

## 第 091 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！

俱舍论分八品，现在宣讲的是第六品分别圣道。分别圣道主要是现前无漏的果，如果要现前无漏，那么有一种非常殊胜的自体，这个就是圣道。圣道一方面是讲已经通过圣道现前果位的这些圣贤们，第二个方面是如何现前果的方便、道的修持方法。现在我们学习的是现证之道，现证之道当中前面是通过宣讲道的分别，还有什么样的地什么样的根等等。今天讲第三个科判是宣说菩提分法，就是三十七道品。三十七道品有关内容进行安立，当然我们知道三十七道品从小乘侧面来讲有它自己安立的方式，大乘有大乘的三十七道品，密乘当中还有它不共的安立方式。不管怎么样，三十七道品对于小乘、大乘显宗、大乘密宗基本上是一致的道，都是要进行修持的。只不过它里面的一些安立的方式、次第有的时候有稍微不一样的地方，因为根基不一样，所以修持的时候内容也不一定相同。

分七一、以名称而分类；二、以实体而分类；三、部类之次序；四、自体之差别；五、何地所摄；六、旁述获得解信之理；七、别说无学法。

七个科判讲完之后本品也就结束了。

第一个是以名称而分类，通过名称而分类，如何安立菩提分？为什么叫顺菩提分？怎么样分类的？这方面进行安立的。颂词当中讲到

尽智无生智菩提，随顺于彼故得名

首先三十七道品或者说三十七菩提分法为什么叫顺菩提分法呢？首先什么是菩提？这里面讲到的菩提就是尽智和无生智。前面我们刚刚学习了尽智和无生智，从小乘无学角度来讲，首先现前尽智，如果利根者会现前无生智。具有尽智和无生智的这个自体就称之为菩提。那么三菩提之一，此处是从小乘声闻菩提的侧面讲，小乘的角度讲是无学道的一种觉悟。

“随顺于彼故得名”为什么叫顺菩提分呢？顺菩提就是随顺于尽智和无生智，还有一个“分”字，就是分支、因的意思。这些尽智和无生智一方面圆满具有了三十七种自体、三十七种分支，当然在修学的时候，比如在资粮道、加行道的时候分别有它们自己的自性，比如四念住、四证断、五根五力等等，这

些一般来讲它是属于资粮道、加行道，是属于凡夫有漏道所摄。但是这些五根五力的功德在见道的时候具不具足？在修道的时候具不具足？在无学道的时候具不具足？是全部具足的，它们是通过增上的方式而有，它们功德都是圆满的。所以说菩提分，一方面来讲三十七种是整个菩提的分支，或者说它的部分，也可以这样讲。或者三十七分是现前菩提的方便，次第次第来讲资粮道修什么法、加行道修什么法、见道修什么法，修道修什么，把三十七种修法修完之后，就会现前尽智和现前无生智。所以现前了尽智和无生智，他内心当中对于三十七种善法、三十七种修法的功德是增上圆满，这个方面就是具有所有的分支。第二个方面这些分支就是现前尽智和无生智的因，所以说叫“随顺”，随顺于菩提的支分，或它的部分、它的因，这叫顺菩提分。三十七道品，当然三十七指所有的修法有三十七种，道品就是属于修道的品类、分类。“随顺于彼故得名”因此安立为顺菩提、分安立为三十七道品。三十七道品我们就介绍一下，因为在注释当中也介绍了三十七道品。

三十七道品可能有些道友很熟悉，有些道友不是那么熟悉，有些道友是比较模糊、有个概念，但是具体里面讲什么不一定特别清楚。所以如果学习过了就再复习一次，没学习过的我们就来了知一下三十七道品当中到底包含了什么内容。首先是四念住，前面我们学习过了是身、受、心、法，就是观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我。前面我们讲胜观的时候也会修持这样的四念住。

第二个叫做四正断，正断实际上是以精进为本体，四正断当中对于恶业方面要断除，对善法方面要精进的修持。对恶业方面，如果以前曾经造过的业要努力的忏悔，把它消尽；以前没有造过的恶业要努力的制止，不要让它生起来。当然我们的罪业分两种，一个是已造的，一个是未造的。如果是已造的话，尽量要忏悔，制止它、让它不再增长；未造的话，就制止它、让它不能再生起。我们现在平时修法的时候也是说，千万不要造罪业，如果造了罪业要忏悔等等，这就是罪业方面的两种精进。对善法方面的两种精进也是已造和未造。如果已经造了善法，要再再去培养它、让它增上；没有造的善法要励励地生起来。还没有造的善法我们要重新去造，已经造了的话要让它去增长。这方面就是讲到了对于恶业方面的两种断除，对善法方面两种修行，这就叫四正断。

第三类四神足也叫四如意足，什么叫如意？什么是神？这个如意就是神通的意思，神通就是一种如意。因为他获得神通之后对比一般的凡夫人来讲很多是如意的，想要从此处到彼处，或者要了知粗大微细、远近的色法，要听到很微细的、很远的声音等等，就可以如意成办。所以这个如意就叫神通，神通足就是四种神通足、四种如意足，足就是方便的意思，就好像我们有脚之后可以顺利的到达目的地，如果没有脚就没办法成办。所以说我们要现前神通，它的足是什么？它的方便是什么？这个方便就是禅定。实际上四神足的本体是禅定，是四种禅定的分支，因为神通是通过禅定的因而引发的，所以四种禅定为信的修法实际上就变成神通足了，变成神通的因了，所以安立为四神通足，或者叫四神足，或者叫四如意足，从这方面讲，四神足的本体是禅定。四神足就是欲、勤、心、观，属于四如意足。首

先欲，想要获得禅定的意乐，如果不想获得禅定当然不想修了，所以首先想要获得，对于禅定本身需要恭敬心的加行，这方面就是一种欲乐，想要获得禅定就是一种欲。当然这个四神足很多地方讲的不相同，有些密宗当中比如在《光明藏》中把四神足讲的很高，大乘当中讲的很高的也有，但是一般来讲首先欲求，即想要获得禅定的需求心、欲求心。第二个就是勤，勤就是精进的意思。相续当中具有加行的精进，有了想法、想要获得禅定之后，只是想还不行，天天在这想如果获得禅定多好多好，单单凭这样想是不行的，还要精进的修持，相续加行。有些地方讲到如果我们要获得禅定的话，首先要修九住心，九住心修完之后就得到欲心一境，得轻安之后就可以进入到初禅等等，所以说这里讲了很多未到定、初禅、二禅等，它的前面欲界修法就是九住心。九住心就是怎么样让我们的心从很散乱的状态逐渐逐渐调整到欲界最好的心、欲界最细的心，这个叫“欲心一境”。那么欲界最高的心得到之后就会引发一种轻安，轻安之后逐渐就得定了。所以在初期修法的时候，要么你修数息观，要不然修九住心也可以，九住心很多道友学习过的，《光明藏论》中也有，第二品中讲了九住心的修法，还有明年大恩上师要讲《经庄严论》，《经庄严论》中也会讲九住心。所以说这个九住心就是让我们欲界的凡夫人怎么样次第得定的方法，这个方面叫相续加行的精进。欲、勤、心、观中第三个是心，就是心一缘安住等持，它是等持的种子，如果你的心一缘安住等持，叫做心。第四个是观，观就是观察的意思。观察什么呢？观察所缘境。你要修法、入定，要观察所缘境，观察所缘或观察它的相的一种智慧。所以说如果你没有观的话，怎么样去了知所缘呢？了知所缘是没有办法的，所以修定有一个所缘境必须要了知的，了知所缘境就是属于观的状态。所以说“欲勤心观”叫做“四如意足”。在大乘中讲到，如果获得四如意足，就获得了一些神变、神通，如果获得一种神通、神变的话，大乘行者就可以通过这个神变到各个刹土当中，在佛面前亲自听法。在刹土当中（刹土中佛是真实安住、现量安住的），可以在佛面前听闻正法，在菩萨面前听闻正法，一般大乘中四神足是属于大资粮道，大资粮道的时候获得四神足就可以到其它刹土中去听闻善妙的教法、得灌顶等等。有些地方讲显宗和密宗到大资粮道的时候，大资粮道的菩萨有神通，可以到各个刹土去听闻很多很多现在的娑婆世界中不讲的、不传的法，如果他们有神通，就逐渐能够接受密法，因为在很多刹土当中佛菩萨会宣讲很多密宗的思想、密宗的修法，所以说从那个地方开始，逐渐和利根者就没有什么差别。如果钝根的话初地以后显密就没有什么差别，全知麦彭仁波切的《光明藏论》中也提到过这个问题。这就是讲四神足，四神通足。

四神足过后就是五根和五力，五根和五力本体没有什么差别，都是信、精、念、定、慧。首先是信，就是信心，信心是缘无学果，缘三宝，缘这样一种菩提果产生信心，这个叫做信。第二个叫做精进，即精进根。五根也叫做五涅槃根，第二品分别根品的时候也学习过五涅槃根，就是说五种根如果具足的话，就可以是涅槃的因，可以获得解脱的因，这叫做涅槃五根。

第二个就是精进，任何修行没有精进是不行的，所以必须要非常精进，背书的时候需要精进，看书思维的时候需要精进，念咒、打坐都需要精进。虽然密宗可以一生成佛，属于无勤道，但是无勤道不是

说天天睡大觉就可以。说我是密宗、是无勤道，天天睡觉就可以证悟，但米拉日巴尊者显现上天天睡觉的话也没有和大圆满相应，所以说精进不管怎么样都是需要的。有些修法当中比较侧重精进根，具有精进根的就是上根利智；有些地方侧重于信根，就是说你的信心很圆满，比如大圆满当中说最好的根是什么？最好的根就是信根，你对自己的上师有佛一样的信心，永远不变的信心，这就是上根利智。如果有这样上等的信心，很快就可以和上师相应、证悟实相。所以说有些地方比较侧重信根，精进根不是很侧重，并不是说不需要，是说最好的根基是信根；有些地方比较侧重慧根，智慧很敏锐就是上根利智，不同的地方针对不同的根基有不同的安立。所以说第二个是精进根。

第三个叫念根。念当然就是一种意念、一种正念。很多地方念是回忆、忆念，忆念什么呢？忆念善法，不忘失善法，这个方面也是很重要的。咱们以前学习过《入行论》，《入菩萨行论》第五品讲到了正知正念，如果有了正念，就经常可以忆念善法，比如我自己现在对三宝的信心，对众生的菩提心，对空性等等，经常性地忆念就不会忘失所缘，不忘失所缘的话就经常安住在善法当中，当然修行就会再再地增长。如果忘失正念，内心当中就会被很多邪分别占据，修行就没有办法增长，没有办法进步。所以这个念也特别重要，是一种回忆，一种意念、正念，缘善法、善所缘的一种本体，这就是念根。

然后，定根就是禅定，必须要有禅定，修行佛法时如果没有禅定，很多修行没有办法修持。比如观修的时候如果心散乱就观修不了，念咒、修生圆修次第等心散乱也没有办法安住，而且如果自己心散乱，很多念诵中佛语的力量、咒语的咒力也没有办法显示出来。所以如果心很专注，力量就很大。不管怎么说，定在修行佛法中特别重要。

第五根就是慧根，慧根就是了知世俗法的智慧，了知胜义法的智慧。所以说这个叫五根，如果具有了信精念定慧，就具足了获得了涅槃的主要正因。五根等在《经庄严论》中也讲了，在《辩中边论》当中也有五根、五力、三十七菩提分的解释，不同的解释都是有的。五根、五力的差别，前面讲了，五根也是信精念定慧，五力也是信精念定慧。只不过五根是刚刚生起的这五种善法叫做五根，这个五根的状态还有可能被违品压伏，像这样称之为五根。五力也是信精念定慧，但是到五力的时候，它能够胜伏违品，违品不可能再压住信精念定慧，而信精念定慧可以胜伏违品，这种不被违品所夺的力量，在五力的时候就有了。所以说首先修五根，五根再进一步的时候，已经战胜了违品，这个叫五力。所以这是五根和五力差别。

五根、五力抉择完之后，我们再讲七觉支。七觉支有的地方叫七菩提分，觉就是菩提，所以七觉支和七菩提分的意思是一样的。觉就是指菩提、证悟本体、觉悟的意思，所以说七觉支是属于觉悟的分支。七觉支中有择法觉支、念觉支、精进觉支、喜觉支、安觉支（安是轻安的意思）、舍觉支和定觉支。这七种觉支怎么样分析或者分类的呢？首先第一个是择法觉支，择法觉支就是七觉支中自性的本体，

属于自性分支。为什么叫自性分支呢？因为择法就是抉择法性，抉择法性的本体就是智慧，所以说真正的七觉支的自性就是通过智慧去抉择万法，了知万法的本性。所以最主要的是择法，属于一种自性，七觉支的自性就是择法觉支，因为择法觉支就是能够抉择诸法，通过智慧完全能够辨別法性，了知法性，证悟法性的本性，所以说择法觉支就是它的自性分支。其他的在注释当中有了。前面提到了它的自性分支即择法觉支，应该说择法觉支本身就是自性分支。后面这几支有各自的所属，下面的注释中没有提到择法觉支，其实这个择法觉支就是属于自性分支。自性分支抉择完之后剩下的六支它的所属是什么，首先是念觉知，念觉知就是它的所依，“彼之所依”是什么意思？就是七觉支这样一种觉悟本体的所依，所依就是一种所依处。如果有了念觉知、有了正念的话它就有了一种所依处，如果没有你就没有办法获得，没有所依就是相当于没有桌子的所依这些东西没办法放在桌子上，能依就没办法安住。这个念觉支它就是属于所依，在七觉支当中它的工作、它的所属是什么，就是所依，作为所依的方式而存在，所依就是属于念觉支。然后精进觉支是属于出离支，出离支是什么？就是有了精进就可以出离违品，有了精进就可以出离违缘、可以超离下地，如果没有精进就没办法从违品违缘当中超出，也没有办法超越下地而进入上地了，所以精进觉支主要是出离支，这个方面很重要。然后喜觉支属于利益支，喜就是内心当中的一种安乐，有利身心，这个喜对身体有利、对心有利，所以属于利益。如果你获得了七觉支，比如说你证悟了法性之后内心当中的这个喜就是获得了一种利益，这样一种反体主要是从利益的角度来安立的，所以说分别是自性，所依，出离和利益这四支就讲了。然后剩下的三支都是属于无烦恼支。首先安，安就是轻安，轻安觉支属于一种对治，什么的对治呢，这是无烦恼支，所以轻安是属于对于烦恼、对染污的一种对治。轻安又分身轻安和心轻安，身轻安就是自己的身体很轻快，心轻安就是自己的心很堪能。身体轻安就是身体没有什么疾病很轻快，如果自己的身体轻快，自己要修行什么善法，要顶礼、听法、闻思修等身体都能够配合很堪能的。如果身体很沉重就不行，走路过来特别特别慢，身体坐下来“轰”的一声很重，我们平时修习善法的时候身体太沉重了有的时候也没办法堪能。心太沉重的话，自己很多很多的想法或者自己很不舒服很不悦意，这个时候你听法、思维等什么都做不成，所以身心轻安其实它是非常好的一种对治，对于生起染污的根本正对治就是身心的轻安，身心的轻安从这方面进行安立的。定觉支就是属于无染污的依处，没有染污要依靠定，所以无染污的依处就是属于定觉支。然后舍觉支，这个舍是什么舍呢，不是舍受的舍，所以有些地方为了鉴别这个舍就加了个字叫“行舍”，为什么要加“行舍”这两个字呢？因为舍有两种，一种就是受蕴当中的舍受，我们这个地方的舍不是乐受、苦受和舍受当中的舍，那个舍是属于受舍，为什么叫受舍？它是属于受蕴所摄的舍，叫受舍。这个地方的舍不是受舍，它是一种善法，是行舍，为什么叫“行舍”呢，它是行蕴当中的，行蕴当中有心所法，心所法中的大善地法当中有一个舍，所以舍它是属于行舍。讲行舍的时候简别了这个不是舍受，我们千万不要理解这个不是舍受，实际它不是一种受，它是一种善心所。第一个它是属于行蕴所摄的，所以叫行舍；第二它是行蕴当中的心所法，心所法当中的善心所，叫行舍。行舍很多地方都会遇到、会出现，所以如果我们前面学习过受蕴当中的舍是什么状态，学习过行蕴当中的舍是什么状态，学习完之后我们就有了分辨的基础了，就可以分辨这个是属于受舍，这

个是属于行舍。所以行舍是一种善法，很多地方都会出现行舍，在讲行舍的时候，就是指一种善心所。那么这个地方舍觉支，就是没有沉掉的本体，没有沉掉就是无染污的本体，就是没有昏沉、没有掉举，这样一种善心能够真正安住在禅定状态中，如果有沉掉就没办法真实的安住在禅定当中。没有沉掉这个本体就叫做行舍的自性，这个也是属于无染污支当中的，因为沉掉也算是一种染污，所以说行舍属于没有沉掉的本体。

七觉支、七菩提分讲完了，下面我们再看八正道分。八正道分即正见、正分别、正语、正业、正命、正勤、正念和正定。有些地方大德在解释时说针对凡夫人，佛陀对弟子们、对修行者们说你要行持的道就是八正道，所以把凡夫人能够修持的法归摄在八正道当中，但真实意义来讲八正道属于圣道，此处翻译的就是正道，有的时候正道与圣道意思是一样的。按真正意义来讲，八正道不是凡夫人能够安住的，不是凡夫人能够现前的，它是属于圣者相续中的功德，所以严格意义上来讲凡夫人修不了八正道。但是如果我们把八正道的标准降低一点，凡夫人相似地能不能有正见、正分别呢？也可以有。但是在解释的时候没办法完完全全地和这个地方八正道对应，这里面讲的都是圣者的境界，尤其是正见、正分别等等，圣者的境界凡夫人没办法具有的。但是如果从另外一个角度来讲，你必须要正知正见，你必须要正思维，正语怎么怎么样，正业怎么怎么样……而如果这样讲是可以的，即佛弟子应该遵循的一种标准叫八正道，有些大德解释的时候，把他们作为佛教徒普遍需要遵守的一种修行方法、法则来进行安立的。大恩上师在辩论书当中也曾经提到过这个问题，上师说八正道其实不是凡夫人的境界，这个正见不是凡夫人的正知正见，因为八正道是属于圣者修道位，有些菩萨道是属于修道位所摄，有时是二地菩萨以上的境界等，也有这样辨别的。所以我们这个地方讲八正道，就是指圣者相续当中的功德。当然，这个七菩提分、八正道到底怎么对应，后面还要讲，这个地方不讲怎么对应了，有些不同的观点。首先正见是属于后得的智慧，为什么是后得的智慧呢？因为所有的见解、正见（全知麦彭仁波切在《光明藏论》中也提到过），真实严格意义上来讲都是从后得位安立的，你首先在入定位时见到了法性，出定的时候自然引发一种正见，所以这种标准不是一般的凡夫人具有的。说你们佛教徒可以在入定见法性出定的时候引发正见，像这样后得位引发正见一般的佛教徒根本做不到，只有在圣者的时候才有入根本慧定，然后出定的时候怎么样。首先要入定见法性，然后后得的时候生起对于法界、法性如实了知的正见，它是从后得的智慧方面来安立的，断定入定所证悟的义叫做正见。然后正分别，有些地方翻译成正思维，正思维和正分别其实是一个意思，正分别或者正思维就是通达他人证悟的心，有些地方在安立的时候，正思维和后面的正语这两支是属于教诲他支。正见是自己已经证悟了、已经了知了，入定的时候证悟法性，出定的时候对法性产生一种殊胜、正确的见解，怎么样让别人也来安住呢？就是教诲支。教诲支首先是正思维，正思维就是为了教诲别人而发心，我现在开始要让别人证悟，要教诲他人的正确发心叫正思维。发完心之后，如理如是的给别人描绘叫正语。所以这两支在《辩中边论》中安立为教诲支。但是每个地方它的安立的方式都不一样。正分别属于能通达他人证悟的心思，能够通达让别人证悟的方便，正语就指善妙的见解、或对于善妙的见解如理如实的宣说。然后令

他生信支，令他产生信心有三个，正语、正业、正命。正语一部分是诃他支所摄的，教诲他支；一部分属于让他生信支，让别人生起信心。正语是宣讲正确的语言让别人生信心，或者你能够正确描绘善妙的见解，别人就能生起信心，哇，原来佛法是这样的。所以正语因为描绘了善妙见解的缘故，也可以包括在令他生信支当中。正业是一种正确的戒律，正确的戒律当然就是让别人生起信心的。我们知道外道有一种邪的戒律，前面我们学习的戒禁取见等等，就是为了简别这些此处说正戒。圣者内心当中肯定具有这些无漏的戒律，外在的身语七断都是非常非常殊胜的，属于无漏的本体，这当然属于正戒了，也是能够让别人生起信心的。正命也是让别人生起信心的，它简别了邪命养活，自己如理如是的安住而且资具鲜少等，让别人生起信心。所以这三支可以安立为令他生信支，能够让别人生起信心，其实都是在证悟之后如是如是行持的。五种讲完之后，剩下的三种就是对治违品、对治违缘支，即对违品能够对治的，是正勤、正念、正定。正勤是烦恼懈怠的一种对治，或者有些地方讲正勤是根本烦恼的对治；然后正念是对治随烦恼；正定是属于入定障碍的对治，如果你有一些入定的障碍，它是通过正定的方式来对治，所以这三个是对治违缘支，对于违品能够对治的三个分支。此处我们学习了八正道。从四念住到八正道之间，总共有三十七种，称为三十七道品，或三十七菩提分。

下面我们看第二，以实体而分类，通过实体而分类，它的名数有三十七种，其实它的本体里面有很多相互含摄的，有重叠的，把所有相互含摄的归摄起来，此处讲了有十种实体。

谓三十七菩提分，此由名立实体十，

即信精进念慧定，舍喜安戒正分别。

“谓三十七菩提分”，这里讲到了三十七种名数、三十七种数量，“此由名”通过名来安立，“此由名立”，通过名称来安立有三十七种。我们第一个科判“以名称而分类”，所以“谓三十七菩提分，此由名立”，前面三十七种是通过名称而安立的；如果从它的实体来分归摄起来只有十种实体，本体方面有十种，叫“实体十”。那么哪十种实体呢？“即信精进念慧定，舍喜安戒正分别”，就是信、精进、念、慧、定、慧五种实体，还有舍算一个实体，喜算一个实体，轻安算一个实体，戒算一个实体，正分别算一个实体。正分别是什么？就是寻伺当中的寻，正分别是通过心所中的寻来安立的，所以有十种。这十种在注释当中讲的很清楚，首先五根、五力中都有信，所以归摄在一个当中，“信、进、念、定、慧”这五根、五力当中都有信，两个摄一个。“精进”，四正断、五根五力中的两种精进、精进觉支和正勤。四正断，前面讲到的第二类是属于四正断；五根、五力当中都有一个精进，所以说两个精进；在七菩提分当中有个精进觉支，八正道当中有一个正精进也就是正勤，这八种都是属于精进的本体，所以把这八个摄为一个当中。还有属于“念”的，“信、进、念、定、慧”五根当中有一个念，五力当中也有一个念，所以这个叫做两种念；七觉支中有一个念觉支，八正道当中有一个正念，把四种念摄为一个本体

当中。虽然讲这么多，但归摄的时候就是十个本体。首先名称方面打开的时候，有三十七种，每一种是什么；归摄起来的时候，有的时候我们就不会归摄了，或我们归摄有可能心底气不足，“唉，我这样归摄到底对不对？”，世亲菩萨归摄的就非常的正确，帮我们把所有三十七道品归摄在几个里面，打开也可以，收摄起来也可以。我们学法的时候可以通过这样的训练，它打开时候是这些，归摄起来时可以全部包括在一起，像这样对我们以后了解法义有很大的帮助。“念”四者摄为念；“智慧”可以归摄八种智慧。八种智慧当中，正见是后得的一种确定智慧；择法觉支也是智慧本体，前面我们讲它属于自性支，就是在七菩提分当中属于自性分支；五根当中的慧、五力当中的慧都是属于慧，就有四种慧了；再加上四念住，四念住本身以智慧为体，所以总共加起来有八种慧，全部归摄在一起，归摄在慧的分支当中。后面的定也有八种定，五根当中的定、五力当中的定，都有一个定，即“信精进念定慧”的中定；四神足本身以定为体，四神足里面有一个精进，这里面其实还是有一种禅定的本体，所以四神足是属于定的分支；然后在七觉支当中有一个定觉支，八正道中有个正定，所以这八种都全部属于定。“信精进念慧定”已经归摄完了，包含了三十个道品。后面的五个，有些是单独的，有些是三个在一起的。单独的是什么呢？每一个单独的是一个实体，行舍，这个舍觉支它属于一个本体；喜觉支也是属于一个本体；还有正分别，前面讲它属于心所当中寻，寻伺当中的寻，它是属于一个本体的；安就是轻安，轻安觉支是属于一个本体，这些都是单独的，各分别安立一个，前面五个加四就九个了。最后一个是戒律的本体就是正语、正业、正命这三支，前面说是令他生信支，令他生信支其实也是归摄在戒律当中，把自己的身三语四（身语七断）守护得很好就不会乱说话，他的行为不会邪命，能安住在正戒当中，像这样它就属于戒律的本体，所以总共加起来是十种实体。虽然名称上分了三十七种，但它的实体分了十种，这方面归摄的特别清楚，我们看时，的确是这样的。

下面颂词是：

念住慧性勤真住，四神足则为等持，

宣说主体实彼等，加行所生德亦尔。

这是对上面的问题进一步的加深印象。为什么说前面分为八种的有三类，就是智慧分了八种，精进分了八种，定也分了八种，为什么这样分为八种呢？都是八种、八种的分别呢？“念住慧性勤真住，四神足则为等持”，念住是慧性，四念住它其实是慧的本体，虽然有四个，看起来好像都没有“慧”的字眼，但是它们都是属于慧性。“勤真住”，四正断是真正安住在精进的本体当中，所以叫勤真住。四神足是什么呢，“四神足则为等持”，其实它也是等持的本体、是禅定的本体。所以把前面的四念住、四正断、四神足分别包含在慧、精进和等持当中，是这样一种自性。我们从这方面讲四念住它就是一种智慧的自性，“念住慧性”，四种念住其实已经包括在慧当中了，再加上五根当中的慧、五力当中的慧

等，加起来有八种。然后精进为什么有八个？实际上四正断它也是安住在精进的本体，因为它对于断善、对于断恶方面很精进，以前造过的恶要精进地断除，没有造过的恶要精进地遮止，它也是一种精进，不精进根本不行，因为我们内心当中的烦恼非常非常的多，非常非常地迅猛。我们修道的时候就知道，有些时候非常非常注意也不好遮止恶业的生起，何况懈怠懒惰是更加不可能的事，不可能自然而然就把烦恼遮止住了。所以要让我们已经生起的恶业不增长必须要精进，要让我内心当中不产生恶业也要精进，所以它肯定是属于精进的本体。善法也是这样的，已经生起的善法，以前曾经做过的比如听闻、思维、修行、念咒、打坐、观修这些方面的善法，有些时候时间长就开始疲倦了，以前做过这么长时间是不是已经可以了，实际上还远远不够，还差得远，不要说像佛一样，佛成佛后对于修善法都没有满足过。我们说是不是修了这么多年已经差不多了，是不是就要成佛了呢？这个当然还差得远了；那“差不多”是不是要登地了呢？还差得远；那“差不多”，是不是加行道了，这个好像也还差得远；那这样“差不多”是不是要进小资粮道了？似乎看起来也差得远。所以其实真正来讲这些都没有产生，有的时候我们就觉得差不多了，这个“差不多”有时经不起观察的，其实越说差不多，越差得多，差得特别特别多。所以我们以前修过的善法如果我们觉得差不多，这个就是一种惰性，是一种魔障。其实真正来讲，修行者他如果入道了，他是特别勤奋、特别精进的，一点点小善法他都不放过，都要很精进地去做；一点点恶业他都要去精进地遮止，这就是我们修行入道的一种标志。如果觉得我自己好像入佛门十几、二十年了，修了这么多是不是应该可以了，你看和这些新来的人比较起来我好像怎么怎么样。其实和别人比不比倒是小事情，不是什么大问题，关键你要和这些标准去比，和这些菩萨道的功德去比，要和佛道的功德去比，要和这些资粮道、加行道的功德比，我们生起还是没生起来，如果没有生起来就说明还差得远。因为这个果法就是这样的，如果你的资粮够了，它的果一定会生起来；那么如果是果没有生起来，决定说明你的因缘没有够。所以如果没有成佛，说明你成佛的因缘没有够；如果没有登地，说明你登地的资粮没有够；如果你没有进加行道，说明你得到加行道的资粮没有够；如果没进小资粮道，说明你进入小资粮道的这个资粮没有够；如果没有生起菩提心，说明你能够生起菩提心的资粮没有够；如果没有生起出离心，就说明你观修菩提心的方面的资粮还没有够。所以任何一个果都要观待它的因，因具足了果一定会有的，如果果没有，就说明你的因肯定欠缺，这个毫无疑问。所以我们要懂得分析这些因缘法则，如果把因缘法则分析清楚，我们自己就会比较勤奋，自己去分析，不要都是让上师来敲你的脑袋，敲你的脑袋有时候是不必要的。所以我们学法其实就是有这样一种功用，一方面从上师那得到智慧，一方面学完之后我们要反观自己，我们和法本当中所讲的意思，和这个道它所表达的意思，我们自己去对比、去对照，到底是什么样，对照完之后我们就会发现越来越没有底气。有些时候就是这样，刚刚学佛的时候，刚刚学法的时候，好像胆子特别大，觉得今生成佛绝对没有问题，今生登地绝对没有问题，但是越学越没有底气，越学越谦虚，就是这样的。越学的时候这个好像也很困难的，这个菩提心看起来是很容易，但真正学完之后就觉得这么难，要真正产生一个菩提心那么困难啊！有的时候觉得出离心肯定是有了，一段时间受到打击的时候看到这个也没有兴趣了，那个也没有兴趣了，出离心肯定是有的，但过段时间情况好转之后，一下就没有了，所

以有的时候我们发现这个出离心也不是这么好生起的。有的时候我们觉得信心有，我现在对上师有佛一样的信心，刚开始的时候都有像佛一样的信心。但是时间长了之后可能就从佛退到菩萨了，从菩萨退成了好人了，上师肯定是一个好人。最后，可能就开始发现上师还是有很多问题的。所以慢慢地这个信心也不稳固，所以说有时信心这些东西都是一个表面的东西，如果不仔细观察的时候都有，好像成佛的资粮、条件都够了。但是如果真正越来越学的时候会发现其实信心它不是那么简单的，这里面出离心不是那么简单，菩提心也没那么简单。越学的时候呢，很多学习佛法时间长的人他说话也很注意的，这个不敢说，这个方面可能要生起证悟功德是很困难。他因为对十地的体相，或者十地的功德都有了知，他也知道如果获得初地应该是有什么样的境界，有什么样断证功德，他知道地很清楚。加行道我们也知道，加行道的这些东西有没有，噢，都没有；资粮道的也没有。像这样，标准的出离心到底有没有，一观察分析的时候，法王如意宝讲的《胜利道歌》，宗喀巴大师讲的《三主要道论》，这里面讲的出离心的标准一比较的时候，真正是不敢想的，它就是说对整个轮回的安乐没有丝毫的羡慕心，一点羡慕心都没有，日日夜夜求解脱的这个心就叫出离心。我们若反观一下就可以知道自己到底有还是没有，当然我们可能还在努力、没有放弃，这点是要肯定的，但真正的比较起来的时候，对于轮回所有的盛世，所有轮回当中的安乐的事情没有一点点的希求心，一点都不羡慕，而且日日夜夜都是求解脱的，这种叫做出离心的标准、出离心的界线。所以有些时候这个还真的很困难，因为自己对这个好像也有一点兴趣，对那个好像是也是有点羡慕，所以真正反观有的时候还是很困难的。但是不管怎么说，我们自己在学习的时候，越学习就越知道佛法当中所讲的意义，反观自己的自性，从这个方面讲对自己修行有的时候还是会有所提高，这还是非常好的。所以我们前面讲修善法它是要很精进很勤奋，如果学善法的时候不精进不勤奋，以前曾经修过善法很容易满足，但这个对修行来讲是比较致命的一个满足。有些地方是不应该满足的，对于学习佛法、积累资粮、承待上师、或者怎么样发心去积累资粮等，这些方面其实远远不能满足的，但我们现在已经提前满足了；而对于应该满足的这些轮回的东西，我们还是远远不满足。所以说颠倒了，有的时候我们修行佛法不太容易相应的原因也是和这个有关系的。对善法，没有修的善法觉得不敢去修，或者不想去修，这也没有办法真实的产生很多的功德。所以四正断它是以令世“勤真住”，真实的安住在精进的本体当中，“四神足”就是前面讲的欲、勤、观、心，它们都是禅定的本体，所以把这些四个、四个、四个加到前面当中有八个的原因是

这样。

然后“宣说主体”，四念住主要是慧，四正断主要是精进，四神足是等持，这个是宣说主体。从宣说它们主要的侧面来讲，的确一个是属于慧的，一个是属于精进，一个是属于禅定的。“实彼等”，实际上呢？“彼等，加行所生德亦尔”，他们在做加行的时候，为了生起四念住，为了生起四正断，为了生起四如意足，在做加行的时候所产生的这些功德，“亦尔”，也可以属于念住。这些所产生的功德是不是完全真实的和四念住相关呢？这不一定，但它们可以包括在念住当中。比如在注释中讲，当我们为生起四念住而勤奋的时候，加行时候会产生很多从属，有些是属于有漏的功德，因为如果四念住是凡夫

