

第096课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再次一起学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。《俱舍论》分了八品，八品当中现在我们学习到了第七品，是讲“分别智”。“分别智”这个科判当中讲了分别的十种智慧。十种智慧中，一种是属于有漏的世俗智，其他是属于无漏智。不管是法智、类智，还是苦集灭道智也好，他心智当中也有无漏的，尽智、无生智这些也属于无漏，是这样的。在这十种智当中，现在我们学习到的第四个科判，**得智之理**。得智之理前面我们安立的是什么呢，前面讲到了几道得几智。几道得几智的这个问题我们已经学习了，今天我们讲第二个科判，是修道得几智。前面是见道，见道当中得几种智慧都讲完了，今天我们讲的是修道得几种智慧。那么在这个颂词当中讲到：

丙二、修道得几智

十六刹那具贪者，得六离欲贪得七。
彼上具贪修道中，悉皆获得七种智，
胜伏七地得神通，堪达法证不动法，
轮番修之无间道，上八解脱道亦尔。

这些是讲到了在修道过程当中分别得到几种智慧。首先是**十六刹那具贪者**，就是说十六刹那已经到了修道，因为前面的见道是十五刹那，如果到第十六刹那道类智的时候就已经到了修道。此处说，在第十六刹那的时候，具有几种智慧。这个分了两情况，第一种是具贪者得六，然后离欲贪者得七。首先是说具有贪欲的修行者得到了六种智慧，六种智慧中有四谛的智慧，即苦集灭道四谛的智慧，然后是法智和类智，这六种智慧是可以获得的。除了这六种智慧之外的其他智慧暂时得不到，因为第一个他是具贪故，他还没办法真正获得初禅，没有获得初禅，他心智就没办法获得。世俗智有没有办法获得呢？世俗智更没办法获得。因为第十六刹那的时候，虽然他是属于道类智，但是前面我们提到过，这个道智没有现证的边。如果是前面这些苦类智、集类智、灭类智，他们都有这个现证的边，在现证边的时候可以获得一种比较特殊的世俗智，所以说世俗智在前面这种情况可以存在。但是在道类智的时候，第十六刹那的时候，因为这个道智，道谛所证的这个现证道谛，他没有一个现证道谛的边的缘故，就没办法通过这个现证边来获得世俗智。所以说他心智、世俗智没有。因为此处才十六刹那，十六刹那还是属于修道位，修道位的时候是属于有学道，所以说属于无学道的两种智慧就是尽智、无生智，这两种智慧没办法获得，因此说只获得了六种智慧。这个方面是具贪欲的人，具贪欲的情况就获得六种智慧。

第二种情况，如果说是离开欲贪的，前面讲在现证见道之前，提前就通过世间道离开了或者灭掉了欲界贪欲。如果已经灭掉欲界贪欲，在第十六刹那的时候，在前面的基础上，他也可以再加上一个他心智，他心智可以获得的，因为早就已经离开了欲界贪欲的缘故，所以说十六刹那的时候他心智也可以有，这方面就是七种智慧。那么世俗智不得的原因和前面是一样的，因为没有道谛的现证边的缘故，没有现证道谛边就没有世俗智。还有尽智、无生智也没有，因为他是有学道，尽智、无生智是属于无学道的。所以说具贪者得六，离欲贪者得七。

然后“**彼上具贪修道中，悉皆获得七种智**”。“彼上”十六刹那以上，刚刚我们讲的是第十六刹那的时候，然后“彼上”，在十六刹那之上，这个时候怎么样获得呢？第十六刹那之后，

彼上具贪，首先是他具有贪欲的修道当中，悉皆获得七种智。获得七种智，比如他是具有欲贪者，他在修道过程当中，在加行道、无间道、解脱道、胜进道，这个四种道，不管是哪一种道，（不管是加行也好，无间道也好，解脱道也好，胜进道也好，这个就没有分别了。）反正在十六刹那之后具贪欲的修道，这些都是获得七种智慧，即获得法智、类智、四谛智和世俗智。就是因为这个时候，到了十六刹那之后他就有时间可以去生起世俗智，所以说前面那种现证边的世俗智是没有的。世俗智有两种，一方面就是现证边的世俗智，一个方面不一定是现证边的世俗智。所以有些时候我们说，在这个情况之下，他没有世俗智，是从他有没有现证边的世俗智的角度讲的。那是不是除了现证边之外就没有世俗智呢？这也不确定。因为在见道过程当中，他有一种不同类的这样一种获得，不同类的得的缘故，所以说他有一个现证边的世俗智，这个是前面特殊的情况之下安立的。那么其他的世俗智呢，就是说不确定是在现证边。所以在十六刹那之后，他的时间比较多的缘故，也可以生起世俗智，所以就有七种智慧。因为具贪的缘故，他心智是没有的；因为是有学的缘故，尽智和无生智也是没有的。

然后“**胜伏七地得神通，堪达法证不动法，轮番修之无间道**”。这个地方主要是无间道，这三种情况都是从无间道的角度来讲，所以最后面无间道三个字都要和前面的两句配起来。“**胜伏七地得神通**”的时候的无间道，“**堪达法证不动法**”的无间道，还有**轮番修**的无间道，这方面也是七种智慧。所以三种情况呢，他都是属于无间道的。首先是“**胜伏七地**”，胜伏七地是一个，然后得神通是一个。“胜伏七地”，什么时候胜伏七地呢？四种静虑地胜伏了，然后无色界前面三个无色地胜伏了。因为再往上走的时候就到了无色的第四界，所以此处就是说，如果他处在这样位置上面的话，就胜伏了四静虑（超越了四静虑）和超越前三无色地。这个总共呢，就是每一个都有九种，一禅有九个所断，九个所断就是说有九个无间道，九个解脱道；然后二禅、三禅、四禅，再加上前面的三个无色界，每个是九种；七九六十三，就有六十三种无间道。在六十三种无间道的时候，他也获得七种智慧。无间道的时候没有他心智，所有的他心智都不可能都在无间道当中生起来。这方面重点是在无间道，要去安立的时候，把重点放在无间道当中，有些时候就容易理解一点。无间道的过程当中，没办法获得他心智，所以他心智是没有的。是学道的缘故，尽智、无生智也没有，此处就讲到了七种智慧。

然后就是得神通，得神通这一句也是无间道。有学道在获得五种神通的无间道的时候，也是获得了前面的七种智慧。此处五种神通其实可以包含在世俗智当中，世俗智当中可以有五种神通的安立。漏尽通属于阿罗汉，阿罗汉自己在获得尽智的时候把尽智安立为漏尽通。其他的五种神通，在世俗智当中也可以安立。所以在获得前五种神通的无间道的时候也是前面的七种智慧。

然后“**堪达法证不动法**”。就是说他在转根的时候，堪达法就是证悟不动法的阿罗汉，这时候他要从堪达法转变成不动法阿罗汉，在无间道当中也是获得七种智慧。但是这七种智慧是法智、类智、四谛智，这里没有世俗智，是尽智，也是七智，但七智的安立和前面的不一样。前面没有尽智，安立的是世俗智，此处七种智慧法智、类智、四谛智六种，把世俗智去掉，加一个尽智，因为堪达法阿罗汉是阿罗汉，是罗汉的缘故，他是有尽智的。这个时候他是在转根，转根的时候还在无间道还在对治烦恼，转根的时候因障碍的缘故，所以无生智还没有获得。如果一旦获得不动法罗汉，无生智就可以安立了，但此处只获得尽智。堪达法在得到不动法的无间道当中，仍然是七种智慧。

“**轮番修之无间道**”，“轮番修”指杂修，首先修无漏、再修有漏、然后再修无漏，这个过程叫杂修。先修第四静虑，然后其他静虑也可以修。轮番修有漏、无漏静虑的时候，在无间道

过程当中也可获得前面所讲的七智，即法智、类智、四谛智再加世俗智。为什么有世俗智？因为杂修当中有个有漏静虑，修有漏静虑的智慧属于世俗智。这里面有漏和无漏杂修，法智、类智、四谛智属于无漏。修有漏的时候，有漏属于世俗的、世间的，所以也有世俗智，原因就是这样的。这个就是“轮番修之无间道”，这些都是无间道过程中获得七智的情况。

“上八解脱道亦尔”，“上八解脱道”前面讲他的无间道，现在是胜伏七地，已经把七地胜伏，到了有顶了，有顶当中前面八种解脱道。因为有顶有九个所断，前面八个无间道已经讲完了，现在是八个解脱道。如果说是八个解脱道，因为有顶当中还剩一品，之后把整个有顶烦恼灭掉他就可以获得阿罗汉。但是此处他是有顶当中的非想非非想，九品烦恼当中断了八品，在这八品的解脱道当中也是获得了七智，即法智、类智、四谛智和他心智。世俗智没有办法获得，因为在有些注释中讲，在有顶当中他没办法通过世俗智来断烦恼。世俗智对有顶以下的这些可以断，因为他是通过有漏道、世间道，通过欣上厌下的方式进行断除烦恼的。但是在有顶当中，它是属于三界中最高的了，他可以厌下，但没办法欣上，他上面再没有的缘故，所以没办法通过世间道来断除有顶的烦恼。因此此处没有世俗智，有他心智。这是在修道时获得几种智慧的情况。

下面是有些转根的情况：

**有学练根解脱道，获得六智七智或，
无间道中获六智，胜伏有顶亦复然。
尽智之时得九智，不动法者则获十，
转彼解脱末亦尔。**

“尽智之时得九智，不动法者则获十”，这是属于无学道的智慧。**“有学炼根解脱道”**，有学的钝根他通过修炼变成利根。在阿罗汉的时候有炼根，在有学道的时候也有，通过信解到见至，也有练根。了解脱道的时候，如果他是具有贪欲的人，就可以获得六种智慧，即获得法智、类智、四谛智；如果他是离贪者，再加上一个他心智。离贪者获得根本定，所以有他心智。像这样获得六智或者七智，如果是具欲贪者，获得六智；如果是离贪者，再加上他心智，获得七种智慧。第二句最后一字“或”，“或”指也有八智的情况。为什么有的时候可以有八智的情况？有些论师认为，通过转根方式得到的果和见道的情况比较相似。比较相似的缘故，从这方面安立的时候，他可以有一种现证边，比如说苦类智的时候，集类智的时候，灭类智的时候，他有一个现证边，就可以获得世俗智。转根的方式从这个角度来讲有点相似的。阿罗汉转根的方式与灭尽有顶烦恼的过程相似，有学道转根的方式相当于见道的方式，所以如果是这样过程中，他也可以有现证边，有现证边的缘故他有世俗智。所以，获得六智、获得七智或者获得八智，这三种情况是有的。

“无间道中获六智，胜伏有顶亦复然”，前面也讲了其他的智慧不存在的原因，因为在炼根的时候，有些时候具有贪欲，有时候不具有贪欲等等，所以六智、七智也是有的。因其是通过无漏道炼根，所以世俗智没有；也没有尽智、无生智，因为他是有学道，从这个方面观察时是不存在的。所以从这方面安立，无间道中获得六种智慧。前面是在解脱道方面安立的，如果是在无间道当中，不管是离贪者还是具贪者都获得六种智慧，即获得法智、类智和四谛智。因为他是在无间道，也没办法获得他心智，因为所有的无间道中都没办法获得他心智。所以不管你是离贪者还是具贪者，如果是处在无间道过程当中都没有他心智。因为是有学道的缘故，没有尽智、无生智；因为是无间道的缘故，也没有他心智；而且也没有世俗智，在咱们注释中说，由于与见道相同的缘故，也没有得到世俗智。前面也是和见道相同，他得到了世俗智；现在也与见道相同却得

不到世俗智。这个原因大恩上师在注释中也讲到了一个是同类的，一个是不同类的。咱们也可以分析，一个是解脱道，在解脱道过程当中他是可以获得的。在见道的过程当中，无间道断完之后获得解脱道，这时候他已经获得类智了，所以在解脱道的时候他有可能生起现证边，有可能产生世俗智。咱们这个地方他主要是无间道，无间道正在断烦恼，你的（谛现观）谛的现证还没有达到边际。还没真正的证悟，还是在无间道正在断烦恼的过程当中，当然就不可能说我的苦谛已经证完了。苦谛到了苦类智的时候证完了，集谛到了集类智的时候证完了，灭谛到了灭类智的时候证完了，这个时候产生一个世俗智是可以的。但是无间道的时候你正在断烦恼，你还没有正真完全证悟的缘故，从这个角度，比如见道的忍，在见道忍的当中的时候你哪里可以产生谛现观呢？没办法产生谛现观，没办法获得现证边，当然就不可能有世俗智。这个方面一个是从解脱道的角度来讲，解脱道它的智可以圆满的；（一个是从）无间道，无间道它的智还没有圆满，相当于前面我们讲到的苦法忍、苦类忍等等，他在忍的时候你怎么可能说他已经完全证悟了呢？还没证悟，当然就没有世俗智了。

“胜伏有顶亦复然”能够胜伏有顶的，这个“亦复然”是无间道，能够胜伏有顶的无间道也是得到这六种智慧。为什么只得六种智慧？它的道理和前面的道理是一样的。尽智、无生智是没有的，因为他还在有学道当中；无间道当中的缘故，没有他心智，也没有世俗智。所以这方面叫做“亦复然”，胜伏有顶的无间道当中亦复然。这里有解脱道、有无间道，前面我们学了很多无间道的概念、解脱道的概念，如果是在无间道当中有一种情况，如果是解脱道的时候有一种情况，解脱道的时候他已经把烦恼断完了，有些智慧该生起的已经生起了。无间道的时候正在战斗、正在和烦恼作战，这个时候很多智就没办法产生，他的他心智，还有很多智慧就没办法产生，所以在无间道时候他的智慧要少一点。如果是在解脱道时，他的智慧要多一些，但多一些要看他的情况，哪些是有的，哪些是没有的。

后面讲到无学道，**“尽智之时得九智，不动法者则获十，转彼解脱末亦尔”**。这三种情况，第一个是尽智之时，如果是钝根，他获得尽智有可能退失。只获得尽智他还没有办法获得无生智，所以阿罗汉在尽智之时除了无生智之外的剩下的九种智慧都可以获得，这个是属于钝根，钝根的话无生智没办法获得，但尽智是可以获得的。

“不动法者则获十”，这个是指利根罗汉，利根罗汉在获得尽智的时候也获得了无生智，所以他的十种智慧都是全的。**“转彼解脱末亦尔”**，“转彼解脱”是指钝根转为不动阿罗汉。末尾解脱道的时候，最后一个解脱道，因为钝根转为利根阿罗汉有九个无间道、九个解脱道，到最后一个末尾解脱道获得的时候，他已经转根成功，他已经从钝根的转成利根，或者从堪达法转变成不动法罗汉。已经转成不动法罗汉，转成利根的缘故，他也是获得了十智。**“末亦尔”**，“亦尔”的意思是十种智慧可以获得的。因为他已经不是钝根，是利根了，所以说**“转彼解脱末”**转根的时候在第九解脱道最后的时候，最后解脱道生起的时候他也获得十种智慧。这个方面和不动法阿罗汉是一样的。

丙三、所说之余道得几智

余道就是前面所说道之外的其他道，其他的道得几智呢？

所说之余得八智。

除了前面所说的见道、修道、无学道、转根等情况之外，剩余的比如欲界的第九个解脱道的时候，（前面讲了很多无间道，下面是讲他第九解脱道的时候，）七地所有的解脱道的时候，（有四个静虑地再加上三个无色，共七个。前面我们讲了七个无间道，像这样的话七地的所有解

脱道的时候，)修神通的时候，(前面也是讲了修神通的无间道的时候，轮番修的无间道的时候，前面都是讲无间道的时候。)这个时候全是解脱道，欲界的第九解脱道，七地的所有解脱道，修神通的解脱道，轮番修的时候的解脱道，还有一个转为不动法阿罗汉的解脱道。(因为前面也是讲到了堪达法阿罗汉，在476页这个地方，堪达法阿罗汉他在证不动法阿罗汉的无间道时候，前面也是讲无间道，他是七种智慧。)现在讲到解脱道，这个时候就是八种智慧。还有一种八种智慧，不来果的加行道、胜进道。在获得不来果的时候，加行道、胜进道(它没有无间道)，也是获得八种智慧。尽智和无生智都没办法获得，所以他获得八种智慧。

此处其他方面还是比较容易理解，这有一句“转为不动法阿罗汉的解脱道，均得前八智”稍微不太容易理解，我翻了一些其他的注释，唐译当中好像没有讲这个，大恩上师讲义当中这个也是很略的，咱们下去观察一下，我也不是特别确定。那么转为不动法，前面我们讲的时候无间道当中是七智，尽智是有的。如果说转为不动法罗汉时，有可能获得八种智慧，可能加个无生智，(因为到了解脱道)。前面我们讲了他在末尾的时候应该获得十智，但其他的为什么没有呢？有的时候没有搞得太清楚，也许他只是针对前面这种情况。前面说堪达法罗汉在转不动法罗汉的时候无间道获七智，因为他没有无生智，假如说只是针对这种情况，到解脱道的时候加一个无生智，就是八种智慧。“均得前八智”，前面八种智慧好像他的情况也不一样，罗汉的智慧有尽智的。其他的比如欲界的解脱道、七地的解脱道，不可能有尽智、无生智的。如果是前八智，应该是除了尽智、无生智之外的他心智、世俗智这些可以获得。但前面在无间道的时候已经有尽智了，这儿就不可能把尽智、无生智放出去，所以这可能是在某种情况下或就是讲前面七智的时候加一个无生智。所以这个地方的前八智可能是转为不动法罗汉解脱道的前八智。这方面可能是指前面的这种八智，比如说欲界第九解脱道他获得前面八智，七地的这些他获得前面八智，有可能是这样一种情况。然后(你再努力)有学道也没办法获得尽智、无生智，所以在有学道的时候他有可能获得前面八种智慧。当然前面的七智他有些时候有世俗智，有些地方有他心智，反正前面的八种智慧，他都已经包含完了，要不然是世俗智，要不然就是他心智，这个时候都是具足的，所以尽智无生智是没有的。所以可能其他情况是前八智，转根的时候、转为不动罗汉的时候也许不是前八智，有可能加上无生智之后他就圆满的意思。但真正来讲无学道的时候“转彼解脱末亦尔”，“末亦尔”的时候是获得十智的。所以这个地方稍微有一点点不敢确定，因为其他的唐译当中也没讲这个，大恩上师这里也没有讲，和这里内容差不多。道友可以再分析一下：有什么情况可能得八智？前面我分析的时候因为在无间道时得七智，现在解脱道时再加一个无生智，有可能这个是八智。其他的世俗智可能已经获得，所以就不再单独讲了。只是针对前面无间道的情况，再加一个解脱道时加一个无生智，这个八智可能是这样理解的。否则这个地方稍微有一点点不是那么容易理解，道友下去以后还可以再分析一下，观察观察！

乙二、何地得几智：

于何离贪得彼时，亦得下地无漏法，
尽智亦得有漏德，诸地得前非得后。

前面两句是说依靠什么地得到什么智，首先“于何离贪得彼时，亦得下地无漏法”此处是包含有漏和无漏两种。任何一道获得几地的智慧，如果是通世间道、有漏道进行修持，比如我们要离开欲界的障碍，第一个他有一个要远离的对境，(比如说他要离开欲界的烦恼，这个是要远离的，)然后依靠什么呢？依靠未至定，得到什么呢？得到一禅的正行。所以说这里面有三个含义、三个内容：一个是要远离什么？远离欲界的贪；然后第二个依靠什么呢？依靠未至定，依靠

未至定离开欲界；然后得到什么呢？得到一禅的正行。从这方面看是有这样的情况。所以他得到什么呢？第一方面，如果依靠未至定获得初禅的话，就可以获得初禅的世俗智和未到定所摄的世俗智，就是自地和下地的。自地的世俗智比如说初禅的世俗智可以获得，下地的未到定的世俗智也可以获得。如果依靠未到定获得上面一禅的话，获得一禅之后得到了，得到了什么？他是依靠未到定得到初禅，所以当获得初禅的时候，初禅的世俗智是可以获得的，未到定的世俗智也是可以获得的，这是从有部的角度来讲的。

“于何离贪得彼时”，“于何离贪”就是依靠未到定离开欲界贪，“得彼”得到初禅的时候。除了得到初禅的世俗智之外，“亦得下地”，也得到下地的世俗智，这个是从有漏的角度来讲的。无漏的角度来讲也差不多，世间道从无漏道来讲是这样，比如依靠二禅、通过二禅修行的时候，要远离一禅的障碍，依靠二禅来修，修了之后一禅的障碍远离了。然后二禅最后修完之后，也是这样获得二禅，或者获得三禅的境界。如果这样获得之后，要远离一个什么障碍，依靠什么、远离什么、得到什么。如果从无漏的角度来讲，当他自己得到第二禅所摄的无漏法的时候，其实同时也得到了下面这些一禅所摄的比如殊胜正禅、粗分正禅、未到定这方面的无漏法。（这方面不是得世俗智，这是得无漏法。因为前面是有漏道得世俗智，此处是无漏道，无漏道得无漏智慧，得无漏功德。）还有一种情况，上面的功德他也可以获得，因为他属于增上对治类的缘故，他自己本身是生起了二禅的无漏法，但是此处他在第九解脱道的时候三禅所摄的无漏法这个时候也可以获得。除了得到自己的和得到下地之外的，无漏道的话也可以得到上面的三禅所摄的无漏法，无漏法方面是这样讲的。

“尽智亦得有漏德”，如果是获得“尽智”的时候，当他自己真正获得阿罗汉、获得尽智的时候，无漏法可以获得，其他的有漏功德也可以获得。有漏的功德比如在资粮道、加行道的时候等等，这些所修持的不净观、呼吸法、念住等等，比如加行道所修的种种念住，都可以获得。所以获得尽智的时候除了得到无漏功德之外，所有的有漏功德他也可以获得。

那么获得功德的原理从比喻上讲就像国王登基一样，国王登基之后除了获得他自己的功德之外，其他的人民也会通过很多礼物来供养他，通过仪式来迎接他。所以阿罗汉自己获得无漏功德的时候，也是有很多很多有漏的功德，相当于人民一样去迎接这个尽智的国王。除了他自己获得阿罗汉的身份、获得尽智之外，其他的有漏的功德也是同时获得的。

有些时候我们说佛陀内心当中具不具有有漏的功德？凡夫的智慧或者加行道、资粮道、见道、修道的智慧，佛陀是以增上的方式而有。凡夫人在拥有这些功德的同时也拥有这些过患，我执、障碍这些过患还有，那么佛陀有没有拥有凡夫人的智慧功德？所有凡夫人和见道修道圣者的功德佛陀都有，但是在拥有的过程当中，他没有任何的障碍、这些分别都是没有的，他是以增上的方式而有。阿罗汉也是一样，自己获得无漏法功德的时候，其他有漏的功德也是通过这样的方式增上而有，可以具有有漏的功德。

然后“诸地”，这两个字是什么意思呢？就是获得诸地功德的时候看是什么身份。如果他以欲界身份得到阿罗汉的话，就可以获得欲界的功德、色界的功德和无色界的功德，三个界的功德在欲界身份阿罗汉上面都是具足的。如果是以色界的身份得到的阿罗汉，欲界的功德不具有，只具有色界、无色界的功德，然后是以无色界身份得阿罗汉，他只拥有无色界的功德，所以叫“诸地”。

“得前非得后”，这些功德是怎么获得的？全部通过修行获得的还是怎么样？当获得阿罗汉的时候很多功德自然获得，所获得的轮回当中有漏的这些功德，他是怎么样获得的？他是修行了

吗？他根本没有修。但是当他自己获得阿罗汉的时候自然获得了，自然获得就是“得前”。“得前”的意思是什么呢？这一类功德他就是“得前”，就是以前在轮回当中流转的时候曾经修行过、曾经获得过，但是在转生的时候退失了。比如这些诸禅的功德退失掉了，这个时候获得阿罗汉，这些以前退失的功德重新恢复，因为是重新恢复的缘故所以叫“得前”，只是现前了曾经有过的。“非得后”并不是通过这种方式来得到，“后”就是未来的、曾经没有拥有过，不是通过这种方式得到。所以这种得，只是得到以前熏习过的，只不过是后面丢失了，现在得阿罗汉之后丢失的功德重新现前。他得到了是得前，非得后，这种得的方式不是说得到以前没有修行过的、未来的功德，这些是得不到的。但是这方面只是得，通过无勤的方式得。还有一方面是修的，如果是通过串习方式，以前没得到通过修行的方法也可以获得，以前得到过的就不需要串习，自然而然就可以获得。以前没有熟练串习过，必须要串习，比如说无漏的功德等等。以前没有串习过的都需要串习，因为凡夫的时候没办法串习无漏功德，自己的无漏功德必须要通过串习才能得到。其他有漏的功德不需要串习，因为以前得到过，现在一到阿罗汉就恢复了。这是得前非得后，但是以前没有得到过的话，必须要串习，比如说无漏的功德、阿罗汉的这些境界必须要串习才能得到，这是两种情况。

乙三、得之分类：

得安立了四种得。

有为善法新习得，有漏则立治遣得

这里面有一个新得，**有为善法新习得**，“**新习得**”这里面有两个得，一个叫新得，一个叫习得。这里面有四种得，四种得当中一个“**新得**”，一个“**习得**”，颂词是新习得，然后后面还有“**治得**”和“**遣得**”，治就是对治，总共是有四种。“有为善法新习得”，所谓的新得是什么呢？以前没有得到过的现在重新获得了，这叫做**新得**。习得就是反复练习、反复串习之后才能够得到，比如说背书就是这样，需要反复背，反复背之后就背好了，所以这方面就叫做**习得**。新得和习得大多数是依靠有为善法，为什么是大多数呢？大恩上师在注释当中也讲了，因为新得和习得不决定是善法，不善还有无记，也有新得和习得。新得，无记的状态、有些无记的东西新得有没有？当然有了，你重新获得，无记的状态也有；不善的东西也有新得。串习也是一样，可以串习善法，可以串习无记法，也可以串习不善法，只要是通过串习得到的，都叫习得。可以串习一个不善的法，让它变得很成熟的情况当然是有的。所以说大多数依靠有为善法而得，但也有一些依靠无记的、依靠恶业串习而得到的。新得和习得也可以有不善和无记，这就是有为善法新习得。

“**有漏则立治遣得**”，然后是、**治得**通过修道，修道就是治得，因为修道本来就是一种对治，通过修道，就可以通过对治来得到。什么是治得呢？修道就是**治得**。现在很多道友也是处在修道当中，修道也是在治得。什么是**遣得**呢？遣就是遣除、断除的意思，断除、遣除烦恼之后就叫做**遣得**。遣除了烦恼，得到一种没有烦恼的状态，就叫做遣得。这个叫有漏则立治遣得。治得和遣得大多数都是通过修道断除有漏法，通过断绝烦恼、断除有漏法，这两种就是通过有漏，有漏的意思就是断除有漏，通过有漏来安立。意思就是说，通过断除有漏的方式可以有治得和遣得。因此新得、习得、治得和遣得，他们的侧面是不一样的。附带讲了一下得的分类，大概就是列这样四种。

第五**智所摄之功德**。治所摄的功德前面讲了十种智，十种智的自体，得的情况也讲了，智慧所摄的功德下面要讲。

甲五（智所摄之功德）分二：一、不共功德；二、共同功德。

不共功德，前面讲了很多阿罗汉的功德，但是佛陀的功德只讲了一点，还没有真实的讲。

不共功德和共同功德都是讲佛陀功德。讲不共功德的时候，这些功德只有佛有，其他的阿罗汉都不具有，凡夫人也没具有，这个叫不共的。只是佛才存在的功德，叫不共的功德。

第二个是**共同功德**，共同功德是说有些时候其他凡夫人有，佛也有；有些是其他阿罗汉有，佛也有，这个叫做共同功德。当然佛相续当中的共同功德只不过是某些角度来讲是共同的，比如说天眼通、天耳通，这个是共同的。共同的意思是什么？凡夫人有的时候也可以有天眼通、天耳通，但说是共同的，是凡夫人的天眼通和佛陀的天眼通一模一样吗？这个是没办法一样的。后面还要讲，你这个凡夫人你用最大力量能看多远？你所看到的范围就是很小很小的。但是佛陀在无勤作当中，根本不需要加行，他一下子就看到整个三千大千世界，这个方面是完全不相同的，后面还要讲这个问题。虽然是共同，某些地方来讲好像凡夫人也有天眼、天耳，外道也有天眼、天耳，有些圣者也有天眼、天耳，但是真正来讲佛内心当中是断证圆满的，他的力用、功德表现出来也是不一样的。所以共同只是从某个角度共同。不共就是连相似的地方都没有，可比的地方都没有，这个叫不共的。后边所讲的这些佛陀的不共功德只有佛有，其他的都没有。共同功德，就是从某些角度来讲有相似的，但是真正意义上来讲也是没办法相似。

乙一（不共功德）分二：一、略说；二、广说。

丙一、略说：

佛陀之法不共同，即是力等十八种。

不共同的佛陀拥有这样的法是力等十八种，阿罗汉虽然在尽智的时候获得很多功德，但只有佛的功德是这些。力就是十力，还有四无畏，十八不共法，这些方面的法就是属于佛陀不共的。下面第二介绍佛陀不共功德，首先略说讲完了，我们看第二是广说，分四。

丙二（广说）分四：一、宣说力；二、宣说无畏；三、宣说念住；四、宣说大悲。

这些方面都是属于佛陀不共的地方。

丁一（宣说力）分二：一、意之力；二、身之力。

意，就是身语意的意，主要是从心上面安立的功德，**意之力**。身之力就是佛陀身体里面的力量，非常大，从佛陀传记当中也可以看到，像以前在比武的时候，还有怎么样的时候，佛陀身体的力量是特别不可思议的。意是心上面的力量，和一种身体上面的力量，是两种。首先我们看意之力。

戊一、意之力：

**知处非处十智摄，知业果力为八智，
定等根信解界九，知遍趣行九或十，
宿住死生世俗智，知漏尽力六或十。**

这里面将十种力和十种智之间做一个对比，佛陀的十力和十智之间有什么样相同的或者完全相应的，或者哪些是有的、哪些是没有的，这些方面可以进行分析。

“知处非处十智摄”，第一个力叫**知处非处之力**。知处非处之力是十种智慧都有了，处非处包含一切法，一切有为和无为。既然知处非处包含了一切有为无为，这个对境，或者说他被十种智慧所摄，因为十种智慧也是包含了一切有为无为，一切的有漏无漏。那么什么是知处非处之智呢？在有些大德，比如全知麦彭仁波切，他老人家在有些注释当中讲到，佛陀的十力当中最重要的是第一个力，知处非处之力。处和非处就是应理和不应理的地方，合理和不合理的地方，这

个叫处和非处。合理的叫处，不合理的叫非处。比如通过修善法得到安乐，通过放生得到长寿，这是合理的。你修了善法得到安乐，这是合理的；你修了大悲得到大乘的功德，修菩萨道得到成佛，这些都是合理的，这个叫处。佛陀知道合理的是什么。非理的，比如说杀生得到快乐，修外道得到成佛，这个是非处，这是不合理，因和果之间是不合理的。知处非处之力，其实就是佛陀最殊胜的智慧，他知道整个法界当中哪些是应理的。这里面大到解脱，从十地菩萨到成佛你需要怎么作意，从凡夫到菩萨道到成佛怎么作意，什么是真正的修法，什么是他自己的果，因和果之间一点都不紊乱，佛陀把这个看的非常清楚，安立并宣讲了，这个就是处。如果你这样修学一定会得到它的果，这个就是处。大到成佛的方法，小到世间的规律，世间的业因果规律，生一念的恶心会有什么样的果报，生一念的善心有什么果报，等等。像这样他都知道的很清楚，都是合理的。佛陀遍智观察之后，再在经典、戒律当中给我们制定，这个能做，这个不能做；应该这样修，应该那样修；这个应该遣除，这些方面讲的很多。看到什么是应理的、什么是不应理的，看到了处、非处，这个是佛遍智，最殊胜的力就是这个。其他凡夫人没有，外道也没有，菩萨也没有。真正完完全全了知处非处，哪些是合理，哪些是不合理，只是佛陀的不共功德，这个就是十种力当中最殊胜的。十种力其实都是智慧的本体，所以说意之力他全都是智慧的本体，像这样了知处和非处。其他的很多地方都是颠倒的，把非处说为处的外道、世间人都多的不得了，但佛陀的智慧特别清静，非常的深远，所以佛陀知道处跟非处的差别、知道一切的有为无为、如是的因如是的果等等，讲的很清楚。知道处跟非处的智力，这是第一个。这十种力，这里讲的顺序和其他地方讲的顺序不一定相同，比如《入中论》，不管怎么样，里面差不多意思是一样的。

第二个知业果力为八智。

知业果力是什么呢？主要是业和业的果之间的关系，前面是处非处、合理不合理的关系，这个是说业果，如是的业、如是的果，业报智力，这方面佛陀也是完全遍知的，就是八智。业果都是属于苦谛和集谛所摄，所以它有八，灭智、道智没有，因为灭和道是属于无漏，从这个角度来讲没有安立灭智、道智。它安立的是什么呢？主要是苦和集。虽然法智、类智也有了知灭和道的，但法智和类智中也有了知苦集的，上界的苦集、下界的苦集都有，所以可以包含法智、类智。其他的他心智、世俗智这些也可以有。尽智、无生智本来可以了知四谛，所以只要把灭智和道智去掉之后，其他的八智都可以有，这个是知业果智力，也是知业报智力。

定等根信解界九，这里面有四种，定等是一种，根是一种，信解是一种，界是一种，在注释当中把它的名称都已经列出来了。

定等，是知静虑解脱等持等至智力，定等是这个意思。**根**，知根胜劣智力。**信解**，知种种信解智力。**界智**，知种种界智力。这个就是**九智**。九种智慧不包括灭智，因为这些智都是缘有为之法的，灭智是缘无为的，所以说灭智就没有，其他九种智慧是有的。

第一个是**知静虑解脱等持等智之力**，佛陀对所有的静虑、解脱、等持、等至等等，对这些禅定，什么是清静的禅定，什么是染污的禅定等等，把这些所有的禅定，了知的特别清楚。因为禅定当中有很多，平时我们只是说四禅、八定等等，其实真正来讲，菩萨道当中还有很多不可思议的三昧和禅定。怎么修持的？它本体怎么样？了知是什么？作用啊？什么是清静的，什么是染污的，佛陀对所有这些等持，对所有这样的禅定，全部都了如指掌，这种智慧叫知静虑等持，知静虑、知解脱、知等至的这种智力。

然后是**知根胜劣智力**，根我们学习过第二品二十二根，二十二根也可以包含很多，基本上从某个角度针对某些根基来讲，二十二根可以包完了。二十二根当中也分出来上根、中根和下

根。就像这刀一样，比如菜刀，有些刀很钝，有些刀很利，有些刀切豆腐切不动。有些刀子特别快，削铁如泥。根基也是一样，有些根特别钝，不管怎么样是一个钝根，有些是中根，有些就是利根，佛陀对于这些根基的上、中、下也了知的特别清楚。佛陀知道了根的胜劣才可以因材施教，对下根者怎么讲，比如从总的三乘的角度来讲，声闻是下根、缘觉是中根、菩萨就是上根。既然根基不一样，佛陀给的法也不一样，佛陀讲的法也不相同。对于下根者讲下根的法，让他们怎么样证悟的方式，中根者给中根的法，上根者给上根的法，从都能够调伏烦恼的角度来讲法都是一样的，但是因为根基的不同，法仍然还是有这样的差别。有些时候说法无高下，从哪个角度讲的？为什么法无高下？又分了上中下？又分了不同的呢？这个方面就要进行分析。从根的角度来讲有上中下，所以给法的时候，哪些法是对他最有利的，哪些法对他暂时没有利，佛陀懂这些，知道最了义的法，也知道大圆满。但是佛陀就没有给五比丘传大圆满，因为给他传大圆满，他没办法了解，也没办法修行，所以佛陀就没跟他们讲这些最甚深的法，就给他讲了四谛，基础法要，基础法要讲完之后，他就证悟了。证悟之后暂时得到证悟果位，然后逐渐逐渐可以进入大乘。如果给这些恩扎菩提，给这些大德，不给他讲小乘的，不给他讲五欲是什么障碍，给他讲最甚深的法，这个根基当中他就可以证悟。如果给他讲下面的法，反而对他来讲是一个耽误。他的根基很利，给他传一个很小的法，对众生的安乐也有伤害，对这个根基来讲也有伤害。所以对上根者讲上根法，对中根者讲中根法，对下根者就讲下根法。因为根基有差别的缘故，法也有这样的差别。

然后是**种种信解智力**，有些众生内心当中贪心比较粗重，有些嗔心比较粗重，有些可能愚痴比较粗重，有些可能信心比较好，有些可能精进比较好等等。内心当中的状态不一样，通过贪欲、通过信心引发出来的信解也不一样。贪欲心强的人引发出来的信解，喜欢追求外在的物品、追求有情、追求这些享受。信心比较好的，通过信心引发出来的就是追求善法，想怎么样修行佛法。信解是通过内心当中的贪、嗔、痴、信心、精进、智慧，通过这些内心当中隐藏的这些东西，引发出来的信解。很多人都不一样，喜好不一样，世间当中有些人喜欢吃辣的，有些人吃甜的，这个信解也不一样。佛法当中，有些人精进，有些人懒惰，或者有些人怎么怎么样，就是信解不一样。有些人喜欢学二转法轮，有些人喜欢学三转法轮，有些可能喜欢学《俱舍论》，有些可能喜欢学《戒律》等等，信解都不一样的。他的喜好，因为他内心当中的这些不一样，通过这些引发出来的信解它也是不相同的，这个叫信解。佛陀知道种种信解智力，一刹那之间全部了知，这是佛陀不共的地方，知道种种信解智力。

还有一种**知种种界智力**，界是什么呢？这个界就是种姓，种子、种姓的意思，就是十八界，第一品当中讲十八界。所以说，有种种不同的本体，如是这样安立，很多种不同的本体放在一起叫界。佛陀知道种种界，对于种种界完全了知，这个叫做知种种界智力。讲这四种力，这个是九种智慧。

知遍趣行九或十，行就是趣行的意思，行就是道，通过什么道趣向什么果，通过什么道趣向于什么地方，行就是道的意思。通过行持什么道就得到什么果，如果行持的是恶业，上品的恶业，趣向的是地狱道；如果行持的是菩萨行，趣向是佛果、佛道。所以佛陀对于什么样的道趣向什么果，知道的非常清楚，这个叫知遍趣行智力。六道当中每一道他都很清楚，什么是趣向声闻的行道，什么是趣向菩萨的行道，什么是趣向独觉的行道，都非常清楚。这个叫知遍趣行智力。那么这个方面九或者十，是这样的。

如果是从彻知**道**的本体来讲，灭智是没有的。为什么灭智没有呢？因为灭智它不是道，道

是有为的，可以行持的，灭智是抉择灭，通过智慧把烦恼灭掉之后的状态，什么都没有的、烦恼不存在的状态叫灭，如果是从彻知**道**的本体来讲，灭智是没有的。

如果是彻知**道果**的角度来讲，如是的道如是的果，如果从道果的角度来讲，获得涅槃也算是一种本体，趣向于涅槃，趣向于灭。从**道果**的角度来讲，可以有十种智慧，从彻知**道的智**本体角度来讲就是九种。整个**道果**合起来的话，就是十种智。所以说**知遍趣行九或十**。

然后，**宿住死生世俗智**。这有两种，**宿住**一种，**死生**是一种，这两种力只是一种智慧，就是世俗智。为什么只是世俗智呢？因为不管是宿住，随念智也好还是知死生智也好，都是属于有情。以前是怎么样流转，以后是投生到什么地方，从这个角度来讲都是属于世俗的，从世俗的侧面进行安立。

宿住随念智力其实就是宿命通，类似于宿命，就是你知道以前。佛陀也知道自己以前在无始的生死轮回当中，他曾经流转轮回的时候，每一世都记得特别清楚，在每一世当中他的种姓是什么、姓什么、叫什么、父母叫什么名字、亲友是什么、住的房子是什么、活了多少岁、当时是男是女，佛陀对自己的每一世都回忆的清清楚楚，一点都不混杂，对有情每一世佛也是知道的清清楚楚，这个叫宿住随念智。

有的时候我们想昨天中午吃的什么，前天中午吃的什么，搞不清楚、想不清楚了。回去想一想，回去看看厨房里我的菜是怎么样，想昨天吃了什么，前天吃了什么，有时候真的想不起来了。但是佛陀对这些方面知道的很清楚，全部都是一清二楚，全部一点都不混杂的了知，他的智力特别清净的缘故，这个叫宿住随念智，它主要是了知以前的。不单单是自己，以及一切众生，这么多有情，所有的众生，一个时间当中他以前所有的往事，全部能够了知，都能够回忆，都能够照见，这个叫做宿住随念智。那么这个智慧不可思议，真的是这样的。

还有一个就是**死生智**，死生智就是了知死生之义。比如众生在这个地方死了，它投生到哪个地方，主要是了知它以后投生的情况，以后还会再这么继续继续投生。下一世投生死了，死了再投生哪个地方，像这样他的智慧看的很清楚。**宿住随念智**是了知以前的，**死生智**是了知以后的，这个叫做宿住随念智和知死生智，都是世俗智的本体。

最后一个就是**知漏尽智力**，知漏尽智力能够了知一切的漏尽，一切诸漏永尽是什么情况。比如佛陀也知道，阿罗汉他的弟子的诸漏永尽，他的这个弟子通过修大乘诸漏永尽了，是这样。**诸漏永尽**从小乘的角度来讲，从大乘的角度来讲，两个方面都可以讲。像这样知道一切的漏永尽是什么状态，这个方面完完全全地了知。这个也是分六或者分十。如果是从分六的角度来讲，就是法智、类智、灭智、世俗智、尽智、无生智，这六种智慧是可以了知的，如果从它本体而言。为什么是这样呢？因为知漏尽智力主要是知道择灭的，抉择灭。漏永尽了，漏永尽了就没有了、不存在了，其实它真正的本体来讲，是择灭，是了知抉择灭的状态。

知道灭的话，这些智慧可以知道。比如法智，它里面有一个知道灭谛的，类智里面有可以知道灭谛的，然后灭智本身就是抉择灭的，世俗智它可以知道一切，这个方面也可以知道，尽智、无生智里面也包含了四谛的智慧。所以说其他的他心智，其他的这些智慧就没办法。比如说他心智也好，道智是了知无漏有为，没办法了知择灭。苦智、集智、道智、还有他心智，这四种智慧不了知择灭。只有这六种智慧可以了知择灭的缘故，它是有这样安立。如果是从漏永尽的相续，佛具有的智慧来讲，如果是从佛的相续这个侧面来讲，佛陀是具有十种智慧，十种智慧都是圆满的。一个是从择灭的本体来讲，它有六种。如果是从漏尽相续，就是佛相续当中具有的智慧这个角度来讲，就可以是十种智慧。我们就从这个方面进行分析了，今天就讲到这个地方。

第097课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再次一起学习世亲菩萨造的《俱舍论》。

《俱舍论》分了八品，现在我们学习到第七品“分别智”，对于十种智慧，它的本体、相关的内容进行学习。现在我们学的是第五个科判“智所摄之功德”，就是说十种智慧所摄的功德进行安立。这里面有不共的功德和共同功德。不共功德主要是佛陀自己在现前殊胜的智之后，呈现出来的不共的功德。还有一些声闻缘觉、凡夫共同的功德。不共功德分为：宣说力，宣说无畏，宣说念住和宣说大悲。宣说力分两个科判，戊一，意之力，戊二，身之力。现在我们学习到的是意之力。

前面讲到了佛陀的十力和十种智慧是如何进行对照安立的。此处意之力宣讲的是佛陀的十八种不共法。这里的十八不共法和平常我们学习到的十八不共法不太一样。平常的十八不共法是单独的，就是说佛陀的十力、四无所畏还有十八不共法都是单独来进行安立的。那么《俱舍论》里所讲的十八不共法，是总共加起来十八种，就是说，十力加上四无畏是十四种，再加三念住是十七种，再加上大悲就是十八种，把这十八种法安立为佛陀的十八不共法。所以说这个地方讲的十八不共法，和其它大乘的经论当中讲到的十八不共法是不一样的，其它地方十八种不共法是单独列出来讲的。

前面我们讲了佛陀的十力和十智、十种智慧如何对照的，下面还有一些内容。

宿住死生依四禅，余者则依一切地。

何故唯佛称为力？因彼具有无碍故。

这个颂词是说这些智力是依靠何地而产生，也就是前面的十力依靠什么地而产生的？

“宿住死生依四禅”，首先，知宿住随念智力，还有就是知死生智力，这两种力是依靠四禅。一个是了知以前的很多生世的情况，第二个是了知众生有情从此处死之后投生何处的一种死生智力。这两种是依靠第四静虑的正禅进行安立，因为是依靠止观双运的等持力，（这两种力生起）必须依靠这样的业道，止观要双运，不能够偏重于观，也不能偏重于止，所以说是在四禅的正禅当中进行安立的。

“余者则依一切地”，其它的八种力则依一切地。一切地就是说依靠欲界也可以产生，依靠未到地定也可以产生，依靠初禅当中的粗分正禅也可以，殊胜正禅也可以，第二禅正禅、第三禅正禅、第四禅正禅、四无色，这些全都可以，加起来有十一种地。所以说十一种地都可以，欲界至有顶都可以。

这里除了初禅未到地定之外，其它的未到地定就不依靠了。也就是说四无色的近分定或者叫未到地定，还有二三四禅的近分定（未到地定）不依靠。除了这些之外的，初禅的未到地定、初禅的粗分和殊胜正禅、二三四正禅还有四无色再加上欲界都是可以产生的，所以说余者，其它的八种力是依靠一切地。

“何故唯佛称为力”，这里是一个问答。因为其实宿住随念智声闻也有，了知死生智声闻也都有，那为什么只是佛陀的宿住随念称之为宿住随念智力，加个“力”字，然后知死生智，也要加个“力”，为什么称之为力呢？

称之为力的原因是**“因彼具有无碍故”**。因为佛陀具有无碍，他的智是没有任何障碍的，

任运的。声闻、阿罗汉等等还具有一定的障碍，没办法非常任运地了知一切，佛陀是没有任何障碍的。因为阿罗汉自己内心当中证悟的智慧还是没到达边际的缘故，所以说要了知有情过去，了知未来很困难。

以前也提到过佛陀和舍利子尊者，他们要观察一个鸽子。佛陀让舍利子尊者观察这个鸽子多少世转为鸽子了。舍利子尊者观察它八万劫以前都是一只鸽子，再往前观察不到。佛陀让他观察往后世怎么样呢？往后八万劫还是鸽子，再往后观察不到了。所以说阿罗汉了知过去和了知未来的智力和佛比较起来，佛陀是无碍的，完完全全可以了知，而阿罗汉虽然也到达了无学，到达了小乘无学，但是毕竟所知障还没有真正的消除掉，他的成佛的资粮还没有修行，所以没有办法和佛比。

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

意之力讲完了，下面是**戊二、身之力**，就是佛陀身体当中所具有的能力。

**身即无爱子之力，他师承许各骨节，
大象等七十倍增，彼之本体所触处。**

这个颂词当中讲到佛陀的身体的力量。佛陀的身体具有什么力量呢？

“身即无爱子之力”，佛陀的身体具有无爱子，无爱子是一种力量的单位。佛陀就具有无爱子的力量。

“他师承许各骨节”，是说有两种观点，一种观点是说佛陀的身体具有无爱子的力量，第二种，**“他师”**有一些其他论师承许不但整个身体具有无爱子，而且是每个骨节都具有无爱子力。所以说后面**“他师承许各骨节”**相当于每个骨节都具有无爱子力。

真正来讲，讲佛的身力时，后面观点要殊胜一点。因为前面只是说佛身，整个身体具有无爱子力。后面是说每个骨节当中都具有无爱子力，这方面是完全不相同的。

“大象等七十倍增”，这是在算什么是无爱子力。

“彼之本体所触处”，是说这个所谓的力，如果归摄的话是属于所触。

下面我们再进一步来安立一下。

“身即无爱子之力”，就是说佛陀的力量很大。真的来讲的话，是佛陀在因地的时候修习了很多布施、持戒、安忍、精进等等很多很多的善法的功德圆满的累计显现出来的。佛陀心当中的断证功德就不用讲了，即便是外在的身体通过修持善法的缘故也具有三十二相八十随形好，这是从相貌角度来讲。佛陀的力量也特别大，身体里面的力量是很大很大的。

比如佛陀在当太子的时候，比武啊或者其它的显现的身体力量，一般是根本没办法比较的。当然，佛陀出世是在众生的福报比较圆满的时候，佛陀出世的时候力量这么大，当时所有的众生没办法和佛比。假如说现在末法时代出了一个像佛一样具有无爱子力的人，其他的人都是一般的力量的人，那么差距也太大了。但是，当时佛在世的时候，虽然和佛百分之百一样的人没有，但是有一点点相似的人，也有提婆达多，难陀等等，这些人力量也是很大的，但是如果和佛比还是没法相比。所以说，当时佛陀的力量是特别大的，但是在比武的时候也许没有用全力吧，也许佛陀出世的时候，很多有福报的人和佛一块降生，所以说有的差距不是那么远，不那么大。

身体当中具有无爱子，无爱子有些地方就翻译成那罗延，那罗延力。那罗延是个神的名字，五台山有个那罗延洞，就是这个那罗延。那罗延力翻译过来就是无爱子。

“他师承许各骨节”，其他有些论师承许佛陀身体当中362个骨节当中每个骨节都具有无爱

子的力量。甚至于有的注释当中讲，佛陀这些骨节显现方式和一般的人都是不一样的，佛陀的骨节像龙，骨节和骨节之间就像龙的身体盘在一起一样，特别的紧。

有些就说，独觉的骨节和骨节之间相当于锁，锁在一起，就像我们现在用的锁，像两个锁锁在一起一样特别特别紧，他的骨节也是特别紧。还一些说转轮王的骨节像两个铁钩钩在一起一样，也是很紧的。他们的力量都很大，所以骨节的显现方式也是不相同的。

