

第 081 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！

发了菩提心之后呢，今天我们继续一起来学习世亲菩萨造的《俱舍论》。那么《俱舍论》是分八品，现在我们学习到的是第五品-分别随眠的最后内容。今天讲的是第四个科判，前面是讲到了随眠如何进行对治，然后今天讲的是断除之果。就说是断除了随眠之后安立的果，那么在这个当中叫遍知。分五，第一是分类；第二是何道之何果；第三是定数；第四是何补特伽罗具足；第五是宣说得舍。总共有五个科判。

第一个科判“分类”，颂词当中讲：

所谓遍知有九种，灭欲苦集谛为一，
灭后二谛各为一，上三遍知余亦三，
灭顺下分与色界，及灭诸漏三遍知。

这里就讲到了分类，首先这里面出现了遍知，后面也是反复出现遍知。这个遍知的意义是什么呢？一方面是周遍、了知的意思，就说断除烦恼之后呢，对于四谛啊等等这些法的本体都可以周遍地了知，从这个角度来讲，叫证的一种遍知。这里面主要是讲断的遍知，断的遍知就说是断除了这些随眠之后，远离所断的这个灭法。灭除烦恼之后出现的择灭、出现的这个灭法，其实就是这里面所讲的遍知的意思。所以遍知有证的遍知和断的遍知，主要是从断的角度讲。就说断除了烦恼之后的灭法，就是这里面所称之为的遍知。

所以这里的遍知都是和断除烦恼直接相关的，当然见道、修道有九十八种随眠，那么九十八种随眠它没有安立九十八种遍知，原因后面还要提到。只安立了九种，“所谓遍知有九种”。

那么九种遍知是怎么安立的呢？“灭欲苦集谛为一，灭后二谛各为一，上三遍知余亦三”那么这里面就讲到了九种。首先是灭除欲界的苦集谛，这个苦谛和集谛二者合起来，合起来的原因后面还要讲。那么就是说灭除了欲界的苦谛和灭除了欲界的集谛之后，安立为一个遍知。

“灭后二谛各为一”，后二谛当然就是道谛和灭谛，道谛和灭谛就不需要合起来了，单独地就可以安立，

就说是灭除灭谛下面的烦恼安立一个遍知，然后灭除道谛下面的烦恼也是安立一个遍知。所以说“灭后二谛各为一”就是每个都是一种，就是两种，加前面就是三种。这就是属于欲界下面的遍知，苦集谛合为一，然后道和灭各为一，就是三种。本来谛有四种，但是此处就安立了三种，原因就是这样的。

“上三遍知”，上三遍知也是一样，就说是色界和无色界合在一起，色界和无色界合在一起也是三种遍知，就是苦集谛为一，灭谛下面的是一，道谛下面烦恼灭完之后安立一个遍知。“余亦三”这个是修断的，前面是从见断的角度来讲，后面从修断的角度来讲。灭除修断的烦恼，也安立三种，分别是什么呢？下面两句讲。

“灭顺下分与色界，及灭诸漏三遍知。”首先有一个“灭顺下分”，顺下分前面我们讲过，它主要是欲界的烦恼，就叫做顺下。下就是欲界的意思，所以说顺下分就是欲界的烦恼，那么欲界的烦恼灭完了，安立一个叫做顺下分的遍知。然后把色界的烦恼灭尽之后(这个是修断了)，安立一个断除色界的烦恼遍知。最后把无色界的灭完之后呢，是灭诸漏遍知，这个叫断除修断之后安立的三种，所以总共就是九种遍知。这个方面首先是从数目上、分类上面来安立。

下面我们看第二个科判“何道之何果”，那么对于遍知，它的相关内容，后面几个科判当中要展开讲的。首先我们就把这些问题，首先看一看是怎么安立的。

其中六种为忍果，余三即是智之果。

未至定为一切果，所有正禅五或八，

未至定果即为一，无色三正行亦尔。

这里面首先前两句“其中六种为忍果，余三即是智之果”，这个就是到底是忍的果呢还是智的果呢？这两句就讲到了这个问题。那么就说，九种当中前六种是忍之果，后面三种是智之果，是这样的。后面一个颂词主要是讲到这些定当中啊，色界和无色界当中的定，从未至定开始，乃至到无色界的正行定为止，如何安立它自己这样一种遍知的果的。

首先，我们看“其中六种为忍果”，就说前面的六种都是忍的果。忍的果，就说通过忍把烦恼断尽之后呢，就安立一个它的遍知果。所以说前面六种都是属于忍的果。那么第七、第八、第九，它们都是属于前面讲的修断的范围，修断范围当中就没有忍，全都是智，是这样的。

所以前面六种，虽然第六种已经到了修道了，但是它真正的修道所得到的第六种遍知，是在第十五刹那的时候，已经开始对治烦恼了，然后到第十六刹那的时候也现前了解脱道。现前解脱道的时候，它

的烦恼灭尽，安立一个遍知。所以说前面六种都是属于见道当中所包含的，第六个遍知虽然是修道，已经到了第十六刹那了，它已经到了修道了，但是它的前面断烦恼这部分，是属于在见道当中。所以说，其中六种是忍的果，忍位当中和烦恼作战，开始把烦恼断掉。然后下面一刹那之后现前它的遍知果。所以这个遍知，我们在前面再再提到过，就是断除烦恼的灭，安立为遍知的意思。

平常我们说遍知佛陀啊，是从某个角度来讲的，不是完全一样的。真正的遍知佛陀，是对所有的一切所知法，都无一遗漏全部了知，从这个方面安立为真正的遍知佛。那么此处的意义呢，有一点相似，但是不是完全一样的，它主要是断除烦恼之后，或灭除烦恼之后安立的灭谛，安立抉择灭，从这个方面称之为遍知。所以前面有忍也有智，所以前面六种主要是忍的果。

那么“余三”呢，后面的三种呢，就是属于智之果，修道当中它就没有忍的。修道没有忍的缘故，全都是智的果，从这个方面来进行安立的。后面从断顺下分的遍知开始，然后断色界的烦恼遍知和灭尽诸漏的遍知，都是属于智之果。这个方面我们就知道了，九种当中，前六种是属于忍果，后面三种是属于智果。

“未至定为一切果”，未至定可以得到九种遍知。这个未至定它的力量很大，主要是前面有一个未至定，后面还有个未至定。前面那个未至定，就是第三句的这个未至定，和第五句的未至定都是未至定，但是前面这个未至定就是指到色界的未至定。平常我们讲未到定，从欲界到色界，还没到初禅之前的这样一种未到定。这个未到定的力量特别大，所以说它可以灭除一切烦恼。它的力量可以灭除一切烦恼，所以说未至定可以得到一切遍知。所有的九种遍知在未至定当中都可以得到。所以说“未至定为一切果”，所有的九种遍知通过未至定都可以得。

但是，是不是完完全全都是用未至定得呢？不一定，他的力量很大，所有的都可以用未至定得的意思。实际情况出现的时候，是不是所有的都是未至定呢？这个不确定。这个属于色界了，虽然还没有真正到正禅，但是它已经是属于色界的范围，已经超越欲界。它可以断除欲界的所有障碍，而且在未至定当中可以证悟一切的遍知果。所以，“未至定为一切果”。

“所有正禅”，这个正禅是一禅、二禅、三禅、四禅，这个就是色界的正禅。色界的正禅“五或八”，有两种观点。其中前面一种观点是世亲菩萨自己承许的，后面一种观点引用妙音尊者的观点。所有的正禅可以获得五种遍知，当然正禅一定属于色界定。未至定当中可以把欲界的烦恼都断掉，如果到了正禅的时候，主要是断除上面色界、无色界的烦恼。所以说在分类当中欲界有三种、上二界有三种，上三遍知嘛。上二界色界、无色界有三种，在这个当中正禅首先可以断除见断当中的属于色界、无色界三种烦恼，获得三遍知。

“正禅五”当中的首先前面的三，就是属于见道的上二界的烦恼。然后还可以断除修道当中最后两种，就是断除色界的烦恼还有断除无色界的烦恼，获得色界遍知和灭诸漏遍知，这两种可以获得。前面的三种再加上修道当中的最后两种就是五种了。

为什么此处没有顺下分的遍知呢？顺下分的遍知也是修道位所摄的，断尽欲界烦恼。其实顺下分遍知是通过未至定断的，此处前提是正禅当中。所以说如果我们通过一禅、二禅、三禅、四禅，这个顺下分的遍知已经在未至定的时候已经得了，在正禅当中不需要重新得，所以说此处正禅五就把顺下分的遍知要取掉。修断当中不是三个嘛，一个是顺下分的，一个是灭色界的遍知和灭无色界灭尽诸漏的遍知，所以其实就得到了后面的灭色界。因为它是正禅，正禅对于整个色界、整个无色界等等都可以灭尽，所以说它可以得到灭色界的一种遍知和灭尽诸漏的遍知。而顺下分的遍知是未至定得的，此处是正禅，所以此处就没有单独安立顺下分遍知。只是说在见道当中的上二界的三种遍知得到之后，断除修断之后灭色界烦恼的遍知和灭诸漏的遍知，总共加起来就五种。

然后还有八种的说法，八种的说法就是把前面的欲界的三种算起来，一方面来讲的话，正禅当中欲界的烦恼已经没有了，此处一种观点只是安立五种，没有加前面三种。但是第二种观点，前面本身五种再加上欲界当中的三种遍知就是八种了。八种怎么安立的呢？以前我们学习一个超越证的观点，超越证的观点首先通过世间禅把欲界烦恼灭尽，然后开始取见道。他已经首先通过世间定把欲界烦恼断尽之后，重新返回头来再取一个见道。取见道的时候，见道位当中所摄的欲界三种遍知在这个时候可以顺便得到。欲界见道灭尽苦、集的，灭尽欲界当中所摄的道灭的三种，他在取见道过程中就顺便得到了。顺便得到之后，一到了修道第十六刹那的时候，一现前修道的时候他已经到了根本定。为什么到了根本定？因为前面他已经通过世间禅把欲界烦恼断掉了。所以这个时候十五刹那一出定之后，到了修道的时候，直接到了正禅。到了正禅的时候，前面的三种遍知在经过见道的时候顺便得到了，然后到了修道十六刹那的时候已经到了修道位已经到了正禅。正禅当中本身可以获得的是前面的五种，再加上前面在欲界见断当中的三种遍知。所以总共加起来八种。为什么没有顺下分呢？没有顺下分的原因也是和前面一样。所以说它有八种不是九种，总共遍知有九种，但是此处五种或者八种的情况可以出现。这就是妙音尊者的观点，世亲菩萨顺便把它列出来。“所有正禅五或八”如果通过正禅他可以获得五种遍知或者八种遍知。

“未至定果即为一”这个地方未至定，不是讲色界未至定而是无色界未至定。在唐译当中把这个分了一下，前面这个叫未至定后面这个叫尽分定。所以平时我们看唐译的时候，无色界的尽分定和此处当中讲的无色界的未至定意思是一样的。无色界的未至定，色界的四种正禅已经过了，过了之后无色界的未至定可以得到几个遍知？无色界的未至定可以得到一个遍知。无色界的未至定可以断所有色界的烦

恼，色界的烦恼可以断，所以无色界的未至定它得到一个灭尽色界贪欲的遍知。

“无色三正行”就是讲到无色定有四种，把最后一个去掉。去掉最后一个原因前面再再提到过，因为非想非非想定的力量很弱，心太弱了没办法断障，断不了烦恼。所以欲界心太粗大了也不行，然后无色的非想非非想有顶这个定力量太弱也不行。所以说无色界当中只取前三，空无边处、识无边处和无所有处。所以此处“无色三正行”。未至定前面已经讲了。“无色三正行”它可以断什么呢？“亦尔”的意思它也是一，也是获得一个遍知。可以获得什么遍知呢？可以把无色界的烦恼断掉，获得灭尽诸漏的遍知。

色界的未至定是所有的一切的九种都可以获得。如果一二三四正禅的话，或者就是五种或者就是八种。五种当中就是前面欲界当中有三种再加上后面的两种就是五种；八种这个方面主要是上二界色界、无色界的五种遍知(上二界见断的三个遍知和修断的两个遍知)，然后再加上欲界当中的三种，总共加起来是八种。然后无色界未至定得到一个，它灭尽色界烦恼。无色界的三正行灭除无色界烦恼也是得一个。它们就是分别的哪种定可以得几种，给我们做了分析。

下面再看颂词

一切均是圣道果，世间之道果有二，
类智亦然法智三，彼之同品果六五。

“一切均是圣道果”的意思就是说，这九种遍知哪些是出世间道得到的，哪些是世间道得到的。“一切均是圣道果”就是九种遍知全部都可以用圣道获得。“均是”的意思都可以是圣道的果。就是如果你通过无漏道的话九种遍知都可以得。从这个方面可以安立了。

那么如果说是世间道呢？如果是世间道的话是什么呢？它就说“世间道有二”，如果是圣者，因为有的时候圣者他也可以依靠世间道远离对欲界、色界的贪欲的缘故，所以说第七个可以得，第七个是什么呢？就前面断顺下分烦恼的遍知是第七种，这个方面可以得到了。

然后第八种是断除色界的烦恼的遍知。第七第八呢一个是断欲界的一个是断色界的，这两种是圣者通过世间道是可以得到的。然后前面需要见道得到的这些是不行的，纯粹世间道是不行的。然后最后一个漏尽遍知纯粹依靠世间道也不行，它因为没办法再欣上而厌下的缘故。所以说如果是纯粹圣者以世间道可以获得的话，就是第七第八，它可以通过世间道欣上厌下的方式断除顺下分的遍知，也可以通过欣上厌下的方式断除色界的烦恼的遍知，这两种可以得。那么最后一种断漏尽世间道不行。前面必

须通过见道得到的也不行，见道也是必须是无漏道。所以只有这两种依靠世间道可以获得，所以“世间之道果有二”。

“类智亦然”，这个地方“类智”主要是修道的类智；“亦然”就和前面的“二”相同的，因为刚刚讲到“世间之道果有二”，所以“类智亦然”，类智也是获得两种遍知。修道类智它也是获得两种。它其实也是上二界对治的缘故。所以它可以获得后面两种，第八和第九。通过修道的类智它是可以获得断尽色界的烦恼的遍知和灭尽诸漏的遍知。因为修道类智它不决定是世间道嘛，所以它是可以获得最后一个断诸漏的遍知，这个是通过修道类智可以获得的。因为它本来就是上面二界对治法的缘故，所以说修道类智是可以。

“法智三”，这个法智也是修道的法智，它可以获得三种遍知。为什么可以获得三种？哪三种呢？第七第八第九，最后三种，第七就是顺下分的遍知可以获得，然后前面第八第九刚刚讲过了。这个修道的无漏的法智它是整个三界的烦恼对治，三界烦恼都可以通过修道法智可以对治的。所以说第一个它可以对治欲界的烦恼，断掉欲界烦恼就获得了顺下分的遍知；对治色界的烦恼断尽之后可以获得灭尽色界烦恼的遍知；然后把无色界的烦恼断尽之后呢就可以获得尽诸漏的遍知，所以法智就可以获得这三种。修道的法智可以成为三界对治的缘故，所以说欲界的烦恼顺下分的这个可以获得，然后色界的和无色界的都可以获得。所以此处就是讲“法智三”。

“彼之同品果六五”，前面是讲真实的类智真实的法智，它们自己二者的获得的遍知分别是二和三。如果再把它们这个同品加上来，就是说法智、法智的忍、类智、类智的忍，如果把这些也加起来的话就可以是六或者五。首先六是什么呢？就是法智加上它的同品这个忍的果它可以获得六种遍知。因为前面这个法智它这个忍当中的话，可以说是欲界的见断的对治也可以有，所以说加上最前面的三种遍知。前面的三种遍知是什么呢？九种当中前面第一个科判讲到了，就是说九种当中的一二三，第一个遍知是断欲界苦集的；第二个是断欲界的灭谛下面的烦恼的遍知；第三个是断除欲界的道谛下面的烦恼的遍知，这三种主要是属于欲界见断。所以如果要加它的同品就把它忍、法忍加上来就可以断除欲界见断的三种烦恼而获得了三遍知。所以这个叫“前三遍知”。“最后三遍知”就刚刚我们讲到的它的修断，它的修道法智，修道法智可以获得最后三种七八九。所以说前三加后三总共就是六种，就是“彼之同品果六”。

然后“彼之同品果五”这个是指类智和类智的同品。类智的同品就是类智忍，加上类智忍就可以断除见断当中的色界、无色界所摄的见断的烦恼可以加进来，所以是中间三遍知。中间三遍知是什么呢？就是前面的九种当中的中间三种。最后三种当然是修道的嘛，前面三种是欲界见断，那么中间三种就是色界、无色界的见断，就叫“中间三遍知”。中间三遍知就是说属于色界、无色界的苦集二者合在一起

算一个，然后呢它的灭谛下面的色界、无色界的见道灭谛的这个断除一个，然后呢是道谛断除一个。中间三遍知就讲见道当中所摄的。

然后是最后二遍知，最后二遍知刚刚我们讲到的第八第九这两个。通过修道类智获得了最后二遍知，通过见道的它的类忍获得了中间三种，通过修道的类智获得最后二遍知。那么前面不是提到过这个问题吗，就说在这个修道当中没有忍只有智，所以说第一个是法智第二个就是类智，它这里面法忍、类忍没有了，因为在见道当中它才有忍和智，然后在修道当中没有忍只有智。所以说咱们讲的修道的法智是什么？然后就是说修道的类智是什么？主要是从这个方面安立的。它就是说忍的果有六种嘛，智得的果有三种，前面我们刚刚第二个科判讲到这个问题了，这方面讲到这样一种分类。

下面我们讲第三：定数，定数也是很关键的问题。前面我们提到了见断修断的烦恼总共加起来 98 种，为什么如果说这样一种所谓的遍知是断除了烦恼之后安立一个灭，安立一个灭的自体就安立为遍知的话，那么这 98 种烦恼每一种烦恼不是都要断吗？如果每一个烦恼都要断的话为什么就不安立 98 种遍知呢而只安立 9 种遍知，它的原因何在？这方面它一定是九种，不会多不会少。所以这个科判很重要。

获得无漏之离得，失毁有顶一分惑，
二因一切均摧毁，故立遍知复超界。

“获得无漏之离得”，就说是安立遍知的一个条件；“失毁有顶一分惑”是安立遍知的第二个条件；“二因一切均摧毁”这个是安立遍知的第三个条件；“故立遍知”这个主要是什么呢？主要是安立见道当中的遍知，见道遍知三个条件就够了，“复超界”，“超界”这个是安立修道遍知，所以总共加起来见道修道主要是四种。四种当中如果满足了前三种条件就可以安立为见道当中的遍知，再加上复超界第四个条件加进来的话就可以安立为修道的遍知。所以说真正符合这三个条件或四个条件只有这九种，其它的不符合条件就不安立了，虽然是断了烦恼安立了一个灭但它不安立遍知。下面我们就看一下这个条件。

条件当中第一个要“获得无漏的离得”，必须是无漏道获得的，具备无漏道获得是第一个条件；然后第二个条件呢“失毁有顶一分惑”，就是它对于非想非非想这个有顶的烦恼，它要失毁至少一分惑，它至少要断除属于有顶的一部分烦恼，你不管怎么样反正有顶的烦恼一部分必须要断掉，要断掉属于有顶一部分烦恼这个才是第二个条件；然后第三个条件“二因”，二因就是属于同类因和遍行因或者它的苦集谛下面所摄的一种遍行因，一个是同类的一个是不同类的，或者说一个是同分戒一个是不同分戒的，或者有些地方讲就叫做同类和遍行，这两种因“一切均摧毁”，这个是第三个条件；这三个条件满足了它才可以安立见道的遍知。

那么我们来看，首先十六刹那当中，第一个刹那就是苦法忍嘛，他这个排列下来的时候，苦集灭道是四谛，那么苦谛下面所摄呢，就是苦法忍，苦法智，苦类忍，苦类智。这是属于苦谛下面的，前面两种呢是属于欲界，后面两种呢是属于上二界的。然后下面就是一个集，集法忍，集法智，集类忍，集类智，这是集。第三个就是灭，灭法忍，灭法智，灭类忍，灭类智。最后一个是道，道法忍，道法智，道类忍，道类智。像这样四谛十六个刹那是这样排列的。

我们首先看第一个，苦法忍，苦法忍他具足第一个条件了。第一个条件是什么？无漏离得，他无漏离得得到了，他第一个是无漏道，他见道的第一刹那，已经进入无漏了。他也离得了，像这样的话，属于他自己下面的烦恼灭掉了。所以他是属于第一个条件具有，但是这个苦法忍，只具有一个条件还远远不够。为什么？因为后面两个条件还不具足，因为你是属于灭除欲界烦恼的一种智慧，或者一种他的灭。所以说你能够断除欲界的烦恼，但是你能不能够断除色界，无色界的烦恼呢？不行，为什么不行呢？苦法忍他不能断除这个，他必须要苦类忍，苦类忍他才能够断有顶的嘛。因为苦类忍他是对治上二界的，所以说苦类忍可以。但是现在只是苦法忍，苦法忍还不行，只属于有一条。所以不具有后两条的原故不能安立遍知。

那么苦类忍呢，就是说到了苦类智的时候，苦类忍他已经断掉了嘛。苦类忍是正在断上二界的烦恼，到了苦类智的时候，他具足了前两条，第一个他是无漏的，无漏离得。第二个呢他是可以灭除有顶的一分惑。这个一分惑很重要，我们不是说把所有属于有顶的烦恼全部灭掉，你才能安立遍知，至少把有顶当中一部分，一分的烦恼要断掉。有顶的烦恼有苦集灭道四种，四种当中属于苦谛下面的有顶烦恼断掉了，就是属于一分惑断了。因为如果把苦集灭道四谛下面的所有属于有顶的烦恼都要断掉，就圆满了。但是此处只是属于苦谛下面的，苦谛下面的属于有顶的烦恼断掉了，所以他是属于“失毁有顶一分惑”。他是可以灭掉有顶的一分，一部分的烦恼。所以说苦类智呢他是断除了属于苦谛有顶的烦恼。所以第一条和第二条具足了。他就既是无漏离得，又失毁了有顶的一分惑。因为他是对治上二界的烦恼的。

但是第三个因不具足，就是说“二因一切均摧毁”，这个是不行的（不满足）。必须就是苦谛下面他自己的同类因，和他的遍行因要摧毁掉。然后集谛下面的同类因和遍行因要摧毁。因为真正的遍行因只是在苦谛和集谛下面才有。他可以遍行其它一切。所以说如果你把苦谛下面的这个同类因和遍行因，同类因他自己的可以同类的嘛，就是苦谛下面他自己的烦恼可以同类，同类他可以产生后面的。遍行因呢他可以产生其它的，可以缘其它的烦恼产生。所以说遍行因前面学习过的，只是在苦谛和集谛下面的十一种烦恼或者九种烦恼是属于遍行的。所以说他这个时候我们必须要把苦谛下面的同类因和他的遍行因灭掉。

但是这个时候我们说灭掉了什么呢？就是说他的苦谛下面的同类因和遍行因灭完了，但是集谛下面的同类因和遍行因还没灭完。所以说所有的可说缘五部的遍行因，苦谛下面有两种，一个是同类，一个是遍行。然后集谛下面一个同类，一个遍行。现在呢我们把欲界苦谛的见断下面的这个同类因断除了，然后他下面这个遍行因也断除了，因为到了苦法忍和苦法智的时候，所有属于欲界见断的烦恼都都已经断完了的。但是集谛还没有断，集谛下面还有一个遍行因。所以说呢，这个时候“二因一切皆摧毁”他只是属于苦谛下面的二因摧毁了，但是集谛下面的二因还没有完全摧毁掉。因为集谛下面这个遍行因没摧毁，他仍然还是可以缘其他的法。所以他因为有一个遍行因的原故，还可以缘五部，因此说呢，单单是到了这个苦类智的话，还不行，因为这个“二因一切皆摧毁”这个还没有完全圆满。只有再往下走，到了集智下面，到了集谛的法忍，法智，这个时候就可以了。法智下面就可以四个条件具有了。

所以到法智下面的时候，前面第一条他当然是具有无漏离得。那么第二条也具有，因为在苦类智的时候，“失毁有顶一分惑”这个条件已经圆满了。所以这个时候他越往后走，前面的条件都是圆满的。所以这两个条件你有了，第三个条件会不会具足呢？第三个条件具足了，因为苦谛的同类和遍行在前面的时候已经断掉了，然而这个时候到了集法智的时候，他自己下面这样一种同类因和他下面的这个遍行因在集法智一生起的时候，他就完全断了，断掉之后呢第三个条件具足了。这个时候才安立一个遍知。

他为什么要把欲界苦集谛合在一起，原因就是这个人，为什么前面讲到的时候，欲界三个遍知当中，苦集必须放在一起，必须合在一起。原因就是苦谛和集谛下面都有遍行因，只是断掉苦谛下面的，集谛下面的遍行因还可以缘他的，所以只有同时把苦谛和集谛的两种下面的烦恼同时断掉了，才能安立一个遍知，所以说为什么要把苦和集放在一起安立，是这样。

那么后面灭谛下面单独安立一个遍知，道谛下面单独安个遍知，他就不需要把灭谛和道谛合起来。为什么不需要呢？因为他的遍行因没有了，遍行因只是在苦谛下面和集谛下面才有，灭谛和道谛下面没有遍行因的。所以说，往后只要他这三个条件一具足之后，后面所有的遍知，前面的三个条件都是具备的。所以说他后面就不需要再这样安立了。

所以说呢，在这个集法智开始安立第一个遍知，应该是第六刹那的时候安立第一个遍知；第八刹那的时候安立第二个，这个就是属于上二界的。断除上二界的苦集安立的；然后在灭谛下面的就是灭法智，灭法智下面安立一个欲界灭谛的；然后灭类智下面安立断除上二界的这样一种他自己的烦恼，安立一个遍知；然后在道谛下面，就说是这个道法智下面，欲界的道谛下面的烦恼断掉了，安立一个遍知；然后第六个呢必须要到第十六刹那，第十六刹那就到了修道了。

所以安之于遍知的话，反正就是欲界当中的这些苦集，和色界当中的苦集，然后欲界当中道灭，色界当中的道灭，他就这样安立六个，反正六个他三个条件必须要具足，要具足之后才能安立一个遍知。所以真正第一个（所有）条件具足的，只是第六刹那的时候才有。前面五刹那都没有安立遍知，因为他的条件都不具足，他要么具足一个条件，要么具足两个条件。但是只是具足一个条件两个条件是不够的，必须要同时具足三条件。同时具足三个条件才能安立一个遍知，所以说到第六刹那的时候，这个三个条件全部具足了，就安立一个遍知了。

所以这三个条件，我们要看清楚，一个是获得无漏道，获得无漏道这个第一个条件，只要是到了苦法忍都是具足的。十六刹那当中任何一个都具有这样的无漏离得。那么第二个呢要“失毁有顶一分惑”，所谓失毁有顶一分惑，必须是类智。在法忍法智当中是没有的，必须是类智，类智的时候第二个条件具足。第三个条件呢必须要“二因一切均摧毁”，就苦谛和集谛下面的同类因、遍行因都同时要摧毁。这个必须要到集类智的时候，因为苦类智，他苦谛下面的这些同类和遍行，在前面属于苦谛下面的法智类智当中已经摧毁掉了，那么到了集谛下面，到了集类智的时候，他下面的同类因和遍行因就摧毁了。所以说这个时候三个条件开始具足，这个之后三个条件都是圆满的，所有见道当中所有的都是圆满的。

所以说从第一到第六遍知，从第一之后，它三个条件都具备了。所以后面它要么就断除上面的这个苦集，要么就断除欲界的灭，欲界的道，这个方面，每一个安立一个遍知，所以说整个就是六个遍知，然后就说“故立遍知”，这个才能安立遍知，所以它在见道当中，属于见道的只有六个。

还有三个怎么安立呢？还有三个就是“复超界”。如果要安立修道的遍知，前面三个还不够，还要再加一个超界。比如说要超离欲界，超离欲界安立一个遍知，这个就是顺下分，我们就很清楚了，顺下分他已经断尽所有欲界的修断，断尽所有欲界修断安立一个遍知，为什么呢？因为它已经超界了，超离了欲界，这个条件具备了。前面三个条件都是具有的，在前面三个条件具有的基础上，在加上一个超界。顺下分的遍知超不超界呢？顺下分的遍知当然超界，它已经把欲界烦恼断尽了，所以是超界的。

第二个就是灭尽色界遍知，有没有超界？超了。它通过无色界的近分定断除了色界的烦恼，它超界了，所以安立了修道的第二个，就是第八个了。那最后一个就是超三界了，最后一个就是尽诸漏遍知。尽诸漏遍知它是超诸界的，它已经把三界超离了，安立了遍知。所以说这九个遍知，它都有根据。所以这个定数问题，就可以帮助我们理解前面的，为什么苦集安立一个，道和灭它分别安立，原因何在呢？从这个方面可以了解。

第四个科判：乙四、何补特伽罗具足：什么样的补特伽罗具有这样的遍知，我们需要了解。

凡夫亦非见谛者，至五之间真实具，
住修道者六一二，超界得果故综合。

“凡夫亦非”，这些所有的遍知凡夫一个都没有，首先把凡夫否定掉了，没有凡夫的事情。因为前面的话，你必须获得无漏离得，第一个条件都具足不了，所以说凡夫一个都没有。然后“见谛者至五之间真实具”，如果是见道当中，从第一个遍知到第五个遍知之间，真实具足的，前面我们说见断它有六个遍知，为什么说“见谛者至五之间”呢？因为最后一个遍知它实际上已经到修道了，最后第六个遍知它是第十六刹那的，见道只有十五刹那。从见到和修道分的话，第十六个刹那已处在修道位了，所以前面说第一到第五之间真实具，但是第六个遍知，它是见道当中的一种道类忍的果，它属于道类忍的果，所以说它从一个角度来讲，仍然断掉了是欲界的烦恼，是属于见断当中的，第六遍知已经到第十六刹那的缘故，它已到修道了，所以说见谛当中一到五之间真实具。

“住修道者”如果是住于修道者的话“六一二”。要么具有六种，具有六种的话，到修道十六刹那的时候，它内心当中就具有六个遍知，前五个是见道当中本来就有的，第六个是它自己住在修道当中，第六个遍知得到了，所以这个叫“住修道者六”，六个遍知它的安立是这样的。

然后“住修道者一”，获得一个遍知，这个方面有一个叫“综合”。我们看最后一句“超界得果故综合”，这里面有一个“综合”的概念，“综合”的概念是什么呢？如果到了第七个遍知的时候，它就可以把前面综合成一个，因为第七个就是顺下分遍知，顺下分遍知就可以综合起来，把前面的所有综合起来，变成一个。所以说这里面有两个综合，第一个就是顺下分的综合，第二个就是最后一个尽诸漏的综合。那么综合起来的时候，当圣者得到无来果的时候，它已经断掉了所有欲界的烦恼，顺下分的烦恼断了，就获得顺下分的遍知，顺下分的遍知和前面的六个综合在一起，它自己获得一个叫做顺下分遍知。所有前面的六种，再加它自己一个就七种，七种放在一起就获得一个，这一个其实就包含了七个，也包含了前六种，也包含了它自己的一个顺下分的遍知。所以这个顺下分遍知实际上是包含了前面六种的，得到一个，其实前面所有的都已经获得了，但是呢它只是安立一个，综合安立的话就叫做顺下分遍知。所以说这个时候到了无来果的时候，获得一种遍知。

还有一种遍知，获得阿罗汉果的时候，也是获得一种。到阿罗汉果的时候，它就把前面的所有遍知综合起来，安立一种，就叫做尽诸漏，其实尽诸漏是九种全部包含了，但是它自己在获得阿罗汉的时候，漏尽的时候，这个时候获得一种，这一种其实包含了其他的。所以综合的概念我们要知道，否则前面为什么到了顺下分的时候，只获得一种呢？它其实是综合起来的。阿罗汉它其实也是九种都得到了。为什么只有其中的一种呢？它也是综合起来的。综合的原因，下面还要讲最后一句，为什么叫综合，

凭什么叫综合？它有它的根据，这是获得一种遍知。

那么“二”呢？“修道者获二”，就是讲到它自己获得无来果的时候，其实这个时候前面他有一个顺下分的遍知他获得了，顺下分的遍知他获得一个，然后再加上获得了断色界烦恼的遍知，获得了两种。这个就不综合，没办法综合，因为它条件不具足，所以它就获得第一个是顺下分，第二个就是断色界烦恼的遍知，所以这个修道在不来果当中，第一个是刚刚获得不来果的时候，获得一种顺下分，第二个它自己断除色界烦恼，也是不来果，断除色界烦恼的时候，它获得了第二种。不来果其实已经断除欲界烦恼，但是色界和无色界的烦恼，整个是在不来果当中，需要断的。所以说它的范围，跨度比较长，没办法获得综合的条件。

下面我们看要获得综合，不是有两种综合嘛，一个就是顺下分的综合，一个尽诸漏的综合，那凭什么说综合呢？它讲了“超界得果”两个条件，第一个必须要超界，第二个必须要得果，“故综合”，才能够综合起来。那么我们一看到这个条件当中，顺下分就有两个条件，第一个顺下分它超界了，它已经超离了欲界，把所有欲界的烦恼断掉了，它超界了，在超界的同时，它得果了，得什么果呢？在超界的同时，它得了不来果，所以说顺下分这个地方安立一个综合。

那么断尽色界的不来果，它虽然超界了，但它没有得果，我们说你这个得什么果呢，不来果就是在刚刚超界的时候，就得到不来果，但你这个时候断尽了色界的烦恼，虽然色界的烦恼断掉了，但是没有重新得果，还是不来果，所以它没有得果。所以这个当中，第八个遍知不安立综合的原因就是这样的。第九个遍知安立综合，第一个就是它超界了，超离三界了，第一个它超离了无色界。第二个就是得果，得什么果？得了无学果，得了阿罗汉果。所以只有这两个条件才符合综合的条件，一个就是说在顺下分的时候，既超界又得果，然后在阿罗汉的时候，既超界又得果。

前面一果，二果，是得果，但是不超界，还是欲界当中的，得果不超界。然后在后面断尽色界烦恼的不来果，前面我们说，断尽欲界烦恼的不来果，和断尽色界烦恼的不来果，虽然它把色界超掉了，它把色界烦恼断掉了。但是它没有得果，超界了，但它没有重新得果，所以说断尽色界烦恼的不来果，没有办法安立综合，原因就是这两个方面的。

最后一个科判第五个科判：宣说得舍。

有者一二五六舍，得者亦然除五外。

这个里面讲了“舍”和“得”的安立。首先“舍”，那么就是说如果要舍的话，同时舍几种遍知，“得”的话，

就是同时得几种遍知。

首先就是“舍一”，同时舍一种，舍一种的话，就是当退失阿罗汉果的时候，舍弃掉了第九种遍知了，舍一种么，断漏尽这个就舍掉了。如果说是退失没有离开色界贪欲的不来果，就前面讲的话，他舍第七个，因为是综合的么，前面我们刚刚讲完这个综合，综合的话舍一，为什么是舍一呢？其实他已经是综合掉了，他已经是尽诸漏，尽诸漏他得的时候也是一个，那舍当然也是舍一个了。然后刚刚得到无来果的时候没有离开色界贪，没有离开色界贪的时候这个顺下分，顺下分他得的时候得一个，舍的时候也是舍这一个。

然后“舍二”，舍二的话就说是得到阿罗汉果的时候他同时舍掉第七第八。这个什么意思呢？其实就是说他的这个全称应该是“得一舍二”，得一就是说他得到一个的时候，得到阿罗汉果的时候，他舍弃两个，因为他刚开始的时候我们说，第八种遍知它是属于什么呢，他是属于断尽了色界烦恼的不来果，他这个是相续当中具有两种的，一个是顺下分的，他本来有一个顺下分的么，再加上他有一个断色界的遍知，他本来是具有两个的，但是现在得到阿罗汉果的时候呢，得到阿罗汉果的时候“得一”，你这个时候得到一个尽诸漏，但是“舍二”，把前面那两个舍掉了，他是这样意思的舍。

然后呢“舍五”，舍五是什么意思呢，其实这个舍五个也是“得一舍五”。那么得一个舍五个是从超越证，超越证的话他首先就是说通过世间道断除了烦恼，断除了烦恼之后呢，再以见道来取不来果。以见道取不来果，获得类智的时候，就舍弃了前面欲界见断的三个遍知，还有就是上界见断的两个遍知，就舍弃了五个遍知，然后得到一个。虽说得到一个，就是顺下分得到了，前面的这五个就舍弃了。

还有一个就是“舍六”，也是“得一舍六”。得一舍六的话就是说它是通过渐次获得的，前面的是超越证，这个是渐次获得。渐次获得就是圣者逐渐逐渐远离了欲界贪欲的时候他获得第七个遍知，第七遍知是顺下分的，顺下分前面讲他是综合的，所以他得到一个的时候呢，他就舍弃前面六个了。因为这个时候相续当中只安立一个，他并不是真实舍弃了，而是在名称上转变了。以前六个获得了的，但是当他真正远离欲界贪欲的时候，获得顺下分遍知的时候得到了一个顺下分，但是前面六个就没有了，因为前面六个和这个已经综合在一起了，所以得一舍六，从这个方面安立的。这里的舍不是真实的舍，是转换一种安立的方式。

“得者亦然除五外”，得者呢也是亦然，“亦然”，一二六是得，“除五”，五是没有的，他只是得到一二六。这个得到一个，就是不管怎么样，同时只是得一个的，所以说此处得一个遍知的情况，就是集法智获得的第一个遍知。获得的第一个遍知，这只是得一个，他不是累积的，只是从得的角度来讲，只是得一个。然后呢第六个遍知，就是说离贪道类智的时候呢，得到第六个遍知，这个是从修道角度来

讲的，他已经到了修道的得一个。然后这个时候呢，第九解脱道时获得第七个遍知，也是得一个，得一个是顺下分的。得阿罗汉也是得一个，就是讲到尽诸漏，从这个方面安立的，它是有一定的代表性。要不然就是最早的第一个，要么然是从属于修道的第一个，要么是属于灭尽欲界烦恼的一个，像一个人的话，是说属于顺下分的，要不然是说漏尽的一个，那么这就是“得一”的情况。

“得二”的情况是什么呢？得两种遍知的情况，比如说呢，首先是阿罗汉，阿罗汉的时候呢，他如果重新起无色界的烦恼的时候，就可以得到第七第八。它本身是阿罗汉，重新生起了无色界烦恼的时候，第七个遍知是有的，重新得到两个，同时得到两个，第七个顺下分是得到的，然后第八个灭尽色界烦恼的遍知得到的。当然，无色界烦恼还没灭，重新退失了，无色界烦恼重新产生了，所以说第七灭尽欲界烦恼是有的，第八灭尽色界烦恼这个遍知是有的，所以同时“得二”是这样的。

然后同时“得六”，同时得六也是退失，首先从渐次不来果当中退失的时候，获得了前面六种，比如说，他舍弃掉了顺下分。就是说，他本来是不来果，没有欲界烦恼，但是如果重新起欲界烦恼的时候，顺下分的这个遍知没有了，舍弃了，舍弃之后呢，以前六种全部得到。以前通过忍，在见道当中所获得六种遍知呢，它重新获得了，同时得到了。因为他本来是得到不来果，欲界的烦恼断尽了，获得顺下分的遍知，但是他重新失去了这种遍知，重新生起了欲界烦恼，那么第七个就舍了，舍了的同时，前面的六种同时就获得了。他是从这个角度来讲的。是这个重新得到的情况，“除五”外，第五情况是没有的。

以上我们讲完了第五品。

第 082 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所造的《俱舍论》，《俱舍论》是分八品的内容，其中前面的五品已经学习完了，那么今天我们学习的是第六品：分别圣道。分别圣道开始，主要是宣

讲抉择随顺于无漏法方面的，它的果，它的因和它的缘。当然了，如果我们现前了无漏法的话，就可以获得这种殊胜的圣道，获得殊胜的解脱，所以说这个是第六品所安立的。一方面来讲的话，圣者道，还有证悟实相，证悟真谛，证悟无漏的圣者的不同的情况，如何现前真谛的法等等，在这个当中都讲得很清楚。第七品主要是宣讲它的因，要获得这样的圣道必须要有智，所以说分别智品。然后第八品是它的缘，就宣讲定。不管怎么说，后面三品主要是安立了无漏圣道相关的这些内容，第六品是分别圣道，那么对于圣道的方方面面，然后它的所缘境是什么，怎么样现前圣道的次第，证悟圣道真谛的补特伽罗，然后是现证之道等，在这品当中，对于这些问题都进行了详细的宣讲。

第六分别道与补特伽罗品分四，这里面就讲“道”和“补特伽罗”，补特伽罗就是“数取趣”，从严格意义上来讲，这个数取趣主要是指凡夫等等，圣者有的时候能不能叫数取趣呢？能不能叫补特伽罗呢？其实有些时候圣者也可以叫，在《辩法法性论》当中四种补特伽罗，四种补特伽罗当中，声闻、缘觉、菩萨、佛，都安立为补特伽罗，有的时候从比较广义的侧面来讲这样安立的。那么真实意义这样来讲，数取趣就通过自己的业，不断的转生，不断的取诸趣的身份者就称之为“补特伽罗数取趣”，所以说这里面当中六道众生是数取的，数数的取诸趣。

如果说圣者呢？圣者当中有没有数取呢？圣者当中如果说是获得初果的话，还要七返欲界，七返欲界从这个角度来讲当然也算是数取，也算是补特伽罗。然后如果说是一来果，一次往返于欲界，当然也算。然后不来呢？不来他主要是不来欲界，那么在色界、无色界还会投生。当然阿罗汉他真实地涅槃之后，真实不再趋向于轮回了，这个方面我们要了解这个数取趣。有些时候是通过众生的恶业，然后直接的他的因和缘全部具备的情况之下，往返诸趣，圣者他虽然已经现前了某部分的无漏法，但是以前相续当中的这些烦恼、习气没有彻底消尽的话，还是有这样一种取诸趣的情况存在的，所以此处是分别道和安立现前道的这些补特伽罗分四。

第一是“所缘境真谛”，我们要分别圣道或者要现证圣道，这个所缘境的真谛我们必须要了解，所以第一个是所缘境的真谛。第二是“现证真谛的次第”，那么怎么样现证真谛，通过什么样的次第可以现证这样，其实这些也是非常关键的问题，虽然有真谛但是我们不知道次第的话，对我们来讲也没办法入手，也没办法逐渐逐渐，次第次第的现前圣道。第三是“现证真谛之补特伽罗”，那么现证真谛之补特伽罗也有很多，像这些初果，二果，三果，四果等等，这个当中讲的很详细，对于这样一种已经现前真谛的圣者也讲得很详细的，所以在《唐译》当中这个叫分别贤圣品，贤圣品其实讲到了“贤”，它主要是指资粮道和加行道，资粮道和加行道的这些就叫做贤，“圣”就是讲到了见道以上的，见道以上的乃至阿罗汉果之间的这些叫做圣，所以在贤圣品其实也是讲这些现证真谛的补特伽罗的情况。第四是“宣说现证之道”，那么道是怎么安立的？

首先讲第一是所缘境圣谛，分五：一、连接文；二、道自本体；三、真实四谛；四、建立诸行皆苦；五、旁述二谛。

所缘境的圣谛这个我们需要了解，虽然前面我们也是在学习诸品的过程当中，对于圣谛都有所了解，有所安立，比如说在观随眠品当中，也有这样一种苦集灭道四谛的名称，但是那个时候所安立的四谛，它不是从真实四谛的本体，而是说四谛下面应该断除的这些障碍，烦恼方面安立的。所以说虽然上一品当中频频出现这些四谛的苦集灭道的名称，但是它所宣讲的，所安立的并不是四谛本身，并不是圣道本身，这个地方主要是安立圣道本身，圣谛本身。

首先第一个是连接文。

依见谛修断烦恼，是故称为遍知名。

这个是第五品和第六品的一个衔接。因为前面有一个断即获得遍知名，那么到底怎么样才能获得遍知的名称呢？此处说依靠见谛和通过修道断除了烦恼之后，这个时候就称之为遍知，所以遍知前面我们提到过有两种，一种就叫做证的遍知，证遍知就对于四谛的真相全部了解了，一一了知没有什么漏下的，这个就是从证的方面来讲安立遍知。还有一个方面是断遍知，断遍知的话，就断除了烦恼的灭，断除了烦恼的灭安立一种断的遍知。那么这个断的遍知，既然有这个遍知的话到底是通过什么样安立的呢？所以说就是“依见谛修断烦恼”，就说是通过见谛，见到圣谛的本性，通过修道断除这样修断，断除烦恼的缘故安立遍知。

不管是从证的角度来讲也好，还是从断的角度来讲也好，都可以安立遍知的名称，所以说断烦恼主要是上一品的事情，前一品就讲到了随眠烦恼，那么获得证悟的功德就是本品所讲到的，所以说此处就是连接文，连接第五品和第六品之间有一个衔接，主要是通过见真谛，然后修道之后断除烦恼。而真实的见谛，真实的修道就在这一品当中广说，上一品当中说这个烦恼是这样的，如果你断除烦恼怎么样，它是讲烦恼的时候，附带讲的，真实的断烦恼之道并没有讲，所以说在本品当中讲到了真实的见证谛，缘真谛修道之后断烦恼，不管是见断、修断等等，比较详细的修法都在本品当中进行安立的，这个就是“连接文”。

下面我们看第二个科判，道自本体。那么道的本体如何安立呢？

修道二种有无漏，所谓见道唯无漏。

这个道就是分了两种，一个是见道，一个是修道。那么所谓的这样见道和修道二者之间，就说二者本体是有漏还是无漏呢？平常我们在讲见道的时候，当然见道它肯定是无漏的。修道按照一般安立的方式来讲的话，如果是在见道的基础上安立的修道，当然这个都是无漏的，你没有见道的话，当然就没有办法安立修道，既然已经通过无漏道见到了真谛了，那么之后缘这个见真谛再再的串习，然后增上自己的证悟，这个修道当然就是指无漏的了。尤其是指平常我们学习到大乘的思想，大乘的思想当中，首先见道是在初地，修道是在一地到十地之间，如果说是这样安立的话，整个见修道全都是无漏的，但此处是从小乘的有部观点，有部观点来讲的话，就有稍微不一样的地方。

那么“修道二种”，修道有两种，有、无漏。一种是有漏的，一种是无漏的，当然有漏的修道就说世间的修道，有的时候缘世间道，缘世间道也可以修，比如说他通过欣上而厌下，前面我们再再提到过欣上而厌下，通过欣上希求上面的清净的功德，而厌恶下面的这些过患。比如说色界就厌恶欲界的这些过患，然后开始修行的时候，得到初禅、二禅等等，这些方面在过程当中，他是有修道的，他是有漏的修道，通过有漏的修道也可以断除它的障碍，断除它下面的这些烦恼，当然这个断除主要是指压服，真正彻底的连根断除有漏道是没有办法的，但是不管是怎么，它毕竟是属于修道的范围，因此从这个角度来讲的话，修道可以有有漏。这个和前面我们安立的修道必须是在见道的基础上才安立，那种修道的话，意义就不一样，这个地方修道的范围稍微要广一点，平常我们讲的那种是稍微要严格一点，或者说稍微窄一点。

所以说修道有二种，一个是有漏的修道，第二种是无漏的修道。无漏的修道当然就缘真谛，缘真谛他不是欣上厌下，他不是从禅定的本身欣上厌下，然后开始得到断烦恼的遍知的。遍知真正是来讲的话只是圣者安立的，所以断烦恼只是暂时断烦恼压制烦恼从世间的这样一种有漏道也可以。那么另外一种呢是缘真谛，他并不是欣上厌下，他是缘真谛，缘四谛的本身真谛开始修持，见到这样一种无漏道之后呢，这么一种修行就叫做无漏修道，所以修道分为两种，一个是有漏的一个是无漏的。

“所谓见道唯无漏”，见道是没有有漏的，所有的见道决定是无漏道，他因为必须要见到四谛十六形相之后才能安立见道，所以说如果是通过有漏永远没办法真正见道的。所以即便通过世间道灭除了无所有的烦恼，但是非想非非想的这个烦恼仍然没办法断除的，原因就是因为有漏的。他没办法通过自己的有漏道来断除有顶的烦恼，所以这个时候只有通过无漏道才能够断除有顶所摄的烦恼。所以说呢，“所谓见道唯无漏”没有像修道一样的两种情况，他绝对只是有无漏，因为有顶的烦恼必须要通过见道来断除，还有就是见道也可以断除上中下九品的所有的见断，所以从这个角度来讲唯一安立无漏道。

下面我们来看第三个科判，真实四谛。此处讲到：

一切真谛说四种，苦集如是灭与道。

彼等自体亦复然，彼之次第依现证。

这些内容看待第五品来讲就不是很复杂的，基本上是很容易懂很简单的。他的内容是这样的，“一切真谛”就说要修真谛要见真谛。那么真谛有几种呢，此处说“一切真谛说四种”，那么平常所讲到的四谛，四谛其实就是佛法很关键的地方，有的时候我们在因明当中学过《释量论》等等，安立佛陀为遍智主要也就是从佛陀宣讲的四谛的这个侧面安立佛陀是遍智。因为四谛当中有两种是轮回的因果，有两种是涅槃的因果。那么轮回的果和轮回的因主要是苦谛和集谛，获得涅槃获得解脱的这样的因和果呢，果是灭谛他的因就是道谛。那么众生为什么从此处安立呢，佛陀宣讲其他的这些工巧呀，怎么样让众生获得暂时的安乐呀，并不是佛陀出世的最主要的，最根本的原因。因为暂时获得这些安乐的法，升天的法在外道当中也有一些，暂时获得世间当中这些住好房子呀开大汽车呀等等这些方面，一般的世间人自己也可以做到。

但是众生的本性是什么,众生的本质是什么,一般的众生就没办法了解，所以说佛陀出世的最主要的最根本的目的就告诉众生，现在的一切的状况的是痛苦的自性，这个其实众生是没办法认知的，认知不了，一切都是痛苦的安立的苦谛。然后痛苦是有因的，当然了,众生自己在受苦的时候也会寻找，为什么我现在会这么苦，为什么我这么苦就是因为没钱，如果有钱了我会没有痛苦了，这个也是一种因果。但是这个因果太浅了，他只是看到了一种比较短暂的肤浅的因，我肚子饿的苦就是因为没吃饭，只要把饭煮了吃了这个痛苦就解决了。所以说他们也在分析也在观察，似乎也在寻找解决问题之道，但这毕竟只是暂时的，没办法从根本上解决。

所以佛陀讲到的这个因，所有痛苦的深层次的因就是集，就是集谛，所以说宣讲了痛苦也宣讲了痛苦的因，这种苦和集其实都是让人厌恶的地方，都是让人厌烦的地方，众生只不过没有认知而已，一旦认知他就会很急切的想要从这种苦因和苦果当中出离出来。但是他们又会想,到底有没有彻底断除痛苦的药呢，这样的根本呢，这时候佛陀就会告诉他们，其实呢最根本的断除苦的状态的是有的，这就叫做灭，灭就是涅槃，如果获得涅槃所有的苦都会消灭，就不会再一次复发，再一次怎么样对众生造成伤害，绝不可能，这个灭谛的状态是存在的，这个涅槃是绝对存在的，永远无苦的这个状态是绝对存在的。

那么要获得这种涅槃，他到底有没有一个道呢，虽然这种灭除烦恼的果非常的善妙，非常的殊胜，但是如果如果没有方法的话,干着急也没办法前往这种殊胜境界当中，所以佛陀讲了这样一种灭谛的涅槃的因他是有的，就是道谛。通过修持圣道,通过现前道谛，就可以获证灭谛。那么这个道谛恰恰也是对

治集谛的根本道，所以说这个苦谛的灭除就是灭谛。然后灭谛他有因嘛，灭谛的因就是集。如果你的集没有断掉的话，你的苦也没办法灭除，苦没完全灭除的话你的灭也没办法现前。

所以说关键问题在于怎么样灭除这个集，灭除集呢就是修道，通过道来灭烦恼，通过道来灭除所有的集谛的本身，这个时候就可以通过道谛来对治集谛。然后苦谛消除就现前灭谛了。所以说从这个角度来讲，佛陀的大智慧、大遍智，宣讲了众生的苦果和苦因，这个是如何其他的世间的所谓导师从来没有发现过，从来没有宣讲过，所以说告诉了众生的状态是苦，然后苦的因是集，然后这种苦是可以被消灭的，这个是灭谛，然后现前灭谛的方法就是道谛。所以说前面众生的苦、众生的流转和众生流转的因讲得清清楚楚。然后众生最后获得解脱的这个状态灭，和获得现前趋向于灭谛的这个道讲得清清楚楚。所以说前面是轮回的因果后面是还灭的因果。那么其实佛陀出世帮助众生的最殊胜的，就是帮助众生获得究竟解脱。所以说因为佛陀发现了四谛，宣说了四谛的缘故，通过这个方面安立佛陀是遍智。

所以四谛的法要在整个佛法当中非常非常的善妙，非常的殊胜。只不过小乘安立的四谛当中内容和大乘中安立的四谛的内容某些角度不太一样，不是完全相同的。因为众生的根基不一样，众生的理解能力也不一样，对法界、法性的认知也不太一样，所以说在宣讲的时候也不一样。但是此处从小乘有部的观点来安立的时候就是这样的，佛法核心的地方其实就是四谛，我们修持的时候也是从四谛去着手，就开始修行的。

所以说所有的流转、所有的还灭他都是在四谛当中完完全全可以包含，所以此处说“一切四谛说四种，苦集如是灭与道”。那么这些方面就是说因为在第一品当中已经讲到了这些，无漏道谛呀，灭呀，苦集世间等等，已经宣讲了这些，因此此处也是安立四谛的时候和前面第一品刚开始的时候讲到的是这样的。苦集、然后如是灭道，苦集灭道就是四谛。

“彼等自体亦复然”，什么叫“亦复然”和谁亦复然？首先是“彼等自体”，就说在分别圣道这一品当中所安立的四谛的本体，“亦复然”和第一品刚开始的时候安立的这个四谛的本体是一样的，他们二者的自体是没什么差别的。所以说刚开始在序言这一品和第一品分别界的时候呢，都是首先提到了无漏道谛的名称就叫做无漏，道谛等等。然后还有一个灭，当然灭当中有非抉择灭、抉择灭。此处的灭谛，非抉择灭不能算，虚空无为呀，他虽然是无为法，但是虚空无为呀或者说非抉择灭这些都不能称之为灭谛。

真实的灭谛就是抉择灭，抉择灭才是真正的灭谛，因为他通过智慧，通过抉择灭掉了烦恼，通过智慧的抉择灭掉了烦恼的缘故，并不是像非抉择灭一样，缺缘不生虽然是灭，但是他不是通过智慧对治了

