的善根。第三世进入见道，乃至获得无学道的果位。

三世不一定排在一起，中间有可能间隔很远。有些是在迦叶佛时种的善根，然后在释迦牟尼佛时成就的；有的甚至在拘留孙佛的时候种的善根。《百业经》《贤愚经》等很多经典中看到很多这样的公案。最快三世的意思并不是在短短的几十年、一两百年中就圆满了。其实第一世苏醒善根之后，中间间隔很长时间，再一世开始修行生起随解脱分，第三世遇到佛或者圣者之后，这个善根成熟，获得见道或者无学道。速疾是三世，如果慢的话，要六十个劫。有些注释当中是这样讲的，此处直



接讲速疾三世得解脱。

如果是缘觉，一般来说，苏醒种性之后要在一百劫当中累积资粮，它的根基要比声闻的利，积累的时间更长，为什么呢？如果声闻和独觉所获得的果位是一模一样的话，那么显不出来独觉的种性多利了，因为他花的时间更长。缘觉虽然证悟的也是阿罗汉果，但是他所证悟的阿罗汉果要比声闻证悟的阿罗汉果殊胜一些，所以他花的时间更长。

当然三种根基当中，菩萨的种性是最利的，花三个无数劫那么长的时间，之后还要一百劫修相好，从这个角度也可以说明他所获得的果，远远超胜缘觉阿罗汉、声闻阿罗汉。果越殊胜花的时间越长，准备工作越多。从果的角度讲，越快得到解脱肯定不如后面的果殊胜。

平常我们要成办一个小事情，花很短的时间就可以，如果要成办一个大事情，就要花很多时间酝酿，然后做很多准备工作，从世间的角度也可以看出来。

“彼为闻思所生慧”，“彼”是随解脱分的善根，主要是闻思所生慧。闻思所生慧，不是定力，主要是闻思，在资粮道等的时候主要是以闻思为主。

“三业”，即身语意三业，身业和语业作为辅助，主要是以意业为主。“人中方能引”，最初的随解脱分善根只是在人中可以引发，而且在三洲当中，简别掉北俱卢洲。因为在人间有苦可以厌离，才想求解脱。北俱卢洲不是真正的法器；如果是天界，太过于享受，也生不起来想要解脱的心。

关于前面速疾三世，就一般来讲，最快是三世，但是还有一个特殊情况，就是两世也可以。第一世是随解



脱分，第二世是顺抉择分。如果他是以根本定得加行道的话，那么这一世就可以见道了，所以第二世的末尾就可以得解脱。

戊三、现证真谛之道

即加行道圆满，到了见道。

世胜法生无漏忍，缘欲苦生法智同，
缘余苦生类忍智，其余三谛亦复然。

“世胜法生无漏忍”，通过修持世间胜法位（世第一法位），可以生起无漏忍，即可以进入见道。这个世胜法缘什么呢？缘欲界的苦。昨天课当中讲到，把三十二种行相减到只剩一个的时候，他就只缘这个法趋入到见道当中，所以在世第一法位当中，他是缘欲界苦谛下面的一个行相，产生无漏忍。

见道当中缘什么呢？见道当中也是“缘欲苦生法智”，缘的还是欲界苦。前面是缘欲界苦产生的无漏忍，然后在见道当中仍然是缘欲界苦产生法智。法忍过了就是法智，即苦谛下面的苦法忍和苦法智¹⁹。

“缘余苦生类忍智”，上二界是类忍和类智，为什么叫类呢？上二界的苦谛和欲界苦谛的行相差不多，类似。上二界缘余苦生起类忍。“余”，即上二界，不是缘欲界的苦。

“其余三谛亦复然”，其他的三谛“亦复然”，即缘欲界的集产生集法忍和集法智，缘色界无色界产生集

¹⁹ 见道和修道共有十六个刹那，见道是前十五刹那，但平常只讲见道十六刹那。在十六个刹那当中，有苦谛下面所摄的苦法忍、苦法智、苦类忍、苦类智；集谛下面有集法忍、集法智，上二界的集类忍、集类智；然后再是灭谛和道谛。



类忍和集类智。灭和道也是一样的。

现证真谛十六心，三种即称见缘事。

彼与胜法同一地，忍无间智解脱道，

彼前十五刹那间，见未见故称见道。

此处说现证真谛有十六心，即见到圣谛的心有十六个刹那。“现证”是现前证悟、现量证悟、现前观察真谛等，有些地方翻译成“现观”，《现观庄严论》《现证庄严论》都是一个意思。

现证真谛有十六种心，十六心当中“三种即称见缘事”，可以归纳成三种。第一个叫做“见”，即见现观或者见现证；第二个叫“缘”，即缘现证；第三个叫做“事”，即事现证。

一、见现证，即已经现量证悟了无漏智慧的四谛十六行相，从现见的角度来讲叫做见现证。

二、缘现证，即和智慧相应的心心所法，一起缘圣谛。缘的时候不单单是一个法缘，还有其他的很多相应的无漏智慧，还有和心心所相应的，都可以同时缘圣谛，这个叫做缘现证。

三、事现证，有两种安立的方式。一种即做了什么所作，比如苦谛的所作就是当知，对苦谛是应该了知的。平常我们讲到了“此是苦汝应知，此是集汝应断，此是灭汝应证，此是道汝应修。”后面说“此是苦我已知，此是集我已断……”。所以苦谛首先是要了知；集谛是要断除的；灭谛是要现前的；道谛是要修持的。所作就是这四种事。



事现证还有一种解释，是和真正能够缘真谛的法同时生起来的，比如生住异灭、得等。但是生住异灭、得等这些不相应行是不能缘真谛的，真正缘真谛的就是无漏智、慧心所。虽然它们缘不了真谛，但是毕竟是和这些法同时出现的，从现证真谛的角度来讲，也起了一些帮助作用，从这个角度来讲也叫做现证，只不过它的现证叫事现证。

“彼与胜法同一地”，“彼”就是见道。现证真谛的见道依靠什么地呢？“与胜法同一地”，胜法位依靠什么地，它就依靠什么地。如果胜法位依靠未到定地，见道也是依靠未到定地。

“忍无间智解脱道”，法忍和法智，类忍和类智之间，哪一个是真正对治烦恼的？“忍无间”。忍就是无间道，无间道是对治的，真正开始对治烦恼的就是忍位。

此处的忍位和前面加行道的忍位不同，此处是法忍和法智当中的法忍。法忍是无间道，它是对治的；法智是解脱道。

比如一个盗贼或者一个小偷跑到自己家里面来了，他想要拿点东西，我们不愿意，要和他战斗。正在战斗的时候，叫做忍，即无间道。最后我打赢了，把他赶出去了，然后把门关上，他再也进不来了，叫做智，即解脱道。所以二者之间的分工是不一样的，真正的对治烦恼之道，就是无间道，解脱道是不负责对治的。

“彼前十五刹那间，见未见故称见道”，前面有见真谛十六心，十六心当中前十五刹那的心，属于真实的见道，为什么呢？“见未见故”，因为他已经见到了以前无始轮回当中从来没有见到过的真谛，所以十五刹



那属于见道。为什么称为见道呢？因为见到了没有见到法的缘故，称为见道。

第十六刹那就到修道，因为最后一个道类智属于解脱道。上界的道谛其实在道类忍当中已经见到了，所以道类智当中没有新见的东西，前面欲界和色界无色界的苦，欲界和色界无色界的集，欲界和色界无色界的灭，欲界和色界无色界的道都已经见到了。所以，到了十六刹那并不是见未见，而是见到前面已经见到过的东西，所以第十六刹那不再安立为见道，而是修道。

所以前十五刹那是真实的见道所摄，如果从果的角度来讲，这些都叫做预流向。第十六刹那叫做预流果，也就是初果。

今天我们就学习到这个地方。



第八十六课

《俱舍论》分了八品，现在我们学习到第六品分别圣道。分别圣道分了圣者之道和现证圣道的圣者，这里也给我们宣讲了如何修行圣道，如何现证圣果。

作为大乘行者来讲，对于小乘的证悟之道必须要了知。真实来讲，大乘行者不需要经过这些小乘的见道、修道等等，否则就相当于进入歧途，但是就像弥勒菩萨在《大乘经庄严论》当中所讲的一样，作为一个发了菩提心的菩萨，他要发誓调化三乘种性。如果要调化三乘种性，那么对于三乘种性各自的根基和各自所修行的道，以及各自通过道而现前的果等这一系列都要了知。作为菩萨如果不了知这些，怎么能调化声闻乘、缘觉乘和菩萨乘的修行者，并把他们安住在殊胜的圣道当中呢？

所以我们必须要了知，并发愿通过这样的道来调化暂时的声闻乘根基。虽然究竟是一乘，但是暂时来讲，分了三乘，有一部分声闻乘的行者无论如何暂时都不可能进大乘，也是因为看到这一点，佛陀才给他们宣讲了声闻乘，让他们暂时获得阿罗汉的果位。相当于《法华经》当中讲的化城一样，让他们首先在里面休息一下，然后再开始追求佛道。

如果一开始就给他们宣讲大乘，他们根基不够，发不起信心，发不起意乐，也不敢修持大乘道。所以针对这些声闻乘的根基来讲，也需要把他们安置在暂时和究竟的道当中。从这个方面来讲也需要了知。



甲三、现证真谛之补特伽罗 分二：一、宣说分摄；二、结尾

前面讲到了资粮道、加行道、见道，见道的最后也间接提到了修道²⁰。今天讲现证真谛的补特伽罗，其实真谛有见道、修道和无学道等很多种。

乙一、宣说分摄 分二：一、离贪者；二、渐次者
现证真谛的补特伽罗分了一种，一个是离贪的修证真谛的补特伽罗，第二个是渐次证悟的。

丙一、离贪者 分二：一、向；二、果 丁一、向

离贪者，在注释当中提到过，是小乘的一种安立方式，相当于前面讲到的超越证。在超越证的情况下，会出现离贪者。

离贪者的意思是，首先通过世间的禅定熄灭了欲界、色界的贪欲，乃至可以熄灭有顶以下，到无所有处的贪欲。离贪者在见道之前，其内心当中欲界、色界等的贪欲已经没有了。最后再通过圣道来见道，修行者叫离贪者。

在注释当中讲到，圣者补特伽罗具有无漏智慧的四蕴或者五蕴。比如无色界的圣者没有色蕴，不管是色法，还是禅定戒或者无漏戒等戒律都没有，所以只具有四蕴。而欲界、色界的圣者可以具有五蕴。这些已经远离了不善恶业，简别了罪业，增上功德，称之为圣者补特伽罗。一般来讲安住在无漏道当中的都可以称之为圣者，叫圣者补特伽罗。

²⁰ 第十六刹那已经到修道。



钝根者为随信行，利根者则随法行。
若未以修断所断，及毁一至五所断，
即为第一预流向，灭九断前第二向，
欲界或上离贪者，则是第三不来向。

第一句、第二句首先讲到了根基当中有钝根、利根，钝根者叫随信行，利根者叫随法行。“若未以修断所断”，乃至最后“则是第三不来向”之间，安立在见道位十五刹那当中，具有预流向、一来向和不来向的层次。

“钝根者为随信行，利根者则随法行”，随信行是相信别人的所说，并自己跟随着。此处的随信一定是跟随相信无漏法，不是世间上随随便便跟随就是随信行，这个不是佛法当中的随信行，也不是见道当中的随信行。所以此处的随信行是随顺于无漏法，而生信心，之后开始修持，叫做随信行的修行者，并称之为钝根。

“利根者则随法行”，随法行是利根者，他也有信心，他的信心是缘思维法而生起来的。

此颂专指现证真谛者中有钝根者和利根者，并不是指凡夫，仅以凡夫作比喻，有些学佛者是通过闻思产生定解，通过定解而产生了信心，这种类似于随法行。有些人没有学很多教理，别人说什么他就信什么，比较容易生信心，也比较容易退，别人说这个好，他也跟着说这个好；别人说这个不好，他马上就退信心了，类似于随信行的钝根者。利根者他不会随便生起信心，他首先要观察，观察完之后觉得道理上能够说服自己，然后产生信心，开始修学佛法，这个方面类似于随法行。

见道圣者当中也有钝根和利根。钝根当中也有跟



随信心开始修行的，利根是随法行。当他得到修道果、阿罗汉果的时候，钝根者和利根者的名称还要改，有不同的安立。

“若未以修断所断，及毁一至五所断，即为第一预流向”，此处分析的是安住在十五刹那见道当中的不同情况，因为到了第十六刹那就证预流果了。在十五刹那当中有预流向、一来向和不来向三种身份，主要是通过断没断障，断了多少品的障碍来安立的。

“若未以修断所断”，如果他在见道之前没有通过世间道来断除欲界所断，一品都没有断的话，那么安住在十五刹那时毫无疑问属于预流向的身份。“及毁一至五所断”，如果他提前摧毁了欲界一品乃至五品的所断，也称为第一预流向。

因为欲界六品的烦恼断完之后，他就可以证一来果。但是如果他只断掉了前五品，他在进入修道的时候，他还没办法证悟一来果，这个时候称之为第一预流向，在第十六刹那的时候，他就现前预流果。

总之，在十五刹那见道当中，如果一品都没断，或者只是断了一到五品的所断，在定中的十五刹那就称之为预流向。

“灭九断前第二向”，他如果在见道当中“灭九断前”，“前”的意思是，九品修断还没有断完，他只是断掉了欲界的第六品所断、第七品所断、第八品所断。如果断掉了第九品，他就会证不来果。此处没有断完九品，叫九断前，即第九品之前的，一到八都已经断完了，或者接着前面一到五断完了的意思，再加上六七八断完，反正第九品没有断的。“第二向”，此处他自己已经断掉



了八品的修断，然后进入了见道十五刹那，安立为见道第二一来向，在十六刹那出定之后，获得一来果。

第三种情况，“欲界或上离贪者，则是第三不来向”，不仅欲界的九品烦恼断完了，色界的所有烦恼也已经断完了。色界有四禅，每一禅当中有九品所断，全部已经断尽了。然后无色界当中除了有顶之外，空无边处、识无边处、无所有处各九品也都已经断完了，只剩下有顶的烦恼。因为有顶的烦恼，通过世间道是断不了的，他只有通过无漏道才能断，所以最多断到无所有处。

这时进入见道，在十五刹那当中，属于第三不来向，出定之后得不来果。把包括有顶的烦恼都断完之后，他就会得阿罗汉果。但是此处无色界有顶的烦恼还没有断完的缘故，所以他自己在见道当中安立为不来向。

只是在第二果和第三果之间有离贪，第一个虽然断了一到五品，但是他还没有真正离开贪欲，没有办法安立为真实的离贪者。

以上讲到了离贪者当中的向。

丁二、果

向十六刹住彼果，尔时钝根利根者，
分得信解见至名。得果未得胜果道，
未精勤修胜道故，名为住果非为向。

“向十六刹住彼果”，是真实安立十五刹那之后修道的果。“尔时钝根利根者，分得信解见至名”，钝根随信行和利根者随法行的名称要改变为信解和见至。

“得果未得胜果道，未精勤修胜道故，名为住果非



为向”，分辨果和向之间的差别，什么情况下是果，什么情况是向。因为有的时候，果也有点像向，到底是果，还是向呢？后边这三句进行辨别。

“向十六刹住彼果”，“向”是前面讲的十五刹那当中，已经分别安立了预流向、一来向和不来向。然后第十六刹那的时候“住彼果”，他就分别住于前面向当中所得到的这个果。

在见道当中，他如果安住在预流向，那么在十六刹那的时候就安立预流果；如果安立的是一来向，那么在第十六刹那的时候就安立一来果；如果安立的是不来向，那么在第十六刹那的时候就安立不来果。前面我们在讲超越证和渐次证的时候，讲得很清楚。

“尔时钝根利根者，分得信解见至名”，前面讲到了，他在见道十五刹那的时候，分别有随信行和随法行的名称，但是到了十六刹那修道之后，他的名称就改变了，钝根叫做信解，利根者叫做见至，所以分得信解和见至名。因为他从见道到了修道了，随信行中的信，进一步产生了更殊胜的胜解，所以他就由前面的随信行变成了信解，他的信心更为广大。

第二个随法行叫见至，见至是从见至见的意思，从一个见到另外一个见，其实见就是智慧，他是从向到果有一种过渡，前面一个见是向的智慧，后面的见是果的智慧，所以从向的智慧到果的智慧，从这种殊胜的见至于更殊胜的果位当中，这个叫做见至。

信解是信心更加广大，见至是智慧更加广大。

通过炼根，可以从钝根者转为利根者。暂时在修道位的时候名称叫做信解和见至。到了阿罗汉，还安立了



不同的名称。

前面断除了一到五品的所断之后，在十六刹那的时候只是得到了一个预流果。如果再断一品欲界烦恼，他就可以得到一来果。那么为什么在第十六刹那出定的时候，只安立为预流果，而不安立为一来向呢？马上得果叫向，比如预流向一出定，马上得到预流果，而预流果太像一来向了，为什么不把这个预流果本身安立为一来向呢？

“得果未得胜果道”，有些是果不是向，有些既是果也是向，有差别。如果只是得了果，但没有得到胜果道，还没办法安立为向。“未精勤修胜道故”，只是得到了预流果而已，他没有进一步为了得到一来果而奋斗，没有发起一个精进心，“现在我要去取这个一来果”，这时只能“名为住果”，只能叫做住于预流果当中，“非为向”。

如果他得到预流果之后，进一步产生“我一定要获得一来果”的精进，发起了精勤的心，这个时候就不单单是预流果，他就可以变成一来向了。因为他已经确定了目标，为了得到一来果开始勤奋。从这个角度来讲，他是预流果，也是一来向。

所以果和向之间的差别就是这样的，如果只是得到一个果，没有想要进一步发起勤奋得到后面的果，只是一个果而已，不是向；如果得到果之后，进一步想要获得一来果，就可以叫向。

他得到胜果之后会不会发起心？一定会。只不过刚刚得到第十六刹那果的时候，他内心当中不一定有，所以他就叫预流果，不叫一来向。



丙二、渐次者 分二：一、相；二、具相之补特伽罗

前面离贪者是提前把贪欲离了，然后再取见道，相当于超越证的一种方式。渐次者就是按照顺序一步一步来，不提前通过世间道灭烦恼，首先取见道，然后进修道当中次第地一品一品断烦恼。

丁一、相

渐次断障碍的相是怎么安立的？

地地功过各分九，上中下品各三种。

“地地功过各分九”，每一地的功德和过患各分九品。“上中下品各三种”，九品首先分为上品、中品和下品，然后在上品当中又分上上、上中和上下，中品当中，中上、中中、中下，下品当中下上、下中和下下，每一地分九品。

“地地”有九地，首先欲界是一地，从修断的角度来讲，欲界分了九品，如前面所讲，首先分上中下，上当中又分了三种、中分三种、下分三种，所以欲界是九品所断。前面已经讲过，如果断掉了一至五，就安住在预流果当中；如果断了第六品，就安住在一来果；如果九品烦恼都断尽了，就获得不来果。不来果就是不来欲界受生，只有把整个九品欲界的修断全部断尽，才可以证不来果。

色界当中有四禅，每一禅安立一个地，每一地都有九品修断。到了四无色界，空无边处、识无边处、无所有处九品和非想非非想有顶处也都是九品。

所以九地，每一地分为九，共八十一品修断。



“功过”中“功”，即断掉烦恼而产生的智慧，或断掉烦恼之后产生的功德、择灭；“过”，即所断的烦恼。过患分了八十一品修断，断掉八十一品的智慧、择灭也分为八十一品。所以过患有多少，灭掉它的功德也同样有这么多。

断障碍的时候，也是次第次第断的。欲界当中第一品障碍叫上上品，上上品是最粗大，其实也是最好断，最容易断的。下下品的道来对治上上品的所断，因为越粗的障碍越容易断，所以不需要很深的道，一个下品的道就可以把最粗的烦恼断掉。然后下中品的道对治上中品的所断，这样逐渐逐渐断下来。越细微的障碍越难清净，所以越往后越细，所需要的道的力量也就越深。

注释当中讲到了洗衣服的比喻，也很容易理解。冬天师父们在雪地上拍衣服，很粗大的污垢在雪地上拍几下就干净了，但是很脏的油垢是拍不干净的，要加洗衣粉、肥皂，然后泡，再加上使劲搓，搓一次不行，第二次、第三次，慢慢慢慢才能洗掉。最难洗的往往是最微细的障碍，花很多时间、很大力气才能洗干净。比较粗大的泥巴、泥块，稍微搓一下就干净了。同样，最粗大的烦恼最容易净，最细微的是最难净。

大乘道当中也一样，通过外道见解引发的遍计烦恼障和所知障，只要一见到就全部消尽了。剩下的这些俱生的烦恼障、所知障，必须要通过修道的力量逐渐逐渐断掉。最细微的必须要十地末尾的金刚喻定才能够把它断掉，断掉之后才能成佛。相对于初地菩萨的智慧来讲，十地菩萨的修道已经到了末尾的时候，他的智慧力量特别大，他的这个力量才能断掉烦恼障最小的习



气和所知障的最细微的习气。

同样，要获得阿罗汉果，必须要生起金刚喻定，断掉最细微的障碍。

丁二、具相之补特伽罗 分四：一、预流；二、一来；三、不来；四、阿罗汉

此处讲声闻四果，有的时候是声闻八果，即“声闻八果离虚名”。这个四果主要都是从它的果的角度来讲，如果是八果，就再加前面的向：预流向、预流果；一来向、一来果；不来向、不来果；阿罗汉向、阿罗汉果。

第一是预流果，预是进入的意思，流是无漏的流、圣者流，从这开始，他就进入真实的圣者道了。有的地方叫预圣者流，即开始进入到圣者的行列当中。

其实严格来讲，真正进入圣者流应该是预流向。但是为什么此处第一个是预流果？因为此处讲的是四果，四果当中第一果就是预流果，所以把预流果安立为入圣者流的开始。如果再详细分析一下，其实在这个之前的十五刹那，尤其是第一刹那生起苦法忍的时候，已经是预圣者流。但是因为此处讲四果，不算预流向。。

一来，欲界的烦恼只剩下三品的时候，返一次欲界之后，他就可以获得涅槃。

不来，欲界的烦恼已经断尽了，所以不再来欲界受生，他在色界和无色界取证阿罗汉果。

阿罗汉，又叫杀贼、灭贼或者无生。证悟阿罗汉就已经达到小乘的无学道。有些时候把佛陀也称为阿罗汉，叫大阿罗汉。佛陀内心当中没有烦恼、障碍，当然也可以称为阿罗汉。如果阿罗汉和佛陀并列的时候，区分这个阿罗汉，这个是佛。其实某个角度讲，佛陀也



有阿罗汉的意义。

有的时候我们在看一些书、传记的时候，为什么把佛叫阿罗汉呢？佛陀从他功德的角度来讲，整个三界的烦恼已经灭尽了，他相续当中的烦恼贼已经杀尽了，也可以称为阿罗汉。

戊一、预流

此颂讲预流果的情况。

尚未断除修所断，如是住果极七返，
解脱欲界三四品，二世生家家者，
摧毁一至五品间。

“尚未断除修所断，如是住果极七返”，第一种情况，他是渐次证，前面没有提前断除烦恼，九品的修断都是完整的。虽然第十六刹那他到了修道，但是修断的烦恼一品都没断。

第二种是解脱欲界三品的，三世生家家者；解脱欲界四品，二世生家家。把欲界的烦恼断掉了三品，再返欲界几次，断掉四品再返欲界几次，讲得很详细。

最后“摧毁一至五品间”，可以安立为预流胜果，也可以安立为一来向。

所以这五句分三段。

第一段是七返欲界受生的情况，“尚未断除修所断”，首先他到十六刹那的时候，内心当中的九品修断一品都没断，“如是住果”，他住在预流果当中，“极七返”，即最多在欲界当中受七返。七返的意思是，七次欲界天，七次人间。一返包含一次天、一次人。一返一



次天、一次人，二返一次天、一次人……最多七次。安住在这个状态当中，如果没有什么其它情况，最多七次，一定会证悟涅槃。而且他不会堕恶趣，全都是善趣，六欲天当中任何一天，或是人间当中任何一个。七次返之后，无论如何他一定会获得涅槃。