我们现在就没有这样的，现在这些的骨节如果没有皮，没有肉，没有筋连着就散架了。他们的骨节不这样的。

佛陀的骨节像龙盘结在一起的一样，特别的牢固。独觉像两把锁锁在一起，转轮王像两个铁钩钩在一起，这都是力量强大的一种体现。

佛陀身体当中的智慧也是非常超胜的，就是说承载这么强大的殊胜的断证功德的智慧的所依的身体的骨节也是特别特别殊胜。那么这些来自于什么？来自于因地所修持殊胜的善法。所以如果我们经常性的放生啊，经常性的做这些事情，身体也是比较健康。

以前《极乐愿文大疏》里面讲过，有些佛塔破败了，如果你去把它修好，粉刷颜色的话，自己的力量也会特别大。像这样有很多很多增长自己力量的方法，在善法当中也是特别多的。

佛陀在因地的时候什么善法都是要修的，所有的善法都要修，不管救度别人啊，放生啊，或者让别人延续生命，给别人布施饮食啊，或者给别人布施房子啊，相当于所有的善法佛陀都修持了，因为在成佛的时候方方面面也是特别超胜。当然佛陀在菩萨地的时候他的相好啊身体等等也是显现出来不同一般，这就是“他师承许各骨节”。

那么到底什么是无爱子？什么是无爱子那罗延力量呢？

“大象等七十倍增”，这个大象等七，首先是一般的大象，一般的大象就是像我们看到的非洲象啊，亚洲象……。真正在动物当中，大象的力量是很大的。人当然没办法和大象比了，人当中最大力量的也没办法和大象比，一般的大象的力量是特别大的。那么这种大象的力量十倍就是一个香象。以前印度有些注疏当中讲，香象是当时把他们用在战场上面作战的，力量特别特别巨大的，所以这个香象，要比普通大象力量要大十倍。

香象和大陆力者神（有些地方叫陆行生）之间的力量相差十倍。十倍就是很大了，我们说现在我的力量加十倍那不得了，比如说现在我能够背一百斤，加十倍要背一千斤的，一千斤实际上力量是很大的；现在能够举五十斤，再加十倍就能够举五百斤，那么这个力量就很大。

大象的十倍就是香象的力量，香象的十倍就是大陆力者神的力量，越往上加它的力量就是越大。大陆力者神再往上十倍是胜福神（是一个阿修罗王），胜福神力量再往上十倍就是妙智神，妙智神力量再往上十倍就是妙力神，妙力神的十倍就是无爱子。所以大象的力量是最差的，大象的力量十倍才是香象的力量。大象的力量在一般的人当中已经是不得了的，非常大的力量。

所以佛陀身体当中具有非常大的力量，有些时候一些佛陀，一些圣者啊，他们就是不显示而已，如果要显示的话他们内心当中的力量也是非常大的。

佛陀的力量，有时候是父母生产出来之后，通过父母的身体而来，就是说生下来之后就拥有力量，有些是通过禅定的力量，修持禅定智慧得到的等等。在很多佛传当中有这样介绍的。

像这样十倍十倍增，就是“大象等七十倍增”，这就是无爱子。一个骨节当中就有一种无爱子的力量，佛陀的力量是非常大的。

其实这些从哪里来呢，这些来自于三无数劫的积累资粮，他的心特别的清静，修持大悲心啊，修持菩提心啊，一心一意为利益众生。当他利益众生能力已经圆满的时候，就是说圆圆满满

可以利益众生的时候，他自己的本身的功德也达到圆满。如果只是发展自己的力量，其他的功德就是没办法发展，而佛陀在发展利他力量的同时，自利的所有的智慧啊，身体的相好啊，身体的力量啊等等都是非常超胜的，这个方面叫做佛陀身之力。

“彼之本体所触处”，那么这种身力的本体是什么呢？身体力量本体是所触，就是平常我们讲到的色法当中的所触。所触分为因所触和果所触，因所触就是地水火风，（这种力量）是地水火风所显现的一种果的所触，是属于果所触的本体。以上就是佛陀身的力量。

下面我们看，**丁二、宣说无畏**。

力的方面已经讲完了，第二类是无畏，无畏有四种。

无畏四种依次第，如初第十二七力。

佛陀的无畏有四种，哪四种无畏？依靠次第的话和前面十种力对应的时候，就是前面讲的十力当中的如初、第十、第二、第七种力。

前面我们在讲十力的时候，第一种智力就是知处非处之力，这个就是“如初”。然后如“第十”，如“第二”，如“第七”，下面我们就慢慢去学习。就是说四种无所畏，次第对应的时候和前面的十力有相似的地方，前面讲十力的时候，讲到了第一个力具有几种智慧，第十种具有几种智慧，第二种具有几种智慧，第七种具有几种智慧。四无畏也是有这样的。

首先我们看四种无畏，四无畏当然作为一个佛弟子来讲很多都是特别清楚的。第一个是，说正等觉无畏，有些地方有一个说字，正等觉无畏有些地方是，说正等觉无畏；第二说漏有尽无畏；第三是说法障无畏；第四是说出离道无畏。

第一个说正等觉无畏。佛陀在大庭广众当中说，我今获得了正等觉了，是没有什么畏惧的，他在说这个话的时候底气很足，或者不是说他一边心里很发虚一方面说我自己是正等觉，我已经成佛了，他就生怕别人提问题：如果你是正等觉，你就给我解释一下这个问题怎样，这个问题怎么怎么样，他就开始发虚这个不会的。

佛陀说我是正等觉，他不单单在一般人面前说，以前在印度，帝释梵天在当时来讲最受尊崇的，即便在这些具有智慧、具有能力的天神，人类的崇拜者面前，佛陀讲我是正等觉，没有丝毫的畏怖，因为他的的确确是完完全全已经现前正等觉，已经成佛了。所以佛陀在大庭广众之下说我是佛我是正等觉，不管别人怎么样提问题说你不是正等觉，佛陀是没有什么畏怖的，因为佛陀的确确是正等觉。

所以从这个方面来讲，他能够无所畏惧就来自于他完完全全的自信，因为他一切的障碍都已经消尽了，一切恐怖的因缘没有了，一切的烦恼习气已经消尽了。他自己安住在这种状态当中，不管任何人说你不是正等觉，佛陀不会没有什么畏怖的，所以说佛陀是正等觉无畏。

佛陀在大庭广众之下说我是佛，我已经成就了佛果等等，因为佛陀是整个佛和世间的导师，所以佛陀在显现的时候直接就说我就是佛，那后面佛陀的化身，直接说自己是佛的就很少。尤其在汉传佛教的体系当中，如果说你是佛的话，基本上要被认定为打妄语，你是佛都不能讲的，如果你讲了就必须入灭的，也有这样的传统。但是佛陀在世的时候不需要，就说我就是佛，我就是正等觉。因为整个佛法当中只有一个导师，如果后面很多人说自己是佛就有可能引起一些误会，所以即便很多是佛的化身也很谦虚，隐藏自己的功德，说我是佛弟子，我的障碍还很大等等，有方方面面的必要性的原故。

并不是佛陀之后，已经成佛的人也不敢说自己是佛，这个其实是看待众生的接受能力，如果说对教法引起混乱，对众生引起混乱，对利他没有利益，就不会讲，没有必要讲。当时佛陀在

世的时候当然需要这样讲。

第二个是说漏永尽无畏。正等觉和漏永尽，一个是证德，一个是断德，断德就是漏永尽。那么佛陀所有的烦恼都已经永尽，或者说所有的烦恼都已经断尽了，这个在大厅广众当中宣讲没有什么畏怖。如果别人站起来说：其实你的烦恼和诸漏还没有永尽的话，这个时候佛陀也没有什么畏怖的，这个就是说漏永尽是无畏。

第三个是说法障无畏。或者平常我们讲的，说障道法是无畏的。就是什么是障道的法，什么是法障，修行法的障碍是什么。比如佛陀说贪欲心是障道的，嗔恨心是障道的，或者你做那样那样是障道的，佛陀讲这些障道是无畏的，因为要宣讲障道法无畏，必须前面的断证的功德要圆满，如果断证功德不圆满，你怎么可能确定这个就是障道的因缘，这个不是障道因缘呢？

这个其实也是获得最深觉悟的一种表现，他就完全可以说，这个是障道的，你必须远离。所以佛陀在经典当中给很多的佛弟子开示的时候，就说杀生、偷盗、邪淫等等都是障道的因缘，不能做。虽然佛陀也知道一切万法在本性面前都是空性的，但是在名言谛当中诸法的缘起，依缘而产生的法，他的作用也是如如不虚误的，是存在的。

所以要让佛弟子修行正法成就，佛陀就要引导他们，就要说障道法。佛陀讲了这个是障道法那么绝对就是障道法，不可能说本来佛陀讲了贪欲是障道法，但是有些众生说我行持贪欲我就没有障道，我生起了很大的嗔心我就没有障道，我的愚痴心很大我不障道，这是不可能的事情。如果说你认识了贪欲的本性，另当别论，认识了贪欲的本性其实已经不是真正的贪欲了，不是真正自相的贪心，不是自相的嗔心了，这是另外一个问题。具有自相的贪欲，嗔恚等等都是障道的。这个就是佛陀说障道法无畏，说法障无畏。

第四个说出离道无畏。佛陀就说这个就是出离道，如果就说你安住在四圣种当中，或者对整个轮回产生厌离心，或者发起菩提心等等，这些方面都是出离道，就是一定能够出离轮回之道，这就是说出离无畏。

这四种可以这样归摄：前面两种是佛陀的自利圆满的表现，佛陀说我是正等觉，我是佛，我已经断尽了烦恼，这个偏重于宣讲自己的成就，自己的利益。后两种主要是偏重利他的，说障道法引导弟子，如果要修道的话这个障碍你必需要远离，这个是出离道你必需要依靠，这两种就偏重于利他。所以一种是偏重于自利的，说我是正等觉，我已经完全获得了觉悟，我的一切烦恼我已经完全断尽了，这个是侧重于自利的。然后后两种是侧重于利他的，这个是修道的障碍你必需要远离。

佛陀为了后代的弟子修学成就的原故宣讲了很多戒律，这些戒律当中如果你守持这样的戒律会遣除很多的障碍，如果你不守持这些戒律的话，你就会有很多的障碍。比如戒律当中有些人就说：戒律其实是一种束缚，如果受了戒律之后有很多事情就不能做了，这个就是束缚。但是佛陀讲了这些所谓的束缚你的东西是什么呢，其实束缚你的东西全都是法障，都是修法的障碍。

其实佛陀真正让你守戒，束缚住的是自己的障碍而已。但是一般的凡愚者就不能了知，觉得这些戒律束缚了我的自由了，这个不能做那个也不能做，但是如果你要做的话，全都是造恶业的，让你得到痛苦的，修道成为障碍的，障道因缘的法。如果了知佛陀制定的戒律的精神的话，修行者应当非常欢喜的去做，非常欢喜的去守持，因为对我们来讲是最好的保护，是让我们从所有的法障当中出离的一种方式。

说出离道，说这样修持那样修持，可以出离。比如念阿弥陀佛，可以往生极乐世界，这个是一种出离。如果修持密法可以成佛，这样是一种出离，这都是出离道。佛陀对小乘的行者，对

于大乘的行者，对密乘的行者等等都讲了很多很多出离道，所以这些全都是出离道，讲这些是没有什么畏怖的。以上就讲到了无畏四种。

“依次第”，依靠次第第一种就是说正等觉无畏。**“如初第”**，就是前面我们讲十力当中的第一智力，知处非处智力，知处非处智力是十种智慧的本性。四无畏当中第一个说正等觉无畏也是十智所摄的，因为所谓的正等觉无畏，必须要成佛之后通达一切所知万法，不管是有漏无漏的，有为无为的，所有的万法都要通达，所以佛陀的第一个无畏是具有十种智的本性。

第二个漏永尽无畏，漏永尽无畏如第**“十”**，第十是什么呢？是知漏尽智力，知漏尽智力前面对应的时候是具有六种智，或者具有十种智的本性。漏永尽无畏也是这样的，或者是六种智，或者是十种智。

从一切的烦恼断尽的角度来讲，就是六种智：法智啊，类智啊这样的一些智，其他一些比如说苦智啊，集智啊，道智啊，他心智啊这些就不算。也就是说，缘择灭方面的法，漏永尽有六种智慧，如果从漏法已经永尽的角度来讲，漏永尽是一种择灭、所有的烦恼都已经灭尽了，他就是六种智的一种本体。如果是从佛自己相续当中具足的角度来讲，具有十种智，这个和前面是一样的。

第三种说法障无畏，说法障无畏如第**“二”**。第二就是知业报智力，知业报智力是八种智的本性。说法障无畏也是八种智慧的本性。因为障碍的法都是属于有漏的，有漏的是属于苦集的状态，所以是八种智所摄的。前面我们讲到的苦集所摄的，比如说法智呀，类智呀这些都有，然后尽智，无生智者里面也有，然后苦智，集智者也是有的，有八种智。除了灭智，灭智是缘无为的，道智也是缘无漏的，除这些之外的其他的八种智都可以有，所以是八种智所摄。

最后一个说出离道无畏，出离道无畏如第**“七”**。第七是知遍趣行智力，遍趣行智力是九种智或者十种智所摄。同样的道理，说出离道和遍趣行有相似的地方，就说行持一种什么样的道，最后可以达到一种什么样的果，这个其实也是一种出离道。佛陀说你行持这样的一种道最后可以获得小乘涅槃，你行持那样的一种道可以获得独觉的果位，你行持这样的道可以成佛，这方面其实也是同样的道理。因此从这个方面讲时候，九种智或者十种智，是完全相同的。**“如初第十二七力”**，这是宣说无畏。我们要知道，四无畏是佛在因地所具有的不共的功德，其他的比如真实义，不是示现的，真实义的一个大菩萨，比如十地菩萨或者初地菩萨，他们虽然获得了某种觉悟，或者说阿罗汉他们也获得了小乘的无学道，但是他能不能说我正等觉无畏呢？说我已经正等觉了？他不敢说，他说我是阿罗汉。

漏永尽就是所有的漏，完完全全的永尽。当然阿罗汉从烦恼障的角度来讲已经完全已经断尽了，但是从某种角度来讲，他的所知障，不染无明这个方面还没有完全断尽，所以说漏永尽无畏就没办法讲。

说法障无畏，如果说这个就是法障，那个就是出离道，从阿罗汉的角度来讲没办法完全的去安立，完完全全无畏的方式去宣讲的话是不行的。虽然他自己从某个角度来讲是获得了觉悟，从烦恼障的角度漏永尽了，但是能不能说是漏永尽无畏？超胜的能力、超胜的智慧阿罗汉的相续当中是没有的，菩萨的相续当中也没有，因为菩萨还没有成佛，他不敢说自己是正等觉无畏，或者说自己是漏永尽了。只有佛陀才能够说是所有的烦恼断尽，然后自己已经获得了正等觉，所以这是一种不共的一种功德。

下面讲丁三，**宣说念住**。

这个念住和前面的四念住是不一样的，名字虽然都叫念住但是本体是不相同的。

所谓三种之念住，本体正知正念性。

这里面讲到了三种念住，三种念住的本性就是正知正念，他的本体就是正知正念所摄的。

那么三念住是什么呢？

第一种就是佛陀在说法的时候，有些弟子非常恭敬的听佛讲法，依教奉行，佛陀对这类人也不产生欢喜心，也不以为喜的心念，就是说佛陀对这类人也没有特别的产生欢喜，这个就是第一种念住。

第二种就是对不恭敬听法的人，佛陀也不会有嗔怒心不高兴的心，因为佛陀说法的时候，有些人也不恭敬。虽然佛陀从功德的角度来讲从威信的角度来讲是圆满的，但是某些众生他自己内心当中的善根没有成熟，自己还不是真正的法器的话，即便佛陀在世讲法的时候他也不一定会产生恭敬心，因为他的善根没有成熟。所以说在佛出世的时候也会有不恭敬听法的人，那么佛陀对这些不恭敬听法的人也不会以嗔怒之心对待，所以不以为怒之心而念住。

然后对听与不听的这两者，佛陀也不会产生喜怒。就是说分成两部分一边是喜欢听的一边是很不喜欢听的，佛陀对这两类也不会通过喜怒之心念住，这个是第三种。

第一种是一向恭敬的，第二种是一向不恭敬的，第三种就是在佛面前一部分是恭敬的一部分是不恭敬的，佛陀对这些人不会有喜怒的心而安住。

如果是一般的人、凡夫人，如果你特别恭敬，听法的时候态度也很好呀，频频点头呀，听得时候面露微笑呀等等等等，他就觉得：你看我讲的还可以，就觉得这个人还可以，这个人听法的时候表情方面看起来非常好，就会对这些人产生一种欢喜心。如果听法的时候表现出来很不愿意听，或者觉得你讲的很差，这个时候自己就会产生不高兴的心，会产生一种嗔怒心：既然不愿意听你坐到这里干什么，你跑到这里干什么。有的时候自己心中就这样想。或者对听法的时候捣乱的人，有些时候就会产生嗔怒心。

如果在自己跟前，左边一波是高兴的，右边一波是不高兴的，这个时候自己的心对这边的人就欢喜，对那边的人就不高兴，所以说一般的凡夫人内心当中没有完全调伏的时候都会产生这样的想法。

但是佛不会，佛陀并不是说什么都不知道，好像修成佛之后成了木头人一样，啥都不知道了，你很高兴他不知道，你很不高兴他也不知道，不是这样的，他完完全全知道的清清楚楚，佛陀是遍智，但是佛陀早就已经通过法把自己内心调伏了，偏袒的心或者喜怒的心，完全调伏了，安住在一种舍的状态当中，入在很平静的一种状态当中。所以说什么样的状态都没办法引起佛陀内心的高兴呀不高兴呀等等，这种情绪是不可能产生的，因为佛陀早就把这些已经调伏了，这是佛陀的一种殊胜的功德。

当然佛陀内心当中不会有喜怒，但是在调伏弟子的时候，他会在表面上显现出有喜怒的样子，所以有些弟子很精进或者说很精进的调伏自己的烦恼，佛陀也会显得很高兴赞叹他。如果有些人犯戒律，佛陀也会显现的很不高兴呵斥他。这并不是说佛内心当中有喜怒之心，是在僧团当中为了调伏弟子的缘故。

如果你是一个很精进的人也什么都不说什么都不管，很差的人也什么都不说什么都不管，从佛的角度来讲无所谓。但是凡夫人心和心之间，行为和行为之间是相互可以感染的，所以说如果很多人，在僧团当中很精进，对佛的教法非常的依教奉行，这个时候也没有任何的表示，也不赞叹，也不说：大家应该把这个典型拿出来学呀，学习他，他修行的很好，等等。也没有这样的一种赞叹；对很差的人也没有呵斥，这个时候整个团队就会乱套。而且凡夫人内心中无始以来形

成的最强烈的习气就是贪嗔痴，所以如果再没有这样的表示的话，他内心当中贪嗔痴就会占上风，对修行就没什么利益了。

所以说佛陀为了整个僧团的清净，或者说让大家知道什么是该做的什么是不该做的，有的时候该呵斥的时候还是会呵斥，赞叹的时候还是要赞叹。所以有的时候显现佛很高兴，有的时候佛微笑，有的时候佛陀就很严肃的批评有些僧众。

所以我们不能从外在的行为说：你看佛陀微笑了，可能内心当中很欢喜了；佛陀今天很不高兴，很严肃，他内心当中有不高兴的嗔怒心了，这些是没有的。但是在外在当中，为了调伏众生的必要的缘故他会有。这个其实和平时我们讲的一样，如果从佛陀自利的角度来讲，他没有任何的喜怒，但是从利他的角度来讲他会这样的显现。

上师们调化弟子的时候也会这样的显现的，内心当中他安住在自己的境界当中，如果纯粹从他自己的境界来讲的时候，他不会有任何的分别念，都是安住在殊胜智慧，但是为了调化弟子的时候，他有的时候会显现有贪欲的样子，有的时候会显现有嗔心的样子，有的时候会显现这个也搞不懂的样子。我们在很多的依止法当中也讲了，上师为了调化弟子的缘故，相应于所调化的这种根基，有的时候会做很多示现的事情，但是这些只是示现而已。

所以说，佛陀的三种念住，从他自己的角度来讲，不会有丝毫的怒的心，但从外表的显现来讲的话，就会有这样一种状态。

丁四、宣说大悲。

**大悲乃为世俗智，资粮行相与行境，
及平等故上品故，与悲不同有八相。**

“大悲乃为世俗智”，首先大悲属于世俗智，因为他是观待于世间痛苦的缘故，所以是一种世俗的智慧。虽然大悲是佛相续当中所具有的，拥有的功德，但是因为缘的是世间的衰败，世间的痛苦的缘故，从他的所缘的本来来讲，安立为世俗智。前面我们在讲的时候也是提到过，要不然世俗智本身是属于这个世俗的，要不然他的所缘境是属于世俗的。

当然从大乘角度来讲，佛陀相续中有有漏的情况、还具有烦恼的情况是不可能的。但是呢，就说是他从所缘的角度来讲，因为他所缘的是三界众生的痛苦，从这个方面讲是属于世俗智。

然后为什么称之为大呢，称之为大的原因是什么呢？第一个是资粮故，然后呢是行相故，第三个是行境故，第四个是平等故，第五个是上品故，这五个根据来安立大。

“与悲不同有八相”，就是说普通的悲心和大悲有什么差别呢？通过八相来进行差别。

有些人说，你不能说小乘者是怎样，因为他们也有悲心的缘故。他们的悲心和菩萨的悲心，和佛的悲心，他还是有大小的差别。此处只是佛相续中才有大悲，但是如果从菩萨道的角度来讲呢，菩萨他自己所修的悲心，也是属于大悲，他虽然还没有到佛的状态，但是他所修的因，仍然是属于大悲的这个层次的。所以说平常我们说小乘他也有悲心，不单单是小乘有，外道的人也有悲心。比如说他要修持禅定，他要修持梵天的因，他修梵天的因必须要修四无量，四无量心如果是从升梵天的因的角度来讲，就叫四梵住，梵就是梵天嘛。就是说如果你要升梵天，必须要修持慈悲喜舍。就说不单单是小乘，其实是外道也有悲心的修持。

但是悲心和大悲是不一样的，我不能说某某修行者，他们也在做这些利益众生的事情，他们也在对众生做利益啊，他绝对不是小乘，绝对不是自私自利的。这个要分析的，大乘说小乘是自私自利的原因是什么，并不是说他一点悲心都没有，没有慈悲喜舍的四无量心，也不是说他根本就不讲法，不利益众生，根本不做这些慈善的事业，根本对这些人不帮助，一点感情都没有，

不是这样的意思。是说和菩萨比较起来的话，菩萨的悲心太广大了，菩萨利益众生的时间等等都是没有限定的，和这个相比的话，基本上小乘的悲心就可以忽略了，可以说没有悲心，是从没有大悲的角度来讲说没有悲心，并不是说普通的悲心都不存在，这个不可能。

不要说阿罗汉啊，好像全知麦彭仁波切在《如来藏狮吼论》当中讲种性的时候，说有些豺狼内心当中也有悲心，他对谁有悲心呢？对自己的儿女有悲心，他对自己的子女还是有悲悯心。还有吃人的罗刹，他们已经很凶残了，对自己的子女也有悲心。

悲心是每个众生的佛性当中本来就具有的，所以多多少少会体现出来一点点，如果要讲的话，那连这些最凶残的人都有，十恶不赦的人也有悲心，他内心当中也有柔软的地方。但是能不能把这种悲心拿到修道的角度来讲？他们也有悲心，他们都是好好的修行者，他们都是大乘的，他们都是很善良的，因为他们有悲心的缘故。哪能这样讲呢，绝对不能这样讲。悲心有他的界限嘛，有他的程度。

所以我们说小乘他的悲心和大乘的比较起来，那就真的没办法相比的。以后大家学《经庄严论》的时候，里面会讲很多。

五种因，第一个是**资粮**故。资粮故是什么呢？为什么称为大呢？因为佛陀是在三个无数劫、三个阿僧祇当中，修持二资粮的，所以他的因特别广大。声闻缘觉也没有修多长时间，最快三生就可以了。从这个方面的话，悲心是佛陀三个无数劫当中修的，所以说因是特别广大的。

第二个是**行相**故。行相广大。就是谁佛陀的大悲，是慈爱一切众生远离三苦，这个苦的行相是三苦。有些普通悲心只是缘苦苦：噢，这个人没有饭吃，那个众生没有钱看病，特别特别痛苦，这个就是苦苦，一般的悲心是缘苦苦产生的。但是佛陀的悲心是缘三苦，缘三苦的悲心就是很殊胜的。不单单是苦苦的对境、苦苦的行相，还有行苦、行苦的形象，也就是苦因他也会产生悲心。还有快乐这个变苦，他也会产生悲心，所以行相很广大。这个就称之为大。

第三个是**行境**广大，行境广大是说三界所有众生。现前不现前的、现在未来的所有的众生，他都是悲悯的，他的行境就是三界一切众生。这个叫行境广大。

第四个是**平等**广大。平等广大也叫趋入广大。佛陀垂念三界的众生都远离行苦的悲心是平等的，没有丝毫的偏袒，从这个方面讲的话，就是趋入广大。

第五个是**上品**，就是上品广大。就是说，佛陀大悲是非常敏锐的智慧的自性。因为是非常超胜的智慧的本性的缘故，所以称之为上品广大。如果智慧越敏锐，悲心也就越广大。佛陀的大悲呢，其实是敏锐的智慧作为本性的缘故，所以叫上品广大。

通过这五种因，称之为大，大悲的大是这样的。

“与悲不同有八相”，这个就讲了大悲和普通的悲心有什么差别。有八个相，有八种不同点来进行安立的。

第一个是本体的差别。普通的悲心是指没有嗔，没嗔就叫做悲心。但是大悲不是没有嗔，大悲是没有痴心，没有愚痴。没有愚痴的话才可以知道，比如说他知道这个众生是需要生悲心的，然后行苦的众生，他需要生悲心。为什么行苦的众生需要生悲心，他的智慧也是了知的很清楚，然后快乐的众生他也需要生悲心等等。真正的大悲是没有愚痴，因为在没有愚痴的状态当中他的大悲心才能够体现出来，如果是普通的悲心的话，是对众生比较悲悯，没有嗔心而已，但是大悲是属于无痴的状态。

那么第二个是属于所缘的差别。所缘的差别呢就是，悲心是缘欲界众生，大悲是缘三界众生。那么缘欲界众生是什么意思呢？因为在欲界当中才有苦苦，欲界当中的苦苦才比较强烈。如

果是色界，无色界，就没有苦苦，只有变苦和行苦。声缘的悲心就是缘欲界的，他是缘苦苦而产生的，所以他是缘的是欲界。大悲是缘三界，三界都是产生大悲的对境。这个方面也是有差别。

所以平时我们在修大悲的时候，首先要修苦苦，因为苦苦的行相比较强大，比较粗大。所以我们缘苦苦的众生容易把悲悯心引发出来。但是单单修这个是不够的，如果你看到大富豪的时候，当你看到身体很健康的人的时候，当你看到天人的时候，你根本就想不起来要对他要修悲心，怎么可能修悲心啊，我这么惨，他对我修悲心还差不多，怎么可能我对他修悲心呢。所以我们修悲心的时候只是缘比我们还惨的人，但这种心太窄了，不行。这个根本不是菩萨应该生的悲心。

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

当然我们在学《前行》的时候，在修痛苦的时候，基本上大多数的篇幅都在介绍欲界的苦：三恶趣苦是怎么样的。然后就是三善趣的苦是怎么样的。上面的色界，无色界的苦基本上就很少很少。但是我们在修的时候，不单单是缘欲界的苦，对于上面，上面的色界、无色界可以包括在天界当中，天界有欲天和色界天，无色界天。我们在修的时候，其实还是应该把专注力量放在上面（上界）。上面的众生他们也是苦，怎么苦的？凭什么是苦的？我们要去观察思维，否则的话，我们就觉得上面的没什么需要苦的，他们没什么苦可以让我们生悲心的。但是这个是不对的。

所以说普通悲心只是缘欲界。有些时候我们的悲心，就修的是普通悲心，因为我们只是缘欲界的一部份众生。大悲是缘三界的，这个方面我们要知道。当然此处的大悲是指佛陀相续当中具有，但是呢，菩萨是佛陀的佛果的近取因，所以说近取因的大悲心我们还是要修持。虽然圆满的大悲是佛相续当中才有的，但是大悲的因，是在菩萨地当中就应该要修了，否则佛陀的大悲也不可能无因无原的就出现了。

第三个是行相的差别。普通悲心只是愿离开苦苦的行相。大悲是具有离三苦的行相。这个和二者有一定的关联，只不过前面（第二种）的所缘，是欲界和三界，此处是从行相。什么叫行相呢？就说是苦苦、变苦、行苦，是苦的行相。从这个角度来讲的话，大悲是缘三苦，悲心只是缘苦苦。

第四个是所依的差别。普通悲心是依靠四种禅都可以，一禅二禅三禅四禅都可以。大悲心只是依靠第四禅，依靠最殊胜的第四禅产生大悲。

第五是相续的差别。普通悲心在声闻缘觉相续当中也有，所以说声闻缘觉是不是菩萨呢？当然不能叫菩萨了，他们有悲心是有悲心，但还不能叫菩萨。世间上的善人，善人做一些善法是不是菩萨呢？不敢说不是，单单凭这一点还不敢肯定。所以说有一点悲心的话，这个情况普通悲心都有的。但是要成为菩萨的话，还需要两个体性。一个是要这个发誓要成佛的，第二个是要利益一切众生的。如果没有这两个体性的话，不能叫真正的菩萨，不能叫真正的菩提心。

当然有的时候，大恩上师有必要的时候就呵斥这些修行者，“你看你们这些大乘的修行者，修悲心的修行者，还不如世间人，这些世间人他们对众生怎么怎么利益的。你们这些修大乘的怎么怎么样”。是不是上师都搞不清楚菩萨的大悲和普通悲心的差异？不是这样的。因为有些时候我们自己可能是比较封闭，没有把自己的心量再进一步的扩展开。所以有的时候是为了让我们觉醒的原故，就说我们还不如这些世间的这些做慈善的人，他们把自己的所有的精力时间都拿出

来帮助别人，这些大乘行者天天在自己的房间里面修大悲心，看到众生受苦的时候都不去关心。其实是有一定必要性这样讲的。

真正来讲的话，菩萨他自己内心当中所修的大悲啊，虽然现在还没有付诸行动，但他是为了以后真正的利益众生，他在修正确的因。但是有些时候，上师们也是为了鼓励我们，让我们的心量进一步的加大。有的时候是在遣除我们修悲心的时候的歧途，或者自私自利的种子，所以必须要呵斥，有时候就要对比，“你看你们还不如这些人”。为了激发起我们内心，应该真正的帮助众生。像这样的话，就把自己的心引导在一个正确的轨道上面去。有很大的必要性。

有些大德讲的时候说，如果菩萨在修大悲的时候，即便是外面的村子正在发生瘟疫，你不动、不出关，你在修大悲心都没有任何问题的。有些人就出关去救度他们，然后把所有的病都救好了。然后还有一个修行者他在山洞当中，知道下面在发生很大的事情，但是他仍然在缘一切众生：我愿一切众生为了他们究竟得了安乐，愿他们究竟成佛。他自己还是在这样修的话，有些大德评价的时候，后面这种真正修大悲的人，是没有任何过患，没有任何问题的。

但是从我们自己的思想，从我们的理解来讲，“为什么看到人在你面前死去了，你都不管。你是什么大悲心？你在修什么大悲？肯定是假的。”但是有的时候是不一定的。因为他的所缘，的确确实没有任何假装，他就是在为了一切众生的利益，他虽然现在没有能力，但是他在累积这个殊胜的修法的因。他现在虽然做不到，但以后他一定会做到的。所以从长远的角度来讲，有些大德的开示的侧面不一样。

有些时候就说，如果有众生需要帮助的时候，你就尽量做一点。有些时候说，你现在不需要去尽量做，尽量的把你的心修好修成熟了，修成熟之后，以后再利益众生的时候，就非常的有力量。两个方面我们都要去理解，为什么大德们他在讲不同的教言？有的时候修行者，他是脱节了，修行的东西和用的方面没有去结合起来。所以有时候在修心的同时也需要在行为上面去做一点，行为上要做一点呢，对你的修心有很大的帮助，是从这个方面讲的。所以我们看不同教言要做不同的解读。这个方面就讲到了相续的差别。

悲心声闻缘觉相续当中有，大悲只是佛陀相续当中有。那么为什么此外不讲菩萨呢？因为在《俱舍论》当中，菩萨就是凡夫，在小乘当中没有一地到十地的说法。所以佛陀在菩萨地的时候，全都是凡夫位，乃至在金刚座的时候，也是凡夫。然后通过一座当中成菩提，从凡夫成佛了。所以这里面不可能有。

一地到十地的菩萨应该内心当中应该有大悲心。像《经庄严论》这些大乘经典当中，就会讲到菩萨的内心当中的功德，一地到十地的功德，超胜声闻的方面有很多很多。

第六是获得的差别。普通悲心是通过离开欲贪（欲界的贪欲）像就可以获得，所以这个悲心其实也不是随随便便的，他的要求也比一般的父母对儿女的悲心啊，比这些悲心要严格的多了。这个地方讲的清楚，悲心是什么？离欲贪，离开欲界贪。真实的普通心要离开欲贪才能得到的。比如说初禅的梵天，他也有悲心，因为离开了欲界贪了。二禅三禅他们相续当中也有悲心，声闻缘觉他们也离开了欲贪，他也有悲心。

所以从这个角度来讲，也不是说随随便便就说我们现在有大悲心，如果按照这里面的讲法的话，大悲心可能还没有。那么大悲心没有，悲心我是有的嘛，如果按照这里标准来讲，可能悲心也还没有。因为这里悲心要离开欲贪才有了，现在我们还没离开欲贪呢，可能连悲心都还没有。但是也不要紧，反正我们现在串习的因是属于大悲的因，所以是在准备嘛，预备位。这方面也没什么问题。

悲心要离欲贪而得，那么大悲是离开有顶，离开三界的烦恼才能够获得大悲。当然单单离开有顶还不行啊，因为阿罗汉他也最后离开有顶了，但是他有没有大悲呢？他没有。因为其它的条件不具足。他虽然离开有顶这一点可能有的，但是其它的还是没有的。所以他也没有办法安立大悲。

第七是救济的差别。悲心非普遍救济，大悲则普遍救济。意思是什么呢？这个意思在有些注释当中讲了，《广论》当中也讲了，其它唐译注释当中也讲了。普通悲心是非普遍救济，非普遍救济就是说能做一点的时候就做一点，做不了的时候他就发愿：愿这个众生离开痛苦，愿这些众生都没有苦。他这会这样发愿，但是他会不会去，去落实这个问题呢？他不会去落实的，他就在那发愿，他就愿所有的众生离开痛苦，他不是普遍救济。大悲心是普遍救济，他要落实，他发了心之后要落实的，一个一个要去落实。这个就是悲心和大悲的差别。

《广论》当中讲，声缘的悲心和菩萨的悲心不一样的地方是什么呢？就好像是，一个长者的儿子，很小很小儿子，玩耍的时候不小心掉进了粪坑里面，这个时候他母亲来了，母亲来了之后，她就特别的担心嘛，就在上面开始哭开始喊开始叫，但是她不敢下去的。父亲来了之后，他看儿子掉进去之后，马上就跳到粪坑里面去把他捞起来。

声闻的悲心像母亲一样，她当然愿她的儿子离苦了，但是实际情况母亲跳不跳下去我们就知道了，有可能会跳下去。但是这个比喻当中是这样讲的。

声闻的悲心就是，众生特别特别苦，愿所有的众生都离开苦，愿一切众生都离开苦。他会这样发愿的。但他会不会说：愿一切众生离开苦，所以我要一直从轮回当中要不断地转世？这个是不行的，到了一定时间我就入灭了。所以说他不会去做。但是菩萨不一样，也就是大悲不一样，大悲是一定会去做的。一方面缘一切众生离苦，一方面他一定要去做，实际要去做，这个是不一样的。

所以有一些地方说声闻行者也要修，愿一切众生都离开痛苦。有时候我们看到这些就会想，好像这些小乘行者，他们内心当中似乎也有大悲。但是我们如果从这条分辨的时候，他的差别就出来了。他非常希望众生能够离开一些苦，内心当中希望是有的。但是呢，做他是肯定不做的。所以他不可能像菩萨一样再再地投生轮回，再再地为了利益一些众生怎么样，成佛之后就真正开始展开利益他的行为，小乘不是。

小乘得无余涅槃呢就什么事都不管了，大乘得到无余涅槃，成佛之后才是真正开始管事了，这个时候就展开了弘法利生的，任运的无勤作的利他的事业，所以当然是不一样，我们有时候要分清楚。

在《俱舍论》当中也是讲了，悲心有八种不同的地方。所以说在小乘当中也是说，普通悲心非普遍救济，大悲是普遍救济的，从这里讲差别是很大的。

第八个是趋入的差别。悲心不等同趋入，大悲平等趋入。大悲是看待所有的众生，同等的慈悲。普通悲心是不同等的。通过前面的差别我们也可以知道，普通的悲心，他可不可能同等趋入呢？他不会的。大悲心是缘所有的众生，没有任何差别的同等的慈悲。

诸佛资粮与法身，行利众事平等性，

彼等身寿与种姓，以及身量非相同。

这个颂词主要是讲诸佛的所有的形象都是一模一样吗？是不是这样的？有相同的地方，也有不相同的地方。相同的地方是什么呢？**诸佛资粮**，资粮是相同的，**法身**是相同的，**行利众事业**是平等，是相同的，这三种是相同的。**彼等身体**，**寿量**，**种姓**，还有**身量**是不相同的。

相同的方面是什么呢？诸佛在积累二资粮的时候，他的因方面是平等的，都要积累三无数劫的资粮，都要修持菩萨道的修行，所以他们所积的因是一样的，所获得的法身的果是平等性。

那么小乘的法身和大乘的法身是不是一样的？这个是不确定一样的。因为大乘的法身是无形无相的，一种最殊胜的现证空性的状态，这个法身当中具有很多很多功德法。那么小乘的法身，在其他注释当中他是五分法身，五分法身就是前面我们提到过的戒、定、慧、解脱、解脱知见，这个叫做五分法身。所以说这个五分法身和大乘当中的法报化三身的这个法身，从侧面来讲不一定完全相同。

利众的事业是平等的，就是说佛陀在利众的时候事业是平等的。

不一样的地方是，身寿。就是说身寿不一样。释迦牟尼佛住世八十一年，因为佛陀本来就选择的是百岁的时候成佛的，所以说佛陀住世八十一年。有些是住世几万年的，很长很长时间的都有，无量岁的也有。所以说，就佛陀住世的时候也是不相同。

这里不是说极乐世界的这些无量寿佛啊等等，不是这样。小乘当中不一定讲其他刹土当中的这些佛，他就只讲在南瞻部洲成佛，贤劫千佛这些情况，以前出世的比如说迦叶佛啊，拘留孙佛啊，他们住世的时间和释迦牟尼佛住世的时间的确是不一样的。有些是寿命很长，有些寿命就不是很长。

然后是种姓不一样。有些是婆罗门种姓的，有些是属于刹帝利种姓的，种姓呢也是不一样的。

身量也不一样。有些佛特别高大，因为他如果是出世在八万岁，或者无量岁时出世的话，他的寿命长，寿命长身体也高大。随着寿命的缩短，身量也是逐渐逐渐缩短的，最后在人寿十岁的时候，身体还不到一肘高。从者个角度来讲，寿命越短的话身体也就越矮。

释迦牟尼佛老人家是在百岁的时候出世，像这样的话，有一丈六金身。当然在当时是比较高的，但是如果和其他的佛比较起来的话就不算特别高。所以身量方面也是有差别的。这些是跟随众生的福报、意乐，时劫因缘出现的时候不一样，不相同。

不同功德，十八种讲完了。

下面讲**共同功德**，分二，**略说**和**广说**。

第一个是略说：

他法则与有学共，有同异生即无染，

愿智无碍解通等。

他法，除了前面的十八种法之外，**则与有学共**，就是说共同的功德，有些是和有学或者无学的声闻，和他们是共同的。有些**有同异生**，有些是和异生相同的，和凡夫相同的。

那么共同的功德有哪些呢？**无染**，就是说无染定。**愿智**，**无碍解**，**神通**等等，后面一个一个都要讲，这是略说。有些是和小乘共同的，有些是和凡夫共同的。

第二**广说**，分二，第一是与圣者共同功德，第二是与凡圣二者共同功德。

第一分四，一无染，第二愿智，第三宣说四无碍解，第四是得法。

首先讲第一、**无染**。无染就是无染定，有的地方翻译成无诤定，无诤三昧，这个叫无染。诤和染都是烦恼的异名。

无染乃为世俗智，依第四禅不动法，

依人而生欲界惑，未生有事行境者。

无染是一种世俗智，因为修无染定，无染这个善法的时候呢，主要是为了别人缘自己不生

烦恼的侧面，从这个角度修持这样一种禅定。他缘了烦恼的角度，所以属于世俗智。

什么是无染定呢？有些地方叫无诤，无诤三昧，无诤定。无染，染就是烦恼，这个无染定不是说自己不生烦恼的意思，而是为了让别人对自己不生烦恼，不管是生贪欲也好，还是说生嗔心也好，还是说生不好的心态也好，反正是为了让别人看到我的时候不要对我产生贪欲，不要对我产生嗔心，因为如果产生了贪心，产生了嗔心的话，他自己（对方）会造业。因为自己是圣者嘛，是阿罗汉或者是佛啊，所以说如果对他产生烦恼的话，造很大的罪业。所以为了让对方不产生烦恼，他修持无染定。

他首先有这个意愿，今天我出去的时候呢，愿所有看到我的众生都不要产生任何的烦恼。他首先首先作意，作意作完就入定，入第四禅，然后出定之后他就具有这种功德了，别人看到他的时候也不会产生烦恼。这是一个很殊胜的善法。所以这个叫无诤三昧，无染定。

他没有烦恼，别人对他不生烦恼的意思，不是说自己不生烦恼，因为他自己已经是阿罗汉了，相当于佛，所以自己不会生烦恼的。

然后他的所依是什么呢？是第四禅。何地具有呢？就是第四禅定，依靠地道当中，最殊胜的第四禅来生起，所以是依第四禅。

然后就是不动法。不动法是什么意思？什么补特伽罗能现前？就是不动法阿罗汉。其实阿罗汉当中呢，也只有不动法阿罗汉可以修。为什么只有不动法阿罗汉可以修呢？因为此处是说不让别人对我生烦恼，而其他的五种阿罗汉都是有可能退失的，他自己都有可能再度生起烦恼，自己都保不住，何况说我就是让别人对我不生烦恼了。他防护自己都防护不了，因为他自己都可能退失，所以怎么可能说我自己都退失了，我自己都生烦恼了，我还愿别人对我不生烦恼，类似于自顾不暇的意思。

但是不动法阿罗汉不一样，不动法阿罗汉自己不会生烦恼了，所以在他自己不生烦恼的基础上，再愿他人不要对自己生烦恼。

通过什么样的身份呢？“依人而生”。即通过人的身份，在人道当中安立的，有些地方讲三洲的人也是可以的。通过人身证得阿罗汉，担心其他人对他生烦恼，所以依此修持灭尽产生烦恼的方便。

“欲界惑”分为两部分，一是“欲界”、二是“惑”。也就是说阿罗汉本身是属于欲界的，无染定的所缘是“惑”，“惑”即烦恼，他要让烦恼不产生。那阻止的是未生烦恼还是已生烦恼呢？首先烦恼已生是没办法阻止的，所以主要是阻止未生的烦恼，以前别人对他未生起的烦恼，无染定让未生的烦恼不要产生。

“有事行境者”。里面有“无事”和“有事”。注释当中提及到“阿罗汉不缘无事”，说明其是“有事”。“无事”指见断，“有事”指修断。按照唐译的观点来讲，见断是对道理方面的疑惑，即迷理，修断是对事的迷惑，迷事的一种烦恼。阿罗汉并不是从对道理方面的迷惑而产生烦恼的，所以是“有事行境”，阿罗汉不缘无事的见断。而是即有事的修断的烦恼，如贪欲等，愿这些烦恼不要产生。这就是无染定，无染定非常殊胜。

二、愿智

愿智亦尔缘诸法。

这句颂词与前面颂词相近。阿罗汉首先也要作意，比如：我对某个法不了知，我发愿了知这个法的本性，就入定，出定后自己便了知了。前面的污染定是缘烦恼，这里是缘色法等一切法，是想要知道色法的自性是什么？其他未知法的自性是什么？除此之外，第四禅定、补特伽罗，

所依等等，和无染定是相同的，只不过是不了知法义的情况下，通过入定就可以了知，

所以有些圣者的功德法还是很殊胜的。因为我们在生活当中也有很多事不了知，不了知就会到网上查一查，有些是大德讲的，有些是一般人讲的，所以找到之后也不一定可靠。但阿罗汉他就不用上网查了，他只需要入定，起定便可了知，他的“百度”就非常方便，所以非常超胜，非常殊胜。自己什么时候成了圣者的时候，有了无染定、愿智定的时候，就非常殊胜了。生活中有许多大德也是这样的，在自己不了知的情況下入定观察，起定之后就知道了。佛当然是任运的，这些愿智是任运具有的。

所以凡夫所执著的东西，当成为圣者之后境界是完全不相同的，我们虽没有得到圣者的果位，但我们要看、学，并生起一种希求心，愿自己具备这样的功德，成为一个“活字典”，当别人问我问题的时候可以入定观察，为了利他这样也是可以的。

今天就讲到这里。

第098课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续一起来学习世亲菩萨造的《俱舍论》。《俱舍论》分了八品，现在我们学习到第七品分别智。

分别智前面对于十种智慧的本体相关内容作了一些安立，通过智显示了功德。前面讲到了佛陀的十八种不共法，就是这个绝对只有佛陀才有的，其他的圣者、凡夫不可能具有的功德，我们前面已经学习了。现在学习共同的功德，既有和圣者共同的，这些功德只是和圣者共同，凡夫人没有；还有一些凡夫和圣者二者共同的，佛陀也有的，圣者也有的，凡夫也有的，像这样就称之为共同的功德，凡圣共同的功德。

丙二（广说）分二：一、与圣者共同功德；二、与凡圣二者共同功德。

丁一（与圣者共同功德）分四：一、无染；二、愿智；三、宣说四无碍解；四、得法。

戊三、宣说四无碍解：

法义词辩无碍解，初三次第无碍知，
名称意义与词句，第四无碍明宣说。
道自在性缘语道，本体九智依诸地，
义十或六一切地，余者则为世俗智，
法于欲界四禅具，词依欲界初静虑。

现在我们学习的是第一个，圣者共同的功德。有无染定、愿智定，还有宣说四无碍解的得法，其中无染和愿智这两个我们学完了，今天我们来学第三，宣说四无碍解。

“无碍解”其实就是智慧的本性。“无碍”就是没有任何的阻碍，能够了达、能够通达的这样一种自性。它有四种法，所以叫做“四无碍解”。当然佛陀具有圆满的四无碍解，还有罗汉这些圣者，不管是声闻罗汉还是缘觉罗汉，其实都具有四无碍解。

只不过声闻在人群当中，而且他的种姓不同，所以声闻罗汉获得四无碍解之后，也会通过

四无碍解的能力去救度众生，给众生讲法等等。缘觉也具有无碍解，但是缘觉他自己的性格就是不喜欢接触人、不喜欢说话。所以，他虽然有这个功能，但是他有时度化众生的时候，要不然就自己去化缘，别人给他供养饮食，这样就给众生做一些福田；然后有时看到一些根基好一点的，他就会在吃完饭之后、得到化缘之后显神通，在虚空当中做很多的神变，下面的人看到之后，就特别地仰慕，然后就发愿：以后我要获得这种功德，或以后要值遇比你厉害的圣者佛陀，然后我自己获得解脱。他就通过这样的方式去利益众生。所以我们在很多地方看到缘觉利益众生的时候是不讲法的，有的时候话都不说。最多可能就说一句：你有什么愿望？他就说我有什么什么愿望，就开始发愿。所以他也有四无碍解，但他不喜欢讲法。

其实缘觉的智慧比声闻智慧要高。同样都是阿罗汉，但是在苏醒种姓的时候他就是中根，然后积累资粮的时候要一百个劫。证悟的时候，他除了证悟一个圆满的无我之外，还证悟了半个法无我。所以他的证悟，虽然都是阿罗汉果，都是无学阿罗汉，但是缘觉阿罗汉的果比声闻阿罗汉的果功德和智慧要超胜。按理来讲，他更加有能力讲法，但是他的性格就是不喜欢接触人。他有时在平时修法的时候，一个人在深山当中修法，然后化缘的时候就出去就化一点缘，有时通过神通的方式利益一点众生。除了这个之外，他就是不喜欢接触。所以，缘觉罗汉不通过四无碍解来给别人讲法。

但是，佛陀讲法是有四无碍解的，声闻的讲法是有四无碍解。声闻当然也是阿罗汉当中的不动法，其他的就没办法获得。四无碍解拥有的方式，拥有的这样一种圣者。当然菩萨，俱舍论当中不讲一地到十地菩萨的功德。但是在讲菩萨道的时候，《经庄严论》其他地方讲的时候，菩萨的四无碍解还是非常的深广。这个方面仅次于佛，菩萨的四无碍解仅次于佛。

两个半颂词宣讲四无碍解，那么四无碍解首先是什么呢？

“法义词辩无碍解”，首先标注出它的名称，第一句就是讲这个意思。然后第二句、第三句、第四句、第五句，这一个颂词主要是讲四无碍解的所缘，分别的所缘是什么。**“初三次第无碍”**可以了知名称、意义和词句。讲到了第一、第二、第三无碍解，他们的所缘是名称、意义和词句。然后第四个无碍解，**“明宣说，道自在性缘语道”**，这就是在讲第四个无碍解的所缘。这个颂词就是讲四无碍解各自的所缘。

然后**“本体九智依诸地”**，这句话主要是讲到辩无碍解，第四个辩无碍解他自己在十种智慧当中具有几种智慧，然后说**“九智”**，所依靠的是**“诸地”**，这里就讲到了辩无碍。**“义十或六一切地”**，这就讲到了义无碍解。**“余者”**就是剩下法无碍解和词无碍解，他们的本体是世俗智。然后最后两句**“法于欲界四禅具”**，就是说法无碍解是欲界和四禅具有，然后词无碍解是依靠欲界、初静虑。

