

俱舍論頌疏講記 卷二二

〔印〕世親菩薩 造論

〔唐〕圓暉法師 著疏

智敏上師 講述

〔2018 版〕

（内部整理資料 仅供学习参考）

分別賢聖品第六之一

賢謂賢和，聖謂聖正。此品廣明，故名分別。

「賢聖品」是第六品，先說「賢聖品」的體。「賢謂賢和，聖謂聖正。此品廣明，故名分別」，什麼叫賢？有德的叫賢，賢和。要和什麼呢？協調僧衆。我們的僧團叫和合衆，要和合。僧團裏邊最忌鬥爭、不和的事情。意見相分歧，做的事情不一樣，自己在寮房裏唱反調，一個人鬧彆扭，都是不和的表現。怎麼除掉？把自己的我執去掉。順人家，不要隨順自己。如果堅持「我要怎麼樣」，那就糟了。每個人都有一個「我要怎麼樣」，這個世間就有幾億個怎麼樣，怎麼容得下呢？隨人家就可以了嘛，人家要怎麼樣，只要不違法違戒的，隨他就好。大家要爭就麻煩了。所以僧團裏邊講六和。

但六和是有原則的，大家順着這個原則叫和合，而不是沒有原則的和合，否則你唱歌，我也唱歌，搞得亂七八糟的，這個不行。你犯戒，他也犯戒，這不是和合。和合是在僧團的共同規則之下，大家和合。六和：身和、口和、意和、戒和、見和、利和。和合是必要的條件。賢是有德能和的，事和，在事上都能夠和合。

海公上師講經的時候打過這樣的比喻：假使從大殿外面要拿一個方桌子進來，有的人主張從正門進來，有的人說從邊門進來。從正面進來的，要經過幾個彎道，經過人家座位，擠來擠去的，麻煩。有的人說從邊門進來，直接擺在那裏就可以了。主張從正門進來的人多，雖然從邊門進來的意見是對的，但是不要強辯，不要跟他吵起來，隨他正門進來。反正經過幾個轉折，還是到那個地方，只要到得了，那就不要跟人家爭了。當然，大家如果能理解你，認為你意見對，附和你，說從旁門進來也可以，這是更好。如果大家的意見扭不過來，一定要從正門進，你一定說要從旁門進，吵起來，打起來，那還不如順着他們，從正門進來，也幫他們一起抬。雖然經過一些座位，扭來扭去、翻來翻去是麻煩一點，畢竟還是到了那邊。

這是和合，舉這個例，說明不要強執自己的意見，要隨順大家。只要這個事情是合理的、做得到的，即使不是那麼直截了當的，也可隨順一下。不要爲了這個事情，硬說我對你不對，吵起來，不必。這是和合一定要具備的條件。很多人總是以爲自己對得不得了，執著。這個例子意思是說，即使你對，還是可以將就人家，只要原則不錯。假使你是不對的，還跟人家大吵大鬧，那更糟糕。不要自以爲對了，就一定讓人家來聽你的話。在僧團裏很多人會這樣，都要聽我的，而不聽你的，這是我慢的表現。

有兩句話，我們好好地去體味。哪兩句話呢？「持愛自己災害百損門，持愛有情一切功德基」，這兩句話大家都應擺在心上。根本的毛病除掉，其他小的枝節自然會慢慢消滅。持愛自己，要爲自己爭，要聽自己的，「災害百損門」，一切災害都會在這裏產生；持愛有情，這是功德的基礎，一切功德都從利他方面產生。

這兩句話對我們佛弟子非常重要，但是做到的人很少。做不到，慢慢地向這個方向走也是好的。不要把這兩句話當耳邊風，早上念過就丟在一邊，碰到事情我慢貢高又來了。我們這裏的人都是從社會上來的，都是凡夫，有不少我慢貢高表現得蠻厲害的，習氣重的，希望在這個地方多下點工夫。一切法都是緣起法，習氣也是過去的因緣和合而來的，只要有淨的緣起，就可以把習氣去掉，這個是不難的。不要說：「我就是秉性難改，我就是這樣沒有辦法的。」哪裏沒有辦法？成佛還要成，習氣磨不了？哪有這個話！

「聖謂聖正」，這個正就是涅槃，聖者是得到涅槃的道理的，是見道以上的。再具體地說，賢是加行道，聖是見道以上的。「諸佛正法賢聖三寶尊」，真正歸依僧寶，是歸依賢聖僧。凡夫僧不是歸依的對境，人家歸依的是「諸佛正法賢聖三寶尊」，你還沒有到賢聖僧這個地位，要慚愧。當然，居士也不要說：「你不是賢聖僧，我不必恭敬你。」這個心也不能起！住持僧寶，賢聖僧的後備軍，就是現在的僧人。哪怕他是犯戒的，將來都會成佛。所以，披了袈裟的人即使犯戒，也要恭敬，何況是如法行持的呢！「賢謂賢和，聖謂聖正」，賢，一般說是賢善的，和是和合的。聖是證到涅槃的，人家叫聖者。超脫凡夫的叫聖，證到涅槃的叫正。「此品廣明」，這一品詳細地講這些，叫分別，這就是「分別賢聖品」。

就此品中，大文有三：一、總明道體性，二、明道所證諦，三、約道辨人。且初第一明道體性者，論云：如是已說煩惱等斷，於九勝位，得遍知名。然斷必由道力故得，此所由道，其相云何？頌曰：

已說煩惱斷 由見諦修故 見道唯無漏 修道通二種

「就此品中，大文有三」，總的文分三大段。「一、總明道體性，二、明道所證諦，三、約道辨人」。第一，道的體性是什麼？第二，那個道要證真理，真理就是二諦、四諦。第三，「約道辨人」，修道的人有多少？就道來辨那些行持的人。

「且初第一明道體性」，第一個是道的體性，「論云：如是已說煩惱等斷，於九勝位，得遍知名」，整個《俱舍》的體系是很有連貫性的，「隨眠品」已經說過煩惱等斷掉之後，有九個殊勝的階位，得九個遍知。

「然斷必由道力故得」，但是斷煩惱，怎麼斷呢？沒有道是斷不了的。「此所由道，其相云何」，煩惱如何斷的道該要講一講。也是如苦集滅道一樣的：知道苦；要追究苦的原因；要消滅苦，要知道苦消滅之後是怎麼樣的情況——滅諦；然後要證到滅諦要修什麼道——道諦。這裏煩惱斷掉，擇滅、九遍知實際也是滅諦的一個行相，要證到斷遍知，該修什麼道呢？

「頌曰：已說煩惱斷，由見諦修故，見道唯無漏，修道通二種」，前面已經說煩惱的斷，「由見諦修」，分見道跟修道兩種。「見道唯無漏」，只有無漏的，沒有有漏的見道。所以不學佛的無漏法，心裏沒有無漏種子，想開悟，妄想！無漏的種子沒有，怎麼會開悟呢？見道一定是無漏的，沒有有漏的開悟。

所以各式各樣的哲學、科學，什麼什麼宗教、外道學說，沒有得到無漏道，永遠不能開悟！所知道的真理只是一個片段，或者是不正確的。瞎子摸象^①的故事，就是佛針對當時的外道舉的比喻。他們摸到了象的身體，不是沒有接觸到，摸到耳朵的說像把扇子，象哪是扇子呢？摸到尾巴的說象是一個繩子，象哪是一個繩子呢？片面地將局部擴大到全部，錯到透頂。如果能分別說明局部是怎樣，整個是怎樣，那纔是正確的認識。你現在認識到一點點，甚至於錯誤地認識到一點點，依稀仿佛地知道一點，就把它擴大到整個體系，說宇宙是這樣子的，那就錯了。一切外道、哲學，都僅是以他所觀察的，或者以前人傳下來的學說，組成一個體系，認為這就是宇宙的真理，叫大家照着去看、去做，那就糟糕了。聽這種話，都會走上錯路，受苦！

所以一開始叫佛弟子要歸依佛，歸依法，歸依僧，趕快回過來。歸依佛，佛是一切智者，一切真理完全掌握到的。歸依法，一切離苦的方法，都在佛說的法裏邊。歸依僧，因為要離苦，必定要有人引導，僧人是依佛的法修行的人，跟他們一起修，隨着他們後面修。歸依三寶，也是針對這些話來的。

釋曰：前已廣說諸煩惱斷，由見諦道及修道故，於中見道唯是無漏，修道通二種，謂有漏、無漏也。十五心位，見道速能治三界故，於四諦下，一剎那中，頓斷九品見所斷故。非有漏道有此堪能，故唯無漏。

「釋曰：前已廣說諸煩惱斷」，「隨眠品」最後總結有九個斷遍知。這有一定的次第，煩惱是用什麼方法斷的呢？「由見諦道及修道」，一個見諦道是見道，斷見惑；一個是修道斷修惑。

「於中見道唯是無漏」，在見道裏邊，只有無漏道。修道可有兩種，一種是有漏，一種是無漏。世間道也能夠斷修所斷的煩惱，但是有頂煩惱是有漏道斷不了的。佛在世，那時最高的外道鬱頭藍弗，得到非想非非想定，在世間禪定是最高的，但是是有漏的，不能出三界。「修道通二種」，有漏、無漏。有頂（非想非非想）的煩惱，有漏道斷不了。無漏道可以把有頂煩惱斷掉。

「十五心位，見道速能治三界故，於四諦下，一剎那中，頓斷九品見所斷故。非有漏道有此堪能，故唯無漏」，這裏解釋為什麼見道只有無漏的，沒有有漏的。在見道的時候，有十五個剎那。一剎那是多少？一個法，從緣起和合成就，就是一個剎那（前面說壯士彈指六十分之一還是粗的，真正一剎那極微細，一個法成就），見道只有十五個剎那，那快得不得了。這麼短的時間，要把三界四諦下的每一個九品煩惱都斷完。見道是把欲界苦諦下的煩惱九品斷完，上兩界的苦諦下的煩惱也要斷完；欲界集諦下的煩惱又斷完，再把上界的集諦的煩惱也斷完；滅諦、道諦也是一樣。在十五個極短的時間，要把那麼多的煩惱斷完，無漏道纔有堪能，有漏道做

^① 見《長阿含經》卷一九（第四分世記經龍鳥品第五）。

不到，有漏道的力量沒有那麼強。要在一剎那中，把一個諦下邊的九品見所斷的煩惱全部斷完，有漏道沒有這個堪能，只有無漏道能夠做，所以開悟是無漏道的。

一些古代的哲學家，比如明朝的王陽明，他說他也開悟了，他開的悟是無漏道還是有漏道呢？沒有無漏道，不是真的開悟。真正的開悟——見道，決定是無漏的。無漏道是從聞思修習佛說的法而來的。你沒有聽過佛說，沒有修過佛的法，無漏道從何而來呢？很多過去的哲學家也研究過佛經，像王陽明當然是看過佛經的，但是他沒有正確地全部依照佛經去修，無漏道是起不來的。一切法都因緣而生，因緣和合具足之後，生無漏道，因緣不具足，無漏道生不起，差一點就生不起。海公上師經常說那個話，一架飛機，用的各式各樣的配件很多，少一個螺絲釘，飛上去會出毛病。只要少一個因緣，無漏道就生不起來，即使生起相似的，會流入魔道，這很危險。

這裏強調說，像見道當中，每一個剎那，要把一個諦下邊的九品見所斷煩惱斷完，那是極大的力量纔能做得到，有漏道沒有這個堪能。所以只有無漏的見道。修道慢一點，有漏道也有這個力量可以斷，但是非想非非想的煩惱斷不了。同時，在其他的部裏邊說，有漏道斷，是斬草不除根，根子還在；無漏道斷，斬草又除根，根子也拔掉了，這個又不一樣。

從此第二，明道所證諦。就中分二：一、明四諦，二、明二諦。就明四諦中分二：一、正明四諦，二、別顯苦諦。且第一明四諦者，論云：如向所言，由見諦故，此所見諦，其相云何？頌曰：

諦四名已說 謂苦集滅道 彼自體亦然 次第隨現觀

「從此第二，明道所證諦」，見道證的是諦。諦，諦實，實實在在的東西，也就是真理。「就中分二」，諦有四諦、二諦。「一、明四諦，二、明二諦」，在印度原文裏邊，三諦是沒有的。所謂「三諦」——空、假、中，是漢地發揮的，這個講法適合於漢地根性，但是真正印度原來龍樹的本意，只有四諦、二諦，佛的原意也如此。

「就明四諦中分二，一、正明四諦，二、別顯苦諦」，這個很長，先講四諦。「論云」，以《俱舍論》開頭，「如向所言，由見諦故，此所見諦，其相云何」，前面說斷煩惱要見諦，見諦到底見什麼東西呢？

「頌曰：諦四名已說，謂苦集滅道，彼自體亦然，次第隨現觀」，四諦真理有四個，哪四個呢？「名已說」，在「界品」裏邊講過，就是苦集滅道。「彼自體亦然，次第隨現觀」。

釋曰：諦四名已說者，謂界品初云：無漏謂道諦，此說道諦也。擇滅謂離繫，此說滅諦也。及苦集世間，此說苦、集諦也。次第列者，一、苦，二、集，三、滅，四、道。

「釋曰：諦四名已說者，謂界品初云」，「界品」一開始就講四諦。「無漏謂道諦」，這是說道諦。「擇滅謂離繫」，滅諦。「及苦集世間」，是苦、集二諦。苦集二諦屬於世間法的，滅道二諦屬於出世間。一共有四個諦，在前面都講過。

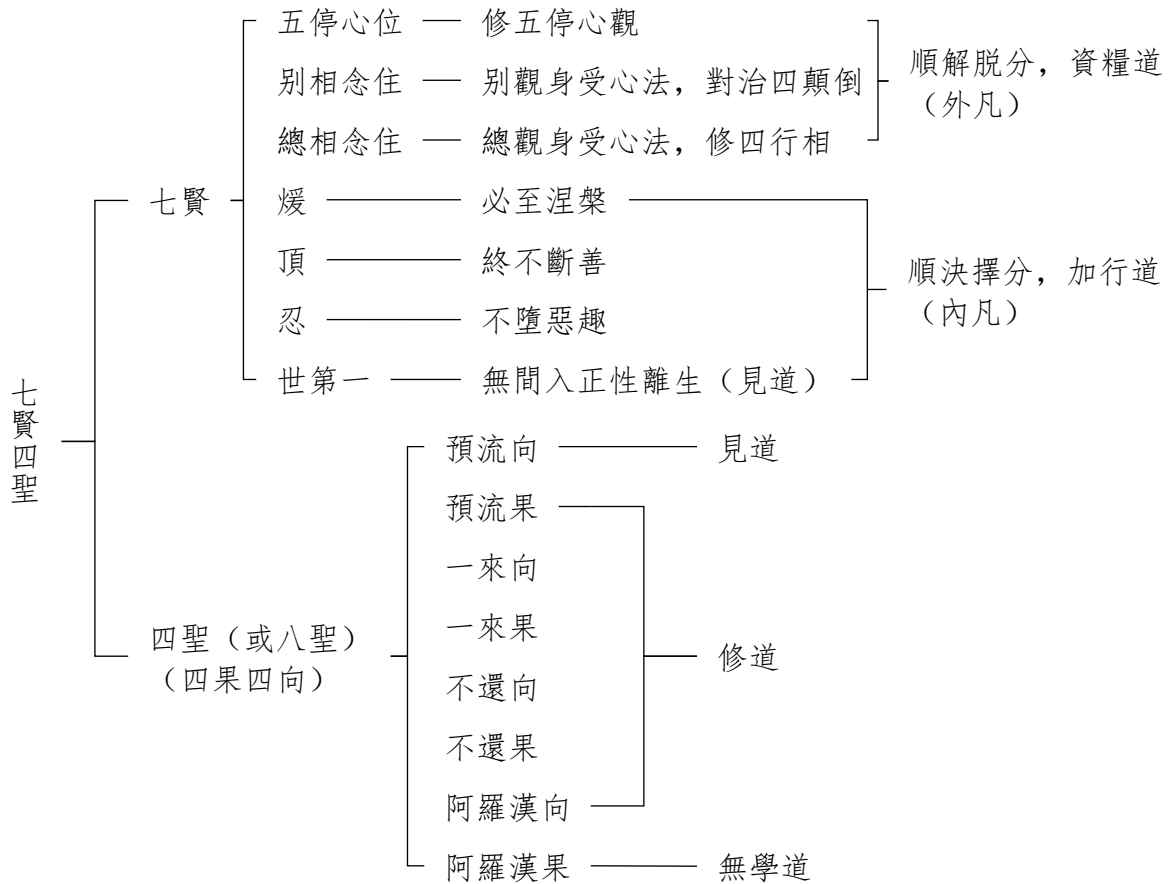
一切法分兩種，一種是有漏的，一種是無漏的。我們要捨有漏的，取無漏的。無漏的法裏邊有兩種：一種是無漏的有爲法，道諦，有生住異滅，有造作的；一種是無爲法，無爲法沒有生住異滅，沒有造作的。無漏法，包含道諦跟滅諦（滅諦屬無爲法），有爲的道諦跟無爲法，都是屬於無漏法。苦集二諦也是有爲法，但它是有漏的，是煩惱隨增的。這裏邊，牽涉到有漏、無漏，有爲、無爲四個名相。苦、集、道都是有爲法，修的道也是有生住異滅的；證到的滅諦是無爲的。四諦裏邊三個諦是有爲，一個諦是無爲。但是有漏、無漏來說，苦集二諦是有漏的，要隨增煩惱；滅道二諦是無漏的，是不隨增煩惱的，是清淨的。

你們在討論的時候，要把這些問題自己問答一下，一方面把界限搞清楚，另一方面也鍛煉自己的智慧，這是速疾智。念《真實名經》的目的就是開發速疾智，一個問題來了馬上可以把它搞得很清楚，馬上回答，不要考慮。

一方面求《真實名經》紅黃文殊菩薩的加持，一方面還得要學因明。但是學因明，沒有法相的內容，還是沒有用的。法相充實之後，再加因明，再加紅黃文殊菩薩的加持，速疾智來了，可以辯論了。

以前五臺山的佛協副會長絳白楊，參加會議的那些佛教協會成員跟我說，他很厲害，討論的時候，他都是聽人家說，不輕率地發言，等到他胸有成竹地發言的時候，沒有哪個可以把他說的話推倒。他是學過因明的，不但是說話有邏輯，而且還要先歸納人家的意見，對的、錯的，分析清楚，然後說出結論。我們第一步要把法學好，再說第二步的辯論。

【表六 - 一：七賢四聖】（此明七方便，即七賢位也，並後四聖）



昨天我們開始講「賢聖品」，通常《俱舍論》裏邊講的是七賢七聖，也有講七賢八聖。七賢是以五停心觀爲開端。得了定以後，修五停心觀，不淨觀、數息觀乃至慈心觀、界差別觀等等，這個時候進入七賢的位。別相念住就是四念住，觀身、受、心、法：觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我。別相念住是對身、受、心、法分別地觀，開始因爲力量弱，分開來觀；總相念住是合攏來觀。這是屬於順解脫分的階段。接着是煖、頂、忍、世第一，這是加行位，法相名詞叫順決擇分。然後是八聖，初果向是指見道的時候，到第十六剎是初果，修道開始，二果向、二果、三果向、三果、四果向，屬於修道的位。最後第四果，阿羅漢果，那是無學道。這是從聲聞乘說的。

最後身菩薩，三十四念都在一座裏邊完成，最後得無學道，成無上正等正覺。這些果位，在最後金剛喻定的時候，全部超越，把習氣也滅掉，達到無上正覺的大位。那是很快地超越的，不像這裏按着次第。這裏是講按着次第的，比較明白一點。這是七賢八聖。

《俱舍論》一般說七賢七聖，七賢是一樣的。七聖是隨信行、隨法行，這是見道的鈍根、利根。修道的時候，信解、見至，鈍根的隨信行進一步到信解；隨法行上去是見至。最後到成阿羅漢的時候，鈍根是慧解脫，煩惱滅掉了，定障還有，三明六通沒有成就。利根是俱解脫，不但是煩惱斷掉，三明六通全部具備。中間加一

個身證，證到滅盡定的不還果。滅盡定是破定障的，如果不修滅盡定，定中的障沒有除，三明六通得不到。得了滅盡定之後再解脫的，不但是煩惱障斷除了，定障也斷除了，叫俱解脫。這樣一共是七個聖，隨信行、隨法行、信解、見至、身證、慧解脫、俱解脫。一般說七賢七聖，這裏的七賢八聖，是以四果四向來說的。

順解脫分，對着佛或者是獨覺的面前，施一份食，或者是持一個戒，發願將來成菩提，這個時候開始有了順解脫分善根，進入資糧道。而順解脫分，是資糧道的後部分。前面還沒有得定，種植少分的善根，進入順解脫分的資糧道。到資糧道快成熟了，五停心觀，別相念住、總相念住，這是屬於順解脫分的七賢這一部分。這七個有的時候也叫七加行，但是有的講法，說七賢裏邊前三個是順解脫分，後四個煖、頂、忍、世第一是順決擇分，叫四加行。順解脫分，意思是種了解脫的善根，已經有解脫的希望。而順決擇分，馬上要見道了。決擇分，決擇就是聖道，聖道有決擇的功能，決擇中間的一分，就是見道。煖、頂、忍、世第一，已經順了決擇分，馬上就要見道的，是見道的前階段，所以叫四加行。

以五道來說，資糧道、加行道、見道、修道、無學道，這就是所謂的七賢八聖。「賢聖品」主要是指這個賢聖，具體就是七個賢、八個聖。

現在還要補充一點，因為昨天有人臨時提出一個問題，就是滅道智能夠斷上二界的那個問題。這個前面有的，就是「緣道六九地，由別治相因」，這裏邊全都講了^①。今天我們再講一下。

他這裏說，「由別治者，謂類智品，不治欲界，名別治也。雖法、類智亦互相因，而類智品不治欲界」，這個不去管它，類智品不治欲界，這個在後面還要講。

「論云：法智品既能治色、無色，彼應為八地各三所緣」，下邊又說，「非此皆能治色、無色，苦、集法智品，非彼對治故。又論云：亦非全能治色、無色，不能治彼見所斷故」，那就是說法智品道，也能治色、無色界的修所斷的煩惱，不是絕對的，苦、集下邊的法智品不能斷，滅、道下的能斷。上界的苦、集細，欲界的苦、集粗，那麼斷欲界的苦、集智，不能斷上界的苦、集，緣粗的不能斷細。但是反過來，這個緣滅、道的法智，因為欲界的滅、道下的煩惱細，上界的修惑粗，「緣細可以斷粗」，所以滅、道法智能治上，那就是解釋這個問題，滅、道法智不但能斷欲界的修所斷惑，也能斷上二界的修所斷。

後邊還有一個依據，講得更明顯。我們再翻到後頭，第二十六卷的頌^②，「緣滅道法智，於修道位中，兼治上修斷，類無能治欲」，這個頌正對應了這裏的問題。緣滅、道的法智在修道的時候，能夠對治上二界的修所斷的煩惱，而類智品道不能斷欲界的煩惱。因為前面都講過，這裏解釋得也很簡單。他說，「修道所攝滅、道法智」，這個是欲界的，斷欲界的滅、道下的煩惱之後，還能夠對治上界修所斷的

^① 《俱舍論頌疏》卷十九：「見滅道所斷，邪見疑相應，及不共無明，六能緣無漏。於中緣滅者，唯緣自地滅。緣道六九地，由別治相因。貪瞋慢二取，並非無漏緣，應離境非怨，靜淨勝性故。」

^② 《俱舍論頌疏》卷二六：「緣滅道法智，於修道位中，兼治上修斷，類無能治欲。釋曰：修道所攝滅、道法智，斷欲界已，兼能對治上界修斷。欲之滅道，勝上界故。已除自怨，兼除他敵故。由此類智，無能治欲。」

煩惱，這是修所斷的，不是見所斷的。欲界的滅、道，勝上界故。因為緣細可以斷粗，這個前面講了，所以這裏也略掉了。「已除自怨，兼除他敵故」，自己的事情本分幹完了，餘下的力量可以除上界的修惑。「由此類智，無能治欲」，就是這個道理，類智不能斷欲界的惑。

這裏我們要補充一些資料，見道所斷的，八忍八智斷見斷的八十八使煩惱，八個忍、八個智。八個忍，就是苦法忍、苦類忍、集法忍、集類忍、滅法忍、滅類忍、道法忍、道類忍。這八個忍是斷八十八使煩惱的，而八個智是解脫道。一個是無間道，一個解脫道。所以說在八忍八智第十六剎那的道類智，道類智不是斷修惑的，是見道的解脫道，是見道斷這個上界的道諦下的煩惱的那個道類忍的解脫道，所以說不是斷修惑，這個要搞清楚。因為見道見完了，雖然它的位置已經屬於修道，但這個道類智是屬於斷見惑八忍八智之一，不是斷修的煩惱，它當然不斷修惑。

那麼，我們從見道看到，修道也如此，見道先是苦法忍，然後是苦類忍，先要斷欲界，纔能斷上界的，那麼斷修惑也一樣，先要斷欲界的，然後再斷上界的。那麼起類智是斷上界的，當你類智起的時候，欲界的煩惱早就斷完了，所以就是這句話，「類無能治欲」。這是從正面說，先是欲界的煩惱斷完，起類智，然後斷上兩界（色界、無色界）的煩惱。反過來說，如果色界、無色界的煩惱要斷，那欲界的煩惱決定也斷完了。那就是說，既然類智是斷色界、無色界的，他要把色界、無色界的煩惱斷完，纔能斷欲界。但是它在斷色界煩惱的時候，欲界煩惱早斷完了，因為欲界煩惱沒有斷，不能斷色界煩惱的。所以說這個類智是不能治欲，並不是不能治欲，不需要治欲，欲界的煩惱早就斷掉了，沒有什麼再斷的。這是一個問題。

另外一個問題，是昨天有人提的，這個提得也很好，他問：把色界的煩惱斷完的人，就是得了無色定的人，怎樣見道？假使見道，不能以無色界的定見道，見道一定是六地，就是未到、中間、四根本，他進入見道，必定入色界的定見道，以色界的定見道之後，出了這個見道的道類智，那個時候得到的是什麼？五順下分結盡遍知，那麼他的色界的煩惱不是斷掉了嗎？他要進入勝果道，就是無間、解脫、勝進道，到勝進道的时候，再把它提出來，得到色愛盡遍知，還是一個得一個，不是兩個一起得。《大毗婆沙論》恰恰有這段文，那麼可以直接把這個問題解決了。^①

現在我們是接下去。昨天講苦集滅道四諦。講四諦，它的「名已說」，在「界品」的時候，苦集滅道四個名字早就說過了。「無漏謂道諦，及三種無為」，道諦是無漏的有為法，三個無為法也是無漏的，擇滅是滅諦，虛空無為跟非擇滅無為四諦不攝。這個就是說，除了這兩個無為法攝不進去，《俱舍》的七十五法都攝在四諦裏邊。

^① 《大毗婆沙論》卷六三：「問：若已離色染入正性離生者，彼何時得色愛盡遍知？……應作是說：彼定從果起勝進道現在前時，方乃得此色愛盡遍知。若不許彼決定從果起勝果道現在前者，諸已離第三靜慮染，依下地入正性離生道類智時，得第三果。既不起勝果道現在前，彼若命終生第四靜慮或無色界，應不成就無漏樂根，若爾便違十門納息。如說誰成就樂根？答：若生遍淨，若生遍淨下，若聖者生遍淨上，勿有此失，故必應許諸得果已，彼定從果起勝果道，爾時方名得色愛盡遍知。」

因為它既然是無爲法，就不能是苦集，也不能是道。道諦固然是無漏，但是是有爲法，苦集二諦，既是有爲，又是有漏，而這個虛空擇滅是無爲法，又是無漏法，當然不屬於苦集。那麼能不能是滅諦？我們前面一開始講過，滅諦的擇滅是善的，虛空無爲跟非擇滅無爲是無記性，所以滅諦也安不進去。那就是在四諦之外。所以說七十五法裏邊，非擇滅無爲跟虛空無爲是不屬於四諦的。

有的人有另外一個解釋：講四諦，是講苦跟苦的因、苦的滅、滅苦的道。這個非擇滅無爲、虛空無爲，既不是苦，又不是苦因，又不是苦滅——苦滅是擇滅，又不是苦滅道。所以說四諦裏安不進去。反正說法很多，總之一句話，這兩個無爲法在四諦裏邊是安不進的。

四諦法，我們前面講過，「無漏謂道諦」，這是道諦，這在「界品」一開始第一個頌裏邊就有它。「擇滅謂離繫」，這個離繫就是滅諦，一切煩惱滅掉所證到的擇滅，離開了煩惱的繫縛，這就是滅諦。另外一句話，「及苦集世間」，這個苦集就是苦集二諦，這是前面「界品」都說過了，一開端的頌都有。

前面從有漏、無漏，有爲、無爲的角度講，次第是道諦、滅諦、苦諦、集諦。真正四諦的次第是苦、集、滅、道。所以說，「次第列者，一、苦，二、集，三、滅，四、道」，真正的次第，第一個是苦諦，第二個是集諦，第三個是滅諦，第四個是道諦。

問：今此品列四諦，與彼界品所說，體有何異耶？答：頌言彼自體亦然，謂顯體同彼，故說亦然聲。問：四諦次第，何緣如是？答：頌言次第隨現觀。現觀者，見道也，謂現觀位，先所觀者，便在先說。問：何緣現觀，次第必然？答：謂煖等加行位，如是觀故。

「問：今此品列四諦，與彼界品所說，體有何異耶」，「賢聖品」的四諦跟「界品」裏邊所說的四諦，體有沒有不同的地方？

「答：頌言彼自體亦然」，這是第三句。「謂顯體同彼，故說亦然聲」，爲了表示現在所說的四諦的體跟界品的體是同樣的，所以說「亦然」。「聲」就是說這個話。四諦的體就不要重複了。

「問：四諦次第，何緣如是」，四諦爲什麼要苦集滅道這麼安排呢？以前講過，五蘊、十二處、十八界都有次第。

「答：頌言次第隨現觀」，這個次第是隨我們修觀的時候安的。「現觀者，見道也，謂現觀位，先所觀者，便在先說」，當你見道觀四諦十六行相的時候，哪個觀在前就那個在前。觀四諦的次第，實際上也是我們聽法的時候理解四諦道理的次第，是一樣的。

學過《三歸依觀》的人都知道，我們先想最切身感受的苦諦，我們現在就生活在苦諦之中，我們的五蘊也屬於苦諦之一，那是最現實、直接碰到的苦諦。苦諦就是「世間品」的內容，前面講過，山河大地、根身器界等等，都是苦諦的內涵。苦

諦是苦，我們要追求滅這個苦，這個苦諦是哪裏來的？苦的因是什麼？從因下手。因就是集——煩惱跟業，因為起煩惱造業，受苦果。所以集放在第二，追求苦因就是集諦。苦，我們想滅掉它，滅掉苦是什麼樣一個境界？滅諦。涅槃，一切煩惱、一切苦報完全熄滅的最寂靜的清涼的地方，立的那個境界叫滅諦，這是我們要追求的。追求滅諦，該用什麼方法？得滅的道，道諦。

所以，從實際的生活體驗，要追求滅諦的最完善的境界，就是這個次第。我們現觀的時候，也是這個次第。苦、集、滅、道的次第，就是這麼安排的。「現觀」，現前觀這個正覺的境，現量證空性的境界。現觀這裏指的見道，在見道的時候，觀察四諦十六行相，先觀苦，後觀集，次觀滅，後觀道。苦集滅道的次第，是根據現觀所觀的次第而安排的。「先所觀者，便在先說」，在現觀見道的時候，哪個先觀擺在前面說。「何緣現觀，次第必然」，為什麼現觀的時候要這麼觀？「答：謂煖等加行位，如是觀故」，現觀這麼觀，在四加行——煖、頂、忍、世第一的時候，就是這麼觀的。

問：何緣加行位如是觀耶？答：謂若有法，是愛著處，能作逼惱，為苦惱因，最初觀苦；次復觀苦以誰為因，便觀集諦；次復觀苦以誰為滅，便觀滅諦；次復觀苦滅以誰為道，便觀道諦。如見病已，次尋病因，續思病愈，後求良藥。故良醫經云：夫醫王者，謂具四德，能拔毒箭，一、善知病狀，二、善知病因，三、善知病愈，四、善知良藥。如來亦爾，為大醫王，如實了知苦集滅道。故加行位如是次第觀，現觀位中，次第亦爾，如已觀地，縱馬奔馳。言現觀者，應知此目現等覺義，謂現前覺觀諦境也。

「何緣加行位如是觀」，加行位的時候，為什麼要苦集滅道這個次第觀？

「答：謂若有法，是愛著處，能作逼惱，為苦惱因，最初觀苦；次復觀苦以誰為因」，佛說四諦法，最現實的是苦惱的事情，你感到很苦惱，這個苦惱，你知道是苦。這苦是現象，當下承受到的東西，最切實的、最現實的、直接碰到的。那麼你要觀苦是怎麼樣子。哪一個是因呢？這是集諦。再是觀苦，以誰為滅，怎麼樣情況之下把苦滅掉呢？滅掉苦的時候，是怎麼樣的一個狀態呢？如果滅掉苦了，就是死掉了，苦也沒有，但是什麼都沒有了，那有什麼意思啊？如果把苦滅掉是這麼一個情況，那追求這個沒有意思。一般說涅槃是死掉，這個話是冤枉的，滅諦是最高的境界，活生生的，就是菩提，絕對不是死掉。如果說滅諦就是死掉，辛辛苦苦修了那麼多時間，最後爭取到一個死掉，你幹啥呢？一刀殺死就完了，還要修什麼東西呢？所以這個完全是誤解，涅槃不是死掉。觀苦怎樣滅掉，觀滅諦，滅諦是最完善的、最好的、至高無上的，這樣觀察之後，追求滅諦。這麼好的滅諦在前頭，我們當然要追求。如何把苦滅掉，去爭取滅諦呢？要修道。「以誰為道」，道諦。所以從開始思惟的時候，這個次第這麼安排的，四加行時也這麼安排，入見道時還是這麼安排的。

下邊打個比喻，這個比喻很切實，也可以幫助我們理解。假使一個人害大病，害大病是苦惱，當然想把病除掉。醫生，總是看你這個病怎麼來的，或者感冒引起的，或者是其他的細菌感染的，或者什麼樣子的，要求病因——治病，要知道病的因。「續思病愈」，這個病，是不是能好呢？能好，好了之後就健康了。要達到健康的境界，那趕快求良藥。要求良藥，那就是道。病是苦，病的因是集，病好之後是滅，拿病好比喻滅，不是死掉。如果你說人死了，病也沒有了，那這樣的滅（死）求它幹什麼？人完全恢復健康叫病愈，這是最高的、好的境界，當然要追求，求良藥。吃了良藥，能夠把病治好，那就是求道。

這個是經上有的比喻。「故良醫經云」，一本經叫《良醫經》，「夫醫王者，謂具四德」，醫王是醫生中最好的，叫王。佛也是大醫王，治煩惱病。能夠稱到醫王的人，一定要具備四個功德，纔能夠拔除毒箭。

「能拔毒箭」，在《慧行刻意》中，講五花箭的煩惱。有的人中了花箭不知道，以為是莊嚴，還高興。花箭，這個箭尾的羽毛很好看，有毒的，射在頭上，馬上就死了。但是這個頭上弄了一支花箭，好像很好看，這個人糊裏糊塗，還自己以為很莊嚴，正在高興的時候却死掉了。花箭是喻，假使說這個人貪財，或者是貪名，就有很多人附和你，這個財怎麼好、怎麼好，你怎麼怎麼了不得，把你捧得很高，這些都是引起你煩惱的。結果你飄飄然，自以為了不得，哪知道就像中了花箭馬上就死了。看起來很莊嚴，大家捧你場，說你這個好、那個好，好到後來，你中煩惱毒就死掉了。所以要知道這個毒箭是有毒的，要把它拔掉。有的人生在這個苦惱世界上，還以為不苦，拼命追求，甚至於不惜犧牲生命，殺盜婬妄都幹，為了追求自己生活的享受。你要知道這是毒箭，要死人的，是苦。

怎麼去除這個毒箭的苦呢？第一要「善知病狀」，毒箭中了之後，身上該有反應，這個病的情況要知道。第一是苦，就是病裏邊發寒、發熱、痛等等，病狀是苦。這個病的因是什麼樣呢？「善知病因」，要知道病因是從哪裏來的，「善知病愈」，病好之後可以達到怎麼的情況，「善知良藥」，然後用藥把病除掉，這是把毒箭拔除。

「如來亦爾，為大醫王」，佛是三界的大醫王。「如實了知苦集滅道」，苦是病狀，集是病因，滅是病愈，道是良藥，所以苦集滅道的次第是這樣的。

「故加行位如是次第觀」，所以加行位的時候要這麼觀。「現觀位中，次第亦爾」，在現觀、見道的時候，也是這個次第。苦集滅道為什麼這個次第，現在講透了。「如已觀地，蹤馬奔馳」，把地看清楚，你把馬駕起，拼命往前跑。如果你目的沒有，亂跑，那是不行的。苦集滅道知道之後，你就可以奔馳向前。什麼叫現觀？「應知此目現等覺義」，現觀這個名詞，應當知道，它是現前、當下，「等覺」，平等的覺的意思，「謂現前覺觀諦境也」，現前能夠有普遍的正覺觀四諦的境。

問：何故經中說爲聖諦？答：聖見四諦，無顛倒故，名爲聖諦。故有頌曰：聖者說是樂滅諦涅槃，非聖說爲苦外道謂涅槃爲苦也，聖者說爲苦有漏苦，非聖說是樂言有漏樂。

「問：何故經中說爲聖諦」，經裏邊又說四聖諦，爲什麼叫四聖諦呢？

「答：聖見四諦，無顛倒故，名爲聖諦」，聖者觀察這個諦是沒有顛倒的：苦就是苦，集就是集，滅就是滅，道就是道，一點也沒有顛倒。聖者的觀察，是聖人看客觀的真理，叫聖諦。「無顛倒故」，聖人是沒有顛倒的，這是聖人的立場來看的，叫聖諦。

這有一個頌，「聖者說是樂，非聖說爲苦，聖者說爲苦，非聖說是樂」，凡夫跟聖者是不一樣的，凡夫是顛倒，聖者是如實，所以叫聖諦。凡夫、外道都是顛倒的。「聖者說是樂」，真正見了道以上的聖者，說涅槃是樂，是最好的完善的境界，而「非聖說爲苦」，有些凡夫，一般最厲害的是外道，最執著這個見，說涅槃是苦。佛在世時有個外道，他說：「我看到世間上有的人，一個眼睛沒有，或者一個腿沒有，或者一個手沒有，苦得不得了，你們求涅槃，把六根都滅掉，不是最苦的事情嗎？你們拼命地修行求這麼苦幹什麼呢？」這是顛倒，不知道涅槃是最完善的境界。

「聖者說爲苦，非聖說是樂」，聖者看到有漏法都是苦的。「非聖」，不是聖者，却說是樂。比如說，世間的五欲，聖者看到是跟毒藥一樣的，碰也碰不得，趕快跑，而凡夫却是貪著，捨不得，一定要粘住，最後被送下地獄。聖者跟凡夫的觀點是不一樣的，凡夫外道都是顛倒的，聖者是正確的。諦是正確的，是聖者的看法，叫四聖諦。

下邊是別明苦諦。苦是最現實的，我們在《三歸依觀》也是觀苦諦，佛法都是一味，都是這個次第，都是這麼教，都是這麼修，不要中間起分別心。四諦中最切實的，我們最能感受的，就是苦諦。先要把苦諦搞清楚，然後再求苦因，再要求苦滅，追求滅苦的道。如果苦諦認不清楚，覺得「這個蠻好，我不想離開」，苦的因也不去追究，滅諦更不想去求，「我這裏蠻好，還到哪裏去呢？辛辛苦苦修道幹什麼呢？我現在很好，不要修道，修到哪裏去也不知道，修的目標，涅槃更苦，不要去」。這樣的愚癡！所以要認識苦諦。

從此第二，別明苦諦。論云：唯受一分五受中苦受也，是苦自體，所餘並非，如何可言，諸有漏行皆是苦諦？頌曰：

苦由三苦合 如所應一切 可意非可意 餘有漏行法

「從此第二，別明苦諦」，所謂苦諦是不是受的一分？三個受是苦受、樂受、不苦不樂受——捨受。所謂苦諦是不是三受裏邊的苦受呢？沒有學佛法，或者剛學佛法的人都會這麼講：「這個苦得很，所以叫苦諦。」不然！固然苦受是苦諦，但是苦諦裏邊還有很多別的意思。也就是說，你摸到象的尾巴說象是個繩子，那錯了。

「論云：唯受一分（五受中苦受也），是苦自體，所餘並非，如何可言，諸有漏行皆是苦諦」，這是提一個不正確的觀點，它說苦諦是苦受這一分，是五個受（苦樂憂喜捨），或者三受（苦樂捨）裏邊的一部分。「所餘並非」，其餘的都不是苦受。七十五法裏邊，苦受只不過是受心所的一個部分，裏邊的五分之一，或者三分之一，那還有其他的七十四個半，都不是苦受，怎麼說苦諦包含所有的有漏法呢？所以提問，「如何可言，諸有漏行皆是苦諦」，為什麼說其他的有漏法都是苦諦？

「頌曰：苦由三苦合，如所應一切，可意非可意，餘有漏行法」，所謂苦諦，是「由三苦合」，凡是跟三苦——苦苦、壞苦、行苦，跟這三個苦相合，都屬於苦諦。「如所應一切」，所應一切法，不管可意的也好，不可意的也好。「餘有漏行法」，「行法」就是有爲法，有行動的、有造作的，所有有漏的這些有爲法，都屬於苦諦。不單是苦受，凡是跟三苦合得攏的，一切有漏法，都是苦諦。

釋曰：苦由三苦合者，標也。苦諦由三苦合，名爲苦諦：一苦苦性，謂苦受，生時苦，住時苦，名苦苦也；二壞苦性，謂樂受，生時樂，住時樂，壞時苦，名壞苦也；三行苦性，謂不苦不樂受，由行成苦，衆緣造作故，無常性故，名行苦也。

「釋曰：苦由三苦合者」，這是標，苦諦的體不是苦受，「由三苦合」的纔叫苦諦。一般人的理解，苦就是苦受。某些情況，不一定苦得很，比如有錢人在舞場裏跳舞，他感到高興得很，沒有苦，怎麼說苦諦啊？因爲壞苦、行苦在他身上沒有離開，總是有這個三苦合在裏邊，歸根結底是苦。

什麼叫三苦呢？第一是「苦苦性」，這就是苦受。苦受，生的時候苦，住的時候苦，這是苦苦。假使生個瘡，很痛，像悟達國師生個人面瘡，生出來之後，痛得不得了。瘡還沒有好，還在繼續下去的時候也是苦。一直等瘡好了，纔不苦。

第二是「壞苦性」，壞苦是樂受。「謂樂受，生時樂」，生的時候不苦，像吃喝玩樂，好像是很快樂，「住時樂」，再維持下去，好像也快樂。「壞時苦」，到壞的時候，這個樂沒有了，感到苦，將來感的果報更苦。所以當這個樂壞掉的時候感到苦，還是沒有離開苦。

第三是「行苦性」，這是最普遍的，是捨受，「不苦不樂受」。這個不苦不樂受，既不苦又不樂，不是蠻好嗎？有的人睡懶覺，既不是痛苦，又不是很快樂，躺在那裏，糊裏糊塗的，這個也是苦。「由行成苦」，有爲法造作遷流，這就是八苦的五蘊熾盛苦。「衆緣造作故，無常性故」，它本身是「衆緣造作」，沒有自在權，這個緣來了，跟它跑，那個緣走了，又跟它散掉，沒有自在的。「無常性」，一般都歡喜維持常，偏偏是無常，什麼好景無常等等。你今天歡喜得很，明天沒有了。修行也一樣的，有的人他念佛念得很好，尤其有一天，看到阿彌陀佛，這是殊勝境。

明天看不到了，心裏難過得很。心裏起了煩惱，執著最好明天要看到，後天要看到，那快要着魔了。所以說這個沒有辦法，一切有爲法都是無常的。

一切有漏的有爲法，都離不開三苦，要麼跟苦苦合，要麼跟壞苦合，要麼跟行苦合。實際上行苦是根本的，苦受、樂受還是枝末的，總的苦是行苦。哪一個法離開了無常性呢？哪一個法離開衆緣造作、不自在呢？都是這樣子的。

五蘊熾盛苦，這個五蘊法忙得不得了，這個緣來，那個緣去，你跟着那些緣拼命跑，自己一點主宰也沒有。跟一個牛一樣，給人家牽了鼻子，這裏跑，那裏跑，這裏趕，那裏趕，搞得自己筋疲力盡，想休息一下的自由權都沒有，那是五蘊熾盛苦。因爲受衆緣所牽制，自己没有自在。輪迴六道也是一樣的，這個業還沒有造完，那個罪又造，這個果報結束，那個果報又來，假使地獄裏出來，馬上拉到餓鬼裏受苦，餓鬼裏纔出來，到畜生裏，畜生裏好不容易到人、天，人、天沒有呆好久，一下子又到地獄去了。翻來翻去、牽來牽去，忙得不得了。五蘊熾盛苦，一般人還不知道。你看那些做生意的人，忙着這裏跑、那裏跑，一會兒到外地去，一會兒到外國去，忙得不得了，他還高興。這些事情就是五蘊熾盛苦，給人家牽了鼻子跑，自己的本性，糊裏糊塗，將來死掉，哪裏去？從佛教裏看起來，是可憐得很。

這是無常性、衆緣造作的行苦，一切有漏法離不開行苦，如果知道這個，纔知道苦諦。否則，你說這世間是苦，不可信。「你看他不是蠻舒服嘛，我要爭取跟他一樣」，這樣你怎麼厭離呢？沒有出離心，娑婆世界不厭離，極樂世界去不了。

如所應一切者，一切有漏，如其所應，與三苦合，皆名苦諦：一、可意有漏法，與壞苦合，名爲苦也；二、不可意有漏法，與苦苦合，名爲苦也；三、餘有漏法，與行苦合，名爲苦也。謂除可意不可意外，名餘有漏。

「如所應一切」，一切有漏的法，如其所應，與三苦合，都叫苦諦。所以前面提「只是苦受這一分，其餘的有漏法跟苦不相干，不能叫苦諦」，不對！跟三苦合得攏，都叫苦諦。

第一，「可意有漏法」，一種是可意的，我們心裏看起來歡喜的有漏法，「與壞苦合」，這個可意的有漏法是跟壞苦合的，在享受的時候固然很舒服，一旦享受沒有就苦了。以前有些大資本家，家裏什麼都有，很舒服，把他全部財產沒收，所有東西全部取走，把他趕出去，讓他住一個破房子，這個他就覺得苦得不得了。一般窮人，從小長在破房子裏的，他無所謂，而資本家却是從大洋樓裏被趕出來的，本來是什麼都有，現在什麼都沒有，一個破窗子，風「啪啪」地吹，這就是壞苦。

第二，「不可意有漏法，與苦苦合」，假使不可意的有漏法，心裏不歡喜的，是苦苦。假使人家把你關在監牢裏，你要出去玩玩，把你關住，不能動，手銬銬起，當然不可意，那是苦得不得了。

第三，其他的有漏法，離開可意的、不可意的，還餘下來的，「與行苦合」，衆緣造作，無常性，不自在，都是苦。「謂除可意不可意外，名餘有漏」，除了可意的、不可意的那些，其他剩下來的都是「餘」有漏法。

應知此中，說可意名壞苦，說不可意名苦苦者，且約別論，理實可意及不可意，皆名行苦，無常性故。故一切行，行苦故苦。行苦微細，唯聖觀見，故經部師鳩摩羅多頌曰：如以一睫毛，置掌人不覺，若置眼睛上，爲損及不安，愚夫如手掌，不覺行苦睫，智者如眼睛，緣極生厭怖緣是行苦。故諸愚夫，於無間獄，生苦怖心，不如衆聖，於有頂蘊，以有頂蘊，是行苦故。

「此中說可意名壞苦，說不可意名苦苦者，且約別論」，這裏說，可意的叫壞苦，不可意的叫苦苦，這是從別別的來說。「理實可意及不可意，皆名行苦」，從總的道理來說，可意也好，不可意也好，都是行苦的一部分，它們都是無常性，都是不自在的，是衆緣合和而有的。「故一切行，行苦故苦」，總結一切行，一切有爲法，因爲是有行苦，所以叫苦。真正苦諦的苦是行苦。從分別來說，苦分苦苦、壞苦、行苦三個，而實際來說，可意的也好，不可意的也好，都屬於行苦的範圍裏邊，一切有爲法真正的苦是行苦的苦。

這個行苦，聖者纔知道，凡夫是不了知的。凡夫在這個世界上真正受苦的時候，他知道苦，一旦苦沒有了，他又不覺得苦了。儘管有些人一時發奮出家，是受了打擊或者什麼，感到苦得不得了，沒有地方走了，出家了。等他出家之後，又弄了點資本，又要動腦筋，甚至於還俗，又搞世間法去了。那就是沒有徹底認識到苦。真正修行，苦諦要徹底認得到。如果認不到苦諦，你是不堅固的。

海公上師經常說，登壇受三壇大戒的時候，魔王難過得不得了。這些人受了三壇大戒，將來都會出離，要脫離魔王的統治，這裏要少那麼多人，魔王難過得在地上打滾，他們要登壇受三壇大戒，阻止不了。魔妃說：「大王你不要着急，這些人受戒，我們放長綫釣大魚，等到他受戒之後，什麼什麼搞起來，煩惱起了，我們把魚鉤子一拉，馬上就釣上去……。」有的人他下面的徒衆要跑掉，他心裏難過得不得了，最好一個也不要走，把他抓住，甚至於把其他人的徒衆拉過來。這是魔王的心。要人家的衰敗，自己的興旺，這都是派性。

儘管有的人很用功，很修苦行，但如果他名利心還在的話，還是極危險的。因爲很多人修苦行，不是爲真正修行，而是爲名爲利，是要做給人家看。我要怎麼怎麼的，不倒單，吃一頓，三天不吃飯等等，到處宣傳。宣傳幹啥呢？修行就修行好了，成佛度衆生是對的，但是你把自己的功德到處給人家說幹啥呢？自讚毀他，自讚是犯一條戒的，你這樣讚歎，大家當然恭敬你，你是吃一頓，不倒單的，怎麼怎麼的，功德很大，天天來供養你，恭敬你，禮拜你，他們要功德嘛，「我供養你，你功德要給我」，這樣很多功德給人家拿去了。你自己修行沒有真正功夫，名利心

也很重，結果垮下去了，這樣的人也不少。所以真正修行，必定要把苦認清楚，三界一切的有漏法都是行苦，所以叫苦。

這個行苦很微細，我們凡夫感覺不出來，凡夫感到還蠻好，但是聖者却是能夠看到，這是絕對的苦！下邊引經部祖師鳩摩羅多的一個頌，來表示行苦的苦。他說：「如以一睫毛，置掌人不覺，若置眼睛上，為損及不安，愚夫如手掌，不覺行苦睫，智者如眼睛，緣極生厭怖。」他打一個比喻，好比一根睫毛，一根小小的毛擺在手掌裏邊，根本感不到，又不重，又不痛，又不癢。但是這根毛擺在眼睛裏邊就難過了，不舒服，一定要把它除掉纔行。這是什麼比喻呢？愚夫等於手掌，行苦在愚夫看來，等於手掌裏擺一根毛，根本感不到這是苦。但是對於聖者，跟放在眼睛裏一樣，放進去一點點小小的毛，難過得不得了，非除它不可，「極生厭怖」，既厭惡它，又感到恐怖，就是行苦。

「故諸愚夫，於無間獄，生苦怖心，不如衆聖，於有頂蘊，以有頂蘊，是行苦故」，這個比喻更厲害。從這個頌裏邊看，「愚夫」，就是凡夫，沒有見到聖道的人，他對無間地獄害怕得不得了。聖者看有頂，比凡夫看無間地獄還害怕，還要厭離，那這纔是真正認識苦了。

但是我們問一問自己：「這個心生起沒有？」肯定沒有。沒有，苦諦好好修。如果不修苦諦，哪一天翻身都不知道。所以我們修行的次第，都是從下士道下手。但我們現在的修行人，偏偏要從上士道，要從無上道下手，剛進門就要學生圓次第，多危險！基礎沒有，却要搞高樓大廈，一百多層的大廈，下邊是沙灘，你造嘛，馬上就垮下來。這樣的人是太多了，不曉得他們是怎麼思想的！「有頂蘊是行苦」，有頂是三界最舒服的地方，但是還沒有離開行苦，聖者看見有頂比愚夫看到無間地獄還要可怕，還要恐怖，還要感到苦。所以聖者跟凡夫的差別極大。我們為什麼要爭取見道呢？正法眼開了就不會顛倒，不會走錯路。凡夫的眼光總是靠不住。那麼靠什麼呢？靠佛的教導，依佛的教誡而行，或者依具德師父，不能離開。如果你離開這個，自己做主，那就很危險。自己眼睛沒有開，都是顛倒的，你怎麼做主呢？

問：若諸法中，亦許有樂，何緣但說苦為聖諦？答：薩婆多宗中，有一類釋，由樂少故，如置綠豆烏豆聚中，以少從多，名烏豆聚。誰有智者，瀝水澆癰，有少樂生，計癰為樂？經部祖師，以頌釋言：能為苦因故，能集衆苦故，有苦希彼故，說樂亦名苦。婆沙正義解云：理實應言，諸有及樂，體皆是苦，以就行苦，同一味故，由此言苦，為諦非樂。

「問：若諸法中，亦許有樂，何緣但說苦為聖諦」，這裏邊又提一個問題。一切法裏邊，有苦受、樂受、捨受，既然也允許有少許的樂，為什麼說苦是聖諦呢？聖諦是真實不虛、不顛倒的，裏邊還有樂，怎麼都叫苦呢？有部承認樂受是有的，經部認為樂受是没有的，都是苦。在《俱舍論》原文裏邊有辯論，世親菩薩最後還

是同意有部的觀點。他說一切法裏邊允許有樂受。既然有樂受，說苦是聖諦是不是有點過分呢？

「答：薩婆多宗中，有一類釋」，有部宗裏邊，有一類的論師是這麼解釋的：「由樂少故，如置綠豆烏豆聚中，以少從多，名烏豆聚」，打個比喻，假使一大堆的烏豆裏邊有幾個綠豆，那麼這一堆豆當然說是赤豆，不會說綠豆。三界一切有爲法，一大批都是苦，樂在裏邊佔極少部分，總的來說是苦聖諦。

「誰有智者，瀝水澆癰，有少樂生，計癰爲樂」，假使你生個大瘡，痛得不得了，你撒一點水，清涼下去，稍微止痛一下，感到有點舒服，難道你爲了這一點舒服，就捨不得把這個瘡除掉，以它爲樂嗎？一點點的樂不能抵消整個極大部分的苦，所以還是叫苦，這是一部分有部論師的回答。

經部師主張苦是徹底的，樂是没有的。「經部祖師」鳩摩羅多，「以頌釋言：能爲苦因故」，樂是能夠產生苦的因，假使過分地享受樂，將來必定要感苦，這是現世的。「能集衆苦故」，未來能集很多的苦報。「有苦希彼故」，没有苦的人不會希求樂，正是因爲有苦，纔要求樂。所以從這些關係來看，樂就是苦，這是經部的說法。

《俱舍論》裏邊經部、有部辯論苦樂的問題內容較多，這裏簡單介紹一下。

「婆沙正義解云」，有部的正規的解釋。「理實應言」，按道理應當這麼說。「諸有及樂，體皆是苦，以就行苦，同一味故，由此言苦，爲諦非樂」，「諸有」，三有，欲界、色界、無色界，這是整個的宇宙，「及樂」，包括裏邊的樂受，它的體都是苦，行苦！同是一味的，都是無常，都是衆緣和合，不自在的，所以叫苦。所以這個苦是苦諦，是真實不虛的，不是樂。這是有部的正解。

又依經部宗，及大衆部等，定無實樂，受唯是苦，愚夫顛倒，妄謂之樂。故世尊言，汝應以苦觀於樂受。薩婆多宗言樂實有，佛言以苦觀樂受者，意顯樂受有二種性：一、有樂性，依自相門，自性樂故；二、有苦性，謂依異相門，亦是無常變壞法故。故言以苦觀樂受者，依行苦及壞苦說，非苦苦也。故有頌曰：諸佛正遍覺，知諸行無常行苦，及有爲變壞壞苦，故說受皆苦。於前兩說，論主評云：對法諸師，言實有樂，此言應理。

「又依經部宗，及大衆部等」，經部跟大衆部，認爲樂是没有體的，是假的、虛幻的，苦是實在有的。「受唯是苦」，一切受都是苦，四念住也是觀受是苦，凡是受都是苦，實在的樂受没有的。那麼這個感到舒服的樂受是怎麼一回事呢？「愚夫顛倒，妄謂之樂」，這是愚夫顛倒地認爲是樂，實際上並不是樂，「故世尊言，汝應以苦觀於樂受」。

經部跟大衆部認爲一切受都是苦，四念處觀受是苦，實在的、真的樂是没有的。那麼世間上這個樂受是凡夫的顛倒，明明是苦，他以爲是樂。在一切世間的所謂樂受，都要以苦來觀，本來根本就是苦，這是經部的依據。

薩婆多部，即有部的觀法不一樣。有部是一切有，既然受有五種，苦樂憂喜捨，這五種都是有實體的，不是虛妄的。經部說苦受是實在的，樂受是顛倒的、虛妄的。有部也有依據，佛說「以苦觀樂受者」，有密意，佛叫你以苦來觀樂受，「意顯樂受有二種性」，表示樂受有兩面性，一個是有樂性，「依自相門，自性樂故」，以它自己來說，本身是樂受，依自相門來說是樂。「謂依異相門」，從另一個方面來看有苦性。為什麼是苦呢？「亦是無常變壞法故。故言以苦觀樂受者，依行苦及壞苦說，非苦苦也」，佛說依苦來觀樂受，就是以無常的行苦及變壞的壞苦來看樂受，並不是說它真是苦受。苦性有三種：苦苦、壞苦、行苦。佛說依苦來觀樂受，是依行苦跟壞苦來看樂受，並不是說樂受本身就是苦受。

有部也舉一個頌來證明他的觀點，「故有頌曰：諸佛正遍覺，知諸行無常，及有為變壞，故說受皆苦」，佛是正等正覺，知道一切有為法都是無常的，有為法都要變壞的。有為法是都要變壞的，這是壞苦，即使樂受也要壞的，壞的時候就是壞苦，所以以這樣的方式說，一切受都是苦。並不是說沒有樂受，樂受本身無常，是行苦，也是要變壞的，是壞苦。有部認為佛說的樂受是有的，但是從行苦、壞苦的觀點來看，它也是苦，而經部說根本沒有樂受。

「於前兩說，論主評云：對法諸師，言實有樂，此言應理」，前面兩種說法，世親菩薩的評價，是對法諸師，就是有部的毗婆沙師，認為一切樂受是實在有合理，同意有部。

經部的觀點^①，所有的樂受都是虛幻的、假的。假如說我們肚子很餓，看到好的飲食，吃下去是樂受，假使身體很疲勞，一個床座很舒服地睡下去是樂受。假使說飲食是樂受的因，那麼因越多感得樂越多。但事實不是如此，當你吃飽了，再叫你吃下去，苦受來了，不想再吃了。那你睡覺睡夠了，再叫你睡，不要起來，你也難過，非起來不可。叫你睡上七天七夜，根本是熬也熬不住。假使我們打鐘，三點鐘，或者定公上師在的時候，一點鐘打鐘，你感到疲勞得很，就是想睡一下。那睡了很舒服，如果叫你睡到八點、十點、十二點，乃至叫你不准起來，一直睡到晚上八點鐘，你睡不住的，肯定要起來，難過死了。所以這個假使是樂因，樂因越多，應該樂受越多，實際不是如此。

其他的也一樣，假使口渴的時候，喝飲料是樂。如果你不渴了，再拼命讓你喝最好的飲料，叫你一杯一杯喝下去，那你不舒服的。寒熱一樣的，天氣冷，穿一件厚衣服，或者最貴的貂皮之類的衣服很好。如果是夏天，熱得難受，你說貂皮衣服穿了舒服，讓你穿上去，你肯定難過死了。冬天穿一件很薄的紗衣，你也冷死了。所以夏天穿的覺得很舒服，冬天穿了就不舒服；冬天穿的覺得很舒服的衣服，夏天穿了就不舒服。那就是這個不是真的樂因，假如真的樂因應該因越多，樂越多。所

^① 《俱舍論》卷二二：「云何由理？以諸樂因皆不定故。謂諸所有衣服飲食冷暖等事，諸有情類許為樂因，此若非時過量受用，便能生苦，復成苦因，不應樂因。於增盛位，或雖平等，但由非時，便成苦因，能生於苦。故知衣等，本是苦因，苦增盛時，其相方顯。」

以從這個觀點看，根本沒有樂受，因為苦的時候太多，變換一下，感到一個松緩一下的樂受，這叫樂。這實際上並不是樂，只不過是苦減輕了一點點，苦減輕一點，你顛倒地認為這是樂，實際上樂是沒有的。這是經部的說法。經部的說法，對我們觀苦，確實有幫助。

有人說，一切有為法都是無常的，無常是行苦。那道諦是無漏有為，也是無常的，是不是屬於行苦？這個問題，你們去想。

又薩婆多宗，苦集一物，因果分二，即苦諦體，為因義邊，亦名集諦；若依經部宗，唯說貪愛，為集諦體，以經唯說貪愛為集故。薩婆多云：經就勝故，說愛為集，理實一切，皆是集諦。故薄伽梵，伽陀中說：業愛及無明，為因招後行，令諸有相續，名補特伽羅。此頌既言，業與無明，為因招果，故知非唯愛為集諦。

「又薩婆多宗，苦集一物，因果分二，即苦諦體，為因義邊，亦名集諦」，這是有部的說法，苦集二諦，體是一個東西，因為一個做因，一個做果，分了二諦。有漏的五蘊，做因的方面叫做集諦，做果的那一方面叫苦諦，都是有漏的五蘊，有漏的有為法。因果的不同，分苦諦、集諦兩個。

經部說集諦的體，是「貪愛」，就是十二因緣裏的愛，有這個愛纔能流轉生死。這個從實際的觀點看是很踏實的，沒有愛，就不會產生輪迴。因為三有的愛，愛欲界、愛色界、貪著無色界，纔在三界裏流轉。所以真正的集諦是貪愛。「以經唯說，貪愛為集故」，因為經裏也有這個話，只有貪愛是集，能夠集起一切果。煩惱與果最根本的是貪愛。

薩婆多部不承認，「經就勝故，說愛為集，理實一切皆是集諦」，經裏邊就最勝的作用來說，集諦是貪愛。從實際上來說，一切有漏法都是集諦。那麼有什麼依據呢？「故薄伽梵，伽陀中說」，佛有一個偈，「業愛及無明，為因招後行，因諸有相續，名補特伽羅」，因為有業、有愛及無明為因，能招引後邊的行。這是煩惱緣行，行之後使有情相續地流轉生死，叫補特伽羅。一個有情生命的單位，因為有貪愛，有業，有無明，以這樣為因招後來的行，流轉生死。有情相續，不斷地在生死裏邊，叫補特伽羅。所謂的士夫，就是五蘊流轉。「此頌既言，業與無明，為因招果」，業跟無明也是因，能招果，所以也應該是集。愛固然是因，無明也是因，業也是因，集諦不單是愛。前面佛說愛是集，這是從作用最大的、殊勝的方面來說，愛是集，貪愛是集。實際上，業、無明都是集，再擴大下去，一切有漏業、有漏法都是集諦，相應的、俱有的法一起算起來，那就更多。

這是有部跟經部對集諦的不同的觀點。有部認為苦集是一個東西，都是有漏的五蘊，在因的方面叫集，在果的方面叫苦。而經部認為，集諦只是一個法，貪愛。有部跟經部辯論，經部的依據是佛說貪愛是集。有部舉一個頌，不但是貪愛，業跟

無明也是集，由此而知一切有漏法都是集。這是有部跟經部的不同觀點，他們的辯論如此。

從此第二，明二諦。論云：諦有二種：一、世俗諦，二、勝義諦。如是二諦，其相云何？頌曰：

彼覺破便無 慧析餘亦爾 如瓶水世俗 異此名勝義

「從此第二，明二諦」，二諦的說法很多，有部有有部的二諦，經部有經部的二諦，唯識有唯識的二諦，乃至中觀有中觀的二諦，層次不同。有部是一切有，勝義諦、世俗諦，都是實在有，這是最基層的，有這個作為基礎，前面的才容易上去。給你們推薦一篇文章，在《俱舍論頌講記》前面，有默如法師寫的一篇序文，寫得非常好。裏邊說，如果沒有學過《俱舍》，其他講空也好，講什麼也好，都是籠統混雜，不踏實。你們看一看可以了解《俱舍》的價值。

假使你們學過《楞嚴經》的，或者學過《大乘起信論》的，你拿得住不？可以肯定，你拿不住。拿不住就不踏實，沒有學過《俱舍》，看一切大乘法，都感到不踏實。我們也曾跟一些杭州的大學生聊這個問題，他們也說：「儘管經看了很多，就是抓不住，跟實際行動配不起來。結果在家庭裏邊，還是煩惱，有時候煩惱還很多。」這就是沒有付之於行動，教理跟行動脫節，成了一個學問，而不是真正的佛教。佛教是說學修一致，知行要合一的，在這個情況下，如果學得太高、太玄的，自己都抓不住，行動怎麼跟上去呢？行跟知兩個脫節，佛教的價值拿不出來，受用也沒有。一定要能夠行得起來，纔有受用。這個有的人有感覺，有的人還沒有。你知道一些佛教的受用之後，纔知道怎麼下工夫，也纔知道佛教的好處。單是聽人家說好、好、好，你來學佛，還不堅實。一定要自己嘗到一點味道，對佛教纔能夠起一個專信，法樂生起，那就不容易退。

「論云：諦有二種，一、世俗諦，二、勝義諦，如是二諦其相云何」，什麼叫世俗諦，什麼叫勝義諦？

「頌曰：彼覺破便無，慧析餘亦爾，如瓶水世俗，異此名勝義」，前三句說世俗諦，後邊一句說勝義諦。什麼叫世俗諦呢？東西打破了，對它的覺知就沒有了。舉個喻，一個花瓶打碎了，成了爛片片，丟在地下，人家不會叫它花瓶，這叫爛的瓷片片。把這個瓶打破之後，花瓶的覺知就沒有了，人家不會認它是瓶。打破以後，瓶的覺知就沒有了，這是世俗諦。

「慧析餘亦爾」，打不破的東西，比如水，用慧分析，水是色香味觸。這樣當你色香味觸一分析，水的感覺也沒有了，水也是世俗諦。跟世俗諦反過來，打破之後，還有這個感覺，把它分析，還是那麼個東西。假使青顏色，你再分析還是青，從最大的青分到一點點，青還是青，這樣的東西叫勝義諦。這是有部的世俗、勝義的不同。

釋曰：彼覺破便無者，若彼物覺，物破便無，名世俗諦。如瓶被破，瓶覺則無，如衣被破，衣覺亦無，故瓶衣等，名世俗諦。慧析餘亦爾者，謂若有物，以慧析餘，彼覺則無，亦是世俗。如水被慧分析色香味觸時，水覺則無，如析火亦爾，火覺則無，故此水火，名世俗諦。如瓶水世俗者，如瓶世俗，屬初句也，如水世俗，屬第二句也。然此瓶水，未被析時，假立此名，稱為世俗。依世俗理，說有瓶等，是實非虛，名世俗諦。

「釋曰：彼覺破便無者」，第一種。「若彼物覺」，這個東西打破之後，這個感覺就沒有了，這是世俗諦。「如瓶被破，瓶覺則無」，假使一個瓶被打爛了，成了個小塊塊，人家絕對不說這是一個瓶，感覺的依據一點都沒有了，就是一個碎片。這個瓶打破之後，瓶的覺知就沒有了，人家不會叫它是瓶，這一類東西叫世俗諦。瓶如此，衣也如此，假使你把衣服剪成碎布片片，人家不會說是件衣服，破掉之後，衣服的感覺就沒有了。「故瓶衣等名世俗諦」，所以瓶也好，衣也好，這都是假象，這一類東西都叫世俗諦。

「慧析餘亦爾」，假使有些東西打不爛的，要用智慧來分析，假使原來的感覺沒有了，那麼也屬於世俗諦。「謂若有物，以慧析餘」，假使你把一個東西用智慧來分析，原來這個東西的感覺沒有了，那麼原來的東西也是世俗諦。打個比喻說，「如水被慧分析」，水成了「色香味觸」，水的感覺沒有了。水這個名字是我們安上去的，它本來就是色香味觸這麼一聚東西，當色香味觸的原來的樣子分析之後，「水覺則無」，那沒有水的感覺了。

「如析火亦爾」，本來這個火，如果一分析：色是紅顏色的；聲是「嘵嘵嘵」地響的；香是一個焦糊糊的氣味；味，沒有哪個去嘗火的味道，把舌頭燒掉了，那個味道不好嘗；觸，碰上去是燙人的。那麼這樣一分析，也成了色香味觸，火的感覺也沒有了。這一類東西，都是屬於世俗諦。

「如瓶水世俗者」，這是舉的喻，這一類都屬於世俗諦。「如瓶世俗，屬初句也，如水世俗，屬第二句也」，瓶的世俗諦屬於第一句，即「彼覺破便無」，水的世俗諦屬於第二句，即「慧析餘亦爾」。「然此瓶水，未被析時，假立此名，稱為世俗」，瓶也好，水也好，沒有經過打破，沒有經過分析，假安名字叫瓶，叫水，這一種叫世俗諦。以世俗的道理說有瓶、有水，而實際上，瓶是一些泥土湊起來的，水是色香味觸湊攏來的。這些東西，從世間上來說，「是實非虛」，從世俗諦上說是實在的，叫世俗諦。

異此名勝義者，異此瓶水，名勝義諦。如青色等，碎至極微，色覺常在；及慧析味等，乃至極微，味覺常在；及慧分析受等四蘊，至一剎那，彼覺常在，故彼色等，名勝義諦。此真實有，故名勝義，依勝義理，說有色等，是實非虛，名勝義諦。

「異此名勝義者，異此瓶水，名勝義諦。如青色等」，一片青顏色，把它碎成微塵，成了一個一個的極微，青的顏色還在。「及慧析味」，假使鹹的味道，一袋鹽固然是鹹的，一斤鹽還是鹹的，而一粒還是鹹的，乃至把鹽打碎成了一個極微，還是鹹的，再分析下去，也不會失掉它的本性，那就是勝義諦。「乃至極微，味覺常在；及慧分析受等四蘊」，受想行識，不是物質的東西，你痛了幾個小時，固然很痛，你把它分到一小時，也是痛，分到一秒鐘也是痛，乃至一剎那，這個痛還是痛。物質可以分成極微，那些精神的東西只能剎那來分，乃至分成一剎那，痛的感覺還在。

「故彼色等，名勝義諦」，總結一下，色聲香味觸，這些東西叫勝義諦，勝義上來說是有的。「故名勝義，依勝義理，說有色等，是實非虛，名勝義諦」，以世俗的道理，說有瓶、水是真，實際上以勝義來說，是沒有的。以勝義的道理來說，是實在有的，叫勝義諦。

依經部說，如無漏智，及此後得世間正智，所取諸法，名勝義諦。除此已外，餘智取法，名世俗諦。

「依經部說，如無漏智，及此後得世間正智，所取諸法，名勝義諦。除此已外，餘智取法，名世俗諦」，經部是唯識的橋梁，經部的說法接近唯識，假使無分別智所觀到的法，那是實在的東西，真正有的東西。無分別智之後，所得的世間正智是後得智，無分別智是無漏的，後得智是有分別，屬於有漏的。無分別智是在定中，出定以後，起有分別的後得智，這兩種智慧觀察的東西，都是實在的，叫勝義諦。其他的智慧所取的，一般凡夫所取的那些東西，叫世俗諦。

這個標準又抬高了一些。講空性，不能從最高的空下手，一定要有層次。從有部的勝義、世俗，到經部的勝義、世俗，再唯識的勝義、世俗，再到最高的中觀勝義、世俗。這四個層次，是有代表性的：有部是代表一切有的，是最原始的那些說法；經部是比較進步一些；唯識是一切法唯識無境的；中觀是一切法都掃完的。這樣經過這四個層次得到的空性纔踏實。

從此大文第三，約聖道辨人，就中分三：一、明聖道加行，二、約三道辨人，三、明諸道差別。就明加行中，復分為二：一、總標，二、廣明。此下第一，總標加行者。論云：已辨諸諦，應說云何方便勤修趣見諦道？頌曰：

將趣見諦道 應住戒勤修 聞思修所成 謂名俱義境

「從此大文第三，約聖道辨人」，在修聖道的時候，那些行者是怎麼樣情況？就聖道來說行人。「就中分三：一、明聖道加行，二、約三道辨人」，見道、修道、無學道；「三、明諸道差別」，各式各樣道的差別。先說加行，這個加行不是四加行。凡是要修行的人，開始要準備的工作，都屬於加行裏邊。

「就明加行中，復分爲二：一、總標，二、廣明。此下第一，總標加行者。論云：已辨諸諦，應說云何方便勤修，趣見諦道」，講過四諦、二諦，修怎麼樣的方便能夠「趣見諦道」？見諦的道路，如何進入？如何修道？最低的要求要見四諦，見道的道路，如何進去？

「頌曰：將趣見諦道，應住戒勤修，聞思修所成，謂名俱義境」，要趣入見諦的那個道路，第一個應當「住戒」，持戒。戒不要，拿一本書拼命研究，研究成一個佛學者，根本見不了諦，你所學的東西，也是依稀仿佛，甚至於錯的，這不是真正修行的道路，這是世間研究哲學的方式。

有人用研究哲學等的方式來研究佛教，根據考據、考證等等的方法，得出結論，說《楞嚴經》是假的，《起信論》是假的，甚至於說還有好多經都是假的。這是以世間的眼光來看佛教，把真的看成假的，顛倒！佛教修行，絕對不能用世間搞學問的那一套，考證考證，什麼什麼搞搞。你要考證的話，你佛教就信不進去了。比如釋迦牟尼佛的聖誕，恐怕有幾十種說法，佛聖誕到現在到底多少年？漢傳的一向傳說是二千九百幾十年，現在世間上公認的，二千五百三十八年。其他各式各樣的說法還多，最後結論說佛沒有的。因爲你說你的，他說他的，假使真的有佛，怎麼有那麼多聖誕呢？這個考證的方式，就會達到錯誤的結論。所以不能以考證的觀點來對待佛教。因爲佛教過去是沒有書的，沒有紙張的，那個時候的曆法各個地方不同，最後集中起來，當然有各式各樣的差異的說法。這不影響真正佛教的真實性，佛陀是歷史上實在有的人物，這個誰也不敢否定。

釋曰：將趣見諦道，應先住戒，然後勤修聞思修慧。因聞思修，所成慧故，慧名所成。依聞所成慧，起思所成慧，依思所成慧，起修所成慧。

「將趣見諦道，應先住戒」，要趣入見諦道，首先要持戒。離開戒，想見道是做不到的。現在偏偏有些人嫌戒麻煩，這個做不得，那個做不得，認爲只要把道理搞清楚就可以了，睡在床上看書不是很舒服嗎？坐得端端正正的，吃力得很，看也看不進，坐得疲勞，躺在那裏，一方面休養，一方面看經。這樣看經，你想能不能見道呢？連威儀都不正，還想持什麼戒？對佛又不恭敬，對法也不恭敬，這不會趣入道的。第一個我們要注意的，住戒。如果你這個不承認，那你儘管做一個佛學家，可以出名，可以著很多的書，可以登報，可以讓大家恭維你，也可以發財，但見不了諦。

「勤修聞思修慧」，住戒之後，戒是解脫的因，因拿到，果就來了，沒那麼方便。解脫的因，持戒是對的，還要有慧、定。單是一個戒，固然是解脫的因，但是不具備定、慧，不能達到解脫的果。因爲要衆緣和合，單是一個緣，缺乏其他的緣不行的。我們燒飯，要有鍋，有米，有水，有柴等等。你說米有了，但沒有鍋，也沒有柴，那怎麼成飯呢？

持戒之後，還得要「勤修聞思修慧」，你即使住戒，修苦行，眼睛閉起來，腿收起來，你想入定，開智慧，見道，沒有上那個路。聞思都沒有，再怎麼修定，再怎麼持戒，還是枉然。最低層次是聞慧，慢慢進入思慧，最後是修慧，修慧之後，無漏慧。如果沒有聞思修的慧為前加行，無漏的慧從何而來？沒有不靠因緣的事情，佛教重緣起，成佛是從緣起，無漏慧也是緣起，沒有前面的緣，無漏慧不會從天上掉下來。所以儘管你眼睛閉起來，不倒單什麼的，如果沒有聞思修慧的前加行，開悟的無漏慧是來不了的。

「因聞思修，所成慧故」，因為聞而得到的慧、因思所得到的慧、因修所得到的慧，叫聞思修所成的慧。《論》一開始講要親近具德師父、聽聞正法、如理思惟、法隨法行，持戒、思慧都來了。什麼經論都是這樣說法。你自己要創造一個捷徑，不要通過這個就直接能夠見道的，恐怕很難，佛沒有這麼說，你自己想的辦法不一定能行得通。還是依佛說的法走穩當一些。

「慧名所成」，這個慧是所成功的果。因聞所成的慧，依思所成的慧。依聞所成的慧是基礎，能夠生起思所成的慧；依思所成的慧，纔能夠起修所成的慧；依修成的慧纔能起無漏慧。那麼你說：「前面不要，只要無漏慧。」沒有基礎，不行。

問：三慧何別？答：聞所成慧，唯緣名境，未能捨文而觀義故；思所成慧，緣名及義，未全捨文而觀義故，頌言俱者，謂名義也；修所成慧，唯緣義境，已能捨文而觀義故。

「問：三慧何別」，聞、思、修三個慧有什麼差別？聽聞正法得到的智慧，是聞慧；經過自己內心思惟得到的慧是思慧；從定中得到的慧，是修慧，定名為修，它最能夠熏心。要淨化自己的心，心淨化，身口自然淨化，最有力的是修，所以修慧是很重要的。

