

《佛法概论》 讲记

(第二辑)

印慈法师

(本文文字内容根据印慈法师YY线上课程录音整理)

目 录

(本文文字内容据印慈法师 YY 线上课程录音整理)

《佛法概论》讲记 22	6
第五章 有情的延续与新生	8
第一节 有情的延续	8
一、一切有情皆依食住	8
二、四食	14
(一) 粗抔食	14
(二) 触食	16
【答疑】	19
30、入定是什么状态？	19
《佛法概论》讲记 23	21
(三) 意思食	23
(四) 识食	24
* 未来生命的延续有赖于思食与识食的再创	27
* 有情个体的后有爱与种族延续的意欲，为思食所摄	31
【答疑】	34
31、有余涅槃相应的五蕴身也有“有取识”吗？	34
32、“思食”和“识食”	34
《佛法概论》讲记 24	37
第二节 有情的出生	39
一、四生	39
二、生命的由来与化生	43
【答疑】	49
33、佛法如何看待进化论所说的今人优于原始人	49
《佛法概论》讲记 25	51
第六章 有情流转生死的根本	53
第一节 生死根本的抉择	53
一、无明与爱	53

二、我见与识	57
【答疑】	65
34、心解脱与慧解脱	65
《佛法概论》讲记 26	67
第二节 情爱的活动形态	69
一、恋旧与趋新	69
二、逐物与离世	75
1、逐物	75
【答疑】	81
35、一切存在都是有为法	81
《佛法概论》讲记 27	84
2、离世	85
三、存在与否定	92
《佛法概论》讲记 28	99
第七章 关于有情流转的业力	100
第一节 行业的发见与价值	100
一、业与行	101
（一）业	101
（二）行	105
《佛法概论》讲记 29	112
二、业感说的价值	114
（一）自力创造非他力	115
（二）机会均等非特殊	118
（三）前途光明非绝望	120
（四）善恶有报非怀疑	122
《佛法概论》讲记 30	127
第二节 业及依业而有的轮回	129
一、业的本质	129
二、业的类别	134
《佛法概论》讲记 31	141
三、从前生到后生	142

(一) 从前生到后生	142
(二) 缘起的业感论	148
(三) 不信受三世业感的原因	149
《佛法概论》讲记 32	152
第八章 佛法的心理观	154
第一节 心意识	154
一、意为有情的中枢	154
【答疑】	166
36、关于意的几个问题	166
《佛法概论讲记》 33	169
二、依意生识	171
(一) 识的定义与种类	172
(二) 一意识说	174
(三) 依意生识	176
《佛法概论》讲记 34	181
三、心及三者的综合	184
(一) 心	184
(二) 心意识三者的综合	186
《佛法概论》讲记 35	191
第二节 心与心所	193
一、认识的过程	193
(一) 作意	194
(二) 触	196
(三) 识触与受、想、思是同时起还是前后起？	199
《佛法概论》讲记 36	206
二、善心所与恶心所	207
(一) 佛法的观心，是应用的心理学	207
(二) 总说善心所与恶心所	209
(三) 三不善根	210
(四) 三善根	213
《佛法概论》讲记 37	217

第九章 我们的世间	218
第一节 世间的一般状况	218
一、世间	218
（一）从有情去说明世间	218
（二）佛法对于世间的几点根本认识	220
【答疑】	227
37、既然世间无数，是否说明我们在任何一个大千世界都轮回过 ..	227
38、如何看待进化论	228
39、如何把握净秽	228
《佛法概论》讲记 38	230
二、须弥山与四洲	232
（一）佛典记载与近代流传的说法	232
（二）随俗言语	235
（三）古代的须弥山与四洲说，大体近于地理事实	237
《佛法概论》讲记 39	243
三、天魔梵与三界	246
第二节 人类世界的过去与未来	251
一、世界的成立	251
二、人类社会的演进	254
《佛法概论》讲记 40	259
三、未来的世界	260
（一）一般人的理想世界	260
（二）佛教徒仰望的净土	264
【答疑】	267
40、未来的人间净土还有苦吗	267
41、一个正信的佛教徒在人间净土到来前应该做什么	268
《佛法概论》讲记 41	270
第十章 我论因说因	272
第一节 佛法以因缘为立义大本	272
一、总说	273
二、无因、邪因与正因	278

《佛法概论》讲记 42	286
第二节 因缘的类别	288
一、三重因缘	288
（一）果从因生：	289
（二）事待理成：	291
（三）有依空立：	293
《佛法概论》讲记 43	298
二、二大理则	300
第十一章 缘起法	306
第一节 缘起的定义与内容	306
一、缘起的定义	306
《佛法概论》讲记 44	312
二、缘起的内容	314
（一）“逐物流转”的缘起	314
（二）“触境系心”的缘起	320
（三）生死流转的根源	322
《佛法概论》讲记 45	325
第二节 缘起的流转与还灭	327
一、缘起的流转	327
（一）缘起与缘生	327
（二）惑、业、苦的死循环	331
（三）组织的、流动的因果观	336
《佛法概论》讲记 46	341
二、缘起的还灭	342
（一）怎样说流转，反其道而行之，就是还灭	342
（二）依缘起显示涅槃	345
（三）切不可离开现实	349

《佛法概论》讲记 22

【本期讲授原文】

第五章 有情的延续与新生

第一节 有情的延续

一、一切有情皆依食住

对有情的观察，不能单是横的分析，他是生生不息地在时间长流中生活着的，所以更应作竖的观察。像一盏灯，能按时不断的加油和灯芯，他将继续不断的播放光明，成为一盏常明灯，否则就会熄灭。有情是蕴、处、界和合的生命流，不是这一期死了就结束，在因缘和会时，他将无限止的延续下去。他的无限延续，也需要加油——因缘的资养。因此，由于因缘的离散，即开显寂然无生的法门。

有情的延续，如灯一样，必须不断地加进新的动力。这是什么呢？约一期生命说，即是“四食”。如《杂含》（卷一五·三七一经）说：“有四食资益众生，令得住世摄受长养。何等为四？谓一、粗抁食，二、细触食，三、意思食，四、识食”。食是资益增长的意思，等于平常说的营养，能使有情维持延长其生命，而且扩展长大。凡有资益增长作用的，都可称为食。所以《阿含经》中所说的食，并不限于四者，与因缘的含义相近。不过佛约资益有情作用最强盛的，特别的总括为四食，为后代一般论师所称引。

佛曾说十句法，第一句即“一切有情皆依食住”。这是说，一切有情延续维持其生命，都要依赖于食。此一论题，有针对外道的重要意义。当时的苦行者，要求生死的解脱，而没有适当的方法，仅能一味的刻苦自己，甚至一天食一麻一麦，或但服水，或专食气，苦苦的支持生命，以求得解脱物欲的拘累，而达心灵的自由。释尊在苦行时，也曾精苦到如此，等到觉悟了苦行的徒然，于是受牧女乳糜的供养，资养身心，才能于菩提树下完成正觉的解脱。苦行者讥嫌释尊的受食乳糜，怀疑释尊的正觉，所以特地说此一切有情依食而住的四食。这不但肯定了饮食的重要性，而且指出了生死延续的动力何在，怎样才能完成解脱。

二、四食

一、粗抔食：应译为段食，即日常茶饭等饮食。所食的，是物质的食料，可分为多少餐次段落的，所以叫段食。要能资益增长于身心，才合于食的定义。所以服食毒品等，不能资益而反损害身心，佛法中即不称为食。

有情一期生存的延续，必要有段食，特别是这欲界的人间。没有这，虽有别的资益——食，也难于生存。如入定过久，由于缺乏段食，出定时即不能支持而死亡，这可见段食对于人类的重要。以定慧的修持来说，如营养不足，身心过于衰弱，定慧也不能成就。苦行者不知适宜的段食对于生存及修养的重要性，所以会惊奇释尊的受食而得到正觉。要知道，段食不但直接的资益营养了肉体；有健康的肉体，能发生健康的精神，所以也间接资益了精神。

二、触食：触是六根发六识，认识六尘境界的触。根、境、识三者和合时所起合意的感觉，叫可意触；生起不合己意的感觉，叫不可意触。从此可意、不可意触，起乐受、苦受等。这里的触食，主要为可意触，合意触生起喜乐受，即能资益生命力，使身心健康，故触食也是维持有情延续的重要因素。

“人逢喜事精神爽”，有些难治的疾病，每因环境适宜，心境舒畅而得到痊愈。反之，失意、忧愁，或受意外的打击，即会憔悴生病，甚至死亡。近代的卫生学也说：乐观的心情，是身体健康不可缺的条件。又如修定的人，得到定中的喜乐内触，出定后身心轻安，虽饮食减少，睡眠减少，而身心还是一样的健康。又如按摩，可以促进身体的健康，也是触食的作用。《中含》《伽弥尼经》说：“身粗色四大之种，从父母生；衣食长养，坐卧、按摩、澡浴、强忍……”。这坐卧、按摩、澡浴、强忍等，说明了触对于有情资养的功用。即使是不可意触，如运动的感受疲劳等，也可以为食的。所以《杂舍》（卷一五·三七三）说：“触食断知者，三受则断”。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇。

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

第五章 有情的延续与新生

第一节 有情的延续

一、一切有情皆依食住

今天我们开始学习《佛法概论》的第五章“有情的延续与新生”，第一节“有情的延续”，小标题是“一切有情皆依食住”，就如这一章开篇所说的这样：

对有情的观察，不能单是横的分析，他是生生不息地在时间长流中生活着的，所以更应作竖的观察。

前一章更多是从蕴、处、界来说明有情是怎样因缘的和合。单纯说五蕴、六处、六界和合而为假名的有情，这确实更多是偏重于横向的分析。当然，从这样五蕴、六处、六界角度来观察动态的有情现象也是可以的，只是当我们从五蕴、六处、六界来说明有情的时候，确实更多是基于横向的观察角度。这里说，有情实际上是生生不息的，前后因缘相续的，应该作竖的时间轴的观察。

像一盏灯，能按时不断的加油和灯芯，他将继续不断的播放光明，成为一盏常明灯，否则就会熄灭。有情是蕴、处、界和合的生命流，不是这一期死了就结束，在因缘和会时，他将无限止的延续下去。

这就是这一章所要重点强调的“竖的观察”。虽作竖的观察，但并不是另起炉灶，也仍然看到有情是蕴、处、界的和合。但是现在说蕴、处、界的和合，又加上了时间轴，看到了有情在这样因缘和合的情况下，随着时间轴的演进。

他的无限延续，也需要加油——因缘的资养。

把有情生命的延续比喻成油灯，是自古以来就有的，像《三宝经》里谈到无学者的究竟涅槃时说：“命尽如油灯，油耗而寂灭。”据南传的传说，当时在佛讲法的现场就有一盏油灯，佛就指着现场的油灯来做譬喻说明，说完了，这盏油灯就灭了。有情作为蕴、处、界和合的生命流，在因缘合会的时候，会有这样前后的相续。这种相续，当然也需要因缘的资养，被譬喻成加油。那反过来：

因此，由于因缘的离散，即开显寂然无生的法门。

有这样因缘的和合资养，有前后的相续相似，那么它的反向运作就是因缘不具足，因缘离散，意味着什么呢？意味着有情生死轮回的止息，就是涅槃解脱。四食，作为佛法根本义趣的一种说明方式，是很古老的，但是我们汉传佛教徒对它的重视不够，能够意识到这也是在说明流转和解脱的人就更少了。实际上佛说四食也是为了说明有情的生死流转与涅槃解脱。

“食”者，是资益长养的意思，资益长养有情现、后生命的延续，那就意味着轮回的相续不止，食是这样资益着生死。真的认识到生死是苦的，轮回是无常苦迫的，想要究竟解脱，那真正的寂灭实际上是伴随着四食的不具足的。这里以四食来说明有情的延续，其实也就说明了涅槃解脱，大家要从这样的角度来把握佛说四食的义趣。下文：

有情的延续，如灯一样，必须不断地加进新的动力。这是什么呢？约一期生命说，即是“四食”。

这是用上面的喻来说明有情如果想要延续，就像灯需要加油一样，也需要有这种支持性的因缘，是什么呢？就有情的一期生命来说，佛法说为是“四食”。

如《杂舍》（卷一五·三七一经）说：“有四食资益众生，令得住世摄受长养。何等为四？谓一、粗抔食，二、细触食，三、意思食，四、识食”。

谈到了四食，这里引《杂阿含》来说明食的意思，以及四食都是什么。所谓的食是什么意思呢？文说：

食是资益增长的意思，等于平常说的营养，能使有情维持延长其生命，而且扩展长大。凡有资益增长作用的，都可称为食。

“食是资益增长的意思”，我们现在的佛法，大家如果接触多了，会听到有人说“资粮”，这其实也就是食的意思，能够起到资益长养某一法的意思，换句话说它对这一法的现起有支撑的作用，也就是因缘的意思。

这里说“食等于平常说的营养”，并不是说食和营养之间百分之百地对应。营养，如果做狭义的理解，其实是刚才所说的“粗抔食”，也就是我们通过口、鼻所摄入的营养。为什么谈到鼻呢？像我们在医院或者是去过医院的人

会知道，有一些情况下病人不能主动吞咽，但他的肠胃功能还可以，就可以给他从鼻子下管喂流质的食物。粗抔食，又叫“段食”，是因为印度人那个时候吃饭是拿手抔成一团一团送入口中的，所以叫“抔食”，这种食相对来说是粗的，所以叫作“粗抔食”，又因为送进口是这样一段一段的，吞咽的时候也是一口一口的，所以粗抔食又被称为“段食”。所谓的“细触食”其实是触心所，下文再去说。说到粗抔食是通过口、鼻摄入，其实鼻还有一种意思就是闻的气味，我们民间有时候说：“闻都闻饱了”，包括经常做饭菜的人其实通过鼻腔吸纳了挺多营养，那些食物的气味实际上就是相应的分子通过空气扩散进入鼻腔，与受体有了接触之后才被吸纳的。

这里说到：“食是资益增长的意思”，大家要把握这个义趣。这里也说：“凡有资益增长作用的，都可称为食”，这也就是刚才所说的支撑性因缘的意思，这种用法在《阿含经》中也常见，文说：

所以《阿含经》中所说的食，并不限于四者，与因缘的含义相近。

我们看到一些佛教修习方法在作次第说明时，也常常有这样的句式：“某某以何为食？某某以某某某为食。”这就是说：“这一法的引生因缘是什么呢？这一法引生的因缘是那一法”，是这样的用法。大家看到的话，不要觉得奇怪，因为这里的食就是指支撑性的正面因缘。

我们一般人基于日常使用的语言和生命经验所形成的印象，觉得能吃进肚里的都是食物，这跟佛法在这里说的“资益长养名食”并不是对等的。什么意思呢？实际上有一些东西，我们是可以放进嘴里、咽进胃里的，但是它起的并不是资益长养、令生命延续的作用，它可能会导致我们机体机能的紊乱，那它就没有起到资益长养的作用，甚至是能够要人命的毒药，那更没有起到资益长养的作用。我们一般觉得吃进去的食物都是食；佛法中说：“资益长养是为食”，我在这儿强调一下！下文：

不过佛约资益有情作用最强盛的，特别的总括为四食，为后代一般论师所称引。

《阿含经》里所说食的用法不仅限于四食，但是佛陀就资益有情作用的强盛角度，把有情延续所需要的因缘总括为四食。因为佛的权威性和这种角度的

善巧，所以也常常被后代的论师所称引。

佛曾说十句法，第一句即“一切有情皆依食住”。

这在《阿含经》的经典中是能够看到的，从一到十，逐一用数字来统摄对应的法。比如“一”，是“一切有情皆依食住”；“二”，是“名、色”，名和色是两法；“三”，在不同场合就有不同的说法，比如“三受”等等。不一一去说，大家愿意的话，自己可以找一找。

这是在讲《阿含经》，但是经和律常常有一些可以相互参照的东西，在律里也谈到一件事：《摩诃僧祇律》里说到了某一个因缘，有人把自己弄成当时出家人的形象，到僧团中去蹭吃蹭喝。僧团是依戒腊而次第入坐的，大家一看跟往常不一样，有一个新进来的人坐在这儿，就问他说：“你是几腊啊？”他不懂啥意思。就继续跟他说：“你既然回答不出来，这个位置你不合适坐，向下去吧。”这个人就这样一直被问到沙弥的座次那儿，沙弥就问他：“你何时出家的啊？”因为沙弥是按出家时间的长短来论座次的前后，这个人也是回得模模糊糊。沙弥就问他：“佛说十句法，‘一切有情皆依食住’下一句是什么？你后边给我接一接。”这个现了出家相、想混吃喝的人说不出来。沙弥都不认同他，说：“你连这个都不知道，你真是我们出家人吗？”接下来是演绎版：如果这个来骗吃骗喝的人，性子急一点，可能就会说：“就来你这儿吃顿饭，怎么还这么麻烦？”当年给这些出家师父们讲沙弥律仪，讲到了这一个因缘，当时我就说，我们出家吃这口信施饭，还是应该有一点法的，这样坐在这儿，还不是特别的惭愧。“一切有情皆依食住”这句话是什么意思呢？

这是说，一切有情延续维持其生命，都要依赖于食。

一切有情想要延续生命而不是破坏掉，甚至在前后世中有相续而不是轮回止息，还需依赖于食。这个延续不要只看成是这一生，后面有谈到这个意思。佛特别地说“一切有情皆依食住”还有一层意思。文中说：

此一论题，有针对外道的重要意义。当时的苦行者，要求生死的解脱，而没有适当的方法，仅能一味的刻苦自己，甚至一天食一麻一麦，或但服水，或专食气，苦苦的支持生命，以求得解脱物欲的拘累，而达心灵的自由。

当时的苦行外道也想求得生死的解脱，也意识到物欲的系累，但是他们没

有恰当的原理和方法来解脱这些系缚，那他们采用的方式就是苦行，这里说“一味的刻苦自己”。以为用这种形式上的方法就能够解脱物欲的拘累，极端的“甚至一天食一麻一麦”，或者只是喝水，或者是服气，这样很艰辛地支持着生命，希望通过这样极端的方式，能够“解脱物欲的拘累，而达心灵的自由”。

在行为模式上，对于外界固然不应该多有贪染，实际上更重要的是从内解除，从内心深处发现问题的根本所在，并解除它。

释尊在苦行时，也曾精苦到如此，等到觉悟了苦行的徒然，于是受牧女乳糜的供养，资养身心，才能于菩提树下完成正觉的解脱。

释尊出家修行的时候也曾经信受采用过苦行外道的方式，也曾经非常精苦，日食一麻或者一麦，还不是一天两天、一月两月，而是六年。但是佛陀觉悟到，这对于根本地解决问题并不对症，他又想到自己从前偶然进入的禅定状态，意识到如果从那样平衡的身心中向前发展，是有可能找到钥匙的。于是他放弃了苦行，受了牧女乳糜供养，身心得到资养，然后才有充沛的精力在菩提树下精进办道，完成正觉的解脱。这是我们大家熟悉的事情，在这里特别提出来，就是跟论题有关。

苦行者讥嫌释尊的受食乳糜，怀疑释尊的正觉，所以特地说此一切有情依食而住的四食。

这是当时来陪伴佛陀出家的那五位释迦族的人，也就是最初的五比丘，他们也跟佛陀一样修习苦行，本来很佩服佛陀的苦行，后来一看佛陀受食乳糜，觉得他在欲望面前投降了，放弃革命了，所以看不起他，离开他，几个人一起到别处结伴继续苦行去了。后来佛获得正觉，想要帮助这些曾经放弃了世间的荣华来陪伴他的同修们，想来度化他们。这五个人远远看他走来，准备不理他，但是为佛的威德所摄，佛到了，大家又礼貌地交往。他们怀疑释尊的正觉，佛为他们说《初转法轮经》，说明了中道的八正道，说明了四谛之理。在之后的一段时间，五比丘依之修行，陆续得到解脱。

苦行者因为有这样错误的认识，佛陀自己也亲身经历，出于对时代错谬认识的对治，他要特别强调这一点：“一切有情皆依食住。”下面一句话很重要：

这不但肯定了饮食的重要性，而且指出了生死延续的动力何在，怎样才能

完成解脱。

佛教出现于世的目的，不是让我们把这个不圆满的、苦恼的世间当作安乐窝，永远在里面懵懂地过下去。佛法告诉我们的是究竟安乐之道，从颠倒错谬中，从无常苦迫中，解脱出来的真实之道。就有情生命的延续来说，饮食当然是重要的；从一个还没有觉证的人，向于觉证，发起修行，甚至冲刺来说，也需要这些支撑因缘。但是从另一个角度也要看到，四食说明了生命延续的因缘，甚至说明了生死相续的动力何在，反过来也就能够从这里下手，完成解脱。

这一大段所引的文：“有四食资益众生，令得住世摄受长养。何等为四？谓一、粗抔食，二、细触食，三、意思食，四、识食”，出自《杂阿含经》，如果用大正的编号是第三七一经。大家如果看这部经会发现，佛重点要说明的不是这四食有多好，我们要好好地来保证这四食，好让我们持续地流转生死，佛说这部经的重点在于次第地说明生死的根源在哪儿。比如《杂阿含经》卷15的经文说：

此四食，何因、何集、何生、何触？

谓此诸食，爱因、爱集、爱生、爱触。

此爱，何因、何集、何生、何触？

谓爱，受因、受集、受生、受触。

此受，何因、何集、何生、何触？

谓受，触因、触集、触生、触触，

此触，何因、何集、何生、何触？

谓触，六入处因、六入处集、六入处生、六入处触。

六入处集是触集，触集是受集，受集是爱集，爱集是食集，食集故未来世生、老、病、死、忧、悲、恼、苦集，如是纯大苦聚集。

如是六入处灭则触灭，触灭则受灭，受灭则爱灭，爱灭则食灭，食灭故于未来世生、老、病、死、忧、悲、恼、苦灭，如是纯大苦聚灭。

“此四食，何因、何集、何生、何触？”说是：“爱因，爱集、爱生、爱

触。”“这个爱又是何因、何集，何生、何触？”说是“受”，之后说是“触”，然后说是“六入”。“六入处集是触集，乃至受集、爱集、食集，食集故未来世生、老、病、死、忧、悲、恼、苦集，如是纯大苦聚集；反过来，如是六入灭则触灭，触灭则受灭……，食灭故于未来世生、老、病、死、忧、悲、恼、苦灭，如是纯大苦聚灭。”特别提一下！佛说四食，不是指导我们怎么在这个世间饱满地流浪生死，而是告诉我们如何发现生死流转的关键症结，而能够从彼解脱。

这是对这一节“一切有情皆依食住”的说明，接下来是对于“四食”的一一解说。

二、四食

（一）粗抔食

一、粗抔食：应译为段食，即日常茶饭等饮食。所食的，是物质的食料，可分为多少餐次段落的，所以叫段食。

这是解释“粗抔食”的内容是什么，以及为什么得这样的名。

要能资益增长于身心，才合于食的定义。

要有这种支撑义、资益长养义，才叫作食。

所以服食毒品等，不能资益而反损害身心，佛法中即不称为食。

这个义趣刚才谈到了。当然，有情的身心因缘，个体之间可能有差别；即便同一个有情，随着时间的变化、内外因缘的变化，可能还有差别。过去也说过，像有一些可以入药的东西，如果没有病或者用量用法不当，它起不到正当的资益长养的作用，反而对身体机能造成伤害，那还是食的意思吗？还有一些极端的例子：有一些人对一些普遍认为是食物的东西过敏，甚至能够致命。从这也能看到一些因缘的不同，所以是不是食，应该相对地放在具体因缘中去把握。

有情一期生存的延续，必要有段食，特别是这欲界的人间。

有情这一番生死中，这一期生命的延续，是需要饮食的，特别是我们欲界的人间。佛虽然说“一切众生皆依食住”，但是对于佛法的解脱来说，最关注

的是人道有情，道理从前也说过，所以这里说欲界的人间特别需要段食。对应的意思是什么呢？色、无色界的天人不需要段食。

没有这，虽有别的资益——食，也难于生存。

段食对于欲界的人很基本、很重要，如果没有了段食，就算有别的种类的食物、别的资益方法，还是难以长期生存。这里举例：

如入定过久，由于缺乏段食，出定时即不能支持而死亡，这可见段食对于人类的重要。

大家过去或是道听途说，或是看一些东西，知道有一些入定较久的情况。其实入定过久会有问题的，什么问题呢？因为在入定这一段时间，这个服从于欲界人普遍规律的身体实际上是缺乏段食的。一入定七天还好，要是入定半个月甚至更久，这个人定力好，在这么长时间里始终在定中，因为定力的摄持，定中这些内触的资益长养，所以他没出定的时候生命还能够延续，因为他在定中时候的生命状态更跟色、无色界相应，当这个身心一出定了，又跟欲界相应，由于长期缺乏段食，就不能够支持而死亡，“这可见段食对于人类的重要”。

以定慧的修持来说，如营养不足，身心过于衰弱，定慧也不能成就。

从定慧的修习来说，这个人营养不够，身体特别虚弱，止观也很难成就，特别是初学。一些俱解脱阿罗汉，定慧非常善巧而且坚固，那是另外一回事，也举过一些比较极端的例子。就以这样修习位的人来说，没有这样很强盛的定慧力，也没得到自在和善巧的，由于营养不足，身心过于衰弱，修习止观还是很成问题。所以对于这些想要真心修行的出家人而言，身体衰弱甚至有病，作为在家信众，愿意发心护持，对于他的修行也确实是一种支撑。不过不应该仅仅以看病人的心态来护持，更应该想到：因为他缺乏基本的健康，修行也确实会受到干扰。

苦行者不知适宜的段食对于生存及修养的重要性，所以会惊奇释尊的受食而得到正觉。

这些苦行外道不知道一切众生皆依食住，不知道欲界的人限于生理情况以及关联于生理的精神情况，意识不到适当的段食对于生命延续和修养的重要，所以看到释尊苦行的时候没得道，受食了反而得到正觉，感到很奇怪。

要知道，段食不但直接的资益营养了肉体；有健康的肉体，能发生健康的精神，所以也间接资益了精神。

特别对于修学阶段的人来说，这是很重要的一点，但是反过来并不是多多益善。人们就是容易走极端：“既然段食对于身心的健康是必要的，那我就多吃，吃好。”佛从来没有那样说，那是顺世外道的看法，其实我们今天很多人的观点本质上跟顺世外道是一路的。就像有一些人对于人吃多少量就能够支撑身心没有充分的认识，所以对于佛制的过午不食乃至在早期和当时很多人践行的日中一食，感到这也是无义苦行，这就是认知上的不清楚。佛自己是日中一食，这说明这个不是无义苦行，说明这是中道行——既不是过分地刻苦自己，也不是放纵于口腹的贪欲。而且古往今来，真正这样做的，也都身心健康。但是如果人们不了解，意识不到这个问题，就觉得完全随顺世间才叫正常的，过午不食或者日中一食便成了一些人错谬认知中的无义苦行，这就比较可笑了。

（二）触食

二、触食：触是六根发六识，认识六尘境界的触。

四食的第二个是“触食”，说得明白一点，也就是根、尘、识三和合的触，触心所的触。

根、境、识三者和合时所起合意的感觉，叫可意触；生起不合己意的感觉，叫不可意触。从此可意、不可意触，起乐受、苦受等。

这里不要抽象地理解，要一一地体会眼根乃至意根的情况：眼、耳、鼻、舌、身、意，触对色、声、香、味、触、法，有眼识乃至意识，这三者（根、境、识）相应和合，对应生命什么样的经验、什么样的运作，生起可意触、不可意触。“从此可意、不可意触，起乐受、苦受等。”

这里的触食，主要为可意触，合意触生起喜乐受，即能资益生命力，使身心健康，故触食也是维持有情延续的重要因素。

这里所说的触，当然主要是能够令内心生起喜乐的可意触，因为身心的愉悦能够资益生命，使人的身心变得有活力，使身心保持健康。注意！这个身心健康，终究是延续生死的健康，没有究竟意义，不要看到这里就以为这是佛法所赞叹的根本义趣。佛法只是说明有情延续需要怎样的因缘，可不是为了有情

一直延续下去而出现于世的，如果是那样的话，就不需要佛法，照原来的做就行了。下文说：

“人逢喜事精神爽”，有些难治的疾病，每因环境适宜，心境舒畅而得到痊愈。

这个大家是知道的，今天可能我们很多人也都阅读过一些报道：这个人得了绝症，但是在医药已经没有办法治疗的情况下，他却不药而愈了，研究一下，发现他是因为一些因缘，所以心境一直很舒畅，然后这个病莫名其妙就痊愈了。印顺法师写这本书的时候，在那个年代有一个很著名的病——肺结核（癆病），在当时就是没法治疗，采用的办法就是疗养，到山清水秀清静的地方住下来，这是“环境适宜”，再让身心调畅一些——“心境舒畅”，有一些人的症状因此就得到了改善控制，乃至有病愈的。

反之，失意、忧愁，或受意外的打击，即会憔悴生病，甚至死亡。

这也是我们知道的情况，在今天来说身心的关联性确实被越来越多地揭示出来，精神上长久、强烈、持续的负面状态会导致问题的。民间也说：这个人经历了一个怎样的负面情绪之后，大病一场。都是有这样的规律的。

近代的卫生学也说：乐观的心情，是身体健康不可缺的条件。

到今天，医学、生理学也揭示出：人体自身的免疫功能，跟情绪状态是有密切关联的，跟这些正面、负面的情绪状态是有很明显的相关性的。

又如修定的人，得到定中的喜乐内触，出定后身心轻安，虽饮食减少，睡眠减少，而身心还是一样的健康。

这是再举另外一类例子来说明。像修禅定的人得了定之后，定中有这些内在的触，而且是喜乐的，这里说“喜乐内触”。“内触”这个词，我们一般人有没有对应的经验呢？也有，比如这个人身心俱疲的时候，你要说他某一处肌肉特别累，也不是，但浑身都是这种不可意触的感觉。有一些人早上起床困难，为什么呢？躺在那儿的时候有种种可意的内触，贪恋着，所以不愿意起来。我从前在训练自己的时候就跟自己说：“善巧的禅定，对于定中的喜乐内触都没有贪恋。如果这个人连躺在床上这一点很粗糙也很暗钝的喜乐内触都贪恋的话，还谈什么不贪定中的喜乐内触呢？”自己这样想一想，对于平时这些内外

的可意触，想要不去贪取，也会增多一分决意，“于内外诸受，都不生欣乐”。

修定的人在定中的喜乐内触，有很强盛的资益身心的作用，所以即便出定了，因为这样禅定的余势，身心的正面惯性，不需要做什么，身心仍然很轻安、很舒服、很安乐。跟一般人苦苦地求取，求这个因缘、那个因缘让自己快乐，是不一样的。他不需要那么多造作，身心自然轻安。“虽饮食减少，睡眠减少，而身心还是一样的健康”，在这样身心轻安的情况下，他不需要吃很多，也不想吃很多，睡眠也不需要那么多，而且睡眠不是那样的黑暗、昏昧、沉重，但又不是休息不好，身心还是一样的健康。如果对于这个原理不理解的话，看到佛教在伴随着修行向生命全部的扩展中，告诉人睡眠是一个怎样的情况，就会忧虑。有一位出家师父，听我说了经论中所说临睡和睡眠中间乃至起床应该怎样，他说：“这样的话，那休息能好吗？”这位师父自己的睡眠状态本来就不好，他觉得这个就是不好的状态，其实不是。

有这种正确的修习，身心状态变得不一样，道理就是因为有这种喜乐内触的资养，虽然饮食、睡眠减少，而且睡得不那么极重、不那么昏昧，但是身心还是一样健康。反过来，如果这个修行人本来是这样，但后来因为什么因缘特别的放逸懈怠，他的饮食可能会增多，睡眠也可能会增多，甚至还会昏昧而沉重。下文：

又如按摩，可以促进身体的健康，也是触食的作用。

大家知道按摩会让人身心舒畅，而且对于健康有好处，要不然为什么古今中外都有呢？这也是经历了时间考验的。这里说这“也是触食的作用”，实际上还是可意触带给人身心健康的正面支撑。再强调一下！这并不是究竟义，这也不是佛法鼓励我们一味去追寻的东西，更不是教导我们耽留停滞在这上面，只是说这个因缘对于生命的延续是能起到资益长养作用的。

《中舍·伽弥尼经》说：“身粗色四大之种，从父母生；衣食长养，坐卧、按摩、澡浴、强忍……”。这坐卧、按摩、澡浴、强忍等，说明了触对于有情资养的功用。

这在说我们人从出生到长大的因缘。“从父母生”，大家知道；“食”主要是段食；“衣”有蔽体的作用，如果从防寒保暖的角度，其实也有可意触的

意思。这里的“强忍”是什么呢？是说人在成长过程中会有一些不可意的触，没办法地仍然要接受它，但是这样的不可意触，个别也可以成为支撑生命的正面因缘。所以下文说：

即使是不可意触，如运动的感受疲劳等，也可以为食的。

我们知道，适当强度、适当量的运动，对于身心的健康都是有好处的：不光是对身体，对于内心的健康也是有好处的。这一点确实很重要！特别是今天的都市生活，再加上人们的惰性，不容易贯彻日常适当的运动。如果从生命延续的角度来说，这是没有去做正确因缘。但是运动中不都是可意触，应该说运动有可意触，不过到一定量、一定强度会有不可意触，比如肌肉的酸、胀、软弱无力，还有因为呼吸急促带来的肺部不适、支气管不适等等，甚至一些运动强度比较大，可能还会有头晕等现象。这些运动感受的疲劳也是不可意触，实际上伴随它们的是对生命延续的资益长养。这里说：这些不可意触也是要强忍的，它们也会让生命的延续得到资益。

所以《杂舍》（卷一五·三七三）说：“触食断知者，三受则断”。

为什么从触食说到了三受呢？严格地说，这些可意、不可意、非可意非不可意触，都可能成为触食。时间关系，今天我们就学到这儿，下一次再来学习。大家如果有问题可以提一下。

【答疑】

30、入定是什么状态？

法师：入定是什么状态？经论中当然有说，比如初禅五支：觉、观、喜、乐、一心，经论中确实有描述。更关键的是：自己要知道做什么因缘可以入定。再进一步的问题是：我为什么需要入定？这也是我常跟大家说的，每一天都要自己做一做抉择：“我为什么要修行？我为什么要这样修行？”不做抉择，慢慢就又混沌，又回到故辙了。这里当然要问：如果这个人想入定，那为什么要入定？猎奇吗？还是某种自我意向的需要？还是什么？如果说是修行的需要，那禅定对我的修行有什么作用？以及它于我所要达成的目标有什么样的关系？这些要清楚。

入定的状态是什么？它其实是从身心越来越调柔，越来越自然而然地安

住，越来越满意，越来越能够全然地接受，没有任何不满意中发生喜乐。在这个所缘境上发生喜乐，心才更能毫不费力地、而且轻松安然地安住。这样发展下去，心一境性就会出现。初禅五支，也就是初禅的五类显著特征，被称为“觉、观、喜、乐、一心”，有寻，有伺，有喜，有乐，还有心一境性，这就是对于入定状态初禅的描述。二禅、三禅、四禅，还有其他，自己可以找来做一些学习。

大家是否有其他问题呢？如果没有更多问题，今天就到这里，一起合掌做一个回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切，

我等与众生，皆共成佛道。

今天就到这里，祝大家吉祥。

（本文文字内容据印慈法师 2019 年 5 月 27 日 YY 线上课程录音整理。

整理及校对者：明芊、明云、明间、明一、明非、明癸）

《佛法概论》讲记 23

【本期讲授原文】

第五章 有情的延续与新生

第一节 有情的延续

三、意思食：意思是意欲思愿，即思心所相应的意欲。意思愿欲，于有情的延续，有强大的作用。心理学者说：一个人假使不再有丝毫的希望，此人决无法生活下去。有希望，这才资益身心，使他振作起来，维持下去。像临死的人，每为了盼望亲人的到来，又延续了一些时间的生命，所以意思也成为有情的食。

四、识食：识指“有取识”，即执取身心的，与染爱相应的识。识有维持生命延续，帮助身心发展的力量。“识缘名色”为佛法中重要的教义，如《长含·大缘方便经》所说。经中佛对阿难说：人在最初托胎的时候，有“有取识”。父母和合时，有取识即摄赤白二滓，成为有机体的生命而展开。“若识不入母胎者，有名色否？答曰：无也”。“名色”，指有情的身心自体。这个自体，由于识的执取资益，才在胎中渐次增长起来，而出胎，而长大成人。所以经说：“若识出胎，婴孩坏败，名色得增长否？答曰：无也”。此识的执取，直到死亡的前刹那，还不能暂离。假使一旦停止其执取的作用，一期生命即宣告结束，肉体即成为死尸。所以佛说：“阿难！我以是缘，知名色由识，缘识有名色”。有取识对于有情资益延续的力用，是何等的重要！

* 未来生命的延续有赖于思食与识食的再创

四食，是佛陀深细观察而揭示的，都是人世间明白的事实。四食不但有关于现在一期生命的延续，即未来生命的延续也有赖于意思食与识食来再创。

如人类，总是希望生存，愿意长此延续下去。这种思愿的希欲，虽或是极微细的，下意识的，不必经常显著表现的，但实在是非常的坚强热烈。到临死，生命无法维持时，还希图存在，希图未来的存在。一切宗教的来生说，永生天国说，都是依着这种人类的共欲——“后有爱”而成立的。有情的生死相续，即依此爱相应的思愿所再创，所以说：“五受阴是本行所作，本所思愿”（杂

舍卷一 0 · 二六 0 经）。

同时，有取识即与取相应的识，在没有离欲前，他是不会停止执取的。舍弃了这一身心，立刻又重新执取另一身心，这即是入胎识的执取赤白二谛为自体。如猕猴的跳树，放了这一枝，马上抓住另一枝。此有取识的执持，是“揽他为己”的，即爱着此自体，融摄此自体，以此为自，成为身心统一而灵活的个体。对于有情身心的和合相续，起着特殊的作用。现代的学说，于维持一期生命的条件，前三食都已说到，但对于意思食的资益未来，识食的执取，还少能说明。

* 有情个体的后有爱与种族延续的意欲，为思食所摄

人类的生存欲——思食，以个体生存为中心。深刻而永久的生存欲，即“后有爱”。

又要求扩大永续的生存，即种族繁衍的思愿。小自家庭，大至国族，人都希望自家自族的繁衍永续；不但人类，即小至蝼蚁，也还是如此。这种族生存的延续欲，表现于有情与有情间的展转关系中。佛法以人类为本，但并不专限于人类的说明，普遍到一切有情。低级的有情，有些是不必有父母子女同在的关系，所以虽有种族延续的事实，而都由本能的繁殖，常缺乏明确的种族意识。人类可不然，幼弱时期很长，须赖家庭父母的抚养；生存的需要复杂，须赖同族类的保护与互助，所以种族延续的意欲也特别强烈。这延续种族生命的动力，即摄于意思食。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

南无本师释迦牟尼佛

南无本师释迦牟尼佛

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇。

我今见闻得受持，愿解如来真实意。

【正文】

今天我们继续学习《佛法概论》中“四食”的部分，上一次我们学习了“段

食”和“触食”，今天开始学习“意思食”，文说：

（三）意思食

三、意思食：意思是意欲思愿，即思心所相应的意欲。

这里要先说一下，佛世时对于心所的分析，并没有像后世部派佛教那样细致，这可能某种意义上是繁琐，虽然有它的价值，不过我们想一想，如果都是那样特别微妙地说，对于佛法的传播和实践实际上是构成障碍的，所以《阿含》里谈到与修行相关的内心活动，确实谈到了后世所说的一些心所，但是在分别上还没有像后来部派以及大乘那样的细致、精微。

像这一句话：“意思是意欲思愿，即思心所相应的意欲。”如果用后世所说的心所架构来分析，比如用“唯识五十一心所”来说的话，是什么意思呢？可以大概对应地翻译成：意思食主要是思心所相应的欲心所。思心所是意志性的，是内心推动造作的活动和力量，即所谓的“役心为业”；欲心所是“希望为性”，当然人们希望的是可乐境，是于可爱乐的境界希望为性。我们如果有了这些基本的理解，也就知道所谓“思心所相应的意欲”，也就是由那种强盛的意志力所推动的希欲、愿望、希望，这个当然可以是善的或者是恶的。下文：

意思愿欲，于有情的延续，有强大的作用。

这在后文还有进一步的探讨，这里说的是我们内心的意志、愿望对于我们人，乃至普遍地说，对于有情的延续有强大的作用。可能大家都熟悉一些例子，比如有一个心理学实验，把一个死刑犯的胳膊放在他看不到的地方，比如说从一个孔伸出去，让他看不到自己的臂，然后用刀轻轻地划他的手臂，让他以为自己的动脉被割开了，然后配合以调好浓度、粘度的生理盐水，以恰当的温度从他被划的伤口那儿滴落，模拟他的动脉被划破、放血。这个人被这个暗示所摄受了，内心抓取了这个相，认同这个，就觉得自己生命力在流逝，一点一点地弱下来，然后死了。

心理学者说：一个人假使不再有丝毫的希望，此人决无法生活下去。

我们也看到一些个别的例子，有的人这颗心所谓真的心如死灰了，人很快就会弱下去，甚至死亡。

有希望，这才资益身心，使他振作起来，维持下去。

反过来，人们靠着内心的思心所相应的意欲——“希望为性”，然后身心里有一种内在的力量，这对身心的延续有资益的作用，所谓“振作起来，维持下去”。下面又举了一个例子：

像临死的人，每为了盼望亲人的到来，又延续了一些时间的生命，所以意思也成为有情的食。

民间说：这个临要死的人有心愿未了，等一个自己很牵挂的亲人赶来，所以这一口气不咽。就佛法义趣来说，这就是强盛的“意思”成为支撑他生命的力量，有时候世俗的言语中说：“精神食粮”、“精神力量”，就有这样的意思。“所以意思也成为有情的食”。

我们一直在说佛法里讲四食，说明食能资益长养，四食是说使有情得以延续的四种资益长养的重要因缘。但是，其义不在令有情一直续诸生死，而是希望我们认识到这些因缘以及令它们得以呈现的因缘，而能够得以断除生死相续之流。不过，这样的断除归根到底还是智慧断烦恼，而不像一般世间人因为取相、因为诸欲不遂，而有种种伤心、绝望乃至心如死灰的那种意思食的相应薄弱，甚至导致生命不能相续的情况。佛法当然不是把我们导向这样灰颓的生命色彩，实际上所谓意思食的断除，前面引了相应的经文，说的还是从六入的如实觉知开始，认识到这后面发生了什么，如实知这些是基于正确的还是基于错误的。当你如实知这些的时候，这个如实知本身是正确的。这是讲了意思食之后略提一下。接下来：

（四）识食

四、识食：识指“有取识”，即执取身心的，与染爱相应的识。

有取识的“取”就是烦恼的意思，有取识也就是与烦恼相应的识，所以后文说：“执取身心的，与染爱相应的识”。如果说这颗心是有执取的，那它执取的对象是什么呢？这个有取识特别指向执取身心，也就是“名色”，十二缘起中说：“识缘名色，名色缘识。”经里也说：识缘名色的“识”就是有取识。

应该知道，如果一定要说“取”的对象，是指身心。那么，识缘名色的“名色”，如果从胚胎学的角度来说，其实就是指物质与精神交织的最初的胚胎。

所谓“与染爱相应的识”，是指这种执取身心的识本身是与烦恼相应，与染爱相应的。后世部派佛教把这个“取”就明确地说为烦恼。大家熟悉的词“五取蕴”，对应的早期翻译是“五受阴”，从前也说过，这里的“取”和“受”都是值得我们用心体会的地方：看一看这颗心是否有取，看一看这颗心都是如何有受，也就知道自己内心在发生什么，是什么状态，是否正确，是否在沿着荒谬的路奔驰。下文：

识有维持生命延续，帮助身心发展的力量。“识缘名色”为佛法中重要的教义，如《长舍·大缘方便经》所说。

现在说到的有取识成为食的一种——识食，它资益长养的义趣在哪儿呢？这里先说明：“识有维持生命延续，帮助身心发展的力量。”这里举经说：“识缘名色”。

经中佛对阿难说：人在最初托胎的时候，有“有取识”。父母和合时，有取识即摄赤白二谛，成为有机体的生命而展开。

这是引经的大义说：人在最初受生的时候，有取识摄父母的精卵，而成为有机体生命的展开。也就是说，在精卵和合的时候，有着这样有取识的执持。

“若识不入母胎者，有名色否？答曰：无也”。

“如果没有结生的有取识的现起配合，会有后面胚胎的发育吗？”回答是：“没有。”

“名色”，指有情的身心自体。

这里所说的“名色”，也就是我刚才用的“胚胎”这个词。从受精卵到胚胎的早期，虽然也是有情身心的自体，但是当我们谈身心的时候，大家容易理解成成熟的样貌，所以我更愿意用胚胎这个词。这里识缘名色的名色，如果做胚胎学理解的话，的确还是要理解成胚胎状态下物质与精神的交织。要明确：早期的胚胎虽然还不具有人形，还不具备完备的功能分化，但那是有情。既然是有情，我们虽然用胚胎来命名他，但他当然也包含着精神现象，所以说到胚胎，不要只理会为肉团。如果是这种意向的话，那是对于生命现象没有如实知。

这个自体，由于识的执取资益，才在胎中渐次增长起来，而出胎，而长大

成人。

这样名色和合的胚胎，有了有取识的执取资益，才慢慢增长，乃至最后因缘成熟而出胎，再渐渐成长成人。

所以经说：“若识出胎，婴孩坏败，名色得增长否？答曰：无也”。

所以在相应经文中，佛问阿难：如果在这样识缘名色、名色缘识，彼此相应增长的情况下，假如这个有情的命特别短，在胎中就死了——“识出胎”，“婴孩败坏”，意味着这个有情已经死了，那么胚胎还会继续发育成长吗？阿难回答说：“不会了。”在胎中如此，出胎之后乃至长大成人呢？文说：

此识的执取，直到死亡的前刹那，还不能暂离。

我们这一生，有取识对于名色身心的执取是相续的，是没有断绝的，直到什么时候呢？直到死亡，所以这里说：“直到死亡的前刹那，还不能暂离。”所以识缘名色、名色缘识，如果从有取识执取身心、身心又成为有取识，相续因缘的角度来理解，也可以说是这一生的写照，不仅仅在胚胎是如此。

假使一旦停止其执取的作用，一期生命即宣告结束，肉体即成为死尸。

当有取识对于身心的执取作用无法相续了，停止了，那就意味着这个有情这一生的生命结束了，这个时候留下的这具色身肉体就成为死尸。在一些通俗对于“佛法”的说法中，比如说：“人死了之后，根本不能碰，或者怎样”，这是不是有一点不应理了呢？如果他没有死，还可能有感受；已经死了，怎么反而会更敏感呢？死的意思就是这种执受不发生了，这种执取已经停止了。我曾经对于有这种疑问的人，这样来引导思维：这个人睡得非常沉重，碰他的手脚，他会有感觉吗？我们知道在那种极重睡眠的情况下，一般人真的没感觉。这个人昏迷了，碰他的手脚，他会有感觉吗？如果这个时候都没有感觉，死了反而有，那难道不是奇怪的事吗？下文：

所以佛说：“阿难！我以是缘，知名色由识，缘识有名色”。有取识对于有情资益延续的力用，是何等的重要！

这是对这一段文义的说明。到此为止，我们对于段食、触食、思食、识食这四食的内涵，基本做了介绍。

* 未来生命的延续有赖于思食与识食的再创

下面是进一步的探讨。

四食，是佛陀深细观察而揭示的，都是人世间明白的事实。

佛所说关于四食的内容，固然是由佛陀深细观察而揭示给我们的，但是佛说这些的时候，对于我们有生活经验的人来说实际上是容易理会的，佛很少就这些不是我们现前眼耳鼻舌身意境界的内容来引导我们，都是就我们所能经验的境界来做的说明。

四食不但有关于现在一期生命的延续，即未来生命的延续也有赖于意思食与识食来再创。

这里说了两层意思。我们说到有情的延续，要说明的是有情现世的延续和后世的延续。现世的延续，是四食（段食、触食、思食、识食）所增益；后世的延续，是二食（思食和识食）所增益。

如人类，总是希望生存，愿意长此延续下去。这种思愿的希欲，虽或是极微细的，下意识的，不必经常显著表现的，但实在是非常的坚强热烈。

前面总说之后，来进一步做解说，为什么思食和识食对于后有生命的延续有资益作用呢？就我们人类举例：“如人类，总是希望生存，愿意长此延续下去。”这种意愿指的是什么呢？意思食——思心所相应的意欲，也就是文中所说“这种思愿的希欲”。

“这种思愿的希欲”，因为我们人心活动的纷染，可能自己不能够时时察觉到，又因为其他强盛的活动，它可能显得很微细，甚至是下意识的，不是总有显著表现的，但它是“非常的坚强热烈”的。意思是什么呢？你虽然投入地忙什么，觉得这个是天大的事，但是如果它真的跟一件马上就要你命的事情比起来，你可能立刻就把心意回转了。虽然在刚才那一刻，心的显著活动、强烈的抓取和希欲是在别处，但是，一旦坏命因缘现前，整个人立刻就为此而转移心的注意，转移心的抓取与强烈的活动。从这儿来看，它虽然可能不总是有显著的表现，但是这种力量实在是非常的坚强热烈。

反过来，修行人对于这个的意识，会很清晰。包括过去跟大家说到持息念

的修习或者是念处的修习，说到在观察这一呼一吸的时候，内心是完全调柔、开放的，只管做正确因缘，对果相全然平等的开放。意味着什么呢？意味着这一次出息之后，根本就没有希望入息的发生，甚至内心有很明确的作为背景存在的开放：气息进来也可以，不进来也可以；进来活下去可以，进不来或者不进来，就此结束这一期生命也可以；这两个，没有哪一个更可以，哪一个更不可以一些，是同样平等、完全的可以都可以，满意很满意。这个人内心如果时时真的是这样的状态，他化解的就是内心中潜行的贪欲。什么贪欲呢？贪生怕死。后面会讲与此相关的“有爱”、“无有爱”：我们前面说到这个人内心受到严重的挫折，一片灰颓，想死，那叫无有爱；修行人的内心其实在非常深刻地调伏乃至断除有爱、无有爱。如果这种修行坚固了，成为了伴随呼吸的正常状态，我可以告诉大家：这个人活得非常安稳，时时是安定而快乐的，到那个时候你就知道安详这个词所对应的生命状态是什么样的味道。体会到这种生命状态之后，如果通过各种造作、颠倒、纷扰、杂染再去破坏它，自己内心其实并不安稳，并不喜乐。即便还是凡夫位，如果能够体会到这种生命状态，对于圣人的气息，对于解脱的气息，多少闻到点味道了，多少感受到一点热量的辐射了。这是做对立面的说明，这样做对照说明可能对大家理解这一段的义趣会有些帮助。下文：

到临死，生命无法维持时，还希图存在，希图未来的存在。

这就是后有爱。除非有特别的修养，或者是一些不那么寻常的因缘，要不然，人清醒着面对生命末段的时候，都是希望继续存在下去；如果这个时候不能够延续了，他就希望死后还能延续。我们也听到一些事情，有一些人到老了甚至临命终了，反而能够接受后世的教说，然后基于后世的教说来做一些改变。这是为什么呢？从前被这些外边的境界，大家玩得热火朝天的各种游戏迷惑了，虽然理性地、理解地知道“人终归有一死”、“我有一死”，但是好像永远不能到来。反正不是今天，甚至也不是明天，更不可能是下一刻。等到老了，周边的亲朋好友一个一个走了，到那个时候，死亡的到来就变得非常真切而必然，无法逃脱，于是怕怖张惶了。这时他听到一个后世的教说，不管是佛法的还是其他宗教或是民俗信仰的，只要在某种意义上能够让他体会为“我还会继续存在”，对他来说就是莫大的安慰。哪怕人死之后是鬼，只要还有觉知，用

过去的话说：“还有灵明的心”，换句话说：“我的内核还在”，那他多少就觉得有一点安顿。

所以，诸位为父母信受佛法忧心的，也不用太着急，也许到后来就有因缘了，我们最重要的是准备好自己这边的因缘。当然，如果我们能够更善巧地教说，少一点错误，多一些正确，虽然他没有无我见，内心是基于我想而有的希欲，但是至少我们所给的引导基本正确。对于这件事情，不用吹毛求疵、求全责备，佛世时佛给在家众讲法，哪里处处讲无我了呢？常常都是说“善恶业感苦乐果，布施持戒生天”之法，就是这些“五乘共法”的内容，但是这些也重要啊，恰恰是大家在相当一个层面上真心希望的啊。你说这个不究竟，可人家也没有希望究竟啊，何必要逼着人家飞呢？在这儿拓展开来略说了一下。

如果我们了解了这种后有爱：希望生命能够延续；如果这一生必定要死，希望死了之后还有延续的存在。理解了那个，对于很多宗教现象、民间信仰的现象就有了解了。

一切宗教的来生说，永生天国说，都是依着这种人类的共欲——“后有爱”而成立的。

一般人讲：“生从何来？死向何去？”都是建立在自我想的基础上的，觉得有一个贯穿的、前后一致的、保持着内核稳定性的东西，那就是我。因为现在是颠倒执着的，当这颗心向后眺望的时候，自然不是常的就是断的，所以仍然落于颠倒之中。