位修的，它就属于有漏的闻思修、有漏的功德。有些属于无漏的智慧，当我们在修念住的时候，无漏智慧生起来了，然后信心、精进、正念、戒律也有了。真正来讲这些并不是完全都是属于智慧，但是它们也可以从属于念住。所谓的念住是不是单单纯粹是智慧，其他的戒律、精进都没有？这个不敢确定，因为加行的时候这些条件都要具足才有，你念住要具有信心，要生起念住需要精进、需要正念、需要戒律，如果没有这些东西你是生不起来的。虽然讲的时候宣说主体，主要的方式讲念住属于智慧，但在生起彼等的加行过程当中所产生的这一切的精进、信心、戒律等等也可以包括在念住当中，这个意思就很清楚。四正断也是这样，它的本体虽然是精进，但是其他的这些有没有？其他戒律、信心等也是有的。四神足也是同样的道理，它也可以包含其他的本体在里面。所以“宣说主体”，就是说四念住属于智慧是从主要的角度来讲的，它主要的本体是属于智慧。但它的从属，在修加行生起过程中，它的其他从属条件也是属于念住，属于念住但不一定都是属于智慧的本体。

下面我们看第三：部类之次序，

七类依次初业者，顺抉择修见道行。

就是说四念住、四正断、四如意足、五根、五力、七菩提分、八正道分，在这里分了七类。从四念住开始到八正道为止分了七类，叫部类的次序，这样分七类的次序到底是怎么样安立的，是什么样考虑的方式安立这样？首先是四念住乃至后面是八正道的安立次序的原因是怎么样的？前面我们讲了从四念住到八正道之间有七种分类，七类依次从初业者开始，然后进入到顺抉择分，然后修道位当中安立，见道位中安立，全部包括在里面。那么初业者是什么？资粮道就是属于初业者。资粮道有的时候都属于初业者，我们这些连四念住都没产生可能连初业者都不算。小乘的标准也是这样，前面我们讲过小乘的资粮道首先要产生一个非常非常清净地出离心，如果是大乘的资粮道必须要产生一个非常清净地不造作的菩提心，世俗菩提心必须要产生，这个时候进入了资粮道。如果说我们没有产生可能连初业者还不算，我们还在为初业者奋斗呢！有些时候说我学了这么长时间了，我不是初业者你们才是初学者！真正来讲还是初业者，这里面讲得很清楚，当然我不是说在座的所有道友都还没到初业者，不是这个意思。我们要反观自己，如果还没有产生一些功德可能还在为初业者奋斗，这个也不少。所以首先初业者是属于修持四念住，四念住只是其中一个标准，还有一个是出离心，从小乘角度来讲出离心肯定要有的，出离心的基础上修四念住，就是初业者的时候修持的。如果从大乘的道品来安立，资粮道分了三品：小资粮道、中资粮道、大资粮道，小资粮道的时候修四念住，中资粮道修四正断，大资粮道修四如意足。但在小乘有部当中整个资粮道只修四念住，然后到了顺抉择分就是到了加行道了，加行道分别安立了四类，在暖位的时候主要修持四正断，顶位时修四神足，忍位时修五根，在胜法位时修五力。而大乘加行道是暖、顶位修五根，忍位和世第一法位修五力，是这样一种安立的方式。所以三十七道品它安立的顺序有的时候不一定完全相同，主要都是因为根基的差别，所以顺抉择分是

修持这个。在修道位因为趋近于菩提的缘故修持八正道，这个和前面稍微有点不一样，因为前面我们讲见道的时候是修持八正道。修道位的时候修八正道，见道的时候很迅速的缘故修七觉支，这个和大乘的安立是一样的，大乘也是在见道的时候修七菩提分，修道的时候修八正道分。但是后面这个观点也有不一样的地方，有些地方世亲菩萨说的时候，在见道的时候修七觉支，然后见、修二道的时候修八正道，即见道也可以修八正道，修道也可以修八正道，这样的安立方式也有。另一种观点（前面安立时）在见道位修八正道，前面有一个颂词很明显的讲。如果见道的时候修八正道，那么修道的时候就应该是七菩提分，也有这样安立的，这方面也是稍微不一样的地方。

第四个科判是本体之差别，本体之差别是通过有漏、无漏来安立的。

七觉支及八正道，唯是无漏余二者。

唯一是无漏的就是七觉支和八正道，它只是圣者境界，一般的凡夫人生不起七觉支，也修不了八正道，所以此处讲得特别清楚，“七觉支及八正道，唯是无漏”，他绝对是无漏的，不可能有有漏的状态。“余二者”，剩下的这些从四念住到五力之间，就说是“二者”，“二者”既有无漏，也有有漏。如果有漏，纯粹就是资粮道和加行道，他还是凡夫还没有真正到见道，还没到见道就是说在凡夫相续当中所修持的这些四念住乃至五根、五力等虽然有些很接近、无限接近见道，但还是属于凡夫位的有漏状态，还没有生起无漏的功德。在见道的第一刹那苦法忍的时候就到了无漏了，但如果你还没到见道第一刹那，之前都称为有漏的阶段。所以说这些四念住到五力之间也可以是有漏，是这样算的。还有一些是无漏的，圣者相续当中也可以具有四念住的功德、四正断的功德、四神足的功德等，这些都可以具有，它是增上的方式具有的，通过无漏可以摄持这样的一种善法，所以如果是圣者相续当中的这些是属于无漏。归纳起来，如果是圣者的话，三十七道品都可能是圣者相续当中所摄持的，都可以是无漏的；如果是凡夫，他只具足前面的（除七觉支、八正道之外的其他的法），从四念住到五力之间的这些凡夫可以具有。圣者三十七道品都可以有，凡夫只是具足一部分。

第五个科判是何地所摄。哪一地所摄？何地摄了什么法？三十七道品是不是在欲界当中都具足？是不是在初禅当中都具足？或者乃至从欲界、未到定、初禅、四禅、无色定等等，就是说何地包括哪些三十七道品，这也是帮助我们做一个辨别、分析。因为有的时候我们自己的智慧太粗了，三十七道品分了，但问我们三十七道品哪些是在欲界的，哪些是在色界的，哪些是在无色界的？我们还是搞不清楚，所以世亲菩萨帮助我们把这些分析一下。

一禅之中具一切，未至定则不摄喜，

二禅无有正分别，三四无喜正分别，

中间静虑亦复然，前三无色亦无戒，

除去觉支正道外，欲界以及有顶具。

首先“一禅之中具一切”，初禅所有的三十七道品全部具足。它既有寻伺，也有戒，也有无漏等，都可以具足的，所以说一禅之中整个三十七道品是全的。只有在初禅当中三十七道品才是完全具备、全部具足，一个都不差，在初禅当中是这样。后面开始减了，“未至定则不摄喜”，如果在未至定状态当中就不摄喜，为什么不摄喜？因为未至定还在奋斗、还属于无间道，还在和欲界的烦恼作战，他没有生起正禅的缘故不会有喜。为什么不会有喜？因为还会担心我现在的这个欲界烦恼会不会反复，会不会怎么样等等，还会有点担忧。还有未至定本身是舍受相应的，所以也不可能有喜。所以未至定是不摄喜，把喜去掉他是有三十六种，他没有喜了。

“二禅无有正分别”，二禅有喜，但是没有寻，二禅没有寻伺。正分别属于什么？前面我们讲，正分别是属于寻，二禅有没有寻呢？二禅没有寻，没有寻的缘故也不会有正分别。喜虽然有了，但没有正分别，所以也是三十六种。“三四无喜正分别”，第三禅、第四禅，第一个没有正分别，因它没有寻。以上就是无寻无伺地了，所以三、四禅没有正分别，也没有喜。因为三禅属于心乐受，没有喜；四禅已经属于舍受了，也没有喜。所以三十七要减两个剩三十五，在第三禅、第四禅当中可以具有三十五种。

“中间静虑亦复然”，“中间静虑”，中间禅也是一样的，中间禅是无寻无伺地，它的寻没有了；然后中间禅喜也没有，它属于和舍受相应的。所以中间静虑也是去两个，也是三十五。这个我们前面学习过了，一分析就知道了。然后“前三无色亦无戒”，前面三个无色界就是空无边处、识无边处和无所有处。前面三种无色“亦无戒”，因为是无色界，当然不可能有色，这样别解脱戒是绝对不可能，无表色不可能有，无表色没有的话无漏戒也没有，禅定所生戒也没有，别解脱戒也没有，所以没有戒。“戒”前面讲到了正语、正业、正命，像这样就没有的。所以“前三无色亦无戒”，除了喜和分别之外，他也没有戒。前面已经说是三十五了，三十五再减三是三十二种，它具有三十二种。但为什么不讲第四呢，后面还讲第四。我们说“前三无色”，第四个无色有顶不也是无色吗？为什么不讲呢？后面包括了就不会在这讲。所以“前三无色亦无戒”，情况有不一样的地方，有三十二种。

“除去觉支正道外，欲界以及有顶具。”然后说欲界，欲界其实具有的是不多的。为什么不多呢？首先欲界的这个心态的状态当中，不是说欲界的身份，欲界身份当然三十七道品都可以有。但是欲界的这个所依它的心态上面，七觉支没有，八正道没有。为什么呢？前面我们讲过了，欲界是散心地，欲界

没有入定，如果你要修道，必须生起一个色界的心，生起初禅、二禅等才有无漏，这个前面反复讲过了。因为欲界的心本身是散心的，所以在欲界心的状态当中不可能有七觉支和八正道，这个是无漏的。如果你没有禅定，就没有办法引发无漏，你必须要在禅定状态当中才引发无漏，欲界心是散心，它绝对不可能有禅定，没有禅定就不可能引发无漏。所以七觉支、八正道这十五个要减掉，三十七减掉十五个只有二十二个。欲界要除掉这两个，有顶还要除掉这两个，有顶还要除掉七觉支、八正道。有顶虽然是无色界最高的地方，但是有顶的心本身没办法引发圣道。从有顶的心的本身，不是说有顶的身份，有顶的身份是可以的，它可以现前其它的定，通过其它的定来生起无漏功德。但是从有顶他自己的心的状态来讲，心识特别弱，这么弱的心引发不了无漏，所以有顶的心态上面没有觉支、没有正道，也是要减去这十五个，是二十二个。前面我们说是“前三无色亦无戒”，这个戒为什么不减掉呢？因为戒它已经包含在八正道当中了，不用再单独讲。像这样前三无色是一种情况，有顶已经把前面的无戒状况包括在八正道当中了，从这个角度来讲，不单独讲了。所以说“欲界以及有顶具”，欲界和有顶除了七觉支和八正道之外，其它四念住、四正断、四神足、五根、五力这些方面是可以有的。因为前面的话，欲界的有漏心当中也可以生起来，如果从有顶非想非非想的角度来讲，这些是属于心法，它也可以生起来，所以从这个方面可以安立。

第六个科判是旁述获得解信之理，就是生起信解。佛经当中有四种信解，我们旁述一下四种信解。

若见三谛得法戒，现证道亦得佛僧，

所谓之法即三谛，以及缘觉菩萨道，

实体为二信与戒，本体即是无漏法。

首先佛经当中讲到了有四种信解：对佛信解，对于法信解，对于僧信解，对于戒律(圣戒)信解。既然有四个胜解，那么这些胜解是在哪个阶段获得的？为了回答这个问题，“若见三谛得法戒”，四个信解当中如果见到了三谛的本性，见到了苦谛、集谛和灭谛，见到这三谛的时候就可以得到法信解、戒信解。为什么得戒信解呢？因为见到了真谛了，见到了三谛就有了无漏的本体，他就会有无漏戒，圣戒就有了。然后见到了苦谛、集谛和灭谛之后，对于无我的法也产生信解。因为现量证无我的缘故，对这个法他也会产生信解，是这样的一种自性。

“现证道亦得佛僧”，在现证道谛的时候，也得什么呢？现证道谛的时候，除了得到法信解，除了得到戒信解之外，“亦得”也得到佛信解和僧信解。为什么见道谛就得佛信解和僧信解呢？因为获得佛果主要是属道谛所摄的无学法，无学法它可以生起属于佛相续当中的这些无学的功德。僧信解，道谛也可

以获得有学道的功德和无学道德功德，这两个都是可以的。因为道谛当中包含了无学，佛陀也是通过道谛的无学而现证的；然后声闻就是僧，有学僧是通过道谛安立的，无学的僧也是通过道谛而安立的，所以说现证道谛亦得佛僧，也得到佛僧。得到了这四种信解分别是什么样阶段？法戒是见前三谛，佛僧是见到道谛。“所谓之法”是什么？既然是讲法信解，那么所谓的法是什么呢？所谓的法就是三谛以及缘觉菩萨道，即苦谛、集谛和灭谛这三谛是属于法，都是守持自己的自相，我们说法就是“法者所知道”等等，法的体性就是守持自己的自相，前面的苦、集、灭都能够守持自己的自相，所以称之为法。然后道谛，道谛就是“以及缘觉菩萨道”，道谛就是前面的佛和僧不能算在法里面，这里面只能算缘觉和菩萨的道。道谛当中有佛的无学道，也有僧的有学无学道，但是缘觉和菩萨道这两个要简别掉，为什么要简别掉呢？因为菩萨道还没有成佛，按照小乘有部的观点来讲，菩萨在成佛之前都是凡夫，所以说道谛当中可以包含菩萨道，不是从佛的角度来讲，是道谛当中的一部分可以包括。然后缘觉为什么包含在这里面而不包含在前面的僧当中？因为僧是和合的意思，就是说四个以上的有学无学，是这样，而缘觉他是一个人，一个人没办法含在僧当中，他是独自安住的，一个人他没办法安立为僧。菩萨当然也不一定安立为僧，但主要是菩萨不是安立为佛，缘觉不是安立为僧，从这个角度来讲，单独算。所以说道谛当中的佛和僧前面已经安立完了。所谓的法是三谛再加上道谛当中的缘觉的道和菩萨的道，这两个可以包进来。虽然讲到了四种胜解，但是实体呢，“实体为二信与戒”。实体就是两种，一个是信一个是戒的本体，信的本体是什么？信的本体就是缘三宝，缘佛宝、缘法宝、缘僧宝，缘三宝的自性产生信心，所以说第一个本体就是包括在信当中的，第二个就包括在戒当中，法戒就包括在戒当中，所以名称上面有四种，但是它的实体只是安立在信和戒两种当中，“本体即是无漏法”，他们的本体全都是无漏法的自性，没有有漏法的自性。佛法僧当然我们知道都是属于无漏，然后戒呢？这个地方是圣戒，是属于无漏戒，无漏戒当然也是属于无漏法，所以说这四者都是属于无漏的自性。今天我们就学习到这个地方。

## 第 092 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，我们继续宣讲世亲菩萨所宣讲的《俱舍论》。《俱舍论》共分为八品，现在我们讲到第六品，今天是第六品的结尾。第六品的主要内容是宣讲圣道，分别圣者与圣者之道，那圣者具有什么样的证悟及功德呢？想要获得圣者之道需要修持什么样的法要？第六品从小乘的侧面做了比较详细的阐释。

今天我们学习的是第七个科判：别说无学法。本科判针对无学的功德及阿罗汉的功德等方面进行安立、宣讲。

别说无学法分二：

真实宣说无学法；二、旁述断除所断之理

首先，真实宣说无学法

有学支中未宣说，二种解脱束缚故。

摧毁烦恼无为法，以及胜解有为法，

无学有为二解脱，所谓菩提即正智。

此六句安立于真实宣说无学法之科判中。首先，第一句、第二句宣讲有学为什么不具备无学功德的原因，后面的颂词主要宣讲无为法所安立的正智、正解脱，对于有学不具有无学功德是如何安立。

第一层意思，“有学支中未宣说，二种解脱束缚故”。首先，什么是无学？这里讲到，无学有十分支，有学有八分支，前面已经安立了，有学的八分支就是八正道。无学的十分支是在有学的八分支基础上再加上正解脱和正智，就分为十种分支。有学道有八分支，无学道有十分支，这里面就有差别。因此，颂词第一句中间，有学支中没有宣讲十种分支呢？回答就说：有学支中未宣说，二种解脱，“未宣说”和“二种解脱”是连在一起的，为什么在有学支中没有宣说二种解脱呢？后面讲“束缚故”，因为在有学当中还具有束缚，就是说还没有真正地完全地断除一切障碍，因为有束缚的缘故，因此没有安立二种解脱。

首先是正解脱，因为有学中还有一些烦恼没有断尽，不管是预流果、一来果、不来果等，乃至没有成就无学果之前，有学圣者的相续当中还是或多或少的具有烦恼的束缚，他还被烦恼束缚的缘故，没有

办法安立正解脱，即二种解脱的第一个正解脱。所谓的正智，是在正解脱的基础上进一步安立的，如果没有获得正解脱，当然也就没有正智了。没有二种解脱，因为他还有束缚的缘故，主要讲了他没有真正获得解脱的缘故，在正解脱基础上安立的正智也没办法获得。这里就宣讲了有学中未宣说二种解脱的原因，“束缚故”。

下面我们来看，无学中具备有学中不具备的两种分支，那么这二种分支到底是什么呢？一种是属于无为法的，一种是属于有为法的。首先是“摧毁烦恼无为法”，这一句就讲到了，属于无学功德其中的一个分支：摧毁烦恼的无为法，这个叫做无为解脱。无为解脱单这一点，并不能直接安立在十分支当中，为什么呢？因为无为法是择灭，它是属于灭，灭不是有为法。无学道既然具有十种分支，说明它全都是在有为法中安立的，无学中的有为法属于无漏有为，一方面是有为法，另一方面是无漏的，即无漏、无学有为法。所以摧毁烦恼无为法的抉择灭，它本身在真正安立分支时候，没有办法安立在十分支当中，但是无学，第一个具有灭的功德，断的功德，摧毁烦恼的无为法，这个叫无为解脱，从抉择灭这个方面来安立，烦恼已灭，烦恼不存在了。

“以及胜解有为法”，这一句就叫做有为解脱。无学相续当中的有为解脱法，是一种胜解有为法，包括真实分支所具有的法。胜解有为法主要讲到的是正解脱和正智当中的正解脱。那么到底什么是正解脱呢？第一就是摧毁烦恼、无为法方面，就是正解脱的一部分；第二胜解有为法是属于正解脱方面的有为部分，正解脱分为无为和有为，无为就是灭除烦恼的抉择灭，有为就是此处所讲的胜解有为法，那到底什么是胜解有为法呢？后面第三句就解释这点，“无学有为二解脱”，那么二解脱就是：心解脱和慧解脱。这里的“二解脱”与第二句中的“二种解脱”不一样，前面的“有学中未宣说，二种解脱”就是指正解脱和正智，此处的“二解脱”单单是正解脱当中的有为，因为正解脱分为两种，一是无为法，二是有为法（胜解有为法），胜解有为法又分两种，即是后面这句的“无学有为二解脱”，这个二解脱就是胜解有为法分下来的。这个二解脱：心解脱和慧解脱。什么是心解脱？心解脱即是灭尽了贪欲、嗔恚等等，把这些的烦恼灭尽了的侧面来说，将贪，嗔，痴灭尽，这个就叫心解脱，心没有烦恼，心解脱了。什么是慧解脱？因为智慧离开了烦恼束缚的缘故，从中解脱出来，即是慧解脱，这是一种解释。另外一种解释是，心解脱主要从贪欲等当中解脱，慧解脱是从无明当中解脱，其实意思是一样的，反正这个智慧没有被烦恼所缠缚，智慧就获得解脱了，它就会显现出来。现在我们的慧没有解脱，所以我们的智慧没办法显露。如果离开了烦恼的缠缚，慧就获得解脱了，从这个角度来讲就是慧解脱。不管是心解脱还是慧解脱，都是属于胜解，这两种解脱就叫做胜解，而这两种解脱本体都是属于有为法，所以叫做胜解有为法。胜解有为法分为心解脱和慧解脱，所以叫无学有为法，第一属于无法道所摄，第二是有为、无为当中的有为，所以其称作无学有为，所以说是“无学有为二解脱”。

宣讲完正解脱之后，我们来看一下正智。最后一句，“所谓菩提即正智”，正智其实就是我们前面所讲

到的尽智和无生智，所谓的菩提，小乘的菩提所安立，佛陀也有尽智与无生智，但此处无学法从小乘的侧面来讲，很多时候就是主动相应到小乘道中去，所以此处所谓的菩提就是正智，而正智就是尽智和无生智，灭尽一切烦恼，获得一切所断灭尽之后的尽智。在尽智的基础上，进一步利根者可获得无生智。这叫尽智、无生智。

此处还有一个概念，其他注释中也讲到了，叫无漏的五蕴。无漏五蕴当中，第一个戒蕴、定蕴、慧蕴，就是戒定慧，它是无漏者相续中的戒蕴、定蕴、慧蕴。戒定慧后，有解脱蕴和解脱知见蕴。解脱是什么呢？解脱就是这里所讲的正解脱，无漏五蕴中的解脱，就是这里的正解脱。那解脱知见是什么呢？就是此处的正智，即尽智和无生智，尽智、无生智就是解脱知见。所以，无漏五蕴其中的戒定慧，我们比较容易了解，平时看得比较多，但解脱、解脱知见如何理解呢？解脱就是此处的正解脱，解脱知见就是此处的正智，即尽智、无生智。所以，从这个颂词我们也可以了解，所谓心解脱、慧解脱、正智、紧智、无生智都是属于无学法的本体，都是属于无学道的特法。

然后我们看第二个科判：旁述断除所断之理。旁述断除所断，此处讲无学，尽智、无生智，正解脱，讲完之后，然后“断除所断”，讲无学是怎样断除所断的，就是旁述一下断除所断的道理。颂词：“将生未来无学心，由从障碍得解脱。趋向灭尽之圣道，彼之障碍彻断除。”这里面讲到了两层意思，第一、二句是一层意思，第三、四句是一层意思。首先，第一、二句是说，无学心是从过去、现在、未来三时中的哪一时获得解脱。第三、四句是说，断除障碍是用过去、现在、未来三时中的哪一心可以断除。所以，一个是说无学心是从三时中的哪一时的心获得解脱，另一个问题是从过去、现在、未来三时中哪一个心可断除障碍，是从两个方面、两个不同的侧面讲。首先我们看，无学心是从三时中的哪一时获得解脱呢？“将生未来无学心，由从障碍得解脱”，此处的“将生未来”是指即将要产生的，即将产生的在有些地方叫正生，正在产生的，正在产生就是正生未生，所谓正在生的法，它其实还没产生，还是在未来，所以这里讲的将生是未来的无学心。为什么无学心在未来时间获得解脱呢？因为过去心中的无学还有烦恼束缚，还被烦恼束缚住，所以，过去的心还没有获得解脱。过去的心还是属于有学，还正在被烦恼束缚的状态当中，所以过去的心是没有办法的。然后，现在的心呢？现在的心还在和烦恼做斗争，正在断烦恼，还没有真正的获得解脱。所以，现在的心和烦恼作战，烦恼被消灭之后，未来的心可以获得解脱。所以，无学心是从未来的心中产生的。原因就是大恩上师在注释中讲到的，过去的心正在被束缚，还处于束缚状态，现在的心正在对治的时候，现在的心也不能获得解脱，只有现在的心把障碍对治完以后，未来马上要产生的心，将生未来，即将要产生的未来的心，它可以获得解脱。所以，此处获得解脱的心是“将生未来无学心”。这个将生未来的无学心，是“由从障碍得解脱”，它会从障碍中获得解脱。它其实是指未来，未来就是即将要产生的法，就是将生而未生。有时我们在学习术语的时候，不管是小乘的也好，大乘有时中观在破小乘的观点时，已生是什么样的，未生是怎么样的，正生是什么样的。正生就是正在产生，还未生，正生其实是未来法，所以正生将生，

此处翻译成将生，有时叫正生，正生未来的无学心，这种无学心是从未来当中获得解脱的，马上就要获得解脱。后面两句是讲到了断障，是从过去、现在、未来哪一种心中断障呢？“趋向灭尽之圣道，彼之障碍彻断除”，这里讲“趋向灭尽”。什么叫“趋向灭尽”呢？趋向灭尽就是马上就要灭尽，还没有灭，还没有灭的法，其实就是现在。现在的法就是已经产生了，趋向于灭尽。趋向于灭尽是什么呢？就是还没有灭，还没有灭的法就是现在的法。所以这个术语表达的意思就是，它是现在的法的意思。前面说将生未生，就是未来；现在是趋向于灭还没有灭，趋向于灭还没有灭的法，恰恰就是指现在的法，所以趋向灭尽就是指现在的意思。趋向灭尽的圣道，就是现在的圣道，现在的无间道，从这个角度讲，它就能对治障碍。那么，现在的心能对治现在的障碍，二者之间就可以成为一种所断和对治的关系。所断是什么呢？就是障碍。对治就是圣道，就是现在的圣道，趋向于灭尽还没有灭的现在的圣道，它可以对治现在的障碍。而且二者都是现在，它们就可以成为一种所害和能害的关系。所害就是障碍，能害就是指智慧，圣道的智慧叫能害。所以，二者都在现在的缘故，它们之间就可以成为一种能对治与所对治，能害与所害之间的关系。那么，过去不行，过去已灭了，未来还没有生，这样就不能成为现在的障碍的真实的对治。要成为现在障碍的对治，因为我们马上要把障碍对治掉之后，要趋向于无学，他第二刹那的未来的无学心要产生的，那未来的无学心要产生，对治障碍就是现在的心。所以，前面第一句、第二句的时候就说，为什么是“将生未来无学心”呢？因为过去的心被束缚，现在的心正在对治的时候，正在对治障碍就刚好对应了第三、第四句。第三、第四句就是说，现在的心对治现在的障碍，就是通过现在的心把现在的障碍断掉后，然后第二刹那，未来的无学心就会显前。所以，“趋向灭尽之圣道，彼之障碍彻断除”，他就把现在的障碍彻底断除了。如果是无学，此处讲的就是金刚喻定。金刚喻定是正在断除最后一品的障碍，最后一品的障碍断尽之后，第二刹那就现前无学，他无学的功德、无学的心就会现前出来。这就是断除所断之理其中的一层意思。

下面我们再看另外一层意思。“无为解脱称断界，尽贪欲谓离贪界，断界即除余烦恼，所谓灭界即断事，苦集忍智厌何断，均离贪亦有四类。”这六句颂词也分两层意思，分两段，其中第一个颂词是一段，第五句、第六句是第二段的意思。第一层意思是什么呢？就是讲无为解脱。前面我们说解脱有两种，一种是无为解脱，一种是有为解脱。有为解脱我们已经宣讲了，是心解脱和慧解脱，这两种是有为解脱。那无为解脱呢？无为解脱这里说的“称断界”。那么无为解脱和佛经里讲的断界、离贪界、灭界二类之间是什么关系呢？其实无为解脱就是断界等三者，其实佛经里讲的断界、离贪界、灭界等三者就是无为解脱。无为解脱就是把障碍灭掉之后的这样一种抉择灭无为。所以，第一句是总述“无为解脱称断界”，就是把所谓的无为解脱和佛经里讲的断界、离贪界、灭界二者之间画个等号。其实无为解脱就是断界等三者。

既然无为解脱就是断界等三者，那么断界等三者又是什么意思呢？所以后面的三句就是分别解释，什么叫做断界，什么叫做离贪界，什么叫做灭界，后面三句就是解释这三种界。有的时候说三界就是欲

界、色界、无色界，但是，此处三界也是属于界当中，但是界是离贪界，断界和所谓的灭界。

那么首先第一个离贪界是什么呢？离贪界是尽贪欲，就是把烦恼当中的贪心灭掉，断尽之后这个状态，这个抉择灭就称之为离贪界，因为贪心在众生的烦恼当中所占的成分比较重，而且流转轮回主要也是因为贪欲，住在轮回当中不愿意离开，比如说如果有欲贪，欲界当中的男女饮食，对这些所谓的世间八法等等，就会对欲界当中的法产生贪心，贪著它就相当于粘在上面，被沾在上面，你就没办法解脱，因为你的心很喜欢这些，趋向这些，哪里能希求解脱呢，所以贪心和解脱是两方面的事情，是背道而驰的，所以佛法当中才说，我们要打破贪欲，打破贪欲的方法讲了很多很多，就是让我们不要贪著这样一种欲界，不要贪著于这个世间。如果存在贪欲，就会把我们的牢牢粘在轮回的这些琐事上面，所以，欲界有欲贪，然后上二界有有贪，有贪主要是色界、无色界贪著的就是禅定，有的时候贪著自己的身体，有的时候贪著自己的宫殿，有的时候贪著自己的禅定，色界主要是贪著这些；无色界主要是贪著禅定，如果有这个贪心，如果色界有色界贪，他就会把自己粘在于色界当中，不愿意出离；然后无色界贪著于禅定，也是粘在于无色界不愿意出离。反正无论是转生在欲界，有欲界的贪，然后转生到上二界，有上二界的有贪，所以只要三界中有贪心，他就不愿意出离，耽著于这样东西，不愿意背弃，而解脱道是背弃的一种状态，所以这些所有烦恼当中，贪欲心的障碍是比较重的，所以为了表示它的力量很强大的缘故，单独的把灭尽贪欲安立为离贪界，原因就是这样的。所以，什么叫做离贪界？就是尽贪欲谓离贪界，把贪欲灭尽了叫做离贪界。

第二个叫断界，“断界即除余烦恼”，就是除了贪欲之外的，把贪欲之外的其他的烦恼断掉了叫做断界，因为我们前面讲了，贪心在耽著轮回方面的力量很强大，作用很特殊，所以单独把它拿出来。贪心除掉之后，剩下的其他的烦恼：嗔恚心，愚痴，还有傲慢，还有这些怀疑，还有这些见等等，全都包括在断界当中，断界即除余烦恼，把其他的烦恼灭掉了这个状态，这个灭安立一个名字叫断界。

第三个叫灭界，灭界是什么呢，“所谓灭界即断事”，注释当中讲就是断除色等有漏的事，因为我们产生这些烦恼，产生烦恼的时候有通过的相应的方式产生的烦恼，有通过所缘的方式产生的烦恼。此处我们要断尽通过相应的方式产生的烦恼，通过所缘的方式（产生的烦恼）。前面我们讲过相应随增，所缘随增，既然是这样的话，他把他的贪欲心和其他烦恼断尽之后，他还要灭界，还要断除其他的有漏事，和烦恼相应的这些心心所，不管是通过相应的方式来断，还是以通过所缘的方式来断，象这样断除产生相应烦恼随增的所缘事，这是从所缘的角度来讲，要么是相应，要么是所缘，比如说缘色法产生的烦恼，缘受想行识等等通过这些产生烦恼。反正不管怎么样把色法等等所缘或者相应的心心所，把这些断掉称之为灭界。灭有的时候是把这些烦恼彻底的灭掉，有的时候是把这些烦恼断除他的束缚，断除他的束缚这个也叫做灭。当然从这个阿罗汉的境界来讲，如果还没获得无余涅槃之前，这些色等等的显现还存在，入了无余涅槃，就是小乘讲的灰身灭智，灰身灭智之后，自己的身体灭尽了，自己

的心也好，智慧也好，也灭尽了，这个时候就彻底的进入一个非常寂静的涅槃当中。所以从这个方面讲，所谓灭界是什么？就是断除色等有漏的事，心心所也好，色法等等也好，心心所和色法或者通过相应的方式随增烦恼，或者通过所缘的方式随增烦恼，所以斩掉他们的联系，或者断掉色等有漏事，这个方面就叫做灭界。所谓的灭界仍然是一种抉择灭，所以所谓的无为解脱，前面的一个颂词讲到了无为解脱，其实就是指灭尽烦恼，把这些所余烦恼灭尽，产生一个抉择灭，这个叫做无为解脱，无为解脱在这个地方就是配合什么呢，配合离贪界，配合断界，配合灭界，其实就给我们进一步宣讲了什么是无为解脱。无为解脱何断界等三者其实是一样的，这个就讲完了第一层意思。

下面我们讲第二层意思，最后两句，“苦集忍智厌何断，均离贪亦有四类。”此处讲厌离，平常我们讲厌离，厌和离在这个当中是分开讲的，到底什么是厌，厌一定要离吗，离一定要厌吗，所以这里厌和离是分开讲，有些是厌有些是离，有些既有厌又有离，有些是没有厌也没有离，所以这里讲厌离的时候是从这个角度而安立。平时我们讲厌离心、出离心是在一起讲的，但此处不是这样一种意义上的厌离心，他是讲无为相续当中的，或者获得无为解脱的时候这样的一种法，怎么样安立厌离的。

首先，最后两句其实是分了三段，词句上把它断句之后，就比较容易理解了。“苦集忍智厌”，这个是一层意思，是属于厌的侧面，“苦集忍智厌”，这个是第一段。“何断均离贪”，这个是第二层意思，有的时候，我们分不太清楚这个颂词到底是怎么讲的。“苦集忍智厌”是第一层，“何断均离贪”是第二层，“亦有四类”是第三层，这两句当中是从三层来讲的。