修不淨觀，儘管你把不淨觀的照片看，把不淨觀的書看，這樣子做，甚至於去看真正腐爛的屍體、白骨，沒有經過定力的熏修，碰到境還是要被打敗的。殯儀館、火葬場裏的工作人員，他天天看見燒死人、骨灰、白骨，但他沒有修定，他又沒有離欲的心，他的貪心可能不比一般人小。當然，有些人本來是貪心小的，在這個工作場所看到人的醜態，他也可以起一些厭離心，但是絕對不會產生對女色厭惡到出離的心，畢竟他沒有得到修的慧。一定要修慧生起來，一看到，就感到那個膨脹腐爛的臭味道，那個骨頭的不好看的樣子都顯出來，那就再也不會起愛心，這是靠修來的，所以決定要有修。

這裏邊的差別，從緣的境來說。「聞所成慧，唯緣名境」，名句文身，「未能捨文而觀義故」，聞慧是膚淺的，不能把名句文身捨掉而觀裏邊講的意義，離開文，就沒有辦法了。《三歸依觀》，有的人要對了書修，把頌詞一句一句背了修，這就是還沒有離開文。

思所成慧高一級。「緣名及義，未全捨文而觀義故」，名義兩個都緣，還沒有把文全捨掉而觀義的能力。觀到文，他能夠觀到義理，觀義理觀了一陣子，又把文要想一想，再觀義理。「故頌言俱」，頌裏邊一個「名俱義」，一會兒觀文，一會兒觀義，就是思慧，「俱」就是名義兩個東西。

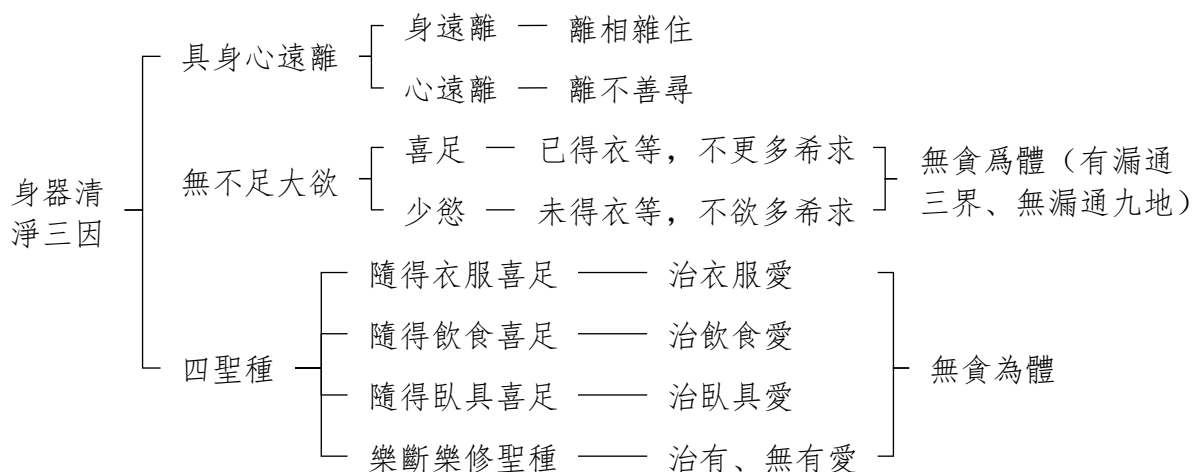
「修所成慧，唯緣義境」，離文，單是觀義，「已能捨文而觀義故」。

這裏，我們要強調一下念誦的重要性。不經過念誦的觀文，你怎麼能夠捨文觀義？隨文入觀，把文看得飛熟，以後能夠入觀境，再觀義。在念誦裏邊也能入定，不要對念誦看得好像很輕，一天到晚，重復的話念那麼多幹啥？不想念，偷偷地溜掉。或者不來，賴掉一座經，好像是佔了大便宜。實際上吃了大虧，你聞思修的資糧，一天少一天，一天少一天，最後是成就不了的，加持也沒有。那次來參加法會的老和尚，他是住山洞的，住山洞的人，畢竟有些定境，他告訴我們說，他在定裏邊看到我們這個多寶講寺破破爛爛的，但是大雄寶殿金光輝煌，亮得不得了，那就是大雄寶殿有加持力。你一天不來念經，你獲得的加持就沒有，在殿上得加持的人有的。你不來，不想念，怎麼會有加持？在房間念，房間裏沒有加持，跟大殿是不一樣的，在大眾裏得到大眾加持，你一個人，你自己有多大能力？你加持哪個？自己加持自己，佛又沒有來加持你，還是在殿上念好一些。有的人在輕視念誦，「黃教念誦太多了」，實在不多，你如果定中，念誦裏得了加持之後，你就嫌少了，最好多念一點，加持多一點，這個你要真正體會進去，會有加持來的。

從此第二，廣明加行。就中分四：一、明身器清淨，二、明五停心位，三、明四念住，四、明四善根。此下第一，明身器清淨。論云：諸有欲於修精勤學者，如何淨身器，令修速成？頌曰：

具身心遠離 無不足大欲 謂已得未得 多求名所無
治相違界三 無漏無貪性 四聖種亦爾 前三唯喜足
三生具後業 為治四愛生 我所我事欲 暫息永除故

〔表六 - 二：身器清淨三因〕



「從此第二，廣明加行」，這是開始入道的加行。第一，「明身器清淨」，身是根身，器是器世間，要使它們清淨，遠離染污。如果你說：「我是菩薩，就在五欲中修行，像泥中的蓮花，火裏煉真金，到五欲的世界裏去行菩薩道，乃至酒肆、姪舍都可以行道。」這樣幾下子就給你送下地獄。開始學道的人要遠離，沒有那個能力，如果不遠離的話，肯定要下墮。所以開始講身心如何清淨，身要清淨，器世間也要清淨，不能在喧鬧的世間裏邊。很多人勸我到上海去辦道場，上海怎麼辦道場呢？花花世界。那些青年人乾乾淨淨的，染缸一泡都壞掉了，還怎麼說修行，還成就什麼呢？所以一定要在比較僻靜的地方。這個地方交通不便，買東西不便，醫藥不便……固然很多不便，對真正要修行的人是很好的，在這個地方能出人才。

第二，「明五停心位」，修五停心觀。第三，「明四念住」，更進一層，觀四念住。把身清淨之後，五停心觀把心收起來，把散心停下來，然後要用功，修四念住。四念住之後，再進入觀四諦，即四加行。第四，「明四善根」，就是四加行。這是一層一層進入道的次第。

「此下第一，明身器清淨」，一定要把前面的做好，做扎實，後邊的就接着來。沒有前頭的，後頭的不會來。你前面的不做，想佔便宜，「我要見道」，見不了的。你要見道，第一個要身器清淨。

「論云：諸有欲於修精勤學者」，精勤學習的人，如何使身體清淨，「令修速成」，使修行快快成就。我們把快快成就的方法告訴你，你却嫌慢，你想要睡一覺，明天成佛，這寫一篇小說還可以，實際上是行不通的。小說裏邊，仙人手一指，這個人就什麼都好了，或者是成了什麼道，這不是實際的東西。

「頌曰：具身心遠離」，第一個條件，身心要遠離。身固然要遠離，心也要遠離。

第二，「無不足大欲」，沒有不足，沒有大欲，少欲知足。「謂已得未得，多求名所無」，已得到的多求，不知足，沒有得到的多攀求，多欲。「治相違」，對治它的，跟它相違，就是少欲知足。「界三無漏無貪性」，通三界，無漏的通九地，喜足少欲的體性是無貪。

第三，「四聖種亦爾」，也是無貪為性。「前三唯喜足，三生具後業」，前三個體性是喜足，這三個也是生具，即衣服、飲食、臥具，修道要靠這些東西。四聖種最後一個「樂斷修」，是助道的事業。為什麼修四聖種呢？「為治四愛生」，對治四個愛，我所的愛，我事的愛，即對我本身的愛。「暫息永除故」，前面三個把我所的愛暫時能夠息下來，最後一個，把我事的愛永遠除掉。

修四聖種還在見道的前面階段，如果四聖種都沒有，什麼都要舒服，什麼享受都要好，什麼都要，吃得好，穿得好，住得好，用得好，錢多。少欲知足沒有，四聖種談不上，你要見道，沒有的。所以見道之前，第一要身心遠離，第二要少欲喜足，第三要修四聖種。一般成就的人，都是修過苦行的，虛雲老和尚修過苦行；海

公上師，在藏地求法的時候，修過苦行；臺灣的廣欽和尚，也修過苦行……過去的不說，近代有名的那些成就的人，都經過苦行的階段。所以，你想離開這個階段要成就，恐怕是不行的。

釋曰：身器清淨，略由三因：一、身心遠離，二、喜足少欲，三、住四聖種。具身心遠離者，身遠離者，離相雜住，心遠離者，離不善尋。

「釋曰：身器清淨，略由三因」，要使身器清淨，有三個因素。第一，身心遠離；第二，喜足少欲；第三，住四聖種。

「具身心遠離者」，身心的遠離，先是「身遠離」，「離相雜住」，不要跟那些不相干的人混雜而住，不要跟在家人雜在一起，要住在寺院裏邊。寺院也不宜在城市裏邊，城市裏邊假使旁邊的那些高樓大廈的喇叭放起來，什麼電視、電影、廣播之類，你就不清淨，還是相雜的。

「心遠離」更難，「離不善尋」，住在山林裏邊，一天到晚想城市上的五欲，那等於不在山裏一樣。不善的尋伺除掉，心纔遠離。

有一些人過一段時間要到城裏去逛一逛，不逛他難過，這就是身心遠離不了。看的結果不是好事情，會給人家鉤下水的。這樣修行，最後要泡湯的。很奇怪，有一個出家人，學問也沒有，技術也沒有，人也是長得一般，其他也都一般性，但是鉤他的人很多。真正你給她鉤住，還了俗，她也不要你了，這是什麼原因？你想想看，那不是魔是啥東西嘛？最近來一個掛單的，一個居士送他一疊裸體照。送他幹啥呢？這真是莫名其妙的，不是魔是啥東西呢？看見一個年輕出家人，要把他拉下水，先送他一疊照片，讓他欲心生起來。這樣的事情很危險，大家不要看見這個世界是好玩的，隨時有把你拉下水的危險性，身要遠離。

無不足大欲者，第二因也。無不足者，喜足也；無大欲者，少欲也。前二易可成，由喜足少欲。問：無不足無大欲，此之二無，差別云何？答：頌言：謂已得未得，多求名所無，謂已得衣等，更多希求，名不喜足，是喜足所無也。若未得衣等，更多希求，名為大欲，是少欲所無也。

身心遠離之後，要沒有不足、大欲，這是第二個因素。無不足，就是喜足；無大欲，就是少欲。「前二易可成，由喜足少欲」，假使沒有不足，沒有大欲，喜足少欲，可以達到無不足大欲的條件。

什麼叫「無不足、無大欲」？「此之二無，差別云何」，無不足、無大欲，差別在哪裏呢？「答：頌言：謂已得未得，多求名所無」，《俱舍論》解釋，已經得到的多求叫不足，沒有得到的去攀求，叫大欲。沒有不足、沒有大欲分別叫無不足、無大欲。

「謂已得衣等」，出家人修行要飲食、衣服、臥具、醫藥四緣。拿到一件舊的毛衣，不大歡喜，再求一件新的，新的質量差一點，又來一件，什麼歐洲的，什麼

澳大利亞的毛衣，這個穿着暖和，要一件，再來更好的呢子的衣服，還要一件，這是多求、不足。「已得衣等，更多希求」，已經有了還要求，「是喜足所無也」，沒有喜足。

假使沒有得到衣，脖子伸得長長的，最好這一次檀越給我們送衣來，質量高一點，裁縫做得好一點。我們經常聽到出家人說，「這個裁縫，不要他做，他做出來的衣服不好看」。當然，如果做得亂七八糟的，威儀不正，這個穿出去不好了，但是稍微裏邊差一點點，也沒啥關係，你又不是時裝模特，稍微有一點不好，沒有關係。出家人這些都要放掉，衣服只要不受凍，飲食不會餓死。一個車，你要推它走，塗點油嘛，只要機器輪子能推就好，不一定要考究的酥油、高級的香油什麼東西。不要追求飲食、衣服等等，只要能夠修道就可以。這些看起來是小事，要經常檢查檢查自己是不是做到，沒有做到，向這個看齊。

「若未得衣等，更多希求，名為大欲，是少欲所無也」，是少欲的對立面。

治相違者，此明喜足少欲，與此不喜足大欲相違也。界三者，喜足少欲，若有漏者，通三界，若無漏者，通九地，所治二種唯在欲界。無漏無貪性者，喜足少欲，亦通無漏，無貪為體，所治二種，以貪為性。

「治相違」，喜足少欲能夠對治大欲，對治多求，對治不足，與它們行相是相違的。「與此不喜足大欲相違也」。「界三」，喜足少欲，有漏的通三界，無漏的通九地。「所治二種唯在欲界」，所對治的大欲跟不知足，唯欲界有，色界沒有，這些煩惱很重，欲界纔有，色界沒有。「無漏無貪性」，少欲喜足通無漏，也通有漏，以無貪為性，少欲喜足本身都是無貪。所對治兩種是貪，貪由無貪來對治。

四聖種亦爾者，釋第三因也。能生眾聖，故名聖種。四聖種體，亦是無貪，同前喜等，故言亦爾。

「四聖種亦爾」，四聖種也同樣如此，也是無貪為性。「能生眾聖，故名聖種」，能夠生出那些各式各樣的聖者，從見道位起，到修道位、無學道，都是聖者。能夠產生那些聖者的種子，叫四聖種。見道成聖，要有種子。如果種子沒有，芽也不會發，果更不會結。果從因上求，佛教是緣起論者，果是因緣和合而現的，因緣夠了，果決定現，因緣不夠，你一天到晚想果，想死也得不到。你要成聖者，一定要有四聖種這個因，因為它能夠生出各式各樣的聖者，叫聖種。

「四聖種體，亦是無貪」，四聖種的體也是無貪。「同前喜等，故言亦爾」，跟喜足、少欲都是無貪，故說亦爾。

下邊把《法蘊足論》補充一下。這段文極好，我們修行的人，要好好地對照着學，它分幾個層次來講。

一時，薄伽梵在室羅筏，住逝多林給孤獨園。爾時世尊告苾芻衆，有四聖種，是最勝、是種姓、是可樂、現無雜穢、曾無雜穢、當無雜穢，一切沙門、或婆羅門、或天魔梵、或餘世間，無能以法而譏毀者。

何等爲四？謂我多聞賢聖弟子，隨得衣服，便生喜足，讚歎喜足。不爲求覓衣服因緣，令諸世間而生譏論。若求不得，終不懊嘆，引頸悵望，拊胸迷悶。若求得已，如法受用，不生染著，耽嗜迷悶，藏護貯積。於受用時，能見過患，正知出離。彼由隨得衣服喜足，終不自舉陵蔑於他，而能策勤，正知繫念，是名安住古昔聖種。

如是弟子，隨得飲食，便生喜足，廣說如前。如是弟子，隨得臥具，便生喜足，廣說如前。如是弟子，愛斷樂斷，精勤隨學，於斷愛樂，愛脩樂脩，精勤隨學，於脩愛樂，彼由如是斷脩愛樂，終不自舉陵蔑於他，而能策勤，正知繫念，是名安住古昔聖種。

謂我多聞賢聖弟子，成就如是四聖種者，若依東西南北方住，不樂居彼，而彼樂居，於樂不樂，俱能含忍。爾時世尊，爲攝前義，而說頌曰：勇不樂居彼，而彼樂勇居，於樂不樂中，勇者俱含忍。既棄捨諸欲，無物能拘礙，如贍部真金，誰復應譏毀。（《法蘊足論》卷三）

「一時」，一個時候，「薄伽梵在室羅筏，住逝多林給孤獨園」，在舍衛國，祇樹給孤獨園那個地方。佛「告苾芻衆」，教誡那些弟子，有四個聖種是最殊勝的。「是種姓、是可樂」，一切佛、佛弟子，認爲是最殊勝的東西。我們不要看到最殊勝的反而害怕，說行不來，對最勝的要追求。一切佛弟子都說它是最殊勝的，一切佛弟子，過去都是從這個地方出來的，是一個不共的種姓，要修行，非要通過四聖種。

「是可樂」，這是可樂的法。現在沒有雜穢染污的法，不能雜穢它；過去沒有能夠雜穢它的，將來也不能雜穢，三世之中沒有一個東西可以使它染污。「一切沙門，或婆羅門，或天魔梵，或餘世間，無能以法而譏毀者」，不管什麼人，世間上的，出世的修行沙門也好，婆羅門也好，天上的天人也好，魔也好，梵也好，或者其餘世間上的一些聰明有學問的人也好，要去譏毀四聖種，要如法地譏毀是沒有辦法的。如果不依法地謾罵，那是另外一回事。

既然那麼好，那麼殊勝，那四聖種是什麼呢？「謂我多聞賢聖弟子」，「賢聖」，七賢八聖，加上佛菩薩。「隨得衣服，便生喜足」，衣服，只要拿到能禦寒，高興。「讚歎喜足」，自己喜足，還要對這個事情讚歎。

「不爲求覓衣服因緣，令諸世間而生譏論」，不要爲了求衣服，到處去化緣，以至於世間上看到和尚來了，趕快門上挂一個牌子——「僧道無緣」，又要化緣了，吃不消。不要引生譏毀。「若求不得，終不懊嘆，引頸悵望」。

《法蘊足論》說得很好^①，求衣服緣生譏論是邪命。到施主家故意顯出威儀相，裝模作樣，盤腿坐起，兩個眼睛觀鼻子，「看我多像老修行，趕快供養」，這是詐現奇特相。或者「矯設言論」，說一些話，哪個人哪個人供養我什麼東西，大家讚歎他，哪個人供養什麼衣服，讚歎，你趕快供養我，人家也會讚歎你。「現相研磨」，自己現那個相，或者甚至跟他纏，非要不可，不布施不走，那個樣子，做得實在太難看。佛弟子不要這樣子做，不令他生譏毀。

「若求不得終不懊嘆」，假使求衣服，迦提月，放一個月假就是求衣服的，你假使衣服不夠可以去化，哪個有緣供養你，但是不要這樣現相去求。假使你如法求，求不得不要懊惱，「終不懊嘆」。「引頸悵望，拊胸迷悶」，心裏難過懊惱，還總希望施主可憐，脖子伸得長長的，不要顯那個醜態。

假使求得之後，「如法受用」，該用的時候用，不要亂用。「不生染著」，不要對這個東西起貪著心。悟達國師，當時皇帝賜給他一張外國供養的沉香床，生了一念的染著心，那個人面瘡就生出來了，心一染著就是煩惱，煩惱一生，魔就有空子可以鑽，所以不要起染著心。

「耽嗜迷悶」，歡喜得心都迷掉了。「藏護貯積」，把它藏得好好的，堆積如山，不要這樣。受用是人的過患，求不得不要有那些醜態，而求到了也不要迷掉。

怎麼叫如法受用呢？「能見過患，正知出離」^②，知道衣服都是無常的，都是要敗壞的，不可以保信的。今天衣服很多，明天來一個什麼事情，把你弄掉了。像過去抄家，就全都没有了，一切都是無常的，所以不要貪著。並且衣服多還有其他的壞處，財產多更討厭，有刀子來跟你要，把你命都要斷掉，這些過患都要看到。如果不如法受用居士（檀越）的布施，要披毛戴角去還，甚至你自己受用了，不修行犯戒，還得下地獄，這些過患都要看到。「正知出離」，我現在用這個衣服，爲了要修行，趕快出離。

「彼由隨得衣服喜足」，這一層已經好了，但是還要防一層。有的人做到上面這些，就要高傲，「我得到衣服喜足，你不喜足，我比你好」，這個心又不對。得到衣服喜足之後，不要「自舉陵蔑他」，看不起人家，自己抬高自己。所以要把這些都做到，很不容易，有的人能夠知足、喜足，能夠照前面做，但是他我慢心起來了，「我做得好，你們做不到，我高於一切」。有點功德，不要自舉，陵蔑於他。

「而能策勤，正知繫念」，而能夠精勤修行，正知正念，這樣叫安住過去聖種。

「如是弟子，隨得飲食，便生喜足，廣說如前」，飲食一樣，求不得時不要怎麼樣，求得時不要怎麼樣，正在受用的時候該怎麼樣。「如是弟子，隨得臥具，便

^① 《法蘊足論》卷三：「非爲求覓衣服因緣，令諸世間生譏論者，謂佛弟子，非如一類，爲求衣服往施主家，詐現威儀，矯設言論，現相研磨，以利求利，令諸世間多生譏論。諸佛弟子，與彼相違故，不令他生諸譏論，若求不得終不懊嘆等者。」

^② 《法蘊足論》卷三：「於受用時，能見過患，正知出離者，謂佛弟子，受用所得，諸衣服時，能見過患，謂此衣服，無常轉動，求時勞倦，受用非理，生長疾病，是失壞法，是增減法，暫得還失，迅速不停，本無今有，有已還無，不可保信；又受用時，正知出離，成就趣向，出離慧故，爲趣涅槃，受用衣服；又受用時，先調貪欲，次斷貪欲，後出貪欲。由此因緣，心於衣服，離染解脫。」

生喜足，廣說如前」，佛弟子隨得臥具，隨施主給你什麼臥具，就感到喜足，「廣說如前」，求不得時、求得時、正受用時該怎樣和前面是一樣的。

「如是弟子，愛斷樂斷，精勤隨學，於斷愛樂；愛修樂修，精勤隨學，於修愛樂」，「斷」，斷惡，「修」，修善。一切惡都要斷；一切善，有漏、無漏的都要修，要精勤地隨學。「於斷愛樂」，不但是能斷，對斷要愛樂，生歡喜心。對修行的事情最要有歡喜心。念誦就要起歡喜心。如果是勉強的，「這個常住規定的，不上殿要遷單的」，只好去，坐在那裏，垂頭喪氣，人家在念，坐在那裏聽，這樣子賴兩個小時，賴過，總算解放，這樣沒有愛樂心，是不會有成就的。「彼由如是斷修愛樂」，有愛樂心斷修。也不要「自舉」，不要驕傲，「我上殿每次都來，大聲去念，你們都不行，吊兒郎當道來不來，來了要打瞌睡的，我比你好」，這個心絕對不要起。「終不自舉陵蔑於他，而能策勤，正知繫念，是名安住古昔聖種。」

四聖種這樣的人實在稀有，這是聖人的種子，可以產生一切的聖者。我們要成聖者，必定把這個種子種下去。「謂我多聞賢聖弟子，成就如是四聖種者」，這樣成就四個種子，能夠做到的人，「若依東西南北方住」，不管你住在東方、西方、南方、北方，各處，「不樂居彼，而彼樂居」，一切世間人不願意去住的地方，他住下去，却很安樂。我們這裏，「這個地方不適應，水土不合，飲食不對」，都是沒有四聖種。「於樂不樂，俱能含忍」，人家歡喜的地方能住，人家不歡喜的也能住。

「爾時世尊為攝前義，而說頌曰」，世尊把前面總的意思，攝成一個頌。「勇不樂居彼，而彼樂勇居」，前面一個「勇不樂居」，世間那些認爲了不得的人不歡喜住的地方，「而彼」，有四聖種的行者，他有勇氣去住。

五臺山北臺是一般人不敢住的，風大得不得了，距離山下很遠，上面又不產糧食，什麼柴火、糧食都要背上去，在冬天大雪封山，在上邊死掉都沒有人知道。這麼個地方，有人就是一個人住。我們在的時候，慈淨法師住在裏邊，一個人住的，什麼柴火糧食在大雪封山之前都準備好，高高地一個人住在上邊。

「勇不樂居彼」，一般人都不敢住的，他敢住。「而彼樂勇居」，他不但敢住，樂於住在那裏，住得很歡喜。「於樂不樂中，勇者俱含忍」，世間上的人，歡喜住的也好，不歡喜住的也好，這個勇者是修四聖種的人，「俱含忍」，世間人不歡喜住的地方能住，世間人歡喜住的地方也能住。不是去享樂，能夠在那個地方不受沾染。在世間人不願意住的深山老林住，不沾染五欲，還容易一些，世間人歡喜住的五欲場所，你在裏邊不沾染五欲，這纔難了。都能夠忍得下來，這是聖種。

「既棄捨諸欲，無物能拘礙」，既然心裏邊沒有欲，無罣無礙，好的不能把你拘住，壞的也不能把你阻礙掉。這樣的人跟南贍部上的真金一樣，十足的赤金，一分假的都沒有，這樣子的金，沒有人敢說它假。「如贍部真金，誰復應譏毀」，這樣子修行的人，沒有人敢譏毀他。

這個四聖種的可貴，我們要起一個羨慕的心，要起一個將來能做到的心，現在能做多少就儘量做多少，最好起一個現在馬上做到的心，這纔是聖者的種子種下去了。如果說這個做不到，不學這個，那麼你想成聖者，沒有希望。所以我們學到這一些，就是要起心能夠行持，要發這個願。

身器清淨有三個因素：第一是身心遠離；第二是沒有不足大欲，少欲喜足；第三是要修四聖種。這三個條件做到，身器纔能清淨。如果身器不清淨，修行還談不上，所以先要把身器搞乾淨。第三個因素是要修四聖種，「能生衆聖，故名聖種」，能夠生起各式各樣的聖者，那麼也是無貪爲性。

前三唯喜足者，一、衣服喜足聖種，二、飲食喜足聖種，三、臥具喜足聖種，四、樂斷樂修聖種，謂樂斷煩惱，樂修聖道也。

「前三唯喜足者」，四聖種一共是四個，前面三個聖種都是喜足。

第一，「衣服喜足聖種」，衣服只要能夠禦寒，能修行，就滿足高興。

第二，「飲食喜足聖種」，飲食，只要能把肚子吃飽，能夠有精神修行就好。至於味道好不好、質量怎麼樣都不在乎。經上打個比喻，生鏽的車輪不一定要什麼高貴的酥油、香油，只要有潤滑作用，輪子能轉得動就行。修行也一樣，不在乎吃的東西是否味道好、質量好，只要吃下去身體能夠修行就可以。如果講究衣服、飲食等等，那談不上修行。

第三，「臥具喜足聖種」，臥具也是隨得喜足。常住發給你什麼就拿什麼，不要嫌好嫌壞的。如果不滿足甚至於吵架，那不是修行應當有的態度。

第四，「樂斷樂修聖種」，煩惱要斷，善法要修。不但認識到要斷修，而且喜歡斷，喜歡修，有意樂心，這也是聖種。煩惱固然要斷，有的人是咬緊牙關斷，沒有喜樂心，那這個力量不夠。聖道要修，有的人不愛修，逼着修，這樣被動的修不上道，要自己有意樂心纔能夠上道。

這裏四個聖種講得很略，《法蘊足論》的文比較廣，可以對照。

問：第四聖種，既非喜足，如何亦用無貪爲體？答：以能棄捨欲貪、有貪故，此第四亦無貪性。

「問：第四聖種，既非喜足，如何亦用無貪爲體」，四聖種都是無貪爲性，前面三個，即衣服喜足、飲食喜足、臥具喜足是沒有貪性的，第四個樂斷樂修跟無貪好像不相干，本身沒有喜足的意思，怎麼也說它是無貪呢？

「答：以能棄捨欲貪、有貪故，此第四亦無貪性」，因爲第四聖種斷煩惱修聖道，能夠棄捨欲貪、有貪，性質是相同的，所以也是無貪。既然能捨棄欲界的貪、色界無色界的貪，當然要出離欲界，也要出離色界、無色界，也就是斷貪，能夠捨貪，所以第四個聖種也是無貪性。

問：何須立此四聖種耶？答：頌言：三生具後業，前三聖種，助道生具，最後聖種，助道事業。以諸弟子，捨俗生具，及俗事業，世尊哀愍，立此助聖道生具事業，令修行者，解脫非久也。

「問：何須立此四聖種耶」，為什麼要安立四聖種呢？

「答：頌言：三生具後業」，前面三個聖種是修道的生具，即資具，後面一個聖種是助道的事業，即真正幹的事情。「以諸弟子捨俗生具，及俗事業」，因為佛的弟子捨棄了世間上一切生活的用具跟事業，為求解脫，從佛出家，佛哀愍弟子，讓他們具備飲食、衣服、臥具、醫藥這些助道的資具。

「立此助聖道生具事業」，「樂斷樂修」，這是聖道的事業。捨掉世俗的事業，提起聖道的事業；捨掉自己的生具，佛資助聖道的生具。「令修行者，解脫非久也」，這樣使修行的人很快能得到解脫。因為世間上要成功辦事業，也要有養生的資料。修行人有修行的事業，也有修行的生具，這樣可以很快地把解脫的事情搞成功。所以要立四聖種。

問：何故安立如此二事？答：頌言：為治四愛生，一、衣服愛，二、飲食愛，三、臥具愛，四、有無有愛，治四愛故，立四聖種。

「問：何故安立如此二事」，為什麼安立生具、事業這兩件事？

「答：頌言：為治四愛生」，三個是「生具」，一個是「事業」，這樣安立能對治四個愛生。哪四個愛？即對衣服的愛、對飲食的愛、對臥具的愛、對有無有的愛。前三個在世間上是普遍存在的，一般人認為這三個愛是正常的，對修行的人來說，這是煩惱，要對治，要隨得喜足。

世間的人買衣服，到店裏邊東挑西挑，搞半天纔買到自己喜歡的，那就是貪心。以前有一個人是有名的「疙瘩」，買東西，總要從十幾個裏邊挑，挑到滿意的纔買。沒有那麼多可挑的就不買，一定要挑最好的。人家叫她「疙瘩大王」，這是貪心重的表現。

出家人，人家供養什麼，管它好不好，都高興。修行能夠衣服夠穿，冬天不冷就行。同樣，飲食也是給什麼就吃什麼。佛在世時要托鉢，人家給什麼就吃什麼，不要挑的。現在我們如果要跟大寮商量明天吃什麼菜、後天吃什麼菜，那就不對了，這跟修行背道而馳。這些由常住來掌握，常住希望出家人能吃好、身體好、能修行。這是對的，但我們自己不要去參與意見，跟廚房講「要吃什麼」，這就是貪心的表現。常住會保證營養、口味，自己不要去提，提了反而對道有損，給什麼就吃什麼是最好的。常住也不會拿臭的爛東西給大家吃。所以不要去關心那些事情。

還有「臥具愛」，對臥具也不要生貪愛。最後一個「有無有愛」，「有愛」，執著三界，還要不斷地投生。投生到天上去、人間去，總是去好的地方；「無有愛」，碰壁，感到灰心，就想一死了之，最好整個世界跟自己一起毀滅，這叫無有

愛。有愛、無有愛就是斷、常兩見，這一類愛用「愛斷樂斷」來對治。真正修聖道，就會脫離這個愛。「治四愛故，立四聖種」，因為要對治四種愛，所以安立四聖種。

我所我事欲，暫息永除故者，此更異釋。我所事欲者，衣服等三，此上起貪心，名我所事欲也。我事欲者，謂身也，身上起貪，名我事欲。為佛意欲令諸弟子，暫息我所事欲故，立前三聖種，永除我所及我事欲，故立第四聖種。

「我所我事欲，暫息永除故」，為使得我所欲、我事欲暫時息下直至永遠除掉，故安立四聖種。

「此更異釋」，另外一個解釋，「我所事欲」，衣服、飲食、臥具是屬於我的，不是我本身，在這三個上面起貪心，叫我所事欲。「我事欲」是執著自己這個身體。「身上起貪，名我事欲」，佛教，講一切法沒有我，對身不執，其他外道都執一個我，總是我要生天，我要永生，我要長命，我要羅漢身，我要不壞身等等，一切修煉的方法都是為這個事情服務的，說到底是執著有個我。我事欲在佛教裏是要除掉的，如果執著有個我，一切煩惱的根子斷不了，要產生互相對立的我、你、他，維護自己，損害人家，一切煩惱從我執大魔而生。對身上起貪叫我事欲，這也是貪。

「為佛意欲令諸弟子，暫息我所事欲故，立前三聖種」，佛慈悲，要使弟子能夠對治「我所事欲」，把屬於我所有的那些東西的貪著息下來，安立前面的三個聖種。對我所有的衣服、飲食、臥具都不起貪著，隨得什麼都滿足，暫時地把我所事欲息下去。

「永除我所及我事欲」，要把我所事欲、我事欲的根子永遠鏟掉，要修聖道，所以安立愛斷樂斷、愛修樂修第四個聖種，那就是徹底地解決問題了。前面三個是暫時息止下來，根子除不了，最後一個纔可以把根子除掉，所以佛要安立四聖種。這是很明確的，都是為了除愛除欲，都是無貪為性。

從此第二，明五停心位，七方便也。就中有二：一、總標，二、別釋。且總標者，論云：如是已說修所依器，由何門故，能正入修？頌曰：

入修要二門 不淨觀息念 貪尋增上者 如次第應修

「從此第二，明五停心位」，修行要有層次，七賢八聖。進入七賢的開端，即「五停心位」，就是修五停心觀的那個階段，是「七方便」裏邊的第一個。七方便：五停心觀、別相念住、總相念住，還有煖、頂、忍、世第一。也叫七加行。

「就中有二：一、總標，二、別釋。且總標者，論云：如是已說修所依器，由何門故，能正入修」，修行所依靠的器，就是我們這個身心，把我們的身心搞乾淨之後，這是正式修道的開端。我們歸依前要懺悔，就是把身心搞乾淨，然後受歸依。這裏先把身心調治乾淨，然後可以修道。如果身心不乾淨，一天到晚陷在五欲裏邊

打滾，如何進入道呢？即使把你鎖在關房裏閉關，心也不曉得在哪裏，甚至於要把窗戶打破跳出去。這樣是沒有意思的。一定要心能夠靜下來，身心乾淨之後，纔能說修道的事情。

「頌曰：入修要二門，不淨觀息念，貪尋增上者，如次第應修」，一般地說要修五停心觀。而《俱舍論》特別強調的是不淨觀與數息念。這個在《大毗婆沙論》裏邊是入佛法的甘露門。我們要進入佛法有兩個甘露門，就是不淨觀跟數息念。不淨觀是對治貪心增上的，欲貪特別增盛的修這個觀；「尋增上」，心裏妄想紛飛的人，修數息念。這兩類是有代表性的，所以要修這兩個觀，甘露門重點是指這兩個。

「如次第應修」，按着次第，貪增上的修不淨觀，尋增上的修數息觀。修行的人，身心遠離，身離開鬧市，心要住在法上。身遠離容易，只要離開鬧市，住到山林裏就可以。心要遠離却不簡單，心要東想西想的，世間上的城市裏邊，一些過去經過的什麼經驗，有什麼情況，都會在腦子裏翻出來。尤其是年輕時就出家的，這個貪心是不是能降得下去？碰到境界來的時候，能不能止得住？這是實際的一個關口。如果沒有這個把握，修行遲早是要泡湯的。真正修行的人，第一個關口，不淨觀要好好修，修了之後，對出家的清淨生活纔能有保障，能安穩住下去。所以要進佛道的門，先要把甘露——不淨觀，吃下去。然後，假使這一方面的貪心除掉了，坐下來還是東想西想的，入不了道，那再吃一個甘露——數息觀，把心靜下來。這樣子，你修行基本上沒有其他的問題了。

釋曰：正入修門，要者有二：一、不淨觀能治貪欲，二、持息念能除亂尋。

「釋曰：正入修門」，真正入修的門主要有兩個。第一，「不淨觀能治貪欲」，飲食男女是天性，儒家經常這麼說。男女是不是天性呢？這是煩惱心，因為煩惱無始以來流轉生死，好像成了天性，不教就會。但是同樣在三界流轉的有情，色界、無色界根本就沒有男女貪欲，欲界的貪欲也是跟畜生相等的貪欲。這是很卑鄙的，一定要把它除掉，這不是人的天性。不淨觀能治貪欲。

第二，「持息念能除亂尋」，胡思亂想，用持息念來對治。心靜下來，纔能入定，纔能起作用。如果你心掉舉，妄想紛飛，那一切修行的作用都起不了。前面講過，能夠改變自己、淨化身心的所有法一定要從定中得。定叫修，因為它最能夠熏心，最能夠改變心的思想。改造思想，單是拿本書念念，大家開開會，說來說去的，思想改造了嗎？要定中訓練過，纔能真正改造思想。

海公上師經常打比喻，瓷器或者陶器的坯子做好，樣子很像，茶壺就是茶壺，茶杯就是茶杯。但是要用這個茶杯、茶壺泡茶的話，不行，成一把泥了，因為沒有燒過。窑裏一燒，再燙的水，哪怕你擺在鍋裏去滾，它也不會壞掉，不會化掉。經過定窑燒過的那些法堅固，能夠不動。沒有經過定火燒的，那儘管你看了很多書，

人家也告訴你很多經驗，但是真碰到實際的情況，還是會泡湯，起不了作用，一定要經過定的鍛煉。持息念令心的亂尋除掉，心一境性纔能得到。

這是總標，修行要入門決定要通過不淨觀或者是持息念。

從此第二，別釋。就中分二：一、釋不淨觀，二、釋持息念。就不淨觀中，復分爲二：一、明行相，二、諸門分別。且初明行相者，論云：此中先應辨不淨觀，如是觀相云何？頌曰：

爲通治四貪 且辨觀骨鎖 廣至海復略 名初習業位
除足至頭半 名爲已熟修 繫心在眉間 名超作意位

〔表六 - 三：不淨觀〕

淨 觀 治 四 種 貪 (緣四種境修不淨觀)	緣青瘀等	— 治顯色貪，謂妙青黃等	觀，若緣骨鎖修不淨，通治四貪
		緣蟲食等 — 治形色貪，謂好形狀等。被豺狼等食，翻端正相故	
		緣蟲蛆等 — 治妙觸貪，翻美妙觸（軟滑）故	
		緣屍不動 — 治供奉貪，翻善俯仰、供奉事等	

「就中分二：一、釋不淨觀，二、釋持息念。就不淨觀中，復分爲二：一、明行相，二、諸門分別」，行相就是怎麼修。「且初明行相者，論云：此中先應辨不淨觀」，兩個甘露門，先說不淨觀。「如是觀相云何」，如何觀。「頌曰：爲通治四貪，且辨觀骨鎖，廣至海復略，名初習業位，除足至頭半，名爲已熟修，繫心在眉間，名超作意位」。

不淨觀對治四個貪：顯色貪、形色貪、妙觸貪、供奉貪。如果貪這個人長得牙齒白、臉帶桃紅色、頭髮烏黑或者金黃色等等，這是顯色貪；貪長得苗條等等的樣子，這是形色貪；貪皮膚細滑、碰上去舒服等等，這是妙觸貪；貪人家給你燒飯、給你做事情、給你穿衣服、給你唱歌跳舞等等，這是供奉貪，也叫奉侍貪。這些是貪心的幾個方面，都屬於貪。有的貪重點在形色，有的在顯色，有的是妙觸，有的是供奉，總之不出這幾種。白骨觀可以通治這四種貪，對治之後，就是一副白骨，有什麼可貪的呢？要對治四貪有好幾種觀法。白骨觀可以把四個貪一起對治。

觀的時候先從個人開始，一個一個觀出去，到四海爲止，然後再把它收回來。開始從略到廣，再從廣收到略。第一階段叫「初習業位」，這是開始學的一個階段。「除足至頭半，名爲已熟修」，剩自己之後，先是腳不要觀，再是腿不要觀，一直到臉也不要觀，只觀半個頭，就是觀天靈蓋那塊骨頭，這是第二個階段「已熟修」。最後，把半個頭也略掉，略到眉心，眉間一點，明點。這個時候是「超作意位」，最高的階段。把白骨觀分三個位來修，這是三個層次，從初級到中級，再到最高級。

釋曰：修不淨觀，正爲治貪。貪有四種：一、顯色貪，二、形色貪，三、妙觸貪，四、供奉貪。緣青瘀等，修不淨觀，治顯色貪；緣蟲食等，治形色貪；緣蟲蛆等，治妙觸貪；緣屍不動，治供奉貪。若緣骨鎖，修不淨觀，通治四貪，以骨鎖中無四貪境故。

「釋曰：修不淨觀，正爲治貪」，五停心觀，貪心重的人要修不淨觀；瞋恚心特別厲害的人要修慈悲觀；愚癡心重的修緣起觀；執著我的修界分別觀，這個身體就是十八界——眼、耳、鼻、舌、身、意、色、聲、香、味、觸、法、眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，根本沒有一個我，執什麼我呢？自以爲了不起，實際就是一大堆十八界，根本沒有一個我在裏邊；最後持息念，對治散亂。五停心觀中，俱舍論主特別強調不淨觀跟數息念這兩個。

不淨觀正面對治的是欲貪。貪又分四種，「顯色貪」，青黃赤白叫顯色。凡是貪人的一般就貪那個色，貪嘴唇的紅、牙齒的白、頭髮怎麼樣、皮膚怎麼樣，反正是顯色。「形色貪」，長得苗條、高矮適度，鼻子隆起，眼睛像什麼，這一類是形色。「妙觸貪」，碰上去，柔滑細軟等等，這是妙觸貪。第四種是「供奉貪」，歌舞伎樂，或者是給他做事情，等等。這四種貪都能夠引起自然的欲心，甚至於犯戒，都要除掉，每一種貪都有它的對治方法。

「緣青瘀等，修不淨觀，治顯色貪」，修不淨觀，觀想一個人的屍體，本來是皮膚潔白的等等，慢慢地腐爛，開始膨脹，皮膚顏色變成青色的，裏邊一塊一塊的，這個時候，之前所貪的顯色，所謂朱紅的嘴唇等等都不見了，都是一塊一塊的可怕的青黑色，那就不會再貪，顯色貪就對治了。

對治形色貪，「緣蟲食等」，屍體擺放時間久了，蛆蟲一堆一堆地在吃屍體，之前長得苗條不苗條就想不起來了。

「緣蟲蛆等」，蟲蛆在身上爬。蟲食是把身上一塊一塊都吃掉的那個樣子。蟲蛆是蛆在身上拱來拱去的，不要說用手碰，你看也不敢看。以前有一個人被火車撞死了，別人不知道，好多天後屍體爛掉了，都已經長滿了蛆蟲，纔被人發現。有人去看，只見衣服脹得緊緊的，鈕扣一解開，蛆都蹦出來了。這個時候，你說妙觸貪，碰到身上細滑柔軟？這個想不起來了，看到那個樣子就害怕，不要說碰。這個東西腐化了，一碰就是蛆、膿血，一塌糊塗的東西，還有什麼妙觸貪呢？

供奉，給你唱歌，給你跳舞，伺候你等等，「緣屍不動」，一個屍體，死僵僵，動也不動。在《清淨道論》裏邊還說了一個散亂觀，屍體被人家砍成一塊一塊的，頭在這邊，腳在那裏，拼攏來是一個屍體。你再想她供奉，怎麼做事情，給你跳舞的樣子，想不起，只剩下那個可怕的样子，這一些對治供奉貪。

對治四貪有這四個針鋒相對的方法。但是修不淨觀，整個修的時候，這四個貪都包在裏邊，都可以對治掉。所以一般是修不淨觀、白骨觀，白骨觀裏邊，這四種貪的境界都沒有。白骨裏邊沒有朱紅的嘴唇，沒有葡萄的眼睛，沒有苗條的身材，也沒有細滑柔嫩的觸的感覺，也沒有供奉你做事情。一副白骨如果來跳舞給你，

我看你逃也來不及，那個是白骨精，你還要欣賞她跳舞？恐怕不會，那供奉貪也不會有。「緣骨鎖」是白骨觀，為什麼叫骨鎖？骨頭一節一節連起來，好像鎖鏈一樣，挂在上邊，叫骨鎖。修白骨觀的時候，這四個貪的境都沒有，那四個貪就除掉了。

現在講如何修白骨觀，在藏經裏邊有《禪秘要法經》講得很詳細。最現代的是南懷瑾的《禪觀正脉研究》，裏邊也講得比較仔細、比較圓滿，他也是根據藏經來的。修白骨觀，有的時候，白骨全部站起來，向你衝過來，你該怎麼辦？要嚇死了，發神經病瘋了，着魔，那就糟糕了。而那些對治的方法在經裏都有，那個時候你要作意，彈指，纔能息下去等等，這些是真正修觀的時候都要知道的。這些是修定的人預先都要知道的對治方法，然後你修定纔行。

有的人是初生牛犢不畏虎，纔出家，甚至於還沒出家，來不及要上山去閉關修行，那你閉關碰到這些境界怎麼辦呢？這些都要有師父指點，或者從經書上看到纔知道。這也是千變萬化的，定中的境界不是幾本書寫得完的。《小止觀》說哪些能對治禪病，但你說只要把它寫在書上，只把修行放在紙上，那就把法身慧命自己糟蹋了，這是絕對愚癡的行動，一定要避免。但是這一類人很多，總以為自己了不得，自以為能闖天下。闖天下的人固然有，那是過來人，是有大善根的人，並不是你，人總要有自知之明，你到底是怎麼樣一個人，自己該要知道一下。六祖大師聽到《金剛經》一句「應無所住而生其心」就開悟了，你《金剛經》念了多少遍，可有什麼感覺呢？所以，不要自以為了不得，師父也不要，什麼都不要，就去住山閉關，不行的，還是要多學一點好。

今應且辨修骨鎖觀，此唯勝解作意相應。言勝解者，假想觀也。謂於色中，作不淨殊勝解也。此不淨觀，少分緣故，不斷煩惱，夫斷惑者，要須遍緣故也，但能伏貪，令不現行。

「今應且辨修骨鎖觀，此唯勝解作意相應」，修定的時候，要有作意。作意有三種^①。一、自相作意，觀這個東西本身，自相。假使修月輪觀，月亮就是月亮，這是自相。二、共相作意，觀一切法的共相。一切有為法都有無常，一切有漏法都有苦。最大的共相是空，不管有為還是無為都是無自性，一切法自性空，這是共相。三、「勝解作意」，假想的觀，不是真實的觀，所以白骨觀是勝解作意。先把一個人想成一塊骨頭，當然身體裏邊有骨頭，現在要憑自己的想像觀出骨頭來，這是假想觀。

「謂於色中，作不淨殊勝解也」，在一般凡夫都貪著的顯色、妙色等等裏邊，用觀想把它想成是不淨的。「此不淨觀，少分緣故，不斷煩惱」，一切有為法都是無常，這是共相觀，能斷煩惱。而不淨觀只能觀少數的人，不可能觀完遍虛空、盡

^① 《大毗婆沙論》卷十一：「有三種作意：謂自相作意，共相作意，勝解作意。自相作意者，思惟色是變礙相，受是領納相，想是取像相，行是造作相，識是了別相，地是堅相，水是濕相，火是煖相，風是動相，如是等。共相作意者，如十六行相等。勝解作意者，如不淨觀持息念，無量解脫勝處遍處等。」

十方界的人，觀到四大海之內，已經不得了了，把四大海的人都觀成一具白骨，能不能觀得起來？沒有定力，觀不起來。但是這樣的數字還是有限的，只不過是南瞻部洲的四海內的人，四海以外還有很多，天上的，地下的，還有地獄裏的，餓鬼裏邊的，畜生裏邊的，你怎麼觀得完呢？所以只是「少分緣」，只緣一部分，不能斷煩惱，只能壓伏煩惱。「夫斷惑者，要須遍緣故也」，一切法都緣遍，纔能斷惑。但是「能伏貪，令不現行」，因為是少分緣，單是能伏貪心，令不現行。《大毗婆沙論》裏邊也有這麼說，修不淨觀開頭雖然不斷煩惱，僅能伏貪心，但從不淨觀入手，也能引入四念住，最後甚至證果。

舉一則《清淨道論》裏邊的公案，說明修不淨觀能得初禪乃至能證阿羅漢。有一個長老是老修行，有一天，他托鉢經行，路上碰到一位婦女。這位婦女跟她的丈夫吵架，生氣跑出來，一個人要回娘家。回娘家之前，把自己打扮得像天人一樣的妖豔。碰上乞食比丘，因為她心裏有煩惱，起歡喜心，對着他張口笑。本來一般人看見女人露齒一笑，對潔白的牙齒會生貪心，他却是一看到牙齒，牙齒是骨頭，全身都是骨頭，當下一觀察，全身就是一副白骨，那個可怕的樣子一現，馬上證阿羅漢了。這是說不淨觀也能證阿羅漢，《清淨道論》明確寫的，南傳佛教有這個傳承，不淨觀也能證果。

這裏說「能伏貪」，伏貪之後還能上進，只要有其他功夫用上去，也能證果。單就不淨觀本身來說，不斷煩惱，只能伏貪，使貪不現行。實際上貪不現行已經夠好的了。碰到一些事情，貪心不冒出來，雖然種子沒有斷，但是行動上、思想上都沒有貪，在世間上這已經是稀有的人。像孔夫子這些，「七十而從心所欲不逾矩」，從心所欲，怎麼做也不會超越規矩，一切待人接物，都不會起煩惱心。這在世間上是很純熟的境界，但是煩惱根子還沒斷。

然瑜伽師，修骨鎖觀，總有三位：一、初習業位，二、已熟修位，三、超作意位。修不淨觀，應先繫心於自身，或於足指，或額或餘，隨所樂處，安止其心。心得住已，依勝解力，假想思惟，皮肉爛墮，漸令骨淨，乃至具觀全身骨鎖。見一具已，後觀第二，漸次一房一寺，乃至遍地，以海為邊，骨鎖充滿。為令勝解得增長故，漸略而觀，乃至唯觀一具白骨，齊此漸略，不淨觀成，名初習業位。為令略觀勝解力增，於一具中，先除足骨，思惟餘骨，漸次乃至，除頭半骨，思惟半骨，齊此轉略，名已熟修位。為令略觀勝解自在，除頭半骨，繫心眉間，專注一緣，湛然而住，齊此極略，名超作意位。

【表六 - 四：骨鎖觀】

骨鎖觀	—	總有三位 骨鎖觀， 瑜伽師修	初習業位	—	初觀一具，漸次一房一寺，乃至海邊，漸略而觀，乃至唯觀一具，齊此漸略，不淨觀成
			已熟修位	—	為令略觀勝解力增，除足骨乃至除頭半骨
			超作意位	—	為令略觀勝解自在，除頭半骨，繫心眉間，專注一緣，湛然而住

「然瑜伽師，修骨鎖觀，總有三位」，修骨鎖觀有三個階段。「初習業位」是初級的階段，中等的是「已熟修位」，第三「超作意位」是成就的階段。

怎麼修骨鎖觀呢？「應先繫心於自身分」，先觀想自己，「或於足指，或額或餘，隨所樂處，安止其心」，觀想足指，或者眉間，或者其他所樂之處，自己認為對修止相應的地方，把心定在那個地方。

「心得住已」，心住在那裏之後，「依勝解力，假想思惟，皮肉爛墮，漸令骨淨，乃至具觀」，一般古代修不淨觀的境是兩種。昏沉重的，從眉間開始，把心住在眉間，然後想這個地方慢慢地腫起來，腫成一個瘡一樣的泡，慢慢地顏色發青、發脹，然後皮破了，膿血出來，然後蟲蛆，慢慢地骨頭顯出來。再是掉舉大的，從足的大拇指開始觀，觀想它生一個瘡一樣地慢慢腫起來，起一個泡，之後顏色變，然後泡破了，膿血流出來，然後蟲吃，爛掉，筋血塗在骨頭上。最後筋血也乾掉，掉在地下，蟲什麼都吃完了飛掉。先觀左脚的一節大拇指骨，一節之後，第二節，第三節，把左腳的五個腳趾都觀好，然後觀足掌、足背、足跟。然後觀右脚，右脚觀好，再觀小腿骨，一層層觀上來，一直觀到頭上。

這個修《三歸依觀》的都學過。這樣，一個人並沒有爛，用假想的觀，假想皮肉爛墮，皮開肉在爛，膿出來，掉在地下，慢慢蟲把那些筋絲絲、肉絲絲都吃完，只顯一具白骨。「乃至具觀」，從一個地方開始，慢慢觀到全身，全身成一具骨架。

「見一具已」，把自己觀成，「後觀第二」，再觀一個人。乃至「一房」，一個房間假使有五個人，把他們都觀完。「一寺」，一個寺院都是白骨，乃至整個高梘村都是白骨，乃至三門縣、浙江省，乃至四海為邊，都充滿白骨。

「為令勝解得增長故」，這時候觀的力量還不强，要把這個勝解的力量再增長，「漸略而觀」，本來觀得廣，再從四海邊退回來，一個個減，最後減到自己一個人。「齊此漸略，不淨觀成」，先是放出去，然後慢慢地收回來，將四海的全部白骨，收回到自己一副白骨，這個時候不淨觀修成功了，這也是初級階段，「初習業位」。

這一階段過了之後，進入第二階段。「為令略觀，勝解力增」，略觀的力量還要加強。「於一具中，先除足骨，思惟餘骨，漸次乃至，除頭半骨，思惟半骨，齊此轉略，名已熟修位」，自己的一具白骨還要逐步減小緣的範圍。好像太陽聚焦鏡，太陽照的範圍大，熱力都散掉了，如果用焦聚鏡收攏來，能把火柴燃起來。這也是一樣的，把力量濃縮起來，先不緣足，然後不緣腿、膝蓋等等，漸次縮小緣的範圍，

最後只緣頭頂那半塊骷髏骨。「思惟半骨，齊此轉略」，這樣力量不斷地增強，這叫「已熟修位」，這是中級階段，還沒有到頂峰。

「爲令略觀，勝解自在」，要使這個略的觀「勝解自在」，超脫一切障礙，把頭部半塊骨再濃縮到眉間一點，就是明點，「專注一緣」，就在那一個點上，「湛然而住」，清清楚楚地住在那裏，不動不搖。「齊此極略，名超作意」，這是真正修行成就的位——「超作意位」。

《大毗婆沙論》這麼說，「初習業位」時，心還有散亂的，不太明了的；到中間那個階段，散亂心沒有，但力量還不夠明了；到最後那個位，不但心不散亂，而且力量極強，極明了，這是真正成就。

《三歸依觀》的原則是一樣的，但是方法跟《俱舍論》有一點點不同。它也是先觀自己成了白骨，然後觀周圍的父母怨親，再就收回來，收到哪裏？收到尾間骨，不在眉間。這是修法的不同，傳承的不同，當然各有殊勝的地方。我們修這個法最後是收在尾間骨，修尾間骨最起碼能使精力充沛、骨骼堅強。有的人坐着坐着就趴那兒，腰直不起來了，這是沒有力。如果修《三歸依觀》能夠住心在尾間骨，坐的時候就感覺好像是打足氣的皮球一樣，很有力地挺在那裏，一點也沒有疲勞的感覺。

論云：有不淨觀，有所緣少，非自在少，應作四句。作意已熟，所緣自身，名爲第一句。作意熟故，非自在少，所緣一身故，名所緣少。作意未熟，所緣至海，名第二句。作意未熟，是自在少，所緣至海，故非所緣少。作意已熟，所緣至海，爲第三句。自在、所緣，俱非少也。作意未熟，所緣自身，爲第四句。自在、所緣，二俱少也。

「論云：有不淨觀，有所緣少非自在少」，這是四料簡，有四句。第一句，所緣的少，但自在力很大，就是「作意已熟，所緣自身」，作意已經成熟，而所緣的境小，只緣自己一個。「作意熟故」，因爲作意的力量強，自在力大，而所緣只緣一個身，不是緣四海的人，所以「名所緣少」。

第二句，「作意未熟，所緣至海」，所緣的境很寬，但是作意還沒有成熟，那是第一個階段。「作意未熟，是自在少」，緣是緣得很寬，但是作意的力量很弱，自在力不大；「所緣至海，故非所緣少」，四海之內全是白骨，所緣不少。

第三句，「作意已熟，所緣至海」，作意也成熟，自在也大，所緣的境一直到海，四海之內都是白骨。第三句，所緣跟自在都不少。

第四句，作意也沒有成熟，所緣也是很少，「自在、所緣，二俱少也」。

這是講不淨觀的一些綱要。當然具體的、細緻的，也可以參考其他的書，最容易得到的是南懷瑾的《禪觀正脉研究》。因爲現在的書，單行本只有這本，其他的都是藏經裏邊的，單行本很少。我們的傳承是《三歸依觀》裏邊的九想觀、白骨觀，依這個修就可以。這個修法如果打開來，前面講的都能包得進去。我們依這個修，

有傳承的加持，也不要害怕。反正總的對治法，就是一切法空，管你顯什麼恐怖的境界也好，是空的。有的書上就這麼說，眼睛一睜開什麼都沒有了。

在《清淨道論》裏還提到，真正要修九想觀，還要去看真正的屍體，多看腐爛的屍體，然後觀想纔容易起來。有這麼一個說法，有的時候，你看得恐怖心起來了，就產生顛倒的現象，感覺這個白骨站起來，要向你撲過來。這個時候，要安住自己的心，要知道白骨是絕對不會站起來的，不會向你撲的。這也是對治法，一切定中的境界都是自己的亂心所產生的，那時候你自己看到很明確的，好像是白骨向你衝過來，實際上沒有的，那是定中的顛倒境，要知道如何對治，這些都是修定的人要掌握的東西。

像我們的傳承裏邊，好像《定道資糧》裏有，你到屍林裏邊去修不淨觀，不能吃香的麻、芝麻一類的東西。鬼神聞到香味，要來干擾你，那是自找麻煩。

還有觀屍體的時候，不要坐在它的腳邊觀。固然屍體是不會站起來的，但是非人，或者其他修邪法的，修起屍鬼的時候，它會站起來。那麼它一站起來，就衝着你的面，那你不是倒楣嗎？不要站在它正面。一般說起屍鬼，民間有這個傳說，它是往前衝的，不會轉彎的，那你避免在它前面。這些都是到屍林裏邊修行要注意的事情。《清淨道論》也這麼說，在它側面看，一方面觀屍體觀得清楚，另一方面，《戒定慧三學》裏邊也講，要避免那些站起來的事情，坐在它側面中間那裏看。

有的人問，對女人貪愛的，是不是要觀女屍？《清淨道論》叫你不要觀。還是男的觀男屍，女的觀女屍。異性的屍體即使腐爛了，對某些貪心重的人，還是能引起貪心。所以觀屍體也要簡別，不要去觀異性的。像這些觀法，一方面，我們有我們的傳承，就是《三歸依觀》；一方面，各式各樣的經論，講到白骨觀的都可以參考。

從此第二，諸門分別。論云：此不淨觀何性？一問。依幾地？二問。緣何境？三問。何處生？四問。何行相？五問。緣何世？六問。爲有漏爲無漏？

七問。爲離染得爲加行得？八問。頌曰：

無貪性十地 緣欲色人生 不淨自世緣 有漏通二得

「從此第二，諸門分別。論云：此不淨觀何性」，它屬於什麼性？「依幾地」，什麼地方可以修不淨觀？「緣何境」，所緣的境是什麼？「何處生」，哪些地方能夠生不淨觀呢？哪些地方能修這個法？「何行相」，不淨觀，以什麼爲行相？「緣何世」，三世裏邊緣哪一世？「爲有漏爲無漏」，到底是有漏的還是無漏的？「爲離染得爲加行得」，離染得，離開煩惱的時候，這個功德自然顯出來。這一般說是以前修過的，後來失掉了，當你煩惱斷完之後，這些功德自然會顯出來的，叫離染得。加行得是加功用行修成功的，叫加行得。最後的問題是問不淨觀是離染得還是加行得，一共八個問題。這八個問題用四句話全部答完，在這裏也可以看出來世親菩薩的善巧了。

「無貪性」，第一個問題，屬於無貪性。「十地」，「依幾地」？十個地。「緣何境」？「緣欲色」，緣欲界的色：顯色、形色。「何處生」？人間能生不淨觀，天上不能修，天上沒有不淨的顏色。「不淨自世緣」，緣不淨的行相。哪一世？「自世」。現在的不淨觀修現世的色；過去的緣過去的；現在不能緣過去、未來，就是緣自己那一個世。有漏無漏？「有漏」。離染得還是加行得？兩個得都有。

釋曰：無貪性者，答初問也，謂不淨觀，無貪爲體。十地者，答第二問，通依十地，謂四根本靜慮及四近分、中間、欲界。言四近分者，謂四禪各有近分也。緣欲色者，答第三問，唯緣欲界顯形色。人生者，答第四問，唯在人趣生，除北俱盧，以天趣中，無有青瘀等，故無此觀。不淨者，答第五問，以不淨爲行相。自世緣者，答第六問，若在過去，緣過去世，若在現在，緣現在世，若在未來，緣未來世，名自世緣。若不生法，通緣三世。

「釋曰：無貪性者，答初問也」，「無貪性」，無貪、無瞋、無癡都是善的。「謂不淨觀，無貪爲體」，不淨觀以無貪爲體。

幾個地方能夠修不淨觀呢？「十地」。「答第二問，通依十地」，「四根本靜慮」，四個根本定和近分定，還有中間定，欲界，都能緣欲界的色修不淨觀。但是無色界跟欲界太遠，不緣欲界，所以無色界的定也不能緣欲界的色來修不淨觀。

「言四近分者，謂四禪各有近分也」，四個禪定都有近分定。近分定是還沒有到根本的禪定。你到上海南匯等等郊區、郊縣，也算是上海，但是還沒有到上海市區。每一個禪定都有一個近分定，講「定品」的時候，還要廣講。

緣什麼境？緣欲界的色——顯色、形色，「答第三問，唯緣欲界顯形色」。

哪些人能生這個不淨觀？「答第四問」，「人生」，唯在人間，人趣生。「除北俱盧」，人間能夠生起不淨觀，北俱盧洲却要除掉。北俱盧洲的人沒有苦苦，無法修不淨觀，也不想修不淨觀。所以北俱盧洲儘管享受好，却不是修行的地方。

《菩提道次第廣論》八難裏邊，北俱盧洲是一難，修行的難，影射到我們這個世界上來，生活太好對人的修行也是一個難。生活太好了，不能放下來修行，他又沒有什麼求，身體也蠻強壯，活得蠻長，好像沒有什麼苦惱，很舒服，叫他修行不容易。

天上更不行。「以天趣中，無有青瘀等，故無此觀」，天上都是淨色，不淨的那些東西沒有，那天上的人也不能修不淨觀。所以天上儘管超人趣，但修行來說，人趣爲勝。人趣裏邊，南洲爲勝。我們生在南洲，做個人，不修行，不可可惜？南洲士夫有十六種殊勝，《現觀》裏邊一條一條都講的。主要是說南洲人特別堅強，做壞事壞到透頂，好事也做到最圓滿。能夠把他轉過來，他就可以做最好的事情；如果不轉，則什麼壞事都做得出來，南洲人有這個特性。真正的修行，南洲人有十六種殊勝。

「不淨者，答第五問，以不淨爲行相」，觀的時候，取它的不淨相，不管周圍的境怎麼淨妙，都把它看成血、膿、蛆、爛等等絕對不淨的樣子。這是對治貪，所以叫假想觀，它並沒有爛，你觀它爛掉。

「自世緣，答第六問。若在過去，緣過去世，若在現在，緣現在世，若在未來，緣未來世」，過去世修不淨觀，緣過去的色；現在修不淨觀緣現在的色；未來的不淨觀緣未來的色。不能越世而緣，只能緣當下這一世，當然要觀現在的。「若不生法，通緣三世」，假使不淨觀得到非擇滅，沒有生出來，三世的法都能緣，因爲不生法種類無邊，假如它能生出來的話，三世遷流的法都能緣。實際上，沒有生也無所謂緣不緣的。有部是這麼一個思想體系，一定要順便說明一下。

有漏者，答第七問，既是假想觀，故唯有漏。通二得者，答第八問，通離染得及加行得。若曾修得，有離染得；曾未得者，有加行得。

「答第七問，既是假想觀，故唯有漏」，有漏，不能斷煩惱，不能證果。

那怎麼《清淨道論》裏說看到白骨，起白骨觀，證阿羅漢果？這是說不淨觀可以通其他的觀，從不淨觀下手，通到四念處，一直通到四諦十六行相，馬上證阿羅漢果。因爲他善根成熟了，這個引起那個，又引起下一個，最後可以證阿羅漢。所以不要輕視不淨觀，這裏講有漏，是指假想觀等等，好像不淨觀不是道。不是那回事，沒有這個有漏，無漏一定起不來。所以不淨觀是甘露門，是入修時候的重點。

凡是人，你說你從小生來沒有男女念頭的，這個話人家不會相信，除非你是菩薩示現。你投生的時候怎麼投的？在欲界投生就是看到男女姪欲，自己參與進去。男的中陰跟母親，以爲自己在姪欲；女的中陰以爲與自己的父親在姪欲，認爲母親在干擾。是以這樣的心入胎的，你說你没有姪欲，不是打妄語嗎？既然生到欲界，連色界的那些功德你都沒有，色界雖然離開男女姪欲，但還是有漏的。你連這些都沒有，你說：「我心是乾淨的，從來不會起這個念頭的。」哪個會信呢？最近有一位拿了很多裸體照，跟人家說他是不會動心的。不動心，你藏那麼多照片幹啥？讓人家動心，要害人家？我看也不見得害人，還是害自己爲主。不喜歡它的，你藏着它幹啥？這些事情騙不了人的。欲界的人，姪欲是根，《楞嚴經》也講得很仔細。世間上儒家也說飲食男女。有一本雜誌，好像一個歐洲人對佛教徒說：「男女事情是天性，你們出家人怎麼過得了這個關啊？」好像是違背自然的一種不合情理的事情，實際上他是不懂，這哪裏是天性呢？是畜生性，是欲界的性。無始生死以來都墮落在這個地方，纔有這個東西。如果你生在色界，就沒有這個東西，何況出三界呢？這根本不是人的本性，是外加的。

「通二得」，這是最後一個問題，「通離染得及加行得」，佛的一切功德都是離染得，離染之後，那些功德自然會生出來。「若曾修得，有離染得」，假使過去修過不淨觀，後來退掉，當離染的時候，功德自然恢復，不淨觀的功德會生起來，這叫離染得。假使以前沒有修過，由加行得，要靠加功用行纔能得到不淨觀。

很多人都看過天台宗的《小止觀》，它裏邊說，假使有不淨觀善根，只要住心於臍下，心靜下去之後，就可以看到自己的五臟六腑，好像是打開倉庫看裏面的那些稻、糧食一樣，清清楚楚。如果過去修過不淨觀，現在心一靜下來，不淨觀善根就會出現，自己身體裏邊的臟腑等等都看得清楚。只要稍稍加一點工夫，它就會出來。

沒有這個善根的，也不要退心。「他一觀就出來了，我觀了半天影子都沒有」，急眼了。你過去沒有下工夫，現在下工夫也來得及。現在工夫下多了，可能現世就證得了。即使現在不證得，以後一用功又來了。這都是自己下工夫來的，並不是佔便宜來的。我們有些居士修修四歸依就感覺好得不得了，什麼都空掉了，乃至遍虛空光明熾燃，本尊顯身。「我怎麼沒有啊？」人家修得那麼好，自己好像灰心得不得了，「我不是這個材料，恐怕修不成，乾脆不要修了。」他修得好，過去有善根。你修不好，過去沒有善根。既然過去沒有，現在趕快積聚善根，還來得及。過去沒有善根，現在不積聚，那將來也沒有善根，永遠沒有善根，怎麼辦呢？所以善根是靠自己。

佛教是沒有佔便宜的，一切善根都是自己積聚來的。利根也好，鈍根也好，可以轉根嘛！練根可以把鈍根練成利根的，就看你練不練，不練，永遠是鈍根，練的話，利根就來了，所以一切主宰都在自己身上。修行不要碰運氣，或者算命，這一輩子能不能修行成就？這簡直是笑話。不努力怎麼會成就呢？不要把世間上那一套用到修行上來，還是要自己下工夫，即使這一輩子不成就，下一輩子一坐就來，這還是好的嘛。所以我們還是要鼓勵自己，不要看人家是怎麼怎麼好，自己好像什麼都沒有，灰心喪氣的，甚至於不想修行，不要這樣。

現在我們補充《順正理論》的資料，這對我們修不淨觀有一定的幫助。《大毗婆沙論》裏講得還要廣一些。

論曰：修不淨觀正為治貪，然貪差別略有四種：一顯色貪，二形色貪，三妙觸貪，四供奉貪。對治四貪依二思擇：一觀內屍，二觀外屍。利根初依前，鈍根初依後。（《順正理論》卷五九）

這裏邊一樣講貪有四種：顯色貪、形色貪、妙觸貪跟供奉貪。對治這四種貪有兩種方式：一種是觀內屍，一種是觀外屍。我們昨天介紹《清淨道論》的方法是觀外屍，觀其他人的屍體。利根的觀自己當下皮膚膨脹、變青、化膿、皮破血流、蟲吃，兩種都可以用。一般說利根用觀內屍那個方式。《三歸依觀》也是用這個方式。鈍根用這種觀不親切，生不起不淨的感覺，要觀實際的屍體，到屍林裏去看腐爛的屍體，天天看，看它膨脹、變青黑、血塗、膿、爛、蛆等等。

謂利根者，先於內身，皮為邊際，足上頂下，周遍觀察，令心厭患。為欲伏治顯色貪者，應專隨念內身分中，膿血脂精涎洩髓腦，大小便等

變異顯色；及應隨念衆病所生，內身皮上變異顯色，黃白青黑如雲如煙，斑駁黧黯不明不淨。由此令心極生厭患，便能伏治緣顯色貪。以知此身為如是等，非愛顯色所依止處，故於一切皆得離染。為欲伏治形色貪者，應別觀察諸內身支，是髮毛等三十六物，聚集安立和合所成，離此都無毛等形色；復以勝解分割身支，為二或多散擲於地，種種禽獸爭共食噉，骨肉零落支體分離。由此令心極生厭患，便能伏治緣形色貪。為欲伏治妙觸貪者，應以勝解除去皮肉，唯觀骸骨澀如瓦礫。由此令心極生厭患，便能伏治緣妙觸貪。為欲伏治供奉貪者，應以勝解觀察內身，如眠醉悶顛癇病等，不能自在運動身支，如老病時或至未至，被如是事纏縛其身；又觀內身不自在行，無不繫屬衆緣故生，於中都無少許身分，可為供奉威儀所依；徒妄執為能供奉者，彼決定有能供奉事，然供奉名所目義者，謂以彼彼身分為緣，決定能為舞歌笑睇，含啼戲等威儀事業，觀彼事業都無定性，如箜篌等所發音曲，一切皆類幻化所為。由此令心極生厭患，便能伏治緣供奉貪。是名利根初習業者，思所成慧觀察內身，能伏四貪令不現起。（《順正理論》卷五九）

先介紹利根的，從自己外邊的皮觀起，從腳上到頂下，以皮為界，下邊是足，頂上是頭，觀遍每一個角落，如《三歸依觀》從下觀到上，從上又觀到下，反復地觀幾次，使自己產生厭患的心。以四種方法分別對治四種貪。「為欲伏治顯色貪者」，假使要調伏顯色的貪，觀內身裏邊「膿、血、脂、精、涎、涕、髓、腦」等等，還有大小便這些流出的東西。這些東西顏色變異，「及應隨念衆病所生，內身皮上變異顯色，黃白青黑如雲如煙，斑駁黧黯不明不淨，由此令心極生厭患」，觀察自己身體裏邊有那麼多東西，排泄出來，都變了顏色。假使生病，皮膚的顏色變成黃的。如一般營養不良，黃皮寡瘦的樣子；還有白的；害腎病的，顏色發青黑的；還有生斑疤那些不乾淨的東西，只要有病就變異了。現在看到的所謂潔白的皮膚、朱紅的嘴唇等等都是靠不住的，顯色的貪用這樣的觀想來對治。

這個身體是顯色所依止的處，不可靠。只要身體有所改變，顏色馬上就變。我們上海的一個鄰居，年輕的時候長得很好，後來害腎病，臉色漆黑。另外我記得曾看到兩張照片的對比。一張是極漂亮的年輕女人的照片，另外一張是她幾年以後，害了艾滋病，病危時候拍的照片，皮包骨，眼睛跟貓頭鷹樣睜得那麼大，頭像個骷髏，很恐怖。骨頭都萎縮了，蜷在一起，就像隻貓頭鷹。這個身體不可保信，幾年前還那麼端正，但一得艾滋病，沒有幾年，就全部變完了。這個顯色靠不住，貪著的東西本身就是因緣和合、如幻如化地顯現的，沒有真正一個可靠的顯色可以貪著的，這是對治顯色貪。

形色貪就是長得苗條、好看、合適等等。那要觀察內身的支分都是髮毛爪齒等三十六物，修不淨觀要把它們記住。髮毛爪齒、皮骨精血、肝膽腸胃、大小便利、腦髓等等一共有三十六種髒東西。這些東西一堆，就是這麼一個人；離開這一堆東

西，沒有一個端正的人。以勝解的力量，就是假想的力，把這個身體分成兩段。或者，觀想被野獸吃了之後那個樣子，東一塊，西一塊，這是腳，那是頭，那是腿，到處撒了一地，還有一些野獸在那裏吃，那麼這樣觀對治形色貪，再也不會想到她以前那麼好看。

在歷史上也有這麼一個公案。優婆鞠多出身於高貴門庭，修行之後，成了阿羅漢，度了很多的衆生。因為他長得很好，在那個國家裏邊，有一個頭等的妓女繫念於這位尊者（據說這個妓女一夜要一百兩金），捎信叫尊者去看看她。優婆鞠多是一個修行人，他當然不去。沒過好久，那個妓女犯了法，手脚被砍了，被丟在屍林裏，讓她自己慢慢死。古代印度的刑罰也蠻殘酷的。消息傳到優婆鞠多尊者的耳朵之後，優婆鞠多就去度她。這個妓女雖然很痛苦，看到優婆鞠多來了，還是很恭敬，就問尊者，當她自己長得非常之端正的時候，請他來，不來，現在成這個樣子反倒來了，是什麼原因呢？尊者說：「以前是不方便來看你，現在正是度你的時候。」給她說法。這個妓女總算有宿世善根，聽法之後，安詳而死，好像是生天了。把一個人砍成一塊一塊凋零的樣子，屍體到處分散的時候，形色貪根本就生不起來了。那自己觀想，用假想的力量，身體都肢解之後，野獸在吃，皮肉零落的樣子，哪有什麼形色貪，苗條不苗條的，貪心就生不起了，這是對治形色貪的。

妙觸，假使碰上去，感覺這個人的身體細滑、柔軟等等。對治妙觸貪要用觀想的力量，觀她身上的皮血之類的都爛完了，只留下骨頭。這塊骨頭好像磚頭一樣的，碰上去是很不舒服的，很粗糙的，沒有細滑的感覺，觀想這個人本身就是塊骨頭，肉、皮都是假相，都爛完了，還有什麼可愛的、細滑的感覺呢？觀想這個可以對治妙觸貪。

供奉貪是貪爲你做事、跳舞、唱歌、搞娛樂的，能使你歡喜這些。要想所看到的歌舞伎樂的樣子都是假相，是因緣和合而顯出假的威儀相，那些東西本身沒有實在性，都是暫時現出來的幻象。真正病來了，或者癱瘓，或者睡着，或者吃醉，那個威儀的樣子就顯不出來了。

佛傳裏也有這麼一個故事。釋迦太子在宮殿裏邊，國王因為怕他出家，儘量叫宮娥彩女來伺候他，一天到晚唱歌跳舞、尋歡作樂。有一天，釋迦太子實在看厭了，隨她們在跳，自己休息去了。休息之後醒過來，看到那些歌舞倡伎也睡在那裏，有的人在咬牙齒，有的人嘴巴張得大大的，有各式各樣的睡覺的醜態。白天那些動人的樣子全不見了，都顯出了非常可怕的样子跟各式各樣的怪相。那就是供奉貪也是不可靠的。

還有一個據說是歌女，她本來每天伺候太子，跳得很好，太子也很欣賞她，跳到後來，她生病很瘦，跳也跳不動，國王叫她離開，怕太子看到這些不愉快的景象要出離。這個女人很傷心，太子問她原因。她說國王下令叫她明天離開宮殿。她害了肺結核病。古代害肺結核病是沒治的，只有等死。太子很感慨，世間無常，前一

段時間還跳跳蹦蹦很有力的，現在一下就黃皮寡瘦，跳又跳不動，一切都是無常的。太子給她一些很珍貴的珠寶，叫她回去好好休養。

觀想這些東西對治供奉貪。沒有一個真正能供奉自己的、有自性的東西，都是因緣和合而顯出如幻如化的相，其他的業一來，就都不存在了，生起厭患心，對治供奉的貪。

若鈍根者，由根鈍故，煩惱猛利，難可摧伏，藉外緣力方能伏治，故先明了觀察外屍，漸令自心煩惱摧伏。謂彼初欲觀外屍時，先起慈心往施身處。如世尊說，初修行者，欲求方便速滅欲貪，當起慈心之澹泊路，精勤修觀乃至廣說。至彼處已，為欲伏治四種貪故，應如四種澹泊路經，修不淨觀，觀外屍相，以況內身，彼相既然，此亦應爾。由此方便，漸能令心，亦於內身深生厭患，便能伏治前說四貪，由於內身見自性故。為不淨觀速得成滿，應修八想伏治四貪。為欲伏治顯色貪故，修青瘀想及異赤想；為欲伏治形色貪故，修被食想及分離想；為欲伏治妙觸貪故，修破壞想及骸骨想；為欲伏治供奉貪故，修膨脹想及膿爛想。許緣骨鎖修不淨觀，通能伏治如是四貪，以一骨瑣中具離四貪境故。」

（《順正理論》卷五九）

利根的人修不淨觀從觀察自己開始，用四種方法把四種貪降伏下去。鈍根的煩惱重一些，不容易調伏，自己觀想自己的力量還不能制伏煩惱，那就要靠外緣對治，去看實際的屍體，每天去看屍體，看它慢慢膨脹起來，皮膚顏色變青一塊、黑一塊的，然後裏邊膿血流出來等等，天天看，看了之後能夠把煩惱降伏下去。用八個想對治四貪。

哪八個想呢？對治顯色貪，用青瘀想及異赤想，《三歸依觀》中講過，皮膚變青，青一塊、黑一塊的。異赤想，皮破了，血流出來的那個樣子，裏邊的肉都顯出來。本來是潔白的皮膚，現在化成青一塊、黑一塊的，甚至於皮破之後，膿血都流出來，顯色的可愛的樣子，全部都給蓋掉，降伏顯色貪。