有情的生死相续，即依此爱相应的思愿所再创。

有情这一生五蕴散坏，舍报了，这样的思心所相应的爱欲，是后生得以相续的很重要的因缘。我们常说：“烦恼润业”，所说的“烦恼”最主要就是指这种后有爱相应的思愿。

所以说：“五受阴是本行所作，本所思愿”（杂含卷一0·二六0经）。

这应该是《阿含经》里舍利弗和阿难在一起探讨问题时，阿难所说的一句话。五受阴，也就是五取蕴，可以理解为一一的色、受、想、行、识，经中阿难就是从这个角度说的；也可以理解为五蕴聚而呈现的有情。他们本来都是以思心所推动的造作——行业（本行所作），和与思心所相应的思愿——爱欲（本

所思愿），配合而感得的。我们说：“这样的烦恼润业，引发后有的果报”，也就是这个意思。

同时，有取识即与取相应的识，在没有离欲前，他是不会停止执取的。

前面说的是思食，现在说识食，如果更进一步来看识的话，这个识叫有取识，是与取着相应的，与染爱相应的。意味着什么呢？只要没有究竟离欲，这种执取是不会停止的。

舍弃了这一身心，立刻又重新执取另一身心，这即是入胎识的执取赤白二滓为自体。

首先要说，这样的文字容易让人想象为有一个一直一样的东西在不停地抓取。大家如果能够了解识是因缘和合的，因缘生、因缘灭的，因为识尽灭的因缘一直没现前，所以在生命的相续中，容易让人感觉始终是同一个东西，始终有同一个东西在抓取，这不奇怪。就像蜡烛的火焰，虽然看着稳定或者随风摆动，但我们感觉是同一个火焰，这对于对燃烧现象没有认识的人、对自然科学认识不够的人来说不奇怪，但如果我们对于燃烧这种现象有认识，那就知道在这中间从来就没有常，不存在一个火焰本身，不存在一个一直都保持着自体性的火焰。从这个义趣上来理解有取识，可能会给大家一点帮助。经中也常常以油灯的火、蜡烛的火等等来作譬喻，大家也可以从这里去体会。

如猕猴的跳树，放了这一枝，马上抓住另一枝。

我们听过“心猿”这个词，这种譬喻其实在早期的佛经中就有，这是譬喻有取识的执取，有取识要是不抓取、不执取就不叫有取识了。

此有取识的执持，是“揽他为己”的。

这里特意把“揽他为己”放在引号里，意思是这里的“他”和“己”（也就是“自”），其实都是缘起的假名说，不应该体会为各自有自体真实的“他”和“自”。“揽他为己”的“己”当然是荒谬的，但是如果真的体会到了所谓“自己”的不成、“自己”的荒谬，那么“他”的自体真实又从何安立呢？自、他，只不过是位置的不同，相对而言而已，所以这里要理解得深刻一点。明确地说，是有取识的执持，把一些因缘拢到一起，捏成一个一合相，即要把它说成：“这就是我，这就是我自己”，然后——

即爱着此自体，融摄此自体，以此为自，成为身心统一而灵活的个体。

这就说得很细致了。大家去观察内心是如何在这和合的五蕴上，捏出一整个的我，并且在这些“非我”的法上，那么全情地投入其中，摄取为我，然后为之喜、为之忧、为之贪、为之嗔，这里说为：“成为身心统一而灵活的个体”，你看人家说得多客气。

对于有情身心的和合相续，起着特殊的作用。

这是在说有取识的特殊作用，说了识食是如何在有情向于后世（后有）的延续中起到资益长养作用的。下文联系现代的学问：

现代的学说，于维持一期生命的条件，前三食都已说到，但对于意思食的资益未来，识食的执取，还少能说明。

对于当生身命得以延续的条件，现代的学问确实注意到了段食（大体对应于我们一般所说的饮食），触食（必要的身体活动，乃至外部给予的一些可意触），还有意思食（存活的意欲）等等，这都是针对这一期生命来说的，虽然意识到了意思食的资益作用，但是意思食如何资益来生啊？现在的学术当然没有涉及。识食执取，对于今生的延续，对于后有的延续，起了什么作用？如何起作用？“还少能说明”，其实这话说得比较严谨，而且不那么武断。下文：

*** 有情个体的后有爱与种族延续的意欲，为思食所摄**

人类的生存欲——思食，以个体生存为中心。

这开始谈从意思食而表现出来的一些拓展。在谈拓展之前，先要谈拓展的基础——“人类的生存欲”，这是思食所摄。“我真的好想再活五百年”、“希望永生不死”，这些都是显著的以我的延续为中心，就如这里所说：“以个体生存为中心”。

深刻而永久的生存欲，即“后有爱”。

后有爱指的是什么呢？指的是潜行于心中，几乎没有间断地，希望生存下去，希望永久生存下去的意欲，这称为后有爱。讲到了后有爱，也就是所谓的“有爱”，当然也要谈谈“无有爱”，其实本书也谈到了，我在这儿略提一下。无有爱，是因为人们基于一些特别的因缘，觉得死了才好，觉得这个我永远断

灭了才好，像走向自杀这条绝路的人，也许不觉得自杀是真快乐，但是在他认为过不去的坎儿上、突不破的局里，他觉得自杀是解脱。为什么？他认为通过自杀能够摆脱这个苦，因为我不见了。当然，自杀的人不一定是断灭见，这是说的一种情况，供大家体会这种无有爱。这当然是颠倒的，也是成问题的。

一个成熟的修行者，既不贪生也不乐死，贪生是“有爱”，乐死是“无有爱”。过去我常举《大智度论》引经描述诸阿罗汉的一个偈颂：“我今不贪生，亦复不乐死，一心及智慧，待时至而去。”“不贪生”是断除了有爱，“亦复不乐死”说明断除了无有爱，“一心及智慧”是定、慧庄严，“待时至而去”，等到这一生，业尽舍报，五蕴散坏，也就是般涅槃。所以这些真正成熟的修行者，如果以阿罗汉为例来说，是这样的生命状态——“我今不贪生，亦复不乐死”。

从这样以个体生存为中心，深刻而永久的生存欲——“后有爱”出发，又谈到什么呢？

又要求扩大永续的生存，即种族繁衍的思愿。

什么意思呢？人们摄我、我所，这是很有意思的内心活动，希望自己永续下去。如果感觉到自己能够永续，那么我所拥有的，也会希望它永续。如果在事实上感觉不到我能永续，他会做一种投射：我为自己的子女，子孙后代，或者再大一点，我为我的族群、我的祖国、我的民族，我为全人类，做了这些。这些对于他们有什么样的意义价值、有什么样的好？实际上这就是将个体永续的这种欲爱、思欲，或者肯定而加以扩大，或者因为见其不可行而展转投射，成为“扩大永续的生存，即种族繁衍的思愿”。这当然肯定比颠倒的我要永续下去，劳民伤财甚至伤天害理要强多了。如果这是正面地去做一些自他暂时的利乐因缘，还是有世间价值的，不过要认清这背后的动机是什么。

小自家庭，大至国族，人都希望自家自族的繁衍永续；不但人类，即小至蝼蚁，也还是如此。

所以，关起门来可能有很多烦烦恼恼，一旦跟外边有了什么磕碰，大家就又团结起来，这同样是“小自家庭，大至国族”莫不如此的。人类如此，智力表显程度不那么发达的其他有情，如这里所说的“小至蝼蚁，也还是如此”，

只是未必如人类清晰强烈，显得有章法而已。

这种族生存的延续欲，表现于有情与有情间的展转关系中。

我们人跟人之间是有关系的，大家信不信：假如有两个大国闹得很僵，如果突然外星人要来奴役地球，这两个大国马上就能够形成联合战线。什么意思呢？人们以自我为中心画的同心圆，远近程度、亲密程度总是相对的。这种种族生存的延续欲，实际跟人内心的执取我我所而画的圈，以及把自己放大投射到什么程度，以及其他一些内心特征都是有关系的。

佛法以人类为本，但并不专限于人类的说明，普遍到一切有情。

这是说思食是一切有情的生命延续所必需的，由思食的拓展而表显出来的超越于个体，希望种族或者族群繁衍永续的内在冲动，在有情方面也有一定的普遍性。下文有解说：

低级的有情，有些是不必有父母子女同在的关系，所以虽有种族延续的事实，而都由本能的繁殖，常缺乏明确的种族意识。

前面说：“小至蝼蚁，也还是如此”，这里又特别谈到对于这些智能活动表现得不够发达的有情，在亲代、子代之间的关系上可能并不密切，也不共同生活，有没有种群延续的事实呢？有。但主要的表现形式是什么呢？“本能的繁殖”。换句话说还是比较低级的精神活动，“缺乏明确的种族意识”，用我们今天话说，缺乏更高级的精神活动。

人类可不然，幼弱时期很长，须赖家庭父母的抚养；生存的需要复杂，须赖同族类的保护与互助，所以种族延续的意欲，也特别强烈。

这其实与下面要讲的“四生”是有配合的。人类的情况，我们知道不像小马、小驴，生下来基本就能走，我们人类有很长的幼弱时期，离不开父母、监护人乃至族群的保护和抚养，这生存的需要确实更复杂，对于同族类的需求更强烈，也因此大家在这个上，出于情感也好，或者基于自我生存、自我安全的内在需要也好，对于家庭乃至族群、种族延续的意欲也特别强烈。这一切还都是基于爱染，基于思心所相应的意欲。

这延续种族生命的动力，即摄于意思食。

所以这里说，这种延续种族（包括我们全人类）的内在动力，归根到底还是摄于意思食——思心所相应的意欲。到此为止，四食的部分学习完毕。这儿有一个问题，跟大家做个探讨。

【答疑】

31、有余涅槃相应的五蕴身也有“有取识”吗？

1、师父好！人活着时的六识都可以说是“有取识”吗？那有余涅槃的五蕴身也有“有取识”吗？

法师：说到有取识跟六识的关系，到后面谈心理部分，谈到“一意识”和“六识”之间的关系时再来细说。

有余涅槃相应的五蕴身也有“有取识”吗？证得有余涅槃的圣者已经没有烦恼了，从这个意义上说他是尽断了烦恼，这种染污性的取着也是没有了的。所谓染污性的取着，就是带着爱染的，带着“我”这个深层的感觉，并且希望“我”延续下去的这种爱欲。对于活着还延续这个蕴身的阿罗汉来说，他确实没有了这种有染污性的取着。从这个意义上说，他的识不是严格意义上的有取识。同时，他对于当下作为业果所呈现的五蕴身并没有“无有爱”，他不会颠倒地觉得有一个“我”的断除、终止才好。所以，他表现为这个识，仍然能够任运地摄持身心，不过其中没有向于后有的资益，就像我刚才说的那个偈颂：“我今不贪生，亦复不乐死，一心及智慧，待时至而去”，完全的随缘任运，既不贪生也不怕死，也没有任何基于自我感、自我意象的、带着意志力量的倾向。不管是抓取还是排斥，他根本地破坏了这个。随流而散坏而已，他不会故意去破坏。

我想你的问题应该是问这个意思，如果重心在这儿，就要说：他那种带着爱染的有取识，是不具备的；不过，他随缘任运地摄持身心的识还在存在的，这是从身心的关联上而产生的一种作用。这个问题先说到这儿，以后到了相关的地方，我们可以再来探讨。

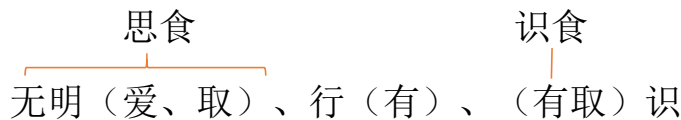
32、“思食”和“识食”

2、师父！后有爱的基础是我执吗？经常说：“阿罗汉不受后有”，对于有取

识和后有爱这两者的联系和差别有些模糊。

法师：后有爱的基础实际是基于我执、我爱、我痴、我见等等。觉得有我，然后内心不言自明地感觉我应该一直延续下去，也有强烈地意愿要做这种努力，这是后有爱的表现。阿罗汉“不受后有”，就是说阿罗汉不会再受生。

至于有取识、后有爱这两者的联系和差别，如果用四食来说，有取识说的是识食，后有爱说的是思食。



3、师父吉祥！弟子感觉思食与识食并不能够分得很清楚，识会执取精卵，不也是因为延续生命的强烈希欲吗？

法师：我们这里说的任何一法都是因缘和合而呈现的，没有任何一法有它的自体真实，没有任何一法的存在不是关系的存在、条件的存在，所以当你们学习这些深刻了，以后去学学《中论》，或者读一读印顺法师其他相应的著作，深刻地体会所谓缘起、所谓存在是怎么一回事。特别是就生命的现象、就身心的一一要素，来体会关系的存在、条件的存在。包括我们现在学的《佛法概论》的很多精妙处、微妙处，都在这样一些看似普通，但实际上却很精当的表达中，包括这里所说的思食和识食并不能截然地做隔别说。

你这里问：“识会执取精卵，不也是因为延续生命的强烈希欲吗？”这是有侧重说的，虽然意思食和识食有关联，但是侧重表现不一样。就好比一个人虽然有抽烟的习惯，但不必非常强烈地呈现出我要抽烟的表现，他会很自然地拿个东西叼在嘴上，甚至有时候不一定是烟卷，就是说他对于抽烟，烟不离开我，我离不开烟，我希望的时候随时都能抽到烟，从这种意欲说，这像是思食。所形成的识的执取表现当然跟烦恼有关，他时时有这种对于自己所执境不由自主的抓取，可以譬喻为识食。从这里去体会，有取识是有执取的识，是爱染相俱、烦恼相俱的识；但是思食说的是爱染、是烦恼，这样的义趣能够听清楚吗？

大家如果没有更多问题，今天就跟大家交流到这里。一起合掌，做一个回

向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切，

我等与众生，皆共成佛道。

今天就到这里，祝大家吉祥。

（本文文字内容据印慈法师 2019 年 6 月 3 日 YY 线上课程录音整理。

整理及校对者：明云、明间、明芊、明一、明非）

《佛法概论》讲记 24

【本期讲授原文】

第五章 有情的延续与新生

第二节 有情的出生

一、四生

有情是生死死生，生生不已的。一旦“本有”的生命结束，即转为另一新生命——“后有”的创生。从一切有情新生、长育的形态去分别起来，可分为四类，即胎、卵、湿、化——四生。胎生，如人、牛、羊等；卵生，如鸡、鸭、雀、鸽等；湿生，如虫、蚁、鱼、虾等；化生，如初人等。

佛说四生，是约有情的最初出生到成长期间的形态不同而分别的。如胎生，最初的自体，必须保存在母胎中，等到身形完成，才能离母体而出生。出生后，有相当长的幼稚期，不能独立求生，要依赖生母的乳哺抚养。特别是人类，更需要父母、师长的教养，才渐渐的学会语言、知识、技能。卵生即不同，离开母体时，还不是完成的身形，仅是一个卵。须经一番保护孵化——现在也有用人工的，才能脱卵壳而出。有的也需要哺养，教导，但为期不长，多有能自动的生存而成长。湿生又不同，母体生下卵以后，就置之不问，或早已死了；种子与母体，早就脱离关系。等到一定时期，自己会从卵而出，或一再蜕变，自谋生存。从有情的出生到长成，胎生与母体关系最密切，幼稚时期也长；卵生次之；湿生除了生卵以外，母子间可说没有多大关系，是最疏远的，幼稚期也极短。胎、卵、湿生的分别，就依这样的意义而成立。

化生，不是昆虫化蝴蝶等化生，是说这类有情，不须要父母外缘，凭自己的生存意欲与业力，就会忽然产生出来。从生长的过程说：胎生繁复于卵生，卵生繁复于湿生，湿生繁复于化生。从产生所依的因缘说：胎生与卵生，必依赖二性和合的助缘；湿生中，即有但以自身分裂成为新的生命；化生更不需此肉体的凭藉，即随业发生。

依胎、卵、湿、化的次第说，化生应为有情中最低级的。但从来的传说，化生是极高的——天，也是极低的——地狱，而且还遍于鬼、畜、人三趣中。

二、生命的由来与化生

依佛典的记载，化生的主要证明，即“初人”在此界出现，初人是从化生而有的。这与生命的由来，新种的由来问题，有重要关系。

（一）生命的由来之一：神创说与进化论

生命或新种的从何而来？是一普遍的难题；就是近代的科学，对他也还感到困难。如平常说的，先有蛋呢？先有鸡？如说先有蛋，没有鸡，哪里来的蛋，不通！如说先有鸡，没有蛋，也不会生出鸡来，同样的说不通。

于是有人想像生命或新种的原始，是由于神——耶和华或梵天等。神是最先存在的，也是最后的，万有都从他而创造出来。这样，不问先有蛋，先有鸡，都是神的创造品，一切生命由来的问题都解决了。神创造万有的思想，确乎与生命起源的问题有关；因为不得解决，所以归于神的创造。但这是以先承认有这创造神为前提，渺茫而无稽的创造神无可征验，所以神造说不能成为可信的理由。

近代的科学家，出发于唯物论的信念，从人类、动物向前推，说是由植物进化成的，这样的由植物推到无生物；这才建立起从无生物而生物，从植物而动物，而至人类的进化程序。但无生物没有自觉的意识现象，怎样能进化到动物，到人类有明确的自觉意识？何以近代不见有从植物进化为动物，或从人猿进化为人的事实？

（二）生命的由来之二：化生是特殊的创化

于是有的学者主张创化说，以为在经常的延续中，有突变的创化，一种不经常的特殊的原生，世界有生命、有新种的发现。如先有一种类似鸡的，在经常的延续中，突来个创化，产生鸡卵的新种。不承认创化，新种类的发生，成为不可能；生命由来的问题，即不能圆满解决。

佛时，没有哪一比丘或哪一人是化生的，说人类的化生，即约最初出现这个世间而说。佛法虽不以为心灵由于物质的派生，也不以为生命是这一世界的新品，心、色是相互依存的无始存在。但据此小世界的情况说，世界初成，还没有有情，以后才有有情的发现。这最初出现的，即是化生人。所以化生应有二类：一为比湿生更低级的有情；一为五趣有情各类的最初出现。约后一意义

说，前三者是经常的，化生是特殊的创化。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

南无本师释迦牟尼佛

南无本师释迦牟尼佛

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇。

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

第二节 有情的出生

今天我们来学习《佛法概论》第五章“有情的延续与新生”、第二节“有情的出生”，这一节内容主要在讲“四生”，其中对于“化生”有一些侧重探讨，首先第一个主题是“四生”，文说：

一、四生

有情是生死死生，生生不已的。

上一节主要是就四食来说明有情延续的因缘，当然，我们在学习的时候，也侧重强调了，佛法关切的不是在轮回里长期地流转下去，而是了解轮回是如何被维系的，然后我们才能够知道怎样令轮回（生死苦迫）延续的因缘不具足，这就能够究竟地解脱于轮回、解脱于苦。上一节说了延续的因缘，这里特别强调出生，在这样一期一期生死、死生中，特别从有情新生的角度来探讨一下有情的情况。这相关的几章都在对于有情加以说明。下一句：

一旦“本有”的生命结束，即转为另一新生命——“后有”的创生。

“本有”是指一期生命从生到死之间的生命形态。创生的“创”在汉语里表示“最初”的意思。这个有情前一生结束，五蕴散坏，随着惑、业的因缘，呈现为另外的蕴聚。这后有的最初现起，也就是这里探讨的“有情的出生”。

从一切有情新生、长育的形态去分别起来，可分为四类，即胎、卵、湿、化——四生。

这是从出生（新生）的角度，来对一切有情加以分类。但这不仅仅是讲出生那一个短暂的阶段，还包括出生之后，“长育”——生长发育的特点，分四类：胎、卵、湿、化。对于这四生，大家如果去搜索《杂阿含》、《中阿含》、《长阿含》、《增一阿含》的内容，会发现《杂阿含》里几乎没有系统讲四生，对此有较为系统说明的主要在《长阿含》和《增一阿含》这类相对后出的经典中。后世论师讲到四生，所依据的《阿含》经典也主要是《增一阿含》和《长阿含》。下文说：

胎生，如人、牛、羊等；

这是我们所熟悉的人及哺乳动物。

卵生，如鸡、鸭、雀、鸽等；

这主要是禽类。

湿生，如虫、蚁、鱼、虾等；

在这儿要先说一句，如果从今天生物学的角度来说，很多虫也都是卵生的，但是，我们到下文会看到，文中判断四生的标准，不仅仅依于如何出生这一点，还从如何长育这个关键环节来判断。下面：

化生，如初人等。

印顺法师在这里用的“初人”这个词，可能一些人对它不是特别熟悉，指的是“劫初人”，说得明白一点，就是最开始呈现在这个世界的人。这是简单介绍胎、卵、湿、化的代表性情况。

佛说四生，是约有情的最初出生到成长期间的形态不同而分别的。

四生的分类，主要是依据两个环节（出生和长育）的特征而安立的，下面举例来说明：

如胎生，最初的自体，必须保存在母胎中，等到身形完成，才能离母体而出生。

这是说胎生，首先是他的最初出生，要在母胎中成长，等到身形基本完成了，才能离母体出生。出生之后，说的是长育：

出生后，有相当长的幼稚期，不能独立求生，要依赖生母的乳哺抚养。

这是说胎生的亲子两代之间其实有更密切的依存关系，包括在出生后的长育阶段。

特别是人类，更需要父母、师长的教养，才渐渐的学会语言、知识、技能。

因为我们人类的成长、成人，不仅仅是生理的，实际上还包括文化的传承，道德的养育，智慧的启迪和进展。通过一些报道，我们都熟悉狼孩，即便这个人已经出生是一个孩子了，但如果他离开人类社会，被狼或者猿这些哺乳动物养大，等他过了青春期再回到人类社会，想要适应对他是很困难的。所以我们从人的这种特别之处，应该能够体会到：作为一个人，确实应该感恩养育自己的这些因缘。下文：

卵生即不同，离开母体时，还不是完成的身形，仅是一个卵。须经一番保护孵化——现在也有用人工的，才能脱卵壳而出。有的也需要哺养，教导，但为期不长，多有能自动的生存而成长。

湿生又不同，母体生下卵以后，就置之不问，或早已死了；种子与母体，早就脱离关系。等到一定时期，自己会从卵而出，或一再蜕变，自谋生存。

从这里说的卵生和湿生的相应描述，可以看出，这里说的卵生与现代生物学中以产卵的方式繁殖后代，并不完全重合。这里说的卵生，不仅是以产卵的方式繁殖后代，还要有孵卵的行为，如一些禽鸟。

湿生，也包括了一些以产卵方式繁殖后代的情况，但一般没有明显的孵卵行为。如果以大家比较熟悉的例子鱼来说的话，鱼排完卵之后，并不需要孵化，等到受精卵发育到一定时期，小鱼会自动破卵而出。还有的昆虫会有一些形态的变化，就是这里说的，“或一再蜕变，自谋生存”。

前面说了胎生、卵生、湿生三类，下文先就这三类略做了综合分析：

从有情的出生到长成，胎生与母体关系最密切，幼稚时期也长；卵生次之；湿生除了生卵以外，母子间可说没有多大关系，是最疏远的，幼稚期也极短。胎、卵、湿生的分别，就依这样的意义而成立。

我必须要说，能够从出生到长育这两个重要的环节，对于胎生、卵生、湿

生加以有条理而又明确说明的，在别处没有看到，但又言之成理，这也确实是因为印顺法师在法中思维得比较深。下面说比较复杂的化生：

化生，不是昆虫化蝴蝶等化生。

为什么这样说呢？因为在民国时代，西方的学问进入中国，形成非常有力的冲击。很多人重新审视佛法，愿意把当时的学术与佛法加以关联，说什么就是什么。有一些人希望将佛法给予当时学术认知范围内的一些说明，所以把化生说成是昆虫的变态（完全变态、不完全变态），以为像虫化蛹、蛹化蝶等就是佛法中所说的化生。这是错的，因为化生并不是昆虫化蝴蝶这类情况。

是说这类有情，不须要父母外缘，凭自己的生存意欲与业力，就会忽然产生出来。

化生说的是没有子代从亲代体中生出来这个步骤，说得明白一点就是这个意思。这类有情不需要父母外缘，或者是单性亲代外缘、单体亲代外缘，都不需要，只“凭自己的生存意欲（惑）与业力（业）”，就会忽然呈现，这一类化生的有情当然不是我们所熟悉的了。如果说到化生的例子，像欲界天及以上的诸天都是化生，地狱都是化生。那么，人、畜生、鬼趣中有没有化生呢？后来的经论中说也有，像“劫初人”是人中的化生，畜生中如龙和金翅鸟（或者叫妙翅鸟）据说是化生，鬼趣有情中有一部分是化生，下文还探讨了化生的情况。那么横向对比这四生，如果从生长的过程看，有什么样的情况呢？

从生长的过程说：胎生繁复于卵生，卵生繁复于湿生，湿生繁复于化生。

这是在新生阶段之后，说长育的阶段。

从产生所依的因缘说：胎生与卵生，必依赖二性和合的助缘；

胎生和卵生，比如哺乳动物和鸟类，确实都需要雌雄双性的助缘。

湿生中，即有但以自身分裂成为新的生命；

确实是有这样的情况。甚至个别动物还有雌雄同体的情况，但这并不是这里说的“自身分裂”。自身分裂的例子，大家普遍熟悉的，像草履虫的分裂等等，还有其他的一些例子，这些大家都可以在生物学中找到，这里不多说。

化生更不需此肉体的凭藉，即随业发生。

从胎生、卵生到湿生，所需要的外在因缘，所依托的因缘，是越来越简单，到了化生就不再凭借亲代肉体了，而是随业、惑而发生。

这是从长育和新生这两个阶段，来横向对比胎生、卵生、湿生和化生。胎、卵、湿、化，不管是从新生还是长育的环节看，实际上都是前前比后后更复杂的。胎生，不管是生长还是新生，都是最复杂的。所以下文说：

依胎、卵、湿、化的次第说，化生应为有情中最低级的。

这是印顺法师在对四生做了有条有理的对比分析之后，顺理成章得出的一个可能的结论：“化生应为有情中最低级的”，因为化生不管是从生长过程的复杂程度还是所依因缘，相对来说都是最简单、最单纯的。

但从来的传说，化生是极高的——天，也是极低的——地狱，而且还遍于鬼、畜、人三趣中。

“从来的传说”，是指从古以来流传下来的说法。不过印顺法师用“传说”这个词，有一点佛法内部典故的意味，也就是现在年轻人常用的一个字——“梗”。这里是有一点佛法的梗的，怎么说呢？大家知道世亲论师造的《俱舍论》，是世亲论师学了有部的《阿毗达磨》之后，又综合地分析、评判，遍及当时声闻部派的思想，以“理长为宗”^①为指导思想而著的一部论。它里边的很多内容是以有部的观点为主来表达的，但有的地方是有批判的，他批判的时候常用的一个词就是“传说”。比如谈到六界中的空界，《俱舍论》里的颂说：“空界谓窍隙，传说是明暗。”空界指的就是四大所围的空，比如说胃里的空等等——“空界谓窍隙”，但是古老相传说“空界是明暗”；他用“传说”这个词表示“虽然古老相传如此，但是不可信、不可采纳”的意思。

你要是知道“传说”在佛教后来的论典中有这样的典故，那印顺法师在四生这里用“传说”这个词的时候，这背后的意味就值得品味了：这个我们现在没有办法做普遍的验证，但是古老相传是这样说的。这是介绍了四生。

二、生命的由来与化生

^① 理长为宗：不拘泥特定宗派之宗义，能自由运用殊胜之道理，以为自宗之批判者，称为‘理长为宗’。世亲作俱舍论，即以说一切有部之说为主，兼采经量部之殊胜处，以阐明阿毗达磨之真义（出处：《佛学大辞典》）

接下来的小标题是“生命的由来与化生”。这在探讨什么呢？探讨这个世界有情最初的出现，乃至新物种最初的出现，以及他们与化生之间的关系。文说：

依佛典的记载，化生的主要证明，即“初人”在此界出现，初人是从化生而有的。

在《长阿含经》、《增一阿含经》中都有相应的文，主要在《长阿含经》中谈到这个话题。前面说过“初人”又称为“劫初人”，也就是在这个娑婆世界形成之后，最开始出现的人道有情。据《长阿含经》等的记载，“初人”是化生而有的。

这与生命的由来，新种的由来问题，有重要关系。

这里说到“生命的由来”，也就是有情在一界最初的出现；“新种的由来”，也就是新的物种在这一界最初的出现。“有重要关系”，这里是两个问题。

（一）生命的由来之一：神创说与进化论

生命或新种的从何而来？是一普遍的难题；就是近代的科学，对他也还感到困难。

人们如果做世间知识的推究：这个世界的有情，最开始的出现是怎样的呢？以及某一个新的生命形态、有情种类，也就是我们现代语言常说的“新物种”，又是如何出现的呢？这是现代生物学探究的问题之一。

如平常说的，先有蛋呢？先有鸡？如说先有蛋，没有鸡，哪里来的蛋，不通！如说先有鸡，没有蛋，也不会生出鸡来，同样的说不通。

其实如果只是说“先有鸡还是先有蛋”，完全可以简化成一个生物学问题，但是人们更多是在哲学或者逻辑意义上来探讨。为什么说可以简化为一个生物学问题呢？比如最开始没有鸡这类生物，但可能是由于其他禽类的相关物种发生了基因上的变化，导致它成为我们后来所说的鸡，或者成为后来所说鸡的祖先。这种变化可能发生在母体里，然后母体将这种基因层面的变化遗传给后代，这种情况当然就是先有鸡；也可能亲代还是原来的，只是卵受到一些因缘的影响，发生了基因的变化，那就是先有了这一品种的蛋。这是单纯从生物学角度

做一些假设，不意味着一定如此，当然，这种假设是基于现有的知识。下文：

于是有人想像生命或新种的原始，是由于神——耶和华或梵天等。

古人对于生命的认识不像今天这样精微，更多是基于常识逻辑和在此基础上想象。先有鸡还是先有蛋？要想向前推出新种最开始由何而来，乃至生命最初从何而来。由于对此没有办法得到一个真切的答案，于是就推给别人。推给谁呢？推给创造神。他自己心里创造了这么一个创造神，然后说成是这个创造神创造的物种。这样的逻辑关系，实际还是他的心在搪塞自己而已。

人们自古就很难对于一些疑问保持开放的态度。什么意思呢？就是这个问题现在没有办法做严谨、确定的结论，那就保持这个问题的开放。先民们好像回答了好多问题，但是那些答案到今天都沦为了神话，甚至是笑话。

神是最先存在的，也是最后的，万有都从他而创造出来。这样，不问先有蛋，先有鸡，都是神的创造品，一切生命由来的问题都解决了。

想象有创造神的语言体系会说：这样的神是最初的，当然他也是亘古长存乃至最后的，包括所谓的末日审判等等说法，都在说明这一切有情（生命）都是这个神创造的。在这个语境下，先有蛋还是先有鸡，无关紧要，因为它们都是神的创造物。在这样的语言体系下，一切生命由来的问题好像就解决了，就有了答案，就不成为困扰了。

我刚才之所以强调人很难保持让问题放在那儿，关注它、探究它，但不武断地下结论的开放态度，正是因为人们难以对于问题不武断，所以从古到今有很多武断的结论，包括我们日常生活中，包括人与人的相处中。如果我们这颗心能够更调柔、更开放，更不为烦恼所使，更加如实，也许就不是这个样子。下文：

神创造万有的思想，确乎与生命起源的问题有关；因为不得解决，所以归于神的创造。

这个义趣，刚才有说，为什么人们杜撰出一个创造神创造万有的这种说法呢？因为回答不了这样的大问题，于是就归于神秘。在今天我们很多人仍然是这种朴素的思维方式——“一切都是最好的安排”。谁安排？为什么安排？我记得有一首歌的歌词说：“谁人玩弄这世界，相信他的心理真太坏！”如果真

的有谁来安排，这个人或者说这个所谓的神，实在是太坏了。

但这是以先承认有这创造神为前提，渺茫而无稽的创造神无可征验，所以神造说不能成为可信的理由。

这个大家都了解，不多说。

近代的科学家，出发于唯物论的信念，从人类、动物向前推，说是由植物进化成的，这样的由植物推到无生物；这才建立起从无生物而生物，从植物而动物，而至人类的进化程序。

无生物，在今天请读作无机物。前面说的是对于生命在这个世界最初的出现，以及新种在这个世界最初的出现这两个问题，先民以及神教的逻辑脉络甚至基本的动因。这里开始说近代的科学发展，这实际上是有另外的逻辑基础，另外的信念前提的，也就是物质决定。从这样唯物论的信念出发，建立起来这样的进化序列。

但无生物没有自觉的意识现象，怎样能进化到动物，到人类有明确的自觉意识？

这里对于“进化说”提了几个问题：一个是无机物是没有意识现象的，那请你解释一下，怎样从没有意识的无机物，进化为有意识的动物乃至人类呢？第二个问题：

何以近代不见有从植物进化为动物，或从人猿进化为人的事实？

第二个问题也是关于进化论的常见问题：如果说这种进化是导致这些新物种出现的原因，那么为什么近代、现代没有看到这样的事实呢？

（二）生命的由来之二：化生是特殊的创化

于是有的学者主张创化说，以为在经常的延续中，有突变的创化，一种不经常的特殊的原生，世界有生命、有新种的发现。

前面所说的进化程序和后面所说的“突变的创化”，本质上都是广义的进化论所包括的，只不过后来随着更多的线索和证据以及其他相关学术的进展，人们对于这个问题有一些更经得起考究的新说明。所谓“突变的创化”，这里解释说是“一种不经常的特殊的原生”。我们知道在整个化石研究中，会发现

在某一些地质年代，突然之间出现了物种爆发式的增长。“世界有生命、有新种的发现”，下面以鸡和鸡卵为例来说：

如先有一种类似鸡的，在经常的延续中，突来个创化，产生鸡卵的新种。

之前也有一种类似鸡的禽类，本来是相对平稳的延续着种族的相状，后来，“突来个创化”；这里用的词是“创化”，我刚才用的词是“基因突变”。这种基因突变有可能发生在亲代身上，也有可能直接发生在子代，也就是卵上。直接发生在卵上，有可能吗？可能啊，比如可能是一些辐射，甚至紫外线的照射，都能够造成基因的损伤。所谓的损伤，大家听了害怕，但是损伤之后的修复或者不修复就意味着变化，乃至有其他一些新外缘的基因导入。

人们自性见非常坚固，以为人就是人，鸡就是鸡，如果懂一点生物学的都知道，像人体细胞中的线粒体，实际上就是真核生物在整个发展过程中，从外界侵入的东西。甚至，如果把人体中各种细菌全排出去，这个人就活不了。所以有的经里说我们人身是“虫巢”，如果从微观角度说是，就是所谓属于人这个种族的基因表达的组织和细胞以及很多微生物，形成的一个复杂的生态系统，这样的一个色身，大家觉得是我或者是属于我的。鸡也是如此，可能这个亲代的鸡受到了一些外在因素的影响，我刚才举的例子是辐射，也可能不止于此，因为现代发现了很多可能导致基因变化的因素，辐射是大家容易理解的；也可能是卵在一些因缘下发生了相应基因的突变。这都可能导致性状的变化，甚至是新物种的现起。这里说的“创化”，用大家今天熟悉的基因突变来理解，实际是更清晰的。

不承认创化，新种类的发生，成为不可能；生命由来的问题，即不能圆满解决。

这种创化，应该说是事实。佛法是寻究真理的，实际上也是佛体证的真理的表达，当然，佛侧重的真理内容是有情的流转与还灭，说得更具体一点，是有情苦乐的因缘及离苦得乐的因缘，就是这样而已。关于有情现象上的差异等等，《杂阿含经》实际是没有提到的，也许佛有过一些简略的说明，或者是集法藏者的偏好，或者是后世的弟子们基于自己的禅观经验以及世间的知识，而有了进一步的延展，这都是可能的，因为具体的长篇大论的关联说明，《杂阿

含经》中没有。但是像化生这类，《杂阿含经》中是提到过的，但是更多提到的是化生为天人。下文：

佛时，没有哪一比丘或哪一人是化生的，说人类的化生，即约最初出现这个世间而说。

从新种的创化来说明化生，这应该说是印顺法师在当时世间学问背景下，对于化生至少是劫初人以及新物种这个角度的一种解读。佛世的时候，确实没有哪一个比丘或者哪一个人是化生的，至少可靠的记载是没有的。经论中说到人类的化生，说到化生也包括人的情况，都是指最初出现在这个世界而说的。

佛法虽不以为心灵由于物质的派生，也不以为生命是这一世界的新品，心、色是相互依存的无始存在。但据此小世界的情况说，世界初成，还没有有情，以后才有有情的发现。这最初出现的，即是化生人。

这里在说明所谓的劫初人化生是什么情况。首先前面有大前提，免得有误解——佛法不觉得心灵是物质所派生的。这是今天严肃考虑意识本质和意识由来时的一种观点，有人说：意识是大脑中的量子现象，或者基于大脑中量子现象而产生。但是具体如何，有没有可以证伪或者证实的证据，现在还没有看到，所以，关于意识的本质这些，实际并没有真正成为主流科学视野内的内容。在今天的学术范围内，更多是猜想，谈不上真正严谨的研究。有一种半开玩笑的话说，在自然科学领域内，凡是重视自己学术声誉、学术价值的这些严肃期刊，一看到“意识”这个关键词，这篇稿子马上就 pass！

“佛法虽不以为心灵由于物质的派生，也不以为生命（有情）是这一世界的新品，心、色是相互依存的无始存在”，这是佛法的观点。但是就这个小世界的情况来说，世界最开始形成时，当时器世间的环境条件并不适合有情的生存，所以那时还没有有情。直到后来适合有情生存了，才有有情的现起。“这最初出现的，即是化生人”。

所以化生应有二类：一为比湿生更低级的有情；一为五趣有情各类的最初出现。

在上一主题谈到四生的时候，对于胎、卵、湿、化四生做了横向的比较，不管是从新生还是长育阶段，胎、卵、湿、化都是越来越简单的趋势，所以依

义来推：化生实际是“比湿生更低级的有情”。但是还有一种情况，比如劫初人，比如物种最初出现这类情况，应该也属于化生所摄，所以这里说“为五趣有情各类的最初出现”。

约后一意义说，前三者是经常的，化生是特殊的创化。

如果就“五趣有情各类的最初出现”来说化生的话，胎、卵、湿三种生是常态化的，而化生是特殊的，是创化。这是今天就四生以及有情的现起，做的一些探讨和说明。

【答疑】

1. 印顺导师在《佛法概论》里面还用了蛮多的“传说”这个词，都有前面所说典故的意思吗？

法师：当说到“传说”的时候，实际上就是这件事情，或者于理不太相顺，或者没有办法以理来推、征事来验，这个时候如果说佛法中有什么说法，那过往有这样流传下来的说法，可以做这种理解。如果依义、依理能够加以说明，当然不必特意加上“传说”这种表达方式。

33、佛法如何看待进化论所说的今人优于原始人

2. 劫初人的相貌、智力水平等等，会与现代人一样吗？

法师：劫初人（最初的人）的形态如何？如果今天考古发现的先民情况，确实映射着劫初人的情况的话，那么劫初人应该不如今人的相貌以及智力水平。因为我们看到，历来所发现的人类的脑容量以及文明标志的水平等等，都是后后胜于前前的。

3. 追问：如果按照常识的进化论来看，现代人的智力水平等等是比原始人要高的，想知道佛法怎么看？

法师：佛法里并没有特别明确地说这类事。一方面，就像我们一直知道的，根本佛法对于这些纷繁的世间智实际上涉及得极少，它是紧扣着有情的苦乐因缘、离苦得乐之道来说的，这在《杂阿含经》中表现得特别明显。到了《增一阿含经》和《长阿含经》，对于四生乃至对于三界、器世界有了这么多说明，特别是《长阿含经》的个别经文，其中未尝没有后世弟子为了回应人们世间问

题需要而做敷衍的可能性。所以对于这类问题，不必太在意，因为不管是原始人还是今人，不管脑容量变了多少，不管我们文明的外衣变化到什么程度，不管手里一天到晚拿的是石斧还是手机，凡夫的贪、嗔、痴都是类似的。

人是无明缘行……生缘老死的缘起之流，而这是苦迫的生命，五蕴当体就是苦苦、坏苦、行苦这样一个苦器。这样来认识，就知道佛法的真正伟大之处。虽然物种在迁变，但是再怎么迁变，人的根本特征还是无明缘行……生缘老死。佛法真正普世的跨越于时间长河文明形态的高明之处即在于此。这也是我们学习跟现代学术有交汇处的这些内容要特别留意的，既不要妄自尊大，以为佛法细致彻底地回答了一切；也不要妄自菲薄，觉得佛法面对今天这些深细的学术，未免有一些旧弊了吧。这是对这个问题的说明。

时间关系，今天晚上的学习就到这里，一起合掌做一回向。

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切。

我等与众生，皆共成佛道。

今天晚上就到这里，祝大家吉祥！

（本文文字内容据印慈法师 2019 年 6 月 10 日 YY 线上课程录音整理。

整理及校对者：明芊、明间、明一、明舟、明非）

《佛法概论》讲记 25

【本期讲授原文】

第六章 有情流转生死的根本

第一节 生死根本的抉择

一、无明与爱

有情为蕴、处、界的和合者，以四食的资益而延续者。在这和合的、相续的生死流中，有情无法解脱此苦迫，可以说有情即是苦迫。

究竟有情成为苦聚的症结何在？这略有二事，如说：“于无始生死，无明所盖，爱结所系，长夜轮回，不知苦之本际”（杂含卷一0·二六六经）。无明与爱二者，对于有情的生死流转，无先后也无所轻重的。如生死以此二为因，解脱即成心解脱与慧解脱。

但从迷悟的特点来说，迷情以情爱为系缚根本，觉者以智慧——明为解脱根本。这可以举喻来说：如眼目为布所蒙蔽，在迷宫中无法出来。从拘碍不自由说，迷宫是更亲切的阻力；如想出此迷宫，非解除蒙目布不可。这样，由于愚痴——无明，为爱染所系缚，爱染为系缚的主力；如要得解脱，非正觉不可，智慧为解脱的根本。此二者，以迷悟而显出他独特的重要性。所以迷即有情——情爱，悟即觉者。

但所说生死的二本，不是说同样的生死，从不同的根源而来。佛法是缘起论者，即众缘相依的共成者，生死即由此二的和合而成。所以经中说：“无明为父，贪爱为母”，共成此有情的苦命儿。这二者是各有特点的，古德或以无明为前际生死根本，爱为后际生死根本；或说无明发业，爱能润生：都是偏约二者的特点而说。

二、我见与识

经中又有以萨迦耶见——即身见、我见为生死根本。我见为无明的内容之一。

无明即不明，但不止于无所明，是有碍于智慧的迷蒙。无明属于知，是与

正智相反的知。从所知的不正说，即邪见、我见等。《杂舍》（卷一二·二九八经）解释无明说：“不知前际，不知后际，不知前后际；不知于内，不知于外，不知内外；不知业，不知报，不知业报；不知佛，不知法，不知僧；不知苦，不知集，不知灭，不知道；不知因，不知因所起法；不知善不善，有罪无罪，习不习，若劣若胜，染污清净；分别缘起皆悉不知”。这是从有情的缘起而论到一切的无知。但无知中最根本的，即为不能理解缘起的法性——无常性、无我性、寂灭性。从不知无常说，即常见、断见；从不知无我说，即我见、我所见；从不知寂灭说，即有见、未见。

其中，我见为无明迷蒙于有情自体的特征。且以人类来说：自我的认识，含有非常的谬误。有情念念生灭，自少到老，却常是直觉自己为没有变化的。就是意味到变化，也似乎仅是形式的而非内在的。有情展转相依，却常是直觉自己为独存的，与自然、社会无关。有情为和合相续的假我，却常是直觉自己为实在的。由此而作为理论的说明，即会产生各式各样的我见，如上面所说的三见，即是“分别”所生的。

佛法以有情为本，所以无明虽遍于一切而起迷蒙，大乘学者虽为此而广观一切法无我、一切法空，而解脱生死真慧，还要在反观自身，从离我我所见中去完成。

又有以识为生死本的，此识为“有取识”，是执取有情身心为自体的，取即爱的扩展。

四谛为佛的根本教义，说生死苦因的集谛为爱。舍利弗为摩诃拘絺罗说：“非黑牛系白牛，亦非白牛系黑牛，然于中间，若轭若系鞅者，是彼系缚。如是……非眼系色，非色系眼，乃至非意系法，非法系意，中间欲贪，是其系也”（杂舍卷九·二五〇经）。这说明了自己——六处与环境间的系缚，即由于爱；“欲贪”即爱的内容之一。爱为系缚的根本，也即现生、未来一切苦迫不自主的主因。如五蕴为身心苦聚，经说“五蕴炽盛苦”，此炽然大苦的五蕴，不但是五蕴，而是“五取蕴”。所以身心本非系缚，本不因生死而成为苦迫，问题即在于爱。

爱的含义极深，如胶漆一样粘连而不易摆脱的。虽以对象种种不同，而有

种种形态的爱染，但主要为对于自己——身心自体的染着。爱又不仅为粘缚，而且是热烈的、迫切的、紧张的，所以称为“渴爱”、“欲爱”等。从染爱自体说，即生存意欲的根源；有此，所以称为有情。

有情爱或情识，是这样的情爱。由此而紧紧的把握、追求，即名为取。这样的“有取识”，约执取名色自体而说为生死本，即等于爱为系缚的说明。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

南无本师释迦牟尼佛

南无本师释迦牟尼佛

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，
我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

我们已经学习了《佛法概论》的前面五章。从第三章开始，一直都是围绕着有情来说的。对于为何如此，大家应该是清楚的。因为佛法就是以有情为本的，特别是佛的一期教化主要是围绕着人类来施化的，当然就要说明有情是怎么回事，包括我们人的苦乐、苦乐因缘，离苦得乐、离苦得乐的因缘，这自然要说明有情的种种情况。上一章谈的是“有情的延续与新生”，也就是对于有情生死流转的描述；第六章要谈的是“有情流转生死的根本”，既然前面谈了流转生死的现象，接下来就要来探讨有情流转生死的根本因缘。

第六章 有情流转生死的根本

第一节 生死根本的抉择

第一节“生死根本的抉择”——有情流转生死的最根本因缘是什么？主要依着《阿含经》来说明这个问题。第一个小标题“无明与爱”，首先要从无明与爱的角度，来说明生死根本。文说：

一、无明与爱

有情为蕴、处、界的和合者，以四食的资益而延续者。

这两句话是对第四章和第五章内容最简要的概括。从横切面看，有情可以说为五蕴的和合，或者说为六处的和合，或者说为六界的和合。大家对此有清晰的认识，当然不会理解为是蕴、处、界这三类彼此的和合，而是分别从这三类角度一一地都可以做对等的和合说明，用今天的话说，五蕴的和合、六入的和合、六界的和合是等价的，都是在说有情的缘起现象。从纵向的前后因缘关联看，有情是“以四食的资益而延续者”。这是对于上两章内容的一个简要概括，承上启下。如何启下？下文说：

在这和合的、相续的生死流中，有情无法解脱此苦迫，可以说有情即是苦迫。究竟有情成为苦聚的症结何在？

这就是启下。前面说了有情在横切面上是怎样的，在纵向的前后关联上又可以怎样来看待。这样和合、相续的生死流是有问题的，是苦迫的，但是这个苦聚的最关键症结何在？这就引发了这一章所要探讨的“有情流转的生死根本”。如果这里没有问题，佛法就是不必要的；因为这里有问题，所以我们先要了解好情况，然后再来探究问题的原因，来说明是否可能解决。

这段文虽然简要，但是见解却很清晰而关键，比如这一句话：“有情即是苦迫”，大家对此有认识吗？真的有这种见解吗？如果没有这种见解，心一定不会真的向于解脱，最多就是认识到世间的圆满，令自己不太满意的地方，转而寻求一点儿点缀或补充而已。只有真的认识到在这和合、相续的生死流中，有情实际是时时被各种苦迫所逼恼的，佛教讲苦苦、坏苦、行苦，可以说行苦的逼迫一时也没有解脱。在这和合、相续的生死流中，既然是流转，也就意味着有情始终在呈现，也没有解脱苦的逼迫，更深刻地看，有情即是苦迫。其实这话，大家也常常说。为什么呢？对于佛法有所了解的，都知道所谓的“五蕴炽盛苦”。五蕴炽盛苦的真正意思说的就是五取蕴的当体就是苦，不仅一一的色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴，各自是苦，它们的和合也是苦的，五取蕴的当体就是苦。五取蕴的和合，假名安立就叫有情，对于人道有情来说就是我、你、人。五取蕴的当体就是苦，也就等价于这里说的“有情即是苦迫”，这确实是跟世间完全不一样的看法。有了这样的真切认识，才谈得上对于解脱的真正意乐。否则，所谓修行，不过就是一个补充、调剂乃至点缀而已。

“究竟有情成为苦聚的症结何在？”这是这一章要探讨的问题，也是自然

而然的：既然有苦，苦又是不悦意的，人们都想解决它。要解决它，当然要探究苦的原因，才有可能真正有的放矢。下文：

这略有二事，如说：“于无始生死，无明所盖，爱结所系，长夜轮回，不知苦之本际”（杂含卷一0·二六六经）。无明与爱二者，对于有情的生死流转，无先后也无所轻重的。

这是引《杂阿含经》的文，谈到了无明与爱，此二者对于有情的生死流转都是必然存在的因缘，而且也没有办法说是先有了无明，还是先有了爱。如果认为在时间序列上，必定是因为某一个因缘而产生另一个，这推下去实际上会有第一因的问题出现。十二支缘起是大家熟悉的无明缘行……受缘爱、爱缘取等等，没有一法是所谓的源头，任何一法都是此有彼有的，从这个角度来理解“无先后也无所轻重的”。

如生死以此二为因，解脱即成心解脱与慧解脱。

如果从这个角度来把握生死的因——无明与爱，那么解脱就可以说为：针对于无明的慧解脱，与针对于爱的心解脱。心解脱、慧解脱，是大家并不陌生的词汇。关于造成生死的主要根源是无明与爱，不仅《阿含经》中这样说，后世的论师们也都没有忽略，像有的论中就特别从这个角度说烦恼也可以分两类：见烦恼与爱烦恼，这其实就对应于这里的无明与爱；当后世的论里这样来分别的时候，也往往会说对应的解脱也就是慧解脱与心解脱。

我还记得我自己在过去学习《大智度论》，学到这儿的时候，因为那个时候对《阿含》钻研得还不够，还觉得这是相对特别的一个角度，等到后来对这些方面有更多认识了，我也意识到，大家以后要想把佛法真的从源头把握好，对于《阿含》也确实要重视，这也是大家这一次共修问到我意见的时候，我为什么提策大家来学习《佛法概论》的原因。下文：

但从迷悟的特点来说，迷情以情爱为系缚根本，觉者以智慧——明为解脱根本。

这是在侧重说。如果从迷惑流转与觉悟解脱各自特胜的特征来说，迷惑的有情——“迷情”，“以情爱为系缚根本”，是以爱烦恼为强有力的系缚，表现得很明显，系缚的力量也很强。“觉者以智慧——明为解脱根本”，觉悟、

解脱的人，最根本的得力处，最根本的特点，是明——无明的反面。“明为解脱的根本”，也就是我们常说的智慧断烦恼，这成为解脱生死最重要的一环。

这可以举喻来说：如眼目为布所蒙蔽，在迷宫中无法出来。从拘碍不自由说，迷宫是更亲切的阻力；如想出此迷宫，非解除蒙目布不可。

这样的譬喻对于大家理解上一句话：“迷情以情爱为系缚根本，觉者以智慧——明为解脱根本”，应该说是很恰切的比喻。“眼目为布所蒙蔽”，这谈的是无明，所以，“在迷宫中无法出来”。“从拘碍不自由说”，迷宫譬喻情爱的系缚，它确实是更直接、更显著、更明确的阻力。但是，要想出迷宫，那就必须要解开蒙眼的布了，那就意味着明，意味着智慧。

这样，由于愚痴——无明，为爱染所系缚，爱染为系缚的主力；如要得解脱，非正觉不可，智慧为解脱的根本。此二者，以迷悟而显出他独特的重要性。

上面说过之后，这里再做一个对应的说明。确实是无明（也就是不如实知，不正确的知）会导致爱染系缚的发生，但是，系缚最显著的力量，系缚的主力，是爱染。想要得解脱，就要真正地睁开眼，获得明，这就是所谓的觉悟、正觉——“智慧为解脱的根本”。从迷惑而流转生死，到觉悟而解脱生死，可以看到无明与爱在里边的重要性，各自当然是有侧重的。

所以迷即有情——情爱，悟即觉者。

“迷即有情”，表现为情爱的系缚，系缚于生死。不是把谁系缚于生死，说白了还是有这种爱染、无明相应，有情会在这样前后的因缘关联中，呈现为这样生生不已、生灭不已的流转，生生不已、生灭不已的苦迫。“悟即觉者”，他觉悟了，如实知，也就破坏了生死流转的因缘。