注释当中讲，即便最后一返的时候，没有佛出世，他也会证阿罗汉，因为法性力就是这样的。证阿罗汉之后，他自己须发自落都有。

为什么是七返，有些注释当中打比方讲，如同七步蛇，被咬了之后最多走七步，第八步就走不动了，躺下了。这是一种法性力，有没有道理呢？也有道理，九品烦恼当中，越往上的烦恼，力量越大，上上品的烦恼最强烈，润两生，即需要返两次；上中品的烦恼，返一次；上下品的烦恼，返一次；中上品的烦恼，返一次；中中品和中下品这两品烦恼合起来润一次生，返一次；下品烦恼当中下上品、下中品和下下品这三品烦恼合起来返一次，所以刚好是七次。如果你九品当中的烦恼一品都没断，最多就是七次。

前面是一品都没断的，下面再看“解脱欲界三世品，二三世生家家者”，如果断掉了上上品、上中品、上下品三品烦恼，他就是“三世生家家”，即三世投生。三世投生是天界投三次，人界投两次，或者人间投三次，天界投两次，这个叫做家家者。投完之后，一定会得阿罗汉，证涅槃。这个和前面计算的方式是一样的，上上品是两次，上中品是一次，上下品是一次，所以是剩下三返。

如果你解脱了欲界的四品，把中上品减掉，则只剩



下两世，因为中上品是返一次。中下品和中中品是一次，下面的下上、下中、下下是一次，所以只剩下两返。两返是两次人，一次天，或者两次天，一次人，之后一定会获得涅槃。这种情况叫人家家或者天家家，《经观庄严论》当中也出现了这个名词。

没看到解释家家两个字的意思，大概相当于回家一样，回欲界一次家，然后再回一次家，不太清楚，很多注释当中也没有解释为什么叫家家，大家下去可以看一下家家的字面意思怎么解释。

“摧毁一至五品间”，安立为一来向，注释当中讲这个可以叫做预流胜果。前面讲到了，预流胜果可以安立为向。如果单单是预流果，不一定是向。但如果发起一个想要断掉获得一来果的烦恼，生起一个精勤的心，则可以叫向。所以摧毁一至五品间也可以叫一来向。

戊二、一来 分二：一、向；二、果

己一、向

亦为第二果之向。

为什么叫“亦为第二果之向”？前面的颂词“摧毁一至五品间”安立为预流胜果，也安立为一来向。因为他断掉六品，马上就获得一来果了。前面我们已经分析了预流果和预流胜果之间的差别。

己二、果

灭尽六品一来果，灭尽七品八品过，

亦名一生与一间。

此颂讲了两层意思，第一层意思是“灭尽六品一来



果”，如果把欲界的六品烦恼都灭尽了，就会证一来果，他就只来欲界一返，投生一次天、一次人就可以获得涅槃。

“灭尽七品八品过，亦名一生与一间”，如果灭尽了欲界的七品烦恼或灭尽了八品修断的烦恼，则叫做一生一来，也叫做一间一来。

为什么叫做一生一来呢？因为当他断掉了七品或者八品修断之后，中间最多隔一生，他就可以得阿罗汉，所以叫一生一来。

为什么叫一间一来呢？他和不来果之间只间隔了一品烦恼，因为他已经断掉了八品了，再断一品，就得到不来果，所以叫做一间一来果。

戊三、不来 分二：一、向；二、果

此处关于果的内容多一些，这些内容前面我们也学习过，所以再学习也不是很困难。

己一、向

亦是第三果之向。

一来胜果其实也可以称为第三不来果之向。因为他不再来欲界受生，只是在色界和无色界取证于涅槃，最多投生到初禅，从初禅开始，进一步发起超越、半超越等，就可以获得阿罗汉果。

己二、果 分二：一、总说；二、别说

庚一、总说

灭尽九品不来果。

欲界的九品烦恼全部灭尽得不来果，即不再来欲



界受生。

今天先讲到这个地方。



第八十七课

《俱舍论》分了八品，现在我们学习的是第六品——分别圣道，对于证悟圣谛的补特伽罗进行安立。前面我们已经了知了证悟圣谛的补特伽罗有预流果和一来果，现在我们讲的是不来果和阿罗汉果。

前面 425 页“因此中间二果才有离贪者”，上节课没讲清楚，“因此中间二果”就说一来果和不来果，才有离贪者。这里的离贪者，我们不能够按照平常意义上的离贪者来理解，平常意义上的离贪者就是离开欲界，超越了欲界烦恼。当时讲一来果的时候，内心当中有一点点觉得没对的地方，这个一来果不应该叫做离贪者。如果一来果叫离贪者，那么预流果也可以叫离贪者。这个地方的离贪者，在此处就是一种特殊的术语，就是前面讲的超越证的意思。只有一来果和不来果才有离贪者的意思，因为中间二果才有超越证。第一预流果没有超越证，最后一个阿罗汉果也没有超越证，所以此处的离贪者，我们应该理解成超越证的情况。应该从这个方面去理解比较好。

不来果的分类多一些，前面总说灭尽九品不来果已经讲完了，今天讲的是别说。

庚二、别说 分三：一、分类；二、轮番修；三、宣说身现证

第一个科判主要是针对不来果当中的一些情况做一些分类；第二个科判对于上流当中的轮番修进行抉择，什么叫做轮番修；第三个宣说身现证，获得不来果



的时候可以入灭尽定，入灭尽定叫做身现证。

辛一、分类 分二：一、真实分类；二、意义之差别

壬一、真实分类

中生有行及无行，趋般涅槃诸上流，
轮修禅往色究竟。彼超半超与遍殁。
余往有顶无色四，他者此生趋涅槃。

第一句和第二句讲不来果的真实分类，分了五种，主要是趋向于色界。

这里面分了趋向于色界的不来果和趋向于无色界的不来果。其中前四句讲了趋向于色界涅槃的不来果；第五句趋向于无色界涅槃的不来果；最后一句就是在此生，在今生当中就可以般涅槃，有些地方叫做现生般涅槃，它既不趋向于色界，也不趋向于无色界，在现在这个欲界的身份上面就可以涅槃。这六句当中分了这三个内容。

首先趋向于色界涅槃，第一句、第二句就讲到这个真实的分类，分为五种情况。第三、第四句这两句，主要是上流涅槃当中喜欢胜观智慧的涅槃方式，当然这里也隐藏了喜欢寂止的一种涅槃方式。但是在颂词当中直接讲到的是喜欢胜观的，喜欢智慧的这种涅槃的方式，就是上流分下来的。

真实的分类有五种。第一句的“中”，就是中有般涅槃，在中有的时候般涅槃，叫中般涅槃。第二个字“生”，就是生有涅槃，即他转生之后马上就获得这种



涅槃。“有行及无行”，转生之后没有马上获得涅槃，过了一段时间之后，通过有勤作（有行）的方式获得涅槃，或者没有勤作（无行）的方式获得涅槃。以上是四种。

第五种是“诸上流”，获得了色界之后还不行，还要慢慢往上走，之后才慢慢获得涅槃。

如果从字面上讲，是中趋般涅槃、生趋般涅槃、有行趋般涅槃、无行趋般涅槃和诸上流趋般涅槃。

中有般涅槃，当然此处的前提就是趋向于色界，没有无色界，本来无色界也没有中有。趋向于色界般涅槃当中要去掉大梵天，因为大梵天不是圣者安住的地方。前面讲到，大梵天有某种不正确的见的缘故，圣者不趋向于大梵天，所以要去掉大梵天，然后无想天肯定是没有的，剩余的十六处。

第一、中般涅槃。因为色界都有色身，有色身就会有中有。自己如果在欲界当中去世之后，趋向于色界，从欲界到色界转生的过程当中，他有一个中有，就在中有当中获得涅槃，这叫中般涅槃。

第二、生般涅槃。就是前面的十六处，中有的时候没有获得涅槃，但是一旦转生到了所投生的地方，比如，他转到梵众天，一转生马上就获得涅槃，这个叫生般涅槃。色界也是化生的，特别快，只要他一转生色界，一形成身体之后，当下就获得阿罗汉果，这个叫做生般涅槃。

有行般涅槃和无行般涅槃，其实生般涅槃、有行般涅槃和无行般涅槃都是指转生之后，只不过生般涅槃是一转生马上涅槃，后面的有行无行是在转生的时候没有马上获得般涅槃，转生一段时间之后，他才获得般



涅槃。

第三、有行般涅槃。首先有行的行，就是必须要通过加行，通过勤作，精勤修道之后，就可以获得阿罗汉果，这个叫做有行般涅槃。

第四、无行般涅槃。无行般涅槃有两种解释，无行就是不精进，不精进的意思有两种：1.有些解释不像有行般涅槃那么勤奋。转生到色界之后，他没有很勤奋，当然他得果的时间就比有行般涅槃得果的时间要长一些，这方面就相当于我们世间当中讲的有点懒惰。当然我们能不能把懒惰用在圣者身上还不好讲，但大概的意思就是这样。观待于有行，比较勤奋的角度来讲，无行就没那么勤奋。既然没那么勤奋，他得果的时间就延迟了，所以叫做无行，这个是第一种解释。2.无行不需要勤作。无行的解释，也是大恩上师在注释当中采用的，还有其他地方采用的无行。前面是有行，需要勤作，无行就是不需要勤作，根基很利，反正不勤作也可以很快获得阿罗汉果，所以叫做无行。有些地方说，如果无行按照这样讲的话，就应该把这个无行放在有行的前面，次第应该调整一下，因为不勤作就可以获果的话，他的根基要利一些，所以讲完了生般涅槃之后，马上就应该讲无行。他虽然转生的时候没有马上获得阿罗汉，但因为根基很利，福德很大的缘故，所以他自己转生一段时间之后，没有勤作也可以自然获得阿罗汉果，所以应该把无行放在前面。无行完了之后，通过无行的方式没办法获得涅槃，必须要有行，必须要通过勤做才能够获得。所以有些地方就把这个有行放在后面。

第五、上流涅槃。“上流”往上走的意思。依靠色



界的身份还没有办法获得阿罗汉果，转生色界之后，既没有在中有获得涅槃，也没有在生有、有行无行的时候获得涅槃，这个时候还需要再转一世，再往上走。此处主要是趋向于净居天，如果是喜欢智慧的人，他就趋向于净居天获得涅槃；如果是喜欢禅定的人，他就可以在经过五净居天，直接趋向于无色界，最后无色界的有顶²¹的地方获得阿罗汉果位。所以从这个方面讲叫上流。

上流分了两情况：一种是喜欢胜观的，有些修行者就喜欢胜观，即便是成为圣者之后，他还是喜欢胜观；第二种是喜欢寂止的情况。

喜欢胜观的情况就是“轮修禅往色究竟”，下面专门有一个科判还要讲轮番修这个问题。首先通过第四禅开始轮番修，如果他不退失的话，很快就可以转生到净居天²²当中。但是有些时候，轮番修完之后，中间生起染污，退失了，本身他应该转生到无热天等五净居天中，但是生起了一禅烦恼的缘故，就从无热天当中退失了，他就转生到初禅的梵众天等处，主要是梵众天、梵辅天等，大梵天是不会转生的。转生到梵众天之后，他又重新修持轮番修的静虑，轮番修的静虑重新生起来，生起来之后，在梵众天当中开始修持全超禅定，大幅度超越中间十四天²³，转生到色究竟天²⁴。这个叫做全超。

²¹ 非想非非想。

²² 五净居天，即无热天、无烦天、善见天、善现天、色究竟天，都是圣者安住的地方。

²³ 他处在第一禅天，色究竟天是十六天中最后一天，所以是超越十四天。若把他自己包进去，则是超越十五。如果不算大梵天，中间就有十四个。

²⁴ 从小乘的角度来讲，色究竟天是色界的天界。在大乘当中，尤其在密乘当



他首先转一次一禅梵众天，在梵众天中重新修持禅定，一旦修成之后，马上转生到五净居天的最后一天——色究竟天，在色究竟天中获证阿罗汉果。

第二种情况叫半超，半超不是超一半的意思，而是不能像第一种情况完全超越，所以叫做半超。前面的情况是一样的，首先也是转生到梵众天，之后在梵众天开始修持，重新恢复禅定，这个时候他不能像第一种一样完全超越，他是小幅度地部分超越。有的是只超一个天，之后每个天都要转生一次；有些情况是超两个天，之后每个天转生一次；有些是超三个天、四个天、五个天，乃至超十三个天，至少中间要转一次，才能够再转到色究竟天成就。

注释当中讲，他从梵众天转生到无热天，在无热天当中再修禅定转生到色究竟，所以无论如何他最少中间要转一次。如果达不到这个效果，他中间要转两次、三次、四次、五次的情况，乃至转十三次等情况都有的。如果只超一个天，后面的每个天他都要走一次。

第三种情况是遍歿，中间没有超越，每一个天都要转一次。半超至少可以超一个天，也比遍歿要好一些。他转到梵众天之后，再转到梵辅天、二禅天、少光天……，一天一天地转生，大梵天不转。遍歿的意思就是每一天都要转，死去之后，再投生到第二个天当中。十六天当中每一天都要转生一次，最后在色究竟天获

中，也会讲色究竟天，色究竟到底是什么地方呢？有些地方说色究竟不一定是有形有相的地方，比较了义的观点是证悟心性的地方就叫色究竟。



得阿罗汉果。

以上是喜欢胜观的圣者的情况。

还有一种情况是喜欢寂止的，颂词当中不明显。前面是轮番修持因禅定，除此之外，还有些喜欢寂止的人，最后的目的一定是趋向于有顶。因为他喜欢禅定，每一个禅定他都要进去看一下里面到底是什么情况，一禅、二禅、三禅、四禅逐渐逐渐往上走。五净居天他不进去，因为五净居天是喜欢胜观的人转生的，他是喜欢寂止的，所以不进去。四禅之后他就进无色界，看看无色界的禅定是什么情况，他就转生到空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处，最后再通过胜观无漏的智慧摧毁有顶的烦恼，获得阿罗汉。这个方面是喜欢寂止的情况。

喜欢胜观的人趋向色究竟天，在净居天中获得涅槃。喜欢寂止的就不进入五净居天，进入无色界，再获得阿罗汉果。以上是行于色界的情况。

下面是行于无色界的情况，“余往有顶无色四”，除了前面一种趋向色界的不来果之外，“余往有顶”，还有一些趋向于无色界获得涅槃。

首先在欲界获得无色定，中间不退失，死了之后直接转生无色界。转生无色界之后有四种情况可以获得涅槃。色界的五种般涅槃当中要去掉一个中般涅槃，因为无色界本身没有色法，不会有中有，剩下的四个般涅槃在无色界中都有。第一个生般涅槃，一转生无色界马上获得阿罗汉果；第二个有行般涅槃，转生之后没办法马上获得阿罗汉果，他必须要通过勤作一段时间；无行般涅槃，前面讲过；最后是上流，如果转生到空无边处



还可以往上走，到识无边处、无所有处，最后有顶获涅槃，所以有四种涅槃的情况。

“他者此生趋涅槃，”除了行与色界和行与无色界的不来果之外，还有其他一种情况，他既不想转生色界，也不想转生无色界，就在此生当中，比如欲界身份获得不来果之后，他就在欲界的身份上面获得涅槃。

以上是真实分类，很多观点在前面已经学习过了，还是比较熟悉的，就是头绪比较多一点，不是很复杂。

壬二、意义之差别

在前面的分类之上，又可以分为几种。

中生上流各分三，行于色界说九种，
彼等别由业根惑。其中上流未分类，
则许为七善士趣，行善断恶不还故。

讲了两层意思，第一层意思，“中生上流各分三，行于色界说九种”，把前面的意义分了九种的情况。“彼等别由业根惑”，进一步讲分九种的原因。第二层意思，“其中上流未分类，则许为七善士趣，行善断恶不还故”，解释佛经当中讲的七善士趣的意思，怎么分为七种，分为七种善士趣的原因。

第一层意思，“中生上流各分三，行于色界说九种”，前面讲的意义可以分为九种，怎么分的呢？中般涅槃分为三种，生般涅槃分为三种，上流般涅槃分为三种，总共有九种。

中般涅槃为三种，前面我们分析过，当时我们用火星的比喻可以分为迅速、非迅速和经久涅槃三种，这个



都在中有般涅槃分出来的。比如，我们在野外烧火的时候，柴一炸，很多火星就飞出来了，有些火星一飞出来，马上就灭了，这是一种情况；还有一种情况飞出来之后，不会马上灭，飞一段时间，在中间的时候就灭掉了；还有一种火星飞得比较远，时间比较长，它即将落地的时候才灭掉，有这三种情况。中有般涅槃也是一样的，最利根的人刚刚进入中有就涅槃了，这是最快的、非常迅速的一种；第二种情况是从欲界到色界的过渡当中，在中间涅槃了；第三种情况，他已经到色界的地盘了，但是还在中有当中，即将要到色界投生的时候涅槃了，就像火星马上要落地了，还没有落地之前就灭掉了，所以中般涅槃分三种。

生般涅槃分三种，第一个，投生之后，以化生的方式一刹那圆满身体，之后马上获得涅槃，这是第一种生即般涅槃；第二种和第三种是有行般涅槃和无行般涅槃，投生之后还没有马上获得般涅槃，还要行持一段时间才获得涅槃，或是有行的，或是无行的。

第三种上流般涅槃分三种，主要是通过喜欢胜观的情况分出来的。全超、半超、遍殁，和前面的意思一模一样，没什么差别。

为什么分为九种呢？“彼等别由业根惑”。单独分出来的九种差别主要是三个根据，第一个是由业，第二个是由根，第三个是由惑。

第一个是业差别。前三种是顺现法受业：刚刚进入中有的时候就入灭了；在中有一半的情况入灭了；在中马上要结束的时候入灭了。全部都是顺现法受业，没有带到第二世，在中有当中就已经真实获得了涅槃。



中间三种是顺次生受业。首先在欲界造了业之后，必须要投生到色界，从欲界到色界其实已经是第二世了，中有严格来讲不算一世，因为中间还没有投生的情况，只不过前面我们讲顺现法受，是从整个中有进行安立。从欲界到色界他已经不一样了，所以他就已经到了顺次生受，在第二世当中获得涅槃。

后三种是顺后受业。也就是从欲界转生到色界的过程中，还没有获得涅槃，重新再要第二世、第三世、第四世等等。即便是全超，生起禅定之后，他要转生到梵众天，之后还要再转一次，转到色究竟，其实已经是顺后受。在半超当中也是一样的，要不然就是在中间无热天还要落脚一次，要不然中间还要转很多很多次。遍殒就更不用讲了。以上是很典型的顺后受业。

以上是通过三种业的差别安立了九种，这是第一种根据。

第二个是根的差别。中般涅槃的前三种是利根，因为他在中有的时候已经获得阿罗汉了，所以他是利根；中间三种，生般涅槃、有行、无行般涅槃是中根，他在中有的时候没有获得，但是在转生之后可以获得；最后三种，上流般涅槃是钝根者，因为他必须还要往上走之后，才能获得涅槃的缘故。

第三个是惑、烦恼的差别。中般涅槃这一类烦恼比较微薄，所以很快就获得涅槃了；中间的，中等的烦恼；最后一种，相对于前两者来讲，烦恼深重一些，所以他必须通过上流的方式获得涅槃。

下面三句，在佛经当中出现了七善士趣，什么叫做七善士趣，善士趣的原因是什么，怎么分出来的七种善



士趣？“其中上流未分类”，前面九种当中，中般涅槃和生般涅槃各分三种，即六种，加上上流般涅槃，共七种。本来上流般涅槃是三种，但此处把三种合为一，所以共七种，就叫做七善士趣。

七善士趣和前面的九种开合不同，打开之后就是九种，把上流般涅槃三种摄为一种，就是七种善士趣。

不来果位当中可以称为善士趣，那么其他的有学道具贪者，比如预流果、一来果的圣者，为什么不叫做善士趣呢？只是不来果当中安立了七种善士趣，原因何在呢？

有三个条件可以安立为善士趣，即行善、断恶、不还。当然所有的圣者都是行善的，所有的圣者都是断恶的，所以第一个条件和第二个条件，预流果和一来果也都具有。但是第三个条件不还，即往上走，不再返回欲界。这个条件只有不来果才有。预流果需要在人天七返，他还要往回走，不是一直往上走不再回来。一来果还要在人天一返投生。所以只有不来果具足这三个条件。从这个角度来讲，不来果的圣者可以称为七种善士趣。

欲界命终之圣者，无有趋往其余界，

彼与转生上界者，无有遍失不炼根。

这里讲了两层意思。第一层意思讲到，只在欲界涅槃，他不趋向于色界、无色界；第二层意思是，命终投生色界无色界上界者，无有遍失，没有通过烦恼退失的情况，也不会通过炼根的方式从钝根转为利根。

第一层意思，“欲界命终之圣者，无有趋往其余界”，前面讲到，命终之后趋向于色界、无色界涅槃，还有一



种情况是无有趋往其余界，有一种圣者他首先在欲界当中见道，第二世他又转生到欲界，获得不来果。获得不来果之后，他不再往色界、无色界转生，他就在这个地方获得涅槃。他为什么不再转生色界、无色界呢？因为他第一世以欲界的身份见道，第二次重新投生到欲界当中，以欲界的身份获得不来果，之后他就会在这个身份当中获得涅槃。因为他知道欲界的苦很严重，非常非常厌离这个苦，所以在这个强烈的厌离心的基础上，进一步的修行，他就在欲界当中证悟阿罗汉了。

如果他在获得这样的果之后投生到色界或无色界，因为没有这么强烈的苦可以厌离，他就选择再往上走，全部走遍了之后，才可以获得涅槃。但是他第二世转生到欲界获得不来果，他已经感到非常强烈的痛苦，这种强烈的痛苦，对他证道来讲是一个很大的助缘，很大的推动力量，他在这样痛苦的状态当中，他的厌离心特别强烈，所以在这一世当中就可以获得阿罗汉果。像这样也是他的环境所决定的。

所以环境对我们修道到底有没有影响呢？对小乘的圣者来讲，影响还是很大的。对于修大乘的凡夫，当然环境影响也是很大的。除非你已经心境自在了，有可能说问题不大，对于一般人来讲，环境对我们的修行影响还是很大的。在一个寂静的环境当中，在一个大家都是学佛的环境当中，善心、信心都比较容易保证，比较容易增长。换一个环境，受环境的影响就不一定这样增长，有可能还要退失。所以环境对修行者，甚至于对圣者的影响还是比较大。

“彼”，就刚刚讲了这种情况，他就在欲界当中投



生获得不来果之后，就在这一身份当中获得阿罗汉，这种情况下“无有遍失”，他没有重新产生烦恼，退失的情况。

前面讲遍失和退失两种，遍失是重新产生染污，产生烦恼，通过这种方式退失，这种情况是没有的。他的根基比较利或者他的厌离心很强烈，所以他自己不会生起烦恼而退失。

“与转生上界者，无有遍失”，转生色界、无色界的圣者，也不会出现遍失的情况。

“不炼根”，他也不需要通过炼根的方式把钝根转为利根，他的根基从凡夫到圣者的过程当中已经转变了，转变之后他就不需要再炼根。所以这两种情况都是不需要再通过炼根的方式，从钝根转为利根。如果是其他情况就有可能退失，有可能需要炼根。

辛二、轮番修

讲全超、半超的时候，还有一个轮番修。轮番修是什么情况呢？

最初轮修第四禅，刹那相杂而成就，

为受生及现法乐，畏惧烦恼故皆修。

断除五品唯转生，色界五净居天处。

“最初轮修第四禅”，最初的轮番修是从第四禅开始的，在第四禅把轮番修修成之后，他有可能再修第三禅、第二禅、第一禅。

为什么首先选第四禅呢？第四禅的禅定是最清净的。很多佛陀成佛的时候，都是以第四禅作为所依的禅



定。无色定比较偏重于止，一、二、三禅比较偏重于观，第四禅相当于止和观是比较平等、均衡的。而且引发神通也是通过第四禅，因为第四禅非常清净。

只有圣者才有轮修，凡夫没有，因为轮番修是无漏定，有漏定，无漏定轮番修持的。首先修无漏定，修完之后，马上修有漏定，修完之后，再转无漏定，这里有一个转变²⁵。

这方面我们说起来很容易，其实非常困难。因为从有漏转无漏本身就是一个很困难的事情，无漏转有漏也很困难。如果他修了无漏定，一直安住在无漏定也可以，但是如果要想从无漏转成有漏，他也需要很大的勤作。要从有漏定转成无漏定，也是很困难的。