首先，看“苦集忍智厌”是什么意思，不是说哪些是有厌的又有离的，哪些是怎么怎么样。通过苦谛和集谛的这些忍和智，产生忍，产生智，它的所缘都是属于有漏，因为苦、集都是有漏，所以有漏的东西都是属于下劣的，苦、集是属于下劣的。所以忍智和集智这二者在缘苦谛和集谛的时候，因为苦、集是属于下劣的法，既然是下劣的法，当然它会是厌的，因为这是下劣的，所以苦谛和集谛下面的忍和智，对于所缘的苦、集一定是厌的，什么是厌呢，苦、集的忍智对于苦、集一定是厌的。那么，对于道、灭是不是厌呢？对于道、灭不厌，为什么对于道、灭不厌呢？因为道、灭不是下劣的，灭谛是归属于涅槃的，道谛是趋向于涅槃的清静修法，它的所缘境就不是厌了，所以它怎么可能厌灭、厌道呢，道和灭谛不是所厌的对境，苦和集是所厌的，一个是苦，一个是苦因，当然是所厌离的对境了，所以“苦集忍智厌”，苦谛和集谛下面的忍和智对于所缘境是厌的。而反过来讲，这个颂词上不明显的，如果是灭道，灭道忍智那就不厌，灭和道的这个智慧，灭道下面的忍和智，它对于灭谛和道谛所缘境，它就不厌了，它不下劣，灭谛和道谛是很超胜的，所以他不厌。所以“苦集忍智厌”意思就是这样的。

然后，“何断均离贪”是讲离，前面不是讲厌吗，第一层就是讲厌，哪些是厌的，苦集是厌的，哪些是不厌的，道灭是不厌的。然后哪些是离的？需要离的？“何断均离贪”，不管依靠任何道，在注释当中说，（这里

面我们对照起来看可能容易理解) 依靠任何道直接断除烦恼,无论缘四谛的任何一谛都会离贪,是这个意思,就把“何断均离贪”解释了。就是不管依靠任何道,“何断”这个“何”字就是依靠任何道直接断除所缘,就是何断。在颂词当中“何断”就是依靠任何道的这个何,依靠任何道直接断除烦恼。“均离贪”的意思就是不管是缘四谛的任何一谛,都会离开贪欲,都是离贪的。所以你不管是厌还是不厌,反正四谛下面的烦恼它都需要断,都需要离开的。所以不管是依靠任何道,反正是要直接断除烦恼,不管是缘苦集也好,还是缘道灭也好,不管缘任何一谛都要离贪,因为他是烦恼的直接对治,所以说什么是厌,什么是离?不管是通过任何道直接断除烦,那么缘四谛的任何对境都要离贪,如果你对四谛不离开烦恼、不离开贪的话,你怎么获得解脱,没办法见真谛,没办法断除他的烦恼,所以“均离贪”,这里解释了厌、解释了离,这二者就解释完了。

下面“亦有四类”,就是分类,那么有些事既有厌也有离,有些事有厌而无离,等等,根据不同情况,分了四类,注释中也讲的很清楚。

第一个是有厌而无离贪,当然此处他主要是讲到无间道以外的,加行道、解脱道、圣境道等等,这些智慧缘这样的苦集,它是厌的,不管是苦集下面的加行道也好,解脱道也好,圣境道也好,(当然加行道,圣境道、解脱道,前面我们学过很多次了,这个不用每次都解释了,)这些他其实不是直接断除,不是直接离开的,不是断道,所以他厌不厌呢?他肯定是厌的,对于这个苦集,因为苦集是下劣的,从所缘的角度来讲,这些解脱道、圣境道、加行道肯定是厌这样的苦集的。因为加行,他反正要做加行,加行道过了之后就是无间道了,无间道是正式开始离了,正式开始断烦恼,所以你加行道的时候如果不厌的话,你怎么去产生加行呢?断烦恼的一个加行怎么能产生呢?不可能的事情,所以如果是在这个加行道当中,首先是已经就要厌了,但是,他只是负责做加行,加行道的本身还没有办法真正的断除烦恼,所以加行道有厌而无离。然后,解脱道,已经断掉了,已经断完了,他虽然厌,但是他不离了,因为完全已经断掉了,不再离了。圣境道更不离了,他更走得更远了,所以真正离贪的就是无间道,而此处我们直接就是把无间道取出来了,无间道以外的,以外的是什么呢?就是缘苦集的加行道、解脱道、圣境道,这些是有厌而无离,他们对这个苦集有厌,但是不离,为什么呢?因为离是无间道做的事情,离跟断烦恼是无间道做的事情,而他们三者不做这些事情,所以这个是典型的,有厌而无离,他是有一种厌但是不会离,不会断烦恼。

第二个,就是有离贪而无厌,这个范围当然就是缘道、灭了。前面讲道、灭不是所厌离的对境,我们是要把道、灭视为功德,所以它不是厌的。就是为什么无厌?因为它不是所厌的对境,是功德法。而离不离呢?当然要离,就是缘道谛、灭谛的无间道,无间道要断掉属于道、灭下面的烦恼。所以灭、道二谛的无间道,它是属于有离而无厌,他不会厌,但是他要离,离开道、灭下面所摄的烦恼,这个就叫做有离而无厌。

然后第三个，既有厌又有离，这个情况当然厌就是苦、集了，前面总的原因都已经讲完了，这个肯定是苦、集，只有苦集它是所厌的，然后又厌又离的是什么？当然就是苦、集下面的无间道了，因为第一种情况已经鉴别掉了无间道，它是有厌而无离的，是加行道、解脱道、圣境道。但是如果要离，当然只有无间道才能离，才能断除烦恼呢，所以又厌又离的，这个就是缘苦、集的，缘苦谛、集谛的无间道，它是又厌又离，是这样的。

那么第四种情况呢？无厌也无离，无厌的是什么？当然就是道、灭了，道、灭本来不是不是所厌。首先一看无厌的时候，马上就想到这个就是道、灭。然后无厌也不离的，不离的是什么呢？就是属于道、灭的加行道、属于道灭的解脱道、属于道灭的圣境道，因为要离的话必须是无间道才能离，而加行道它是不离的，解脱道、和圣境道也不离的，所以它不厌也不离。这样把这四个情况很清楚地分析了，以上我们就学完了第六品，今天我们就学习到这个地方。

## 第 093 课

诸法等性本基法界中，自现缘满三身游舞力，

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，我们继续学习世亲菩萨造的《俱舍论》。《俱舍论》分为八品，今天我们开始学习第七品分别智。分别智主要是针对前面的圣道的一个因。如果要获得圣道，智也是一个主要的因。所以我们要学习分别智。对于这里所讲的智进行分别和观察。从大乘的角度，当我们听到智、慧等，基本都属于善法、无漏法，但在小乘中，智是比较广义的，当然也包含了无漏的智、善法的智慧，也包含了如坏聚见等和它们相应的一些智慧。当然可以作为圣道的因的智，要么是属于无漏的，要么是属于善法方面的、随顺于解脱道方面的智，其它的坏聚见等等方面的智，从这方面讲，就不能算为真正的解脱的因。

第七分别智品，分为五个科判，一是智之基，二是智之自性，三是具智之理，四是得智之理，五是智

所摄之功德。

第一智之基，智慧的基怎样安立呢？“无漏诸忍非为智，尽智无生智非见，此外圣慧为二者，余为智六亦为见”这讲到的智慧的基，主要讲的是一种慧心所，慧心所就是安立智的一种基。这里提到“无漏诸忍”，无漏的忍、智、见三类法中，其实都是慧心所，既然都是慧，那么有没有一些法是忍而不是智、是智但不是见的情况呢？虽然全都是慧心所，但也要分别。有些慧心所，比如忍就不是属于一种真实意义的智，有些智，比如尽智、无生智，虽然是智，但不是见。那么这里的见，它又是见，又是智。我们进行分析之后，“无漏诸忍非为智”，首先，一些忍虽然是慧，但不是智，此处讲的无漏诸忍，在见道当中，有些法忍、类忍等，无漏的这些忍是不是智呢？虽然是无漏的慧心所，但这些无漏的诸忍不是智，为什么呢？因为智要具有决定智尽的一种本体，对于智尽要非常的决定，唐译中就是决断，要决定智尽的本体才称之为智。那么忍具不具备这样的法相和条件呢？其实忍正在和障碍烦恼作战的时候，比如以怀疑作为例子来宣讲，正在通过忍来断除怀疑，正在断还没有断完时的时候，这个时候是什么情况呢？忍和怀疑是同时具足的，既然具有怀疑，当然就不是决定。虽然在和怀疑作战，在消灭它，毕竟还没有灭尽，在忍存在的同时，怀疑也同时存在。一个具有怀疑智尽的忍是不是决定智尽呢？是不是具有决断的本体呢？这方面还没有决断的本体，还没有办法决定智尽。所以，虽然它是无漏的，但是还不是智，不是智的主要原因，智就是决断、决定智尽，必须对自己的智要非常非常的决定，决断的本体，才能称之为智，但此处就没办法（决定），所以此处讲得很清楚“无漏诸忍非为智”。

“尽智无生智非见”，尽智和无生智肯定是智，对于苦集灭道的尽完全决定，没有什么不决定的，没有什么怀疑的。到了尽智、无生智的时候，还有怀疑存在，还没有办法决定自己的境，这是不可能的。所以尽智、无生智是可以决定智尽，具有决断性，所以是智的本体。但是“非见”，它不是见，为什么？因为见要推度，要去计度分别的，觉得自己还要往上走、还有往上争取的地方，这就是计度分别。但是尽智、无生智没有这些，尽智无生智已经属于无学道，无学道再无办法往上走，没有什么往上看，这个境界还是我还需要得到的，这个往上的计度分别是没有的。虽然是决定对境，但它没有计度分别，没有再往上取更上的法的分别的缘故，尽智、无生智不是计度分别。所以“尽智无生智非见”，不是见。

“此外圣慧为二者”，圣慧是除了忍、尽智、无生智以外，还有其它的一些苦法智、苦类智，属于法智、类智，乃至道类智、道法智，这些中间的圣慧不是忍，因为忍是正在断烦恼，那么把烦恼断完之后，第一刹那是无间道，是忍，第二刹那到了解脱道，解脱道就是智产生了。苦法忍产生苦法智的时候，智已经确定了，对于欲界的苦谛下的法已经完全确定了，已经能够决断，决定自己的尽。在这个方面就是智，一方面是智，一方面也有计度分别，智慧还不缘满，往上取的法还有，往上取法的希求还有，所以计度分别还存在，有学道因为还有更加增上智慧要得到的缘故，所以第一是智，在自己的道当中

彻底断除了怀疑，比如苦法智，欲界的苦谛的烦恼已经断除了，这时候属于欲界苦谛下的怀疑就不存在了，所以它一定是一种决断，决定智尽，从这个角度来讲当然是智的。但是它自己也具有计度分别，还有推度，还有需要获得的，从这角度看，即是智也是见，从这方面可以安立。

“余为智六亦为见”，所谓“余”的智是什么呢？除了圣者智慧之外的，那就是凡夫的智慧，如世间正见，它也是一种智，世间正见它可以断定的尽，这是一个方面，第二个方面它是本来具有计度分别的，所以说既是智也是见。“余为智”，首先讲世间正见，世间正见的重点放在正见上，所以世间正见也是智，因为它既符合智的条件也符合见的条件。首先它是见，然后为什么是智呢？因为可以决断智尽的缘故。“六亦为见”，我们说世间正见是智，那么其它五种见，坏聚见、边执见、邪见、见取见，戒禁取见，这五种见，属于烦恼的见，其实也是智也是见。前面我们讲到了，这个智并不一定是善法，并不一定是无漏等等，其实也有这样的属于烦恼的，它对于自己的境可以决定的，比如坏聚见决定有我的，决定有我决定有所，边执见要么决定是常，要么决定是断，这个方面它也是决定的，邪见觉得因果不存在，从这个角度来讲还是一种决定，然后见取见就把下劣执为殊胜，戒禁取见把非因执为因，其实里面都有一种决定，它对自己的境都是一种决定没有怀疑，怀疑在里面是不存在的，怀疑单独列为一个烦恼，叫怀疑，这里面都是决定的一种境，虽然它是一个不正确的，它虽然不正确，但是是决定的。一方面是决定的，一方面是有计度分别的，所以说像坏聚见等五见，还有世间正见，这六种即是符合智的法相，也具有见的本体，所以“余为智六亦为见”，其它这六种见即是智也是见。所以说我们就讲到了本体当中这些慧，有些是忍，有些是智，有些是见，那么这里就分别一下，那些不是智的，它是忍是慧，不是智，那些是智，不是见，就把这个问题做了一个分析，我们就知道智之基从这些方面可以理解。

然后第二个科判是智之自性，那么智慧的自性是什么？分五，一、概述及对境；二、分类及差别；三、定数及对治之差别；四、相之差别；五、法之差别。

首先智慧的自性下面的第一个科判：概述及对境，智有哪些，然后大概的对境是怎样理解的。

智分有漏与无漏，有漏谓初世俗智。

无漏分二法类智，俗智对境为一切，

法智缘欲苦谛等，类智行境上苦等。

那么这个六句当中，首先第一句把所有的智分为有漏无漏两种，这是总的分，概述。然后第二句、第

三句讲什么是有漏？有漏智是属于什么？无漏智是属于什么？把有漏智和无漏智做一个区别，做个划分。然后第四句、第五句、第六句讲到了俗智的对境是什么，然后法智和类智的对境是什么。概述及对境，首先是概述，概述分有漏无漏，然后对境是什么，俗智的对境是一切，然后法智的对境是苦谛，类智的对境是上苦等。这方面就是分类概述对境。

下面我们看，“智分有漏和无漏”，在佛经当中讲了十种智，在我们注释当中也是标出来了，智有法智、类智、世俗智、他心智、苦智、集智、灭智、道智、尽智、无生智。分了这十种智，前面我们提到过也见过，但是真正讲智的话就在这一品，在这一品当中就把十种智讲的特别清楚，我们就可以进一步的了解。

这里的智有十种，虽然分了十种，但是归纳起来可以分为有漏和无漏两种。首先有漏是什么呢？“有漏谓初世俗智”，那么这个初智在咱们注释当中不太明显，其它注释也没有解释这个初的意思，但是在有些排序当中，我翻了唐译的注释，它就把世俗智排在第一位，世俗智完了才是法智类智，然后是他心智等，所以从这个角度讲，有些地方世俗智排第一个，所以有漏谓初，初的意思从这个方面可以理解，否则在咱们的注释当中，世俗智是排在第三位了，坐了第三把交椅了，不是第一把交椅，这地方初是什么意思，在其它地方讲，初就是第一个，首先讲的就是这个世俗智，所以有漏谓初世俗智，我们可以借助其它的注释来进行安立的时候，初的意思可以这样理解。

首先第一个有漏就是世俗智，那么世俗智本体是什么，就是缘这些世俗的法，普通的缘瓶子、瓠芦等等，像这些就属于世俗智，但是在后面缘对境的时候，它也可以缘一切的，所以是不是完全的从对境上面讲的话，这个也不一定，反正这样一种世俗智是属于有漏的，它的本体是属于有漏，它是属于这些的有境，是属于缘这些对境的有境，那么这个有境其实还没有证悟它的本体，这个世俗智的本体还没有证悟无漏，还不是处在无漏的状态当中，所以从它的有境的侧面来讲，它就是有漏的本体，所以叫做世俗智。

然后“无漏分二法类智”，那么无漏的智慧是什么呢？因为这些智都是有境，它不是从对境角度来讲，它全是从有境的，所以说它的有境讲的无漏分二，无漏的智慧分两种，一个是法智，一个是类智，下面还要讲，前面我们学习过，法智类智这方面。这一方面都是属于无漏的，首先讲到了世俗智，然后讲到了法智和类智，这方面就把它的概述说了。然后分类这些法，因为类智当中，它也有苦集灭道，尽智、无生智其实也是缘苦集灭道分下来的，这样可以把无漏的智慧分法智、类智，从这个方面也可以。

那么它们的对境是怎么理解的呢？“俗智对境为一切”，首先看俗智，世俗智虽然是有漏，但是它的对

境很宽泛，特别宽泛，它可以缘一切法，这个一切法的意思就是有为法可以缘，无为法也可以缘，乃至其它的苦集灭道也可以缘，有为分了两种，一个是有漏的有为，一个是无漏的有为，无为法也是分了虚空无为，非抉择灭无为，抉择灭无为，等等，所以它没有拣别，反正就是一切有为和无为，所有的有为法、无为法都可以缘。以我们的心为例，现在我们的心的本体，有漏的本体，但是现在我们内心当中这个有漏的心，其实可不可以缘有为法呢？当然可以缘有为法，这个就是树、瓶子，这个我们的心可以缘，苦集灭道，这个我们也可以缘，抉择灭无为，虚空无为，这个也可以缘，所以都可以缘。只不过圣者缘苦集灭道的时候，他产生一个很正确的定解，产生一个符合于实相的，符合苦集灭道本身的一种正确证悟，这方面是无漏的。但是有漏呢，你缘是缘，但是你的缘是带着烦恼心，或者带着怀疑，或者带着什么什么的，我们这个方面不是从世俗智，因为世俗并没有怀疑。我们以我们的心为例，我们可以缘任何法，缘的时候这个结论不一定正确，它是相应于烦恼的，相应于有漏的，所以说缘是可以缘。我们都可以缘佛果，可以缘这些，我们都可以缘，可以缘如来藏，但是我们缘的佛果其实是不是正确的呢，我们缘的佛果是我们自己的分别念面前显现的一个佛果的状态，它其实和真实的佛现证的佛果差别很大的；如来藏也是一样，我们也可以缘如来藏，但是我们自己缘的如来藏，只是我们分别念面前的一个概念的、总相的如来藏的大概的一个影像而已，其实真正的如来藏是怎么样，我们就是缘不了，但是我们可以缘。空性也可以缘，无分别智也可以缘，都可以缘，但是要不就是缘一个名称，要不就是缘一个总相，要不就是缘一个扭曲的状态，但是我们觉得还是缘到了，所以这个世俗智可以缘一切，但是缘是缘一切了，但是是不是正确的，这是两码事。所以你虽然可以缘，但是不一定正确，所以为什么此处世俗智可以缘一切，它好像很厉害一样，它其实没什么厉害的，其实缘一些瓶子柱子的时候，也没有缘到真正的它的无常，没有缘到它的生灭，这些它没有缘到。它就反正看到这个形象，这样一种瓶子的形象，它是一个白色的，它缘这些，缘是可以缘，但是它不一定正确。所以“俗智对境缘一切”。

然后看“法智缘欲苦谛等”，法智就是缘欲界的苦谛、欲界的集谛、欲界的灭谛、欲界的道谛，所以是“苦谛等”，苦集灭道，反正缘欲界的苦集灭道就叫法智。然后类智，“类智行境上苦等”，上界就是色界、无色界，色界和无色界的苦集灭道，是类智的行境，那么这个前面我们学习过好多次，所以大概的讲到了概述和对境，这是第一个科判。

第二个科判是分类及差别，颂词当中是这样讲的，

彼等以谛别立四，由依四谛彼等智，

安立无生与尽智，初生即苦集类智。

“彼等以谛别立四”，讲到法智、类智，它通过四谛再安立四种，缘四谛安立为四种，“以谛别立四”，这是第一句的意思。第二句、第三句，加第四句也可以，主要是讲尽智、无生智。其实从另外一个角度讲，如果是从唐译科判来分，它其实这十种智通过这些颂词都已经给我们介绍了。因为第一个最初给我们介绍的就是世俗智，什么是世俗智，“有漏谓初世俗智”，它就给我们讲了世俗智的对境。然后再讲了法智，类智，什么是法智？什么是类智？“无漏分二法类智”，然后法智是缘苦谛的，类智是缘上界的，这里就是讲到了三个智，已经给我们介绍了。

然后“彼等以谛别立四”，再给我们介绍了四种智，就是苦智，集智，灭智，和道智，因为十种智当中有苦集灭道四种智，所以“别立四”，这个四就是四种智，就是再把法智和类智打开之后，又可以再安立苦集灭道的四种智，像前面的三种再加上四种就是七种智了。七种智之后，“由依四谛彼等智，安立无生与尽智”，再给我们介绍无生智和尽智，前面七种再加上两种就是九种了，九种智已经讲完了。然后下边的一个颂词：“由四智立他心智”，就把他心智也介绍完了。

从这个角度来讲，它就把十种智到底怎么样安立的，通过颂词的次第一步步给我们打开安立。首先世俗智是有漏的。然后无漏总的可分法智和类智，这个就讲到了三种智。“彼等”就是通过法智和类智“以谛别立四”，在法智和类智基础上怎么样再安立四种智，安立苦集灭道的四种智。又以四谛安立无生智和尽智，然后由四智安立他心智。在三段当中把十种智给我们介绍完了。

然后颂词当中“彼等以谛别立四”，彼等就是法智和类智，前面介绍了“无漏分二法类智”，就是法智和类智可以分四种，那么怎么样分四种？通过谛，“以谛别立”，通过四谛的差别再分别单独的安立四种智，那么通过四谛的差别，当然我们知道是苦集灭道了，通过苦集灭道安立四种智，就是苦智，集智，灭智，和道智。其实它是包括在法智和类智当中，但是，因为缘谛的不同分了苦集灭道这四种智。“彼等以谛别立四”是讲到了四种智慧。“由依四谛彼等智”，再进一步依靠四谛的智慧，苦集灭道四种智慧，和下面这个颂词连起来。“安立无生与尽智”，它是依靠四谛的智慧，再安立无生智和尽智。那为什么依靠四谛来安立尽智和无生智？所谓的尽智，本来这个苦，佛陀告诉这些修行者，这是苦谛，你应该知道，“此是苦汝应知，此是集汝应断，此是灭汝应证，此是道汝应修。”然后这些弟子成就之后，“此是苦吾已知，此是集吾已断，此是灭吾已证，此是道吾已修。”像这样的话，他已经该见的见了，该修的修了，该断的断了，该证的证了。所以是从这个方面安立尽智，这个尽智它是缘四谛，苦谛是应该了知的，我已经了知了，已经完全了知了，这个是它的尽智的一部分。这个是集谛，应该断除了，我已经断了，这个又是尽智。然后这个是灭谛应该现前的，我已经现前了，那么这个道谛，应该修的，我已经修了。所以四谛该知的知了，该断的断了，这个就叫做尽智。所以“由依四谛彼等智”先安立尽智，然后再安立无生智。无生智是在前面的基础上，苦谛是苦已经知道了，知道了之后没有什么再了知的，没什么进一步在了知了，就是在尽智的基础上。然后集谛断了之后也没有什么再断的

了，灭谛证了之后没什么再证的了，道谛修了以后也没什么修的了，从这个方面来安立无生智，所以不管是尽智也好，还是无生智，它都是缘四谛安立的，所以“由依四谛彼等智，安立无生与尽智。”

最后一句“初生即苦集类智”，这个初生是什么初生呢？就是尽智和无生智最初产生的时候，它是缘什么呢？是缘苦谛和集谛的这样的类智而产生的。它在安立的时候，它的有顶的烦恼完全断尽，有顶的九品的烦恼完全断尽完之后，才能安立无学。才能安立尽智无生智。首先它把这个八品的烦恼都断完了，然后通过金刚喻定去断第九品，下下品的这样一种修断。通过金刚喻定断的时候，它缘的形相首先就是缘的苦和集。虽然苦和集从无始以来就存在的，前面我们讲了，这个有顶的烦恼必须要通过见道的智慧，通过无漏的忍才断，其实那个时候主要是见断，通过见断的方式，遍计的方式，断掉这些有顶的见惑。然后修惑，修断的烦恼是在最后的金刚喻定的时候断的。所以真正来讲，断掉这个苦集，完全断掉的角度来讲，前面是这个见，见到它的真谛之后，相应这个见断的烦恼，就是对道理方面的迷惑已经断完了。（但）从它的具体的烦恼，事相的方面讲，还没有断，这个方面必须要通过修道来断。所以这个时候，真正的到了金刚喻定的时候，首先是现前苦谛和集谛，它通过金刚喻定把这个苦和集完全灭掉了，以前在凡夫的时候没有灭掉的，在这个见断的时候，它是见到它的本性了，断掉了迷惑，但真实义的通过修道的智慧把这个修断完全断掉的，这个时候就是在金刚喻定的时候了，就是真正开始断掉了，所以首先是缘这个苦集开始断掉，然后再是灭和道。所以“初生即苦集类智”，尽智和无生智刚开始的时候，一定是缘苦谛和集谛，产生苦集类智。这就介绍了尽智、无生智最初是缘什么的。

那么下面说十智当中的最后一智，前面我们讲了，第一个颂词当中，世俗智，法智和类智讲了，第二个颂词当中，又讲了苦集灭道这四种智，苦集灭道讲完之后，又介绍了尽智和无生智。

前十智当中的九种智都介绍了，就剩下一个了。只剩下一个他心智，

由四智立他心智，不知胜地利根心，

罗汉过去未来心，法智类智互不知。

颂词当中第一句，真实的安立他心智，他心智是怎么样的，他心智没有单独的，是通过前面的智慧，有一部分前面的智慧当中可以安立他心智，所以说“由四智立他心智”。然后后面三句是讲到了他心智的分类，就是他心智能够缘什么，不能够缘什么，它能够了知什么样的心，不能够了知什么样的心，通过他心智来进行安立。他心智就是平时我们讲的他心通，他心通其实也是一种智，他心智也是这样，它对于对境也是决定的。它分为这两类，首先是“由四智立他心智”，通过四种智慧可以安立他心智，

他心智它不是单独的，它就是在前面的九种智慧当中，有一些智慧可以修成他心智，有一些智慧可以现前他心智。比如，前面的智慧当中法智和类智可以现前，然后道智也可以现前，还有一个世俗智可以现前。

因为他心智有两种，一个是缘有漏的，一个是缘无漏的。如果是缘有漏的心，这个叫世俗智，然后就是缘无漏的他心，这个就是道智，道智可以缘无漏的他智。然后还有法智和类智，根据对治的差别，也可以就是分别的法智和类智也可以安立。其实就是有漏和无漏这两种，如果说缘有漏，就是世俗智，缘无漏，就是可以是道智。然后根据对治的差别，分为法智、类智。从这个方面我们可以理解，“由四智立他心智”。那么他心智，就是知道他心，别人的心，现在是怎么想的，或者他正在感受什么样的痛苦，他正在快乐吗？痛苦吗？在想什么吗？等等。有的地方讲，就是这个真正的菩萨，他要调化众生的时候，有些时候还是要具有一些神通，具有这样的一种智慧，否则的话，就是有些众生可以调化，种下一点善根，有些就不一定。所以无垢光尊者在《禅定休息》中讲：“无有神通难利他”，就是说真正来讲，没有有神通还是很难利他的，那就是比较难以利益他人。虽然佛法当中，并不是那么强调神通，因为凡夫人就很喜欢这些东西，谁有神通啊，如果我有神通，我会怎么样；如果我有神通，就会知道他是怎么想的啦，他今天对我产生什么样不好的观念了，像这样的话，我就可以去揭穿他。大家觉得这个很好耍，其实如果真正的把佛法全都安立在这个方面的话，他就容易入歧途，追求外面的这样的一种神通，或者追求这些东西，他就不会把心放在怎么样确定因果，怎么样修无漏道，修止观等等，这个方面就不会重视，所以为了避免初学的凡夫人，为了避免他们不要把目标定错了，很多大德刻意遮止的，佛陀有的时候，也是刻意遮止。最后有些时候，有些众生在理解的时候，出现一些问题，他就堕在两边了，要不然刚开始就特别的喜欢，要不然最后就不敢提了，神通都不能提，哎，你可不要提神通啊，佛法当中是不讲这个的，其实哪里是这样的？实际是真实当中神通多的不得了，这个神通方面的话，其实要看谁来用，如果说你的心是特别特别的正，而且就是你要度化众生，圣者如果有神通等等，他度化众生很方便，那这个神通在佛法当中有没有呢？当然有的，不但是有，而且还有很多很多的修行的方法。但是刚开始的时候，没有去强调的原因，就是怕众生的心就是喜欢外在的形象，他喜欢这些东西之后，就会走偏，自己所有的精力所有的时间用在发展神通上面去，去追求神通上面去。还有的就是，最后发展到怎么样的情况呢？只要一有神通，他就是厉害的，也不管神通是外道还是内道吗？还是怎么这么样的...他就不管了，反正有神通我就依止，这样他就可能会走错。所以有时候有些大德有必要，他会刻意的遮止，自己有神通也是说自己没有神通，也很呵斥这些说神通的人，但其实真的来讲，还是度化众生的方便，有一部分众生特别特别，起先跟他讲很多很多的道理，他就是听不进去的，稍微显现一点点神通，他就马上服了，他就马上可以怎么怎么样，这个也多的不得了，但是这个方面圣者是有度的，一般的凡夫者，他可能抓不住这个度，到底什么时候该用，什么时候不该用，而且有时候又生起一些名闻利养心啊等等，有的时候还会被非人和魔抓住机会，就是侵入自己的修行，然后自己就要产生一个中断的障碍，这个有可能。但是这个客观存在，反正这

个他心智客观存在，神通在这个修行者的相续中客观存在，而且佛陀也教了很多这些神通，在《般若经》当中也专门有一种般若蜜，叫神通般若蜜，专门也是讲这个的。在《经庄严论》中也专门讲了一品神通品。所以佛法当中这些都存在，有的时候也鼓励这些菩萨去获得，去修炼，那有的时候，必要的时候还是需要遮止的，要分什么情况下应鼓励，什么情况下应遮止。但对于我们自己来讲的话，对于我们一般普通修行人来讲的话，对于神通的态度应该是怎么的呢？这个需要了解。

“由四智立他心智”，就是说这些它可以了知什么，不可以了知什么？“不知胜地利根心，罗汉过去未来心，法智类智互不知”。首先就是“不知胜地”，然后不知“利根心”两个，就要放在一起，然后就是不知“罗汉心”，然后不知过去未来的心，“不知”就是和第一句、第二句，第三句全部都要放在一起，不知胜地，不知利根心，不知罗汉心，不知过去未来心。然后就是“法智类智互不知”，法智不知道类智，类智不知法智，它从这个方面来进行安立。

首先“不知胜地”，当然不知道胜地，可以知道同地的心，然后下地的心可以知道，但是上地的心没办法知道，比如下地的心没有办法知道上地的心，没有办法的。它就是已经跨地了，跨地之后就是上地的境界比下地的高，所以下地的境界它没办法了知上地的境界，就是初禅的心没有办法了知二禅的心，那么就是“越地不知”。那么反过来，如果不越地或者是下地，比如初禅心，它可以了知欲界，或者初禅可以了知初禅，如果是同地的心就可以。

第二个就是“不知利根心”，就是越根，比如这个根基，它有钝根和利根的差别，如果是属于信解的钝根，它就没办法了知见智的利根的心，前面讲的信解和见智，都是属于修道位，圣者的修道位，钝根者叫信解，利根者叫见智。虽然信解者，他是具有他心智的，但是钝根的信解者的他心智，没办法了知见智利根者的心。比如同样的属于一来果，但是钝根的一来果的他心智没办法了知利根的见智的一来果的心，所以就叫做“不知利根”。

然后“不知罗汉”，不知罗汉的意思是什么呢？比如不来果，不来果有些地方讲三果，三果就是圣者，三果罗汉，他没有办法知道阿罗汉的心，因为一个是三果，一个是四果，所以你下面没有办法了知上面的。同样从这个角度，一地菩萨没有办法了知二地菩萨的的心，没有办法了知二地菩萨的境界，那二地菩萨没有办法了知三地菩萨的，十地菩萨没有办法了知佛的境界，从这个方面，下面的这些境界，虽然有这个他心智，但是对方的境界比你高了，所以你没有办法观察，也没有办法了解。“不知罗汉”，就是下面这些圣者的心，没办法知道罗汉的心，凡夫人就更加没办法知道，连不来果他心智都没有办法了解阿罗汉的心的话，凡夫人的他心智就更没办法了解阿罗汉，他们的心是怎么样的，他们的状态怎么样的，这个是不行的。

“不知过去未来心”，就是他心智，它一定是缘现在的心，现在的心正在起心动念的时候，就可以了解你正在起心动念的心，过去的心和未来的心都没有办法了解，为什么呢？因为过去的心已经灭了，你怎么能了解呢？没办法去缘已经灭掉的心。未来的心还没有产生，它也没有办法缘。所以我们只能缘现在的心，但是，你现在的心可以想过去的，可以想未来，就是你现在的心正在想过去的时候，我可以了解，虽然你的心在想过去，但是你的心现在正在起心动念，你在想未来，在想明天的事情，也可以了解，比如你正在想明天去那里玩，明天去吃什么东西，这个可以了解。但是过去的已经灭掉过去的心，这个不能了解，然后没有生起的未来心，没有办法了解，现在的心，正在产生的现在的心，不管你想现在的事，还是在想过去的事，还是在想未来的事，反正当时正在产生的心，就可以被他心智了知，所以他心智可以了知现在的心，没办法了知过去和未来的心。那么是不是佛陀也没有办法了知过去未来心呢？圣者也没有办法了知过去未来心呢？那么这个其实从其它的神通来讲的，要么就是宿命通，要么就是天眼通等等，这个有的时候也是可以了解的，但是他心智不行，他心智只是了解现在的。

然后“法智类智互不知”，就是法智和类智是两个不同的类别，一个是法智，一个是类智，所以二者之间没办法互相了知的，因为法智，它是主要缘欲界的这些法，然后类智主要缘的上二界的法，它们缘的对境不相同，所以说法智缘不了类智，类智也缘不了法智，这是从他心智方面讲的。