對治形色貪，用被食想及分離想，觀想身體被野獸吃得東一塊西一塊的，剩下的皮肉到處散落的樣子，這樣形色迷惑的力量就沒有了，形色貪完全去除。

對治妙觸貪，修破壞想及骸骨想，觀想身體被破壞，爛掉，全部是膿血。甚至於只剩下一塊骨頭，一點也不滑，粗澀得跟磚頭、石頭一樣，沒有細滑的感覺。

調伏供奉貪，用膨脹想、膿爛想。一共八個觀想來對付四個貪。

另外，《俱舍論》特別強調修白骨觀。因為白骨觀一個觀想能夠把這四種貪——顯色貪、形色貪、妙觸貪、供奉貪，全部都對治掉。白骨裏邊，一點好看的顏色也沒有，明亮的眼睛、朱紅的嘴唇等等，白骨觀上都現不出來了。白骨裏邊也沒有好看的形色，只是一個骨架子，什麼苗條不苗條，根本就沒有這個感覺。白骨裏邊，也沒可愛的細滑的感覺，都是粗糙的骨頭，跟石灰一樣的。你們見過骨頭的人，可

能也知道，那些風化的骨頭一點也不光滑的，很粗糙的。還有供奉貪，如果一具骨架跳舞，那你嚇也嚇死了，哪還有什麼好看的呢？我們說的白骨精，變成人的樣子當然迷惑人，如果真的顯出原形來，那嚇死人，哪還會覺得可愛？修白骨觀能夠把四種貪全部除掉。

這是補充《順正理論》裏的一些資料，《大毗婆沙論》可能更多，我們隨緣給大家參考一下。《禪觀正脉研究》這本書也可以參考。

第一個甘露門是把我們的貪欲心息下去，因為這個貪欲心最厲害，人生下來天然就有，所謂的飲食男女。前面講過，隨得飲食，便生喜足，不要起貪著，但是為了修道，也不能說不吃飲食。但是姪欲却是危害性最大。《四十二章經》裏邊說，幸虧貪欲只有一種，還可以勉強衝過去，把它斷除，可見貪欲的力量很大。貪欲心，一定要把它衝破。這個關過了之後，男女的貪心已經息下來了，但你坐在那裏，心定不下來，東想西想的，總是不能安住於一個緣，那時候要修數息觀，第二個甘露門是持息念。

從此第二，別釋持息念。就中分二：一、明念差別，二、明息差別。且釋念差別者，論云：說不淨觀相差別已，次應辨持息念，此差別相云何？頌曰：

息念慧五地 緣風依欲身 二得實外無 有六謂數等

〔表六－五：持息念相差別〕

持 息 念 相 差 別	繫心緣出入息從一至十，此有三失：	
	(一) 數減失，於二謂一；(二) 數增失，於一謂二；(三) 雜亂失，於入謂出，於出謂入。離此三失，是名正數。中間錯亂，復應從一，次第數之，終而復始，乃至得定	
	數	——
	隨	—— 謂繫心緣出入息，不作加行(捨前數法)，隨息而行
	止	—— 謂繫念唯在鼻端，或於足指，隨所樂處，安止其心
	觀	—— 觀察此息風已，並觀息俱大種、造色、及依色住心心所法，具觀五蘊，以為境界
	轉	—— 謂移轉，轉息風覺，乃至世第一法位
	淨	—— 謂勝進入見道位等，乃至盡智等

「從此第二，別釋持息念。就中分二：一、明念差別，二、明息差別。且釋念差別者」，先解釋念的差別。「論云：說不淨觀相差別已」，不淨觀各式各樣的相

已經說完，現在解釋什麼叫持息念。「此差別相云何」，持息念各式各樣的相貌是怎麼一回事？

「頌曰：息念慧五地，緣風依欲身，二得實外無，有六謂數等」，這裏邊講了很多的問題。持息念，它的名字是「念」，但實際上體是慧。因為能數的是慧，以慧的力量，使念住在息上。慧、念兩個是很接近的東西，不用慧而用念為名字，這是鄰近釋。

依哪些地可以修數息？數息念一定要捨受的時候纔能修，有喜樂受的時候心衝動，心不容易息下來，所以只有五個地可以修數息念。分別是初二三禪的近分定、中間定、欲界，這五個都是捨受。而根本定，初禪是離生喜樂；二禪是定生喜樂；三禪是離喜妙樂，都有喜樂受，不能修持息念，只有近分定是捨受，可以修。四禪以上都是捨受，為什麼不能修呢？四禪以上沒有出入息，呼吸都停止了，怎麼數呢？所以只有這五個地有數息觀。

它緣的境界是什麼？緣的是風，也就是息。依什麼身來修？依欲界的身。有幾個得？有兩個得，離染得跟加行得。它的作意是實相作意，跟不淨觀的假想作意不一樣，這個息是實在有的東西。「外無」，外道沒有數息觀。現在的外道、氣功師也在搞數息觀，那是從佛教裏偷去的。真正的數息觀外道是沒有的，他們偷只能偷個皮毛，裏邊偷不了。因為數息觀數下去，慢慢地觀息，觀息的能造的四大，地水火風，再觀所造的四大，再觀依四大而起的心理作用，慢慢地轉入四念處。四念處是觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我。外道是不談無我的，真的無我的境界，他進不去。外道總執著一個我，我要怎麼樣，我要身體堅固，要金剛不壞，要羅漢身等等，都是要使自己沒有毛病，能夠壽同天地，都是打這個妄想。所以他最多學個皮毛，一二三四，數息，他學會了，內部的東西，他深入不下去。而這個數息觀，從數息下手，將來能夠證果證道的，一直通到無學道。

「有六謂數等」，數息觀有六種。哪六種呢？一是數，二是隨，三是止，四是觀，五是轉，六是淨。

《小止觀》後邊也有這六種，但是它的觀想跟根本乘的有一點不一樣。這六個觀想在《大毗婆沙論》裏邊講得很仔細。我以前一個筆記本上有這個東西，本來是今天要用的，講之前這個資料已經放好了，上了座就沒有了，裏邊沒有，外邊也沒有，這是障礙出來了。那沒有關係，我們下了課再去找，明後天再介紹。我們今天先把課文上的講完，其他資料可以下一次再補充。

釋曰：此有八門。息念慧者，第一出體門。此之息念，以慧為體。息即是風，念持息故，名為息念。體雖是慧，而名念者，由念力持，慧於境中，得分明故。經言，阿那阿波那念。阿那者，此云遣來，謂持息入，是引外風，令入身義；阿波那者，此云遣去，謂持息出，是引內風，令出身義。五地者，第二依地門。謂依初禪近分，及二三禪近分，並中間、欲界，

此念唯與捨受相應，故在近分、中間、欲界，非餘地也。謂苦樂受，能順引尋，此念持尋，故唯捨受。緣風者，第三境界門，此定緣風。依欲身者，第四依身門。唯依欲界人天趣身，除北俱盧。二得者，第五辨得門，通離染得及加行得。實者，第六作意門。此與真實作意相應，非假想也。

「釋曰：此有八門」，講數息觀從八個方面來講。

第一，出體門。「息念慧者」，數息念的體是慧心所。息是呼吸，就是風。「念持息故，名為息念」，把念頭住在息上，數它的數，叫息念。

「名念者，由念力持，慧於境中，得分明故」，我們明明在數那個息，是慧心所在起作用，因為靠念的力量，把息持住，然後慧在裏邊數，一、二、三、四，能夠清清楚楚數它，慧跟念是兩個相應的心所，關係極密切，因為念的力量強，就安念的名字，這是鄰近釋。

「經言」，持息念在印度的原名是「阿那阿波那念」，「阿那」是「遣來」，把息吸進來。「謂持息入，是引外風，令入身義」，把外面的空氣吸進來。「阿波那」，是「遣去」，把內邊的風排出去，「令出身義」。所以，阿那阿波那念的本意就是出入息，吸進來，又遣出去，在裏邊數數，這是持息念下手的方法。

第二，依地門。「五地」，持息念依哪些地可以修呢？「謂依初禪近分」，初禪的近分定，就是未到地定，「二三禪近分」，這些都是捨受，因為近分定是在斷煩惱當中，正在搏鬥，沒有喜樂。煩惱斷完，喜樂就生了。根本定，初禪根本定，離生喜樂，二禪根本定定生喜樂，三禪根本定離喜妙樂，根本定都有喜樂，有喜樂的心有衝動，不能靜止下來持息。假定你心裏很高興，這個持息根本修不好，要捨受，心裏很平穩的樣子去修，所以，一定要依靠初禪的近分、「二三禪近分」、「中間」定（也是捨受）、「欲界」（也有捨受）這五個地去修。

「此念唯與捨受相應」，因為持息念只能跟捨受相應，所以在近分、中間、欲界跟捨受相應的時候，能夠修這個法。「非餘地也」，其他的地不行。「謂苦樂受，能順引尋，此念治尋，故唯捨受」，為什麼苦樂受不能修持息念呢？苦樂受能夠引生尋伺，而持息念正是對治尋伺的，兩個是針鋒相對的，所以苦樂受不能修持息念。

第三，境界門。「緣風」，緣的境界是風，就是出入息的氣。「第三境界門，此定緣風」，一定是緣出入息的氣。

第四，依身門。「依欲身」，「第四依身門，唯依欲界人天趣身，除北俱盧」，要修出入息的人一定是欲界的，不限於人間，天趣也可以，但是人間要除北俱盧。北俱盧洲是八難之一，他生活太舒服，不會修這些佛法的。

第五，辨得門。「二得者，第五辨得門」，跟不淨觀一樣，有離染得，也有加行得。過去沒有修過的，由加行而得到，是加行得；過去修過的，離染之後，過去的功能又恢復了，叫離染得。

第六，作意門。修持息念的作意是實相作意，修觀的時候，心裏緣的風是實在有的東西，是具體的客觀上存在的，不是假想的。

外無者，第七簡邪門。佛教方修，外道無有，以諸外道無說者故，自不能覺微細法故。

第七，簡邪門。「外無」，邪門外道沒有數息觀。「佛教方修，外道無有，以諸外道無說者故，自不能覺微細法故」，因為兩個原因，外道沒有數息觀。

第一個原因，「無說者故」，外道裏邊沒有人會教這個法，他們都是外行，但是現在的外道內部沒有說的，到佛教裏來偷。很多外道裝作歸依三寶，到三寶裏來聽修法，去搞他的外道，這樣的人不少。這是盜法，這是他們的一種伎倆。

「自不能覺微細法」，這一個是他們衝不破的。數息觀最高要達到無我的境界；外道，我執是非常重的，持息念跟我執是相違的，是要達到無我境界，外道要從理上去得到持息觀有困難。除非放下外道修佛法，也承認無我，否則，即使偷到一點皮毛，也僅停留在皮毛上。數息念，息數了之後，心靜下去，這一點外道也可以做到。現在的一些氣功師，都在用數息念，但是息下去之後，能夠觀到四念處嗎？不能！這個是他們不願意觀的，所以不能再上一層。

很多氣功師自己也知道，他們的功夫到一定水平就沒有路了。我在四川寶光寺碰到一位氣功師，他很老實，也很謙虛，他帶了一批他的學生到寺院來，專門參訪那些大德高僧。他也很坦率地跟我說，他修到一定的階段，再上去的路迷住了，好像空中駕飛機，四邊都是雲霧，他沒有方向盤，沒有辦法。他是當着他那麼多弟子的面這樣說，他來佛教裏找門路。佛教裏當然有門路，但是要把自己的東西放下，承認佛教的教義。

佛在世的時候，是否是佛弟子就是看你承不承認三法印——諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜。如果承認這三個要件，就是佛弟子；如果不承認，那你根本不是佛弟子，是外道。問題在你本身。如果你能很樂意地接受，那佛教的一些修法的財富，你都可以取得。佛教是大公無私的，只要有人有苦，都要救。佛弟子跟外道原則上有差別。

阿底峽尊者以後，佛弟子的素質降低了，如果用三法印來簡別佛弟子，很多佛弟子不能領會這個甚深的道理。後來用另一個方式來簡別，看你是不是真正地歸依三寶，一切歸投三寶。歸依三寶的時候，一定要叫你放棄對邪魔外道、外道典籍以及向外道傳教士求救，放棄對他們向往的心。如果這個不斷掉，就不是佛弟子。要一心一意地歸投於三寶，一切困難和疑難請三寶解決，一切事情向三寶學習，這樣纔是一個真正的佛弟子。這樣的標準當然比以前的標準要低一點，但是也不會出毛病。如果這個標準再做不到，三寶又歸依，外道又不放，最後受害的是你自己。外道不放，歸依體就沒有生起來，而外道的法你修下去哪一天出毛病，誰知道呢？你歸依體沒有，不是佛弟子，佛菩薩也很難護持你，那你自己糟糕。現在最低的標準是一定要歸依佛，歸依法，歸依僧。

這個看上去好像是有點門戶見，歸依佛教之後，就不能信其他，其他宗教可能也有這些。甚至於拉山頭的，搞派系的也是，你加入這個組織，就不能加入其他組織。那佛教是不是跟他們一樣也有派系？不是的！真正能夠徹底地把真理完全搞清楚只有佛一個人，其他的都是搞錯的，你們要跟了搞錯的人跑，當然是不忍心的。那歸依三寶之後，就不要去走錯誤的道路，這是從悲心出發，並不是從派系出發。派系，它也認為自己對，人家不對，這是自以為對，並不是真的對。佛教客觀上確實是對，並不是自封為第一，自封為我對。他一切道理都明白了，也能夠用來度一切衆生，可以運用自如。從這個角度說，歸依三寶，不要再去歸依天魔外道，並不是門戶見，這個一定要搞清楚。

數等者，第八辨相門。此相差別，由具六因：一、數，二、隨，三、止，四、觀，五、轉，六、淨。數者謂繫心緣出入息，從一至十。此有三失：一、數減失，於二謂一；二、數增失，於一謂二；三、雜亂失，於入謂出，於出謂入。離此三失，是名正數。中間錯亂，復應從一，次第數之，終而復始，乃至得定。

第八，辨相門。「此相差別，由具六因」，這六個因在《大毗婆沙論》裏講得很清楚。天台《小止觀》的六妙門就是這些，當然修法有點不同，天台宗依三止三觀的道理來修。這裏是用佛教原來的本相來修。第一是數，第二是隨，第三是止，第四是觀，第五是轉，第六是淨，分六個層次。

「數者謂繫心緣出入息，從一至十」，數是把心繫在息上，數出入息的次數，從一數到十。天台《小止觀》的數息觀，也是數一到十。先數入息，再數出息，五個入，五個出，加起來一共是十。並不是說一、二、三、四、五、六、七、八、九、十都是出。而是五個入息、五個出息。為什麼要先數入息？因為順生死的緣故。生的時候，第一口氣是吸進來，死的時候，最後一口氣出去就不來了。先數入後數出有很多原因，這是不顛倒的、如法的次第，也是順於生死的次第。

在數的時候，有三種過失要避免：

第一，「數減失」，數少了，本來是二却當一，本來是三數到二去了，這是一個過失。

第二，「數增失」，數多了，本來是一數到二去了，本來是二數到三，「於一謂二」。心不在焉，數錯了。要想靜下去，要把心緣在息上，歷歷分明地用慧來數數，一二三四，這樣子一個個數，不要數錯。數錯心已經被妄想引過去，不起妄念，怎麼會數錯呢？數錯就是妄念的表現，所以不要數錯。

第三，「雜亂」，數入的時候，不要當是出。數出的時候，不要當是入，不要搞亂掉。

一個是數字的減，一個是數字的增，一個是出入的混亂，這三個過失能夠避免就是正確的數數，「離此三失，是名正數。中間錯亂，復應從一，次第數之，終而

復始，乃至得定」，假使中間數錯了，那就重來。再從一開始，一、二、三、四，這樣按次第數下去。「終而復始」，十個數滿了，再從一開始，這樣不斷循環地數，數到心寂靜乃至得定，數息觀修得好的能得禪定。

當然這還不是得真的禪定。得禪定當然不是那麼容易，要遠離惡不善法，要離五蓋，纔能夠得到初禪，這是色界的最下層的初禪。數息觀數得好，相似的禪定，就是九住心裏邊，可以達到一二三四五，這樣的境界會出現。這些境界出現的時候，超出我們普通經驗的一些東西會出現。那個時候你自己平時從來沒見過的境界會出現，只要心靜下去，都會有。現在末法時期，居士還多一些。他們修那個法也好，這個法也好，都會出現一些非常好的境界。上海有一個修歸依的，他還沒有修到十萬，快滿十萬的時候，看到遍虛空的光明湛淨的藍天中，現一個菩薩像，遍法界的那麼大，這個時候，他自己感到，法界好像和菩薩身融合了一樣，那麼大的菩薩顯出來。這是過去善根出現，也是三寶的加持。人跟人是不一樣的，不要說他看到，我也要。有的人感到身上起煖，或者是感到光明等等，這些都不要執著。你看到之後，是得到加持，更努力地修就對了，不要執著那個外相。總是要從因上下手！自己今天是怎麼樣用功得到這個好相的，明天繼續用這個用功的方式，越來越改進，功夫越深，將來果報越大。如果執著外相，忽略了下工夫，那永遠不會達到目的，甚至於可能會着魔。

我們經常提這個話，希望你們能體會這個意思。佛教是緣起論，一切都是緣起。海公上師經常打比喻，你要吃飯，一定要有鍋，有水，有米，有柴，有火，把柴點燃，鍋架好，水加上去，米合適地擺，鍋裏蓋起，半個多小時，決定是飯。你說半個小時以後，出來的不是飯，是泥巴，不會，是沙子，也不會。肯定是飯，沒有二話。如果因緣缺一個，那不會是飯。我們要達到一個果，從因緣下手。假使要取得飯這個果，一定要鍋、水、米、柴、引火的火柴都具備，把它們如法地安排好，那飯決定會出來的。因緣和合，決定成那個果。

隨，謂繫心緣出入息，不作加行，隨息而行。止，謂繫念唯在鼻端，或於足指，隨所樂處，安止其心。觀，謂觀察此息風已，並觀息俱大種、造色、及依色住心心所法，具觀五蘊，以為境界。轉，謂移轉，轉息風覺，乃至世第一法位。淨，謂勝進入見道位等，乃至盡智等。為攝六相，故說頌曰：持息念應知，有六種異相，謂數隨止觀，轉淨相差別。

「隨，謂繫心緣出入息，不作加行，隨息而行」，數是下手的功夫，接着是「隨」，因為心靜下去了，不再作加行，不要數一二三四，隨着息一進一入，進出進出，心完全安在息上。

「止，謂繫念唯在鼻端，或於足指，隨所樂處，安止其心」，止的時候，心更靜，止在鼻端，或者是腳尖上，或者你歡喜的任何一個地方都可以，把心停在那裏，止的功夫更深一層，定在一點，就是明點。

「觀，謂觀察此息風已，並觀息俱大種、造色，及依色住心心所法，具觀五蘊，以為境界」，單是止，不開智慧，要有觀。要觀有力，非要先得止不可。心止不下來，東晃西晃的，力量極弱，觀不起來。有的人說，要觀想一個菩薩，或者九頭三十六臂的菩薩相，「這怎麼觀得起啊！有那麼多手，每一個手拿的東西那麼多，九個臉，每一個臉又不一樣的顏色，這個觀不起來」，這是沒有止的力量。

海公上師初次傳「三歸依觀」的時候，是口傳的，沒有文，頌也是後頭編的，那個三歸依觀筆記更是後頭寫的。開始傳了之後，那些年輕比丘問幾下就會了。還有幾位老居士跟海公上師說：「那麼多觀想，我頭都昏了，要倒下去，怎麼去修啊？」那怎麼辦呢？《三歸依觀》的頌，就是因為這些老居士沒有辦法纔寫的，以頌來觀想。頌還太簡單，隆蓮法師又寫了一本《三歸依觀》。這本《三歸依觀》出來以後，海公上師一直都沿用這本書。我們在五臺山的時候，有一次夏安居本來要講經的，因為很多人到九龍崗勞動去了，留下的就是常住與執事的監院、買辦、庫頭，包括我一個會計。這個時候有人請法，有人就提，人少講不起經，乾脆修「三歸依觀」，每天晚上帶着修。修了兩個多月，從頭到尾，始終一個法印，沒有離開那本《三歸依觀》的模式。隆蓮法師也提到，海公上師幾十年的傳法，都是以這一本書為印板的，不增不減，不要自己再加，也不要亂改。這個觀，外道就觀不來，他們要偷也偷不了。如果你把佛教偷去了，就是佛弟子。

觀的時候，觀這個息，這個息是風大，跟它連在一起的四大是不離開的，地水火風都觀，又觀所造色。緣所造色又能產生心王、心所，觀察這個怎麼能產生心王、心所，五蘊——色受想行識，全部從這裏觀。之後又觀四念住——觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我，四念住從觀五蘊裏邊出來。外道能不能觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我？你承認就是佛弟子。如果不承認，那觀也觀不好，再上去的路沒有。所以以觀這些為境界，轉入四念處，再上去，證果證道的東西都會有，所以說持息念成就是蠻高的。

「轉，謂移轉，轉息風覺，乃至世第一法位」，轉是移轉，把位置往上提。本來是緣風、緣數息的，可以慢慢移轉昇高到世第一（四加行中最高的一位），鄰於見道。從數息開始，一直可以提高到見道之前的世第一。

「淨」，淨化，已經見道，聖者的無漏法出來了。「謂勝進，入見道位」，世第一法一剎那就入見道，到世第一法，不見道是不可能的。見道十五剎那也是極快，上下四諦都見得清清楚楚。「乃至盡智」，一直到阿羅漢的無學位，乃至佛果的金剛喻定。

修數息觀，從數息開始，一直可以轉，修止，修觀，修止觀，修四念住，然後到四加行，到世第一位。四加行就是修四諦十六行觀。到世第一之後，淨化到見道，無漏法出來，乃至一直到盡智，煩惱斷完，金剛喻定，這樣一共六個相。所以數息觀可以一直通到無學，這個外道沒有，外道修到非想非非想定，也是一個凡夫。

「故說頌曰：持息念應知，有六種異相」，最後總結，應當知道持息念有六種不同的相。「謂數隨止觀，轉淨相差別」，就是數、隨、止、觀、轉、淨這六個相。

這裏邊，轉跟淨有兩種說法。有的人說，轉，從開始觀到世第一是轉；淨是從見道位開始。也有的人說，從修四念處開始，到金剛喻定斷盡煩惱、出生盡智之前都叫轉。盡智出來，無學道，無學果得到，叫淨。這裏介紹的是第一種說法，在見道之前，從四念住一直到四加行的世第一，是轉。從進入無漏道見道開始，叫淨。

《俱舍論》採取這個說法。這是依有漏、無漏來判：無漏以前，都叫轉；無漏以後，都叫淨。後面那個說法，凡是煩惱沒有斷完的，都叫轉；煩惱斷完叫淨。這兩種說法過去都是並存的，而這裏世親菩薩引的是第一種說法。《大毗婆沙論》裏邊對於修這六個次第過程中產生的一些現象說得較詳細，本想仔細講一下，但現在資料暫時找不到了。

從此第二，明息差別。論云：息相差別，云何應知？頌曰：

入出息隨身 依二差別轉 情數非執受 等流非下緣

「從此第二，明息差別。論云：息相差別，云何應知」，就要講息的自相差別了。「入出息隨身，依二差別轉，情數非執受，等流非下緣」。

釋曰：此有六門。入出息隨身者，第一依身門。謂息隨身，以息是身一分攝故。依二差別轉者，次第二依息門。身心名二，息依身心轉也。要具四緣，息方得轉：一、息所依地，謂欲界初二三禪，名有息地也；二、風道通，謂口鼻也；三、毛孔開；四、入出息地，粗心現前。前三名身差別，後一名心差別。生無色界，四緣俱闕。若羯刺藍、頸部曇、閉尸、健南四位，唯有粗心及息地，闕餘二緣。及在欲界、初、二、三禪，入二無心定，唯有三緣，闕粗心一也。若在欲界等，入第四定，唯有二緣，闕粗心及毛孔開，以第四定極淳厚故，引彼大種，遍滿身中，毛孔不開也。若身生第四定，有風道通，謂口鼻也，及容有粗心，謂起下地威儀通果心也，闕餘二緣。此上諸位，隨闕一緣，息皆不轉，故論云：謂要身中息所依也，有諸孔隙孔是風道通，隙是毛孔開也，入出息地，粗心現前第四緣也，息於爾時，方得轉故，出第四定等，及初生時，息最先入謂息先無故也，入第四定等，及後死時，息最後出息新斷故。

「釋曰：此有六門，入出息隨身者」，「依身門」，入出息依的是身。「謂息隨身，以息是身一分攝故」，息，我們的呼吸，雖然沒有執受，但是屬於內身的一部分，等呼出去與體外空氣混合了，那就不屬於我們，當正在吸進呼出的時候，那就屬於身體一部分，所以是依身的。

「依二差別轉者，次第二依息門」，這個息怎麼生起來的？兩種差別，既要依身，又要依心。如果單是有身，沒有心，不能出息；單是有心，沒有身，也不能出

息。「息依身心轉也」，有身，有心，纔能產生呼吸。打開說有四個緣，「息方得轉」，四個因緣具足，纔能有呼吸，呼吸也不是隨隨便便的，四個緣缺一不可。

第一，「息所依地，謂欲界初二三禪，名有息地」，息所依的地是有呼吸的地方，就是欲界、色界初禪、二禪、三禪，第四禪沒有出入息。大三災，風災吹三禪，第四禪沒有災，為什麼？第四禪出入息也沒有了。第三禪有出入息，風災還有。第四禪根本沒有息，風災達不到。所以，第四禪以上乃至非想非非想天都不是息所依的地。

第二，「風道通」，呼吸要有通道，就是口鼻。口鼻沒有怎麼呼吸呢？當然還有一種是通過毛孔呼吸的，這在《大毗婆沙論》、《順正理論》也有講。風有內風、外風等各式各樣的。出入息的風是指從口鼻出入的，或者口呼吸，或者鼻呼吸。上吊就是喉嚨被卡住了，氣進出不了，就死掉了。所以，一定要口鼻通，息纔能進出。

第三，「毛孔開」，毛孔也要開，沒有毛孔也不行。第四，「出入息地，粗心現前」，出入息地的心要粗心，細心不行。心細下去，出入息就會慢，進入四禪後，息都沒有了。所以要粗心現前。「前三名身差別，後一名心差別」，前面三個是講依身的差別。最後一個是依心的差別。總的來說，出入息要依身心而轉，身的方面有三個條件，心的方面有一個條件。

「生無色界，四緣俱缺」，生欲界、初、二、三禪這些地方，四緣具足，可以有出入息。假使生無色界，沒有身，前三個緣沒有，依出入息地的粗心也沒有，四個緣都缺，所以無色界是沒有出入息的地。

在「羯刺藍、頰部曇、閉尸、健南四位」，胎兒還沒有生六根時也沒有出入息。雖然生到欲界，是出入息的地，粗心也有，但是口鼻還沒有長出來，毛孔也沒有開，這兩個緣沒有，也不能出入息。那時是胎息，靠母親的臍帶來呼吸，他自己不能呼吸。

「在欲界、初、二、三禪」，假使「入二無心定」，雖然身體在欲界或者是初二三禪，是息所依的地，但是入了兩個無心定——滅盡定、無想定，唯有三緣，粗心沒有。缺一個因緣也不能出入息。入無想定、滅盡定的人不呼吸的。印度婆羅門入四禪以上的，可以用油漆把他身上的毛孔都漆起來，口鼻也封住，他入定能不死。幾年前我在寶光寺的時候，報紙上登載過一個實驗，把一個入定的婆羅門裝進一個玻璃箱裏，往玻璃箱裏灌滿水，又用玻璃膠把玻璃箱密封起來，三個月後把箱子打開，人還是活的，還在定中，出定之後，跟普通人一模一樣。這個人在三個月裏邊沒有呼吸，不單是口鼻不呼吸，心臟也不跳，毛孔也不呼吸，還好好地活了三個月。

假如有情身體在欲界、初禪、二禪、三禪，而心入第四禪以上，只剩下兩個緣，粗心沒有，毛孔也不開了（入了第四禪毛孔不開了），出入息就沒有了。所以入第四定的人，密封起來，沒有關係，但是出定還密封就不行了，那就悶死了。「以第四定極淳厚故，引彼大種，遍滿身中，毛孔不開也」，因為第四定極淳厚，四大種遍滿身中，把毛孔都塞住了，毛孔呼吸也不要了。

而生到第四禪的人鼻子、口都是有的，也還有粗心。因為他可以起下地的心，用下地的心來做威儀，也可以起通果心化成下地。但是沒有另外兩個緣，就是有息地、毛孔開。

「此上諸位，隨闕一緣，息皆不轉」，只要缺一個緣，息都不會產生。「故論云：謂要身中，有諸孔隙，入出息地，粗心現前，息於爾時，方得轉故」，《俱舍論》說能生出入息的主要條件：第一個「要身中」，要具備息所依的身，欲界、初禪、二禪、三禪；第二、三個是「有諸孔隙」，要有口鼻道和毛孔開，身上有孔隙；第四個「粗心現前」，入細心也不行。這四個因緣具足，出入息纔能生起。

「出第四定等，及初生時，息最先入，入第四定等，及後死時，息最後出」，一入第四禪定，出入息就沒有了，出定之後，第一口氣要吸進來，當然是息先入。小孩子出生時，口鼻通了，也要吸口氣，息也要最先入，這個息就是這個時候最先進去的。出氣，是「入第四定等，及後死時」，第四定等，等指無色界的那些定跟無想定，入這些定跟人最後死的時候，氣最後出，出去不來了。入定的，最後一口氣出來之後入定，呼吸不動，到出定的時候再進來；人死的時候，最後一口氣出去之後永不進來了。

《四十二章經》裏邊說，人的生命有多少時間呢？說了很多，最後有一位比丘說是在呼吸間，一呼一吸之間，後來佛認可這位比丘說：「你說對了。」

如果有無常觀，一切世間的鬥爭就不會有了。爭什麼呢？這口氣出去，來不來都不知道了，還爭啥呢？古代的大德也經常用這句話，這口氣出去，下口氣來不來？還有的說，今晚脫了鞋和襪，不知明天穿不穿。不要以為只對老人是這樣，年輕人也不敢說的。我在上海有一個鄰居，他是江南造船廠吊架子上的電焊工。他的一個同事早上還生龍活虎的，然後從高空「啪」掉下來，中午報喪，家裏去收屍體。還有一個，也是一個年輕人，在廠裏邊工作，操作時不當心，掉到機器裏去了，身體被卷成麻花，卷死了。再有一個，一個學徒跟一個老師傅正在修機器，師傅說看看上邊兩個東西是不是相對，學徒正往上看，「啪」，東西掉下來，頭砸扁了，也死掉了。所以一口氣出去，進不進得來，是年輕的，還是年老的，都不敢說。這個念頭起來，修道纔會心切，如果這個念頭起不來，總想着今天沒有還有明天，明天沒有還有後天，這樣子修不能與道相應。

情數者，第三依情門。息是有情數攝，身一分故。非執受者，第四非執受門。息非執受，不與根合故。等流者，第五五類門。息是等流性，同類因生故。非下緣者，第六息觀門。息唯自上地心之所緣，非下地心緣上地息，如身生欲界，起欲界心，自地心也，起上初、二、三禪心緣欲界息者，上地心也。若初禪息，唯三地緣；第二禪息，通二地緣；第三禪息，唯自地緣。若生下地，無上息故，又生上地，起下地心，非是緣息心故，下地心不緣上地息也。如生初禪，起欲界心，唯是通果。然此通果，唯緣

欲界，所變化事。若生上二禪等，起初禪等心，通威儀通果。威儀唯緣初禪身業，通果亦唯緣初禪變化，故起下地心，而不能緣上地息也。

「情數」，數息觀一定依有情來修的。「息是有情數攝，身一分故」，有情能修，無情不能修。

「非執受」，這個息是不是執受的？「息非執受，不與根合」，息的損益跟身根不相干，它跟身不是連在一起的。比如說，你敲皮膚一下，或者拿火燙一下，那痛得難受。但你說把呼吸砍一刀，痛不痛？什麼都感覺不到，因為息不是我們所執受的。

「等流」，第五是五類分別門。「息是等流性，同類因生」，不是長養。胖人的息反而短，瘦人的息反而長，所以這個跟長養不一樣。是長養的話，人胖，息也該長些。既然是同類因生的，不是剎那性。既然是有為法，也不是無為法。五類分別門裏邊它是同類因。也不是異熟生，息是有斷續的，異熟生的東西長出來不能斷的。小孩子生出來，這個身體是異熟果，那不能一會兒不見了，明天又出來了，沒有這個事情。息是一會兒出去，一會兒來，不是連續的，所以不是異熟生。

「非下緣」，下地不能緣上地。「第六息觀門。息唯自上地心之所緣」，自地的心緣自地的息，上地的心也可以緣下地的息，下地的心不能緣上地的息。「如身生欲界」，具體說，生在欲界的人起欲界的心，緣欲界自己的息。假使起的是入初禪、二禪、三禪的心，也可緣欲界的息，這是上地的心緣欲界的息。初禪的息只有初二三禪能緣，欲界不能緣。二禪的息只有二禪、三禪這兩個地可以緣。三禪的息只有自地可以緣。

「若生下地，無上息故」，生在下地的人沒有上息，上地的息還沒有得到，那怎麼緣呢？

「又生上地，起下地心，非是緣息心故」，假使生在上地，起下地心的時候，這個心是通果心、變化心，不是緣自己息的心，「下地心不緣上地息也」，這時候的心是下地的心，而息却是上地（即本地）的息，這個下地的心是不會緣自己息。比如人在初禪起變化通果心，那是緣欲界的變化的事情，不是緣初禪的息。假使生在二禪，「起初禪等心」，等是欲界，威儀路、通果心都可以有，但這不是緣二禪息的心，只能緣初禪的身業變化等。所以起下地的心，「而不能緣上地息也」，即使生在初禪、二禪，當起下地的心時候，不能緣上地（本地）的息。總的來說，上地的心能緣下地的息，而下地的心不能緣上地的息。

數息觀的一些分別講完了，數息觀比較仔細的修法在《大毗婆沙論》裏邊有，下一次再補充一下。

俱舍論頌疏講記 卷二三

〔印〕世親菩薩 造論

〔唐〕圓暉法師 著疏

智敏上師 講述

〔2018 版〕

（内部整理資料 仅供学习参考）

分別賢聖品第六之二

從此第三，明四念住。就中分二：一、明別相念住，二、明總相念住。且初明別相者，論云：如是已說入修二門，由此二門，心便得定，心得定已，復何有所修？頌曰：

依已修成止 爲觀修念住 以自相共相 觀身受心法
自性聞等慧 餘相雜所緣 說次第隨生 治倒故唯四

「從此第三，明四念住」，七賢位，第一個是五停心觀位，五停心觀中突出兩個：不淨觀、數息觀。接下去是四念住，別相念住、總相念住，這是四加行前兩位。

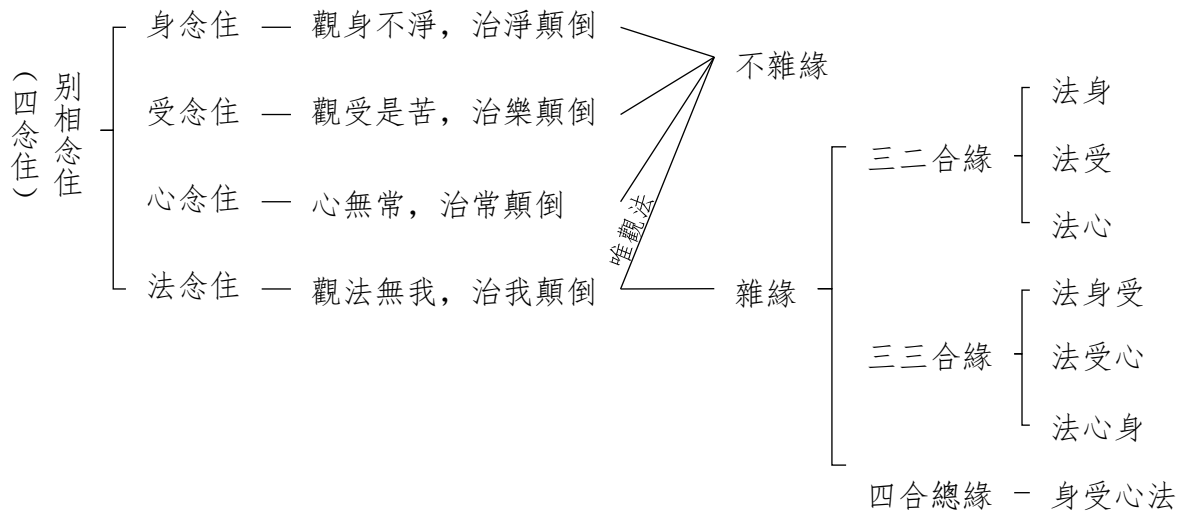
「就中分二：一、明別相念住，二、明總相念住。且初明別相者，論云：如是已說入修二門，由此二門，心便得定，心得定已，復何有所修」，由《俱舍論》原文引出問題，「如是已說入修二門」，入道修行的兩個甘露門，本來是貪著姪欲的，可以先止下來；妄想多的，也可以用數息觀止下來，這樣子便得定，得定之後纔能修。

「心得定已，復何有所修」，心得了定，還修什麼呢？要觀。前面重在止，觀不淨，觀數息等等目的是把心收回來。收回來之後，真正用功，還是四念住。前面講過，修數息觀的次第是數、隨、止、觀，止之後就要觀，觀就轉到四念住去了。所以後頭六個門，實際上是轉到四念處去的，最後能夠證到見道乃至無學道。不淨觀也能轉入四念處，也能證道。一般說數息觀能生起四念住，沒有說到不淨觀，有的註解說不淨觀同樣能生起四念住，只是數息觀生起的條件要好一點。

這裏要簡別所得的定。一般說，修前面兩個觀，利根的能得奢摩他，得禪定；差一點的心能夠進入思所成慧，修所成慧還沒有生起來，也可以勉強進入後面的四念住。

「頌曰：依已修成止，爲觀修念住，以自相共相，觀身受心法。自性聞等慧，餘相雜所緣，說次第隨生，治倒故唯四」，前面修成止之後要學觀，那就要修四念住。四念住觀身、受、心、法這四個東西，觀自相，觀共相。四念住的自性是慧，因爲有念的力量，能夠使心住，所以叫念住，鄰近釋。「聞等慧」，就是聞思修的慧，「餘相雜所緣」，修四念住，可以各別各別地緣身受心法來修，也可以雜在一起修，兩個兩個緣，三個三個緣。「說次第隨生」，四念住的次第，也是根據一定的生起的次第來說的。爲什麼說四個？「治倒故」，因爲我們有四個顛倒，常樂我淨。要除這四個顛倒，就觀四念住：身是不淨；受是苦，不是樂；心是無常；法是無我，沒有我。

【表六 - 六：別相念住】



釋曰：依已修成止，爲觀修念住者，依前二門，已修成止，梵云奢摩多，此云止也。次應爲觀修四念住，觀者，梵云毗鉢舍那，即是慧也。

「釋曰：依已修成止，爲觀修念住者，依前二門」，通過兩個甘露門（不淨觀、數息觀）修成功殊勝的奢摩他，接着要修毗鉢舍那。修不淨觀、數息觀主要是使心定下來、奢摩他成就，然後轉入四念住的觀。「梵云奢摩多」，奢摩他也好，奢摩多也好，都是梵文，「此云止也」，漢文叫止。奢摩多修成，纔算正式進入修行的位，前面還是散心的。這個，我們自己要起慚愧，到底進入沒有？還沒有進入的，趕快進，再也不要悠悠忽忽的。這一輩子不度，哪一輩子來度？毗鉢舍那，也是梵文，毗鉢舍那漢文叫慧。

以自相共相，觀身受心法者，釋也，或以自相，或以共相，別觀身受心法。身受心法，各別自性，名爲自相，大種造色，是身自性，受是受性，心是心性，除此三外，所餘諸法，名法自性。一切有爲，皆非常相通道諦也，一切有漏，皆是苦性唯苦集諦也，及一切法，空非我性通四諦及虛空非擇滅也。此非常等，諸法共有，名爲共相。共相別觀者，謂且觀身與餘有爲，同非常相，與餘有漏，同是苦相，與一切法，同空非我相，受等亦爾。問：如何得知念住成滿？答：觀身至一極微一剎那時，名爲身念住滿；觀受心法至一剎那時，名受等滿，以非色故，無一極微。

「以自相共相，觀身受心法」，觀的對象是身、受、心、法。以自相觀，以共相觀。「或以自相，或以共相，別觀身受心法」，各別各別地觀，觀身的自相，觀身的共相，觀受的自相、受的共相，乃至心、法，都如此。「身受心法，各別自性，名爲自相」，身有身的自性，受有受的自性，乃至法有法的自性，這叫自相。

「大種造色」，四大種——地水火風，跟所造色，這是身的自相。我們這個身體，總不外乎四大種——地水火風，所造色，就是五根，還有浮塵根這些東西。五

根是淨色根，浮在淨色根旁邊、幫淨色根起作用的是浮塵根。我們能看到的是浮塵根，淨色根肉眼見不到。

一般初學佛法的人，都有這個概念，身體是四大所成，血是水，呼吸的是氣（風），身體的溫度是煖（火），骨頭是地，這是簡單化的。堅硬性是地，骨頭是所造色，四大都有，但骨頭裏地大特徵特別顯著，表現是硬的，骨頭裏邊不是沒有水，否則就散成粉了。它也不是沒有溫度，人體內的溫度一般是三十六度多。也有運動（風），學過物理的都知道，組成骨頭裏邊的分子在不斷地運動，電子都在轉。地水火風遍於一切所造色，能造色是堅濕煖動性，是真四大，是身根所對的。眼根所對的是假四大，實際是所造色。身的自性，是能造的四大種和所造的色。

受的自性是領納，裏邊又分苦樂憂喜捨幾種不同的受。心是了別爲性。「除三之外，所餘諸法」，除了身、受、心以外，其餘的都歸納成法，叫法的自性。法的自性是能持自性，軌生物解。

「一切有爲，皆非常相」，凡是有爲法都是無常的。不但有漏法如此，無漏的道諦也是無常，這是共相。觀身的自相，地水火風，堅濕煖動，觀所造色，淨色根或者浮塵根，每一色裏邊，一個個分析，乃至最小的極微，這是觀自相。觀共相，一切身也好，受也好，心也好，法也好，都是無常的，這是它們的共相，一切有爲法都有無常的特徵。

「一切有漏，皆是苦性」，有爲法包括有漏、無漏，道諦是無漏的有爲，苦集二諦是有漏的有爲法。有人問，一切法都有涅槃性，都有它的離，苦集二諦是要離的，將來是要捨棄的，這是有它的離，而道諦是無漏的，爲什麼要離它呢？道諦也要離，在證涅槃以後，那些修的道都要丟掉。《金剛經》說得很清楚：「我所說法如筏喻者，法尚應捨，何況非法？」法還是要捨的。證到涅槃以後無漏的道諦還是要捨掉的，如果抱着那個東西不放，就成了負擔，成了包袱。所以真正到家的時候，也都要放下，那纔叫不執著。但還沒到家的時候，你道諦也不要，你說你不執著，那就走向三惡道，人天的機會少，惡道的機會多，起了邪見，當然果報必定是惡道。

這個執著跟不執著，有分別跟無分別，往往產生很多混淆。有的人說：「我們要無分別智，什麼都不要分別。」那麼你睡覺、不睡覺分不分別？冷天、熱天分不分別？你說對這些無分別，打妄語！既然這些有分別，偏偏善惡不要分別，持戒跟不持戒不要分別，那就是故意想犯戒，想做壞事。凡夫的心，都是有分別的，要真正得了無分別智、無漏智，那是無分別。那時候的無分別是看到一切法的空性是無分別的，佛如魔如，一如無二如，佛的本性（即空性）跟魔的空性都是一個，沒有兩個，這個時候是無分別。生死涅槃、煩惱菩提都沒有分別，那是到家之後的話。你還沒有到家，沒有證到空性，你說無分別，那就像是講菩薩戒時說的，最無分別的是貓狗，它們什麼都不分別，那你去崇拜它們好了，所以在有分別的位置，不要亂套無分別。

一切有漏法都是苦性，有漏的法增長煩惱，有煩惱就要造很多惡業，都是屬於苦的，就是苦苦、壞苦、行苦，與三性合，就是有漏法，也說是世間，也就是苦集二諦。「一切法，空非我性」，一切法，不管是有漏無漏、有爲無爲，都是自性空，都是無我，沒有一個獨立的主宰。所謂我的意思，一般是指一個的，我總是一個，有兩個我還怎麼叫我呢？我跟你、他是對立的，一個對一個。所以我的主要特徵：第一是獨一的；第二是有主宰，能夠主宰一切，能自在。如果不自在，就是沒有我性，「我要怎麼，我說了算數」，這就是自在。但是偏偏一切法都是沒有我的，你要指揮一件事情，如果是合乎邏輯的，合乎自然規律的，就能成功。如果反其道而行，不符合自然規律，就行不通，就會來一個全軍覆沒。所以都要依客觀的條件而行，一切法沒有我，一切法都是空，四諦都是通的，有爲無爲跟苦集滅道四諦都是空無我性。

這是用共相來通觀身、受、心、法，它們都有無常相，都有苦性，都有空、無我性。「此非常等，諸法共有，名爲共相」，無常、空、苦、無我是一切法共有的特徵，這叫共相。各各不一樣的特徵是別相，共同的特徵是共相。最寬的共相，一切法的空無我性，什麼法都逃不開這個，這是最普遍的共相。一切有爲法都是無常，一切有漏法都是苦的，一切有爲無爲法，都是空無我性，這是最大的共性。「此非常等，諸法共有」，故名共相。

「共相別觀者」，怎樣來分別觀身、受、心、法的共相呢？下邊舉個例，「謂且觀身與餘有爲，同非常相，與餘有漏，同是苦相，與一切法，同空非我相」，假使觀身，看這個身是怎麼樣一個東西，觀清楚是四大和所造色，淨色根、浮塵根等等是極微所堆成的東西，它跟一切有爲法一樣，都是無常的，剎那剎那改變，沒有一剎那停留的。身是有漏果，屬於苦諦，它跟一切有漏法同樣都是苦，總離不開三苦——苦苦、行苦、壞苦。苦苦、壞苦有的時候不顯，但是行苦從你生下來，一直到命終，這中間一剎那都沒有離開，不斷地無常遷流，沒有止息，所以是苦。再說，它跟一切法都有共性，都是空性，都是非我，沒有我性。

《俱舍論》裏的空性跟無我性，跟中觀有一點不同。空是空我所；非我，空我本身。打個比喻，空就像這個房子裏邊空空洞洞的，沒有東西，但房子是有的。無我，房子本身也沒有，這是空跟無我的差別。

觀身如此，觀身是空的，本身就是沒有我所，也沒有我。在我這個身體裏邊，既沒有一個主宰的補特伽羅我，也沒有我所。所以我、我所，皆非有性，在《阿含經》裏反復地出現這些話，這是總結下來的一個結論。

「受等亦爾」，受等也是，都是非常相。假使有漏的話，都是苦性，所有的法都是空無我的。

「問：如何得知念住成滿」，修四念住，怎麼樣算修圓滿，可以再修其他的？

「答：觀身至一極微一剎那時，名爲身念住滿；觀受心法，至一剎那，名受等滿，以非色故，無一極微」，觀身念住圓滿的時候，粗的身乃至一個極微也觀到它是空、

無常、無我、苦；乃至每一剎那的變化，沒有一個剎那不是苦、空、無常、無我，把身念住觀到這個程度，身念住觀圓滿了。

受心法因為不是物質的，沒有極微性，但是有剎那性。這個受，苦受也好，樂受也好，把受的時間縮短到只有一剎那，這一剎那的受也離不開非常、苦、空、無我，這時候受念住就算修圓滿了。心法也是，要把它縮到一剎那來觀，這樣子，受念住、心念住、法念住纔算是修夠量。因為受、心、法不是物質，沒有極微性，只有一剎那性，所以觀到極短的一個剎那就算成就。

自性聞等慧，餘相雜所緣者，出體也。念住有三：一、自性念住，以慧為體，此通三慧也，慧名念住者，謂由念力，令慧住境，或由慧力，令念住境，故名念住；二、相雜念住，謂慧及相應，並俱有四相為體，互相雜故，名為相雜；三、所緣念住，謂身受心法為體，此是念住所緣境故。三中相雜，能斷煩惱，以攝慧故，自性不能斷惑，以太減故。夫斷煩惱，必須慧解及俱有法，自性唯慧，故太減也。所緣念住，不能斷惑，以太增故，有非俱有，故太增也。所緣念住，復有三種：一、緣自相續身，二、緣他相續身，三、緣自他俱相續身。其身受心法各有三，緣自他俱，相續異故。身受心法，四各有三，總成十二。

「自性聞等慧，餘相雜所緣者，出體也」，四念住的體有三種。

第一種，「自性念住，以慧為體，此通三慧也」，三慧就是聞慧、思慧、修慧，它們都能做念住的自性。「慧名念住」，慧是慧心所，念住是念，為什麼給慧安上念住的名字呢？「謂由念力，令慧住境」，由念的力量，使慧住在境上。境是身受心法，念力量強，靠念的力量，慧纔能住在境上觀。這是就以跟它同時在一個觀裏最接近的相應法來命名它叫念住的，這是毗婆沙師的說法。「或由慧力，令念住境，故名念住」，這是世親菩薩的看法，因為慧的力量使念住在境裏邊。慧在觀的時候，念能夠明記不忘地住在境上，所以叫念住。念令慧住也好，慧令念住也好，都是念住。把念的名詞安到慧上去，鄰近釋。

第二種，「相雜念住，謂慧及相應，並俱有四相為體，互相雜故，名為相雜」，慧本身是自性念住，還有跟慧相應的心王心所，同時生起的生住異滅等等，這些互相同時生起，相雜，叫相雜念住。

第三種，「所緣念住」，念住能緣的是慧跟相應俱有法，所緣的境當然是身受心法。既然稱念住，能緣所緣都包在裏邊，前面的自性念住、相雜念住是能緣的法；後面所緣的境，「謂身受心法為體」，體是身受心法。

如果人家問念住的體是什麼？那就要看是什麼念住，「自性聞等慧」，自性念住以聞思修慧為體。「餘相雜所緣」，除了自性念住，還有相雜、所緣念住，體都不一樣。「相雜念住」既有自性的慧，又有它相應的心王心所，還有生住異滅四相。所緣念住是身受心法，「此是念住所緣境故」，身受心法。

「三中相雜，能斷煩惱，以攝慧故，自性不能斷惑，以太減故。夫斷煩惱，必須慧解及俱有法，自性唯慧，故太減也」，修四念住能斷常、樂、我、淨這四個顛倒，到底由哪個來斷呢？三個念住裏邊，能斷煩惱的是相雜念住，「以攝慧故」，實際上是慧斷煩惱，慧是元帥，但是單有一個元帥，沒有軍隊，也是不行的，總要有些部隊。部隊是心王心所，其他的生住異滅等等俱有法跟相應法。如果只有一個慧心所，沒有相應法、俱有法，光杆司令，沒有辦法斷的，相應俱有一起來，就相當於海陸空一起出發，那當然能斷煩惱，克敵制勝。三種念住裏邊，是相雜念住斷煩惱。實際上，自性念住只有一個慧心所，不能獨立生起來的。心王心所要生的時候，最起碼十個大地法一定要生起來的，以前講過，最少十二個心所。慧心所生起，當然不可能沒有心王心所和俱有法。所以真正斷煩惱的是相雜念住。

「自性不能斷惑」，自性念住不能斷煩惱，「以太減故」，一個司令官去斷煩惱打仗，這太少了。「夫斷煩惱，必須慧解」，斷煩惱固然要有慧，慧及勝解，還要有俱有法，「自性唯慧」，自性只有慧一個，所以自性念住不能斷煩惱。

「所緣念住」為什麼不能斷煩惱呢？「所緣念住，不能斷惑，以太增故，有非俱有」，第一個原因是東西太多，能觀的心所、心法，那裏擺了很多東西（所觀所緣）。再一個有非俱有故，它所緣的法可以通三世，有的時候和能緣的自性（相雜念住）不在一起，那怎麼斷煩惱呢？

「所緣念住，復有三種」，所緣念住又分三種，第一是「緣自相續身」，緣自己；第二是「緣他相續身」，緣人家；第三是「緣自他俱相續身」，自他一起緣。「其身受心法各有三，緣自他俱，相續異故」，觀身也好，觀受也好，觀心也好，觀法也好，都有三種所緣境，觀自己的身受心法，觀人家的身受心法，觀自他一起的身受心法。「身受心法，四各有三，總成十二」，所以身受心法四個，各有三種，總的是十二種。

說次第隨生者，說四念住次第，隨生先後也。謂身最粗，次受是粗，次心是粗，法最為細，攝涅槃故。隨境粗者，應先觀故，故身念住，最初生也。又論云：或諸欲貪，於身處轉，故四念住，觀身在初；然貪於身，由欣樂受；欣樂於受，由心不調；心之不調，由惑未斷，法中攝惑，故法第四也。故觀受等，如是次第。

「說次第隨生」，為什麼四念住要按身受心法這個順序來說呢？五蘊、十二處、十八界，乃至四諦，都有一定的次第，不是隨便說的，因為裏邊含有一定的規律。它的次第，「隨生先後也」，按生起的先後。身是最粗，給人家第一個反映的就是身體。「次受是粗」，除開身體，在受心法三個裏邊，受是比較粗的。講五蘊的時候，也有類似的次第。心，再稍微細一點。法最細。為什麼法最細？「攝涅槃故」，因為法含攝最高的涅槃法。涅槃法是至高無上的、最微細的無為法，看不到，聽不到，聞不到，沒有學過佛法的不知道是什麼東西。

「隨境粗者，應先觀故」，觀的時候，當然從粗的觀起。如果開始就從細的觀起，那就像學法先學最高的中觀，最後纔學《阿含經》那些根本教一樣，顛倒。從粗的觀起，慢慢一點點地深入細緻。身最粗，要先觀，第二觀受，再是心，最後是法。所以要先觀身念住，「最初生也」，是最初生起的。這是一個原因。

「又論云：或諸欲貪，於身處轉」，第二個原因，《俱舍論》又有這麼說，從貪欲的生起說。淫欲的貪是從身上生起的，總是看到男女的身纔起淫欲想，沒有身，也是要回憶過去的男女身，如果你什麼印象都沒有，那貪欲是不會生的。所以最易生起的，是身處轉。

「故四念住，觀身在初，然貪於身，由欣樂受」，為什麼要貪這個身體呢？感到有樂受。如果没有樂受只有苦受，你貪它幹什麼？之所以生起貪，是以爲有樂受在裏邊，所以，進一步就觀受。

「欣樂於受，由心不調」，為什麼會產生樂的感覺呢？因爲心不調，心有顛倒，所以再從受觀心。再追下去，心爲什麼不調呢？「心之不調」，之所以顛倒，「由惑未斷」，因爲煩惱沒有斷掉，煩惱攝在法裏邊，所以最後是觀法，一層一層追上去。貪欲從身上起，但是貪欲爲什麼會生呢？因爲欣求那個樂受。那樂受怎麼來的？顛倒心來的。心爲什麼不調呢？因爲有煩惱沒有斷。那最後要觀法，斷煩惱。所以真正要修行，必須要斷煩惱。你說要除貪欲而不斷煩惱，遠離境就好了，遠離境固然暫時可以不起煩惱，但是時間久了不行。

貪欲的煩惱之所以生起來，最大的原因是貪樂受。樂受是顛倒心生起來的，你以爲這個是好，纔能夠生起樂受，如果不淨觀修起來，觀到身體就是膿血、屎尿、腦漿那些東西，髒得不得了，哪裏還會生起樂受？

《清淨道論》裏邊有一段話很幽默，說人身上三十六物，外邊有皮包起來好像是很清淨，長得很殊妙，如果你像剥橘子一樣把皮剥開來，一般的人是掩鼻都來不及，趕緊跑開，而蒼蠅、蚊子、蛆蟲這些愛臭的東西就都來了。這都是髒東西，氣味跟它們相應的。這裏邊實在是髒得不得了，我們這個顛倒心之所以生起，是煩惱在裏邊作怪。所以要去除那些貪欲，從根本下手，就是斷煩惱。修佛法如果不從斷煩惱下手，都是外道。像氣功師功能再大，婆羅門禪定再深，不斷煩惱，都是外道。

「故法第四也」，除了身受心以外都是法，煩惱也攝在法裏邊，所以第四是觀法。「故觀受等，如是次第」，所以觀身受心法，次第是如此。兩個理由：一個是粗細的關係，一個是生起欲貪的次第。

治倒故唯四者，此四念住，觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我，治彼常樂我淨四顛倒故，故唯立四。論云：四中三種，唯名不雜緣，第四所緣，通雜不雜，若唯觀法，名不雜緣，若於身等，二三或四，總而觀察，名爲雜緣。解云：於身等四，或二二合緣，三三合緣，或四總緣，雜身等故，名雜緣也。

「治倒故唯四」，爲什麼四念住只說四個呢？因爲它是對治四顛倒，所以只能說四個。「此四念住，觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我，治彼常樂我淨四顛倒故」，對治四顛倒，所以，要立四個念住，不能多，也不能少。

「論云：四中三種，唯名不雜緣，第四所緣，通雜不雜」，四念住的前三種叫不雜緣。第四種念住，通雜不雜，所緣的法念住有雜，有不雜。「若唯觀法，名不雜緣」，假使單觀法念住的話，叫不雜緣。「若於身等，二三或四，總而觀察，名爲雜緣」，假使跟身念住、受念住、心念住，兩個兩個觀，或者三個三個觀，或者四個一起觀，這樣叫雜緣。法念住通雜不雜，而身受心這三種只是單個的，不雜的。

「解云：於身等四，或二二合緣，三三合緣，或四總緣，雜身等故，名雜緣也」，法念住對身受心法這四種，或者兩個兩個緣，或三個三個緣，或四個一起緣，叫雜緣。這裏有兩種說法，《光記》說雜緣有十一種，因爲一切身受心法都是法，都可以叫法念住的雜緣。這樣配起來，先是不雜的，身念住緣身，受念住緣受，心念住緣心，法念住緣法，再引出雜緣的一共有十一個，比如先兩個兩個配，身心、身受、身法、法心、法受等等。

慧暉的那本書裏說這些都叫法，範圍好像寬了一點。他說二二合，只有三種，必須有法配在裏面，就是法身、法受、法心這三種。三三合，只有兩種，法身受，法心受，總之法要在裏面，四個一起緣就是一種，這樣緣就是雜法念住，這樣數字要少一點。《光記》認爲四個都叫法，寬一點。這兩種說法，過去的註解裏邊都有，自己可以參考，隨取哪一個。這裏說四念住由不雜緣進入雜緣，然後總相念住，四個一起緣。這就是在練習我們的觀，一層層地深入。

從此第二，明總相緣。論云：如是熟修雜緣身等法念住已，復何所修？
頌曰：

彼居法念住 總觀四所緣 修非常及苦 空非我行相

〔表六 - 七：總相念住前加行〕

前加行 總緣共相法念住 雜緣法念住後，	[一、修無我行]	從此便能引起總緣共 向法念住，修非常、 苦、空、非我四行相
		二、觀生滅		
		三、觀緣起		
		四、緣三義觀（次第觀蘊、處、界）		
		五、修七處善（觀色苦、觀色集、觀色滅、觀色道、觀色愛味、觀色過患、觀色出離，受、想、行、識亦各七）		
		六、聞慧學作十六行觀		
		七、思慧學作十六行觀		
		八、深厭生死，欣樂涅槃		

「從此第二，明總相緣。論云：如是熟修雜緣身等法念住已，復何所修」，前面說的雜緣，把身受心法，兩個兩個雜，三個三個雜，這樣熟練，修得很成就，再進一步修什麼？「頌曰：彼居法念住，總觀四所緣，修非常及苦，空非我行相」，這些要總觀總法念住。

釋曰：言彼居者，彼觀行者，居此總雜法念住也。總觀身等四所緣境，修四行相，謂非常等。前別相位，有雜緣者，或二三四。今此雜緣，唯總相緣四，與前別故，總相念住，唯是總雜法念住也。

「釋曰：言彼居者，彼觀行者，居此總雜法念住也」，四個一起緣的法念住，總的雜緣。「總觀身等四所緣境」，總雜法念住，把身受心法四個合攏來一起觀，修四個行相。「謂非常等」，前面的非常、苦、空、非我相，把身受心法一起來觀。前面一個一個觀容易，然後兩個兩個觀，三個三個觀也比較容易些，現在一下子要觀它們四個都是無常、苦、空、無我，那就是高層次的修法。

「前別相位，有雜緣者，或二三四。今此雜緣，唯總相緣四」，前面是別相念住，現在是總相念住。所謂七賢位，五停心觀一位，別相念住一位，別相念住包括單個觀，兩個兩個觀，三個三個觀，也包括最後四個一起觀。進入最後的總相念住，純粹四個一起觀。總相念住是第三個賢，前三個是資糧道，總相念住之後進入煖、頂、忍、世第一，這是四個加行道。

「總相念住，唯是總雜法念住也」，所謂總相念住就是總的觀雜的法念住。其他的參考書說雜緣法念住後，在進入總相念住前要經過一些加行。別相念住先是一個一個緣，然後是兩個兩個、三個三個，乃至四個一起緣，這還不屬於總相念住。要進入總相念住，中間還有層次，因為總相念住的位置比較高，從雜緣的法念住進入總緣共相的法念住之前還有些加行，要修無常、無我性，要觀生滅、緣起，要修

三義觀等等。現在觀的是共相，總的雜法念住，觀的是總相，觀無常、苦、空、無我。中間還有一些加行，一共分了八條。

第一修無我行，修一切法無我，把無我觀要修好。第二觀生滅，一切法剎那生滅，就是無常。第三觀緣起，一切法的緣起，什麼因緣生什麼法。前面這三個，無我、生滅跟緣起，這是共相。第四再觀三義觀，三義觀是一個法相名詞，就是觀蘊處界，分別地觀。

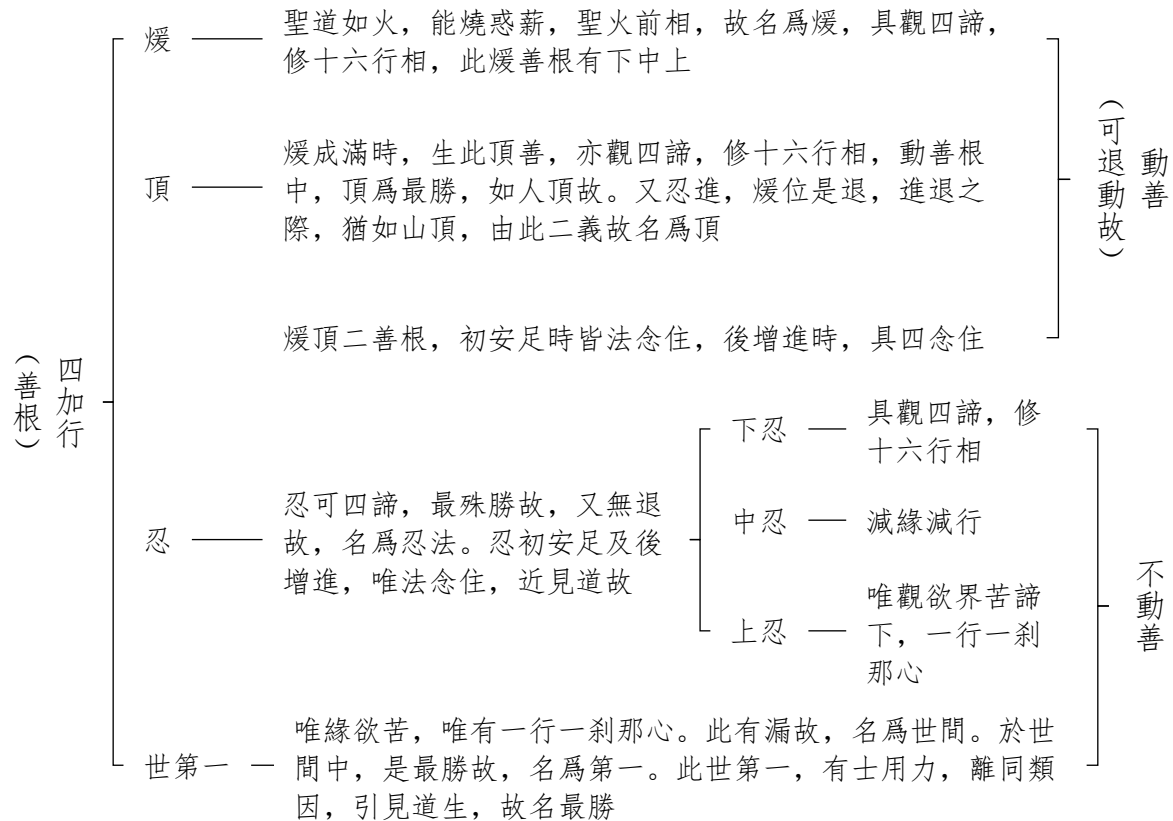
第五修七處善，什麼叫七處善呢？觀色苦，觀色是苦，苦諦。觀色集，觀色的集諦，如何產生色的果。觀色滅，觀色的滅諦，消滅色的相狀。觀色道，觀滅除色的對治道。然後觀色愛味，觀色的愛味，強調集諦裏邊的愛味，愛貪，執著那個味道。觀色過患，在前面苦諦裏的，特別強調它的過患。觀色出離，觀道諦裏邊的出。觀色的苦、集、滅、道、愛味、過患、出離，這是七處。包括受想行識，五個蘊都用這七個方式來觀。

第六聞慧，且說十六行觀，依聞慧來觀十六行觀，來學十六行觀的觀想。第七思慧，學觀十六行相，以思慧的高度來觀這十六行相。第八深厭生死，欣入涅槃，要深深地厭離生死，欣求涅槃的最高境界。這八個是總相念住的加行。別相念住修好之後，修這八個加行，然後進入總相的雜法念住，這在資糧道已經是最高層次，再進去是加行道。

從此第四，明煖等四善根。就中有五：一、明善根觀行，二、諸門分別，三、明善根勝利，四、明三乘轉根，五、明修果遠近。且第一明觀行者，論云：修此觀已，生何善根？頌曰：

從此生煖法	具觀四聖諦	修十六行相	次生頂亦然
如是二善根	皆初法後四	次忍唯法念	下中品同頂
上唯觀欲苦	一行一剎那	世第一亦然	皆慧五除得

【表六－八：四加行】



「從此第四，明煖等四善根」，從資糧道進入加行道，我們修行要先知道方向，這是里程碑，我們要走的就是這條道路，哪一個都不能避開，你要跳躍，還是要經過這條道。如果要從浙江三門到北京，走路去得經過那麼多省；坐汽車去也得那麼多省；坐火車、坐飛機同樣也要經過那麼多省，不能跳一個。利根快，鈍根慢，但菩提的道是這麼一條確定的路，走的速度是成就快慢的關鍵，而路不會不同。

加行道，十六行觀位。假使說不要學，橫出三界，不修十六行觀到極樂世界去，當然也可以。但到了極樂世界去，你修不修？不修你成不了佛啊！還得要修。你到極樂世界，一天到晚享受很好，法樂沒有，度衆生的願完不成，菩薩就可憐你，要教化你，慢慢引導你，還是叫你修，修了之後趕快回娑婆世界度衆生，不是呆在那裏不動。

到那裏修，和在這裏修，何必分得界綫那麼嚴格呢？在這裏修一點，如果沒修成到那邊再接着修，這不是很好嗎？何必執著一定到那裏纔開始修呢？

四善根，「就中有五。一、明善根觀行」，四善根的觀行。「二、諸門分別，三、明善根勝利」，它有什麼好處？「四、明三乘轉根」，鈍根轉利根，三乘：聲聞、緣覺、菩薩。「五、明修果遠近」，要得果，怎麼遠，怎麼近，就是利根、鈍根的關係。鈍根遠，利根近。看自己兩條腿跑得快不快，不是路有近有遠。

「且第一明觀行者，論云：修此觀已，生何善根」，前面總相念住的觀修好之後，得到一些什麼好處？有什麼善根會生出來呢？

「頌曰：從此生煖法」，總相念住修好之後，決定產生煖法。煖法要「具觀四聖諦，修十六行相」，要觀四聖諦，不是單觀身受心法。身受心法是苦、空、無常、無我，還是屬於苦諦的範圍。四聖諦還有因集生緣的集諦，滅靜妙離的滅諦，道如行出的道諦，都要觀。每一個諦有四個行相，一共十六個行相，這在後邊「智品」裏要講。這個觀不是只觀身受心法，到煖的時候，因為準備要入見道，見道見的是四諦，這個時候開始要觀四諦，這就是加行。四個加行是配合見道的，是見道的加行。見道是見四諦，這裏開始觀四諦修十六行相。「次生頂亦然」，煖修成就，然後決定會生起第二個加行位——頂，頂同樣也是觀四諦十六行相。

「如是二善根，皆初法後四」，這兩個善根都先是法念住，後來是四個一起來。「次忍唯法念」，接着修忍位，只有法念。「下中品同頂」，忍裏邊的變化大，下品、中品忍同頂一樣，上品忍只觀欲苦。「一行一剎那」，只觀一個行。四諦十六行相，上下四諦有三十二行相，三十二行相裏邊要減緣減行，減到一行一剎那。就是把力量集中起來，聚焦鏡一樣的，本來觀三十二行相，把它集中到一個行相，從一個行相上突破，見道。所以上忍得到之後，一行相一剎那，馬上進入世第一，下一剎那見道，這非常快，因為猛利。世第一跟見道都是很快的，因為力量強。「世第一亦然」，世第一也是一個行相。「皆慧五除得」，這是講體。

釋曰：從此生煖法者，從此總相念住成就已，次生煖法，此法如煖，立煖法名。聖道如火，能燒惑薪，聖火前相，故名爲煖。

「釋曰：從此生煖法者」，總相念住修成功之後，產生一個果，這個果就是煖法。煖法是加行位的第一個善根，即四加行裏邊的第一個。

「此法如煖，立煖法名」，爲什麼叫煖呢？打個比喻。「聖道如火，能燒惑薪，聖火前相，故名爲煖」，古代要取火很麻煩，鑽木取火，兩個木頭，拼命地鑽，鑽到後來，摩擦生熱，熱到一定的溫度可以燃起來。燃燒之前，摩擦生煖，煖氣到起燃點，火就來了。這裏比喻「聖道如火」，聖道好像火一樣的，「能燒惑薪」，煩惱等於柴，聖道能斷煩惱，如同火把柴燒成灰，什麼都燒完，聖道比喻爲火。

懶漢鑽木頭，鑽了半天還是冷冰冰的。修行也一樣，一定要精進。爲什麼要頭陀行，要四聖種，要精進等，就是這個原因。鑽木取火，如果拿一個木棍慢慢地鑽，那要鑽到哪一年纔生出火來呢？永遠不會煖，永遠不會生火。要拼命鑽，一鼓作氣，昇到一定溫度的時候，火生出來，煩惱纔斷得掉。你正在拼命鑽的時候，明確感到煖起來了，這就是聖道前相，快要見道了，但是不能懈怠，一懈怠，煖還是會退的。

具觀四聖諦，修十六行相者，此明煖位也，此煖善根，分位長故，能具觀四聖諦，及能具修十六行相。觀苦聖諦，修四行相，非常苦空非我；觀集聖諦，修四行相，因集生緣；觀滅聖諦，修四行相，滅靜妙離；觀道聖諦，修四行相，道如行出。釋此相義，後當辨之。

「具觀四聖諦，修十六行相」，前面觀身受心法，這裏要觀苦集滅道四諦十六個行相。四諦十六行相在「智品」裏邊廣講，苦下邊，有無常、苦、空、無我。爲什麼叫無常？一切法都是因緣和合而生。待緣故非常，緣沒有了，法就滅掉了，不是常的、獨立自在的，沒有不依靠人家能獨立存在的自性，待緣是無常。苦諦是有漏法，都有三苦合，有逼迫性的，叫苦。「違我所見故空」，無我所，這是空。

「違我見，故非我」，沒有一個獨立自在的人我，佛教裏邊本身這個主宰也是沒有，這是非我。我所沒有，我本體也沒有，所以說是無常、苦、空、無我，這是苦諦的四個行相。

集諦四個行相，因集生緣。集諦能生起苦果，等於種子生芽一樣，叫因。一切法，因緣聚積之後，能夠出現那個果來，叫集。能夠使這個果相續而生，叫生。各式各樣的緣具備能夠使這個果生出來，叫緣。

滅諦四個行相，滅靜妙離。有漏五蘊在滅諦裏邊都掃得乾乾淨淨，一切痛苦的東西都掃除完，這叫滅。三苦息故，一切煩惱，最厲害的貪、瞋、癡像火一樣燒人的心，煩惱火都熄滅了，靜。一切災患都沒有，是最妙的地方，妙。世間有小三災、大三災，這些各式各樣的災都沒有，離開一切災難，離。

道諦四個行相，道如行出。道是能通達菩提的道路，能夠通行的地方叫道。這個道契合佛的真理，叫如。正趨向涅槃，正是可以走向涅槃之道，行得通的，叫行。這個道能夠永遠出離生死，叫出。

四諦有十六個行相。苦諦的無常、苦、空、無我，集諦的因、集、生、緣，滅諦是滅、靜、妙、離，道諦是道、如、行、出。觀就是觀這四諦十六行相。十六行相的解釋在後邊「智品」還要仔細說。煖位時間比較長，可以很充裕地觀四諦十六個行相。

次生頂亦然者，修煖善根，有下中上，至成滿時，有善根生，名爲頂法。亦觀四諦，修十六行相，同前煖位，故言亦然。煖、頂二善根，俱名動善，可退動故，動善根中，頂爲最勝，如人頂故，名爲頂法。又忍位是進，煖位是退，此頂在進退兩際，猶如山頂，故名爲頂。

煖修四諦十六行相到一定的層次，又產生頂。「修煖善根，有下中上，至成滿時」，煖善根分上品、中品、下品。從下品修到上品，從中品修到上品，等上品煖成就以後，來一個質變，有一個善根生出來，叫頂。這個頂法也是「修十六行相，同前煖位，故言亦然」，也是修四聖諦十六個行相，所以說「亦然」。

「煖、頂二善根，俱名動善，可退動故」，煖跟頂這兩個善根，都叫動善，可以往前，又可以往後退。因爲可以退，叫動。

「動善根中，頂爲最勝，如人頂故，名爲頂法」，頂法爲什麼叫頂呢？兩種解釋。第一種，凡是此前面的都是可能退的。煖、頂這兩個善根也是可以退的，在可

以退的善根裏邊，頂是最高最殊勝的，再進入忍就不退了。好比一個人的頭頂是在人的最高處，這是一種說法。

「又忍位是進，煖位是退，此頂在進退兩際，猶如山頂，故名爲頂」，就像山頂是在進退中間一樣。從修行的位置來說，從頂往前進是忍，往後退是煖，頂是進退之間的一個東西，這又是一種解釋。

如是二善根，皆初法後四者，煖、頂二善根，初安足時，皆法念住，後增進時，通四念住。初安足者，謂此煖、頂，以十六行相，最初遊踐，四聖諦迹，名初安足，即初起也。謂見道中，唯法念住，以煖、頂位，順見道故，故初安足，唯法念住，後增進時，稍容豫故，故得通修四念住也。

「如是二善根，皆初法後四者」，煖、頂這兩個善根，「初安足時」，開始修的時候，在法念住觀十六行相。「後增進時，通四念住」，修到後來增上的時候，四個念住（身受心法）可以一起觀，都用十六行相來觀。

「初安足者，謂此煖、頂，以十六行相，最初遊踐，四聖諦迹，名初安足」，什麼叫初安足？煖、頂善根，以十六個行相來觀的時候，最初開始觀四聖諦，好像是遊覽一樣，叫初安足。「謂見道中，唯法念住，以煖、頂位，順見道故，故初安足，唯法念住，後增進時，稍容豫故，故得通修四念住也」，初修的時候，只修法念住，爲什麼？因爲煖、頂位已經是進入見道的加行，見道的時候只有法念住，所以煖、頂也是順着見道，先修法念住。後來力量增上之後，它時間也比較長，也可以通修四念住。修十六行觀的時候，下足開始修是順見道修法念住，修到後來力量大了，時間也比較充裕，通修四念住，這是煖、頂兩個善根的情況。

忍分爲下忍、中忍、上忍。其實每一個善根都有上中下，前面煖、頂的上中下只是量的轉變，修行的力量慢慢增上，質沒有什麼大變。而忍的上中下裏邊變化却很大，下忍超過前面不多，中忍裏邊要減行、減緣。

減行、減緣是什麼意思呢？本來觀四諦十六行相，欲界的四諦，有十六行相，還要觀色界、無色界的四諦，也是十六行相，一共三十二個行相。那一個觀的力量，要分三十二個行相來修。到中忍的時候，要把力量集中起來，把所緣的三十二行相一個個減下來，三十一、三十、二十九、二十八……這樣減到兩個行相，中忍就圓滿了。再上忍，一個行相，一剎那的時間只觀一個行相，把整個的力量集聚在一個點子上，修觀，叫明點，最小的點子上，一個剎那，一個行相，這個力量就強得不得了。因爲見道就像衝鋒，十五剎那內把八十八使全部要消滅，那個力量強，時間短。如果力量小、慢吞吞的，那不行。要把力量集中起來，所以中忍的時候要減行、減緣。

次忍唯法念者，從頂善根，有善根生，名爲忍法。忍可四諦，最殊勝故，又無退故，名爲忍法。忍初安足，及後增進，唯法念住，近見道故，故初與後，皆法念住。

「次忍唯法念」，「從頂善根，有善根生，名爲忍法。忍可四諦，最殊勝故，又無退故，名爲忍法」，從頂善根的下品、中品，乃至上品，再往上進，產生一個新的善根，叫忍法。

「忍可四諦，最殊勝故」，就有漏的法來說，把四諦的道理認可下去，心裏承認，此「最殊勝」，這是最殊勝的一個位。本來是懷疑四諦法，道信不信，甚至有些人根本不信，修到忍的地位，全部忍可，這是最殊勝的忍可的位，所以叫忍位。