但所说生死的二本，不是说同样的生死，从不同的根源而来。

不是说有两种生死，也不是说同样的生死有不同的根源，是什么意思呢？

佛法是缘起论者，即众缘相依的共成者，生死即由此二的和合而成。

佛法是以缘起来说明一切，这当然是基于佛陀的如实洞见。但就生死来说，也就是无明与爱的和合，成为根本的因缘。

所以经中说：“无明为父，贪爱为母”，共成此有情的苦命儿。这二者是

各有特点的，古德或以无明为前际生死根本，爱为后际生死根本；或说无明发业，爱能润生：都是偏约二者的特点而说。

佛法的正论是说明，生死这种缘起现象的根本因缘是无明与爱、无明与爱的和合，并且举经说：“无明为父，贪爱为母”，用以说明这样的和合义。此二所形成的现象，所生起的缘生法，也就是有情。不过，虽然有此二的和合，并不意味着二者的内容都是一样的，也不意味着它们所起的作用和侧重特点都是一样的，所以这里说“这二者是各有特点的”。就古德所发挥的各自侧重来说，“或以无明为前际生死根本，爱为后际生死根本”，这在十二缘起支中可以作为“无明缘行”或者“爱缘取、取缘有”的一种解读，特别作三世两重因果看的时候。“或说无明发业，爱能润生”，如果就各自的特胜来说，从无明以及相应的烦恼发起了种种造作（无明发业），有感招后有生死的潜在力量——所谓“业”，而爱能够滋润受生（爱能润生），这都是偏于二者的特点来说。

我们当然都不会有这样幼稚的看法，认为既然是这些因缘和合的，所以这些因缘就同等重要，或者有同等的特征。虽然是因缘和合的，但是因缘不一定都没有各自的特点。这是从“无明与爱”的角度来说明生死根本的抉择。

二、我见与识

下一个小标题“我见与识”，这是从另外的角度，或者是说另外的名言，来引经说明生死根本。文说：

经中又有以萨迦耶见——即身见、我见为生死根本。我见为无明的内容之一。无明即不明，但不止于无所明，是有碍于智慧的迷蒙。

首先引经说明：“萨迦耶见——即身见、我见为生死根本”。我见，不是无明的全部，而是无明的内容之一，但是，它是无明中最扼要的。

无明，从字面上说是没有“明”，就是不明。但它要表达的意思不只是简单的不知，而是有错误的知，即这里说的“有碍于智慧的迷蒙”。我过去常说，有情是能认识的，认识又要产生结果，而这个结果又不如实，也就说为“不如实知”。

无明属于知，是与正智相反的知。从所知的不正说，即邪见、我见等。

如果了解无明“是与正智相反的知”，从这个知的不正确，也可以安立无明为邪见、我见等。

《杂舍》（卷一二·二九八经）解释无明说：“不知前际，不知后际，不知前后际；不知于内，不知于外，不知内外；不知业，不知报，不知业报；不知佛，不知法，不知僧；不知苦，不知集，不知灭，不知道；不知因，不知因所起法；不知善不善，有罪无罪，习不习，若劣若胜，染污清净；分别缘起皆悉不知”。

这是引经来说明“无明是什么”。无明是我们常说的话，但是无明意味着什么，包括哪些内容呢？我曾经依经论对此作过白话的简单概括：“无明是对于生命现象和本质的不如实知。”当然，这个现象中就存在现象之间的彼此关联，也就是现象规律的这一部分内容；所谓的本质，比如有我、无我，是常的、还是无常的这些义趣。

这些内容，在这一段经文中实际都说到了。像“不知前际，不知后际，不知前后际”，更多是偏于现象来说。“不知于内，不知于外，不知内外”，这个“内外”指的是内、外六入触。“不知业，不知报，不知业报”：“业”是身、语、意的故意造作，有善、恶性的造作，就有引发后有生死果报的力量；相应呈现的果报称为“报”；业与报之间彼此的依存关联称为“业报”。佛、法、僧，我们谈过很多了，不再去说。苦、集、灭、道，大家也基本有了解，后面有因缘，还会继续说。“不知因，不知因所起法”，这是说的因缘，也就是缘起。

“不知善不善，有罪无罪”，这是从世间道德角度来说，是善法不善法、有罪无罪，当然，佛法里谈到善不善、有罪无罪，不是抽象的道德观念、道德律令，而是基于有情的现实现象与规律。“善不善”，如果依印顺法师的总结，是从“心净或不净”、“利他或损他”这个角度来说；后世论师也有特别强调，从善恶与苦乐的因果关联上，来说明“顺益二世名为善，反之名为不善”。“有罪无罪”也类似。

“习不习”是什么意思呢？“习”可能容易被理解成修习的意思，也不妨这样理解，不过如果去《阿含经》里仔细翻阅、参考的话，会发现里边常常讲

到“习近不习近”，就是亲近不亲近、接近不接近的意思，这是“习不习”的主要意思。习近不习近什么呢？主要有几个层面：第一个层面是习近善知识，还是习近恶邪见人、习近不善者？这是习近于什么样的人，当然会造成影响。对于出家比丘的修行来说，经里还谈到了“习近白衣”，什么意思呢？就是“习近世间”的意思，这是从习近人的层面来说；还有就是习近善法不善法。这个“习不习”，从人、法两个层面来谈习近不习近，这跟前后所说的“善不善”、“有罪无罪”、“劣胜”、“染污清淨”还是有关系的。所以后文说“若劣若胜”，哪些是下劣事，哪些是殊胜事，这个也很重要，不能学佛法学了很久，还对诸下劣事贪着、爱恋，对于殊胜的事发不起真心的向往。

“染污清淨”，这也是对于我们生命的认识和判断：到底什么是染污性的？到底什么是清淨的？这些都构成明、无明。“分别缘起皆悉不知”，有情的缘起到底是如何的，乃至一切法是怎样的因缘，对于这些都不清楚，没有如实知，都叫作无明。下文又说：

这是从有情的缘起而论到一切的无知。

如果分别缘起，确实可以说到很广，也可以说是基于“有情的缘起而论到一切的无知”。也就是说，无明的内容可以是很广泛的，只要是不如实知，都可以说是无明，但是核心而扼要的是对于有情的不如实知，也就是下文所说：

但无知中最根本的，即为不能理解缘起的法性——无常性、无我性、寂灭性。

这是说无明中最关键、最根本的是什么。“不能理解缘起的法性”，也就是上文所说，对于本质不如实知，这里谈了三点：无常性、无我性、寂灭性。如果大家熟悉相关内容的话，马上就能够意识到，这三者反过来对应的就是三法印所诠的诸行无常、诸法无我和涅槃寂灭，这也是为什么三法印成为佛法最扼要的表达和最根本的立脚点。

从不知无常说，即常见、断见；

如果不能正确理解缘起法性中无常性这一面的话，就表现为常见与断见。

从不知无我说，即我见、我所见；

《阿含》里也说：“见我、见彼，见我所、见彼所。”

从不知寂灭说，即有见、未见。

这是深刻的！不要以为《阿含》中没有谈到这个，不要以为这仅仅是依于后世论师，特别是大乘论师的意见做的发挥，《阿含》里谈到：“缘起甚深，缘起的寂灭性倍复甚深”，就是这个意思。包括常常举的：车匿之所以不得解脱，本质上就是有见、未见。佛灭之后，他找阿难尊者请教。阿难尊者为他讲：“我听佛在教化迦旃延的时候这样说……”，阿难尊者给他复述，使他得以证入解脱，也就是认识到了“一切行皆空、皆悉寂，爱尽、离欲、涅槃”，体会到了缘起的寂灭性，破开了自己过去有见、未见的谬误。这确实是更深一层的。

其中，我见为无明迷蒙于有情自体的特征。

这是很特性的表现，表现为感觉有我，内心也确认有我。

且以人类来说：自我的认识，含有非常的谬误。

如果就有情中跟我们关系最密切的人类来说，我们会从生命的自我反省中加以省察，看看对于自我的认识到底对不对？

有情念念生灭，自少到老，却常是直觉自己为没有变化的。

注意！我一直强调的是“直觉自己为没有变化的”，这个感觉是不待言的，“我一直是，我就是我”，特别是一些情绪的生起，后面都少不了这种谬误。但这是荒谬的。

就是意味到变化，也似乎仅是形式的而非内在的。

这个“意味”是体会的意思。人们感觉变化的都是表面的、外在的，而作为内核的有一个什么东西没变，认为那个一直是我。

有情展转相依，却常是直觉自己为独存的，与自然、社会无关。

前面主要是说在这种我见中蕴含的常的颠倒。这里说每个人感觉我自己就是我自己，内心中一想到我自己，那个孤零零的我自己，直觉中我就是我，那种独存的跟其他没关系的自我，这也是我常说明的义趣。即便被现实教育了，或者是有一点智慧来省察自我与外在的关联，还是基于一个自成自体的我，一个完全不赖于他的自成我，来跟其他有什么关联。

有情为和合相续的假我，却常是直觉自己为实在的。

有情这个现象，有什么真实坚固的自体呢？不过是一堆因缘和合，在这上起个假名，打个包，叫作我”、“你”、“他”而已，但是在直觉中感觉自己是实在的。如果说什么更实在？一定是我更实在；如果我跟外境比起来，哪一个更实在？外境可能是假的，可能是别人搞了一些声光效果的复合，来欺骗我的感官，但是自我这种实在感，以及基于自我真实（实在）而产生的种种忧虑、担忧、恐惧、希望、抗拒，自己感觉这些是真实的。

以上也可以说是分别从恒常、独一、自成这几个角度，来说明自我感所包含的错误。但是，这些一推究，当然都是不成立的。

如何来修习无我？这也是大家常问的。其实有什么奇怪，有什么好问的呢？如何学，就如何修嘛！你在学习的时候，自己有没有反观内心中的这种自我感啊？基于生命经验，谁没有自我感啊？能不能够对于这个自我感，加一番反省观察呢？这种自我感包含的义趣成立吗？可以从色、受、想、行、识（蕴），或者眼、耳、鼻、舌、身、意（处），或者地、水、火、风、空、识（界）等等角度来观察，会发现不管从哪一个角度观察，都是不成立的。当然，观察角度可以有多种，这只是举大家前面学过的蕴、处、界来说明。平时常常这样来观察，就是随顺于无我的观察，就是随顺修习无我啊。

不要觉得这好像只是在做思维功夫，你想做如实观的功夫，有这个胜解作基础是很容易得力的。而且经中也说观察过去色、现在色、未来色，乃至受、想、行、识，耳、鼻、舌、身、意，都是如此；不是说只观察当下，观察别的都不对——现在有一分说禅者愿意这样说，那是对于根本经典未必熟悉，或者是仅仅基于自己的一分经验而做的特别强调。

基于这样的自我感，觉得有与这种自我感对应的真实，而且是确定的，于是成为我见——

由此而作为理论的说明，即会产生各式各样的我见，如上面所说的三见，即是“分别”所生的。

基于感觉有我，来寻找这个我是什么，如果来作理论说明，就会有各种各样关于我的“巧妙”说法。人不能够意识到这是基于错觉在发展理论，所以这

个世间有很多伪哲学、伪学术，当然，现在还有很多伪佛法。长篇大论，从古及今，很多人投身其中，炽燃精进，热情如火，然后虚掷岁月，甚至谤佛、谤法。这都是不着眼于佛法根本、不立足于佛法根本而导致的问题，这也是大家问学习佛法从何入手，我为什么特别强调要把握佛法根本处的原因，实在是这一路看到的种种可叹的事情太多了。

上面所说的“三见”，如果从上下文的义趣和关联来看，确指为何呢？可以说是前面分析自我认识中所包含的三类非常严重的谬误：常恒、独一、实在（实在也说为自成）。

佛法以有情为本，所以无明虽遍于一切而起迷蒙，大乘学者虽为此而广观一切法无我、一切法空，而解脱生死的真慧，还要在反观自身，从离我我所见中去完成。

这里说：“佛法以有情为本”，所以经中论到无明，虽然说于一切处起错误认识，不能如实知，都叫无明，而且后来的大乘学者也基于这个义趣，来广泛地观察一切法无我、一切法空，但是解脱生死的真实智慧，最关键的要点，还是在反观身心的当下破坏我我所见，这是要点。不破这一关，凡圣一关终究是横亘在那里；破除这一关，那就是预入圣道之流。

现在的问题是，特别是在我们自以为大乘的人中，有些就被后来的种种说法迷了眼目，不知道修学佛法的关键何在，所以意识不到要在当下身心离我我所的变化中、改变中去完成凡圣一关的突破。当然，对此心知肚明又不急于证入圣道的人，依于菩萨道的发心与修行，自己又有善巧，那是另外一回事。但是今天更多的情况是意识不到这样的关要。下文：

又有以识为生死本的，此识为“有取识”，是执取有情身心为自体的，取即爱的扩展。

前面说我见，从这里开始说有取识，这是随顺于十二缘起中的“爱缘取”而说的。把有取识说为生死根本，也是有经典依据的。

四谛为佛的根本教义，说生死苦因的集谛为爱。

在四谛中，佛说到集谛（生死苦的因）是什么呢？就是爱。取就是爱的扩展，有取识表现为执取有情身心为自体。

舍利弗为摩词拘絺罗说：“非黑牛系白牛，亦非白牛系黑牛，然于中间，若轭若系鞅者，是彼系缚。如是……非眼系色，非色系眼，乃至非意系法，非法系意，中间欲贪，是其系也”（杂含卷九·二五〇经）。这说明了自己——六处与环境间的系缚，即由于爱；“欲贪”即爱的内容之一。爱为系缚的根本，也即现生、未来一切苦迫不自在的主因。

看到这儿，大家应该意识到：前一个小标题说“无明与爱”，是引经较为通泛的说；第二个小标题“我见与识”，说的就更向于扼要处，其实仍然分别对应于无明的范畴和爱的范畴，并不是根本义有两样。下文：

如五蕴为身心苦聚，经说“五蕴炽盛苦”，此炽然大苦的五蕴，不但是五蕴，而是“五取蕴”。

刚才也有举“五蕴炽盛苦”，五蕴本身也就是对于有情身心另外角度的说明，特别是对于人来说，只不过身心偏于色法与名法，五蕴是更加展开来说而已。强调此炽然大苦的五蕴，“不但是五蕴，而是‘五取蕴’”。这里针对有取识的“取即爱的扩展”，来说明这层意思。下面说明黑牛白牛的譬喻所指为何？

所以身心本非系缚，本不因生死而成为苦迫，问题即在于爱。爱的含义极深，如胶漆一样粘连而不易摆脱的。

这里要注意！不能说身心本身就是系缚。如果身心本身就是系缚的话，那么任何一个解脱者，在解脱的瞬间，就必然都入无余涅槃。有余依涅槃，即解脱者仍然随着余依而生存世间，就说明根本离系这件事不是必然没有了身心现象才会发生，这意味着身心本身并不就是系缚。前面说：“中间欲贪，是其系也”，也是这里所说的：“问题即在于爱”。反过来说，身心本身并不就是系缚，那么境界本身就是系缚吗？也不是。这个境界，对于有情来说，指的是身心之外的其他境界。还是那句话：“问题即在于爱。”

这里说：“爱的含义极深，如胶漆一样粘连而不易摆脱”，当然，接下来的一节特别强调了“情爱的活动形态”，等到那里再展开，这里只是略微地谈。

虽以对象种种不同，而有种种形态的爱染，但主要为对于自己——身心自体的染着。

大家是否能体会这个呢？虽然因为对象有不同，而表现为不同形态的爱染，但本质上是对于自己的染着。这个“自己”，尽可能不让人随顺过去我想的义趣，依着佛法来分别说的话，就是“身心自体”，即对于身心自体的染着。对于这个，大家会有认识，比如向比较动物性层面上说，对于感官受用的染着，这当然是基于身心自体的染着。更高一点的，有明晰的自我感，对于我的利衰，我的损恼和增益，我的苦乐，我的名誉等等，会有染着，佛法说“八风”——利衰、毁誉、称讥、苦乐。进而对于我所，也会有这样的问题。但是我所，归根到底，还是基于我，包括我的亲朋眷友、我的孩子、我的家人等等。

爱又不仅为粘缚，而且是热烈的、迫切的、紧张的，所以称为“渴爱”、“欲爱”等。

爱当然有这种粘缚性，而且它也是迫切的、紧张的、炽燃的，所以离欲自然就清凉，自然就调柔。反过来，如果住于这种安然、调柔的状态中，如果住于清净、清凉中，爱也很难强烈地活动。

从染爱自体说，即生存意欲的根源；有此，所以称为有情。有情爱或情识，是这样的情爱。

如果“从染爱自体说”，也就是不待名言，甚至不必多么高明的思考，直觉地感觉我自己，并且对于这个生起染爱，这就是生存欲的根源。前面说过，这种生存欲就是“有爱”，有这个没有办法解决生死的，“有此，所以称为有情”。“有情爱或情识”，他所说的情爱“是这样的情爱”，也就是前文所说的有这样的特点、这样的根本内容。

由此而紧紧的把握、追求，即名为取。

从爱说到取。由这样的爱染，而抓取、追求，也就名为取。

这样的“有取识”，约执取名色自体而说为生死本，即等于爱为系缚的说明。

这是进一步说明有取识要表达的意思。看到这儿，也就知道这个小标题谈的“我见与（有取）识”，跟上一个标题谈的“无明与爱”，并无本质差别，只是对其中的要点加以强调，加以明确的说明。这是今天要共同学习的内容。

关于这部分内容，大家是否有问题？

【答疑】

34、心解脱与慧解脱

1. 详细说一下心解脱和慧解脱。

法师：心解脱就是离欲，慧解脱就是破除无明，简单说就是这样。

后世说到心解脱，更多是从禅定角度来说明，有它的道理；慧解脱的角度，更多是从无漏智慧现起，乃至于一些部派引经据典，依此说明可以有纯粹的慧解脱阿罗汉。当然，他说纯粹的慧解脱阿罗汉，不能够看作阿罗汉未离欲，而是说他把心解脱的定义等同于有色界初禅及以上禅定，就是所谓根本定。

但是，佛在《阿含》中所谈的心解脱，最根本的义趣就是离欲；慧解脱就是破除无明的意思，也就是有无漏智慧。

2. 两者有次第吗？

法师：心解脱、慧解脱，如果按照后世有部的说法，是先有智慧，后有智慧断烦恼，如果从这个意义上说，就是无漏智慧在前，根本断惑在后；但是，如果把心解脱等同于禅定的话，完全可以是先有禅定，后有慧解脱。

说到底，心解脱、慧解脱只是名言，名言在于人去定义它、规范它、运用它。我们虽然要依言诠来理解意思，但还是要得义而忘诠。佛法在修行过程中，一定程度的离欲是可以先发生的，但是，根本的离欲必然伴随着究竟地断除无明烦恼，所以在最后谈谁先谁后是没有意义的，至少不具有那种绝对意义。

当然，我们常说的是，因为智慧断烦恼，所以彻底地断爱离欲。不过，在修行的过程中，修行人不管是世间道离欲，也就是禅定；或者是一直如理地去思维、调伏，虽然没有禅定，但是内心随顺离欲，这个也是可能的。也就是先有一定程度的离欲，然后引发无漏智慧，进而彻断无明烦恼，究竟离欲得解脱，不妨做这样的说明。好，这个问题就回应到这里。一起合掌做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切，
我等与众生，皆共成佛道。

今天学习就到这里，祝大家吉祥。

（本文文字内容据印慈法师 2019 年 6 月 24 日 YY 线上课程录音整理。

整理及校对者：明云、明一、明舟、明非）

《佛法概论》讲记 26

【本期讲授原文】

第六章 有情流转的生死根本

第二节 情爱的活动形态

一、恋旧与趋新

有情的系缚不自在，以情爱为他的特性。如能静心的省察，不难深切的体味出来。

有情的爱着，必然表现于时间中。一切存在，必现为时间相；时间有前后两端，依前后两端而安立现在。经中说：“于过去诸行不顾念，未来诸行不生欣乐，于现在诸行不生染着”（杂含卷二九·八〇五经）。

有情由于情爱的特性，所以对过去，总是恋恋不舍，随时执着。此顾恋过去，不是一般的记忆，而是恋恋不舍，难以放下的。对未来，却另是一样，即时时向前追求，总觉得未来是怎样的好；总是不满于固有而要求新的，并且是无限的欲求。一面回恋过去的旧，一面又拼命追求未来的新，这二者是一大矛盾。不承受过去，不能创开未来；要开拓未来，又必然要超越过去。有情老是在这恋恋不舍的顾念，跃跃欲试的前进中。

过去本有许多值不得留恋的，但有情每故意忘却，常怀念旧有的喜乐光荣，总觉得过去值得留恋。对于前途，虽不一定是光明，光明也逃不了消逝的命运；但又觉得是好的，有希望的。这是有情的必然倾向，谁也不能否认。在此过、未中间的现在，要离不离的染着，即紧紧的抱着不放。

过去是幻灭了，未来还在梦中，现在就是这样的瞥尔过去。爱染不舍，到底什么是自己？什么是自己所有？由于情爱恋着于无常流变的现实，顾此执彼，所以构成大矛盾。

如对于现社会，有的偏重进取，有的偏重保守。偏重进取的，不满意固有，憧憬于前途的光明。偏重保守的，以为社会进步，必须保有旧有的成就，在安定的秩序中前进。混乱的前进变革，不一定是光明的。两者各有所见，但由偏重于一边而住着，在经济或政治上，就发生冲突的现象而争论不已。其实，这

些矛盾冲突，可说是情爱的特性，为有情不能契合无常流变的事实，恋着过去或欣求未来所引起的困恼。

不过，情爱表现于时间的活动中，虽顾恋过去，欣求未来，染着现在，而由于时间的必然倾向，多少侧重于未来的无限欲求。爱在三世漩流的活动，一直向前奔放，所以经中有时特重于从现在到未来，如“四爱”所说。

二、逐物与离世

情爱的活动，又必然是自我的活跃于环境中。

有人说：人类的一切爱，都是以男女间的性爱为根本。爱儿女、父母，爱朋友等，不过是性爱的另一姿态。然以佛法说，这是不尽然的。有情是可以没有性欲的。如欲界以上；即如一类下等动物，也仅依自体的分裂而繁殖。所以论到情爱的根本，应为“自体爱”。自体爱，是对于色、心和合的有情自体，自觉或不自觉的爱着他，即深潜的生存意欲。自体爱又名我爱；这不独人类如此，即最低级的有情也有。

有了我，我是“主宰”，即自由支配者，所以我爱的活动，又必然爱着于境界，即我所爱。对于与自我关涉而从属于自我的欲求贪着——我所爱，或称之为“境界爱”。境界爱与自体爱，严密的说，有此必有彼，相对的分别为二（我与我所也如此），是相依共存的。

有情存在于时间中，故发现为过、现、未的三世爱染；自体爱与境界爱，可说为有情的存在于空间中。爱着有情自体，而自体必有相对的环境，所以即以自我爱为中心而不断向外扩展。如灯以炷焰为中心，向外放射光明，使一切外物笼罩于光明中一样。有情爱着自体，于是对关联自体的环境也爱着。如在家庭中，即认为我的家庭而乐着；我的身体，我的衣物，我的事业，我的朋友，我的国家，我的名誉，我的意见等爱着，也是境界爱。有我即有所，这本为缘起依存的现实。

由于情爱的爱着，想自主，想宰他，想使与自我有关的一切从属于我。然而自我的自由，要在我所的无限扩大中实现；不知我所关涉的愈多，自我所受的牵制愈甚。想占有外界以完成自我，结果反成为外界的奴隶。或者由于痛感

我所的拘缚，想离弃我所而得自在。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛，
南无本师释迦牟尼佛，
南无本师释迦牟尼佛，
无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇。
我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

《佛法概论》的共同学习，现在进展到第六章“有情流转的生死根本”，这一章在探讨有情流转生死的根本因素。第一节我们已经做了共同学习，是关于生死根本的抉择，主要从“无明与爱”、“我见与识”两个角度来谈。这两个角度不意味着根本的差别，如果往大的说，分别是属见的烦恼与属爱的烦恼：无明与我见，是属见的烦恼；爱和有取识，都是属爱的烦恼。

这样的生死根本，抉择清楚之后，今天要学习的内容是第二节“情爱的活动形态”，这是偏于从属爱的烦恼来加以深刻的分析。那属见的烦恼不重要吗？也重要，甚至于说解脱的下手处，是从无漏智慧引生，无明破灭而来，但是，那些问题在后面谈到缘起等等的时候，自然会给出解决的原理，甚至是大体的方法。在这一节里要侧重谈属爱的烦恼的特点、活动形态，以及不同角度的观察。

第二节 情爱的活动形态

在这一节里分了三个小标题，分别是：“恋旧与趋新”、“逐物与离世”、“存在与否定”。这几个分别是从什么角度来谈的呢？“恋旧与趋新”，是就情爱活动在时间相中的表现而谈的；“逐物与离世”，某种意义上是情爱活动在空间中，也就是在自他相待中的表现；“存在与否定”，更多是对于有情自体爱染的不同表现。这样说，说到情爱的活动形态，是从时间相、空间相、有无相这几个角度来谈的。首先来看“恋旧与趋新”，文说：

一、恋旧与趋新

有情的系缚不自在，以情爱为他的特性。

这其实也是给出一个理由：为什么在这一章中探讨有情流转生死根本的时候，单独拿出一节来谈情爱的活动形态？是因为有情系缚的表现、外显，不是显现为无明，而是以情爱的系着为特性。

如能静心的省察，不难深切的体味出来。

如果对于生命的经验、生命的表现、生命的活动，能够静心加以一番反省观察的话，这是不难体会的。现代人活得肤浅，一个原因就是：闲下来希望放松，希望体会一点生命的安乐，就向欲乐边去；被外界驱动起来，或者为自己的欲贪驱动起来，又忙得无暇反思。所以这一生、这一天，有什么时间静静地反观生命本身呢？这是悲哀的，但是现代人已经习惯了这样。

有情的爱着，必然表现于时间中。

为什么这么说呢？因为有情的现象是跟时间相相关联的，有情的流转就表现于前后的因果关联中，也就是所谓的时间相中。所以，“有情的爱着”，当然可以从时间相的角度来观察它的活动形态。

一切存在，必现为时间相；

有情的现象当然也是存在，存在用今天佛法的话说是什么意思呢？就是有为法。无为法难道不是存在吗？

大家如果用佛法术语来谈有、无，有为、无为，都能够谈一些，如果用生活语言来谈的话，能不能谈清楚呢？要知道，生活语言跟我们内心的认识、思考，其实是更自然地贴合的。如果我们不能用生活语言来表达相应的思考，或者思考得不够深细的话，那就说明对这个问题的认识是模糊的。

这里说：“一切存在，必现为时间相”；我说：这里说的“一切存在”，就是指的一切有为法。有为法现为时间相，是没问题的，大家可以理解。那我在这儿表达的观点是：“一切存在”只是指有为法。我这样说，对不对？有什么意见？大家去思考。

时间有前后两端，依前后两端而安立现在。

大家对此有认识吗？我在若干处讲到时间、时间相，乃至讲到一般人时间

观的荒谬的时候，有时候会用这样的方式来说明：比如我们说现在，现在到底指什么时候？现在是不是有一个时间的长度？比如对于晚上叫作现在，但是晚上跨越了好几个小时，这个现在就不精确了。那你说现在是多久？一秒钟？但是如果站在这一秒钟的中间，前面是过去，后面是未来，那这个现在有多久？在一般人的时间观中，现在占据任何时间长度都是成问题的。那么，如果现在不占据时间长度的话，它在时间跨度上是零秒的话，那能发生什么呢？所以一般人有实在自体的时间观，会面临着这样两难的问题。

这里实际上是表达着缘起的时间观，要真的体会“依前后两端而安立现在”。刚才依一般人的时间观而得出的两难：现在如果占据时间长度，就不是大家真正认识的现在；如果不占据时间长度，又没有意义。这凸显的不是现在、过去、未来的荒谬，而是一般人时间观的荒谬。如果真的能够有缘起的时间观，不取着实有的现在、过去、未来，在这样前后相依中安立假名的现在，那就没有问题。换句话说，在这样前后的关联中呈现的时间相，如果前后完全割裂，即便是在头脑中想象式的割裂，是没有意义的。如果时间失去了前后的关联性，就失去了时间相，就失去了时间的特征。如果现在真的像大家想象的那样，是不占据任何时间长度的现在，那也就意味着它脱离了前、后的必然关联，那也就意味着它脱离了时间的特征。

在这样的认知基础上来看时间，会更好一些。当然，在这一段里，作者没有更深地谈是合适的。谈那么深，可能跟这一段要表达的要点不是很密切。

经中说：“于过去诸行不顾念，未来诸行不生欣乐，于现在诸行不生染着”（杂含卷二九·八〇五经）。

非常著名的跋地罗帝偈^①，也同样是谈的：不回味过去，不欣乐未来，不染着现在。

有情由于情爱的特性，所以对过去，总是恋恋不舍，随时执着。

^① 《中含·跋地罗帝偈经》：

慎莫念过去，亦勿愿未来；过去事已灭，未来复未至。
现在所有法，彼亦当为思：念无有坚强，慧者觉如是。
为作圣人行，孰知愁于死！我要不会彼，大苦灾患终。
如是行精进，昼夜无懈怠。是故常当说，跋地罗帝偈。

这里引经说了人的一般问题，我们经常被佛教导：“对于过去，不要顾念”，实际上反过来说明什么呢？有情对于过去总是有执着。这个“恋恋不舍”，不一定总是表现为对于过往的正面欣乐；如果对于过去总是表现为忧悔、懊恼，自己翻来覆去地举起来，这也是“恋恋不舍”的相貌。这并不奇怪，是由于有情情爱的特性。下文说：

此顾恋过去，不是一般的记忆，而是恋恋不舍，难以放下的。

不是说一个好的修行人不顾恋过去，是被抹除了记忆，那样的话就变成：修行好，记忆力下降；修行越好，记忆力越下降；修行得足够好，记忆力只有七秒——不是这么回事。这里说的不是记忆的问题，而是内心的恋着难以放下，不管是正面情绪相关的，还是负面情绪相关的，不管是喜乐还是忧悔，都表现为难以放下。

对未来，却另是一样，即时时向前追求，总觉得未来是怎样的好；总是不满于固有而要求新的，并且是无限的欲求。

人们对于未来，表现的是什么呢？多数情况下，大家总是觉得未来应该是好的，不断地向前、向前、向前。即便现在的日子过得不错，但是，还总觉得未来应该更好，可以更好，甚至怀着某种必然会更好的预设而向前去奔走。但从这两千多年有文明记载的历史来看，实际表现的是这样吗？

一面回恋过去的旧，一面又拼命追求未来的新，这二者是一大矛盾。

这里谈得稍深一点。人内心的情爱活动，有恋旧的种种表现，又有逐新的种种表现，二者虽然都是情爱的表现，但是也呈现着某种意义上的矛盾。

不承受过去，不能创开未来；要开拓未来，又必然要超越过去。

过、现、未是关联的，在有情个体和群体的活动中，都有着这样过去、现在、未来的关联性，如果不承受过去，也谈不上开创未来，但是，如果要开创未来，又意味着对过去的超越，这是从现象和道理上说。那么，有情的情爱表现呢？

有情老是在这恋恋不舍的顾念，跃跃欲试的前进中。

所谓的矛盾就表现在这儿，这在个体中表现为内心的矛盾冲突，在群体中

表现为不同倾向的冲突。先说个体——

过去本有许多值不得留恋的，但有情每故意忘却，常怀念旧有的喜乐光荣，总觉得过去值得留恋。

这太常见了，人们对于过去的回味，实际上充满了烦恼的筛选。这个烦恼的筛选，随着情绪倾向的差别以及其他一些因缘，呈现的不一样，这里从贪爱这一边说为：“旧有的喜乐光荣”，这是有情常常愿意去回忆的；但是那些不值得留恋、不好的呢？人又故意忘却，所以老话又说：“好了伤疤忘了痛”。这是为什么呢？《大智度论》里说：“人心求乐，初无住时”^①，“初”是从来的意思，人心求乐，从来就没有停止过。人心是求乐的，像从大家常见的同学会中，也可以看出很多人对于过去的那段学生生活确实有留恋，但是他的留恋总是顾念着一些环节、一些情绪背景、一些氛围和生命的感受，而这些往往是让他感觉好的；当然也有一些人，可能有一些阴影，留痕太深，是偏于负面的。这里是就人一般愿意想的，也就是我们常说的：这个人一回想过去，总是自己的那些光辉事迹；那些糗事，他不愿意提，自己内心也不愿意去想自己的不好。

对于前途，虽不一定就是光明，光明也逃不了消逝的命运；但又觉得是好的，有希望的。

前途就一定好吗？就算好，也是无常的啊，也是转瞬即逝的啊，但是，内心又认定它好，大家知道为什么吗？一方面是贪爱的活动，另外一方面他要给自己找一个向前的足够理由。所以我有时候说，人们真正关心的不一定是真理，不一定是真相，很多时候只是需要给自己找一个借口。未来不一定光明，但是又觉得是好的、有希望的——

这是有情的必然倾向，谁也不能否认。

包括在团体层面上、国家层面上，也总是这样。可能会有人问：“如果不这样，那有什么向前的希望和动力呢？”如果总是用各种方法来鼓舞着人向前的希望和动力，意味着不断地在生死流转中增添柴薪，那或许随顺世间法，或许随顺于颠倒流转，但是，佛法本质上看穿了这一套，甚至要拆穿这一套。虽

① 出处：《大智度论·卷第四十八·释四念处品第十九》

然人生比较艰难，但是佛法还是要拆穿它。

在此过、未中间的现在，要离不离的染着，即紧紧的抱着不放。

前面谈了过、未。那么，过、未中间，对于依过、未而假名安立的现在，内心也仍然是染着的，这里说得很有意思：“在此过、未中间的现在，要离不离的染着，紧紧的抱着不放”。过、现、未描述完之后，这一句话总结得简单而又透彻——

过去是幻灭了，未来还在梦中，现在就是这样的瞥尔过去。

这个跟跋地罗帝偈所说的义趣是类似的。如果能够这样深刻地透视，向何处附着内心的爱染呢？

爱染不舍，到底什么是自己？什么是自己所有？

这是在警醒！人心是这样的爱染不舍，在过、现、未上有种种贪着。这样的爱染不舍，对于一个生死凡夫来说，毕竟是基于自身的，那究竟什么是自己？什么是自己所有？这样的爱染，意义何在？

由于情爱恋着于无常流变的现实，顾此执彼，所以构成大矛盾。

这里是谈到矛盾构成的原因：现实是无常流变的，没有一刻住止的，但是因为情爱，恋着于此——既顾恋于过去，又希求于未来，所以构成矛盾。下面从群体上说：

如对于现社会，有的偏重进取，有的偏重保守。

这在作者印顺法师写本书所处的时代，是特别能引发共鸣的话题。

偏重进取的，不满意固有，憧憬于前途的光明。偏重保守的，以为社会进步，必须保有旧有的成就，在安定的秩序中前进。混乱的前进变革，不一定是光明的。

这是在社会上、人群的活动中的，对于群体、群体所构成的社会，产生的偏重于过去的爱恋和偏重于未来的执取，所表现出的社会观念的不同。

两者各有所见，但由偏重于一边而住着，在经济或政治上，就发生冲突的现象而争论不已。

这是从佛法对情爱透视的角度，来看社会上所谓偏重于保守的或者偏重于进步的所呈现的样貌。

其实，这些矛盾冲突，可说是情爱的特性，为有情不能契合无常流变的事实，恋着过去或欣求未来所引起的困恼。

深刻地看，这些矛盾冲突，其实就是有情情爱的特性在社会发展上的表现。

不过，情爱表现于时间的活动中，虽顾恋过去，欣求未来，染着现在，而由于时间的必然倾向，多少侧重于未来的无限欲求。

这是说，就情爱表现在时间中的活动来说，“顾恋过去，欣求未来，染着现在”，当然都有表现，不过，就一般神智正常的人在生活经验中产生的直觉判断来说，未来是更具现实性的，这就是一般人感受中的“时间的必然倾向”，所以在过、现、未的爱染中，人们情爱的侧重是偏于“未来的无限欲求”。

真的是“无限欲求”：人有时候不了解自己的心，不了解自己的烦恼，以为自己到达什么程度就满足了，就可以了——这样跟自己说，也这样跟别人说。实际上，等得到那个之后呢？根本停不下来。这就是情爱的问题。

爱在三世漩流的活动中，一直向前奔放，所以经中有时特重于从现在到未来，如“四爱”所说。

在三世的漩流中主要倾重于“未来的无限欲求”，所以，经里在谈到情爱的时候，针对这种现象，有时也会侧重于从现在到未来的说明，比如“四爱”这个法类的说明。下文中会谈“四爱”，这里先不多做解释。这是“恋旧与趋新”，主要是在谈情爱表现在时间活动中的特性。

二、逐物与离世

1、逐物

下一个小标题“逐物与离世”，这是偏重于情爱活动在空间中或者说此彼关系中的表现，文说：

情爱的活动，又必然是自我的活跃于环境中。

这个“自我”和“环境”，就是自、他，就是此、彼，某种意义上也可以说成是横向的，表现为空间中的。

有人说：人类的一切爱，都是以男女间的性爱为根本。

这种没有指名道姓的表达，虽然不像现在的学术引用那样严谨，表现着中国人和佛法辩论文化中的特色，但是我们今天受过教育、有一些阅读的人，都知道说的是哪一类观点，比如从弗洛伊德或者以弗洛伊德为代表的一系列的看法，常常有这样的基本假设。

爱儿女、父母，爱朋友等，不过是性爱的另一姿态。然以佛法说，这是不尽然的。

依佛法看，这并不是普遍的。“不尽然”就是不普遍成立的意思。不普遍在哪儿呢？

有情是可以没有性欲的。如欲界以上；即如一类下等动物，也仅依自体的分裂而繁殖。

他把欲界的情况，或者说有男女两性欲望的情况，太过放大了。实际上，如果普遍地看，有情是可以没有两性欲望的。比如色界天、无色界天，当然是没有男女欲贪的；再比如一些真菌的出芽生殖，一些单细胞动物也有这样的分裂繁殖。

所以论到情爱的根本，应为“自体爱”。

如果说到情爱的根本、落脚点、生发处，应该是爱自己，也就是佛法所说的“我爱”。其实“自体爱”说得更深刻，大家熟悉的佛法用语是“我爱”。

自体爱，是对于色、心和合的有情自体，自觉或不自觉的爱着他，即深潜的生存意欲。自体爱又名我爱；这不独人类如此，即最低级的有情也有。

这里说到，自体爱其实是遍于一切凡夫有情的，实际上如果定义它，可以说是：现象上是色、心彼此依存和合的有情，在精神活动中体会为有这样的自体，自觉不自觉地就爱着它。这种自体爱，会随着智慧分别能力的强弱有差别，但不管自觉不自觉，它都是存在的，不管是人类也好，其他有情也好，甚至很低级（智力表现非常低劣）的有情也一样，表现为“深潜的生存意欲”。

经中说到真正断爱离欲的阿罗汉，这些无学众对于生死，没有任何一端的爱着、执取。不管对生也好，对死也好，没有任何一端的爱着、执取，换句话

说：既不贪生，也不怕死；既不贪死，也不怕生。常常给大家引的偈颂：“我今不贪生，亦复不乐死，一心及智慧，待时至而去。”常常体会这样的样貌，向这个方向去用心。一般世间人总是有太多的担忧：“哎呀！如果这样，可怎么办啊？”“哎呀！可千万不要发生这个。”大家想一想，一个真正离欲的人，会有这些担忧的困扰吗？会因为这种担忧，而有内心的不安、忧苦吗？离欲是最乐的。下文：

有了我，我是“主宰”，即自由支配者，所以我爱的活动，又必然爱着于境界，即我所爱。

前面谈了自体爱，也就是我爱，下面谈我所爱。有了我，当然也就有了我所系属的，或者与我相应的境界。对于境界的爱染，就是我所爱。这里说得稍深一点：我是“主宰”义，也就是大家内心感觉的“我要这样、我要那样”，这里有“自由支配”的意思在。谁能自由支配呢？是我。与此相对，就有与我相关联的我所——系属于我的，或者跟我相关联的。

今天有一位法友问到了“主宰”这个问题，当时我没有直接回答，不妨在这儿说一下。那位法友的描述中说到：“我能主宰身体”，其实这是错觉，我们主宰不了身体。有情，至少说我们人，主宰不了这个色身。为什么大家觉得能够主宰支配呢？那是随意肌给大家造成的错觉。人的色身上能够随意发生一些不超出他极限相关活动的，是随意肌，而这只是一部分。我们作为人——名色的和合、五蕴的和合，真的能够主宰这个色吗？不能。脂肪——主宰不了，肝脏——主宰不了，很多体征——也主宰不了，是不是呢？从这个意义体会内心的荒谬。为什么就觉得这个是我或者是我的，就觉得能够主宰了呢？我过去常说：如果真能主宰，就不需要整容了，也不需要瘦身了，也不需要医院了——不可能的。对这个主宰、对这个主宰的内心错觉，要有认识。下文：

对于与自我关涉而从属于自我的欲求贪着——我所爱，或称之为“境界爱”。

我所爱也可以称为“境界爱”。前面这句话：“对于与自我关涉而从属于自我的欲求贪着”，是在定义我所爱，也就是“境界爱”。这里说“与自我关涉”，就说得很严谨，可见境界爱，不一定是属于我的、我所有物。再说，那

种属于，我过去说，只是人类文明中的游戏，并没有普遍真理性的意义。

境界爱与自体爱，严密的说，有此必有彼，相对的分别为二（我与我所也如此），是相依共存的。

有自体爱就必然有境界爱，同样的，有自我感也会有我所心，这都是彼此相依共存的。

有情存在于时间中，故发现为过、现、未的三世爱染；自体爱与境界爱，可说为有情的存在于空间中。

前面一个小标题“恋旧与趋新”，涵盖了有情爱染表现于时间相中，表现于过、现、未中。这里有一个词“发现”，这不是指发现了什么东西，而是呈现、表现的意思。这里的“发”，是从内表现于外的意思，就像中医里常用的“发表”这个词；“现”指的是呈现。这里谈的自体爱与境界爱，也可以说是横向的，是有情爱表现于实践中的活动。

爱着有情自体，而自体必有相对的环境，所以即以自我爱为中心而不断向外扩展。

大家不要把这看成是简单的哲学推理，需要跟自己生命的经验去对照。我过去在佛法中开始受用的时候，对于内心烦恼是怎么发生的？欲贪是怎样活动的？有哪些活动？基础是什么？是否有真实性？是否正确？对于这些，反复观察，慢慢地，对于欲贪、对于烦恼乃至对于我见等，到底对不对？错在哪儿？乃至怎么错的？就会有越来越深的体会。体会深了，烦恼调伏起来就很容易，甚至烦恼就很难现起。不要把这简单看成是逻辑上的外推、理上的推敲，其实这是在看生命的内在活动，现象、特征、缘由乃至是否基于如实。实际上，境界爱与自我爱是自然关联的，举的喻是：

如灯以炷焰为中心，向外放射光明，使一切外物笼罩于光明中一样。有情爱着自体，于是对关联自体的环境也爱着。

这一点说起来其实很简单，比如说为什么对自己的钱爱着啊？对于钱的爱着，就是境界爱（我所爱）啊。大家感觉这个钱，往不是那么要命的地方说，关系到了我生存以上这些享用的事，乃至于一些比较虚无缥缈的事，像别人对我的看法、自己在社会中的相对位置，以及由此带来的内心感受等；如果向比

较要命的角度去看，那就是没钱我活不了。所以，“有情爱着自体，于是对关联自体的环境也爱着”，没有什么奇怪。

关于这些，印顺法师在这儿作为扼要的表述，说得是很简略的。我建议大家观察内心的爱染等等烦恼的时候，要更具体，基于现在或者过去的生命经验，来深刻地认识它、剖析它。认不清的时候，总是容易认同，认同了就被带跑；看清了它的因缘，看清了它因缘的荒谬，也看清了它因缘导致的结果、结果的问题，那么这颗心就不容易认同，不认同就容易离开它。如果能够离开欲，哪怕偶尔，哪怕少分，那对于生命的自在和安乐的体会也不一样；做爱欲的奴隶是很苦的。下文：

如在家庭中，即认为我的家庭而乐着；我的身体，我的衣物，我的事业，我的朋友，我的国家，我的名誉，我的意见等爱着，也是境界爱。

从这里开始，在上文抽象的基础上具体了，一定要这样来看自己的爱着。

有我即有所，这本为缘起依存的现实。

这个意义，刚才举钱略说了一下，因为大家对这个的感觉更明晰。

由于情爱的爱着，想自主，想宰他，想使与自我有关的一切从属于我。

这个“宰他”当然不是敲竹杠，而是支配的意思。大家知道吗？这就是婚恋乃至夫妻关系中要命的问题。“由于情爱的爱着”，一方面“想自主”，另外一方面又“想宰他”——支配他。“想自主”，主要是自我爱，我常引用前一段比较流行的一句话：“我就是我，不一样的烟火”；“想宰他”，总是希望对方如自己的意，希望对方表现为自己希望的那样，这就叫作“想支配他”。大家都这样，怎么会没有矛盾冲突呢？这里说：“想使与自我有关的一切从属于我”，这就是人与人之间的问题来源。

一个离欲的人，对于别人没有这些，对于环境也没有这些。即便佛陀教导出家弟子，也有一个很重要的因缘，就是这个弟子必须抛家舍业，舍弃世间，舍弃一切，来跟佛陀行道，是有着自己自发的真诚誓言的。佛陀的教导，也不是一天到晚追着他说，而是做必要的教导。有错误，佛陀知道了，会给予教导。但是，如果不顺教，佛陀可不是去做那种讨厌的人。律里也有讲过，二部僧因为意见不同而产生争执，所谓的“僧诤”。佛因此去劝解双方，但他们还仍然

各执己见，不肯和解。佛劝了之后，不起作用，那佛就离开他们去独住。这不是佛陀的冷漠、不关心，而是离欲者的自然样貌，没有主宰欲。所以大家也熟悉我常引用的那句话，佛说：“我不摄受僧”，体会这个。佛陀乃至无学圣人的解脱境界，是时常住于内在的安乐的，这跟他们的离欲是直接相关的。下文很重要！

然而自我的自由，要在我所的无限扩大中实现；

这个能不能够体会呢？一般人感觉的“自我的自由”，实际上意味着什么呢？不仅意味着我自体的自由，还意味着对于外界（我所）支配的自由。有没有限制呢？如果理性地说，应该有啊，但是，在情爱的支配下，是没有限度的，是无限扩大的。你说：“不会啊，有理性的人，特别在今天，不管是学术、哲学还是心理学都这样发达，应该不会啊！”但是你看一看，这些所谓的资本意志，有说我挣了多少钱就够了的吗？看一看这些金融活动中的资本表现到底是怎样的呢？这难道不是摆在眼前的现实吗？又由此制造了多少问题呢？

这里说的非常深刻：“自我的自由，（在情爱的支配下，又）要在我所的无限扩大中实现。”当然要有“在情爱的支配下”这样的前提，因为这里是在谈自我爱和境界爱。但这是成问题的，成问题在哪儿？

不知我所关涉的愈多，自我所受的牵制愈甚。

这个智慧，绝大多数人没有。人们只知道不断地扩大我的外延——我所拥有的范围，很少有人意识到：当我拥有的，属于我的越多，或者用这里更严谨的话说，与我所关涉的越多，联系密切的越多，实际上，自己所感觉的那个自我，所受到的限定、牵制就越多。大家想一想是不是这样呢？某种意义上，占有意味着被占据。我曾经手拿茶杯举过喻：自己拿起来一个茶杯，以为我控制了茶杯，实际上从另一个角度说，这个时候手被茶杯占据。这个譬喻请大家去体会，能够体会这个，就知道人们希望自我自由，又莫名其妙由此无限地扩大我所，这二者之间的矛盾性，以及内在逻辑的荒谬性。所以下文说：

想占有外界以完成自我，结果反成为外界的奴隶。

想占有外界，以使自己获得真正的自由。自由的意思，就是“完成自我”、“使我成为我”。过去《水浒传》里说鲁智深：“蓦地顿开枷锁”、“今日方

知我是我”。为什么很多人读这样的诗句，感觉特别有味道，特别被击中，特别有共鸣呢？因为每个迷惑的凡夫，都有一个自我实现的欲望。那个所谓的自我实现、自我完成，实际上是跟自我的自由性或者自我的根本表达有关系。

“想占有外界以完成自我”的逻辑在哪儿？你要想有这种自我的自由，因为自体与环境的关系，实际上就意味着在环境中的自由，于是，人们内心的逻辑就觉得，那我就占有、支配环境。以为通过这样，就可以保证自己的自由，达成自己的自由，实现自己的自由，以此完成自我。但那是荒谬的，前文有论证。

结果，以为占有了外境，却被外境所占据，这里说：“结果反成为外界的奴隶”。没有这样深刻智慧的人，总觉得离欲的人太消极。其实是离欲的人看到了那种逻辑的荒谬。明知道这道题做错了，我还按照错的方式解一遍，不费铅笔吗？

或者由于痛感我所的拘缚，想离弃我所而得自在。

这是另外一端。前面谈的是“逐物”，另外还有一类就是“离世”。时间关系，离世这部分，我们下一次再来学习。

【答疑】

1. 师父！所以老子也说：甚爱必大费，多藏必厚亡。是同一义趣吗？

法师：还不太是同一义趣。这里更多是从我、我所，自我爱、环境爱的彼此关联，以及内在逻辑的荒谬性、矛盾性来谈的。

35、一切存在都是有为法

2.（前面我跟大家说到：“一切存在包不包括无为法？”在我的表述中，我说的一切存在指的都是有为法，因为这一切存在都表现为时间相的。这位法友的看法是：）一切存在既包括有为法，也包括无为法，因为有为法的本质就是无为法。

法师：当我们说存在的时候，它实际意味着什么？当说存在，大家不知道它意味着什么的时候，那只是一个抽象的概念。或者这个话问得再深一点：你怎么确定存在是存在？因为时间关系，我在这里不去论证，只简单地给出结论：

存在，必然意味着存在着某种相互作用。这话说得深吗？存在，意味着这个现象跟其他现象之间有某种相互作用。这个说法听起来好像是新的，其实一点也不新，过去常说：“依存是存在的唯一方式”，与这里所说其实是同一种意思。为什么强调这样的相互作用呢？如果一类存在跟其他存在没有相互作用的话，那就意味着它存在、不存在都一样，有它、没它都一样，那谈什么存在呢？那说存在、不存在，不都是戏论吗？如果意识到这个现象的存在，意味着这个现象跟其他现象有相互作用。

这话也可以换一个等价的表达方式就是：这个现象、这类存在，可以通过某种方式被认识。能够体会吗？我为什么说它是等价的？因为被认识是通过某种相互作用而表现的。这类存在与其他存在之间有相互作用，意味着在原理上它存在着被探测的可能，被认识的可能。即便现在还没有被认识，但在原理上被认识是可能的。我说了这么多，要是做这种解读，贝克莱的“存在即是被感知”，从某种意义上就摆脱了主观唯心主义。当然，我要论证的是“存在，意味着与其他现象之间有相互作用”。而无为法没有，知道吗？无为，如果存在相互作用，那就不是无为了。因为相互作用，意味着变化，意味着无常。

存在所表现出的时间相，就是在说生、住、异、灭的意思。什么是时间相？时间相在有情边的意思就是变化。变化是随顺于我们的生活来谈的。如果没有变化——我这是做一种假设，这话不一定成立：大家想一想，如果所有的事物、所有的现象，不管是有情、无情，不管是物质的、精神的，这一切现象都是静止的，没有变化的，都是恒常的，那么，时间相有意义吗？时间相又如何定义，如何计量？简单地说，如果是常的，时间相就没有意义，时间就是戏论。《中论》里有很深刻的偈颂：“因物故有时，离物何有时？物尚无所有，何况当有时？”^①

好，关于时间这个话题，多说了几句，大家如果学有余力，也可以多做一点更深刻的思考。一起合掌，做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切。

^① 出处：《中观论·观时品第十九》

我等与众生，皆共成佛道。

今天就到这里，祝大家吉祥。

（本文文字内容据印慈法师 2019 年 7 月 8 日 YY 线上课程录音整理。

整理及校对者：明间、明云、明一、明舟、明非）

《佛法概论》讲记 27

【本期讲授原文】

第六章 有情流转生死的根本

第二节 情爱的活动形态

二、逐物与离世

或者由于痛感我所的拘缚，想离弃我所而得自在。哪知没有我所，我即成为毫无内容的幻想，从何能得自由？从爱染出发，不能理解物我、自他、心境的缘起性，不能契合缘起事相，偏于自我或偏于外境，造成极端的神秘离世，与庸俗徇物。

不过这二者中，自体爱是更强的。在某种情形下，可以放弃外在的一切，力求自我的存在。有故事说：一位商人入海去采宝，遇到风浪，船与宝都丢了，仅剩他一无所有的个人。别人替他可惜，他却庆幸的说：“幸得大宝未失”——人还没有淹死，这是自我爱的强烈表现。进一步，在某种情形下，只要生命不断，甚至连手足耳目都可以牺牲。就是“杀身成仁”、“舍生取义”，也是觉得这是更于自我意义的。

此自体爱与境界爱，如约现在、未来二世说，即四爱：爱，后有爱，贪喜俱行爱，彼彼喜乐爱。前二为自体爱，后二为境界爱。第一、为染着现在有的自体爱；第二、是渴求未来永存的自体爱；第三、是现在已得的境界爱；第四、是未来欲得的境界爱。此四爱，即自体爱与境界爱而表现于现在、未来的形式中。

三、存在与否定

平常以为爱着只是占有的恋着，实则爱的意义极深，不但是如此的。经中常说有三爱：欲爱，有爱，无有爱。

“欲”即五欲——色、声、香、味、触欲；对此五尘的贪爱和追求，是欲爱。贪着物质境界的美好，如饮食要求滋味，形式贪求美观，乃至男女的性爱，也是欲爱之一，这是属于境界爱的。