“刹那相杂而成就”，首先他修加行，之后再修正行，修加行的情况是怎么样呢？他首先修很多刹那的无漏定，再转到有漏定当中。在有漏定当中，再修很多刹那的有漏定，然后再修无漏定。所以他的刹那是很多的，相当于准备的时间长。

就像火车刹车的时候，惯性力很强，一下子停下来很困难，刹车之后，因为惯性的力量还要往前走一截，所以缓冲的时间越长，停下来就越方便。同样，首先修很多刹那的无漏定，再修很多刹那的有漏定，相当于中间过渡的时间，缓冲的时间比较长。从无漏转有漏，又从有漏转无漏，首先修很多刹那，然后把刹那减少，比如十个刹那减少到九个刹那、八个刹那、七个刹那、六个刹那、五个刹那……他修得越纯熟，中间准备阶段就

²⁵ 轮番就是转变。



越短，最后修成的时候，两个刹那²⁶安住无漏，进入有漏，再修两个刹那的有漏，修完之后，再两个刹那修无漏。

两个无漏加一个有漏，叫做轮番修。首先修无漏定，中间修有漏定，然后再修无漏定。当他修到两个刹那能够安住无漏，再进入两个刹那的有漏，两个刹那的有漏一结束，马上再修两个刹那的无漏，这就叫加行修完了。

准备工作做好之后，再修正行。正行就是一刹那无漏，一刹那有漏，再一刹那无漏，这就很快了。

我们通过前面的比喻就知道，准备的时间越长，相对来讲就越容易；如果准备的时间越短，相对来讲就越困难。通过很长时间修炼之后，他可以达到第一刹那是无漏，第二个刹那马上有漏，第三刹那又转成无漏，比较自如。

虽然咱们注释当中也提到过，按照有些观点来讲，这种一刹那有漏，一刹那无漏，只有佛等禅定自在圣者才可以修持，一般的小乘圣者修不了，但是在《俱舍论》颂词当中，是可以这样安立。

如果他能够刹那之间转变，就说明修成了。这个非常非常难修，而且必须是圣者才能修，凡夫都没有无漏定，怎么轮番呢？只有圣者得到无漏定，他才可以无漏定和有漏定之间转换，修得很成熟的时候，才可以自由转换。

为什么要轮翻修呢？“为受生及现法乐，畏惧烦恼故皆修”，有三个必要性，第一、“为受生”，投生到哪

²⁶ 需要两个刹那的准备。



里呢？五净居天。前面讲到了，喜欢胜观的人要转生到五净居天当中去涅槃，所以第一个为了投生五净居天，他要杂修静虑；第二、“现法乐”，圣者为了得到现法乐住²⁷，而修持杂修；第三、“畏惧烦恼”，畏惧退失，畏惧产生烦恼的缘故，要轮番修持这种禅定。

“断除五品唯转生，色界五净居天处”，几个注释当中“断除”这两个字都不明显。在咱们的注释当中，也找不到断除的意义，大恩上师的讲义当中也没有断除，唐译也没有这个断除。从意义上来讲，如果要转生五净居天，一方面，修持禅定，一方面断除违品，如此也可以安立。因为获得的时候，必须要断除违品，从这个角度来讲，也可以有断除的意思。但是几个注释当中这个断除的意思都不明显。

“五品唯转生，色界五净居天处”，为什么净居天有五种？和他修的因静虑，即杂修静虑有关。因方面有五种差别，所以果方面也有五种差别。五种差别是什么呢？

首先下品，三心现前，即一个无漏，一个有漏，再一个无漏。前面刚讲，其实一刹那修无漏，一刹那修有漏，又一刹那修无漏，是很困难的，为什么此处只是一个下品呢？往后看才知道。

中品有六心现前，二无漏，二有漏，再加上二无漏。此处我们不能按照前面修加行的时候缓冲的时间长来

²⁷ 现法乐住是禅定的一种。当下安住在法乐中，不是以后安住。必须要在正禅根本定当中，灭掉染污之后，安住在法乐当中，叫现法乐住。凡夫人得到禅定之后，也可以得到一种快乐。如果获得了这种禅定的快乐，他就不会再对世间的欲妙有兴趣，因为这种快乐是非常深细的。



理解。理解的方式，首先是一个无漏，一个有漏，再一个无漏，这个是相当于修了一周。修完之后再来一次，又是一个无漏，一个有漏，一个无漏。这要困难得多，本身就是要很勤奋、很精进才能够达到这个，所以他修完一圈之后，还有能力再修一次，他的能力就比前面的强。相当于我们跑一圈四百米已经很累了，受不了了，马上要下来喘气休息，而有些体力好的人还能再跑一圈，这种人当然厉害多了。同样，为什么叫做中品呢？因为是六心现前，他修完一圈之后，还有能力再修一圈，再修一个无漏，一个有漏，一个无漏，所以叫做中品。

上品就是九心现前，相当于四百米跑三圈。有些人跑两圈就不行了，还有些厉害的人跑三圈，还可以再坚持，体力还够，所以是上品九心现前。首先是一个无漏，一个有漏，一个无漏，中间再来一次，最后再来一次。从这个角度来讲，他超胜一点。

极上品是十二心，修四圈。

最上品是十五心，修五圈。所以越往上走，越厉害，主要是从这个角度来讲的。不是说我们缓冲的时间长，缓冲时间只能算加行，加行都没修成。所以，两种意思从这个方面理解。

通过轮番修此五品静虑，其果报依次感生从无热天至色究竟天之间的五净居天。因为有五种层次的缘故，所以转生的天也有高低不同的情况。

辛三、宣说身现证

获得灭定不来者，承许彼为身现证。

首先他是不来果，然后在不来果的身份上面获得



了灭尽定。所谓的身现证是什么呢？就是获得灭尽定不来者，承许他是身现证。为什么叫身现证呢？因为他在入灭尽定的时候，他的心心所已经灭尽了²⁸，剩下身体作为所依，他得到这样一种状态。

灭尽定和涅槃比较相似，因为从小乘的观点来讲涅槃也是灰身灭智，没有心心所。但是入灭尽定和真正获得涅槃还是不一样的。

灭尽定全称就是灭尽受想定，他有受、有想，感觉到很痛苦的时候，就入灭尽定，进去休息一下，定中没有心心所，和涅槃的状况非常相似。他休息完之后，再出定的时候，他有了动力。

灭尽定没有心的缘故，他只是有身体，所以叫身现证，通过身体来现证。

灭尽定是一种有漏定，不是无漏定，因为他没有缘四谛十六行相，不是无漏观。一方面他只是进去休息，还有他自己有异熟果，即转生到有顶。无漏的业是没有异熟的。

灭尽定属于不相应行，和得、非得、无想定放在一起的。

这个有漏禅定必须要圣者才能入，而且是三果以上的圣者才有能力入灭尽定。初果、二果没有办法入灭尽定，凡夫更加没办法。

²⁸ 第二品讲过，无想定、灭尽定等都是灭尽心心所。无想定的果是无想天，灭尽定的果是有顶。



戊四、阿罗汉 分二：一、向；二果

己一、向

灭至有顶八品间，皆为阿罗汉之向，
断第九品无间道，彼即金刚喻等持。

阿罗汉向有两种，首先是灭八品。如果已经生起初禅，就相当于欲界的烦恼灭尽了。从初禅开始，他基本上就得到了不来果。从来果到阿罗汉果，中间要灭掉的烦恼很多。

从初果到二果之间，他就是灭尽欲界的九品烦恼而已，灭尽了六品之前得预流果，灭尽了第六品之后得一来果，灭尽九品就获得不来果，所以获得不来果前面只有九品烦恼断，但是从来果到阿罗汉果之间，他要断的烦恼就很多。首先从初禅第一品开始，初禅的九品、二禅的九品、三禅的九品、四禅的九品，还有空无边处的九品、识无边处的九品、无所有处的九品等等，断到无所有处之前，全都属于阿罗汉的向。如果得到了不来之后，他还想要断除其他的烦恼，往阿罗汉进发的话，这就叫胜果道。胜果道全都是安立为阿罗汉向。他的阿罗汉向就特别特别多，“灭至有顶八品间”，有顶非想非非想的前八品都是阿罗汉向。

“断第九品无间道”，最后留下了有顶的最后一品，其实也算是向。“彼即金刚喻等持”，这无间道安立一个特殊的名称，叫做金刚喻定。因为这个最细的烦恼就用最殊胜的智慧、最殊胜的等持去断它。灭掉有顶非想非非想九品烦恼当中第九品，第九品当中这个无间道就叫做金刚喻定。用金刚喻定把这个第九品烦恼一断，第



二刹那无间就获得阿罗汉果了。

同样，大乘的十地末尾安立为金刚喻定。金刚喻定把十地末尾的烦恼断掉之后，第二刹那无间就成佛了。阿罗汉也是无学，佛陀也是无学，所以要获得无学果位之前，他的这个最细微的烦恼必须要断掉。这个最细微的烦恼必须要用最殊胜的等持、最强烈的智慧来对治它，这个叫做金刚喻定。

无坚不摧的，力量非常大，叫金刚。通过这个金刚的比喻，来说明他的这个等持、力量特别强。

只有生起金刚喻定，才能断除九品最细微的烦恼，下面这些智慧、等持都没有办法断掉。

阿罗汉的向有两种，一个是一般的向，第二个就是金刚喻定，这种向是最殊胜的。

今天我们就讲到这个地方。



第八十八课

《俱舍论》分了八品，现在我们学习的是第六品分别圣道。分别圣道当中有分别修行的道和修行道成就的圣者们。在分别圣补特伽罗的时候，我们已经讲了见道的预流向、预流果、一来果、不来向、不来果、阿罗汉向。

己二、果

这个果主要是讲阿罗汉果。阿罗汉在小乘种性当中属于无学。小乘道到了此处就究竟了。从小乘自宗的角度来讲，获得阿罗汉果之后，虽然再没有什么真实的可得，但是他自己还要在显现上面不断修行，还会在世间上做一些利益众生的事业。

阿罗汉到底有没有利益众生的事业呢？有一些。有些人说，阿罗汉其实不是自了汉，为什么呢？因为阿罗汉成就之后，还要到处去弘法利生，还要利益众生，所以他们觉得，大乘当中说阿罗汉是自了汉，好像是不了知实际情况。其实并不是不了知实际情况，而是观待于大乘的菩萨来讲，他是自了汉或者小乘。

具体的原因前面我们也分析过，阿罗汉他自己虽然做了一些弘法利生的事业，但是他的范围非常有限，只和有缘的众生做一些利益；还有做的时间有限，他得到阿罗汉果位之后，到入灭之前的这段时间里做一些弘法利生的事业。因为阿罗汉已经到极致了，下一世绝对不可能再转生三界，所以当他这一世的生命结束的时候，他要趋入到无余涅槃当中灰身灭智，他的弘法利



生的事业到此为止。所以他的时间很有限，他的范围非常有限，发心也不是所有的众生，也不会为了利益众生再再入轮回，这些都是和大乘菩萨明显的一些差别。

前面我们也讲了，大乘从发心开始，利益无量无边的众生，不管是现在有缘的，还是现在没有缘的，所有的有情都发愿度化。而且不是很短的时间，乃至虚空未尽，众生未尽之间，他都要一直利益众生。为了利益众生发菩提心，然后修持三无数劫的资粮成佛，成佛之后展开弘法利生的事业。

所以阿罗汉所做的弘法利生的事业和大乘的比较起来，太少了。从这个角度来讲，基本上可以说这个不是为了利他，主要是为了自利。大乘种性的人应该了知这些差别，所以很多地方就是要劝诫大乘的行者不要进入小乘道。

现在咱们可以学习，了知证果等的情况，但是不能趣入这个道。一旦趣入这个道之后，走的是两条不同的路。虽然究竟来讲都要成佛，但是暂时来讲，大乘的道和小乘的道的确是不一样的。

分七：一、真实宣说果；二、旁述断除所断之理；三、智之生理；四、沙门之摄义；五、梵轮；六、沙门果之得法；七、阿罗汉之分类

庚一、真实宣说果

彼灭得生尽智时，称为无学阿罗汉。

“彼”就是阿罗汉向。阿罗汉向其实正处于这样一种灭除烦恼之道当中。上节课讲过，阿罗汉果前面无间



的灭道是金刚喻定²⁹。阿罗汉向者住在金刚喻定的时候，灭尽有顶第九品或者说下下品的烦恼³⁰。“彼灭得生尽智”，灭掉了最细微的修断的得绳，生起了尽智。因为已经灭尽了所有修断的缘故，他就获得了消尽一切障碍的智慧。

前面的金刚喻定属于无间道，生起尽智属于解脱道。当他生起尽智解脱道的时候，名称转变，称为小乘当中的无学阿罗汉果。

前面有资粮道、加行道，以及有学道当中的三果和四向。这个圆满之后，最后的果就是无学阿罗汉果。获得阿罗汉之后，从小乘的角度来讲，自利圆满了，从此就可以做一些利益众生的事情。

阿罗汉能够做利益众生的事情，一般来讲他不会劝请别人发菩提心，而是通过他自己的能力，可以将众生安置在阿罗汉果位。我们看传记中，舍利子尊者、目犍连尊者，以及其他的阿罗汉尊者，还有佛入灭之后的优婆鞠多³¹等等，他们做弘法利生，要么就是让众生苏醒种性，让他们生起一个想要解脱的心；要么加持他们获得这些有学道的果位；要么通过他的讲法等等，将众生安置在阿罗汉的果位。而且成为一切凡夫和有学道圣者的应供处，所以阿罗汉叫做应供³²。

关于阿罗汉的果位，有些地方讲有余阿罗汉和无

²⁹、金刚喻定是有学道当中最究竟的智慧。

³⁰、前面的八品烦恼已经断掉了。

³¹、优婆鞠多尊者称为无相好佛，没有相好的佛。他度化了很多众生证悟阿罗汉果，事业特别广大，但是他只能将众生安置在阿罗汉的果位，仅此而已。至于菩萨果位，他就没有办法，他没有这样的发心，也没这样的能力和想法。

³² 应供，同无生、杀贼等，都是阿罗汉的名称。



余阿罗汉。当他获得阿罗汉果位的时候，就获得一种涅槃——有余涅槃³³。最后他入灭的时候，进入无余涅槃，这个时候不单单是烦恼没有了，他的身体和心识（智）等也灭尽，最后灰身灭智，获得无余涅槃。

庚二、旁述断除所断之理 分三：一、以何道断何地之所断；二、以何地断何地之所断；三、世间道之所缘。

三个科判当中，第一个是以何道断何地的所断。首先是通过世间道还是出世间道，这个叫做何道；第二个是通过什么地，断除哪一地的所断。断除哪一地的所断，叫断何地之所断。比如，通过未到地定可断除整个九地的所断。第三个是世间道之所缘。在世间道当中，前面讲了有漏道、无漏道，世间道、出世间道，那么世间道的所缘到底是一个什么方式呢？在这里正式宣讲。虽然前面颂词、注释当中也提到过，我们也大概知道世间道是欣上厌下的方式，但是颂词直接出现在这个地方。

辛一、以何道断何地之所断

有顶离贪依出世，其余地则依二种，
依世间道离贪圣，彼之离得亦有二。
有说依出世亦尔，已舍不具烦恼故。
解脱有顶之一半，生起上禅同不具。

前面一个颂词就是直接宣讲，通过什么道断除何地；后面一个颂词相当于是一个辩论、是一组问答，通

³³、相续当中的烦恼已经完全寂灭了，但是他的五蕴还没有灭掉。



过问答的方式遣除一些怀疑、其他的说法。

“有顶离贪依出世”，有顶的烦恼一定是依出世间无漏道。“其余地则依二种”，除了有顶之外的，其他诸地的烦恼是依二种，就是说依靠出世间无漏道可以，依靠世间有漏道也可以。“依世间道离贪圣，彼之离得亦有二”，如果是依靠世间道离开贪欲的圣者，他这样的离系的所得可以有二种，有漏和无漏都可以有，这是第一个颂词要讲到的内容。

首先“有顶离贪依出世”，“有顶”，即三有之顶，三有最高的地方，也就是无色界当中的非想非非想。三有之顶的非想非非想必须要依靠出世间道才能离开有顶的烦恼。

世间道没办法离开有顶的烦恼的原因，在注释当中讲到了三个根据：一、世间道的对治主要是欣上而厌下，而有顶之上再没有其他的世间道，是三有最高，所以没办法通过世间道对治。二、有顶安住在自己的禅定当中的时候，可以增长自地的爱。因为他耽着于有顶这样的境界，增长自地的爱，因此通过自地没办法对治自地的。三、能不能通过下面对治有顶呢？下面的地比有顶低劣的缘故，因此无所有处等世间道也没办法对治有顶。从这三个根据看起来，通过世间道是纯粹没办法远离有顶的烦恼。

只有通过出世间无漏道才可以，无漏道是禅定通用的，他既可以用未到定，也可以通过无所有定等，都可以对治掉有顶的烦恼。

所以出世间的无漏道可以，但是世间道是不行的。

除了有顶之外，“其余地则依二种”，三界有九地，



除了有顶的烦恼之外，还剩下八地。从欲界开始，到无所有处，总共有八种地，可以通过世间道离贪，也可以通过出世间道³⁴离贪，两种都可以。有漏道也好，无漏道也好；或者世间道、出世间道都可以远离烦恼。

世间道当然可以，欲界通过欣上厌下生起未到地定，可以远离欲界的贪欲。通过出世间道也可以断除欲界的烦恼。无所有上边还有有顶的缘故，他也可以欣上而厌下，上面有顶的境界是很殊胜的，而无所有定是很粗的，他可以通过这样的方式远离无所有的烦恼，趋入有顶。所以从欲界乃至无所有处都可以通过世间道来离贪，也可以通过无漏道来离贪。

“依世间道离贪圣，彼之离得亦有二”，“离得”是离系的得，离开烦恼叫离系，离开烦恼之后有一个得，叫离得。依靠世间道离贪的圣者一定有无漏道，否则他不叫圣者。

有些时候，圣者也通过世间道来远离一些烦恼，比如他获得一来果、不来果的时候，有些可以通过世间道来远离贪欲。当然第一果，见道预流果是无法通过世间道得的，他必须要通过无漏道见道四谛十六行相才可以获得。最后一个阿罗汉果，他必须要彻底远离有顶的烦恼，也必须要通过无漏道才可以断除。所以第一果和第四果一定是通过无漏道才能获得，中间两个可以通过世间道的方式来离贪。

这里是讲依靠世间道来离贪的圣者。通过世间道离贪的凡夫不可能具有两种离得，而通过世间道离贪

³⁴ 缘四谛真相的缘故可以离贪。



的圣者可以具有两种离得。一方面在见道的时候，他本身就有无漏的本性，无漏的本性是恒时具足的。在具有无漏的离得的同时，他也可以通过世间道来远离欲界、色界等的烦恼。

“彼之离得亦有二”，离开系缚之后的得可以有世间道的离得，也可以有出世间道的离得。他通过世间的禅定远离烦恼的时候，得到一个离系得；通过无漏道离开烦恼的时候，获得了一个无漏的离系得，所以他的离系得具有两种。

下面是一个辩论问答。以下和唐译的颂词不一样，唐译没有这个颂词。

按照唐译的观点，世间道离贪的圣者，他的离得有两种；出世间离贪的圣者，他的离得也有两种，讲了些根据。此处按照藏译的颂词。

“有说依出世亦尔，”有些论师承许，不单单是依靠世间道离贪的圣者具有两种离得，依靠出世间道离贪的圣者也具有两种离得。这个是他的立宗。

他的根据是什么呢？“已舍不具烦恼故”。比如，他自己是钝根的不来果，首先通过出世间道远离了乃至无所有处的贪欲之后，通过炼根转成了利根。此时，他以前通过钝根所获得的离系得，在转根的时候，必须要舍弃。舍弃之后，无漏的离得没有了。如果有漏的离得同时也没有的话，那么他以前的烦恼就会重新产生，因为离得³⁵已经不存在了。按照对方的观点，离系得一旦舍弃，就相当于堤坝没了，水就会进来一样，以前的

³⁵ 离得，即离系之后有个得，获得这个得是已经灭除烦恼的标志。



烦恼就会重新生起。

如果无漏的离得和有漏的离得都没有的话，通过什么来压制烦恼呢？原先通过无漏的离得让烦恼不生起；或者通过有漏的离得让烦恼不生起，但是现在的情况是，这个无漏的离得在转根的时候已经舍掉了，假如说没有有漏的离得，就会重新产生空无边处等烦恼。但是它没有产生，是什么原因呢？只有一个可能性，他在获得无漏离得的同时，一定可以获得有漏的离得。如此在他舍弃无漏离得的时候，他的有漏离得还在发生作用，所以他不会生烦恼。

从钝根转成利根的这些不来圣者，当他舍弃钝根离得的时候，他有没有生烦恼？没有生烦恼，原因是什么？就是他内心当中是有有漏离得的。所以他的根据是“依出世亦尔”，他虽然通过出世间道获得离得转根之后，他的有漏离得同时也具足，否则的话就会产生烦恼。

“已舍不具烦恼故”，“已舍”，对方说已经舍弃了无漏的离得，但是仍然没有具有烦恼，只有一个可能性，他具有有漏离得。无漏离得虽然没有了，这个有漏离得还会发生作用，让他内心当中的烦恼不会重新产生。从这个角度来讲，通过出世间道修的圣者，当下内心当中也具有有漏离得。

世亲菩萨的意思，这个根据是不确定的，为什么呢？讲了两个根据，“解脱有顶之一半”和“生起上禅同不具”。



“解脱有顶之一半³⁶”，比如，一个通过出世间道逐渐解脱到有顶，下面的烦恼全部解脱了。到了非想非非想的时候，他首先通过钝根解脱了七品的烦恼，然后再通过从钝根转成利根，解脱了第八品的烦恼。按照你的观点，他从钝根转为利根，以前属于钝根的无漏离得就要舍弃，舍弃之后因为有有漏离得，他不会重新产生烦恼。

但是有顶的这个烦恼是不是有漏离得的对治？根本不可能，因为没有有一个世间道可以对治有顶的烦恼。所以当钝根的无漏离得舍弃时，也不可能产生有漏的离得。按照你的观点来讲，圣者还会产生下面的这些烦恼么？不可能。没见过转根之后，没有有漏离得的同时，产生属于有顶的第一品、第二品，乃至第七品的烦恼。虽然他没有有漏离得，但是因为他通过无漏道产生的离得，已经断掉了烦恼，所以不会再产生烦恼。

所以你的根据，无漏离得舍弃之后，如果没有有漏离得，会重新产生烦恼，不确定。我们说你的这个情况在有顶当中也不出现，世间道不可能对治有顶的烦恼，而产生有漏离得的。无漏离得转根舍弃了，然后有漏的离得也产生不了，按你的观点来讲，这个圣者一定会产生烦恼了，但是没有产生。没有产生，就说明你的这个根据不确定，你的理由是不能成立的。

“解脱有顶之一半”主要是从圣者的角度讲的。第二个根据，“生起上禅同不具”，主要是通过凡夫的角度

³⁶ 一半的意思是不完全，没有完全断掉有顶的烦恼。注释当中讲了七品、八品的烦恼断掉了。



讲的。

再举一个凡夫的例子。有的时候舍弃离得也不一定马上就会产生烦恼。比如凡夫人通过生起一禅，已经生起了断除欲界烦恼的离得，他是通过有漏道获得的。当他转地的时候，从一地到二地，相续当中生起二禅的时候，一禅所摄的离得就会远离。按照你的观点，当他生起二禅的时候，舍弃了属于一禅离开欲界烦恼的离得，他会重新产生欲界的烦恼。但是有没有见到这些人转生到二禅的时候，舍弃了一禅的离得，重新产生欲界烦恼的情况？这个也没有。

“生起上禅同不具”，同样不具有烦恼，所以你的这种根据是不对的，是没办法安立的。

对方主要的根据是“已舍不具烦恼故”，我们通过两个根据，一个是圣者有顶的例子来讲，一个是凡夫从一禅到二禅的角度来讲，舍弃了离得不一定产生烦恼。主要从这两个方面驳斥了对方的观点。

辛二、以何地断何地之所断

通过哪一地能够断除哪一地的所断呢？

依于无漏未至定，能离一切地之贪。

胜三地由未至定，或禅生未解脱道，

上地非由未至定，圣八能胜自上地。

此颂讲了三层意思，“依于无漏未至定，能离一切地之贪”是一层意思，讲无漏未至定能够断一切地的烦恼。第三四五句主要讲第二层意思，即在未至定当中离贪，末尾生起的解脱道是从未至定当中生起，还是从正