「又無退故，名爲忍法」，同時，前面的煖、頂兩個善根，是有退的，叫動善。忍以後不會再退。

「忍初安足，及後增進，唯法念住，近見道故，故初與後，皆法念住」，煖開始是順見道，也是法念住，但是到後來，已經重修過幾次，力量增強，時間也比較長，能夠四念住一起修。忍因爲接近見道，從初到後都是法念住，其他三個念住就不夾進去了。力量要集中起來，見道就像衝鋒一樣，這個仗打出去必勝，那麼要絕對集中力量，集中優勢兵力，打殲滅戰。把心越收越小，越收越小，從忍的初位開始，已經集中於法念住，乃至到後位都是法念住，不緣其他三個念住。到忍的中位的時候還要收，把心的力量再慢慢地收，這就是減行減緣。

「唯法念住，近見道故」，因爲它是鄰近見道，世第一只有一剎那。初忍、中忍時間長一點，上忍也是一剎那，跟見道只有幾個剎那的距離，所以初後都是法念住，因爲見道是法念住。

頌言下中品同頂者，此忍善根，有下中上品，下中二位，同前頂位，具觀四諦，修十六行相也。上唯觀欲苦，一行一剎那者，上品忍位，唯觀欲苦，唯以一行一剎那心，名爲上忍也。

「頌言下中品同頂者，此忍善根，有下中上品」，每一個善根都分上、中、下品，忍也有下、中、上品，但忍的三品差異特別顯著，所以要特別標出來。

「下、中二位，同前頂位，具觀四諦，修十六行相也」，雖然修法念住，但是四諦全部觀，十六行相都修的。十六行相，不但是見道需要，煖、頂、忍也都需要。忍的下位、中位還跟頂位一樣，修四諦十六行觀。

「上唯觀欲苦，一行一剎那」，上品忍只觀欲界苦諦裏邊的一個行相，而且只有一剎那的時間。「唯觀欲苦，唯以一行一剎那心，名爲上忍也」，上忍的時候，觀的境很小。前面的善根有的觀四諦十六行相，有的觀四念住，在忍的下、中品的時候，四念住收爲法念住，還觀十六行相，到上品忍的時候，只觀欲界苦諦下邊的一個行相，而且時間是一剎那，把所有的力量都集中在一點上。從中忍時觀四諦十六行到上忍的一行一剎那是怎麼收的？下邊要詳細講。

今略明忍位，下中上品者，若下品忍，具觀四諦，修十六行。中品忍位，減緣減行，上下八諦，名之爲緣，所緣境故。上界四諦，有十六行，欲界四諦，有十六行，總計合成三十二行，名之爲行，能緣行故，應知七周減緣，二十四周減行。

「今略明忍位，下中上品者」，現在要講忍位的下、中、上三品的差異。「若下品忍，具觀四諦，修十六行」，下品的忍，跟頂一樣，四諦十六行相都修。「中品忍位，減緣減行，上下八諦，名之爲緣，所緣境故」，到中品忍的時候開始減，把心所緣的境，跟能緣心的行相，都慢慢地收縮到上忍的一行一剎那。

「上下八諦」，本來一共四個諦，這怎麼有上、下八個諦？欲界四個諦是可以觀察的。色界、無色界的四諦要類智觀察，跟欲界的不完全一樣，但也屬於苦集滅道四諦。色界、無色界的諦是上界的四諦。欲界、上界四諦一共是八個諦。這八個諦是所緣的境，叫緣。上界四諦有十六行相，欲界四諦也有十六行相，「總計合成三十二行」，「能緣行故」，能緣的心作這樣的行相，叫行。然後要減行減緣。

「應知七周減緣，二十四周減行」，觀察上下八諦三十二行相，減的時候，要三十一次觀察，每一次減一個，有七次減緣，二十四次減行。

【表六 - 九：減緣減行】

欲界苦諦	非常 一 觀留	欲界集諦	因 九 減緣	欲界滅諦	減 十七 減緣	欲界道諦	道 二十五 減緣
	苦 二 減行		集 十 減行		靜 十八 減行		如 二十六 減行
	空 三 減行		生 十一 減行		妙 十九 減行		行 二十七 減行
	非我 四 減行		緣 十二 減行		離 二十 減行		出 二十八 減行
上界苦諦	非常 五 減緣	上界集諦	因 十三 減緣	上界滅諦	減 二十一 減緣	上界道諦	道 二十九 減緣
	苦 六 減行		集 十四 減行		靜 二十二 減行		如 三十 減行
	空 七 減行		生 十五 減行		妙 二十三 減行		行 三十一 減行
	非我 八 減行		緣 十六 減行		離 二十四 減行		出 三十二 減行

謂以四行觀欲界苦，如是乃至以四行相觀欲界道，後以三行觀上界道，減餘一行，名一周也；又以四行觀欲界苦，如是乃至後以二行，觀上界道，減餘二行，第二周也；又以四行觀欲界苦，如是乃至以一行相，觀上界道，減餘三行，第三周也；又以四行觀欲界苦，如是乃至以四行相，觀欲界道，不觀上界道，名爲減緣，減緣之時，雖亦減行，減緣攝故，不名減行，此

第四周也。此第四周，即是一周，減緣攝也。如減上界道諦，如此減餘七諦，行相亦爾，唯於緣中，不減欲苦，減餘七諦，名七周減緣。總而言之，上下八諦，各減三行，謂欲界苦下一行相，留故不減，所餘七諦，餘一行相，與緣同減，故但言三，三八二十四，名二十四周減行，理實言之，三十一周減行，謂餘七行，減緣攝故，是故但言二十四也。

「謂以四行觀欲界苦，如是乃至以四行相觀欲界道，後以三行觀上界道，減餘一行，名一周也」，開始減的時候，先從欲界的四諦觀起，欲界與我們切身相關。欲界的苦諦觀好之後，觀上界的苦諦，上界的苦諦觀好之後，觀欲界的集諦，然後觀上界的集諦，再觀欲界的滅諦，再觀上界的滅諦，再觀欲界的道諦，最後觀上界的道諦。每一個諦有四個行相，一直觀下去，最後觀到上界道諦的時候觀三個行相，上界道諦，道、如、行、出，不觀最後的「出」，只觀道、如、行三個，減掉上界道諦的「出」這個行相，本來總的是三十二個行相，減一個，這叫減行，這是第一周。

第二周，「又以四行觀欲界苦」，還是從欲界開始，觀欲界的苦諦四個行相，無常、苦、空、無我，觀好之後，觀上界的苦諦，乃至觀上界道諦的時候，再把「行」減掉，只觀上界道諦的「道如」兩個行相，「行」不觀，又少一個。「減餘二行，第二周也」，第二周又少一個。

「又以四行觀欲界苦，如是乃至以一行相，觀上界道，減餘三行，第三周也」，第三次觀，還是從欲界的苦諦觀起，再觀色界、無色界的苦諦，乃至欲界的道諦，色界、無色界的道諦，第二周只有道如兩個行相，這次又把如減掉，只有一個行相，這是第三周減行。

「又以四行觀欲界苦」，用四個行相——無常、苦、空、無我觀欲界的苦諦，然後觀色界、無色界的苦諦，乃至欲界的道諦，上界的道諦本來還留下一個道的行相，這一次道也不觀了，雖然是減一個行相，但整個上界道諦都不觀了，叫減緣。三周減行，第四周減緣。

「減緣之時，雖亦減行，減緣攝故，不名減行，此第四周也」，減緣實際上也減一個行，但是包在減緣裏面，整個道諦都不緣。所以第一、二、三周是減行，第四周是減緣。

「如減上界道諦，如此減餘七諦，行相亦爾」，如此類推，上界的道諦一個一個減，減到最後一個沒有，道諦就不再緣，其餘七個諦的行相同樣也是一個個減，第四個行相減的時候整個的緣也減掉，三次減行，一次減緣。

那麼一直減到什麼時候？「唯於緣中，不減欲苦，減餘七諦，名七周減緣」，所緣當中不減欲界的苦諦，欲界的苦諦減到最後留下一個行相，其餘七個諦要減完。「七周減緣」，七次觀察把七個緣都減掉了，最後留下欲界的苦諦。

「總而言之，上下八諦，各減三行，謂欲界苦下一行相，留故不減，所餘七諦，餘一行相，與緣同減，故但言三，三八二十四，名二十四周減行」，總結一下，上

下八個諦，每一個諦都減三個行相，欲界的苦諦也是減三個行相。那麼其餘七個諦最後一個行相跟緣是同時減的，這時的減行是減緣所攝。上下八個諦，每一個諦都減三個行，所以二十四周減行。

「理實言之，三十一周減行，謂餘七行，減緣攝故」，照道理說三十一周都是減行，有七個減行包在減緣裏，叫減緣，不叫減行，「是故但言二十四也」，所以說二十四周減行。

於減行中，初減一行，名中忍初；如是乃至，減欲界苦下二行相時，但有二行二剎那心，觀欲界苦，名中忍滿；唯有一行一剎那心，觀欲界苦，名為上忍。就此中忍，未減道時，雖減行相，猶觀道故，故得具修四種諦也。頌言中品忍同頂位，觀四諦者，約此說也。至中忍滿，唯觀一諦，不具四也。

「於減行中，初減一行，名中忍初」，在最初減掉道諦「道如行出」的「出」的時候，這是中忍的初位。這樣一個一個減，減到欲界的苦諦只剩下兩個行相的時候是中忍滿。這時候有兩個行、兩個剎那。一個剎那觀一個行。中忍從減第一個行起，到最後只剩下欲界苦諦的兩個行相圓滿。再減下去變成一行一剎那，那就是上忍。

「唯有一行一剎那心，觀欲界苦，名為上忍」，從中忍滿的最後一個心，就是第三十一周再減一個行相，只留下欲界苦諦裏邊的一個剎那的行，觀欲界的苦諦，這是上品的忍。

「就此中忍，未減道時，雖減行相，猶觀道故，故得具修四種諦也」，在中忍的時候，道諦減一個行相、兩個行相、三個行相，第四個行相還沒有減，道諦還沒捨掉的時候，還是修四諦。

「頌言中品忍同頂位，觀四諦者，約此說也」，頌裏邊說「下中品同頂」，中品的忍跟頂一樣也修四諦就是這個原因。實際上那時候行相已經開始減，不夠三十二行相。「至中忍滿，唯觀一諦，不具四也」，到中忍滿的時候，只觀一諦，四個諦不全。

又於中忍，未減道時，修十六行相。此言修者，但是得修，行雖起一，起能得得，修彼未來四諦下十六行相，故言修也。頌言中忍同前頂位，修十六行相者，約此中忍未減道說也。若此中忍，減道諦時，但修十二行相，非十六行也。既減彼道，心無欣慕，故彼道下四行相，亦不起得修也。由此道理，減減諦時，但修八行，謂不修彼減道諦下各四行故，減集諦時，但修四行，謂唯修苦下四種行故。故於中忍，有修十六、十二、八、四行相。

「又於中忍，未滅道時，修十六行相」，中忍在還沒有滅道諦的時候，十六行相都修。「行雖起一，起能得得，修彼未來四諦下十六行相，故言修也。頌言中忍同前頂位，修十六行相者，約此中忍未滅道說也」，中忍還緣道諦的時候，十六行相都修，這裏的修是得修。

修有兩種：一種是行修，一種是得修。行修，當下在修；得修，是未來修。現行沒有修，因為它力量很強，在未來的法也能修起來，得一個得來修，這屬於法前得。雖然說的是修十六行相，實際上，現行修的只有一個行相。一剎那只能觀一個行相，但是因為它能力強，未來沒有現行的那些，也能用一個得來修未來的那些行相，叫得修。當下起的是一個行相，那些未來的還沒有生起來的十六行相可以由得修來修，所以修不單包含現行修，還有得修，行修一剎那只能觀一個行相，而得修可以把十六行相一起修。

「頌言中忍同前頂位，修十六行相者，約此中忍未滅道說也」，頌裏邊說中忍的時候同頂一樣修四諦十六行相，也是指道諦還沒有滅掉的時候。假使道諦滅掉了，那只有修苦、集、滅，十二個行相，「非十六行也」。

「既滅彼道，心無欣慕，故彼道下四行相，亦不起得修也」，修是因為有一顆羨慕的心，心裏歡喜纔要修，如果把它滅掉，沒有欣慕的心，道諦的四個行相也就不修了，只修十二行相，「故彼道下四行相，亦不起得修也」。

「由此道理，滅滅諦時，但修八行」，滅諦下四個行相也不修了。「謂不修彼滅道諦下各四行故」。「滅集諦時」，集諦滅掉，修苦諦下四個行相。「謂唯修苦下四種行故。故於中忍，有修十六、十二、八、四行相」，中忍的時候，有修十六行相的，有修十二行相的，還有修八行相和四行相的，裏邊是變化的。而頌裏邊說四諦十六行相是根據還沒有滅道諦的時候說的，這是解釋頌跟長行沒有矛盾。

上面的表很概括，二十四周滅行，七周滅緣，都列得清清楚楚。中忍圓滿的時候，只緣欲界苦諦的非常、苦兩個行相，等到苦行相也滅掉了，只留下一個非常，一行相一個剎那心的時候，叫上忍位。到上忍的時候把能緣的心、所緣的境全部濃縮到一個點子上了。時間是一剎那，行相是一個行，緣的諦是欲界的苦諦，集中絕對的優勢兵力，攻一個堡壘，那是攻無不克，決定打勝仗的。見道就是這樣，要把心先集中到一個焦點上，然後一下子攻過去，纔能見道。否則，這個無明窟無始以來一直是漆黑一團，要把它照亮談何容易呢？要把所有力量集中起來，纔能幹這個事情。

在見道之前，要修四聖種、頭陀行，這也是鍛煉精進的力量。如果沒有經過鍛煉，兵力就集中不起來。沒有經過訓練的兵，集中在一個地方也打不來仗的。把平時訓練有素的兵集中起來攻一個堡壘，那決定能打勝仗。

所以若平時的修行跟苦行簡直是不沾邊的，不要說修十二頭陀、四聖種，甚至於飯菜差一點就吃不下，住處差一點就住不來，這樣子想見道那是不可能的。我們

不要無益苦行，但是真正爲了佛教的見道修行，沒有精進苦行的力量，那是得不到果的。

看看過去的大德，哪一個不經過苦行？佛就是榜樣，他六年苦行，最後雪山成道。如果不經過苦行，道又從何而來？所以我們修行要以釋迦牟尼佛爲榜樣，要向他看齊。釋迦牟尼佛，以最高貴的王太子身份，來經歷最難受的苦行，他是示範給我們看的。出家了，挑挑剔剔的，這裏一天兩頓，早上三點半起來，生活不習慣，就受不了，趕快要走，那修什麼行呢？這裏只不過少一頓飯、起得早一點、念誦多一點。釋迦牟尼佛在菩提樹下四十九天坐着不動，你坐兩個小時念座經就吃不消，那見什麼道呢？我們自己要感到慚愧，要積極進取。

於上忍位，亦修四行，唯起一行一剎那心。以觀苦故，故能起得，修彼苦下四行相也。

「於上忍位，亦修四行，唯起一行一剎那心。以觀苦故，故能起得，修彼苦下四行相也」，上忍的時候，四諦十六行相中只留下一個行相，怎麼觀四個行相呢？當下修的是苦諦裏邊一個非常行相，這是行修。因爲無漏法能力强，苦諦還沒有捨掉，苦諦下的四個行相，都能得修。得修通現在，通未來。因爲未來修、現在修都有得，未來的是法前得，現在是法俱得，都是得修。所以得修是四個行相，行修是一個行相。得修裏邊，一個是當下修的法俱得，就是行修；三個是未來修。所以在上忍的時候，修一個諦，但是修四個行相。

問：於上忍位，減彼三行，何故修彼所減行耶？答：雖減彼行，不減諦故，起欣慕心，故得修彼所減行相，於中忍位，修所減行，准此理說。

「問：於上忍位，減彼三行，何故修彼所減行耶」，上忍的時候，把苦諦後邊的非我、空、苦三個行相都減掉了，只緣一個行相，一剎那心，怎麼後頭又說四個行相都修呢？

「答：雖減彼行，不減諦故，起欣慕心，故得修彼所減行相」，雖然三個行相減掉，但是苦諦沒有減掉，對苦諦還起欣慕的心，四個行相跟苦諦有直接關係。既然對苦諦起欣慕心，其他的三個行相也有得修。以此類推，雖然道諦下道如行出的出、行、如都減掉，只修一個「道」，也叫修四諦十六行相。因爲道諦沒有減掉，對道諦的欣慕心還在，四個行相中一個行相是行修，四個行相是得修，還是叫四諦十六行相。

「於中忍位，修所減行，准此理說」，中忍位的時候，行明明減掉了，但是還是修十二行相，十六行相，或者修八個行相，也是同樣的道理。假使修四個諦，諦沒有減，十六行相具足。假使減一個諦，都是十二行相。假如只修兩個諦，修八個行相。最後只修一個苦諦，不管減一個行、二個行或三個行，都叫修四個行相。這就是得修的關係。

於三十二行中，唯留欲界苦下一行者，擬入見道，故須留也。餘三十一，如名次第，從後向前，漸漸除之，緣既從後除之，行亦從後減也。

「於三十二行中，唯留欲界苦下一行者，擬入見道，故須留也」，三十二行相，一個一個減，減到最後還留一個，減完是不行的，見道的時候要觀的。佛教的見道要有觀察的智慧。沒有智慧，怎麼見道呢？釋迦太子修苦行時參訪的那些外道，鬱頭藍弗等等，一個是修無所有處定，一個是修非想非非想定，在外道裏邊是最高的。釋迦太子也照他們的方法修，感到這種定沒有智慧，出不了生死。要斷生死要智慧觀，照見五蘊皆空，纔度一切苦厄。單是定得到，把煩惱壓下去，固然它現行沒有，但種子還在，度不了一切苦厄。三十二個行相留下一個行相是準備見道的，「擬入見道，故須留也」。

「餘三十一，如名次第，從後向前，漸漸除之」，其餘三十一行相，根據名字的次第，非常、苦、空、非我，乃至道、如、行、出，根據次第，從後面減起，一點一點減掉。「緣既從後除之，行亦從後減也」，這個緣是四諦，從後邊除，行相也是從後除，除的次第是從後向前。

問：苦下一行，為留何行？答：入見道人有二行者。一者利根，謂是見行。見行有二，若著我者，留無我行；著我所者，即留空行。二者鈍根，鈍根亦二，我慢增者，留無常行；懈怠增者，即留苦行。

「問：苦下一行，為留何行」，苦下邊留的一個行相是不是一定要留非常行相？

「答：入見道人有二行者。一者利根，謂是見行。見行有二，若著我者，留無我行；著我所者，即留空行。二者鈍根，鈍根亦二，我慢增者，留無常行；懈怠增者，即留苦行」，鈍根、利根不同，留下的行相不同，這都有一定特殊性。鈍根、利根又分別有兩種情況。

見道的人有兩種行者，就是愛行人、見行人。愛行人是信解行者，他是聽人家的話信佛的；見行人是自己看清道理後入道的。

見行人有兩種，一種是執著有個主宰的我，最後要留無我行，特別強調觀察這個東西，從這個地方下手，攻它的難點。再一種執我所的，那留空行。無我是針對着我的，空是針對着我所的。

鈍根的也是兩種，一種我慢的，要留無常行，什麼東西都無常的。無常的，這一剎那在慢，下一剎那沒有了，沒什麼可慢的。再一種是懈怠增，留苦行。懈怠下去受苦，趕快出來嘛，不要懈怠。所以著我慢的人留無常行，著懈怠的人留苦行。

從這裏邊我們也看出來，懈怠的是鈍根，精進的是利根。如果修行懈怠、放逸、拖拖拉拉，人家也不好說你，自己對着書一看就知道，是鈍根。鈍根怎麼辦呢？要練根，加緊努力。你說鈍根隨它鈍，那你落在後頭永遠跟不上，人家見道成佛，你

還是老衆生，要他來度你，你還是鈍根，度也度不走，地藏菩薩好不容易把你從地獄救出來，一會兒你又進去了，一天到晚在地獄裏打滾。趕快要精進起來！

又依西方德光論師，解滅行云：欲苦四行，從後除之，如留無常，入見道者，先滅非我，次滅空，後滅苦；若留苦行，入見道者，先滅非我，次滅空，後滅無常；若留空行，入見道者，先滅非我，次滅苦，後滅無常；若留非我，入見道者，先滅空，次滅苦，後滅無常。

下邊，西方有部的德光論師更細緻地講怎麼滅行。「欲苦四行，從後除之」，欲界的苦諦，有四個行相，從後邊除起。假使是鈍根、著我慢的，留無常行。「入見道者」，這個時候，入見道的人，先是滅非我，再除空，再滅苦，從後往前按順序來的。假使是鈍根、懈怠的人，先滅非我，再滅空，再滅無常，留下苦。「若留空行，入見道者，先滅非我，次滅苦」，利根、著我所的，先滅非我，再把苦滅掉，最後滅無常，空留下見道。假使是利根、著我的，非我要留住，先滅空，再滅苦，最後滅無常。

滅欲苦諦，四行既然，滅餘七諦，四行亦爾。謂餘七諦，各有四行，與此欲苦，四行相屬，如名次第，擬宜相當，以說其滅。且如無常入見道者，於上界道，先滅出，次滅行，次滅如，後滅道，以道屬無常，故後滅也；若以苦行，入見道者，於上界道，先滅出，次滅行，次滅道，後滅如，以如屬苦，故後滅也；若以空行入見道者，於上界道，先滅出，次滅如，次滅道，後滅行，以行屬空，故行後滅也；若以非我入見道者，於上界道，先滅行，次滅如，次滅道，後滅出，以出屬非我，故後滅也。滅餘六諦，各四行相，准前說之。

「滅欲苦諦，四行既然，滅餘七諦，四行亦爾」，前面是以欲界苦諦爲例說明滅行的原則，後邊集滅道三個諦，也按這個原則滅。

「謂餘七諦，各有四行，與此欲苦，四行相屬，如名次第，擬宜相當，以說其滅」，上下總的來說，欲界苦諦是四個行相，其餘七個諦也各有四個行相，互相是對應的。苦諦的非常對集諦的因、滅諦的滅、道諦的道。苦諦的苦，對應集諦的集、滅諦的靜、道諦的如。苦諦的空，對應集諦的生、滅諦的妙、道諦的行。苦諦的非我，對應集諦的緣、滅諦的離、道諦的出。

假使是欲界的利根，非我的行相要留住，先滅空，後滅苦，再滅非常，留一個非我。集諦裏邊先滅生，後滅集，再滅因，最後滅緣，對稱地滅。苦諦滅空，集諦就要滅生，滅諦要滅妙，道諦滅行。苦諦滅苦的話，集諦要滅集，滅諦要滅靜，道諦要滅如。

苦諦的四個行相這樣減，其餘的七個諦也同理。「謂餘七諦，各有四行，與此欲苦，四行相屬」，互相對稱地看。「如名次第」，按次第，「擬宜相當」，一個對一個配起來減。

「且如無常入見道者」，鈍根以無常見道，上界道諦減行也是從後頭減到前頭，先減出，再減行，再減如，最後減道。「以道屬無常」，道對應於無常，留在最後減。先減非我，相當於出；再減空，相當於行；再減苦，相當於如；無常相當於道，道最後減。

「若以苦行入見道者」，假使以苦見道，要留苦行，苦相當於如，上界的道諦先是減出，後是減行，再減道，再減如。「以如屬苦」，因為苦跟如相稱，苦既然留，道裏邊的如也是最後除。

假使以空行見道，要留空，上界的道諦先減出，再減如，再減道，最後減行，因為空跟行相當，行最後除，「故行後減也」。

假使以非我行相而見道的，上界道諦的出最後除。先減行，再減如，再減道，最後減出。

為攝前義，總舉論云：謂瑜伽師，於色無色，對治道等等餘七諦，一一聖諦行相三十二行所緣上七諦漸減漸略明減義也。乃至但有二念，作意思惟，欲界苦聖諦境，齊此已前，名中忍位。從此位無間，起勝善根，一行一剎那，名上品忍，此善根起，不相續故。解云：唯有一念，故不相續，已上論文，義如前說也。

《俱舍論》總結，瑜伽師（修定的人）在減行減緣時，先從色界、無色界的道諦開始，等其他七個諦，每一個聖諦的行相所緣，按次按次地減，越減越略。

減到只有兩個念，欲界苦諦中假使說留無常，那麼苦跟無常兩個行相兩剎那心，這時中忍位滿，在此以前都叫中忍。中忍圓滿後無間是上忍。「從此位無間」，這個位直接上去起一個殊勝的善根。前面一點點縮，力量越縮越強，縮到最後一行一剎那的時候，是上忍。上忍只有一行一剎那。

「此善根起，不相續故」，這個善根起了之後，沒有連續性，只有一剎那，一剎那後馬上進入世第一。

世第一亦然者，從上品忍無間，生世第一法，此世第一，唯緣欲苦，唯有一行一剎那心，同前上忍，故言亦然。此有漏故，名為世間；於世間中，是最勝故，名為第一；此世第一，有士用力，離同類因，引見道生，故名最勝。

「世第一亦然者，從上品忍無間，生世第一法，此世第一，唯緣欲苦，唯有一行一剎那心，同前上忍，故言亦然」，世第一的行相、所緣，跟上忍一樣，只緣欲界的苦諦，也只起一個行相，一剎那的心。

「此有漏故，名爲世間」，到此爲止，這個法還是有漏法，叫世間。

「於世間中，是最勝故，名爲第一」，雖然是有漏的，却是有漏當中最殊勝的，叫世第一，一切世間法最殊勝的。「此世第一，有士用力，離同類因，引見道生，故名最勝」，這個世間法最殊勝，殊勝在哪裏呢？追根到底。希望大家在討論的時候，要多問幾個爲什麼，思想纔能深入，印象也纔能深刻。如果永遠是被動的，兩下就忘掉了。

爲什麼叫最勝？「此世第一，有士用力」，這個世第一法有一種力量，產生一個士用果。「有士用力，離同類因，引見道生」，本來一切法，有漏法生有漏法，善的生善的，這叫同類因，但是這個有漏法，却能夠無間引出一個見道的無漏法來，殊勝就殊勝在這裏。無始以來都是有漏的，這一下子引出無漏，五類分別門裏的剎那性就是指這個。這一剎那出來之後，無始以來沒有見過的苦法忍——無漏法來了。本來是凡夫，這個時候成聖者，超凡入聖，這是關鍵。現在有很多人都說超凡入聖，沒有這個，永遠是凡，不是聖。所以世第一這個可貴的剎那性也就把一個有情的生命劃成兩半，前面是有漏的，都是流轉生死的，都是受苦的，從這個時候的無漏法、見道開始，天天向上，乃至證到無上正等菩提。在一切世間的有漏法中間，其他都沒有這個力量，所以它是最殊勝，世第一。

皆慧五除得者，出體。此煖等四，念住性故，皆慧爲體，若並助伴，皆五蘊性有定共戒，名爲色蘊，餘四可知。此煖等四，有能得得，助伴體中，得非煖等四善根體，故言除得。出見道後，有法後得，得此煖等，煖等上得，聖容現行。若此煖等，以得爲體，豈有聖者，煖等善根，重現前耶？謂煖等四聖道加行，得聖果已，理不合起，故煖等體，非是得也。

「皆慧五除得」，出體。「此煖等四，念住性故，皆慧爲體」，煖、頂、忍、世第一都屬於四念住，都是以慧爲體。修四諦十六行相，也是修四念住，以四諦十六行相來觀身，觀心，觀受，觀法。所以總的來說跟四念住一樣，皆以慧爲體。

「若並助伴，皆五蘊性」，假使連它的助伴（俱有法、相應法）一起來說，那五個蘊都全的。這裏特別強調一下，這都是在定中觀行的事情，這個色法是定共戒。還沒有到無漏，道共戒還沒起來。煖、頂、忍、世第一決定是在定中纔得到，沒有入定不會得到。前面的五停心觀跟別相念住、總相念住基本上也得定。利根都是得定的；鈍根的允許思所成慧，還沒有達到修所成慧，定還沒有得到。所以說十地、五地，都包含欲界。進入煖位決定是入定的。世間上有很多人自稱開悟，那麼有沒有得定呢？開悟就是見道。不要說是開悟，就是在開悟之前，煖、頂、忍、世第一的時候，決定要得定，最起碼的是未到地定。未到地定得到之後，欲界的煩惱基本上除掉了，什麼瞋恨心、欲貪、昏沉、睡眠、掉舉、惡作等等，這些都沒有了。如果還有世間的那些心，瞋恨心也有，你說開悟，這個話不好說。所以看一個人是不是真開悟，不一定祖師來印證，可以從旁邊看看你像不像，這也是簡別的一個方式。

煖、頂、忍、世第一都是定中的事情，所以有定共戒，這是色蘊；還有與慧相應的其餘四蘊。與慧相應的心王心所，心王就是識蘊，受心所是受蘊、想心所想蘊，還有相應的心所法，這是行蘊。所以就助伴來說，有相應法、俱有法，五蘊是全的。但是要除掉一個得，為什麼呢？

「此煖等四，有能得得，助伴體中，得非煖等四善根體」，煖、頂、忍、世第一法的體，相應的助伴就是相應法、俱有法。相應法——心王心所，俱有法包括生、住、異、滅、得、非得。生、住、異、滅沒有問題。得，這裏要特別說明，不屬於「煖等」的體，為什麼呢？「出見道後，有法後得，得此煖等，煖等上得，聖容現行。」見道之後，煖、頂、忍這些法力量很强，也有法後得。在見道的時候，一剎那一剎那，要十五剎那連續來斷八十八使，那是緊張得不得了，有漏的善根的得不會起來。但是出了見道，那個得可以起來，煖、頂、忍、世第一的法後得又可起來。此煖、頂、忍有法後得，得煖等四善根。煖、頂、忍上的得在聖者的時候還可以現行。

「若此煖等，以得為體，豈有聖者，煖等善根，重現前耶？謂煖等四聖道加行，得聖果已，理不合起，故煖等體，非是得也」，假使煖等以得為體，煖等是加行，得了聖者之後，還要再生加行幹啥呢？見道殊勝，見道以前的加行根本不需要再生出來，得却是有的。「謂煖等四聖道加行，得聖果已，理不合起」，加行道在得了聖道的果之後按理不需要再起來，但是得要起來的。這個得不是它的體，這是有部的解釋。

從此第二，諸門分別。論云：已辨所生善根體相，今次應辨彼差別義。
頌曰：

此順決擇分 四皆修所成 六地二或七 依欲界身九
三女男得二 第四女亦爾 聖由失地捨 異生由命終
初二亦退捨 依本必見諦 捨已得非先 二捨性非得

「從此第二，諸門分別」，四善根各式各樣的差別用諸門來分別。「論云：已辨所生善根體相」，煖、頂、忍、世第一的體、性相都講完了，「今次應辨彼差別義」，現在看它們的差別相。

「頌曰：此順決擇分，四皆修所成」，四加行又叫順決擇分，「皆修所成」，都是修所成的慧，是定中的事情，煖、頂、忍已經入定。見道在世第一之後，哪有不入定的呢？

「六地二或七」，未至、中間、四根本，六個地能起見道。欲界是散心，四善根得不到，見道更得不到，大徹大悟談不上。「二或七」，另外一種說法，妙音論師說煖、頂這兩個善根，也可以通七地（包括欲界），有人認為這是一種不正之說，《俱舍論》也把它引一下。

「依欲界身九」，煖、頂、忍、世第一依哪裏的身呢？一定是欲界的人，要人間或者天上，人間四大洲，天上六欲天，要除一個北俱盧洲。北俱盧洲儘管享受好，壽命長，不害病，世間福報可以說是最好，但是屬八難之一，得不了聖道，不能修行，照佛教的眼光看這裏是不好的。所以是九個地方。

「三女男得二」，前面三個善根，女的也好，男的也好，都分別得兩個，既得男的善根，也得女的善根。因為在見道之前會退，男的會變女的，女的會變男的，假使這一輩子是男的，得到煖善根，下一輩子投女身，煖善根還是有的，所以男、女兩種善根都得到。「第四女亦爾」，第四種，男的只得男善根，女的還可以得兩個。因為世第一之後，做了男身，再也不會變女身，只得一個男善根。女的要變男身，女人是男女兩個善根都得到。

「聖由失地捨」，聖者假使生上地去，這個地的就捨掉了。「異生由命終」，凡夫命終的時候捨掉。「初二亦退捨」，煖、頂兩個有退，退墮之後捨掉。「依本必見諦」，假使依根本地得煖、頂、忍，現身決定能見道。「捨已得非先」，假如捨了之後，要重新得，這個得不是以前的，要重新來過。「二捨性非得」，兩種捨都是非得為性。

釋曰：初句標，第二句明修攝，第三句明依地，第四句明依身，第五第六句明男女得二，第七第八第九句明捨相，第十句明得久近，第十一句明得非先，第十二句明捨體。

「釋曰：初句標」，初句是標，此順決擇分，標四個善根。「第二句明修攝」，第二句說這四善根都是修所攝的，是入定以後的事情。「第三句明依地」，明依哪些地來得到這四善根。「第四句明依身」，明依什麼身能修到四善根。如果一個黃門拼命修，能不能得煖、頂、忍？儘管他很用功，也得不到的。黃門說他得道、開悟，靠不住。「第五第六句明男女得二」，男的跟女的都能得兩種善根：男善根、女善根。「第七第八第九句明捨相」，怎麼捨。「第十句明得久近」，得善根的快慢。「第十一句明得非先」，假使捨後又得到，是另外重新修得的。「第十二句明捨體」，捨的體是非得。

此順決擇分者，標也。此煖等四，名順決擇分。見修無學三種聖道，皆名決擇。決謂決斷，能斷疑故，擇謂簡擇，謂能分別四諦相故。見道名決擇分，是決擇中一分故也。此煖等四，引見道故，能順於彼，名順決擇分。

「此順決擇分者，標也」，煖、頂、忍、世第一這四個都叫順決擇分。什麼叫決擇？見道、修道、無學道，這三種聖道皆名決擇。

「決謂決斷，能斷疑故，擇謂簡擇，謂能分別四諦相故」，見諦要歷歷分明地，把四個諦看得清清楚楚，把疑全部斷掉。有人說：「修行不要起分別心，要無分別，

好的無分別，壞的也無分別；香的無分別，臭的無分別；佛教無分別，外道無分別。」這完全錯了，無分別智是一切法無自性，都是空性，是沒有分別的。說緣起法沒有分別，那是糊塗蛋。緣起法，幾個緣生一個法，哪個緣生哪個法，歷歷分明，一點也沒有錯的，哪有無分別？我們看人的臉，不管古今中外，哪怕是雙胞胎，一模一樣的是沒有的，總有幾個因緣是不同的。現在幾十億人，再加上古代的那麼多人，恐怕找不到兩個一模一樣的。所以，一切有為法都有差別。我們心粗，心細點看，裏邊差別多得很。所以要歷歷分明，「生死涅槃纖毫自性無，緣生因果如如不虛誤」，一點也不錯，這是真正的見道。到此之後是不昧因果。說大徹大悟就無分別，因果都不要分別，那是錯了。

決擇，要把疑斷掉。簡擇就是分別，歷歷分明。四諦相，這是緣起法，這是屬於流轉的，這屬於寂滅的，這是清淨的，這是染污的，都要有分別。見道，也屬於決斷之一種。見修無學道都是決擇，見道是決擇當中的一分。所以見道叫決擇分，分是指一部分。煖、頂、忍、世第一可以做緣，引入見道，是順見道的，叫順決擇分。所謂順決擇分就是四加行。

四皆修所成者，此煖等四，依定地故，修所成攝。六地者，依地門，煖等四善，通依六地，謂未至、中間、四靜慮也。欲界中無，非定地故。無色亦無，謂煖等四，見道眷屬，無色無見道故，無煖等也。二或七者，二謂煖、頂，或言謂顯妙音師說，彼說煖、頂通依七地，於前六地，更加欲界也。

「四皆修所成者，此煖等四，依定地故，修所成攝」，煖、頂、忍、世第一決定是在定地，不依散地。所以它們的體是修所成的慧。聞所成、思所成的慧在前階段，到煖、頂、忍、世第一，決定是修所成的定地的慧。

「六地者，依地門，煖等四善，通依六地，謂未至、中間、四靜慮也」，它們是近見道的，所依的地也是未到地定、中間定、四根本定。「欲界中無，非定地故」，欲界沒有這四個善根，因為不是定地。「無色亦無」，無色定也不能起這四個善根，因為離欲界太遠了。欲界的人不是修得煖、頂、忍、世第一嘛，怎麼沒有呢？那是欲界的人修了六地的定纔能得到，如果欲界的人沒有得定，散心不能得四善根。定地是依靠未至、中間、四根本這六個地。無色界離欲界有四個遠，也不能起四善根。因為煖、頂、忍、世第一和見道都要觀欲界苦，無色界不觀欲界，不能起這四個善根。「謂煖等四，見道眷屬，無色無見道」，無色界沒有見道，所以見道的眷屬也不能起。不能緣欲界，不能起這四個善根。

「二或七」，二是煖、頂兩個善根。妙音論師說煖、頂兩個依七地，前六地加一個欲界。煖、頂不一定依定地，欲界的心也可以起。《順正理論》破它，說阿毗達磨的論師是不能這麼說的，聞思所成的慧決定不能達到順決擇分善根的水平。這個說法，一般認為不是正確的說法。

依欲界身九者，依身門。此煖等四，唯依欲界，人天身起，除北俱盧，人趣三洲，及六欲天也，九處身起。唯依欲者，能厭苦故。前三善根，三洲初起，後生六天，亦續現前，第四善根，天亦初起，謂第四善，唯一念故，故人天趣，皆得初起。

「依欲界身九者」，依什麼樣的身體能夠生起四善根？這很重要，如果不是那個根身，再怎麼努力也起不了。「此煖等四，唯依欲界，人天身起」，要除開北俱盧洲。東、南、西三洲的人，加上六欲天，這九處都能起四善根。

「唯依欲者」，一定要欲界纔能起四善根，「能厭苦故」，因為要觀苦。欲界是最苦的地方，觀不到欲界的苦，厭離心生不起來，一定要觀欲界的苦。我們不要看欲界的身低下，真正修道，這還是最適合的身。北俱盧洲雖然是欲界，但沒有苦，那裏的人不能修行。就是在人間，凡是環境好的人，也不容易修行。東南亞那些國家很多人都信佛，但是出家的極少。生活太好了，不想出家。

出家是艱苦的，不要說在家人過不慣我們的生活，前幾天，其他寺院來了好幾位出家人，想嘗試一下，也吃不消走掉了。三點半起床，也不是太早，有些退休工人也是三、四點鐘就起來了。少吃一頓飯，五臺山的老百姓就是兩頓飯。那個地方很冷，要種莊稼，太陽出來纔能出去，九點左右出去，如果十二點回來吃飯，那還幹什麼活呢？他們午飯都要兩三點鐘後纔吃，晚上不吃，實際上也是兩頓飯，我在五臺山住了這麼多年，看到當地的老百姓身體棒得很，都吃粗糧，菜很少，豆腐什麼是不大有的，只是酸菜。吃的糧食品種很多，窩窩頭、山藥、洋芋等等擺一桌子。五、六盆都是糧食，只要一碟酸菜、一點點醋，天天如此。過年的時候吃一點點肉，平時吃不起，也沒有地方買。身體好得很，爬山快得很，我們跟他們相比，差得遠。他們也是兩頓，我們怎麼就過不了呢？這是習慣，如果順着自己的習慣，那不是修行。修行就是要改變我們的習慣，把不好的改成好的。如果好的習慣受不了，情願要那個不好的習慣，那修什麼行？

「前三善根，三洲初起，後生六天，亦續現前，第四善根，天亦初起，謂第四善，唯一念故，故人天趣，皆得初起」，前面三個善根開始修的時候都是在人間三洲，修了之後生天上去，這些善根也可以繼續再現前。開始生起都是在人間。

第四個善根天上也能初起。第四善根只有一剎那，欲界天也可以見道，在見道前的一剎那（世第一）也必定在欲界天。世第一只有一剎那，如果在人間起世第一，馬上在人間見道。既然天上有見道的，那天上的世第一也是有的。

三女男得二者，此四善根，唯依男女，非扇搥等。前三善根，男女得二。且男得二者，謂男得男善根，及得女善根；女得二者，謂女得女善根，及得男善根，故名得二。以煖等三，男容轉形為女，女容轉形為男，故煖等三，女男得二。

「三女男得二」，前面三個善根，男的、女的都得兩種善根，男的得男善根，也得女善根；女得女善根，也得男善根。「此四善根，唯依男女」，四善根既然是依九處的身，人間三洲，天上六處，人間三洲的人是不是都能得呢？只有女的、男的能得，黃門、二根之類不能得，「此四善根，唯依男女，非扇搗等」。生在人間，又得正規的男、女身，如果這一輩子不修道，是很可惜。二根、黃門要修也不行，煩惱重，起不了這些善根。別解脫戒都受不了，怎麼起善根？

「且男得二者，謂男得男善根，及得女善根」，這個善根分男女兩種，在其他的註解裏說，男的善根要殊勝一點。男身得煖、頂、忍，得男的煖、頂、忍善根，也得女的。假使女的得，也是一樣，故名得二。

「以煖等三，男容轉形爲女，女容轉形爲男，故煖等三，女男得二」，因爲前三個善根，男女形還不肯定，男的可能會轉成女，這是可能性，一般是不會遇到的。假使轉了身，煖、頂、忍還是保持，沒有退掉，因爲本來得到男女兩種善根。

第四女亦爾者，第四善根，女得二種，同前煖等，故言亦爾。謂女得女善根，及得男善根，以女容轉形爲男故。若第四善根，男唯得一，謂男唯得男身善根，而不得女，已得女身非擇滅故。

「第四女亦爾」，第四個世第一。假使女身得世第一，同樣得男女兩種善根。「同前煖等」，跟前面煖等一樣，「故言亦爾」。「謂女得女善根，及得男善根，以女容轉形爲男故」，女身有轉男的可能性。假使男的得第四善根世第一，以後永遠不會做女身，不得女的善根，一直到最後成就都是男身。「已得女身非擇滅故」，爲什麼不得女身呢？女身的非擇滅得到，女身緣缺不生，以後再也沒有生起女身的因緣。

聖由失地捨，異生由命終者，明捨義也。聖捨煖等四善根者，由失地捨，謂依此地，得此善根，若遷上地，此地便失，失此地時，善根方捨，若此地死，還生此地，不失地故，煖等不捨。若異生捨煖等善根，但由命終，異生於地，不論失與不失，但命終時，必捨煖等，謂由異生，無見道資，故命終捨。

「聖由失地捨，異生由命終者，明捨義也」，善根會捨，但是捨的意義不同。

「聖捨煖等四善根者，由失地捨」，聖者是見道以上，怎麼還捨善根呢？此煖等善根，得了聖者之後，還可以重現，當從下地生到上地的時候，捨下地善根，得上地的善根，因爲這個善根是依地的。「謂依此地，得此善根」，假使在這個地得的善根，離開這個地生上地去，這個地的善根就沒有了。「失此地時，善根方捨」，一定要捨這個地的時候，善根纔捨掉。上界的中有身生起的時候，捨善根。「若此地死，還生此地，不失地故，煖等不捨」，假使在這個地死還是投生這個地，比如南洲的人生到東洲或者欲界天去，還是欲界，不捨。

「若異生捨煖等善根，但由命終」，異生不是聖者，死掉就捨。「異生於地，不論失與不失，但命終時，必捨煖等」，異生不管是生不生上地，只要一命終，馬上捨掉。「謂由異生，無見道資，故命終捨」，因為聖者有見道的功德資助他，可以命終不捨，只有失地纔捨，但還是得到上地的。異生命終捨，聖者失地捨，兩個差別在哪裏？命終捨是死有的時候捨掉。而聖者，假使生上地去，命終的時候並沒有捨，一直要到上界的中有生起的時候，纔捨掉。因為他得了上界身，下地的善根捨掉，所以這兩者差一剎那。一個是死有捨掉，一個是死有不捨，等上地的中有生起纔捨。

初二亦退捨者，謂異生於煖、頂，亦由退捨，非聖人也，異生於忍及世第一，亦無退捨。依本必見諦者，若諸異生，依四根本，起煖等者，彼於此生，必入見道，厭生死心，極猛利故。

「初二亦退捨」，前兩個善根會退，退當然也捨掉了。「謂異生於煖、頂，亦由退捨，非聖人也」，異生煖、頂兩個善根（這是動善）會退。聖者不會退。「異生於忍及世第一，亦無退捨」，異生在忍跟世第一也不會退的。煖、頂兩個是動善，可以退，忍跟世第一不是動善，即使異生也不退。

「依本必見諦」，假使依根本定得到煖、頂、忍、世第一，這一輩子決定會見道，得根本地的是利根。假使鈍根不一定見道，煖、頂善根得到，沒有見道是可能的，世第一得到之後，這一輩子必定見道。假使依根本地，不管得煖、頂、忍、世第一，這一輩子都要見道。

「若諸異生，依四根本，起煖等者」，凡夫依根本定得到煖、頂、忍、世第一，他於此生「必入見道」，在這一輩子決定會見道。「厭生死心，極猛利故」，因為他厭惡生死的心極猛利。可見要見道，厭離心一定要生起來，而且要極猛利地生起來。如果厭離心沒有，你想見什麼道？見道是見苦集滅道，「知苦思斷集，慕滅乃修道」。如果苦不知，也不厭，怎麼會羨慕滅諦呢？怎麼會修道諦呢？所以一定要從最根本的觀苦諦生起厭離心開始。出離心是一切修行的根本，沒有出離心，你修再多的善法，都是輪迴之中的人天福報，享完還是要墮三惡道。見諦之後不一樣，三惡道永遠不去。

捨已得非先者，捨煖等已，後重修得，所得必非先所捨者，唯得先未得者，以煖等善，未曾熟修，要大加行，方修得故，故得未曾得者，不得先所捨也。若先煖等，經生故捨，遇了分位善說法師，便生頂等，若不遇者，還從煖修得。二捨性非得者，失退二捨，以捨得故，非得為體。

「捨已得非先者」，四善根捨了之後重新又修起來，這個修起來的不是前面那一個。「捨煖等已，後重修得」，假使前面失去，後來再修又得到了。「所得必非先所捨者」，後來修起來的必定不是前面捨掉的那個，是另外重新起來的。「唯得

先未得者」，得到的是以前沒有得到過的。「以煖等善，未曾熟修，要大加行，方修得故」，因為煖等善根，「未曾熟修」，無始以來，沒有好好修過。如果經常修，早就見道成了聖者。正因為沒有熟修，所以還是老凡夫、老衆生。既然沒有熟修，要起大加行纔能修得。失去之後，沒有重新地加行是得不到的。既然重新起大加行得到，是後來修得的。「故得未曾得者，不得先所捨也」，所以得到的不是前面所失掉的那個。

「若先煖等，經生故捨，遇了分位善說法師，便生頂等，若不遇者，還從煖修得」，假使凡夫「經生故捨」，就是命終捨掉，第二輩子又投人身，這個時候，如果遇到一位了解分位的明師，知道他以前修行在哪個部位，假使說以前他已得到煖，這輩子就叫他修頂法，不要教煖法。碰到這樣的法師，他修頂馬上便得頂。假使遇不到這樣的明師，還得要從煖修起，但畢竟還是很快，因為以前總是經過一次修的，比沒有修過的要好一點。

「二捨性非得者」，「失退二捨」，失去的（異地或命終），或者退墮的捨，這兩種捨的體性都是「非得為體」。得的對立面是非得，既然失掉，就是非得。比如煖的非得是沒有得到煖，得到煖，這個非得就沒有了。

從此第二，明善根勝利。論云：得此善根，有何勝利？頌曰：

煖必至涅槃 頂終不斷善 忍不墮惡趣 第一入離生

「從此第二，明善根勝利」，通過大加行得煖、頂、忍、世第一這四個善根，有什麼好處，為什麼去修它呢？

「論云：得此善根，有何勝利」，得了這些善根，有什麼殊勝的利益呢？

「頌曰：煖必至涅槃，頂終不斷善，忍不墮惡趣，第一入離生」，這四句話非常重要，要把它背下來。《俱舍論》裏邊，六百零七個頌都是要緊的修行需知的道理，末法時期的人，要把六百多個頌全部背下來有困難，這個頌是最重要的一個。

【表六－一〇：善根勝利】

善 根 勝 利	煖	煖位雖退，又斷善根，造無間業，墮三惡道，而無久流轉，必至涅槃故
	頂	雖有退等，必不斷善
	忍	雖命終捨，而無有退，不墮惡趣。若下忍位於三惡趣得非擇滅。若至上忍，於卵、濕生，及無想天、北俱盧、大梵王處，並扇搥、半擇迦、二形身，及第八有等，並見所斷惑，於此生、處、身、有、惑中，得非擇滅。以上忍位，必入見道，得成聖果故
	世第一法	雖是異生，能起無間，入正性離生

釋曰：煖位雖退，又斷善根，造無間業，墮三惡趣，而無久流轉，必至涅槃故。若得頂法，雖有退等，必不斷善。若得忍法，雖命終捨，而無有退，不墮惡趣。若下忍位，於三惡趣，得非擇滅。若至上忍，於卵、濕生，及無想天、北俱盧、大梵王處，並扇搥、半擇迦、二形身，及第八有等，並見所斷惑，於此生、處、身、有、惑中，得非擇滅。以上忍位，必入見道，得成聖果，故於卵等，得非擇滅。若見斷惑，雖即未斷，以必不起，故得非擇滅也。世第一法，雖是異生，能起無間，入正性離生。正性離生者，見道名也。

「釋曰：煖位雖退，又斷善根，造無間業，墮三惡趣，而無久流轉，必至涅槃故」，煖位有什麼好處呢？得了煖的人，即使他退了，甚至於起上品邪見，善根斷掉，又造五無間罪，墮三惡趣。這樣的人因為得過煖的，「無久流轉」，流轉不會太久，很快就會得涅槃。「煖必至涅槃」，得了煖的人，他的涅槃性是必定的，而且不是很慢的。

前面我們說，在佛面前供養一枝花，頂一個禮，希望自己將來能解脫，這也是種了順解脫分的善根，必定將來也會得到涅槃解脫。煖跟順解脫分善根有何差別呢？一個是緩慢的事情，一個是很快的事情，兩個不一樣。其他的註解分別了很多不一樣的地方^①。其中，一個是定中的善根，一個是散心的善根。一禮拜，一供養是散心的，而煖、頂、忍是定中來的。一個是以四諦十六行相觀的，一個單是起一個善心，供一朵花，禮拜一下。這是四加行裏邊的，那個是還在七賢位資糧道之前，各式各樣差別很多。

得了頂法的人，「雖有退等，必不斷善」，即使退，對佛法僧的信心是堅固的，不會起上品邪見，不會把善根斷掉。這有這麼大的好處，我們要竭力地爭取能夠得到。我們這一輩子爭取見道，萬一見道力量不夠，爭取得個煖也好，得到頂更好，得忍，惡道不去更好，如果是得到世第一，這輩子決定見道。

「若得忍法，雖命終捨，而無有退」，得了忍法的人，在生的時候不會捨，命終的時候捨，但是下一輩子不會退，也不去惡道。忍位有下、中、上，到下忍的時候就再也不去三惡道，於三惡道得非擇滅。

「若至上忍，於卵、濕生，及無想天、北俱盧、大梵王處，並扇搥、半擇迦、二形身，及第八有等，並見所斷惑，於此生、處、身、有、惑中，得非擇滅」得上忍利益更大。得上忍位的時候，不會再有卵生、濕生，無想天、北俱盧洲，屬於八難裏邊的，不能修行的地方，也不會去。大梵天見不正，他以為一切世界是他所造的，這個地方也不去。扇搥、半擇迦、二形身，這些是人間的二根、黃門，不能修行的，得上忍位再也不會受這些身。

^① 《寶疏》卷二三：「論：若爾何殊順解脫分？問：順解脫分善亦必得涅槃，煖既與同，有何殊也？論：若無障礙至行相同故。答：定得涅槃，二種雖同，近遠異也。順解脫分極疾第三生得聖，順決擇極疾即此生得。正理論云：是等引地勝善根故。（解云：解脫分是散地善，此是定善與散異。）」

如果没有得上忍，哪一個輩子投這些生有可能性。過去無始未必没有造這個業，哪一天這個業成熟，成個黃門，很可怕。所以要想到世間的苦，我們在得到上忍之前，這些可能性都没有排除掉。這個不要掉以輕心，悠哉悠哉的，出家人受了戒，戒牒拿到，拿一個鉢，到處雲遊，一旦這些業來了，你就沒辦法了。

「第八有」，得預流果的人要七返生死，來欲界七次，第八次再也不會來了。得上忍的人在欲界最多投七次生，不會第八次投生。那就離涅槃很近。所以上忍跟見道很挨近，見道的第十六剎那就是預流果來了。雖然那些煩惱還沒有斷掉，但是得非擇滅，緣缺不生。能生起這些東西的緣不夠，生不起來。所以，濕生也好，卵生也好，無想天、北俱盧洲、大梵天、二根、黃門、第八有，都不會有。

「並見所斷惑」，見所斷的惑是見道所斷，在上忍的時候，現行不生起，因為緣缺不生。所以見道的煩惱在上忍位的時候已經不起作用，到見道十五剎那的時候全部斷完。見所斷惑也得到非擇滅。雖然不是真正斷掉，但是緣已經不夠，不會再生。

「以上忍位，必入見道，得成聖果，故於卵等，得非擇滅」，上忍跟見道只差兩剎那，上忍一剎那，到世第一再一剎那，第三剎那就是見道。這一剎那快得不得了。上忍離見道非常近。見道以後斷的東西，雖然没有斷掉，但是緣不夠，不會再生，「故於卵等得非擇滅」。

「若見斷惑，雖即未斷，以必不起，故得非擇滅也」，見所斷的煩惱要在見道的十五剎那當中，八忍八智把它們斷掉。這個時候還沒有到十五剎那，「雖即未斷」，雖然上忍的時候並沒有斷掉，但是現行不起，「以必不起，故得非擇滅」，因為現行不起，緣不夠，得非擇滅。

「世第一法，雖是異生，能起無間，入正性離生。正性離生者，見道名也」，世第一法，雖然還是異生，「能起無間，入正性離生」，在世第一之後，没有間隔，馬上正是正性離生，就是見道。

什麼叫正性離生？正性就是涅槃性，也可以說是見道。在沒有見道的時候，經常起各式各樣的煩惱，在惡趣裏受各式各樣的苦，好比吞下生的東西，肚子絞痛，痛就是生。或者說，因為見道的煩惱沒有斷，一切善根不能成熟，這也叫生，生有這兩個意思。見道能夠超過惡道的苦，避免生東西給自己帶來的痛苦；也能消除使善根不能成熟的東西，叫離生。正性就是涅槃性，見道證到涅槃性，所以叫正性離生。簡單地說，正性離生就是見道，在本卷後面有廣一些的解釋。

從此第四，明三乘轉根。論云：此四善根，各有三品，由聲聞等等獨覺與佛也種姓別故。隨何種姓，善根已生，彼可移轉向餘乘不？頌曰：

轉聲聞種姓 二成佛三餘 麟角佛無轉 一座成覺故

從此第四，明三乘轉根」，三乘（菩薩乘、聲聞乘、緣覺乘）可以轉根，鈍根可以修成利根。

「論云：此四善根，各有三品」，這四個善根都有上、中、下三品。「由聲聞等種姓別故」，有聲聞、緣覺、菩薩乘，佛乘就是菩薩乘，聲聞乘是下品，緣覺乘是中等，佛乘是最高的。因為三種種姓不同，四善根也有三品的不同。

「隨何種姓，善根已生，彼可移轉向餘乘不」，不論哪一個種姓，比如聲聞乘的種姓生了煖、頂、忍，能不能轉菩薩乘或者緣覺乘呢？

「頌曰：轉聲聞種姓，二成佛三餘，麟角佛無轉，一座成覺故」，假如聲聞的種姓，煖、頂這兩個善根可以轉成佛的種姓；到忍位轉不過去。因為忍不墮惡趣，佛要到惡道去度衆生，所以忍位一成就，不能轉佛。「三餘」，煖、頂、忍三善根都可以轉成獨覺種姓。要成佛，只有煖、頂二位可以轉；要成獨覺，三個都可以轉。假使是獨覺或佛的種姓，那不會退的，不轉的，當然這是《俱舍》的說法，也是不了義的說法。真正來說，三乘種姓唯一乘，沒有二，也沒有三，最後都要轉成大乘根器，這是《法華經》的意思。

釋曰：聲聞種姓，煖、頂二位，容轉成佛，若得忍位，無成佛理。菩薩利物，必往惡趣，忍超惡趣，故不成佛。言三餘者，餘謂獨覺，在佛乘外，故名爲餘。聲聞種姓，煖、頂、忍三，容可轉成獨覺乘故，名爲三餘。

「釋曰：聲聞種姓」，《法華經》的意思固然如此，但是聲聞種姓要轉成佛種姓，却是時間極長。《法華經·授記品》裏邊，那些大弟子要供養多少多少佛之後，經過多少多少劫，纔能夠成佛。種姓雖然轉得過來，但是時間是不可說地長，如果直截了當先入菩薩乘的話，很快成佛。

書上先講菩提心，再說空性，也是有這個密意。如果先談空性，你可能證聲聞的涅槃。再要把你轉成菩薩種姓，費的時間又長，下的工夫又大。如果發菩提心再證空性，決定是菩薩乘，速疾、穩速成菩提。這是祖師的悲心，我們要體會書上所安排的次第。

聲聞種姓在煖、頂二位的時候可以轉成佛的，「若得忍位」，從《俱舍論》的角度，或者說有部、經部的角度來看，不能成佛。但《法華經》說是可以的，只是很困難，因為很困難，他們認爲成不了佛，這是不太了義，但是真正了義的說法也不是那麼簡單。

「菩薩利物，必往惡趣，忍超惡趣，故不成佛」，菩薩要度衆生，惡趣衆生也決定要度的，地藏菩薩是常住地獄裏邊的。如果惡趣不去，苦也看不到，悲心也不容易起，那要轉佛乘的話是困難的。忍位已經超過惡趣，惡趣再也不去了，惡趣的苦你不去體會，悲心很難生。另外，度衆生是要到惡趣去的，去都不去，菩薩道不能行了，所以成佛是不可能。

「言三餘者」，兩種善根可以轉成佛，三種可以轉獨覺。在佛乘、聲聞乘外的叫餘。「聲聞種姓，煖、頂、忍三」，聲聞乘的種姓，在煖、頂、忍三位的時候都

可以轉成獨覺乘，因為獨覺乘跟佛乘不一樣，他也是自了的。煖、頂、忍三位都可能轉成獨覺乘，叫「三餘」。

麟角獨覺，與佛世尊，於煖等位，性必無轉，謂此二聖，依第四禪，一座成覺故，無容轉也。梵云菩提，此翻為覺，三乘菩提，皆以盡智、無生智為體。言一座者，始從煖位，終至菩提，不起於座。第四靜慮，是不傾動，最極猛利，三摩地故，堪為麟角及佛所依。

「麟角獨覺，與佛世尊，於煖等位，性必無轉」，麟角獨覺與佛世尊在煖、頂、忍、世第一的位必定不會轉。「謂此二聖，依第四禪，一座成覺故」，前面講過，佛是一座成等覺。這一座坐下去，得第四禪。第四禪裏邊，從煖、頂善根開始，一直到見道的八忍八智，再經過非想非非想的九無間、九解脫，把整個三界的煩惱斷完，成阿耨多羅三藐三菩提，佛在菩提樹下一座成等覺，所以不會退的。

要注意這裏特別標出麟角獨覺。獨覺有兩種：部行獨覺、麟角獨覺。部行獨覺以前是聲聞乘，後來因為聲聞乘修行成熟，在沒有佛的世，自己開悟成獨覺。麟角獨覺是獨自一個人不結伴修行的，不像部行獨覺是居於僧團。麟角獨覺跟佛一樣，不退。在其他的註解裏，有說部行獨覺跟聲聞乘一樣，也是前面的規律。

「梵云菩提」，菩提叫覺。三乘都是證菩提，都叫覺。「皆以盡智、無生智為體」，都以盡智、無生智為體，當然也有高下。聲聞斷諸冥，佛斷一切種冥、諸冥，智當然有高下，從性質來說，都是盡智、無生智。

「言一座者，始從煖位，終至菩提」，無上正等正覺，成佛。「不起於座」，一座成就。「第四靜慮，是不傾動，最極猛利，三摩地故」，為什麼要依第四禪來修？因為第四禪是不動的，前面三個禪都是動的。初禪有尋伺的動，大三災的時候，火燒梵天；二禪有喜樂的動，所以水淹二禪；三禪有出入息的動，所以風吹三禪。第四禪，既沒有喜樂，又沒有出入息，不動，所以最猛利，力量最大。一般成佛都是依靠第四禪，獨覺也是靠第四禪。「堪為麟角及佛所依」，第四禪的定是最殊勝的定，所以成麟角獨覺也好，成佛也好，這些比較高層次的菩提一定要依靠第四禪來得到。

從此第五，明得果久近。論云：頗有此生，創修加行，即此生引起順決擇分耶？不爾。云何？頌曰：

前順解脫分 速三生解脫 聞思成三業 殖在人三洲

「從此第五，明得果久近」，得果到底要多久呢？這要看條件。條件好的，即生成就，條件差的，時間要長一點。

「論云：頗有此生，創修加行，即此生引起順決擇分耶？不爾」，有沒有纔開始修行，這一輩子可以生起煖、頂、忍、世第一的？從來沒有修行過，這一輩子開始拼命修，能不能得到煖、頂、忍？「不爾」，不行的。如果一個從來沒有修行過

的人，這一輩子煖、頂、忍尚得不到，你說即身要成佛，那怎麼可能呢？這都有條件的。

「頌曰：前順解脫分，速三生解脫，聞思成三業，殖在人三洲」，這是講原因，直接看文。

釋曰：順決擇分，今生起者，必前生起順解脫分。諸有創修順解脫分，極速三生，方得解脫，謂初生起順解脫分，第二生起順決擇分，於第三生，方得入聖，乃至得阿羅漢也。聲聞極速三生，極遲六十劫，獨覺極速四生，極遲百劫。順解脫分，聞思所成，唯散地故，三業爲體。殖解脫分，唯人三洲，三惡趣無，無般若故，諸天亦無，無厭苦故，北洲無者，以無厭心及般若故。又施一食、持一戒等，深樂解脫，迴求菩提，願力所持，便名種殖順解脫分。

「釋曰：順決擇分，今生起者，必前生起順解脫分」，這一輩子要生起煖、頂、忍四個順決擇分善根，前輩子必定是已經有順解脫分的善根。在佛面前，頂個禮，讚歎一下，磕個頭，供養一香、一花，回向解脫，這些都是種順解脫分善根，這個時候開始修行，是修行的資糧道的起步。如果前一輩子沒有順解脫分善根，這一輩子要馬上生起順決擇分善根是不可能的。前一輩子有順解脫分善根，最快第二輩子纔能生起順決擇分善根；如果慢，那就不知道多久纔能生起煖、頂、忍、世第一。

「諸有創修順解脫分，極速三生，方得解脫」，開始修順解脫分善根的人要得到解脫，最快也得要三生。「謂初生起順解脫分」，這一輩子，順解脫善根生了。第二生，「起順決擇分」，生煖、頂、忍、世第一。第三生纔能夠見道，乃至證阿羅漢，最快是這樣三生。見道以後，直到阿羅漢都可以在一輩子得到。「聲聞極速三生，極遲六十劫」，修聲聞乘的最快是三生，這是最起碼的，最慢六十個劫。修獨覺乘，最快是四生，最慢的要一百劫。

什麼叫順解脫善根呢？「順解脫分，聞思所成，唯散地故，三業爲體」，順解脫分善根是聞思所成的慧，是在散地不依定地，不是定地的修慧。以三業爲體，身、口、意三業都是它的體。拜佛是身業，讚歎是口業，心裏默念或者觀想都屬於意業。

「殖解脫分」，種解脫分善根，「唯人三洲」，只有人間三洲可能有種解脫分善根的機會。「三惡趣無」，三惡趣沒有種順解脫善根。「無般若故」，三惡道愚癡，般若的智慧沒有。「諸天亦無，無厭苦故」，諸天是聰明的，但是天上太舒服，厭離的心沒有，種順解脫分善根的機會也沒有。「北洲無者，以無厭心及般若故」，北俱盧洲既沒有厭離心，因爲一切都是自然的享受，又沒有般若的智慧，北俱盧的人再聰明，不入道。我們也看到一些世間上的人做世間的事情極聰明，跟他談佛法，一竅不通。世間的智慧跟般若是兩碼事。般若是觀一切法無自性，能夠曉得緣起性空，能夠知道如幻如化，然後達到最高的菩提涅槃的境界。而世間上做一單生意或者搞一個技術，拼命賺，拼命搞，學很多的技巧，結果般若智慧沒有了。世間上的

智慧與般若智慧不僅是兩碼事，甚至於妨礙般若智慧的。世智辯聰，八難之一，世智辯聰多了之後，沾沾自喜，覺得自己很聰明、佔了便宜，實際上吃大虧，般若無分，永遠解脫不了。

人間三洲的人有這個機會，應當好好利用，不要錯失這個機會，萬一下一輩子墮三惡道，或者去北俱盧洲，或者生天上去，都不能種解脫分善根。要種解脫分善根，第一要有般若的智慧，第二要有厭苦的心，這兩個合起來纔能跨進順解脫分的道，否則順解脫分是沒有希望的，見道、修道、無學道更是妄想。要後頭的，先要把前頭的拿到。現在這樣的人很多，戒定慧不要，只要修生圓次第，修了之後，馬上即身成佛。想的當然很理想，沒有基礎怎麼行呢？看看世間上的念書也可以知道，孩子總是幼兒園、小學、中學、大學上去的，哪有一個小孩不上幼兒園，直接上大學的呢？

「又施一食、持一戒等，深樂解脫，回向菩提，便名種殖順解脫分」，順解脫分善根有一個特點，他布施也好，持戒也好，他的目的都是求解脫，而不是求世間的福報。從這一點上看，殖順解脫分的善根是不容易的，是難能可貴的。

從此大文第二，約三道辨人，就中有三：一、明三道建立，二、明七種聖人，三、明學無學滿。就明三道建立中二：一、約現觀位明，二、約修無學道。就約現觀明中二：一、明十六心，二、依位建立。就明十六心中四：一、正明十六心，二、明十六心依地，三、明忍智次第，四、明見修道別。且第一明十六心者，論云：於中已明諸加行道，世第一法，為其後邊，應說從斯，復生何道？頌曰：

世第一無間	即緣欲界苦	生無漏法忍	忍次生法智
次緣餘界苦	生類忍類智	緣集滅道諦	各生四亦然
如是十六心	名聖諦現觀	此總有三種	謂見緣事別

【表六 - 一一：現觀四諦十六心】

現觀 四諦 十六心	苦諦	欲界	苦法智忍	—	無間道	—	第一心	見道 (預流向)
			苦法智	—	解脫道	—	第二心	
		上二界	苦類智忍	—	無間道	—	第三心	
			苦類智	—	解脫道	—	第四心	
	集諦	欲界	集法智忍	—	無間道	—	第五心	
			集法智	—	解脫道	—	第六心	
		上二界	集類智忍	—	無間道	—	第七心	
			集類智	—	解脫道	—	第八心	
	滅諦	欲界	滅法智忍	—	無間道	—	第九心	
			滅法智	—	解脫道	—	第十心	
		上二界	滅類智忍	—	無間道	—	第十一心	
			滅類智	—	解脫道	—	第十二心	
	道諦	欲界	道法智忍	—	無間道	—	第十三心	
			道法智	—	解脫道	—	第十四心	
		上二界	道類智忍	—	無間道	—	第十五心	
			道類智	—	解脫道	—	第十六心	修道 (預流果)

「從此大文第三，約三道辨人」，這裏是細緻地分辨。「就中有三：一、明三道建立」，如何建立見道、修道、無學道？第二「明七種聖人」，見道以後是聖者，聖者又分七種。第三「明學無學滿」，什麼時候叫學滿？什麼時候叫無學滿？「就明三道建立中」，又分二，「一、約現觀位明」，正在現觀的情況。「二、約修無學道」。「就約現觀中」，又分二，「一、明十六心，二、依位建立。就明十六心中」，又分四，「一、正明十六心，二、明十六心依地，三、明忍智次第，四、明見修道別」。

第一個明十六心，先說見道的事情。「論云：於中已明諸加行道」，前面講了加行道。四加行：煖、頂、忍、世第一。或者七加行：五停心觀、別相念住、總相念住、煖、頂、忍、世第一。加行道的最後一位，「世第一法，為其後邊」，到世第一為止，是有漏法的邊，再跨越一步過去，就是聖者的無漏道，這是劃時代的一個轉折點。「應說從斯，復生何道」，加行道最高的是世第一，世第一再過去，百尺竿頭再上一步，那是什麼？見道也是說不來的，冷暖自知。雖然不好說，在法相裏邊以佛的智慧能說。當然說的跟真的不是一模一樣，至少是個照片，得了那個照片之後，能夠知道見道的情況。是真正見道還是假見道，你也有個掂量，能夠去觀察。如果禪宗就不行了，沒有照片，要有明師印證。如果沒有明師印證，自己以為

開悟了，到處說法，這個危險性很大。到底真開悟還是假開悟，沒有經過印證，沒有一把尺子來衡量，不好說。

「頌曰：世第一無間，即緣欲界苦，生無漏法忍」，世第一這一剎那之後，無間地，中間沒有一點點空隙，馬上第二剎那就觀欲界的苦。世第一本來也觀欲界苦諦的一個行相，後一剎那也觀欲界苦，所觀的是一樣的，但是能觀的却是生的無漏法忍，無漏慧來了。這就是沒有同類因的剎那性。無始以來都是有漏法，這時突然產生一個無漏法。前面的同類因是沒有的，但是原因是有的，煖、頂、忍、世第一就是生起無漏道的因緣。這個生起來的無漏法叫苦法忍，「忍次生法智」，接着忍無間生一個法智，苦法智。

「次緣餘界苦，生類忍類智」，法忍、法智觀察完，斷完欲界的苦，然後緣上兩界（色界、無色界）的苦。色界、無色界因為都是定地，性質同類，可以合起來觀色界、無色界的苦，生起苦類忍、苦類智。

「緣集滅道諦，各生四亦然」，苦諦如此，緣集諦，緣滅諦，緣道諦，也同樣都生四個，法忍、法智、類忍、類智。觀欲界的集諦——集法忍、集法智，觀色界、無色界的集諦——集類忍、集類智，乃至道諦——道法忍、道法智，上界的道類忍、道類智，一共是十六個。

「如是十六心，名聖諦現觀」，諦現觀是十六心，見道是十五剎那，第十六剎那雖然屬於修道，但是本身任務還是見道的事情，所以第十六剎那不斷修所斷的惑。第十五剎那的道類忍斷色界、無色界見道下的煩惱，是無間道，第十六剎那的道類智是前面斷煩惱（道類忍）的解脫道，跟修惑不相干。有人以為這是修道位，該斷修惑，不行的，它是道類忍的解脫道，幹同一個事情，斷色界、無色界道諦下的煩惱。這十六剎那全都是諦現觀，觀察四諦十六行相。

「此總有三種，謂見緣事別」，有三種現觀：見現觀、緣現觀、事現觀。

釋曰：從世第一善根，無間即緣欲界苦聖諦境，生無漏法，名苦法智忍。

「釋曰：從世第一善根，無間即緣欲界苦聖諦境，生無漏法，名苦法智忍」，世第一是有漏道，這個善根從無間地到第二剎那，緣欲界的苦，一剎那一個行相。假使鈍根的留苦或者無常；假使利根的，留非我或者空行相，只有一個行相。

這個行相在世第一時已經固定，進入見道的時候緣的還是那個行相。但是能緣的心產生一個無漏慧。前面講淨慧隨行名對法。淨慧，無漏慧；隨行，相應的俱有法，這些都叫對法。無漏慧對觀四諦，對向涅槃。真正的對觀、對向在見道的時候開始。在見道之前，只是用有漏的聞思修慧，依方便對法，根據《發智論》《六足論》等那些論來研究，來觀察，或者觀修，還是有漏道，屬於前面的加行。到後來真正地進入見道，無漏慧生了。

這個無漏慧是個奇異的事情。世間上說，有的不能使它沒有，沒有的不會產生，無中生有是不可能的。色不異空，空不異色，這個空本身還是有緣起在裏邊，不是什麼都沒有。佛教的空跟世間所謂的什麼都沒有不能混淆起來。什麼都沒有，叫無，無當中不能生有。而空當中能生有，這兩個要辨別。空跟無的概念是不同的。

無漏法在世間上是奇迹，無始以來的老衆生從來沒有出現一個無漏法。要生起一個法，總是有同類因，比如善的生善的，色法生色法，母親生孩子等。前面沒有的，怎麼生出來的呢？緣起，佛有這個智慧，可以造成這個因緣，產生無漏慧。外道再怎麼修，再怎麼練，練來練去還是有漏道，生不出來無漏道。佛有這個智慧，叫你修一些法，最後能夠生起無漏道來，外道沒有這個能力，這是佛法跟外道最大的一個區別。佛教的緣起決定產生無漏道，只要真依佛的說，不論哪一個宗派，都會生無漏道。這是佛的奇異之處，是一個奇迹，有漏的中間，突然產生無漏道。這個無漏的善也是有因有緣的，就是前面的五停心觀、別相念住、總相念住、煖、頂、忍、世第一。所以我們要重視這些東西，因緣沒有，你怎麼開悟？

世間上的人也就愚癡在這裏，他偏偏不要看佛說的東西，自己要創一條捷徑。當然如果你有善根，過去修過這些，遇到善知分位的法師指點你，過去善根觸動，可以直接上去。要幾個條件呢？第一你要有那個善根，第二要碰到明師。如果你沒善根，明師來了也沒有辦法。有的人總希望修更高的法，最好碰上佛化的人來指示他，可以即生成佛。爲了這個，到處奔波。哪知道，你不是那個法器，哪怕佛親自給你說法，你也成就不了。現在還是老老實實的，把自己練成一個法器。得成就是因緣所生法，緣起有了，果自然會得到。世人都喜貪便宜，不要因，只想要果。修佛法的人很多，證道的人很少，也是這個原因。知道因緣之後，還得艱苦奮鬥去實幹。實幹要修苦行的，如果一天到晚舒舒服服，吃得好，穿得好，儘管你什麼都知道，也不能馬上見道。

前面的因緣夠了之後，就會無間生起一個無漏法，叫苦法忍。佛教特別重視這個事情，雖然只有一剎那，在五類分別門裏就特別開一門叫剎那性，這是有特殊意義的一個法。

苦忍無間，緣欲界苦諦，次生法智，名苦法智。此智無間，次緣餘界上二界苦聖諦境，有類智忍生，名苦類智忍。此忍無間，即緣此境，有類智生，名苦類智。

苦法忍無間之後，即「緣欲界苦諦，次生法智」，還是緣欲界的苦諦。這個忍一剎那之後生智。忍智的體都是無漏慧，也叫對法。「此智無間，次緣餘界」，觀上兩界的苦諦。爲什麼觀餘界的苦聖諦，不觀餘界的集諦、道諦呢？前面觀的是下界苦諦，上界苦諦跟下界苦諦有相似性，能觀它。如果說集諦，欲界的都沒有觀，怎麼觀上界的呢？欲界苦諦知道之後，纔能觀相類似的上兩界的苦諦。所以觀欲界

苦諦之後，決定是觀上兩界的苦諦，不能超越。觀欲界的基礎都沒有，怎麼觀上邊的呢？

「有類智忍生」，觀上界的苦聖諦的境之後，產生智慧，不是法智法忍，是類智類忍。法智是觀欲界的智慧，觀上界的智慧跟觀欲界的智慧同類的，同是觀苦諦，叫類智。欲界的知道之後，同類的就知道了。如果欲界的不知道，同類的苦諦也不能知道。所以先觀欲界苦諦，生法忍、法智；然後觀上界的苦諦，得到類忍、類智。先是苦類忍，然後無間緣上界苦諦的境，生一個類智，叫苦類智。

如緣苦諦，有此四心，緣集滅道，各生四亦然，謂苦類智後，緣欲集諦，生集法智忍，此忍無間，生集法智，此智無間，緣上界集諦，生集類智忍，此忍無間，生集類智。此智無間，緣欲滅諦，生滅法智忍，此忍無間，生滅法智，此智無間，緣上界滅，生滅類智忍，此忍無間，生滅類智。此智無間，緣欲道諦，生道法智忍，此忍無間，生道法智，此智無間，緣上界道諦，生道類智忍，此忍無間，生道類智。故於四諦，各有四心，成十六心。

「如緣苦諦，有此四心，緣集滅道，各生四亦然」，緣苦諦有四個心生，法忍、法智、類忍、類智。以此類推，緣集諦、滅諦、道諦，也各有四個淨慧生出來。

「謂苦類智後，緣欲集諦」，圓暉法師再舉例。苦類智之後，又回過來觀集諦。集諦也要從欲界觀起，自己在欲界，當然從欲界觀起，「生集法智忍」，集諦的法智忍生出來。「此忍無間，生集法智」，一個忍，一個智，忍是無間道，智是解脫道。「此智無間」，這個智無間緣上界的集諦。緣上界集諦生集類智忍，此忍無間又生集類智。此智無間，又緣欲界的滅諦，「生滅法智忍」，滅法智忍之後，生滅法智，這個智無間又緣上界的滅諦，「生滅類智忍」，滅類智忍無間生滅類智。

在講法輪的時候就有這個比喻。一個輪子一上一下，輪子轉上去又轉下來，轉法輪就是指見道，它跟轉輪子一樣很快，十五剎那斷完煩惱，輪子一上一下，先觀欲地的，再觀上地的，觀完上地又下來觀欲地，又觀上地的，這樣一上一下地觀。

滅諦的觀完，「此智無間」緣欲界的道諦，這個時候生的是「道法智忍」，無間道。「此忍無間」生解脫道，道法智，又上去了。「此智無間」緣上界的道諦，「生道類智忍」，無間道，道類智忍無間生道類智，解脫道。這樣上下好幾個回合，把八十八使全部消滅。雖然幾次三番地上下，見道所斷的煩惱在這十五剎那全部被消滅乾淨，再不能生。這是最稀有的事情。海公上師再再地鼓勵我們這一輩子要追求見道，見道之後就看清楚了，不會迷惑。

