

# 俱舍論頌疏講記 卷二六

〔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）



## 分別智品第七之一

釋曰：決斷名智，此品廣明，故名分別。就此品中，大文分二：一、明諸智差別，二、明智所成功德。就明諸智差別中，一、明忍智見別，二、明十智相殊，三、明十智行相，四、諸門分別。此下第一，明忍智見差別。論云：前品初說諸忍、諸智，於後復說正見、正智，爲有忍非智耶？爲有智非見耶？頌曰：

聖慧忍非智 盡無生非見 餘二有漏慧 皆智六見性

「釋曰：決斷名智」，有決斷能力的叫智。「此品廣明，故名分別」，這一品詳細說明智的事情。「大文分二：一、明諸智差別」，智有幾種差別？「二、明智所成功德」，智有什麼功德？這是兩大科。智差別裏邊又分：「一、明忍智見別」，忍與智、見的差別在哪裏？三個都是慧，作用不同。「二、明十智相殊」，儀軌有十大明王，表法十個智慧，十大明王成就，就是十智成就。十智有什麼不同？「三、明十智行相」，每一個智的行相如何？「四、諸門分別」。「此下第一，明忍智見差別」，智、忍、見，都是慧，爲什麼有的時候叫智，有的時候叫忍，有的時候又叫見呢？

「論云：前品初說諸忍、諸智，於後復說正見、正智」，「賢聖品」裏說八忍、八智，「於後復說正見、正智」，在講後邊八正道時又有正見、無學十支，又說正智。智、忍、見，到底有什麼差別？「爲有忍非智耶？爲有智非見耶」，是不是有些忍不是智，有些智不是見，八忍、八智，忍和智的差別在哪裏？正智、正見，見跟智的差別又在哪裏？

「頌曰：聖慧忍非智」，無漏慧裏忍（見道的八忍）不是智。智是決斷，忍是忍可，兩個不一樣。「盡無生非見」，有很多智是見，但盡智、無生智不叫見。

「眼法界一分，八種說名見」，能夠照明（觀照）的眼睛，跟能夠推度的心理作用，都叫見。智慧都有推度作用嗎？不一定。盡智、無生智，所作已辦，再不追求，儘管它們是智，但不是見。「餘二」，餘下的無漏慧，智、見都通的。「有漏慧，皆智六見性」，有漏的慧都屬於智的範圍，六種是有見性的。這一個頌，把見、忍、智說得一清二楚。

智跟忍、見有差別。什麼叫智？能夠起決斷作用的叫智。決斷作用，必定不是第一次知道。一個事情見過不止一次，兩次、三次重複地知道，然後纔有決斷。第一次見，不能有決斷。開始第一次叫見，第二次以上的叫智。見道時，忍是第一次見到的，智是重複，能夠起決斷作用。

重複一下，無漏慧裏邊，忍不是智，盡智、無生智不屬於見，其他的，既是見，也是智。有漏的慧，無始以來我們經歷了不知多少次，沒有一個東西是第一次見，都屬於智的範圍；而見道是無始以來的創見，從來沒有無漏的智慧。無漏的智慧能

把四諦道理真正看清楚，所以說是忍。忍是第一次見，重復的叫智。而智裏邊，推度性的叫見；只有盡智、無生智沒有推度性，不屬於見。

釋曰：初兩句，及第三句餘二兩字，明無漏慧；有漏已下，明有漏慧也。聖慧忍非智者，聖慧忍，謂見道中八忍也。忍非智性，決斷名智，忍起之時，與疑得俱，未成決斷，故不名智。盡無生非見者，盡無生智，不名為見。推度名見，此之二智，已息求心，非推度故，故不名見。

「釋曰：初兩句，及第三句餘二」，前兩句，以及第三句開頭兩個字「餘二」，是無漏慧；下邊一句半是有漏慧。分有漏的、無漏的兩段來說。見、忍、智都是慧的別名，分有漏、無漏。

「聖慧忍非智」，聖慧是無漏的慧，這裏邊的忍不是智，見道時的八忍，「忍非智性」，不屬於智的特性。「決斷名智」，能夠起決斷性的叫智慧。「忍起之時，與疑得俱，未成決斷，故不名智」，忍是無間道，無間道跟疑惱還在搏鬥，疑的得還沒有消除。這個時候，疑得既然還在，決斷的功能是沒有的，所以不叫智。

另一個意思，重復的見叫智，而忍在見四諦的時候，是創見，第一次見，也不叫智。這兩個意思一貫的，因為重復見，纔能決斷，開始見不敢決斷。比如初次認識一個人，怎麼知道他是好的壞的？總要經過長一點時間的考驗纔知道。忍是初次見到四諦道理，疑得還在，決斷的作用沒有，所以忍決定不能叫智，這是從無漏慧來說的。

「盡無生智，不名為見」，在無漏慧裏邊，盡智、無生智這兩個智不屬於見性。「眼法界一分，八種說名見」，推度性或者眼睛觀照性叫見，盡智、無生智沒有推度性。「此之二智，已息求心，非推度故，故不名見」，他已經成無學，盡智（煩惱斷完），無生智（不需要再斷），「我生已盡，煩惱已斷，梵行已立」，再不受後有，沒有追求心。所以這兩個智是特殊的，沒有推度性，但決斷是有的。

餘二者，謂餘無漏慧，皆通智、見二性，已斷疑故，推度性故。有漏慧，皆智六見性者，謂有漏慧，皆智性攝，於中唯六，亦是見性，謂身見等五，及世間正見。如上聖慧，及有漏慧，皆擇法故，並慧性攝。

「餘二」，其餘的無漏慧，既是智（決斷的功能），也是見（推度的功能）。為什麼是智？「已斷疑故」，忍起之後，疑除掉了，這個智決定有斷疑的作用，有決斷的作用；「推度性故」，它本身是慧，有推度功能，所以也叫見。

有漏的慧都叫智，其中六個有推度性，即見性。「謂有漏慧，皆智性攝」，有漏的慧，都屬於智。無始以來，一切境界，沒有一個沒有見到過，都是經常看到的，所以這個都叫智。其中有六種也是推度性的，哪六種呢？身見、邊見、見取、戒禁取、邪見，還有世間正見。五個是邪的，一個是正的，都屬於見，有推度功能。

「如上聖慧，及有漏慧，皆擇法故，並慧性攝」，上面的聖慧也好，有漏慧也好，本身都能夠決擇法，都有決擇的功能，都屬於慧。慧心所，本身是決擇爲性。慧心所裏有推度性的叫見；有決斷性的叫智；第一次見到四諦，疑得還沒有斷完，這個時候叫忍。無漏慧，根據功能不同，立了忍、智、見三個名字。

從此第二，明十智相殊。就中四：一、明漸增至十，二、明盡無生別，三、明建立爲十，四、明法類智別治。就明漸增中三：一、明二智三智，二、明三增至九，三、明九增至十。且初明二智三智者，論云：智有幾種？相別云何？頌曰：

智十總有二 有漏無漏別 有漏稱世俗 無漏名法類  
世俗遍爲境 法智及類智 如次欲上界 苦等諦爲境

「從此第二，明十智相殊」，打開來說，智有十種，十智裏邊分四科。「一、明漸增至十」，漸次增加到十智。「二、明盡無生別」，十智裏邊，盡智、無生智的差別。「三、明建立爲十」，十智的建立。「四、明法類智別治」，法智跟類智對治的不同。「就明漸增中三：一、明二智三智」，先說兩智，再說三智，再增加到九，又增加到十。「且初明二智三智者，論云：智有幾種，相別云何」，智有幾種？它們的差別相是怎樣的？

「頌曰：智十總有二」，智有十種，總括地說，分兩類。「有漏無漏別」，即有漏智、無漏智。「有漏稱世俗」，有漏的智稱世俗智。「無漏名法類」，無漏智兩種，即法智、類智。「世俗遍爲境」，世俗智對一切境都緣，緣境很寬。

「法智及類智，如次欲上界，苦等諦爲境」，法智緣欲界的四諦，類智緣上界的四諦。有漏叫世俗智，無漏打開來叫法智、類智，兩個智開爲三個智。

釋曰：智十總有二，有漏無漏別者，一、世俗智，二、法智，三、類智，四、苦智，五、集智，六、滅智，七、道智，八、他心智，九、盡智，十、無生智。如是十智，總爲二種：一、有漏智，二、無漏智。有漏稱世俗者，前有漏智，名爲世俗，多緣瓶等世俗境故。無漏名法類者，前無漏智，分爲二種，謂法智、類智也。世俗遍爲境者，謂世俗智，遍緣一切有爲、無爲之法，爲所緣境。後三句者，明法、類智境也。若法智，緣欲界苦等四諦爲境；若類智，緣上界四諦爲境。

「釋曰：智十總有二，有漏無漏別者」，智有十個，世俗智、法智、類智、苦智、集智、滅智、道智、他心智、盡智、無生智。總括起來分兩大類，即有漏智、無漏智。

「有漏稱世俗」，有漏智叫世俗智，「前有漏智，名爲世俗，多緣瓶等世俗境故」，有漏智大多緣瓶、水等那些世俗境，所以叫世俗智。「前無漏智，分爲二種」，無漏智分兩種：一種是法智，一種是類智。這樣成了三智。三智緣什麼境？

「世俗遍爲境者，謂世俗智，遍緣一切有爲、無爲之法，爲所緣境」，世俗智緣的境很寬，一切有爲法、無爲法都可以緣。「後三句者，明法、類智境」，法智、類智緣什麼境？「若法智，緣欲界苦等四諦爲境；若類智，緣上界四諦爲境」，法智緣欲界的四諦，類智緣上二界的四諦。

從此第二，明三增至九。論云：即於如是三種智中，頌曰：

法類由境別 立苦等四名 皆通盡無生 初唯苦集類

「從此第二，明三增至九」，現在三要加到九。「論云：即於如是三種智中，頌曰：法類由境別，立苦等四名，皆通盡無生，初唯苦集類」，法智、類智所緣的境，分別緣苦、集、滅、道。既然緣境不一樣，又立苦、集、滅、道四個智，這四個智通盡智、無生智，盡智、無生智包括這些智。在開始的時候，盡智、無生智是苦、集、類。

釋曰：初兩句者，謂明法智、類智，緣四諦境，有差別故，分爲苦、集、滅、道四智也。皆通盡無生者，此上六智，至無學身，非見性者，名爲盡無生。故此二智，以六智爲體也。

「釋曰：初兩句，謂明法智、類智，緣四諦境，有差別故，分爲苦、集、滅、道四智也」，因爲法智、類智緣的境有差別，所以又分爲四個：苦智、集智、滅智、道智。「皆通盡無生者，此上六智」，法智、類智，苦、集、滅、道四智，都是通盡智、無生智的，這六個智到無學的時候，沒有推度性，不屬於見性，改叫盡智、無生智，它們的體還是這六個智。「故此二智，以六智爲體也」，盡智、無生智的體就是這六個智：法智、類智與苦、集、滅、道四智。

初唯苦集類者，盡無生智，初起之時，唯苦、集、類，以緣有頂苦、集二諦，作六行相，觀有頂蘊，爲境界故。初起之時，唯苦、集、類，後起時，方能遍緣四諦，故通六智。

「初唯苦集類者」，盡智、無生智初起的時候，只是苦、集、類三個智。「以緣有頂苦、集二諦，作六行相，觀有頂蘊，爲境界故。初起之時，唯苦、集、類」，一開始的時候，是在斷有頂的第九品惑。第九品惑是苦、集，盡智、無生智緣的境是苦、集，因爲是觀上二界的，屬於類智，所以是苦、集、類三個智。「後起時，方能遍緣四諦，故通六智」，後來三界的苦、集、滅、道都能緣，再加三個，滅智、道智、法智，所以通六智。

問：何緣初位，唯緣有頂苦、集爲境？答：有頂苦、集，從無始來未能全斷，今時初斷，故先緣彼，自生慶喜。

「問：何緣初位，唯緣有頂苦、集爲境」，爲什麼開始的時候，一定要緣有頂的苦、集爲境，不能緣其他？

「答：有頂苦、集，從無始來未能全斷，今時初斷，故先緣彼，自生慶喜」，有頂第九品的惑，凡夫沒有辦法斷，只有無漏道纔能斷。有頂的惑無始以來，從來沒有斷完過。在金剛喻定之前，前八品可以斷掉，最後一品還沒有斷。金剛喻定之後，盡智、無生智生出來，把這個斷完，從來沒有斷掉過，現在斷掉了，心裏很高興，所以開始的時候緣苦、集。既然緣有頂的苦、集，當然類智在裏邊。過了這個時候，滅諦、道諦都可以緣，體是六個智。他緣苦、集的時候，不作空、無我這兩個行相，因爲因上沒有空、無我的行相，所以出定之後，他就會有這個感覺，或者自己說，「我生已盡，梵行已立，煩惱永斷，不受後有」，如果在觀裏邊，已經有空、無我，「我生已盡」這個話就不會說。所以盡智、無生智在緣四諦的苦諦時，不起空和無我的行相，四諦只作十四個行相。

從此第三，明九增至十。論云：於前所說九種智中，頌曰：

法類道世俗 有成他心智 於勝地根位 去來世不知  
法類不相知 聲聞麟喻佛 如次知見道 二三念一切

「從此第三，明九增至十」，本來是三個智，加上苦、集、滅、道，再加盡智、無生智，成九個。「論云：於前所說九種智中」，在前面所說的九智裏邊。「頌曰：法類道世俗，有成他心智」，法智、類智、道智、世俗智，這四個智，可以成爲他心智，「於勝地根位，去來世不知」，他心智的功能，「勝地」（上面的地）它不能知道；勝的根（利根），鈍根不能知道；「位」（地位殊勝的），初果不能知二果；「去來世不知」，只能知現在的心，過去的心、未來的心不能知道。「法類不相知」，假如起的法智，不能知類智心；起的類智，不能知法智的心。

「聲聞麟喻佛，如次知見道，二三念一切」，假使用他心智來觀察一個人見道，聲聞來觀察這十五剎那，只能見到兩剎那；緣覺只能見三剎那；佛十五剎那一切都能見，清清楚楚。他們的功德有大小。

釋曰：法類道世俗，有成他心智者，謂法智、類智、道智、世俗智，此之四智，成他心智。若知他無漏心，以法、類、道他心智知也；若知他有漏心，以世俗他心智知，故由四智，成他心智。

「法類道世俗，有成他心智者，謂法智、類智、道智、世俗智」，這四智並不是說全部都是他心智，是其中有的可以練成他心智。「若知他無漏心」，假使對方是無漏的心，「以法、類、道他心智知也」，以法智、類智、道智練成的他心智去觀察他。假使對方是有漏的心，以世俗智來知道它。所以他心智裏邊，有兩種：一種是有漏的，一種是無漏的。「故由四智，成他心智」，所以他心智的體是四個智所成的。

於勝地根位，去來世不知者，明他心智，不知上地心也，不知於勝地、勝根、勝位，及去來心，皆不能知。不知勝地者，謂下地他心智，不知上地心也。不知勝根者，謂信解、時解脫鈍根他心智，不知見至、不時解脫心。不知勝位者，謂不還、聲聞無學、獨覺、大覺他心智，前前不知後後者心。不知去來心者，謂唯現在他心、心所，爲境界故。

「於勝地根位，去來世不知」，他心智不是一切都能知，有些情況是不能知的。「明他心智，不知上地心也，不知於勝地、勝根、勝位，及去來心，皆不能知」，勝地、勝根、勝位，還有過去世、未來世，這些不能知。

「不知勝地者，謂下地他心智，不知上地心也」，下地的他心智不知上地的心，因爲上地的心殊勝，下地的心比較粗，粗的不能知細的。

「不知勝根者，謂信解、時解脫鈍根他心智，不知見至、不時解脫心」，鈍根的信解（修道位），或者時解脫阿羅漢（鈍根無學道），他的他心智不能知道利根（見至或者不時解脫）的心。信解的他心智不能知見至的心，時解脫他心智不能知不時解脫的心。

「不知勝位者，謂不還、聲聞無學、獨覺、大覺他心智，前前不知後後者心」，根據位不同，低的不能見高的。不還（第三果）不能見聲聞無學的心，聲聞無學的他心智不能見獨覺的心，獨覺的他心智又不能知佛的心。前面不能知道後面地位殊勝的；反過來，後面的能知前面的。

「不知去來心者，謂唯現在他心、心所，爲境界故」，他心智不能了知過去的心（如昨天的心）、未來的心（如明天要起的心），只能知道現在心。未來的心還沒來，過去的心滅掉了，都不能知。他心智，也有限度的。

有個公案<sup>①</sup>，過去有一位慧忠國師，當時從西方來了一個有神通的僧人，皇帝要試試看他們兩個人道的高低。那位西方僧人確實有他心通，國師問，我現在在想什麼？他說，你現在在西川看賽龍舟，答對了。接着第二個問也答對了。再第三次，國師說，你現在知道我想什麼？這下西方僧人答不上來。爲什麼？國師入空性定，對方證的地位不如他高，就觀不到了。這說明他心智是有限度的。假使二果，三果的境界顯出來，他就莫名其妙。

法類不相知者，法智所攝他心智，不知類品心，類智所攝他心智，不知法品心，謂法智他心智，以欲界全分對治，爲所緣境，若類智他心智，以上界全分對治，爲所緣境，故此二智互不相緣。

「法類不相知者」，法智、類智不相知。「法智所攝他心智，不知類品心」，假使這個他心智是法智一類的，對方的類智心就知不了；反過來，假使他心智是類智所攝的，對方起法智的心，也知不了，因爲它們不同類，觀察不到。「謂法智他

<sup>①</sup> 見《景德傳燈錄》卷五。



心智，以欲界全分對治，爲所緣境，若類智他心智，以上界全分對治，爲所緣境，故此二智互不相緣」，因爲法智、類智功能不同，法智他心智所緣境，是欲界的全部對治品；類智他心智所緣的，是上界的全部對治品，兩個所緣的境不一樣，不能互知。簡單地說，一個是緣欲界的，一個是緣上界的，它們所緣的境不一樣。

聲聞麟喻佛，如次知見道，二三念一切者，聲聞知見道二念心，謂知苦法忍及苦法智也；麟覺知見道三念心，謂知初二念，及第八集類智心也；佛知見道一切心。

「聲聞麟喻佛，如次知見道，二三念一切」，聲聞、麟喻（即麟喻獨覺）、佛（大覺世尊），以他們的他心智觀察一個人見道的十五剎那，如其次第，一個能見兩剎那，一個能見三念（即三剎那心），一個能見一切。見道十五剎那，很快就過掉了，假使起他心智來觀察，聲聞（無學）能觀兩個念頭；獨覺能觀三個念頭；佛對十五剎那全部觀得清清楚楚，佛是如量知，完全跟境界吻合，是任運而起的智，是特別殊勝的。「聲聞知見道二念心」，聲聞的他心智觀見道人的心，能觀到開頭兩個剎那（苦法忍、苦法智）。麟覺就是獨覺，可以看到三念心，苦法忍、苦法智兩個，第八個集類智。「佛知見道一切心」，佛來觀察對方，從第一剎那到十五剎那，清清楚楚，完全看到。

問：聲聞知初二念心已，何故不即知第三苦類忍耶？答：初二念心，是法分心，第三念等，是類分心，法類不同，所緣境別，故不能知。若爲更知類分心故，別修類分他心加行，經十三念聲聞由上加行，或中加行，故十三念也，加行方滿，彼已度至第十六心，雖知此心，而非見道。

「問：聲聞知初二念心已，何故不即知第三苦類忍耶」，聲聞能知前兩個念頭，苦法忍、苦法智，爲什麼接下去的第三個念頭看不到？

「答：初二念心，是法分心，第三念等，是類分心，法類不同，所緣境別，故不能知」，因爲開始的苦法忍、苦法智是屬於法智的，聲聞他心智開始時是用法智來知的，你的苦法忍、苦法智他知道，但是第三念變類忍，法智不能知類智類忍，他心智用的法智要改變爲類智，但不是馬上就能變過來，要下工夫。「若爲更知類分心故，別修類分他心加行」，第三念是苦類忍，那是屬於類的那一分的心，你要知道它，要從法智改到類智，那要修加行，經十三念，十三個剎那加行修好，可以知道他的類心。

「聲聞由上加行，或中加行，故十三念也」，上加行是太大的加行，中加行是中等加行，聲聞要起大的加行或中等的加行，這兩個加行最起碼要十三個念頭纔可以轉到類智。一個加行修完，前面兩個剎那再加十三個，這時對方到第十六心道類智。「雖知此心，而非見道」，道類智雖然是屬於類智心，但已經在修道位，所以見道裏邊，只能知兩個心。

問：何故麟覺，能知第八集類智心？答：謂此麟覺知法分心初二念已，爲欲更知類分心故，別修類分他心加行，經五念心，加行即滿謂麟覺根勝故，但由下加行五念心也，故能知彼第八集類智心。世尊欲知，不由加行，故於見道，一切能知。

「問：何故麟覺，能知第八集類智心？答：謂此麟覺知法分心初二念已」，麟覺開始知對方法智品的心，他心智也是法智。第三個念頭是類智品，他要知道類智，要起加行。「爲欲更知類分心故，別修類分他心加行，經五念心」，這是下加行，麟覺這個加行要五個剎那。五個剎那過了之後，觀到第八個念頭，已經是集類智，「故能知彼第八集類智心」。

「世尊欲知，不由加行」，假使佛要知道對方見道的心，不要加行，一切任運，每一個剎那都能看到。前面兩者要修加行，時間也不一樣。

有人提問，緣覺在集類智過後，再來五個念頭，是不是可以再看下邊的？這裏有兩種說法，有說可以，有說不能看。這個道理《俱舍論》裏邊講得很多，他同意第四個念頭看不到，這裏稍微引《光記》說一下。

問：知第八心已，何故不更以五心爲加行知第十四心？解云：欲知亦得，而不知者，見道位心總有二分：一法分，二類分。知初二念是法分，知第八分是類分，既具知二，其心委歇，故不更知。又解：欲知亦不得。初修加行知初二念，第二復以五心爲加行知第八心，至第三更修加行其力微劣，以五、六心爲加行不能成也。又解：前心稍劣，五心加行即能得知，後心漸勝，以五、六心爲其加行不能知也。又解：知初二念已，意欲知彼第三苦類忍心，五心加行至加行滿乘知第八集類智心，以彼第三第八所緣苦集一物，因果義分，知時即易，雖不能知第三，能知第八。知第八已，更欲知彼第九滅法忍心，用五心爲加行，不知第十四道法智心，以彼二心所緣各別，一緣有爲，一緣無爲，非是一物，知時即難，故不能知。（《光記》卷二六）

問：第八心以後，爲什麼不再拿五個心作加行去看？第十四個心還看得到的。「欲知亦得」，這是第一種說法。再過五個心，第十四念是道法智，屬於法智品，從類智品改爲法智品的心，也要五個加行，然後看道法智，有的人說可以看到。

第二種說法，見道位的心總有兩分：一種是法分，一種是類分。最初兩個念頭是法分的，第八念頭是類分的，既然兩種都看過了，他就不想看了，所以第十四個心他不去看。

又有一種說法，要看也看不到。第二念以後再五個加行起類智品，知第八念。然後再想修加行，這個力量薄弱，五個、六個念頭不行，趕不上去，所以見不到。就像運動員後邊氣力不夠。

有的說，前面見道的心稍劣，容易看，五個刹那的加行可以看到；後邊的心越來越殊勝，五、六個刹那看不到。

也有人說，知初二兩心之後，要知道第三個苦類忍的心，他要知類智，拼命加行，等到五個念頭修好，看到集類智，苦、集類智所緣的苦集是一類的。第八個集類智看到之後，如果要看第九個滅法忍，這跟前面兩個不一樣，前面緣的是苦、集，這裏緣的是滅諦，滅諦是無為法，兩個差別大，五個刹那不夠，所以第十四心道法智見不到。

從此第二，明盡無生智。論云：盡、無生智，二相何別？頌曰：

智於四聖諦 知我已知等 不應更知等 如次盡無生

釋曰：謂無學位，若正自知，我已知苦，我已斷集，我已證滅，我已修道，是名盡智。若正自知，我已知苦，不復更知，我已斷集，不復更斷，我已證滅，不復更證，我已修道，不應更修，名無生智。

「從此第二，明盡無生智」，盡智、無生智的差別。「論云：盡無生智，二相何別」？

「頌曰：智於四聖諦，知我已知等，不應更知等，如次盡無生」，對四聖諦，他自己知道，「我已知、我已斷、我已證、我已修」，這是盡智。假使自己知道，「我已知，不要再知；我已斷，沒有再斷的；我已證滅，沒有再可以證的；道我修過，沒什麼再可以修的」，這屬於無生智。所以兩個行相，有一些不同。

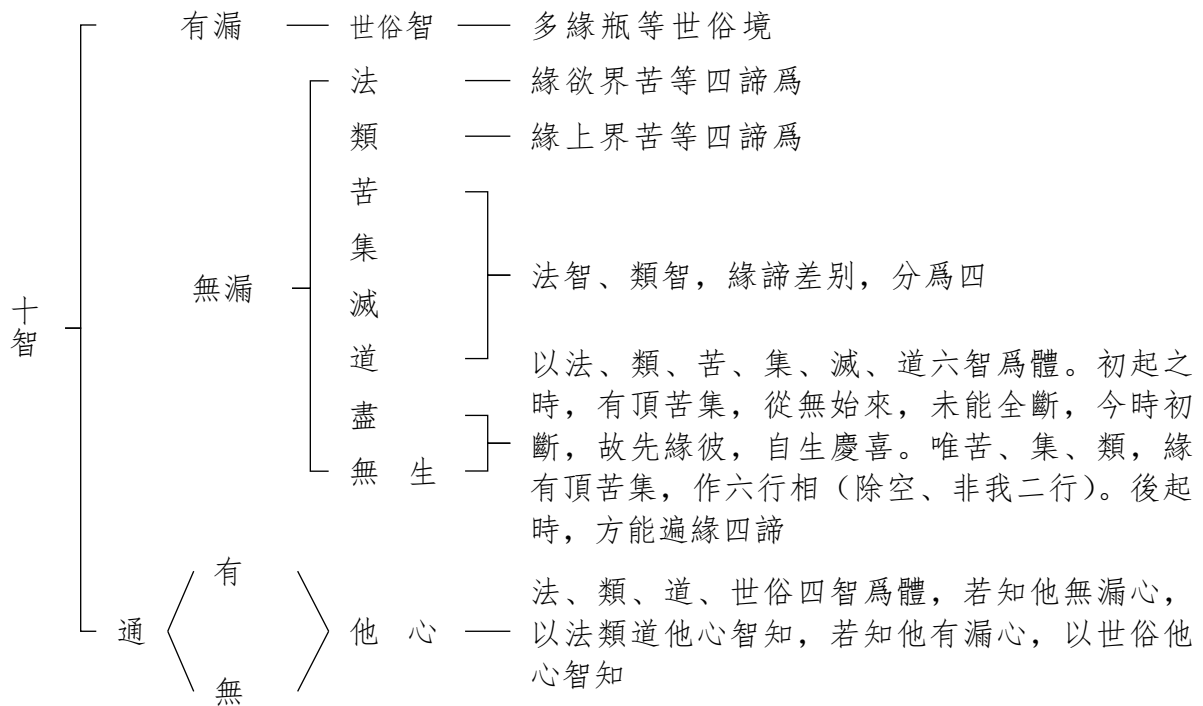
「釋曰：謂無學位，若正自知，我已知苦，我已斷集，我已證滅，我已修道」，苦我已經知道，集我已斷掉，滅我也證到，道我已修，這是盡智，所作已辦。再進一層，「若正自知」，自己知道，正正確確地、一點也不錯地知道，「我已知苦，不復更知」，這個苦我知完，不需要再知；「我已斷集，不復更斷」，集斷完了，沒什麼再可以斷的；「我已證滅」，證完了，不要再證；「我已修道，不應更修」，不需要再加行去修道，這叫無生智，比盡智再進一層。一個是鈍根，一個是利根，行相有些不同。

論云：如是十智，相攝云何？謂世俗智，攝一全一少分攝他心智，名一少分；法智、類智，各攝一全七少分苦等四智，盡智、無生智，及他心智，攝此七少分也；苦集滅智，各攝一全四少分四少分者，謂法智、類智、盡智、無生智也；道智，攝一全五少分五少分者，謂法智、類智、盡智、無生智、他心智也；他心智，攝一全四少分法智、類智、道智、世俗智也；盡、無生智，各攝一全六少分六少分者，謂四諦智、法智、類智也。

「論云：如是十智，相攝云何」，十個智互相攝，怎麼攝？

「謂世俗智，攝一全一少分」，世俗智來說，十個智裏邊，包含一個全的，就是它自己（世俗智），一個智的少分，他心智中有一部分是世俗智。

【表七 - 一：十智】



「法智、類智，各攝一全」，法智、類智，十個智裏邊，它自己全的。「七少分」，其他七個智裏邊，也有它們一部分。哪七個智？苦智、集智、滅智、道智、盡智、無生智、他心智。苦、集、滅、道四個智裏都有法智、類智，上界的是類智，下界的是法智；盡智、無生智是苦智、集智、滅智、道智、法智、類智六個智合成的，它們裏邊也有法智、類智；他心智裏邊也有法智、類智，所以這七個智裏邊有它的一部分。這十個智都有連帶關係的。

「苦集滅智，各攝一全四少分」，苦智、集智、滅智，各攝一個全的，就是它們自己，四個智的少分，法智、類智、盡智、無生智裏邊有苦、集、滅三個智。

「道智攝一全」，它自己。「五少分」，五個智少分。哪五個智呢？法智、類智、盡智、無生智都有它，還有一個他心智。

「他心智，攝一全四少分」，他心智，它自己一個全的，四個智裏一部分有他心智，就是法智、類智、道智、世俗智。他心智是四個智組成的。「盡智、無生智，各攝一全六少分」，盡智、無生智攝它自己一個全的，六個少分，就是苦、集、滅、道，法智、類智，這是它們合成的。苦、集、滅、道、法智、類智，在無學位非見性叫盡智、無生智。

從此第三，建立十智。論云：云何二智有漏、無漏，建立爲十？頌曰：由自性對治 行相行相境 加行辦因圓 故建立十智

〔表七 - 二：建立十智七緣〕

建立十智七緣	自性	——	立世俗智。體是有漏世俗法故
	對治	——	立法、類智。全能對治欲、上界故
	行相別	——	立苦、集智。此二智境，體雖無別，而行相別故
	行相境別	——	立滅、道智。行別者，二智各四行相；境別者，滅智緣滅諦無爲境，道智緣道諦有爲境 A 也
	加行	——	立他心智。本修加行，爲知他心
	事辦	——	立盡智。事辦身中，最初生故
	因圓	——	立無生智。一切聖道爲因生故，謂具見、修、無學道爲同類因生，盡智初位但用見修道爲因故

「從此第三，建立十智。論云：云何二智，建立爲十」，爲什麼兩個智（有漏、無漏）安立十個智？「由自性對治，行相行相境，加行辦因圓，故建立十智」，有七個因緣：一是自性，一個是對治，一個是行相，一個行相境，一個是加行，一個是辦，一個是因圓，由這七個因緣，安立十智。

釋曰：由七緣故，立二爲十。

「釋曰：由七緣故，立二爲十」，因爲七個因緣，把有漏、無漏兩個智安立十個智。

一、由自性故，立世俗智，體是有漏世俗法故。

第一，「由自性故，立世俗智，體是有漏世俗法故」，世俗智本身是有漏的世俗法，就它的體（自性）安一個世俗智。

二、對治故，立法、類智，全能對治欲、上界故。

第二，「對治故，立法、類智，全能對治欲、上界故」，法智全部能夠對治欲界的一切煩惱，類智夠對治全部的上界煩惱。滅法智、道法智也能對治上界煩惱，但不是全部，這裏特別強調全部，所有的法智，能夠對治欲界的一切煩惱；所有的類智，能夠對治上界的一切煩惱。所以對治不同，安立法智、類智。

三、行相故，立苦、集智，此二智境，體雖無別，而行相別，故立二智，謂苦智作苦、空等四行也，集智作因、集等四行別也。

第三，「行相故，立苦、集智，此二智境，體雖無別，而行相別，故立二智」，這兩個智緣苦諦、集諦，有部的說法，苦、集二諦體是相同的，由於苦、集因果的不同，分苦、集二諦。有漏的五蘊是苦、集二諦的體：從因方面說，是集諦；從果方面說，是苦諦。所以它們的境是同的，而緣的時候，行相不同。苦智作苦、空、無常、無我四個行相，集智作因、集、生、緣，因為行相不同，分為苦智、集智。

四、行相境別故，立滅、道智。言行別者，謂滅智作滅、靜等行，道智作道、如等行；言境別者，謂滅智緣滅諦無為境，道智緣道諦有為境也。

第四，「行相境別」，行相也不同，境也不同，安立滅、道二智。滅諦的四相，滅、靜、妙、離，道諦的行相是道、如、行、出，行相不同。「滅智緣滅諦無為境」，滅智緣的是滅諦無為法；道智緣的是道諦，這是有為法。一個是有為，一個是無為，境是不同的。

五、加行故，立他心智，本修加行，謂知他心，故約加行，名他心智。

第五，「加行故，立他心智」，他心智以加行來立的。「本修加行，謂知他心，故約加行，名他心智」，在修加行的時候要知道他的心，從加行來安名字，加行成就，叫他心智。他心智並不是只能知他心，也能知心所，因為加行的時候，重在知他心，所以叫他心智，不叫他心所智。

六、事辦故，建立盡智，事辦身中，最初生故。

「事辦故，建立盡智，事辦身中，最初生故」，事辦，該做的事情都做完了。事情所作已辦，即阿羅漢身中最初起來的是盡智。

七、因圓故，立無生智，一切聖道，為因生故。

第七，「因圓故，立無生智，一切聖道，為因生故」，聖道包括見道、修道、無學道，無生智是以一切聖道為同類因產生的智。盡智不是一切聖道的果，盡智前面沒有無學道，是見道、修道為同類因而產生的。而無生智的前面是盡智，盡智作它的同類因，所以見、修、無學三道作同類因，產生的等流果，叫無生智。因圓，見、修、無學三個因都圓滿了；盡智只有見、修二道為同類因，不能叫因圓。

根據這七個因緣，安立十個智。

從此第四，明法、類兼治。論云：如上所言，法智、類智，全能對治欲、上界法，為有少分治上、欲耶？頌曰：

緣滅道法智 於修道位中 兼治上修斷 類無能治欲

「從此第四，明法、類兼治」，法、類智，一個是全能對治欲界，一個是全能對治色、無色界，也可以兼治，順便地治不是本界的。

「論云：如上所言，法智、類智，全能對治欲、上界法，爲有少分治上、欲耶」，有沒有少部分的法智，也能對治上界？有沒有少部分的類智，也能對治欲界？

「頌曰：緣滅道法智，於修道位中，兼治上修斷」，緣滅、道的法智，「於修道位中」，簡別見道，見道十五剎那不能兼治，只對治見道的八十八使；在修道的時候，也能對治色界、無色界修所斷的煩惱。「類無能治欲」，類智品不能兼治欲界煩惱。

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<sup>①</sup>，已除自怨，兼除他敵故。由此類智無能治欲。

「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」，修道的滅、道法智，不是見道滅法忍、道法忍的解脫道。修道所攝的滅法智、道法智，把欲界的煩惱斷了之後，也有力量兼顧對治上界修所斷的煩惱。欲界的滅、道比上界的修惑要殊勝，緣勝的能夠治劣的，所以能對治上界。

「已除自怨，兼除他敵故」，打個比喻，自己的敵人消滅完了，也可以幫忙去消除人家的敵人。所以欲界的滅、道法智把欲界的煩惱斷完之後，也可以對治上界的。當然欲界煩惱先斷，自己斷完後去斷除上界。

「類智無能治欲」，類智品的智不能治欲界的煩惱。這個道理也簡單，類智品是對治上二界的煩惱，欲界煩惱已經除掉。類智品不是沒有力量治。

從此大文第三，明十智行相。就中三：一、明十智行相，二、明行攝淨盡，三、明實體能所。且初行相者，論云：於此十智中，誰有何行相？頌曰：

法智及類智 行相俱十六 世俗此及餘 四諦智各四  
他心智無漏 唯四謂緣道 有漏自相緣 俱但緣一事  
盡無生十四 謂離空非我

「從此大文第三，明十智行相」，十個智的行相要講一下。「就中三」，又分三個，「一、明十智行相，二、明行攝淨盡，三、明實體能所」。這裏分了幾科，一個個看下去。「且初行相者，論云：於此十智中，誰有何行相」，每一個智有什麼行相？

「頌曰：法智及類智，行相俱十六」，法智、類智，十六行相。「世俗此及餘」，世俗智也能作十六行相，還有其他的一些行相都能緣，世俗智緣得最寬。

「四諦智各四」，苦、集、滅、道四個智，每一個都是四個行相。「他心智無漏，唯四謂緣道，有漏自相緣」，他心智分有漏、無漏。無漏的只有四個行相，「緣道」是道諦的四個行相：道、如、行、出；有漏的緣它自相，不緣共相。本身的特徵是

<sup>①</sup> 《光記》卷二六：「欲界滅、道勝於上界苦、集法故，故緣下勝能治上劣。欲苦、集粗，上苦、集細，緣粗不能治細，故苦、集法智不治上修惑。」

自相，共同性是共相。一切有漏法的共性，是無常、苦、空、無我。別相，色是變礙爲性，受是領納爲性等等，有漏的他心智只緣自相，不緣共相。

「俱但緣一事」，不管是有漏、無漏，只緣一個：緣心王不緣心所，緣心所不緣心王。「盡無生十四，謂離空無我」，盡智、無生智，是六個智合成的，苦、集、滅、道四個智，法智、類智，本來該十六行相，但只有十四行相，要除掉空、非我。

釋曰：法智及類智，行相俱十六者，謂法智緣欲界四諦，作苦、空等十六行相，類智緣上界四諦，亦作十六行相也。世俗此及餘者，謂世俗智，作此十六行，及作所餘自共相行，以世俗智緣一切法故。四諦智各四者，苦等四智，各有自諦四種行相也。他心智無漏，唯四謂緣道者，此明他心智。若無漏者，唯四行相，謂緣道諦，作四行相。有漏自相緣者，有漏他心智，緣自相境，緣心、心所，自相法故，如境既自相，行相亦自相也。俱但緣一事者，有漏、無漏，二他心智，俱緣一事，謂緣心時，不緣心所，緣受等時，不緣想等。

「釋曰：法智及類智，行相俱十六」，法智，就是苦法智、集法智、滅法智、道法智，「謂法智緣欲界四諦，作苦、空等十六行相，類智緣上界四諦，亦作十六行相」，法智緣欲界四個諦，作十六行相；類智緣上界四個諦同樣是十六行相。

「世俗此及餘」，世俗智也能作十六行相。見道之前，無漏的法智、類智還沒有出來，世俗智也能緣四諦，作十六行相觀。「及作所餘自共相行，以世俗智緣一切法故」，除十六行相之外其他的自相、共相，一切行相都能作，世俗智能緣一切法的自相、共相，緣得最寬，行相也最多。

「四諦智各四」，四諦每一個智的行相都是四個。「苦等四智，各有自諦四種行相也」，每一個智分別是自諦下的四種行相。

「他心智無漏，唯四謂緣道」，他心智是由四個智所成的，即法智、類智、道智、世俗智。他心智分有漏、無漏兩種。無漏的他心智是緣道諦的，包括法智、類智、道智，「此明他心智，若無漏者，唯四行相，謂緣道諦，作四行相」，法智、類智也是道智所攝，都是作道諦的四個行相，沒有苦、集、滅下面的行相，這是無漏的他心智。

「有漏自相緣」，有漏的他心智，緣自相境。有漏是世俗智，這個世俗智，却不是一切都能緣，只緣自相，不緣共相。「緣心、心所，自相法故」，它也不能緣其他的如色法等，只能緣心王、心所自相。「如境既自相，行相亦自相也」，因爲緣的境是自相，作的行相也是自相。

「俱但緣一事者，有漏、無漏，二他心智」，他心智緣心王時不能緣心所，緣心所時不能緣心王，緣受的時候不能緣想，緣想的時候不能緣受等，只能緣一個東西，不能一下子全部緣。



論云：諸他心智，有決定相，謂唯能取欲、色界繫簡無色界，不知上故及非所繫緣無漏故也，他相續中緣他身也，現在不緣過未同類，法分他心智，知法分心；類分他心智，知類分心；有漏他心智，知有漏心；無漏他心智，知無漏心也，心、心所法不緣色故，一實自相，爲所緣境。唯緣一事，名爲一也；不緣假法，名實也；不緣共相，名自相也。空、無相不相應，三解脫分別也，謂緣道諦，作四行相，與無願解脫門相應，不作空、非我行，不與空解脫門相應，不作滅諦四行相，不與無相解脫門相應之也。盡、無生所不攝，他心智是見性故，彼不攝之。不在見道無間道中，修他心智，容預時修，見道速疾，非容預故；無間道中，正斷惑故，亦非容預。故彼二位，無他心智。餘所不遮，如應容有。餘修道位，加行、解脫、勝進三道，此位不遮，容有他心智也。已上論文也。

「論云：諸他心智，有決定相，謂唯能取欲、色界繫，及非所繫，他相續中，現在同類心、心所法，一實自相，爲所緣境」，他心智有限制，只能夠緣欲界、色界所繫的，不能緣無色界的。他心智乃至五通是依四靜慮得到的。無色界的定是止多觀少，未到地定跟中間定是觀多止少，都不均勻，而要起他心通，要知道他極微細的那些心王、心所法，一定要止觀均等的四靜慮纔能練出來，五通、他心通都是依四靜慮的。勝地（無色界）的心不能知道。「及非所繫」，非所繫的心就是無漏的心，也可以緣。「他相續」，他心智是知他有情的心，而且是現在的，不能過去、未來。法智的他心智知法智心；類智的他心智知類智心，有漏他心智知有漏心；無漏他心智知無漏心，一定要是同類。

所知道的對象是心、心所法，只能緣心王、心所，不能緣色法。心王、心所裏邊，只能緣一個實在的法，假的法不能緣；要緣自相，不緣共相，無常、苦、空等等這些特徵緣不到，他心裏是這麼一個想法、一個行相，你能知道這麼一個行相，而不能緣共相。他心智所緣的境有一定限制。

「空、無相不相應」，他心智與空、無相（三解脫門裏的空、無相兩門）是不相應的，「謂緣道諦，作四行相，與無願解脫門相應」，道諦的四個行相，跟三解脫門裏的無願是可以相應的，空、非我的行相沒有，所以跟空解脫門不相應。「不作滅諦四相，不與無相解脫門相應」，滅諦不能緣，所以和無相解脫門也不相應。

「盡、無生所不攝」，他心智是見性，盡智、無生智非推度性，所以他心智不攝盡智、無生智。

「不在見道無間道中」，在見道的十五剎那之中，正在拼命地斷八十八使，沒有時間來起他心智。「修他心智，容預時修」，比較放鬆的時間纔能修。「見道速急」，見道緊張得很，「非容預時」，沒有空閑，「無間道中，正斷惑故」，無間道正在斷煩惱，沒有功夫起他心智。「亦非容預」，時間也不充裕，所以見道的時候決定沒有他心智。修道的無間道，也正在搏鬥，沒有功夫起他心智。見道太快，無間道正在斷煩惱，所以這兩個時候不起他心智。

「餘所不遮，如應容有」，其他不遮的，如其所應，都可能起來。「餘修道位」，指修道加行位、解脫道、勝進道等等，「此位不遮，容有他心智」，可以起他心智。

盡無生十四，謂離空非我者，盡、無生智，十六行中，除空、非我，有餘十四行相。由此二智，於出觀時，作如是言：我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。我生等言，涉於世俗，故於觀中，離空、非我。

「盡無生十四」，盡智、無生智組成部分是苦智、集智、滅智、道智、法智、類智，應當是十六行相，怎麼只有十四行相？「謂離空非我」，空、非我兩個行相是没有的。「盡、無生智，十六行中，除空、非我，有餘十四行相」，其他的十四都有。「由此二智，於出觀時，作如是言」，因為盡智也好，無生智也好，他出定的時候，如《阿含經》上常有，他成就阿羅漢很高興，會說這樣的話：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。」這四句我們分析一下<sup>①</sup>。「我生已盡」，這是緣集諦四個行相，集諦是因集生緣，生的那些因都已經盡了；「梵行已立」，道諦四個行相，梵行是行道的；「所作已辦」，滅諦的，要證的都證到了；「不受後有」，是苦諦二個行相，非我、空的行相沒有，是無常和苦，以後的苦、無常再也不受了。既然說「我」，不是非我；還有「梵行」，不是空，所以盡、無生智在定中的時候，決定不作空、非我的行相，如果在定中作空、非我相，一出定不會就說「我」。

「我生等言，涉於世俗，故於觀中，離空、非我」，「我生已盡，梵行已立」這句話已是牽涉到世俗法，因為也講我，也有所作的事情，不受後有等等，所以在觀裏邊，空、非我兩個行相沒有。如果有空、非我行相，「我」也沒有，「生」也談不上，「梵行」也談不上，那不能說這個話。

有一個問題，為什麼有漏的心要以世俗的他心智知，苦、集智不是也能知有漏嗎？世俗智也能有苦、集智的行相，世俗智是能緣一切。而苦、集二智是無漏的，要有漏的他心智知有漏的他心，無漏的他心智知無漏的心，苦、集智是無漏，而他的心是有漏，不稱，所以說要以世俗智知。

從此第二，明行攝淨盡。論云：為有無漏，越此十六，為更有餘行相攝不？頌曰：

淨無越十六 餘說有論故

「從此第二，明行攝淨盡。論云：為有無漏，越此十六，為更有餘行相攝不」，是不是無漏的行相只有這十六個，有沒有其他行相？

<sup>①</sup> 《大毗婆沙論》卷二九：「問：契經所說，復云何通？如說如實了知我生已盡，廣說乃至是何行相？答：如實了知我生已盡者，是緣集四行相；梵行已立者，是緣道四行相；所作已辦者，是緣滅四行相；不受後有者，是緣苦二行相，謂苦、非常。」

「頌曰：淨無越十六，餘說有論故」，一般說無漏的行相不能超過十六，就是四諦十六行相，因為苦集滅道四諦都包完了。還有其他的論師，西方的有部認為還有其他行相。他們有論為依據。

釋曰：上句述正宗，下句敘異說。淨無越十六者，無漏為淨，大毗婆沙諸論師言，無有無漏行相越此十六行相也。

「釋曰：上句述正宗，下句敘異說」，正宗是不能超過十六，另外一種說法，也有超過十六。「淨無越十六者，無漏為淨，大毗婆沙諸論師言，無有無漏行相越此十六行相也」，凡是無漏的心，都不超出這十六行相，這是東方有部這麼說的。

餘說有論故者，有餘西方師說，有無漏行相，越此十六，由識身足本論說故。彼論說云：頗有不繫心<sup>①</sup>，能分別欲界繫法耶？彼論問也。曰能分別，謂非常故、苦故、空故、非我故、因故、集故、生故、緣故，有如是處，有如是事，如理所引了別。已上本論答前問。西方論師意，彼論既於非常等八行相外，言別有有是處、有是事二行相，故知離十六行相外，別有有是處、有是事二無漏行相也。

「餘說有論故」，其餘西方論師，健馱羅那邊的論師，接近於經部，其中大眾部也有，所以思想要寬一點。「有無漏行相，越此十六」，他們說無漏行相不止這十六種。「由識身足本論說故」，這個有依據的，「彼論說云」，《識身足論》（《發智》、六足之一）裏邊這麼說的。「頗有不繫心」，就是無漏心，「能分別欲界繫法耶」，有沒有無漏心能分別欲界所繫的法呢？言「能分別」。怎麼分別呢？「謂非常故、苦故、空故、非我故、因故、集故、生故、緣故」，這是欲界法的苦集二諦，是八個行相。「有如是處、有如是事，如理所引了別」，要加兩個，有如是處、有如是事，這樣如理所引的了別，有那麼多行相。

「西方論師意，彼論既於非常等八行相外，言別有有是處、有是事二行相，故知離十六行相外，別有有是處、有是事二無漏行相也」，既然《識身足論》裏邊說，緣欲界的無漏心，除了這八個行相之外，還有「有是處、有是事」這兩個行相，可見不止十六行相。這是西方與東方不同的見解。根據《光記》說：有是處，就是合道理的；有是事，是有這個事用的。這十種，都是如理所引的分別，這是無漏的行相<sup>②</sup>。這是西方論師根據《識身足論》得出的看法。

從此第三，明實體能所。論云：十六行相，實事有幾？一問。何謂行相？二問。能行、所行？此有兩問，一問能行，二問所行也。頌曰：

<sup>①</sup> 《舍利弗阿毗曇論》卷二七：「云何不繫心？若心聖無漏，是名不繫心。」

<sup>②</sup> 《光記》卷二六：「非常等八種行相，及有是處，處是稱合道理相容受義，及有是事，事謂事用，此十皆名如理所引了別。」

行相實十六 此體唯是慧 能行有所緣 所行諸有法

「從此第三，明實體能所」，實體，先說實際上的事情有多少。「論云：十六行相，實事有幾」，十六個行相到底有幾個東西？第二，什麼叫「行相」？第三，「能行、所行」，什麼叫能行，什麼叫所行？能行是心王、心所，所行是行相。

「頌曰：行相實十六」，實際上的事情，行相只有十六個，這還是根據大毗婆沙有部的說法。「此體唯是慧」，它的體是慧心所，慧心所在各別的境裏邊，以各種不同的行相出現，所以有十六種在無漏心裏邊。「能行有所緣，所行諸有法」，所謂能行，就是能緣的是心王、心所，所行的是它所緣的那些法。

釋曰：初句答第一問，次句答第二問，次句答第三問，第四句答第四問。行相實十六者，行相名既十六，其實體亦十六也。苦諦有四：非常、苦、空、非我。待緣故非常，逼迫性故苦，違我所見故空，違我見故非我。集諦有四：因、集、生、緣。如種理故因種子生芽道理，等現理故集因集果令現也，相續理故生令果相續，成辦理故緣為緣令果成辦也。滅諦有四：滅、靜、妙、離。諸蘊盡故滅，三火息故靜貪瞋癡火，無衆患故妙，脫衆災故離。道諦有四：道、如、行、出。通行義故道，契正理故如，正趣向涅槃故行，能永超生死故出。

「釋曰：初句答第一問，次句答第二問，次句答第三問，第四句答第四問」，一共四個問題，能行、所行分成兩個問題，能行是一個問題，所行一個問題，成了四個問題。「行相實十六者」，根據東方有部的說法，無漏心的行相，名字是十六，實體也是十六。

「苦諦有四：非常、苦、空、非我」，十六行相，苦諦有四個，非常、苦、空、非我。怎麼叫非常呢？「待緣故」，法如果是常的，它就不要待緣，自己可以永遠不變。因為它要待緣，因緣來了就顯，因緣少了就滅，是「非常」。

「逼迫性故苦」，苦諦裏的那些法，都有逼迫性，苦苦、壞苦、行苦之類的，主要是行苦，有逼迫的性在裏邊，叫苦。

「違我所見故空」，沒有我所的叫空。「違我見故」，本身我是沒有的，這是非我。一個是我所，一個是我，針對這兩個，說一個是空、一個是非我。我所、我怎麼區分？打個簡單的比喻，這個房子裏邊沒有東西，是空；如果連房子也沒有，那是非我。「我」也是這樣子，主宰的那個我沒有的，那是非我；這是我的東西、我的手、我的眼睛，乃至我的受想行識等，說這些「我所」是空的，叫空。

苦諦裏空、非我兩個行相，有部的解釋，空只會空我所；非我是對治我見的。其他地方講得有些不一樣，以後再旁通。

集諦有四個行相，因、集、生、緣。「如種理故因」，要生起的一切法，好像種子能夠生起芽一樣，這叫因。「等現理故集（因集果令現也）」，很多的東西一

起現出來，這個道理叫集。「相續理故生」，能夠使果相續地生起來叫生。「成辦理故緣」，因緣和合，使它成辦，要成就一個東西，必定要很多的緣。

滅諦是滅、靜、妙、離。「諸蘊盡故滅」，一切五蘊，就是苦蘊，所謂生死的苦集二諦都消滅完，所以叫滅。「三火息故靜」，貪瞋癡的煩惱火熄滅了，涅槃最清淨，沒有煩惱，叫靜。「無衆患故妙」，一切過患都沒有，沒有貪瞋癡，其他過患不會產生，叫妙。「脫衆災故離」，一切的災，大三災也好，小三災也好，那些災患都沒有，在寂靜的涅槃裏邊這些不好的東西都沒有。從消極方面說，苦、集那些不好的東西都消滅了；從積極方面說，那些好的還是有的，不要說涅槃是什麼都沒有了。

道諦四個，道、如、行、出。「通行義故道」，這個道能夠行得通的，叫道。「契正理故如」，這個道跟正理相合的，叫如。「趣向涅槃故行」，這個道是走向涅槃的，叫行。「能永超生死故出」，能夠永遠地超出生死叫出。

此體唯是慧者，此十六行相，體唯是慧，慧觀四諦，作此行相。

「此體唯是慧」，這十六行相的體都是無漏慧。「慧觀四諦，作此行相」，這個慧觀四諦的時候，作這樣的行相。行相是什麼？當慧在境界上分別的時候，心裏有這樣一個看法。

能行有所緣者，心、心所法，名有所緣，此是能行，能行境故。所行諸有法者，一切諸法，皆名所行，所緣境故。

「能行有所緣」，行相裏邊當然有能行、所行。能行能夠有所緣，就是心王、心所。「能行境故」，它能夠在境上行。

「諸有法」，所分別的一切法，這是所行，「所緣境故」，這是所緣的境。但不要說行相就是境。行相是把境放在心裏邊，作這樣的相貌來分別，這就是十六行相。無漏心看苦集二諦，是苦、空、無常、非我。而以凡夫有漏的心看，一樣的境，行相就不一樣，是常、樂、我、淨，覺得很好，貪著不捨。所以境跟行相不是一個東西，行相是對境理解的樣子。一樣的境，各人的理解都不一樣。小說裏邊，中秋的月亮，有的人看了很歡喜，有的人看了很愁憂，有人的看了作起詩來，那就是各人的行相不同。行相是所緣的境在我們心上的反應，不是客觀的那個法。

從此第四，諸門分別。於中六：一、明性依地身，二、明念住攝智，三、明十智相緣，四、明十智緣境，五、明人成智，六、約位辨修。且初明性依地身者，論云：已辨十智行相差別，當辨性攝、依地、依身。頌曰：

性俗三九善 依地俗一切 他心智唯四 法六餘七九  
現起所依身 他心依欲色 法智但依欲 餘八通三界

「從此第四，諸門分別」，各式各樣地來分別十智。第一，「明性依地身」，十智的性（三性），依的地，依的身體。第二，「明念住攝智」。第三，「明十智相緣」，十智可以互相緣。第四，「明十智緣境」，十智緣什麼境？第五，「明人成智」，哪一些人成就什麼智？第六，「約位辨修」，根據地位來辨習修、得修。

「且初明性依地身」，先分別十智的三性、依什麼地、依什麼身。「論云：已辨十智行相差別」，講完十智的行相不同，現在辨它的性、地、身。

「頌曰：性俗三九善」，以三性來說，世俗智通三性，世俗智當然是通善、不善、無記。其餘的九個智一般是無漏的，無漏的智當然是善的。「依地俗一切，他心智唯四」，世俗智依一切，欲界到非想非非想天都有，一切凡夫都有世俗智，聖者也有世俗智。他心智只有依四靜慮能夠起，也是五通所依。「法六餘七九」，法智依六個地，即未至、中間、四靜慮，「餘七九」，其他的七個智，依九地，加三無色。「現起所依身」，智依什麼身現起來？「他心依欲色」，他心智的身體決定是欲界或者色界的。「法智但依欲」，法智是觀欲界境的，一定依欲界身。「餘八通三界」，其餘八個智，三界都有。

釋曰：性俗三九善者，性謂三性門，俗智通三性，餘九智唯善也。

「釋曰：性俗三九善者，性謂三性門」，世俗智是一般世間的智慧，當然三性都有，世俗智通三性。「餘九智唯善也」，其餘九個智，八個無漏智當然是善的，他心智也是善的，所以餘九智唯是善。

依地俗一切者，依地門中，世俗依九地，謂從欲界，乃至有頂，故言一切。他心智唯四者，他心唯依四靜慮起，五通所依，止觀等故，由此餘地無他心智。法六餘七九者，法智依六地，謂未至、中間、四靜慮也；所餘七智，通依九地，謂四諦智、類智、盡智、無生智，此七智，通依未至、中間、四靜慮、下三無色，名九地也。

「依地俗一切」，依地門中，世俗智三界九地都在裏邊。「謂從欲界，乃至有頂，故言一切」，三界已經包完。「他心智唯四」，他心智只有靠四靜慮能起。

「五通所依，止觀等故」，四靜慮止觀均等，其他的定沒有那麼深細，起不了這個作用，定多觀少，或者觀多定少，都不行，一定要止觀均等。「由此餘地無他心智」，所以其他的地沒有他心智，欲界的人一定要得到四靜慮之後，纔能修他心智；色界的人當然根據他所得的靜慮，也能修他心智。

「法六餘七九」，法智觀欲界，決定依六地。「謂未至、中間、四靜慮」，無色界跟欲界，四種遠，不能觀的，所以不能依三無色。「所餘七智，通依九地」，其他七個智九個地都可以有，哪七個智呢？「謂四諦智」，苦、集、滅、道四個智，上下地都可以起；「類智」，觀上界的。「盡智、無生智」，是苦、集、滅、道四個智，跟法智、類智合攏來的，當然也通九地。「此七智，通依未至、中間、四靜

慮、下三無色」，這七個智依九個地都可以起，九地是未至、中間、四靜慮，再加三無色。

現起所依身，他心依欲色者，依身門中，他心智依欲、色界身，俱可起故，不依無色，彼無通故。法智但依欲者，法智唯依欲界身起，以緣欲界四諦境故。餘八通三界者，除他心智及法智外，諸餘八智，通三界身，皆得起也。

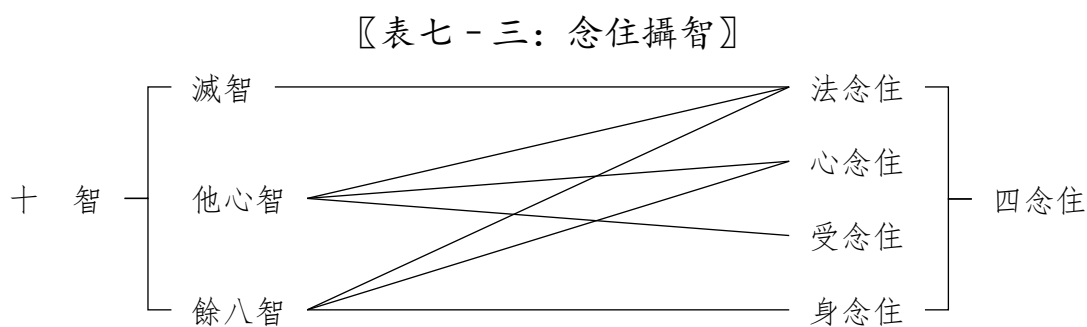
「現起所依身，他心依欲色」，依什麼身起什麼智慧？他心智，依欲界、色界的身都可以起。「不依無色，彼無通故」，不能依無色界的身，無色界裏沒有通，通只有四靜慮纔能起。

「法智但依欲者，法智唯依欲界身起，以緣欲界四諦境故」，法智是觀察欲界的，當然只有依欲界的身來起。如果身體在色界，因為太喜樂，不能起無漏心觀察欲界的苦諦等，無色界的更觀不到。因為要緣欲界的四諦境，只有身體在欲界纔能緣。

「餘八通三界」，除了他心智、法智，其餘八個智，依三界的身都可以起。

從此第二，明念住攝智。論云：已辨性、地、身，當辨念住攝。頌曰：  
諸智念住攝 滅智唯最後 他心智後三 餘八智通四

「從此第二，明念住攝智。論云：已辨性、地、身」，性、地、身辨過，要分辨一下這十個智屬於哪個念住。



「頌曰：諸智念住攝」，十個智是哪個念住攝呢？「滅智唯最後」，滅智只有一個法念住所攝。「他心智後三」，他心智後三個。他心是心法，四念住是身、受、心、法，受、心、法可以被他心智所知，色法不能知，所以他心智只攝三個念住。

「餘八智通四」，其餘八個智，四念住都可以通。

釋曰：滅智攝在法念住中，以緣擇滅唯是法故。若他心智，後三念住攝，以能知他受心法故，不知色故，除身念住。所餘八智，通四念住。

「釋曰：滅智攝在法念住中，以緣擇滅唯是法故」，滅智只能屬於法念住，因為滅智是緣擇滅無為法的，無為法只屬於法念住，所以說只是法念住攝。他心智只能緣心王、心所，四念住的觀身不淨，身是屬於色法。「以能知他受心法故，不知色故」，他的受、他的心、他的法（心所法之類的）可以知道，而色法不能知，所以把身念住除掉。其餘八個智，四個念住都能攝。

從此第三，明十智相緣。論云：如是十智，展轉相望，一一當言，幾智為境？頌曰：

諸智互相緣 法類道各九 苦集智各二 四皆十滅非

「從此第三，明十智相緣」，這十個智是不是可以互相緣呢？「論云：如是十智，展轉相望，一一當言，幾智為境」，十個智互相緣的時候，哪一個智能緣其他的幾個智？

「頌曰：諸智互相緣」，十個智互相緣，「法類道各九」，法智、類智、道智各能緣九個智。「苦集智各二」，苦、集智只能緣兩個。「四皆十滅非」，還有其他四個，十個智都能緣；而滅智一個也不能緣，因為滅智只能緣擇滅無為法，這十個智都是有為法。

釋曰：法類道各九者，法智能緣九智，除類智；類智能緣九智，除法智；道智能緣九智，除世俗智。苦集智各二者，苦、集二智，一一能緣二智為境，謂世俗智，及有漏攝他心智也。四皆十滅非者，四謂世俗、他心、盡、無生智，此四皆緣十智為境。滅智不緣十智為境，故言滅非，滅智唯緣擇滅境故。

「釋曰：法類道各九者，法智能緣九智」，法智能緣九個智，把類智除開，因為類智跟法智兩個分開的，法智是治欲界，類智是治上界的。在《光記》中打個比喻<sup>①</sup>，在一個房間裏邊，一個人頭是朝上看的，一個人是頭朝下看的，這兩個人雖然在一起，却互不相見。法智專門緣欲界的，類智專門管上界的，它們互不相緣。所以，其他九個智都能緣，類智要除開；反過來，類智對其他九個智都能緣，而要除掉法智。「道智能緣九智，除世俗智」，道智能緣九個智，而世俗智是有漏法，不緣世俗智。

「苦集智各二」，苦、集智只緣兩個。「苦、集二智，一一能緣，二智為境，謂世俗智，及有漏攝他心智也」，苦、集智是緣苦、集二諦的，能緣那些有漏法，當然能緣世俗智；有漏他心智也是有漏法，苦、集二智也能緣。

「四皆十滅非」，其餘四個智，世俗智、他心智、盡智、無生智，十個智都能緣。世俗智對一切都能緣；他心智有漏、無漏都能緣，十個智；盡智、無生智，也

<sup>①</sup> 《光記》卷二六：「婆沙一百七云：法智緣下，類智緣上，故不相緣。如有二人同住一處，一人觀地，一人觀空，如是不相見面。」



能緣。「滅智不緣十智爲境，故言滅非，滅智唯緣擇滅境故」，滅智是緣無爲法——擇滅的，十個智都是有爲法，所以不能緣。

從此第四，明十智緣境。就中有二：一、正明十智緣境，二、明俗智緣境。且正明十智緣境者，論云：十智所緣，總有幾法？一問。何智幾法，爲所緣境？第二問也。頌曰：

所緣總有十 謂三界無漏 無爲各有二 俗緣十法五  
類七苦集六 滅緣一道二 他心智緣三 盡無生各九

「從此第四，明十智緣境」，十個智緣什麼境。「就中有二」，分兩科，「一、正明十智緣境，二、明俗智緣境」，世俗智緣的境，特別分一科。「且正明十智緣境者，論云：十智所緣，總有幾法」，十智所緣的境，一共有多少？「何智幾法，爲所緣境」，每一個智有幾個法是它的境？一個是總的，一個是分別的。下面看解釋。

釋曰：初三句答第一問，餘五句答第二問。所緣總有十，謂三界無漏者，標所緣法也。十智所緣，總有十法。謂有爲法分爲八種：三界所繫，及無漏有爲，此四各有相應、不相應二，故成八種。無爲有二：一者是善，謂擇滅也；二者無記，謂虛空、非擇滅也。

「釋曰：初三句答第一問」，十個智總的緣多少。「餘五句」，第二個問，各別問什麼智緣多少。「所緣總有十」，十智所緣的境，總的說起來有十種。「謂三界無漏，標所緣法也」，十智所緣的境，共有十個法。「謂有爲法分爲八種」，有爲法八個，無爲法還有兩種，一共十個。「三界所繫，及無漏有爲」，有爲法裏，欲界繫、色界繫、無色界繫三個，加非所繫（無漏的有爲法）。這四種，每一種有相應、不相應。相應的是心王、心所，不相應的是心王、心所以外的。一共是八種，「故成八種」。無爲的有兩種：擇滅無爲是善的，是勝義善；虛空無爲、非擇滅無爲是無記法。加起來一共是十個法，十個智總的來說能緣這十個境界。

俗緣十法五者，俗智緣十，法智緣五，謂欲界二，無漏道二，及善無爲，故爲五也。類七苦集六者，類智緣七，謂色、無色界、無漏道各二，爲六，及善無爲，爲七；苦集六者，苦集二智，各緣六法，謂三界所繫，各二法也。滅緣一道二者，滅智緣一，謂善無爲，道智緣二，謂無漏道二也。他心智緣三者，謂他心智緣欲界、色界、無漏三相應法也。盡無生各九者，盡、無生智，能緣九法，除無記無爲也。

「俗緣十法五」，世俗智緣十個，法智緣五個。「俗智緣十，法智緣五」，俗智緣十個，一切都能緣。法智緣哪五個呢？「謂欲界二，無漏道二，及善無爲，故爲五也」，欲界兩個，即欲界攝的相應、不相應，兩個；無漏道裏邊也是兩個；善

的無爲一個，一共是五個。法智可以緣欲界的相應、不相應法，不能緣上界；道法智可以緣無漏道（相應和不相應）；滅法智緣的是擇滅，善的無爲法；非擇滅不緣。所以法智能緣五個法。

「類七」，類智緣七個，「苦集六」，苦、集智緣六個。「類智緣七，謂色、無色界、無漏道各二，爲六」，類智不緣欲界，緣色界、無色界的加上無漏的各兩個（相應、不相應），再加一個善無爲法（擇滅），一共七個。「苦集六者，苦集二智，各緣六法，謂三界所繫，各二法也」，苦集二智緣三界的法，三界法裏邊有相應、不相應，一共六種。