然后下面也是属于他心智，

一切声闻他心智，了知见道二刹那，

麟角喻知三刹那，佛无加行知一切。

首先圣者见道当中，他是没有他心智的，为什么见道当中没有他心智呢？因为见道都是无漏的心，一念接一念，一念接一念，特别快而且特别短暂，那么在这个当中没办法起他心智的加行的，就是你要生起他心智，必须要修加行，你必须要去作意，要去用功。但是在见道当中，十五刹那特别快，而且它连的很密，这个时候没有时间去起加行了，所以见道当中没有他心智。有的时候大乘说，见道一刹那，一刹那当中你怎么样起他心智，它主要全是无漏道，它就是很快，而且彼此之间连接很紧，其它的心都没有办法加进去的，也没有办法起一个加行，它来不及起加行，所以在见道当中是没有他心智。

但是见道本身可以作为他心智的对境，其它的这些圣者的他心智，可以缘见道的这样的状态，就是见道本身没有他心智，但是见道可以成为别人他心智的对境。讲这个的时候，分了三类，声闻的他心智怎么缘见道的，麟角喻独觉的他心智怎么缘见道的，佛的智慧的 he 心智怎样缘见道的，这些方面差别

就比较大。

“一切声闻他心智,了知见道二刹那,麟角喻知三刹那,佛无加行知一切。”一切声闻的他心智了知见道二刹那,就是其它上界声闻的智慧,他们缘见道这个圣者的心,因为圣者见道的心在见道当中有十五刹那,那么其它的声闻在缘这些刚刚见道的圣者见道的状态的时候,他可以了知见道的第一个刹那和第二个刹那:苦法忍和苦法智,他首先提前做加行,加行做完了之后,一入他心智,就可以见到十五个刹那当中的苦法忍和苦法智,这两个可以见到,但后面就没有办法了,就没办法了知其它的类智,只能够在十五刹那当中了解这两个,其它的所有的这些类智,没有办法了解。因为就是缘苦谛的法智和缘类智的,它的对境是不一样的,他首先通过他心智见到了苦法忍和苦法智,见到之后,如果还要想知道类智,这个时候他必须要重新做加行,重新要调换他作意的对境,重新要做加行,所以就是所缘不同的缘故,如果你要了知类智,必须要重新修加行,但重新修加行已经来不及了,为什么来不及?唐译的注释当中也是提到了这个问题,声闻他的这个根基,在三乘根基当中是属于钝根的,三乘当中,声闻,上面是独觉,再上面是菩萨佛,主要是佛。声闻是钝根,如果他重新要修加行的话,需要十三个刹那才能把这个加行修好,这个十三个刹那已经很快了。我们说十三个刹那到底有多慢,他其实本身见道就很快,他十三个刹那已经属于特别快的了,十三个刹那当中要重新作意,重新修加行,那么这第一个刹那,第二个刹那已经过了,他在第三个刹那开始修加行,加行修完之后,十三个刹那圆满之后,就到十五刹那了。在十五刹那他刚要看的时候,好了,别人进修道了,所以你就来不及了,虽然你修成了,你的十五个刹那,刚好他见道最后一个刹那是十五刹那,你在别人的十五刹那,你刚刚把加行修完,一观察的时候,别人已经到了修道,见道就看不到了。所以你最后看到什么了?你能够看到就是道类智,但是道类智已经属于修道的了,他的第十六刹那已经属于修道的了,已经过去完了,他已经没办法看了,只能看两个刹那,所以它就只能了知二刹那,是这样一种情况。

下面“麟角喻知三刹那”,麟角喻是属于利根的独觉,钝根的独觉是属于部行的独觉,利根的独觉是麟角喻独觉。麟角喻独觉的根基比较利,那么他就可以知道三个刹那,第一个刹那、第二个刹那可以知道,苦法忍,苦法智可以知道。然后如果他想要了知类智,他也是可以了知的,他在第八刹那的时候可以了知,第三个心可以了知的。就是第八刹那的时候,它已经到了类智了,苦谛下面他已经来不及看了,他修加行来不及了。然后第一、第二他要看类智的时候,中间做加行的时候,利根的独觉五个刹那修加行就可以,第一刹那、第二刹那看完之后,马上开始从第三个刹那开始修加行,五个刹那修完之后,到了七个刹那,再一作意就到了第八个刹那,他就可以看到第八刹那见道的心,它属于集类智,第八刹那的心是属于集类智,它是属于类智,就是法智已经看完了,他想看一下类智,他就马上作意:我要看类智,他中间五个刹那做加行,加行之后,第七个刹那的时候加行缘满了,再一观的时候刚好观到了第八刹那的集类智,刚好看到集类智。所以他第一刹那,第二刹那,然后第八刹那,这三个心可以看,三个心可以看,那么后边还剩下,他既然是利根者,五个刹那就够了,那你八个刹那,再加五

个刹那应该还来得及，原则上来讲应该还来得及，那第九、第十、十一、十二、十三，你这个作意之后，十四刹那还可以看一次，就原则上来讲，第十四刹那还可以看一次。但是这里面的情况，为什么只安立三个？一种情况是，已经看过不想看了，反正就是我的第一刹那，第二刹那，属于法智的方面我已经看了，第八刹那的话，属于类智的情况，已经看完了，再看我也没什么可看的了，所以第一个他就不想看了，有些观点是这样理解的，不想看了，不想看就不想做加行了。第二种情况是，他再做加行也来不及了，没办法了，为什么？由于劳累而不能成就神通了，他要重新做加行，他第一刹那刚开始做加行的时候，那个时候力量还强大，再做一轮加行的时候，第八刹那他也修成了，然后连续再来一次的话，这个五个刹那他就没有办法再做了，因为他比较累了，这个时候因为虽然他心上面已经是阿罗汉了，但要做这些还是比较劳累的，是没办法再做，所以为什么只是三个刹那？一个说法是不想再看了，他就只是看到了三个刹那，有些观点就是原则性来讲，还是可以看到的，再第十个刹那还是可以看见，有些观点说还是可以的。但是有些观点我们的观点，就是三刹那，相应于颂词来讲是三刹那，一个就是他不想看，已经看过了，不想再看了，法智方面也看过了，类智方面也看过了，不想再看了。第二个观点就是他太劳累的缘故，再修加行就修不了了，已经没有办法再堪能修加行了，修不成，所以他就再也看不到了，原则性讲时间虽然是够的，但是他的这个能力不够了，相当于体力不支了，就没有办法重新再修加行了，所以他也只能是在三刹那当中，“麟角喻知三刹那”，是这样一种情况。

“佛无加行知一切”，那么佛陀就不存在这个问题，佛陀他的所有的功德缘满了，佛陀是任运一切，了知一切的。所以十五刹那完全可以了解，你声闻在入见道的时候的十五个刹那，佛陀清清楚楚完全了知，不需要重新换加行，做加行，佛陀的禅定，智慧，神通，完完全全都已经圆满了，所以佛不需要加行，可以了知一切情况，这个方面就讲到了这个问题。

那下面我们看：

尽智则于一切谛，谓已遍知等决定，

谓我更无所知等，承许彼为无生智。

以这个颂词把尽智和无生智再专门来做一个介绍，前边都是附带介绍的，尽智和无生智，那么真正正面来介绍尽智和无生智就是通过这个颂词来介绍。那么什么是尽智？“尽智则于一切谛，谓已遍知等决定”，前面我们也提到过，就是它就对于所有的苦谛已经遍知了，已经遍知苦，集谛，已经完全断除了集，灭谛，已经完全现前了，道谛，完全已经修了，所以从这个角度，所谓尽智是什么？尽智就是对于四谛，全部遍知，完全遍知，要么你完全断掉了，完全已经现证了，要么完全已经修了，已经

确定，已经决定了，依靠后得来确定，因为它在入定的时候见到这些，出定的时候，就靠这个来确定，完完全全都已经该见到的已经见到了，该修的已经修完了等等，它是通过后得来确定的，这个就叫做尽智。

然后无生智是什么？谓我更无所知等，承许彼为无生智，那么就是在尽智的基础上，就是遍知苦，前面的苦谛不是已经遍知了吗，遍知苦谛也没什么所知的，进一步来讲也没什么所知的了，这个断的集谛，已经断尽集谛，更没什么所断的了，灭谛，没什么所证的了，道谛，也没什么可以更加进一步修的了，没有什么所修的。这些问题依靠后得来决定，这个就是无生智。从这个方面讲，尽智和无生智，怎么样理解它的作用和它的本体，就可以从这样本体和作用来了知。

以上就介绍了十种智慧，对于十种智慧大的方面，我们已知道了他心智，或者世俗智等等，大概的了知了。下面还要进一步的缘这十种智慧来进行这个安立。这十种智慧，因为前面我们已经对于苦集灭道，对于法智、类智，大概学习过了，学习过很多次了，虽然不是真正的正面的学习智品，但是前面内容当中，都是已经大概学习过，所以很多都是比较熟悉的，学起来也不是那么费劲，那么今天我们就学习到这个地方。

## 第 094 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再次一起学习世亲菩萨所造的《俱舍论》。《俱舍论》分了八品，现在我们学习到第七品《分别智》。《分别智》前面讲到了圣者、圣者的道，这些通过智而获得。也就是说通过世俗智要了解世俗的法；然后通过无漏的智：法智、类智、苦集灭道智等等可以获得胜解果位，获得见道，或者获得修道；尽智、无生智也可以获得阿罗汉果位。所以说，我们知道前面圣道的因就是智。在讲智的时候分了十种智，前面也讲到了十种智各自的体性。今天我们学习第三个科判，465 页。第

三个科判是“定数及对治之差别”。为什么安立十种智？这个是定数；对治的差别，就是说不同的智有不同的对治，它里面有什么样的意义。颂词：

由依自性与对治，行相行境及加行，

所作因圆立十智。修道灭或道法智，

乃为三界之对治，欲界对治非类智。

这里面有两层意思，前面三句讲定数，就是通过什么样的根据安立这十种智，后面三句主要是讲对治的差别。对治的差别当中，一方面讲法智对治的是欲界的烦恼，类智对治的是上二界的烦恼。这里面还讲了一些比较特殊的情况，法智也可以成为整个三界对治的情况。

首先我们看是通过什么样的根据安立十智？这里面讲通过七种理由，通过七种因安立十种智。这七种理由：由依自性，自性是一个，对治是第二个，行相是第三个，行境是第四个，加行是第五个，所作是第六个，因圆是第七个。

七种理由当中第一个是自性，那么依靠自性安立什么呢？依靠自性安立世俗智。第一个就是说世俗智的本身、本体、它的自性就是属于世俗法。世俗智的本体是世俗法，所以说安立世俗智。或者说世俗智所了知的对境是世俗法，是属于世俗谛的法，它了知的是世俗谛的法的缘故，所以叫世俗智。或者从唐译的角度来讲，是从世俗智它自己的自性安立，这里是从了知对境的自性安立为世俗智，是从自性的角度来安立的，叫自性安立世俗智。

第二个是由对治安立法智和类智。我们知道通过对治下界的烦恼就称为法智，因为法智可以对治欲界的烦恼，所以说因为对治下界的缘故安立法智，也因为对治了上二界的烦恼而安立了类智，所以由对治而安立了两种智。

第三个是行相安立苦智和集智。此处行相安立的苦智和集智与下面安立的灭智和道智有一定的差别。苦智和集智所缘的对境是一个，所以说从某个角度来讲，苦智和集智是放在一类讲的，因为它们所缘境是一个的缘故。所以从所缘的角度没有办法分开苦和集，但是可以从行相来分。从行相上来分的话，虽然它们的所缘是一个，但一个是从它的无常、苦、空、无我的侧面来分别，一个是从因、集、生、缘的角度来分，就是说苦谛的行相是无常、苦、空、无我，集谛的行相是因、集、生、缘。这里虽然是缘同一个对境，但是一个是苦的果，一个是苦的因，从它的行相可以分。为什么从行相分呢？潜台

词是从所缘是无法分的，从对境是无法分的，因为它们缘的是一个对境，苦和集缘的是一个对境，所以说从缘对境的角度分不了，只有从行相的角度分。虽然缘的是一个，但是它的行相，无常、苦、空、无我的行相不一样，因、集、生、缘的行相不一样，一个是果，一个是因。从这个角度来讲就是从行相分。

第四个是行境分。行境是两个，行和境，行是行相，境是对境，行相和对境。为什么从行相和对境来分呢？前面讲第三个苦集的时候，因为对境是一样的，所以只有从行相分。灭智和道智不一样，它的对境不同，它的行相也不同，所以从行相和对境两个方面来分。

它的对境不一样，因为灭智所缘的是无为法，缘的是无漏无为，是缘抉择灭，所以说灭智的所缘是无为法；道智的所缘是有为法，是无漏的有为。灭和道都是缘无漏的，但是所缘的无漏中，灭智所缘的对境是无为法，即无漏的无为，道智缘的对境是无漏的有为，就是说灭和道所缘的对境不一样：一个是有为法，一个是无为法。

行相也不一样，灭智是灭、静、妙、离；道智是道、如、行、出。行相本身就不同，对境也不同，所以此处由行境来分。这就是为什么前面从行相来分，这里从行和境来分：它的行相和对境都不同，所以分了灭智和道智。

第五个从加行来分。他心智是从加行来分的，为什么他心智是从加行来分呢？因为他自己在获得他心智之前要作意，比如我要了知某某人的心，我要了解某某人的心所。有这样的作意后开始加行，开始修禅定，通过加行出定之后自然而然就能够获得这种能力，所以说是通过加行安立他心智，是由加行来分。

第六个是由所作而分。所作就是讲所作圆满，所作已办，小乘中经常说“所作已办，不受后有”。所作安立尽智，就是说自己应该做的已经做完了，应该获得的也获得了，已经到了无学了。到了无学之后，所作已办，所作已经圆满了。这是从所作的侧面安立尽智。

第七个是由因圆安立无生智。因已经圆满了，所有的因已经圆满，从小乘的侧面来讲再也没有更圆满的因，所以叫做因圆。因圆是什么意思呢？就是说见道获得了，修道的因有了，因为通过见道获得修道。所以说最早的时候，整个无漏法的最初的因，就是见道。见道的因有了，然后修道的因也有了，因为是从见道获得修道，修道获得无学道，所以说见道的因也有，无学道的因也有。无学道的因是什么呢？因为无生智前面是尽智，所以说不单单有见道的因，也有修道的因，也有无学道的因，就是说尽智也作为无生智的因，这个方面因是圆满的，所以叫因圆。

尽智为什么不安立呢？尽智没有办法安立因圆。因为尽智，它见道的因是有的，修道的因是有的，然后通过修道达到尽智的无学道，它自己就是一种果，是前面修道的因而引发的一种果。但是，尽智它也是后面无生智的因，所以说，你看它的因就没有圆满。为什么叫因圆呢？因圆的话，无生智既有见道的因，也有修道的因，也有无学道的因，尽智作为无生智的因嘛。所以说这个无生智，它无学道的因也有，但是尽智就没有。尽智有见道的因，有修道的因，但是没有无学道的因。因为它自己到了尽智的时候，自己就成为果了，所以前面两个是它的因。而无生智把尽智本身可作为因，所以说它因就圆满了，而且无生智之后再没有更高的，所以说因圆的意思就是从这方面安立的。

立十智，通过这些七个根据安立十种智慧，定数就决定了。

下面讲对治：修道灭或道法治，乃为三界之法治，因为我们前面再再提到一个概念：法智是对治欲界烦恼的，类智是对治上二界（色无、色界）烦恼的。那么有没有一种情况，法智它也可以对治上二界烦恼的情况呢？这个方面，我们说也有这个情况。只不过是法智的一部分，可以成为色界无色界的对治，另一部分就没办法成立。

那是什么情况呢？它绝对不是见道当中，第一个，它简别的不是见道，这种情况发生的场合绝对不是见道，见道当中前面已分析了它的情况，见道没有，此处主要说修道。修道位的时候，在法智中它有四种：苦的法智、集的法智、灭的法智和道的法智。那么此处说修道灭或道法智，它就简别了苦和集，就是法智当中的苦法智和集法智，它没办法成立三界的对治。所以说第一个在修道当中，第二个是法智当中灭法智和道法智，这两种法智可以成为三界的对治。

可以成为三界的对治的原因是什么呢？就是苦智、集智本体、本身即是属于有漏，苦和集是属于有漏的，灭和道是属于无漏的，灭和道它本体来讲就是属于无漏的。因为灭和道本身是无漏，所以它就不会受界的限制。还有一个，因为它是修道不是见道，修道当中首先通过法智灭智灭掉了欲界当中的这些烦恼，它自己还是有能力，进一步的成为色界无色界的对治，因为它的力量很强。所以说灭掉了欲界的烦恼之后，它还可以有能力进一步灭掉色界无色界的烦恼，所以说修道所摄的灭法智、道法智可以成为三界的对治。那么苦和集就不行，苦和集的力量就是很弱，它只能够对治欲界当中这些苦集下面的烦恼，进行这个对治，对治上二界苦和集是不行的，道和灭就可以。

在法智当中一部分是可以的，前面我们说“由依自性与对治”，其中的对治就是说法智是对治欲界，类智是对治上二界的，这个是从整个角度讲的。此处“修道灭或道法智”，就是说这个法智可以对治上二界烦恼，它是从部分的角度来讲的，也就从法智当中的一部分。法智当中哪一部分呢？法智当中的灭

和道，它可以对治上二界；然后法智当中的苦和集，它就没办法对治上二界，所以说它就是一部分，这个方面一定要搞清楚。

前面我们也是提到过这个问题，就是法智它可以成为上二界，三界的对治，原因它这个地方就是讲了，它是修道位一定不是见道位。修道位的时候，法智所摄的灭和道它可以成为色界和无色界的对治。说它既可以灭掉欲界的烦恼，修道的烦恼，然后也可以灭除色界无色界的烦恼，所以说它可以成为三界的对治。那么既然法智可以成为色界和无色界的对治，那么类智，由以类推的话，类智可不可以对治欲界的烦恼呢？这个是不行的。

为什么不行呢？欲界对治非类智，欲界的对治不是类智。那么法智可以从下面的智慧对治上面的烦恼，为什么上面的智慧反而没办法对治欲界烦恼呢？这个方面不是说它能力不够，而是它情况不容许，因为是修道嘛，修道位的时候，它一定是首先把欲界的烦恼断完了，首先是法智断完了欲界烦恼之后，它有能力了继续再对治色界无色界的烦恼。所以说它灭烦恼的次第，首先是灭尽欲界的修断，再去灭尽色界无色界的修断，所以说，当这个类智产生的时候，下面的欲界的烦恼早就已经没有了，早就不存在了。早就不存在了的话，可不可能说，我通过类智把上二界烦恼断完之后，我再返回头来去对治欲界烦恼？这是不可能的事情。因为你必须首先断尽了欲界的烦恼，才能够去断尽上二界烦恼的，所以当你的类智产生的时候，它下面的欲界烦恼早就没有了，早就不存在了。而法智呢？法智可以，因为法智它是从欲界烦恼开始对治的，当它把欲界的烦恼对治完之后，剩下的色界和无色界的烦恼还存在，所以说法智它把欲界烦恼断完之后，它就可以把剩下的色界无色界的烦恼断掉。而类智是不行的，当它真正生起类智的时候，就说明它下面的欲界烦恼，修断的烦恼早就已经断完了，断完之后，它才可以去断上二界的烦恼。所以说当它产生类智，把上二界烦恼断完之后，可不可能返回头说，还有欲界的烦恼让我去断呢？这个是没有的。这个情况不存在。所以说欲界的对治非类智，就说类智它不可能成为欲界烦恼的对治，而法智可以成为色界无色界对治的原因就是这样的，这方面我们就需要了解。

那么这个是对治的差别，因为法智里面有个特殊的情况，就是说修道所摄的法智的修道和灭道，它可以成为三界的对治。

下面我们讲第四个科判：行相之差别。颂词：

法智类智十六相，俗智知此及余法，

各谛行相各为四，心智无漏亦道智，

有漏缘所知自相，乃各实体之行镜。

那么这个相之差别就是讲到这个十种智，它缘什么对境？十种智的对境是什么？十种智的对境的相差别从这个方面进行安立的，那么它的有境当然就是十种智了。它所缘的对境的相到底是什么相呢？有的时候是十六种相，都是全的，有的时候不一定；有的时候是自相，有的时候是属于其它的本体进行安立的。所以说从这个方面讲，相之差别到底怎么样？就是说这十种智，它成为有境的话，它所缘的对境到底具有什么样的相？

那么此处讲到了，法智类智十六相，就是说法智和类智它都有四谛的十六种行相，四谛的十六种行相都可以有。因为法智是欲界的对治，欲界的对治的话，它就是苦集灭道都有，反正欲界当中的苦集灭道全都是有的，所以说它可以缘整个四谛的十六种行相，它都可以缘。类智是上二界的对治，上二界的对治的话，它也是苦集灭道，苦谛下面四个，然后集谛灭谛道谛各四个，四四一十六。类智是缘上二界烦恼一种有境，所以它也可以缘十六相。所以“法智类智十六相”，那整个十六种相是全的。

然后，俗智知此及余法，这个“俗智”就是世俗智。世俗智“知此”的“此”字就是讲十六相。首先，世俗智也可以缘十六种相。那它在什么时候缘呢？世俗智在加行道时可以。世俗智的范围很广，其它的这种情况：如果你还没有真正修行的时候，你说凡夫位的时候世俗智可以缘十六相，这个是很困难的。所以这个地方的十六相，虽然是凡夫位，凡夫位的智慧还没有生起圣智，不是圣智，它就是世俗智。在加行道等的时候，为了进入见道，它也要串习四谛的十六行相。所以它串习的对境还是十六相，但是它的本体是有漏的，还是属于世俗智。所以说“俗智知此”，在这种情况下，它也可以了知十六相。

不单单可以了知十六相，而且可以了知“余法”。世俗智的范围特别广，除了了知法智、类智它们所缘的十六相之外，还可以缘其它的所有的对境。一切的对境，世俗智都可以缘，所以它的范围是特别的广大的。所以“余法”就是除了十六相之外的其它的一些法，这个世俗智也可以缘，这个方面就叫做“知此及余法”。

然后，各谛行相各为四。“各谛”就是苦智、集智、灭智、道智这四种智，“各为四”就是苦智它所缘的是无常、苦、空、无我，集智所缘的是因、集、生、缘，类推嘛，反正就是“各谛行相各为四”。各谛就是四谛的每一个谛，它的行相，它各自的对境各为四。反正苦谛缘的就是无常、苦、空、无我四个，集谛是因、集、生、缘四个，灭谛是灭、静、妙、离四个，道谛是道、如、行、出四个。

“心智”就是他心智。颂词当中的心智就是他心智。他心智是什么呢？他心智分为两种，一个是无漏的他心智，一个是有漏的他心智。“心智无漏”，如果是无漏的他心智，是什么呢？“心智无漏亦道智”，

其实无漏的他心智和道智的本身是没有分的，因为道智本身也是无漏的。所以，无漏的他心智其实也是道智的本身，所以它所缘的也是道谛下面的道、如、行、出。所以说，无漏的他心智也是道智的本身，前面讲的“各谛行相各为四”当中有个道智，那么无漏的他心智，它也是道智的本身。

无漏的他心智讲完了，那有漏的他心智呢？“有漏缘所知自相，乃各实体之行境”。这两句就讲到了有漏的他心智。有漏的他心智是“缘所知”，第一个是缘所知，然后是“缘自相”，“缘实体”——缘各自实体的行境。

那么这样一种有漏他心智呢，缘所知，也就是他心智是了知什么呢？它的所知法是什么？第一个，他心智的所知法一定不能是色法，它不是了知色法的。他心智嘛，它是了知他心的，是了知别人的心。第一个了知他心，它简别了几个东西，第一个，简别了自心，了知他心，它不是了知自己的心，自己的心不需要他心智，反正一个凡夫人在清醒的状态，它都知道自己的心在想什么。所以他心智是简别了自己，了知的是他相续，他人的心。然后他心智，它简别了色法，不是了知对方的色法，它是了知他人的心的，心当然也包括心所。只不过在作意的加行时，我要了知某某人的心，它把这个总称放在这里，其实除了了知他人的心之外，它还可以了知他人的心所。所以，这个所知是什么呢？他心智的所知是他人的心、心所。所以他人的心、心所就是“缘所知”。

然后，它是缘所知的自相，还是缘所知的总相呢？此处说，缘所知的自相。所知的自相就是心、心所它正在想什么，它就知道，自相可以了知，总相没办法了知。比如总相是什么呢？无常、苦、空、无我。这个无常、苦、空、无我就是整个法的总相，心也有无常、苦、空、无我，心所也是无常、苦、空、无我，是不是缘这个呢？不是缘这个。不是缘它的无常、苦、空、无我，而是缘心当时正在，比如心正在想这个东西，所想的这个自相，是缘这个。而不是心的无常、苦、空、无我。不是缘心心所的共相的无常、苦、空、无我，而是缘心当时正在起心动念的这个东西。这就是缘它的自相。

“乃各实体”，“各”就是各自的法，“各”和“实体”是两个意义。各就是当你在缘心王的时候，就不能缘心所；当你缘心所的时候，比如说受想行这三个心所，你在缘受的时候，你就不能缘想，你在缘想的时候，就不能缘行，行当中的每一个心所也是这样的，行蕴当中的每一个单个单个的心所，你缘这一个，就不能缘其它的，这就叫作“各”，各就是各别的，就是缘心王不能缘心所，缘心所不能缘心王，像这样缘每一个单个的法就叫作“各”。这是“乃各”的意思。

“实体”它就简别了，就是说不是它的假相，不是虚假的东西，它所缘的一定是实实在在存在的东西。实实在在的心心所，这可以缘，如果是假的，它不缘，这是“实体”。

它的所缘，在这两句当中讲了几种情况，一个不是色法，如果是粗大的色法，眼根可以，细微的很远的有阻碍的，天眼通可以，他心智不是缘这些的。他心智主要是缘他人的心心所，而且是缘自相，不是缘它的无常、苦、空、无我的总相，而且是缘各别的法，缘心所不能缘心王，然后，也是缘实有的，不是假的东西。这方面就讲的是他心智。

然后还剩下什么呢？尽智、无生智。下面一个颂词讲的就是尽智、无生智。

余智唯具十四相，不摄空性与无我，

无垢十六无余相，谓有余相论中说。

“余智”就是尽智、无生智了。尽智、无生智缘的是十四相，它不缘十六相。它不缘十六相，缘十四相，有哪两个不缘呢？就是后面讲的“不摄空性与无我”。无常、苦、空、无我中的空和无我，这里面就不摄了。为什么不摄呢？因为尽智中“此是苦，我已知；此是集，我已断；此是灭，我已证；此是道，我已修”等等，或者是“苦谛已知不再知”。尽智、无生智是像这样的，所以为什么不摄空性、无我？按照小乘的观点，“此是苦我已知”，这里面有一个“我”，“我已知”就已经把“我”包进去了，无我和我是矛盾的，所以“我已知”，既然“我已知”就是它的所缘当中没有这个“无我”，它的所缘当中是不存在“无我”的。所以像这样，就把“无我”灭掉了。

空性是什么呢？这里面的空性就是我所。在讲无常、苦、空、无我的时候，空是什么？空就是空我所，空我所就是小乘的十六相行当中苦谛的空，就是没有我所。没有我所，这叫空。无常、苦、空、无我的“无我”当然就是我的正对治了，所以，这里的空性就是讲我所，那这里有没有我所呢？当它在说“此是苦，我已知”的时候，这里面已经有了“我”，“我已知”嘛。苦谛我已知，我所也有了，我所了知的东西，所以我所也存在。既然我所也存在，就简别掉空性了。

既然这个我所也存在的话，应该是简别掉空性、无我了，那么在唐译当中就引用了一个颂词，它说明有我我所的颂词。它就是在很多佛经中经常提到的一个颂词，“我生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有”，当他获得阿罗汉的时候，很多阿罗汉都会说这个颂词。当他说这个颂词，“我生已尽”，这里面就有我；然后就说“梵行已立”，梵行已经有了，这个方面就是我所也有了。然后进一步安立我生已尽，梵行已立，所作已办，我的所做已经做完了，不受后有，不再流转于后有了，从这个颂词来讲，我也有、我所也有，梵行这些我所他也有。

所以尽智和无生智在入定后得，在入定的时候见到实相智，后得出定的时候他就会说这个颂词。后得

和入定位是因果的关系，你在因当中，你在入定位当中看到什么真实，出定的时候你才会说你的真实。所以它就说明了在入定位这个我和我所本来就有，所以他在出定位的时候就说我生已尽，梵行已立，等等就讲这个。从这个根据来讲的时候，尽智它因为是后得，尽智和无生都是属于后得，就说明在入定时候也没有把空性和无我包进去，所以我和我所从这个角度来讲也有。

当然有的时候，就说阿罗汉也有我和我所，你还能证悟阿罗汉果吗？其实真正证悟无我的时候，在见道的时候就已经证悟无我了，但是尽智和无生智它是属于后得智，当然阿罗汉相续当中有没有我和我所呢？这个方面是没有的，从真的角度来讲没有，但是假立的我和我所。

如果真正我们分析的时候，从大乘的层面分析，它的假立的我和我所是可以安立的，乃至佛陀都可以假立我和我所，佛陀说我曾经在因地的时候成为什么什么国王，我曾经做过很多很多的布施，这个方面佛陀在讲法的时候也有我的名言安立，这个是我的弟子目犍连，这个弟子是我的谁谁，这个我所佛陀在讲的时候也会提到，也会有我所的名言，但是我们谁都不会说，因为佛陀说了我曾经在因地怎么修行，这是我的弟子怎么样，我们就会说佛会不会有我和我所啊，烦恼没断尽啊？这个是不会的。所以此处来讲的时候，内心当中在安立的时候实有的我和我所绝对没有，它已经断尽了，因为它在见道的时候不可能说，我见道的时候就把这两个去掉，在见道的时候它就见到了完整的十六相，法智类智，法智类智它是十六相，所以说无我和空性那个时候已经是现前了的。

只不过是尽智无生它是在后得安立的，在安立尽智无生智的时候，它可以说有时不包括空性和无我，原来是十四相，它是从这个角度来讲，它虽然不包括，但也不能说这个阿罗汉相续中还存在实有的我和我所，烦恼还没断尽，它只是个名言，名言是存在的，假我的名言是存在的，但是真实的我阿罗汉绝对不会有，这个方面我们要了解，它在讲的时候要讲我生已尽等等，必需要这样安立。

然后十种智已经讲完了，除了这些相之外，还有其它的相，无垢十六无余相，谓有余相论中说。这个就分了两种观点，如果按照东方克什米尔有部的观点安立的时候，无垢十六，真正的无垢无漏的十六行相之外无余相，无垢十六无余相，只有十六种，整个无漏的相只有十六种，无余相，没有其它的相了，除了十六个之外就没有了。这个方面就讲到了东方论师的观点，那么西方论师的观点呢，谓有余相，有其它的相，除了十六相之外有其它的相。论中说，引用了《识聚论》，它当中说除了这些之外还有，“此乃处，此乃基，处即体相，基乃因也。”除了十六相以外还有体相和因行相。这个方面也是存在的，除了十六相之外还有其它相，这个方面是附述的，一般来讲我们讲十六种行相，但是有些论师他依靠了《识聚论》的观点说除了十六相之外，还有体相和因的行相，这两个是有的，那么我们附带了知一下就可以了。

下面我们看：

行相实体为十六，彼之本体乃是慧，

及诸具缘均能取，一切有法即所取。

这个仍然在讲相的一些差别。在讲相的差别的时候，前面在讲是怎么缘的，这个方面讲的是十六种行相到底是怎么安立的，因为我们前面讲到四谛十六行相，四谛十六行相讲了很多，但是真实的颂词的描绘，在这个地方出现，注释当中也真正是从这个地方来解释了四谛十六行相。“行相实体为十六，”这句话主要讲到了什么是十六行相，后面三句话，“彼之本体乃是慧，及诸具缘均能取，一切有法即所取。”就是十六行相它的本体是属于慧，属于慧的心所。然后在行相当中有一个能取和所取。

这个是分了两层意思，第一层意思行相实体为十六，那么到底什么是十六行相，或者说十六种行相有多少种实体？因为有的时候讲实体的时候，虽然有这么多名称，但是它的实体归摄起来就不一定有这么多。前面我们已经讲了很多次，比如，其他的内容当中它的实体归摄起来有四种啊，三十七道品归摄起来有几种等等。那么实体真实归摄起来有几种呢？十六种行相，实体也是十六种实体。它有十六种行相，有十六种实体，互相之间没有相互含摄的，所以行相是十六，实体也是十六，因为十六种行相都需要分开现见的缘故。比如无常就是无常的相，苦就是苦的相，无我所就是无我所的相等等。那么既然是像这样的话，十六种行相到底是什么呢？

经常我们说四谛十六行相，在学中观的时候也是四谛十六行相。以前我们在学中观的时候，刚开始的时候经常说四谛十六行相，最后反应过来四谛十六行相到底是什么呀，最后一看啥都不知道。中观宗说四谛十六行相，这个是十六种争议要破掉，反过来十六种争议的破除也没有，也不存在，三十二种争议都破掉了，像这样，我们就抉择完空性了。抉择完空性之后，有一天突然反应过来，四谛十六行相到底是啥呀，这个都搞不清楚，最后再去翻四谛十六行相到底是什么，像这样才慢慢知道四谛十六行相。有的时候我们知道抉择了空性了，所谓抉择空性只是一个很总很总的总相，连它空的东西都不知道到底是什么，有的时候我们认为空掉了，一切空性已经抉择完了，抉择完之后，还是一个很模糊的概念。