禅当中生起。第六句是第三层意思，除了未至定之外的圣者的其余八种无漏定，能够胜过自地和上地的烦恼。下面的烦恼未至定就可以搞定，上面的就不需要了，所以下地的不用再胜了。

何地断何地？第一个何地是“依于无漏未至定”，断何地呢？“能断一切地之贪”，所有的贪都可以断掉，从欲界开始，欲界的烦恼乃至非想非非想有顶的所有烦恼，全部都可以远离。从这个方面讲，无漏未至定的力量是非常大的，可以有这个能力。但是虽然有这个能力，是不是决定所有的烦恼都是由未至定来断呢？不确定。根基不同，也有通过一禅、二禅等来断的。但是无漏未至定的力量非常大，它可以远离从欲界乃至有顶所有的烦恼，所以“依于无漏未至定，能离一切地之贪”。

“胜三地由未至定，或禅生末解脱道”，“胜三地”即胜过欲界之后生起一禅，胜过一禅之后生起二禅，胜过二禅生起三禅。胜过了欲界、一禅、二禅这三地的烦恼，叫“胜三地”。“生末解脱道”，胜过三地的烦恼，在最后末尾起解脱道，叫做末解脱道。这样的解脱道到底是在未至定当中起，还是在正禅当中起？要分利根和钝根。如果是钝根，“由未至定”中生起解脱道；如果是利根，“或禅”，“禅”就是正禅，通过一禅、二禅、三禅生起最后的解脱道。

如果是利根，他是在未至定当中开始断除三地的烦恼，可以在正禅，一禅、二禅或三禅当中，生起来解脱道。他是利根的缘故，他的力量比较大，可以转变。生起无间道的时候，他是处于未至定。后面在正禅当中



要不然处于意乐受，要不然处于心乐受。他可以转移，通过未至定的舍受可以转移到属于一禅、二禅、三禅的喜受或心乐受。

如果是钝根，转不了。在生起离贪的时候，是未至定，处于舍受，最后还是从舍受未至定当中生起解脱道。

为什么有这样的情况呢？因为他要从一个舍受转变成其他的受，他的性质就变了。首先他是在舍受当中入定，如果从舍受要换成意乐受或者心乐受，他需要一定地勤作，所以他在末尾的解脱道的时候，仍然是以未至定起末尾的解脱道。如果不是利根者，能力不够，或者加行不够，就换不进去，要不然是不想换，没办法从舍受转换到乐受的状态。而利根可以驾驭，可以从舍受转到意乐受或者转到心乐受上面去。

所以利根者可以转，钝根者不能转，有两种情况。

“上地非由未至定”，“上地”，即四禅以上。如果他在入定的时候，从未至定开始离贪，胜伏了四禅以上的烦恼，在最末尾生起解脱道的时候，一定是在正禅当中，不会从未至定当中起。

为什么越往上走，反而越容易呢？因为四禅以上都是舍受，没有从舍受转变成意乐受、心乐受的情况。所以他入定的时候，也是未至定的舍受状态，在末尾起解脱道的时候，他也是舍受，因为四禅以上都是舍受。舍受对舍受，相对容易得多了，不观待勤作就可以生起，不需要勤作。

勤作主要是转变受的时候。你要从舍受转变成意乐受或心乐受，需要勤作，所以就困难一点。但是此处四禅以上都是舍受了，容易一些。



以上三句主要分析了从未至定离贪，在何地起解脱道。

最后一句是“圣八能胜自上地”，本来九种地可以生起无漏。前面有六种，即四种正禅、未到定、中间禅，再加上无色界的前三种，总共有九种可以产生。

“圣八”去掉未至定，剩下八种。“能胜自上地”，能够胜伏自地的烦恼，也能够胜伏上地的烦恼，不能够胜伏下地的烦恼。

不能够胜伏下地的烦恼，只是一个词句上的说法而已，为什么不能胜伏呢？因为下地的烦恼依靠未至定就可以了，不需要通过上面的禅定，所以从这个角度，从词句来说，好像只能够胜伏自地和上地，没有能力胜伏下地的意思，其实并不是这个意思。意思是，下面的烦恼依靠未至定就可以，上面的禅定不需要再离。

辛三、世间道之所缘

世间解脱无间道，依次而缘上下地，
即为静等粗等相。

修持世间禅定的时候，他的所缘是什么？“依次而缘上下地”，他的所缘既有上也有下。他的解脱道和无间道次第缘上地和缘下地就可以的。

所谓的上地就是平常我们讲的，欣上而厌下。“即为静等粗等相”。“静”，即很寂静的意思。“等”还包括妙，非常善妙；离，出离的意思。他看到上面的境界非常寂静等。看到下地“粗”，观待于静，很粗劣的、很粗大的状况。“等”还有针对于妙的劣，有的地方叫苦，所以他就厌弃；上面是出离的，下面是束缚的，针对于



上面的出离，下面是障，束缚的意思。所以他看到上面这么好——静、妙、离，他就开始希求，我一定要往上走。然后往下看的时候，现在我安住的这个地，观待于上面来讲，是很粗大的、很下劣的、束缚的，所以欣上而厌下。世间道的所缘有两种，一个是缘上面好的，然后是缘下面差的。通过对比之后，他愿意往上走。

就像我们轮回众生要生起出离心，为什么要生起出离心？我们要思维两种情况，一种情况就是轮回当中的苦。六道轮回的苦一定要思维，《心性休息》《前行》当中都讲到了。在思维六道苦的时候，每一道都要认真真地思维，地狱是什么苦，旁生是什么苦，饿鬼是什么苦，人道是什么苦，阿修罗是什么苦，天人是什么苦，这方面就是厌下。厌离之后就是欣上，上面是解脱一切生老病死苦，一切的苦苦、变苦、行苦，流转轮回的苦全部都没有了，这样一种涅槃、解脱是非常寂静，非常善妙的。

我们所谓的出离心也有这两个相，一个是要观察厌离整个世间痛苦的相，这样一种属于业惑的状态。然后观察解脱，不管是声闻的解脱、缘觉的解脱，还是佛菩萨的解脱，都是寂静清凉的。这个时候就生起一个出离心，我一定要从轮回当中出离，出离到哪里呢？就是要获得解脱的意思。

往生极乐世界也是这样的。我们首先要知道这个娑婆世界的痛苦，然后要知道极乐世界的安乐，这样一对比之后，自己就愿意往生。

所以此处世间道的特点也类似。我要知道上面是很善妙的，下面是比较恶劣的，必须要远离。他有这样



一种动力，就愿意往上走。

庚三、智之生理

不动尽智起无生，否则尽智无学见，
彼诸罗汉皆具足。

智之生理，就是智产生的道理。前面讲，通过金刚喻定的无间道，他已经断掉了最后的束缚，最后第九品的得已经断掉了，断掉之后就产生了尽智。这种尽智生起之后，会不会产生新的智呢？

分为两种情况，一种是“不动尽智起无生”，其中“不动”是六种阿罗汉之一，不动法利根阿罗汉。六种阿罗汉当中最后一种就是利根的，不动的。不管怎么样他不会再退失。因为在有部当中说，阿罗汉还有退失的情况，但是第六种不动法阿罗汉他是不退的，这个称为利根。不动的阿罗汉尽智起了之后，后面再生一个无生智³⁷。

我们大概介绍一下尽智和无生智。苦集灭道的苦已经知了，集该断的已经断了，灭已经证了，道已经修了，这就是生起了尽智，他该做的做完了。无生智就是在这个基础上，更加了知，已经知道的苦不用再知道，已经断掉的集不用再断，已经证的灭不用再证，已经修的道不用再修。如果他进一步产生了这样一种观念，这个叫做无生智。钝根就没有最后这种观念，只有前面的已经知的苦，已经断的集等方面。

“否则尽智无学见，”否则的意思就是另一种钝根

³⁷ 十种智慧之一是尽智无生智，关于尽智和无生智在第七品讲。



者的情况。钝根者没办法在尽智的尽头再产生一个无生智。他在产生尽智之后，或再产生一个尽智的相续，或产生一个无学的正见³⁸。他不可能在后面产生无生智。

“彼诸罗汉皆具足”也是一个问答。如果钝根者在尽智之后产生无学见，难道利根阿罗汉不会产生无学正见吗？利根阿罗汉也会产生，只不过利根阿罗汉的无学正见，不是随尽智产生的，而是随无生智产生的。到他产生无生智之后，就是缘无生智的后面，产生一个无学的正见。所以不管是钝根阿罗汉，还是利根阿罗汉，他们最后都会产生一个无学正见，只不过钝根者是随尽智产生的，而利根者是随无生智产生的。

庚四、沙门之摄义

什么叫沙门？

沙门之性无垢道，果即有为无为法，
彼等各有八十九，解脱道及一切灭。

这个里面有三个意思，什么叫沙门，什么是沙门之性，什么是沙门之果。

首先什么是沙门呢？所谓的沙门是彻底熄灭各种烦恼相续的圣者补特伽罗，这个叫做真正的沙门。有些时候说沙门婆罗门等，在唐译的颂词和注释当中，他也把婆罗门放在这个里面，说沙门的意思也是一种婆罗门。有些地方来讲的话，佛法当中也有婆罗门，而且是圣者相续的婆罗门。外道有外道的沙门，佛教有佛教的沙门，但是真实意义的沙门婆罗门是彻底熄灭各种烦

³⁸ 无学道有一个缘无学道本身的正见。



恼相续的圣补特伽罗。

外道上很多词句也和内道当中有一样的地方。比如，外道也讲世尊，也有婆伽梵。现在也有婆伽梵歌等等。他们的组织叫婆伽梵，和佛陀的婆伽梵，名称一样，意义不一样。外道也有沙门，内道也有沙门，但是能不能彻底息灭烦恼，内心当中能不能生起圣者的智慧，一个是名称沙门，一个是真实沙门。

婆罗门也是一样的，平常我们讲婆罗门，几乎都是把他指定为外道，其实这个是一种习惯，按照唐译的译本，这个婆罗门的意思也是灭掉烦恼相续的圣补特伽罗，所以从这个角度上来讲，也有内道意义的婆罗门，也有外道意义的婆罗门。现在我们说婆罗门教等等，从这个角度来讲，主要是从外道的层面来进行安立的。

沙门也有圣者沙门和凡夫沙门。凡夫沙门是指出家人，主要是指所修的道和行为比较随顺于圣者相续，这是从他的因位、道位来安立沙门的意义。果方面，真正的沙门一定是息灭烦恼相续的圣者补特伽罗。见道以上乃至于无学果之间属于圣者补特伽罗，这是真正的沙门。

沙门之性是什么呢？通过何种方便能够获得沙门的状态。“性”是方便的意思。直接能够得果的“无垢道”，无垢的无漏无间道叫做沙门的方便，沙门的性。因为通过这些殊胜的道可以息灭烦恼，通过息灭烦恼的途径可以获得殊胜的果位。

沙门之果是怎么样安立呢？“有为无为法”，沙门果当中既有有为法，主要是指这些解脱道，也有无为法，主要是灭掉烦恼的抉择灭。解脱道都是属于无漏有为，



还有一种是无漏的无为，属于抉择灭。

“彼等各有八十九，解脱道及一切灭”，这样的一种果有很多，但真正安立的有八十九种。是怎么样安立的呢？首先有八十一一种修断，通过无间道灭掉一个，就获得一个解脱道，这个就是一种果，最后就是八十一一种果。剩下八种主要是在见道当中，通过断除见断之后获得的。

十六个刹那当中有八个忍，有八个智。其中八个忍不算，因为忍正在断烦恼，还不算是真正的解脱道，不能安立为果，所以此处的果，全都是从智的角度来安立的。此处只剩下八个智，安立为见断当中的八个果。再加上前面的八十一一种，就是八十九种果。

所以“彼等各有八十九，解脱道”，有八十九种解脱道。

“及一切灭”，八十九种灭，是从灭掉烦恼，抉择灭的侧面来安立的。

“解脱道”对应前面第二句当中的“有为”，这些都是属于有为的。“一切灭”对应上面的“无为法”，这个无为法就是灭的意思。所以对应果的时候，要么就是有为，要么就是无为。有为就是八十九种解脱道，无为就是八十九种灭。

今天我们就学习到这里。



第八十九课

《俱舍论》分了八品，现在我们学习到第六品分别圣道。分别圣道宣讲了这些获得圣道的补特伽罗的断证功德，也宣讲了获得圣者果位的道。

现在我们宣讲的是第四个科判沙门之摄义。主要宣讲了什么是沙门，沙门的本性是什么，沙门的方便是什么，沙门的果是什么。

前面我们讲到了“彼等各有八十九，解脱道及一切灭”，讲了很多很多种果。今天我们继续宣讲遣除怀疑方面的内容。

**有五因故立四果，果前舍道得胜果，
总集灭法得八智，以及获得十六相。**

这是一组问答。前面立了这么多果，解脱道有八十九，灭法也有八十九，总共加起来有一百七十八种果。既然它有这么多果，为什么在小乘当中只安立了预流果、一来果、不来果和阿罗汉果这四种果呢？

回答，“有五因故立四果”，有五种因，五种根据的缘故，在这么多果当中只安立四种果。五种因是什么呢？第一个是“果前舍道”，第二个是“得胜果”，第三是“总集灭法”，第四是“得八智”，第五是“获得十六相”。具有了这样五种因，才可以立果。有些具有前面的条件，有些具有后面的条件，全部具足五种条件的不多，只有四种，所以在一百多种解脱道和灭当中，只安立了四种果。



五因第一个是“果前舍道”，在得果之前，必须要舍向的道，也就是向在得果之前必须要舍弃。在获得预流果的时候，他前面所有的这些向都舍弃了，然后安立一个预流果。安立一来果的时候也是一样，所有的一来向都要舍弃。乃至舍弃阿罗汉向之后，安立阿罗汉果。当然只有果才有，其他的向不可能存在。

第二个是“得胜果”，必须要证得胜果。预流果属于一种胜果，再往上走还有更殊胜的果，比如一来果就比预流果要殊胜。所以他越往上，这个果越殊胜，在安立预流果之后，再安立一来果，再往上是阿罗汉果。他后后的胜果证得的时候，前前的果就要舍掉，不单单是舍向，果也要舍，因为要获得胜果，前面这种相对来讲不是那么殊胜的果要舍弃。

第三是“总集灭法”，得到总集灭尽所断的一个得绳。本身来讲灭掉一个所断，就是一个灭的得。前面讲，灭掉欲界苦谛下面的烦恼，会得到一个灭；灭掉了上二界苦谛下面的烦恼，他也会得到一个灭等等，灭是很多的，但是立果的条件必须要总集，所有灭尽所断的一个得绳。比如到了预流果的时候，他就把前面这些灭尽了所有这种烦恼的得，安立为一类——预流果³⁹。前面虽然有很多种灭尽烦恼之后的得，但是到了果的时候，他就把前面分散的、次第的这样所有灭尽所断的得汇总在一起，安立一个得。比如安立一个预流果的得，这个就是总集，就是把前面十六刹那的所有的总集汇在一起。

³⁹ 预流果是把所有的得安立为一个。



从预流果往一来果走的时候，他有六品修断要断，其实也有很多种得。到了一来果的时候，他又汇总一个，把前面这个汇为一类，安立一来果。再往上走欲界的后三品断掉，这时候安立不来果了。再往上所有的这些阿罗汉向的最后的这个得总集成为一个，就安立为一个阿罗汉果。所以他要总集灭法，这是第三个条件。

第四个条件是“得八智”。苦集灭道四种法智和四种类智安立为八种智慧。八种智慧同时得到，比如在预流果的时候，他就可以同时得到这八种智慧。而在预流向见道十五刹那的时候，还没有获得最后的智，所以这个时候没有办法安立。到了第十六刹那的时候，八智就同时获得了，从这个角度来讲，预流果安立一个果。上面都是这样的，安立果的时候同时获得八种智慧。

第五个是“获得十六相”，他完整地获得无常、苦、空、无我等智慧的十六种相。在预流向的时候，他没办法这样安立，到了第十六个刹那的时候，这十六种相已经齐备、完整了。

通过五种因来安立四果，这么多的果当中只有四种果符合情况，所以只安立了四果。

见道十五刹那，这些因不一定全具备。后面的三种，一来向、不来向、阿罗汉向虽然同时得八智，完整获得十六行相，但是前面的三个因没有，没办法安立舍向道，因为他自己本身就是向，所以不可能舍向道；向当中也没办法得胜果；总集的得绳也没有，因为在向当中，是每一个单独的得，他还没有办法把所有的得总集起来。只有到解脱道，真正把所有九品烦恼断尽之后，他才总集一种得绳。所以三种向虽然后二因是具足的，但是前



面三种因不具足，所以不管是十五刹那的预流向也好，还是后三向也好，都没有办法真实安立果。只有这四种情况，预流果乃至阿罗汉果等四种果，符合这个情况，所以在一百多种果当中，单单安立了四种果。

以世间道得果者，混杂持无漏得故。

这个也是一组问答。如果只有无漏的无间道圆满之后，灭尽各种烦恼相续的圣补特伽罗才能够安立为沙门果，那么离贪者⁴⁰能不能成为沙门果呢？可以算，为什么呢？

“以世间道得果者”，虽然他是通过有漏的禅定获得一来果和不来果，但是其实纯粹以世间道获得一来果、不来果是不可能的。他虽然可以提前通过世间道把欲界的六品修断断掉，或者把欲界的九品修断断掉，但灭掉欲界的烦恼之后，还要回头取见道，这个就是无漏。单单灭尽了欲界的六品烦恼，叫不叫一来果呢？灭尽了九品欲界的烦恼，能不能叫不来果呢？这根本不能叫一来果和不来果。就像世间的仙人也修四禅，当一禅现前的时候，欲界的九品烦恼断尽了，我们说这个世间仙人能不能安立为不来果？绝对不可能。

什么情况才能安立不来果呢？必须要有无漏道。首先可以把欲界烦恼断尽，但是如果通过十六刹那获得见道，没办法获得一来果和不来果。前面讲到了，如果提前断掉了六品，或者五品也可以，然后再入见道，通过见道安立为一来向，一出第十六刹那的时候获得

⁴⁰ 即超越证的，通过世间道获得了一来果、不来果。



一来果，这样的情况是有的。或者提前断九品或者六品修断，之后进入十五刹那见道，第十六刹那的时候获得不来果，这些是可以的。

所谓的世间道得一来果和不来果，绝对是沙门性，因为他要“混杂持无漏得故”，他自己的有漏得最后在见道的时候，要和无漏得混在一起进行守持的缘故，所以当然是属于沙门了，他是圣补特伽罗。

此处分析了，单单通过世间的禅定，没办法获得胜果。断尽欲界烦恼可以安立一禅，但是能不能因为断尽了欲界烦恼，安立不来果呢？绝对不行。必须要通过见道，见到四谛十六行相的本性，才可以获得一来果、不来果等等。

前面也讲过，超越证比较特殊，虽然中间二果可以通过世间道，但是必须要通过无漏的见道才可以获得本性。

庚五、梵轮

彼名梵性即梵净，亦为梵轮梵转故，
所谓法轮为见道，迅速行等具辐等。

“彼名”就是讲沙门的本性。其实沙门性当中，无漏的无间道也可以称之为“梵性”。“梵”就是清净的意思，“梵净行”就是清净的行为。有的时候“梵”也安立为涅槃，涅槃的因、涅槃的行为等等。所以，这样一种沙门性当中的无漏的无间道也可以称之为“梵性”。

“梵性”如果断尽了烦恼，就可以称为“梵净”。“梵净行”就是灭除了一些很粗大的烦恼。世间当中一些外道有的时候也修持梵净行；佛法当中，有的时候修



持梵净行。其实梵净行是比较清净的一些行为，比如不做不净行也是一种梵净行；把这个烦恼灭除，或者守持清净的行为，称为梵净行。

梵天也一样，必须要断除欲界的贪欲、淫欲心等，才可以得到梵天的果位。从这个方面来讲，他们的因也叫做梵净行。此处讲，通过无漏的无间道可以称为梵性，然后通过这样断除烦恼，就称为梵净行。

“亦为梵轮”，它也叫做梵轮，为什么叫梵轮呢？因为所谓的“梵”就是佛陀，“轮”就相当于轮子的转动一样。佛陀相续当中无漏的境界相当于轮子的转动一样，转动在所调化的众生的相续当中，这个就叫梵轮转动或者就叫转法轮。

平时我们看到外在的供养上师的法轮，或者在经堂上面放的法轮等，其实是一个表示，好像一个轮子在转动。什么才是转法轮呢？佛相续当中的智慧，通过讲解、传讲给弟子，弟子听闻之后通过修行、实践，内心当中也如实产生了佛陀或上师相续当中相似相同的境界。佛陀相续当中的境界转到所化众生的相续当中，就像轮子转动一样，这个叫做转法轮。

当我们看到法轮的时候，就想起当时佛陀在鹿野苑，通过传讲佛法，加持，让憍陈如尊者等五比丘获得了佛陀相续当中的一部分的无漏无间道的境界。这个就称为法轮转动。

我们在大恩上师面前听法也是如此。上师通过传讲，加持我们，或者我们通过祈祷等很多方式，获得了全部或者部分的慈悲和智慧，这方面都称为转法轮。

“所谓法轮为见道”，所谓的转法轮称为见道，为



什么见道称为法轮呢？因为它和宝轮相似。有的时候宝轮指转轮王手上拥有的金轮宝。

宝轮有迅速运行，离开一处去向另一处，金轮王和很多眷属坐在轮子上面，从此处到彼处，很快就到了；胜伏未胜伏者，有些还没有调伏的，金轮一现前的时候，他自然而然就调伏了；镇伏已伏者，已经调伏的人，就镇伏他；腾空而起，降落低处等特点。

和宝轮所具有的特色相同，宝轮很迅速而行，十五刹那的见道也是特别快的。大乘当中讲有十五个刹那，见道只是一个刹那，其中具有十五个特点，从这个角度讲，称为十六个刹那或者十五个刹那。从小乘的角度来讲，一刹那接一刹那，中间根本没有停歇，也不可能插入其他的作意，其他的分别心都不可能插入，非常快，十五个刹那一下子就过了，获得见道果位。讲的时候，好像是首先缘欲界的苦谛，再缘上二界的苦谛，再去缘欲界的集谛等等，一个一个讲，但是证的时候特别快。

离一处而往另一处，就是舍弃前面的十五行相，然后趋入最后一个行相。

胜伏未伏者，通过这样一种无间道，胜伏没有胜伏的见断。无间道在见道当中，通过这种忍，开始胜伏没有胜伏的见断，比如苦谛欲界下面的，上二界下面的等等，通过见道十五刹那当中开始胜伏。

在解脱道，受持离得的时候，镇伏已经胜伏的，因为他所有这些在解脱道的时候该调伏的已经调伏完了，该断的已经都断了，所以到十六刹那的时候，他已经镇伏了这些见断。这些烦恼不可能再翻身了，永远不可能再起来了，这是镇伏的意思。



腾空而起，降落低处。轮子有些时候在上面，有时候在下面，腾空而起的时候是上面走，然后降落低处的时候到下面来。十六刹那也是一样的，首先是苦谛的欲界，是低处。然后上面就是上二界，他开始断上二界色界和无色界的烦恼。断完色界无色界的苦谛之后，又下来，又降到欲界，断欲界集谛。断完之后再往上走，断集谛的上二界的烦恼。上二界的烦恼断掉之后，又往下走，就开始断掉欲界的灭谛的烦恼。断完之后再往上走，就断灭谛的上二界的烦恼。断完之后再往下来，再下来之后，就断欲界的道谛的烦恼。然后再往上走，断上二界的。他是一起一伏的。

断欲界，断上二界，断欲界，断上二界，又往上，又往下，如此反复几次之后，四谛的所有的烦恼，不管是欲界的，还是上二界的，全部已经断尽了，这就叫做迅速行等。这个就像金轮的转动，和见断当中调伏烦恼的形式是非常相似的。

“具辐等”，妙音尊者等认为，为什么见道属于法轮呢？和轮子的构造相似，最外面这一圈叫轮辋，最里面的叫做轮毂，中间的木条，就像自行车的钢丝，叫作轮辐。见道的本性是八正道⁴¹，和轮子相似。首先轮毂是八正道当中的正语、正业、正命，属于戒定慧三学当中的戒学，相当于核心。所有的修道是以戒学为轴心，就是轮毂。正见、正思维、正勤、正念是慧学的自性，相当于轮辐。轮辋属于定学。