烦恼，灭除了烦恼之后现前了抉择灭的缘故，所以此处就是在三无为当中只是把抉择灭无为安立为灭谛。此处灭谛，在序品当中也是讲到了抉择灭。然后在第一品刚开始的时候讲到了苦集世间，苦谛和集谛。从这个方面的安立，道谛、灭谛、苦谛和集谛，其实就是要彼等自体亦复然。就是说此处我们讲到的苦集灭道，和第一品所讲到的苦集灭道的本体是一样的，前后呼应是一样的，没什么抵触不一样的地方，所以这个是“彼等自体亦复然”的意思。

“彼之次第依现证”，因为在第一品当中，它的名称出现的顺序是什么呢？首先出现的是道谛，在序品首先出现的是道谛的名称，然后出现的是抉择灭的名称，然后再出现的是苦集的名称，第一品的顺序是道灭苦集，那么第六品所宣讲的次第也是道灭苦集吗？不是，此处宣讲的次第是苦集灭道，是通过这样的次第去安立的，和第一品当中所讲的次第是不一样的。我们翻到前面序品和第一品刚开始的时候，就会发现首先是道谛的名称出现，然后是灭谛的名称出现，然后是苦集的名称出现，但是咱们这是苦集灭道这样的次第顺序出现。佛经当中，很多地方也是苦集灭道的顺序而出现的。

为什么会是苦集灭道这样的次第呢？一方面依靠现证的次第，现证的次第在资粮道加行道的时候首先也是按照这样的方式去修行。见道的时候也是，在见到十六个刹那当中，首先就是见苦谛的苦法忍、苦法智、苦类忍、苦类智。首先是见到苦谛的真相，然后见到集谛的真相，然后见到灭谛的真相，然后见到道谛的真相，就是十六个刹那的顺序也是通过苦集灭道的顺序下来，证悟的时候都是这样的，是通过这样一种现证的次第。

还有一个问题，首先比方说有的地方讲生病的时候，通过比喻也是一样的。首先我们要发现自己病了，自己生病了，头疼或者肚子里面感觉怀疑什么东西等等，反正很难受。这个时候就相当于发现自己生病了，相当于苦谛一样，佛陀首先宣说苦谛，安立了所有轮回当中的众生都是病人，所以首先宣讲苦谛。但是生病、痛苦有些病症是很明显的，已经开始发作了，很明显；有些可能认为自己很健康，但是其实已经在病的状态当中，这个也有的。像这样首先佛陀说一切都是痛苦的，下面建立众行皆苦当中还要讲。

首先安立所有都是痛苦的自性，安立了苦谛，所有的众生都是具有各式各样的痛苦，就相当于病人发现自己生病一样。生了病看医生之后，病因是什么？要找出来病因，病因就相当于集谛，现在不是安住在痛苦当中吗？痛苦的因是什么？所以说一般的人认为我病了，是不是昨天我的饮食没注意啊？或者昨天晚上睡觉的时候被子没盖好等等，从很短很短的因果去寻找，但是如果是个医生就不一定，从你表面的病症去发现隐藏了很深的病兆，找到最根本的病因，找出最根本的病因之后才开始下手去医治你的病。所以佛陀首先讲到一切都是痛苦的，然后就从根本上找出痛苦的因，痛苦的因就是集谛，所以前面也讲到了，世间人他也在试图寻找让自己不安乐、让自己痛苦的因，他们也在寻找。还有一

些外道也在寻找，到底痛苦的因是什么？因为他们的智慧有限，没有通过三无数劫发心，也没有通过三无数劫累积福慧资粮，所以他们的能力是非常有限的。当然外道具有某些禅定的功德，通过自己的能力看到的病因比一般人看到的病因要深一些，所以它就提倡修善法，提倡修禅定，提倡修苦行，通过这样的方式试图想要灭除病因。

但是最根本的无明引发了我执这个病因他没有找到，所以都是在认为我存在，我是有的。在这个基础上试图寻找让我获得快乐的因，但是这个方向都错误了。所以外道不要说真正断掉这个病因，连病因都没有找到，真正的病因都没有找到，何况说去对治它呢？这绝对不可能的事情。所以说佛陀通过遍智就发现，所有一切都是周遍痛苦，周遍痛苦的因是什么？最根本的因其实就是无明、我执。因为有了我的缘故，通过我执开始生分别念，开始生烦恼造业，开始轮回。所以说这里面众生痛苦的因是隐藏得很深的，潜伏得特别深，一般的众生根本没办法发现的，所以就他就试图在今生的身体上寻找，在今生外在的工作环境中寻找，或者自己居住环境上面去寻找。当然也不是说完全没有用，如果你有前世的福德等等，也可以通过寻找的过程当中，消除一点点的痛苦的因，但是深层次的因没办法，深层次的因没办法的缘故，这次的痛苦受完之后，或者通过今生的对治，把一部分的痛苦灭掉之后，后一世还要继续，还要痛苦，为什么？因为它的苦因还在持续地运作，苦因还在相续当中持续在运作，所以肯定是没办法的。外道通过修禅定，暂时升到了色界、无色界的天界，但是他的因灭尽之后还会下来，为什么？因为它的苦因还在运作的缘故，所以说没办法。

所以说首先就要寻找病因，病因佛陀讲到了就是集谛。病人看病的时候，病人就问医生，我的病到底有没有痊愈的希望？痊愈之后是什么状态？医生说你这个病还是可以看好的，看好之后你就健康了，你就会像没病的人一样很快乐了。所以佛陀说众生的苦其实是可以消尽的，消尽痛苦的状态是什么？佛陀就描绘了涅槃的状态。究竟涅槃的状态没有丝毫的痛苦，所有痛苦的根本已经灭掉了，集的根本灭掉了，所以苦不可能再有。任何法都是因果法因缘法，如果存在因就一定有果，那么它的因不存在了，那么果也就不存在了。所以佛陀在灭除众生痛苦的方面他是从根本上着手的，他是彻彻底底地把众生的病因，病根完全消灭，所以佛陀告诉众生这个灭谛是绝对存在的，所以佛陀告诉众生有灭谛。

然后灭谛怎么样呢？我最后可以获得健康，获得健康的话通过什么方法呢？医生就给这个病人开药，开了很多的中药、西药。开了很多很多药，开了之后你要按时服药，一天三次要吃药，吃药之后，这个东西不能吃，那个东西你可以吃，其他方面要注意啊等等。所以同样道理，佛陀也给众生开了药，要闻思修，然后或者打坐每天要两坐，每天要四座，固定要服药，然后这个不能做，像杀盗淫不能做，然后其他方面你要注意啊，其他方面营养方面，医生给病人说，你的营养方面要跟上，所以佛陀就告诉弟子，你要培福德，其他的磕头，转绕啊，这些福德你要去做，相当于修法，法身的营养你要跟上。所以把这些通过守戒的方式，把不能做的方面又去除了，然后通过培福德的方面又把他的营养，修

法的营养也跟上来了。你每天在不断的闻思修行，再服药的话，这个病慢慢慢慢就减弱了，慢慢减轻，慢慢就消亡了。所以说通过资粮道，加行道、见道、修道，通过这样道之后逐渐持续性的修持，最后就现出了这样健康的状态，最后现前了灭谛。

所以这样次第的安排一定是有非常非常善巧的方面的。首先告诉众生痛苦的状态，众生都很关心自己，痛苦这么痛苦啊，很关心自己，就知道自己是一个很严重的病人。然后再告诉他你的病因是这个，他就开始知道这个病因，然后佛陀再告诉他，其实就是这个病是可以治的，痛苦是可以消除的，灭谛存在。他就生起了希求心，我一定要得到这个灭谛，一定要得到这样一种理想的状态，对这个灭谛生起了希求之后，佛陀再告诉他修道的方式。如果他对于灭谛本身都没有希望，你告诉他法就没用了，他对这个法也不会重视的，就像这个病人他对自己痊愈方面不抱什么希望的话，他对医生开的药对医生的建议也不会重视。所以告诉这个次第，为什么先是苦再是集，再是灭再是道，一定有他非常非常殊胜的根据的，他现证的次第是这样的，他所安立苦集灭道顺序的原因、原理也是这样的，所以说佛陀非常非常善巧。

为什么称之为圣谛呢？说道灭是圣谛我们还好理解，苦集明明是众生的状态，苦集是众生痛苦的状态，还有一些我执、烦恼、业惑，业惑为什么也是圣谛呢？我们说四圣谛应该不是圣谛。我们并不是说苦集本身是属于圣谛，而苦集的这个谛，就说一切都是痛苦的，这个谛就是真实的意思，一切都是真实痛苦的，一切痛苦真实的因就是集，这个是圣智观察之后安立的。这个是佛陀的圣智观察了这个真谛，真实义就是这样。一切众生真实就是痛苦的，一切众生的世间真实的因就是这样的，所以这个叫做谛，谛是真实不虚的意思，所以一切世间都是痛苦的这个真实不虚的。不管谁来看，一切世间都是痛苦的，然后这一切痛苦的因这个集也是真实的，也是不会错乱的。佛陀说这个集就是苦的因，这个业惑就是苦的因，这个绝对不会错乱的，这个不会错，不会有什么不对的地方，这个也是谛。所以圣谛的意思是圣智所发现的真实，圣智所发现的真实义这个叫圣谛。所以苦集虽然属于众生相续当中所摄的，但是他是圣智所证，圣者智慧证悟之后安立的、宣讲的，不会有什么错误不会有什么错乱，这个方面就叫谛，叫真谛，真实不虚。

但是道和灭就可以直接理解了，或者一方面来讲道和灭也是佛陀的圣智现证到的、安立的，所以说他是圣谛。四圣谛的原因是这些凡夫人根本没办法发现，虽然是苦的虽然是集的，但众生谁发现了？都没办法发现，只有圣智看到了，只有圣智发现了，所以叫四圣谛。所以说这里面四圣谛安立原因就是这样的，“真实四谛”的原因，这个意思我们讲完了。

下面讲第四，建立诸行皆苦。我们在讲苦谛的时候也许有些众生会产生一些疑惑，会对佛陀的遍智产生疑惑，因为前面讲了一切世间周遍是苦，这是佛通过遍智观察发现的。如果众生发现还有一些不是

苦的东西在里面，他就会对一切都是苦的状态产生怀疑。他如果对四谛中的第一谛产生怀疑，他会对其后面的也产生怀疑，他既然你第一个都看错了，其实世间当中不是一切都是痛苦的，还有快乐的。你如果把第一个都看错了，那么你所宣讲的苦因当然也有可能是错的。既然苦因是错的，那么你的灭谛也是错的，道谛也是错的，所以他就通过这方面，一系列就产生怀疑了。所以我们有必要建立“诸行皆苦”，对于苦谛周遍这一点进行说明，以前我们在学四法印，在学其他的时候这个问题也建立过，此处《俱舍论》当中直接再建立一次。

诸行皆苦，行的意思就是有为法。一切的有为法都是痛苦的意思，一切的有为法都是痛苦的自性，都是痛苦的状态，有的时候是一切诸行无常，一切有为法都是无常的，但是一切有为法所安立的这些也是痛苦的自性，一切有漏都是痛苦的自性。

悦意以及不悦意，与除彼外之等舍，

一切有漏皆为苦，如应具有三苦故。

此处“悦意”是乐受，平常我们讲很悦意，身体方面有乐受，心里方面也是非常舒适非常悦意，这个方面主要是乐受；“不悦意”是苦受，明显的乐和明显的苦。“与除彼外之等舍”，除了悦意和不悦意之外非苦非乐，也不是苦也不是乐这个方面叫做舍受，等舍。既不偏重于安乐也不偏重于痛苦，是平等的。平等的一种什么呢，平等的一种舍的状态，舍就是不苦不乐。

平常我们的受基本上分了三种，前面讲五种，是在三种的基础上分出来的。象这样我们首先安立受当中就有乐受苦受和舍受，虽然有乐苦舍三种，但是“一切有漏皆为苦”。但如果属于一切有漏法的本体全都是“如应”，对应的话全都是痛苦的自性，所以说悦意这个乐受也是有漏的，苦受也是有漏的，舍受也是有漏的，所以一切有漏皆为苦的缘故，“如应具有”，如前面的次第具有三苦，比如说悦意他是什么苦呢，“悦意”他是属于坏苦或者变苦的自性，然后“不悦意”苦受他是苦苦的自性，如应对应舍受属于行苦的自性，象这样佛陀是以三苦来安立有漏皆苦，三苦来安立苦谛。

所以如果我们在理解的时候、在学法的时候如果对于佛陀安立苦的教义不了解，只是凭自己的想法来安立的时候，他就会产生这样的疑惑。他说你说一切都是苦的，明明我今天早上吃早餐的时候觉得这个饭挺好吃，很快乐，昨天晚上睡觉睡得挺好的，这个难道也不是一种快乐吗，这个也是一种快乐；今天发一笔小财这个也是一种快乐，这难道不是快乐吗？我们为什么要抹杀世间当中所有的快乐呢，还有天人也是快乐的，世间还有很多快乐的，为什么说这个乐就是苦呢，明明是矛盾嘛，他是从这个方面进行安立的。还有舍受是苦吗，明明讲了舍就是不苦不乐，已经把舍受的定义定成不苦不乐了，

那么这个不苦不乐没办法安立成苦。众生安立的苦其实就是苦苦，一般众生认定苦的状态就是苦苦的状态，就是不悦意，不悦意叫做苦。所以除了苦之外还有安乐，还有安乐的自性还有舍的自性，他就觉得不决定，一切都是痛苦的自性不决定。

所以为了说明这一点，我们必须了知三苦。悦意也是苦，悦意的苦不是苦苦，三苦当中的苦：这个苦苦的状况本身就是一种苦受，以苦受来安立苦叫苦苦，他是苦的其中一种表现方式，所以说三苦当中，这个苦叫苦苦，苦苦他的状况本来就是头疼，是这样一种不悦意，这个方面叫做苦苦，他是以苦为自性安立的状态，这个叫做苦苦。

第二种苦是什么，第二种苦就叫做变苦、叫坏苦。坏苦的本体是什么，其实坏苦的本体就是快乐。所以我们要分析，现在这个快乐到底为什么是苦呢，我们说并不是把快乐本身安立为苦，而是把他变化、变坏的这点安立为苦。所以这个苦是通过哪一点来安立为苦呢，不是从痛苦的角度来安立为苦，如果以痛苦的角度来安立苦就叫苦苦了，他已经叫苦苦了，他的状况不一样的。但是快乐安立为苦是从哪个角度来讲的呢，是从变苦，我们说坏，他是会变化的，他是毁坏的自性。生起的时候是快乐，安住的时候是快乐，变化的时候是苦，他会变化，从他会变化的角度，从这个侧面安立为苦，所以我们知道这个所谓的快乐也是苦的意思，并不是说我们否认了世间当中没有乐受，而是说这个乐受他本身会变化的，乐受本身会变化这个就是一种苦，所以说从他会变坏的角度安立为苦的，所以叫做变苦。

他是一种苦，但不是苦苦，平常我们安立的苦都是从苦苦的角度安立的，当然觉得矛盾了。但是这个变苦，快乐的这个问题，我们不否认他的状况是快乐，我们说这个变苦就是快乐。但是他会变化的，他会坏的，从坏的角度来讲安立为苦。所有的有漏只要安住在轮回当中，即便是获得天人的安乐，天人的安乐最后不是毁坏吗，毁坏本身就是苦。世间这些富翁也好，我们平常所谓的快乐也好，快乐最后也是会变坏的，这个变坏本身是苦。所以佛陀是从他变坏的角度安立为苦，让我们知道这个所谓的快乐他根本没有什么值得信赖的地方，只要一变坏他就是痛苦的，所以说哪一个快乐不变坏呢，没有一个快乐不变坏，所以所有快乐都是苦，他是从这个角度安立苦的。

行苦就是说不苦不乐的行苦，行苦是从行的角度来安立苦。这个行的角度主要是苦的因，从苦的因方面来安立苦。行苦的自性，反正生起来的时候也不是苦也不是乐，安住的时候也不是苦也不是乐，灭坏的时候也不是苦也不是乐，但他是从苦因的角度来讲的，从痛苦的因的角度来讲，他可以作为变苦的因，他也可以作为苦苦的因，就是说只要你这个行苦存在，就可以成为坏苦的因。坏苦我们前面讲过，他是一种比较现前的这种快乐的自性。快乐的自性从变化的角度来讲叫坏苦，所以说坏苦的因从哪里来的呢？坏苦的因从行苦来的，只要有行苦，就会显现坏苦；只要有行苦，就会显现苦苦；所以说这个行苦是苦苦和坏苦的因的缘故，从苦因的角度安立为苦，他的这个苦不明显，乐也不明显，都

不明显，但是他从因的角度比较明显。

就像有些地方打比喻的时候也是讲，就像我们手上长一个疮一样，只要你手上这个疮存在的时候他就是苦的因。只不过就是说，你手上的这个疮，如果遇到了热水“啊”一下子就特别特别的痛，遇到热水的时候非常痛，这个就是苦苦。首先你这个苦因是存在的，你手上的这个疮是存在的，一遇到热水的时候，就非常苦，就产生苦苦了。如果你手上的疮遇到凉水的时候，凉水进去的时候就很舒适，舒适这个所谓的变苦呢，也是因为这个疮的存在才有的，所以这个疮本身就是行苦，平常状态当中你感觉不到他，反正你感觉不到苦，也感觉不到乐，但是一遇热水的时候，“啊”一下非常非常难忍，这个就苦苦了。这个苦苦的因是哪里呢，疮本身是苦苦的因。如果一给他浇凉水，浇凉水之后他觉得很舒适，这个很舒适所谓的快乐，快乐其实我们前面讲的他就是变苦，这个变苦的因是哪里呢，也是这个疮。所以说这个疮的存在也许不明显，不注意的时候你觉得他不存在一样，但是这个因是一直存在的，只要他的因存在，就会产生苦苦，就会产生变苦，所以他是从苦因的角度安立为苦，叫行苦。

所以有些时候我们说五蕴就是行苦，只要你的五蕴存在，只要你的色存在，你的身体存在，你的受想行识存在，只要这个五蕴存在，你就是苦因。只要你不把五蕴灭掉，你的所有的这些苦都会在上面引发的，变苦也会在这上面引发，苦苦也会在这上面引发，佛陀讲的这个讲得很清楚。一个是从苦因的角度讲安立行苦，一个是从快乐的角度会变化的角度安立坏苦，痛苦本身安立苦苦。所以我们说，除了这些之外，一切的众生除了这个三受之外，就没有其他的受了。所以说一切都是苦，安立三苦，我们说周遍是苦的，的确一切有漏周遍是苦。

如果把这个问题搞清楚之后，我们说这个苦谛，佛陀讲的苦谛，现在我们众生处在苦谛当中，没有任何快乐可言，这个就决定了。决定之后呢，就对佛陀安立一切皆苦产生一个信心。佛陀安立痛苦安立得这么细致，因为一般的众生根本就只是从苦苦方面安立了，众生安立苦的时候只是苦苦，其他的快乐不是苦，根本看不到这一点。但佛陀看到了，你这个苦会变化，会变坏，这个变坏本身就是一种苦。然后只要五蕴存在，五蕴就是一个行苦，只要你的五蕴存在，这个基础上就会安立，就会不间断的升起苦苦，不间断的升起坏苦。所以说他就把苦因，把变化的苦，苦苦全部讲了，没有一个漏掉的。所以我们就说，佛陀把这个苦讲得这么细致，他的智慧这么深，看到这个苦之后，他肯定会把他的因也看得很清楚，这样就会相信佛陀讲到的集谛。相信佛陀讲的集谛之后呢，就相信佛陀说这个是可以灭掉的，可以灭掉，道谛是一个方法，我们也会相信。

所以从这个方面讲，单独安立一个科判其实就遣除疑惑方面，遣除我们对一切皆是痛苦的自性，苦谛方面产生的疑惑，还有其他的方面，有很大的必要，三苦就是说从根本的三苦的角度来讲的。我们在学大圆满前行的时候，或者学其他地方，就说是根本苦，三界当中都是不离开三苦的，比如说人道啊

欲界啊，欲界当中行苦也是绝对具有的，变苦也是具有的，有的时候人道方面可能会有变苦。然后苦苦方面，地狱啊饿鬼啊等等，他的苦苦，苦受特别明显，但是在地狱当中有没有变苦呢，变苦不一定有，他纯粹基本上来讲，没有升起安乐的机会了，所以说基本上地狱当中没有什么变苦可言。但是如果有的时候饿鬼、旁生也会有些变苦，因为它必定还是有些乐受的，人道当中呢变苦也是有的。

天界当中，天界，色界，无色界等等，比如说天界的变苦比较明显，他的苦苦不是很明显，但是变苦明显，行苦都是有的。然后再往上走的时候，无色界他没有明显的这样一种，比如说我们学习过四禅以上都是舍受了，四禅以上都是舍受，也没有苦苦了，也没有变苦，它主要是行苦，就是具有五蕴，或者五蕴的种子存在了，他就会有行苦，他的因还在，所以说虽然你修禅定都生在了无色界了，他感觉变苦也没有了，苦苦也没有了，但是还是没有离开苦，还是在三界当中没有离开苦，为什么呢？如果你这个无色界的沉溺一旦失坏了，一旦引业穷尽了，他仍然在这个基础上，还会产生苦的，他苦因还在。以后再重新投生下界的时候，他还会在这个身份上面重新引发变苦和苦苦的。只有按照小乘的角度来讲出离三界，只要你出离了三界了，超离了有漏，超离了有漏之后就不会有行苦，变苦啊，苦苦啊这些不会有了。所以说涅槃一定要灭三界，灭谛超越三界称为灭谛，所以说灭谛灭完之后呢，你的苦苦变苦行苦都安立不了，从这个角度来讲，彻底获得解脱，没有丝毫痛苦的干扰。

行苦是周遍的，不管是哪一个众生相续当中都具有行苦的。但是苦苦和变苦，要看自己造的恶业和造的善业的差别。但是不管怎么样的话，其实我们说上面只是行苦，行苦在一切众生相续中都具足，其实就说明一个问题，这个苦因啊，你怎么也摆脱不了，这个苦因是摆脱不了的，那么摆脱苦因的方式是什么呢？摆脱苦因的方式就是无漏道，没有什么其他的方法，就是无漏道。所以说只要你在三界当中混的时候，你的行苦就跟着你，你都混到有顶了，你的行苦还存在，他还会重新来，因为他的苦因还在。地狱当中也有行苦，反正你的人也有行苦，行苦还在，苦因就在，苦因没有灭尽的话，他的变苦啊，苦苦啊一而再再而三的反复，就是这样。

所以从这方面思维出离心时候，从这个角度思维厌离心时候，也会升起一些厌离心。的的确确没有什么，整个三界没有什么意义，为什么？因为都是行苦的自性，都是苦因的自性，如果你不摆脱苦因的话，你怎么样去努力，你现在这一世再怎么成功那又怎么样呢？成功人士都已经当到帝释天了，这个够成功的了，这样还是不行啊，你当了梵天呢还是不行啊，所以说即便是这样子他的苦因还在，行苦还在。所以他一思维的时候，如果从三苦的角度去思维，他的的确确对整个三界产生一个比较深的，比较强烈的出离心，他的出离心就比较稳固，比较周遍了，而不只是从当前的状态中出离，现在我很穷，一旦我挣了钱，钱多了我就不苦了，其实根本不是这么回事。

所以说像这样的话，就是说学习佛法的人智慧深，看得很远，看得很深，很多很多一般的人看不到的

事情，他都看得到。但这个能看到并不是我们很厉害，主要是佛陀他老人家的智慧很深，告诉我们这个问题，我们愿意去学而已，我们愿意学，我就知道了这个真实，知道真实之后呢，哦其实整个三界的的确确都是苦的自性，即便是暂时摆脱了苦苦又怎么样呢，只是暂时摆脱了苦苦，就是说安立一个安乐，安立一个安乐的话他也是这个变苦的自性，而且总有一天会变坏的，一变坏就是苦。而且就是说如果你在快乐的时候，以前益西上师讲过很多成功人士的经历的时候，也是这样，当你成功的时候你得到的快乐越多，得到的快乐越多你失坏的时候痛苦也就越大，因为已经习惯了这种好生活了，已经习惯了这种快乐，一旦失去的时候，有的时候就根本没办法接受，所以他这个状态一旦失坏的时候，这个苦一下就出现，很明显的。

所以我们了解苦应该从三苦的角度，只要从三苦方面深入思维的话，我们就对整个三界轮回的确确产生一个出离心啊，没有什么可靠的，任何东西都没有什么可靠的，只有真正获得解脱了，才是真正可靠的，从这个方面可以安立。然后我们自己升起了这样一点觉受之后呢，再去反观众生，众生也是一样的，众生现在觉得自己混得很不错的，很得意，但是真正一看的时候，通过你自己生起三苦的智慧去观察他的时候，会引发一种悲心，这个悲心是有基础的悲心。所以有些时候我们生悲心的时候，路边的乞丐或者说躺在医院里面没办法付账单的这些病人，我们觉得这个太可怜了。但如果看到这些成功人士，看到这些大领导，看到这些有钱的人，没觉得这个很苦，而是觉得混得不错啊这个人，怎么怎么样，我们可能生起一点羡慕心。

但是如果你把三苦的自性搞清楚，你再看的时候，他虽然没有苦苦，没有财产方面的苦，但是他有变苦，尤其是他有行苦。他行苦的因一直跟随他，哪里有什么快乐可言呢？没有什么快乐可言。他的这个隐患一直跟着他的，一个人他如果有隐患的话，就没办法真实的快乐起来。我们如果真正通过观修内心当中生起这个觉受了，总是有一种忧患意识：不管怎么样，这个行苦一直跟着我的，我如果不把这个苦因去掉的话，我哪一天能够有一个快乐的时候？哪一天有一个安心的时候？不应该有个安心的时候。既然没有安心的时候，每天为什么安然而睡呢？为什么每天又这么放逸呢？等等等等.....这一系列的修法的心态都会随之而引发。

所以说，思维苦谛思维轮回皆苦，轮回皆苦不单单是说这些明显的苦，但是还要思维这些：变苦要思维。现在我们对苦苦方面当然认识的比较多了，但是我们把重点要放在多观修变苦，变苦要观修，因为这个是我们所希求的，我们想要获得安乐，这个安乐我们想要希求，所以我们要花一定的时间观修变苦，观修坏苦。尤其是最后一步要观修行苦，要把行苦根本上去认知。的确，如果我有行苦的话，就永远没有办法摆脱，只有把行苦彻底斩断了，这个时候才真实的获得解脱。思维三苦对我们修行来讲的话，帮助特别大。

乙五、旁述二谛：

因为此处主要是讲四谛，但是二谛的观念，胜义谛和世俗谛的观念，此处也是旁述一下。

毁彼以慧析他法，则心识不趋入彼，

犹如瓶水为世俗，除此具有为胜义。

此处就讲到了世俗谛和胜义谛，有部有世俗谛和胜义谛，唯识有世俗谛和胜义谛，中观有世俗谛和胜义谛，乃至密宗也有世俗谛和胜义谛。

从有部的角度来讲的话，世俗谛和胜义谛安立的方式是怎么样的？此处说“毁彼以慧析他法，则心识不趋入彼，犹如瓶水为世俗”这三句话讲世俗。“犹如瓶水”是例子，“毁彼”主要是对应瓶子的，“以慧析他法”主要是对应水。我们在观察的时候，一部分法是可以被摧毁掉的，比如瓶子、柱子可以摧毁掉，“毁彼”是通过摧毁它的方式。本身我们认为这个是一个瓶子，我们的心识就趋入它了，我们的心识趋入“这个是瓶子”的概念。

但是当我们用铁锤把这个瓶子砸碎了，或者我们把这个瓶子摔地上摔碎了，摔碎的时候是“则心识不趋入彼”，这个时候我们的心识就不趋入它了，我们的心识就不会再认为这个是个瓶子了。这个“不趋入彼”的意思就是说，刚开始的时候我的心识趋入它，认为这个是个瓶子，但是当这个瓶子毁坏的时候，摔碎的时候，成了碎片的时候，我的心识还会不会认为它是瓶子呢？这个时候不会再认为它是瓶子了，所以这个意思就是第二句“则心识不趋入彼”，我不会再认为它是个瓶子。

这个时候，瓶子本身其实就是世俗。世俗的意思就是说，他没办法让我们的心识持续性的认定它。刚开始的时候它是瓶子，后面摔碎的时候瓶子的概念没有了，我们的心识不趋入了。这个瓶子就是世俗，它是假立的，为什么是假立的呢？因为我们认定这个是瓶子的观念没有办法持续性的保持。当它存在的时候我们认为是瓶子，当它打碎的时候，我们的心识不再趋入它了，这个就是世俗。因为它可以改变，我们可以改变对它的看法，从有部宗的角度来讲，这个叫做世俗，这个叫做“毁彼”。“毁彼.....，则心识不趋入彼，犹如瓶.....为世俗”，它的意思就是这样的，这是第一层意思。第一个例子。

第二个是“以慧析他法”，我们这样看：“以慧析他法，则心识不趋入彼，犹如.....水为世俗”。水怎么毁坏呢？没办法毁坏。所以水我们“以慧析”，通过智慧来分析他法，除了瓶子以外的他法。一部分是可以毁坏的，这是从毁坏的角度来讲去安立的，还有一部分是不能够被毁坏的，我们分析“以慧析他法，

则心识不趋入彼”，本来这个是水，我们认定这个是水，但是我们分析的时候呢，我们的心识就不会趋入水了。

怎么分析呢？这个水是什么呢？水是色香味触组成的，当我们的心识专注在水的构成部分的时候，水是什么呢？水是色香味触组成的，或者有些地方讲了这些水是八微组成的，地水火风色香味触，前面我们学习过。当我们把它的注意力放在色香味触的时候，水的概念就没有了，水的概念就不会再存在了。所以说我们的心识就没有趋入水了，我们就趋入它的色香味触上面去了。当我们安住它的色香味触——更小的组成部分的时候，它的水的概念就会消失，这个时候就说明：这个水就是世俗。为什么这个水是世俗呢？因为我们的心识没办法持续性的趋入它。刚开始的时候我趋入这个水的概念，然后后面我分析这个水的构成部分是色香味触的时候，这个时候水的概念就消失了。水的概念消失了，就是“心识不趋入彼”，我们的心识不再趋入它了，所以说水就是世俗。

“以慧析他法，则心识不趋入彼，犹如瓶水为世俗”。就是讲瓶子是世俗、水是世俗，为什么呢？因为我们一分析的时候、一毁坏的时候，我们的心识就不再趋入到“这个是瓶子”的概念、“这个是水”的概念，我们不再趋入，改变了这样的状态，改变了状态之后，就说明它是世俗。这个就安立世俗谛。

“除此具有为胜义”，除了这个之外，就具有了胜义。刚开始我认定它，它也是这样的，后面怎么分析还是这样的，这个叫做胜义。打个比喻讲，这个瓶子摔碎了，比如说这个是一个蓝色的瓶子，我摔碎了。摔碎之后蓝色本身它是不会变的，我认为这个是蓝色，你再砸，再把这个碎片再砸，还是蓝色。分成微尘了，还是蓝色，所以这个蓝色它是胜义。

刚开始趋入“这个是蓝色”的心识，刚开始的时候这个是蓝色的，然后你再去砸它，它还是蓝色的，然后分成微尘了还是蓝色的，这个时候就叫做胜义。为什么？心识持续性的趋入。心识持续性的趋入，不改变的趋入，就叫胜义，在小乘当中就这样安立的胜义谛和世俗谛的观念。如果说刚开始它是瓶子，砸开之后瓶子的概念没办法再认定了，这个叫世俗。但是砸碎之后，这个碎片的青色或者这个蓝色本身，或者这个瓷碗是白的，摔成碎片之后还是白的，我们再把这个白色再砸，再分析，再把它砸碎，还是白的。乃至按照小乘有部的观点，把它分成微尘了，它还是白的，这个就叫胜义。它的心识可以持续性的趋入，它不会变化的。持续性的趋入，从这个角度来讲，它就是一种胜义。

色香味触也是这样，水的色香味触，反正你怎么分它还是色香味触，还是色香味触，它不会变化的，不会变化这一点就叫做胜义，所以瓶水叫做世俗。它的组成的部分、微尘等等不会再变，就叫做胜义。

心识也是一样的，我们平时观察心识的时候，心识聚集到一定刹那的时候，我们说感受到一个苦、感

受到一个乐。但是你分析的时候，你分析到刹那的时候，它还是这样的。它虽然已经感受不到了，但还是具有这个成分，仍然具有成分，从这个角度来讲它就叫做胜义了。

所以此处就是旁述二谛，当然我们说中观中的旁述二谛，它的二谛和这个安立的不一样。中观宗讲一切的显现法是世俗谛，空性就叫做胜义谛，这和有部的安立是不一样的。有部说只要不堪分析的，分析完之后它没办法再认证它是什么东西了，这个叫做世俗。除此之外，心识可以持续性的趋入它，都可以具有这种观念，这个叫做胜义，从这方面安立二谛。

甲二（现证真谛之次第）分二：一、略说；二、广说。

首先讲第一是“略说”。

略说是这样的：

守戒具足闻思慧，极为精勤而修行。

现在我们学习这一部分和前面我们学烦恼方面就不一样，学烦恼方面好象觉得离我们太远了，学烦恼本身就生很大的烦恼，学不懂烦恼品就很烦恼。现在烦恼品就学完了，不用再烦恼了，就是学这些我们平时可以用的，用的这些显现上面，当然对治烦恼对我们来讲，学习到一定时候肯定也是必须要对治的，但是此处就是我们比较熟悉的这些教义，尤其是基础的东西，我们学习起来的话，不是那么抽象，也不是那么难学。

那么“守戒具足闻思慧，极为精勤而修行”。那么怎么样现证真谛呢？这个地方讲的是现证真谛的次第。现证真谛的次第此处就是说一个是“守戒”；一个是“闻思修”。为什么守戒呢？守戒当然是基础了，就是你的闻思修必须在守戒的基础上。如果你闻思修不守戒的话，相当于就是说没有大地一样，这些种子，这些东西没办法生存。如果有了戒，你的功德才可以累积，你闻思修的功德，它的戒体，守戒的基础上，慢慢堆积，堆积到一定程度，你就可以说你成就了，或者你入道了，成就了，这些都可以安立。所以戒非常关键的，他是不散乱的因，如果我们很散乱，不守护戒律的话，我们虽然闻思修，但是闻思修没办法累积，功德没办法累积，你修一点，你的心散乱掉了，没办法持续，或者散乱的缘故，很多的功德法慢慢就散失了，就没办法集中，没办法累积。

所以首先我们看到现证真谛的次第，所以说就说明，第一个必须要守戒，不管是七种别解脱当中哪一种。是居士守个居士戒，如果是沙弥守沙弥戒，比丘守比丘戒。像这样，七种别业中任意一个戒律必

须要有,这个是基础,后面必须要具足闻思修慧。首先是闻慧,闻慧就是不愚昧的因,必须要听闻符合现见真谛的法,而生起闻所生慧。比如现在我们听闻了怎么样修行或者大乘的教义,小乘的教义等等,这其实都是符合现见真谛的法,要不然就是说苦谛、集谛;要不然就是道谛、灭谛等等。首先要听闻,如果不听闻的话,你根本不知道应该怎么做。所以首先要听,听本身还不是闻慧。你听要听得懂才行,听懂了,产生了智慧,这个叫闻所生慧。闻所生慧他有两个东西在里面,第一个它的因就是闻,闻所生慧的因是闻,闻了之后产生智慧,这个叫闻慧。所以第一个叫“闻慧”,他是基础。

第二个就叫做“思慧”,思慧叫抉择。你必须要去思维,要去抉择,所以说这个思所生慧它的因是什么呢?思所生慧的因是思,思的因是什么呢?思的因就是闻慧。首先你要有闻慧,听懂了,听懂之后你才去思考它,思考它的过程就是遣除怀疑、增益、损减,把这些遣除掉之后,这个确定下来的定解就叫做思所生慧。思所生慧它也有两个步骤:一个是思;一个是思所生慧。思的因一定是闻慧。你首先要听闻,听闻之后产生一个智慧,产生智慧之后,你下去再看书,再思维。你在听闻的基础上你才能思。否则你都不闻的话,你怎么去思呢?乱想是没有什么意义了。

所以首先要听闻,听闻之后产生智慧,然后缘这个闻所生慧不断的思,产生思所生慧。思所生慧基本上就是定解,但这个定解也有深浅不同,有的浅层次定解也有,深层次定解也有。这个时候就生起了思所生慧。闻所生慧是很肤浅的,闻所生慧在课堂上听懂了,如果你下去不看书的话,一两天就忘得干干净净的。有的时候课堂上听的东西,一出门就忘了,就是说是那么浅的都有。但是你回去再看书,一下想起来,课堂上是这样讲的,它是这个意思,你再思考它就加深了,然后该遣除的怀疑遣除掉,思慧得到之后,定解就比较深,就不太容易忘失。不太容易忘失才会成为后面的因,如果忘记了就不会成为后面的因了。

后面是修所生慧,修所生慧就是“精勤而修行”。修所生慧也是两个,一个是修,一个是修所生慧。那么修的因是什么呢?修的因一定是缘定解,一定是定解。因为有了定解才能修,如果你没定解,你都在怀疑、摇摆或者你都忘掉了,你怎么去修?所以首先要定解你所修的法本身,不管你修什么法,也许有些广闻博学的人,他对所有的法都生起定解了,他就会缘这个修。我们有些时候虽然没办法对所有的法生起定解,但是需要修的这个部分一定要产生定解。所以说你修的对境是定解,必须要没有怀疑了,很确定,你去修,反复去观修,反复去观修,这个时候他的修缘的是思所生慧的定解。

所以说首先要生定才能修,所以闻思修的次序是这样的。如果你没有闻思,你这个修,很多大德批评的时候,就是说你没有闻思修就是盲修瞎练,你修什么呢?什么都没有,脑袋里都是空空,就是自己这些观念浮现,在修自己的观念。当你修自己的观念到底是什么?又不是圣道又不是真谛的,修了半天一点用都没有。就浪费时间而已,还出来之后,我今天修的很好,因为我在修行,其实根本没修什

么。所以闻是符合现见真谛的法，这个很重要的。符合现见真谛的法你去听闻，生起之后，那你去缘这个去思维产生定解。这个定解也是符合现见真谛的法，你修的时候才是符合真谛的法。否则你没有前面的闻思，你所修的东西，自己想一套去修，根本没有任何作用。

所以首先修是缘定解的，定解反过去的时候，引发一个修所生慧，修所生慧它理解力很强大了，它可以对治烦恼了，就有种觉受出来了，觉受出来之后就比思所生慧还要深。因为思所生慧必定还是分别念在思考，它内心当中肯定还没有，这个思所生慧还是思想上的东西，和自己的相续还没有真正的结合。通过不断修，修完之后，法义和自己的心相续开始结合了。不断的修以前我们打比喻说的话，比方我们做面食，面粉是干的，然后水加进去，合不了，它没办法合在一起，然后我们不断的揉面，不断的加工，就揉得非常非常好，你做馒头也行，做面片也行，做包子也行，做什么都行，他的原料什么都可以做，很调柔。这个时候面和水之间完全融在一起了，现在我们相续是相续，法是法，二者之间还没有融合在一起，所以起不了作用。

有时候我们修了这么多法，为什么起不了作用呢？其实就是法和相续还没有融和，这个时候必须要修，不断的观修，这个方面很多，打座的方式，上座去修，下座再去串习。这样的话，不断的融和，法和心融和，其实修一次，法和心就是在调和一次，修一次法和自己的相续又在调和一次。所以修得很多的时候，很纯熟的时候，好了，最后这个法融入了心中，心和法成了无二了。所以那个时候修得很好的时候，只要你一起心动念，只要你的心相续一产生，你的分别念一产生，它带出来的东西就是法，它没有什么其他东西，带出来就是法。

因为什么呢？因为法和心已经融合了。所以你再怎么想，反正你一想，你修的是菩提心的话，你心一产生就是菩提心。你不需要再去作意了，如果你修的是出离心的话，你的心一想就是出离心，如果你修的是空性的话，你的心一起来就是相应于空性的。所以修所生慧的力量很强大，这个时候觉受就会产生。但这个还不一定是证悟，在这个修所生慧的基础上，再进一步，就会生起亲证，就是亲证法界。

所以闻思修次第等等，的的确确我们要搞清楚这里面的次第，这个次第就是现证真谛的次第，这个讲得很清楚。怎么样才能现证真谛？不是凭我们自己去想，并不是凭我们几个道友开个会，我们决定了，这个就是现证真谛的次第，那个没有用的，不是这样的。所以必须是佛陀他现证之后，这些大德祖师他们确定下来的东西，我们去学习，现成的东西去学习，然后闻思修，最后就可以真正的现证真谛，这方面的内容是特别殊胜的。

所以为什么大恩上师经常提倡，一定要闻思修行，一定要闻思修行，尤其是修之前的闻思，修之前的闻思甚至于有时候比修的时候还要重要，但我们并不是恒时都是闻思比修重要，初期的时候，闻思一

定比修重要，因为前面我们讲到了，如果你没有闻思基础，你盲修瞎炼就是没有什么用，增长分别念而已。但是如果闻思到一定程度，闻思的定解很稳固了，这个时候重点就要转移到修上面去。刚开始的时候，闻思可能百分之八九十这样的，后面的话，就是五十、五十，百分之五十，后面你的修行要百分之七八十，八九十，然后闻思方面就稍微少一点，这方面他都有一定的次序的。

所以如果我们前面的闻思没有真正的打好基础，要去修的话作用不大的。如果刚开始闻思的基础打得很牢，定解产生了，关键就是思所生慧当中这个定解，你修的直接所缘就是定解，你的定解越深，修的时候，越没有疑惑，反正已经抉择好了，你一直修下去就没有什么想的，没什么多想的，否则的话，我修了半天这个到底修的对不对呀？就开始生怀疑了，是不是这样修的，又怀疑了。那么你这样三心二意修，虽然你坐在座位上可能一半的时间都在想过修得到底对还是不对，应该这样吗？那样吗？所以你就应该把时间花在思维上面，产生定解，断除增益损减方面多花点时间，那个时候道友一起讨论，或者怎么样去思维把这个定解搞定，搞定之后，你离开上师也好，你不离开上师也好，反正内心当中你的定解就在这儿，你在哪个地方都可以修。

以前那些大德，闻思的时候，基础打得特别好，在监狱里面就是这样的，没有书，关在监狱里面没有书二十年，他就观修这个，监狱里面就成就了。所以他就是每天都在修这个定解，不管哪个地方都可以用，你在城市里面也可以用，你在什么地方都可以用。如果没有定解的话，那就不行。

所以刚开始的时候，多花一点功夫磨刀，把刀磨快了，然后再去砍柴，这个就可以。否则的话，你没有把刀磨快，就去砍柴的话，花很多时间没什么用的，当你把时间花在砍柴上面，别人都上山了，别人都开始砍了，你还在磨刀，别人都干啥了，你还在浪费时间。其实你把刀磨快了，你上去几下子就砍好了。所以闻思的时间花的多的话，别人开始修了你还在闻思，你不要管，反正你就闻，你就把定解生起来了，定解生起来，你再去修的时候就很快，一定是这样的。现证真谛的次第这里面的道理很深，我们还是要注意的。

今天就讲到这个地方。

第 083 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》分了八品的内容，现在我们学习到的是第六品。第六品是分别圣道。分别圣道（是）对于所证圣道的圣境的了知安立，还有一些（对于）修行者的次第，修行者补特伽罗等等这些方面的含义（的了知安立）。

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

乙二（广说）分三：一、智慧之自性；

二、堪为法器之特法；三、真实趋入修法。

三个科判当中首先是第一个智慧之自性。智慧之自性主要是前面讲的闻所生慧、思所生慧和修所生慧，就是对于智慧的自性进行安立。颂词当中讲到：

丙一、智慧之自性：

闻等所生一切慧，名二及义之有境。

“闻等所生一切慧”，“等”字当中也包含了思和修，闻所生慧，思所生慧和修所生慧，这个叫做“闻等所生的一切慧”。分别是“名二”及“义之有境”。“闻等”是属于“名二”和义的有境，也因为说听闻缘“名”，思缘这个“二”，修是缘这个“义”。它们分别是“名二”及“义的有境”。

什么是名呢？名是属于名称，文字、名称等等。我们在听闻佛法的时候主要是耳根接受语言，这个语言也是名称和文字的这样一种本体的范畴。眼睛，我们的眼根主要也是专注于这样的文字，所以它的文字和它的语言就成了听闻，闻所生慧，有的时候闻所生慧主要是听闻，有的时候也是自己看的时候，第一次看这个书把它看懂了也算是一种闻。当然严格意义上的闻是耳根在听闻，自己看书看懂了一个意义也叫做闻的范围当中。所以这个方面就是缘名，这个闻等的“闻”字主要是缘名的有境。

“思”是二，二的意思（是）名和义二者。因为思的过程当中首先要看这个书，看书的时候要缘文字，

引出意义，名称和意义二者。有意义的時候也许它就不再依靠这个文字了，专注在意义当中。但是时间一长了之后，这个意义又散了，忘失了这个名称之后意义也散了，重新又开始缘这个名称，又开始引发了意义，或者通过意义引发名称，安住这个意义的时候，这个是属于什么名称呢？这个属于空性，这个是属于出离心等等。所以它是名引发义，义又引发名，或者名引发义之后，时间长了，义比较模糊了之后，又重新通过名来引义。所以这个叫“二”的意思，名和义二者都要依靠。

第三个就是义。义就是修所生慧，因为通过闻和思，这样一种定解已经引发了，引发这个定解之后就专注在意义当中，不断地观修，不断地串习就可以了。所以从这个方面来讲，在修持这个意义的时候一方面可以有观察修，一方面也可以有安住修，观察修和专注修这两者都是拥有的，都是可以具有的。所以从这方面讲，严格意义上的修持一定是在定解的基础上。所以有的时候说看书它算不算观察修呢？思维算不算观察修呢？严格意义上来讲闻思修它的次第是确定的，那么在观察修的时候它已经是属于修的范畴了，那么在思维的时候，反复观察这个算不算修呢？如果从严格意义上来讲，如果要修它一定是在定解已经产生的前提之下，才可以缘这个定解，（以）观察的方式来修。观察修和通过思维引发定解二者是不一样的，因为在修的过程当中疑惑已经遣除掉了，那个时候已经属于没有疑惑了，就是反复观察的方式来修而已，内心当中的定解是非常稳固的；而在看书的时候是不一样的，看书的时候内心当中的疑惑还在，所以这个时候它主要通过看书思维的方式，思维的方式主要是来遣除怀疑、遣除争议、遣除损减，这个时候内心当中的怀疑还在，定解还没有引发。所以如果从这个侧面观察的时候，思维法义不算观察修。观察修一定是定解的基础上，安住定解反复去观修，它已经引发了一种定解了。但是如果从广义的角度来讲，如果把修行的意义放宽一点，像这样的话我们在看书的时候，思维的时候这个也可以是一种修行。但是有些提问，这样一种思维到底算不算观察修呢？那么就要分修是什么。修其实是在思维的基础上，定解的基础上引发的一种反复观修，通过反复观察来修行、来相应的一种方式。所以它一定有一个条件，它是什么条件呢？它的定解是已经有的，它的思维的阶段已经过了。思维的阶段是干什么的？思维的阶段主要是引发定解的，遣除怀疑，遣除争议损减，引发定解。有的定解，思所生慧生起的。思的过程结束了，然后再开始缘这个思所生慧的定解，反复观察地修。观察一段时间之后安住修。这个方面它的修的意义和思维有点相似，观察修和思维有点相似。但是思维是还有怀疑，还没有产生定解的阶段；修行，观察修它已经产生定解了，它的思维的阶段已经过了。所以这二者之间从侧面有一定的差别。这个方面就是顺便讲一讲。

注释当中也讲了一个比喻，就像学游泳一样，学游泳的时候，刚开始的时候可能手要抓住岸，或者自己的手要抓住泡沫抓住木板，不能放。木板就相当于名称和词句一样，刚开始我们听闻的时候，闻所生慧的时候，不能离开名称，也不能离开文字、语言。然后听了一段时间之后，在思维的时候名和义二者，这个木板刚开始的时候抓住，稍微可以扑腾几下之后，不行了，马上再抓住。所以抓木板、放木板，抓木板、放木板，就在这样一种基础之上，在这样一种过程当中不断地训练，不断地串习。最

后已经完全掌握了之后，就完全放开木板了，木板就不要了，完全可以自己在水里游泳。从这个方面来讲闻思修这三种的生起是这样的。

这个就是智慧之自性，这个方面主要是名二和义的有境。有境就是看待对境来讲的。名二和义是对境。缘名二和义的就叫有境。那么有境是什么呢？闻所生慧、思所生慧、修所生慧。这个是三种有境，属于三种智慧。

第二个科判是“堪为法器之特法”。如果要修法的话必须要安立为法器，这个法器特别重要。平时我们在学习依止法的时候，有的时候上师是怎么样的，上师有上师的法相，弟子要有弟子的法相，如果弟子的法相圆满，就是一个法器。法器就像水器一样，这个碗或者是盆子，是圆满的，是不漏的，是干净的，这个时候可以装，用这个器具可以装水，装牛奶，装这些饮食，这个时候就是可以不漏，可以很干净，可以食用。那么这个就像平常我们装水的等等的那个器具一样，正法要在我们的相续当中留存，正法要在我们的相续当中起作用，我们要受用这个正法的话，我们自己首先要成为一个法器。那么小乘有小乘的法器，显宗大乘有显宗大乘的法器，密乘有密乘的法器。所以有的时候我们修法很长时间没有感觉到明显的收获，没有感觉到明显的受益，从某些角度来讲，主要可能还是（要）反观一下自己是不是法器，可能还没有成为一个真实的法器。所以很多时候我们在修行的过程当中，首先不要去说“我什么时候就得到一个神通啊”，“什么时候我突然得到一个证悟啊”，“什么时候我一下子成菩萨了呀”。当然我们想是可以想的，但是在初级阶段的时候还是多想一下怎么样让自己成为一个标准的合格的法器，这个是比较现实的。因为如果有了法器，正法就可以留存在我们的相续当中，在这个基础上才可以说留存在我们相续当中的正法如何来调伏我的烦恼，这个正法如何让我产生殊胜的功德，内心当中种种的功德怎么样生起来，它一定是在具有圆满法器的基础上才能够生起来的。如果你都不是法器，正法听进来之后就像器具有个洞一样漏掉了，你好像不断地在念咒，不断在发心，不断在修行，不断在听闻，但是因为自己不是完整的法器的缘故，有个地方有个漏洞，这个功德就都漏走了，没办法留存。或者自己相续当中，器具没洗干净，可能就是前段时间没洗干净的食物已经霉变了，这个霉还在你的碗里边，这个时候你就装一些东西，这个食物也被他染污了。所以我们内心当中有很多贪欲、嗔恚、有点世间的想法等等，这个时候相当于我们内心当中还有毒，相续还有毒。所以听到正法，也没办法干干净净地起到它的作用。所以我们要让自己的心、自己的相续第一个（要）成为一个不漏的法器，第二个（要成为）干净的法器。他有很多条件，在这个条件当中，小乘的条件当中主要从这个角度讲，知足少欲，这个是很关键的问题。所以不管是小乘也好，大乘也好，密乘也好，他有共同乘的标准，就是要知足少欲，不贪恋世间轮回，不贪恋世间八法。

这个方面是个标准，当然有些时候，到了菩萨乘，菩萨乘主要是利他。有的时候完完全全地按照小乘的这些标准说，我现在在做利他的事业，我发了菩提心，我在做利他的事业，我还是要少事少恼，还

是要知足少欲，有些时候在菩萨戒律当中，有的时候这个是要遮止的。因为菩萨乘是要广大利众的，所以处在广大利众过程当中，完完全全的知足少欲，远离一切财产，就没办法通过这样的方式去利益有情、利益众生了。但是我们到菩萨乘是不是根本不需要知足少欲？也不是这个意思。因为到了菩萨乘的时候，在共同乘的知足少欲的功德在菩萨乘的相续当中是增上的方式而具有的。首先对财富是没有什么耽执，这个完完全全是相同的。就是可以不刻意地去拒绝很多财富，但是内心当中对于财富的知足少欲、不贪执这一点的功德，一定是有的。否则在小乘当中是让知足少欲的，让我们知道财富的过患，让我们怎么样看破放下。但是到了菩萨乘，突然又让你捡起来，其实这个是不合理的。小乘当中讲的知足少欲是不合理的，这个方面又让我们去贪念轮回，这个是不可能的事情。越往上走一定是标准越来越高的。所以共同乘的基础永远成为基础，永远也不可能到了菩萨乘他的基础就舍弃了。但是这里边的思想观念有所转变了，是在不耽执财物的基础上，这个是一样的。但是不一定像小乘一样，那么刻意地去远离财富、刻意地去不积累财富，因为对财富没有贪执，在没有贪执的基础上，积累些财富，把这些财富为了利益众生，这是完全开许的。而且成为菩萨修持布施、利益众生的一个殊胜方便。到密乘当中的时候，可以把这些欲妙转为道用，更加是在菩提心的基础上增上而有的功德。所以修持佛法，下面的基础一定很重要。如果把下面的基础打牢了，再往上走的时候，站在某个高度上面，再安立他的本乘的教法就很合理。否则，有的时候的确会出现很多的矛盾、很多的抵触。而且在共同乘的时候，小乘当中让我们放弃一切，到了密乘的时候反而又说这些都不需要舍弃了。但是这个不需要舍弃是从哪个层次上不需要舍弃的？如果没有通过三乘的教法，次第次第地学上去，是没办法理解这里面到底是什么，究竟所指（的）是什么。如果把这些教法一层一层学上去了，把他的每一层的观点搞得很清楚，他的这个基础是在什么基础上安立的，这个方面搞清楚之后，对整个佛法，次第的修行就会有一个非常清晰的认知。所以此处“堪为法器的特法”，是共同乘的一种安立的方式，知足少欲。下面一个颂词还会提到这个四圣种，这些都是属于法器的特点。

丙二、堪为法器之特法：

具身与心二远离，非不知足大贪欲，

于得复爱不知足，未得贪求欲望大，

相反彼之对治者，彼二三界无垢摄。

此处首先讲了具有身和心的远离。首先具有身的远离，然后身远离和心远离二者两种远离。身远离，当然我们身体要远离愤闹。自己在过于追求世间，在世间当中琐事太多了，就没办法，因为自己的身体是很愤闹的，没有办法身体安住寂静状态当中来修行佛法。如果自己的身体非常的愤闹，忙于很多