首先我们看**“法义词辩无碍解”**，四无碍解有法无碍解、义无碍解、词无碍解和辩无碍解。我们了知这个**“法义词辩四无碍解”**，从他的所缘可以通达。所以，我们下面看**“初三次第无碍知”**。那么到底什么是**“无碍”**呢？就无碍可以了知、无碍可以通达的意思。对于什么可以无碍通达呢？就是他的次第，依靠次第下来名称、意义、词句，然后是语道。

首先**“法无碍解”**，法无碍解这个法范围很广，此处法无碍解的法到底是怎么样理解呢？这个地方讲名称，其实就是缘名称的。在《经庄严论》当中，弥勒菩萨在讲四无碍解的时候也提到过，这个法无碍解其实就是讲到菩萨也好、圣者也好，无碍地通达一切万法的名称。这个是这个名称，那个是那个名称，所以安立很多的名称和名字，一个法有很多不同的名称。所以菩萨们

或者圣者们对于不同的名称，他完全都可以了知，完全都可以无碍地通达。所以就叫做法无碍解。他的所缘、他的本体就是缘这个名称。缘名称是一方面，众生缘名称，但是圣者缘名无碍解的时候，对于名称无碍了知，没有什么阻碍就可以了知，所以叫无碍解。这个叫“法无碍解”，法无碍解的所缘就是名称方面讲的。

有了名称之后，第二就是意义，名称表达的意义是什么，所以第二个叫“义无碍解”，义无碍解缘的是意义。就名称和意义来讲，所以，第一个是无碍通达名称，第二个就是次第通达意义。那么义无碍解就是对于这个名称所产生的意义是什么。因为有些时候，不同的名字、不同的名称表达出来的意义是不相同的，柱子、瓶子这些方面它的名称不一样，所以传递出来的意思也不一样。有些时候意义是一个，但名称不相同的也有，比如他们在讲实相的时候，实相、空性或者无自性，或者真如、实际等等，其实都是讲一个法界，但是名称不一样，他表达的这个侧面的意义也是不相同的。所以从空性的角度来讲、表达的时候，一切万法是空的，他的本性是空的。然后无自性，这个法显现的时候是没有本体的、没有自性的、无实有的角度表达。其实表达的是一个，这样一种空的本体。

但是因为众生的根基不一样，所以如果用空性给他表达的时候，他就不知所云，很容易搞混：这个空是不是就是讲瓶子里没水，就是东西没有了这个空？如果换一个名称，这个空性就叫无实有，他一下子就能懂了，无实有的意思就是虽然显现，但是没有实有的本体。无自性、无实有，虽然是一个本体，但是换一个名称，侧面表达的方式不一样，他就能够通达。所以，世间当中也是有很多的名称表达不同侧面的意义，佛法当中也是有很多的名称表达不同的意义。

在世间当中安立了这么多的名称，每一个法都有它的名称，一般的人看到名称的时候，不能够了达意义呢？一般的人的智慧没有那么深邃，所以他知道名称不一定知道意义。义无碍解一方面来讲，他有无碍解，所以对于名称所表达出来的意义完全了知、无碍通达。这个方面就叫做“义无碍解”。

第三个是“词无碍解”，词无碍解的所缘就是词句。词句和名称不一样，词句就是语言方面的，主要就是语言。第一个就是名称，名称有可能是语言，有可能不是语言，但是词句主要是从语言方面讲。无碍解就是圣者们在宣讲的时候，对于各式各样的语言，比如官方的语言、土语、旁生的语言、天人的语言等等无碍通达，类似于语自在这样一种本体。不管是天龙、夜叉、鸠槃荼等等，这些语言他都能够了知。如果是天人，他就通过天人的语言给他讲法；如果是旁生，他会用旁生的语言给它讲法。如果不同的众生，他都有不同的语言，他都是无碍通达的。他对词句、对语言是无碍知、无碍通达。这种智慧的本体非常超胜、非常殊胜。词无碍解所缘的是语言方面进行安立的。这个就讲了前面三个无碍解。

“第四无碍明宣说，道自在性缘语道”。第四个无碍断句的时候，第一个是“明宣说”，第二是“道自在性”，这个方面可以断一下句。“明宣说”就是说“辩无碍解”。“辩”就是宣说的意思，明确地对别人宣说，辨别、宣说。这样一种明确的宣说，他自己对于智慧、对于道也是获得自在的。这个“道”里面有什么呢？按照唐译的注释，道里面有两种，一个是定，一个是慧，道里面包含了禅定和智慧。或者说，明确宣说，这个智慧可以无碍地对于道的本性获得自在，或者对于定和慧获得自在。或者反过来讲，定和慧它成为辩无碍解的因，“明宣说”是果，从这个方面也可以理解。如果你的定和慧自在了，或者说只有你的定、慧自在了，你才能够非常明确地宣说。因为你的禅定是这样，你的智慧是这样的。所以，定、慧自在了之后就“明宣说”。

“明宣说”和“道自在性”这个方面就讲到“辩无碍解”。

弥勒菩萨在《经庄严论》当中讲了，这个是“法义词辩”。“法义词辩”的“法”就是名称，“义”就是名称表达的意义，“词无碍解”就是要掌握对不同众生使用不同语言的能力。名称也知道了，意义也知道了，但是要给别人讲的话，语言成障碍就不行，所以不管是哪一类众生的语言都要通达。

把前面三个掌握好之后，辩无碍解就是：一个意思他不管怎么宣讲，都是很流畅的：如果要讲得深的，特别深；如果要讲得广的话，特别广。全知麦彭仁波切的注释当中讲，如果把一个法义展开的话，他如果愿意展开宣讲一个法义，一个劫都讲不完。比如这个地方讲一个法无碍解，如果菩萨们、智者们的法无碍解如果通达，他要讲这个“法”的意思，一个劫都讲不完。有的时候，我们使劲讲可能就四十五分钟，再没什么讲的了，就下课了。但是如果他要是愿意的话，不停顿的方式讲一个劫，把这个意思一个劫的时间都不够来讲。

其实有的时候我们就很难通达，到底怎么样讲出来的，从哪里去挖这些素材，到哪里去讲这么多的思路？其实从这个方面讲的时候，他是无碍解，现在我们这些是有碍的、有阻碍的。其实每一个众生的智慧的本体安住佛性，潜力是无穷无尽的，但是这个智慧怎么样把它显露出来？显露出来之后它的功能就是非常巨大。

所以，以前汉地这些大德得到这些禅定，哪一位得到初旋陀罗尼的时候，他也是讲的时候随便讲，所有的意义从内心当中源源不断地、像泉水一样不断地涌现。所以他在讲的时候就随便讲很多很多，是这样一种法义。也有很多大德开了智慧之后，他的辩才的确是无碍的。展开讲的话，担心的就是这些众生接受不了。给他讲十分钟、二十分钟他可以接受，讲一个月还在讲一个字他就不想听了，肯定听不了。

所以以前一个法师在辅导的时候，最早的时候，开会时他显现上（我也不知道他是什么样）有点得意，当时好像也是在讲《俱舍论》。他说《俱舍论》今天这个颂词，我讲了一小时四十五分钟。上师一下子就说：你有病啊？他可能想在上师面前炫耀一下。上师说你有病啊，一小时四十五分钟一个颂词谁听啊？没有人听的。的确也是这样，所以有的时候讲得太多了，一个颂词讲这么长时间，谁去听？谁有耐心听你一个小时四十五分钟讲一个颂词。他也觉得自己很厉害，上师就是从另外一个角度，你讲一个颂词这么长时间，谁听你讲这么长时间。他可能是那天发挥得好还是怎样，讲的时间长一点点。

但是我们说菩萨他讲一个大劫，但是听的人可能是没有的。但是佛如果讲的话，菩萨们可以听，他们的心性是自在的，但一般的人根本受不了。有的时候讲课的时候，时间太长了。法王如意宝讲课的时候，有的时候讲得很长，有的时候显现上上师们就在下面讲，反正这些法都是很殊胜的，但是时间长了也不想听了。甘蔗很甜，但天天吃的话，吃太多了也不想吃了，有的时候显现上也是这样的。

大恩上师讲课就是一个小时，但不管怎么样，差不多就控制在这个时间当中。有的时候如果时间太长了，他的心就专注不了了，慢慢就开始厌烦。有的时候讲课的时候，时间太短了可能也不行，时间太长了有的时候也不是很好。所以一个小时多一点点，这个时候大家的心可以专注，专注的时候听课的效果就好一些。

所以大家以后如果讲法的时候时间还是要控制。虽然你自己有辩无碍解，但是你要看待一下下面众生的根基。有的时候辩无碍解拿出来发挥的时候，下面的人接受不了的情况也有。

“明宣说，道自在性”，有了定、慧的本体，然后明确地宣说。缘什么呢？下面讲它是明宣说道自在性的，明宣说道自在性这个是连在一起的。然后缘什么呢？它的所缘是“语道”，

“明宣说”是语，然后“道自在性”是道。所以它的所缘一个是语言，一个是定、慧的道，所以叫“缘语道”。

这个方面就讲到四无碍解它自己的所缘。

然后下面是“**本体九智依诸地**”，这个是讲到了辩无碍解。因为刚刚讲了辩无碍解，随便就把辩无碍解讲一下。这个辩无碍解它的本体是十种智慧当中哪一种智慧呢？“**本体九智**”，它就是九种智慧，就是除了灭智，灭智它不缘。因为“辩”，像定、慧，要不然就是语言，所以灭智它是不缘，灭智是择灭。它自己除了灭智之外的九种智慧是它的本体。然后“**依诸地**”，它自己的所依是“诸地”，从欲界开始到有顶，所有的一切诸地都是可以依靠的。

“明宣说”，语言不可能诸地都有。下面还要讲，语言的本体，欲界有语言、初禅有语言，二禅之后都没有语言了，无色界更没有语言了，怎么说你的语言、这个辩无碍解是“依诸地”的呢？如果是从辩无碍解当中的语言的侧面来讲，的确没办法“依诸地”，依不了诸地。但是这里面有个“道”，道是什么呢？道就是定慧的自性，定慧的自性诸地都有。所以从这个角度来讲的话，辩无碍解有两个体性。一个体性就是语言，如果从语言的角度来讲它没有办法遍诸道，就是遍于诸道，遍诸地，一切地都具全辩无碍解的情况是没有的。但是另外一个，道的自性，就是定慧的自性，道当中就有定和慧，定和慧的自性诸地都有，从欲界乃至有顶之间都有。所以“依诸地”从欲界到有顶都可以安立，主要是从它道的本体讲的。

下面讲“**义十或六一切地**”，这个就讲到“义无碍解”。义无碍解是“**十或六**”，“十或六”是什么？就是它的智。义无碍解是十种智慧或六种智慧可以相应的。如果是十种智慧就是讲一切道，不管是什么样的道，一切道都可以包含在这里面。这个意义如果是一切的意义，所有的所诠，这个意义就很深广了，既可以是世间的，也可以出世间的；既可以是有漏的，也可以是无漏的；既可以是有为，也可以是无为。它的这个意义有为、无为都有，所以如果是讲一切的意义的话，十种智都有了。不管是世俗智还是灭智，都可以有。

如果这个意义只是讲涅槃、最殊胜的，所有义当中最殊胜的是什么呢？所有的义最殊胜的就是涅槃的灭智，灭的智慧。如果只是讲涅槃的智慧的话，它就只有六种智可以相应。就像前面我们讲漏尽智，讲这些方面的时候，意义是这样的。所以有些不能缘的，比如，道智是缘无漏有为的，苦、集也不能缘，他心智也不能缘。但是其他的六种智慧，比如说法智、类智，还有灭智、尽智、无生智、世俗智，这六种智慧是可以缘抉择灭，可以缘灭。

所以，如果这个地方意义只是指涅槃的灭谛，那么就有六种智可以相应。如果是一切义呢？那就是十种智。如果只是涅槃呢？那就只是六种智。“义十或六”的意思就是这样的。

然后它的所依是“**一切地**”，也是依靠一切地。因为这样一种意义，从欲界到无色界有顶之间，所有的意义都可以周遍的，所以它的所依是一切地。这方面容易理解。这个讲的义无碍解。

然后“**余者**”就是剩下的。辩无碍解讲完了，义无碍解讲完了，剩下“法无碍解”和“词无碍解”。“**余者则为世俗智**”，这两种是世俗智。法无碍解是名称，也是世俗的本体，词句也是世俗的本体，语言、名称都是属于世俗智的范畴。所以“余者”它们的智慧只是相应于、对应于世俗智，其他的智就没有，是这样的。因为其他都是无漏，名称、语言的本体是有漏的，它们的相应世俗智。

然后它们自己依于什么呢？“**法于欲界四禅具**”，“**法**”就是法无碍解，法无碍解于“**欲界四禅**”五个地可以依靠。一个是欲界，欲界当中有它的名称，然后四禅也有它的名称。当然这

个里面有一定的说法、一定的辩论：有些地方说，名称四禅都具足是很困难的，应该像词句一样只是欲界和一禅才有名称。如果说欲界和一、二、三、四四种禅总共加起来五地都有的话，有的时候稍微有一点点困难。

但是这里面不是指语言，关键是这里面法它的名称，名称不是讲语言，不一定是指语言，（而）是一种色法的自性。如果是色法的自性，身体具有的地方、有色法的地方就可以有名称。名称不一定是语言，名称通过色法的自性、文字的自性表示出来也行。所以有些注释当中讲，有身体的地方就可以有名称，有色法的地方就可以有名称。所以名称是“欲界四禅”都有，原因是名称和语言是两回事，不一定就是语言，所以它只是名称而已。名称欲界四禅都有。所以“法于欲界四禅具”意思是这样的。

“词依欲界初静虑”，这个**“词”**就是真正的语言了，所以语言“依欲界初静虑”。它的所依就两个地，一个是欲界地，欲界地当中有语言，现在人有人的语言，旁生有旁生的语言，所以欲界有语言。然后初静虑有语言，就是初禅有语言，因为它有寻伺，它的寻来引发语言。初禅有寻的缘故，所以初禅可以有语言。以上就没有了，二禅就没有语言了，没有寻的缘故就没有语言了。因此，词无碍解只是在欲界和初静虑有。所以前面有些观点说，法无碍解其实和词无碍解一样，也只是欲界和初静虑有。

但是此处世亲菩萨说五地有，原因其实也是前面我们分析的，有色法就可以有名称，有身体可以有名称，那么四禅都有身体都有色法，所以从这个角度来讲是可以有名称的。无色界没有了，无色界没有色法也不可能有什么名称。

这个方面就讲到了四无碍解。

戊四、得法

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

第四是得法。这些无碍解等等怎么获得的。

“若不具全一不得”这句话主要讲，四无碍解要不得就都不得，要一得就全部得，不可能中间得一个、得两个的情况。如果不是具全四个都得的话，单独的一个、两个是不可能得的。这个就是讲四无碍解要得就同时得，要不得就一个都没有，要得就全部都有。

为什么是这样呢？因为这四个无碍解是依靠“边际定”、“静虑边际”得到的。边际定一获得，四种无碍解都有了，边际定就是四无碍解的因。如果边际定一旦获得，四无碍解同时都获得，原因就是这样的。

下面**“彼六德依边际获”**，这里面有**“六德”**，除了四无碍解，还有前面我们所讲到的无染定和愿智。无染定、愿智再加四无碍解，这就是六种功德，都是依靠边际定为因而获得的。边际定的本体是什么？**“边际有六”**此处说所谓的边际定的本体（前面**“彼六德”**就是通过边际定得到的六种功德，所得是**“六德”**）也有六，本体也就是无染、愿智和四无碍解，这是一种说法；还有一种说法，把词无碍解从这里面拿掉，后面要讲：因为边际定主要是第四禅所摄，（而）词无碍解刚刚讲了是依靠欲界和初静虑，所以虽然是边际定获得的、产生的功德，但它自己本身不能包括在四禅当中，不能包括在边际定当中，所以要把这个词无碍解拿掉。词无碍解拿掉之后不是五个了吗？要加一个，加一个什么呢？加一个第四静虑边际定本身。

在唐译的注释当中也讲到，有种第四禅所摄的禅定，相当于短暂的寿命可以延长的那种禅定。比如说有些罗汉，他自己的寿命要穷尽了，但是他的事业还没做完。他有的时候福报很多，就可以把福报转变成寿命。所以有的时候寿命很长、福报不够，就可以把寿命转变成福德，他的这样一种禅定也是很自在的。所以如果他的福报还很多，但寿命要终结了，如果他世间当中要做一些弘法利生的事业，他的事业还没做完，就可以通过修这种禅定，修这种边际定，把剩余的福德本身转变成寿命。也可以把寿命转变成福德。

所以就加上这个定，把词无碍解去掉、边际定加进来就有六种了。“边际有六静虑边”中“边际有六”的意思就是边际定有六种，前面讲到的愿智、无染、还有加上法、义、辩，再加上一个第四静虑，所以就是“边际有六”。

什么叫“**静虑边**”呢？什么叫边际定呢？“静虑边”就是边际定的意思，它是静虑的边，“边”是达到究竟的意思。边际定其实后面就讲了，“**彼者随顺一切地，依次增上至究竟**”。其实边际定是第四禅所摄的，但是修行的时候很殊胜。有两个意义很殊胜，一个是很广，一个是很深。

比较广的是什么呢？“**彼者随顺一切地**”，就是很广的意思。在下面注释也提到过，所谓的第四静虑的边际定，刚开始的时候“随顺一切地”，所有地都随顺：首先从欲界心开始，然后出来之后进入到未到地定，未到地定然后进到初禅，就是一禅的粗分正行，然后到了殊胜正禅。到了殊胜正禅之后，起定之后进二禅。然后出来之后进三禅，出来之后进四禅，出来之后进到空无边处，然后到了识无边处、无所有处，乃至最后到达有顶，到达非想非非想。这个方面就是顺次增长。

顺次增长完之后他又返回来再修。从非想非非想开始，非想非非想出来之后就进入到无所有定，无所有定出来之后就进识无边，识无边出来之后到空无边，乃至这样四禅、三禅、二禅、一禅，又回到欲界。这个叫逆行，从非想非非想又回到欲界心。

然后从欲界心又开始，到一禅、二禅、三禅、四禅，到四禅为止。“随顺一切地”首先是从欲界心到有顶，然后从有顶回到欲界心，一个来回之后，然后真实开始从欲界心开始到一禅、二禅、三禅、四禅，到第四禅为止了。走一周，顺行一圈，逆行一圈，最后又走到第四禅。其实它的本性、本体是第四禅。为什么叫第四禅的边际定、第四静虑的边际定，原因就是这样的。它这个边际可以随顺一切地的，既可以从欲界心开始，然后也可以到有顶，从有顶又到欲界心，从欲界心又开始走的时候。就到四禅为止。所以其实它的本体就是四禅，最后这样随顺一切，本体是很广的。这是边际定的一个特点。

然后第二个特点是“**依次增上至究竟**”。它最后不是到达了第四禅了吗？前面顺行的方式到了有顶，逆行的方式到欲界心了，又走到第四禅。到第四禅的时候“依次增上至究竟”。把第四禅的禅定又分了好几品，粗分分为上、中、下三品，细分又可以分为九品。下品可以分为下下、下中和下上，中品的话就中下、中中、中上，上品的话上下、上中、上上，所以分了九品禅定。九品禅定注释当中是这样讲的，“依次增上至究竟”。它从第四禅的下下品开始，就是证到下下品、下中品，然后到了下上品。然后到了中品当中，中下、中中、中上。最后到了上下品、上中品，最后到达上上品。到达上上品的时候就“**至究竟**”了，第四禅已经达到究竟。

第一个是很广的，可以从欲界到有顶，从有顶又到欲界，可以随随便便、很自在地修。所以“第四边际定”很厉害，一方面可以随顺一切地，最后到了第四禅的时候，在第四禅当中就把深度加深。前面是广度，现在深度加深。深度加深体现是什么？就把四禅分为九品，从下下品开始

修，修到上上品为止。所有的第四禅从下到上“依次增上至究竟”，这个就叫“第四边际定”。第四边际定生起来之后，就可以引发前面的愿智、无染定、四无碍解，这方面的功德可以引发的。这个方面只是不动法罗汉、佛陀等等可以修，其他的还没办法修。像这样的，他的非常殊胜的功德。这个就叫做边际定，我们已经学习完了。

然后“佛外他者加行生”，这些边际定是怎样产生的？佛和其他圣者就这两种，此处就只有两种，其他的凡夫、有学都不包括在这里面，乃至至于钝根罗汉都不包括。所以佛和“佛外他者”。

“他者”就是不动法的阿罗汉，他者是加行生，即其他圣者是属于加行而产生的，必须要通过加行、通过勤做才能够生起这个边际定。佛不是，佛通过离染就可以得到了。因为佛的功德是自在的，所以他在成佛的过程当中——三十四刹那成佛，他在这个过程当中只要离开了染污，佛陀通过修行，染污一离开的时候就自然获得了。佛陀不需要专门修这个边际定，只要把他内心当中的障碍染污去掉之后，他这个功德就自然显现出来。不动法阿罗汉不行，他离开了染污之后会不会自动获得呢？他不会自动获得，必须要去修，必须通过加行才能够生起获得。所以“佛外他者加行生”，其他的圣者是加行生的，佛就不是，佛是通过离开染污之后自然获得的，因为佛陀的功德是自在的缘故。

今天我们讲到这个地方。

第099课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续学习世亲菩萨造的《俱舍论》。《俱舍论》是分八品内容，现在讲第七品分别智。对于十智，是从世俗智至无生智之间的十种智慧，和十种智慧相关的这些功德进行学习。

那么我们现在学十智相关的功德，前面我们讲到佛陀的十八种不共法的功德，然后这个方面已经讲了。今天我们讲丁二：与凡圣二者共同功德。前面是和圣者相同共同的功德，然后和凡圣二者共同的功德，这里面有些功德有些是和圣者共同的，有些是和凡夫共同的。

与凡圣二者共同的功德分五：

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

这里面就讲了五个，第一个是分类，那么什么是凡圣二者共同的功德呢？下面讲的这样一种功德，就是佛陀和圣者都具有的，凡夫也是具有一部分，当然完完全全具有是不可能的，那么他的分类是这样的。

戊一、分类：

神境天耳他心通，宿命生死漏尽通。

这里就讲到了六通，六种神通当中前面的五种神通是和凡夫共同佛陀也有圣者也有，还有凡夫也可以有。那么最后一个漏尽通，是凡夫没有的，因为他要求把一切的烦恼灭尽，真实把烦恼灭尽的话，要不然是阿罗汉，不然就是佛陀，所以这个漏尽通是佛陀和圣者共同的。

前面的五通是佛陀圣者和凡夫都可以有的。这里面的神境通，就是我们平常讲到的神足通，神足通其实有时候范围是比较广的。弟子目犍连尊者，他的神通第一，所以有的时候他现神通

，很多地方讲的都是神足通，就是神境通，神境通一方面他可以很自在地飞行，一方面他可以变化。平常我们讲到这些神通当中，神足通要不然飞行，要不然变化。所以神境通有时相当于神通的代名词一样，它的异名。所以神境通有些地方也叫做神足通。但有的时候我们觉得神足通是不是能够飞行、跑得很快这些，它可以包含在里面，但这里面还可以变化，就是一变多，多变一，变成其他的有情等等。这方面都是包括在神境通，或者包括在神足通当中。

神境就是等持的意思，下面还要讲的。通过等持获得一种无碍的无有阻碍的能力的叫做通。通，就是没有阻碍的意思，如果有阻碍那不能叫通，他是没有任何阻碍的。他飞行，变化都是自在任运的，没有阻碍的，所以这个叫做神足通，等持而产生的一种能力。

那么还有第二天耳通。天耳通就是能够听到很多微细的声音，大的声音，中等声音，小的声音，在平常人们的肉耳范围之内的，或者肉耳范围之外的，乃至其他世间当中各种各样的声音都能够了知，这方面是天耳通。

他心通，前面我们也作了介绍。宿命通当然就是了知以前的生生世世的问题。生死通，有地方解释是天眼通，天眼通就是知道死生，知道死生这个有情。一方面天眼通是知道色法，这个粗细的色法怎么样，然后通过天眼可以知道这个有情，在这个地方死了之后投生到另外一个地方，这方面他也可以了解的。所以，生死通在其他注释当中或后面的意思就是天眼通。

第六通就是漏尽通，漏尽通就是一切诸漏永尽的这种功德的状态就叫做漏尽通。阿罗汉都有漏尽通，但是有些阿罗汉，前面讲的无言罗汉，就没有前面的五神通，有漏尽通。因为他只要得到尽智，阿罗汉得到尽智的时候，漏尽通就可以有了。他已经诸漏接尽了，然后其他的诸通就不一定具有。有言阿罗汉就是除了有漏尽通之外还可以有其他的神通，因为他的禅定是获得自在的原故，前面的这个内容学习过。

戊二、本体：

**彼为解脱道慧摄，其中四通世俗智，
他心通则五智，漏尽通如漏尽力。**

它的本体，第一个“彼为解脱道慧摄”。那么这个彼，就是六通，六通都是属于解脱道的智慧。前面我们讲到的四道、加行道、无间道，还有讲到的解脱道，还有胜进道等等，这样一种神通，（在）加行道生不起来，加行道还没开始断烦恼，正在修加行。无间道正在断烦恼的过程也不生神通。然后从解脱道开始有，从解脱道开始得到神通。然后在后面的胜进道当中也有神通。所以“解脱道慧摄”是从解脱道开始算，从解脱道开始有这个神通。然后，在胜进道的时候也可以有神通。这个方面讲到了他是什么地方得到的。他在四道当中哪一道呢？四道当中从解脱道开始，解脱道、胜进道，这两个道当中可以有神通，此处讲“解脱道慧摄”，其实是从解脱道开始有的，他是一种解脱道的智慧，这个可以获得。

那么它和智之间如何对应的呢？什么样的神通当中具有什么样的智慧呢？其中四通世俗智，有四种通是属于世俗智所摄。比如天眼通也是一种世俗智，因为他看到的是色法，色法是属于世俗的本体，所以天眼通是属于世俗智。天耳通听的声音，声音也是属于世间世俗法，所以天耳通也是。然后神境通其实也是，不管是变化身体也好，变化色法也好，还是说飞行也好等等，这些方面都和世俗有关，所以这个方面也是属于世俗的智慧。

宿命通，是了知自己以前的或众生以前的一种投生的过程等等，他的种性，他的身体高矮，他的家族事情等等，这个方面也是属于世俗的。因此说其中的四通是属于世俗智所摄的，他只有世俗智是这样的。

然后“他心通则五智”，他心通因为有两种，一个是有漏的他心通，一个是无漏的他心通。如果是有漏他心通具有世俗智，他是了知世俗的法，所以他有世俗智。然后如果是无漏的他心通，他就可以有法智、类智、道智，这三种是属于无漏的一种本体，所以他是无漏他心通。加起来就是四种智慧。再加上他心通，他心智本身。因为前面有世俗智也有法智，有类智，有道智，四种智的基础上再加上他心智，他心智本身加进来，所以他心通就具有五种智慧。

“漏尽通如漏尽力”，漏尽通和前面所讲的漏尽力是一样的，如果从了知灭这个本体，抉择灭的自性来讲，他就是六种智。如果是从相续当中具有的层面来讲的话，它就具有十种智，这个方面就是讲到漏尽通，和前面漏尽力是一样的。

下面我们来看第三是法之差别。神通有各种各样不同的法，有不同的差别，比如说这里面依靠什么静虑而得，在各地当中是怎么样具足的，他是通过什么修行或不修行得到的，他们是属于四念住当中的哪一个念住，他们是善恶无记当中的哪一个？所以这个就是法的差别，这些诸通是在不同的种类法当中各自怎么样对应，怎么样拥有，主要是将这个法的差别。

戊三、法之差别：

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

“五通依于四静虑”就是所依的定，所依的定到底是什么，或者他是在哪一地所具有的。“自于下地为对境”，就是他的对境是哪一地，是自地，下地还是上地等等。“所得由修熟离贪”，就说这样一种神通是通过加行得的，还是通过离贪得的？“他心通具三念住，神境天耳眼唯身”。这个就是六通当中和四念住对应，这两句就是讲和四念住对应的话是属于什么念住。

“眼耳无记余皆善”这个是三性当中是属于善性，恶性，无记性当中的哪一种，就是讲善恶无记的一种分别，他的差别。

第一个讲“五通依于四静虑”，这样一种五神通都是依靠四禅，四正禅，倒不一定是第四禅，四禅都可以有。那么在四静虑正禅当中具有的。因为这些神通的生起，要依靠这样一种易道，这些方面正禅从某个角度来讲比较稳定，止观比较均衡的，在这个止观比较均衡的状态当中就可以生起这样一种神通，所以依靠四静虑的正禅当中是可以具有的，就属于易道。

那么漏尽通他是九地当中都有，无漏九地都可以产生这样的漏尽通，那么五通都是依靠四静虑的。为什么不是依靠无色定，为什么只依靠四静虑，也不是依靠四无色定？因为在四无色定当中四无色没有这样一种色法。而真正了知的时候，比如你的天眼通你需要看色法，天耳通你要听声音的，这些都是属于色法，神境通也是需要变化身体、飞行等，都是和身体有关的，和色法有关。然后宿命通也是了知这个有情以前转生的情况，他也和这样一种色法有关的。无色界没有色的缘故，他是没办法修持，不依靠无色定来修，因为他要修的时候都要缘色法来修。既然这样的话他心通不需要色的，他就需要了知心识的，他了知心心所应该可以依靠四无色定来修持。为什么也不依靠四无色定呢？其实他心通在自己真正正行的时候，他已经生起他心通的时候他是了知别人的心识的，他只是了知心心所，但是他在修加行的时候他要缘色。在唐译的注释当中也提到这个问题了。其实在修他心通之前有一个加行的修法，首先就是修成了加行。他心通直接缘的是心心所，但是修他心通之前首先要缘色，那么这个色是什么呢？按照原理来讲就是你的内心当中的这个心态，你产生什么心态，相当于就是有一种相应的色法来产生，他的相应的色法表现你的心态，所以有些地方讲就是身心，有些注释当中讲。就是你的心里状态在身体上面可以表现一

种色的颜色，是一种色法。然后有一种说法就是定中，你在修加行的时候在定中可以感觉得到对方在产生贪心的时候就有一种色产生，有一种颜色产生。生嗔心的时候就会有另一种色法产生，他首先缘的是这种色，他看到色的时候，心和这种色之间有一种关联。他首先就缘这个色开始观修，当他了知这个色是这种心，那个色是那种心，刚开始的时候是从这方面入手的。但后来的时候他修的很纯熟的时候他就不需要这样一种色来观心了，加行修成熟的时候就直接可以缘对方的心。所以刚开始的时候他并没办法缘对方的心的，刚开始的时候是缘心态显现出来一种色法，缘这个来修行，来做加行，来作意。当这个修纯熟之后他才不缘色法，就缘真正的心心所。所以真正得到他心通的时候是缘心心所得，但是在修加行的时候一定是缘色的。那么无色界没有色可缘，没有色可缘你怎么样去修加行呢？如果没办法修他心通的加行，当然也就没办法获得他心通了。所以从这个角度观察的时候，五通他只依靠四静虑，不依靠无色定，无色定不是他的所依，只有四静虑是他的所依。因四静虑当中都可以缘色法，不管你修他心通的加行也好，还是要知道这个宿命，知道自己的宿命，不管是要知道天眼的对境、天耳的对境，这些方面其实都是可以直接缘，所以就是五通不依靠无色定，原因就是那个。

然后就是“**自与下地为对境**”，当修好神通之后可以缘自地的法，可以缘自地的对境，也可以缘下地的对境，上地的对境是没办法的。不管是天眼天耳也是一样的，那么如果是超越了自己的对境的时候就没办法缘，从这个角度来讲仍然有一定的局限。但如果是佛等圣者他就不会有这样的局限，但是一般的这些普通的凡夫他自己的神通，如果是修成的神通的话可以缘自地的法，也可以缘下地的法。比如他是通过初禅，初禅的境界，本地的法可以了知，欲界的法可以了知，然后往上二禅三禅就没办法了知，所以“自与下地为对境”。

第三个问题是他得到这样的神通是怎样得到的，“**所得由修熟离贪**”。其实这句话有两层意思，大恩上师在讲记当中也提到另外一层意思，也是标出来了。得到这样一种五神通他有两种因，第一种因是如果以前在轮回当中流转的时候，以前曾经修习过这样一种禅定，曾经修习过这样的五通，因为五通是有漏的，通过这样的一种有漏的世间禅定，修习纯熟以后也可以获得五通，也就是说这个有情如果以前在轮回当中曾经修习这样一种神通，曾经得到这个神通，类似于就是这个以前曾经拥有过的，但后来生起染污或者转生到欲界的时候他丢失了神通，如果是这个情况的话“**所得由修熟离贪**”，修行熟练那就不需要重新通过修加行得，通过熟练的修习禅定，他一旦得到这样的禅定之后，就离开贪欲，他的贪欲一离开他的神通就恢复了，通过这样的方式就得到神通。所以他不是通过刻意的修，通过离贪的方式，通过熟练地修行，“**由修熟离贪**”，通过熟练的修行远离欲贪之后就可以获得这样一种神通。如果在前世当中曾经修习过的话就是这样。

那么如果在以前没有修习纯熟过，以前没有得到过这样一种神通的话，这个时候就必须要在今生当中通过加行而得，通过加行，通过勤作，通过加功用行来修持，专门的修持这个神通。

所以他有两种得，一种得是通过离贪的方式，以前修行过的或者得到过的，通过离贪的方式就得到；第二种就是以前没有得到过神通的，如果以前没有得到过神通的必须通过加行的方式得到这个神通。所以叫做“**所得由修熟离贪**”，那么这是两种情况当中的第一种情况；“未曾由加行”，就是未曾修的话由加行而得到的，大恩上师也是在注释当中补充了这句话。

“**他心通具三念住，神境天肉眼唯身**”。那么这两句就是讲到了六种神通和四念住之间的对应。“他心通具三念住”，这个和前面讲他心智和四念住当中曾经也对应过。因为他心通是了知心心所的，所以他不能缘色法，既然不缘色法那么四念住当中第一个是身念住，身念住是属于

色法的自性。所以当然他心通他，三念住后面的这些法是可以具足的，受、心，还有法，这些方面都可以拥有，但是身念住没有办法具有，因为是色法的缘故，他心通不缘色法。

然后，“**神境天耳眼唯身**”。神境通、天耳通、天眼通这三个神通唯身，只是缘身念住，只是具有身念住。神境通是变化色法，也是飞行，天眼看色法，天耳听声音，这些都是属于色法的自性。属于色法自性当中，身念住可以包括的，所以“神境天耳眼唯身”。

在这个当中隐藏的剩下两个，一个是宿命通，一个是漏尽通。这两种其实四念住都可以有，因为宿命通是了知有情、了知自己的过去，了知有情过去的所有关于他身体的情况，他的身高、他的肤色、他的想法、他的种种情况。宿命通就是了知有情过去种种的所有情况，所以身、受、心、法都可以了知，所以宿命通可以具有四念住。漏尽通也是所有的四念住都有。实际上某个角度来讲，宿命通不是只是抉择灭嘛，但是身体的择灭也可以，受的择灭也可以，心的择灭也可以，法的择灭也可以。所以他是缘身受心法，都是可以有。漏尽的话四个都可以，他的择灭都可以缘。从这个方面讲，宿命通具有四念住，漏尽通也具有四念住。

最后一个是“**眼耳无记余皆善**”。那么这六通到底是善法，不善法还是无记法呢？不善法是没有的，首先没有不善法。因为他们要得到这样的神通必须要四静虑，如果要四静虑的话，当然漏尽通不用讲，绝对不可能是不善得到漏尽通。那么其他的凡夫具有的五神通都是四静虑，四静虑当中是绝对不可能有不善的。这样的话，不善法首先去掉，剩下无记和善。无记当中有两个，眼耳无记，就是天眼、天耳，天眼、天耳可以说是无记，而且是无覆无记法。那么这个无覆无记法是什么呢？因为天眼和天耳是属于根相应的，和根相应。天眼天耳其实是一种慧，是“彼为解脱道慧摄”，前面讲了。这个慧是和什么相应呢？这个慧是和眼耳相应的。眼耳可以说是一种根，和根相应的缘故，就是一种无记法，无覆无记法，原因就是这样的。那么其他的神通都是属于善法的自性，不管是神境通也好，还是漏尽通等，都是属于善法相应的，没有不善也没有无记。

这个方面讲的是法之差别。

下面讲第四个科判：

戊四（神通所摄之功德）分二：一、宣说三明；二、宣说三神变。

“三明”，很多地方讲阿罗汉、佛陀具有三明六通。六通刚才讲了。利根的人具有三明也具有六通，如果是钝根，不一定具有三明。有的时候三明不一定具有，六通也不一定具有。像这样的话，六通，有些时候，漏尽通肯定有了，但是有一些无严的罗汉不一定具有六通的。如果是利根的话具有三明，佛陀当然具有三明，有些利根的阿罗汉也具有三明。但是如果不是利根的话，有的时候就不一定具有三明，有这样一种说法。所以三明六通当中，六通讲了，三明是什么。

己一、宣说三明：

最后三通即为明，遣前际等无明故。

无学漏尽初二者，彼相续生故谓明。

许有学具无明心，是故经中未称明。

首先，三明其实也是从六通当中分出来的。所以最后说“三通即为明”，不是单独的其他的六通之外安立的明，其实就在六通当中有三个通安立为明。为什么叫明呢？“遣前际等无明故”。遣前际的无明故就安立为明，原因是这样的。“无学漏尽初二者，彼相续生故谓明”，就是在三明当中，有一个是真实的明，漏尽明是真实的明，其它两个的本性并不是明，但是因为在无学的相续当中产生的缘故称之为明。最后两句说有学道相续当中的这两通为什么不称之为明的

原因。这六句就这样来学习。

首先，“**最后三通即为明**”。这个所谓的三明，它的本体从哪里来呢？本体不是单独的，前面六通当中有三通，但是最后三通，前面我们看次第的时候，也不一定是真实的按照那种次第来讲最后三通。那么前面的次第当中应该是第二通、第五通和第六通，第二、第五、第六是这样排列的。因为第二是宿住随念通，就是宿命明；第五是生死随念智的天眼明，然后第六个漏尽智证通之漏尽明。所以从前面来讲是第二、第五、第六，唐译当中也是二五六。此处最后三通，我们也可以这样理解。理解的时候，宿命明，天眼通，还有漏尽通，这三通就可以称之为明。

为什么六通当中只是把三通安立为明呢？因为要遣除前际等无明故。因为安立三明的原因，第一个是要遣除前际的无明，第二个要遣除后际的无明，第三个要遣除现际的无明，现在的无明。遣除了三时的无明的原因安立为三明。第一个遣除前际的无明，那当然就是宿命通，宿命通安立为宿命明。前际的无明就是自己的前世，还有有情的前世，因为自己有了宿命通的缘故，就可以知道自己在前世不断流转，不断受苦，产生强烈的厌离心，然后看到一切有情前世是怎么流转的，也产生强烈的厌离心。这就是遣除前际的无明，相当于有了宿命通之后，自他前世很多很多事情不会处于迷惑当中，不会处于什么都不了知的情况当中，相当于现量看到了自己和众生在轮回当中流转的情况，现量见了之后就非常清楚地了知，所以遣除了前际无明。

第二是遣除后际的无明，就是天眼、天眼通。天眼通在这个地方叫做天眼明，或者叫做死生智证明，有的地方直接翻译成天眼明，这个地方讲死生智证明。不管怎么样，他能够了知有情的后际，为什么不了知自己的后际呢？因为这个里面要不然就是佛，要不然就是阿罗汉。按照小乘的观点这些都不可能再投生了，不可能再投生了当然就不可能了知自己的后世，还在轮回当中挣扎，还在轮回当中怎么样，这是不可能的。所以他就可以观察有情、观察其他众生继续在轮回中流转，然后对轮回产生厌离的情况，这方面就遣除了后际。所以前际的无明也遣除了，后际的无明也遣除了，这个就是通过宿命明和天眼明可以了知的。

然后就是遣除现在的无明，主要是漏尽通，漏尽明，就是完全把一切的诸漏全部已经永尽了。现在世当中所有的无明疑惑全部遣除了，叫漏尽明。

所以遣除了前际的无明称之为宿命明；遣除了后际的无明称之为天眼明，或叫做死生智证明；然后遣除了现在的无明的缘故叫漏尽明。还有一种说法是因为遣除了后际的无明，遣除了前际的无明的缘故，依靠这两种因而生起了遣除现在无明就是漏尽明，这种说法也是有的。这就是遣前际等无明故，是这样安立的。然后这里为什么安立为明？因为遣除了无明。无明和明是矛盾的，如果有无明就不能叫明，如有有明，遣除了无明之后就可以称之为明。这个方面是遣前际等无明故安立为明的名称。

中间两句“**无学漏尽初二者，彼相续生故谓明**”，三明当中有一个明是真实的明，就是漏尽明，“无学漏尽”这四个字。漏尽明既是无学，又是诸漏消尽。诸漏消尽就是所有的无明是真实消尽的，完完全全是通过，他的本体是智慧的体性，也是无漏的智慧体性。漏尽就是，他是无漏法，本体属于明的状态，又是无学。所以漏尽，本身是无学，也是明。所以漏尽明是真实的明。是这样安立的。

“**初二者**”就是宿命明和天眼明。宿命明和天眼明这初二者，“彼相续生故谓明”，就是说，他们两者严格意义上还不能叫明。为什么呢？因为宿命明和天眼明这二者，它们所缘属于有漏法，所以严格意义上来讲，应该属于有漏的，不能叫明。但此处为什么叫明呢？因为“初二者，彼相续生故”，是在无学的相续中产生的。因为跟随无学的相续的缘故，他们两者也叫明。这

里我们要知道，严格意义上讲，他们不能叫明的，因为这两者属于有漏法。咱们注释中说，“当然直接来说，这两种明是有漏法，因而既非有学也非无学。”就是说，他们自己的本体是有漏的，有学的也不能算，无学的也不能算，严格意义上讲，是不能叫明的。但是，他跟随的无学的相续，在无学的罗汉或者佛相续中产生的缘故，“故谓明”。“无学漏尽故谓明”，这个是真实的明。因为他无学已经漏尽了，产生了无漏的智慧，所以无学的漏尽通，他本身叫明，“无学漏尽故谓明”。初二者“彼相续生故谓明”。他安立了两种明的本体。一个本身就是明，又是无学，这个叫无学漏尽故谓明。第二种安立明，他自己不是明，自己本体是有漏的，但是“彼相续生故”，在无学的相续当中产生，所以，它也可以称之为明。

就像我们以前学其他法的时候，比如般若，般若当中有一个实相般若。实相般若，道般若，基般若等等，这些本身就是般若。但还有一种，比如文字，文字般若。文字般若严格意义上讲，不能叫般若，但是它所宣讲的是般若的意义，跟随这个意义，跟随所诠义，能诠也叫般若。这个地方也一样，它自己本身不是明，但跟随无学的相续的缘故，他称之为明。这三种明是怎么安立的，我们要了解。

后面，最后有一个问答、疑问，“**许有学具无明心，是故经中未称明。**”在离贪的有学的相续当中，也具有宿命通，就是宿住智和死生智。在有学的相续中也具有宿命通和天眼通，那为什么不把他们的相续安立为明？为什么不把这两个安立为明呢？虽然没办法安立漏尽明，但宿命明和天眼明在离贪的有学的相续当中，他具有了宿住随念智和死生智的缘故，那这两个为什么不安立为明呢？“许有学具无明心”就是有学不管怎样，还具有无明心，他自己有学的相续和无明还并存。因为内心中还有无明，本身有无明就不能称之为明。因为自己还有无明的缘故，所以你自己的宿命通和天眼通本身上面还有无明安住着，怎么可能叫作明呢？不能叫明。所以，它也是有漏的，但由于它住在有学，具无明的相续当中的缘故，他不能称之为明。前面的，虽然他也是有漏的，宿命明、天眼明，但是他在无学的相续当中安住的缘故，无学相续中是无明心的，跟随这个无有无明的无学相续，就可以称之为明。而现在这两个，跟随的是有学的，有无明的相续，所以这两个神通不能叫作明。从这个方面就遣除了这个疑惑。

这就叫作宣说三明。

下面我们讲第二个，宣说三神变，也是和六通有关的这样一种三神变。

己二、宣说三神变：

神境他心漏尽通，即三神变教为胜，

此必毫无错谬成，能引利乐之果故。

此处经典中讲到了三神变，是“神境、他心、漏尽通”，这三种神通安立为三神变。三神变就是怎么安立的。

“教为胜”是说漏尽通这个教诫神变是最为殊胜的，这就是“即三神变教为胜”，“此必毫无错谬成”。为什么它是最超胜的呢？因为它是完全没有错误的，而且能够引发今生和后世安乐的缘故，所以就把这个漏尽的教诫神变作为最殊胜。这个颂词大概就是这么分析的。

神境通、他心通和漏尽通，称为三神变。与三明不一样，三明是遣除前际、中际和后际的无明的缘故，称为三明。此处是三种神变，三种神变是为利益有情的，为了利他的。从利他的侧面，安立的三神变。

首先第一个是神境通，神足通，这个地方就叫作神境神变；第二个他心通，叫作记说神变；第三个漏尽通，叫作教诫神变。三神变，阿罗汉在传法的时候，用三神通使有情成为法器。以

前咱们学《入中论》、《定解宝灯论》里讲过，有些时候在讲大论之前，讲一些阿罗汉的传法方式、佛陀的传法方式、凡夫班智达的传法方式等等。有的时候，讲阿罗汉的传法时，就会用三神变来讲。

三神变，第一个就是神境神变。神境神变就是首先要让这个弟子成为法器，要让弟子得到最大受益，阿罗汉有这种不共的功德，不共的能力，所以他就通过三神变来传法。三神变的传法过程，第一个就是神境神变。阿罗汉不是有神境通嘛，就是神足通——当然也不是随随便便就显神变，是在有必要的时候，他会显神变——他显神变飞到虚空当中，一变多，多变一，有些地方说，身体当中上身出火，下身出水，或者怎么样，在虚空当中行住坐卧。像这样显现很多神通，弟子一看，不得了，这个上师不得了！一下子就打破自己的傲慢。因为凡夫人，你给他讲一个很高深的理论，他不一定听得懂，但你给他显神变，他马上就磕头，马上就顶礼，这样的情况很正常。首先就是通过神境神变，引发他产生信心，这是第一个步骤。传法三步，第一个步骤就是神境神变。

第二个步骤就是记说神变。他有他心通，有他心通就知道人的心中所想，也知道他的根器，通过他心的方式知道他的根器，他心中的所思所想、他的根器，也是了知的。所以就知道这是什么根器，他的贪欲重吗，嗔心重吗，等等。他因为有他心通的缘故，就有了记说神变，就了知了法器。第一个让他生信心，第二个，传法者本身了知对方的法器，这是记说神变。

了知法器之后，教诫神变。因为他有漏尽，有诸漏皆尽这样一种功德，所以相应他的根基，就可以宣讲一些能够息灭烦恼的正法。宣讲息灭烦恼的正法，这叫教诫神变。

如果没有这些神通的话，讲法的时候，只能够泛泛地讲，经典当中讲的意思是什么，论典当中讲的意思是什么，大概的修行的方式是什么，只能这么大概地讲。当然不能说这么讲没有利益，利益很大。但阿罗汉毕竟是圣者，圣者的传法方式和凡夫的传法方式肯定是不一样的。因为他本身就具有这样一种超胜的功德，他有这种超胜功德的时候，就显示神境神变来生信心，记说神变来了知法器，第三个教诫神变，就是根据他的根基来宣讲，所以他是高效率的。第一个显神通一下子就把他折服了；再他心神变，知道他的根机是什么；再根据他的根基讲一个跟他相应的法，这个效率就很高。所以比如说这种情况在正法时代的时候就特别的明显。但在后代的五浊恶世，在像法时代等等，末法时代，这个时候众生的根基很钝了，所以通过这样方式教诲也不是那么明显，但是有没有，还是有。但是在以前佛时代的时候，还是佛刚刚涅槃时间不久的时候，用三神变来调化众生还是非常多的。所以佛陀也是三神变，阿罗汉也有三神变。通过三神变，教诲众生，因为通过这些能打动众生的心，那个让众生修持相应的法。有些时候我们看到《贤愚经》《百喻经》有的时候佛陀、阿罗汉一句话，只是讲一句法，他就可以就证悟了。因为这一句话，这一句法是相应他的根基的，佛陀完全了知他的根基。当然，第一个条件众生的福报也是够深厚，够深厚才能够转生到佛世。一方面他的根基很深厚，一方面能够遇到这样超胜的善知识，各种内因外缘都具有的情况之下，有的时候一个偈颂就得到漏尽了，这个情况也非常多。

所以三神变主要是从这个角度来安立的。所以为什么六通当中是神足通，为什么是他心通，为什么是漏尽通，也是有根据。前面我们分析了这样一种次第性。

然后就是教为胜，那么在三神变当中，当然第三个教诲神变是最殊胜的。他殊胜的原因，第一个是“此必毫无错谬成”，因为这个教诫神变它是完全没有错误的，是一种诸漏皆尽。还有一种说法，唐译的说法，他一定是通过通而得到的，一定是通过一种诸漏皆尽，诸漏皆尽由定而引发的神通，或者用智慧引发的神通而得到的。那么他的意思是什么，其实这种教诫神变他的因

很殊胜，他的因是很正确的，毫无错谬的，不是暂时的。但是引出来其他两种神境，神足通和他心通，他就不一定是毫无错谬成的。因为漏尽通，他必定是消除了诸漏了，他必定是无漏。但是神足通或者他心通就不一定有这样一种因缘，不一定这样一种正因。

还有一种情况，下面我们还要讲，这些神足通和他心通有的时候是可以通过持咒，不一定是通过禅定，是通过持咒可以得到某种神通。有一种咒语，有些咒语只要把咒语念够了，念够咒语之后他就可以获得一种神通。所以这种神通他的得到不一定是通过定而得到的。从这个角度来讲他是暂时的一种因缘，一种缘起法让自己得到一种神通。通过念一些咒语，有些咒语一念就可以腾空，一念就可以飞行，这个方面也是有的。还有一种是通过药，药的力量，配药，把很多缘起物，配置在一起的时候就可以得到知他心，有一种神足等等，这个方面都是有的。所以它的因不一定是毫无错谬的，通过禅定、通过智慧而得到的。所以只有漏尽，漏尽通就不可能说配个药，把药吃了，我漏尽了，或者怎么样你持个咒语你就漏尽了，这个不可能。所以像这样三种因不一样，这个就是教诫教诲神变最殊胜的原因之一。他的因是很稳定很可靠的，没有错误的。其他两种的因可能是有错谬的地方。