⁴¹ 大小乘的见道安立不一样。大乘的见道安立的是七觉支，通过七菩提分进行安立的，大乘的修道才是八正道。但是小乘的见道是八正道，他的修道是七菩提分七觉支。



定学为什么在外面呢？他可以让这些慧学和戒学不外散，相当于外面把它包住一样的，就不会外散了。

所以定学在外面，核心就是戒学，中间就是慧学。

中间的戒律是生起定和慧的所依。我们要生起禅定，像轮毂一样的轴心是很重要的，所以他的核心是戒律，因为有了这个戒律作为所依之后，你才会有轮辐，才会有定，所以是定学和慧学的所依。

定学在外面，就是让他们不外散。如果你没有定，虽然你有戒律，虽然你有智慧，他就外散掉了，他没办法把这些集中起来，安住在修道的本性当中。

如果中间没有轮辐，没有慧学的话，当然也就失去他的作用了。所以轮子的构造相辅相依，有些是从外面做收摄的，有些是在核心做所依的，有些是中间做他的本体。

它和八正道相似，因此安立为轮。

庚六、沙门果之得法

四种沙门果中哪些果是在欲界得的，哪些果是在上界得的。

欲界中获前三果，末果则由三界得，
上无见道无出离，经云此始彼究竟。

第一句讲到在欲界当中可以获得前三果，即预流果、一来果和不来果，第二句讲到第四果阿罗汉果在三界当中都可以获得，欲界当中也可以得，色界也可以得，无色界也可以得。后面两句是解释为什么上面没有见道，前三果一定是在欲界得的原因。原因有两个，一个是“上无见道无出离”，是从理证角度去讲的；“经云此



始彼究竟”，主要是从教证方面去讲的。理证也有，教证也有。

“欲界中获前三果”，预流果、一来果和不来果是通过欲界的身份获得的，不管是渐次不来，还是超越证的不来都是一样的，反正都是欲界当中获得前三果。

“末果则由三界得”，阿罗汉果在欲界当中也可以。我们看佛传，佛在世的时候，很多修行者就在欲界人间证悟阿罗汉果，有些是在色界当中证的，有些是在无色界当中证的。

但是前面的三个果，一定是在欲界当中证的，要么就是人当中，要么就是天界当中。

“上无见道无出离”，为什么上面没有办法获得前三果呢？因为在色界和无色界当中没有见道，也就是说见道绝对只有在欲界当中才能产生。为什么上面没有见道，只有欲界当中有呢？因为他需要很强的出离心作为基础才可以获得见道，如果出离心不强烈，就没办法获得见道，而色界和无色界恰恰缺少这样一种出离心，所以没办法通过很强烈的动力去见道。

欲界当中有很强大的苦，尤其是人间，苦非常强烈，所以人间当中除北俱卢洲之外，比较容易见道。见道之后在欲界当中获得二果和三果。

除了理证之外，“经云此始彼究竟”，在佛经当中也是这样讲的，中有般涅槃、生般涅槃、有行、无行般涅槃、上流般涅槃，“此始彼究竟”，“始”就是欲界，最开始是在欲界得的，“彼究竟”，在上界当中得到究竟阿罗汉果。

他自己在欲界得道，趋向于色界的过程当中获得



涅槃，或者转生色界马上获得阿罗汉果，或者转生之后，通过有行和无行的方式获得涅槃，这样还不行就通过上流的方式获得。

庚七、阿罗汉之分类 分四：一、真实分类；二、法之差别；三、退失之分类；四、别说转根之理

前面不来果等有很多分类，那么阿罗汉果是否也有分类呢？也有分类。

辛一、真实分类

许阿罗汉有六种，前五以胜信解生，
彼等解脱看待时，不动法者不动摇，
故彼不待时解脱，彼由见至因所生。

“许阿罗汉有六种”，有六种阿罗汉，分别是退法阿罗汉、思法阿罗汉、护法阿罗汉、安住法阿罗汉、堪达法阿罗汉与不动法阿罗汉这六种。

这六种阿罗汉，“前五以胜信解生，彼等解脱看待时”，前五种是从退法阿罗汉乃至堪达法阿罗汉之间，都是通过胜信解⁴²而产生的，所以前五者都属于钝根。

“彼等解脱看待时”，他们要看待时间，从待时的角度来安立为钝根。“不动法者不动摇”，第六种叫做不动法阿罗汉，他无论如何不会动摇。“故彼不待时解脱”，前面的解脱叫待时解脱，后面的叫做不待时解脱。不待时解脱安立为利根，待时解脱安立为钝根。

这个不待时解脱“彼由见至因所生”，由见至的因产生的。

⁴² 在修道位的时候，钝根者叫胜解，利根者叫见至。



注释当中提到这六种阿罗汉的解释。首先是退法阿罗汉，其根基是六种当中最差的一种，钝根当中也是最差的一种。本身名字就叫做退法阿罗汉，退法罗汉不是绝对要退，就是很容易退的意思，很微小的因缘，也会导致他从证悟当中退失。首先是已经获得了无学果，三界的烦恼灭尽了，但是一个小小的因缘，突然内心当中又产生了修惑。他的修惑本来是已经灭尽了的，但又产生修惑，就从阿罗汉果当中退失了。

经部不承许阿罗汉的果有退失，但是有一个佛经的教证中说有退法罗汉和思法罗汉，这些都是经典当中的名字。有部宗的解释是，阿罗汉的境界会退，所以称为退法阿罗汉。经部宗解释说，不是阿罗汉的证悟会退，而是这种阿罗汉的正禅现法乐住会丢失，所以退法的法指的是现法乐住。

第二种思法罗汉，即很担忧退失这个境界，所以恒时思维死亡。他很想死亡，因为一旦死亡，他就可以趋入到无余涅槃当中，永远不会退了。

唐译的注释当中讲，很多阿罗汉会经常想自杀。我们有时候会想，阿罗汉怎么会想自杀呢？自杀好像都是欲界众生感情出问题了，经济有问题了，活不下去了，才想自杀的。钝根的阿罗汉是因为很担心自己的证悟境界退失，经常想自杀，但是有没有自杀的还不好说，想是这样想的。

其实这些圣者阿罗汉的确不害怕死亡。以前看到过，好像是富楼那尊者和佛陀对话，说去边地弘法。佛陀就问了一系列问话，“如果骂你怎么办？”“没有打我就可以。”“打你怎么办？”“没打死还可以。”“要是把



你打死了呢？”“那么我感谢他，因为打死了我，就进无余涅槃，永远解脱了。”所以对于他们来说，一旦死亡，他就可以依靠这个因缘，进入到无余涅槃当中去。所以他们把死亡当成真正的一种解脱。

现在的人认为一死百了了，人死如灯灭，就获得阿罗汉果位了。不是这样的，要是这么简单，就不需要这么精进去修行了。世间人的我执和业烦恼都没有灭尽，死了之后，想像阿罗汉一样一死百了，那是不可能的事情。阿罗汉不同，他相续当中所有投生三界的业完全灭了，投生的因缘没有了，所以他一旦死了之后，就入无余涅槃，永远不会再有这样的痛苦。当然这是从小乘的侧面来讲的。

第三种护法罗汉，他也很顾虑自己退失证悟，随后护持。为了保护自己内心当中的证悟，他很精进地修禅定和正法。

第四种安住法罗汉，他虽然遇到一些小的障碍，小的违缘，不护持也不要紧，他的境界也不会动摇。类似于一种比较稳固的境界，小小的因缘不至于退，但是大的方面还不好讲。还有一种说法，一般的因缘不会让他退失，但是他也不容易增长，他也不容易上升，也不容易下降，他就是安住在这个状态当中，这个状态叫做安住法。

第五种堪达法罗汉，他本来是钝根，通过炼根可以让自己获得利根。通过炼根使证悟不动摇。堪达，即可以达到不动法罗汉的境界，所以叫做堪达法罗汉。

第六种是不动法罗汉，是利根者获得的。利根者不管怎么样永远不可能退失，所以叫做不动法罗汉。



前面五种是钝根者，是以信解产生的。

“彼等解脱观待时”，五种阿罗汉，他的心解脱、现前等持等必须要观待时间。什么时间呢？顺缘资具，无病、对境之差别等时间。这些时间如果比较好，他就可以安住，如果不行的话也容易退失的。

顺缘资具，第一、他的饮食要好，不能够吃了一顿，没有第二顿。有些利根阿罗汉不管怎么样也不会有这个障碍。但是这些钝根罗汉的饮食没办法配置得很好，有的时候吃的多一点，有的时候吃的少一点，这个对他的影响很大，有的时候没有办法现前等持，所以饮食太差了也不行。第二、他的衣服太差了也不行。本来冬天应该多穿，但是他没有多穿，稍微寒冷就没有办法入等持了。第三、观待他的卧具。他的床也必须要适合，太差也不行，他的等持也产生不了。

无病，即地方。有的时候无病就是指没有疾病，还可以解释为地方，按现在的说法，就是风水比较好，或者是比较适合修行的地方，不容易生病。如果住的地方很好，他的身体就很健康，但有些地方一去就生病。地方对他的修行也有很大的差别。

无垢光尊者在《禅定休息》中也讲，地方的选择也是很重要的。有些地方看上去山清水秀，肯定对修行好，但是很不适合修行，因为很多非人等做障碍。有些地方刚开始去的时候特别喜欢，住一段时间之后，慢慢慢慢就不想住了；有些地方去的时候特别不想住，但是只要住下来，慢慢就很喜欢。所以地方是要观察的。无垢光尊者说，如果是以前大德加持过的地方肯定是吉祥的，不用观察。所以地方对修行者有的时候还是有一定帮



助的。

还有对境方面，比如传法者。如果经常性地缘一些好的教言，他也容易生起等持；如果没有遇到很好的传法，就不一定。从小乘的侧面来讲，即便得到阿罗汉，钝根阿罗汉也要经常性地听教言。其实菩萨也是一样的，得到初地菩萨是不是就完事了？也不是。初地菩萨还要听闻怎样从地上地的窍诀，成佛的方法。三地菩萨哪怕越过刀山火海，他都要去听闻。因为这些法是法界等流，听到法就很容易和法界相应。

还有如果同修很好，一起修行，一起用功，很和睦，没有什么事情，就容易生起等持；如果同修不是很好的话，也不一定能产生等持。

以上叫做“待时解脱”，因为他观待众多时间差别的缘故。如果这些做好了，就可以；如果做不好，时间不够，或者时间不吉祥等等，他就不容易产生，所以叫做待时解脱。他要观察这么多因缘，从这个角度来讲，就是钝根。

第六种是不待时解脱，就是不动法，“故彼不待时解脱”。他不需要观待这些，饮食好一点差一点，睡觉的地方柔软一点硬一点，没什么；听的法也是一样的，给他讲法不讲法，对他来讲没有什么差别。他是利根者的缘故，他就不需要观待这么多的因缘，所以叫做不待时解脱。不管遇不遇到违缘，他都可以随心所欲地入定，这个方面称为不待时解脱，就是利根者。

“彼由见因所生”，修道的利根叫做见至，从修道的见至当中产生的，叫做不待时解脱的利根阿罗汉。



辛二、法之差别

有者初为彼种姓，有者后由炼根成，
四由种五从果退，并非是从初退失。

第一二句是讲根基。根基有些是天生的，有些是从后面炼根而产生的。“四由种五从果退”，退的方式有些是从种姓退，有些是从果退。“并非是从初退失”，指退到什么界线，是不是退到凡夫？这是不可能的。最多到初果为止，就不会再退了。而且这辈子在没有恢复之前，他是绝对不会死的。就像一个健壮的人摔倒之后，马上就可以站起来，同样，退失之后很容易恢复。

“有者初为彼种姓”，这些钝根、利根，或者退法、思法、护法等根基，最初就是这样的吗？还是可以通过训练的？回答有两种。

有些是天生的，天生是钝根，或者天生是利根。最早我接触这个概念是大恩上师在九四年第一次讲《定解宝灯论》时讲到，根基有天生利根。《俱舍论》当中也承许有天生利根。此处“有者初为彼种姓”，他本来就是在这个根基，就是利根者。当时举例，密宗中的天生利根就是普贤王如来，他就和其他众生的根基不一样，他一下子就证道成佛了，其他众生就没有证道，开始流转。在根基上面有天生利根和天生钝根的差别。所以在小乘当中，“有者初为彼种姓”，上师说《俱舍论》当中是这样讲的，无垢光尊者也是这样引用的。有些最初就是退法的，钝根根基，有的天生就是利根的。

第二种情况是他可以训练，首先他是钝根，然后通过不断的学习，他就从钝根过渡到利根。上师在注释中



也举例子，就像我们一样，我们刚开始来的时候什么都不懂，信心也没有，智慧也没有，慈悲也没有，什么都没有。后来通过上师的加持，不断地闻思修行，信心开始生起来了，慈悲心开始生起来了，对佛法的正见，对密法的见解特别稳固，绝对不会退失，这就相当于炼根的过程。

有些人一来，他的根基就这么利，他本来就不会退失，然后再遇到这些，很快就获得成就。这些善根很深厚的人到了之后，马上就可以进入状态当中。有些刚开始的时候很差很差，世间的习气特别重，但是时间长了，慢慢学习之后，得到了加持，他的内心当中很多不好的东西就抛弃掉了，好的东西就逐渐生起来了，这也是一种炼根。

当然来了之后就能对佛法产生信心，到底是天生的，还是前几世已经准备过呢？两种都有，有些天生利根，虽然以前从来没有接触过佛法，但一接触佛法，一下子产生信心。还有一些就是很多世训练过，今生一下子显现他以前的宿缘。

根基有天生利根和训练根。现在这一世很可能是以前训练过，大恩上师在很久以前就调化我们，把我们的根基调化到现在，这一世又遇到老人家之后，又慢慢进一步学习，这个可能性也有。也有可能以前没有接触到，天生利根。

“四由种五从果退”，退的时候，是从种姓中退，还是从果当中退吗？“四由种”和“五从果”要和“退”连在一起看，即四由种退和五从果退。

四种是从种姓当中退失的。退法罗汉不可能再退



了，他已经是最差的，退无可退。第六种不动法罗汉是不会退的。中间有四种是可以退的，从第五退到第四，第四退到第三，第三退到第二，第二退到第一。

五从果退，有五种从果退，除了不动法罗汉不会退，不动法罗汉种姓也不会退，他的这种果也不会退。退法罗汉种姓不会退，他因为最低了，不会再退，但是果会退。其他这几种，种姓有可能退，果也有可能退。

遇到一些违缘，他内心中突然产生修断的烦恼，之后就开始退失，退失到不来果、一来果，最差的退到预流果，所以是五从果退。

“并非是从初退失”，并不是从初果当中退失，初果当中是不会再退了，最多退到初果为止。还有有些通过有学和无学两道已经训练过的，也不会退失。他在有学道的时候，他就是护法种姓的，然后到了无学道的时候又是这个，有学和无学都经历之后，就比较稳固了，稳固就是已经确定下来不会再退失。后面对退失问题还会讲一些。

有学异生具六种，见道之时无转根。

此颂有两种意思，一种意思是这六种根基是在阿罗汉的时候才有，还是在以前就有了？其实无学道的六种种姓在有学道的时候就已经有了，有学道的六种种姓在凡夫的时候就已经有了，所以是“有学异生具六种”。

不单单是无学阿罗汉具六种差别，其实在有学圣者位的时候，也具有这六种差别；有学位这六种差别其实在凡夫的时候就有差别了，因为首先有这个因，才会



产生这个果。在凡夫的时候就有六种种姓，进入到有学道的时候，他也会有这六种差别，然后有学道到阿罗汉的时候，他又会出现这六种差别。

这也不是确定的，是可以转变的，后面一句讲转根。他什么时候可以转根？他把不能转根的时间拿出来，说明其他时间是可以转的。“见道之时无转根”，只是见道的时候没法转根，因为见道特别快，很快就过去了，根本就没有机会让你去转根。

除了见道之时无转根之外，在异生凡夫的时候可以转，在有学道的时候可以转根，在无学的时候，已经获得阿罗汉果了，也可以转根。

下面我们还要讲一些退失，今天我们暂时讲到这里。



第九十课

《俱舍论》共八品，现在我们学习到第六品分别圣道。分别圣道安立了圣者之道，获得圣道的圣者内心当中的功德、境界，以及对于修行者来讲，如何苏醒种姓，之后如何修持寂止、胜观。分别圣道还安立了资粮道、加行道、见道、修道、无学道等有关小乘的这些修行的方法和果。以上内容以归摄的方式做了安立。

这些修行的方法，有些对于大乘的修行者来讲是需要学习、修行的；有些可能是需要学习，不一定要修行，因为大乘的道可以说归摄了小乘的道。小乘的道在某个阶段可以作为和大乘共同的基础，可以和大乘一起修行。到了一定的时间，大乘的作意要转成菩提心，修行的核心变成六度，或者变成二我空性，大乘为了广大利生开始做准备了。

所以这方面的内容，我们自始至终都必须很清楚地。一方面我们不能够诋毁小乘、诽谤小乘；一方面这里的意义是从哪个角度对大乘行者有帮助的，哪些方面是需要了解的，必须要知道。

辛三、退失之分类

针对所谓的退失进行安立。

当知退失有三种，即得未得受用退，
佛陀唯有未受用，不动亦中余有三。

“当知退失有三种”，此颂讲到了三种退失。在这个当中，“即得未得受用退”，这一句话主要是讲到了三



种退失的情况。第三句分析佛陀有没有退失呢？佛陀也有退失，佛陀是未受用退。“不动亦中”，讲不动阿罗汉，不单单是有未受用退失，而且也有未得的退失。“余有三”，其他的钝根、凡夫等，三种退失都有。

这里面的退失和平常我们讲的退失的概念不一样，否则我们说佛陀怎么可能退失呢？这里面的退失有专门的解释。

我们在学习佛法的过程当中，有的时候也是这样的，同一个词在不同的经典论典当中表达意义的确也有不相同的时候。词句上是这样讲，但是在解读的时候，它有其他的意义，这个在学习佛法的过程当中也是比较重要、比较关键的。否则有的时候我们只是盯住这个词句，反正经典当中这样讲的，佛讲的这个意义，谁都没办法反驳。其实虽然佛陀是这样讲的，词句也是这样的，翻译家也是这样翻译的，但是在解读的时候，它针对不同的场合，不同的根基，不同的情况，有不同的安立，这种情况也有很多。

“当知退失有三种”，整个退失分了三三种情况：即得、未得、受用退。“得”和“退”要放在一起，首先是得退，已经得到了，然后退失了；第二个是未得退，从没有获得的侧面安立为退；第三个叫受用退。

第一、已得退，比如已经得到了一禅，后面退失了，这个叫做已得退。或者前面我们讲钝根者已经获得了阿罗汉果，但是后来他退失了，他退成了不来，或是退成了一来果，乃至退成了预流果等等。这是我们平常讲的真实意义上的退失，得到之后，境界又没有了、退失了。



第二、未得退，指还没有获得应该获得的功德。比如说，凡夫还没有获得阿罗汉，或者从大乘的角度来讲，阿罗汉还没有成佛，或者菩萨还没有成佛等等，这个方面叫做未得。没有得到也是一种退，这个方面和平常我们意义就不一样了。在我们的安立当中，退可能是有了才退，还没有获得这个功德的时候怎么叫退呢？在小乘当中，或者在这个佛典当中，有一种退叫做未得退，就是把没有得到也叫做退。

第三、受用退，本身他自己所有的功德已经得到了，但是得到的所有功德当中，有一部分功德没有现前受用，这一部分就叫做受用退。比如你自己在银行里边存了很多钱，你只取出来一部分在用，还有一部分当时没有拿出来用，这就叫做受用退。佛或者这些不动阿罗汉等具有很多功德，但是有些功德现前了，有些功德没有现前，没有现前的这一部分就叫做受用退。

退是从这三个角度来安立的。

佛陀有没有退呢？“佛陀唯有未受用”，“未”就是最后一个，受用退的意思。佛陀具有这么多的功德，十力、四无畏、十八不共法等等，所有的禅定功德都已经获得了。在这么多功德当中，有些是佛陀正在现前受用，有些没有现前受用。那么没有现前受用的这部分，叫做受用退。所有的功德当中佛陀有没有没有现前的部分呢？此处讲是有的。所以佛陀就存在一种受用退的情况。这个退不是真实意义上平常我们讲的退，他只不过是功德已经有了，但是没有受用而已。

“不动亦中”，“不动”就是六种阿罗汉当中的不动阿罗汉。首先他有受用退，因为阿罗汉也获得很多功德。



是不是说所有功德都受用了呢？也不是，所以不动阿罗汉有受用退。“亦中”，中间这个也有，就是“未得退”。从某些角度来讲，他仍然有很多功德没有得到，比如佛的不共法等。虽然他是不动的利根阿罗汉，但他毕竟还有很多佛的功德没有获得，所以从这个角度来讲，也有未得退。

“余有三”，佛和不动阿罗汉讲完了。剩下的就是钝根者无学阿罗汉、有学、凡夫等，他们三种都有。凡夫有受用退吗？也有，他内心当中也有隐藏的功德，比如某人的包包里的钱，有部分没有受用，存在银行里面，这方面也可以叫做受用退；凡夫人也有未得退，没有得到这部份也叫退；凡夫还有已得退，比如修有漏禅定之后，从一禅当中退失，生起欲界烦恼，从这个方面，叫做已得退。所以“余有三”。

这个方面我们讲到了退失的分类，详细分析了之后，我们知道了佛陀他具有的退失是什么退失。当然从其他的这样一种、两种角度来讲，的确是没有退失的。但是如果是从第三种，从有部的观点来讲，那么他还是有一种退，叫受用退。

从果退者无死亡，彼不行持非法事。

钝根阿罗汉有退失的情况，那么退失之后，会不会退到凡夫，重新投生三有？这个情况是没有的，为什么呢？“从果退者无死亡”，首先从果退者在没有重新恢复之前是不会死亡的，他在死亡之前一定会重新恢复阿罗汉果位。再者，“彼不行持非法事”，退失了之后，他也不会行持非法的事情，犯戒、重新生起欲界烦恼的



情况是绝对不可能有的。

这样的行者再退也不可能退到初果以下。他已经见了道，内心当中具有无漏的戒律，以此无漏戒就可以遮止所有非法的事情。他不会做杀生、偷盗、邪淫等等事情。再加上他自己也是修行有素的修行者，虽然暂时从果当中退失了，但是很多的福德、潜质还是存在的，所以不会行持非法的事情。

还有一种说法，这些阿罗汉退失之后，很快就会恢复的。阿罗汉就像一个很健壮的人，他不慎摔倒之后，很快就会重新站起来。有些人倒了之后，一个鲤鱼打挺就起来了，我们还没有反应过来，他就站起来了。阿罗汉就是这样的，暂时退失之后，很快就会恢复，而且没恢复之前，绝对不会死亡了，因此我们不用担心。

前面再再讲过，阿罗汉会退失是有部的观点，经部认为阿罗汉不会退失。有些佛经当中讲，阿罗汉会退失是指退失现法乐住。大恩上师在注释当中讲了，所谓的退失就是有些时候会生起一些分别念，真正从果当中退失是不会有。

辛四、别说转根之理

前面讲到了转根，也就是炼根。通过修炼，将自己相续当中的钝根转变成利根。

不动法者久串习，解脱无间道各九，
见至者各一即可，无漏人中得增上。
无学九地有学六，增舍胜果得果故。

第一二句，如果要从钝根的罗汉转成利根的罗汉，



他做的准备(加行)要多一些,所以“解脱无间道各九”。第三句讲,在有学位转根快一点,容易一点,所以“见至者各一即可”。“无漏人中得增上”,第一、一定是无漏道转;第二、一定是人中转。已经转生到色界等就不需要再转了,不会退失。“无学九地有学六”,无学道九地都可以转,有学地是六种无漏定可以转。“增舍胜果得果故”,主要是解释有学道六种转根的原因。

“不动法者久串习,解脱无间道各九”,已经获得无学道的钝根阿罗汉要转成利根阿罗汉,需要怎么样一种加行。总体来讲,“久串习”,他需要比较久的时间来串习,不太容易。为什么不太容易呢?因为他通过有学道的串习,再通过得到无学道的串习,相当于比较稳固了,再要转就比较难。