各种各样的琐事，身体一忙了，心就跟随产生各种的分别念。就这样身体很劳累、很疲倦，或者是因为身体的劳作自己的心也非常地，产生执着等等。这样自己就没办法真正修持正法。所以第一个要身体远离。在寂天菩萨《入菩萨行论》第八品刚开始的时候也讲到了，我们自己要远离世间、要舍弃妄念，断世间和舍妄念，和这里面也是一样的。所以修持禅定，修持大乘菩提心，也是需要身心远离。身体远离各式各样的罪业、烦恼等等。那么心要远离各种妄念。所以首先身远离是远离愤闹，比如如果是在小乘的这些教义当中，主要是针对出家者，身体远离各式各样的琐事；那么在家者就尽量地远离。但是有些时候小乘教义当中对于在家方面并没有特别地讲很多，主要是针对出家人讲的。那么大乘当中，不管是在家出家都可以发菩提心，都可以有修持大乘的机会等等。这方面的教义基本上是平起的。那么在小乘当中非常地鼓励出家，非常侧重于出家的修行。有些时候，出家之后，每天主要是用这个，如果是在热带地区，南传佛教的教区，吃饭问题主要是拿个钵就可以了。一个钵早上出去要一点，然后中午回来吃一些就可以了，什么事都没有。所以身体远离愤闹方面是非常明显的。但是在家者就不一定有这么大的明显的远离愤闹的方法了。

然后内心远离妄念。内心对于亲属、对于财富、对世间八法等等 各式各样的妄念彻底要远离。

所以身体要远离愤闹、内心远离妄念——具有这两种“远离”的补特伽罗修行比较容易得以圆满。

“非不知足大贪欲”，这两种具有身心远离的人容易得到这样一种殊胜功德而“非不知足”，不是不知足的人，不是具有大贪欲的人，他很容易得到。如果对于世间的财富不知足，或对世间的财富非常贪执，是不容易得到功德的。所以这两句也是给我们讲到了这个问题。虽然现在我们说自己是大乘行者，说我们是修密乘的行者，但是这个基础的法要，还是需要具足的。如果我们自己内心当中具有不知足的特点很明显，然后贪欲大的特点很明显，那么我们容不容易修成功德呢？很不容易，非常不容易。所以并不是具有大贪欲和不知足的人容易得到，而是身心远离的人容易得到功德。

下面这两句就讲什么是知足，什么是欲望大呢？因为此处真实来讲应该是知足和少欲。那么知足是什么？多欲是什么？这个方面在颂词当中讲到了，我们可以反观自己的内心，我们是不是这样一种知足还是不知足？我们是多欲还是少欲呢？像这样也可以反观，反观之后可以针对自己的毛病特点做一些调整。首先是不知足，不知足是这样讲的，“于得复爱”，这个叫做不知足。得到之后还想得到，这个就是不知足。那么知足就是得到，“哦，可以了”。我一个月的生活费已经足够了，足够之后就行了。像这样，自己没有这么多的想法。那么如果是不知足，得到之后还想要更多，得到多之后还要想高档的。在注释当中指的是法衣等等。在有些小乘的公案当中，在以前的修行者，主要就是，这些修行者贪欲很大。为什么他贪欲很大呢？他有两个钵，贪欲就很大了；他有两套法衣，他就贪欲很大了。当然，当时的修行者的确比起现在的还是有不一样的特点。一方面可能当时的物质和现在的物质没法

比；还有当时的修行者内心的贪念可能比现在的修行者贪念要少一些。所以佛陀呵斥的时候主要就是这些人有两套衣、有三套衣，就开始呵斥了；有两个钵盂就开始呵斥了。所以那个时候，贪的不是很大。所以现在 we 反观自己，可能就是不是两套衣、三套衣的问题了。其它的很多东西的问题都会出来。所以如果得到之后，还是想要更多的，还要想更高级的，这个方面就是叫做不知足。因为如果我们内心当中具备了这个不知足，是没有心思想要去认认真真安住在所谓的法义当中。心不知足的话，心就寂静不了，没办法寂静。没办法寂静的话，心散乱于上面，那就没办法真正地安住正道而修持了，没办法成为殊胜法器。所以“于得复爱”这个叫不知足。

“未得贪求欲望大”，那么什么叫多欲呢？知足就是已经得到了，得到之后还要想更好更高档的，这个叫做不知足。他是针对于知足讲的。那么多欲的是针对少欲讲的。少欲就是没有得到了，不想。反正如果这个没得到，没得到就算了，就不想，这个叫做少欲。多欲的就是没得到的，未得就是没有得到的，贪求欲望大。没有得到东西，想方设法想要得到，每天睡在床上也在想，走路也在想，反正吃饭的时候也在想，“怎么得到这些东西呢”，这个就叫做多欲。没有得到的，想方设法地想要得到，这个方面就叫多欲。所以知足的反方面是知足，少欲的反方面是多欲。如果不知足多欲，就不称之为正式的法器了。

“相反彼之对治者”，彼二。那么相反的话，不知足的对治就是知足，得到一点点可以谋生的东西就可以了。如果可以维持自己的生命，可以修道就可以了，这个叫做知足。多欲的对治就是少欲，没有得到的东西，也不去想，不去想怎么样得到这些东西。所以像这样的话，“相反彼之对治者”，彼二就是知足和少欲。

那么彼二——知足少欲，是什么地方所摄呢？最后几个字讲“三界无垢摄”。知足少欲的功德在欲界当中可以有，色界当中可以有，在无色界也可以有。这样一种无贪的，知足少欲的功德三界当中可以有，无垢也可以摄。无漏的功德也可以包含知足少欲的功德。所以知足少欲是无贪的自性。那么无贪的自性，三界当中都可以有无贪的功德。在无漏的法当中，也可以有这样一种无漏功德。所以是三界和无垢所摄。这个方面我们讲到了这个颂词。

下面我们再看四圣种。颂词当中讲到了：

彼等无贪圣种中，三者即是知足性，

前三示理末说业，对治产生贪爱故，

谋求我所我执物，暂时永久息灭故。

这个颂词当中讲到了四圣种。佛陀在经典当中讲到了四种圣种。圣种，“圣”就是圣者，“种”就是种性、种子的意思。如果具有了四种功德法，以这四种功德法为种子、为种性，就可以产生圣道，所以叫做圣种。那么菲薄的这个法衣，就是为了满足，这方面就是第一种圣种。法衣方面，就是很简单的就可以了。然后粗粝斋食为满足，所吃的东西，也是能够吃饱肚子就可以了。然后简陋床榻，就是所睡的这个床，一般的就行了，能够休息就满足了。然后第四种就是喜欢闻思修行，这个就是第四个圣种。

“彼等无贪圣种中”，这些都是属于知足少欲的本体。知足少欲的本体显现出来的时候，显现成我们这样一种法器的，应该具有的圣种方面，就是这四个。所以如果我们具有了这四个，相当于具足了圣者种性，得到圣者果位的种子就已经具有了。那么如果不具足这些，就说明我们的内心当中，解脱的这个种子还不具有因缘，主要的因缘还不具有。就好像种庄稼一样，如果种庄稼的这个种子已经具足了，已经播下去了，有了种子之后，他主要的因缘就具足了，就有了秋季收获的一种根本，秋天收获的这个根本种子就已经存在了，主要的因缘就存在了。这个时候再去考虑其它的田地，其它的肥料等等，这样的因缘。如果连这个种子都没有的话，主要的因缘就不具足。所以我们修道的时候，获得圣者果位，最主要的种子，就是四圣种，就是这四个条件。如果这四个条件具足了，那么获得圣者果位就有了根本的主要的种子。如果这四者不具足的话，那么就不易能够获得殊胜的圣者果位。所以“彼等无贪圣种中”，这些都是属于无贪自性，无贪自性的四种圣种。

“三者即是知足性”，比较明显的前三者，是知足性，以知足为性的。菲薄法衣就满足了，有一个很简单的衣服就可以了。佛陀在鼓励这些修行者修行时，也是这样的。反正就是要有个简单，有的时候粪扫衣，有的时候是什么样，反正就把这个衣服，要不然就是别人不要的料子洗了之后，织过之后，然后织成袈裟了。要不然就是这个布必须要裁剪，裁剪之后再穿，穿在身上等等。其实就是有能够御寒的衣服，有菲薄的法衣就可以，就满足了。这方面就是知足，很明显的。吃饭也是一样，粗粝斋食，托钵的时候，当然他也不是，他也不想“今天去托钵的时候应该吃一个好的、高级的，什么样”，他不会这样的。他就排着队去取食，排着队取食之后别人给什么就吃什么。粗粝斋食就满足，就已经可以了。还有一些苦行的人，汉地，藏地，印度，苦行的人也是吃得很少，像这样吃得很差的，这样一种也是。他能够果腹，因为如果一般的饮食，粗粝的饮食就很容易得到，简单的饮食很容易得到。如果你去乞讨的时候，化缘的时候，随便给一点东西就行了，没有什么高要求、高标准，只要给点东西能够吃饱东西，吃饱肚子就可以了。像这样的话别人就容易，愿意给你，差的衣服也愿意给你，差的饮食也愿意给你。而如果你上门的时候，“我要高档的”，“我必须要黑龙江大米，其它的我不要”，“川米我是不要的”，跟他说，“其它的东西这个有我也是要高档的”。别人就说“你这个要求太多了”，就说“对不起，你就到那家比较富裕，上那家去”，别人就不愿意给你了。那要说随便给一点就行了，别人说

这个修行人可以。没有什么很多的高标准，像这样的话，就给你。给你的话你就比较容易找到这些。所以为什么要粗粝饮食呢？粗粝是比较容易找的，破衣服也是容易找的，一般的差的饮食也是容易找的。容易找的别人就没有压力，施主没有压力，就愿意给你。今天给了，明天还愿意给。所以粗粝斋食为满足。主要修行人容易找，就对修道就没什么障碍，他只要找到了饮食就可以了，能够果腹就行了。所以有些修行者，汉地修行者，在山里面住山的时候，主要是也是种很多的土豆。好像有些大德说是种 365 颗土豆，每天吃一颗，一窝一窝的。像这样的话，他一个土豆种下去可以结很多的。如果今天吃种下去的这一个，那挖起来之后有多少就可以，如果没有就不吃了。反正每一年的饮食都是在这上面全部已经具有了，有些地方是这样的。有些地方我听有些修行人讲，他们这个修行者是这样的，化缘化的米，因为在山上很高的地方住山，所以就很难下山。他要吃饭的时候，就把手打湿了，打湿了之后用（到）米口袋里去按一下，能够粘上来多少颗米，今天中午就吃这么多，其它的不多吃的。所以这么菲薄的饮食，就可以很长时间不用下山化缘，在这个时间当中保持他的精力，保持他的时间开始修道。只要能够稍微把自己的身体，能够不死就可以了，让有一点精力不死就可以了。所以有的时候，是用手粘一点米，就挖一些野菜，混在一起煮了，就可以吃。所以很多真正的修行者，他对这些方面的的确是做到了。别人为什么有这么大的修行，有这么大的这个证悟呢？别人这些条件都是具足的，他的的确是真正知足的，非常知足。他主要的精力没放在其它上，他主要精力就放到修道上面了。他的主要精力只要一放在修道上面，这些方面他就忽略，他这个方面就不会再想到是怎么样。还有一个就是简陋的床榻，简陋床榻为满足，不需要高档的用具，床上用具。这个是一个，就是“知足性”。

还有闻思修行，闻思修其实也是无贪的自性。为什么呢？它也是无贪知足少欲的自性呢？注释当中说闻思属于灭谛，修行属于道谛，这个是一种大概的讲法。真正的意义上讲灭谛当然是涅槃，道谛是圣者果位。那么此处的灭谛主要是能够灭烦恼，能够闻思的话，（就）能够灭烦恼，它是灭烦恼的一种方便，能够灭烦恼之道。如果闻思了之后，知道财物的过患、知道财富的过患。闻思之后对于这些方面的烦恼就可以灭掉。

修行就是道谛的意思，通过这样的修行也可以灭除这些烦恼，真实的道谛主要是圣者才有道谛，灭谛主要是涅槃。但是，此处它是范围比较宽泛的一种灭谛和道谛。所以它也可以是属于自主的无贪的自性。

“前三示理末说业”，“前三”就是前面三种，菲薄法衣等等。这三种是“示理”，示什么理呢？就是宣讲了修行解脱的威仪之理，怎么样才能够解脱，修持解脱道的威仪，必须要菲薄法衣等等。但有些时候，大恩上师也说，修行者行为中道也可以了，也不要刻意地一听讲到，马上就到尸陀林当中去把破烂的衣服捡起来洗了就开始穿在身上，现在可以了，现在菲薄法衣了。这个时候在僧团当中必须不能太过

于极端了，过于标新立异，没有必要，大恩上师对这个问题是比较重视的。有些道友也是，看到这些之后，马上就把毛衣不穿了，就穿个批单，露个膀子在外边，“上师，我穿成这样行不行？”上师没说什么，上师一看，怎么穿就怎么穿吧。就是穿了个大批单，里边什么都没有了，就坐在上师的这个位置下边，有天下课的时候，“哎，上师，我这样穿怎么样？”就把批单撩开，上师没说什么。过段时间也出违缘。像这样的话有时候没必要，反正大家怎么穿，穿干净一点的，整齐一点，就可以了。不要过于地贪执，过于地两边都要贪，“我穿的很差，别人看我是老修行”，这个没必要的。主要是不要让这些东西成为自己的障碍，这个方面就可以。佛陀讲的这些都是不堕两边的，所有的都是不堕两边的，饮食也是不堕两边的。穿衣（等等），全都是不堕两边的，佛陀所提倡的是中道义。所以过度的一种奢侈，佛陀是不支持的，过度的贫穷佛陀也不支持。所以就行为中道，是最好的。“前三示理末说业，对治产生贪爱故，”这四个主要都是对治产生贪爱，我们可以对治贪爱的产生，这个方面是非常合理的。

“谋求我所我执物，暂时永久息灭故。”这四个是对于我所和我，就是我执和我所执这样的物品暂时能够息灭和永久能够息灭的一种对治。第一个就是谋求我所，“谋求我所我执物”，我所执物和谋求我执物，暂时息灭和永久息灭。

首先是谋求我所执物。我所执就是我所执著的东西，我所执的东西是什么呢？无外乎就是这里边的法衣，还有饮食，床榻等等，这方面的资具就是我所执的东西，我所执的物品。对于谋求我所执的物品暂时息灭，暂时可以息灭。如果是知足少欲，暂时可以息灭对我所执的物品的追求。第二种就是闻思修，闻思修是（对）“谋求我执物”，永久息灭。我执的物体是什么呢？就是身体，身心就是产生我执的根本，我执的所缘就是我。那么“我”依靠什么安立呢？这个“我”是依靠身心而安立的，所以以身体为主的，以身体为代表的，这样一种我，当然身体是不是一种完全的我呢？身体是产生我的一个部分。所以我们以身体为例子，为代表来宣讲。所以产生我执，我执的所缘境的我，一定是在身心上面具有的，身心上面安立的，它是它的基础的缘故。所以通过闻思修就知道了无我的道理，知道了坏聚见，知道了无我，知道了无常等等。了解之后，修行之后，通过闻思和修就可以永久地息灭我执物，谋求我执的物，身体等等，可以通过闻思修的方式永久息灭。所以它就是这样一种殊胜的必要性。

前三者是对于我所执的物品暂时息灭，因为只是压制，没有真正通过闻思修的话，他通过自己的道来压制。然后对于我执的根本，通过闻思修就可以息灭。当然我执一息灭了，我所执一定息灭。因为我所执就是跟随我执而引发的。我执是根本，我所执是它的眷属。所以如果有了我执，就有了我所执；如果我执没有了，我所执就没有了。所以我执永久息灭了，那么反过来讲，我所执也会永久息灭。这个就讲到了法器。

然后下面我们看：

丙三（真实趋入修法）分二：一、修寂止；二、修胜观。

丁一（修寂止）分二：一、略说；二、广说。

此处讲到了寂止和胜观的修法。首先是讲寂止的修法，寂止的修法当中是略说、广说，首先是总说或者略说。略说这样的：

戊一、略说：

入修行有不净观，忆念呼气吸气法，

贪欲强烈寻思大，如是诸众次第修。

“入修行”，我们趋入修行不是已经成了法器了嘛，成了法器之后还要有一个真实的修行的方法。那么此处从寂止的方法讲的时候，“入修行”，第一个就有不净观，第二个就有忆念呼气吸气法。“忆念呼气吸气法”，就是平常我们讲的数息观。不净观和数息观这两种就是进入修行的修寂止的一种方式。

那么，这两种修行方法分别所对治的是什么呢？第一个是贪欲强烈。如果我们对于自己的身体，或对于异性，对别人贪欲心非常强烈的话，这个时候就需要修持不净观。通过修不净观对治自己非常强烈的贪欲。那么欲贪的众生，欲界的众生，这方面的贪欲是俱生的，这方面的贪欲是很强烈的。当然这里边强烈的贪欲当中，他也分了上中下几个层次，有些特别强烈，有些中等，有些稍微好一些。所以对于贪欲强烈的人，不净观是一个正对治。因为强烈的贪执主要是认为对境是清净的，可爱的，他才去贪执。那么如果发现对境是不可爱的，不清净的，这个时候自然而然就会息灭。这个是一种自然法则。所以我们的心的缘清净的生贪，缘不净的就是息灭贪或者是生嗔的一种自性。那么现在我们内心当中的贪欲太过于强大了，所以这个时候必须要修它的反方面——把对境观为不净，可以息灭我们的贪欲。所以贪欲强烈，修不净观。

“寻思大”，分别念多的话，如果自己的分别念很多，每天有很多很多的想法，很多的分别，静不下来，这个时候就要修数息观。就要忆念呼气吸气法。如果自己的心绪很多很多，没办法寂静下来，那么这个数息观是很好的一种方法。

所以我们要进入到禅定当中，一个是贪欲强烈的根本没办法进入禅定，然后如果自己的寻思很大的话，也没办法安住在禅定。而这两种就是一种正对治。所以通过不净观可以对治相续当中强烈的贪欲，通过数息观能够对治相续当中非常多的寻思。这个方面就是“如是诸众次第修。”首先认清楚自己最强烈的烦恼，认清楚之后，首先是着重对治这种强烈烦恼。无垢光尊者在《禅定休息》当中也是有这样一种教言，说我们在对治烦恼的时候，首先观察内心当中的哪种烦恼最强烈，比如贪欲很强烈，我就首先针对这个最强烈的烦恼做；如果嗔心很大，就针对这个最强的嗔心开始入手。然后其他的我们就慢慢可以调伏。“如是诸众”就看自己生起烦恼的这样一种状况，次第而修持。这是略说，讲他的必要性。

戊二（广说）分二：一、修不净观；二、修呼吸法。

己一、修不净观：

对治诸贪观骨锁，广修乃至大海间，

略观称初业瑜伽，除足半头称熟修，

持心专注眉宇间，即是作意圆满修。

不净无贪性十地，所缘欲现人方生。

这个里面讲到了不净观。不净观在颂词当中主要是通过观白骨而安立的，但是在注释当中就讲到了分别的对治和总对治。

分别对治，因为我们自己所产生的对异性，对对方所产生的贪欲，无外乎就是对形色产生贪欲、对显色产生贪欲、对所触产生贪欲，对利养恭敬产生贪欲，这四种。

那所谓的形色，就是他的身体，比如人的身体很苗条，对境的身体很苗条，如果看起来这个形象很可爱等等，自己走路的姿势非常的好看，非常吸引我，或者他的身高、身材等等，这个方面主要是形色的角度讲的。所以有些人贪执，就看身材怎么样，身材很好就产生贪心。这个就是形色贪。

第二个叫做显色贪，显色贪就是他的肤色如何。他这个肤色很白吗？很光泽吗？怎么怎么样，就是它的显色。这个方面就是显色角度来讲。他头发是黑色的，这个我喜欢；或者他的头发是金黄色，我喜欢；或是他怎么怎么样。所以有些人有些时候就是为了吸引别人，把自己的身体做一些化妆，如果别

人喜欢白的，（就）把自己脸上抹一些粉；如果喜欢红的，就嘴唇上涂一些红色的，指甲上涂一些红色的，眼睛就涂一些黑的。像这样描一些东西，怎么样能够吸引别人，显色，形色，他就从这方面去发展奋斗，然后去打扮等等。形色他也，为什么别人说、很多人说我要减肥了，太胖了，太胖别人不喜欢了。就是对自己的形色不满意。或者觉得如果苗条一点可能这个形色好一点，别人就会喜欢。所以我们众生欲界贪，生贪心的时候也是主要看对方显色形色。生贪的对境他也是“我怎么样才能引起对方的注意”，所以必须太胖了就要减肥；如果现色不行的话，就做一些整容，或者做一些化妆等等。所以显色和形色是生起贪心的。这个是显色贪（和形色贪）。

所触就是身体，他的皮肤、身体，是不是很细滑、是不是很柔软、是不是很温暖等等。像这样主要是所触的一种贪执。

然后第四个是利养、供奉。利养、恭敬就是给自己端茶倒水，或给自己唱歌、跳舞，这方面就是一种供奉。有些人就喜欢供奉，有人供奉就喜欢，对这样一种供奉产生贪执。

所以欲界众生，我们所生起的贪心无外乎就是四种——形色、显色、所触和利养恭敬。

对治这些有分别的对治法，还有总的对治法。在注释当中就讲了些分别的对治法。

如果是对形色贪，对他的形色，他的身材等等很贪，我们就观想它的浮肿想、虫啖想等等。这个身体，我们觉得这个身体很高，或者这个身体很苗条等等，这个时候就是观想它死了之后被虫吃的样子，被虫吃了，被豺狼吃了之后，其实就没什么贪执的了。所以像这样的话有的时候要修不净观的时候，它就是一个尸体这样倒下去，死了之后，开始慢慢肿胀，开始出现很多的蛆，然后被虫子这些吃掉，慢慢他就“哦，这没什么可贪执的”。这个时候就开始以浮肿想、虫啖想等等来对治自己的形色贪。

然后显色贪，觉得这个显色它很曼妙，这个时候就红肿想、青肿想、黑肿想。慢慢这个死了之后就开始发肿了、发青了、发黑了、腐烂了。那么这样一种身体，一观想的时候就没什么可贪执的，越观想越恶心。所以最后其实我们所观想的这个，现在所看见的、面前所看到的这个身体，它其实死了之后就是这样的。死后的尸体就是现在的身体。现在的身体和死后的尸体，它的本性是没什么差别的，它最终会变成这样。像这样从死后这方面观察它现在的状况。从这个角度进行对治的也有的。

然后所触贪，所触贪就是（用）啖食想、焚焦想等等（来对治）。所触它不就是很柔滑嘛。对所触方面产生贪执，这个时候就想，它的身体已经被很多的这个虫子吃，蛆在它的身体钻来钻去，这个还想去摸吗？还想去有一个好的所触吗？这个是没有的。焚焦、烧掉之后，没什么就是产生这样一种很多

的幻想，这是不可能的事情。

（对）供奉贪，就离散想，它的身体已经分散了，腐烂之后一块一块的肉掉到地上，这个已经离散了，就不会有这样一种所触的想法。利养恭敬供奉贪，唱歌跳舞等等他觉得很好看，怎么怎么样。供奉自己，然后伺候自己。但是他如果一旦死了之后，倒到地上一动不动，这个时候就没什么供奉贪这个执着。所以这个方面主要是从死后，就是说从他死了之后，这样种种的情况观尸体的方法来反观，发现就是这样的。

还有一些就是，有些时候我们讲死了之后没有任何人想贪的，贪的就是现在没有死之前的。（对）这样也有很多对治的法。在《入行论》当中第五品、第八品，还有很多地方也是这样讲的。就是直接观 36 种不净。观 36 种不净就是里外的这些组成部份都是不净的，就是活生生的人，它也是这样。所以他的皮肤，里面的这些内脏，还有里面的这些骨头、血液、肌肉，真的一个一个分开的时候，没一个真正耽著的。所以有的时候我们说对哪个贪，到底是对哪个贪执的，其实如果把它的皮肤这样剥下来放成一堆，把他这些内脏放下来，各件东西放一堆，把它的肌肉、血液、大小便等等放成一堆，到底哪个是你所贪执的？一个都不贪执。对这张皮我也不贪执，说是这是一个心脏我也不贪，这个就说对这个脂肪我也不贪，这个是肌肉我也不贪，它的血液我也不贪，没有一个是真正贪执的。所以它分开的时候都是不净的，组合起来怎么可能突然变得清净呢？这绝对不可能的事情。所以我们认为组合起来变得清净就是一种妄执，这个叫非理作意，颠倒执著。所以我们修行的时候安住在它的实际状况，它实际状况就是不清净的。如果它实际状况是清净的，如果这个身体是清净的，那么把它的皮肤，真的一张皮肤放在这的时候，一张整皮。其实一张整皮放在这的时候，从脑袋到脚底，一张整皮放在这，那么这个就是清净的吗？你认为这个清净的吗？这个我们认为这个不清净，这个绝对不要了。那么完整的其他的内脏，我们都不要。所以，分开的时候，每个都是我们厌恶的对象，那么合起来的时候其实也是一样的，没什么差别。

所以还有针对不死的时候的一种对治它也有。所以不管怎么样，有些人观尸体就可以了，它从尸体一下就知道现在所贪的状况，也就是这样。还有一种是什么呢？还有一种就是，当他修不净观，修到量的时候，他就可以现量见到了。因为从某个角度来讲，它也是一种作意，他不净观修成了，他所看到面前这个人就是这样一种肿胀之想、啖食之想、离散之想，马上就可以安住在这样的正念当中，马上就息灭贪欲。所以平常我们讲，你这样修，修了这样半天尸体，最后一个活生生的人在你跟前的时候，还不知道有没有用吗？你的修行有什么用，这个不一样。没修的时候通过自己现在这种具有贪欲心的观念，去看当前的所喜欢的人的时候，你会觉得这样一种修法没什么用。但是当你的修行产生觉受的时候，你的心已经变了，安住在不净的状态当中，你再去看这个人的时候，它绝对不一样。所以修行过有觉受，（和）有修行没觉受的状态，是不一样的，完全不一样，是两种状态。那么这个是分别对

治。

颂词当中讲的是总对治。总对治是什么呢？能够对于形色贪，显色贪，所触贪和利养贪、供奉贪，总的对治是什么？就是白骨观，观骨锁。因为如果能够观骨锁的话，这个骨锁上面，这个白骨上面，有（所贪执的）形色吗？没有。那么这个白骨上面，有贪著的显色吗？没有。有所贪著的所触吗？没有。供奉吗？没有。你愿不愿意一副白骨来供奉你，在你面前跳舞，然后给你端茶送水，这个绝对是不愿意的，这个吓都吓死了，不可能有这样一种贪著。所以众生所贪著的就是这些有血有肉的东西。我们说骨锁有没有，白骨有没有显色形色，白骨有显色形色。但是你对这个白骨的显色形色是不贪的，是不可能产生贪执的。所以如果你能够安住在白骨（观）当中，就不可能再对它产生这样一种执着。所以当你观想的时候也是一样的。观想到量的时候，整个都是见白骨，只要一作意就知道是白骨。所以修行到量的时候，并不是说是脱节的，你在这座上观白骨，你下座的时候看到活生生的人，还不是一样。修的东西和所贪执的东西对不上号，不是这样的。其实观白骨之后，一旦到量的时候，它就能够现量见白骨，对境就是白骨，它不可能贪执，它一定会熄灭的。所以这里面就是通过骨锁，白骨观来作总对治。所以它“对治诸贪”，什么是诸贪？诸贪就是注释当中讲的形色贪、显色贪、所触贪和利养、功利贪，这个叫诸贪。

那么这个总对治是什么呢？能够总对治的就是观骨锁。首先这分了三个修行的次第。首先是广修，“广修乃至大海间”，首先自己在座上打坐，打坐的时候就观想自己，从自己的头顶开始，有一个伤口，这个伤口开始腐烂，腐烂之后这些肉，这些皮全部腐烂了，这些肉全部掉了，自己就是慢慢显现成一具白骨。自己观成白骨之后，再把白骨的数量逐渐逐渐的扩大，房间里面，就是自己的房间里面充满了白骨，这个寺庙当中充满了白骨，整个省充满了白骨，整个国家充满了白骨，然后一直到了大海边，到了大海的边际，到了大海边的时候，整个这样一个陆地当中全部充满了白骨。首先就是“广修乃至大海间”，首先是观想自己，然后一个床充满了白骨，一个房间充满了白骨，整个寺庙、整个城市、整个省等等，逐渐就全部都是白骨充满。白骨充满之后，广至大海间之后再收回来，收回来之后，慢慢收，大海当中的白骨收到一个国家，一个国家的白骨收到一个省，慢慢收到自己的身上，就观自己一具白骨。首先是从自己一具白骨开始观，观到就是扩充到一切大海之间充满白骨，然后再收回来观一具白骨。因为自己往外散的时候，虽然它的面积很大，但是它的注意力分散，观得太多，注意力分散，这个时候力量不会太强。所以它扩散出去再收回来，收回来就专注到自己一具白骨当中。专注到一具白骨当中之后，实际上就相当于其他的所有的世界白骨是充满的，但是它如果要加强力量的话，必须要把注意力专注在一个地方，专注在自己的一具白骨。所以最后收到自己的一具白骨当中，就观察，就观想安住在自己的这一具白骨的状态当中。这个方面叫做初业瑜伽。

略观了知什么呢？“广修乃至大海间”，略观就是再收回来，再收回来这个叫略观。略观收回来观自己

的一具白骨这个叫略观，称初业瑜伽，刚开始的时候这个初业瑜伽。

“除足半头称熟修”，第二个阶段叫熟修。熟修是什么？刚开始的修法也是一样的，刚开始从自己的一具白骨，逐渐逐渐广到大海间，广到大海间之后再收回来。再收回来之后这个时候就不一样了，这个时候就要“除足”。刚开始的时候“除足”，足就不观了。刚开始第一步的时候我们要观想的是自己的一副全骨架，从头顶到脚之间都要观想。那么在熟修的时候，刚开始的时候“除足”了，除足就是足不观了。首先两只脚不观了，两只小腿不观了，两只大腿不观了，上半身不观了，最后就是半头，就是自己头的一半，只是从自己头的一半，只是观想这个地方是白骨，其他地方不用观，注意力全部放在自己半头上面。这个时候因为它的注意力又开始集中了，自己的身体白骨都不观了，主要是集中在这个半头上面，把所有的注意力放在这个半头的白骨上面，其他的都不用观，就是观自己这半个头的骷髅，半个头的白骨称熟修，这个方面就称之为第二个步骤，叫熟修。

然后第三个步骤，刚开始的时候也是一样的，首先是观自己的身体，自己完整的身体的白骨，然后再把所观的扩充到大海边，整个充满，然后再慢慢收回来，收到自己的一具白骨当中，然后除足，足不观，上半身不观，像这样的话观半头；半头也不观了，最后就是“持心专注眉宇间”，只是在自己的眉宇之间，两眉中间的一块，有些地方说是铜钱大小的一块地方，有些地方说是拇指大、铜钱大，观想自己眉间的一块白骨，所有的注意力放在这个上面。“持心专注眉宇间，即是作意圆满修”，这个是第三个步骤作意圆满修。

这样修的话，逐渐修的时候就会形成这样一种强烈的习气。就像《入中论》当中所讲的一样，《入中论》当中讲当你修白骨观，修成的时候整个世界都是充满了白骨，只要你作意，稍一作意，白骨它就出来了，白骨的这样一种形象就出来了。这个时候如果你作意它就出来之后，注释当中讲虽然它叫做颠倒作意，其实它并不全是真实的，一切白骨都充满的，它是修道的一种力量，对治烦恼的一种力量。当你只要一作意的时候，全部都是白骨显现在你面前，这个时候不可能产生贪心的，对自己不可能产生贪心，对其他人不会产生贪心。因为贪心，形色、显色、所触、利养它这里面都没有。所以你的贪心再大的话，其实都不应该产生贪心的。所以有的时候说的是“纵见白骨也风流”，这些方面有的时候想是不可能的，你再贪心大，反正你看到白骨了，你还觉得白骨都是很漂亮的，对白骨生起很强的贪欲心，这个几乎没有了。当然《释迦佛广传》当中有一个妻子她的丈夫死了，她一直生贪，但是那个时候她的精神已经出现问题了。这个时候她是抱着白骨天天跑，这个方面还是认为它是她丈夫。她精神出问题另当别论了。如果你精神没出问题的话，对白骨应该是不会有任何的贪心的。所以有些人觉得反正你修没用，反正你修成白骨了怎么样，纵见白骨也风流，这个是不会的。一般的正常人，你看到白骨还风流，这个是什么人呢你？像这样的话基本上你别修道了，肯定修不成了。像这样的话一般不会有，反正它自己心生贪欲了，它就这些东西，形色、显色、所触、利养、恭敬，这些已经观成

白骨了，而且它修道的力量已经很大了，这个时候贪欲心肯定是会熄灭的，所以这个叫做作意圆满修。关键就是专注在眉宇间，专注在半头，这个方面都是说专注注意力，把所有注意力放在白骨上面，你需要的时候一打开就行了。如果你需要，修成之后，只要你专注（则）所有都是白骨，这个时候就不会有任何问题，叫做作意圆满修。

下面是“不净无贪性十地”，不净就是不净观。这个不净观是无贪性，是无贪的自性。因为贪欲是认为对境是清净的，这个叫贪欲；不净观主要是无贪性的，那我们熄灭贪心，这个叫无贪的善法，无贪的善心。十地呢，十地不是菩萨十地，小乘当中不可能有菩萨十地的名称出现，所以此处的十地就是在十个地位当中会有这样一种不净观。这样的一种不净观是要除掉什么呢？要除掉无色界，无色界不会有的，无色界因为根本没有色，不会有对色的贪执。首先是四个未到定，四个未至定，初禅和二禅、三禅、四禅这样四个未至定；还有四禅的正行，就八个了；八个再加上一个殊胜禅或者叫中间禅，就九个；再加一个欲界，欲界也有不净观。所以这样一种十地当中可以有这样一种无贪的自性，它是可以存在的。无贪的本体在十地当中可以具有。

“所缘欲现”，那么所缘的对境一定是欲界的这样一种“现”，欲界的显色、形色。“人方生”，产生这样一种修行，三洲人中可以产生。这个无贪的不净观的本体的善法，可以在十地当中具有，这个无贪的本性可以在十地当中具有。但是这个真正的观修所缘应该是欲界的显色、形色。补特伽罗生起的话就是在人中，而且除去北俱卢洲。北俱卢洲没办法，因为他不愿意修道的，不想修道。除了北俱卢洲之外其他的三洲是可以产生这样一种状态的，这个方面我们看到了不净观。

下面我们再看呼吸法，寂止当中的呼吸法。呼吸法是这样的：

己二、修呼吸法：

忆念呼气吸气法，智慧五地缘于风，

依欲界身外道无，数等六因随身入。

有情等流无执受，此二下界意不知。

首先这个呼吸法它是什么呢？是以智慧为本体的，以智慧为本性。那么“忆念呼气吸气法，智慧”，忆念呼气吸气，其实它的本体是智慧。为什么叫做“忆念呼气吸气”呢？其实忆念是因，通过这个忆念呼气吸气可以产生智慧，所以就把这样的一种果法，本来是智慧，他就以因的取名字。因是忆念呼气吸

气，只要忆念了呼气吸气，就可以产生一种智慧。呼吸法还是很深的，不单是一种寂止的修法，慢慢会引导到解脱道方面去。所以“忆念呼气吸气法”，像这样，呼气、吸气，就把自己的注意力放在了呼吸上面，主要是依靠呼吸来趋入到智慧的一种方法。

然后是“五地”，在哪些地当中可以有这样一种呼吸法呢？就在五地当中有。就是前三禅的三种未到定，一禅未到定、二禅未到定、三禅未到定，三种未到定，还有殊胜禅和欲界。为什么殊胜禅和欲界？因为呼吸法必须要缘舍受，它是在舍受的基础上生起来的。三种未到定都是舍受；殊胜禅也是舍受；欲界当中可以有舍受。所以为什么我们说四禅以上，四禅以上都是舍受为什么没有呢？四禅以上就已经没有呼吸了，所以只是到三禅为止。如果一般一个人他修成了四禅的话，他不用呼吸也可以。他如果一入定，入定之后他就不需要呼吸了。真正的修成四禅的人，把他淹在水里面或者怎么样，他是不会死的，他不会靠呼吸生存，他安住在四禅当中，呼吸已经断绝了，鼻孔的呼吸、嘴的呼吸，都没有了。四禅本身是没有呼吸的。所以只是三种未到定，三禅的三种未到定，然后殊胜禅、欲界。因为他们都是舍受，因为呼吸法和舍受相应。因为一禅的根本定，二禅根本定，三禅根本定，它们要么就是喜的自性，要么就是乐的自性，喜和乐的自性当中它不是舍，它处在欢喜的状态当中，是没办法安住在忆念呼吸法当中的。所以五地当中有。

“缘于风”，它的所缘就是风，风就是呼吸。它的出入息就是呼吸，它的所缘就是风。

然后“依欲界身”，修持的时候也是依靠欲界的身体。欲界身体，天众的身体也可以，人的身体也可以。那么为什么不依靠色界的身体呢？因为色界的身体，它的寻伺是很少的，它的分别念很少。因为我们呼吸法，它是对治粗大寻伺的，你思绪很多，你特别多的想法，这个时候会要修。但是，色界它已经属于禅定地，基本上已经属于禅定地了，所以它也不需要这个。但是，天人的想法很多，然后人的想法很多，所以依欲界的天、人身，这个要修持。

“外道无”，而且这个是内道的修法，外道是没有的。这个呼吸法怎么可能外道没有呢？有两个原因：一个原因是没有人教他们，这个是佛陀发现的一种修行方式，所以没有人教导的话，他们也不懂；第二个方面是太深了，趣入不了。这个呼吸法怎么太深了趣入不了？后面我们还要讲的确还是很深的。因为这里面关系到无常、苦、空、无我，像这样一种很深的法，外道不可能接受这样的。尤其是无我见，无我方面不可能接受的。所以从这个方面在安立的时候，外道是没有的，只是内道的修法。他（外道）也许只能够学习到一些呼吸的皮毛，刚开始的第一个步骤，第二个步骤，呼吸的皮毛。但是深入下去的时候就不行了，越往下走的时候，牵涉到缘五蕴、缘四谛法、缘无常、缘无我等等，这方面他就已经做不到了，所以“依欲界身外道无”。

然后讲到了“数等六因”，它到底怎么样甚深的呢？它因为具有六种窍诀的缘故。

六种因的窍诀，第一个是计数，计数就是在我们没有什么特意的想法当中，自己的身心自然安住的时候，专注于呼吸。那么专注于呼吸从一到十之间来计数，太少、太多都不容易摄心，它就是把数字定为十。十其实就是五组，其他注释当中十是五组，一吸一呼算是两次，所以五组呼吸就是十次。第一次应该是吸，然后是呼，最后一次应该是呼出去。有一种说法说当我们降生的时候，第一次就是吸气的，然后死的时候是呼出去的，它和这个有关系，所以第一次一定是吸，最后一次一定是呼。所以计数，一至十之间计数。那么（1）过多过少都是不行的。如果数得太多的话，有的时候自己的心就昏沉了，就会散乱。有些大德说，大家数息的时候，有些地方说最多十次，或者怎么样就可以了，再多就会散乱，到了十七、八次的时候一定会散乱，有些大德也是做过这样一种观察的。这个方面就是讲了呼吸。（2）然后还必须要注意的，不能够把一执为二，二执为一。如果把一执为二的话，数量就不够了，如果二执为一，数量又超过了。所以他必须要很专注，因为它本身就是对治我们粗大的分别念的，所以为什么会数错呢？就是因为散乱了。所以必须安住在这样很清明的状态当中，其实这个时候，什么都不用想的，就是专注在呼吸当中就可以了。把这个数清楚，这个方面在数的时候，有的时候慢慢这样观察呼吸的时候，观察呼吸的时候慢慢就会入定。它就通过这个方面，思维越来越少，这个时候通过这样的方式就入定了。所以它也是一种修禅定、修寂止的一个很殊胜的方法。有些时候修禅定的时候，缘前面的木头、石头，有的时候就不用，就是缘呼吸就可以了。像这样的话，把这些计算好，不要把一执为二，二执为一，过多、过少都不行。（3）然后不要把呼气当成吸气，不要把吸气当成呼气，不要把这个错乱，这个也不行。要断除这个里面所讲的三种过失，这个是第一个——计数。

第二个是随行，就是观想吸气的时候从鼻孔进去，然后喉间，然后往下走了，（至）足底之间，这样的话就安住在这。呼气的时候，观想从鼻孔出去，到一拇指或者一旬之间，这样安住，然后就是这样呼、吸，就通过这样一种方式观想，心随着这个气息这样安住。

第三就是安止，这个时候，主要安住在把所缘境定在一个地方，要么定在鼻尖，要么定在足尖，就这样安住，心安住在这个上面。第

四个就是观察，安住之后就要观察，慢慢就要趣入到胜观当中，趣入到这个观当中去了。所以所观察，首先是缘什么？因为我们所缘的是风，从风开始，趣入的是五蕴的自性。从风开始，因为这个所缘是风，那么这个风是什么呢？这个风是色法，色法是八微聚组成的，八尘聚合，地水火风色香味触，它是八尘聚合的色法。然后所观是色法，能观是心识。这个有境的智慧是一种心所。咱们在注释当中讲名聚，其实就是名蕴的意思，它不是色法，它是属于一种心识心所法，它是一种名蕴。所以所观是一种色法，能观是一种心识。所以实际上就是具足了五蕴了。这个时候就是在呼吸当中寻找，其实这个

就是一个五蕴的自性。有的时候在五蕴自性当中就可以观察，这个蕴的，就是身体方面的不净，或者受方面的痛苦等等，慢慢就开始具有这样观的，所以这个方面，观察就具有了五蕴。

第五个是转移，从缘风的心，转移到暖位、胜法位。暖位、胜法位大恩上师在注释当中讲，其实这个时候，就是通过缘风，就开始缘五蕴，通过缘五蕴，就开始缘五根和五力，两个信进念定慧的五根、五力，像这样的话就是开始缘。或者有些地方讲，通过缘五蕴，就开始缘身体不净，开始缘诸受是苦，缘观心无常等等，就开始逐渐从这个方面开始缘了，它就开始进入到比较深的方面。开始缘，通过风的所缘，开始观想到暖位和胜法位，五根五力之间，属于转移。那么这个时候其实外道已经不可能有了，为什么是“外道无”？前面这几个有可能也可以学，但是后面这几个根本就学不了。因为外道的见解是常有的见，是有我的见，和佛法当中讲的很深的无常、无我这个见完全是矛盾的，他的法器不够，根本趣入不了，太甚深了。

第六就遍净，就是通过缘暖位和胜法位的修行，然后再转入趣入到见道和修道的修行当中去，逐渐就可以从浅至深。所以呼吸法为什么是智慧呢？从这个方面都可以了知的。

这个叫做“数等六因”。

然后“随身入”，它随着身体里面的空隙而进入、出入的。它虽然这样，真正来讲呼吸有的时候不是身体，有的说它是身体的一部分，不管怎么样，它随着身体里面的空隙进入，然后再出去的，这个叫做随身入。

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

它是属于三种生当中的哪一生呢？是属于等流生。它不可能是长养生，不可能身体越来越胖，呼吸就越来越长的，这个是不会的。不会随着你的身体的胖瘦，呼吸会怎么样。所以它不是长养生，有的时候注释当中讲，有的时候身体越胖，他的呼吸越短的，这个情况也有。不会说你的身体越胖，虽然你的身体在长胖，但你呼吸越来越长，这个不会有。所以，它从这个角度来讲不是属于长养生。它也不是异熟生，因为异熟生它不可能随心所欲，而呼吸它是随心所欲的；异熟生不可能中间间断的，但这个呼吸中间可以间断的，所以它不是异熟生。它是等流生，它是前面同类因产生的，所以它是等流生。

然后是有执受还是无执受呢？它是属于无执受。有执受就是我们身体的这些根，这些方面，如果你去打击它等等，它会产生痛苦的，这个叫做执受。无执受就像剪下来的头发一样，头发已经剪下来之后，

你怎么样去打它，它不会有什么感受，没有什么执受的。所以呼吸也是一样的，呼出去之后，你去打这个呼吸，它会不会有疼痛的感觉？这个不会有。所以它是无执受。

“此二下界意不知”，此“二”是什么？“二”就是呼气和吸气，这个叫“二”。那么“此二下界意不知”，它的这样一种了知，所缘，要不然就是自界的身体缘自界的呼吸，这个可以的；然后，上界的缘下界的也可以的。所以自界缘自界可以，上界缘下界可以。但是，下界不能缘上界，就是“下界意不知”。所以，自地和自地之间可以缘，然后上面的可以缘下面的。但是，下面的不能够缘上面。

这个是修呼吸法。这里面讲到了一个很甚深的一种寂止。当然，通过修呼吸法，分别念会减弱，分别念减弱之后可以逐渐得定，得定之后它可以引发其他的这些，可以缘暖位、胜法位的这个法，而且可以缘见道、修道的法，所以它是一种很甚深的修法。

今天我们就学习到这个地方。

第 084 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所造的《俱舍论》。《俱舍论》分了八品。现在我们学习的是第六品，第六品是分别圣道。前面我们是学习的如何修寂止的方法，通过不净观和通过呼吸观，像这样的话开始修持寂止。如果通过这样修持，内心当中贪念身体、贪念异性的烦恼可以寂静；通过修持呼吸观，也可以把相续当中很烦乱的状态调伏，安住在寂静的状态当中。

那么今天我们学习第二个科判：

丁二（修胜观）分三：一、资粮道；二、加行道；三、现证真谛之道。

因为从某些角度来讲，寂止可以压制住我们的烦恼，能够让我们的心清净，能够让我们的心安住。但是真正要调伏烦恼，真正要从根本上解决问题，要出离轮回的话，还必须要胜观。所以胜观在修道过程中也是非常重要。这个是从资粮道开始，资粮道的胜观修法、加行道的胜观修法，乃至于现证真谛。现证真谛有见道和修道，乃至于最后的无学道也算是道谛所摄。那么第一是资粮道，资粮道是这样讲：

戊一、资粮道：

即已成就寂止者，应当修持四念住，

以自总相遍观察，一切身受心与法。

“即已成就寂止”，通过前面的修法已经成就了寂止之后，这个人、这个修行者应当进一步地修持四念住。修持四念住就是“以自总相遍观察”，通过自相和总相的方式做“遍观察”，一切的身受心法。那么此处的胜观，就归摄在“身受心法”当中。身受心法四念住——观察身体、观察受、观察心和观察法。身体主要是色蕴所摄这样一种身体；受就是我们的感受；心就是心识；法的范围比较大一点。身体是一部分的色蕴；受就是感受，主要是三种或者五种的受；心就是心识；除了这些之外，剩下的所有的法都归摄在法当中，剩下的很多心所，很多善心所或者不善的心所等等，这方面很多很多，都包括在法当中，甚至于涅槃也是包括在法当中，所以这个法的范围是最广的。

那么身受心法，在小乘当中，我们普遍所了知的，观身体是不净的、观受是苦的、观心是无常的、观法是无我的，从四个方面来安立。大乘当中也有四念住，大乘当中四念住就好像我们在《入行论》智慧品当中讲到了，身受心法四念住。那么大乘的四念住，就是观察身体是空性的、观察受是空性的、观察心是空性的、观察法是空性的。小乘的四念住基本上有个基础，有个基础可得。他的身体、受、心、法，基本上有本体可得的。比如身体为了打破清净的执着，观察身体是不净的；观察受是苦的，为了简别这些受不是快乐的，一切受都是苦；心就是简别常有，是无常的；法就是无我，法无我，就是法上面没有自在、没有我的自性。这个在小乘的思想当中，法的基础还是有的，只不过法上边不存在我而已。以前在学自空和他空的时候，这就属于他空，和大乘的无我不相同。大乘的无我，这个法本身在显现的当下就是空性的。大乘当中安立的无我空性，（和）小乘当中安立的无我有点差别。小乘基本上以他空的方式安立的。当然他空有暂时的他空、究竟的他空。此处主要是从暂时的他空进行安立。所以从这方面分析观察，总是有一个基可得，小乘当中有个基础可得的。大乘当中就没有基可得。身体全都是空性的，受全是空的，乃至于法，法全都是空性的。显宗当中大乘也有他的身受心法。密乘当中，对身受心法，还有些不同的安立方式。所以，同样是身受心法，我们就不能说“身受心法

在小乘讲观身不净等等，所有大乘当中讲中观的时候也是讲观身不净。这就不对，体系不一样。大乘的修法，所有的身受心法，全是安立在空性当中，全都是空性，从这个方面进行安立的。

如果我们已经成就了寂止的话，那必须要进一步地修持四念住。四念住里面就有自相和总相。所谓的自相，就是每一个身受心法，每一个有它自己的相，守持它自己的相，这个叫做自相。比如身体的相，就是色法为性，就（是）阻碍性的，从这个角度来讲他的自相是阻碍性的；然后受，是领受，通过自力能够领受外境的差别，这个方面就是讲他的受；然后心，他是一种能够了知、能够领受这样一个自性，能够了别；然后法，能够守持自性，守持自性就叫法持，就是守持，就叫法它自己的本性，所以每个法都有守持自相、守持自己的本性的一种功能，这个方面就叫做法。以前我们学习，法有十种等等，从这个方面他都有有一种守持自相的特点，所以这个方面也可以叫做他们的自相。还有一种自相，观身不净是他的自相、观受是苦是他的自相、观心无常是他的自相、观法无我是他的自相。每个法都有他自己的自相。身受心法，前面我们讲，身受心法就是从他本身的法相角度来讲：身体是什么？他的自相是什么？然后身体的自相是什么？受的自相是什么？然后后面我们讲，观身不净，观身不净其实就是讲了，法念，念住的自相是什么？比如观身不净就是身念住。然后观受是苦，就是受念住。所以我们这里面讲到的，此处注释当中所讲到的自相和其他在注释当中所讲到的自相其实他们的差别不一样的。比如身体的自相是什么？此处注释讲了，身体的自相是阻碍性。这个地方的阻碍性，主要是从身体自己的自相来讲。而有的时候说，观身不净的自相，是从身念住自相来讲的。所以二者之间是不一样的。一个是从身体本身，一个是从身念住的自相来讲的。身念住的自相，当然就是观身不净；如果是身体的自相，是阻碍为性，这个方面我们就可以了解这种差别。但是不管怎么说，他有一个总的相，总的相就是无常苦空无我。从这方面来讲，一切不管是身受心法，都是无常的、苦的、空的、无我的。这方面都可以说，是他的总相。或者说从另外角度来讲，分别观察的时候，就是观身不净，但是这个观身不净当中，他也是有漏的话，他也是痛苦的，他也是无常的，他也是无我的。这个方面，也可以在每个法上面都有他的总的相。所以不管是自相也好总相也好，都可以“遍观察”。周遍观察一切的身体、一切的受、一切的心和一切的法。这个方面讲到了，首先安立了身受心法的名词。

下面我们再看，安立念住，有三种念住。安立了为什么身受心法的次第是这样决定的，为什么这样安立身受心法的必要性等等。这个方面下一个颂词会讲：

自性闻等所生慧，其余相联与能缘，

次第即是依生起，对治颠倒故唯四。

彼为总观法念住，修无常苦空无我。

这个里面首先讲到了，第一句第二句讲到了三种念住。三种念住就是自性念住、相联念住和能缘念住。首先讲了三种。然后“次第即是依生起”，就是为什么这样身受心法的次第是这样排序的，能不能错乱。次序是决定的。所以“次第即是依生起”。身受心法，身在第一，法在最后，他也是有一定道理的。

然后，他的必要性是什么，或者四念住安立的必要性：“对治颠倒故唯四”。就是对治四颠倒，所以只安立四种。一方面是他的必要，一方面是他的数目决定，像这样的话只是安立四种。

“彼为总观法念住，修无常苦空无我”。在资粮道修持的时候，总观法念住当中的无常苦空无我，就可以如是地安立，如是地修持。

首先我们看三种念住。第一个叫做自性念住。自性念住就是“自性闻等所生慧”这一句。所谓的自性念住是什么呢？自性念住就是闻等所生慧，就是闻所生慧，等字包括在思所生慧、修所生慧。它的自性就是闻所生慧、思所生慧和修所生慧，就是三种自性进行安立的。从这个方面讲的时候，它主要是通过，这个念住就是让我们的忆念或者正念安住在所缘境上面，把我们这个正念安住在所缘境上面，这个叫做念住。正念如是起安住，比如把我们的智慧啊、把我们的智慧通过忆念、通过正念的方式安住在身体上面。身体本来是这样的，我们就是一种颠倒执著，认为身体是清净的，那么我们就把通过忆念、通过正念就把不净的智慧安住在身体上面，我们就知道了这个身体是不净的。受也是一样，我们认为受当中有安乐的受，所以我们通过这样正念观察完之后就把智慧——这个受其实是痛苦的，这个安住在受上面，所以这个叫做念住。这个正念住于所境，这个叫做念住。所以此处另外一种解释呢，通过忆念把智慧安住在所缘境上面也可以，一样的意思。通过忆念，忆念完之后就把智慧安住在所缘境上——安住在身体上面、安住在受上面、安住在心上面、安住在法上面，每个上面都安住一个智慧，像这样叫做念住。因为四念住不管怎么说它是以智慧为体，所有的四念住都是以智慧为体的，也就是为什么它是胜观的道理就是从这个方面安立的。所以就是“自性闻等所生慧”。自性念住就是慧，就是慧心所。闻所生慧、思所生慧、修所生慧都叫做自性念住。因为闻思修的智慧都有这样一种智慧的本体在里面。所以这个方面叫做自性念住。

第二个叫做相联，相联念住。相联念住就（是）除了这个智慧之外，除了智慧之外，其它的一切相应的心心所和这样一种慧心所完全相应，相联而住，这样的话叫做相联，相联念住。除了慧心所之外，慧心所它还和其它的心和心所、其它的心王还有其它的心所同时安住。因为如果它是大地法的话，它还有其余的九种心所，然后还有相应于心所的心王，这方面都会安立的。所以从这个方面讲的时候就相联，除了慧心所之外，这个慧心所和其它的这些心心所还会有联系的，这方面叫做相联念住。

第三种叫做能缘，能缘念住。其实这些所有的念住都是从有境来安立的。自性念住也好相联念住也好，它们作为一种能缘，所缘境是什么？所缘境就是身受心法，身受心法就是四种所缘。然后通过自性和相联念住这些有境上面取名为身念住。其实这样一种身念住，它主要是从有境来取名的，从能缘的智慧，从有境方面来取名的，所以它是念住。它就是缘了这个身体之后，这个四念住。其实安立为四念住主要是从念住、主要从智慧、主要从有境的侧面安立它的身念住、受念住的名称，所以从这个角度来讲叫做能缘念住。但是唐译的侧面来讲它是从所缘的念住，从第三个就是所缘，咱们这儿是讲能缘，所以它意义就没什么差别，只不过它是安立的侧重点一个从它的所缘的侧面安立的所缘念住，一个是从有境取名所以叫能缘念住。所以咱们看两种翻译的时候唐译当中第三种就是所缘了，咱们这就是讲能缘了。其实它意义没什么大差别。