然后教诫神变能引利乐之果。就是通过教诲之后能够引发利益和安乐——利乐。利，在这个当中的解释就是今生当中的或者暂时的增上生的人天果报，叫做利；乐，就是决定胜的涅槃。有的时候我们说利乐有情，庄严国土。利和乐，一个是今生当中获得暂时的人天果为，叫做利，利益；乐，就是究竟的安乐，叫做乐，是获得解脱究竟安乐。教诲神变能够引发利和乐。今生后世当中暂时的安乐，还有后世决定的解脱。那么这个漏尽通可以，其他神足通不行，他心通也不行，单单是他心通本身。如果是神境通再加一个漏尽通这个可以，他心通再加一个漏尽通可以。但是如果单单凭自己神境通本身，显神变对方暂时利益就得到了，然后究竟涅槃就得到了，这个不可能。或你显一个他心通对方暂时利益和究竟利益就得到，这个也不可能。就是说这两种神通本身没办法引发利乐。但是漏尽可以，教诫神变可以。通过宣讲寂灭的法，让众生修持这样的法的原故，就可以获得暂时究竟的安乐。第三神变教诫神变是最殊胜的原因就是这样。

然后第五个科判：

戊五（广说第一通）分三：一、宣说神境通；二、宣说天眼耳通；三、遣疑说余通。

广说第一神通，其实这里面不单单是第一个神境通，也有天眼、天耳通，还有其他的通等等，可能是比较着重宣讲神境通，原因是这样的。

己一（宣说神境通）分三：一、本体及对境；二、宣说化心；三、神境通之分类。

庚一、本体及对境：

**神境乃为三摩地，从中幻化与运行，
佛陀唯有意势行，余者运身胜解行。
欲界化外四处二，色界所摄二幻化。**

这里面就有他的本体和显现神通的对境。他的本体是“神境乃为三摩地”。那么所谓的神境通，什么是神境呢？平时我们说什么是神足呢？神足、神境就叫三摩地，三摩地就叫神境。那么通过三摩地，通过等持，而获得一种无碍的能力，这个叫通。无碍的能力叫通，他没有什么阻碍的地方，没有什么拥阻的地方，非常顺畅而且是很自在，没有任何的拘束，像这样的话就叫做通。所以通过三摩地获得一种能力称之为通。

神境，神足，所以叫做神足通，神境通，通过三摩地而获得这样的功能，就称之为神境。那么这样一种神境通从三摩地产生的是什么呢？这里面神境通有两种，一种是从中幻化与运行，

幻化就是变化的意思。平常我们讲了很多阿罗汉显现神通，显现一变多，多变一，显现各种各样幻化幻变，有的阿罗汉还可以幻化成其他的动物，幻变成其他的有情等等，都是属于神境通，属于神足，从中幻化。还有一种是运行，运行是从此到彼。

首先讲运行。运行有三种，平时我们讲的神通飞行，但是飞行的话不一定真正的飞，这里面运行的话，从此到彼的运行分了三——意势行，运身行和胜解行。三种当中第一个叫做意势行，在三种运行中最为殊胜的叫意势行。比如说通过意的力量，比如我们想，现在我们脑海里马上就可以想到月球，一下子可以想到太阳，或者一下子想到美国这些，其实非常远，但是你的心很快，它的神通就是这样的，像你的心一样，你的心一想到，他马上就到了，这个方面是最快的。最快的是“佛陀唯有意势行”。并不是说佛陀只有意势行，而是说意势行只有佛有，只有佛才拥有这样一种意势行。他的能力对于他的禅定，对他的要求特别高。那么这种是无学的佛陀，他只要一想，不管你想什么地方，比如说想十万亿刹土之外的极乐世界，如果是意势行的话一想马上就到，就这么快。这个方面是最快的神通，最快的神足就是意势行。当然洛若乡色达县就更不在话下，就更近了。但是很远的地方，他只要一想马上就到。这是最殊胜。

第二种殊胜叫胜解，胜解行。它没有这么快。胜解行是什么呢？相当于把很远的路，通过他的胜解，把它想成很短很短，以前内地叫做说低法。所以它把本来五百公里，想的时候你说只有一米，只有半米，好，我一步就跨过去了。所以它首先要作意，然后再稍微走一下就到了，就叫做胜解行。胜解行就是两千公里我就胜解只有半米，像这样马上就到了，这个方面就叫胜解行。胜解行就比意势要差一点，但它也是非常快的。

第三种叫运行，那差一点就叫运行。运行就必须要有飞，我们说能够飞行已经不得了了，像这样的还是三者之中最差的一种。但是这个方面就是和谁比差，比意势行要差，比胜解行要差。所以这个运身行，运身嘛，就是你的身体要在虚空当中腾空，腾空之后在虚空当中飞行。飞行的话，就叫做运身行。

这是三种。那么三种当中只有佛有意势行。当然佛可不可以有这个胜解呢？可不可以有运身？当然都可以有。如果佛陀都具有了最殊胜的，那么中等的和最差的业当然可以具有了。所以“佛陀唯有意势行”。然后余者运身，其他的圣者，或者其他的凡夫，也可以有这个胜解行，它有这个能力，它也有运身行，可以在虚空当中飞行。在经典当中，也能够见到佛陀的运身行，佛陀在虚空当中飞行也可以，因为为了让众生信心的缘故。有一次不是说哪一个地方很远的请佛陀去供斋，佛陀就首先是弟子在前面空中飞。他们有的带着自己的弟子，有的带着自己的坐具，有的做饭的带着自己的锅碗瓢盆，在虚空当中飞行。（因为他要做饭，就把自己所有的家具都带上了，菜板啊、炒锅啊，这些都带着了，然后在空中飞行。）最后佛陀在虚空当中飞过去，为了让众生信心的缘故。

意势行有很多了。佛陀一想马上到了。但经典当中没有见到佛陀示现的胜解行的。但是按照它的功能来讲，也应该是有的。“佛陀唯有意势行”，这个是属于运行。对于运行，我们以前可能大概了知，“神境通”，“神境通”到底什么情况，但是其实这个里面讲了三，意势行，胜解行和运身行。像佛陀有意势行，其他的有学或无学，或者说其他的凡夫有运身行和胜解行。这个讲到了运行的情况。

幻化的情况是什么呢？“欲界化外四处二，色界所摄二幻化”。这个幻化，有色界幻化和欲界幻化。如果是欲界幻化，首先获得神足的时候，必须是在一禅以上才能获得，欲界心，散心是没有办法的。但是它在获得初禅的时候，获得一禅的禅定的时候，它可以显现在自地，在色界

当中，它自己的初禅当中可以显现幻化，也可以在欲界显现幻化。所以它可以在两种的情况下显现幻化。如果是欲界，它所化现的东西说什么呢？“欲界化外四处”，在欲界当中化外四处，在这里面简别了两种东西，第一个是鉴别了内类，内六根他是不会幻化的，就是内在的眼根、耳根，能够起作用的净色根，它是不会幻化的。因为这个方面只有有情才有，如果它幻化了，就相当于它重新造一个有情了一样。所以内在的这些诸根，它化不了。它虽然化个有情，但是有情它只是外边的眼睛而已，这种外在的东西是有的，所依它有，里面的这些根是没有的，没办法化的，因为这些有情才具有。所以第一个，他化的是“外”，化外面的色法，其实就说明了它不是化内在的，它不是化内在的诸根，无法化。

然后第二个是化“四”，就是色声香味触当中只有四个可以化，就是声音没法化的。因为声音没有相续，就是什么时候想说话，临时起意，临时发声，没有一个持续性的东西。

所以第一个就是化外，第二个就是化四，这个方面我们抓住就可以了。可以化外在的色香味触。“欲界化外四处”。

“二”就是讲到了可以和自身相连的幻化，第二个就是和他身相连的幻化。比如说，自身相连的幻化，就把自己变化成什么样的一种情况，把自己变化成某个有情，或者把自己变化成一个什么东西，和自身相连的。然后它身相连有两种解释。它身相连这个比方说你把自己变成一只老虎，这个是自身相连的一种变化。第二个也可以把他人变成一只老虎，这个是它身相连的幻化，这个是一种解释；另一种解释的话，就是自己把自己当时，把自己变成一个老虎；然后第二种它身相连的话，是自己之外再变作一个老虎，其实也是自己幻化的一种，它身相连。这两种解释。所以这个叫化二，“欲界化外四处二”，这个两种自身相连和它身相连的幻化。

“色界所摄二幻化”，那么这个色界所摄，它就是化二了。因为在色界当中没有香、味，所以外面的四种当中，前面的欲界当中色香味触，那么色界当中要减掉，把香味减掉，只有色和触，就化色二，所摄二，是这个意思。还有一个“二”，就是二幻化的意思。第一个二就是讲到了两种，四处当中就是两种二。然后还有一种二，就是二幻化，自身相连的幻化和他身相连的幻化。这个和欲界的“二”是一样的。所以欲界当中是两种，就是自身相连和他身相连。色界当中也是自身相连和他身相连，这个方面一样的。那么欲界当中可以化外面的四种，色香味触。色界当中可以化外面的两种，就是色和触，香味没办法化，声音当然也没法化，是这样的。所以这方面就是本体和对镜的意思。那么今天就学习到这个地方。

第100课

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！发了菩提心之后呢，今天我们继续学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。《俱舍论》分八品，现在我们学习到了第七品的内容。第七品的内容，宣讲十种智，十种智的本体前面讲完了，现在宣讲由这个智所引发的功德和他相关联的功德。那么现在我们学习的是六通，前面讲到了神境通。神境通当中讲到了能够飞行，然后讲到可以幻化。幻化也有色界和欲界的幻化，有与自身相联和与他身相联的幻化。讲完幻化之后，和幻化有关的，和变化有关的神变，进一步的安立。

所以今天我们学习第二个科判，第二个科判是宣说化心。化心是能够变化的心。因为真正来讲，这个神境通，它是不是直接通过神通进行变化的呢？这里面首先有种神境、神通，它知道怎么样变化的一种过程和方式，但真正体现变化的是一个叫化心的，通过这个心来进行变化的，

就是能够变化的心。所以说这里面就有个能化的心和所化的法。**所化的法**就是前面所讲的与自身相联幻化和与他身相联幻化，或能够变欲界的外四处的幻化，可以变色界两种处的幻化，这些方面都是所化，都是所化的一种法。那么**能化**的是什么呢，能化就叫做化心。化心前面我们见过很多次，但是真正的宣讲化心是在这个地方。

能化之心有十四，定果次第第二至五 非化上界所生心，依于静虑得化心

这个里面就有一个化心。不管是外道的人，还是圣者，或是阿罗汉等，他们自己要变化的时候，首先在禅定当中现前这个化心，现前化心之后，以这个化心再来变化。他如果要变化色界的法，就现前一个色界的化心，如果要变化欲界的法，就首先在禅定当中现前一个欲界的化心。所以说通过欲界的化心来化欲界的法，通过色界的化心来化色界的法。所以这个能化的心叫化心。这个能化的心有十四种，从一禅到四禅之间次第有十四种。这十四种里面，“**定果次第第二至五**”，这个化心是属于类似一种定的果。定的果的意思是首先要安住在一种禅定当中，然后在禅定当中再现前这个化心。所以这个化心其实就叫做定果，是通过禅定而生起来的。通过禅定而生起来的缘故，就称之为定果。这个定果有多少种呢？十四种，这十四种就是“**次第第二至五**”。因为这个神境、神境通，这个神通、幻化在四正禅当中才有，而在加行道、无间道，或在上面的无色定当中都没有。所以说此处安立的变化只有四禅，一禅到四禅。“**次第第二至五**”的意思是说首先是初禅，他如果现前了初禅，他就可以得到两个化心。一个是自地的化心，属于初禅它自己的化心，可以变化初禅他自己的色法，第二个欲界的化心，因它也可以变化欲界的法。如果现前了欲界的化心，就可以变化欲界的法。所以说次第，一禅的话就是二。二禅就是三，如果他获得了二禅，自地和下地都可以化。自地是属于二禅自己的，下地包括可以现前一禅的化心和现前欲界的化心。所以说二禅就是三个，加上一禅的就是五个。然后三禅是四个，包括三禅自地的、二禅的、一禅的和欲界的，这四个再加上前面一二禅的五个就是九个。最后是第四禅，有五个化心，包括四禅自地的、三禅的、二禅的、一禅的以及欲界的各一个化心，就是五个，五个加前面一二三禅的九个就是十四种。所以真正的能化的心就是十四种。从第四禅开始，到三禅二禅一禅，及到欲界之间都有，所以次第就是说二至五。

这些化心都是可以化自地和化下地的，不能化上地的，所以第三句就讲到“**非化上界所生心**”。因为上地的境界比自己的高，所以说不能安住在初禅之后，显现一个二禅的化心，因为二禅的境界比初禅高的缘故，所以说化心要不然只能够化自地的，要不然可以化下地的，不能够化上地的。所以说，下劣的不能够化殊胜的，殊胜的可以化这个下劣的。

“**依于静虑得化心**”，化心怎么样得到的呢？获得化心的方式是依于静虑，即通过一禅到四禅的正行。依靠一禅到四禅的正行，远离了下地的贪心之后就可以获得。要获得这样一种化心，首先安住在禅定当中，离开了下地的烦恼，然后在这个清静的禅定当中，可以产生化心。首先通过神通了知应该怎么样变化、怎么样幻化，然后入一种清静的禅定，入一种清静的禅定之后，就获得了一种能够变化的心。能够变化的心获得之后，再开始变化，变化欲界的法，或者变化色界的法。如果要变化欲界的法，首先要现前一个欲界的化心，然后在欲界的化心当中再显现欲界的法。初禅可变化自地的和下地的法，如果要变化欲界的法，就必须首先要现前属于欲界的化心，如果要变现初禅的法，就可以安住在初禅的化心当中，如是来进行变化。所以说，真实的变化就是化心来变化的，这个里面讲的比较详细。那么下面就是进一步的安立：

净定自生彼生二，以自地心能幻化，

化语由下亦可言，非佛必具幻化者。

这个颂词当中，首先是“**净定自生彼生二**”，意思是这个化心可由两种因产生，它也可以产生两种果。然后是“**以自地心能幻化**”，就是说它变化的话，是以自地心变化，不能够以他地心变化。它只能够以自地心变化自地的，变化自地的种种色法，没办法通过他地的心来变化，这是第二句。第三句第四句讲到了说心。前面是化心，就说你变化的这个化身，比如说你变化一个人，他如果要说话的话，他如果要跟别人交流，他必须有一种说话的能力。那么这个说话的能力就叫做说心。

下面我们学习了就知道这个详细情况。首先看第一层意思，第一层意思就是说这个化心，他有两种因生，他自己可以生两种果。首先他是有两种因生，就是说他自己显现这个化心有两种因。我们看这个颂词当中“**净定自生**”，就说净定是一个生因，自生是一种生因。所以说这个化心有两种因生，两种因生颂词当中体现的时候，就是净定和自生。“**彼生二**”，这个彼就是讲化心，这个化心生二，他作为因可以生起两种果。

首先我们来看两种因生。首先是净定，净定当然前面我们已经提到过了，第一个颂词当中讲到了，所谓净定是安住在一个清净的禅定当中，一禅、二禅、三禅、四禅都可以。如果要入化心的话，比如说我要变化东西，我要变化人，变化这个物体，我首先要生起这个化心，这个化心生起来之后才能变化。那么这个化心由什么生起来呢，由净定。首先要入一个清净的禅定，入一个清净禅定之后，在清净禅定当中生起这个化心。所以这个净定是生起化心的一个因。第二个因是**自生**，自生的意思是，当他第一刹那的化心生起来之后，他可以产生第二刹那的化心，第三刹那的化心，第四刹那的化心，这个叫做自生。就是说第二刹那的化心是由第一刹那的化心产生的，所以说这个叫做相续，等流相续，等流相续的也可以叫做自生。因为第二刹那的化心和第一刹那的化心他是一个等流的，一个本体的。所以叫做自生，化心生化心。那么第一个是净定生化心，第二个是化心生化心。

然后是“**彼生二**”，彼生二意思是化心也可以生起两种果，化心产生的第一种果就是净定，他由净定产生，他也可以产生净定。这个里面，化心产生净定是什么意思呢？比如说，我在这个化心当中幻化，幻化之后最后我不想化了，我不想化了就要出化心，能不能够直接出化心呢？不能够直接出化心，他首先要入一个净定，然后从净定当中才出化心。所以说这个净定从哪里来，这个净定就是从这个化心来的。比如说现在我正处在化心状态，然后我从这个化心状态当中，入到这个净定当中。所以说从这个角度来讲，这个净定似乎就是从这个化心产生的。所以化心产生两种果当中，第一种果就是由化心而现前净定，由化心入净定，所以说这个净定，似乎就是这个化心的果。他如果要起化心的时候，他首先要入净定，在净定当中再出这个化心，这个叫入化心和出化心，出化心就是我不再变化了，我不想再变化之后要从这个化心当中出来，那么从化心当中出来，直接出来是不行的，他必须要首先入到净定当中，然后从净定当中再出来。所以说这个化心他产生的第一个，就产生了这个净定，这是一种情况。那么第二种果，彼生二嘛，第一种就是产生了净定，那么第二种果是什么呢。第二种果如果他不出定的话，他如果不想起化心，他还继续地再产生后面的果，产生后面的化心。所以就是说，第一个他可以产生净定，第二个他如果不想起化心的话，不想出化心的话，他还可以继续的产生后面的相续的化心，这个就是两种意思。所以说他有两种因生，他生两种果，两种果第一个就是起化心的时候的净定；第二，如果他不起，他如果不出化心的话，他还可以通过这一念的化心，继续地往下化，化其他的化心。所以说，他由净定和化心生，他也生净定也生化心。这个意思就是这样，比较明显的。这个方面知道

了化心，入化心和起化心他都是要在这个净定当中。

然后是“以自地心能幻化”。就是说，他起这个变化的时候都是以自地的心幻化的，不能够以他地的心幻化。那么这里就有个疑问，我们前面讲到起现欲界不是用初禅吗，这个初禅和欲界难道不是他地吗？这个方面什么意思呢？是这样的，初禅是其所依禅定，而如果要起现欲界的话，必须要现起欲界的化心，当起现欲界化心的时候，他还是自地的，只不过他依的禅定是初禅。在初禅当中，他要现前欲界的化心，因为欲界地和初禅地他是两个地。所以说他是两个地的话，他就是自地心能够幻化自地的这个幻化，就是说自幻，自地的化心能够现前自地的幻化，而不能够，以他地的化心来起现。所以说，就是我安住初禅的时候，比如说我想要幻化欲界的法，我首先就起现这个欲界的化心，所以以欲界的化心起现欲界的幻化，这个就是同地的法了，他就不是跨地的了。所以此处说以自地心能幻化，为什么我们说你安住初禅的时候，你要起现，你可以起现自地的，初禅的这个化心。那么如果你起现初禅的化心，你就可以幻化自地的法了。如果你要幻化欲界的话你首先还是要起现一个欲界的化心。所以说为什么他说可以起现自地初禅的化心，也可以起现欲界的化心。起现欲界化心的必要就是为了这个，就是自地心能够幻化，他不能够以他地心幻化，他首先现前欲界的化心，再现前欲界的幻化。

然后下面就讲说心。那么说心的话，比如说幻化了一个人，要让他说话，如果不起说心的话，那么这个人他就没办法交流，没办法说话。所以要让这个化身说话的话，必须要有一个说心。就是说要让他所幻化的这个化身，他要说话的话必须要起这个说心。那么这个说心他是不是必须不能跨地的呢，这个不一定。所以“化语由下亦可言”。那么“由下亦可言”，他讲的是个特殊情况。原则性来讲的话，还是自地的化身，起现自地的说心。但是此处所谓的这个“化语由下亦可言”，他似乎就鉴别第二句当中“以自地心能幻化”，化身的话就是自地的化心能够显现自地的化身，但是化语呢，就是这个说心，所幻化的说心“由下亦可言”，比如说你安住在二禅，要显现一个说心的话，但二禅是没有语言的，因为没有寻伺，语言他的因是寻伺。二禅以上是无寻无伺的，无寻无伺的话，就没有言说的这样一种因，那么如果二禅起现的这个化身他要说话的话，这个时候首先要起现一个初禅的这样一种状态，要安住在初禅的心，安住在初禅的寻伺。安住在初禅当中就现前初禅的状态，现前初禅的状态之后，就得到了初禅的寻伺，得到初禅的寻伺之后，就可以在寻伺的基础上起现一个说心，他跟这个化身就可以说话了。所以“由下亦可言”的意思是指这个。所以他是“二禅由下”，他起现一个下面的寻伺，然后就可以言说，这个是一种特殊情况。这个前面也是讲过很多次。但是，如果是初禅、欲界的化身他不需要由下了，因为初禅和欲界本来有寻伺。所以说安住在欲界的状态当中，这个状态当中就可以起现一个说心，他自己起现一个说心。关于说心和化心二者之间的延伸的问题，下面颂词还会提到。所以如果你要让这个化身说话的话，首先还是要起现一个说心，起现一个说心之后，再可以让这个化身说话。

那么就是说“非佛必具幻化者”，首先我们看“必具幻化者”，再看“非佛”的意思。那么“必具幻化者”的意思是什么呢，这个里面有一个幻化者，有一个所幻化的法(所幻化的这个化身)。

比如我作为幻化者幻化了十个人，并想让这十个幻化人说话。首先我自己要说话，然后我幻化的人才会上来说，我跟着我一起说，一个口形、一个腔调、一模一样的语言。相反，如果我不说，所有的幻化人都不会说，这就叫做“必具幻化者”。这就是幻化的人与幻化者之间的说话方式。很显然一般的说心是具有一定的局限性。“非佛”即佛不是这样的，佛陀有超胜的定力和圆满的功德，因此佛陀不需要与幻化的佛一起说，佛陀幻化很多很多的众生，每个众生各说各的，佛陀

不需要操控。因此佛陀的化身不在这个范围之内，除佛陀外，其它的幻化人必具幻化者。以上就是说心。

加持令他言亡具，不稳固无余许非。

这里面有两层意思，第一层即“加持令他言”；第二层即“亡具”，后面的“不稳固无余许非”是与“亡具”有关的。首先，“加持令他言”中存在一个疑问，一个人相续中不可能同时出现两种分别念，即化身需安立在化心的基础上，而如果想让化身说话，需要现前一个说心，也就是说想要让化身说话的心要现前，但化身需要化心来安住，这样就违背了相续的原则（分别念不可能在同一个时间出现两种），生起说心化心就没办法保持，但如果化心隐没那化身也就不存在了，化身说话也就没有其必要了。那如何才能既保持化心，又要让化身说话呢？“加持令他言”就可以解释这个问题。那怎样加持令他言呢？在起现化心的时候就发愿，发愿加持化身长久存在（并不是长久住世的意思，仅加持这个化身留存一段时间，不要马上隐没），然后现前说心让它说话。首先化心有这个作意，加持化身留存一段时间，之后虽然化心已经隐没（按照正常的现象，化心隐没化身是无法安住的，因化心发愿使得化身安住，化身安住是化身说话的基础），然后现前说心，就可以加持化身说话。说话的方式就是前面所说的两种，一种是与幻化者同时具足的，第二种就是佛陀不需要亲自开口，这样就和前面的颂词连接了。

“亡具”即亡者能不能对身体做加持呢？这里面有两种观点，一、“亡具”中“具”的意思就是说也存在，就是说对死者做加持也可以让身体留存（主要指让身体留存）。二、“余许非”意思是说其他的不承认，也就是说不承认死者有这样的加持。首先我们看“亡具”，就是可以加持死去的人身体留存，比如说大伽叶尊者圆寂时间到了之后，把教法交给了阿难尊者，交给阿难尊者之后他便去顶礼包括龙宫、天界的佛陀佛牙、舍利等，顶礼发愿之后便去阿闍世王处，因阿闍世王正在睡觉，没有打搅他就去了鸡足山（普遍来讲就是现在云南的鸡足山，我们曾去过鸡足山，想象印度离云南鸡足山的距离，对佛经中所说的鸡足山生起一点点疑惑，因为当时的印度应该是在王舍城，徒步来到云南鸡足山，以唯物的观点肯定是过不来的，后来想了一下，尊者都是阿罗汉，不能以世间的观点去看这些问题，佛法中本来就有一些不可思议的境界，而圣者的能力也是不可思议的，从这一侧面来看一切都是合理的）。（但如果完全按公里来算，按照中间这么多大山来看，按照这些海关，你是国王，你是印度国王，你到中国来，随便来，像这样的话，让不让你来，还打个问号。所以说有的时候考虑这些话，很多问题可能就解决不了了，但是如果是通过这些不可思议的佛法境界来看的话就应该可以的。）

所以说就到了这个鸡足山就发愿，它就发愿说愿加持我这个身体一直保留到弥勒佛出世的时候。一般的身体你保留一段时间是可以的，不加持也可以保留两三个月（主要指这个骨头可以保留很长时间），但是你要保留那么长时间，从现在开始到弥勒佛出世的时候好几亿年，一般的保守数字是好几亿年，好几亿年当中要保留的话很困难。所以它要加持，发愿加持我这个身体保留到弥勒佛出世，然后它就把佛陀的袈裟披在身上，最后就入灭了。当然有一种说法是说伽叶尊者还在鸡足山华守门里面，正在入定，以灭尽定的方式入定，还没有入灭，到时还要出来显神变。但普遍的说法是已入涅槃了，在华守门安住的是他的骨锁，他的遗体在这里面。所以普遍的说法就是他的遗体在这，此处也是亡具，亡具的话就是已经入涅槃的。发愿之后呢，到时弥勒佛菩萨（弥勒佛），他会带着眷属到鸡足山，有些说法是第三世的时候，华守门打开之后，弥勒佛就把这个遗体放在手掌上面，因为那个时候的人，他们的身体特别高大，就把他的身体放在手掌上面，对弟子说这个就是释迦牟尼佛时代的苦行第一的头陀行的大尊者，现在像他一样做头陀行

的几乎没有了，他就激励他的弟子，到时很多弟子生出离心，通过出离心证得阿罗汉果，还有一些人发愿修解脱果。因为他披着佛陀的袈裟，弥勒佛就把这个袈裟取下来，取下来之后，就圈在两个手指上面。因为那个时候人很高大，佛陀的袈裟，只能够在弥勒佛的手指上缠一圈，缠两圈。然后宣讲很多苦行的功德等等，很多弟子因此而证道。所以说鸡足山也算是个殊胜的圣地，以后有机缘的时候，还是应该去看一看，朝拜朝拜这些地方，到华守门这些地方去发发愿、顶顶礼，还有以前法王如意宝也去过鸡足山，有很多授记，法王如意宝说他的梦境中有个小兜率天，小兜率天的一种说法就是鸡足山，类似于小兜率天一样，因为弥勒佛以后要在那大转法轮，那个地方加持也是特别大，。所以说这个就叫亡具，它也可以加持这个身体一直长住。

然后就说这个亡具“不稳固无”，“不稳固无”是什么意思呢，是说不稳固的这个肉身是没办法保存的，保存的是骨锁，因为现在很多注释里讲在华守门里面的是伽叶尊者的骨锁、它的骨架，骨架是比较稳固的，比较坚固的，这个可以安住。不稳固的是什么？血肉。不稳固无就是说血肉没办法加持，没办法保存。但是骨锁可以保存，保存的是稳固的，这方面叫“不稳固无”。

然后“余许非”的意思是说，其他的一些论师不承认，不承认亡者有加持，认为伽叶尊者这个骨锁并不是亡者自己加持他保存，而是天人的威力，有些净居天的天人的威力一直护持这个骨锁，到弥勒佛出世的时候保存不损，不坏不散掉，所以说亡具和不稳固无余许非，主要是加持令它言的意义的延伸，前面是活者能够加持自己的身体留存，那么亡者能不能够加持自己的身体留存呢，就是针对这个意思作了一些辨析。

初时多心化一身，纯熟之后则相反，

由修而生无记法，俱生而得有三种。

这个颂词主要讲变化的时候是怎么样变化的，是一心变一身？一心变多身？还是怎么样？这个情况不一样，**初时多心化一身，纯熟之后则相反。由修而生无记法，俱生而得有三种。**有三种情况，**初时**，最开始的时候，因为力量还不稳固，还不纯熟，所以说多心化一身，显现很多个化心之后，慢慢才可以化一个化身，因为刚开始的时候不那么纯熟，所以是多心化一身。**纯熟之后则相反**，逐渐逐渐越来越纯熟了，纯熟之后就可以一心化多身，有的同时可以化成百上千的化身。**“由修而生无记法”**，通过修行而产生的化心属于一种无记法，首先安住禅定，禅定当中体现一个化心，第二品讲到它是无覆无记的，幻化心在唐译当中叫通果心，这里面叫做化心，这个化心是无覆无记的。**“俱生而得有三种”**，有些是属于俱生的，比如天门罗刹等，他们一投生到这个种族当中，就可以幻化，他们这种生得的化心有三种，根据他们的发心，还有他们所做的利害的事情的不同而不同，如果以利益众生的心摄持，这个化心就是善的，如果是害众生的方式去显现化心就是不善的，比如有些天门罗刹幻化有可能害众生，如果是为了嬉戏、游玩，这个时候幻化的东西就属于无记的。所以说俱生而得有三种，如果是通过修行而发心的话，它就是无记的。

第三个科判讲到**神境通**的分类：

神境通由五种生，即由咒药业所成。

神境通有五种，前面我们讲过有通过修而得到的，是无记的，还有通过生得的，比如天门罗刹等。那么除了这两种之外**即由咒药业所成**，前面两种再加这里面的三种，就五种了。**即由咒药业**，有些通过咒，在婆罗门当中有这些咒语，在佛法当中也有一些咒语，还有天人的咒语，一些佛菩萨的咒语等等。如果持受咒语相应了之后，就可以产生一种神通。还有一种是药生，就是

配一些药，就可以有一种神境通，此处说是通过鬼精、孔雀灵等等的妙药，按照一些配置的方法配持，修炼之后可以有一种神境通。以前学院有一个叫安多喇嘛的，他很早就去世了。他以前就修这些的，他家里有很多缘起物，我们以前也听说过些事情，以前在佛学院买东西，商店特别远，要到洛若乡之后再往那边走，走很长时间，两三里路才有一个商店。有时候他去买东西的时候，别人就看到他在路上跑一样，跑得很快，但是他说自己在平常走，但别人看见他走得特别快，类似于一种快步。我们和他比较熟悉了，他也说了一些修的方法。有的时候要找一些缘起物，缘起物有的时候是很不好找的。比如有的时候要找到老鹰的窝里面的泥巴，我们在山上的时候就看，老鹰窝在哪里？根本就找不到，哪里找得到老鹰的窝，这个老鹰是在特别特别险的地方，都让你找到了那还得了，有的是在悬崖，悬崖里面特别陡峭的地方，一个岩缝缝里面，……有些时候要找老鹰的鹰爪，鹰爪上边一根筋。我们也是找啊，找这个老鹰找这个筋，到处找这个老鹰。有些时候要这个马的油，马的油如果找到之后涂在脚底上，涂在脚心上面，然后就可以走得很快。所以这些东西我们听到一些，要找一些，但最终是找不到的，太难找了。还有很多稀奇古怪的缘起物，如果找到之后，就配合，他的力量就很大。有一个汉僧找到之后，据说是有一点点这方面奇特的显现。可能是找到之后跑得很快。但现在他不在佛学院住了，跑到其它地方去了。当时我们还很年轻，还有点兴趣，到处找，有一次在山下洗澡回来，看到路边上有一匹马死了，赶快找马油，结果一看已经臭了，臭了，算了算了，这个肯定用不成了。那个时候对这些兴趣特别大，当然并不是说现在没有兴趣。有的东西如果你找齐了，这个缘起的东西配合在一起，的确是可以跑得特别快，或者是走起来不累，他就走得很快，当然和真正飞行还差一些。老人家的一些论典当中，还有一些意伏藏中，也有很多通过药而成就的一些类似的神通，神境通的，也有一些幻化的方式，一些成就神境通的方式。

这是通过药而成的，还有些是通过业而成的，前世修过这些特殊的善业，今生当中就有一些神通。比如我乳转轮王就有一些俱生的神通，还有中有众生，也有一些通过业而产生的神通。但通过业而产生的神通，和生得神通是不一样，这个后面还有讲，真正的人类众生是没有生得神通的。像有些人他生下来就有神通，比如能够回忆前世，这个叫不叫生得神通？这个不叫生得神通，这个叫业神通。他是以前有一种这个业，今生当中有这个神通。真正的生得神通具有普遍性，比如说龙，如果你生在龙族就决定有，如果是中有，中有他决定有，这个叫是生得的。尤其是降龙啊，或者这些罗刹等等，他在种族当中是普遍的。只要你生到之后就有的，他不需要怎么样去修行等等。那么人不是这样的，我们说生而为人之后都有这样的神通吗？这个不会有，虽然有些个别的有，他是属于业通。他虽然生下来就有，但这个不叫生得神通。生得神通就是这个种族，这个种类，这一类的众生，只要你投生到这类众生你就会有这种神通，这叫生得通。神境通的分类大概有五种。

那么第二是**宣说天眼耳通**

天眼通，天耳通前面没说，此处进行安立。

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

一切天眼与天耳，说的是天眼通，天耳通，是以一般的这样一种真实的眼耳，还是什么样的一种眼耳作为他的所依。此处说一定是天眼天耳，天眼天耳其实就是静虑之地清净色。这个天眼天耳，欲界的众生可以生起来，但是首先要入静虑，入静虑之后，通过静虑的能力入到禅定当

中，就生起了一种属于色界，比如说安住在初禅，在相续当中就生起了一个属于初禅的四大种，通过初禅的四大种形成初禅的眼根和耳根，就是净色根。生起了属于初禅的清静的眼耳根之后，就可以显现天眼天耳的功能。他并不是现在我们这个肉眼，这个凡夫人的肉眼，他的功能是很有局限性的，他没办法见很远、很细的地方。他必须是很微细的，属于初禅，二禅，三禅，四禅的，色界的清净四大种，通过清净的四大种再显现成清静的眼根和耳根，这种清静的眼耳根的能力，他的威力就很大，能力就非常超胜。所以说一切天眼天耳静虑之地，他首先来获一禅，二禅等等，静虑之地生起一种清净的四大种，通过这个四大种，显现成清净的天眼天耳，他是从这个方面来进行安立的。**天眼天耳恒时有依**，前面我们讲了有依根和相应根，有依根就是恒时起作用的。那么这个天眼天耳是恒时有依的，因为他的根和他的时是同时存在的。那么有根就有时，有时就有根。所以说他是有依，恒时有依，恒时起作用。在天眼天耳一现前之后，就恒时起作用，这个叫作恒时有依，没相应的情况。**无或缺**，这个天眼天耳，一直是很清净的，不可能有或缺的情况，不可能有瞎、聋的情况，天眼也没有近视眼、散光眼，也没其他的这些，都没有。恒时没有或缺的，一直是特别清净的。**能取远细等对境**，天眼天耳，可以取非常远的境。我们一般人的眼睛看不了多远，但是天眼看得特别远，并且可以取很细的色法，有阻碍的也可以看到。现在我们的眼，如果说是一堵围墙，一张纸，有的时候一块布一挡之后就看不到了，但是天眼就完全可以透过这个看得很清楚。天耳也是一样，如果有阻碍，我们就听得不清楚，但是天耳就听得非常清楚。所以说很远的很细的，有阻碍的这些对境，都可以明明清清的了知，这就是天眼天耳不共的功能，能取远细的对境。

罗汉麟角喻佛陀，次见二三千无量。一般的外道，一般通过禅定产生的天眼天耳的功能和圣者的天眼天耳功能还不一样。此处就是讲阿罗汉的天眼、麟角喻独觉的天眼和佛陀的天眼不一样。主要是因为他们所积累的资粮、他们的能力，还有内心当中所生起的证悟是不一样的。**次见**，次第可以见到，阿罗汉的天眼可以见到二千大千世界，麟角喻三千大千世界，佛陀可以见无量的世界。后面我们的注释当中，有一个现前不现前的差别。那什么是现前、不现前，现形和不现形呢，现形不现形，大恩上师在注释当中讲勤作和不勤作。如果不勤作的话，比如说声闻，佛陀等不勤作，如果不勤作的话，阿罗汉可以见一千世界，麟角喻见两千世界，佛陀见三千大千世界。如果勤作的话，把这个功能发挥到极致，阿罗汉可以见两千，麟角喻可以见三千，佛陀见无量。这是一般的情况，当然如果从大乘的角度来讲，佛陀就没有什么勤作不勤作的差别，恒时可以见无量无边的世界。但是从这个地方来讲，如果是勤作的话，可以见两千三千和无量，如果不勤作的话，按照次第的话，阿罗汉是一千，麟角喻独觉是两千，佛陀是三千世界，这个方面当然是有一点差别的。这就是天眼通在圣者相续当中的不同差别。

第三个科判是**遣疑宣说余通**，通过遣除怀疑的方式宣说其他的神通。

俱生不能见中有，他心通则三种，

寻思明咒成亦尔，狱初知人无生得。

“俱生不能见中有”，说神境通以外的天眼通、天耳通，有没有其他的生得的方式呢？前面我们讲了神境通除了修得、生得还有咒得等等，那么神境通之外的天眼通也有生得的天眼、修得的天眼或者说涂一些眼药，这些眼药不是现在我们的眼药，现在我们的眼药水涂了之后眼睛除了舒服之外没有其他的功能，以前在印度共同的悉地当中就专门炼一些眼药，八种悉地当中有眼药，眼药炼好之后涂到眼皮上面，就可以看到地下的宝藏，这里面有金元宝那个地方有宝物等，不过你挖出来也是归国家的，不能去挖，挖了也是国家没收了，以前没有说这些地下宝藏是国家

的，所以你自己涂了眼药之后到处去找，这里三米之下有一堆金子，你挖出来之后就可以发财，或有些大德找到这些之后，用这些宝贝修寺庙或者弘法利生，这些方面不同的人有不同的发心，所以也有通过眼药成就了神通。那么通过这些方面产生的神通**俱生不能见中有**，如果是生得的天眼是俱生的，他不能见中有身，其他的可以见，但不能见中有身。中有身必须要修得的天眼通才可以见到，所以俱生的天眼通不能见中有。“**他心通则有三种**”，他心通也有善、不善和无记。因为这个颂词是对和神通有关的其他问题遣除一些怀疑，那么他心通是善恶和无记哪一种呢？生得的他心通可以有善恶无记，通过他的发心、他的意乐，如果安住在善的意乐当中就是善的，如果是不善的意乐就是不善的，如果是平常的就是无记的，所以他心通有三种。“**寻思明咒成亦尔**”，“亦尔”也有三种的意思，寻思而成的、明咒而成的也会有，通过寻思而有的他心通还有通过明咒而有的他心通。明咒就是前面我们讲的通过念咒，通过念咒有的他心通，还有通过寻思而有的，就是通过观察别人身语之相，寻思就是观察，通过对方的身和语表现出来的就了知他的心是怎么样想的，有些人特别聪明通过别人的身语可以推知他内在的想法，现在有些心理学和这方面有一点点关系，当然不是完全的，有些人通过他人的性格通过他的说话、做事的方式就可以推知他心中到底是怎么想的，有些特别聪明的人可以通过别人的身语的相来得知他的心。唐译当中这个地方大概指的是占相，通过占相也是一样的，占卜相，占相就是看他的身语之后，就可以了知他心中的所想，这也是一种他心通。这个他心通和明咒所生的他心通也有善恶无记三种。

最后一句“**狱初知**”，地狱众生刚刚转生地狱的时候也能够知他心和知宿命，刚刚转生的时候地狱众生相互之间的心都是知道的，还能了知宿命，就是知道现在我堕地狱是因为以前造了严重的罪业，所以说地狱他也有这样一种宿命通，类似一种宿命通。但是这个他心通宿命通仅限于刚刚转生地狱的时候，他这个时候可以回忆，一旦苦报开始来的时候，他就没办法感受了。因为刚刚转生地狱的时候他还不一定马上具有痛苦的感受，他有一个缓冲，在这个时候他有他心通可以知道彼此之间的心，还有宿命通还可以知道自己以前造了什么业投生到这个当中。前面我们讲业的时候讲到，他这个现前的邪见是没有的，为什么现前的邪见没有？因为他有一种宿命通，刚刚转生地狱的时候有一种宿命通，有宿命通的缘故就可以知道自己曾经造过什么业现在感受这个果报，所以他不会有粗大的邪见。但是一旦他的苦上身之后，他就没办法，太苦了，这时候他自己都没办法了知了，何况了知别人的心，完完全全被极大的痛苦折磨的时候，他这个心识类似于昏灭的状态当中了，所以说没办法了知。所以叫“**狱初知**”刚刚转生地狱的时候可以了知。

“**人无生得**”人类没有生得的神通，可以有前面“修得”通过修行得来的、寻思而成的、明咒而成的、药成的、业成的，这方面是有的，但是生得的神通是不具备的。那么以上我们就学完了第七品，四种智慧和十种智慧有关的内容我们就学完了，今天就学到这个地方。

第101课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续一起学习世亲菩萨造的《俱舍论》。世亲菩萨是佛法历史当中非常著名的一个大菩萨、大论师。他刚开始是学习小乘，后来通过哥哥无著菩萨的引导进入大乘。进入大乘之后造了很多大乘的论典，当然主要弘扬的还是唯识，在弘扬唯识的过程当中，其他所有大乘的观点、思想，比如说大空性也好，如来藏也好，相续当中一定是完全通达、证悟的。为了接引众生的缘故，最初造了小乘的《俱舍论》，还造了大乘唯识的论典。这些论典对修

行者起到了很大的帮助作用，现在我们还在学习，其它的大乘观点也在学习。

一方面我们自己学习过程当中，对于所造论典本身要进行深入钻研、思考；另一方面，经常要祈祷世亲菩萨对我们作加持。如果得到他老人家的加持，内心当中很容易和正法相应。佛法学习过程当中，一方面自己要钻研，一方面也要经常性地向上师三宝、向传承上师祈祷。这个时候，这些法义就比较容易融入到心中去。学习这些不一定像世间人搞学术那样把字面意义、思想搞清楚就可以了，佛弟子学习佛法是要和佛法的意义相应，和所学的本身的意义相应，这是我们学习经典、论典最主要的目标。所以说平常积累资粮、忏罪、或者祈祷加持，这些都是非常重要的。

《俱舍论》是世亲菩萨早年在克什米尔学习《毗婆沙论》为主的小乘有部的观点，后来通过自己学习七部对法，或者学习《毗婆沙论》的心得造了《俱舍论》，把所有有部的思想观点做了归摄。这里分了八品，主要是通过有漏法、无漏法。首先，第一品、第二品讲了它们的本体和一些用；第三、四、五讲了关于有漏法的果、因、缘；第六品讲了无漏法的果，当然就是贤圣，观察圣道品；第七品是智，讲到获得圣道、圣者果位的因主要是生起智；第八品是分别定，就是说如果要生起智慧，定是很关键的。要获得圣道，定也是很关键的，所以定是作为一个助缘。戒定慧当中，首先要守戒，然后要有定，再要生起无漏的智慧，所以说定是作为一种助缘。外道也好，内道也好，定都是要修持的，但是定当中也存在有漏世间定，还有和无漏相应的无漏定，无漏定和有漏定前面学习过了一部分。总而言之，纯粹地以世间道来进行修持禅定就是有漏的定，世间定。如果用定安住在四谛、十六行相，安住在四谛的本体当中，这个就是相应于无漏，现证的时候也是现证无漏，这叫无漏的等持、无漏的定。定是生起殊胜智慧的一个非常关键要素，因为我们平时虽然抉择了像菩提心、人无我空性、法无我空性的见解，乃至密乘行者抉择了大等净的见解、生圆次第的见解，抉择后要安住的话，心没有通过定来摄持就没办法安住。第一刹那的时候偶尔安住在等净见、安住在人无我空性中，第二刹那之后就跑掉了。如果老是这样，力量就显不出来。所以必须要把殊胜的胜观见解定住，定住之后不散乱、不动摇、不移动，这个时候他的力量慢慢慢慢才会发挥出来。对修行人来讲，平时也是需要定产生信心，生起想要修持的心。平常如果有时间的时候要训练、串习，每天半小时，5分钟，10分钟，不管怎么样都要串习禅定。当然我们现在主要是闻思、确定见解，修行是作为辅助的，如果自己的正见已经完全稳固之后，就要把重点放在串习定、串习胜观，或者实际地修持禅修方面，这是有一定的步骤、一定的层次的。第八品是分别定，佛经论典对于内外道共同承许的定进行辨别，进行分别。定是哪些？哪些是有漏无漏？哪些属于色界定？哪些属于无色定？他们的本体分支是什么？在分别定品中做了宣讲。

第八是分别定品，**分二：一真实定，二，定所摄之功德**。首先是真实地宣讲定，第二是定所摄的功德是怎么样。

第一个科判是真实定，**分四：一、正行；二、未至定；三、殊胜定；四、等持之分类**。分了四个角度进行安立真实定。

首先，第一个是正行，**正行分五：一、分类；二、静虑之分支；三、得法；四、由何定生何定；五、法之差别**。正行也分了五个方面来进行阐述。

首先第一是分类，**分二：一、广分；二、分类**。

第一广分分二：一、静虑之分类；二、无色定之分类。

此处讲到了四禅、四无色。因为欲界是没有禅定的，所以说此处没有欲界。有定的地方就

是色界和无色界，所以色界称为静虑，无色界称为无色定，是从这个方面进行分别、安立。

首先第一个科判是“**静虑之分类**”。

四种静虑各有二，其中果生前已说。

定即一缘专注善，若具从属五蕴性。

所谓的静虑有四种，四种静虑各个又分两种。其中分两种的话，一个是果生，一个是因定。“**果生前已说**”，果生的定前面讲世间品的时候已经讲完了。“**定即一缘专注善**”那么因的定就是一缘专注的善法。“**若具从属五蕴性**”，如果具有从属的话，五蕴为它的从属的自性，大概意思是这样的。

首先，“**四种静虑各有二**”，世间定从初禅开始，初禅、二禅、三禅、四禅，有四种静虑，通过这样一种修持把自己各式各样粗大的分别念去掉之后安住在一种清净的状态当中，叫做静虑。“**四种静虑各有二**”，这里分了两种，一个是从因的角度讲，一个是从果的角度讲。因叫因静虑，第二个叫果静虑，叫果生。

“**其中果生前已说**”，就是说修了四种禅定的因之后，比如说欲界修了四种禅定，叫不动业。修了四禅定的因之后，后世一定会转生到色界天，如果一禅修成了会转生一禅天，或者转生到初禅天中。通过因成熟的果生于禅天，生于色界天，叫做果生。

“**其中果生前已说**”，果生前面已经讲了，在分别世间品中讲了静虑是梵众天，梵辅天，大梵天，少光天等等，色界的十七处等，这个方面已经进行安立了。所以说果生前面已经讲了各自的名称，各自为什么叫做梵众天等等的原因前面已学习过，现在不再讲了。

“**定即一缘专注善**”，所谓的因定静虑就是指一缘专注的善法，当然一缘专注的善法是从总的角度来讲的，为什么呢？因为在定当中，绝大多数是一缘专注的善。但是还有一些染污，如染污定，（染污定也是定，但具有染污性的，不纯粹百分之百的善，可能会对自己的定产生贪着，有可能从清净定中退失。）染污定在果生当中也存在，主要是在因定中存在，如果有染污定，不一定百分之百都是善，但总的来讲，因定是一种善的自性，那么定是什么呢？一缘专注。一缘专注的本性有很多种，如修寂止、修禅定时就是将我们的心专注在一个地方，因为现在我们的的心非常散乱，心很散乱的缘故心不定，前一刹那盯在柱子，第二刹那又想其他的，心定不下来。定就是一缘专注，修定的时候就训练一缘专注的境界，修成之后就能一缘专注。

在修的时候，因为我们现在的心很散乱，在训练时就要训练我们的心尽量一缘专注，所以有时我们在修定的时候，前面放一块石头、放一块木头或放一尊佛像等，把自己的注意力放在所缘境上面，如果散乱了、动摇了，再把所缘的思绪重新拉回来，重新放在所缘境上面，就反复这样串习。刚开始很难专注，但后来随着串习时间的增加、自己定力的增加，可以专注所缘境，可专注五秒钟，之后又开始散乱了，再把自己的分别念拉回来放在所缘境上，又开始串习。某些地方讲串习禅修的过程是一个比较枯燥的过程，什么都不能想，按照修定的标准来讲，只要开始想其他的就散乱了，已经偏离了现在所修法本身的轨道了。

这个过程看不到什么光，也听不到奇特的声音，看不到奇特的景象，总之这是一个枯燥的过程，但这个枯燥的过程就是在训练我们的心。有些大德讲，修禅修是最简单的事情，为什么非常简单，因为什么都不用做，也不用去做其他琐碎的事，也不需要劳作，坐在这个地方什么都不需要想。什么都不用做，对众生来讲很困难，显现上在劳作的时候，觉得什么都不做很舒服，但当你什么都不做的时候，还是想做点什么好，找点什么来做；实在找不到什么，不能起来的话，就想点什么好，身体虽然没有做什么，但你的思想还在做什么。

众生真得想要让他什么都不做的时候，反而会觉得特别不适应。有些修行者初期闭关的时候非常非常困难，总是找点什么事情，外面发生什么事情就好了，自己跑出去做点事情就觉得很舒服。有时在深山里闭关、住山的人，这个时候来个人就好了，跟他聊聊天，这时候就觉得很舒服，而一个人闭关，特别特别痛苦，但如果能坚持下去，慢慢他的心定下来后，就不愿意有琐事了，琐事越少越好。刚开始是一个非常痛苦的过程。