“有”即存在，佛法以有情为本，所以每称有情的存在为有。如三有：欲有，色有，无色有。四有：生有，本有，死有，中有。有爱，即于有情自体起

爱，即自体爱。

无有爱，此“无有”极难解，近人所以或解说为繁荣欲。这仍应依古代的解说，即否定自我的爱。凡是缘起的存在，必有他相对的矛盾性，情爱也不能例外。对于贪爱的五欲，久之又生厌恶；对于自己身心的存在，有时觉得可爱而热恋他，有时又觉得讨厌。这如印度的一般外道，大都如此，觉得生活的苦恼，身心的难以调治，因此企图摆脱而求出离。中国的老子，也有“吾有大患，为吾有身”的见解。这还是爱的变相，还是以爱为动力；这样的出世观，还是自缚而不能得彻底的解脱。

这三爱，经中又曾说为三求：欲求，有求，梵行求。梵行求，即是修远离行，以图否定存在的爱求。

有人说：佛法是否定生命——反人生的。这是对的，也是不对。如西洋某哲学家说：“道德的目的，在于不道德”。这不道德，并不是杀人放火等恶行，是说：道德的究极目的，在使人到达超越一般的道德。佛法说了生死，说无生，也是如此。一般的人生，爱染是他的特性，是不完善的。情本的有情，含有不可避免的痛苦，有不可调治的缺陷，故应透视他、超脱他。佛法的体察有情无我、无我所，不但离有爱，也要离无有爱。所以佛法说无生，不是自杀，不是消灭人生，是彻底的洗革染爱为本的人生，改造为正智为本的无缺陷的人生。这样，无生不但无此生，更要无此不生。如龙树的解说无生，即生、无生等五句皆绝。如佛与阿罗汉等，即是实现了情爱的超越，得到自由解脱的无生者。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇。

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

2、离世

我们上一次学到第二节“情爱的活动形态”，第二小标题“逐物与离世”中，我们学过了“逐物”，把“离世”这一块留在这一次来共同学习，我们来开始学习这部分相应的内容，文说：

或者由于痛感我所的拘缚，想离弃我所而得自在。哪知没有我所，我即成为毫无内容的幻想，从何能得自由？

这一句话，大家读起来，觉得逻辑上是这么回事，但不知是否能对应于自己内心的认识、内心的活动呢？前面这句话：“由于痛感我所的拘缚，想离弃我所而得自在”，大家有没有呢？很多今天的都市人，为繁重甚至有一些不耐烦、不喜欢的工作所逼恼，为那些不得不面对的家庭生活、人际关系所缠绕，感觉到这种逼迫、不自在的拘缚，所以很多都市人希望自己能来一场说走就走的旅行——“世界那么大，我想去看看”，希望漫步于风景秀美，没有人声嘈杂的地方。这是什么意思呢？就是痛感环境形成的拘缚，包括我所的拘缚，想离开这些而得自在。包括有一些人所谓的想出家修道，动因也是这一类——感到了系缚不自在，希望离弃我所而得自在。我们不要说每一个人最开始想出家，都是那么百分之百的正确。其实不见得，有怕死的，有觉得被我所所拘缚的，后面可能都有那么一些不那么圆满的认识。这没关系，但这描述了人们一类倾向，这一类倾向同样是爱染的表现，所谓离世的倾向；至于说这为什么也是爱染的表现，后面会说。先分析这里的话，大家要知道，那种希望从这些里脱开，实际上是这类表现。你想想，很多人最开始是求着、寻觅着进入了他现在的生活，结果过一段时间又挣扎着突破一切想要出去，真的是《围城》。

下一句话：“哪知没有我所，我即成为毫无内容的幻想”，这句话有点深刻。大家能够分清我、我所吗？什么是我？什么是我所有的？哪怕你知道了我是颠倒想，是一种错误的认识，但自己真的能够通过观察内心的运作，发现内心中计执有我是在什么上计执的吗？是把什么当作了我呢？很多人看不清，就觉得有我，但是我是什么？说不清。我——说不清，所以我所——也是模糊的，在多数人那儿是分不清我、我所的，他对此没有清晰的边界和定义。大家不信吗？很多人觉得我是什么呢？直觉中觉得我就是当下这个身体，为什么呢？如果背后有人打了自己一拳，比如说被击打的部位是肩膀或胳膊，很多人的第一反应，如果用言语说出来都是：“你为什么打我？”内心也是“他为什么打

我”或者“他怎么敢打我”，这是把这个被击打的部位——肩膀或胳膊摄为了我，也就是把这个身体摄为了我。但是，同样是这个人，如果换一个语境，他就会说：“我的胳膊”、“我的肩膀”，这好像又变成了我所。大家注意到没有啊？那么，这只手到底是我呢？还是我所？

仔细想起来，人们这个自我是一种很有意思的执着。拔一颗牙，觉得我还是我。这个自我的执着，某种意义上随着情境的变化是有弹性的：有时候把整个的色身都执着为我，有时候它又是我所，甚至是可以弃舍的我所，这是首先要说明的。在多数人那儿，尽管自己觉得我是千真万确的，但是他说不清我到底是什么；又觉得有属于我的，但还是因为对于我没有清晰的认识，我所也就边界模糊。这并不是说只要对于我有清晰认识，就意味着我是有对应的真实的，而是说，就算错，他都不知道内心是在什么上错误地计执有我，你知道吗？

如果抛开一切我所，你来看看，他那个我，向何处安立呢？如果必要的话，可以拔牙；再必要的话，可以截肢。这样一点一点下去，甚至于假如说，有一天技术好了，不仅可以换心，甚至可以把大脑给换掉，甚至舍弃掉。大家知道这意味着什么吗？这意味着他觉得整个色身都不是我。但是一般人计执有我，这个色身是跑不了的。要说计执精神是我，那更只是计执了，精神的活动生灭变化不息。有人提出所谓“思想上载”^①，那有人就从伦理角度说：“那还是他吗？”其实什么时候是他呢？这是稍微深刻一点地看人们计执我、我所。

想要抛弃我所而得自在，实际上，在不明我的情况下，这也是荒唐的。意识不到他那个我跟我所，在内心的计执中是混沌的，也是某种意义上相依相凭的。如果真的没有了我所，他那个我也就没有了凭寄的幻想，当然，现在也没有对应的真实。我是一种错觉，没有对应的真实。但是他觉得有，又以为可以彻底抛开我所。意识不到如果彻底抛开我所，我就是毫无内容的幻想，还谈什么我能够得自由呢？下文：

从爱染出发，不能理解物我、自他、心境的缘起性，不能契合缘起事相，偏于自我或偏于外境，造成极端的神秘离世，与庸俗徇物。

这是总结上面“逐物”和“离世”两类倾向：在属爱的烦恼上，都是“从

^①“思想上载”假说：借助技术手段，将人的大脑中的思想、记忆等信息上传、储存在云端，以此实现某种意义上的“永生”。

爱染出发”；在属见的烦恼上，是“不能理解物我、自他、心境的缘起性”，物我、自他、心境都是此有彼有的。不能理解，也就“不能够契合缘起事相”。这是说，不管是内心的认识，还是基于内心认识产生的思维抉择和形式，都不符合于缘起的事实与规律。从这样的爱染和无明出发，形成的外在表现，或者偏于自我，或者偏于外境。这里着重谈爱染了：爱染偏于自我，那就容易造成“极端的神秘离世”，这在很多外道的修行中有表现；爱染偏于外境，那就是“庸俗徇物”。

也许大家没有反思过，实际上外道的修行、外道的信仰、外道的教说，更容易契应于一般凡夫的心。为什么呢？因为它不用破坏人的根本颠倒，因为它们随顺于人的根本颠倒，是基于人的根本颠倒和爱染而表现出一种好像不一样的修行，本质上实际还是爱染。自从真的通达了“什么是缘起”、“什么是真正的佛法”，我个人是没有了那种基于不了解而产生的革命冲动，觉得佛法好像能够红旗插遍世界。让我知道：如果有情的因缘还像现在这个样子，或者大体类似于这个样子，真正的佛法基本上只能是阳春白雪，或者偶尔山花烂漫。想经常性地能够为多数有情所正确的把握，那太难。为什么呢？因为人们懒，懒得去洞察生命的荒谬；因为人们染，染着于内心所爱恋的内外。这些都会造成不能够顺应于、契合于缘起事相。

说到“庸俗徇物”，大家是熟悉的。这个“徇”是取从义，从前我引用过我们汉传佛教一位古德的话，叫：“心徇浮华，不求息虑，谁之过欤？”^①这就是说，内心取从于没有实义，浮华的世间，而不寻求烦恼的止息，这是谁的过错呢？他前面还有话：“人命如箭，不可长保，心徇浮华，不求息虑，谁之过欤？”当然，如果这种希求出离是基于自我爱的，是从庸俗徇物的极端向于神秘离世的极端，那也可能只是披着佛法外衣，打着佛法旗号的外道，今天和历史上都有。下文：

不过这二者中，自体爱是更强的。在某种情形下，可以放弃外在的一切，力求自我的存在。

这是说自体爱和境界爱，这二者比较起来，哪一个更强呢？如果产生了冲

^①（宋）释延一《广清凉传·释智顗传》：“……人命如箭，不可长保，心徇浮华，不求息虑，谁之过欤？”

突，人们更倾向于哪个呢？当然是自体爱。就像有时候大家说：“钱没了就没了，人没事就好。”

有故事说：一位商人入海去采宝，遇到风浪，船与宝都丢了，仅剩他一无所有的个人。别人替他可惜，他却庆幸的说：“幸得大宝未失”——人还没有淹死，这是自我爱的强烈表现。

这是说的正常情况，但也不排除极度的颠倒。下文：

进一步，在某种情形下，只要生命不断，甚至连手足耳目都可以牺牲。

刚才在说到我、我所的时候，说到了人们计我的弹性，比如牙很疼，成了问题，本来把它摄为我，至少是我所，这个时候可以割舍、拔掉。这条腿，人人都觉得正常的、健全的生活需要它，但是如果受了一些伤害，或者有了一些病患，现在能够采用的方案只有截肢才能保命，人们也能够下这个决断，所谓的“壮士断腕”。这个都是自我爱的强烈表现，后面伴随着自我执着的某种不确定，这个“某种不确定”恰恰表现出执我的荒谬。更进一步：

就是“杀身成仁”、“舍生取义”，也是觉得这是更于自我意义的。

人们有时候宁可舍身殒命也要那样去做，那是因为觉得这样能够成就自我，能够实现自我的价值、自我的意义，让自我更像是自我，让自我更是真正意义上的自我。这是一般有我的心中，会伴随着这样颠倒的认识，来“杀身成仁”，来“舍生取义”；也包括一些恶邪见下，比如说邪教做恐怖活动，也愿意舍自己的身，那是他在邪胜解下形成的一种抉择，他觉得那样是他生命更高价值、更高意义的实现，这还是自我爱的一种表达。下文：

此自体爱与境界爱，如约现在、未来二世说，即四爱：爱，后有爱，贪喜俱行爱，彼彼喜乐爱。前二为自体爱，后二为境界爱。

在这一节第一个部分“恋旧与趋新”的最后说：“爱在三世漩流的活动，一直向前奔放，所以经中有时特重于从现在到未来，如‘四爱’所说”，所以这里做个呼应，基于自体爱、境界爱，在现、后二世上展开，就是四爱：“爱，后有爱，贪喜俱行爱，彼彼喜乐爱”。下面分别说：

第一、为染着现在有的自体爱；

四爱中的第一个——“爱”，表示的是染着现在世的有情自体。用通俗、容易产生误解的话说就是：现在世对自己的爱。

第二、是渴求未来永存的自体爱；

第二是后有爱，什么叫后有呢？这一生之后，后世的我的存在。说得明白一点，内心中就是这种感觉：希望我永远存在。后有爱在一些人那儿的表现是希望长生不老；如果意识到长生不老不现实，那就希望自己有另外其它的方式能够继续延续，延续到什么程度呢？永远不要断。大家知道吗？我们虽然学习佛法，也都谈论解脱，谈论轮回，但是，出离轮回，真正的涅槃解脱，真的是人们向往的吗？

知道人的后有爱有多么强盛吗？知道人们对现世的爱有多强盛吗？如果一个人不能坦然地、安详地，甚至带着调柔喜悦地，面对现世的结束，那就意味着，他对此世有爱，也就是有“染着现在有的自体爱”。对此世有爱的人，几乎毫无疑问地，如果说他想要活多久，只要有可能，尽可能久；如果不加理性判断的话，那就是永续，向后看的话就是后有爱。所以，“渴求未来永存的自体爱”，是一个包容性更强的概括和表达：不管是希望长生不老，这一生一直延续下去，还是希望生生世世生生不息，我一直都在，这都属于后有爱的表现。我常引过去一句歌词：“我真的好想再活五百年”，其实人哪儿那么知足啊，如果可能的话，不要停，一直到头。什么时候到头呢？无穷大。

这个“爱”和“后有爱”，去看看内心中有没有？对于很多佛教徒来说，未必反思过这个事。这要说到另外一个话题：为什么那种有真我的见解在佛法中有市场呢？因为有真我的见解所说的解脱和涅槃，是真我的净化或者返璞归真，没有触动他内心中对于我最内核的颠倒计执，实际上，我一直都在，所谓的涅槃就是变相地永存于未来，谈什么断除后有爱呢？

为什么在正见上花了这么大的功夫，也鼓励大家去共同学习深入呢？要不然还觉得自己学了什么无上甚深微妙法，觉得这是佛法中最上、第一，是一切声闻不得闻的，是佛对什么什么样根机的人，才说的最上乘法，结果实际上是夯实了后有爱，神圣化了后有爱——那样就真的是误了自己。下面两个是境界爱，文说：

第三、是现在已得的境界爱；

“贪喜俱行爱”，指的对于现在已经拥有的境界的爱染。《瑜伽师地论》对于后两种爱是有解释的。贪喜俱行爱在《瑜伽师地论》里说为“喜贪俱行爱”，是一个意思：“谓于已得可意境界，或于正受用中，所有不相离久住爱”^①，指的就是对于已经获得的或者是正在受用中的这些可意境界，产生我不要与它远离，我要始终保持着拥有它，或者是我要与这个感受、这个境界和合的爱染，这叫“所有不相离久住爱”。这里的白话总结是：“是现在已得的境界爱”，这是很简明扼要的。我之所以引用《瑜伽师地论》，是因为它描述得更具体。

第四、是未来欲得的境界爱。

“彼彼喜乐爱”，是境界爱配合以未来，内心希望对未来合意的境界产生的爱染。同样，在《瑜伽师地论》有对彼彼喜乐爱的解释，文说：“谓于未得所求境界，或为和合，或为不离，或为增益诸所有爱。”^②这是向于未来。对于未来的境界，他内心有爱取，表现是什么呢？如果没有获得的，他内心有这种染爱，希望与这样的境界和合、会遇。获得之后，他在这个上有爱染，希望不要失去，就是所谓的“不离”。更强盛的爱染是希望能够更好；虽然过去已经有，或者现在正在拥有，但是他对未来的境界是希望能够更可意，这叫所谓的“或为增益诸所有爱”。

对于这四爱，这里总结得很好。大家对一对，看看内心中什么时候没有这些活动。那怎么办？去调伏它，向于无所希求、无所忧畏；去破坏它的根本，观察无常、无我。如果认识不到这个问题，认识不到问题本身的荒谬、不应理，认识不到问题将来带来的苦，那就不会想去解决，也无从解决。只有认识到了这些，才能发起决定要解决的心，并且按照正理去解决它。下文是这一段的总结：

此四爱，即自体爱与境界爱而表现于现在、未来的形式中。

到此，我们学习完了“逐物与离世”这个小标题下的内容。

① 出处：《瑜伽师地论》卷第六十七。

② 同上。

三、存在与否定

接下来是这一节最后一个小标题“存在与否定”，这是更深刻了，也可能更惊心动魄了，我们来看文：

平常以为爱着只是占有的恋着，实则爱的意义极深，不但是如此的。

即便对佛法有了解的，有些人也以为佛法所说的“爱着”，就是希望获有，或者希望获有之后，不要失去，乃至更加增长，是这种“占有的恋着”。但是，如果深刻地洞察内心的爱染，其实它不止于此，而是有更深的意义。下面就向深处来说明它——

经中常说有三爱：欲爱，有爱，无有爱。

这也是我常引用说明的。所谓“欲爱”指的是什么呢？

“欲”即五欲——色、声、香、味、触欲；对此五尘的贪爱和追求，是欲爱。

在这五类境界上产生欲贪、产生爱欲，这个是欲爱。具体的表现，如文说：

贪着物质境界的美好，如饮食要求滋味，形式贪求美观，乃至男女的性爱，也是欲爱之一，这是属于境界爱的。

对于这个，大家容易理解，就不去深刻地分析它了。要稍微提一下的是：请你时刻去还原内心爱着的是什么。发现内心有爱着，请不要说是在喜欢这个好吃的，而是把它具体地还原为，到底是色、声、香、味、触中的哪一个，或者是哪几个。不要觉得这个功夫没用，这个功夫有用，有什么用？自己一试就知道了。所谓的“有爱”，下文解释：

“有”即存在，佛法以有情为本，所以每称有情的存在为有。

这里说为什么用“有”来表示有情。这个“有”字，是指“有情的存在”，也就是有情存在的形态，简单地说就是有情。下文举佛法中用这个“有”字表示“有情存在”的例子——

如三有：欲有，色有，无色有。

这是一切佛法都用的，不管是在根本佛法里，还是后来的部派里，这是佛

法的通义。“欲有”也就是欲界，特别指欲界的有情，欲界的生命形态，色、无色是类推。

四有：生有，本有，死有，中有。

这就稍偏部派的意思了，因为有的部派不承认有“中有”。那我按照“四有”来说一下其中的义趣：“生有”指的是这一生结生的那一刹那；如果就人来说，用大白话说就是投胎的第一刹那，投胎的那一刻。我第一句的表达稍微术语一点：结生的第一刹那，结生的那一刻，那是受生的生命形态，叫“生有”。“本有”是生有之后，死有之前，这一生存续的生命形态，简单说也就是活着的时候。“死有”是这一生结束、死亡的那一刻。因为那一刻是一个动态过程，他虽然是在死亡，但不等于没有生命形态，不等于有情流转的截断或者终止，所以把这种有情存在的形态叫“死有”。最后的“中有”是指从“死有”到下一个“生有”之间的中间状态。这个有没有？部派说法不一。这是略解释一下“四有”。下面说“有爱”：

有爱，即于有情自体起爱，即自体爱。

所谓“有爱”，就是对于有情自体生起的爱。这个“自体爱”，在前面的“四爱”中说为“爱”和“后有爱”，大家要能对上。下面解释“三爱”中的“无有爱”：

无有爱，此“无有”极难解，近人所以或解说为繁荣欲。

因为这个“无有”很难以理解，一般对佛法把握不够到位、不够深的人，就把握不好，因此在民国时候有人解说为“繁荣欲”。

这仍应依古代的解说，即否定自我的爱。

这是自古的解说，这个才是对的。什么叫“否定自我的爱”呢？比如觉得“死了才好”，比如觉得“这个世间是恼苦的，我要出离这个世间，我要停止这种生死，终止它”，这些其实都是“无有爱”的表现。真正的解脱者，既没有“有爱”，也没有“无有爱”，就是常说的：“我今不贪生，亦复不乐死”，这句话为什么常常提？因为关于有情自体的爱染表现，不外乎是“希望我一直在”，另外一种“希望我尽快没”，这是贪生和乐死，也就是自体爱的两种极端表现——有爱、无有爱而已。离欲解脱者，任何一边也没有，那个时候真的

是安然快乐的。因为爱，寻究到根本，都是发源于自我爱，基于自体的爱。有爱、无有爱，是对于生命本身的爱不同表现。如果破除这个了，其他的，毛将焉附。好，下文来解说它。

凡是缘起的存在，必有他相对的矛盾性，情爱也不能例外。

缘起的存在，意味着它是无常的，无常的意思是变坏的。缘起的存在，既是此有彼有的，也是此无彼无的，所以，“有它相对的矛盾性，情爱也不能例外”。

对于贪爱的五欲，久之又生厌恶；

再好吃的东西，天天给他吃，顿顿给他吃，只要他塞得下去就给他吃，你看如何呢？所以，如果不了解人的爱欲、人的问题，对于人生中很多情况，充满热情地奔跑过去，拥抱它，然后被伤害。好，下文：

对于自己身心的存在，有时觉得可爱而热恋他，有时又觉得讨厌。

不管是外边的境界，乃至自己的身心，都会有这样的情况，这一点也不奇怪。对于通达缘起，通达有情的缘起，通达有情内心中爱染缘起的有情来说，这是现象和现象的规律，没有什么好奇怪的。当你知道这是现象规律的必然，在这个上有什么好贪、好嗔的呢？如果有悲悯心，那就尽可能的帮助；如果悲悯心不那么强盛，就自行其是了。下文：

这如印度的一般外道，大都如此，觉得生活的苦恼，身心的难以调治，因此企图摆脱而求出离。

这是说到有一些希望出离得解脱的人，其动机本质上是无有爱。前面举过了，这里不再多分析。

中国的老子，也有“吾有大患，为吾有身”的见解。

这句话我们有一些法友应该是熟悉的。也有人说那一段文有可能是后来的注，被混进了正文；这个就是关于《道德经》的研究，见仁见智了。不过，作为通行本中正文的出现，所以这里这样引用也没有什么好说的。对于无有爱，下文说：

这还是爱的变相，还是以爱为动力；这样的出世观，还是自缚而不能得彻

底的解脱。

佛之所以常常地指出外道修行原理上的根本问题，本质上是出于慈悲，而不是炫耀己能，更不是争名夺利。所以我有时候也说：智慧是用来干什么的？不是用来凌蔑于他的。那用来做什么？看看佛陀，我们应该配合以怎样的心和行？一个有智慧的人，为自己的智慧沾沾自喜，说明他那个智慧是假的。

如果是基于无有爱，而建立的出世意欲、出世观，那是错误的，那是希望得解脱，却仍然自缚于轮回。下文：

这三爱，经中又曾说为三求：欲求，有求，梵行求。

这跟欲爱、有爱、无有爱是一个意思。要理解——

梵行求，即是修远离行，以图否定存在的爱求。

这是“梵行求”深刻的意思。梵行求，根本地说就是希求解脱、修远离行。为的是什么呢？否定生命的存在。对于那个外道修行人来说，就是否定“我”的存在，否定“我”的延续。

佛法精微处也精微，也不怪有一些人走岔路。过去我看我们佛教中某位一定范围内公认的老修行的一个开示录，谈到他看到两个老修行，当然，他也不是以认同的语气说的，他看到那两个老修行互相问：“老修行，你向何处去？”“我向火中去。你向何处去？”“我向水中去。”啥意思？一个烧一堆火，跳里边把自己烧死；一个跳水里，把自己淹死。还以为这是修行了得的意思，以为这是求解脱的意思。这确实是可悲、可笑也可怜愍的。下文：

有人说：佛法是否定生命——反人生的。这是对的，也是不对。

这里说“对”、“也不对”，可不是玩弄文字游戏。说他“对”，佛法当然不是肯定轮回，佛法是肯定轮回吗？佛法教导我们的最根本义趣，是怎么样永远好好活下去吗？是怎样好好一辈子一辈子混得越来越有人样吗？当然不是，这不是佛法的根本义趣。佛法的根本义趣是出离、解脱、涅槃，从这个意义上说佛法是否定轮回，乃至说否定生命，是对的。

但为什么又说他“不对”呢？因为说这个话的人想的“否定生命”，是有着自我见、自我想、自我感的否定生命，也就是说，他所说的“否定生命”归

根到底还是无有爱。而佛法的涅槃，哪儿有我、无我啊？哪儿有生、无生啊？不光我、无我，连生、无生都谈不上，寂灭、涅槃。从这个意义上说，“佛法是否定生命——反人生的”，又是不对的。

这并不是文字游戏，如果不能深刻而精确地把握它，会以为佛法就是文字游戏，这样一说就表现得好像很深奥。

如西洋某哲学家说：“道德的目的，在于不道德”。这不道德，并不是杀人放火等恶行，是说：道德的究极目的，在使人到达超越一般的道德。

这是作者引某位西哲的话，用这个作类比。而不是说这位西哲所说的“超越一般的道德”就是佛法的涅槃，也通达这个。不一定是这个意思，而是一种契机的说法。因为当时西学成为显学，成为时代趋之若鹜的东西，所以引用这样的话说出来更容易引发人们的兴趣、注意和思考。可以把这当成一种结构类似的譬喻，不等于内涵的根本对应。

佛法说了生死，说无生，也是如此。

这是譬喻，从那样的结构譬喻到这个结构。佛法说“生死”，也说“无生”。无生，常常用来等同于涅槃。但是这个人如果以为有一个实在的无生，有个我的无生，那他又搞错了。对于他以为的，带着自我想、实体感、我见、法见的无生，还是要破除它；不一定要破什么无生，根本来说是要破除内心的颠倒和爱染。也就是过去在一些场合跟一些法友说的：佛法“遍呵外小，即是遍破自心”，当然，那位大德在这里所说的佛法主要是指中观。说中观虽然呵破了很多，但不一定要破坏这个境界或者是那个人，而是要破坏他们内心的错谬和颠倒。

“佛法说了生死，说无生，也是如此”，是怎样呢？

一般的人生，爱染是他的特性，是不完善的。

这个大家有了解，一般的凡夫有没有爱染？必然有爱染，这是他不完善的表现。

情本的有情，含有不可避免的痛苦，有不可调治的缺陷。

有爱染就有痛苦。这个缺陷既可以侧重爱染说，也可以侧重无明说。

故应透视他、超脱他。

为什么应该透视、超脱？因为离苦得乐是大家共同认许的价值指向，没有谁是为了活得更惨而努力拼搏。

佛法的体察有情无我、无我所，不但离有爱，也要离无有爱。

这是很重要的。如果能够认识到什么是有爱、什么是无有爱，基于有情“我不可得”、“我所不可得”的正见或者是如实的智慧，那么，所说的“解脱于生死”、所说的“无生”，就不是消极的表现，下文说：

所以佛法说无生，不是自杀，不是消灭人生，是彻底的洗革染爱为本的人生，改造为正智为本的无缺陷的人生。

佛法说无生，当然不是自我消灭——那确实是自杀。从肉体上消灭我自己，于是就得到了根本的解脱——这根本就不是佛法。

佛法所说的无生，意味着什么呢？“彻底地洗革染爱为本的人生”。成为什么样的呢？“改造为正智为本的无缺陷的人生”，也就是消灭了无明和爱。消灭了无明、爱、取，内心中常常正智、无贪、无嗔、无求，也无有忧畏，这个时候生命本身变得圆满，这里说为“无缺陷”。

一般人总向外境上求安乐、求圆满。那是无常的，缘生的亦复依因缘而灭，到头来两手空空而去。又需要自我安慰，只好寄望于儿女；或者更高尚一点，家族、宗族；再高尚一点，国家、民族；再高尚一点，人类。总是从自我的扩大中，去安顿那个不可得的后有爱，求得一点自我安慰。自我欺骗而已。

这样，无生不但无此生，更要无此不生。

如果认识到佛法说的无生，是要破除我见、我所见，是要破除无明、爱、取，由此而说明无生。那就不仅“无此生”，也没有了颠倒心相应的那种“不生”，这就叫作“无此不生”。有我、有所的那种不生、那种无生，那是无有爱；破除了我、我所而说的无生，那是根本上远离了有我见下的“生”与“不生”。所以下文说：

如龙树的解说无生，即生、无生等五句皆绝。

这个话，大家以后如果学《大智度论》会看到，这里就不列举了^①。

如佛与阿罗汉等，即是实现了情爱的超越，得到自由解脱的无生者。

说得这么深彻，这么究竟，这样的圆满，那到底有没有实际的验证呢？有，佛及阿罗汉就是摆在我们面前确确实实的例证，他们就是基于这样的智慧，尽断无明、爱、取，实现了情爱的超越，得到了自由解脱，契证无生。佛与其他无学众的般涅槃、圆满寂灭，是究竟的离苦。

这是今天我们共同学习的内容。大家如果有问题，可以提出来；如果没有问题，一起合掌做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切，

我等与众生，皆共成佛道。

今天就到这里，祝大家吉祥。

（本文文字内容据印慈法师 2019 年 7 月 15 日 YY 线上课程录音整理。

整理及校对者：明芊、明间、明云、明一、明舟、明非）

^① 《大智度论·卷二七·序品》：「复次，一切法，所谓有法、无法、亦有亦无法、非有非无法，空法、不空法、空不空法、非空非不空法，生法、灭法、生灭法、非生非灭法，不生不灭法、非不生非不灭法、不生不灭亦非不生非不灭法、非不生非不灭亦非不生亦非不灭法。复次，一切法，所谓有法、无法、有无法、非有非无法、舍是四句法。空不空，生灭，不生不灭。五句皆亦如是。」(CBETA, T25, no. 1509, p. 259, c23-p. 260, a2)

《佛法概论》讲记 28

【本期讲授原文】

第七章 关于有情流转的业力

第一节 行业的发见与价值

一、业与行

（一）业

有情的流转生死，与业有深切的关系。业的梵语为“羯磨”（karma），本为“作事”的意思。如僧团中关于僧事的处理，都称为羯磨。但从奥义书以来，羯磨早已含有深刻的意义，被看作有情流转生死动力。如《布利哈德奥义书》（四、四，二——五）说：“人依欲而成，因欲而有意向，因意向而有业，因业而有果”。然在佛典中，汉译《杂含》虽偶尔也有论到业的，如说：“诸业爱无明，因积他世阴”（卷一三·三〇七经）。“有业报而无作者，此阴灭已，异阴相续”（卷一三·三三五经）。但巴利本缺。业说，为佛法应有的内容，但在佛世，似乎还没有重要的地位。这要到《中》与《增一》、《长阿含》，才特别发挥起来。

印度旧有的“业”说，无论为传统的一元论，新起的二元论，总是与“我”相结合的。或以业为自我所幻现的——自作，或以业为我以外的动作——他作，都相信由于业而创辟一新的环境——身心、世界，“我”即幽囚于其中。释尊的正觉，即根本否定此我，所以非自作，非他作，即依中道的缘起，说明此生死的流转。如《杂含》（卷一二·三〇〇经）说：“自作自觉（受），即堕常见；他作他觉，即堕断见。义说法说，离此二边，处于中道而说法，所谓此有故彼有，此起故彼起”等。浮弥尊者与外道论法，也否定自作、他作、共作、无因作，而说“世尊说：苦乐从缘起生”（杂含卷一四·三四三经）。这可见释尊的教说，实以缘起说明生死的流转；即从身心关涉环境——自然、社会、身心——的展转相依，次第相续的活动中去说明。后来业力说的发扬，由于缘起支的解说而多少通俗化。

（二）行

正觉的缘起观，一切是展转相依，生灭相续的大活动，也可说“大用流行”。

活动的一切，为无限活动过程与活动过程的形态，不断地在发生、安住、变异、消灭中推移，总名为“行”。所以说：“诸行无常”。这一切行，没有不变性、主宰性的，所以说：“眼（等世间诸行）空，常恒不变易法空，我（我）所空。所以者何？此性自尔”（杂含卷九·二三二经）。

原来，行与有为、业、作（力用）等字，字根是同一的。行是正在活动着的；有为是活动所作成的；业是活动的见于事相；作是活动的力用。其中，行与有为，为佛法重要术语，尤其是行。行是世间的一切，佛法以有情为本，所以世间诸行，不外乎情爱为中心的活动。像五蕴中的行蕴，即以思心所为主。经上也说：“五受阴是本行所作，本所思愿”（杂含卷一〇·二六〇经）。缘起支中的行支，也解说为“身行、语行、意行”，即思心所为中心的身语意的活动。从展转相依、生灭相续的诸行中，抉出（爱俱）思心所为中心的行支、行蕴，为五蕴现起的动力。

由于这是相依相续的活动，所以当下能开示无常无我的深义。后代学者每忽略行业的缘起性，从静止、孤立的观点去思考，所以通俗化的业报说，每流于肤浅！

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛。

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

今天我们要来学习《佛法概论》的第七章“关于有情流转的业力”。在此之前，我们学习了第四章“有情与有情的身心”、第五章“有情的延续与新生”、第六章“有情流转生死的根本”。

第七章 关于有情流转的业力

第一节 行业的发见与价值

一、业与行

这一章是接着上一章“有情流转生死的根本”来谈“有情流转的业力”，这两个还是有不同，简单地说，有情流转生死的根本是惑，有情流转生死，引果的因是业力。这一章的第一节“行业的发见与价值”，首先第一个小标题是“业与行”，文说：

（一）业

有情的流转生死，与业有深切的关系。

这还是跟上面这一章一样，就有情流转生死来做一些说明、探讨。这里对于有情的情况加以逐步充分的了解说明，对于一些原理性的东西再加以阐明，然后才有依此而有的正确修行。这一句其实是在交代这一章仍然在谈与有情流转生死相关的问题，也即是跟上一章的逻辑关联性。

业的梵语为“羯磨”（karma），本为“作事”的意思。如僧团中关于僧事的处理，都称为羯磨。

这是把“业”字的梵语来源和意思加以说明。僧团中做羯磨法，这或许是大家听说过的，也是用的同样的词 karma，所以在中国佛教史上，道宣律师作过若干著作，其中有一部叫《羯磨疏》^①，主要是讲僧团羯磨相关的问题，也被称为《业疏》。我们是用语言法在承载关于佛法的说明，所以有一些文辞的功夫，有一些涉及到文化的背景，是要有所交代的，下文说：

但从奥义书以来，羯磨早已含有深刻的意义，被看作有情流转生死的动力。如《布利哈德奥义书》（四、四，二——五）说：“人依欲而成，因欲而有意向，因意向而有业，因业而有果”。

虽然业的本义是“作事”，而且也有依着它本义的用法，但是在印度文化中，从奥义书以来，karma 这个词被赋予了更深刻的意义：“被看作有情流转生死的动力”。

然在佛典中，汉译《杂舍》虽偶尔也有论到业的，如说：“诸业爱无明，因积他世阴”（卷一三·三〇七经）。

① 《羯磨疏》：全称《四分律删补随机羯磨疏》，唐代道宣律师撰。

这里特别说到，在佛典里“汉译的《杂含》虽偶尔也有论到业的”。这不是说单纯地用“业”这个字，如果单纯说用“业”这个字，《杂阿含》中并不少，如八正道中的正业、十善业中的业。这里的意思是有类似今天大家所熟知的“业感果报”、“业为流转生死动力”这类意涵在内的文字，这在《杂阿含》中相对少。这里举了一个例子：“诸业爱无明，因积他世阴”，“诸业”是一种，“爱”是一种，“无明”是一种，从这些因缘积集而导致后世的五蕴（五受阴）。下文又引一句话：

“有业报而无作者，此阴灭已，异阴相续”（卷一三·三三五经）。但巴利本缺。

这是很著名的《杂阿含·第一义空经》里的文，但是巴利本里没有这句话。按照大家今天的了解，汉传《杂阿含经》译过来所依的版本，应该是说一切有部所诵的《杂阿含》。各个部派所诵的《杂阿含》还是有一些出入、不同，当然原因很多，不一定是单一的原因，这里把这一个不同也指出来了。说明这些情况之后，作者要表达的观点是什么呢？

业说，为佛法应有的内容，但在佛世，似乎还没有重要的地位。这要到《中》与《增一》、《长阿含》，才特别发挥起来。

这是为什么呢？因为跟类似尼干子外道的看法不一样，佛法不说“消业得解脱”，佛法说的是“灭惑得解脱”，所以，在说到流转生死，说到向于解脱，佛法特别重视“惑”，或者是惑的对面——“明”；像尼干子外道认为，要把业清净了，清静的方法是苦行，令过去的这些业渐渐耗尽。这明显是两种理路，所以他们的实践也会不一样。

在《杂阿含》中没有特别多说业，这跟《杂阿含》特别重视解脱实践为指导的风格是关系很密切的。我们知道，《杂阿含》中表现为非常有组织的关于解脱的原理到实践的说明相对很少，包括佛说法也往往是在各个场合的应机施教，内容更多是向于解脱的实践指导。什么要这样修行？因为生命流转生死的根本在于无明、爱、取，佛教在《杂阿含》中所记载的更多的是重在于这儿，修断所断除的也是这些。对于业，当然是流转生死中应有的内容，但是在佛世的时候，至少从《杂阿含》中表现出来的，好像还不是显得特别重要，跟这个

因素或有关系。而到了《中阿含》、《增一阿含》及《长阿含》，关于业说，也就有一些更系统，涉及面更广的表达。这是先略介绍了一下，也有一点观点的说明。下文：

印度旧有的“业”说，无论为传统的一元论，新起的二元论，总是与“我”相结合的。或以业为自我所幻现的——自作，或以业为我以外的动作——他作，都相信由于业而创辟一新的环境——身心、世界，“我”即幽囚于其中。

前文提到了印度宗教文化中“旧有的业说”，这里略作了评述性的介绍，这个“旧有”是指佛法出现于世之前，表现为两类：一类是一元论，一类是二元论。不论是一元论，还是二元论，都是与“我”结合着来说业的。具体的表现，或者是说自作，或者说是他作。自作，就是以为有一个我作了业，然后还是这个我来承受。他作，就是我以外的某种力量，是它导致的、赐予的、惩罚的。

业的表现种类比较多，概括起来不外是自作、他作。虽然有自作、他作的不同，但是根本上都是业与“我”相结合而说的。业所导致的结果是“创辟一新的环境——身心、世界”，所谓的“我”就在这其中。这是印度旧有的业说。

难道佛法不是说自作业自受吗？稍后我们再来谈。

释尊的正觉，即根本否定此我，所以非自作，非他作，即依中道的缘起，说明此生死的流转。

释尊对于生死流转和究竟解脱，自己确有亲证。基于这样直接而亲切的洞察，和自己亲身的体证，来指出：有情（或者说人）内心感觉有我，这是错的。并且在经中有教导，如何来看到这个我、自我感是一种错觉，是怎样的不可能。既然我是错觉，说到生命的流转，说到前业、后果，当然不可能是我作的，也不可能是他作的。那个他，不过是我的异名。既然不是我作的，又不是他作的，那怎么办呢？在《杂阿含》里就提到这个问题：“如果无我，作的业是无我业，那谁来受啊？”所以过去在讲《阿含经故事选》无我相关内容的时候，特别说明要体会“无我的轮回”。这其实是问问题的人，自己带着坚固的前提错误，来问这个问题。什么坚固的前提错误呢？他觉得有我，觉得这一切是由我串起来的，前业、后果必须基于我才可能，没有我来持这前业到后果的现起就不可

能。

哪有这回事呢？只是前面的业及相应因缘，导致了后面与之相称的结果（五取蕴）呈现。前面的因缘，也是五取蕴相应的因缘；后面的结果，还是五取蕴相应的结果。在这样前业、后果的关联中，并没有一般人所感觉、体会、想象的一个我，但是，这个业报失去了吗？反过来，是就这样前业、后果的相关联，而假名说有情的流转，这其中并没有一个有实在自体的有情——我，从前世到后世。就是这样而已。这里文说：“即依中道的缘起，说明此生死的流转。”刚才也概说了这层意思。下面举经文：

如《杂舍》（卷一二·三〇〇经）说：“自作自觉（受），即堕常见；他作他觉，即堕断见。义说法说，离此二边，处于中道而说法，所谓此有故彼有，此起故彼起”等。

这里说明：觉得是我（也就是自己）造作的前业，后面结果呈现是我在感受，我在承受，我发生这样的感觉，这是一种堕于常见的错误认识，认为有一个我在造作这个业，感受着这个业。另外，“他作他觉，即堕断见”，这跟前面“自作自觉，即堕常见”是相对的。我们说“常见”、“断见”，不仅仅是在自体边（就是所谓我自己这一边）来说常、断，在自、他之间也可以这样，什么意思呢？如果“他作他觉”可以成立的话，这里边实际上是很奇妙的中断的，很奇妙的隔碍的。

佛是符合于如实义的说明，是符合于现实的说明，“义说法说，离此（常断）二边，处于中道而说法”。这个“处于中道而说法”是什么意思呢？既不是自作，也不是他作；既不是常，也不是断。也就是刚才说的，只是前因引发后果，此有故彼有，此起故彼起。在这样前因后果的相关联上，虽然没有一个实体持着过去走到未来，但是出于这种关联性，不妨在这样的集合中赋予他们以假名，比如假名叫某甲、某乙、某个有情。那么，对于内心不发生错误的人，也仍然可以用我、你、他，来替代这样相关的前因后果，这只是代词而已，和一般感觉有这样的实体是两回事。所谓的有情，就是这样前业后果（前因后果）有着比较紧密关联的业系而已，或者说在这样的集合上赋予他们的假名而已。我们来看下文：

浮弥尊者与外道论法，也否定自作、他作、共作、无因作，而说“世尊说：苦乐从缘起生”（杂含卷一四·三四三经）。

这里是引另外一部经典里的片段内容，说到浮弥尊者与外道论法。苦乐是怎么回事呢？自作、他作、共作、无因作都不是。因为我不可得，自作、他作当然都不成立；“共作”，是自、他共作，既然自作、他作都否定了，共作当然也不可能；至于说“无因作”，否定前后因果的关联，也是荒谬的。这些都否定了，佛法怎样看苦乐是怎么发生的呢？“苦乐从缘起生”；什么样的因缘呢？概略地说就是“无明缘行……生缘老死，纯大苦聚集”，就是这样而已。

这可见释尊的教说，实以缘起说明生死的流转；即从身心关涉环境——自然、社会、身心——的展转相依，次第相续的活动中去说明。

这里强调，在《杂阿含》中可以看到主要记载的释尊的教说，其实还是以此有彼有的缘起来说明生死的流转。这个“此有彼有的缘起”，说的是什么呢？

“从身心关涉环境——自然、社会、身心——的展转相依，次第相续的活动中去说明”。这里的“环境”后面有注解：“自然”指器世间，“社会”指的是人际，“身心”指的是名色。这样的展转相依，展转地相互作用，这是此、彼；还有“次第相续”，这是前、后——也可以理解为横、纵。在这样的活动中，去说明缘起，说明生死的流转。

后来业力说的发扬，由于缘起支的解说而多少通俗化。

这在后面还会提到，我们学到后面再来说。下文说：

（二）行

正觉的缘起观，一切是展转相依，生灭相续的大活动，也可说“大用流行”。

符顺于“正觉的缘起观”，没有我。不仅“起为法起，灭为法灭”，即便是法本身，也像《第一义空经》所说的那样：“眼不实而生，生已灭尽”，是没有什么实在自体的。任何一法都在展转相依中，也即没有它本身可谈。当我们说某一法本身，内心中呈现的意象往往是它就是它自己的那个东西，这是荒谬的，是不可能的。一切存在都是因缘的存在，条件的存在。

“一切是展转相依，生灭相续的大活动”，这“一切”当然指的是“一切

存在”，这一切存在其实就是一切有为法，是生灭相续的，因缘的变化。为什么说它是“大活动”呢？不是规模大小的意思，其实可以理解为类似伟大或者神奇的意思。这个伟大、神奇，不是说它是什么人创造的，或者多么玄妙的，而是因为一般凡夫浅智不能及，不能够契认它的真实，不能够真正体达诸法实相，所以说它“大”。

下文说：“也可说‘大用流行’”，这有借用中国哲学的话来说，所以大家不一定很熟悉。“大用”，比如说为是道的规律的表现；而所谓的“流行”，不是说今天的流行歌曲，而是从这样类似于形而上的理，表现为形而下的器。形而上的理，所蕴含的伟大功能、作用，被称为“大用”；“流行”，是这种形而上的理，表现、显化为具体的形而下的器。但是，这里当然不是要用这种形而上学意味那样强的意思，而是说缘起、缘起的理则是这样此有彼有、此无彼无的，表现为一切存在的具体现象就是“大用流行”。这一切具体的现象，就是上文所说的“一切是展转相依，生灭相续的大活动”。下一句：

活动的一切，为无限活动过程与活动过程的形态，不断地在发生、安住、变异、消灭中推移，总名为“行”。

这“活动的一切”是什么呢？就是一切存在。一切存在是什么呢？用大家熟悉的概念来说就是一切有为法。对于一切有为法，内心清晰吗？都是什么？模模糊糊一大片？那不合适，而是要清晰地知道：对方虽是抽象地说，但是内心并不模糊，我在学的时候，不可以这样颟顸笼统地理会。这一切有为法当然都是在活动中，也就是一切的存在为“无限活动过程”与“活动过程的形态”，这就是“活动的一切”。

无限活动的过程本身当然是有为法。活动过程中所表现出的形态，特别是大家熟悉的色法，比如物理学里有一个分支叫凝聚态物理，当它表现为某种凝聚态——固体、液体、气体等等，这是大家熟悉的，也是容易把握的活动过程的形态，这只是举个例，其实并不仅限于此。可见，活动过程的本身，也是“活动的一切”所包含的，也是有为法所包含的。这些都“不断地在发生、安住、变异、消灭中推移，总名为‘行’”，这些都叫作行，都在不断地生、住、异、灭。

并不是有一个东西保持不变叫“住”，这个“住”有点像《老子》里说的“物壮则老”那个“壮”的意思，或者说事物现象表现在比较强盛的时期，仿佛能够一直这样，但是这里边当然没有常可得。“变异”，多少偏于走向衰弱的意思。最后，在大的现象中表现为“消灭”。像生、住、异、灭及其所诠的有为，这些都叫作“行”。

所以说：“诸行无常”。

这是说明这一切现象、一切有为法、一切行，都是无常的。下面有说“行”的几层意思：

这一切行，没有不变性、主宰性的，所以说：“眼（等世间诸行）空，常恒不变易法空，我（我）所空。所以者何？此性自尔”（杂含卷九·二三二经）。

这一切行，没有不变性，没有常性，也没有主宰性。从这个意义上体会，眼耳鼻舌身意等等世间诸行都是空的。为什么呢？“此性自尔”：这一切行当然就是没有不变性、主宰性的，究竟地推敲，它的自体也是不可得的。下文说：

原来，行与有为、业、作（力用）等字，字根是同一的。

这是说它们几个的关联。“行”和“有为”，以及前面说的“业”，这个“作”指的是力用，也就是功能、作用的意思，它们几个的字根是同一的，是有一定的相关性的。下文在说它们的相关性：

行是正在活动着的；有为是活动所作成的；业是活动的见于事相；作是活动的力用。

“行是正在活动着的”，上文有说“活动的一切……总名为行”，所以“行”这个词的概念是很广大的。在早期（阿毗达磨时代之前），有为法常常指作为结果所呈现出来的，比如“五取蕴是有为”，也就是不离于有情的色、受、想、行、识。这五取蕴作为果相呈现，“是活动所作成的”，从这个意义上来理解“有为”这个词。当然，后来大家用有为的偏重有变化，特别是到了阿毗达磨部派佛教时代，将有为作为跟无为相对的法，用义更为广大。“业是活动的见于事相”，是跟有情关联的，主要是身、语的表现。“作是活动的力用”，是指这个活动发生的作用。

这样看来，在这几个词中，“行”确实是含义最广的，这当然是从它们的侧重来谈的。我刚才也特别说到关于“有为”的这层意思，如果看《杂阿含》是有这一层意思的，当然，不是说在佛法中只有这层意思。

其中，行与有为，为佛法重要术语，尤其是行。行是世间的一切，佛法以有情为本，所以世间诸行，不外乎情爱为中心的活动。

这里特别地说明“行”。行是什么呢？“行是正在活动着的”，也就是“世间的一切”，因为世间的一切都是在活动中的。

“佛法以有情为本”，并不是要说明一切的一切，所以佛法在说到“行”的时候，就如这里所说：“所以世间诸行，不外乎情爱为中心的活动。”

像五蕴中的行蕴，即以思心所为主。经上也说：“五受阴是本行所作，本所思愿”（杂含卷一 0・二六 0 经）。

五蕴中的行蕴在《杂阿含》中说为“思”，这一点在《佛教心理学》中讲到思心所的时候，引过有部论著的一些观点来说明它。有部也知道《杂阿含》里说到行蕴的时候主要说为“思”，但是在他们部派的阿毗达磨中又把“相应行法”、“不相应行法”都说到行蕴中去。“相应行法”是指除了受、想之外的其余心所，“不相应行法”就是指的心不相应行。关于行蕴的这样广、狭的差别，有没有违经说呢？有部给自己找的理由是：契经（《杂阿含》）中是就胜而说，就功能的强胜、作用的显著来说，思心所是带有情志力量的主要的内心活动，而且一切相应行都离不开故思^①——从这个意义上来会通。这是给大家做一点补充，因为大家学了一点五蕴，学了一点心所，可能会有这样的疑惑：后世说这些都属于行蕴，跟《杂阿含》的说法差别好大。

这是说，虽然“行是世间的一切”，但是“佛法以有情为本”，所以说到：“世间诸行，不外乎情爱为中心的活动。像五蕴中的行蕴，即以思心所为主。”是有这样上下语句的内在脉络。

① 故思：经过思惟所造之故思业。分为五种，即：(1)他所教敕之故思业，谓自己虽不欲作，但由他人之强制，发起故思，行不善业。(2)他所劝请之故思业，谓自己虽不欲作，但因他人之劝请与引导，而执为自己之利益，发起故思，行不善业。(3)无所了知之故思业，谓无得失之分别，亦无所执着，随欲所作，发起故思，行不善业。(4)根本执着之故思业，谓由贪嗔等诸不善根缠蔽其心，猛利执着，发起故思，行不善业。(5)颠倒分别之故思业，谓由颠倒妄见，爱乐邪法，为求当来世可爱之果，发起故思，行不善业。（资料来源：百度百科「五种故思」。）

缘起支中的行支，也解说为“身行、语行、意行”，即思心所为中心的身语意的活动。

我们知道十二缘起支中有一个行支——无明缘行，行缘识。在《阿含经》中把这个行支解说为“身行、语行、意行”，也就是“身、语、意的活动”。这里说到的行，是什么意思呢？都是以思心所推动的审虑、决定、动身、发语的思——审虑思、决定思、动身思、发语思，这个说法也是比较古老的。

从展转相依、生灭相续的诸行中，抉出（爱俱）思心所为中心的行支、行蕴，为五蕴现起的动力。

要说到行的广大概念，那就是“一切活动”，也就是这一句所说的“展转相依、生灭相续的诸行”，这确实是行的普遍、广大的意思。但佛法是以有情为本的，着重说明的是有情流转生死的现实与规律——当然不是到此为止，这只是分析了病与病因，还不解决问题，所以后面的修道也是与此相关联的。

在这里最根本把握的是：“从展转相依、生灭相续的诸行中，抉出（爱俱）思心所为中心的行支、行蕴，为五蕴现起的动力。”“爱俱”也就是与爱、取相应的。“诸行”是广大的，是包含一切有为现象的。说到有为的时候，大家不要仅仅想象为能够看到、摸到、听到的这些色、声、香、味、触、眼、耳、鼻、舌、身，这些还都是色法，但也不仅仅是心行的，只要是凡夫当下能够接触到的一切（眼耳鼻舌身意、色声香味触法），实际上都是这里所说的“诸行”。从这里边抉择出：特别强调“（爱俱）思心所为中心的行支、行蕴，为五蕴现起的动力”。

由于这是相依相续的活动，所以当下能开示无常无我的深义。

正确地认识缘起，认识缘起中的行支，就会知道行支是在这样“相依相续的活动”中来说明的。为什么侧重强调“（爱俱）思心所为中心的行支、行蕴”？是因为“（爱俱）思心所”是五蕴现起的比较强盛的、主要的动力。这样来看待行蕴，这样来看待缘起支中的行支，就能够领会为“是相依相续的活动”，领会为是前文所说的“活动的一切，为无限活动过程与活动过程的形态，不断地在发生、安住、变异、消灭中推移”。这当下当然就能够从行支中显发出“无常、无我的深义”，为什么反复强调这句话？因为：

后代学者每忽略行业的缘起性，从静止、孤立的观点去思考，所以通俗化的业报说，每流于肤浅！

后代学习佛法的人，甚至弘传佛法的人，没有正确地把握行支、行业的缘起性，没有把握这样相依相存、生灭相续的活动中的行业、行支，那么，认识行支、认识行业就会变成了孤立、静止的，于是就会产生“那个东西就是它自己”、“业就是业本身”的错误认识，就像“杯子就是杯子本身”、“我就是我”一样。所以，如果对于佛法的缘起、缘起无我，不能够真切体达，不能够正确地通达缘起，自己理解的佛法也是问题，讲出来还是问题。过去的学者中有出现这类问题的，所以后面说“通俗化的业报说，每流于肤浅”，这个大家看得多了。这也跟上一段最后一句“后来业力说的发扬，由于缘起支的解说而多少通俗化”是呼应的，到此即说明了是什么意思。什么意思呢？觉得有业本身，就跟一般人所感觉的“有我本身、我自己”、“杯子本身、杯子自体”是一样错谬的。要在这样相依相续的活动中、关联中，去体达无有实在自体的现象、缘起的现象。