三种念住讲了之后，“次第即是依生起”，那么它的次第为什么说是身受心法？次第是依靠生起的因缘来安立的，就是说通过它不同的生起的状况。首先就是说身体念住。它是可以从粗细的角度来讲，因为越往前的越粗，越往后的越细。身体当然是最粗的了，它是色法的自性，在所有当中都是最粗的。以前我们安立五蕴的时候为什么把色蕴放在前面，也就是因为色蕴最粗大。所以最容易了知、最粗大，所以把身念住放在前面。观待于身体来讲受是比较细的，感受、苦受、乐受等等比身体要细，但是它比心要粗，所以受念住放在第二；之后就是心念住；法念住最微细。法念住最微细，因为这里面它包含了什么呢？这里面也包含了涅槃法。涅槃法在法念住当中有，所以它是最细的、最不了知的。从这个角度来讲身受心法四念住是通过粗细的次第也可以了知。

还有一种说法就是通过生起、烦恼生起贪欲的次第。比如首先它就是说身念住，身念住的话生烦恼的时候主要是缘身体。比如对于异性产生贪心，首先是看到他的身体之后，然后就开始了。首先是缘他的身体，之后主要是贪著受，乐受啊种种，不管是心上面乐受还是身体上面乐受，都是第二个方面，就是受，贪著这个受。然后耽著这个受的原因是什么呢？就是因为自己的心没有调顺的缘故，心念住就是因为自己心没有调顺，心没有调顺它主要是什么呢？就是在内心当中产生烦恼，所以这个烦恼它是放在法念处当中，所有的烦恼它是在法念住当中安立的。所以因为在内心当中有烦恼导致心不调顺，心不调顺之后贪著这个受，然后缘这个色法，从这个方面讲的。或者说是贪著这个外面的男人女人的身体，像这样首先是第一个，首先看到这个然后因为耽著他的受，耽著受的原因是因为心不调顺，心不调顺的原因是因为内心当中存在烦恼的缘故。所以它也是通过身受心法这个次第如是地引发贪欲的角度来讲。还有从证悟的次第来讲，粗大的最先证悟，所以首先是身、然后是受、然后是心和法。所以它从这个方面讲“次第即是依生起”等等，安立了身受心法四念处的这样一种次第。它的次第也是不颠倒的，不能颠倒的。

然后为什么是四种呢？“对治颠倒故唯四”。因为我们的颠倒有四种——常乐我净，有四种、有常乐我

净四颠倒的缘故，为了对治这个四颠倒而安立的四念处。那么首先是常乐我净当中对治“常”就宣讲了无常；对治乐就安立了苦；对治我就安立的无我，法无我，观法无我；然后对治净——身体的清净安立了不净。所以因为我们有常乐我净四颠倒的缘故，为了对治这个四颠倒安立了四对治，安立了四念住的这个四对治。那么这四颠倒是在凡夫修学的时候，在欲界位，在凡夫位的时候初学的时候，四颠倒对我们来讲伤害特别大。所以为了让我们对治掉这个四颠倒所以还是要修持四念住。此处把它放在资粮道当中。以前上师们也讲过，在进入小（乘），当然小乘当中不一定有小资粮道等的说法。在进入资粮道的时候，第一个进入资粮道的它的条件第一个就是，从小乘的侧面来讲，第一个要有出离心，必须要有一种想解脱的心，这是根本的东西。然后在这基础上必须要修一种法，所修的一种法就是四念住，小乘当中就是这样的。大乘当中也是小资粮道。小资粮道首先要产生一个菩提心，菩提心作为进入小资粮道的。就是平常在讲的时候说：哦，你如果进入小资粮道，是以无伪的菩提心作为条件的，平常我们就比较着重于菩提心在内心当中是否存在。小乘当中进入资粮道必须要出离心，大乘当中进入资粮道必须要菩提心。但是这里面还有个条件，就是说在具有菩提心的基础上要修一种法，这个法就是四念住。所以小乘进入资粮道也是生起出离心的基础上修一种法就是四念住，这里面放到资粮道当中；大乘当中也是，小资粮道修四念住，中资粮道修四正断，大资粮道要修四如意足。从这个方面进行安立的。所以不管怎么说，它都是，如果我们要生起了出离心之后单单有出离心还不行，必须还要有种智慧，这个智慧就是身受心法四念住。小乘当然安立四念住，它的体性和大乘的体性不一样，但不管怎么说，它都必须要有一种智慧来进行安立。因为从资粮道开始比较接近于解脱了。所以解脱是什么？解脱它毕竟，小乘的解脱（要）证悟无我，大乘的解脱也要证悟无我。所以相应于无我之道的胜观，就在身心受心法四念住当中进行安立的。必须要如是地在资粮道当中安立四念住的原因。“对治颠倒故唯四”，是这样的。

“彼为总观法念住”，在真正修持的时候，是总的观察法念处进行安立的，总的观察法念处就是修持无常苦空无我，总的法，总的法念处来进行安立的。一方面有些观点说，身受心法其实都是属于法，这个也对，从某些角度来讲，法的范围是最广的。身体是不是法呢，身体是法的一部分；受是不是法呢，受也是法的一本分；心也是法的一部分。所以这里面有总的法和别别的法。别的法就是分别于身受心之外的法，总的法就是所有的身受心法都是法。这个在于，我们有些时候在学中观的时候，也会提到，人无我和法无我。人无我和法无我总的一切的人我和法我都称之为法，这个方面所有的都叫做法我。但是，如果有一个别别的话，就是把人我从法我当中分出来之后，和人我对应的对立的这个法，也叫做法。所以这个地方的意思和那个地方的意思差不多。有些大德的观点就是，这些身受心法全都是法，从这个角度来讲，总观法念住也是可以理解的。作意身体等等这些方面来修持无常苦空无我，这一方面是总观。

下面我们看：

戊二（加行道）分三：一、加行道之自性；二、法之差别；三、别说遣疑。

颂词当中这样讲：

己一、加行道之自性：

由彼中生暖位智，彼为四谛之有境，

观修十六种行相，暖中生顶亦同彼，

此二以法为基础，其余念住则增上。

加行道是暖、顶、忍、世第一法位。有些地方叫世第一法，有些地方叫胜法，世第一法位就是世间的第一法，他在整个世间当中属于最殊胜的了，因为过了之后就到了见道到了，无漏了，到圣者位，所以在世间当中最殊胜的缘故，就是世第一法位，或者胜法位，胜就是殊胜的意思。在加行道的时候，会修暖顶忍世第一法位。

“由彼中生暖位智”。“彼中生”是什么呢？“彼中生”就是在资粮道的时候，因为缘共相的法念住修行，“由彼中”，从这个当中会生起暖位智。在加行道当中的第一个，就是暖位智。为什么称为暖呢？因为他靠近见道了，比较临近见道。有时我们讲，火炉子，我们还没有真正到达，还没有接触这个火炉，但是在离他一定距离的时候已经感觉到他的温暖了，感觉到这个暖气了，这个时候我们就称之为暖。还有些说法，在钻木取火的时候也是这样的，他钻木头的时候，刚开始的时候没有什么感觉，木头也是冰冰凉的。当火要产生的时候，开始发热，这个木头开始发热，就说明他接近于着火了，如果这个热量再加强，火就会出来。所以当我们钻木取火，火还没有出来之前，他的暖、他的温暖、他的温度已经上来了，这个时候那就说明他已经接近于着火，接近于火燃烧这样一种状况，所以这个状态就叫做于暖。就是说在加行道的第一位——暖位的时候，他已经比较接近于见道了。所以从这个角度来讲叫做暖位，他是无分别智火的前兆的缘故，所以他叫暖位。

暖位的时候修什么呢？“彼为四谛之有境”，主要是缘四谛，缘四谛的有境。暖位的智慧是一种能缘，是一种有境。他的所缘是什么呢？就是四谛。所缘是四谛，在暖位的时候完整地修持无常等，是有境。

“彼为四谛之有境，观修十六种行相”，十六种行相后面还要讲到，还没讲到，但是这个方面“十六种

行相”，就大概讲，提下名称。四谛当中每一谛下面都有四种行相。所以就是十六种行相。苦谛下面有四种无常苦空无我，无常苦空无我是苦谛下面的。苦谛他本身就具有无常苦空无我的自性，他的行相。像这样的话，或者通过这样四种行相来观苦谛。所以苦谛下面有无常，苦，空，无我四种。那么集谛下面有因集生缘，因就是因缘的因，集就是集谛的集，生就是产生的生，缘就是因缘的缘。在集谛下面，他有因集生缘，后面还要讲到，如果意义不太懂得话，后面还要了知的。灭谛下面是灭静妙离，灭就是灭谛的灭，静就是寂静的静，灭寂或者灭静，妙就是很殊妙的妙，离就是远离的离，这个就是灭谛下面的四种行相。然后道谛下面，道如行出，就是道谛下面的四种行相，道就是修道的道，如就是真如的如，如如不动的如，行就是行动的行，出就是出离的出。每一个谛下面有四种，总共加起来就是十六种，通过十六种行相来观四谛，那么此处说完整修持无常等十六种行相。

然后，“暖中生顶亦同彼”，从暖位智当中，会产生顶位的智慧。顶位的智慧也是“同彼”的，也是从资粮道中产生暖位智一样，他其实也是通过观修四谛十六行相，然后产生了这样一种顶位智，从这个当中产生顶位智。为什么叫顶呢？为什么叫顶位智呢？这个顶位智的意思就是说，暖和顶，都是属于动摇的善根，动摇的善根不单单是只有这样一种暖和顶，其他的前面的资粮道，凡夫这些都是属于动摇的。那么在所有的动摇的善根当中，“顶”这样的善根，这一位的善根（是）最殊胜的，在动摇的善根当中最殊胜叫顶位，在动摇的善根当中处于第一，所以叫顶，就像山顶的意思一样。还一种解释，唐译当中的解释，顶的意思就相当于山顶一样，当一个人到了山顶之后，既可以往这边走，也可以往那边走，两边都可以走。当我们走到山顶的时候，往前走下山也可以，往这边走下山也可以，所以到了山顶之后有两条路可以走，一个是退路，一个是可以退的，退的话在“顶”当中他往下就退到暖位了；然后顶再往那边走就到了忍位了。所以，到了顶之后，就像一个人站在山顶，你即可以朝东走，也可以朝西走。所以你到了山顶就有两种选择。所以同样的道理，在这个顶位的时候，既可以往下退到暖位，也可以再继续走一步，继续上一步到了忍位。所以就像到了山顶之后可以有两种选择一样，和这个意义是相同的。这方面的话“暖中生顶亦同彼”，也是修持四谛十六行相，缘这个修持四谛十六种行相。修持四谛十六种行相，每一个下面都有，都开始修持苦谛下面的无常，观无常，然后苦谛下面（的）苦，无常下面再观空，然后再观无我。所以，在观修的时候，是完整地修持无常等四谛十六行相。

“此二以法为基础”，“此二”就是暖和顶，暖位智和顶位智的二种智慧，是以法念住为基础，刚开始修的时候，是以法念住趋入的。趋入完之后，当他修持法念住之后，有一定的基础了就开始修持其余念住，就开始修持身，受，心等等，就开始通过这种方式来增上。所以刚开始的时候是以法念住为基础，刚开始修法念住。修了法念住之后，四念住都修，其余念住在后面的时候通过增上的方式具有。像这样的话，让其他的念住也可以增上。所以这个方面就是这个意思。首先是修法念住，后来也修其余的三念住，总共加起来四念住都是修持的。

然后，后面的颂词说：

彼生忍二亦复然，一切皆以法念增，

上以欲界苦为境，彼亦为一刹那性，

胜法五蕴除得绳，如是四顺抉择分。

此处就讲到了忍和世第一法，忍位和世第一法位的自性。“彼生忍二亦复然”，通过顶位当中产生一种忍位智，“彼生”。通过修持四念住之后，从顶位当中产生忍位智，“彼生忍二亦复然”，这个“二”是什么意思呢？二就是忍和世第一法。首先“彼生忍”就是从顶位当中，产生忍位，这个叫做彼生忍。“二亦复然”意思也是说忍位和世第一法位，加行道的后二种。“亦复然”，什么亦复然呢？“一切皆以法念增”，一切都是以法念住来增上的，从这个方面来讲也是一样的。

“上以欲界苦为境，彼亦为一刹那性”，这个地方意思是什么呢？就是忍位有三种，有下忍位，中忍位，上忍位。在下忍位的时候它也是完整地修持四谛十六行相。当然此处的四谛十六行相是一个总说。分别来讲的话，十六行相它是分了二种的：一个是属于欲界的四谛十六行相；还有一种是属于上界的——色界和无色界合在一起，色界和无色界的上界的四谛十六行相，他也要修的。所以其实真正加起来是三十二种行相了。所以他排列的时候，首先是欲界苦谛下面的无常、苦、空、无我，然后再排列的话就是上二界的无常、苦、空、无我。所以以前是十六种，现在还要加上界的十六种的原故，加起来就是三十二种。意思就是说实际意义上就是在下忍位的时候他所修持的是整个三十二种行相，全部都要观修。观修的时候，我们发的参考书当中有一些表格，要参考一下这些表格，下去的时候我们可以参考一下这个表格，表格当中就把这些画得很清楚。其实有三十二种，本身就是十六种，本身我们前面讲的四谛十六行相。但是它分了两种，一个是分欲界的十六行相，一个是分上二界的十六种行相，所以总共加起的话就是三十二种。三十二种排序也是一样的：首先是苦谛，苦谛只不过分了欲界苦谛它有四种，然后上二界的苦谛它有四种，就有八种了；然后苦谛观完了就观集谛，集谛也是一样的，欲界下面的集谛它有四种，然后上二界的集谛它也是有四种；把这个观完之后就观灭谛，灭谛就是欲界当中的灭静妙离，然后上二界的灭静妙离，这个也要观，也是八种；最后是道谛，道谛方面的道如行出，欲界的四种，然后上二界的道如行出的四种。是这样一个一个往下观的。所以首先是把欲界的苦谛下面的四个法观完，再观上二界的苦谛；观完之后再观集谛，欲界的集谛，再观上二界的集谛；观完之后再观欲界的灭谛，再观上二界的灭谛；观完之后再观欲界的道谛，再观上二界的道谛。他的次序就是这样的。

在下忍位的时候，他是从欲界苦谛的无常开始观，观到最后就观到上二界的道谛下面的这个出，出的行相，最后观到这个地方为止。他在下忍位的时候全部都要观一遍，这个叫一周，一个循环，叫做观了一周了，整个观完一圈。在下忍位的时候全部都要观完的，他有三十二种行相，每一个都要去缘，每一个都要去观。

然后到了中忍位的时候就要变化，有一定变化。中忍位的时候怎么去变化呢？这个时候就要减，比如前面在下忍位的时候，他从欲界的苦谛无常开始观，一直观到上二界道谛下面的出的行相观完。从中忍位的时候，他也是从欲界苦谛下面的无常开始，然后一直观，按照前面的顺序观下来，观下来的时候，前面不是三十二种嘛，他在这个时候就只观三十一一种了，最后一个上二界的道谛下面的出就不要了，不观了，就减掉一个，这个就不观了，只观三十一一种。在从这儿开始就要减了，这个术语在唐译当中就叫“减行”，十六行相当中要减一个行相。然后观一周之后减一个，当我们中资粮道（应为中忍位）当中开始观的时候，就只观三十一一个了，第三十二个就不观了，第三十二个“出”就不观了，就减掉一个了。

然后另外一周又开始循环，又开始从苦谛下面的无常开始，观的时候只观到第三十个就够了，（第）三十一一个不观了。为什么是这样的呢？因为逐渐要接近见道了，所以他要把自己的智慧逐渐逐渐浓缩，浓缩到一点，然后就突破这样一种障碍就见道，所以不能观太多了。所以到最后只观一个，只观一个通过一点趋入就可以证道。所以他观的时候，首先从中忍位的时候他要减掉一个，第三十二个不观了；然后再观一周的时候，观到三十一一个也不要了不观了；然后再观一周的时候，第三十个也不观了；然后再观一圈的时候，第二十八个也不观了，他是属于道谛下面的上二界的道谛这个时候就完全不观了，这个时候完全不要了，不观了这个叫“减缘”。什么叫减缘？减缘是所缘的意思，四谛是所缘，这个叫做缘。“减行”（中的行）叫做行相，主要是他能缘的行相。所缘的叫做缘。所以这个时候到了第四周、第四循环的时候，整个道谛当中所摄的上二界就不观了，就舍弃了，上二界的道谛整个就不观了，不用管它了。所以这个叫做缘，八个缘当中减掉一个缘。为什么是八个缘？本来是四谛，欲界有四个，上二界有四个，是八个所缘境。八个所缘境当中第一个所缘境就没有了，八个当中减掉一个只剩下七个了。一个所缘境代表四个行相，前面三周当中把前面三个行相减完了。然后第四周的时候就把整个道谛所摄的上二界的全都减完了，就没有了。所以这个就叫做减缘。减行减缘。然后这个次第再这样循环。再观一周的时候，然后道谛当中的欲界的道谛减掉出，把这个出减掉，再观一周的时候再减一个。所以当他一周一周观下来，一圈一圈观下来，观一圈少一个、观一圈少一个。像这样最后慢慢减，道谛减完了，再减灭谛的。第八周观完之后，整个道谛就不观了。 然后就开始减灭谛下面的，也是从上二界的灭谛开始减，从离开始减，一周减一个，观一圈减一个，最后减到哪里呢，灭谛减完了就减集谛的，集谛减完了就减苦谛的，苦谛当中减什么呢，首先减上二界的苦谛，上二界的苦谛一周减一个，一周减一个，然后最后剩二个，因为苦谛下面有无常和苦。他就这样反过来减，减到苦的时候，

苦谛下面无常苦空无我，无我减掉了，空也减掉了最后就只剩下苦谛下面的无常，只剩下苦谛下面的苦相，这二种行相还存在，当这二种行相还存在的时候，减到只剩二个行相的时候，他的中忍位就圆满了。最后中忍位圆满只剩下二个行相，然后中忍位圆满，然后就进到上忍位，上忍位他只观一个，上忍位他再减一个，把这个苦减掉，就只剩下无常，所以上忍位的时候就只有一个行相，只有一刹那，一刹那过后就到世第一法位了。所以为什么叫“上以欲界苦为境”，这个时候“上”就是上忍位的意思，第三句的上就是上忍位，上忍位只是以欲界当中的苦谛的其中一个行相为境，因为我们前面已经讲到这个减，他减得差不多了，把前面的道谛也不观了，灭谛也不观了，集谛也不观了，然后苦谛当中上二界的苦谛也不观了，只剩下欲界的苦谛，只剩下欲界苦了，欲界苦当中的其中的一个就是无常，他以其中的无常做为境。

这个是从普遍的情况来讲的，注释当中讲到，这个具足彼之行相中的这个任意一项，这个是根据不同的根基，根据不同的根基来讲的，普遍来讲这样来减下来最后就剩下无常，只剩下苦谛下面的无常的行相，但根基不一样，有可能最后剩下一个无我的行相他就观无我，如果我执比较重的话他就最后留下无我作为突破口。如果是我所比较重的话他就留空，如果从慢比较重的话就留无常，没什么可慢的因为这个是无常的。所以内心当中的烦恼不一样他最后留下来的行相也是不一样的，所以为什么咱们这讲具足彼之行相当中的任意一项，这个任意一项就是通过不同的根基有不同的最后留下来的行相。但是我们从顺序来讲的话最后可以留下无常，苦谛下面的无常作为所缘。“上以欲界苦为境”，欲界的苦谛下面有四种行相，任意一种都可以，前面我们通过比较容易理解的角度，好讲的角度来讲留下一个无常，减下来留下一个无常，所以这方面“上以欲界苦为境”，为所缘境。

“彼亦为一刹那性”，上忍位只有一个刹那，就是只观一个刹那就过了，只是一个刹那观这个欲界的无常，他一下就过去了，过去之后就到了胜法位了。

胜法这个里面就说我们的第五句当中，头两个字就是胜法两个字，其实是简略了。胜法也是一样的，他这个意思是什么呢？胜法也是一样的，“以欲界苦为境”这个是一样的，“彼亦为一刹那性”这个也是一样的，所以它只是讲了“胜法”两个字，这个胜法也是只有一刹那，他只是剩下了欲界的最后一个无常或者空等等，他依靠这个作为突破点，所以他到胜法位的时候也是一个刹那，一个刹那一过马上就见到，马上就进入见到了，这么快。因为只有一个行相，只缘一个行相，而一个行相一个刹那就过。上忍位的时候一个行相一个刹那，然后一个刹那进了以后马上进胜法位，胜法位也是一个刹那之后马上进入见到当中去了。所以胜法也是一样的，“缘欲界苦为境”，然后也一个刹那性。

所以要把整个三十二种行相，四谛当中讲的上下——上界和下界当中的三十二种行相慢慢减掉。减掉之后只观一个，相当于把所有的智力，所有的智慧集中在一点，集中在一点进行突破。如果观得太多

的话就太散，太散的话就不利于见道，不利于破烦恼见道的。那么这个时候他把所有的智力集中在一点，从三十二相慢慢减掉，越往后减智慧力越浓缩，所以浓缩到最后的时候只剩下一个刹那了，他就在一个刹那上突破，一下子就可以到胜法位。胜法位之后一下就见道。为什么叫胜法呢？胜法在所有的有漏善法当中是属于最殊胜的，因为可以直接引见道的缘故，引出见道的无漏智慧，所以叫做胜法。也叫做世第一法，世间当中是第一的，在所有的世间当中是殊胜的，就叫做胜法位。胜法位一到的时候马上就可以进入见道。所以是胜法。

然后“五蕴除得绳，如是四顺抉择分”。“五蕴除得绳”就是说，其实暖顶忍世第一法位，这方面这样一种智慧，念住的本性，一方面是智慧本体，那么如果他具有从属的话他一定是以五蕴作为从属。因为普遍来讲加行道的这些尤其是后面这些，都是属于入定当中才可以修的，在散心位修不了，他必须要入定位才可以修，入定位才能修的缘故，他首先有色蕴，色蕴是什么呢？色蕴就是禅定戒，禅定戒应该有的。无漏戒还没有，因为还没有到见道。这个时候是入定位的缘故，禅定戒一定有，所以禅定戒的无表色就是色蕴，就是色法，前面我们学习过了。然后受想行识这些都有的。所以这个里面有五蕴，五蕴为体。除了五蕴为体之外还有其他的从属，就是他的生住异灭，还有得绳等等，这些方面其实都有的。但是这里面要除得绳。为什么要把得绳除掉呢？这里面讲的这个得不是属于暖顶忍世第一法位的本体，不能算在他的本体当中。那么为什么不能算在他的本体当中呢，得绳不能算的原因是什么呢？因为暖顶忍世第一法位的智慧他都有得，生住异灭肯定是同时存在的。而且他都有得，得又分三种，法前得、法具得、法后得等等。这个地方主要是从法后得的角度来讲的。因为得到了暖顶忍世第一法位之后，他的得在后面，他得会在后面会出现的。那么得在后面会出现，尤其是后面的这种，上忍就一个刹那，胜法位一个刹那，一个刹那之后马上就进入见道了。见道是在十五个刹那当中连续不断的产生，见道之后全都是无漏智，连续不断的产生。所以这里面虽然这个法后得当你在暖顶忍世第一法位有一个本体得到之后，他的得可能在后面会引发的，但是这个时候就根本来不及产生。因为世第一法位等等是属于有漏的，有漏的得在无漏道当中根本没有机会产生，为什么没机会产生呢？他太快了，在这个当中他一个刹那连一个刹那全都是无漏道，全都是无漏道连接不断的产生，这个时候你的法后得是根本产生不了的，没有机会产生。然后到了第十六刹那之后，这个时候就休息一下，法后得就产生了。这个时候法后得才来得及出现。但是这个时候如果得绳是属于暖顶忍世第一法位的本体，就相当于到了见道之后无漏道之后又出现了一个有漏道。因为此处我们说的这个得绳不是属于暖顶忍的智慧的本体，不是属于这些。为什么不是属于这些？因为他有一个法后得，法后得他是在见道之后产生的，如果得绳是属于有漏道的智慧所摄的话，就相当于什么呢，相当于到了无漏的见道过完之后才引发，又重新出现一个属于前面的有漏道的暖顶忍世第一法的本体。所以这个暖顶忍世第一法的本体出现在见道之后是不应理的，他是不可能出现的。所以得绳要除外，得绳不能属于暖顶忍世第一法位的本体，不能属于他的本体的原因主要是法后得。法具得就不要紧了，法前得也不要紧，都是属于有漏道所摄的。但是法后得就不行了，法后得是见道之后才出来，所以这个法后得是属于暖顶忍世第一法

位，是有漏道的话，相当于在见道之后又重新出现了一个加行道的本体，这怎么可能呢？不可能。所以得绳不能够属于暖顶忍世第一法位的本体的原因就是这样的。这方面我们了解清楚。

“如是四顺抉择分”，如是这四种，暖顶忍世第一法位，加行道这四位都是属于顺抉择。顺抉择就是随顺于抉择的部分。抉择就是见道，因为他通过抉择可以得到一种抉择灭，无漏的抉择灭，所以抉择就是属于无漏见道。因为这个四个修法都可以随顺于这个，都可以帮助产生，或者它是属于见道的因，他随顺可以产生见道的缘故，所以叫做顺抉择分。这方面叫做“四顺抉择分”的意思。

第二个科判：

己二、法之差别：

加行道为修生慧，所依之地未至定，

以及殊胜与正禅。下界亦具顶暖位，

欲界所依胜法位，以女将依二身得。

此处就讲到了加行道是修生慧。有些地方说资粮道主要是以闻思为主，但是以修行为辅；然后在加行道的时候以修行为主闻思为辅，也有这样讲的。所以加行道主要就讲到了修所生慧。那么修所生慧要修禅定，在禅定当中已经安置，所以所依之地是什么呢？既然是修所生慧呢，所依之地就讲到了未至定，然后殊胜禅，和四种正禅，这样六种禅定。六种禅定地可以作为所依，可以依靠未至定也可以依靠殊胜正禅还有四正禅等等都可以。所以它的所依地就可以四种禅定。

“下界亦具顶暖位”，这个方面是有些观点，妙音尊者的观点，就是下界——欲界，也可以具有暖和顶，后边的两种不用讲了，忍和世第一法位，一定是要在通过定地才能得到，但是妙音？（50：28）尊者的观点说下界，欲界也可以有，散心位，欲界的散心位也可以有暖和顶。他就说不确定，一定全都是这个四加行地都是属于定地的，他说暖和顶有可能在欲界的这个心产生，世亲菩萨把它列出来了，有些论师就不承认这个问题，就破斥掉了。但此处世亲菩萨也没有发表什么意见，反正就说把这个列出来了，有些甚至说，下界欲界心也可以具有暖顶。

然后“欲界所依胜法位”，那么身份，他的身体是什么呢，依靠什么来获得呢？像这样四种加行道，他的所依是欲界的身份，所依就是欲界所依，欲界作为所依，欲界的身体作为所依。当然这里面主要是

指人身，主要是指人的身体。人的身体当中要简别掉，要除掉北俱卢洲。北俱卢洲不行，这个修道的
话都不行。咱们这里边出现很多北俱卢洲，反正只要是修道，这些话肯定是要把他简别掉的。因为
没有佛法，北俱卢洲众生，福报很大，世间的福报很大，但是要修佛法，不是根基的，不是根性。所
以这一方面要把北俱卢洲去除掉，主要是人中的三洲，人中的三洲可以生起四加行位。那么欲界天众，
欲界天众有些说法，前面的三种都是人当中可以产生的。最后一种，是胜法位的时候，欲界的天众可
以产生，也有一种说法。总归来讲，欲界的人天可以产生这个四加行，“欲界所依”。

胜法位，“以女将依二身得”，这个胜法位有两种情况，如果是女身的话，她可以依靠两种身得，因为
到了胜法位的时候这个女身，她有可能变性，。如果她变性，这个时候就可以，一个方面是通过这个
女身得；如果变成男身，那男身得。事实上，或者两种，女身的善根和男身的善根，两种善根都可以
获得。都是依靠这样一种人身获得胜法位。如果是男身，就是一身得。因为男人的身体到了胜法位的
时候，他通过这样一种可以说是法性力或者通过非抉择灭，像这样他不可能再转女身了。如果这个男
身已经到了胜法位的时候，他不可能再转女。而女身在胜法位的时候有可能转男。所以女身有可能是
以两种身体得的，不决定的，但是可以有两种身体得。但男人一定是一种身体得，他不可能再转女，
这个时候在胜法位的时候不可能再变性的。如果在前面的时候，有可能变，女变男，男变女，都可以
有。但是在胜法位的时候，女可以变男，男不可能变女。所以女可以有两身得，但是男人只是一身得。
因为在这个胜法位的时候，他已经通过非抉择灭的缘故不可能再转女身了，所以他只是一身得的原因
是这样。这是法之差别。

今天我们就学习到这个地方。

第 085 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来学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。《俱舍论》分了八品的内容，当中前面的第一、第二品总说了有漏、无漏的观点；后面的三品，三、四、五主要分别宣讲和有漏有关的，世间也好、还有业也好、烦恼也好，这方面都是和有漏有关；那么后面最后的六、七、八三品主要安立了和无漏有关的，无漏的果、此处我们安立的圣道，然后圣道或者无漏有关的是定，这个智慧，然后和智有关的就是这个定智。所以后面三品主要是和无漏有关，如何现前这个无漏之道，如果要现前这个无漏之道的圣果，必须要有智和定，是这样安立的。

现在我们学第六品是分别圣道。分别圣道当中当然圣者和圣者之道这里面都讲了，哪些是获得圣者之道，哪些是通过圣者之道现前圣果的圣者，第六品当中是讲得很清楚的。

前面我们也讲到了，如果要成为圣者的话，他必须要有圣者种姓、知足少欲为本体的闻思修，然后这样一种圣者种姓。那么只是有知足少欲，只是自己的这样一种简单的衣服，只是吃得很差，只是睡很差的床，这个算不算是真实的修行者呢？这个不一定。必须还要有闻思修，有了闻思修之后才知道真实他所修持的本体或者无漏的状态是怎么样，这方面才能了解。所以如果只是闻思修，没有前面的知足少欲的话，也不一定真实地趋入正道。只是有外在的行为和前面三种知足少欲，然后没有闻思修，也没有办法真实趋入圣道。所以，他只有把这些配合起来之后，我们才可以说成为圣者种姓，就成了能够真实修持圣道，能够现前圣道的这个种子，这个种姓才可以安立、获得的。

后面又宣讲了这修寂止方面的不净观，或者说呼吸观，像这样自己成为一种修定、寂止的法器，或者说让自己能够成就寂止，之后就进入到了胜观。胜观就是说修持四念处，然后通过四念处进入到了资粮道啊，然后通过资粮道进入到加行道等等，像这样的话，就逐渐逐渐进入到了这个见道。

那么现在我们学习法的差别这个问题。法的差别加行道当中，前面已经提到了和加行道有关的问题，那么今天我们仍然学和加行道有关的问题。

圣者由弃前地舍，非圣异生由命终，

前二亦由遍失舍，依正禅必见真谛，

退失之时得前无，二失即是非得性。

这个六句当中其实也讲到了法的差别，就是加行道有关的法的一些差别法，和它有关的自性、或者它的意义。那么首先这个加行道什么时候舍？凡夫什么时候舍？圣者什么时候舍？前两句就讲到了“圣

者由弃前地舍，非圣异生由命终”。圣者是“弃前地”就舍弃，凡夫是“命终”就舍弃。

“前二”就是在四加行道当中前面两种暖、顶，那么也是可以因为这个“遍失”就生起烦恼而舍弃的。然后“依正禅必见真谛”就讲到了加行道的这些，如果获得加行道是通过正禅，如果是通过根本定获得的话，在今生当中一定会见道。也就反过来讲，如果不是以根本禅，获得加行道就不一定。但是如果是正禅获得加行道的话，在今生当中必见真谛。

然后退失的时候说，退失之后又重新得到的话，那么这个是得到前面有的，还是得到前面没有的？这个就“退失之时得前无”，这个方面就是已经确定如果退失了再得到的话，它是得到前面没有的，重新得到。

“二失即是非得性”，这里有个“遍失”和“退失”，这两种失其实就是非得为性，得、非得当中的非得。大概就是和加行道有关的这些内容在这里也是如是体现的。

那么下面我们进一步来看一下。“圣者由弃前地舍，非圣异生由命终”，这两句主要是讲舍的情况，分圣者和凡夫两种：

如果是圣者舍，“圣者舍由弃前地舍”，这里面也有两种情况可以安立。一种情况，如果他已经得到了见道，就是得到圣者果位的时候，得到见道的时候，前面的加行道也可以舍掉。还有一种，就说是前面，因为前面我们讲到加行道当中有一个得，有一个法后得，法后得就是他即便是获得了这样一种圣道之后，十五刹那见道见完之后，第十六刹那要进入到修道，修道时候他的四谛法位等等的这个得，那个时候才出现。所以从这个角度来讲的话，获得圣者果位的时候也具有这个加行道的本体的，加行道的某种功德，但是完全本体也不一定说。它就说和加行道有关的这些，在这个真谛的时候还是会出现，那么如果是这样一种情况，那么就说“由弃前地舍”。如果他从初禅到二禅，像这样的话，从初禅到二禅之后已经跨地了。跨地之后，前面初禅所摄的加行道就舍弃了。所以“由弃前地舍”，意思是这样的。

“非圣异生”，不是圣者的凡夫、不是圣者的异生怎么舍呢？“由命终”。

如果是圣者，他如果命终了，没有越地的话，他还是不舍的，内心当中的加行道还是不舍的。但是因为什么呢？因为他有见道功德，他有见道功德的缘故，他虽然命终了，然后换一个身体、换一期生命，但是他如果没有越地，相续当中的加行道还是具有的，因为他有见道功德摄持的缘故。

“非圣”不是这样的，非圣的加行道，一些凡夫的加行道者，就说“由命终”。如果命终之后他就舍弃了，他相续当中这个加行道就舍弃了。如果他转生之后呢，要重新修学。重新修学之后，当然如果他修行过的话，比较快也比较容易就可以重新产生。那么“非圣异生由命终”，就是说如果命终，他自己相续当中的加行道的功德由此而舍弃。这个方面是舍的情况。

那么“前二亦由遍失舍”，“前二”，就是四加行当中的暖、顶，就是前面两种。暖和顶呢，“亦由遍失舍”。那么“遍失”和第五句当中的“退失”，和第六句当中的“二失”，“二失”就是遍失和退失。那么什么是遍失？什么是退失？首先讲一下：

“遍失”其实就是通过生烦恼，如果生起了烦恼之后，它会退失的。比如说造罪、生烦恼，像这样的话，退失的话，这个叫做遍失。比如下面注释当中讲，邪见失毁善根所，如果邪见失毁善根的话，就会退失的，从这个方面讲，就叫做遍失。反正通过生烦恼而退失的，如果通过造作而退失的，这方面都叫做遍失。

所谓的“退失”，有的时候不一定是真正的退了、没有了，它是增上功德。比如从加行道进入到见道，从凡夫到圣者了，那么这个时候，因为他获得了更高功德的缘故，前面的凡夫地所摄的加行道或者他其他的功德就已经没有了，从凡夫当中退失了。那么这种退失其实因为获得了更殊胜功德的缘故，舍弃了以前凡夫位所获得或拥有的这些功德，所以叫做退失。

所以首先是“前二亦由遍失舍”，暖顶这两种也可以因为遍失就是生起烦恼，生起这样一种造罪业等等，可以退失的。所以这里面看得很清楚的，加行道当中暖和顶，虽然已经到了加行道，已经得到了暖顶的功德——暖顶的功德其实相对于一般的人来讲也是比较稳固、殊胜的了，但是仍然有机会通过遍失，就是通过生烦恼、造罪的方式而退失、舍弃。这方面还是有的，所以“前二亦由遍失舍”。

“依正禅必见真谛”也是它一个特点。那么如果是在获得加行道的时候，他是通过正禅、通过根本定，比如说通过一禅根本定、二禅根本定等等，那么如果是通过根本定获得加行道的话，必见真谛。在今生当中必定会见真谛的，一定会得到见道。为什么呢？因为如果能够以正禅获得加行道，说明他是一个利根者。如果他是一个利根者，在今生当中就可以见道。还有一个，如果通过正禅能够获得加行的话，他的厌离心就非常强烈，因为厌离心极其强烈的缘故，通过这样非常强烈的厌离心，通过这种心态推动之下他就很容易见道。

所以小乘的见道，厌离心是非常强烈的，和大乘有不一样的地方。大乘出离心一定是有的，但是更强烈的主要还是菩提心，菩提心非常强烈可以获得大乘道；如果是小乘的出离心很强烈的话可以获得见

道。

所以大乘的行者通过菩提心摄持能不能获得小乘见道呢？如果从这个角度来讲，有些道友就说如果菩提心摄持去修人无我，获得这样一种果位之后，然后我再怎么怎么样。其实这里面讲的很清楚，他是强烈厌离心的，厌离心获得见道的话，如果大乘行者要获得一个很强烈的厌离心，内心当中的菩提心可能就没法保证了。因为产生很强烈的厌离心的缘故，对整个轮回产生了强烈的厌离心，这个基础上才会见道的。所以如果要获得小乘的见道的话，这个强烈的厌离心是一定要有的。但是如果产生了这么强烈的出离心，那么大乘的对众生的慈悲、对整个轮回的、发愿救度一切众生的心态内心当中就没有了。

所以从这个方面观察的时候，小乘见道是有一个很强烈的厌离心推动的，所以通过这么强烈的厌离心推动见道了，见道之后再通过很强烈的厌离心推动他要出轮回，不单单是见道他要出整个三界，他对整个三界特别特别恐怖、特别特别厌离。所以见道以后，在修道过程当中仍然是以非常强烈的厌离心、非常强烈的想要出轮回的心态摄持，然后开始修持修道——见道所见到的这个真谛他开始不断串习。所以在这样推动之下，他就获得了这样一种出三界的罗汉果。因此，他内心当中厌离轮回的心特别强烈，就是因为有这么强烈的心推动的缘故，他才可以见道，才可以获得阿罗汉的果位，才可以出三界。

反过来讲，如果他要回小向大的话，他得到阿罗汉之后，按照大乘的讲法，一万劫入定之后，后面出定就要开始重新入大乘发菩提心。有些地方讲，他重新入大乘发菩提心之后，他的速度很慢很慢。按照我们的角度来讲的话，已经没有烦恼障了，他已经无我都证悟了，他再去修持一个菩提心应该是很快的吧？我们发菩提心主要是因为耽著我，因为我执。阿罗汉没有我执了，在这个基础上发菩提心应该很快，应该很迅速。

但是经典当中恰恰讲，阿罗汉开始入大乘的时候非常慢。以前我们再再学过这个问题：如果一个阿罗汉开始入大乘，从大乘小资粮道开始，和一个凡夫入大乘的小资粮道开始，同时修持、同时起步，站在同一个起跑线上，那么这个凡夫，进入大乘小资粮道的这个人，比阿罗汉成佛要快四十九个劫。阿罗汉可以修大乘，比一个纯粹的大乘种姓的凡夫从小资粮道开始修要慢四十九个大劫。这么多的时间干什么去了呢？这么长时间主要是消化他在修小乘的时候，为了见道产生的强烈的厌离轮回的心，只想自己一个人获解脱的心，还有在修道位当中再固化、再加强对三界的厌离心，想要自己一个人涅槃的心。他就花很多的时间去消化这个。所以他发菩提心之后，发一个菩提心又开始了，还是一个人寂灭好，他又开始产生自己寂灭的心。然后又不对，反正已经入了大乘了，又要开始发菩提心，发一段菩提心又开始数数自厌。所以他很多很多时间都花在对治这个上面去了，他花了很长时间去对治这个。所以真正一种像大乘一样的菩提心要产生的话，在他相续中非常非常困难。

因为他以前在修持小乘的时候，他对这个问题是加强性的，他是很加强、很加强对整个三界具厌离，出离三界这个心特别强。现在大乘是反过来要利益众生了，要安住轮回了，要一直安住轮回去度化众生了等等。这样两种心态是相反的，而且他通过见道的熏习、沁习，通过修道位的沁习，内心当中强烈的厌世心不是一般的，不是我们凡夫人这两天天气不好，今天有点厌世，这个厌世，天一晴马上就好了。所以厌世心一般来讲凡夫人的串习得不深。他通过厌世心，他种姓就是这样，再加上为了得见道强烈地串习出离心，为了获得涅槃在修道位再再串习，而且通过自己获得的圣智摄持的串习。所以他这个种姓、这个种子是很深很深的，他的内心中的这种习气是很深很深的，所以他要花很多时间去对治这个。

而真正的大乘种姓的修行者就没有这个问题，他没有串习这么深的厌离轮回的心。刚开始的时候要串习一下，要串习出离心，就像我们修四加行要串习。修到一定程度他要转型，开始进入大乘的皈依、大乘的发菩提心，那个时候就开始转型。这个方面，他内心当中没有这么强烈的习气需要对治的，所以纯大乘种姓的人他虽然刚开始是凡夫人进入小资粮道，但他没有这些问题需要对治，他很快就产生真实的出离心、菩提心。菩提心产生之后，很快就可以通过这样一种摄持之下很快累积大量的资粮，开始成就见道，然后开始成佛。

所以，他虽然有彻底证悟无我的功德，彻底灭尽烦恼障，但是他很难很难产生需要获得见道的大资粮。为什么呢？因为这个大资粮它必须要很清静的菩提心摄持，才能够获得这么大的资粮。但是他的问题就在于内心当中这种很坚固的、很清静的菩提心很难生起来。他以前小乘的作意总是会出来障碍，所以他必须要花很多时间把这个彻底地消化了，转变成一个真实的菩提心，这个时候才开始说，通过菩提心摄持开始累积纯大乘的资粮。这个方面我们也需要分清楚。

也就是因为这个原因，很多的大乘的经论、传承上师、佛菩萨告诉我们不要入小乘，小乘是一个歧途——从看待大乘的角度来讲它是一个歧途。尤其是一个学大乘种姓的人，他如果舍弃大乘进入小乘的话，纯粹进入一个歧途。而且它是一个迂回之道，不是直接的。好像是他首先得一个圣果，他怎么怎么样，小乘自己角度来讲他没什么，因为他的种姓就这样，如果他不通过一个阿罗汉来做一个缓冲的话，他是没办法真正通过他自己的种姓直取大乘。他没有这个心力，所以中间要休息休息，通过得到阿罗汉的果位休息一下，然后入定一万个劫，在一万个劫当中休息，然后消化掉他自己对整个轮回的恐怖、厌离。休息完之后他准备好了，开始入大乘，从一个小乘行者来讲，类似于重新开始。

虽然有些宗派讲，得到阿罗汉的人他如果是回小向大的话，直接入八地的说法有是有，然后回小向大直接入初地的说法有是有。但是全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》第二品当中都已经辨析过：阿罗汉

回小向大直接取八地是不可能的事情，直接取初地也不可能。他必须要从小资粮道开始，从大乘的小资粮道开始慢慢慢慢才修上去。所以从这方面进行观察的时候，不管怎么样已经发了大乘菩提心的人，不要去学、去求小乘道，求小乘的解脱、小乘的涅槃。

并不是说小乘不是佛法，它是从本来一个大乘种姓，如果你坚持大乘修法很快就可以获得见道的，利益众生这方面是不一样的。但是，如果在这个时候舍弃大乘的菩提心，然后再取小乘道的话，很多地方佛或者其他的菩萨，还有很多的教义，都不赞成这样。因为前面讲，它是一个迂回之道，不是一个直接之道。看起来好像是首先很短时间之内得到一个小乘的解脱果，然后再小乘阿罗汉基础上再去发菩提心，应该特别特别快。这个是我们的想法，其实真正操作起来是特别特别困难。所以此处说“依正禅必见真谛”，原因就是出离心、厌离心特别强烈，只有在这个很强烈的出离心的推动、摄持之下，才可以迅速见道。如果没有这个很强烈的厌离心，也没办法见道，有这样的原因。

然后下面讲“退失之时得前无”。如果他退失了，就是他获得了加行道如果退失了，后来通过修行又重新获得，这个所获得的只是把以前的这个恢复，只恢复以前失去的加行道？还是重新得到一个加行道？此处说是“得前无”，意思就是重新获得，获得一个新得的加行道。

为什么这样讲呢？因为虽然以前曾经得到过，但是这个所谓加行道的功德在无始轮回当中，他串习的数量必定就是那么一次、两次。所以他不可能反复退失加行道。如果他得过很多次加行道，（那么）通过这样一种道力很快就可以解脱了。但是现在得到了，再失去的话——为什么会得到又失去呢？说明加行道的功德在自己内心当中不稳固。所以他重新得到的时候，不是以前得到过重新再捡起来就行了，没这么简单。他必须要再再通过、重新通过加行，重新通过这样一种精进努力重新获得。所以这个所获，重新获得的话，就是新得的。不是以前失去的重新恢复而已。他以前的这个失去了，已经没办法恢复了，必须再重新通过精进，重新生起。所以重新生起就是“得前无”，“退失之时”重新得到的时候就“得前无”，得到以前没有的，主要是从这个角度来讲。

不是像初禅等以前无数次在轮回当中都得到过，加行必定是接近见道的，必定是属于顺抉择分的。这个我们在无始轮回当中，如果以前就得到过很多次，肯定不容易退失的。所以就是因为我们在无始轮回当中对加行道的串习非常非常少，所以失去之后我们要得到的话，必须重新通过精进努力、精进修行才能够得到。所以这个所得到的就是一个新得的东西，新得的加行道这样的本体。

“二失即是非得性”，“二失”前面讲了一个是“遍失”，一个是“退失”，这个叫“二失”。这个二失就是非得，是以得、非得当中的非得为自性。因为他失去了，以前有现在失去了，所以叫做非得。当然，一种“遍失”真正是因为——遍失主要是通过造罪业、生烦恼，然后失坏善根而退失。然后“退失”不一定，

退失有可能是自己凡夫得到圣者了，因为得圣者果位的缘故，以前凡夫的自体就舍弃了，这方面就叫做“退失”。但不管怎么样，二者都是属于得、非得当中的非得。

下面我们再看“获得顶位不断善，得忍不堕恶趣中”。这两句也是讲到加行道的这个法、法的差别，也是属于加行道的。其实这中间就取了顶和忍。那么暖位世第一法从这个颂词当中省略了。唐译当中前面有个暖，如果得到暖的话必定会获得涅槃的颂词。在咱们颂词当中没有，但是在注释当中是有的。

那么暖、顶、忍、世第一法位得到之后有什么功德呢？如果得到暖位的话，必至涅槃。必至涅槃并不是说今生当中必至涅槃，因为前面讲到了他是“前二亦由遍失舍”，有可能就得到之后生起烦恼而退失。那么得到了暖位必至涅槃，就是说假如得到了暖位之后，内心当中产生烦恼，而且产生了很强大的烦恼——产生了什么很强大的烦恼呢？甚至造了五无间罪，甚至造五无间罪又生大邪见断善根。即使是这样，当然要堕落的，但是不久的将来也会必至涅槃。因为毕竟得到过加行道的暖位的缘故，即使后来生起了大烦恼，造了五无间罪，生邪见断了善根，堕地狱了，很快就可以获得涅槃。相对于其它的凡夫而言，他很快就可以获得涅槃。所以获得暖位是必至涅槃的，他的功德就这么大。他虽然可能堕落，可能造五无间罪，可能断善根等等，都可以有，但是因为毕竟得过暖位的缘故，他很快就可以获得，必至涅槃果位。这方面就是暖位的功德。

然后“获得顶位不断善”，如果获得顶位（则）不断善根。他也可能有遍失，但不是绝对有，有可能生烦恼甚至于造五无间罪，但是他不会断善根的，比前面的暖位进步一点。因为前面的暖位有可能断善根，但断了善根他还是必至涅槃。这个顶位他有可能造五无间罪，但是不可能生大邪见断善根，所以叫做“获得顶位不断善”，他是不断善根的，这个方面就是顶位的功德。

暖顶为什么会退失呢？因为他毕竟是动摇的善根，还没说是不动摇的善根。既然是动摇的善根，就可以往前走也可能往后走。所以从这个角度来讲，他有可能再往上，到达了忍位，也有可能往下退失，有可能生烦恼、造五无间罪等等，这些都有可能。所以他是动摇善根的缘故，还没有非常非常保险，暖顶还不保险。

如果暖顶不保险的话，那么往下的这些修行者，他们相续当中的境界、功德啊都仍然是不可靠的。所以在学《大圆满前行》中无常的时候也提到过，现在我们内心当中的所谓的出离心、所谓的这些功德、境界，乃至你没有获得出离之前都不可靠，都是有可能退失、变化的。所以我们得到这些功德的时候，千万不要自满！因为我们还没有真正到达可以让我们松口气的、保险的地方，还根本没有。所有现在还是必须要非常地、战战兢兢地、非常小心谨慎地取舍善恶，然后依止上师、闻思修行全部都要去做。千万不要认为就差不多了、像这样就可以得到保险了，没有保险。虽然你可能在世间买保险，

但这里的保险还没买到。

所以暖顶到加行道，从小乘的角度来讲，有些说法暖顶他已经类似于圣者了，因为他已经到顺抉择分了。即使是这个时候他都是动摇的善根，都会退失的。所以内心当中还没有产生那么强烈的出离心，没有产生强烈的菩提心等等，这个时候都可能退失。所以不管怎么样，只要我们还没有获得殊胜果位之前，都还是非常需要很小心谨慎地修学、依止上师、闻思修行，都不能够放松。一旦放松，什么时候一退，有的时候自己一个分别念没有转为道用，都有可能这一下就把自己打倒，就没办法再起来——暂时都没办法起来，但是以后还有可能起来的。但是现在暂时很长时间当中你就在随波逐流了，随着自己的烦恼而转。

所以这其实也给我们说明一个问题：一方面是讲他的功德，功德方面我们要肯定，的的确确获得暖和顶的功德很大；但是他反方面安立的时候，就是当我们还没有到达圣者果位，从大乘的角度来讲没有到初地之前，这些方面还是有可能变化的，所以“获得顶位不断善”。

后面讲“得忍不堕恶趣中”，那么得到忍位之后就不会堕恶趣。并不是真正通过修法把所有的烦恼、业都消尽了，而是说他通过非抉择灭，他得到一个非抉择灭——非抉择灭是什么呢？从不堕恶趣的角度来讲就是缺缘不生，并不是真正把他的种子灭掉了，通过修道的功德把他的种子灭了，这个还没有，通过修断这些都没断。但是他通过缺缘不生的方式，内心当中获得了这样一种忍，获得这样的忍功德，因为从这个角度来讲他的某种缘就缺了，缺了缘之后堕恶趣的因缘就不齐全，虽然还没有获得圣者果位，虽然还没有彻底地把堕恶趣的业消尽，但是他因为内心当中具有了某种超胜功德的缘故，所以堕恶趣的因缘就是缺少了，一缺少了之后就不会再产生。所以得到忍位的时候不堕恶趣。

不堕恶趣有好几种：一方面当然就是绝对不会堕恶趣的，堕到三恶趣当中是不可能的事情。还有一些得到忍位的时候和堕恶趣相关的无暇之处也不会再生了，比如不会生到北俱卢洲，北俱卢洲从某些角度来讲也是没有办法修行的。前面我们再再提了很多次，这个地方要简别北俱卢洲是三洲。北俱卢洲从受用的角度很圆满，如果你想要受用的话，可以考虑到那儿去转一世、转两世，但是如果你要解脱的话，北俱卢洲是不能生的，因为没有佛法，那个地方也不是法器。还有一些得了忍位之后不会转生无想天，大梵天也不会转生。前面我们讲了，梵天、大梵天也属于那种持着某种邪见——他认为一切都是自己所创造的，一切都是自己所生的。所以如果有这样的邪见也要简别，没有圣道，没办法获圣道了。也不会转黄门，不会转二行。所以忍位的功德是很大的，障碍见道的多因素获得忍位的时候都不会再获得了。所以“得忍不堕恶趣中”。

如果得到了世间第一法位，当然马上就见道，马上就会获得无漏的功德，所以他的功德就更大了。此

处只是讲到了顶和忍，第一、第四就略了，就没有讲。

己三、别说遣疑：

有学声闻种姓转，暖顶二者得成佛，

余三得忍亦可变，本师麟角喻者非，

依于第四之静虑，一座上得菩提故。

这个就是一种遣疑，或者说转变种姓的问题。种姓我们知道有三种：声闻种姓、缘觉种姓，还有菩萨种姓或者佛种姓。

从小乘的观点来讲，很少很少一部分人，他发菩提心，通过三个无数劫的苦行积累成佛资粮，利他的心很强烈，因为发菩提心的缘故成为菩萨种姓成佛，他可以成佛的；有部分就是声闻种姓，无论如何会经过声闻乘；还有一种是缘觉种姓、独觉种姓。种姓当中也分了两种：一个是决定种姓，一个是不定种姓。这个大乘也是相似的讲法。

当然从最了义、最究竟的大乘来讲，没有决定的声闻种姓、独觉种姓，只有一个决定的大乘种姓。所以暂时三乘、究竟一乘，暂时可以安立三乘，究竟只有一乘。所有的声闻阿罗汉、缘觉阿罗汉，最后都要会回小向大，全部都要成佛的，因为每个众生都具有佛性的缘故，这是殊胜了义大乘的讲法。

但是在一些不是那么了义的大乘当中也讲究三乘。有一部分是决定的声闻种姓，有一些是决定的缘觉种姓，有一些是决定的佛种姓，决定菩萨种姓，这个是决定的。决定种姓当中不管怎么说他绝对不会退转的。就是说决定的声闻种姓绝对是一条路走到底的，中间不可能受任何的影响而变化，他就是修声闻乘，不可能转为独觉乘、菩萨乘，一直修声闻乘到阿罗汉。还有一些绝对是独觉种姓，他在佛面前苏醒种姓的时候就是苏醒独觉种姓，发愿要修独觉乘，在最后成就的时候，也是要在佛不出世、没有佛法的时候自己一个人得到觉悟的果位。有些就是决定的菩萨种姓，一苏醒种姓就是菩萨种姓，任何人没办法，什么样的邪魔外道、内因外缘干扰都没办法让他退失菩提心，都没办法让他退失成佛的心。这方面是决定种姓。

除了决定种姓之外还有一种叫做不定种姓。不定种姓就是受某种影响，他自己虽然成熟了某种种姓，比如声闻、缘觉、菩萨种姓成熟了，但是当他种姓还没有定型的时候，会受到外缘的影响而转变。比如声闻种姓，他到了一定层次的时候，他也有可能转成独觉，他也有可能转成菩萨种姓。