「滅緣一」，滅智只緣一個，「善無爲」，就是擇滅。道智緣兩個，緣無漏道，相應和不相應，兩種。

「他心智緣三者，謂他心智緣欲界、色界、無漏三相應法」，他心智不能緣不相應法，只能緣相應的心王、心所，欲界的、色界的、非所繫的心王、心所，三種。

「盡無生各九」，盡智、無生智除無記的無爲法，各緣九個法。無爲裏邊是兩種，一種是無記，一種是善的。既然盡智、無生智緣四諦，那麼，無記無爲法不屬於四諦所攝，則不緣。所以在無漏智裏，盡智、無生智緣的最多。

從此第二，明俗智緣境。論云：頗有一念智，緣一切法不？問也。不爾。答也。豈不非我觀，知一切法皆非我耶？難也。此亦不能緣一切法。答也。

不緣何法？一問。此體是何？第二問也。頌曰：

俗智除自品 總緣一切法 爲非我行相 唯聞思所成

「從此第二，明俗智緣境」，世俗智緣的境再特別說一下。「論云：頗有一念智，緣一切法不」，世俗智能夠緣一切法，在一刹那，能不能把一切法都緣在裏邊？「不爾」，不行。「豈不非我觀，知一切法皆非我耶」，修非我觀的時候，觀一切法都不是我，這時所觀的就是一切法，怎麼不能觀呢？「此亦不能緣一切法」，修非我觀，也不能緣一切法。「不緣何法」，什麼法緣不到？「此體是何」，緣不到的法以什麼爲體？

「頌曰：俗智除自品，總緣一切法，爲非我行相，唯聞思所成」，世俗智，假使觀一切法非我時，確實緣一切法，但是要把自己除掉。你說我在看，什麼人都看到了，看到自己没有？眼睛不能看眼睛自己，手指不能指手指自身。所以即使世俗智做非我觀能緣一切法，但是要除掉自品。

釋曰：初句答第一問，下三句答第二問。以世俗智，觀一切法爲非我時，不緣自品，故除自品。言自品者，謂俗智自體、相應、俱有也。不緣自體者，謂境、有境別故；不緣相應者，謂同一所緣故；不緣俱有者，謂極相鄰近故。此無我觀，俗智爲體，唯是聞思所成慧也。

「釋曰：初句答第一問，下三句答第二問。以世俗智，觀一切法爲非我時，不緣自品，故除自品」，雖然觀一切法都是非我，這時觀的法極廣泛，但畢竟自己沒有觀到，第二刹那纔能觀前面的。什麼叫自品？「言自品者，謂俗智自體、相應、俱有也」，自品包含三個部分，一個是世俗智本身，自體。另一個是相應法，既然世俗智是慧心所，決定有心王和其他相應心所。還有俱有法，生住異滅，得、非得，這些俱有法都會有。

第一刹那不能緣自己，第二刹那再反過來可以緣。「謂境、有境別故」，所緣的是境，能緣的是有境，有境跟境是有差別的，一個是能緣，一個是所緣，不能混起來。「不緣相應者」，爲什麼相應法不能緣，「謂同一所緣故」，既然同時在緣一個境，同時的那些相應法所觀的也是所緣境，看不到相應的法。「不緣俱有者」，俱有法爲什麼緣不到？「謂極相鄰故」，太近了。經書上的比喻，我們的眼睛本體是淨色根，但是浮塵根和淨色根挨得很近，你即使外邊看得很寬，自己的浮塵根看不到，因爲太近。

「此無我觀，俗智爲體，唯是聞思所成慧也」，觀無我的時候，以世俗智爲體，是聞思所成慧。爲什麼是聞思所成？因爲它觀得太寬。假使修的慧，決定是一個一個分開觀的，如果全部都觀，一想到非我，馬上就離染，因爲修慧是有力量的。所以無我觀只屬於聞思，要得修慧，那個力量太大，做不到。

從此第五，明人成智者，論云：已辨所緣，復應思擇，誰成就幾智耶？  
頌曰：

異生聖見道 初念定成一 二定成三智 後四一一增  
修道定成七 離欲增他心 無學鈍利根 定成九成十

「從此第五，明人成智者」，哪些人成就哪些智？「論云：已辨所緣，復應思擇，誰成就幾智」，還要考慮什麼人成就幾個智？

「頌曰：異生聖見道，初念定成一」，異生、聖者見道的初念，苦法忍的時候，只成就一個智。「二定成三智」，第二念的時候，苦法智的時候，成三個智。「後四一一增」，後邊四個智的時候，一個一個加。「修道定成七」，修道的人決定成就七個智。「離欲增他心」，假使已經離欲的，前面的都要加他心智，欲界煩惱斷掉，得了初禪以上的定，當然可以有他心智。「無學鈍利根，定成九成十」，無學的鈍根成九個智，利根十個智。

釋曰：異生聖見道，初念定成一者，謂異生位，及聖見道，初苦法忍，名爲初念。此之異生，及初念聖，定成一智，謂世俗智。二定成三智者，入見道至第二念，苦法智位，定成三智，謂世俗智、法智、苦智。

「釋曰：異生聖見道，初念定成一者」，凡夫的時候，聖者在見道位的初刹那，「初苦法忍，名爲初念」，苦法忍是聖者見道的第一念，這個時候只成就一個

世俗智。一切有情都成就世俗智，得了苦法忍，已經有無漏的慧，怎麼還只成就一個世俗智？忍、智不一樣，苦法忍是忍，還不是智。

「二定成三智者，入見道至第二念」，第二念是苦法智。包含兩個智，苦智、法智。苦法智本身是一個智，但是從它的作用來說，行相不同，一個從對治道來說是法智，是對治欲界煩惱的，一個是苦智，是苦諦下的那個行相的。雖然一個智，在十智裏邊是兩個智。「定成三智，謂世俗智、法智、苦智」，所以一共成就三個智。

後四一一增者，從苦法智後，有四位：一、第四念，苦類智位，二、第六念，集法智位，三、第十念，滅法智位，四、第十四念，道法智位。此上四位，皆增一智。且第一位，成前三智，增一類智，總成四智。於第二位，成前四智，又增集智。於第三位，成前五智，又增滅智。於第四位，成前六智，又增道智。故見道位，總成七智。

「後四一一增」，後邊有四個位，每一個位要增一個智，一共七個。「從苦法智後，有四位」，有四個位都要增一個智，什麼位呢？第四念苦類智，加一個類智。第六念，集法智，加一個集智。第十念滅法智，加一個滅智。第十四念道法智，加一個道智。「此上四位，皆增一智」，每一個位加一個智。

「故見道位，總成七智」，所以見道完成時，一共成就七個智，從它的時間來說，第一念只有一個智，第二念是三個智，第四念是四個智，第六念是五個智，第十念是六個智，第十四念是七個智，最後是七個智。

修道定成七者，此約修道未離欲位，亦成七智，如見道說。離欲增他心者，於離欲位，成前七智，有增他心，總成八智。

「修道定成七者，此約修道未離欲位」，修道位，還沒有把欲界九品煩惱斷完，這叫修道未離欲位，也成七智，跟見道一樣。「離欲增他心者，於離欲位，成前七智，有增他心，總成八智」，離欲之後，得了禪定，可以有他心智，離欲的聖者，前面七個智本來成就的，加上他心智，成就八個智。

無學鈍利根，定成九成十者，時解脫者，定成九智，除無生智，不時解脫，定成十智。

「無學鈍利根，定成九成十」，無學的鈍根決定成就九智，無學的利根決定成就十智。「時解脫者，定成九智」，時解脫的，九個智成就，這是鈍根；「除無生智」，少一個無生智。「不時解脫，定成十智」，不時解脫，即利根阿羅漢，十個智都成就。

從此第六，約位辨修，就中分六：一、約見道辨，二、約修道辨，三、約無學道辨，四、約餘位辨，五、約依地辨，六、明四修義。且初約見道辨者，論云：於何位中，頓修幾智？此總問也。且於見道十五心中，頌曰：

見道忍智起 即彼未來修 三類智兼修 現觀邊俗智  
不生自下地 苦集四滅後 自諦行相境 唯加行所得

「從此第六，約位辨修」，根據不同的位來辨修多少。「一、約見道辨，二、約修道辨，三、約無學道辨，四、約餘位辨」，約見、修、無學，還有其他的位置來辨修，「五、約地辨」，根據什麼地來辨，「六、明四修義」，四種修的意思。「且初約見道辨者，論云：於何位中，頓修幾智」，在什麼時候能夠頓修（一起修）幾個智？「且於見道十五心中」，先說見道位，在見道十五心裏邊，能修幾個智？

「頌曰：見道忍智起，即彼未來修，三類智兼修，現觀邊俗智，不生自下地，苦集四滅後，自諦行相境，唯加行所得」，這裏比較繁瑣。裏邊還加一個現觀邊世俗智，見道的時候，有可以修現觀邊世俗智，是一個非擇滅的法，可以得修，但是它生不起來，因為見道的時候太忙，沒有一個念頭插得進來，等見道結束，因緣沒有了，緣缺不生。但是可以得修。

釋曰：見道忍智起，即彼未來修者，於見道中，八忍七智，忍正起時，修未來忍，智正起時，修未來智。此之忍智，先未曾得，故不相修，唯修同類。

「釋曰：見道忍智起，即彼未來修」，見道十五剎那八個忍，七個智，第八個智是修道。忍正起時，修未來忍，智起的時候，修未來智。「此之忍智，先未曾得，故不相修，唯修同類」，忍跟智，在見道的時候第一次得到，力量還不大，只能夠忍修忍、智修智，不能相通，同類的可以修。

《雜心論》裏指出<sup>①</sup>，苦法智現前的時候，可以得修未來的苦法智，就是還沒有現行生出來的苦法智，有自在權，這是未來的修叫得修。「非忍非餘智」，其他的忍不能修，其他的智也不能修，某一個忍或者哪個智起來的時候，只能修它同類的。

三類智兼修，現觀邊俗智者，於苦、集、滅三類智時，能兼修未來現觀邊俗智。此世俗智，於一一諦現觀後邊，方能兼修，故立現觀邊<sup>②</sup>世俗智號也。現觀邊者，即三類智也。謂世俗智，於無始來，曾知苦、斷集、

<sup>①</sup> 《雜心論》卷六：「謂苦法智現在修，未來修苦法智，非忍非餘智，如是乃至道法智。」

<sup>②</sup> 《大毗婆沙論》卷三六：「問：何故此智名現觀邊？答：現觀苦邊、集邊、滅邊得此智，故名現觀邊。有說此是諸瑜伽師觀聖諦時傍修得故名現觀邊。尊者妙音說曰：此智近現觀故名現觀邊，如近村物名曰村邊。」

證滅；今三類智，亦知苦、斷集、證滅，與世俗智，同爲一事，有事現觀，故三類智邊，能修世俗智。

現觀邊的世俗智是個特殊事情。「於苦、集、滅三類智時」，苦類智、集類智、滅類智這三個時候，「能兼修未來現觀邊俗智」，不但能修它同類的智，還能夠修未來的世俗智。「現觀邊」，這個世俗智在現觀的邊上。

「此世俗智，於一一諦現觀後邊」，在每一個諦現觀最後的邊上。苦類智是苦諦最後的一個智，在苦諦的邊上；集類智，是觀集諦時最後的邊上；滅類智，在觀滅諦時最後的邊上，這叫現觀邊。這個世俗智，一定要在現觀邊的時候纔能修，「故立現觀邊世俗智」。一定要在每一個諦的最後一個智的時候，纔能修世俗智。現觀邊，苦諦觀完是苦類智；集類智、滅類智也是如此，現觀邊就是這三個類智。「此世俗智，於一一諦現觀後邊，方能兼修」，每一個諦的現觀的後邊，纔能兼修世俗智，這叫現觀邊世俗智。

「謂世俗智，於無始來，曾知苦、斷集、證滅」，世俗智，以前也知道過苦，也斷過集，這是有漏道斷的；也證過滅，也是有漏道證。知苦、斷集、證滅，無始以來有漏智也做過那個事情。「今三類智，亦知苦、斷集、證滅，與世俗智，同爲一事，有事現觀，故三類智邊，能修世俗智」，世俗智無始以來，知苦、斷集、證滅這三個事情都做過，在苦類智的時候也是知苦，集類智的時候也是斷集，滅類智的時候也是證滅，當它們起這個作用的時候，跟世俗智的作用是相同的，這時候能兼修。「同爲一事」，它們做的是同一個事情，比如苦類智的時候是知苦，這個世俗智也是知苦的，它也能生起來；集智是斷集的，它也能生起來。這裏所謂修，不是現行的修，是得修，有能力，但是它不生出來，因爲正在現觀，沒有一個空閑可以使這個世俗智現行。講種子也好，說它是未來也好，總之還沒有到現行，但是有法前得，這個法的自在、能力是有了，但是現行還沒有生出來，叫未來修。因爲它們所做的事情是一樣的，所以在那個時候起法前得。

問：於道類智時，何不修俗智？答：俗智於道中，曾無事現觀，故道類智不修世俗；又必無於道遍事現觀故，謂於三諦，可遍知苦，可遍斷集，可遍證滅，當諦事周，故修俗智，必無於道，可能遍修，種性多故，故道類智，不修俗智。

「問：於道類智時，何不修俗智」，和苦類智、集類智、滅類智一樣，爲什麼道類智邊上，不能修世俗智？

「答：俗智於道中，曾無事現觀，故道類智不修世俗。」第一個原因，世俗智在修道當中，從來沒有這個事現觀。什麼叫事現觀呢？真正修道。真正修道是無漏道，世俗智不能修無漏道，它們做不了同一個事情，世俗智沒有這個堪能。

第二個原因，「又必無於道遍事現觀故」，修道的時候不能遍。前面那個知苦可以遍知，斷集遍斷，證滅遍證，而道現觀，却是遍不了的。「謂於三諦，可遍知

苦，可遍斷集，可遍證滅，當諦事周」，他對苦諦知完，集諦斷完，滅諦證完，那一個諦的事情完成了，叫「當諦事周」，所以這個時候可以修世俗智。「必無於道，可能遍修」，而道是遍不了的。「種性多故」，種性不同，這類種性的，修這個道，那類種性的，修那個道，沒有一個人能把一切種性的道修完。「故道類智，不修俗智」，所以在道類智的時候，不能得修現觀邊世俗智。

問：何故於三諦有遍聲，非道諦耶？答：以其能知一切苦，斷一切集，證一切滅，而無能修一切道諦，佛亦於道得修習修，俱不盡故，故無遍聲。

「問：何故於三諦有遍聲，非道諦耶」，追根尋底，為什麼三諦可以遍，遍知苦、遍斷集、遍證滅，而道諦遍不了？

「答：以其能知一切苦，斷一切集，證一切滅，而無能修一切道諦」，因為到無學的時候，一切苦知得完的，一切集是斷得了的，一切滅是證得了的，「而無能修一切道諦」，但是一切道諦修完的人是没有的。「佛亦於道得修習修，俱不盡故」，即使佛，對於道，得修也好（種子的修，不是現行的修）、習修也好（現行的修），都不能修完。「故無遍聲」，連佛都不能遍，其他人怎麼遍得了？

這裏的意思是說道有很多，聲聞道、緣覺道等等，還有鈍根、利根，各式各樣的，哪一個人能把它修完？鈍根當然可以練成利根，但利根的不修鈍根的，每一個人根性不同，修的法又不同，很多都不同，一個人把它修完，當然做不到。所以說道沒有遍的。

不生自下地者，此世俗智，三類智邊，得非擇滅，故名不生。此不生法，於一切時，無容起故，以見道是無漏，俗智是有漏，故於見道，此無容起，以不起故，得非擇滅。自下地者，修世俗智，唯自、下地，謂依未至，見道現前，能修未來二地俗智，謂修未至及欲界也。修未至者，是修自地；修欲界者，是修下地。如是乃至依第四禪，見道現前，能修未來七地俗智，謂色界六，欲界一地。修第四禪，是修自地，修餘六地，名修下地。

「不生自下地者，此世俗智，三類智邊，得非擇滅」，這個世俗智，在三類智邊的時候，它能夠修，但生不出來，得到一個非擇滅。在見道的十五剎那，世俗智生的時間沒有，緣缺不生。「此不生法，於一切時，無容起故」，既然這個時候機會錯過，以後也生不來，因為不是那個機緣。「以見道是無漏，俗智是有漏，故於見道，此無容起，以不起故，得非擇滅」，見道是無漏的，世俗智是有漏的，兩個不能同時生起，見道裏邊起不了有漏心，以後永遠生不起來。

「自下地」，修世俗智只有自地、下地好修。「謂依未至，見道現前，能修未來二地俗智，謂修未至及欲界也」，世俗智屬於哪一地的？只有自地跟下地。舉例說，假使見道依未到地定，得修的世俗智有兩個，「修未至者，是修自地」，一個

是未到地定(自地)，一個是欲界(下地)。「如是乃至依第四禪，見道現前，能修未來七地俗智，謂色界六，欲界一地」，依此類推，依第四禪見道，未來七地的世俗智能修。哪七地？色界有六個，第四靜慮本身，下邊有未至、中間、三個靜慮、欲界，這七地都能修。

苦集四滅後者，此世俗智，苦集邊修，四念住攝，滅邊修者，唯法念住。自諦行相境者，此世俗智，隨於何諦，現觀邊修，即以此行相，緣此諦為境。唯加行所得者，此世俗智，見道力得故，唯加行得。

「苦集四滅後」，這個世俗智，如果是苦集邊修的，「四念住攝」，屬於四個念住所攝；滅諦邊的那個世俗智，當然是法念住攝，因為滅諦是無為法，只有法念住有。

「自諦行相境」，這個世俗智，隨便在哪一個諦的邊上修，就是那個行相。「緣此地為境」，在苦類智旁邊產生的世俗智，就是修苦諦的苦、無常、空、無我四個行相，集諦、滅諦也是如此。「唯加行所得」，現觀邊的世俗智，屬於加行得，是由見道的力量而得到的，不是煩惱離掉就能得到。

四諦十六行相，在《俱舍論》裏邊講了很多樣子，這裏補充一下。

又非究竟故非常，如荷重擔故苦，內離士夫故空，不自在故非我。牽引義故因，出現義故集，滋產義故生，為依義故緣。不續相續斷故滅，離有三為相故靜，勝義善故妙，極安隱故離。治邪道故道，治不如故如，趣入涅槃宮故行，棄捨一切有故出。如是古釋，既非一門，故隨所樂，更為別釋。（《俱舍論》卷二六）

苦諦，「又非究竟故非常」，不是涅槃，不是究竟的東西，所以無常的。「如荷重擔故苦」，在苦諦裏邊，好像背重擔子一樣，所以是苦。「內離士夫故空」，五蘊裏邊沒有補特伽羅這個士夫，這是空的。「不自在故非我」，它本身隨業牽、不自在的，這是非我，我是自在的意思。這是苦諦的四相。

集諦，「牽引義故因」，能夠引出果來的，叫因。「出現義故集」，能夠顯出果來的，叫集。「滋產義故生」，能夠把它生出來的，叫生。「為依義故緣」，為這個果做依靠的那些因緣的，叫緣。這是集諦的四相。

滅諦，「不續相續斷故滅」，不相連續，相續斷掉叫滅，那些有漏的相續斷掉了。「離三有為相故靜」，離開三有為相（生、異、滅），所以寂靜。「勝義善故妙」，勝義的善所以說妙，妙是無漏的善法。「極安穩故離」，這個地方離一切災患，極安穩，所以叫離。這是滅諦的四相。

道諦，「治邪道故道」，能夠對治邪道的是正道，這是道。「治不如故如」，對治那些不契合如如道理的，叫如。「趣入涅槃宮故行」，能夠通入涅槃宮的，叫行。「棄捨一切有故出」，能夠離開、捨棄一切三有的，叫出。



「如是古釋，既非一門，故隨所樂，更爲別釋」，這些古代的解釋很多，不止一門。《光記》一共講了四番，第三番的比較繁瑣，自己可以參考。

爲治常見故，修非常行相；爲治樂見故，修苦行相；爲治我所見故，修空行相；爲治我見故，修非我行相。（《光記》卷二六）

第四番，我們引《光記》的文來看。「爲治常見故，修非常行相」，爲了要對治常見，修非常的行相。「爲治樂見故，修苦行相」，對治常樂我淨那個樂，纔修苦的行相。「爲治我所見故，修空行相」，修空的行相來對治我所的。「爲治我見故，修非我行相」，正是針對我見這個的，「修非我行相」。這跟第一個解釋是一致的。

爲治外道無因見故，修因行相。爲治梵王、自在天等一因見故，修集行相，多法聚集爲因生果。爲治數論轉變常因等見故，修生行相，彼宗體常，前後轉變能生諸法，如金轉變成環玕等。爲治以知爲先能生因見故，修緣行相。遇緣即起，何須以知爲先？言知先因者，如自在天將變境時，先起欲知彼境，起欲知己，然後方變，大自在天以知爲先，故名知先因也。或數論自性，名知先因，欲變境時，要我先思欲知境界，起欲知己，自性方變，此之自性以知爲先，方能變境故，名知先因也。（《光記》卷二六）

集諦，這些都是從對治的方面來說的。「爲治外道無因見故，修因行相」，外道有些執一切法沒有因的，自然生出來的，修因，一切集諦是因，這是因的行相。

「爲治梵王、大自在天等一因見故，修集行相」，集是衆多的意思，要對治大梵天王、大自在天，認爲一個因能夠生萬物的。修集行相，「多法聚集爲因生果」，很多的法集起來纔生出果來，所以修集的行相。

「爲治數論」，數論有轉變，前面覺天尊者說一切法有轉變的，可以現在相轉成過去相，世親菩薩說他近於數論外道。數論講轉變的「常因等見」，一切因是常的，但是可以改變的，好像金子能夠打成指環、金鐲子等等，這是錯誤的。生是說有新東西生出來，不是轉變。轉變是沒有什麼新的生出來，體是常的，無所謂生。因集生緣這個生，對治數論外道的常見。

「爲治以知爲先能生因見故，修緣行相。遇緣即起，何須以知爲先」，什麼叫知先因？一些外道認爲，大自在天要變化世界一切的時候，他先起一個念頭，要知道那些境，然後纔變出來。他先有個規劃，叫知先因。起這個知，以這個知爲因，自性就變那些東西。現在我們說，因緣和合之後就有東西出來，不需要你先規劃一下，不需要知先的。因集生緣，一切法是緣起的，並不是先想一想要起什麼東西，就變什麼東西出來。

爲治解脫是無見，修滅行相。謂諸外道起大邪見撥無解脫，爲對治彼修滅行相，生緣滅故，明知有滅。爲治解脫是苦見故，修靜行相。謂諸外道作如是執，我見世間，無一眼者尚以爲苦，況復涅槃，諸根總滅，而不苦哉；爲治此見修靜行相，以涅槃中，苦皆寂靜。爲治外道執四靜慮及四無色等至樂是妙見故，修妙行相，此有漏定非真妙法，唯有涅槃是真妙法。爲治解脫是數退墮非永見故，修離行相。謂諸外道執無想天等爲真解脫，後時觀見數退墮落，便作是執，解脫涅槃是數退墮，非永出離；爲治彼見，修離行相，以證涅槃必不退故。（《光記》卷二六）

「爲治解脫是無見，修滅行相」，有的外道說解脫是没有的，修是徒勞的。有的外道修了半天，自己解脫不了，認爲解脫是不可能的，爲對治這個，說滅。那些東西是滅得掉的，是可以解脫的。

「爲治解脫是苦見故，修靜行相」，有的外道不否定解脫是有，但是他說解脫是個苦事情，他說世間上少一個眼睛或者少一隻手、一隻腳的，那就苦得不得了，你入涅槃之後，六根都沒有了，那不是苦透了嗎？爲了對治解脫是苦的邪見，修靜的行相，滅靜妙離的靜，所有的苦都寂靜了，這是對治那些外道的邪見。

「爲治外道執四靜慮及四無色等至樂是妙見故，修妙行相，此有漏定非真妙法」，有些外道修到四禪或者四無色定，這個定裏邊有種樂，他說這個是最殊妙的。修滅靜妙離的妙，有漏定並不是真的妙，真正的妙在涅槃。

「爲治解脫是數退墮非永見故，修離行相」，有的外道他自己修行，以爲無想天或者非想非非想天是解脫。這個無想定修得生到無想天，壽命五百大劫，過了之後又墮下來輪迴，他認爲解脫靠不住，要退的。對治這些外道的邪見，說這個離。這個涅槃，是真正能夠離一切苦的，不會再輪迴、不會退的，是真正能出離的。

爲治撥無聖道邪見故，修道行相，以道行相緣實道故。爲治外道執苦行等邪道見故，修如行相，契正理故名之爲如。爲治計餘法爲道是真見故，修行行相，故正理云：爲治世間離染是真道故，修行行相。爲治退道數見故，修出行相，故正理云：爲治嘗遭不永離染道所誑惑，於真聖道亦不敬故，修出行相。（《光記》卷二六）

下邊是道諦四個行相。「爲治撥無聖道邪見故，修道行相」，有的人說聖道不可能的，沒有的，修不到的；爲對治這些邪見，這個道是真能通達菩提的道。

「爲治外道執苦行等邪道見故，修如行相」，有些外道承認有道，但是以無義苦行爲道，那麼修這個「如」的行相。你修的苦行，要契合正理纔是有益的，否則單是受一些苦，那沒有用，不是道。契合正理的纔能叫如。外道的苦行雖然修得很辛苦，但是不如，沒有用。

「爲治計餘法爲道是真見故，修行行相」，有些外道執著那些不如法的道，比如氣功之類的，他說這個是真道，修了能夠出離的，修「行」的行相，你這個不能行向涅槃。

「爲治退道數見故，修出行相」，有的外道，修了他所謂的出離道，結果還是輪迴，認爲道是不能夠永遠出離的。修「出」，真的聖道修了之後，決定能出離。

這裏第四番是對治一切外道見的，也是四諦十六行相。四諦十六行相總的原則是同的，應用起來，分了很多的樣子。

從此第二，約修道辨。論云：次於修道離染位中，頌曰：

修道初剎那 修六或七智 斷八地無間 及有欲餘道  
有頂八解脫 各修於七智 上無間餘道 如次修六八

「從此第二，約修道辨。論云：次於修道，離染位中」，在修道位的時候，得修什麼？是他可能修的，雖然不生起來，對那個法有自在，叫得修。這裏講的修都是得修，論裏講了現在直接修，這裏沒有講。

釋曰：修道初剎那，修六或七智者，修道初剎那者，道類智是也。此智現前，修未來智，或六或七。未離欲者，未來修六，謂四諦智、法智、類智；已離欲者七，更加他心。

「修道初剎那，修六或七智」，修道的第一剎那是見道後的十六心，即道類智，這是進入修道的第一步。「此智現前，修未來智，或六或七」，道類智現前的時候，得修沒有生出來的那個智，或者六個，或者七個。這個跟見道一樣，沒有離欲的是六個，四諦智、法智、類智。見道的時候，這些智都出現的，修道第一位，這些都成就，也能夠修的。已經離欲的，加個他心智。見道的時候不起他心智，因爲見道很快，十五剎那沒有一點空閑。修道時緊張的時候過了，他心智可以生出來。已經離欲的，在修道的時候，加一個他心智。

斷八地無間者，謂斷欲界乃至無所有處，此八地中，無間道也。及有欲餘道者，謂未離欲，名爲有欲，此有欲聖，所有加行、解脫、勝進，名爲餘道，是前無間道外，故名爲餘。有頂八解脫者，謂斷有頂八解脫道，除第九也。各修於七智者，此上所明八地無間道，及有欲餘道，並有頂八解脫，各修未來七智也。若無間道，及有欲餘道者，謂四諦智、法智、類智，及世俗智。有頂八解脫，修七智者，於前七智，除世俗智，加他心智。

「斷八地無間」，欲界一直到無所有處，除開有頂，這八個地中間的無間道。

「及有欲餘道」，這裏講見道後的修道，欲界煩惱還沒有斷掉的聖者，除無間道以外的加行道、解脫道、勝進道，「是前無間道外，故名爲餘」，這一些得修的智都是同樣的。「有頂八解脫」，最高的有頂地的八個解脫道，「謂斷有頂八解脫道」，

第九解脫道除開。「各修於七智」，上面這些都是修七智。哪七個智呢？「謂四諦智、法智、類智，及世俗智」，因為世俗智，可以對治下邊的八個地，不能對治有頂的煩惱，七個智是苦、集、滅、道四諦智，法智、類智、世俗智，下邊八地都能對治。因為有部認為有漏道也能斷煩惱。

「有頂八解脫，修七智者，謂於前七智，除世俗智，加他心智」，有頂不能以欣上厭下的世俗道斷煩惱，世俗智除掉，加一個他心智。無間道不能生他心智，解脫道已經不緊張，可以加一個他心智，還是七個智，但是內涵不一樣。

上無間餘道，如次修六八者，上無間者，謂是斷有頂九無間道也。此上無間，未來修六，謂四諦智、法智、類智。言餘道者，謂斷欲界第九解脫道，及第九勝進道，又斷上七地諸解脫道，及勝進道，斷上八地加有頂也諸加行道，又斷有頂前八品惑諸勝進道，此上諸道，皆名餘道。此之餘道，未來修八，於前六智，加世俗智及他心智。

「上無間餘道，如次修六八者」，什麼上無間？斷有頂的九個無間道。「此上」指有頂，「此上無間」，未來的得修是六種：四諦智、法智、類智。有頂的第九解脫道，已經成了無學，這裏講的是有學修道。

餘道是什麼？「斷欲界第九解脫道，及第九勝進道，又斷上七地諸解脫道」，前面沒說的都並在這裏說，解脫道、勝進道；「斷上八地諸加行道」，上八地是欲界以上的八地，包括有頂，加行道；「又斷有頂前八品惑諸勝進道」，這些都是前面沒有講到的，叫餘道。

「此上諸道，皆名餘道。此之餘道，未來修八」，這些道都修八個。「於前六智，加世俗智及他心智」，因為這些都不是無間道，可以有他心智，也不是對治有頂最後一品惑的，也可以起世俗智。

從此第三，約無學辨修。論云：次辨離染得無學位。頌曰：

無學初剎那 修九或修十 鈍利根別故 勝進道亦然

「從此第三，約無學道辨修」，現在講無學道。「無學初剎那」，無學的最初一剎那，斷有頂煩惱的第九個解脫道，那個時候成了無學。「修九或修十」，鈍根修九個智，利根修十個智（加無生智）。「鈍利根別故」，九還是十，是鈍根、利根的差別。「勝進道亦然」，勝進道，出了解脫道以後，同樣也是修九、十個智。

釋曰：無學初剎那者，謂斷有頂第九解脫道也。此無學位，未來修智，或九或十。謂鈍根者，除無生智，若利根者，具修十智。於無學位，諸勝進道，或九或十，准前說之。

「釋曰：無學初剎那者，謂斷有頂第九解脫道也」，這裏講無學道位。「此無學位，未來修智，或九或十」，無學的得修，九個智，或者十個智全。「謂鈍根者，

除無生智」，鈍根的阿羅漢，不能有無生智，所以是修九個智。利根的阿羅漢，有無生智，具足修十個智。

「於無學位，諸勝進道，或九或十，准前說之」，無學位的勝進道，是第九解脫道以後的那些道，修九個或者十個，利根是十個，鈍根是九個。這都是得修。

從此第四，約餘位辨修。論云：次辨餘位，修智多少。頌曰：

練根無間道 學六無學七 餘學六七八 應八九一切

雜修通無間 學七應八九 餘道學修八 應九或一切

聖起餘功德 及異生諸位 所修智多少 皆如理應思

「從此第四，約餘位辨修」，前面是見道、修道、無學道三道，「餘位」，是練根的位，以及除見、修、無學之外，還有一些地，他們修多少？「論云：次辨餘位，修智多少。頌曰：練根無間道，學六無學七」，練根的無間道，有學修六個，無學七個。「餘學六七八，應八九一切」，餘指練根的解脫道，加行道，勝進道，在這些道中，有學有修六、七或八智，阿羅漢有修八、九或十個智。「應」是阿羅漢。「雜修通無間，學七應八九」，雜修靜慮也是屬於餘道，雜修跟修五通的無間道，有學修七個，阿羅漢修八或九智。「餘道學修八，應九或一切」，其他的道，有學的有八個，阿羅漢修九或一切（十個）。「聖起餘功德，及異生諸位，所修智多少，皆如理應思」，這都可以按這個道理去推想，當然又是一個比較繁複的事情。

釋曰：練根無間道，學六無學七者，有學練根，諸無間道，未來修六，謂四諦智、法智、類智；無學練根，諸無間道，未來修七智，於前六上，更加盡智。

先說練根，再說雜修，再說其他的。「釋曰：練根無間道，學六無學七者」，有學練根的無間道，即正在對治那些不染無知的時候，得修是六個，四諦智（苦集滅道）、法智、類智。「無學練根，諸無間道，未來修七智」，加一個盡智，不加無生智，練根肯定是鈍根，七個智。

餘學六七八者，餘謂餘道，即是練根諸解脫道，及加行道，並勝進道，故名爲餘。有學練根諸解脫道，未離欲者，未來修六，謂四諦智、法智、類智；已離欲七，更加他心。若加行道，未離欲者，未來修七，謂四諦智、法智、類智，及世俗智；已離欲八，更加他心。諸勝進道，未離欲者，未來修七；已離欲八，如加行說。

「餘學六七八者，餘謂餘道」，練根的其他道，道有四種，除無間道，還有解脫道、加行道、勝進道。「有學練根諸解脫道，未離欲者，未來修六」，在解脫道的時候，沒有離欲的，六種：四諦智、法智、類智，一樣的；已經離欲的，因爲不是無間道，「更加他心」，可以加他心智。「若加行道，未離欲者，未來修七」，

謂四諦智、法智、類智、世俗智，加行道還可以修世俗智，還是七個；已離欲的，加一個他心智。「諸勝進道，未離欲者」，解脫道以後的勝進道，沒有離欲的是七個，已離欲的是八個，跟加行道一樣。

應八九一切者，應謂無學，上句餘字，流入此中，謂約餘道，應八九一切也。謂無學位，退法等五，修練根時，前八品解脫道，未來修八，謂四諦智、法智、類智、他心智、盡智；於退法等四，第九解脫道，未來修九，於前八上，加世俗智。於第五堪達種性，第九解脫道，未來修十。又無學練根，諸加行道，未來修九，除無生智。若勝進道，是鈍根者，未來修九，若利根者，未來修十。

「應八九一切」，應是無學，前面說的餘道，對阿羅漢來說，是修八、九、一切。「謂無學位，退法等五，修練根時，前八品解脫道，未來修八」，鈍根阿羅漢，退法、思法、護法等五種，修練根的時候，前面八品的解脫道，修八個智，四諦智（苦、集、滅、道）、法智、類智、他心智、盡智。因為是解脫道，可以有他心智，因為是無學，加個盡智。

「於退法等四，第九解脫道，未來修九，於前八上，加世俗智」，退法、思法、護法、安住這四種，到第九解脫道還是鈍根，堪達到第九解脫道成了利根，所以不能放在一起講。前四種到第九解脫道的時候，未來修（得修）有九，前面八個加一個世俗智，跟前面「無學初剎那」的鈍根修九智是一樣的。

而堪達種性，到第九解脫道成了利根，有十個，加一個無生智。練根裏邊，前八品是一樣的；前四種的第九品也是一樣的；第五種練好之後是利根，又是一類。

「又無學練根，諸加行道，未來修九」，前面是無間、解脫道，加行道，未來修九個，因為是練根，不是利根，沒有無生智。

「若勝進道，是鈍根者，未來修九，若利根者，未來修十」，鈍根在勝進道仍然是鈍根，未來還是九個；在解脫道練成利根的，進入勝進道後還是利根，是十個智。

雜修通無間，學七應八九者，此明雜修無間道，及修五通諸無間道也。有學雜修諸無間道，及修五通諸無間道，未來修七，謂四諦智、法智、類智，及世俗智釋學七也。無學雜修諸無間道，及修五通諸無間道，未來所修，鈍八利九。八者，除他心智及無生智；九者唯除他心釋應八九也。

「雜修通無間，學七應八九」，雜修靜慮，修五通。漏盡通是阿羅漢得盡智的時候，不用說了。修前面的五通，神境通、天眼、天耳、他心通、宿命通，跟雜修靜慮是一類。「諸無間道」，修雜修跟五通的無間道，都是在斷那些障的時候。

「有學雜修諸無間道，及修五通諸無間道」，有學在雜修靜慮時無間道，以及修五通時的無間道，得修是七個，四諦智（苦集滅道）、法智、類智、世俗智。因

爲五通裏邊，比如神境通，有世俗智，他心智裏也有世俗智。雜修靜慮是有漏、無漏雜的，當然有世俗智。所以除了苦集滅道四諦智、法智、類智這幾個無漏智外，還要加世俗智。

「無學雜修諸無間道」，無學雜修靜慮的無間道，以及他修五通的無間道，「未來所修，鈍八利九」，鈍根是八個，利根九個。因爲無間道不能有他心智，一定要解脫道以後纔有。所以在無間道的時候，即使是無學也沒有他心智，鈍根八個，除他心智，「及無生智」，鈍根還要除無生智；利根單除一個他心智，阿羅漢鈍根八個，利根九個。

餘道學修八者，餘道，謂雜修及修五通諸解脫道，及加行道，並勝進道，名爲餘道。學修八者，學位雜修，及修五通諸解脫道，及加行道，並勝進道，未來修八，除盡、無生智。應九或一切者，應謂無學，上句餘字，流至此中，謂無學雜修，及修五通諸解脫道，並加行道，及勝進道，未來所修，鈍九利十。此上修通，諸解脫道，應知唯取宿住、神境、他心，修解脫道也。謂天眼、天耳，二解脫道，無記性故，不名爲修。

「餘道學修八」，餘道，是雜修、修五通的解脫道、加行道、勝進道。因爲無間道不能修他心智，其他的道都能修他心智，所以它們一起講。「名爲餘道」。

「學修八者，學位雜修，及修五通諸解脫道，及加行道，並勝進道，未來修八」，把他心智加進去，有學盡智、無生智沒有，十個智減兩個是八個。「應九或一切者」，無學，除無間道外的餘道，雜修的時候也好，修五通也好，在解脫道、加行道、勝進道，得修，利根有十個，鈍根九個。

「此上修通，諸解脫道，應知唯取宿住、神境、他心，修解脫道也」，這裏的五通要除開天眼、天耳，只取宿住、神境通、他心智的解脫道。「天眼、天耳，二解脫道，無記性故，不名爲修」，前面講過「善有爲應修」<sup>①</sup>，有爲的善法要修，使它增長，無記不屬於修的範圍。

聖起餘功德者，謂餘四靜慮、四無量心等諸功德也。及異生諸位者，謂異生位，修四靜慮，及修通等也。所修智多少，皆如理應思者，此上兩句，修智多少，如道理思之。謂聖起餘功德，若有學聖，未離欲七，已離欲八；若無學聖，鈍九利十。其異生位，若未離欲，唯世俗智，若已離欲，加他心智。

「聖起餘功德者，謂餘四靜慮」，聖者的其他功德，如四靜慮，四無量心等等，這是定中的功德，「及異生諸位」，以及異生修四靜慮、修五通等等。「所修智多

<sup>①</sup> 《光記》卷二六：「如契經說，善有爲法應修非餘。所以者何？若諸智者爲愛果故，精勤修習令漸增長，說名爲修。善有爲法能得愛果，謂得世間可愛異熟增上果故，亦得出世離繫果故，諸有智者精勤修習，從下至中從中至上，令速能獲得所求愛果。染、無記法及善無爲，無如是用，故不名修。」

少，皆如理應思」，這時有多少智呢？應當照那個理，自己推出來。「謂聖起餘功德，若有學聖，未離欲七，已離欲八」，有學沒有離欲的是七種；已經離欲的，八個。有學沒有盡智、無生智，未離欲的沒有他心智；已經離欲的，可以有他心智。「若無學聖，鈍九利十」，無學，鈍根九個智，利根十個智。

異生，沒有離欲的，只有世俗智，因為異生沒有無漏智，十智裏邊，只有一個世俗智和部分他心智是有漏的；假使離欲的，也可以有他心智。他心智通有漏、無漏，異生的他心智只是有漏的。有漏的他心智以世俗智為體，異生不能有無漏智，只能以世俗智去知有漏法。

從此第五，約地辨修。論云：諸未來修，為修幾地？一問。諸所起得，皆是修耶？第二問也。頌曰：

諸道依得此 修此地有漏 為離得起此 修此下無漏  
唯初盡遍修 九地有漏德 生上不修下 曾所得非修

第五，「約地辨修。論云：諸未來修，為修幾地」，這個依地來看，這是一層層地來觀察，都是很深細的問題。實際上這些東西，你沒有到那個境界，當然有點嫌煩，但到了那個境界，你要認識那個東西對不對，是不是恰當，非要知道不可。我們對一切法都要以知在先，以般若智慧為先導，然後走路纔踏實。沒有智慧，閉着眼睛亂走，掉下山崖去都不知道。第一，幾個地。第二，「諸所起得，皆是修耶」，這個得是不是都是修？

「頌曰：諸道依得此，修此地有漏」，諸道是有漏、無漏都有，先講有漏的。「為離得起此，修此下無漏」，這是講無漏的。「唯初盡遍修，九地有漏德」，這是講阿羅漢的。「生上不修下，曾所得非修」，是不是所有的得都是修？過去曾有的得不是修。

釋曰：前七句答第一問，第八句答第二問。諸道依得此，修此地有漏者，此明修有漏也。諸道謂世俗及無漏道。此有兩類修有漏道：一、諸道依此地，能修未來此地有漏；二、諸道得此地，能修未來此地有漏。依此地者，於九地中，隨依何地也。得此地者，隨依何地，離下地染，第九解脫道，得上地也。得上地時，能修上地根本、近分有漏功德，離下地縛，必得上故。

「釋曰：前七句答第一問，第八句答第二問。諸道依得此，修此地有漏」，諸道通有漏道、無漏道。「諸道謂世俗及無漏道」，先講有漏。「此有兩類修有漏道」，有兩種有漏道。「一、諸道依此地，能修未來此地有漏」，依這個地的有漏道，能修未來依這個地的有漏道。「二、諸道得此地，能修未來此地有漏」，得到此地，能修未來的此地的有漏道，有漏的功德。



「依此地者，於九地中，隨依何地也」，九個地裏邊，隨依哪一個地來修。  
「得此地者，隨依何地，離下地染，第九解脫道，得上地也」，依某一個地，離開這個地的煩惱（染），到第九解脫道的時候「得上地」。得上地的時候，能修（得修）上地的根本、近分有漏功德。「離下地縛，必得上故」，下地的煩惱，第九解脫道除掉，上地的功德就會得到。

為離得起此，修此下無漏者，此明修無漏也。此有三類，修無漏道：  
一、為離此，謂為離此地也；二、得此，謂得此地也；三、起此，謂此諸道，起此地也。此上三類，皆修未來此地無漏及下地無漏，以無漏道非繫地攝，故得傍修。論云：為離此言，通二四道。二謂有漏、無漏也，四謂加行、無間、解脫、勝進也。

「為離得起此，修此下無漏者，此明修無漏也。此有三類，修無漏道」，一是為離此，二是得此，三是起此。什麼叫離此呢？「為離此地」。什麼叫得此呢？「謂得此地」，跟前面一樣。「起此」，依此地功德，生起來那個道。「起此，謂此諸道，起此地也」，就是起此地的那些道、對治道。

「離此」，無漏道離一個地的染，不像有漏道那樣死板，有漏道是初禪的未到地定離欲界的染，二禪的近分定離初禪的染。無漏道隨便依哪個定離一個地的染，假使依初禪起無漏道，也可以離二禪的染，把二禪的煩惱去掉、斷掉。

「得此」，隨便依哪一個地來修得那個定，假使得二禪之後，二禪和下邊的初禪那些無漏道都能修。「起此」，依哪一個定起無漏道，假使以二禪起無漏道，二禪跟它下地無漏的善法都能修。

「此上三類，皆修未來此地無漏及下地無漏」，無漏法能修此地的無漏，也能修下地的無漏，上地的沒有得到，不能修。「以無漏道非繫地攝，故得傍修」，因為無漏道不屬於三界所繫的，得了此地的無漏，也可以修下地的無漏，上地沒有得到，當然不能得修。

「論云：為離此言，通二四道」，看解釋：「二謂有漏、無漏也，四謂加行、無間、解脫、勝進也。」一般說為離此，總是指的無間道、解脫道，能夠離煩惱的。世親菩薩特別在《俱舍論》裏邊加了這一句話，「為離此言，通二四道」，「為離此」並不單指無漏的無間、解脫道，而是包含有漏、無漏的所有加行、無間、解脫、勝進道。「二」是有漏、無漏，「四」是加行、無間、解脫、勝進。下面再引《寶疏》一段文看一下。

論：為離此言，通二四道。謂上為離此地染者，非唯無漏無間、解脫道，二四道也。正理論云：謂隨何地有漏、無漏加行等道，正現在前，為欲斷除此地煩惱，未來修此及下無漏，下於上染同能治故。雖下聖道斷煩惱時，諸上地邊有能同治，然由有漏繫地堅牢，未離下時未能修彼。

隨依何地離下地染，第九解脫現在前時，能修未來所得上地，及諸下地無漏功德。隨起此地世俗、聖道現在前時，未來皆修此及下地無漏功德。准此論文，賢聖品頌云：聖二離八修，各二離繫得。長行釋云：諸有學聖用有漏道，離下八地修斷染時，能具引生二離繫得，用無漏道離彼亦然，由二種道同所作故者。准正理文，聖定用有漏及無漏道離染，雖同修二種得，有漏道斷隨品修二，無漏道斷至第九品解脫道修。顯宗三十二有三釋。一云：由此有學離八修斷，世、出世道隨應現前，各未來修世、出世道，此總相說。以無漏道離上七地前八品時，不修上邊世俗道故，唯有無漏一離繫得，離第九品方可具二。第二釋云：或應許得離道而修。第三釋云：或應斷染時許依下修上。已上說修道，非見道也，見道現起亦修下俗智故。（《寶疏》卷二六）

這裏《寶疏》旁通到一個問題，所以參考一下。他說「爲離此言，通二四道，謂上爲離此地染」，這句話不單是無漏的無間、解脫道，它是通二（有漏、無漏），通四（加行、無間、解脫、勝進道）。他引《順正理論》的文，「謂隨何地有漏、無漏加行等道」，《順正理論》具體講，這不單指無漏的無間、解脫，有漏、無漏都在裏邊，有漏、無漏二，加行無間、解脫、勝進四個道，「正現在前，爲欲斷除此地煩惱，未來修此及下無漏」，未來修，得修此地的跟下地的無漏。

「下於上染同能治故，雖下聖道斷煩惱時，諸上地邊有能同治，然由有漏繫地堅牢，未離下時未能修彼。隨依何地離下地染，第九解脫道現在前時，能修未來所得上地，及諸下地無漏功德」，隨起此地的世俗或者聖道，只要這個地的有漏道，或者是無漏道現起的時候，都能修此地，及下地的無漏功德。這個地方，《寶疏》闡發一個道理，前面說「聖二離八修，各二離繫得」，聖者離開下邊八地的那些修道，不管是有漏道修的，還是無漏道修的，他的離繫得都有兩個，即有漏的離繫得和無漏的離繫得，就是這個原因，有漏、無漏道，都可以修下邊的無漏功德。法寶法師相當厲害，他就這一點闡發了一個道理，值得參考。

唯初盡遍修，九地有漏德者，唯初盡智現在前時，力能遍修九地有漏不淨觀等無量功德。以彼自心初爲王位，一切善法，起得來朝。

「唯初盡遍修，九地有漏德」，最初盡智的時候，阿羅漢的初念，他可以修九地的有漏德。「唯初盡智現在前時，力能遍修九地有漏不淨觀等無量功德」，最初證得阿羅漢的這個剎那，一切有漏功德都起來了。「以彼自心初爲王位，一切善法，起得來朝」，這有兩個比喻，一個說，他這個心把一切煩惱降伏了，就像做了王一樣，一切有漏的善法都很高興，來朝拜他。還有一個比喻，一個人本來被繩子捆住的，有頂的煩惱沒有斷過，得盡智的時候把有頂煩惱斷完了，好比繩子鬆掉，那人的氣脉也通了，氣脉一通，所有有漏的功德都活動起來。在盡智的時候，一切有漏

的善功德都起一個得，這個修當然是得修，不是真的全部起來。一剎那不能夠起那麼多功德，但這些功德的能力、自在權都有了。

生上不修下者，上言遍修，若生上地，必不修下。修九地者，約欲界說。

「生上不修下」，前面的是遍修，都是欲界的身體來說的。「若生上地，必不修下」，假使生到上地的聖者，他不會修下地的功德，得到上邊殊勝的，不必修下邊。「修九地者，約欲界說」，前面說的遍修九地，是從欲界得阿羅漢的人來說的；假使在上地得阿羅漢的，不要九地，欲界的功德他不需要。

曾所得非修者，若法先時曾得棄捨，今雖還得，不名所修；曾來未得，今時方得，名為所修，用功得故。

「曾所得非修」，是不是所有的得都是修？假使以前有過的，後來衰退、捨掉，「今雖還得，不名所修」，雖然現在再次得到，不叫修。「曾來未得」，過去沒有，這時候纔得到，是新用功加行得到的，這纔叫修。修是要加功用行的，如果前面已經得過，這次恢復，不叫修。

從此第六，明四修。論云：修有四種：一、得修，二、習修，三、對治修，四、除遣修。如是四種，依何法立？頌曰：

立得修習修 依善有為法 依諸有漏法 立治修遣修

「從此第六，明四修」，得修、習修到底是怎麼一回事，這裏要辨一下，同時還要辨四個修，其他部還有說六個修的，這裏全部介紹一下。

「論云：修有四種：一、得修，二、習修，三、對治修，四、除遣修」，先說有四種修，得修、習修、對治修、除遣修。「如是四種，依何法立」，這四種修，依什麼法安立的？

「頌曰：立得修習修，依善有為法」，根據善的有為法來安立得修、習修。習修就是行修，是現行的修；得修是依得起了之後叫修，可以是現行，也可以未來修。

「依諸有漏法，立治修遣修」，除遣修跟對治修，是指有漏法來說的，這是要除掉、對治的東西，前面得修、習修要得到的東西，是善的有為法，所以兩個對着說的。

釋曰：得、習二修，依有為善，以可修習，得愛果故，故有為善，可名為修。若現若未，俱有得得，皆名得修。法體現前，名為習修，亦名行修，法現行故。約世分別，於未來世，唯有得修，起得得故；現具二修，有法俱得，名為得修，體現行故，名為習修。

「釋曰：得、習二修，依有為善」，得修、習修這兩種，依有為的善法來說的。「以可修習，得愛果故」，有為的善法把它修習廣大，能得到可愛的果，這是得修、

習修。善的有爲法是要修的，這在「業品」裏講過。「故有爲善，可名爲修」，這是前面的重復，互相對照。學《俱舍論》如果前後的關係打通之後，其味無窮；如果打不通，一塊一塊的，那個味道不好；如果連一塊都不懂，恐怕坐都坐不住。

「若現若未」，若現在、未來，「俱有得得」，現在法俱得，未來法前得，都可以有得，叫得修。「法體現前，名爲習修」，法體現前，是現行的修，叫習修，「亦名行修」，「法現行故」，這個法正在現行的時候，也叫行修。

「約世分別」，根據三世來分別。「於未來世，唯有得修，起得得故」，未來世，這個法還沒有生起來，只能得修。前面說的得修、未來修，就是這個東西。法前得得到，等於這個法有自在，但是法還沒有現起來。現觀邊的世俗智，也是得修，法生不出來的，但是已經有自在，這是得修。

「現具二修，有法俱得，名爲得修，體現行故，名爲習修」，假使體現行，有兩個修，一個是得修，是法俱得，法也現前，得也同時生起。還有一個行修，體現前，也是習修（行修）。假使這個法現行的時候，有得修，因爲有法俱得，也有行修，即是習修。而法沒有生出來的，只能有得修，未來修都是指得修。假使單一個得修，那就包含未來的得修和現行的習修。

治、遣二修，依有漏法，謂有漏法，有對治道，名爲治修，遣縛義邊，名除遣修。西方諸師，於四修上，加防護修，及觀察修，防護諸根，觀察身故。毗婆沙云：防、觀二修，即治、遣修攝。

要除掉有漏法，有對治修和除遣修這兩種。「治、遣二修，依有漏法」，對治修、除遣修是對有漏法來說的。「謂有漏法，有對治道」，要把有漏法對治掉，「名爲治修」。「遣縛義邊，名除遣修」，從除遣煩惱那一方面說，叫除遣修。這兩種，對有漏法，一個是要對治的，一個是要除遣的。

「西方諸師」，就是世友派的那些，「於四修上，加防護修，及觀察修」，再加兩個，即防護修、觀察修。什麼叫防護修？「防護諸根，觀察身故」，防護諸根，不要漏出煩惱來，就是守護六根。觀察修，觀察自己若正若不正。

「毗婆沙云：防、觀二修，即治、遣修攝」，毗婆沙師，東方的有部師，他們說你安立的防護修、觀察修，對治修、除遣修裏包進去了，不需要再立。

# 俱舍論頌疏講記 卷二七

〔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）



## 分別智品第七之二

從此大文第二，明智所成功德。就中二：一、明不共法，二、明共功德。就明不共法中二：一、舉數標名，二、依名別釋。且初舉數標名者，論云：如是已辨諸智差別，智所成德，今當顯示。於中先辨佛不共德，且初成佛，盡智位修，不共佛法，有十八種，何爲十八？頌曰：

十八不共法 謂佛十力等

釋曰：佛十力、四無畏、三念住及大悲，如是合名十八不共法。餘聖所無，故名不共法。

「從此大文第二，明智所成功德。就中二：一、明不共法」，佛的十八不共法，「二、明共功德」，跟聲聞、緣覺共有的功德。功德功德，從智慧而來。如果說眼睛閉起來，腿收起來，你智慧從哪裏來？智慧沒有，功德又從何而來？所以修佛法千萬不要把根本忘掉，一切智慧的根本哪裏來的？由聞、思、修來。最根本的還是從親近善士、聽聞正法而來。修行次第一開始就強調這個《俱舍》的重要性，從這裏我們也可以看到。

不共的又分二，「一、舉數標名，二、依名別釋」，先把數字說出來，有十八個，十力、四無畏、大悲、三念住，再分別解釋。「且初舉數標名者，論云：如是已辨諸智差別」，智的差別已經分辨得很仔細，智慧有什麼功德，「今當顯示」，很多的功德都從智慧來的。「於中先辨佛不共德」，佛不共於聲聞、緣覺的功德，「且初成佛，盡智位修，不共佛法，有十八種」，佛在初成佛得盡智的時候，修十八個不共法。哪十八個？

「頌曰：十八不共法，謂佛十力等」，佛在盡智的時候，修的十八種不共於聲聞、緣覺的法，十力、四無畏、三念住、大悲，一共十八個。

「釋曰：佛十力、四無畏、三念住及大悲，如是合名十八不共法。餘聖所無，故名不共法」，其餘的聖者是没有的，所以說不共。

從此第二，依名別釋。就中有五：一、明十力，二、明四無畏，三、明三念住，四、明大悲，五、明佛同異。就明十力中二：一、明佛心力，二、明佛身力。且第一明心力者，論云：且佛十力，相別云何？頌曰：

力處非處十 業八除滅道 定根解界九 遍趣九或十  
宿住死生俗 盡六或十智 宿住死生智 依靜慮餘通  
瞻部男佛身 於境無礙故

「從此第二，依名別釋。就中有五：一、明十力，二、明四無畏，三、明三念住，四、明大悲，五、明佛同異」，先說十力，佛的力量有心的力量、身的力量。

「且第一明心力者」，心的力量，就是十力。「且佛十力，相別云何」，十力的相，差別如何？它們分別是以十智裏哪些為體呢？

【表七 - 四：十力】

十力	處非處智力	——	十智為體，如說善因，能感愛果；造不善業，能招苦果，斯有是處（合道理義），非處反是	
	業異熟智力	——	八智為體，除滅、道二，知如是類業，感如是異熟	
	靜慮解脫等持等至智力	——	於定及定功德，能如實了知	九智為體（除滅智）
	根上下智力	——	能知衆生信等五根有上下故	
	種種勝解智力	-	能知衆生種種喜樂，殊勝解故	
	種種界智力	——	能知衆生種種性故	
	遍趣行智力	——	佛智能知，一切諸行，皆能趣果	但緣能趣，九智除滅 亦緣所趣，十智為體
	宿住隨念智力	-	能知過去宿住事故	
	死生智力	——	能知衆生，於未來世，死此生彼故	緣事法故，俗智為體
	漏盡智力	——	漏盡者，涅槃擇滅也	

但緣漏盡為境，俗、法、類、滅、盡、無生六智為體。漏盡身中所得智者，十智為體

「釋曰：初六句出體，次兩句依地，次一句依身，後一句釋力義也。力處非處十者，總標也。一處非處智力，以十智為體。處謂合道理義也。如說善因能感愛果，造不善業能招惡果，斯有是處。非處謂不合道理義也。如說善因感惡果，造不善因感愛果，必無是處。佛智能知處、非處故，名處非處智力。

「釋曰：初六句出體，次兩句依地，次一句依身，後一句釋力義也。力處非處十者，總標也」，十力是哪些？有處非處等十種。

第一，處非處智力，以十智為體。什麼叫處非處？「處謂合道理義也」，處是對的、合理的，非處是不合理的。「如說善因能感愛果，造不善業能招惡果，斯有是處」，造善因感可愛的果，造不善業感惡果——這個惡不是善惡的惡，是惡劣的惡——也就是苦果，異熟果沒有善惡，只有無記的。非處，即不合道理。舉個例，



說善因感惡果，不善因感受果，那是不合理的（非處）。「佛智能知處、非處故，名處非處智力」，佛有這個智慧，知道哪些是合理的，哪些是不合理的，一清二楚，這是佛十力中的第一個力。

業八除滅道者，第二業異熟智力，以八智為體，除滅道二智也。知如是類業，感如是異熟，名業異熟智力。除滅道智者，以業異熟，非滅道攝，故業異熟智力，除滅道智也。

第二，業異熟智力，知道造這樣的業得這樣的異熟果。前面單是由善惡來分，這裏明細地說感什麼異熟果。什麼業感什麼果，只有佛纔能確實知道。我們只能夠根據佛說的，原則性地掌握。真正的一個業報，為什麼得這樣的果，佛經裏有很多，某人受什麼報，佛說他過去因為什麼什麼，佛是現量知，不要動腦筋，可以給你很明細地指出來。正因為佛能夠知道處非處，能夠知道業報，一切的因果清清楚楚，出世的因果，流轉的因果，一點也不錯，纔能制戒。戒不能改，也是這個意思。

「業八除滅道者，第二業異熟智力，以八智為體，除滅道二智也」，為什麼要除滅道二智？「以業異熟，非滅道攝」，業果異熟，這是苦、集二諦的東西，所以滅、道智要除掉。

定根解界九者，此有四力。定謂第三，靜慮、解脫八解脫也、等持三三摩地、等至智力八等至也。根謂第四，根上下智力，能知衆生信等五根，有上下故。解謂第五，種種勝解智力<sup>①</sup>，能知衆生種種喜樂殊勝解故。界謂第六，種種界智力，能知衆生種種性故。此之四力，九智為體，唯除滅智，以靜慮等，非滅諦故。

「定根解界九者，此有四力」，這一句包括四個力。第三，定的智力。靜慮、解脫，四靜慮，八解脫。等持，三個三摩地（空、無相、無願）。等至，八個等至。能夠通達一切靜慮、解脫、等持、等至的智慧的力量。第四，根上下智力。「能知衆生信等五根，有上下故」，這是知道善根的上下。

第五，種種勝解智力。「能知衆生種種喜樂殊勝解故」，種種衆生，有各式各樣的歡喜，各式各樣的信解，一清二楚，都能知道，這樣能對機說法。如果不知道，你根據你自己歡喜的法告訴他，結果他不得益。如舍利弗曾指導兩位初入道的行者，因他只是阿羅漢，畢竟還沒有十力，叫某甲修不淨觀，叫某乙修數息觀，結果那兩人修了很久，不得益，最後去問佛。佛說你們以前幹什麼的？某甲說以前是打鐵的。又問那你修什麼？修不淨觀。於是佛叫他修數息觀，他一修就成道了。某乙呢，以前洗衣服的，於是佛叫他修不淨觀，他一修不淨觀，把以前洗衣服時髒東西都想起來，不淨觀很快成就。那就是知根，勝解喜樂能知道，那叫你修法就行了，我們現

<sup>①</sup> 《順正理論》卷七五：「若如實知諸有情類喜樂差別無罣礙智，名種種勝解智力。」

在沒有福氣，假使有善根的話，決定感到佛來教。現在佛離開二千幾百年，就是沒有善根，那麼好好地培養善根。

第六，種種界智力，能知種種的眾生的種性。這四種，是九智為體，除了滅智，滅智是緣擇滅的。「以靜慮等，非滅諦故」，這些都是有為法，不是滅諦的事，所以這四種力以九個智為體。

遍趣九或十者，遍趣謂第七，遍趣行智力。一切諸行，皆能趣果，名遍趣行。佛智能知，名遍趣行智力。若謂但緣能趣為境，九智為體，除滅智也。滅是所趣果，非能趣行故，故除滅智。若謂亦緣所趣為境，十智為體。

第七，遍趣行智力。「一切諸行，皆能趣果，名遍趣行」，一切行，你造什麼行，將來趣向什麼果，佛都能知道，叫遍趣行智力。「若謂但緣能趣為境」，假使緣能趣為境，九智為體，除掉滅智，因為能趣不是無為法，「滅是所趣果」，所以要除掉，「非能趣行故」，能趣行是有為的，滅是所趣。假使以能趣為境的，九智為體；假使以所趣做境界的話，十個智都可以，十智為體。

宿住死生俗者，一、第八宿住隨念智力，能知過去宿住事故；二、第九宿住死生智力<sup>①</sup>，能知眾生死此生彼故。此二智力，緣事法故，俗智為體。

「宿住死生俗」，包含第八、第九兩個力。第八，宿住隨念智力，知過去宿住事，過去世的事情，都能夠知道。第九，死生智力，「能知眾生死此生彼」，這是未來的事情。宿住是知過去的事情，過去有什麼事情，宿住隨念智能知道。死生智力，這個眾生死此生彼，從這裏死到那裏生，能夠看到，這不是過去的事情，不能叫宿住。「此二智力，緣事法故，俗智為體」，第八、第九這兩個智，緣的是一些具體的事情，是以世俗智為體。

盡六或十智者，第十漏盡智力。言漏盡者，謂涅槃擇滅也。若謂但緣漏盡為境，名漏盡智力，以六智為體，除苦、集、道、他心四智，以此四智不緣滅故。若漏盡身中，所得智故，名漏盡智力，以十智為體。

第十，漏盡智力，阿羅漢得盡智的時候，漏盡智就得到了。「言漏盡者，謂涅槃擇滅也」，什麼叫漏盡？涅槃擇滅是漏盡，一切煩惱都盡了。

「若謂但緣漏盡為境，名漏盡智力，以六智為體」，假使單緣漏盡，擇滅為境，六智為體，即世俗智、法智、類智、滅智、盡智、無生智，這六智可以緣擇滅；「苦、集、道、他心四智」，這四個智不緣擇滅，不能擺進去。「若漏盡身中，所

<sup>①</sup> 宿住死生智力：疑為「死生智力」。

得智故，名漏盡智」，假使指漏盡身中所得的智，即漏盡阿羅漢所有的智，十智爲體。

宿住死生智，依靜慮餘通者，宿住、死生二力，依四靜慮起。所餘八智，通依十一地起，謂欲界、四禪、未至、中間，並四無色也。瞻部男佛身者，此之十力，依瞻部洲男子佛身。

宿住隨念智力、死生智力，這兩個力依四靜慮，一定要靠四根本定。「所餘八智，通依十一地起」，其他的八個智，十一個地都可以起，包括欲界、四禪、未至、中間、四個無色。

「瞻部男佛身」，依什麼身可以起十力？「此之十力，依瞻部洲男子佛身」，依瞻部洲的男身。成佛的身要求很高，南瞻部男的成佛的身體能夠得到十力。反過來說，要成佛決定是男身，也決定生在瞻部洲。瞻部洲有特殊的十六個殊勝，在《現觀莊嚴論》講得很多。我們生在南瞻部洲，自己好好地珍惜這個身體，好好修行，不要浪費，以後得不到男身，又生不到南瞻部洲，那修行就困難了。

於境無礙故者，釋力義也。智於境中，知無礙故，名之爲力。由此十力，唯依佛身，唯佛永斷諸惑習氣，於一切境，隨欲能知。餘聖不然，故不名力。

「於境無礙故」，什麼叫力？於境無礙。「智於境中，知無礙故」，智慧，在所緣的境裏邊能夠徹底知道，一點沒有障礙叫力。「由此十力，唯依佛身」，這十個力只有佛的身纔有。「謂佛永斷諸惑習氣」，只有佛永遠斷一切惑（諸冥）、習氣（一切種冥）。「於一切境，隨欲能知」，一切境，想知道就能知道。「餘聖不然」，其他的聖者做不到，「故不名力」，這十個力只有佛纔有，其餘聖者不能叫力。

十力裏邊有幾個補充一下。第三個，靜慮解脫等持等至智力，佛自己對一切的靜慮、一切的解脫、一切等持、一切等至，裏邊的雜染跟清淨如何安立，一切都如實地知道，定中的事情完全知道。第五個，種種勝解智力，勝解就是意樂，我們的心裏歡喜什麼，這就是勝解。佛的功德，一切有情心裏喜歡什麼，各式各樣的差別，他都無罣礙地能夠知道，一切都能知道。第六個，種種界智力，一切有情無始以來的習氣、隨眠、志性、種性等等是屬於哪一方面的，佛都能知道。種種的界，就是指根性。

《大毗婆沙論》裏邊把十力配四念住，十力裏邊，種種勝解智力、宿住隨念智力，是法念住。死生智力，知道死此生彼，是色法的事情，是身念住。漏盡智力，有兩種說法：一種緣漏盡的境那個智，是法念住，因爲漏盡是擇滅，屬於法；假使說漏盡人身中的所有的智，身、受、心、法都有，四念住都有，這是第二種，這是四個特殊的。其餘六個力，四個念住都有。

從此第二，明身力。論云：如是諸佛遍於所知，心力無邊，云何身力？  
頌曰：

身那羅延力 或節節皆然 象等七十增 此觸處爲性

「從此第二，明身力。論云：如是諸佛遍於所知，心力無邊，云何身力」，佛對所有的境，他的心力全部通達無礙。世間上有些很聰明的人非常瘦，沒有氣力，風一吹就倒的樣子，不圓滿。佛智力那麼大，身力怎麼樣呢？