有的时候觉得现在闻思很痛苦，什么时候开始修行时什么问题都解决了，这个也不一定。但真正来说，闻思比修行还要轻松一些，真正开始修的时候，按照它的要求来讲，修上路还是可以的，如果没有修上路，刚开始时候，它是很枯燥、很无聊的，什么都没有，也不像闻思的时候，你可以去背诵，去思维，修的时候不支持你这样做的。你要修持你的心一缘专注的话，什么也不能想，什么也不能做，把所有的分别念集中在一个分别念上，通过一个分别念来治其他的分别念，其他分别念就不要想了，就想这一个，通过反复性的观修、串习，一缘专注的能力就越来越增强了。定作为修行人来讲一定要修的，没有定的能力，要生起无漏智有的时候还是很困难的。

首先我们要对定的本身（它怎么样修持、它的因缘是什么样、它的正念怎么样生起等）要了知。我们在修定时，尤其是随着定的深入，有的时候就会生起这样的境界、那样的境界，如果没有驾驭这种境界的能力，跟随这种境界而走的话，有的时候就会误入歧途，着魔、发狂的也有。所以在修禅定之前最好有上师善知识带着指引，这方面非常好的。关键来讲修行怎么修，如果遇到这个境界的时候应该怎么样去对治。当然对治的方法有很多种，总的对治来讲就是不要去执着，现在所生起的境界都是暂时的，在没有生起无分别智慧之前，境界再多，觉受再多，又怎么样？有些大德说，得到这些境界、觉受，有的时候就像衣服上的补丁一样，好像有的时候有，但时间长了就会掉下来，不稳固，既然不稳固的话就没有必要去耽着，这个就是要根深蒂固在内心中生起这样一种观念。现在我们没有生起的时候怎么讲都好，佛来佛斩，魔来魔斩，什么都不执著。但真正来的时候就不一定了，哦，这个东西太好啦，我以前从来没见过这么好看的光；佛菩萨在面前这样显现，太好了，真正出现这些境界的时候，我们能不能抵挡得住要打个问号的。总的原则我们还是要知道，暂时产生这些，离证悟还远的很，不是佛的境界，也不是菩萨的境界，最好是不要管，“不管”本身也是一种定力。

否则的话，生起这样善妙的境界（可能这些道友都没有吧），今天我得到了，有的时候产生一些傲慢，有的时候觉得这个特别特别好，一定要把它抓住，一定要把它怎么怎么样，或者以后出定的时候好去炫耀一下，这些方面都是在修的过程中需要远离的。总而言之，最好的对治就是什么都不执著，安住在无自性中，安住在空性中，什么都不管，这就是一缘专注的善法的自性，修定就是在修一缘专注，修成后就真正能一缘专注。所以，如果我们能一缘专注，修法无我空性，修人无我空性，我就一缘专注这上面，我就不散乱，很长时间不散乱，力量就会很强大。如果在念咒语的时候把自己观想为具光佛母的时候，很长时间完完全全不散乱，观想它的身相也好，观想它的咒语也好，如果自己的心不散乱的话，佛母的加持，自己内心和咒的力量就很容易相应，力量就很容易显现出来，调服自心也比较容易。修成之后，一缘专注，不管专注在什么善法方面，他都能堪能，不会觉得非常烦躁或者觉得没什么意义，一缘专注修成之后是非常好的。首先要知道修禅定它的功德是什么，有的时候我们首先要了解，了解之后产生一个向往的心，一定要生起来，为了生起它的境界的缘故，我们要去准备他的因的修法、它的资具等等。这方面去准备，然后在修的过程当中如果升起烦躁的心的时候，要想想修成之后这样的一种利益，不修不或生起这样禅定的过患啊等等。这样想的时候就能说服自己，然后继续的去串习，世间任

何事情都没有随随便便能够成办的，所以说都需要很长时间去努力。世间上要掌握一门技巧的话，也需要很长时间去努力，那么修禅修尤其无始以来如果我们上一世前世没有串习过的话，那么内心当中要生起这种禅定境界有的时候不是那么简单的，所以说通过很多很多道理就是让自己继续去串习，那么如果时间长了之后他的力量到了之后呢，这个一缘专注这个本性是可以产生的，是这样。

那么“若具从属五蕴性”，那么这样说的话，他的心主要是心所的一种等持，前面我们讲了心所当中有个叫等持性三摩地，一种等持。虽然它是一种心所的等持，等持的心所，但是其实借助这样一种心所力量，他的心王也是可以一缘专注的。那么如果具有从属的话五蕴的自体都可以，如果生起了禅定就可以有禅定戒，然后其他的受、想、行、识这些方面是都可以有的。所以说，如果具有从属的话五蕴为他的自性，因为此处他是在修色界定，从因的角度讲，当然现在也有这样一种色界的自体，也有这样一种色法，那么就是说，如果生在果的色界天的时候也有这个色法存在，所以说他可以有五蕴这个自性的。

初静虑具伺喜乐，后禅渐离前前支。

这样一种境界都是称之为是出离的分支，都是出离的，那么逐渐逐渐从下面的状态当中出离，是这样的。“初静虑具伺喜乐，”在初禅当中它具有寻伺，具有喜乐等等，“后禅渐离前前支”，到了第二禅的时候，前面这个寻伺要去掉，寻伺就没有了。第一禅有寻伺、喜乐，第二禅的时候寻伺没有了，只具有喜乐了；第三禅的时候，喜也没有了，只具有乐了；第四禅的时候乐也没有了，是一种等舍的状态。所以说我们看它总的过程，其实就是后禅渐离前禅的“前前支”，就是把前面前面逐渐逐渐去掉，当然生起禅定本身来讲是一缘专注的，但是通过他的程度不同，所安住的禅定本身这里面也有一些最清净的及看待最清净来讲，不一定那么清净的、有一定的过患的一种自性，当然这些过患针对欲界来讲都是属于功德，寻伺、喜乐针对欲界的散心来讲都是功德。但是针对后禅定来讲的，前前都是属于一种过患，都是需要远离的。针对二禅来讲，寻伺就是过患，必须要远离的。针对三禅来讲，喜就是过患，需要远离的。针对四禅来讲，乐也是过患，是需要远离的，乃至呼吸这种过患也是需要远离的，最后第四禅特别特别清静。在后面的时候逐渐要讲的。所以所有的静虑都称之为出离支，“后禅渐离前前支”，都是从各种各样过患当中逐渐逐渐脱离的，这方面讲到静虑的分类。

戊二：无色定之分类：

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

“如是无色四蕴性”，色界静虑我们讲了，然后就是无色定，无色定在这里面进行分类，“如是无色”针对色界来讲他是没有色的，没有色称之为无色界，他的定就称之为无色定。无色定和静虑一样分两种，一个是因的无色定，第二就是果生的无色界。因的无色定有四种，分别是空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处。然后果方面有四无色界，如果你修持一种定之后，分别就可以转生到空无边处天、识无边处天等等，转到四无色界、四无色天当中去。像这样的话和前面四静虑是一样的。

“四蕴性”如果具有从属的话，就是四蕴的自体，四蕴自体很明显，因为他是无色，无色就是他属于色法方面没有了，只有受、想、行、识。受、想、行、识四名蕴在无色定当中也存在，尤其是在无色界当中存在四蕴性。

“远离下地而出生”，四种无色定也是远离下地而出生的。首先空无边处远离了色界，它是以第四禅作为所缘境而厌离，离开色界之后产生空无边处定。然后远离空无边处就得到了识无边处，远离识无边处之后就得到无所有处，远离无所有处后得到非想非非想处。所以这样一种次序安立四无色也是远离下地而出生的。

“以及三种未至定，称为灭除色之想。”谁和谁以及三种未至定呢？这四种根本定，空无边处定乃至非想非非想处定，这四种根本定以及三种未至定，这七种**称为灭除色之想**。那么三种未至定，因为本身来讲的话他有四种根本定，严格来讲也有四种未至定（四种近分定），四近分和四根本应该有八种，但是这里面有七种称为灭除色之想，为什么有七种灭除色之想？因为在空无边处的近分定它要缘色，还没有离开所缘的色法。为什么呢？因为他要欣上厌下，从这个角度来讲，他的所缘是厌恶色界第四禅的色法，色界第四禅的色法很粗大，是一种痛苦的自性。所以说不管怎么样，这些修法从欲界、色界到无色界，从世间道的角度来讲欲界是最粗大的，欲界所执着的欲贪、饮食男女，执着高位或者这些东西，整个来讲是非常非常粗大的东西。色界离开了欲贪，虽然有色他也有对自己的境界、对禅定可能有贪爱，对于自己的宫殿、身体有贪爱，但是这种贪爱前面我们讲叫有贪，不叫欲贪，说明他的执着少很多很多。色界天没有欲界这么多的贪欲，他修行的因也是要离开五盖，离开这些才能产生色界定，色界本身来讲也是清净的色法，已经远离了欲界贪爱这样一种执着的状态。那么无色界觉得这个还不够，他只要有色的话仍然有所缘仍然不究竟，他对色法也产生厌离了，所以第四禅的不清静的状态他也觉得不行，不管怎么样还是有色的状态。他就要开始厌离色界、厌离色法，厌离色法缘故修持空无边处，在修空无边处时，他的未至定、近分定要缘第四禅的很粗大、很恶劣、很低劣的这样一种状态，在空无边处的未至定当中他是有缘色之想的，然后再往上空无边处的根本定，然后就是识无边处的未至定、识无边处根本定；然后无所有处的未至定、无所有处的根本定；然后非想非非想处未至定、非想非非想的根本定，这七种都灭除色之想。他自己缘下面也没有色，他自己的本体也没有色，所以称之为灭除色之想，即除了空无边处的未至定之外，其他的七种的自性都是灭除色之想的，没有色的想法。

“无色界中无有色”，称之为无色界的原因是在这个当中没有色法的，当然这里面也有辩论。两种观点：第一种观点无色界当中一点色都没有，纯粹没有色法就是无色界的意思；还有一种观点，无色界当中并不是完全没有色，不过这个色非常非常细微，太细微的缘故称之为没有，相当于低劣的法用一个否定词。在佛法当中经常用，在世间当中也经常用，本来自己包包里还有一块钱，然后这个东西一百多块钱，自己买不起说没有钱。其实是不是完全没有钱呢？也有一块多钱，但是针对这个东西来说可以说没有钱的，所以就叫做低劣、下劣的法用了个否定词，就说没有。无色界也是这样，它并不是一点色都没有，只不过它的色法太微细、太少了。针对于色界，无色界可以是忽略不计的那种，所以从这个角度来讲称之为无色。

有些地方说，无色界的圣者也可以有无漏的戒体，如果完全没有色的话，无漏戒是怎么存在的？如果按照纯粹无色界的观点来讲，这些无漏戒等通过得绳的方式而具有的。

有些人就说其实微细的色法有的话问题就可以解决了，而且如果没有微细的色法的话，从无色界投生到色界、欲界的时候，它的色法从哪里出生？因为若无色界当中完全没有色法，那么它的相续从哪里来呢？从一个完全没有色的角度，投生到下面有色的地方，如果本身无色界有微细的色法的话，以微细的色法为因，就可以生起下面比较粗大的色法。如果无色界完全没有因的话，有的时候有困难。他觉得这个方面来解释的话很多难点、很多难题直接可以解释，就没什么

问题。但是有部坚持说无色界就是没有色法的，全知无垢光尊者在《心性休息大车疏》当中也是说，无色界不是完全没有色，有微细的色法。所以我们知道有两种观点，一种观点是完全没有色法；一种观点就是说有色法，太少的缘故称之为无色。

“彼色乃由心中生”，前面我们提到一个观点**“彼色”**，什么叫**“彼色”**呢？就是从无色界当中退失了，退失之后又转生到欲界或者转生到色界，这个时候就有色法了，这个叫**“彼色”**。后面这个色法从哪里来的呢？**“乃由心中生”**，由心中产生。以前在转生无色界之前，色法和心识之间有一种比较密切的关系，类似于色法的种子和习气熏习在这个心当中。转生到无色界的时候色法隐没了，种子的习气在心当中就熏习了。熏习完之后，他转生欲界、色界的时候种子习气又重新现前出来，这个时候就出现了色法。这种解释的方式在颂词当中说**“彼色乃为心中生”**。

在唐译的注释当中说，世亲菩萨之所以这样讲是随顺了经部的观点，通过经部的观点来解释**“彼色乃为心中生”**的。因为经部当中说，自己的心上面可以熏习、熏染习气。习气是可以熏习的，不单单是心可以熏习习气，有的时候色法上面也可以熏习习气。为什么这样讲呢？因为无色界的时候，是色法没有但是心有，所以色法的习气就熏在心上面，什么时候需要现前色法的时候，心上面的习气就可以显现出来。有些时候习气是熏习在身体上面，什么时候需要它就显现。比如说修持无想定时候，这个时候心没有了，但是身体有，心的习气熏在身体上面，所以什么时候需要现前的时候，身体上面的习气就出来，这个时候可以重新产生心。有些时候习气熏在心上面，身体没有了、色法没有了，但是心上面有，心上面有习气的缘故，需要的时候色法就可以出现。唐译有些观点说，这个属于世亲论师按照经部的观点解释这个颂词。一般来讲颂词当中都是有部的观点，学下来的时候偶尔颂词当中也会出现经部的观点，这样解释的也有。

**所谓识与空无边，无所有名加行立，
低微之故称无想，其实亦非无有想。**

这个里面**“所谓识与空无边，无所有名加行立”**这两句主要是讲到了前面的三种无色安立名称都是通过加行而立的。**“低微之故称无想，其实亦非无有想”**第四无色不是从加行而立的，是从它的本体而立的。四无色安立名称的时候，有两种不同的安立方式，前三种是由加行立，后面一种是通过它的本体而立。

“所谓识与空无边，无所有名加行立”首先来讲四无色当中第一个就是空无边处，第二叫做识无边处，第三叫无所有处，第四叫非想非非想处，是这四种。四种当中第一就是空无边，空无边就是加行。前面我们讲过，他对于色法产生了很强烈的厌离。当然这些思想比较高了，如果按照一般的欲界众生来讲，什么色法都没有了活在世间还有啥用啊？这样的话，什么都不追求了，这些色法都没有了，他就觉得没有意义。但是有些修行者当他自己把注意力从外在的色法转到自己的心上面去的时候，逐渐逐渐他这种思想就会生起来。所以修行人的想法永远和世间人的想法不一样，佛法圣者的境界和世间的境界完全不一样，所以修道时候，如果我们完完全全自始至终按照世间的想法去做的话，永远靠近不了圣道、永远靠近不了修道。因为你的思想和轮回的思想是一致的，如果我们的思想自始至终和轮回的思想一致的话，我们怎么样才能够和正道相应？这是不可能的事情。只有当我们思想逐渐逐渐背弃了轮回的思想，开始靠近于想要解脱的想法的时候，才可以慢慢慢慢安立为修行者。在很多论典，比如说《开启修行门扉》、《山法宝鬘论》、《前行》等等修行法要当中都讲过，修行者内心当中需要有翻天覆地的变化，完完全全和以前世间的想法不一致，完全和它背道而驰的想法生起来的时候才是靠近于修道，靠近于真正的

圣道。因为如果我们按照当前的模式，现在我们的想法怎么样随顺世间，如果我们的想法和整个世间的主流的想法是一致的，那么其实就是说明就是轮回的思潮、轮回的思想。因为以前我们自己是跟随这样的思想下来的，所以我们现在是众生，如果现在我们还跟随这样一种轮回的思想，大家都是觉得色法、这些感受都很重要，如果我们还是这样想这个很重要的话，以前是这样下来的，以后还会这样继续下去。所以从这个方面讲的时候，修行者的想法的确和世间人的想法是不一样的。此处就是修无色定的修行者认为色法存在是非常不舒服的感觉，如果有色法的话还是会有过患，他就开始想要离开色法，因为有色他就修空，所有的色都是空的，空无边，把空的自性扩展到无量无边，观修的时候就观修一切都是空的，所有的色法都不存在都是空的。实际上他就把空的思想修到无量无边，这个叫做空无边处。加行的时候就这样观修，修成的时候就安住在空无边的状态当中。所以他是通过加行力，加行的时候他就是厌烦色法而修空的缘故，所以说叫空无边处。

修空是不是佛教当中所谓的修单空呢？这个绝对不是单空。空无边处定并不是像佛法当中单空一样，认为一切万法都是空无自性的一种定解他是没有的。他就是想什么都是没有，所有的色法都是空的，然后把空作为所缘，把这个所缘扩展到极致，扩展到无量无边这个时候就是空无边处。

佛法当中说一切色法正在显现的当下，他就无自性的，而且他有一个很深的定解，通过很深的定解知道色法显现的时候正在显现的当下没有任何自性，安住这样一种状态才是单空。然后把单空的空也是无自性的，就是一个双运空，这个方面就相当于大空性。所以空无边处和佛教当中的空完全不一样，连单空都不是，所以这样叫做一种禅定，空无边处的一种禅定。

那么第二个叫识无边处，识无边处是空边无处修成之后，有的时候觉得空无边处也不究竟，因为空无边处仍然有一个所缘。把空无边处作为所缘境在修，他认为有一个所缘也不行，他就把这个空开始厌烦，开始修识无边，识无边是说自己心识是无量无边的，相当于前面是所境，所境他不修了，他就专注在自己的能境、专注在有境上面。识就是自己的有境，他专注在有境上开始修识无边。识无边也不是唯识，识无边好像一切都是自己的心识、心识到了无量无边，这个也不是唯识的见，唯识的见还有很多很深刻的思想在里面，所以他也不是唯识的见。虽然表面上看起来像唯识，其实根本不是唯识。所以他修持这个识无边处，即自己的心识无量无边，这方面就修持识无边。

修识无边之后他又觉得这个识无边也不究竟，还是有一个能缘的识在，也不对，他又开始想修无所有，连识也没有、什么都没有，无所有处。如果跟前面两个比起来，前面空无边是所境的角度来讲，识无边是从能境的角度来讲，第三个能境所境都不修，就修无所有，什么都不存在，修无所有处定。他就在加行的时候修无所有，修成之后就安立在无所有定。所以前面三种空无边处、识无边处、无所有处是从加行而立。

第四个非想非非想是从本体，低劣之故称无想。他觉得无所有处也是不究竟的，再说还有一个想在这，无所有的想他觉得还存在，他就把无所有的想法也打掉，就修持无想。他就觉得想也不行，但是如果一直修无想的话他又开始害怕了，外道就是这样子，他又开始恐怖了。为什么开始恐怖呢？因为无色界当中，身体早就没有了，色法早就没有了，这个时候心已经细到最微细了，就说空的想法也没有了，识的想法也没有了，无所有的想法也没有了，这个时候要把最后的一点点想灭掉，这个又不敢完全灭。虽然无所有的想还是比较粗大的，他对无所有的想已厌离了，无所有的想也不能有，所以开始修无想，但是真的修无想的时候，完全修无想，连这个心

也没有了，就很恐怖断灭。因为色法都没有了，现在若想也没有了，他害怕断灭，所以也不是没有想，非想非非想，后面加一个非非想，就安慰一下自己也不是完全没有想的。这些非想，无所有的想是没有的，但是也不是完全一点想也没有，还是有一点点想，所以他就非想非非想。其实安立的时候还和外道的想法、一般凡夫人的想法有很大的联系，他厌离想，又害怕完全没有想，怕我断灭掉了，所以他还是有想的。非想非非想，前面的没有想，非非想也不是完全没有想、还有一点点想，微细的想，他就保留那么一点点想，有一点点想就觉得我还是存在的，我还是有的。

所以佛法就不是这样，这个我本来就不存在，没有什么恐怖的地方。本来一切万法的实相就是无我的，安住在无我的状态当中就是契合于实相就可以解脱，哪怕有一点点执著也不是获得究竟的解脱之道。当然即便外道把最后这个想放弃了他也没办法获得解脱，为什么？因为他对于无我的见解从刚开始到现在一点都没有抉择，只不过他自己的想法是这样子，觉得如果把最后的想放掉就断灭，真正会不会入灭呢，会不会入涅槃？这个是不可能的事情。因为以前烦恼是压制的，没有真正断除掉，没有通过无漏去断除我执的根本，这些都没有断掉，他怎么能获得解脱呢！整个方向就没对。现在有些外道的修行者生起了四禅、生起了四无色，从某些角度来讲比佛法的修行者的境界要高的多，比如现在我们这些有情显现上面安住在欲界心、安住在很散乱的心，可能对于饮食、色法等还有贪著、还比较重，但是还是不一样、不可比，为什么不可比呢？他虽然内心的境界没产生，但是他开始接受无我教育了，所以从根本上他就走得比较端正，他的根是很正的，最后走下去自己的方向是正确的，后面就逐渐逐渐生起色界的禅定，他有禅定之后就摄持无我见，就可以解脱。但是外道修持色界禅定、修持无色界禅定的人，他修持再高又能怎么样？你的方向是没有对的，你没有抉择无我见，没有无我见摄持的话，即便达到最高的境界，禅定很善妙，获得各种各样的神通神变，也没有什么可羡慕的。并不是我们自己没有神通神变就吃不到葡萄说葡萄酸这样一种心态，不是这样。其实去分析的时候，他虽然显现了这么多功德，从解脱的角度来讲是没有什么用的。当然不从解脱的角度来讲，你说神通神变很稀有可以怎么怎么样，这个倒是我们没有，你生起了就算你的功德。但是你的见解，解脱的话，无我的见解没有产生，暂时得到这些功德也没有真实的用处。暂时来讲有点用处，究竟来讲没有什么真实的用处。为什么要讲这些？因为有的时候我们比较自卑，觉得我们修行佛法的佛弟子说的这么好，成佛、菩提心……但是你看还不如外道，外道他修持禅定生起了初禅，这些外道得到了神通，那我们得到啥？啥都没有。有的时候觉得有很多自卑的感觉，这个不需要自卑。因为我们真正来讲，出发点是很正确的，发菩提心也好，生出离心也好，抉择无我见也好，是按部就班在做，虽然暂时来讲没有产生大的功德，但是他的因很正，慢慢地假以时日，因就会发挥它真正的效果。一方面来讲我们要精进，另一方面来讲我们不需要看到别人怎么怎么样就很自卑，这个不需要，反正我们抉择的方法是很正确的。

“低微之故称无想”，非想非非想的心是很微细很微细，在其他地方讲的时候说这样一种心是最小的心，有的时候叫微微心，微微心就是非常非常细微的一种心，他的心还存在就叫微微心。**低微之故称无想**，为什么叫非想非非想呢？因为这个想特别特别的少，低微之故就称做无想。其实是不是完全没有想呢？还是有一点点想，其实亦非有想，把这个加起来叫非想非非想，非想非非想的名称就从本体来安立。

丁二，摄义：

如是定正行实体，八种前七各有三，

著味相应净无漏，第八唯具味净二。

如是定，前面我们讲到了四禅四无色，如是的这些四禅四无色的正行定的实体有八种，“如是定正行实体八种”，这个地方断句，四禅四无色的正行实体总共有八种。四禅四无色中“前七各有三”，前七当然把非想非非想去掉。前七各有三，前面七种定各有三种，哪三种呢？第三句讲了，著味是第一个，相应净是第二个，相应无漏是第三个。所以像这样就讲到了著味相应、相应净、相应无漏，从这方面讲就是三种。

前面的七种定，第一个是著味的，著味就是一种染污，下面要讲染污定，执著于禅定的本身，是一种染污定，这个叫作著味的。第二个就是净，净当然就是指清净的禅定、善定，不著味的，没有著味的定叫作净定。第三个叫无漏定，因为前面七种都可以产生无漏道的缘故，所以叫无漏定。

前面七种各有三，“第八唯具味净二”，第八非想非非想这个有顶的定“唯具味净二”，它不具有无漏定，因为它的心太弱了，没有力量，生不起无漏道，前面我们再再讲过这个问题。所以它只有染污定，味就是染污定，它也有净定。染污定和净定有顶是有的，无漏定是没有的，所以“味净二”是从这个方面安立的。

著味则具相应爱，世间之善称谓净，
彼者亦为所著味，无漏乃是出世间。

这个颂词就是解释上面颂词中三种本体当中的意义。首先，著味是什么呢？“著味则具相应爱”所谓著味就是染污定，染污定就是对他自己所安住的禅定有一种贪爱，对定产生一种爱执，就染污了。因为定被爱执所染，被著味的状态所染，所以就叫作染污定。

“世间之善称谓净”，世间等持的善法是与无贪相应的，所以称为净，它没与贪著相应，没有被爱所染污。所以从没有被爱染污的这个角度称之为净。它是一种清净的定，安住在这种净定当中时，没有被爱所染污，所以叫净定。

“彼者亦为所著味”，“彼者”是什么呢？彼者就是指前面这个净。净定的本身“亦为所著味”，就是前面的第一种染污定所耽著的对境。“彼者亦为所著味”的“所著味”是什么？所著味就是前面这个定所耽著的对境。他耽著什么？他耽著这个定是很善妙的。耽著这个境之后把它作为所缘境，相当于把这种清净的定作为所缘境，然后产生一种染污的爱执，所以就变成染污定了。所以染污定是被第一种定所染污、所执著的对象，所以叫所著味，就是所著的对境。

“无漏乃是出世间”，无漏定属于出世间的一种安住在四谛十六行相中，在定中了知四谛十六行相的自体，所以就称之为无漏。这个是出世间，不是世间的自体。前面的净定是世间之善，世间之善就简别了出世间，它是世间一种善的自体。染污定，它既是世间的，又是染污的。无漏是净定，是出世间的。这些方面就称为无漏。

第二个科判是静虑的分支分二：一、因定之分支。二、观察果生具几受。

丁一、因定之分支分三：一、善之分支；二、染污性之分支；三、四禅立为不动之原因。这里面讲了很多和四禅有关的内容。

戊一、善之分支分二：一、以名而分类；二、以实体而分类。

首先讲第一以名而分类。

第一静虑具五支，寻伺喜乐与等持，
二禅四支净喜等，三五舍念慧乐住，
末禅具四正念舍，非苦非乐及等持。

这里面是说四禅具有十八个分支。“**第一静虑具五支**”，首先第一静虑具有五支；“**二禅四支**”，就九个了；“**三五**”第三禅五个分支，十四个了；“**末禅具四**”就是第四禅具四，十八个。所以说四禅是具有十八个分支的。当然，这只是说了名称，后面还要详细地安立各方面的状态。所以总共来讲十八个分支。

“**第一静虑具五支**”，第一静虑具有的五支是哪五支呢？“**寻伺喜乐与等持**”，寻一个、伺一个、喜一个、乐一个、等持一个，这样总共加起来是五个。寻伺两支属于对治支，对治什么呢？对治的主要是欲界的害心和欲界的损恼心，生起色界的寻伺之后就可以对治欲界的害心和损恼。如果你有欲界的害心和损恼是没办法生起初禅的，所以寻伺二支可以对治欲界的害心和损恼。

喜乐属于功德支，如果产生清净的状态，寂静的喜乐可以生起来，所以它叫喜乐支。等持支，等持属于安住支，因为它是静虑的自性，当然需要等持了，如果缺少了等持就不能叫静虑，像这样，每一个都有等持支。这个方面就是第一静虑具五支。

“**二禅四支净喜等**”，第二禅具有四个分支，第一个就叫作净，净又叫作内等净支；然后是喜支；“**等**”字包括了乐支和等持支，总共有四种。内等净支是对治，对治支是什么呢？对治一禅的寻伺。内等净是一种非常非常清净的信心，这种清净的信心可以断除属于一禅的寻伺，一禅的寻伺属于一种违品。前面我们讲了，四禅是逐渐逐渐舍弃的，它是出离的本体，逐渐逐渐舍弃下面的，所以针对二禅来讲，寻伺太粗大了，它必须把寻伺断掉。通过什么来断呢？内等净，通过清净的信心来断掉的，所以内等净是属于对治支。喜乐当然属于功德支，和前面一样的，等持是安住支。这就是第二静虑具有的四支。

然后“**三五**”，第三禅具有五个分支。五个分支是什么呢？舍、念、慧、乐、住。第一个是舍，行舍。然后是正念、正慧，还有乐支，住就是等持。所以分了五种。五种中，前面三种是对治支，行舍、正念、正慧是对治支，可以对治二禅的喜。在所有的状态当中，二禅的喜特别特别地强烈，它属于一种冲动性地、比较动摇的喜，所以要生起三禅比较清净的定，必须把二禅的喜断除掉，断除掉的时候，就要通过行舍。这个舍就是行舍，我们前面讲过，有些注释中也提到过，这个舍有的时候是舍受，受舍，当然这个地方叫行舍，就不是受舍了。因为色受想行识当中，第二个就是受，受当中有苦受、乐受和舍受，那个是不是这地方讲的舍受呢？不是，它不是受舍。它是行舍，行舍是行蕴当中善地法中的舍。还有一种舍叫作无量舍，无量舍就是四无量心当中有一个舍。这个地方的舍是行舍所包含的，它是大善地法当中的舍本体。像这样安住在舍当中，他就可以对治喜。然后正念与正慧也可以对治。因为正念是忆念的自性，在二禅生起了喜，三禅时要断掉这个喜，所以他必须有正念，知道这个喜我们不能再耽著了。不能再耽著喜，以正念支来安立。二禅生起来的这个喜，力量很大，必须要有正念，忆念这个喜是不能再执著的，正念是这样的。正慧当然是安住在一种慧当中，他就可以真实地对治。然后是乐受，这是功德支；等持是安住支。

第四禅“**末禅具四正念舍，非苦非乐及等持**”。末禅具有舍清净，也具有正念清净，非苦非乐就是舍受，然后等持就是安住支。前面两种是对治，通过舍清净和正念清净可以对治三禅的乐。有的注释当中讲，三禅的乐是所有乐当中最殊胜、最强大的。他通过禅定生起来的很微细的安乐，它上面再没有了，你看四禅以上都是舍受，无色定也是舍受。所以在整个三界当中，真正最强大的乐是在三禅当中。二禅的喜最强大，三禅的乐最强大。四禅当中对乐也产生了一种厌离，他不想再安住在乐当中，想要安住在舍当中，所以他就要舍清净和念清净。清净的意思就是彻

底地安住在很强大的行舍的状态，要对治喜的缘故，叫作舍清净支。念清净支也是一样，因为三禅的时候，乐是非常强烈、非常殊胜的，从这个方面讲的时候，它就可以安住，可以对治，正念来进行安住。非苦非乐就是非苦非乐受，是一种舍受。这两个舍，一个是行舍，一个是受舍。最后一个等持支，是安住的自性。所以末禅具四：正念、舍、非苦非乐及等持。这方面就讲到了它们的名称，这里面有关的内容，下面还有分析，所以我们下面再慢慢去分析，今天我们学习到这个地方。

第102课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再一次来学习世亲菩萨所造的《俱舍论》，《俱舍论》分了八品，现在讲的是第八品——分别定。分别定是平常在很多地方，不管是在外道的书当中，还是内道的书当中，小乘大乘和密乘的书当中都提到的一些四禅八定，或者在不共的地方提到的无漏的定，在定品当中都要进行宣讲。当然这里面主要是依靠小乘的有部的观点进行阐释的，这里面大乘的不共的禅定没有讲，但是基本上共同的禅定都讲了。

前面我们学到了“通过名称分类”分为十八支，静虑具有十八个分支，今天我们学第二个科判“以实体而分类”，名称有十八种，但是实体有多少种？因为十八种当中有些是重叠的，重叠的话在实体当中就不一定单独来安立了，所以在名称当中有十八种，但是在实体当中只有十一种。

实体则有十一种，初二禅乐即轻安，
内等净支乃信根，违二教故喜意乐。

首先第一句话列出实体的名称，名称的话是十一种；第二句、第三句是针对里面容易混淆的地方做一些分别，对这里面的名词作一些解释；最后一句相当于一个小的辩论。

首先我们看：**实体则有十一种**，名称有十八种，但实体只有十一种。实体十一种是怎么样分的呢？首先第一静虑当中有五支，因为后面有些重叠的在这里面都有讲，所以第一句当中的寻伺、喜乐、等持，这五支是具有的，这是五个实体。

第二静虑当中有内等净支：本来第二静虑还有喜乐、等持三支，但喜乐、等持在第一支当中已经有了，所以只取第二静虑当中的内等净支，这样加起来有六个。

第三静虑的前四支：第三静虑共有五支，前四支有行舍、正念、正慧、乐受，这四支是前面没有的，等持支是前面有的，所以第三静虑取前面的四个，这样加起来有十个分支了。

第四静虑的行舍清净支：此处讲行舍清净，但是观察的时候，应该对应唐译当中的第四禅非苦非乐支。行舍清净也许从其它根据也可以安立，但是看起来是因为行舍清净支和前面的行舍应该是一个意义，所以此处是行舍清净，前面是行舍。同样的道理，前面是正念支，这里是念清净支，当然念清净支就没单独安立了。所以前面的是行舍，此处是在第四支当中有一个非苦非乐舍受，有可能是舍受。这个地方有一个怀疑，也许心受清净通过其它的道理可以安立，但是观察起来的话，好像似乎是舍受，非苦非乐支看起来容易理解一点。加第四静虑的行舍清净或者非苦非乐的舍受，就是十一支，所以这里的实体就是十一种。其内容是一样的所以就没有摄进来。

下面：**初二禅乐即轻安**，初禅和二禅的时候都有一个乐，第三禅当中也有一个乐，为什么

把初二禅的乐单独安立呢？因为前面在第一支的时候五支都有，在加第三静虑的时候也是前四支，前四支当中也有一个乐受支，二者之间有什么差别，为什么把们单独算一个分支？这两个的名字是一样的，都叫乐，但是这里的意义不一样的。第三禅的乐是心乐受；初禅和第二禅当中的乐，并不是真正的乐受，只是把轻安安立成一种乐，并不是真实的乐。一禅、二禅当中的乐其实就是轻安的本体。所以初禅二禅当中的乐和三禅当中的心乐不是一个法，当然就分开安立了。这解释了前三禅都有的乐其实是不一样的，初禅二禅的乐是一个，三禅的乐是另外一个心乐，是真实的平常我们讲到的心乐。初禅二禅只是把轻安安立为乐的一个名词。

第二禅当中有一个内等净支。内等净支是什么呢？就是信根，是一种信，其中“净”就是信的意思，因为信心有一种清淨的自性。平常我们信心，也叫做清淨心，其实我们在对于对境产生信心的时候，是安住在对境具有清淨的功德，没有这些烦恼，没有这些过患，所以我们就对这个产生信心，所以信心当中也是有清淨的意思。所以我们在解释信心的时候，当然一方面是相信的意思，但为什么相信呢？因为对境是很清淨的，具有清淨的功德，所以产生信心。

或者我们对上师生起信心的，其实也是对上师的本体清淨产生信心，清淨心越深，清淨心越强烈，越能够和上师的本体相应。清淨到什么程度，比如你清淨到法身佛的程度，你把上师看做法身佛，你清淨的状态达到这个状态的时候，当然没有任何的，比如在化身位的时候显示生老病死，在众生面前显现一些贪欲、嗔恚等等，但是在法身当中没有，全都是清淨的，任何的变化也没有，任何的衰老也没有，任何的生老病死也没有，所以如果你在产生信心的时候，能够把上师看做法身佛，这样的信心就非常清淨。

当然如果你看成佛的化身，信心也很清淨，因为佛的化身功德完全是周遍的，所有功德是圆满的；如果看成菩萨，也是某种清淨，但是看成菩萨的时候，毕竟只是菩萨的功德嘛，相续当中的障碍没有完全断尽，内心当中的功德还没有完全圆满。看成一个好人，也是一种清淨心，但是这个清淨心和前面那种圣者的清淨心就不一样了。

所以信心也是有很多种的，也是和自己的清淨心有关，你对对境所见的清淨到什么程度，就可以产生相应的一种信心。所以此处“内等净支乃信根”，其实“净”就是一种信心的意思。

内等净，当然内智主要是二禅，已经把寻伺给去掉了，能够通过内等净去掉寻伺，寻伺是一种类似外观的状态，内就不是外观了，内观的自性，属于内观。等是平等的意思，你在入定位的时候是平等的。所以“内等净”，产生一种信心，对于二禅的本体产生信心。有一堂课讲为什么产生信心，因为最初的时候，觉得可以把散心位烦恼断掉，散心位的染污可以断掉，欲界的染污可以断掉，会有一种信心，后来就会想散心位的染污可以断掉，那定中的这些染污能不能断掉呢？比如初禅的寻伺，是属于定中，能不能断掉？哦，最后也断掉了，就生起了很大的信心，不单单是散心位的染污可以断，定中的这些染污也可以断。就对这个产生了很大的信心，所以“内等净支乃信根。”

“违二教故喜意乐”，另外一些论师的观点，认为三禅的乐其实是一种意乐，喜是另外一种受。但是此处“违二教”，后面引用了两个教证，这两个教证讲到了三禅是没有这样一种意乐。从此处观察，其实意乐受就是喜。三禅是否安立在喜上或者是否安立在喜上呢？三禅不是安立在喜上，是安立在心乐受当中（心乐受与意乐受我们第二品中学习过），此处通过违背两个教证，明意乐就是喜，三禅当中没有意乐，因此三禅不是喜而是一种心乐受。这个方面是一个小辩论。

这以上安立实体是十一种。

前面讲清净的定，现在讲染污的定。

二、宣讲染污性的分支

染污初禅无喜乐，二无内净三知念，

四禅无有舍念净，有谓无有轻安舍。

禅定当中有净定，也有染污定。那染污定具有分支吗？染污定也具有分支，但与净定不同的是不具有十八个分支。具有十八个分支就很清净，染污定不具有这些分支，所以禅定就不清净。

染污定缺少什么分支呢？“**染污初禅无喜乐**”初禅的染污定没有喜乐。因为染污定初禅没有离开染污，虽然内心得到了初禅，但没有办法体现喜乐功德，寻伺肯定有的，因为寻伺是对治欲界烦恼的。但没有离开染污的缘故，没有办法获得功德，喜乐是功德支，从这方面讲初禅没有喜乐支。

“**二无内净**”，染污定的二禅没有内等净支。因为在二禅当中生起染污的缘故，令自己的心非常的污浊，没有办法生起清净的信心，因此缺少了内等净支。

“三知念”的“知”为正慧、“念”为正念。本来三禅具有正慧和正念，但此处生起了染污的缘故，正慧和正念没有办法起作用，正慧、正念是让我们内心当中不要耽著，但生起染污，失去了正慧和正念，就相当于失去了监管一样。

“**四禅无有舍念净**”第四静虑当中没有行舍清净和正念清净。同样的道理，行舍清净和正念清净就是对治自己不要产生染污的，既然染污已经产生了，那行舍清净与正念清净也就没有办法再安住了。

以上是有部的大多数一般的观点。

“**有谓**”有些论师认为“**无有轻安舍**”。也就是染污心的初禅与染污心的二禅没有轻安，另外染污心的三禅与染污心的四禅没有行舍。一禅、二禅应具有轻安，就是前面讲的乐，这个乐就是轻安的自性，轻安的自体。三禅、四禅是没有行舍的，因为轻安和行舍是属于大善地法的，那现在既然已经产生染污了，当然不可能有大善地法了，应该把轻安和行舍去掉。

这只是一种法，其实真正观察的时候，这种说法不一定安立，因为在十八支当中除了轻安与行舍以外，还有其它的大善地法。那为什么单单把轻安与行舍取出来了呢？按照对方的观点来讲，在染污定中没有大善地法的话，不仅是轻安和行舍，其它法也不应该再存在。

以上染污定的第一种观点普遍安立的，第二种观点我们简单了解一下就好了。

三、四禅立为不动之原因

经典当中有一种说法，三禅以下是动摇的，第四禅是不动摇的。前面我们学《世间品》的时候也有这样的安立，为什么从地狱之间乃至初禅要被火焚烧？是因为有寻伺的缘故；二禅被水淹，因为有喜的缘故；三禅被风吹是因为有呼吸的缘故。前面在学习第三品的时候也提到过，火烧初禅、水淹二禅、风吹三禅的情况，四禅不会受损害是因为远离八种过患。前面是附带讲，这里是正式讲。三禅以下是动摇的，而且在大三灾的时候，也会被毁灭。第四禅为什么不动摇呢？因为远离了过患。

解脱八种过患故，第四静虑名不动，

八过寻伺出入息，以及乐受等四受。

第一句与第二句是四禅立为不动的原因，因为四禅已经解脱了八种过患，八种过患都是能让对境动摇的，让本体境界动摇的自性，而第四静虑解脱了动摇的因缘，因此第四静虑是不动摇

的，即不动的一种禅定。

那八种过患是什么？第三、第四句讲到了八种过患。八过：寻伺、出入息（即出气、呼气），这有四种了。“以及乐受等四受”，还有四种受：身苦受、身乐受、意苦受、意乐受，身体、心上面的苦乐，加起来有四受。舍受不算，因为四禅就安立在舍受当中。身方面的苦乐，心方面的苦乐，都远离了。

这八种过患相应的属于欲界、初禅、二禅、三禅。身苦、意苦是属于欲界法，初禅以上没有。欲界法也是动摇的，因为你被这些苦所伤害。还有意乐受是属于二禅的、出入息是属于三禅的。从这些方面讲的时候，第四禅的时候就全部离开了，第四禅特别的清净，特别的寂静，这些寻、伺、呼气、吸气，四种受，都没有办法扰乱，所以第四禅非常清净，也不动摇。

第四禅安立不动的原因我们要知道。学到了后面我们就发现其实第一品、第二品讲到的一些概念，在后面都会解释的，所以当我们把后面的都学完之后，再反回头看其它内容的时候，就特别特别的清楚。当时我们学到的时候，有些道友已经忘了，有些道友没有学过，都觉得反正注释当中是这样解释的，但具体怎么样，为什么会这样的，不是特别的清楚。但后面第八品，很多很多都与前面有关的，这里面就正式解释了，还有第七品，第六品，有正式的解释的。所以越往后学就越清楚，刚开始的时候，我们还不是系统，还没有正式讲，所以有的时候感觉吃不准，但是越往后学，解释越清楚的。此处把四禅离开八种过患的数字，在这里面讲了。

下面第二个科判是**丁二、观察果生具几受：**

前面分了因的禅定，此处观察果生具有几种受，主要讲的是果生的，当然也附带讲因。

生之静虑依次第，初具意乐乐舍受，

二舍意乐三乐舍，四禅唯一有舍受。

因定的静虑，注释当中讲到了，一禅有乐受，第二静虑的意乐受是喜的，第三静虑有心乐受，第四静虑有舍受，因静虑当中这样安立的。那在果静虑当中，情况是不是一样的呢？果静虑不一样。因定是修禅定时候状态，果生是已经生到了初禅，二禅，三禅，四禅，生在了这些禅当中的时候情况不一样。因为毕竟生在了一禅二禅，有身体，眼根、耳根也是有的，所以和前面的纯粹的因定的状态，受的情况不一样的，所以颂词当中主要讲的是果生的静虑，生的静虑就不是讲因定了，是讲果生，已经转生到了初禅，二禅等的时候，是什么样的情况。

生之静虑依次第，通过一禅，二禅，三禅，四禅的次第。依靠次第，“初具”，即初禅天的时候，**初具意乐乐舍受**，具有三种自性。首先有意乐受是有的；然后第二个是乐受，这个地方的乐受就不是轻安了，此处的乐受是真实的身体上面的乐受。在初禅的时候，身体上面的乐受有的，比如眼识相应的，耳识相应的，身识相应的，这些方面的乐受是存在的，因为生在初禅天的时候，有眼识耳识。在色界当中没有香和味，所以鼻舌识没有的，但是眼耳和身体方面三个识有的，所以有相应于眼识所产生的乐受，相应于耳识所产生的乐受，相应于身识所产生的乐受，这方面是在果生静虑。

我们一定不要搞错了，前面讲因定的状态当中，有部的观点初禅一般不安立身体的乐。如果是经部观点，承许禅定当中存在身乐受的。即在禅定当中，通过轻安的风生起身识，这样一种轻安的乐，接触到身体的时候，就生起禅定的乐受，周遍身体。

经部在禅定当中是有身乐受，但是有部的观点当中是没有身乐受的。但在果生静虑当中可以有身乐受，因为有身体，眼识耳识等等。也不是经常在定中，有的时候也出来走走路等等，所以有这些乐受。“初具意乐乐舍受”，当然喜受是有的；后面的乐受是讲身体的乐受；第三个舍受

，当然不苦不乐的舍受，也是有的。所以初静虑当中有三种受。

“二舍意乐三乐舍”，第二禅当中有舍受和意乐受，为什么呢？因为到了二禅之后，次第当中没有五识聚了，因为没有寻伺。初禅以下有寻伺，所以可以产生三种根识，二禅以上没有寻伺，五识聚就不产生了。从次第的情况来讲，没有身乐的，但是意乐受，喜是有的；舍受也是有的。**“二舍意乐”**，就是生到第二禅的时候，有舍受，也有意乐受；**“三乐舍”**，第三禅的时候，有心乐受。三禅以上也没有寻伺，身受没有。心乐受和舍受是具有的。

四禅唯一有舍受。四禅以上喜乐没有，心乐受也没有，纯粹只有舍受，这就是第四禅的状态。所以我们在观察的时候，初禅因为有身体，所以有相应的三识产生的。一般来讲有五识，但是因为在色界当中没有香味，所以只有三种识。和三种识相应的身乐受可以产生的。

下面我们讲到的颂词，因为二禅以上没有眼识，没有耳识，也没有身识，那是不是完全没有办法感受了吗？也不一定，不一定的情况是怎么样的？

**第二禅等生身眼，耳识有表之等起，
皆为第一静虑摄，彼乃无记非烦恼。**

二禅以上没有眼识、耳识、身识，没有寻伺的缘故，是不是眼根根本没有办法看色法？声根没有办法听声音？身根也没有办法接触到所触？也没有办法发起身语的有表业呢？**“第二禅等生身眼，耳识有表之等起。”**眼识看色，耳识闻声，声识触外境，还有有表业，是不是没有办法产生呢？没有产生有表的等起了呢？其实也不一定。从自地的角度来讲没有的，但是二禅也可以生起眼识，生起耳识，生起身识，仍然有表业，主要是什么呢？

下面第三句讲**“皆为第一静虑摄”**，就是我们前面所讲的，如果有必要的话，当然不完全纯粹在定中，也要看色法，也要听声音、讲话，也是要有行走等等，身体的有表业和语言的有表业都有的。如果是这样的话，就要现前一禅静虑的识，借一禅的识之后就可以了。真正的借很简单，因为自己安住在禅定的上地当中，禅定比一禅的高，所以这个时候要现前一个一禅的识也比较容易。往上修的话，你要勤做、加行，但是现前一个下面的识，稍微作意一下就可以了。

通过这样方式，现前初禅的眼识、耳识、身识，身有表业，语有表业都是可以了。所以二禅当中产生身识、产生耳识和产生眼识，然后生起有表等等，第二禅生起这些话，“皆为第一静虑摄，”全都是属于第一静虑的，就是借用或现前初禅诸识，就可以做事情。有必要的时候，可以这样现前交流；平时如果没必要话就不现前了，安住在自己的禅定当中。

“彼乃无记非烦恼”，眼识、耳识、身识等等，这些都是属于无覆无记法，不是烦恼所摄的。为什么不是烦恼所摄的呢？因为已经从一禅的烦恼当中出离了，因为二禅当中虽然现前初禅的识，但本体是在二禅当中。

二禅当中这些烦恼是没有的，因为已经从初禅的状态中出离了，所以属于初禅的烦恼性的法没有了；初禅的善法也没有，因为是迁地而舍，已经从初禅到了二禅，当迁地之后要舍弃掉下劣的善法。二禅比初禅殊胜，所以属于初禅的善法是比较下劣的，下面的下劣的善法二禅不会现前的，所以只有无覆无记法。无覆无记法是可以的，它不是烦恼性的，也不是善法的自性。现前的眼识、耳识、身识，这些都是属于无覆无记法所摄。

所以我们就知道了，一般来讲，二禅三禅四禅是没有眼识、耳识、身识的，但是有必要的时候，也可以借用、现前初禅的眼识耳识等等，然后做一些事情。平常的情况当中自己是没有的。

第三个科判：**得法**

**前所未有之净定，由离贪及转生得，
无漏唯以离贪获，染定由退转生得。**

前面讲四禅四无色的净定是怎么样得到的，当然得到的方式有很多，但此处所讲的得到是讲**前所未有的**，以前从来没有得到过，一点点都没有得到过，那第一次得的话，是怎么样得到的呢？是怎么样获得的呢？

这里面讲到了三种定：净定，有漏善的；然后无漏定和染污定。第一、二句讲前所未有的净定，第三句讲前所未有的无漏定，第四句讲前所未有的染定。

首先，前所未有的净定是“**由离贪及转生得**”，自己获得两种：一个是**离贪**，从下地当中离贪，自己修持禅定，从下地的贪欲当中离开之后就获得了净定。比如自己通过修行离开了欲界的烦恼之后，获得了初禅。所以从来没有得到过的初禅，通过离开下地的贪；如果从来没得二禅的话，通过离开一禅的贪得到二禅。所以第一个净定是由离贪而得的。

第二种情况是**转生得**，一定是指从上地转下地的。比如，下面的禅定我没有得到，因为转生的时候不一定是次第次第的，先转生到初禅，然后再转生到二禅天，这个是不一定的。所以可能首先转生到上面的天界，再从上面的天界转生下地的时候，可以得到净定。从上地转下地的时候，可以第一次得到下面净定。

从转生而得不包括有顶，为什么不包括有顶呢？因为有顶是最高的禅定，只有从下往上走，才可以得到有顶，从上往下不行。如果新得一个无所有处定，是从有顶转到无所有，因为有顶比无所有要高。但是有顶上面没有更高的，所以从上地转下地的情况在有顶当中是没有的。

如果是从下地转上地，就说明已经修好因定了，已经现前了因定，就不是前所未有的新得了。比如我要从下地转上地，从无所有转到非想非非想，转到有顶，怎样才能转有顶呢？首先我要修好了因定，才能转到果地当中去。但就不是新得了，就不是前所未有的了，因为已经提前得到了有顶的定，再转生到有顶当中去，说明已经提前得到过了，不是前所未有。所以只有从上往下转的时候，前所未有的定可以得。如果从下往上的话，你首先先要生起来定，然后才能够转生到上界去，说明因定已经修好了，已经具有过了，前所未有的条件就不具足了。

前面离贪不一样，我只要离开了下地的烦恼，就可以生起前所未有的禅定，这是通过修行而得到的。如果从下转往上转的话，必须首先要修好，然后才能够生到的所要转生的地方去，所以就不是前所未有的了。