通俗的业报说，在“业”上犯了错误，在“报”上犯了错误，在“业报的主体”上还犯了错误。这是什么意思呢？如下文所说，业是跟有情相关联的，但不是说有一个我，有一个有情自体，而是跟这样的和合聚相关联的。这样的和合聚也好，业也好，都是在相依相续的活动中，没有自成的、实在的自体，没有所谓的它就是它的它本身。基于这样的正确认识，来说业，来说有情，来说业与有情的关联，没问题。但是，后世通俗的业报说不是这样的。“某甲如何如何，就会有这样的果报”，这不仅是流于肤浅，有时候也可能会有错谬。因为这样相依相续的活动并不是机械的，更不是宿命的，正是因为相依相续的，所以如果改变了它的因缘，后面的情况是会受到影响的。而后来通俗的业报说，不仅一定要说成有我的，而且说成是机械的，甚至宿命的，这就成问题了。这里还是很客气地说“流于肤浅”，有的甚至已经是“以佛法的名义，说着非佛法的义”。时间关系，今天就不再向下学习。

大家如果有相应的问题可以提出来，我们做一些交流。大家在群里有一些交流探讨，如果当时有一些观点上的出入，也可以在我们讲到相应部分的时候，把问题提出来，我来做一点回应。大家的探讨都很好，但我觉得不适合在探讨

中总去发表所谓“我的高见”，那样还是打扰太多，对于大家彼此更开放的交流不一定有好处。我还是觉得，我讲到哪儿了，大家记得把相应的问题就在这里提出来，我再来跟大家说一说，这样会更好一些。

大家如果没有问题，我们就一起合掌，做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切。

我等与众生，皆共成佛道。

今天就到这里，祝大家吉祥。

（本文文字内容据印慈法师 2019 年 7 月 15 日 YY 线上课程录音整理。

整理及校对者：明芊、明间、明云、明一、明舟、明非）

《佛法概论》讲记 29

【本期讲授原文】

第七章 关于有情流转的业力

第一节 行业的发见与价值

二、业感说的价值

业为奥义书以来的新发见，曾经给人以非常的影响，一直到现在。起初，业与我相结合。到释尊，从缘起无我观中，使他净化完成，契于情理。这是沉浸于耶、回文化者所难得理解的，所以略为解说。

一、自力创造非他力：人类在环境——自然、社会、身心中，常觉到受有某种力量的限制或支配，不是自己所能转移与克服的；于是想像有大力者操纵其间，是神力、是天命等。

但人类不能忍受这样的无情虐待，发出打开现实，改造未来的确信。觉得这是可能转变的，可以从自己身心——合于因果事理的努力中完成。这确信自己身心行为的价值，即达到否定神权等他力，为“人定胜天”的具体解说。

人类在环境中，虽从来就在自己努力的情况下，获得自己的一切。但对于不易改转的自然现象，社会局势，身心积习，最初看作神力、魔力（魔是神的相对性）的支配，觉得可以从自己对于神、魔等的信虔、服从等中得到改善。这或者以物品去祭祀，祷告即祭祀的愿词、赞词；或者以咒术去遣召。

进一步，觉得这是祭祀与咒术的力量，是自己身心虔敬动作的力量，使神与魔不能不如此。自我的业力说，即从此兴起。

佛陀使业力从神秘的祭祀与咒术中解放出来，使人类合理的行为，成为改善过去、开拓未来的力量。

二、机会均等非特殊：神教者根源于神的阶级性，造成人为的社会阶级。什么上帝选民，什么婆罗门、刹帝利、吠舍为再生族，强调现前社会的阶级性。

佛法从业力的立场，彻底反对他，认为人类的种种差别，一切为业所决定。业是在不断变迁中的，由于现生行为的善恶，种族的优胜者可能没落，劣败者可能上升。所以不否定现前的事实，但并不使现前的情况神化，看作无可挽回。

三、前途光明非绝望：从未来的要求说，人类是于未来存有光明希望的。但神教者为了配合政治优势——统治的永久起见，编别为神的子孙与不属于神的子孙。神的子孙得再生，不属于神的子孙，如印度四姓中的首陀族，没有信受神教而得再生的权利。他们是一切都完了，永久没落、幻灭！即使是基督教，能消泯此一限制，但由于神的残酷性，对于人类一期的死亡，竟宣告他永生天国与永受火狱的判决。

不知人类的陷入歧途，或由于社会的恶力，或由于自己的错误，本是极为普遍的。陷入歧途甚至造成重大罪恶者，即使无力自拔，也没有不希望未来的新生。即是死了，儿孙也不安于父祖的沉沦。所以神教者的未来裁判，实充满了无情的残酷，违反人类的共同希求。

佛法的业力说，以一切为有情行为价值所成。既成环境的恶劣，由于过去的错误，应从现在身心合理努力中去变革。即使是此生无力自拔，但未来的惨运，并非结局而是过程。一切有情在同趋于究竟圆满的旅程中，无论是落于地狱、饿鬼、畜生，轮回而不知出路，但终究要在自己身心的改善中，完成解脱。所以三世业感说，予人类以永不失望的光明。

四、善恶有报非怀疑：现生行为与境遇的不必一致，引起一些人对于道德律——为善得福、为恶得祸的怀疑。然而人类向上的善行，到底需要遵行，这不能不对于人生努力向上的行为价值，求得一肯定的着落。或者寄托于子孙的祸福，或者社会的治乱，或者内心的安慰与苦痛。

不过，瞽瞍生舜，尧生丹朱，父子间显然没有必然的关系。而没有子女的，岂非毫无着落！

社会的堕落与进步，确与我们的行为有关。但以此为行为价值的唯一归着，即不能恰当。而且，地球会毁坏，此地球的人类社会也要一切过去，我们的善行到底能有多大意义！

如善行、恶行仅招致内心的安慰与苦痛，这过于虚玄！如作恶者以恶行为快心的，岂非即大可以作恶！

所以人类必需行善，不可作恶的价值肯定，都不是这些所能说明的。特别是行善而遭遇不幸时，想以子孙、社会、内心来安慰，决难以满足一般的要求。

这样，唯有三世业感说，能说明现在行为与遭遇的不一致。“善恶到头终有报，只争来早与来迟”。尽可尽自己的努力以向上，不必因现在遭遇而动摇为善的决心。肯定行为价值的业感说，是怎样的入情入理？！

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇。

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

上一次我们开始学习第七章“关于有情流转的业力”，第一节是“行业的发见与价值”。我们已经学习了“业与行”这个部分，基于前面对于业和行如何在佛法中呈现，以及跟过去印度其他宗教的一点关系，今天进一步来向下学习“业感说的价值”。

二、业感说的价值

文说：

业为奥义书以来的新发见，曾经给人以非常的影响，一直到现在。

在佛法出现之前，印度固有的宗教文化中就有业的说明，自奥义书以来，业这种说法就存在。在一般的宗教比较研究中，从比较纯学术的角度，多数都会说佛教吸取或者继承了这种说法。但实际上，如果换一个角度也可以说，前后世的因果关联是生命的现实、事实。我们也知道禅定不只是佛教才有，在中国的修习中，在印度各种宗教中，乃至基督教和伊斯兰教中，其实都能够发现跟禅定有关的描述——禅定是共世间的。基于禅定中的现象，或者因禅定而发的宿命通之力，对于过去世是可以有所了解的，对过去世与现在世之间的关联形成或准确、或偏差的了解。

所以，对于我来说，我更愿意把“业感说”理解成是对于前后世因果关联

共同的现象认识。只是对于这样现象的认识，大家所作的理解与说明还是有差别的。这说：

起初，业与我相结合。

在佛教之前说到业，都是跟我关联着的，也就是我们上一次谈到的“自作、他作”的问题，自作自受、他作他受，分别落入常见、断见。而无论是自作自受，还是他作他受，都有一个共同的特点，在前提上都觉得轮回中有这样的主体——造业的主体、受报的主体。这个主体，在从前世造业的时候，和现在世受报的时候，是一还是异呢？如果是一，就是自作自受；如果是异，就是他作他受。在佛教之前说到业，过去总是这样的。昨天我们学到《阿含经故事选》第88则^①，正好与此是相关联的，大家可自行学习，这里就不多说了。

到释尊，从缘起无我观中，使他净化完成，契于情理。

前后世的因果关系，或者说业在其中起的作用，可以理解为现象层面的事实。虽然佛教之前的印度宗教文化认识业的时候，总是跟自我的错觉纠缠在一起，但是到了佛陀的正觉中，真切地体会到缘起无我，并能够无谬地安立前后世的因果，这就净化了对于前后世因果关联的认识，不必依于有我的颠倒见，更远离常、断的偏执，这是契于理的。

为什么又说契于情呢？下文从四个方面谈到业感说的价值，是情、理两个方面都有的，稍后大家会看到。下文说：

这是沉浸于耶、回文化者所难得理解的，所以略为解说。

佛教正确的业说，并非沦于一般民间劝善故事层面的，这可能不太容易被一般人所理解，更不要说那些长期受神教文化熏陶的人，他们总觉得有一个万能全知、创造主宰的神来控制一切，那就更无法体会业契于情理的义趣了，所以下文从四个方面加以解说。

一、自力创造非他力

大家要注意！印顺法师是从情和理两个角度，分别在四个方面加以解说的，这是第一个方面。先来说明人们想象有他力支配的因缘：

^① 见《阿含经故事选》第88则：《锐利的阿支罗迦叶——朝闻道，朝入涅槃》。

人类在环境——自然、社会、身心中，常觉到受有某种力量的限制或支配，不是自己所能转移与克服的；于是想像有大力者操纵其间，是神力、是天命等。

这是说明人们想像有他力的一些因缘。说到“人类在环境”中，“环境”是指“自然、社会、身心”。“自然”，像自然界的一些不可抗拒的伟力，至少在对应的人类堪能下是无法支配的。“社会”也是，所谓的大势，这也不是个人就能一定扭转的。甚至自己当下的“身心”，他有他的惯性，比如人们屡战屡败后，就觉得我不是那块料了。或者有其他的情况，就把这个归结于天命如何。人在这些自然、社会以及身心的接触中，常常会感觉受到限制或者受到支配，这些不是自己所能改变的，“于是想像有大力者操纵其间，是神力、是天命等。”

大家有没有注意到？这是人格化的。看看自己的内心，看看他人，不管是古人还是今人，这种想象常常是人格化的。为什么呢？因为在他的生命经验中，觉得有我；内心基于自身的生命经验，感觉有我；他内心中对于现象的诠释，每一天都是：我做了这个、我做了那个，我要干这个、我要干那个，我想要这个、我不想要那个……，都是这样喋喋不休的语言和内心的诠释。这种自我感是跟支配、跟主宰、跟自在，配合着的，所以当自我感受到抑制的时候，他往往会把这种抑制他的因缘，主观投射为跟自己类似的某种人格化的存在。因为他内心感觉有我，所以向外投射为本质上跟自己类似的，那就是人格化的，但是力量上更宏伟，于是就变成了神——神力，天——天命。这是在说人们为什么会感觉有所谓的他力。

人们内心错误的投射都是这样的套路。所以一个真正在身心上破除了我的颠倒想的人，在外界现象上更容易有如实观。

但人类不能忍受这样的无情虐待，发出打开现实，改造未来的确信。

外界比如洪水等自然灾害，对于人类生活乃至生命造成的负面影响，把这一类情况说为“无情虐待”。于是，人类希望能够改善现况，希望打造一个更美好的未来，而且我们人总是抱着这样的信念、确信，在努力。

如果人的努力不能够带来任何改变的话，我们为什么要工作？我们为什么要学习？我们为什么要忙碌？终归还是觉得有因果性作依据，觉得这样的努力

有用。且不说自己内心是否真的意识到自己是基于某种因果性在做努力，只是说我们人不管是明确还是模糊，总是有这样信念的：希望“打开现实，改造未来”，觉得这是可能转变的。而这个转变，总是要依于自己身心的运作，付出相应的努力。

觉得这是可能转变的，可以从自己身心——合于因果事理的努力中完成。这确信自己身心行为的价值，即达到否定神权等他力，为“人定胜天”的具体解说。

这所谓“确信自己身心行为的价值”，实际上就是对于把一切都说是由神来决定、是天所施加这种说法的否定。其实从我们现在社会也能看到各种改良、混合而形成的说法，实际上都是基于现实的一些无奈改变而已，不管是一神论还是天命说，虽然有一些关于人的主观努力作修饰，但在根本逻辑上还不是那么圆满。一般人在自己的情感上、内心的希望上，实际上是希望自己的努力是有用的，这其实就是“确信自己身心行为的价值”。如果这是有价值的，那就意味着所谓的神权、天命等他力并不是决定的，“为‘人定胜天’的具体解说”。这是就一般民众的认识来说的。

人类在环境中，虽从来就在自己努力的情况下，获得自己的一切。但对于不易改转的自然现象，社会局势，身心积习，最初看作神力、魔力（魔是神的相对性）的支配，觉得可以从自己对于神、魔等的信虔、服从等中得到改善。

这是说到包括巫术在内的一些宗教现象所形成的原因。自古以来，人类在自然、社会（人际）和身心中，虽然都是要付出努力才能够获得自己希求的东西，但是对于不容易影响、不容易改变的，比如“自然现象”，像四季的变化、季节性的洪水等；还有“社会局势”，到一定程度，这个社会的大势所趋；包括个人的“身心积习”——这些，先民们都会遇到，而且是不容易支配的。可是人们内心觉得有我，又觉得这个我实际上是有自在义在里边的，就像感觉这只手是我的，为什么呢？让它怎样，它就怎样，也有感受。现在，希望这样，却不能，人类对此，“最初看作神力、魔力（魔是神的相对性）的支配”。

这不光表现在自然现象上，比如大家知道的泛神论——风神、雨神、雷神等等。在社会局势上也容易形成这种看法，像中国人说的“天命所归”。还有

身心的积习，有一些人认识不到身心的因缘是怎样形成习惯性力量的，甚至是所谓支配性力量的，也意识不到可以怎样通过随顺于缘起法则的努力去改转它，自己想这样，却不能，就觉得这是魔在对我怎样，于是愿意说为是“魔力（魔是神的相对性）的支配”。

这都是依于自我感，因自我不得伸张，而把对面这种压抑性的力量看作是另外一种人格化力量的表现，又感觉它比自己这个自我感的力量要大，所以赋予它更神奇的色彩——神、魔等等。因为感觉自己的主宰力，远不如那些的主宰力，所以“觉得可以从自己对于神、魔等的信虔、服从等中得到改善”——我不跟你作对了，我服从你，希望你因此能赐给我什么，能够改变这些。

这或者以物品去祭祀，祷告即祭祀的愿词、赞词；或者以咒术去遣召。

这是古往今来在各个文化中几乎都存在的类似现象。

进一步，觉得这是祭祀与咒术的力量，是自己身心虔敬动作的力量，使神与魔不能不如此。自我的业力说，即从此兴起。

这是分析在印度的宗教哲学文化中，如何从祭祀而发展出业说。说到“觉得这是祭祀与咒术的力量”，是基于自己身心虔敬的运作。原文的“动作”不一定说为外在的身体动作，其实也包括内心，所以我说成是“运作”。觉得是自己身心虔敬的努力，“使神与魔不能不如此”。“自我的业力说，即从此兴起”，这是谈到了印度传统业说的兴起。下文说佛法里与之不一样的地方：

佛陀使业力从神秘的祭祀与咒术中解放出来，使人类合理的行为，成为改善过去、开拓未来的力量。

佛陀虽然也说业，但是不像过去印度的神教者把业与神秘的祭祀、咒术关联在一起。大家都知道，在佛住世的时候，对于祭祀和咒术是持否定态度的。佛陀虽然说业，但是从来都不像他们那样说，而是说为人类身、语、意的运作对于未来的影响，所以这里说：“使人类合理的行为，成为改善过去、开拓未来的力量”。这就在强调是依靠自力，而不是他力；人的未来是靠着自身的创造力量，而不是受外在神、魔、天的主宰与拨弄。

二、机会均等非特殊

对于这一点，我们知道很多宗教都没有这种根本的平等性，总有一些特殊的阶级存在。文说：

神教者根源于神的阶级性，造成人为的社会阶级。什么上帝选民，什么婆罗门、刹帝利、吠舍为再生族，强调现前社会的阶级性。

其实所谓的这个神、那个神，就算是有一点相应的现象，比如可能有一些宗教经验等等，但归根到底还是受人们社会和生活经验所影响，所以大家看到在很多宗教里，天堂还是有各种情况，地位的高下以及分工等等。“神教者根源于神的阶级性，造成人为的社会阶级”，像在印度，佛教之前的那些宗教文献里，说到大梵用口创造哪些族姓，又用更低下的部位创造哪些族姓^①，我们熟悉的基督教也有所谓的“选民”这种说法。在婆罗门教里说“婆罗门、刹帝利、吠舍为再生族”，他们是可能修行，可能得解脱的，而首陀罗就根本没有希望，这些都表现为“强调现前社会的阶级性”。这一点在印度的婆罗门教，也就是今天的印度教中，表现得特别明显，直到今天他们都仍在强调这些所谓族姓的神圣性。用我们今天的文明角度看，这确实是成问题的。

佛法从业力的立场，彻底反对他，认为人类的种种差别，一切为业所决定。

佛法所看到的不是这样的，而是现在所呈现的异熟果报，只是过去的业成熟了所感的果，暂得如是而已，“缘尽还无”，所以哪有那样的确定性、固定性，甚至是建立在一时果报上的神圣性呢？实际是不存在的。

业是在不断变迁中的，由于现生行为的善恶，种族的优胜者可能没落，劣败者可能上升。

诸行无常，业所感的果，并不是常的。虽然大家现生的身份、社会地位、财富多寡乃至聪明程度不一样，不过只是这一生身、语、意的善恶成分不一样而已。也许那些处于优势地位的人，由于恶业的增胜，未来会堕落；也许那些处于劣势地位的人，因为善业增胜而有所增进。

所以不否定现前的事实，但并不使现前的情况神化，看作无可挽回。

^① 婆罗门教认为，最高等的种姓是婆罗门，源于梵天的口；第二等级是刹帝利，源于梵天的双臂；第三等级是吠舍，源于梵天的大腿；最低等的种姓是首陀罗，源于梵天的足部。在四个种姓之下，还有更低等的达利特，意为“贱民”，源于梵天的排泄物。

这是说明佛法的特胜。我们也知道，佛在世的时候，面对当时占主流地位的四姓差别，佛倡导的是众生平等。在佛法中出家的，各种种姓都有，佛说他们都堪得解脱。这对于在当时处于统治地位的婆罗门而言，那是绝对不允许的。所以佛教实际上是动摇、触动了婆罗门教的根本，不管是教义、社会结构还是既得利益。如果不能够放在这样的大背景下去认识，就意识不到佛陀倡“众生平等”、倡“四姓同一”，是多么的不容易。

众生平等，当然不是说美丑、性别、愚智没有现象差别，现象上的差别是有的，如果说异熟的话，这是过去业的果报。但这只是暂得如是而已，业所感的果是有尽的，“缘尽还无”——不管是相对优势的状态，还相对劣势的状态，都是缘尽还无的，何必为此沾沾自喜？何必为此而绝望呢？所以，佛教从这个角度告诉大家：我们每一个人都有机会，并不是只有一些人有机会。从这也能看出，佛法是有真正普世意义的。

三、前途光明非绝望

从未来的要求说，人类是于未来存有光明希望的。

这里要说明的是，人类对于未来光明的希望是有层次高低的：多数人还是所谓世间的希望、世间的光明，当然，也有一些有智慧的或者因缘成熟的人，希望有超越这个世间的美好结果。总之，人们都是希望未来能够更理想。

但神教者为了配合政治优势——统治的永久起见，编别为神的子孙与不属于神的子孙。神的子孙得再生，不属于神的子孙，如印度四姓中的首陀族，没有信受神教而得再生的权利。他们是一切都完了，永久没落、幻灭！

这是说到有情的一般内心倾向，也就上面所说的情、理之中的情。大家当然都希望有光明，能够更美好、更理想。“但神教者为了配合政治优势”，就是所谓统治便利，有意无意地把他们的宗教按照有利于他们的形式去发展。我们知道印度古文化实际是雅利安族从高加索山脉一路向东南进发，直到侵入印度现在的区域，压抑了原来的土著，成为统治阶层，他们当然希望形成的宗教文化、制度等这一切都是与他们的利益相匹配的，这一点也不奇怪，所以在他们说到四姓的时候，就区分了“神的子孙”和“非神的子孙”。神的子孙可以再生，也有希望；不属于神的子孙，比如首陀罗，连再生的权利都没有，他们

是彻底没有希望，是绝望。这主要是就婆罗门及相应的宗教文化来说的。

即使是基督教，能消泯此一限制，但由于神的残酷性，对于人类一期的死亡，竟宣告他永生天国与永受火狱的判决。

基督教倒没有像婆罗门教这样搞出神圣的种姓制。婆罗门教是某个种族、某个族姓没有再生的权利，而基督教里说的是死亡之后，如果情况理想，比如信主，那就永生天国，否则永受火狱，或者他们有的派别（基督教的派别也挺多的）解说为善、恶等等。

不知人类的陷入歧途，或由于社会的恶力，或由于自己的错误，本是极为普遍的。陷入歧途甚至造成重大罪恶者，即使无力自拔，也没有不希望未来的新生。即是死了，儿孙也不安于父祖的沉沦。

前文说到“神的残酷性”，为什么说这是残酷的呢？人误入歧途是有的，或者是因为环境的逼迫，也或者是自己的错误，而造作了一些不善业，这确实是很普遍的，谁又没犯过错误呢？特别是那些“人在江湖，身不由己”，陷入了相应的环境，不得脱身的，乃至被这些力量裹挟着而做了重大罪恶的，他自己无力自拔。或者是因为自己身心形成的错误积习，一错再错，虽然也不是很认同与接受，但是也无力改变、无力自拔。可是，谁又不希望自己是一个有尊严、有光明、有价值的生命形态呢？“没有不希望未来的新生”，这是从有情、理之中情的角度来说的。

所以神教者的未来裁判，实充满了无情的残酷，违反人类的共同希求。

这是说他们违反于情。下面说违反于理，这也就是在正面地说佛教的顺应于理：

佛法的业力说，以一切为有情行为价值所成。

什么叫“有情行为价值所成”呢？就是依有情善恶行所成。

既成环境的恶劣，由于过去的错误，应从现在身心合理努力中去变革。

现在已经有的不理想环境，是由于过去身语意的错误，也就是所谓的不善业而感召的。想要改变它，“应从现在身心合理努力中去变革”。佛教从来没有说你不需要做任何事，佛一直都是在教导：可以做哪些建设性的事？可以由

此带来怎样的改善与光明？应该如何去做？不管在家出家，不管处于什么样的社会位置，佛都是这样教导的。

即使是此生无力自拔，但未来的惨运，并非结局而是过程。

就算这一生自己所感的果确实太恶劣了，身心没有办法扭转，环境也没有办法改善，无法自拔，哪怕下一生还堕于悲惨，也并不是最终的结局，仍然是在变化的过程中。我们知道佛法所说的业，确实是这样流动性的——业、果，业、果……，而不是决定性的。这一生堕于恶劣的环境中无力自拔，以后就永生永世黑暗、痛苦，不是那样的。

一切有情在同趋于究竟圆满的旅程中，无论是落于地狱、饿鬼、畜生，轮回而不知出路，但终究要在自己身心的改善中，完成解脱。

这话如果更谨慎地说，是“一切有情都可以趋于究竟的圆满”，都具有这种可能性，而不是必然地都在趋向于圆满的旅程中。就算是落在三恶趣，一时不知道出离，但并不是永远都沉沦在恶趣，还有机会生在人中的。生在人中，就有可能，有希望从一点一滴的改善，慢慢来推动更大的变化发生，乃至最后究竟解脱，这对于每一个有情都是有可能的。不过，诸法因缘生，归根到底还是因缘而成；因缘若不具足，那也不能够现起。

所以三世业感说，予人类以永不失望的光明。

前面说了契理之后，这里继续说对有情的情是如何契应的呢？基于上面对三世业感的说明，告诉人们：对于任何位置的人，对于任何一类有情来说，都有光明的希望。而不像其他的神教所说的那样，有一些人就是处于绝望中。

四、善恶有报非怀疑

现生行为与境遇的不必一致，引起一些人对于道德律——为善得福、为恶得祸的怀疑。

老百姓说：“善有善报，恶有恶报。”佛法说：“善业感乐异熟，恶业感苦异熟。”一般说：“为善得福，为恶得祸”。这是存在着的因果关系，在一些人理解为“道德律”。但是，如果只在这一生看，是不必然如此的。因为只在这一生看，也有终生为善，但是并没有得到好报的情况；也有一些人为恶，

但到头来也没有受到祸殃。那怎么说呢？因为善恶业和它们的感果，并不只是局限在这一生的。这是大家所熟悉的。文说：

然而人类向上的善行，到底需要遵行，这不能不对于人生努力向上的行为价值，求得一肯定的着落。

只要是正常的人类社会，还都是鼓励着这样的善行，至少在表面上是鼓励这样的善行。既然这样，“人生努力向上的行为价值”，也就是善行的价值，表现在哪呢？结果在哪呢？下文说：

或者寄托于子孙的祸福，或者社会的治乱，或者内心的安慰与苦痛。

这都是人们不同的执着。比如“寄托于子孙的祸福”，我们也常常听到这样的说法，特别是中国民间说到的：“某种情况会给子孙招祸，或者是积福。”也有的人，重点不在于自己的子孙，不把自己的子孙看作是自己价值的延续或者表现，而是能够更普遍地用心于社会，希望社会能够变得更好，人类整体的文明能够更向前进。这是用心于社会的治乱，寄希望于文化、政治等的进步上，希望这些努力能够推动人类的进步，推动社会变得更理想。这是一些人的用心处。还有的人更在乎自身的感受——“内心的安慰与苦痛”：有的说，某些行为会导致内心的快乐，所以我们应该做，比如为善最乐，这当然是对的，只是很多人仅仅侧重于自己做善事能导致内心快乐，从中来肯定他的价值，也有这样的情况。

这是说人们对于为善的价值要落在哪儿，是有需要的。世间不外乎是落在子女、社会和身心上。身心，我这里说的不仅仅是内心，也有的人认为我行善，或者是断除某些恶行，对于我的健康是好的，我想这一类说法大家也都听过。下文是一一地来分析这些说法的不应理：

不过，瞽瞍生舜，尧生丹朱，父子间显然没有必然的关系。

这是说“寄托于子孙的祸福”的情况。舜，我们当然知道了，是中国传说中的圣王一类的人物，有很高的德行和智慧。但是他的父亲是一个盲眼，又没有什么智慧，更谈不上有什么高明德行的一般老农而已。丹朱，一般说是不肖之人，意思是说他跟他的父亲尧差得很远。这都在说明，父子之间显然没有必然的关系，并非总是“龙生龙、凤生凤”，还有“虎父、犬子”的情况。如果

没有子女呢？就像下文说的：

而没有子女的，岂非毫无着落！

这种寄托于子孙祸福，寄希望于后代的观念，是不成立的。瞽瞍有什么德行，导致有舜这样的儿子呢？尧有这样的智慧和德行，却生了丹朱这样的儿子，又向哪去说呢？所以亲子间显然没有必然的因果关系。而没有子女的，他的善恶行岂不是谈不上价值不价值了？所以，把善恶行向于子孙去寄托他的价值，是不成立的。下面说社会——

社会的堕落与进步，确与我们的行为有关。但以此为行为价值的唯一归着，即不能恰当。

社会向前、向上的升进，或者变得更糟糕、更混乱、更堕落，人们确实在贡献着自己的力量，与我们的行为有关。但如果认为这就是价值的唯一表现处、落脚点，是不恰当的，为什么呢？因为这并不是全部的表现处。如果觉得在国家治乱、人类文明的进展中，我们的善行有真正意义的话，那也是荒谬的，为什么呢？下文说：

而且，地球会毁灭，此地球的人类社会也要一切过去，我们的善行到底能有多大意义！

如果认为在社会的治乱上可以安立善恶行的全部价值，那么，到了地球毁灭、人类文明消散的时候，善行的意义在哪呢？这个世界是会坏的，当这个世界坏了的时候，那你为这个国家所做的一切，以及为依托于这个世界才存在的人类文明所做的一切，其意义的坚固性又在哪呢？如果没有坚固的意义，是不是意味着善恶行的价值也缺乏了落脚点呢？

这里说到“我们的善行到底能有多大意义”，这是在用归谬法破斥那些，认为在社会治乱上可以安立善行价值的观点。人们如果不解其义，或者故意断章取义，那就不一定说到哪去了。我还曾经看到一个人的文，就把这一句单独列出来，批判印顺法师，说他否定因果，这样的人往往善于煽动情绪。但我们看了印顺法师这么多文字，很少有煽动情绪的，论理就论理，说事就说事，即便表达情绪，也相对含蓄，而这些鼓弄文字的人就不一样。与烦恼相应的心，更容易与这些强烈的情绪起伏相应，所以这些文字反而容易得到传播。这样的

人，不要说自己去做周遍的研讨，哪怕是先抽时间看一看印顺法师的原文，都没有办法做到，就急急忙忙地随顺于人家拨弄的文字来采取自己的立场，这样的人是很可怜的。

如善行、恶行仅招致内心的安慰与苦痛，这过于虚玄！

这是第三个，说到如果把善恶行的价值安立在内心得到安慰与否上，这有点太唯心了，这里说为“过于虚玄”，这就未免太不真实。为什么呢？

如作恶者以恶行为快心的，岂非即大可以作恶！

如果说只是为了内心的快乐，或者在内心的快乐中来确定行为的价值，那是不行的，因为世上有人以作恶为快乐的——有虐待他人而快乐的，有杀害他人而快乐的……。我还看到过确实的新闻报道：某人身家很富有，但他却开着豪车去超市里偷东西，只是为了寻求刺激、快感。以内心的快乐与否来安立善恶行的价值，岂不太唯心了吗？

所以人类必需行善，不可作恶的价值肯定，都不是这些所能说明的。

所以，一般人以子孙、社会、身心，这一生或者这一界的情况，来安立善恶行的价值，是很难做到的，甚至是不可能实现的。

特别是行善而遭遇不幸时，想以子孙、社会、内心来安慰，决难以满足一般的要求。

如果蒙冤而遇害呢？像有的人被安上了某个罪名，全家抄斩，夷灭九族，这时他如何在子孙祸福上安立行为的价值呢？对这个社会完全灰心的人，又怎么可能在社会上安立价值呢？自己虽然这一生行善，但最后苦痛着离世的人，又如何向内心去安立善行的价值呢？所以说“想以子孙、社会、内心来安慰，决难以满足一般的要求”。所以，不管是从理还是情上，前面那几种想要安立善恶有报的观念是没法成立的，而善恶行的价值也是没有办法在那些上得以坚固确立的。

这样，唯有三世业感说，能说明现在行为与遭遇的不一致。“善恶到头终有报，只争来早与来迟”。尽可尽自己的努力以向上，不必因现在遭遇而动摇为善的决心。

虽然这一生没有表现出来，但是只要业还没感果，就不会失坏。反过来说，既然业的影响会施加于后，现在一时环境不好，又怎样呢？除了去做正确的因缘，还有别的办法吗？还有别的是办法吗？还有别的具有建设性吗？只有去做正确的因缘，才有建设性，才能够改善未来；也只有去做正确的因缘，才能有效地改善境遇。即便这一生的不善业太坚固了，改变不得，但是这一生所做的善业终究不会唐捐，当它感果的时候，轮回里的善恶报也就出现了。最后总结说：

肯定行为价值的业感说，是怎样的入情入理？！

这是在呼应“业感说的价值”这一段文最开始处谈到的“契于情理”，这四个方面都是从情和理两个角度来说明的。今天我们要学习的就是这些内容，时间关系，我们就不做更多讨论了。一起合掌做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切，

我等与众生，皆共成佛道。

今天就到这里，祝大家吉祥。

（本文文字内容据印慈法师 2019 年 8 月 5 日 YY 线上课程录音整理。

整理及校对者：明间、明云、明芊、明舟、明非）

《佛法概论》讲记 30

【本期讲授原文】

第七章 关于有情流转的业力

第二节 业及依业而有的轮回

一、业的本质

相依相续的身心活动，为有情的事实。有情的活动不已，从情爱为本的思心所引发一切活动，即是行业。《杂阿含经》反复的说到：“无明覆，爱结系，得此识身”（如卷一二·二九四经）。爱结所系的爱，在缘起支中，即说为行，如说：“无明缘行，行缘识”。所以爱约我我所的染着说；思约反应环境所起的意志推行说；行与业约身口意的活动说。这本是相依共起的活动，不过从他的特性，给以不同的称呼。

行与业，指思心所引发的身心动作说，而业又是因活动所引起的势用。这或者解说为“经验的反应”，或者称之为“生活的遗痕”。总之，由身心的活动而留有力用，即称为业。所以古说业有“表业”与“无表业”；或说“业”与“业集”。从业的发展过程说，由于触对现境，或想前念后，思心所即从审虑、决定而发动身语的行为；在这身语动作时，当下即引起业力。这可见业是经内心与身语的相互推移而渗合了的。

所以有以为业是色，但没有质碍；有以为是心，但也没有知觉。这是不能看为个体性的物质或精神，附属于身心的某部分；这是不离有情色心，不即有情色心的潜能。古来，或者因情识为有情的中枢，所以说业依于识。或者因为业从身心所引发，能引发身心，所以说依于六处。然情识与六处，从有情的别别蕴素说，而不是从有情的和合相续说。所以应该如一类学者所说：业依有情而存在。

二、业的类别

关于业，向来有繁广的说明，现在略说三类：一、定业不定业：故意所作的强业，必定要受某种果报的，名为定业。如《中舍·思经》说：“若有故作业，我说彼必受其报。……若不故作业，我说此不必受报”。

其实，必定与不必定，还在我们自己。如《中含·盐喻经》说：即使是重大恶业，如有足够忏悔的时间——寿长，能修身、修戒、修心、修慧，重业即轻受而成为不定业。这如以多量的盐，投入长江大河，并不觉得咸苦一样。反之，如故意作恶，没有足够的时间来忏悔，不能修身、修戒、修心、修慧，那就一定受报。这如盐虽不多而投于杯水中，结果是咸苦不堪。所以不必为既成的恶业担心，尽可从善业的修习中去对治恶业。唯有不知忏悔，不知作善业，这才真正的决定了，成为定业难逃。

二、共业不共业：依自作自受的法则，自己所作所为的，当然由自己负责。但人类生于自他共存的社会，一举一动，一言一语，都直接间接的与他有关。对他有利或有害的行业，影响自己，也影响到他人。从影响本身说，即不共业；从影响他人说，即是共业。

个人的不共业，同类相摄，异类相拒，业用在不断的熏增或削弱中。大众的共业，更是相摄相拒，彼此展转而构成自他间的复杂关系。等到相互推移，引发出社会的共同趋势，即一般所说的“共业所感”。依共作共受的法则，大众的共业，要大家起来改变他，圣人也无能为力。

三、引业与满业：如生为人类，人与人是一样平等的。人类的寿命，根身的构造，感官的认识，对于自然的享受等，都大致相同。从这引业所感的业果说，人类的主要本质是平等的。人与人间所有的差别，如相貌不同，眷属不同，贫富不同，知识才能不同等，是过去的满业与现生业所使然的。这种差别，不但不全是过去业所规定的，更多是由于众生共业所限制，自己现业所造成。

从引业所感的果报说，如生为人类，此生即没有变革的可能。由于共业及现生业而如此的，即大有改进的余地。不善的，当从善业的精进中变革他；善的，当使他增长，使他进展为更完善的。佛法重业感而不落于定命论，重视现生的进修，特别是自己的努力，即由于此。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

南无本师释迦牟尼佛

南无本师释迦牟尼佛

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇。

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

第二节 业及依业而有的轮回

我们继续来学习《佛法概论》，现在我们在学习第七章“关于有情流转的业力”，这一章下边有两节，第一节“行业的发现与价值”，我们已经学习完毕，今天来学习第二节“业及依业而有的轮回”，先讲“业的本质”和“业的类别”。

一、业的本质

所谓“业的本质”，通俗地说，是要说明业是什么。我们一般生活语言里说什么是什么的时候，往往是要用一些相对熟悉、了解、清晰的意象，去描述一个相对不那么清晰明了的概念。这里说的是“业的本质”，但不说“业是什么”，这是有用意的，因为如果直接说“业是什么”，容易出现下文说的一些问题，我们向下学习就会看到。文说：

相依相续的身心活动，为有情的事实。

我们学到这儿，应该有这样的共识。现在基于这样的共识，来说下面的事情。

有情的活动不已，从情爱为本的思心所引发一切活动，即是行业。

这些都是我们之前已经明了的内容。“有情的活动不已”，不仅仅是现生（这一生）的，说得明确一点，也就是有情生死流转的延续、相续。在有情生死不已的轮回中，“从情爱为本的思心所引发一切活动，即是行业”，这在强调这个就是行业。这所谓的“一切活动”，就人来说，不外乎是名、色二法。名法主要是精神的活动，色法可以说为身语的活动，但它们又是关联着的。这里说到是以“情爱为本的思心所”，这很关键，前文也都说过。

“从情爱为本的思心所引发的一切活动，即是行业”，这在下面会有分解的说明。这一句可以看成是整合的描述，就像一个三维的物体，我们可以整合地来描述它、整合地取它的相，也可以分别在相应的三个平面上来做它的投影，

所谓的主视图、俯视图、侧视图。配合下文会更清晰：

《杂阿舍经》反复的说到：“无明覆，爱结系，得此识身”（如卷一二·二九四经）。爱结所系的爱，在缘起支中，即说为行，如说：“无明缘行，行缘识”。

大家对这里所说的义趣要有所把握。我们一般说“无明缘行，行缘识”的“行”是业，而这里说的却是“爱结所系的爱”，矛盾不矛盾呢？为什么这样说呢？因为是从经文中所说的“无明覆，爱结系，得此识身”，再对应于“无明缘行，行缘识”，从而得出这样的推论。另外，如下一句话所说：

所以爱约我我所的染着说；思约反应环境所起的意志推行说；行与业约身口意的活动说。

为什么在这里说缘起支中的行支就是爱呢？那是因为所谓的行业，是情爱为本的思心所所引发的一切活动。就像一个三维物体分别投在 XY 平面、XZ 平面、YZ 平面，会有所谓的俯视图、主视图、侧视图等等。如果对这个综合的描述做分解说明，从染着的方面来看，那就是爱，“爱约我我所的染着说”；如果就推行的意志方面说，那就是思，“思约反应环境所起的意志推行说”；如果就身口意的活动说，那就是行业，“行与业约身口意的活动说”。综合地来描述，就是“从情爱为本的思心所引发一切活动，即是行业”。

这本是相依共起的活动，不过从他的特性，给以不同的称呼。

要知道这里的染爱、与爱染相关的内心意志——思，以及由这样的意志而发的身语活动，是彼此相关联的。如果从身口意的活动向后推，去找它内心的根源，我们能够看到所谓思心所这种推动性的意志，那么，这个推动性的意志从什么来？从染爱来；反过来说，有了这样的染爱，就会有偏于意志的活动——思心所，这样又会表现为身语的活动。从这点把握“相依共起的活动”，也将能够把握：对于“行”这一缘起支，从它不同的特性、不同的侧重角度，可以给以不同的称呼，这是很重要的！如果不善巧，或是落于统合，觉得就是一个东西，或者落于分析，就成了没有关系的分分片片，这都是成问题的。下文：

行与业，指思心所引发的身心动作说，而业又是因活动所引起的势用。这或者解说为“经验的反应”，或者称之为“生活的遗痕”。

这一小节在谈“业的本质”，所以现在开始侧重于业来说。前面谈到行业，行业首先是“指思心所引发的身心动作”。这里说到的“身心”，身指身、语，心主要是指识和与识相关的。“动作”这个词用得很好，应该看到在这种动作背后是有意志倾向的，而且又潜伏着贪嗔的。为什么又说“业是因活动所引起的势用”呢？这在下文会说清楚。业当然可以说为是“思心所引发的身心动作”，但它又不仅于此，它还跟后面所呈现的身心相续的情况是有关联的。“这或者解说为‘经验的反应’，或者称之为‘生活的遗痕’”，这是用白话来说了。

总之，由身心的活动而留有力用，即称为业。

这是一个简单而又综合的说明。“身心的活动”是表显的，“留有（影响未来的）力用”是潜伏的、潜隐的，这样的综合就是业，“由身心的活动而留有力用，即称为业。”

所以古说业有“表业”与“无表业”；或说“业”与“业集”。

这个“古说”虽然不是《阿含》里说的，但至少在部派阿毗达磨时代的论疏里有表现，比如有部就说“表业”、“无表业”。什么是表业、无表业呢？表业是指发之于身语，能够为人所见，表达出来了的。由身语的运作，而导致潜伏性、潜隐性的，有引发后果力量的业用，称为无表业，它没有表现出来，是潜伏、潜隐的，不为一般所见的。对应于前文所说，“留有力用”叫无表，“身心的活动”叫表。有部还说“思业、思已业”。这些都是大家可以去了解的。

从业的发展过程说，由于触对现境，或想前念后，思心所即从审虑、决定而发动身语的行为；在这身语动作时，当下即引起业力。

这可以看作是对前面表业、无表业或者业与业集的一个白话说明。什么叫“从业的发展过程说”呢？就是在说明业是怎样的一个现起因缘。“由于触对现境”，这是从前五根说，眼耳鼻舌身触对色声香味触，这叫“触对现境”；“或想前念后”，这是从第六根的“意缘法”说。六根触对六尘，“思心所即从审虑、决定而发动身语的行为”，经中说“审虑、决定、动身发语相应的思”：“审虑”是在度量“是什么、应该怎样”，“决定”是发起了这种意志性倾向，并由此而“动身发语”。

这是从六根触对六尘，到思心所引发身语行为，对应的是表业的环节；“在这身语动作时，当下即引起业力”，这对应的是无表业的环节。其实不一定要用表业、无表业这样的词，因为有部对于无表业的说明或许是有偏颇的，但是他们能够看到身心的活动及其留有的力用，这一点是有意义、有价值的。

这可见业是经内心与身语的相互推移而渗合了的。

业，很难说它单纯是心所，更很难说它单纯是心，如果只把它说为身语的活动，那也未免没有办法去说明它有引发后有的力量。从前文的描述说，它当然有思，但是思的发起也需要有根身和识作为因缘，在这就有身心的交互发生。大家学习、修习六入处的如实观，包括《阿含》中说的“六六法”，应该知道直到引发身语活动这一步，是身心交互的结果，很难说只是心、心所，只是根尘。这样和合引发的身语活动，对于未来有影响，即所谓的“当下即引起业力”，这是“相互推移”的意思，“是经内心与身语的相互推移而渗合了的”。要看到，业的现起和业的功用是这样密切关联着的，不能够只截取其中一种、一个环节，就说这是业。

所以有以为业是色，但没有质碍；有以为是心，但也没有知觉。

比如有部就说业是无表色。什么叫无表色？就是不为欲界诸根所对的色法，眼不能见，身不能触对，没有质碍。一般说到色法，大家觉得它的主要特征是什么呢？有部描述色，说色是“变碍”义：色是无常变化的，这是“变”义；色是有质碍的，这是“碍”义。但是有部在说到无表色的时候，要说它没有质碍，为什么这么说？因为业影响后有的力用，确实不是一般眼所能见、身所能触的，没有表现出来质碍。如果要把它描述为色，在这儿确实有困难。基于这样的现实来修饰他们的描述，所以要说：“业是色，但没有质碍”。也有的部派以为“业是心”，但是如果业是心，能有了别功能的话，那又麻烦了，所以说：“有以为是心，但也没有知觉。”

这都是在说明：若只看到业现起过程中的某一部分因缘，便认为“业就是这个”，这是成问题的，必然有隔碍不通之处，就算勉强说，也总是容易有问题的，这就像盲人摸象，执一端而已。

前文说“业是经内心与身语的相互推移而渗合了的”，如果说业的本质，

很难说是单纯的色，也很难说是单纯的心或者名，所以下文说：

这是不能看为个体性的物质或精神，附属于身心的某部分；

说到业是什么，一般大家都愿意听到的是：你告诉我，业是什么成分，是色，是心，还是心所？或者物质性的，或者精神性的，为什么呢？因为这样的描述清晰。人们希望听到清晰的描述，希望听到尽可能确定的描述，然后心里才安生。如果它是一个很复杂的现象，很难给出如一般人所希望的那样清晰、确定的描述，人们就会觉得这个东西让我不舒服——这种现象后面是有人心的一些习惯性的问题的。

这里说：“这是不能看为个体性的物质或精神。”这个“个体”也可以说是单独的某种物质形态，或者是单独的某种精神特征，应该是这个意思。如果把业看作是“个体性的物质或精神”，然后它还“附属于身心的某部分”，这是有问题的，是有盲人摸象之讥的。那么，正确的是如何呢？

这是不离有情色心，不即有情色心的潜能。

应该说业当然是不能离开有情色心而有的，但又不能说它就是有情（五蕴和合）中的某种色法或者某种名法。它是“不离有情色心，不即有情色心”，又能影响后续潜在功能的缘起现象；如果要说到业的本质，不妨这样说。下文是在谈：这样的业，是依于哪里，依于何而存在呢？

古来，或者因情识为有情的中枢，所以说业依于识。或者因为业从身心所引发，能引发身心，所以说依于六处。

关于业依何而存在，古来是有不同说法的，这主要体现为部派间的歧见。这里举有代表性的例子：“或者因情识为有情的中枢，所以说业依于识”，这在声闻部派里就有这样的观点，到了大乘佛教，比如我们汉传佛教徒相对熟悉的唯识，也算是这种观点的余续。还有的是偏于色的：“因为业从身心所引发，能引发身心，所以说依于六处。”说业依于六处当然也有他的困难，所以有部在发展其体系的时候，为了说明业的本质是色，为了说明作为无表色的业如何于有情身尘中发生作用，还是费了一番心思的。如果去学有部的阿毗达磨，会看到其中的一些东西，这里不去详说。这是两大类有代表性的，说业依于识，或业依于身心（六处）。

然情识与六处，从有情的别别蕴素说，而不是从有情的和合相续说。

识是构成有情这种和合现象的一类元素、一类组分，六处（六入、六根）也是如此，所以单独说业依于情识或六处，都是从构成“有情的别别蕴素”这个角度说的，“而不是从有情的和合相续说”。但是从前文的分析，和业所起的作用来说，你是没有办法离开有情的和合相续来说明业的，所以下文说：

所以应该如一类学者所说：业依有情而存在。

古来也有这样的观点：“业依有情而存在。”这不能看成是业依我而存在，业依你、依他、依一个一个有自体的有情存在。这里的意思是说：业的呈现是在身心相续中的，业的作用亦呈现在这样的身心相续中，因此，不能离开有情身心的和合相续来说明业，业依有情的和合相续而存在。这是第二节的第一部分“业的本质”。

二、业的类别

下面来说第二部分“业的类别”。

关于业，向来有繁广的说明，现在略说三类。

古来在部派佛教中，各个部派对于业都有很多的说明。在这里特别要提醒后来的学者，不要在自己没有通盘把握的情况下，过早绝对化地确定立场，或者是绝对化、神圣化某一种立场，应该心平气和地用趋入真理的方式来平等地了解，依于事理来抉择把握，这样是比较允当的。

作者在这里没有一一地遍引，依于古来繁广的说明，略以三类而说，每一类都说了两种情况，所以是三类、六种。第一个角度谈了两种，是“定业不定业”。什么叫作定业呢？

故意所作的强业，必定要受某种果报的，名为定业。

反过来就是不定业。

如《中舍·思经》说：“若有故作业，我说彼必受其报。……若不故作业，我说此不必受报”。

这是引经来说一下定业、不定业。下文说：

其实，必定与不必定，还在我们自己。如《中舍·盐喻经》说：即使是重大恶业，如有足够忏悔的时间——寿长，能修身、修戒、修心、修慧，重业即轻受而成为不定业。这如以多量的盐，投入长江大河，并不觉得咸苦一样。

这里引《盐喻经》来解说“必定、不必定”跟自身的关系，说明定与不定取决于自身努力的义趣。《盐喻经》里确实有这样的譬喻和说明：这个人就算是有重大的恶业，他这一生如果有足够长的寿命，自己认识到过去的错误问题，以及由此可能造成的不良后果，真诚地改过，能够修身、修戒、修心、修慧，便可以使重业轻受。这里说的“重业”就是所谓的定业，“轻业”就是所谓的不定业。如果作喻，就算把很多盐倒入到这长江大河中，能够改变整个江水、河水的味道吗？做不到，哪怕一袋盐倒进去也改变不了。

这里谈到了修身、修戒、修心、修慧，这在《阿含经故事选》里讲到相关的故事时有说过。其中后面三个——“修戒、修定、修慧”，即是戒、定、慧。前面“修身”指的是“修根”，也就是“守护诸根”，或者说是“六入处的修习”。因为在《阿含》中有讲到守护诸根对于持戒的利益作用，所以这里特别地把它作为修戒之前的一部分修习内容，单独提出来叫修身。

这是讲了能够正确把握的情况，反过来呢？

反之，如故意作恶，没有足够的时间来忏悔，不能修身、修戒、修心、修慧，那就一定受报。这如盐虽不多而投于杯水中，结果是咸苦不堪。

反过来，同样是造作了恶业，不管是自己不精进、不诚恳，还是寿命不够，没有足够的时间来忏悔改过，没有如理地去修身、修戒、修心、修慧，这样的业是要受报的，是定业。举喻，就像一把盐，虽然不太多，但是你投在一杯水里，还是咸苦不堪。

我们看到佛法说到业、说到业报，并不是给人判刑一样，让人觉得绝望，反而恰恰说明了希望。同时也告诉我们：身语意如何运作，与自己未来的生命情况是息息相关的。

所以不必为既成的恶业担心，尽可从善业的修习中去对治恶业。唯有不知忏悔，不知作善业，这才真正的决定了，成为定业难逃。

我常说去做正确因缘，常说建设性。不妨从这里来看建设性，来看正确因

缘。如果确实有不善业，只是在那里自我责备，这是起不到作用的。要去认真地修习身心的善法、内外的善法，去断除这些不善法。要断除不善，不可以因循。这样，就算恶业严重，也仍然有希望。反过来，如果自己被颠倒烦恼所覆蔽，始终因循故事，不知悔改，不知道做善，也不知道断恶，那就决定了，“成为定业难逃”。这是很重要的！不要一说起佛法，能够谈得很深妙，但是回到生命的改善上，却无立足之地。第一个角度谈了“定业不定业”。

第二个角度谈的是“共业不共业”，文说：

依自作自受的法则，自己所作所为的，当然由自己负责。

这是谈不共业。这里大家或许会说：前文不是说“不是自作，不是他作，不是共作，不是无因作”吗？这为什么又谈“自作自受”呢？这就像虽然推敲起来并没有一般颠倒想中的我可得，但并不妨碍在世俗言语层面用这样的代词来指代这和合的、无常的五蕴身心，这就是所谓的“依世俗假名而说”，就是所谓的“言随世俗，心不违实相”。这里说的“自作自受”也是这样，并不是说有一个自我在造业受报，而是从这样如是因如是果的因缘关联上，从因果相待的相对独立性上，就一一业系来说明相应的问题，所以不妨说为是自作自受，可以将这看作是前后因果相待的业系的代指。下文：

但人类生于自他共存的社会，一举一动，一言一语，都直接间接的与他有关。

这是谈到共业。人类主要是在以这样彼此关联、有组织的社会形态中存在，“生于自他共存的社会，一举一动、一言一语”，都会与社会中的其他成员发生直接间接的关系。

对他有利或有害的行业，影响自己，也影响到他人。从影响本身说，即不共业；从影响他人说，即是共业。

要注意！这里说的“行业”是身心综合的。这样的行业，对他人有利或有害。只影响到他人吗？不，也影响自己。这个“影响自己”，既有现生身心相续的影响，也有后有果报的影响。“从影响本身说”，也就是从影响自己来说，这就是不共业；“从影响他人说，即是共业”。

个人的不共业，同类相摄，异类相拒，业用在不断的熏增或削弱中。

这是什么意思呢？“同类相摄”：同样的善法会在相续的善业中受到影响，比如这个人前面以善心做了一些布施，后面继续欢喜地做这样的布施，这样的善业用在熏增。实际上，他后面对于自己前面善行的肯定、欢喜，会对自己前面善业的引果力量是有增胜作用的。“异类相拒”：比如同样是这个人，前面善心布施，后面后悔了，在这种情况下，前面布施善业的感果力量就受到了削弱。

大众的共业，更是相摄相拒，彼此展转而构成自他间的复杂关系。

举个人的例子是相对容易明了的，大众的共业是更复杂的。

等到相互推移，引发出社会的共同趋势，即一般所说的“共业所感”。

像在部派时期说到所谓的世界成坏，特别是世界在毁坏之后的形成，常常都说为是“有情共业所感”。

依共作共受的法则，大众的共业，要大家起来改变他，圣人也无能为力。

佛法并没有教导我们对社会漠不关心，即便是出家人，佛自身也在用自己的智慧、慈悲来影响世间，让世间的善法、智慧更加增胜，佛对于弟子们的教诫也是如此，我们从“制戒十义”来说，“不信者令信，已信者令增长”等，像这些都是佛法对于世间的积极影响与正面努力的表现。

意识到“共作共受”的法则，也就能认识到：大家的共业不是某一个个体所能够轻易扭转的，所以要想改变共业所形成的情况，还是要靠大众共同努力来改变。这是关于“共业不共业”。