「頌曰：身那羅延力，或節節皆然，象等七十增，此觸處爲性」，佛的身跟那羅延神一樣大的力量，或者說，每一個骨節都有那麼大的力量，加起來力量更大。那羅延神的力量是多大呢？香象，一個一個加上去，十倍十倍地增。這個身力以觸爲體性。

釋曰：身那羅延力者，佛生身力，等那羅延。此云人種神。或節節皆然者，或言表有餘師說，佛身支節，一一皆具那羅延力。大德法救說：諸如來身力無邊，猶如心力。大覺、獨覺，及轉輪王，支節相連，有差別者，諸佛世尊，似龍盤結，獨覺似鈎鎖，輪王似相鈎，故三相望，力有勝劣。

「釋曰：身那羅延力者，佛生身力」，佛身體的力量，跟那羅延神那麼大。什麼叫那羅延呢？「此云人種神」，是一種神的名字。「或節節皆然」，有的說佛的每一個骨節都有那麼大力量，全身有那麼多骨節，有那麼多的那羅延神的力量。

「或言表有餘師說」，另外還有一些論師說，佛身上的支節、關節，每一個關節都有那羅延神那麼大的力量，整個身體的力量比一個那羅延神力量要超過得多。「大德法救說：諸如來身力無邊，猶如心力」，法救論師認爲佛的身體力量大得不可說，跟佛的心力一樣，也是無邊的。「大覺、獨覺，及轉輪王，支節相連，有差別者」，人的身的氣力大小跟他的骨節有關係，福報最大的是佛，其次是獨覺，再下是轉輪聖王，他們的力量都超過一般人。比較起來，他們骨節的形狀也不一樣，兩個骨節關節相連的地方不一樣。

「諸佛世尊，似龍盤結」，佛身上的骨節，每一個關節連起來的地方像龍盤的結，牢得不得了。「獨覺似鈎鎖」，獨覺的骨節，兩個骨節相連之處，好像有鈎的鎖一樣，扣起的。「輪王似相鈎」，輪王的兩個鈎子鈎起來一樣，沒有鎖住。「故三相望，力有勝劣」，因爲他身體關節的結構不一樣，產生的力量也就不一樣，有勝有劣。最勝的是佛，中間是緣覺，轉輪聖王是最差。這是相對的，轉輪聖王比起一般的人，力量還是大得多。以前一個國王，他能舉起一個千斤的鼎，那還不是轉輪聖王，普通人就差得更遠了。

象等七十增者，明那羅延力量也。象等七力，十十倍增：一、十凡象力，當一香象力；二、十香象力，當一摩訶諾健那力此云大露形神；三、十

摩訶諾健那力，當一鉢羅塞建提力此云勝蘊神；四、十鉢羅塞建提力，當一伐浪伽力此云妙支神；五、十伐浪伽力，當一遮弩羅力此云執持神；六、十遮弩羅力，當一那羅延力。故象等七，十十倍增，名那羅延力也。此觸處爲性者，如是身力，觸處爲體。謂所觸中，大種差別。

「象等七十增者，明那羅延力量也」，那羅延神的力量到底多大呢？「象等七力」，十倍十倍地增，有七種的增長。「一、十凡象力，當一香象力」，十頭普通象的力氣抵一頭香象。香象是古印度的寶象，打仗用的，是特別厲害的象。第二，十頭香象力，抵一個摩訶諾健那力，是一個大露形神。第三，十個大露形神的力量抵一個鉢羅塞建提力。第四，十個鉢羅塞建提力，抵一個伐浪伽力，是妙支神。第五，十個伐浪伽力，抵一個遮弩羅力，也叫執持神。第六，十個遮弩羅力，抵一個那羅延力，所以那羅延的力量是象力的六個十倍。「故象等七，十十倍增」，也就是十的六次方，這是那羅延神的力，那就是很大很大了。如果一個人有那麼大的力，已經是極大了，如果每一個支節有那麼大力氣，那更不得了。

佛傳裏邊<sup>①</sup>，一頭象被提婆達多打死堵在路上，釋迦牟尼太子把象舉起來，拋到城外，在地上砸了一個坑。據說這個坑，至今古迹還在。有一次射箭比賽的時候，他的堂弟難陀一次射穿了三面鼓，而太子一下子射穿了七面鼓，射穿之後繼續飛落在地上，在地上鑽了一個洞，這些地方都顯示出，太子的氣力很大。

這個力量到底是什麼體性呢？「此觸處爲性者，如是身力，觸處爲體」，以觸爲體。「謂所觸中，大種差別」，能觸是身，所觸有十一個，地、水、火、風、澀、滑、輕、重、冷、飢、渴。這十一個觸，四大種是它的體性。有部認爲能造觸的大種跟所造觸都是力的體性，而經部認爲四大種是它的體性，所造觸不是。世親菩薩同意經部的話，所以說所觸是屬於四大種的差異。

從此第二，明四無畏。論云：四無畏相，差別云何？頌曰：  
四無畏如次 初十二七力

<sup>①</sup> 見《過去現在因果經》卷二。

## 【表七 - 五：四無畏】

四無畏	正等覺無畏	——	謂佛自言，我於諸法正等覺者，若有世間沙門、梵志、天魔、梵等，依法立難，言佛如來，於如是法，非正等覺，無有是處。設當有者，我於是事，正見無畏，故得安穩，無怖無畏（十智為體，猶如初力）
	漏永盡無畏	——	謂佛自言，我於諸漏，已得永盡。若有沙門等，依法立難，言佛於漏，未得永盡，佛為通釋，無怖畏故（或六智或十智為體，如第十力）
	說障法無畏	——	佛說染法必能為障。若外道難言，染非能障，佛為通釋，無怖畏故（八智為體，如第二力）
	說出苦道無畏	——	佛說修道必能出苦。若外難言，道非出苦，佛為通釋，無怖畏故（或九智或十智為體，如第七力）

「從此第二，明四無畏。論云：四無畏相，差別云何」，什麼叫四無畏呢？

「頌曰：四無畏如次，初十二七力」，挨着次第，第一個初力，處非處智力，第二個無畏是第十個力，第三個無畏是第二個力，第四個無畏是第七個力。

釋曰：四無畏者：一、正等覺無畏，十智為體，猶如初力釋初字也；二、漏永盡無畏，或六智、或十智為體，如第十力釋十字也；三、說障法無畏，八智為體，如第二力釋二字也；四、說出苦道無畏，或九智、或十智為體，如第七力釋七字也。

什麼叫四無畏？「一、正等覺無畏，十智為體，猶如初力」，相當於初力，處非處智力，以十個智為體。「二、漏永盡無畏，或六智、或十智為體」，相當於第十個力，漏盡智力。漏盡智力，緣漏盡的，是六個智，假使漏盡身上的智，那是十個智為體。「三、說障法無畏，八智為體」，如第二力，業異熟智那個力。「四、說出苦道無畏」，九個智或者十個智，相當於第七個力，遍趣行智力，「謂但緣能趣為境，九智為體」，假使所趣（擇滅）也包進去，十個智為體。

正等覺無畏者，謂佛自言，我於諸法正等覺者，若有世間沙門、梵志、天魔、梵等，依法立難，言佛如來於如是法，非正等覺，無有是處；設當有者，我於是事，正見無畏，故得安穩，無怖無畏。漏永盡者，謂佛自言，我於諸漏，已得永盡，若沙門等，依法立難，言佛於漏未得永盡，佛為通

釋，無怖畏故。說障法無畏者，佛說染法必能爲障，若外道難言，染非能障，佛爲通釋，無怖畏故。說出苦道無畏者，佛說修道必能出苦，若外難言，道非出苦，佛爲通釋，無怖畏故。答難無懼，故名無畏。

「正等覺無畏者，謂佛自言，我於諸法正等覺者，若有世間沙門、梵志、天魔、梵等，依法立難，言佛如來於如是法，非正等覺，無有是處」，佛在大庭廣衆自己宣布，對一切法能夠徹底真正地了解、覺了，假使世間上一些人，或者是沙門（出家的人），或者是梵志（婆羅門裏邊修行的人），或者是天魔，或者是梵（梵王）等等，「依法立難」，依因明如法地來難，說佛在某個方面不是正等覺，「無有是處」，那不可能的。如果亂說，比如明明知道太陽很亮，說太陽沒有光，這樣亂說沒有辦法。「設當有者，我於是事，正見無畏，故得安穩，無怖無畏」，假使有人說佛「哪個地方沒有正等覺」之類的，佛一點也不擔心，佛看得很清楚，毫無畏懼地給他解釋。一點也不恐怖，也沒有畏懼，心裏很安穩。

有人說自己什麼都懂，但人家一個問題提上來，你有没有怖畏？如果有怖畏，那就是不踏實，沒有知道透徹。如果你對一個事情，徹底地知道之後，人家問你，你不會恐怖，也不會畏懼。有一位法師，文章寫得很好，也修得很好，但是不能講話，講兩句話臉就紅得不得了，臉紅就是有畏懼。還有一些硬充的，明明不懂，當着人家的面，滔滔不絕說一大套，好像自己很有理一樣，這更不好。

第二，漏永盡無畏。「謂佛自言，我於諸漏，已得永盡，若沙門等，依法立難，言佛於漏未得永盡，佛爲通釋，無怖畏故」，佛自己說對一切煩惱、習氣完全除完，一點也沒有了，假使沙門、婆羅門、梵志、天魔等等，如果依法來難，是沒有辦法駁得住的。他假使說佛有些煩惱還沒有斷完，或者習氣還沒有搞乾淨等等，佛一點也沒有怖畏，可以給你解釋，毫無怖畏，心裏不虛的。

第三，說障法無畏。「佛說染法必能爲障，若外道難言，染非能障，佛爲通釋，無怖畏故」，佛說一切染污的法，必定是障道的，比如男女的姪欲是障道法，這是佛說的。你說「這個不障道的，這是生活的需要，還可以幫助修行」等等，這是亂說，這個決定是障道，佛不會恐懼，可以給他解釋。

第四，說出苦道無畏，「佛說修道必能出苦，若外道言，道非出苦，佛爲通釋，無怖畏故，答難無懼，故名無畏」，佛說的出苦道，佛說：「你修我說的道，決定能出苦。」假使外道來難，說：「你這個道修了不能出苦，修了之後還在輪迴裏邊。」佛一點也不怖畏。因爲佛是徹底看清楚的人，他心裏毫無恐懼，安安穩穩地給你解釋，這是出苦道，決定能出苦。過去有個人，他得了第四禪，很寂靜，他以爲得了阿羅漢果，到臨終的時候，輪迴相又顯出來，他奇怪：怎麼得阿羅漢果還要輪迴？這就是他搞錯了，得了第四禪，以爲是證涅槃，起增上慢，當然不行的。如果真正依佛的道修，到了盡智、無生智，決定出苦。說還要輪迴，絕對沒有那個事情。

從此第三，明三念住。論云：佛三念住，相別云何？頌曰：  
三念住念慧 緣順違俱境

〔表七 - 六：三念住〕

三念住	緣順境不生歡喜念住	——	謂有弟子，一向敬佛，能正受行，如來緣之，不生歡喜，捨而安住正念正智
	緣違境不生憂戚念住	——	謂弟子衆，唯不恭敬，不正受行，如來緣之，不生憂戚，捨而安住正念正智
	緣順違境不生歡戚念住	——	謂有弟子，一類敬佛，一類不敬，如來緣之，不生歡戚，捨而安住正念正智

「從此第三，明三念住。論云：佛三念住，相別云何」，三念住是佛的功德，三念住的相是怎樣？

「頌曰：三念住念慧，緣順違俱境」，三念住，是念慧爲體。三個念住，一個是緣順境，一個是緣違境，一個是緣俱境，即有順有違的境。

釋曰：三念住者，以念慧爲體。一、緣順境不生歡喜念住，謂有弟子，一向敬佛，如來緣之，不生歡喜，捨而安住正念正智，名第一念住。第二、緣違境不生憂戚念住，謂有弟子，不恭敬佛，如來緣之，不生憂戚，捨而安住正念正智，名第二念住<sup>①</sup>。第三、緣順違境不生歡戚念住，謂有弟子，一類敬佛，一類不敬，如來緣之，不生歡戚，捨而安住正念正智，名第三念住。頌言俱者，即順違俱也。

第一，「緣順境不生歡喜念住」，緣順的境，心裏不生歡喜。有的人順境來了，飄飄然，沾沾自喜。人家讚歎他一句法師，他想：「哇！人家稱我法師。」好像了不得，這就是心浮，沒有沉着的氣概。佛對再順的境也沒有特別歡喜。「謂有弟子，一向敬佛，如來緣之，不生歡喜，捨而安住正念正智，名第一念住」，佛弟子中有一類對佛是一向恭敬，從來沒有不恭敬，佛說的話他能夠正受行，能夠如法修行。這樣子的人，佛「捨而安住正念正智」，佛知道他一向敬佛，能夠跟着佛的話去做，但是心裏並不起特別高興的心。佛是平等心，沒有特別高興的心起來，不是糊塗，是安住正念正智。在智慧上、念頭上，知道這個事情，但是能夠正知正念，不起一種凡夫的衝動的歡喜心。

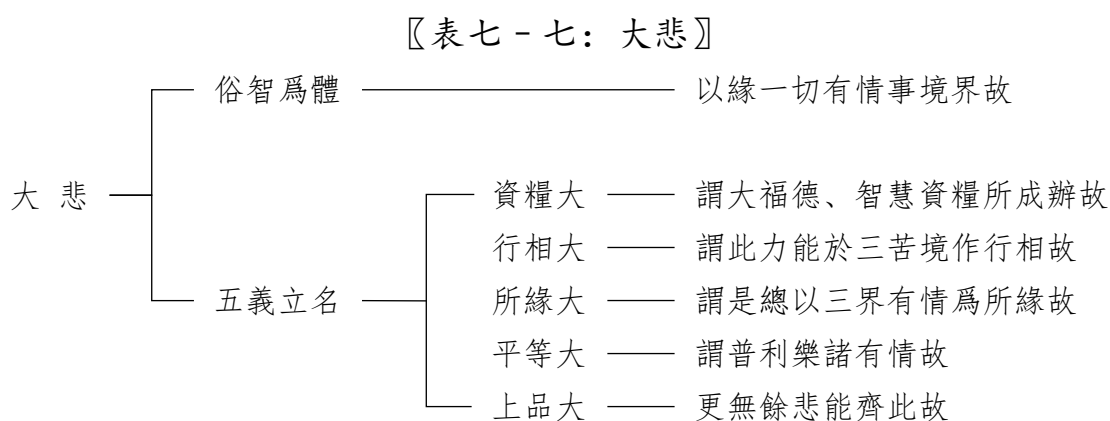
<sup>①</sup> 《暉鈔》卷三：「問：佛說法時，衆生不教，應無三念住，即世尊說法，應失根器。答：世尊說法，欲令人解之，人若不解，即天解之，人不解故，念住有三，天得解故，無不應根器失。」



第二，「緣違境不生憂戚念住」，對違的境不生憂惱悲戚的念住。「謂有弟子，不恭敬佛，如來緣之，不生憂戚，捨而安住正念正智，名第二念住」，佛在世也有一些弟子調皮的，對佛不恭敬，對佛的話不聽、不做。現在則更多。《論》講得很好，佛教你該怎麼怎麼修行，聽了好像無所謂；來一個看相的，「你今年是要什麼的，趕快要怎麼怎麼做纔可以避免」，那就相信得不得了，趕快去做。而佛經上說叫你不要貪著財色名食睡等等，却馬而虎之，還是要貪，我們對佛的信心到底怎麼樣呢？末法時期的人可憐得很。在佛世，也有不恭敬佛、不聽話的弟子，佛無所謂，「捨而安住正念正智」，還是住在正念正智上，不動心，這是佛的厲害。

第三，「緣順違境不生歡戚念住，謂有弟子，一類敬佛，一類不敬，如來緣之，不生歡戚，捨而安住正念正智，名第三念住」，佛的弟子是兩類，一類是很聽佛的話，又非常恭敬佛，一類又不恭敬又不聽話。普通的父母，假使兩個孩子，一個是孝順，一個不孝順，肯定是對孝順的很歡喜，對不孝的很生氣。佛不是這樣，信佛的也好，不信佛的也好，對信佛的也不生歡喜心，對不信佛的、不聽話的，也不生憂戚，還是平等心，住在正念正智上。這個力量，只有佛做得到，一般人做不到。

從此第四，明大悲。論云：諸佛大悲，云何相別？頌曰：  
大悲唯俗智 資糧行相境 平等上品故 異悲由八因



「從此第四，明大悲。論云：諸佛大悲，云何相別」，佛的大悲的體相有什麼差別？這裏就大悲跟四無量心的悲（悲無量），比較一下。「大悲唯俗智」，大悲緣一切衆生，所以是世俗智。「資糧行相境，平等上品故」，資糧、行相、境、平等、上品，這幾方面都是最大的。「異悲有八因」，跟四無量的悲有八種不同的地方。

釋曰：如來大悲，俗智為體，以緣一切有情事境界故。

「如來大悲，俗智爲體」，如來的大悲心，十智裏邊以世俗智爲體。「以緣一切有情事境界故」，因爲大悲是緣一切有情各式各樣事情的。

問：此大悲名，依何義立？答：由五義故。一、資糧大，謂大福德智慧資糧所成辦故。二、行相大，謂此力能於三苦境作行相故。三、所緣大，釋頌境字，謂是總以三界有情爲所緣故。四、平等大，謂普利樂諸有情故。五、上品大，更無餘悲能齊此故。

「問：此大悲名，依何義立」，大悲的名字根據什麼意思安立？「答：由五義故」，大悲有五種意義。

「一、資糧大，謂大福德智慧資糧所成辦故」，要極大的福德、智慧資糧纔能夠成辦大悲，佛三大阿僧祇劫修行之後產生的大悲。「無緣大悲寶庫觀世音」，觀世音菩薩是代表大悲的菩薩，十方諸佛的大悲都體現在觀音菩薩身上。

「二、行相大，謂此力能於三苦境作行相故」，一般的悲只依苦苦的境救苦；大悲是緣三苦境，苦苦、壞苦、行苦，三個苦境裏邊，都有它的行相。

「三、所緣大，謂是總以三界有情爲所緣故」，所緣的境大，三界裏所有的有情，都是它的所緣境。無緣大悲是一切有情都要救，一個都沒有遺漏的。悲無量只緣欲界，因爲欲界有苦苦，上兩界都是定中的境界，離生喜樂、定生喜樂、離喜妙樂，不需要起悲心。但是大悲以三苦境作行相，三界的有情，都在大悲的所緣境裏邊。

「四、平等大，謂普利樂諸有情故」，一切有情都使他得義利，平等心大。有的人說，一切衆生我都利益，但這個人不利益，他太對不起我。這個心就不平等。平等心是不管怨親都要平等地利樂，一個也不捨。這個我們要下點工夫。

「五、上品大，更無餘悲能齊此故」，最上品的悲，沒有其他的悲心，能夠跟它等齊。

此與悲異，由八種因：一、由自性異，大悲以無癡爲體，悲以無瞋爲體；二、由行相異，大悲作三苦行相，悲唯作苦苦行相；三、由所緣異，大悲緣三界，悲唯緣欲界也；四、由依地異，大悲依第四禪，悲依四靜慮；五、由依身異，大悲依佛身，悲依二乘身；六、由證得異，大悲離有頂證，悲離欲界證；七、由救濟異，大悲救濟事成，悲唯希望救濟故；八、由哀愍異，大悲哀愍平等，悲哀愍不平等故。

〔表七 - 八：大悲異悲八因〕

大悲異悲， 由八種因	由自性異	——	大悲以無癡為體，悲以無瞋為體
	由行相異	——	大悲作三苦行相，悲唯作苦苦行相
	由所緣異	——	大悲緣三界，悲唯緣欲界
	由依地異	——	大悲依第四禪，悲依四靜慮
	由依身異	——	大悲唯依佛身，悲通依二乘身
	由證得異	——	大悲離有頂證，悲離欲界證
	由救濟異	——	大悲救濟事成，悲唯希望救濟
	由哀愍異	——	大悲哀愍平等，悲哀愍不平等，謂悲唯於苦苦中，拔苦與樂故

慈悲喜捨的悲無量心，跟大悲有差異。

「一、由自性異，大悲以無癡為體」，佛的一切功德都由般若智慧為導首，大悲心不是單純的惻隱之心，看到人家苦動個念頭，是無癡為體，是智慧的心。而悲無量，「以無瞋為體」，是瞋的對立面，兩個不一樣。

「二、由行相異」，大悲作三苦的行相，它對三個苦都要救度；而悲無量，只有苦苦行相，悲無量只是救苦苦，地獄、餓鬼、畜生、人間的生老病死，這些要救。

「三、由所緣異」，大悲緣三界的衆生，悲無量只緣欲界的衆生。欲界有苦苦，一般說上兩界的人都是享受定中之樂，有壞苦、行苦。大悲的行相是三苦，所緣是三界。

「四、由依地異」，所依的地也不一樣，大悲，依定慧均等的最高一層，第四禪；悲無量，四個靜慮都可以依。

「五、由依身異」，起大悲心的人，跟修悲無量的人，依身也不一樣，「大悲依佛身」，大悲只有佛身有。所以，觀音菩薩大慈大悲，觀音菩薩是古佛化的，如果不是佛起不了大悲。「悲依二乘身」，悲無量二乘阿羅漢也可以起，《俱舍論》裏邊說通餘身，二乘的聲聞、緣覺都有，當然佛也有。

「六、由證得異，大悲離有頂證，悲離欲界證」，大悲要把有頂的煩惱都斷完，纔能證到。而悲無量，只要離開欲界，得到四靜慮，乃至初禪也可以證得悲無量。修四無量也得要禪定，沒有禪定，就是心裏打打妄想。修《三歸依觀》，有的人很謙虛，他說「我修啥個觀，坐在那裏妄想就是啦」，這個話當然是謙虛，但也是實際話。凡夫沒有得定，談不上修，修慧是定中的慧。

「七、由救濟異」，救濟的事業也不一樣。「大悲救濟事成，悲唯希望救濟故」，大悲，救濟事情完成圓滿的。悲無量是發願，希望能夠救度，實際上對方得

不得救，不一定管得到。所以一個事上有成效的，一個是主觀的願望。悲無量，是除瞋心的，對衆生起一個悲心，把自己瞋心消得乾乾淨淨，至於說人家得不得到你的救濟，那不一定。而大悲，却是對那個衆生，決定能救他，觀音菩薩救苦救難，只要聞名，專心念他的聖號，一切苦難都能救，《普門品》講得很多。

「八、由哀愍異」，哀愍程度也不一樣。「大悲哀愍平等，悲哀愍不平等故」，大悲心哀愍是平等的，一切衆生都是平等看待，而悲的哀愍方式不夠平等。怎麼叫不夠平等？苦苦要救，拔苦予樂，沒有苦苦的，哀愍心就起不來了。而大悲，不管是苦苦、行苦、壞苦，都一樣要救，所以說哀愍的範圍也不一樣，這是智慧的關係。所以有智慧，範圍就擴大，智慧不夠，範圍小一點。大悲是要成佛的智慧纔能夠證到，悲無量只要離開欲界就行，所以智慧差一點，哀愍程度也不一樣。

從此第五，明佛同異。論云：已辨佛德異餘有情，諸佛相望法等不？  
頌曰：

由資糧法身 利他佛相似 壽種性量等 諸佛有差別

「從此第五，明佛同異」，佛的功德有那麼大，佛有很多，每一尊佛到底是不是一樣的？「論云：已辨佛德異餘有情」，佛的功德不共法有十八種，其他的有情，不管二乘聲聞，還是獨覺，都比不上，凡夫更比不上。「諸佛相望法皆等不」，佛與佛之間來比，是不是一樣呢？前面講的不共法，是跟其他的有情不共的法，佛與佛之間他們的法是同樣的嗎？「無等等」：「無等」，其他的不能跟佛等；「等」，佛與佛之間功德是相等的。但是裏邊也有不同。

「頌曰：由資糧法身，利他佛相似，壽種性量等，諸佛有差別」，三大阿僧祇劫修福德資糧、智慧資糧，證到的五分法身，利一切有情，佛與佛都一樣的。但是，壽、種性、量有差別。無量壽佛，壽命無量，釋迦牟尼佛八十歲，不一樣；釋迦牟尼佛是刹帝利種，有的佛是婆羅門種；量，身體大小，釋迦牟尼佛一丈六金身，有的佛是盧舍那身<sup>①</sup>。目犍連神通第一，他跑到一個佛國裏面去，那裏比丘在吃飯，目犍連跑到那個比丘的鉢上行走，那個吃飯的比丘看到這個鉢上怎麼有個蟲啊？比丘的身體都那麼大，佛的身更大<sup>②</sup>。所以佛的身量有大小不同。

釋曰：謂佛三等，一、由資糧等圓滿故，二、由法身等成辦故，三、由利他等究竟故。約壽、種性、身量等殊，佛有差別。言壽別者，謂佛壽

<sup>①</sup> 《四教儀註彙補輔宏記》卷一：「盧舍那，翻淨滿，謂諸惡都盡，故淨；衆德悉圓，故滿，自報。亦翻光明遍照，他報。亦名尊特。亦名勝應。淨滿者，障淨爲先，德滿爲後，如言萬惡咸消，衆善普會也。梵網經疏言滿淨者，德滿爲先，障淨爲後，所謂富有萬德，蕩無纖塵也。光明遍照指爲他報者，若據慈恩三藏釋，則言身光智光，內外照故，目於報身，通自他二報佛也。尊特有上中下三品，今指下品，從丈六身，現起千丈舍那也。勝應，如來應身相好，有勝劣不同。今指勝者。華嚴佛有殊勝相好，對劣名勝也。」

<sup>②</sup> 《法苑珠林》卷二五：「目連承佛聖旨，西方有一世界名光明幢，佛名光明王，現在說法。目連到彼聽佛語，見其身長四十里，諸菩薩身長二十里，其諸菩薩所食鉢器，其高一里。目連行鉢際上，時諸菩薩白世尊曰：唯然大聖，此蟲從何而來，被沙門服行鉢際上。於時彼佛言：諸族姓子，慎勿發心輕慢此賢，所以者何？今斯少年名大目連，是釋迦文佛聲聞弟子中神足第一。」

有長短。言種別者，謂佛有生剎帝利種，有生婆羅門種。言姓別者，謂佛有姓喬答摩，有姓迦葉婆等。言量別者，謂佛身有長丈六，有長千尺等。頌言等者，謂顯佛法住久近等故。如是別者，所化有情，機宜別故。

「釋曰：謂佛三等」，佛有三個方面是相同的。「一、由資糧等圓滿故」，福德資糧同樣圓滿，這是佛佛相同的。

「二、由法身等成辦故」，都證到五分法身，徹底地把佛的法身全部證到。

「三、利他等究竟故」，利益衆生最究竟圓滿，這是一切佛都同樣的。

但是，「約壽、種性、身量等殊，佛有差別」。「言壽別者，謂佛壽有長短」，有的佛壽很長，有的佛壽也不太長。言種性不同，「謂佛有生剎帝利種，有生婆羅門種」，都是高貴種，有的是剎帝利種，有的是婆羅門種。「言姓別者」，姓也不同，釋迦牟尼佛，姓喬答摩，有的姓迦葉婆，生在不同的地方，姓氏不會都一樣。

「言量別者」，身量有差別，「謂佛身有長丈六」，一丈六，「有長千尺」，有的高一千尺，還有更大的。

「頌言等者，謂顯佛法住久近等故」，佛法住世長，或者短，每一尊佛不一樣。我們在《律海十門》裏邊講起，有些佛沒有結戒，正法的時間很短，結了戒的正法就會長。所以後來舍利弗就請佛結戒，希望正法久住。我們現在如果依戒而行，正法久住，如果不依戒行，正法還是住不了，所以戒是很重要的事情。正法久住不久住，就看戒久不久住，如果戒改掉了，正法決定要滅掉的。

「如是別者，所化有情，機宜別故」，這些差別都不是佛功德的差別，因為所化的有情的機不同，某些有情需要這樣的佛化，某些有情要那樣的佛化，因為所化的有情差別不同，佛顯的壽量、種性等等，也有不同，並不是佛的功德有不同。

佛有三德不可思議：一、因圓德，二、果圓德，三、恩圓德。因圓德者，復有四種：一、無餘修，福德、智慧修無遺故；二、長時修，三阿僧祇耶，修無倦故；三、無間修，剎那剎那，時無廢故；四、尊重修，恭敬所學，修無慢故。

「佛有三德不可思議」，佛有三種功德是不可思議的，一是因圓德，二是果圓德，三是恩圓德。

「因圓德者，復有四種：一、無餘修，福德、智慧修無遺故」，因的圓滿，從四個方面說，修徹底圓滿。第一，福德、智慧完全圓滿。

「二、長時修，三阿僧祇耶，修無倦故」，第二，要長時修，三大阿僧祇劫，要把心養成不怕疲勞的精神，要有長久性。發長遠心，即使三大阿僧祇劫不斷地布施頭目腦髓，沒有厭倦。這個心要生起來，這纔是成佛的心。

「三、無間修，剎那剎那，時無廢故」，第三，無間修，在長時間裏邊不休息地修，一剎那一剎那沒有停的時候。

「四、尊重修，恭敬所學，修無慢故」，第四，尊重修，他對所修的法，恭恭敬敬地學修，沒有慢心、懈怠心。這個不容易，有的搞疲了，「老疲參」，不會起恭敬心，慢就要來了。有的修行得了感應，得了成效，或者稍微有點名聞，恭敬的人多了，好話聽多了，就驕慢起來。那以後再不會進步，到此為止，甚至還會退。

次果圓德，復有四種：一、智圓德，二、斷圓德，三、威勢圓德，四、色身圓德。智圓德中，復有四種：一、無師智，自覺悟故，二、一切智，照真理故，三、一切種智，照俗事故，四、無功用智，任運起故。斷圓德中，亦有四種：一、一切煩惱斷，二、一切定障斷，三、畢竟斷，四、並習斷。威勢圓德，亦有四種：一、難化必能化，二、答難必決疑，三、立教必出離，四、惡黨必能伏。色身圓德，亦有四種：一、具衆相，二、具隨好，三、具大力，四、內身骨堅越金剛，外發神光，踰百千日。

第二，果圓滿。也分四個方面：智圓滿、斷圓滿、威勢圓滿、色身圓滿。

智圓滿裏邊又分四種。第一，「無師智」，成佛時是自己覺悟的。你來個無師智行不行？不行！你還沒到那個程度。第二，「一切智，照真理故」，空性徹底地能夠照明。第三，「一切種智，照俗事故」，世間上的緣起，清清楚楚，絲毫不爽，這是一切種智。第四，「無功用智，任運起故」，這個無功用智，一切事情做的時候，不要用心的，任運而起。佛在路上走，提婆達多要想害佛，放醉象橫衝直撞，佛看到象來了，也不動念頭，把手一伸，每一指頭裏邊出一個獅子，對着那個大象，哇！一起吼起來，象嚇得來屎尿都流出來，趴在地上動也不動。佛是任運而起，並沒有起念頭。這是無功用智，這是智圓滿的功德。

斷煩惱的功德有四種。第一，「一切煩惱斷」，煩惱是斷完的。第二，「一定障斷」，定障是不染無知的一種，定障斷完的，俱解脫。第三，「畢竟斷」，斷了之後究竟不退，再也不生了。第四，「並習斷」，把習氣都斷完，一切種冥也斷掉了。這是佛斷德的圓滿。

威勢的圓滿，也是四種。第一，「難化必能化」，再難化的有情都決定能化，這是佛的威德。第二，「答難必決疑」，佛要麼不答你疑難，一答必定把疑解決掉。第三，「立教必出離」，佛立的教，必定使你出離的，決定不會立一個讓你不出離的教。《四十二章經》裏邊說，「猶若食蜜，中邊皆甜」，佛說的法是一個味道，中間也好，邊上也好，只要沾到一點味道，都能夠出離，佛的法決定出離的。第四，「惡黨必能伏」，對那些破壞佛教的黨徒，決定能夠降伏他們，這是威勢的圓滿。

色身圓滿，佛的色身也是圓滿的，也由四方面說。第一，「具衆相」，三十二相都具足。第二，「具隨好」，八十個隨好都具足，三十二相、八十隨好，《現觀莊嚴論》講得很多，三十二相的每一個是怎樣的功德造成的。第三，「具大力」，那羅延力。第四，「內身骨堅越金剛」，他身上的骨頭，比金剛還要硬，還要堅固。

骨頭間連接的關節是龍盤結。裏邊是內身骨堅越金剛，外邊「外發神光，踰百千日」，外邊有光明，比百千的太陽還要厲害，光明非常熾盛，但是也不刺眼睛。

如果你在修行的時候，定中看見佛來了，你要判斷，這是真的佛還是假的佛？一個方法是看那個光，佛的光踰百千太陽，不可說的亮，而不耀眼睛，不刺眼；還有一個，是沒有影子的，佛在前面照你身上，一般說後頭該有個影子，佛的光照過來沒有影子。如果魔光來了，既刺眼睛，又有影子。

後恩圓德，亦有四種：一、能令永解脫三惡趣，爲三也，二、令出善趣生死復爲一也，故名爲四。又解，安置善趣爲一，安置三乘爲三，故名爲四。

恩圓滿，佛的恩德圓滿也有四種。「能令永解脫三惡趣，爲三也」，恩德圓滿，一共四個，永遠解脫地獄，永遠解脫餓鬼，永遠解脫畜生，三個。「令出善趣生死」，再加第四個，永遠超脫人天的生死，出三界。先是超惡趣，然後是出三界。出離心也是這樣，先要出離三惡道。要離三惡道，就得行五戒十善。再進一層，三惡道固然是苦，人天也有苦，人天善趣也要出離，這纔是真正的出離心，「故名爲四」。「又解」，另外一個解釋。「安置善趣爲一，安置三乘爲三」，佛把我們安置在善趣裏邊，那就是增上生。我們要修行，先要得善趣人天身，離八無暇得十圓滿，纔能夠見佛、聞法、修行，所以安置善趣是第一種。第二種，安置三乘，安置聲聞乘、緣覺乘、佛乘，三種，最後究竟決定是佛乘，這是從各種根機來看，恩德分四種。

總說如來，圓德如是。若別分析，則有無邊，唯佛世尊，能知能說。諸有智者，聞說如斯，生信重心，徹於骨髓，彼由一念極重信心，轉滅無邊不定惡業，攝受人天，殊勝涅槃。故說如來出興於世，爲諸智者無上福田。如薄伽梵，自說頌曰：若於佛福田，能殖少分善，初獲勝善趣，後必得涅槃。

總的來說，佛圓滿的德是這樣子，若要詳細說是不可勝說的。「若別分析，則有無邊」，假使你仔細分析，無量無邊。「唯佛世尊，能知能說」，只有佛能夠知道他無邊的功德，也能夠說無邊。

「諸有智者，聞說如斯，生信重心，徹於骨髓，彼由一念極重信心，轉滅無邊不定惡業，攝受人天，殊勝涅槃。故說如來出興於世，爲諸智者無上福田」，這是世親菩薩的悲心，在《俱舍論》裏邊分兩重講。愚者聽了佛那麼大的功德，不起信心，這樣的人得不到好處。有智慧的聽了佛的功德之後，起極重的信心，這個信心一直能夠通到骨髓裏，徹底地充滿了信心。這樣的人，一個念頭極重的信心，可以滅掉無邊的不定惡業。只要對佛起一念的信心，可以把無邊的不定惡業（不是定業），還沒有決定受果報的惡業都可以滅掉。「念一句阿彌陀佛，能滅八十億劫生

死大罪」，只要真正以殷重的信心去念，確實有這個功德。但問題是你念的時候是不是有殷重信心，是不是徹於骨髓，這不能勉強的。

信心不是嘴裏說了就信起來的，信心要修出來的。要修信心，第一是多聞，看看這些佛的功德，可以激發信心。看了功德之後，信心生起來會退，又如何不退？修歸依等等。《三歸依觀》也是修信心的，對佛生信心，得到極大的加持。不修行就得不到這些好處。對佛的功德能夠真正知道，生殷重信心，那一念極重的信心，可以滅掉無邊的不定惡業，可以「攝受人天，殊勝涅槃」。從惡業上面說，可以消滅無邊的惡業，從得好處方面說，可以攝受人天殊勝的果，乃至最高的涅槃。「信爲道源功德母」，不是口頭禪，是有依據的。

佛出世，對那些智者，是無上的福田。那麼愚癡的，他還要誹謗造罪。所以我們始終強調智慧。佛是智慧圓滿的人，你要得佛的加持、得佛教的利益，你還得要有智慧。現在很多人偏偏不要智慧，不願意學，那你智慧哪裏來？沒有智慧的話，佛的功德的光都沾不到，還說什麼要修行成佛呢？

成佛是智德圓滿，那智慧從哪裏來呢？聞思修，聞慧、思慧、修慧，最後得無漏慧，這個路子是不能更改的。《俱舍論》一開始，「若離擇法定無餘，能滅諸惑勝方便」，你要離開擇法（阿毗達磨的淨慧）想滅煩惱，沒有辦法的，非學不可，沒有其他的方法。

「如薄伽梵，自說頌曰：若於佛福田，能殖少分善，初獲勝善趣，後必得涅槃」，佛自己說過頌，假使你能夠在佛的這個福田裏，種少少的善根，最起碼可以得人天的果，最後達到無住涅槃的大果。我們出家人的袈裟，爲什麼一條一條？這是福田衣。佛在世，佛是福田，佛涅槃之後，僧是佛的代表，也是人間的福田。要做福田，如果没有智慧，怎麼當得起福田？我們做僧人的，在代佛宣化，做佛教的事業，作佛的代表，起碼比丘二百五十條戒要清淨，乾乾淨淨持好，其他定的功德、慧的功德，還在後頭說，先要把戒搞好。

從此第二，明共功德。就中有二：一、總標名，二、別解釋。且總標者，論云：已說如來不共功德，共功德今當辨。頌曰：

復有餘佛法 共餘聖異生 謂無諍願智 無礙解等德

「從此第二，明共功德」，跟聲聞、緣覺共的功德，這是第二個。「就中有二：一、總標名，二、別解釋。且總標名者，論云：已說如來不共功德，共功德今當辨」，下邊要辨共聲聞、緣覺的功德。

「頌曰：復有餘佛法，共餘聖異生，謂無諍願智，無礙解等德」，還有其他佛法、功德，跟聖者（其他的聲聞緣覺）共的，有些乃至異生也有。哪些功德呢？無諍定、願智、四無礙解等等，等是五神通之類的功德，有的是共聲聞緣覺的，有的是共異生的。佛跟聲聞、緣覺，跟異生雖然共有功德，但是佛的是最殊勝的，其他的都等而下之。



釋曰：復有佛法，與餘聖者，及異生共。謂無諍、願智、四無礙解，此三二乘亦有。五通、靜慮、四無色、八等至、三等持、四無量、八解脫、十遍處等，異生亦有。雖佛功德，超過一切，然依類同，故說為共。

「釋曰：復有佛法，與餘聖者，及異生共」，還有其他的一些功德，跟餘的聖者、異生共同所有的。哪些呢？「謂無諍、願智、四無礙解，此三二乘亦有」，這是共餘聖的。還有五通、四靜慮、四無色、八等至、三等持、四無量、八解脫、十遍處等，這些功德凡夫也能有。「雖佛功德，超過一切，然依類同，故說為共」，雖然佛的功德超過一切，異生跟餘聖是不能比的，但是從類來說是相同的，所以說是共的功德。餘聖、凡夫雖然有些功德跟佛同類，但是層次的高下却不可比，佛是最高的，餘聖又超過凡夫。

從此第二，別解釋。就中二：一、明共聖德，二、明共凡德。就共聖德中四：一、明無諍行，二、明願智，三、明無礙解，四、明依邊際定力得。且初無諍者，論云：且辨無諍者，頌曰：

無諍世俗智 後靜慮不動 三洲緣未生 欲界有事惑

#### 〔表七 - 九：無諍〕

無 諍	得名	——	煩惱名諍，謂阿羅漢，觀有情苦由煩惱生，恐他煩惱復緣已生，故思引發如是相智。此智生時，令他有情，不緣已身生貪瞋等，息煩惱諍，得無諍名
	出體	——	此行但以俗智為體
	依地	——	此無諍行，依第四禪發，樂通行中，此最勝故
	依種性	-	六無學中，唯不動性有無諍智，退法等五，不能自防，況能息他諸煩惱諍
	依身	——	唯人三洲，極猛利故，有無諍智
	所緣境	-	唯緣欲界未生迷事煩惱，令不起故。謂欲修惑，能招三惡趣苦，意令有情離惡趣苦故

「從此第二，別解釋。就中二：一、明共聖德，二、明共凡德」，先說共二乘聖者的功德，第二明共凡夫的功德。先說共聖功德中，「一、明無諍行，二、明願智，三、明無礙解，四、明依邊際定力得」，這些是聲聞、緣覺、佛都有。「且初無諍者，論云：且辨無諍者」，下面引《俱舍論》說什麼叫無諍？「頌曰：無諍世俗智，後靜慮不動，三洲緣未生，欲界有事惑」，無諍定，入了這個定，使對方的

煩惱不起來。「佛說我得無諍三昧，人中最為第一」，這是《金剛經》裏的須菩提尊者，他得了無諍三昧。得了這個定的人非常殊勝，人家對他不曾起煩惱。無諍定在十智裏屬世俗智，它依第四靜慮。一定要不退的利根阿羅漢纔能得無諍定。哪些地方的人能修這個無諍定呢？是三洲的人。緣的是還沒有生的煩惱，是欲界修所斷的煩惱，迷事的惑。入了這個定之後，一切有情對他的煩惱不會生起來，不起煩惱就不會墮惡趣，所以這個定是從悲心出發的。

釋曰：無諍世俗智者，煩惱名諍，謂阿羅漢，觀有情苦由煩惱生，恐他煩惱復緣已生，故思引發如是相續<sup>①</sup>。此智生時，令他有情，不緣己身生貪瞋等，息煩惱諍，得無諍名。此行但以俗智為體。

「釋曰：無諍世俗智者，煩惱名諍，謂阿羅漢，觀有情苦由煩惱生」，阿羅漢是聖者，他看到有情的苦從煩惱而來，由煩惱造業而感苦果。根子在煩惱，如果煩惱不生，苦也不會有。「恐他煩惱復緣已生，故思引發如是相續」，他因為知道一切有情從煩惱造業而感苦果，為了避免有情對自己生起煩惱來，所以他特意地引發一種定。

「此智生時」，他這個相續的智生起來之後，可以使其他有情，對自己不會生貪瞋等煩惱。阿羅漢本身是沒有煩惱的，但是凡夫緣阿羅漢身，也會起煩惱，有的是討厭，起瞋心，有的是歡喜，生貪心。貪、瞋、癡是地獄、餓鬼、畜生的根。聖者為了使一切有情對他不起煩惱，不從煩惱生苦，所以入無諍定，這個無諍定生了之後，可以使其他有情對自己一切貪、瞋、癡的煩惱都不會起來。「息煩惱諍，得無諍名」，他自己的煩惱早就斷掉了，這是把有情的煩惱諍息下去，這個定叫無諍定。

「此行但以俗智為體」，它的體是世俗智。因為使有情對他不起煩惱，這是屬於世俗智方面的事情。

後靜慮不動者，此無諍行，依第四禪發，樂通行中，此最勝故。言不動者，六無學中，唯不動性有無諍智，退法等五不能自防，況能息他諸煩惱諍，故唯不動。三洲緣未生者，唯人三洲，有無諍智。緣未生者，緣未來惑，令不起故。欲界有事惑者，謂緣未生迷事煩惱，諸無事惑，不可遮防，內起隨應，總緣境故。

「後靜慮不動者，此無諍行，依第四禪發」，無諍定要第四靜慮纔能產生，還是要不動的阿羅漢纔能修這個定。「樂通行中，此最勝故」，得了四禪叫樂通行，這是樂通行中最殊勝的定，利根是速。六個無學裏邊，只是不動性纔能修這個定，有無諍智。「退法等五不能自防，況能息他諸煩惱諍」，只有不動性的阿羅漢有無

<sup>①</sup> 如是相續：《俱舍論》卷二七：「如是相智」。

諍智，無諍智能防止其他有情對自己生煩惱心。而退法等五，自己的煩惱還怕守不住，還談什麼能息其他有情的煩惱呢？只有不動阿羅漢纔有這個智慧。

「唯人三洲，有無諍智」，只有人間三洲的地方，生在北俱盧洲不能修，要三洲裏面的利根阿羅漢能修，阿羅漢生天上也生不起來。無諍智因為要觀欲界的苦，天上沒有苦，觀不到欲界苦，不起這個定。

這個無諍定緣什麼呢？「緣未生者」，緣未來沒有生的煩惱，令它不起來。無諍智起了之後，能夠使對方沒有生的煩惱不起來。「欲界有事惑者，謂緣未生迷事煩惱」，欲界修所斷的煩惱。「諸無事惑，不可遮防，內起隨應，總緣境故」，只能防止迷事的煩惱，就是修惑；迷理的煩惱（無事惑、見惑），是防止不了的，因為見惑是從內心可以起來的，不要緣境就可以起，不是從事上起的。只能防止欲界修所斷的惑，他入這個無諍定，一切有情不會對他生起貪瞋的煩惱。這是共聲聞、緣覺的功德。

從此第二，明願智。論云：辨無諍已，次辨願智。頌曰：

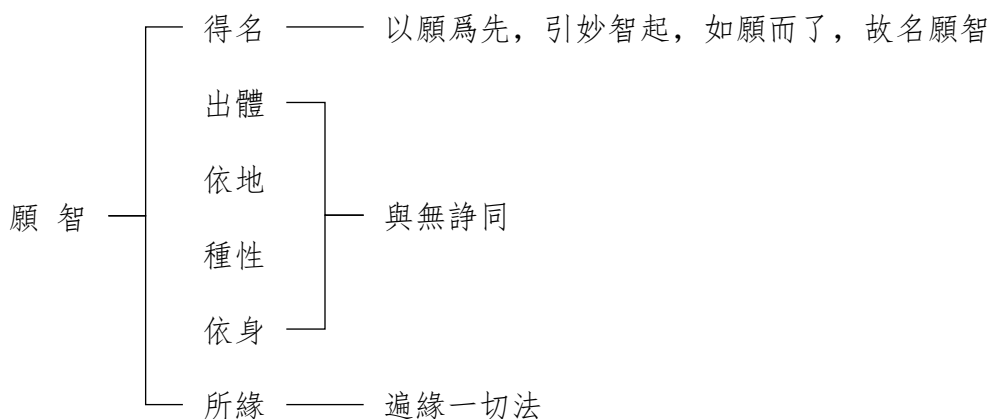
願智能遍緣 餘如無諍說

「從此第二，明願智。論云：辨無諍已，次辨願智」，第二個是願智。

「頌曰：願智能遍緣，餘如無諍說」，願智能夠遍緣，能夠通達一切境。

釋曰：以願為先，引妙智起，如願而了，故名願智。此智出體，依地種性，及所依身，與無諍同。唯所緣別，願智遍緣一切法故。

#### 【表七 - 一〇：願智】



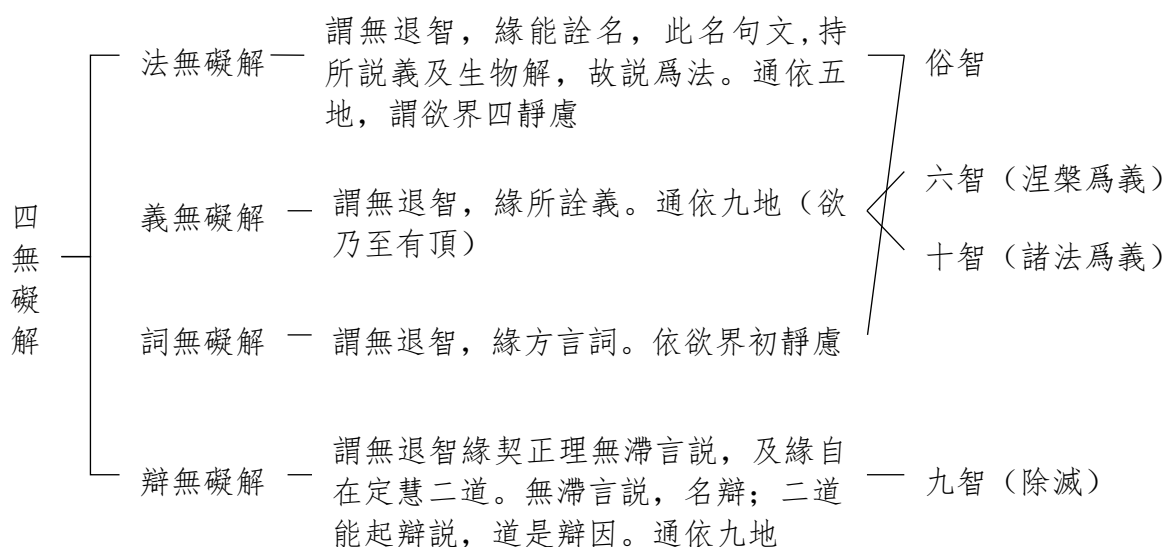
「釋曰：以願為先，引妙智起」，先發一個願，從這個願引起殊勝的智慧，「如願而了，故名願智」，這個智慧引起之後，你發願要知道什麼，就能知道什麼，這個叫願智。「此智出體，依地種性，及所依身，與無諍同」，這個智的體，它依什麼地，什麼種性的人能修，什麼地方的人能修，跟無諍定相同，所以「餘如無諍

說」。但是所緣不一樣，願智遍緣一切法，一切法不知道的，只要先發個願，「要知道這個事情」，然後引起妙智，發願要知道的都能知道。

從此第三，明無礙解。論云：已辨願智，無礙解者，頌曰：

無礙解有四 謂法義詞辯 名義言說道 無退智爲性  
法詞唯俗智 五二地爲依 義十六辯九 皆依一切地  
但得必具四 餘如無諍說

〔表七 - 一一：四無礙解〕



「從此第三，明無礙解」，無礙解就是無礙辯。「論云：已辨願智，無礙解者，頌曰：無礙解有四，謂法義詞辯，名義言說道，無退智爲性」，無礙解有四種，法無礙解、義無礙解、詞無礙解、辯無礙解，也就是四無礙辯。所緣的一個是名、一個是義、一個是言、一個是說道。以什麼爲體性呢？無退智，不會退的智慧爲它們的體。「法詞唯俗智」，法無礙解、詞無礙解，只有世俗智。「五二地爲依」，法無礙解依五個地，詞無礙解依兩個地。「義十六辯九」，義無礙解可以十個智，或者六個智；辯無礙解以九個智爲體，除滅智<sup>①</sup>。「皆依一切地」，從欲界到有頂都能起無礙解。「但得必具四」，得一個，必定四個都具足。「餘如無諍說」，其餘的跟無諍一樣。「但得必具四」，這裏邊還有一些辯論。

釋曰：無礙解有四，謂法義詞辯者，一、法無礙解，二、義無礙解，三、詞無礙解，四、辯無礙解。名義言說道，無退智爲性者，出體也。謂無退智，緣能詮名，名法無礙解。名句文三，總說爲名。此名句文，持所說義及生物解，故說名爲法。又無退智，緣所詮義，名義無礙解。又無退

<sup>①</sup> 《順正理論》卷七六：「義無礙解十、六智性，謂若諸法皆名爲義，則十智性；若唯涅槃名爲義者，則六智性，謂俗、法、類、滅、盡、無生。辯無礙解九智爲性，謂唯除滅，緣說道故。」

智，緣方言詞，立爲詞無礙解。又無退智，緣契正理無滯言說，及緣自在定慧二道，名辯無礙解。無滯言說，名之爲辯。定慧二道，能起辯說，道是辯因，故亦名辯。是利根故，名無退智。智緣名等，決斷無礙，名無礙解。故四無礙，以無退智爲體也。

「釋曰：無礙解有四，謂法義詞辯者」，四無礙解一共有四種，法無礙解、義無礙解、詞無礙解、辯無礙解。

「名義言說道，無退智爲性者」，這是出體。「謂無退智」，體是無退智，不會退的智。「緣能詮名」，這個無退智緣能詮名時，叫法無礙解。「名句文三，總說爲名」，名、句、文身這三個合攏來叫名。能詮的是名，所詮的是意義，這樣的無退智叫法無礙解。「此名句文，持所說義及生物解，故說名爲法」，什麼叫法？能持自性，軌生物解。火，能夠保持煖的自性，水能夠保持濕的自性，不會失去；能夠使對方產生這個理解，這叫法。對自己說能持自性，不是今天這樣子，明天又改掉了，一個法總是表這個法的自性；第二個「生物解」，還使對方知道，使他同樣產生這個理解，這叫法。名句文能持所說義，法的意思靠名句文來把持住，也使對方產生理解，所以叫法。法無礙解是第一種。

「又無退智，緣所詮義，名義無礙解」，名所詮表的是義，當無退智緣所表達的意思，這個叫義無礙解。一個是名，一個是義，這是一對。

「又無退智，緣方言詞，立爲詞無礙解」，還有一種無退智，緣的是方言詞。比如中國講漢語，英國講英文；就中國來說，高枏有高枏話，溫州有溫州話，上海有上海話，地方不同，語言不同，這叫方言詞。這個無退智，緣方言詞的時候，叫詞無礙解，什麼話都聽得懂，什麼話都說得來，沒有語言的隔閡。語言的隔閡給我們學法造成很大的困難。要學法，語言不通，跑到那裏去，也不懂。有些人受了很多，什麼都修不來。意思也不懂，念的什麼咒也聽不清楚。所以傳法、受歸依、受戒，一定要語言能夠聽清楚的。

「又無退智，緣契正理無滯言說，及緣自在定慧二道，名辯無礙解」，這個無退智緣契正理的無滯言說，叫辯無礙解。什麼叫無滯言說？說話沒有阻滯，流暢得很。海公上師講經如瓶瀉水，一連串下來，你接受都來不及，每一句話都有好多意思，確實辯才無礙。聽海公上師講經，確實都能夠生起歡喜心。一點沒有阻礙，滔滔不絕，不是亂說，是契正理的無滯言說，可貴在這裏。世間上有些演說家，或說相聲的，話說得很連串，也是滔滔不絕，但不是契正理的。

能緣自在的定慧二道，這是辯說無礙的因。自在是任運，不要經過思索、考慮。沒有得到辯無礙解的人，提他一個問題，一下子怔住想半天，然後給你東支西吾地搪塞一番。假使得了辯無礙解的，什麼問題可以自在任運地給你回答，不需要經過苦苦的思索，馬上就給你拿出來，因爲他得了自在的定慧二道。

定、慧這兩個道能夠起辯說，沒有定慧二道，辯說不來。有了定慧二道能夠觀察對方的機，能夠有這個智慧，依契合正理的話，源源不斷地涌出來。這裏也可以

得到一個很寶貴的教導，想要無滯的言說、辯才無礙，必須有定慧。要求那個果，從因上求。不要說我要辯說無礙，天天拼命地跟那些辯說無礙的人學，看他嘴怎麼說的，他說哪些話，討兩句口水來裝飾自己，這樣說的話是生硬的，人家聽了沒有味道。你把定慧二道學到，那自己會有滔滔不絕的演說。

一切的果要從因上求，這是緣生的道理。佛教是緣起論，從緣起上看，你要得緣生的果，要去尋緣生的因。要得辯才無礙，就要定慧二道下工夫。慧，聞慧、思慧、修慧；定要好好地修，心一境性，自己修。有的人偏於慧，一天到晚看書，這是乾巴巴的慧，沒有定水滋潤的，很吃力，看的時候，看得頭昏腦脹，甚至看了又記不住，結果效果極差。也有些人，偏於定，書不要看的。這些都是偏了一邊的想法。一定要定慧均等，兩個都要有。不但是辯才無礙，其他的一切功德都從定慧上生。

「是利根故，名無退智」，這個智慧是利根的智，利根是不退的，所以叫無退智。「智緣名等，決斷無礙，名無礙解」，這個無退智緣名、義、詞、辯，「決斷無礙」，能夠決斷，沒有阻礙，叫無礙解。「故四無礙，以無退智為體也」，是總結的一句話，四無礙解都是以無退智為體，無退智緣名、義等起不同作用，分為四個無礙解。

法詞唯俗智者，此二無礙，緣名身等，及世言詞，事境界故，唯俗智攝。五二地為依者，法無礙解，通依五地，謂欲界、四靜慮也，無色界中，無名等故；詞無礙解，唯依二地，謂欲界、初靜慮也，二禪已上，以無尋伺故。

「法詞唯俗智者」，這個無退智，在十個智裏邊是哪個智呢？法無礙解、詞無礙解，體是世俗智。「此二無礙，緣名身等，及世言詞，事境界故，唯俗智攝」，法無礙解緣的是名句文身，詞無礙解緣世間上的語言，都是事上的境界，屬於世俗智所攝，不是理方面的，不是共相。無漏智緣的都是理方面的，比如苦諦，苦、空、無常、無我，這些都是共相的智。

「五二地為依」，要起法無礙解跟詞無礙解，依哪些地呢？「法無礙解，通依五地，謂欲界、四靜慮也，無色界中，無名等故；詞無礙解，唯依二地，謂欲界、初靜慮也，二禪以上，以無尋伺故。」先講詞無礙解。詞要說話，說話要有尋伺，心裏沒有尋伺的話，推動說話的因都沒有。有尋有伺地纔能有語言，二禪以上是無尋無伺，不說話，所以詞無礙解決定只依兩個地，即欲界、初禪。

法無礙解依五地：欲界、四靜慮。法無礙解緣名句文身，說話也是說的名句文身，為什麼它可以通依四禪呢？下面我們看《寶疏》中引《大毗婆沙論》的幾個說法。

婆沙一百八十云：地者，法無礙解有說在二地，謂欲界、初靜慮；有說在五地，謂欲界、四靜慮；有說在七地，謂欲界、未至、靜慮中間，及四靜慮。然無評家。有人云：初說據名隨語繫故，說法無礙解且依二地；後二說據名隨身繫，說法無礙解通依上地。以緣法難，要自地智緣自地法。（《寶疏》卷二七）

《大毗婆沙論》認為法無礙解有三個說法。有的說跟詞無礙解一樣，依兩個地（初禪與欲界），因為它也是緣法，法也是名句文身，跟詞無礙解一樣。有的說是五個地，這裏採取這個說法，欲界和四靜慮。有的說七個地，包括未到地、中間定。在《大毗婆沙論》裏邊沒有評論，三個說法並列。第一個說法，法無礙解，法是名句文身，名句文身根據語言說，兩個有聯繫的，語言只是欲界、初禪有，所以只依這兩個地。有的說，名句文身不一定屬於語言，只要有身，就有名句文身，一直到四禪都是有身的，無色界沒有身，所以一直通到四禪，依五地：欲界、四靜慮。

這裏要解釋一個問題，無色界沒有名句文身，所以沒有法無礙解，「無色界中，無名等故」。無色界能不能緣下地的名句文身？不能。這個法無礙解，只能自地的法緣自地法，不能上地緣下地。本來上地能緣下地，法無礙解只能自地緣自地的，所以無色界本身沒有，緣下地的也不行，所以無色界沒有法無礙解。這是《大毗婆沙論》的解釋。另外還有一種解釋。

問：法、詞以名言為境，何故依地二、五不同耶？答：詞無礙解緣粗動，上地寂靜，故無；法無礙解緣微細，上地寂靜，許緣法。故二差別。問：法、詞二種並依於聲，何緣粗細有別？答：雖同依聲，然世俗言詞是粗，名句是細也。（《麟記》卷二七）

遁麟法師解釋說詞無礙解比較粗，二禪以上靜，沒有；法無礙解，名句文身比較細，上地可以有。所以法無礙解跟詞無礙解，都是以名言為境而有差別。

再問一個問題：法無礙解緣的名句文身，還是以聲音來的，詞無礙解說的語言，也是以聲音來的，都是聲音，為什麼有粗細呢？回答：「雖同依聲，然世俗言詞是粗，名句是細」，雖然所依靠都是聲音，但是世俗的語言是比較粗，名句文身要細一點。這是另外一個註解的說法，作為參考。

詞無礙解依初禪跟欲界，因為是有尋有伺。法無礙解可以擴展到五個地。

義十六辯九者，義無礙解，或十智或六智為體。謂若諸法皆名為義，十智為體；若唯涅槃名為義者，六智為體，如漏盡通說。辯無礙解，九智為體，唯除滅智。謂辯無礙，緣說道故。皆依一切地者，此義及辯二無礙解，通依一切地起，謂九地也。

「義十六辯九」，義無礙解可以十個智，或者六個智。「謂若諸法皆名為義，十智為體；若唯涅槃名為義者，六智為體，如漏盡通說」，假使一切法都叫義，那

麼義無礙解十個智都有；假使只有涅槃是義，義無礙解只有六個智爲體。在講漏盡通時講過十智和六智的差別，「如漏盡通說」。

「辯無礙解，九智爲體」，辯無礙解以哪些智爲體呢？九個智，除滅智。「謂辯無礙，緣說道故」，辯無礙，它緣的是無滯的言詞或者定慧二道，都是有爲法，滅智只緣擇滅無爲法。

「皆依一切地者，此義及辯二無礙解」，前面說的法、詞兩個，一個是依五地，一個是依兩個地；義跟辯這兩個無礙解通依一切地，九個地都有，欲界到有頂。義通九地沒有問題，一切法都有它的義，九地都有。辯無礙解，怎麼通九地？辯才無礙，說話，只有欲界跟初禪有，怎麼九地都有呢？辯無礙解，一個是緣無滯的言說，當然這是依欲界、初禪；但是它也緣定慧二道，定慧二道是通九地的，緣無滯言說，或者單緣定慧二道，都屬於辯無礙解，所以辯無礙解通九地。

但得必具四者，隨得一時，必皆具四。餘如無諍說者，此四無礙，依不動性，依三洲身，如無諍說。

「但得必具四者，隨得一時，必皆具四」，四無礙解得到一個，四個都會得到。這裏邊有辯論，《順正理論》裏邊另外有一個論師說，沒有理由得到一個，同時得四個，不會俱得<sup>①</sup>。《俱舍論》裏邊根據什麼說得一必具四呢？他說得四無礙解，要得到第四禪的邊際定，得了第四禪的邊際定，最超級的那個定，那麼四無礙的體都得到自在。它們的體雖然不一樣，詞無礙只有屬於初禪跟欲界的，但是真正要得到詞無礙解，非從第四禪的邊際定得不可，得到它之後，四個都自在，所以叫得一必具四，這是《俱舍論》的依據。

「餘如無諍說」，四無礙解，依不動的阿羅漢，依人的三洲，這些跟無諍定一樣。

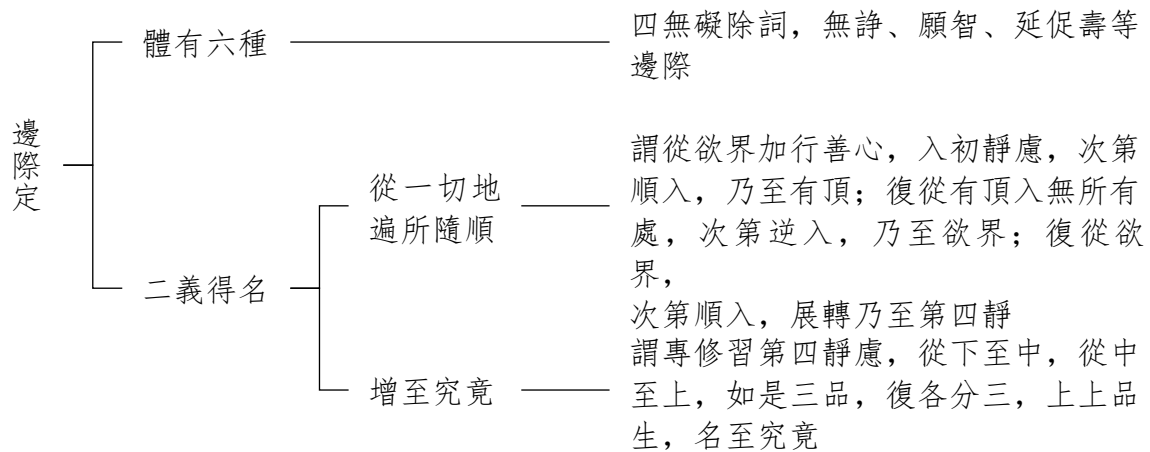
從此第四，明依邊際定得。論云：如是所說無諍行等，頌曰：

六依邊際得 邊際六後定 遍順至究竟 佛餘加行得

<sup>①</sup> 《光記》卷二七：「又正理云：有餘師言：有不具得，無理得一，必令得四。」



【表七 - 一二：邊際定】



「從此第四，明依邊際定得」，邊際定能夠得到哪些功德呢？「論云：如是所說無諍行等」，前面說的無諍行、願智、四無礙解，這些都是依邊際定來的。

「頌曰：六依邊際得」，這六個功德都是依邊際定而有。四無礙解，不得邊際定，四個得不到，得了邊際定，得一必具四。「邊際六後定」，邊際定的體有六個，講體的時候，却不包含詞無礙解。詞無礙解依邊際定得，邊際定是因，詞無礙是果。但是詞無礙是初禪、欲界，邊際定是第四靜慮，所以邊際定的體有六個，不含詞無礙，而另外加一個。「後定」，指第四禪。「遍順至究竟」，什麼叫邊際？有遍順、到究竟的意思。「佛餘加行得」，怎樣得到呢？佛是離染得，其餘聖者是加行得。

釋曰：六依邊際得者，無諍、願智、四無礙解，此六皆依邊際定得。邊際六者，此邊際定，體有六種，謂四無礙、無諍、願智，此六除詞，更加延促壽等邊際，故體成六，謂無諍邊際，乃至延促等邊際也。詞無礙解，雖依第四邊際定發，體是欲界、初靜慮攝，故詞無礙解非邊際體。後定者第四定也，此明邊際唯依第四禪故。

「釋曰：六依邊際得者」，六個功德是依邊際定而得到的。哪六個呢？「無諍、願智、四無礙解，此六皆依邊際定得」，雖然詞無礙解依初禪跟欲界而起，但是要得詞無礙解，要靠得第四禪的邊際定纔能得到，《順正理論》的其他論師，沒有看到這一點，認為得一個未必得四個。「此六皆依邊際定得」，這句話肯定這六個功德一定要第四禪的邊際定纔能得到。

「邊際六者，此邊際定，體有六種」，邊際定是因，能得這六個功德的果，邊際定的本體是六個，却不是這六個。「謂四無礙、無諍、願智，此六除詞」，前面六個中，除一個詞無礙，因為詞無礙的體是初禪、欲界，其他三個無礙都是通四禪的。願智跟無諍，當然是依第四禪，所以邊際定的體是四無礙、無諍、願智中除去一個詞無礙。「更加延促壽邊際」，加一個延促壽，得了邊際定之後，他假使看到壽命快要完了，可以儘量修布施等那些福報，然後得這個定把福氣轉成壽命，可以