第二种情况“**无漏唯以离贪获**”，四禅四无色的无漏定没有转生得，只有离贪获。当然这里有顶自己本身是没有无漏定的，但是以圣者的身份转生到有顶是可以的，有顶禅定本身没办法获得无漏的。如果是要获得以前不具足的无漏定，只有通过无漏道离开下面的贪欲之后，你才可以获得无漏的定。除此之外，通过转生获得无漏是没有的，“我不修无漏，我没有通过灭除下面的贪欲，只是通过上地转到下地，一转生之后就获得无漏的定。”这是没有的，不可能的。必须要通过修行，离开贪欲，才可以获得无漏的正行。否则是没有办法获得无漏正行的，单单凭转生是不行的。前面净定可以，从上转下，没有离贪也可以，就是自己获得下面的前所未有的净定，但是无漏定不可以。从有顶转到无所有，自然获得无漏定，这是不行的，没有这种情况。只有通过离贪才能够获得无漏禅定，这方面是“**无漏唯以离贪惑**”。

然后“**染定由退转生得**”，染污定由两种方式得：一个是由退，一个是由转生。退是什么呢？比如我安住在一禅的净定当中，本身安住在一禅的净定是没有染污的，但是在一禅当中，我突然生起了染污心，我就从净定退了，生起了染定。所以“**由退**”，从净定中退失而得。本身我

是净定的，但是我生起了染污之后就退失。然后“转生而得”，也是从上地转生下地，就是从上地退了之后，可以获得下面的染污定。这其中不包括有顶在内，道理同前。也不是从下地转生上地而得，因为从下地转生上地时，会提前具足因定，就不满足是前所未有的无漏定了。所以观察的时候，由退可以；由上地转生到下地的时候，也可以获得下地的染污定。

这里是获得前所未有的，净定是两种，无漏定是一种，染定是两种。

第四个科判是**由何定生何定**，通过什么定产生什么定，分三：一、三定由何生何；二、别净定；三、别超越定。三定是无漏定、净定和染污定。三定末尾的时候，无间可以生起几种定。

三定由何而生，分二：一、就定而言；二是就其而言。

首先讲**第一、就定而言**：

无漏无间则生善，上下至第三地间，

净定无间生亦尔，兼起自地烦恼性，

染定生自地净染，亦起下地一净定。

三种禅定：无漏定，净定和染定，这三种禅定的实体在末尾的时候，无间可以生起几种定，就是没有间隔马上产生几种定，当然不是同时产生的了。无间产生的情况很复杂，有的是相续时，有些是转生时，有些是其的情况，反正就是无间可以产生几种，不一定是同时的，但是情况都可以有。

首先我们看无漏无间生起几种？“**无漏无间则生善**”，善有两种，第一个是有漏的，有漏当然就是净定了。因为净定是清净的，善的，不是染污；但也不是无漏的，是有漏的。第二个善就是无漏善。

无漏定直接不能生染污。如果你要生染污的话，首先无漏定生净定，净定再生染污是可以的，但是无漏定直接生染污是不行的。所以无漏定只有两种可生的：第一个是生无漏定，无漏定生无漏定本身，是相续，是一个等流；第二个无漏定可以生起净定，可以生起有漏的善定。

所以这里只有这两种情况，“**无漏无间则生善**”，善有两种情况，有漏善和无漏善两种，就是无漏定和净定这两种都可以生。当然生就是可以在自己的状态当中，比如我现在安住的时候，我既可以从现在的无漏定，产生第二刹那的无漏定，是同一个等流；我现在安住在无漏定，出定之后生起一个净定，也可以。这方面的话是自地的有两种。

然后“**上下至第三地间**”，这是什么意思呢？比如现在以自己安住在，注释当中是以无漏三禅为例。往上走，往上也可以有三地，往下也可以有三地。三地是包含自己在内，第三禅是第一个，往上第四禅是可以的，再往上空无边处也是可以的。往上是“**至第三地间**”，第三禅自己是属于第一个，第二个是第四禅，第三个就属于空无边处。往上是三个，自地往上数第三个，再往上就生不了了，再往上力量不够了。然后往下，往下走也是三个，比如第三禅是第一，第二禅是第二，初禅是第三，再往下就不行。

无间生，比如我现在安住在第三禅无漏定，我无间可以生起第四禅的定，或者是净定或者是无漏定；我也可以无间产生空无边处的净定和无漏定。最多就生到第三之间了，再往上就不行，再超越力量不够了。同样的道理，我第三禅也可以产生第二禅的净定和无漏定，也可以产生初禅的净定和无漏定。所以，以自己为第一，最多往上第三个，往下第三个之间。

所以无漏的情况最多可以产生几个呢？最多无间可以产生十个定：因为自地有两个，自地无漏定可以产生自地的无漏定和净定；往上走，可以产生第四禅的净定和无漏定，然后可以产生空无边处的净定和无漏定，上面有四个；下面也有四个，第三禅可以生起第二禅的净定和无漏定

，这是两个了，然后第三禅也可以生起第一禅的净定和无漏定，也是两个。所以下面四个，上面四个，再加上自地的两个，就是十个。

在无漏定最多十个是哪几种情况？

第三禅可以有，因为第三禅往下走第三之间的数字是够的，你看第三禅，第二禅，第一禅；然后往上走数字也够，第四禅和空无边处定。

无漏第四禅也可以，往下三个也够，往上三个也够。

空无边处也够，往下三个往上三个，都是可以的。

但是到了识无边处情况就不一样了：识无边处往下是够的，空无边处和第四禅都是有净定和无漏定。但是往上就不一样了，因为识无边处往上是无所有处定，再往上就到了有顶，有顶是没有无漏的，只有净定可以产生。也就是如果以识无边处作为自地的话，往上可以产生无所有处的净定和无漏定；再往上到了有顶了，到了有顶情况就变了，为什么呢？因为有顶只可以产生净定，就是识无边处只能够产生有顶的净定，但是不能产生有顶的无漏定，因为有顶的无漏定是没有的。所以这个时候只有九种可以产生。

到了无所有处，那情况又不一样了，又更少了，因为不够三地了。

这方面我们类推就可以了，总原则掌握到了就可以。比如三禅是够的，往下走二禅不够了，二禅往下就是到一禅，到达欲界了，欲界哪有净定？欲界哪有无漏定？是没有了。所以如果是第二禅开始算的话，往下不够。如果以一禅来算的话，往下也没有了，只能算自地的无漏定和自地的净定。

所以我们就分析总原则，总原则掌握好之后，产生哪几种就比较好算一点。所以“无漏无间则生善”，无漏定只能够生无漏和净定。自地可以产生自地的两种，无漏三禅产生三禅的无漏定和净定；然后以自己为第一，再往上两个可以，“上至第三地间”。第四禅的净定和无漏定可以产生，空无边处的净定和无漏定也可以产生。反正就是，每个都可以生净定和无漏定。上边是四个，自己是两个，再往下是四个，加起来就是十个。

那这方面是俱全的情况，完整的情况是十个，还有些不完整的，比如我们前面所讲到了识无边处作为自地的话，再往上的有顶就没有无漏定了，只有九个了；所以我们再从无所有往下算，四个是有的，次第的两个也是有的，但是再往上，无所有上面只有有顶的，有顶最多再加一个净定，最多是七个。

“无漏无间则生善，上至第三地之间。”当然这里边生的时候有时候是相续时，有的时候是投生时等等，这方面在咱们的注释当中讲的清楚，在唐译的一些注释当中没有讲相续时等。三禅可以生二禅、一禅的净定和无漏定，往上走，生第四禅的净定无漏定，这方面情况有没有分析，所以我们对照起来看两种注释都可以。我们把总原则搞清楚，再去看注释当中从第三禅相续时、出定时、入定时怎么样，反正是要不然生自地的，要不然生下地的，要不然生上地的，总原则抓住之后，其它的分支情况就比较容易理解了。

然后第二种情况：“**净定无间生亦而，兼起自地烦恼性**”净定基本上和无漏定差不多，净定可以生净定自己，也可以生无漏定，这情况和前面是差不多的。比如以世间三禅为例，也可以生十个定。但是有个不同的情况是第四句“**兼起自地烦恼性**”，除了可以生起自地的，往上走第三地，往下走第三地的净定无漏定之外，还可以产生自地的烦恼性。比如第三禅，就前面的无漏三禅自地来讲，可以生净定，也可以生无漏定，只能生两个，但如果是在有漏的第三禅的话，就可以生三个：自地的净定、自地的无漏定、自地的染污定。所以净定可以生起染污定的。所以

“兼起自地烦恼心”，如果是三禅，加一个自地的烦恼心就是十一个了，可以生起一个染污定，其它情况都是一样的。

下边第三种情况染定，染定的情况就少点，“**染污地生自地染，亦起下地一净定。**”无漏定是不可以直接生染污定的，染污定也不可以直接生净定，所以染污定没有生无漏的情况，只有生染污定和净定两种情况。染污定的力量不大，所以生起自地的净定，去掉了染污之后，可以生起自地的净定，即第一刹那是染污定，第二刹那还是染污定，即相续时生起自地的染污定。也可以生起自地的净定，这两种是可以的。

“亦起下地一净定。”染污定的第三种情况，生起下地的净定。这个情况是什么呢？生起染污定是失去了自地的净定，这时就想与其安住在染污定当中还不如取一个下面的善法好一点，就舍弃了自地的染污定，而去生起下地清净定。这个情况是有的，前面我们在讲第二品结束的地方也提到过这个问题。所以染污定有三种情况。一个是生自地的清净定和自地的染污定，还可以生起下地的净定。

这方面就是：就定而言无间能生起几种情况。反正我们抓住的主要的原则：第一个原则，无漏生无漏，无漏生净；第二个原则：自地可以生自地，然后自地再往上两地，往下两地，再有超出第三地范围之外的能力不够了，就生不了了。所以只是从自地往上数第三地之间，可以往下第三地之间，总原则抓住，这是无漏的。净定也是这样，只不过再加一个自地烦恼性。染污定没有这样一种功能，染污定只生起自地的净定和染污定，最多再生起下地的清净定。

今天就讲到这里。

第103课

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

那么发了菩提心之后，今天我们再次一起学习世亲菩萨所造的《俱舍论》，那《俱舍论》，有八品，那么我们现在学习到了第八品，最后一品。那么最后一品是分别定，对于在佛经论典中所讲到的这个禅定，进行了安立。禅定前面我们讲过，它就是我们修行佛法过程当中，要证悟佛法，这个禅定是非常重要的，如果我们要生起这些无分别的智慧，产生真正的这个胜智的话，那么还是经由这个定来达成，所以这个定，对我们很重要。那就是我们知道这些定，内心当中会生起一种向往之心，这样一种定，一定要在相续当中产生等等。当然和定有关的其它内容，在此处没有讲，比如要修定的条件，它的环境是什么样，什么样地方容易生起这个定，它的资具，它的地方的选择，其它的教言的获得，等等，这些其它的内容，在其它的大乘的经论，小乘的这些经论当中都有安立。所以我们真正想要修持这个定的话，还可以去参照其它的，比如无垢光尊者在《心性休息》当中，还有《禅定休息》当中，这些方面也有一些修法的地方，修定的这个地点，观察的方式等等，那么不管怎么样，在这个第八品当中，就讲到了这个定有关的方方面面的内容，那么现在我们学到的是由何定生何定这样的内容，那么由何定生何定，分了三个科判，三定由何生何，别净定和别超越定，那么第一个科判三定由何生何，分了两个科判，就定而言和就其它而言，那么就定而言，第一个科判我们已经学习了。现在要学的是第二个科判是：就其它而言。那么主要是命终的时候，主要讲的在死的时候，一种什么样的定，产生一种什么样的这个法，颂词当中讲到了：

死时净定生烦恼，染定之中非生上。

那么在死亡的时候，它这样一种死心，当然这个地方我们主要是安立有定的这个前提，那么如果有定的前提当中，一种就是以净定当中死，在净定的心当中死。第二个，是在染定当中死，。那么就是以净定作为死心，以染定作为死心，那么像这样的话，如何作为安立，首先就是讲：“净定生烦恼”，也就是如果命终的时候在净定当中，那么就是通过净定作为死心的话，它就可以生起自地，下地和上地的这样一种烦恼，那么它在净定当中死，然后可以生起自地的烦恼，可以生起这个下地的烦恼，可以生起上地的烦恼，那么这个都是指投生，那么它的死心，是净定，但是如果是投生的话，前面我们讲过，投生的话，如果是一般的这个凡夫众生，它投生都是染污心，都是通过染污心来投生。所以为什么这个净定当中死就可以生起自地的烦恼，可以生起这个下地的烦恼，可以生起上地的烦恼，因为它在投生的时候，它的心一定是染污心，只不过它的死心是净定，净定当中死的话，当然它这个范围就比较广，它就可以转生上地，那么转生上地的话，但是投生的时候，它是染污心，所以此处就是可以生起上地的烦恼，当然也可以就是投生下地，就是生起下地的烦恼，然后或者继续投生自地的话，也可以生起自地的烦恼，所以这个叫做“死时净定生烦恼”。那么如果死的时候是染污定，如果是染污定，不是清净定，是什么情况，“染定之中非生上”，那么就是上地不可能生，只能生到自地和下地，这两个可以生。为什么不能生上地，因为就是现在你是染污定，如果你处在染污定当中，你是没有办法，如果你没断掉这个下地的烦恼的话，是没有办法转生上地。那么前边这个情况是净定，净定的话它就可能把自地的烦恼断掉，然后生于上地，但是此处它是染污定，染污定就是说明你还被下地的烦恼所缠缚，你没有摆脱这个束缚，你如何能够生到上地去，是不可能的，所以第一个不能转生上地，那也不能产生上地的烦恼了。那么就除了上地之外，它可以生于自地，就是通过染定，它可以在自地当中投生，如果投生在自地的话，它就可以生起自地的烦恼，那么还可以投生下地，投生下地就可以生起下地的烦恼，所以就其它而言的话，那么就在死亡的时候，那么如果以净定当中死的话，就可以转生在上中下三地当中，也生起这个三地所摄的烦恼，那么如果是染污定，它就不能生上地，自地和下地可以转生，而且也可以生起自地和下地的烦恼，因为它投生都是染污性投生。

那么下面是第二个科判，**别净定**，大的方面是第二个科判，这个方面就是别净定，那对于这个净定，前面我们讲，定有三种，染污定，净定和无漏定，那么此处就是讲净定。所以在讲净定的时候，简别了染污定和无漏定，就是在讲有漏的禅定，有漏的清净的禅定，所以就是“别净定”，颂词当中讲：

**净定有四顺退等，依次随顺于烦恼，
自地上地与无漏，渐次生二三三一。**

那么此处的这个净定，就是前面我们说的“净定无间生亦尔”，那么它是不是绝对的，必然的绝对的生起一切善，这个不确定，为什么不确定？因为在净定当中，有四种情况，就是净定也分为四种分类，所以我们不把这四个分类搞清楚的话，什么情况下生染污？什么情况下生自地？什么情况下是可以生于上地？什么情况下是可以生无漏？如果没有把净定这四个分类搞清楚的话，这里面就好像就是一片混沌一样，分不清楚，什么情况下为什么可以生染污，为什么可以生无漏，为什么可以生自地，为什么可以生上地，等等，其实在经典当中分了四种，分了四类之后，一下子就很清楚，这个轮廓就特别清楚。世亲菩萨在这个颂词当中把净定的四种情况给我们做了介绍。

“净定有四”，就是净定它里面有四个分支，或者四种情况，那么就是“顺退等”，第一个是顺退，就是随顺于退，这个是“顺退等”，那么第二个叫顺住分，第三个叫顺胜分，第四个

叫顺抉择分，那么有四种。这四种各自的体性或者可以产生什么，第二句第三句讲得很清楚，“依次随顺于烦恼，自地上地与无漏”。“依次”就是顺退分，是随顺于烦恼，然后顺住分是随顺于自地，顺胜分是随顺于上地，顺抉择分是随顺于无漏的，有四种这个分类。

那么首先就是顺退分，什么叫顺退分，首先它自己的本体是净定，此处这是总的前提，它的本体是净定，但是这种净定是随顺于退的，就是很容易退的，退了之后就产生染污了，它没有守护住自己的这个清净定的本体，这个顺退分这样的定，它类似于就是比较容易被这个烦恼和染污侵犯，比较容易失守的这样一种情况，所以它叫顺退分。但是它还没有退，不是顺退分就已经退了，它是随顺于退，比较容易退的情况，所以一不注意它就有可能退失，所以顺退分是随顺于烦恼。前面我们讲的话，净定当中有十一种，十一种就可以安立什么呢，就是随顺于，从自地开始算，上面的第三个，下面的第三个，这个方面就是如果净定和无漏定，就可以有十种，再加上一个，随顺于染污，随顺于烦恼的这个，就十一种。那就是在自地当中，可以生起这个染污定，它这个是怎么生起来的呢，是净定中的那种情况，就是净定当中的顺退分，如果它内心当中安住这个顺退分的净定，依靠这个顺退分，它就可以生起这个染污定，是从这个角度生起染污定，这个方面就是随顺于烦恼。

然后第二个就叫做顺住分，顺住分是随顺于自地，就是可以自地生自地的定，它不是随退分，是随住分，是可以安住的，它是可以在自地的禅定当中安住下去。所以前面我们讲净定生净定，自地的净定生起自地的净定，自地的净定生起自地的净定就是顺住分，它就不容易退失，但是也不那么容易往上走，但是可以往上走，它自己的本性来讲是顺住，就是可以随顺于安住，安住于自己当前的禅定当中，就不那么容易退失。这方面就叫做顺住分，颂词当中第一是随顺于烦恼，第二个随顺于自地，这是随顺于自地。

第三个是随顺于上地，随顺上地是什么？顺胜分，胜是什么？是上地的禅定，比自地的禅定要殊胜。所以这个净定有一种向上的力量，有种向上的功能，也就是说这种净定是比较殊胜，这个定本身就是顺胜分，它可以随顺于上地，所以它就可以在自地的净定基础上生起上地的禅定，上地的净地，所以叫做顺胜分。顺胜分在第三句颂词中的对照就是上地的意思，所以这叫做顺胜分。

然后第四种，依次对应什么呢，就是顺抉择分。顺抉择分是对应无漏的，随顺于抉择分。抉择是什么？前面讲过抉择就是胜智，胜智就叫做抉择。那么这个顺抉择分和加行道的顺抉择分的侧面不一样，此处就是从禅定的角度来讲，从净定的角度来讲，加行道的顺抉择分是从整个四谛十六行相讲的，所以和这里的本体不太相同。但是这种定仍然是可以生起无漏，随顺无漏，所以在净定当中有四个部分，当中可以生起无漏的是什么呢？可以生起无漏的叫做顺抉择分的定，可以生起无漏。如果是顺胜分、顺住分，顺退分，这三分就没办法随顺生起无漏，只有顺抉择分这部分可以生起无漏，所以这个净定我们看起来好像只是一个净定，其实分别的时候里面有四种情况，当中里面有一种就是随顺于烦恼，它可以生染污，有些是随顺于自地，它就不退也不增上。第三种就是可以上的，它的定可以增上，可以生起上地的禅定。最后一种就可以生起无漏的，这就是四种。

下面最后一句“渐次生二三三一”，就是顺退分、顺住分、顺胜分、顺抉择分，像这样从它们自己内部渐次生，它内部生内部。就四种定，如果从内部当中进行安立的时候，它可以互相生什么，它内部生哪几种。也就是这四种定，比如顺退分，它就是在内部当中在四种当中可以生几种。在这个方面，“渐次”就是顺退分生两种，顺住分生三种，顺胜分生三种，顺抉择分生一

种，从这个方面进行安立。

那么就是从这方面安立的时候，首先是顺退分定，它就可以生起两种，第一个就是可以产生自己，顺退分它自己的相续，这两种当中第一个就是生起自己，第二个就可以生起它上面顺住分，它历练，如果精进一点就可以摆脱顺退分，生起顺住分的禅定，所以可以生起两种。为什么前面我们说它是随顺于烦恼，它为什么没有生起染污定？其实前面我们讲了，是在四种定当中互相生，如果四种定当中互相生，它的所生只有在四种定当中去选择，所以按理来讲它是可以生烦恼，但是烦恼，染污定不是在净定范围中了。所以后面一个无漏当中，它所产生的顺的抉择分力所生无漏的地方，要观察一下。所以真正从它内部进行安立的时候，只是在内部当中四定当中相互生。因为染污定已经是四定之外的了。它是净定之外的染污定，所以如果是在内部当中生的话，那么它就生起自己，它自己的等流，它自己的相续，第二个可以生起和它挨着和它近邻的顺住分，再往上生它就没有力量了。能不能生起顺胜分？这个不行，能不能生起顺抉择分？这个也不行，它只能生起和它相邻的、挨着的顺住分的定。所以它可以生起这两种，就是“渐次生二”当中的二。

然后第二个，顺住分可以生三。第一个顺住分也可以退，可以退失到顺退分当中去。然后也可以保持它自己的相续，可以生起顺住分。也可以再加把劲就生起顺胜分。所以它可以生三，可以生起三种，一个就是如果不注意，就可能退到顺退分当中去了，然后它自己可以保持它自己的相续，也生起顺住分，然后再加把劲就可以生起顺胜分。所以“生三”就是从这方面讲，顺抉择分它是不生的，隔的有点远不能产生。

然后顺胜分也是生三，它可以生起顺住分，它能不能生起顺退分呢？不行，隔的有点远了。它可以生起顺住分，它稍微退一点退到顺住分去。它也可以生起它自己的同类相续，就是顺胜分生顺胜分，这是第二种了。然后顺胜分可以生顺抉择分，努力下力也可以生起顺抉择分，生起顺抉择分之后就可以生无漏了。顺胜分可以生三种。

然后顺抉择分只生一种，在咱们注释当中是生无漏定。为什么这个地方需要观察一下？因为如果生无漏定，它是属于净定之外的了，如果是在四定内部生的话，顺抉择分就只生顺抉择分。所以从这个方面讲的时候，它是生起顺抉择分，如果从它自己的功能能够生的话，它当然是生无漏定了。但为什么我们需要观察？如果是从这个地方讲顺抉择分是生无漏的话，前面顺退分也应该生染污定才对，但是咱们在第一种讲的时候，顺退分净定无间产生本身，没有生起染污定，生起顺退分本身和生起顺住分净定，生这两种。如果按这个标准来讲的话，最后一个就只能生起顺抉择分。那么如果安住生起其它定来讲的话，第一个它就可以产生染污定。所以这方面我们看，唐译当中最后一个不是安立无漏定，只是安立了顺抉择分定。那么如果在咱们这里面讲的话，它是唯一产生无漏定，如果是唯一产生无漏定，那么前面也可以产生染污定，从这个方面我们要了解。

下面第三个科判是 **“别说超越定”**，那么这个超越定只是从超越的角度讲，和前面的杂修有一点相似，但是也不完全是杂修的情况，和前面的超越证也不是一样的，和前面杂修的净定也不是一样，它就是一个超越定。那么修持超越定的人必须是利根的阿罗汉，不动法阿罗汉才能修，其它的人修不了这个超越定，他需要对证悟，需要对禅定特别特别的纯熟，才可以修持这样的超越定。

那么就超越定我们看是什么情况？

与八地二相关联，超越一者顺逆式，

以不同类至第三，既是超越之等至。

这里面“与八地二”就是定有八种，有四静虑和四无色共八种，八种当中的“二”就是有漏无漏。那么如果有漏的话，八种是齐全的，从一禅、二禅、三禅、四禅到空无边乃至非想非非想，那么这样有漏定，它是齐全的。那么如果无漏定，它就缺一个，缺哪一个，我们知道，就是缺有顶，有顶是没有无漏的。一禅也可以有无漏，二禅、三禅、四禅乃至无所有处都可以有无漏，但是有顶、非想非非想没有无漏，所以如果说讲有漏是八地，如果是无漏的话是七地。那么“与八地二”，就是讲有漏无漏了。

那么在“二”当中，前面我们分析了，如果有漏的话是什么情况，无漏的话是什么情况，有漏是八种，无漏是七种。“相关联”，那么这种和八地相关联的超越，什么样的叫超越定呢？超越定，它大概从这儿讲的话，就有三个层次，“以不同类至第三”，那么它就有三个层次，三个步骤，一个叫做远加行，然后一个叫做近加行，然后一个叫做休息，它就是随意而行，或者就是修成的，正行修成的正行定。

那么“超越一者顺逆式，以不同类至第三，即是超越之等至。”那么这里面的颂词也不是那么好解释，我看了一下唐译的颂词和安立也不太一样。大恩上师在讲义当中，在解释这个颂的时候，“超越”是什么意思，“超越一者顺逆式，”他也没有这样解释，所以有的时候这个颂词当中不是那么容易解释。但我们看意义，从意义上来看的时候，我是这样解释，但是不一定正确，大家可以参考一下，还有其它的解释大家可以去看一下，其他的解释大家可以去看自己看。

首先我们看“一者顺逆式”，就是解释的话，一者顺逆式，然后再讲超越，然后再讲不同类。所以“超越一者顺逆式”，就是首先顺逆式它是怎么样呢？就是有漏定，它有顺逆，然后无漏定，它也有顺逆。它首先是讲修这个顺逆式，顺逆式就是次第，他就是按部就班来。首先就是有漏，有漏的顺逆式，就是从有漏的一禅，到二禅、三禅、四禅，然后到了空无边，识无边，无所有，到有顶，这个叫做顺行。顺行修完之后，然后从逆行，就是从有顶，从非想非非想修下来，到无所有定，到识无边处定，到空无边处定，到四禅、三禅、二禅、一禅，像这样的话，就是有漏定的一个来回，就顺次的、逆次的这样修一次，那么这个叫做有漏的自己的顺逆。

然后修完之后，还要修无漏的顺逆，那么无漏的顺逆就是从这个无漏的一禅开始，无漏的一禅，无漏二禅，无漏三禅，无漏四禅，然后无漏的空无边、识无边到无所有处，因为前面讲了有顶没有无漏，所以到无所有处，那么到了无所有处之后，再从无所有处下来，无所有处，然后就是识无边、空无边，四禅、三禅、二禅、一禅，那么这个方面的话修一圈之后，就是有漏的顺逆式修一圈，然后就无漏的顺逆式修一圈，这个是“一者”，这个是第一者了。

就是他自己在修的时候，这个方面叫做远加行。然后就是修完之后，就把“超越”两个字放到这来，就是“超越一者顺逆式”，本来讲的话，“超越”可以解释成超越定。直接可以整个超越定，它一者怎么样，前面我们说这个有点不太容易解释，所以就是看意思的话，超越可以放这里来。那么第二个就是讲超越，它是怎么超越，首先是有漏超越，然后再是无漏超越，那么因为前面他是按部就班，就他是顺逆，他没有超，是按照次第一个一个来的，有漏也是按照次第，一禅、二禅、三禅、四禅，无漏也是一禅、二禅、三禅、四禅这样上去，他还没有就牵扯到超越的问题。

那么第二个步骤近加行，他就可以有超越了。首先是有漏的超越，有漏一禅，超越二禅到第三禅，然后三禅超越四禅，就到了空无边处，空无边处超越之后，到无所有处，这样的话就慢慢超越上去。然后反过来也是这样，就是顺着超越，反过来再超越，所以像这样的话，它就通过

这样的方式去进行修持这个超越定。反过来就一禅超越二禅、三禅三禅超越四禅，就到空无边处。那么就是超越上去。然后返回来，退回来超。那么就是这样一种情况。

然后这个超越之后，就是无漏的进行超越，无漏超越。无漏一禅，超越无漏二禅，到无漏三禅。像这样的话按这个次第。反复去修持，反正就是超越。那么这个超越就是近加行，他就是要成熟，不断的成熟。远加行，反正一禅到二禅，三禅、四禅。他都修的很成熟，顺修逆修，然后无漏的话也是顺修逆修，很成熟，这个修成熟之后，就开始修超越了。修超越的时候，首先他也不能夹杂超越，就是有漏定的话，全都是有漏定超越。有漏一禅到三禅，这样超越。无漏的话也是无漏一禅到三禅，这样超越，这个叫做超越。首先远加行是顺逆式，他就是按部就班的。那么超越开始了，有漏超越，他就是有漏当中超越，无漏当中超越。

第三种我们看不同类，“以不同类至第三”，那么他的种类就不一样了，咱们注释当中就是说，直接是安立“以不同类至第三”的时候，就是三种顺逆而行，“至第三”，到第三种修法的时候就到了正行，正行的时候，咱们这个注释当中就是讲，修的时候，直接从有漏的一禅，直接超越到无漏的三禅，它是从这方面讲的。但是在唐译当中，他中间还有一个次第，中间还有一个次第是什么呢，就是这个，他是挨着修，就是一个有漏定，然后一个无漏定，一个有漏定，一个无漏定，就是有漏一禅，无漏二禅，然后就是有漏三禅，无漏四禅，他是这样修，修完之后就超越了。所以这个步骤当中，也是不同类，反正它也是包含在不同类当中。“不同类”怎么理解，就是首先是有漏的一禅，然后无漏的二禅，然后有漏三禅，无漏四禅。他就是这样次第次第上去的。然后这个修完之后，就真正开始修大超越，大超越的话就是有漏一禅直接超到第二个步骤无漏三禅。无漏三禅修完之后直接超越到有漏的空无边处，然后有漏空无边，再超越到无漏的无所有处。他从这个方面进行超越，然后再返回来，从无所有处再返回来这样修。他就是顺式修，逆式修，这样修完之后，就到了至第三的时候，他的正行就已经修成了。

所以我们看他的次第，首先就是顺逆式，顺逆式就是有漏的顺，然后顺逆，然后是无漏的顺逆，修完之后，有漏的超越，无漏的超越，然后再修的话就是一个有漏，一个无漏，一个有漏一个无漏。后面就是：第一个是有漏，超越一个，第三个的时候，就到了无漏的三禅了，无漏三禅再超越的时候，就直接到了有漏的空无边处，有漏空无边处再超越的时候，就到了无漏的无所有处，他通过这个方面来超越。这样的超越定就是非常非常的殊胜，非常纯熟。所以阿罗汉他按这样修的时候，他就把整个这个禅定，不管是有漏定也好，无漏定也好，就可以通过这样训练之后，随意安住。他不管怎么样，能力特别特别熟练，能力就特别强大，他可以随意安住任何的定，所以这个就叫做超越定。

超越定，讲到至第三的时候，“以不同类至第三”，那么到第三的时候，他就已经是特别成熟了，前面远加行、近加行修完之后，他的这个正行已经修成了，所以不同种类的三种可以随意而行。这个方面就安立为超越之等至。那么颂词是不是这样，意思是这样。但颂词是不是这样解释，大家可以自己看一下，从自己的理解不一定完全正确。因为就是在解释这个颂的时候，大恩上师的注释当中也没有特别的明显，不明显的话，就看自己对照这个注释当中的解释是这样。那么其它道友的解释，只要是没有违背这个原义的话，怎样解释都行。

这样一种超越定，前面也讲了，如果要修持这个超越定的话，他必须是人，人当中也是前面讲，必须是三洲的人，北俱卢洲不能修这个超越定，然后就是其它的三洲的人可以修。他是一个利根者，利根者的话，还需要是阿罗汉，不动法的阿罗汉他可以修持。如果是利根者，但是他是学，也不行。因为利根者有很多，在这个凡夫当中也有利根，然后在这个有学道当中，也有利

根。你虽然是利根，不是阿罗汉还修不了，虽然是阿罗汉。但是你不是利根阿罗汉，也修不了。所以第一个要是人的身份，第二方面，需要是利根，第三个是阿罗汉，这几个条件具足的话才，可以修这个超越定，如果没有这样的条件修不了超越定。大恩上师在注释当中讲了，大乘当中也有很多超越定，但是，大乘的超越定，因为它的这个智慧更加的深邃，它里面讲的这个情况也比这个要复杂一些。

那么第五个科判是讲“**法之差别**”，这个法之差别，它就主要是这样的禅定，它依靠什么样的所依可以生起来。

**静虑无色依自下，非上下者无必要，
唯生有顶之圣者，现前无所有尽漏。**

那么这个颂词当中就讲到了“静虑无色依自下”，就是是它这样一种静虑，四静虑，还有无色定，他们就是依靠自地为所依，生起四静虑和四无色。或者是依靠下地的所依，通过下地的所依生起四静虑和四无色，通过这样可以生起来，要不然就依靠自地的所依生起这个自地的禅定，要不然依靠下面的所依生起上面的禅定。这方面所以就是“静虑无色依自下”。

然后“非上下者无必要”，“非上下者”，并不是上面的这个禅定依靠下面的所依可以生起上面，下面的并不是上面的所依，这个“非上”的话，上面的身体作为所依生起下面的禅定，它就无必要，没什么必要了，为什么呢？因为自地它本身有很殊胜的这个禅定，所以它不可能依靠自地的所依生起下面的禅定，这方面是不可能的。所以下面的所依生起上面的禅定，或者自地的所依生起自地的禅定，这个是可以。那么就是上面的所依，“非上下者”，就是并不是上面的所依生起下者，下面的禅定，这个方面的情况是没有，无必要，为什么没有，这个没有什么必要，那是不是完全都是这样，这个也不一定，这个是一般情况。

特殊情况有一种，特殊情况是什么，“**唯生有顶之圣者，现前无所有尽漏**”那么这种情况，就是有一种圣者。比如不来圣者，他已经转生到有顶了，已经转生到非想非非想处。他的这个所依应该是最高的，在整个三界当中，非想非非想处，他的所依是最高的。但是非想非非想处，他的所依虽然最高，但是他有个缺点，就是没办法发生无漏道，他自地没有无漏。如果这个不来圣者，要在有顶涅槃，怎么办？他如果要在有顶涅槃的话，那么他自地是没有无漏道的，所以，这个时候，他的所依，虽然是上面的，但这个时候要现前一个下面的禅定，他现前什么，现前无所有，一个无所有的无漏定，无漏道。因为无所有是有无漏的。所以他自己有顶，没有这个无漏道。所以此处他要现前一个下面（的所依），就现前一个无所有处的无漏道，才可以尽漏。尽漏就是断除一切的烦恼，断除这个有顶的烦恼。所以一般的情况，他上面的所依是不依靠下面的，就依靠上面的所依，就是不需要生起下面的禅定。但是有个特殊情况，就是生到有顶的圣者，他要断除最后的烦恼，要尽漏，就现前无所有的定尽漏。要尽漏，要尽一切的烦恼的话，他这个时候自地没有这样无漏道，必须要现前一个下面的，挨着他，也不会就现前离他很远的，像这些四禅，三禅，他不会现前一个太远的。所以他要现前一个，离有顶最近的，最近的一个定是什么，就是无所有处定。无所有处定恰恰也有无漏道，所以他就现前一个下面的无所有处的无漏道。然后通过这个无漏道来对治内心当中剩余的属于有顶的烦恼，所以这个是一种特殊情况。本来讲的话，这个上面的所依不需要依靠下面，因为没有必要，因为上面的这个定比下面的定殊胜。他为什么要现前一个下面的定，没有必要。但是就如果要生起无漏道的话，最后这个生于有顶的不来果位要得到阿罗汉果，这个是可以的。

有爱缘于自地蕴，净无漏定缘一切，

**无色正行善行境，非为有漏之下地，
以无漏断诸烦恼，未至净定亦复然。**

那么这里面就讲到是什么。就是如果有爱，有爱就是染污定，染污定它自己的所缘是自地的蕴。然后净定和无漏定可以缘一切，这个方面就是讲到净定。然后“无色正行善行境，非为有漏之下地”是讲无色的正行境。然后后面的两句，是指断烦恼的情况，什么定可以断烦恼。

首先我们看“**有爱缘于自地蕴**”，那么就是有爱的，就是这个染污的定，就是和味著相应的这个染污定，它自己就是这个“有爱缘于自地蕴”，它只是缘自地的有漏的蕴。那么为什么只缘自地，它为什么不缘下地。不缘下地因为它自己虽然是染污定，但是已必定远离了下地的贪了。它远离了下地的贪，它只是对自地的五蕴生贪，它只是贪著于自地的禅定。所以，它会不会生起下地，缘下地（的贪），它因为不会缘下地，对下地生贪是不会。如果对下地生贪，他就要退失现在的这种染污定，他要生到下地去，但是他必定还是在自地。比如初禅的话，虽然他是生起了味著了，但是只是对初禅生味著。他对初禅的定生味著的时候，只是失去了对初禅的净定而已，但是他还是安住在初禅的定当中，是初禅的这个染污定。所以已经远离了下地之贪缘，他是不会缘下地了。然后他也不会缘上地的法生贪，为什么，因为已经中断了异地的爱。他就不可能对上地的法产生一个贪著，因为上地的法没生起来，对上地的法产生贪著，这个是不会的。所以因为就是中断了异地的爱的缘故，他不会缘上地。他也不会缘无漏，如果缘无漏就成了善法了。所以就是只能够缘自地的有漏的蕴，原因是这样的。

然后第二种情况是“**净无漏定缘一切**”，那么如果是净定，如果是无漏定，它可以缘一切。总的来讲可以缘一切，“如应”的话就是这个看情况可以缘一切法，它不是决定会缘一切，它是看情况可以缘一切法。那么如果是清净的定的话，它就是有为法、无为法都可以缘。然后是无漏定，有为法、无为法都可以缘，但是无漏定某个情况讲的话，在无为法当中，它缘的是什么呢？无为法当中缘的是抉择灭，像这样的话抉择灭可以缘。但是，无为法当中的虚空择灭，还有就是非抉择灭，这两种无为它不会缘。不会缘的原因，唐译这个注释当中也讲到了。因为这个它所缘的都是属于四谛的范围，那么虚空择灭和非抉择灭这两种无为，不是属于谛，这个是属于四谛当中哪一谛，都没有。所以就这两种无为不会缘，但这两种无为虽然不会缘，但它会缘择灭无为，所以还是可以说，这个无漏是缘一切有为和无为，无为当中的一部分，反正也算是无为。这样就是净定和无漏定是可以缘一切。

然后“**无色正行善行境，非为有漏之下地**”。那么无色定，就是无色界的正行定，就是空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处，这样的正行定。“正行善行境”，他所缘的话就是善的行境。善的行境分两种，一种就是真正的净定的自性，第二个方面就是无漏的法，那么就是善法，就是善法和无漏法，他可以缘。因为无色的这个正行，有的时候是有漏，有的时候是无漏。所以从这个方面讲，“**无色正行善行境**”，他对于自地的和上地的，有漏善法，还有就是无漏法，可以缘。

然后下地的，“**非为有漏之下地**”，那么如果下地是有漏，这个时候他不会缘。他只是缘自地和上地的善法或者无漏，这个方面可以缘。然后下地的有漏，不会缘。但是是不是就是完全不能缘，就是下地的有漏，如果是在无漏无色定当中无漏的这部分，他可以缘有漏下地。这个是可以缘。因为它的类智，是九地可以缘，类智九地可以缘，除了他自己的这个地之外，下面的这些也可以缘，然后就是类智这部分。法智这部分的话就六地可以缘。然后类智这部分九地可以缘。那么如果是九地可以缘的话，就可以缘下地了。如果是无漏可以缘下地。但是有漏的话就不

行。如果是有漏的法就没办法缘，但是如果是无漏从类智的角度来讲，他是可以缘下地。这个方面的话稍微有一点点差别。

然后是断烦恼，这个情况是怎么样，“**以无漏断诸烦恼，未至净定亦复然**”。那么断烦恼的时候，无漏的一切定都可以断烦恼，不管是无漏的那一个定，它的功能都是可以断烦恼。然后就是“未至净定亦复然”，那么无漏定不一定是在未至净定当中。无漏的正行定也可以断烦恼。然后如果是未至定，就是在净定当中，“未至净定”意思就净定当中的未至定，它可以，“亦复然”就是也可以断烦恼，它是通过未至定断烦恼。如果是有漏，如果这个净定是有漏定，有漏定在未至定，它也可以断烦恼。因为它通过世间道，世间习粗相的方式来断烦恼。它是不是断呢，前面我们再再讲，它也是叫作断，当然如果是和无漏道断，和圣者断，和这个凡夫人断，它当然是不一样了。圣者是永远断，永远断除，连根断除。如果是世间有漏道断，它是暂时的断除，那么如果他失去了这样一种定，可以重新再生起来。但是他能不能断烦恼，也能够断，断了之后也能够生起择灭，择灭也可以生起来。就是净定的未至定也是可以断烦恼，所以，如果是净定的正行定，它不断烦恼，因为它已是解脱道，它不断烦恼，然后它只是在未至定当中的时候，可以断烦恼，所以“未至净定亦复然”，这一方面就讲到了这个情况和差别。

下面我们看第二个科判，讲“**未至定**”。那么未至定是怎么样？

彼等八种未至定，体净非乐非苦受。

初未至定亦有圣，有者说为具三种。

那么此处的未至定，未至定就当然是从它接近于它的这个正禅的角度来讲的话就有八种，因为它的真正的正禅有八种，有四静虑，四无色定，像这样的话有八种。那么如果正行定有八种，它的未至定也有八种。那么未至定，“**彼等八种未至定**”，从这个方面讲，因为它的正定有八种。当然在唐译当中，它的未至定，只是初禅的这个叫未至定，后面的这些都叫做近分定，所以就是在唐译当中，经常未至定和近分定是分开的，其实都叫做未至定，都叫做近分定，意义上是一样。那么一禅，得到一禅之前断烦恼的这个，它叫做这个未至定，那么以后的就是二禅，它得到二禅之前这个叫做近分定，三禅之前都叫近分定，乃至于是四无色它前面这个都叫近分定，但这个方面我们叫未至定，大恩上师在注释当中讲，其实意义上没有什么差别。那么就是“**彼等八种未至定**”

然后就是体净，它的这样的体都是属于净定的范围，而不是染污定。为什么不是染污定，因为它要离开下界的贪的缘故，所以它不是染污。它就自己是要断除这个染污，它离开下界的贪的缘故，所以它不是染污，它是属于净定，所以“**体净非乐非苦受**”。“非乐非苦受”就是舍受，所有的这样的未至定，都是属于舍受相应的。因为在这个时候，正在和烦恼作战，正在精进的时候，所以这个时候还没有战胜了烦恼之后得到一种喜，得到一种乐，这方面还没有。因为喜也好，乐也好，它必须要把烦恼断尽之后，了解解脱道了，完全战胜了，这个时候产生一种功德。功德产生之后，要么就产生喜，要么就产生这个欣乐等等。这个时候它正在和烦恼作战的时候，这个时候就全神贯注全神贯注的作战，它正在对治烦恼的时候，这个时候就是处于舍受状态，还没生起解脱道当中的这个乐受，所以像这样它是属于这个舍受相应，所有的未至定都是属于舍受。然后“**初未至定亦有圣**”，就是第一个未至定，第一个未至定就是初禅的未至定，这个刚刚讲了，第一品就开始讲这个问题了。初禅的未至定亦有圣，就是这个初禅的未至定它也是有圣道的，它可以有圣道。初禅的未至定可以生起圣者的无漏定，因为就它的这个力量就特别大，就初禅的未至定力量是特别大，所以它可以有这个圣道，其它的未至定没有这个圣道，但是就初禅的未至

定，它是可以有圣道那么就是有圣道，有无漏，也有这个净定，它本身是体净的缘故。

下面讲体净，体净它是本身属于净定，但是在这个未至定当中，初禅未至定当中，它也可以生起无漏道的缘故，它也有无漏定。净定、无漏定其实从它的本体来讲都是有的。“有者说为具三种”，那么有些论师认为，不单单有净定和无漏定，这个初禅未至定也可以有染污定，所以“有者说为具三种”，为什么可以有染污定？本身来讲的话就这个初禅，他还没有真正的感受到初禅的喜乐，他怎么可以产生这个染污定？有种说法就是这样的，相当于以前都是欲界地，他都是属于散心的状态当中，他对于这种寂静属于禅定的快乐，从来没感受过。那么现在到了未至定了，未至定毕竟已经离开了这个欲界的散心，像这样他已经得到了某种程度当中这样一种禅定的快乐，他虽然还没有到根本定，但是他在未至定的时候，以前从来没到达过未至定，所以他现在第一次达到未至定的时候，他就觉得这个快乐已经很强大了。他就觉得，哦，这个禅定的愉悦这么强大，那么在这样情况之下，因为他以前从来没感受过这么强大的快乐，但是真正和后边的根本定的快乐相比的话，未至定还差得远。但是，毕定是头一次得到这个未至定，以前都是散心，粗大的这些欲乐等等，这么细微的快乐，强大的快乐没有得到过。那么现在第一次得到了，第一次得到之后，他也有可能对这个未至定当中的这个状态产生染污，产生执着。所以，就这地方讲这个正行相竞争，一生也这样，因为真正来讲，生起了正行之后，他就得到很强大的喜，得到很强大的这个乐，等等这个方面可以得。但是他这个未至定，他就相当于第一次得到，虽然他，真正你后来讲的话，后来他还有很多很多更深的禅定的快乐要得到，但就对他来讲头一次得到的话，他就觉得这个是特别特别殊胜。所以，有些时候从这些禅定者，或者经论当中描绘的话，这个禅定当中得到的快乐的确是非常深细的，很多大德来讲的时候也是这样的，现在我们觉得外边就耽着于外面的这些色声香味触，耽着于妙欲的这个快乐我们就觉得很强大，就是因为我们没有生起禅定的缘故，如果生起了禅定，哪怕生起了一点点的禅定，这个时候觉得，哦，这个禅定当中的快乐很深细。所以他真正安住在这个当中的时候，他对于外在的这些粗大的欲妙，他就有时候不会再有很大的兴趣了。当然就是不是永远没有兴趣吗？这个也不一定，因为他这个状态会退失。所以也有一些描述当中，也有些五通的仙人，在虚空当中飞行的时候，一下子，就看到了这些这个下边的这些有情，这些女人等等，他一下子就生起贪着，然后失去神通，掉下来的情况也是不少，所以他这个禅定会不会退失，也会退，但是就是一般来讲的话，他就感受到之后，他一般来讲不会耽着这个粗大的欲妙，但是因为他内心当中习气没有断掉，他如果内心当中的习气翻起来之后，他就把这个禅定就隐蔽了，如果禅定失去了，他还是会贪着。这种情况我们要分清楚。并不是一旦生起了禅定之后，所有的这些欲妙就是不再会生起来了，不会再贪着，也不是这个意思，但是一般来讲的话，他如果安住的时候，在正在安住的当下，他对粗大的这个欲妙是不会有兴趣的。所以“有者说为具三种”的原因就是因为这个未至定是个特殊的定，他在这个未至定当中也有个比较强大的快乐。所以他这个强大的快乐安住的时候，他的禅悦，就是在禅定快乐安住的时候，他就也有可能对它产生染污，但是后来他经过了初禅之后，再到二禅的近分定的时候，他就不会再染着了。那么第一个的时候，他就会有一定的染着，所以这个情况也有可能染定的情况，“有者说为具三种”。

然后第三个科判是**殊胜定**，就是前面我们讲的殊胜正禅，在唐译当中叫中间禅，此处咱们叫殊胜正禅，粗分正禅过了之后就是殊胜正禅。

无寻殊胜之静虑，具三舍果大梵天

那就这个方面就叫做殊胜定。它的殊胜是什么，就是因为从它的本体来讲的话，就一禅的话

，粗分正禅时候，它是属于有寻有伺，然后到了二禅的时候，无寻无伺然后在中间禅的时候，在殊胜定的时候，它是无寻唯伺，它是没有寻，所以无寻唯伺，它就是比第二禅要差，但是比粗分正禅，比一禅要殊胜，所以这个叫做殊胜正禅的原因，殊胜正禅就是从这儿来的。而中间禅也是，如果从中间禅的角度来讲，就是它是从一禅到二禅中间的一个定，它为什么要单独安一个中间定？它又不是近分定，这个我们要知道，这个殊胜正禅，这个中间它不是近分定，那么就是为什么中间要安立一个殊胜禅？它就是因为寻伺的情况，因为初禅以下的是有寻有伺地，然后二禅是无寻无伺地，那么中间有一个无寻唯伺的情况，所以在中间安立的定叫中间定，它主要就是安立无寻唯伺的情况。所以殊胜定也可理解，殊胜定它就好比这个粗分正禅，粗分正禅有寻有伺，那么到了这个殊胜禅的时候，它就无寻无伺了，它寻没有了，它虽然有伺，但是没寻了，没有寻当然就比这个粗分正禅要殊胜，所以这个叫做殊胜禅，殊胜正禅的原因就是这样的，所以叫做“无寻殊胜之静虑”。

那么这个过了之后，才有二禅的近分定，二禅的未至定，通过修二禅的近分定才可以生起二禅，这个殊胜定，它不是未至定，它也是隶属于初禅的范围，但是它自己并不是二禅的近分定。然后“无寻殊胜之静虑，具三”，就是它是具有三种，具有三种是什么，具有染污定，染污定也是具有的，然后净定也是具有的，无漏定也是具有的。因为前面我们讲无漏，无漏六地的时候，它就是有这个中间禅，有殊胜定，所以它在定当中可以有无漏道，所以“具三”。然后它的本体是什么，舍。舍的话它就自己的这种受，是舍受相应的，这个中间定它也是舍受相应，所以“具三舍”，它是舍受相应。

“果大梵天”，它的果是什么，如果你修的这种殊胜定，可以生到大梵天当中去。大梵天它是没有无漏道。那么大梵天没有无漏道，和它的这个定当中有无漏道，它是不矛盾的，前面我们是在说中间定，在殊胜定，在这个定当中可以有无漏道，但是你生到梵天之后，果生静虑的时候，你生到大梵天的时候，你靠大梵天的这个身份，它是没有无漏道的。但是它的定可以有，所以前面我们不是说，这个定有三种，可以有染污定，可以有净定。你可以通过修净定，通过修净定生到大梵天，。但是就是你通过无漏定生大梵天，这个不可能，像这样的话就是，你通过修净定可以生到大梵天，所以大梵天它没有无漏道，但是它的这个定，大梵天因当中的这个定，就是这个殊胜定，它有三种，它就可以有无漏道。所以它的因定当中可以有无漏，但它的果当中，就果生的这个，“果生静虑”，前面我们讲因定和果生，“果生静虑”，大梵天当中它没有无漏道，这个情况要做以区分，这个是殊胜定，今天就讲到这个地方。

第104课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再一次一起学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。