第三个角度谈的是“引业与满业”。简单说，导致受生某一趣的业是引业；受生到这一趣，表现出这一生具体的受报形态，还需要一些业力来盛满它，叫作满业。文说：

如生为人类，人与人是一样平等的。人类的寿命，根身的构造，感官的认识，对于自然的享受等，都大致相同。

我们常说人的平均寿命大体如何，这当然有个体差别，但必定有一个人趣的众同分^①；其他的，比如生理构造，只要是人，必定还是有其共同性的；包

^① 众同分：梵语 nika[^]ya-sabha[^]ga。略称同分（梵 sabha[^]ga）。指众生的共性或共因，即众多有

括感官认识世界，像我们人一般的情况，对于色彩、声音等，有共同的认识范围，有类似的认识结果，所以人与人之间才有基于共同感官基础进行交流的可能。这些都大致相同，这就是所谓人的众同分，就是作为人基本共同的基础。

从这引业所感的业果说，人类的主要本质是平等的。

这就是引业所感的，比如受生为人，引这个有情受生于人趣的业就是相应的引业。人类的一些共同的特征，大家也都是有的，否则就不是人了。

人与人间所有的差别，如相貌不同，眷属不同，贫富不同，知识才能不同等，是过去的满业与现生业所使然的。

在我们都是人的基础上，人和人还有不同。这里说了若干种不同，比如“相貌不同”，就算是双胞胎，还是有微细差别；“眷属不同”，父母、家庭乃至朋友、子女、伴侣等等；贫富、寿夭，还有才能知识这些都有差别。这里边有过去满业的影响，也有现生努力的影响。什么叫过去满业呢？比如生到什么家庭，这是满业所决定的；我们生而为人，这是引业决定的。在这基础上，大家生到不同的家庭，这是差别相，这就不是由这一生的努力可以改变的。如果用喜闻乐见的话说，这是投胎技术决定的，这个所谓“投胎技术”，能够生而为人是引业，生到什么样的家庭是满业。

再比如相貌，当然要有一个基本盘，如果底子不好，再怎么注意保养皮肤，再怎么注意自己日常的情绪状态，也还是没用，反过来也是这样。当然，到了现代，大家头脑里跳出来两个字——整容，那就是这一生的努力了。古时候，你这一生想努力改变相貌的弹性空间小，只是到了现代，人们能够折腾的空间大了而已。从这可以来体会，这些差别是由“过去的满业与现生业所使然的”。

这种差别，不但不全是过去业所规定的，更多是由于众生共业所限制，自己现业所造成。

人与人之间的差别，不全是满业所造成、所决定的。固然有自己这一生改变不了的，比如你出生在什么家庭，比如是否有先天性的疾病等，这些是在自己受生之前所拥有的满业导致的结果。但是这些差别可不都是过去业所规定

情具有同类之性，或使有情众生得同等类似果报之因。分，即“因”之义。俱舍七十五法之一，唯识百法之一，唯识、俱舍宗以其为心不相应行法之一。（来源：佛学大辞典）

的，“更多是由于众生共业所限制，自己现业所造成”，比如知识才能、贫富等的差别，以及与什么样的人交往，这一生有什么样的眷属关系等，这些大家都能够看到，也容易了解。

再举刚才说的相貌来说，相貌的基本盘是过去的满业所决定，但是现生的努力会受到众生共业的限制，比如古时候改变相貌的因缘不如今天，那是当时共业跟现在共业的差别，说明我们在这方面所受的限制古今不同，因此通过努力来改变相貌的现生功用当然也就随之会有差别，所以这里说：“更多是由于众生共业所限制，自己现业所造成。”

从引业所感的果报说，如生为人类，此生即没有变革的可能。

已经受生为人，想要改变引业所感的这个果报，那是改不了的。除非这一生结束，否则没有办法在现生就从人变成天，或在现生从人变为畜生。即便这个人的言行、智慧、德操非常高，高过天人，但是他的形态还是人；即便这个人很低劣，甚至禽兽不如，但是他的形态也还是人。但是——

由于共业及现生业而如此的，即大有改进的余地。不善的，当从善业的精进中变革他；善的，当使他增长，使他进展为更完善的。

这里当然主要是道德性的。如果说我们只重视一般世俗结果，就比如刚才所说的相貌，共业所感的是技术进展，想在这方面有更好的改善因缘，那就是要推动技术的进展。当然，这没有太大的真实义。更重要的，影响更深刻的，是我们所造作的善恶业——认识到这个，随顺于这样的规律去精勤地断恶修善。

佛法重业感而不落于定命论，重视现生的进修，特别是自己的努力，即由于此。

我们在讲到前二类的时候有谈到这个义趣，《佛法概论》行文至此，又特别强调这层意思。佛法特别地重业感，但是这个“业感”是缘起的，而不是宿命论，不是定命论。既然是因缘所起的，那就要知道在果相上可以做哪些有建设性的事。当下的一切是作为结果呈现出来的，如果我们希望未来更好，那就去做相应的因——“重视现生的进修，特别是自己的努力”——这是佛法“业感缘起”建设性的意义所在。

今天我们共同学习的就是这些内容。时间关系，我们今天就到这里。一起合掌，做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切，

我等与众生，皆共成佛道。

今天就到这里，祝大家吉祥

（本文文字内容据印慈法师 2019 年 8 月 12 日 YY 线上课程录音整理。

整理及校对者：明云、明非）

《佛法概论》讲记 31

【本期讲授原文】

第七章 关于有情流转的业力

第二节 业及依业而有的轮回

三、从前生到后生

（一）从前生到后生

在不断的身心活动中，有无数的业力增长或消灭。这些业力，由于性质不同，成为一系一系的，一系一系中又是一类一类的。如五趣果报，即有人业、天业、地狱业、畜生业、饿鬼业。而每一趣业中，又有种种差别。这种种业力，彼此相摄、相拒，相克制、相融和，成为有情内在极复杂的潜能。

现在的身心，为过去某一系类的业力所规定；其他的，照样存在，现在又加添了不少的新业。虽同时有种种业，由于感得此生的业力，规定了此生的特性——如生在人类，即为人类的特性所限制，仅能在“人类生活”的限度内活动。其他的业，可能暗中活动，给此生以有限的影响，但终不能改变此生的特性。

这规定一生的业类，从因缘和合而开展新生的活动，当下即受到自身的限制，特别是不能不渐次衰退到业尽而死亡——常态的死。这业类所规定一期的生存能力，即是“命根”。等到这一生进入死亡的阶段，从前及现生所造的业力中，由于“后有爱”的熏发，有占有优势的另一系类业，起来重新发展，和合新的身心，成为又一有情。有情的生死相续，是这样的一生一生延续不已。

这譬如：在同一国家中，人民从思想、经济等而相互结合为种种阶层，不同党派；相摄相拒，互相消长。现在由甲党当政，于现阶段的政治施設，起着决定作用。虽同时有别的政党，自由活动于社会底层，或能部分的影响现政局，但在甲党未倒台前，其他政党，到底不能取得领导地位，实现政治的根本变革。这些政党，也有从来就有的，也有新起的。在甲党失败时，必有一占有优势的乙党起来执政，开拓一新的政局。甲党可能解体了，或与其他党派退为在野党。

（二）缘起的业感论

所以，佛教缘起的业感论，没有轮回主体的神我，没有身心以外的业力，

仅是依于因果法则而从业受果。约发现的外表说，从一身心系而移转到另一身心系；约深隐的内在说，从一业系而移转到另一业系。如流水的波波相次，如灯炷的焰焰相续，诸行无常的生死流转，决非外道的流转说可比！

（三）不信受三世业感的原因

由于身心的一度崩坏，根身与情识的相离而不再生起，一般多不能记忆前生的经历，弄得生不知所来，死不知所去。所以三世业感说，每难以为一般所信受。然而不能记忆，并不即是没有。如蒙古及中亚细亚民族，他们的古代以及中古时代的政治情况，大多忘却。然从我国史籍所说，他们确曾有过那样的经历。民族的延续，尚且会因一度没落而忘记得一干二净，何况身心的一度崩坏？何况死时曾陷于闷绝的情态？何况为另一业系所发展的新生？

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

南无本师释迦牟尼佛

南无本师释迦牟尼佛

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇。

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

三、从前生到后生

我们在学习第七章，现在是第七章最后一个部分——“从前生到后生”。前面介绍了很多关于业的情况，包括上一节介绍了“业的种类”，那么，从前生到后生，从业感果，这样动态的过程可不可以做一些说明呢？这一小部分在这方面做了一些说明。我们来看看文：

（一）从前生到后生

在不断的身心活动中，有无数的业力增长或消灭。这些业力，由于性质不同，成为一系一系的，一系一系中又是一类一类的。

这是说在有情的身心活动中，当然具有伴随善恶属性内心活动的身语意运作，这会产生对于未来生命的影响，我们说这种潜在的影响是业的一个意思。这样的身心活动，只要在轮回中，就是不断绝的。业力的增长，和业感果之后力量的消亡，始终都是在起灭不断的。

如果看这些业力的话，它们的性质是不同的。性质的不同，这说为是“一系一系的”，意思是什么呢？就是感某一类异熟果，感某一类趣身，比如人趣等等。所谓“一系一系中又是一类一类的”，我们从大的方面说，虽然是感人趣中的异熟果，但这样的异熟果还是有偏于苦的或偏于乐的，这是就粗的来说。下文有举例：

如五趣果报，即有人业、天业、地狱业、畜生业、饿鬼业。而每一趣业中，又有种种差别。

前边所说的“一系一系”，对应的可以说为五趣果报相应的业；后面的“一类一类”可以说为是每一趣业中的差别。这里要说一下：这种业有可能会在人中受报，也有可能会在畜生中受报，比如同样都是要引苦果的业，这个苦果可能会在人中受，也可能会在畜生乃至地狱中受，所以，在什么趣中受，情况不一样。

如果跟地狱比的话，人中最苦的情况又能怎么样呢？如果这个业确实是比较重的，但又不是必定堕地狱的业，它是以在人趣中受苦的形式报掉的，从轮回里看，这就算是“重罪轻报”。所以，我们作为佛法的学习者、实践者，如果有这个认识，看到以人身受苦报，这当然不是什么值得称道的事，更不是我们的努力方向，但如果本来真的是要在地狱中受的果报，现在却以人身承受了，这相对来说还是两害相权取其轻，是重罪轻报。下文说：

这种种业力，彼此相摄、相拒，相克制、相融和，成为有情内在极复杂的潜能。

虽然前面谈了种种业，但这可不像一般人想的那样，以为每一种业都有自成的自体，是截然没有相互作用的。这里说“彼此相摄、相拒”，如果说得更形象，所谓的“吸引、排斥”，这当然不是说它们是完全的一或完全的异，而是说它们彼此之间是有这样的相互作用的。“相克制、相融和”：“克制”的

意思是这一类业可能会导致另一类业的感果受到影响，“相融和”是指后面的业可能对于前面的业有增胜等等。

这些业之间的彼此关系，“成为有情内在极复杂的潜能”，这个“潜能”的意思就是潜在的可能性。业是生命的“潜在”；而作为异熟果报，在五趣某一趣表现为相应的果报身，那是生命的显现——“显在”。

现在的身心，为过去某一系类的业力所规定；其他的，照样存在，现在又加添了不少的新业。

就比如这一生生而为人，是过去与人类相应的业力所呈现的结果，当然，这不是全部。在这个以人身作为果报体，以呈现人身作为表现型的生命形态的时候，其他尚未感果的业仍然是潜在的，这是“其他的，照样存在”的意思。现生身心的运作中，又再添加新的业。下文：

虽同时有种种业，由于感得此生的业力，规定了此生的特性——如生在人类，即为人类的特性所限制，仅能在“人类生活”的限度内活动。

虽然就生命潜在的可能性说，同时包含着种种业、种种潜在的可能，实际上，感得这一生异熟果报的业用已经规定了这一生的特性，以及可能表现出来的情况范围，这里举例说：“如生在人类，即为人类的特性所限制。”这在我们《佛法概论》上一次课也提到过，某个人可能很有福德、很有智慧，但是他的果报体不会表现为天人的样子；另一个人可能道德非常低劣，甚至干出了一些连畜生也不如的事情，但是他这一生的果报体还是人的样貌，在果报体的呈现上他并没有呈现为畜生的样子，也没有呈现为地狱的样子。这就是这里说的“为人类的特性所限制，仅能在‘人类生活’的限度内活动”。

其他的业，可能暗中活动，给此生以有限的影响，但终不能改变此生的特性。

这个意思，大家应该是容易把握的。

这规定一生的业类，从因缘和合而开展新生的活动，当下即受到自身的限制，特别是不能不渐次衰退到业尽而死亡——常态的死。

这是说到感这一生异熟果报的业，也就是这里说的“规定一生的业类”，

是从引业满业相应的烦恼，以及共业等种种复杂的因缘和合中，开展出新生的活动。这些业类的影响力的呈现，即所表现的引果状况，是因缘和合呈现的结果，当然要“受到自身的限制”。

谈这个是什么意思呢？意思是说：业感果，是有为的，是无常的，就算再苦或者再甜，都不可能是常的。感这一生果报的业是有为的，它所感的果也是有为的，不可能是常的。所以，从业的角度说，感这一生果报的业，它的影响是在衰退的，衰退到后来，这个业的影响力就穷尽了。对这一个有情来说，比如人，所谓感这一生果报的业的影响力穷尽了，即这里所说的“业尽”，意味着他这一生做人做到头了，将要死亡了，这就是“常态的死”。常态的死对应于非常态的死，比如横死，这并不是报尽而亡。

这业类所规定一期的生存能力，即是“命根”。

如果从这个有情，感这一生异熟果报的业的影响力情况来看，正常地达到业尽而命终，这就叫作他的“命根”。命根所规定的寿量，有点像我们中国所说的一个词叫“天年”，当这个人的去世是比较正常的，而且相对来说也是吉祥的情况，中国有一句话叫作“享尽天年”。命根的意思，这里说是这样的“业类所规定一期的生存能力”，这个描述是很妥当、很准确的。

等到这一生进入死亡的阶段，从前及现生所造的业力中，由于“后有爱”的熏发，有占有优势的另一系类业，起来重新发展，和合新的身心，成为又一有情。

这里的描述大家稍留意！这一生业尽了，报尽了，命终了，五蕴散坏了，进入死亡的阶段，在这个时候，有情的轮回结束了吗？要看他有没有尽断烦恼。对于没有尽断烦恼的，他还有“后有爱”，也就是深沉的自我延续的爱染。由这种后有爱的熏发，在所积累的业中占有优势的一类就会发生作用。大家过去学习相应的内容，比如《成佛之道》里或其他地方，说到业感果的规律——“随重”、“随习”、“随意念”——这就是所谓“占有优势”的意思。

“随重”：如果这个人在命终的时候，总的来说，有某一类业特别重，有非常重大的善业或者恶业。特别重大的恶业，比如说五逆罪；很强胜的善业，比如说不动业，也就色、无色界定，临命终的时候定力不失坏而呈现的一种业。

如果有这样强胜的善业或恶业，就会随着这样的重业受报，或者随严重的不善业堕于三恶趣，或者随强胜的不动业受生色、无色天。“随习”：还有一些情况是善恶业中没有哪一方特别强胜，这个时候所谓的占优势，主要看这一生善恶业的哪一类串习更有力量，就成为占有优势的业的系别，它就会引果。“随意念”：如果在这个时候，既没有哪一类业有非常强胜的势力，也没有哪一类业有强胜的串习，就要看当下因缘，看这个心当下引发的是什么，当下所引发的就是占有优势的。

因为感今生果的业已经报尽了，它不可能再起作用，于是，通过后有爱烦恼的熏发，“占有优势的另一系类业”发生作用，“起来重新发展”，引发后有的身心，“和合新的身心，成为又一有情”。“又一有情”这个词说得很有意思，这是什么意思呢？此一生有情与下一生有情，从果报体上说，并不是由相同的业引发的结果。从不同业的引发来说，结果当然也不同。如果从不同的结果说，今生的有情当然不是下一生的有情。即便是我们佛教徒，一说起轮回，多少人可能也说是无我的轮回，但是心里想的总是我的迁流，总是同一个东西在换衣服，在变相貌，在换旅社。这里这样说，希望对大家有所纠正。

实际上看来，后一生是另外一个业系引生的另外一个结果，这一生是其他的业系引生的其他结果。引生的业因不同，其实也不可能相同，那引生的果当然也就不同。可以说是同一个有情吗？其实，从业因不同、果不同的角度，说为是“又一有情”更合理。但这并不是割裂前后世的关联。前后世的关联怎么割裂得了呢？不还是从前世五蕴散坏时，这样强胜的业与烦恼相应而呈现的结果吗？这样惑、业与结果之间的关系，就是前后世的关联，这当然不能彻底断开。只是，这样的表述，对于那些始终觉得是同一个有情在轮回中起起伏伏、变变化化的人，是一记清醒的钟声。下文说：

有情的生死相续，是这样的一生一生延续不已。

前面其实谈了是如何地从前生到后生，这一句是一个总结而已，下面举喻来帮助理解。因为民国时代，是在大陆的晚期，那个时代很多人对于选举，对于民主，对于政治上的党派竞争是有了解的，所以用这个来举喻：

这譬如：在同一国家中，人民从思想、经济等而相互结合为种种阶层，不

同党派；

这譬喻不同的业系，可能偏重于，感人乃至畜生等等相应果报的业系。

相摄相拒，互相消长。

“相摄”，代表同一个阶层的，代表类似利益的，可能会有这样相互的融摄，或者是联合，甚至就合并成一个党派，“相拒”是反过来的；这样，彼此就有一些消、长。

现在由甲党当政，于现阶段的政治施設，起着决定作用。

这就譬喻某一类业感了现生的果报，比如还说人，如果是与人这样业报相关的业感的果，譬喻成甲党，这样的业决定了这一生的可能范围，就算能上天，也不会变成天人。

虽同时有别的政党，自由活动于社会底层，或能部分的影响现政局，但在甲党未倒台前，其他政党，到底不能取得领导地位，实现政治的根本变革。

这就是所谓的“在野党”，用此来譬喻那些潜行的，没有感果的，不是引这一生果报的其他业。这样的在野党，不是活跃在当下掌权的政治位置上，更多的是在朝野之外，在政局的外部。虽然能部分影响，但是如果没有现政权、现政党离位，其他的政党毕竟还是不能够掌握领导的地位，实现变革。

这些政党，也有从来就有的，也有新起的。

这是说，现在这些潜伏的业，有一些是从过去相续下来的，还有一些是这一生新造的，它们都还没有感果，它们的影响还只是潜在的。就算有一些对今生有影响，也绝对超不过现有的局面。就是说，即便这些业有影响，假如说这个人报为人的异熟果报，这些潜在的影响没有办法今生就把他变成天身或地狱身。下文说：

在甲党失败时，必有一占有优势的乙党起来执政，开拓一新的政局。

当这一生的业所感果报散坏的时候，也就是譬喻所说的甲党的执政结束的时候。在政党争执的情况下，肯定有另外一个党来掌握这样的政权，譬喻的是这一生死亡的时候，会有新的业来引发新的果报。

甲党可能解体了，或其他党派退为在野党。

甲党可能就此彻底报尽了；或者留有余力，比如在业力没有报尽的情况下结束这一生，可能会有跟其他业相摄相拒的情况，成为潜在的力量。

（二）缘起的业感论

下文进一步推论：

所以，佛教缘起的业感论，没有轮回主体的神我，没有身心以外的业力，仅是依于因果法则而从业受果。

如果这样来看，佛教缘起的业感说当然没有作为轮回主体（我一直是我的核心。包括我们一般佛教徒，虽然说缘起、三世因果，甚至即便说十二支缘起，还是认为是我的十二支缘起，这实在是外道见。当然没有作为“主体的神我”。还有一些人以为业力存在于身心之外的什么地方，莫名其妙或者怎么样地起着作用，这里说：“没有身心以外的业力。”那是怎样的情况呢？简单地说：“仅是依于因果法则而从业受果”，前面有具体的一些描述。下面进一步来说明这些情况：

约发现的外表说，从一身心系而移转到另一身心系；

强调一下！在我们今天熟悉的白话汉语表达中，“发现”更多对应于“呈现”这个词。“约发现的外表说”，即就呈现的外在生命形态说，是“从一身心系而移转到另一身心系”，这就是前后世。比如这一生是人，这叫一个身心系；下一生如果不幸堕落成畜生，那是另一身心系。是同一个有情吗？从不同的业，感得不同的异熟结果来说，不是同一个；是完全没关系的两个有情吗？从前后世业、惑与苦果的关联说，也不是完全没关系。所以有一个词来说这种情况，叫作“相似相续”，说的是这种谈不上完全的同一，也谈不上完全的别异。

现象上这样理解是相对容易的，如果更深刻地说，那就要推究本体：因为本体不可得，所以谈不上异，谈不上一，只是这样因缘的关联，此有彼有而已。谈一、谈异，都是就自成自体说的；如果谈不上一个他就是他本身的自体，那说一、说异，跟一般人内心的意思就不符合。当然，如果能够有正确的缘起观，也可以说既不是一的，也不是异的，当然也不是玄妙的。再强调一下！“约发现的外表说”，是就呈现的外在生命形态而说的。下一句：

约深隐的内在说，从一业系而移转到另一业系。

什么叫“深隐的内在”呢？就是潜在的业力。之前有说过，生命也可以说有显现的，有潜在的。显现的是作为果报体表现出来的生命形态，潜在的是有感果潜在能力的这些业，也可以说这是生命潜在的形态。这里谈“约深隐的内在说”，也即是就业来说，是“从一业系而移转到另一业系”。还举前面的喻：如果这一生受的是人身的果报，主要是与人相应的业系；如果命终是畜生道相应的业感果了，落入了畜生道，那从深隐的内在说，即约业力来说，就是从人这样的业系移转到了畜生这样的业系。下文：

如流水的波波相次，如灯炷的焰焰相续，诸行无常的生死流转，决非外道的流转说可比！

比“如流水的波波相次”，前一波当然不是后一波，但是前后波之间是有着关系的，“灯柱的焰焰相续”也是类似的。用这样的譬喻，来说明有情的前后世，既非是恒常的，也不是断灭的。诸行无常，而又有这样生死关联的流转。真正地认识缘起的业感说，根本就不是外道所说的那种轮回流转，这是很考验人的佛法正见的。

在周末有几位法友跟我谈到说，基于缘起来体会轮回的确实性，觉得还是有困难。我给他们分析之后，指出来的是什么呢？主要还是对于现生当下身心五蕴的前后相续（无常无我，又有这样缘起的此有彼有的前后关联），没有如实知。这并不要求无漏智慧层面的如实知，真的在现在世当下的身心，时刻能够返身而观，看到此有彼有的五蕴，既不是常的，也不是有我的，又是这样前后关联相续的。生命没有这种实在的自体，却又表现出这样无常的关联性。深刻体会这个，那么对于前后世，前后世的因果关联，才能够有一点体会。否则，终归一想就是有一个我，属于我的今生，那就容易感觉死了就什么也没有了，直觉就是这样的啊！所以要是想从这有一点进展，缘起的正见很重要！能不能够有缘起的生死观，缘起的业感轮回，这对于正确地把握佛法的根本很重要！下文说：

（三）不信受三世业感的原因

由于身心的一度崩坏，根身与情识的相离而不再生起，一般多不能记忆前

生的经历，弄得生不知所来，死不知所去。所以三世业感说，每难以为一般所信受。

这跟刚才谈到的话题也有关系。这里说到命终的时候身心是一度崩坏，也就是五蕴散坏了，四大解离了。这个时候，根身与情识也是相离的。正是因为这是一个非常重大的震荡，所以在新生的下一期生命中，往往不能够忆起前生的经历。正因为在自己直觉的生命经验中忆不起来，所以很难直接地、坚固地认同、信受三世业感。

过去也有人问我：“既然有前生，为什么不记得呢？”当时我回答说：“一个人出了车祸，如果伤得厉害，或者不幸伤到了头部以及相应的部位，他有没有可能失忆啊？”“有可能。”出个车祸，还没要命呢，都有可能失忆。甚至现生脑子没有受伤害，智力也正常，前一刹那的事情，后一刹那都有可能忆不起来，更何况死、生了一回呢？那样的震荡，那样的影响，难道不比一次车祸来得更大吗？更何况，比如说我们人，刚受生时候的智力水平，跟发展到成年高度发达的时候还是差很多。出了车祸，如果没有受到特别重大伤害，虽然失忆了，但是智力水平可能未必减退，可是即便智力水平没减退，还是想不起来从前。所以，在这样死、生一回重大的震荡之下，记不起来没什么奇怪。正因为这样，所以一般人很难从直接的生命回忆或者经验中去认同、信受三世业感。下文说：

然而不能记忆，并不即是没有。

不记得，不能证明没有。当然了，反过来说，不记得也不能证明有。但是一般人往往从不记得就直接跳到了没有，这个逻辑是没有办法成立的。下文举的是证伪这个逻辑的喻：

如蒙古及中亚细亚民族，他们的古代以及中古时代的政治情况，大多忘却。然从我国史籍所说，他们确曾有过那样的经历。

说的多数是古时候的游牧民族，因为他们那时的文化没有形成很多的史记记载，加之变动又比较大，像战争、自然因素等导致的迁徙、部落的生存、消亡、合并乃至分裂等等事情太多了，所以自己对于自己民族从前的事情没有留传下来。但是，如果因为不可能得到了解的，或者是不记得，所以说他没有。

这也不对，为什么呢？如果检诸中国史书，还是有一些记载的。这是在说什么呢？

民族的延续，尚且会因一度没落而忘得一干二净，何况身心的一度崩坏？何况死时曾陷于闷绝的情态？何况为另一业系所发展的新生？

这个民族既然延续到今天，说明中间并没有真正地中断，即便这样，他们对他们的历史都可能忘得一干二净，那你也不能因为他忘得一干二净就说没有。这样忘得一干二净都可能，更何况作为有情命终的时候，身心一度彻底崩坏呢？更何况在死的时候，识是不活动的呢？这说的是“死时曾陷于闷绝的情态”。更何况新受生的情况是与前生不同的另一业系所发展出来的新生呢？他们这样前后的差别情况，从某种意义上说，是比同一个民族中间不绝如缕的相续，变化更加大。这是来说明虽然人们忘却、不忆及前生的经历，但并不能证明没有。

这是今天我们就“从前生到后世”这一段一起做的学习。到此为止，第七章我们学习完毕。剩下的时间，我们也就不再向下进行，留到下一次。

大家如果有问题，可以提出来做一些交流。如果没有问题的话，我们一起合掌做回向：

愿以此功德，普及于一切

我等与众生，皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！

一校 By 明恬

《佛法概论》讲记 32

「本期讲授原文」

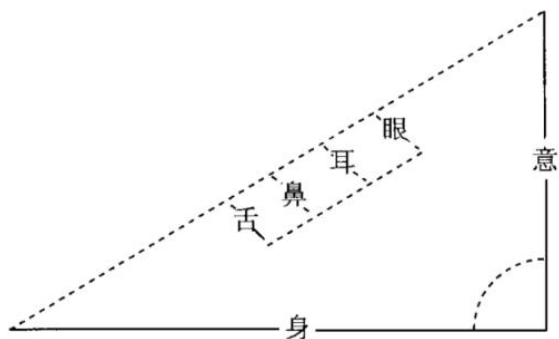
第八章 佛法的心理观

第一节 心意识

一、意为有情的中枢

有情即有情识，故识为有情的特征。佛教于心识发挥的极精密，确为应有的努力。经中以种种名词去说明识，又总括为“此心、此意、此识”（杂含卷二·三五经）。佛虽总说此三者，但并未给与严密的定义。圣典中有时说心，有时说意，有时又说识。所以历来论师，都认此三者是同一的；但从他的特殊含义说，可以做相对的分别。

先说意：意的梵语，即“末那”（不必作第七识解），是“思量”义。意的特殊含义，有二：一、意为身心交感的中枢：有情的身心自体，为六根的总和，除前五色根外，还有意根。意根与五根的关系，如《中含·大拘絺罗经》说：“意为彼（五根）依”。五根是由四大所造成的清净色，是物质的，属于生理的。意根为精神的，属于心理的。意为五根所依止，即是说：物质的生理机构，必依心理而存在，而起作用；如心理一旦停止活动，生理的五根也即时变坏。所以五根与意根，为相依而共存的，实为有情自体的两面观。从触对物质世界看，没有五根，即不能显出意根的存在；从引发精神作用看，没有意根，五根即没有取境生识的作用。试图如下：



观此图，可见身根与意根的交感。意根为根身——含摄得眼、耳、鼻、舌四根的身根活动的所依，根身也是意根存在与生起的所依，二者如芦束相依。五根中，身根比四根的范围大，有眼、耳等是必有身根的。这可见意的特征，即是与根身的和合。低级有情，眼等四根可能是没有的，但身根一定有，没有即不成其为有情。有情自体即六根，六根或译作六情，这是从情——情识、情

爱而生起，能生情而又与情相应的。身心相互依存，不即不离的有情观，即从五根与意根的交感中显出。

有人说：心理作用是由物质结构的生理派生的，这是抹煞意根，偏重物质。有人说：心是离根身而存在的，色根为心的产物，这是忽视色根，偏于心理。佛法的有情论，意根与五色根相依而存。单有五根，仅能与外境触对，而不能发生认识作用；意根不离五根的活动，所以想分解五根而别求意根，也是不可能的。

意根与五根的关系，可从取境的作用而知。如眼根，像一架照相机，能摄取外境作资料，现为心相而生起眼识。意根是根，所以也能摄取境界。《中舍·大拘絺罗经》说：“五根异行异境界，各各受（取）自境界，意为彼尽受境界”。意根不但有他独特的（“别法处”）境界，还能承受五根所取的境界。五根如新闻的采访员，意根是编辑部的外稿搜集者。意根能取五根的所取，又为五根起用的所依。

五根与意根的交感相通，即说明了意根为身心和合的中枢。

二、意为认识作用的源泉：根是生义，如树依根而发枝叶；六根能发识，所以称根。平常说：依眼根生眼识，……依意根生意识，这还是大概的解说。精密的说：意根不但生意识，而且还能生前五识。所以凡能生认识的心理根源，都称为意根；而从此所生的一切识，也可总名之为意识。

意为认识作用的根源，研究此发识的根源，佛教有二派解说不同——也有综合的：一、主张“过去意”，即无间灭意。以为前念（六）识灭，引生后念的识，前灭识为后起识的所依，前灭识即称为意。一、主张“现在意”，六识生起的同时，即有意根存在，为六识所依。如波浪汹涌时，即依于同时的海水一样。此同时现在意，即意根。所以意的另一特征，即认识活动的泉源。依根本教义而论，意根应该是与六识同时存在的，如十八界中有六识界，同时还有意界。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛。

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

今天我们开始来学习《佛法概论》的「第八章 佛法的心理观」。

第八章 佛法的心理观

第一节 心意识

关于有情，前边做了若干方面的说明。这里为什么特意地把佛法的“心理观”拿出来单独说呢？其实在第一节第一段开头给出了说明。第一节是「心意识」——第一个小标题，是「意为有情的中枢」。

一、意为有情的中枢

文说：

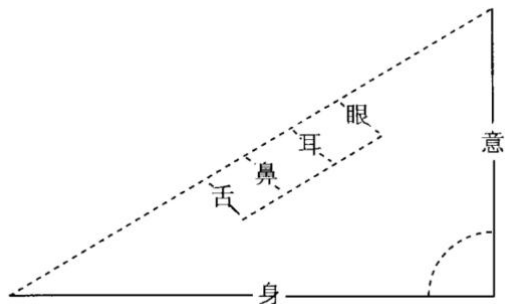
有情即有情识，故识为有情的特征。佛教于心识发挥的极精密，确为应有的努力。

实际上，这两句话也就交代了，为什么在前边种种方面说明有情之后，还要再进入其他说明之前，特意将佛法的心理观单独拿出来加以阐述，原因就是：“识为有情的特征。佛教于心识有精密的说明，是应有的努力”。

下文接着说：

经中以种种名词去说明识，又总括为「此心、此意、此识」（杂含卷二·三五经）。佛虽总说此三者，但并未给与严密的定义。

这是说，关于识，如果就《阿含》来看，是有不同的名词来说明它。 引



《杂含》这种种说明总括为心、意、识，杂含的记载总体来说是最古行、可靠度最高的。所以这里说，佛虽说此三者，确定的佛法中，确实有这样三类（共通认识为是佛教导的）说明；但是在《杂含》中并没有对心、意、识给予严密的定义。

我们现在看到佛法中关于心、意、识很多说法，大多数都是后世的论师们，为了将心、识的各个方面说明得更精密、更细致，而做的种种努力。这种种努力中，有的可能是经得起推敲，已也与佛法根本意趣相合的，有的可能未必。

下文说：

圣典中有时说心，有时说意，有时又说识。所以历来论师，都认此三者是同一的；但从他的特殊含义说，可以做相对的分别。

《阿含》中说心、意、识，让人感觉它们这三个词是可以互相替换通用的，所以后世的很多论师都首先说三者是一致的；但是在很多部派中，又对三者有侧重不同的说明，这些有它的恰当处。那如何来看待这些不同的说明呢？基于《阿含》及后世合理的展开和这本书的作者论主印顺法师他自己的分析，这里在这些方面要有何表达呢？我们来向下看。

对心、意、识，首先是说明“意”。他为什么先说明“意”，也是有他的用意的。比如，用六入的角度来说明有情的时候，这眼、耳、鼻、舌、身、意，这个“意”是唯一精神性的（眼、耳、鼻、舌、身这五根，都是色法类的）。所以，如果说到佛法对于有情的说明，那么从六入的角度看，只有“意”是跟精神性有关的。再者，根是有“生门”意、“生长”意的，从这个来说明精神活动，也有它特别的意义。再一个，从意根做说明，它与前五根的关系也就特别的容易显发出来。

种种原因，这里所说的未必尽括；总之，印顺法师在这里是先说明“意”。文说：

先说意：意的梵语，即「末那」（不必作第七识解），

这是真对我们一些汉传佛教徒而强调的，他们可能因为闻思不够广，对于历史脉络也不太清楚，只以为某个宗派的说法就是佛法的全部说法，所以一看“末那”就会想到“末那识”、“第七识”。实际上，“意”汉语对应的梵文

字，音译就是“末那”。

是「思量」义。

“末那”是音译，它对应的译义是“思量”。这个「思量」义所描述的“意”，它有什么样的特殊含义呢？文说：

意的特殊含义，有二：一、意为身心交感的中枢：

下边的二，隔着几段：“一意为认识作用的源泉。”我们先说这两个大的，然后再回过来。看第一：意为身心交感的中枢。在这里说：

有情的身心自体，为六根的总和，除前五色根外，还有意根。

在“意为身心交感的中枢”这里，首先指出：可以明确地说，从六根的角度看，有情身心的自体，就是六根的总和。五色根加上意根，这就是有情的自体：五蕴、六入、六界。

意根与五根的关系，如《中含·大拘絺罗经》说：「意为彼（五根）依」。

意根与五根有什么样的关系呢？这里说，“意为身心交感的中枢”，“五根”可以主要说为是“身”（色身）；“意”可以说为是与“心”关系密切的。那么意根与五根的关系是怎样？这里引《中含·大拘絺罗经》里的一句话，说「意为彼依」。那是一段探讨，舍利弗与摩诃拘絺罗之间的探讨，说到了：五根缘种种境，五根的所依是什么呢？这里经文说到：「意为彼依」，这是什么意思呢？下文说：

五根是由四大所造成的清净色，是物质的，属于生理的。

佛法中说五根，不是说“眼球”是眼根，而是说相关的眼神经——比如视网膜，以及相应的神经系统——这些叫眼根。当然，古时候没有“神经系统，说视网膜、视锥细胞、视杆细胞……”的说法。古时候说，五色根是“清净色所成，肉眼所不见。”这当然不是在说眼球了，就眼根来说，眼球我们每个人都能现见；眼所不现见的，是那些比较微细的神经结构、神经组织，这是说的清净色，是物质的，这是属于生理的。

意根为精神的，属于心理的。意为五根所依止，即是说：物质的生理机构，必依心理而存在，而起作用；如心理一旦停止活动，生理的五根也即时变坏。

如果从经强调“意为彼依”这个角度说，说的是：五根要起作用，是依意根而发生的，离不开心理活动而发生作用；进而说，如果意的活动停止了，心理活动停止了，就是说这个人死了——这个不是一般意义上的停止，指的是死亡——生理的五根也即时变坏。（同一部经里，其实探讨了一些问题，比如：入灭尽定的人与死人有什么差别？先说他为什么问这个问题，因为入灭尽定的人与死去的人，当下都没有识的活动；但是这里有没有差别？有差别，那部经里有探讨。我在这儿不去广说，大家可以看一看。）这里所说的“心理一旦停止活动”，显然不是指的“灭尽定”这种情况，而是指死亡。应从这个角度来理解“意为彼依”。

不过，我们又知道，像是意识的意根的存在，它又不是孤零零自己就能存在，它是与生理的功能、生理的支撑相交织的。所以下文说：

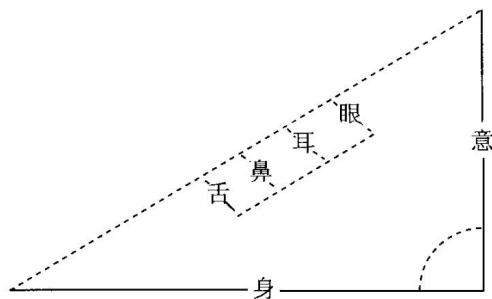
所以五根与意根，为相依而共存的，实为有情自体的两面观。从触对物质世界看，没有五根，即不能显出意根的存在；从引发精神作用看，没有意根，五根即没有取境生识的作用。

这里首先做总结：五根与意根是相依而共存，哪一个也离不开另一个，独自呈现它作为生命机体相应的功能——相依而共存，成为有情自体和合的、不可以各自独立的两面。这说的是，有情是“色心平等和合相应的存在”。

下面就此略有展开，说明是怎样相依共存的、互相都依赖对方什么。

首先是说“意依五根”。这主要说什么？“从触对物质世界看，没有五根，既不能显出意根的存在。”这个从前说过，如果心能够直接缘物质世界，直接缘色、声、香、味、触，那这个世界就不会有瞎子、聋子。这是什么意思呢？意根没有办法直接接触对物质世界，是要通过五根这样的媒介作为“传感器”来触对。

而“从引发精神作用看”，这个角度说的是什么呢？说的是五根对于意根的依凭，从引发精神作用看，“没有意根，五根即没有取境生识的作用”，因为五



根是物质性的，如果只是物质对物质，而没有意根的作用，它也没有办法取境生识。

下面是一个图，这个图里边有实线虚线，下文对此有解释：

观此图，可见身根与意根的交感。意根为根身——含摄得眼、耳、鼻、舌四根的身根活动的所依，

这句话简单地说，是“意根为根身活动的所依”。中间的那个，是“根身”的同位语，对它加以解释说明。是怎么说？这里的根身，指的是“含摄得眼、耳、鼻、舌四根”的身根。

所以上面，如果看实线，主要是表现为“意根”与“身根”；那个身根，在这里其实指的是“含摄得眼、耳、鼻、舌、身、意”。他用这样的表示方法，是为了强调身根在前五根里边的基础性。这里说：“意根为根身活动的所依”，同时：

根身也是意根存在与生起的所依，

这是前面谈了这个意思：意根为根身活动的所依；而根身（也就是前五根）想要取境生识，要配合以意根的活动，要依赖于意根的活动。同时，“根身也是意根存在与生起的所依，”这个大家能够理解。

二者如芦束相依。

这是经里讲过的事情。就像交叉的芦苇、芦束，单纯靠它自己，是站不住的，要互相地依靠，它才能够站住。这是在用比喻来帮助大家理解“依存”的意思。

五根中，身根比四根的范围大，有眼、耳等是必有身根的。

这是就有情广泛的种类来说了。当佛说“六入处”的时候，主要是针对“人”来说的（因为他现前教化的是一个人）。而我们如果把“有情”的情况放得更广泛，比如包括了低等动物，那么有一些低等动物可能是没有“眼、耳、鼻、舌”四根的——但是，“身根”都会有。哪怕是很低级的动物，对于温度的变化和化学物质的变化也能够发生反应，说明它对这个能够产生感受。这里说“身根”比四根的范围大，说的是它的普遍性是更大的，有眼、耳的必然是有身根

的。

下文说：

这可见意的特征，即是与根身的和合。

这里特别地谈“意”的一个特征是：“与根身的和合”。因为这个“根身”（他曾前面特别强调：含摄得眼、耳、鼻、舌四根的身根），是最普遍的，哪怕没有眼、耳、鼻、舌，也会有身根。所以意的特征即是“与根身的和合”。

下文说：

低级有情，眼等四根可能是没有的，但身根一定有，没有即不成其为有情。

这在今天的生物学里也有类似的情况，像说到动物的一些特征，类似于趋避这些特征，这都是要基于最基本的感受。

有情自体即六根，六根或译作六情，这是从情——情识、情爱而生起，能生情而又与情相应的。

这里从译法上，来说明身心的相依，也就是所谓“意为身心交感的中枢”这层意思。“有情自体即六根”这个没有问题。“六根或译作六情”，这个大家或许看早期的译文少，未必遇到过，如果去看《大智度论》里的翻译，说到前五根的时候常常说“五情”，说到六根的时候也是用“六情”，这样的用法很普遍。

为什么把五根六根译作“五情”“六情”呢？下面给出了原因。这是因为：六根是从情而生起的。什么叫“从情而生起”？情就是“情识、情爱”。六根（如果远说）是从从前的染爱、情爱而来（“无明爱取”里面的“爱取”）；而如果从这一生受生来说，是从受生的有取识（受生识）而开始逐渐发生的——这是说“从情而生起”。从这个意义上，六根可以与六情发生这样的关系。不仅如此，六根又是可以“生情”的，可以生起、引发精神的活动。又与情相应、与精神活动相应。

这是从“六根译作六情”的角度，解释为什么这样译，从而说明这一部分的主要意趣——“意为身心交感的中枢”。大家不要觉得这里讲的远了，这始终是围绕着这样的一个核心论点在说明它。

身心相互依存，不即不离的有情观，即从五根与意根的交感中显出。

这个身心相互依存，也可以说为名色（色、心）的相互依存。这二者既不是完全同一的，这是“不即”的意思，也不是各自可以别立的，这是“不离”的意思。这样的有情观从什么显示出来？就是从五根与意根交感中显出，说身心的相互依存，不即不离。而如果从六根的角度说，就是五根与意根交感，从这里显现出来。

这样的有情观与什么样的有情观形成对比呢？下面说，佛法中与此形成对比的一些说法。这都是后来佛教中出现的。

有人说：心理作用是由物质结构的生理派生的，这是抹煞意根，偏重物质。有人说：心是离根身而存在的，色根为心的产物，这是忽视色根，偏于心理。

第一种说法，跟今天我们国家很多人对于物质和精神的认识可能会比较一致；但这个抹杀了意根它相对的独立性，偏重物质。佛法不认为物质或精神哪一个是第一性，也可以说既不是唯物论的，也不是唯心论。

那后一种大家就更熟悉了，那一种偏于心理的，偏于唯心的，它也是有它的问题。

佛法的有情论，意根与五色根相依而存。单有五根，仅能与外境触对，而不能发生认识作用；意根不离五根的活动，所以想分解五根而别求意根，也是不可能的。

这也是说明为什么说前面这两种说法都是有偏颇的。首先出主要的观点：佛法的有情论，意根与五色根是相依而存的，不可能哪一个独自存在的，意思是说，不管是意根还是五色根，它们两个哪一个也不可能是第一性，绝对地从它派生另一个，这个是不能成立的，这是“相依而存”所能否定的。为什么这么说呢？这是从后面事实说。“单有五根，仅能与外境触对，而不能发生认识作用”。大家想一想，是不是呢？单有五根，仅能跟外境触对，不能发生认识作用；如果只看五根，它就像是传感器的主要的感受部件一样，它起到的是一个信号的摄入和能量转换而已。你比如眼，这个是相对研究的比较明晰的，在现代学术中，它是把光信号转变成电信号，是这样而已；它所感受的对象，对于人来说所谓可见光范围的电磁波，把这样的光能转换成生物电，是这样

的一个转换而已。那如果没有意根的配合，怎么会有后面那些认识作用呢？是这个意思。

“意根不离五根的活动，所以想分解五根而别求意根，也是不可能的。”那如果来看意根的话，意根如果离开了前五根的活动，离开了前五根提供的素材，它的活动从何建立呢？又依托什么呢？所以，后面这个“分解”，是指把五根从意根完全隔离开的意思，也可以换一个词：“所以想‘隔离’五根而别求意根”；可能大家对于这个意思会更容易把握。那个可能么？也是不可能。这是用正面的说明来阐释意根与五色根相依而持，也可以看成是对上面两种有偏颇说法的破斥。

我们接着来看下文：

意根与五根的关系，可从取境的作用而知。如眼根，像一架照相机，能摄取外境作资料，现为心相而生起眼识。意根是根，所以也能摄取境界。

这里在说意根与五根的关系，从“取境”的作用来看二者的关系。首先说到眼根，它像照相机一样摄取外境作资料（这个所谓“外境”就是前面说的可见光。当然，相机的感光可不仅仅是可见光范围，过去那种胶片相机实际上对紫外一样曝光，对X射线一样曝光，那是比人眼的谱系要广的。但是，这里是说譬喻，不是说严格的对照）。这样的取相现为心相而生起眼识。后面接着说“意根是根”，是什么意思呢？根是可以取境、缘境的。那根缘的境是什么呢？这里引《中含·大拘絺罗经》说：

「五根异行异境界，

“异行异境界”就是五根它们各自有各自所行的境界，不一样，比如眼见色、耳闻声等。

各各受（取）自境界，

它们各自取自己的境界。

意为彼尽受境界」。

什么意思呢？意根是可以承受五根所取的境界的——是这个意思。下文特别地解释这后一句：

意根不但有他独特的（「别法处」）境界，

意根不但有它独特的境界，也就是我们最开始所说的“别法处”，大家还记得吗？就是意根相应的“受、想、行”这三蕴¹⁵，

还能承受五根所取的境界。

比如眼见色，生起了相应的心相，这个心相可以成为意根所取的境界。

五根如新闻的采访员，意根是编辑部的外稿搜集者。意根能取五根的所取，又为五根起用的所依。

作者是用这样的譬喻来帮助理解。意根它自己独特的境界，那些也是受、想、行，难道不是五根所取的吗？不见得。为什么？我们意识活动会有很多意象、概念，包括我常说的实体感、这个东西、那个东西……这些意象，这些意相是意根、意识相应的（而不是前五根相应的），所以上面说“有他独特的境界”。“眼见色”所取的色相，这个境界也可以为意根所承受，这里所说的是这个意思。通过这样的说明，大家能够体会。

“意根能取五根的所取，又为五根起用的所依。”因为如果没有意根的配合，五根怎么起这样引识的作用呢？怎么能够有后面这些相应的功能表现呢？

五根与意根的交感相通，即说明了意根为身心和合的中枢。

这是扣这一段论说的要点，强调意根为身心和合的中枢，也就是意的特殊含义之一。

以上，是（“意的特殊含义”）两点的第一个——“意为身心交感的中枢”的内容。

下面是“意”特殊含义的第二个：

二、意为认识作用的源泉：

前面是强调意根为身心和合的中枢，这里是从认识作用这个角度，来强调意的重要性和根源性。

文说：

¹⁵ 参见本书第一章第一节——「意境法」的相关内容。

根是生义，如树依根而发枝叶；六根能发识，所以称根。

从前常说的有部那个观点，《俱舍论》里引述说“聚生门种族，是蕴处界义”。根就是“生门”（生长门）义。六根能够发识，是识的生长门，所以称根。

平常说：依眼根生眼识，……依意根生意识，这还是大概的解说。精密的说：意根不但生意识，而且还能生前五识。

我们常说的是“依眼根生眼识，……依意根生意识”，这是就“根”个别特胜来说——眼缘可见光等等，导致后面识的生起。从这个角度来说“依眼根生眼识……依意根生意识”，是就其特胜、特殊，来作大概的解说。

而如果精密地说，识的现起都离不开意根——“意根不但生意识，而且还能生前五识”。后面也特别地说明，佛法中有一类说法，认为只有一个，根本来说是“一意识”，是一个意识在不同方面配合着，表现为“眼耳鼻舌身意”识，是这样的意思。其实这种说法，跟今天的神经生理学的说明应该说是更吻合的。

所以凡能生认识的心理根源，都称为意根；

注意，这说的是心理根源。“所以凡能生认识的心理根源，都称为意根”，这是从六入处（六根）的角度说有情的时候，大家意识到没有？眼耳鼻舌身根，这都是物质性的；还有一个意根，这个意根就包括了这里所说的“凡能生意识的心理根源，都称为意根”。

而从此所生的一切识，也可总名之为意识。

从这样意根所生的一切识，命名时也可以总得都说它叫“意识”；这是说明，说“一意识”并不是牵强的，说“意根不但生意识，也能生前五识”并不是牵强的，只是你有没有从六入处的角度去看这个意（意根）而已。如果从这个角度看，这样的说明是很正常的。

意为认识作用的根源，研究此发识的根源，佛教有二派解说不同——

说到这里大家能够认同“意是认识作用的根源”了。这个认识作用的根源——“意根”到底是什么呢？到底是完全就是六识呢？还是六识现起的同时，

有相对独立的意根呢？这是有不同的主张——

佛教有二派解说不同——也有综合的：

这两派，一类：

一、主张「过去意」，即无间灭意。

这是有部为主的说明。过去我在很多解说中引用的是这个说法（所谓的“无间灭意”），这个说明是什么意思？

以为前念（六）识灭，引生后念的识，前灭识为后起识的所依，前灭识即称为意。

因为《阿含》中并没有明确地去解释“意根到底是什么”，也没有明确地去解释“意根与六识之间，是同时存在的，还是在关系上是先后存在的”等问题。

这里一类观点是主张“过去意”，也就是论里所说的“无间灭意”。这个无间灭意，大家要这样来解读：

首先是这个“灭”字，灭的意思指的是前面的、已经过去的，这叫做“灭”，是“无常坏灭”的意思，它已经灭去了。

那这个灭的、已经过去的，与“当下”彼此之间是什么关系？是“无间”。什么意思？就是前面灭去的这个识（指六识身）与当下现起的识，它们之间没有其他识插进来做间隔，这是“无间”的意思。灭去的识与后面现起的识，二者之间没有间隔，这个“没有间隔”不是指“时间上必定紧连着，是紧邻的”，而是说“没有插进去的识”。比如昏厥过去，如果认同昏厥过去没有识的活动，那么可以说，临昏厥最后一念那个灭去的识是刚清醒第一念现起那个识的无间灭意，无间灭所依的意根，是这个意思。二者之间，时间上可能昏了两个小时（隔了两个小时），但二者之间没有间隔，临昏厥之前那个识和刚清醒识之间，没有识插在里面，是这个意思。

这个不仅仅是在我们人中说明是必要的，像说到无想天，可能也是需要用到这类说明。有部也是这样来说明的。理解这个就知道了：这样无间灭去的六识，就成为引生后念识的意根——这是它的意思。“前灭识为后起识的所依”，

所以“前（面）灭（去的）识即称为意”，这是这一类的主张。这个意思就是，意根唯住过去，现在识所依的意根是无间灭的，是“由其六识身，无间灭为意”。过去、前念无间灭去的六识，是后念识所依的意根。

一、主张「现在意」，六识生起的同时，即有意根存在，为六识所依。如波浪汹涌时，即依于同时的海水一样。此同时现在意，即意根。

这是第二种“现在意”的说明，用什么来说明它？用一个譬喻来帮助理解它要表达的：就像海水和波浪一样，六识就像波浪的波动、起落一样；所谓的意根就是“同时存在的海水”，这是现在意的说明。也就是六识生起的同时，所依的意根存在，是这个意思；而不是如前面所说那样——无间灭的六识成为引生后念识的所依，把它称为意根——跟这个不一样，这里的差别，想必大家能够体会。

下文说：

所以意的另一特征，即认识活动的泉源。

不管是哪一种说明，它们都说明意根（意）是认识活动所依，是“认识活动的泉源”，这个是扣第二个特点——“意为认识作用的源泉”。

好，现在这两种说法都能够支持这个论点“意为认识作用的源泉”。问题来了，这两种说法，你老人家更赞同哪一种呢？你这两种都摆在这儿了。

印顺法师是这样说的：

依根本教义而论，意根应该是与六识同时存在的，

为什么呢？

如十八界中有六识界，同时还有意界。

因为像“十八界”的说明是比较根本的（《杂阿含》中就有）。依这样根本教义来说，意根应该跟六识是同时存在的。

所谓的“十八界”是什么呢？——六根、六尘、六识。比如说：“眼界、耳界、鼻界、舌界、身界、意界”，这是说的“六根”。同时“十八界”里还说“眼识界、耳识界……意识界”。也就是什么呢？在说明十八界的时候，是同时说明了六界里边的内容——六根界、六尘界、六识界。意味着从这个角度

把握，根尘识应该是（现象上）都存在。在有六识界的同时有意界。也就是说，依这样十八界的教说，可以做出支持“意根与六识同时存在”的这种论点。（当然，不排除后世有其他人同样从十八界给出委婉说）。这是作者本人他对于这两种说法的一个观点，历史上当然也有这样的观点。

好，到这为止，这是今天我们要学习的内容。

【答疑】

这里有一些问题，我们来看一下。“意境法：所知的一切都是意识所了知的，意了知一切法。”这是结合我们最开始所学过的内容，这是联系前面做的一个前后的沟通，这样很好。大家如果有这一次所学内容相应问题，也可以提出来。