前面讲过,小乘舍小向大的时候,这些阿罗汉要转成大乘纯粹的种姓,也不那么容易。因为他的厌离轮回的心,想要自己解脱的心,从刚刚开始苏醒小乘种姓的时候,就已经有了;然后积累资粮,他也是在稳固自己的出离心,想要厌离轮回;到了见道、修道的时候,也是再再串习这个;到了无学道还在串习这个。所以他通过这么长的时间串习他内心当中的厌世心,自己获得涅槃寂静的心,一下子要他转变成为度一切众生发誓成佛的心,就很困难,所以他要花很长时间去转变。此处的道理有点相似,但是没那么麻烦,不需要那么长时间。不管多久,反正在这世当中肯定能转成。

“解脱无间道各九”,比如堪达法罗汉要转成不动阿罗汉,无间道需要九个,解脱道也需要九个。其他注释当中打比喻,就像灭尽有顶的烦恼。有顶烦恼有九品,



当然就有九个无间道和九个解脱道。把九品烦恼都断尽了，才获得无学阿罗汉。无学道转根于此类似，必须要经过九个无间道、九个解脱道之后，才能从堪达法罗汉转成不动阿罗汉。

如果你要从下面开始转，从退法罗汉开始转，从退法罗汉到思法罗汉之间，有九个无间道、九个解脱道；从思法罗汉转成护法罗汉，有九个无间道、九个解脱道；从护法罗汉转成安住法罗汉，有九个无间道、九个解脱道；从安住转为堪达法的话，有九个无间道、九个解脱道。从堪达法罗汉转成不动罗汉，也有九个无间道、九个解脱道。每一个种姓的转变都要经历九无间和九解脱。从这个角度来讲，时间比较长。

第二种情况，“见至者各一即可”，“见至者”，即有学道。有学道不需要这么长时间，因为他串习的时间还不够长，他的种姓还没那么稳固，所以从信解者转成见至者“各一即可”，一个无间道和一个解脱道就够了。

比如要获得预流果，最后道类忍一个无间道，一个解脱道道类智就获得预流果了。有学道转根就像他自己获得初果一样。

前面无学道要转，相当于要灭尽九品烦恼才能获得阿罗汉，需要九无间、九解脱；如果要从信解者转成见至者的话，各一即可。

是不是只有在无学道才有这六种根基呢？不是。有学道当中，也有六种根基。从退法的种姓到思法的种姓也是一个无间，一个解脱，如此慢慢上去。

“无漏人中得增上”，下面详细讲解一下关于转根方面的内容。首先是无漏，圣者转根，必须用无漏道。



圣者相续中的无漏钝根是无法通过有漏道来转的，要转化为无漏的利根，必须是无漏。但如果是凡夫转根⁴³，将有漏的钝根转变为有漏的利根，有漏道就可以，因为凡夫还没有获得无漏道。为什么此处说无漏呢？因为此处说的是无学的罗汉和有学的圣者，他们要从钝根转利根，当然只能用无漏道来转。

“人中得增上”，只有在人中才能转根，为什么呢？因为只有在中才会退失，转到上界是不会退失的。既然只有在人中才有退失，那么只有在人中才有转根，增上根基，增上种姓。

“无学九地有学六”，“无学九地”，阿罗汉要转根，除了有顶的禅定之外，其他的九地⁴⁴都可以。“有学六”，有学道在无漏六地可以转。无色界没有办法得到不来果，所以有学道是六种禅定可以转。

“增舍胜果得果故”讲根据。“增”是增上种姓，比如在有学道中，自己的种姓在六种种姓中再再增长。

“舍胜果”，前面提到有初果⁴⁵、胜果道，一般的初果不能叫向，胜果道可以，比如获预流果时，还不能称为一来向，必须要获得胜果才能称为一来向。转根首先要舍掉钝根的胜果。“得果”，之后得到利根的初果。

比如不来果，首先舍掉钝根的不来果胜果，得到利根的不来果初果。最初得到不来果叫初果，再再往上走的时候，叫胜果。

真正不来的初果在无色界无法获得，所以只有在

⁴³ 前面讲凡夫在没有进入圣道之前，也可以转根。

⁴⁴ 未到定、初禅、殊胜禅、二禅、三禅、四禅、空无边、识无边、无所有处。

⁴⁵ 此处的初果不是预流果，是相对于胜果来讲的。



无色界以下的地方可以转变，因此禅定的所依只有六种。

乙二、结尾

二佛以及七声闻，彼九乃九根性者，
七者以根加行定，解脱二者所安立。

“二佛以及七声闻，彼九”，“彼九”，指九种阿罗汉，为什么这样分呢？“乃九根性”，通过九种根性来安立九种阿罗汉。“七者”，除了这九种阿罗汉之外，还有七种圣者的安立。这七者不是指阿罗汉，而是指七种圣者。为什么分为七种呢？以“根”、以“加行”、以“定”、以“解脱二者”来安立的。

首先学习九种阿罗汉，再学习七种圣者。在小乘《阿含》等经典中经常会出现。

首先阿罗汉分九种，“二佛”，即圆满正等正觉的佛和中佛⁴⁶。其实佛陀、缘觉罗汉、声闻罗汉，都有觉悟的意思，他们称为三菩提。声闻有声闻的菩提，缘觉有缘觉的菩提，还有一种叫佛菩提。所以三种无学道都有佛的名称，都可以佛来安立。除了以释迦牟尼佛为代表的通过修持大乘道而获得的佛之外，缘觉的菩提也叫佛。我们在《入中论》中说“声闻中佛能王生”，这个中佛就是指独觉。

“以及七声闻”，即七种声闻，从退法罗汉开始，思法罗汉、护法罗汉、安住法罗汉、堪达法罗汉和不动罗汉。不动罗汉又可以分为两种：本来利根和炼根的罗

⁴⁶ 也就是缘觉，或叫独觉。



汉。不动法罗汉可以分为两种的缘故，前面的五种再加后面的两种就是七种。七种加二佛就是九种阿罗汉。

佛陀也叫阿罗汉。前面也讲过，佛陀也有应供，灭尽一切烦恼，证悟无生的意思。

为什么这样分呢？“乃九根性”，因为有九种根性。根性可以分为上中下三者，三者当中每一种可以分为三种，也就是上根的上根，上根的中根，上根的下根……比如佛陀就是上根当中的上根，独觉就是上根当中的中根，利根的罗汉就属于上根当中的下根。再往下走，中根乃至下根也可以这样分。最下等的下下者就是退法罗汉，下中者就是思法罗汉，下上者就是护法罗汉等等，因此“乃九根性”。

下面讲七种圣者，首先是随信行圣者，然后是随法行圣者，这两个主要是见道位所摄的；信解圣者和见至圣者属于中间的果。然后是身现证，在前面讲了，在不来果当中获得灭尽定的，叫身现证。后来在阿罗汉果位的时候，有慧解脱和俱解脱，总共有七种圣者。

七种圣者安立的根据是什么呢？“加行”，最初两者，随信行和随法行是以加行而定。虽然颂词当中第一个是根，但是按照七圣者的次第来讲，首先是加行。为什么叫做以加行而立呢？随信的信就是加行，跟随别人所宣讲的无漏的道理产生信心，然后以这个信心开始行持，开始做加行，这叫随信行，行就是加行的意思。随法行就是随着自己了悟的法而加行。这两者是以加行而安立的。

“根”，以根基来安立，就是信解和见至，即信解的根基，或者见至（殊胜的智慧）的根基，所以是通过



利根和钝根这两方面进行安立的。

“定”，以定来安立。以什么定来安立？身现证，这个是通过灭尽定来安立的。

“解脱二者”，最后两个就是在无学道的时候的慧解脱和俱解脱⁴⁷，所以是以解脱二者来安立的。慧解脱，是从烦恼当中解脱出来；俱解脱，不单单是从烦恼当中解脱出来，还从禅定的障碍当中解脱出来。从解脱烦恼和解脱禅定的障碍的角度安立慧解脱和俱解脱二者。

彼等实体则为六，如是三道各为二，
得灭定乃俱解脱，依慧即是慧解脱。

这个颂词分为两层意思，第一层意思，七种名称的真实的本体有六种，“如是三道各为二”，见道、修道和无学道各有两种；第二层意思，解释慧解脱和俱解脱。在小乘道当中，很多地方都会讲慧解脱和俱解脱，此颂词抉择什么是慧解脱和俱解脱。

“彼等”，即前面讲到的七种圣者，“实体则为六”，实际上可以安立为六种。“各为二”，都是通过钝根和利根来安立的。见道当中有钝根和利根，所以安立两种；修道当中有钝根和利根，安立两种；无学道当中有钝根、利根，又安立两种。

这样安立的方式和前面九种安立不一样，前面九种主要都是通过阿罗汉的角度安立的。和前面七者安立的方式也不一样，七种不绝对都是通过钝根、利根来安立的，比如慧解脱和俱解脱就不是通过根基来安立。

⁴⁷ 慧解脱和俱解脱在下面的颂词中解释。



见道是通过钝根、利根来安立的，钝根安立的是随信行，利根安立的就是随法行；修道也是通过钝根、利根来安立的，钝根就是信解圣者，利根就是见至圣者。但是无学道就不一样了，不能够把慧解脱和俱解脱安立为钝根和利根。

无学道的钝根、利根是什么呢？无学道的钝根就是前面讲的时解脱，不时解脱叫做利根。前面我们讲到六种阿罗汉的时候，就讲到前面的五种都是钝根，为什么叫钝根呢？都叫时解脱，他要观待时间、衣服、饮食、卧具、环境，观待所传的法，观待同修的质量等等。观待这些因素，所以叫做时解脱，观待这些才能够获得殊胜的功德。不时解脱就是不动罗汉，不需要观待。无学道的利、钝根绝对不是慧解脱和俱解脱，而是时解脱和不时解脱。

“得灭定乃俱解脱，依慧即是慧解脱”，顺便解释一下俱解脱和慧解脱的含义。首先解释慧解脱，通过智慧断掉了烦恼，就是智慧得了解脱。因为烦恼没有缠住智慧，智慧清净，从烦恼当中解脱出来，叫做慧解脱，智慧从烦恼当中解脱出来的意思。俱解脱是什么呢？不单单是智慧从烦恼当中解脱，而且从禅定的障碍当中也解脱了。俱解脱者，一方面获得智慧，从烦恼中解脱，一方面他要获得灭尽定，从禅定障碍中解脱。

慧解脱和俱解脱的差别是什么？如果得到了慧解脱，叫做无严阿罗汉。“严”，即庄严的意思，“无严”就是没有神通。慧解脱的阿罗汉没有神通。“俱解脱”，他因为得到灭尽定，已经从禅定的障碍解脱了。灭尽定很难入，他需要很微细的心，基本上没有心心所了。他



的加行必须要在有顶的禅定——非想非非想，非想非非想在所有的心当中是最细的，他在这个最细的定当中进去，就到灭尽定了。当他得到灭尽定的时候，所有禅定的障碍已经解脱了，之后就能引发神通。

俱解脱阿罗汉叫做有严阿罗汉，即有神通庄严的阿罗汉。没有神通庄严的阿罗汉，叫无严阿罗汉。

以诸等至根及果，称为有学之圆满，
依根与定圆无学。

此颂讲有学圆满和无学圆满。前面两句安立有学圆满，最后一句安立无学圆满。

“以诸等至根及果，称为有学之圆满”，“等至”，即获得了灭尽定，就是等至圆满了；“根”，利根者就叫做根圆满；“果”，就是获得了不来。因此此处是有学圆满，果圆满不是说已经获得了阿罗汉。

在有学的范围当中，第一、等至圆满，指获得灭尽定。灭尽定肯定是圣者的定，而且一定是三果不来果以上才能够得。其他的初禅、二禅等定都可以得，但不能叫做有学圆满，真的有学圆满就是灭尽定，是有学圆满的一个标准。第二、根圆满，是利根，利根不来果或者见道位的利根等。第三、果圆满，获得不来果位。

有些有学圣他只是根圆满，比如他没有得到不来果，他的果不圆满；他没有得到等至，没有得到灭尽定，那么等至不圆满。但是他的根是圆满的，为什么呢？他是利根者。有些可能是见道的圣者，可能是一来果的圣者，但是他的根是利根，从这个角度来讲，他的根是圆满的。还有一种，根属于钝根，没有根圆满，他只有果



圆满，只有果圆满的情况是什么呢？他得到了不来果，但是灭尽定还没有生起来，没有等至圆满，所以只有果圆满。

还有一种情况是获得等至圆满和果圆满。钝根的不来果得果圆满了，他也获得灭尽定，等至圆满了。这个灭尽定不是只有利根者得。

还有一种情况是获得根和果，没有等至。他是利根者，获得了不来果，但是还没有来得及修灭尽定，所以他只是果圆满和根圆满。

还有一种情况就是三者都圆满了。利根的不来获得了灭尽定，三个圆满都有了。首先他是不来果，果圆满了；第二个他是利根者，根圆满了；第三个是等至，他获得了灭尽定，等至圆满了。这个就是比较标准的有学圆满，三种都有。

前面我们讲为什么慧解脱和俱解脱不安立为无学道的利根、钝根呢？因为钝根者也可以生起灭尽定，因此我们不能说只要获得了俱解脱，你就是利根；只要是慧解脱，你就是钝根；而利根的罗汉也不一定有灭尽定，所以从这个角度来讲，是不确定的。

“依根与定圆无学”，这个叫无学圆满。只有两种，定圆满和根圆满。为什么没有果圆满呢？他已经是无学了，上面再没有超胜这个无学果阿罗汉的，所以不用讲了，果一定是有的。前面为什么要讲呢？因为有学圆满的上面还有阿罗汉，所以必须要说。所以此处只是讲根圆满和定圆满。

“根”，当然是利根，比如不动法阿罗汉；“定”，当然是灭尽定。有些只是根圆满，他是利根，但是定不



圆满，他没有获得灭尽定；有些可能是定圆满，灭尽定获得了，但是他是钝根。当然最圆满的是，既有根圆满，也有定圆满，这是最圆满的无学。他的根也圆满了，没有什么欠缺了；他的定方面也解脱了禅定障，也没什么欠缺的了；果当然是无学果。如此三个都圆满了，就是真实的无学圆满。

甲四、宣说现证之道 分三：一、宣说加行等四道；二、宣说一切住地与住根之道；三、宣说菩提分法

如何现前证悟。

乙一、宣说加行等四道

其实有很多种道，但不管什么情况，都可以归摄在加行等四道当中。

**总之道即有四种，谓胜进道解脱道，
无间道及加行道。**

胜进道、解脱道、无间道、加行道，这是反过来讲的。平时依次第来讲，第一个是加行道，第二个是无间道，第三个是解脱道，第四个是胜进道。颂词当中是反过来，和平常我们讲的次第相反。

生起道的时候，首先是加行道，就是获得无间道的加行。如果你要获得无间道，必须要加工用行，必须要勤奋修学。勤奋修学叫做加行道，这个加行道不是那种暖顶忍的加行道，所有的道当中都有加行道。只要你之前在努力的修行，在加工用行，这个叫加行道。

加行道圆满之后，进入无间道，无间道是通过加行道才有的。正在和烦恼作战，叫做无间道，前面我们再



再提到过，正式地开始断除所断的烦恼。

断完烦恼第二刹那，安立解脱道，这个叫初解脱，最初解脱。他的烦恼断掉了，刚刚断掉这一刹那，叫做解脱道。相当于把这个贼赶出去之后，把门关上，这个方面叫做解脱道。他已经从这个障碍当中解脱了。

第四个叫胜进道，最初解脱之后，再进一步地修行，再进一步往前走，叫做胜进道。逐渐逐渐再往更高的、更远的、更加殊胜的地方进行。

加行道等四道包含在所有的道当中。此处没有讲资粮道、加行道、见道、修道、无学道，而是从加行道、无间道、解脱道和胜进道这个角度来讲的，因为这四种是遍一切道的，都会有这些。不管你要获得哪个，必须要经过加行道、无间道、解脱道、胜进道，所以他就通过这四种道来进行归摄。

乙二、宣说一切住地与住根之道

一切住地和住根的情况，住于什么地，住于什么根。

静虑易道余难道，钝根迟通利速通。

前面一句就是住地，讲地的差别，后面一句是住根，讲钝根和利根之间的差别。

“静虑易道”，所谓的地就是静虑，静虑就是正禅⁴⁸，正禅是易道，这就是一种正禅的地。“余”是未到定、中间殊胜禅，以及无色界定。地不一样，有些是初禅地，有些是二禅地，有些是近分地，有些是无学的地等等。一切住地当中四种正禅属于易道，具有所有禅定的分

⁴⁸ 即一至四禅。



支。后面学习第八品的时候，还要讲到这些禅定的分支是什么，有些是寻伺，有些是喜……，但是在未到定等近分当中就不一定俱全。还有在正禅当中止和观比较均衡，其他方面止和观不是那么均衡，从这个方面讲静虑属于易道。

“余难道”，比如说未到定，还有这些殊胜正禅、无色界的定等等，这些都属于难道。很多修行者都是取四种根本禅，尤其第四禅是最清净的，所以有的时候引发神通的时候也是第四禅。

在弥勒菩萨《经庄严论·神通品》当中讲无漏神通的时候，其中有一个就是第四禅，获得无漏的功德。你要显发无漏的神通，当然无漏功德是必须要有的，还要有无漏的证悟、第四禅和作意。比如要获得他心，在入定前先作意一下，我要知道张三的心，开始入第四禅，然后一出定马上就引发这个神通。佛陀成佛时也是通过第四禅，还有缘觉证悟无学也是用第四禅。

静虑是易道，其他的是难道。难道并不是不能用的意思，只不过困难一点而已，用是可以用的。住地的差别已经讲完了，四种禅定地是怎么样的，无色界的地，其他的未到地等已经分析了易和难。

住根之道，是钝根、利根。“钝根迟通利速通”，这个和唐译的翻译和解释的方式稍微有点不一样，我们按照藏传佛教翻译的颂词解释的时候，就是“钝根迟通利速通”。钝根通过神通了知对境的时候比较迟缓，而利根通过神通了知对境是很迅速的。利根者如果要了知他心的话，稍微作意一下，就可以了知；要是钝根的话，可能要酝酿几分钟之后才能了知。还有些神足可能



也是，别人飞得很快一下子就到了；你可能要在中间慢慢飞（众笑）。所以利根和钝根有迟和速的差别。这方面就是住地和住根之道，都是和圣道有关。

今天我们就学习到这里。



第九十一课

《俱舍论》分八品，现在宣讲的是第六品分别圣道。分别圣道主要讲现前无漏的果，现前无漏之后有一种非常殊胜的本体—圣道。圣道品中一方面讲已经通过圣道现前果位的这些圣贤们，第二个方面讲如何现前果的方便，道的修持方法。

现在我们学习的是现证之道，前面安立了道的分别，还有什么样的地和什么样的根等。

乙三、宣说菩提分法

宣说菩提分法，就是三十七道品。三十七道品的有关内容在此处进行安立。小乘有小乘的三十七道品，大乘也有大乘的三十七道品，密乘还有不共的安立方式。不管怎么样，三十七道品针对于小乘、大乘显宗、大乘密宗，基本上是共同的道，都是要进行修持的，只不过其中安立的方式、次第稍有不同。因为根基的不同，所修持的内容也不一定相同。

分七：一、以名称而分类；二、以实体而分类；三、部类之次序；四、本体之差别；五、何地所摄；六、旁述获得解信之理；七、别说无学法

七个科判讲完之后，本品也就结束了。

丙一、以名称而分类

通过名称而分类，安立菩提分，为什么叫顺菩提分，怎样分类的。

尽智无生智菩提，随顺于彼故得名。



三十七道品又叫三十七菩提分法，首先什么是菩提？菩提就是“尽智”和“无生智”。前面我们刚刚学习了尽智和无生智。从小乘的无学角度来讲，首先现前尽智，如果利根者会现前无生智。具有尽智和无生智的这个本体，就称为菩提。三种菩提之一，此处是小乘声闻菩提的侧面讲，菩提就是无学道的一种觉悟。

“随顺于彼故得名”，为什么叫顺菩提分呢？随顺尽智和无生智，分就是分支、因的意思。这些尽智和无生智，一方面圆满具有了三十七种分支，一方面在资粮道、加行道等修学的时候，分别有它们自己的自性。

比如四念住、四正断、五根、五力这些一般来讲属于资粮道、加行道，凡夫有漏道所摄。但是这些五根、五力的功德在见道的时候具不具足？在修道的时候具不具足？在无学道的时候具不具足？全部具足，是通过增上的方式而有，功德都是圆满的。所以菩提分，一方面来讲三十七种是整个菩提的分支，也可以说是它的部分；三十七分可以说是现前菩提的方便。按次第来讲，资粮道修什么法，加行道修什么法，见道修什么法，修道修什么，把三十七种修法修完之后，就会现前尽智和无生智。

所以一方面来讲，现前了尽智和无生智，他内心当中对于三十七种善法、三十七种修法，它的功德是增上圆满，这个方面就是具有所有的分支。第二个方面这些分支就是现前尽智和无生智的因，所以叫随顺。随顺于菩提的支分或它的部分、它的因，叫顺菩提分。

三十七道品的三十七，当然我们知道有三十七种修法，道品属于修道的品位或分类。“随顺于彼故得名”，



因此安立为顺菩提分，安立为三十七道品。

介绍一下三十七道品，注释当中也有。可能有些道友很熟悉，有些道友不是那么熟悉，有些道友有个比较模糊的概念，但是具体里面不一定特别清楚。如果学习过了，再复习一次，没学习过的，我们就来了知一下三十七道品当中到底包含了什么内容。

首先、四念住，前面我们学习过了，是身、受、心、法，即观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我。前面我们讲胜观的时候，也会修持这样的四念住。

四正断，是以精进为本体。四正断当中对于恶业要断除，对善法方面要精进地修持。对恶业方面，如果以前曾经造过的业，要努力忏悔，把它消尽；以前没有造过的业，要努力制止，不要让它生起来。我们的罪业分两种，一个是已造的，一个是未造的。如果是已造的，要尽量忏悔，制止它不再增长；未造的，就制止它，不能再生起。我们平时修法的时候，也是千万不要造罪业；如果造了罪业，要忏悔，这就是罪业方面的两种精进。对善法方面的两种精进，也是已造和未造。如果已经造了善法，要再再去培养它，让它增上；没有造的善法，要努力的生起来要重新去造。我们对于恶业方面的两种要断除，对善法方面两种要修行，就叫四正断。

四神足，也叫四如意足。什么叫如意？什么是神？这个如意其实就是神通的意思。因为他获得神通之后，与一般的凡夫人相比，很如意，想要从此处到彼处，或者要了知粗大、微细、远近的色法，要听到这些很微细的、很远的声音等等，可以如意成办。所以这个如意就叫神通。足是方便的意思，就好像我们有脚之后，顺利



地到达目的地，如果没有脚就没办法成办。

我们要现前神通，它的足（方便）是什么？禅定。实际上四神足的本体是禅定，是四种禅定的分支。因为神通是通过禅定的因而引发的，四种禅定的修法，实际上就变成神通的因，所以安立为四神通足，或者四如意足。

四如意足，即欲、勤、心、观。首先、欲，想要获得禅定的意乐。如果不想获得禅定，当然不想修了，所以首先想要获得，对于禅定本身需要恭敬心的加行。当然这个四神足很多地方讲的不相同，比如在密宗的《光明藏》、大乘当中把这个四神足讲得很高。但是一般来讲，首先欲求，想要获得禅定的需求心、欲求心。

第二、勤，即精进的意思。相续当中具有加行的精进，有了想法想要获得禅定之后，只是想还不行，天天在这儿想，如果获得禅定多好，是不行的，还要精进地修持。

有些地方讲，如果我们要获得禅定，首先要修九住心，九住心修完之后，就得到欲心一境，得轻安之后就可以进入到初禅等等。此处讲了很多未到定、初禅、二禅等等，前面欲界的修法就是九住心。九住心就是怎么样让我们的心从很散乱的状态，逐渐逐渐调整到欲界最好的心、欲界最细的心，这个叫欲心一境。欲界最高的心得到之后，就会引发一种轻安，有了轻安之后逐渐就得定了。所以在初期修法的时候，前面也有，要么你修数息观，要么修九住心。