声闻种姓如果是不定种姓，按照《大乘经庄严论》中的有些说法，如果他是声闻种姓、不定种姓，遇到了大乘善知识给他宣讲赞叹大乘等等，这个时候他就可能发菩提心，可能转到大乘当中来。如果他遇到的是一个从小乘种姓，再再赞叹小乘的殊胜，他有可能最后通过一段时间修学之后小乘种姓就固定了，从不定种姓就变成了固定种姓。缘觉、菩萨也是一样的。菩萨如果遇到大乘善知识，给他说大乘的功德，他就可能一直坚持发菩提心。还有一些大乘的菩萨种姓，如果遇到小乘的善知识、小乘的说法——大乘其实很难修，或者有些人说大乘非佛说等等，然后再给他说一些小乘的修法：应该修小乘的念住、小乘的禅观，有些慢慢心就变了，以前是发菩提心的，后面就开始真正的修小乘的，这个也有。但是这个只是暂时的。按照有些不是那么了义的大乘来讲，这方面就会转变，他就会从菩萨种姓转变成声闻种姓，他就开始真正修小乘，开始自己一个人追求解脱、追求涅槃，这方面就有可能的。所以在小乘当中有转变的，在大乘当中也有转变的。

但是在《经庄严论》全知麦彭仁波切的注释当中讲到，其实真正来讲，真实的种姓全都是决定的，暂时来讲有三乘，也可以互相转变，但是究竟来讲全都要成佛，没有一个不会成佛的。

这个就是分析一下种姓，决定种姓、不定种姓等等。在最初苏醒种姓的时候有三种：真正来讲声闻种姓就是三种种姓当中的最下面的、第三等的，再上面就是缘觉种姓，再上面就是菩萨种姓。其实在苏醒种姓的时候也有三种情况。

此处“有学声闻种姓转，暖顶二者得成佛”。如果他先是声闻种姓，还没有到无学，到无学就没有办法转变了，那么就是有学的声闻——当然从某些角度来讲，有学主要是针对于无学来讲的话，有学主要是圣者但是还没有到达无学果位之前，这个有学声闻的种姓可以转变，转变成什么呢？哪个时候转呢？暖顶之前，暖位和顶位之前都可以转。他可以从声闻种姓转变成菩萨种姓，最后修持三个无数劫的时间之后，就可以得成佛，他可以成为菩萨种姓而最后成佛的。

为什么是暖顶之前转呢？因为到了忍位的时候就无法转了。为什么忍位无法转？从小乘的观点来讲，忍位的时候就不堕恶趣了，（但是）菩萨要转生恶趣度化众生的。按照小乘的观点，菩萨就没办法转恶趣去度化众生了。从这个角度来讲，没办法训练他的大悲心、菩提心，所以这个时候已经失去了机会。因为到了这样一种忍位的时候，按照小乘的观点不会再转恶趣，所以他就无法成佛。

如果按照大乘观点来讲，《经庄严论》当中也讲到了菩萨的投生方式，讲四种投生的因。那么汉地有些大德讲，菩萨在菩萨地的时候要留后润生，必须留一些烦恼、留一些惑来投生。但是在《经庄严论》当中没有这样讲，没有讲必须要留后润生，这样的说法是没有的。像这样的话，菩萨投生，以前我们学过《经庄严论》的道友知道，菩萨投生有四种因，他分别是在胜解行地的时候，比如在加行道，胜解行地的时候，他这个时候投生主要是业力投生，是什么业力呢？主要是善业力，这个时候他还不是很自在，有时候偶尔可以通过发愿的方式选择投生，但是主要是善业，不是恶业投生。所以在胜解行地的时候，菩萨他是善业投生的。

然后到了初地，到了一地、二地，这个时候主要是发愿投生，就是发愿我要转成什么身份，然后我要去利益善趣的众生、我要去利益恶趣的众生。所以一地、二地的时候主要是发愿投生。然后第三、第四、第五、第六、第七地，从三地到七地之间是禅定投生、等持投生，安住在殊胜的禅定当中，修持一种禅定的缘故，所以通过安住禅定的方式就可以投生，他是一种禅定投生。然后第八地、第九地、第十地的时候是自在投生，他内心当中已经获得无分别智，他已经很自在了，所以这个时候他可以投生。当然佛是随便显现、化现就可以投生。

所以大乘他有自己的自在、能力，菩萨尤其是八、九、十三清净地，已经没有烦恼了，他怎么投生？其实菩萨投生不是完完全全说，内心当中要留一些欲界的烦恼才能投生到欲界当中，故意不断烦恼，留一点烦恼取投生，才有根本、才有因。但即使是八地、九地、十地，按照有些说法，得到八地的时候他的烦恼障就断尽了、没有了，没有这些烦恼怎么投生呢？其实就是自在的，他很自在。没有烦恼就不能投生安立起来是比较困难的，因为有些菩萨获得十种自在的，其中有一个就是受生自在，所以受生是自在的，投生是自在的。前面在加行道胜解行地的时候他主要是修持善业，通过善业的方式投生；一地、二地就可以发愿投生了；然后三到七地是禅定投生，通过禅定的力量可以比较随意的方式投生；八地之后更随意了，自在的方式投生了。越没有烦恼投生越自在，如果有烦恼就有局限。

不管怎么说小乘是这么讲的，如果到了忍位就没办法投生了。但是菩萨是很自在的，他可以通过善业力、发愿、禅定、自在的方式，可以投生善趣也可以投生恶趣，都是可以的。所以小乘的观点是这样的，但大乘有不同的说法。这方面我们把两种观点并行起来，顺便了解一下菩萨的特点、方式。大恩上师讲《经庄严论》的时候这里面都有讲，讲很多属于菩萨的功德、特法。学完之后我们对大乘的希求、利益众生的心都会有所提升，因为大乘经论就是提升我们的菩提心、向往成佛的心，他作用特别大的。那么声闻在暖顶之前可以转变种姓，最后可以成佛。

然后“余”就讲到独觉、缘觉，前面是声闻转佛，这里缘觉什么时候转呢？“三得忍亦可变”，“三得忍”其实就是暖、顶、忍，到忍都可以，“三得”就是得到加行道的前三种，哪怕是到了忍位，因为前面讲

暖、顶可以转，到了忍位就不可以转了。如果是要转变成独觉，到忍位的时候还可以转，为什么？因为独觉不需要观待利他。独觉从某种意义上来讲和声闻差不多，一个类型。我们平常讲“二乘”，声闻、缘觉都是小乘，都是自己涅槃的，基本上不多考虑众生。

声闻、缘觉到底考不考虑众生、利他呢？他也要利他、也有悲心，也修四无量心，但是这种利他相对菩萨来讲就差得太远了，只是在有限的时间、有限的范围、对有限的众生做有限的利益而已，自己一旦趋入涅槃就不管了，什么利他都不管了。

但是大乘获得涅槃的时候是利他的开始，真正的广大利他开始。大乘从发菩提心开始到十地之间都是预备位，因为真正大乘利他是从成佛的时候才开始任运自在地利他，所以真正完完全全任运自在，大乘是获得涅槃才开始展开广大的利他。前面一地到十地资粮道、加行道都是在做准备，因为利他的能力还不够。但是即使这样，菩萨利他的功德都非常大的。大乘说获得无余涅槃，无余涅槃就是成佛，从成佛开始正式展开弘法利生的广大事业。但是小乘获得涅槃，获得小乘涅槃的时候，他的有限的利他事业就终止了，到此为止了，画句号了。

小乘涅槃和大乘涅槃还不一样，大乘涅槃那么殊胜的涅槃，从那个时候开始真正地无有任何障碍地、任运自在方式广大利他。所以大恩上师经常讲修持大乘的目的不是成佛，修持大乘的目的是利他。所以整个成佛的道全都是为利他服务的，到成佛了，开始利他了，前面的利他相对于是预备位的。所以大乘不是为了自己成佛而修大乘的，而是为了利他而修大乘的。

而最好的利他就是成佛，因为只有成佛了才能对众生做最大的利益，否则菩萨都有局限，凡夫人做利他有更大的局限。所以功德越来越增上，利他能力越来越大。自己成佛了，就可以把众生安置在佛地，一般来讲是这样的。如果自己是阿罗汉，他的能力就可以把众生安置在阿罗汉果位；如果他是初地菩萨，通过他自己的能力可以把众生安置在初地；如果他自己是十地菩萨，他可以把众生安置在十地；如果他是佛，他可以通过自己的能力把众生安置在佛地。所以真正要利他的话，我们不可能只是选择一个暂时性的，把众生暂时安置在善趣、安置在暂时的菩萨地，不是这样的。真正来讲要把众生安置在究竟的佛地，那么当然你自己要成佛，才能把众生安置在佛地。所以为了把众生安置在佛地的缘故，我要选择成佛。是这样一种道理。

缘觉也是类似于声闻的，所以得到忍位，不堕恶趣、不转恶趣也不要紧，反正也不是为了利他要转恶趣，像菩萨一样投生。所以独觉得到了忍位也可以转变，声闻可以转变成独觉种姓。

然后“本师麟角喻者非”，“非”是什么意思呢？如果到了四加行当中的暖位的时候，如果是佛种姓、麟

角喻独觉到了加行道就不可转了。“本师”当然不用讲了，最利根的。麟角喻独觉是独觉当中，利根、钝根当中的利根，独觉分两种，一种是（众）部行独觉，一种是麟角喻独觉，麟角喻独觉是利根独觉，（众）部行独觉属于钝根独觉。钝根独觉（众）部行独觉基本上和声闻差不多。“部行”——在大家的僧团当中一起修行；麟角喻就是独自安住的，所以是利根。本师、麟角喻独觉到了暖位的时候就不可再转了，“非”的意思就是不可能再转就是大乘种姓不可能转成声闻缘觉，麟角喻独觉的种姓也不可能再变成声闻了，不可能再转了。

为什么不能再转了呢？“依于第四之静虑，一座上得菩提故。”要依靠第四静虑、第四禅在一座当中成佛，要在一座当中成佛的缘故，他们不可能再转了。一旦到了加行道，马上一座上面生起暖、顶、忍，生起四谛法，然后开始见道，最后成就无学道的果位。所以一旦到了暖位，从暖位开始，一座当中就要成就菩提。菩提分三种——菩提就是觉悟：声闻菩提、缘觉菩提和佛菩提。所以麟角喻亦有菩提，“一座上得菩提故”并不是狭义上的菩提，佛成菩提了，独觉也是辟支佛，也是有佛的名称，也带了菩提的名称，菩提就是觉悟的意思，觉悟者。所以声闻阿罗汉也是菩提，缘觉、辟支佛也是一种菩提，也是“中佛”，我们说声闻、中佛。然后殊胜的就是大菩提，就是佛果。这是遣疑，种姓转变的情况。

下面我们看：

彼前乃随解脱分，速疾三世得解脱。

彼为闻思所生慧，三业人中方能引。

“彼前”的“彼”当然就是讲四加行道，四加行道之前。当然加行道是属于抉择分，随抉择分加行道之前叫“随解脱分”。前面我们讲有三种：一个叫随福德分，他主要是得到善趣；随福德分上面就是随解脱分，所有的修行就可以随顺解脱了；再往上就是随抉择分，加行道属于随抉择分。所以随抉择分的前面就是随解脱的善根。

那么如果一旦有了随解脱分的善根之后，“速疾三世得解脱”。这个也是我们平常经常提到的，小乘的利根者三世就可以成阿罗汉，三世就可以获得解脱道。所以速疾的、最快的三世就可以了。第一世，平常我们讲第一世是苏醒种姓，其实就是苏醒声闻种姓，真得开始想要求解脱道了，发起的是一个想要求解脱道的心，这个叫做已经有了随解脱分。“三世得解脱”是什么意思呢？就是第一世一定是苏醒种姓的，一定是在内心当中种下了一个随解脱分的善根。比如我们在《贤愚经》、《百业经》当中提到很多，最早的时候他是遇到了佛，然后再佛面前做一个供养，发愿以后如何如何，遇到佛然后生起信心、出家成道，他有这样一种发愿的。有些时候呢是供养独觉，供养独觉的时候发愿以后遇到一个比

独觉还要殊胜的证悟者，然后在他面前生起信心，出家、修道、成就。有时就说这就是他的第一世，第一世苏醒种姓，我要解脱、我也解脱。所以他开始供养佛、发愿，这个时候种姓还是苏醒的，苏醒才会种姓。有些苏醒我要成就声闻，有时候苏醒种姓我要成佛等等。所以那个时候就开始苏醒种姓，就是跟随自己内心当中的情况，有些苏醒是的声闻种姓，有些苏醒的是缘觉种姓，有些苏醒的是大乘佛种姓。

那么此处我们从小乘的角度来讲，从声闻的角度来讲的话，那一世是随解脱分的善根种子开始种下了，就说种姓开始苏醒了。中间一世就真正开始积累资粮，就是第二世或者第二世生起顺抉择分的善根，积累资粮获得加行道。第三世的时候就进入见道，乃至获得无学道的果位。

这个三世不一定是排在一起的，它又和中间间隔好远好远。有的时候他是在迦叶佛的时候种下善根，然后在释迦牟尼佛的时候再成就的。有的时候还要往前，拘留孙佛的时候种善根。这个我们在很多经典《百业经》、《贤愚经》等当中都是看得很多的。所以有的时候中间间隔好远，“三世”就是最快三世的意思，并不是说是在短短的就几十年、一二百年中算是很圆满了。他其实第一世苏醒善根之后，中间间隔，中间再一世就是开始修行，生起顺抉择分，然后第三世的时候遇到佛或者圣者之后，他的善根成熟，获得见道或者获得无学道。他“速疾”是三世，那么如果慢的话要六十个劫，有些其他注释当中是这样讲的。咱们颂词当中直接就是讲“速疾三世得解脱”。那么如果是缘觉，一般来说苏醒种姓开始要一百劫当中累积资粮了，他的根基比声闻利，积累资粮的时间更长，为什么呢？其实从某个角度讲，如果声闻和独觉所获得的果位是一模一样的，那么我们显不出来独觉的种姓多利，因为他花的时间更长。但就是因为缘觉证悟的果，虽然也是证悟阿罗汉果，但是缘觉所证的阿罗汉果比声闻证悟的阿罗汉果殊胜一些，所以花的时间长。

当然三种根基当中，菩萨的种姓是最利的，菩萨的根基是最利的，他花的时间那么长，三无数劫，三无数劫完了之后还要一百劫修相好。所以他的根基那么利，花的时间那么长，从这个角度也可以说明，他所获得的果远远超胜声闻阿罗汉、缘觉阿罗汉，胜过阿罗汉。本来根基是最利的，花的时间更长，为什么这样呢？只能说明他的果很殊胜，果越殊胜花的时间越长，因为准备工作越多。所以从这个方面讲，它越快得到解脱，其实从他的果的角度来讲，比较起来肯定不如后面的果殊胜。平常我们成办一个小事情花的时间很短就可以了，如果要成办一个大事情，就要花很多时间做准备、酝酿，这个方面也可以从世间的角度看出来。

然后“彼为闻思所生慧”，这个“彼”是什么呢？“彼”是随解脱分，随解脱分的善根主要是闻思所生慧。闻思所生慧不是定力，主要是闻思，我们说在资粮道等等的时候主要是闻思，闻思为主，所以“闻思所生慧”。

然后“三业”，就是身语意三业，但是以意业为主，身业和语业作为辅助的。“人中方能引”，那么最初的随解脱分的善根，随解脱分的善根只是在人中而且是三洲当中，也是简别掉了北俱卢洲。三洲当中可以引发随解脱分，因为在人间当中有苦可以厌离，才想要求解脱。那么如果北俱卢洲的话，他不是根基，不是这样一种证得的法器。如果是天界的话，太过于享受，他也生不起来想解脱的心。那么在三洲人中有苦的缘故，也比较容易产生想要解脱的心。所以这里讲“人中方能引”。

前面“速疾三世”就是一般来讲最快的是三世，但是还有一个特殊情况，就是两世也可以。第一世是随解脱分，第二世是顺抉择分。前面讲如果他是以根本定得加行道，那么他这一世就可以见道了，所以第二世的末尾就可以得解脱了，从这个方面就可以安立了，主要是从获得解脱的角度来讲的。

戊三、现证真谛之道：

世胜法生无漏忍，缘欲苦生法智同，

缘余苦生类忍智，其余三谛亦复然。

下面我们看第三，现证真谛之道。现证真谛之道就到了见道了，加行道圆满到了见道。见道之后“世胜法生无漏忍，缘欲苦生法智同，缘余苦生类忍智，其余三谛亦复然”。

“世胜法生无漏忍”就是通过世间的胜法位，世第一法或者胜法位，修此之后就可以生起“无漏忍”，就可以进入见道，无漏忍就到了见道了。那么世胜法缘的是什么呢？“缘欲苦”，就是缘欲界苦，我们昨天的课当中讲了最后减到剩一个的时候，他把三十二种行相减到只剩一个的时候，他就只缘这一个法趋入到见道当中。所以在世第一法位当中他是缘欲界苦谛下面的一个行相，“缘欲苦”，然后开始产生这个无漏忍受。

然后见道当中缘什么呢？见道当中他也是“缘欲苦生法智”。世胜法位他是缘欲苦“生无漏忍”，因为见道、修道合起来总共是十六个刹那，前面的见道主要是十五刹那（平常讲见道十六刹那，也有这样一种普遍的讲法）。在十六个刹那当中就有苦谛下面所摄的苦法忍、苦法智，然后苦类忍，苦类智。集地下面也是一样的，集法忍、集法智，上二界就是类，集类忍、集类智。然后再是灭谛、道谛，是这样下来。

所以首先是“世胜法生无漏忍”他缘什么呢？世胜法位是缘欲苦产生无漏忍，然后在见道当中，他也是无

漏忍仍然是“缘欲苦生法智同”，它因为就说是这个法忍过了之后就是法智了，他缘的还是一个法，它仍然是缘欲界苦。前面是缘欲界苦产生的无漏忍，然后在见道当中仍然是缘欲界苦产生的法智，法忍过了之后就是法智了，就是在苦谛下面的苦法忍、苦法智。

然后“缘余苦生类忍智”，那么上二界是什么呢？上二界就是类忍、类智。为什么叫“类”呢？苦类忍、苦类智，这个“类”相当于他的这个苦谛和欲界的苦谛的行相差不多一样，类似的，相当于类似的一种法，所以就叫做类忍和类智。所以他也是“缘余苦”，就是生起类忍。“余”就是上二界，他不是缘欲界的苦，他是缘上二界，就生起类忍智。

“其余三谛亦复然”，生起的类忍和类智，其他的三谛也是缘欲界的集产生集法忍和集法智，缘色界、无色界产生集类忍和集类智。其他的灭和道“亦复然”，也是一样的。从这个方面进行安立。

现证真谛十六心，三种即称见缘事。

彼与胜法同一地，忍无间智解脱道，

彼前五刹那间，见未见故称见道。

此处说“现证真谛”有“十六心”，见到圣谛的心有十六个刹那。“现证”是现前证悟，有些地方翻译成“现观”。《现观庄严论》也好，《现证庄严论》也好，它都是一个意思。“现证”就是现前证悟、现量证悟、现前观察真谛等等，都可以这样安立。现证真谛有十六种心。

十六心当中“三种即称见缘事”，可以归纳成三种。第一个叫做见现观或者见现证；第二个叫缘现证；第三个叫做事现证，“三种即称见缘事”。“见”就是讲见现证，“缘”就是缘现证，“事”就是讲事现证。

什么叫做“见现证”呢？见现证就是指现见。已经现见了，现量证悟了无漏智慧的四谛十六行相，就是已经现量见了，现见的角度来讲叫做见现证。

“缘现证”其实和智慧的心所，就是说与智慧相应的其他的心和心所法，他们一起缘圣谛，一起都可以缘圣谛。其实缘的时候不单单是一个法缘，还有其他的很多相应的无漏的智慧，还有和心心所相应的，和他一起相应的智慧都可以同时缘圣谛，这个叫做缘现证。

第三个叫“事现证”，有两种安立的方式。一种方式“事”是什么？做了什么所作，和谛有什么样的事情，

做了什么事情？分别看：苦谛是什么呢？苦谛的所作就是当知，对苦谛是应该了知的。平常我们讲“此是苦汝应知，此是集汝应断，此是灭汝应证，此是道汝应修。”后面说“此是苦我已知，此是集我已断”等等。所以，苦谛首先是要了知；集谛是要断除的；灭谛是要现前的；道谛是要修持的。从这样的角度来讲就是四种。所作什么事？就是做了这四种事，四中所作。

还有一种解释，事现证是和真正能够缘真谛的法同时生起来的，比如说生住异灭还有得等同时生起。但是生住异灭还有得，这些同时生起来的法是不能够缘真谛的，缘不了真谛。真正缘真谛的就是这些无漏智，还有这些慧心所，它们是缘真谛的。生住异灭这些法缘不了真谛，它不相应行，有时候不相应行就缘不了真谛。但是，缘不了真谛，它必定是和这些法同时出现的。对现证真谛也起了一些帮助作用。所以，从这个角度来讲叫做事。它曾经对真谛这个事情做过一些帮助，在里面起了一些作用的缘故，这些也叫做现证。只不过它的现证叫事现证，它做了一些帮助的事情，所以叫事现证，直接缘是没有缘的，但是做了一些帮助的事情，这个方面叫做事现证。就“三种即称见缘事”。

“彼与胜法同一地”，“彼”就是见道。现证真谛的见道依靠什么地呢？他“与胜法同一地”，胜法位依靠什么地，它就依靠什么地。如果胜法位依靠未到地定，见道也是依靠未到地定。从这个角度来讲的话是一样，同样一个地进行安立的。

“忍无间智解脱道”，这里面有一个“忍”，有一个“解脱”。比如说前面讲苦，就是苦法忍和苦法智。法忍和法智之间，类忍和类智之间，哪一个是对治烦恼的？此处说：忍无间。忍就是无间道，无间道是对治的，真正开始对之烦恼的就是忍位。这个忍位和前面加行道的忍位不是一回事儿，这个方面讲了法忍和法智当中的法忍。法忍就是无间道，它是对治的。智是解脱道，法智是解脱道。解脱道相当于，前面的无间道是正在和烦恼作战。比如说一个盗贼或者一个小偷，跑到自己家里面来了，我们把他赶出去，他不愿意，他想要拿点东西；我们也不愿意，我们和他战斗。正在战斗的时候，叫做忍，叫做无间道。最后我打赢了，我把他赶出去了，赶出去之后，他出去了就没有了，然后把门关上，这个时候不能够让他再进来。法忍和法智、无间道和解脱道就是这样。无间道是正在和烦恼作战，然后把它赶走之后生起解脱道，生起解脱道相当于关门，相当于把门关了，不能够让烦恼再进来了。第一个是赶走，第二个是关门，永远不要让他再进来。二者之间的分工是不一样的，真正的对治烦恼之道就是无间道，就是法忍，解脱道是不负责对治的。

“彼前十五刹那间，见未见故称见道”，前面说有见真谛十六心，十六心当中前十五刹那的心，属于真实的见道。为什么称之为真实的见道呢？“见未见故”。因为它已经见到了以前无始轮回当中从来没有见到过的真谛，在十五刹那中都见到了。所以十五刹那属于见道，为什么称为见道呢？因为见到了没有见到法的缘故，称为见道。

第十六刹那就到修道了，为什么到修道了？因为它最后一个虽然是属于道类智，但道类智属于解脱道。属于上界的道谛，其实在道类忍当中也见到了。所以道类智当中其实没有新见的东西，前面不管是苦法忍、苦法智，或者苦类忍、苦类智，这些方面属于欲界和色界的苦、欲界和色界的集、欲界色界无色界的灭、欲界色界无色界的道。道，欲界已经有了，上二界的道在道类忍的时候也见到了，相当于已经见到了上二界的道谛。所以，到十六刹那的时候，其实已经没有什么新的见的东西了，并不是未见，到了十六刹那他所见到了也是前面见过的东西，所以第十六刹那不再安立见道，原因就是这样。它只是安立为修道了。

所以，前五刹那是真实的见道所摄。如果从果的角度来讲的话，这些都叫做预流向。第十六刹那的时候，就叫做预流果，就是初果。预流果是第十六刹那的时候安立的。这个时候并没有什么断的东西，是因为该断的前面已经断完了，所以它是解脱道。所以十五刹那是预流向，第十六刹那是预流果，从这个方面可以安立。

今天我们就学习到这个地方。

第 086 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，我们今天再次一起来学习世亲菩萨造的《俱舍论》。《俱舍论》分了八品，八品当中，现在我们学习到第六品“分别圣道”。“分别圣道”当中也分别了圣者之道和现证圣道的圣者。其实这里面也是给我们宣讲了修行、如何修行圣道、如何现证圣果。

当然这方面我们要了解，作为大乘行者，对于小乘的证悟之道必须要了知。真实来讲，大乘行者不需

要经过这些小乘的见道、修道等等，这一系列其实都不需要经过。但是就像弥勒菩萨在《大乘经庄严论》当中所讲的一样：作为一个发了菩提心的菩萨，他要发誓调化三乘种姓。那么如果要调化三乘种姓的话，对于三乘种姓他们自己各自的根基、各自所修行的道、各自通过道而现前的果等等，这一切、这一系列都要了知。如果对于这些不了知的话，那么作为菩萨怎么调化声闻乘的修行者，怎么样调化缘觉乘，怎么样调化菩萨乘的修行者，让他们安住在这样殊胜的圣道当中呢？

作为大乘行者，这些见道、修道等等这些方面我们可能是不需要经过的。如果经过这些道的话，就相当于进入一个歧途一样。所以我们必须要了知，通过发誓、发愿以后，通过这样的道来调化暂时的声闻乘的根基，这方面也是有必要的。

因为虽然究竟来讲是一乘，但是暂时来讲也分了三乘。有一部分的声闻乘的行者，无论如何暂时都不可能进大乘的。所以也是因为看到这一点，佛陀才给他们宣讲了声闻乘，让他们暂时获得阿罗汉的果位，相当于《法华经》当中讲的化城一样，让他们首先在里面休息一下，然后再开始追求佛道。那么根基不够的话，刚开始宣讲大乘发不起信心、发不起意乐，也不敢修持大乘道。所以针对这些声闻乘的根基来讲，暂时也需要把他们安置在暂时和究竟的道当中。所以从这个方面来讲也需要了知的。

甲三（现证真谛之补特伽罗）分二：一、宣说分摄；二、结尾。

乙一（宣说分摄）分二：一、离贪者；二、渐次者。

丙一（离贪者）分二：一、向；二、果。

今天我们学习第三个科判：现证真谛之补特伽罗。前面讲到了资粮道、加行道、见道，见道当中最后间接地提到了修道，第十六刹那又引到了修道了。那么今天是讲现证真谛的补特伽罗是怎么样。其实真谛有很多种，见道、修道、无学道等等，这方面都是已经可以安立的。

现证真谛的补特伽罗分了两个科判，第一是宣说分摄，第二是结尾。首先讲第一是宣说分摄，分二：一、离贪者，二、渐次者。现证真谛的补特伽罗分摄分了一种：第一个是离贪的，这样一种修证真谛的补特伽罗，第二个是渐次证悟的。

首先第一是离贪者分二：一、向，二、果。首先讲第一是向。“离贪者”在注释当中也提到过了，离贪者是小乘当中一种安立的方式，相当于前面我们讲到的超越证，在超越证的情况之下就会出现离贪者。“离贪者”的意思就是首先通过世间的禅定，通过世间的修道息灭了欲界的贪欲、色界的贪欲，乃至可

以息灭有顶之外的，有顶之下的，不说有处的，这样一种贪欲，都可以。首先把这些息灭完之后再去看见道，这种修行者叫离贪者。在见道之前他内心当中的欲界、色界等等的贪欲已经没有了，最后再通过圣道见道，这种修行者叫离贪者。

那么离贪者是怎样安立的，所以此处就讲到了圣者补特伽罗。圣者补特伽罗在注释当中也提到了，具有无漏的智慧的四蕴或者五蕴。有些地方是具有五蕴的，有些地方比如说无色界的圣者不具有，有的时候没有色蕴——不管是色法，还是他的戒律，他的禅定戒或者无漏戒等等，这些都没有。所以有些地方、有些圣者是具有四蕴的，有些是具有五蕴的。色界、无色界的圣者可以具有五蕴，有些地方具有四蕴。那么这些已经远离了恶业、减灭了罪业、增上功德的称之为圣者补特伽罗。反正安住在无漏道当中的都可以称之为圣者，叫圣者补特伽罗。

丙一（离贪者）分二：一、向；二、果。

丁一、向：

钝根者为随信行，利根者则随法行。

若未以修断所断，及毁一至五所断，

即为第一预流向，灭九断前第二向，

欲界或上离贪者，则是第三不来向。

首先讲到了根基当中有钝根、利根。钝根者叫随信行，利根者叫随法行，首先从这个方面进行安立。然后后面这几句，“若未以修断所断”，乃至最后“则是第三不来向”之间，安立见道位当中，在十五刹那当中，具有预流向、一来向、不来向的这样一种层次，所以后面的六句是讲这个含义的。

首先，“钝根者为随信行，利根者则随法行”。“随信行”他是随着信心、信仰，但是随着别人的所说，他自己就跟随着，这方面叫做随信。但是此处所谓的随信他一定是跟随相信什么呢？相信无漏法。他不是世间上任何一个、随随便便一个，说了就跟随他走了就是随信行，这个不是佛法当中的随信行，这个也不属于见道当中的随信行。所以这里面所讲到的随信行主要就是他自己跟随无漏法、随顺于无

漏法，随着这个而生信心，生信心之后开始修持，这个方面就叫做随信心的修行者。这个方面是称之为钝根。

然后“利根者则随法行”，随法行是利根者。当然他有信心，但是他这个信心是缘思维法而生起来的，缘思维法而生。这个当然是指现证真谛者，现证真谛者他有钝根者和利根者，并不是指凡夫，颂词当中这个不是指凡夫。

然后我们就从凡夫当中打比喻。比如说有些学佛者他是通过闻思产生定解，通过定解而产生了信心，那么这种就叫做类似于随法行；然后有些他没有学很多教理，别人说什么他就是什么，像这样的话比较容易生信心，他也比较容易退，别人说这个好，他也跟着说这个好，别人说这个不好他马上就退信心了，这方面就是相似一种随信行的钝根者。利根者他不会随便生信，他不会随便生起信心，他首先要观察，观察完之后觉得道理上他自己能够说服自己的话，像这样就可以产生信心，开始修学佛法，这个方面类似于随法行。

但我们说这个地方随信行、随法行都称之为圣者，某种圣者当中他也有钝根、也有利根。钝根当中他也有随信，通过跟随信心然后开始修行的，这方面也是有的。所以这方面就是叫做“钝根者为随信行，利根则随法行”。

但后面他自己进一步得到圣道的时候，钝根者的名称还要改，利根者的名称还要改，到阿罗汉的时候名称还要转变，这方面是钝根和利根之间他都有不同的安立。

然后“若未以修断所断，及毁一至五所断，即为第一预流向。”这里“第一预流向”是指什么呢？主要是指、专指安住在十五刹那的见道当中的时候。这个分几种情况：第一种情况，把十五刹那安立为预流向，因为到了十六刹那的时候他就证预流果了，他一到见道的时候就证预流果。所以在这个情况下，什么情况下他是属于第一预流向，什么情况下在十五刹那当中他是第二一来向，什么情况之下他在见道当中他是属于第三不来向。这个方面就在这里面进行分析。这里面分析的全都是在见道的时候，都在十五刹那见道位的时候他的身份，要不然就是预流向的身份，要不然就是一来向的身份，要不然就是不来向的身份。这里主要是通过断没断障、断了多少品的障碍来安立的。

首先“若未以修断所断”，如果他在见道的时候，首先没有通过世间道来断除欲界所断，一点都没断，一品都没有断。如果没有通过修来断所断，那么当然是安住在十五刹那当中的圣者，当然就属于预流向，这个毫无疑问，一品都没有断的属于预流向。

还有“及毁一至五所断”，他把欲界烦恼提前已经摧毁一品乃至五品的所断，那么摧毁了一品到五品的所断，这个时候也称之为第一预流向。因为真正的断了欲界的六品，他如果欲界的六品的烦恼断完之后，（后面还要讲，）就可以证一来果了。但是他这个时候只是断掉了前五品，这个时候他在进入修道的时候还没办法证悟一来果，所以他这个向也不是一来向。这个时候称之为第一预流向，因为他在见道当中，断掉一到五品，所以第十六刹那的时候，他会现前预流果。所以在十五刹那见道当中，他如果一品都没断，或者他只是断了一到五品的所断的话，在定中的这个十五刹那就称之为预流向。

然后“灭九断前第二向”，他如果在见道当中灭除了，“灭九断前”，“前”就是九品修断还没有断完，只断了六七八。比如断了欲界的第六品所断、第七品所断、第八品所断，那么第九品他没断，如果断了第九品他就会证不来果了。所以此处他没有断完九品，叫“九断前”，就是第九品之前的都断完了，从一到八都已经断完了。或者接着前面这个意思，前面是一到五断完了，然后再加上六七八断完，这个时候就“灭九断前”，反正第九品是没有断的，第九品之前都已经断完了。那么“灭九断前第二向”，第二个果是什么呢？第二个果就是一来果。所以此处他自己已经断掉了八品的修断，然后进入见道。那么在见道当中的时候，他在十五刹那当中，他已经断掉了八品了。因为他第九品断了才是不来果，所以他在十六刹那出定之后，仍然是获得一来果。所以“断九断前第二向”，就属于一来向，这个见道当中十五刹那，他就针对他在入见道之前通过世间道，断掉的六七八品的修断，然后见道当中他就可以安立为第二向，就是说一来向。

那么第三种情况就是“欲界或上离贪者，则是第三不来向”。首先他断尽了欲界所有的烦恼，欲界的九品烦恼都断完了。然后不单欲界的烦恼断完了，还有色界的所有烦恼已经断完了，色界有四禅，四禅当中每一禅当中有九品九断，所以他这个方面全部已经断尽了，色界的全部断尽了。然后不单色界的断尽了，无色界当中除有顶之外，就是空无边处、识无边处、无所有处，每一个分九品，这些都已经断完了，只剩下有顶的烦恼。因为有顶的烦恼通过世间道是断不了的，只有通过无漏道才能断。所以最多断到无所有处。所以如果是第三种情况，他提前把欲界的所有修断断完，然后色界无色界，前面三种也断完了，这个时候进入见道，十五刹那他是圣者了。在十五刹那当中、见道位的时候，这个是属于什么呢？这个是属于第三不来向，因为出定之后就得不来果了。如果是所有的、把有顶的烦恼都断完之后，他就会得阿罗汉果。但是此处他无色界的非想非非想、有顶的烦恼还没有断完的缘故，所以他自己在见道当中的时候，就安立为不来向，因为他到了修道之后，从见道当中出来之后，他就会证不来果。所以这个时候他只能证不来果，证不了阿罗汉果，那么他在见道十五刹那的时候就安立为不来向，出定之后就证不来果。

所以只是在第二果和第三果之间有离贪，离开了贪欲。因为第一个虽然断了一到五，但是他还没有真正离开贪欲，所以他在出定的时候，真正离贪、离开欲界没有办法安立，所以在中间二果当中可以安

立为离贪者，前面没有办法安立真实的离贪者，所以只是第三不来向。这个方面就讲到了离贪者当中的向。

丁二、果：

然后我们再看第二个科判：果，前面十五刹那安立了向，然后第二个科判安立果的情况。

向十六刹住彼果，尔时钝根利根者，

分得信解见至名。得果未得胜果道，

未精勤修胜道故，名为住果非为向。

“向十六刹住彼果”，这个是真实安立果，真实安立前面十五刹那之后修道的果。然后“尔时钝根利根者，分得信解见至名”，就是前面这个钝根随信行的名称，然后就利根者就随法行的名称，他名称要改变，一个叫信解，一个叫见至，分别得到信解和见至这个名称，这个方面就是讲他们名称改变了。后面三句“得果未得胜果道，未精勤修胜道故，名为住果非为向”，就是分辨果和向之间的差别，什么时候、什么情况下是果，什么情况下是向。因为有的时候，这个果似乎也有点像向的样子，所以到底是果还是向呢，后边这三句进行辨别。

那么此处说“向十六刹住彼果”，那么向就是前面讲十五刹那当中，十五刹那当中已经分别安立了预流向、一来向和不来向，然后第十六刹那，“向”是十五刹那），第十六刹那的时候“住彼果”，分别住于前面的向当中所得到的果。因为在见道当中，他如果安住在预流向，在十六刹那的时候就安立预流果；如果在见道的时候安立的是一来向，那么在第十六刹那的时候就安立一来果；然后如果说是在见道的十五刹那当中安立的是不来向，那么在第十六刹那的时候就安立。所以叫“十六刹住彼果”，分别就有这个情况，前面我们在讲超越证和渐次证的时候讲得很清楚。所以这个叫“向十六刹住彼果”。

“尔时钝根利根者，分得信解见至名”，那么这个时候、尔时，前面不是有个钝根，钝根叫做随信行。随信行是什么呢，前面讲到在见道十五刹那的时候、见道位的时候，他就分别得到了随信行和随法行的名称。但是如果到了这个十六刹那以后，到了修道之后，他的名称就改变了，钝根就叫做“信解”，利根者、随法行就叫“见至”，所以“分得信解见至名”。

随信行他这个信，进一步产生了更殊胜的胜解，因为从见道到了修道，信心就到达了很深的的一个定解当中、很深的胜解当中。所以前面的随信行变成信解了，他的信心更为广大，它就变成了一种真正的胜解，这个叫“信解”。

第二个随法行，他叫“见至”，就是从见至见的意思，从一个见到另外一个见。这个见就是智慧，所以他就是从向到果，见从向见到向果之间有一种过渡，所以就是从见至见。首先前面一个见是一种智慧，主要是通过向的智慧，现在到了修道之后就成了一种果的智慧。所以从向的智慧到果的智慧，从这种殊胜的见，至于更殊胜的果位当中，所以这个叫做见至。见至是智慧更加广大，前面信解是信心更加广大，因为前面是随信行，所以信心更加广大。到了修道之后，利根者主要是智慧、随法行，到了修道之后智慧更加广大，所以它就叫见至。从一个向的见，到一个果位的、到向果之间，就有一个安立。这个方面称之为“见至”，“分得信解见至名”。

后来到了阿罗汉的时候名称还会转变，但是钝根到利根之间可以通过练根的方式转变，从钝根转为利根者，这个方面也是有的。暂时在修道位的时候名称叫做信解和见至。到了阿罗汉的时候它还有一些不同的名称可以进行安立的。

下面讲“得果未得胜果道，未精勤修胜道故，名为住果非为向。”前面已经断除了一到五品的所断修断之后，在十六刹那的时候只是得到了预流果。其实过了预流果之后它就可以到达一来果，既然已经断掉了一到五品的所断，因为断到第六品的时候，第六品断掉的时候已经是一来果了。如果是欲界的六品烦恼断尽了，他就可以得到一来果。既然他在之前已经把一到五品的修断断了，再断一品就到了一来果了，那么为什么在前面从第十六刹那在出定的时候，已经断掉一到五品修断的这个在出定的时候只安立为预流果，为什么不安立为一来向呢？因为一来向就已经趋向于一来果了，马上就得到一来果，这个叫向。就像前面讲预流向一样，预流向一出定马上得到预流果。

所以前面在讲这个问题的时候，第一种情况，在十五刹那当中在见道的时候已经断掉了一到五品了，一出定的时候安立了预流果。那么这个预流果之差一品就到了一来果，为什么不把这个预流果本身安立为一来向呢？为什么不把它单独安立为一来向的原因是什么？因为它太像一来向了，非常像一来向。为什么不把它安立成一来向，只安立为预流果的原因是什么？只是说“得果未得胜果道”。

这个有差别的，有些是果而不是向，有些既是果也是向。如果得了果，比如说只是得到了预流果，但是没有得到胜果道，它还没办法安立为向。那么必须是什么呢？这个地方讲了“未精勤修胜道故”，只是得到了预流果而已，没有其他的想法。没有进一步为了得到一来果而奋斗，没有发起精进心，现在

我要去取一来果。假如他还没有发起这种精勤的心的话，只能够叫做“名为住果”，住于预流果当中，“非为向”。如果他得到预流果之后，进一步的产生我一定要获得一来果的精进，为了这个开始精进发起精勤的心，这个时候就不单单是预流果了，就可以变成一来向了。因为他已经确定了目标，为了得到一来果开始勤奋。从这个角度来讲的话，它是预流果也是一来向。

所以讲到果和向之间的差别就是这样的，如果只是得到一个果，没有想要进一步发起勤奋得到后面的果，就只是一个果而已，不是向；如果得到果之后进一步想要获得一来果，就可以叫向。所以如果精勤修胜道叫做向；如果没有精勤修正道就名为“住果”——只是住于自己的果当中，这个是什么时候就不能叫向，就“非为向”。

这个方面就讲得非常清楚，此处也是给我们分析一下。因为尤其是在前面已经断掉了一到五品之间，断掉了欲界六品就已经得到一来果了，他已经断一至五品了，为什么在十六刹那的时候，只安立预流果的名称不安立一来向。这里面就分情况：如果只是得到果的话，没有进一步精勤发起获得一来果的心，不想断除获得一来果的障碍，就不能叫向；如果发起了这颗心，想要获得一来果而开始精进地断烦恼，断除最后一品烦恼的话，这个就叫做一来向。那么他得到胜果之后会不会发起心？一定会。只不过刚刚得到第十六刹那的时候，得到果的时候，他内心当中不一定有。所以它就叫预流果，不叫做一来向的原因分析清楚了。

丙二（渐次者）分二：

一、向；二、具向之补特伽罗。

下面再讲第二是渐次者，前面是离贪者相当于超越证的一种方式讲完了。离贪者就是提前把贪欲离了，首先离开某些贪欲然后再取见道，这个方面就叫离贪者。渐次者就是按照顺序一步一步来，不提前通过世间道灭烦恼，次第次第地首先取见道，然后进修道当中一品一品断烦恼，这方面叫渐次圣者。

首先第一个是向，渐次断障碍的向是怎么安立的？

丁一、向：

地地功过各分九，上中下品各三种。

“地地功过”就是每一地的功德和过患、烦恼各分九品。九品首先分为上品、中品和下品。然后在上品当中又分上上、上中和上下；中品当中，中上、中中、中下；下品当中下上、下中和下下。总共每一地当中分九品。

此处“地地”里面有九地，首先从欲界开始，欲界是一地。欲界当中在断障的时候分了九品，主要从修断的角度来讲，欲界分了九品。前面讲了首先分上中下，上当中又分了三种、中分三种、下分三种。所以欲界是九品所断。前面我们讲到了，后面还要讲到这个问题。如果是断掉了一至五就安住在预流果当中；如果断了第六品就安住在一来果；如果是九品烦恼都断尽了，就获得不来果——不来果就是不来欲界，不来欲界受生，必须把整个九品欲界的修断全部断尽了，才可以证不来果。所以欲界分九品修断。

然后色界当中有四禅，一禅、二禅、三禅、四禅，每一禅安立一个地，每一地都有九品修断。也是这样分为上中下，上中下当中每一品分三种，就是九品。所以一禅也是九品，二禅也是九品，三禅九品，四禅九品，每个都是九品修断。

然后到了无色界，无色界的四无色也是：空无边处也是九品，识无边处是九品，无所有处九品，非想非非想、有顶处也是九品。所以九地每一个分为九，九九八十一品修断。

那么“地地功过”的“过”讲到所断，所断的烦恼称之为“过”。“功”就是断掉烦恼而产生的智慧，或断掉烦恼之后产生的功德、择灭，这个方面都叫做功。所以过患分了八十一品修断，那么断掉八十一品的智慧、择灭也是分为八十一品。过患有多少，灭掉它的功德就有这么多，所以“地地功过各分九，上中下品各三种。”

断这个障碍的时候也是次第次第断的，首先断掉的是上上品的障碍。上上品的障碍就最粗大的，最粗大的首先断。欲界当中也是第一品障碍叫上上品，上上品是最粗大，最粗大的障碍其实也是最好断的、最容易断的。断掉最粗大的障碍是通过最下品的道，最下品的道、下下品的道来对治上上品的所断。因为越粗的障碍越容易断，所以在断的时候不需要很深的道，一个下品的道就可以把最粗的烦恼断掉，逐渐逐渐通过下下品的道对治上上品的障碍。然后下中品的道对治上中品的所断，就这样逐渐断下来。因为粗大的就容易清净，细微的就难以清净。所以越往后越细，这个道的力量要越深，越深才能够断掉越细的障碍。

在注释当中讲到了洗衣服的比喻，其实很容易理解。洗衣服的时候，如果有一些泥巴、灰尘，冬天的

时候师父们在雪地上拍衣服，很粗大的，雪地上拍几下就显得干净了。但穿得很脏的油垢拍几下是拍不干净的，必须要使劲洗，然后要加洗衣粉、肥皂，然后泡，再加上使劲搓，搓一次不行，第二次、第三次，慢慢才把它洗掉。最难洗的往往就是最微细的障碍，最难洗，花很长的时间、很大的力气才能洗干净。比较粗大的、沾的泥巴、泥块，稍微搓一下就干净。所以最粗大的烦恼最容易净，最细微的最难净。

在大乘当中也是这样的：刚开始这些遍计的烦恼——比如通过外道这些见解引发的遍计的烦恼障、遍计的所知障，只要一见道就没有了，一见真谛这些全部就消尽了。然后剩下的俱生的障碍，俱生的烦恼障、所知障必须要通过修道的力量逐渐断掉。然后最细微的必须十地末尾的金刚喻定才能把它断掉，断掉之后才能成佛。所以十地末尾的智慧是非常深的，针对于初地菩萨的智慧来讲，十地菩萨已经经历了这个，修道已经到了末尾的时候，他的智慧力量特别大。所以他这个力量必须要断掉最微细的习气，烦恼障的最小的习气和所知障的最细微的习气最后才断掉。

所以这里也是一样的。获得阿罗汉果的话，最后一品要生起金刚喻定，把最细微的障碍断掉之后才能成就阿罗汉的果位。所以此处通过道的力量断除障垢的道理，通过这样比喻也比较容易了知。

丁二（具向之补特伽罗）分四：

一、预流；二、一来；三、不来；四、阿罗汉。

这个方面就讲到了声闻四果，有的时候是声闻八果，“声闻八果离虚名”，有个颂词当中这样讲。四果主要都是从它的果的角度来讲，如果是八果，就再加它前面的向：预流向、预流果、一来向、一来果、不来向、不来果、阿罗汉向、阿罗汉果。如果讲八果就把四种向加上，如果讲四果就只取后面的果而已，向就不算了。

第一是预流果，“预”就进入，“流”就是无漏的流、圣者流，所以从这就开始进入真实的圣者道了，圣者的向续、圣者的整个体系就从这开始进去。预就是进入的意思，有的地方讲预圣者流，开始进入到圣者的行列当中，所以叫做预圣者流、预流。

当然真正进入圣者、圣者的流，其实严格意义上来讲，应该是预流向，从预流向开始就成圣者了。但是为什么这里第一个是讲预流果，预流果开始真正进入圣者流呢？因为此处我们讲的是四果，四果当

中第一果就是预流果，所以把预流果安立为预圣者流的开始。如果再详细分析，其实在这之前的十五刹那，尤其是第一刹那的时候，他已经是圣者了。生起了苦法忍的时候，那一刹那他已经算是圣者，已经算是预圣者流。但是因为讲四果的时候不算预流向，第一果就是预流果，所以从这方面讲，他第一个进入到圣者流当中。

一来：欲界的烦恼只剩下三品，这个时候只来欲界受生一次，在欲界一返就可以了，返一次欲界之后就可以获得涅槃；不来：因为他欲界的烦恼已经断尽了，所以不再来欲界受生，他在色界和无色界取证阿罗汉果。阿罗汉：我们知道是杀贼、灭贼或者无生，已经证悟了阿罗汉，已经达到小乘的无学道。

有些时候把佛陀也称之为阿罗汉，说法也是有的，有的说大阿罗汉。因为佛陀内心当中也没有烦恼、障碍，所以当然可以称之为阿罗汉。只不过如果是阿罗汉和佛陀并列的时候，我们就说这个是阿罗汉、这个是佛。其实在某些地方讲，佛陀也有阿罗汉的意义。所以我们在看一些书、传记的时候，为什么把佛叫阿罗汉呢？这个也没有什么，其实佛陀从他的功德的角度来讲，他的确灭尽了一切、整个三界的烦恼，这个方面也可以称之为阿罗汉，他的向续当中的烦恼贼已经杀尽了，烦恼贼已经杀尽的角度来讲可以安立为阿罗汉，这方面是没什么问题的。

戊一、预流：

尚未断除修所断，如是住果极七返，

解脱欲界三四品，二三世生家家者，

摧毁一至五品间。

首先我们看预流。“尚未断除修所断，如是住果极七返，”这个是第一种情况：比如第十六刹那的时候，他是渐次证，提前没有断除烦恼的情况，九品的修断都是完整的，虽然第十六刹那到修道了，但是修断的烦恼一品都没断。然后第二、第三种情况是“解脱欲界”，解脱三品欲界修断的，“三世生家家”，如果是解脱欲界四品就“二世生家家”，就是第二种情况，欲界的烦恼断掉了三品是什么情况，他在欲界再返几次。然后断掉了四品，他在欲界再返几次，这方面讲得很详细。最后“摧毁一至五品间”，这个可以安立为预流圣果，就可以安立为一来向。所以五句大概我们分三段来讲。

第一段的意思就是这样的，七返欲界受生的情况怎么安立的。“尚未断除修所断”，首先到了十六刹那的时候，内心当中的九品修断一品都没断，这个时候“如是住果”，他住在预流果当中的时候“极七返”。“极”的意思就是最多，最多七返，欲界受生，最多在欲界当中受七返。“七返”的意思是什么？就是七次欲界天、七次人间。不是单单七次，不管是投天也好、投人也好只是七次投生，不是这样的。一返就包含一次天一次人，第二返一次天一次人。一定是一次天一次人、一次天一次人……像这样最多七次。当然这中间也不一定真实要这么多，如果安住在这个状态当中，没有什么其它情况，最多七次之后一定会证悟涅槃。所以最多是七返，欲界（天）和人间各转七次。所以天界转生七次，人间也转生七次，叫做七返。而且他不会堕恶趣的，恶趣是不会转的，全都是善趣，要不然六欲天当中任何一天，要不然人间当中任何一个。像这样七次返完之后，他一定会获得涅槃的。

有些注释当中讲，即便最后一返的时候没有佛出世，也没有佛法在世间的时候，他也会证阿罗汉，因为缘起、法性力就是这样的。证阿罗汉之后，他自己续法之路（？）都有。所以有些地方讲，无论如何只是七返。为什么是七返，为什么没有很多呢？有些注释当中讲，打比方：有种七步死，最多走七步，第八步就走不动了，躺下去就可以了。反正是一种法性力、一种缘起力。

但是有没有道理呢？也有道理。九品烦恼当中，越往上的烦恼力量越大。所以九品当中上上品的烦恼，一品烦恼可以润两生，就是可以投两次生。上中品的烦恼，一品烦恼投一次生。上下品的烦恼，一次烦恼投一次生。中上品的烦恼，一品的烦恼投一次生。这些都是第一种情况。第一品上上品的烦恼最强烈，所以这一品可以导致我们投两次生，两返欲界。后面就一次、一次……都是投一次生。后面的情况是什么呢？中中品和中下品这两品烦恼合起来投一次生、润一次生。下品烦恼当中，下上品、下中品和下下品这三品烦恼合起来投一次生，所以刚好七次。如果你内心当中的烦恼是全的，那么上品是两次，后面分别是三次、三次，三次，所以已经是五次了。五次投生之后，后面的中品的中中和中下算一个，就六次了。下品当中，下上、下中和下下这三品合起来投一次，就七次。从这个方面讲，七次投生。如果九品当中的烦恼一品都没断，最多七次。

所以我们要搞清楚为什么是这样的。九品修断当中，第一品修断力量最大，可以导致两次、两返，这个是上上品。上中品的一返，上下品的一返，加起来就四次了。中品当中的中上品可以投一次，加起来就五次了。后面剩下的是什么呢？后面剩下的是中中品和中下品，这两品总共累计可以帮助我们投一次生，就六次了。下品当中的下上、下中、下下这三品烦恼可以让我们投一次生，就是七次。九品烦恼当中，从这个方面安立了七返，极七返投生是这个情况。所以“如是住果极七返”。

“解脱欲界三四品，二三世生家家者”。前面是一品都没断，下面再看如果断掉了欲界三品烦恼，上上品、上中品、上下品断掉了之后，他就是“三世生家家”，三次投生。有的时候是天界三次、人界两次，

这个叫做“家家者”。“家家者”是这样一种特殊情况。如果反过来，人间投三次，天界就投两次。所以如果断掉了欲界的三品烦恼，就可以三返欲界投生。如果投三次天界，就投两次人间；投三次人间，就投两次天界。反正投完之后一定会证涅槃，一定会得阿罗汉。如果解脱了欲界的三品烦恼，他只投三次。

这个和前面的算账的方式是一样的。所以已经把三品断完了，最后只剩下的三次投生的方式就没有了。因为是三品，上上品是两次，上中品是一次，上下品是一次，四次投生剩下三次。如果解脱了三品，把上上品、上中品、上下品的烦恼解脱了，这个时候只剩下三次投生了。因为前面的上品烦恼包含了四次投生，所以上三品你四次投生完了之后，七减四等于三，就三次投生。

那么如果解脱了欲界的四品，四品的烦恼断尽了，就只剩下两世了。剩下两世就好算了，再把中上品减掉。中上品是一次投生，再减一次。中下品和中中品是一次。下面是什么呢？下面的下上、下中、下下是一次，所以此时只剩下两返，两次人、一次天或两次天、一次人，所以他一定会获得解脱、获得涅槃。

这个方面名称叫做“家家”，一个特殊的名称叫做“家家”，“人家家”、“天家家”。《现观庄严论》当中也出现这个名字。具体家家怎么解释，我也翻了一些，没看到，没解释家家两个字的意思。大概就是这样的含义，相当于回家，回欲界回一次家，然后再回一次家。是不是这样的，不太清楚。反正看了一下，很多注释当中也没有解释什么叫家家。但是大家下去可以看一下家家的字面意思怎么解释。这个方面讲到了解脱欲界的三品、四品的情况。

“摧毁一至五品间”安立为一来向，注释当中讲这个可以叫做预流圣果，因为与流圣果就前面讲到了，预流圣果就可以安立为向了。如果单单是预流果，不一定是向。但如果是预流圣果，因为想要获得一来果，发起想要断除获得一来果的烦恼，因为有这个精勤心生起来的缘故，可以叫向。所以“摧毁一至五品间”叫预流圣果，也可以叫一来向。所以后面这一句紧跟着要讲，这个方面就讲完预流了。

戊二（一来）分二：一、向；二、果。

己一、向：

亦为第二果之向。

前面的“摧毁一至五品间”安立为预流圣果，也安立为“第二果之向”，也安立为一来向，意思是这样的。因为马上断掉六品，马上获得一来果了，所以断掉一至五品也可以叫做一来向，也可以叫做预流圣果。前面我们已经分析了预流果和预流圣果之间的差别。