有些时候也是必需要知道这些，比如说五蕴、十二处、十八界，这些都需要知道，因为佛法当中经常提到这些，经常提到这些蕴界处的观念。佛说四谛十六行相，中观宗打破三十二种争议的时候，像凡夫他就不了知四谛十六行相的争议十六种，小乘者打破了凡夫人颠倒安立的十六种行相，这三十二种都是属于争议，在抉择大乘空性的时候都需要破掉的。凡夫人就颠倒的认为常、安乐，这个方面颠倒，

它必需要破掉，这个也是空性的，然后甚至还打破了小乘修行者打破凡夫人的常而安立的无常，无常等也是属于这样一种戏论也是争议，也必需要断掉。所以一切万法的空性，既不是凡夫人认为颠倒的十六相，也不是小乘认为的具有实体的十六相，究竟来讲它是空性的，任何人都无法安立。以前我们学的时候无常等四谛十六行相，但是后面慢慢学的时候，反回头补课的时候，慢慢才知道四谛十六行相到底是指什么，现在我们就学四谛十六行相，在《俱舍论》当中也出现很多次，但是颂词当中，注释当中真正解释是从这个地方开始解释。

那么首先是苦谛，苦谛下面有四相：无常，苦，空，无我。那么为什么是无常呢？因为它依靠因缘的缘故。所有依靠因缘产生的法周遍都是无常的。因为如果是恒常的法绝对不需要依靠因缘的，我就是恒常的，我的体就是实有的，就是说你有因缘我就不变的，你没有因缘我还不变的。所以说所有依靠因缘的法，它都是没有恒常自性的。依赖于缘的缘故，所以这是无常相。所有的有为法它都是依靠因缘产生的，所以依赖于缘，故无常。无常苦空无我当中的无常。

然后苦是什么呢？有害的本性称之为苦。那么这个是从有害的本性而安立的，它是对众生的五蕴有伤害的，所以说从这个方面讲的时候，有害的本性的缘故，叫做苦的自性，它有一些苦相。

然后空呢？就是无常苦空无我当中的空，空的话，它和这个大乘当中所讲的空，当然从它的侧面是不一样的，那么此处所讲的空是我所见的违品，我所见的违品是空，这个地方所讲的空就是没有我所，我所见的违品就是没有我所的意思，我所不存在。从我所不存在，我所有的这些东西不存在，这个方面叫做空相。在这个四谛十六行相当中的空是没有我所，没有我所叫空。

然后这个无我就是我见的违品，我见的违品就是无我相，无我和我是正对治，是矛盾的。所以说凡夫认为有我，在实际观察的时候它是无我的，所以说真实情况它是无我，凡夫人安置为有我，所以说它是我见的违品的缘故，它是无我相。有的时候我们说，到底这个无常苦空无我的空、无我的差别，到底是什么？这里边就讲了，真正的无我，就是平常我们讲到的这个我不存在，空就是没有我所。

因为小乘不可能讲广大的法空，如果是我们讲大乘的话，有可能的话，就说这个无我是讲没有人我，空是讲没有法我，像这样的话，是可以这样理解的。但是这个四谛十六行相当中，小乘没有讲圆满的法空的，它只是圆满的抉择了人无我空性，所以它在这个基础上，它在这个范围当中，它不可能讲得太深，不可能讲得太广。所以像这个无常苦空无我当中的无我，就是平常我们讲的这个我不存在，比如五蕴积聚体的这个我，这个自在的我是没有的。然后空呢，空就是无我所。如果有了我，就会有我所：这个是我的眼睛，这个是我的身体，最后就变成我所有。这个是我的杯子，一般的我所。没有我，就没有我所，等于说无我就是讲我不存在，空就是没有我所的意思，小乘当中就是这样建立的。这个

就是无常苦空无我，苦谛下面的四种行相，这么抉择的。

然后是讲集谛下面的因集生缘。因集生缘是集谛下面的四种相。

那么首先什么是这个因呢？痛苦的种子的缘故是因，它是属于痛苦的种子，种子和因的意思相似，所以说它是痛苦的种子的缘故，从种子的侧面安立为因，因集生缘的因嘛。

然后第二个集，为什么叫集呢？由彼无间产生所以叫做集。那么有了这个种子，它无间就会集聚它的这个苦相。所以由彼无间产生的缘故，它叫集。因集生缘的集。

然后生是什么呢？连续不断的方式而产生。如果说有了这个因，因有了，因也积聚了，它的苦就会产生，就是它的生相，它就会连续不断的方式而产生这个苦，所以这个叫做生相。

然后这个缘呢？因集生缘的这个缘呢，很多的因明显成立，它不是单独的一个因，它是有很多很多的因同时成立、同时聚集，同时积聚在一起了，这个叫做缘。缘的话，就是很多因明显的成立，从这个侧面来讲叫做缘。

所以说因集生缘，它是从不同的侧面来进行描述的，有的时候单单是从它的痛苦种子侧面讲的，从无间产生的角度讲得，不间断产生的方面讲的，还有很多因明显成立方面讲的。这方面就是说我们看起来的时候比较相似，但是我们下去之后，还是慢慢去分析，有的时候可以借助一下其它的注释当中所解释的这些，哦，这里面的因集生缘，它中间一定有侧面的不同，那么自己要去寻找侧面不同在哪个地方，否则的话我们就把它搞成一团了，学习这个方面必须要把它搞清楚。因为它这里面的行相本身，它每一个都有单个的实体的，就是说要通过自己的智慧去分析，把这个不同的行相分别出来。

那么这个就是集谛下面的四种行相，然后灭谛下面的四种行相，灭静妙离，它是怎么样安立的呢？

首先是灭相，毁灭苦的蕴。把这个苦的蕴完全毁灭掉了，这个叫做灭。就是说这个苦的蕴是不存在的，在灭谛当中，这个苦的蕴是不存在的，叫这个灭的相。

然后熄灭贪等三火是寂。这个地方是寂，唐译翻译就是静，寂静嘛，反正差不多。灭寂妙离，熄灭了这个贪嗔痴，贪嗔痴在灭谛当中完全不存在，彻底没有了。从彻底不存在的角度来讲，它不是从对治的角度讲，从对治的侧面来讲就变成了道谛了，所以说它是从三毒完全没有了的灭的角度，完全不存在了，灭的角度，这个角度安立的，贪嗔痴不存在，这个叫做寂静。非常寂静，因为没有三毒了，在

这个灭谛状态中它完全根本没有这样的苦，灭谛状态中根本没有烦恼。从它完全不存在的灭的侧面安立的灭谛，而不是从正在对治它，正在对治它就成了道谛。

然后就是这个妙呢，灭寂妙离的妙，就是没有损害。既然您没有烦恼了，没有贪嗔痴了，贪嗔痴没有了，那就没有了贪嗔痴的损害啊。贪嗔痴带给我们的损害也是熄灭的，也是彻底没有的，这个要完全理解成没有，熄灭，完全不存在，才能符合它灭谛的本性。所以说从没有损害的角度安立的灭。

然后，远离了所有的过患叫离。所有的，就是说灾祸啊、过患啊全都没有了，反正是说世间当中存在的，前面我们在讲世间品的时候提到过的这些：大火烧起来了，或者这些水啊、风啊，这些方面都没有，饥馑劫、刀兵劫、瘟疫劫，这个也没有，大三灾小三灾全部都不存在，完全都不存在，都是灭的，所以说这个方面就叫做离。灭寂妙离，这个就是灭谛下面的四个行相。

然后，下面就是讲道如行出，道如行出就是道谛的行相。

什么是道呢，为什么叫道呢？就是趋向于解脱的意思。它可以趋向于解脱，就像是我们这个道路一样，我们可以通过这个道路趋向于目的地，可以进到城市当中去。所以它这个道谛，它可以趋向于解脱的意思。就是说道如行出当中的这个道，趋向于解脱就叫做道。

然后为什么叫如呢？如就是具有方便。或者说这个如就是契合于真实义的意思，就是真如，这个如就是真如。就是趋向于真实义，或者说具有这样的方便，具有趋向涅槃的方便。这个方便是可以的，其它的方便是不行的，你必须要有空性，必须要有实相等等。所以说这个真实相，就是道谛它自己的一个体性，否则的话就不是道谛了，不是无漏的了。你说随随便便找一个，世间当中找一个什么方便，它就可以趋向于涅槃了，这个绝对不可能的。所以它具有趋向涅槃的方便，它一定是真如，一定就是无漏的，它的这种修法一定就是真如，你契合于真如你才可以真实地趋向于灭谛。

所以说我们现在也是，为什么学法的时候，一方面是要学世俗谛的法，大悲等等的要学，另一方面空性的法一定要学，空性的法它就是真如，一切万法的真如到底是怎么样的呢？你必须要有知这个真如，契合这个真如，安住在这真如当中，才可以把不符合于实相当中的这些客尘全部灭掉。所以说，具有这样的趋于向涅槃的方便，真如的缘故，称之为如。

道的意思是怎么样，如的意思是怎么样，然后就是说行呢？这个地方翻译成修，其它地方翻译成行，修、行意思差不多。就是说道如行出的行，修持解脱道就叫做修的相或者行的相，它就是修持的。道谛当中它就是修持的，不断的安住这样一种真如，不断的怎么怎么样，趋向于这个真实义。像这样，

它就有个修行的相，就是叫这个道如行出当中的行。

然后第四个出相。出相的话，就是能够永远的真实的出离，这个道谛的体性就能够永远的出离掉，它的本体具有这样的功能，所以叫做出行。

这个方面的话就是说，首先我们要把这个四谛十六行相要背得很熟悉，因为很多时候都要用。然后它到底无常苦空无我是什么，每一个意思我们都要浮现出来；然后灭谛当中的灭尽妙离是什么意思，道谛中的道如行出是什么意思，就是说每一个都要很清楚，什么是道，什么是如，什么是修行，什么是出离，都知道了。知道了之后，对我们修行还是帮助很大。但是从某个角度来讲，我们说如果是安住在中观的话，这些十六行相，它是小乘认为存在十六种实体的，其实如果你执着这个四谛的十六种行相，你其实还是一种分别，所以说这些执着还是要远离的。针对于凡夫的常有而立为无常等等，每一个它都有它自己的一种反面，反正这个地方没有一个一个对照，那么其实反过来讲都有，就是凡夫人所执着的颠倒的相它都有，对治掉凡夫人颠倒执着，安立真实的、无漏的本体当中的十六行相，所以这个叫做“行相实体为十六”，这个方面我们就是学习到了。

然后，彼之本体乃是慧，那么十六种行相的本体是什么呢？十六种行相的本体是慧心所，它就是以慧为体的。

然后，及诸具缘均能取，一切有法及所取，它是一个慧心所，它的行相当中分了一个能取和所取，从唐译的角度讲，这个行相它分了一个能行和所行，咱们这翻译的能取，唐译是能行；然后咱们是所取，他是所行。行相当中它有一个能行和一个所行。那么这个行相，行相它是慧心所，这个慧心所当中它可以分为所取和所取，我们可以配合唐译当中能行和所行来了解这里面的意思，互相之间可以帮助我们理解的。所以它都是在行相当中分出来的。行相，“彼之本体乃是慧”首先它就是一个慧心所，然后慧心所当中分出来一个能取所取，或者说分出来一个能行和所行。

能行和所行就分出来了，那么什么是能行，什么是所行呢？及诸具缘均能取，那么“具缘”就是具有所缘的，什么是具有所缘的？心心所。在这个心和心所当中具有这样一种所缘的行相，具有所缘行相的东西，就是能缘，就是能取。我们说心识它是有境，为什么叫有境呢？具有所境，具有对境，它就叫做有境，它有彼境故，所以它叫有境。它具有具缘的意思就是说，这个心心所它具有了知的对境，具有它所了知的行相，这个方面就叫具缘。所以说具缘是什么？具缘就是心心所，因为心和心所它是具有所缘境的。在心和心所当中它是具有所缘境的，心心所可以了知，所以说这个就叫做能取。

这个行相当中的能取，我们千万不要离开现在我们讲的是四谛十六行相，十六行相首先它是慧心所，

然后慧心所行相当中分了一个能取、所取，说哪个是能取呢？在行相当中有一个心心所，心心所具有这个行相的缘，具有这样所缘的缘故，这个心心所就称之为能取。

然后，一切有法即所取，那么除了这个心心所之外呢，所有的其它的一切有法、色法等等，一切有法就是所取。这个所取是什么所取？是行相当中的所取。所取，它好像就是一种色法的自性，好像就是这个色法，外面的一切万法的自性，比如杯子、柱子等好像是所取。但是，这个地方的所取，它是讲行相当中的所取，行相当中它分了个所取和能取，所以说真正的行相是什么呢？行相的意思它并不单单是境！我们说这样一种苦、集等等，它到底是什么呢？杯子、柱子它不是行相，所谓的行相就是我们的心。我们的心去缘这个行相的时候，产生的一些观念，产生的一种认知，这个叫行相。

比如说凡夫人，一般的不学空性的人或者说不学圣道的人，他看到柱子瓶子的时候，哦，这个是常有的，这个是安乐的。他看到这个境的时候，就产生了这个是安乐的想法，这个是恒常的想法，这种叫行相，只不过这种行相、凡夫人的行相它是颠倒的，而圣者他是缘苦的时候，比如说缘色法，缘柱子瓶子的时候，圣者在缘的时候，虽然他也是缘这个境，但是他在缘这个境的时候，就产生了：这个是无常的，这个柱子是无常的，这个杯子是无常的，这个是苦的。这个无常和苦，就是当他在缘这个杯子的时候产生的一种想法，这种想法就叫做行相。

所以说苦谛它有四种行相，就是当我们缘这个苦谛的时候，它就有了四种行相，这个就是圣谛嘛，就是圣者他才能发现的。圣者缘这样苦的本体，缘色香味触等等，缘这些苦的本体山河大地，圣者他在缘的时候，他就发现了，他的想法就是这个是无常的、苦空无我的，所以说当他在看这个法的时候，产生的这种想法这个叫行相。

这个行相它本来是慧，慧当然就是能和所，它的能取是什么？能取是心心所，我的心心所在辨别，具有这个行相，当然这个能取的就是心心所了。那么所取呢，它这个慧又是所取，行相又是所取。所取是什么呢？就是说我在缘这个色法的时候，它是无常的，这个是苦的，这个方面是说，我缘这个境的时候，产生的这个行相，这就是所取。

所以这个行相当中分这个能取所取，分了个能行所行，那么它都是在行相当中分出来的，它首先第一个前提它是慧，它行相是慧心所，然后慧心所当中行相分了一个能行和所行，分了一个能取所取。说能取也没有什么难理解，就是心心所，就说我在分辨的时候的心心所，具有所缘境的这个心心所，我正在分辨嘛，所以这个叫能行。所行呢，就是我看到这个境的时候，我了知到它是苦的心，了知到它是苦的行相，了知到它是无常的行相，这种行相就是缘这个有法产生的行相，这个叫所取，这个叫所行。它不单纯是有法、不单纯是境的意思，它是缘这个境产生的一种观念，缘这个境产生的一种无常

的观念，这个无常的观念就是此处所说的：这个有法，这个色它是无常的，这个方面就是它的行相，它是这个意思。

我们说到底这个四谛十六行相是怎么样的，这方面就讲得很清楚，本体是慧。四谛十六行相，有的时候好像是在讲境一样，有的时候又好像不是在讲境一样，它到底是怎么样呢？是我们在缘这个境的时候产生的一种想法，产生它是无常的想法，产生了它是什么的想法，这些都就是它的行相，它是苦谛啊，它就说苦、集等等，这里边本身它具有的这样一种如实的具有，就是说圣者如实地发现，这些色法上面的这些无常苦空无我，凡夫人他就发现不了。凡夫人的行相是一种颠倒行相，颠倒行相就是认为它是恒常的啊，认为它是安乐啊，这个就是凡夫人的颠倒行相。然后圣者，如实地发现了这些山河大地等等，它的真实性，这个叫做它的真实行相，如果您了知了这个真实性你会获得解脱，如果颠倒的话你就会轮回。

那么中观宗说这个外境它是无自性的，你不管是苦集，它都是无自性的。所以说常它也是一边，无常它也是一边常；如果说安乐是一边，它的这个痛苦也是一边；另外认为有所也是另一边，认为没有我所也是一边；你认为有所也是一边，你认为无我还是一边。所以它就要把这两个都要灭掉，反正它本性就是无所缘的、无所得的，所以说中观它在凡夫人的基础上，在这个小乘修行者的基础上，再进一步的抉择大乘的体性，大乘的体性当然就离开这些增益了，它直接趋往空性。所以这三句的意思就从行相的角度来讲的，到底十六行相怎么理解，然后它的本体是什么，然后它里边分了能行所行，到底怎么样是行相？这个里面已经讲了。

第五个问题是法之差别。我们接下来看：

俗智三种余皆善；世俗智于一切地，

静虑六地有法智，无漏九地具类智，

如是六智亦复然，四静虑有他心智；

彼所依身欲色界，法智唯欲余三界。

那么这个法的差别不是特别难，就是说相对来讲要简单一点。

那么首先就是说它这个三种，就是说这个智慧：善、恶、无记的都有哪些？

第一句，俗智三种就是说世俗智的三种都有，因为世俗智它的范围很广，就是说它这个善的也有，然后无记的也有，然后恶的也有，就是善、恶、无记，就是善、不善、无记，在世俗智当中都有，因为世俗智当中的范围很广，特别特别广。所以它具有见，见的方面也有，前面我们讲的见，世俗智当中它也是存在的。余皆善，剩下的这些全都是属于善的，没有什么无记的，也没有什么不善的，全都是属于善的本体。所以说“余皆善”，剩下的九种智都是善。

然后，世俗智于一切地，这个是讲到了十种智在什么地当中具有呢？在三地当中，比如说欲界、色界、无色界，在这些三界当中，哪一界当中具有呢？“世俗智于一切地”，这个世俗智在欲界色界无色界都有。或者说说你分为九地的时候，欲界一地、色界四地、无色界四地，那么在这个三界九地当中都可以存在。“世俗智于一切地”，因为就是说它整个欲界到无色界当中，它都有凡夫，它都有有漏的这个状态，所以说世俗智在一切地当中都是存在的。

然后法智呢？静虑六地有法智，那么在静虑六地当中就存在这个法智，法智它是对于欲界一种对治。所以说它要对于欲界的对治，它必须要产生一种禅定。欲界它本身是散地，它不是入定的地，所以说欲界本身它是没有对治的。它如果要对治欲界的烦恼，它必需要在禅定的基础上。那么禅定的基础上，静虑六地就可以的，就是说未到地定，就是初禅三个，然后后面的三个根本地，这样的话就是说六个地可以产生法智。无色界太远，法智静虑六地可以。

然后，无漏九地具类智，这个类智无漏九地都可以有了。类智是上二界的对治。类智下面六个也可以，再加上无色界的三个，就除掉这个有顶，除掉非想非非想。就是说前面六个再加三个，无漏九地都可以具有对治。

然后，如是六智亦复然，六智是哪六智呢？就是说苦集灭道，这四种智慧再加上尽智、无生智。这个六智亦复然，“亦复然”意思就是说无漏九地可以有，刚刚讲的“无漏九地具类智，如是六地亦复然，”就说的剩下的苦集灭道、尽智、无生智，这六种智慧也是无漏九地可以有的，无漏九地可以有这样的六种智慧。

四静虑有他心智，那么就是说他心智只是四静虑才有，而且是它的根本地才有，一禅根本定、二禅根本定、三禅根本定、四禅根本定，在这个根本定当中它有一种他心智，其它的没有。这个他心智，是因为必须要通过意道，通过意道才能够安立，就说四根本地就属于意道，四种根本之中它可以产生他心智。欲界没有，其它也没有，这些中间地、无色界定，这些没有他心智。他心智只有这四静虑才能够产生。

然后，彼所依身欲色界，法智唯欲余三界。这个就讲到它的所依身份，所依身份是怎么样，这些智慧在欲界色界无色界哪些是可以具有的。

首先讲彼所依，这个“彼”字就是讲他心智。他心智的所依的身体是欲界色界，它就是说这个欲界、色界身份可以生起他心智，也就是说以无色界的身份是没有的，无色界的身份，它的这个地，从它自己的身份上面来讲的话，不成为所依。所以说他心智的所依，欲界的身份可以修禅定，可以修色界禅；然后色界的身份，那也本来具有色界禅，所以说他心智的所依身份，欲界色界的身份是可以有的。

然后，法智唯欲，法智是只欲界的身份才有法智，其它身份---色界和无色界的身份没有法智，法智是唯欲。余三界，就是前面的两个智慧讲完之后，“余”就是讲剩下的八种智慧。因为他心智就是欲界色界的，欲界和色界都有，无色界没有的。法智是欲界才有的，色界、无色界没有的。那么这两种情况，这两种智讲了之后，剩下的八种智慧三界都有，三界都可以存在的。苦集灭道、类智，还有尽智、无生智、世俗智，就是说三界都可以存在。那么三界的身份都可以有。如果是他心智、法智，它要么是欲色界，要么是欲界，除了这个之外其它的是没有的。

今天我们就学习到这个地方。

## 第 095 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，八品当中主要是宣讲关于小乘的见解。一方面是抉择蕴界处、四谛、十六行相，抉择人无我空性。行为主要是受持戒律为主修持布施、持戒、安忍等等殊胜的善法。如果通过小乘作意、小乘的道修持的话就可以获得小乘的果。针对小乘的果，前面我们提到大乘主要是通过共同道的方式进行抉择，有一些需要了知，需要修持的，有些不一定需要修持，不一定需要现前，作为大乘的行者来讲，不需要现前小乘

的见道、修道、无学道。因为针对大乘来讲，也算一个弯路，不需要。如果直接进大乘，直接修持菩提心、修持六度万行很快可以成佛。如果先修持小乘的话，他还会耽误很长时间才能够成就佛果。但是作为大乘菩萨来讲的话，针对三乘种姓都需要调化，所以说小乘教法也需要了解。小乘声闻根基的这些人需要怎么样的方式来进行调化，虽然现在我们还没办法真正的观察根基，把他们安置在小乘道当中，但是现在也是做一个准备吧，种下一个种子习气，这个方面也是有必要的。

在《俱舍论》八品当中现在已经学到了第七品，第七品是分别智。分别智当中针对于十种智进行详尽的阐释，如今我们讲到的是法的差别科判。今天继续讲的内容：

灭智唯是法念住，他心智三余为四

这个方面就讲到了十种智慧。十种智慧和四念住对应的话，分别是属于什么念住？此处是两个特殊的，其他的话都是一样的。两个特殊的：一个是灭智，一个是他心智。

“灭智唯是法念住”灭智就是苦集灭道之中的灭，灭的智慧所缘是属于法念住所摄的。因为法念住里面的内容很多，既有有为法，关键也有无为法。灭智所缘的就是无为法，无为法只是在法念住当中才有，并不是说灭智缘法念住的所有内容，是缘法念住当中的有一部分灭法所摄的自性。所以说灭智是属于法念住。

还有“他心智三”就是第二种特殊情况了。他心智可以缘三个念住，前面我们讲过了他心智，他相续的心、心所是它的所缘。所以说四念住当中，身、受、心、法当中第一个是身体，身体是色法的自性。色法自性他心智缘不缘呢？他心智当然不会缘色法。所以说必须要把色法简别掉，把身体简别掉之后剩下的受、心、法都可以。当然法当中不是所有的法都可以缘，因为法当中有有为、有无为等等，这方面有很多差别。但是他可以缘的这部分，属于心、心所部分，这部分就可以缘。所以说他心智就可以缘后面的三个念住，这方面是可以缘的。

然后他心智三，“余为四”。剩下的八种智慧四念住都是可以缘的，这些苦集灭道、法智、类智等等，它们在缘的时候都是从身体乃至法之间都是要缘的，身、受、心、法四念住都是要缘的。如果是在欲界，身体、受、心、法都要缘的。如果是色界，色界也是有身体的，这个方面也要缘。虽然无色界没有身体，但是无色界是属于类智，类智是可以缘的。从这个方面来讲，类智的范围上二界，上二界当然包含了色界了，虽然无色界当中没有身体，不一定缘得了，但是类智当中包含了色界和无色界的缘故，所以类智当中也可以有这个。苦集灭道这四种也可以分别进行缘，其他的八种智慧都可以缘四念住进行修持安立。还有道智主要是缘无漏法，无漏法当中的，无漏戒的无表色它也可以缘，所以它

也可以作为身念住的一个部分、一个代表。所以说从这个方面安立的时候四种，其余的八智可以缘四念住进行修持安住。

法道类智各缘九，苦集智境各为二，

四智对境乃十智，灭智所缘非为智。

此处讲到相互之间成为所缘，十种智慧的内部相互成所缘。比如这个智慧可以缘那种智慧，那种智慧可以缘这种智慧。互相之间成为所缘，互相之间成为能取所取。前面主要是十种智慧对于四念住或后面的颂词当中十种智慧对应十种法，但是这个颂词主要是十种智慧内部相互缘的情况是怎么样的。哪些是整个十个都可以缘的，哪些可以缘一部分的，哪些什么都没办法缘的，这个方面在这个颂词当中安立。

所以“法道类智各缘九”这个方面就讲到缘九种情况，有九种智是可以缘的；然后“苦集智境各为二”苦智和集智的对境是两种智慧；“四智对境乃十智”就是说有四种智慧，它的对境是整个所有的十种智都可以缘的；“灭智所缘非为智”灭智的所缘一个智都没有，灭智互相之间缘的时候，会不会缘其他的智呢？什么智都不会缘，所以“灭智所缘非为智”。大概就是这四类情况。

首先看缘九类的，缘九种智慧的。“法道类智各缘九”此处就是说法智、道智和类智分别可以缘十种智慧当中的九种智慧，九种智慧可以成为他们的所缘境。

首先法智可以缘九种，把什么简别掉呢？把什么去掉呢？把类智去掉。法智和类智的所缘是不同的，法智是缘下面，类智是缘上面。各自不相同，所以法智和类智相互之间没办法缘。法智是可以缘九种，除了类智之外。九种智慧当中当然把他自己也包进去了，自己包进去并不是一刹那当中同时缘自己的意思，它可以第二刹那缘自己，这个是可以的。法智能不能缘法智自己？这个是可以，否则的话就不够九个了。本来就只有十个，把类智去掉剩下九个，剩下九个再把自己去掉就只有八个，从这个方面看的时候，它自己要缘自己，其余可以缘，除了类智之外九种智慧都是可以缘的。

第二个就是道智，道智也是缘九。首先道智它所有的无漏智（都可以缘），因为在十种智慧当中，有九种是无漏智慧，这个方面就可以缘。他心智方面也是，无漏方面他心智也是可以缘的。所以说道智除了世俗智之外的其他的九种智慧它是可以缘的，因为其他的都是属于无漏智。道智的对境是无漏智的缘故，所以说其他的，除了世俗智之外的其他的九种智慧也可以。他心智当中其实也可以包含有漏和无漏两种，有漏他心智、无漏他心智。无漏他心智前面讲它就是道智，从这个角度来讲他心智也可

以包进来。

然后是类智，类智也是缘九。类智缘九的话，前面我们讲了，法智不缘类智，那么反过来类智也不缘法智，所以说要把这个法智简别，除了法智之外的，他可以缘他自己，也可以缘其他的八种智慧，所以说他就是缘九。

然后，苦集智境各为二，那么就是说这个苦智和集智，他的这个对境缘两种。因为苦智和集智他自己的所缘法是属于有漏法，他只是缘有漏法。所以十种智慧当中我们就看，十种智慧当中哪个是属于这个世俗部分，有漏部分呢？此处就说他缘两种，不管是苦智也好，集智也好，第一个，他是可以缘这个世俗智，世俗智可以缘，他本来就可以包含在这个有漏的本体当中，这个是世俗智；第二个，就是有漏的他心智，他心智分两类，一类是这个无漏的，一类是有漏的，所以说，这个他心智也是可以作为这个所缘。所以此处我们就知道了，苦智集智他自己的所缘主要是有漏法。所以说，有漏法的缘故，世俗智和有漏智，那么其实这里面的，他的这个能缘和所缘，全都是十智，都是十种智慧，所以我们要找什么呢？我们要找这个有漏法的时候，就只能在十智当中找，哪些是属于这样一种有漏的，这个世俗智是属于有漏的，然后他心智的有漏部分是属于有漏的，所以就这两个，就这两种智慧符合这个条件，所以说各为二。

四智对境乃十智，那么剩下的话就是说世俗智、他心智、尽智、无生智，这四种智慧的对境是十种智慧，整个十种智慧都可以的。

那么当然世俗智的所缘是很广的，世俗智他可以缘一切法，所有法都可以缘，不管是有漏无漏，他都是可以缘的，但缘的时候不一定产生那种现证的，他缘是可以缘，但是不一定可以现证他。世俗智的对境可以是整个一切法的缘故，十种智慧都可以包含在一切法当中，所以十种智慧都可以作为世俗智的对境。

然后他心智也是一样。他心智呢，无漏部分的对境，就是这九个无漏的智慧，无漏的他心智可以缘；有漏部分的对境，就是有漏的他心智、世俗的智慧，有漏他心智可以缘。所以说不管无漏部分，还是有漏部分，这方面是可以如是安立的，所以说“四智对境乃十智。”

然后是尽智、无生智。因为尽智和无生智，他直接所缘是四地的自性，那么四地自性当中，他既有世俗的部分，就是他有有漏部分，他也有无漏的部分。就是四地的本性当中，比如说苦集，苦集当中就包含了很多法，就是说有漏部分也好，或者世俗部分也好，都可以在这里边。真正包的时候，就是说四地的本性当中，世俗智慧，还有其他的都可以包进来。所以尽智和无生智，他是四智智慧为本体的

缘故，这个里面都可以有了。无漏的部分也有，那有漏的部分也有，世间的世俗智方面也有，这些他心智方面也是可以有的。所以尽智无生智，他是缘十种智慧，以十种智慧作为他的对境。这个方面我们刚才了解了。

然后灭智所缘非为智，那么在十种智当中，只有灭智他的所缘是一个智都没有，不能缘任何一个智。因为灭智他的对境应该是一个无为法，而十种智慧都是有为的。有一些是有漏有为的，比如说，世俗智，还有就是有漏他心智，这些都是属于有漏有为法，他都是有漏的，所以说这两种是有漏有为法；然后其他的这些智慧是无漏有为法，他是无漏的，但是他是无为法，他都是有生住灭。

灭智他的对境只是缘无为，但我们并不是说智慧的所缘里面有这样一种无为，不是这个意思，现在我们是什么呢？我们是把十种智慧作为所缘了，不是把他这些法作为所缘了。所以把十种智慧作为所缘，那么十种智全部都是有为法的本体，所以这个里面找不到一个灭智的所缘，哪怕缘自己也缘不了，因为灭智缘灭智，灭智本身也是无为法，所以你连自己也缘不了了。他十种智慧，他已经肯定下来十种智慧全都是有为，而你的灭智只是缘无为的。那么十种智慧哪一个是无为的？十种智慧哪一个都不是无为的，他这十种智慧有一些可以缘无为，但是他自己的本性是有为，所以从这个方面讲的时候，灭智的所缘非为智，一个都没有，这个方面我们可以了解。

然后下面我们看

十法对应三界法，无漏无为各有二

那么此处就把所有的所知又分为十种，分为十种法。那分为十种法之后，十种智它对应了十种法的时候，是如何对应的。

首先我们要看什么是十种法，那么在颂词当中就提到了这个十种法。十法当然是对着标出他的名称，这个是十法：三界法，无漏无为各有二。

三界法就是欲界、色界、无色界。三界法，各有二。

那么就是说欲界当中有两种，相应的和不相应的。什么是相应的呢？相应的就是心心所，前面我们学过心心所，这个就是相应的；然后不相应是什么呢？不相应就是心心所之外的，比如说色法，还有这些不相应行等等，这些方面都是属于非相应的。所以我们说欲界法当中一部分有心心所了，这个是相应的部分；第二部分有不相应行，还有色法部分，色法也不是心心所的。

然后在色界当中也是相应不相应的。那么就是说色界当中相应心心所，不相应就是说身体也有，然后他自己的不相应行，这个也是有的。

那么无色界当中也是有两种，一个是相应的心心所，一个是不相应。不相应的话是什么呢？在这个无色界当中没有身体了，没有身体的话，就是不相应他这些命根，这些它是存在的，命根是存在的，还有得绳，还有生住异灭等等，这些方面反正存在的。所以说尤其是无色界是有命根的，从这个方面讲的话就是“三界各有二”。

然后，无漏各有二。就是说无漏法也是有相应不相应。无漏法也有相应无漏的心心所，在这个无漏群体当中不相应的，它自己的得，或者其他的法，也可以有色法等等，无漏戒，无漏的戒律这些也可以有，它是色法，这些是不相应行。那么就是说无漏也有相应不相应两种。