关于九住心，很多道友学习过，《光明藏论》第二品中讲了九住心的修法。大恩上师宣讲《经庄严论》当



中也会讲九住心。这个九住心其实就是让我们欲界的凡夫人如何次第得定的方法。这个方面叫相续加行精进。

第三、心，即心依一缘安住等持，就是等持的种子。如果你的心安住等持，叫做心。

第四、观，即观察的意思。观察什么呢？你要修法、入定，要观察所缘境，或观察相的一种智慧。如果你没有观的话，怎么样了知所缘呢？所以修定有一个所缘境，了知所缘境就是属于观的状态。

欲勤心观叫做四如意足。在大乘中讲到，如果获得了四如意足，就获得了一些神通神变。如果获得神通、神变，大乘行者就可以通过这个神变到各个刹土当中，在佛面前亲自听法，在刹土当中佛是真实现量安住的。一般大乘中，四神足属于大资粮道。大资粮道的时候就获得了这样一种四神足，就可以到其他刹土中得灌顶、听教法等等。

大资粮道的菩萨有神通，可以到各个刹土去听闻很多很多现在娑婆世界中不讲的、不传的法。他们有神通，就逐渐能够接受密法，因为在很多刹土当中，佛菩萨会宣讲很多密宗的思想、密宗的修法，所以从那个地方开始，逐渐地跟利根者没有什么差别了。如果是钝根，初地以后显密就没有什么差别，全知麦彭仁波切在《光明藏论》中也提到这个问题。

四神足之后，就是五根和五力。五根和五力在本体上没有差别，都是信、进、念、定、慧。五根也叫做五涅槃根，第二品分别根品的时候也学习过五涅槃根，就是五种根如果具足的话，就可以获得解脱的因、涅槃的



因。

首先是信，就是信心。信心是缘无学果，缘三宝，缘菩提果产生信心。

第二、精进。任何修行没有精进是不行的，所以必须要非常精进。背书的时候需要精进，看书思维的时候需要精进，念咒、打坐都需要精进，没有精进是不行的。虽然密宗可以一生成佛，属于无勤道，但是无勤道不是天天睡大觉就可以。米拉日巴尊者显现上天天睡觉的话，也没有和大圆满相应。所以无论如何精进都是需要的。

有些修法当中比较侧重精进根，如果你的精进根很突出，就属于上根利智；有些地方侧重于信根，比如大圆满当中讲，最好的根是什么呢？最好的根就是信根。你对上师有佛一样的信心，永远不变的信心，有这个信心就是上根利智。如果有这样上等的信心，很快就可以和上师相应，证悟实相。所以有些地方比较侧重信根，精进根不是很侧重，并不是说不需要，是说最好的根基是信根；有些地方比较侧重慧根，智慧很敏锐就是上根利智。不同的地方针对不同的根基有不同的安立。

第三、念根，即正念。念有回忆、忆念的意思，忆念什么呢？忆念善法，不忘失善法，这个方面也是很重要的。《入菩萨行论》第五品讲到了正知正念，如果有了正念，就经常可以忆念善法。比如对三宝的信心，对众生的菩提心，对空性等等经常性地忆念，就不会忘失所缘。不忘失所缘，就可以经常安住在善法当中，当然修行就会再再地增长。如果忘失正念，内心当中就会被很多邪分别所占据，修行就没有办法增长，没有办法进



步。所以这个念也特别重要，是一种回忆、忆念、正念，善所缘的一种本体。

第四、定根，就是禅定。修行佛法时，如果没有禅定，很多修行没有办法修持。比如观修的时候，如果心散乱的话，也观修不了；如果念咒、修生圆次第等等，心散乱的话，也没有办法安住。而且如果自己心散乱的话，很多念诵佛语的力量、咒语的咒力也没有办法显示出来；如果心很专注，力量就很大。定在修行佛法的过程中特别重要。

第五、慧根，了知世俗法和胜义法的智慧。

如果具有了信进念定慧，基本上就获得了涅槃的主要正因，所有主要的正因在里面就具足了。五根等在《经庄严论》《辨中边论》当中都讲了。前面我们讲了，五根五力也是信进念定慧，五根是刚刚生起的这五种善法，这时的五根还有可能被违品压伏；到五力的时候，他已经能够胜伏违品，违品不可能再压住信进念定慧，而信进念定慧可以胜伏违品，这种不被违品所夺的力量，在五力的时候就有了。所以首先修五根，五根再进一步，已经战胜了违品，叫做五力。

七觉支，觉就是菩提，证悟本体，觉悟的意思，所以又叫七菩提分，属于觉悟的分支。七觉支中有择法觉支、念觉支、精进觉支、喜觉支、安（轻安）觉支、舍觉支和定觉支。

这七种觉支如何分析或者分类呢？

第一、择法觉支，是七觉支中自性的本体，属于自性分支。为什么叫自性分支呢？因为择法就是抉择法性，本体就是智慧。真正的七觉支的自性就是通过智慧



去抉择万法，了知万法的本性，而择法觉支就是通过智慧能够完全辨别法性、了知法性、证悟法性的本体，所以择法觉支就是他的自性分。下面的注释中没有提到择法觉支，其实这个择法觉支，属于自性分支。

自性分支抉择完之后，剩下的六支的所属是什么？

念觉支，就是七觉支觉悟本体的所依，是一种所依处。如果他有了念觉支，他就有了所依处；如果没有念觉支，就相当于没有桌子作为所依，这些东西没办法放在桌子上，能依就没办法安住。在七觉支当中他的工作就是作为所依的方式而存在的。

精进觉支，属于出离支。有了精进，他就可以出离违品，出离违缘，超离下地。如果有了精进，你就可以从违品、违缘当中超出；如果没有精进，就没办法从违品、违缘当中超出，也没有办法超越下地，而进入上地。

喜觉支，属于利益支。这个喜就是内心当中的一种安乐。喜对身心有利，比如你证悟了法性，之后内心当中这个喜相当于获得了一种利益，它主要是从利益的角度来安立的。

剩下的三支都是属于无烦恼支。

安觉支，安就是轻安，属于一种对治，轻安是对于染污、烦恼的对治。轻安又分身轻安和心轻安，身轻安就是自己的身体没有什么疾病、很轻快，心轻安就是自己的心很堪能。如果自己的身体轻快，那么自己要修行什么善法，要顶礼、听法、闻思修等等，身体都能够配合，很堪能；如果身体很沉重，就不行，走路走不来，特别特别慢，身体坐下来“扑通”一声，很重。我们平时要修习善法的时候，身体太沉重了有的时候也没办



法堪能。心太沉重，自己有很多很多的想法或者自己很不舒服、很不悦意，这个时候你要听法，你要思维什么，都做不成。身心轻安其实是非常好的一种对于生起染污的正对治。

定觉支，属于无染污的依处。没有染污，你要依靠定。

舍觉支，这个舍并不是舍受的舍。有些地方为了简别这个舍，就加了个字叫行舍。舍有两种，一种就是受蕴当中的舍受。此处不是舍受，而是一种善法，是行舍。为什么叫行舍呢？它是行蕴当中的，行蕴当中有一个舍，行蕴当中有心所法，心所法当中有一个善地法⁴⁹，善地法当中有一个舍。第一个它属于行蕴所摄，所以叫行舍；第二个它是行蕴当中的心所法，心所法当中的善心所。这个行舍在很多地方都会出现。

如果我们前面学习过五蕴，受蕴当中的舍是什么状态，行蕴当中的舍是什么状态，学习完之后，我们就有了分辨的基础，我们就可以分辨这个是属于受舍还是行舍。

舍觉支，即没有沉掉的本体，就是无染污的本体。没有昏沉，没有掉举的这样一种善心，他就是能够安住在禅定状态中；如果有沉掉，他就是没办法真实的安住在禅定状态。这个也属于无染污支当中的，因为沉掉也算是一种染污。以上七菩提分讲完了。

下面我们再看一下八圣道分。八圣道分当中有正见、正分别、正语、正业、正命、正勤、正念和正定。

⁴⁹ 第二品内容。



有些大德解释成，佛陀对于弟子们、修行者们说：你要行持的道就是八正道。所以他把凡夫人能够修持的法，归摄在八正道当中。但其实真实意义来讲，八正道属于圣道，此处翻译的就是圣道，有的时候正道与圣道意思是一样的。真正意义来讲，八正道不是凡夫人能够安住的，不是凡夫人能够现前的，它属于圣者相续中的功德，所以严格意义上来讲，凡夫人修不了八正道。但是如果我们把这个八正道标准降低一点，凡夫人大概相似地能不能够有正见、正分别？也可以有。但是在解释的时候，没办法完完全全和此处的八正道对应，因为这里面讲的都是圣者的境界。但是如果从另外一个角度来讲正见，你必须要有正知正见，你必须要有正思维、正语、正业，好像也可以。有些大德解释的时候，把它作为普遍的佛教徒需要遵守的一种修行方法、法则来进行安立。大恩上师在辩论书当中也曾经提到过这个问题，说：八正道的正见不是凡夫人的正知正见，而是属于圣者修道位所摄，有时是二地菩萨以上的境界……，也有这样一种辨别。

此处讲的八正道就是指圣者相续当中的功德。七菩提分和八正道到底如何对应在后面还要讲，此处不讲，有些不同的观点。

正见，属于后得的智慧，为什么属于后得的智慧呢？全知麦彭仁波切在《光明藏论》当中也提到过，所有的这些见解全是后得位安立的。首先在入定位时见法性，出定的时候自然引发一种正见。所以这种标准不是一般的凡夫人，一般的佛教徒根本做不到。只有圣者才有入根本慧定，然后出定的时候，对于法界法性如实地了知，



这个范围就是一种正见。他是从后得的智慧方面来安立的，断定入定所证悟的义，这个叫做正见。

正分别，有些地方翻译成正思维，正思维和正分别其实就是一个意思，思维和分别意义是一样的。通达他人证悟的心，就叫正分别。或者有些地方在安立的时候，正思维和后面的正语这两支属于教诲他支。正见是自己入定的时候证悟法性，出定的时候对法性产生一种殊胜正确的见解。然后如何让别人也来安住，是教诲支。教诲支首先就是正思维，正思维就是为了教诲别人而发心。就是我们现在开始要让别人证悟，要教诲他人，要教诲他人的话，我的正确发心叫正思维。发完心之后，正语，也就是如理如是地给别人描绘。所以这两支在《辨中边论》当中安立为教诲支。

此处安立的方法不一样。正分别属于能通达他人证悟的心，正语指的是善妙的见解，或者宣说善妙的见解。对于善妙见解如是的宣说，叫做正语。正分别，就是如理如是的通达让别人证悟的心，这个叫正分别。

还有令他深信支，令他产生信心，也可以有三个：一个是正语，一个是正业，一个是正命。这个正语一部分是教诲他支，一部分属于让他深信支，宣讲正确的语言，让别人生信心，或者你能够正确地描绘善妙的见解，别人就能生起信心，原来佛法是这样的。正语因为描绘了正确善妙见解的缘故，也可以包括在令他生信当中。

正业，是正确的戒律，让别人生起信心的。外道有邪的戒律，前面学过的戒禁取见等，为了简别这些，此处说正戒。圣者内心当中肯定具有无漏戒律，外在的身语七断都是无比殊胜的。



正命，也是让别人生起信心的，简别了邪命养活。他自己如理如是的安住，资具鲜少等。

这三支可以安立为令他生信支，都是能够让别人生起信心的，都是在证悟之后，如是行事的。

五种讲完之后，剩下三种，正勤、正念、正定是对治违缘支。正勤是烦恼、懈怠的对治，或者有些地方讲，正勤是对治根本烦恼的，正念是对治随烦恼的。正定，是入定障碍的对治。如果你有一些入定的障碍，是通过正定的方式来对治的。

从四念住到八正道之间，总共有三十七种，称为三十七道品，或三十七菩提分。

丙二、以实体而分类

虽然名数有三十七种，但其实其中有很多相互含摄的，有重叠的，归摄起来有十种实体。

谓三十七菩提分，此由名立实体十，
即信精进念慧定，舍喜安戒正分别。

“谓三十七菩提分”，有三十七种数量。“此由名立”，这是通过名来安立的。第一个科判就是以名称而分类，所以“谓三十七菩提分，此由名立”，前面的三十七种是通过名称而安立的。

“实体十”，如果从实体来分，归摄起来就只有十种。哪十种实体呢？“即信精进念慧定”，信、进、念、定、慧五种实体，还有“舍喜安戒正分别”，舍、喜、轻安、戒和正分别⁵⁰。这十种在注释当中讲得很清楚。

⁵⁰ 正分别，即寻伺当中的寻。



一、信。五根、五力当中都有信，所以就归摄为一个，“即信”。

二、进。四正断、五根中的精进、五力中的精进，精进觉支和八正道的正勤，这八种都属于精进的本体，所以把这八个摄为一个当中。

三、念。五根当中有一个念，五力当中也有一个念，七觉支当中有一个念觉支，八正道当中有一个正念，把这四种念摄为一个本体。

我们知道虽然讲了这么多，但一归摄的时候，就是十个本体。首先名称方面是三十七种，然后归摄起来就是十种。我们自己不会归摄，或底气不足，我这样归摄到底对不对，世亲菩萨归摄的就非常正确。我们学法的时候，就可以通过这样的训练，对我们以后了解法义有很大的帮助。

四、智慧，可以归摄为八种智慧。正见是后得的一种确定智慧；择法觉支也是一种智慧的本体，前面我们讲，七菩提分当中它属于自性分支；五根当中的慧，五力当中的慧。以上就有四种了，然后再加上四念住，四念住本身就是以智慧为体的，总共加起来有八种慧，全部归摄在一个慧当中。

五、定，也有八种。五根当中的定，五力当中的定。四神足，本身是以定为体的，虽然里面有一个精进，但是还是以禅定为本体。在菩提分七觉支当中有一个定觉支，八正道中有个正定。所以这八种全部属于定。

以上信进念定慧包含了三十个道品。

后面的五个，有些是单独的，有些是三个在一起。单独的是什么呢？六、舍，舍觉支（行舍），属于一个



本体的。七、喜，喜觉支，也是属于一个本体的。八、正分别。九、安，轻安觉支，属于一个本体的。以上这四个是单独的。

十、戒。戒律的本身就是正语、正业、正命。前面说是令他生信支，其实也是归摄在戒律当中，把自己的身三语四，身语七段守护得很好，这样就不会乱说话，行为不会邪命，安住在正戒当中。

总共加起来，就是十种实体。虽然名称上分为三十七种，但其实体分了十种。

念住慧性勤真住，四神足则为等持，
宣说主体实彼等，加行所生德宜尔。

对上面的问题进一步加深印象。前面分了八种的有三类，智慧分了八种，精进分了八种，定也分了八种，为什么都是八种八种的分别呢？

“念住慧性”，四念住其实是慧的自体，虽然有四个，看起来好像都没有慧的这个字眼，但都属于慧性。

“勤真住”，四正断真正安住在精进的自体当中，所以叫勤真住。“四神足则为等持”，四神足是等持（禅定）的自体。四念住、四正断、四神足分别包含在慧、精进和等持当中。

念住慧性，四种念住已经包括在慧当中了，再加上五根当中的慧，五力当中的慧等等，加起来有八种。

精进为什么有八个呢？四正断安住在精进的自体，因为对于断恶方面很精进，以前造过的恶，他要精进断除；没有造过的恶，要精进遮止。不精进根本就不行，因为我们内心当中的烦恼非常非常多，非常非常迅猛。



我们修道的都知道，有些时候非常非常注意，都不好遮止，更何況懈怠、懶惰呢？所以要讓我們已經生起的惡業不增長，他必須要精進；要讓我內心當中不產生惡業，也要精進，因此它是屬於精進的本體。

善法也是如此。已經生起的善法，以前曾經做過的，比如聽聞、思維、修行、念咒、打坐、觀修，這些做過的時間長了就開始疲倦了，已經做了這麼長的時間了，是不是已經可以了，意思是不是要成佛了呢？實際上還遠遠不夠，還差得遠。即使是佛陀成佛之後，他對於修善法都沒有滿足過。是不是要登地了呢？還差得遠；是不是要進加行道了？好像也差得遠；是不是要進小資糧道了？看起來也差得遠。其實真正來講，這些都沒有產生，但有時候我們覺得差不多了。所以這個“差不多”有時是經不起觀察的，其實越說差不多差得越多。

以前修過的善法，我們覺得差不多，這個是一種魔障，是一種惰性。真正來講，修行者如果入道了，他是特別勤奮，特別精進的。一點點小善法他都不放過，都要很精進地去做。然後一點點惡業，他都要去精進地遮止，這就是我們修行入道的一種標誌。

如果覺得我自己好像入佛門十幾二十年了，修了這麼多了，是不是應該可以了？和這些新來的人比較起來，我如何如何。其實和別人比不比倒是小事情，不是什麼大問題，關鍵你要和這些標準去比，要和這些菩薩道的功德去比，要和佛道的功德去比，和這些資糧道、加行道的功德比，我們生沒生起來？如果沒有生起來，就说明差得遠。因為果法就是這樣的，你的資糧够了，果一定會生起來；如果果沒有生起來，決定說明你的因



缘没有够。

如果没有成佛，说明你成佛的资粮没有够；如果没有登地，就说明你登地的资粮没有够；如果你没有进加行道，说明你得到加行道的资粮没有够；如果没进小资粮道，说明你进入小资粮道的这个资粮没有够；如果没有生起菩提心，就说明你能够生起菩提心的资粮没有够；如果没有生起出离心，就说明你观修出离心方面的资粮还没有够。任何一个果都要观待它的因，因具足了，果一定会有。如果果没有，就说明你的因肯定欠缺，这是毫无疑问的。

我们要懂得分析这些因缘法则，如果把这些因缘法则分析清楚，我们自己就会比较勤奋。自己要分析，不要都是让上师来敲你的脑袋，有时候是不必要的。我们学法其实就要有这样一种功用，一方面当然从上师那里得到智慧，一方面学完之后，我们要反观自己，我们和法本当中所讲的意思，和这个道所表达的意思去对比、对照，到底是什么样。对照完之后，我们就会发现，越来越没有底气。

刚刚学佛的时候，好像胆子特别大，觉得今生成佛绝对没有问题，今生登地绝对没有问题。但是越学越没有底气，越学越谦虚。这个菩提心看起来很容易，真正学完之后，觉得这么难，要真正产生一个菩提心那么困难。受到打击的时候，觉得出离心肯定是有的，看到这个也没有兴趣，那个也没有兴趣，但过段时间情况又好转之后，一下就没有了。所以有的时候我们就发现，这个出离心也不是这么好生的。有的时候我们觉得信心有，刚开始我对上师有佛一样的信心，但是时间长了之



后，可能就从佛退到菩萨了，从菩萨退成好人了，上师肯定是一个好人，最后可能就开始发现上师还是有很多问题的。这个信心其实也不稳固。

自己的信心等都是表面的，不仔细观察，似乎都有，成佛的资粮、条件都够了。真正学习之后，越来越觉得这个信心其实不是那么简单的，出离心不是那么简单，菩提心也没那么简单。

很多学习佛法时间长的人，他说话是很注意的，因为他对十地的体相，获得十地的功德，都有所了知，知道要生起这种功德是很困难的。他也知道获得初地应该是有怎么样的境界和断证功德，他知道得很清楚。加行道的这些功德有没有？都没有。资粮道呢？也没有。

标准的出离心到底有没有？按法王如意宝讲的《胜利道歌》、宗喀巴大师讲的《三主要道论》里边讲的出离心的标准一观察分析，真正是不敢想的。对整个轮回的安乐没有丝毫的羡慕心，日日夜夜求解脱的这个心，就叫出离心。我们要反观一下自己，就可以知道，到底有还是没有。当然我们在努力，没有放弃，这点是肯定的，但真正比较起来的时候，对于轮回这些所有的盛世，安乐的事情没有一点点的希求心，一点都不羡慕，而且日日夜夜都是求解脱的，这是出离心的界线，这个真的很困难，因为自己对这个好像也有一点兴趣，对那个好像也是有点羡慕。

但是不管怎么说，反正我们自己越学习，就越知道佛法当中所讲的意义，反观自己的自性，对自己修行还是会有所提高，这个方面还是非常好的。

修善法要很精进、很勤奋。反之，以前曾经修过的



善法很容易满足，对修行者来讲是比较致命的。对于学修佛法，积累资粮，承待上师，或者发心积累资粮，这些方面其实应该远远不能满足的，我们现在已经提前满足了；对于应该满足的这些轮回的东西，我们还是远远不满足的，所以是颠倒的。我们修行佛法不太容易相应的原因和这个也有关系。

对没有修的善法，觉得不敢去修，或者不想去修，也没有办法产生很多功德。

四正断是安住在精进的本体当中。四神足是禅定的本体。把后面的四个加到前面当中，就有八个。“宣说主体”，四念住主要是慧，四正断主要是精进，四神足是等持，这是宣说主体，从宣说他们主要的侧面来讲的。

“实彼等，加行所生德亦尔”，在加行的时候，为了生起四念住，所产生的这些功德“亦尔”，也可以属于念住。但是这些所产生的功德是不是真实的和四念住完全相关呢？不一定。他们也可以包括在念住当中，比如在注释当中讲的，当我们为了生起四念住而加行的时候，会产生很多的从属，如果是凡夫位修的，就属于有漏的功德；有些是属于无漏的，无漏方面的智慧也是有的。当无漏智慧生起来了，信心也有了，精进也有了，正念也有了，戒律也有了，所以并不是真实意义全都属于智慧，但是他们也可以从属于念住。所谓的念住，并不是其他的戒律、精进都没有了，纯粹是智慧，这个不确定。因为他在加行的时候，这些条件都要具足才有，你要生起念住，需要精进，需要正念，需要戒律；如果没有这些东西，是生不起来的。虽然宣说主体主要的方式，



这个四念住属于智慧，但是在生起彼等的加行过程当中，他其实所产生的这一切的精进、信心、戒律等等也可以包括在念住当中。

同样，四正断的本体虽然是精进，但是其他的戒律、信心也是有的。四神足也包含其他的本体在里面。

四念住属于智慧，是从主要的角度来讲的。他在修加行，生起过程当中，其他的从属也属于念住，但不一定都是智慧的本体。

丙三、部类之次序

七类依次初业者，顺抉择修见道行。

四念住、四正断、四如意足、五根、五力、七菩提分、八圣道分了七类。部类之次序，这样分七类的次序是如何安立的？

“依次初业者”，从初业者开始，进入到顺抉择分，到见道位、修道位安立的行为，全部包括在里面了。

“初业者”，即资粮道。如果四念住都没有产生，可能连初业者还不算。小乘的资粮道首先要产生一个非常清净的出离心；如果是大乘的资粮道，他必须要产生一个非常清净的不造作的世俗菩提心。如果我们没有产生，可能连初业者还不算，我们还在为初业者奋斗。所以有些时候觉得我学了这么长时间，不是初学者了，其实真正来讲的话，还是初业者。当然我不是说，在座的所有道友都还没到初业者，不是这个意思。我们要反观自己，如果还没有产生这些功德，可能还在为初业者奋斗。

首先初业者是修持四念住，当然四念住是其中一



个标准，还有一个就是出离心。从小乘的角度来讲，出离心肯定要有的，在出离心的基础上修四念住，这是初学者的时候修持的。

从大乘的道品来安立的时候，资粮道分了三品：小资粮道、中资粮道、大资粮道。小资粮道的时候修四念住，中资粮道的时候修四正断，大资粮道的时候是修四如意足。但是在小乘有部当中，整个资粮道就只修四念住。

然后到了顺抉择分，就到了加行道。加行道分别安立了四类，在暖位的时候，主要是修持四正断，顶位的时候修四神足，在忍位的时候修五根，在胜法位的时候修五力。

在大乘当中，加行道的暖位和顶位修五根，忍位和世第一法位修五力。三十七道品对应的顺序，有的时候不一定完全相同，主要都是因为根基的差别。

修道位因为趋近于菩提位的缘故，修持八正道。这个和前面稍微有点不一样的地方，因为前面我们讲，见道的时候修持八正道。此处修道位的时候修八正道，见道很迅速的缘故，修七觉支，这个和大乘的安立是一样的，大乘也是在见道的时候是修七菩提分，在修道的时候修八正道分。但是后面的观点也有不一样的地方，世亲菩萨说，在见道的时候修七觉支，但也有修八正道的。前面有一个颂词很明显的讲，见道位是修八正道，那么修道的时候就应该是七菩提分，也有这样的安立。