把壽延長。修長壽法，也是同樣的道理，不過不是得邊際定，邊際定一般人得不到，靠佛、法的加持力修長壽法，再儘量做布施、供養的事情，把福氣轉成壽命，每修一次，增壽十三歲，這是延促壽的意思。有些阿羅漢，爲了成就他的事業，要壽命延長；也有些阿羅漢，要成就事業，福報不夠，他不在乎壽命長，可以把壽命改成福氣，來擴大他的事業。所以延壽、促壽都可以，得了第四禪的邊際定，有這個自在。

邊際定的體是六個：三無礙、願智、無諍、延促壽邊際。就是無諍所依的邊際、三個無礙所依的邊際、願智所依的邊際、延促壽所依的邊際。「故體成六」，這個要分清楚，以它爲因能夠產生六個功德，它本身的體是六個，這是兩碼事。

「詞無礙解，雖依第四邊際定發，體是欲界、初靜慮攝，故詞無礙解非邊際體」，詞無礙解是依第四邊際定得到的，所以第四邊際定是它的因。但是它的體却不是邊際定，是欲界、初禪所攝。

「後定者第四定也，此明邊際唯依第四禪故」，要修邊際定，決定依第四禪。

遍順至究竟者，釋邊際名也。從一切地，遍所隨順，增至究竟，故名邊際。謂從欲界加行善心，入初靜慮，次第順入，乃至有頂；復從有頂，入無所有處，次第逆入，乃至欲界；復從欲界，次第順入，展轉乃至第四靜慮，名一切地遍所隨順。謂專修習第四靜慮，從下至中，從中至上，如是三品，復各分三，上上品生，名至究竟。如是靜慮，得邊際名。

「遍順至究竟」，遍順、到究竟，是邊際的意思。遍順是廣，究竟是深度，既廣又深，纔叫邊際。什麼叫廣？什麼叫深？「從一切地，遍所隨順」，一切地都隨順，增至究竟叫邊際。一切地，三界九地，「從欲界加行善心」，欲界起加行善，進入初靜慮，初靜慮到二靜慮，乃至三靜慮，一直到四靜慮，空無邊處，識無邊處，無所有處，一直到有頂，一個一個隨順上去，這是順的上去；然後從有頂逆的下來，到無所有處，到識無邊處，到空無邊處，乃至四禪，三禪，二禪，初禪到欲界。

「遍隨順」，順的、逆的都隨順。然後再重新欲界開始，按着次第，初禪，二禪，三禪，四禪，這叫一切地遍所隨順，這是邊際的一個意思。一切地都隨順，欲界到有頂，順的上去，逆的下來，最後又收到第四禪，一切都遍，順逆都隨順。

「謂專修習第四靜慮，從下至中，從中至上」，這是講究竟。第四禪裏邊，專修的時候，從下品到上品，中品到上品。「如是三品，復各分三，上上品生，名至究竟」，上中下每一品又分上中下，從下下品，一直修到上上品的時候，到究竟，這是深度。

第一，遍隨順，九地都隨順，順逆隨順；第二，第四禪修到最高的那一品，這個叫邊際定。「如是靜慮，得邊際名」，這樣的靜慮叫邊際。要得到這個邊際定，只有第四禪纔有堪能，所以依第四禪纔能修邊際定。

此中邊言，顯無越義，勝無越此，故名爲邊。際言爲顯類義、極義，如說一頌，有四句故，名爲四際，顯類義也；如說涅槃，名爲實際，顯極義也。佛餘加行得者，此邊際定，佛離染得，所餘聖者，唯加行得。

「此中邊言」，這個邊際的邊，「顯無越義」，到了邊，再也超不過去，是最高的。「勝無越此」，沒有超過它的，是最邊際，叫邊。

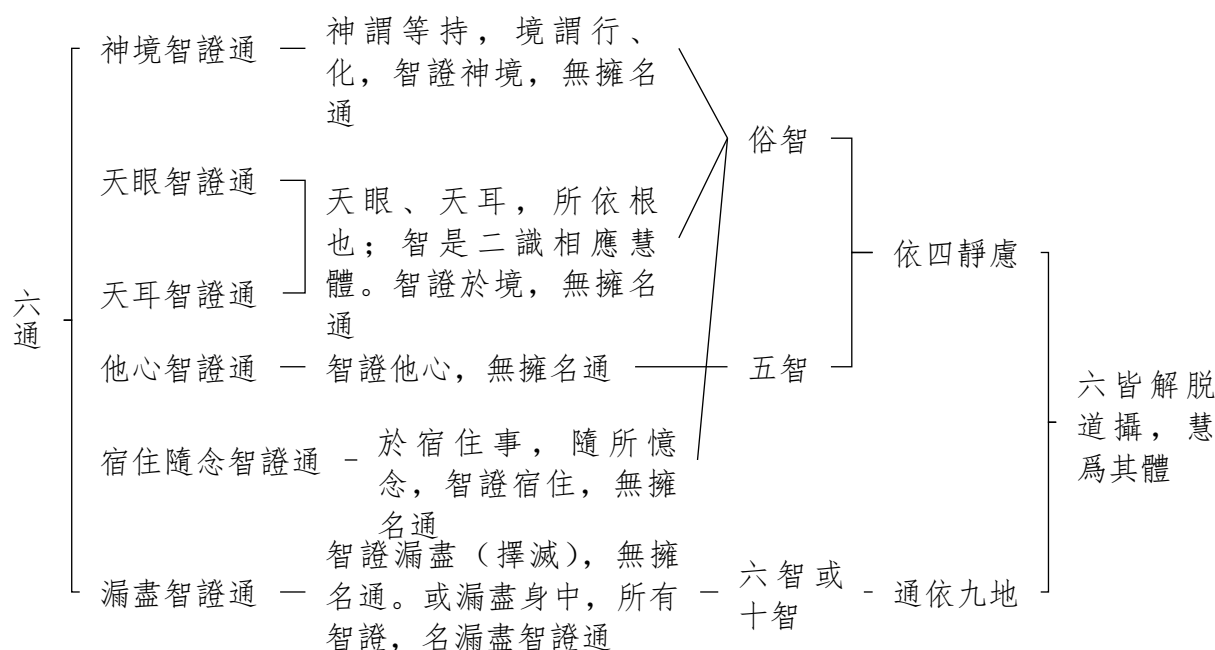
際有兩個意思，一個是類，一個是極。類，舉個喻，「如說一頌，有四句故，名爲四際」，古印度的一個頌是四個句子，像我們作詩一樣。「顯類義也」，四句組成一個頌，這四句是同類的，叫四際，即四個同類的東西。作爲邊際定體的六個東西是同類的。另外一個意思是極，最高的。「如說涅槃，名爲實際」，實際是涅槃，真實的東西到最極點，就是實際。一切定裏邊，這個定是最高峰。

邊際定，怎樣的人，怎樣得？「佛餘加行得者，此邊際定，佛離染得」，佛，一切功德都是離染得。其他的聖者，唯加行得。

從此第二，明共凡德。就中分六：一、明六通，二、辨三明，三、明三示導，四、別明神境，五、別釋眼耳，六、明通種類。且第一明六通者，論云：已辨前三，唯共餘聖功德，於中亦共凡德，且應辨通。頌曰：

通六謂神境 天眼耳他心 宿住漏盡通 解脫道慧攝  
 四俗他心五 漏盡通如力 五依四靜慮 自下地爲境  
 聲聞麟喻佛 二三千無數 未曾由加行 曾修離染得  
 念住初三身 他心三餘四 天眼耳無記 餘四通唯善

〔表七 - 一三：六通〕



「從此第二，明共凡德」，前面講的無諍定、願智、四無礙解，都是共二乘的功德，聲聞、緣覺有，但是不如佛的殊勝，凡夫是没有的。下邊是共凡德，凡夫也有的那些功德。當然，佛的功德，凡夫不能比，但是凡夫也有同類的作用。「就中分六，一、明六通」，六通，前五通共凡夫，漏盡通不共凡夫，說六通，實際上是指五通。「二、辨三明，三、明三示導，四、別明神境，五、別釋眼耳，六、明通種類。且第一明六通者，論云：已辨前三，唯共餘聖功德」，跟其餘聖者共同有的功德有三種。「於中亦共凡德，且應辨通」，還有凡夫也能有的功德，先辨通。

「頌曰：通六謂神境，天眼耳他心，宿住漏盡通」，通一共是六種，謂神境通、天眼通、天耳通、他心通、宿住通和漏盡通。「解脫道慧攝」，什麼時候得？解脫道的時候得通，無間道、加行道不能得通。通的體還是智慧，都是智慧的作用。有些人說他也有神通，又能看、又能什麼之類的。其實你没有智慧，是没有通的；即使有也是人家附在你身上的，那還是沒有更好。

「四俗他心五」，四種通是世俗智，他心通有五個智，法、類、道、世俗、他心，「漏盡通如力」，漏盡通跟漏盡智力一樣，六個智或者十個智。

「念住初三身，他心三餘四」，四念處來配，前三個通（神境、天眼、天耳通）是身念住；他心通，三念住，它是緣心心所法，不緣色法；餘四，其他的通，四念住都有。以三性來辨，天眼、天耳屬於無記，其餘四個通都是善性，這是講共的神通。

釋曰：初三句者，釋列六通。一、神境智證通，神謂等持，境謂行化，智證神境無擁名通。二、天眼智證通。三、天耳智證通。天眼、天耳，所依根也；智是二識相應慧體，智證於境，無擁名通。四、他心智證通，智證他心無擁名通。五、宿住隨念智證通，於宿住事，隨所憶念，智證宿住無擁名通。六、漏盡智證通，漏盡者擇滅也，智證漏盡無擁名通，或漏盡身中，所有智證，名漏盡智證通。

「釋曰：初三句者，釋列六通」，通有六個。哪六個？就是神境通、天眼、天耳、他心、宿住、漏盡通。

第一，「神境智證通」，神是等持，就是定；境，行化，「智證神境無擁名通」，這個智慧能夠踏實地趣入那個境，沒有擁塞。這個智慧在境上能夠自在運行的，叫通。這個境是什麼呢？行化。行是定生勝解，這個意思下面要講。化，有欲界、色界的兩種。一個是變化，一個是行，能夠到處變化飛行。

第二，「天眼智證通」，第三，「天耳智證通」。天眼、天耳表示所依的根，從它依的根來立名。「智是二識相應慧體」，這個智慧是耳識、眼識相應的慧。

「智證於境，無擁名通」，這個智達到那個境界，耳所聞境，眼所見的境，沒有阻塞，看得很遠，聽得很遠，這叫天眼通、天耳通。

第四，「他心智證通，智證他心」，這個智慧證實到他心，「無擁名通」，對他心通達無礙，他心裏有什麼就知道什麼，叫通。

第五，「宿住隨念智證通，於宿住事」，宿住是過去的事情，過去的有漏五蘊都叫宿住。過去事情，「隨所憶念」，要想起來什麼，就有個智能夠記得起來，「智證宿住，無擁名通」，過去的事情，可以由智慧證到它，隨你起什麼念，要知道哪一個就知道哪一個。

第六，「漏盡智證通，漏盡者擇滅也，智證漏盡無擁名通」，證到擇滅，毫無阻礙，自在的，這個叫通，這是一種。或者，漏盡身中所有的智，都叫漏盡智證通。這兩種分別是六智或十智為體。漏盡智證通，當然凡夫是没有的，前面五通，凡夫也可以有，但是有的水平很低，跟佛的當然不能比，跟聲聞緣覺的也不能比。但是凡夫也可以有通，我們說的鬼神通、氣功師的那個通，他是凡夫，有妻子，有兒女，他這個通是凡夫的通，是很有限的。

解脫道慧攝者，出體也。此六神通，解脫道攝，慧為其體。四俗他心五者，神境、天眼、天耳、宿住，此之四通，俗智為體；他心智通，五智為體，謂法、類、道、世俗、他心。漏盡通如力者，漏盡智通，如漏盡力，或六智，或十智為體。

解脫道慧攝，「此六神通，解脫道攝」。道一共有四種，加行道、無間道、解脫道、勝進道。這個通是解脫道攝。當然，解脫道只有一剎那，從解脫道纔開始有，勝進道也有。加行、無間道還不能有通。在無間道的時候，不能得通，所以未到地定不能有通。通是要根本禪纔能有，他心智就是要根本禪纔能有。「慧為其體」，解脫道裏邊的慧心所是它的體。

十個智裏邊來配，「四俗他心五」，四個通是世俗智，他心通是五個智。神境通、天眼通、天耳通、宿住隨念通，這四個通「俗智為體」，都是緣世俗的事情。天眼看東西的，天耳聽聲音的，神境要變化東西的，宿住是念過去的事情，當然是有漏的事情，都是世俗智。「他心智通，五智為體，謂法、類、道、世俗、他心」，他心通的智慧以五智為體，即法智、類智、道智、世俗智、他心智。有漏的他心智是世俗智為體，無漏的他心智，法、類、道。

「漏盡通如力」，漏盡智證通如漏盡力一樣，或者六個智，或者十個智，以擇滅為體的，六個智，以得到擇滅的人身上所得智為體，那十個智都全的。

五依四靜慮者，前之五通，依四靜慮。問：何緣此五，不依無色？答：初三種通，緣色為境。他心智通，初修之時，以色為門。謂欲修時，先審觀己身心二相，變異相隨，謂心喜怒，形之於色，後復觀他身心二相，由此加行，後得他心，於他心等，能如實知。若宿住通，漸次憶念，分位差別。謂憶前念，漸復逆觀，於此生身十位差別，次第而憶，乃至能憶中有

已前一念之心，名宿住通加行成就。根本成時，能憶過去生中，某處、某姓、種種事故。

「五依四靜慮」，前面五個通依四靜慮。「問：何緣此五，不依無色」，為什麼這五個通不能依無色定？「答：初三種通，緣色爲境」，前面三個通，神境通，要變化出東西的，當然以色法爲境；天耳通要緣聲音的，聲是色法；天眼通，要緣色境的，也是色法，都是緣色爲境。無色界沒有色，當然不會起這三種通。

「他心智通，初修之時，以色爲門」，初修他心通要靠色的，「謂欲修時，先審觀己身心二相，變異相隨，謂心喜怒，形之於色，後復觀他身心二相，由此加行，後得他心」，修觀的時候，他在定中觀色，這個色不是我們表面的那個色，而是心裏邊的一種顏色，這在經上講得很細，叫意色。當心裏高興的時候，會顯出什麼顏色；當心裏愁憂的時候，又顯什麼顏色。都是顯色，會顯出來的，在定中能觀察到。從這個地方，觀察色就知道你的心。先觀自己心裏有什麼情況，起什麼喜怒哀樂的事情，變化什麼顏色，然後觀他的意色，他的心喜也是這個顏色，他心怒也那個顏色，只要觀他色，就可以知道他心理狀態。這不是那麼簡單，要慢慢地練。

它的修法是從色下手的，無色界沒有色，就沒有這個功能。所以他心智也一定要由四靜慮修。從這個觀色的加行，後來證到根本他心。當然根本他心智得到之後，就不需要色，但是修加行的時候不能離開色，無色界沒有色，不能起加行，那根本也得不到。得到他心之後，「於他心等，能如實知」，能知他的心王，也能知心所，都能如實知。這是他心通不能依無色的原因。

「若宿住通」，宿住通，「漸次憶念，分位差別」，什麼叫分位差別呢？「謂憶前念，漸復逆觀，於此生身十位差別，次第而憶」，現在這個念頭，前面是什麼念頭，慢慢、慢慢地推想，推想這一輩子的十位差別。十位差別是出胎以後，嬰孩、童子、少年、壯年、老年，五個位；在胎裏邊，羯羅藍、頰部曇、閉尸、健南、鉢羅佉奢，又是五位。從老的推到壯年，壯年推到少年，少年推到嬰孩，嬰孩推到胎裏邊的鉢羅佉奢，乃至羯羅藍，再推到中有一念，這樣子慢慢推上去，能夠憶到中有一念之前的一念之心，這叫宿住通的加行成就，加行到此圓滿。再修上去得根本成就，過去世生在哪裏，姓什麼，過去做過什麼事情等等，都能知道。無色界就沒有這個堪能，無色界就是一片心理狀態，沒有什麼姓、色、地方等等，所以宿住隨念通也不能依無色定。欲界沒有定，當然不會起通。

他心通是從觀心的色鍛煉下手的。宿命通，是從一念推上去，經過這一生的十位，胎外的五位，胎內的五位，一直到中有前的一念，這個時候叫加行成就，再往上去，就可以知道過去生的事情。神境通，修的時候觀想輕；天眼通，加行從觀光開始；宿住隨念通，觀身，這三個的加行是這樣下手的。

依無色地，無如是能。又於無色，觀減止增，五通必依止觀均地。未至等地，觀增止減，以增地故，亦無通。

「依無色地，無如是能」，依無色地沒有修加行的可能性。因為觀色、觀光、觀身，都是色法，而無色界沒有色法，不能修這個加行。這是無色界沒有五通的第一個原因。

「又於無色，觀減止增，五通必依止觀均等。未至等地，觀增止減，以增地故，亦無通」，無色界沒有五通的另一個原因，是觀的成分少，止的成分多，而五通必定要止觀均等。止觀均等力量強。觀少，智慧的能力薄弱。未到、中間這兩個地，觀多，但是止的力量小，也不能止觀均等，所以練五通只能在四根本靜慮。

自下地為境者，五通唯緣自下地境。如神境通，於初禪發，能於初禪及下欲界，行化自在，於上不然，勢力劣故。餘四通亦爾。

「自下地為境」，五通緣自地、下地。上地殊勝，他還沒有得上地，不能緣。

「五通唯緣自下地境」，自地可以緣，下地也能緣。「如神境通，於初禪發，能於初禪及下欲界，行化自在，於上不然，勢力劣故」，舉個例，假使依初禪發的神境通，他在初禪自地，能夠起變化，在下地欲界，也能起變化，都自在。到上地二禪去變化不行，他力量達不到上邊，上邊殊勝、微細，下邊力量沒有上邊大。「餘四通亦爾」，餘四通同樣，都是自下地。

聲聞麟喻佛，二三千無數<sup>①</sup>者，諸大聲聞，能於二千世界，起神通用，麟覺能於三千世界，佛能於無數世界，神通自在。

「聲聞麟喻佛，二三千無數者」，這個通的範圍，力量的大小。「諸大聲聞」，阿羅漢，「能於二千世界，起神通用」，可以二千世界裏邊起神通作用。麟喻獨覺能於三千世界裏邊起作用。佛，無數世界，盡虛空、遍法界都能神通自在<sup>②</sup>。

未曾由加行，曾修離染得者，此明五通，於無始來，若未曾得，由加行得，曾已串習，由離染得。

「未曾由加行，曾修離染得」，沒有得過、修過的要加行得，已經修過的離染得。

「此明五通，於無始來，若未曾得，由加行得」，這個五通，假使你從來沒有修過、得過的，那麼你這一次得，是加行得。「曾已串習，由離染得」，假使過去練過的，這一次只要離染，也會得到。所以，功不唐捐，很多人以為這一輩子修了很多東西，結果沒有成就，好像是可惜了。但是你這個力量還保存在那裏，下輩子一觸即發。過去你得過五通，雖然你轉世之後失掉了，但是你只要離染的時候，不

<sup>①</sup> 《大毗婆沙論》卷一八六：「問：隨依何靜慮發神境通，能至何處？答：依初靜慮發者，能至梵世。乃至依第四靜慮發者，能至廣果或色究竟。聲聞不作意傍極大千世界，作意極中千世界。獨覺不作意極中千世界，作意極大千世界。佛不作意極大千世界，作意能極無邊世界。如神境通，四通亦爾。」

<sup>②</sup> 《俱舍論》卷二七：「即此五通於世界境，作用廣狹諸聖不同。謂大聲聞、麟喻、大覺不極作意，如次能於一、二、三千諸世界境，起行化等自在作用，若極作意，如次能於二千、三千、無數世界。」

要修加行，離染就能得。假使說證了阿羅漢，盡智開始得到時候，過去修過通的，那個通自己顯出來，因為離染就得到了。

很多人看過天台宗的《小止觀》。《小止觀》裏邊說開始的時候是修止，修止的時候是住心臍下，把心觀在臍下邊。如果過去修過不淨觀的，這時不淨觀的善根就會現出來，自己身上的內臟看得一清二楚，如同打開倉庫看東西一樣，這是過去有善根的。如果過去沒有善根的，住心臍下，最多是心能夠靜下去，什麼都看不到。所以善根並不是白費的，很多人不想修，「修了沒有成就，白白修了」，不會白修的，這一輩子修了沒有成就，下一輩子接下去很快。這一輩子不修，下一輩子從頭開始，那就很慢。現在很多人感到：「我怎麼修得慢得很？」那你問自己，你過去懶，不修，那麼現在是慢；人家過去很勤快地修，那時沒有成就，現在一修就來了。佛教裏邊沒有撿便宜的，也沒有吃虧的地方。

念住初三身，他心三餘四者，念住分別。初之三通，唯身念住，緣色起故。他心智通，唯三念住，不知色故，無身念住。所餘宿住及漏盡通，四念住攝，謂緣五蘊一切法故。

「念住初三身，他心三餘四者，念住分別。初之三通，唯身念住，緣色起故」，以四念住來配，神境通、天耳通、天眼通，都是身上的事情，是身念住。這是緣色法而起的。他心通緣的是他心，心所和心王，是受念住、心念住與法念住。他心通不知色，不能有身念住。「所餘宿住及漏盡通，四念住攝」，餘下宿住隨念通、漏盡通，四個念住都有。「謂緣五蘊一切法故」，因為這兩個通，五蘊一切法都緣的。

天眼耳無記者，天眼、耳二通，無記性攝，以二通體是眼、耳識相應慧故。謂眼、耳識，生得善者，非異地起。若色界生得，不能生定。今此二通，與定相生，故二通體，唯無記性，四無記中，通果無記。餘四通唯善者，除天眼、耳，所餘四通，性皆是善。

三性門，「天眼耳無記」，天眼、天耳這兩個通屬於無記性。「以二通體是眼、耳識相應慧故」，這兩個通的體是眼識、耳識相應的慧心所。

「謂眼、耳識，生得善者，非異地起。若色界生得，不能生定。今此二通，與定相生，故二通體，唯無記性」，眼、耳識，這兩種假使是生得善，生來就有的善法，「非異地起」，上地不能到下地起來，上地的只能在上地，下地只能下地；通要異地化的，上界的通可以到下邊去化，異地起。生得善不行。假使自地，「若色界生得，不能生定」，假使色界的生得善，它跟定兩個不能相生。定一定要從入定的心進去，而生得善的心不能入定。天眼通的慧要從定中生，入定之後，生起這個慧，慧要出來的時候，又要生起定，這兩個互相生的。生得善跟定不相生的。那這個通絕不是生得善。所以從這兩個依據來說，生得善不可能產生通，那麼這兩個通是無記。



「今此二通，與定相生」，所以兩個通體唯是無記。「四無記中，通果無記」，異熟生、威儀路、工巧明、通果，這是第四種，通果無記。「餘四通唯善」，天眼、天耳是無記性的，因為它們是從眼、耳根生的識相應的法，其他四個都是善性。

從此第二，辨三明。論云：如契經說，無學三明，彼於六通，以何為性？頌曰：

第五二六明 治三際愚故 後真二假說 學有闇非明

「從此第二，辨三明。論云：如契經說，無學三明，彼於六通，以何為性」，經裏邊經常說三明六通。得了俱解脫的阿羅漢，不但是煩惱斷掉，而且有三明六通。什麼叫三明呢？三明與六通，兩個有什麼關係？「頌曰：第五二六明，治三際愚故」，第五個通，第二個通，第六個通，因為這三個能夠對治三際的愚，即前際、中際、後際的愚，所以這三個特別安立成三個明。其餘的三個通，不對治愚，就不安明。

「後真二假說」，無學三明，後邊漏盡明是真正的無學的明。「二假說」，天眼跟宿住，這兩個明是假安立的，因為它們不是無漏的。「學有闇非明」，有學身上這三個通不能叫明，他身上還有煩惱，煩惱是癡闇的，不能叫明。明一定在無學身上。有學尚不能叫明，凡夫更不能叫明。前五通雖然是通凡夫的，但只有無學纔能叫明。

#### 【表七 - 一四：無學三明】

無學三明	宿住智證明 - 宿住通為性，治前際愚	假（有漏故）	能對治三際愚，故名明
	死生智證明 - 天眼通為性，治後際愚		
	漏盡智證明 - 漏盡通為性，治中際愚，由明智斷現在惑故	真（無漏故）	

釋曰：第五二六明者，第五宿住通，是第一宿住智證明；第二天眼通，是第二死生智證明；第六漏盡通，是第三漏盡智證明。治三際愚故者，於六通中，唯三名明，謂能對治三際愚故：宿住智明，治前際愚；死生智明，治後際愚；漏盡智明，治中際愚。

「釋曰：第五二六明」，第五個通、第二個通、第六個通，按次第叫三個明。「第五宿住通，是第一宿住智證明」，第一個明。「第二天眼通，是第二死生智證明」，第二個明。「第六漏盡通，是第三漏盡智證明」，第三個明。「治三際愚故」，能對治三際的愚，安立明。「於六通中，唯三名明，謂能對治三際愚故」，在六通當中只有三個通叫明，因為它們能夠對治三際的愚，其餘三個通不能對治愚，不能叫明。

對治哪三個愚呢？宿住智證明，「治前際愚」，對前際可以徹底了解，看得清清楚楚。死生智證明，「治後際愚」，可以看到未來的死此生彼，後際可以看清楚，治後際的愚。漏盡智證明，「治中際愚」，現在的愚是什麼？煩惱，當下把煩惱斷掉，漏盡智證明把現世的煩惱斷掉，治現世的愚。這三個治三際愚，所以叫明。

這裏有一個問題，天眼通是看到現在的，看得很遠，但畢竟是看現在的東西，怎麼說看到未來呢？在《俱舍論》裏邊有這麼一句話<sup>①</sup>，「非天眼通能知此事」，死生智證明能看到有情在未來，從這地方死到那裏投生，現在還沒有出現的事情他能看到，這實際上不是天眼通看到的。是另外有個殊勝的智慧，跟天眼通兩個是相通的，這個智慧只有阿羅漢能起來，這個智慧起來之後，纔能知道未來，這是殊勝的智慧。這個智慧和天眼通非常接近，同時是從天眼通引生的，這個智慧跟天眼通合起來叫死生智證明。所以說死生智證明的體，不單是天眼通，實際上還是那個殊勝的智慧。

前際是過去，宿住智證明來對治；中際的煩惱是漏盡智證明來斷除；後際的死生，是死生智證明來對治，他都看得清楚。

後真二假說者，此三明中，後漏盡明，容有是真，通無漏故。前二名明，但是假說，以有漏故。

「後真二假說」，此三明中最後那個漏盡智證明，「容有是真」，它裏邊有真的無學，「通無漏故」，因為漏盡智證明裏邊，也有無漏，也有有漏，容許有無學的，就是無漏的那一部分。「前二名明，但是假說」，宿住智證明、死生智證明這兩個明，是假安立的，不是真的無學。一開始講無學三明，漏盡明中無漏的那一部分，真正屬於無學的明。死生智證明、宿住智證明，本身是非學非無學，不是真的無學，是假安立。它有能對治的功能，同時有引生漏盡明的功能，所以也叫明。

學有闇非明者，有學身中，雖有宿住及死生智，不名明者，以彼身中有闇惑故。

「學有闇非明，有學身中，雖有宿住及死生智」，有學沒有漏盡，他身上的這兩個通不可以叫有學兩明。「以彼身中有闇惑故」，因為他身上還有煩惱的闇，不能叫明。這反過來證明，真正叫三明的，一定是在無學身上的。有學尚不能稱明，凡夫更談不上明。

這裏補充一個註解。《順正理論》說：「宿住通憶念前際自他苦事。」宿住通能夠憶念到過去的，自己跟他人受苦的事情。死生智證通，能夠觀察後際他身的苦事。因為阿羅漢再不受後際，沒有自身，但是阿羅漢也有過去苦的事情，前際有自身。觀苦，一個是前際自他的苦，一個是後際他身的苦，「由此厭背生死衆苦，起

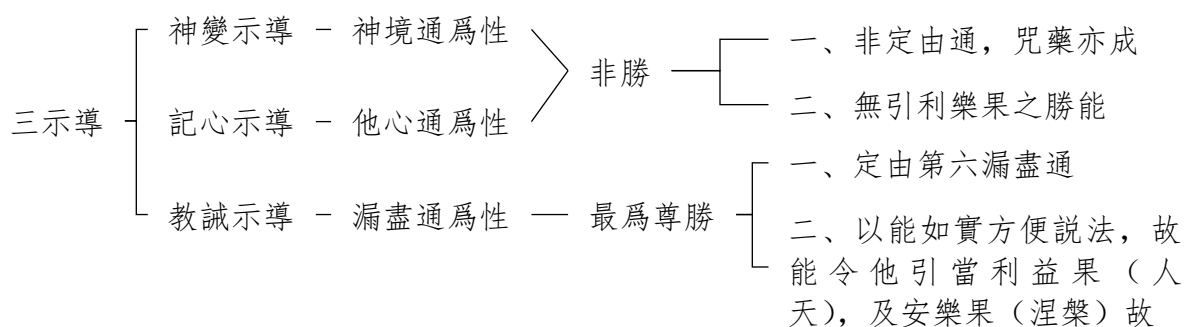
<sup>①</sup> 《俱舍論》卷二七：「非天眼通能知此事，有別勝智，是通眷屬，依聖身起，能如是知，是天眼通力所引故，與通合立死生智名。」

漏盡通」。宿住通跟死生通能引起漏盡智證明，所以也叫明。觀過去的苦、觀未來的苦，觀苦之後，厭離那個苦，要追究脫苦的地方，求漏盡智證通。漏盡智證通，就是涅槃的樂，沒有生死之苦。這三種不但都是叫明，而且還有前後引生的關係。

從此第三，明三示導。論云：契經說有三種示導，彼於六通，以何為體？頌曰：

第一四六導 教誡導為尊 定由通所成 引利樂果故

〔表七 - 一五：三示導〕



「三示導」，佛教化眾生有三種方式，叫三示導。「論云：契經說有三種示導，彼於六通，以何為體」，我們將來要講《根本阿含》，前面的受戒犍度大講三示導，佛一生的事迹講得很多。這裏也是廣講三示導，因為經藏、律藏都講三示導。在六通裏邊，哪個通是三示導的體？三明、三示導都是從六通裏劃出來的。

「第一四六導」，在六通裏邊，第一個通、第四個通、第六個通，這三個通叫示導。「教誡導為尊」，這三示導裏邊，最後漏盡通的教誡示導最殊勝、最尊貴。前面兩種，神通示導、記心示導，是神足通、他心通轉過來的。

「定由通所成，引利樂果故」，為什麼教誡示導特別殊勝？第一個，教誡示導，決定要有漏盡通纔有這個功能。前面兩種，用咒、用藥也能夠產生這個功效，所以教誡示導特別殊勝。

第二個殊勝，前面的神變示導也好，記心示導也好，只能夠引你入門，真正要離苦得樂，必定要靠教誡示導。只有它纔能夠引生利樂，現生的利樂，將來的利樂，乃至最後的安樂，得涅槃果。人天是利益，涅槃是安樂。人天的利益是增上生，涅槃的安樂是決定勝，這兩種都從教誡的示導裏引出來，前面兩個示導不行。辟支佛只有神通變化，他對眾生顯一番神通，他們就相信了，下面怎麼樣修行離苦呢？他不說。佛主要用教誡示導。一般人覺得神通很稀奇，現在一些氣功師也有點神通，吸引很多人，但他教不了出苦的方法，甚至還教一些不好的方法，那就没有意思。

釋曰：第一四六導者，第一神境通，名第一神變示導；第四他心通，名第二記心示導；第六漏盡通，名第三教誡示導。能示能導，得示導名故。

「釋曰：第一四六導者」，第一個神境通，叫神變示導；第四個他心通，叫記心示導；第六個漏盡通，叫教誡示導。什麼叫示導？「能示能導，得示導名」，能夠告示，能夠引導。「示」，顯示、開示等等；「導」，指導、引導，合稱示導。

教誡導為尊者，三示導中，教誡示導，最為尊勝。定由通所成者，教誡示導，定由第六漏盡通成，故最為尊。前二示導，咒藥亦成，非定由通，故非勝也。如有咒術，名健馱利此云持地也，持此便能騰空自在。復有咒術，名伊剌尼此云觀察，持此便能知他心念。引利樂果故者，教誡示導，以能如實方便說法，故能令他引當利益果人天果也及安樂果涅槃果也。前二示導，無此勝能，由是故教誡最為尊勝也。

「教誡導為尊者，三示導中，教誡示導，最為尊勝」，教誡，教授勸你行善，教誡勸你止惡，導向解脫。教授教誡，這個示導最尊貴。

「定由通所成」，教誡示導，決定是由第六個漏盡通成的，沒有漏盡通教誡不了。如何斷煩惱，如何證涅槃？沒有漏盡通，自己都不知道，怎麼教誡人家？凡夫做法師的，沒有漏盡通，怎麼講經呢？根據佛說的講，依據佛的教授教誡來轉言。並不是說自己證。以佛的修證，我們從傳承上接受下來，也可以傳下去。教誡示導決定是漏盡通所成的，所以真正示導是佛的示導，一般人講經不能叫示導。

「前二示導，咒藥亦成」，前面兩個示導用咒、用藥都可以有這個功能。「非定由通」，不一定要通，沒有他心通、神變通，用咒、用藥也能起作用，「故非勝也」，所以這個不殊勝。「如有咒術，名健馱利（此云持地）」，健馱利，是古印度話，我們叫持地。「持此便能騰空自在」，有一種健馱利咒，健馱利是個天女的名字，她有一個咒，人家持她的咒就騰空。以前菲律賓一個居士，在報紙上剪了一塊文字給我寄過來，講的是三個歐洲人，在古印度修婆羅門，持咒能夠騰空到房子的頂部，拍了照，也是持咒來的。一個健馱利咒，能夠騰空。當然要一心持咒，如果三心二意，那騰不了空。還有一種咒叫伊剌尼，漢語叫觀察，這個咒念得好，人家心裏有什麼事情可以知道。另外用藥的。有一種藥給你用了之後，也能起神通的作用。龍樹菩薩沒有進入佛門時，會制藥，吃了藥能夠隱身。這些都是通咒、通藥的，並不是最殊勝。而教授教誡的示導，只有漏盡通纔能出來，藥、咒也不能得到，那就是特別殊勝。

第二個，「引利樂果故」，教誡示導，能夠如實地說法，契理契機，方便說法，能夠使對方得到好處。我們有時雖很忠誠於佛的教導，說了一大篇，但人家聽不懂，不得利益。有時方便大開，隨順世間法說了一大篇，却跟佛真正的意思偏離了，也得不到好處。要既能如實又能方便，那是很不容易的。真正能夠如實方便說法，能夠引導他人，將來最少能夠得人天增上生，並最後得安樂果，涅槃的決定勝。這是兩重的利益。

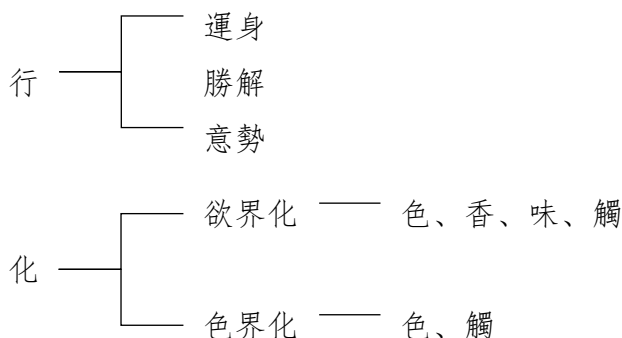
「前二示導，無此勝能」，前面兩個示導，沒有這個功能。儘管神通廣大，你不能使人家得人天身，何況得涅槃的果。儘管知他心，「你現在動什麼念頭，我可以告訴你」，這個可以取信。但是人家相信你，你没有教誡示導，沒有說一個修行的辦法，那他白白相信你，只不過稀奇你會知他心，那也沒有用。所以前二示導沒有這個勝能，「由是故教誡最為尊勝也」，教誡示導最尊勝。

這三個示導，前面兩種也有用。這三個示導起什麼作用呢？《俱舍論》<sup>①</sup>說，一個是歸伏。神變示導，神通變化，本來信外道的，不信佛的，給你一看神變，可以使你相信，歸依佛教。記心示導，你能夠告訴他，你現在心裏想什麼，我都知道，可以取信於人。最後教誡示導，可以教人家修行。如果單是前兩個，沒有後面的，那沒有作用，他相信你，也聽你的話，但是你没有辦法教他，人天的利益、涅槃的安樂得不到。假使只會說教誡，沒有前面兩個，作用也不大，人家聽到哪裏有神通一下子跑掉了，你的教法不能推廣。所以佛教並不是反對神通，但是不利用神通來做號召，重點是教誡。

從此第四，別明神境。就中二：一、正明神境，二、明能所化。且正明神境者，論云：神境二言，為目何義？頌曰：

神體謂等持 境二謂行化 行三意勢佛 運身勝解通  
化二謂欲色 四二外處性 此各有二種 謂似自他身

〔表七 - 一六：行、化種類〕



「從此第四，別明神境，就中分二：一、正明神境，二、明能所化」，能化、所化，比較繁複。「且正明神境」，什麼叫神境？「論云：神境二言，為目何義」，神境這兩個字是什麼意思？「頌曰：神體謂等持，境二謂行化」，神是等持（定），定是起神通變化的一個根本，沒有定，談不上神。如果沒有定，神通很大，這個通靠不住，有些是鬼神加持的通，那不是佛教。古印度婆羅門，禪定也是起神通的根本。當然佛教裏邊，沒有禪定也不會有神通。

<sup>①</sup> 《俱舍論》卷二七：「又唯此三，令於佛法，如次歸伏、信受、修行，得示導名。」

神境的境有兩種，一種行，一種化。行是身體變化，可以騰空、飛行；化是化其他的東西，各種各樣的變化。「行三」，行又分三個。「意勢佛，運身勝解通」，一個是意勢，只有佛有；運身，飛行自在；以及勝解。這三種裏，最高級的意勢只有佛有，運身、勝解，也通二乘。「化二」，化又分兩個。「欲色」，欲界的化，欲界可以變化各式各樣的東西，色界也可以化。「四外處性」，化什麼東西？欲界化四種，色、香、味、觸，色界化色、觸兩種，色界沒有香、味。「外處」，只是化這個外境。「此各有二種」，行境也好、化境也好，各有兩種。「謂似自他身」，似自己的化、似他身的化，行境、化境都有兩種。

釋曰：神體謂等持者，神名所目，唯勝等持，由此能爲神變事故。

「釋曰：神體謂等持，神名所目」，神，指的是勝等持，一般的等持不發通，不叫勝等持，能夠發通的等持，是勝等持。唯有殊勝等持叫神。「由此能爲神變事故」，因爲這個殊勝的等持，能夠產生殊勝的神變作用，所以神叫等持。等持是體，神是用。

境二謂行化者，神變名境，境有二種：一行，二化。行三意勢佛，運身勝解通者，釋行境也。行有三種：一者運身，謂乘空行，猶如飛鳥；二者勝解，謂極遠方作近思惟，便能速至；三者意勢，謂極遠方，舉心即至，此勢如意，得意勢名。意勢唯佛，運身、勝解，亦通二乘。

「神變名境」，神所變的東西叫境，有兩種，一種是行境，一種是化境。「行三」，行裏有三個，一個是意勢，只有佛有；運身、勝解，這兩個通二乘。「釋行境」，先說行境，有三種。第一是運身，「謂乘空行，猶如飛鳥」，最低是運身，騰空自在，跟鳥一樣在空中飛。有這麼個公案，有一位比丘行持不好，被僧團趕出來了。他心裏很懊惱，在路上走，碰到一個鬼，這個鬼大概也被鬼的團體趕出來了，在懊惱。這兩個碰上了，同病相憐，談得很投機。後來這個鬼說：「你受人家排斥，我幫助你，使人家恭敬你，你有利養恭敬，你照顧我一點，大家分。」這個比丘說：「這辦法好，試試看。」這個鬼有鬼通，它把那位比丘放在空中，讓他跑來跑去。

下邊的人看到，「哎呀！這個比丘有那麼大神力，在空中自在地走來走去，以前把他趕出去，搞錯了，他是真正的修行比丘，趕快把他請下來」。隨後，那位比丘的恭敬利養不得了，這個鬼也是沾了光，它要分一半。這樣兩個搞了一段時間很好。有一次又在表演他們的技術，鬼身體隱掉的，人看不到，那個比丘又在空中跑來跑去。正在這時候，那個鬼團體中有幾個看見這個鬼，「你怎麼在這裏胡鬧，趕快回去」，把它抓起就走。那位比丘護持他的鬼沒有了，從空中「啪」地掉下來，粉身碎骨<sup>①</sup>。氣功的神通也有同樣的性質，它一下子走掉，你什麼都沒有了。這種事情是有的，有些練氣功練到後來能看病，能驅鬼、驅狐狸精之類的，本事很大，

<sup>①</sup> 見《雜譬喻經》。比喻行者宜應自修所向，不應恃託豪勢，一旦傾覆，與彼無異也。

也得了很大的名譽利養，什麼都有。到臨死的時候，那個鬼跑掉了，一些怨家、怨鬼都來找他要債，死得很慘。

第二是勝解，「謂極遠方作近思惟，便能速至」，很遠的地方只要起一個念頭，「這很近的」，把它距離縮短，馬上就到，遠的可以縮近。這在物理學上講是不可能的，但修行佛教是不可思議的。

第三是意勢，「謂極遠方，舉心即至」，前面是很快，畢竟還得要一點時間，這個意勢，再遠的距離，起一個念頭要到那裏去，隨念就到，這個只有佛纔有。

「此勢如意」，這個勢力跟意一樣快，心裏想到哪裏就跑到哪裏。「得意勢名」，這個勢力跟意一樣快，叫意勢。「意勢唯佛」，意勢這個通只有佛有；「運身、勝解，亦通二乘」，運身、勝解通二乘，當然凡夫也有一點。

化二謂欲色，四二外處性者，釋化境也。化有二種：一、欲界化，二、色界化。欲界化四，謂四外處，色、香、味、觸，名欲界化。色界化二，所謂色、觸，名色界化，以色界中無香、味故。此各有二種，謂似自他身者，此二界化，各有二種：一、似自身化，二、似他身化。身在欲界，化有四種：謂作欲界自他二化，及作色界自他二化。身在色界，化亦有四種，如欲界說，故總成八。

行境，不變本形的；化境，要變東西，把各式各樣的東西變出來。化有兩種，「謂欲色，四二外處性」，化境有兩種，謂欲界化、色界化。欲界裏邊可以變各種東西，色界裏邊也可以變各種東西。欲界化，有四個塵，外處就是外面色、香、味、觸四個，四個都可以變。聲不是任運的，不是屬於變化的一個境，要起作意纔能起來。色界沒有香、味，色、觸兩個外境可以變化。

「此各有二種」，這些變化，各有兩種。「謂似自他身」，似自身變化，似他身變化。「各有二種，一似自身化，二似他身化」。「身在欲界，化有四種：謂作欲界自他二化，及作色界自他二化。身在色界，化亦有四種，如欲界說，故總成八」，這裏說的自身化、他身化，到底怎麼回事？一般的註解上這麼說，於自己身上變化的叫自身化，假使化成其他外邊的人叫他身化。比如天龍可以化成一個比丘來聽法，這是自身化，在自身之外，另外去化一個人，是他身化。

從此第二，明能所化。論云：化作化事，爲即是通？問也不爾。答也云何？徵也是通之果。答：此能化心，從神境通，能化生是通果也。此有幾種？差別云何？頌曰：

能化心十四	定果二至五	如所依定得	從淨自生二
化事由自地	語通由自下	化身與化主	語必俱非佛
先立願留身	後起餘心語	有死留堅體	餘說無留義
初多心一化	成滿此相違	修得無記攝	餘得通三性

「從此第二，明能所化」，能化的是什麼？所化的是什麼？「論云：化作化事，爲即是通？不爾」，那些化的事情是不是叫通呢？不是。「云何」，爲什麼？「是通之果」，它本身不是通，是通所變化的果，能化的是通果心，所化的果是那些化出來的東西。「此能化心，從神境通」，能化的心從神境通出來的，「能化生是通果也」，所化的東西是通的果。「此有幾種」，能化、所化一共有幾種呢？

「頌曰：能化心十四」，能化的心有十四種。「定果二至五，如所依定得，從淨自生二」，從淨生、從自生，這是能化的。「化事由自地」，所化的事情由自地。

「語通由自下」，化語是自地、下地。「化身與化主，語必俱非佛」，化身與化主，假使化一個人，能化的人跟所化的人要麼不說話，要說話一起說。佛却不是這樣，佛可以化無量數人，各說各的話，佛自己可以說話，也可以不說話。

「先立願留身」，化身的時候，要化語的心來使化身說話。那化身的心就没有了，化個身剛要它說話，話說出來，化身却没有有了，因爲没有化身的心。這不是跟事實不符合嗎？假使化一個人要他說話，在起化語之前，發一個願，「這個身體，要留一段時間」，然後調個心去化語，叫他說什麼話。這時化身的心没有了，因爲這個願在前頭，他身體還在，可以說話。如果不留身，等到化語心一來，話出來了，身却没有有了。「有死留堅體，餘說無留義」，有的說死的時候，可以留身，像迦葉尊者，骨頭的身子留在那裏，等彌勒佛出來。有的人說不能留，迦葉尊者的身體是天神護持在那裏，没有天神護持，他也不能留，因爲留身只能生前留，人在，有這個變化能力，身能留住，人入涅槃，能變的心都没有了，這個身怎麼留呢？有這兩種說法。

「初多心一化」，開始的時候要用很多的心化一個東西。「成滿此相違」，到加行成功，起一個念頭可以化很多的東西，那就自在了。「修得無記攝」，修得的屬於無記攝。「餘得通三性」，餘得，還有生得的，業得的之類，通三性。

釋曰：能化心十四，定果二至五者，從神境通，生變化心，總有十四，謂初定果有二，二定果有三，三定果有四，第四定果有五。且依初禪，有二化心：一、欲界攝，謂初禪作欲界化也；二、初禪攝，謂初禪作初禪化也。第二靜慮有三化心，二種如前，加第二禪化也。第三靜慮，有四化心，三種如前，加第三禪化。第四靜慮，有五化心，四種如前，加第四禪化。諸果化心，依自、上地，必無依下。如初禪化，依初禪名自，依二禪等，名之爲上。二禪等化，不依初禪，故無依下。下地定心，不生上果者，謂勢力劣故。

「釋曰：能化心十四，定果二至五者，從神境通，生變化心，總有十四」，神境通起了之後，要變化，先要有一個變化的心。此能變心一共十四種。「定果二至五」，初定的果有兩個，二定的果有三個，三定的果有四個，四定的果有五個。



「且依初禪，有二化心」，比如依初禪，有兩個化心。「謂初禪作欲界化」，初禪可以到欲界去變化；「初禪攝」，攝初禪自己，本地的也可以。初禪不能化二禪地，上地殊勝，下地的力量微弱、下劣，所以初禪只化兩個。二禪，「三化心」，二種如前，欲界、初禪是下地能化，再化自地，三個。三禪，欲界、初禪、二禪在下邊能化，自己三禪也能化。四禪，照此類推，有五個化心。

「諸果化心，依自、上地，必無依下」，要化果的那個心，必定是自地或者上地，上地的心化下地可以，自地的心化自地也可以，下地的心化上地不行。「如初禪化，依初禪名自，依二禪等名之爲上」，依二禪的定來化初禪的變化，這是心在上地，化在下。「二禪等化，不依初禪」，初禪的心不能化二禪的東西，沒有依下的。「不生上果者，謂勢力劣故」，下地的定心不能產生上地變化的果，因爲力量不夠。上地的力量勝，可以化下，下邊的力量不能化上。

如所依定得者，如得初禪定，必得初禪化，乃至得第四禪定，必得第四定化，以果化心，與所依定，俱時得故。

「如所依定得」，依什麼定得什麼？「如得初禪定，必得初禪化」，得了初禪定，初禪的變化就會有，「乃至得第四禪定，必得第四定化，以果化心，與所依定，俱時得故」，變化的心跟所依的定同時生起來，同時得到的。根據得什麼定，就得什麼定的化果心。

從淨自生二者，淨者善靜慮也，自者化心也。此能化心：一、從淨生，二、從自生。又此化心，能生二心，謂生淨心，及生化心。謂從靜慮，起能化心，此心必無直出觀義。且從淨定地，起初化心，此後後化心，從自類化心生，最後化心，還生淨定。故此化心，從二心生，能生二心。

「從淨自生二」，淨是善靜慮。靜慮又分幾種，淨的是善的，不貪著的；還有染污的，貪著禪味是染污。「自者化心」，頌裏的「自」是能化的心，能化心從兩個心生：一個從淨生，從善的靜慮可以生能化心；一個從能化心，等流果。能化心又能夠生兩個心，「謂生淨心及生化心」，生淨心以及能化的心。生淨心（禪定），不能從變化心直接出定。在定中可以變化，變化完了要出定，還要先入靜慮的心，之後再出定。所以它們相生的關係是：能化心從淨生，或者從自生（等流果）。能化心又生兩個心：生淨心，出定的時候要生靜慮的心；生化心，如果還要變下去，繼續生能化心。

「謂從靜慮，起能化心，此心必無直出觀義」，假使先從靜慮，入定之後起變化心，這個心不能直接出觀，還要回到定裏邊再出觀。「且從淨定地，起初化心，此後後化心，從自類化心生」，一個淨定的地，得一個善靜慮，起一個變化心，這個變化心一直變下去，後後的化心從自類的化心而生，同類引生等流果。最後化心

要出定，「還生淨定」，還是要入定，這個化心生淨定的心，然後從定再出觀。  
「從二心生，能生二心」，化心從兩個心生，自己又能生兩個心。

化事由自地者，化前境事，由自地心。如化四境是欲化心，化初禪境，是初禪化心，必無異地化心，生起異地化事故。

「化事由自地者，化前境事，由自地心。如化四境是欲化心，化初禪境，是初禪化心，必無異地化心，生起異地化事」，要變化，變化心跟所化的事情，一定要同地的。欲界的變化境由欲界的變化心生，初禪的境是初禪的化心生，這個地的化心不能變化那個地的東西。化心是上地的，不能變下地；化心是下地的，更不能變上地的。

語通由自下者，化所發語，通自下心。謂欲、初禪化所發言，此言必是自地心起，依二禪等化所發言，此必依下地心發，謂二禪等，無尋伺故，無發語心，起下初禪心，而發語也。

「語通由自下者，化所發語，通自下心」，要化發語的，通自下心，自己的、下面的地，都可以化。「謂欲、初禪化所發言，此言必是自地心起」，假使欲界、初禪的化心，這個化語必定是自地心起。假使是「依二禪等化所發言，此必依下地心發」，二禪不能說話，要借下地的心。說話跟化境不一樣，說話要借下地初禪的心來說。「謂二禪等，無尋伺故，無發語心」，因為二禪以上沒有尋伺，沒有發語的心，不會說話，他要起下地的初禪心說話。初禪、欲界都有尋伺，自地可以起發語的心。

化身與化主，語必俱非佛者，若一化主，起多化身，要化主語時，諸所化方語，言音詮表，一切皆同，故有伽陀頌曰：一化主語時，諸所化皆語，一化主若默，諸所化亦然。佛則不爾，與所化語，容不俱時，言音所詮，亦容有別，以佛定力不思議故。

「化身與化主，語必俱非佛者，若一化主，起多化身」，假使一個能變化的人，他變了很多的身體，「要化主語時，諸所化方語，言音詮表，一切皆同」，假使他化了一百個人，能化的人說話，那一百人同時說話，聲音、聲調、內容一模一樣，就像一個廣播筒，再安一百個喇叭。「故有伽陀頌曰：一化主語時，諸所化皆語，一化主若默，諸所化亦然」，有一個伽陀證明這個道理。一個化主說話的時候，所化很多的人都一起說話。化主假使不說話，所化的人同樣不說話。

「佛則不爾」，佛力量大，不一樣。「與所化語，容不俱時」，佛說話跟所化的人說話不一定同時。「言音所詮，亦容有別」，說話的聲音、內容，都可以不一樣。「以佛定力，不思議故」，因為佛的定力不可思議，非一般可比。

問：發語心起，化心已無，應無化身，化如何語？答：頌言先立願留身，後起餘心語，謂先願力，留所化身，後起餘心，發語表業，故雖化語二心不同，而依化身，亦得發語。

「問：發語心起，化心已無，應無化身，化如何語」，前面起一個心要化一個身，這個心在，身在，現在要發語，起發語的心，化身的心沒有了，那化身也沒有了，有化身纔發語，現在化身沒有了，那這個發語怎麼解釋？

「答：頌言先立願留身，後起餘心語」，先立個願留身，然後起化語心來說話。「謂先願力，留所化身」，準備要說話，要考慮這個身體是靠化心而存在的，要先立個願，這個化身要把它維持住，不要滅掉，然後再起發語的心，這個願一立，身體就留住了。「後起餘心，發語表業」，把身體留住之後，然後起其他的心發語表，這個身體還是存在，不會消滅。「故雖化語二心不同，而依化身，亦得發語」，雖然化身、化語的心是不同的，不能一時都起來，但是依化身來說話，這個事實沒有困難，可以的。

有死留堅體者，有說願力，留所化身，亦得死後。如大迦葉，留骨鎖身至慈尊世。唯堅實體，可得久留，即骨鎖身，名堅實也，謂簡肉等。餘說無留義者，有餘師說，無有留身得至死後。迦葉留者，天神扶持，非願力也。

「有死留堅體」，有人認為死了之後還可以留「堅體」化身。「有說願力，留所化身，亦得死後」，要使化身說話，發願留化身，在活的時候可以留一段時間，死了之後，能不能留？有說能留，舉例，「如大迦葉，留骨鎖身至慈尊世」，摩訶迦葉尊者，到鷄足山裏邊，以這個骨鎖身，一直等到彌勒佛出世，那個時候他要出來。這個留只能是堅實體，骨鎖體是堅實的，「可得久留」，這個堅實的體，可以留到好多億萬年之後。「即骨鎖身，名堅實也」，骨鎖的身叫堅實。「謂簡肉等」，血肉身不能留那麼久。

「餘說無留義者，有餘師說，無有留身得至死後」，也有人說，活的時候要變化可以留一段時間，死了以後，即使骨鎖身也不能留。「迦葉留者，天神扶持，非願力也」，迦葉尊者的身體之所以能留，不是他的願，是天神起了作用。清辯論師，也是因為一個問題有懷疑，他要問彌勒菩薩，他修了一個法，藥叉把他關在山裏邊，身體不壞，一直到彌勒菩薩出世，他要親自去見彌勒菩薩問這個問題，這也是留身。這個留身却不是死，跟迦葉尊者有點不一樣。迦葉尊者的留身，有幾個說法，有的說是涅槃，留一個骨鎖身，這是留一個化身，不是真身。有人說，迦葉尊者沒有涅槃，是入滅盡定。到彌勒菩薩出世的時候他出定，再給彌勒菩薩奉獻那個袈裟。

《俱舍論》根據《大毗婆沙論》，認為死後留身是可以的，但是只能骨鎖身；有的論師說，死後不能留，除非天神加持。清辯論師也不是自己的力量，不是留身，是藥叉神幫忙的。

初多心一化，成滿此相違者，初起化事，由多化心，方能化作一所化事；後若成滿，與此相違，但一化心，即能化作衆多化事。修得無記攝者，此前十四，能變化化心，從定修生，無記性攝，四無記中，通果無記也。餘得通三性者，餘生得等，能變化心，即通三性，如鬼神等所有化心，或善或惡，或是無記。

「初多心一化，成滿此相違者，初起化事，由多化心，方能化作一所化事」，開始的時候艱難，要很多的心化一個東西，化一個事情。「若後成滿，與此相違」，假使後來成滿，習慣熟練之後，反過來，一個心能化很多的事情，「但一化心，即能化作衆多化事」。背書也有這樣的情況，一本新書，你要非常用心，集中精力，念好幾遍，纔能把這本書勉強背下來，等你背熟了，即使打妄想，照樣能一字不差地背下來，這就與熟不熟練有關係。念一個咒，比如文殊菩薩心咒，你順念下來很熟，叫你反過來馬上念出來，行不行？恐怕不行，不熟練。世親菩薩臨終的時候，「尊勝陀羅尼」，很長的，從最後一個字，倒背到第一個字，一字不差，這是他的功夫，他是修行成就的人。

「修得無記攝」，這十四個能變化心，從定裏邊修出來的，是無記的心。「四無記中，通果無記」，變化心，屬於通果無記。「餘得通三性者，餘生得等，能變化心，即通三性」，有生得的、咒得的、業成的變化心，這些通善、惡、無記三性。「如鬼神等，所有化心，或善或惡，或是無記」，他是生得通，能化心通三性。

從此第五，別釋眼耳。論云：天眼、耳言，爲目何義？頌曰：

天眼耳謂根 即定地淨色 恒同分無缺 取障細遠等

「從此第五，別釋眼耳。論云：天眼耳言，爲目何義」，天眼、天耳是什麼意思？「天眼耳謂根」，天眼、天耳是天的眼根、耳根，「即定地淨色」，定裏邊產生的淨色根，叫天眼、天耳。「恒同分無缺」，天眼、天耳，總是同分眼、耳，沒有彼同分。什麼叫同分、彼同分？起作用的是同分眼。不起作用的，比如睡覺，眼睛沒有看東西，這是彼同分。「取障細遠等」，天眼對於障的，假如山隔開的、牆壁隔住的，都能看到；粗的能見，細的也能見；近的能見、遠的也能見，跟肉眼的功能不同。

釋曰：天眼耳者，謂眼耳通，依四靜慮所生，淨色眼耳二根，見色聞聲，名天眼耳。此名天者，定地攝故。天眼有三：一者生得，謂生天中；二者修得，即前所說；三者似天，謂由業得，如輪王鬼神，及中有等。唯有修得天眼耳根，恒是同分，又無缺壞，能取被障，極細遠等，諸方色聲。故有頌曰：肉眼於諸方，被障細遠色，無能見功用，天眼見無遺。

「釋曰：天眼耳者，謂眼耳通，依四靜慮所生」，天眼通、天耳通是依四靜慮練出來的。「淨色眼耳二根，見色聞聲，名天眼耳」，從四個靜慮裏邊產生一種清淨的四大種，這個四大種所造的淨色根就是天眼、天耳。修四靜慮的時候，先要怎麼下手呢？天眼觀想光，天耳觀想聲音。修加行從光、聲下手，然後得定之後，從定中微妙的四大種，產生一種淨色根，能夠見色聞聲，叫天眼、天耳。這裏的天指定地。

「天眼有三」，天眼總有三種。一種是生得，生在天上，自然有天眼，天上的人，很遠都看得到。二修得，修定而得到的。第三似天，跟天相似，但不是修來的，「由業得」，以過去不同的業報感得的。轉輪聖王有通，有天眼、天耳；鬼神，一般說的鬼神通，就是有天眼、天耳，能看得遠一點；中有的通除佛以外，沒有它那麼厲害的，能夠看得很遠，假使要投生，十方世界哪裏有緣的，它一剎那就到了。

「唯有修得天眼耳根，恒是同分」，這三種天眼裏邊，只有修得的天眼、天耳是同分，因為它跟眼、耳識都是同時生起的，不用它的時候，當然不起天眼（耳），一起天眼（耳）總是能見（聽）。「又無缺壞」，肉眼會損壞，或者會生眼病，它既不會缺，又不會壞。「能取被障，極細遠等」，被障住的、極細、極遠的東西，「諸方色聲」，十方的色、聲都能看（聽）到。

「故有頌曰」，一個頌證明這個事情。「肉眼於諸方，被障細遠色，無能見功用，天眼見無遺」，肉眼對於各方向的、被障住的、細的、遠的色，沒有見的功用。而「天眼見無遺」，天眼可以看到，毫無遺漏。

這裏補充點材料<sup>①</sup>。天眼能見遠近。貼在眼睛上的，肉眼看不到，肉眼看東西一定要有距離。天眼則挨得再近也看得到，再遠也看到。肉眼有的時候能看，有的時候不起作用；天眼決定同分，沒有彼同分。肉眼見前不見後，見左不見右；天眼前後左右一下見。「肉眼見障內，不見障外」，肉眼見障內，房間裏邊你門窗一關、簾子一拉，只看到房間裏邊，外邊看不到；天眼對外邊裏邊同樣看到。「肉眼見粗不見細，天眼二皆見」，肉眼只能看到粗的，細的看不到。水裏邊有很多微生物，肉眼覺得這個水蠻乾淨的，一點髒的也沒有，天眼看到裏邊八萬四千蟲，粗細有別。

「肉眼見晝不見夜，天眼晝夜皆見」，肉眼白天看得到，晚上漆黑，什麼都見不到；天眼再黑也看到。「肉眼見明不見闇，天眼明闇皆見」，明的時候，太陽很亮，他看得清清楚楚；很闇，沒有光綫，天眼一樣看得清楚，肉眼就不行。還有，肉眼有翳有缺，肉眼要生毛病，或者要缺，眼睛要壞，天眼不會缺，也不會壞。天眼跟肉眼功能有差別，本質也不一樣。

<sup>①</sup> 《暉鈔》卷六：「肉眼見近不見遠，天眼遠近皆見；肉眼有同分、彼同分，天眼唯同分；肉眼見前不見後及不見左右，天眼前後左右皆見；肉眼見障內不見障外，天眼內外皆見；肉眼見粗不見細，天眼二皆見；肉眼見晝不見夜，天眼晝夜皆見；肉眼見明不見闇，天眼明闇皆見；肉眼有翳缺，天眼皆無也。」

從此第六，明五通種類。論云：前說化心，修得等異，神境等五，亦有異耶問也？亦有答也。云何徵也？頌曰：

神境五修生 咒藥業成故 他心修生咒 又加占相成  
三修生業成 除修皆三性 人唯無生得 地獄初能知

釋曰：初五句明通種類，次一句三性分別，後兩句約趣通局。神境通類，總有五種：一者修得，二者生得，三者咒得，四者藥得，五者業得。他心智通，類有四種：一者修得，二者生得，三者咒得，四者占相。所餘天眼、天耳、宿住三通，唯有三種，謂修、生、業。此五通中，神境等三，若修得者，唯是善性，天眼天耳，是無記性。除修得外，餘生得等，皆通三性。人中都無生得通者，餘皆容有。於地獄趣，初受生時，有生得他心智，及宿住智，知過去等，苦受逼已，更無所知。若修得通，唯人天趣，能入定故。生得除人，通餘四趣，皆有生得。咒藥二種，通人天鬼趣。占相唯人也。

「從此第六，明五通種類。論云：前說化心，修得等異，神境等五，亦有異耶」，前面那一段說變化心有修得的、生得的，還有那些似天的，是業得的，有各種不同。神境通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通，這五種通有沒有不同的？比如有沒有生得的、業報得的那些差別？「亦有」，回答說也有。「云何」，怎麼樣的差別？

「頌曰：神境五修生，咒藥業成故」，「神境五」，有五種：修得的、生得的、咒得的、藥得的、業所成的。「他心修生咒，又加占相成」，他心通有修得、生得、咒得，也有占相所成。「三修生業成」，其餘三種通，天眼、天耳、宿命通，都有修得、生得和業得三種。「除修皆三性」，除了修得的都是通三性。「人唯無生得，地獄初能知」，人間生得的沒有；地獄，初入地獄的時候有宿命，也有他心，地獄的苦受了之後，就蒙住了，這些通就没有了。

「釋曰：初五句明通種類」，開始五句是說這五個通有幾種。「次一句三性分別」，三性分別門。「後兩句約趣通局」，後面兩句說明這五通在五趣裏邊分別有什麼通。

「神境通類，總有五種」，先說神境通，得到的方式有五種。第一，「修得」，修定而得到的，這是正規的。第二，「生得」，生在天上，天人那些都有生得通。第三，「咒得」，要念一個咒，也可以得神境通。第四，「藥得」，用一種藥也可以得通。第五，「業得」，前面說的似天，某些人有一定的通，但不是生得，生得決定是每一個都有，而業得是個別的有，大部分沒有。神境通，這五種都有。

他心通只有四種。一種是修得，得了四禪之後修出來的。一種是生得，生在天上的有通。一種是咒得，用一種咒也可以知他心。還有通過占相，用一種占相的方法，也可以測知他心的情況。

天眼、天耳、宿住，這三個通只有修得、生得、業得三種，這在講天眼的時候講過了。

「神境等三，若修得者，唯是善性」，這五個通裏邊，如果是修得的，神境通、他心通、宿住隨念通這三個決定是善性，天眼、天耳通是無記性。「除修得外」，其餘的生得等，生得、業得，藥得、咒得之類，都是通三性的。

人裏邊沒有生得通，每個人生下來都是一般性的人，沒有神通。但是某些有特異功能，那是業得，從業報上的不同得到的。「餘皆容有」，其餘的地方都可以有生得通。

「於地獄趣，初受生時，有生得他心智，及宿住智，知過去等」，纔投生到地獄的時候，有生得的他心智，這是與生俱有的，也有宿住智，能夠憶念過去的事情。經上這樣說，那些纔墮入地獄的人，他非常後悔，過去哪些人教我不要做壞事，做了壞事要墮落的，那個時候自己不聽，偏偏做壞事，現在後悔也來不及了。但是進了地獄，「苦受逼己，更無所知」，地獄的苦受是最厲害的，人間的苦受已經受不了，地獄的苦受根本不可設想，這麼大的苦一受，什麼東西都忘掉了。

「若修得通，唯人天趣，能入定故」，修得的通，只有人天趣纔有，因為只有人天可以修定。生得通，人間是沒有的。「通餘四趣，皆有生得」，其他四個趣都有生得通，天龍八部那些都有通。有些外道，鬼神附在他身上的也會有通，但是通的大小不一樣，有的附在身上亂說也有，也有些有點證驗，那就高級一點，通的範圍大一點，再遠的也不行。其餘四趣都有生得通。

「世間品」裏邊講五趣，天、人、地獄、餓鬼、畜生，修羅道不屬於五趣，攝在天趣、鬼趣、旁生趣裏邊。「咒藥二種，通人天鬼趣。占相唯人」，咒得、藥得這兩種，人、天、鬼這三趣都可能。而占相算命這些只有人間有，這是人間的一種技術，得了這個技術的人，也能知一點他心，是他心通的一類。