36、关于意的几个问题

关于“意与六识之间的关系”是现在意还是过去意，这两种观点是不是切入点不同，都有合理性？

这两个观点最根本的差别在于：现起六识的（或者说，与现起六识关系密切的）这个意根，它本身就是表现为识呢，还是跟识这种表显出来的形式有一些不同呢？

如果说意就是六识的表现形式，那么认同第一种“过去意”了；如果说它表现为六识的活动（或者说与六识的活动密切相关），但它并非就是六识本身，那就跟“现在意”更接近，二者实际上是有这种差别的。

印顺法师根据“十八界”的教说，应该是更支持“意根与六识同时存在”的，那也就意味着意根的表现形式与六识不完全相同，是这个意思。这是对这个问题的回应。

师父，脑神经也是色法吧？它属于五根中的哪一根呢？曾经觉得意根就是这个脑神经。

好，这里明确说了：意根是心理性的。所以，如果把意根就想象成大脑或者是大脑皮层的某一些活动，可能不太对。

可以怎样去理解它呢？应该说，今天很多人对于脑科学的一些认识，都是

基于“色法的相应变化怎样影响了精神活动”的角度。于是，有的人就由此来说明，是由这样的物质现象派生了这样的精神现象。但是，明明在一些病理的、生理的现象，乃至我们禅修相关的一些精神改善的过程中，会发现精神活动对于脑组织（比如说灰质等相应部位）的一些影响等等。影响不是单向的，可以说，精神活动是与这些相关系的。那么，比如眼耳鼻舌身根，从今天的说法说，它应该不仅仅是传感的组织，比如我们在大脑皮层划分上，可能说有视觉中枢，那么从眼根的角度说，它仅仅是视网膜吗？仅仅是视网膜直接关联的视觉神经吗？可不可以把它说明为视觉中枢相应的视觉神经、视网膜的和合呢？类似于这样，我不做定说。

至于说，其他一些会影响到意根功能表现的色法组织，比如大家一般想象得到的（比如跟情绪、记忆相关的一些大脑相应的区域，和一些更复杂的高级中枢），还有大家可能没太想到的（比如脑干对于生命一些很基本过程的调控），这个其实大家如果了解的话，那是意（意根）对于根身摄持的一个相关联的表现。所以从佛法的角度看，有情色心平等、和合、相应地存在。

这意与根身的和合，我们现在对于精神现象的学术研究的方式、手段太有限，了解也太有限，甚至不能够定义意识的本质是什么，更不能够在今天给出明确的“意识是如何产生”的说明。所以想用今天的研究完全对应上佛法中的说法，应该说前提条件还不太成熟。如果站在佛法角度，给大家一个可能的猜测（不作为定说，只是猜测）：有相对独立的意根。而像脑干，像大脑皮层的一些功能区，则可以看作是意根通过“与根身交织”实现其功能的一种表现。前面说“意根为身心和合的中枢”，这句话其实有挺深的意涵。这个问题如果展开说，像大脑皮层的一些功能区，像脑干的一些功能，可不可以理解为意根与根身的一种和合呢？这是从这个角度，作一个猜测，作为一个可供思考的角度提供给大家。

师父，刚才提到昏厥前后，那昏厥时的神经活动不计入在内吗？

好，这里我要说明一下。像极重睡眠，像昏厥，包括人濒死体验等等，这些时候如果用一般的说法来说，应该是没有明显的前六识的活动，这个是对的。但是，你如果用今天脑科学研究来对应的話，这个时候可能还有脑电波，但这个时候不是明显的意识活动，而且同时可能瞳孔对于光也没有什么反应，可能

肢体对于痛觉也没有什么反应，可能电击都一下两下还没有反应。像这类，可以说显著的六识活动是没有现起的，但是并不等于“意根不支持根身”了。如果从脑干的功能来说，可能他这个时候呼吸还在，心跳还在（我说的是昏沉、昏厥、极重睡眠）。我们拿昏厥来说，他的呼吸、心跳还在，意味着意根的“支持根身”的功能还在，有一些很深隐的、很微细的意的活动还在，但是没有上升、表显为那种鲜明的，眼耳鼻舌身识的活动，从这个角度讲“五无心位”是可以的，讲昏厥没有前六识的活动是可以的；但是说到细意识，说到意识支持根身，这些应该是还在的。这样来说明它。

如果没有更多问题，今天晚上就到这里，一起合掌作一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切。

我等与众生，皆共成佛道。

（本文文字内容据印慈法师 2019 年 9 月 9 日 YY 线上课程录音整理。
整理及校对者：明云，明恬，明非）

《佛法概论讲记》33

「本期讲授原文」

第八章 佛教的心理观

第一节 心意识

二、依意生识

（一）识的定义与种类

识，了别义，重在触对境界的认识；能了识别，故称为识。所依的根有六，所取的境也有六，识也因此分为六种。《中舍·喑啼经》说：如火是同一的，草烧即名草火，木烧即名木火。识也如此，依六根，缘六境，依此即成为六识。

关于识的是一是多，古来大有争辩。依缘起观的见地说，识应为相对的种种差别，而非绝对的多识。但识为依根缘境而现起者，所以说明上不妨侧重差别。佛教后期，发展为七识说、八识说、九识说。佛的区别识类，本以六根为主要根据，唯有眼等六根，哪里会有七识、八识？大乘学者所说的第七识、第八识，都不过是意识的细分。

（二）一意识说

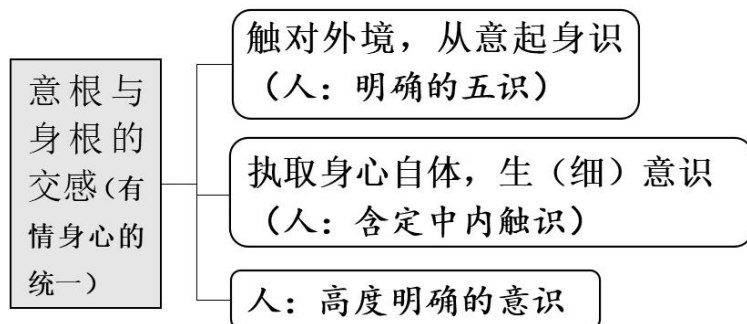
古代的一意识师（见《摄大乘论》），以意识为本而说明诸识，以为意识对外而了别五尘时，即为一般所说的前五识；意识又向内而执取根身。这向内而执取根身的，即等于一般所说的阿陀那识。此意识为本的意识，应为从意而生的意识，不只是六识中的意识。

（三）依意生识

从有情为本的立场说，有情为六处和合的存在，意处为身心交感、认识活动的源泉。意根与身根的交感，即有情身心的统一。佛说“依意生识”，应以与根身相依存的“意”为根源。

低级的有情，可能没有眼、耳、鼻、舌，但身根是有的。身根为四大所造清净色，由于地大增胜而成定形的机体，水大增胜而有液汁循环的机体，火大增胜而有消化的机体，风大增胜而有运动的机体。意与这身根相应而生起的觉了，或触对外境，从意起身识；或执取身根，执取身心自体，从意生（细）意识。这二者，无论如何微昧，微昧到不易理会，但是一切有情所必具的。此（细）意识为“名色缘识，识缘名色”的有取识，即与极微细的我见、我爱、我慢相应的染识。

像人类，意根与根身相应而生的觉了，外缘即明确的五识。如定中根身所起的内触识，及内取根身，执取自体的——（细）意识，也是极微昧的。此外，有高度明确的意识，承受五识外缘的落谢影像，承受（细）意识内取的积集余势，承受前念意识的活动形态，发为一般明确的意识。



重视佛陀“依意生识”的教义，“六处和合”的立场，应从根身与意识的交感处，说明一切有情共有的微细身识与意识，到达人类特有的明确意识。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛。

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

今天我们继续来学习第八章“佛法的心理观”，现在我们是在第一节“心意识”这部分内容，上一次学习的小标题是“意为有情的中枢”，这里有一点关键的东西，我们要把握。我们学过的内容提到，意的特殊含义有二：第一、意为身心交感的中枢，第二、意为认识作用的源泉。这里有一些值得我们把握的要点，跟下面有比较密切的关系，不妨再提一提。

文中说到：“佛法的有情论，意根与五色根相依而存。单有五根，仅能与外境触对，而不能发生认识作用；意根不离五根的活动，所以想分解五根而别求意根，也是不可能的。”这是特别强调意根与五色根互依的意思，彼此相依而存。这个义趣很重要，历来在佛法中都有一些偏颇的把握。下面又说到：“五根与意根的交感相通，即说明了意根为身心和合的中枢。”这个义趣要仔细体会。

后面我们学习的内容提到了一点意思，也是值得我们去分析、抉择、把握的，文说：“意根不但生意识，而且还能生前五识。”大家不要觉得这里说得很勉强。就像前面说的，如果没有意根，前五根能生起相应的识吗？不可能。所以这里严格、精密地说：“意根不但生意识，而且还能生前五识”，从这个意义上来说“从此所生的一切识，也可总名之为意识”，因为这一切都离不开意根，从这个意义上也可以都叫作意识，这即是历史上的“一意识”说，只是自古以来在佛教中没有太受重视。不过在《摄大乘论》中有提到，印顺法师在这里特别从历史的角落里把它抉扬出来。当然，分别的说，就依六识之说。

关于意根与六识之间的关系，后面有说一个“过去意”和“现在意”的问题，上一次有说过，这里不再多说了，印顺法师是比较随顺于“现在意”的说明，也就是在六识活动的当下有意根的存在。好，因为中间隔了一周，刚才对前面内容略做了重点回顾。

二、依意生识

（一）识的定义与种类

现在我们来向下学习，仍然是第一节“心意识”中这部分内容，第二个标题“依意生识”，文说：

识，了别义，重在触对境界的认识；能了识别，故称为识。

前面是重点谈“意”，现在来谈“识”，是从依意而生起的角度来谈的，这是“依意生识”。

为什么在“心意识”里，先谈“意”，次谈“识”，最后谈“心”呢？就像在后来所画的三者关系那样：意根是身心交互的中枢，从意根而生起意识。甚至严格地说，也可以说从意根生起一切识。所以如果要谈识，应该先了解生识所依的意，所以先谈意；谈了意，依意而生识，来说意识、六识等等；后面谈心，具体地说，后面的意思是，从心而发动的这些包括落谢的影像等等，集起称为心。有这样一个“依意生识”的意思，后面又谈到心的集起义，并进而谈三者的综合。这是这一节谈心、意、识，先谈意，次谈识，最后谈心的相应义趣。

这一句话是把识的定义说明一下，这个大家都熟悉，就不多说。下文：

所依的根有六，所取的境也有六，识也因此分为六种。《中舍·喑啼经》说：如火是同一的，草烧即名草火，木烧即名木火。识也如此，依六根，缘六境，依此即成为六识。

这是谈了识的种类。前面一句说明识的定义为何；接下来分别识的种类又有几何，以及为什么这样来分别。也就是由根而命名识，举的依据是《中舍·喑啼经》所说的。从它所生起的因缘来命名它，这也是比较合理的。下面：

关于识的是一是多，古来大有争辩。

前面，我们在说到意的时候，也谈到了一和多的问题，在这里，这个问题再一次地提出来。其实，一和多之间有分别，多的里面还有分别，到底有多少？

依缘起观的见地说，识应为相对的种种差别，而非绝对的多识。

就像上文说到一意识也对，分别说六识也对。到底是怎样呢？是这样：“依缘起观的见地说，识应为相对的种种差别，而非绝对的多识。”“相对的种种差别”也意味着没有绝然的自体，甚至存在着关联，主要表现为意根与前五根之间的交互，由此，所谓的前五识的生起，离不开意根的相应。从由根而生，甚至也可以说一意识；不过，从生的根门不同，所生的认识确实也有差别，从这个角度来说，也可以说六识——眼、耳、鼻、舌、身、意识。

这并不是立场的游移不定，这是基于缘起正观，不执取法有实在自体——它就是它本身，与其他失去联系的那种自存、独存。在不犯这种错误的时候，基于依存是存在的唯一方式，基于缘起观的见地，来看根，来看识，来看识的相对种种差别，就不容易如古时候那样，陷入一些比较绝对化的立场。下一句说：

但识为依根缘境而现起者，所以说明上不妨侧重差别。

需要的时候，完全可以就主要的、特殊相应的根，来说识。比如这样的分别现起，必然依于眼缘可见光，后面虽然有意根的帮助，但是就这一类特别需要眼缘可见光因缘的帮助来说，不妨把这一类了别的精神现象叫作眼识。下文：

佛教后期，发展为七识说、八识说、九识说。

这主要是指唯识一系。第八章、第一节“心意识”这部分内容，印顺法师在谈论的时候，思想来源不仅仅是《阿含》，还有部派佛教的一些主要观点，也有唯识的观点在里边。除了批判之外，在部派佛教时期一些有见地的观点，包括唯识里边一些要注意的考量，印顺法师其实都有参考，我们下面会说到。比如这里说到了“佛教后期，发展为七识说、八识说、九识说”，印顺法师虽然并不认同，但是他在这里也提到，是有原因的。

唯识在他早期宗奉的经论中，其实只是在六识之外说了一个阿陀那识。至于这个阿陀那识到底更像后来唯识“八识说”里的阿赖耶识呢，还是末那识呢？不同的论著里有不同看法，包括今人也有不同的看法。唯识的早期主要表现为“七识说”，后来八识说出现；七识说就是六识加阿陀那识，八识说是末那识

加阿陀那识。到九识说，这个主要是《摄大乘论》等，除了末那识、阿赖耶识之外，还说阿摩罗识——第九识，这里我就不去展开他们都有的这些说法。

好，印顺法师开始表达观点：

佛的区别识类，本以六根为主要根据，唯有眼等六根，哪里会有七识、八识？大乘学者所说的第七识、第八识，都不过是意识的细分。

前面举了佛教后期多识说的变化、发展，紧接着表达观点。我们看在比较可信的《阿含经》中，佛依什么分别识的种类呢？前面《中阿含·唎啼经》说“从根名识”。在根本的佛法中说有多少根呢？“唯有眼等六根”——眼、耳、鼻、舌、身、意根。既然从根名识，而唯有六根，那不就是六个识吗？怎么会有七识、八识呢？

唯识为什么要安立七识、八识啊？比如发现除了这种明显分别的意识活动呈现的心的运作之外，还应该有意对于根身的执取。发现了识有这部分功能，虽然没错，但是唯识把这部分功能拿出来，单独命名了一个识。既然它是一个单独的识，又要配合佛法的根本义理“识必依根”，于是他就要说出来它是依什么根，所以就只好去继续发展自己相应的这套说法。但是识的执根身这部分功能，实际上是意识的细分，是细意识的功能。这一点，在一些部派佛教中也有这样的说法，意识到了细意识这个问题，认为是有细意识的。像今天说的潜意识，甚至一些比较低级或者根本的神经系统的功能等等，跟细意识是关系得上的。下文说：

（二）一意识说

古代的一意识师（见《摄大乘论》），以意识为本而说明诸识，以为意识对外而了别五尘时，即为一般所说的前五识；意识又向内而执取根身。这向内而执取根身的，即等于一般所说的阿陀那识。此意识为本的意识，应为从意而生的意识，不只是六识中的意识。

“六识说”已经说过了，大家都了解。刚才说的是“多识说”，所以提了一下七、八、九识，也表达了一下意见。这里说的是“一”的意思，所有的识

都只有一个意识，为什么这么说呢？因为他是“以意识为本而说明诸识”，这是“一意识”师们的观点。这个意识，通过前面五根，向外了别五尘的时候，那就是一般所说的前五识。同时，意识还向内执取根身，就像瑜伽行派（唯识）所说的阿陀那识——安立的除了六识之外，支持根身的识。这是《摄大乘论》里提到的一意识师，是这样来说明只有一个意识。

那他跟大家平时一般的佛教用语是怎么对应上的呢？“此意识为本的意识”，通过前五根而了别五尘的时候，它的活动也可以就相应的根，对应于一般所说的前五识的某一识；他还有一个功能，就是向内执取根身。《摄大乘论》是唯识宗的论典，他要跟本宗所说的识的情况对应，于是把他的这一功能说为是阿陀那识。安立阿陀那识的最主要义趣，是要说明识执取根身的功能。好，这是介绍一意识师们的观点。

下面是这个观点的一个强调，一个需要注意的点：“此意识为本的意识，应为从意而生的意识，不只是六识中的意识。”上一次学到意的时候，说那个意根，严格地说，可以生意识，也可以生前五识；因为这些都是从意根生起来的，所以都可以叫作意识。这是上一次所学的，这里说的跟这个有关。这里用一意识来谈一切识的时候，这叫“意识为本的意识”，指的是一意识这种说法中的那个意识，它对应于前面所说的从意根而生起的意识，包含了①通常所说的前五识，加上②通常所说的意识，还有③执取根身的这个作用；它不只是六识说中含括的那个意识，六识说中所说的那个意识，只是“一意识说”中意识的一部分。

虽然大家都用同一个词，但是这个词被赋予的意思不一样。如果换个名词，大家就不迷惑了。比如我们把一意识师们所说的这个意识叫作A，把六识中的六个识从B（眼识）、C（耳识）、D（鼻识）、E（舌识）、F（身识）、G（意识），给它们一一编号，这里的意思就是 $A=B+C+D+E+F+G+X$ ，X就是给识执取根身的这个功能的一个编号。所谓的“不只是六识中的意识”，就是说A（一意识的这个意识） $\neq$ G（六识中的意识）的意思。通过看这公式就知道，总和当然不能等于任何一个子项，因为总和下的任何一个子项都是非零的，这样说，大家应该清楚。如果愿意的话，就算都用意识，你可以用不同的颜色来标度，

看得就清楚，这个不难，只是大家容易被同样的文字所迷惑。因着相同的文字相，一定要投射出它们分别相应的所指，所以理解上就容易混淆，如果换一个符号体系就好办。好，希望这里说清楚了，下文：

（三）依意生识

从有情为本的立场说，有情为六处和合的存在，意处为身心交感、认识活动的源泉。意根与身根的交感，即有情身心的统一。

这其实是我们前面学过的一些内容要点的再一次拈出，因为下边的进一步推展是需要用到这些的。这不是新的，所以没有再论证。你像“有情为六处和合的存在”，这是从前学过的；那“意处为身心交感、认识活动的源泉”，是上一节讲到意的时候，重要的两大点，今天在开讲时也过了一下。“意根与身根的交感，即有情身心的统一”，这只不过是另外一个角度在说“六处和合，即有情的当体”，这句话其实也是上一次所学内容的一个要点的提起。下文说：

佛说“依意生识”，应以与根身相依存的“意”为根源。低级的有情，可能没有眼、耳、鼻、舌，但身根是有的。身根为四大所造清净色，由于地大增胜而成定形的机体，水大增胜而有液汁循环的机体，火大增胜而有消化的机体，风大增胜而有运动的机体。意与这身根相应而生起的觉了，或触对外境，从意起身识；或执取身根，执取身心自体，从意生（细）意识。这二者，无论如何微昧，微昧到不易理会，但是一切有情所必备的。

好，念了这一大段，再回过来统说。前面这句话说：“佛说‘依意生识’，应以与根身相依存的‘意’为根源”，就是前面所说的意根。下边说到：“低级的有情，可能没有眼、耳、鼻、舌”，这个我们是知道的，动物学我们都学过，有一些所谓的低级动物，是可以没有眼、耳、鼻、舌根的。“但身根是有的”，就像我们说到动物的几大根本特征，其中有一个就是应激性，不管这个应激性表现为什么样的原理，都可以说为这是这个所谓低级动物身根的实现方式、表现方式。接着是从四大的角度说明身根而已，就不再重复。

“意与这身根相应而生起的觉了”，因为意的作用离不开这样的身根，它单独作用是不可能的。这在前面讲“身心相互依存”，就特别强调了“意与身

根互依”、“意与五根互依”。不过这里只强调身根，没有特别地说五根，意义也在前面上一节说过，因为低等动物或许没有眼、耳、鼻、舌根，但是会有身根。这是从可以蕴含前四根的身根来说的，不仅仅是从一般的意思来说。

“意与这身根相应而生起的觉了，或触对外境，从意起身识”，因为意有不同的觉了对象，导致有识的差别出现，这是我们所了解的。“或执取身根，执取身心自体，从意生（细）意识”，这是说意根在微细的方面，就是所谓的细意识，这是在《阿含》里没有明显地、特别地强调的，但不等于说从《阿含》里推不出来，这也是一些部派提出细意识的原因；意有执取根身、执取身心自体的作用，从这样的作用中生起的是细意识。

“这二者，无论如何微昧，微昧到不易理会，但是一切有情所必具的”，或许在一些低级的动物那里、低等的有情那里，这二者（身识、细意识）会很微昧。“微”是活动得不显著，“昧”是分别得不明了，这里的用词非常有意思，也非常地精确。在低等的动物那里、低级的有情那里，可能这里所说的身识或者细意识的活动，很不显著，很不明显，这是“微”，但是，如果我们觉了的方式、研究的手段，足够敏锐的话，也可以发现它。这个“昧”是说，相应的身识或者细意识，分别不是那样明明了了，可能分辨率很低，含含混混，但是，不管如何“昧”，它毕竟有了别。

这里没有特别地来分别眼、耳、鼻、舌识，是因为在低级有情可能没有。这里说的是意从这样的根身、依于这样的根身，在一切有情边必然会发起的识，包括了身识和细意识。好，下面说细意识：

此（细）意识为“名色缘识，识缘名色”的有取识，即与极微细的我见、我爱、我慢相应的染识。

这里所说的细意识，跟意根相应的，执取根身、执取身心自体的细意识，也就是一般所说“‘名色缘识，识缘名色’中的有取识”。“名色缘识，识缘名色”，按照上面的解说，即是由意根缘对身心自体（名、色），产生这样的细意识；而这样的细意识，又有因缘来摄持着有情的当体（名、色）。

这样的细意识，“即与极微细的我见、我爱、我慢相应的染识”。要说到

很微细的我见、我爱、我慢，甚至潜意识中的我见、我爱、我慢，确实要微细到这里。后世像瑜伽行派，因为看到有这些微细的染污，所以他们的策略是多安立了识。在这里的策略是说，识的数量跟根应该是匹配的，所以不应安立多识。不妨仍然就根来名识，那这样的识是从什么根的活动发生的呢？主要从意根，那不妨仍然叫它意识。但是它的动作是微细的，它所缘的对象乃至产生的作用也不是那样显了的，所以就不妨叫它细意识，是这个意思。下文说：

像人类，意根与根身相应而生的觉了，外缘即明确的五识。

前面谈的情况是一切有情都有的，不管这个有情有没有眼、耳、鼻、舌根，从意都能够起身识；而且，意执取根身，执取身心自体，都生细意识。人也好，很低级的动物也好，都具备这个，这是一切有情都具有的。从这里开始说像人类这种前五根都比较发达的，这个时候与眼相应而生起的觉了，就是所谓的眼识等等，“意根与根身相应而生的觉了，外缘即明确的五识。”下文：

如定中根身所起的内触识，及内取根身，执取自体的——（细）意识，也是极微昧的。

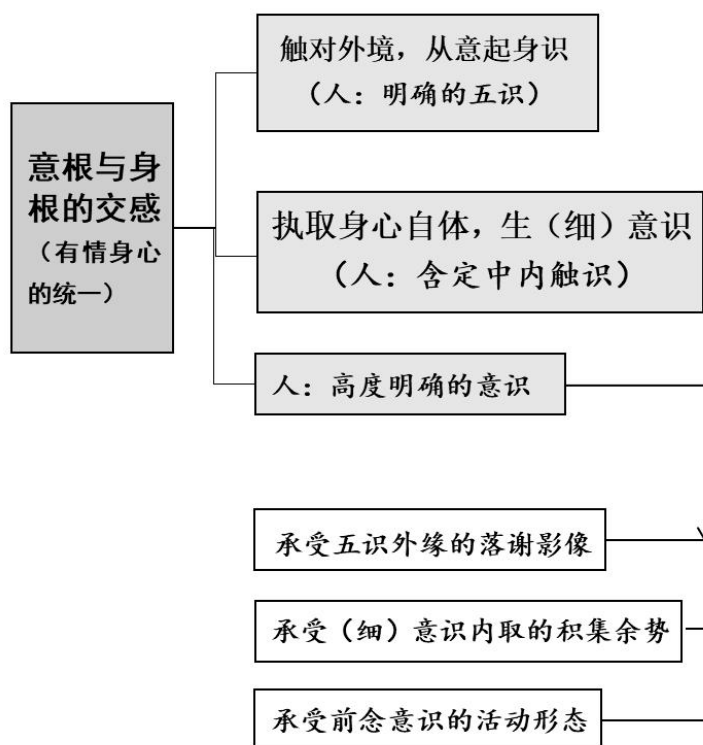
这是在说人，人有没有这样的细意识呢？有。举的例子是，像在一些定中，识的活动是非常不显著的，但跟死人不一样。“如定中根身所起的内触识”，有没有识？有识。意根配合着根身起这样的内触，还是有极微细的识的活动，但并不表显为一般显著的眼、耳、鼻、舌、身、意识，而是极微昧的内触识，这是一类；如果做类比（不是情况的类比，而是位置的类比），对应的是前面所说的意根触对外境，从意起身识。那下文所说的“内取根身，执取自体的——（细）意识”，这在有情的活动中，只要生命延续着，应该都有的。这两类（对应于前文所说的“这二者，无论如何微昧，微昧到不易理会，但是一切有情所必备的”）虽然都是人的，但也是极微昧的。

此外，有高度明确的意识，承受五识外缘的落谢影像，承受（细）意识内取的积集余势，承受前念意识的活动形态，发为一般明确的意识。

好，在这里说到对于人来说，这“意根与根身相应而生的觉了”有三类情况：一类是“外缘即明确的五识”。当然，跟低等动物比，会稍有些差异，如果是低等动物，是没有眼、耳、鼻、舌识的，只有身识。一类是“执取身根，执取身心自体”的细意识，像人在定中，意根与根身相应而起的内触识，是比较微昧的。除这两大类情况之外，还有“高度明确的意识”，这是人不同于低等动物的地方。

这个“高度明确的意识”从什么根生呢？还是从意根生，这是不用说的，是作者在这里出于不必重复的基本知识，给省略掉了。这个具有高度明确的意识，基于意根的活动，“承受五识外缘的落谢影像”，也就是五识相应的受、想、行等等，这是它一类触对的对象；“承受（细）意识内取的积集余势”，这又是一类，这是意根承受细意识内取的积集余势，这个“积集余势”指的是

前面所说的执取根身，体会为自我——我见、我爱、我慢等等；“承受前念意识的活动形态”。这都是所承受的内容。“发为一般明确的意识”，这是说意根跟这些相应，而呈现为明显的意识，分别明了的意识。这个“明确”有一个明显的意思，还有一个分别了了的意思，有这两个意思在里面。上面三类情况，大家也可以自己画画结构图或者思维导图。



下文：

重视佛陀“依意生识”的教义，“六处和合”的立场，应从根身与意识的交感处，说明一切有情共有的微细身识与意识，到达人类特有的明确意识。

这是对这一段义趣的总结。佛说“依意生识”，这是根本义；“六处和合”也是根本义。基于这两个根本义，我们对于一切有情来做一个观察，从什么角度做观察呢？从根身与意的交感。

对于一切有情，共的是什么？是微细身识与意识。作为我们人也有，虽然我们人显著的身识跟微细意识对不上，但是定中的微细身识跟这个能对上。那么，一切有情也有微细的意识，这个“微细”可以是微昧的意思，不是精妙的意思，是指活动既不显著，分别又不明确的意思。这是一切有情都有，我们人也有这样执取根身的细意识。但是这一段文后面还特别针对人，说了这样明确活动的前五识，以及明确活动的意识，这就是最后一句：“到达人类特有的明确意识。”

作者在这一段主动地说明“在说什么”、“为什么”、“要干什么”。就是要基于佛法中，大家所共许的，而且所重视的“依意生识”、“六处和合”这两个根本立场，从根身与意的交感，来说明一切有情的共通，来说明人类特别的情况。

到此为止，我们学了第八章、第一节中两个小标题。时间关系，今天不再向下学习。大家如果有问题，也可以提出来。今天的共同学习，不知道对于清晰这段文是不是会有所帮助。大家一时如果没有问题，我们就先到这里，或许等到下一次学习完“心”的部分，大家综合来看一看，再做一些探讨也好。我们最后一起合掌做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切

我等与众生，皆共成佛道

今晚就到这里，祝大家吉祥。

初校 by 明恬 明云二校

《佛法概论》讲记 34

第八章 佛教的心理观

第一节 心意识

三、心及三者的综合

（一）心

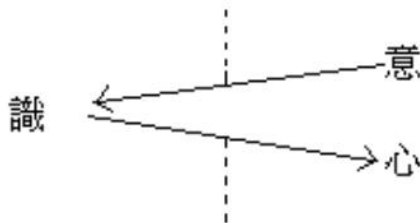
心的梵语有四，但中国译成同样的心字。这里所要说的，是“质多”。质多是“种种”的意义；但不就是种种，是由种种而存在而长成的，所以古来约“种种积集滋长”而解说为“集”。眼、耳、鼻、舌、身、意六识的认识，取之于外，同时留下所认识的印象于内，即成为心。识愈攀缘得多，内存的心像也愈多，所以说种种滋长。这可见心的特殊含义，为精神界的统一。

这统一性的心，还可从多方面得到明证。如《杂舍》（卷一0．二六七经）说：“长夜心为贪欲所染，嗔恚、愚痴所染”，此即说相续心为三毒所染污。又如说“心心所”，依心而起种种心所，也即是以心为统一性的。又如说“心远独行”，独即有独一的意义。

所以此心为种种的集起义，又是种种的统一义。

（二）心意识三者的综合

这样，依上来的解说，心意识的关系如此：



识，约认识境界——内境、外境说。识由何来？由身心交感的——心理源泉的意处而来。识生了又如何？识生后刹那即灭，留影像而充实内心，心是种

种的积集与统一。心与意，为内心的两种特性：一是六识所引生的，一是六识所从生的，流出又流回。识多对境界说，意多对根身说，心多对心所说。

一般的心理学者或认识论者，论到认识的来源时，有的说：心如白纸，什么都没有，一切认识作用都由生活经验而渐渐生起、资长。如不和外境接触，心就什么也不会有。一切从经验来，即所谓经验派。有的说：认识作用的种种功能，是与生俱来的。如想像、思考、推测等种种认识功能，都本来就有，由外境的触对而引发，此即所谓理性派。以佛法来说，这即是新熏说与本有说。二家所说的，各见得一些，却不是完善的。

依佛法，有情为身心相依的共存体；心理活动，是无始以来，即由外而内——从识到心，又由内而外——从意到识，不断的交流。有情无始以来，即有此心、此意、此识。不悟时间的幻惑性，推断为本有或者始有，实在可以无须！

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛。

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

今天我们继续来学习《佛法概论》第八章“佛法的心理观”相应的内容，现在我们处在第一节“心意识”的内容中，之前这一节的两次课分别学习了“意为有情的中枢”和“依意生识”这两部分内容。因为中间隔了一段时间，不妨和大家略作回顾。

意是思量义，在这里谈了两层特殊含义：一是“意为身心交感的中枢”，不仅仅是意根与五根之间的互依关系，也特别强调意根是身心交感的中枢。第二层意思“意为认识作用的源泉”，一般说六根生六识。如果我们确切地看，如果意根坏了，存在前面五根生识的情况吗？不存在，所以精密地说，意根不但生意识，还能生前五识，在侧重强调意为认识作用的源泉，里边有一些展开，

不再重复。

上一次课学“依意生识”，说到识是了别义。这里谈到几个问题，自古以来关于识是一是多，有种种说明，乃至后来的部派里说到七识、八识甚至九识等等。在这里作者印顺法师说：“依缘起观的见地说，识应为相对的种种差别，而非绝对的多识。但识为依根缘境而现起者，所以说明上不妨侧重差别。”谈不上绝对的多识，但是从缘起的差别上，不妨做不同的命名和侧重说明，这是就识是一是多简单的一个说明。这里提到了古代的一意识师，“以意识为本而说明诸识”，这个也可以看作是一种关于识一、多的说明，也可以看作是“依意生识”的一个表达。

印顺法师其实有一个综合而有发挥的内容，就是这一段末后所统摄的：“重视佛陀‘依意生识’的教义，‘六处和合’的立场，应从根身与意识的交感处，说明一切有情共有的微细身识与意识，到达人类特有的明确意识。”大家如果看上面的文，讲到一切有情共有的，包括了微细身识与细意识；人不仅有这些，人有明确的五识及微昧的细意识和高度明确的认识。人和一切有情的共通性和人的特殊表现，在这里有所说明。

在这一章一开始就说有情是指有情识，所以对于心、意、识，在佛法中，大家特别重视，有很多分别，这是可以理解的，甚至是应有之意。问题是《杂阿含》中虽然说心、说意、说识，但是没有如后世那样细致的分别。既有这样的需求，《阿含》中又没有特别详细的说明，所以后世的论师们各自有一些思择和表达。大家看到，这一章是从我们学习开始到现在，差不多是引《阿含》文最少的一章。意味着什么呢？作者其实是参照《阿含》的根本义，以及自古以来大小乘部派诸师不同的意见，结合自己对于佛法、对于身心、对于有情的认识，相当于说，作者在这里认为佛法谈心、意、识，这样谈是妥当的。

这一本书叫《佛法概论》，说得明确一点，这是印顺法师造的一部论，所依的主要是《阿含经》。但是有《阿含》未细说处，有依自古以来诸论师的抉择加以一些陶炼，这一章表现得特别明显。大家不要觉得：“我们不是在学《阿含》的通论吗？怎么这里《阿含》引得这么少？”上来就已经说，心意识这部分内容在《阿含》中是未曾详论的，但是又应予以重视，所以印顺法师本人在这儿有相当的表达，而且至少在他自己的把握上，觉得这是依于佛法根本义的。

像刚才一段“依意生识”里，最后说到“重视佛陀‘依意生识’的教义，‘六处和合’的立场”这话，这不是空话，是有针对性的：一方面他自己是基于基本理念和立场，另外一方面其实也能看出来古来诸师有偏离这两点（“依意生识”的教义，“六处和合”的立场）的地方，只是印顺法师在在这里的行文比较宽厚，没有点名说哪一种说法有哪些问题。

前面谈到不应有七、八识，其实就说到：“佛法说六识是从根缘境说的。没有眼等六根，怎么会有七、八识呢？”等等。这里，大家如果愿意去体会，可以仔细地、反复地阅读。印顺法师对于佛法很多部派，特别是印度佛教的大小乘经论，都有比较深的研习，可以说没有哪一个是他陌生的。在这里尽管没有特别的广引，但是他是经过仔细的思择、陶冶之后，呈现出他认为确实符合佛法根本义的“心意识观”。

因为大家可能学了之后，多少有一些把握不住这个义趣，所以我把它说明。好，今天我们学习第一节的第三部分“心及三者的综合”。

三、心及三者的综合

（一）心

前面谈了“意”、“识”、这谈“心”，文说：

心的梵语有四，但中国译成同样的心字。这里所要说的，是“质多”。质多是“种种”的意义；但不就是种种，是由种种而存在而长成的，所以古来约“种种积集滋长”而解说为“集”。

“质多”是心音译，对应的意思就是“种种”。是要说明心就是种种吗？下文说“但不就是种种”，意思是但不只是（只局限于、只停留于）种种。大家对于这样的遣词用句，可能不一定熟悉。质多的意思是种种，但是说到心用质多这个词，并不仅仅说心是种种的和合，而是说明由于“种种而存在、而长成”，就是后面所说：古来所约义，即“种种积集滋长”，简约表达就是“集”。古时候说“心是集起义”，这个“集”偏重于说种种的积集，“起”是偏重于说种种的滋长，“‘种种积集滋长’而解说为‘集’”，有的论说为“集起”。

眼、耳、鼻、舌、身、意六识的认识，取之于外，同时留下所认识的印象于内，即成为心。

这是解释“种种积集滋长”。先说“种种积集”，一方面表示识的多样性，眼、耳、鼻、舌、身、意识；另外是种种情况的差别、境界的差别、运作的差别，这样的种种——所留下的认识结果，就称为种种积集而成的心。“种种滋长”是什么意思呢？

识愈攀缘得多，内存的心像也愈多，所以说种种滋长。

这是解释一下“种种积集滋长”义，来说明心作为质多这个义的时候，解说为“集”，含义何在。下文说：

这可见心的特殊含义，为精神界的统一。

这里说，如果这样说的话，它是精神界的统一。

这统一性的心，还可从多方面得到明证。如《杂舍》（卷一0．二六七经）说：“长夜心为贪欲所染，嗔恚、愚痴所染”，此即说相续心为三毒所染污。

“这统一性的心”、“精神界的统一”，在《阿含》中能不能够有一些经文支撑这种判断的呢？这里举这句经文：“‘长夜心为贪欲所染，嗔恚、愚痴所染’，此即说相续心为三毒所染污。”这是指在精神活动的相续中，有这些染污的存在。

又如说“心心所”，依心而起种种心所，也即是以心为统一性的。

《阿含》中虽然没有特别地来分别心心所，但是，后面的诸部派都谈心心所，那心和心所互相之间的关系，是心所依心而起——“恒依心起”、“与心相应”等等。这是说明什么呢？在这种心心所相对的理解把握说明中，是把心作为统一性的，而把心所作为个别活动表现来说明的，这是说心的特殊含义指精神界的统一的另外一个支撑。

又如说“心远独行”，独即有独一的意义。

这是经文，后世的论师也有引，比如有的偈颂说：“心远行独行”，这里的“独行”即有独一的意思。不是说它真的自成不待于他，而是把它看作是一个统一的整体。这些都是在说明，心的统一性依经论所说都表现在哪。

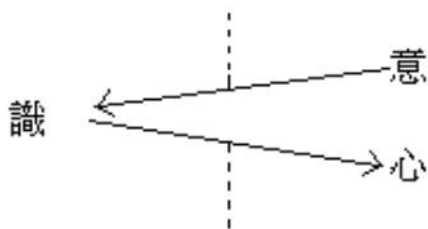
所以此心为种种的集起义，又是种种的统一义。

这一段是在说明心的相应义趣——集起义、统一义。

（二）心意识三者的综合

这样，依上来的解说，心意识的关系如此：

这个“依上来的解说”，不仅仅是刚才讲的关于心的这一段，其实这一节“心意识”从开始一直到这里，统观就是这幅图。这幅图看起来应该很清晰啊，但是大家对这幅图的文字说明，好像跟这幅图没有对应上。这幅图就是说的依意生识，然后识活动的结果，种种积集滋长为心。我们看下边的文：



识，约认识境界——内境、外境说。

前面有说识是了别义。

识由何来？由身心交感的——心理源泉的意处而来。

“依意生识”说的就是这个意思，大家回顾前面讲的内容应该有了解。

识生了又如何？识生后刹那即灭，留影像而充实内心，心是种种的积集与统一。

难道识灭了，就没有作用了吗？有作用，“留影像而充实内心”。内心是一个什么东西呢？它算不上是一个有实体的东西，它是“种种的积集与统一”，把这个叫作心。也就是说，如果把识作为处中的位置来看，就是从意这边流入到识，然后又从识流出到心。如果知道是站在处中的识来看这个流，对于下文就容易理解。

心与意，为内心的两种特性：一是六识所引生的，一是六识所从生的，流出又流回。

站在识居中的角度来看心与意，它们跟识有不同的关系。什么是六识所引生的？那就是心。什么是六识所从生的？那就是意。既然是由“六识所引生的”，

那就是从六识流出的，流出后落于心，充实内心；“六识所从生的”，就是流入的，这个就是意，依意而生识。这三者都是在说精神现象，有没有侧重的不同呢？这里要谈侧重不同了。大家如果记得这一章的篇首说到，《阿含》里包括古来诸师，都说心、意、识可以做同一义解，但是也可以有侧重不同。这里如何说侧重不同呢？

识多对境界说，意多对根身说，心多对心所说。

在关于有情的说明中，说到识的时候，多是约认识境界（了境）说，就是这里所讲的“对境界说”；“意多对根身说”，意的执持身心自体；“心多对心所说”，心的统一性、统觉的特征，来对应于一一细分的作为表现形态的心的活动——心所。这样来把握三者之间的侧重，是这里所说的意思。相应的，所谓“流出又流回”，只是站在识居中的角度，来看“六识所引生”、“六识所从生”分别对应于心与意而已。下面一段：

一般的心理学者或认识论者，论到认识的来源时，有的说：心如白纸，什么都没有，一切认识作用都由生活经验而渐渐生起、资长。如不和外境接触，心就什么也不会有。一切从经验来，即所谓经验派。

有的说：认识作用的种种功能，是与生俱来的。如想像、思考、推测等种种认识功能，都本来就有，由外境的触对而引发，此即所谓理性派。

这里所谈的并没有局限于佛法。为什么不局限于佛法呢？因为当我们探究真理的时候，按说不应该限定视角。当然，如果是探究特别的话题，那是有主题的把握。但是这里谈的心理观——心、意、识，在这个世间也有论及：一般的心理学者或者认识论者，大家谈到认识的来源，都有什么观点啊？这里是归纳一下，可以主要归纳为经验派和理性派，它们的主要特点，上文都已说。

以佛法来说，这即是新熏说与本有说。

佛法中有没有类似的呢？这里说到“新熏说”与“本有说”。为大家所熟知的，主要是瑜伽行派（唯识派），他们在说到种子的时候，有两大类观点——“种子本有”与“种子新熏”。当然，唯识内部也有人尝试去综合“本有”与“新熏”。不管是经验派、理性派，还是新熏与本有——

二家所说的，各见得一些，却不是完善的。

他们说的都有道理，都说了一部分。但是不应该盲人摸象，摸到大象的腿就说大象像根柱子，这是不完善的。不能说他的所见是错的，所见本身虽然不错，但是由此做的结论却不严谨，所以说这个结论是不完善的。

就我们认识的来源来说，当然有触境而发的，但是认为这一切都是当下新有的，这未免打断了前后的关联。下面是印顺法师依据佛法，依据历来论师的抉择，以及个人的观察，所做的说明：

依佛法，有情为身心相依的共存体；

请问大家：“有情为身心相依的共存体”，在上一段表述为什么呢？“六处和合”，有情是这样六处和合的存在，心、色（或者说名、色）是相依的。

心理活动，是无始以来，即由外而内——从识到心，又由内而外——从意到识，不断的交流。

无始以来就是这样，谈什么本有呢？因为它有新的内容不断地落进来。

谈什么新熏呢？离了无始之流来谈当下，那不是割裂开了吗？

心理活动是无始以来由外而内的，“即由外而内——从识到心”的意思。“从识到心”为什么是从外而内呢？因为识了别境，跟外境接触而落谢下来积集成心，积集成为心的内容而充实心，那是内在性的感觉，所以这个表达为“由外而内”，就是前面所说的“六识所引生的”。“又由内而外——从意到识”，“从意到识”怎么是由内而外呢？意指的是意根，更确切地说就是前文所说的依意生识的意处。这个意，前面有讲它的几个义趣，包括了执根身而生的微细意识等等这些。它是从内而发的，由意的作用而引生识，依意生识的意思。意是更内在性的，识是跟外境关联更密切、更直接的，所以把“从意到识”说为是“由内而外”。

心理活动从无始以来就是这样，“即由外而内——从识到心，又由内而外——从意到识，不断的交流”，这是在动态地说三者的综合。

有情无始以来，即有此心、此意、此识。

这个说法看着好像没什么，但是对于一些学派来说，是很有什么的，有一些很有影响力的学派不是这样说的。但是这里说，从这个意义上看，这样的流

什么时候间断过呢？只要有心理活动，不总是这样吗？“有情无始以来，即有此心、此意、此识”。这个不间断，当然不是没有中断的意思，而是说没有失却关联，没有失却联系的意思。

不悟时间的幻惑性，推断为本有或者始有，实在可以无须！

如果不能够体会时间的无实，而是基于时间的实在感，基于实在感的时间观、时间的感觉，以那种刚性的维度、刚性的舞台，来安排先后——本有、始有。这个“本有”对应的就是前面所说的，从一直以来就有，有本就有；“始有”对应的是新熏，新熏为什么是始有呢？是新熏的，从这一刻才开始有的，这叫始有。所以这里所说的本有、始有，对应于前面所说的本有、新熏，也对应于前面所说的理性派和经验派。前面说：“这两类都各见一些，但是不完善。”如果以缘起正观关联地看，就是刚才很简单的这句话：“依佛法，有情为身心相依的共存体；心理活动，是无始以来，即由外而内——从识到心，又由内而外——从意到识，不断的交流。有情无始以来，即有此心、此意、此识。”

到这儿，这是前半部分特别地谈“心”，后面谈三者之间的关系，以及作为综合的心理活动的说明。

到此为止，我们第八章“佛法的心理观”，第一节“心意识”，学习完毕了。依次讲了意、识、心，总括地说，在《阿含》中没有分别地给予严密定义，有时说心，有时说意，有时说识，所以，看起来好像是互通的，历来的论师都认为三者在意义上确实有一致性，不过又可以根据用法的不同，来做一些各自特殊含义的说明，做相对的分别，这就是基于它们本身都可以用来表达心理或者精神活动，但是用法又有不同，来做的说明——“意为有情的中枢”、“依意生识”、“心及三者的综合”。“心及三者的综合”在后面站在六识的角度，看六识所引生、六识所从生，流出又流回，是三者综合比较简明的表述；但是这个意，更偏重说是意处、意根。这里有很多作者基于古往今来的经典、论典以及实际的观察抉择，而做的一些比较独到的，可以说是作者自己的新论——不完全是新的，有很多是经典或者论典中谈到的，但是有作者印顺法师基于缘起正观而特别做的把握与抉择。

这第一节“心意识”，我们讲了三次课，分别是意、识和心，因为它们前

后的关联性，我每一次又特别地做了一点回顾，加以贯通。希望大家下来还是对这里多用用功，多反复地阅读、思择、观察，这样能够更扎实。第二节“心与心所”，我想我们还是放到下次学。如果现在就学，大家一下子可能感觉内容会变得比较多，或者主题有点乱，那就留待下次再共同学习。大家如果有问题可以提一提，如果没有问题的话，我们今天就到这里，一起合掌做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切

我等与众生，皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥。

明恬初校 明云二校

《佛法概论》讲记 35

第八章 佛法的心理观

第二节 心与心所

一、认识的过程

（一）作意

心与心所，约心的统觉及所有复杂的心理内容说。心所，是“心所有法”（的简称），心所生起，系属于心而为心所有的。此心与心所，从依根缘境而发识来说，每分为六识聚，而分别说明他的复杂内容与发展程序。六识聚所有的心所中，最一般的，即作意、触、受、想、思五者。作意与触，更为认识过程中的要素。

作意，如《中舍·象迹喻经》说：“若内眼处不坏者，外色便为光明所照，而便有念，眼识得生”。此“念”，《杂心论》译作忆；《智度论》译作忆念；玄奘即译为作意。粗浅的说，此作意即注意。深刻的说，根境和合时，心即反应而起作用；由于心的警动，才发为了别的认识。此心的警动、反应，即作意。古译为忆念，这因为内心的警动，是在根取境相时，心中有熟习的观念起来与境相印合；由根境感发反应而起忆念与境相印合，这才成为认识。《入阿毗达磨论》也说：“亦是忆持曾受境等”。唯识家的“警起心种”，也即此义的不同解说。上座者的九心轮，在根识的瞩“见”境界前，有“能引发”（藏译作动），即与作意——念的作用相同。

（二）触

论到触，习见的经句，如《杂舍》（卷一三·三〇六经）说：“眼、色缘，生眼识，三事和合触，触俱生受、想、思”。这即是根、境二和生识，根、境、识三和合触的明证。根、境和合生识，即由于根、境相对而引起觉了的识。此识起时，依根缘境而成三事的和合；和合的识，即名为触——感觉而成为认识。此触，经部师解说为即是识，即触境时的识，如《杂舍》（卷一三·三〇七经）说：“眼色二种缘，生于心心法。识触及俱生，受想等有因”。有部以识及触为二，又是同时相应的；所以触从三和生，又为令三和合的心所。

与根境相对的识，本没有二者，但由于根取境的引动内心，心反应缘境而

成为认识，此从外而内，从内而外的认识过程，似乎有内在心与缘境心的二者。如作意与心，识与触，即是如此。此认识过程，本为极迅速而难于分别先后的，也不能强作内外的划分，不过为了说明方便而如此说。否则，易于误会内心为离根境而恒在。

（三）识触与受、想、思是同时起还是前后起？

受、想、思与识触俱生。经中曾说到受等依触缘触而生，因为不是识的触境而成为认识，一切感情、构想、意志作用，都无法表达出来。识为有情对境所起的认识，认识到的境界，必与自己相关而引起不同的情感；认识必有摄取境像而成为表象作用，或进而有推想、想像；认识外境，必引起对付外境的作用——思。所以佛法中，不论为五识的感性知识，意识的理性知识，都必会引起受、想、思来。

古来，或主张心与心所同起，即同时而有极复杂的心理活动。或主张我们的心识是独一的，在极迅速的情况下，次第引起不同的心所。关于这，应从缘起观的立场而抉择他。认识作用，为相依共存的。如从和合的观点而分析他，即发现确为非常复杂而相应的心聚。但认识又为相续而起的，如从动的观点，辨别认识的内容，即知认识又确为先后别异的心流。从识触而受，从受而想，从想而行的认识过程，似乎与“识触与受、想、思俱生”的见解相反；但在同时相应的学者中，对于认识的先后发展，也有此解说。

阿舍经	瑜伽论	摄大乘论	解脱道论

识触……………率尔……………见…………… 见

受……………寻求……………等寻求…………… 受

想……………决定……………等贯彻安立……………分别

行……………染净……………势用…………… 令起速行

受，是情感的受，也是从承受到未能明确分别中间的探求。决定，即确定他是什么，彻底明了而安立分别名言，这与想心所一致。染净，即善恶心行，与势用等相同。这样，尽管同时起与前后起有诤，而在认识的发展过程中，识触与受、想、思，确乎可以看作先后代起而为一心聚的重心。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛。

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

第二节 心与心所

一、认识的过程

我们现在是在学《佛法概论》的第八章“佛教的心理观”，之前我们用了几次课把第一节“心意识”做了共同学习，这一次我们来学习第二节“心与心所”，主要讲了两部分内容：“认识的过程”和“善恶心所”。这样讲当然是有用意的。大家知道，心所是心理内容，也可以说是心的活动。作为根本而关键的，作为一切心活动基础的，是认识，也就是后世分析心所中“遍行”的部分。

佛教来分析我们心的活动，说种种心所，为的是什么呢？为的是生命的改善——终极的改善就是苦的永息，究竟的解脱。这从什么来呢？这从断恶修善来，究竟的断恶修善是断爱与无明。所以，佛教讲心所，用意在断恶修善，后面会讲“善恶心所”。这是这一节讲心心所，为什么在这么多心所中，在心所涉及的现象事情中，只是拿这两个方面来讲，可以说确实是非常扼要的——认识与善恶。我们来看第一个部分“认识的过程”，文说：

心与心所，约心的统觉及所有复杂的心理内容说。

在这一句中，“心”对应“心的统觉”，“心所”对应“所有复杂的心理内容”，大家应该熟悉这样的用语。

心所，是“心所有法”（的简称），心所生起，系属于心而为心所有的。

这在另外一个课程《佛教心理学》里，我有引文做过讲解，那里相对来说

应该还是比较明晰的，这里就不去展开说了。

此心与心所，从依根缘境而发识来说，每分为六识聚，而分别说明他的复杂内容与发展程序。

当说到心与心所，要看到心的活动是离不开根缘境的。根缘境而发识，伴随着识的活动。从根缘境所依根的不同，可以把后面引生的识，也加以相应的分类，叫作眼识、耳识乃至意识等，这就是所谓的“每分为六识聚”。这样，就有了六识的差别。说某根缘某境引生某识，某识的某个活动是某个心所，这样的心所后面又引生了什么心所，或者说某个心所以某个心所为根据，或者说某个心所是某几个心所的共同和合表现等等，这叫“分别说明他的复杂内容与发展程序”。

这话说得都非常概括，如果对于心、心所了解不够，这句话就很干；如果有足够了解，就知道其中的信息量很大。好，这只是简说，因为这里篇幅所限，特别是重于《阿含》的概论，要和《阿含》的本义契合，所以他没有像后来佛教的很多部派论师那样，广分别很多心所，还是侧重于《阿含》的本义，挖根、改善——挖根是侧重在认识，根源是什么，错误的根本在哪；改善，从一般的断恶到究竟断恶，而成就无漏善法。

六识聚所有的心所中，最一般的，即作意、触、受、想、思五者。

这五者即是后世所说的“五遍行”，《阿含经》里没有这个说法。什么叫“最一般”，就是最普遍。这个“一般”，在哲学里常作普遍义。最普遍到什么程度？只要有其他心心所的活动，肯定会有这五者伴随，这就是所谓的遍行义。这里没有用这些术语，而是用一般口语或者是生活语言的词来表达。

作意与触，更为认识过程中的要素。

这里把作意、触、受、想、思都大概讲了。现在先说作意与触，这两个是认识过程中很关键的，因为它们先引发整个认识活动或者是作为认识活动的开端，所以强调它们的重要。不是说别的不重要，要从哪个方面看，这里谈如果从认识过程看，由于它们更在前，所以是重要的元素。