丙四、本体之差别

本体之差别，通过有漏无漏方面来安立的。



七觉支及八正道，唯是无漏余二者。

唯一无漏的就是七觉支和八正道，它只是圣者境界，所以一般的凡夫人生不起七觉支，也修不了八正道。此处讲得特别清楚，七觉支及八正道唯是无漏，绝对是无漏的，不可能有有漏的状态。

“余二者”，那么剩下的这些呢？从四念住到五力之间，“二者”既有无漏，也有有漏。资粮道和加行道还是凡夫，还没有真正到见道，在凡夫相续当中所修持的这些四念住，乃至五根、五力，虽然有些无限接近于见道，但还是属于凡夫位的有漏状态，还没有生起无漏的功德。在见道第一刹那的时候就到了无漏了，还没到见道第一刹那之前，都称为有漏的阶段，所以四念住到五力之间是有漏的。还有一些是无漏的，圣者相续当中也可以具有四念住、四正断、四神足的功德，它是以增上的方式具有的，通过无漏可以摄持这样一种善法，

归纳起来，如果是圣者的相续，三十七道品都可以是无漏的；如果是凡夫，他只具足从四念住到五力之间的法。

丙五、何地所摄

哪一地所摄呢，何地摄了什么法？三十七道品是不是在欲界当中都具足？是不是在初禅当中都具足？或者乃至从欲界、未到定、初禅，乃至四禅、无色定等等。何地包括哪些三十七道品，这方面可以帮助我们辨别，做一个分析。因为我们自己的智慧太粗了，三十七道品哪些是在欲界，哪些是在色界，哪些是在无色界？我们还是搞不清楚，所以世亲菩萨帮助我们分析



一下。

一禅之中具一切，未至定则不摄喜，
二禅无有正分别，三四无喜正分别，
中间静虑亦复然，前三无色亦无戒，
除去觉支正道外，欲界以及有顶具。

“一禅之中具一切”，初禅具足所有的三十七道品。只有在初禅当中，三十七道品才是完全具备。

后面就开始减了。“未至定则不摄喜”，如果在未至定的状态当中，就不摄喜。为什么呢？因为未至定还在奋斗，还属于无间道，相当于还在和欲界的烦恼作战，还没有生起正禅，不会有喜，因为还会担心欲界的烦恼会不会反复等等。还有未至定本身是舍受相应的，也不可能有喜。把喜去掉，他有三十六种。

“二禅无有正分别”，二禅有喜，但是他没有寻。正分别属于寻，所以二禅也不会有正分别。他也有三十六种。

“三四无喜正分别”，第三禅和第四禅没有正分别，因为他们是无寻无伺地。也没有喜，因为三禅属于心乐受，没有喜，四禅属于舍受，也没有喜。所以在第三禅、第四禅当中具有三十五种。

“中间静虑亦复然”，中间禅也是一样的，是无寻唯伺地，他也没有寻。然后中间禅属于舍受相应的，也没有喜。这个中间静虑也是去两个，有三十五。

“前三无色亦无戒”，“前三无色”，就是空无边处、识无边处和无所有处。“亦无戒”，因为他是无色界，当



然不可能有色，无表色不可能有，所以别解脱戒绝对不可能有，无漏戒也没有，禅定所生戒也没有。前面讲到了正语、正业、正命是没有的。除了喜和正分别之外，他也没有戒。前面是三十五，再减三，他具有三十二种。

第四个无色的有顶不也是无色吗？为什么不讲？后面包括了，不会在这讲，后面讲。

“除去觉支正道外，欲界以及有顶具”，欲界具有的不多，为什么呢？当然欲界的身份三十七道品都可以有，但是欲界的所依，他的心态上面要除去七觉支和八正道，为什么呢？欲界是散心地，没有入定，如果你没有禅定，没有办法引发无漏。如果你要修道，必须要生起一个色界的心，生起初禅、二禅，这时才有无漏，这个前面反复讲过了。因为欲界的心本身是一个散心，所以在欲界心的状态当中，不可能有七觉支和八正道。你必须要在禅定状态当中，才能引发无漏，没有禅定就不可能引发无漏。七觉支和八正道这十五个要减掉，他只有二十二个。

有顶也要除掉这两个，因为有顶的心，虽然是无色界最高的地方，但是这个有顶的心本身没办法引发圣道。有顶的身份是可以的，他可以现前其他的定，可以通过其他的定来生起无漏功德。但是从有顶他自己心的状态来讲，心特别弱，引发不了无漏，所以有顶的心态上面没有觉支，没有正道，也要减去这十五个，即二十二个。

前面说“前三无色亦无戒”，这个戒为什么不减掉呢？因为这个戒已经包含在八正道当中了，所以不用再单独讲。前三无色是一个情况，有顶已经把前面无戒



的状况包括在八正道当中，从这个角度不单独讲了。

“欲界以及有顶具”，欲界和有顶除了七觉支和八正道之外，其他的四念住、四正断、四神足、五根、五力这些方面是可以有的，因为前面这些，欲界的有漏的心当中也可以生起来。如果从这个有顶非想非非想的角度来讲，这些属于心法，他也可以生起来。

丙六、旁述获得解信之理

就是生起信解。佛经当中有四种信解，旁述一下这四种信解。

若见三谛得法戒，现证道亦得佛僧，
所谓之法即三谛，以及缘觉菩萨道，
实体为二信与戒，本体即是无漏法。

佛经当中讲到了四种信解，即对佛信解、对法信解、对僧信解、对戒信解。既然有四个胜解的缘故，这些胜解是在哪个阶段获得的呢？

“若见三谛得法戒”，四个信解当中，如果见到了苦谛、集谛和灭谛这三谛，就可以得到法信解和戒信解。为什么得戒信解呢？因为见到了三谛，他就有了无漏的自体，他就会有无漏戒，圣戒就有了。见到了苦谛、集谛和灭谛之后，他又有无我的法，因为现量证无我的缘故，所以就对这个法也会产生一个信解。

“现证道亦得佛僧”，如果现证道谛，除了得到法信解和戒信解之外，也得到佛信解和僧信解。为什么呢？因为获得佛果属于道谛所摄的无学法。无学法可以生起属于佛相续当中的这些无学的功德，无学的道谛是



可以获得的。僧信解，通过道谛也可以有属于小乘所摄的有学道的功德和无学道的功德，因为道谛当中包含了无学，佛陀也是通过道谛的无学而现证的，有学僧也是通过道谛安立的，无学僧也是通过道谛而安立的，所以现证道谛也得到佛僧。

得到四种信解分别是什么阶段呢？法戒是见前三谛，佛僧是见到道谛。

既然是讲法信解，那么所谓的法是什么呢？“所谓之法即三谛，以及缘觉菩萨道”，苦谛、集谛和灭谛这三谛都属于法，都是守持自己的自相，以前我们学习过“法者所知道”等等，这个法的体性就是能够守持自己的自相。苦、集、灭都能够守持自己的自相，所以称为法。道谛，佛和僧不能算在这里面，前面的已经包含了，这里面只能算缘觉和菩萨的道。意思是，法定解中有道谛的一部分，这一部分就是缘觉和菩萨道，如果算“法定解”时，这两个可以加进来，但是佛和僧不能加在这里。下面说要把缘觉菩萨简别出去，是在安立道谛中的佛和僧的时候，虽然缘觉和菩萨有道谛的内容，但如果是算佛和僧的时候，不能算这二者。

道谛当中有佛的无学道，也有僧的有学无学道，但是缘觉和菩萨道这两个要简别掉。为什么要简别掉呢？因为按照小乘有部的观点来讲，菩萨在成佛之前，是凡夫，所以道谛当中可以包含菩萨道所摄，这是从他不是佛的角度来讲的。缘觉为什么不包含在前面的僧当中？因为僧是和合的意思，就是僧众，四个以上的有学无学。缘觉是一个人，独自安住，没办法安立为僧。菩萨不是安立为佛，缘觉不是安立为僧，从这个角度来讲，单独



算。所以道谛当中，前面的佛和僧已经安立了。

归纳起来说，就是佛、僧、缘觉、菩萨都是道谛所摄。安立佛僧时，缘觉菩萨简别出来。安立法定解的“法”的时候，缘觉菩萨加进来，佛僧二者不算。

所谓的法是三谛，再加上道谛当中的缘觉的道和菩萨的道。

虽然讲到了四种信解，但是实体呢？“实体为二信与戒”，实体就是两种，一个是信的自体，一个是戒的自体。信的自体就是缘三宝，缘佛宝、法宝、僧宝，缘三宝的自性产生信心，所以第一个自体包括在信当中。第二个就包括在戒当中。所以名称上面有四种，但是实体只安立信和戒两种。

“自体既是无漏法”，他们的自体全都是无漏法的自性，没有有漏法的自性。佛法僧都属于无漏，此处的戒是圣戒，属于无漏戒，当然也是属于无漏法。所以这四者都是属于无漏的自性。

今天我们就学习到这个地方。



第九十二课

《俱舍论》共分为八品，现在我们讲到第六品的结尾。第六品的主要内容是宣讲圣道，即分别圣者与圣者之道。圣者具有什么样的证悟及功德，想要获得圣者之道需要修习什么样的法要，在此品中从小乘的侧面做了比较详细的阐释。

丙七、别说无学法 分二：一、真实宣说无学法；二、旁述断除所断之理

对于无学阿罗汉的功德等进行安立、宣讲。

丁一、真实宣说无学法

有学支中未宣说，二种解脱束缚故。

摧毁烦恼无为法，以及胜解有为法，

无学有为二解脱，所谓菩提即正智。

第一二句宣讲有学不具有无学功德的原因；后面的颂词宣讲有学不具有的无学功德，正智、正解脱应如何安立。

有学有八种分支，即八正道；无学有十种分支，是在有学的八分支基础上，再加上正解脱和正智。“有学支中未宣说，二种解脱”，为什么在有学支当中没有宣说二种解脱呢？“束缚故”，因为有学当中还具有束缚，还没有完全地断除一切障碍，因此没有安立二种解脱。

首先，有学当中不管是预流果、一来果还是不来果，乃至没有成就无学果之前，有学圣者的相续当中还是或多或少地具有烦恼的束缚，因此没有办法安立正



解脱。所谓的正智是在正解脱的基础上进一步安立的，如果没有获得正解脱，当然也就没有正智了。

有学不具备的两种分支到底是什么呢？一种是属于无为法的，一种是属于有为法的。

“摧毁烦恼无为法”，属于无学功德其中的一个分支，叫无为解脱⁵¹。无为解脱单单这一点并没有办法直接安立在十分支当中，为什么呢？因为无为法是择灭，灭不是有为法，但是这无为法具有灭的功德、断的功德，这个断的功德具有摧毁烦恼，这个叫无为解脱，从这个方面进行安立。无学道当中既然具有十种分支，说明全都是 在有为法中安立的。无学中的有为法属于无漏有为，一方面是有为法，另一方面是无漏的。

“以及胜解有为法”，这一句就叫做胜解有为解脱，即无学相续当中的有为解脱法，也就是正解脱和正智当中的正解脱。

什么是正解脱？第一、摧毁烦恼是正解脱的无为法部分；第二、胜解有为法是正解脱的有为部分。正解脱分为无为和有为，无为就是灭除烦恼的抉择灭，有为就是此处所讲的胜解有为法。

到底什么是胜解有为法呢？“无学有为二解脱，”这个二解脱是指心解脱和慧解脱。这里的二解脱与第二句当中的二种解脱不一样，前面的二种解脱是指正解脱和正智，此处的二解脱是指正解脱当中的有为。

正解脱分两种，一是摧毁烦恼无为法，二是胜解有为法，胜解有为法又分两种，就是后面的“无学有为二

⁵¹ 烦恼已经灭掉、烦恼不存在，这个叫无为解脱。



解脱”。

把贪嗔痴等烦恼灭尽，叫心解脱。因为心没有烦恼了，所以他的心解脱了；因为智慧离开了烦恼束缚，从中解脱出来，即是慧解脱。

另外一种解释，心解脱主要从贪欲等当中解脱，慧解脱是从无明当中解脱。意思是差不多、一样的。智慧没有被烦恼所缠缚，这个智慧就获得解脱了，它就会显现出来。现在我们的慧没有解脱，我们的智慧没有办法显露，而离开了这个烦恼的缠缚，这个智慧就获得解脱了，从这个角度来讲就是慧解脱。

不管是心解脱，还是慧解脱，都属于胜解，而这两种解脱的自体都是属于有为法，所以叫做胜解有为法。胜解有为法分为心解脱和慧解脱，又称无学有为法，第一个属于无学道所摄，第二个是有为，所以称作无学有为。

“所谓菩提即正智”，小乘所安立的菩提就是正智，正智就是尽智和无生智⁵²。一切所断灭尽之后获得尽智，在尽智的基础上，利根者进一步可获得无生智。

此处还有一个概念，其他注释中也讲到了，叫无漏的五蕴，圣者相续当中无漏的戒蕴、定蕴、慧蕴，以及解脱蕴和解脱知见蕴。解脱就是此处所讲的正解脱。解脱知见就是此处的正智，即尽智和无生智。

所谓心解脱、慧解脱、正智都属于无学的自体，是无学道的特法。

⁵² 佛陀也有尽智与无生智。



丁二、旁述断除所断之理

无学是怎样断除所断的，旁述一下断除所断的道理。

将生未来无学心，由从障碍得解脱。

趋向灭尽之圣道，彼之障碍彻断除。

此颂讲了两层意思，第一二句是一层意思，第三四句是一层意思。首先第一二句讲的是，这个无学心是从过去、现在、未来三时中的哪一时获得解脱。第三四句讲，三时中的哪一心可以断除障碍。从两个不同的侧面讲。

首先无学心是从三时中的哪一时获得解脱呢？

“将生未来无学心，由从障碍得解脱”，此处的“将生未来”是指即将要产生的，就是正生未生。所谓正在生的法，它其实还没产生，还是在未来，所以这里讲的将生是未来的无学心。

为什么无学心是从未来的时间当中获得解脱呢？因为过去的心还是属于有学，还正在被烦恼束缚的状态当中，所以过去的心是没有办法获得解脱的。现在的心还在和烦恼做斗争，正在断烦恼，还没有真正的获得解脱。只有现在的心把障碍对治完以后，未来马上要产生的心——将生未来——即将要产生的未来的心，它可以获得解脱。所以，此处获得解脱的心是“将生未来无学心”。这个将生未来的无学心“由从障碍得解脱”，它会从障碍中获得解脱。

未来就是将生而未生。有时大乘中观破小乘的观点时，也讲已生是怎样的，未生是什么样的，正生是什



么样的。正生就是正在生，就是还没有生，马上要产生。正生其实是未来法，所以正生将生，此处翻译成将生。

后面两句讲到，过去、现在、未来当中哪一种心中断障呢？“趋向灭尽之圣道，彼之障碍彻断除”。什么叫“趋向灭尽”？马上要灭尽，还没有灭的法，其实就是现在。现在的法就是已经产生了，趋向于灭尽。

将生未生就是未来；现在是趋向于灭还没有灭的法，恰恰就是指现在的法。

趋向灭尽的圣道，就是现在的圣道，现在的无间道，从这个角度讲，它就能对治障碍。现在的心能对治现在的障碍，二者之间就可以成为一种所断和对治的关系。所断就是障碍。对治就是现在的圣道。二者都是现在，可以成为所害和能害的关系。所害就是障碍，能害就是圣道的智慧。

过去已灭了，未来还没有生，不能成为现在的障碍的真实对治。因为马上要把障碍对治掉，第二刹那的未来的无学心要产生了，就是现在的心要对治。

前面在讲第一二句的时候就讲，为什么是“将生未来无学心”呢？因为过去的心被束缚，现在的心正在对治障碍的时候，就刚好对应第三四句。

此处讲的就是金刚喻定。金刚喻定是正在断除最后一品的障碍，最后一品的障碍断尽之后，第二刹那就现前无学的功德、无学的心。这就是断除所断之理当中的一层意思。

下面我们再看另外一层意思。

无为解脱称断界，尽贪欲谓离贪界，



断界即除余烦恼，所谓灭界即断事，
苦集忍智厌何断，均离贪亦有四类。

这六句颂词也分为两段，其中前四句是第一段，第五六句是第二段的意思。

第一段内容讲无为解脱。前面讲解脱有两种，一种是无为解脱，一种是有为解脱。有为解脱已经宣讲了，是心解脱和慧解脱；无为解脱，就是此处的“称断界”。

无为解脱和佛经当中讲的断界、离贪界、灭界之间是什么关系呢？其实断界等三者就是无为解脱。无为解脱就是把障碍灭掉之后的抉择灭无为。

第一句是总述，“无为解脱称断界”，就是把所谓的无为解脱和佛经当中所讲到的断界、离贪界和灭界三者之间划个等号。既然无为解脱就是断界等三者，那么断界等三者又是什么意思呢？后面的三句分别解释什么叫做断界、离贪界和灭界。

一般三界的意思是欲界、色界、无色界，但是此处的三界离贪界、断界和灭界。

首先离贪界是什么呢？离贪界是“尽贪欲”，就是把烦恼当中的贪心灭掉，断尽之后的抉择灭就称为离贪界。因为贪心在众生的烦恼当中占的成分比较重，而且流转轮回主要也是因为贪欲，住在轮回当中，不愿意离开。

比如你有欲贪，就会对欲界当中的男女饮食，世间八法等产生贪心，就相当于被沾在上面，没办法解脱，因为你的心很喜欢这些，哪里还会希求解脱呢？所以贪心和解脱是背道而驰的。因此佛法才说我们要打破



贪欲，打破贪欲的方法讲了很多，就是让我们不要贪著这样的欲界，不要贪著于这个世间。

欲界有欲贪，上二界有有贪。色界有的时候贪著自己的身体，有的时候贪著自己的宫殿，有的时候贪著自己的禅定。无色界主要是贪著自己的禅定。如果色界有色界贪，他就会把自己粘在色界当中不愿意出离；无色界贪著于禅定，也是粘在于无色界不愿意出离。总之欲界有欲界的贪，上二界有上二界的贪。只要是三界中有贪心，他就不愿意出离，他因为耽著这些东西，不愿意背弃，而解脱道是背弃的一种状态。

所有的烦恼当中，贪欲心的障碍是比较重的。为了表示它的力量很强大的缘故，单独把灭尽贪欲安立为一个离贪界。把贪欲灭尽了就叫做离贪界。

第二，“断界即除余烦恼”，把贪欲之外的其他的烦恼断掉了，叫做断界。贪心离开之后剩下的烦恼，嗔恚心、愚痴、傲慢、怀疑、见等全都包括在断界当中。把其他的烦恼灭掉的状态，这个灭安立一个名字叫“断界”。

第三，“所谓灭界即断事”，所谓的灭界，注释当中讲，就是断除色等有漏的事。我们产生的这些烦恼，有通过相应的方式产生的，有通过所缘的方式产生的⁵³，把色法等所缘或者相应的心心所断掉，称为灭界。灭界仍然是一种抉择灭。

灭，有的时候是把烦恼彻底的灭掉，有的时候是断除它的束缚。从阿罗汉的境界来讲，如果还没获得无余

⁵³ 即相应随增和所缘随增。



涅槃，这些色等等的显现还存在；入无余涅槃之后，就是小乘讲的灰身灭智之后，自己的身体灭尽了，自己的心、智慧也灭尽了，这个时候就彻底进入一个非常寂静的涅槃当中。

前面一个颂词讲到了无为解脱其实就是指这些，把烦恼灭尽，产生一个抉择灭，叫做无为解脱。在此处配合离贪界、断界、灭界，进一步向我们宣讲了到底什么是无为解脱，无为解脱和断界等三者其实是一样的。以上是第一层意思。

第二层意思是最后两句，“苦集忍智厌何断，均离贪亦有四类”，此处讲厌离，厌和离在此处是分开讲的。到底什么是厌？厌一定要离吗？离一定要厌吗？有些是厌，有些是离，有些既有厌又有离，有些是没有厌也没有离。平时我们讲厌离心是一起讲的，但此处是讲获得无为解脱时的一种法。

最后两句分了三段，“苦集忍智厌”是一层意思，属于厌的侧面；“何断均离贪”是第二层意思；“亦有四类”是第三层。

“苦集忍智厌”，苦谛和集谛的忍和智，其所缘是苦和集，二者因为都是下劣的有漏法，所以苦集的忍和智对所缘的苦集一定是厌的。缘道灭是不是厌呢？缘道灭不厌，因为道灭不是下劣的，灭谛是涅槃，道谛是趋向于涅槃的清净的修法，所以道灭不是所厌的对境。苦和集是所厌的，一个是苦，一个是苦因，当然是所厌离的对境。

“和断均离贪”，这是讲离，哪些是离的呢？注释中解释为“依靠任何道直接断除烦恼，无论缘四谛的任



何一谛都会离贪”。依靠任何道直接断除所缘，就是“和断”。“均离贪”的意思是，不管它是缘四谛的哪一谛，都会离开贪欲。

不管你厌还是不厌，四谛下面的烦恼都需要离开。不管是缘苦集，还是缘道灭，都要离贪，因为它是烦恼直接对治无间道的缘故。如果你不离开烦恼，不离开贪的话，你怎么获得解脱呢？没办法见真谛，没办法断除烦恼。

“亦有四类”，就是分类，注释讲得很清楚。第一类是有厌而无离贪，此处主要是讲到无间道以外的加行道、解脱道、胜进道等，这些智慧缘苦集是厌的。

首先加行道过了之后是无间道，无间道是正式开始离了，加行道时不厌怎么断烦恼呢？所以加行道已经开始厌了，但是它只是负责做加行，加行道的本身还没有办法真正断除烦恼，所以加行道有厌而无离。解脱道是已经断完了，它虽然厌，但是不离了。胜进道更不离了，走得更远了。

所以这里面真正离贪的就是无间道，而此处把无间道取出来，说直接断除所断无间道以外的，缘苦集谛的加行道、解脱道、胜进道，这些是有厌，但是不离，为什么呢？因为离是无间道做的事情。

第二类是有离贪而无厌，当然是缘道灭。前面讲道灭不是所厌离的对境，我们是要把灭和道视为功德，所以它们不是厌的。离不离呢？当然要离。无间道要断掉属于道灭下面的烦恼。所以灭道二谛的无间道属于有离而无厌。

第三类是既有厌又有离。前面总的原则已经讲完

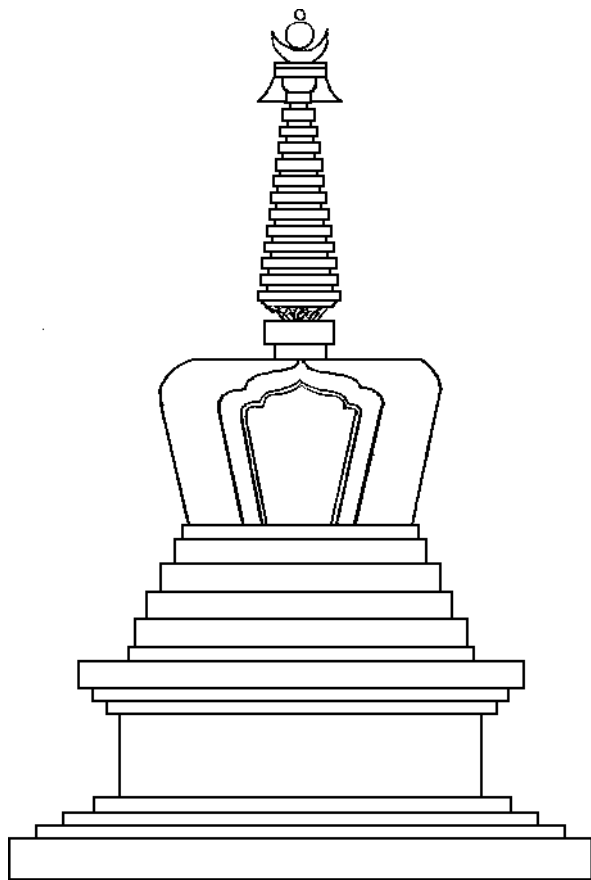


了，厌肯定是苦集，只有苦集才是所厌的。又厌又离的是什么呢？当然就是苦集下面的无间道。因为第一种情况有厌而无离已经简别掉了无间道。只有无间道才能离，才能断除烦恼，所以又厌又离的，就是缘苦谛、集谛的无间道。

第四类是无厌也无离。无厌的是道灭，道灭本来不是所厌。不厌也不离的属于道灭的加行道、解脱道、胜进道。

以上学完了第六品。今天我们就学习到这个地方。

俱舍论第六分别圣道品释终



菩提塔