「故於四諦，各有四心」，每一個諦各有四個心。「各生四亦然」，四四一十六，一共是十六剎那。

苦法智忍者，苦法是苦諦法，忍緣苦法，名苦法忍。智是忍果，是等流果，智唯無漏，爲顯此忍亦唯無漏，舉後等流，以爲標別，故忍爲智者，從果爲名故也。如華果樹，樹非華果，生華果故，名華果樹。忍亦如是，生法智故，名法智忍。苦法智者，緣苦法故，名苦法智。前忍斷惑，名無間道，後智證滅，名解脫道。

「苦法智忍者」，這裏解釋什麼叫苦法智忍。「苦法是苦諦法」，苦法就是苦諦法。忍是無漏的慧，所緣的境叫苦法，叫苦法忍，緣苦法的忍，依主釋。忍是因，智是果，智是忍的等流果，同等流類的，都是無漏法，都是緣苦法的，這個等流果叫苦法智。「智唯無漏，爲顯此忍亦唯無漏，舉後等流，以爲標別」，苦法智一定是無漏的，要顯出忍也是無漏的，所以叫苦法智忍。苦法智的因叫苦法智忍，用等流果來標別它，以果列名，表明是能夠產生苦法智的忍。

爲什麼要這樣取名？前面煖、頂、忍、世第一也有個忍，那是有漏忍，這裏又來一個忍，所以要標別這個忍跟前面那個忍不同，它是苦法智的因，是苦法智的忍，叫苦法智忍。「故忍爲智者，從果爲名故也」，這個忍以果爲名，舉個喻，世間能產生花果的樹叫花果樹，樹不是花果，但是能生花果，叫花果樹。所以我們也安立個苦法智忍。「忍亦如是，生法智故，名法智忍」。

「苦法智者，緣苦法故，名苦法智」，緣苦法產生的那個無漏智慧叫苦法智。

「前忍斷惑」，前面的忍是斷煩惱，叫無間道。無間道跟煩惱正在搏鬥，要把它消滅下去。「後智證滅」，後邊是解脫道，苦法智證到擇滅。一個是無間道斷，一個是解脫道證，所以叫解脫道。有四個道：加行道、無間道、解脫道、勝進道。這是前面講過的。

苦類智忍及苦類智者，此之境智，與前相似，故立類名。故論云：最初證知諸法真理，故名法智。此後境智，與前相似，故立類名。

「苦類智忍及苦類智者，此之境智，與前相似，故立類名」，苦類智是緣色界、無色界的苦諦，色界、無色界都是定地，所以可以合二爲一。欲界是散地，跟色界、無色界的情況不同，欲界是苦法智。色界、無色界畢竟都是苦諦下的事情，有類同的地方，所以叫苦類智，斷惑的是苦類智忍。

「故論云：最初證知諸法真理，故名法智」，爲什麼叫法智？最初證到諸法的真理，不管是哲學、科學，都在探究宇宙的真理。但是必須要無漏智纔能證到這個真理。離開無漏智，得到的都是依稀仿佛的東西，比如瞎子摸象，摸到鼻子，摸到尾巴，摸到耳朵，都不是真的象。執著一個就認爲是全體，當然是錯的。佛教是每一個部分都得證到的。證不是觀察，一般世俗對色的觀察總是觀前不觀後，觀上不觀下，觀左不觀右，觀外不觀裏，哪怕你各式各樣考察，總是不全面的，有局限性。因爲我們的智慧本身有缺陷，不能全部觀察。而無漏智證到一切法的時候，契入法的內部，智跟法兩個合而爲一，內外、上下、左右徹底地合起來了。再一個，世間

的智，帶有我執煩惱，都有執實的行相在裏邊，本來一切法如幻如化的，他認為是實在的。我們看到桌子、茶杯，就認為實際上有這個桌子，有這個茶杯，從無漏的智慧一觀察，當體就是空，所以說色不異空。但是空又不是什麼都沒有，空不異色，就在空性之中，能顯出萬物。宇宙的萬物都是空性中體現出來的，所以說，「色不異空，空不異色」，這個空絕對不是無。

空與無有差別，無是什麼都沒有，空是沒有自性的東西存在。獨立、自在的、不需要依靠他者的法是没有的，都是緣起法，緣起法自性是空，自性空的另一方面就是緣起，如果不空就沒有緣起。正因為自性空，一切法的緣起都能生出來。這是緣起性空最基本的道理。我們一向是凡夫，從來沒有證到諸法的真理，見道的時候最初證到，叫法智。

「此後境智，與前相似，故立類名」，我們是欲界的人，從觀察欲界下手，所以欲界的四諦，叫法智。知道欲界，還必須要知道色界、無色界。色界、無色界的跟欲界的有相似之處，觀察上兩界的智慧叫類智。

如苦既爾，餘集滅道，各有四心，准此理釋，思而可知。

「如苦既爾，餘集滅道，各有四心，准此理釋」，苦諦之下的苦法忍、苦法智，觀察上界的是苦類忍、苦類智。集、滅、道三諦也同樣，在欲界的是集法忍、集法智，上界的集類忍、集類智；滅諦的，欲界的是滅法忍、滅法智，上界的是滅類忍、滅類智；道諦的，在欲界的是道法忍、道法智，色界、無色界的是道類忍、道類智。每一個諦下有四個心，「思而可知」，自己也可以推得出來。

此十六心，總說名為聖諦現觀，謂在現前，觀聖諦故。此有三種：一、見現觀，唯無漏慧，見諦分明故，名見現觀；二、緣現觀，此無漏慧，及慧相應心心所法，同一所緣，名緣現觀；三、事現觀，謂前相應及餘俱有，同一事業，名事現觀。餘俱有者，謂道共戒及生等四相，俱有因故，名俱有也。

「此十六心，總說名為聖諦現觀，謂在現前，觀聖諦故」，這十六個心叫聖諦現觀，所謂現觀，就是現前觀察諸法的實相。這個現包括現前、現時、現量三個意思。一要現前，如果不現前，觀不清楚，境要現在面前。二要現時，是現在在觀。三是現量，不是比量。這樣纔能夠觀得清清楚楚，同時要契入。這樣觀察，纔是真正如量地觀察。

「謂在現前，觀聖諦」，當下觀四諦十六行相。有的人以為觀察聖諦開悟，就是知道空性，殊不知苦集滅道裏邊有緣起，也有性空。苦諦下面無常、苦、空、無我。無我、空是性空，無常、苦是緣起。滅諦的滅靜妙離屬於性空方面。道諦的道、如、行、出又是緣起的。只知道性空不知道緣起，是執一邊；知道緣起不知性空，又是一邊。離開兩邊，緣起性空當下是一個，要如是觀察。有的人覺得觀四諦是小

乘，要觀空性實相。空性實相如果是死板板的空性，那就墮入偏空。真正中道的空性，是跟緣起分不開的，苦集滅道就是緣起性空，而且是兩層緣起，流轉的緣起跟還滅的緣起，兩重因果全部包在裏邊，這是最完整的聖諦觀。四諦現觀有三種現觀：

第一，「見現觀，唯無漏慧」，一開始講淨慧隨行名對法，阿毗達磨就是無漏慧，起最大作用的是無漏慧。「見諦分明故」，無漏的智慧與四諦的境界現前，很明了地觀察、現證，叫見現觀。這是慧心所的作用，能觀察，能推求，慧的推求就是見。見不一定要眼睛見，前面說過，能見有八種。這個慧是能見，是心見。

第二，「緣現觀」，能緣。「此無漏慧，及慧相應心心所法，同一所緣，名緣現觀」，慧心所是能見，慧心所起作用的時候，決定有跟它相應的心王、心所等相應法。除了慧以外，那些相應法不是能見的，是能緣的。總的來說，慧心所本身又能見，又能緣，所以緣現觀範圍廣一點。慧心所以及它相應的心王、心所一起叫緣現觀，那些境都是心王、心所能緣的法。

第三，「事現觀」。再把俱有法，就是不相應行的生、住、異、滅、得那些加進去，它們不能緣，叫事現觀，「同一事業，名事現觀」，它們做的是同一個事情。不管慧心所也好，心王、心所也好，生、住、異、滅那些俱有法也好，都是爲了同一事業，這叫事現觀。知苦斷集，證滅修道，這是對四諦要做的事情。「餘俱有」，俱有的法除了相應的心王、心所以外，還有「道共戒及生等四相，俱有因故，名俱有也」，因爲這是俱有因，互爲因果，叫俱有法。

從最寬的範圍說，相應、俱有、慧心所一起叫事現觀。從中等範圍來說，把同時生起的不相應行、道共戒之類的除開，只是心王、心所等相應法，叫緣現觀。真正地能夠證到、了別四諦境的是慧心所，主力軍是它，叫見現觀，能見的是慧心所，無漏慧。

這三種現觀實際上是一個事情，從慧心所本身來說，它能見又能緣，又能從事這個事業，三個都有它。從心王、心所來說，本身不能見，但是能緣，也能做同一事業。從俱有的四相、道共戒等法來說，既不能見，又不能緣，只能共同做一事業，知苦斷集，證滅修道，最廣泛地說就是事現觀。

這三種現觀是從作用來分的，真正法生起的時候，慧心所決定不孤起的，決定有心王、心所相應。既然心王、心所是有爲法，決定有生、住、異、滅四相，因爲它是定中的無漏法，一定有道共戒。所有這些相應法、俱有法都一起生起來做知苦斷集、證滅修道的事情。這裏邊再分析，真正能見的是慧心所，能緣的是慧心所跟心王心所等等，是從作用上又分三個，實際上是三而一的。

又論明得苦法智忍，名入正性離生。見所斷惑，令諸有情墮在惡趣，受諸劇苦，猶如生食在有情身，作苦惱事，故名爲生。或由見惑，令諸善根不能淳熟，故名爲生。見道能越，故名離生。言正性者，所謂涅槃。見道能證，名爲正性離生，正性之離生，依主釋也。或此見道，即名正性，

聖正性故，正性即離生，持業釋也。又此見道，或名正性決定，謂決取涅槃故，或決了諦相故，名決定也。若正性是涅槃，即正性之決定；若正性目見道，正性即決定。二釋同前。苦法智忍名為入者，最初入故，故得入名。

「又論明得苦法智忍，名入正性離生」，得苦法智忍的時候入正性離生，入聖道，離開異生性。異生性是凡夫，在苦法智忍的那一剎那，異生性去掉，得正性離生，入聖道。

正性離生有兩個解釋，一是見所斷的惑（八十八使），「令諸有情墮在惡趣，受諸劇苦」，見道所斷的煩惱把人引入惡趣受苦。在忍位的時候，三惡趣得非擇滅，見道之後，惡趣必定不去。惡趣的苦，「猶如生食在有情身，作苦惱事」，人把生的東西吞下去，決定肚子要受苦，就像見所斷的煩惱把我們領入惡趣受劇苦一樣。所以得了正性（涅槃性），即見道之後，離開這個苦，見所斷煩惱引起的三惡趣苦再也不會去受了，這是一個解釋。

「或由見惑，令諸善根不能淳熟，故名為生」，這是另外一個解釋。一切善根因為見所斷的煩惱而不能淳熟，這樣叫生。「見道能越，故名離生」，見道的時候，見所斷的煩惱斷掉了，再也不能為障，善根淳熟，離開這個生，叫離生。所以離生有兩個意思，一個是離開三惡道的苦，一個是避免善根不能淳熟。

「言正性者，所謂涅槃」，正性就是涅槃性。見道當下能證到一部分，「名為正性離生」，正性，聖道涅槃性，離開三惡道的苦，或者離開善根不能淳熟。「正性之離生，依主釋也」，因為證涅槃性而離開這個生，所以叫正性離生，依主釋。

「或此見道」，或者見道當下叫正性，「聖正性故」，見道就叫正性離生。為什麼？聖者的正性就是見道，見道也就是離生。正性是體，離生是用，依體起用。依依主釋，正性指涅槃；依持業釋，正性當下是見道，兩個不能混雜。

「又此見道，或名正性決定」，見道還叫正性決定。「謂決取涅槃故」，決定能證涅槃。「或決了諦相，故名決定也」，正性是見道，決定能夠了別四諦的行相，叫決定。正性是涅槃，正性的決定是能夠決定趣涅槃；正性是見道，正性當下是決定，決定明了四諦。

「苦法智忍名為入者，最初入故，故得入名」，我們進這個房間，當一隻腳跨進門檻的時候叫入，如果已經到裏邊，不能叫入。入見道，苦法智忍是第一步踏進見道的階段，是十五剎那的第一個剎那。所以苦法智忍叫入見道，以後的已經住在見道上，最後第十六剎那出見道。

從此第二，明依地。論云：已辨現觀具十六心，此十六心，為依何地？
頌曰：

皆與世第一 同依於一地

「從此第二，明依地」，見道依哪個地。「論云：已辨現觀具十六心，此十六心，爲依何地？頌曰：皆與世第一，同依於一地」，因爲世第一無間入見道，世第一依靠哪個地，見道就依哪個地。或者未到地定，或者是初禪，或者是二禪，「同依於一地」。

釋曰：世第一法，引見道故，故十六心，與彼世第一，同依一地。前言世第一，通依六地，故今見道，亦唯依六地也。

「世第一法，引見道故，故十六心，與彼世第一，同依一地」，都是依同一個地。「前言世第一，通依六地，故今見道，亦唯依六地也」，世第一可以依六地，見道也可以依六地。假使依未到地定得世第一，見道也在未到地定，假使依初禪得世第一，那見道也是依初禪，所以說「同」。

從此第三，明忍智次第。論云：何緣必有如是忍智，前後次第，間雜而起？頌曰：

忍智如次第 無間解脫道

「從此第三，名忍智次第」，忍跟智，爲什麼要按這樣的次第？「論云：何緣必有如是忍智，前後次第，間雜而起」，爲什麼一定要一個忍，一個智，前後夾雜而起？「頌曰：忍智如次第，無間解脫道」，因爲忍與智，一個是無間道，一個是解脫道，斷煩惱當然是一個無間道，一個解脫道。所以決定忍智間雜而起，而且忍在先，智在後。

釋曰：忍是無間道，約斷惑得，不被惑得之所隔礙，故名無間。智是解脫道，已解脫惑得，又與離繫得俱時起，故名解脫也。忍智次第，理必應然，猶如世間，驅賊閉戶，忍如驅賊，智如閉戶也。

「釋曰：忍是無間道，約斷惑得，不被惑得之所隔礙，故名無間」，煩惱的得能障礙見道，忍出來的時候，因爲正在斷煩惱，還沒有完全消滅，煩惱的得還在，但這個得沒有力量再生起煩惱來。惑得不能隔礙，叫無間。本來煩惱的得能夠把惑即見所斷的煩惱引出來到生相。但是以忍的力量，使煩惱得再不能生起煩惱來隔礙證到涅槃。生起煩惱，當然障住不能見道。忍的時候，得已經沒有力量，不能再作隔礙，所以叫無間道。

「智是解脫道」，第二剎那智是解脫道，煩惱的得已經斷掉。「又與離繫得俱時起」，煩惱的得斷掉之後，得個擇滅。離繫得得到，離繫證到，俱時而起，「故名解脫」，因爲離開繫縛，叫解脫。一個無間道，一個解脫道，解脫道與離繫得同時起來，再也不爲煩惱所繫縛，得到解脫。

「忍智次第，理必應然」，一個忍，一個智，它們的次第必定如此。「猶如世間，驅賊閉戶，忍如驅賊，智如閉戶也」，打個比喻，假使來一個賊偷東西，第一

步要把賊趕出去。忍是把煩惱趕出去，把它滅掉；第二步是把門關掉，讓賊永遠進不來，這是智。所以決定要忍在前，智在後。

從此第四，明見、修道別。論云：此十六心，皆見諦理，一切可說見道攝耶？不爾。云何？頌曰：

前十五見道 見未曾見故

「從此第四，明見、修道別」，一個見道，一個修道，它們的差別在哪裏？這十六剎那的心，前十五剎那是見道，第十六剎那是修道。這個修道，是十五剎那完成後進入修道的第一步，是斷上兩界道諦下煩惱後的解脫道，它所滅的煩惱還是見惑。見道的十五剎那當然不能斷修惑，第十六剎那也不斷修惑。所以說預流果不斷修惑。如果以前以世間道斷過，譬如斷了欲界修惑一至五品，第十六剎那只住在預流果上，不屬於二果向^①。

「論云：此十六心，皆見諦理，一切可說見道攝耶？不爾」，這十六個心都是看到四諦的道理，上、下八諦，每一個諦兩個心，一共十六個心，是不是可以說十六個心都是見道呢？「不爾」，「云何」，為什麼不是呢？

「頌曰：前十五見道，見未曾見故」，只有前十五個剎那叫見道。從來沒有見過的。見到了，叫見道，已經見過不能叫見道。第十六剎那，上、下八個諦都見到了。苦、集、滅，乃至色界、無色界的道諦，道類忍也見到了，道類智是重複地見，不算「見未曾見」，不叫見道。所以第十六剎那叫修道。

釋曰：除道類智，前十五心，名為見道。於四諦理，未見今見，見未曾見，故得見名。至道類智，無一諦理，未見今見，如修曾見，故修道攝。

「釋曰：除道類智，前十五心，名為見道」，這十六個心，除開最後的道類智，前面十五個心都叫見道。「於四諦理，未見今見，見未曾見」，四諦的道理從來沒見過，現在第一次看到，這叫見道。無始以來的老凡夫，對真理從來不知道，即使佛經說了很多，依稀仿佛，沒有親自看到。好像看北京的圖片，跟真正到北京是兩碼事。這十五剎那心真正地見到四諦的道理，這是第一次見，叫見道。十五剎那之後，一直到無學道，經常要觀四諦道理，只是第一次見叫見道，見過以後再去修，叫修道。

「至道類智，無一諦理，未見今見，如修曾見，故修道攝」，到道類智的時候，上、下八地，沒有一個沒有看到過。上邊的道諦，道類忍的時候也見過了，道類智「如修曾見」，跟修道時一樣已經看過，所以屬於修道。

問：如道類忍是道諦理，此道類智，緣道類忍，於道類忍，未見今見，何故道類智，非見道攝耶？答：此中約諦，不約剎那。雖於道類忍，一剎

^① 《俱舍論》卷二三：「諸得果位中，未得勝果道，故未起勝道，名住果非向。」

那心，未見今見，於上下八諦，皆已曾見，故修道攝。如刈畦稻，唯餘一科，不可名爲一畦未刈。

「問：如道類忍，是道諦理，此道類智，緣道類忍，於道類忍，未見今見，何故道類智，非見道攝耶」，進一步問。在見道的時候，四諦的道理，固然前十五剎那都看到了，道類智能夠觀察道類忍，道類忍以前沒有出現過，道類智第一次看到道類忍，也是未見今見，爲什麼說道類智不是見道攝而是修道攝呢？

「答：此中約諦，不約剎那。雖於道類忍，一剎那心，未見今見，於上下八諦，皆已曾見，故修道攝」，見諦是看四諦的道理，不是以見十六剎那的心來說的。雖然道類忍這一剎那的心，以前沒見過，但這屬於剎那的心，不是四諦的道理。上、下八諦，在十五剎那中都第一次見到，第十六剎那是重見，所以是修道攝。這是強調所謂的見不見是指見四諦的道理，不約剎那說。「如刈畦稻，唯餘一科，不可名爲一畦未刈」，打個比喻說割一畝地的稻子，剩下一棵沒有割掉，不能說這一畝地還沒有割。這裏還有一個道類忍沒看到，不能說他沒有見道。

問：忍於諦理，未見今見，可名見道，中間七智，已見今見，何緣七智，亦見道攝？答：知諦未盡，中間起故，亦見道攝。

「問：忍於諦理，未見今見，可名見道」，忍對四諦的道理，從來沒有見過，現在看到叫見道。「中間七智，已見今見，何緣七智，亦見道攝」，見道十五心裏邊，有八忍、七智。八個忍都是第一次見四諦道理，欲界的苦法忍見苦諦的道理，苦類忍見上兩界苦諦道理。苦法智、苦類智，已經重復這七個智，苦法智乃至道法智都是重復見的，爲什麼又是見道攝呢？

「答：知諦未盡，中間起故，亦見道攝」，雖然七智本身當體是重見，但是四諦還沒有見完，夾在中間，只好攝在見道裏邊。四諦沒有見完，所以苦法智、苦類智等七智不能說是修道，後頭還要見諦的，是見道所攝。到第十五剎那的時候，上、下八諦見完，見道的事情完成。《俱舍論》把道類智歸入修道。

也有的法相書說十六剎那都是見道，依據是它們都是斷見道斷的煩惱，不屬於修所斷的範圍，同屬於事現觀的，所以都屬於見道。《俱舍論》依據是「見所未見」叫見道，那決定是十五剎那。學法就要把這些學好。有部有它的依據，經部也有它的依據。講某個觀點的時候，要明白根據在哪裏，這樣雖然觀點不同，但沒有矛盾。否則還是糊塗的，書看了很多也沒用。

從此第二，依位建立。就中有二：一、依十五心，二、依第十六心。且依十五心者，論云：且依見道十五心位，建立衆聖，有差別者，頌曰：

名隨信法行 由根鈍利別 具修惑斷一 至五向初果
斷次三向二 離八地向三

「從此第二，依位建立」，依據不同的心位來建立不同的聖者。「就中有二：一、依十五心，二、依第十六心。且依十五心者，論云：且依見道十五心位，建立衆聖，有差別者」，依見道十五剎那心建立有哪些聖者？下面根據見道、修道、無學道來安聖者的名字。那麼見道的十五剎那安立什麼聖者？

「頌曰：名隨信法行」，見道的聖者，「由根鈍利別」，根鈍的叫隨信行，根利的叫隨法行。「具修惑斷一，至五向初果」，修所斷的煩惱一品也沒有斷或者斷一到五品的，都屬於初果向。「斷次三向二」，斷了六、七、八的，叫二果向。

「離八地向三」，從欲界的九品煩惱開始，一直到無所有處的煩惱，八地全部斷完，這樣的人是三果向，這是按地位來說。十五剎那裏邊，有那麼多分別。

釋曰：名隨信法行，由根鈍利別者，見道位中，聖者有二：一隨信行，二隨法行。由根鈍利，立此二名。若鈍根者，名隨信行，彼於先時，隨信他言，而行義故。若利根者，名隨法行，彼於先時，由自披閱契經等法，隨行義故。

「釋曰：名隨信法行，由根鈍利別」，見道的聖者有兩種：一種叫隨信行，一種叫隨法行。「由根鈍利，立此二名」，根鈍的叫隨信行，根利的叫隨法行。「若鈍根者，名隨信行，彼於先時，隨信他言，而行義故」，鈍根的開始聽人家的話，人家讚歎怎麼怎麼好，他就來修行，叫隨信行。利根叫隨法行，「由自披閱契經等法」，自己去研究，聽聞，到處去參學。把道理搞清楚，然後再修行。

這裏引《大毗婆沙論》的一段文，很有趣。

問：何故名隨信行？答：由彼依信隨信行故，名隨信行。謂依有漏信隨無漏信行，依有縛信隨解脫信行，依有繫信隨離繫信行，由信爲先得入聖道。如是種類補特伽羅從本以來性多信故，若聞他勸汝應務農以自存活，彼不思察，我爲應作爲不應作，我爲能作爲不能作，爲有宜便爲無宜便，聞已便作。或聞他勸汝應商賈，或應事王，或應習學書算印等種種伎藝以自存活，亦不思察，廣說乃至聞已便作。或聞他勸汝應出家，亦不思察，爲應出家不應出家，爲能出家不能出家，爲能持戒不能持戒，爲有宜便爲無宜便，聞他勸已即便出家。既出家已，若聞他勸汝應誦習，彼不思察，爲應誦習不應誦習，爲能誦習不能誦習，爲有宜便爲無宜便，爲素怛纜，爲毗柰耶，爲阿毗達磨，聞他勸已即便誦習。或聞他勸營理僧事，亦不思察，我爲應作爲不應作，我爲能作爲不能作，爲有宜便爲無宜便，聞已便作。或聞他勸住阿練若，亦不思察，我爲應住爲不應住，我爲能住爲不能住，爲有宜便爲無宜便，聞已便住。彼漸次修聖道加行，展轉引起世第一法，無間引生苦法智忍，從此見道十五剎那名隨信行。（《大毗婆沙論》卷五四）

問：什麼叫隨信行？「答：由彼依信，隨信行故」，依靠他的信心，隨他的信而行動的，「故名隨信行」。依有漏的信、隨無漏的信來修行的。我們開始的信都是有漏的，但是無漏的信是佛菩薩等流下來教我們的。依有漏的信心，隨無漏的信心而行。雖然現在還沒到無漏，但是隨順無漏的信來的。不是相信什麼都叫隨信行，「氣功好！學氣功去」，這不能叫隨信行。要依有漏的心隨無漏信行的纔叫隨信行，這很重要。以信爲先，進入正道，這樣的人叫隨信行。

這些人「從本以來」，一向容易聽信人家的話。他聽人家說他應當怎麼做，打個比喻，世間有人說：「你應該種田，好好自己過生活。」他也不考慮，「他說得對，我去種田去。」人家說：「你要做生意，可以多賺點錢，也不要那麼辛苦。」「對，我做生意去。」這樣子的人，從來就是這樣的，他碰到佛教，人家說信佛好，修行好，「對，我修行，我要成佛。」但這不是邪信，是有漏的心隨無漏的信行的，這叫隨信行。乃至出家也是，人家說出家功德大，他說：「出家好，弘一法師出家，釋迦太子出家，他們這麼多人出家，那我也出家。」太子出家的有釋迦牟尼佛，太子不出家的還更多，你到底跟哪個呢？所以隨信行是成問題的。

問：何故名隨法行？答：由彼依法隨法行故，名隨法行。謂依有漏法隨無漏法行，依有縛法隨解脫法行，依有繫法隨離繫法行，由慧爲先得入聖道。如是種類補特伽羅從本以來性多慧故，若聞他勸汝應務農以自存活，彼便思察，我爲應作爲不應作，我爲能作爲不能作，爲有宜便爲無宜便，審思察已然後作之，餘廣如前隨信行說。彼漸次修聖道加行，展轉引起世第一法，無間引生苦法智忍，從此見道十五剎那名隨法行。

（《大毗婆沙論》卷五四）

什麼叫隨法行呢？「由彼依法，隨法行故」，依有漏的法，現象是有漏的，但是隨順無漏的法行的。這些人，「以慧爲先」，依自己的智慧來判別是非，這樣入聖道的叫隨法行。這些人的本性一向都是多智慧，會考慮問題。他靠自己考慮問題，不一定相信人家。像這一類的人，乃至出家，他要考慮考慮，到底出家好不好？考慮的結果，出家好，他也出家了。

有一個人總是讚歎人家出家，「你們出家，出家好，功德大」，因爲他看到經上說讚歎出家自己也有功德。人家回過來問：「你怎麼不出家？」「我是家裏已經繫住，跑出不來了。」那人家難道生下來就是一個人，丟在外邊叫他出家去的？至少自己要有出家的心，或者自己準備出家，你再勸人家出家，你說的話人家纔信服。如果自己不出家，甚至於沒有出家的念頭，經常勸人家出家，覺得別人出家是你勸的，想佔便宜，要功德，這樣的動機是不純的。

具修惑斷一，至五向初果者，即前二聖，於見道位，立爲三向，此頌是初向也。謂於先時，未以世道斷修惑，名具修惑，此名具縛人也。斷一

至五向者，謂先凡位，以有漏道，斷修惑一品，乃至五品，此爲五人。兼前具縛，爲六人也。此六人至見道中，名初果向，趣預流果故。

「具修惑斷一」，前面說的十六剎那都是斷見道的八十八使，修所斷的九九八十一品都沒有動，修惑是具足的。「即前二聖」，前面兩種聖者，隨信行、隨法行，在見道的時候，安立三個向。「此頌是初向」，第一個是初果向。

「謂於先時，未以世道斷修惑，名具修惑」，這裏分好幾種人。在見道之前沒有用世間道斷過欲界的煩惱，叫具修惑，欲界九品的修惑全有。「此名具縛人也」，還沒有斷修惑的人，縛是指修惑。

還有是斷一至五品，凡夫在還沒有見道的時候修過禪定，把欲界修惑斷了一品、二品乃至四、五品。第一，一品也沒斷過，九品修惑具足的。第二、第三、第四、第五、第六，分別斷了一品、兩品，乃至最後斷了五品的，一共是六種人。這六種人在見道的十五剎那都叫初果向，也就是預流向。「趣預流果故」，到第十六剎那的時候，都證預流果。

斷次三向二者，第二向也，謂於凡位，斷第六品，或七八品，名斷次三，謂前五品，次三品故。此有三人，此斷次三人，至見道中，名第二向，趣一來果故。離八地向三者，第三向也。謂先凡位，斷欲修惑，第九品盡，或斷初定一品，乃至斷無所有處惑盡，名離八地。此有六十四人，謂斷欲第九品，爲一人，斷上七地各九品惑，各有九人，七九六十三，兼前一人，成六十四人。此六十四人，至見道中，名第三向也，趣不還果故。

〔表六－一二：斷修惑證果向〕

所斷修惑	見 道	修 道	
	前十五剎那	第十六剎那解脫道	勝進道
欲具、斷一至五	預流向	預流果	一來向
欲斷六至八	一來向	一來果	不還向
欲斷九乃至離上七地	不還向	不還果	阿羅漢向

「斷次三向二」，斷次三，斷第六、第七、第八品，是二果的向。「第二向也，謂於凡位，斷第六品，或七八品，名斷次三」，斷第六、第七、第八品叫斷次三，「謂前五品，次三品故」，斷前五品的是預流向，接着斷後三品的是二果向。「此斷次三人，至見道中，名第二向，趣一來果故」，這些人在見道的時候叫二果向，當第十六剎那道類智起的時候，證的是一來果，因爲第六品已經斷掉，一證就是二果。

「離八地向三者」，離開八地，「第三向也」，是三果向。「謂先凡位，斷欲修惑，第九品盡」，欲界第九品的煩惱斷完，「或斷初定一品」，或者再斷初禪的一品，乃至初禪的九品，乃至二禪的一到九品，一直斷到無所有處，九品煩惱全部斷完，叫離八地。欲界、初禪、二禪、三禪、四禪、空無邊處、識無邊處、無所有處，這八個地的煩惱都斷完的。「此有六十四人」，這一共有六十四種人，斷欲界第九品煩惱是第一種，初禪一品第二種，初禪二品第三種，數上去一共是六十四種人。「謂斷欲第九品，爲一人，斷上七地各九品惑，各有九人，七九六十三，兼前一人，成六十四人」，這六十四種人到見道的時候都是三果向，第十六剎那道類智證不還果。所以斷了色界煩惱的人證果的時候是超越證，他到第十五剎那還是三果向，到十六剎那的時候是三果。得到順下分結斷的遍知，色愛盡遍知還沒有得到。在後頭勝進道的時候，纔能起色愛盡遍知，不能得兩個。有的人會說，順下分結的煩惱斷掉了，色界的煩惱斷掉了，色界已經超越，已經到無色界。沒有得兩個，還是三果，三果只有得到順下分結斷遍知，色愛盡遍知要勝進道纔能得。這六十四種人見道的時候是三果向，第十六剎那道類智證的是三果，所以不能得色愛盡遍知。得斷遍知時候是一個一個得的，不會兩個一起來的。

依前十五心建立聖者的，根鈍的隨信行，根利的隨法行，這是從根的利鈍來說。其中有好多分別，先是六個，初果向；後來是三個，二果向；再是六十四個，三果向。見道十五剎那，一共是七十三種不同的聖者。

從此第二，依第十六心建立者，就中有二：一、明建立果位，第二、別明住果非向。且明第一立果差別者，論云：次依修道，道類智時，建立衆聖，有差別者，頌曰：

至第十六心 隨三向住果 名信解見至 亦由鈍利別

「從此第二，依第十六心建立」，第十六心的時候，怎麼建立聖者？「就中有二：一、明建立果位，第二、明住果非向」，先是建立果，第二說住果，還不屬於向。「且明第一立果差別者，論云：次依修道，道類智時」，到修道的道類智，第十六剎那的時候，要建立各式各樣的聖者，有什麼差別？見道的時候都是向，而果都在修道建立。

「至第十六心，隨三向住果，名信解見至，亦由鈍利別」，到第十六剎那的時候，隨見道時初果向、二果向、三果向中的哪一向，就住哪一個果。初果向的，得初果；二果向的，得二果；三果向的，得三果，「隨三向住果」。鈍根的本來是隨信行，這個時候叫信解；利根的本來是隨法行的，叫見至。這兩個也是利根、鈍根的差別。

釋曰：隨三向住果者，前初向六人，至道類智，住預流果；前第二向三人，至道類智，住一來果；前六十四人，至道類智，住不還果也。名信

解見至者，此住果人，若鈍根者，名為信解，若利根者，名為見至。前隨信行，今名信解，謂由信故，勝解相顯，名為信解。前隨法行，今名見至，謂由向見，得至果見，故名見至。此二聖者，信慧互增，故標信解、見至名別。

「釋曰：隨三向住果者，前初向六人」，具縛的，以及斷一品、二品、三品、四品、五品的，這六類人，到第十六剎那道類智的時候，證預流果。

「前第二向三人」，斷了六、七、八品的這三種人是二果向，到道類智的時候，證二果，也叫一來果。

前面斷了欲界第九品乃至斷完無所有處九品的六十四種人，這些都是三果向，到道類智的時候，都叫三果，即不還果。「此住果人」，向的時候叫隨信、隨法，住果的時候，「前隨信行，今名信解」，前面的隨信行，現在叫信解。「謂由信故，勝解相顯，名為信解」，因為以前的信到這個時候現出勝解的相，不可動搖，決定如此，叫信解。以前隨法行，現在叫見至，「謂由向見，得至果見，故名見至」，從向的見到果的見，叫見至。

「此二聖者，信慧互增，故標信解、見至名別」，這兩種住果的聖者，他們的差別在哪裏呢？一個是信心增上，一個是智慧增上，所以一個叫信解，一個叫見至。前面隨信行的信到這個時候，勝解相顯，再也不會動搖，這叫信解。前面隨法行，從低層次的向的見到高層次的果的正見，叫見至。

這兩種聖者的差別也是信增與慧增的不同，所以叫信解、見至。信是淨信，不是一般的信。因為清淨的信增上，勝解心的行相特別顯著，再也不會像以前那樣，人家說好就好，人家說不好就不好，而是自己有決斷力，這叫信解。見至是以前向的見到了果的正見。這是一貫性的。

總結一下，見道四諦十六行觀裏邊，有這些聖者，向裏邊有七十三種差別，果裏邊有三種果差別，而從利根、鈍根來說，名字也不一樣。住向的時候，隨信、隨法；住果的時候，信解、見至。

名相是我們研究佛教道理的工具，沒有這些工具，佛的道理你怎麼去理解呢？要用有漏的心去理解無漏的東西必定要靠法相。如果不學法相，就糊裏糊塗，除非過去有善根，學過，或者有什麼其他因緣，現在能開悟。如果過去沒有本錢，那距離真正的理解就差得遠了。外道就在裏邊兜來兜去，有些外道，他什麼苦行都肯嘗，也不要享受，也想出離，也想證解脫，但是沒有方法，沒有這些法相，沒有無漏的緣起，再修也是在定裏邊轉，到非想非非想之後轉下來，成了飛狸之身，墮畜生道。

佛教的可貴在哪裏呢？佛教用法相、法數這些緣起法，從有漏進入無漏，通過煖、頂、忍、世第一，一剎那見苦法智忍，引出無漏法。可貴就在這裏。我們為什麼一定要跟佛學？沒有佛的種子種下去，沒有佛的法相，沒有佛的淨法緣起，無漏法怎麼出來呢？如果坐在那裏，無漏就能夠出來，印度以前九十六種外道，無漏法

也可以出來了。他比你艱苦得多，不要說初禪、二禪、三禪、四禪，他非想非非想定也得到了，可還是凡夫。

佛再三說，「諦聽、諦聽，善思念之」，要親近善士，聽聞正法，如理思惟，法隨法行。這是道前基礎，要入道，第一個基礎是親近具德師父，善知識的標準是具備十個德，十個德不具足的，海公上師从其传承的教誡：一定要持戒，一定要有悲心，不為名不為利。我們現實看到，為名為利的人到處搞得亂七八糟，把規矩都搞壞了，這是名利作怪。弘法利生如果有名利心，決定是為個人奮鬥，不是無我，這樣背道而馳，將來一定一敗塗地。這是危險的，相當於自己吃毒藥，吃砒霜。如果為了名利去做所謂的弘法利生，就是自殺，在佛教裏沒有前途。希望大家親近善士，自己將來要成就善士，尤其出家的，將來是人天師，要給衆生做眼目的。如果名利心大，自己都糊裏糊塗，眼睛還沒睜開，怎麼能給人家做眼目呢？

所以，一方面我們現在選擇具德師父，要把具德師父的形象看清楚，不要盲目地被人家牽起鼻子走，如果跟牛一樣糊裏糊塗，被人用繩子牽着鼻子，最後牽到屠場裏去，要把你殺了，還不知道。所以不要糊塗，鼻子不能給人家亂牽。真正的具德師父，纔可以跟他去學，不是具德師父，則要敬而遠之。

第二個是聽聞正法，佛的法一定要聽的，如果說「我不要聽，眼睛閉起來，還會開悟的，開了悟，三藏十二部在我心裏」。開悟的人，三藏十二部確實在心裏，但是你如何去開悟呢？必定依聽聞正法，聞思修，戒定慧這一套東西。聽聞正法後要如理思惟。鼓勵大家討論，大眾思惟對那些根基差一點的人有幫助，有特別的加持力，大家互相加持。在藏地，不參加辯論是不行的。在老師那裏學了半天，要上辯論場去磨練。我們這裏討論也可以帶一些辯論。討論的時候，希望沒有公務的人都去。要麼是培福做事情，要麼是開智慧，辯論，討論。如果總是散心雜談，那是信施難消。

最後，法隨法行，通過自己的思惟，把佛教的精神融入自己的思想，然後見之於行動，這包含修定。這些是道前基礎。

從此第二，明住果非向。論云：何緣先斷欲界修惑一至五等，至第十六道類智心，但說名為預流果等，非後果向？解云：此意者，何故斷五品，非第二向，斷七八品，非第三向，斷上七地，非第四向也。頌曰：

諸得果位中 未得勝果道 故未起勝道 名住果非向

「從此第二，明住果非向。論云：何緣先斷欲界修惑一至五等，至第十六道類智心，但說名為預流果等，非後果向」，已經斷了欲界的一到五，六、七、八，乃至九到無所有處的所有的煩惱，到第十六剎那道類智的時候，只能說是住預流果、一來果、不還果，不說一來向、不還向、阿羅漢向，為什麼？

「解云：此意者，何故斷五品，非第二向」，斷了五品的煩惱，為什麼不叫一來向呢？斷七、八品的時候，應是不還向，為什麼單叫一來果呢？

「頌曰：諸得果位中，未得勝果道，故未起勝道，名住果非向」，得果的時候還沒起勝果道，既然沒有起勝果道，這個時候是果，不是向，勝果道（即勝進道）起之後，纔說是後面的向。道類智也是斷上界道諦下見惑的解脫道，跟修惑不相干。

釋曰：諸得果位中者，據前預流等三果也。未得勝果道者，未得五品等諸勝果道也。故未起勝道，名住果非向者，結上三果不名後向也。謂斷五品，至道類智，未起五品勝果道故，但名預流果，故不名第二向也。斷七八品，至道類智，未起七八品勝果道故，但名一來果故，不名第三向也。斷上七地，至道類智，未起七地勝果道故，名第三果，故不名第四向也。勝果道者，謂向道也。夫論向道，勝前果道，或趣後果，名勝果道。

「釋曰：諸得果位中者，據前預流等三果也」，具惑，或者斷一到五品的，見道的時候是預流向；證果的時候是預流果，不叫一來向，因為還沒有起勝進道。起勝進道之後，叫一來向。同樣，斷六、七、八品的，見道的時候是一來向，住果的時候是一來果，起勝進道，是不還向。欲界的九品乃至無所有處的煩惱斷完的，見道的時候還是不還向，第十六剎那的時候叫不還果，起勝進道纔叫阿羅漢向。

「未得勝果道者，未得五品等諸勝果道也」，即使欲界的五品煩惱在見道前斷了，得預流果之後，再進入到五品勝果道，還要以無漏道去得煩惱的離繫得，這個叫勝果道。

「故未起勝道，名住果非向者」，沒有起勝進道的時候，只能住果，不能叫後頭的向。「結上三果不名後向也。謂斷五品，至道類智，未起五品勝果道故，但名預流果，故不名第二向也」，假使斷了前五品，起勝進道，住果之後又向前進，那個時候叫一來向。同樣斷七、八品到道類智時，沒有起七、八品勝果道，叫一來果，不叫三果向。假使二果得到，又起勝果道（勝果道是對修惑來說的，得到修所斷煩惱的離繫得），那就是不還向。「斷上七地，至道類智，未起七地勝果道故，名第三果，故不名第四向也」。

「勝果道者，謂向道也」，勝果道是朝向前面那個果的道，就是向道。「夫論向道，勝前果道，或趣後果，名勝果道」，比前面那個果要超勝，更向後面的果，叫勝果道。

問：何故前住果，未得勝果道？答：以勝果道是向道故，故住果位，未起得也。

勝果道是向道，在果的時候，沒有功能去得勝果道。實際上，在勝果道斷的煩惱是修道的事情，而第十六剎那還只是見道的解脫道，沒有能力引出修惑的離繫得。修惑的離繫得決定是勝果道的時候得的，所以在第十六剎那只能住果，不能有後果的向。斷一品到五品的在第十六剎那的時候只能叫預流果，勝果道一起，纔是一來向。

以前那個問題，色愛盡遍知跟順五分下結盡一起得行不行？不行！住果的時候，只能得一個順五下分結斷遍知。以前斷過色界煩惱的，現在無色界的定也得到的，在起勝果道的時候，得到色愛盡斷遍知，那是後頭的事情，不能兩個斷遍知一起得。

從此第二，約修無學道。就中有二：一、明德失數，二、歷位廣明。且明德失數者，論云：當約修惑，辨漸次生能對治名，分位差別，頌曰：
地地失德九 下中上各三

「從此第二，約修無學道」，講修道、無學道。「就中有二：一、明德失數，二、歷位廣明」，預流果之後是修道，修道圓滿是無學道。下邊又分幾科，「明德失數」，明德失的數，德，能治道，失是所斷的煩惱，一共有九九八十一品。「歷位廣明」，一位一位地說，從預流果之後，一來向，一來果，一位一位都是修道的位，然後阿羅漢（無學）的位，講得很仔細。「賢聖品」一學，經上看到的那些聖者的位置就了然，自己在什麼地位也摸得清楚了。有些人會增上慢，得了一點點好處，自以為證到什麼了。有一個居士以前學過氣功，禪定方面有一點基礎，他修佛法的時候，觀想菩薩像，自己感覺好像是跟菩薩合而為一了，就說「我成佛了」，增上慢來了。那就是不知位次，這最多是九住心裏邊的五住心，那個時候會飄飄蕩蕩地，自己不見了，什麼東西都沒有了，看到東西都是如煙如幻的，好像是假的、不實在的，這還是止的境界，沒有證空性。空性得到之後，東西歷歷分明，知道自性空，這纔是真的空性。看到如幻如化，好像是没有了，那還是幻象，是光影門頭。自己不見了，觀一個菩薩出來，與菩薩合而為一，就成了菩薩，哪有那麼容易呢？這只是定中的境界。這些，如果學過教法，很清楚自己在什麼地位，這僅僅是得了一點點止的味道，還沒有進入根本的奢摩他。所以沒有學教，往往很可笑的。

有一個居士對外邊說閉關，這些天不見客，不應酬，修滅盡定。滅盡定是三果阿那含以上修的，那你是不是三果阿那含以上？如果真是三果以上，說自己修滅盡定，等於說自己至少是三果以上的阿羅漢，那是暴露你的修證，也是不允許的。如果沒有得到三果阿那含，你說修滅盡定，那就是妄語。不學教往往搞一些很幼稚的笑話出來，實際上差之千里。

第一，德失數，功德跟過失，功德是能治的對治道，過失是所治的煩惱，各自有多少？見所斷的煩惱——八十八使基本上講完了。修所斷的煩惱，「當約修惑，辨漸次生能對治名，分位差別」，能對治的對治道跟所對治的煩惱怎麼生起來，差別在哪裏？

「頌曰：地地失德九，下中上各三」，三界九地，每一個地所斷的煩惱（失）分九品；能對治的道（德），也是九品。先分下、中、上，裏邊再分下、中、上，三三九。

釋曰：失謂過失，即所斷煩惱也。德謂功德，即能斷道也。於九地中，地地修惑，各有九品，九九總有八十一品惑。其能斷道，地地亦九，總有八十一品無間道，八十一品解脫道。

「釋曰：失謂過失，即所斷煩惱也」，所謂失是所斷的煩惱，是過失。「德謂功德，即能斷道也」，德是功德，能夠斷煩惱的道有功德，能夠把過失去掉。

「於九地中，地地修惑，各有九品」，三界九地，每一地修所斷的煩惱又分九品，九地一共八十一品煩惱。能斷的道，能夠對治煩惱的道，也同樣有九九八十一品的無間道，九九八十一品的解脫道。正在斷煩惱的時候是無間道，煩惱的得斷掉、擇滅得得到是解脫道。

問：失德如何，各分九品？答：謂根本品，有下中上。此三各三，故成九品。且下品三者，謂下下、下中、下上；中品分三者，謂中下、中中、中上；上品三者，謂上下、上中、上上。應知此中，下下品道，能斷上上品障，乃至上上品道，能斷下下品障。如洗衣位，粗垢先除，後除細垢；又如粗闇，小明能滅，要以大明，方滅小闇。失德相對，理必應然。白法力強，黑法力劣，故剎那頃，下下品道，能斷無始上上品惑。猶如長時所集大闇，一剎那頃，小燈能滅。

「問：失德如何，各分九品」，為什麼九品？「謂根本品，有下中上」，從根本來說，煩惱分上、中、下三品。「此三各三，故成九品」，每一品再分三品，分成九品。「且下品三者，謂下下、下中、下上」，下裏邊，又分下下、下中、下上；中裏邊分中下、中中、中上；上裏邊也分上下、上中、上上。

「應知此中，下下品道，能斷上上品障」，下下品的道是最小的道，能夠斷上上品的煩惱，即最粗的煩惱、最粗的障。最微細的障很難斷掉，要上上品道對治。

上上品的惑是最粗的惑，用力量最小的道可以對治。最微細的惑是下下品的惑，一定要上上品道、最厲害的道來斷。打個比喻，「如洗衣位，粗垢先除，後除細垢」，洗衣服時，粗的垢一搓就掉了，裏邊細的油膩要下大工夫。「粗垢先除，後除細垢」，下下品的道先除粗垢，細垢一定要上上品的道纔能除得掉。

又打一個比喻，「粗闇」，粗的暗，小明能除。「小闇」，微細的暗，大明纔能除。一點點小的光可以點亮一個漆黑的房間，驅除最粗的黑暗。但是要在房間裏做事情，火柴的光不行，點蠟燭也不行，要大的光明纔能把微細的暗除掉。如果微細的暗不除掉，大的東西看清楚，字却看不清楚，事情還做不了。上上品的煩惱，下下的對治道能夠除掉；而最微細的下下品的煩惱，却是要上上品的道纔能除。煩惱的上下按粗細來說，對治道的上下按力量的強弱來說。這兩個互相交叉相對。

「失德相對，理必應然」，德跟失是交叉相對的，下對上，上對下，從道理上說，必定如此。「白法力強，黑法力劣，故剎那頃，下下品道，能斷無始上上品惑」，白法，這裏指無漏法，當然力量強，黑法煩惱力量弱，所以一剎那的時間，

下下品的道能把無始以來上上品的惑除掉，「猶如長時所集大闇，一剎那頃，小燈能滅」，千年暗室，一燈能照破，無始以來的大黑暗只要一盞小燈，這個黑暗就沒有了。假使你手裏有一盞燈，不能說是黑暗，但是這個光明還遠遠不夠。如果做微細的事情，要做衣服、針綉，或者要把小小的綫路接起來等等，那要大大的燈。所以，交叉相對的對治，道理必定如此。

從此第二，歷位廣明。就中有四：一、明預流七生，二、明一來向果，三、明不還向果，四、明無學向果。且初明預流七生者，論云：先應建立都未斷者，頌曰：

未斷修斷失 住果極七返

「從此第二，歷位廣明」，下面從見道的預流果開始，一位一位上去建立聖者的名字。裏邊分四科：預流七生、一來向果、不還向果、無學向果。預流果是見道以後第十六剎那所證的果。預流果之後，依次是一來向、一來果、不還向、不還果、阿羅漢向、阿羅漢果。這些是四果、四向。在見道的時候是預流向，第十六剎那是預流果。

「且初明預流七生者」，我們經常聽到的，預流果要七返生死。什麼叫七返生死？如果不學這段，一般都不會很清楚。七返生死不是簡單地生七次，就人間說是七次，如果加上天上的，十四次，再加中陰身是二十八次。「論云：先應建立都未斷者」，從修的煩惱一品也沒有斷開始。

「頌曰：未斷修斷失，住果極七返」，沒有斷修所斷的煩惱，到第十六剎那住預流果的時候，最多還有七返生死。修道最低的開端是一品煩惱也沒有斷的預流果。

釋曰：九地修惑，都未有斷一品，名為預流。生極七返，謂於人天，七返受生。極言為顯，受生最多，極不過七，非諸預流，皆受七返。言預流者，諸無漏道，總名為流，初預此流，名為預流。

「釋曰：九地修惑，都未有斷一品，名為預流」，欲界的煩惱，一品都沒有斷，上界色界、無色界的，當然碰也沒碰過。這樣的預流果還要經過多少生死呢？「生極七返」，流轉生死的時間最多是七返，也可能一返，七返以後決定證涅槃。所以證了預流果，涅槃就在手掌之中。「生極七返」，投生次數充其量最多七返。

這個七返是天上、人間往來七次往返生死，不是七次生死。「謂於人天，七返受生」，人間天上來來去去受生，最多是人間七次，天上七次。「極言為顯，受生最多，極不過七」，受生再多超不過七次，可以六次、五次乃至一次。「非諸預流，皆受七返」，不是所有的預流果都一定要七返生死。

「言預流者，諸無漏道，總名為流，初預此流，名為預流」，預流，無漏道叫流，「初預此流」，第一次參與這個流，叫預流。預是參進去，凡夫對無漏道是參不進去。比如開會要憑出席證進去的，出席證拿不出來，對不起，進不去。預流一

樣，見道以後，第十六剎那，預入聖流，叫預流果。如果沒有見道的功德，無漏的流是參與不進去的。這是第一次參加聖者之流，叫預流。

問：此預流名，爲因何義？若初得道，名爲預流，則預流名，應目第八苦法忍是第八也，於八忍中，從後數之，當第八故也。若初得果，名爲預流，如超越人，至道類智，得二、三果，應名預流。答：此預流名，不目第八，目初得果，於四沙門果中，定初得故。一來、不還，非定初得，此定初得，故名預流。

「問：此預流名，爲因何義？若初得道，名爲預流，則預流名，應目第八」，預流從什麼時候算起呢？假使說初得無漏道叫預流，第八苦法忍應當是預流。第八有兩種數法。就預流果的八忍、八智來說，從前往後數過去，最後一個是道類忍；從道類忍往前數，第八個是苦法忍，苦法忍是最初的無漏道。說最初預入無漏流叫預流，應當說苦法忍是預流，到第十六剎那的時候，八忍、八智已經過了，怎麼是預流呢？第一次參加無漏道的應當是苦法忍。

假使初得果的叫預流，「如超越人，至道類智，得二、三果，應名預流」，先斷七、八品的得到一來向，斷九品以上的是不還向，第一次道類智得果的時候有三種，初果固然叫預流，二果、三果也該叫預流，它們也是第一次得果！

「此預流名，不目第八」，苦法忍不能叫預流。「目初得果」，第八苦法忍是見道，是向不是果。預流是從果上說的，苦法忍不能叫預流。「於四沙門果中，定初得故」，先斷六、七、八品乃至九品以上的，到道類智是一來果、不還果，它們不叫預流。在四沙門果裏邊，預流果決定是第一個得到。一來、不還，不一定是第一次得，固然對超越證的來說是第一次得到，但是對次第證的是第二、第三次得到。而預流果一定都是第一次得到，所以預流決定是初果。

苦法忍不能叫預流，因爲是從果上說的。果還有三個，另外兩個不是決定第一次得到，而初果決定是第一次得到，所以只有初果叫預流果。「一來、不還，非定初得，此定初得，故名預流」。

問：何緣此名，不目第八？答：要具三義，得預流名。一、具得果向無漏道故，二、具得見修無漏道故，三、於現觀十六心，流遍至得故。第八三義俱闕，故預流名，不目第八。

「問：何緣此名，不目第八」，繼續追問，第八苦法忍是第一個得到無漏道的，爲什麼不能叫預流，一定要從果上安呢？

「答：要具三義，得預流名」，立預流名有三層意義。「一、具得果向無漏道故」，要有得果、得向的無漏道，得果的無漏道，第八沒有。「二、具得見修無漏道故」，要得到見道的無漏道，還要得到修道的無漏道。「三、於現觀十六心，流

遍至得故」，四諦十六行觀要全部觀完。從這三個條件來看，苦法忍都不滿足。「第八三義俱闕」，當然不能叫預流，「故預流名，不目第八」。

言七生者，人中七生，中有、生有，名爲七生，天中亦然，中、生各七，總二十八生，皆七等故，說極七生。

七生的道理跟中陰四十九天的道理一樣。民間經常把中陰認爲非四十九天不可，打七也是七七四十九天。實際上中陰身最多是保持四十九天，少的話，這剎那死，第二剎那投生。投生無間地獄的，這裏死掉，第二剎那無間地就下地獄，一個剎那的間隔也沒有。世間的孝子又沒有神通，總希望超度父母，盡四十九天超度，這當然也可以。實際上，不一定四十九天，可能早就投生了。中陰的時候超度最有效，投生以後，你再超度，他漠而忽之。假使說，投生爲人，前輩子的子孫在超度你，你能不能感覺得到？有的時候夢裏邊或者有一點感覺，或者有的人這一天肚子特別飽，好像不吃東西也很飽，這可能是人家在供你，但是你不知道。

這裏說的預流七生也是充其量是七次。這個七生不是投七次生，而是人間一次，天上一次，再到人間來，再天上去，往來一共七次，叫七返生死。「人中七生，中有、生有，名爲七生」，一生包含中有、生有。如果拆開，中有也是七次，生有也是七次，那十四生。天上去七次，天上也有中有，也有生有，也是各七，又是十四個，總的來說，要二十八生，實際上是七次往返。

問：何緣彼無受第八生？答：謂相續身，齊此七生，所有聖道，必成就故，聖道種類，法應如是。如七步蛇，第四日瘡，法應爾故。至第七生，逢無佛法，雖在居家，得阿羅漢，既得果已，必不住家，法爾自得，苾芻形相。

爲什麼最多是七生呢？「問：何緣彼無受第八生」，前面說的第八有，七生之後會不會再受一生？再追問一下。

「答：謂相續身，齊此七生，所有聖道，必成就故」，相續就是指有情，這七生之後，他的聖道決定成熟。最多七生，聖道成就，要證阿羅漢果，不會有第八生。「法應如是」，法爾如此。欲界的九品煩惱，第一品、第二品投幾生，第三品、第四品投幾生，這些都有定數的。既然是預流果，還留下這麼多修惑要斷，最多能夠感七生。

「如七步蛇，第四日瘡，法應爾故」，比如七步蛇、第四日瘡決定是如此。怎麼叫七步蛇呢？有一種蛇很毒，人被它咬之後，最多走七步路，馬上就倒下來。身體抵抗力弱的，走兩步路就倒下來。小孩子、老人，可能一咬就死，一步也走不了。強健的人也最多七步，第八步走不動，決定死掉，所以叫七步蛇。第四日瘡，瘡就是瘡疾，四川叫打擺子，這個病有各式各樣的，有的是隔一天發一次，有的是隔兩

天發一次，這裏是隔四天發一次，這一天發了，中間三天沒事一樣，到第四天又發起來了，這是這種病的規律，法爾如此，自然界的規律如此。

七次投生也是規律。「至第七生，逢無佛法，雖在居家，得阿羅漢，既得果已，必不住家，法爾自得，苾芻形相」，到第七生的時候，即使「逢無佛法」，這個地方沒有佛法，也是在家身，沒有出家，但他還是會得阿羅漢果。得阿羅漢之後，必定不會再住在家裏做白衣，決定要出家，自然得比丘形相，「法爾自得，苾芻形相」，自然會得比丘相，不要剃的。我們現在剃頭要拿刀，不剃頭髮掉不下來。佛在世時善來比丘，善根成熟了，佛說一次善來比丘，他馬上鬚髮自落，袈裟着身，行動威儀如二十年老比丘。因為過去的善根很純熟，佛給他說句善來比丘，頭髮、鬚鬚自己掉完，袈裟也不要做的，穿在身上，行動威儀好像二十年的老比丘，他早就熏習成熟，機緣一發，馬上就來了。預流果也一樣，到第七生，條件再怎麼差，碰到沒有佛法的時候，也沒有出家，但是他決定要得阿羅漢果，得果之後，決定不會在家裏，決定自然顯比丘相。

問：預流既未斷不善修惑，云何經說，預流名為無退墮法不退墮三惡趣也？答：此有五義，一、以不生長退墮業故，二、違彼生長業與果故，三、強盛善根鎮彼身故，四、加行意樂俱清淨故，五、諸有決定墮惡趣業，尚不起忍，況得預流？

「問：預流既未斷不善修惑，云何經說，預流名為無退墮法」，預流果既然欲界修所斷九品煩惱一品也沒有斷，為什麼經上說預流無退墮？「答：此有五義」，經上說不退有五個原因：

第一，「以不生長退墮業故」，再也不會造退墮惡道的業。預流果法爾不會犯五戒。即使沒有受五戒，沒有碰到佛世，天然不會犯五戒。五戒都不犯，不會生長墮三惡道的業。第二，「違彼生長業與果故」，以前所造的能報惡趣異熟的不定業再也不能與果。第三，「強盛善根鎮彼身故」，有一個強烈的善根在他身上坐鎮，等於說有一支強悍的部隊駐扎在那裏，土匪不敢進來。這個強烈的善根指無漏善根，見道的那些善根，八忍八智、無漏的道在他身上，決定不會造惡趣業。第四，「加行意樂俱清淨故」，加行是身語，意樂是意，身語跟意三業都清淨，不會做那些不符合律儀的事情，任運不犯五戒。第五，「諸有決定墮惡趣業，尚不起忍，況得預流」，在忍的時候，決定要墮惡趣的業都已經得了非擇滅，忍還是有漏道的加行道，預流果是無漏的果道，在忍的時候尚且不起惡趣業，在預流果怎麼會有呢？

故有頌曰：愚作罪小亦墮惡無慚愧故；智為罪大亦脫苦慚愧增故；如團鐵小亦沉水，為鉢鐵大亦能浮。引此頌意，明愚人名退墮，預流名無退墮也。

「故有頌曰：愚作罪小亦墮惡，智為罪大亦脫苦，如團鐵小亦沉水，為鉢鐵大亦能浮」，這是說愚與智的差別。這個愚智不是世間的聰明、愚笨，而是得無漏道

的跟没有得無漏道的。得無漏道的智者跟没有得無漏道的愚夫、凡夫同樣造罪，果報截然不同。這裏還沒有講到菩提心，菩提心裏邊有更大的變化，現在是指有没有得無漏道。愚是指凡夫，没有得無漏道的人，愚癡者造的罪雖小，因為没有慚愧心，没有悔改心，也決定要墮惡道。有智慧的人因為慚愧心增上的緣故，雖然造大的罪，慚愧心起了，有追悔的心，惡作制止住了（即前說不能增長業），即使他造的罪很大，也不墮惡道。

為什麼罪小的要墮惡道，罪大的反而不墮惡道？打個世間的比喻，「如團鐵小亦沉水」，一個鐵彈子再小，把它放在水裏，它決定要沉下去的。「為鉢鐵大亦能浮」，假使把鐵質的鉢放在水裏，却能浮起來。現在的遠洋輪，幾萬噸，幾十萬噸的都有，在水裏不但不沉，還能遠渡海洋到彼岸。這就是有没有智慧的關係，有智慧的人能夠這樣子，没有智慧的要沉下去。

所以我們學法就要開智慧，没有智慧，一點小罪就去惡道了；有了智慧，知道懺悔法，也知道發菩提心等等，雖然造了大的罪，也可以浮過去，帶業往生，這是不一樣的。所以不學戒、不懂事，到處碰壁，到處上當，怪自己無知愚癡。貪、瞋、癡是不善根，你說癡好像没有什麼過失。癡也有過失，要沉下去的。

貪、瞋、癡裏邊，有的人對癡很體諒。癡的人是要墮的。要求智慧，怎麼求呢？聞思修，從聞慧、思慧、修慧而得到無漏慧，這是必然的道理。没有聞慧就没有思慧，没有思慧就没有修慧，没有修慧就没有無漏慧，這是肯定的。修慧要定中得來的，没有戒不生定，没有定就不生慧，這也是一套。

聞、思、修，戒、定、慧，是我們修行無論如何也不能脫離的基本模式。有些人偏偏不要聞、思、修，閉起眼睛，耳朵塞起來，什麼都不要，你智慧哪裏來？

「不要持戒，持戒過時，這個時代持什麼戒？」没有戒，就没有定。没有戒，得定是邪定，要不得。正定必定由戒生，由戒生定，無漏的般若智慧纔會來。如果走邪道，來個邪定，不但證不到阿耨多羅三藐三菩提，還要到惡道去，何必呢？

俱舍論頌疏講記 卷二四

〔印〕世親菩薩 造論

〔唐〕圓暉法師 著疏

智敏上師 講述

〔2018 版〕

（内部整理資料 仅供学习参考）

分別賢聖品第六之三

從此第二，明一來向果。論云：已辨住果未斷修惑，名為預流，生極七返。今次應辨斷位衆聖，且應建立一來向果。頌曰：

斷欲三四品 三二生家家 斷至五二向 斷六一來果

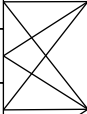

「從此第二，明一來向果」，一來向，一來果。「論云：已辨住果未斷修惑，名為預流，生極七返」，前面講預流最多是七返生死，這裏講再往上修的情況。

「今次應辨斷位衆聖」，斷修惑的那些聖者有很多，斷一品、二品、三品，乃至無所有、非想非非想天都斷完的，一位一位的聖者，都要列出來。「且應建立一來向果」，從最初的建立起，最初的是一來向，慢慢往上，一來果、不還向、不還果、阿羅漢向、阿羅漢果，一個一個安立。

這個安立得很仔細，是很難得的。很多人有這個感覺，學了《俱舍》之後，感到自己上了一層樓，跟以前的比一比，比以前高明。

「頌曰：斷欲三四品，三二生家家」，先是一來向，欲界的煩惱斷三品、四品的叫家家。斷了三品的，三生，三家家；斷了四品的，少受一生，二家家，即二生的家家。斷一品、二品的怎麼沒有？因為開始斷煩惱，這個勁很猛，斷了一品、二品不會停下來，一、二、三品，決定是在一生中斷，因為開始的力量極大，好像汽車開起來的時候，你想只前進一步就停下來，不會的。斷一、二品決定不會停下來，最起碼斷三品。斷三品的，三生家家；斷四品的，二生家家。

【表六－一三：欲界修惑九品與家家】

欲界九品修惑	上上品	潤二生		三品斷，三生家家 (受後三生故)	{	人家家	——	人三天二
	上中品	潤一生		天家家		——	天三人二	
	上下品	潤一生		四品斷，二生家家 (受後二生故)	{	人家家	——	人二天一
	中上品	潤一生		天家家		——	天二人一	
	中中品	潤一生	若天家家，人中得道，天上證阿羅漢果 若人家家，天中得道，人間證阿羅漢果					
	中下品							
	下上品	潤一生						
	下中品							
	下下品							

「斷至五二向」，斷到第五品，是一來向。「斷六一來果」，六品斷掉，一來果，還得來一次。不還果，這一次在人間證到不還果之後，下輩子欲界永遠不來了。

釋曰：初兩句明家家，下兩句明向、果。即預流聖者，進斷修惑，若三緣具，轉名家家：一由斷惑，斷欲修惑三、四品故；二由成根，得能治彼無漏根故；三由受生，更受欲有三二生故。頌中但說初後二緣，不說成根者，預流果後，進斷修惑，諸無漏根，理必合有，義准已成，故頌不說。

「釋曰：初兩句明家家，下兩句明向、果」，其實家家也是一來向，不過是一個特殊的名字。下兩句，明一來向跟一來果。「即預流聖者」，預流聖者從第十六剎那之後，進入勝進道，斷欲界修所斷的煩惱。「若三緣具，轉名家家」，以前的預流果，三個因緣具足，叫家家。哪三個因緣呢？

「一由斷惑，斷欲修惑三、四品故」，欲界修所斷的煩惱，斷了三品、四品，這是第一個條件。「二由成根，得能治彼無漏根故」，能夠對治欲界修所斷的三、四品煩惱的無漏道，得到無漏根，這是第二個條件。「三由受生」，從受生來看，「更受欲有三二生故」，欲界裏邊，還得要受三生，或者二生。斷三品的，再受三生，斷四品的，還受兩生。這是第三個條件。這三個條件具足，就叫家家。

「頌中但說初後二緣，不說成根者，預流果後，進斷修惑，諸無漏根，理必合有，義准已成，故頌不說」，頌裏邊三個因緣，只說兩個，中間的無漏根沒有說。證預流果之後，再來斷欲界的三、四品煩惱，無漏根當然一定是有的，所以第二個因素也包在裏邊。這是世親菩薩的善巧，既省去幾個字，又能夠把意思完整地表達出來。

言斷三四品，受三二生者，若斷三品，名受三生，若斷四品，名受二生。謂九品惑能潤七生，且上上品，能潤兩生，上中、上下、中上，各潤一生，中中、中下，合潤一生，下三品惑，共潤一生。既上三品，能潤四生，故斷上三品，四生便損，名受三生。既言中上品潤一生，故斷中上品，復損一生。前斷三品，已損四生，今斷中上，復損一生。故斷四品，總損五生，受二生也。

「若斷三品，名受三生，若斷四品，名受二生」，欲界九品修所斷的煩惱，一共能夠在欲界潤七生，上上品的，可以潤兩生；上中、上下、中上品的，都潤一生；中中、中下，力量小一些，兩個合起來能夠潤一生；下上、下中、下下，力量更小，三個合起來一生。預流果，欲界的煩惱一品也沒斷，至多七生，不會有八生，法爾如此。

「既上三品，能潤四生」，假使斷了三品惑，上上、上中、上下三品惑斷掉。「斷欲三四品」，先說三品斷掉的，七生裏少了四生，還餘下三生，這叫三生家家。如果斷了四品，中上品也斷掉，還餘下二生，是二生家家。斷了上三品，本來能夠潤四次生的，還餘下三生，所以叫三生家家，這是斷三品的。

「既言中上品潤一生，故斷中上品，復損一生」，上上、上中、上下三品斷掉，還有中上品也是潤一生，又少一生，所以二生家家。

問：何故無斷一品、二品、五品名家家耶？答：必無有斷一品、二品，不斷三品，中間死生；無斷五品，不斷六品，而有死生。謂由聖者，得初果已，斷欲修惑，起大加行，必無未斷一大品結三品名一大品，有死生故，故斷一品、二品，必斷三品也。斷第五品，必斷第六品者，謂斷第六品，證一來果，以無一品能障得果，故斷五品，必斷第六品。

「問：何故無斷一品、二品、五品名家家耶」，斷三、四品叫家家，一品、二品為什麼不說呢？五品，叫二果向，為什麼五品家家沒有呢？

「答：必無有斷一品、二品，不斷三品，中間死生」，開始斷的時候，勢力極猛，斷一品、二品，不會第三品沒有斷就命終，這一輩子決定第三品要斷掉。既然斷了三品，還有三生。

「無斷五品，不斷六品，而有死生」，五品斷了之後，跟着第六品是證一來果，往前的奔頭很大，不會斷五品停下來，決定往前再衝，證一來果。斷五品停下來的也沒有，所以，沒有五品的家家。

「謂由聖者，得初果已，斷欲修惑，起大加行」，得初果之後，力量大，有無漏道，要斷欲界的修惑，這個時候起的心極猛利，起大的加行。「必無未斷一大品結」，一大品是上品裏邊分三品，不會還沒斷完一大品結就斷命。決定要一連串斷三品，一輩子裏邊可以斷完。「故斷一品、二品，必斷三品也」，起碼要斷完三品。

斷五品，必斷第六品。「謂斷第六品，證一來果，以無一品能障得果，故斷五品，必斷第六品」，斷了五品之後，還有一品要證一來果，決定沒有一品能夠把一來果障住。五品一斷，決定進斷第六品，證一來果，中間也不會生死，所以五品的家家也沒有。

問：若無一品能障得果，何故斷第八品，不斷第九品，有死生耶？答：以斷第九，一即得果，得第三果也，二復越界，越欲界也。由越界故，第九品惑，障不還果。斷第六品，雖即得果，而不越界，故此一品，不能障果。

「問：若無一品能障得果，何故斷第八品，不斷第九品，有死生耶」，一品不能障果，斷第五品決定斷第六品，但是斷了第八品，不斷第九品的也有。第九品得的是不還果，斷了第八品，不還果沒有證到命終，為什麼這種情況有生死呢？

「答：以斷第九，一即得果，得第三果也」，固然斷第九品也是得果，第三果。「二復越界，越欲界也。由越界故，第九品惑，障不還果」，因為第九品惑，是兩層意義。一個是斷九品惑，得第三果；另外還有一個原因，九品一斷，要超欲界，那要費大勁。所以第九這一品煩惱，可以障住證不還果，這一輩子就死掉，也可以。

九品煩惱一斷之後，下輩子欲界決定不來了，要越欲界，不容易斷的。「將得忍不還」，你要得不還果的時候，欲界的那些業要障你，讓你得不到不還果。第六品煩惱不障，你還沒有超出欲界。等於說一個人有債務，人在國內，上海、北京、天津，隨便你走，只要沒出國境，欠的錢總要還，逃不了的。如果你出國去，債要不到，那就不行，非把你抓住不可，那要擋你。第三果一樣的，你要越界，欲界再也不來了，欲界的業都要起來，把你抓住，這個債還沒還掉呢。一來果不障的，他沒有出界。這是因為越界不越界的關係。

「斷第六品，雖即得果」，雖然也是得果，不越界，「故此一品，不能障果」，所以這不能障。

應知總有二種家家：一、天家家，謂於欲天處，生三二家，而證圓寂，或一天處，或二天處，或三天處，受三二生；二、人家家，謂於人趣，生三二家，而證圓寂，或一洲處，或二洲處，或三洲處，而證圓寂。若天家家，天三人二，天二人一，此天家家，人中得道。若人家家，人三天二，人二天一，此人家家，天中得道。

「應知總有二種家家」，一是天家家，二是人家家。什麼叫天家家？「謂於欲天處，生三二家，而證圓寂，或一天處，或二天處，或三天處，受三二生」，所謂天家家，在天上受三生、二生，他可以在天上生三個地方，一個天處，二個天處，三個天處，受三次生，或者受兩次生，每一次地方不一定一樣，可以這個天、那個天，這是欲界的事情。人家家，在人間可以生三次、二次，最後是證圓寂，就是證阿羅漢果，或者一個洲生三次，或者二洲，或者三個洲，一次在東洲，一次南洲，一次西洲。這樣證圓寂。

「若天家家，天三人二」，天家家，天上三次，人間二次；或者天二人一。三生的，天三人二；二生的，天二人一。「此天家家，人中得道」，所謂天家家，在人間得道，在人間斷了三品，然後命終，下一輩子生天上，再下來到人間一次。第二次往天上，第二次回人間，第三次再往天上，證阿羅漢果，這是天三人二。假使生兩次的，天二人一。人間得道之後，生天上去，再下來人間一次。再到天上第二次，涅槃。天二人一，這是天家家。

人家家，天上得道，到人間來受二、三生，所以人三天二，人二天一。人家家是欲界天中得道，在天上命終，生到人間一次；命終又到天上，天上命終第二次到人間；人間命終之後又第二次到天上，命終後第三次到人間，決定證涅槃，人三天二。若是人二天一，以此類推。這是天家家、人家家的差別。

且天家家，天三人二者，謂於人中，得見道已，斷三品惑，從此命終，而生天處，受天一生；又從天死，來生人間，受人一生；又從人死，而生天處，受天一生，並前一生，名為二生；復從天死，來生人間，受人一生，

兼前一生，名人二生；又從人死，復生天處，更受一生，並前二生，名天三生。故天三生、人二生也。於第三生，斷煩惱盡，證阿羅漢。天三既爾，天二人一，及人家，人三天二，人二天一，准前說之。

「且天家家，天三人二者」，假使天家家，天三人二的，「謂於人中，得見道」，在人間見道之後，又斷了三品的惑，命終之後第一次生天上，天上命終又生人間，這樣往復，第三次生天上的時候，決定要證涅槃。「第三生，斷煩惱盡」，最多是三生，「證阿羅漢」。天上三次，人間二次，叫天三人二。

「天三既爾，天二人一」，天二人一，斷了四品，天上去二次，人間來一次。人家，在天上得道，到人間三次，天上二次；斷了四品的，人間二次，天上一次。「准前說之」，根據前面的，自己去推。

「舉一隅不以三隅反」，要會類推。善根是自己練出來的，自己練根，好好懺悔嘛！為什麼沒有智慧呢？第一是過去在傍生道時間太多，不求智慧，這是愚癡的根；第二是障人家的智慧，人家修法，你去障他，人家來看經，你不給他看，吝法。小路尊者，以前是大法師，人家要求法，他吝法，後來就很笨。佛叫他掃地，掃地，掃到後來，心地掃乾淨了，業障懺悔乾淨，智慧又開了。金剛薩埵懺悔法，這是最厲害、最有力的懺悔法，教給你，你一定要去用。

斷至五二向者，謂預流果，進斷欲界一品修惑，乃至五品，名一來向，趣一來果故。斷六一來果者，若斷六品，成一來果，彼往天上，一來人間，而般涅槃，名一來果。此亦名曰薄貪瞋癡也。已斷上中六品重貪瞋癡，唯在下三品薄貪瞋癡故。

「斷至五二向者，謂預流果，進斷欲界一品修惑」，預流果再斷一品修惑，乃至五品，這個時候叫一來向，已經趣向一來果。

「斷六一來果者，若斷六品，成一來果，彼往天上，一來人間，而般涅槃」，所謂一來果，欲界天去一次，再到人間來一次，般涅槃，還來一次，叫一來果。

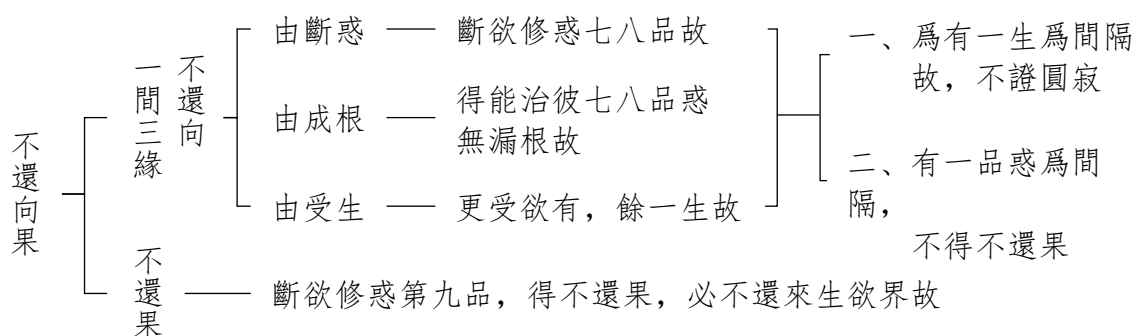
「薄貪瞋癡」，九品裏邊已經斷了三分之二，「已斷上中六品」，上三品，中三品，這六品重的貪瞋癡斷掉了，唯有微細的下三品貪瞋癡還在，這叫薄貪瞋癡，是一來果。欲界的一來果，再一生，把薄的貪瞋癡也斷完。

從此第三，明不還向、果。就中二：一明不還向果，二明不還果差別。今則是初。論云：已辨一來向果差別，次應建立不還向果。頌曰：

斷七或八品 一生名一間 此即第三向 斷九不還果

「從此第三，明不還向、果。就中二：一明不還向果，二明不還果差別」，不還果的差別也很多。「今則是初」，先說向果的差別。「論云：已辨一來向果差別，次應建立不還向果」，一、二、三、四果，先是見道，見道是初果向，然後是初果；初果之後是二果向，又是二果；現在就是三果向跟三果的事情。

〔表六 - 一四：不還向果〕



「頌曰：斷七或八品，一生名一間，此即第三向，斷九不還果」，斷了七品或八品的，「一生」，還要受一生，名字叫「一間」，是第三向。「斷九不還果」，第九品斷掉之後，是不還果。從見道的預流向開始，一直到現在，在《現觀莊嚴論》裏邊是二十僧。這二十僧一般是根據《俱舍》裏邊的差別而分出來的，基本上跟這裏是相同的。

釋曰：初兩句明一間，下兩句明向、果。謂一來者，進斷餘惑，若三緣具，轉名一間：一由斷惑，斷欲修惑七八品故；二由成根，得能治彼七八品惑無漏根故；三由受生，更受欲有，餘一生故。頌中但說初後二緣，不說成根，義如前釋。

「釋曰：初兩句明一間，下兩句明向、果」，開始兩句是明一間這個果位，下面兩句說第三向、第三果。「謂一來者，進斷餘惑」，一來果再往上進，斷餘下的煩惱，「若三緣具，轉名一間」，假使具足三個緣，叫一間。

哪三個緣呢？「一由斷惑，斷欲修惑七八品故」。一來果是斷了第六品煩惱，同時又叫薄貪瞋癡，還餘下七、八、九三品。斷第六品之後往上進，斷了欲界修惑七品、八品的，這是一個條件。