「智品」前面一卷講智的差別，後邊一卷，講智可以得到什麼樣的功德，佛的十八不共法是不共的德，還有共餘聖的德，共凡夫的德。

「賢聖品」是果，要得到這樣賢聖的地位，一定需要智慧，所以佛教始終強調要智慧。佛者覺也，沒有智慧就覺不了，所以佛弟子如果不求智慧，糊裏糊塗的話，簡直算不上一個佛弟子。那麼智慧如何求呢？當然由聞思修下手，智慧是賢聖的因，但是單有智慧沒有定，這個智慧的力量不大，聞慧、思慧的力量是很小的，最能熏心的是修慧，一定要得定。所以真正智慧的作用要起來，要通過定纔行。而且有的智慧沒有定還生不出來，修慧非要定不可。如果聞慧、思慧有了，而沒有定，修慧起不來，那無漏慧更不起來，無漏慧是定裏邊得的，所以智是因，定是緣，緣也不可缺。





# 俱舍論頌疏講記 卷二八

〔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）



## 分別定品第八之一

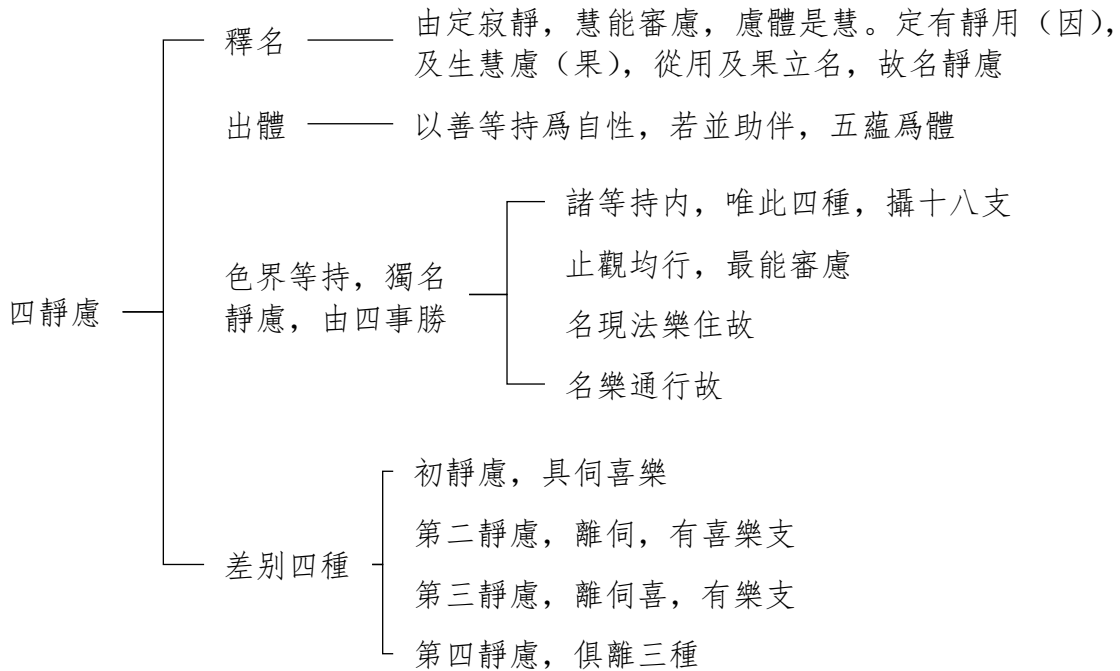
釋曰：心一境性，名之爲定，此品廣明，故名分別。就此品中，總分三段：一、明定功德，二、明正法住世，三、明造論宗旨。就明定中二：一、明所依諸定，二、明能依功德。就明諸定中，分爲四段：一、明四靜慮，二、明四無色定，三、明八等至，四、明諸等持。此下第一，明四靜慮，論云：已說諸智所成功德，餘性功德，今次當辨，於中先辨所依止定，且諸定內，靜慮云何？頌曰：

靜慮四各二 於中生已說 定謂善一境 並伴五蘊性  
初具伺喜樂 後漸離前支

「釋曰：心一境性，名之爲定」，什麼叫定？「心一境性」，心專注到一個境上。所謂「精誠所至，金石爲開」，只要把心專精在一個地方，金石都可以打開來，所以定把心集中之後，力量是極大的，什麼問題都能解決。世間上也有一些類似的例子，太陽光到處散布時力量不太大，如果用聚焦鏡把光收攏來，火柴能燃起來。水在河裏邊流都是慢慢的，但如果把水送進管子，讓水從管子裏邊噴出來，那力量就很大。所以說集中在一點的力量很大，而把心集中起來的力量更大。「就此品中，總分三段」，共分三大科，「一、明定功德，二、明正法住世，三、明造論宗旨」，定的功德是六百頌裏的內容，而正法久住跟造論宗旨是迴向的頌。「就明定中二：一、明所依諸定」，在講定當中，先講功德所依的定；然後說能依的功德。能依所依，依靠定產生功德，功德是能依，定是所依。「就明諸定中，分爲四段」，第一是四靜慮，第二是無色定，第三是八等持，第四明諸等持。「此下第一，明四靜慮」，定裏邊第一個，四靜慮。「論云：已說諸智所成功德，餘性功德，今次當辨」，前面講智所成的功德，「餘性功德」，挨着要辨定的功德。「於中先辨所依止定」，能依的功德，先要有所依的定，纔能現出來，所以講定的功德，要先講所依的定。「且諸定內，靜慮云何」，當然定很多，先說靜慮，靜慮到底是怎麼回事？

「頌曰：靜慮四各二，於中生已說，定謂善一境，並伴五蘊性，初具伺喜樂，後漸離前支」，一共四個靜慮，每一個都有兩種：一種是定靜慮，一種是生靜慮。生靜慮是生到色界的四禪天。生靜慮在「世間品」講得很多，色界的初禪天有梵衆天、梵輔天、大梵天，二禪天又有少光天等等，一共有十七個天。這裏要講的是定靜慮。定靜慮是修的禪定，得了這個禪定的果是生靜慮。這一輩子如果修得初禪，來世決定生初禪天。所生的初禪天是生靜慮，而修得的初禪的定就是定靜慮。定靜慮是這一品要說的内容。

〔表八－一：四靜慮〕



「定謂善一境」，善的心一境性，就是善的三摩地。假使助伴一起說，它的心王心所相應法，再加上定共戒的色法，五個蘊都有。「初具伺喜樂」，第一靜慮有伺、尋、喜、樂，「後漸離前支」，第二靜慮沒有尋、伺，第三靜慮沒有喜，第四靜慮離開樂，一個一個離，按照這個次第，一個一個除掉就是得四個靜慮。

釋曰：靜慮四各二者，四種靜慮，各有二種，一生靜慮，二定靜慮。於中生已說者，於二靜慮中，四種靜慮體，世間品已說，謂世間品，說色界中有十七天，是生靜慮也。

「釋曰：靜慮四各二者，四種靜慮，各有二種」，靜慮有四，各有兩種，一是生靜慮，就是四禪天，另一是定靜慮，所修的禪定。「於中生已說」，「於二靜慮中，四種靜慮體，世間品已說」，生靜慮的體「世間品」已經說過。「謂世間品，說色界中有十七天，是生靜慮也」，「世間品」中有十七種天，這就是生靜慮。

定謂善一境，並伴五蘊性者，定靜慮體，謂唯善性心一境性。剋體言之，以善等持為自性故，若並助伴，五蘊為體有色蘊者，定共戒也。

「定謂善一境，並伴五蘊性」，定靜慮是四禪的定，定靜慮的體是善的心一境性，假使助伴加上，五個蘊都有。「定靜慮體，謂唯善性心一境性」，這句話在《俱舍論》中還要加「總而言之」四個字<sup>①</sup>。定靜慮的體，謂唯善性心一境性。總的來說是善的，靜慮也有染污的。總的來說，靜慮的體是善的心一境性，心集中在一個境上，就是等持。「剋體言之，以善等持為自性故」，剋實地講，定靜慮的自

<sup>①</sup> 《俱舍論》卷二八：「定靜慮體，總而言之，是善性攝心一境性。」

性是善的等持。假使助伴一起講，五個蘊都有。識蘊是心王，受蘊、想蘊、行蘊是與它相應的心所法，還有不相應行的四相（生住異滅）、得等等，還有色蘊是定共戒，所以五個蘊都有。

問：何等名心一境性？答：謂能令心專注一所緣。

「問：何等名心一境性」，什麼叫心一境性？「答：謂能令心專注一所緣」，把心集中在一個所緣的境上，叫心一境性。有的人，以為修定就是把心死死地定在一個點上，好像釘子一樣釘在那裏不動。實際上，修定緣的境可以很多，但是每一剎那緣的時候，集中在一個點上，不流散到其他處，這叫心一境性；並不是說修定就不能動，從開頭到後頭，就是一個念頭，死死的、不動的，那不是修定。真正修定是活動的，但是每一個所緣境上，全部集中在這個上頭。

所緣的境非常多，但實際上，每一個剎那緣的時候，都定在這一點上。當你緣善知識的時候，心全部集中在善知識身上；緣佛的時候，全部集中佛身上，並沒有流散，還是心一境性。有的人以為念誦心會散亂，那麼厚的書要念，這樣來念是不是心散亂呢？不散亂。念誦是隨文入觀，是修定的前階段，如果沒有念誦的訓練，定也進不去。如果要修定，先是依文，然後依文、依義跳着觀，最後是把文義都拋掉，直接入定。如果前面文義的基礎沒有，你怎麼入定呢？所以不要看念誦是麻煩事情，如果想得定，念誦是基礎。在念誦的時候得定的情況也很多，古代有的人念《金剛經》《心經》，一下子空掉了，定境現前。當然也有加持，而要真正得定是談何容易。有的時候，一下子把身心忘掉了，得了空境界，那是加持。一方面是過去善根，一方面是三寶加持，也有法的加持，《金剛經》《心經》般若法門的加持，是各方面加持所得。

問：何等名靜慮？答：由定寂靜，慧能審慮，故慮體是慧，定有靜用，及生慧慮，故名靜慮。問：無色等持，亦能靜慮，應名靜慮？答：無色等持，不名靜慮，謂就勝義，立靜慮名，色界定勝，獨名靜慮，如世間說，發光名日，螢燭雖光，不得名日。

「問：何等名靜慮」，心一境性是定，靜慮是什麼？

「答：由定寂靜，慧能審慮，故慮體是慧，定有靜用，及生慧慮，故名靜慮」，定能夠寂靜，把心集中在一點上，不會亂動。心定下來之後，慧纔能深細地考慮、觀察。修定的書上經常用蠟燭比喻靜慮。古代沒有電燈，用蠟燭，這個蠟燭如果擺在風頭上，即使火光很大、很亮，但是被風吹得一會兒黑，一會兒亮，閃來閃去的，在蠟燭下邊看書是看不清楚的；如果把窗門關掉，把風止掉，蠟燭不動，就能夠把東西照得很清楚了。靜下來之後，心不亂動，智慧能夠很仔細地觀察。「慮體是慧」，能觀察的體是慧心所。慧跟定有什麼關係呢？「定有靜用」，定能夠產生寂靜作用，同時能夠產生慧的果，它的用是靜，它的果是慧，所以這個定叫靜慮。靜

慮的靜是這個定的作用，慮是慧，慧是這個定的果。靜慮是從它的作用，從它的果來安名的。

「問：無色等持，亦能靜慮，應名靜慮」，如果靜慮是定，能夠靜下來，智慧能夠觀察，那麼無色界的定也可以叫靜慮，因為無色定，同樣有定，心能靜下來，也有智慧，也能觀察。「答：無色等持，不名靜慮」，無色界的等持只能叫無色定，不能叫靜慮。「謂就勝義，立靜慮名」，靜慮是從殊勝的、超勝的方面來說的。色界的定殊勝，所以叫靜慮；無色界的定雖然也是定，有慧的果，但是不殊勝，所以不能叫靜慮。

「如世間說」，打個比喻，「發光名日，螢燭雖光，不得名日」，發光的叫太陽，螢火蟲跟蠟燭雖然都能發光，但不能叫太陽，因為不殊勝。太陽的光，任何光都勝不過。日光燈晚上看看很亮，白天太陽一照，日光燈就好像沒有一樣，根本見不到它的光明。因為太陽的光可以映奪一切光明，所以說只有太陽的光，發光的那個叫太陽，而螢火蟲也好，蠟燭也好，電燈也好，雖然同樣能放光，但不能叫太陽。只有四個色界定可以叫靜慮，因為它們特別地殊勝；而無色定，雖然也能夠集中心，也能夠智慧觀察，不能叫靜慮。

問：何故色界定，獨名為勝？答：一謂諸等持內，攝十八支，二止觀均行，最能審慮，三名現法樂住，四名樂通行。故色界定，獨名靜慮。

「問：何故色界定獨名為勝」，作用殊勝纔能叫靜慮，色界定有什麼殊勝？

「答：一謂諸等持內，攝十八支，二止觀均行，最能審慮，三名現法樂住，四名樂通行。故色界定，獨名靜慮」，有四個殊勝，第一是在八個等持（四個禪、四無色）裏邊，攝十八個禪支的只有四個靜慮。

第二是「止觀均行，最能審慮」，止跟觀相平衡，在平衡的情況下，慧的作用特別大，最能審慮。而無色界止多觀少，未到地定、中間定觀多止少，都不均行。

第三是「現法樂住」，現前所得法的樂，只有這四個靜慮有這個功能。

第四是「樂通行」，前面講的四個通行，其中殊勝的樂通行，只有得了四個禪纔有。從這幾個方面看，這四個定特別殊勝，所以纔有資格叫靜慮，而其他的定沒有這些殊勝之點，沒有資格叫靜慮。

問：色界染定，寧得此名？答：由彼亦能邪審慮故，世尊亦說有惡靜慮。

「問：色界染定，寧得此名」，色界裏邊也有染污定，味靜慮就是染污定。染污定是染污的，怎麼也叫靜慮呢？「答：由彼亦能邪審慮故」，雖然是染污的，但也有審慮的作用，邪的審慮，不是正的審慮。「世尊亦說有惡靜慮」，佛也說有一種靜慮是染污的，叫惡靜慮，不是善的。所以前面說「總而言之，謂善性心一境

性」，「總而言之」加進去是有必要的，不是說一切都是善的，也有染污的，總的來說是善的。

問：心一境性，是靜慮體，依何相立初、二、三、四？答：頌言初具伺喜樂，後漸離前支。謂初定內，具伺、喜、樂，名初靜慮。後之三定，漸離前支，謂唯離伺，有喜、樂支，立第二靜慮；若離伺、喜，唯有樂支，立第三靜慮；具離三種，立第四靜慮。故一境性，分為四種。

「問：心一境性，是靜慮體」，靜慮的體是心一境性，心集中在一點。「依何相立初、二、三、四」，四個靜慮的體都是心一境性，把心集中在一點，初禪如此，二禪、三禪、四禪都是如此。那又怎麼分一、二、三、四呢？

「答：頌言初具伺喜樂，後漸離前支」，它們的分別是禪支不同。初靜慮「具伺、喜、樂」，初靜慮尋伺喜樂都有。後邊三個定，「漸離前支」，一個一個地離開前面那一支。二禪離開第一個伺，無尋無伺，還是有喜樂。「謂唯離伺，有喜、樂支」，喜、樂沒有除掉，尋在中間定就除掉了，所以單除一個伺，這是第二靜慮。第三靜慮，尋、伺沒有，喜也沒有，但是有個樂，離喜妙樂。第四靜慮，樂沒有，尋、伺、喜當然也沒有。

「謂唯離伺，有喜、樂支」，離開伺以後，還有喜、樂，這是第二靜慮；假使離了伺、喜兩支，還有個樂支，這是第三靜慮；假使離開三個，伺、喜、樂全部除掉，是第四靜慮，「捨念中受定」，喜樂都沒有了。「故一境性，分為四種」，雖然都是心一境性，從禪支不同分了四個，很清楚。

從此第二，明無色定。論云：已辨靜慮，無色云何？頌曰：

無色亦如是 四蘊離下地 並上三近分 總名除色想  
無色謂無色 後色起從心 空無邊等三 名從加行立  
非想非非想 昧劣故立名

【表八 - 二：四無色】

四無色	釋名	—— 謂無色故，立無色名				
	出體	—— 唯善性攝心一境性，若助伴體，唯有四蘊，彼無色故				
	差別四種	{	離第四靜慮生，立空無邊處	{	並上三近分，總名除色想（空處近分是有色想）	
			離空處生，立識無邊處			從加行立名
			離識處生，立無所有處			當體立名
			離無所有處生，立非想非非想處			

「從此第二，明無色定。論云：已辨靜慮，無色云何」，靜慮講完，無色定是怎麼回事？

「頌曰：無色亦如是，四蘊離下地」，無色定跟靜慮一樣，也有生，也有定。生無色，修了定之後，生無色天，空無邊處、識無邊處等等。而定無色，是修到的定。跟靜慮一樣，也分兩種。「四蘊離下地」，體只有四個蘊，無色界沒有色蘊。「離下地」，離開下地的繫縛，得到上地的定，有四個層次。

「並上三近分，總名除色想」，這四個無色定（根本定）和上邊三個近分定，都叫除色想，都沒有色。最初的空無邊處的近分定不能叫除色想，因為它要觀第四禪的粗苦障，要觀它的色法。上邊的三個近分定與四個根本定，都是除色想，色蘊再也不觀了。

「無色謂無色，後色起從心」，色法沒有的叫無色。既然無色界沒有色，假使從無色界生到色界或者欲界，色從哪裏來呢？從心上起來的，熏習在心上的色種子，可以從心起現行，這是經部的說法。

「空無邊等三，名從加行立」，空無邊處、識無邊處、無所有處，這三個無色定，從加行的功夫來安名。「非想非非想，昧劣故立名」，非想非非想當體立名，本身是闇昧、昧劣，不清楚、力量很微，所以叫非想非非想。

釋曰：無色亦如是者，無色定體四，各有二種，生無色體，世品已說；定無色體，亦善性攝心一境性，與色界同，故言如是。四蘊者，然助伴體，唯有四蘊，彼無色故，除色蘊也。離下地者，辨差別也，雖一境性體相無差別，離下地生，故分四種：離第四靜慮生，立空無邊處名；離空處生，立識無邊處；離識處生，立無所有處；離無所有處生，立非想非非想處。

「釋曰：無色亦如是者」，無色定體，也有四個。「各有二種」，也有生無色與定無色。生無色是無色界的空無邊處、識無邊處等四個。無色界沒有色，也沒有方向，沒有處所，所以無色界沒有中陰身，哪裏死掉，當下是無色界，不用跑來跑去；假使從無色界死掉，就在原來投生無色界前的處所當下生出來。

定無色體，也是善性所攝的心一境性，「與色界同」，跟色界四個靜慮相同，「故言如是」，這些地方跟色界是一樣的，但是沒有禪支。「然助伴體，唯有四蘊」，主體是心一境性，但助伴却只有四個蘊。「彼無色故」，沒有色蘊，沒有定共戒。

「離下地」，辨差別。「離下地生，故分四種」，一個一個離開下地，分四種。第一個，「離第四靜慮生」，離開第四靜慮，可以生第一個空無邊處；離空無邊處生，往上是識無邊處；離識無邊處生，生無所有處；離無所有處生，立非想非非想處。有四個層次的不同。



並上三近分，總名除色想者，前四根本無色，並上三無色近分，此七總名除去色想；空處近分未得此名，緣下地色，有色想故。

「並上三近分，總名除色想」，這四個根本的無色定，和上三個近分定（識無邊處、無所有處、非想非非想處三個根本的近分定），這七個都叫除色想。「前四根本無色，並上三無色近分，此七總名除去色想」，都沒有色。空無邊處近分，「未得此名」，空無邊處的近分定不能叫除色想。「緣下地色，有色想故」，因為修空無邊處近分定的時候，要欣上邊空無邊處的靜妙離，又要厭下邊第四靜慮的粗苦障，而既然要厭，要緣第四靜慮的色法，所以不能叫除色想。上邊的根本定跟近分定，不緣色，所以都叫除色想。

無色謂無色者，無色界中，謂無色故，立無色名。依大眾部、化地部等，無色界中，許有色法，以色微故，立無色名。問：無色多劫，色相續斷，後沒生下，色從何生？答：頌言後色起從心者，謂昔所起色異熟因，熏習在心，功能今熟，是故今色從彼心生，此是論主依經部釋也。

「無色謂無色」，色蘊變礙為性，無色界中找不到變化且阻礙的東西，無色界中没有色法，四蘊為性，所以叫無色。「依大眾部、化地部等」，但是有些部說無色界中也有色法。「以色微故，立無色名」，因為色極微細，對我們來說等於沒有。天眼看到的色，對我們凡夫等於沒有。水裏邊有很多微生蟲，但在我們凡夫看來水却很清，乾乾淨淨，什麼都沒有。

「問：無色多劫，色相續斷，後沒生下，色從何生」，無色界壽命很長，空無邊處兩萬大劫，識無邊處四萬大劫，無所有處六萬大劫，非想非非想處八萬大劫，時間相當長。「色相續斷」，色法的相續斷掉了。但無色界沒有出輪迴，還得要投生。如果無色界死了以後，生到色界、欲界，而色界、欲界有色法，這個色法從哪裏來呢？

「答：頌言後色起從心」，後來投生的色法，從心起來的。「謂昔所起色異熟因，熏習在心」，過去的色的異熟因，過去色法種子熏習在心裏邊，「功能今熟」，熏習的功能現在成熟。「是故今色從彼心生」，所以投生下來的時候，心裏邊熏的異熟因的色法成熟了，可以生成現行，從心裏邊又生出色法。「此是論主依經部釋」，這是根據經部的解釋。因為就經部來說，色心的種子都可以熏習，在色上也能熏習，在心上也能熏習。在入無心定的時候，種子都熏在色上，身體上；如果到無色天去，色法沒有了，那種子的熏習都集中在心裏邊，這是經部的解釋。很顯然，經部的解釋再進一步就是阿賴耶識，能夠熏習色心種子。

空無邊等三，名從加行立者，謂修定前，起加行位，厭色境故，作勝解想，思無邊空，加行成時，名空無邊處。又於加行中，厭無邊空，起勝

解想，思無邊識，加行成時，名識無邊處。又於加行中，厭無邊識，起勝解想，捨諸所有，寂然而住，加行成時，名無所有處。

「空無邊等三，名從加行立」，空無邊、識無邊、無所有處，這三個名字是從修加行的時候安立的。「謂修定前，起加行位，厭色境故，作勝解想，思無邊空，加行成時，名空無邊處」，修加行的時候，這一類人思想境界很高，他感到有色法總是一個有過患的東西。色法當然包含兩種，一種是山河大地，一種是自己的身體。老子也說「吾有大患，爲吾有身」。這個身體存在就是過患的存在，只要有這個身體，那事情就很多了，要給它吃，要給它穿，要給它治病等等，它又是要享受，要追求，要起貪心，追求不到起瞋心，戰爭之類的都會來，所以根本的過患都在身體上。這是從內色來說。外色也是一個產生過患的東西。這些人思想境界很高，認爲有色法的東西都是有過患的，所以他們要超脫色法。「思無邊空」，想無邊際都是空，把色空掉，以這樣的方式來修加行，修到的一個果就叫空無邊處。

如果修空定，單想一個空，沒有般若空性的勝解加進去，即使得到一個空觀，也還是一個空無邊處，跟空觀定還差得很遠。所以一定要學教理！把空的道理搞清楚，然後借這個色的空可以悟入真空。如果空的理解沒有，即使觀成功了，也還是一個空無邊處，還不是佛法。所以空觀的道理非學不可，離開了佛的教理，想自己搞一個名堂出來，往往會墮到一邊去。

「又於加行中，厭無邊空，起勝解想，思無邊識，加行成時，名識無邊處」，再進一層，空畢竟還有外境，總還是心外有物，還有空的東西在，現在這個空也不要，只想自己識無邊，整個的充滿自己的識，這是內心。這很像唯識。把識外邊的空再去掉，只是能觀的識留住，這樣觀無邊的識修加行，最後得到的是識無邊處。所以說加行思無邊的識，得到識無邊處的果，這個果是從加行來安名的。

「又於加行中，厭無邊識，起勝解想，捨諸所有，寂然而住，加行成時，名無所有處」，他感到有個內心還不好，內心也不要，無所有。把一切五欲境都空掉，乃至色界的境也空掉，這是空無邊處；但是空還是一個對象，把空的境除掉，只留一個能緣的識，識無邊處；這裏能緣、所緣都沒有了，無所有。這在定裏邊也只屬於無色界的第三個定，無所有處定，也是有漏法。

所以你想自己去闖一條路，以爲把空除掉、識除掉，什麼都沒有，一切法一絲不挂，就好得不得了了，但你得到的東西只是無所有處定，並不是開悟。禪定境界千變萬化，如果離開明師，自己闖路，往往會走到這些道路上去。這些還是好的，如果弄得不好入魔。所以我們再三勸告大家，如果沒有得到一定的明師，不要隨便亂修；看看公案、講些口頭禪，當然著魔的可能性是少一點，但是對你沒有受用。人家的寶你數了半天，不是你的，與你不相干，你根本就没有。沒有參，這個境界跟你毫不相干，不過是隔靴搔癢，不起作用。

非想非非想，昧劣故立名者，立第四名，由想昧劣，謂無下地明慧勝想，得非想名，有昧劣想，名非非想，故約彼處，想昧劣故，當體立名，名非非想。前三無色，約加行立，第四非想，約當體立。

「非想非非想，昧劣故立名」，這類的人他想：無所有處，還有這麼一個思想，到這個最高的境界，他說想也不好，想還是一個東西，不要想；但是不要想，外道又害怕，無色界色已經沒有了，如果想再沒有，那這個我到哪裏去了呢？他修就是為修自己，要得到最高的境界，所以非想還不行，要非非想，也不是沒有想，留一點點想，這樣我還存在，非想非非想。這是當體立名，下邊明利的想都丟掉了，還要留一點點的想，非非想，非想也不是，想也不是。

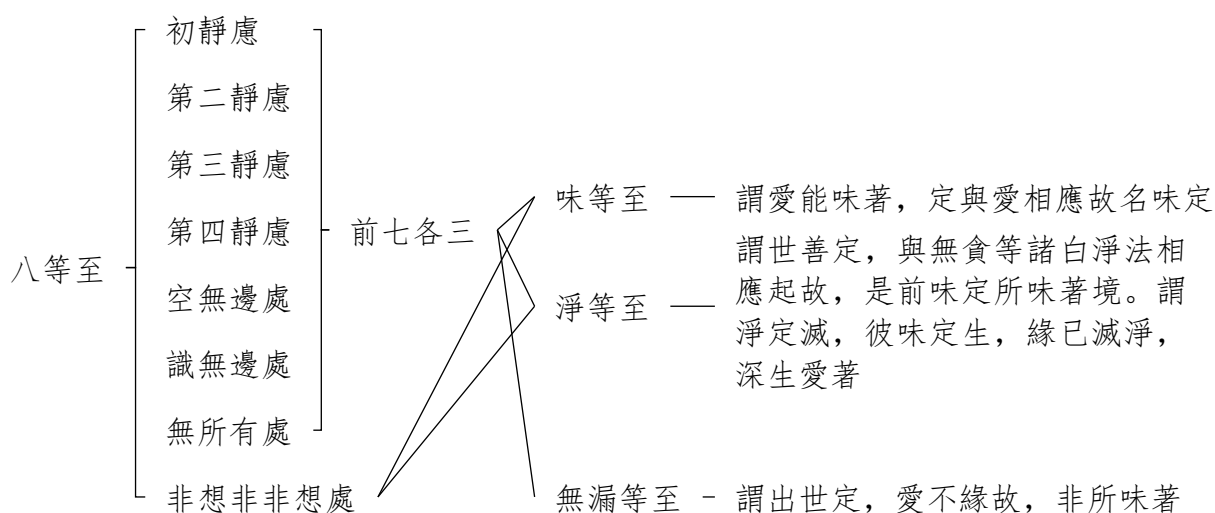
那到底有沒有想呢？微微想，極微想。這個想很微弱，既不是明利的想，也不是一點想也沒有，叫非想非非想。這樣是昧劣想，有一種含含糊糊的，力量很微弱的想。「故約彼處，想昧劣故，當體立名」，非想非非想是昧劣想。當體安的名字，不從加行立，叫非想非非想。

「前三無色，約加行立，第四非想，約當體立」，第四個是約當體來安名。

從此第三，明八等至。就中二：一總明，二別明。且總明八等至者，論云：已辨無色，云何等至？頌曰：

此本等至八 前七各有三 謂味淨無漏 後味淨二種  
味謂愛相應 淨謂世間善 此即所味著 無漏謂出世

〔表八 - 三：八等至〕



「從此第三，明八等至。就中二：一總明，二別明。且總明八等至者，論云：已辨無色，云何等至」，什麼叫等至？這裏把名字解釋一下<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 《麟記》卷二八：「泛論定名，總有三種：梵名三摩地（此云等持），通定散，通三性，唯有心，名如前解。梵名三摩鉢底（此云等至），通有心無心，唯定非散，若有心，約離沉掉，平等而至此定故；若無心，約定中大種平等，亦名等至……梵云三摩呬多（此云等引），唯有心，唯定非散，謂能引起此定名引。」

第一個是三摩地——等持，定心、散心都有。等持心，大地法中三摩地心所，不入定的人也有。當心集中在一點的時候，叫等持，但是只能一剎那。入定的人，可以連續地把心定在一定的境上而不散亂，儘管境在調，但心還是集中的。這樣把心一境性能夠連續下去的是入定，欲界的人，雖然有三摩地心所，但不能連續。定地、散地都有三摩地。這是有心的，無心定不能叫三摩地。

第二個是三摩鉢底——等至，有心、無心都有它。無心定也叫等至，但無心定不能叫等持。以有心定來說，離開沉掉，平等地到這個定，叫等至。沉是低下，掉是高舉，離開高舉，離開低下，平平等等的，進入那個定，叫等至。以無心定來說，心都沒有，也就沒有沉掉，沒有高低，但有四大的平等，四大裏邊沒有哪個特別厲害，以四大的平等進入那個定，也叫等至。所以等至通有心、無心。三摩地，心一境性，沒有心，就沒有心一境性，所以無心定沒有心一境性，不能叫等持。

心一境性，沒有心，就沒有心一境性，所以無心定沒有心一境性，不能叫等持。

第三個是三摩呬多——等引，散心沒有，屬於定的境界。能引起這個定，專致的心引入這個定，就叫等引。

這三個名字都是定的別名，但是裏邊有微細的差別。

這八個等至，跟等持不同，決定是定中的境界，不通散心，而且可以通無心。

「頌曰：此本等至八」，根本的等至有八個。「前七各有三」，前面七個等至都有三種。「謂味淨無漏」，第一種是味，貪著禪定的味，菩薩戒禪定度裏邊，「貪味禪」，貪這個禪味。第二種是淨定，即淨等至，是有漏的善定，淨就是善。第三種是無漏的定。八個等至裏邊前面七個有三種，有味等至，貪著的等至，是染污的；有淨等至，有漏的善的等至；有無漏等至。後面非想非非想的等至沒有無漏，只有味、淨兩種。

「味謂愛相應」，與愛著禪味的愛相應的定叫味定，味等至。什麼叫淨？世間有漏的善。什麼叫無漏？沒有煩惱隨增的叫無漏。「此即所味著，無漏謂出世」，淨等至是味等至所貪著的那個定，因為感到淨等至很好，起了貪著，那就失去了原來的淨等至，成了味等至。所以不能貪，一貪，好的境界就沒有了。我們修行更不能執著，看到一個好的境界，高興得很，希望明天最好再看到。糟了，不但好的境界不會顯，而且魔要來了。所以一定不要執著，一執著會出毛病。這裏就是說，禪定裏邊一貪著禪味，淨的禪會失去，那你得到的是一個染污定，染污定會退。「無漏謂出世」，無漏定是出世的定，是沒有煩惱的。

釋曰：此本等至八者，此四靜慮、四無色地，根本等至，總有八種。前七各有三，謂味淨無漏者，於前七地，各具有三。一、味等至，謂愛相應，愛能味著，故名爲味，由定與彼愛相應故，定得味名。二、淨等至，謂世善定，與無貪等諸白淨法相應起故，定得淨名。三、無漏等至，謂出

世定。後味淨二種者，後是有頂地，有二種等至，謂味與淨，想味劣故，無無漏也。

「釋曰：此本等至八」，這四靜慮、四無色地根本等至一共有八個，前面四個叫靜慮，後邊是無色定。這些都叫等至。

「前七各有三」，根本等至裏邊，前面七個各有三種：一種是味，與愛相應的；一種是淨，有漏的善的；一種是無漏，出世的。「於前七地，各具有三。一、味等至，謂愛相應，愛能味著」，味是愛的作用，能夠味著禪的味道。「由定與彼愛相應故，定得味名」，因為有愛跟它相應，這個定叫味等至。第二種是淨等至，「謂世善定」，有漏的禪定，有漏善，不是無漏善。「與無貪等諸白淨法相應起故」，它跟前面正好相反，一個是愛相應，一個是無貪相應。無貪、無瞋、無癡，與這些相應的定，是世間的善定。與這些無貪等白淨法相應的叫淨定。第三種是無漏等至，出世的。

「後味淨二種」，非想非非想定沒有無漏定，只有兩種：一種是染污的有愛味的；一種是世間的善的。「謂味與淨」，一種是味，一種是淨。「想味劣故，無無漏也」，因為想的力量非常味劣，無漏法生不起來。非想非非想天的心，就是恍兮惚兮、若有若無那樣的心，這樣的心無漏法是生不起的。有的人修定就是歡喜舒服，定裏有很多的變化，舒服是舒服的，但智慧沒有。

味謂愛相應者，釋味定也，愛名為味，定與愛相應，故名味定。淨謂世間善者，釋淨定也。此即所味著者，此淨等至，是前味定所味著境，謂淨定滅，彼味定生，緣已滅淨，深生愛著。無漏謂出世者，愛不緣故，非所味著。

「味謂愛相應」，跟貪心相應的定叫味定，這個愛不是欲界的五欲之貪，就是貪著禪味。「愛名為味，定與愛相應，故名味定」，愛有味的作用，能夠貪著這個味道，所以這個愛叫味。定跟愛心所相應，叫味定。

「淨謂世間善」，世間善，世間有漏的善叫淨。「此即所味著者」，就是前面味定所貪著的境。世間善定，他感到這個好，要把它抓住、執著、味著，但這樣一來，這個世間禪的清淨就沒有了，只留下染污的。「謂淨定滅，彼味定生，緣已滅淨，深生愛著」，本來是淨定，一起愛著，淨定失掉，生了染污定。想到以前滅掉的淨定，還是深生愛著，這就是味定。

「無漏謂出世」，無漏定是出世定。「愛不緣故」，沒有愛的。「非所味著」，也無所味著的，染不上的。燒紅的石頭，即使想踩上去也會趕快跳起來，踩不住的。所以貪也貪不到無漏法上，無漏的法貪是站不住的。

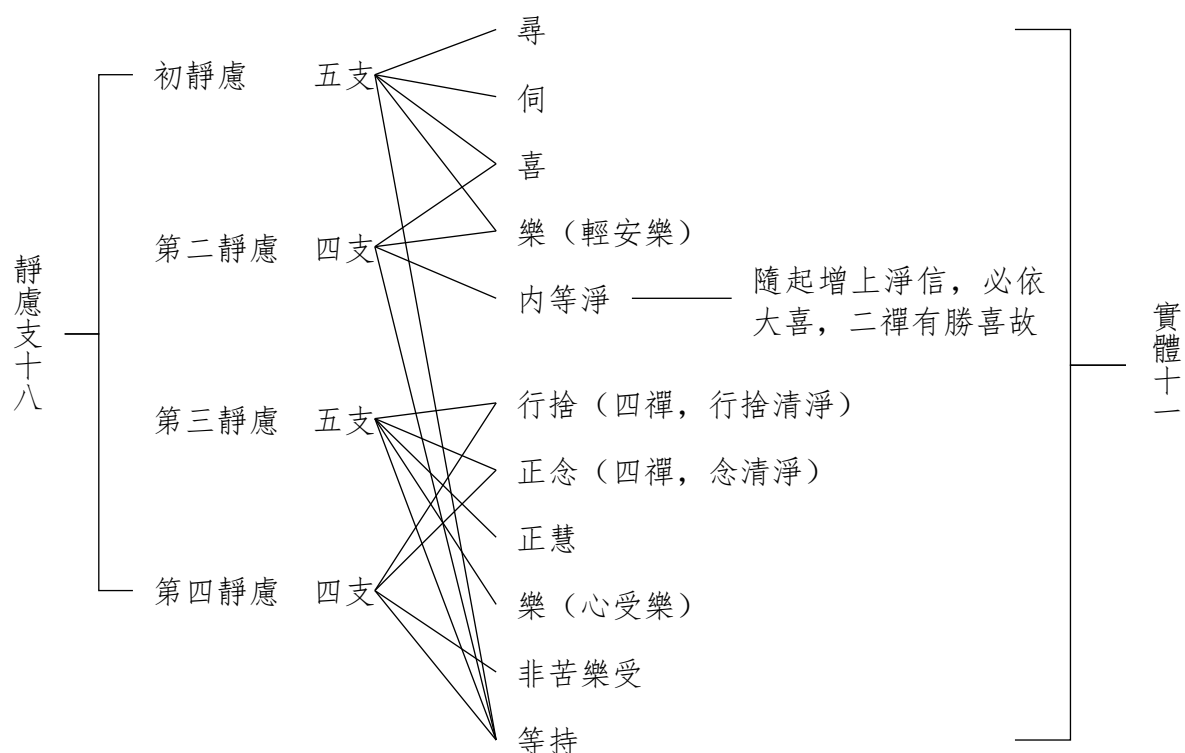
從此第四，別明八等至。就中有二：一明靜慮支，二明淨等等至。前中分六：一明靜慮支數，二明支體，三明染無支，四明名不動，五明生受

有異，六明起下心。且第一明靜慮支數者，論云：於四靜慮，各有幾支？頌曰：

靜慮初五支 尋伺喜樂定 第二有四支 內淨喜樂定  
第三具五支 捨念慧樂定 第四有四支 捨念中受定

「從此第四，別明八等至」，八個等至分別講，分二科。「一明靜慮支」，前面四個等至是四靜慮，四靜慮攝十八支。「二明淨等等至」，淨等至、味等至、無漏等至等等。第一個「明靜慮支」，又分六科：「一明靜慮支數，二明支體，三明染無支，四明名不動，五明生受有異，六明起下心」，六科依次討論。「且第一明靜慮支數」，靜慮有十八支。「論云：於四靜慮，各有幾支」，四個靜慮裏邊，每一個靜慮有幾個禪支？

〔表八 - 四：靜慮支體〕



「頌曰：靜慮初五支，尋伺喜樂定」，這是五個支：尋、伺、喜、樂、定。二禪四支，「內淨喜樂定」：內淨、喜、樂、定。第三個禪又是五支，「捨念慧樂定」，捨、念、慧、樂、定。第四有四支，「捨念中受定」，捨、念、中受、定。

釋曰：唯淨無漏四靜慮中，有十八支。初靜慮中，具有五支：一尋，二伺，三喜，四樂，五等持。第二靜慮唯有四支：一內等淨，二喜，三樂，四等持。第三靜慮，具有五支：一行捨解云：是大善地中捨，故名行捨也，二正念，三正慧，四樂受，五等持前二是輕安樂，此樂受樂。第四靜慮，唯有四支：

一行捨清淨，二念清淨離八災患，得清淨名，下文釋也，三非苦樂受此是頌文中受，四等持。

「釋曰：唯淨無漏四靜慮中，有十八支」，八等至裏邊，前面四個就是四禪，四個靜慮有味、淨、無漏三種，只有淨靜慮、無漏靜慮中有十八支。所以講禪支，決定是善定，或是有漏的善，或是無漏的善。

初靜慮，有五支，一是「尋」，二是「伺」，三是「喜」，四是「樂」，五是「等持」。

第二靜慮，只有四支。「內等淨」，內等淨是信心。初禪已經離開五欲，再離開初禪，定裏邊也能生喜、樂，這個信心生起來是極大的喜、樂，最高的喜是在二禪。內等淨，淨是清淨的信心，「喜」「樂」「等持」。

第三靜慮，也是五支。行捨，為什麼叫行捨呢？捨，至少有三種：一種是捨受，受裏邊的不苦不樂受；一種是四無量心的捨，捨無量；一種是「行捨」，是大善地法中捨心所法，屬於行蘊，叫行捨。第二是「正念」，第三是「正慧」，第四是「樂受」，第五是「等持」，每一個都有等持。

第四靜慮，也有四支。「行捨清淨」「念清淨」，「離八災患，得清淨名」，沒有八個災患叫清淨。「非苦樂受」，捨受，就是中受。「等持」，定。

問：何故初二靜慮，立輕安不立行捨，後二靜慮，立行捨不立輕安？  
答：第三定捨極喜，第四定捨極樂，故立行捨，初二既不立行捨，故立輕安。

「問：何故初二靜慮，立輕安不立行捨，後二靜慮，立行捨不立輕安」，前面的初禪、二禪都有喜、樂，心的悅叫喜，一般說是身的悅叫樂。照有部的說法，在初禪、二禪沒有身受，所以不會有樂受，這是輕安的樂。在初禪、二禪裏邊把沉掉都捨掉，有行捨；怎麼不立行捨，只立輕安？而最後兩個靜慮，三、四靜慮要立行捨，又不立輕安？

得了定都有輕安，凡是修定的人都有感覺，本來身體是疲疲垮垮的，但一坐之後，就像皮球打了氣一樣蹦起來，精神也來了，腰也直了，身上的血脉都流通了，感到非常舒服。這還是一般的小小的一點感觸，如果真正得了定，「充滿遍充滿」，全身都充滿了喜悅，那是真正得定的感覺。這在《法蘊足論》《戒定慧三學》的「禪定品」中，都講得很多。等於說田裏灌水，水引進去，慢慢地水多起來，水面跟水口一樣齊，這時一邊灌水進去，一邊又涌出來，這叫充滿；如果灌進去，還涌不出來，那就還沒有滿。這樣充滿的輕安纔是三摩地，開始的時候，或者是臍下或者是哪裏有點舒服，這只是剛剛有些苗子，還談不上得定。所謂輕安，是定中特殊的身心的一種輕，把沉重的那些東西捨掉了。輕安兩個字安得很好。如果没有輕安，坐在那裏身體就會很重，腰也伸不直、頭也抬不起，重；也不安，很不舒服，心裏很煩躁，想跑掉，最好不要坐。

有些人不願意念經，念廣的《五大金剛》要幾個小時，他實在坐不住，在外邊東晃西晃再回來，或者什麼事情來了，去轉一轉，就是坐得不耐煩的表現。如果有輕安，坐十個小時也感不到吃力。有一個居士感到入定很稀奇，對他的師父說：「入定有輕安，非常之舒服，我也沒有修定，這個味道嘗不到。」他師父說：「你今天晚上不要睡覺，就坐在那裏。」他坐在床上坐了一夜，一下子天亮了，舒服得不得了，沒有疲勞。這是加持，實際上他沒有得禪定，加持力使他感到一點點舒服，這就是輕安。

這個輕安，第三禪、第四禪為什麼不安立呢？「答：第三定捨極喜，第四定捨極樂，故立行捨，初二既不立行捨，故立輕安」，輕安跟行捨的作用是有點相反的：有了行捨，輕安的相就蓋掉了；有了輕安，行捨的相就蓋掉了。就像太陽出來，月亮的光就遮掉了。在第三禪、第四禪的時候，第三禪把二禪的最大的喜捨掉了，捨的力量特別大，所以立行捨。第四禪又把第三禪的樂捨掉了。世間上什麼最樂？有的人說吃飯最快樂，這是很等而下之的。在佛經上說，三界最樂的是第三禪的樂。第四禪把最大的樂捨掉了，行捨的相特別顯著，所以要立行捨這一支。而初、二禪沒有立行捨，立輕安。

行捨者，謂是善捨，行蘊攝故，標行蘊名。不同捨受，受蘊攝。  
（《麟記》卷二八）

什麼叫行捨？行蘊裏邊攝的捨心所，不是受捨，也不是無量捨。

行捨輕安，互相覆蔽，若處有一，第二便無。輕安治沉，其相飄舉，行捨治掉，其相寂止，故安與捨互相覆蔽。（《順正理論》卷七七）

《順正理論》有這麼一句話，「行捨輕安，互相覆蔽」，行捨跟輕安的行相，互相要遮蔽的。假使那裏有一個相是行捨，輕安相就隱下去了，有輕安，行捨的相就隱下去了。輕安是對治沉的，心假使沉沒，輕安一生，把它提起來，它的相是飄舉的。行捨是對治掉舉的，假使心裏東想西想的，用行捨來對治。輕安對治沉，行捨對治掉舉，它們的相，一個是飄舉，一個是寂止。它們的行相是不同的，所以一個相顯起的時候，另一個相就不顯。初、二禪的輕安相顯，行捨相就隱下去，不立了；而第三、四禪，因為捨了極喜，捨了極樂，行捨相顯，就不立輕安相。

靜慮有三種，味、淨、無漏，淨的跟無漏的四靜慮有十八支；染污的定（味定）不到十八個支。這個支就是支分，也是資助、隨順、顯成的意思。

初靜慮有五支：尋、伺、喜、樂、等持（定）。

第二靜慮有四支。內淨，內等淨，這是信心。在初禪離欲界的惡不善法，能夠得定，離生喜樂，初禪證明散地的染污可以離。二禪證明定地的染污也是可以離的，在這方面起了極大信心，叫內等淨。此外也有喜，也有樂，也有等持。



第三靜慮有五支。行捨，是行蘊裏的捨心所，是大善地法裏邊的一個。正念、正慧，離開二禪衝動的喜，能夠防止不起喜的這個念叫正念，這個慧叫正慧。本來是慧念，因為能夠離開喜的衝動，得到三禪的正念、正慧。第四是樂，第三禪的樂是心受的樂，不是身樂。第五是等持，也是定，定心所。初禪、二禪的樂，在定中不起身受，這個樂是輕安樂。輕安是一個心所法，也是大善地法之一。行捨是對治掉舉的，輕安是對治沉沒的。

第四靜慮也是四支，行捨清淨、念清淨，這裏行捨跟念為什麼加「清淨」兩個字呢？因為四禪天離開八個災患，所以叫清淨。哪八個災患？苦樂憂喜，出入息，還有尋伺。這八個都是引起災患的，而第四禪離開這八個，所以第四禪特別叫行捨清淨、念清淨。非苦樂受，不苦不樂受。還有一個等持，等持是心一境性，每一個禪都有的。

輕安跟行捨的行相是相衝的，當輕安的行相顯的時候，行捨就隱下去了，當行捨的行相顯的時候，輕安就隱下去了。第三靜慮是捨第二靜慮的極喜，第四靜慮又是捨第三靜慮最高的樂，這兩個捨的行相顯，所以第三、第四靜慮立行捨。並不是初二靜慮沒有行捨，只是初二靜慮輕安的作用顯著，所以立輕安。哪個作用顯著，就立哪一個，它們兩個互相映蔽的，太陽出來，月亮的光就看不到了。

問：信通諸地，何故唯於第二靜慮，立信為支？答：隨起增上淨信，必依大喜，第二靜慮，有勝喜故，立內淨支。

「問：信通諸地，何故唯於第二靜慮，立信為支」，信，每一地都有，為什麼第二靜慮立內等淨是信，其他的不立？「答：隨起增上淨信，必依大喜，第二靜慮，有勝喜故，立內淨支」，其他靜慮並不是沒有信，而第二靜慮的信特別地增上。起增上的信，必定同時生起大喜。假使學法，學得好的時候，就會生起法樂，喜心就會起來。如果學得冷冰冰的，那就是沒有得益處。修定一樣，如果禪定修得好，就會生起輕安喜樂；如果坐了半天，冷冰冰的，什麼都沒有感覺，那也就喜不了。這個信心是起極大的信心，而隨行的喜也是最高的喜，在三界裏邊，二禪的喜是最大的喜，因為第二靜慮有最勝的喜，所以這個時候的信心也最大。「增上淨信，必依大喜」，信心跟喜是相連的。從第二靜慮最勝的喜，也證明第二禪裏信是最增上的，所以特別在第二靜慮強調內淨支；而其他的地方不是沒有信，只是沒有像它那樣增上，所以不安立。為什麼在七十五法之中，這九個（十八實際上是十一個，這十一個也說是九個）要安禪支，其他的都不安呢？這是比較深細的問題，在初學時，可以略掉，在《光記》裏邊有詳細的解釋<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 《光記》卷二八：「問：七十五法中何故唯九立靜慮支，餘不立耶？解云：若順淨偏勝，與定同緣，立靜慮支，不爾不立。」

問：慧通諸地，何故第三定，獨立慧爲支？答：彼有樂受，爲耽此樂，不欣上地，對治此故，立正慧支。

「問：慧通諸地，何故第三定，獨立慧爲支」，慧，每一地都有，爲什麼第三禪要立慧支，其他的不立呢？「答：彼有樂受，爲耽此樂，不欣上地，對治此故，立正慧支」，因爲第三禪的樂是最大的樂。這個樂如果没有慧來對治，就會耽著這個樂，不肯上進。這個樂還是要捨，所以必定要起正慧的心所來對治，使他不要耽著這個樂。所以爲了對治它，就立一個正慧支。如果没有慧，是不會離開，不會放下這個樂的。現實也是這樣，在五欲之樂當中，你要放棄，要來出家，或者來修行，你決定要有點智慧。五欲是一般世間上都去追求，都要享受的東西，怎麼會放呢？没有智慧，怎麼放得下呢？三禪的樂是最大的樂，如果没有智慧對治，就會執著這個樂，所以要立慧支。

問：念通諸地，何故三、四定，獨立念爲支？答：此第三定，爲第二定勝喜漂溺，若第四定，爲第三定勝樂留礙，由爲下地所留難故，於自地染不能出離，是故世尊勸住正念。

「問：念通諸地，何故三、四定，獨立念爲支」，念每一個地都有，念、定、慧是大地法，每一個心王心所都有，四個禪決定也有，爲什麼第三、第四禪有念支，第一、二就不立呢？「答：此第三定，爲第二定勝喜漂溺，若第四定，爲第三定勝樂留礙，由爲下地所留難故，於自地染不能出離，是故世尊勸住正念」，這也是有原因的。「第三定，爲第二定勝喜漂溺」，第三定纔出離第二定，第二定有殊勝的喜，如果没有正念，就會對下地的喜留戀，所以要立一個正念使它出離；第四禪是出離了第三禪的勝樂，如果對三禪勝樂没有正念，就還會留戀過去的樂，所以要立一個正念。「勸住正念」，不要耽著那些樂喜。如果對下邊的有留礙，對自地的染污也就不能出離，除掉本地染跟下地染，兩個是有相連關係的，要立正念。

問：何故初、三靜慮，等具五支？二、四靜慮，等具四支？答：欲界諸惡難斷、難可破、難可越度，故初靜慮，須具五支。第二靜慮有極重喜，難斷、難破、難可越度，故第三定，建立五支。初及第三，無如是事，故於二、四，唯立四支。又解爲欲隨順超定法故，謂從五支定超入五支定，復從四支定超入四支定，以支等者，易可超越。

「問：何故初、三靜慮，等具五支，二、四靜慮，等具四支」，第一、第三靜慮有五支，第二、第四只有四支，這又是什麼原因？

「答：欲界諸惡難斷、難可破、難可越度，故初靜慮，須具五支」，欲界地是散地，煩惱也最重，要離開欲界的煩惱、惡不善法很困難，「難可破、難可越度、難可斷」，所以初靜慮要五支，力量大一些。第二靜慮有極重的喜，「難斷、難破、難可越度」，所以第三禪也要五支。「初及第三，無如是事」，初禪没有什麼難可

破的東西，所以第二禪四支就夠了；第三禪也沒有什麼難可度的，所以第四禪也是四支就夠了。這是一個解釋，另外一種解釋是，「爲欲隨順超定法故」，有一種超定法，爲了要隨順這個法，所以要五支、四支、五支、四支。什麼叫超定法？「謂從五支定超入五支定，復從四支定超入四支定，以支等者，易可超越」，超越法，初禪超到三禪，這個就是跳一禪，支數相同，初禪五支，三禪也五支，這樣就跳得過去，如果初禪是五支，三禪是四支，那就不好跳。順了這個法，要跳的時候容易跳，所以初禪跟三禪支數相同。二禪跟四禪也是同樣，四支到四支。這樣從超定法來說，它們要兩個兩個相等纔能跳，易可超越。

從此第二，明支體性者，論云：靜慮支名，既有十八，於中實事，總有幾種？頌曰：

此實事十一 初二樂輕安 內淨即信根 喜即是喜受

「從此第二，明支體性」，這十八支，到底幾個法爲體？

「論云：靜慮支名，既有十八，於中實事，總有幾種」，靜慮的十八支裏面有相同的，真正的實體一共有幾個？

「頌曰：此實事十一」，實際上的體只有十一個。「初二樂輕安」，初禪、二禪的樂是屬於輕安的樂，不是身受樂，因爲定中没有身受。「內淨即信根」，第二禪的內等淨就是信根。「喜即是喜受」，喜就是喜受。這裏把有混淆的或者其他部不同的說法特別標一下，其他好懂的就略掉不說了。

釋曰：名雖十八，實體十一。謂初五支，即五實事；第二靜慮，三支同前，增內淨一，足前成六；第三靜慮，定支同前，增餘四支，足前成十；第四靜慮，三支同前，增非苦樂受，足前成十一。

「釋曰：名雖十八，實體十一」，名有十八支，但是實際的體只有十一個。哪十一個呢？「謂初五支」，那是沒有見過面的，都是五個實在的，尋伺喜樂定，這五個法。第二靜慮，有三支同前，喜樂定前面有過，不要再加，加一個內等淨，五支加一支是六支。第三靜慮，定是一樣的，其餘四支行捨、正念、正慧、心受樂都沒有出現過，要加進去，四支加六支，十支。第四靜慮，行捨、念、等持都有，非苦非樂受（中受）沒有，再加一支，「足前成十一」，這樣總的來說，四個禪的禪支真正的體只有十一個。而且這十一個實際上只有九個，爲什麼只有九個？因爲喜、樂、捨都是受，三禪的樂是受，二禪的喜也是受，捨受也是受，所以這三個實際上就是一個，都是受心所。受心所裏分了三個，如果把它們合一，十一個就變了九個。所以說真正的體是九個法；如果喜、樂、捨分開說，就是十一個；如果每一個禪具足地說，就是十八個。這些關係很簡單，但是心裏要有一個數，不要人家說了這個問題，茫然不知所云，不曉得說什麼東西，好像腦子裏找不出一個東西來，慌慌張張的，就不行了。人家說這個，你馬上就想到是這個原因。

問：初二已有樂支，何故第三，說增樂受？答：頌言初二樂輕安，由初二定樂，是輕安樂，故於第三，說增樂受。

「問：初二已有樂支，何故第三，說增樂受」，前面初禪、二禪都有樂，第三禪正念、正慧、行捨何必再加一個樂受？

「答：頌言初二樂輕安，由初二定樂，是輕安樂」，初二禪的樂，不是樂受的樂，而是輕安的樂。輕安在大善地法十個裏邊，而受心所在大地法十個裏邊，兩個不一樣。「故於第三，說增樂受」，所以第三禪加樂受，有部說初二禪的樂是輕安，因為在定中没有身受，在定中都是意識活動的範圍，前五識都不起作用。

有一個居士說，他一天到晚念佛，看電視也在念佛。一般的在家人全部精神都看電視去了，至少他還在念佛，有一個念頭來挂在佛的身上，總比他們好一點點。但是真正對修行的人來說，看電視念佛的效果有多大？真正要念佛修行，娑婆世界的東西都要放下。你連實際生活裏的一點東西放不下不說，還要被一個無中生有的電視迷住，這個說起來不大夠格。以前在其他佛學院裏邊有電視機，這就成了問題，早上講課講得很好的，晚上電視一看，什麼都忘掉了，白白講了一天。它一個小時可以頂你十幾個小時，甚至於可以把白天上的幾節課全都覆沒。它是無始以來的習氣養成的東西，一觸即發。而無始以來對佛法没有熏習過，本來接受的就很少，你要消滅它，快得不得了，幾下子就忘得乾乾淨淨的。

問：何故初二無樂受樂？答：初二定中無樂根故。謂初二定，無心受樂，說有喜故；雖初二定，有身受樂，正在定中，無三識故。依經部宗，初二定樂，是身受樂，非輕安樂。以經部師，許在定中，得有身識，謂在定內，有輕安風，從勝定生，順生身識，相應樂受，遍觸身故。又引經云：諸聖弟子，於離生喜，已斷五法，修習五法，所修五者，一歡，二喜，三輕安，四樂，五三摩地。此經輕安與樂別說，故初二樂，非是輕安。

「問：何故初二無樂受樂」，第三靜慮是樂受，為什麼第一、第二靜慮不能有樂受呢？「答：初二定中無樂根故」，初二定裏邊樂根是没有的。「謂初二定，無心受樂」，心受樂只有三禪有。「說有喜故」，因為初二定有心受的喜，如果一樣的心受，又是喜又是樂，在有部裏邊兩個不能同時起的，所以不會有。第三禪没有喜，是心受樂。「雖初二定，有身受樂」，生到初禪、二禪，身受樂是有的，但是正在入定的時候，定是內門轉，是第六意識的事情，而前面三個識是緣外境的。內門轉，外境不轉，前三識没有，樂受也不可能起。

「依經部宗，初二定樂，是身受樂」，經部說初二禪的樂是身樂，是有身樂的，不是輕安樂。「以經部師，許在定中，得有身識，謂在定內，有輕安風，從勝定生，順生身識，相應樂受，遍觸身故」，經部准許在靜慮中有身識，「謂在定內，有輕安風」，入定的時候有個輕安的風，這個風是一股氣，「從勝定生」，這個輕安風

是從殊勝的定生的。「順生身識」，因為輕安風起來，隨順的生起身識，「相應樂受，遍觸身故」，起了這個身識，跟身識相應的樂受，遍身充滿。這是解釋的不同，經部說輕安全身舒服的感覺是身識的，這個身識不是對外的觸的身識，是定中起一個輕安風，順着起個身識，這個身識領納這個舒服的受，遍身充滿。

「又引經云：諸聖弟子，於離生喜，已斷五法，修習五法」，佛的那些修行的弟子，離開五欲，生了喜。已斷五個不好的法，五蓋之類的斷掉，修習五個好的法：「一歡，二喜，三輕安，四樂，五三摩地。」「此經輕安與樂別說，故初二樂，非是輕安」，經裏邊說修五個法，有歡、喜、輕安、樂、定，明明說輕安跟樂是兩回事，怎麼說輕安就是樂呢？所以初二定的樂不是輕安。經部跟有部最大的差異，經部一切依佛的經為準則，而有部以論為宗，大部分的依據都是《發智》《六足》《大毗婆沙論》。實際上，經部是從有部出來的，因為對有部的部分看法有一些不同，慢慢地成了一個支派，這個支派從經上找到依據，跟有部正式分裂。「故初二樂，非是輕安」，這是經部的依據。這是經部、有部的辯論，在《俱舍論》裏邊辯的還多，這裏介紹了兩個不同的說法，中間的辯論沒有引過來。

內淨即信根者，謂若證得第二靜慮，則於定地亦可離中，有深信生，名內等淨。信是淨相，故立淨名，離外均流，故名內等，淨而內等，故立內等淨名。喜即是喜受者，謂上座部等，於心所中，別有喜體，非是喜受，謂簡彼故，故言喜即是喜受，謂初二定，喜名喜受也。

「內淨即信根者」，內等淨就是信根。「謂若證得第二靜慮，則於定地亦可離中，有深信生，名內等淨」，本來初禪離欲界，欲界是散地，初禪離掉散地的染污。當第二靜慮得到之後，初禪是定地，定地的染污離掉，這個時候生起極大信心，定地染污也是能離的，極大歡喜。「於定地亦可離中，有深信生」，本來是散地可以離，定地也能離，起了極大的信心，因為已經離掉。這叫內等淨。「故立淨名」，淨就是信，信以淨為相，所以信就叫淨。什麼叫內等呢？「離外均流，故名內等」，離外是內，均流是等。尋伺都是東想西想，攀緣定外的事情，而二禪是離尋離伺，離開外邊的鼓動，尋伺鼓動已經沒有了。均流，在定裏邊平衡地等流下去。有外邊的鼓動，等於說興風作浪，水就不均流。現在既然把外面的鼓動去掉了，那水是平平的，很均勻的等流，所以叫內等。離外是內，均流是等。「淨而內等，故立內等淨名」，本身是淨，又是內，又是等，叫內等淨。

「喜即是喜受」，喜就是喜受，何必要提出來呢？「謂上座部等，於心所中，別有喜體，非是喜受」，上座部，還有其他的部，說離開受以外，心所法裏還有一個喜，不是受裏邊喜受，是另外一個喜。「謂簡彼故，故言喜即是喜受」，要簡別上座部等的說法，喜就是喜受，不是另外一個喜。「謂初二定，喜名喜受」，初二定的喜，受心所裏邊的心悅的受，叫喜。

從此第三，明染無支。論云：諸靜慮支，染靜慮中，謂皆有不？問也。不爾。答也。云何？徵也。頌曰：

染如次從初 無喜樂內淨 正念慧捨念 餘說無安捨

「從此第三，明染無支」，淨、無漏的定有十八個禪支，而味定（染污定）沒有十八支。「論云：諸靜慮支，染靜慮中，謂皆有不」，前面講的十八個靜慮支，或者十一個體，在染污的靜慮（味靜慮）當中，是不是同樣都有？「不爾」，不是的。「云何」，怎麼樣不是呢？

「頌曰：染如次從初，無喜樂內淨，正念慧捨念，餘說無安捨」，對染污定，挨次第，第一靜慮沒有喜樂，第二靜慮沒有內淨，第三靜慮沒有正念、正慧，第四靜慮沒有捨念。它缺很多的支，十八支是不滿的。另外一個說法，「餘說無安捨」，染污的靜慮沒有輕安、行捨。因為輕安、行捨是大善地法，是善的，而染污的定沒有善法。什麼叫染污？不善法與有覆無記的都屬於染污，而善法跟無覆無記則不屬於染污。既然說是染污定，當然不能有善法。輕安跟行捨都是大善地法，在染污定裏沒有。這兩種說法，在《俱舍論》裏邊有辯論。

釋曰：初禪染中，無離生喜樂，非離煩惱而得生故。第二染中，無內等淨，煩惱濁故。第三染中，無正念慧，染樂亂故。第四染中，無捨念淨，煩惱染故。餘說無安捨者，有餘師說，初二染中，但無輕安，後二染中，唯無行捨，以此二種，大善地攝，故染定無。

「釋曰：初禪染中」，初禪，染污定裏邊，沒有離生喜樂。因為離生喜樂是離開煩惱而產生的喜樂。「非離煩惱而得生故」，既然沒有離煩惱，喜樂也生不起來。有人說，你們出家人什麼都遠離，世間上的五欲全部拋完了，苦得不得了，一點享受也沒有。這個是外行的話，他不知離生喜樂，離了那些染污的煩惱，有一種喜樂會生出來，這個喜樂遠遠超過五欲的樂。如果没有更好的，人家修定幹什麼？不要說是佛弟子，世間修禪定的人，他也歡喜修初禪。初禪的喜樂比世間五欲的樂不知要超勝多少。如果不超勝，哪個去修禪定呢？正因為禪定的樂超過它，所以真正有志氣的人能夠捨掉下劣的樂，追求高尚的清淨的樂。所以離了之後，有喜樂生的。在五欲裏邊，心裏煩得不得了的時候，如果到廟裏住兩天，就會感到很舒服。把那些煩惱的擔子暫時放下幾天，也會感到喜樂；如果永遠放掉，這個喜樂，當然是不可量。得了初禪，把欲界的那些惡不善法、五蓋除掉之後，能生起極大的喜樂，這叫離生喜樂。

這裏說，染污的初禪不等於欲界的染污，怎麼也沒有喜樂呢？離生喜樂包括離開欲界的染，也包括離開初禪的染。《順正理論》<sup>①</sup>說初禪是離欲惡不善法，離生

<sup>①</sup> 《順正理論》卷七八：「論曰：且有一類隨相說言，初染中無離生喜樂，非離煩惱而得生故。雖染污定亦喜相應，非因離生，故非支攝。此不唯說離欲生喜，亦說因離自地染生。以契經中先作是說，離諸欲惡不善法已，復作是言：離生喜樂。此中重說離生言者，為顯亦有喜離自地感生。為顯喜支唯是善性，故薄伽梵與樂合說，輕安相應必是善故。由此染定必無喜支，故初染支唯有三種。」

喜樂，前面已經離了欲界的惡不善法，後面的離生喜樂就是離初禪的染污。所以既要離欲界的惡不善法，也要離初禪本地的染污，然後生起喜樂。染污的初禪，既然本地的染污沒有離掉，沒有喜樂支，初禪的染污定沒有離開煩惱，不能生喜樂，沒有喜樂兩支。

「第二染中」，第二禪的染污定，「無內等淨，煩惱濁故」，內等淨是清淨的，現在第二禪的染污（煩惱）把它混濁、攪亂，所以第二禪缺內等淨。

第三禪的染污定，「無正念慧，染樂亂故」，第三禪的正念、正慧正是對治第三禪的心樂的，因為心樂是極重的樂，沒有慧對治就會耽著。而現在既然是染污定，被第三禪的樂所攪亂，正念、正慧不起作用，沒有這兩支。

「第四染中，無捨念清淨，煩惱染故」，第四禪的染污定，捨、念清淨兩支沒有，煩惱染污之後，就談不上清淨，所以捨、念清淨兩支沒有。

「餘說無安捨者，有餘師說，初二染中，但無輕安，後二染中，唯無行捨，以此二種，大善地攝，故染定無」，其他的論師這麼說，初二定的染污定中，少一個輕安，第三、第四染污定中，少一個行捨，其他的都有。為什麼少輕安、行捨呢？因為輕安跟行捨都屬於大善地法，大善地法只有善心中纔能有。既然是染污定，不是善法，輕安跟行捨不能有，其他的都能有。

但是這裏邊有辯論。信也是大善地法。如果說邪信，那叫不信，不能叫染污信。既然說信是大善地法，而它又可以在染污定中有，這個話說不通。一般說第二位論師的解釋好像是不正的解釋，一般是採取第一位，比較正規。

從此第四，明不動。論云：契經中說，三定有動，不動第四，依何義說？頌曰：

第四名不動 離八災患故 八者謂尋伺 四受入出息

「從此第四，明不動」，第四禪叫不動。「論云：契經中說，三定有動，不動第四」，經裏邊有這個話，初、二、三禪是有動的。初禪是尋伺所衝動，二禪是喜所衝動，三禪還有出入息，四禪喜也沒有，樂也沒有，出入息也沒有，不動。第四定不動，「依何義說」，這個不動是根據什麼意思來說的？

「頌曰：第四名不動，離八災患故，八者謂尋伺，四受入出息」，第四禪叫不動，沒有八種災患。尋、伺兩種，苦、樂、憂、喜四種，入息、出息兩種，一共是八種。這八種是災患的因，一切災患從此而來。第四禪這八種都沒有，是不動，不會有災患。