己二、果：

灭尽六品一来果，灭尽七品八品过，

亦名一生与一间。

第二个科判是果，这里面讲了两个意思。

第一层意思就是“灭尽六品一来果”，如果把欲界的六品烦恼都灭尽了，这个时候就会证一来果，就只在欲界一返了，一次天、一次人就够了，一次人、一次天，就可以获得涅槃了。灭尽六品之后就安立为一来果。

“灭尽七品八品过，亦名一生与一间。”那么如果灭尽了欲界的七品烦恼和灭尽了八品的修断烦恼，这个时候叫做“一生”，也叫做“一间”。也叫做“一生一来”，也可以叫做“一间一来”。那么为什么叫做“一生一来”呢？因为他自己断掉了七品或者八品修断的时候，中间最多隔一生就可以得阿罗汉，离得阿罗汉只有一生了，最多就一生，也就是说，灭掉了七品八品之后，再过一生就可以得阿罗汉果，所以叫做“一生一来”。

“一间”是什么意思呢？和不来果之间只留了一品烦恼，只间隔了一品烦恼，所以他已经断掉了八品，如果再断一品就得到不来果了。所以他和不来果之间只间隔了一品烦恼，这个叫做一间，所以它叫做“一间一来果”。也有这样一种不同的安立。他自己真实的一来果，灭尽七品、八品的时候也可以叫一生，因为离阿罗汉只有一生；也叫一间，因为离不来果只间隔了一品烦恼的缘故。所以可以叫做“一生”或者“一间”。

戊三（不来）分二：一、向；二、果。

己一、向：

亦是第三果之向。

（这里面就是后面讲果的时候就稍微复杂一点，也不复杂，其实就是内容多一些而已。不来果前面我们也学习过，所以再学习的时候也不是很困难。）

首先讲向，“亦是第三果之向”。所以一来圣果其实也可以称之为“第三果之向”，前面所讲的一来圣果也可以称之为不来果之向。因为他不再来欲界受生了。如果没有解脱，也只是在色界和无色界取证于涅槃。后面讲最多投生到初禅，从初禅开始进一步怎样发起超越、半超越等等，这个时候就可以获得阿罗汉果。这个方面就是第三果之向。

己二（果）分二：一、总说；二、别说。

庚一、总说：

灭尽九品不来果。

“灭尽九品不来果”，就是灭尽了九品烦恼，欲界的九品烦恼全部灭尽了，这个时候他就得到不来果，不再来欲界受生了。如果说他在欲界当中证悟这个的话，也不用再来欲界受生了。所以“灭尽九品不来果”。这个方面就是总说。

那么今天我们就先讲到这个地方。

第 087 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，现在我们学习的是第六品——分别圣道，对于证悟圣境的补特伽罗进行安立。前面我们了知证悟圣谛的补特伽罗，他有预流果，一来果，现在我们讲的是不来果和后面的阿罗汉果。

对于这个不来果，这里面的分类就多一些，今天我们讲的是别说。那前面总说灭尽九品不来果这个已经讲完了，第二个是别说，别说分三，第一是分类，第二是轮番修，三是宣说身现证。那么分类当中主要是针对不来果当中的一些情况做一些分类，其中第二个科判是轮番修持，对于这个上流当中的轮番修进行抉择，什么叫做轮番修。第三个是宣说身现证，就说在获得不来果的时候可以入灭尽定，那么入灭尽定叫做身现证。

那么首先我们看辛一，分类。分二：一、真实分类；二、意义之差别。

壬一、真实分类

中生有行及无行，趋般涅槃诸上流，

轮修禅往色究竟。彼超半超与遍歿。

余往有顶无色四，他者此生趋涅槃。

想起了前面有个 425 页，那天我们讲了 425 页，425 页有一个“因持中间二果才有离贪者”。这个地方我讲的时候，可能是没讲清楚，那么这个因此中间二果就说一来果和不来果，才有离贪者，这个离贪者我们不能按照平常意义上的离贪者来理解，如果平常意义上的离贪者就是离开欲界，超越了欲界烦恼称为离贪者。我们当时讲一来果的时候，内心当中有一点点这个觉得没对的地方，这个一来果不应该叫做离贪者，如果一来果叫离贪者的话，那么它预流果也可以叫离贪者。但这个地方离贪者是什么意思呢？其实这个地方离贪者他是在此处就是一种特殊的术语吧。其实就是这个地方离贪者就叫做这个……，就说前面我们讲超越证，超越证这里面是离贪者的意思。所以这个地方，从超越证角度来讲的话，就是可以称之为离贪者。

所以说超越证只有一来果和不来果才有离贪者的意思，它就很清楚，因为中间二果有超越证的。所以

说，第一个果预流果它没有什么超越证的，最后一个阿罗汉果没有什么超越证的。所以说此处的离贪者，我们应该理解成超越证的情况，超越证的情况就是中间的两个果——一来果和不来果，这两个是可以有的。后面我看的时候，应该是从这个方面去理解，是比较好的。

那么我们再回到今天的这个颂词，真实分类。真实分类当中第一句和第二句真实地讲不来果当中在此处分了五种。这个地方分了五种的话，因为这里面分了趋向于色界的不来果、趋向于无色界的不来果。其中第一句、第二句、第三句、第四句，这四句就讲到了趋向于色界涅槃的不来果，然后第五句是趋向于无色界涅槃的不来果，最后一句呢就是在此生，在今生当中就可以般涅槃，有些地方叫做现身般涅槃。所以它既不趋向于色界也不趋向于无色界，就在现在这个欲界的身份上面就可以涅槃。所以大概咱们这个六句当中就分了这个三个内容，三个内容当中，第一个是趋向于色界涅槃的，第二个是趋向于无色界涅槃的，第三个是今生当中于欲界涅槃的。

首先趋向于色界涅槃当中，第一句、第二句就讲到的是真实的分类，它分为五种，趋向于色界分为五种情况。后来就说第三第四句这两句呢，主要是从上流涅槃，上流涅槃当中呢它就说是这个喜欢胜观的、喜欢智慧的，这样一种涅槃的方式。当然这里面也隐藏了喜欢寂止的一种涅槃的方式，但是在颂词当中直接讲到的是喜欢胜观的、喜欢智慧的这样一种涅槃的方式，就是上流分下来的。

下面我们看，真实的分类有五种。五种当中第一句当中第一个字“中”，这个中就是中有，中有般涅槃，前面我们也是大概学到过中有般涅槃，这个中就是中有，在中有的时候般涅槃叫中般涅槃。第二个字呢“生有”，就说是生有涅槃，就说是获得了转生之后，在转生之后马上就获得了涅槃。后面一个“有行”和“无行”，就是转生之后，没有马上获得涅槃，但是转生了一段时间之后通过有行，有行就是有勤作，通过勤作的方式就获得涅槃，无行就是没有勤作的方式获得涅槃。这个就是四种。第五种就说是“诸上流”，就是通过上流，就说是获得了色界之后还不行，还要慢慢往上走，往上走之后才能慢慢获得涅槃。

所以说，这地方就讲到“中生有行及无行，趋般涅槃”，如果从字面上讲的话，是中趋般涅槃、生趋般涅槃、有行趋般涅槃、无行趋般涅槃和诸上流趋般涅槃，大概意思从字面上就是这样理解。

中有般涅槃呢，当然此处我们的前提是趋向于色界，趋向于色界这里面就没有无色界的。本来无色界没有中有的，此处主要是趋向于色界的角度来讲。趋向于色界般涅槃当中要取掉一个大梵天，因为大梵天在这个里面，不是真正的圣者安住的地方。它因为前面我们讲到，大梵天他有某种不正确的见的缘故，所以圣者不趋向于大梵天这个天界，所以说要在色界的天当中要把大梵天去掉，无想天不用讲了，肯定是没有的。大梵天要去掉之后，剩余的十六处，因为色界都有色身，有色身他就会有中有，

所以如果在欲界当中趋向于色界，从欲界到色界的转生的过程当中，他有一个中有，那么就在中有当中获得涅槃，就是说趋向于色界投生的过程当中，在这个中有当中他就获得涅槃，就叫中般涅槃。

第二个是生般涅槃。生般涅槃就前面的这个十六处，在中有的时候没有获得涅槃，但是一旦转生到了他所投生的地方，比如说梵众天，他转到梵众天的时候，一转生马上就获得涅槃，这个叫生般涅槃，一出生之后立即就获得阿罗汉果。色界是化生的，化生就是特别快，只要他一转生色界，一形成身体之后，当下就获得阿罗汉果，这个叫做生般涅槃。

生般涅槃完了之后，是有行般涅槃和无行般涅槃，其实生般涅槃、有行般涅槃和无行般涅槃，都是指转生之后。只不过生般涅槃是一转生马上涅槃，后面的有行无行呢，转生的时候没有马上获得般涅槃，在转生一段时间之后才获得般涅槃的，这里面又分了有行和无行。

首先有行的行呢，就是必须要通过加行、通过勤作。就是说通过精勤修道之后，就可以获得阿罗汉果，这个叫做有行般涅槃。无行般涅槃有两种解释，无行就是不精进，不精进的意思当然有两种了，有些解释说无行就是不像有行般涅槃那么勤奋。就是说转生到色界之后呢，他没有很勤奋，当然他不勤作不勤奋的话，他得果的时间就延迟，就比有行般涅槃得果的时间要长一些。所以这个就相当于世间当中讲，相当于有点懒惰的这种情况了。当然我们能不能把懒惰用在圣者身上还不好讲，但大概的意思就是这样的。观待于有行比较勤奋的这个角度来讲，无行就没那么勤奋。既然没那么勤奋，那么他得果的时间就延迟了，所以说叫做无行，这个是第一种解释。

第二种无行的解释，也是大恩上师在注释当中采用的，还有其他地方采用的这个无行。无行呢就是不需要勤作，前面不是有行吗，需要勤作吗，那第二种无行呢不需要勤作，不需要勤作就是根基很利，反正不勤作也可以很快获得阿罗汉果，所以叫做无行。有些地方说如果无行按照这样讲的话，就应该把无行放在有行的前面，他的次第应该调整一下，因为不勤作就可以获果的缘故，他的根基要利一些。所以说讲完了生般涅槃之后马上就应该讲无行，因为他是不需要勤作就可以获得，虽然转生的时候没有马上获得阿罗汉但是他因为是根基很利福德很大的缘故，所以说他自己在转生一段时间之后没有勤作也可以自然获得阿罗汉果，所以应该把无行放在前面，完了之后通过无行的方式没办法获得涅槃那必须要有行，必须要通过勤作才能够获得，所以说有些地方就把这个有行放在后面。

第五种“上流”，上流就是往上走的意思，就说是依靠色界的身份还没有办法获得阿罗汉果，不是已经转生色界了吗，转生色界之后既没有在中有获得涅槃也没有在生有获得也没有在转生的时候获得也没有在有行无行获得，都没有获得涅槃，这个时候还需要转一世，再往上走，往上面走在此处，在这个地方主要是，如果说是喜欢智慧的人他就趋向于净居天，如果是喜欢禅定的人他可能是趋向于无色界，

所以说从这个方面讲的时候他有分别的叫上流。当然主要从色界的角度来讲相对于喜欢胜观的圣者的来讲话趋向于净居天之后获得涅槃的，喜欢禅定的就可以在不经五净居天，趋向于无色界，最后无色界的有顶非想非非想的这个地方获得阿罗汉果位，所以这个就叫做上流的意思，就是还要往上继续的走然后逐渐逐渐获得涅槃。上流也分两种情况。下面我们再解释上流当中分出来的情况。

“轮修禅往色究竟，彼超半超与遍歿”，这里面就分两种情况一种情况就说喜欢胜观的，根基不一样的，有些修行者就喜欢胜观，即便是成为圣者之后，成为不来果之后他还是喜欢胜观，所以他就是喜欢胜观的情况。第二种是喜欢寂止的情况。喜欢胜观的情况就是“轮修禅往色究竟”，轮修禅下面专门有一个科判轮番修，后面还要讲这个问题。首先通过第四禅开始轮番修，修了之后其实本身如果他不退失的话，很快就可以转生到净居天当中去，但是有些时候轮番修完之后，他中间升起了染污之后，就从这个轮番修的禅定当中退失了，生起了一禅的烦恼，本身他应该转生到无热天等五净居天中，但是生起了一禅烦恼的缘故，就从无热天当中退失了，本身应该转生到净居天但是生起了一禅之后退失了他就转生到初禅的梵众天等处主要是梵众天梵辅天等等（大梵天是不会转生的）。

转生到梵众天之后呢在梵众天当中又重新修持正轮番修的静虑，轮番修的静虑重新生起来之后从梵众天当中开始全超，修持全超禅定，然后大幅度全部超越中间所有的天界，他是处在第一禅天，然后色究竟天是十六天中最后一天，所以说中间超越了十四天，超越之后转生到色究竟天。如果把他自己包进去可以叫十五，但是中间是有十四天的，如果大梵天不算的话中间就有十四天，这个叫做全超。他就说首先转一次一禅，转一次梵众天然后在梵众天中重新修持禅定，一旦修成之后就马上转生到色究竟天当中，在色究竟天就是五净居的最后一天。前面我们学习过无热天、无烦天、善见天、善现天、色究竟天，五种净居天都是圣者安住的地方，所以说转生到色究竟天之后呢在色究竟天当中获证阿罗汉果。

从小乘的角度来讲色究竟是一个色界的天界，那么在大乘当中尤其在密乘当中也会讲色究竟，色究竟到底是什么地方成佛呢有些地方说色究竟不一定是有形有相的地方，他就说是证悟心性的地方就叫色究竟，有些地方比较了义的观点是这样讲的。所以这个叫做全超，中间完全超越，转生到初禅之后中间全部超越，然后就一生当中就往色究竟天开始成为阿罗汉果。

第二种情况叫半超，半超不是超一半的意思，半超的意思是不能够完全超越，不能够像第一种情况完全超越，所以这叫做半超。前面的情况是一样的，首先也是转生到梵众天，转生到梵众天之后呢在梵众天开始重新恢复禅定，这个时候他不能像第一种一样完全超越，他是小幅度超越，能够部分超越不能够完全超越所以有些时候只超一个天，后面就逐渐逐渐每一天的走，他只够有能力超一个天。前面是十四天都全部超越，同时超越，这里只是超越了一个天之后，后面每个天都要重新转生一次，这

种是一种情况。有些情况是超两个天，超两个天之后呢后面诸天就逐渐逐渐转世，转生也有，有些时候超三个天的也有，超四个天的也有，超五个天的也有乃至超十三个天的也有，反正至少中间要转一次，然后才能够再转到色究竟天成就。

咱们注释当中讲他首先转到无热天，他从梵众天转生到无热天，在无热天当中再修禅定转生到色究竟，所以无论如何他最少中间要转一次，但如果说是达不到这个效果的话他中间要转两次的情况转三次四次五次的情况乃至转十三次等等都有的。如果只是超一个天的话，后面的每个天他都要走一次，他不是全超，也不是像咱们说的最后一种情况。

第三种情况是遍歿，遍歿的话是不管怎么样的情况没办法超越的，每一个天都要去转一次。半超至少可以超一个天，至少超一个天也比遍歿要好一些，所以说这个情况也是比较复杂的。要不然是超一个天要不然是超两个天，要不然超三个天，超两个天之后每个天都转生一次，超三个天之后后面的每个天都转生一次，要不然就是中间转到无热天，再第二次就转到色究竟。不管怎样这叫做半超，半超的情况比这个全超要差一些。

第三种这个叫做遍歿，遍歿就是中间没有超越的，他转到梵众天之后呢再转到梵辅天，然后就转到二禅天当中的少光天呀等等，一天一天的转生，每次都要转生，大梵天不转，其他每次都要转，这样是遍歿。遍歿的意思就是每一天都要转，转完死去之后再投生到第二个天当中，修行死后再投生，十六个天当中每一个都要转生一次，最后在色究竟获得阿罗汉果。以上叫做全超半超与遍歿。喜欢胜观的圣者是这样的。

还有一种情况是喜欢寂止的，喜欢寂止的颂词当中就不明显了。喜欢寂止的话就说是通过修持寂止，前面是轮番修持禅定，除了这个之外的还有些喜欢寂止的人，他最后的目的一定是趋向于有顶，所以他修持寂止的时候从初禅开始二禅三禅四禅，因为他喜欢禅定，每一个禅定他都要进去看一下，这里面到底是什么情况，然后一禅哦是这个情况，然后再修呢二禅是这种情况，三禅是这样的四禅是这样的，逐渐逐渐往上走。五净居天他不进去，五净居天是喜欢胜观的人转生的，他是喜欢寂止的所以他不进五净居天。四禅之后他就进无色界了，他要看看无色界的禅定是什么情况，他就转生到空无边处，识无边处，无所有处，最后是非想非非想，最后就可以通过殊胜的胜观，无漏的智慧，摧毁有顶的烦恼，最后获得阿罗汉，这是喜欢寂止的情况。

喜欢胜观的人就趋向于近居天，在近居天中获得涅槃。不喜欢胜观，喜欢寂止的话就不进入五近居天，进入无色界获得阿罗汉果。这个方面行于色界的情况我们就分析完了，下面看行于无色界。

行与无色界的情况颂词当中就一句话“余往有顶无色四”，余往有顶，除了前面去向色界的不来果之外，其他的就去向无色界，去向无色界之后就获得了涅槃。首先在欲界获得无色定，中间不退失，然后死了之后直接转生无色界。转生无色界之后有四种情况可以获得涅槃：中有要拣别掉，因为无色界本身没有色法，没有色法就不会有中有。前面色界的五种般涅槃当中要取掉一个中般涅槃，取掉中般涅槃之后剩下的四个般涅槃在无色界中都有。第一个生般涅槃，一转生无色界就获得阿罗汉果；第二个有行般涅槃，转生之后没办法马上获得阿罗汉果，他要通过勤作一段时间；第三个无行般涅槃前面讲到的；最后一个上流，如果是转生到空无边处最后还可以往上走，走到识无边处，走到无所有处，最后有顶获涅槃等等上流的情况是有的，所以“余往有顶无色四”，有四种这样的情况。

还有一种“他者此生趋涅槃”，除了行与色界和行与无色界的不来果之外，还有一种他者，其他一种情况，他既不想转生色界也不想转生无色界，就在此生当中，比如在欲界当中获得了不来果，欲界获得不来果之后，不转生色界也不转生无色界，他就在欲界的身份上面获得涅槃，他者此生趋涅槃就是这样一种情况。以上就讲到了真实分类。很多观点在前面我们已经学习过了，就是头绪比较多一点，但是复杂倒不是很复杂。

第二个科判是意义之差别，意义之差别在前面分类当中又可以分为几种。

中生上流各分三，行于色界说九种，

彼等别由业根惑。其中上流未分类，

则许为七善士趣，行善断恶不还故。

首先，“中生上流各分三，行于色界说九种，彼等别由业根惑。”这个方面就分了九种，把前面的意义分了九种情况，这就是“行于色界说九种”。“彼等别由业根惑”这个就讲到为什么分九种的原因，进一步讲为什么分九种。第二层意思就是，“其中上流未分类，则许为七善士趣，行善断恶不还故。”这个是佛经当中所谓的七善士趣，什么叫做佛经当中讲的七善士趣的意思，怎么分为七种，为什么分为七种，这里面的原因也讲到了。

首先第一层意思，“中生上流各分三，行于色界说九种”，那么前面讲到了可以分为九种，分为九种是怎么分的呢，中般涅槃分为三种，生般涅槃分为三种，上流般涅槃分为三种，总共有九种。中般涅槃为三种，前面我们也分析过，当时我们用火星的比喻，用火星的比喻可以分为非常迅速，非迅速和经久涅槃三种，这都是在中有般涅槃分出来的。比如我们在烧柴火的时候，尤其在野外烧火的时候，柴

一炸的时候，很多很多火星就飞出来了，一飞出来之后马上就灭了，这是一种情况，还有一种情况他飞出来之后不会马上灭，飞一段时间在中间的时候就一灭掉了，还有一种火星飞的比较远时间比较长，即将落地的时候才灭掉，火星有这三种。

中有般涅槃其实情况也是一样的，有些最利根的人刚刚进入中有就涅槃了，这就是最快的一种，非常迅速的一种。第二种情况就是从欲界到色界过渡过程当中，他已经到中间了，中间的时候就涅槃了。第三种情况他的地盘已经属于色界的地盘了，但是还在中有当中，即将要到色界投生的时候涅槃了，就像火星马上就要落地了，落地之前就已经灭掉了，所以中般涅槃分三种，通过火星的比喻很好理解。

生般涅槃分三种，第一个就是如果还没获得涅槃就投生了，化生的方式一刹那就圆满身体，像这样一结生之后马上获得涅槃，这是第一种生即般涅槃。第二种是有行般涅槃和无行般涅槃，就是投生之后还没有马上获得般涅槃，还要行持一段时间，获得涅槃，要么有行的，要么无行的，这个前面我们已经讲过这个问题。第三种上流般涅槃，上流般涅槃分三种，主要是通过喜欢胜观的情况分出来的，喜欢胜观的情况前面我们已经讲过全超，半超，遍歿，这个和前面的意思一模一样没什么差别。如果我们学了前面的这些之后，这九种也是很好理解的，所以说“行于色界说九种”就分了九种分类。

为什么分为这样九种呢？“彼等别由业根惑”。就是说单独分出来的九种差别，主要是三个根据，第一个是由业，第二个是由根，第三个是由惑。第一个业主要是顺现法受业，顺现法受业主要是中有的顺现法受业，中有的时候产生三种情况，这三种全是顺现法受业，在中有过程当中全部都要受的。所以刚刚进入中有的时候就入灭了，中有一半的情况入灭了，然后在中有马上要结束的时候入灭了，这三个全部都是顺现法受业，没有到第二世去，在中有当中就已经真实获得了涅槃，这是第一种情况中般涅槃是顺现法受。

中间三者是顺次生受，因为首先是在欲界，欲界造了业之后，必须要投生到色界，从欲界到色界其实已经是第二世了。中有算不算一世呢，中有严格来讲不算一世，因为是有中，中间还没有投生的情况。前面我们讲顺现法受，是从中有的角度进行安立，从欲界到色界已经不一样了，所以已经到了顺次生受，在第二世当中获得涅槃，就叫顺次生受。

第三种上流是顺后受，也就是说从欲界转生到色界的过程中还没有真正获得涅槃，在那一世当中还没有获得涅槃，还必须重新再要第二世第三世第四世等等。即便是全超也是一样的，生起禅定之后他要转生到梵众天，转生到梵众天之后，还要再转一次，转到色究竟，他其实已经是顺后受了。在半超当中也是一样的，要不然就是在中间无热天还要落脚一次再转生，要不然中间还要转很多很多次，全超就更不用讲了，所以就很典型的是顺后受业。通过三种业的差别来安立了者九种，这是第一种根据，

第二种，由根的差别，根就是根器。那么中般涅槃的三种是利根，因为在中有的时候已经获得了阿罗汉了，所以他是利根。那么中间三者转生投生到色界，生般涅槃，有行无行般涅槃是中根，因为在中有的时候没有获得，但是在转生之后呢可以获得。最后的上流他是钝根者，因为他必须还要往上走之后才能获得涅槃的缘故，所以最后三者是钝根者。通过这样根的差别。

然后通过惑的差别，通过烦恼的差别。中般涅槃这一类烦恼比较微薄，因为他烦恼微薄，所以很快就获得涅槃了。中间的就是中等的烦恼。最后一种相对于前两者来讲，烦恼深重一些，所以说他必须通过上流的方式涅槃的，所以为什么分九种呢？彼等别有业根惑，就解释了原因。

下面三句，其中上流未分类，则许为七善士趣，行善断恶不还故。在佛经当中出现了七善士趣，什么叫做七善士趣？怎么分出来的七种善士趣？其中上流未分类，在前面的九种的基础上，前面说中般涅槃分三种，生般涅槃分三种，这就六种了，本身上流般涅槃分三种，但此处呢，就把三种上流般涅槃的三种合为一，归设在一种当中，所以说加一个上流般涅槃，就七种，这个就叫做七善士趣。七善士趣和前面的九种就是开合不同，打开之后就是九种，归摄起来把上流般涅槃三种合为一种的话就是七种善士趣。

七善士趣是指不来果位，不来果位可以称之为善士趣。既然是这样的话，那么其他的有学的具贪的，比如说预流果的圣者啊，一来果的圣者，这些圣者为什么不叫做善士趣，只是不来果当中安立了七种善士趣，原因何在呢？因为有三个条件可以安立为善士趣，否则的话，没有办法安立善士趣。三个条件就是行善、断恶、不还。当然所有的圣者都是行善的，所有的圣者都是断恶的，不管是预流也好还是一来也好，第一个条件，第二个条件都是具足的。但是第三个条件不还，不还就是往上走，不再返回欲界，这个条件只是不来果才有。因为前面我们刚刚学过，预流果他是七返，在人天七返所以还要往回走的，还要走回头路，他不是一直往上走，不再回来了。一来果还要在人天一次一返投生。所以预流果和一来果都要往回走，只有不来果具足这三个条件，从这个角度来讲的话，不来果圣者可以成为善士趣，七种善士趣，所以行善断恶不还果，就是进一步的解释佛经当中所讲到的七善士趣的内容。

下面我们看：

欲界命终之圣者，无有趋往其余界，

彼与转生上界者，无有遍失不炼根。

这里面讲两层意思，第一层意思“欲界命终之圣者，无有趋往其余界”，就讲到有种情况只是在欲界涅槃的，他不趋向于色界无色界的情况。第二层意思“彼与转生上界者，无有遍失不炼根”，这种情况和命终转生色界无色界这个情况的上界者，“无有遍失”没有通过烦恼退失的情况，也不会通过炼根的方式从钝根转为利根。

下面我们看第一种意思“欲界命终之圣者，无有趋往其余界”，前面我们讲到了，命终之后趋向于色界涅槃的，趋向于无色界涅槃。还一种情况无有趋往其余界，有一种圣者首先在欲界当中见道，第二次没有转生到其他界，又转生到欲界，转生到欲界之后获得不来果。那么相当于第二次在欲界的身份当中获得不来果，获得不来果之后就不再往色界无色界转生了，他就在这个地方获得涅槃。那么为什么不在转生色界无色界呢？因为他第一次以欲界的身份见道，第二次再从新投生到欲界当中，在从新投生到欲界当中获得了不来果，获得不来果之后他就会在这个身份当中获得涅槃，因为他知道欲界的苦很严重，非常非常厌离这个苦，在这个强烈的厌离心的基础上进一步的修行，就可以在这个身份上面获得阿罗汉，他就在这个身份当中证悟阿罗汉了。

那么投生情况就不一样了，如果他在获得这样的果之后投生到色界无色界，前面讲到了，转生到色界啊转生无色界，这个时候为什么他就不再当生呢？因为转生色界，色界当中没有这么强烈的苦，没有什么苦可以厌离的，无色界当中也没什么苦可以厌离的，所以说转生到色界之后，有一部分甚至转生到无色界之后也没什么苦，然后他就选择再往无色界走，全部走遍之后才获得涅槃。

但是第二次转生欲界的不来果，已经感受了非常强烈的痛苦，这种强烈的痛苦对他证道来讲是一个很大的助缘，很大的推动力量，所以他在这样痛苦的状态当中，厌离心特别强烈，所以说在那一世当中就可以获得阿罗汉的果。而其他的情况虽然他在欲界当中曾经感受过很长远的苦，但一旦转生到色界之后，他的苦就相对比较微薄了，所以说他就没那么强烈的厌离心。有些时候还会选择上流选择往无色界再走一走啊，投生投生，像这样的话也是他的环境所决定的。

所以说有的时候环境对我们修道到底有没有影响？从这个角度来讲，对小乘的圣者来讲还是影响很大的，对于一些修大乘的凡夫影响还是很大的，除非说你已经心境自在了，你的心和境都已经自在了之后，那有可能说问题不大。但是如果一般人来讲，环境对我们的修行，影响还是很大的。在一个寂静的环境当中，在一个大家都是学佛的环境当中，这个时候善心，其他方面的信心，都比较容易保证，比较容易增长。换一种环境，他受环境的影响就不一定增长，有可能还要退失，所以说环境对修行者影响还是很大的，甚至于此处说对圣者的影响还是比较大。这方面就讲到一种情况。

“彼与转生上界者，无有遍失不炼根”。彼与这个彼字，就是刚刚讲了这种情况，就是说在欲界当中投

生获得不来果之后呢，就在这个身份当中获得阿罗汉，这个方面的话就无有遍失，他再没有通过烦恼退失的情况，他没有从新产生一个烦恼后退失。前面我们讲遍失和退失两种，遍失是从新产生染污，产生烦恼，通过这种方式退失的情况是没有的。就是说他的根基比较利了或者他的厌离心很强烈，所以他自己不会有烦恼而退失。还有转生上界的人，转生色界、转生无色界的圣者也不会出现遍失的情况，这个是一种。还有一个不炼根，他也不需要通过炼根的方式把钝根转为利根，他的根基其实在这个过程当中已经转变了，从凡夫到圣者的过程当中已经转变了，转变之后呢他就不需要再炼根。

所以这两种情况都是不需要再炼根的，不需要再通过炼根的方式从钝根转为利根。如果是其他情况那就有可能退失，有可能需要炼根，这两种情况是没有的。

下面我们看第二个科判，轮番修。刚刚我们讲了一个轮番修，尤其是讲全超、半超的时候，讲到了轮番修，那么轮番修到底是什么情况呢？轮番修是这样讲的：

最初轮修第四禅，刹那相杂而成就，

为受生及现法乐，畏惧烦恼故皆修。

断除五品唯转生，色界五净居天处。

这个当中就讲到了轮番修，“最初轮修第四禅”，最初修轮番修时候是从第四禅开始的，然后第四禅上面把轮番修修成之后，他有可能第三禅，第二禅，第一禅.....为什么首先选第四禅呢？因为第四禅禅定是最清净的。很多佛陀成佛的时候，都是以第四禅作为所依的禅定，如果说无色界比较偏重于止，前面第四禅以前的一二三禅，比较偏重于观，那么第四禅相当于止和观是比较平等，比较均衡的。那么到了无色定之后，止比较偏重，第四禅之前观比较偏重，那么在第四禅当中，止与观比较均衡。所以很多时候，就是通过第四禅，而且引发神通也是通过第四禅，因为第四禅很清净的，非常非常的清净，所以最初轮修的时候选择了第四禅。

什么是轮修呢？当然只有圣者才能有轮修，一般来讲凡夫没有轮修，因为这个轮修是说无漏定有漏定，有漏定无漏定，这样修持的。首先是修无漏定，修完无漏定之后，马上修有漏定，修完有漏定之后，再从有漏定转无漏定，轮番就是转变。首先无漏定生起来了，生起来了之后，又从无漏定一下转成有漏定，从有漏定一下转成无漏定.....看来说起来很容易，但是其实它很困难的，非常困难，因为从有漏转无漏的，就是一个很困难的事情，无漏转有漏也是很困难的事情，所以说首先如果修了无漏定，一直安住无漏定，也可以，但是想从无漏转有漏，也需要很大的精进，需要很大的勤作，才能

够从无漏定转到有漏定。然后生起有漏定呢，一下从有漏定转到无漏定，这个时候也是很困难的。

“刹那相杂而成就”，首先修加行，修加行之后呢，再修正行，那么修加行的情况说怎么样的呢？首先要修很多刹那的无漏定，修很多刹那无漏定之后，再修有漏定，从很多刹那的无漏定，再转到有漏定当中。然后在有漏定当中的时候，再修很多的刹那有漏定，修了很多的有漏定之后，再修无漏定，是这样的，所以它的刹那是很多的，相当于他准备的时间很长。

就像很多火车刹车的时候，一下子要停下来很困难的，它的惯性力很强，所以刹车之后，以惯性的力量还要往前走一点，所以它缓冲的时间越长，停下来就越方便。这个实际上也是一样的，首先修完很多刹那的无漏定，再修很多的刹那的有漏定，相当于中间过度的时间，缓冲的时间比较长，从无漏转为有漏，又从有漏转为无漏。它首先就是这样修很多很多刹那，然后把这个刹那减少，比如说十个刹那它肯定减到九个刹那，然后八个刹那，七个刹那，六个刹那，五个刹那……像这样修的越纯熟，中间的准备阶段就越短，最后修成的时候，就是两个刹那两个刹那安住，它需要两个刹那准备，两个刹那安住无漏，然后进入有漏，两个刹那再修有漏，两个刹那有漏修完之后，再两个刹那修无漏，两个无漏加一个有漏，它第一个刹那是修无漏定的，然后中间是修有漏定的，然后再修无漏定，这个叫做轮番修。

所以说当修到两个刹能够安住无漏，再进入两个刹那的有漏，两个刹那的有漏一结束，马上再修两个刹那的无漏，这个时候就叫加行修完了。加行修完之后准备工作做好了然后就修正行，正行的话就是一刹那无漏，一刹那有漏，再下一刹那无漏，这个时候很快乐。所以通过前面的比喻我们就知道，准备的时间越长相对来讲越容易，准备的时间越短相对来讲就越困难。到最后，通过很长时候修炼之后呢，可以达到第一刹那无漏，第二个刹那就马上有漏，第三刹那又转为无漏，这个就相当于比较自如了。

虽然咱们注释当中也提到过，按照有些观点来讲，一刹那有漏一刹那无漏，是佛这种禅定自在的圣者才可以修的，一般的小乘圣者修不了。但是在《俱舍论》颂词当中，它是可以这样安立的，就是说轮番修和杂修的这个正行，最后就可以修到第一刹那是无漏，第二刹那是有漏，第三刹那又是无漏的情况，像这样的话就叫做修成了。如果能够刹那刹那之间转变的话，这个时候就相当于修成了。因为很难修的，非常非常的难修，这个也必须是圣者才能修，凡夫都没有无漏定，该怎么去间杂呢。所以圣者首先得到无漏定，无漏定和有漏定之间可以去自由的转换，修的很成熟的时候，才可以自由转换，这个就叫做轮番修。

为什么要修持轮翻修呢？

第一个是为受生。第二个是现法乐，第三个是畏惧烦恼故皆修。

“为受生及现法乐，畏惧烦恼故皆修”。其实就三个必要性，第一个是为受生，受生到哪个地方呢？投生到五净居，为了投生到五净居天的缘故，前面讲到了，他喜欢胜观，喜欢胜观的话，他要转生到五净居天当中去涅槃，所以第一个为了投生五净居天要修这个杂修静虑。

第二个现法乐，为了得到现法乐住。现法乐住是禅定的一种，现法乐住其实就是通过正禅，它必须要正禅，在这个正禅当中，根本定当中呢，通过修正禅的方式，灭掉其他的一些污染，把污染去掉之后，就安住于法乐当中，这个叫现法乐住。现法乐住就是当下安住法乐，不是以后安住，现在就安住法乐，现在就感受法乐。此处是说圣者也是要感受一下现法乐住，还有就是凡夫人修禅定，如果得到禅定也可以得到这样的快乐。

如果获得禅定快乐的话，世间的欲妙的快乐就不会有兴趣了，因为法乐是非常深细的一种快乐。所以我们平常讲，如果修禅定得到的禅悦，得到禅悦之后，一般来讲，就对于世间的这些快乐不会什么希求心。当然圣者此处也是为了得到现法乐住，修持这样一种杂修。

然后畏惧烦恼故皆修。还有一种就是畏惧烦恼，畏惧退失，畏惧产生烦恼。就是说他畏惧自己重新产生烦恼，畏惧退失的缘故，也是要修持轮番修的禅定。

“断除五品唯转生，色界五净居天处”。断除这两个字，我看了几个注释当中断除这两个字都不明显，咱们这个注释当中，我看了一下，也找不到断除的意义，大恩上师的讲义当中也没有断除，唐译的很多地方也没有这个断除。但是如果从意义上来讲呢，就是说你要转身净居天，一方面来讲修持它的禅定，一方面断除它的违品。从它意义方面分析的时候也可以安立，因为获得的时候，必须要断除掉它的违品，从这个角度来讲，也可以有断除的意思，但是在咱们这个注释当中好像不明显，注释当中断除的意思都不是很明显。

“五品唯转生，色界五净居天处”。为什么净居天有五种？五净天有五种的原因是和它修的因静虑有关，它的因静虑就是说杂修的这个静虑，因方面有差别，所以说转生净居天的果方面也有差别。那么五种差别是什么呢？杂修静虑可以分为五种等级，分为五种层次。杂修静虑分为五种层次的缘故，它的因有差别，所以它的果呢也是有差别。

那么它的差别如何安立呢？五品，就是说断除五品可以转生到色界五净天去。首先一个下品的，下品

的话就是说一个无漏，一个有漏，再一个无漏，像这样三心现前，这个就是下品。那么前面我们刚刚讲，一刹那修无漏，一刹那修有漏，又一刹那无漏，是很困难的，为什么此处只是一个下品呢？刚刚我们说它刚刚修成正行的之后。就可以一刹那修无漏，一刹那修有漏，又一刹那无漏，正行修成是这样的。但修成之后，再安立在五个层次的时候，它只是下等，只是下品的杂修经历。那怎么样体现出它的下等呢，我们要往后看就知道了。

那么中品呢，有六心现前，二无漏、二有漏、再加上二无漏，这个是怎么理解呢？这个理解我们不能按照前面修加行的时候，哦缓冲的时间长，缓冲的时间长说是两个无漏，两个有漏，再加上两个.....不是这样理解的。理解的方式就是说它首先是一个无漏，一个有漏，再一个无漏，这个相当于修了一圈了，修了一周，修完了之后再再来一次，所以就是修完无漏之后，重新再来，又是一个无漏，又是一个有漏，又是一个无漏，这方面相当于困难多了，本身很精进很勤奋才能够达到这个。所以他修完一圈之后，还有能力再修一次，再修一次就是说能力就比前面这种要强了。他修一次之后本来就很累了，就相当于我们跑一圈四百米，跑一圈四百米之后已经是很累了，一般人受不了了，马上下来就喘气休息，有些体力好的人再跑一圈，再跑一圈的人当然是厉害的多了。所以这个地方就相当于这种情况。

为什么叫做中品，中品有六心现前，修完一圈之后，他还有能力再修一圈，再修一个无漏，再修一个有漏，再修一个无漏，所以叫做中品。

上品的话就九心了。九心就相当于四百米跑三圈了，有些人跑两圈就不行了，还有些厉害的人跑三圈。这个时候还可以再坚持，他体力还够，所以上品是九心现前。首先是一个无漏，一个有漏，再一个无漏，中间再来一次，第三次再来一次。从这个角度讲，他超胜一点。

极上品是十二心，他修四圈。极上品是十五心，他修五圈，是这样的。所以说越往上走越厉害，主要是从这个角度来讲的。不是说我们缓冲的时间长，缓冲时间长前面只能算加行，加行都没修成。所以说两种意思从这个方面比较的时候，从这个方面理解，我们就知道了。

所以说他有五种这个层次的缘故，转生的天也有高低不同的情况。这样我们就知道他的因有五种，他的果安立为五种。

下面我们讲第三，宣说身现证。

获得灭定不来者，承许彼为身现证。

首先他是不来果，然后在不来果的身份上面获得了灭尽定的，修持灭尽定。

所谓的身现证是什么呢？就是获得灭尽定不来，承许他是身现证。为什么叫身现证呢？因为他在入灭尽定的时候，他的心心所已经灭尽了，前面已经讲了，无想定灭尽定都是灭尽心心所的物质。他的心和心所都灭尽了，心和心所灭尽之后，只剩下身体做为所依。灭尽定比较类似于涅槃，还不是真实的涅槃，他和涅槃的境界比较相似，因为涅槃也是挥身灭智，他也是没有这些心心所了。从小乘的观点来讲挥身灭智了就是一种涅槃的状态，灭尽定和这个涅槃比较相似的，所以有些时候我们说，阿罗汉入灭尽定，其实入灭尽定和真正的获得涅槃这个角度还是不一样的。仍然是不一样的。

灭尽定全称就灭尽受想定，他有的时候有受、有想感觉到很痛苦，很痛苦的时候，他就入灭尽定去休息一下，休息一下这个灭尽当中就没有心心所了，没有心心所和涅槃的状况非常相似。他休息完之后，再出定的时候，他就更加有动力，所以他叫灭尽定。灭尽定没有心的缘故，他只是有身体，和涅槃比较相应，比较相似，所以他叫做身现证。因为他没有心，只有身体，通过身体来现证的，所以叫身现证。

其实我们分析的话，灭尽定他就是一种有漏定，不是无漏定，因为他没有缘四谛十六行相，他不是无漏观，他不是无漏定，是属于有漏禅定。有漏禅定一方面说只是进去休息的，还有个方面的话，他自己有异熟果，前面我们讲过，我们学习过，他有异熟果的。如果修灭尽定，他的异熟果是有顶，转生到有顶。如果是无漏就没有异熟的，所有的无漏业都没有异熟的。前面我们讲无想定的果是无想天，灭尽定的果是有顶，前面我们学习第二品的时候学习过，从这个角度来讲他也是属于有漏的。这个灭尽定是有漏的，不是无漏定。

还有一种情况是，在讲灭尽定的时候，是放在不相应行当中的，他是和得非得等等这些放在一起的，无想定、灭尽定从这个方面讲是放在一起的。像这样的话也是属于有漏定，不是无漏定。无漏定他一定要缘四谛十六行相，缘四谛的本体才能安立是无漏定，因为此处他根本没有缘，他就是心心所灭尽的，它想休息一会，休息一会儿之后，他就从这方面得到一种修行，类似于涅槃。所以我们一定要知道这个灭尽定他不属于无漏定，他是属于一种有漏禅定。

但是这个有漏禅定也是必须要是圣者才能入，而且是三果以上的圣者有能力入灭尽定，当然阿罗汉也有能力入灭尽定了。所以三果以上的圣者可以入灭尽定，那么以下的话，这些初果、二果都没有办法入灭尽定，凡夫更加没办法入灭尽定。所以承许彼为身现证，这个就是和灭尽定有关的内容。

第四、阿罗汉相分二：一、向；二果

首先讲第一、向。

不来果讲完了，第四果是阿罗汉。阿罗汉也分了向和果两种。首先我们看向是怎么理解：

灭至有顶八品间，皆为阿罗汉之向，

断第九品无间道，彼即金刚喻等持。

首先讲到了阿罗汉向，阿罗汉向有两种，首先是灭八品，灭八品我们知道，如果是已经生起初禅，就相当于欲界的烦恼灭尽了，欲界的烦恼灭尽了，他就生起初禅。初禅他就得到了不来果，基本上就得到不来果，不来果之后他要得到阿罗汉果，中间的这个很长了，中间要灭掉的烦恼很多。前面我们说，获得初果和获得二果之间，就是灭尽欲界的九品烦恼而已。灭尽了六品之前的是预流果，然后灭尽了第六品之后，一来果，然后灭尽了九品就获得了不来果了，所以说获得不来果前面只有九品烦恼断。

但是从来果到阿罗汉果之间，这个中间要断的烦恼就很多，首先从一禅，初禅也有九品烦恼，从初禅的第一品开始断，初禅的九品，二禅的九品，三禅的九品，四禅的九品，还有空无边处的九品，识无边处的九品，无所有处的九品等等断到无所有定之前，全都是属于阿罗汉向。如果得到了不来之后，还想要断除其他的烦恼，还要往阿罗汉进发的话，这就叫圣果道，圣果道可以安立为向，全都是安立为阿罗汉向。阿罗汉向特别特别多，有顶之前也是一样的，前八品全都是，灭至有顶八品，你看这不单是无所有了，连有顶非想非非想，非想非非想有九品的修断，九品修断的前八品之前都是阿罗汉向。最后只剩下了有顶的最后一品，有顶的最后一品，其实这个也算是向。

“断第九品无间道”，这个无间道是“彼即金刚喻等持”。这个安立一个特殊名称，叫做金刚喻定。因为最细的烦恼就用最殊胜的智慧，最殊胜的等持去断他，所以灭掉有顶的非想非非想的九品烦恼当中第九品，这个无间道就叫做金刚喻定。用金刚喻定把第九品烦恼一断，第二刹那无间就获得阿罗汉果了。大乘也是有这样的，大乘的十地末尾，十地末尾的断道，就安立为金刚喻定。金刚喻定把十地末尾的烦恼一断掉之后，第二刹那无间就成佛果了，就成佛。

因为阿罗汉是无学，佛陀也是无学，所以要获得无学果位之前，最细微的烦恼必须要断掉，那么这个最细微的烦恼必须要用最殊胜的等持，最强烈的智慧来对治他，所以这个叫做金刚喻定，金刚就是无坚不摧的，就叫金刚，他的力量非常大，所以叫金刚。所以金刚喻，通过这个金刚的比喻，来说明他

的这个等持，他的力量特别强，非常非常强。所以说只有生起金刚喻定才能灭了有顶最细微的烦恼，否则的话，下面这些智慧、等持都没有办法断掉最细微的有顶的第九品的烦恼，必须要金刚喻定来断除。

阿罗汉的向大概我们可以分为两种，一个是一般向，第二个就是金刚喻定，这种相是最殊胜的。这方面就讲到了阿罗汉的相。

今天我们就讲到这个地方。

第 088 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来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第六品分别圣道。

分别圣道当中，也有分别修行的道和修行道成就的圣者们。分别圣者补特伽罗的时候，前面讲到了见道的预流向、预流果、一来果、不来向、不来果、阿罗汉向，这以上我们讲完了。

今天我们讲的是第二个科判果，主要是讲阿罗汉的果。阿罗汉在小乘的种姓当中属于无学，当然小乘道到了此处的时候，就到究竟了。从小乘自宗的角度来讲，首先获得阿罗汉果之后，一方面虽然没有真实的可得的，但是他自己还要在显现上面不断修行，还要在世间上面做一些利益众生的事业。所以阿罗汉到底有没有利益众生的事业呢？有一些。所以有些人说阿罗汉其实不是自了汉，为什么呢？因为阿罗汉成就之后，还要到处去弘法利生，还要利益有情、利益众生的。所以他们觉得，大乘当中说阿罗汉是小乘、是自了汉，是不了知实际情况。

并不是不了知实际情况，说自了汉或者小乘是针对于、观待于大乘的菩萨。具体的原因前面也分析过：

因为阿罗汉他自己虽然作了一些弘法利生的事业，但是范围非常有限，是和他有缘的这些众生做一些利益。还有做的时间有限，得到阿罗汉果位之后，乃至入灭之前的这段时间之中做一些弘法利生的事业。一旦入灭，因为阿罗汉他已经到极致了，下一世绝对不可能再转生三界了，既然下一世不可能转生三界，那么当他这一世的生命结束的时候要趣入于涅槃，趣入到无余涅槃当中的时候，灰身灭智，然后他所有的事业，弘法利生的事业从这个地方就要终止了。所以他的时间很有限、范围非常有限。发心也不是一切的、所有的众生，也不会为了利益众生再再地入轮回。所以这些都是和大乘菩萨明显的一些差别。

所以前面我们也讲了，大乘从发心开始，利益无量无边的众生，不管怎么样，现在有缘的还是现在没有缘的，还是怎样，所有的有情，发愿都要度化。而且不是很短的时间，是乃至于众生未尽、虚空未尽之间，他都要一直利益众生。为了利益众生发菩提心，然后修持三无数劫的资粮成佛，成佛之后开始展开弘法利生的事业。

所以从这些方面比较，阿罗汉所做的弘法利生事业和大乘的比较起来，太少了。所以从这个角度来讲，基本上不是为了利他，主要是为了自利。

所以，大乘的行者、大乘种姓的人应该了知这些差别。所以很多地方劝诫大乘的行者不要进入小乘道。现在咱们可以学习、了知证果等的情况，但是，不能趣入这个道，一旦趣入之后走的是两条不同的路。虽然究竟来讲是都要成佛，但是暂时来讲，大乘的道和小乘的道的确是不一样的。

己二（果）分七：一、真实宣说果；二、旁述断除所断之理；三、智之生理；四、沙门之摄义；五、梵轮；六、沙门果之得法；七、阿罗汉之分类。

庚一、真实宣说果：

彼灭得生尽智时，称为无学阿罗汉。

“彼灭”就是阿罗汉向者，“彼”就是阿罗汉向。阿罗汉向其实正处于灭除烦恼之道当中。所以前面说过，阿罗汉果前面的无间的灭道，属于金刚喻定。阿罗汉向者住在金刚喻定的时候，通过他非常殊胜的有学道的、究竟的智慧——金刚喻定是有学道当中最究竟的智慧了。所以他通过金刚喻定灭尽了所有有顶的烦恼，当然前面的八品烦恼他已经断了，金刚喻定灭掉是第九品，或者说下下品的烦恼。灭掉修

断之后，就说“彼灭得生尽智”，灭掉了修断的得绳，这个时候就生起了尽智。所以“彼灭”就灭除了最细微的修断的得绳，然后生起了“尽智”（尽智、无生智后面还要讲）。因为已经灭尽了所有修断的缘故，所以从这个角度来讲，他就已经获得了“尽”，消尽一切障碍的智慧。生起尽智的解脱道，前面金刚喻定属于无间道，这个时候属于解脱道。当他生起尽智的解脱道的时候，名称转变、意义转变，称为无学阿罗汉。这个时候就是小乘当中的无学道、无学果。

前面有资粮道、加行道，然后有学道当中的三果和四向，这个圆满之后，最后的果就是无学果，就是阿罗汉。获得阿罗汉之后，从小乘的角度来讲自利圆满了，从这个之后，就可以做一些利益众生的事情。阿罗汉他能够作利益众生的事情，一般来讲他也不会去劝请别人发菩提心。阿罗汉通过自己的能力，可以将众生安置在阿罗汉果位。所以我们看这些传记当中，舍利子尊者或者说目犍连尊者，其他阿罗汉的尊者，还有佛入灭之后，有些事业很大的阿罗汉，像优婆俱多等等，他们的事业特别大——优婆俱多尊者他是无相好佛，就是没有相好的一个佛，他度化了很多很多众生证悟阿罗汉果，但是仅此而已，他就（只）能够将众生安置在阿罗汉果位。除了这个之外，菩萨果位、其他就没有办法。他就是没有这样的发心，也没有这样的能力，也没有这样的想法。所以他们做弘法利生，就是让众生苏醒种姓，让他们生起想要解脱的心；或者加持他们获得有学道的果位；或者通过他的讲法等等，将众生安置在阿罗汉的果位。这些都是可以做的。所以这个之后就可以做利他的事业。

而且成为一切凡夫和有学道圣者的应供处，所以他叫做应供。所以无生、杀贼、应供等等都是属于阿罗汉的名称。阿罗汉的果位有些地方讲，有余阿罗汉和无余阿罗汉。有余涅槃，他自己获得阿罗汉果位的时候，就获得一种有余的涅槃。他相续当中的烦恼已经完全寂灭了，但是他的五蕴还没有灭掉。最后他进入到入灭的时候，进入无余涅槃。这个时候不单烦恼没有了，而且他的身体，还有他的心识、智等等也灭尽，最后灰身灭智，获得无余涅槃。这个就是真实宣说果。

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

辛一、以何道断何地之所断：

有顶离贪依出世，其余地则依二种，

依世间道离贪圣，彼之离得亦有二。

有说依出世亦尔，已舍不具烦恼故，

解脱有顶之一半，生起上禅同不具。

这三个科判当中，第一个是“以何道断何地的所断”，通过什么样的道，世间道还是出世间道，这个叫做“何道”；断除“何地”，断除哪一地的所断，就是通过何道断何断，断除何种所断。第二个是通过什么地、何地断除何地的所断，哪一地断除哪一地的所断，比如：通过未到地定可断除整个九地的所断。所以这个科判的意思，一个是通过什么道，有漏道还是无漏道断除哪一地的所断；第二个是什么地断除什么地的所断，比如说以未到地定断除九地的所断，这个方面就是何地断何地。

第三“世间道之所缘”。在世间道当中，前面我们讲了很多：有漏道、无漏道，世间道、出世间道等等。那么世间道的所缘到底是什么方式呢？正式宣讲。虽然前面颂词注释当中也提到过，也大概知道了世间道欣上厌下的方式，但是颂词直接出现就在这个地方，说世间道的所缘是这样的。

辛一、以何道断何地之所断：

有顶离贪依出世，其余地则依二种，

依世间道离贪圣，彼之离得亦有二。

有说依出世亦尔，已舍不具烦恼故，

解脱有顶之一半，生起上禅同不具。

前面一个颂词就是直接宣讲的，通过什么道断除何地。后面一个颂词相当于是一个辩论、一组问答，通过问答的方式遣除怀疑，或者遣除一些其他的说法。所以第二个颂词“有说”以下主要是一组辩论、一组问答。前面就真实宣讲什么样的道断除什么样的所断。

首先“有顶离贪依出世”，就是有顶的烦恼一定是依出世间道，一定是依无漏道。“其余地则依二种”，除了有顶之外的其他诸地的烦恼“依二种”，就是依靠出世间道也可以，依靠世间道也可以，有漏、无漏道都可以。“依世间道离贪圣，彼之离得亦有二”，如果是依靠世间道离开贪欲的圣者，他的离得、离系的所得，可以有两种，有漏和无漏都可以有。这是第一个颂词我们要讲到的内容。

首先“有顶离贪依出世”，“有顶”当然就是无色界当中最高的一个，非想非非想，称之为有顶，是三有之顶、最高的地方了。要离开三有之顶的非想非非想，必须要依靠出世间道，因为世间道是没办法的。世间道没办法离开有顶的烦恼的原因，在注释当中讲到了三个根据：

因为在有顶之上再没有其他的道了，有顶是三有的最高了，所以没办法通过世间道。世间道的对治主要是欣上而厌下。所以没办法再欣上了，上面没有了，世间道是没有了。所以他没办法通过欣上厌下的方式对治自己本地的烦恼。这是第一个根据。

第二个根据，有顶可以增长自地的爱。有顶自己本身安住在自己的禅定当中的时候，他自己可以增长自地的爱，因为耽着于有顶这样一种境界、这样一种心识的缘故，所以他可以增长自地的爱。因此通过自地能不能对治自地呢？通过自地是没办法对治自地的。上面的地没办法对治有顶的烦恼，因为上面没有了。然后自地能不能对治呢？因为自己安住在这样的禅定当中，对自己的地产生贪爱的缘故，这是增长爱的地方，不是对治的地方，所以自地没办法对治自地。

能不能通过下面对治有顶呢？下面的地比有顶低劣的缘故，所以通过世间的道，下面的比如无所有处等等，是没办法对治有顶的。

所以通过三个根据，上面没办法对治有顶，自己没办法对治自己，然后下面也没办法对治有顶，通过世间道是纯粹没办法远离有顶烦恼的，只有通过出世间道、无漏道才可以。所以无漏道用的禅定是可以通用的：他既可以用未到定，也可以通过其他的禅定，无所有等等的定都可以对治有顶的烦恼。所以，出世间的无漏道可以，但是世间道是不行的。这三个根据讲的很清楚。