「二由成根，得能治彼七八品惑無漏根故」，既然有無漏道斷了七、八品的修惑，當然有對治七、八品煩惱的無漏根。修道的時候是已知根，未知當知、已知、具知都是無漏根。

「三由受生，更受欲有，餘一生故」，還要在欲界裏再受一生，不是一返生死。「頌中但說初後二緣，不說成根，義如前釋」，頌裏邊只說兩個緣，斷七、八品，還要受一生。成就無漏根，能夠對治七、八品煩惱的無漏根，可以包在斷七、八品裏邊。

問：如何第九一品惑，障得不還果？答：斷第九品，越欲界故。前說三時業爲障中，欲界地業，障不還果，應知煩惱亦與業同。謂得不還，越彼第九品惑等流果及異熟地故。故一品惑，障得不還果。

「問：如何第九一品惑，障得不還果」，第六品不能障得一來果，斷了第五品，決定這一生能斷第六品，證一來果。爲什麼第九品可以障住此生證不還果呢？

「答：斷第九品，越欲界故」，斷了第九品，固然也是得果，但是要超越欲界。如果要證到不還果，要超出欲界，在證不還果之前，一切欲界的業都要障住他，不讓他出去，所以不還果因爲越界的緣故，一品的惑可以障住他。

「將得忍不還，無學業爲障」，這個頌很重要，得忍、得不還、得阿羅漢都有障的，得忍的時候，三惡趣的業要障他；得不還果的時候，欲界的業要障他；得阿羅漢果的時候，色界、無色界的業要障他，這些都有障的。要衝出這些障，纔能證果，所以要懺悔業障也是這個道理，業障不懺悔，果證不了。

另外一種，乾脆把業受了之後證果。安世高法師以前是安息國的太子，前兩世都到中國來還債，第三次成爲高僧安世高尊者，弘法。要麼是懺悔，把業報轉了；要麼是還掉，不背債。否則這個業背在身上，要障住你很多事情，最重要的是證不到這三個東西。其他的一些善法，弘法利生都有障。

業障重的人，自己修行還有障，何況弘法利生呢？你們自己體會，正是到修行重要的關口，或者講經講到正重要的時候，害病，或者是家裏來電報，或者起煩惱走掉，各種情況都會有，總是使你搞不成。這就是障，只要自己認得是障就對了，認不到障的話，障來了不知道，敵人衝到你面前來了，你還不知道，當它是好朋友，那怎麼行呢？

「前說三時業爲障中」，前面那個頌說三時業爲障。可以把重要的頌子抄在筆記本上，有空就拿出來背。「將得忍不還，無學業爲障」，將要證得忍位、得不還果、得阿羅漢果，這三個時候都有障。惡趣的業，障得忍；欲界的業，障得不還果；色界、無色界的業，障得阿羅漢果。煩惱跟業同樣，都是要障的。

「謂得不還，越彼第九品惑等流果及異熟地故」，煩惱本來是要生煩惱的，第九品煩惱不斷，它還要生同一品的煩惱，這是等流果，把它斷掉，等流果就斷了。第九品煩惱要產生異熟果，欲界還要投生，把它斷掉，欲界的異熟也不受了。這一品煩惱跟業一樣，同樣能障得果。所以業跟煩惱都是集諦，過去的業現在的煩惱都有力量，障得不還果。

言一間者，間謂間隔，爲有一生爲間隔故，不證圓寂；或有一品惑爲間隔故，不得不還果。由此二義，名一間也。

「言一間者」，斷七、八品煩惱的聖者，叫一間，間是間隔。「爲有一生爲間隔故，不證圓寂」，他還要受一次的生，這一生夾在中間叫一間，這一生過了證圓寂。或者說，「有一品惑，爲間隔故，不得不還果」，一生是從果來說，一品惑是

從因來說，都是一間。「由此二義，名一間」，一個是還有一生隔住，證不到圓寂；一個是還有一品惑爲間隔，證不到不還果，這都是一間的意思。

一間，也有天一間、人一間。天一間，天上受一生；人一間，人間受一生。一品惑，只能生一次，要麼欲界天上受，要麼人間受。

此即第三向者，即此斷七八品惑，名不還向，趣不還果故。斷九不還果者，斷第九品，得不還果，必不還來生欲界故。

「此即第三向者」，斷了七、八品惑的一間，就是不還向，他趣向不還果。

「斷九不還果」，第九品的煩惱斷掉，證到不還果。不還果，欲界再不來了，超出欲界。一般見道，都是未到地定見的。如果證了初禪再見道，那是超越證，因爲欲界九品的煩惱在世間道的時候斷掉了，這時候見道證不還果。

「斷第九品，得不還果，必不還來生欲界故」，什麼叫不還？決定不再來欲界受生。這個翻譯得很好：預流，七返生死；一來，來一次；不還，不來欲界了。這些是意譯，音譯是須陀恒、斯陀含、阿那含、阿羅漢。

從此第二，明果位差別。就中有七：一明七種不還，二明九種不還，三明七善士趣，四明非生上界，五明雜修靜慮，六明淨居唯五，七明身證不還。

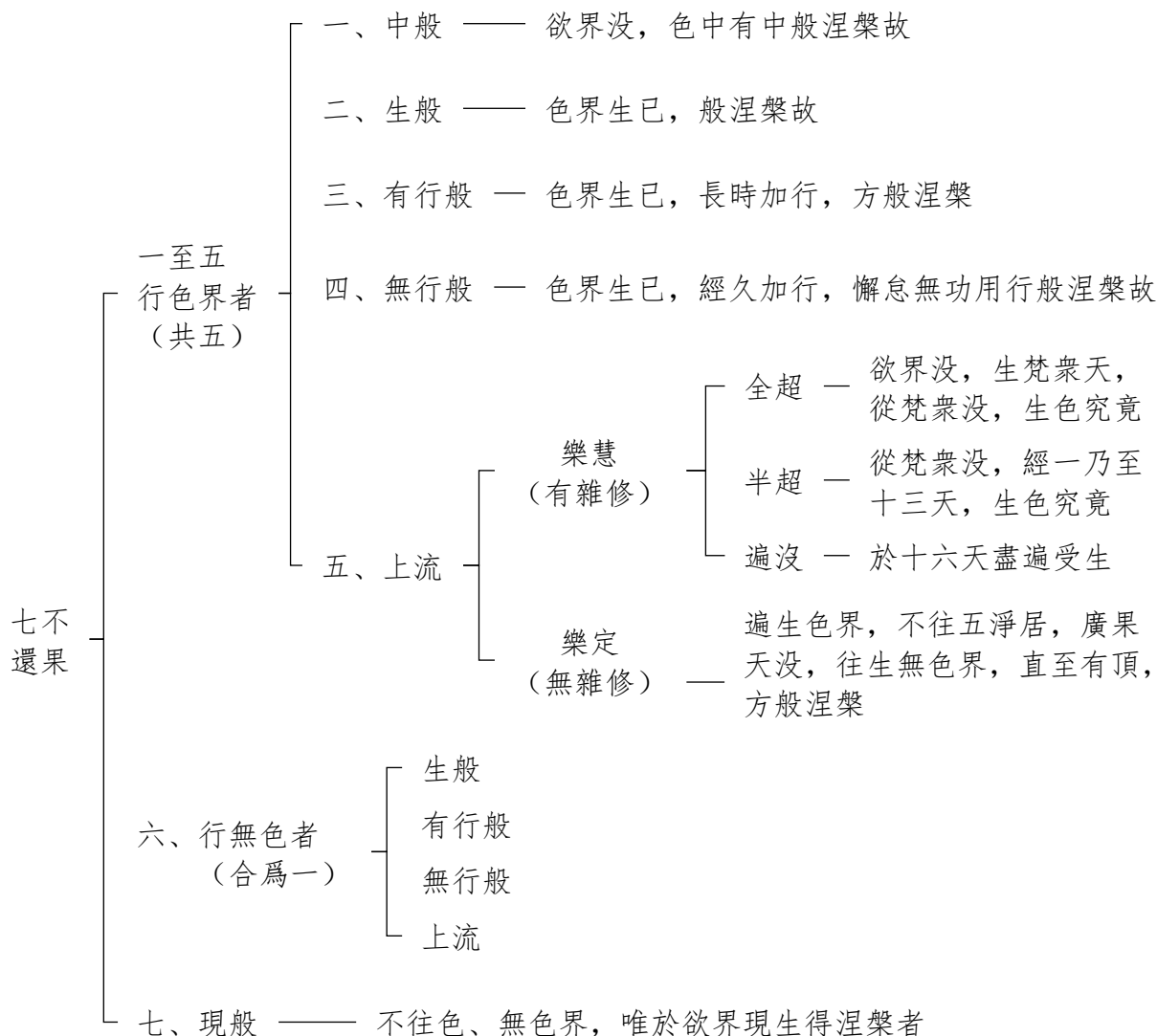
從此第二，明果位差別」，不還果裏的差別很多。又分七科：第一，「七種不還」。第二，「九種不還」。第三，「七善士趣」，也是不還裏一個特殊的名字。第四，「明非生上界」，欲界那些經生的聖者，上界不去的。第五，「明雜修靜慮」，修靜慮，有雜修、不雜修的，雜修靜慮的人是樂慧的，他能生五淨居天。第六，「明淨居唯五」，淨居天只有五個，爲什麼？雜修只有五種。第七，「明身證不還」，不還果證了滅盡定的，叫身證。滅盡定起碼是證到不還果纔能修的。

且初明七種者，論云：今次應辨彼差別相。頌曰：

此中生有行 無行般涅槃 上流若雜修 能往色究竟
超半超遍沒 餘能往有頂 行無色有四 住此般涅槃

「且初明七種者，論云：今次應辨彼差別相」，欲界的第九品惑斷掉之後，得不還果。不還果有幾種差別呢？有七種差別。

【表六 - 一五：七不還果】



「頌曰：此中生有行，無行般涅槃，上流若雜修，能往色究竟。超半超遍沒，餘能往有頂，行無色有四，住此般涅槃」，一共七種。第一，中般涅槃。第二，「生」，生般涅槃。第三，「有行」，有行般。第四，「無行般」。第五，「上流」，上流裏邊，又分兩種，雜修的、不雜修的。雜修的，生色究竟天的，裏邊又分三種，超、半超、遍沒。「餘」，不雜修的，不到色究竟，能夠生到有頂去。到色究竟天的人，不去無色界，無色界裏邊止重觀輕，偏於止的。樂慧的人歡喜智慧，所以不去無色界；樂定的到無色界去。這是第五種——上流，上流又分好幾等。第六，「行無色」，這些聖者在欲界證到不還果之後，已經把色界的煩惱斷完了，直接生無色界。又有四種，生般、有行般、無行般、上流。因為無色界沒有中陰，所以沒有中般。往色界的有五種，就是中般、生般、有行般、無行般、上流。生無色界的只有四種，生般、有行般、無行般、上流，這四種合為「行無色」。第七，「住此般涅槃」，現般，現身般涅槃的，這是當下這一輩子直接得涅槃。

釋曰：此者，此不還也。總說有七：一者中般，謂欲界沒，色中有中般涅槃故；二者生般，色界生已，般涅槃故，此具勤修、速進二道；三有行般，色界生已，長時加行，方般涅槃，有勤修行，無速進道；四無行般，謂於色界生已，經久加行，懈怠無功用行，般涅槃故，此勤修速進，二道俱闕也。

「釋曰：此者，此不還也」，不還果裏邊，總說有七類差別。

第一，中般，「謂欲界沒，色中有中般涅槃故」，這是利根，他在欲界證不還果，本來要往色界生，色界的中陰身纔生起來，就證涅槃，這叫中般。

第二，生般，生色界以後般涅槃。「此具勤修、速進二道」，生般的既有勤修道，又有速進道，兩個具足的。

第三，有行般，生到色界以後，還要長時加行方般涅槃。生般生色界之後，很容易就般涅槃，不需要加行。而有行般，要長時加行。所以說勤修道有，速進道沒有，很精進，很努力，但是快不了，比前面生般要差一點。

第四，無行般，「謂於色界生已，經久加行，懈怠無功用行，般涅槃故」，這一類無行般，他到色界之後，雖然時間很長修加行，但是懈怠、無功用行，經常是沒有好好地用功，這樣拖到後來般涅槃的。這一類，勤修道也沒有，速進道也沒有，這是無行般。這是有部的說法，經部不一樣。

又經部釋，論主許之。故論云：於契經中，先說無行，後說有行，如是次第，與理相應。有速進道，不由功用，般涅槃故，名為無行。無速進道，有功用行，般涅槃故，名為有行。

「又經部釋，論主許之」，經部的解釋，論主是同意經部意思的。經部的意思與有部不一樣，比較下來，經部的說法確實是好一點。

「故論云：於契經中，先說無行，後說有行，如是次第，與理相應」，有部先說有行般，後說無行般。有行般好，無行般差。但是經部認為，在經裏邊把無行般說在前頭，把有行般說在後頭，是這樣的次第。世親菩薩認為，「與理相應」，跟道理是合得起的。經部是依經的，以經為量，所以叫經量部；而有部，以論為量，以《發智論》《六足論》《大毗婆沙論》為量。

什麼叫無行般呢？「有速進道，不由功用，般涅槃故，名為無行」，這個無行般基本上都修得差不多了，即使不用功，不需要加功用行，已經成熟了，沒有很久就般涅槃的，叫無行般，這比有行般厲害了。「無速進道，有功用行，般涅槃故，名為有行」，還得要長時間的加功用行，纔能般涅槃，這叫有行般。

經部的解釋，不需要加功用行，很快能夠般涅槃的叫無行般；要經過加功用行，長時間的努力，纔能夠般涅槃，叫有行般，當然比無行般要差。經部的次第跟有部的次第不一樣，「論主許之」，世親菩薩認為經部的意思好一些。

言上流者，是上行義，謂於色界，要轉生上，方般涅槃。上流有二：一者有雜修，即樂慧也；二者無雜修，即樂定也。若雜修者，生色究竟；無雜修者，能往有頂。頌言餘能往有頂者，餘是不雜修者也。

上流有兩種，一是從色界到色究竟天（仍屬色界）為止；一是從色界一直到無色界，乃至到非想非非想天為止，都是上流。

「上流者，是上行義」，上流就是往上行的意思，「謂於色界，要轉生上，方般涅槃」，在色界裏邊，還要往上生纔涅槃。不是馬上就般涅槃的。上流又分兩種，一個是有雜修，一個沒有雜修。雜修的是樂慧，沒有雜修的是樂定。這也可以看出人的根性。雜修，即雜修靜慮，有漏、無漏的定互相穿插地修。沒有智慧的人是搞不來的，修每一個定都有慣性，修無漏定要轉到有漏定，總是要很吃力，他不願意轉過去，這要智慧。等於說剎車，車子往前開，一直往前很容易；往前開一半，馬上回過來，往後開，不容易；往後開一會兒，又往前去。這就是雜修靜慮，一會兒有漏，一會兒無漏。這一定要智慧厲害纔轉得過來。

樂慧的人，並不是不修定，他在定裏邊把智慧插進去，修有漏定，轉入無漏定；修無漏定，又入有漏定；有漏定又回到無漏定，這樣子雜修，這個能力强。如果單是有漏定，或單是無漏定，這個力量不强，轉彎的力量没有。而雜修靜慮就是要鍛煉這個能力，這個能力是慧的作用。所以樂慧並不是說没有定，定裏邊再加智慧進去，能夠生到五淨居天，凡夫生不上去，只有樂慧的不還果纔能進去。歡喜定的，智慧要差一點，雜修靜慮修不來，五淨居天生不去，往上邊無色界去了。所以，樂慧的到色界的第四禪以後，往淨居天去；樂定的，色界第四禪以後，往無色界去。這是兩條道路，樂定、樂慧的差別。

先說雜修的，「上流若雜修，能往色究竟」，去色究竟，中間又分三個：一、全超，二、半超，三、遍沒。全超是一種，最好的；半超是第二等；遍沒是第三等。「頌言餘能往有頂者，餘是不雜修者也」，不雜修的，樂定的聖者，最後往無色界去，一直到有頂。

就雜修中，復有三種：一全超，二半超，三遍沒。今依色界，十六天中，辨此三種。

雜修又分全超、半超、遍沒，色界裏除掉大梵天和無想天（非聖者居），還有十六個天。「辨此三種」，就十六個天裏邊，來辨全超、半超、遍沒。

言全超者，謂在欲界，於四靜慮，已具雜修，遇緣退失上三靜慮，唯味初禪，從此命終，生梵衆天，由先習力，復能雜修第四靜慮，從梵衆沒，生色究竟，頓越中間，故名全超。

全超的人，「在欲界，於四靜慮，已具雜修」，在欲界證不還果之後，第四靜慮雜修過。先修有漏，後修無漏；無漏之後，又修有漏，這樣子交雜地修。修過雜

修靜慮之後，「遇緣退失上三靜慮」，本來雜修靜慮成功，碰到一些緣退掉了。上三靜慮，即二禪、三禪、四禪。「唯味初禪，從此命終，生梵衆天」，退掉上三個靜慮，獨獨地歡喜初禪，這樣生到梵衆天（初禪天）。生到梵衆天之後，「由先習力，復能雜修第四靜慮」，因為過去修的力量還在，雜修靜慮又修起來了。從梵衆天命終後，生色究竟天。因為雜修靜慮修好的人，決定生五不還天的，這是直接從梵衆天生色究竟天。「頓越中間，故名全超」，中間十四個天，全部超越過去，叫全超。

言半超者，從梵衆沒，生色究竟，中間有十四天，漸次受生，或越一天，後生色究竟，或越二天，後生色究竟，乃至或越十三天處，後生究竟，皆名半超。超非全故，名為半超。越一天者，受十五生，越二天者，受十四生，乃至越十三天者，唯受三生。由此半超，極多十五生，極少唯三生，中間多少，如理思之。聖必不生大梵天處，謂大梵言，我生世間，是戒禁取，僻見處故。言遍沒者，於十六天，盡遍受生，故名遍沒。

第二種，半超，即不是全部超。他也是過去修過雜修靜慮退掉，味著初禪生到梵衆天，從梵衆天沒，因為雜修靜慮，生色究竟天。但是中間十四個天，「漸次受生」，挨個挨個受生，但不是全部受生。或者是越一天，即一個天跳過去的，或者是跳兩個天的，或者跳三個天，乃至跳十三個天，在中間至少受一生，乃至十三生的，都叫半超。

「越一天者，受十五生」，超一個天的，要受十五生。「越二天者，受十四生」，假使兩個天不受生的，那要十四個地方受生。「乃至越十三天」，要受三生。最少的受三生，梵衆天一生，中間一生，最後色究竟的一生。最多的受十五生，中間十六個天，只超一個天，去過其餘十五個地方都叫半超。

「由此半超，極多十五生，極少唯三生，中間多少，如理思之」，半超最多的要受十五生，最少的只有三生，跟全超只差一生。中間多少，自己可以類推。

「聖必不生大梵天處」，聖者決定不生大梵天，就是中間禪那個地方。初禪天有梵衆天、梵輔天、大梵天。在初禪裏邊的梵衆天、梵輔天，聖者可以去，大梵天決定不去。為什麼？大梵天見不正，不是聖者住的地方。「謂大梵言，我生世間，是戒禁取」，大梵天王說，這個世間是我生的，所以有戒禁取。「僻見處故」，因為這是不正見的地方，聖者是不生的，這十六天裏邊沒有包括大梵天。

「言遍沒者」，第三種遍沒，這十六個天，每一個天都要生一次。「於十六天，盡遍受生」，挨個挨個生上去，叫遍沒。十六個天裏邊，不會一個天生兩次。生色界天之後，每一個天只能生一次，不會生兩次。

無雜修者，遍生色界，唯不能往五淨居天。廣果天沒，往生三無色，後生有頂，方般涅槃。故色界中，下十一天，樂定、樂慧，俱得受生。於

廣果天，便分二路：若樂慧者，生五淨居；若樂定者，生無色界。此五名為行色界者，樂定那含，雖生無色，經色生故，是色界攝。

沒有雜修的是樂定的，五不還天生不進去。「遍生色界，唯不能往五淨居天」，色界十六天裏邊除五淨居天都能生。「廣果天沒」，四禪天的廣果天死了之後，不生五淨居天，直接往三無色。三無色再往上，非想非非想天，「方般涅槃」，在有頂天證涅槃，這是不雜修靜慮，都經色界生。

「故色界中，下十一天，樂定、樂慧，俱得受生」，不還果，在色界十六天下邊的十一個天（除掉五淨居天），樂定、樂慧都會受生。五淨居天只能是樂慧的生，樂定的生不進去。四禪的廣果天之上是兩條道路，樂慧的到五淨居天去，樂定的到無色界去。

我們這裏的學制，教學規劃也是兩條道路，先是六年，修的也好，學的也好，六年都是共的，到六年畢業分兩條路。專修的修行；專學的，教理還要求學，還要再搞翻譯。一般到上面都要分路的。人的根性是不一樣的。

樂慧的生五淨居天，樂定的生無色界。前面這五種叫行色界者，中般、生般、有行般、無行般、上流，都是要經過色界的。「樂定那含，雖生無色，經色生故，是色界攝」，樂定的阿那含，雖然往上生到無色界，但是他畢竟經過色界的，也屬於色界攝。

行無色者，差別有四，唯除中般，無中有故。從欲界沒，直生無色，有生般等四種那含。此總名為無色那含，足前成六。

行色界的阿那含有五種，行無色的阿那含有四種，「唯除中般」，中般沒有，因為無色界沒有色法，沒有色就沒有中陰，沒有中陰，就沒有中般。「從欲界沒，直生無色，有生般等四種那含。此總名為無色那含，足前成六」，無色那含本身就是四種，生般、有行般、無行般、上流，這四個合起來排在第六，從欲界沒後，直接往無色界，叫無色那含。這是第六種。

或有不生色界、無色界，唯於欲界，得般涅槃，名現般那含，於現身中，得涅槃故。頌言住此般涅槃者，即住此欲界，名現般也。此兼前六，成七不還。

「或有不生色界、無色界，唯於欲界，得般涅槃」，阿那含也可以證到阿羅漢，這一輩子證涅槃。色界也不去，無色界也不去，現身在欲界裏邊得般涅槃，這是第七種。「於現身中，得涅槃故」，現身般涅槃，叫現般涅槃，現般。「此兼前六，成七不還」，加上前面六個，一共是七個不還果。

從此第二，明九種不還。論云：於行色界五不還中，復有異門，顯其差別。頌曰：

行色界有九 謂三各分三 業惑根有殊 故成三九別

〔表六 - 一六：九種不還〕

那 含 差 別		業殊	惑殊	根殊
中般	速般 —— 下品惑，上根 非速般 —— 中品惑，中根 經久般 —— 上品惑，下根	順起業	下品惑	上根
生般	生般（速） —— 下品惑，上根 有行般（非速） —— 中品惑，中根 無行般（經久） —— 上品惑，下根	順生業	中品惑	中根
上流	全超（速） —— 下品惑，上根，全超業 半超（非速） —— 中品惑，中根，半超業 遍沒（經久） —— 上品惑，下根，遍沒業	順後業	上品惑	下根

「從此第二，明九種不還」，再講九種不還。九不還比較有規律性。

「論云：於行色界五不還中，復有異門，顯其差別」，在行色界的五個不還果裏邊，還有其他的一種分別方式，來顯示它們的差別。

「行色界有九」，行色界的不還又可以分九種。「謂三各分三」，很簡單，三個裏邊，各分三個。「業惑根有殊，故成三九別」，因為業報、煩惱、根器不同，三個裏邊又分三個，就是九個。

釋曰：行於色界五種那含，分成九種，且總為三：一者中般，二者生般，三上流般。有行無行，皆色生已，得般涅槃，皆生般攝。此三各三，故成九種。

「釋曰：行於色界五種那含，分成九種」，行於色界的五種阿那含裏邊，又可以分成九種。「且總為三」，先總的三種，然後再各分三個。「一者中般，二者生般，三上流般」，中般有三種，生般有三種，上流般三種，一共是九種。「有行無行，皆色生已，得般涅槃，皆生般攝」，有行、無行這兩種，都屬於生到色界裏邊的事情，攝在生般裏了。行色界的五種阿那含，先把有行般、無行般都歸到生般裏，五個歸成三種。「此三各三，故成九種」，下邊詳細地說怎麼分。

中般三者：一速般，二非速般，三經久般，由三火星喻所顯故。

「中般三者，一速般，二非速般，三經久般」，中般裏邊又分三種。一種是速般，起了中陰馬上般涅槃。一種是非速般，起中陰之後，不是馬上般涅槃。一種是經久般，到中陰身呆很久，纔般涅槃。但都是中陰裏般涅槃。「由三火星喻所顯故」，由三火星來比喻中般的三種。打鐵的時候，有火星濺出來，有的火星，纔濺

出來，還沒有爆得很遠，馬上熄掉了；有的火星，濺出去一段路，纔熄掉；有的火星，濺得很遠，但是沒有到地，熄掉了。到地是投生，沒有到地，比喻還在中陰的時候。

生般三者：一者生般，約速立也，二者有行般，約非速立也，三無行般，約經久立。

生般也是三種，「一者生般，約速立也」，第一種生般，這就是前面七不還果裏邊的生般。「約速立」，一生之後，馬上般涅槃，據時間快來安立的。「二者有行般，約非速立」，生到色界以後，還要加功用行，纔能涅槃的，不太快。三者，「無行般，約經久立」，生到色界之後，因為懈怠無功用行，過很久纔般涅槃。

上流三者：一者全超，約速立也，二者半超，約非速立也，三者遍沒，約經久立。

上流，也分三種，「一者全超」，從梵衆天馬上往色究竟去，中間十四天全部超過去。「約速立也」，從快安立全超。「二者半超，約非速立」，他能夠越一個天，乃至越十三天，畢竟比全超要慢一些。「約非速立」，不太快。「三者遍沒，約經久立」，每個天都要生一次，遍沒，更慢一些。

然上三種，及與九種，皆由速、非速、經久，得般涅槃，故互相望，無雜亂失。

這三種，乃至九種，分爲速、非速、經久，以速度的快慢來分。他們互相地對看，沒有雜亂的過失，都是有規律性的。

如是三種，及與九種，皆由業、惑、根有差別故，有速、非速、經久不同。由業三者：造順起業，成中般故；造順生業，成生般故；造順後業，成上流故。

「如是三種，及與九種，皆由業、惑、根有差別故」，造成這三種差別都是業、惑、根不同的關係。「由業三者」，業有三種。「造順起業，成中般故；造順生業，成生般故；造順後業，成上流故」，學過業品的知道，中有叫起，還沒有生，正是趨向生，中有起來不能說中有生。順起業，就是產生中有的業。中般三種，都是順起業感中有身了。生般，順生業，第二輩子受的業。這一輩子造業，第二輩子受生感果，生到色界去。生般三種，總在一生裏受掉。如果上流，屬於順後業，這一輩子造業，第三生及以後再受報的。第二生受叫生般，第三生、第四生、第五生，乃至十六生都受的，叫上流，是順後受業所感。

由惑三者：下品煩惱，中般現行；中品煩惱，生般現行；上品煩惱，上流現行。

下品的煩惱輕，中般裏邊，在中陰裏邊般涅槃的人，他們的煩惱是輕的。中品的煩惱是生般現行，比中般要稍微重一點。上流不但要投生，還要再往上生，是上品煩惱。以三品煩惱，分中般、生般、上流。

由根三品者：中般上根，生般中根，上流下根。

「由根三品者」，根的利鈍也是分三品。「中般上根」，中般是中陰身般涅槃，是最上根；投生之後，再般涅槃的，中根；不但投生，而且不能馬上涅槃，還要上流，一生一生地生，是下根。所以從業、煩惱、根器來說，都分成三種不同，在每一種裏邊，從般涅槃的速度來說，一是很快的，一個不太快的，一個是很長的，又分三個等級，所以一共是九種。

中般、生般各分三者，但由惑、根有差別故，分為三種，不由業異。謂中般三，同起業故；若生般三，同生業故，故非業異也。上流分三，具由惑、根、業有差別。業有別者，謂順後業，有差別故，謂全超業，及半超業、遍沒業故。此九不還，由惑、根別，思而可知。

「中般、生般各分三者，但由惑、根有差別故，分為三種，不由業異」，中般跟生般，又分快、不快、經久，煩惱、根器不同，分為三類。業是一樣的，中般的全部是順起業，生般的都是順生受業，他們的煩惱有輕有重，根器有利有鈍，般涅槃的速度又分為三種。

「謂中般三，同起業故」，業是相同的，中般三種都是順起受業，生般三種都是順生受業，根跟煩惱不一樣，又分三種。「故非業異也」，業是沒有什麼差別。

「上流分三」，上流的業不是一種，順後受業，名字是一個，但是生一生、二生、三生乃至十三生、十六生的，業不一樣。所以上流裏邊，不但有煩惱、根器的差別，還有業的差別。「上流分三，具由惑、根、業有差別」，上流三種，煩惱、根器有差別，業也有差別。「業有別者，謂順後業，有差別故，謂全超業，及半超業、遍沒業」，全超的時候，只是梵眾天一生，這是順後受業，先是梵眾天生一次，然後生到色究竟天，這是全超業。半超業，生梵眾天之後，在色界裏邊至少還得再受一生，乃至十五生。遍沒，十六生都要受的。根據順後受業不同的，分全超業、半超業、遍沒業。

「此九不還，由惑、根別，思而可知」，這九種不還果，由根跟煩惱的差別分的。「思而可知」。速般，當然是利根，非速是中根，經久般是鈍根，可以以此類推。根的利鈍也是相對的。有人說，無行般是鈍根，他怎麼般涅槃了？你這個利根，怎麼還沒證涅槃？不要說涅槃了，你五停心觀都沒修起，你怎麼還能說他是鈍根呢？那麼這裏說的鈍根是從生般、有行般、無行般來說，相對的無行般是鈍一點。

現在的「賢聖品」好懂，希望大家從聞思上面多加努力。聽聞正法，如理思惟，這是入修的道前基礎，必定要的。

從此第三，明七善士趣。論云：若爾者，何故諸契經中，佛唯說有七善士趣？頌曰：

立七善士趣 由上流無別 善惡行不行 有往無還故

「從此第三，明七善士趣。論云：若爾者，何故諸契經中，佛唯說有七善士趣」，既然說阿那含有七種或九種的差別，經裏邊為什麼只說七個善士趣呢？

「頌曰：立七善士趣，由上流無別，善惡行不行，有往無還故」，經裏邊有一個名字叫七善士趣，也是指不還的。如何配合起來呢？

釋曰：中生各三，上流爲一，經依此立七善士趣。上流一者，同上行故，總合立一。

「釋曰：中生各三」，中般、生般各有三個，就是速、非速、經久。上流，合而爲一。「經依此立七善士趣」，論裏的九不還，把後邊三個合一個，七善士趣就是依據這個來的。「上流一者，同上行故，總合立一」，上流都是往上行的，所以總合一個。這在論裏有很多辯論，前面中般、生般有快有慢，上流也有遍沒、全超、半超的不同，那些辯論自己可以參考。

問：何故須、斯二果，不立七善士趣名？答：趣是行義，唯此七種，皆行善業，不行惡業，須、斯二果，善惡雜行。又此七種，皆往上界，不復還來，須、斯二果，往而復來。故唯此七種，立善士趣名。

「何故須、斯二果，不立七善士趣」，為什麼七善士趣一定要指不還果呢？初果、二果，須陀洹、斯陀含，凡是有學的聖者都是善士，為什麼不立善士趣呢，也不立第四果？

「答：趣是行義」，趣是趣向、行的意思。「唯此七種，皆行善業，不行惡業」，七不還果超出了欲界。欲界有惡業，而色界、無色界，只有有覆無記，沒有惡業。既然是善士趣，行善不行惡，指不還果。「須、斯二果，善惡雜行」，須陀洹、斯陀含這兩個果，因為還沒有出欲界，他們的惡行還是有一點。須陀洹、斯陀含不一定是現出家相，有的時候在家，也有妻子兒女，善惡行都有。當然，這個惡行不很厲害，主要還是善行，所以惡趣是不會去的。

「又此七種，皆往上界」，趣是趣向，七個不還果都是往上的，不還欲界的。而須陀洹、斯陀含在欲界裏往往來來，須陀洹七次往來，斯陀含還得來一次，所以不能叫往上，不能叫趣。只有不還果符合七善士趣的條件，趣是往上，善士是不行惡。

爲什麼阿羅漢果不叫善士趣呢？阿羅漢也是純粹的善業，沒有惡行。阿羅漢是無學，再也沒有往上的，從整個修行來說，聲聞乘的阿羅漢是頂峰，不能再上去。所以七善士趣只能指阿那含。

從此第四，明非生上界。論云：諸在聖位，曾經生者，亦有此等差別相耶？不爾。云何？頌曰：

經欲界生聖 不往餘界生 此及往上生 無練根並退

「從此第四，明非生上界。論云：諸在聖位，曾經生者，亦有此等差別相耶」，本來是聖者，見道之後又投生，這些叫經生的聖者，前面說的差別相，還有沒有呢？「不爾」，不是這樣。「云何」，爲什麼？「頌曰：經欲界生聖，不往餘界生，此及往上生，無練根並退」，這裏講欲界的那些經生聖者的情況。

釋曰：若在聖位，經欲界生，厭欲界生，厭苦心強，必不往上色無色界，證不還已，定於現身，般涅槃故。若於色界，經生聖者，容有上生無色界義。色界無苦，厭心劣故，容生無色天。此經欲界生聖，及往上界生聖，必無練根，兼無有退。

「釋曰：若在聖位，經欲界生」，假使是聖者，他是見道以上的人，在欲界裏邊經生。「厭欲界生，厭苦心強，必不往上色無色界，證不還已，定於現身，般涅槃故」，凡是見道以後，在欲界已經投過生的，這樣的聖者在欲界裏邊厭離心極強，一定不往色界、無色界去。因爲色界、無色界的壽命很長，都是以劫來算的，他們在欲界受了那麼多苦，他想生到色界、無色界去劃不來，趕快要出離，趕快要般涅槃，所以不往色界、無色界去。如果沒有證不還果，欲界往來，因爲欲界煩惱沒有斷。假使證了不還果，決定現生般涅槃，現般就是這一類的。他因欲界投過生的，證不還果之後，感到上界受苦的時間那麼長，沒有心再往上去，就要趕快去涅槃。

「若於色界」，假使色界投過生的聖者，知道色界並沒有那麼苦，厭離心不太強，有往生到無色界的可能。「色界無苦，厭心劣故」，色界裏邊沒有很厲害的苦，只有行苦，厭離心弱。他也可以往色界，慢慢地生到無色界。

「此經欲界生聖，及往上界生聖」，凡是投過生的，欲界生的也好，往色界生的也好，往無色界生的也好。「必無練根，兼無有退」，他們這兩種都沒有練根，也不會退。

問：何緣經生聖，及上生聖，必無練根並退？答：經生習根極淳熟故，及得殊勝所依止故，昔於凡身得道，未名勝依，經生唯於聖身，名殊勝之也。故無練根及退轉也。

「問：何緣經生聖，及上生聖，必無練根並退」，爲什麼經生聖者及上生聖者沒有練根、退呢？

「答：經生習根極淳熟故，及得殊勝所依止故」，凡是投過生的那些聖者，他們的根器，已經修習到極其成熟，不需要練根。他們本來依凡夫身見道的，現在投生之後，以聖者的身出現，這個身比凡夫的身要殊勝得多，所以他們的依止殊勝，他們的根已經練成熟了，決定沒有再練根、再退的。凡是在欲界投過生的，或者是往上生的那些聖者，他們必定不需要練根，也不會退。

從此第五，明雜修靜慮。論云：前說上流雜修靜慮爲因，能往色究竟天。先應雜修何等靜慮？一問也。由何等位，知雜修成？二問也。復有何緣，雜修靜慮？三問也。頌曰：

先雜修第四 成由一念雜 爲受生現樂 及遮煩惱退

「從此第五，明雜修靜慮」，什麼叫雜修靜慮呢？

「論云：前說上流雜修靜慮爲因，能往色究竟天。先應雜修何等靜慮」，前面上流裏邊，因爲修雜修靜慮，能夠到色究竟天去。沒有經過雜修靜慮的，不能生到色究竟，只能往無色界去。雜修靜慮要先雜修哪個靜慮？「由何等位，知雜修成」，怎麼知道雜修靜慮成就？「復有何緣，雜修靜慮」，爲什麼要雜修靜慮？

「頌曰：先雜修第四」，第一個問題，雜修靜慮從第四靜慮下手。「成由一念雜」，雜修靜慮的成功，一念無漏，一念有漏，再一念是無漏。中間只一念相隔，雜修靜慮成功。第三個問題，爲什麼要修雜修靜慮？第一是「爲受生」，第二是爲「現樂」。爲受生是生到五淨居天去；爲現樂，現法樂住，現身受法樂。第三，「及遮煩惱退」，鈍根起煩惱會退，修雜修靜慮不會退。

釋曰：初句答第一問，次句答第二問，下兩句答第三問。先雜修第四者，夫欲雜修四靜慮者，必先雜修第四靜慮，以第四定最堪能故。

「釋曰：初句答第一問，次句答第二問，下兩句答第三問」，三個問題，由四句答完。「先雜修第四」，第一個問題，雜修靜慮，從第四靜慮開始。「夫欲雜修四靜慮者，先必雜修第四靜慮」，一定先從第四靜慮下手，第四靜慮，「最堪能故」，力量最大。第四靜慮是不動地，離開三災，又是捨受，沒有喜樂衝動，也沒有出入息，是最穩、最堅強的，成佛都是依第四靜慮成的。雜修靜慮先從第四靜慮下手。當然第四靜慮修好，一、二、三靜慮纔可以互相地雜修。

成由一念雜者，雜修定成，由一念雜。謂阿羅漢，或是不還，彼必先入第四靜慮，多念無漏相續現前，從此引生多念有漏，後復多念無漏現前；如是旋還，後後漸減，及至最後，二念無漏，次引二念有漏現前，無間後生二念無漏，名雜修定加行成滿；次復唯有一念無漏，次復引起一念有漏，無間後生一念無漏。中間有漏，前後無漏，以相間雜，故名雜修。此一念雜，名根本成。修第四已，乘此勢力，亦能雜修下三靜慮。

「成由一念雜」，怎麼樣修成功呢？由一念雜。修雜修靜慮，至少是不還，或者是阿羅漢。

「彼必先入第四靜慮，多念無漏相續現前，從此引生多念有漏，後復多念無漏現前；如是旋還，後後漸減，及至最後，二念無漏，次引二念有漏現前，無間後生二念無漏，名雜修定加行成滿」，阿羅漢，或者是不還果，要修雜修靜慮的時候，從第四靜慮下手。入無漏定，無漏定有習慣勢力，很多念的無漏心，馬上轉入有漏心，很不容易。好像開汽車，馬上停是不容易的，即使急剎車，它還要往前衝一下。有多念的無漏相續，引出有漏，有漏馬上剎住又吃不消的，還得要一連串的有漏，再引無漏，又是一連串的無漏。這是因為習慣勢力，不能一下子改變，總是要多念的無漏，引生多念有漏，再引生多念的無漏。這樣慢慢鍛煉，一點點減下去，最後減到兩念無漏，引生兩念有漏，最後再引兩念無漏，這樣叫加行成滿，雜修靜慮的加行成功，然後進入正修。

「次復唯有一念無漏，次復引起一念有漏，無間後生一念無漏。中間有漏，前後無漏，以相間雜，故名雜修。此一念雜，名根本成」，雜修靜慮修到一念無漏，次生一念有漏，再生一念無漏，雜修靜慮的根本修成。二念無漏，中間隔一念有漏。無漏心引出來，馬上停下來生有漏的，中間很困難，有漏的心生出來，要生無漏的更困難，要經過很長時間的鍛煉。第四靜慮的力量最大，鍛煉由多念減到少念，少念減到兩念，最後到一念成功。

「修第四已，乘此勢力，亦能雜修下三靜慮」，第四靜慮修成功之後，下邊三個靜慮，雖然力量差一些，有上面的基礎，也可以雜修，修到一念無漏，一念有漏，再一念無漏。這中間，無漏生有漏容易一些，有漏生無漏，困難一些。所以一般說，一剎那生無漏，無漏一剎那生有漏，有漏一剎那又生無漏，前面算是無間道，第三剎那的無漏生起來困難，是重點，把它稱為解脫道。

雜修靜慮，總有三緣：一為受生，生淨居故；二為現樂，受法樂故；三為遮止起煩惱退。若不還修，由前三緣，若羅漢修，除受生一。

為什麼要修雜修靜慮？第一個原因，「為受生」，那些聖者願意生到五淨居天去的，因為五淨居天是最殊勝的地方。四靜慮是止觀相等的，而無色界止多觀少，他們這些愛智慧的人，不願意沉沒在止裏邊，所以無色界不願意去，要生到五淨居天。第二個原因，「為現樂」，現法樂住，現前受到法樂的快樂。《法蘊足論》說，修定有四個程序：現法樂住、殊勝知見、勝分別慧、諸漏永盡。這是第一個現法樂住。第三個原因，「為遮止起煩惱退」，阿羅漢也好，不還果也好，有些鈍根煩惱引起之後會退，修雜修靜慮可以保證不退。這也是練根的一方面。

從這一點來看，阿羅漢、不還果尚且要起煩惱退，我們一個凡夫，有的口氣很大，「我在五欲的煩惱裏邊，可以撐得住，不為它所害，女人照片看了不動心」，不動心，你看這個照片幹什麼呢？這些都是根本不懂教理，你是個具縛的凡夫，一

切煩惱都具足的，裏邊火種子滿的，你還跑到一個引火的地方去。在工礦企業，有些車間倉庫裏邊是不能抽煙的，因為有很多要引起爆炸的東西在裏邊。這個人偏偏厲害，他拎那麼多氧氣瓶之類的，抽香煙不算，還要燒火，燒飯。你去燒嘛，炸得你粉身碎骨。不學教的人，他就會那麼無知。你的把握在哪裏呢？如果說你欲界的煩惱沒有了，最起碼你是不還果，得初禪，沒有把握說大話，無知是增上慢，如果明明知道自己不行，要充好漢，那麼是大妄語，是根本罪，還要下地獄。

從此第六，明淨居唯五。論云：何緣淨居，處唯有五？頌曰：

由雜修五品 生有五淨居

「從此第六，明淨居唯五」，淨居天為什麼只有五個？「論云：何緣淨居，處唯有五」？「頌曰：由雜修五品，生有五淨居」，因為雜修靜慮有五類，生的淨居天也是五種。

釋曰：由雜修第四靜慮，有五品故，淨居唯五。一下品，二中品，三上品，四上勝品，五上極品。初品有三，謂三心也：初起一無漏，次起一有漏，後起一無漏。第二品六，謂更三心並前成六。第三品九，謂更三心，並前成九。第四品十二，謂更三心，並前九心，故成十二。第五品十五，復起三心，並前十二，故成十五。如是五品，如其次第，感五淨居。應知此中，無漏勢力，熏修有漏，令感淨居，非是無漏能感淨居，憎背有故。

「釋曰：由雜修第四靜慮，有五品故」，第四靜慮雜修的時候分五品，所以淨居天也只有五種。哪五品呢？「一下品，二中品，三上品，四上勝品，五上極品」。

「初品有三，謂三心也」，初品有三個心，第一個是無漏心，第二個是有漏心，第三個又起無漏心。從無漏轉入有漏，一念，馬上又一念轉成無漏，這個修成，是下品。「第二品六」，中品的，一次無漏，一次有漏，一次無漏搞好；再是無漏、有漏、無漏，連着再起一次，一下子六個心，比下品力量大。第三種，「謂更三心，並前成九」，再來一次，九個心，那力量更强。第四種，連着起四次，一共十二個心。第五種，連着起五次，一共十五個心，練到十五，再多也沒問題了。

前面是一品一品往上升，三個心昇一品，三個心昇一品，昇到十五。因為鍛煉的時候，有這五種的不同，所感的果，也是有五種淨居天的不同。淨居天裏最高的是色究竟天，十五心圓滿以上的，生色究竟天，其他的生前面的四種天。

「如是五品，如其次第，感五淨居」，因為修的時候有五品高下，感果也有五淨居天的不同。「應知此中，無漏勢力，熏修有漏，令感淨居。非是無漏，能感淨居，憎背有故」，淨居天的果是不是無漏法所感的呢？淨居天還在三界裏邊，三界的果都是有漏法的果，無漏法出三界的，不感異熟果。所以淨居天的果，是因為有漏法受無漏勢力的熏修，這個有漏法殊勝，感得淨居天的果。無漏法本身對三有是厭離的，不會感三有的果的。

整個三界的果，都是有漏法感的。無漏法是超出三界的，跟三界是背道而馳的，不會感三界的果。所以，雜修靜慮以無漏法修，無漏勢力使這個有漏法感到這個殊勝的果，並不是無漏法自己感到三有的果。

從此第七，明身證不還。論云：經說不還，有名身證，依何勝德，立身證名？頌曰：

得滅定不還 轉名為身證

「從此第七，明身證不還。論云：經說不還，有名身證」，有一種不還，經裏邊叫身證。「依何勝德，立身證名」，他有什麼殊勝的功德，叫身證呢？

「頌曰：得滅定不還，轉名為身證」，得滅盡定的不還果，叫身證。滅盡定沒有心，只有身來證的，所以叫身證。

釋曰：若不還果，修得滅定，轉名身證。滅定無心，由身證得，故名身證。

「釋曰：若不還果，修得滅定，轉名身證」，不還果，如果修得滅盡定，「轉名身證。滅定無心，由身證得，故名身證」，滅盡定是無心定，入定前有心，入定之後是沒有心，故名身證。滅盡定甚深，跟涅槃相似，這個定修好之後，一切定障都可以排除。阿羅漢把煩惱斷掉，三明六通不一定有。慧解脫，無漏慧生把煩惱滅掉，解脫出三界，沒有得滅盡定，定中的障還沒有解脫，沒有三明六通。有的人，對神通崇拜得很，好像一定要有神通，纔算是佛教裏修行的人，我們看一看，有的阿羅漢也沒有神通。

佛在世的時候，根支具尊者降伏毒龍，他是阿羅漢，沒有三明六通，但毒龍走掉了，因為根支具尊者對佛制的戒，大的小的都從來不犯。從這一點，我們鼓勵大家，好好持戒。你要有威光，統理大眾，持戒得好一點，戒不行想統理大眾，恐怕有困難。所以在事情上行不通的時候，不要怨人家，反過來照鏡子，自己持戒持好沒有？從根本上下手，把戒持好之後，決定會有效。當然現在的人，很難像根支具尊者那樣做到從來不犯一個微細的戒。犯了之後趕快懺悔，這個恐怕還可以做。從這個方面下手努力，決定會有一定的好處。自己修行沒有戒的基礎，不要說證果，人天的身都難保。

有一個公案，一個年輕人到京城去考試。他在旅館裏住，碰到冬天下大雪，旅館本來是一對夫婦開的，那個丈夫很早死掉，只有一個年輕寡婦。大雪連下幾天，京師路不通，只好等在那裏。時間久了，染污心生起來，兩個人當然還有一點慚愧心，沒有犯最大的根本，擁抱了一下子，那就考不上了，功名取消，這就是對自身要求不嚴格。一般說現在的在家人，擁抱好像是不稀奇的，那你想一想，將來的果報如何？這樣由染污心擁抱一下，尚且要取消功名，根本犯，那是下地獄，所以戒很重要。

定慧，在戒的基礎上纔能有。阿羅漢，即使他的定障沒有除，三明六通沒有得到，畢竟還能證阿羅漢。如果以神通為標準的話，正好中妖魔鬼怪的計，他們有報得通，你崇拜他，走向魔道去了。佛教也有通，但是不以通來號召，一般以通來號召的都是靠不住的，這個要注意。

又世尊言，福田有二，謂有學十八，無學有九。解云：言有學十八者，於有學中，有四向、三果為七，及隨法行、隨信行、信解、見至、家家、一間、五種那含，故成十八。無學九者：一退法，二護法，三思法，四安住法，五堪達，六不動，七不退，八慧解脫，九俱解脫。

「又世尊言：福田有二」，引佛的話，可以做我們福田的有兩種，一種是有學，一種是無學，有學有十八種，無學有九種。

「解云：言有學十八者，於有學中，有四向、三果」，四向三果是七，再加上前面的「隨法行、隨信行、信解、見至」，這是利根或鈍根的關係，再加「家家、一間、五種那含」，五種那含是中般、生般、有行、無行、上流這五種，一共是十八個。

「無學九者：一退法，二護法，三思法，四安住法，五堪達，六不動，七不退，八慧解脫，九俱解脫」，退法是最鈍的阿羅漢；要保護自己不退，時時注意，就是護法；思法，謂懼退失，恒思自害；安住法，能夠安住不退；堪達，堪能練根練到不動的阿羅漢；然後是不動和不退的阿羅漢，這兩種是利根的。

慧解脫、俱解脫，單是有無漏慧把煩惱滅完，沒有三明六通的，這是慧解脫；有無漏慧的慧解脫，再加上滅盡定的定解脫，定慧都解脫叫俱解脫，是三明六通的阿羅漢。

問：何緣身證，不預其數？答：無漏三學，是聖者因，擇滅涅槃，是聖者果。滅定有漏，不是依因，依因無故，不預其數。

「問：何緣身證，不預其數」，為什麼佛說的福田，有學十八種，無學九種裏邊身證安不進去，「不預其數」？

「無漏三學，是聖者因，擇滅涅槃，是聖者果。滅定有漏，不是依因，依因無故，不預其數」，聖者是福田，供養、禮拜，可以培福，聖者的因是無漏三學，戒定慧。如果離開戒定慧，聖者也就沒有了。「擇滅涅槃，是聖者果」，聖者修行最後證到的果是涅槃。而滅盡定是有漏法，是不相應行，既不是聖者的依，也不是聖者的因。「依因無故」，所以不能算到福田裏去，他是特殊的一種。

從此第四，明阿羅漢向果。就中分五：一、明向果差別，二、因論明治道，三、明盡智後智，四、明道果，五、明六種姓。且第一明向果者，論云：已辨第三向果差別，次應建立第四向果。頌曰：

上界修惑中 斷初定一品 至有頂八品 皆阿羅漢向
 第九無間道 名金剛喻定 盡得俱盡智 成無學應果

〔表六 - 一七：阿羅漢向果〕

阿羅漢向果	阿羅漢向	——	斷上界修惑，從初定一品，至有頂八品。斷有頂第九品惑，無間道名金剛喻定，此定能破一切煩惱。猶如金剛能摧一切，故名金剛喻定，能引盡智令起
	阿羅漢果	——	斷有頂第九品惑解脫道，與漏盡得，最初俱生，故名盡智。盡智生已，成無學果，更無學故

「從此第四，明阿羅漢向果」，阿羅漢的向，阿羅漢的果，就中又分五科，「一、明向果差別，二、因論明治道，三、明盡智後智，四、明道果，五、明六種姓」。

「論云：已辨第三向果差別，次應建立第四向果」，第三向、第三果已經講好，尤其是不還果講得很多，下邊開始講第四向、第四果，「次應建立第四向果」。

「頌曰：上界修惑中，斷初定一品，至有頂八品，皆阿羅漢向」，阿羅漢向的範圍很寬，從初禪修所斷煩惱第一品開始，一直到非想非非想天的第八品煩惱斷掉，這中間都是阿羅漢向。斷有頂第九品煩惱無間道的時候叫金剛喻定，解脫道的時候是無學果。「第九無間道，名金剛喻定，盡得俱盡智」，解脫道盡智出來，得到煩惱盡的得，這個時候，即解脫道，成無學，「應果」，應供的果。

釋曰：得不還者，從斷初定一品為初，至斷有頂八品為後，名阿羅漢向，趣阿羅漢果故。即此向中，斷有頂地第九品惑無間道，名金剛喻定；此定能破一切煩惱，猶如金剛能摧一切，故名金剛喻定。定雖有力，能破一切，餘惑先斷，故今唯斷第九品惑。此定既能斷有頂地第九品惑，能引此惑盡得俱行盡智令起，即此盡智，是解脫道。此解脫道，與漏盡得，最初俱生，故名盡智。

「釋曰：得不還者」，斷欲界九品，得不還果。現在從初禪第一品的煩惱開始斷起，一直斷到有頂的第八品。其中，下邊七地，七九六十三，再加有頂的八品，斷七十一品，都屬於阿羅漢向，最後有頂一品斷掉是阿羅漢果。這些為什麼叫阿羅漢向呢？「趣阿羅漢果故」，正是趣向阿羅漢果的那些人。

「即此向中，斷有頂地第九品惑無間道，名金剛喻定；此定能破一切煩惱，猶如金剛能摧一切，故名金剛喻定」，阿羅漢向再進上去，斷有頂地的第九品煩惱無間道，這個時候叫金剛喻定。成佛要金剛喻定，成阿羅漢也要金剛喻定，金剛喻定就是斷有頂第九品的無間道。

「猶如金剛能摧一切」，金剛能夠破一切，不爲一切所破，這個定能破一切煩惱，不爲一切煩惱所破，叫金剛喻定。金剛喻定能斷有頂煩惱的最後一品，這最後一品煩惱最微細，如果没有大的力量，是破不了的。而金剛喻定有力量把最微細的那一品煩惱破掉。這一品煩惱能破掉，其他的煩惱當然破得掉。能夠割鋼鐵的刀，切豆腐行不行呢？那不要問了。金剛喻定斷的是最後一品，前面的煩惱早斷掉了。但從它的堪能性來說，三界的煩惱都能斷，所以叫金剛喻定。

「定雖有力，能破一切，餘惑先斷，故今唯斷第九品惑」，金剛喻定力量很強，一切都能破。金剛能斷一切，而不爲一切所斷，這是比喻。金剛喻定力量很大，雖然能破一切煩惱，實際上破的是第九品，因爲其他的煩惱早就斷掉，不需要再斷了。

「此定既能斷有頂地第九品惑，能引此惑盡得俱行盡智令起，即此盡智，是解脫道」，正在斷第九品惑的時候，這是無間道，有能力引起煩惱盡的一個盡得。這個盡得生的時候產生一個盡智。就是說，第九品的無間道能夠引生盡智。無間道斷煩惱，解脫道生智慧，盡智是解脫道。「即此盡智，是解脫道」。

「此解脫道，與漏盡得，最初俱生，故名盡智」，爲什麼叫盡智？漏盡得，一切有漏法都盡的得跟解脫道同時生起，因爲跟漏盡得同時生起的，就叫它盡智。

頌言盡得俱者，即是漏盡得俱，名盡智也。盡智生已，成無學果，更無學故。亦名爲應，謂阿羅漢，此翻爲應，應受人天廣大供養故。

「頌言盡得俱者」，跟漏盡得同時生起的那個智，「名盡智也。盡智生已，成無學故」，盡智生，成就阿羅漢果，無學。爲什麼叫無學呢？「更無學故」，智力方面沒有再學的，到了頂峰。「亦名爲應」，也叫應，應供。「應受人天廣大供養」，自己自利成功，功德圓滿，應當受人天供養。

另外一個說法，阿羅漢自利的事情已經做完，再上去應當做利他的事情。不管自利成就，還是做利他事情的時候，都應該受人天的廣大供養，給人家培福。反過來說，沒有功德受人家供養，如果不好好修行，這個擔子很重，「施主一粒米，大如須彌山」。那怎麼才能把這個擔子擔起來呢？定當然不是那麼容易得的，起碼從戒下手做起。

從此第二，因論明治道。就中五：一、明地由道離染，二、明道引離繫得，三、明道離地通局，四、明近分道，五、明世道緣行。且地由道離染者，論云：由何等道，離何地染？頌曰：

有頂由無漏 餘由二離染

「從此第二，因論明治道」，對治道。又分五科，第一，「明地由道離染」，這個地的煩惱，由道來對治離染污。第二，「明道引離繫得」，離開染污之後生出離繫得。第三，「明道離地通局」，道離地的時候有通有局。第四，「明近分道」。

第五，「明世道緣行」。「且地由道離染者，論云：由何等道，離何地染」，由什麼道，離開哪一個地的染污？

「頌曰：有頂由無漏，餘由二離染」，有頂地只能由無漏道來離染，其餘的下面八地，有漏道、無漏道都能夠離染。

釋曰：有頂由無漏者，斷有頂染，唯無漏道，非有漏道。以有漏道，欣上厭下，於有頂地，無上可欣，故有漏道，不斷有頂。餘由二離染者，餘謂餘八地也。離八地染，通由二道，有漏無漏道，俱能離故。

「釋曰：有頂由無漏者」，有頂地的煩惱決定要無漏道來斷。「斷有頂染，唯無漏道，非有漏道。以有漏道，欣上厭下，於有頂地，無上可欣，故有漏道，不斷有頂」，三界八地，欲界、色界四地跟無色界的下三地，都可以由有漏道斷煩惱。佛在世的時候，有一個外道得到非想非非想定，他並沒有無漏道，但是他把欲界的、色界的四禪，跟無色界的三地煩惱，都用有漏道治伏下去了。有漏道可以治下邊八地的煩惱，而非想非非想天的煩惱，有漏道是無可奈何的。他得了非想非非想定，以為上了頂峰，因為上面的路他不知道。有漏道到此為止，他以為是最高。單是有漏道，非想非非想定固然得到，但那一地的煩惱沒有斷掉，出不了三界，還在輪迴裏邊轉。他生非想非非想天，過了八萬四千大劫之後，受飛狸之身，墮畜生道，那很可惜。有漏道只能斷下八地，所以由有漏道出三界是沒有可能性的。除了佛教以外，不可能有出離三界、出生死的。

在古代的印度，佛出世的時候，修行的人不少，有些動機也很好，為了出三界的苦，也想證涅槃，但都是有漏道。無漏道產生要有因緣，無漏道的因緣是戒定慧，五停心觀、別相念住、總相念住，乃至煖、頂、忍、世第一。世第一之後，無漏道出來。外道沒有學過佛法，他怎麼會有無漏道呢？

有漏道斷煩惱，是欣上厭下。在欲界，上面是初禪，看到初禪的靜、妙、離。初禪清靜，又是殊妙，又是出離那些欲界的苦，看到欲界相對的粗苦障。他拼命修初禪，最後用有漏道離欲界，到初禪去。初禪又看到二禪好，往上升。有漏道只能斷下八地的煩惱，有頂之後，無上可欣，這個地的煩惱離不了。「故有漏道，不斷有頂」，有漏的道不能斷有頂的煩惱，一定要無漏道斷。「有頂由無漏」，這是肯定的。

「餘由二離染」，其餘八地，兩種都可以。「離八地染，通由二道，有漏無漏道，俱能離故」，其他八地的染污，有漏道、無漏道兩種都可以離。但是這裏要聲明一下，經部的意思：有漏道的離是暫時的離，不是永遠拔根的離；無漏道的離是拔根，永遠的離。同樣是離，還是有簡別。有漏道一定會退，沒有出輪迴，生到上邊，還得下來。輪迴跟輪子一樣，一會兒上，一會兒下，上去固然很幸福，但是到了頂峰畢竟還得下來。而且真正輪迴裏邊，去三惡道的時間極多，生到天上的時間極少。欲界天要有十善、五戒，初禪天還得要初禪的定，這個世界上幾十億人口，

得初禪的人有多少？屈指可數。生到上面人天的機會是極少，而下三惡道的機會却極多。

從此第二，明道引離繫得。論云：既通由二離八地染，各有幾種離繫得耶？頌曰：

聖二離八修 各二離繫得

「從此第二，明道引離繫得」，既然有漏道也能離，無漏道也能離，那麼這個離繫的得有幾種？

「論云：既通由二離八地染，各有幾種離繫得耶」，八地的煩惱可以用有漏道、無漏道來離，它們的離繫得有幾種？

「頌曰：聖二離八修，各二離繫得」，聖者對治八地的煩惱，他本身是聖者，有無漏的功德，即使用有漏道來斷，也有無漏的離繫得和有漏的離繫得。假使用無漏道斷，固然有無漏的離繫得，也有有漏的離繫得，兩種離繫得都有。

釋曰：諸有學聖，以有漏無漏二道，離於八地修斷染時，各能引生二離繫得。謂有漏道，斷八地修，能引有漏無漏二離繫得；若無漏道，斷八地染，亦能具引有漏無漏二離繫得。由二種道，同所作故，各引二得。此之二道，同斷修染，名同所作。

「釋曰：諸有學聖，以有漏無漏二道，離於八地修斷染時，各能引生二離繫得。謂有漏道，斷八地修，能引有漏無漏二離繫得；若無漏道，斷八地染，亦能具引有漏無漏二離繫得」，為什麼？「由二種道，同所作故」，有學聖者以有漏道來斷八地修惑的時候，能夠引出有漏的離繫得，同時也能引無漏的離繫得。如果是凡夫，以有漏道斷修惑，只有有漏的離繫得，沒有無漏的。聖者，以無漏道斷的時候，也有有漏、無漏兩種離繫得。因為這兩種道，做的事情是同樣的，離染，當地的染把它離掉。所以「各引二得」，都能夠引兩得。「此之二道，同斷修染，名同所作」，都是斷修惑，既然所做的事情一樣，兩個離繫得同時生起來。

從此第三，明道離染通局。論云：由何地道，離何地染？頌曰：

無漏未至道 能離一切地 餘八離自上 有漏離次下

「從此第三，明道離染通局」，這些道能夠離哪些地的染，有通、有局。

「論云：由何地道，離何地染」，道有好幾種，離的地也有好幾種，哪些道離哪些地的染？

「頌曰：無漏未至道，能離一切地，餘八離自上，有漏離次下」，道有無漏有漏，無漏裏邊的未至道（未至定所起的對治道）能離一切染，三界九地的修所斷煩惱，未到地定都能斷。「餘八離自上」，還有八個地起無漏定，能離開自地的煩惱跟上地的煩惱。下地的煩惱早就斷掉了，不要再斷。「有漏離次下」，有漏的對治

道只能離次下，假使修初禪對治欲界，修二禪對治初禪。二禪不能對治欲界，三禪也不能對治初禪，只能按着次第對治。因爲欣上厭下，一層一層上去的，看到上面一層好，把這一層捨掉，不能跳越。

釋曰：無漏未至道，能離一切地者，謂未至定，起無漏道，能斷九地，故言一切。餘八離自上者，餘八謂中間、四本靜慮，及三無色。於此八地，起無漏道，能離自地及上地染，不能離下，謂已離故。有漏離次下者，謂諸有漏道，唯能離次下一地染。謂猶依未至，離欲界染，及依二禪，離初禪染，乃至有頂，離無所有處染，名次下地。不斷上地染，勢力劣故；不斷自染，自地煩惱所隨增故；更不斷下地染，謂已離故。

「釋曰：無漏未至道，能離一切地者，謂未至定，起無漏道，能斷九地，故言一切」，以未到地定起無漏道，九地的煩惱都能斷。「餘八離自上」，有九個地能起無漏定，就是未至、中間、四根本、三無色，除開未至定，依其餘八個地起無漏道，「能離自地及上地染，不能離下，謂已離故」，自己本身這一地的煩惱能斷，上地的煩惱也能斷，力量也很大，下邊的已經斷掉，不需要再斷。

「有漏離次下」，有漏道的定，只能離開挨着自己下面那一個。「謂諸有漏道，唯能離次下一地染」，有漏道來斷煩惱，只能斷下邊一地。初禪來說，離欲界的，二禪來說，離初禪的，不能跳，挨着下邊的那一地。「謂猶依未至，離欲界染，及依二禪，離初禪染，乃至有頂，離無所有處染，名次下地」，這是欣上厭下。比如依未到地定，能離開欲界的染，未到地定是初禪的近分定，它挨着欲界的，次下是欲界；二禪挨着的下邊是初禪，所以二禪能夠離初禪的染；乃至有頂離無所有處的染。

「不斷上地染，勢力劣故」，只能斷下地，因爲上邊超勝，下邊是劣。超勝的可以斷下劣的，劣的不能斷勝的，所以有漏道只能斷下邊的，自地也不能斷。

「自地煩惱所隨增故」，自地有煩惱隨增，要斷自己的煩惱，本地的有漏道沒有這個能力。

「更不斷下地染」，下地指非次下的，假使二禪，能不能斷欲界的呢？能力是有，但是到了初禪，欲界已經離掉，如果欲界的煩惱沒有離，初禪進不去的。所以除次下之外，更下的已經離掉。所以有漏道只能離次下的，自地的不能離，上面的更不能離，再下邊的不需要離。

以前在佛學院講課，每一節課之前，有一刻鐘提問，每個人都可能被問到，這樣效果很好，沒有準備好不敢來上課。現在時間不夠，不能提問，但希望大家下課好好用功復習。

從此第四，明近分道。論云：諸依近分，離下地染，如無間道，皆近分攝，諸解脫道，亦近分耶？問也。不爾。答也。云何？徵也。頌曰：

近分離下染 初三後解脫 根本或近分 上地唯根本

「從次第四，明近分道。論云：諸依近分，離下地染，如無間道，皆近分攝，諸解脫道，亦近分耶」，根本定之前，還沒達到根本定時，是近分定，這是離染的地。下邊的染在近分定離完，然後進入根本定。如果下地九品的煩惱還有一品沒有斷，根本定進不去。一般世間道，是近分定離染。當然，無漏道也可以依根本地離染。假如依近分定來離下地染，無間道正是斷煩惱的時候，當然是近分定攝，解脫道是否也是近分定？

「不爾」，不一定。「云何」，為什麼？「頌曰：近分離下染，初三後解脫，根本或近分，上地唯根本」，近分定在離下邊染的時候，初禪、二禪、三禪，這三個禪的解脫道，或者是根本定，或者是近分定，是不一定的。假使四禪以上，解脫道一定是根本定。上界八地裏邊，初、二、三禪的解脫道，不一定是根本定，也可以是近分定；而四禪以上的解脫道，決定是根本定。

釋曰：近分離下染者，近分有八，四靜慮邊，四無色邊。邊謂近分，近根本故。初禪近分，離欲界染，如是乃至有頂近分，離無所有染，名離下染。初三後解脫者，初三謂初二三禪，後解脫謂第九解脫。此三近分，第九解脫，或入根本，或在近分也。上地唯根本者，從第四禪，至有頂地，名為上地。此五地近分，第九解脫道，必入根本，故致唯言。謂此五地近分、根本，同一捨受，離下染時，必欣上地，以受無異，必入根本。前三靜慮，根本喜樂，近分唯捨，轉入異受，少艱難故，有不能入。

「釋曰：近分離下染者，近分有八，四靜慮邊，四無色邊」，沒有達到根本定的邊緣，叫近分定。四靜慮，跟四無色都有近分定，一共有八個近分定。所謂邊就是近分，「近根本故」，跟根本定靠近。「初禪近分，離欲界染，如是乃至有頂近分，離無所有染，名離下染」，以世間道的方式，初禪的近分定就是未到地定，離開欲界的九品煩惱；二禪的近分定，離初禪的九品煩惱；乃至有頂的近分定，離無所有處的九品煩惱。這叫離下染，離下地的染污。

「初三後解脫」，「初三」是初禪、二禪、三禪。「後解脫」是第九解脫道。九品都是一無間、一解脫，前面的無間道、解脫道都在近分定，最後一個第九解脫道，可以是近分定，也可以是根本定。「此三近分，第九解脫，或入根本，或在近分也」，這三個解脫道可以進入根本定，也可以在近分定。

「上地唯根本」，四禪以上，一直到有頂，這五個地的近分定，第九解脫道決定是根本定。「故致唯言」，所以擺一個唯字。

「謂此五地近分、根本，同一捨受，離下染時，必欣上地，以受無異，必入根本。前三靜慮，根本喜樂，近分唯捨，轉入異受，少艱難故，有不能入」，初、二、三禪，初禪離生喜樂，二禪定生喜樂，三禪離喜妙樂，都有喜、樂，或者單是一個妙樂。近分定是捨受，根本定是樂受、喜受。第九解脫道的時候，如果這個行者欣

上（羨慕上地）的心強，進入根本定；假使他對上地並不怎麼羨慕，那就不進去。因爲近分定是捨受，根本定是喜受或樂受，要轉變受不那麼容易的，要經過一些加行。有些人一心想往上去，當然要進根本地去，要下一點工夫；有些並不想去的，就不去了，那九解脫道還在近分定裏邊。爲了要得靜慮現法樂住的人，進入根本定；假使爲求解脫的，他不在乎定中喜樂，就不進根本定。近分定一樣解脫斷煩惱，不進入根本定沒有關係。

所以有這兩類人，一類是欣上的，歡喜定的，入根本定；一類是不欣上的，爲求解脫的，他就不入，這是下三靜慮。

第四禪以上的靜慮，根本定也好，近分定也好，都是捨受，兩個受是同的，要進入根本定很容易。所以第九解脫道都入根本定，前三靜慮不能入，或者是不想入，主要是有一個受不同，要改變受，要加行。

從此第五，明世道緣行。論云：世道緣何？作何行相？頌曰：

世無間解脫 如次緣下上 作粗苦障行 及靜妙離三

「從此第五，明世道緣行。論云：世道緣何？作何行相」，世間道在離染的時候，它是作什麼行相緣的？

「頌曰：世無間解脫，如次緣下上，作粗苦障行，及靜妙離三」，世間道離染的時候，緣下地的粗苦障，緣上地的靜妙離，以這樣欣上厭下的心來離開下地的染。如果下地好，他也不想離，要離一個地方，決定要把那個地方看得很壞，很不好。要生西方的人，一定要把娑婆世界看得是極苦、極壞，都是煩惱，都是惡行，憐得不得了，西方纔有希望去。如果娑婆世界看得蠻好，那你還到西方去幹啥？極樂世界是阿彌陀佛四十八願莊嚴成的，而娑婆世界的衆生都是煩惱業，煩惱業的果決定是苦。如果執著於此娑婆世界，西方的淨土當然沒有份。厭離娑婆，纔能生到西方去。

下邊是粗、苦、障（把你障住、纏住，不能脫離），上邊是靜、妙、離。靜對治下邊的粗，妙對治下邊的苦，離對治下邊的障。觀下邊怎麼不好，上邊怎麼好，然後纔能有這個心往上去。初禪要求離惡不善法、去五蓋，二禪也有修的方法。有這個趨向，然後有修的方法，能夠達到目的。這個趨向是：下邊是粗、苦、障，上邊是靜、妙、離。無間道緣下邊的粗苦障，解脫道緣上邊靜妙離，這樣纔能離開下地的染污。

釋曰：世謂有漏道。有漏無間道，緣下地境；有漏解脫道，緣上地境。若無間道中，緣下地法，作粗、苦、障三種行相，於三行中，隨起一行相也。若解脫道，緣上地法，作靜、妙、離三種行相，於三行中，隨起一行相也。非寂靜故，說名爲粗，非美妙故，說名爲苦，非出離故，說名爲障。靜妙離三，翻此應知。

「釋曰：世謂有漏道」，世間的道，就是有漏道。有漏道斷的時候，它緣什麼，作什麼行相緣？在無間道的時候，緣下地的境；解脫道的時候，緣上地的境。一個厭下，一個欣上。跟極樂、娑婆的情況相似，厭下邊的，纔能羨慕上邊的，往上去；如果下面還看得蠻好的，厭離心不切，就去不了。修世間道，跟修極樂世界有同樣的原則在裏邊，對娑婆世界不看到是極苦、極髒，那你要去極樂世界是困難的。所以那麼多人修念佛法門的，去的還是並不多，就是這個原因。厭離娑婆世界的心極懇切的話，決定去的。阿彌陀佛的願不是虛發的，只要你肯念。如果厭離心不强，這裏攀得蠻緊的，怎麼去呢？

有一個老婆婆天天念阿彌陀佛，她說要生西方。阿彌陀佛當然是大慈大悲，有願必應，你既然相信阿彌陀佛，發願生西方，也肯修行，當然來接你。有一次，這個老婆婆做夢看到阿彌陀佛來接她，佛說過幾天她可以生西方，那時來接她等等。這個老婆婆說：「哎呀！告個假，我過幾年後再去，我的孫子還沒養大，還要我抱，家裏財產沒有處理好……」事情一大堆。娑婆世界沒有放下，既然沒有放下，阿彌陀佛就說：「好，你以後再來吧。」走了。以後什麼時候呢？那就看那個老婆婆了，真的放下，當然會來，還放不下就不來了，那你下一輩子還是生在娑婆世界。不厭離娑婆世界的話，即使佛來了，你還不去。這是自己發心的問題。

海公上師經常說，正在談戀愛的小青年，你叫他跑到修行道場，說你坐在這裏四十九天，馬上成佛，這麼好的機會你趕快去。他一定說他不要去，他一刻都不想坐，他要談戀愛去。這是趨向問題，你不發這個心，再大的利益也得不到，這沒有辦法。

「若無間道中，緣下地法，作粗苦障三種行相，於三行中」，三個裏邊隨便起一個，總是厭下邊的不好。解脫道的時候緣上地法靜妙離三個行相當中，隨便緣一個，總是羨慕上邊的好。

「非寂靜故，說名為粗」，不寂靜就是粗，上地寂靜叫靜。下地不美妙，叫苦；而上地美妙，叫妙。下地是障，不能出離，把你纏住；而上地能出離，所以叫離。這三個正是針鋒相對的。正因為下地粗苦障，要求上地的靜妙離，要修上地法。就欲界來說，欲界的粗，不寂靜，心裏邊煩惱很多，掉舉也很多；上地心寂靜，沒有那些掉舉、妄想等等，那邊是靜。欲界是各式各樣的苦，不美妙，坐了難受；上地，初禪就沒有欲界的苦。欲界什麼都給你障住，把修行障住，妻子兒女把你障得緊緊的；上地初禪，出離那些欲界的苦。這樣的行相觀了之後，纔有希望生到初禪去。當然粗、苦、障，靜、妙、離，這是一個趨向，你還要修，離欲惡不善法，還有五蓋，欲界的貪心、瞋心、昏沉睡眠、掉舉惡作、疑。五蓋斷掉之後，可以把初禪修成功，離開欲界。這樣一地地上去，都是一樣的，下地粗苦障，上地靜妙離。到了初禪，跟二禪比，相對之下，初禪也是粗苦障，二禪又是靜妙離。這麼一級級上去，這是世間道的離欲。有頂天不能用世間道離，有頂天是最高一層，沒有比它更靜妙離的，它沒有辦法自己離開自己。

從此第三，明盡智後智。論云：盡智無間，有何智生？頌曰：

不動盡智後 必起無生智 餘盡或正見 此應果皆有

第三，盡智後智，盡智以後，還有什麼智？「論云：盡智無間，有何智生」，阿羅漢煩惱盡的得，跟智慧同時生起，這個智叫盡智。「盡智無間」，盡智生起之後一剎那，第二剎那生什麼智？

「頌曰：不動盡智後，必起無生智，餘盡或正見，此應果皆有」，不動是利根的阿羅漢，是不退的。不退的阿羅漢盡智以後，決定生無生智，無生智是利根阿羅漢纔有，鈍根阿羅漢只有盡智，沒有無生智。「餘盡或正見」，除利根的阿羅漢之外，「餘」，前面的退法、護法、思法等五種鈍根，他們得了盡智以後，或者再生盡智，或者再生無學的正見。「此應果皆有」，無學正見是前面所說的八個見之一，是應果，即一切阿羅漢都有的。鈍根的可以生起盡智，或者無學正見，但是生不了無生智。

釋曰：不動者，利根羅漢也。不動羅漢，於盡智後，必起無生智，以不退故。餘盡或正見者，餘謂退法等五種鈍根羅漢，於盡智後，或生盡智，或生正見，無無生智，後容退故

「釋曰：不動者，利根羅漢也」，阿羅漢有六種。前面五個，退法、護法、思法、安住、堪達，是鈍根阿羅漢；不動是第六，是利根阿羅漢，在盡智以後必定會生無生智。其餘五種，盡智以後，或者還是盡智，或者生無學正見。而無學正見，一切阿羅漢都會有。利根阿羅漢，金剛喻定之後解脫道，生了盡智，得阿羅漢果，煩惱斷完，於盡智以後，必定要起無生智。無生智起了之後再也不退，沒有無生智就可能退。

「餘盡或正見，餘謂退法等五種」，退法、思法、護法、安住、堪達，這五種阿羅漢，都屬於鈍根。退法是最鈍，堪達幾乎可以練根練到不動。這些阿羅漢盡智以後，或者還是生盡智的等流果，或者生無學正見，無生智生不起來，因為「後容退故」。這五種阿羅漢不是一定會退，有退的可能性，所以無生智生不起的。

問：不動種姓，無正見耶？答：頌言此應果皆有，無學正見，一切無學，無簡鈍利，盡皆有之。謂不動法無生智後，或更起無生智，或唯起正見。

「問：不動種姓，無正見耶」，不動阿羅漢盡智之後生無生智，其餘的盡智之後生盡智或者無學正見，不動阿羅漢是不是沒有無學正見呢？

「答：頌言此應果皆有」，無學正見，一切阿羅漢，不管鈍根、利根，都是有的。「謂不動法，無生智後，或更起無生智，或唯起正見」，不動法的阿羅漢，無生智生了之後，或者是再生無生智的等流果，或者起無學正見。

從此第四，便明道果。就中五：一、明沙門性果，二、明立四果因緣，三、別明中二果，四、明沙門果異名，五、明沙門果依身。從此下第一，明沙門性果者。論云：何謂沙門性？一問。此果體是何？二問。果位差別總有幾種？三問。頌曰：

淨道沙門性 有爲無爲果 此有八十九 解脫道及滅

「從此第四，便明道果」，道果裏邊分五科。「一、明沙門性果」，沙門是修道的人，什麼叫沙門性？真正的沙門是什麼呢？「二、明立四果因緣」，爲什麼要安四個果？「三、別明中二果」，四個果裏邊，特別說中間兩個果。「四、明沙門果異名」，沙門果在經裏邊其他的名字。「五、明沙門果依身」，沙門果所依的身。「從此下第一，明沙門性果者」，沙門性、果是什麼？

「論云：何謂沙門性，此果體是何」，什麼是叫沙門性，什麼是沙門果，「果位差別總有幾種」，果一共有多少差別？連着三個問題。

「頌曰：淨道沙門性」，淨道，即無漏道。淨是指無漏，沙門的體，沙門的性，就是無漏道。我們沒有無漏道，但是我們向着沙門的道走，勉強算一個沙門。受居士供養，要好好修行。道上進不去，這個供是受不起的。