《俱舍论》分八品，今天讲到了第八品，最后一品。第八品是分别定，此处宣讲了各种各样的定，有染污定，有清净的定，还有无漏的定。定当中有初禅到四禅，还有四无色的定。后面还要讲其他的一些定引发的功，今天我们讲第四个科判是等持之分类。

乙四（等持之分类）分四：一、以界而分类；二、以道而分类；三、以出离道而分类；四、以作用而分类。

那么界的分类，因为禅定从初禅开始，从初禅或未至定开始就应该有禅定了。初禅是什么

，二禅三禅以上，像这样来安立界的分类。也就是说，通过界来分禅定的不同的分类的。第二方面以道而分类，通过三等持的道进行安立。第三个以出离道而分类，出离道的意思就是从前面这个道当中出离。第四就是以作用而分类，他有什么作用，获得现法乐住的作用，获得漏尽的作用等，像这样就是通过作用来分类的。第一个科判是以界而分类。

胜禅以下有寻伺，中定唯伺上无二。

此处安立的时候，这个胜禅就是殊胜禅，殊胜禅就是中间定。殊胜禅以下就是一禅粗分正禅和未至定，它们属于有寻有伺的等持，即有寻有伺的定。这里面既有寻也有伺，这个问题我们前面讲过很多次了，有寻伺的缘故就可以引发五识等等。然后，“**中定唯伺上无二**”，中定就是讲殊胜禅，那么殊胜正禅“唯伺”，即无寻唯伺，这个只有伺没有寻。这个就是处于中间的，介于初禅和二禅之间。“**上无二**”就是在中间定以上，二禅、三禅、四禅，乃至有顶等等，“无二”没有二，就是寻伺二者都没有。此处分类的时候，主要是讲有没有寻伺，什么界有寻伺。如是分类，就知道了未到定、初禅是有寻有伺的定，殊胜正禅属于无寻唯伺的定，再往上二禅以上就是无寻无伺的定。这个分类，在有些《经庄严论》等大乘论典当中，讲六度的时候，比如讲禅定的分类就通过有寻有伺定、无寻唯伺定、无寻无伺定，这三种来进行分类的。因为不同的论典针对不同的根基，有些是从其它定来分类，如世间定，或者接近于圣者定，还有圣者定等等，像这样分类也有。有些就像这个地方讲的一样，从有寻有伺定、无寻唯伺定和无寻无伺定来进行分类的也有很多。

第二个科判以道而分类，以道而分类主要讲到了三等持，三等持或叫三解脱门。三等持从净定的角度来讲叫等持，如果从无漏的定的角度来讲，叫三解脱门。此处的三解脱门和大乘的三解脱门是不是一回事呢？不是完全相同，有些地方有一定的相似，但不是完全相同。不能把这个地方的三解脱门和大乘当中的三解脱门完全划等号，因为它解释的方式、安立的方式是不一样的。

无相等持灭谛四，空性无我入空性，

无愿彼外余谛相，善中无漏三脱门。

前面三句讲到了三种等持，无相等持、空性等持和无愿等持。最后一句“善中无漏三脱门”，善就是讲清净的或者是在善的禅定当中，如果是无漏的，就属于三解脱门，如果是净定有漏的，就属于三等持，所以又叫三等持又叫三解脱门，它是通过净定、无漏定不同的侧面来安立的。此处的三解脱门都是依靠十六行相里面的内容来分类的。下面我们在学习三等持的时候，它其实都是牵扯到了四谛十六行相当中的行相的意义，十六行相中有不同的行相，不同的行相安立的不同的等持。首先“**无相等持灭谛四**”，无相等持就是这个名称，它的所缘是什么呢？就是灭谛的四种行相，灭、静、妙、离。第二个“**空性无我入空性**”，空性等持就是苦谛四种行相当中的后两者。苦谛的四个行相是无常、苦、空、无我，把空、无我这两个行相安立为空性等持的所缘，所以叫“空性无我入空性”。“**无愿彼外余谛相**”，无愿等持是什么？彼外。“彼外”就是前面的两者。前面十六行相当中有六个行相了，即灭谛当中有四个，苦谛当中后两个。彼外呢，就是这六个之外，“余谛相”这六个之外的余谛相，还有十个行相。十个行相就是“无愿”。无愿十个行相当中，就是苦谛当中的无常和苦，还有集谛当中的因、集、生、缘，道谛当中的道、如、行、出。即无愿的所缘就是“余谛相”，剩下的十个行相。

我们进一步看一下“**无相等持灭谛四**”。无相等持它的所缘就是灭谛当中的灭、尽、妙、离四个相。因为这个是属于灭谛当中的行相，无相等持的所缘就是的灭谛行相，其他的行相就不

缘了。其他什么相？其他有十个相。十个相在大恩上师注释当中讲了，在其他的唐译的注释当中也讲了。这十个相首先是五个外面的相，色声香味触，色声香味触讲到了五根的对境。然后男相和女相，就是男人相和女人相，这就是七个。还剩下三个是有为法的三个相，有时我们说生住灭就是有为法的三个相，有的地方讲住不能算进来，就是生住异灭当中把住去掉，生异灭。生异灭三个，就是十个了。为什么这十个相不能缘，抛弃呢？因为这十个相是代表整个世间。色声香味触，有欲界的，也有色界的，男女相也是。还有生异灭，无色界中也有生异灭。所以从这方面讲，欲界的法包括了，色界的法包括了，无色界的法也包括在里面了。无相就是说，它没有任何世间相，它有什么相呢？有灭谛的相。我们就说，无相的等持缘灭谛，它真正所缘是灭静妙离，涅槃的相是有的，没有世间相。没有世间相就是无相，没有什么世间相呢？没有前面所讲的十种具有代表性的世间相。是不是所有的世间相就是这十种呢？其实还有很多，这十种代表所有的世间，所有的世间相都可以包括在十种当中。所以它既然缘了灭谛的四种相，它就不会缘世间相了，所以叫无相。无相等持是这样的意思。那么这个叫无相等持。

“空性无我入空性”，这个叫空性等持，空性等持是什么？我们可以这样理解，“空性无我”，把它安立在入到空性等持当中，这样直接理解也可以，“空性无我入空性”，空性等持指什么？就是把苦谛当中四个相（无常、苦、空、无我）中的后二者空性和无我安立在空性等持当中。空性是什么？空性它就是无我所，小乘当中空性的相就是无我所，无我的相就是我不存在，一个说我不存在，一个是我所不存在。在大乘当中空性和无我，有些地方按同一个意义来解释，就是一个意义当中的不同异名。说无我，无人我和无法我其实就是空性，空性是指什么，就是不存在人我、法我，所以大乘当中空性和无我可以等同的。但在此处小乘的空性，并不像大乘当中讲的空性那么深广，所以它就不能等同，也不能把这个地方的空性和大乘的空性相对应，它的范围是有限的，这个地方空性讲无我所，我所不存在叫空性，然后我不存在叫无我，所以在讲空性等持的时候，它的所缘有两个，就是空性和无我，这个方面能够确定、能够安住的话，叫做空性等持。

“无愿彼外余谛相”，无愿等持就是没有希愿的，没有什么可希愿的有“彼外余谛相”，什么是它不希愿的？它的所缘境是它不太希望获得的，即前面讲到的十谛相。十种谛相是什么？第一个无常、苦，无常和苦这是它不希望的，谁愿意得到无常？一般来讲世间人的内心当中，这个法是无常的，我不希望得到；苦谁愿意得到呢？苦也不希望得到；集谛当中的因、集、生、缘是产生苦的因，苦因谁愿意得到呢？我们说你现在在造苦因你知道吗？你现在的所作所为都是以后引发痛苦的因，不管是世间人也好，世间人你现在做的事请如果马上会感受到痛苦，他说这个我不愿意做了；如果是修行者的话，你做的杀生、偷盗、邪淫这是以后受苦的因，他说那这样的话我就不做了，所以一般的人都不愿意得到集谛的四种相。

这六个都是属于有漏所摄的，后面有一个道谛，道谛是无漏的，为什么它放在无愿当中呢？道谛难道不是它希望得到的？这个方面也有一个区别，道谛的道、如、行、出本来是无漏，但它是究竟要舍弃的，什么时候究竟要舍弃呢？进入到无余涅槃的时候它究竟要舍弃。就像过河的船一样，正在过河的时候船是需要的，但是过完河之后就不能再把船背着了，所以说这个船是究竟要舍弃的。同样的道理，此处的无愿，指道谛也不是究竟希愿的。那么前面的六种，苦谛的两种、集谛的四种，是彻底要厌弃的，彻底不想得到的。然后道谛四种相，是究竟要舍弃的东西，因究竟要舍弃的缘故，它还是属于无愿的本体。

我们看注释当中，我怀疑有掉了字，五百一十六页第二行下面，“而不是前六行相，因为

前六行相不是厌离”，前六行相不是前面所讲的苦谛的两种和集谛的四种，前六种行相是指灭谛当中的四种（无相等持当中的四种），和空性等持中的两种，这六种不是厌离的。空性、无我是厌离的吗？灭谛的四种相是厌离的吗？这六种不是厌离，这个后面我就觉得掉了字了，意义当中直接看下来的时候，“是趋入涅槃时所舍弃之道，所以非为所愿。”这里面正好掉了“属于苦谛和集谛当中的这六种法”，苦谛和集谛是所厌离的，这个肯定是所厌弃的，是非为所愿；还有一个意思就是道谛的四种法，道谛的四种法虽然是无漏的，但是我们记得是趋入无余涅槃时所舍弃之道，道谛暂时要依靠，但如果趋入无余涅槃，它必须要舍弃，所以非为所愿。所以中间我就觉得掉了意思，掉了什么意思？掉了苦和集，苦和集它是属于厌离的，所以是非所愿；然后道谛虽然是无漏的，但是它是在趋入无余涅槃的时候需要舍弃的，所以是非为所愿。这个地方说非为所愿，是无愿等持，无愿等持就是不是我所愿的，那么苦谛和集谛是你所愿的吗？任何人都不愿希求我要得到苦，我要得到无常。任何一个人也不想得到集谛当中的这些苦的因，所以这个方面是无愿，没有什么可以希愿的。然后道谛当中，虽然暂时来讲它是希愿的，因为它是灭烦恼之道，但是趋入无余涅槃的时候，它是所舍弃之道，这个道是非为所愿。如果直接看注释的话，可能看不清楚，但如果中间加些意思的话，意义上来讲也应该有，因为在唐译当中它是这样解释的，大恩上师在讲记中也是这样解释的。大恩上师在讲记中说苦谛和集谛这两种它是厌离的对象，不是所愿；道谛它是究竟要舍弃的，也不是所愿。所以说讲到了六种。以后有机缘的时候，跟上师问一下，这个地方是不是有脱漏的？意义上是有脱漏的，但原文上是不是有脱漏我没有搞清楚，但大恩上师的讲记中这两个意思都有。所以“无愿彼外余谛相”，讲到了无愿等持。三种等持把十六行相都包含了。

“善中无漏三脱门”，善中无漏三脱门是什么意思？就是空性等持、无相等持、无愿等持，它都属于善的定。善定当中有两种，净定是善定，无漏定也是善定。善定当中的净定叫三等持，善定当中的无漏定，就叫三脱门，即善中的无漏的部分叫三解脱门。它因为可以从相中解脱，或趋入空性当中，或者从希愿当中解脱，所以是三解脱；或者我们安住这个就可以获得暂时的解脱，也可以获得究竟的解脱。大乘当中的三解脱门，主要指它的因（生的因）是无相的，体是空性的，果是无愿的（没有任何所希愿的东西）。这里小乘当中的无相，它是有所简别的，它不是所有的生因都是无形相、无所缘的，不是这样的；无相是没有世间的四种相。小乘空性是无我和无我所，大乘的空性是一切的万法当体即空，一切万法它的体就是空性的，并不是说没有我和没有我所而已，而是其他的所有法它都是空性的，大乘的“体空性”更加的深广。然后大乘的果是无愿的，不管希求佛果也好，世间的果也好，也是没有什么所希愿的。解脱果也是没有什么所希愿的，因为它的本体空性，所以大乘的三个解脱是因无相，体空性和果无愿，小乘的有部的三解脱就是这个地方所讲的，所以说二者之间不能够等同，二者之间的意义是不一样的。

丙三，以出离道而分类

这个地方的出离道并不是其他意思的出离道，就是从前面的道当中出离。前面的道是什么？是三解脱门，三解脱门就是道，三等持就是道，我们要从三解脱门当中出离。暂时来讲的话，要依靠三解脱门来出离；究竟来讲，这些也需要舍弃、需要厌离的。所以这个叫“以出离道而分类”，从前面的道当中出离的意思。

所谓空性空性等，余外复说三等持，
二缘无学空无常，末缘静相非择灭，
有漏人中不动者，不摄七种未至定。

前面四句话讲到以出离道而分类的三等持，后面两句是和出离道有关的，它是属于有漏还是无漏？它是哪个身份所修的？什么定摄，什么定不摄？后面两句主要是对这个有关内容进一步分析。

“所谓空性空性等，余外复说三等持”，“余外”就是前面的三等持之外又说了三等持，这个三等持是什么？空性空性等持，无愿无愿等持，无相无相等持。为什么叫空性空性等持？好像是重复的意思，空性空性等持的意思指空性它也是空的，它和大乘当中的“空空”是不是一样的？不一样的。意义上不一样，名字上好像有点相近，但实际意义是不相同，所以叫空性空性等持。前面我们讲了出离道，他要从前面空性等持当中出离，它是空性空性等持。无愿无愿等持，无愿无愿等持从这方面讲也是一样的。无相无相等持，从前面的无相当中也要厌离。所以它叫做出离道。所以第二个科判的意思和第三个科判的意思有关联，首先第二个科判，前面道讲三解脱、三等持，这个地方讲从前面的三等持当中要出离，所以说，空性空性，无愿无愿，无相无相等持。“余外”前面三等持之外又宣讲了三种三等持，那么这三种等持，他究竟的意思是什么呢？

“二缘无学空无常，末缘静相非择灭”，“二缘”：第一个空性空性等持的所缘，就是无学道相续当中的空，所缘一定是无学道，他要从无学道的三种等持当中出离，他的所缘是无学道相续当中的空，这是第一个。第二个是无愿等持，他是要缘无学道相续当中的无常。第三个“末缘”，末缘就是第三个无相无相等持，无相无相等持是缘无学道相续当中的**静**相中的非择灭。前面我们说空性空性等持，空性等持就是“空性无我入空性”，空性等持相当于刚开始的时候我们依靠空性断除烦恼，断除烦恼之后，这个空性也要舍弃、也要厌离。在注释当中打个比喻，像烧尸体的时候，当然以前烧尸体并不像现在的火葬场当中还要拿个棍子翻尸体，这是不可能的。以前烧尸体的时候，尤其是印度，印度现在烧尸体可能也是一样的，在河边架一大堆柴火，然后把死人放在柴火上面烧，烧的时候有时候烧了一面，比如说躺着的，烧完之后你要翻过来烧，如果一直不翻有可能烧不全，所以用棍子把尸体翻来翻去烧干净，把尸体烧干净之后，棍子还要不要？棍子最后扔火里面烧掉了。所以像这样，空性等持相当于断烦恼，烦恼断完之后空性等持也不要了，相当于把空性等持也要舍弃掉、厌弃掉。

厌弃空性等持是缘什么呢？空性等持当中不是有两个相吗，一个无我的相，一个空的相，它只是缘空的相，缘空的相就可以舍弃空性等持。因为它也是空的，所以它在舍弃空性等持的时候，它只是缘前面的，它把前面空性等持当中的空性和无我中把无我不缘，只是缘空，因为空比较容易厌离，而无我不太容易厌离。所以它如果厌离的话就是观空，空比较随顺于厌离的缘故。在注释当中也讲过一个比喻，一个人在空旷的旷野当中走路非常害怕，但是这个时候突然来了另外一个他不认识的人，他一下子觉得很舒服了，因为来了一个伴两个人就可以结伴，虽然这个人不是我，但是他是不厌离的，他觉得很高兴。如果没有这个人他就会厌离，空嘛什么都没有，空荡荡的状态当中他就很害怕，就会很厌离这个状态。无我，从这个比喻讲无我和厌离二者之间不矛盾，他不会厌离这个无我，就好像一个人走夜路，在荒野当中走路，特别害怕的时候突然来了一个人，来个人不是我非我，他不是我的自性，但你不会厌离他，虽然不认识他，你觉得有一个伴一起走路非常好，壮胆了。所以你对他是不会厌离的，但是如果他不在的话空的状态你就会厌离、就会害怕，所以用这个比喻。为什么我们厌离空性等持的时候不缘无我，不缘非我的相？因为无我的相不随顺厌离。就像通过前面的比喻可以了解，这个人虽然不是我，但是我不会厌离他，我是很喜欢他的，所以说他不会厌弃非我无我的相。但是空的相他就会厌离，要产生厌离的缘

故他就缘空相，他只是缘空相就可以厌离的，就达到他的目的。因为他的目的就是要舍弃空性等待，怎么样舍弃？，缘无我是不随顺厌离的，必须要缘空，它就随顺厌离。所以说缘无学道相续当中的空，前面的空性等待有空性和无我两个相，再缘其中一个空相就可以把这个空性等待厌弃掉，就不再希求、舍弃掉了。

第二个无愿等待，无愿等待是缘无愿无愿等待，无愿无愿等待就是我对无愿他也无愿。要从无愿当中出来要缘无常，前面我们无愿等待当中不是有十个相吗？无愿等待当中有十个相要缘，苦谛有两个，无常、苦，集谛当中有因、集、生、缘，道谛当中道、如、行、出，有十个相要缘。但是现在要从无愿等待当中出离的话，他又从无愿的十个相当中挑一个出来作为厌弃无愿等待的所缘，他选什么呢？选无常。因为它是无常的，无常的东西肯定不希望真正得到，所有都是无常缘故，缘无常的相他就可以舍弃无愿等待。无愿无愿等待它的所缘是无常，前面无愿等待它的所缘是十个相，无愿无愿等待在十个相当中挑一个无常相出来进行安立。从这个方面进行确定的时候，通过无常的相他可以厌离。因为其他的道谛的相作为所缘的话，道谛是一种无漏的功德，如果你把它挑出来，他不一定厌离的。从这个角度来讲，因为它是功德法，不一定真实的究竟厌离。如果其他这些法，也是属于有漏的自性，它也不一定缘。它直接缘无常之后，一切都是无常的，就没什么可以希求的。从这个角度来讲要从无愿等待当中出离的话，缘其中的一个无常可以达到这个效果，所以此处第二个缘无学无常。

“末缘”，第三个无相无相等持，无相无相等持是缘静相，非择灭。因为前面的无相等持它是灭谛四，即灭、静、妙、离。灭静妙离，前面缘的是灭静妙离，现在我们要从无相等持当中出离。

现在要从无相等持当中出离，缘什么呢？就缘前面的四个行相当中的静相。灭、静、妙、离前面是四个，现在再把其中的一个挑出来，作为舍弃无相等持的所缘境。挑了什么？挑了静相。为什么不挑灭呢？因为灭很容易和前面无常的灭混淆在一起，所以没有挑灭。没有挑妙的原因是它属于功德法，如果缘功德法有可能不愿意舍弃无相。“离”这里面也不是要得到它的离系果，所以不是“离”。所以缘其中的静相，前面我们在讲灭、静、妙、离当中的静的时候，它是指熄灭种种烦恼。此处要缘静相，如果要从无相当中出离，要从灭谛当中出离的话，本来灭谛是缘抉择灭，但是此处不能再缘静相的抉择灭而出离，因为无漏是没有抉择灭。怎么样把无漏抉择灭了？如果有漏法烦恼的话，你可以说通过智慧把它抉择，抉择完之后把烦恼灭掉。但是你怎么样把无漏法灭掉呢？无漏法是没办法灭的。所以说要缘灭谛当中的灭（无为法），它本身就是一个无漏无为了，它本来就是无漏，只不过是善的无为而已。无为法你怎么样让它有抉择灭？这是不可能的，所以说只有缘它的非抉择灭来舍弃它。怎么样缘非抉择灭？在咱们注释当中也提到了，“从无学位的无相等持中起定后，生起诸如有漏的其他心识”。首先属于无学位，安住在无相等持缘的是灭、静、妙、离四个相，从无相等持出来之后，产生一个其他的有漏心识，这个时候无漏等待的相续就通过有漏识中断了，中断之后就缺缘不生了，缺缘不生就叫非抉择灭。它通过缺缘不生的方式生起非抉择灭，所以它就舍弃了无相等持，从这个角度舍弃的。本来舍弃的话要缘它的择灭，但是无漏法是没有择灭的，灭谛的四个相本身没有择灭，所以它只有通过非抉择灭来舍弃无相。怎么样舍呢？从无相等持出定之后生起一个其他的有漏识，之后前面的无相等持就没办法延续下去了，它就缺缘不生，延续的因缘不齐全了，自然获得一个非抉择灭。获得非抉择灭的时候就舍弃了前面的无相等持，通过这个方面来舍弃无相等持的，所以说它是从前面的道当中出离。

在注释当中讲第三缘是遮止解脱的灭法，它就把解脱的灭法遮止掉了，怎么样呢？非抉择灭的方式来遮止，来生起这样一种状态。因此，从这个角度讲来讲从前面的道当中出离了。前面空性的道，通过缘空性从空性道当中出离。无愿缘它的无常，从无愿等持当中出离。无相缘它的非抉择灭，从无相等持当中出离。究竟的意义来讲，总的原则就前面讲的那样，三等持、三解脱门，暂时来讲可以灭除烦恼获得解脱。但是如果趋入究竟涅槃，对这个也不要耽着，要从这个里面出离。所以要修持空性等持、无愿无愿等持、无相无相等持原因是这样的。后面讲空性等持等三等持是属于有漏还是无漏？是属于有漏的。为什么属于有漏？因为前面三者是属于无漏的自性，你背弃了前面的三等持进行观想、观修的话，就是属于有漏。虽然前面的三等持不决定都是属于无漏，因为如果它属于净定就不一定是无漏。但是此处我们的所缘是无学相续当中的功德法，他要从这个当中出离。无学相续当中的这些都是无漏的自性，你要从无漏自性当中背离这个无漏自性，就是属于有漏自性，从这个角度安立为有漏。

修行者是人中不动者，他的身份是三洲的人，他是凡夫还是圣者？是圣者，圣者当中必须是无学的不动阿罗汉。不动阿罗汉自己获得了无学功德，从无学的三等持当中要出离的话，他自己就缘这个开始修持，最后这个不动阿罗汉的相续当中对于空性等持也是舍弃，对于无愿等持也舍弃，对于无相等持也舍弃，所以它是不动阿罗汉进行修持的。

依的地是什么呢？“**不摄七种未至定**”。未至定有八种，第一个未至定不算，第一个未至定是特殊的，可以生无漏道，能力很大。后面从二禅未至定、三禅四禅未至定…乃至有顶未至定，这七种未至定没办法修这个地方的特殊三等持，其余的地都可以，包括欲界、六种等持、四无色，十一地当中都可以修。此处毕竟是阿罗汉，他不是纯粹欲界的。纯粹的欲界凡夫修不了，虽然凡夫也是欲界，欲界凡夫能不能修这个？绝对是不行的。因为此处已经讲了是不动者，不动阿罗汉早就已经获得无漏功德了，这样一种不动阿罗汉相续当中可以修持。所谓的有漏道其实也是无学阿罗汉相续当中的有漏道，不是一般意义上的其它有漏道。不动阿罗汉相续当中的有漏道如果依靠欲界也可以生起来，也可以修。这个方面有几个特殊的地方，不能完全理解成它就是有漏的，怎么怎么样，欲界可以吗？有顶可以吗？有顶没有无漏道怎么修持呢？因为这个有顶是属于阿罗汉的有顶的状态，他内心中本身是有无漏道的。

第四个科判是以作用而分类

为成现法乐住者，即修第一善静虑，
欲得殊胜知见者，则修清净天眼通，
为得分别智慧者，则修加行所生善，
为得一切漏尽者，当修金刚喻定也。

此处佛经当中也说，可以生起现法乐住，可以生起殊胜知见，可以生起分别智慧，可以生起一切漏尽，要获得这些修什么禅定呢？为了得到现法乐住，“即修第一善静虑”，就修第一个清净静虑。修第一个清净静虑就可以获得现法乐住。现法乐住前面也提到过，现在通过再再的串习初禅，（或者有些地方讲其他的二、三、四禅也可以有，主要是从初禅的角度讲），因为他以前是欲界地，现在得到了初禅之后他的能力就很强大、很强烈，他就生起了现法乐住。现法乐住就是当下再再串习初禅之后，内心当中产生非常清净、非常寂静的安乐。这个安乐特别寂静，而且没有什么其他的希望，他就安住在很寂静的快乐当中。安住在初禅的时候，特别特别寂静的安乐他可以获得，这个叫现法乐住。现法乐住就是反复串习，屡屡的串习第一静虑就可以获得现法乐住。所以如果要获得现法乐住就修第一善静虑。

“欲得殊胜知见者，则修清净天眼通”要获得殊胜知见的话就要修持清净的天眼通。在其他注释当中也讲，修天眼首先要观察光明，即修光明定，观修光明直到光明越来越大。像烧柴火的时候，首先是一堆柴然后再加一堆柴再加一堆...火越来越大，光明越来越炽燃、越来越周遍，最后就遍满一切虚空，反复观修时候最后在自己的肉眼的旁边会生起一些色界的大种，通过色界的大种就生起天眼。生起天眼之后就获得天眼通，获得天眼通之后就获得殊胜知见。首先天眼通生起之后，跟随天眼通同时产生的慧，就获得一种知的能力。和天眼通相应的意识获得一种见的的能力，二者合起来就叫知见，殊胜知见是能够看见也能了知的自性。这个可以了知一切众生的身体，一切众生种种行为，或者种种恶行，他获得一种殊胜的知见就是这样。

“为得分别智慧者，则修加行所生善”，然后为了得到分别智慧就要修持加行所生善，比如修持不净观、修持无染定、修持无漏的法功德等等，之后就可以获得分别智慧。分别就是辨别的意思，我们学法也好，要获得一些证悟也好，必须要一种辨别的功能、辨别的智慧。如果你修持加行所生善，就可以获得越来越高、越来越殊胜的辨别的智慧力。所以为得分别智慧者，则修加行所生善。

“为得一切漏尽者，当修金刚喻定也”为了得到所有的一切诸漏皆尽，必须要修金刚喻定。其他的这些定可以灭尽一部分的漏，但是一切漏尽的话必须要金刚喻定才行。金刚喻定力量很大，在小乘的无学道之前有金刚喻定，大乘的无学道之前也有金刚喻定。所以说修持金刚喻定的话，就可以把一切的诸漏灭尽。所以说**“为得一切漏尽者，当修金刚喻定也”**，这个是通过作用而分类的。今天就学到这里。

第105课

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后我们再次一起来学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。俱舍论分了八品，现在学习第八品分别定。前面我们宣讲了禅定的本体等等。今天我们讲第二个科判定所摄之功德分五个科判：一宣说无量；二宣说解脱；三宣说胜处；四宣说遍处；五宣说彼等之理。无量就是四无量，四无量其实也是禅定所摄的功德。解脱是八解脱，然后胜处是八胜处，遍处是十遍处，后面第五个就是他们安立的道理。

首先讲第一是宣说无量，四无量前面已经讲是属于这样一种梵住，梵住就是讲到了梵天修持清净的行为，清净的因然后升了梵天的。此处是说是定所摄功德的四无量。还有些是属于大乘菩提心的四无量。所修的这个修行者身份不一样，他所修的法也不是完全一样的。比如大乘的行者，他的心他自己是一种追求大乘他的心量很大的，心量很大的话他的所缘当然就说无量无边，他自己的所缘就比小乘当中或者四梵住当中这些就要广的多。虽然都叫无量，但无量当中以前我们讲过，无量有两种，一个叫有量的无量一个叫无量的无量。有量的无量虽然名称叫无量，但其实他也是有所限量的。无量的无量真正的来讲就是没有边际的，他的本性是无量没办法衡量的这样一种自性，这样的本体。

从下面内容来看说这样一种无量还不算是真正意义上的无量的无量，他还是有一种局限的。下面我们看颂词的时候意义就比较明显了。当然说四无量心全知无垢光尊者他老人家在《心性休息》第七品当中在宣讲四无量心抉择的很高的，最后和五种智慧这方面都可以配合起来观察

的，安立的。像这样的话就是特别殊胜特别高，这是属于大乘的，了义的教义当中也这样安立。四无量在小乘当中，在外道当中一般来讲也有，无量不决定只是内道所有的，不决定只是佛法的内容，外道当中也有一部分是属于无量的修持。颂词：

无量四治害心等，慈悲无量无嗔住，
喜为意乐舍无贪，相次愿乐离苦忧，
众平等缘欲有情，喜初二禅余六地，
有许为五不断惑，人中方生必具三。

这些内容都不复杂，再加上平时我们四无量心比较熟悉的。所以下面我们就依次来看，首先是**无量四**。无量四就说无量心它有四种。一方面讲他为什么叫无量？因为他所缘的众生是无量的，能缘的心也是无量的。然后因为能缘的心无量，所缘的众生无量，所以说他得到的福德也是无量的。从它为什么叫无量的角度就可以如是的安立。

然后就是四，四是什么意思？就是为什么安立四无量，而没有三无量没有五无量呢？安立四无量他是有一定的根据的，根据是什么？**治害心等**所对治的有四种违品，所以说所对治有四种违品的缘故安立了四无量。其中慈无量心所对治的就是害心，然后悲无量心对治的是损恼心，喜无量心对治的是嫉妒心，舍无量对治的是贪心和嗔心的这样一种偏袒心，偏堕一方的这样一种偏袒心。所以说因为要对治这样四种违品的缘故，安立了四无量心。数量决定的原因是这样的。

慈悲无量无嗔性，喜为意乐舍无贪主要讲他的本体，就说四无量心的本体是什么？慈无量 and 悲无量主要是无嗔性，慈心愿一切众生能够得到快乐，悲无量是愿一切众生离开痛苦，拔苦的。然后喜无量是看到众生安乐的时候愿众生永远具有安乐。然后舍无量是愿一切众生离开贪嗔之心住在舍当中。所以说这样一种本体，首先慈无量心和悲无量心这两种合起来都是无嗔的本性。它因为前面治害心治损恼，治害心治损恼其实这两个本性就是无嗔，他是属于没有嗔心的善法的本体，所以说慈和悲都是无嗔的。平时我们说的慈悲，慈悲有的时候分开可以讲，有的时候也没办法完全分开。因为就说如果你要与乐的时候那肯定要拔苦的，如果你要拔苦的话肯定要与乐的。所以说慈悲在《经庄严论》当中讲了，他说慈和悲虽然有各自的本体，一个是以拔苦为性，一个与乐为性。但是当你在修慈的时候一定有悲，修悲的时候一定离不开慈，所以说这两种有时候放在一起讲也行。所以说他二者之间都是属于无嗔的善法的自性。然后**喜为意乐**，所谓的喜是什么，所谓的喜内心很欢喜，看到什么东西欢喜？当然并不是看到众生受苦内心欢喜。主要是看到众生快乐了，不管是说有情身体上面的快乐也好心快乐也好，世俗的快乐也好还是说佛法方面的快乐也好，看到这个众生快乐的时候愿众生的快乐一直保持，愿众生的快乐永远不要失去，愿众生的快乐从现在乃至成佛之间永远具有。所以说像这样心一般世俗的侧面来讲，这个心就是非常的纯善的，非常非常纯净的一种心态。

然后从前面讲的喜无量心他对治的是嫉妒心，嫉妒心当然我们的心没有调伏的时候，或者说一般的众生内心当中嫉妒心都是齐全的。自己无始以来的有些众生的嫉妒心和强大很明显；有些众生的嫉妒心没有那么强大，没有那么明显，但是总之还是具足的。所以一般来讲有些时候有些人看到别人快乐的时候也不会产生很大的嫉妒心，但是没有产生很大的嫉妒心是不是就说明没有嫉妒心。是有的。他就通过前世再前世的串习，他可能嫉妒心在今生当中现行不太明显而已，有些现行非常明显，像我们的话一般来讲嫉妒心很容易现前。当看到别人，尤其是竞争的或者自己这样一种差别不大的有情，看到别人快乐的时候自己很自然产生嫉妒心。所以说身体很快乐呀，或者说发财了，或者说升官了，或者说什么什么或者说得到佛法的这样一种智慧，或者在讲

考笔考当中出类拔萃等等。有的时候很自然的就会产生一种嫉妒心。像这样的嫉妒心是属于众生自己的一种烦恼，众生本具的烦恼。虽然从某个侧面来讲好像这些贪欲嗔恚是一般众生本具的一种天性。从世间的角度来讲这些天性不用去抹杀等等，但是这些东西其实是属于烦恼，就说你如果不抹杀掉不对治掉的话，这些烦恼对现在的自己会产生伤害；为什么？因为当我们一产生嫉妒的时候，内心当中是绝对不悦意的，当我们产生嫉妒心的时候内心很难受很难受，不舒服的。如果产生的烦恼让自己很舒服，像这样的话有的时候也可以。但是生贪心的时候这个时候也是一种不舒服的状态，嗔心的时候也是不舒服，嫉妒心的时候也是不舒服当下就让自己不舒服。然后嫉妒心本身也是一种。嗔心的时候也是不舒服，然后嫉妒心的时候也很不舒服，当下就让自己不舒服。嫉妒心他本身也是自性的一种罪业，所以它也是引发轮回的因，轮回的因也会引发后世恶趣的因。这个方面带来一系列的连锁反应一样的痛苦、罪业等等。如果现在能够对治的话，从这次对治的角度来讲，他和这次嫉妒相关联的很多很多的连锁反应他就不会产生。比如说我产生一个烦恼、现在产生一念嗔心、现在产生一念贪心、现在产生一念什么样的嫉妒心，好像觉得是一两分钟的事情产生这个烦恼，但是这个只是当下我们觉得。但是烦恼产生之后它还有很多很多连锁反应。缘起链从这个方面就开始构成了。所以说在后面的时候我们有了这个种子的缘故，以后遇缘又生嗔心了又生起嫉妒心了。然后嫉妒心引发了罪业之后，又会让我们在轮回感受因为这一次的嫉妒心所导致的痛苦，通过这次嫉妒心所导致的障道的因缘都会产生。所以说每次烦恼产生不要放纵它，不要认为这是一个很小的事情，因为我们内心当中烦恼的习气是自在的。他可以自己一次产生就可以第二次产生可以第三次产生，他可以无数次的产生。如果不去对治的话，他就会很自在的产生。如果这样的话我们就没办法真正的脱离轮回。

喜无量主要是一种欢喜，看到众生快乐的时候自己内心当中也跟随快乐。如果自己身体很快乐的，我们是什么感觉？我们当然愿意保持下去了。如果我们的内心很快乐，当然愿意保持下去了，我们的信心产生的时候我们愿意永远不要退失对上师三宝的信心等。自己是这样的其他每个众生也是这样的，谁不愿意快乐永远保持。对一个学习佛法的人来讲谁不愿意自己内心当中的信心啊菩提心永远保持呢。都愿意！所以说像这样当我们看到别人欢喜的时候看到别人有功德的时候，我们要有意识的压制对治内心当中很自在产生的嫉妒心。然后就说缘这个众生产生欢喜心让他的快乐永远保持，直至成佛之前不要退失就叫做喜无量。

“喜为意乐舍无贪”舍无量心就是属于无贪的自性，当然无贪也包含无嗔。为什么只讲无贪？因为嗔它是跟随于贪欲，以贪欲为因产生的。也就是你对亲人有多大的贪，反过来讲你对对立的怨敌就有多大的嗔。你的贪欲有多大，你的嗔心就有多大。为什么？因为你特别特别的很在乎自己的亲友，如果你很在乎自己的亲友，谁对我的亲友做伤害，我对于亲友做伤害的怨敌的嗔心那就有这么大。如果对我们的身体特别贪爱的话，别人看一眼你就觉得是伤害自己了，其实看一眼对你有什么伤害？没什么伤害。就觉得看我干什么！像这样的话，他就觉得有很大的伤害，有时候踩一脚也觉得是很大的伤害，有时候骂一句也觉得是很大的伤害。如果对自己身体不是贪执的话，看一眼也没什么，有时做点伤害也没有什么。所以说他如果对自己的身体没有贪欲的话，他就不会因为产生嗔心。如果对自己的身体贪欲很大的话，就会觉得我的身体是不容侵害的神圣不可侵犯。所以如果谁不管是用眼神侵犯还是其他的言语来侵犯还是通过其他方式来侵犯，因为对自己非常贪着，免疫力就低，越贪着你的免疫力越低。免疫力越低忍耐力就越低，像这样的话就很容易对自己伤害的产生嗔心。所以说嗔心从某种角度讲他和自己的贪欲成正比的。前面讲了如果不是很贪着自己的身体，也没什么大不了的事情，一般来讲一些心量很大的人。这方面

心量很大的缘故他就可以容忍，他就没有觉得这是大不了的事情。如果是心胸狭窄的话，稍微对自己做一点点的伤害他就受不了，一方面是他对自己身体的贪欲很重的缘故。对亲友也是一样的。所以说舍是无贪，其实无贪按世亲菩萨的意思来讲其实无嗔的也有。无贪和无嗔都有，因为所谓的舍无量心就是要离开贪嗔痴心。对亲人的贪对怨敌的嗔，都要离开而要住于平等的舍的状态。我们在修四无量心的时候，他排的次第是慈悲喜舍。但从修法窍诀的角度来讲，不管是广论也好还是大圆满前行还是讲心性休息当中其实第一修的都是舍无量，一定要修舍无量。如果你不修舍无量的话，刚开始慈心，你的内心当中对亲友的贪心很严重，对怨敌的嗔恨严重，内心当中本身就处在一种偏袒的状态。你在偏袒的状态去修慈心，那就很自然了，你要与乐的是哪个？当然是我喜欢的这个。我有贪欲的这个当然是的。怨敌？对不起，怨敌不与乐的。如果修悲心的时候拔苦，拔谁的苦？当然是拔我喜欢的这个和我亲近的人的苦，然后怨敌不拔苦反而愿他的苦更加的加重。所以说如果内心当中有偏袒心的话，修慈心也会偏袒一边，修悲心也会偏袒一边，喜心还是会偏袒一边。所以当我们只有把舍无量修好了，把对于怨敌过度的嗔恨把它消灭，把对亲友过度的贪着消灭。亲友和怨敌二者之间因为消除贪嗔的缘故，把亲友和怨敌处于平等的状态当中。这个时候我们修慈心的时候是平等的，对怨敌是平等的，对亲友也是平等的，这时候没有贪嗔心。你如果处在这种状态当中再修慈心，那就不一样了，因为是平等的。修慈心的时候，因为两部分众生现在平等了嘛，亲人和怨敌我都愿意他得到快乐。然后修悲心的时候，不管哪一个的苦都愿意拔。喜心的时候不管哪一个快乐，都愿意他们持续，这个就完全不一样。所以说在讲的时候，我们是慈悲喜舍这样讲，但是在修的时候一定是先修舍无量。因为修了舍无量之后偏袒的心才会平复，平复之后再修慈心再修悲心，不管怎么样观，不用担心我这个慈心是不是真正的偏堕到一方了。所以舍心是一种平等心，一方面讲贪和嗔是不平等的，贪和嗔所引发出来对亲友和对怨敌不平等也会消亡，他就处在一种平等的状态。最后修慈心的时候也愿意平等的离苦啊得乐啊，这个方面是非常殊胜的。所以说这就是他们各自的本体。

“相次愿乐离苦悦” 这个“相”是什么？相就是形象，就说慈悲喜舍的形象是什么。“次”就是次第的意思。慈无量心是愿乐的。弥勒菩萨就是修慈心的，弥勒菩萨修慈心的话，现在也是一样的大家看到弥勒菩萨特别高兴。不管是哪一种弥勒菩萨，像汉地的弥勒菩萨也是，寺院一进去就是弥勒菩萨，大家很高兴。所以说他老人家是修慈心的缘故，大家对他也是产生一种很欢喜的心态。如果对一个大菩萨产生一个欢喜的心态，当然你的内心当中就种下一个很殊胜的种子。所以说他老人家以前也是一直修慈心，成佛之后名字还是叫弥勒，还是叫慈氏。所以他慈心很圆满，生生世世相貌特别庄严，《贤愚经》当中也是有讲的。所以说这个方面，慈心主要是愿乐，那平时我们修的时候也是一样的，愿这个众生得到快乐，愿那个众生得到快乐。平时我们在交往的时候，也是一样的。如果能经常性的安住在慈悲心当中，和我交往的这个有情，平时我们在工作的时候这些同事或者其他和我们交往的众生如果我们内心当中愿对方愿这个众生能得到快乐。如果有这个心态的话，我们的心就比较纯善了比较纯净，很多负面的东西就不会再产生了。所以说这个方面其实就说愿众生快乐，一方面讲调伏自心的方法，一方面讲他利益功德也很大。如果自己经常性的修慈心，修慈心有感应的时候，和他接触的有情都有一种安全感，都觉得很舒服，觉得很悦意。如果别人接触你很悦意的话，显现上面你在世间上面做事情就很顺利了。为什么很顺利？因为对方没有认为你很危险，别人没有认为你不可靠，他就觉得你很可靠，他就觉得接触你的时候很安乐。所以他如果接触你很安乐，他当然就愿意给你做很多很多的帮助了。

一方面讲怎么愿别人快乐，如果这个力量很强大的时候。一方面来讲怎么给别人愿别人快

乐，如果这股力量很强大的时候，他相当于这个力量散发在外面，他的心的力量散发在时候，只要接近这个众生的他就马上感觉到很舒服很安乐。所以有时候我们接触一些大德的时候接近的话心就很安静，心里面就特别特别快乐一种感觉，心里面这些杂念，自然而然就没有了，这也是一些修心的力量很强大。所以像这样的话是愿乐。然后就是悲心是**离苦**，愿一切众生离开痛苦。观世音菩萨象这样就发愿救度一切众生的痛苦，所以一切众生只要有苦就自然而然想起祈祷南无大悲观世音菩萨。象这样也适合大菩萨们修行的他们的愿力修行法门是有关的，虽然所有的菩萨佛都有拔苦的悲心，但是这里面观世音菩萨是一切菩萨悲心的总集。所以很多时候的，虽然很多道友有自己的本尊，但是有苦的时候还是祈祷观世音菩萨。很自然就祈祷观世音菩萨，这就和她的愿力有关，和我们平常听到的寻声救苦的很多很多事例也有关系，所以这个方面悲心主要是离苦的。象我们现在修悲心也是愿众生离苦，愿一切众生离开痛苦。但是苦的范围是很多的。前面我们讲的苦大乘的角度来讲，苦苦，变苦，行苦，象这样的话都要远离的，所以愿一切众生离开痛苦。

后面一个**悦**，悦就是喜无量，喜无量的行相就是欢喜，看到众生快乐的时候愿众生的快乐再再增上，永远不要丢失，再再增上，他的心主要是修持自己的心。但是有的时候反过来讲，你愿众生的快乐再再增上，你刚刚发了愿之后他的安乐就没有了，他又开始生起痛苦了，别人说你的发愿没有用，你刚刚愿众生永离无苦之乐我心愉悦，刚刚发了这个愿之后，他的身体的快乐也没有了，他的心的快乐也没有了，好象觉得没什么用。但是这里面主要是修自己的心，主要是让自己的心越来越清静，越来越贤善。因为我们无始以来受了很多象这样的教育，我们内心当中的烦恼习气很严重。所以有的时候当看到别人快乐的时候，自然而然生起一种不舒服的感觉，这个莫名其妙不舒服的感觉叫嫉妒心。所以为了对治我们嫉妒心的原故，所以我们要强烈修对治，刻意地修正对治。愿众生的安乐永远不要退失，如果处在这种状态当中当然不会有嫉妒了。

然后**众平等**，众平等是舍无量心。舍无量心是愿众生远离贪嗔之心，象这样的话自己远离贪嗔之心，也愿众生远离贪嗔之心，安住在平等舍当中。有的时候在修仪轨之前，有些仪轨之前就有四无量心，有些仪轨前面皈依发心完之后就开始进入正行，有的时候就还要加一个四无量心，再提醒一下自己真正来讲修这个法是愿众生得到安乐离开痛苦等等，象这样在修仪轨之前也有加四无量心，这方面就是他行相的次第。

然后**缘欲有情**，有情他的所缘的对境是什么？他的所缘对境是欲界的有情，为什么是欲界的有情？因为欲界的有情才有这些烦恼，所以它是缘欲界的有情。如果是大乘的无量心他不可能只缘欲界的有情。虽然上面色界无色界他没有现行的烦恼但还有隐藏的随眠习气方面的烦恼，他还有变苦行苦等等这方面还是存在的。所以是大乘他修的时候不单单缘欲界的有情，他还缘无量无边的有情所有的三界有情他都要缘。这个方面出发点他安立的侧面不一样的，此处在小乘当中是缘欲有情，他是主要缘欲界众生。其实欲界众生也是无量的。我们说既然只缘欲界有情还能不能安立为无量心，你的所缘是不是就有量了。其实真的来讲，整个欲界还是很广大的，非常广大有情还是无量的。平时我们看到的人几十亿人，其实还有很多欲界的天人，还有一些是属于旁生，旁生也是欲界的，还有这些地狱有情，还有这些饿鬼有情全都属于欲界。所以从这个角度来讲仍然是无量，这只是一个世界，只是我们南赡部洲的。如果按前面我们学的第三品世间界的角度来讲，欲界不单单我们这儿才有，三千大千世界当中都有欲界。所以从这个角度来讲也是无量。当然前面我们刚刚讲的时候无量两种，他是属于有量的无量，还不算于真的那种无量的无量。

他所依的地是什么？**喜初二禅余六地‘有许为五’**有许为五之前就是它的地，所依的地喜

初二禅。喜无量心他所依的地是第一禅和第二禅。因为在第一禅当中有喜，在第二禅当中也有喜，喜受相应的。**余六地**其他的三无量心慈悲和舍其他六地都可以。未到地定，中间定，再加上这样一种四种禅都可以有，所以说余六地。还有一些是有许为五，未到地不算，去掉未到地之后其他的五种。四种根本定加上殊胜正禅就属于五种了。

不断惑，无量心他断不断烦恼？无量心不断烦恼。不断惑的根据是什么，不断惑的根据第一个断惑都是无间道断的。但是前面讲的这些**有许为五**，有许为五都是属于正禅，不管是殊胜正禅也好，粗分正禅也好第二禅正禅也好都属于正禅。正禅属于解脱道了，解脱道烦恼已经断完了，烦恼断完了不可能再断惑了。第二个根据四无量心其实只是一种作意的信解，在注释当中讲只是缘众生作意，什么叫只缘众生作意。他只是说愿众生得乐，他是一种作意，愿众生得乐，我是希望众生得到快乐，愿众生离苦。然后愿众生快乐永远保持，愿这样一种众生远离贪嗔的心。他其实里面很多很多成分都是属于一种作意，他只是发愿而已。实际真正来讲他有没有直接去断除烦恼。所以四无量心不是直接断烦恼，他是作意。

但是作意有没有作用，当然有作用，尤其对修持大乘来讲。如果我们内心当中要生起菩提心的话，四无量心的修习就特别特别的重要。有时候对我们来讲，在修道的过程中，有的时候就会面临一种发心和他的行为之间的取舍。有些地方讲必需要做利益众生的事情，有些地方就不需要直接去做，好象只要你发了心，你不去做一些行为，不实际操作的话，好像不是大乘。这个有些时候大德上师们为了让这些众生慢慢开始付诸于实践要鼓励。但是初修的时候修菩萨道过程当中，修菩提心过程当中，主要是转变自己的心。自己的心转变之后他的行为慢慢就会跟随自己调伏很纯熟的心。他的心修到这个程度，他修的菩提心非常非常纯熟的时候，可不可能没有行为，这个是绝对不可能没有行为的。只不过刚开始的时候我们的心还不稳固，有的时候过多的过度的接触很多有情的话有可能受到外在的影响令让自己退失发心的情况。所以这里面按照自己的修行尽量把握一个度，找到平衡。一方面我们精进的修心让自己的心很纯熟，慈心很纯熟，悲心很纯熟，其他的心都很纯熟。如果自己的心很纯熟的时候当然自己绝对不忍看到这些众生受苦，肯定会去帮助，他的行为跟着的来了。所以当我们的修心纯熟之后，他的行为慢慢就会有。如果自己的心没有修纯熟的话，刚开始虽然行为上面做的很好，因为内心没有转变，当你的热情过完之后可能他的行为就不一定延续了。所以说他的内心不转变，有的时候如果受到一点点的打击，有的时候我们帮助众生的时候，都很在乎对方的反应。如果我们有的时候我们拿些东西去慰问别人，如果别人千恩万谢，就觉得自己做这个事情觉得很有意义。当然如果别人好像爱理不理的，如果别人爱理不理的，自己就觉得我是给你来送东西的，你搞清楚，像这样的话你这什么态度第二次肯定不愿意去了。所以是因为你的心没有调服时候，你还很在乎别人的反应，当然如果你的心调服之后，它是不会在乎这些东西的，因为他的心已经纯熟了。所以有的时候就说，假如说外在的反应和你互动的很积极很热烈，我们就觉得有动力做下去。如果对方的反应很冷淡，乃至于是就对你的行为根本不理睬，根本不接受，说一些疯言疯语的，肯定是要打击你的积极性的。所以从这个角度来讲，我们做这些行为它是严重依赖于对境的，非常非常严重依赖于对境的反应，对方的反应越好，我们就越有动力做下去。如果就说对方的反应不好，我们就有可能严重打击我们的积极性。当然如果你心修好了之后，慈悲心是从内心当中源源不断地散发出来的。所以源源不断散发出来，是对方的反应好也好，不好也好，对方的反应好与不好他能够消化。为什么？他内心当中的悲心来源不是在外面，他是来自于自己的内心当中，从自己内心当中散发出去的动力，那当然就是不一样了。像这样对方再怎么样，就说不理解啊，他也不管。反正觉这个应该我做的