釋曰：第四靜慮，無八災患動，是故世尊，說名不動。災患有八，所謂尋、伺、憂、苦、喜、樂、出息、入息。有餘師說，第四靜慮，如密室燈，照而無動，故名不動。

「釋曰：第四靜慮，無八災患」，第四禪沒有動亂的八個災患。所以第四禪不動。前面「世間品」講過，火燒初禪，劫火起的時候，初禪燒完。水淹二禪，七次火災以後，來一次水災，不但是下邊漂完，二禪也漂掉了，這是有喜的關係。風吹三禪，風災要吹三禪，三禪的地方前面兩個災免掉了，但是風災來的時候，三禪也吹得粉碎，也是毀滅掉了。第四禪不動，三個災都碰不到，離開八個災患，當然欲界的那些苦都不會有，尋伺沒有，初禪的火災就沒有，極喜的受沒有，二禪的水災也沒有，入出息沒有，三禪的風災也不會有，所以是不動。這個是災的頂，就是災到不了的地方。

「有餘師說，第四靜慮，如密室燈，照而無動，故名不動」，其他的論師也有其他的解釋，打個比喻，在密室（房間門窗關得很嚴密，絕對不漏風）點一個蠟燈，這個燈不會晃動。如果在風中點蠟燭，不要說是晃動，點都點不着的。所以風中的蠟燭是無法點的。如果密室裏點一個蠟燭，一動也不動，照東西是最清楚的。而第四靜慮的不動，與密室燈一樣，本身一點也不晃動，能夠照得很清楚，這個功能，叫不動。

從此第五，明生受有異。論云：如定靜慮，所有諸受，生亦爾不？問也。不爾。答也。云何？徵也。頌曰：

生靜慮從初 有喜樂捨受 及喜捨樂捨 唯捨受如次

「從此第五，明生受有異」，前面說的是定靜慮中的受，生靜慮，生在天上，那個受不一樣。生初禪的人，眼、耳、身三個識還能起作用。生靜慮跟定靜慮不同。「論云：如定靜慮，所有諸受，生亦爾不」，定靜慮，初禪、二禪、三禪、四禪，它們所有的受，喜、樂、捨等等，生靜慮是不是一樣的？「不爾」，不是的。

「頌曰：生靜慮從初，有喜樂捨受，及喜捨樂捨，唯捨受如次」，生靜慮從初靜慮開始，挨次第，初靜慮有喜樂捨受，第二靜慮有喜捨二受，第三靜慮有樂捨二受，第四靜慮只有捨受。

釋曰：生靜慮中，初有三受：一、喜受，意識相應；二、樂受，三識相應；三、捨受，四識相應。第二有二，謂喜與捨，意識相應。第三有二，謂樂與捨，意識相應。第四有一，謂唯捨受，意識相應。是謂定生受有差別。

「釋曰：生靜慮中，初有三受」，在生靜慮裏邊，生到四個禪天的天人，靜慮與靜慮受各有不同。初靜慮有三種受，一是喜受，意識相應，心受；二是樂受，三識相應，初禪有眼識、耳識、身識，因為有尋伺；三是捨受，當喜樂受不起的時候，就是捨受，四識相應。所以初禪生靜慮的有情，三種受相應，喜、樂、捨。



第二靜慮，有兩個受相應，喜受跟捨受。因為第二靜慮無尋無伺，沒有對外的身識，前五識不起。沒有樂受，只有心受的喜受、捨受。「意識相應」，喜受、捨受是跟意識相應的。所以第二禪，只有喜受、捨受。

第三靜慮有二，樂與捨都是意識相應。第三禪意地的樂叫樂受。捨受，第六意識相應。所以第三禪兩個受，樂、捨。

第四靜慮，只有一個捨受，意識相應。

「是謂定生受有差別」，這是定靜慮跟生靜慮受的不同之處。

從此第六，明起下心。論云：上三靜慮，無三識身及無尋伺，如何生彼能見、聞、觸及起表業問也？非生彼地，無眼識等，但非彼繫也答也。所以者何徵也？頌曰：

生上三靜慮 起三識表心 皆初靜慮攝 唯無覆無記

「從此第六，明起下心」，二禪以上無尋無伺，眼耳鼻舌身都不起作用，是不是二禪以上的有情看也看不到、聽也聽不到，只有心裏邊一個意識？如果是這樣，哪個去修二禪、三禪呢？他們照樣能看、能聽、能說話，但是這些能說、能聽、能看的識，却是初禪的識，他們用下邊的識來做外邊的事情。起下心，二禪以上對初禪說，初禪在下。「論云：上三靜慮，無三識身及無尋伺，如何生彼能見、聞、觸及起表業」，二、三、四，三個靜慮無尋無伺，眼識、耳識、身識都沒有，鼻識、舌識初禪就沒有，只有欲界纔有。生在上邊三個靜慮的人，是如何看，如何聽，如何觸，如何起表業呢？「非生彼地，無眼識等，但非彼繫也」，生二禪以上的，並不是眼識沒有，只不過這個眼識不是當地的，而是屬於下地的，「非彼繫」，不是二禪所繫的，也不是三禪所繫的。「所以者何」，怎麼一回事啊？

「頌曰：生上三靜慮，起三識表心，皆初靜慮攝，唯無覆無記」，生到上面三個靜慮也可以起眼識、耳識、身識，也可以起發表的心，雖然當地沒有，可以借初靜慮的來用。這個心無覆無記，是通果心，或者威儀路。

釋曰：生上三地，起三識身，及發表心，皆初定繫。生上起下，如起化心，故能見、聞、觸及發表。起下三識及發表心，此唯是無覆無記。不起下染，謂已斷故；不起下善，以下劣故。無記中庸，故得起下身識威儀無記。起下眼、耳二識，若修得者，通果無記；若泛起者，威儀無記。起下發表心，亦威儀無記。

「釋曰：生上三地，起三識身，及發表心，皆初定繫」，生上三地，二、三、四禪，也能看，也能聽，也能觸，身表、語表都能發，三個禪沒有尋伺，不能發表，不能看、不能聽、不能觸，這是用初禪的識作他的識。

「生上起下，如起化心，故能見、聞、觸及發表」，生在上地起下地心，等於說像變化心一樣的。上邊有自在，用下邊的很容易。和能起變化心一樣，把下地初禪的心拿來用，又能看，又能聽，又能觸，還能發表業。

「起下三識及發表心」，起初禪的三個識，眼識、耳識、身識，能看、能聽、能觸，初禪的發表心能說話、能動作。這些是無覆無記的。「不起下染，謂已斷故」，下邊染污心已經斷掉，不會起。「不起下善，以下劣故」，下邊的善心也不起，下面劣，上面殊勝，不需要下邊劣的善心。「無記中庸，故得起下身識威儀無記」，無記是中庸的，不屬於善，也不屬於惡，比較容易起。身識，是威儀無記；起下邊的眼、耳兩識，修得的是通果無記，假使泛爾起的，不是修得的，是威儀無記；下邊的發表心（說話、動作的心）也是威儀無記。這是一般的解釋。

法寶法師說這個不能叫威儀無記，只能叫自性無記<sup>①</sup>，裏邊有辯論，這裏就不多說了。正面的解釋呢，上邊起下邊的心，不能起下染，已經斷掉故；下善太劣也不會起，所以只屬於無記心。假使起身識，那麼屬於威儀無記。起眼耳兩識的，假使以修得的神通，是通果無記；假使是泛爾起的，本來有的，是威儀無記。假使起發表心，說話動作的心，也是屬於威儀無記。二、三、四地的有情，能夠看、能夠聽、能夠觸、能夠發表業，他的心是初禪的無覆無記心。

從此已下第二，明淨等等至。就中有九：一明初得等至，二明等至相生，三明順四分定，四明修超等至，五明等至依身，六明等至緣境，七明等至斷惑，八明近分差別，九明中定不同。且明初得等至者，論云：如是別釋靜慮事已，淨等等至，初得云何？頌曰：

全不成而得 淨由離染生 無漏由離染 染由生及退

「從此已下第二，明淨等等至」，這一個課題是比較困難的。淨等至、染污等至、無漏等至，這三種等至，裏邊又分九科來講。第一，「明初得等至」，初得等至是什麼情況。第二，「明等至相生」，等至互相生，中間有一定的規律。第三，「明順四分定」，有四種定，順退分、順住分、順勝進分、順決擇分，又分這四種順。第四，「明修超等至」，超等至怎麼修。第五，「明等至依身」，這個定依什麼身。第六，「明等至緣境」，等至所緣的境。第七，「明等至斷惑」，等至斷什麼煩惱。第八，「明近分差別」，近分定的差別。第九，「明中定不同」，中間定有什麼不同。

第一，「明初得等至」，第一次得要聯繫到前面的得、非得的問題，「得謂獲成就」，第一念叫得，第二念以後叫成就，第一次得到等至是怎麼樣的情況？「論

<sup>①</sup> 《寶疏》卷二八：「問：生上三定，起下眼、耳二通是何無記？有人云：唯是威儀心，或是緣威儀心，或似威非變化無記。異熟非異地起，非異熟無記。以此故知，唯是自性。」借識是何無記？答：此借識心是自性無記。耳識非威儀，非威儀無記。上地無工巧，非工巧無記。變化唯在意，此故知，四無記心攝心不盡。既無記色攝色不盡，何妨四無記亦攝心不盡。問：既言四無記攝無記心不盡，未知借識是何無記？答：此借識心是自性無記。耳識非威儀，非威儀無記。上地無工巧，非工巧無記。變化唯在意，非變化無記。異熟非異地起，非異熟無記。以此故知，唯是自性。」

云：如是別釋靜慮事已」，靜慮那些事情講完了。「淨等等至，初得云何」，淨等等至，包括那些染的等至，開始得到的時候是怎麼得的？

「頌曰：全不成而得，淨由離染生，無漏由離染，染由生及退」，第一個，簡別後邊的順四分裏邊已經得到一些的，全不成而得，開始一點也沒有得到的，這次初次得；如果前面得到了，這個不叫得。「淨」，善的有漏定，「由離染」，下地的染污離掉，得上地的淨定；「生」，生到那個地方去，本來這個地得到了，現在投生投到這個地方來了，也可以得到淨定，有漏的善定。無漏定，決定是離染得，那些染污用無漏道斷掉，得到無漏等至。「染由生及退」，「生」，生到那個地方去，從上地死掉了，投生到這個地方，起染污定；「退」，本來是離染，現在染污又起來了，退掉了，也能生染污定。這是三種等至的得有幾個不同的方式。

釋曰：全不成而得，淨由離染生者，八本等至，若全不成，而獲得者，即淨等至，由二緣得：一由離染得，謂在下地，離下地染，得上地淨定；二由受生得，謂從上地生自地時，得自地淨。下七等至，由此二緣，有頂等至，唯由離染，無由受生，謂無上地生自地故。

「釋曰：全不成而得，淨由離染生者，八本等至」，四禪、四無色，八個根本等至，不包括近分定。「若全不成，而獲得者」，一點也沒有成就，現在開始得到。「即淨等至，由二緣得」，淨等至是有漏的善定，有兩個因緣可以得。

第一，由離染得。「謂在下地，離下地染，得上地淨定」，身在下地，把下地的煩惱斷掉，得到上地的淨定。假使生在欲界，修初禪的定，把欲界的煩惱斷掉，得初禪的根本定，這個根本定得到就是淨定，有漏的善定，不用無漏法。

第二，由受生，投生也可以得。「謂從上地生自地時，得自地淨」，從上地生自地，從上地命終，生到這個地（自地）的時候，自地的有漏善定也就得到了。

「下七等至，由此二緣」，下邊七個等至，從初禪到無所有處，都是這兩個因緣可以得。但有頂的定，只有離染得，沒有受生。「無上地生自地故」，因為有頂最高，沒有上地生到有頂自地的情況，要少一個因緣。

問：遮何故說全不成言？答：謂為遮已成更得少分，如由加行得順決擇分及勝進分，彼於先時得順退分及順住分，今由加行得順決擇分及勝進分，已先得彼順退分等，故決擇等而不名得，謂由四分同淨定故。又退離自染得順退分定，亦不名得，謂彼先得順住分定、順勝進定，或決擇分，今方由退得退分定，故此退得而不名得，以此四分同淨定故。

「問：遮何故說全不成言」，為遮止哪些東西，要說全不成呢？

「答：謂為遮已成更得少分」，本來已經成就，再加一點點，這樣的條件要遮止。全不成是一點也沒有成就，這個叫得。「如由加行得順決擇分及勝進分，彼於先時得順退分及順住分，今由加行得順決擇分及勝進分，已先得彼順退分等，故決

擇等而不名得」，前面得到一些不叫得。「謂由四分同淨定故」，這四分都是淨定，已經得到了，再加一個，不叫得。這四分稍後再講一下。

無漏由離染者，無漏等至，由一緣得，謂由離染，離下染時，必得上地無漏道故。

「無漏由離染」，無漏的定由離染得。無漏等至只有一個緣，用無漏道離染離了下邊的染，必能得上地，得到的就是無漏定，無漏道是不受生的，三界不繫，所以沒有受生得。

染由生及退者，染污等至，由二緣得：一由受生，謂從上地生下地時，得下地染；二者由退，謂於此地，離染退時，得此地染。

「染由生及退」，染污定由兩個緣。「染污等至，由二緣得」，一個由受生，「謂從上地生下地時，得下地染」，從上地死掉之後，退到下地來，這個時候，得到下地的染污定。第二個由退，「謂於此地，離染退時，得此地染」，假使初禪，本來是離開初地的染污的，但現在初地染污生起來了，離染退掉，這時得到初禪的染污定。現在要提一個問題，淨定由受生，「謂從上地生自地時，得自地淨」；染污定，「謂從上地生下地時，得下地染」，差別在哪裏？從上生到下得染污定，從上生自，自也是下，「得自地淨」，一個得的是有漏的善定，一個得的是染污定，關鍵在哪裏？這個你們回去思考。

前面講到「全不成而得，淨由離染生」，這個頌中間一塊沒有講，現在把下面的頌先念一道<sup>①</sup>，然後再講中間那一段。

「頌曰：淨定有四種，謂即順退分，順住順勝進，順決擇分攝」，有漏的善定，又分四種。順退分、順住分、順勝進分、順決擇分。什麼叫順退分？順煩惱的，會退的，那是最差的一個，雖然現在沒有退，但是很容易退。順住分，自地的有漏的善定能夠安住。順勝進分，不但自地能夠安住，而且還能往上地跑的，把本地的煩惱斷掉，再往上地的。還有一個叫順決擇分，能夠產生無漏定的，順無漏的。

在一個善有漏的定裏邊又分四個分，順退分、順住分、順勝進分、順決擇分。所謂「全不成」，是這四個分一個也沒有得到的。如果得到一個，已經是得了善的有漏定。下邊我們看前面講的全不成遮。

「問：遮何故說全不成言」，為什麼要說全不成？要去掉哪一些條件，所以要說全不成？「答：謂為遮已成更得少分」，本來已經有一點，再加上一點，要排除這些。所謂得，一定要是本來沒有，現在得到纔叫得；本來已經成了一少部分，再加上一部分，不能叫得。下邊舉喻。

「如由加行得順決擇分」，假使修加行，得到順決擇分的淨定，這也是淨的善定，有漏的善定，「及勝進分」，勝進分也得到了，「彼於先時得順退分及順住分，

<sup>①</sup> 《頌疏》卷二八：「淨定有四種，謂即順退分，順住順勝進，順決擇分攝，如次順煩惱，自上地無漏。」

今由加行得順決擇分及勝進分，已先得彼順退分等，故決擇等而不名得，謂由四分同淨定故」，假使本來是有順退分、順住分的，現在又加功用行，升到順決擇分（可以產生無漏的），或者順勝進分（能夠產生上地的），這樣不能叫得。因為順退分、順住分已經有了，而順退分、順住分都是淨定，都是有漏的善定，既然有漏善定得到了，再增上一點到勝進分或者是順決擇分，只不過是在有漏的善定上面更增上一點，不能說得。本來沒有的，現在得到，叫得。所以全不成是排除在有漏的善定裏邊已經成就順退分，或者順住分等等。這四分一個也沒有成就，那樣得到的，有下邊那些條件。

「淨由離染生，無漏由離染，染由生及退」，清淨的定，就是有漏善定，「離染」，下邊的染污離掉，得上地的定。「生」，從上地生到自地，就是生到下邊的地，得自地淨；從上地生下地，得下地染。這兩個差別在哪裏？得下地染，沒有問題；得自地的淨，是不是有這個可能性？《大毗婆沙論》裏邊有一段文提出依據<sup>①</sup>，從上地生自地，得自地淨。在《光記》中也有類似的解釋。

頗有淨定，由離染得、由離染捨？由退得、由退捨，由生得、由生捨，為問亦爾。答曰：有，謂順退分。且初靜慮順退分攝，離欲界染時得，離自地染時捨；退離自地染時得，退離欲界染時捨；從上生自初定時得，從自生下欲界時捨。餘地所攝，應如理思。（《光記》卷二八）

問：「頗有淨定，由離染得、由離染捨」，他的問題都很善巧，都是開智慧的問題。有沒有這樣的淨定，得的時候由離染得，捨的時候也是由離染捨？「由退得、由退捨」，由退而得，由退而捨，「由生得、由生捨」，由生而得，由生而捨。看起來好像是矛盾的，怎麼一會兒離染得，一會兒離染捨，一會兒退得，又退捨，一會兒生得，一會兒生捨。

「答曰：有」，這樣的情況是有的。「謂順退分」，順退分的定有這些情況。「且初靜慮」，拿初靜慮來做例子，初靜慮的順退分，「離欲界染時得」，離開欲界的染，欲界的煩惱除掉的時候，得到順退分，這個初禪初次得到，還沒有離開初禪的煩惱，只是說初禪的順退分得到，這是離染得。「離自地染時捨」，把自地（初禪）的染污捨掉的時候，這個順退分捨掉，或者是得順住分，或者得順決擇分，或者得順勝進分，捨掉順退分。離欲界的染，得順退分的初禪；離初禪的染污，得初禪的順住分或勝進分等，而把順退分捨掉，這是離染得、離染捨。「退離自地染時得，退離欲界染時捨」，這是退而得。自地的染，是初禪的染污，本來是離初地染的，現在退掉，本來是順住分或者是順勝進分的，現在成了順退分，因為起了染污，退到順退分，這是退而得到的。「退離欲界染時捨」，欲界的染本來是離掉的，

<sup>①</sup> 《大毗婆沙論》卷一六三：「頗有淨初靜慮，離染故得、離染故捨，退故得、退故捨，生故得、生故捨耶？答：得，從梵世歿生欲界時捨。乃至有頂，隨應亦爾。」有。謂順退分，初靜慮離欲界染時得，離梵世染時捨；起梵世纏退時得，起欲界纏退時捨；從上地歿生梵世時得，從梵世歿生欲界時捨。乃至有頂，隨應亦爾。」

假使又起了欲界的染污，這個時候，初禪的順退分也捨掉，那初禪就失去了，「由退得、由退捨」是這樣兩個情況。

「從上生自初定時得」，從上面的地生到自地（初禪地）的時候，得到順退分，這也是淨定；「從自生下欲界是捨」，從初禪的地生到欲界去的時候，這個順退分的初禪定也捨掉了。這一段文證明，從上地生到自地的時候，可以得到自地的有漏善的順退分。一般說從上地生到下地，是得下地的染污定，不是淨定；《大毗婆沙論》有這個依據，可以得淨定。

從此第二，明等至相生。論云：何等至後，生幾等至？頌曰：

無漏次生善 上下至第三 淨次生亦然 兼生自地染  
染生自淨染 並下一地淨 死淨生一切 染生自下染

「從此第二，明等至相生」，這八個等至互相生的條件如何？

「論云：何等至後，生幾等至」，哪一個等至的後面，能夠生起幾個等至？

「頌曰：無漏次生善」，等至有三種，無漏的、味的、淨的，無漏的等至無間生善，都是善等至，不能生染污的，無漏跟染污不能直接相生，無漏跟有漏善可以直接相生。「上下至第三」，上下能生到第三位，假使初禪，往上生，二禪、三禪，可以到第三，再上不能生；假使是四禪的，可以生三禪、二禪，再往下不行。

「淨次生亦然」，淨，有漏善定挨次第生，也是同樣，上下至第三。「兼生自地染」，也可無間生自己本地的染污定。

「染生自淨染」，染污定，能夠生起自地的善定，有漏善；也能夠等流果，還是生起自地的染污定。「並下一地淨」，也可以生起下一地的淨定。

「死淨生一切」，死後投生，如果以善定死，臨終時候，心是善心或者是無記心（無覆無記），可以生一切，其他的所有的地都能生。「染生自下染」，染污定，假使臨終的時候是染污心，只能生自己那一地或者下一地的染污定，不能生上。因為是染污定，自己的染污都沒有離開，上面的染污更沒有離，所以不能生上地。這是等至相生，兼帶地說臨終時候的相生。臨終之後生哪裏，大概趨勢已經擺出來了，這是就得了定的人而說的。

釋曰：無漏次生善，上下至第三者，無漏等至，次生於善，於上下地，各至第三，遠故無能超生第四。言善者，具攝淨及無漏也。上下至第三者，如從初禪，無間生六，謂自初禪、二禪、三禪，各淨、無漏。無所有處，無間生七，謂生自地，及下識處、空處，各淨、無漏，生上有頂，唯淨等至。第二靜慮，無間生八，謂生自地，及上三禪、四禪各淨、無漏，並下初禪，淨及無漏。識無邊處，無間生九，謂生自地，及下空處、第四靜慮，各淨、無漏，並上無所有處，淨及無漏，有頂唯淨。第三、第四靜慮、無色空處，無間生十，謂上下八，並自地二。

「釋曰：無漏次生善，上下至第三者」，這是講無漏定。「次生於善」，「次」是挨着，無間而生善定，「於上下地」，可以上，也可以下，往上到第三，往下也到第三。「遠故無能超生第四」，第四個太遠，不能超過去。上下第三無間都能生，假使初禪往上生，初禪生二禪可以，初禪生三禪也可以；四禪不行，因為太遠了，力量不夠。「言善者，具攝淨及無漏也」，無漏的善跟有漏的善都包在裏邊。無漏的定挨着可以生有漏善定，也可以生無漏的善定。

「上下至第三者」，範圍是上下各到第三位。打個比喻，「如從初禪，無間生六」，初禪，無間挨着次第，可以生六種定，「謂自初禪、二禪、三禪，各淨、無漏」，初禪自己是第一，二禪是第二，三禪是第三，四禪無間不能生，要間隔纔能生。這三種禪定裏邊，淨、無漏都可以，有漏生有漏的，有漏生無漏的，無漏生有漏，無漏生無漏都可以。像這樣往上生是三個等至，每一個等至有淨、有無漏，一共是六種，所以初禪無間生六。

無所有處是通無漏的最高的等至。無所有處無間也能生七，「謂生自地，及下識處、空處，各淨、無漏」，往下生，一、二、三，自己是第一，無所有處，再往下識無邊處，再往下空無邊處，一共三個。這三個裏邊都有淨、無漏，因為是無漏定，可以生無漏的等流果，也可以生有漏的善定。上邊還有一個有頂，有頂沒有無漏，有有漏的善。往上生有頂，「唯淨等至」，只有有漏善定。往下六個，往上一個，一共能生七個定。無間是馬上跟着生那個禪定，直接從初禪可以生三禪，直接從無所有處可以生空無邊處，淨、無漏都可以。

第二靜慮，「無間生八，謂生自地，及上三禪、四禪」，往上生三個都可以，自地、三禪、四禪，三個禪，三個等至，各有淨、無漏。往下生，初禪有淨、有無漏，所以從第二禪無間能生八個。識無邊處，「無間生九，謂生自地，及下空處、第四靜慮，各淨、無漏」，往下生，可以生自地，可以生空處，也可以生第四靜慮。每一個都有淨、無漏，共六個。往上生，無所有處，淨、無漏兩個，再加有頂，只有淨，一共三個，識無邊處無間生有九。

第三靜慮、第四靜慮、無色的空無邊處，都無間生十個。「上下八，並自地二」，上有二，下有二，一共四個，四個裏邊都有淨、無漏，八個，自地也有淨、無漏，兩個，所以無間能生十個定。

淨次生亦然，兼生自地染者，從淨等至所生亦然，而各兼生自地染污。故有頂淨，無間生六，謂生自地淨及染污，並下識處、無所有處，淨及無漏。從初靜慮，無間生七，無所有處八，第二定九，識處生十，餘生十一，思而可知。

「淨次生亦然，兼生自地染」，有漏的善定，挨着次第所生的，比無漏定多一個自地的染污定。每一個裏邊都要加一個自己的染污定。

「故有頂淨，無間生六」，有頂的淨無間能夠生六個。自地的淨跟染污，兩個；下地識無邊處的淨、無漏，無所有處的淨、無漏，四個：一共是六個。從初禪可以生七個，前面是六，再加一個自地的染污定，七個。無所有處，本來是七個，加一個染污定，八個。第二定本來是八，現在加個染污定，九。識無邊處本來是九，現在加自地的染污定，十。其餘的，本來是十，加一個自地的染污定，十一。

「思而可知」，這個很簡單，自己動動腦筋，一思惟就可知。

染生自淨染，並下一地淨者，染污等至，無間能生自地淨、染，並生次下一地淨定。言次生者，謂鄰次也，如從有頂等至，唯生識處<sup>①</sup>等至也。生下淨者，謂為自地煩惱所逼，於下淨定，亦生尊重，故有從染生下淨定。

「染生自淨染，並下一地淨」，染污定，就是味定。「染污等至，無間能生自地淨、染」，可以生自己的淨定，有漏善，但不能直接生無漏。染污跟無漏是隔一層的，無漏不會直接退到染污，染污也沒有能力直接生起無漏，染污的先要生起有漏的善，再進一步，從有漏善生無漏善，直接無間而生不行。所以染污定無間能生自地的淨和自地的染污。「次下一地淨」，此外，還能生下一地的淨定，比自地低一地的淨定。

「言次生者，謂鄰次也」，次生是挨着生，無間而生。「如從有頂等至，唯生識處等至也」，打個比喻，有頂的染污定只能生下一地無所有處（原文「識處」有點問題）的淨等至。「謂為自地煩惱所逼，於下淨定，亦生尊重，故有從染生下淨定」，為什麼上地的定得到了，還要生下邊的淨定呢？這是有原因的，為自地煩惱所逼，他感到很不舒服，他想與其在自地受染污煩惱的逼惱，倒不如生到下地有漏的善定，像這樣對下邊的有漏善定起尊重心，所以也可以從染生次下一地的淨定。一般說得了上地，下地是下劣的，不會去求下地的，但是上地的染污定使得他很惱亂，他乾脆退一步得下地淨定。這種情況也是有的。

以上是無漏等至、淨等至、味等至互相生的一些情況，那麼生命終止以後，他得到的定的轉生是怎麼回事？

死淨生一切，染生自下染者，前說淨染相生，唯約定說，今據命終，故言死也。謂命終時，從生得淨，容生三界一切地染，隨生何地，生彼染故。若命終時，從染污能生自地，及生下地一切下染，不生上者，未離下染，不生上故。

「死淨生一切，染生自下染者，前說淨染相生，唯約定說」，前面淨的無漏、有漏善跟染污的互相生，都是從定來說的；「今據命終，故言死也」，現在說命終以後怎麼生。「謂命終時，從生得淨，容生三界一切地染，隨生何地，生彼染故」，有覆無記跟不善叫染污，反過來，善法跟無覆無記都叫淨。臨終的時候以生得淨的

<sup>①</sup> 識處：疑「無所有處」。



心命終，爲什麼不能以加行淨命終呢？加行的善不會命終的。而生得淨裏邊，也包括生得無記。如果以這樣的心命終，可以生一切染污心，三界哪一個地都可以生，但都是染污心。「隨生何地，生彼染故」，隨生哪一個地，都是生它的染污心，因爲投生是有染污心的，即使生色界、無色界，也貪著那個住所，欲界男女的貪更染污了。

「若命終時，從染污能生自地，及生下地一切下染」，假使命終的時候是染污的心，從染污的心只能生自地，及生下地一切的染污。染污心不能生上地的。「未離下染，不生上故」，自己本地的染污都沒有離開，怎麼能生到上地去呢？淨心把本地染污離開了，還有可能生到上地去，得到上地定的就往上生。但如果自地的染污都沒有除掉，根本沒有得上面的定，只能生自地，或者生下地。當然，投生的心都是染污的。

從此第三，明順四分定。論云：謂所言從淨生無漏者，爲一切種皆能生耶？不爾。云何？頌曰：

淨定有四種 謂即順退分 順住順勝進 順決擇分攝  
如次順煩惱 自上地無漏 互相望如次 生二三三一

順四分定，一個淨定裏邊又分四個支分。「謂所言從淨生無漏者，爲一切種皆能生耶」，前面說從有漏的善定能夠生無漏的善定，是不是所有的有漏善定都能生無漏善定呢？「不爾」，不是的。

「頌曰：淨定有四種」，淨定還分四分。「謂即順退分」，是最下的，容易退的。「順住」，能夠安住的。「順勝進」，能夠往上的。「順決擇分」，能夠通到無漏的。一共有四種樣子，所以淨定要分四個檔次，有這四個分的不同。

「如次順煩惱，自上地無漏」，這四個分按次第，順退分是順煩惱的，會退的；順住分是順自地的，能安住的；順勝進分，可以往上進，順上的；順決擇分，順無漏的，可以通到無漏的。「互相望如次，生二三三一」，這四個分，互相對待來看，能夠生出二個、三個、三個、一個。

釋曰：初一行頌者，明淨等至，總有四種，一順退分，二順住分，三順勝進分，四順決擇分。七地各四，有頂唯三，由彼處無上地可趣，故彼地無順勝進分。

「釋曰：初一行頌者，明淨等至」，淨的等至（有漏善定）一共有四種：順退分、順住分、順勝進分、順決擇分。「七地各四，有頂唯三」，七個地，八個等至下面七個，初禪到無所有處，都有四種，順退分、順住分、順勝進分、順決擇分。

「有頂唯三」，有頂只有三種，「由彼處無上地可趣，故彼地無順勝進分」，有頂再沒有往上的，順勝進分安不上去。但是有頂生無漏怎麼生呢？它本地是沒有的，

要生下地無所有處的無漏。假使生有頂證阿羅漢，他要起下邊無所有處的無漏定纔能斷煩惱。

如次順煩惱，自上地無漏者，釋四分相。順煩惱者，名順退分；順自地者，名順住分；順上地者，名順勝進分；順無漏者，名順決擇分，故唯順決擇分，能生無漏。

「如次順煩惱，自上地無漏者」，這四個定挨着次第，爲四分相。「順煩惱者，名順退分」，容易生起煩惱的，雖然現在還不是煩惱，但是順煩惱勢力，一拉就去的。有些人很老實，看看蠻好，但是心裏却不穩固。如果有一些壞的朋友把他往賭博場、跳舞廳等不好的地方拉，一拉就去，順煩惱，因爲有種子在裏邊，只要一引發就去了。如果不是順煩惱的人，別人是拉不動的，叫他到不正規的地方，都不想去，他沒有這個意樂心。「順自地者，名順住分」，能夠安住自地，煩惱一下拉不走的，順住分。「順上地者，名順勝進分」，也可以往上生的，能夠斷自地煩惱的，順進分。「順無漏者，名順決擇分」，可以修無漏定的，可以進入無漏的，叫順決擇分。「故唯順決擇分，能生無漏」，在有漏的善定裏邊，實際上只有有漏定的順決擇分纔能生無漏。順退分、順住分、順勝進分都不能生無漏。

互相望如次，生二三三一者，順退分能生二，謂順退、順住；順住分能生三，除順決擇分；順勝進分能生三，除順退分；順決擇分唯能生一，謂自順決擇分也。

「互相望如次，生二三三一」，這四個分，互相對看，怎麼相生呢？順退分生兩個，一個是順退分，自己生自己，等流果；一個是順住分，順退分往上能夠順住，再往上不行。順住分，能生三個，一是可以退到順退分；二是可以安住不動，等流果，順住分；三是可以再往上爬一點，順勝進分。順決擇分沒有因緣生，因爲順決擇分跟無漏相近，順住分的力量還不夠。順勝進分，也生三個：一是可以生順住分，退下去；二是可以不動，自己等流果，順勝進分；三是可以再往上進，也能生順決擇分，但不會生順退分。順決擇分只能生自己，順決擇分不會退，再上一層生無漏定。

從此第四，明修超等至。論云：如上所言，淨及無漏，皆能上下超至第三，行者如何修超等至？頌曰：

二類定順逆 均間次及超 至間超爲成 三洲利無學

「從此第四，明修超等至」，超等至，就像跨欄運動員一樣，跑幾步跳一次，這樣練習之後，跑的力量更強。超等至也是練習修定的能力。

「論云：如上所言，淨及無漏，皆能上下超至第三，行者如何修超等至」，前面說淨跟無漏的都能夠上下超到第三，這個超等至是怎麼修出來的？

「頌曰：二類定順逆，均間次及超，至間超爲成，三洲利無學」，三洲，東、南、西洲的人，利根的無學纔能練超等至，其他的人沒有份。

釋曰：二類定者，謂本善等至，分爲二類，一者有漏，二者無漏。往上名順，還下名逆，同類名均，異類名間，相鄰名次，越一名超。至間超爲成者，明修超也。謂觀行者，修超定時，先於有漏八地等至，順、逆、均、次，現前數習；次於無漏七地等至，順、逆、均、次，現前數習；次於有漏、無漏等至，順、逆、間、次，現前數習；次於有漏，順、逆、均、超，現前數習；次於無漏，順、逆、均、超，現前數習，是名修習超加行成滿。後於有漏、無漏等至，順、逆、間、超，名超定成。

「釋曰：二類定者」，二類定，「謂本善等至，分爲二類」，一個有漏，一個無漏。善的等至，有漏的善、無漏的善，分成兩類。這兩類往上是順，從初禪、二禪、三禪、四禪往上生的時候叫順；往下是逆，從四禪退到三禪，退到二禪，退到一禪，叫逆。「同類名均」，都是有漏生有漏的叫均。「異類名間」，一個有漏一個無漏間起來的叫間。「相鄰名次」，挨着生的叫次，初禪到二禪，二禪到三禪，三禪到四禪，按次第的。「越一名超」，從初禪跳到三禪，三禪跳到空無邊處，中間跳一個叫超。「至間超爲成者」，有漏無漏能夠隔開來修，一個有漏一個無漏，都不是挨着來，而是跳的，修到這裏就成功了。「明修超也」，修超的過程。

中間的過程是怎樣的呢？「謂觀行者」，觀行者，修超定的時候，開始從低的先練起來。「先於有漏八地等至，順、逆、均、次，現前數習」，有漏的八地的等至，順的，初禪到二禪，二禪到三禪，一直到有頂；逆的，從有頂退到無所有處，無所有處退到識無邊處，一直退到初禪；均，同類的，這裏是有漏；次，一個一個挨着的：順、逆、均、次，這樣來練，往上爬，往下退，直到練熟。

再練習無漏的七地等至，也是順、逆、均、次：先是往上，初禪、二禪、三禪，一直到無所有處；再從無所有處往下退，識無邊處、空無邊處，四禪，一直到初禪；均，同類的，都是無漏定；次，一個挨着一個，無漏的也練習熟。

「次於有漏、無漏等至，順、逆、間、次，現前數習」，第三階段，有漏無漏，順逆間次：順，往上昇；逆，往下退；間，一個有漏一個無漏夾起來修；次，挨着次第。從初禪有漏、二禪無漏、三禪有漏、四禪無漏，挨着次第一直到無所有處有漏；再從無所有處有漏到識無邊處無漏，挨着次第一直到初禪有漏，一個夾一個，順的逆的。這是第三個階段，都是挨着次第的。

「次於有漏，順、逆、均、超，現前數習」，有漏的，順的，從初禪到三禪，三禪到空無邊處，空無邊處到無所有處，跳着走，退下來也是跳着退，這樣又把它練熟。最後無漏的也是順、逆、均、超，初禪無漏的到三禪無漏的，三禪無漏的到空無邊處無漏的，再退下來，也是跳一個跳一個的，但都是無漏的。

這樣練好之後，「是名修習超加行成滿」，超靜慮的加行滿了，但還沒有成功。「後於有漏、無漏等至，順、逆、間、超，名超定成」，有漏無漏的，不但是夾一個夾一個修，還要跳，前面五個階段五種加行都練熟，這樣真正的超靜慮成功。

超靜慮如此，修行也如此。如果基本功沒有，最高的法你要不要得到？很多人不理解次第的要緊，認為次第是鈍根，圓頓一跳就上，但沒有次第怎麼圓頓呢？飛機飛得快，一下子這裏飛起，那裏下降就到了，好像中間是沒有的。實際上中間有沒有？這個省那個省，一個個都經過的，哪裏跳了一個省呢？把一個距離縮攏來，只有佛的功德纔行，勝解，把它距離縮短，或者意勢，一下子想到哪裏就到哪裏，凡夫還是不行的。修行一定要按次第的。快、慢是有的，禪宗也有這個比喻，一本書有很多紙，一張一張裁，固然按次第很慢，如果把書疊起來一刀切，那一下子就切完了，但是切的時候是不是第一張、第二張、第三張，按着次第下去，中間沒有跳。中海公上師打了一個比喻，一個齒輪，十二個齒，輪子一轉，齒輪也轉，齒輪轉的時候，一二三是挨着轉的，但輪子是圓的，圓的一轉是不是脫離次第？沒有脫離次第。圓頓、次第兩個是辯證的統一。

三洲利無學者，明處及人也。修超等至，唯人三洲處也。於三洲中，是利根不時解脫諸阿羅漢人，方能修也，以利無學，定自在故，無煩惱故，故能修超。

「三洲利無學」，處所，決定是人間三洲，「明處及人也」。「修超等至，唯人三洲處也」，三洲的人。三洲人裏邊，不時解脫的利根阿羅漢纔能修超等至。以利根無學，「定自在故」，一切定障沒有，「無煩惱故，故能修超」。

我們現在至少要得到兩個概念，要修滅盡定的，起碼是三果，要修超等至的，起碼是四果、利根。所以學法有好處，自己知道份量，不會自高自大了。

從此第五，明等至依身。論云：此諸等至，依何身起？頌曰：

諸定依自下 非上無用故 唯生有頂聖 起下盡餘惑

「從此第五，明等至依身」，依什麼身，能夠生什麼定？「論云：此諸等至，依何身起」，論裏邊又提一個問題：一般的等至哪些人能修？

「頌曰：諸定依自下，非上無用故」，一般的定，依自地或者下地的身來修。上地的人不會修下地的定，上面的勝，下邊的劣，得到勝，不需要修劣的。就像大學生不會到幼兒園去報名上課，大學的功課都念過了，跑到幼兒園幹什麼呢？

「唯生有頂聖，起下盡餘惑」，有頂沒有無漏定，生在有頂的聖者要斷煩惱的時候，要借一個無漏定來斷煩惱，修下邊無所有處的定來起無漏定，斷有頂煩惱。

釋曰：初兩句者，諸等至起，依自、下身，依上地身，無容起下。一、上地起下地，無所用故，二、自地有勝定故，三、下定勢力劣故已上通簡淨與無漏，四、於下地退棄捨故，五、下地法可厭毀故此二唯簡淨等至。

「釋曰：初兩句者，諸等至起，依自、下身，依上地身，無容起下」，修等至的，依自地的身或者下地的身。自地身，如初禪的身起初禪的定，下地身，如欲界的身起初禪的定。但是上地的人不會起下地的定。如二禪的身不會起初禪的定。

第一，「上地起下地，無所用故」，上地起下地沒有用。

第二，「自地有勝定故」，自地的定比下地勝。

第三，「下定勢力劣故」，自地的勝，下地的劣，不會去求下地的。

第四，「於下地退棄捨故」，下地的已經捨掉了，還去修它幹什麼？

第五，「下地法可厭毀故」，下地的法一個是可厭，一個是可棄，所以下地是劣，不會再起下地的定。

唯生有頂聖，起下盡餘惑者，前約總相，此委細說。謂聖生有頂，必起下地無所有處無漏等至，為盡有頂諸餘煩惱，以自有頂無聖道故，於下聖道，欣樂起故。唯起無所有處者，謂最鄰近故。

「唯生有頂聖，起下盡餘惑」，生在有頂的聖者會起下地的定。有頂的聖者還有有頂的九品煩惱沒有斷掉，但這些餘下來的煩惱，一定要無漏定來斷，既然有頂沒有無漏定，只能起無所有處的無漏定來斷有頂煩惱。

「前約總相，此委細說」，前面說的是總相，是總的來說，這裏是委細說，是特殊的例子。「謂聖生有頂，必起下地無所有處無漏等至，為盡有頂諸餘煩惱」，三果聖者生到有頂，只餘下有頂煩惱還沒有斷，只好修下邊無所有處的無漏定，斷有頂的煩惱。「以自有頂無聖道故」，因為有頂裏邊沒有聖道，沒有無漏道。

「於下聖道，欣樂起故」，自地沒有無漏定，又要斷煩惱，所以對下邊無所有處的聖道有個意樂心。「唯起無所有處者，謂最鄰近故」，有頂下邊有七個地，無所有處、識無邊處、空無邊處、四禪、三禪、二禪、初禪，到底起哪一個呢？因為最近的最方便，起了無漏道馬上就斷煩惱，目的是斷煩惱，不是遊山玩水，不需要所有的定都修一遍。所以有頂聖起下地的無漏決定是無所有處的定。

從此第六，明等至緣境。論云：此諸等至，緣何境生？頌曰：

味定緣自繫 淨無漏遍緣 根本善無色 不緣下有漏

「從此第六，明等至緣境。論云：此諸等至，緣何境生」，這些等至緣哪一些境可以生起來？「頌曰：味定緣自繫，淨無漏遍緣，根本善無色，不緣下有漏」，這些等至緣什麼境界也講得很仔細。

釋曰：味定緣自繫者，味定唯緣自地有漏，不緣下地，謂已離故；亦不緣上，愛地別故；不緣無漏，應成善故。

「味定緣自繫」，味定只緣自地的有漏。爲什麼不緣下地呢？「謂已離故」，下地已經離掉了。「亦不緣上，愛地別故」，既然是味定，貪著自地，不會愛上邊的地。「不緣無漏，應成善故」，如果緣無漏法，就成了善法，不叫染污。既然是染污法，當然不緣無漏。

淨無漏遍緣者，淨及無漏，俱能遍緣自、上、下地，有爲、無爲，皆爲境故。有差別者，無記無爲，無漏不緣，非諦攝故。

「淨無漏遍緣」，有漏的善定與無漏的善定，可以緣一切。「淨及無漏，俱能遍緣自、上、下地，有爲、無爲，皆爲境故」，凡是善定，自地、上地、下地，不管有爲的、無爲的，都是它的境界，都可以緣。但是這裏邊有一個簡別，「有差別者，無記無爲，無漏不緣，非諦攝故」，虛空、非擇滅兩個無爲法是無記的，無漏定不緣。無漏的緣四諦十六行相，而四諦十六行相裏邊沒有無記無爲，所以無漏的不緣無記無爲。

根本善無色，不緣下有漏者，根本地攝善無色定，不緣下地諸有漏法，自、上地法，無不能緣，唯能緣下類智品道無漏法也。無色近分，亦緣下地，彼無間道，必緣下故。

「根本善無色，不緣下有漏」，根本的善無色定，不緣下邊的有漏法。「根本地攝善無色定，不緣下地諸有漏法，自、上地法，無不能緣」，自地的、上地的都能緣。「唯能緣下類智品道無漏法也」，但是能緣下地無漏法，類智品道有九地的法，這個定可以緣九地，上地下地都能緣。而對有漏法，只緣自地、上地，不緣下地。「無色近分，亦緣下地」，無色的近分定，當然要緣下地，下面的粗苦障，上面的靜妙離一比較，他要修上面去。如果不緣下面的粗苦障，也就沒有追求上面靜妙離的心，所以既然是近分定，一定要緣下地的。「彼無間道，必緣下故」，近分定是正在斷煩惱，下邊的煩惱是粗苦障，如果不緣它，怎麼斷呢？所以在近分定，雖然是無色定，也要緣下邊的。而根本的善無色定，下地的有漏法是不緣的，無漏法九地類智品道都可以緣。

從此第七，明等至斷惑。論云：味、淨、無漏，三等至中，何等至力，能斷諸煩惱？頌曰：

無漏能斷惑 及諸淨近分

釋曰：諸無漏定皆能斷惑，諸淨近分亦斷煩惱，即欣上厭下斷也。言近分者，簡根本地。以根本淨不能斷惑，不能斷下，謂已離故；不能斷自，自所縛故；不能斷上，以勝已故。中間禪淨，亦不斷惑，故言近分。

「從此第七，明等至斷惑」，等至怎麼斷煩惱？「論云：味、淨、無漏，三等等至中，何等至力，能斷諸煩惱」，三種等至：一種是味，染污的；一種是淨，有漏的善的；一種是無漏。這三種等至裏邊，哪些等至能斷煩惱？

「頌曰：無漏能斷惑，及諸淨近分」，無漏的等至能斷煩惱，有漏的近分定也能斷煩惱。

「釋曰：諸無漏定皆能斷惑」，佛教與外道最重要差別就在於斷不斷煩惱。佛教，從戒開始，這些不能做，那些不能做，斷粗的煩惱；定共戒，斷細的煩惱；道共戒斷煩惱根子，從頭到尾都是斷煩惱。到佛的果，斷德圓滿，煩惱斷得乾乾淨淨，習氣也沒有了。這是從始至終一條路線。

無漏能斷惑，有漏的近分定也能斷惑。修世間有漏的禪定，初禪到二禪，欲界到初禪，都是近分定斷的。在近分定裏邊，以有漏道把九品煩惱一品一品地斷掉，可以入初禪，把初禪的九品斷掉入二禪，這是有漏的近分定。各式各樣的無漏道都能夠斷煩惱。有漏定，只有近分定能斷，「即欣上厭下斷也」。

「言近分者，簡根本地」，近分定不是根本定。「以根本淨不能斷惑，不能斷下，謂已離故；不能斷自，自所縛故；不能斷上，以勝已故」，有漏的善的近分定能斷煩惱，有漏的善根本定能不能斷呢？解脫道不能斷。下邊的欲界煩惱，未到地定已經把欲界的九品煩惱都斷完了，到了根本定沒有斷的了。能不能斷自地？「不能斷自，自所縛故」，自己把自己捆住的怎麼斷？手指自己不能指自己，一把刀自己不能割自己，所以初禪斷初禪自地的煩惱是不行的。能不能斷上呢？二禪比初禪還要勝，初禪的尚且斷不了，當然不能斷二禪的。下也不能斷，自也不能斷，上也不能斷，簡單一句話，有漏根本定不是斷煩惱的定。

「中間禪淨，亦不斷惑，故言近分」，中間禪，初禪跟二禪中間，中間禪不是近分定，它也不能斷惑。初禪是有尋有伺，初禪近分定（未到地定）也是有尋有伺；二禪是無尋無伺，二禪近分定也是無尋無伺；中間禪無尋唯伺，不是二禪近分定，也不是初禪，所以叫中間禪。三禪、四禪中間沒有中間禪，二禪以上都是無尋無伺，加不進去。中間定是在特殊條件下產生的，不是近分定，不能斷惑。

從此第八，明近分差別。論云：近分有幾？一問。何受相應？第二問也。於味等至，為皆具不？三問。頌曰：

近分八捨淨 初亦聖或三

釋曰：近分八者，答初問，四本靜慮、四本無色，各有近分，與八根本為入門故。捨者，答第二問，此八近分，皆捨相應，作功用轉，故無喜樂。淨字及初亦聖或三者，答第三問。淨者，謂八近分，皆淨定攝。初亦聖者，初禪近分，亦通無漏。此八近分，皆無有味，離染道故。或三者，或言顯別有說，初未至定，有味等至，未起根本，亦貪此故，由此未至，具三等至。

「從此第八，明近分差別」，近分的不同。「論云：近分有幾」，第一個問題，近分定有幾種？「何受相應」，第二個問題，近分定跟什麼受相應的？「於味等至，爲皆具不」，第三個問題，是不是都具足味等至、淨等至、無漏等至？

「頌曰：近分八」，近分有幾？八個，第一個問題。何受相應？「捨」，第二個問題。「淨」，八個近分定都是淨，善的有漏定。「初亦聖或三」，初禪的近分定（未到地定）特殊，也可以通無漏，同時有的人說也通味定，也有味著。未到地定有特殊性，其餘的都是善的有漏。

「釋曰：近分八者，答初問」，近分有八個，初禪近分，二禪近分，乃至無所有處近分、非想非非想處的近分。「四本靜慮、四本無色，各有近分，與八根本爲入門故」，八個根本有八個入門的近分定，這是相對應的。

初禪是喜樂，二禪又是喜樂，三禪是樂受（心裏的意樂），四禪以上都是捨受，近分定是什麼受相應？「捨」，近分定都是捨受。「此八近分，皆捨相應，作功用轉，故無喜樂」，這些近分定都是捨受相應。正在跟煩惱打仗，正在拼搏的時候是捨受，要等打勝之後纔有喜樂，正在用功的時候，談不上喜受、樂受。

「淨者，謂八近分，皆淨定攝」，這八個近分，總的來說都是屬於有漏的善定。但也有特殊，「初亦聖」，第一個近分定，就是未到地定，「亦通無漏」，初禪的近分也通無漏。「九得邊二果」，阿羅漢果有九個定可以得，包括未到地定，能起無漏道。「此八近分，皆無有味，離染道故」，八個近分定都沒有味定，正在離開染污，怎麼有貪著味道呢？不會有。「或三者，或言顯別有說」，另外論師的一種說法，「初未至定，有味等至」，初禪的未到地定有味等至，有貪著它本地禪味的染污定。「未起根本，亦貪此故」，一般貪禪味都是根本定貪的，但因為是第一次得定，根本定的味道還沒有嘗過，而未到地定也有些味道，也要染污，也貪著它，所以有的人說未到地定也有染污的定。

昨天討論有一個問題，「死淨生一切，染生自下染」，這個染是染污心，生欲界是貪著五欲，主要是男女，生色界、無色界是貪著生處。所以初生的時候是染污心，這個染不是染靜慮。在投生的時候，假使是善心或者無覆無記心死的，一切地都可以生；假使是染心死的，不能生上。「隨生何地，生彼染故」，生那個地，就對那個地方有染著。以染污心命終，不能生上地，只能染著自地或者染著下地，一生染就會投生。這個地方的染跟前面的淨指的不是一個東西。

從此第九，明中定不同。頌曰：

中靜慮無尋 具三唯捨受

釋曰：中間靜慮，無尋唯伺，具三等至，唯捨相應。言中間者，謂初靜慮，尋伺相應，二禪已上，皆無尋無伺，唯中間靜慮，無伺有尋<sup>①</sup>，故

<sup>①</sup> 無伺有尋：疑「無尋唯伺」。



彼勝初，未及第二，依此義故，立中間名。此定能招大梵處果，多修習者，爲大梵故。

「從此第九，明中定不同」，中定不同，《俱舍論》<sup>①</sup>裏邊說：「中間靜慮與諸近分，爲無別義，爲亦有殊。」中間靜慮在初禪、二禪之間，而二禪的近分定，也在初禪跟二禪之間，中間靜慮跟近分是相同還是不同？《俱舍論》回答，「義亦有殊」，近分定跟中間定是不一樣的。「謂諸近分，爲離下染，是入初因，中定不然，復有別義」，近分定是離下地染的，是入上地的一個因，而中間定不是如此，所以說不一樣，不但不一樣，還有其他意思在裏邊。

「頌曰：中靜慮無尋，具三唯捨受」，下面直接看長行解釋。

「釋曰：中間靜慮，無尋唯伺」，中間靜慮跟初禪、二禪都不一樣，初禪是有尋有伺，二禪是無尋無伺，初禪的近分定也是有尋有伺，二禪的近分定也是無尋無伺，而中間禪是無尋唯伺，所以兩個都不是。「具三等至」，中間定具足三個等至，味定、淨定、無漏定都有。中間靜慮通無漏，但二禪近分定是不通無漏的。「唯捨相應」，中間定的受是捨受，只能跟捨受相應，沒有喜樂。

「言中間者，謂初靜慮，尋伺相應，二禪以上，皆無尋無伺，唯中間靜慮，有伺無尋」，中間定，是有伺沒有尋的。「故彼勝初，未及第二」，它沒有尋，勝過初禪，但是不及第二，第二是無尋無伺，它還有一個伺。「依此義故，立中間名」，比初禪好一點，比二禪要差一點，叫中間定。「此定能招大梵處果，多修習者，爲大梵故」，修這個定感的果是大梵天，只要能夠多修這個定，能做大梵天王。這裏有的人會混淆，大梵天王有不正見，他能生一切，一切都是他創造的，是外道見。這是生靜慮。定靜慮能生無漏道，生靜慮沒有無漏的，不要混淆。

中間定只有捨受，《順正理論》有兩個說法<sup>②</sup>，「無三識身，故無樂受」，沒有眼耳身三個識，所以樂受沒有。「又由自勉功用轉故」，沒有喜樂，他正在用功。沒有憂苦，已經離開欲，所以只有捨。

從此第四，明諸等持，就中：一、明尋伺等三，二、明單空等三，三、明重空等三，四、明修四等持。且第一明尋伺等三者，論云：已說等至，云何等持？經說等持，總有三種：一有尋有伺，二無尋唯伺，三無尋無伺，其相云何？頌曰：

初下有尋伺 中唯伺上無

「從此第四，明諸等持」，前面分別等至，等持又有很多分別。「就中：一明尋伺等三」，有尋有伺、無尋唯伺、無尋無伺，三界裏邊又可以分成三大類，三種

<sup>①</sup> 《俱舍論》卷二八：「中間靜慮與諸近分，爲無別義，爲亦有殊？義亦有殊。謂諸近分，爲離下染，是入初因，中定不然，復有別義。」

<sup>②</sup> 《順正理論》卷七八：「無三識身，故無樂受。無喜受者，已不共初，然於初貪未能離故。又由自勉功用轉故，由此說爲苦通行攝。非憂苦者，已出欲故。由此一向捨受相應。」

等持。第二，「明單空等三」，空、無相、無願，這三個如果是無漏的，又叫三解脫門。進了廟，得三個解脫，空、無相、無願，這是三解脫門。

第三，「明重空等三」，空、無相、無願，三空解脫，而「重空」，空空、無相無相、無願無願，這是兩重的，這個只有《俱舍》裏講，其他地方沒有見過。

第四，「明修四等持」，四等持：現法樂住、殊勝知見、勝分別慧、諸漏永盡，這在《法蘊足論》講得很仔細，這裏也是講它的綱要。這些都是等持的分別。

「且第一明尋伺等三者，論云：已說等至」，「經說等持，總有三種」，經裏邊說等持有三種，一是有尋有伺，二是無尋唯伺，三是無尋無伺。「其相云何」，這些到底是怎麼一回事？

「頌曰：初下有尋伺，中唯伺上無」，初靜慮、未到地定，有尋有伺。中間靜慮，無尋唯伺。二禪以上，無尋無伺。

釋曰：初下有尋伺者，初謂初禪，下謂未至，此有尋有伺，謂與尋伺共相應故。中唯伺者，中間靜慮，無尋唯伺三摩地也。上無者，二禪已上，乃至有頂，無尋無伺，此名無尋無伺三摩地也。

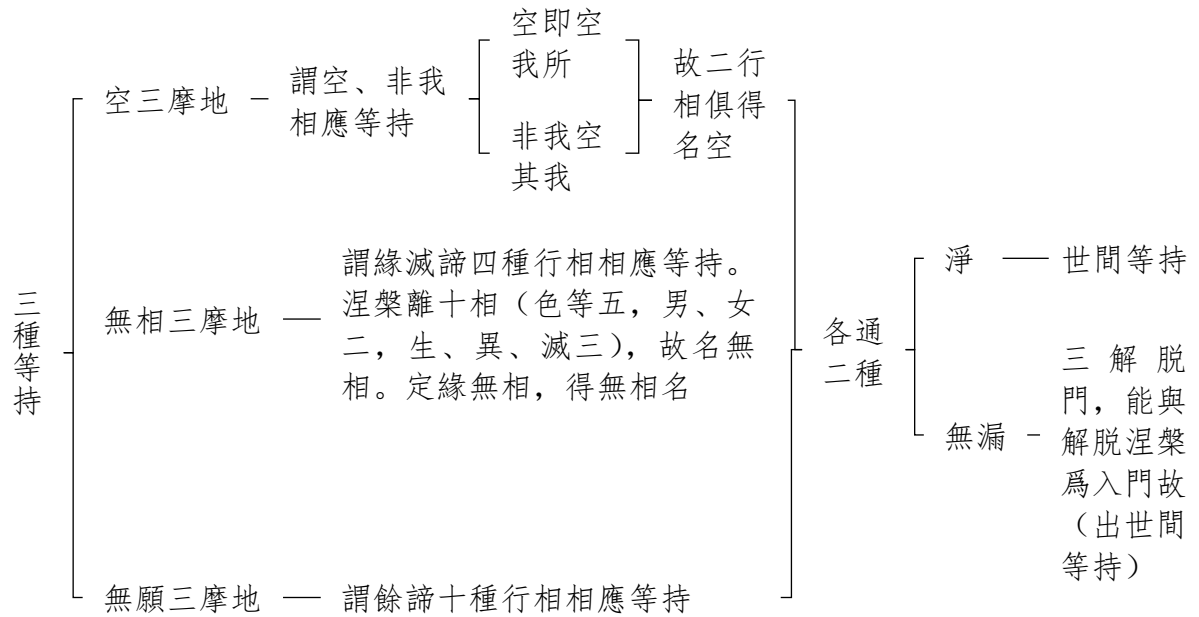
「釋曰：初下有尋伺者」，初是初禪，下是未到地定，都是有尋有伺。「謂與尋伺共相應故」，有尋有伺的只有兩個等持，一個是初禪，一個是未到地定。無尋唯伺的，「中唯伺」，中間靜慮，無尋唯伺三摩地。「二禪以上，乃至有頂」，一直到有頂，非想非非想天，都是無尋無伺，「此名無尋無伺三摩地」。二禪以上，包括二靜慮的近分定，無尋無伺。《瑜伽師地論》中，關於有尋有伺地、無尋唯伺地、無尋無伺地，講了很多內容。

從此第二，明單空等三。論云：契經復說三種等持：一空，二無願，三無相，其相云何？頌曰：

空謂空非我 無相謂滅四 無願謂餘十 諦行相相應  
此通淨無漏 無漏三脫門

「從此第二，明單空等三」，空、無相、無願，這裏明明白白地、平平實實地解釋出來。「論云：契經復說三種等持」，「其相云何」，經裏邊說另外還有三種等持：「空」「無願」「無相」，它們的具體行相究竟如何？

【表八 - 五：三種等持】



「頌曰：空謂空非我」，空三摩地的行相，是空跟非我的行相。「無相」三摩地，「謂滅四」，滅諦的四個行相，滅、靜、妙、離。

「無願謂餘十」，十六個行相裏邊，除了空、非我是空三摩地，滅諦四個行相是無相三摩地，其他的十個行相，都屬於無願三摩地。「諦行相相應」，這些是從四諦十六行相裏相應的取出來，分為三個三摩地。

「此通淨無漏，無漏三脫門」，空三摩地、無相三摩地、無願三摩地通兩種，一種是有漏的善等持，一種是無漏等持，其中無漏的等持，叫三解脫門。所謂的三解脫門，指空、無相、無願中無漏的那一部分，有漏的不叫三解脫門，因為有漏不能解脫，無漏的纔能解脫。

釋曰：空謂空非我者，空三摩地，謂空、非我相應等持，空即空我所，非我空其我，故二行相，俱得名空。

「釋曰：空謂空非我者」，空三摩地，它的行相是空、非我。「謂空、非我相應等持」，和空行相、非我行相相應的定。空是空我所，非我是空我自己本身。假使說這個房間是空的，這個屋子是有的，但是裏面沒有東西，房子裏沒有所藏的東西；如果說這個房子非我，這個房子都沒有了，屋子也空掉了。同樣，說人非我的時候，人這個補特伽羅空掉，沒有了；假使是說空，沒有我所。我、我所，是薩迦耶見的行相。「故二行相，俱得名空」，這兩個行相，一個是空我所，一個是空我的主體，都是空，所以叫空三摩地。

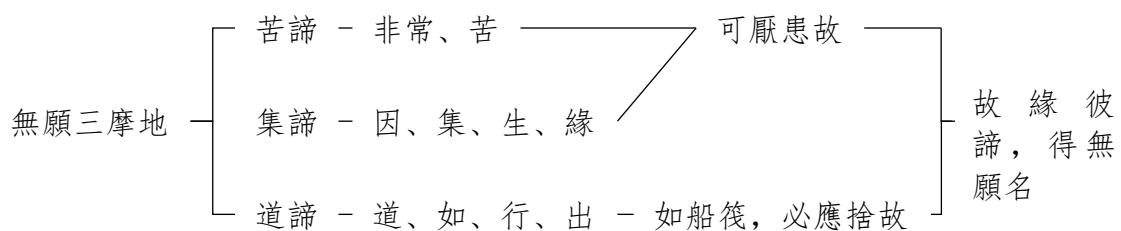
無相謂滅四者，無相三摩地，謂緣滅諦四種行相相應等持，涅槃離十相，故名無相。定緣無相，得無相名。言十相者，謂色等五，男女二種，三有爲相除住相也。

無相三摩地，「謂滅四」，無相，什麼相都去掉了，所謂的離言說，不可思議，滅四句、絕八非等等。無相三摩地是什麼行相呢？凡是三摩地，都有能緣的心，所緣的境，無相三摩地緣的是滅諦，作滅諦四個行相，滅、靜、妙、離。跟滅諦的四個行相相應的三摩地，叫無相三摩地。爲什麼叫無相？滅諦是涅槃，涅槃離十個相，這十個相代表世間的一切相，所以叫無相。「定緣無相，得無相名」，涅槃是無相，這個定緣的是涅槃，滅諦就是涅槃。滅諦是沒有相的，具體是十個相沒有，這十個相代表一切的相。

「言十相者，謂色等五，男女二種，三有爲相」，十個相，先是色等五，色、聲、香、味、觸，再加上男、女，再加上三有爲相，生、異、滅。色、聲、香、味、觸、男、女，欲界的；色界，香、味沒有，男、女沒有，色、聲、觸是有的；生、異、滅，三界都有。這十個相把三界的一切都涵蓋了。一切相都離不開這十個相。這十個相離掉，就是無相。《金剛經》裏講的無相，用這個解釋也可以，「若見諸相非相，則見如來」，如果見一切相沒有相，就可以見佛。把這十個相離掉，就是涅槃，是沒有相的。無相，沒有相，如果執著有無相的那個相，那又錯了。生、住、異、滅，這裏爲什麼除掉住相？住跟涅槃有相近之處，涅槃是常住的，所以住相除掉。三有爲相，住相跟無爲法易混淆，所以一般都講三有爲相，生、異、滅。

無願謂餘十，諦行相相應者，釋無願三摩地，謂緣餘諦十種行相相應等持。言餘諦者，謂餘苦諦，非常、苦相；集諦下四，因、集、生、緣；道諦下四，道、如、行、出，此名餘諦十種行相。非常與苦，及集諦因，此二諦相，可厭患故；道諦如船筏，必應捨故，故緣彼諦，得無願名，不願樂故，名爲無願。謂此超過現前所對苦、集、道諦，可厭捨故。於苦諦下，空、非我相，非所厭捨，以與涅槃相相似故。

〔表八－六：無願三摩地〕



「無願謂餘十，諦行相相應者」，一共四諦十六行相，空三摩地兩個行相，空、無我；無相三摩地四個行相，滅、靜、妙、離；餘下來還有十個行相，這十個行相相應的都叫無願三摩地。

「釋無願三摩地，謂緣餘諦十種行相」，集諦、道諦八個行相，再加苦諦的苦、非常兩個行相，一共十個行相，這是無願三摩地的行相，這個相應的等持，叫無願三摩地。「謂餘苦諦，非常、苦相」，苦諦餘下來還有苦跟非常，集諦下有因、集、生、緣，道諦下有道、如、行、出，這十個都在無願三摩地裏邊，「此名餘諦十種行相」。「非常與苦，及集諦因，此二諦相，可厭患故」，苦諦裏邊的非常、苦，大家都不會歡喜，人家總是歡喜天長地久，與天地同壽，都希望要長久的，哪個希望無常？集諦是因、集、生、緣，這些都是可厭惡的。

「道諦如船筏，必應捨故」，此如《金剛經》所說的，「我所說法，如筏喻者，法尚應捨，何況非法」，道諦如船筏，要渡河非要船筏不可，但過了河，再把船筏背得牢牢的，這是執著。所以要分清層次，很多人不懂這個道理，他說你們持戒二百五十條，不合時宜，執著。如果過了河，可以說執著；但還沒有過河，你怎麼不執著呢？還沒有過河，你說這個船是執著，把船打爛不要，那你怎麼過河呢？只有淹死。一般人偏偏要跟你亂攪：「你們持戒執著，吃素又是執著，要無分別心，無持無犯。」雖然聽起來很高，但這是過了河的人說的話，你沒有過河，談不上，你還是過了河再說話。這個很簡單的道理，偏偏有的人很混淆。一般人儘在這個裏邊打滾，而且自以為高。我們經常舉的抱女子過河的故事，你說「可以抱的，這個男的、女的是一樣的，抱着過去沒有關係」，你沒有關係，你過了河沒有？你沒有過河，你犯戒下地獄，怎麼沒有關係呢？餓你三天，就不一樣了。飽跟餓一樣，吃飯跟吃屎一樣，即使你有這個能耐，你做個榜樣，叫大家跟你一樣做，成什麼世界呢？

「道諦如船筏，必應捨故」，到後來必定要捨的，但重點是沒有過河的不能放，如果放了，你怎麼過呢？

「故緣彼諦，得無願名」，道諦要捨，苦集二諦要厭，得無願的名。「不願樂故」，對這些沒有意樂的心，叫無願。「謂此超過現前所對苦、集、道諦，可厭捨故」，已超過現前所對的苦、集、道三個諦，苦、集諦可厭，道諦要捨。現在有些人提倡，用流行歌曲來唱佛的聖號，那些不信佛的男女，或者初信佛的人唱一唱是好的，本來他唱的是流行歌曲，現在把內容改掉，成了念佛的清淨的聖號，這不能不說是一個進步。但是信了佛之後，甚至於出家之後，再把流行歌曲挂在嘴邊，這有過。出了家，流行歌曲的調子要捨掉，要念真正清淨的梵音。在廟子裏邊要老三寶腔，既然是出家人，就不能再把流行歌曲挂在嘴邊。

「於苦諦下，空、非我相，非所厭捨」，苦諦下的空、非我相，不能擺在無願三摩地裏，因為不是要厭捨的，既不可厭也不能捨。「以與涅槃相相似故」，空、非我與涅槃的相相似，不是要捨要厭的，所以無願三摩地裏沒有空、非我兩個相。