一些根本乘的經講很多這些東西。或者偷盜，或者貪常住的一點點東西，哪怕一點鹽巴，會有很大的苦。有一個公案，有一個出家人，吃飯的時候，自己拿了常住的一把鹽，一把鹽是很小的事情，但是他有一次害病，夢裏看見一座大的鹽山壓下來。他想起來，以前盜用了常住一點鹽，這個鹽連本帶利越滾越大，跟一座大山那麼大一塊鹽，將來要受報的。本來拿的不多，但是時間長了，這個果會越來越大，不得了！所以常住的東西，要辦道用的，千萬不要隨便去侵損常住，也不要貪著那個味道。吃飯只要能修道就行，不一定要吃得怎麼好。營養當然也需要，但是不要去執著那個營養，心裏總想着營養不夠，幾個月下來，就真的面黃肌瘦，再好的東西吃下去還是不夠。你想營養夠了，就會紅光滿面。

我們以前在五臺山吃什麼東西？天天鹹菜，夏天是包菜，冬天是包菜外邊的硬瓣瓣，豆腐不大見面，油也不大見面，有什麼營養呢？但是五臺山清涼橋的人，臉跟紅蘋果一樣，都是紅的，營養很好。有一個叫智明師，他是上海金剛道場去的，六十歲出家，是個老木匠。他在金剛道場的時候害胃病，面黃肌瘦，胃病一般人執著多餐少吃。到清涼橋之後，他是新戒，什麼多餐少食，兩頓飯，吃得飽就飽，吃不飽也這樣。他這樣住了一年，臉就跟蘋果一樣，這個營養哪裏來的啊？他說這種生活條件下，一般說生胃病的受不了的，而他的胃就這樣練好的。所以有些事情不要太執著。一直到他快八十歲了，那個臉還是紅彤彤的，因爲是木匠，七八十歲還拿着個鋸子在鋸木頭，所以不要執著得太厲害。

心理作用是很大的，雲南一個小孩子，可以用心念力去把好幾米以外甚至幾十米以外的樹枝或者花朵摘下來，心的力量多強。你天天說營養不夠、營養不夠，這

個力量自己折磨自己，真的就會營養不夠。舉例來說，一個死囚犯，把他眼睛蒙住，醫生在旁邊說，把他靜脈割開，現在血已經出來了，一升，兩升。實際上根本没出血，跟他說，「你的血已經出得差不多了」，結果他就死掉了。所以不要太心虛。有的年輕人，一天到晚想自己什麼病什麼病，你看你身體會不會好。農村裏沒有什麼知識，營養也不懂，他身體倒蠻好的。所以不要太執著。當然衛生設施要有，但太執著，反而成了障礙。

釋曰：初句答第一問，第二句答第二問，下兩句答第三問。淨道沙門性者，謂諸無漏道，名為淨道。此之淨道，是沙門性，懷此道者，名為沙門。沙門此云勤息，謂無漏道，以能勤勞息煩惱故。有為無為果者，謂有為、無為，是沙門果體。有為果者，解脫道也，無為果者，是擇滅也。

沙門性是淨道，即無漏道。「懷此道者，名為沙門」，有無漏道的叫沙門，即勤息。「謂無漏道，以能勤勞息煩惱故」，能很精進地斷煩惱。歸根到底要斷煩惱，離開斷煩惱的不是佛教。外邊有些神通廣大的，又可以治身體的病，又可以對治鬼神病，有的神通可以把你鎖住，但是不說斷煩惱，那當然不是佛教。當然佛教的簡別方法很多，三法印是最標準的——諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜，這樣的世界觀，決定是佛教。淺一點的，歸依三寶，是佛弟子；反過來，非佛弟子。這裏無漏道是勤勞精進地斷煩惱。我們花那麼多氣力求無漏道，就是斷煩惱。外道不斷煩惱，他要五欲，五欲就是煩惱。

「有為無為果者」，沙門的果有兩種，有為的果、無為的果。「謂有為、無為，是沙門果體」，解脫道是有為的果，解脫道是有為法。什麼是無為果呢？擇滅。這兩個是一套，得解脫道，證擇滅。從無為果那方面說，是所證的擇滅；從有為的方面來說，無間道之後的解脫道是它的果。

此有八十九，解脫道及滅者，列數也。此有八十九解脫道，為有為果；八十九品所證擇滅，為無為果。謂斷見惑，有八無間、八解脫道八忍八智是也，斷九地修惑，有八十一無間道、八十一解脫道。見修合論，有八十九無間道，唯沙門性；八十九解脫道，亦名沙門果，亦名沙門性。息惡義邊，名沙門性；與無間道為等流果邊，名沙門果。一一擇滅，唯是無為沙門果體，謂無間解脫道，是沙門性，擇滅是彼證，名沙門果，即名離繫士用果不生士用。應知無間道，唯沙門性；若是擇滅，唯沙門果；若解脫道，亦沙門性，亦沙門果。

「此有八十九，解脫道及滅」，無漏的解脫道，一共有八十九。修道得的無漏解脫道，一個地是九品，九九八十一品；還有見道八忍八智，八個忍是無間道，八個智是解脫道，加起來是八十九。有為的無漏解脫道有八十九個，證得的擇滅當然也是八十九。「此有八十九解脫道，為有為果；八十九品所證擇滅，為無為果」，

沙門的性是無漏道，有爲的沙門果是無漏的解脫道，有八十九種，證到的擇滅，也有八十九品。

「謂斷見惑，有八無間、八解脫」，見道的時候，八忍八智，八個無間道、八個解脫道。苦法忍，無間道，苦法智，解脫道；苦類忍，無間道，苦類智，解脫道，一共有八個解脫道。修斷的煩惱，九九八十一品，也是八十一個無間道，八十一個解脫道，算起來一共八十九個無間道，八十九個解脫道。無間道是斷煩惱的淨道，只能叫沙門性；解脫道是無間道的果，可以叫沙門果，也可以叫沙門性，因爲解脫道也是無漏道，所以也是沙門性。

「息惡義邊，名沙門性」，從無漏道斷煩惱的這一方面看，它是沙門性。「與無間道爲等流果邊，名沙門果」，從無間道的果來說，它是沙門果。無間道是因，它的等流果是解脫道。解脫道既是果，又是性。擇滅是無爲的沙門果體，不能作沙門性，只是沙門果。「謂無間解脫道，是沙門性」，無間道也好，解脫道也好，都是無漏道，都叫沙門性。「應知無間道，唯沙門性」，無間道只能是沙門性，解脫道既是沙門性也是沙門果。而擇滅，「唯沙門果」，是離繫士用果，只是沙門果。

從此第二，明立四果因緣。論云：若爾，世尊何不具說？問也，何緣世尊唯說四果，不說八十九沙門果耶？果雖有多，而不說者，頌曰：

五因立四果 捨曾得勝道 集斷得八智 頓修十六行

「從此第二，明立四果因緣」，這裏講八十九個沙門果，怎麼說四果呢？

「論云：若爾，世尊何不具說」，既然沙門果有八十九，佛爲什麼不說八十九個沙門果？「問也，何緣世尊唯說四果」，爲什麼佛只說四個沙門果，即須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢，不說八十九呢？「果雖有多，而不說者」，果有八十九，而佛不說那麼多，有原因的。

「頌曰：五因立四果，捨曾得勝道，集斷得八智，頓修十六行」，有五個因素立四果，第一個是「捨曾得道」，第二個是得勝進道，第三個是「總集斷」，第四個是「得八智」，第五個是「頓修十六行」。這五個條件具足，纔能安立爲沙門果。以這五個原則來看，八十九個果裏邊，只有四個果符合這些條件。

釋曰：具足五因，佛立四果。一、捨曾得道，謂捨先得果、向道故。若預流果，唯捨向道，所餘三果，通捨向道及前果道。二、得勝道，謂得果攝殊勝道故。三、總集斷，斷是無爲也。謂總一得，得諸斷故，名總集斷。言一得者，謂得果時，起一類勝得，得前諸斷，非一得也。四、得八智，謂得四法四類智故。五、頓修十六行，謂能頓修無常等故。於四果位，皆具五因，餘位不然，故佛不說。

「釋曰：具足五因，佛立四果」，安立四果有五個因素。「一、捨曾得道」，捨過去得到的道，得新的聖道。「謂捨先得果、向道故」，把以前的果道或者向道

捨掉，得後邊殊勝的道。兩隻腳在地上，決定要一個腳提起來，纔能往前走，如果兩個腳死板板釘在那裏，那你怎麼往前走呢？要前進，決定要捨過去的向道或者果道。預流果的時候，「唯捨向道」，預流果之前沒有果，只有見道是預流向，把向捨掉。其餘三果，「通捨向道及前果道」，二果、三果、四果，要得二果的時候，要把前面的預流果、一來向捨掉；得三果的時候，把二果、三果向捨掉；得四果的時候，把三果、四果向捨掉。

第二，「得勝道，謂得果攝殊勝道故」，要得到一個屬於果的，比前面更殊勝的道。二果來說，把初果二果向捨掉，得到二果，比前面的殊勝；三果來說，比前面的二果、三果向殊勝；阿羅漢比三果要殊勝。

第三，「總集斷」。斷是無爲法，這是擇滅。「謂總一得，得諸斷故，名總集斷」，把前面的斷合攏來，「總集斷」，一個總的斷。預流果，前面見道本來是八忍八智，證了七個擇滅，最後道類智，第八個擇滅來的時候，把它合攏來，這樣叫總集斷。「言一得者」，一個得，「謂得果時，起一類勝得」，得果的時候，起一類的勝得，把前面所有擇滅總起來得到。「非一得也」，不是一個得得到很多的擇滅無爲，是一類屬於果的勝得。

第四，「得八智，謂得四法四類智故」，四個法智：苦法智、集法智、滅法智、道法智；四個類智：苦類智、集類智、滅類智、道類智。四個法智、四個類智都得到，可以是法俱得，也可以法後得。

第五，「頓修十六行」，頓時能修十六個行相。「謂能頓修無常等故」，無常苦空無我、因集生緣、滅靜妙離、道如行出，這十六行相一下子都能修起來的。

「於四果位，皆具五因」，初、二、三、四果，都具足這五個因素。「餘位不然」，其餘的不具足，不能安果。

有的註解把所有的煩惱分爲兩種，見所斷的和修所斷的。預流果把見所斷的斷完，見所斷的八十八使的擇滅全都得到，安立一個果；修所斷的，立三個果。欲界的煩惱重，難斷，分兩個——二果、三果。欲界的煩惱分九品，把重的三分之二的六品斷掉，本來是很厚的貪瞋癡轉薄，安一來果，薄貪瞋癡。欲界的後三品全部斷掉，超過欲界，安立三果。上界都是定地，煩惱不重，八地總的安一個阿羅漢果。所以在那麼多的擇滅得裏邊，只選擇這四個。不是隨便安的。

從此第三，明中間二果。論云：若唯淨道是沙門性，有漏道力所得二果，如何亦是沙門果耶？頌曰：

世道所得斷 聖所得雜故 無漏得持故 亦名沙門果

「從此第三，明中間二果，論云：若唯淨道是沙門性，有漏道力所得二果，如何亦是沙門果耶」，又提出一個問題。無漏道是沙門性，無漏道得的果是沙門果。初果決定是無漏道得，前面八個忍、七個智見道，最後道類智修道，都是無漏的，所以預流果確實是無漏道。阿羅漢要斷有頂的九品煩惱，最後金剛喻定把第九品煩

惱斷掉，也是無漏道。而中間二果有的時候有漏道也能證，可以用有漏道把欲界的六品煩惱斷掉得二果，也可以用有漏道把欲界的九品煩惱斷掉得三果，但這是有漏道斷的，怎麼叫沙門果啊？

「頌曰：世道所得斷，聖所得雜故，無漏得持故，亦名沙門果」，固然它們以有漏道斷，但是他身上有見道所得的擇滅雜在裏邊，叫「聖所得雜」。「無漏得持故」，用有漏道斷，也有無漏的離繫得在裏邊，把它持住。由於這兩個原因，也可以叫沙門果。

釋曰：世道所得斷，聖所得雜故者，謂有漏道得一來、不還果，名世道所得斷。此所得斷，兼前見道所得擇滅，總相合集，以為果體，名聖所得雜。聖謂見道也，由聖所得雜故，亦名沙門果也。無漏得持故者，又中二果，擇滅無為，世道證時，能引無漏離繫得故，有無漏得所任持故，亦名沙門果。

「釋曰：世道所得斷，聖所得雜故」，有漏道得二果、三果，這是世間道斷的，而見道的時候所得的擇滅得是無漏的。因為得果要總集斷，把前面的跟後面的合攏來得到一類的得，「總相合集，以為果體，名聖所得雜」，有見道的擇滅雜在裏邊，果體裏有無漏得。「由聖所得雜故」，由於這個原因，也可以叫沙門果。

第二個原因，「無漏得持故」，中間兩個果雖然也有用有漏道證得擇滅無為的情況，前面講過，不管用有漏道還是無漏道證，有漏、無漏的離繫得都有。以有漏道得到這個果，也有無漏的離繫得在裏邊，這個無漏的離繫得把它維持住，也可以算沙門果。雖然是由有漏道證得，但是果體裏邊雜有無漏，得裏邊也有無漏得，從無漏的力量來說，也可以叫沙門果。

從此第四，明沙門果異名。論云：此沙門性，有異名耶？頌曰：

所說沙門性 亦名婆羅門 亦名為梵輪 真梵所轉故
於中唯見道 說名為法輪 由速等似輪 或具輻等故

「從此第四，明沙門果異名」，沙門果在經上其他的名字，這裏介紹一下。

「論云：此沙門性，有異名耶」，沙門性有沒有其他的名字呢？

「頌曰：所說沙門性，亦名婆羅門」，婆羅門，外道也是有這個名字，佛教裏邊也並不排斥。他們這個婆羅門是不夠格的，真正的婆羅門是沙門性，要有無漏道。而婆羅門教沒有無漏道，怎麼稱婆羅門呢？真正的沙門性，在佛教裏邊也叫做婆羅門，也叫作「梵輪」。「真梵所轉故」，這個輪是真正的梵，清淨的，佛所轉動的法輪。

「於中唯見道，說名為法輪」，在有部來說，只有見道是法輪，見道跟輪有相似之處。「由速等似輪，或具輻等故」，輪子上下轉很快，見道也是這樣；輪子中間一個軸，旁邊是幾個輻，然後外面一個輞這樣結構，見道也是這樣。

釋曰：即前所說，真沙門性，經亦說名為婆羅門性。婆羅門者，此云淨志，遠煩惱故，與勤息義同也。亦名梵輪，是真梵王力所轉故。佛與無上梵德相應，是故世尊名真梵王。梵者，淨也。然沙門性，通見、修、無學三道，於中唯見道，說名為法輪，謂見道中，有速等相，似世間輪，故得法輪名。一謂見諦道，速疾行故，言速疾者，十五剎那也。二有捨取故，謂捨前諦，取後諦也。三降未伏故，謂由見道，能見未見，能斷未斷也。四鎮已伏故，謂已見斷者，無迷退故，見道無退也。五上下轉故，謂觀上苦等已，觀下苦等故。

「釋曰：即前所說，真沙門性，經亦說名為婆羅門性」，前面講到淨道沙門性，真沙門性是淨道，我們現在不是真沙門，但正向着真的沙門性修持上去的，是因上的沙門。真正的沙門性是淨道，經裏邊也叫婆羅門性。

「此云淨志」，所謂婆羅門叫淨志。「遠煩惱故，與勤息義同也」，淨志，清除煩惱，清淨志向，叫婆羅門，跟前面的勤息意思是相通的，真正的婆羅門也是要斷煩惱的。佛教從始到終都是斷煩惱，離開斷煩惱，不是佛教，是外道。

「亦名梵輪，是真梵王力所轉故」，世間的大梵天王，人家認為他清淨。「佛與無上梵德相應」，與最高的梵德相應的是佛，世間的大梵天王，只不過是相對比下邊的人清淨一些。欲界有男女之相，有男女的姪欲等等，而大梵天王是没有的，所謂梵天主要是離開男女那些不淨的行為，叫梵。梵天只不過是相對有一點梵的氣味，真正梵的功德遠遠不夠，真正達到梵德具備，那就是佛。「是故世尊，名真梵王」，所以只有佛世尊是真正的梵王。

「梵者，淨也」，梵是清淨的意思。梵輪是清淨的輪，是真梵王所轉的，這是清淨的，斷煩惱的。「沙門性，通見、修、無學三道」，沙門性，無漏道。見道、修道、無學道都是無漏道。沙門性，通見、修、無學三個道。

「於中唯見道，說名為法輪」，梵王所轉的輪叫法輪。法輪在無漏道裏是屬於哪一個道呢？在有部說是見道。為什麼見道叫法輪？「由速等相，似世間輪，故得法輪名」，因為見道跟世間的輪有相似之處。

第一，「謂見諦道，速疾行故」，世間上的輪走得很快。輪子是能轉得快的，見道也很快，十五剎那，「速疾行故」。「速疾者，十五剎那也」，十五剎那快得不得了，和輪子有相像的地方。

第二，「有捨取故」，輪子，把現在所在的地捨掉，往前面滾過去，有捨有取，向前取，捨後頭的。見道也一樣，「捨前諦，取後諦」，先是欲界苦諦，馬上捨掉，觀上界的苦諦，苦諦又捨掉，又觀集諦，有取有捨，跟輪子相像。

第三，「降未伏故」，沒有伏的，能夠降伏。「謂由見道，能見未見，能斷未斷」，沒有見到的能夠見到，沒有斷掉的煩惱能夠斷掉，這是「降未伏」。

第四，「鎮已伏故」，已經降伏的永遠鎮伏。「謂已見斷者，無迷退故」，見道後，已經斷的煩惱不會再起來。見道不會退的。如果還要迷，就是沒有見道。

「見道無退也」，見道得無漏道不會退。經部認為，四果跟初果不會退，他們是無漏道證的，中間的二、三果可以退，用有漏道證可能退，無漏道證的不退。

第五，「上下轉故」，輪子一上一下，現在轉到地下，一會兒轉上去。見道也有上下轉，一會兒觀下界，一會兒觀上界。法智觀欲界，類智觀上界，類智觀好了，又回到下界觀，一上一下轉，跟輪子轉有相同之處。

由這五個因素，有部認為法輪指見道。

或具輻等故者，或言顯尊者妙音師說也。彼說見道，有輻、轂、輞，似世間輪。謂八聖道，唯在見道，正見、正思惟、正勤、正念，似世間輻，正見等四，依戒而轉，故名爲輻；正語、正業、正命，似世間轂，正語等三，以戒爲體，戒是正見等衆行所依，故名爲轂也；正定似輞，攝正見等，令不散故，故名爲輞。

「或具輻等故」，妙音尊者說見道叫法輪，因爲見道也跟輪子一樣，有輻，有轂，有輞。輪子中間一個套在軸上，繞軸而轉的部份叫轂；輪軸有幾個條條叫輻；輪子周圍，把輻框住，叫輞。「彼說見道，有輻、轂、輞，似世間輪」，怎麼相近呢？「謂八聖道」，有部的說法，八聖道是見道時候的事情。

「正見、正思惟、正勤、正念，似世間輻，正見等四，依戒而轉，故名爲輻」，這是從輻說起。我們從轂說起。「正語、正業、正命」，正語，依戒而行的語業；正業，依戒而行的身業；正命，依戒而行的活命。戒「似世間轂」，從戒出發，有正見、正思惟、正勤、正念，好比世間輪的輻，一個一個出來的輻。「正見等四，依戒而轉」，核心是戒，依戒出發的見，叫正見；依戒出發的思惟，叫正思惟；依戒的精進，叫正精進；依戒的念，叫正念。依戒而轉，從戒上出發，故名爲輻。正語、正業、正命是戒，似世間的轂，是軸心。「正語等三，以戒爲體」，這三個以戒爲體。「戒是正見等衆行所依故」，正見、正思惟都是靠戒而出來。「故名爲轂也」，中間的戒是轂。

正定是輞，「攝正見等，令不散故」，正定把它攝住，心不要散掉，好像一個輞。輞是輪子外一個圓的圈圈，有它箍住，輻不會散掉，如果輞沒有，輻一下子散掉，就剩一個軸。所以正定跟輞一樣可以把正見等攝住，不散掉，「故名爲輞」。

因爲見道的八正道，有跟世間的輪子一樣的結構，所以見道叫法輪。這是有部把見道叫法輪的兩個理由：一個是功能相像，一個是結構相像。

問：寧知法輪，唯是見道？答：憍陳那等，見道生時，地神天神，即傳唱言，世尊已轉正法輪故。

「問：寧知法輪，唯是見道」，你怎麼知道法輪就是見道呢？

「答：憍陳那等，見道生時，地神天神，即傳唱言，世尊已轉正法輪故」，有部說，這是經上的，見道叫法輪。憍陳如等五比丘，當佛給他們講四諦法的時候，他們見道得法眼淨，法眼淨就是見道、開悟。地神、天神很高興，他們展轉傳唱，一直傳到梵天，佛已經轉法輪。見道就是法輪，這個是依據。

問：云何三轉十二行相？答：此苦聖諦顯見道也，此應遍知顯修道也，此已遍知顯無學道，是名三轉，一一轉時，別別發生眼智明覺。解云：於見道中，法忍名眼，法智名智，類忍名明，類智名覺。又解：觀見名眼，決斷名智，照了名明，警察名覺。此解通三道也。言十二行相者，如苦諦下，有三轉十二行相，集、滅、道諦，各有三轉十二行相。理實總有十二轉，四十八行相，然數等故，但說三轉十二行相。毗婆沙師，所說如是。

「問：云何三轉十二行相」，三轉十二行又是怎麼回事？

「答：此苦聖諦，此應遍知，此已遍知，是名三轉」，轉了三次，「此苦聖諦」，告訴你這是苦聖諦等等，這是見道；知道苦之後要修，苦要遍知，集要永斷，滅要證，道要修，這是修道；無學道，苦遍知，已經遍知，集要斷，已經斷完，滅要證，已經證到，道要修，已修好，這是無學道。所謂三轉十二行相法輪，就是見道、修道、無學道，這叫三轉。

「一一轉時，別別發生眼智明覺」，每一次轉的時候，都個別個別地發生眼智明覺。「解云：於見道中，法忍名眼」，見道的時候，法忍叫眼，法智叫智，類忍叫明，類智叫覺。欲界的忍叫眼，欲界的智叫智，上二界的忍叫明，上二界的智叫覺，就是八忍八智，這是一個解釋。

「又解：觀見名眼」，清清楚楚地觀到的叫眼。「決斷名智」，能夠把懷疑都斷除，毫無懷疑，決定如此，叫智。「照了名明」，明明白白、清清楚楚照見叫明。「警察名覺」，經常地在觀察、警覺，審察有沒有什麼漏洞，叫覺。「此解通三道也」，這個解釋，三道裏邊都有眼智明覺。眼智明覺，兩個解釋都可以用。

「苦諦下，有三轉十二行相」，集諦、滅諦、道諦，「各有三轉十二行相。理實總有十二轉，四十八行相」，此是苦，此應遍知，此已遍知，三個。苦諦三個，集、滅、道諦也分別三個。苦諦三轉，每一轉都有四個行相，眼智明覺，三轉有十二行相；集、滅、道諦也是三轉十二行相，一共是四十八行相。「然數等故，但說三轉十二行相」，每一個諦都是三轉十二行相，數字相等，只說一個三轉十二行相。

「毗婆沙師，所說如此」，上面是有部的說法。有部三轉十二行相，苦諦來說，這是苦諦，見道；苦要遍知，修道；已遍知，無學道，三轉。十二行相，「此苦諦」裏有四個行相，「遍知」裏有四個行相，「已遍知」四個行相，一共十二個行相。一個諦有三轉十二個行相，四個諦是十二轉四十八個行相。

若依經部，法輪非唯見道。即此三轉十二行相，所有法門教法，名為法輪。言三轉者，三周轉故。言十二行相者，三周循歷四聖諦故。謂此是苦，此是集，此是滅，此是道。此一周轉四諦，此名示相轉也。此應遍知，此應永斷，此應作證，此應修習。是第二周轉四諦也，此名勸相轉也。此已遍知，此已永斷，此已作證，此已修習。是第三周轉四諦也，此名引證轉，無學道法也。由此法門，於他相續，令解義故，此約教名法輪。於他相續，見道生時，已至轉初，故名已轉。理實三道，皆是法輪也。

「若依經部，法輪非唯見道」，經部的說法，轉法輪不但指見道，也可以指修道、無學道。「即此三轉十二行相，所有法門，名為法輪」，經部分教證兩個來說。第一個解釋依教，凡是四諦法門都是法輪。這是從教法來說，三轉十二行相的所有法門，及所有講的教言都叫法輪。

「言十二行相者，三周循歷四聖諦故」，四諦說了三遍，共十二行相。第一次四個諦，第二次講又是四個諦，第三次再講四個諦，一共講了十二次。「謂此是苦，此是集，此是滅，此是道」，這是第一周示相轉，即第一次轉法輪，把真理告訴你，這是苦、這是集、這是滅、這是道。本來你說世間是常樂我淨的。現在告訴你，這是苦，不是樂，《三歸依觀》的三轉四諦十二行相就是用經部的方式修的。

第一轉是示相轉，告訴你三界的真相：這是苦，是果，三界是苦；這是集，原因是集諦；這是滅，苦滅掉之後感得的境界；這是道，要達到滅的境界要修這個道。告訴你，利根知道之後就會見道，開悟得法眼淨。鈍根呢，這個是法，跟自己有什麼關係呢？要第二轉，再轉一次。「此應遍知，此應永斷，此應作證，此應修習」，跟自己有關係，苦要遍知，所有的苦都要知道。這是集，要永遠斷掉，不斷還會生苦。這是滅，應作證，你要證它，不證沒有用。這是道，應修行，道要修。你餓得不得了，給你一碗很好的飲食，「這個飲食好，這是頭等的營養，看上去很好，香味又好」，總是讚歎，但始終不吃。你要吃下去就不餓了，所以一定要自己修。這是第二轉，勸相轉，也叫勸轉。「此已遍知」，這個苦，我已經遍知。這是集，我已經斷完。此是滅，我已證到。此是道，我已經修。第三轉，引證轉。

在《三歸依觀》裏就是這麼三次，先是告訴你苦集滅道真相如此。第二轉，真相告訴你之後，苦要遍知，集要永斷，滅要證，道要修。有些產生懷疑：這個苦能不能遍知呢？這個集能不能斷掉呢？這個滅固然好，能不能證到呢？這個道修起來，有没有效呢？佛以自己來證明，「此已遍知」，這個苦，當下給你作證，可以遍知。「此已永斷」，我已經斷完，能斷。此是滅，我已經證到。此是道，我已經修過。是做得到的，不是騙人的。這是引證轉，也叫證轉，這是無學道。

「由此法門，於他相續，令解義故，此約教名法輪」，從教法上來說，三轉十二行相法輪，見道、修道、無學道都包在裏邊，跟有部不一樣。有部單說見道，十二轉，四十八行相。經部說一共是三轉十二行相，包括見道、修道、無學道。

第二個說法以證教來說，「於他相續，見道生時，已至轉初，故名已轉」，上面講的是教法，能說的是佛，「他相續」是聽法的人，他自己身上起了見道，這個時候叫法輪已轉。地神傳報到梵天，佛的弟子身上見道已經生起來，叫轉法輪，這是證的方面來說。

「理實三道，皆是法輪也」，初見道叫轉法輪，實際上見道、修道、無學道都是轉法輪，這是經部的意思。經部不管教也好，證也好，見道、修道、無學道都屬於法輪；而有部只限於見道叫轉法輪，各有各的依據。

學法，兩個體系的東西不能混起來，不要把有部的、經部的、唯識的、中觀的，鬍子眉毛一把抓，結果自己弄了個稀裏糊塗，自學的尤其會走這個道路。太虛法師、印順法師都指出來，《起信論》《楞嚴經》是一個體系，唯識是一個體系，中觀又是一個體系，這三個體系不能穿插。比如有一位講唯識引證《大乘起信論》，引證真如之類的東西。但是《起信論》的真如是隨緣不變、不變隨緣的；而唯識宗的真如是無爲法，沒有生住異滅，怎麼隨緣呢？體系不一樣，法相的內涵也不一樣，不能扯起來。很多人學了幾十年，這個看看，那個看看，叫他拿出整個的體系來，拿不出來。這麼說也對，那麼說也對，到底哪個對？他也搞不清楚。學法要有傳承，也是這個意思。

從此第五，明沙門果依身。論云：何沙門果，依何界得？頌曰：

三依欲後三 由上無見道 無聞無緣下 無厭及經故

「從此第五，明沙門果依身」，沙門果依什麼身來證。

「論云：何沙門果，依何界得」，引《俱舍論》，沙門果分別依什麼界的身體來得到？

「頌曰：三依欲後三」，一共四個果，開頭三個果依欲界身，阿羅漢果，三界的身都可以證。「由上無見道」，上二界沒有見道，見道決定在欲界，所以初、二、三果在欲界證，第四果通三界證。為什麼上二界沒有見道呢？「無聞無緣下」，無色界沒有聽聞正法，無色界色都沒有，哪有什麼聲音呢？「無緣下」，欲界的講經，他可不可以聽呢？無色界跟欲界有四個遠，不緣欲界，所以無色界不能見道。色界來說，「無厭及經故」，色界厭離心不強。經上有教證，說上二界沒有見道。這是證明色界、無色界都不能見道。

釋曰：三依欲後三者，初三果人，依欲界得，名三依欲。後阿羅漢，通三界得，名為後三。

「釋曰：三依欲後三者」，直接回答這個問題。初果、二果、三果必定依欲界得，所以叫三依欲。第四個阿羅漢果，三界都可以證，所以說叫後三。

問：前之二果，未離欲故，非依上得，理亦可然，如超越第三，先離欲染，云何不許依上得耶？答：頌言由上無見道，謂超越證第三果人，必入見道，色無色身，無見道故，故無上界超越證不還果也。無聞無緣下者，此明無色無見道也。謂無色中，無正聞故，又無色界，不緣下欲界故。夫入見道，要須聞教及緣欲苦，無色不然，故無見道。無厭及經故者，無厭者，明色界無見道也。夫入見道，要須厭苦，色界無厭苦，著定樂故。及經者，此是教證上界無見道也。經云：有五補特伽羅五那含也，此處通達，彼處究竟。解云：此處者，此欲界也。通達者，見道名通達，通達諦故。彼處者，彼上界也。究竟者，於彼處得涅槃也。此經不言彼處通達，明知上界，無見道也。

「前之二果，未離欲故，非依上得，理亦可然，如超越第三，先離欲染，云何不許依上得耶」，這個問題很細。前二果，預流果跟一來果，欲界的九品染沒有離掉，「未離欲故」，他們沒有超出欲界，當然不能依上界的身來證這兩個果，這個道理上可以講得通，「理亦可然」。但是第三果有不同的情況。「如超越第三」，第三果的超越證，先把初禪以上的定得到，然後再見道。這樣子的人，為什麼不允許依上界的身來得第三果呢？

「答：頌言由上無見道」，超越證第三果，必定是先斷欲界煩惱，乃至無所有處煩惱。要證三果，一定要見道，「色無色身，無見道故」，生在色界、無色界的人不能見道。見道依六地，未至、中間、四根本。欲界的人修色界定見道，生在色界的人，不可能見道。「故無上界超越證不還果也」，生到色界、無色界之後不能超越證第三果，色界、無色界不能見道。

「無聞無緣下者，此明無色無見道也」，這句話解釋無色界為什麼不能見道。「謂無色中，無正聞故」，無色界裏邊沒有聽聞正法的事情，無色界色都沒有，耳根也沒有，聲音也沒有的，這是一個原因。第二個原因，「無色界，不緣下欲界」，無色界跟欲界有四個遠，行相遠、所緣遠等等，跟欲界不相干，不緣欲界的聲音，所以說不能見道。

「夫入見道，要須聞教及緣欲苦」，見道最起碼兩個要素，一個是要聽聞正法——聞佛的正教，一個要觀欲界的苦。苦在欲界最厲害，有三惡道，有人間的苦，而色界、無色界的苦很微，出離心不強。欲界的苦觀了之後，猛利要出離。現在大家是有點無所謂，你真正看到人家受苦，如果到醫院重病號房間去陪一夜看看，或者看看歷史上一些人的遭遇，你就會生出強烈的出離心了。

漢朝的戚夫人，呂后把她手脚砍掉，眼睛挖掉，關在廁所裏，叫「人彘」，人的豬。這樣富貴榮華的人，一轉眼就受這樣的苦報，可見世間上的人哪有保證的呢？世間上的無常、苦要多觀，然後出離心纔強得起來。天上沒有這些事情，出離心、厭苦的心不夠。「無色不然，故無見道」，無色界不能見道。

「無厭及經故者，無厭者，明色界無見道也」，色界爲什麼沒有見道呢？無漏見道，需要厭苦，色界無厭苦。「著定樂故」，色界裏邊有定樂，離生喜樂、定生喜樂、離喜妙樂，這些都有樂，沒有苦，厭離心不強，所以也不能見道。

「及經故」，上界不能見道，經上有教證。「經云：有五補特伽羅，此處通達，彼處究竟」，經裏邊這麼說，有五種補特伽羅，就是五個阿那含，「此處通達」，在欲界見道，通達就是見道，「彼處究竟」，彼處涅槃。

「解云：此處者，此欲界也；通達者，見道名通達，通達諦故」，四諦道理懂了，叫通達。此處，欲界；通達，見道。彼處，色界、無色界。究竟，涅槃。經上說有五種補特伽羅，就是五種阿那含，中般、生般、有行、無行、上流，都是到上界去般涅槃的，只有現般在欲界證不還果，在欲界般涅槃。經上這個話也證明上面不能見道，一定要在欲界見道，纔到上邊去涅槃。

「此經不言彼處通達，明知上界，無見道也」，經上沒有說彼處通達，彼處究竟，只有此處通達，彼處究竟。只有欲界能見道，上界不能見道。這是經上的教證。見道只有欲界有，初果、二果、三果的人，必定依欲界身。見道是我們整個生命之流最大的一個轉折點，從凡夫轉爲聖者，色界、無色界不能見道，所以並不好。

俱舍論頌疏講記 卷二五

〔印〕世親菩薩 造論

〔唐〕圓暉法師 著疏

智敏上師 講述

〔2018 版〕

（内部整理资料 仅供学习参考）

分別賢聖品第六之四

從此第五，明六種性。就中八：一、明六阿羅漢，二、明六性先後，三、明從性果退，四、明學凡種性，五、明三退不同，六、明退果時相，七、明練根不同，八、明無學九人。此下第一，明六阿羅漢者，論云：如前所說，不動應果，初盡智後，起無生智。諸阿羅漢，如預流等，有差別不？問也。亦有。答也。云何？徵也。頌曰：

阿羅漢有六 謂退至不動 前五信解生 總名時解脫
後不時解脫 從前見至生

「從此第五，明六種性」，阿羅漢有六種種性，有學有六種種性，乃至凡夫也有六種種性。

「就中八，一、明六阿羅漢，二、明六性先後，三、明從性果退，四、明學凡種性，五、明三退不同，六、明退果時相，七、明練根不同，八、明無學九人」，六種種姓裏邊開了八科。第一科，六種阿羅漢，六種不同根性的阿羅漢。

「論云：如前所說，不動應果，初盡智後，起無生智」，前面說不動的應果，利根的阿羅漢果，盡智，解脫道起後，無間生起無生智。「諸阿羅漢，如預流等，有差別不」，阿羅漢，是不是有各式各樣的差別呢？也有差別。「云何」，什麼樣的差別？

「頌曰：阿羅漢有六，謂退至不動」，阿羅漢有六種差別，退法、思法、護法、安住、堪達、不動，一共六種。「前五信解生」，修道的時候叫信解，見道的時候叫隨信行，在阿羅漢的位置，叫退法、思法、護法、安住、堪達，這五種都是從信解轉過來的。「總名時解脫」，這五種阿羅漢都叫時解脫。得解脫的時候，需要六個條件。「後不時解脫」，只有一個不動叫不時解脫。不要靠外界條件，只要自己努力，要證就證。這一種人，「從前見至生」，以前修道位時的見至證到阿羅漢時，叫不動阿羅漢。

釋曰：契經說有六阿羅漢，一者退法，謂遇少緣，便退所得。二者思法，謂懼退失，恒思自害。三者護法，謂於前所得法，自防護。四者安住法，無勝退緣，雖不自防，亦能不退，無勝加行，亦不增進。五堪達法，謂性堪能好修練根，速達不動。六不動法，不為煩惱所退動故。

「釋曰：契經說有六阿羅漢」，經上說有六阿羅漢，把這六阿羅漢分析一下。

第一，「退法，謂遇少緣，便退所得」，碰一點點緣就要退，這是退法。

第二，「思法，謂懼退失，恒思自害」，怕退，想自己害自己。

第三，「護法，謂於前所得法，自防護」，他於前面所得的，自己能夠防護，不退掉。

第四，「安住法，無勝退緣，雖不自防，亦能不退」，假使没有很厲害的緣，即使不防護，不專門去提高警惕，也不一定會退。「無勝加行，亦不增進」，如果不用功，也不會往上進，練根再練上去不堪能。

第五，「堪達」，「謂性堪能好修練根，速達不動」，心有堪能性，歡喜練根，很快能夠達到不動阿羅漢的地位。

第六，「不動」，「不為煩惱所退動故」，不動法，無論什麼緣來都不會退，是利根阿羅漢。

要成為果上利根，因上先把自己練成利根。因上是利根，果上也是利根；因上是鈍根，果上也是鈍根。佛教裏邊没有便宜可賺，你想不用功，以為馬馬虎虎地也一樣能證到阿羅漢，不可能，證不到的。

前五種性，從先學位，信解性生，此五總名時解脫也，以要待時，方能入定，及心解脫。言待時者，時有六種：一、得好衣，二、得好食，三、得好臥具，四、得好處，五、得好說法，六、得好同學也。後不動種性，為不時解脫，謂是利根，以不待時，便能入定及心解脫故，從先學位見至性生。

「前五種性，從先學位，信解性生，此五總名時解脫也」，前面五種，從退法到堪達，在有學位的時候都是信解根性，都叫時解脫。「以要待時，方能入定，及心解脫」，要有一定的時機因緣纔能夠入定，纔能夠心解脫，把煩惱除掉。「時有六種」，有六種時候，這是因緣。

「一、得好衣」，衣服要穿得好。穿得合適，既不太熱，又不太冷。

「二、得好食」，飲食也要合適，要配胃口，適量，不多不少，這樣子纔能夠得定。脹狠了，昏沉，不能入定，不能心解脫；餓狠了，要吃東西，也不能入定。

「三、好臥具」，睡不好也不行。

「四、得好處」，好的地方。按《光記》來說，無病處是没有流行病的地方。

「五、得好說法」，要有善於說法的人來給他說法，他得了啓示之後，一用功，上路。

「六、得好同學」，有好的同學激勵他，得到幫助。得到這些因緣纔能夠入定，纔能夠解脫，這是時解脫。没有這些因緣，不能解脫。

後一種，「不動種性，為不時解脫」，不動性，不需要等待這些時機因緣。

「謂是利根，以不待時，便能入定」，利根的人，不要靠這些順緣，自己能夠入定。入定之後，心解脫，解脫那些煩惱。「從先學位見至性生」，這是從過去有學時的見至，那個利根的根性產生的。在有學的時候是見至，到阿羅漢的時候是不動。

從此第二，明六性先後。論云：六阿羅漢，所有種性，為是先有？為是後得？問也。不定。答也。云何？徵也。頌曰：

有是先種性 有後練根得

「從此第二，明六性先後。論云：六阿羅漢，所有種性，爲是先有？爲是後得」，這六種種姓，是過去本來有的，還是後來練出來的？「不定」，不一定。「云何」，怎麼不定呢？

「頌曰：有是先種性，有後練根得」，有的本來是那個種姓，也有的是後來練根，慢慢轉到利根。這兩種都有可能。

釋曰：退法種姓，必是先有。思法等五，亦有後得。謂有先來是思法姓，或有從退，練根成思，乃至不動法，如思法說。此中退法，非必定退，乃至堪達，非必能達，但約容有，建立此名。故六阿羅漢，通三界皆有。若退定退，堪達定達，是則上界，唯有安住、不動二種，闕餘四也。謂彼上界，無有退失、自害、自防，及練根故，故無餘四。

「釋曰：退法種姓，必是先有」，練根練到退法是没有的，練根是往上練。所以退法這個種姓，必定是先有的。

「思法等五，亦有後得」，思法、護法、安住等等這五個，有先得，亦有後得。「謂有先來是思法姓，或有從退，練根成思」。有的本來是思法性，那是先有的。有的是從退法練根上去成思法。乃至思法再練上去，練到護法。護法再練，成安住。安住再練，成堪達。堪達再練成不動。先有或者後面練根，兩種都可以有。

「乃至不動法，如思法說」，不動跟思法一樣，可以是本來有，也可以從退法練上來。乃至不動法，可以本來有，也可以從思法、護法、安住、堪達練上來，這各種情況可以自己去想。

「此中退法，非必定退」，所謂的退法，不是說非退不可，他不是一定退。「乃至堪達，非必能達」，堪達的人，不一定練根練到不動，他有進入不動的可能性，但是也可能，就在那裏停住了，沒有達到不動。「但約容有，建立此名」，這些名相，是根據可能性安立，並不是一定如此。

「故六阿羅漢，通三界皆有」，阿羅漢，三界裏邊都有這些根性。「若退定退，堪達定達，是則上界，唯有安住、不動二種，缺餘四也」，假使說退的決定要退，堪達的決定要達，那麼上界色界、無色界只有安住、不動兩種種姓。上界自害、自殺更不會。自護，也不需要自己防，也不要練根。上界生的聖者，不要練根。「故無餘四」，其他四個在上界就不會有。因爲是「容有」，不是決定如此的，六種阿羅漢，三界裏邊都會有。

從此第三，明從姓果退。論云：如是六種，誰從何退，爲姓爲果？頌曰：

四從種姓退 五從果非先

釋曰：不動種姓，必無退理。就前五種：唯退法一，姓必不退，謂居下故；唯思法等四，有種姓退。謂從思法退入退法，或從護法退入思法，或從安住退入護法，或從堪達退入安住，是名姓退。

「從此第三，明從姓果退」，從姓退、從果退的情況，這個複雜一點。

「論云：如是六種，誰從何退，爲姓爲果」，哪一種阿羅漢，從哪一種退下來？是退姓，還是退果？

「頌曰：四從種姓退，五從果非先」，四種要退姓，五種會退果，「非先」，非先的意思很多。

「釋曰：不動種姓，必無退理」，不動性阿羅漢，利根的，不會退。前面五種，「唯退法一，姓必不退」，退法阿羅漢的種姓不會退。「謂居下故」，下邊沒有可退的。不動是不退的。中間四個可以退種姓。「唯思法等四，有種姓退」，這四種可以從種姓退。

「謂從思法退入退法，或從護法退到思法，或從安住退到護法，或從堪達退到安住」，中間四種阿羅漢，可以退種姓。最高的不動阿羅漢不會退。最低的退法沒有地方退，這兩種種姓不退。「四從種姓退」，中間四種阿羅漢可以退姓。

五從果非先者，退法等五，皆有退果，謂退無學也。思法等四，或有姓退，或有果退，雖俱有退，然並非先。言先者，謂先學位，住思等四，今至無學，此思等四，姓之與果，必無退理，謂學無學道，所成堅故。若於無學，退法等姓，修成思等四種種姓，此名非先，是容有退，以唯無學道所成故。唯先退法，有退果義，以姓是退故，故頌言非先，不攝退法也。

「五從果非先者」，有五種阿羅漢可以從果上退。「退法等五，皆有退果」，從退法起一直到堪達，都是鈍根，都有退果的可能性。「謂退無學也」，這是退無學果。「思法等四，或有姓退，或有果退」，再總結一下，思法一直到堪達這四種，種姓退也有，果上退也有。「雖俱有退，然並非先」，雖然這個果也可以退，姓也可以退，但都是「非先」。

「言先者，謂先學位，住思等四，今至無學，此思等四，姓之與果，必無退理」，他本來的種姓，有學位的時候是思，到無學位還是思，這樣的人，果不退，姓也不退。同樣，在有學位的時候是安住，無學果的時候也是安住，那麼姓也不退，果也不退。假使不是原來的種姓，可以退。原來有學道是這個種姓，無學道也是這個種姓，那他果、姓都不退。

「謂學無學道，所成堅故」，因爲有學道、無學道都是一個種姓，這兩個無漏道成堅固，不會退。

「退法等姓，修成思等四種種姓」，假使他在無學道的時候練根，本來是退法，練到思法，或者是護法，乃至堪達。或者本來是思法，練到安住，堪達等等。原來有學的時候，不是這樣的種姓，叫非先。非先的人會退。

「以唯無學道所成故」，因為練根在無學道練的，這個果只有無學道一個道，不堅固，容有退，可能退。

「唯先退法，有退果義」，退法有退果的。「以姓是退故，故頌言非先，不攝退法也」，前面說，如果有學位是思，無學位也是思，不退。有一個例外，假使有學位是退法，無學位也是退法，還是會退。

依薩婆多宗，唯預流果，必定無退，以斷迷理見道惑故。諦理真實，楷定可依，聖慧已證，必無退理。後之三果，許有退果，以修道惑，是迷事故，事相浮偽，無定可依，斷迷彼惑，有失念退。若大眾部，預流果有退，阿羅漢無退。依經部宗，預流、羅漢，必無退果，聖道證故。中間二果，許有漏道證故，容有退也。若超越三二果，亦無有退。

「依薩婆多宗，唯預流果，必定無退，以斷迷理見道惑故。諦理真實，楷定可依，聖慧已證，必無退理」，照有部的說法，預流果決定不退，因為他斷的是迷理的惑、見道的惑，「楷定可依」，決定可依據，不會迷惑。「聖慧已證」，無漏的慧已經證到這個道理，必定不會再退。

「後之三果，許有退果，以修道惑，是迷事故，事相浮偽，無定可依，斷迷彼惑，有失念退」，有部的說法，見道的惑，理上的道理是可以肯定的，聖慧證到這個道理之後決定是不會退；而事相上的道理，修道時斷的迷事惑，却不像理那樣可以搞得清楚。「諦理真實」，「事相浮偽」，兩個是相對的，相反的。一個是偽，一個是真。一個實，一個是浮。這個事相，不是那麼真實。事沒有一定的道理可以依的。講教條、講原則是很好講的，但事上要去行，却不是那麼簡單。你如果要硬邦邦地把它套上去的話，有的會出亂子的。事跟理要協調很困難。迷事的惑斷后可能會退。

「有失念退」，有的時候正念失掉會退。初果見理不退。二、三、四果斷修惑，可能退。

這裏牽涉到一個問題，非先，先證的果不會退的，後證的要退。假使預流果，第一個果是最初所證的果，是不退的。一來、不還，如果是超越證的，已經斷了六品的惑，一見道就證一來果，那麼這個果不退。超越證的第三果也是，先把欲界的九品斷完再見道，第一次一下子證第三果的，這個三果也不退。反過來，如果先得初果，後來再斷欲界六品證二果，這個二果是後證的，會退。假使證二果之後，再證三果，這個三果也會退。再證四果，這個四果也會退，這是有部的說法。

有部的說法不是那麼機械的，預流果不退，二、三果後得的會退。二、三果裏邊，如果是先得的，超越證的也不退。非先又多一層意思，這個意思這裏沒說。

大眾部的說法，「預流果有退」，預流果會退，而阿羅漢果不退。

經部的說法，預流、阿羅漢都不退。爲什麼？這是無漏道證的。預流果是八忍八智最後道類智證的，不退。阿羅漢，斷有頂的第九品煩惱，金剛喻定，也不退，都是無漏道證的。中間的兩個果，可以有漏道證，可以退。

這是三個部三種不同的說法，每一部都有它的依據，都有它的體系，都有它的修證，所以，不能混淆。

「若超越三二果，亦無有退」，超越證，是見道之後無漏道證的，也不退。超越證的二、三果也不退。這個經部、有部有相同之處。

依經部宗，阿羅漢果，有六種者，約現法樂住，有退不退，非約退果，若得果姓，皆名不動，無六種也。現法樂住者，有漏四靜慮也。退此靜慮，名爲退法；思此靜慮，名爲思法；護此靜慮，名爲護法；安住靜慮，名爲安住法；堪達靜慮，名堪達法；不退靜慮，名不退法。約現法樂住，分六種姓也。

根據經部宗，阿羅漢退的是現法樂住，不是退果。「依經部宗，阿羅漢果，有六種者」，阿羅漢分六種果是對現法樂住來說的，有退、有不退。「非約退果」，果是不會退的。修四靜慮，離開欲界的五欲之樂，有善法的樂，叫現法樂住，現前受到善法的樂。四靜慮都有現法樂住。定中的那些樂住會退，而果是不會退的。

「若得果姓，皆名不動，無六種也」，經部說果是不會退的，沒有六種差別。這六個差別指現法樂住有差別。

什麼叫現法樂住？「有漏四靜慮也」，四根本定，阿羅漢會退。這個定可能要退的，叫退法。爲了保這個靜慮，經常思惟如何不退，是思法。想辦法如何保護它，不使它退，護法。不保護，沒有特別的原因也不會退，叫安住。能夠達到不退，叫堪達。有些不退靜慮，不動。按經部來說，阿羅漢果不會退，對現法樂住來說，分六種。

從此第四，明學凡種姓。論云：唯阿羅漢種姓有六，爲餘亦有六種姓耶？設有，皆能修練根不？頌曰：

學異生亦六 練根非見道

釋曰：有學與異生，種姓皆有六，以應果六種。因有學、異生，種姓有六，故無學中，有六種也。然於見道，必無練根，以見道速疾，無容起彼練根加行故。

「從此第四，明學凡種姓」，有學跟凡夫的種姓。「論云：唯阿羅漢種姓有六，爲餘亦有六種姓耶」，是不是只有阿羅漢有這六種種姓？其餘的有學、凡夫，是不是也有六種種姓呢？「設有，皆能修練根否」，假使有，他們是不是也都能夠修練根？

「頌曰：學異生亦六，練根非見道」，不但阿羅漢有六種，有學跟異生也有六種。這裏有一個簡別，見道的有情不能練根。

「有學與異生，種姓皆有六，以應果六種。因有學、異生，種姓有六，故無學中，有六種也」，阿羅漢的六個種姓，還是從異生、有學來的。

「然於見道，必無練根」，但是見道的時候不能練根。「以見道速疾」，見道的時候跟法輪一樣的，十五刹那，中間一個插針的縫都沒有。「無容起彼練根加行故」，練根要用功、加行，見道的時候，中間一刹那也不能停，加行插不進去。沒有加行怎麼練根呢？所以見道的時候沒有練根的。

從此第五，明三退。論云：如契經說，我說由此所證四種增上心所、現法樂住，隨一有退，所得不動心解脫身作證，我決定說無因緣從此退，如何不動法，退現法樂住？頌曰：

應知退有三 已未得受用 佛唯有最後 利中後鈍三

「從此第五，明三退」，退有三種。一般認為，退總是不好的，但退裏邊，也有不是不好的。

「論云：如契經說」，這裏引經裏的一句話。「我說由此所證四種增上心所、現法樂住，隨一有退」，佛說，增上心所，殊勝的三摩地，證到四種增上心所及現法樂住，就是四種根本定，隨哪一個都可以退。「所得不動心解脫身所證，我決定說無因緣從此退」，而所證到的不動心解脫身所證，就是證阿羅漢果，決定說沒有因緣退。不動的阿羅漢心解脫，身作證，決定不會退，「無因緣從此退」。從這裏邊挖掘出一個問題出來，不動阿羅漢，果是不退，但這個增上心所的現法樂住會退，經部說退現法樂住是前面的五種鈍根，不動的阿羅漢是不退的，經上這句怎麼說會退呢？

「頌曰：應知退有三，已未得受用，佛唯有最後，利中後鈍三」，有三種退。一是已得退，已經得到失掉，這是真的退。二是未得退，沒有得到那些功德也叫退，這不是真的退。三是受用退，這個功德現前的時候，其他功德隱在裏邊，這叫受用退。功德的功能沒有顯出來。佛也有最後的受用退。

「利中後鈍三」，利根阿羅漢，有中後兩種退，未得退與受用退。還沒有得到的，叫未得退。證到沒有拿出來用，叫受用退。鈍根的這三種退都有。這三種退，經上說現法樂住的退不是真的退，是受用退。所以經上的話沒有矛盾。如果沒有世親菩薩的解釋，自己就會搞不懂。

阿難尊者，受佛的囑咐要住在娑婆世界度衆生。他一百二十歲的時候，有一次在一條河邊，看見一個小沙彌在念經，「人生一百年，不聞水老鶴，不如生一日，而得見聞之」。阿難一聽知道這個沙彌背錯了。於是教他，「人生一百年，不聞生滅法，不如生一日，而得見聞之」，只要一刹那能夠聽到生滅法，比一百年虛度要好得多，要超勝。這個沙彌也就照着背了。結果過了幾天，尊者再看見那個小沙彌，

他還是按他原來錯誤的念。阿難尊者奇怪問他原因，原來小沙彌的師父認為尊者一百二十歲了，記錯了，讓小沙彌不要改。這樣，阿難尊者很嘆惜，他是多聞第一，沒有記錯，「如是我聞」，一切經都是他背下的。那個小沙彌的師父不學無聞搞錯，還要怪阿難錯，這樣阿難尊者就入涅槃，因為不起作用了。阿羅漢不會背錯的。不能按照世間搞學問的一套去考證佛經，考證來考證去，到後來就會推出佛說的話也靠不住了。

經裏這句話本沒有矛盾，自己不能解釋，聽不懂，那是自己智慧不夠。怎麼辦呢？跟世親菩薩學。不學，哪有那麼大的智慧呢？

這一類的問題很多，都是要學纔能解決。那些不要學的人，眼睛閉起來就修，真可惜，年紀輕輕，信心蠻好，肯苦行，就是不要學。認為學法沒有用，心地開了之後纔是真的證到。心地怎麼開呢？學法就是開心地呀！戒定慧，聞思修，煖、頂、忍、世第一見道，無漏法就來了。前面都不要，空中樓閣怎麼來呢？這樣的人，不曉得有多少。所以，一定要學法。

釋曰：退有三者：一、已得退，謂退已得殊勝功德法故；二、未得退，謂約未得殊勝功德，即名為退故；三、受用退，謂已得功德，於受用時，不現在前，名為退也。佛唯有最後者，佛唯有後一受用退，以具衆德，無容一時頓現前故。利中後者，利謂不動羅漢，有中、後二退，中謂未得退，後謂受用退，以利根故，無已得退。鈍三者，鈍謂退法等五，此具有三退也。經言不動法退現法樂住者，約受用退，非餘二退，故無有退。

「釋曰：退有三者」，退有三種。「一、已得退，謂退已得殊勝功德」，殊勝功德得到之後，碰上不好的緣失掉了，這是真的退。這種案例經上有很多。

「二、未得退，約未得殊勝功德，即名為退」，功德沒有得到也叫退，還沒有得到。

第三，「受用退，謂已得功德，於受用時，不現在前，名為退也」，功德沒有失掉，但是現前沒有去用，這是受用退。「佛唯有最後者」，佛也有受用退。「佛唯有後一受用退，以具衆德，無容一時頓現前故」，佛德是萬德具備，也不可能在一剎那裏邊，什麼功德都顯出來，那些沒有顯的就是受用退。所以，有部說佛也有受用退。佛尚且還有退，不動阿羅漢當然還是有的。

「利中後」，利根的阿羅漢，有中後兩種退。「利謂不動羅漢，有中、後二退」，中退是未得退，未得到的功德也叫退。後退，受用退。「以利根故，無已得退」，因為利根已經得到的不會退，沒有第一個退。

「鈍三」，鈍根的阿羅漢，「鈍謂退法等五」，退法、思法、護法等等，這五種根性已得退，未得退，受用退三種都有。

「經言不動法退現法樂住者，約受用退」，經裏邊說不動法的阿羅漢，「所證四種增上心所、現法樂住，隨一有退」，這個現法樂住指四根本靜慮，四個根本靜

慮有的時候不現在前，受用退。現初禪的時候，二禪、三禪、四禪沒有現。現四禪的時候，初禪等沒有現，現其他功德，這四種靜慮都沒有現。經裏指的是這個受用退。所以，經過世親菩薩解釋，經上根本沒有矛盾。「非餘二退，故無有退」，所以經上說的不動法的阿羅漢退現法樂住是受用退，這個時候作用沒有現前，並不是未得退，也不是已得退。真正不動的阿羅漢並沒有退。

從此第六，明退果相。論云：諸阿羅漢，既許退果，爲更生不？諸住果時，所不作事，退時作不？問也。不爾。答也。何緣？徵也。頌曰：

一切從果退 必得不命終 住果所不爲 慚增故不作

「從此第六，明退果相」，阿羅漢退果是怎麼一回事呢？

「論云：諸阿羅漢，既許退果，爲更生不？諸住果時，所不作事，退時作不」，既然有部說阿羅漢會退，退後還能不能生起來？「諸住果時，所不作事」，本來阿羅漢果時不會做的壞事，退後會不會做？「不爾」，不會。「何緣」，爲什麼原因呢？

「頌曰：一切從果退，必得不命終，住果所不爲，慚增故不作」，不論從哪一個果退的，沒有命終之前，決定還要回復他的果，因爲這個退是失念，並不是全部功德失掉，所以在命終之前，決定會恢復他原來的果位。第二個問題，在果上所不做的事情，因爲他慚愧心增長，本來阿羅漢不做的壞事情，退了之後也不會做，不會墮落。

釋曰：一切果退，須臾必得，無有命終而不得者。若命終者，修梵行果，應非安隱，可委信處。又住果位，所不作業，於果退時，慚愧增故，亦必不造，譬如壯士，雖蹶不仆。

「釋曰：一切果退，須臾必得，無有命終而不得者」，一切果退，不管是哪一個果有退的，很快就恢復，絕對沒有命終而不得者。

「若命終者，修梵行果，應非安隱，可委信處」，假使說果證到之後會退，退掉之後，還沒有恢復就死掉，那麼修梵行這個果就靠不住，不安穩，也不可相信。辛辛苦苦證一個果，一退之後又去輪迴，白辛苦了。這不會！得了果雖然退，決定不會命終，再輪迴（退後再得前決定不會命終）；或者說三果退後，又到欲界去，不會這樣子的。

「又住果位，所不作業，於果退時，慚愧增故，亦必不造」，在果上不做的事情，不好的事情，即使退了之後，因爲慚愧心增長，有增上的慚愧心護持，也不會做。打個比喻，「譬如壯士，雖蹶不仆」，壯士，很有力的人，練武的，絆了一跤，但不會倒下去。馬上就站穩的。得了果的人也一樣，雖然退，但不久還是恢復的。

從此第七，明練根不同。論云：如上所說，有練根得，無學、有學，正練根時，各幾無間、幾解脫道？第一問也。何性攝？第二問也。何所依？第三問也。頌曰：

練根無學位 九無間解脫 久習故學一 無漏依人三
無學依九地 有學但依六 捨果勝果道 唯得果道故

「從此第七，明練根不同。論云：如上所說，有練根得，無學、有學」，前面說無學、有學都有練根得到的。「正練根時，各幾無間、幾解脫道」，練根的時候，要修加行，這個加行有幾個無間道？有幾個解脫道？「何性攝」，攝什麼性？「何所依」，依什麼？

「頌曰：練根無學位，九無間解脫，久習故學一」，練根在無學道的時候，要九個無間道、九個解脫道。在有學的時候，一個無間道，一個解脫道。練根是屬於無漏性的。依三洲人間的身，北俱盧洲沒有，天上沒有。天上不會退，不要練根。

「無學依九地」，無學的要練根，依九個地。「有學但依六」，無漏的六地。「捨果勝果道，唯得果道故」，在練根的時候，把前面鈍根的果跟勝果道捨掉，得到利根的果道。

釋曰：初三句答初問，第四句無漏兩字，答第二問，依人三已下，答第三問。練根無學位，九無間解脫，久習故者，此明練根，於無學位退法等五，轉一一性，各九無間、九解脫道。猶如初得阿羅漢果，以九無間、九解脫道也。彼鈍根性，由久串習故，須九無間、九解脫，學無學道所成堅故，名為久習。學一者，有學位中，轉一一性，各一無間、一解脫道，非久習故。猶如初得預流果，以一無間道類忍也、一解脫道道類智也。

「釋曰：初三句答初問」，前面三句答第一個問題，練根的時候幾解脫？幾無間？「第四句無漏兩字，答第二問」，是什麼性？無漏性。「依人三已下」，第三個問題，依什麼人來練根。

「練根無學位，九無間解脫，久習故」，在無學的時候練根，假使退法、思法、護法等等，要一個一個練上去，每轉一個性，要九個無間道、九個解脫道。

「彼鈍根性，由久串習故，須九無間、九解脫」，因為無始以來，都是鈍根，到阿羅漢還是鈍根，練根要加功用行，要九個無間道、九個解脫道，因為久習故。

「學無學道所成堅故」，這個久習不是時間的久，而是因為在有學道、無學道的時候都是這個種姓，是兩個道所成，堅固，叫久習。在阿羅漢的時候要九個無間、九個解脫道轉一個種姓，轉五個種姓是四十五。

「學一」，有學位轉要容易一些，轉一個種姓，只要一個無間道、一個解脫道。因為「非久習故」，只有有學道，沒有無學道，非久習故，跟無學不一樣。

「猶如初得預流果，以一無間、一解脫道」，跟初得預流果一樣的，一個無間道（道類忍）、一個解脫道（道類智）。有學位練根都是這個方式。

無漏者，明練根道，唯無漏性，以增上故。依人三者，依身門也。唯人三洲，能修練根，天趣中無，謂無退故。無學依九地者，依地門也。謂無學練根，依未至、中間、四禪、三無色也。有學但依六者，有學練根，但依六地，於前九地，除後三也。捨果勝果道，唯得果道故者，明有學依六地所以也。夫轉根者，容捨果道及勝果道向道是也，所得唯果，非是向道，必無學果，無色地攝。故學練根，但依六地。

「無漏」，練根屬於無漏性。「以增上故」，這是往上增的，不是有漏的，是無漏的。以殊勝的緣故，增上也可以叫殊勝。

「依人三」，依什麼身來轉身呢？「依身門也，唯人三洲，能修練根」，只有在三洲的人能夠練根。「天趣中無，謂無退故」，天上不要練根，他本來不退，不要練。人間需要練根，北俱盧洲談不上練根。

「無學依九地」，無學練根依九個無漏地，就是「未至、中間、四禪、三無色」。

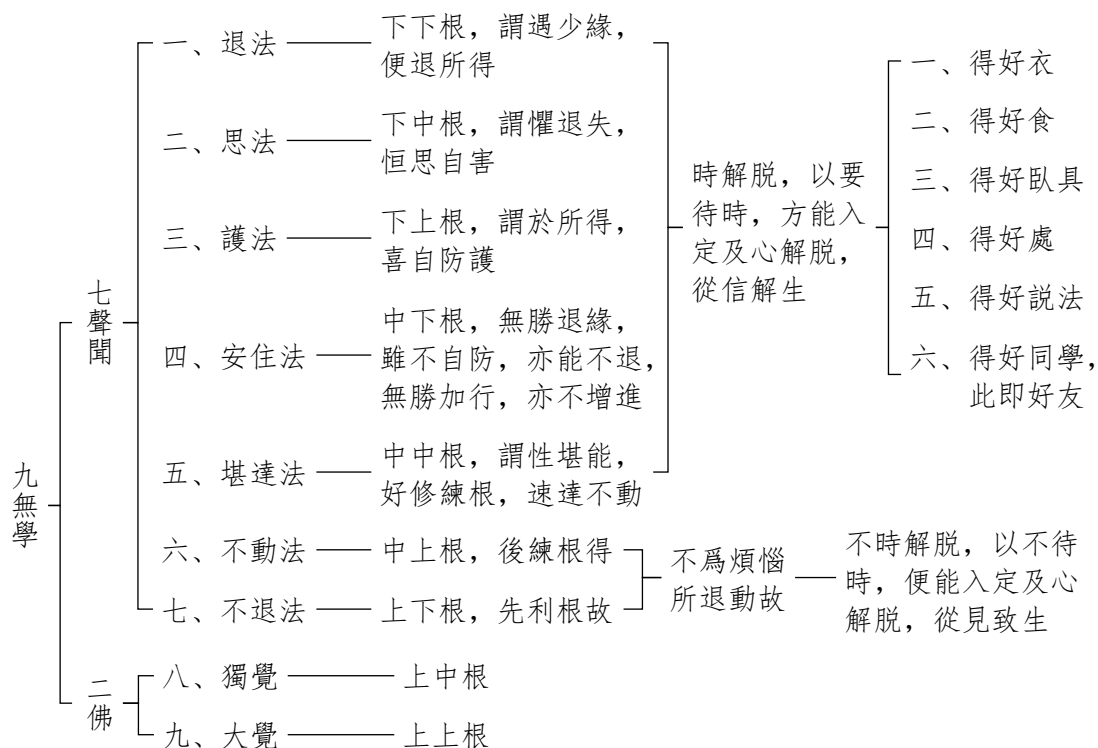
「有學練根，但依六地」，未到、中間、四根本，沒有三無色。

「捨果勝果道，唯得果道故」，有學為什麼要依六地？「夫轉根者，容捨果道及勝果道」，他本來是有果道的，鈍根的果道要捨掉，勝果道要捨掉。得到利根的果。「非是向道」，因為得到的是果道，不是向道。

「必無學果，無色地攝」，有學的果，初、二、三果都是色界的，沒有在無色地，所以三無色不要。「故學練根，但依六地」，阿羅漢有依無色界的，有學都是依六地練根。

從此第八，明九無學。論云：諸無學位，總有幾種？由何差別？頌曰：
七聲聞二佛 差別由九根

【表六 - 一八：九無學】



「從此第八，明九無學」，無學果又分九種。「論云：諸無學位，總有幾種？由何差別」，不但是阿羅漢，還有獨覺，大覺，都叫無學。總的無學位，一共有多少種？以什麼來差別？

「頌曰：七聲聞二佛，差別由九根」，無學總的有七個聲聞、二個佛（獨覺跟大覺）。「差別由九根」，差別由九品的根來分，聲聞裏邊分七種，佛一種，獨覺一種，一共九種。

釋曰：無學有九，謂七聲聞，退法等五，不動分二，一名不退，先利根故，二名不動，後修得故。言二佛者，謂獨覺、大覺也。此聖差別，由下下等九品根異，故成九聖也。

「無學有九，謂七聲聞」，聲聞前面說六種，怎麼有七種呢？「退法等五」，退法、思法、護法、安住、堪達，這是一樣的。這裏不動分兩種，「一名不退，先利根故，二名不動，後修得故」，一，是原來利根的叫不退；二，後來從鈍根練根練出來的利根叫不動。所以把聲聞分七種。

二佛，一個獨覺，一個大覺，佛就是覺。「此聖差別，由下下等九品根異，故成九聖也」，這九種無學的差別，是由根器的不同來分的。下下根、下中根、下上根，乃至上下根、上中根、上上根不同，分九個品類。相應地，退法是下下根，思法是下中根，護法是下上根，乃至不退是上下根，獨覺是上中根，大覺（世尊）是上上根。

從此大文第二，明七聖人。就中分二：一、建立七聖，二、明慧俱解脫。

七種聖人，是經上的名相，要把它解釋清楚。現在的人根器差，如果從大藏經裏邊拿一本經來，很不容易理解佛說的意思。菩薩慈悲，著論來解釋經，使我們能夠理解佛的原意。如果不通過菩薩的論，只用自己的腦袋來做註解，那差得太遠了。

論解釋經，一種是釋經論，一種通經論。釋經論是挨着講的，一句經，一句解釋。通經論是把整部經聯繫起來，組成一個體系，有組織、有次第地給你講。這些都是菩薩悲心和智慧的結晶。前兩天有人在說，《大般若經》六百卷，有人已經看了幾遍，能夠講下來。講下來談何容易啊！彌勒菩薩的《現觀莊嚴論》八品七十義，這是把《大般若經》的精要都提出來了，你有没有這個智慧？《大般若經》看了幾遍，你能不能把七十義標出來，每一個義在哪裏？哪一部分講什麼？你能不能把八品的體道果拿出來？恐怕做不到。因為直到現在，解釋《大般若經》就這麼一部《現觀莊嚴論》。《現觀莊嚴論》的註解倒有很多。真正要通《大般若經》，非從《現觀》下手不可。離開《現觀莊嚴論》，即使《大般若經》天天念，念到不起妄想很好，也是種個種子，要真正理解恐怕還早，要證到更難。修觀怎麼修，你怎麼看出來呢？除了《現觀》，想理解《大般若經》的智慧，恐怕一般末法時期的人做不到。

真正學通佛的經，非從論下手不可。這是一個方便、善巧，不能說論是菩薩著的，不如學經，這個是誤會。有些人學法缺少善巧方便，以為經是最高的，學經不要學論；生圓次第是最高的，就要學生圓次第，下邊的不要學；研究院是最高的，就要進研究院，小學、中學、大學都不要學，這樣的人，你看看是怎麼樣的呢？

「從此大文第二，明七聖人」，有七種聖人。「就中分二：一、建立七聖，二、明慧俱解脫」，一個慧解脫，一個俱解脫。

且初七聖者，論云：學無學位，有七聖者，一切聖者，皆此中攝，一隨信行，二隨法行，三信解，四見至，五身證，六慧解脫，七俱解脫。依何立七？一問。事別有幾？第二問也。頌曰：

加行根滅定 解脫故成七 此事別唯六 三道各二故

「論云：學無學位，有七聖者，一切聖者，皆此中攝」，這裏又講七種聖人，來總括一切有學、無學。

「一隨信行，二隨法行，三信解，四見至，五身證，六慧解脫，七俱解脫。依何立七」，依據什麼來安立呢？「事別有幾」，差別有多少？

「頌曰：加行根滅定，解脫故成七」，這兩句解釋以什麼來安立七個。「此事別唯六，三道各二故」，實際上七個的差別，只有六個體。「三道各二故」，見道、修道、無學道，每一個道安兩個聖者，中間一個是插進去的。

釋曰：初兩句答初問，下兩句答第二問。依加行異，立初二聖，謂先加行，隨信他語，及自隨法行也。依根不同，立次二種。鈍根名信解，利根名見至也。依得滅定，立身證名。依解脫異，立後二聖。謂由慧力，離煩惱障，名慧解脫，兼得滅定，離解脫障即滅定障，名解脫障，不染無知為體，名俱解脫，離定慧障，名之為俱。此名雖七，事體唯六，謂三道各二故。且見道立二，謂信、法二行；修道立二，謂信解、見至；無學道立二，謂時解脫、不時解脫。故約三道，事唯有六。

「釋曰：初兩句答初問，下兩句答第二問」。根據加行、根、滅定、解脫這四個條件來安立七聖者。

依「加行異」，加行的不同，安立兩種聖者，隨信行、隨法行。「謂先加行，隨信他語，及自隨法行也」，加行的時候，一種是聽人家的話而做的，另一種是自己學法，依法決擇而做的。隨信行是鈍根，隨法行是利根。

「依根不同，立次二種」，根機的不同，立信解、見至兩種。隨信行，進入修道的時候是信解，隨法行到修道的時候是見至。

「依得滅定，立身證名」，最後一個滅定，阿羅漢或者不還果，得滅盡定的安立為身證。

「依解脫異，立後二聖」，解脫的不同，立後面的慧解脫、俱解脫兩種。「謂由慧力，離煩惱障，名慧解脫」，以無漏的慧，把煩惱障斷掉，這種阿羅漢叫慧解脫。「兼得滅定，離解脫障」，假使慧解脫之後又得到滅盡定，把解脫障也斷掉，叫俱解脫。

什麼叫解脫障呢？就是定障。「即滅定障，名解脫障，不染無知為體」，定裏邊的障滅掉。解脫障的體不是煩惱，是不染無知。慧解脫的阿羅漢，煩惱障是斷完，但是不染無知沒有碰到。俱解脫的阿羅漢，「離定慧障，名為俱」，既離定障，又離慧障，叫俱解脫。

「此名雖七，事體唯六」，總的說，名義是七個體只有六種。「謂三道各分二故」，三個道，見道、修道、無學道，每一個道都有利根、鈍根兩種。「謂信、法二行」，隨信行是見道的鈍根，隨法行是利根。修道時的兩種，信解是鈍根，見至是利根。無學道的兩種時解脫是鈍根阿羅漢，不時解脫是利根阿羅漢。真正的體是這六個。

從此第二，立俱慧解脫者，論云：何等名俱及慧解脫？頌曰：
俱由得滅定 餘名慧解脫

〔表六 - 一九：俱、慧解脫〕

阿羅漢	俱解脫	——	得滅定者，名俱解脫。先由慧力解脫惑障，又得滅定解脫定障，故名爲俱
	慧解脫	——	未得滅定，唯由慧力於煩惱障得解脫，未離定障不得名俱

「從此第二，立俱慧解脫者。論云：何等名俱及慧解脫」，什麼叫俱解脫、慧解脫？

釋曰：六種羅漢，得滅定者，名俱解脫。先由慧力，解脫惑障，又得滅定，解脫定障，故名爲俱。餘名慧解脫者，餘謂未得滅盡定阿羅漢也，此名慧解脫，唯由慧力，於煩惱障，得解脫故，未離定障，不得名俱。

「釋曰：六種羅漢，得滅定者，名俱解脫」，六種阿羅漢裏邊，不管哪一種，只要得了滅盡定的就叫俱解脫。所以俱解脫不一定是利根。

「先由慧力，解脫惑障，又得滅定，解脫定障」，先用無漏慧的力量，把煩惱障去掉，解脫惑障；然後得滅盡定，把定障也去掉，解脫定障。定慧的障全部除掉，叫俱解脫。

「餘謂未得滅盡定阿羅漢也」，沒有得到滅盡定的阿羅漢，叫慧解脫。「唯由慧力，於煩惱障，得解脫故」，單是用淨慧的力量把煩惱障斷掉，「未離定障，不得名俱」，定的障沒有除掉，這樣只能是慧解脫。

所以，阿羅漢有俱解脫、慧解脫，這裏邊各有利鈍二根。

從此大文第三，明學無學滿。論云：如世尊說，五煩惱斷五下分結，那含斷也，不可牽引不爲欲惑牽引，未名滿學。已上經文，下依經問也。學無學位，各由幾因，於等位中，獨稱爲滿？頌曰：

有學名爲滿 由根果定三 無學得滿名 但由根定二

「從此大文第三，明學無學滿」，怎麼樣有學算圓滿？怎麼樣無學圓滿？

「論云：如世尊說，五煩惱斷，不可牽引，未名滿學」，經裏邊有這麼一句話，五順下分結這五種煩惱斷後，欲界的煩惱不能牽住它，這樣子的人還不能叫圓滿的有學。「學無學位，各由幾因，於等位中，獨稱爲滿」，學是初果、二果，三果，無學是阿羅漢，他們各由幾個因素，在各各相應之位中叫滿？

「頌曰：有學名爲滿，由根果定三，無學得滿名，但由根定二」，有學稱滿有三個原因，根滿、果滿、定滿。無學的滿只有兩個原因，根滿，定滿，「根定二」。

釋曰：有學名滿，具由三因：一、由根滿，謂是利根；二、由果滿，謂得不還；三、由定滿，謂得滅盡。有有學者，唯由根滿，謂諸見至，未離欲染，由見至故，名為根滿，未離欲故，無餘二滿。有有學者，唯由果滿，謂信解不還，未得滅盡定，是不還故，名為果滿，謂是信解，不名根滿，未得滅盡定，非定滿也。有有學者，由根果故，亦得滿名，謂見至不還，未得滅盡定，由見至不還故，名根果滿，未得滅盡定，不名定滿。有有學者，由果定故，亦得滿名，謂諸信解，得滅盡定，非見至故，不名根滿。有有學者，具由三滿，謂諸見至，得滅盡定，夫得滅盡定，必是不還，故具三滿。

「釋曰：有學名滿，具由三因」，有學滿有三種原因。「一由根滿，謂是利根」，在根方面圓滿，是利根。「二由果滿，謂得不還」，不還果在有學裏是圓滿的，所以果滿得不還。「三由定滿，謂得滅盡定」，定圓滿的，得滅盡定。三種都圓滿的叫圓滿的有學。

「有有學者，唯由根滿」，有些有學只有根滿，見至利根，根是圓滿的。「未離欲染」，沒有離欲，不還果沒有得到，果不滿。滅盡定肯定得不到，定也不滿。只有一個根滿，不能叫圓滿。

「有有學者，唯由果滿，謂信解不還，未得滅盡定」，是不還果，果滿，但他是信解鈍根，根不滿，又沒有得滅盡定，定也不滿。這也不圓滿。

「有有學者，由根果故，亦得滿名」，根是滿的，果也滿的，但是滅盡定沒有得到。根滿，是見至，利根。果滿是不還果，有學最高。「未得滅盡定，不名定滿」，還沒得滅盡定，定不滿。三個裏邊缺一個，不能叫有學的滿。

「有果定故，亦得滿名」，果是滿的，不還果，滅盡定也得到的。「謂諸信解，得滅盡定」，信解是鈍根，根不滿，滅盡定得到的決定是三果。因為「非見至故，不名根滿」，不是見至，根不滿。不能叫有學的滿。

「有有學者，具有三滿，謂諸見至，得滅盡定」，見至，利根，得滅盡定，定滿。「夫得滅盡定，必是不還，故具三滿」，滅盡定得到，有學裏邊決定是不還果。果也滿，根也滿，定也滿，這三種條件都具足叫有學的滿。

現在回過去看前面經裏說的話，五個煩惱斷，得阿那含，果滿。「不可牽引」，欲界的煩惱牽不動了。是不是利根呢？沒有說。滅盡定得了沒有呢？也沒有說。

「未名滿學」，根滿、定滿都沒有說，當然不能叫滿。

從這裏邊可以看到，得到滅盡定不一定是利根，信解得滅盡定的也有。所以，得滅盡定跟鈍根、利根是兩碼事。

無學名滿，但由二因，一謂根滿，二謂定滿。無學位中，皆是無學，無非果滿，故無由果，名為滿也。有諸無學，唯由根滿，謂不時解脫，未

得滅盡定；有唯定滿，謂時解脫，得滅盡定；有具二滿，謂不時解脫，得滅盡定。思而可知。

「無學名滿，但由二因」，無學裏邊只要兩個因素：一是根滿，二是定滿。「無學位中，皆是無學，無非果滿」，有學的果有初果、二果、三果，無學只有一個果，沒有果滿不滿的問題。「故無由果，名為滿也」，只是根滿、定滿的問題。