然后，无为各有二。无为也有两种，这个无为就不是相应不相应了。它是一个无为法的自性，那这个无为法就分为两种，一个是善法，善法的无为，它的本性是善法的；一个是无记的。那么善法的无为，我们就知道是抉择灭，抉择灭他本性是善，他的本性一定是善的；然后剩余的两个无为法，一个是非抉择灭，一个是虚空无为，那么非抉择灭和虚空无为这两种是属于无记。这个善法的无为就是抉择灭，无记的无为就是虚空和非抉择灭这两种。

所以说总共加起来就十种了，因为这里面五类法：三界法，这三个再加无漏，四个；再加上无为，五个。五个每一个分两种，所以就是十种，就是十法。我们讲的十种智慧要对应的十法，就是这些。只不过前面四种都是相应不相应这样分了两种，最后一个无为是分善和无记，像这样我们就讲到了“十法对应三界法，无漏无为各有二。”

然后，下面在藏译当中这个颂词是没有的，大恩上师在这个地方加了唐译的颂词，就解释下面这个注释，注释是有的。既然我们前面颂词只是把十种法列出来了，把十种法列出来之后怎么对应呢？这里面讲到了这个。

好像讲记当中掉了一句吧。唐译中“俗缘十法五”这句没有好像的，所以咱们在“类七苦集六”前面加上这句，俗缘十法五，这个是在讲记当中引出来的。“俗缘十法五”，俗就是世俗智，世俗智缘十。然后法五，法就是法智，法智就是缘五，缘五种。这个是在注释当中有的，然后在讲记当中也有，大恩上师在讲记当中把这个也是列出来了。那么就是说：

俗缘十法五，类七苦集六，

灭缘一道二，他心智缘三，

尽无生各九。

这个讲到了十种智慧对于十种法是怎样对应的。

首先，俗缘十，俗缘十就说世俗的智慧缘十，十种法都可以缘，因为他的所缘最广。一方面来讲，世俗智从和其它的九种智慧相比较的时候，其它的都是无漏智，当然你的身份要低一点了，你是世俗智，但是他的所缘是最广的，所以从这个方面讲，他可以缘整个十种法，不管是欲界的相应不相应，色界相应不相应，无色界相应不相应，无漏的相应不相应和这样一种无为当中的善和无记，这十种法世俗智都可以缘。所以说俗缘十，世俗智缘十种，这方面我们是知道的。

然后是法五，就说法智可以缘五种的。他是缘哪五种呢？首先，法智是缘欲界的，因为已经确定他的所缘是缘欲界的，所以说法智的对境首先是欲界当中的相应和不相应，就是欲界当中的相应和不相应法智都可以缘。然后，法智是属于无漏智，所以可以缘无漏有为当中的相应不相应，这两种是可以缘的。然后这个法智可以缘无为的善法，无为的善法可以缘灭谛，灭法就抉择灭，这个方面他是可以缘的。那么就说法智他缘不缘灭呢？当然缘灭，就是苦集灭道当中的灭他是要缘的。所以说，第一个法智缘的是欲界，所以说欲界当中的相应不相应这两种法是有的；然后他是无漏智的缘故，可以缘无漏的相应不相应；然后他也缘抉择灭，因为可以缘抉择灭的缘故，所以说他无为的善法也可以有。所以说叫俗缘十法五，法智就缘五种对境，五种法。

然后，类七苦集六。类就是类智，类智是缘七种。类智缘七种，他比法智多了两个，多两个我们都知道他因为多了一界，因为前面的法智只是缘欲界的相应不相应，类智除了缘色界的两种之外，还要缘无色界的两种，所以说他就多了两个出来。他数量上也多了两个，一方面他可以缘色界的相应不相应，这两种；然后无色界的相应不相应两种；还有无漏法的相应不相应，这样六种了，再加上一个无为的善法，总共就是七种。因为类智是缘上二界的，缘上二界的话，色界他也有相应不相应，前面我们在讲十种法的时候把这些列出来了，所以他也有两种相应不相应，无色界也是两种相应不相应；类智是属于无漏智，无漏智可以缘无漏法，他可以缘无漏法的缘故呢，无漏法当中的相应和不相应他也可以缘；然后类智他也可以缘灭谛，他可以缘抉择灭。所以说可以缘抉择灭的缘故，无为善法他也有，所以说他就是七种。

然后是苦集六，苦智和集智是缘什么呢？他是缘三界的六法。苦和集和道谛还不一样，苦和集他自己所缘的只是缘有漏法。苦和集他自己本身是有漏的，不管苦也好集也好，他自己本身就是有漏的，所以苦智和集智他的所缘也是属于有漏法的本体所摄。他是缘有漏法本体所摄的缘故，他的对境就是三界的六法，就是欲界、色界和无色界。因为苦和集要缘整个三界当中的，欲界当中的苦集，色界的苦集，无色界的苦集，他都要缘。所以说苦智和集智他对境就是三界当中的相应不相应，三界当中的相应和不相应就是苦智和集智他自己的对境。那么从这方面讲，他自己的所缘，他自己的本性，苦和集的本性是有漏法的，然后道灭本身是无漏法的。因为苦集本身是有漏法的，所以苦智和集智缘的也是有漏法的，所以从这方面讲的时候，只有三界当中六法，只有三界当中的相应和不相应，没有其他的。

然后，灭缘一，灭智他只缘一个，只是缘无为的善法，因为灭智只是缘无为法的。无为法当中有两类，一类是属于这样一种善的无为，另一类是属于无记的无为，那么灭智不缘无记的无为，他只是缘善无为，所以他只缘抉择灭。灭智只缘一，十种法当中灭智只缘一种。

道二，道谛只缘无漏的，就说是缘无漏的有为法，在十种法当中只有两种，两个法具足他的条件。因为欲界的相应不相应、色界和无色界的相应不相应，他本身不是无漏，他虽然是有为但不是无漏的。然后无为法呢，无为法的善，虽然从一个角度来讲他是属于无漏的，但他是属于这个无为法，所以说道智也不缘。那么道智他只是缘两种无漏有为，就是无漏法当中的相应和无漏法当中的不相应，道智可以缘这两种。所以我们说苦集灭道这四种法，苦集本身是属于有漏的，然后道灭本身属于无漏的，智慧的所缘也是有这样的差别。所以道二。

他心智缘三，就是他心智是缘三种的。十种法当中他要缘的是心心所。那么哪些才有他的心心所呢？当然我们说三界当中的法，欲界当中相应的，色界当中的相应的；还有无漏的相应的。

剩下的，比如说无色界的心心所，他不缘，他心智是不缘的，为什么不缘呢？前面我们讲过一个问题，他心智不能越界的，前面说的越界、越根、越果位等等，这方面都是没办法的，前面我们第一节课当中讲他心智的几个特点。那么我们说为什么他心智不能缘无色界的心心所呢？他应该可以缘无色界的心心所，但是他心智只是在哪里呢？只是以四个根本定产生的他心智，所以说真正产生他心智的话，要不然就是欲界的身份，要不然就是色界的身份，然后依靠四种禅定才能产生的他心智。所以他依靠四种禅定产生他心智的话，他不能够越界的。那么如果是在色界当中，依靠色界禅定产生的他心智，他能不能去看无色界的心心所呢？他不能够，因为已经越界了的，所以越界的话就不能看。所以说，此处他不能缘无色界的心心所了，原因就是这样的。

那么无漏法他心智是可以缘。所以说他心智的对境是欲界的相应法，当然欲界当中的不相应他不缘的，

色法也不缘，然后不相应行也不缘，欲界只是相应法，色界也是相应法，色界的不相应这些身体、这些不相应行也不缘。那么无漏法的相应和不相应当中，相应法可以缘。包含在无漏法当中的不相应法，这些他不缘，比如说无漏的戒律他不缘。无漏的戒他不缘，因为是色法了，然后其他的得，他也不缘。所以只是缘无漏的相应的心心所。所以说他心智缘三。缘三的话，就是属于欲界的，色界的和无漏相应的心心所。其他的这些就不缘，无色界的心心所，还有无色界的不相应行。当然无为法也不缘了，无为法不是心，他是一种无为的，这样一种善的灭和这样一种无记法，所以说这个他心智也不缘。所以说他心智缘三，就这三种。

然后，尽无生各九，尽智和无生智各九，他是缘九种。缘九种的话，十法当中有九种可以缘。欲界的、色界的、无色界的这些相应不相应，还有无漏的相应不相应，这个都可以缘的。因为这里面包含了苦，集，灭，道。苦，集，灭，道这里面都可以有，都可以包含，所以说是九种法，乃至于无为法当中的善法也可以缘，因为他是灭的。灭谛的话，灭谛和尽智当中可以有这个本性，所以说他就可以缘九。那么剩下一个什么呢？就是无为当中的无记。无为当中的无记，他不缘的，因为他没办法，就说也没必要去了知，尽智无生智，没必要去了知这样一种非抉择灭和虚空无为。所以说除了无为法当中的无记之外，其他的九种法，尽智无生智都可以缘。

十智和十法之间的对应，从这方面可以知道。

然后下面讲：

世俗智除自群体，以外他法知无我。

这两句主要也是观察有没有一个智慧同时了知一切万法，一个智慧同时了知一切法的情况有没有？那么一个智慧同时了知一切法，这个是没有的，这个情况不存在。

前面我们说了世俗智是最广大的，世俗智可以了知一切法，现在你又说没有一个智慧可以了知一切法，那么这个方面就是什么意思呢？就是同时了知一切法的情况是没有的。有没有一种智慧，一个刹那当中可以了知一切法呢？这种情况没有。如果不是一个刹那的话，就可以有。世俗智的所缘是最广大，他可以缘一切法。但是，如果我们问的时候是一个智慧同时在一个刹那当中能不能了知一切万法呢？这个就不可能的，这个情况怎么分析也不可能存在。

这里面所缘最广大的就是世俗智了，那么世俗智除自群体以外，他法知无我。世俗智在一个刹那当中可以了知一切法。比如说，通过闻思所产生世俗智。比如说，这个地方主要是缘一切法无我，那么世

俗智他可以缘一切法无我，那么一切法都是无我的，这个他可以缘。那么可以缘的话，一切法无我，包括他自己其实也是一切法都是无我的，但是这里面就有一个时间差了。

那么，第一个问题世俗智和他的群体，当然这里面不单单是世俗智了，还有他自己在世俗智这个范围内的，一些存在的心心所法啊，还有其他的等等。那么就说是世俗智，他和他的群体一刹那当中可以了知出自己群体之外的，所有的法都是无我的，在第一个刹那当中。然后，因为他自己没办法了知自己，所以说在第一刹那了知一切万法的时候，是除了自己和自己群体当中的这些法以外的，所有的法在第一刹那当中都了知为无我。因为说了知一切法无我是最广的，一刹那当中所有一切法都是无我的，全都是无我，这个是通过这个智慧就可以了知的，总相方式就可以了知的。第二刹那之后，再返回来观察世俗智和他自己群体当中的法，这些也是无我的。所以说有没有一个法、一个智慧，在一个时间当中，一个刹那当中了知一切万法呢？这个是没有的。即便是世俗智，他的能力这么大，他也没办法做得到这个。第一刹那是缘除了自己之外的其他一切法无我，第二刹那才缘自己这个法是无我的。所以说，这里面也是讲的，有部的观点是讲，自己对自己起作用是不合理的，自己没办法对自己起作用。

当然有点类似于中观，中观在破唯识自证的时候有这样的观点，像自证的话，就说你怎么样实有的法自己了知自己，引用很多，比如《宝积经》等等的观点：宝剑不自割，指尖不自触，也讲了这些比喻，就是说你的指尖不能够自触自己的指尖，你的宝剑不能砍自己，可以砍其他人，自己的心没办法了知自己的心，这一方面的话，佛陀在经典当中也是有这样讲，那么有部当中大概也是使用这个观点。

当然我们使用的方式是不一样的。那么就是说中观宗使用的是，主要是破这个唯识实有的自证。当然如果不是实有的自证的话，如果是如梦如幻的自证，当然自己了知自己没有任何问题的。那本来就是自证的，自己可以证知自己的心，不需要其他人再说明你的心，你的心现在产生这样想法，你需要不需要其他的证明呢？不需要。当你产生的时候，你的贪心就是贪心，你的信心就是信心，你自己知道自己在产生什么心，这个本身心识就有一种自证的功能，这个不要紧。但是如果说他是实有的，实实在在的实有的自证，自己证知自己的，这个就有问题，所以中观他主要破的是实有自证。

那么这个地方他讲的话，世俗当中自己了知自己的心，这个是破立的，没办法。你可以，比如眼睛可以看其他的法，但眼睛就不能看眼睛自己，这个是看不到的。所以说这个世俗智，你可了知其他的，第一刹那你可以了知其他，第二刹那你可以把你这个心识再做一个所缘境去观察，噢，我的这个世俗智本身，我的这个世俗智本身的这个群体当中的法，其实也是无我的。这个方面就是两个刹那可以了知一切万法，一个刹那当中，同时是了知一切法是没有的。世俗智除自群体，世俗智和他的群体，这里面不单单是指世俗智本身，也是指除了世俗智之外和他一起存在的、同时产生的，这样一种他的眷属，或者他的群体当中法。

第三个科判是具智之理，那么具有智慧之理是怎么样安立的？

无漏第一刹那时，具贪者唯具一智，

第二刹那具三智，此后四刹各增一。

那么这里面就是说这个具有智慧，是怎么样具有智慧的？那么就说凡夫具有几个智慧，离贪的圣者是怎样具有智慧的。

此处讲无漏第一刹那时，具贪者唯具一智。如果说是凡夫，这个凡夫当然就是没有离贪欲的凡夫。这个为什么叫没有能离贪欲的凡夫呢？因为如果离了贪欲的凡夫的话，他就已经获得了欲界初禅了；如果具有欲界初禅，他就可以有他心智了。因为他心智是在正禅，是在根本禅当中可以生起来，所以说如果他自己真正离开了贪欲的话，他就会具有他心智。但是如果他没有离开贪欲，他还是具有欲界的贪欲。如果他还具有欲界的贪欲的话，那么他就只具有一种智慧，什么智慧呢？就只具有世俗智。就是这些没离开欲贪的凡夫是只具有这样一种智慧，世俗智。前面讲离开了贪欲的凡夫就可以具有世俗智，他心智两种。

那么此处无漏第一刹那时，他具有几种智慧？无漏第一刹那时就说，比如说在实有刹那当中的第一刹那，第一刹是属于苦法忍。那么在苦法忍的时候，他具有几种智慧呢？其实这个苦法忍第一刹那的时候，他和这个具贪的凡夫一样，他只具有一种智慧。为什么只具有一种智慧呢？因为虽然他已经到了圣者了，但是这个忍不是智，前面讲了忍不是智的。所以说当你获得忍的时候，虽然你是无漏第一刹那，虽然你现在已经入圣者流了，你虽然现在已经是一种圣者的身份了，但是其他的智慧还没有得到，除了世俗智之外，没有得到其他的。所以说这无漏第一刹那时和具贪者一样，只具有一种智慧。

第二刹那具三智，那么到了第二刹那之后呢？第二刹那就是苦法智了。苦法智之后，就可以具有三种智慧：第一个是世俗智，他肯定是具有的；第二个，有了法智；第三个，有了苦智，对于苦谛的了知。因为他已经忍过了，到了这个智了，对于苦方面的话，就说是这个苦法忍过了之后，到了苦法智，对于苦谛方面就认知了。所以说第二刹那之后，就具有三智，一个是世俗智，一个就是法智，然后就是苦智，三种智慧就有了。

第二刹那具三智，此后四刹各增一。那么第四刹那之后，按照他自己的一种次第，各增一个一个智慧的。

在第二刹那的时候，他就具了三智了，然后在第四刹那的时候，他就可以再加上一种智慧，具有四种智慧。那么是什么智慧呢？我们看第四个刹那之后，就是有了这样一种苦类智。有了苦类智之后，哦，这个叫做类智也有了。类智因为是对治上二界的，类智也有了。刚刚第二刹那的时候，他是法智有了，然后，到了第四刹那的时候，类智有了，虽然也是属于苦的，但是他就类智已经存在了。所以说第四刹那的时候加了一个类智，类智方面他已经具有了。

然后，第六刹那的时候他再加上一个智慧。第六刹那到了那里了呢？我们看第六刹那就到了这个集，集法智。这个时候就要加一个集智，这个时候集智有了，我们不需要再加苦智、法智、类智，因为法智、类智前面已经具有了，苦智已经具有了。这个地方加进来的是什么呢？就是集智，集智前面是没有得到的，所以说集法忍的时候不能得到，第五刹那不能得。第六刹那可以得，第六刹那因为已经到了集法智了，这个时候可以加一个集法智。

然后，过完之后，又到第十刹那。因为第六刹那，你看第七刹那是集类忍，第八刹那是集类智，第九刹那是灭法忍，这些方面都没有获得新的。忍方面不会获得智，然后这个集类智，他也是属于类智，类智已经得到了，集智前面第六刹那得到了，所以说这个方面就没有加了，要到第十刹那的时候再加。第十刹那的时候就到了灭法智，这个时候加一个什么呢？就是加了一个灭智，这个地方加了灭智，因为苦集灭道嘛，灭智这里面以前没有得到的，第十刹那的时候灭智得到了。

然后到了第十四刹那的时候，再加一个智，十四刹那的时候，道法智具有了。那么这个时候就是道法智，以前没有得到的。道法智就是过了道法忍时候，道法智具有了。

所以说在这个当中，就是“此后四刹各增一”，他就说是具有七种智慧。如果说是离开贪欲的，他如果首先通过世间道，把欲界的贪欲灭掉了。把欲界的贪欲灭掉之后，他再进无漏道的话，这个时候就每一个上面加一个，因为是提前他已经有了这个他心智了，每个上面都要加一个他心智的。像这样的话，这七个加一个，也是八个，如果是离贪的话，就是八个。或者他通过渐次的渐次的往上走的时候，也是一样的：他十六刹那出定之后，逐渐逐渐的，通过渐次证的方式就说获得了离贪。离开贪欲之后，他就会获得他心智的。

这个时候他还没有办法获得尽智无生智，因为他们还在有学道，有学道的时候尽智无生智他没办法获得。到了阿罗汉的时候，如果钝根者，就是说这个待时解脱的话，他就可以得尽智，然后如果说是这个如果不待时解脱者，他进一步可以获得无生智。十种智慧他是怎么样具有呢？次第次第的。从这个方面我们就可以了解，所以叫做具智之理，这个方面也是容易懂。

第四个科判是得智之理，得智之理分三：一、何道得几智；二、何地得几智；三、得之分类。这个方面就是讲到道和地，是通过什么道得到几种智慧？就见道、修道、无学道。通过什么样的地获得几种智慧的？欲界地，或者色界地等等。像这样的话，就是得几智，还有得的分类。

第一个，何道得几智分三：一、见道得几智；二、修道得几智；三、所说之余道得几智。这个方面就是分了见道、修道和所说的余道。

首先，第一个就是见道得几智，这个主要观察是在见道当中：

见道生起忍于智，彼等一切未来得。

三类智兼世俗智，是故称谓现证边。

彼即不生之有法，依于自地及下地，

灭边所生未念住，具自谛相由勤生。

这里面第一个颂词当中，讲到了同类智和不同类智的生起的方式。同类智，在刚刚得到见道的时候，生起忍智的时候，他就只能修持同类智。这个是一般的情况，特殊情况是在现证边，就说是三个类智产生的时候，可以修不同类的智慧。这个地方讲到现证边，现证边的话是一个术语，也是一个这里面我们要了知的意义的。然后，“彼即不生之有法”，这个主要是讲这个现证边其实是一个不生的有法的自性，那么这个心就“依于次第之下地”，这个现证边的世俗智慧，他是依靠什么地方而产生的？就是说他属于什么念住，然后具有缘几地，然后通过什么有加行、没有加行的而产生的，主要是讲这个问题。这里面现证边的世俗智讲的多一点。

那么首先我们看：见道生起忍与智，彼等一切未来得。这两句主要讲到是同类的。那么在见道的时候，不管是在生起忍的时候，还是在生起智的时候，这个时候因为刚刚获得见道，他的这些无漏的量还不强。所以说他在生起忍的时候，只能修，和所获得的忍相类似的同类的忍，他只能修和他类似的同类的忍，在获得忍的时候没办法去修智；这个获得智的时候就没办法修忍。所以说他获得忍的时候只能修忍，然后获得智的时候只能修同类的智。

那么彼等一切未来得呢？所修的也是未来的忍和未来的智，不是说修持已经获得的，以前获得的不修，

他只修未来的。只修未来的缘故，因为如果修的是这个已经生的法的话，他就会有很多很多的见道，你现在生起这个忍，在修这个以前获得的忍，说明见道有很多种，这个不可能。见道就是一刹那，一刹那的话，当见道的时候，就说你在生起这个忍的时候，你只能修未来的忍，他可以修，未来没有产生的忍，他可以修，但是这个忍他会不会生起来呢？这个不一定生起来，因为他见道的时候特别快。他虽然修了，但他也是属于是不生的法，这个他也不会产生，从安立的角度来讲的话，属于未来的得。就是说修的是未来的忍和未来的这个智慧、未来的智。所以他自己在见道的时候，他不是有忍和有智嘛，有忍和有智的话，他自己在获得忍的时候，有忍，也只能够修未来的忍，那么获得智的时候也只能修未来的智，但是这个忍和智他不一定现前的，在见道位当中是没办法现前的。这个方面主要就是讲“彼等一切未来得”，从这个方面可以了解。

那么这个只是同类得，我们就说如果你是一个忍，你修同类的忍；如果是智，就修同类的智。这方面没办法交叉修，没办法交叉获得，从这个方面来讲他必须是同类的。那么在见道当中，是不是纯粹只是同类的呢，没有办法就是修异类的？也可以有特殊的情况。特殊的情况就是第三第四句：三类智兼世俗智，是故称谓现证边。

就是说有一种特殊的情况，不同类的这样一种智慧，能不能够修得呢？这个应该是可以修的，那么怎么样修得呢？就说是三类智，三个类智的边际，这个时候可以的。这个三类智是什么呢？就是苦类智，然后集类智和灭类智，这个就叫做三类智。“三类智兼世俗边”，他们可以在这个类智产生完之后，比如说，这个苦类智，他首先是通过苦法忍、苦法智，苦法智把欲界的这个烦恼断了，然后苦类忍苦类智，在生起苦类智的时候把这个色界和无色界的烦恼也断了。当他把上二界的烦恼断完之后，属于苦谛的、苦谛的所有的烦恼就断完了，在见道当中属于苦谛的所有烦恼断完了，这个叫做边，这个叫做苦谛的边。

第一个，这个苦谛的边，不能把这个苦法智作为边。苦法智有没有办法产生这个世俗智呢？没有，他没有办法。为什么没有？他还没有到边际，他只是断了欲界的苦，上二界的苦还没有断完，所以这个时候不能叫边，不能叫现证边。真正的现证边就是苦谛已经完全现证完了，苦际的、属于见道所断的这个苦谛的范围当中，这个已经断完了。比如说，下面的欲界方面的这个苦，他已经断完，他烦恼断完了；然后色界无色界的苦他也断完了，这个叫做现证边。就是苦的现证，苦谛的这个现证他已经终结了，见道当中属于苦谛方面的烦恼全部断完了，这叫现证边。

然后，第二个，在集类智也是一样。集类智也是到了这个上二界，到了集类智的时候，上二界的集谛的烦恼也断完了，这个叫做他的现证的边际。然后，第三个，到灭谛。灭谛的灭类智，他现证的时候，属于灭谛的烦恼他已经断完了。所以说这三个就叫做这个现证边。

那么在这个现证边的时候，当我们的这个苦，就是说苦类智产生的时候，这个时候可以产生一个世俗智。这个就不同类的，世俗智他是属于什么呢？世俗智是属于有漏的，然后其它的苦类智是属于无漏的。他的种类不一样的，他种类完全不同。第一个是他是有漏无漏的差别，一个是世俗智和这个苦类智，苦类智和世俗智是不是一个同类的呢？不是一个同类的。所以说他是可以在这个苦类智产生完之后，再产生一个世俗智，得到一个世俗智。然后，就到了集类智终结的时候，他得到一个世俗智。然后，在这个灭类智生起的时候，他得到一个世俗智。所以说，这个世俗智和这个三类智他是不同类的，所以说这叫做现证边。在这个苦谛见完了时候，集谛见完之后，灭谛见完之后，这个时候叫做现证，现证的这个边际。现证的边上面可以生起一个世俗智，所以他就叫不同类的现证边，是从这个方面讲的。

我们为什么只讲这三种呢？道谛为什么不讲呢？道谛的按照这些注释当中讲的意思的话，道谛没有一个现证边，其它的三种有现证边，就道谛没有现证边。原因是道的种类是无量无边的，没有一个人能够修完一切道。所以说道的边际没有，没有他的一个边际，所以说道类智的现证边没有，到了十六剎那之后，他也没有一个现证边。道类智边际没有的，为什么呢？有些注释是讲连佛，即便是佛的话，他也没有办法修完一切道。因为道太多了，比如说声闻乘种性的道，缘觉乘种性的道，还有就是说你这个佛乘，大乘的这个种性的道。那么如果你要成佛的话，你就沿着大乘修完了。当你按照大乘修完之后，你的声闻道修不修？肯定不修的。你缘觉的道修不修？肯定是不修的。所以他从这个角度来讲，道是没办法修完的。

但是，如果说道没法修完了，咱们注释当中就问了，那么其他人的苦你也断不了啊？其他的人的集你也断不了啊？这个方面也是一样的道理。但我们回答的时候就说这个不相同。为什么不相同？自相续当中所摄的这些苦，自相续所摄的集，这一方面的灭，他可以完全的要断就断了，要证就证了。但是自相续的道是没办法全部修完的，没办法修完所有的道。因此道类智没有现证边，这个是一个情况。

还有一种情况是什么呢？就是在见道当中，苦类智见完之后，为什么他可以生起一个世俗智；在这个集谛见完之后，在灭谛见完之后为什么他可以生起一个世俗智呢？这个是什么原因呢？他说其实从某个角度来讲，他们所做的是一个。

无始以来的话，其实通过有漏道，他也曾经是见过苦，他对苦谛方面曾经通过有漏的智慧，他有了知过。虽然不像无漏智这样了知，但是他以前，无始以来必定是真正了知过这个苦的。那么这个集，就是说这个烦恼方面，他通过有漏道也断过。然后灭，通过有漏道灭道，把这个烦恼灭掉之后，他能够通过有漏道得到的这个抉择灭，他也有过。所以说苦谛所摄的内容，集谛所摄的内容，灭谛所摄的内

容，这个世俗的智慧以前在当凡夫的时候，多多少少都曾经修过，比较熟悉的。所以说现在虽然是通过无漏道来现证的，但是他必定以前就对于苦谛、集谛、灭谛，他曾经熏习过、串习过。所以说边际上的时候他可以产生，原因就是这样的。为什么在里面可以产生呢？就因为他以前修过。修过的缘故，所以说在三类智的现证边的时候可以产生。

那么道智是没有，道智是无漏的，纯无漏。纯无漏的话，以前不可能说通过凡夫人产生一个无漏的道谛的智慧，这个是不可能的事情。所以说，第一个是道智没有边际，第二个是在道类智的时候，不产生这样一种世俗智的原因，是因为道智完全是无漏的，无漏的话，以前不可能在有漏道当中修过道，他虽然修过道，但他不是这个道谛所摄的道智。这个方面不是道谛，道谛一定是属于无漏的。所以我们说真正来讲道谛的时候，他一定是在圣者位才叫道谛。道的话在以前可以叫道，但是道谛的话，一定是圣者，圣者才能叫道谛。所以加行道能不能叫道谛呢？资粮道能不能叫道谛呢？都不能叫道谛。真正道谛的话，见道以上，见道、修道、无学道，这个叫道谛。所以说其它的灭谛可以有，你有这个有漏的抉择灭，这个是可以有的。你通过灭掉集，灭掉一些烦恼，比如说通过修四禅，他也可以把欲界的烦恼，这个集灭掉，这个都可以。但是道智不行的，道智一定是属于无漏的，所以说这里面道谛没有的原因，也是从这个方面可以了解。

是故称谓现证边，彼即不生之有法。既然他生起了世俗智了，那么是不是说明，比如说在苦类智，这个完了之后了生起个世俗智，那么世俗智是不是在见道当中可以现前呢？这个是现前不了的。他虽然是修了，或者是得了，但他得了不现前，这个叫做法前得。法前得，他就得到了得绳。他的这个得绳得了，但是他没有，永远没办法现前的。那么我在这个苦类智的现证边，我得到了一个世俗智，我得到的世俗智他得现前吗？他现前不了，他是法前得得到了，他得绳到了，但是永远现前不了了。

因为见道当中这么快，就是说十五刹那，一刹那挨着一个刹那，你世俗智在这里根本生不起来。他的法生不起，但是得有了，他是法前得有了，但是法生不起来。然后如果过了见道之后，你永远没办法生的，缺缘不生，这个时候就永远再生不起来了，所以说他虽然在这个里面可以修一个世俗智，但这个世俗智就是“彼即不生之有法”，怎么叫不生之有法？就是非抉择灭。非抉择灭的特点就是缺缘不生，他虽然得是有了，但是他的缘永远没办法具足的，这个缘永远具足不了，所以真正他的本体，世俗智的本体是永远就生不起来了。所以说，到了修道位之后再没办法生起这个世俗智了，就是在见道里面得到世俗智生不起来了，所以他只是得了一个得，一个法前得。他法前得得完之后，法前得是有了，但是他的本体是永远引不出来了，所以他叫做“彼即不生之有法”，这个叫做非抉择灭的本体。所以说这个世俗智其实他只是个非抉择灭的本体而已，他是永远不会现前的，就是在现证边得到世俗智永远现前不了，但是他的得的确是已经得到了，他可以修、也可以得，获得他的得绳，但是他的本体没办法现前，“彼即不生之有法”是像这样的。

然后，依于自地及下地，这个世俗智是依靠什么而获得的呢？比如说如果你依靠未到地定得到世俗智的话，那么你可以生起自地的世俗智，未到地定的世俗智你可以获得，然后也可以生起下地的、欲界的世俗智可以获得。这个方面就可以类推了。如果你是依靠一禅获得了这个世俗智，那么一禅的世俗智你可以获得，未到地定的世俗智你可以获得，然后欲界的世俗智也可以获得。然后再往上走也是一样的，那么二禅也是一样的，如果你通过二禅获得，那么下面的这些都有。如果中间禅获得，那么中间禅、他自己的正禅、粗分正禅，然后他下面的未到地定，还有欲界的，都有。如果是通过四禅获得的，那么四禅的有，三禅的有，二禅的世俗智也有，然后中间定也有，然后就是说他的粗分正禅也有，他的未到地定也有，欲界也有，都是有的。所以他依靠什么获得世俗智的话，他自己自地的世俗智可以获得之外，下地的所有的世俗智都可以获得。所以这个叫“依于自地及下地。”就是如果依于自地获得的话，那么就可以获得自地和下地的世俗智。

灭边所生末念住。灭边就是灭谛的边，前面我们不是讲了现证边有三个边，三个现证边是属于苦谛的现证边，然后集谛的现证边，和灭谛的现证边。灭边就是灭谛的现证边。如果是通过灭谛的现证边所产生的世俗智的话，他就是末念住，他是属于最后一个末念住，因为灭谛他缘的是什么呢？他缘的是一种抉择灭。缘的是抉择灭的缘故，所以说通过灭谛所产生的世俗智，他自己是属于法念住的，末念住，四念住最后一个就是法念住，灭边所生。如果是说苦集，苦谛所生的世俗智和集谛所生的世俗智，就是四念住都有。所以这里边就讲了一个末边所生的末念住。除了末边所生的末念住之外，还有剩下的两个，苦和集的，苦和集所生的这样一种世俗智，他们就属于四念住特有的，那么这个叫做他属于末念住。

然后，具自谛相由勤生。具自谛相的话，就是这些世俗智，他都是各自的谛所缘的。比如说通过苦谛边所产生的世俗智，他缘的也是无常苦空无我；如果是通过集谛边所产生的世俗智，他自己所缘的就是因集生缘；如果是通过灭谛边所产生的世俗智，他自己这样的一种所缘也是灭静妙离。所以说“具自谛相”，谁具有自谛相？就是这种世俗智，你通过苦谛边所产生的世俗智，也通过集谛边所产生的世俗智，和通过灭谛边所产生的世俗智，他都是具自谛相的，他因为是苦谛边产生，所以他也缘苦谛，如果是集谛边产生的，他也缘集谛。具自谛相，是这个意思。

由勤生，就是这种世俗智是通过加行产生的，还是无勤产生的？他必须要通过加行产生，那么通过加行产生，他通过修行见道的力量，修行的力量。所以说必须要通过加行，必须要通过见道的力量才行。所以说他通过现证边的世俗智，不是说其他的世俗智，这种现证边的世俗智，他一定是通过加行才能够现前。尤其是见道的时候，他通过见道的力量产生世俗智，在现证边的时候可以产生。虽然产生了，他也可以说缘这个缘那个，但是我们说他是理论上可以，实际上他永远都没生起来。既然都没生起来，

你说他缘这个缘那个都是不可能的。但是我们说分析他这个本体的话，他可以缘什么？他可以缘自己的自谛相，他是属于哪个念住，他可以缘什么自谛相，但是他的本体永远不生的，前面我们讲他的本体属于非抉择灭，但是这个分析还是可以的，就是他可以缘什么？他是苦谛现证边产生，他就可以缘苦空无常无我等，从这个方面进行分析的。