除了有顶之外，“其余地则依二种”。三界总共有九地，除了有顶的烦恼之外，还剩下八地。从欲界开始，到无所有处，总共有八种地。“其余地则依二种”，就是其他的欲界乃至无所有处，都可以通过世间道来离贪，也可以通过出世间道来离贪，二种都可以。有漏道也好，无漏道也好，或者说世间道、出世间道，都可以通过这方面来远离烦恼。因为世间道当然可以了，欲界可以通过生起未到地定，未道地定欣上厌下的缘故，这个时候就可以远离欲界的贪欲。然后通过出世间道也可以断除欲界的烦恼。这些方面都是可以的。

乃至从欲界开始到无所有之间，无所有上边还有个有顶，所以他可以欣上而厌下。“上面有顶的境界是很殊胜的，我这个是很粗的”，通过这种方式远离无所有的烦恼，趋入到有顶当中。

所以乃至无所有处，都可以通过世间道来离贪，也可以通过无漏道来离贪——缘四谛真相的缘故可以离贪。两个都可以，所以“其余地则依二种”。

“依世间道离贪圣，彼之离得亦有二”，“离得”就是离系的得，离开烦恼叫离系，离开烦恼之后有一个“得”叫离得。如果有了离得之后，他就可以通过生起离系的“得”，就离开了烦恼，所以叫离得。

依靠世间道离贪的圣者是这样的。如果是通过世间道离贪的圣者，当然这里所谓圣者，是有无漏道的，他一定要有无漏道的，否则不叫圣者。所以圣者有些时候也通过世间道来远离一些烦恼，比如获得一来果、不来果的时候等等，中间的时候有些可以通过世间道远离贪欲。当然第一果是没办法通过世间道得，必须通过无漏道，因为见道或者预流果必须要通过无漏道，见到四谛十六行相才可以获得。最后一个阿罗汉果（刚才讲的）必须要彻底远离有顶的烦恼，有顶的烦恼必须要通过无漏道。所以第一果和第四果一定是通过无漏道的。但是中间的两个就可以通过世间道的方式来离贪。

所以，这里依靠世间道来离贪的圣者（凡夫当然不用讲了，通过世间道离贪的凡夫不可能具有两种离得，）可以具有两种离得：一方面他在见道的时候，已经有无漏的本性了，无漏的本性是恒时具足的；然后在具有无漏的离得的同时，他也可以通过世间道来远离欲界的烦恼、色界的烦恼等等，这些都是可以的。所以，依靠世间道来离贪的圣者，“彼之离得亦有二”。离系得、离开世间系缚的得，他可以有世间道的离得，也可以有出世间道的离得。世间道的离得，他通过世间的禅定远离了烦恼的时候，就得到一个离系得；然后通过无漏道离开烦恼的时候，获得一个无漏的离系得。所以他的离系得具有两种，有漏的和无漏的，世间、出世间都可以有。这个方面是从世间道方面来安立的。

“有说依出世亦尔，已舍不具烦恼故，解脱有顶之一半，生起上禅同不具。”下面就是一个辩论、一个问答。这个以下和唐译的颂词不一样，唐译的好像没有这个颂词，我刚才看了一下。按照唐译的观点，世间道离贪道的圣者离得有两种，出世间离贪的圣者离得也有两种，讲了一些根据。此处我们按照藏译过来的颂词，是这样的：

“有说依出世亦尔”，有些论师承许不单依靠世间道离贪的圣者具有两种离得，依靠出世间道离贪的圣者也具有两种离得。“有说依出世亦尔”的意思就是依据二、“亦有二”，他的离系得也有两种，这个是他的立宗。

他的根据是什么呢？根据就是“已舍不具烦恼故”。比如，首先他自己通过出世间道获得不来果，他是个钝根、钝根不来果，然后通过出世间道远离了乃至无所有处的贪欲之后，他首先远离了无所有的贪欲，这个时候通过练根转成了利根。他首先是钝根的不来果，通过练根之后变成利根者了。变成利

根者的时候，属于钝根的离系得在获得利根的时候，这个离系得就要舍弃。他已经从钝根转成利根了，所以他以前通过钝根所获得的离系得，在转根的时候，必须要舍弃了。那么舍弃之后，无漏的离得没有了。如果无漏的离得没有了，有漏的离得也没有的话，那么以前的烦恼就会重新产生，因为离得已经不存在了。离得就是离开、离系之后有个得，这个得获得之后，已经灭除烦恼的标志。如果有这个离系得，烦恼就已经灭掉了；如果这个离系得舍弃了，按照对方的观点来讲，离系得一舍弃的话，相当于堤坝没有了，水就进来了。所以离系得没有的话，以前的烦恼就会重新生起。如果说是无漏的离得没有了，有漏的离得也没有的话，这个时候你通过什么压制烦恼呢？以前断掉的烦恼怎么样压制呢？就没办法了，它会重新生起烦恼。因为要不然通过无漏的离得让烦恼不生起，要不然通过有漏的离得让烦恼不生起。

但是现在的情况是：无漏的离得在转根的时候已经舍掉了，以前钝根的离得已经舍掉了，假如没有有漏的离得的话，它就会重新产生，空无边处等等的烦恼会产生。但是它没有产生。没有产生什么原因？只有一个可能性，在获得无漏离得的同时，一定可以获得有漏的离得。所以舍弃无漏的离得的同时，他的有漏离得在发生作用，所以他不会生烦恼。从钝根转成利根的未来圣者，当它舍弃钝根离得的时候，它有没有生烦恼，没有生烦恼。原因是什么，就是他内心当中是有有漏离得的，无漏离得虽然舍弃了，但是有漏离得在发生作用。所以他的根据就是“依出世亦尔”。虽然是通过出世间道获得离得转根之后，他的有漏离得同时也具足，否则就会产生烦恼。“已舍不具烦恼故”，这里讲得很清楚。“已舍”，对方就说已经舍弃了无漏的离得，但是仍然没有具有烦恼，这个只有一个可能性，他是具有有漏离得的。所以无漏离得虽然没有了，但是有漏离得的本体还在，这个有漏离得就会发生作用，让他内心当中的烦恼不复产生，不会重新产生，“不具烦恼”。从这个角度来讲，如果是通过出世间道修的圣者，当下内心当中也具有有漏离得，他是这个根据。

那么，世亲菩萨的意思就是这个根据是不一定的。为什么根据不一定呢？这里就讲了两种情况：一种就是“解脱有顶之一半”，这个是一个反驳的根据；第二个是“生起上禅同不具”，这是第二个根据。

第一个，“解脱有顶之一半”，按照你们的观点，比如通过出世间道逐渐解脱了有顶，下面的烦恼全部解脱了，已经解脱到有顶、非想非非想了，他到了那一品了。到了非想非非想之后，他首先通过钝根解脱了七品的烦恼。然后如果他再通过转根，钝根转成利根的时候，就解脱了第八品的烦恼。所以这个时候转根了，按照你的观点来讲，从钝根转为利根，那么前面的属于钝根的非漏离得就要舍弃。舍弃之后，按照你观点来讲，这个时候有有漏离得，他就不会重新产生烦恼。

但是，这个地方有顶的烦恼是不是有漏离得的对治？这个根本不可能。因为有漏离得这时候根本产生不了，有顶的烦恼它不可能有有漏离得的，因为没有任何一个世间道可以对治有顶的烦恼。所以当我

们修到有顶的时候，转根的时候，前面的无漏离得舍弃了。按照你的观点来讲，这个时候就会有有漏离得同时产生，就顶住，烦恼就不会产生。但是到了有顶的时候，他有没有有漏道对治有顶的烦恼，产生有漏离得，这绝对没有。刚刚我们讲了这个问题了。这个不可能有的。因为有顶必须要世间道对治，世间道没办法对治有顶的烦恼。

所以他属于钝根的无漏离得舍弃了，这个时候也不可能产生这个有漏的离得。按照你的观点来讲，圣者还会产生烦恼，还会产生下面的诸品烦恼。这是不可能的事情。没有见到这样一种舍弃了，转根之后又没有有漏离得，同时他没有产生下面的属于有顶的烦恼，属于有顶的第一品、第二品乃至第七品的烦恼，没有产生。所以没有产生的话，虽然他没有有漏离得，已经断掉了烦恼，不会再产生。他已经通过无漏道产生的离得断掉了烦恼，断掉烦恼之后，虽然他舍弃了钝根所摄的无漏离得，也没有产生有漏离得，但是还是不会产生烦恼。

不会产生烦恼原因，就是从这个角度，他已经断掉了，不会再产生了。所以按照你的观点，绝对会产生有顶的烦恼。但是他已经解脱“有顶之一半”，这个“有顶之一半”的意思就是不完全，没有完全断掉有顶的烦恼，注释当中讲了七品、八品烦恼断掉了。就是断掉之后，他以前钝根所摄的无漏离得没有了，但是属于有漏道产生的有漏离得没有产生。所以按照你的观点，有顶所摄的一品到七品的烦恼会重新产生，但是根本没有。没有的缘故就是，即便没有产生有漏离得，也不会重新产生烦恼。所以你前面这个根据是不确定的，“已舍不具烦恼故”这个根据不确定。无漏离得舍弃了，如果没有有漏离得，他就会重新产生烦恼。我们说如果你这个情况在有顶当中也不出现，世间道是不可能对治有顶的烦恼而产生有漏离得的，那么这个时候他无漏的离得转根舍弃了，然后有顶的有漏离得也产生不了，按你的观点来讲，这个圣者一定会产生烦恼。但是没有产生，没有产生就说明你的这个根据不确定，你刚刚所建的理由不能成立的。所以这就是第一个“解脱有顶之一半”。

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

那么再举一个凡夫的例子，有的时候舍弃这样一种离得，不一定马上就会产生烦恼。比如凡夫人通过生起一禅，已经生起了断除欲界烦恼的离得。首先通过一禅断掉了欲界烦恼，断掉一禅烦恼之后，这个时候不是生起了一个远离欲界烦恼的离得吗？他是通过有漏道获得的。然后当他转地的时候，从一地到二地了，生起了二禅。当他相续当中生起二禅的时候，一禅所摄的离得就会远离。如果按照你的观点，当他生起二禅的时候，离开了、舍弃了属于一禅的、离开欲界的离得，因为他转地了，从一禅到二禅，那么从一禅到二禅的时候，他生起了二禅的离得，然后一禅的离得舍弃了。按照你的观点，一禅属于什么离得？是远离欲界烦恼的。那么如果已经舍弃了断除欲界烦恼的离得，就会重新产生欲

界烦恼。但是有没有见到转生到二禅的时候，舍弃了一禅的离得，重新产生欲界烦恼的情况？这个也没有。所以“生起上禅同不具。”同样不具有烦恼。通过世间道生起上禅的时候，生起二禅的时候，一禅的离得没有了，一禅的离得没有之后，按照你的观点一定会产生下面欲界的烦恼重新产生。但是没有重新产生。所以你的根据是不对的、没办法安立的。

所以对方说“依出世亦尔，已舍不具烦恼故”，他主要是从这个角度来讲。但是我们通过两个根据，一个是从圣者来讲，有顶的例子来讲；一个是从凡夫，从一禅到二禅，舍弃了一禅的离得，但是也没有见他生起欲界的烦恼。所以从这个角度来讲，舍弃了离得不一定就产生烦恼。主要是从这个方面回答了对方的问题，或者驳斥了对方的观点。

辛二、以何地断何地之所断：

依于无漏未至定，能离一切地之贪。

胜三地由未至定，或禅生未解脱道，

上地非由未至定，圣八能胜自上地。

通过哪一地能够断除哪一地的所断？这里面就是讲到了大概三层意思：“依于无漏未至定，能离一切地之贪”这是一层意思，无漏未至定能够断一切地的贪欲、一切地的烦恼。然后第三、四、五句这三句主要讲，如果以未至定、在未至定当中离贪，末尾生起的解脱道是从未至定当中生起，还是从正禅当中生起？最后一句第六句“圣八能胜自上地”，除了未至定之外的、圣者的其余的八种无漏定，能够胜过自地和能够胜过上地的烦恼，下地的烦恼没办法胜。没办法胜的原因是因为下面已经胜完了，不用再胜了，因为下面的烦恼未至定就可以搞定，上面的话就不需要了。所以圣八能胜自地和上地，下地的这些不用再胜了。

“依于无漏未至定，能离一切地之贪。”何地断何地。第一个“何地”是颂词当中的“无漏未至定”，这个叫何地。通过未至定的地断何地呢？能断“一切地之贪”。所有的贪都可以断掉，从欲界开始，欲界的烦恼乃至非想非非想有顶的，所有的、全部都可以远离。从这个方面讲，无漏未至定的力量是非常大的，它可以有这个能力。但是有这个能力是不是决定所有的烦恼都是由未至定断呢？这个不确定。只不过他的能力有这么大，但有些根基不一样，有些后面通过一禅、二禅等等，通过这些方面断的也有。但是真正无漏未至定的力量非常大，它可以远离从欲界乃至有顶所有的烦恼都可以断。所以“依于无漏未至定，能离一切地之贪”，它的功能非常强大的。

下面说未至定当中离贪。如果是从未至定的下地当中离贪，那么离贪之后，后面在末尾的时候会生起解脱道。马上就要结束的时候，末尾的时候会生起解脱道。所以，这个叫做“末解脱道”。“胜三地由未至定”、“由未至定”这四个字主要是说他离贪的时候，主要是安住未至定当中离贪。最后生起解脱可以说是无间道。最后“末解脱道”就是最后生起解脱道、末尾生起解脱道的时候，是在未至定当中生起，还是正禅当中生起？“由未至定，或禅”，这个“禅”是正禅的意思，它是在未至定当中产生还是在正禅当中产生？首先，由未至定当中开始入定、开始断贪，然后出定的时候或者生起解脱道的时候，他是从未至定当中生起解脱道，还是从正禅当中生起解脱道？这个方面要分情况。

“胜三地由未至定，或禅生末解脱道。”“胜三地”就是能够胜过欲界的、能够胜过一禅的、能够胜过二禅的。通过胜三地，胜过欲界之后生起一禅，然后胜过一禅之后生起二禅，胜过二禅生起三禅。远离了欲界、一禅、二禅的三地烦恼的时候，如果胜过了欲界、胜过了一禅、胜过了二禅，胜过三地的烦恼，这个叫“胜三地”。如果通过未至定胜过三地的烦恼，如果在最后末尾的时候起解脱道，到底是在未至定当中起，还是在正禅当中起？这个方面要分利根和钝根。

如果是利根，是在未至定当中开始断除三地的烦恼（也可以讲，在出定的时候），在获得解脱道的时候，在正禅当中可以生起来。可以在一禅、二禅、三禅的正禅当中生起来。他是利根的缘故，所以他可以转变，他的力量比较大可以转变。转变的时候，因为生起离贪乐的时候，生起无间道的时候，他是从未至定。然后因为后面的时候，比如一禅、二禅、三禅，正禅当中已经是，要不然属于喜受、一种意乐受，要不然属于心乐受，所以最后的时候他可以转移，通过未至定的舍受可以转移到属于一禅、二禅、三禅的喜受或心受当中。就是可以转移，他可以从正禅当中生起解脱道。

如果是钝根，他就转不了。钝根在生起离贪的时候，未至定是舍受，最后的时候，还是从舍受未至定当中生起解脱道。

所以“由未至定，或禅”。如果是钝根，是由未至定中产生的、生起解脱道的；如果是利根是“或禅”，“禅”就是正禅，通过一禅、二禅、三禅的正禅当中生起最后的解脱道的。

为什么有这样的情况？因为他要从一个舍受转变成其他的受，他的性质就换了。首先他入定的是舍受当中入定，那么他如果从舍受要换成乐受，比如喜受、意乐受或者心乐受，实际上通过舍受要转变成喜受或者心乐受的时候，他这个方面需要一定的勤作。如果你的能力不够的话，你就换不进去。要不然换不进去，要不然有些人是不想换。有些时候就是换不进去，能力不够，你不是利根者，就没办法从舍受转换到乐受的状态当中。因为要转变需要一定的功夫，需要一定的勤作。如果你的根基不够，

或者你的加行不够，就没办法转。这个时候利根就可以驾驭，利根就可以从舍受转到意乐受或者转到心乐受上面去。如果是钝根，他虽然想转，但是转不了。因为他必须要进一步的精进，这个时候也许他没有能力转。所以他在起末尾的解脱道的时候，仍然是以未至定起末尾的解脱道。利根是从未至定生起离贪，然后在起定的时候，在生起解脱道的时候，他就可以在正禅当中生起喜受或心乐受。有这样一种区别。因为从舍受转变受的性质的时候，他需要一定的勤做，需要进一步的额外的一些功用。如果没有起一些额外的功用，没办法从舍受转到心乐受、转到意乐受上面去。所以，从利根讲，利根者可以转，如果是钝根者就不能转，有两种情况。这个是“胜三地”。

如果是“上地”，就是四禅以上。如果是四禅以上的话就是“非由未至定”。四禅以上，如果他在入定的时候从未至定开始离贪，然后如果胜伏了上地的烦恼的话，他在最末尾生起解脱道的时候，一定是在正禅当中。不会从未至定当中起，一定是从正禅当中起。为什么越往上走反而越容易了？因为四禅以上都是舍受。没有从舍受转变成意乐受、从舍受转变成心乐受，这种情况没有了。所以他入定的时候，也是未至定的舍受状态。然后在起定之后，在最后起解脱道的时候，末尾起解脱道的时候，他也是舍受，因为四禅以上都是舍受。所以，舍受对舍受的话，就相对容易多了，不观待勤作就可以生起，这个时候不需要勤作。

勤作主要是什么呢？勤作主要是转变受的时候。你要从舍受转变成意乐受，要从舍受转变成心乐受，这个需要勤作，所以就困难一点。但是此处四禅以上都是舍受了，都是舍受的话，你要从舍受当中起定，要从正禅的时候起定，这个容易一些。所以他不需要观待勤作生起正禅的缘故，主要是从这个方面进行安立的。

这三句主要是讲这个意思，入定的时候、离贪的时候是未至定，那么起解脱道的时候它是在哪个地方起，我们前面做分析了。

最后一句是“圣八能胜自上地”，本来九种地可以生起无漏。前面有六种，四种正禅、未到定、中间禅（殊胜正禅）。再加上无色界的前三种，总共有九种。“圣八”就是去掉未至定剩下八种。“圣八能胜自上地”，能够胜伏自地的烦恼，也能够胜伏上地的烦恼，不能够胜伏下地的烦恼。

不能够胜伏下地的烦恼，只是一个词句上的说法而已。为什么不能胜伏呢？因为下地的烦恼依靠未至定就可以了。不需要通过上面的禅定，未至定就可以胜伏下地的烦恼，所以从这个角度来讲，从词句的说法来说，好像只能够胜伏自地，只能够胜伏上地，好像看起来是没有能力胜伏下地的意思。但是，其实并不是这个意思。这个地方的意思就是，下面的烦恼依靠未至定就可以，上面的禅定他不需要，已经断掉了、已经离了，离了之后不需要再离。他通过未至定就可以的缘故，所以上面的这八种无漏

的正禅等等胜伏自地和胜伏上地的烦恼，原因就是这样的。

辛三、世间道之所缘：

世间解脱无间道，依次而缘上下地，

即为静等粗等相。

那么，修持世间禅定的时候，他的所缘是什么？他的所缘既有上也有下，“依次而缘上下地”，缘上地和缘下地。他的解脱道和无间道次第就是缘上地和缘下地就可以的。所以所谓的上地就是平常我们讲的欣上而厌下。他为什么是缘上和缘下？因为看到上面的境界是非常的寂静的，“即为静等粗等相”。上面是“静等”，下面是“粗等”。

上面是“静”，静就是很寂静的意思，非常寂静；还有“妙”，就是非常善妙；“离”就是出离，他可以出离，从这个角度讲是“离”。那么下地是什么呢？下地的第一个方面属于“粗”，他是观待于“静”、寂静，很粗劣的、很粗大的一种状况；第二个方面是针对于“妙”安立为“劣”，就是上面很善妙，下面是劣，有的地方叫苦，下面是很苦的、很下劣的，所以他就厌弃；然后，针对于上面的“离”、出离，下面是“障”，就是束缚，上面是出离的，下面是束缚的。

所以他就缘上面，这么好，又是净、又是妙、又是离，他就开始希求，我一定要往上走。然后在往上看的时候，现在我安住的这个地观待于上面来讲，是很粗大的、很下劣的、是束缚的。所以欣上而厌下。通过这个方面，世间道的所缘有两种：一个是缘上面的，缘上面就是好的；然后是缘下面，就是差的。他通过对比之后，就愿意往上走。

就像我们轮回众生要生起出离心，为什么要生起出离心？我们要思维两种情况：一种情况就是世间当中、轮回当中的苦，轮回当中的苦一定要思维，六道轮回的苦也要思维。《心性休息》、《前行》等等当中都讲到了，我们要思维六道的苦。在思维六道苦的时候每一道都要认认真真地思维，地狱是什么苦、旁生是什么苦、饿鬼是什么苦、人道是什么苦、阿修罗是什么苦、天人是什么苦。像这样每一个苦都要去思维。这个方面就是厌下的，相当于厌下。然后欣上，出离心。就是我厌离之后怎么样呢？上面是解脱的，解脱就是解脱一切生老病死苦，一切的苦苦、变苦、行苦，一切的流转轮回的苦，全部都没有了。这样一种涅槃、这样一种解脱是非常寂静的、非常善妙的。

所以我们所谓的出离心也有这两个相：一个是整个要观察、厌离整个世间的痛苦的相，属于业惑的状

态。然后解脱是什么呢？不管是声闻的解脱也好，还是缘觉的解脱也好，还是佛的菩提、菩萨的解脱也好，都是寂静清凉的、都是解脱的。这个时候就生起一个出离心：我一定要从轮回当众出离。出离哪里呢？就是要获得解脱的意思。从这个方面讲，我们修道的时候也是有这样的。

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

所以，此处世间道的一个特点也相当于、类似于这样的。我要知道上面是很善妙的，下面是相当于比较恶劣的、必须要远离的。有这样一种动力的话，他就愿意往上走。所以这个就是世间道的所缘，我们以前提到过，颂词当中这里就直接出现。

庚三、智之生理：

不动尽智起无生，否则尽智无学见，

彼诸罗汉皆具足。

“智之生理”就是智产生的道理。前面说了，通过金刚喻定的无间道，他已经断掉了最后的束缚，最后的第九品的得已经断掉了。断掉之后就起“尽智”，产生尽智。那么尽智产生之后，后面会不会有什么重新产生的呢？这个方面说，尽智产生，后面无间还会生起。两种情况：一种叫做利根、“不动”。不动是什么？后面还要讲到，六种阿罗汉之一，不动法、利根阿罗汉，六种阿罗汉当中最后一种就是利根的、不动的，不管怎么样他不会再退失。因为在有部当中、小乘当中，说阿罗汉还有退失的情况。但是第六种不动法阿罗汉他是不退的，这个就称之为利根。这个“不动”是什么意思呢？就是不动的利根阿罗汉。不动的阿罗汉尽智起了之后，后面再生一个无生智。尽智、无生智后面第七品还要讲。四种智慧之一是尽智、无生智。所以尽智和无生智，尽智产生之后，利根者他后面还会生起一个无生智。

苦，该断的苦已经断了，苦已经证知了，集：该断的已经断了，然后灭已经证了，道已经修了。像这样的话，就是生起了“尽智”，他该做的做完了。然后无生智就是在这个基础上，更加了知，已经知道的苦不用再知道，已经断掉的集不用再断，已经证的灭不用再证，已经修地道不用再修。如果他进一步产生了这样一种观念，这个叫做“无生智”。

如果是钝根的话，就没有最后这种观念。只有前面的已经知的苦，已经断的集等等，这些方面还是有的。然后苦已知不再知，集已断不再断等等，这个方面是属于无生智的范畴。这个方面就叫做“不动

尽智起无生，否则尽智无学见”。“否则”的意思就是钝根者。钝根者他没办法在尽智的尽头再产生一个无生智。“否则”就是另外一种情况，就是产生尽智完之后，要不然再产生一个尽智的相续，要不然尽智之后产生一个无学的正见。无学道他有一个无学的正见，就是缘无学道本身的一个正见。所以要不然就产生尽智，要不然再产生尽智的相续，要不然就产生一个无学见。所以他就不可能在后面再产生一个无生智了。

最后一句“彼诸罗汉皆具足”，也是一个问答。如果钝根者在尽智之后产生无学见，难道说利根阿罗汉不会产生无学正见吗？我们说利根阿罗汉也会产生无学正见。只不过这个利根阿罗汉正见不是随尽智产生的，他是随无生智产生的。他产生无生智之后，缘无生智的后面他会产生一个无学的正见。这个都是一样的。不管是钝根阿罗汉，还是利根阿罗汉，他们最后都会产生一个无学正见，属于无学道的正见，一定会产生。所以只不过钝根者是随尽智产生的，而利根者是随无生智产生的，这个方面不一样。其实无学正见都会产生。

庚四、沙门之摄义：

沙门之性无垢道，果即有为无为法，

彼等各有所证，解脱道及一切灭。

什么叫沙门？平常我们讲沙门，沙门的意义是怎么样的？这里面有三个意思：什么叫沙门？什么叫沙门之性？什么是沙门之果？从这三个方面讲的。

首先什么是“沙门”？所谓的沙门就是彻底息灭各种烦恼相续的圣者，圣者补特伽罗，这个叫做真正的沙门。所以有些时候就是沙门、婆罗门等等，当然在唐译的颂词和唐译的注释当中，他也把这个婆罗门也放在这里面在讲，就是沙门的意思也是一种婆罗门。这个地方也讲，后面还会讲。所以婆罗门的意思从某些地方来讲，佛法当中也有婆罗门，而且是圣者相续的婆罗门。那么沙门，外道也有外道的沙门、佛教有佛教的沙门。但真实意义的沙门和真实意义的婆罗门，他一定是要彻底息灭各种烦恼相续的圣者补特伽罗。这个方面就称之为真实意义的婆罗门、真实意义的沙门。

所以外道很多词句也和内道当中有一样的地方。比如外道也讲世尊，他们也有婆伽梵，婆伽梵他们也讲，现在也有婆伽梵歌等等。他们的这样一种组织，他们也叫婆伽梵。但和佛陀的婆伽梵名称一样，意义就不一样。沙门也是有，外道也有沙门，内道也有沙门。它的意义也是说能不能彻底息灭烦恼，能不能内心当中生起圣者的智慧。这个方面也有一个名称沙门，一个是真实沙门。婆罗门也是一样的，

我们现在讲婆罗门几乎都是把他指定为外道来讲。但是其实这是一种习惯。其实真正的意义上来讲，按照唐译的译本，他的婆罗门的意思也是灭掉烦恼相续的圣者补特伽罗。所以从这个角度来讲，婆罗门也有内道意义的婆罗门，也有外道意义的婆罗门。现在我们说婆罗门教等等，主要是从外道的侧面来进行安立的。

所以这个沙门，还有一些圣者沙门，还有一些凡夫沙门。凡夫沙门就是像我们讲，像出家人，这些出家的人称之为沙门。可能主要是指他在靠近这样一种圣者相续，他所修的道、他的行为比较随顺于圣者相续，所以也叫沙门的意思，从这个方面也可以讲。是从他的因位、从他的道位来安立沙门的意义。果方面、真正的沙门，一定是息灭各种烦恼相续的圣者补特伽罗。圣者补特伽罗当然是从见道以上，他就属于圣者补特伽罗，乃至无学果之间。这个方面是真正的沙门的意思。

然后“沙门之性”是什么呢？这个“性”的意思就是方便，获得这个圣者相续的方便是什么。因为沙门的意义已经讲了，就是断除烦恼相续的圣者补特伽罗。那么沙门之信是通过怎么样的方便能够获得这个沙门的状态？“性”就是方便的意思。方便就是直接能够得果的无垢道，无垢的无间道、无漏的无间道叫做沙门的方便、沙门的性。因为通过这些殊胜的道可以息灭烦恼，通过息灭烦恼的途径可以获得胜的果位。这个方面叫做沙门之性。

然后“沙门之果”是怎么样安立的？沙门果“有为无为法”。有为无为法就是说，沙门果当中既有有为法，有为法主要是指这些解脱道；然后无为法主要是抉择灭，所敌的、灭掉烦恼的抉择灭，全都是属于无为法的本体。所以沙门的果既有有为法，也有无为法。从这个方面来讲，解脱道都是属于有为的，属于无漏有为；然后还有一种就是无漏的无为，属于抉择灭。所以沙门果就属于“有为无为”。

“彼等各有八十九，解脱道及一切灭。”果讲的时候有很多很多，但是真正安立的时候就是八十九种，“彼等各有八十九”。那么八十九是怎么样安立的呢？

首先，从修断来讲有八十一一种，八十一一种修断，前面讲了。所以断掉一个、通过无间道灭掉一个，获得一个解脱道，这个就是一种果，最后就是八十一一种果。然后剩下什么呢？剩下八种，主要是在见道当中，通过断除见断之后获得八种。这个八种，其实我们真正讲的时候，他有这样一种忍和智，那么忍就不算。为什么忍不算呢？因为忍正在断烦恼，还不算是真正的解脱道，不能安立为果，忍的时候正在断烦恼。所以此处安立果全都是从解脱道的角度来安立的，从智的角度来安立的。所以不是有十六个刹那吗？十六个刹那当中有八个忍、有八个智。八个忍全部都不安立为果。只是把他的八个智安立为果，把他的解脱道安立为果。所以此处当然就只剩下八个了，见断当中有八个果。八个果、八个智慧。所以这八个解脱道安立为八个果，再加上前面的八十一一种，就是八十九种果。所以，“彼等各

有八十九，解脱道”，有八十九种解脱道。

然后“一切灭”，八十九种灭。灭掉的烦恼的侧面、抉择灭的侧面。所以要对照什么呢？这个“解脱道”对照前面第二句当中的“有为”，“解脱道”这三个字对照“果即有为无为法”当中的“有为”，这些都是属于有为的。然后“一切灭”对应上面的“无为法”，所以这个“无为法”就是“灭”的意思。所以对应果的时候，要么就是有为，要么就是无为：有为就是属于八十九种解脱道，无为就是八十九种灭，每一个断掉之后都产生一个灭，所以他说有八十九个灭、八十九种灭法。这个方面沙门、沙门的方便，还有沙门的果的安立已经讲了。那么今天我们就学习到这个地方。

第 089 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这个《俱舍论》。《俱舍论》是分八品，现在我们学习到是第六品“分别圣道”。

分别圣道这里面宣讲了这些获得圣道的补特伽罗，他们的断证功德，然后也宣讲如何获得圣道的方法，获得圣者果位的道。那么现在我们宣讲的是第四个科判当中沙门的摄义。什么是沙门，沙门的本性是什么，沙门的方便是什么，沙门的果是什么，主要是宣讲这个。前面我们讲到了“彼等各有八十九，解脱道及一切灭。”这里面就讲了很多很多种的这个果。

那么今天我们继续宣讲遣除怀疑的一些方面

有五因故立四果，果前舍道得胜果，

总集灭法得八智，以及获得十六相

那么这个就是一组问答,什么一组问答? 那么前面立了这么多果, 解脱道有八十九, 然后一切灭, 就是说灭法也有八十九, 那么总共加起来就有一百七十八种, 一百七十八种果, 那么它有这么多果。

既然它有这么多果的话, 为什么在小乘当中只安立了四种果, 只安立了预流果, 一来果、不来果, 和阿罗汉果。一百七十八种当中为什么只安立了四种果, 什么原因? 然后咱们在回答的时候这样讲, “有五因故立四果”。就是说有五种因, 五种根据, 五种因缘故, 在这么多果当中, 只安立四种果。那么这个五种因是什么? 第一个是果前舍道, 果前舍道这个是第一个, 那么第二个是得胜果, 第三是总集灭法, 第四是得八智, 第五是获得十六相, 就是说具有了这样一种五种因, 才可以立果, 所以符合这五种因的只有这四种情况。所以在一百多种果当中, 只是安立了四种果的原因就是这样的。那么有些是具有前面的, 有些是具有后面的条件, 全部具足五种条件就不多, 只有四种。所以在一百多种解脱道和灭当中, 在这么多果当中, 只安立了四种果的原因就是这样的, “有五因故立四果”。

下面我们就看一下五因。第一个是果前舍道, 那么果前舍道就是说在得果之前, 必须要舍这个向的道, 必须要舍这个向的道, 就是向在得果之前必须要舍弃, 这个是第一个条件。那么第一个条件, 在预流果获得的时候, 他前面所有的这些向, 都舍弃了, 然后安立一个预流果。然后安立一来果的时候也是一样, 所有的一来向他都要舍弃, 之后安立一来果。乃至舍弃阿罗汉向之后, 安立阿罗汉果。所以这个就叫做“得果之前舍向道”。这个当然只有果才有, 那么其他的这样一种向不可能存在, 这个是果前舍道。

第二个是得胜果, 那么必须要证得胜果, 当然预流果他也是一种胜果。然后, 除了预流果之外的, 再往上走他还有更胜的果, 还有更殊胜的果。比如到了一来果的时候, 一来果就比预流果要殊胜。所以他越往上, 他的这个果越殊, 就是说在安立预流果之后, 再安立一来果。然后再往上是不来果, 再往上是阿罗汉果。所以这个方面要证得胜果, 那么他后后的胜果证得的时候, 前前的这个果就要舍掉。所以不单单是舍向, 而且就是果也要舍, 他因为要获得胜果, 前面这样一种相对来讲不是那么殊胜的果他要舍弃的。所以这个就是第二个条件, 他就必须要证得胜果。

第三是得到总集灭尽所断的一个得绳。就是说总集灭法, 总集灭法本身来讲, 灭掉一个所断, 他就一个灭, 他就一个得, 就说一个灭的得。他本来有很多, 前面我们讲的话, 已经灭掉了欲界苦谛下面的这样一种烦恼, 你会得到一个灭。然后如果灭掉了上二界苦谛下面(烦恼), 他也会得到一个灭等等, 像这样的话, 灭是很多的。但是这个条件, 立果的条件必须要总集, 所有灭尽所断的一个得绳。比如到了预流果的时候, 他就把前面的所有的这些灭尽了所有这样一种烦恼的得, 安立为一类, 安立为预

流果。所以预流果就把所有的得安立为一个，而得到了预流果了。所以前面像这样，虽然有很多种灭尽烦恼之后的这样的得，但是到了果的时候，就把前面的分散的，把前面次第的所有灭尽所断的得汇总在一起，安立一个得。比如安立一个预流果的得，这个就是总集了，就把前面十六刹那的所有的（得）总集在一起，安立一个预流果的得。然后从预流果往一来果走的时候，他也有九品的修断要断，像这样有六品修断，六品修断要断的话，像这样的话其实他也是属于很多很多种，灭掉一个烦恼就有一个得，然后到了这个一来果的时候，又是汇总一个，又把前面这个汇为一类，安立一个得，安立一个一来果。然后再往上走的三品烦恼，欲界的后三品断掉，这时候安立不来果。然后再往上，所有的这些阿罗汉向的最后的得总集成为一个，就安立为一个阿罗汉果。所以要总集灭法，这个是一个条件，就是第三个条件。

第四个条件就是，得到这个八智。那么得八智是同时获得，这些苦集灭道等等这样四种法智，还有四种类智，这样的话就是安立八种智慧。安立八种智慧，同时得到，比如在预流果的时候，可以同时得到八种智慧。那么因为在预流向的时候，在见道当中十五刹那的时候还没有获得最后的智，他没获得最后的智，所以这个时候没有办法安立。那么到了第十六刹那之后，第十六刹那的时候，八智就同时获得了。所以从这个角度来讲预流果，安立一个果。那么上面的话都是这样的，安立果的时候同时获得八种智慧。所以像这样的话就是第四个条件，得八智。

然后第五个是获得十六向，完整地获得无常、苦、空、无我等等这个智慧的十六种向，那么这个也是在这个果之后，他可以完整获得。因为在这个预流向的时候，他没办法这样安立，到了第十六刹那的时候，他有这些十六种向已经齐备了，已经完整了。所以像这样通过五种因来安立四果的缘故，真正这么多的果当中，只有四种果符合这个情况，所以只是安立了这个四果。

那么从这个方面来讲，见道这个十五刹那，就是这些因不一定全具备的，他是不具备这些因的，五因不具备。然后后面的三种向，像一来向、不来向、阿罗汉向，后面的这种因，同时得八智这个有了。然后就是完整获得十六向，后面的三个向虽然有，但是前面的三个因就没有，他没办法真正安立这个舍向道，因为他自己本身就是向，所以不可能是舍向道。然后这个向当中也没办法得胜果，向当中，向本来不是果，你怎么样证得胜果，这方面也没办法。然后总集的得绳也没有，因为在向当中，每一个单独的这个得，他还没有办法把所有的得总集起来，那么只有到解脱道的时候，真正他把所有的九品烦恼等等断尽之后，他总集一个这样一种得绳。所以后面一种三种向虽然是后二因是具足的，但是前面三种因不具足，所以不管是十五刹那的预流向也好，还是后三向也好，这些方面都没有办法真实的安立果。那么只有这个四种情况，预流果乃至阿罗汉果等四种果符合这个情况。所以在一百多种果当中单单的安立了四种果，原因就是这样的。

那么下面我们就再来看

以世间道得果者，混杂持无漏得故

那么这个也是一组问答，如果只有无漏的无间道圆满之后，才能够获得一种安立为沙门果，那么就是离贪者。离贪者，以前我们讲到，就是这个超越证，一种通过世间道获得了一来果，获得了不来果。他是通过世间道，没有通过无漏道，那么这个能不能称为沙门果。因为前面我们讲到，真正的沙门果，他是一种灭尽各种烦恼相续的圣补特伽罗，他是从这个角度讲。如果是超越证得一来果、不来果，是通过世间道获得一来、不来果的，能不能算作沙门果？我们说这个可以算。为什么可以算？以世间道得果，虽然是通过有漏的禅定获得一来果和不来果，但是其实没办法单独纯粹的以世间道获得一来果、不来果，这个是不可能的事情。他虽然可以提前的通过世间道把欲界的六品修断断掉，或者把欲界的九品修断断掉。这个方面首先灭掉欲界的烦恼，然后回头要取见道。回头取见道的时候就是无漏。所以要获得一来果和不来果，单单是灭尽了欲界的六品烦恼这个叫不叫一来果？灭尽了欲界的九品欲界烦恼能不能叫不来果？这根本不能叫一来果和不来果。就像世间道，世间的仙人他们也修四禅，如果他们也修四禅，通过一禅现前的时候，欲界的九品烦恼断尽了，这个世间仙人他通过修世间禅定获得一禅的时候，欲界九品修断断了，能不能安立不来果？那绝对不可能的事情。所以什么情况才能安立不来果？必须有无漏道。所以首先把欲界烦恼断尽，但是你如果没有进见道，没有通过十六刹那获得见道，没办法获得一来果和不来果。前面讲到了，如果提前断掉了六品或者五品烦恼，然后再入见道，通过见道安立为一来向，第十六刹那的时候就获得一来果，这样的情况是有的。或者提前断九品修断或者六品也可以，九品如果断掉之后进入见道，十五刹那当中是见道，第十六刹那的时候获得不来果，这些是可以的。所谓的世间道得一来果和不来果，他绝对是沙门性，因为他要“混杂持无漏得故”，他自己的有漏得，最后在见道的时候要和无漏得混在一起，进行守持的缘故，所以当然是属于沙门了，他是圣补特伽罗。这个地方就是分析了单单通过世间的禅定，没办法获得胜果。可以断尽欲界烦恼获得一禅，但是能不能因为断尽欲界烦恼安立不来果？这个绝对不行的。必须要通过见道，去见到一切四谛十六行相的本性，通过这个可以获得一来果、不来果等等。这个方面都可以，所以没有这个问题。这个方面前面我们也讲过，超越证是特殊的，虽然中间二果的时候是通过世间道，但是必须要通过无漏的见道才可以获得本性，这个方面我们前面也讲过很多次。

下面讲第五梵轮，

彼名梵性即梵净，亦为梵轮梵转故，

所谓法轮为见道，迅速行等具辐等。

“彼名”是什么意思？“彼名”就是讲沙门的本性。其实沙门性当中，无漏的无间道也可以称之为“梵性”。“梵”就是清净的意思，有的时候就讲梵净行，“梵净行”就是清净的行为。有的时候“梵”也安立为涅槃，涅槃的因、涅槃的行为等等，从这个方面也可以安立。所以这样一种沙门性当中的无漏的无间道也可以称之为“梵性”。“梵性”就是如果断尽了烦恼就可以称之为“梵净”。有的时候说“梵净行”，就是灭除了一些很粗大的烦恼。世间当中一些外道有的时候也修持梵净行，佛法当中有的时候修持梵净行。其实梵净行是比较清静的一些行为、很清静的行为。比如不做不净行是一种梵净行，所以把这个烦恼灭除后，或者行为是受持清静的行为也称之为梵净行。还有梵天也一样，必须要断除欲界的贪欲、淫欲心等等，这样的话才可以得到梵天的果位。从这个方面来讲的话，他们的因也叫做梵净行，从这个方面也可以了解的。此处我们讲的时候，通过无漏的无间道可以称之为梵性。然后通过这样的话，断除烦恼就称之为梵净行。

“亦为梵轮”它也叫做梵轮，为什么叫梵轮？因为所谓的“梵”就是佛陀，佛陀得轮子就相当于轮子的转动一样。比如我们讲转法轮，相当于轮子一样。“梵轮”是什么意思？佛陀称之为梵，所以佛陀相续当中的无漏的境界，相当于轮子的转动一样，转动在所调化的众生的相续当中，这个就叫转动轮子、梵轮转动或者就叫转法轮，从这个方面讲也可以安立的。所谓的转法轮，平时我们看到外在的形象，供养上师的法轮或者在经堂上面放法轮的形象等等。其实这是一个表示，好像一个轮子在转动。怎么叫转法轮？就说佛相续当中的智慧，通过讲解、传讲，有情、他的弟子通过听闻接受也可以，或者听闻之后通过修行实践的方式，内心当中也如实地产生了佛陀相续当中相似、相同的境界或者上师相续当中相似、相同的境界。如果是这样的话，上师、佛陀相续当中的境界转到所化众生的相续当中，这个叫做转法轮。佛陀相续当中这些殊胜的法转到了弟子相续当中，就像轮子转动一样。所以当我们看到法轮的时候，就知道这个是当时佛陀在鹿野苑的时候，通过传讲佛法的方式加持弟子的方式，佛陀相续当中的一部分的无漏无间道的境界，然后憍陈如尊者等等五比丘获得了。获得了之后，这个就称之为法轮转动，这个方面就称之为转法轮。所以“亦为梵轮”，因为佛陀相续当中这种超胜的境界，像轮子一样旋转到所化众生的相续当中的缘故，所以叫梵轮。“梵转故”，为什么叫梵轮？就是因为“梵”转动的缘故，佛陀相续当中的境界转动，然后流到弟子相续当中这个叫做转法轮。所以我们在大恩上师面前听法也是这样的，上师相续当中的这些慈悲、智慧，通过传讲的方式、加持我们的方式、我们自己通过祈祷的方式等等，通过很多方式，上师相续当中的智慧我们获得了。获得了全部也好或者获得了部分也好，这方面都称之为转法轮，“梵转故”是这样的。

“所谓法轮为见道”，所谓的转法轮称之为见道，为什么称之为见道。为什么见道称之为法轮？因为它和宝轮相似，哪些方面相似？因为宝轮指转轮王手上拥有的金轮等等，金轮宝的特点就是迅速运行，还有离开一处去向另一处，然后胜伏未胜伏者，镇伏已伏者，腾空而起降落低处，这些是宝轮的特点。

宝轮运转特别迅猛，然后离开一处之后去向另外一处，有的时候金轮王或者他的很多眷属坐在轮子上面，从此处到彼处很快就到了。

胜伏未伏者，如果有些还没有调伏的金轮一现前的时候，他自然而然就调伏了。镇伏已伏者，已经调伏的人就镇伏他。这个方面就称之为宝轮的特点。腾空而起最后降落在低的地方。这些宝轮就是具有这样的特色。和宝轮的所具有的特色相同，为什么和见道一样？此处也是一样的。宝轮很迅速而行，十五刹那的见道也是特别快的。大乘当中讲，好像有十五个刹那，但是见道其实只有一个刹那，只是其中具有十五个分支、具有十五个特点，从这个角度讲称之为十六个刹那或者十五个刹那。站在小乘的角度，一刹那接一刹那，他中间根本不会停歇的，非常非常的快，一下子十五个刹那就过了。所以有的时候讲，好像首先是缘欲界的苦谛，然后缘上二界的这个苦谛，然后再去缘欲界的集谛等等，好像我们讲的时候一个一个讲，但是证得时候特别快，一下子欲界的苦谛就证得了。然后上二界的苦谛就证得了，特别特别迅速。所以十五刹那见道的时候也特别快的，他中间绝对不可能停止的，中间也不可能插入其他的作意，其他的分别心都不可能插进去，完全十五刹那一下子就过来了，一下子就获得见道果位。所以十五刹那也是非常迅速的。

然后就是舍弃离一处而往另一处，就是舍弃前面的事物行相，然后就趣入最后一个行相，这方面是离开一处去向于另一处的意思。

胜伏未伏者，通过这样一种无间道，他胜伏没有胜伏的见断，无间道在见道当中，通过这样一种忍开始胜伏这些没有胜伏的见断，比如苦谛下面的，或者苦谛欲界下面的，苦谛集谛上二界下面的等等，像这样的如果他以前没有调伏的，就通过见道十五刹那开始调伏胜伏。在解脱道的时候，受持这个离得的时候，他已经胜伏了，因为他所有这些在解脱道的时候，该调伏的已经调伏完了，该断的都已经断了。所以到十六刹那的时候，他就已经胜伏了这些见断，他也不可能再翻身了，永远不可能再起来了。所以已经调伏了见断，证伏的意思。那么通过解脱道就摄持这些。

然后就是腾空而起降落低处，这个是什么意思？我们看十六刹那的时候，这个轮子有时候在上面，有时候在下面，他腾空而起的时候是上面走，然后降落低处的时候到下面来，这个和我们十六刹那也是一样的。十六刹那的时候首先是低处，低处就是欲界的，首先是苦谛的欲界，是低处，然后上面就是到了上二界，他就开始断上二界，色界和无色界的烦恼，然后断完色界无色界的苦谛之后又下来，又降到欲界，降到欲界的时候断集谛的欲界的烦恼，断完之后再往上走断集谛的上二界的烦恼，之后又往下走，就开始断掉欲界的灭谛的烦恼，断完之后再往上走就断灭谛的上二界的烦恼，断完之后再往下走，再下来之后就断欲界的道谛的烦恼，然后再往上走断上二界的。所以他这个是一起一伏的，是腾空而起降落低处的。所以我们见道的时候，因为要断欲界要断上二界，就这样一往上一往下，像这

样反复几次之后，所有的见断就已经成功了，所有四谛的不管是欲界也好，还是上二界也好，所有的烦恼通过这样一起一伏的方式全部已经断尽了。所以这就叫做迅速行等。这个就是法轮经轮的转动，和在见断当中调伏烦恼的形式是非常非常相似的。

还有一个“具辐等”，这个有其他观点，妙音尊者等认为，为什么见道是属于法轮？因为平常的这个轮子的构造也是这样的，中间是轮毂，中间的这个轴叫轮毂，轮毂上面还有很多的这些轮辐，轮辐就像自行车一样的，自行车上有很多钢丝，这些钢丝就叫做轮辐。还有一个叫做轮辋，就是外面的边缘部分，就是最外面的那个钢套，可以把它圈住的，最外面这个叫做轮辋，最里面的叫做轮毂，中间这个就是轮辐，以前的车是各种木条等，现在就是一些钢丝，现在汽车它也是，反正其它铁的自性支撑起来的。轮子的构造也是这样的。法轮我们看也是这样的。中间一个轴，它有很多这个辐，外面有一圈叫做轮辋，所以这个就是轮子。

这个和见道相似，为什么，因为见道的本身是八正道，当然小乘的见道和大乘的见道，安立的时候是不一样的，大乘见道安立的是七觉支，是七觉支通过七菩提分进行安立的，然后大乘的修道才是八正道。但是小乘的见道是八正道，他的修道是七菩提分七觉支，这个方面安立的时候稍微不一样。此处我们看小乘的见道就是八道，我们看到的时候就说是不是写错了，其实大乘的八正道是修断，八正道是修断这是大乘的思想、大乘的观点，八正道是对应修道的。然后小乘的这个八正道，是对应见道，所以此处的安立的主要是从小乘的观点安立的，所以八正道和轮子相似。

首先轮毂是什么，轮毂是八正道当中的正语、正业、正命，这个是属于戒学，戒定慧三学当中的戒学，相当于核心一样的，所有修道是以戒定慧三学当中的戒学为轴心，它就是轮毂，必须要有戒律。它的轮辐就像钢丝木条这样的，这方面是慧学，正见、正思维、正勤、正念，这方面是慧学的自性。然后轮辋是定学，最外面这一圈是属于轮辋，属于定学。定学为什么在外面在，最外圈？它可以让慧学和戒学不外散，相当于外面它包住一样的，就不会外散了。所以从这方面讲定学在外面，核心就是戒学，然后中间就是慧学。所以和这个相应的缘故，说他和宝轮所对应的原因就是这样的。

中间是戒学，说明中间的戒律是生起定和慧的所依，那么我们要生起禅定，中间的这个像轮毂一样的轴心是很重要的，所以它的核心是戒律。因为有了这个戒律作为所依之后，你才会有轮辐，才会有定。所以它是定学和慧学的所依。定学的外面，就是让他们不外散，如果你没有定的话，虽然你有戒律，虽然你有智慧，它就外散掉了，没办法把这些集中起来安住在修道的本性当中。如果中间没有轮辐，没有慧学的话，当然也就失去它的作用了，所以它和轮子的构造相符相依，有些是从外面做收摄的，有些是在核心做所依的，有些是中间的做它的本体，戒定慧三学本身也是这样的。所以像这样，它和八正道相似，意思是安立为轮，从这个方面我们要了解。这个梵轮我们就讲完了。

下面我们讲第六个科判是沙门果之得法

那么沙门果，有四种沙门果，哪些果是在欲界得的，哪些果是在上界得的，所以沙门果的得法从这个方面来安立。

欲界中获前三果，末果则由三界得，

上无见道无出离，经云此始彼究竟。

那么第一句讲到了，在欲界当中可以获得前三果，然后第四果，三界当中都可以获得。前面从预流果乃至不来果，这些是在欲界当中得的。然后最后一个阿罗汉果，在欲界当中也可以得，色界也可以得，无色界也可以得。后面两句是解释，为什么这个上面没有见道的原因，为什么前三果一定是在欲界得的原因，原因当中分两个，一个是“上无见道无出离”是从理证角度去讲的。然后“经云此始彼究竟”是从教证方面去讲的。理证也有教证也有。

那么“欲界中获前三果”，真实安立的时候我们知道预流果、一来果和不来果，是通过欲界的身份获得的。不管是渐次不来也好，还是超越证得不来也好，都是一样的。反正都是欲界当中获得前三果。

然后“末果则由三界得”，就是阿罗汉果，他是在这个欲界当中也可以，因为我们看佛传当中，佛在世的时候，很多这些修行者就在欲界当中，人间当中就证悟阿罗汉果。有些是在色界当中证得，有些是在无色界当中证得阿罗汉果的。但是前面的三个果，他一定是在欲界当中证得，要么就是人当中，要么就是天界当中。那么欲界天和人间当中就获得这样三个果。所以“欲界中获前三果，末果则由三界得”。

然后“上无见道无出离”，为什么上面没有办法获得前三果？因为上面在色界和无色界当中没有见道，也就是见道绝对是在欲界当中才能产生。为什么上面没有见道只有欲界当中有？因为欲界当中的苦比较粗重，所以他要获得见道，需要很强的出离心，非常强烈的出离心厌离心作为他的基础，才可以获得见道。所以如果你的出离心不强烈的话，你就没办法获得见道。而色界和无色界恰恰缺少这样一种出离心，所以你在色界无色界当中，你没这样的出离心的话，你没办法通过很强烈的动力去见道。所以，首先在欲界当中有很强大的苦，尤其是人间，他的苦非常非常的强烈，所以人间当中（除北俱芦洲之外），他比较容易见道。见道之后在欲界当中获得二果和三果。这方面“上无见道”因没有出离的缘故。

那么除了理证之外，“经云此始彼究竟”，在佛经当中也是这样讲的，中般涅槃至上流涅槃之间的，前面我们讲到的中有般涅槃，然后，生般涅槃、有形无形般涅槃、上游般涅槃，“此始彼究竟”，“此始”，这个始就是欲界，那么这些最开始是在欲界得的，然后“彼究竟”是在上二界，在上界当中得到究竟，所以从这方面也是安立了，他自己得到的时候是在欲界得。然后如果你是中般涅槃，中般涅槃的话你就趋向于色界的过程当中获得涅槃的，获得阿罗汉果。要不然就已经转生色界了，这个时候获得阿罗汉果，然后一转生马上获得。要不然的话，转生的时候没获得，但是通过有形和无形的方式获得。这个还不行的话，就通过上流的方式获得，所以获得阿罗汉果，中般涅槃等等，他都是在要么趋向色界的过程当中获得的，要不然已经转生完之后获得阿罗汉果，获得涅槃的，所以佛经当中也说“此始彼究竟”，从欲界开始，然后到上二界究竟，究竟是阿罗汉果。这方面沙门果的得法，就是前三果都是欲界得的，第四果三界当中都可以得。

下面我们看第七，第七个科判是讲阿罗汉之分类分四：第一、是真实分类；第二、法之差别；第三、退失之分类；第四、别说转根之理。

这方面对阿罗汉做详细分类，因为前面这些不来果等等，也有很多分类。那么阿罗汉果是不是也分类？此处阿罗汉果也有分类，第一个是真实的分类，那么真实分类是这样的，

许阿罗汉有六种，前五以信胜解生，

彼等解脱看待时，不动法者不动摇，

故彼不待时解脱，彼由见至因所生。

那么此处就直接说阿罗汉有六种，分别是退法阿罗汉、思法阿罗汉、护法阿罗汉、安住法阿罗汉、堪达法阿罗汉、不动法阿罗汉。

那么这六种阿罗汉，“前五以信胜解生，彼等解脱看待时”，前五种从退法阿罗汉乃至堪达法阿罗汉之间，他们都是通过胜信解。我们前面说过，在修道位的时候，钝根者的名字就叫做胜解，胜解就是钝根者，利根者就叫做见智。所以前五者都是属于钝根所生的，他是通过信胜解产生的。“彼等解脱看待时”，那么他们要看待时间，所以叫做看待时，待时的阿罗汉，从待时的角度讲来安立为钝根。

然后不动法者不动摇，第六种叫做不动法阿罗汉，他是不会动摇的，他无论如何不会动摇。所以“故彼不待时解脱”，前面的解脱叫待时解脱，后面的叫做不待时解脱。不待时解脱安立为利根，如果是