「有諸無學，唯由根滿」，下邊舉例，有的無學根是滿的，但是定不滿。「謂不時解脫，未得滅盡定」，不時解脫是利根，但是滅盡定沒有修到，這就是不滿的無學，利根不一定得滅盡定。「有唯定滿，謂時解脫，得滅盡定」，鈍根也可以得滅盡定，根不滿，定滿。這兩種都不能叫滿的無學。

「有具二滿，謂不時解脫，得滅盡定」，這是無學的滿。「思而可知」。

從此大文第三，明諸道差別。就中分六：一、明四道，二、明四通行，三、明菩提分法，四、明證淨，五、明正智解脫，六、明厭離通局。且初明四道者，論云：廣說諸道，差別無量，謂世出世，見道修道等，略說幾道能遍攝耶？頌曰：

應知一切道 略說唯有四 謂加行無間 解脫勝進道

「從此大文第三，明諸道差別」，所修的道也有各式各樣的差別。

「一、明四道，二、明四通行，三、明菩提分法，四、明證淨，五、明正智解脫，六、明厭離通局」，一共分六科。

第一，「明四道」，「論云：廣說諸道，差別無量」，廣泛地說，道的差別很多。「謂世出世，見道修道等，略說幾道能遍攝耶」，是不是可以簡單地說幾個道，把它全部攝攏來。

「頌曰：應知一切道，略說唯有四」，不管出世間的、世間的，見道、修道、無學道、有漏、無漏等等，總括下來，一切道可以說只有四種。「略說唯有四」，哪四種呢？「謂加行無間，解脫勝進道」，加行道、無間道、解脫道、勝進道四個道。

釋曰：加行道者，謂引無間道前之加行也。無間道者，謂諸斷惑道也。解脫道者，無間道後，名解脫道，謂已解脫所應斷障，最初所生。勝進道者，除前三外，所餘諸道，漸勝進故，即解脫道後，所起諸道也。

「釋曰：加行道者，謂引無間道前之加行也」，要進無間道，前面的加行叫加行道。什麼叫無間道？「謂諸斷惑道也」，正在斷煩惱的那個道是無間道。什麼叫解脫道？「解脫道者，無間道後，名解脫道」，煩惱斷掉，擇滅得得到的，無間以後緊挨着的一剎那，叫解脫道。「謂已解脫所應斷障，最初所生」，把所要斷的煩惱障斷掉，最初生的那個道是解脫道。解脫道之後再往前進，是勝進道。「除前三外，所餘諸道，漸勝進故」，除前面三個道之外，其餘的道，一個一個往上進的，

「即解脫道後，所起諸道也」，解脫道之後再往上進是勝進道。這樣四個道可以把一切道都包在裏邊。

問：道義云何？答：謂涅槃路，乘此能往涅槃城故；又解：道者，謂求所依，依此尋求涅槃果故。

「問：道義云何」，道是什麼呢？

「答：謂涅槃路」，到涅槃的路。所謂「天堂是快樂的」，或者「要把小我歸成大我」，這些都談不上涅槃路。涅槃寂靜，沒有貪瞋癡，沒有苦的果。真正通向涅槃的路是道。菩提、涅槃兩個概念，從這邊說是菩提，從那邊說是涅槃。

「乘此能往涅槃城故」，乘這個道能走上涅槃城。《法華經》說，二乘是化城，到涅槃道太長，根機差的人吃不消，不想走。於是就設方便，先到那個很好的城裏，這段路比較近，走到那裏再跟他說這是化城，那個時候，他已經得到甜頭，肯往前走了。所以真正通達涅槃的道路，叫道。

「又解：道者，謂求所依，依此尋求，涅槃果故」，什麼叫道？我們要依靠一個東西，達到涅槃的果，和「路」差不多的意思，用走路來比喻，是路。從方便所依靠來說是道。

從此第二，明四通行。論云：道於餘處餘經處也，立通行名，以能通達趣涅槃故，此有幾種？第一問也。依何位立？第二問也。頌曰：

通行有四種 樂依本靜慮 苦依所餘地 遲速鈍利根

「從此第二，明四通行」，四通行，《法蘊足論》裏邊講了很多。以前我們是拿來參考的，你們有書的也可以參考。

〔表六 - 二〇：四種通行〕

四種通行	{	苦遲通行 — 鈍根名遲，行稽遲故	{	若依無色、未至、中間，名苦通行。以不攝支，止觀不等，艱辛轉故，名之爲苦，非苦受也
		苦速通行 — 利根名速，通境疾故		
	{	樂遲通行 — 鈍根名遲，行稽遲故	{	道依四根本靜慮，名樂通行。以攝受支，止觀均平，任運轉故，名之爲樂，非樂受也
		樂速通行 — 利根名速，通境疾故		

「論云：道於餘處，立通行名」，道在其他地方也叫通行。通行和道是不是差不多？「以能通達趣涅槃故」，能夠真正通達涅槃的叫通，能夠趣向涅槃的叫行。

通行是通達涅槃的，趣向涅槃的。所以「通行」和「道」還是一樣的意思。前面說道有四種攝一切道，這裏通行分四種，就是修行的人有四種。

「此有幾種」，第一個問題，通行有幾種？「依何位立」，第二個問題，根據什麼來安立這幾種？

「通行有四種」，通行有四種。依什麼安立？「樂依本靜慮，苦依所餘地，遲速鈍利根」，樂通行，根據得不得四個根本定。苦通行，除四個靜慮以外的那些地，就是三無色、未到、中間這些。遲跟速，遲通行是鈍根，速通行是利根。總的說是依據得不得根本定、利根還是鈍根，來安立四通行。

釋曰：初句答第一問，下三句答第二問。經說通行，總有四種：一、苦遲通行，二、苦速通行，三、樂遲通行，四、樂速通行。道依四根本靜慮，名樂通行，以攝受支十八禪支也，止觀均平，任運轉故，名之為樂，非樂受也。若依無色、未到、中間，名苦通行，以不攝支，止觀不等，艱辛轉故，名之為苦，非苦受也。謂無色界，止多觀少；未到、中間，觀多止少，名不等也。頌言所餘地者，即此無色等也。然此樂苦二通行中，鈍根名遲，行稽遲故，利根名速，通境疾故。

「初句答第一問」，第一句答第一問，四種。下三句答第二問，依據什麼安立。「經說通行，總有四種」，經裏邊說的通行，一共有四種。「一、苦遲通行，二、苦速通行，三、樂遲通行，四、樂速通行」。遲是鈍根，速是利根。遲通行、速通行是利根或鈍根的關係。苦樂是根據得不得四根本定來說的，得到四根本定的是樂通行，沒有得到的是苦通行。

「道依四根本靜慮，名樂通行」，得四個根本定的，叫樂通行。為什麼叫樂？攝受十八禪支。十八禪支，初禪五支，尋、伺、喜、樂、定。二禪四支，內淨一支，內淨是淨心；喜、樂、定一樣的。三禪五支，捨、念、樂、慧、定。第四禪四支，捨、念、中受、定，中受是不苦不樂受。一共十八支。這十八支，只有四靜慮有，其他的未到、中間、三無色都沒有。

差別在哪裏呢？「止觀均平，任運轉故，名之為樂」，在這四禪裏邊，止觀是平等的。止觀力量相等，生起來任運，不艱難。《順正理論》打比喻，如順風揚舟一樣，沒什麼困難。在四靜慮當中，止觀均平，任運生起，叫樂通行，但不是感到舒服的那個樂受。這四個禪裏邊有現法樂住在。這是從修行困難不困難來說的。四根本止觀均平，所以這四個根本定是最好的。

假使不依四禪，依三無色、依未到地定、依中間定，這叫苦通行。「以不攝支，止觀不等」，不攝支，十八禪支沒有，也沒有止觀相等的情況。「艱辛轉故」，因為止觀不等，又不攝禪支，所以修行的時候比較艱辛，《順正理論》比喻說，這像在陸地上乘馬走。在陸地上騎馬走，固然也能到，但比水上行舟要困難。馬要翻山越嶺，路又高高低低不平，會顛簸得很厲害，也容易疲勞，要辛苦一些，叫苦通行。

「謂無色界，止多觀少」，無色界裏邊的定是止多觀少。「未至、中間」，未到地定跟中間定是觀的成分多，止的成分少，所以都不均勻。「頌言所餘地者，即此無色等也」，等未到、中間。

「然此樂苦二通行中，鈍根名遲，行稽遲故，利根名速，通境疾故」，這是苦通行、樂通行。得四禪根本定，因為它攝禪支，也是止觀均等，這樣的條件下修行，沒有什麼大的困難，叫樂通行。苦通行，因為他依靠的定止觀不平均，也不攝禪支，比較艱苦一些，這個叫苦。

海公上師經常說的，一些老太爺修行，早上八九點鐘起來，起來之後坐在沙發裏，一杯牛奶，人參燕窩吃好，叫人點三支香，自己爬起來磕三個頭，稍微念一點點經，又坐下去吃什麼桂圓等東西。再念一兩圈佛珠阿彌陀佛，又吃什麼補品，這是老太爺式的修行，不是樂通行，修行不是這樣子修。

在苦樂通行當中，各有快、慢。鈍根修行很慢很慢，有留滯。利根能夠很快地通達。

從此第三，明菩提分法。就中六：一、舉數釋名，二、明出體，三、明念住等，四、明覺分增，五、明漏無漏，六、依地分別。且舉數者，論云：道亦名為菩提分法，此有幾種？名義云何？頌曰：

覺分三十七 謂四念住等 覺謂盡無生 順此故名分

「從此第三，明菩提分法」，三十七菩提分，「一、舉數釋名」，菩提分法一共有哪些？「二、明出體」，體有多少？「三、明念住等」，念住、四正勤。「四、明覺分增，五、明漏無漏，六、依地分別」，一共分六科講。

「且舉數者」，先說菩提分法的數量，「論云：道亦名為菩提分法」，道也叫菩提分法。菩提分法一共有幾種呢？菩提分法的名字意義是怎麼樣呢？

「頌曰：覺分三十七」，菩提分法一共有三十七種。「謂四念住等」，它的名字是四念住、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺支、八正道，一共三十七。

「覺謂盡無生」，什麼叫覺分呢？覺是盡智、無生智，最高的智慧，無學的智。

「順此故名分」，這些都是順着覺的，叫菩提分，也叫覺分。

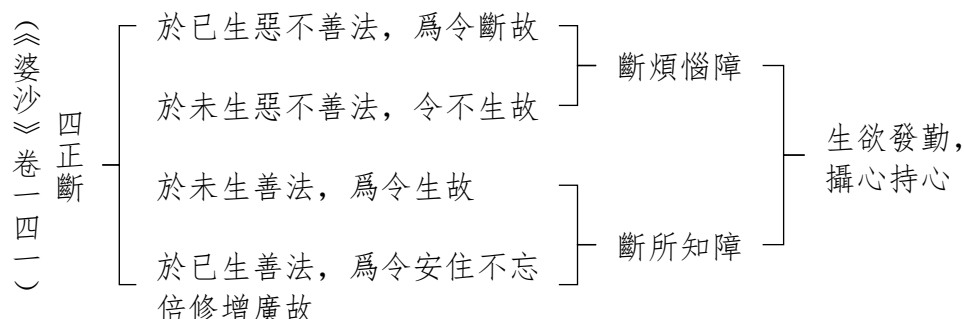
釋曰：經說覺分有三十七。謂四念住，身受心法；四正斷，勤斷二惡、勤修二善；四神足，欲勤心觀；五根、五力，信進念定慧也；七等覺支，一擇法，二精進，三喜，四輕安，五念，六定，七行捨；八正道支，一正精進，二正念，三正定，四正見，五正思惟，六正語，七正業，八正命。是名三十七菩提分法。菩提者，此云覺，無明睡眠，皆永斷故。盡無生智，為此覺體。三十七法，順趣菩提，名菩提分。

「釋曰：經說覺分」，經上說的覺分就是菩提分，有三十七種。

「四念住」，四個，「身受心法」，身念住、受念住、心念住、法念住。

「四正斷，勤斷二惡、勤修二善」。已生的惡要斷掉，沒有生的惡不要它生，勤斷二惡。沒有生的善要生起來，已經生的善要增長，勤修二善，也是四個。

【表六－二一：四正斷】



【表六－二二：四神足】



「四神足，欲勤心觀」，欲神足、勤神足、心神足、觀神足，四種。

「五根」，「信進念定慧」，「五力」，也是「信進念定慧」。一個是有力的，一個是纔生起根來，層次不同。

「七等覺支」，擇法、精進、喜、輕安、念、定、行捨。

「八正道」，正精進、正念、正定、正見、正思惟、正語、正業、正命。有的書上不一定是這個次第，內容是一樣的，各有各的理由。

「是名三十七菩提分法」，這些是三十七菩提分法的名稱。「菩提者，此云覺」，菩提是覺。「無明睡眠，皆永斷故」，無明大睡魔永遠斷掉，醒過來了，叫覺。覺一般有兩層意思：一個是醒覺，從睡眠裏起來，醒過來的覺；一個是覺知，清清楚楚地覺察到，知道。

「盡無生智，為此覺體」，覺的體，菩提的體是什麼？就是盡智、無生智，無學的智。這三十七種法都是順菩提的。順就是因的意思，順着它能夠到達菩提，是菩提的支分，叫菩提分。

從此第二，明出體。論云：此三十七，體各別耶？問也。不爾。答也，體唯有十，故言不爾。云何？徵也。頌曰：

此實事唯十 謂慧勤定信 念喜捨輕安 及戒尋爲體

「從此第二，明出體。論云：此三十七，體各別耶」，三十七個法是不是各有各的體？「不爾」，不是。「體唯有十，故言不爾」。這三十七個法的體，歸納起來只有十個。「云何」，爲什麼不是三十七個體呢？

「頌曰：此實事唯十」，這個實在的體只有十個。「謂慧勤定信，念喜捨輕安，及戒尋爲體」，就是七十五法裏邊的十個法。如何歸納呢？

釋曰：名雖三十七，論實體唯十：一、慧，二、勤，三、定，四、信，五、念，六、喜，七、捨，八、輕安，九、戒，十、尋。三十七中，且慧攝八，謂四念住、慧根、慧力、擇法覺支、正見也，此八以慧爲體。勤亦攝八，謂四正斷、精進根、精進力、精進覺支、正精進也，此八以勤爲體。定亦攝八，謂四神足、定根、定力、定覺支、正定，此八以定爲體。信但攝二，謂信根、信力，以信爲體。念唯攝四，謂念根、念力、念覺支、正念，此四以念爲體。喜唯攝一，謂喜覺支，以喜爲體。捨亦攝一，謂捨覺支，行捨爲體。此言捨者，非是捨受，是大善地中，行捨名捨也。輕安攝一，謂輕安覺支，以輕安爲體。戒但攝三，謂正語、正業、正命，以戒爲體。尋唯攝一，謂正思惟，以尋爲體。

〔表六 - 二三：三十七道品〕

體	係關攝相	品道七十三	
十唯		住念四	
慧		斷正四	
		足神四	
勤		信	五根
		進	
定		念	
		定	
信		慧	五力
		信	
念		進	
		念	
喜		定	七覺支
		慧	
捨行		法擇	
		進精	
安輕		喜	八正道
		安輕	
戒		念	
尋		定	
		捨	
		進精正	
		念正	
		定正	
		見正	
		惟思正	
		語正	
		業正	
		命正	
毗婆沙師說有十一，謂戒分二，以身語業，不謂相雜故。			

「釋曰：名雖三十七，論實體唯十」，實在的體只有十個，第一是慧，第二是勤，第三是定，第四是信，第五是念，第六是喜，第七是捨，第八是輕安，第九是戒，第十是尋。慧、定、尋等是心所法，輕安又分身輕安、心輕安，戒是色法。

三十七道品的十個體怎麼攝呢？「且慧攝八」，十個體裏邊慧心所，包含八個東西，四念住、慧根、慧力、擇法、正見。四個念住都是以慧為體。五根、五力裏邊的慧根、慧力是慧為體。七覺支裏的擇法，是慧為體。八正道裏邊的正見以慧為體。「此八以慧為體」，三十七道品裏邊這八個歸納起來都是慧。

「勤亦攝八」，勤，是精進的心所法，也攝八個：四正斷、精進根、精進力、精進覺支、正精進。四正斷（四正勤）這個名字就是勤。五根、五力裏邊的精進根、精進力。七覺支裏邊的精進覺支。八正道裏邊的正精進。「此八以勤爲體」，這八個法歸納來，只有一個體，就是勤。

「定亦攝八」，定也攝八個。四神足都是定。定根、定力也是定。定覺支、八正道的正定。「此八以定爲體」。「信但攝二」，信心所包攝兩個，信根、信力，以信爲體。念包攝四個，念根、念力、念覺支、正念，這四個法以念爲體。喜，喜覺支一個，以喜爲體。捨是捨覺支一個，行捨。「行捨爲體，非是捨受」，這個捨不是苦樂憂喜捨的捨受，是大善地法當中的行捨心所法，是行的捨。輕安攝一個，輕安覺支，以輕安爲體。戒三個，正語、正業、正命。這是八正道裏邊的三個核心，以戒爲體。尋只有一個，正思惟。伺沒有，尋的力量大，以尋爲體。

上來所明，慧勤定三，各攝八種，三八二十四也，信攝二，足前成二十六也，念攝四，足前成三十也，喜攝一，捨攝一，輕安攝一，戒攝三，尋攝一，此七足前成三十七，故體唯十也。毗婆沙師，說有十一，謂戒分二，以身語業不相雜故，分身業、語業爲二也，餘九同前。

「上來所明，慧勤定三，各攝八種，三八二十四也，信攝二，足前成二十六」，念攝四個，加上二十六，足前成三十，喜一個，捨一個，輕安一個，戒三個，尋一個，七個，「此七足前成三十七」。三十七個，實體是十個。「毗婆沙師，說有十一」，在有部裏邊的毗婆沙論師，這是東方的有部，西方是健馱羅。有部說這個體有十一個。「謂戒分二，以身語業不相雜故」，戒分兩個，正語是語業，正業、正命是身業，「分身業、語業爲二也，餘九同前」，其餘一樣。

從此第三，明念住等。論云：念住等三，名無別屬，如何獨說，爲慧勤定？解云：四念住、四正斷、四神足，此三名無別屬，如何念住獨說爲慧，正斷獨說爲勤，神足獨說爲定也？頌曰：

四念住正斷 神足隨增上 說爲慧勤定 實諸加行善

「從此第三，明念住等」，「等」下邊那些。

「論云：念住等三」，先說三種，四念住、四正勤、四神足。「名無別屬，如何獨說，爲慧勤定」什麼意思？「解云：四念住、四正斷、四神足，此三名無別屬，如何念住獨說爲慧」，它們並沒有標出來何是慧、勤、定，怎麼說四念住是慧，四正斷是勤，四神足是定呢？

「頌曰：四念住正斷，神足隨增上，說爲慧勤定，實諸加行善」，四念住、四正斷、四神足，從其力量殊勝方面來說慧、勤、定，其實所有加行的善法都包在裏邊，不一定是單個的慧、勤、定。

釋曰：四念住等三，隨增上義，說慧勤定。若論實體，三位遍攝諸加行善，謂念住等，相應俱有五蘊，名加行善也。且四念住位，慧爲增上；於正斷位，勤爲增上；於神足位，定爲增上。

「釋曰：四念住等三，隨增上義」，根據它們殊勝的方面來說，這是慧、勤、定。「若論實體，三位遍攝諸加行善」，從真正的體來說，一切的加行善都包在這三個裏邊。「謂念住等，相應俱有五蘊，名加行善也」，念住本身是慧心所，但還有相應法、俱有法，相應法是心王、心所，俱有法是得、生住異滅那些不相應行，跟一起生起的這些法全部包進去叫加行善。加行善都在實際的體裏邊。「且四念住位，慧爲增上」，中間力量最强的是慧心所，所以只說慧。

「於正斷位，勤爲增上」，四正斷裏邊，精進心所最增上、最殊勝。「於神足位，定爲增上」，四神足的時候，定心所最增上。在四正斷、四神足的時候，所有的相應、俱有法都全的，所有加行善都在裏邊。所以從力量特別強、特別殊勝來說，四念住是慧，四正勤是勤，四神足是定。

問：何緣於慧立念住名？答：薩婆多釋，慧由念力，持令住故。依論主解，理實由慧，令念住境，如實見者，能明記故。

「問：何緣於慧立念住名」，既然念住是慧，爲什麼叫念住？念、慧兩個是不同的心所法。

「答：薩婆多釋，慧由念力，持令住故」，有部說，慧由念的力量執持，住在境上，從鄰近的念心所來安名，叫念住。

依論主世親菩薩解，「理實由慧，令念住境，如實見者，能明記故」，實際上是採取經部的說法，是慧的力使念住在境上。有部認爲是念的力量，使慧住在境上。而經部說是慧的力量，使念住在境上。因爲「如實見」的人，有慧的人能夠明記，如果不如實見，就不能明記。這個大家有體會，這本書如果你懂的，背起來容易；不懂的，像念咒一樣的，背起來困難。世親菩薩採取的是經部的解釋。

問：何緣於勤，名爲正斷？答：於正修習，勤斷二惡，勤修二善，此勤力能斷懈怠故，或名正勝，於正持策身語意中，此最勝故。

「問：何緣於勤，名爲正斷」，勤跟正斷有什麼聯繫？正斷，斷煩惱；勤是精進。它們怎麼聯繫起來呢？

「答：於正修習，勤斷二惡，勤修二善，此勤力能斷懈怠故，或名正勝，於正持策身語意中，此最勝故」，修行的善要生起來並增長，這要精進。精進的力量既能夠斷除懈怠，又能修善。斷惡、修善都要精進，所以標勤的名字。或者叫四正勝，「於正持策身語意中」，持策是策勵自己斷惡修善。這個方法是最殊勝的，叫正勝；也叫四正勤，斷惡修善是正的精進。

問：何緣於定立神足名？答：神謂神變，靈妙德也，足即是定，神所依也，神依定發，定爲神足，故名神足。

「問：何緣於定立神足名」，爲什麼定叫神足呢？

「答：神謂神變，靈妙德也，足即是定，神所依也，神依定發，定爲神足，故名神足」，四神足的神是神變。神通變化是靈妙的德。那些不可思議的一些殊勝的功德叫神。足是定。「神依定發」，神通是依定而發出來的。「定爲神足」，定是神依靠的地方。所以叫神足。得了定能夠起神通變化，如果没有定，神通哪裏來呢？那些修什麼氣功的，練到後來身上有香氣出來，這是神通嗎？你没有得定，可想而知，這不是你的東西，是人家附上來的，這不是正的神通。所以，我們不要去盲目追求，這些事情自己要能主宰。學過法相的人能不爲他所動，我們經常說要多學也是這個意思。不學眼睛没有開，不知道哪個是正、哪個是邪，你怎麼會不走錯路呢？

從此第四，明覺分增。論云：當言何位、何覺分增？頌曰：

初業順決擇 及修見道位 念住等七品 應知次第增

「從此第四，明覺分增」，覺分即是菩提分法。「論云：當言何位、何覺分增」，在修哪一個位的時候，它是增上的，主要修的是哪些？

「頌曰：初業順決擇，及修見道位，念住等七品，應知次第增」，初業，還沒有進入加行道，開始修總相念住、別相念住，修四念住。順決擇分的時候，加行道，修四正斷那些。修道的時候，有部說是七覺支。見道的時候，主要修八正道。「念住等七品」，四念住，四正勤這些挨着次第，在哪一個位的時候，特別專門修哪一個。

釋曰：初業者，謂修別相、總相念住位也。此初業位，能審照了身等四境，慧用勝故，說念住增。順決擇者，煖等四位也。且煖位中，能證異品 決擇分也，殊勝功德，勤用勝故，說正斷增。頂法位中，趣無退位，定用勝故，說神足增。忍法位中，必不退墮，善根堅固，得增上義，說五根增。世第一位，非世惑法所能屈伏，得無屈義，說五力增。及修見道位者，修道位中，近菩提位，助覺勝故，說七覺增；見道位中，速疾而轉，通行勝故，說八正道增。

「釋曰：初業者」，初業，纔進入七賢，開始修行別相念住、總相念住的時候。

「此初業位，能審照了身等四境」，他觀四念住，觀身、受、心、法這四種境，除四顛倒。「慧用勝故」，慧的作用最勝，「念住增」，這個時候，主要增上修念住。

「順決擇者」，順決擇分是四加行，煖、頂、忍、世第一這四位，這個時候修的重點又轉移。「且煖位中，能證異品，殊勝功德」，煖位，能夠證到決擇分，證見道的殊勝功德。這個時候，「勤用勝故」，精勤的力量特別勝。鑽木取火，要很快、不斷地鑽，木頭摩擦生熱，如果懈怠，煖氣生不出來。「且煖位中，能證異

品」，這個異品是無漏道的見道，「決擇分」。本來是加行道，是有漏的，現在能證決擇分，是殊勝的功德。這個時候要精進，像鑽木取火一樣的拼命地鑽，「說正斷增」，四正斷要特別重點地修，增上。

頂的時候，「趣無退位，定用勝故，說神足增」，忍是無退，忍不墮惡趣，在善趣裏邊再也不會到惡趣去。頂法是正趣向不退的忍位，這個時候定的力量殊勝，四神足是重點。

「忍法位中，必不退墮，善根堅固，得增上義，說五根增」，忍位決定不會退。他的善根堅固，得到殊勝的增上。這個時候五根增。

世第一的時候，「非世惑法所能屈伏，得無屈義」，力量增長，一切世間法，一切煩惱法，不能使他屈伏。這五個力的力量增長，叫修五力。

初業一個位、順決擇分有四個位，五個位。見道、修道一共七個位置。

「及修見道位者」。見修道的時候，「修道位中，近菩提位」，修道相對靠近於無學的盡無生智。「助覺勝故」，要起「覺」這方面的力量勝。七覺支是能夠資助、順着覺的，是修道時候的重點。見道位中，「速疾而轉，通行勝故，說八正道增」，見道的時候，十五剎那很快，中間沒有阻礙，通行的意思很殊勝，是八正道，八正道跟輪子一樣的。把三十七道品配修行的位次，這是有部的說法。

有餘師說，於見道位，建立覺支，如實覺知四聖諦故，於見修二位，建立八道支，以此二位，俱通直往涅槃城故。念住等七品，應知次第增者，結上初業等位，有念住等七品增也。

「有餘師說，於見道位，建立覺支，如實覺知四聖諦故」，這是另外一種說法。見道是七覺支。因為「如實覺知四聖諦故」，四個聖諦能夠如實地知道。所以這時候修七覺支。「於見修二位，建立八道支，以此二位，俱通直往涅槃城故」，八正道是通往涅槃的道，不管見道也好，修道也好，都是直接通往涅槃城的，所以見、修二道都要修八正道。

「念住等七品，應知次第增者，結上初業等位，有念住等七品增也」，配前面七位，有七個東西增上，把三十七道品根據修行的階位來安，哪一位的時候增上地修哪一個。修行從念住下手，不要超越。

從此第五，漏無漏分別。論云：此三十七，幾通有漏？幾無漏耶？頌曰：七覺八道支 一向是無漏 三四五根力 皆通於二種

「從此第五，漏無漏分別。論云：此三十七，幾通有漏？幾無漏耶」，三十七道品，哪些通有漏？哪些純粹是無漏？一般認為這個道品都是無漏的，但是在沒有見道之前還有一些是通有漏的。

「頌曰：七覺八道支，一向是無漏，三四五根力，皆通於二種」，這個頌很清楚。背熟了之後對自己有極大的幫助。不單是看書，自己修行的時候，都可以作為

借鑒。七覺支、八正道一向是無漏，這是見、修二道時候的。有部的說法，見道是八正道，修道是七覺支；其他論師認為，見道通八正道跟七覺支，修道是八正道。這兩種，見道、修道都是無漏道。見道以前，四念住，五根五力，乃至在煖、頂、忍、世第一，那些時候是有漏的。進入見道以後，再修這些是無漏的。所以這幾種通有漏、無漏。

釋曰：七覺支、八正道，唯無漏也。三四者，一、四念住，二、四正斷，三、四神足也。五根力者，謂五根、五力也。此四念住等，皆通有漏、無漏二種也。

「釋曰：七覺支、八正道，唯無漏也」，這是見、修二道的，只是無漏。「三四」，四念住、四正斷、四神足，都通有漏、無漏。五根、五力也通有漏、無漏。「此四念住等，皆通有漏、無漏二種也」，假使在見道前修是有漏的，見道以後修是無漏的。

從此第六，明依地。論云：此三十七，何地有幾？頌曰：

初靜慮一切 未至除喜根 二靜慮除尋 三四中除二

前三無色地 除戒前二種 於欲界有頂 除覺及道支

第六，「明依地」，「論云：此三十七，依地有幾」，修三十七道品，依哪一個靜慮來修呢？「頌曰：初靜慮一切，未至除喜根，二靜慮除尋，三四中除二。前三無色地，除戒前二種，於欲界有頂，除覺及道支」。

「初靜慮一切」，三十七道品，一切都能修。未到地定除掉喜覺支。二靜慮以上都是無尋無伺，正思惟沒有。「三四中除二」，第三靜慮、第四靜慮，中間定，要除尋跟喜。「前三無色地，除戒前二種」，除戒，喜、尋也沒有。「於欲界有頂，除覺及道支」，七覺支和八正道是唯無漏，在欲界跟有頂天不能有。

釋曰：初靜慮一切者，依初靜慮，具三十七，故言一切。未至除喜根者，依未至地，唯三十六，除喜根故，以近分地，勵力轉故，於下地法，猶疑慮故，無有喜也。二靜慮除尋者，依第二禪，亦三十六，彼除尋故，無正思惟支也。三四中除二者，三四謂第三、第四靜慮也，中謂中間禪也。此三四中，各三十五，謂除前二，即無喜、尋也。前三無色地，除戒前二種者，前三無色，除戒三支，及除前二，即是喜、尋，總除五種，故三無色，各三十二也。於欲界有頂，除覺及道支者，欲界有頂，無無漏故，除七覺支，及八道支，有餘二十二也。

「釋曰：初靜慮一切者」，依初靜慮修三十七道品，一切都能修。「具三十七，故言一切」。

「未至除喜根」，未到地定，只能修三十六，喜要除掉。「除喜根故」，為什麼要除喜根？「以近分地，勵力轉故」，近分定正在努力斷煩惱，一心在跟煩惱搏鬥的時候，喜還生不出來。另外一個原因，「於下地法，猶疑慮故」，未到地定的下地是欲界，欲界的法沒有全部斷完，心裏還有一點顧慮，怕再染到欲界的煩惱，不會生喜心。到初禪，斷完欲界的九品，根本定有喜樂。「二靜慮除尋」，二禪以上都是無尋無伺地，沒有尋。「依第二禪，亦三十六，彼除尋故」，尋是正思惟，正思惟這一支沒有。

「三四中除二」，三禪、四禪跟中間定要除兩個，一個喜，一個尋。「謂第三、第四靜慮也，中謂中間禪也」，第三禪、第四禪、中間定只能修三十五個。「謂除前二」，喜、尋都要除掉。第三靜慮是妙樂，第四靜慮捨受，中間定也是捨受，沒有喜；中間定是無尋有伺，二靜慮以上都是無尋無伺，都沒有尋。

「前三無色地，除戒前二種者」，前三無色地可以修無漏道。空無邊處、識無邊處、無所有處，這三個也是捨受，也是無尋無伺，除掉喜、尋兩種之外，還要除掉戒的正語、正業、正命這三支。因為無色界沒有色法，定共戒、道共戒都沒有，沒有無表色。「總除五種，故三無色，各三十二」，三十七除五就三十二個。

「於欲界有頂，除覺及道支」，欲界有頂，只能是有漏的，沒有無漏法。「無無漏故，除七覺支，及八道支」，他們修不了七覺支、八正道。故「有餘二十二也」，七覺支裏邊包含的喜，八正道包含的戒，在七覺支、八正道裏除掉。其餘的道品，在欲界有頂可以有有漏的。欲界的人，如果沒有得到見道，七覺支，八正道，只不過是練習練習，談不上修，真正修是見道以上的的事情。

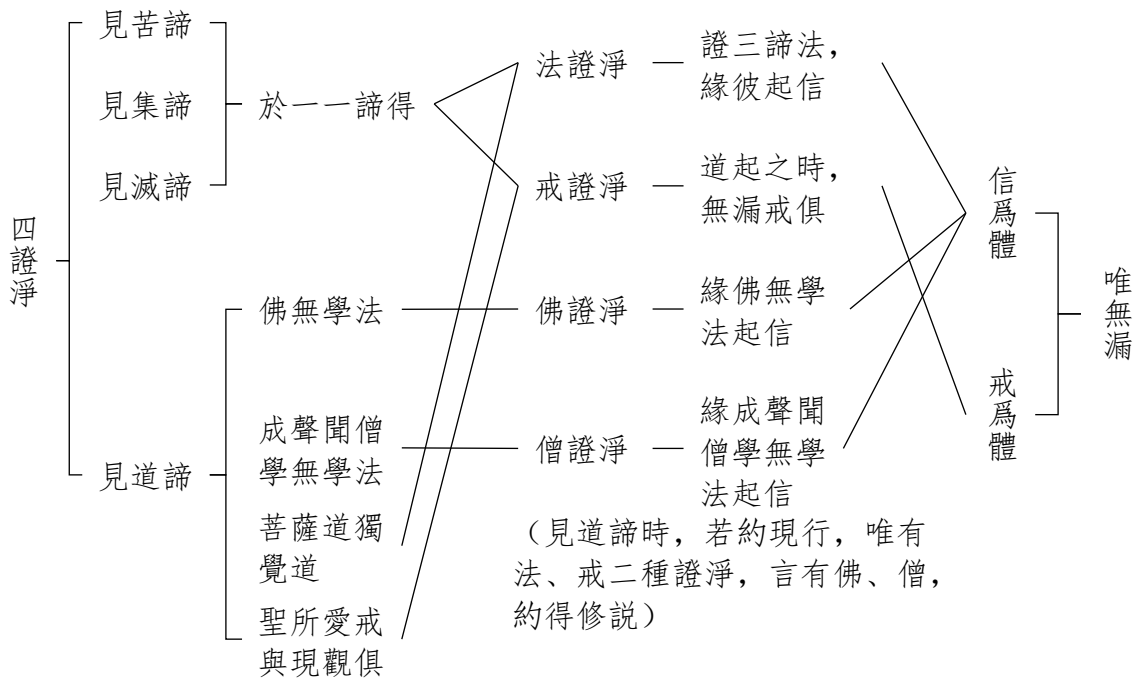
從此第四，明證淨。論云：覺分轉時，必得證淨，此有幾種？第一問也。依何位得？第二問也。實體是何法？第三問也。有漏無漏耶？第四問也。頌曰：

證淨有四種 謂佛法僧戒 見三得法戒 見道兼佛僧
法謂三諦全 菩薩獨覺道 信戒二為體 四皆唯無漏

「從此第四，明證淨」，四證淨很要緊。「論云：覺分轉時，必得證淨」^①，覺分是三十七覺分。見道的時候，同時必能得到證淨。證到四諦，決定會得到清淨的四個東西，證淨。「此有幾種」，證淨有幾種？「依何位得」，怎麼樣得到證淨？「實體是何法」，四證淨的體是什麼？「有漏無漏耶」，四證淨是有漏法，還是無漏法？一共提四個問題。

^① 《麟記》卷二五：「述言覺分轉時必能得證淨者，轉之言起，起之言生，謂根力等覺分生時，必能獲得四證淨也。或從根力轉入證淨故。」

【表六 - 二四：四證淨】



「證淨有四種，謂佛法僧戒」，第一，證淨有四種，佛證淨、法證淨、僧證淨、戒證淨，四種證淨。「見三得法戒，見道兼佛僧」，第二，什麼時候得？見道見的是四諦法，見苦、集、滅三諦的時候得法證淨、戒證淨。「見道兼佛僧」，見道諦的時候，不但有法證淨、戒證淨，還有佛證淨、僧證淨。「法謂三諦全，菩薩獨覺道」，法證淨的法是指什麼呢？「三諦全」，苦、集、滅三個諦完全包在裏邊。「菩薩獨覺道」，道諦裏邊，菩薩道、獨覺道都包在法裏邊。為什麼獨覺跟菩薩包在法裏邊，不包在僧裏邊？因為菩薩跟獨覺都是一個人出現。四人以上叫僧，一個人不能叫僧，所以歸在法證淨裏邊。「信戒二為體」，第三，他們的體是什麼？佛證淨、法證淨、僧證淨，這是信為體，純淨的信心，這個時候證實。以前信佛，都是從有漏的心，起勝解心。證到四諦之後，清淨的信心起來，不會退。

信心要培養，要把它鞏固、擴大，因為我們是凡夫，凡夫的信心會退。在違緣來的時候，不少人退了信心，居士把經書都送到廟裏邊去，甚至於拿到舊書攤去了。我一九五九年回上海，那時候肅反。上海很多居士偷偷地把《五字真言》什麼丟在金剛道場客堂裏邊，一大堆的書。後來我看見馬路邊賣舊書的地攤上，《五字真言》等都有，這就不大好，這是信心不夠的表現。

見道的，殺了頭也不會失去信心。上海的持松法師是學東密的，那時候別人說佛教是迷信，打他，問他還信不信，他都是說「我信」。問了又打，打了再問，打得要不行了，他說，「打死也信的」。這些人很稀有。證到四證淨之後，他親自證到佛法僧的功德，再也不會說不信的話。所以見道以上不會造業，也是這個道理，「以信為體」。戒證淨，以戒為體，就是道共戒。見道的時候就有戒證淨。

「四皆唯無漏」，四證淨都是無漏法，不是有漏的。我們現在都沒有，不要掉以輕心。不要說我什麼都經過了，到城市裏住兩夜沒關係，在居士家裏住兩夜也沒關係，到哪裏都沒關係。年紀老了也不行，不要說年輕的，年老的人下水的很多，這不稀奇。煩惱業不管年紀老不老。不要說老了就沒有事，什麼都沒有保證的。只有見道，纔決定不會退。

釋曰：前兩句答初問，次四句答第二問，次一句答第三問，後一句答第四問。經說證淨總有四種：一、於佛證淨，二、於法證淨，三、於僧證淨，四、聖戒證淨也。

「釋曰：前兩句答初問」，前面兩句答初問，證淨有四種。哪四種？「佛法僧戒」。「次四句答第二問，次一句答第三問，後一句答第四問，經說證淨」，「於佛證淨」，對於佛證到清淨的信心；「於法證淨」，對於法的功德證到清淨的信心；「於僧證淨」，於僧的功德證到清淨的信心；「聖戒證淨」，證到四諦以後有無漏戒，這個無漏戒本身是淨的。

見三得法戒者，且見道位，見前三諦，於一一諦，各得法、戒二種證淨。證三諦法，緣彼起信，有法證淨。道起之時，無漏戒俱，有戒證淨。見道兼佛僧者，道是道諦也，見道諦位，兼得佛、僧。兼言謂顯亦得於法及戒證淨。佛無學法，是道諦攝也，緣彼起信，名佛證淨；成聲聞僧學無學法，亦道諦攝，緣彼起信，名僧證淨。故唯道諦，有佛、僧也。見道諦時，若約現行，唯有法、戒二種證淨，言有佛、僧，約得修說，以於此時，修得未來緣佛、僧信，故見道諦，具四證淨。法謂三諦全，菩薩獨覺道者，此所信法也。謂苦集滅三諦全，名法也。於道諦中，菩薩道及獨覺道名法，以菩薩與獨覺，唯有一人，不成僧義，名為法。聖所受戒，與現觀俱^①，故一切時，無不亦得。解云：此明法戒通見四諦也。

「見三得法戒」，什麼時候得四證淨呢？見到苦諦、集諦、滅諦的時候，得到法證淨、戒證淨。「且見道位，見前三諦，於一一諦，各得法、戒二種證淨」，見道十五剎那，開頭是苦，再是集，再是滅，見到這三諦的時候，因為這些都是法，有法證淨。同時因為見道有無漏戒出來，也有戒證淨。「證三諦法，緣彼起信，有法證淨」，三諦的法親自證到，對這個法起了信心，叫法證淨。一點也不懷疑，苦就是苦，集就是集，滅就是滅，清淨出離。這樣證到清淨的信心。「道起之時，無漏戒俱，有戒證淨」，起無漏道的時候，決定有無漏的道共戒。道共戒跟見道同時生起，就是戒證淨。見三諦的時候，有法證淨，也有戒證淨。

^① 《俱舍論》卷二五：「聖所受戒，與現觀俱。」

「見道兼佛僧」，見道諦的時候還有佛證淨、僧證淨。「道是道諦也，見道諦位，兼得佛、僧。兼言謂顯亦得於法及戒證淨」，見道諦的時候有法證淨，同時兼帶還有佛證淨、僧證淨。

佛證淨，「佛無學法，是道諦攝」，有部認為，成佛的無學法是佛寶。成僧的有學法、無學法，是僧寶。所以道諦裏邊就有成佛的無學法。「緣彼起信，名佛證淨」，對成佛的無學法起了清淨的信心，叫佛證淨。

「成聲聞僧」的「學無學法」，也是道諦所攝。「緣彼起信，名僧證淨」，對於成就聲聞僧的有學、無學法起了清淨的信心，叫僧證淨。

「故唯道諦，有佛、僧也」，四諦裏邊，只有道諦裏有佛證淨、僧證淨。「見道諦時，若約現行，唯有法、戒二種證淨，言有佛、僧，約得修說」，現行是正在修，現行地修。見道諦的時候，見的當然是道諦的法，現行修的只有法證淨、戒證淨兩種。佛證淨、僧證淨是「得修說」，是從得到「法前得」來說，雖然沒有現行，但是也可以熏修。

「以於此時，修得未來緣佛、僧信，故見道諦，具四證淨」，因為這個時候，得修的這個法可以還沒生起來，但對佛、對僧的信心能夠先修起來，這是法前得。法在未來，得已經得到，可以修。所以見道諦的時候，不但有法證淨、戒證淨，也有得修的佛證淨跟僧證淨。所以，見道諦有四個證淨。

佛證淨是成佛的無學法，僧證淨是成聲聞的有學、無學法。法證淨指什麼呢？「法謂三諦全，菩薩獨覺道」，法證淨，包括苦、集、滅三諦，還有道諦裏邊，成佛的、成僧的學、無學法除開之後，餘下成菩薩、獨覺的那個道，也算在法證淨裏邊。

「此所信法也」，如果說對法起信心，這個法到底包括哪些範圍呢？苦、集、滅三諦全部，還有道諦裏邊菩薩、獨覺這兩個道，也是法證淨的內涵。「謂苦集滅三諦全，名法也」，道諦裏邊不是全部都包括的，「菩薩道」「獨覺道」叫「法」。為什麼菩薩道與獨覺道叫法呢？因為「菩薩與獨覺，唯有一人，不成僧義，名法也」，菩薩、獨覺，他們不是僧，僧要四人以上。菩薩出世、修行都是單個人的。獨覺不是大覺，雖然是無學，但是一個人自己覺悟的。僧證淨歸不進去，佛證淨也歸不進去，屬於法證淨。

「聖所愛戒」，戒證淨，這個戒是聖人所愛的，聖人對戒非常尊重。有的凡夫討厭戒，認為最好不要持戒，什麼都可以隨便。當然，凡夫對戒尊重的也不少，那些邪見的當然不愛戒。「與現觀俱」，跟諦現觀同時生起的戒，就是道共戒。「故一切時，無不亦得」，既然它跟現觀是同時生起的，一切時都能夠得到它。見苦、見集、見滅的時候，得法證淨，也得到戒證淨，所以叫「亦得」。「解云：此明法戒通見四諦也」，法證淨跟戒證淨，四個諦都有。

信戒二爲體者，出體也。由所信別，故名有四，實體唯二。三寶證淨，以信爲體，聖戒證淨，以戒爲體，故唯有二。四皆唯無漏者，四種證淨，唯無漏法，以有漏法非證淨故。

「信戒二爲體者」，四證淨的體，一個是信，一個是戒。「由所信別，故名有四」，因爲所信的對象有三種，信裏邊分三個，加上戒，一共是四個證淨。而「實體唯二」，實際的體性，就是信、戒。「三寶證淨，以信爲體」，佛證淨、法證淨、僧證淨，都是以信爲體。「聖戒證淨，以戒爲體，故唯有二」，所以，四證淨的體只有兩個。「四皆唯無漏」，四個證淨都是無漏法。只能是無漏，不通有漏。「四種證淨，唯無漏法，以有漏法非證淨故」，有漏法既沒有證到四諦，也不乾淨。

問：爲依何義，立證淨名？答：證四諦理，故名爲證；正信三寶，及妙尸羅，故名爲淨。離不信垢，信名爲淨；離破戒垢，戒名爲淨。由證得淨，立證淨名。此四次第者，信佛如良醫，信法如良藥，信僧如看病者，由信心淨，故發聖戒，是故尸羅，說爲第四，要具前信，此戒現前，如遇三緣，病方除故。

「問：爲依何義，立證淨名」，證淨兩個字是以什麼意義來安立的？

「答：證四諦理，故名爲證」，證到四諦的道理叫證。「正信三寶，及妙尸羅，故名爲淨」，對三寶及無漏戒確確實實起了正信，無漏名妙，妙尸羅就是無漏的戒，「離不信垢，信名爲淨」，信把不信的垢全部洗乾淨，純粹是信心，一點垢也沒有，叫信清淨。「離破戒垢，戒名爲淨」，破戒對戒來說是髒東西，這個破戒的垢全部洗掉，戒清淨。無漏戒決定是清淨的，不會再犯的。有漏的戒，像別解脫戒等等，要看衆生的根性。根支具尊者，大大小小都不犯，這是特等好的根器。而一般的人會犯，大的不犯，小的要犯。犯了懺悔也是好的，犯了不懺悔，隨它去就不好，所以凡夫都有垢。聖者戒是清淨的，沒有破戒垢，所以叫戒證淨。

「由證得淨，立證淨名」，證到四諦之後，纔得到清淨的名。如果没有證四諦，對佛法僧的功德沒有看清楚，那這個信心決定是有垢的。有的人說自己信心很好，一點也沒有懷疑，這要看你見道沒有，沒有見道肯定有垢。

我們以前在五臺山學法的時候，有個很有名的居士，叫施劍翹。她是打死孫傳芳爲父親報仇出名的奇女子。她跟一個魯居士住在五臺山的一個小茅棚，她很虔誠，常殷勤禮拜，當她在外面碰到不稱心事，回來就不高興，發牢騷說護法菩薩不保佑等等，這就是有垢。凡夫不信的垢都是有的。當然信的成分也有，只是不乾淨，只有聖者纔是真正的信。海公上師再再地激勵我們這一輩子能夠爭取見道，見道之後，信心清淨，再也不會退。信心不退，壞事也不會做。所以，見道是一個保證的地位；沒有見道，什麼都不敢保證。

「此四次第者」，四證淨的次第，爲什麼這樣安呢？「信佛如良醫，信法如良藥，信僧如看病者。由信心淨，故發聖戒，是故尸羅，說爲第四，要具前信，此戒

現前，如遇三緣，病方除故」，把自己當做一個病人，對佛要像相信良醫一樣，良醫是最好的醫王。「信法如良藥」，法是良藥，最好的藥，靈芝草之類，或者甘露，不死的藥。「信僧如看病者」，僧人是看病者，護士之類，照顧病人的人。佛、法、僧這三個缺一不可，少一個你的病好不了。「由信心淨，故發聖戒」，因為對佛、對法、對僧的信心清淨之後，發聖戒。「是故尸羅，說為第四」，所以聖戒擺在後面。「要具前信，此戒現前」，有前面的三個信之後，纔有無漏戒。「如遇三緣，病方得除」，好比我們看病，要三個因緣（良醫、良藥、看病者）都有，病纔除得了。病除在後，醫王、良藥與看病者在前。信佛、信僧、信法的證淨在前，然後纔產生尸羅。

四證淨很重要，學法的人要知道。自己的信心到底是什麼水平？在菩提的道上是哪個站口？自己清清楚楚。不會說增上慢的話。六十年代末的時候，我從五臺山回上海，有一個居士跑來問我，他能不能算開悟。我說：你是個糊塗蟲，開什麼悟。開悟的人會這樣問人家的嗎？開悟就是見道，見道的人有各種徵象，至少要得了定，要修過煖、頂、忍、世第一，然後進入見道十五剎那，佛法僧的證淨得到沒有？戒證淨得到沒有？

從此第五，明正智解脫。就中四，一、明二支，二、明解脫時，三、明斷障時，四、明滅斷離。且第一明二支者，論云：經言學位，成就八支，無學位中，具成就十加正解脫及正智支，何緣不說有學位中，有正解脫及有正智？一問。正脫正智，其體云何？第二問也。頌曰：

學有餘縛故 無正脫智支 解脫為無為 謂勝解惑滅
有為無學支 即二解脫蘊 正智如覺說 謂盡無生智

「從此第五，明正智解脫」，正智、正解脫。八正道裏邊加進正智、正解脫，成十支。「就中四，一、明二支，二、明解脫時，三、明斷障時，四、明滅斷離」。

「且第一明二支者」，先說二支，正智、正解脫。「論云：經言學位，成就八支」，經上說有學位成就八支，八正道。無學位中，具成就十，再加正智、正解脫支這兩支。「何緣不說有學位中，有正解脫及有正智」，為什麼有學裏邊，只有八支，沒有十支呢？正智、正解脫為什麼不加進去？「正脫正智，其體云何」，另外，正解脫、正智以什麼為體？

「頌曰：學有餘縛故，無正脫智支」，有學煩惱還沒有斷完，有其他的煩惱把他捆起來，正智、正解脫沒有。只有煩惱斷完纔能說解脫。就像一個人捆了一百根繩子，解了九十根，還有十根繩子捆着，還是不自由。所以有學還不能叫解脫。正智是解脫知見，沒有解脫，也就談不上正智。「解脫為無為」，解脫的體有有為的、有無為的。有為的是勝解，無為的是惑滅，擇滅。「有為無學支，即二解脫蘊」，有為方面無學支就是慧解脫、心解脫兩個解脫蘊。正解脫是解脫蘊，正智是解脫知見。「正智如覺說」，正智就是覺，就是盡智、無生智，是解脫知見。

釋曰：初兩句答初問，後六句答第二問。學有餘縛故，無正脫智支者，學位中，尚有餘縛，無解脫支，由解脫支無故，亦不立正智支也。解脫爲無爲者，標也。解脫有二，一是有爲，二是無爲。謂勝解惑滅者，釋上也。謂無學勝解，名有爲解脫，一切惑滅，名無爲解脫。有爲無學支者，有爲解脫，名無學支，以立支名，屬有爲故。即二解脫蘊者，即此有爲解脫，經說有二種，謂心解脫及慧解脫^①，此二解脫，五分法身中，名爲解脫蘊也。正智如覺說，謂盡無生智者，出正智體，如前覺說，謂即前說盡無生智，爲正智體。

「釋曰：初兩句答初問，後六句答第二問。學有餘縛故，無正脫智支者」，有學「學位中，尚有餘縛」，有學位裏邊煩惱沒有斷完。其餘煩惱還把他捆起，所以沒有解脫支。一定要把九品的有頂惑全部斷完，纔有解脫支。「由解脫支無故，亦不立正智支也」，有學，煩惱還沒有斷完，解脫支沒有。解脫支沒有，正智也安不上去。

「解脫爲無爲」，解脫支的體分兩種，有爲的，無爲的，「標也」。「解脫有二，一是有爲，一是無爲」，解脫有兩種，有爲的解脫，無爲的解脫。「謂勝解惑滅」，有爲的解脫是勝解；無爲解脫是惑滅，擇滅。「釋上也，謂無學勝解，名有爲解脫」，無學，生起勝解心，煩惱確實是斷掉了，這是有爲解脫；一切惑滅，煩惱滅掉得到的擇滅，是無爲的解脫。這是有爲的跟無爲的兩種解脫。關於有爲的解脫，在《俱舍論》裏邊，經部跟有部有辯論，這裏沒有引下來。

「有爲無學支」，有爲的解脫叫無學支。無學支裏，不能安無爲法。八正道的八支、十支都是道諦。道諦是無漏有爲。「以立支名，屬有爲故」，既然立支，當然是有爲法，無爲法裏沒有支。無學的十支，解脫是有爲的解脫。

「即二解脫蘊」，所謂的解脫蘊。「即此有爲解脫，經說有二種，謂心解脫及慧解脫」，心解脫，心離開貪瞋癡的繫縛，叫心解脫；慧解脫，慧把一切煩惱斷掉，稱慧解脫。它的體是跟心、慧兩個相應的勝解心所。心、慧兩種解脫，都是解脫支。「此二解脫，五分法身中，名爲解脫蘊也」，這兩個解脫在五分法身裏邊屬於解脫蘊。無漏的五蘊就是五分法身，戒、定、慧、解脫、解脫知見。

「正智如覺說」，正智這一支，跟菩提分法裏的那個覺一樣的解釋，就是盡智、無生智。正智的體就是盡智、無生智。「如前覺說」，前面講過。「謂即前說盡無

^① 《大毗婆沙論》卷一〇一：「無學勝解復有二種：一時愛心解脫，即五種阿羅漢果所攝勝解，亦名時解脫；二不動心解脫，謂不動法阿羅漢果所攝勝解，亦名不時解脫。此二解脫各有二種：一名心解脫，離貪愛故；二名慧解脫，離無明故。問：若無學勝解離貪愛故名心解脫，離無明故名慧解脫者，集異門說當云何通，如說云何心解脫，謂無貪善根對治貪愛；云何慧解脫，謂無癡善根對治無明耶？答：集異門論應作是說，云何心解脫，謂無貪善根相應勝解；云何慧解脫，謂無癡善根相應勝解。應作是說而不說者，有別意趣，謂依善根顯示勝解。若依無貪故心解脫貪愛，此相應勝解名心解脫；若依無癡故慧解脫無明，此相應勝解名慧解脫。是故此中二心解脫，俱以無學勝解爲自性。」

生智，爲正智體」，就是解脫知見。五分法身的後兩個就是解脫支跟正智支，正智這個了知就是解脫的，叫解脫知見。

從此第二，明解脫時。論云：心於何位，正得解脫，而言無學心解脫耶？頌曰：

無學心生時 正從障解脫

「從此第二，明解脫時」。什麼時候解脫？「心於何位，正得解脫，而言無學心解脫耶」，無學的心，在什麼時候正得到解脫？不是已解脫，不是未解脫，是正在解脫。問這一剎那的時間。

「頌曰：無學心生時，正從障解脫」，最初成無學的心。「生時」，還在未來，將進入現在，在未來到現在的交界綫。住、異、滅，都是現在，滅是衰敗，快要消滅了。

釋曰：無學心生時者，謂初無學心，於未來正生時也。此正生時，從煩惱障，正得解脫，名正解脫。若現在世，名已解脫，非正解脫也。

無學的心正在生的時候，屬於未來，所以說「於未來正生時」。正生時，煩惱障正在解脫，煩惱障正在解脫的時候叫正解脫。正解脫是無間道。「若現在世，名已解脫，非正解脫也」，如果無學心已經生，到了現在，已經解脫。

從此第三，明斷障時。論云：道於何位，令正生障斷？頌曰：

道唯正滅位 能令彼障斷

「從此第三，明斷障時」。斷障的時候。「論云：道於何位，令正生障斷」，道在什麼時候，使正要生出的障被它斷掉？

「頌曰：道唯正滅時，能令彼障斷」，道在「正滅」時候斷障。正滅，還在現在。

釋曰：正滅位言，顯居現在。道能斷障，唯正滅時，餘位定無斷障用故。此言道者，即金剛喻定也。

「釋曰：正滅位言，顯居現在」，正滅位表示正處在現在，既不是過去，也不是未來，正是現在斷障。「道能斷障，唯正滅時，餘位定無斷障用故」，道要斷障（斷煩惱障），一定是在「正滅」的時候。只有現在正滅的時候，有斷障的作用；其餘的時間決定不能斷煩惱，沒有作用。「此言道者，即金剛喻定」，能夠斷最後一品煩惱的，是金剛喻定。

從此第四，明滅、離、斷。論云：經說三界，謂斷、離、滅，以何爲體？第一問也。差別云何？第二問也。頌曰：

無爲說三界 離界唯離貪 斷界斷餘結 滅界滅彼事

「從此第四，明滅、離、斷」，經上還有斷界、離界、滅界。「以何爲體」？以什麼爲體？「差別云何」，斷、離、滅三界，它們的差別在哪裏？

「頌曰：無爲說三界」，這是無爲裏邊的三種界，一個是離，一個是斷，一個滅。「離界唯離貪」，單是離貪的叫離界。「斷界斷餘結」，其他的煩惱斷掉的，叫斷界。「滅界滅彼事」，把那些煩惱斷了之後，把它所緣的那些法都斷掉，所緣隨增等等全部斷掉的，叫滅界。

釋曰：初句答初問，下三句答第二問。無爲說三界者，斷、滅、離三界，以無爲解脫爲體也。言離界者，約但離貪。言斷界者，謂約斷餘瞋等八結也。言滅界者，謂滅貪等，所隨增事。前言離、斷，約斷煩惱，此據滅惑所緣境事。

「釋曰，初句答初問，下三句答第二問」。初句「無爲說三界」回答第一問，三界是什麼。下邊三句回答第二問，離界、斷界、滅界的差別。「無爲說三界者，斷、滅、離三界，以無爲解脫爲體也」，把煩惱斷掉、滅掉、離掉，這是以無爲的解脫爲體，但這三個還有差別。

「言離界者，約但離貪」，離界，只是從離開貪來說的，因爲貪特別厲害，繫縛於三界的主要是貪心，所以把貪拿出來，立一個離界。斷界，「謂約斷餘瞋等八結也」，九結裏邊，貪結是離界，斷除其餘八個結歸入斷界。「言滅界」，還有滅界，「謂滅貪等，所隨增事」，貪瞋等煩惱隨增的事情都滅掉，煩惱隨增是所緣隨增、相應隨增。心王心所、相應的法、所緣的境，（上三）全部有爲法都把它們滅掉，這是滅界。

「前言離、斷，約斷煩惱」，斷界也好，離界也好，是對煩惱說的；滅界，不但是滅煩惱，而且要滅掉煩惱所緣的那些境界，一切有漏法都包在裏邊。煩惱的所緣隨增，它的境、事全部都得到擇滅，這是滅界。

從此第六，明厭離通局。論云：若事能厭，必能離繫耶？問也。不爾。答也。云何？徵也。頌曰：

厭緣苦集慧 離緣四能斷 相對互廣狹 故應成四句

「從此第六，明厭離通局」，厭跟離有相通之處，也有不同之處。「論云：若事能厭，必能離繫耶」，假使厭某個東西，是不是一定能離繫呢？「不爾」，厭不一定離繫。「云何」，怎麼不一樣呢？

「頌曰：厭緣苦集慧，離緣四能斷」，厭是緣苦集的那個智慧，所緣的境是苦集，當然產生厭離的心，出離心就是這麼來的。離是緣四能斷，緣四諦能斷煩惱的道叫離。這兩個不是一碼事。「相對互廣狹，故應成四句」，這兩個各有廣狹，由四句來回答。

釋曰：厭緣苦集慧者，唯緣苦集，所有忍智，名苦集慧，此慧名厭，厭苦集故。離緣四能斷者，緣四諦境，能斷惑道，皆名為離，離煩惱故。下兩句者，厭離相對，廣狹有殊，故成四句。

「釋曰：厭緣苦集慧者」，厭是緣苦集的智慧。「唯緣苦集，所有忍智，名苦集慧」，緣苦集二諦的時候，產生的忍也好、智也好，都叫苦集慧。「此慧名厭，厭苦集故」，這個智慧叫厭。厭離苦集二諦。苦集二諦是有漏法，三界都是行苦。聖者對於行苦，比凡夫看到阿鼻地獄的苦還要厲害，所以要厭離。「離緣四能斷者，緣四諦境」，能夠斷煩惱的道叫離。所以一個是慧，一個是道。一個是緣苦集，一個是緣四諦。「離煩惱故」，這個斷惑的道叫離，離煩惱的緣故。

「下兩句者，厭離相對，廣狹有殊，故成四句」，厭離兩個的範圍互有寬狹，要四句回答。

有厭非離：謂緣苦集，不令惑斷，所有忍智。此忍即是先離欲染，後入見道，苦集法忍也。智是見道，苦集法智，及修道中加行、解脫、勝進苦集智也。此位但名厭，緣苦集故，忍不名離，惑先斷故。

第一種，有厭非離。「謂緣苦集，不令惑斷，所有忍智」，緣苦集諦，所有不斷煩惱的忍、智。苦集智忍緣苦集諦的時候怎麼不斷煩惱呢？因為以前斷掉了，「此忍即是先離欲染，後入見道，苦集法忍也」，下面八地見斷的煩惱可以由有漏道來斷，有漏道把欲界的煩惱先斷掉，再去見道，這個時候，苦集的法忍跟苦集法智，「及修道中加行、解脫、勝進苦集智也」，「但名厭，緣苦集故，忍不名離，惑先斷故」，緣的是苦集諦，是有厭。但是這個忍，不叫離，因為用世間道把煩惱已經斷掉，見道的時候，不要再斷，所以，有厭沒有離。

有離非厭：謂緣滅道，能令惑斷，所有忍智。此忍即是未離欲染，後入見道，滅道法忍，及諸所有滅、道類忍也。智是修道中，無間道攝，滅道智也。此但名離，是斷道故，不名為厭，緣欣境故。

第二種，有離非厭。「謂緣滅道，能令惑斷，所有忍智」，緣滅諦、道諦能夠使煩惱斷掉的所有忍智。「未離欲染，後入見道」，因為沒有用世間有漏道把欲界的煩惱先離掉，見道的時候這個忍要斷煩惱，是斷。但它緣的是滅諦、道諦，滅、道不是可厭的境，所以叫有離非厭。「後入見道，滅道法忍」，滅道法忍，見道時候是斷煩惱的。「及諸所有滅、道類忍也」，滅道類忍斷上界的煩惱（滅道二諦的煩惱）。「智是修道中，無間道攝」，滅道智，修道時候，無間道的滅道智，也能斷煩惱，「此但名離，是斷道故」，既然先有漏道沒有斷過，無漏智斷，能斷是離。「不名為厭，緣欣境故」，緣滅諦、道諦都是可以欣慕的、要追求的境，不是要厭離的境，所以說有離非厭。

有厭亦離：謂緣苦集，能令惑斷，所有忍智。此忍即是，未離欲染入見道者，苦集法忍，及諸所有苦集類忍也。智是修道無間道攝，苦集智也。此名為厭，緣苦集故，亦名為離，能斷道故。

第三種，有厭有離，是厭又是離。「謂緣苦集，能令惑斷，所有忍智。此忍即是，未離欲染入見道者，苦集法忍，及諸所有苦集類忍也。智是修道無間道攝，苦集智也」。沒有用有漏道斷掉煩惱，當見道時候，緣苦集諦的法忍，能斷欲界苦集下的煩惱；苦集的類忍，斷色無色界苦集諦下的煩惱，這是厭，又是斷、離。還有修道裏邊的苦集智，這個修道的煩惱沒有用有漏道斷過，這無漏智出來也要斷，同時也是厭，「此名為厭，緣苦集故」，叫厭，因為緣的是苦集諦，是可厭的；「能斷道故」，能斷煩惱叫離。

有非厭離：謂緣滅道，不令惑斷，所有忍智。此忍即是先離欲染後入見道，滅道法忍也。智是見道中，滅智、道智，及修道中加行、解脫、勝進道攝，滅道智也。此不名厭，緣欣境故，亦不名離，非斷道故。

第四種，非厭非離，既不是厭又不是離。「謂緣滅道，不令惑斷，所有忍智」，緣滅諦、道諦，世間道已經斷掉，這個時候不要再斷，所有忍智。「此忍即是先離欲染後入見道」，在沒有見道之前，欲界見所斷的煩惱已經斷掉，見道的時候，滅法忍、道法忍，欲界的煩惱不要再斷。「智是見道中，滅智、道智，及修道中加行、解脫、勝進道攝，滅道智也」，見道中，有無間道的滅忍、道忍，也有解脫道的滅智、道智。在修道時候，欲界的滅、道二智能斷上界的煩惱。修道裏邊，加行道、解脫道、勝進道裏邊，滅道智能斷。「緣欣境故」，緣的是滅、道二諦，不是厭。也不叫離，因為在世間道的時候斷掉了，這個時候不需要再斷，「非斷道故」，沒有斷煩惱。

「賢聖品」對賢聖的果位、道等都講得相當詳細，這些一般是專門的書纔講的。我們來回顧一下《俱舍》裏的八品：

第一品是「界品」，一切萬法的體是「界品」所攝。第二品是「根品」，既然有體，必有它的作用。「根品」講一切法的作用。有體有用，它的作用表現在哪裏呢？兩重因果。

在三界裏邊流轉生死，所感的苦報是苦諦，是流轉的果，見第三品「世間品」。苦諦是報，是我們受的苦果，因是集諦，見第四品「業品」跟第五品「隨眠品」。造業感苦果，業是煩惱推動來造的。對苦果來說，煩惱要遠一點，是緣；業要近一點，是因。業是因，煩惱是緣，這是流轉生死的因、緣、果報。

我們學佛的目的是要消滅苦，要修道證到滅諦。修道的果見第六品「賢聖品」，是我們要求的果。「賢聖品」一開頭是四果四向，還包括二覺，獨覺跟大覺，這是有為的果位，無為的是擇滅。「賢聖品」所示的果怎麼來的？當然有因緣，它的因是智慧，所以佛教是離不開智慧的。第七品「智品」講智慧，要達到「賢聖品」所

示的果最直接的因素是智慧。這個智慧從定中出來，最後講第八品「定品」。這是講還滅的因果。

整個《俱舍》，先是總的體用，再是兩重因果，一個是流轉的因、緣、果，一個是還滅的因、緣、果。我們要消滅流轉有漏的因、緣、果，得到還滅無漏的因、緣、果，要修定，修智，得到賢聖果位，這是我們學法的目的。

思考題

分別賢聖品第六（卷二二至二五）

- 一 何謂賢？何謂聖？
- 二 能斷之道，其相云何？
- 三 爲什麼「見道唯無漏」？
- 四 何謂諦？諦有幾？
- 五 何謂四諦？彼體云何？
- 六 四諦次第，依何而列？詳闡述之。
- 七 何謂現觀？
- 八 四諦云何名四聖諦？
- 九 苦、集二諦，凡夫亦有知者，是否亦可稱「凡諦」？
- 一〇 諸有漏行皆是苦諦，是怎樣立論的？
- 一一 何謂三苦？三苦間有何聯繫？
- 一二 何人能觀見行苦？見行苦後厭怖之狀，如何比況？
- 一三 有部言樂實有，何緣但說苦爲聖諦？
- 一四 試述經、有二部對苦樂立論之差異。
- 一五 世親論主對苦樂之辯，以誰宗應理？
- 一六 苦、集二諦之體，經、有二部有何不同？依誰爲最契佛意？
- 一七 何謂二諦？
- 一八 云何世俗諦？舉例說明之。
- 一九 云何勝義諦？舉例說明之。
- 二〇 經部建立二諦依何標準？
- 二一 試比較經、有二部對二諦建立的同異。
- 二二 云何方便勤修，趣見諦道？
- 二三 試述「住戒」的重要性。
- 二四 綜合本書前後所述，詳釋聞、思、修慧。
- 二五 如何淨身器，令修速成？
- 二六 云何身心遠離？對照自己找差距。
- 二七 何謂「不足」、「大欲」？以何對治？
- 二八 詳述喜足、少欲自性差別。
- 二九 何謂四聖種？爲什麼叫聖種？
- 三〇 詳釋四聖種。
- 三一 何以立此四聖種？

- 三二 何故安立助道生具及助道事業二事？
- 三三 何謂我所我事欲？云何息除此二事欲？
- 三四 何謂五停心？何謂七方便？
- 三五 正入修門，主要有幾？
- 三六 何謂不淨觀？爲什麼要修不淨觀？
- 三七 何謂四貪？各各云何對治？
- 三八 作意有幾種？修不淨觀屬何種作意？
- 三九 不淨觀對煩惱起何作用？爲什麼？
- 四〇 修骨鎖觀總有幾位？一一詳述之。
- 四一 試述不淨觀，所緣少自在非少四句。
- 四二 此不淨觀屬何性？依幾地？
- 四三 此不淨觀緣何境？何處生？
- 四四 此不淨觀何行相？緣何世？
- 四五 此不淨觀爲有漏爲無漏？爲離染得，爲加行得？
- 四六 何謂阿那阿波那？
- 四七 云何持息念？以何爲體？云何立名？
- 四八 試述持息念依何地？緣何境？依何身？
- 四九 試述持息念作意、二得。
- 五〇 云何外道無持息念？
- 五一 如何修持息念？具幾因相？
- 五二 數中有何三失應避免？
- 五三 詳述持息念六因。
- 五四 詳述持息念六差別相。
- 五五 息依幾緣方轉？
- 五六 何謂別相念住？
- 五七 云何修別相念住？
- 五八 何謂自相、共相？具體如何觀？
- 五九 念住有幾？其中誰能斷惑？云何？
- 六〇 所緣念住復分幾？
- 六一 念住云何次第？何以故？
- 六二 云何念住唯四？
- 六三 云何雜緣、不雜緣？各有幾種？
- 六四 何謂總相念住？
- 六五 從總相念住成就已，當生何善根？
- 六六 何故此法名煖？
- 六七 煖法修何行相？

- 六八 云何四諦十六行相？各詳述之。
- 六九 何謂頂法？彼從何生？修何行相？
- 七〇 何謂動善？
- 七一 煖、頂二法，初、後修念住有何差別？爲什麼？
- 七二 雜緣法念住後，進入總相念住，中間修何加行？
- 七三 何謂三義觀？七處善？
- 七四 何謂忍法？
- 七五 忍法分幾品？其所緣行相有無不同？
- 七六 何謂減行、減緣？
- 七七 詳述七周減緣，二十四周減行。
- 七八 中忍初位從何時始？滿位又在何時？
- 七九 中忍未減緣時，修觀行時，現時刹那，唯一行相，云何說修十六行相？
- 八〇 云何行修、得修？
- 八一 云何說中忍位有修十六、十二、八，乃至四行相？
- 八二 於中、上忍位，於一諦中減三行相，何故仍修彼諦四行相？
- 八三 於上下八諦三十二行相中，云何留苦下一行相？
- 八四 苦下一行相，爲留何行？
- 八五 試就西方德光論師所說減行，述利根二種減略概況。
- 八六 試就西方德光論師所說減行，述鈍根二種減略概況。
- 八七 何謂世第一？其所緣行相如何？
- 八八 煖等之體云何？
- 八九 云何得非煖等體？
- 九〇 何謂抉擇？何謂抉擇分？何謂順抉擇分？
- 九一 煖等於聞、思、修中屬何位？
- 九二 煖等四善，依何地生？以充實理由，說明欲界無色中無。
- 九三 「二或七」顯何義？云何說此非正義？
- 九四 依何身能得煖等？
- 九五 詳釋「三女男得二，第四女亦爾」。
- 九六 詳明煖等捨義，有幾種捨？
- 九七 何謂煖等勝利？
- 九八 順解脫分與煖，皆必得涅槃，二者何殊？
- 九九 云何上忍位「於此生處身有惑中，得非擇滅」？
- 一〇〇 何謂正性離生？
- 一〇一 三乘種姓，能轉根否？詳述能轉之客觀規律性。
- 一〇二 三乘種姓，極速極遲，各需幾生？
- 一〇三 世第一後復生何道？

- 一〇四 何謂十六心聖諦現觀？詳述其內涵並釋名相。
- 一〇五 何謂法智、類智？
- 一〇六 忍、智有何差別？
- 一〇七 現觀有幾種？各述其詳及相互關係。
- 一〇八 詳述正性離生。何謂正性？何謂離生？
- 一〇九 何謂正性決定？
- 一一〇 諦現觀十六心，爲依何地？
- 一一一 云何忍智前後次第必然如此？
- 一一二 何謂無間道？何謂解脫道？
- 一一三 云何見道唯十五剎那？
- 一一四 云何道類智不斷修惑，而修道攝？
- 一一五 何謂隨信行、隨法行？
- 一一六 試就見道十五心中安立聖位，總共有幾人？
- 一一七 道類智時，建立衆聖差別云何？
- 一一八 何緣先斷欲修惑一至五等，至第十六心，但名預流果等，非後果向？
- 一一九 何謂「地地失德九」？
- 一二〇 云何下下品道能斷上上品障？
- 一二一 何謂預流？
- 一二二 此預流名，爲因何義？
- 一二三 何緣預流，不目第八？
- 一二四 何緣預流，不目超越證二、三果人？
- 一二五 云何預流極七返生？
- 一二六 預流未斷修惑，云何經說名無退墮法？
- 一二七 智、愚之別云何？
- 一二八 何謂家家？家家有幾種？
- 一二九 要具幾緣，預流果得轉名家家？
- 一三〇 欲九品修斷惑，各潤幾生？
- 一三一 即以上理說明三、二生家家。
- 一三二 云何無斷欲一、二品家家？云何無斷五品？
- 一三三 第五品不能障一來果，云何欲第九品能障不還果？
- 一三四 說明天家家、人家之欲三、四品修惑、受生概況。
- 一三五 何謂一來果向、一來果？
- 一三六 何謂薄貪瞋癡、重貪瞋癡？
- 一三七 何謂一間？一間有何義？
- 一三八 一間與不還果向有無差別？
- 一三九 何謂不還果？不還具何義？

- 一四〇 何謂七種不還？
- 一四一 有行、無行，經部、有部有無不同解釋及次第？
- 一四二 何謂上流？上流有幾？
- 一四三 試述樂慧上流與樂定上流之不同處。
- 一四四 行無色上流有幾？
- 一四五 樂定上流與行無色上流是否相同？
- 一四六 何謂九種不還？
- 一四七 九種不還與七種不還相互關係如何？
- 一四八 云何由業、惑、根有殊，安立九種不還？
- 一四九 何謂七善士趣？
- 一五〇 何故須、斯二果不立七善士趣名？
- 一五一 何故阿羅漢果不立七善士趣名？
- 一五二 何謂經生聖者？
- 一五三 欲界經生聖與色界經生聖者有何不同？
- 一五四 欲界經生聖與色界經生聖者有何相同處？
- 一五五 經欲界生聖，云何必不往上色、無色界？
- 一五六 何謂雜修靜慮？先應雜修何等靜慮？
- 一五七 由何等位，知雜修成？
- 一五八 何緣而修雜修靜慮？
- 一五九 何緣淨居處唯有五？
- 一六〇 何謂身證？依何勝德立身證名？
- 一六一 何謂有學十八，無學有九？
- 一六二 何緣身證不預其數？
- 一六三 何謂阿羅漢向？
- 一六四 何謂金剛喻定？
- 一六五 何謂「盡得俱盡智」？
- 一六六 何謂應果？
- 一六七 由何等道離何地染？
- 一六八 聖離八地染，各有幾種離繫得？凡夫離八地染，有幾種離繫得？
- 一六九 由何地道離何地染？
- 一七〇 云何有漏道唯能離次下一地？
- 一七一 諸依近分離下地染，諸解脫道亦近分耶？
- 一七二 初三後解脫，為什麼「根本或近分」？
- 一七三 為什麼「上地唯根本」？
- 一七四 世道緣何作何行相？
- 一七五 盡智無間有何智生？

- 一七六 不動種姓有無無學正見？
一七七 何謂沙門性？
一七八 沙門果體是何？果位差別有幾？
一七九 世尊何緣唯說四沙門果？
一八〇 若有漏道力所得二果，是沙門果否？
一八一 沙門性有何異名？
一八二 何謂婆羅門？何謂梵輪？
一八三 有部以見道名法輪，有何理由及依據？
一八四 何謂三轉十二行相（依有部釋）？
一八五 何謂三轉十二行相（依經部釋）？
一八六 何沙門果依何界得？
一八七 超越證三果，云何不許依上界得？
一八八 云何上界無見道？
一八九 諸阿羅漢有幾差別？差別云何？
一九〇 何謂時解脫、不時解脫？
一九一 阿羅漢所有種姓，爲是先有，爲是後得？
一九二 云何若退定退等，上界唯有安住、不動二種？
一九三 六種退姓如何退？退種如何退？
一九四 「非先」包含幾種意義？
一九五 有宗初果無退，後三有退，依何理證？
一九六 經部說法如何？
一九七 經部如何解釋不動等六種姓？
一九八 除阿羅漢，餘亦有六種種姓耶？皆能練根否？
一九九 云何解釋「不動阿羅漢，退現法樂住」？
二〇〇 「退」有幾種？
二〇一 退果之概況如何？
二〇二 學、無學練根各幾無間、幾解脫道？
二〇三 何謂久習？
二〇四 練根何性攝？何所依？
二〇五 云何有學練根但依六地？
二〇六 何謂九無學？由何差別？
二〇七 何謂七聖人？依何立七？
二〇八 七聖者，實體有幾？
二〇九 何謂慧解脫？俱解脫？
二一〇 學、無學位，何由稱滿？
二一一 略說道有幾，能攝一切道？

- 二一二 道義云何？
- 二一三 何謂通行？此有幾種？
- 二一四 依何安立四通行？
- 二一五 何謂苦、樂通行？
- 二一六 何謂菩提分法？此有幾種？
- 二一七 此菩提分法，實體有幾？如何相攝？
- 二一八 念住等三，何獨說爲慧、勤、定？
- 二一九 何位何覺分增？
- 二二〇 見、修道中何覺分增，有幾種說法？
- 二二一 此三十七，何地有幾？
- 二二二 何謂證淨？證淨有幾？
- 二二三 四證淨依何位得？
- 二二四 證淨實體是何？
- 二二五 證淨屬有漏抑無漏耶？
- 二二六 證淨云何次第？
- 二二七 何謂有學八支、無學十支？
- 二二八 何謂正解脫？
- 二二九 何謂正智？
- 二三〇 有學位中云何僅八支？
- 二三一 正智、正脫其體云何？與五分法身有無關聯？
- 二三二 正智、正脫於何位得？
- 二三三 心於何位正得解脫？
- 二三四 道於何位令正生障斷？
- 二三五 何謂無爲三界？
- 二三六 三界以何爲體？差別云何？
- 二三七 詳釋厭、離通局。