此通淨無漏者，此上等持，各通二種，二謂淨及無漏，世出世間等持別故。

「此通淨無漏」，這三個三摩地通有漏的善跟無漏的善兩種，決定是善的，没有味著的。空、無相、無願根本是與味著相反的東西。「此上等持，各通二種」，每一個等持都通兩種。「二謂淨及無漏」，一個是有漏善，一個是無漏善。「世出世間等持別故」，一種是世間的等持，一個是出世間的等持。

無漏三脫門者，唯無漏者，名三解脫門，能與解脫涅槃爲入門故。

「無漏三脫門」，屬於無漏的那一方面，叫三解脫門。「唯無漏者，名三解脫門，能與解脫涅槃爲入門故」，在這三個三摩地裏邊，只有無漏的那一部分叫三解脫門，能與解脫涅槃作一個入門。

從此第三，明重空等三。論云：契經復說三重等持，一空空，二無願無願，三無相無相，其相云何？頌曰：

重二緣無學 取空非常相 後緣無相定 非擇滅爲靜  
有漏人不時 離上七近分

「從此第三，明重空等三。論云：契經復說三重等持」，經裏邊還有三個重等持，空空、無願無願、無相無相，空也要空掉，無願還要無願，無相那個相也要去掉，那纔是真正離開執著。「其相云何」，這三個重三摩地是什麼相貌呢？

「頌曰：重二緣無學，取空非常相，後緣無相定，非擇滅爲靜，有漏人不時，離上七近分」，空空、無相無相、無願無願三摩地，雖然都是有漏的，但也只有無學利根纔能修。

釋曰：重二者，標名也。緣無學下，正辨釋也。空空等故，名爲重二，緣無學字，流入下三句中。取空非常相者，一取空相，二取非常相。取空相者，釋空空也。空空等持，緣前無學空三摩地，取彼空相，空相順厭，勝非我故，唯取空相，不取非我，於空取空，故名空空。如燒死屍，以杖迴轉，屍既盡已，杖亦應燒，先以空相故，燒煩惱已，後起空定，厭捨前空，故名空空。

「釋曰：重二者」，這是標名。就是空空、無相無相、無願無願。「緣無學下，正辨釋也」，下面是解釋。「空空等故，名爲重二」，空空、無相無相、無願無願，叫重二。這些定「緣無學」，一定要是無學的境界，「流入下三句」。「取空非常相者，一取空相，二取非常相」，什麼叫取空相？「釋空空」，空空取的是空相。

「空空等持，緣前無學空三摩地」，把前面無學的空三摩地空掉，叫空空三摩地。以空的行相來緣前面無學的空三摩地，「取彼空相」，把無學空三摩地也空掉。

「空相順厭，勝非我故，唯取空相」，因為空跟厭比較相順，非我不一定順厭，所以這裏單取空相，不取非我相。於空三摩地裏邊再取空，叫空空。「如燒死屍，以杖回轉，屍既盡矣，杖亦應燒」，燒死屍時屍體是要拿杖去翻動的，等到死屍燒完，這個杖沒有用了，也要把它燒掉。空三摩地在空之前還是需要的，空掉之後，這個空三摩地也不要了，跟屍杖一樣。同樣的道理，生病的時候要吃藥，等病好了，藥也就不要了。「先以空相故，燒煩惱已」，先以空把煩惱燒掉。「後起空定，厭捨前空，故名空空」，煩惱燒掉，空三摩地就不要了，再起一個空，把前面的空三摩地也捨掉，這叫空空三摩地。

為什麼說空相順厭，非我相不厭呢？《大毗婆沙論》裏邊有個比喻，一個人在曠野行走，很害怕。突然來一個陌生人，雖然跟你毫不相干，但有人做伴，心裏踏實一點，膽子也大一點，感到舒服。雖然來的這個人不是我，但是你歡喜他；如果是沒有人，你就害怕。空跟非我有差別，空是順厭，非我不順厭<sup>①</sup>。

取非常相者，釋無願無願也。無願無願，緣前無學無願等持，取非常相，觀前無願，作非常相，厭捨無願，無願不欣，重言無願。不取苦相、因集生緣者，此五非是無漏相故。不取道等四行相者，為厭捨故，謂此無願不願聖道，作道等相便欣於道，不能厭故。

「取非常相」，無願無願三摩地，要取非常行相。「無願無願，緣前無學無願等持」，無學的無願三摩地，再用無願去緣，對它起一個非常的行相，既然是非常的，那就没有什麼可以希願的。「取非常相，觀前無願」，前面的無願三摩地，觀它是非常的，「作非常相，厭捨無願」，這個無願也是無常的，也要把它厭捨掉。反正這是去執著的，這個無願三摩地也不要執著它。「無願不欣，重言無願」，不要執著那個無願三摩地，所以說無願無願。

「不取苦相、因集生緣者，此五非是無漏相故。不取道等四行相者，為厭捨故，謂此無願不願聖道，作道等相便欣於道，不能厭故」，集諦的因、集、生、緣，苦諦的苦、非常，道諦的道、如、行、出，怎麼無願無願三摩地只取一個非常相呢？

「此五非是無漏相故」，苦、因、集、生、緣這五個相都不是無漏相，現在緣的是無願三摩地，無願三摩地是聖道，聖道没有苦相，也没有因、集、生、緣，所以不能起苦的行相，也不能起因、集、生、緣的行相。

「不取道等四行相」，道諦的道、如、行、出，這四個行相是無漏的，「為厭捨故，謂此無願不願聖道」，無願無願把聖道也厭掉了，已經過了河，再執著它幹什麼呢？假使道、如、行、出的相，對道還是有欣的歡喜的意思在裏邊，不能厭，所以也不起道、如、行、出四個行相，把道諦也要捨掉。

<sup>①</sup> 《大毗婆沙論》卷一〇五：「問：何故此定不作非我行相耶？答：若見諸法非我不見為空者，雖厭生死而非增勝，若見為空則於生死厭力增勝。如人在道獨行，遇逢一伴，雖知非屬於己，而不大愁，後若別時，便極愁惱故。空行相於厭生死，勝於非我，由是此定，不作非我行相。」

後緣無相定，非擇滅爲靜者，釋重無相也。無相無相，即緣無學無相三摩地，非擇滅爲境，以無漏法無擇滅故，觀前無相，非擇滅故，於無相上，復更無相，名無相無相。觀非擇滅，但取靜相，非滅、妙、離，濫非常滅，不作滅相；以非擇滅是無記性故，不作妙相；非離繫果，不作離相。

「後緣無相定，非擇滅爲靜」，後面的無相無相，緣無學的無相三摩地。本來無相三摩地是擇滅，現在無相無相是緣它的非擇滅。「以無漏法無擇滅故」，無相三摩地是無漏法，沒有擇滅，那就是非擇滅，緣缺不生。「觀前無相，非擇滅故」，觀前面無相的非擇滅，一樣是滅，但是方式不同。「於無相上，復更無相」，本來是無相，再也不要執著個無相，把無相也掃掉，無相無相。「觀非擇滅」，觀它的非擇滅，把無相的相也去掉。「但取靜相」，無相三摩地，滅、靜、妙、離四個都有，這裏只取一個靜相，把這個無相也息下去。「非滅、妙、離」，不能起滅、妙、離三個行相，爲什麼？「濫非常滅」，假使取滅的行相，跟無常的滅要混淆，這是絕對寂靜的東西，不是無常滅，所以不作滅相。「以非擇滅是無記性故，不作妙相」，妙是善，非擇滅是無記的，既然是無記的，妙的行相也不起。「非離繫果，不作離相」，它是非擇滅，不是擇滅的離繫果，也無所謂離。本來無相三摩地作的行相是滅、靜、妙、離，但無相無相三摩地，只是靜的行相，滅、妙、離都不能起。

有漏人不時者，重三等持，唯是有漏，厭聖道故，唯三洲人，不時無學，能起此定。離上七近分者，明重空等三，依十一地起，謂欲界、未至、中間、四本靜慮、四本無色也。初禪已上，七近分地，無重空等三，故言離也。

「有漏人不時者，重三等持，唯是有漏」，空空、無願無願、無相無相，這三個等持，只是有漏的。「厭聖道故」，本來空、無相、無願是無漏的，現在把它們厭捨掉，那不是有漏的嗎？無漏的怎麼厭無漏呢？但是這個不是一般人能起的，只有三洲裏邊不時解脫的利根阿羅漢纔能起。

「離上七近分者，明重空等三，依十一地起」，這個重三摩地，十一個地都能起，謂欲界、未至、中間、四根本，四無色。「初禪已上，七近分地，無重空等三，故言離也」，初禪以上有七個近分定，初禪的近分定（未到地定）可以起，上邊七個近分定沒有重三摩地，所以要離開。欲界跟有頂怎麼也能起？都是有漏的，當然能起。但是這個有漏却不是一般有漏，必須要利根的阿羅漢纔能夠修。未至、中間、四根本、四無色，這十個地都可以修。

從此第四，明修四等持。論云：契經復說四種等持，一爲住現法樂，二爲得勝知見，三爲得分別慧，四爲諸漏永盡，修三摩地，其相云何？頌曰：



爲得現法樂 修諸善靜慮 爲得勝知見 修淨天眼通  
爲得分別慧 修諸加行善 爲得諸漏盡 修金剛喻定

〔表八－七：修四種等持〕

四種顛倒	現法樂住	——	謂住現前法樂，由修諸善（淨及無漏）靜慮得故
	殊勝知見	——	知見謂清淨眼識相應慧也，此由修淨天眼通得
	勝分別慧	——	由修三界諸加行善及無漏善得。加行善，謂欲界乃至有頂諸聞、思、修所成
	諸漏永盡	——	由修金剛喻定而得

「明修四等持」，經裏邊還有四個等持，也要解釋一下。「爲住現法樂」，現法樂住。「爲得勝知見」，殊勝知見，《法蘊足論》講得很多。「爲得分別慧」，勝分別慧。第四，諸漏永盡，「爲諸漏永盡」。修三摩地目的，第一是現法樂住，第二是得殊勝知見，第三是得勝分別慧，第四是諸漏永盡，把煩惱都滅完。「頌曰：爲得現法樂，修諸善靜慮」，要得到現法樂住，要修善的靜慮。「爲得勝知見，修淨天眼通」，要得殊勝知見，要修清淨的天眼通。「爲得分別慧，修諸加行善」，加行的善法。「爲得諸漏盡，修金剛喻定」，這是無漏的。

釋曰：爲得現法樂，修諸善靜慮者，善言通攝淨及無漏，修諸善靜慮，得住現法樂故。修淨天眼，得殊勝知見，知見即是清淨眼識相應慧也。若修三界諸加行善及無漏善，得分別慧。修金剛喻定，得諸漏永盡。

「爲得現法樂，修諸善靜慮者，善言通攝淨及無漏」，不管有漏善、無漏善，都有現法樂住的功能。「修諸善靜慮，得住現法樂故」，凡是修善的靜慮，都會得到現法樂住，只有味靜慮是得不到的。修清淨的天眼，「得殊勝知見」，什麼叫知見呢？「知見即是清淨眼識相應慧」，清淨的眼識，不但是眼睛看到，還有跟清淨眼識同時生起的相應的慧，是它真正的體，殊勝知見。

「若修三界諸加行善」，欲界、色界、無色界的加行善，「及無漏善，得分別慧」，得殊勝的分別慧。修金剛喻定，無學的金剛喻定，斷最後有頂第九品煩惱，得到諸漏永盡。對此，《法蘊足論》講得很多，我們把要點介紹一下。

云何爲修？謂於此定，若修若習，恒作常作，加行不捨，總名爲修。若習若修，若多所作，於現法中，證得樂住，可愛可樂，可欣可意，無所悵望，無所思慕，寂靜安隱，故名樂住。於此樂住，得獲成就，親近觸證，故名證得。（《法蘊足論》卷八）

現法樂住，這個定是善的靜慮，有漏也好，無漏也好，「若習若修，若多所作」，不斷地修那個定，再再地修，得到自在。「能令證得現法樂住」，可以證到現法樂住。什麼叫現法樂住？「謂於此定，若習若修，若多所作」，假使修這個定，好好地、多多地去修，現法當下得到一種安樂。「可愛可樂，可欣可意」，當下能夠得到一種很可愛，感到心裏很悅意的，可以羨慕的，對自己合心的。「無所悵望」，但是無所希望，「無所思慕」，也不是像世間上的人對五欲貪著。雖然心裏很舒服很高興，但是沒有什麼追求的希望，也沒有思慕，沒有特別去攀緣，是寂靜的安穩，這叫樂住。現法樂住，住在現法當中很寂靜很安樂。

「於此樂住，得獲成就，親近觸證」，這樣的樂住修成功，叫證得現法樂住。

云何名爲殊勝智見？謂於此定，若習若修，若多所作，至圓滿位，於舊眼邊，發起色界大種所造清淨天眼，依此天眼，生淨眼識，依此眼識，能遍觀察前後左右上下諸色；如如色界大種所造清淨天眼舊眼邊起，如是如是，生淨眼識，依此眼識，領受觀察彼彼諸色，是名此中殊勝智見。有作是說，由意淨故，勝解觀見，即人肉眼，變成天眼，名勝智見。今此義中，即前所說，清淨眼識相應勝慧，說名爲智，亦名爲見，謂天眼識相應勝慧，領受觀察彼彼諸色，是名此中殊勝智見。（《法蘊足論》卷八）

第二種，殊勝知見。先是修光明定，觀光明，先觀小的光，再觀大的光。假使燒柴火，先是燒一擔的柴，然後二擔，十擔，一百擔，一千擔，越來越大，最後盡虛空遍法界都是光明。這麼觀，得了光明的定，得到之後取光明想，這樣見了又修，修到圓滿的時候，就在自己的肉眼旁邊，色界清淨的四大種生起一個天眼，這個天眼是色界的大種生的。所以要得通一定要修定，色界的定得到，色界大種有了，纔能起天眼。天眼決定是色界的大種生起的。這個天眼生起清淨的眼識，能夠觀察各式各樣的東西，前後、內外、上下都能觀察。清淨眼識相應的慧心所，這叫知，也叫見。眼識能觀察一切，知見是跟它相應的慧<sup>①</sup>。

云何修定，若習若修，若多所作，能令證得勝分別慧？謂有苾芻，善知受生，善知受住，善知受滅盡沒，於此住念非不住念，及善知想、善知尋，於此住念非不住念，是名修定，若習若修，若多所作，能令證得勝分別慧……能令證得勝分別慧者，謂於此定，若習若修，若多所作，

<sup>①</sup> 《法蘊足論》卷八：「云何光明定加行？修何加行，入光明定？謂於此定，初修業者，先應善取淨月輪相，或復善取淨日輪相，或復善取藥物末尼諸天宮殿星宿光明，或復善取燈燭光明，或復善取焚燒城邑川土光明，或復善取焚燒山澤曠野光明，或復善取焚燒十擔，或二十擔，或三十擔，或四十擔，或五十擔，或百擔，或千擔，或百千擔，或無量百擔，或無量千擔，或無量百千擔薪火光明，此火光明，熾盛極熾盛，洞然遍洞然，隨取一種光明相已，審諦思惟解了觀察勝解堅住，而分別之。彼於爾時，若心散亂，馳流餘境，不能一趣，不能守念，令住一緣，思惟所取諸光明相，齊此未名光明定加行，亦未名入光明定。彼若爾時攝錄自心，令不散亂馳流餘境，能令一趣，住念一緣，思惟如是諸光明相，如是思惟，發勤精進，乃至勵意不息，是名光明定加行，亦名入光明定。」

能令一切不善慧、非理所引慧、所有不善障礙定慧，皆悉破壞，捨置不起。此相違慧，生長堅住，由此故說，能令證得勝分別慧。（《法蘊足論》卷八）

第三種，勝分別慧，殊勝的能夠分別的智慧。修加行觀受心所，觀受生、受住、受滅，把這個受觀得很多<sup>①</sup>，然後能夠證到殊勝的慧。這樣的定，多修，多修，可以把一切不善的慧，不如法的慧，非理所引的慧，所有不善障礙定的慧全部破壞掉。「捨置不起」，不但是破壞掉，而且把它捨掉，永遠不起。

與此相違的慧，「生長堅住」，反過來，不善慧相反的是善慧，非理所引的慧相反的是如理所引的慧，障礙定的慧相反的是不障礙定的慧，這些慧生長出來，堅固地安住不動。「由此故說，能令證得勝分別慧」，這樣證到勝分別慧。

云何修定，若習若修，若多所作，能令證得諸漏永盡？謂有苾芻，於五取蘊，數數隨觀生滅而住，謂此是色，此是色集，此是色滅，此是受想行識，此是受想行識集，此是受想行識滅，是名修定，若習若修，若多所作，能令證得諸漏永盡。能令證得諸漏永盡者，漏謂三漏，即欲漏、有漏、無明漏，彼於此定，若習若修，若多所作，能令三漏盡，等盡、遍盡、究竟盡，故名諸漏永盡。於此永盡，得獲成就，親近觸證，故名證得。（《法蘊足論》卷八）

第四種，諸漏永盡。「於五取蘊，數數隨觀生滅而住」，諸漏永盡觀有漏的五蘊，觀它的生滅，這樣最後得到諸漏永盡。

什麼叫諸漏？三漏：欲漏、有漏、無明漏。三漏永盡，就出三界。「彼於此定，若習若修，若多所作」，不斷地修這個定，多多地修，得到自在以後，「能令三漏盡，等盡、遍盡、究竟盡，故名諸漏永盡」，不斷地修這個定，修得成熟到叫證得諸漏永盡。這是一個長遠功夫，我們這裏只是略略地介紹一下而已。

<sup>①</sup> 《法蘊足論》卷八：「善知受生，善知受住，善知受滅盡沒者，謂審觀受生，審觀受住，審觀受滅盡沒。於此住念非不住念者，謂審觀受生時，具念正知；審觀受住時，具念正知；審觀受滅盡沒時，具念正知。及善知想善知尋者，謂審觀想尋生，審觀想尋住，審觀想尋滅盡沒。於此住念非不住念者，謂審觀想尋生時，具念正知；審觀想尋住時，具念正知；審觀想尋滅盡沒時，具念正知，是名修。」



# 俱舍論頌疏講記 卷二九

〔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）



## 分別定品第八之二

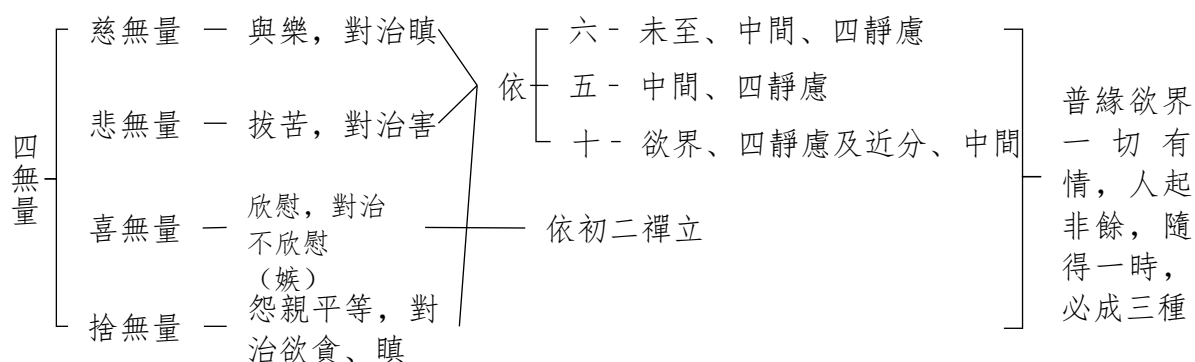
從此第二，明能依功德。就中六：一、明四無量，二、明八解脫，三、明八勝處，四、明十遍處，五、明得依身，六、明起定緣。且第一明四無量者，論云：如是已說所依止定，當辨依定所生功德，諸功德中，先辨無量。頌曰：

無量有四種 對治瞋等故 慈悲無瞋性 喜捨無貪  
此行相如次 與樂及拔苦 欣慰有情等 緣欲界有情  
喜初二靜慮 餘六或五十 不能斷諸惑 人起定成三

「從此第二，明能依功德」，前面講的是所依的定，現在要講依在定上的功德，能依的功德。「就中六：一、明四無量，二、明八解脫，三、明八勝處，四、明十遍處，五、明得依身，六、明起定緣」，一共分六大科，先看第一科。

「且第一明四無量者，論云：如是已說所依止定」，所依的定已經講了，「當辨依定所生功德」，定裏能產生很多功德，能夠依這些定的功德是什麼呢？

【表八－八：四無量】



「諸功德中，先辨無量」，先說四無量。《五字真言》我們天天都要念，「愿諸衆生永具安樂及安樂因，愿諸衆生永離衆苦及衆苦因，愿諸衆生永具無苦之樂我心怡悅，於諸衆生遠離貪瞋之心住平等捨」，這就是四無量。很多人希望開講《五字真言》。《五字真言》是從五論裏收進來的，「十地頌」是《現觀》裏的，「二十空頌」是《入中論》裏的，這都不太好懂。

「無量有四種，對治瞋等故」，無量有四個，慈、悲、喜、捨，都是對治用的。「慈悲無瞋性」，慈無量、悲無量，以無瞋爲性。「喜喜」，喜以喜爲性。捨以無貪爲性。

「此行相如次」，它們的行相挨着次第：慈無量心是與樂，悲無量是拔苦，喜無量是欣慰，捨無量是有情等。這個等不是很多很多有情，而是有情平等。「緣欲界有情」，因爲色界、無色界沒有苦，不用拔苦，所以緣欲界的有情。

「喜初二靜慮，餘六或五十」，喜無量依初禪、二禪，其餘三個無量（慈、悲、捨），依六個地，未到、中間、四靜慮都可以。喜無量決定是依初二靜慮，因為初靜慮、二靜慮有喜。

釋曰：初句總標，次一句顯唯有四，次兩句出體，次三句明行相，次一句明所緣，次兩句明所依地，次一句明不斷惑，次一句明處及成。無量有四種者，一慈，二悲，三喜，四捨。言無量者，無量有情為所緣故，引無量福故，感無量果故。

「釋曰：初句總標」，四無量有四個，總標。「次一句顯唯有四」，為什麼無量只有四個？因為它對治的是四個東西。「次兩句出體」，四無量的體。它們的行相如何？它們所緣的是什麼境？四無量依什麼定？「不能斷諸惑，人起定成三」，它們不斷煩惱，只是把煩惱壓下去；什麼地方的人能起，怎麼樣成就。

「無量有四種」，所說的無量是定的功德，有四種無量，就是慈悲喜捨。捨，捨有受捨，如苦樂憂喜捨五個受中的捨；還有行捨，行蘊裏邊的相應心所法裏邊一個捨心所；這裏是無量捨，四無量裏邊有一個捨。

「言無量者，無量有情為所緣故」，為什麼叫四無量？它所緣的境是無量的有情，「引無量福故」，所感的果也是無量；因為境是無量，從緣那個境產生的福報，等流果也是無量。無量的福是等流果，無量的果是異熟果，都是無量，所以叫四無量。

問：此何緣唯有四種？答：頌言對治瞋等故等取害等三障故也，此有四障，一瞋，二害，三不欣慰，四欲貪瞋，對治此四多行障故，建立慈等。

「問：此何緣唯有四種」，為什麼只有四個呢？

「答：頌言對治瞋等故」，因為這四個無量是能對治的法門。「此有四障」，一個是「瞋」；一個是「害」；一個是「不欣慰」，不欣悅是以妒忌為體的。妒忌是人家有好的事情不高興，這樣的人很多。人家有好的事情，應當起隨喜心。因為人都有妒忌心，所以要修喜無量；四是「欲貪瞋」，是捨無量對治的。因為有欲的貪、欲的瞋，對親的要接近，對怨家要遠離、消滅等，不能平等。如果要怨親平等，不能生欲貪，不能生欲瞋。貪三界都有，瞋決定是欲界的，因為四無量是緣欲界的，所以這裏指的是欲界的貪瞋。

「對治此四多行障故，建立慈等」，這四個是經常出現的障。有些不是「多行障」，不必那麼嚴重地對治。多行障每一個人都有，而且經常會發生，所以要修四無量來對治它們。我們學法，總是要對照自己的心裏，不要去看人家的過失，儘是照人家，不好！看看自己的心裏，有沒有妒忌心？有沒有害的心？有沒有欲貪瞋的心？儘量觀察自己，把煩惱息下去，這是修行。經常看人家，說人家的不好，搞矛



盾等等，這是修煩惱。同樣一個鏡子，對自己照是修行，對人家照就是修煩惱，感的果也不一樣。

慈悲無瞋性，喜捨無貪者，出體也。慈悲二種，無瞋爲體。若依論主，慈用無瞋，悲是不害也，喜即喜受，捨即無貪，此慈悲等，若並眷屬，五蘊爲體。

「慈悲無瞋性，喜捨無貪」，慈無量、悲無量兩種，無瞋爲體。這是有部的說法，慈、悲兩個無量心，都是無瞋，沒有瞋心纔有慈，沒有瞋心纔能悲。如果對人有瞋心，這個人受苦會認爲他是「該受」，起不了悲。

「若依論主，慈用無瞋，悲是不害」，假使根據世親菩薩的意思，慈是無瞋與樂，你要給他快樂，首先是没有瞋心，有瞋心不會給他快樂。悲是拔苦，是不害，不去迫害他，不去惱害他，這是悲。他認爲這兩個行相不一樣。

「喜即喜受」，喜無量體是喜受。「捨即無貪」，捨是無貪。「此慈悲等，若並眷屬，五蘊爲體」，慈悲喜捨的體，一個是無瞋，一個是不害，一個是喜受，一個是無貪，都是心所法。但是它們的眷屬，相應俱有法，加一起是五蘊爲體。定共戒是色蘊，相應的心王心所，受蘊、想蘊、行蘊，心王是識蘊，所以五個蘊都有。

問：若捨無貪性，如何能治瞋？答：此所治瞋，貪所引故。若依論主，捨用無貪、無瞋二法爲體。

「問：若捨無貪性，如何能治瞋」，假使說捨無量心是無貪，我們對有情有怨有親，親家是起貪心，以無貪對治。但是怨家本來就對他有瞋恨心，無貪來對治瞋，這兩個不相干的，怎麼對治？

「答：此所治瞋，貪所引故」，這個瞋還是貪引起的。前面講「隨眠品」的時候，貪瞋癡慢疑，貪、貪瞋、貪癡、貪慢、貪疑，一切煩惱都從貪引起的。瞋也是貪引起的。大家也可以體會，怨家往往是親家造成的，當好得不得了的時候，一個意見不對，就成怨家。因爲一向都互相隨順，碰到一件事情不隨順，那就氣得不得了，甚至於動刀的也有，所以怨親都是無常的。這個所治的瞋是貪所引故。

「若依論主，捨用無貪、無瞋二法爲體」，依世親論主的看法，一個是無貪，一個是無瞋，以這兩個法爲體，對怨家是無瞋，對親家是無貪，這是怨親平等。

與樂及拔苦，欣慰有情等者，明行相也。與樂是慈，拔苦是悲，欣慰是喜，有情等是捨，謂怨親平等，捨怨捨親，名爲捨也。願諸有情，得如是樂，如是思惟，入慈等至。願諸有情，離如是苦，如是思惟，入悲等至。諸有情類，得樂離苦，豈不快哉，如是思惟，入喜等至。諸有情類，平等平等，無有怨親，如是思惟，入捨等至。

「與樂及拔苦，欣慰有情等」，慈無量心行相是與樂。「與樂是慈」，一切有情要給他快樂，父母對孩子總是千方百計地給他吃、給他穿、逗他歡喜，這是與樂。「拔苦是悲」，有苦把它拔除，一點小苦都要把它拔掉，這是悲。「欣慰是喜」，他有好的事情，心裏高興，這是喜。「有情等」，有情平等是捨，這是四個無量心的行相。什麼叫「有情等」？「怨親平等，捨怨捨親」，捨怨，怨家不要記，親也不要執著，這叫捨。

「願諸有情，得如是樂，如是思惟，入慈等至」，這是說修慈等至的加行。他希望一切有情都得這樣的快樂，發這個願心，這樣思惟之後，入慈心定。我們天天念四無量就是發願，「願諸衆生永具安樂及安樂因」，將來入慈無量心的定就是這個願發起來的。天天念誦就天天在發願，念誦的每一個內容都是精髓，都包含着很大的修行在裏邊。《五字真言》沒有一個字不是寶貝。「願諸有情，離如是苦，如是思惟，入悲等至」，愿有情離苦，這是修悲等至的加行。

「諸有情類，得樂離苦，豈不快哉」，一切有情得到快樂，離開一切苦，這個是很值得高興的事情，心裏很舒服，這樣思惟進入喜等至、喜無量。人家得了快樂，人家離了苦，我高興，這是喜無量。這個很重要。現在一般的人都會有妒忌心，自己問問自己，人家得了好處，你是怎麼樣對待的？假使你很高興，高興得不得了，好像自己得到一樣，那纔是真正隨喜。恐怕一般不會。比如說傳法，某人傳了法，自己沒有傳到，氣得不得了，妒忌，不但妒忌，甚至於把上面的人都恨起來。這個心要不得，造罪。如何對治？起喜無量心。

「諸有情類，平等平等，無有怨親，如是思惟，入捨等至」，一切有情平等平等，沒有怨親，這樣思惟能夠生捨無量。捨無量是修菩提心的基礎，修行次第講菩提心的時候，要先修捨無量。

緣欲界有情者，明所緣境，此四無量，普緣欲界一切有情。不緣上界者，謂能治彼瞋等障故，上界無瞋等，故不緣上界也。

「此四無量，普緣欲界一切有情。不緣上界」，四無量心緣的境是欲界的有情，因為對治的是瞋等障，上界沒有瞋，也沒有欲貪，所以不緣上界。

喜初二靜慮，餘六或五十者，明依地也。喜無量，唯依初二禪立。餘六者，謂餘三無量，依六地也，謂四靜慮、未至、中間。或五者，或有師說，唯依五地，除未至地，謂修無量是容預位，已離欲者方能修故，故除未至。或有欲令此四無量通依十地，謂欲界、四根本禪，及四禪近分，並中間，此意欲令定、不定地，根本、加行，皆無量攝，故通十地。

初二靜慮有喜，喜無量依初、二靜慮來修。喜無量，欣喜當然就有喜受，所以一定是初禪、二禪。初禪離生喜樂，二禪定生喜樂，與喜相應。三禪以上沒有喜，所以不修喜無量。其餘三個無量依六地：未至、中間、四靜慮；或者說只有五個地，

未到地定除掉，未到地定還是近分定，修無量要容預位，要比較緩的修，正在斷煩惱的時候，沒有功夫修無量，把未到地定除掉是五地。「已離欲者方能修故，故除未至」，一方面是容預位，一方面修無量要在解脫道，正在離欲沒有功夫修，所以把未到地定除掉。

「或有欲令此四無量通依十地」，也有一種說法，四無量十個地都能修，欲界、四根本、四禪的近分、中間定都能修，把定、不定地、加行、根本都算進去了，真正的四無量成就，是要得定的。當然開始的時候，要以聞思來修，欲界能修它的加行，把修擴大之後，欲界可以算進去，所以，也可以說十個地方都能修。

不能斷諸惑者，此四無量，不能斷惑，謂有三義：一、謂有漏根本靜慮攝故前文已釋根本不斷惑耳也；第二勝解作意相應起故，斷惑要須真實作意，此既勝解，故不能斷；三、遍緣一切有情境故，斷惑要須緣法作意，此緣有情，故不斷惑。前文說此治四障者，約加行位，制伏瞋等，或此能令斷已更遠，故前說此能治四障，若依根本，四種無量，實不斷惑。

「不能斷諸惑」，這四無量能不能斷煩惱？「此四無量，不能斷惑」，不能斷惑，只能把煩惱壓下去。為什麼不能斷？有三個原因。

第一，「謂有漏根本靜慮攝故」，它是有漏的根本定。有漏定在近分定纔斷煩惱，到根本定是解脫道不是無間道，不能斷煩惱，已經斷掉，所以說，既然依根本定修的，不能斷煩惱。

第二，「勝解作意相應起故，斷惑要須真實作意，此既勝解，故不能斷」，勝解作意相應，你起的心是要他得樂，要他離苦，這是主觀的想象，並沒有使他真正地得到樂，得到拔苦。修四無量，重點是對治自己的障，瞋心大的修慈無量；害心重的，修悲無量；嫉妒心厲害的，修喜無量；對怨家、親家放不下的，修捨無量，這是對治自己內心的障的。

至於外界，雖然是緣欲界的一切有情，他們能不能真正得益呢？只是一個良好的願望而已，主要是對治自己，不像大悲心。悲無量跟大悲的差別，大悲決定能起作用，決定能使對方真的拔苦，而悲無量是起這個願望，能不能拔苦不一定。當然，他跟你相應，你的力量加持他，也有拔苦的作用，如果不相應，拔苦的能力是微小的，畢竟是一個願望而已。「勝解作意」，跟前面修不淨觀一樣的，勝解作意，不是真實作意，不能斷惑。

第三，「遍緣一切有情境故」，這跟不淨觀有相像之處，也是緣有情的。「斷惑要須緣法作意」，斷惑要緣法，十六行相都是緣法的共相，如果緣一個一個的有情，這不是斷惑的境。「此緣有情，故不斷惑」，這四個無量都是緣欲界的一切有情，所以不是斷惑的。

雖然不斷惑，但能制伏煩惱。四無量雖然斷的力量沒有，但是制伏的力量，不使煩惱發出來的力量極大，所以一般都要修四無量。我們的儀軌，大家都看到，歸依發心之後，就是四無量，四無量的重要性也就可以知道。

「前文說此治四障者，約加行位，制伏瞋等，或此能令斷已更遠，故前說此能治四障」，既然不斷惑，怎麼對治瞋、害、不欣慰、欲貪瞋四個障？「約加行位」，加行的時候能夠制伏。「或此能令已斷更遠」，或者使本來已經斷掉的，更遠一點，不會發起來，還是有作用。「故前說此能治四障」，所以前面說能對治四個障。

「若依根本，四種無量，實不斷惑」，從根本上說，四無量的本身並不斷惑，但是它的加行能斷惑，所以作用還是很大。

問：初習業位，云何修慈等？答：謂先思惟，自所受樂，便作此念，願諸有情，一切等受如是快樂。若彼本來，煩惱增盛，不能如是平等運心，應於有情，分爲三品，所謂親友、處中、怨仇。親復分三，謂上、中、下，上親友者，謂生法身；中親友者，謂財法交；下親友者，謂唯財交。處中爲一。怨復分三，上怨仇者，謂奪名譽、命及親友；中怨仇者，謂奪己身命緣資具；下怨仇者，謂奪親友命緣資具。總成七品。

問：初習業位，云何修慈等，修慈無量，「等」字攝悲、喜、捨，這些剛開始的時候怎麼修？「答：謂先思惟，自所受樂，便作此念，願諸有情，一切等受如是快樂。若彼本來，煩惱增盛，不能如是平等運心，應於有情，分爲三品」，這是修四無量中慈無量的一個方法。假使你自己受到什麼快樂，那你就起這個念頭，希望這個樂，一切有情同樣地能受到；假使這個人他本來煩惱是蠻盛的，對一切有情的平等心起不來，要做三品的想。

「應於有情，分爲三品」，把有情分爲三類，一類是親的，一類是中等的，一類是怨仇的。一般的人，想要使親友也同樣享受到一切樂，這個心容易起來。比如父母對孩子，自己吃好東西，總要省一點下來給孩子吃，這是慈的心。對中品的人，不一定，跟自己不相干的人，給也好，不給也好，無所謂，或者給差一點的東西。對怨家，不但是不給，還希望他受得再苦一點。這個心就不平等，你這樣有三品怨親，想讓一切有情同等地受到自己這樣的快樂，這個心生不起來。要修平等心，先把有情分三品。三品裏邊再分，親裏邊分上親、中親、下親三品，怨裏邊也分上、中、下三品，處中不要再分，就一品。

這裏上品的親，「謂生法身」，一般說父母生的是這個血肉的身，而能夠傳你法身的，是最重的親，我們的和尚、親教師、剃度師等等，這是恩最大的。能夠生養我們的，當然也算一個包在裏邊的，但重點還是法身爲主。中親友，「謂財法交」，財法交，財上有往來的，法上有往來的，這樣的親友是中等的，這裏都是以佛法爲重的。下親友，「唯財交」，只有財產上的經濟往來，他經濟上幫助你，或者什麼，法上沒有什麼的，這是下等的親，總算也是親。

處中，一品。中等的那類，本來跟你不相干的，既不怨又不親，不用分三品。

怨家也分三品。上怨仇，最厲害的怨仇，「謂奪名譽、命及親友」，不但把你的名譽奪掉、破壞，掃你的面子，把你的命也去掉，甚至把你的親友也奪掉，就像以前抄家一樣，把你財產充公，要斷你的命，這樣是最上等的怨仇。中怨仇，「謂奪己身命緣資具」，他只是奪自己的命緣資具，養身的生命財產這些東西。「下怨仇者，謂奪親友命緣資具」，奪走親友的生命，或者他的養身資具。你親友的命，或者財產被掠奪，對你來說是下等的仇。

分別品已，先於上親，發起真誠與樂勝解。此願成已，於中、下親，亦漸次修如是勝解。於親三品，得平等已，次於處中，下、中、上怨，亦漸次修如是勝解。由數習力，能於上怨，起與樂願，與上親等。修此勝解，既得無退，次於所緣，漸修令廣，謂漸運想，思惟一邑、一國、一方、一切世界，與樂遍滿，是為修習，慈無量成。

「分別品已，先於上親，發起真誠與樂勝解」，把這七品分好之後，對上品親，要他也享受跟自己一樣所享受的快樂，這是真誠的心，不是假情假意的。

「願諸有情永具安樂及安樂因」，嘴裏念得很好聽，做就做不到，假情假意。有些人念儀軌一天四座不斷，念得很勤，人家有點小事情要他幫忙，沒時間。在佛面前說，「要幫助衆生，要利益衆生」，真正利益衆生的事情來了，一點也不做。反過來，有的人一天到晚做利益衆生的事情，經也不念，又不對！利益衆生，沒有學沒有修，沒有本錢。自己還沒有跳出三界火宅，只憑世間上一點點力量去利益衆生，永具安樂及安樂因，最大的安樂是涅槃的安樂，你怎麼使他得到？最苦的苦因，無間地獄的苦，沒有學修，你怎麼把它除掉？所以，這兩方面要統一起來，不能偏於一邊。這兩種如何平均？這是菩薩戒裏的內容，以後有機會學習一下。

對上品的親起真誠的意樂，當然很容易。意樂勝解，勝解心是決定的心，真正的，不是假的，一定要把一切樂給他，如果真正碰到事情就給。要發這個勝解心，真正意樂心。「此願成已」，這個願修成功（上品容易）。「於中下親，亦漸次修」，修中品的親，自己的財法之交，在世間上說也是最好的好朋友，那也要把一切安樂施給他。

中品親修好了之後，修下品親。下品親是財交，總算也有點好處的，他經濟上幫助你的，你也要使他一切安樂，這些都還好修。

「於親三品，得平等已」，把最大的安樂都平等地給，上中下三品一樣的都是與樂。這個修比較容易。「次於處中」，對處中的，不相干的人，要真誠的意樂、真正的勝解，把快樂布施他，這個就難一點，但是不頂難。最後，是上、中、下怨。處中不相干的修成功之後，修下怨，對你的親友有仇的那些人，你要把一切安樂布施給他，這個不太容易。中、上的怨更難，下、中、上的怨漸次修，這樣如果都修成，慈無量就成功了。

「由數習力，能於上怨，起與樂願，與上親等。修此勝解，既得無退，次於所緣，漸修令廣，謂漸運想，思惟一邑、一國、一方、一切世界，與樂遍滿，是為修習，慈無量成」。上品的怨修成之後，這樣的勝解，還需要數習力經常修。開始不習慣，修不起來，怨家是怨家，親家是親家，一定要經常修，經常修改變我們的習慣。我們的思想都是習慣養成的，本來哪有思想？都是因緣和合的，小時候的家庭環境，社會信仰的一些東西，學校裏學的一些知識，湊攏來，再加過去前輩子帶來的那些，善根也好，煩惱也好，纔成了現在的思想，如果換個環境思想還會改變。過去無始以來，貪瞋癡、怨親分明的思想，經常修四無量會改變的，要數習修。

這裏要特別強調，數習修，經常修。要麼不修，要修最起碼是十萬。十萬，二十萬，三十萬，一百萬，歸依修十萬還容易，磕大頭磕一百萬，那是很艱苦的，很吃力。年輕身體好的還感覺不到，但一天磕上幾百，甚至上千，恐怕也相當吃力；要是年紀大一點，身體差的，更吃不消。發願磕十萬，已經不容易，要磕一百萬，甚至於不止，那更不容易！

以前成都佛教會的會長永光法師，曾經跟海公上師一起求學，他發了一個大願，要磕一百萬大頭。從進藏之後開始磕，回來又磕，最後這輩子磕完一百萬。他的行持，我們平時也看不出什麼，但是圓寂的時候，他的弟子親自告訴我，火化以後，去撿舍利，第一次撿了半天，撿不到。第二次再去撿，撿了很小的一顆綠顏色的舍利。把它放在兩千倍的顯微鏡下一看，裏邊有一棵大樹，樹下一個老和尚，跏趺而坐。他生前是修綠度母的，所以得了綠舍利。他也歡喜坐禪，所以坐在大樹下，都是有因果聯繫的。他的功德一般人看不出來，我問一個最親近他的侍者師，也是我們學生，寶光寺的，他說永光法師平時愛坐，綠度母是經常修的，一百萬大禮拜是磕滿的，他的功德是這樣子。燒到一個舍利不簡單，它裏邊還有一棵大樹，有一個老和尚。舍利不是馬馬虎虎可以得來的，不是裝裝樣子能做出來的。

要把上親跟上怨，兩個修得一樣，一定要數習力，經常修。量變能導引質變，質上要變化，沒有數量的變化是不行的，所以要數習數習。《五字真言》我們今天念，明天念，後天念，一天念兩遍，三遍，數習力。沒有數習力，改變不了你的習氣，也改變不了思想。連念都嫌煩，那菩薩道的無量難行苦行，你怎麼修呢？那些現代的大德們，虛雲老和尚也好，廣欽老和尚也好，弘一大師也好，都修過苦行的，沒有苦行，不會出什麼成績，要想舒舒服服地成佛，那很困難。

這樣經過數習以後，能夠產生一個奇迹，上怨跟上親可以拉平，一樣起與樂的願，這就靠修。上親跟上怨拉平，道理是很簡單，如果不修，拉不平的，只有天天去修，修是很簡單，就是那麼想想想！但是想到後來會平的，這是數習力的關係。不要看輕重複做事情的作用。「南無觀世音菩薩」，一整天地念，念阿彌陀佛一天念十萬，這樣子念幹啥？念了有好處！念得越多，質量就會改變。

「修此勝解，既得無退」，勝解心修到不退之後，怨親的人數畢竟有限，要把所緣的人、有情，擴大。「次於所緣，漸修令廣」，這跟不淨觀的修法差不多，先

修自己，再修人家，再擴大到一個房間，一個村子，一個鎮，一個縣，乃至一個國家，擴大擴大，一直到哪裏？東方所有的地方，西方，南方，四維上下，一切世界遍滿，「與樂遍滿」，所有一切欲界的有情，都給他與樂的心，充滿十方世界。「是爲修習，慈無量成」，這樣子，慈無量心修成。

修悲法者，謂觀有情，沒衆苦海，便願令彼，皆得解脫。

「修悲法者，謂觀有情，沒衆苦海」，修悲無量的方法，觀一切有情，在苦海裏邊，頭出頭沒漂浮，苦得很，「便願令彼，皆得解脫」，發一個願使他離開一切的苦。

修喜法者，謂想有情，得樂離苦，便深喜慰，實爲樂哉。

「修喜法者，謂想有情，得樂離苦，便深喜慰，實爲樂哉」，修喜無量，看到衆生離開苦，得了安樂，自己深深地高興、欣慰的這個心。這個欣喜心，往往是父母親對孩子纔起，世間上的人對別人很不容易生起，一般是人家比我差纔高興。凡夫說話總是圍繞着自己，我怎麼樣怎麼樣能幹，我比人家高。你們仔細去聽聽，照照鏡子，平時自己說話，思想裏邊有沒有突出我的這個心思。圍繞着自己說話的目的是啥呢？突出自己，我比你們好，這個心就是我執產生的。我執是每個人無始以來就有的，佛教修的恰恰是破我。破我談何容易？平時我執的苗子一露出來，趕緊把它砍掉，不給它擴大，把它縮成小小的，制伏它，慢慢把它的根子去掉，這就是修行。

在《戒定慧基本三學》的「禪定品」後邊，有三十八恃<sup>①</sup>，都是我執的表現。末那識把阿賴耶識執爲我，產生我慢、我愛、我癡，我執這個東西，自己是覺不到的。怎樣纔能看到自己的我執在起作用呢？從這三十八個地方去找，一找就找出來了。這個三十八恃要會用，對我們修行的人大有幫助，不會用，就像最好的藥方在不懂的病人面前一樣，起不了作用。

修捨，最初從處中起，漸次乃至，能於上親，起平等心，與處中等。

「修捨，最初從處中起」，修捨，從處中的人先修，對那些與我不相干的人很容易起捨心，「漸次乃至，能於上親，起平等心，與處中等」，從處中的修起，再怨家放下，最後對親家也要不起貪，都是平等捨心，跟處中的人一模一樣，這是捨無量修成功。這個也不容易！爲什麼呢？因爲有我執，我的分別心在作怪，跟我要好的，我總要使他得好處，跟我不好的總是懷恨在心。如果無我就無所謂親怨，本

<sup>①</sup> 恃相卅八法：恃我慢憍勝，無明顛倒始，煩惱諸行生，內慧行自照。初段有十法，恃生恃種性，特色恃財富，恃貴恃尊勝，恃豪族無病，恃年壯命壯，皆屬生身執，不可依作依。次段十二法，恃工巧多聞，辯才得利養，得恭敬尊重，恃備足師範，恃徒衆黨侶，恃長宿恃力，皆從我所生。後段十六法，恃神足禪定，恃無求知足，獨處阿練若，恃乞食糞掃，離荒食一受，恃冢間露處，樹下常端坐，隨坐但三衣（增），如是十六法，皆三學杜多，佛讚勝功德，不恃則爲妙，內慧行之基。（《基本三學》第三〇九頁）

來就平等了。但無我不會憑空跳出來，還是要從這地方下手，慢慢纔達到無我的境界。

人起定成三者，此四無量，人起非餘。隨得一時，必成三種。

「人起定成三者」，哪些有情能起四無量？「此四無量，人起非餘」，四無量心只有人能修。人身難得，很多的法都要依人身修，沒有人身修不起。「非餘」，其他的是不能修的。「隨得一時，必成三種」，四無量，只要成就一個，其他三個都會來。這也好懂，四無量都是破我的，如果根本的核心得到了，其他的都會起來。但喜無量一定要初二禪纔能成就，雖然說，得一必得餘，這是得它的那個體，而真正的作用，喜無量一定是初二禪得的。

從此第二，明八解脫。論云：已辨無量，次辨解脫。頌曰：

解脫有八種 前三無貪性 二二一一定 四無色定善  
滅受想解脫 微微無間生 由自地淨心 及下無漏出  
三境欲可見 四境類品道 自上苦集滅 非擇滅虛空

〔表八－九：八解脫〕

八解脫	內有色想觀外色解脫：謂於內身有色想貪，為除此貪，觀外不淨青瘀等色，令貪不起，故名解脫			依初二靜慮起	唯依欲界可見色處為境，初二境可憎，第三境可愛。無貪為體若并助伴，皆五蘊性	
	內無色想觀外色解脫：謂於內身無色想貪，雖已除貪，為堅牢故，觀外不淨青瘀等色，令貪不起，名為解脫					
	淨解脫身作證具足住：謂觀淨色，令貪不起，名淨解脫。觀淨色者，顯觀轉勝。此淨解脫，身中證得，名身作證。具足圓滿得住此定，名具足住			唯依第四靜慮起，離八災患，心澄淨故		
	空無邊處解脫					
	識無邊處解脫	各能棄捨下地貪故，名為解脫。以善定為體	各緣自地上地苦集滅諦，及緣九地類智品道為所緣境。亦緣自地上地苦集諦上非擇滅，及緣九地類智品上非擇滅，及與虛空，為所緣境			
	無所有處解脫					
	非想非非想處解脫					
	滅受想定解脫身作證具足住：謂棄背受等，名為解脫。有釋厭背受想，有解厭背一切有所緣心，有釋解脫定障，故名解脫。微微心（有漏心）後，此定現前，入滅盡定。出滅定心，或起有頂淨心，或起下無所有處無漏心。依有頂定起，依欲色身，初人中起					



「從此第二，明八解脫」，八種解脫，這也是定的功德。解脫，是解脫煩惱。「論云：已辨無量，次辨解脫」，無量已經講好，經上有八解脫，什麼叫解脫<sup>①</sup>？「頌曰：解脫有八種」，解脫有八種，「前三無貪性」，前面三個解脫是無貪爲性。「二二一一定」，第一個二是開頭的兩個解脫，第二個二，它依的是初禪、二禪。「一一定」，第三個解脫，一個地，只能依第四禪。「四無色定善」，接下來的四個解脫是善的四無色定。最後第八個解脫是「滅受想解脫」，滅受想解脫，「微微無間生」，從微微心，最微細的心，有頂的那個心生。因爲滅盡定是沒有心的，而要從一個活生生的心、一刻不停的心，馬上進入滅受想定也不可能，要把它滅滅，滅得微而又微，跟沒有差不多，然後纔進入滅受想定。「由自地淨心，及下無漏出」，滅盡定是有漏的，他要出這個定，「由自地淨心」，善的有漏心，或者下無漏出，因爲有頂沒有無漏心，要從無漏心出定，要修下邊無所有處的無漏心，可以出滅盡定。「三境欲可見，四境類品道，自上苦集滅，非擇滅虛空」，這是緣的境。

釋曰：初句總標，次兩句別明前三解脫，第四句別明次四解脫，第二行頌，別明第八解脫，後一頌，總明所緣。

「釋曰：初句總標」，解脫有八個，總標。「次兩句別明前三解脫」，下邊兩句是分別地說，「前三無貪性，二二一一定」，是前面三個解脫。第四句，「四無色定善」，這是指第四到第七個解脫。「第二行頌，別明第八解脫」，即「滅受想解脫，微微無間生，由自地淨心，及下無漏出」，這是講第八個解脫，滅受想解脫。後一頌，「三境欲可見」等四句，總明所緣的境。

解脫有八種者，一、內有色想觀外色解脫，謂於內身有色想貪，爲除此貪，觀外不淨，青瘀等色，令貪不起，故名解脫。第二、內無色想觀外色解脫，謂於內身無色想貪，雖已除貪，爲堅牢故，觀外不淨，青瘀等色，令貪不起，名爲解脫。第三、淨解脫身作證具足住，謂觀淨色，令貪不起，名淨解脫。觀淨色者，顯觀轉勝，此淨解脫，身中證得，名身作證；具足圓滿，得住此定，名具足住。

「解脫有八種者」，總標，哪八個？

第一，「內有色想觀外色解脫，謂於內身有色想貪」，對自己的貪還沒有除掉的，叫內有色想，「觀外色解脫」，爲了除這個色想，觀外邊的不淨，「青瘀等色」，就是修不淨觀。要除掉自己內心有色的貪心，怎麼除？看外邊的屍體，看着屍體，「膀脹青瘀壞」，慢慢地腫起來，慢慢地顏色變化，慢慢地發青，慢慢地一塊一塊的污血生起來，這個屍體看了之後，對着自己身體想想，將來也是這麼一回

<sup>①</sup> 《大毗婆沙論》卷八四：「問：何故名解脫，解脫是何義？答：棄背義是解脫義。問：若棄背故名解脫者，何等解脫，棄背何心？答：初二解脫棄背色貪心，第三解脫棄背不淨觀心，四無色處解脫，各自棄背次下地心，想受滅解脫棄背一切有所緣心，故棄背義是解脫義。」

事情，那貪心會除下去。「觀外不淨，青瘀等色，令貪不起，故名解脫」，觀外面不淨的色，使貪心不起，叫解脫。這是第一種解脫。

第二，「內無色想觀外色解脫，謂於內身無色想貪」，已經除掉貪，解脫了。「爲堅牢故，觀外不淨青瘀等色，令貪不起，名爲解脫」，更進一層，內心除掉貪之後，爲了更堅決地除掉貪心，再觀一觀不淨。因爲我們的煩惱習氣太重，如果纔除掉就不管了，那是不鞏固的。就像吃藥一樣，病雖然好了，還要吃點藥鞏固一下。這也一樣，還要再觀外不淨青瘀等色，令貪不起，這是第二個解脫。

第三，「淨解脫身作證具足住，謂觀淨色」，淨解脫，通過觀外邊的不淨，已經把內心的貪心除掉，觀淨色還會不會起貪呢？「謂觀淨色，令貪不起」，觀淨色貪也不起，這纔稀奇，叫淨解脫。佛法裏邊就有這種方法，但是，沒到水平的人不能修。「名淨解脫」，前面兩個解脫，靠觀外色的不淨，已經使貪心不起，現在不用不淨觀，而是觀它的淨色，也能使貪不起來，那纔自在。這個要求是高的，如果沒有前面兩個解脫的基礎，不能修。「謂觀淨色，令貪不起，名淨解脫。觀淨色者，顯觀轉勝」，觀淨色也能使貪心不起，表示這個觀已經轉爲更勝，超過前面的層次。「此淨解脫，身中證得，名身作證；具足圓滿，得住此定，名具足住」，觀淨色，貪不起，是淨解脫。現在觀的力量殊勝，觀淨色可以不起貪。這個淨解脫，在身中作證，叫身作證。具足圓滿地住，圓滿地具足，住在這個定裏邊，叫具足住。觀身圓滿，再也不起貪心，叫身作證具足住。

四無色定，爲次四解脫。此四解脫，各能棄捨下地貪故，名爲解脫。  
第八滅受想定解脫身作證具足住，棄背受等，名爲解脫。

第四、第五、第六、第七，「四無色定，爲次四解脫」，四無色定，空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處。「此四解脫，各能棄捨下地貪故」，這四個無色定，都是棄掉下邊的貪，空無邊處棄掉四禪的貪，識無邊處棄掉空無邊處的貪，無所有處去掉識無邊處的貪，非想非非想處除掉無所有處的貪。總的來說，解脫都是除貪，貪心除了叫解脫。解脫有八種，因爲貪有多種。

第八種，「滅受想定解脫身作證具足住，棄背受等，名爲解脫」，滅受想定是無心定。在「根品」講不相應行的時候，滅受想定講得很多。滅受想定，把受想都滅掉，心王、心所都滅完。這樣棄捨受等心王、心所，叫解脫。能緣的心都沒有了，就是無心定。

依婆沙論，此云解脫者，謂棄背義也。

「依婆沙論，此云解脫者，謂棄背義也」，根據《大毗婆沙論》，所謂解脫，就是背棄、離開，反其道而行之。如果是貪，就把貪對治掉，不貪。

前三無貪性者，初三解脫，無貪爲體，近治貪故。三中初二，不淨相轉，作青瘀等諸行相故。第三解脫，清淨相轉，作淨光鮮行相轉故。此三助伴，皆五蘊性。

「前三無貪性」，前面三個解脫以無貪爲性。「初三解脫，無貪爲體，近治貪故」，正是對治貪的。「三中初二，不淨相轉，作青瘀等諸行相故」，這三個解脫的頭兩個修不淨相，青瘀等想，用不淨想來除貪。《三歸依觀》有些人傳過，「膀脹青瘀壞，血塗膿爛蛆」九想觀，這跟《俱舍》的內容也是相配的。我們這個道場要求學修一致，這也是學習阿底峽尊者，「說修一致殊勝阿底峽」。用不淨的青瘀等想來除貪，需要串習，再再地修習。也像練兵打仗，不練的兵去打，肯定打敗仗。白骨觀如果僅僅是懂了，不修不練，碰到境還是沒有力量。別輕視老修行呆呆地坐着觀想，不修是沒有作用的。

「第三解脫，清淨相轉，作淨光鮮行相轉故」，第三種解脫，清淨相轉，對最好的行相轉也不起貪心，這個困難！

「此三助伴，皆五蘊性」，以無貪爲性，無貪是心所法，心所法不能是孤立的，必定有心王。大地法十個，一切心都有，無貪是善法，大善地法也都會有。連它的助伴一起算起來，五蘊都有，色蘊是定共戒。

二二一一定者，謂二二定，一一定也。上二謂初二解脫，下二謂初二靜慮，以初二解脫，依初二靜慮起，名二二定也。一一定者，一謂第三解脫，此一解脫，唯依第四禪起，名一一定也。以第四禪，離八災患，心澄淨故，有淨解脫。

「二二一一定者，謂二二定，一一定也」，第一個二是初二解脫，第一個、第二個解脫。第二個二是二定，依初靜慮、二靜慮。「以初二解脫，依初二靜慮起」，開頭兩個解脫依初二禪起，所以叫二二定。

「一謂第三解脫，此一解脫，唯依第四禪起，名一一定也。以第四禪，離八災患，心澄淨故，有淨解脫」，第三個解脫，只能依第四禪，不能依前三禪。第四禪離開了八個災患，心最澄淨，好像密室裏的燈一樣，一動也不動。修淨解脫的人，起碼要得第四禪。有的人連初禪都沒有，就想修淨解脫，怎麼修呢？看到那個境來了，就昏掉了，還解脫什麼？不如遠離一點，保險些。有的人來不及就要修最高的法，高的法不是隨便哪個人都能修的，要有一定能力的人纔能修。下邊的基礎沒有，共同道都沒有熟，一開始就拿高法，你不粉身碎骨，哪個粉身碎骨？但現在的人偏偏都是這樣子的。

四無色定善者，四無色解脫，以善定爲體，非無記染，非解脫故，亦非散善，性微劣故，無色散善者，如命終心也。

「四無色定善」，還有四個解脫，就是四無色定。四無色解脫，依善的定為體。「非無記染」，不是無記的，也不是染污的。「非解脫故」，無記的、染污的不能解脫。「亦非散善」，散心的善力量太弱，也不能解脫。所以要真正得到好處，非定不可。一切佛教的功德，都從定中來的，大家對定的功夫要重視。但是，定要從戒下手，不能憑空而來。「無色散善者」，無色界是入定的。已經命終的那個心，不是定心，是散心。這個心不能修八解脫。四無色解脫要把命終的散心除開。染污的、無記的，那更要除開。

滅受想解脫，微微無間生者，滅定解脫，有解厭背受想，有釋厭背一切有所緣心，有釋解脫定障，故名解脫。微微心後，此定現前，入滅定心，總有三種：一者想心，二者微細心，三者微微心。前對想心，已名微細，此更微細，故名微微。從微微心，入滅盡定。

「滅受想解脫，微微無間生」，這是最後第八解脫。「滅定解脫，有解厭背受想，有釋厭背一切有所緣心」，滅受想定的解脫，有幾個解釋。

有的人說因為受、想兩個心所最不好，所以要把它們去掉。前面講過，受、想兩個法立兩個蘊，因為這兩個法特別厲害。流轉生死，起煩惱，都是這兩個東西來的，把這兩個除掉，可以解脫很多的苦惱，所以厭背受想。

有的說，「厭背一切有所緣心」，把所有的心都去掉。這兩個其實是一致的，重點也是厭背受、想，把一切有所緣的心都要滅掉，受想纔滅得掉。因為受、想是大地法，一切心都有它。這兩個解釋本身是一致的。

「有釋解脫定障」，也有的說，滅受想定，是解脫定障的。定裏邊的障是不染無知，不屬於煩惱的。因為他對修定的自在沒有，你要解脫定障，要修滅受想定，這個叫解脫。

怎麼修呢？「微微心後，此定現前，入滅定心」，依有頂的定起，入滅定心。「總有三種」，要入滅盡定，入滅盡定之前有三種心。「一者想心」，一開始是粗的心，想心；二者是「微細心」，心把它慢慢地細下去，微細；最後再細下去，「微微心」，道有沒有、若有若無的那個心，微微心。「前對想心，已名微細」，第二個心相對有想心來說，已經是微細，這微微心比微細心還要微細。「從微微心」，心幾乎停下來了，纔能入滅盡定，如果心跳得很厲害，一下子怎麼入滅盡定呢？微微心之後，纔能入滅盡定。

大家念《五字真言》，快要到念咒的時候，「三門清淨心」，它就是把你的心穩下來，這個調是一層一層地穩下來，不要很着急地念「三門清淨心」，否則你怎麼觀想？我們以前教過，這個調要把心一層一層地沉下去，把粗心細點下去，這倒還不是微微心，然後再觀念咒，這樣觀想纔有點氣味。真正要入定，那談何容易？

由自地淨心，及下無漏出者，明出滅定心也。出滅定心，或起有頂淨心，或起下無所有處無漏心，如是入心，唯是有漏，通從有漏無漏心出。

「由自地淨心，及下無漏出」，從入滅盡定的心轉過來，出滅盡定。「出滅定心，或起有頂淨心」，自地是有頂。入滅盡定從有頂的地可以入，它是有漏法，有頂的心是微微心。出定，可以從有頂的淨心、善心出，有頂沒有無漏心。或者，從下邊無所有處的無漏定的心，出滅盡定也可以。

「如是入心，唯是有漏」，入滅盡定的心決定是有漏的，因為是從有頂的定進入，有頂的定是有漏的，而且是很細很細的心，微微心。「通從有漏無漏心出」，但是出定的心，有漏也可以，無漏也可以。假使是有漏心出定，是以有頂的淨心出定；假使是無漏心出定，是從無所有處的無漏定的心出來。

入滅盡定的心決定是有漏，出滅盡定的心可以有漏，也可以無漏。什麼原因呢？因為你要入定，先要緣那個滅盡定，那個心決定是有漏的，滅盡定是有漏的。出定，不緣這個定了，要做其他事情，有漏心、無漏心都能出定。

三境欲可見者，初三解脫，唯以欲界色處為境，有差別者，初二境可憎，第三境可愛。四境類品道，自上苦集滅者，四無色解脫，各緣自地上地苦集滅諦，及緣九地類智品道，為所緣境。非擇滅虛空者，無色解脫，亦緣自地上地苦集滅諦上非擇滅，及緣九地類智品上非擇滅，及與虛空，為所緣境。

「三境欲可見者」，前面三個解脫，以欲界的色處為境。欲可見，眼睛能見的都是色法。「有差別者，初二境可憎，第三境可愛」，初二解脫緣的是可憎的境，不好看的、討厭的境，第三個解脫緣的是可愛的、鮮淨的境，因為它們的層次不同。

這裏附帶一個問題，觀的是欲界的色，那怎麼能除色界的貪呢？初二禪的心也有色界的貪心在裏邊，現在觀的是欲界的色，厭除也是對欲界色的貪，色界的貪怎麼除呢？欲界的貪對治掉了，色界的貪並不是正對治。但是，欲界色的貪除掉之後，也可以使色界的貪遠離，因為它們有連帶關係，一個除掉之後，另一個的心暫時也起不來，色界的貪也可以除掉。都是眼睛所對的色境，有共同之處。

「四境類品道，自上苦集滅」，第四、第五、第六、第七，這四個無色解脫，各緣自地、上地的苦集滅，「及緣九地類智品道，為所緣境」，無色界的善定可以緣上、緣自，不緣下。這是有漏定，緣自地上地的苦集滅。無色界，因為下地比他差，他已經離開下地，不緣下地的苦集滅，自地的沒有離開，可以緣，上地的也沒離開，可以緣。如果是無漏道，能緣九地，可以緣類智品道。前面講過，法智品道六地，類智品道九地，九地是未到、中間、四根本、三無色。所以，四無色解脫是無漏的話，九地的類智品道都能緣。法智是緣欲界的，因為無色界不緣欲界，故法智品不能緣。「非擇滅虛空者，無色解脫，亦緣自地上地苦集滅諦上非擇滅，及緣九地類智品上非擇滅，及與虛空，為所緣境」，這是四無色解脫的所緣境。四無色解

脫不但緣自地、上地的苦集滅，也緣自地上地苦集的非擇滅。無漏法不能擇滅，可以非擇滅。所以，九地類智品上的非擇滅也可以緣，還有虛空無爲也能緣。

問：第三靜慮，寧無解脫？答：第三定中，無眼識所引顯色貪故，又自地妙樂所動亂故，故無解脫。

「問：第三靜慮，寧無解脫」，爲什麼第三靜慮沒有解脫呢？初二靜慮是初二解脫，第四靜慮是第三解脫，後邊四個解脫是四個無色定，最後滅盡定是依有頂定起的。爲什麼第三靜慮沒有解脫？

「答：第三定中，無眼識所引顯色貪故，又自地妙樂所動亂故，故無解脫」，第三靜慮裏邊，眼睛所生的色（顯色）貪沒有，第三靜慮無尋無伺地，眼識不起，所以沒有眼識所引起的貪。第三禪的樂是三界最大的樂。雖然是樂，對修善品來說，你要解脫，這個樂把你吸住，所以沒有解脫。

問：行者何緣，修淨解脫？答：爲欲令欣，修淨解脫，前不淨觀，令心沉戚，今修淨觀，策發令欣。或爲審知，自堪能故，謂前所修，不淨解脫，爲成不成，若觀淨相，煩惱不起，彼方成故。

「問：行者何緣，修淨解脫」，爲什麼修行的人要修淨解脫呢？「爲欲令欣，修淨解脫」，這是第三解脫的。心裏的煩惱貪已經息下去了，還要把它引起來，再把它息下，這樣修淨解脫幹什麼呢？第一個原因，把心舉起來。「令心沉戚」，初二解脫修不淨觀，討厭的東西，心沉下去，沒有勁了，要修淨解脫把它提起來。

「今修淨觀，策發令欣」，現在淨解脫把它策發一下，把它舉起來，這是一個原因。

第二個原因，「或爲審知，自堪能故，謂前所修不淨解脫，爲成不成，若觀淨相，煩惱不起，彼方成故」，看看自己的力量大小如何。前面初二解脫修不淨觀，用不淨的法把自己的煩惱、貪心息下去，現在反過來，用淨的相來觀一觀，試試看貪心是不是真的沒有？這就是檢查你煩惱還有沒有。淨觀一現前，你煩惱會不會起來？所謂鉞鉤把你鉤出來，也就是看看你淨相現前煩惱還有沒有。如果還有，馬上鉤了把它斷掉，如果沒有就可以了，淨解脫。看你前面修的不淨解脫到底成就不成就。因爲很多的時候，老修行的煩惱是沉下去了，好像是没有了。就像在水底下邊不動的魚，你以爲水裏沒有魚，用魚鉤子鉤點東西放在那裏看看，魚看到有東西來，它貪心又出來了，一動起來你就能把它抓住。所以它還躲在裏邊，你以爲没有了。就是鉤這個，你表面看看沒煩惱，但實際是還沒有斷呢！把它鉤出來。所以這個對那些一天到晚在煩惱裏，本來已經夠嗆的人，你再去鉤它，那不得了，下地獄去了。這只是看自己能力有沒有到家，試驗試驗的，不是真的叫你一天到晚去觀淨相。觀淨相煩惱不起，那就成功了，這是考驗自己。現在你們不要去考驗自己，還是不淨觀多修習，這個考驗不得的。