，这个应该是我做的，众生不理解是因为他很愚痴，很可怜，所以说他就看到这个得时候就更加地生起悲心了。他因为内心当中已经调服自己的心的缘故。我们在修的时候还是应该侧重修心的，虽然我们的行为不能够完全和自己的发心脱节，但是就说刚开始的阶段，一定是重点调服自己的心，把这些心调服到比较纯熟的阶段。很多修法他的重点就是我们并不是说完全不做，但是他的重点一定是在调心上面。心调服好之后，很长很长的时间当中利益众生的行为不会中断的，而且心修的越好动力越强劲，所以说这个方面还是有很大差别。有的时候我们说修四无量心，有没有帮助到众生，到底有什么用？其实这里面这调心的意味特别特别强烈。有的时候发菩提心也是一样的，就是因为我们实际帮助不了众生，那发菩提心有什么用，其实这个也是一个调服自己的心，主要是我们内心当中的自私自利心很强，我们自己耽着轮回的心很强，所以要通过修心的方式，把我们的心要调整到一个正确的状态当中。等心调整好了慢慢就像佛一样，佛其实成佛之后也没有说是一下子当中就把所有的众生调服了，还有很多众生看到佛不生信心的也有，还有很多外道和佛对着干的也有，所以说佛也不在乎这个，反正就说他是度化众生的事业，他是生生世世的事情。也不是说一定要感招这辈子当中把所有的众生都度完了，否则的话怎么怎么样，不会这样。他的心态早就已经成熟了，所以说这一世调化不了，他还有下一世，再下一世，这一方面的话，他的心态他就这么纯熟。心态纯熟之后，就别人再怎么样做，他也不会有什么样这种强烈的反应。

所以我们作为佛弟子，跟随佛陀修行佛弟子来讲，调心的道，这个方面我们是要了解好。刚开始的时候，主要是初学者主要是调服自己的心。那当然一方面一边调心，一边就做一些帮助别人事情，这个也不是不可以。但是我们刚开始要调心，尤其是在发心的时候，还是把自己的心调服到一个比较好的状态，那否则的话自己的心没有调服到一个很好的状态去和别人接触的话，有的时候带很多情绪，有时候带很多烦恼。别人也是人，他也是有这个想法的，他是有思想的。跟人接触就说这个师父粗暴的样子。所以有的时候，如果自己心没有调服好的话也会影响别人。所以说如果我们的心的话，完完全全通过慈悲心依靠这个出发点去做的话，有的时候效果不一样。所以说四无量心菩提心都要是修心，都是调服自己的的心上面，自己的心如果很纯熟了，外境也会跟随而纯熟。不断惑的原因前面我们讲了，一方面是正禅的原因，一方面它是作意，作意的信解，它就不是真正的无间道，断烦恼的道。

“人中方生必具三”人中方生只是人中才有无量心的。人中方生必具三，必具三的意思如果是慈无量，悲无量心和舍无量心，这三个如果具有其中任一个，如果具足了慈无量心，悲无量心和舍无量心就同时具足。如果具足了舍无量心，慈无量心和悲无量心就具足。这三个必具三。喜无量心不一定，喜无量心只是初二禅，所以说它具足了喜无量心。剩下的三个不确定的。但是剩下的三个，如果是具一个的话必定是具有三个，这是讲了四无量心。

下面我们看第二个科判**宣说解脱**，这里面有八种解脱，八种解脱就是从各自的烦恼当中获得解脱的。所以说这个八解脱，在有些地方也叫八背舍。背就是这个后背的背，舍就是舍弃的舍叫八背舍。背舍什么，背舍他的烦恼，从烦恼当中背弃，舍弃。舍弃烦恼，背弃烦恼。解脱也是一样的，从这个烦恼当中解脱，和背弃烦恼它的这个意思是一样的。所以有些地方叫八背舍，我们看八背舍的时候就是八解脱。这个八解脱是什么：

**所谓解脱有八种，初二不净二禅具，
第三末有体无贪，无色定善灭尽定，
微微心末无间入，由自净下圣心出。**

初三缘欲摄见色，无色行境上自地，

苦谛等及类智品。

首先我们就看这个解脱有八种，在注释当中也提出来了，内有色观外色解脱，内无色观外色解脱，净色解脱，然后是四无色解脱。四无色解当中有四个，空无边处，然后识无边处，无所有处，非想非非想处然后再加一个灭尽解脱总共有八个。下面注释当中解释了八解脱，他可能是从其它的地方解释八解脱的意义。《俱舍论》当中所讲的八解脱的意义不是完全一致，这个也没有什么矛盾的。因为就说在解释这些的时候，有些是从其它的观点，有的是从大乘的观点来解释解脱的。所以说解释的方式有的时候不一样，不一样的话就做个参考，放在这下面做个参考。

我们下面就看这个八解脱。首先什么是八解脱？什么叫内有色观？内有色观的意思就对自己的身体色有贪心，还是有贪着的叫内有色。内有色就说内心当中的贪心还具有，对于这个色法的贪着，对身体的贪着，这个方面还是有执着的叫内有色。就说我们内心当中还存在对色的贪欲。如果在内心当中具有对色的贪欲的时候那怎么办？观外色来解脱。就是修不净观，我们内心当中如果有贪欲心，对这个自己的身体啊，对其他有情的身体有贪欲心。有贪欲心我们怎么办？观外色，就观外面的身体它的清淤啊，肿胀啊，它就腐烂啊等等。就说你内心当中的烦恼，内心当中的贪欲心通过什么来解脱，通过观外色。观外面的清淤肿胀之色，像这样的话来解脱。你反复观反复观之后，你内心当中的贪欲心它就会逐渐逐渐地隐没了。所以说修不净观的这个原理就是这样的。内有就是内心当中还有烦恼，还有对色法的执着，对色法的贪欲。如果你内在当中有对色法的贪欲那怎么解脱？观外色，你就观外色的不净。咱们这儿按照小乘的观点来讲，它就是观不净的，观清淤肿胀之相叫作内有色。

第二个就说观纯熟之后叫内无色，内无色就内心当中的贪欲已经没有啦，内心当中没有贪欲叫内无色。内无色没有贪欲的时候，观外在解脱，自己内心当中已经没贪欲了，为什么还要观外在解脱？相当于就是巩固。刚开始时因为心中有烦恼，所以要观不净以压制、断除烦恼。断除烦恼之后，进入第二个解脱：内无色，心中已经没有烦恼了，对身体的贪爱已经消灭了，烦恼消灭之后还是要还观外色，这是为了巩固不净观的成果。有些比丘在心中没有贪欲的时候还是要观外色，就是为了巩固观不净观的成果，防止反弹。所以第二是内无色。内有色是内心当中有烦恼，内无色是内心中无烦恼，但都观外色的青淤肿胀，所以前二解脱是观不净观。

第三种是净色解脱，观清净的色，前面通过观身体不净获得解脱，第三个是通过观清净的色解脱。为什么要通过观清净的色解脱？因为这时候需要检验前面的修行怎样。观不净已经成功了，那换个清净的色贪欲心会不会死灰复燃。刻意观清净色法，看生不生贪心？如果生了，则还要观不净观，如果没有生贪心，就是净色解脱，则说明通过了检验。

净色解脱主要是观清净的色，前面两种解脱主要是观不净色。第三种观清净色主要是检验前面的修行是否成就。所以净色解脱是从清净的色当中解脱。后面讲四无色解脱。空无边处解脱从第四禅解脱，识无边处从空无边出解脱，无所有从识无边处解脱，非想非非想从无所有处解脱，都是从下面的地当中解脱。这就是四无色解脱。那有顶怎么办？其实从后面看，灭尽可以从有顶中解脱

因为有顶的心很微细，灭尽受想定是什么？灭尽解脱就是灭尽受想定。灭尽受想定当中完全没有心心所，有顶的心再微细又如何？我在灭尽中也没有了，也灭尽了最微细心心所的想法。所以说灭尽定完全没有心，可以从一切心心所中解脱，因为安住在灭尽定当中，不会产生心心所。从这方面来理解八解脱。

下面是和八解脱有关的。“初二不净二禅具，第三末有体无贪”初二：内有色观外色解脱和内无色观外色解脱，这就是初二。“初二不净”是指初二的本体是不净观。要获得这两种解脱的本体是不净观，如前所述，观青淤之相是一种不净观。“二禅具”指初禅和二禅都可以具有，所以叫二禅具。初禅主要缘欲界的色法而离贪。二禅主要缘一禅的色法，因为一禅还有眼识，有眼识就还有眼识看到的境。但是一禅眼识看到的境不完全都是不清净的，通过观不净观，离开欲界色法的贪执离开之后，要离开初禅的贪，因为初禅的眼识看到自地的色法还是会产生贪，但此时的贪不是欲贪不是男女的贪，而是对自地的贪。

这种对自地的贪可以通过观内有色观外无色、内无色观外无色断除对初禅自己眼识所产生的贪着。这就是“二禅具”。

第三是净色解脱。末指第四禅，“末有”指净色解脱是第四禅才有的。为什么第三禅没有？因为二禅及以上没有对自地地的寻思，没有通过寻思引发的眼识，没有寻思引发的眼识就不会对自地的色产生贪执。所以既然没有对第二禅自地的贪执，当然不需要通过第三禅断除获得解脱，所以没有第三禅。但为什么有第四禅？既然第二禅、第三禅、第四禅都是无寻无思的，那就应该都没有眼识，没有眼识缘就对境色法的执着。为什么第三禅没有，而第四禅有？因为第四禅不是为了断第三禅所见的色，主要是无贪本体。前面讲到了净解脱主要是观清净的色，观清净色主要是检验自己修行是否成功，而非远离第三禅对色法的贪着而修定。三禅不会缘二禅的执着而修，当然四禅也不会为了远离第三禅的贪执而修定，四禅主要是为了对前面两种无贪的本体做一个检验。二者之间是不一样的，它的本体是一种无贪的本体。

“无色定善灭尽定”，无色定善的“善”鉴别了染污定。善有两种，一是净定，一是无漏定。所以无色定即有净定也有无色定。有顶主要是现前无所有的无漏定。无色定即有净定也可以有无漏定。从净定角度看四无色都有。从无漏定角度看前三无漏定是存在的，第四个没有无漏定。所以无色定是善。他的所缘是什么？从哪里解脱？次第次第解脱。如前所说，空无边从第四禅的色当中解脱，识无边处从空无边处解脱这样次第进行下去，达到无色定。后面讲灭尽定，灭尽定是什么？灭尽定是从一切心心所中解脱。一方面可以从有顶最微细的心当中解脱，另一方面可以从一切心心所当中解脱，灭尽一切的受想。

下面是和灭尽定有关的“微微心末无间入，由自净下圣心出”这两句是讲灭尽定的。微微心就是讲有顶的心，有顶的心就叫微微心。微微心是最微细的心。从欲界到四禅，心有所调服，从四无色（空无边处、识无边处……）心就逐渐微细，到非想非非想就只有一点点的想这种心就叫微微心。灭尽定首先要安住在有顶，以微微心作为趋入灭尽定的一种定。所以微微心末，最后安住在有顶的心，心越来越细最后无间入灭尽定。入灭尽定时心心所就灭尽了，微微心也灭尽了。最后是从有顶的心进入灭尽定的。然后出定的时候有两种情况由自净下圣心出，入定的时候是从有顶的定入的。由自净出就是由有顶的心入也可以从有顶的心出这个是从有漏的角度来讲。他如果要从无漏的心要出它可以由下圣心出，下因为有顶他本身没有无漏定他是从下一个层次，无所有无所有定的无漏心她可以从下面的一个圣心，圣心就是无漏心当中出来。出定的话就是两种心中出来应该就是从自地的净定，第二个从下地的无漏定从这个方面可以出。灭尽定是个有漏定，所以我们要搞清楚灭尽定他是个有漏定他不是个无漏定。因为他在这个定当中根本不缘无漏法，他就是心心所灭尽他哪里是缘个无漏法。灭尽定他不是无漏定他是个有漏定。他本身来讲也是在这个有顶的时候进去的么，他也是属于这个有顶的定，他虽然就是把有顶的定超越了，他最后是有顶的定最后还有一点心，但是这个时候他连心都没有了，所以像这样的话它是属于有漏的

定。

初三缘欲摄见色，初三就是前面内有色观外色解脱、内无色观外色解脱、和净色解脱。最初三个解脱，**缘欲摄见色**它的所缘是欲界的所摄的这样一种见色。什么叫见色呢？所谓的见色就是眼根的对境就叫见色。因为色法当中也是眼根所见的、有些是眼根不见的。比如说声音，轻重，硬、软这些方面不是眼根所见。它是色但不是所见，真正的所见色是什么？所见色就是眼根所见的色法显色和形色。显色形色就是见色。见色的意思就是一定是眼根所见的色。所以说看我们前边所修得不净要不然是显色要不就是形色，比如青瘀、红肿等等。黑色等这些方面就是显色，腐烂这些方面就是属于形色，所以说初三缘欲摄见色是这样的。

无色行境上自地，苦谛等及类智品。当然灭尽定它没有什么所缘。他进入灭尽的心心所了。然后无色定的行境**上自地苦谛等**，如果是有漏的定可以缘自地可以缘上地。如果说是无漏的定，可以缘自地的苦谛、集谛、灭谛。然后上地的苦谛、集谛、灭谛。如果说是无漏的它可以缘下面，类智品它可以缘下面。自地的这些，上地的这些，下地的这些它都可以缘类智他是无漏的。如果是有漏的它是缘自地上地的苦谛、集谛等等。如果说无漏的下地的也可以缘，这个叫宣说解脱。

下面我们再看是宣说胜处，宣说胜处他没有很复杂，他虽然是八个，但是他和前面的内容相关联

所谓圣处有八种，前二相同初解脱，

二同第二余如净

胜处的意思是说前面的解脱它只是从烦恼当中解脱了，但是他并没有胜过。此处不单单是断除了烦恼背弃了烦恼，而且还要胜过这个烦恼所以说他叫胜处。这个所谓的胜处有八种内有色想观外色少、内有色想观外色多，这两个都是属于前面的内有色想观外色解脱。前面是解脱它没有观多少，但此处说内有色想观外色少和观外色多，就把少和多就分开了，这两个是属于前面第一种。**内无色想观外色少，内无色想观外色多**这个是很清楚，第二种也是说内无色想观外色解脱。他内心当中已经没有烦恼了，但还要观外色。但此处前面只是观外色，此处就是讲到了观外色少和观外色多，他就加了一个多和少的关系。

所以说像这样讲的话就是**前二相同初解脱**，像前面两种就是相应于第一个解脱。**二同第二**，第二类就是同第二了。前二相同初解脱。。就是后面的两种，就是第三第四，二同第二，就是前面的第二种内无色想观外色解脱的，所以他从这个方面下来的。**余如净**就是下面的内无色想观外色青黄赤白，青黄赤白是四个就叫做净色。前面我们讲近色到底是什么？近色就是青色黄色赤色白色。**余如净**就是余剩下的四种。前面的第三种就是净色解脱。八胜处就是前面的第一第二第三，把前面的第一第二第三再进一步的进行安立，进一步的观修，胜过前面的法，胜过前面的法就说第一第二就是内有色想。首先你是内心当中有烦恼，你观外色少，首先观一个很少的，在观很多很多的，就观相当于把他的这个范围推广的很大很大。前面他没有讲多少，这个地方就讲多少了，首先就观少的，力量还不强大的时候，就少观一点，范围少一点。然后力量强大之后你可以逐渐逐渐推广到大海边，向前面修不净观的时候你观到大海边为止。这个时候就比较广大了这个时候就很超胜了。他所观的这个所缘，他就说首先观少再观多，这个方面就说通过这种方式胜伏内心当中的烦恼。然后内无色想也是这样的，如果内心当中已经没有烦恼了，没有烦恼就是在稳固一下，稳固一下还要观外色，也是观不净。首先观外色少，然后再观外色多这个方面也是从少到多的一种过程所以说这四种和前面的第一第二基本上意义相同，只不过多了一个观外色少

和观外色多的差别。

然后**二同第二余如净**，其他的就是如净解脱。净解脱就是你修完不净之后，内心当中已经离贪欲了，离贪欲了之后，他要接受检验，就是观净色，净色此处就是讲青色黄色赤色和白色。像这样的话就是清净的色，然后就是禅定当中观青色的时候，这个青色很悦意，观很清静悦意的色，会不会产生这个贪欲。如果会产生贪欲，那就还不行。主要如果观青色没事、观黄色也没事，就说过红色白色，这些清净的色，悦意的色都不会再引发贪心的时候，就说明修好了。他已经完全完全胜伏了这样的烦恼。前面背弃前面只是舍离了，他只是获得解脱了而已，此处是超胜。所以说通过八种胜处进行超胜。前面的八解脱清楚了之后，这个地方也容易了解了。

下面我们看第四个方面是讲到宣说遍处，遍处就是周遍一切处。就说其实这三种修法他都是前因后果的关系。第一个是属于因，八解脱是属于八胜处的因。他首先是说要解脱，然后胜处它就是果了，它就不单单是解脱了而且那要超胜它，然后超胜他之后还没有周遍。所以说再修十遍处再修就是周遍一切的意思，越往后就越殊胜，前前为因后后为。所以说十遍处就是

遍处十种八无贪，第四禅有缘欲界

二遍处为无色净，行镜自地之四蕴

这个地方讲的遍处十种地水火风，地大遍处水大遍处火大遍处风大遍处然后再加上一个青遍处黄遍处赤遍处白遍处这四种前面所讲的净色遍处。再加上一个空无边遍处，识无边遍处总共有十遍处。十遍处当中的这个青黄赤白，前面我们在讲这个八胜处的时候提到过。然后地水火风第一次出现。地水火风其实它的所缘仍然是眼所见色。还是眼所见色，青黄赤白肯定是眼所见色它是属于显色方面的。地水火风我们要观察一下，地水火风真正来讲它是属于身根的对境是所触，所触此处为什么把它看成眼睛所看的对境了？前面我们在学地水火风的时候他有一个真的四大和假四大。前面我们讲假四大是眼根对境。比如说，看到一个黄土地，我们说是红土地，这边的地是红红的，红红的其实这个地本身他应该是身根的对境。但是假的四大可们眼根看到这个红红的土地的时候，这个也是假的四大，假四当中假的地大它可以成为眼根对境的。然后水也是一样的，这个水好蓝啊，其实这个水，本来是身根对境的，但是我们也可以说我的眼睛看到这个蓝蓝的水，青山绿水，看到这个他其实也是一种假的水大。火也是红红的火，这个方面也是或者这个蓝火苗这个方面其实是眼根对境。它火本身属于身根对境所触，但这个方面也可以假的方面安立，风也是，冬天的时候吹大风，黑风吹过来了，或者灰色的风吹过来了等等。这个黄风吹过来了，其实这个方面讲的时候他也是假的一种风大，所以说此处的这些，虽然对地水火风本身属于所触了。但此处也可以作为假的四大角度来讲作为眼根的对境。所以说地水火风，有的时候地水火风和青黄赤白他是属于能依所依的关系。所依那就是四大，能依就是属于他的颜色。所以说像这样的话首先是观察他这个所依得地。地周边一切处，地大首先观一小块地再慢慢在延伸，延伸到一切处，周遍的地方。然后水大遍处也是一样的，从一点点的水逐渐扩建到周遍一切。然后火风啊，地水火风都是一样，慢慢慢慢的周遍。然后再把这个青色周遍一切处。再把这个黄色周遍一切处，红色周遍一切处，白色周遍一切处。像这样的话一方面全部周遍在一切地方都周遍，前面的没有说周遍的意思，前边虽然观了青黄赤白这样一种净色，但是第一个没有讲他的所依，经常讲他的所也地水火风他的周遍。第二个讲他的这样一种净色。前面讲的胜处。但这个方面讲周遍，前面没讲周遍，现在讲周遍了，青黄赤白周遍一切处了。周遍一切处，不管如果为什么要周遍，因为周遍之后就更加进一步的无贪了。因为你这个修的很成熟，你周遍一切我也不会贪了，也不会有任何的贪执。所以他是八无贪。**遍处十种八无贪**，前边的是八种是无贪的意义。他就

即便是周遍也不会产生贪欲，所以他这个是八无贪。

后面的两种空无边和识无边。他其实本身意思里，空无边他就有无边的意思在里面，识无边它也有无边的意思再里面。此处来讲他这个是因为什么这些会周遍一切，因为他这个虚空周遍一切的缘故。虚空他是无边无际的。所以说虚空无边无际的，这些东西可以像虚空一样周遍一切。所以说他观完前面这个八种之后，他就观他这个为什么能周遍一切的原因主要是因为空的缘故。空是无边的，所以他舍弃了前面的观空无边处。空就是周遍一切的处。然后空无边处，能观的识是什么，能够观空无边处的识就是心识。所以他开始观识无边处。观了之后还有没有周遍了，再没有了。无所有处他不是周遍的。无所有他是没有的遍的意思在里边，我们说这个遍在四无色当中只有两种，一个空无边，还有一个周遍一切。第二个是识无边他周遍一切。无所有处的禅定虽然比前面的高，但是它已经是无所有了。无所有他这里边并没有无边的意思。非想非非想也没有无边的意思。最高观到识无边为止。所以十遍处前面地水火风，青黄赤白，再加上这个空无边，识无边。前边八种是属于无贪的自性。**第四禅有**意思是说十遍处是第四层禅定当中有的。所以他这样一种所依的禅定有的是第四禅。然后缘欲界他自己的所缘是欲界的法。

这个方面讲的话这个主要是前面的八种。八种方面的话缘欲界的。当然你的空无边实无边是不是缘欲界的，不是的。它主要是前面的八种，他第四禅有。他前面的八种是第四层有，然后前面八种的所缘，他是欲界的这些地水火风。欲界的青黄赤白，是这样观的。

最后讲了二遍处是空无边处和这样一种识无边，无色当中的这个净定。无色净这个就是净定。只要是净定的时候他肯定是鉴别染污定和鉴别无漏定。他说只是净定，前面讲，善就有两种了，净定也是善，无漏定也是善。所以说他在讲善定的时候可能有两种。但如果讲净定的时候就一种，只是一种净定。**二遍处为无色净，行境自地之四蕴**他因为没有色，没有色的缘故就是受想行识这样一种四蕴，他所观的话就是自己的四蕴。所以看起来八解脱还有八胜处十遍处好像很多很多，我们如果把八解脱搞清楚了，后面两种都和八解脱有关系。我们了知清楚之后我们知道他所说的功德是离开烦恼，然后超胜烦恼，然后周遍一切根本上远离一切烦恼。

第106课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再一次学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。俱舍论分八品，现在我们讲到第八品最后的内容。第八品的含义主要是分别定，对于禅定，像有漏定、无漏定、染污定，或者说它所产生的功德等等。第八品当中都做了一些相应的介绍。

今天我们学习第五个科判，宣说彼等之理。宣说彼等之理前面安立了八解脱、八胜处、十遍处等等，和这些相关的内容，就是说怎么样获得的，或者在什么样身份上获得的，通过什么因缘得到这些定，在此处宣讲：

灭尽前品已宣说，余皆离贪加行得，
所谓无色依三界，剩余唯有人中生。
上二界由因业力，生起无色之等至，
色界所有诸静虑，亦由法尔力量起。

此处就讲到了前面的八解脱，八胜处，十遍处，总共加起来有二十六种。二十六种的功德是怎么样获得的？

首先**灭尽前品已宣说**，“灭尽”就是灭尽定。那么灭尽定在前品，就是在第二品当中讲不相应行的时候，无想定灭尽定就已经讲了：自己的所依，是怎么样一种身份。当然我们知道灭尽定一定是圣者，三果以上的圣者才能修灭尽定，一般的凡夫人根本没有办法，没有资格修灭尽定。这个方面前面讲过了。

如果是圣者的话，必须要通过加行获得灭尽受想定，如果是佛陀呢？成佛之后自然就可以获得灭尽定。前品已经宣讲了灭尽定相关的内容。

然后**余皆离贪加行得**。得也是分两种情况可以得到。第一种情况就是离贪得，第二种情况叫加行得。离贪得就是这些功德曾经修习过，中间退失了。那么在今生当中如果离开了贪欲，离开了烦恼之后自然而然就再次获得叫离贪得。第二种叫加行得，加行得就是以前没有修习过，必须要加功用行，很精进的修持，很精进的把他引生出来，这个叫加行得。

除了灭尽定之外的二十五种都是离贪得和加行得。当然灭尽定前面我们已经说过了：灭尽定，针对佛来说是离染得；其他圣者是加行得，是这样一种安立。当然佛陀是特殊的，所以说从这方面讲的时候，就说前品已经安立了，宣讲了。其实灭尽定也有离贪和加行两种。

所谓无色依三界，剩余唯有人中生。所谓的无色定，在前面我们已经讲过了，在八解脱当中也有四无色定。那么在十遍处当中也有空无边处和识无边处，在二十六种当中有六种无色定，前面有四种，后面有两种，总共有六种无色定。

无色是依三界，就是说他依靠三界的身份都可以，欲界的有情也可以生起无色定，色界的有情也可以生起无色定，无色界有情也可以生起无色定。所以说“所谓无色依三界，剩余唯有人中生”除了无色定之外，剩下的这些，唯有人中生，只有在人当中才可以产生。那为什么只有在人当中才可以产生呢？因为在人当中要依靠一个教的力量才可以引发，才可以产生。那么比如说你不懂得修持四禅，如果说是不懂修四禅，不懂修灭尽定等等，像这样的话是要依教，通过教来修行的，如果说没有教的引导就没办法修持，所以说剩余的这些只是在人当中可以引发的，必须要依靠教才能够产生。

那么**上二界由因业力，生起无色之等智**。上二界尤其无色界，在无色界当中是通过两种因引发的，一种叫做因力，一种叫业力。那么教力，通过教而产生的有没有呢？没有的。因为无色界哪里有教！他没有耳根、没有色法，教的文字的色法、语言的色法都没有，所以说没办法通过教的力量而产生。

但是他可以通过因力和业力。什么是因力？什么是业力呢？比如说因力，如果是以前曾经修行过这样一种禅定，修行过禅定之后，后面有所退失，退失之后第二次，第二生当中通过修持禅定力，通过修持禅定的因就可以引发无色界的等持。

要不然就通过业力，就是顺后受业。首先他在人中的时候修持无色定，之后退失了。退失了之后这种业就变成了顺后受，顺后受就是第二世转生到色界当中，然后第三世的时候从色界转生的无色界，所以这方面就是通过业力而产生。

但因力也好，业力也好其实都是有相关内容，有的时候所谓的因力也是属于业力的范围，但只不过因力串习的比较多，反复在串习。或者今生当中再再串习也好，或者第二世当中串习也好，通过串习这样一种禅定的因，如是就得到无色界的等持，或者通过业力，顺后受业转生到无色界当中，然后生起无色界的等持，是这样一种情况。所以说上二界，无色界的等持是由因力和由业力这两种因生起来的。

色界所有诸静虑，亦由法尔力量起。那么这个“亦由”的意思呢？前面总说上二界，上二

界当中的无色界是由因力和业力，那么色界的这些静虑是亦由法而力，就是说除了有因力、有业力之外，也可以由法尔力的力量产生。法尔力量产生是什么情况？以前我们在学习第三品的时候，讲到世界毁灭的时候，这个法尔力量通过法性的力量，欲界的众生通过法性力量很容易产生初禅；然后初禅天毁灭的时候，初禅天的天人法尔力就生起第二禅；然后第二禅要毁灭的时候法尔力量生起第三禅；第三禅毁灭的时候法尔力量产生第四禅。所以色界的静虑也有由法尔力产生的。

那么法尔力在无色界有没有呢？在无色界就没有了，因为无色界不被毁坏。因为要被毁坏，所以有法尔力，所以由法尔力产生静虑的情况只在色界要被毁坏的情况下产生，在欲界当然也有。欲界当中是如果欲界的世界要被毁坏的时候，欲界的有情就法尔产生初禅的能力，就得到初禅，生到初禅天，前面我们已经讲过了。

所以欲界当中，教力、因力、业力，还有法尔力，四种都有。如果是色界的话，有因力、业力，还有法尔力，没有教力。然后无色界当中法尔力去掉了，那么只有因力和业力。所以通过什么样力量产生呢？欲界、色界、无色界有不同的情况，是不一样的。那么人中有一个教，通过听闻教之后，依教起修，然后通过修的力量，获得这样一种禅定的能力。这个方面就讲到了“宣说彼等之理。”

那么第八品的内容咱们就学习完了，《俱舍论》当中八品的正义正文，这以上就已经结束了。

下面第四个科判是末义，末义分三，第一是佛法住世期，第二是非为臆造且谦虚，第三是教诫后代不放逸。

首先第一个科判是**佛法住世期**。

颂词当中讲：

**佛之妙法有二种，教法证法之体性，
持教法者唯讲经，持证法者唯修行。**

科判中讲了佛陀的佛法到底可以住世多长时间，但是住多长时间的意思在颂词中不明显，颂词中只是讲到了佛陀的妙法是教证，就是教法和证法为体性，但是和颂词相关的内容，注释讲到了住世。首先讲什么能够住世，什么样一种法能住世，什么情况可以住世，谁来住世。首先要知道所住世的法之后才说住世多久，因此颂词中讲“佛之妙法有二种”，这就是要住世的佛法。

佛陀的妙法归纳为两种，**教法证法之体性**：一个是教法，一个是证法。教法就是现在的文字、经书等等，像三藏十二部，这些都称之为教法，教法就是三藏。证法就是在修行者内心中，修行者相续中生起来的种种功德，或者安住的种种功德，就称之为证法。那么证法是不是证悟？证悟一定是证法，但是证法不一定是证悟。比如内心当中守持一条戒律，这个也是证法，内心当中生起一念的信心也是证法，生起出一念出离心想要解脱也是证法，生起菩提心也是证法。证法的范围很广，从内心当中生起一念信心，守持一条戒律以上都是属于证法。教法是三藏十二部等文字为主的教法，证法是内心当中生起的种种功德，所以说真实的佛法就是教法和证法。

佛法住世分为两种：教法如何住世，证法如何住世。第三个颂词讲了教法如何住世：**持教法者唯讲经**。教法如何住世？守持教法的人通过讲闻、讲解的方式让教法住世。所谓的教法住世就是不断地、无误地宣讲，这个时候教法能够住世。如果没有人讲解，教法、大藏经也好，很多很多书也好，虽然还在世间存在，但这叫不叫教法住世呢？严格意义上不叫教法住世。颂词讲的很清楚，真正的教法住世是持教者要讲经，要讲解教典的意义，如果只是把经书放在这个地方，

经书没有毁坏，还存在这儿。比如以前的大德也是把经书刻在石头上，像《房山石经》等，害怕法难的时候其它纸质的书容易毁坏，刻在石头上不容易毁坏，把经书刻在石头上，木头上。近代也有一位师父说应该把所有佛经刻在光盘里面，把光盘放在十几米深的洞里，如果以后发生什么的时候就可以从这里拿出来，教法就不会毁坏。

为了让教法、文字完完全全能够保留，很多修行者想了很多很多的办法，这些发心很善妙，我们都要赞叹。但是教典存在于世间是不是就叫教法住世呢？这个还不算，这只是助缘。如果有人讲解，有了参考，或者有所讲解的内容，这都只是助缘。所以印很多经书，或者经堂里有很多藏经，这是不是教法住世呢？不算。表面上看起来好像是教法住世，但并不是。不但要讲解经论，而且是要正确无误讲解才叫教法住世。

第二个是证法住世，**持证法者唯修行**。要让证法住世，守持证法的人要唯一通过修行的方式让证法安住世间。真正的佛法住世，真正的正法就是佛的妙法，有两种，一个教法，一个证法，教证二法。教法住世就是要讲解，正确无误地讲解；证法住世就要修行，不断地正确修行，不是盲修瞎炼，盲修瞎练不算证法住世，真正的证法住世一定要正确无误地修行。

正确无误地修行来自于什么呢？来自于正确无误地学习经教。经教是什么？我们学到修法，除了生圆次第，大圆满，其它佛陀的经典好像和修行无关一样，有时候我们比较轻视。但是，佛陀的经典讲什么呢？佛的经典讲的全都是和修行有关的，和调伏烦恼有关的。和修行无关，和调伏烦恼无关的一个字都没有。我们对待经典的态度，有的时候容易进入歧途当中：认为经典没有什么，不算是修行的经典，不算是修行的方法。

但是经典当中有些直接讲修行的方法，有些讲所修的内容，比如空性、如来藏等所修的内容；有些地方讲修行的歧途是什么，违缘是什么；有的时候讲遣除违缘的方法；有些时候讲基是什么，就是有情的整个轮回，比如《正法念处经》等等，讲很多很多六道轮回实际存在的情况，还有投生到轮回的因是什么。所有这些都是和调伏烦恼有关的，只不过浩如烟海的经典通过我们自己的智慧很难在短时间当中完全通达，所以这个时候就需要一些窍诀、论典，需要殊胜的上师给我们传讲。传讲之后我们对于经典中讲的诸如此类就产生一定的了知，然后可以从这个基础上开始修行。所以说修行一定是来自于如理如法的听闻、抉择经典和论典的意义，如理如法地抉择之后，缘学习的内容产生定解，再去不断地串习，正确地修行，这就是修行持证法。

所以说真正的佛法住世应该是讲解或者修行，除了讲解和修行之外没有真正的让教法和证法住世的方法。前面我们讲印经书算不算教法住世呢？它是助缘。大恩上师在注释当中讲，修道场，修很多寺庙是不是让佛法住世？寺庙不是真正的佛法，寺庙是修行佛法的助缘，所以讲解经典需要寺庙的道场，修行需要寺庙的道场，这属于助缘，不是真实的。寺庙到底是教法还是证法？教法也不算，证法也不算，它只是能够让教法住世的助缘，让证法住世的助缘，有这个的话比较容易，没有这个的话不太容易。《俱舍论》中把这两个问题讲的比较清楚。什么是真正的佛法，就是教证二法。怎么样让它们住世？要么唯讲经，要么唯修行。

前后出现了两个唯字，这两个唯字是说，真正的让教法住世只有讲经说法，让证法住世只有修行，除此之外没有其它的。只是持个形象，不是真实地让教法和证法住世的因缘。这里讲了所住世的法，真正来讲能够住世多久呢？这个说法有很多种，有些说是住世千年，千年当然不一定，意思是整个教法和证法住世的时间是一千年，一千年早就过了，但是现在教法和证法在世间还有。有的地方说所谓的一千年只是指证法而言，教法的住世时候还要长，而且在一千年之后是不是就没有证法呢？这个不一定，有时候是从主要和次要角度来讲。如果是证法时期，修行的人

特别多，证果的人也特别多，因为那个时候根基利，教法讲闻的时候，因为众生根基很利的缘故，有的时候不一定听很多就可以知道怎么修行了，就可以调伏烦恼。后来根基逐渐逐渐钝了之后，不是没有修行人，不是没有证法，只不过证法和教法的侧重点，教法为主，讲解这个，因为众生的根基钝了嘛，如果你不讲解，众生没办法容易地通过自己的方式来了知修行的方式。所以这个时候就不断的讲解。然后不断的讲解之外还有很多的大德出世，不断地注释，佛经不断的注释论典，不断的把这些进行注释。因为以前也不需要这些，很容易懂，佛陀在世的时候这些很容易懂，不需要论典来注释。后来佛陀入灭了，还有很多大德也入灭，根基越来越钝。如果不来注释佛经，不讲解的话，很多修行者就没办法自力了知。如果没办法自力了知的呢，有可能错解佛法。如果错解佛法，自己错解佛法，再错误地修行，再把这个错误的观念传递给别人的话，那么佛法就无法住世了。所以后面教法为主。但是有没有证法呢？当然有证法。现在按照前面我们的标准来讲，现在修行的人特别多。持戒的人，生信心，生菩提心，特别特别多。但是相比较起来，通过证法得果的情况没有那么兴盛了。但现在如果自己精进的话，还是有证果的机会和希望，一定是有的。像这样的话，一千年主要是证法。

住世五千年的说法也有。最初的五百年容易得到阿罗汉果。但这方面是从小乘的侧面来讲，住世五百年是容易得阿罗汉果，然后第二个五百年是容易得不来果，第三个五百年是比较容易得第一、第二果，这就是果期，一千五百年。然后后面的一千五百年，就次第地出现慧学兴盛的情况，定学兴盛的情况，和戒学兴盛的情况。这个方面是修行期。然后再往后，就出现了持论藏者，还有出现持经藏者，律藏者等等，这个是教期。还有五百年是形象期，只有形象了，其他的戒定慧也没有了。所以说我们看首先是得果，然后是戒定慧三学，然后是经律论三藏，最后就是这样一种形象。有寺院的形象，也有经书，然后也有修行者形象，但是真正来讲，内心当中有没有戒定慧呢？这个也没有，不说完全没有，就特别特别少。有没有经律论的讲说，这个也没有。只有存在一些形象上的佛法。现在世界上某些地方，也是只有形象佛法。有寺院，也有修行者，修行者也不懂怎么修行，像这样的话是形象，但现在从整个佛法的角度来讲，还没到维持形象期，现在是大概两千五百年左右吧，其实仍然是属于修行期的时候。那么这个方面就是佛法住世。当然还有其他的很多这些汉地的大德的说法，这个方面我们自己去参考就可以了。

第二个科判是“**非为臆造且谦虚**”。

颂词当中讲到

**说此对法我多依，克什米尔有部理，
若有错误均我过，正法理量唯诸佛。**

世亲菩萨说，我造的《俱舍论》是不是臆造的呢？这个不是臆造的。那么不是臆造是怎么样呢？“说此对法我多依，克什米尔有部理”。其实在造这个《俱舍论》的时候，大多数我是依靠克什米尔班智达，有部的班智达所安立的有部的观点，就是以《对法七论》、《毗婆沙论》等等，以这个为基础，然后造了《俱舍论》。有部分内容也是安立了经部的观点，大多数是属于有部的观点，克什米尔有部的班智达的观点进行安立的。这个方面是“非为臆造。”

谦虚是什么呢？“**若有错误均我过**”。虽然我是依照了克什米尔有部班智达的观点造论。但如果在论典当中出现，不管词句方面的错误，还是意义方面的错误，这个过失仍然是我的过失。当然了，世亲菩萨的智慧特别的深，按照《布顿佛教史》的观点，好像他和他哥哥曾经有辩论。辩论的时候，他反应特别的敏锐，所以他哥哥一提问题的时候，基本上不做什么思维，马上就可以回答。但是他一提问题的时候，他的哥哥显现上要迟疑一下再回答。他就有点疑惑了，为

什么我的问题提出来之后你要迟疑一下。哥哥说你是五百世班智达。五百世的班智达，本身的天生的智慧就很敏锐。那么为什么我要迟疑呢？他说我在回答问题的时候，我要给弥勒菩萨请问一下，给本尊请示。一方面好像是谦虚一样，一方面就随时可以见本尊。随时可以问本尊问题，从这个角度来讲的话，就是说明他的功德。世亲菩萨一下生起很大的信心，他说我要见弥勒菩萨，我要见本尊。他请示之后，弥勒菩萨显现上就说：即生当中，你因为前世诽谤过大乘，即生当中没有因缘见我。如果你即生当中造很多的大乘的注释，然后念尊胜陀罗尼，后世的时候，去世之后可以见我。

当然这个观点，《俱舍论》前面有一个世亲菩萨略传，多洛那他尊者说对这个问题他不承认，不可能有这个情况。但是在其他佛教史当中，《布顿佛教史》是这样描绘的，这些大智者也不可能随随便便讲。

所以他的智慧，不管是词句方面，还是意义上面都特别的善巧。所以说尊称为第二大佛陀，世亲菩萨。功德特别大，但就是谦虚，如果有错误的话，这个是我的过失。

“正法理量唯诸佛”。那么有些人想，既然你是依照这些克什米尔有部的阿闍黎的观点，一脉相传下来，应该不会有错误吧。世亲菩萨说：这个也不好说。“正法理量唯诸佛”，真正有正理的正量只是佛陀。佛陀才是真实的正量，他是完完全全正确的。除了佛之外，其他的圣者，或者其他的凡夫学者也好，虽然可能智慧很通达了，毕竟还是没办法和佛比。所以说，真正来讲，唯一没有错误的就是佛陀，其他的都不好说。这个叫做“非为臆造且谦虚”。

那么第三个科判是**“教戒后代不放逸”**。

本师世目今已闭，堪作证者多入灭，
未见真谛放肆者，以邪分别乱佛教。
佛陀已趣胜涅槃，持彼教者多随灭，
无怙无教灭德众，当今此世任意行。
既知如来正法寿，渐衰亡如命至喉，
一切污垢具力时，求解脱者莫放逸。

这主要是教戒后代不放逸。前面第一个颂词、第二个颂词当中就讲到了，佛入灭之后，圣者入灭之后的情况：众生相续很散乱，刚强难化，现在我们处在这样一种这个时间当中。佛教正法的寿命马上就要终结的时候，而且这个世界当中也是染污的力量很强大的时候，求解脱的人，千万不要放逸，第三个颂词主要是这样的。

首先我们看**“本师世目今已闭，堪作证者多入灭”**，有些注释的观点，第一个颂词和第二个颂词有点相似，都是说佛入灭了，弟子也入灭了，众生是邪见，三毒很兴盛的时候。其实前后两个颂词，侧重点不一样。因为前面我们讲到了佛陀的教法归纳为证法和教法，所以此处“堪作证者多入灭”，主要是讲证法，证法方面比较衰败的时候。然后是第二个颂词“持彼教者多随灭”，这个方面主要是从教法的侧面讲的。

“本师世目”，世目是什么呢？世目就是世间的眼睛。有的时候世间眼是对翻译家的一种赞叹，说他是世间的眼睛一样，如果没有这些翻译家翻译经论的话，世间其他地方的众生就没有智慧，没办法分辨。但此处世间眼是说佛陀，佛陀就是整个世间的明目，如果佛陀不出世，众生的相续当中的无明烦恼，特别特别的猛烈，所以没办法知道取舍之处。所以佛陀的智慧就像世间的眼睛一样，佛陀出世之后就讲了这么多的正法，讲了这么多的教义，让众生知道什么该做什么不该做；世俗谛是什么，胜义谛是什么；轮回的因是什么，涅槃的因是什么，怎么样灭掉轮回，

获得涅槃。所有的内容都有了。如果你想要获得增上生的善趣的话，佛陀也讲到了怎样通过修五戒十善的方式来获得增上生，就是人天善趣的安乐；如果你想获得小乘的果位，佛陀也在经典当中也讲了怎么样获得小乘解脱的方法；如果你想要成佛，佛陀在经典当中也讲了菩萨道的修行方式，还有针对一些最利根者，佛陀也在续部当中也讲了很多密宗的修行方式。所以说不同的根基在佛法当中都能够找到相应于自己的一种殊胜的对治之道，所以说佛陀就是世间眼。

这个“本师世目今已闭”，“今”的话，当然从造论者世亲菩萨的口吻，现在佛陀——世间的目早就已经闭上了，“堪作证者多入灭”，堪作证者就是佛陀的弟子。当时的大阿罗汉等等，当然从大乘的角度来讲也可能是大菩萨，从小乘的层面来讲就是圣者阿罗汉，或者有学的圣者无学的圣者等等，这些就是堪作证者，他们的证量很殊胜，是正法的见证者，因为内心当中生起了很多的证悟，所以叫正法的见证者。这些正法的见证者，这些圣者很多也已经入灭了。

未见真谛放肆者，以邪分别乱佛教。现在这个状况就是未见真谛，根本没有见到真实的法性，特别的放肆，特别的放逸。因为自己没有见真谛，世间当中也没有很多佛法的见证者，所以当时有很多很多相续刚强难化的人，通过自己的邪分别念扰乱佛法。从某些角度来讲世亲菩萨看到当时的情况有一定的厌离心。当时造《俱舍论》的时候，是世亲菩萨正在大力弘扬佛法的时候。其他的佛教史当中也是讲到了世亲菩萨入灭的情况，他也是因为看到了当时的一些不如法的行为，他当时在尼泊尔好像是看到是一个出家人，但是这个出家人显现上好像也有家庭，穿着袈裟，挂着酒瓶子在耕地。看到之后，世亲菩萨就有种感叹，佛法衰败了，就在尼泊尔入灭了。好像世亲菩萨的塔也是在尼泊尔吧？上次我们好像没有朝拜，你们上次去朝拜没有？好像是忘了，应该说是按照法王如意宝传记当中，说世亲菩萨塔应该是在尼泊尔。所以在涅槃的地方修了世亲菩萨的涅槃塔。

因为当时看到这些情况，很多修行者，当时世亲菩萨出世的时候，有些地方说在佛入灭九百年，观待现在来讲还不算那么混乱的时候，当然佛入灭了之后，这些大德也入灭了，堪作证者也入灭了。当时也可能会有些不如法的行为逐渐逐渐多起来。阿难尊者也是因为看到这些情况入灭的，世亲菩萨也是看到这些情况入灭的，所以说“以邪分别乱佛教。”

**佛陀已趣胜涅槃，持彼教者多随灭，
无怙无教灭德众，当今此世任意行。**

这个也是一种很伤感，那么前面主要是从证法衰败的情况伤感的。第二颂词主要是教法方面伤感的。

“佛陀已趣胜涅槃”佛陀已经进入了殊胜的涅槃，然后**“持彼教者多随灭”**，守持佛教的大德，他们很多也跟随佛陀脚步也已经入灭了。**“无怙无教灭德众”**因为佛陀也入灭了，持教者也入灭了，是没有依怙的，也没有教法的，因为**“持彼教者多随灭”**。**“灭德”**就是通过内心当中三毒，灭除戒律的功德，灭除智慧的功德，像这样的众生，**“当今此世任意行”**在现在的世间当中也是任意而行。这方面是说明当时看到这个情况之后，感叹当时的教法比较衰败。

有些时候为了让弟子不放逸也会说一些感伤的话，法王如意宝以前也是说过这样的教言，全知无垢光尊者也有这些教言，就是对一些末法时代修行者的厌离，对不如法僧众的厌离，对于当今社会流弊的厌离等等。无垢光尊者也是有很多厌离的道歌，法王如意宝也有很多厌离的道歌，让我们产生一种精进的心，不要放逸。

有些时候大德们说教法证法现在还有。在华智仁波切的传记当中也讲了，好像现在是第三世丹贝尼玛，多智钦活佛，他七岁的时候讲《入行论》，就说明宁玛派的教法还存在；前段时间

白玛登邓尊者进入证悟虹身，说明证法还存在。所以有些地方说，教法还很兴盛，证法也很兴盛。

有的时候大德们为了让大家精进，不放逸，说教法也很衰败，证法也很衰败；有的时候让大家生欢喜，教法还很兴盛，证法还是很兴盛。关键是看大德们说这些教言的出发点是什么，众生有些时候需要吓一吓，有的时候需要哄一哄，有的时候就需要鼓励鼓励，安慰安慰。反正就是说是，小孩，末法时代初学的修行者，真正像小孩一样。必须要很多很多的大德们各式各样的教言，来鼓励或者慢慢慢慢扶着他往前走，劝他往前走，当他自己修行上路了，有一定的能力的时候，就可以不管他，就可以自己去修行，弘扬佛法等等，但是在初学的时候，一定是需要很多教言。

大恩上师对我们教诲的时候也是一样的，方方面面的，有的时候要呵斥，有的时候要赞叹，有的时候要鼓励，有的时候要讲很多小乘的法，有的时候讲很多大乘的法，讲密乘的法。通过方方面面让我们修道的心不要衰退下去。有问题的时候是什么样的，如果是自己觉得比较沮丧的时候，要鼓励鼓励；有的时候很傲慢要打压打压。尽量的让我们处在一种修道状态当中。如果自己的根器不是那么敏锐的话，一下子能不能相应上师的调化也不好讲，但是上师们在调化弟子的时候的确用很多很多方法。

“既知如来正法寿，渐衰亡如命至喉”，通过前面证法教法都没有那么乐观的情况之下，已经知道了佛陀如来的证法的寿命，这时候就把佛陀的正法和人的寿命做对比来进行安立。人的寿命是这样：如果到了弥留之际，自己的寿命马上就要终结了。同样的道理，如来证法的寿命**“渐衰亡如命至喉”**，逐渐逐渐衰亡如命至喉。命在此处就比喻成呼吸、命根，呼吸已经到了喉部。有两种说法，一种说法就是气到喉部了，咽下去之后就死了，说这个人咽气了，死了。或者从佛法的角度来讲，最后一口气是往外吐出去的，最后一口气呼出去之后，再没有进去的气了，就死了。吐出去的气已经在喉间，再往外一吐的话命就中断了。不管是往下咽也好，还是往外呼也好，反正意思都是在喉间，很快很快就会就衰亡了，这个时间。

“一切污垢具力时”，在整个世间当中，所有的污垢、染污，非常具有力量的时候，尤其是越往后走，染污的力量越大，看似是说现在的社会高度发达，但其实从另外一个角度来讲染污的力量是前所未有的。世亲菩萨在佛入灭九百年的时候，从外在的环境的角度来讲，和现在染污的环境没法比。的确是没法比，当时也没有很多很多让众生分心的东西，显现上面交通工具通讯工具都不是很发达，所以想要从一个地方去另一个地方也是很费劲的事情。所以世亲菩萨从印度到尼泊尔，也是要行很长很长的路，中间也遇到很多强盗、野兽等等。当时要从一个地方到另一个地方不是那么容易的事情，想知道很多资讯也不是很容易的事情，从环境的角度来讲当时还没有那么污浊，但是世亲菩萨已经说了**“一切污垢具力时”**，众生内心当中的烦恼开始炽盛了，然后环境开始污浊了，这个时候不容乐观。当然到现在更应该小心谨慎。所以现在是污垢的力量更大的时候，所以说**“求解脱者莫放逸”**，如果真正是一心一意求解脱者千万不要放逸，要依靠佛陀的教义、教诲，通过大恩上师们的教诲，认认真真的依教奉行。

如果精进的修行不放逸的话，我们还是可以调伏自心，仍然可以获得解脱。否则在这个污垢具力的时候，一不注意的话很容易放逸，放逸之后内心当中产生强烈的贪嗔痴，通过造大恶业的缘故有可能失坏自己修行的慧命，死后堕恶趣。虽然以后可能会解脱，但也知道什么时候才能够真正重新获得解脱的机会，这方面一定要精进。

下面相当于是一个义跋一样，**“此《俱舍论颂》，乃佛陀亲口授记之大德、能背诵九十九**

万部经典、具有不退智慧自在者共称为第二遍知的大阿阇黎世亲撰著圆满。印度堪布则那莫札即佛友与大译师华哲僧侣翻译、校正并以讲闻方式而抉择。”

这就是最后的义跋。以上《俱舍论》就算是传讲圆满了。