今天讲到这个地方。

## 第 096 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

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

### 丙二、修道得几智

十六刹那具贪者，得六离欲贪得七。

彼上具贪修道中，悉皆获得七种智，

胜伏七地得神通，堪达法证不动法，

轮番修之无间道，上八解脱道亦尔。

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

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

然后“彼上具贪修道中，悉皆获得七种智”。“彼上”十六刹那以上，刚刚我们讲的是第十六刹那的时候，然后“彼上”，在十六刹那之上，这个时候怎么样获得呢？第十六刹那之后，彼上具贪，首先是他具有贪欲的修道当中，悉皆获得七种智。获得七种智，比如他是具有欲贪者，他在修道过程当中，在加行道、无间道、解脱道、胜进道，这个四种道，不管是哪一种道，（不管是加行也好，无间道也好，解脱道也好，胜进道也好，这个就没有分别了。）反正在十六刹那之后具贪欲的修道，这些都是获得七种智慧，即获得法智、类智、四谛智和世俗智。就是因为这个时候，到了十六刹那之后他就有时间去生起世俗智，所以说前面那种现证边的世俗智是没有的。世俗智有两种，一方面就是现证边的世俗智，一个方面不一定是现证边的世俗智。所以有些时候我们说，在这个情况之下，他没有世俗智，是从他有没有现证边的世俗智的角度讲的。那是不是除了现证边之外就没有世俗智呢？这也不确定。

因为在见道过程当中，他有一种不同类的这样一种获得，不同类的得的缘故，所以说他有一个现证边的世俗智，这个是前面特殊的情况之下安立的。那么其他的世俗智呢，就是说不确定是在现证边。所以在十六刹那之后，他的时间比较多的缘故，也可以生起世俗智，所以就有七种智慧。因为具贪的缘故，他心智是没有的；因为是有学的缘故，尽智和无生智也是没有的。

然后“胜伏七地得神通，堪达法证不动法，轮番修之无间道”。这个地方主要是无间道，这三种情况都是从无间道的角度来讲，所以最后面无间道三个字都要和前面的两句配起来。“胜伏七地得神通”的时候的无间道，“堪达法证不动法”的无间道，还有轮番修的无间道，这方面也是七种智慧。所以三种情况呢，他都是属于无间道的。

首先是“胜伏七地”，胜伏七地是一个，然后得神通是一个。“胜伏七地”，什么时候胜伏七地呢？四种静虑地胜伏了，然后无色界前面三个无色地胜伏了。因为再往上走的时候就到了无色的第四界，所以此处就是说，如果他处在这样位置上面的话，就胜伏了四静虑（超越了四静虑）和超越前三无色地。这个总共呢，就是每一个都有九种，一禅有九个所断，九个所断就是说有九个无间道，九个解脱道；然后二禅、三禅、四禅，再加上前面的三个无色界，每个是九种；七九六十三，就有六十三种无间道。在六十三种无间道的时候，他也获得七种智慧。无间道的时候没有他心智，所有的他心智都不可能都在无间道当中生起来。这方面重点是在无间道，要去安立的时候，把重点放在无间道当中，有些时候就容易理解一点。无间道的过程当中，没办法获得他心智，所以他心智是没有的。是学道的缘故，尽智、无生智也没有，此处就讲到了七种智慧。

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

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

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

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

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

下面是有些转根的情况：

有学练根解脱道，获得六智七智或，

无间道中获六智，胜伏有顶亦复然。

尽智之时得九智，不动法者则获十，

转彼解脱未亦尔。

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

来讲有点相似的。阿罗汉转根的方式与灭尽有顶烦恼的过程相似，有学道转根的方式相当于见道的方式，所以如果是这样过程中，他也可以有现证边，有现证边的缘故他有世俗智。所以，获得六智、获得七智或者获得八智，这三种情况是有的。

“无间道中获六智，胜伏有顶亦复然”，前面也讲了其他的智慧不存在的原因，因为在炼根的时候，有些时候具有贪欲，有时候不具有贪欲等等，所以六智、七智也是有的。因其是通过无漏道炼根，所以世俗智没有；也没有尽智、无生智，因为他是有学道，从这个方面观察时是不存在的。所以从这方面安立，无间道中获得六种智慧。前面是在解脱道方面安立的，如果是在无间道当中，不管是离贪者还是具贪者都获得六种智慧，即获得法智、类智和四谛智。因为他是在无间道，也没办法获得他心智，因为所有的无间道中都没办法获得他心智。所以不管你是离贪者还是具贪者，如果是处在无间道过程当中都没有他心智。因为是有学道的缘故，没有尽智、无生智；因为是无间道的缘故，也没有他心智；而且也没有世俗智，在咱们注释中说，由于与见道相同的缘故，也没有得到世俗智。前面也是和见道相同，他得到了世俗智；现在也与见道相同却得不到世俗智。这个原因大恩上师在注释中也讲到了一个是同类的，一个是不同类的。咱们也可以分析，一个是解脱道，在解脱道过程当中他是可以获得的。在见道的过程当中，无间道断完之后获得解脱道，这时候他已经获得类智了，所以在解脱道的时候他有可能生起现证边，有可能产生世俗智。咱们这个地方他主要是无间道，无间道正在断烦恼，你的（谛现观）谛的现证还没有达到边际。还没真正的证悟，还是在无间道正在断烦恼的过程当中，当然就不可能说我的苦谛已经证完了。苦谛到了苦类智的时候证完了，集谛到了集类智的时候证完了，灭谛到了灭类智的时候证完了，这个时候产生一个世俗智是可以的。但是无间道的时候你正在断烦恼，你还没有正真完全证悟的缘故，从这个角度，比如见道的忍，在见道忍的当中的时候你哪里可以产生谛现观呢？没办法产生谛现观，没办法获得现证边，当然就不可能有世俗智。这个方面一个是从解脱道的角度来讲，解脱道它的智可以圆满的；（一个是从）无间道，无间道它的智还没有圆满，相当于前面我们讲到的苦法忍、苦类忍等等，他在忍的时候你怎么可能说他已经完全证悟了呢？还没证悟，当然就没有世俗智了。

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

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

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

### 丙三、所说之余道得几智

余道就是前面所说道之外的其他道，其他的道得几智呢？

所说之余得八智。

除了前面所说的见道、修道、无学道、转根等情况之外，剩余的比如欲界的第九个解脱道的时候，（前面讲了很多无间道，下面是讲他第九解脱道的时候，）七地所有的解脱道的时候，（有四个静虑地再加上三个无色，共七个。前面我们讲了七个无间道，像这样的话七地的所有解脱道的时候，）修神通的时候，（前面也是讲了修神通的无间道的时候，轮番修的无间道的时候，前面都是讲无间道的时候。）这个时候全是解脱道，欲界的第九解脱道，七地的所有解脱道，修神通的解脱道，轮番修的时候的解脱道，还有一个转为不动法阿罗汉的解脱道。（因为前面也是讲到了堪达法阿罗汉，在 476 页这个地方，堪达法阿罗汉他在证不动法阿罗汉的无间道时候，前面也是讲无间道，他是七种智慧。）现在讲到解脱道，这个时候就是八种智慧。还有一种八种智慧，不来果的加行道、胜进道。在获得不来果的时候，加行道、胜进道（它没有无间道），也是获得八种智慧。尽智和无生智都没办法获得，所以他获得八种智慧。

此处其他方面还是比较容易理解，这有一句“转为不动法阿罗汉的解脱道，均得前八智”稍微不太容易理解，我翻了一些其他的注释，唐译当中好像没有讲这个，大恩上师讲义当中这个也是很略的，咱们

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

乙二、何地得几智：

于何离贪得彼时，亦得下地无漏法，

尽智亦得有漏德，诸地得前非得后。

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

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

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

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

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

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

功德。

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

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

乙三、得之分类：

得安立了四种得。

有为善法新习得，有漏则立治遣得

这里面有一个新得，有为善法新习得，“新习得”这里面有两个得，一个叫新得，一个叫习得。这里面有四种得，四种得当中一个“新得”，一个“习得”，颂词是新习得，然后后面还有“治得”和“遣得”，治就是对治，总共是有四种。“有为善法新习得”，所谓的新得是什么呢？以前没有得到过的现在重新获得了，这叫做新得。习得就是反复练习、反复串习之后才能够得到，比如说背书就是这样，需要反复

背，反复背之后就背好了，所以这方面就叫做习得。新得和习得大多数是依靠有为善法，为什么是大多数呢？大恩上师在注释当中也讲了，因为新得和习得不决定是善法，不善还有无记，也有新得和习得。新得，无记的状态、有些无记的东西新得有没有？当然有了，你重新获得，无记的状态也有；不善的东西也有新得。串习也是一样，可以串习善法，可以串习无记法，也可以串习不善法，只要是通过串习得到的，都叫习得。可以串习一个不善的法，让它变得很成熟的情况当然是有的。所以说大多数依靠有为善法而得，但也有一些依靠无记的、依靠恶业串习而得到的。新得和习得也可以有不善和无记，这就是有为善法新习得。

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

第五智所摄之功德。治所摄的功德前面讲了十种智，十种智的本体，得的情况也讲了，智慧所摄的功德下面要讲。

甲五（智所摄之功德）分二：一、不共功德；二、共同功德。

不共功德，前面讲了很多阿罗汉的功德，但是佛陀的功德只讲了一点，还没有真实的讲。不共功德和共同功德都是讲佛陀功德。讲不共功德的时候，这些功德只有佛有，其他的阿罗汉都不具有，凡夫人也没具有，这个叫不共的。只是佛才存在的功德，叫不共的功德。

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

角度共同。不共就是连相似的地方都没有，可比的地方都没有，这个叫不共的。后边所讲的这些佛陀的不共功德只有佛有，其他的都没有。共同功德，就是从某些角度来讲有相似的，但是真正意义上来讲也是没办法相似。

乙一（不共功德）分二：一、略说；二、广说。

丙一、略说：

佛陀之法不共同，即是力等十八种。

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

丙二（广说）分四：一、宣说力；二、宣说无畏；三、宣说念住；四、宣说大悲。

这些方面都是属于佛陀不共的地方。

丁一（宣说力）分二：一、意之力；二、身之力。

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

戊一、意之力：

知处非处十智摄，知业果力为八智，

定等根信解界九，知遍趣行九或十，

宿住死生世俗智，知漏尽力六或十。

这里面将十种力和十种智之间做一个对比，佛陀的十力和十智之间有什么相同或者完全相应的，

或者哪些是有的、哪些是没有的，这些方面可以进行分析。

“知处非处十智摄”，第一个力叫知处非处之力。知处非处之力是十种智慧都有了，处非处包含一切法，一切有为和无为。既然知处非处包含了一切有为无为，这个对境，或者说他被十种智慧所摄，因为十种智慧也是包含了一切有为无为，一切的有漏无漏。那么什么是知处非处之智呢？在有些大德，比如全知麦彭仁波切，他老人家在有些注释当中讲到，佛陀的十力当中最重要的是第一个力，知处非处之力。处和非处就是应理和不应理的地方，合理和不合理的地方，这个叫处和非处。合理的叫处，不合理的叫非处。比如通过修善法得到安乐，通过放生得到长寿，这是合理的。你修了善法得到安乐，这是合理的；你修了大悲得到大乘的功德，修菩萨道得到成佛，这些都是合理的，这个叫处。佛陀知道合理的是什么。非理的，比如说杀生得到快乐，修外道得到成佛，这个是非处，这是不合理，因和果之间是不合理的。知处非处之力，其实就是佛陀最殊胜的智慧，他知道整个法界当中哪些是应理的。这里面大到解脱，从十地菩萨到成佛你需要怎么作意，从凡夫到菩萨道到成佛怎么作意，什么是真正的修法，什么是他自己的果，因和果之间一点都不紊乱，佛陀把这个看的非常清楚，安立并宣讲了，这个就是处。如果你这样修学一定会得到它的果，这个就是处。大到成佛的方法，小到世间的规律，世间的业因果规律，生一念的恶心会有什么样的果报，生一念的善心有什么果报，等等。像这样他都知道的很清楚，都是合理的。佛陀遍智观察之后，再在经典、戒律当中给我们制定，这个能做，这个不能做；应该这样修，应该那样修；这个应该遣除，这些方面讲的很多。看到什么是应理的、什么是不应理的，看到了处、非处，这个是佛遍智，最殊胜的力就是这个。其他凡夫人没有，外道也没有，菩萨也没有。真正完完全全了知处非处，哪些是合理，哪些是不合理，只是佛陀的不共功德，这个就是十种力当中最殊胜的。十种力其实都是智慧的本体，所以说意之力他全都是智慧的本体，像这样了知处和非处。其他的很多地方都是颠倒的，把非处说为处的外道、世间人都多的不得了，但佛陀的智慧特别清静，非常的深远，所以佛陀知道处跟非处的差别、知道一切的有为无为、如是的因如是的果等等，讲的很清楚。知道处跟非处的智力，这是第一个。这十种力，这里讲的顺序和其他地方讲的顺序不一定相同，比如《入中论》，不管怎么样，里面差不多意思是一样的。

第二个知业果力为八智。

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

这个是知业果智力，也是知业报智力。

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

定等，是知静虑解脱等持等至智力，定等是这个意思。根，知根胜劣智力。信解，知种种信解智力。界智，知种种界智力。这个就是九智。九种智慧不包括灭智，因为这些智都是缘有为法的，灭智是缘无为的，所以说灭智就没有，其他九种智慧是有的。

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

然后是知根胜劣智力，根我们学习过第二品二十二根，二十二根也可以包含很多，基本上从某个角度针对某些根基来讲，二十二根可以包完了。二十二根当中也分出来上根、中根和下根。就像这刀一样，比如菜刀，有些刀很钝，有些刀很利，有些刀切豆腐切不动。有些刀子特别快，削铁如泥。根基也是一样，有些根特别钝，不管怎么样是一个钝根，有些是中根，有些就是利根，佛陀对于这些根基的上、中、下也了知的特别清楚。佛陀知道了根的胜劣才可以因材施教，对下根者怎么讲，比如从总的三乘的角度来讲，声闻是下根、缘觉是中根、菩萨就是上根。既然根基不一样，佛陀给的法也不一样，佛陀讲的法也不相同。对于下根者讲下根的法，让他们怎么样证悟的方式，中根者给中根的法，上根者给上根的法，从都能够调伏烦恼的角度来讲法都是一样的，但是因为根基的不同，法仍然还是有这样的差别。有些时候说法无高下，从哪个角度讲的？为什么法无高下？又分了上中下？又分了不同的呢？这个方面就要进行分析。从根的角度来讲有上中下，所以给法的时候，哪些法是对他最有利的，哪些法对他暂时没有利，佛陀懂这些，知道最了义的法，也知道大圆满。但是佛陀就没有给五比丘传大圆满，因为给他传大圆满，他没办法了解，也没办法修行，所以佛陀就没跟他们讲这些最甚深的法，就给他讲了四谛，基础法要，基础法要讲完之后，他就证悟了。证悟之后暂时得到证悟果位，然后逐渐逐渐可以进入大乘。如果给这些恩扎菩提，给这些大德，不给他讲小乘的，不给他讲五欲是什么障碍，给他讲最甚深的法，这个根基当中他就可以证悟。如果给他讲下面的法，反而对他来讲是一个耽误。他的根基很利，给他传一个很小的法，对众生的安乐也有伤害，对这个根基来讲也有伤害。所以对上根者讲上根法，对中根者讲中根法，对下根者就讲下根法。因为根基有差别的缘故，法也有这样的差别。

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

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

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

如果是从彻知道的本体来讲，灭智是没有的。为什么灭智没有呢？因为灭智它不是道，道是有为的，可以行持的，灭智是抉择灭，通过智慧把烦恼灭掉之后的状态，什么都没有的、烦恼不存在的状态叫灭，如果是从彻知道的本体来讲，灭智是没有的。

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

然后，宿住死生世俗智。这有两种，宿住一种，死生是一种，这两种力只是一种智慧，就是世俗智。为什么只是世俗智呢？因为不管是宿住，随念智也好还是知死生智也好，都是属于有情。以前是怎么

样流转，以后是投生到什么地方，从这个角度来讲都是属于世俗的，从世俗的侧面进行安立。

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

有的时候我们想昨天中午吃的什么，前天中午吃的什么，搞不清楚、想不清楚了。回去想一想，回去看看厨房里我的菜是怎么样，想昨天吃了什么，前天吃了什么，有时候真的想不起来了。但是佛陀对这些方面知道的很清楚，全部都是一清一楚，全部一点都不混杂的了知，他的智力特别清净的缘故，这个叫宿住随念智，它主要是了知以前的。不单单是自己，以及一切众生，这么多有情，所有的众生，一个时间当中他以前所有的往事，全部能够了知，都能够回忆，都能够照见，这个叫做宿住随念智。那么这个智慧不可思议，真的是这样的。

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

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

知道灭的话，这些智慧可以知道。比如法智，它里面有一个知道灭谛的，类智里面有可以知道灭谛的，然后灭智本身就是抉择灭的，世俗智它可以知道一切，这个方面也可以知道，尽智、无生智里面也包含了四谛的智慧。所以说其他的他心智，其他的这些智慧就没办法。比如说他心智也好，道智是了知无漏有为，没办法了知择灭。苦智、集智、道智、还有他心智，这四种智慧不了知择灭。只有这六种智慧可以了知择灭的缘故，它是有这样安立。如果是从漏永尽的相续，佛具有的智慧来讲，如果是从

佛的相续这个侧面来讲，佛陀是具有十种智慧，十种智慧都是圆满的。一个是从择灭的本体来讲，它有六种。如果是从漏尽相续，就是佛相续当中具有的智慧这个角度来讲，就可以是十种智慧。我们就从这个方面进行了分析，今天就讲到这个地方。

## 第 097 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再次一起学习世亲菩萨造的《俱舍论》。

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

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

前面我们讲了佛陀的十力和十智、十种智慧如何对照的，下面还有一些内容。

宿住死生依四禅，余者则依一切地。

何故唯佛称为力？因彼具有无碍故。

这个颂词是说这些智力是依靠何地而产生，也就是前面的十力依靠什么地而产生的？

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

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

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

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

称之为力的原因是“因彼具有无碍故”。因为佛陀具有无碍，他的智是没有任何障碍的，任运的。声闻、阿罗汉等等还具有一定的障碍，没办法非常任运地了知一切，佛陀是没有任何障碍的。因为阿罗汉自己内心当中证悟的智慧还是没到达边际的缘故，所以说要了知有情过去，了知未来很困难。

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

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

意之力讲完了，下面是戊二、身之力，就是佛陀身体当中所具有的能力。

身即无爱子之力，他师承许各骨节，

大象等七十倍增，彼之本体所触处。

这个颂词当中讲到佛陀的身体的力量。佛陀的身体具有什么力量呢？

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

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

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

“大象等七十倍增”，这是在算什么是无爱子力。

“彼之本体所触处”，是说这个所谓的力，如果归摄的话是属于所触。

下面我们再进一步来安立一下。

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

比如佛陀在当太子的时候，比武啊或者其它的显现的身体力量，一般是根本没办法比较的。当然，佛陀出世是在众生的福报比较圆满的时候，佛陀出世的时候力量这么大，当时所有的众生没办法和佛比。假如说现在末法时代出了一个像佛一样具有无爱子力的人，其他的人都是一般的力量的人，那么差距也太大了。但是，当时佛在世的时候，虽然和佛百分之百一样的人没有，但是有一点点相似的人，也

有提婆达多，难陀等等，这些人力量也是很大的，但是如果和佛比还是没法相比。所以说，当时佛陀的力量是特别大的，但是在比武的时候也许没有用全力吧，也许佛陀出世的时候，很多有福报的人和佛一块降生，所以说有的差距不是那么远，不那么大。

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

“他师承许各骨节”，其他有些论师承许佛陀身体当中 362 个骨节当中每个骨节都具有无爱子的力量。甚至于有的注释当中讲，佛陀这些骨节显现方式和一般的人都是不一样的，佛陀的骨节像龙，骨节和骨节之间就像龙的身体盘在一起一样，特别的紧。

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

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

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

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

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

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

那么到底什么是无爱子？什么是无爱子那罗延力量呢？

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

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

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

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

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

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

其实这些从哪里来呢，这些来自于三无数劫的积累资粮，他的心特别的清静，修持大悲心啊，修持菩提心啊，一心一意为利益众生。当他利益众生能力已经圆满的时候，就是说圆圆满满可以利益众生的时候，他自己的本身的功德也达到圆满。如果只是发展自己的力量说的话，其他的功德就是没办法发展，而佛陀在发展利他力量的同时，自利的所有的智慧啊，身体的相好啊，身体的力量啊等等都是非常超胜的，这个方面叫做佛陀身之力。

“彼之本体所触处”，那么这种身力的本体是什么呢？身体力量本体是所触，就是平常我们讲到的色法

当中的所触。所触分为因所触和果所触，因所触就是地水火风，（这种力量）是地水火风所显现的一种果的所触，是属于果所触的本体。以上就是佛陀身的力量。

下面我们看，丁二、宣说无畏。

力的方面已经讲完了，第二类是无畏，无畏有四种。

无畏四种依次第，如初第十二七力。

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

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

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

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

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

所以从这个方面来讲，他能够无所畏惧就来自于他完完全全的自信，因为他一切的障碍都已经消尽了，一切恐怖的因缘没有了，一切的烦恼习气已经消尽了。他自己安住在这种状态当中，不管任何人说你

不是正等觉，佛陀不会没有什么畏怖的，所以说佛陀是正等觉无畏。

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

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

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

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

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

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

说法障无畏。

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

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

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

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

说出离道，说这样修持那样修持，可以出离。比如念阿弥陀佛，可以往生极乐世界，这个是一种出离。如果修持密法可以成佛，这样是一种出离，这都是出离道。佛陀对小乘的行者，对于大乘的行者，对密乘的行者等等都讲了很多很多出离道，所以这些全都是出离道，讲这些是没有什么畏怖的。以上就讲到了无畏四种。

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

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

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

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

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

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

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

下面讲丁三，宣说念住。

这个念住和前面的四念住是不一样的，名字虽然都叫念住但是本体是不相同的。

所谓三种之念住，本体正知正念性。

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

那么三念住是什么呢？

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

丁四、宣说大悲。

大悲乃为世俗智，资粮行相与行境，

及平等故上品故，与悲不同有八相。

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

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

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

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

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

但是悲心和大悲是不一样的，我不能说某某修行者，他们也在做这些利益众生的事情，他们也在对众生做利益啊，他绝对不是小乘，绝对不是自私自利的。这个要分析的，大乘说小乘是自私自利的原因

是什么，并不是说他一点悲心都没有，没有慈悲喜舍的四无量心，也不是说他根本就不讲法，不利益众生，根本不做这些慈善的事业，根本对这些人不帮助，一点感情都没有，不是这样的意思。是说和菩萨比较起来的话，菩萨的悲心太广大了，菩萨利益众生的时间等等都是没有限定的，和这个相比的话，基本上小乘的悲心就可以忽略了，可以说没有悲心，是从没有大悲的角度来讲说没有悲心，并不是说普通的悲心都不存在，这个不可能。

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

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

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

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

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

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

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

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

通过这五种因，称之为大，大悲的大是这样的。

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

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

那么第二个是属于所缘的差别。所缘的差别呢就是，悲心是缘欲界众生，大悲是缘三界众生。那么缘欲界众生是什么意思呢？因为在欲界当中才有苦苦，欲界当中的苦苦才比较强烈。如果是色界，无色界，就没有苦苦，只有变苦和行苦。声缘的悲心就是缘欲界的，他是缘苦苦而产生的，所以他是缘的是欲界。大悲是缘三界，三界都是产生大悲的对境。这个方面也是有差别。

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

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

当然我们在学《前行》的时候，在修痛苦的时候，基本上大多数的篇幅都在介绍欲界的苦：三恶趣苦是怎么样的。然后就是三善趣的苦是怎么样的。上面的色界，无色界的苦基本上就很少很少。但是我

们在修的时候，不单单是缘欲界的苦，对于上面，上面的色界、无色界可以包括在天界当中，天界有欲天和色界天，无色界天。我们在修的时候，其实还是应该把专注力量放在上面（上界）。上面的众生他们也是苦，怎么苦的？凭什么是苦的？我们要去观察思维，否则的话，我们就觉得上面的没什么需要苦的，他们没什么苦可以让我们生悲心的。但是这个是不对的。

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

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

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

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

当然有的时候，大恩上师有必要的时候就呵斥这些修行者，“你看你们这些大乘的修行者，修悲心的修行者，还不如世间人，这些世间人他们对众生怎么怎么利益的。你们这些修大乘的怎么怎么样”。是不是上师都搞不清楚菩萨的大悲和普通悲心的差异？不是这样的。因为有些时候我们自己可能是比较封闭，没有把自己的心量再进一步的扩展开。所以有的时候是为了让我们觉醒的原故，就说我们还不如这些世间的这些做慈善的人，他们把自己的所有的精力时间都拿出来帮助别人，这些大乘行者天天在自己的房间里面修大悲心，看到众生受苦的时候都不去关心。其实是有一定必要性这样讲的。

真正来讲的话，菩萨他自己内心当中所修的大悲啊，虽然现在还没有付诸行动，但他是为了以后真正的利益众生，他在修正确的因。但是有些时候，上师们也是为了鼓励我们，让我们的心量进一步的加

大。有的时候是在遣除我们修悲心的时候的歧途，或者自私自利的种子，所以必须要呵斥，有时候就要对比，“你看你们还不如这些人”。为了激发起我们内心，应该真正的帮助众生。像这样的话，就把自己的心引导在一个正确的轨道上面去。有很大的必要性。

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

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

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

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

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

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

他也有悲心。

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

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

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

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

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

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

所以有一些地方说声闻行者也要修，愿一切众生都离开痛苦。有时候我们看到这些就会想，好像这些小乘行者，他们内心当中似乎也有大悲。但是我们如果从这条分辨的时候，他的差别就出来了。他非

常希望众生能够离开一些苦，内心当中希望是有的。但是呢，做他是肯定不做的。所以他不可能像菩萨一样再再地投生轮回，再再地为了利益一些众生怎么样，成佛之后就真正开始展开利益他的行为，小乘不是。

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

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

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

诸佛资粮与法身，行利众事平等性，

彼等身寿与种姓，以及身量非相同。

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

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

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

利众的事业是平等的，就是说佛陀在利众的时候事业是平等的。

不一样的地方是，身寿。就是说身寿不一样。释迦牟尼佛住世八十一年，因为佛陀本来就选择的是百

岁的时候成佛的，所以说佛陀住世八十一年。有些是住世几万年的，很长很长时间的都有，无量岁的也有。所以说，就佛陀住世的时候也是不相同。

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

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

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

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

不同功德，十八种讲完了。

下面讲共同功德，分二，略说和广说。

第一个是略说：

他法则与有学共，有同异生即无染，

愿智无碍解通等。

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

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

第二广说，分二，第一是与圣者共同功德，第二是与凡圣二者共同功德。

第一分四，一无染，第二愿智，第三宣说四无碍解，第四是得法。

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

无染乃为世俗智，依第四禅不动法，

依人而生欲界惑，未生有事行境者。

无染是一种世俗智，因为修无染定，无染这个善法的时候呢，主要是为了别人缘自己不生烦恼的侧面，从这个角度修持这样一种禅定。他缘了烦恼的角度，所以属于世俗智。

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

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

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

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

然后就是不动法。不动法是什么意思？什么补特伽罗能现前？就是不动法阿罗汉。其实阿罗汉当中呢，也只有不动法阿罗汉可以修。为什么只有不动法阿罗汉可以修呢？因为此处是说不要让别人对我生烦恼，而其他的五种阿罗汉都是有可能退失的，他自己都有可能再度生起烦恼，自己都保不住，何况说

我就是让别人对我不生烦恼了。他防护自己都防护不了，因为他自己都可能退失，所以怎么可能说我自己都退失了，我自己都生烦恼了，我还愿别人对我不生烦恼，类似于自顾不暇的意思。

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

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

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

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

## 二、愿智

愿智亦尔缘诸法。

这句颂词与前面颂词相近。阿罗汉首先也要作意，比如：我对某个法不了知，我发愿了知这个法的本性，就入定，出定后自己便了知了。前面的污染定是缘烦恼，这里是缘色法是一切法，是想要知道色法的自性是什么？其他未知法的自性是什么？除此之外，第四禅定、补特伽罗，所依等等，和无染定是相同的，只不过是不了知法义的情况下，通过入定就可以了知，

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

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

今天就讲到这里。

## 第 098 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

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

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

丙二（广说）分二：一、与圣者共同功德；二、与凡圣二者共同功德。

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

戊三、宣说四无碍解：

法义词辩无碍解，初三次第无碍知，

名称意义与词句，第四无碍明宣说。

道自在性缘语道，本体九智依诸地，

义十或六一切地，余者则为世俗智，

法于欲界四禅具，词依欲界初静虑。

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

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

只不过声闻在人群当中，而且他的种姓不同，所以声闻罗汉获得四无碍解之后，也会通过四无碍解的能力去救度众生，给众生讲法等等。缘觉也具有无碍解，但是缘觉他自己的性格就是不喜欢接触人、不喜欢说话。所以，他虽然有这个功能，但是他有时度化众生的时候，要不然就自己去化缘，别人给他供养饮食，这样就给众生做一些福田；然后有时看到一些根基好一点的，他就会在吃完饭之后、得到化缘之后显神通，在虚空当中做很多的神变，下面的人看到之后，就特别地仰慕，然后就发愿：以后我要获得这种功德，或以后要值遇比你厉害的圣者佛陀，然后我自己获得解脱。他就通过这样的方式去利益众生。所以我们在很多地方看到缘觉利益众生的时候是不讲法的，有的时候话都不说。最多可能就说一句：你有什么愿望？他就说我有什么什么愿望，就开始发愿。所以他也有四无碍解，但他不喜欢讲法。

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

了这个之外，他就是不喜欢接触。所以，缘觉罗汉不通过四无碍解来给别人讲法。

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

两个半颂词宣讲四无碍解，那么四无碍解首先是什么呢？

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

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

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

首先“法无碍解”，法无碍解这个法范围很广，此处法无碍解的法到底是怎么样理解呢？这个地方讲名称，其实就是缘名称的。在《经庄严论》当中，弥勒菩萨在讲四无碍解的时候也提到过，这个法无碍解其实就是讲到菩萨也好、圣者也好，无碍地通达一切万法的名称。这个是这个名称，那个是那个名称，所以安立很多的名称和名字，一个法有很多不同的名称。所以菩萨们或者圣者们对于不同的名称，他完全都可以了知，完全都可以无碍地通达。所以就叫做法无碍解。他的所缘、他的本体就是缘这个名称。缘名称是一方面，众生缘名称，但是圣者缘名无碍解的时候，对于名称无碍了知，没有什么阻碍就可以了知，所以叫无碍解。这个叫“法无碍解”，法无碍解的所缘就是名称方面讲的。

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

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

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

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

“第四无碍明宣说，道自在性缘语道”。第四个无碍断句的时候，第一个是“明宣说”，第二是“道自在性”，这个方面可以断一下句。“明宣说”就是说“辩无碍解”。“辩”就是宣说的意思，明确地对别人宣说，辨别、宣说。这样一种明确的宣说，他自己对于智慧、对于道也是获得自在的。这个“道”里面有什么呢？按照唐译的注释，道里面有两种，一个是定，一个是慧，道里面包含了禅定和智慧。或者说，明确宣

说，这个智慧可以无碍地对于道的本性获得自在，或者对于定和慧获得自在。或者反过来讲，定和慧它成为辩无碍解的因，“明宣说”是果，从这个方面也可以理解。如果你的定和慧自在了，或者说只有你的定、慧自在了，你才能够非常明确地宣说。因为你的禅定是这样，你的智慧是这样的。所以，定、慧自在了之后就“明宣说”。“明宣说”和“道自在性”这个方面就讲到“辩无碍解”。

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

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

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

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

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

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

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

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

“明宣说，道自在性”，有了定、慧的自体，然后明确地宣说。缘什么呢？下面讲它是明宣说道自在性的，明宣说道自在性这个是连在一起的。然后缘什么呢？它的所缘是“语道”，“明宣说”是语，然后“道自在性”是道。所以它的所缘一个是语言，一个是定、慧的道，所以叫“缘语道”。

这个方面就讲到四无碍解它自己的所缘。

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

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

本体讲的。

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

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

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

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

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

然后它们自己依于什么呢？“法于欲界四禅具”，“法”就是法无碍解，法无碍解于“欲界四禅”五个地可以依靠。一个是欲界，欲界当中有它的名称，然后四禅也有它的名称。当然这个里面有一定的说法、一定的辩论：有些地方说，名称四禅都具足是很困难的，应该像词句一样只是欲界和一禅才有名称。如果说欲界和一、二、三、四四种禅总共加起来五地都有的话，有的时候稍微有一点点困难。

但是这里面不是指语言，关键是这里面法它的名称，名称不是讲语言，不一定是语言，（而）是一种色法的自性。如果是色法的自性，身体具有的地方、有色法的地方就可以有名称。名称不一定是语

言，名称通过色法的自性、文字的自性表示出来也行。所以有些注释当中讲，有身体的地方就可以有名称，有色法的地方就可以有名称。所以名称是“欲界四禅”都有，原因是名称和语言是两回事，不一定是语言，所以它只是名称而已。名称欲界四禅都有。所以“法于欲界四禅具”意思是这样的。

