

## 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的患啊等等。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本体都可以，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本体，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、下劣的法用了一个否定词，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。比如说修持无想定的时候，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？这个绝对不是什么单空。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，识无边是说自己的心识是无量无边的，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，再怎么说还有一个想在这，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本体，所以就称之为无漏。这个是出世间，不是世间的本体。前面的净定是世间之善，世间之善就简别了出世间，它是世间一种善的本体。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，它是出离的自体，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，因为信心有一种清净的自性。平常我们信心，也叫做清净心，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净的功德，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净的意思。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？因为对境是很清净的，具有清净的功德，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净产生信心，清净心越深，清净心越强烈，越能够和上师的本体相应。清净到什么程度，比如你清净到法身佛的程度，你把上师看做法身佛，你清净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，全都是清净的，任何的变化也没有，任何的衰老也没有，任何的生老病死也没有，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净。

当然如果你看成佛的化身，信心也很清净，因为佛的化身功德完全是周遍的，所有功德是圆满的；如

果看成菩萨，也是某种清净，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，也是一种清净心，但是这个清净心和前面那种圣者的清净心就不一样了。

所以信心也是有很多种的，也是和自己的清净心有关，你对对境所见的清净到什么程度，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，对于二禅的自体产生信心。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意乐上呢？三禅不是安立在意乐受上，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，轻安的本体。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，第二禅生起这些的话，“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，可以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，怎么样才能转有顶呢？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，不是前所未有的。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，有些是其他的情况，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，有漏的清静的禅定，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？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子的呢？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，他是就是要成熟，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，全都是无漏定超越。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，只要是没有什么违背这个原义的话，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。如果有漏的法就没办法缘，但是如果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，到了解脱道了，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持，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，前面的空性等持有空性和无我两个相，再缘其中一个空相就可以把这个空性等持厌弃掉，就不再希求、舍弃掉了。

第二个无愿等持，无愿等持是缘无愿无愿等持，无愿无愿等持就是我对无愿他无愿。要从无愿当中出来要缘无常，前面我们无愿等持当中不是有十个相吗？无愿等持当中有十个相要缘，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持当中出离的话，他又从无愿的十个相当中挑一个出来作为厌弃无愿等持的所缘，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持。无愿无愿等持它的所缘是无常，前面无愿等持它的所缘是十个相，无愿无愿等持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持当中出离的话，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？如果是有漏法烦恼的话，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，这个时候无漏等持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。但是如果要趋入究竟涅槃，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，相次愿乐离苦悦，

众平等缘欲有情，喜初二禅余六地，

有许为五不断惑，人中方生必具三。

这些内容都不复杂，再加上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自体，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。

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，觉得很惬意。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净，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，他只是一种发愿而已。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，有些地方就说不需要直接去做，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的事情，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到别人。所以说如果我们的心理调服好的话，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。内有色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，那换个清静

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镜出，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。最初的三个解脱，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，真正的所见色是什麽？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。如果说是有漏的定，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，识无边遍处总共就有十遍处。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，顺后受就是二世转生到色界当中，然后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。佛陀才是真正的正量，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，当他自己在修行上路了，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。