問：何故經中第三、第八解脫，得身證名，非餘六耶？答：以於八中，此二勝故，二界邊故，得身證名。第三解脫，唯取淨相，令惑不起，名為殊勝；第八解脫，以無心故，名為殊勝。第三解脫，有色界邊，第八解脫，在無色界邊。

「問：何故經中第三、第八解脫，得身證名」，解脫裏邊，第三個、第八個解脫是身作證，其他的都不是。什麼原因？「答：以於八中，此二勝故」，八個解脫裏邊，這兩個特別殊勝，這是第一個原因。第二個原因，「二界邊故」，第四禪的第三解脫，是色界的邊；滅受想解脫，有頂，是無色界的邊，是兩界的邊，所以得身證名。因為殊勝、界邊這兩個原因，所以叫身證。

「第三解脫，唯取淨相，令惑不起，名為殊勝」，先觀不淨相，煩惱不起，固然很好，但觀淨的煩惱也不起，這纔殊勝。所以第三解脫特別殊勝。第八解脫，「以無心故，名為殊勝」，前面的一切觀想，都是有心的，而第八個解脫，心都沒有了，比前面要殊勝。因為這兩個殊勝，所以叫身作證。第三個解脫，第四靜慮，是色界的邊；第八個解脫，有頂的定，是無色界的邊。所以以這兩個原因，一個是界的邊，一個是殊勝，這兩個解脫叫身作證。

《光記》裏邊有另外一種解釋<sup>①</sup>，第三解脫，「初於身色，以勝解力，取清淨相，後漸遣除，解脫成滿，緣身解脫此為究竟，故偏於此立身證名」，緣身上的色法觀想，開始是不淨觀，滅貪，後來第三解脫，由清淨相來除貪，等到淨解脫的時候，緣身的解脫，以第三解脫為到究竟。所以，這個身的解脫，叫身證。滅盡定心沒有了，只是依身證到的，叫身證。「就勝故然，理實皆爾」，這是從殊勝方面說，把它們兩個立身證。這是《光記》裏邊又一個理由，做個參考。

從此第三，明八勝處。論云：已辨解脫，次辨勝處。頌曰：  
勝處有八種 二如初解脫 次二如第二 後四如第三

<sup>①</sup> 《光記》卷二九：「有說第三，初於身色，以勝解力，取清淨相，後漸遣除，解脫成滿，緣身解脫此為究竟，故偏於此立身證名。滅盡無心唯依身住，故亦於彼立身證名。就勝故然，理實皆爾。」

【表八 - 一〇：八勝處】

八勝處	{	內有色想觀外色少 - 緣一身名所緣少	{	依地、自性，如初解脫。解脫取總相不淨，此能別觀，多少自在也
		內有色想觀外色多 - 緣多身名所緣多		
		內無色想觀外色少 - 緣一身名所緣少	{	依地、自性，如第二解脫。解脫取總相不淨，不能別觀，此能別觀，多少自在也
		內無色想觀外色多 - 緣多身名所緣多		
	{	內無色想觀外青	{	依地、自性，如第三解脫。第三解脫，總相取淨，不能別觀，此能別觀。如青勝處，觀外青色，轉變自在，使少為多，使多為少，於所見青相，不起法執法愛
		內無色想觀外黃		
		內無色想觀外赤		
		內無色想觀外白		

「從此第三，明八勝處。論云：已辨解脫，次辨勝處」，這個境不能把你捆住，就是解脫。勝處是更進一層，不但捆不住你，還要把它降伏。解脫是因，勝處是果。有解脫這個因，纔能達到勝處，沒有解脫，根本勝不過那個境。先不要被境所捆縛，然後力量再進一層，把這個境降伏，勝處。「頌曰：勝處有八種」，勝處也有八個，「二如初解脫」，前兩個勝處，跟初解脫一樣。「次二如第二」，第三、第四個勝處，跟第二解脫一樣。「後四如第三」，後面四個勝處跟第三解脫一樣，換句話說，把前面三個解脫擴大，成了八個。

釋曰：勝處有八種：一、內有色想觀外色少；二、內有色想觀外色多；三、內無色想觀外色少；四、內無色想觀外色多；內無色想觀外青、黃、赤、白，為四勝處，足前成八。八中初二，如初解脫，次二如第二解脫，後四如第三解脫。前修解脫，唯能棄背貪心，不能制境。後修勝處，能制所緣，隨所樂觀，惑終不起，能制伏境，心勝境處，故名勝處。

「釋曰：勝處有八種，一、內有色想觀外色少；二、內有色想觀外色多」，前面解脫是內有色想觀外色，現在勝處是觀色多色少。把第一解脫分成兩個，一個多，一個少。觀都是這樣子，開始的時候，只能從少的觀起，然後慢慢再觀多。像不淨觀一樣，開始觀的時候，觀一節一節骨頭，然後觀自己一身，再慢慢擴大，到兩個，三個，一房一村，乃至一國，四海之內。這裏第一，觀外色少。第二，觀外色多。第三，內無色想觀外色少。第四，內無色想觀外色多。然後，「內無色想觀外青、黃、赤、白，為四勝處，足前成八」，下邊四個勝處，觀它的青、黃、赤、白。前面是多少多少，後面是具體的，青的、黃的、赤的、白的。八解脫的第三個解脫是內無色想觀外淨色，現在，淨色的青、黃、赤、白具體地拿出來觀，分成四個勝處。一共是八個勝處。



「八中初二，如初解脫」，八個裏邊初二，開頭兩個，是第一個解脫。內有色想觀外色，一個多、一個少，分爲兩個。「次二」，第三、第四個勝處是第二解脫，內無色想觀外色，又分多、少兩個。後四個勝處，如第三解脫。「前修解脫，唯能棄背貪心，不能制境」，前面修八個解脫，只是把貪心捨棄，但不能把這個境降伏。「後修勝處，能制所緣」，後來再修勝處，能夠制伏所緣的境。「隨所樂觀，惑終不起」，隨你怎麼觀，煩惱不會起。「能制伏境，心勝境處，故名勝處」，能夠把境降伏，心的力量能超過境的處，把這些境打敗，降伏那個處，叫勝處。

釋迦太子在菩提樹下成道之前，魔的三個女兒來擾，但是太子不動心，他有八解脫的功德，也有八勝處的功德，把她們變成三個很醜的野獸，好像是一個狗、一個狐、一個蛇，結果她們被弄得很慚愧，爬回去。什麼叫勝處？能降伏所緣的境，使它隨心轉，不受境的牽制。能夠把境隨心所轉，變成與心相應的，勝處能夠隨心所轉。

有本書上提到，一位阿羅漢，一個很厲害的魔女來擾亂他，他入定，不動心，但是他還不能把魔女降伏，不能把她變成其他的東西，這是勝處的功德還沒有。

對於觀行，龍樹菩薩說<sup>①</sup>：「學觀之始，畏心難攝，不取多境。」開始修觀的時候，心要攝持，這個很難攝持，所以不能多觀，要從少的觀起。

如果只是不被境捆綁，這是解脫的功能；如果能隨心所轉，那就是勝處。這些都是很高的境界，是我們要努力的願境。修行不要害怕，只要用功下去，這些方法哪一天能夠修了，煩惱這些東西都能降伏。

從此第四，明十遍處。論云：已辨勝處，次辨遍處。頌曰：  
遍處有十種 八如淨解脫 後二淨無色 緣自地四蘊

<sup>①</sup> 《大乘義章》卷十三：「於外色中始觀一身以爲不淨，名外觀少，何故不多？龍樹釋言：學觀之始，畏心難攝，不敢多觀，譬如鹿遊未調，不可遠放。」

【表八 - 一一：十遍處】

十遍處	青色遍一切處	前八遍處，如淨解脫。謂八自性，皆是無貪，若並助伴，皆五蘊性。依第四靜慮，唯依欲界身起。唯緣欲界可見色處，身念住俱。有說唯緣他相續，有說通緣自他相續	一切皆與世俗智俱，唯與捨根相應，皆唯非學非無學
	黃色遍一切處		
	赤色遍一切處		
	白色遍一切處		
	地大遍一切處		
	水大遍一切處		
	火大遍一切處		
	青大遍一切處		
	空無盡遍一切處	善無色爲自性。通依三界身起，各緣自地四蘊爲境，法念住俱，俱緣自他相續	
	識無盡遍一切處		

「從此第四，明十遍處。論云：已辨勝處，次辨遍處」，勝處已經能觀多、觀少，但没有遍一切，十遍處把它再擴大到一切處。十遍處是跟着八勝處來的。這三個的次第是：最初是八解脫，八勝處是中間，真正成就是十遍處。

「頌云：遍處有十種，八如淨解脫，後二淨無色，緣自地四蘊」，遍處有十個，前面八個跟淨解脫一樣。最後是兩個無色定，一共是十個。

釋曰：遍處有十，謂周遍觀地、水、火、風、青、黃、赤、白，及空與識二無邊處，於一切處，周遍觀察，無有間隙，故名遍處。

「釋曰：遍處有十，謂周遍觀地、水、火、風、青、黃、赤、白，及空與識二無邊處」，觀地、水、火、風、青、黃、赤、白，遍一切處，最後兩個無色定，空遍一切處，識遍一切處，這就是十個遍處。「於一切處，周遍觀察，無有間隙，故名遍處」，什麼叫遍處？在一切處周遍地觀察，遍一切地方，沒有一點間隙，全部充滿，這叫遍處。

十中前八，如淨解脫，謂八自性，皆是無貪，若並助伴，皆五蘊性，依第四靜慮，緣欲可見色。

「十中前八，如淨解脫，謂八自性，皆是無貪」，十個遍處的前面八個跟淨解脫一樣。淨解脫是觀外淨色，沒有分具體的顏色，這裏把一種一種顏色分出來，青黃赤白是能依的色，所依的是地水火風，也把它觀出來。能依是所依來的，再觀地水火風。這八個遍處，以無貪為自性，這是從第三個淨解脫來的。

「若並助伴，皆五蘊性」，無貪是一個心所法，心所法不孤起，一定有跟它相應的心王、心所，俱有的四相生住異滅，還有得，這些都叫助伴。假使把助伴全部加進去，五蘊都有。其中，定共戒是色蘊，想心所、受心所，是受想兩蘊，其他的心所法、不相應行、生住異滅是行蘊，加上心王是識蘊，五蘊都有。

十遍處一定要依第四靜慮修。靜慮是止觀均等，超過無色定，超過近分定。靜慮裏邊最殊勝的是第四靜慮，殊勝的定都是依第四靜慮來修的。

「緣欲可見色」，緣欲界的可以見的色。色法包括眼耳鼻舌身，色聲香味觸，無表色。眼耳鼻舌身的淨色根，肉眼見不到，聲香味觸也見不到，無表色更見不到。只有一個色法是可見色，是眼的對象。

這裏有一個問題，青黃赤白是可見色，地水火風是觸處，是身的對象，怎麼是可見色呢？這裏緣的是假的地水火風，「地謂顯形色，隨世想立名」，寄託在假地水火風裏邊，是真的地水火風，觀的時候，用假的地水火風把它引出來。就像觀空一樣，空性本來沒有樣子，也沒有顏色，但是觀空性一般都用青色，遍法界的青色，來作空觀的入門。地水火風也是一樣，真的地水火風是身的對象，不好觀，以假的地水火風作個入門。因為假的地水火風都是顯形色，是可以見的。

後二遍處，如次空識，二善無色，為其自性，各緣自地，四蘊為境。

「後二遍處，如次空識，二善無色，為其自性」，「後二」挨着次第是空無邊處、識無邊處，這是無色界的兩個定。善無色，有漏的善，「後二淨無色」，淨是有漏善，它的自性是空無邊處、識無邊處。「各緣自地，四蘊為境」，各緣自地的四個蘊，無色界沒有色蘊，只有受想行識四蘊。

應知此中，修觀行者，從諸解脫，入諸勝處，從諸勝處，入諸遍處，以後後起勝前前故。謂修解脫，但於所緣，總取淨相，未能分別青、黃、赤、白，後四勝處，雖能分別青、黃、赤、白，而未能作無邊行相。前四遍處，謂觀青等，一一無邊，復思青等，為何所依，知依大種，故次觀地等，一一無邊；復思此所覺色，由何廣大，知由虛空，故次觀空無邊處；復思此能覺，誰為所依，知依廣識，故觀識無邊處，此所依識，無別所依，故別更不修上為遍處。

「應知此中，修觀行者，從諸解脫，入諸勝處，從諸勝處，入諸遍處，以後後起勝前前故」，把解脫、勝處、遍處三個的關係連貫起來，修觀行的次第，是先從八解脫，然後進入八勝處，再從八勝處，進入十遍處。「以後後起勝前前故」，後後的比前面的勝，遍處勝於勝處，勝處又勝於解脫。

「但於所緣，總取淨相，未能分別青、黃、赤、白，後四勝處，雖能分別青、黃、赤、白，而未能作無邊行相。前四遍處，謂觀青等，一一無邊，復思青等，為何所依」，第三淨解脫，於所緣的境，只取淨相，沒有分別青的、黃的、赤的、白

的。到四勝處的時候，青黃赤白拿出來了，但是没有遍一切處。最後到十遍處，把青黃赤白觀了之後，還要觀它無邊行相遍一切處。這是後後勝前前的行相。

「前四遍處」，十遍處裏邊，前面四個遍處觀青黃赤白遍一切處，「一一無邊」。然後觀青黃赤白所造色依的能造色，「知依大種故，次觀地等，一一無邊」，觀地水火風，一一遍虛空。

「復思此所覺色，由何廣大」，再進一步思惟，我們所觀的色，不管能造也好，所造也好，為什麼能夠遍一切處的能觀呢？「知由虛空」，因為有虛空容納，可以遍一切處，所以再把色捨掉，觀空，「故次觀空無邊處」，觀空無邊處。

再進一層，「復思此能覺，誰為所依，知依廣識」，這個空依什麼來的？依能覺的心。這個心就是識，依無邊的識。「故觀識無邊處」，再進一步觀識無邊處。

「此所依識，無別所依」，十個遍處到此為止。到最後的識無邊處，無所依，到此為止。「故別更不修上為遍處」，所以在識無邊處之上，再沒有遍處了。

這裏把《法蘊足論》十遍處的修法補充一下。十遍處怎麼修呢？先是把心收攏來，觀自己身，在自己身上稍稍取一個青的顏色，然後把這個青顏色觀得極清楚，好像鏡子裏照出的東西那樣清楚。觀出之後，慢慢擴大，擴大到整個世界都是青顏色，這叫青一切處，青遍處。黃赤白也一樣。再觀自己身上的地相，先觀少的，然後擴大，擴大到無邊的地。水火風也是一樣，這個觀了青黃赤白、地水火風之後，又觀到色都有過失，一切色法都是可破壞的，色法是一切災患依住的地方。把色去掉，觀一切空。觀空怎麼觀？先觀自己的鼻子、喉嚨、口等等小的空隙處，然後擴大、擴大，一直到遍法界，整個都是空，叫空無邊處。空還是有所緣，是我們所緣的境，再想這個空是所緣的，也不要它，只留一個能緣的識，反過來觀緣空的識，先是觀緣一個空的識，然後把它擴大擴大到無邊，遍一切處。

從此第五，明得依身。論云：此解脫等三門功德，為由何得？一問。依何身起？二問。頌曰：

滅定如先辨 餘皆通二得 無色依三界 餘唯人趣起

釋曰：滅定解脫，根品已釋，餘解脫等，通由二得。若曾修者，由離染得，未曾習者，由加行得。四無色解脫，空識二遍處，一一通依三界身起，餘唯人起，由教力故，異生及聖，皆能現起。

「從此第五，明得依身」，依什麼身來得？「此解脫等三門功德」，解脫、勝處、遍處，三門功德，「為由何得」，怎樣得到？

「頌曰：滅定如先辨，餘皆通二得，無色依三界，餘唯人趣起」，「根品」講過，滅盡定，阿羅漢是加行得，佛是離染得。佛把最後的煩惱障、所知障，諸冥、一切種冥除盡之後，一切染污離開了，一切功德自然起來。而其他的聖者，阿羅漢、聲聞、緣覺都要加行得。因為滅盡定不經過努力是起不來的，一定要加功用行，一般都是加行得。只有佛萬德具備，離染之後自然會得。「餘皆通二得」，其餘的加

行得、離染得都有。「若曾修者，由離染得，未曾習者，由加行得」，除了滅盡定這個解脫之外，其他的功德，兩種得都有。假使以前修過的，離染得，煩惱斷掉之後，過去的功德自然顯出來，假使過去沒有修過，那得從頭起修，加行得。所以佛教裏邊沒有便宜可以撿。有些人突然開悟，或者什麼功能顯出來，那是以前修過的。如果以前沒有修過，還得從頭開始加功用行之後，慢慢得到。

四無色解脫，跟空識兩遍處，「一一通依三界身起，餘唯人起」，四個無色解脫是空無邊、識無邊、無所有處、非想非非想處，跟空識二遍處，三界的身都能修，欲界、色界、無色界都能修。其餘的三解脫、八勝處等，只有人間能生起來。「由教力故」，因為空無邊處、識無邊處，通世間法，通有漏定，沒有佛出世也可以修，所以三界的人都能修，但是這個三解脫、八勝處等等，要有佛的教纔能夠修，在人間有佛的教，不在人間沒有佛的教化，你没學就起不來，所以只有人能起。「異生及聖，皆能現起」，這是有漏的功德，只要聽了佛的教，得了禪定之後，凡夫、聖者都能現起八勝處、八解脫等等的功德。所以異生也能得到。

滅盡定最初的得一定是人間。滅盡定一定要佛教，不像四禪八定，有有漏定，世間道也能修。因為要有佛先教，佛的教授在人間，沒有佛教，滅盡定修不來的。如果已經修到，後來失去，生到色界去了，色界也可以再起滅盡定，再修起來是可以的。第一次起，決定是人間。

從此第六，明起定緣。論曰：諸有生在色無色界，起靜慮、無色，由何等別緣？頌曰：

二界由因業 能起無色定 色界起靜慮 亦由法爾力

釋曰：生上二界，總由三緣：一由因力，謂於先時，近及數習，為起因故；二由業力，謂先曾造感上地生順後受業，彼業異熟將起現前，勢力能令進起彼定；三法爾力，謂器世間將欲壞時，下地有情，法爾能起上地靜慮。生上二界，起無色定，由因業力，非法爾力，無雲等天，無災壞故。生在色界，起靜慮時，由上二緣，及法爾力。若生欲界，起上定時，於前三緣，更加教力。

「從此第六，明起定緣。論云：諸有生在色無色界，起靜慮、無色，由何等別緣」，生在人間，有佛的教，生在色界、無色界，他要起靜慮、無色定，有什麼其他的因緣呢？

「二界由因業，能起無色定，色界起靜慮，亦由法爾力」，色界、無色界，要生起定，有兩個因緣，一個是因，一個是業。由因的力量能生起，由業的力量也能生起。色界起的是靜慮，除因力、業力之外，還有一個法爾力。法爾，自然他會生到上的靜慮去。

「釋曰：生上二界，總由三緣」，生到上兩界的有情，要起定，總有三個緣。生無色定是兩個緣，生色界的靜慮是三個緣，人間加一個，佛教的力量。生上兩界，

色、無色定都包在一起，總的來說三個緣。「一由因力，謂於先時，近及數習，爲起因故」，第一個是因力。「近」是近修，是前一輩子修起的。生起定的因，他過去修過那個定，這一輩子數習，經常在修的，以這樣爲因，可以生起這個定。

「二由業力，謂先曾造感上地生順後受業，彼業異熟將起現前，勢力能令進起彼定」，過去造了順後受業（順後受業不是第二輩受），他已經生到色界來，生到色界之後，定力退失，由於以前順後受業的力量成熟，他能再得到定。

「三法爾力」，法爾如此的力量，「謂器世間將要壞時，下地有情，法爾能起上地靜慮」，器世間要壞的時候，下地的有情自然有這個能力，能夠生起上定。先是欲界，地獄的有情，有的是業滿了上去，有的業還沒有滿的，寄生他方世界。地獄的有情空了之後，地獄的火就燒。餓鬼也一樣，有情都沒有了再火燒。畜生趣跟人間是在一起的。畜生的業報也分滿與不滿，如果没有滿的，去他方世界。人間有一個人得了初禪，他就讚歎初禪，勸大家修，大家都很歡喜地照他學，都生到初禪天去，人間空了，人間的火就燒起來了。這樣一層層上去，一直到第三禪天，三禪是風災。第四禪不動，沒有災的。這是法爾力。

「生上二界，起無色定，有因業力，非法爾力」，生到上兩界的人，要起無色定，只有因力跟業力，没有法爾力。「無雲等天，無災患故」，因爲生到上邊，無雲天是第四禪以上，没有災的，所以起無色定，没有法爾力。因爲下邊要起火，或者起水，或者起風，所以欲界要生到初禪，初禪生二禪，二禪生三禪，三禪生四禪。第四禪以上是没有災的，所以起無色定，兩個因素，一個是因力，一個是業力。

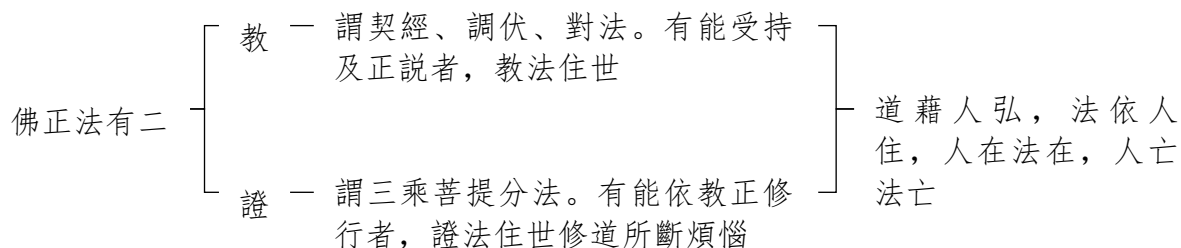
「生在色界，起靜慮時，由上二緣，及法爾力」，在色界的人，要起靜慮的時候，它有三個緣：因力、業力、法爾力。因爲色界天要壞的，在初禪要壞的時候，法爾生到二禪去，二禪要壞的時候，法爾生到三禪去，三禪要壞的時候，法爾生到四禪去，所以有法爾力。

假使生在欲界，「起上定時，於前三緣，更加教力」，欲界的人要起上面的定，起初禪、二禪、三禪，乃至無色定的話，他有因力、業力，法爾力，還要加一個教力。聽了佛的說教去修，也可以得到。因力跟業力的差別，因力是順生受業，前一輩子修過，或者這一輩子經常鍛煉。實際上，順生受業也是業，因爲它的力量對定來說是近的，所以叫因力。順後受業遠一點，擺在業力去了。

從此大文第二，明正法住世。若三分明義，已下是流通分。論云：前來分別種種法門，皆爲弘持世尊教法，何謂正法？一問。當住幾時？二問。頌曰：

佛正法有二 謂教證爲體 有持說行者 此便住世間

〔表八 - 一二：佛正法有二〕



「從此大文第二，明正法住世」，這裏講這麼多，就是要使正法住世。我們是修學大乘的佛法。現在很多的修行人，這一點好像是不大夠，即使他很用功，但是他的目的是自己了生死，沒有說「正法住世，廣度衆生」。單是自己了生死，不是大乘。正法久住纔是大乘，正法住世就是度衆生，有了正法，衆生纔得益！一定不能忘記，了生脫死，往生淨土之後，將來還要返到娑婆，廣度衆生。所謂真正的佛教，世親菩薩在《俱舍》裏講了那麼多，也指出了方向，是爲了正法久住。正法久住，自利利他都在裏邊。自己没有修持，没有自利，怎麼能把正法住世？正法住世之後，廣利一切衆生。所以比丘的真正責任，就是住持正法。佛早就說過的，比丘是佛的接班人，佛的子，佛的事業要比丘的僧團來負擔。佛的事業是什麼？廣度衆生，住持正法。住持正法是比丘天然的責任，不能逃避！

「若三分明義，已下是流通分」，第三分是流通分。「論云：前來分別種種法門，皆爲弘持世尊教法」，《俱舍論》前面講了那麼多的法門，六百個頌，都是爲了弘持世尊的教法，「序分」裏就講到這一點。

「何爲正法」，弘持世尊正法，什麼是正法呢？「當住幾時」，正法住世多長時間呢？「頌曰：佛正法有二，謂教證爲體，有持說行者，此便住世間」，佛的正法，簡單地說有兩個，教正法、證正法，教證爲體。我們往往是有偏的，有的是要求證，專門坐禪，有的只是學教。一般的佛學院是學教爲重點，證好像不是他們的事情；有些老修行，只要求證，教不想學。教證兩個是互相扶持的，没有教怎麼修證？没有證，教像在說空話，數他人寶，對自己没有受用。

釋曰：上兩句答初問，下兩句答第二問。正法有二，一教，二證。教謂契經、調伏、對法，證謂三乘菩提分法。有能受持及正說者，教法住世；有能依教正修行者，佛正證法，便住世間。

「釋曰：上兩句答初問，下兩句答第二問」，正法有兩個，一個是教，一個是證。所以，要正法住世，教證都要全，缺一不可。「教謂契經、調伏、對法」，經律論三藏全是教，不能偏於一邊。「證謂三乘菩提分法」，所謂證正法，三乘，聲、緣、菩薩，三乘的菩提分法，修行的那些方法。

「有能受持及正說者，教法住世」，教正法住世的行相是怎樣的呢？有能夠受持、正說的人。三藏十二部，有人能夠受持下來，没有錯誤。受持，不是拿着一本

書就算受持。以前，佛在世時，經不是寫下來的，比丘都是靠記憶，背下來的。所以海公上師強調要背，我們雖然也背，比起以前來，不曉得少了多少。只是一本經擺在那裏，如果哪天來個什麼運動給你抄掉，靠不住。一定要擺在自己心裏邊，纔是受持。佛的教法怎麼住世？不僅自己要受持，還要正說。自己能夠無誤受持；正說，沒有顛倒地說，如量地說，這是「教法住世」。有能夠受持、能夠正說的人，佛的教法住世。

佛的證法怎麼住世呢？「有能依教正修行者，佛正證法，便住世間」，有能夠依了佛的教法，真正如法修行的人，那麼佛的證法就住世了。

教證二法的關係，「依教正修行」，纔是證法住世，沒有教指導修行，就是盲修瞎練。所以，教證二法不能拆開，教是爲了修的，有了教纔能修，證法要住世，必依教而修。這兩方面，我們一定要記住！自己要受持，要爲人正說，這是比丘的責任，是我們現在應當做到的。比丘是人天師，要去弘揚法的，不管大弘小弘，都是要利益衆生，把你學的教要拿出來。當然，如果你爲了閉關，或者專門精進修的時候，一段時間裏邊可以杜絕一切，自己專門用功。但是用功的目的，還得要利益衆生，還得爲人正說，不能爲了貪點紅包，貪點恭敬利養。因爲衆生都在受苦，我們現在幸運能夠聽到佛法，也能夠在佛法裏邊出家、修行，那也要把這個利益布施給一切衆生，就是四無量。一切衆生來向我們問法的時候，都要起悲心，希望他們同樣得到我的利益，不但是得到我的利益，也希望一切衆生將來都得到以前的大德們，乃至佛一樣的好處。責任很大，事情也很多。對一切衆生，不能起不耐煩的心，而是要把自己所得的一切利樂，都供養對方。

也有些人很愛說，但亂說。人家不問也要說，拉住人家說，說的又不對，這個不好！沒有受持，不能正說，不要亂說。要自己有一定的基礎之後，再如法地說。前面「業品」講過，真正如法地說法，這個功德是大得不得了，這樣說法的人是福德田，你對他有損有益，現世都要受報。但是，如果你亂說，再加上有突出自己貶低人家，甚至謗法謗僧，你得下地獄了。爲避免亂說，就得自己好好學。所以，學法是爲了度衆生，也爲了自己修行。如果你學得不好，自己修不來，修錯了，出毛病；如果你學得不對頭，又跟人家亂說，把人家引上錯路，這個過失極大。我們要認真對待這些事情。

法是一定要學的，而且要認真學，不要馬馬虎虎，得了一點點似是而非的就滿足了，給人家亂說一通，這個絕對要避免。很多人好爲人師，自己沒有東西，不要亂教。如果你有東西，人家不想聽，也不要抓住人家去說。否則，好像把佛法當成賣不出去的貨一樣，到處兜售，做廣告。人家磕頭求，這樣誠心問你纔說。正法住世，要是依教而正修行的。你不學教，怎麼正修行呢？這兩個方面，一定要掌握好。因爲現在這樣的人太多了，教不學，什麼都不懂，自己閉關住山去了。盲修瞎練的後果是危險的。有一個很好的青年，長得也端正，那個時候我在四川要辦佛學院，也很希望他來考，結果他回他的廟裏去修禪了。爲了了生死，也是發心很好。他在



禪堂裏邊不倒單，每天一頓，很精進。這樣修了一段時間，他後來又來四川了。我發現他那個臉色不對。他告訴我，用了一段功之後，在一次禪坐時，很明確地感到一個東西從他頂上去了，從那以後發過三次神經病，住院，還沒有好透。這次他是找四川的什麼氣功師來治病的，還是執著氣功。見不正，所以邪的進去了。我介紹他見師父，請師父想辦法，不要找氣功師。後來沒有見過他，怎麼樣也就知道了。

還有我們以前一個侍者師告訴我，某某山上住茅棚的很多，有些人在那裏坐、坐、坐，坐得狂了，從這個山頭跑到那個山頭，跑來跑去大叫，這就是出毛病了，走火入魔。所以，盲修瞎練是相當危險的，一定要依教正修行，這纔是正法。

道藉人弘，法依人住，人在法在，人亡法亡。故世親云：故隨三人，住世時量，應知正法，住爾所時。聖教總言，唯住千載。有釋證法唯住千年，教法住時，復過於此。

「道藉人弘，法依人住，人在法在，人亡法亡。故世親云：故隨三人，住世時量，應知正法，住爾所時」，住持正法靠人！我們為什麼廟也不想修，什麼也不想搞，就是辦一個學校呢？是為了培養人才，真正的正法要靠人，道待人弘，沒有人弘，道是不會興起來的。儘管三藏十二部的經很全，《大藏經》有很多種，這個正教沒有人去說，怎麼能夠弘揚呢？圖書館裏邊《大藏經》很多，正法是不是就興起來呢？沒有。一定要人弘！你要真的如法地受持，還要依法修行，再為人正說，只要這樣的人有了，道就弘起來了。「法依人住」，有人弘法，法住，沒有人弘法，法就沒有了。所以，「人在法在，人亡法亡」，有人就有法，沒有人就沒有法。如法修行的、有修證的人住世，就有正法，這樣的人沒有了，正法也就沒有了。弘法，人的重要性是絕對的。寺廟蓋得再漂亮，不過是一個莊嚴的場所，真正的正法在人身上，所以強調比丘僧團的重要性。

這裏我們補充一點。比丘是正規的弘法人，居士是附帶的，外護。而末法的現象，是白衣說法，比丘在下邊做學生，這個現象現在已經看得到了，跟他磕頭的也有。這是正法不住世的表現。所以比丘僧一定要自己把法學好，弘持正法的事業纔擔負得起來。在家的人即使法學得很好，也有修證，只能是輔助作用。佛在世時，佛是主角，維摩詰大師只是配角，不能把維摩詰擺在中間。佛現出家相，三世諸佛都現出家相，真正弘持正法的事業，由出家人擔負。

為什麼要出家人擔負呢？出家人清淨，沒有在家的那些拖累。如果一個弘揚正法的，妻子兒女帶一大群去弘法，人家看看你這個跟自己差不多，那麼你弘的法已經打折扣了，即使弘的法很對、很好，人家的恭敬心就要差一點。如果是出家人，從小就出家的，從來不染污的，那人家對你自然有特別的恭敬心。所以，弘法最合適的人物是比丘僧。沙彌行不行？沙彌當然也是出家人，但他的戒學得還不夠，

三藏裏邊缺一藏。經律論三藏精通的，就是要比丘僧。但這個也不要太着急，受戒不能操之過急，年齡一定要夠，要如法地受。

法依人住，人在法在，人亡法亡，這個例子也很多。佛在世的時候，佛教盛得不得了，一切外道都降伏了。但是後來，大德凋零了，佛法就沒有了，於是婆羅門教又興起，外教也打進來。中國西藏的佛法，過去祖師發了願之後，五百幾十年非常之盛，現在，也有慢慢地走向衰退的現象。唐朝最盛的時候過去了，清末之後也出了不少的大德，印光法師、弘一大師、諦閑老法師，各宗派的都有，但是現在也幾乎沒有了，末法現象，是可悲的。要後繼有人，希望在座的要頂上去，不要馬馬虎虎自己混，混過去不負責任。

世親菩薩說：「故隨三人，住世時量，應知正法，住爾所時。」真正的正法到底能住多長時間呢？只要有三種人，一種是能受持正法的人，一種是能正說正法的，一種是能正修行的人。這三種人住在世間，他們住多少時候，正法就住多少時候，他們沒有了，正法也沒有了。所以說正法一千年，這是律藏裏說的一個大概數字，只要五比丘如法行羯磨，正法就住世。即使是在末法時期，如果有五個正規的清淨比丘，如法地在僧團裏邊作羯磨，這個地方就是正法住世的地方，所以正法住世在人，不在時間。祖師的時代，是明朝的永樂年間，也不是很早，但他發了大願，要正法住世五百年，他這個大願一發，人在法在，他教化了很多弟子，四眾弟子，結果中國西藏正法住世五百幾十年，這是個確確實實的證據！

一定要重視人！人到哪裏去培養呢？自己也是可以培養的。不要推到人家身上去，希望別人好好學將來成大法師來度你，大家都這麼想，誰來度呢？自己要把責任擔起來，自己要好好學修，將來要起這個作用，對自己要求要高一點，不要靠人家。

「聖教總言，唯住千載。有釋證法唯住千年，教法住時，復過於此」，聖教，佛的正法住一千年。正法一千年，像法一千年，末法一萬年，這是一般的說法。但這中間不是死板的。也有說正法住一千年，教法還可以長一點。

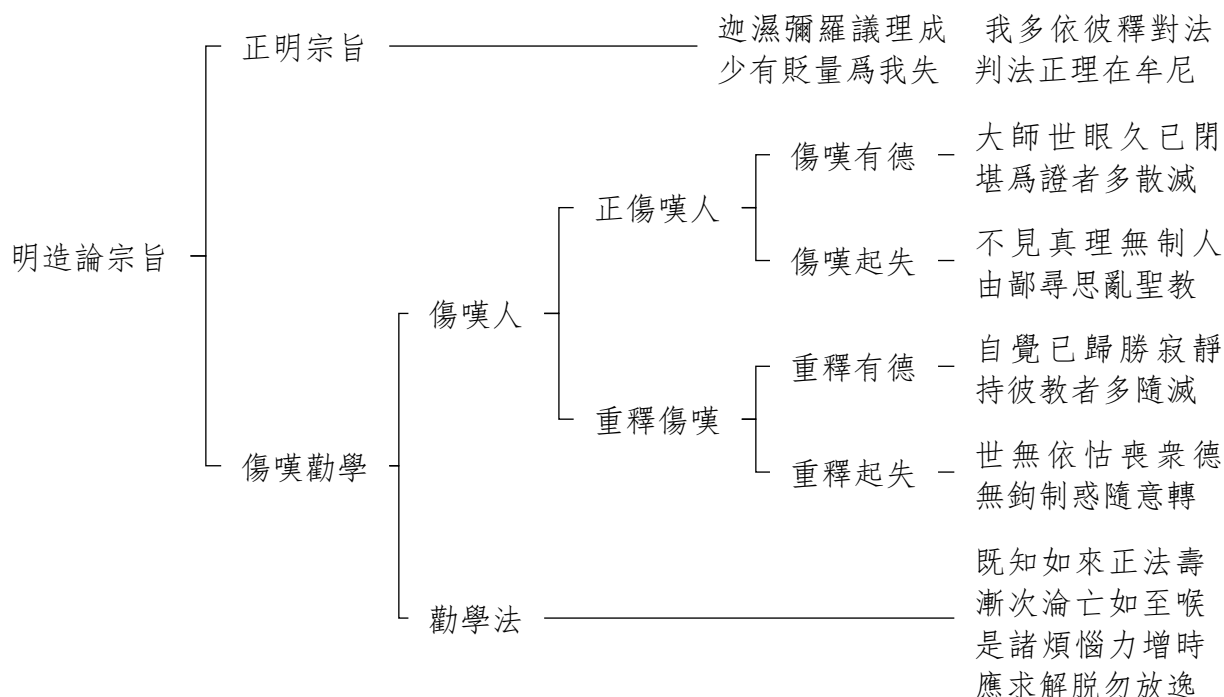
從此第三，明論宗旨。於中分二：一、正明宗旨，二、傷嘆勸學。且正明宗旨者，論云：此論依攝阿毗達磨，為依何理，釋對法耶？頌曰：

迦濕彌羅議理成 我多依彼釋對法

少有貶量為我失 判法正理在牟尼

釋曰：迦濕彌羅毗婆沙師，議阿毗達磨，理善成立，我多依彼，釋對法藏，少有貶量，為我過失，判法正理，唯在世尊及諸如來大聖弟子。

〔表八 - 一三：造論宗旨〕



「從此第三，明論宗旨」，世親菩薩作這本論的宗旨是什麼呢？「正明宗旨」，造論的目的。「傷嘆勸學」，在世親菩薩那個時候，佛法已經凋零，不如以前，所以世親菩薩也很感嘆。所以勸學，趕快地學，把這個缺補上，世親菩薩的目的在這裏。「且正明宗旨者，論云：此論依攝阿毗達磨，爲依何理，釋對法耶」，本論依阿毗達磨，也把阿毗達磨攝在裏邊，那麼，它以什麼道理來解釋阿毗達磨呢？

「頌曰：迦濕彌羅議理成，我多依彼釋對法，少有貶量爲我失，判法正理在牟尼」，迦濕彌羅是毗婆沙論師結集三藏的地方。迦濕彌羅的五百個大阿羅漢結集《大毗婆沙論》，解釋《發智論》。「議理成」，迦濕彌羅的毗婆沙論師，討論阿毗達磨的道理，很善巧地成立，已經結集成《大毗婆沙論》。

「我多依彼釋對法」，他們這樣善巧地結集之後，世觀菩薩基本上依他們的解釋來解釋對法藏。也就是根據《大毗婆沙論》，迦濕彌羅論師的道理，來解釋佛的對法藏。「少有貶量爲我失」，裏邊還有少數，貶量，認爲他們不對的。世親菩薩是有部出家，也親自到迦濕彌羅去學過四年，對有部《大毗婆沙論》的大部分道理是贊同的，多數依他們。但是對少部分，有點看法，覺得他們不大對，指出了他們缺點，並以經部的，甚至其他部的道理來補充、糾正。照規矩不能這樣做的，這是我的過失。這是世親菩薩謙虛。

「判法正理在牟尼」，到底對不對？只有佛能夠真正公正地判斷。我雖然是把有部的修正了一些，到底對不對，只有佛纔知道。「判法正理，唯在世尊及諸如來大聖弟子」，佛或者佛在世時那些得了修證的大弟子，他們有法眼淨，會判斷到底對不對。因爲當時衆說紛紜，世親菩薩說得再好，也有人反對，那麼這個法到底對不對呢？真正能下正確判斷的，只有佛跟他的大弟子，他們自然有他們的結論。這

裏，世親菩薩的宗旨多依有部，少數依經部的道理來補充，以佛的道理為量。到底講的道理對不對，佛會知道，因為世觀菩薩都是依佛的原意來說的。迦濕彌羅符合佛原意的，保留；有些不大符合的，以經部的來補充，這樣使得佛的原意能夠完整地保留下來。佛會證明這個事情。所以，世親菩薩造《俱舍論》的宗旨，既不是經部的，又不是有部的，而是以理為宗，契合佛的道理。

從此第二，傷嘆勸學。就中分二：一、傷嘆人，二、勸學法。就傷嘆人中分二：一、正傷嘆人，二、重釋傷嘆。就正嘆人中分二：一、傷嘆有德，二、傷嘆起失。且傷嘆人有德者，頌曰：

大師世眼久已閉 堪為證者多散滅

釋曰：三界大師為世眼目，涅槃日久，名為已閉。舍利子等，名堪證者，隨佛滅度，名多散滅。

「從此第二，傷嘆勸學」，這是當時佛教的一些情況，世親菩薩很感嘆，為了正法住世，勸人好好修學。「就中分二」，裏邊分兩科，一是「傷嘆人」，一個是「勸學法」。「就傷嘆人中分二：一、正傷嘆人，二、重釋傷嘆」，再再地傷嘆，世親菩薩的悲心也可以看出來。有些人對正法住不住世不關心，只要自己吃飽穿暖，有人恭敬，有名望。這樣的人沒有菩提心。我們也不要說小乘只管自己，大家去看看斯里蘭卡、印度，他們利益眾生的事情做得很多，甚至於死掉之後把眼睛捐獻出來給需要的病人。這些，我們大乘佛教的佛弟子，有幾個人做到呢？

「就正嘆人中」，正嘆分二，「傷嘆有德」，一是傷嘆有德的人沒有了；「傷嘆起失」，一是傷嘆有德人沒有之後，過失就起來了。「且傷嘆人有德者，頌曰：大師世眼久已閉，堪為證者多散滅」，正法包括證正法和教正法。這裏先說證，再說教。「大師」，三界的大師，佛。「世眼」，世間的眼目。「大師世眼久已閉」，三界大師釋迦牟尼佛，是世間的眼目。「涅槃日久」，離開世親菩薩已經有九百多年，涅槃的時間很長了，世間的眼目閉了很久。「堪為證者多散滅」，堪為證者，能夠依佛的法而正修行，證果證道的人，多數都滅度了。佛滅度後，經過九百多年，那些大弟子基本上都滅掉了。世親菩薩所處的是正法時期，有修證的人已很少了。我們這個時候就更少了。「舍利子等，名堪證者」，那些佛的大弟子等都是有修有證的。「隨佛滅度，名多散滅」，他們也多散滅了。

佛囑咐迦葉尊者住持正法的。迦葉滅度後，又託付阿難住持正法。阿難受迦葉尊者的囑咐，盡心盡力。他是佛的大弟子，是多聞第一。阿難活到一百二十歲之後，有一次在河邊，聽到一個年青的出家人在念頌：「人生一百年，不聞水老鶴，不如生一日，而得見聞之。」人生一百年，沒有聽到水老鶴，不如聽到水老鶴名字，活一天。阿難聽了很感嘆，佛滅度之後，比丘教法都搞錯了。阿難告訴他念錯了，同時跟他說，自己親自從佛那裏聽來應該是這樣的：「人生一百年，不聞生滅法，不如生一日，而得見聞之。」生滅法，這是法印，阿難是多聞第一，他親自聽到佛說

的。這個人就照着念「人生一百年，不聞生滅法，不如生一日，而得見聞之」。過了一段時間，阿難又看見他在河邊念，背誦。過去有個習慣，學的法都要去念，都要背。阿難聽到他在念「人生一百年，不聞水老鶴，不如生一日，而得見聞之」。又是水老鶴，阿難尊者問他原因。他告訴阿難尊者，他的師父說，阿難尊者一百二十歲了，老糊塗了，不要去管他，還是念「不聞水老鶴」。這樣，阿難尊者很感嘆，也就入涅槃了。佛已經滅度很久，有修有證的，大部分都隨佛滅度了，世親菩薩感嘆，有德的人都沒有了。

從此第二，傷嘆起失者，頌曰：

不見真理無制人 由鄙尋思亂聖教

釋曰：既失大師，又無法獎，凡厥異生，便無慧眼，不見真理，無法自制，起惡尋思，亂惑聖教，其過大矣。

「不見真理無制人，由鄙尋思亂聖教」，沒有修證，沒有見到真理。「無制人」，沒有辦法來自己制伏自己，沒有如法的真理，亂幹。「由鄙尋思亂聖教」，鄙，錯誤的。由不好的、惡的尋思，把聖教搞亂掉。「既失大師，又無法獎」，大師沒有了，「法獎」，法門龍象，堪修證的那些大弟子也沒有了。「凡厥異生，便無慧眼」，「異生」，以後那些芸芸衆生，沒有慧眼。世間的眼目現在閉起來了，「不見真理」，沒有眼睛看不到真理。真理是四諦、空性等等。「無法自制」，起了煩惱之後，任性地發揮他的煩惱，沒有辦法制止。「起惡尋思，亂惑聖教」，起惡的尋思，把佛法混淆亂說。「其過大矣」，這個過失極大。

「不見真理」，沒有人具有慧眼來判正與邪，沒有人能正確地指出來正錯。那些煩惱重的異生，以卑鄙的惡尋思把佛教搞混亂掉了。佛的教搞混了，相似正法，法相名詞都是佛教，但是宗旨錯掉了。穿了佛教的衣服，做非佛教的事情。這就是起惡尋思。總的來說，沒有慧眼，不見真理，亂說亂幹混淆佛教，過失極大！

從此第二，重釋傷嘆分二：一、重釋有德，二、重釋起失。且重釋有德者，頌曰：

自覺已歸勝寂靜 持彼教者多隨滅

釋曰：佛名自覺，無師悟故，涅槃日久，名已歸靜，舍利子等，持彼教者，今亦隨滅。

「從此第二，重釋傷嘆」，再再感嘆。「重釋有德」，重新再傷嘆一次有德的人沒有了；再釋起過失。「且重釋有德者，頌曰：自覺已歸勝寂靜，持彼教者多隨滅」，前面是證法，這是教法。「大師世眼久已閉，堪為證者多散滅」，這是證法沒有了。「自覺」，佛是無師自覺，「勝寂靜」，寂靜中最殊勝的，指涅槃。「佛名自覺，無師悟故」，佛是無師自悟的，沒有人教的，也叫自覺。「已歸勝寂靜」，佛涅槃之後，很久了。

世親菩薩的聲明<sup>①</sup>也是頭等的。有人想從文學的觀點破世親菩薩的《俱舍論》。當時一個文學很出名的人，寫東西駁世親菩薩，說他文字上面有錯誤，結果也被世親菩薩駁得體無完膚。所以世親菩薩文學也頭等，沒有人駁得了。我們看文字，前面「大師世眼久已閉」，這裏「自覺已歸勝寂靜」，這是對稱的，意思一樣。前面「堪為證者多散滅」，這裏「持彼教者多隨滅」。一個是證，一個是教。佛滅度之後，有修證的大弟子大部分都入了涅槃。現在能夠持佛教的人也都沒有了，舍利子等，尤其是阿難，多聞第一，都是持佛聖教的。「持彼教者，今亦隨滅」，也跟着佛一個一個都滅掉了，這是傷嘆，世親菩薩兩次傷嘆，悲痛之極。

從此第二，重釋起失，頌曰：

世無依怙喪衆德 無鈎制惑隨意轉

釋曰：世無依怙，由喪如來及大弟子衆德者故，由此衆生無正法鈎制諸惑象，隨意起執。

「從此第二，重釋起失」，大德沒有，過失就來了。「世無依怙喪衆德，無鈎制惑隨意轉」，有佛的教，有佛的證，可以作世間的依怙。「世無依怙，由喪如來及大弟子衆德者故」，因為佛跟他的大弟子，這些有德的人一個一個都滅掉了，世間上能依靠的人也沒有了。「由此衆生無正法鈎制諸惑象，隨意起執」，因此衆生沒有正法的鈎，來制止這個煩惱的象。什麼叫鈎象？古印度經常使用象打仗、耕地、背東西、做事情，也用象當車坐。象力氣很大，要它做事情先要馴化，用什麼辦法制伏它呢？碰到象不聽話的時候，想辦法先把它捆起來，拿一個燒得紅紅的鐵鈎子給它看，這個鈎子一下去，象痛得不得了，幾下子一鈎，以後這個象看到鈎，嚇得動也不敢動了。跟現在馴馬戲的電鞭一樣，嘗過味道，就再也不敢了。

正法是個鈎，能把煩惱這個大象調伏。因為這些大德們已經滅度，正法的鈎沒有了，這個煩惱大象沒有調伏的辦法。「隨意起執」，在法上是混淆佛法，在行動上各式各樣的罪都造起來，隨意起執。這是再次感嘆大德滅度之後，世間上起那麼多的過失。第一次感嘆是證法滅，第二次感嘆是教法滅，證法滅也好，教法滅也好，世間上起不可估量的損失，過失都出來了。

從此第二，勸學法。頌曰：

既知如來正法壽 漸次淪亡如至喉

是諸煩惱力增時 應求解脫勿放逸

釋曰：佛滅度後，九百年中，世親製諸論，正法壽命，漸次淪亡，如人欲終，氣臨至喉，須臾便死，於此時中，煩惱增長，諸有智人，應求解脫，勿令放逸，起煩惱也。

<sup>①</sup> 聲明：五明之一。《麟記》卷一：「言五明者，一者聲明，釋詞訓字，詮自流例。二工巧明，伎術機關，陰陽曆數。三醫方明，禁咒閉邪，藥石針艾。四因明，考定正邪，研窮真偽。五內明，究暢五乘，因果妙理。」

「從此第二，勸學法。頌曰：既知如來正法壽，漸次淪亡如至喉，是諸煩惱力增時，應求解脫勿放逸」，這是再次感嘆佛的教證法要滅掉了，勸大家好好地修。

「既知如來正法壽」，既然我們看到佛的正法的壽命，正法住世的時間。「漸次淪亡如至喉」，就像一個人快死了，喉嚨口一口氣咽下去就斷氣，已經危險到只剩喉嚨裏這口氣了。在這樣危險的情況之下，該怎麼辦呢？「是諸煩惱力增時」，在五濁惡世，煩惱特別盛的時候，應當求解脫，不要放逸。這是世親菩薩再再的悲心，《俱舍論》就是這樣結束，勸大家學。

「釋曰：佛滅度後，九百年中，世親製諸論」，千部論師，作了一千部論。「正法壽命，漸次淪亡，如人欲終，氣臨至喉，須臾便死」，世親菩薩是正法的時候。我們現在是末法了，跟世親菩薩的時代又差得很遠。正法的壽命一千年已經過了九百多年，「漸次淪亡」，慢慢地滅亡下去，「如人欲終」，好像人快死的時候，氣已經到喉嚨眼，這口氣出了之後，氣不來了，這個人就亡了。「須臾便死」，馬上就死掉，正法快死了，那麼過失就來了，很危險。

「於此時中，煩惱增長」，這個時候是五濁惡世，煩惱力量大得不得了。「諸有智人，應求解脫」，有智慧的人，趕快求解脫，「勿令放逸，起煩惱也」，不要起放逸心，隨煩惱跑。不要放逸！應求解脫不放逸，世親菩薩的教訓要好好記住。煩惱增盛，如果不求解脫，以後的苦不曉得多少。輪迴裏邊，三惡道一進去，出來的時候就不知道是哪一年了。我們現在好不容易得個人天，又得比丘身，你不修行，哪個修行呢？所以世親菩薩再再地感嘆，勸大家好好地修行，煩惱熾盛的時候，不要隨煩惱跑，要逆流而上。煩惱盛的當中，我們要求解脫，比丘在五濁惡世裏邊應當這樣做，千萬不要順着流跑。這是世親菩薩最後的教誡，整部《俱舍論》的悲心在這裏都顯出來了。





## 思考題

### 分別智品第七（卷二六至二七）

- 一 何謂智？智、忍、見有何差別？
- 二 爲什麼有漏慧皆是智？
- 三 何謂二智、三智？
- 四 三智各以何法爲所緣境？
- 五 云何三智增至九？
- 六 何謂盡、無生智？各以何法爲體？
- 七 盡、無生智初起及後起有何不同？爲什麼？
- 八 云何九智增至十？
- 九 他心智以何爲體？有幾種？每種又以何法爲體？
- 一〇 詳釋他心智各種差別。
- 一一 盡、無生智行相何別？
- 一二 十智云何相攝？
- 一三 建立十智，具由幾緣？
- 一四 法智、類智，爲有少分治上、欲耶？
- 一五 十智行相如何？
- 一六 云何盡無生智僅十四行相？
- 一七 詳述他心智所緣之決定相。
- 一八 無漏行相有幾？有幾種說法？
- 一九 十六行相是何？一一細釋之。
- 二〇 十六行相實事有幾？
- 二一 何謂行相？
- 二二 何謂能行、所行？
- 二三 十智何性攝、依何地、依何身？
- 二四 十智何念住攝。
- 二五 十智相緣，一一幾智爲境？
- 二六 十智所緣，總有幾法？
- 二七 何智幾法爲所緣境？
- 二八 俗智作非我觀，能以一念緣一切法耶？若否，不緣何法？其體是何？
- 二九 誰成就幾智？
- 三〇 云何見道初念聖，僅成一世俗智？
- 三一 見道位中，頓修幾智？

- 三二 何謂現觀邊世俗智？
- 三三 云何道類智位無現觀邊世俗智得修？
- 三四 詳述現觀邊世俗智諸類差別。
- 三五 修道離染位中，頓修幾智？
- 三六 離染得無學位，頓修幾智？
- 三七 練根位中，修智多少？
- 三八 雜修、修通位中，修智多少？
- 三九 聖起餘功德，及異生諸位，修智多少？
- 四〇 諸未來修，若有漏道，爲修幾地？
- 四一 諸未來修，若無漏道，爲修幾地？
- 四二 詳釋論文「爲離此言，通二四道」。
- 四三 初盡智現在前時，能修幾地有漏功德？
- 四四 諸所起得，皆是修耶？
- 四五 修有幾種？
- 四六 如是種修，依何法立？
- 四七 東西方有部師於修有何異同安立？
- 四八 何名不共法？此有幾種？一列名。
- 四九 佛之力有幾種？
- 五〇 佛之十力，相別云何？
- 五一 佛之身力云何？
- 五二 何謂四無畏？其相差別云何？
- 五三 何謂三念住？其相差別云何？
- 五四 何謂大悲？此大悲名依何義立？
- 五五 大悲與悲，有何同異？
- 五六 諸佛相望，法皆等不？
- 五七 諸佛相望，何法有差別？云何有差別？
- 五八 佛有幾德不可思議？
- 五九 佛因圓德有幾？
- 六〇 佛果圓德有幾？
- 六一 佛斷圓德有幾？
- 六二 佛智圓德有幾？
- 六三 佛威勢圓德有幾？
- 六四 佛色身圓德有幾？
- 六五 佛恩圓德有幾？
- 六六 云何如來出世，爲無上福田？
- 六七 佛共餘聖功德有幾？具體是何？

- 六八 佛共異生功德有幾？具體是何？
- 六九 何謂無諍？詳分別之？
- 七〇 無諍「緣未生，欲界有事惑」，爲什麼？
- 七一 何謂願智？詳述其差別相。
- 七二 何謂無礙解？無礙解有幾？具體是何？
- 七三 四無礙解各攝十智中哪些智？各依何地？
- 七四 法詞二無礙解，並依於聲，云何五地、二地不同？
- 七五 無色界無言說故，辯無礙解云何依一切地？
- 七六 何謂邊際定？
- 七七 六依邊際得，云何詞體非邊際？
- 七八 詳釋邊際名。
- 七九 通有幾？各列其名。
- 八〇 何緣前五通依四根本，不依無色？
- 八一 五通緣境云何？
- 八二 五通起用，能至何境？聲、緣、大覺有何不同？
- 八三 五通加行得，抑離染得？
- 八四 六通念住分別如何？
- 八五 六通三性分別如何？
- 八六 何謂三明？三明與六通有何關聯？
- 八七 云何此三稱明？
- 八八 云何三明中有真假？
- 八九 有學有三明否？
- 九〇 云何三示導？示導二字何義？
- 九一 云何三中教誡爲尊？
- 九二 三示導各各能起何種作用？
- 九三 云何名神境？
- 九四 境有幾種？各詳述其差別。
- 九五 何謂能化心、能化生？
- 九六 能化心有多少？
- 九七 化事、化語諸差別事云何？各詳述之。
- 九八 發語心起化心已無，既無化身，化如何語？
- 九九 云何立願留身？
- 一〇〇 大迦葉留身待慈尊，有幾種留身釋？
- 一〇一 能化心在三性中屬何性？
- 一〇二 何謂天眼、天耳？
- 一〇三 天眼、天耳有幾種？

- 一〇四 詳述天眼、肉眼功用之不同。
- 一〇五 神通等五，皆爲修得否？若否，有何不同？
- 一〇六 云何修得、生得、咒成、藥成、業成？

### 分別定品第八（卷二八至二九）

- 一 何謂定？
- 二 何謂生靜慮、定靜慮？
- 三 何謂靜慮？六離合釋屬何釋？
- 四 何謂心一境性？
- 五 云何色界定獨名靜慮？
- 六 無色定體有幾？
- 七 無色定體是心一境性，云何差別爲四？
- 八 何謂無色？
- 九 無色界没生下，色從何生？
- 一〇 無色四定，如何立名？
- 一一 非想非非想，到底有想無想？
- 一二 何謂等至？
- 一三 試述等持、等至、等引三名異同。
- 一四 等至有幾？各又分幾？
- 一五 何謂味等至、淨等至、無漏等至？
- 一六 何等靜慮有支？
- 一七 靜慮共有幾支？各有幾支？
- 一八 輕安、行捨，行相、作用云何？
- 一九 何二靜慮立輕安，不立行捨？何二立行捨，不立輕安？
- 二〇 「支」是何義？
- 二一 云何第三靜慮二支曰正念、正慧？
- 二二 云何第四靜慮二支曰清淨？
- 二三 何故初二立輕安，不立行捨？後二反是？
- 二四 何故唯於第二靜慮立信爲支？
- 二五 何故第三定獨立慧爲支？
- 二六 何故三、四定獨立念爲支？
- 二七 何故初、三靜慮等具五支，二、四靜慮等具四支？
- 二八 此十八支實事有幾？
- 二九 初二定樂與三定樂，是否同一？
- 三〇 何謂內等淨？
- 三一 爲什麼要說「喜即是喜受」？

- 三二 染靜慮中，有禪支否？與淨無漏有何不同？
- 三三 染靜慮支有何異說？
- 三四 第四靜慮何故名不動？
- 三五 生靜慮所有諸受與定靜慮有何不同？
- 三六 上三靜慮，如何生彼能見聞觸及起表業？
- 三七 淨等等至，初得云何？
- 三八 何等至後生幾等至？
- 三九 命終相生如何？
- 四〇 從淨生無漏，應如何理解？
- 四一 淨定有幾？各如何釋？
- 四二 諸分相望，能生何分？
- 四三 何謂超等至？何等等至能超上下？
- 四四 超等至如何數習？
- 四五 齊何謂超加行成滿？
- 四六 齊何名超等至成？
- 四七 誰、何地有情能修超定？
- 四八 此諸等至，依何身起？
- 四九 云何依上地身無容起下？
- 五〇 上不起下，有例外否？
- 五一 此諸等至，緣何境生？
- 五二 根本善無色，云何不緣下地諸有漏？
- 五三 根本善無色，云何能緣下類智品道？
- 五四 三種等至中，何等至力能斷煩惱？
- 五五 近分有幾？何受相應？
- 五六 於味等至，爲皆具否？
- 五七 於未至定，有何異說？
- 五八 何謂中間靜慮？
- 五九 中間靜慮是否是二禪近分？爲什麼？
- 六〇 等至、等持何別？
- 六一 何謂有尋有伺等三等持？
- 六二 何謂單空等三等持？
- 六三 空三摩地作何行相？云何名空？
- 六四 無相三摩地作何行相？云何名無相？
- 六五 無願三摩地作何行相？云何名無願？
- 六六 何謂三解脫門？
- 六七 何謂重空等三等持？

- 六八 此三等持緣何爲境？各作何行相？
- 六九 云何名空空？
- 七〇 云何名無相無相？
- 七一 云何名無願無願？
- 七二 何謂四種等持？各述其詳。
- 七三 何謂無量？有幾種？爲什麼叫無量？
- 七四 爲什麼要修無量？
- 七五 無量以何爲體？述有部與世親論主的同異觀點。
- 七六 無量以何爲行相？
- 七七 無量以何爲所緣？
- 七八 無量各依何地而修？有何不同說法？如何通釋？
- 七九 爲什麼說無量不能斷惑？
- 八〇 初習業位如何修？
- 八一 誰能修得無量？
- 八二 何謂解脫？解脫有幾？
- 八三 解脫依何地修？
- 八四 滅受想解脫是何？並述其出入心。
- 八五 解脫各以何爲境？
- 八六 云何第三靜慮無有解脫？
- 八七 何緣修淨解脫？
- 八八 云何第三、第八解脫稱身證名？
- 八九 何謂勝處？勝處有幾？
- 九〇 爲什麼叫勝處？
- 九一 何謂遍處？遍處有幾？
- 九二 遍處以何爲體？
- 九三 解脫、勝處、遍處有何關聯？
- 九四 解脫等功德，爲由何得？依何身起？
- 九五 生色、無色界有情，起靜慮無色，由何等別緣？生欲界如何？
- 九六 正法以何爲體？具體指什麼？
- 九七 正法住世之時量依何而定的？總言聖教住世是怎麼說的？
- 九八 法與人之關係云何？
- 九九 本論宗旨如何？
- 一〇〇 世親論主之世，正法情況如何？
- 一〇一 針對當時景況，論主如何教誡學人？

## 參考文獻

- 一、《寶疏》，全稱《俱舍論疏》，唐法寶法師撰，三十卷，《大正藏》第41冊，No. 1822
- 二、《成唯識論》，十卷，護法等菩薩造，唐玄奘法師譯，《大正藏》第31冊，No. 1585
- 三、《成唯識論述記》，二十卷，唐窺基大師撰，《大正藏》第43冊，No. 1830
- 四、《發智論》，全稱《阿毘達磨發智論》，二十卷，尊者迦多衍尼子造，唐玄奘法師譯，《大正藏》第26冊，No. 1544.
- 五、《法義》，全稱《阿毘達磨俱舍論法義》，三十卷，[日]快道撰，《大正藏》第64冊，No. 2251
- 六、《法蘊足論》，全稱《阿毘達磨法蘊足論》，十二卷，尊者大目乾連造，唐玄奘法師譯，《大正藏》第26冊，No. 1537
- 七、《翻譯名義集》，七卷，宋法雲法師編，《大正藏》第54冊，No. 2131
- 八、《付法藏因緣傳》，六卷，元魏西域三藏吉迦夜共曇曜譯，《大正藏》第50冊，No. 2058
- 九、《光記》，全稱《俱舍論記》，三十卷，唐普光法師述，《大正藏》第41冊，No. 1821
- 一〇、《暉鈔》，全稱《俱舍論釋頌疏義鈔》，唐慧暉法師述，三卷，《卍續藏》第53冊，No. 0839
- 一一、《集論》，全稱《大乘阿毘達磨集論》，無著菩薩造，唐玄奘法師譯，七卷，《大正藏》第31冊，No. 1606
- 一二、《集異門論》，全稱《阿毘達磨集異門足論》，二十卷，尊者舍利子造，唐玄奘法師譯，《大正藏》第26冊，No. 1536
- 一三、《寄歸傳》，《南海寄歸內法傳》，唐義淨三藏撰，四卷，《大正藏》第54冊，No. 2125
- 一四、《解深密經》，五卷，唐玄奘法師譯，《大正藏》第16冊，No. 676
- 一五、《俱舍論》，全稱《阿毘達磨俱舍論》，世親菩薩造，唐玄奘法師譯，三十卷，《大正藏》第29冊，No. 1558
- 一六、《俱舍論頌疏敘記》，一卷，唐法盈法師修，《卍續藏》第53冊，No. 838
- 一七、《俱舍釋論》，全稱《阿毘達磨俱舍釋論》，陳天竺三藏真諦譯，二十二卷，《大正藏》第29冊，No. 1559

- 一八、《麟記》，全稱《俱舍論頌疏記》，唐遁麟法師述，二十九卷，《卍續藏》第 53 冊，No. 0841
- 一九、《婆沙》，全稱《阿毘達磨大毘婆沙論》，五百大阿羅漢等造，唐玄奘法師譯，二百卷，《大正藏》第 27 冊，No. 1545
- 二〇、《入阿毗達磨論》，二卷，唐玄奘法師譯，《大正藏》第 28 冊，No. 1554
- 二一、《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，十卷，沙門慧立本，釋彥悰箋，《大正藏》第 50 冊，No. 2053
- 二二、《舍利弗阿毘曇論》，姚秦罽賓三藏曇摩耶舍共曇摩崛多等譯，三十卷，《大正藏》第 28 冊，No. 1548
- 二三、《攝大乘論》，三卷，無著菩薩造，唐玄奘法師譯，《大正藏》第 31 冊，No. 1594
- 二四、《疏抄》，全稱《俱舍論頌疏抄》，二十九卷，[日]英憲撰，《大正藏》第 64 冊，No. 2254
- 二五、《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，印順法師著，中華書局，2011 年。
- 二六、《頌疏》，全稱《俱舍論頌疏》，唐圓暉法師述，三十卷，《大正藏》第 41 冊，No. 1823
- 二七、《泰疏》，全稱《俱舍論疏》，三十卷，唐神泰法師述，《卍續藏》第 53 冊，No. 836
- 二八、《唯識二十論述記》，二卷，唐窺基大師撰，《大正藏》第 43 冊，No. 1834
- 二九、《大唐西域記》，十二卷，唐玄奘法師撰，《大正藏》第 51 冊，No. 2087
- 三〇、《顯宗論》，全稱《阿毘達磨藏顯宗論》，四十卷，尊者衆賢造，唐玄奘法師譯，《大正藏》第 29 冊，No. 1563
- 三一、《瑜伽師地論》，一百卷，彌勒菩薩說，三藏法師玄奘奉詔譯，《大正藏》第 30 冊，No. 1579
- 三二、《瑜伽師地論略纂》，十六卷，唐窺基法師撰，《大正藏》第 43 冊，No. 1829
- 三三、《雜阿含經》，五十卷，宋天竺三藏求那跋陀羅譯，《大正藏》第 02 冊，No. 0099
- 三四、《雜心論》，全稱《雜阿毘曇心論》，十一卷，尊者法救造，宋天竺三藏僧伽跋摩等譯，《大正藏》第 28 冊，No. 1552
- 三五、《正理》，全稱《阿毘達磨順正理論》，尊者衆賢造，唐玄奘法師譯，八十卷，《大正藏》第 29 冊，No. 1562
- 三六、《大智度論》，一百卷，龍樹菩薩造，後秦龜茲國三藏鳩摩羅什譯，《大正藏》第 25 冊，No. 1509