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

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

这个方面就讲到了四无碍解。

#### 戊四、得法

若不具全一不得，彼六德依边际获，

边际有六静虑边，彼者随顺一切地，

依次增上至究竟，佛外他者加行生。

第四是得法。这些无碍解等等怎么获得的。

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

为什么是这样呢？因为这四个无碍解是依靠“边际定”、“静虑边际”得到的。边际定一获得，四种无碍

解都有了，边际定就是四无碍解的因。如果边际定一旦获得，四无碍解同时都获得，原因就是这样的。

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

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

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

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

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

顺次增长完之后他又返回来再修。从非想非非想开始，非想非非想出来之后就进入到无所有定，无所

有定出来之后就进识无边，识无边出来之后到空无边，乃至这样四禅、三禅、二禅、一禅，又回到欲界。这个叫逆行，从非想非非想又回到欲界心。

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

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

第一个是很广的，可以从欲界到有顶，从有顶又到欲界，可以随随便便、很自在地修。所以“第四边际定”很厉害，一方面可以随顺一切地，最后到了第四禅的时候，在第四禅当中就把深度加深。前面是广度，现在深度加深。深度加深体现是什么？就把四禅分为九品，从下下品开始修，修到上上品为止。所有的第四禅从下到上“依次增上至究竟”，这个就叫“第四边际定”。第四边际定生起来之后，就可以引发前面的愿智、无染定、四无碍解，这方面的功德可以引发的。这个方面只是不动法罗汉、佛陀等等可以修，其他的还没办法修。像这样的，他的非常殊胜的功德。这个就叫做边际定，我们已经学习完了。

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

“他者”就是不动法的阿罗汉，他者是加行生，即其他圣者是属于加行而产生的，必须要通过加行、通过勤做才能够生起这个边际定。佛不是，佛通过离染就可以得到了。因为佛的功德是自在的，所以他在成佛的过程当中——三十四刹那成佛，他在这个过程当中只要离开了染污，佛陀通过修行，染污一离开的时候就自然获得了。佛陀不需要专门修这个边际定，只要把他内心当中的障碍染污去掉之后，

他这个功德就自然显现出来。不动法阿罗汉不行，他离开了染污之后会不会自动获得呢？他不会自动获得，必须要去修，必须通过加行才能够生起获得。所以“佛外他者加行生”，其他的圣者是加行生的，佛就不是，佛是通过离开染污之后自然获得的，因为佛陀的功德是自在的缘故。

今天我们讲到这个地方。

## 第 099 课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

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

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

与凡圣二者共同的功德分五：

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

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

戊一、分类：

神境天耳他心通，宿命生死漏尽通。

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

前面的五通是佛陀圣者和凡夫都可以有的。这里面的神境通，就是我们平常讲到的神足通，神足通其实有时候范围是比较广的。弟子目犍连尊者，他的神通第一，所以有的时候他现神通，很多地方讲的都是神足通，就是神境通，神境通一方面他可以很自在地飞行，一方面他可以变化。平常我们讲到这些神通当中，神足通要不然飞行，要不然变化。所以神境通有时相当于神通的代名词一样，它的异名。所以神境通有些地方也叫做神足通。但有的时候我们觉得神足通是不是能够飞行、跑得很快这些，它可以包含在里面，但这里面还可以变化，就是一变多，多变一，变成其他的有情等等。这方面都是包括在神境通，或者包括在神足通当中。

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

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

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

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

戊二、本体：

彼为解脱道慧摄，其中四通世俗智，

他心通则五智，漏尽通如漏尽力。

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

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

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

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

“漏尽通如漏尽力”，漏尽通和前面所讲的漏尽力是一样的，如果从了知灭这个本体，抉择灭的自性来

讲，他就是六种智。如果是从相续当中具有的层面来讲的话，它就具有十种智，这个方面就是讲到漏尽通，和前面漏尽力是一样的。

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

戊三、法之差别：

五通依于四静虑，自与下地为对境，

所得由修熟离贪，他心通具三念住，

神境天眼耳唯身，眼耳无记余皆善。

“五通依于四静虑”就是所依的定，所依的定到底是什么，或者他是在哪一地所具有的。“自于下地为对境”，就是他的对境是哪一地，是自地，下地还是上地等等。“所得由修熟离贪”，就说这样一种神通是通过加行得的，还是通过离贪得的？“他心通具三念住，神境天眼耳唯身”。这个就是六通当中和四念住对应，这两句就是讲和四念住对应的话是属于什么念住。“眼耳无记余皆善”这个是三性当中是属于善性，恶性，无记性当中的哪一种，就是讲善恶无记的一种分别，他的差别。

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

那么漏尽通他是九地当中都有，无漏九地都可以产生这样的漏尽通，那么五通都是依靠四静虑的。为什么不是依靠无色定，为什么只依靠四静虑，也不是依靠四无色定？因为在四无色定当中四无色没有这样一种色法。而真正了知的时候，比如你的天眼通你需要看色法，天耳通你要听声音的，这些都是属于色法，神境通也是需要变化身体、飞行等，都是和身体有关的，和色法有关。然后宿命通也是了知这个有情以前转生的情况，他也和这样一种色法有关的。无色界没有色的缘故，他是没办法修持，不依靠无色定来修，因为他要修的时候都要缘色法来修。既然这样的话他心通不需要色的，他就需要

了知心识的，他了知心心所应该可以依靠四无色定来修持。为什么也不依靠四无色定呢？其实他心通在自己真正正行的时候，他已经生起他心通的时候他是了知别人的心识的，他只是了知心心所，但是他在修加行的时候他要缘色。在唐译的注释当中也提到这个问题了。其实在修他心通之前有一个加行的修法，首先就是修成了加行。他心通直接缘的是心心所，但是修他心通之前首先要缘色，那么这个色是什么呢？按照原理来讲就是你的内心当中的这个心态，你产生什么心态，相当于就是有一种相应的色法来产生，他的相应的色法表现你的心态，所以有些地方讲就是身心，有些注释当中讲。就是你的心里状态在身体上面可以表现一种色的颜色，是一种色法。然后有一种说法就是定中，你在修加行的时候在定中可以感觉得到对方在产生贪心的时候就有一种色产生，有一种颜色产生。生嗔心的时候就会有另一种色法产生，他首先缘的是这种色，他看到色的时候，心和这种色之间有一种关联。他首先就缘这个色开始观修，当了他了知这个色是这种心，那个色是那种心，刚开始的时候是从这方面入手的。但后来的时候他修的很纯熟的时候他就不需要这样一种色来观心了，加行修成熟的时候就直接可以缘对方的心。所以刚开始的时候他并没办法缘对方的心的，刚开始的时候是缘心态显现出来一种色法，缘这个来修行，来做加行，来作意。当这个修纯熟之后他才不缘色法，就缘真正的心心所。所以真正得到他心通的时候是缘心心所得，但是在修加行的时候一定是缘色的。那么无色界没有色可缘，没有色可缘你怎么样去修加行呢？如果没办法修他心通的加行，当然也就没办法获得他心通了。所以从这个角度观察的时候，五通他只依靠四静虑，不依靠无色定，无色定不是他的所依，只有四静虑是他的所依。因四静虑当中都可以缘色法，不管你修他心通的加行也好，还是要知道这个宿命，知道自己的宿命，不管是要知道天眼的对境、天耳的对境，这些方面其实都是可以直接缘，所以就是五通不依靠无色定，原因就是那个。

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

第三个问题是他得到这样的神通是怎样得到的，“所得由修熟离贪”。其实这句话有两层意思，大恩上师在讲记当中也提到另外一层意思，也是标出来了。得到这样一种五神通他有两种因，第一种因是如果以前在轮回当中流转的时候，以前曾经修习过这样一种禅定，曾经修习过这样的五通，因为五通是有漏的，通过这样的一种有漏的世间禅定，修习纯熟以后也可以获得五通，也就是说这个有情如果以前在轮回当中曾经修习这样一种神通，曾经得到这个神通，类似于就是这个以前曾经拥有过的，但后来生起染污或者转生到欲界的时候他丢失了神通，如果是这个情况的话“所得由修熟离贪”，修行熟练

那就不需要重新通过修加行得，通过熟练的修习禅定，他一旦得到这样的禅定之后，就离开贪欲，他的贪欲一离开他的神通就恢复了，通过这样的方式就得到神通。所以他不是通过刻意的修，通过离贪的方式，通过熟练地修行，“由修熟离贪”，通过熟练的修行远离欲贪之后就可以获得这样一种神通。如果在前世当中曾经修习过的话就是这样。

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

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

“他心通具三念住，神境天耳眼唯身”。那么这两句就是讲到了六种神通和四念住之间的对应。“他心通具三念住”，这个和前面讲他心智和四念住当中曾经也对应过。因为他心通是了知心心所的，所以他不能缘色法，既然不缘色法那么四念住当中第一个是身念住，身念住是属于色法的自性。所以当然他心通他，三念住后面的这些法是可以具足的，受、心，还有法，这些方面都可以拥有，但是身念住没有办法具有，因为是色法的缘故，他心通不缘色法。

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

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

最后一个是“眼耳无记余皆善”。那么这六通到底是善法，不善法还是无记法呢？不善法是没有的，首先没有不善法。因为他们要得到这样的神通必须要四静虑，如果要四静虑的话，当然漏尽通不用讲，

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

这个方面讲的是法之差别。

下面讲第四个科判：

戊四（神通所摄之功德）分二：一、宣说三明；二、宣说三神变。

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

己一、宣说三明：

最后三通即为明，遣前际等无明故。

无学漏尽初二者，彼相续生故谓明。

许有学具无明心，是故经中未称明。

首先，三明其实也是从六通当中分出来的。所以最后说“三通即为明”，不是单独的其他的六通之外安立的明，其实就在六通当中有三个通安立为明。为什么叫明呢？“遣前际等无明故”。遣前际的无明故就安立为明，原因是这样的。“无学漏尽初二者，彼相续生故谓明”，就是在三明当中，有一个是真实的明，漏尽明是真实的明，其它两个的本性并不是明，但是因为在无学的相续当中产生的缘故称之为明。最后两句说有学道相续当中的这两通为什么不称之为明的原因。这六句就这样来学习。

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

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

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

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

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

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

“初二者”就是宿命明和天眼明。宿命明和天眼明这初二者，“彼相续生故谓明”，就是说，他们两者严格意义上还不能叫明。为什么呢？因为宿命明和天眼明这二者，它们所缘属于有漏法，所以严格意义上来讲，应该属于有漏的，不能叫明。但此处为什么叫明呢？因为“初二者，彼相续生故”，是在无学的相续中产生的。因为跟随无学的相续的缘故，他们两者也叫明。这里我们要知道，严格意义上讲，他们不能叫明的，因为这两者属于有漏法。咱们注释中说，“当然直接来说，这两种明是有漏法，因而既非有学也非无学。”就是说，他们自己的本体是有漏的，有学的也不能算，无学的也不能算，严格意义上讲，是不能叫明的。但是，他跟随的无学的相续，在无学的罗汉或者佛相续中产生的缘故，“故谓明”。“无学漏尽故谓明”，这个是真实的明。因为他无学已经漏尽了，产生了无漏的智慧，所以无学的漏尽通，他本身叫明，“无学漏尽故谓明”。初二者“彼相续生故谓明”。他安立了两种明的本体。一个本身就是明，又是无学，这个叫无学漏尽故谓明。第二种安立明，他自己不是明，自己本体是有漏的，但是“彼相续生故”，在无学的相续当中产生，所以，它也可以称之为明。

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

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

个疑惑。

这就叫作宣说三明。

下面我们讲第二个，宣说三神变，也是和六通有关的这样一种三神变。

己二、宣说三神变：

神境他心漏尽通，即三神变教为胜，

此必毫无错谬成，能引利乐之果故。

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

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

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

首先第一个是神境通，神足通，这个地方就叫作神境神变；第二个他心通，叫作记说神变；第三个漏尽通，叫作教诫神变。三神变，阿罗汉在传法的时候，用三神通使有情成为法器。以前咱们学《入中论》、《定解宝灯论》里讲过，有些时候在讲大论之前，讲一些阿罗汉的传法方式、佛陀的传法方式、凡夫班智达的传法方式等等。有的时候，讲阿罗汉的传法时，就会用三神变来讲。

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

你给他显神通，他马上就磕头，马上就顶礼，这样的情况很正常。首先就是通过神境神通，引发他产生信心，这是第一个步骤。传法三步，第一个步骤就是神境神通。

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

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

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

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

然后就是教为胜，那么在三神通当中，当然第三个教诲神通是最殊胜的。他殊胜的原因，第一个是“此必毫无错谬成”，因为这个教诫神通它是完全没有错误的，是一种诸漏皆尽。还有一种说法，唐译的说法，他一定是通过通而得到的，一定是通过一种诸漏皆尽，诸漏皆尽由定而引发的神通，或者用智

慧引发的神通而得到的。那么他的意思是什么，其实这种教诫神变他的因很殊胜，他的因是很正确的，毫无错谬的，不是暂时的。但是引出来其他两种神境，神足通和他心通，他就不一定是毫无错谬成的。因为漏尽通，他必定是消除了诸漏了，他必定是无漏。但是神足通或者他心通就不一定有这样一种因缘，不一定这样一种正因。

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

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

然后第五个科判：

戊五（广说第一通）分三：一、宣说神境通；二、宣说天眼耳通；三、遣疑说余通。

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

己一（宣说神境通）分三：一、本体及对境；二、宣说化心；三、神境通之分类。

庚一、本体及对境：

神境乃为三摩地，从中幻化与运行，

佛陀唯有意势行，余者运身胜解行。

欲界化外四处二，色界所摄二幻化。

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

神境，神足，所以叫做神足通，神境通，通过三摩地而获得这样的功能，就称之为神境。那么这样一种神境通从三摩地产生的是什么呢？这里面神境通有两种，一种是从中幻化与运行，幻化就是变化的意思。平常我们讲了很多阿罗汉显现神通，显现一变多，多变一，显现各种各样幻化幻变，有的阿罗汉还可以幻化成其他的动物，幻变成其他的有情等等，都是属于神境通，属于神足，从中幻化。还有一种是运行，运行是从此到彼。

首先讲运行。运行有三种，平时我们讲的神通飞行，但是飞行的话不一定真正的飞，这里面运行的话，从此到彼的运行分了三种——意境行，运身行和胜解行。三种当中第一个叫做意境行，在三种运行中最为殊胜的叫意境行。比如说通过意的力量，比如我们想，现在我们脑海里面马上就可以想到月球，一下子可以想到太阳，或者一下子想到美国这些，其实非常远，但是你的心很快，它的神通就是这样的，像你的心一样，你的心一想到，他马上就到了，这个方面是最快的。最快的是“佛陀唯有意势行”。并不是说佛陀只有意境行，而是说意境行只有佛有，只有佛才拥有这样一种意境行。他的能力对于他的禅定，对他的要求特别高。那么这种是无学的佛陀，他只要一想，不管你想什么地方，比如说想十亿万刹土之外的极乐世界，如果是意境行的话一想马上就到，就这么快。这个方面是最快的神通，最快的神足就是意境行。当然洛若乡色达县就更不在话下，就更近了。但是很远的地方，他只要一想马上就到。这是最殊胜。

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

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

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

意势行有很多了。佛陀一想马上到了。但经典当中没有见到佛陀示现的胜解行的。但是按照它的功能来讲，也应该是有的。“佛陀唯有意势行”，这个是属于运行。对于运行，我们以前可能大概了知，“神境通”，“神境通”到底什么情况，但是其实这个里面讲了三种，意势行，胜解行和运身行。像佛陀有意势行，其他的有学或无学，或者说其他的凡夫有运身行和胜解行。这个讲到了运行的情况。

幻化的情况是什么呢？“欲界化外四处二，色界所摄二幻化”。这个幻化，有色界幻化和欲界幻化。如果是欲界幻化，首先获得神足的时候，必须是在一禅以上才能获得，欲界心，散心是没有办法的。但是它在获得初禅的时候，获得一禅的禅定的时候，它可以显现在自地，在色界当中，它自己的初禅当中可以显现幻化，也可以在欲界显现幻化。所以它可以在两种的情况下显幻化。如果是欲界，它所化现的东西说什么呢？“欲界化外四处”，在欲界当中化外四处，在这里面简别了两种东西，第一个是鉴别了内类，内六根他是不会幻化的，就是内在的眼根、耳根，能够起作用的净色根，它是不会幻化的。因为这个方面只有有情才有，如果它幻化了，就相当于它重新造一个有情了一样。所以内在的这些诸根，它化不了。它虽然化个有情，但是有情它只是外边的眼睛而已，这种外在的东西是有的，所依它有，里面的这些根是没有的，没办法化的，因为这些有情才具有。所以第一个，他化的是“外”，化外

面的色法，其实就说明了它不是化内在的，它不是化内在的诸根，无法化。

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

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

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

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

## 第 100 课

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

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！发了菩提心之后呢，今天我们继续学习世亲菩萨所造

的《俱舍论》。《俱舍论》分八品，现在我们学习到了第七品的内容。第七品的内容，宣讲十种智，十种智的本体前面讲完了，现在宣讲由这个智所引发的功德和他相关联的功德。那么现在我们学习的是六通，前面讲到了神境通。神境通当中讲到了能够飞行，然后讲到可以幻化。幻化也有色界和欲界的幻化，有与自身相联和与他身相联的幻化。讲完幻化之后，和幻化有关的，和变化有关的神变，进一步的安立。

所以今天我们学习第二个科判，第二个科判是宣说化心。化心是能够变化的心。因为真正来讲，这个神境通，它是不是直接通过神通进行变化的呢？这里面首先有种神境、神通，它知道怎么样变化的一种过程和方式，但真正体现变化的是一个叫化心的，通过这个心来进行变化的，就是能够变化的心。所以说这里面就有个能化的心和所化的法。所化的法就是前面所讲的与自身相联幻化和与他身相联幻化，或能够变欲界的外四处的幻化，可以变色界两种处的幻化，这些方面都是所化，都是所化的一种法。那么能化的是什么呢，能化就叫做化心。化心前面我们见过很多次，但是真正的宣讲化心是在这个地方。

能化之心有十四，定果次第第二至五  
非化上界所生心，依于静虑得化心

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

一二三禅的九个就是十四种。所以真正的能化的心就是十四种。从第四禅开始，到三禅二禅一禅，及到欲界之间都有，所以次第就是说二至五。

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

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

净定自生彼生二，以自地心能幻化，  
化语由下亦可言，非佛必具幻化者。

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

下面我们学习了就知道这个详细情况。首先看第一层意思，第一层意思就是说这个化心，他有两种因生，他自己可以生两种果。首先他是两种因生，就是他自己显现这个化心有两种因。我们看这个颂词当中“净定自生”，就说净定是一个生因，自生是一种生因。所以说这个化心有两种因生，两种因生颂词当中体现的时候，就是净定和自生。“彼生二”，这个彼就是讲化心，这个化心生二，他作为因可以生起两种果。

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

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

然后是“以自地心能幻化”。就是说，他起这个变化的时候都是以自地的心幻化的，不能够以他地的心幻化。那么这里就有个疑问，我们前面讲到起现欲界不是用初禅吗，这个初禅和欲界难道不是他地吗？这个方面什么意思呢？是这样的，初禅是其所依禅定，而如果要起现欲界的话，必须要现起欲界的化心，当起现欲界化心的时候，他还是自地的，只不过他依的禅定是初禅。在初禅当中，他要现前欲界的化心，因为欲界地和初禅地他是两个地。所以说他是两个地的话，他就是自地心能够幻化自地的这

个幻化，就是说自幻，自地的化心能够现前自地的幻化，而不能够，以他地的化心来起现。所以说，就是我安住初禅的时候，比如说我想要幻化欲界的法，我首先就起现这个欲界的化心，所以以欲界的化心起现欲界的幻化，这个就是同地的法了，他就不是跨地的了。所以此处说以自地心能幻化，为什么我们说你安住初禅的时候，你要起现，你可以起现自地的，初禅的这个化心。那么如果你起现初禅的化心，你就可以幻化自地的法了。如果你要幻化欲界的话你首先还是要起现一个欲界的化心。所以说为什么他说可以起现自地初禅的化心，也可以起现欲界的化心。起现欲界化心的必要就是为了这个，就是自地心能够幻化，他不能够以他地心幻化，他首先现前欲界的化心，再现前欲界的幻化。

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

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

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

这个范围之内，除佛陀外，其它的幻化人必具幻化者。以上就是说心。

加持令他言亡具，不稳固无余许非。

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

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

所以说就到了这个鸡足山就发愿，它就发愿说愿加持我这个身体一直保留到弥勒佛出世的时候。一般的身体你保留一段时间是可以的，不加持也可以保留两三个月（主要指这个骨头可以保留很长时间），但是你要保留那么长时间，从现在开始到弥勒佛出世的时候好几亿年，一般的保守数字是好几亿年，好几亿年当中要保留的话很困难。所以它要加持，发愿加持我这个身体保留到弥勒佛出世，然后它就

把佛陀的袈裟披在身上，最后就入灭了。当然有一种说法是说伽叶尊者还在鸡足山华守门里面，正在入定，以灭尽定的方式入定，还没有入灭，到时还要出来显神变。但普遍的说法是已入涅槃了，在华守门安住的是他的骨锁，他的遗体在这里面。所以普遍的说法就是他的遗体在这，此处也是亡具，亡具的话就是已经入涅槃的。发愿之后呢，到时弥勒佛菩萨（弥勒佛），他会带着眷属到鸡足山，有些说法是第三世的时候，华守门打开之后，弥勒佛就把这个遗体放在手掌上面，因为那个时候的人，他们的身体特别高大，就把他的身体放在手掌上面，对弟子说这个就是释迦牟尼佛时代的苦行第一的头陀行的大尊者，现在像他一样做头陀行的几乎没有了，他就激励他的弟子，到时很多弟子生起出离心，通过出离心证得阿罗汉果，还有一些人发愿修解脱果。因为他披着佛陀的袈裟，弥勒佛就把这个袈裟取下来，取下来之后，就圈在两个手指上面。因为那个时候人很高大，佛陀的袈裟，只能够在弥勒佛的手指上缠一圈，缠两圈。然后宣讲很多苦行的功德等等，很多弟子因此而证道。所以说鸡足山也算是个殊胜的圣地，以后有机缘的时候，还是应该去看一看，朝拜朝拜这些地方，到华守门这些地方去发发愿、顶顶礼，还有以前法王如意宝也去过鸡足山，有很多授记，法王如意宝说他的梦境中有个小兜率天，小兜率天的一种说法就是鸡足山，类似于小兜率天一样，因为弥勒佛以后要在那大转法轮，那个地方加持也是特别大，。所以说这个就叫亡具，它也可以加持这个身体一直长住。

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

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

初时多心化一身，纯熟之后则相反，  
由修而生无记法，俱生而得有三种。

这个颂词主要讲变化的时候是怎么样变化的，是一心变一身？一心变多身？还是怎么样？这个情况不一样，初时多心化一身，纯熟之后则相反。由修而生无记法，俱生而得有三种。有三种情况，初时，最开始的时候，因为力量还不稳固，还不纯熟，所以说多心化一身，显现很多个化心之后，慢慢才可以化一个化身，因为刚开始的时候不那么纯熟，所以是多心化一身。纯熟之后则相反，逐渐逐渐越来越

越纯熟了，纯熟之后就可以一心化多身，有的同时可以化成百上千的化身。“由修而生无记法”，通过修行而产生的化心属于一种无记法，首先安住禅定，禅定当中体现一个化心，第二品讲到它是无覆无记的，幻化心在唐译当中叫通果心，这里面叫做化心，这个化心是无覆无记的。“俱生而得有三种”，有些是属于俱生的，比如天门罗刹等，他们一投生到这个种族当中，就可以幻化，他们这种生得的化心有三种，根据他们的发心，还有他们所做的利害的事情的不同而不同，如果以利益众生的心摄持，这个化心就是善的，如果是害众生的方式去显现化心就是不善的，比如有些天门罗刹幻化有可能害众生，如果是为了嬉戏、游玩，这个时候幻化的东西就属于无记的。所以说俱生而得有三种，如果是通过修行而发心的话，它就是无记的。

第三个科判讲到神境通的分类：

神境通由五种生，即由咒药业所成。

神境通有五种，前面我们讲过有通过修而得到的，是无记的，还有通过生得的，比如天门罗刹等。那么除了这两种之外即由咒药业所成，前面两种再加这里面的三种，就五种了。即由咒药业，有些通过咒，在婆罗门当中有这些咒语，在佛法当中也有一些咒语，还有天人的咒语，一些佛菩萨的咒语等等。如果持受咒语相应了之后，就可以产生一种神通。还有一种是药生，就是配一些药，就可以有一种神境通，此处说是通过鬼精、孔雀灵等等的妙药，按照一些配置的方法配持，修炼之后可以有一种神境通。以前学院有一个叫安多喇嘛的，他很早就去世了。他以前就修这些的，他家里有很多缘起物，我们以前也听说过些事情，以前在佛学院买东西，商店特别远，要到洛若乡之后再往那边走，走很长时间，两三里路才有一个商店。有时候他去买东西的时候，别人就看到他在路上跑一样，跑得很快，但是他说自己在平常走，但别人看见他走得特别快，类似于一种快步。我们和他比较熟悉了，他也说了一些修的方法。有的时候要找一些缘起物，缘起物有的时候是很不好找的。比如有的时候要找到老鹰的窝里面的泥巴，我们在山上的时候就看，老鹰窝在哪里？根本就找不到，哪里找得到老鹰的窝，这个老鹰是在特别特别险的地方，都让你找到了那还得了，有的是在悬崖，悬崖里面特别陡峭的地方，一个岩缝缝里面，.....有些时候要找老鹰的鹰爪，鹰爪上边一根筋。我们也是找啊，找这个老鹰找这个筋，到处找这个老鹰。有些时候要这个马的油，马的油如果找到之后涂在脚底上，涂在脚心上面，然后就可以走得很快。所以这些东西我们听到一些，要找一些，但最终是找不到的，太难找了。还有很多稀奇古怪的缘起物，如果找到之后，就配合，他的力量就很大。有一个汉僧找到之后，据说是有一点点这方面奇特的显现。可能是找到之后跑得很快。但现在他不在佛学院住了，跑到其它地方去了。当时我们还很年轻，还有点兴趣，到处找，有一次在山下洗澡回来，看到路边上有一匹马死了，赶快找马油，结果一看已经臭了，臭了，算了算了，这个肯定用不成了。那个时候对这些兴趣特别大，当然并不是说现在没有兴趣。有的东西如果你找齐了，这个缘起的东西配合在一起，的确是可以跑得特

别快，或者是走起来不累，他就走得很快，当然和真正飞行还差一些。老人家的一些论典当中，还有一些意伏藏中，也有很多通过药而成就的一些类似的神通，神境通的，也有一些幻化的方式，一些成就神境通的方式。

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

那么第二是宣说天眼耳通

天眼通，天耳通前面没说，此处进行安立。

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

一切天眼与天耳，说的是天眼通，天耳通，是以一般的这样一种真实的眼耳，还是怎么样的一种眼耳作为他的所依。此处说一定是天眼天耳，天眼天耳其实就是静虑之地清净色。这个天眼天耳，欲界的众生可以生起来，但是首先要入静虑，入静虑之后，通过静虑的能力入到禅定当中，就生起了一种属于色界，比如说安住在初禅，在相续当中就生起了一个属于初禅的四大种，通过初禅的四大种形成初禅的眼根和耳根，就是净色根。生起了属于初禅的清静的眼耳根之后，就可以显现天眼天耳的功能。他并不是现在我们这个肉眼，这个凡夫人的肉眼，他的功能是很有局限性的，他没办法见很远、很细的地方。他必须是很微细的，属于初禅，二禅，三禅，四禅的，色界的清净四大种，通过清净的四大种再显现成清静的眼根和耳根，这种清静的眼耳根的能力，他的威力就很大，能力就非常超胜。所以说一切天眼天耳静虑之地，他首先来获一禅，二禅等等，静虑之地生起一种清净的四大种，通过这个四大种，显现成清净的天眼天耳，他是从这个方面来进行安立的。天眼天耳恒时有依，前面我们讲了有依根和相应根，有依根就是恒时起作用的。那么这个天眼天耳是恒时有依的，因为他的根和他的时

是同时存在的。那么有根就有时，有时就有根。所以说他是有依，恒时有依，恒时起作用。在天眼天耳一现前之后，就恒时起作用，这个叫作恒时有依，没相应的情况。无或缺，这个天眼天耳，一直是很清净的，不可能有或缺的情况，不可能有瞎、聋的情况，天眼也没有近视眼、散光眼，也没其他的这些，都没有。恒时没有或缺的，一直是特别清净的。能取远细等对境，天眼天耳，可以取非常远的境。我们一般人的眼睛看不了多远，但是天眼看得特别远，并且可以取很细的色法，有阻碍的也可以看到。现在我们的眼，如果说是一堵围墙，一张纸，有的时候一块布一挡之后就看不到了，但是天眼就完全可以透过这个看得很清楚。天耳也是一样，如果有阻碍，我们就听得不清楚，但是天耳就听得非常清楚。所以说很远的很细的，有阻碍的这些对境，都可以明明白白的了知，这就是天眼天耳不共的功能，能取远细的对境。

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

第三个科判是遣疑宣说余通，通过遣除怀疑的方式宣说其他的神通。

俱生不能见中有，他心通则有三种，

寻思明咒成亦尔，犹初知人无生得。

“俱生不能见中有”，说神境通以外的天眼通、天耳通，有没有其他的生得的方式呢？前面我们讲了神境通除了修得、生得还有咒得等等，那么神境通之外的天眼通也有生得的天眼、修得的天眼或者说涂一些眼药，这些眼药不是现在我们的眼药，现在我们的眼药水涂了之后眼睛除了舒服之外没有其他的功能，以前在印度共同的悉地当中就专门炼一些眼药，八种悉地当中有眼药，眼药炼好之后涂到眼皮上面，就可以看到地下的宝藏，这里面有金元宝那个地方有宝物等，不过你挖出来也是归国家的，不能去挖，挖了也是国家没收了，以前没有说这些地下宝藏是国家的，所以你自己涂了眼药之后到处去找，这里三米之下有一堆金子，你挖出来之后就可以发财，或有些大德找到这些之后，用这些宝贝修寺庙或者弘法利生，这些方面不同的人有不同的发心，所以也有通过眼药成就了神通。那么通过这些

方面产生的神通俱生不能见中有，如果是生得的天眼是俱生的，他不能见中有身，其他的可以见，但不能见中有身。中有身必须要修得的天眼通才可以见到，所以俱生的天眼通不能见中有。“他心通则三种”，他心通也有善、不善和无记。因为这个颂词是对和神通有关的其他问题遣除一些怀疑，那么他心通是善恶和无记哪一种呢？生得的他心通可以有善恶无记，通过他的发心、他的意乐，如果安住在善的意乐当中就是善的，如果是不善的意乐就是不善的，如果是平常的就是无记的，所以他心通有三种。“寻思明咒成亦尔”，“亦尔”也有三种的意思，寻思而成的、明咒而成的也会有，通过寻思而有的他心通还有通过明咒而有的他心通。明咒就是前面我们讲的通过念咒，通过念咒有的他心通，还有通过寻思而有的，就是通过观察别人身语之相，寻思就是观察，通过对方的身和语表现出来的就了知他的心是怎么样想的，有些人特别聪明通过别人的身语可以推知他内在的想法，现在有些心理学和这方面有一点点关系，当然不是完全的，有些人通过他人的性格通过他的说话、做事的方式就可以推知他心中到底是怎么想的，有些特别聪明的人可以通过别人的身语的相来得知他的心。唐译当中这个地方大概指的是占相，通过占相也是一样的，占卜相，占相就是看他的身语之后，就可以了知他心中的所想，这也是一种他心通。这个他心通和明咒所生的他心通也有善恶无记三种。

最后一句“狱初知”，地狱众生刚刚转生地狱的时候也能够知他心和知宿命，刚刚转生的时候地狱众生相互之间的心都是知道的，还能了知宿命，就是知道现在我堕地狱是因为以前造了严重的罪业，所以说地狱他也有这样一种宿命通，类似一种宿命通。但是这个他心通宿命通仅限于刚刚转生地狱的时候，他这个时候可以回忆，一旦苦报开始来的时候，他就没办法感受了。因为刚刚转生地狱的时候他还不一定马上具有痛苦的感受，他有一个缓冲，在这个时候他有他心通可以知道彼此之间的心，还有宿命通还可以知道自己以前造了什么业投生到这个当中。前面我们讲业的时候讲到，他这个现前的邪见是没有的，为什么现前的邪见没有？因为他有一种宿命通，刚刚转生地狱的时候有一种宿命通，有宿命通的缘故就可以知道自己曾经造过什么业现在感受这个果报，所以他不会有粗大的邪见。但是一旦他的苦上身之后，他就没办法，太苦了，这时候他自己都没办法了知了，何况了知别人的心，完完全全被极大的痛苦折磨的时候，他这个心识类似于昏灭的状态当中了，所以说没办法了知。所以叫“狱初知”刚刚转生地狱的时候可以了知。“人无生得”人类没有生得的神通，可以有前面“修得”通过修行得来的、寻思而成的、明咒而成的、药成的、业成的，这方面是有的，但是生得的神通是不具备的。那么以上我们就学完了第七品，四种智慧和十种智慧有关的内容我们就学完了，今天就学到这个地方。