待时解脱安立为钝根，不待时解脱安立为利根。那么这个不待时解脱，“彼由见至因所生，”他是通过见智的因，就是前面在修道的时候见智已经是利根了，所以这个不待时解脱阿罗汉，他是由见智的因当中，就是修道的见智这个圣者相续当中产生的一个不动法的不待时的解脱。

下面我们看一下注释当中提到的六种阿罗汉的解释，六种阿罗汉的安立。首先是退法阿罗汉，退法阿罗汉的根基是属于最差的一种，六种当中最差的一种，就是在钝根当中也是最差的一种。本身名字就叫做退法阿罗汉。退法罗汉不是绝对要退，不是反正是退法阿罗汉无论如何你都要退的。不是这样的。他就是很容易退，很微小的因缘也会导致他从证悟当中退失。首先他是已经获得了无学果，三界的烦恼灭尽了，但是一个小小的因缘，突然内心当中又产生了修惑，他修惑本来是已经灭尽了的，但又产生修惑。产生修惑之后，就从阿罗汉果当中退失了。当然从经部的观点，不承许阿罗汉的果有退失的。但是佛经当中讲是讲了，有一个佛经教证中说，有这些退法罗汉、这些思法罗汉，这些可以说是经典当中的名字，但是在解释的时候，有部宗解释的时候说，阿罗汉的境界会退，所以称之为退法阿罗汉。经部宗解释的时候说，不是阿罗汉的证悟会退，而是这样一种阿罗汉，他的现法乐住会退。他的正禅现法乐住会丢失，所以退法，这个法指的是现法乐住，不是说阿罗汉会退失他的境界，而是他的现法乐住这方面会退失的意思，有些注释当中这样解释过。那么退法罗汉很微小的因缘也会导致他从正法当中退失，叫做退法罗汉。

第二个思法罗汉，思法罗汉就是很担忧他退失这个境界，所以恒时思维死亡，很想死亡。因为如果一旦死亡之后，就可以趋入到无余涅槃当中，一旦进了无余涅槃，他就永远不会退了。所以有些注释当中讲这个地方讲思维死亡，思维死亡就是很想赶快死掉就好了，像这样死了之后就不会退失了。很担心退失，干脆死了之后赶快入于无余涅槃就好了。所以有些其他的注释，唐译的注释当中讲了，就很多阿罗汉会经常想自杀。我们会想阿罗汉怎么会想自杀，自杀好像都是咱们欲界的众生感情出问题了，经济有问题了，这个时候活不下去了，想自杀。但是阿罗汉很担心自己的证悟境界退失了，因为他是钝根，钝根的缘故经常想自杀，但是有没有自杀的还不好说，想是这样想的，反正就是担心自己的证悟退失，像这样的话就经常想自杀，是这样思维死亡。其实这些圣者阿罗汉圣者对于死亡的问题，他的的确确没有害怕死亡。以前我们看到过是富楼那尊者（或者是谁）和佛陀对话，就说去边地弘法，佛陀就问了一系列问话，如果骂你怎么办？骂我的话没有打我就可以了，打你怎么办？没打死就算还可以了，要是把你打死了？那么我感谢他了，为什么，因为打死了我就进无余涅槃了，永远解脱了，所以你看他们的态度就是这样的，对于他们来说一旦进入无余涅槃，一旦死亡之后，他就可以依靠这个因缘进入到无余涅槃当中去。所以他们把死亡当成真正的一种解脱，他们不像世间人，现在的人一死百了了，然后人死如灯灭了，然后就获得阿罗汉果位了，不是这样的。要是像这样的话，这么简单就不需要这么精进，去怎么怎么样修行了，但是世间人的我执、业、烦恼都没有灭尽，你死了之后你是想像阿罗汉一样一死百了，像这样一死全都没有了，但是如果你烦恼的业还存在的话，那是不可能

的事情。阿罗汉不一样，阿罗汉他相续当中所有投生三界的业都已经灭尽了的，完全灭尽了，他投生的因缘没有了，他一旦死了之后就入无余涅槃，他真正的入无余涅槃，他永远不会再有这样的痛苦，这当然是从小乘的侧面来讲的，所以就是恒常思维死亡。

然后，护法罗汉，他也很顾虑自己退失证悟。那么顾虑退失证悟之后，随后护持。他开始通过修持禅定，精进地修禅定，精进地修持正法的缘故，经常这样很精进地修。很精进地修的原因是什么？就是为了护法，保护自己内心当中的这样一种证悟。很顾虑的缘故，非常精进地护持，叫护法罗汉。

然后，安住法罗汉。安住法罗汉就是说通过一些小因缘不至于从证悟当中动摇。虽然遇到一些障碍，小的障碍，小的违缘，他不护持也不要紧，他的境界也不会动摇，小小的因缘不至于，这个叫安住。类似于有一种比较稳固的境界，但是小小的因缘不至于退，但是大的方面还不好讲。还有一种说法，就是安住的意思，就是说一般的因缘不会让他退失，但是他也不容易增长，他也不容易上升，也不容易下降，他就是安住在这个状态当中。这个状态叫做安住法。

然后，堪达法，就是通过炼根，他本来是钝根，可以让自己获得利根，获得这样一种不动摇。通过炼根使证悟不动摇。通过堪达法，堪达，可以堪能、达到不动的境界，他可以达到不动法罗汉的境界，这个方面必须要通过炼根才能达到。所以叫做堪达法罗汉，这就是前五种。

第六种就是不动法罗汉，是利根者获得的。利根者，他不管怎么样永远不可能退失，他的根基是很利的，永远不可能退失，所以这个方面叫做不动法罗汉。那么前面五种是钝根者，是以信解产生的。通过胜解、信解产生的，所以是钝根。“彼等解脱观待时”就是说五种阿罗汉，他的心解脱、现前等持等等，必须要观待时间。什么时间？就是说时间如果具有的话就不会退失，观待这样一种时间。什么时间？就是顺缘、资具、无病、对境、差别等等这样的时间。观待这些时间，那么这些时间如果比较好的话，他就可以安住，如果不行的话也容易退失的。

那么顺缘资具，第一他的这个饮食要好，不能够吃了一顿没第二顿，这些是不行的。有些是利根阿罗汉，他不管怎么样也不会有这个障碍。但是就是说这些罗汉，如果他的饮食没办法配置的很好，有的时候太少了，有的时候吃的多一点，有的时候吃的少一点，这个对他的影响很大的。所以有的时候是没有办法的，所以现前等持啊等等，所以就是说饮食太差了也不行。第二个，他的衣服太差了也不行。本来冬天应该多穿，但是他没有多穿，这个时候稍微寒冷，好了，就没有办法入等持了。所以要观待第一个是饮食，第二是衣服。第三个，要观待他的卧具，就是他的床。他的床也是必须要适合的一种床。如果太差也不行，太差的话他的等持也产生不了，所以要观待这样一种因缘的时间。

然后就是地方，“无病”就是地方，有的时候无病就是没有疾病。还有一些解释，无病是指地方比较好，按现在的角度来讲，就是风水比较好，或者是比较适合他修行的地方，他不容易生病。所以这个地方很好，住在这个地方，一直他的身体就很健康。但有些地方不行，一去就生病。地方对他的修行也是有很大的差别。所以有的时候，无垢光尊者在《禅定休息》中也讲，地方要选择，地方也是很重要的。否则有些时候，看到这个地方山清水秀，肯定是修行很好，但是很不适合修行，因为很多非人、其他做障碍的很多。有些地方刚开始去的时候特别喜欢，住一段时间之后慢慢就不想住了。有些地方去的时候特别不想住，但是只要住下来慢慢就很喜欢，所以地方有的时候是要观察的。但是无垢光尊者说，不管怎么说，如果是以前大德加持过的地方肯定是吉祥的，不用观察的。所以地方对修行者有的时候还是有一定帮助的。

还有对境方面，比如传法者。如果经常性地给讲一些教言，所讲的法很殊胜，经常性地缘一些好的教言，这个时候他也容易生起等持。如果没有遇到很好的传法，这个时候就不一定。所以阿罗汉，有的时候，从小乘的侧面来讲，即便得到阿罗汉，钝根阿罗汉也要经常性地听教言。菩萨也是一样的。我们说得到初地菩萨是不是就完事了？其实也不是这样的。初地菩萨还要听闻怎么样从地上地这样的窍诀，怎么样成佛的方法都还要听闻。三地菩萨听闻佛法的时候，哪怕越过刀山火海他都要去听闻。所以这些圣者他也是，因为这个法就是法界等流，这个法相当于法界当中相似的这样一种等性，所以听到法就很容易和法界相应，因为是法界等流的缘故。所以如果他的法很好也可以。

第六个就是他的同修，他的同修很好，大家一起修行，大家都一起用功，这个时候同修很好的话，很和睦，没有什么事情，这个时候就容易生起等持。如果同修这方面不是很好的话，有时候也不一定能这么容易产生，这个叫做待时解脱。因为他看待众多时间差别的缘故，如果这些做好了就可以，如果做不好，就是时间方面不是那么足够，或者说时间不是那么吉祥等等，像这的样话他就不容易产生，所以叫做待时解脱。他要看待这么多因缘，当然就是钝根了。从这个角度来讲，就是钝根。所以在安立的时候，阿罗汉有这样的钝根和利根，待时解脱叫做钝根，待时解脱五种都是钝根，都是待时解脱的。

第六种是不待时解脱，就是不动法者。“故彼不待时解脱”，他不需要看待这些，饮食好一点差一点，睡觉的地方柔软一点硬一点，他没有什么；听的法也是一样的，给他讲法不讲法，对他来讲没有什么差别，所以他是利根者的缘故，他就不需要看待这么多时间的因缘，不需要看待这么多的差别因缘，所以叫不待时，不管遇不遇到违缘，他都可以随心所欲地入定，这个方面称之为不待时解脱，就是利根者。“彼由见因所生”，从前面修道的利根叫做见智，从修道的见智的利根当中产生的叫做不待时解脱利根阿罗汉。这是真实分别。

下面第二是法智差别。

法智差别是这样的：

有者初为彼种姓,有者后由炼根成,

四由种五从果退,并非是从初退失。

第一句第二句是讲根基。根基有些是天生的根基，有些是从后面炼根而产生的。“四由种五从果退”就是说退的方式，有些是从种姓退，有些是从果退。“并非是从初退失”指退到什么界线。是不是一下子退到凡夫了，像这样是白修，这是不可能的。所以是并非是从初退失。最多是到初果为止，就不会再退了。而且退到初果之后，这辈子没有恢复，自己是绝对不会死的。就像一个健壮的人摔倒之后，马上就可以站起来，所以退失之后很容易恢复，是从这样的方面来安立的。

“有者初为彼种姓”意思就是说这些根基，钝根、利根、或者前面讲的退法的根基、思法，护法等等，那么这些种姓最初就是这样的吗？还是可以通过训练的？回答有两种，有些是天生的，天生钝根，天生利根。以前大恩上师在讲的时候，最早我接触这个概念，是大恩上师在 1994 年第一次讲《定解宝灯论》时出现这样的概念：“根基有天生利根”。《俱舍论》当中也承许有天生利根。此处“有者初为彼种姓”，这个叫做天生利根。不管怎么样他就是这个根基，他就是利根者。所以当时打比喻，密宗中的天生利根就是普贤王如来，他就和其他人众生的根基不一样，他就是一下子就证道了，一下子就成佛了。其他众生就没有证得，开始流转。在根基上面，的确有天生利根和天生钝根的差别。所以在小乘当中，说“有者初为彼种姓”，上师说《俱舍论》当中是这样讲的，无垢光尊者也是这样引用的，也是引用这样一种教证。所以根基当中有些就是天生利根，有些就是天生钝根。所以“有者初为彼种姓”，所以最初的时候他就是退法的，属于一种钝根的，有的天生就是利根的，这是第一种情况。

第二种情况他可以训练，首先他是钝根，然后通过不断的学习，他就从钝根过渡到利根，上师在注释中也举例子，就像我们一样，我们刚开始来的时候什么都不懂，信心也没有，智慧也没有，慈悲也没有，什么都没有，到后面就通过上师的加持，不断的闻思修行，然后自己的信心开始生起来了，自己的慈悲开始生起来了，对佛法的正见，对密法的见解特别的稳固，绝对不会退失的。这方面就相当于炼根的过程。

有些人一来的时候他的根机就这么利，他本来就不会退失的，然后再遇到这些就可以很快获得成就，这些宿缘深厚的人，善根很深厚的人到了之后，马上就可以进入状态当中，有些刚开始的时候很差很

差，世间的习气特别重，但是时间长了之后慢慢学习之后，得到了加持，他的内心当中很多不好的东西就抛弃掉了，好的东西就逐渐生起来了，像这样的话这样也是一种炼根。当然我们来了之后就能对佛法产生信心，到底是天生的，还是以前前几世已经准备过，这有可能两种都有的。有些也许以前从来没有接触过佛法，一接触佛法，天生利根，根机本来就利，这样一接触之后，虽然以前没有串习过，但是一下子产生这样的信心也有。还有一些就是前几世，很多世之前就训练过，训练过之后，然后逐渐地今生当中就一下子显现他以前的宿缘，这个方面也有。但是不管怎么样，根机的确有天生利根和训练根，现在这一世很可能是以前训练过。大恩上师在很久以前就调化我们，把我们的根机调化到现在，这一世又遇到老人家之后，又慢慢进一步学习，这个可能性也有。有可能以前没有接触到，天生利根的，像这样话也有这种情况，所以“有者后由炼根成”。

然后“四由种五从果退”，什么意思，退的时候，退的方式是从种姓中退吗？还是从果当中退吗？此处说有四种，“四由种”和最后一个字“退”要连在一起看，“四由种退”，然后“五从果退”，退两个地方都要配字。四由种退，五从果退。

四种由从种姓当中退失的，比方说第一个退法罗汉，不可能退，他已经是最差的，再往哪里退，退无可退。他不可能一退退到利根上面去了，这是不可能的事情，所以退法罗汉是不可能再退。第六种是不能退的，不动，他已经不退了。只有四种，中间有四种是可以退的，从第五退到第四，第四退到第三，第三退到第二，第二退到第一，这四种情况，“四由种退”，中间四种情况是可以退的。

“五从果退”，有五种从果退，除了不动法罗汉不会退，不动法罗汉种姓也不会退，他的种果也不会退。然后退法罗汉，种姓不会退，他因为最低了，不会再退，但是果会退。其他这几种，种姓有可能退，果也有可能退，大概就分了这几种情况。“从果退”，前面我们已讲了，遇到一些违缘，他突然内心中产生修惑，产生修断的烦恼，产生修断的烦恼之后就开始退失，要不就退失到不来果，退失到一来果，最差的退到预流果，所以“五从果退”。“并非是从初退失”，并不是从初果当中退失，初果当中是不会再退了，最多退失初果为止。再往下就不会再退了。殊胜的种姓是不会再退了，还有有些通过有学和无学道已经炼根的，已经训练过的这方面也不会退失，这个方面也不是绝对会退。如果他是在有学道的时候，他的种姓就是本来是要退的种姓和果，本来在有学道的时候，他就是堪达法罗汉或者护法罗汉，是属于护法种姓的，然后通过有学道开始训练，到了无学道的时候又是这个，通过有学无学经历之后就比较稳固了，稳固是已经确定下来不会再退失。后面对退失问题还会讲一些，最后退到预流果为止，不会再退。

有学异生具六种，见道之时无转根。

这个方面是两种意思，一种意思是这样六种根基是在阿罗汉的时候才有吗？还是在以前就已经有了？当然我们这方面讲，其实以前就已经有了。那么无学道的六种种姓在有学道的时候就有了，有学道的六种种姓在凡夫的时候就已经有了。“有学异生具六种”，不单单是指无学阿罗汉具六种差别，其实在有学圣者位的时候也具有这六种差别，然后这有学微六种差别其实在凡夫的时候就有差别了。因为首先有这个因才会产生这个果，所以在凡夫的时候就有六种种姓，六种种姓在开始进入到有学道，有学道的时候他也会有这六种差别，然后有学道到阿罗汉的时候他又会出现这六种差别，所以这方面在讲的时候，其实这六种差别在有学异生的时候就已经存在了，这个也不是确定的，他是可以转变的。

所以后面一句就讲转根，他什么时候可以转根，把不能转根的时间拿出来，就说明其他时间是可以转的。“见道之时无转根”，只是见道的时候没法转根，如果你见道特别快，见道很快就过去了，见道当中的时候根本就没有机会没有办法让你去转根的，所以除了见道之时无转根之后，在凡夫的时候可能转，在异生的时候有的是时间你可以转根，然后在有学道的时候可以转根，然后在无学的时候也可以转根，已经获得阿罗汉果了，你在阿罗汉果当中也可以转根，在有学道的时候可以转，在凡夫的时候可以转，但是在见道的时候无法转，见道的时候太快了，很快就过去了，这个时间当中是没办法转根的，从这个方面进行安立，下面我们还有讲一些退失，今天我们暂时讲到这里。

第 090 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》是八品，八品当中现在我们学习到第六品，第六品分别圣道。分别圣道是对于圣者之道还有获得胜道的圣者他们内心当中的功德，境界。或者对于修行者来讲，如何首先苏醒种性，苏醒种性之后怎么来修持寂止，修持胜观，然后再去安立资粮道，加行道，见道，修道，无学道等等。有关小乘的修行的方法，小乘的一些果，

在分别圣道这一品当中都已经讲了。可以说通过一种归纳的方式，通过归涉的方式在第六品中已经做了安立了。

这些修行的方法呢，有些对于大乘的修行者来讲的话是需要学习的，需要修行的。有些可能是需要学习，不一定要进行修行，因为大乘的道可以说归涉了小乘的道。小乘的道呢在某个阶段它可以作为这个和大乘共同的基础，共同的修法一起修行的。那么到了一定的这个时间的时候，大乘的作意将转成菩提心，修行的核心呢就变成六度，或者变成二我空性，开始呢为了广大利生开始做准备了。所以说这个方面这个内容我们也是要自始自终呢都必须很清楚地。一方面我们不能够诋毁小乘，不能够诽谤小乘，一方面这里面的意义从哪个角度对大乘行者是有帮助的，哪一方面是需要了解的，这一方面必须要知道。

今天我们学第三个科判，退失之分类。针对所谓的退失进行安立。

当知退失有三种，即得未得受用退，

佛陀唯有未受用，不动亦中余有三。

这个当中就讲到了这个三种退失，“当知退失有三种”。“即得未得受用退”，这一句话主要是讲到了三种退失的这种情况。下面第三句分析佛陀有没有退失呢，佛陀也有退失。佛陀是“未受用”退，那么后面一句“不动亦中”就是讲不动阿罗汉，不单单是有未受用退失，而且也有这个就说未得的一种退失。“余有三”，其他的钝根，其他的凡夫，三种退失都有。这里面的退失和平常我们讲的退失的概念不一样，否则佛陀怎么可能退失呢。这里面的退失有它的一种专门的解释的方式，和平常我们所安立的一般意义上的退失不一样的。

我们在学习佛法过程当中，有的时候也是这样的，同样一个词在这不同的经典论典当中表达的意义的的时候呢，的确有不不同的地方，这个词句上是这样讲，但是在解读的时候有其它的意义需要解读的。这个在学习佛法过程当中也是比较重要，比较关键的一些问题，否则有的时候我们只是这个盯住这个词句，反正这个经典当中这样讲的，佛讲的这样一种这个意义呢，谁都没办法反驳，这绝对是肯定下来的。但其实佛陀讲是讲了，词句也是这样的，翻译家呢也是这样翻译的，但是在解读的时候呢，它针对不同的场合，不同的根基，不同的情况，它有不同的安立的，这方面其实也有很多。

“当知退失有三种”，退失分了三三种情况，即得，未得，受用退。首先一个是得，得是什么呢，得和后边的这个退字要放在一起，就是得退。得退的话，已经得到了，然后退失了，这个叫第一个得退。第

二个是未得退，这个是从没有得到的这个侧面，没有获得的这个侧面安立的退。第三个就叫做受用退。是这样三种退。

第一个已得退。比如说已经得到了一禅，已经得到一禅之后后面退失了，这个叫做已得退。或者前面我们讲阿罗汉果等等的时候，这个钝根者已经获得了阿罗汉果，但是后来退失了，退成了不来，或是退成了一来果乃至退成了一流果等等，这是已得退。这个就是平常我们讲的真实意义上的退失，得到之后你的境界没有了，境界退失了，这个就叫做已得退，也是平常我们意义上所讲到的这个退。

第二个叫做未得退，未得退呢就是指还没有获得这些应该获得的功德，比如说，凡夫还没有获得阿罗汉，或是阿罗汉从大乘的角度来讲，阿罗汉还没有成佛，或者菩萨还没有成佛等等，这个叫做未得，没有得到，没有得到也是一种退。这个何平常我们意义就不一样了，在我们的这个安立当中，退可能是有了才退嘛，但是这个地方没有得到，还没有获得功德的时候怎么叫退呢。在这个小乘当中，或者在这个佛典当中啊，它有一种退呢叫做未得退。就是说把没有得到也叫做退，所以说这个方面就叫做这个未得退。

第三个叫做受用退，就说是本身他自己所有的功德已经得到了，但是得到的所有功德当中有一部分功德没有现前受用，没有现前受用的话，这一部分就叫做受用退。比如说就说你自己在银行里边存了很多钱，但是这个钱你只是取出来一部分在用，还一部分没有用，当时没有拿出来用，这个方面就叫做受用退，是这样的意思。

比如说佛啊，或者不动阿罗汉呐等等，具有很多功德，应该得到的功德已经得到了，但是有些功德就现前了，比如说佛陀在利益众生的时候等等他有些功德就现前了，有些功德呢就没有现前，没有现前的这一部分就叫做受用退。他就说这功德没有现前，没有受用嘛，没有受用的这部分就叫做受用退。所以说我们知道这个退就从这个三个角度来安立的。

那么知道了三种退之后呢，我们再来看第三第四句。佛陀有没有退呢？只是说“佛陀唯有未受用”，就是说受用退这个是有。“唯有未受用”这个“未”就说是初中后当中的最后一个叫末，“受用”就是讲受用退的意思。三种受用，三种退当中的最后一种退就是叫做受用退，这个受用退佛陀是有的。佛陀具有这么多的功德，他有十力啊，四无畏啊，十八不共法等等很多很多所有的禅定功德都已经获得了，但是呢获得了这么多的功德当中，有些呢是佛陀已经现前受用，正在现前受用，有些是没有现前受用，没有现前受用的这部分呢就叫做受用退。那么佛陀有没有所有的功德当中没有现前的部分呢，此处讲的是有的，所以说佛陀就存在一种受用退的情况。这个退不是真实意义上平常我们讲的退，只不过是功德已经有了，但是没有受用而已。

“不动亦中”，“不动”是讲不动阿罗汉，就是六种阿罗汉当中的不动阿罗汉。那么这个不动阿罗汉他就说是“亦中”，“亦”当然就说他受用退是肯定有的，首先他有受用退。因为阿罗汉他也获得很多功德，获得很多功德当中是不是说所有功德都受用了呢？也不是。所以说呢这个不动阿罗汉呢，第一他有受用退，第二“亦中”，中间这个也有，中间是什么呢，就是未得退。因为从某些角度来讲的话，他还有很多功德没有得到的。比如说佛陀的这些不共法啊，佛陀的殊胜的功德啊，虽然阿罗汉他是不动的，他是利根的阿罗汉，但是我们不能说他已经获得了佛的功德，他必定还有很多很多佛的功德没有获得的。所以从这个角度来讲的话也叫做这个未得退。那么这个叫“不动亦中”。亦中有两种意思，除了最后一种之外还有中间这种未得退。

“余有三”，前面佛讲完了，利根的不动阿罗汉讲完了，剩下是什么呢？剩下就是钝根者，还有一些有学等等。反正就说有学肯定是具有受用方面的受用退，也有未得退的。如果是钝根的有学，钝根的阿罗汉，钝根的无学，还有凡夫人，就三种（退失）都有。有些是受用退的，凡夫人有受用退吗？凡夫人也有受用退，他得到了这么多的，他内心当中有很多很多隐藏的功德，或者前边我们讲的包包里的钱，有部分没有受用存在银行里面，这方面也可以叫做受用退。然后凡夫人的未得退，未得退就是没有得到的这部分也叫退。还有就是已得退，已得退的话就是说你已经得到了，比如说凡夫修有漏禅定，从有漏禅定退失了，从一禅当中退失生起欲界烦恼，这个叫做已得退。所以这个叫做“余有三”。

以上我们讲到了退失的分类。详细分析了之后，我们知道了佛陀他具有的退失是什么退失。如果有时候我们分析佛陀有没有退失呢？当然从其它的两种角度来讲，的确是没有退失的，但如果从有部的观点，从第三种观点来讲，他还是有一种退叫受用退的。

那么下面我们再看：

从果退者无死亡，彼不行持非法事。

我们昨天的意义当中讲到了阿罗汉有退失的情况，钝根阿罗汉有退失的情况。那么退失之后呢，会不会退到三有当中？他因为要退失了，从阿罗汉果当中退失了。那么退失最后会不会退到凡夫，然后开始重新投生三有，重新开始流转轮回，他修行白费了，这个情况是没有的。为什么没有呢？因为“从果退者无死亡”。首先这个从果退者，他没有重新恢复之前是不会死亡的，就是说他在死亡之前，是一定会重新恢复阿罗汉果位。

“彼不行持非法事”，而且即便是退失了之后，他也不会去行持非法的事情，重新生起欲界烦恼，犯戒

啊，这些情况是绝对不可能有的。因为这样的行者，他再退也不可能退到初果以下。他初果以下呢，他其实已经是见了道了，见了道，他内心当中有具有无漏的戒律。如果有无漏的戒律的话，那么这个无漏戒就可以遮止所有非法的事情，他不会做杀生，偷盗，邪淫等等。所以他无漏戒体的缘故，再加上他自己也是修行有素的修行者，虽然暂时的从果当中退失了，但是他很多的其它的福德、潜质还是存在的。所以就不会行持非法的事情。

而且还有一种说法是说，这些阿罗汉退失之后呢，很快就会恢复的。前面我们说了，阿罗汉退失就像一个很健壮的人不慎摔倒之后，很快就会重新站起来。有些人就是这样，一倒了之后呢，然后一个鲤鱼打挺，又起来了。我们还没有反应过来的时候，别人就站起来了，大概就是这样一种情况，反正身体很好的这些人，爬起来也快，如果练过的人他就更快了。阿罗汉就是这样的，暂时退失之后呢，很快就会恢复，而且没恢复之前绝对不会死亡，这样情况我们就不用担心。

但是前面我们再再讲过，有部的观点认为阿罗汉会退失，但经部就认为阿罗汉不会退失。前面我们提到有些佛经当中讲阿罗汉会退失的话，他会退失这个现法乐住，现法乐住这个方面会退失。大恩上师在注释当中讲了，所谓的这个退失，就是有些时候会生起一些分别念，这叫做退失的意思。而不是说真正从果当中退失，这个是不会有的。

下面讲辛四，“别说转根之理”。前面我讲到了转根，就是炼根，转根，把自己相续当中的钝根，通过修炼之后转变成利根。

颂词当中提到：

不动法者久串习，解脱无间道各九，

见至者各一即可，无漏人中得增上。

无学九地有学六，增舍胜果得果故。

首先我们看第一句第二句，就讲到了如果要在阿罗汉果当中啊，比如说要从钝根的罗汉转成利根的罗汉，他的加行要多一些，他做的准备要多一些，所以说“解脱无间道各九”。第三句就讲到了如果是在有学位转根的话，他就要快一些，就容易一点，所以“见至者各一即可”。“无漏人中得增上”，这一句主要是说所谓的转根，第一个一定是无漏道转，第二个一定是人中转。那么已经升到天界，已经转生到色界等等的时候就不需要再转了，他们不会退失，所以只在人中才能够转根。“无学九地有学六”，

就说是转的时候呢，无学道是九地都可以，有学地转呢六种无漏定就可以了。后面这一句“增舍胜果得果故”，主要是解释有学道是六种的原因，这个颂词大概就是这样的。

那么我们看“不动法者久串习，解脱无间道各九”，这个是讲到已经获得无学道了的钝根阿罗汉要转成利根阿罗汉，需要怎么样一种加行。首先呢总的意义上讲的是久串习，他需要比较久的这个时间来串习，不太容易。为什么不太容易呢？因为他这个种性，通过有学道的串习，再通过得到无学道的串习的话就相当于已经比较稳固了，就是说通过有学道，无学道的串习之后呢，比较稳固，你再要转的话就比较难。像前段时候我们讲到了小乘要进入大乘的时候，舍小向大的时候，这些阿罗汉要转成大乘的纯粹的种性的话，他也不容易。因为他的这个出离心，他的这样一种厌离轮回的心啊，想要自己解脱的心，从刚刚开始苏醒种性的时候，就已经有了。他一苏醒种性就是小乘种性，然后通过积累资粮，他也是在稳固自己的出离心，想要厌离轮回。然后到了见道修道的时候，也是在再再串习这个，到了无学道的时候，还在串习这个。所以说他通过这么长的时间，串习他内心当中的厌世心，串习自己获得涅槃寂静的心，一下子要让转变成为度一切众生发誓成佛的心就很困难，所以他要花很长时间去转变。

小乘进入大乘的时候，他的道理有点相似，但是此处转根没那么麻烦，不会有那么长时间。就是他不怎么样久，反正在这世当中肯定能转成。所以说这个大概的意思是，他反正在有学道无学道已经串习了很长时间，他自己的钝根种性串习了很长，比较稳固。比较稳固的缘故，要转的话就不容易，所以这个叫做久串习。

“解脱无间道各九”，就是说他自己比如要从第五转成第六，堪达法罗汉要转成不动阿罗汉，无间道需要九个，解脱道也需要九个。就好像其它注释当中打比喻讲啦，就好像要灭尽有顶的烦恼，有顶烦恼属于有九品，有个无间道，有九个解脱道。像这样的话，要把九品烦恼都断尽了之后，断尽了有顶烦恼之后呢，你才获得阿罗汉，才获得无学。所以说无学道转根的话，他类似这样的，必须要经过九个无间道，九个解脱道之后，才能够从堪达法罗汉转成不动阿罗汉。这个还是从堪达法罗汉转成不动罗汉而讲的，如果你要从下面开始转，你要从退法罗汉开始转，如果要从退法罗汉开始转的话，从退法罗汉到思法罗汉之间，他是九个无间道，九个解脱道；如果从思法罗汉要转成护法罗汉的话，九个无间道，九个解脱道；如果从护法罗汉转成安住法罗汉，九个无间道，九个解脱道；从安住转为堪达法罗汉的话，也是九个无间道，九个解脱道；然后从堪达法罗汉转成不动罗汉，九个无间道，九个解脱道。所以说如果你已经是堪达法罗汉，那九个无间道，九个解脱道就够了。但是如果你要从最低的退法罗汉开始，慢慢慢慢转，转成最后一个不动罗汉，每一个种性的转变都要经历九无间和九解脱，从这个角度来讲，他时间可能就比较长了。所以说这个叫“做解脱无间道各九”。

下面我们看第二种情况“见至者各一即可”，“见至者”当然就是指他有学道了。有学道的话，就不需要这么长时间，因为他串习的时间还不够长，串习的还没那么稳固，他自己的种性还没有通过训练的方式，久经串习的方式没有变得那么稳固。所以从信解者转成见智者的话，“各一”即可，一个无间道，一个解脱道就够了。打比喻说，要获得预流果的时候，在最后的时候，道类忍、一个无间道、道类智，就获得了预流果。一个无间道一个解脱道就获得了预流果。所以有学道转根就像他自己获得初果一样，一个无间一个解脱，最后道类忍道类智就可以了。前面所说无学道要转，就相当于要灭尽有顶的烦恼、灭尽九品烦恼才能获得阿罗汉，所以需要九无间，九解脱。如果要从信解者转成见智者的话，一个就可以了。前面已经提到了，有学一生具六种，是不是只有在无学道才有这六种根基呢？不是的。其实在有学道当中，也有这样的根基，也可以分为这六种。从退法的种姓到思法的种姓角度讲，也是一个无间，一个解脱，像这样慢慢上来，无学道时，九个无间九个解脱，前面方便的话，一个无间一个解脱道就可以了。以上讲了“见智者各一即可”。

“无漏人中得增上”。下面详细讲解一下关于转根方面的内容。关于转根的内容，首先是无漏，如果是圣者转根的话，必须用无漏道转，用有漏道没办法转圣者相续当中无漏的钝根。圣者相续中的无漏钝根是无法通过有漏道转的。圣者相续中无漏的钝根转化为无漏的利根，必须是无漏，此处说的“无漏”两个字就是这个意思。但如果说是凡夫转根，凡夫在没有进入圣道之前也可以转根，因为凡夫还没有获得无漏道，将有漏的钝根转变为有漏的利根用有漏道就可以。但为什么此处说无漏呢？因为此处说的是圣者，如无学的罗汉，有学的圣者……他们要钝根转利根只能用无漏道来转。

“人中得增上”，为什么呢？因为只有在人中才能转根。为什么在入中才能转根，因为只有在入中才能退失。如果已经转到上界，是不会退失的，退失的情况只在入中才有。既然只有在入中才有退失，那么只有在入中才有转根。否则，当你已经到达上界不退了，就没必要转。因为入中才有退失，所以要转变根基、增上根基、增上种姓也是在入中。这就是“入中得增上”的意思。

接下来看“无学九地有学六”。“无学”，比如阿罗汉要转根，除了有顶禅定之外，其他的九地都可以转根，从未道定开始到初禅、殊胜禅、二禅、三禅、四禅，乃至空无边，四无边，无所有处，这些九地都可以转，这就是“无学九地”的含义。“有学六”是指有学道六地就可以转，无漏六地可以转，没有上面可以转的，因为最初得到不来果是在入中，没有在上界，无色界不可能得到不来果的，所以最初得不来，不可能在无色界得。所以他自己真正在转的时候是在有学道，有学道是六种禅定可以转。

“增舍胜果得果故”是在讲根据。“增”是指增上，增上种姓，比如在入中增上种姓，将钝根在六种种姓中再再的增长。增的时候，“舍胜果得果”，这里有初果，有胜果，一般的果比如前面提到的胜果道等，胜果道就叫向了，初果就叫他自己的果。比如说获得预流果，有时还不能被称为一来相，必须

要获得胜果的时候才能称为预流相，这里面有一个胜果。转根首先要舍掉钝根的胜果，之后再得果，得到利根的初果。

这里的初果并不是指预流果的意思，这里初果是针对胜果而言。在转根，增上种姓的时候要舍弃掉前面钝根所摄的胜果，然后重新得到属于利根的初果，比如不来果。最初得到的不来叫初果，再往上就叫胜果。所以在转根的时候，属于钝根的胜果是要舍掉的，得到利根的初果。所以书上说真正不来果在无色界是不可能获得殊胜的初果的，不来果的初果在无色界没办法获得，只是在无色界以下的地方可以转变，那么禅定的所依只有六种而不是九种。“增舍胜果得果故”这句话就解释了。

下面的颂词是第二个科判，结尾。结尾是这样讲的：

二佛以及七声闻，彼九乃九根性者，

七者以根加行定，解脱二者所安立。

此处讲到了结尾，“二佛以及七声闻，彼九”是指九种阿罗汉，为何这样分？“乃九根性”，通过九种根性来安立了九种阿罗汉。除了这九种阿罗汉之外，还有七种圣者的安立，“七者”不是指七种阿罗汉而是指七种圣者。为何分为七种圣者呢？因为七种圣者以“根”、以“加行”、以“定”、以“解脱二者”所安立的，这样就分为了七种。首先学习九种阿罗汉，再学习七种圣者，在小乘经典中比如《阿含经》里面经常会出现这样的问题。

首先，阿罗汉分九种的情况：“二佛”，一个是圆满正等正觉的佛，第二是中佛，中佛属于缘觉，独觉属于中佛，无论是佛陀也好、缘觉罗汉也好、声闻罗汉也好，其实都带了佛的名字，都有觉悟的意思。我们称为“三菩提”，都有觉悟的意思，声闻有声闻的菩提，有觉悟的意思在里面，缘觉有缘觉的菩提，有觉悟的意思在里面。还有一种叫佛菩提，真正正等正觉的菩提，这里面也有菩提、觉悟的意思。所以三种无学道，都有佛的名称，都是以佛来安立的。所以二佛，除了以释迦牟尼佛为代表的、通过修持大乘道而获得的佛之外，缘觉的菩提也叫佛。我们在《入中论》中说“声闻中佛能王生”，这个中佛就是指独觉。这就叫“二佛”。

然后“以及七声闻”，七种声闻是从什么开始呢？就是从退法罗汉开始，退法罗汉、世法罗汉、护法罗汉、安住法罗汉、堪达法罗汉，还有最后有一个不动法罗汉，不动法罗汉又可以分为两种：本来利根的和炼根的罗汉，所以说不动法罗汉可以分为两种的缘故，前面的五种再加后面的两种就是七种。七种总共加起来加二佛就是九种，九种声闻，九种阿罗汉，所以佛陀也叫阿罗汉，我们前面也讲过，佛

陀有应供的意思在里面，也有灭尽一切烦恼的意思，有证悟无生的意思都在里面的，所以像这样的话有九种阿罗汉。

九种阿罗汉为什么这样分呢？“乃九根性”，它是属于九种根性，有些根性可以分为上中下三者，上中下三者当中每一种可以分为三种，所以说上根的上根，上根的中根，上根的下根，从这个方面可以这样子安立。比如说佛陀呢它就是上根当中的上根了，独觉呢它就是上根当中的中根了，利根的罗汉就属于上根当中的下根了。再往下走呢中根方面它也可以这样分，乃至下根方面也可以这样分的，最下等的下下者呢就是退法罗汉，下中者就是世法罗汉，下上者呢就是护法罗汉等等，意思就是“乃九根性”，把所有的根性分为三类，三类当中再把这三类各分为三种，所以就九种，分别就这样对应，是从根性的不同如是地进行安立的。这就讲到了九种罗汉，这个也比较容易理解。

下面我们讲七种圣者，七种圣者当中首先是随信行圣者，然后是随法行圣者，这两个主要是属于见道位所摄的；信解圣者和见智圣者是属于一种中间的果，中间的果当中有信解圣者和见智圣者，再两种就四种了。然后一个身现证，身现证前面讲了，在不来果当中获得灭尽定的叫身现证。后来在阿罗汉果位当中有慧解脱和具解脱，慧解脱和俱解脱有这样两种，加起来总共有七种圣者。

七种圣者安立的根据是什么呢？有两者是通过加行来安立的，那么最初两者就是说随信行和随法行是以加行而定，我们看的话，颂词当中虽然第一个是根是排在前面，但是我们讲的时候按照七圣者的次第来讲，首先是加行。那么为什么叫做随加行而立呢？它是随性，性就是它的加行，它就跟随别人所宣讲的无漏的道理产生信心，以这个信心开始行持，开始做加行，这叫随信行，行就是加行的意思。随法行呢？随法行就是随着自己了悟的法而加行，这个叫做随法行，所以说这两者呢就是以加行而安立的。

然后以根安立，以根安立的话就是以根基来安立的，就是信解和见智。像这样的话它的根基就是信解的根基，一方面就是以殊胜的智慧见的一种根基，见智的根基，它是通过利根和钝根这两方面进行安立，通过这样根基来安立的是信解圣者和见智圣者。

第三句当中有一个定，这个定呢是以定安立，以什么定安立？就是身现证，身现证前面我们讲是通过灭尽定来安立的，所以身现证的安立就是以灭尽定来安立，这个叫做以定安立。

然后以解脱二者所来安立的是最后两者，最后两个，就是在无学道的时候的慧解脱和俱解脱，所以说是以解脱二者来安立的。慧解脱和俱解脱下面的颂词还会讲，通过慧解脱何俱解脱两个方式进行安立，通过慧解脱的话是从烦恼当中解脱出来，俱解脱不单单是从烦恼当中解脱出来，而且从它的禅定障碍

当中解脱出来，所以通过两种解脱，解脱烦恼和解脱禅定的障碍，从这个角度就安立慧解脱和俱解脱二者。所以七种圣者主要是通过这几个根据来安立的。

那么下面我们再看：

彼等实体则为六，如是三道各为二，

得灭定乃俱解脱，依慧即是慧解脱。

这个颂词分为两层意思，第一层意思，“彼等”就是前面安立的七种（圣者），七种的话“实体则为六”，本身安立名称的时候有七种名称，但是他们的真实的本体有六种，六种本体。“如是三道各为二”，就是见道、修道和无学道各有两种，所以说就分为六种，这个是第一层意思。第二层意思就是在解释什么是慧解脱，什么是俱解脱。慧解脱和俱解脱其实在小乘道当中啊，很多地方都会安立的，很多地方都会讲慧解脱是什么啊，俱解脱是什么啊，在颂词当中啊，这个地方就是真实的开始给我们抉择什么是慧解脱，什么是俱解脱。

首先“彼等实体”，就是前面七种圣者，实际上可以安为六种，安立六种的时候就是“三道各为二”，就是见道安立两种，在修道的时候安立两种，在无学道的时候安立两种，都是通过钝根利根、钝根利根来安立的。见道当中有钝根利根，安立两种；修道当中有钝根和利根，安立两种；在无学道当中有钝根利根，又安立两种，所以“各为二”纯粹是通过钝根和利根来进行安立的。这样安立的方式和前面九种安立也不一样，前面九种主要都是通过阿罗汉的角度安立的，和七者安立的方式也不一样，七种安立不一定都是以钝根利根来安立的，虽然它里面也有钝根利根的安立，但是不决定都是通过钝根利根安立的，比如说慧解脱和具解脱就不是通过根基来安立。

“如是三道各为二”，我们就看见道当中安立了两种了，钝根安立了随信行，利根安立的就是随法行，这个是一样的；在修道当中呢也是一样的，修道当中钝根呢就是信解圣者，利根呢就是见智圣者，这二者是一样的；在无学道的时候就不一样了，无学道就不能够把慧解脱和俱解脱安立为钝根利根，不能这样安立。

那么无学道的钝根利根是怎么呢？无学道的钝根就是实解脱，前面我们讲的实解脱叫做钝根，不实解脱叫做利根。前面我们讲到六种阿罗汉的时候，就讲到前面的五种都是钝根，为什么叫钝根呢？都叫实解脱，因为要看待时间，看待衣服，看待饮食，看待卧具，看待这环境，看待所传的法，看待同修的质量等等，像这样看待这些因素，这个叫做实解脱，看待这些才能够获得殊胜的功德。不实解脱就

是你不需要观待，真正的无学道的利钝根绝对不是慧解脱和俱解脱，无学道安立的时候就是实解脱和不实解脱，这个方面安立无学道的钝根和无学道的利根。

“得灭定乃俱解脱，依慧即是慧解脱”。这个再顺便解释一下俱解脱和慧解脱的含义。首先我们解释慧解脱，慧解脱就是依慧，通过智慧解脱了烦恼了，断掉了烦恼，就是说智慧得了解脱嘛，因为烦恼没有缠住智慧了，智慧得到清静，从烦恼当中解脱出来这个叫做慧解脱，智慧从烦恼当中解脱出来的意思。俱解脱是什么呢？不单单是智慧从烦恼当中解脱，而且从禅定的障碍当中也解脱了。这个禅定的障碍主要是说俱解脱者一方面获得了慧解脱了，一方面它要获得灭尽定，所以说“得灭定乃俱解脱”。一方面是说获得殊胜的智慧，智慧从烦恼当中解脱，一方面是说获得了禅定，从解脱障，或者从禅定的障碍当中解脱了，就叫做俱解脱。

慧解脱和俱解脱很大的差别是什么？就是说如果是得到了慧解脱的话，就叫做无严阿罗汉。无严，这个严就是庄严的意思，就是没有神通的。阿罗汉还有没有神通的吗？比如说这个慧解脱，慧解脱的阿罗汉就没有神通。那么俱解脱呢，因为得到灭定了，他的禅定的障碍已经解脱了，因为灭定不好入嘛，灭定是很难很难入的，他的心需要很微细的心，灭定当中基本上就没有心心所了，所以他的加行必须要在有顶的禅定，非想非非想，非想非非想在所有的心当中最细的。然后他在这个最细的定当中，再进去，就到灭尽定了。所以说像这样的话，他得到灭尽定的时候，他的所有禅定的障碍已经解脱了，禅定的障碍解脱之后就能够引发神通。所以俱解脱阿罗汉叫做有严阿罗汉。有严就是有庄严的，就有神通庄严的，有神通庄严的阿罗汉呢就叫做有严阿罗汉。没有神通庄严呢叫无严阿罗汉。所以说二者之间的差别呢，一个是俱解脱，一个是这个慧解脱。

下面我们再看：

以诸等至根及果，称为有学之圆满，

依根与定圆无学。

这个颂词当中就是说什么是有学圆满，什么是无学圆满。前面两句呢，就是安立有学圆满，最后一句安立无学圆满。

“以诸等至根及果，称为有学之圆满”。“等至”就是讲灭尽定，获得了灭尽定就是等至圆满了。然后“根”，根圆满就属于利根者，利根者就叫做根圆满。然后“果”，就是获得了不来，当然这个是有学的圆满。不是说这个果圆满了，已经获得了阿罗汉了，不是这个意思，他的前提就是有学，就说在有学的范围

当中能够得到几种圆满。在有学的范围当中，第一个，灭尽定，灭尽定的话他肯定是圣者的定，而且呢他一定是三果以上，一定是不来果以上，才能够得灭尽定的。所以说等至圆满当然是指灭尽定了，不能说其他的初禅、二禅.....，初禅、二禅下面都可以得，不能叫做有学圆满，真的有学圆满就是灭尽定，这方面就是说他的有学圆满的一个标准。第二个是根圆满，根圆满当然就利根了，不来果他就说是利根哪，或者说有些时候在见道位的时候利根哪，或者说在这些方面利根哪，等等，像这样的话就是根圆满。然后果圆满当然你要获得这个不来果位，这个方面叫做果圆满。

分析的时候呢，有些有学圣只是根圆满，比如说他没有得到不来果，他的果不圆满，他没有得到等至，没有得到灭尽定，那么这个等至不圆满，但是他的根是圆满的，为什么呢？他是利根者，他就根圆满了。有些圣者他虽然可能是见道的圣者，可能是属于一来果的圣者等等，但是，他的根是利根者，从这个角度来讲的话，他的根是圆满的。

还有一种就只有果圆满，只有果圆满的情况是什么呢？就是得到了不来果，但是得到不来果的时候，灭尽定还没有生起来，所以等至圆满没有。根呢是属于钝根，所以说根圆满也没有。所以像这样的话有一种圆满，只有果圆满，没有等至圆满，也没有根圆满，这种情况也存在。所以说单独的情况，有一种情况是根圆满的，不管怎么样，你没有获得不来果，他根也可以圆满。第二个是果圆满，就只是得到了不来果，只是果圆满，其他的灭尽定没有，然后根是钝根，所以说这两种圆满是没有的。

还有一种情况就是等至圆满和果圆满。就说钝根的不来果他可以获得灭尽定，我们不能说灭尽定只是利根者得。钝根的不来果也可以得到不来果，果圆满了，也可以得到灭尽定，就说是等至圆满了，但是根是钝根，这个情况也有。

还有一种情况就说是这个根和果，没有等至。就说他是利根者获得不来果，但是还没有来得及修灭尽定，还没有得到灭尽定，所以他只是果圆满，只是根圆满，等至圆满就没有。

还有一种情况是什么呢，就是三者都圆满了。利根的不来获得了灭尽定，这个三个圆满都有了。首先他是不来果，果圆满了，第二个是利根者，根圆满了，第三种获得了灭尽定，等至圆满了，这个就是标准的有学圆满。比较标准的有学圆满，就三种都有：他既是利根，又获得灭尽定，也获得了不来果。所以说三种都具足的，称之为真实意义上的有学圆满。

前面我们讲为什么慧解脱和这个俱解脱不安立无学道的利根钝根呢？因为钝根者也可以生起灭尽定，所以我们就不能说，你是俱解脱了你是利根，你是慧解脱就钝根，因为钝根的罗汉也可以修灭尽定，利根的罗汉不一定有灭尽定。所以从这个角度来讲他是不确定的。

“依根与定圆无学”，这个叫无学圆满。前面有学圆满讲完了，下面是无学圆满。无学圆满是什么呢？就是说只是讲两种，只是讲“定”圆满，和“根”圆满。为什么不讲果圆满呢？果已经圆满了，已经无学了，再没有什么超胜无学果的，再没有超胜阿罗汉的，所以说不用讲了，肯定果一定是有的。前面为什么要讲呢？因为前面有学圆满当中，上面还有阿罗汉，所以必须要说果圆满，但是在无学道当中就不用讲，反正他的果已经圆满了，不讲他也是圆满的。从小乘道的角度来讲，上再没有果了，所以说此处颂词当中只是讲根圆满和定圆满。

根圆满和定圆满，根当然是利根了，比如说不动法阿罗汉，定当然是灭尽定了，果呢，是无学果。有些是根圆满，根和果都有，根圆满的他是利根的嘛，但是定不圆满，他没有获得灭尽定。有些可能是定圆满，灭尽定获得了，但是他是钝根。从这个角度来讲的话，当然最圆满的就既有根圆满，也有定圆满，这个是最圆满的无学圆满了。他的根也圆满了，没有什么欠缺的了，他的定方面，也解脱了禅定障，定方面没什么欠缺的了。果当然不用讲了，无学果了，三个都圆满了就是真实的无学圆满，有学圆满和无学圆满，从这个方面可以了解。

第四个科判，宣说现证之道。就是说怎么样现前证悟。现前证悟之道分三，一、宣说加行等四道，二、宣说一切住地与住根之道，三、宣说菩提分法。

首先讲第一、宣说加行等四道。其实真正的道，很多很多种的道，归摄起来的时候，不管是什么情况都可以归摄在加行等四道当中。

总之道即有四种，谓胜进道解脱道，

无间道及加行道。

这个是反过来讲的，反过来讲的话就是胜进道、解脱道、无间道、加行道。平时我们次第来讲，第一个就是加行道，第二个就无间道，第三个是解脱道，第四个叫胜进道，颂词当中和平常我们讲的次第是相反的。真正生起道的时候，首先第一个就是加行道，加行道就是获得无间道的加行，如果你要获得无间道，必须要加工用行，必须要勤奋的修学，这个叫做加行道。这个加行道不是暖顶忍的加行道，所有的道当中都有这个加行道。就说只要你之前在努力的修行，在加工用行，在努力修行，这个叫加行道。

所以首先是加行道，加行道圆满之后进入无间道。无间道前面我们再再提到过，正式地开始断除所断

的烦恼叫做无间道，正在和烦恼作战，这个叫做无间道，无间道当然是通过加行道才有。所以首先是加行，然后进入无间道，无间道正式和障碍所断作战，正在断烦恼的过程。然后断完烦恼第二刹那，安立解脱道，这个叫初解脱，最初解脱的嘛。烦恼刚刚断掉这一刹那，叫做解脱道。相当于就是说把贼赶出去之后，把门关上，就叫做解脱道，他已经从障碍当中解脱了。第四个叫胜进道，解脱道不是最初解脱嘛，然后再进一步地修行，再进一步往前走就叫胜进，这个叫做胜进道。就说逐渐逐渐再往更高的更远的地方进行，更加殊胜往前走，叫做胜进道。

所以说不管怎样都有这四种，加行道等四道包含了所有的道当中。在讲道的时候，没有从加行道资粮道见道修道无学道这个角度来讲，他是从加行道无间道解脱道和胜进道这个角度来讲，因为归纳起来的话，这四个道是遍一切道的。反正你要获得哪个都必须要有加行道无间道解脱道胜进道，所以就通过这四种道来进行归摄的。

下面讲第二、宣说一切住地与住根之道。住地与住根，就是说住于什么地，住于什么根。地就是说禅定地呢还是近分地等等，从这方面讲一切住地的情况和住根的情况。

静虑易道余难道，钝根迟通利速通。

前面一句就是一切住地，后面一句就是住根，钝根和利根之间的差别，前面是属于地的差别。

“静虑易道”，是说所谓的地就是静虑，静虑就是正禅，色界的正禅就是属于易道，就是正禅的地。“余”就是讲到了未到定呀，还有中间殊胜禅，还有无色界的定等，这些就是地不一样，有些是初禅地有些是二禅地，有些是近分地，有些是无学的地等等。所以一切住地当中四种正禅（一禅、二禅、三禅、四禅），这四种正禅是属于易道，他里面具有所有的禅定的分支，所有的禅定的分支都是一应俱全的，当然后面学习第八品的时候还要讲到这些禅定的分支是什么，有些是寻伺呀有些是喜呀……。这些分支在正禅当中是具足的，但是在近分当中，在未到定等等当中就不一定俱全的，所以从这个角度来讲他是易道。还有就是在正禅当中他的止和观比较均衡，其他方面止和观不是那么均衡的，从这个方面讲静虑是属于易道。

“余难道”，其他的比如说未到定，殊胜正禅，还有无色界的定等等这些都是属于难道的，不属于易道。所以很多时候很多修行者都是取四禅，四种根本禅。尤其是第四禅是最清净的，所以说有的时候引发神通的时候也是第四禅。

在弥勒菩萨《经庄严论》当中有一个神通品，神通品中讲无漏神通的时候，其中有一个就是第四禅，

一定是寂静禅来获得无漏的功德。你要显发无漏的神通，当然无漏功德是必须要有的，无漏的证悟是一个，然后第四禅是一个，然后作意加一个。作意的话就说比如说我要获得他心，我在入定前我作意一下，我要获得张三的他心，我要知道他的心，作意开始入第四禅，然后一出定马上就引发神通。所以从这个方面讲要安立在正禅，尤其是第四禅是非常清净的。

佛陀在成佛的时候也是通过第四禅，缘觉证悟无学也是用第四禅，前面我们讲过，所以静虑是易道，其他的是难道，但是难道并不是说不能用的意思，只不过困难一点而已，用是可以用的。

住根之道的根就指的是利根和钝根。住根的地讲完了，四种禅定地是怎么样的，无色界的地呀，其他的未到地呀等等，已经分析了易和难。

然后住根之道是什么样的呢？“钝根迟通利速通”，这个和唐译的翻译方式解释方式稍微有一点不一样的地方，但是我们按照藏传的佛教翻译的颂词看的时候就是“钝根迟通利通”。就是钝根获得神通呢，通过神通了知对境的时候比较迟缓，如果利根要通过神通了知对境是很迅速的，一下子就了知了。所以说利根者如果要了知别人心的话，稍微一下子就可以了知，要是钝根的话可能就要酝酿个几分钟之后才能了知。神足也是别人飞的很快一下子就到了，你可能要在中间慢慢飞，慢慢的到，也可能是从这个角度来讲的，所以说利根和钝根有迟和速的差别。以上就是住地和住根之道，这都是和圣道有关的。

今天我们就学习到这里。