（一）作意

作意，如《中含·象迹喻经》说：“若内眼处不坏者，外色便为光明所照，而便有念，眼识得生”。

这个作意，他举了《中含·象迹喻经》中所说的文，白话很简单：如果这个人身所摄持眼根没有坏的话，再加上外色有光明所照，这个时候，眼缘这样的外色，就会有“念”，然后眼识得生。那这个“念”指的是什么呢？

此“念”，《杂心论》译作忆；《智度论》译作忆念；玄奘即译为作意。粗浅的说，此作意即注意。

这个“念”是有这样次第不同的译法，《杂心论》译作“忆”，《大智度论》译作“忆念”，玄奘法师直接把它译成了“作意”。这里用白话简单的说，作意就是注意。

深刻的说，根境和合时，心即反应而起作用；由于心的警动，才发为了别的认识。此心的警动、反应，即作意。

说“注意”，大家容易理解，但比较粗，动作太大，而“作意”更加细，动作更小。根境和合的时候，心有警动、有反应，这个“心的警动、反应”就叫作意。我过去在讲《佛教心理学》的时候，说到“（警）动心”、“引心”，这是作意的意思。

为什么《杂心》、《智论》等译为忆念呢？难道这跟回忆有什么关系吗？

古译为忆念，这因为内心的警动，是在根取境相时，心中有熟习的观念起来与境相印合；由根境感发反应而起忆念与境相印合，这才成为认识。

内心的警动，根取境之后，后面会有熟悉的观念，来与相应的境做一个匹配比照，这是“与境相印合”。由于有这样的运作，才成为确定的认识。古人从这个角度，把它翻译成忆念。大家如果去看《大乘广五蕴论》讲到作意的时候，还有忆念这个词：“云何作意？谓令心发悟为性，令心、心法现前警动，是忆念义。任持攀缘心为业”，这是从前讲过的。当然，这是过去论师们的解释。如果我们做一些更简单粗浅的解释，“而便有念”的这个念，完全可以说是把心启动引向于境，作用就是“任持攀缘心为业”，这也是可以的。下文：

《入阿毗达磨论》也说：“亦是忆持曾受境等”。

《入阿毘达磨论》解释作意，也说是“忆持曾受境等”。

唯识家的“警起心种”，也即此义的不同解说。

到《成唯识论》讲作意是“警觉应起心种为性”，就是警觉应该发起的心种。应该发起的心种，是怎么来的呢？就是从过去曾受境的熏习而来，所以这里说是“此义的不同解说”——是《入阿毗达磨论》“亦是忆持曾受境等”这个意思的不同解说。这涉及到了唯识学中说种子是如何来的，简单说是“现行熏种子”——是从过去曾受境这样的现行，熏得了这样的种子。用唯识的说法，这个种子含藏在哪里，在这种情况下，它受到警动而发起，“警觉应起心种为性”，是这样来讲作意。

从这个角度看，跟古来所说是内在关联的。如果不这样来把握的话，可能一般人看到唯识之前的声闻部派、声闻论著这样讲作意和忆念，到了唯识学里，《大乘广五蕴论》和“警觉应起心种”的《成唯识论》之间，似乎又有隔阂。如果这样看，应该是通的。

上座者的九心轮，在根识的瞩“见”境界前，有“能引发”（藏译作动），即与作意——念的作用相同。

上座分别说系，也即今天的南传佛教，在讲《阿毗达磨》心所时候，应该是没有作意这个心所的，他们把作意放到哪去了呢？放到“念”里讲，也是有原因的。他们说：“在根识的瞩‘见’境界前，有‘能引发’（藏译作动），即与作意——念的作用相同。”“（藏译作动）”，西藏相应的翻译是“动”。大家虽然用的名词或者说分类，有时候可能不一定完全一样，但是往往对于存在这类作用，存在这类运作，往往还是有共识的。这是说到作意，有它意思的变化或引申。

作意这个心所，在《阿含经》里基本上没有完全按照今天这样去说，说得相对少。

（二）触

好，下文是说触心所：

论到触，习见的经句，如《杂舍》（卷一三·三〇六经）说：“眼、色缘，

生眼识，三事和合触，触俱生受、想、思”。这即是根、境二和生识，根、境、识三和合触的明证。

这里，如果学习过之前的《佛教心理学》，看到这里的用词也很谨慎。基本用经文“三和合触”，没有说“三和合生触”或是“三和合是触”。下文有探讨：

根、境和合生识，即由于根、境相对而引起觉了的识。

这话说得就很圆满、很恰当。根、境相对引发识；我们常常说“识缘境”，识能够直接缘境吗？识如果直接缘境，还要根做什么呢？识如果直接缘境，这世上怎么会有盲人，会有聋子呢？

此识起时，依根缘境而成三事的和合；和合的识，即名为触——感觉而成为认识。

这是论主印顺法师的意见：根、境、识三和合而呈现的识就是触。这里当然有识的活动，你也可以说在这个状态下活动的识就名为触。“和合的识，即名为触”，通过根缘境，感觉而发起认识。好，下面来说不同的意见，首先是跟这里说法一致的：

此触，经部师解说为即是识，即触境时的识。

所谓作意、触、受、想、思的这个“触”，经部师（经部是声闻的一个部派）把它解说为识。是什么识呢？在过去我讲到《佛教心理学》的时候说到过这个问题，“此触不异三事，识在缘中，是名触”，这是《成实论》里面的话，《成实论》被看作是经部的论。这个触，并不是别异于根、尘、识三者，更确切地说，“识在缘中，是名触”。如果只是看主语、谓语、宾语，那“识在缘中，是名触”，可以说“识名触”。什么样的识，叫作触呢？根、尘、识三和合的识，就被叫作触。这是经部的意思，也是印顺法师采取的意见。这里也举了相应《杂阿含》的文，觉得可以作为一个相应的证据：

如《杂舍》（卷一三·三〇七经）说：“眼色二种缘，生于心心法。识触及俱生，受想等有因”。

这是经中挺有意思的一件事，有一个比丘来向佛问法，佛给他讲解。其实

主要是类似于“眼色为缘生眼识”等等这样的说明，前面也有一些经文是这类教法，在这儿经中有一个偈颂：“眼色二种缘，生于心心法，识触及俱生，受想等有因，非我非我所。”这是从缘起来说明生命的现象不是我、不是我所，大家可以记下来。

“眼色二种缘，生于心心法”，眼、色为缘，生起、引发相应的识；这样的眼、色、识和合，有心所法的现起。“识触及俱生，受想等有因”，前面最开始是所谓的“识触”，看怎么来把握？如果按有部来把握，又是“识是识，触是触”；如果按照经部和印顺法师的意见：这个状态下的识，触境识的识，“识在缘中，是名触”的识，这样的识触及俱生的受、想等心所法。这个“俱生”后面的那个逗号，是为了我们汉语行文工整好看，其实意思是要贯过那个逗号，“识触及俱生受想等”，在长行中常常会这样断文，在偈颂中为了整齐就不这样。

如果能够认识眼、色为缘，生起相应的识，乃至相应的心所法，生命只是这样；细致地看，不管是识、识触还是与识触俱生的受、想等心所，都是“有因”有缘的，“非我非我所”，这是这一段的意思。这是举一下《杂阿含》的文。

有部以识及触为二，又是同时相应的；所以触从三和生，又为令三和合的心所。

有部的意见是什么呢？识和触都是各自有别体的法。确实是这样眼、色为缘生识，然后是眼、色、识三个因缘，生起了有别体的心所触。这个生起的触与识当然是同时相应的，这个触是从三和合而生起的有别体的心所法。有部和唯识都这样说，唯识是从有部继承下来这个说法的，当然是经过抉择继承的。这个触是从三和合生，又是令根、尘、识三和合的心所，这是有部的说法。印顺法师在这取的观点，不是有这样一一别体的义趣，他认为经部的说法跟《阿含》的意思可能更符合。下文说：

与根境相对的识，本没有二者，但由于根取境的引动内心，心反应缘境而成为认识，此从外而内，从内而外的认识过程，似乎有内在心与缘境心的二者。如作意与心，识与触，即是如此。

“与根境相对的识，本没有二者”，没有内外两个，只是“由于根取境的引动内心，心反应缘境而成为认识”；前面说过，这是与意根相关的，离不开意根来发起认识的。这样“从外而内”，又“从内而外的认识过程”，让人在反省的时候，感觉“似乎有内在心与缘境心的二者”，实际上是谈不上两者的。从引心向境，就感觉这个作意好像是内在心的发动，去缘境的心好像偏向于向外发表的——内在心、缘境心；识与触也是这样。这是在说因为似乎有这样内在心与缘境心的二者，所以人们在反省心心所的时候，也有这样的感觉。

此认识过程，本为极迅速而难于分别先后的，也不能强作内外的划分，不过为了说明方便而如此说。否则，易于误会内心为离根境而恒在。

这话如果说得明白一点，对于很多人来说，他为什么愿意接受、容易接受，有一个内在的东西，被外在的东西引发，然后这个内在的东西怎么活动，向外怎样。这说明什么呢？很多人还是感觉有一个内心可以离根境而恒在；说得再深刻一点，那就是很多人感觉我的内核，我的最本质的部分。

应该看到，这样内外交互的认识过程是非常迅速的，也很难强分截然的前后——“到此为止，是这个紧接着引发了那个”——这不过是为了方便说明，所以才这样讲。如果真的做这样截然的划分，就出问题了，那会导致对于这个认识的错误。“强作内外的划分”也容易有同样的问题。有什么问题呢？“误会内心为离根境而恒在”，那就不是佛法。

这是讲了触。

（三）识触与受、想、思是同时起还是前后起？

下文谈受、想、思，没有像作意与触，各自单独一段，而是三者合为一段来说的：

受、想、思与识触俱生。

这里用“识触”，什么意思呢？“识在缘中，是名触”，这么个识触，是识与根、境和合的状态，也就是我用白话所说的“认识的发端”。什么叫识触？什么叫触？什么叫根、境、识三和合触？根、境、识三和合，不就是认识的发端嘛。那这句话就可以说为“受、想、思与认识的发端俱生”，这样就好理解，为什么呢？认识是一个流。识触，或者说根、尘、识三和合触，作为认识的发

端，而不是全部，更不是终结，向后滚动会有受、想、思。虽然不是完全的同时，但是它们是相聚而有——有这个，那几个也必然会发生。

经中曾说到受等依触缘触而生，因为不是识的触境而成为认识，一切感情、构想、意志作用，都无法表达出来。

这里他把受跟感情做了一个简单对应，大体无差；想跟构想，印象的形成；思与意志作用，这样做了文白的对照，专业词汇与社会语言的对应。经中说到受、想、思这些，是依着根、尘、识三和合，以根、尘、识三和合为缘而生，为什么呢？因为如果没有识的触境成为认识，谈得上后面的感情色彩吗？因为可意受、不可意受已经带上了感情色彩。谈得上内心不管在哪个层面形成的意象、取相、构想吗？谈得上意志的倾向吗？谈不上。这些都是基于认识而发生的。

识为有情对境所起的认识，认识到的境界，必与自己相关而引起不同的情感；

识对境（就是所谓的识触）会引起情感，这里说到了“必与自己相关”，这是“无明相应触”的意思。一般人总是感觉有我，时刻都不言自明地笼罩在这样内心的感觉背景和认知背景下，认识到这个境界总是跟我的利衰苦乐关联着，于是引起不同的情感。“识为有情对境所起的认识”，这就是识触。“认识到的境界”，因为与自己有关，要不往自己身上去关联，不取我我所，那也不会生起内心的苦乐，也不会生起贪嗔，只有从认为与自己有关而引起苦乐受。

认识必有摄取境像而成为表象作用，或进而有推想、想像；

“认识必有摄取境像而成为表象作用”，这是“想取相”的意思，在认识过程中必然有这部分作用，我过去说“偏于理性的认知结果”；前面那个受是“偏于感性的认知结果”。“或进而有推想、想像”，这是更进一步。这主要在说“想心所”相关的。从认识到想心所，确实有这样的关联。

认识外境，必引起对付外境的作用——思。

也就是对于外境起反应，动身发语等等，这是思。

所以佛法中，不论为五识的感性知识，意识的理性知识，都必会引起受、

想、思来。

这是佛法里说，不管是眼见色、耳闻声……意知法，这些根缘境都会引发识的活动。这样的识触，这样的认识过程，会引起相应的受、想、思。这相对来说应该是清晰明白的。下文：

古来，或主张心与心所同起，即同时而有极复杂的心理活动。或主张我们的心识是独一的，在极迅速的情况下，次第引起不同的心所。

古来对心与心所有不同的认识，比如有主张心和心所同起的，什么意思呢？是在同时可以有很多复杂的心理活动。也有的主张我们的心识活动是独一的，只是在极迅速的情况下，次第引起了不同心所；在一般分辨不出的来看，好像内心一下子涌现了很多，有了很多乱七八糟的运作，变得很紊乱，一团麻。印顺法师并没有简单地站在任何一种主张的立场上，而是说：

关于这，应从缘起观的立场而抉择他。认识作用，为相依共存的。如从和合的观点而分析他，即发现确为非常复杂而相应的心聚。

像前面说到“识触与受、想、思俱生”，如果从它们彼此总是和合出现的角度来看，它们是“复杂而相应的心聚”。当然，持这种说法的，或者从这个和合的角度看，还有更多，比如在这样的认识中，一般的凡夫会不会有我想，等等。

但认识又为相续而起的，如从动的观点，辨别认识的内容，即知认识又确为先后别异的心流。

心所（心的活动）是有相应而复杂的一聚一聚存在的情况，但是看认识，它确实又是一个相续而发动的过程。从这样流动的观点，来分辨认识的环节，认识也确实又可以分为先后有各自特点的心的流动。这里要注意！不宜把心心所完全截断，内外也好，前后也好。

从识触而受，从受而想，从想而行的认识过程，似乎与“识触与受、想、思俱生”的见解相反；但在同时相应的学者中，对于认识的先后发展，也有此解说。

印顺法师其实是说，如果从现实缘起现象来看，有复杂而相应的心聚，从

和合的角度看是这样；但同时从认识的流动来看，从认识的环节来看，也确实可以在不同的环节表现为先后的差别，只是不能把它绝对地割裂而已。这两者在缘起的现象中都是有的，印顺法师的意思是不必绝然地只强调一边。

从字面上看，“从识触而受，从受而想，从想而行（思）的认识过程”，与“识触与受、想、思俱生”的见解相反，哪一个对呢？问题是，即便认为识触与受、想、思俱生，也就是“同时相应”的学者，对于认识的先后发展也有这样“识触而受、而想、而思”的说明。

我们来看一下他举的例子，最后再来说结论。下面列了四种材料，分别是《阿含经》、《瑜伽师地论》、《摄大乘论》、《解脱道论》。《解脱道论》应该说为是上座部的论典，中间的《瑜伽师地论》和《摄大乘论》主要是瑜伽行派（唯识宗）的论典，《阿含经》（契经）是大家共许的佛陀教法。

阿含經	瑜伽論	攝大乘論	解脫道論
識觸	率爾	見	見
受	尋求	等尋求	受
想	決定	等貫徹、安立	分別
行	染淨	勢用	令起、速行

在谈到所谓认识的环节，有可对比处。比如《阿含经》里说为识触，受，想，行（思）；《瑜伽论》说为率尔，寻求，决定，染净；《摄大乘论》：见，等寻求，等贯彻、安立，势用；《解脱道论》：见，受，分别，令起、速行。《阿含经》里说“识触与受、想、思俱”，从文字上应该理解为“相聚”的，可能有一些论师就理解为“俱生”。但是，我们看后面这几种都谈到有对应性的一些过程，下文来解释上面的对应：

受，是情感的受，也是从承受到未能明确分别中间的探求。

受是受心所，它不是疼，也不是舒服，它是苦受、乐受的内心感受，也就是“情感的受”。像有部说“受领纳随触”，随顺着触，领纳进来，到此为止，把它安立为受，“从承受到未能明确分别中间的探求”。这对应的是《瑜伽论》

的“寻求”、《摄大乘论》的“等寻求”，《阿含》和《解脱道论》都把它说为“受”。

至于第一个“识触”，上座部说为“见”，《摄大乘论》也说为“见”，《瑜伽论》用“率尔”，眼见色就叫率尔，这就是识触，根、尘、识三和合。他们第一个是对应得上的，第二个也是对应得上。用虚点连接，就是表示它们有对应意。

决定，即确定他是什么，彻底明了而安立分别名言，这与想心所一致。

“决定”，不是决定我要干什么，而是确定是明亮的、是黑暗的，是圆的、是方的，乃至确定是手机、是鼠标——确定，这是跟安立名言有关系的。想心所在唯识里说为是“谓于境取像为性，施設种种名言为业”，这样来说“决定”，确实与想心所一致。类似的，“等贯彻、安立”、“分别”也都可以跟“想心所”、“决定”，做一定的对应。

染净，即善恶心行，与势用等相同。

上座部《解脱道论》的“令起、速行”，说的就是生起了有比较强盛力量的，有染净性的内心运作，是思心所。在这里要说一下，《摄大乘论》所说的“等寻求”，跟《瑜伽师地论》说的“寻求”有什么差别？“等寻求”的这个“等”，特别强调是与识触相聚的。虽然这偏于在做环节性的解释，但仍然强调是相聚的，其他的也可以去做这样的感受和把握。下文说：

这样，尽管同时起与前后起有诤，而在认识的发展过程中，识触与受、想、思，确乎可以看作先后代起而为一心聚的重心。

这在论师中间确实有不同的观点：诸心心所是一时俱起，同时聚有？还是只能单线程的前后啊？特别是识触与受、想、行（思），是同时的，还是前后的？论师中有不同观点，确实有不同意见。

尽管有这样不同意见，但在认识滚动的过程中，认识不是一下子就完成的。从根尘识触对，到认识的逐渐明晰，乃至引发强有力的内心运作，最开始的识触与受、想、思确实可以看作有一定的先后环节，而又是在一心中相聚，它们是彼此和合呈现的。虽然彼此和合呈现，但是如果推究呈现的特征，在哪个环节哪个特征更强盛，又有这样认识发展过程的环节的先后差别。像《摄大乘

论》特意地用“等寻求”、“等贯彻、安立”，应该就有这样的意思。

这是所谓“同时起”、“先后起”两类观点，印顺法师希望能够站在缘起观的立场抉择它，同时参照过去不同的观点，论疏里的见解，对照《阿含经》中说到“识触与受、想、思俱”的文，配合我们对于认识过程的反思观察，有这样的结论：“尽管同时起与前后起有诤，而在认识的发展过程中，识触与受、想、思，确乎可以看作先后代起而为一心聚的重心”，虽然先后代起，但是完成这样的认识，也可以说为它们是在一心中聚有。

这是今天我们一起来学习的内容。大家如果有问题，可以提一下。

学员：法师！可否细分在认识流中用先后？

法师：既然受、想、思总会伴随着出现，你一定要说成是三个有别体的，意义不大。可以说它们是一心聚的活动在几个方面的特点，这不是一样吗？只是人们根深蒂固的实体想、自体想，让我们在认知中，不管是在生命的当体，所谓自我上，还是一一的境界；不管是外在的境界——外物，还是内心的境界、内心的活动，总是愿意体会为一个一个独立的东西，然后基于这个去认识，基于这个去解释、诠释，这是我们认知中根深蒂固的自性见，认知中的问题。

印顺法师在这说“缘起地去看”，不是套话，而是不执着法有自体，不觉得有这样自成自体的心，它就是它自己，与其他截然有壁垒分明的心所。不这样去看的话，很多问题不难，难是难在错误的前提。

大家平时修止观的时候，心静下来修一修人无我的观察，并进而慢慢地体会内心关于自我实体感的不成立，甚至能够体会到这个错误是怎么发生的，也来推究推究对于认识境界本身怎么样投射了实在的自体，它就是它自己的那种感觉。看到它的错误，慢慢地，对于这类错误很敏感了，能够发现，甚至偶尔能不犯了。这个时候再来分析、观察一些深细的东西，可能会更稳妥。

这里不再多说，如果有需要，可以去学习一下《佛教心理学》的相关内容，因为印顺法师只是说其大要。但是如果都不知道认知是内心这一切的基础，认知可能有这样的环节，每一个环节意味什么，对于心理发生这些没有认识的话，那对这个是不容易有把握的，更不要说比较微细的探讨。

我们一起合掌做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切
我等与众生，皆共成佛道

好，祝大家吉祥。

《佛法概论》讲记 36

「本期讲授原文」

第八章 佛法的心理观

第二节 心与心所

二、善心所与恶心所

（一）佛法的观心，是应用的心理学

佛法对心心所的辨析，为了净化自心，即了解认识的内容与过程，为善为恶，才能给予对治而净化他。佛法的观心，是应用的心理学，这是学者所不可忽略的。直觉境界的（五）识触，即含有可意与不可意，于是引起自心的痛苦或喜乐——受；种种分别——想；引起见于身体语言的动作——思。五蕴的识、受、想、行，实为从认识到行为的过程。

（二）总说善心所与恶心所

五蕴中的行蕴，以思心所为主。除了受、想以外，以一切善恶心所为行蕴的内容，虽为后起的，但实为当然的结论。

善心所与恶心所，是极复杂的，可以约种种的含义而立种种名的。其中主要的，即三善根与三不善根。根，即为善与恶的根本特性，其他善恶心所，都依此而生起。

（三）三不善根

三不善根，即贪、嗔、痴。贪是对有情自体与环境的染着；痴——无明是对于有情无情一切事理的蒙昧；嗔是对他——他人的不能关切，不能容忍的敌视。据真谛译《随相论》说：“如僧祇等部说：……烦恼即是随眠等烦恼，随眠烦恼即是三不善根……，由有三不善根故起贪、嗔等不善”。这可见一般粗显的贪、嗔、痴，从隐微的、潜行的染根——三不善根而生，三不善根即是随眠。但上座系的学者，以三不善根为欲界粗重的不善，于是乎别立三无记根或四无记根，其实无记根不是经文所说的。四无记根的无明，为隐微的蒙昧心，从不同的性能来分别：我见即痴分，我爱即贪分，我慢——自恃凌他即嗔分。于隐微蒙昧的觉了中，有此我见、我爱、我慢，成为有情识的——极深细的本

质。这实为三不善根的内容，不过解说不同。此不善根为一切不善心所的根源；隐微蒙昧虽不是严重的恶心，但到底是不清净的。

（四）三善根

这相反的善根，即无贪、无嗔、无痴，也是希微而难以明确觉了的。即在一般有情的不善心中，善根也隐微的潜行于心的深处。如经中说：“如是补特伽罗，善法隐没，恶法出现，有随俱行善根未断”（顺正理论卷一八引经）。从此三善根而显现流行，即一般心相应的无贪、无嗔、无痴。如扩充发展到极高明处，无痴即般若，无嗔即大（慈）悲，无贪即三昧。三昧即定心；定学或称心学，而经说“离贪故心得解脱”。无贪为心性明净而不受染着，解脱自在，才是大定的极致。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛。

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

二、善心所与恶心所

我们现在在学第八章的“心与心所”这一节。上一次主要学习了与认识相关的若干心所，这一次要来学习“善心所与恶心所”。上一次有大略分析为什么在心、心所里只是扼要地讲这两者，前者实际上是与明、无明关系密切的，后者是与善、恶关系密切的，这二者实际上对应着智慧、愚痴，对应着善恶或者说苦乐，这是我们佛法很核心的内容，所以虽然后世对于心所的分别较多，但在这里作为概论，特别是契合于佛法根本义的概论，只是在这两方面略作了说明。我们来看“善心所与恶心所”相应的文，文说：

（一）佛法的观心，是应用的心理学

佛法对心心所的辨析，为了净化自心，即了解认识的内容与过程，为善为恶，才能给予对治而净化他。

这是说明佛法对于心心所加以辨析是为了什么。上一次课有一些法友反应说，感觉内容有一些干。如果我们对于自己内心运作的辨析（不是外边的知识学习）熟练的话，对于那些内容应该会引起兴趣。我在讲另外一个课《佛教心理学》的时候，特别强调了学习方法，特别强调了反身而观的问题。这一切辨析，都是为了净化心。净化心的根本目的，是要令生命离染得解脱。所谓的染、净，根源当然在心，所以，净化的根本还是在自心。这个“净化”，需要“了解认识的内容与过程”（前文已经讲过了），以及“为善为恶”。认识的内容与过程，是其他一切的基础。认识本身是否符合于现象真实、本质真实，就导致了认知是明相应的还是无明相应的，那后面的结果就会不一样。基于这样的认识，内心的发动有善、恶、无记。无记不引苦乐报，所以佛法特别重视善与恶。

这在一般世间来说，是具有道德性。在于佛法来说，道德不是抽象的，不是谁规定的，而是因为这样的因缘将导致这样的结果，这样的善业、善行将导致安乐的果报，那样的不善业、不善行将导致苦的果报。在一个具足观察能力的人看来，这就是摆在眼前的事实。所以我说，佛法的道德、道德观、伦理，不是一般的说教，也不基于虚无缥缈的神，而是生命如实的规律——所谓的道德，将导致安乐；不道德将导致恼苦。道德，不是谁规定了之后，强制于谁，强加于谁，而是每个人如果有了解，应该成为自己离苦得乐的自觉努力。

文里说：了知了这样认识的内容与过程以及善恶，才能够给予有效的对治，从而净化它。如果能够这样来了解佛法对心心所的辨析，那么也就能够意识到下文所说——

佛法的观心，是应用的心理学，这是学者所不可忽略的。

后世有一些部派，有一些论师、学者，太过重于不可验证乃至阿罗汉不见不知的那些东西的发挥，这就离“应用的心理学”偏得远了。印顺法师在这含而不发，固然是有所针对，对于历史上曾经出现的偏颇有所针砭，另外一方面也是对于现今学人的提策。很奇怪！大家一听到什么阿赖耶识，摸不到看着，

都很想去了解它。那当下这个意识，是怎么运作的，发生了什么错误，应该怎样去改正它——听了之后没有兴趣。实际上这个人的动机还是猎奇，并不是真的要净化。如果对于佛法的义趣真的有所了解，真的认同，对于这句话应该有感受，“这是学者所不可忽略的”。

直觉境界的（五）识触，即含有可意与不可意，于是引起自心的痛苦或喜乐——受；

前面对于遍行心所的讲解，就认识来讲，特别谈到了触，把它说为“识触”，所以大家对“识触”这个词应该有所认识。上一句话是总说，“认识的内容与过程”、“为善为恶”，了知它，给予对治而净化它；而这里是在说细致一点的。首先是“直觉境界的五识触”，这当然是根、尘、识三合，在当下是含有可意与不可意这种意味的，“于是引起自心的痛苦或喜乐”，这就是所谓的苦受、乐受。进而是——

种种分别——想；

取相乃至取相之后的分别。

引起见于身体语言的动作——思。

《阿含》里说到思，部派佛教继承它说到思，常常说“审虑、决定、动身、发语”，身体语言的动作是由思心所来推动的。

五蕴的识、受、想、行，实为从认识到行为的过程。

大家如果把这个“识”理解为“识触”，就是根、尘、识三合的那个识，“识在缘中，是名触”的那个识，那就没有问题，也就是所谓的触心所。但是这个触心所，就上文抉择来说，说为“识触”更好。这里是接续上文做这样的说明。能认识到这样五蕴中的识、受、想、行，描述的实际上是从认识到行为的过程，那对于五蕴的动态观察是有帮助的。这其实跟六入处的修习，开合详略不同而已。

（二）总说善心所与恶心所

五蕴中的行蕴，以思心所为主。

上面说到了行，那行所指是什么呢？这里说“以思心所为主”。《阿含》

中说到“行就是思”，后世做了一些展开，如下文所说：

除了受、想以外，以一切善恶心所为行蕴的内容，虽为后起的，但实为当然的结论。

把一切善恶心所乃至无记的心所归到行蕴中去，这其中要除掉受和想两个心所。这虽然是后来部派佛教中发展出来的说法，但还是妥当的。像有部也知道《阿含》（契经）中说“行蕴是思心所”，那他们是如何来解决这个差异的呢？有部说：契经中这样说，是就胜（强胜、殊胜、特胜）而言，思心所确实在其中表现为推动身语活动的意志倾向，起着很殊胜的作用、强胜的作用，但就身心来说，如果说五蕴包含了有情当体的一切，把除受想之外的其他善恶心所都纳入到行蕴中去是合理的，这里是在说这个意思。下文：

善心所与恶心所，是极复杂的，可以约种种的含义而立种种名的。

印顺法师确实博通三藏、博通古今，知道自古以来诸部以及诸大论师们，在心所的分别上，下过哪些功夫，有过哪些主要的观点，所以他这里说“极复杂”。确实够复杂！大家以后慢慢学心所相关的内容，就会知道：种种的分类，各自的相状、因缘、引发的作用等等，而且诸部之间还有差别，各自还有辨析道理……，这些都学下来是很繁复的。在这里，作为概论，很明显不能这样讲。那作者讲了什么呢？

其中主要的，即三善根与三不善根。

这里善恶心所，主要讲了什么呢？三善根、三不善根。根是什么义呢？

根，即为善与恶的根本特性，其他善恶心所，都依此而生起。

古时候的论说“根是生长义”，善根、恶根能生长其他的善、恶心所。

（三）三不善根

分别来说——

三不善根，即贪、嗔、痴。

这是先说三不善根，后面要隔一段才去说三善根。现在这一大段，主要都在说三不善根。

贪是对有情自体与环境的染着；

大家知道，不多说。

痴——无明是对于有情无情一切事理的蒙昧；

痴，不知或者错误的知，都算是痴。但是触境之后，人们往往觉得自己知，有情觉得自己有知；这知中常常包含着根本的错误。这里说到“事”与“理”：“事”就是我说的现象，“理”就是我说的本质。对于有情、无情的一切现象和本质，蒙昧不明，或者根本不知，或者是错误的知——这是痴，这是无明。

嗔是对他——他人的不能关切，不能容忍的敌视。

说到这儿，要岔开来说。人们这种应激反应，很多人觉得是不可控制的，其实恰恰相反。因为过去把这个串习得太熟练了，熟极而溜，就像有一些人的习惯动作，自己都好像意识不到它怎么发生；实际这些是可以分解，可以从中间改变的。嗔的发生也是这样，认识它，分解它的前后因缘步骤，然后以各种方便改变它。

这里说到“嗔是对他——他人的不能关切，不能容忍的敌视”。一个有道的人，或者一个修养好的人，他表达反对意见，坚持不同观点，内心不会有对立情绪，但是一般人很难做到，所以一到生活中、工作中，有一些观点、方案的不同，心里情绪就容易起来，人很多都是这样。但是有一些人又放弃自己的观点与原则，躲避、逃避可能的冲突，一味退缩——这也不对，有一些原则性的事情，自己的或者是大家的，要坚持。但是这个坚持，不必用嗔恼为自己鼓起勇气，也不必一有不同观点，对立的情绪就起来了；这颗心需要训练。

据真谛译《随相论》说：“如僧祇等部说：……烦恼即是随眠等烦恼，随眠烦恼即是三不善根……，由有三不善根故起贪、嗔等不善”。

这是就真谛论师所译的《随相论》，引《僧祇》（也就是大众部）的观点，说到“随眠烦恼也就是三不善根”，这是一个部派观点，这里是引用这个来做说明。

这可见一般粗显的贪、嗔、痴，从隐微的、潜行的染根——三不善根而生，三不善根即是随眠。

“随眠”这个词，很多部派都用，但是大家给的解释不一样，这里用的是“三不善根即是随眠”这样的义。

但上座系的学者，以三不善根为欲界粗重的不善，于是乎别立三无记根或四无记根，其实无记根不是经文所说的。

经文有说到三善根、三不善根，但三无记根、四无记根不见《杂阿含》谈到。这里说到“上座系的学者”，如果对于部派分裂没有了解，或者仅从某一个部派去了解部派分裂，可能对于部派佛教时期很难有一个相对中正的概貌认识。最开始的分裂，分成上座部和大众部。上座部不光是今天南传佛教在其中，像历史上很有影响力的根本说一切有部也是上座系的。像四无记根这些内容，有部的论著中有一些都提到过，当然不一定要把它列为正统观点，有部自己内部向来都说为是“西方诸师说”。西方诸师可能主要是西北印一带的，那里主要是有部化区。

下面就“四无记根”这种法蕴来说明一下。四无记根包括了爱、见、慢、无明。首先说无明。

四无记根的无明，为隐微的蒙昧心。

这是就心蒙昧的总相来说四无记根中的无明。爱、见、慢、无明，为什么叫无记呢？这些说的都不是明显强烈活动表现为恶不善性的，这一类隐微没有强胜力量的，不会导致感招后有苦果的业。因为不直接感苦乐果，所以它是无记性的，没有办法记别它是善是恶；但它又不是不覆蔽无漏智慧，它跟无漏智慧还是互相形成对立、对峙的，所以它又有覆蔽的能力，这叫“有覆无记”。性是无记，不直接感苦乐报；但是从覆蔽真智——真实知、如实智上，说它是有覆，这叫“有覆无记”。这里在讲到所谓的四无记根的无明，说他是“隐微的蒙昧心”，记住！这是把它作为总说，把后面的爱、见、慢分开说：

从不同的性能来分别：我见即痴分，我爱即贪分，我慢——自恃凌他即嗔分。

四无记根中的见主要指我见，对应于贪、嗔、痴中的痴分，“我见即痴分”。“我爱即贪分”，这主要表现为深潜的自体爱。前面的我见，当说为三不善根的时候，也不是特别明晰有力，而是潜行的、隐微的，但是又决定的。“我慢

——自恃凌他即嗔分”。所以，爱、见、慢，分别对应于贪、痴、嗔。所谓的无明是总的来说隐微而蒙昧的心，见、爱、慢是分别说痴、贪、嗔。下文做总的说明：

于隐微蒙昧的觉了中，有此我见、我爱、我慢，成为有情识的——极深细的本质。

这是从四无记根的角度，把义贯起来说。“于隐微蒙昧的觉了中”，这是说四无记根中的无明；而可以检查、分别出“有此我见、我爱、我慢”，有此痴、贪、嗔。这“成为有情识的——极深细的本质”，只要有情识的凡夫，都有这个。说“有情识的”，这是为了避免一般人太明确的自我感，或者是一一有情的别体感，一整个的那种我想、我见，所以这样来表述。

这实为三不善根的内容，不过解说不同。此不善根为一切不善心所的根源；

这虽然叫四无记根，但是所说的根本内容还是三不善根，这是一切不善心所的根源。

隐微蒙昧虽不是严重的恶心，但到底是不清净的。

这不善根（三不善根或四无记根）是清净的还是染污的呢？是染污的。说得明白一点，是非常干净、洁白，纤尘不染，还是灰突突一片呢？是灰突突一片。这是从它的不清净，来说它是有染的。在这儿对于三不善根加以了一定的剖析，对这有了了解之后，反过来就比较容易理解善根——

（四）三善根

这相反的善根，即无贪、无嗔、无痴，也是希微而难以明确觉了的。

无贪、无嗔、无痴三善根，也是很微细的，是潜行的。

即在一般有情的不善心中，善根也隐微的潜行于心的深处。

从这一心来说，虽然就当下强胜活动作为最显著表现的那个心所，可以假名说当下的心是善心、恶心乃至无记心，但是，这个人只要还是凡夫，虽然当下状态很好，甚至在禅定中没有明显的不善法，但是他的三不善根（或者说他的四无记根）还在；这个人只要是凡夫，虽然当下在做恶不善行，甚至是杀生、杀人，但并不意味着他内心中就完全丧失了善法的可能，我们之前在《阿含经

故事选》中学到过的那个杀人狂魔鸯掘利摩罗，出家之后是如何迅速证道的，这都是很明确的生活中的例子，或者是经典中的例子。其实鸯掘利摩罗的证道表现的就是这样，他虽然在不善心现前的时候，但他的善根也还是潜行的；大家对这个体会得不深，一般说到在你行善的时候，不善根还在潜行，大家对这个容易点头。实际上，如果像一般人以为的那样，这颗心处于染污的时候就全是恶不善法，处于相对清净善法的时候就全是善法，那样，前后际就成为没有联系，那是人自性见的一种表现。所以这里虽然讲得简单，如果向深处去观察、体会，去辨析，还是有一些话说。

如经中说：“如是补特伽罗，善法隐没，恶法出现，有随俱行善根未断”（顺正理论卷一八引经）。

之所以从《顺正理论》引经，而不是直接引今天能见到的经典，是因为《顺正理论》引的经，今天在我们汉地可能不大能看得到，所以只能做转引。要知道当声闻部派的论著中引经的时候，他们引的基本都是《阿含》，至少是他们本部所诵的《阿含》。“补特伽罗”就是有情，译为“数 shuò 取趣”，指的是数数地在诸趣受生；“数”表示反复，“取趣”是取趣受生的意思。这样的有情，就算在善法不现前、隐没，恶法呈现的时候，还是有俱行的善根未断；大家听到这个，应该对自己修行能够有成就更有信心——我过去这样、那样，又如何？我只要去做正确因缘，只要去做清净的、离染的因缘，就会有善法发生，就像反过来一样，如果去做染污的、不善的因缘，就会有不善法发生，“诸法因缘生”。过去怎么样，既不值得骄傲，也不值得沮丧。好，下文说：

从此三善根而显现流行，即一般心相应的无贪、无嗔、无痴。

三善根是隐微的、潜行的，如果它从隐微、潜行显表出来而成为表面的活动，也就是所谓的“显现流行”，那它就表现为“一般心相应的无贪、无嗔、无痴”。这是我在佛法实际的实践中常常强调的关键词，特别是无贪、无嗔；因为无痴，需要一点闻思和更多修习的基础，但是，无贪、无嗔，一般人经过训练，甚至在较短的时间内，也可以有一定的自如。

如扩充发展到极高明处，无痴即般若，无嗔即大（慈）悲，无贪即三昧。

这是从三乘共的佛法，向于不共的菩萨道做一个会通。我们都听说过所谓

的般若（也就是佛法中甚深的智慧）和广大坚固的慈悲以及所谓的心解脱，这些跟无贪、无嗔、无痴没有本质的区别，只是把它们“扩充发展到极高明处”、极清净处而已。

其他大家容易理解，来说一说无贪即三昧的问题，这里为什么说“无贪即三昧”呢？三昧是一个音译，又译为三摩地。三摩地其实是“等持”，这个词在佛法中严格地说，本来是通于定心、散心的；“等至”唯通于定心。这在《佛教心理学》里“三摩地心所”中有仔细分别，大家愿意看，可以去参考，这里不再广说。这里是取一般常见的说法——

三昧即定心；定学或称心学，而经说“离贪故心得解脱”。无贪为心性明净而不受染着，解脱自在，才是大定的极致。

这是把无贪、无嗔、无痴，从一般的善根（就是潜行的、隐微的善根），说到显现流行的，一般（能够觉察到活动的）心相应的无贪、无嗔、无痴，再说到扩充发展到极高明处的般若、大慈悲和三昧。

三昧在这里被解说为定心。“定学或称心学”，大家好好修习，会体会到“定学叫心学”是多么恰当。我过去有说，因为定学是关于心的状态和能力的，所以“定学叫心学”有什么不可呢？

这里引经说：“离贪故心得解脱”，所以无贪就是大定。“无贪为心性明净而不受染着”，禅定是离贪的，但是禅定离下界贪，比如初禅离欲界贪，二禅离初禅隐微相应的贪。初禅有贪吗？刚刚不是说四无记根吗？见、爱、慢、无明，爱就是贪。过去部派佛教的论，谈到这四无记根或者三不善根的时候，说到他们的隐微，常常就色、无色禅定的心来说：在色、无色禅定的心中，仍然有潜行的贪、嗔、痴三不善根，或者说见、爱、慢、无明四无记根。而这里究竟的无贪，是“心性明净而不受染着”，这是智慧相应的，是跟无痴相应的。不仅当下没有染着，而且染着不再可能，这是“心性明净而不受染着”的意思，这当然是解脱的特征。

禅定是当下不受染着，但它只是不受下界染着，对于自境界，如果是味着这个定的话，还是会有染着。有时候这个染着极微细，因为相应的心非常微细，极深潜，自己如果智慧不明，判断不好，这就是古来有一些人其实是禅定得力

了，结果以为自己解脱了的原因，从古至今都有。这里所说的“心性明净而不受染着”，要把握为，是这种如实知、清净慧相应的离贪断爱，自然是“解脱自在”。说到这种“无贪即三昧”，意思是说这是定的极致。这是后来说到三善根的时候，次第向上说明，到这儿跟大家分析完毕。

今天就学习到这里，一起和合掌做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切

我等与众生，皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！

《佛法概论》讲记 37

「本期讲授原文」

第九章 我们的世间

第一节 世间的一般状况

一、世间

（一）从有情去说明世间

有了有情，必有与有情相对的世间，如说：“我与世间”。有情与世间的含义，可以作广狭不同的解说：一、世是迁流转变的意思，凡有时间的存在者，即落于世间。世间即一切的一切，有情也即是世间的。二、假名有情为我，我所依住的称为世间：所依的身心，名五蕴世间；所住的世界，名器世间。三、有情，摄得五蕴的有情自体，身外非执取的自然界，称为世间。四、器世间为“有情业增上力”所成的，为有情存在的必然形态，如有色即有空。所以虽差别而说为有情与世间，而实是有情的世间，总是从有情去说明世间。

（二）佛法对于世间的几点根本认识

佛法对于世间，有几点根本认识：一、世间无数：佛陀不像神教者那样浅狭，专以渺小的区域为天下，以为神但创造这个天地。佛陀从无限时空的体验中，知道世界是多得难以计算的。这在过去，每被讥笑为悬想。由于近代科学的成就，证实了世界无数这论题，像我们所住的那样世界——星球，确是非常的多。利用望远镜的精制等，宇宙在不断的扩大发现中。二、世界是不断的成坏过程：世界不是永久不变的，每一世界都在不断的凝成、安住、破坏的过程中。破坏又凝成，凝成又破坏，世界是无始终的成坏过程。现在的世界，有的在凝成中，有的在安住中，有的在破坏中，有的已破坏无余——空。任何时间，世界都在此成彼坏，此有彼无中，如大雨时雨滴的急起急灭一样，世界是难以数量计的。三、世界为有情的世界而又不一定有的：如世界已成而住，或住而将坏，这世界是有情的世界。如开始凝聚而没有完成，破坏到快要毁灭，这世界是没有有情的。近代的科学者，由于千百年来神教的恶习，以为星球那样多，但都不宜于生物以及人类的发生，独有这个地球，才适宜于生物，而且进化到人类的出现。地球有人类，可说是宇宙间的奇迹！这哪里是奇迹？不过是

神迹的变形！无论科学的也好，神教者上帝但创造这个世界，但创造这个世界的生物以及人类也好，都是荒谬而难以相信的，都是从我慢中流露出来的！有无量无数的世界，却仅有一个世界有生物以及人类，而这个又恰是我们这个世界：你能相信吗？四、世界的净秽是业感的：这无数的世界，形态不一，秽恶与庄严也大有差别。我们所处的地球，被称为五浊恶世，属于秽土。庄严清浄的世界，不但是无数世界中的现实存在；而这个世界又可能成为庄严的。世界的进展到清浄，或退堕到秽恶，为有情的共业所造成；是过去的业力所感，也是现生的业行所成。常人误信世界或有情为地球所独有的，于是由于地球初成时没有有情，即推想为物质先精神而存在，即世界先于有情。佛陀体验得时空的无始终，无中边，体验得心色的相依共存，所以能彻见世间为有情的世间，有情依世间而存在。这才否定了神教的创造说，数论的发展说，胜论的组织说，树立缘起的世界观。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛。

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

第九章 我们的世间

第一节 世间的一般状况

一、世间

今天我们开始学习《佛法概论》的第九章“我们的世间”。这一章是针对有情，来说有情生活的环境。前面谈了很多关于有情的情况，所以这一章接下来谈有情生活的环境，是这样的逻辑性。第一节是说明“世间的一般情况”，首先解释“世间”这个词，文说：

（一）从有情去说明世间

有了有情，必有与有情相对的世间，如说：“我与世间”。

也就是一般人所感觉的我与环境。但是佛法中对于世间含义的说明有广狭的不同，如下文说：

有情与世间的含义，可以作广狭不同的解说：一、世是迁流转变的意思，凡有时间的存在者，即落于世间。世间即一切的一切，有情也即是世间的。

第一种说的比较广一些。这个“世”是迁流转变的意思，《俱舍》里说“世”是可坏义。“凡有时间的存在者”是什么意思呢？就是有为法，跟前面迁流转变是一个意思。如果这样来看世间，那么世间就是一切有为法。这里说“世间即一切的一切”，这是就一般人的感觉来说，因为在一般人的认知对象中，一般人的知识体系中，不存在无为法，不存在涅槃，所以这里说“世间即一切的一切”。大家能够想象的一切，接触到的一切，在这种世间的定义下，都被包含在内。同样，“有情也即是世间的”，有情在这种世间的定义下，当然也被包含在内。这是第一种世间的定义，是相当广的。

二、假名有情为我，我所依住的称为世间：所依的身心，名五蕴世间；所住的世界，名器世间。

在第二种情况下，有情指的是一般人感觉的那个主体感，就是那个主体的我。跟主体的我相对应的，我所居住的环境称为世间；不仅仅是外面的物质世界，也包括一般人所感觉的我所依靠的这个身体乃至内心活动，一般人觉得这相对来说比较外层，而主体我是更内核的。所以人们可以拔牙，但是没觉得我就真缺了一块什么东西，内心感觉的那个我还是我；在这种有情的意味下，那么“我所依住的称为世间：所依的身心，名五蕴世间；所住的世界，名器世间”，这也是佛法中常见的一种运用。第三种是怎样来说有情呢？

三、有情，摄得五蕴的有情自体，身外非执取的自然界，称为世间。

这是第三种说明，第三种跟第二种有什么区别呢？第二种中，基于自我感，觉得有情就是我，或者如果不出错的话，假名有情为我；所依的身心，也就是我所依的，有情所依的，叫五蕴世间；所住的世界，名器世间。第三种所说的有情，在他这样来说有情的时候，当下就摄得五蕴，“摄得五蕴的有情有体”。

既然有情摄得五蕴了，那么所谓的世间，就是在有执受的五蕴之外的非执

受的自然界。我说的是“非执受”，不是这里说的“非执取”。印顺法师说“非执取”当然很对。有执受、无执受这一对概念，是玄奘法师在《俱舍论》翻译中用的词，什么意思呢？用我们今天的话说，就是内心对于根身有没有执取。如果把《俱舍论》里说的意思翻译得明白一点，用现代话说就是，以人为例来说，有神经感受的根身被称为有执受，具体怎么说的呢？“色香味触，住现在世，不离五根”，就是能够被根身所缘触、所感知的，根身的这些部分被执取为我、我所；除此之外的，身外的非执受、无执受的自然界，也就被称为世间。好，这是第三种说明世间。

四、器世间为“有情业增上力”所成的，为有情存在的必然形态，如有色即有空。

一般想到器世间，常常会感觉器世间是完全可以跟有情不搭界的。应该说器世间是“有情业增上力”所成的，跟有情有这样的关系，所以，如果有有情存在，就必然有器世间。举的喻是“如有色即有空”，当你说到有物质、有色法的时候，那么，作为色法存在的环境，或者色法存在的空间基础，就必然会有相应的虚空或者空间的存在或安立，用这个来说明有情与器世间的关系。

所以虽差别而说为有情与世间，而实是有情的世间，总是从有情去说明世间。

有情存在就必然有器世间，所以“虽差别而说为有情与世间，而实是有情的世间”。

上面是简单对于世间这个词广狭不同的解释，以及说明有情与器世间的关系。

（二）佛法对于世间的几点根本认识

下面来侧重说明世间，尤其是器世间。

佛法对于世间，有几点根本认识：一、世间无数：

这是佛法对于世间的第一点认识，在古时候比较出奇：世间有很多很多，甚至不可称数。

佛陀不像神教者那样浅狭，专以渺小的区域为天下，以为神但创造这个天

地。

古时候的神创论，在今天看起来确实太浅、太狭小，他们以为自己所能够接触到的区域就是整个世界，也以为神创造了这个世界，而且从他们自己经验所投射出来的是神只创造了这方天地；那实际上是对于世界的认识太狭窄了。

佛陀从无限时空的体验中，知道世界是多得难以计算的。

佛陀依他所发的神通力，或者从他的智慧中所流露，从来都不认为世界只有这一方。

这在过去，每被讥笑为悬想。

像佛教说到三千大千世界等等，有很多像我们这样的世界乃至更大的结构。这在过去，人们很难想象。从甲地走到乙地，都已经觉得很遥远；想一想耳闻而不能到的那些遥远地方，都觉得天地悬隔；看着那样浩渺的青天，觉得不可触及。然后你说在那么遥远的地方之外，还有很多类似的世界，更大的结构。“这些，你当然随便说了，我们没有办法验证”，所以被当时的一些人“讥笑为悬想”。

由于近代科学的成就，证实了世界无数这论题，像我们所住的那样世界——星球，确是非常的多。

佛陀并没有侧重去讲器世间，有时候因为话题涉及到，或有人问到，可能会偶尔一说，也有一些线索留下来。我们到了近现代，随着科学的进展，观测的发达，确实使人们在天文学上有了长足的进步，也不觉得“除了我们这个世界之外，还有很多其他世界”有什么奇怪；这在古时候真的是比较难以想象的。

利用望远镜的精制等，宇宙在不断的扩大发现中。

这是第一点基本认识——“世间无数”。无数是极多的意思，到底能不能称数？可能并不是很有意义的问题。

二、世界是不断的成坏过程：世界不是永久不变的，每一世界都在不断的凝成、安住、破坏的过程中。破坏又凝成，凝成又破坏，世界是无始终的成坏过程。

这还主要就器世间来说。基于现代科学进展，对于宇宙的了解，这并不成

为什么特别难以想象的认识；在古时可能还多少有一点不太容易接受吧。

现在的世界，有的在凝成中，有的在安住中，有的在破坏中，有的已破坏无余——空。

这个“空”不是佛法“缘起故空”的空，指的是破坏之后，没有什么显著的实体或者是说如过去那样成型的世界遗留下来，称为空。

任何时间，世界都在此成彼坏，此有彼无中，如大雨时雨滴的急起急灭一样，世界是难以数量计的。

这是就世界的不断成坏，做的一些比较自然的说明。

三、世界为有情的世界而又不一定有的：

前面说过，器世间是有情的器世间。这里说“世界”，也就是器世间，“为有情的世界而又不一定有的”，什么意思呢？并不是每一个时间段的世界都适合有情生活在其中，甚至个别情况下，有的世界可能确实不太适合一些有情生活在其中。

如世界已成而住，或住而将坏，这世界是有情的世界。

这是说两类情况的第一种，就成、住、坏、空来说，“已成而住，或住而将坏”，这都在成、住、坏、空中“住”的阶段。也就是说，世界相对稳定。世界稳定期间的主要的特征，比较能够支撑相应有情的生存，这个时候的世界“是有情的世界”。下面是另外一种情况：

如开始凝聚而没有完成，破坏到快要毁灭，这世界是没有有情的。

在这个世界成、住、坏、空这些大阶段中，形成的过程中，还没有完全形成，没有到达“住”的阶段，或者在“坏”的阶段，坏到相当程度的时候，“这世界是没有有情的”，为什么呢？在这些条件下，有情还不适合生活在其中，就是“成”和“坏”的阶段是不适合有情居住的。当然，在最开始坏的时候，有情还没有完全迁离，还没有完全从这个世界消失，所以在坏的初期阶段还是有有情的。

就成、住、坏、空四个阶段来说，“住”相对来说是更适合于有情在其中生存的；“成”很难；“坏”在最初有，但是随着世界毁坏的加剧，有情不能

再生存了；到了“空”，就是世界毁坏殆尽，或者还有残余，但已经不成为一个完整的世界，不具备支撑原来的有情生活在其中。所以，比较适合有情居住其中的阶段，应该说是在“住”的阶段。

近代的科学者，由于千百年来神教的恶习，以为星球那样多，但都不宜于生物以及人类的发生，独有这个地球，才适宜于生物，而且进化到人类的出现。

很多近代的科学工作者都以为：星球虽然很多，但都不适宜于生物以及人类的产生和发展；我们的地球是独特的，只有地球才适于生物的出现，而且能够一路发展到人类这种程度。印顺法师说：“这是由于千百年来神教的恶习”，为什么这样说呢？因为近代的科学主要是在西方得以昌盛；西方的文明在某个阶段之后，宗教上是以基督教或与其相应的形态成为主流宗教，至于说基督教的其他分支、变种或者跟他有关系的伊斯兰教等，实际都算在神教中，他们都是一神教，而且在渊源上是有关联的。印顺法师的这个透视，是有他自己的角度和分析的。

地球有人类，可说是宇宙间的奇迹！

这是依着前面观点得出的结论，认为只有地球适合生物的生存，才能有人类的出现。从这样的稀有来说，地球上的种种乃至发生人类，“是宇宙间的奇迹”！印顺法师说：

这哪里是奇迹？不过是神迹的变形！

这不是自然的奇迹，这只是内心被过去“神创造了这个世界，在这个世界上有我们”这种认知的一种影响和变形而已。这说得就比较深刻了。

无论科学的也好，神教者上帝但创造这个世界，但创造这个世界的生物以及人类也好，都是荒谬而难以相信的，都是从我慢中流露出来的！

这里把这个问题向烦恼上做了一些挖掘。“在这个宇宙中只有地球是特别独特的，奇迹一般的出现了生命，出现了我们”，这是科学的口吻；或者是以神教者：“那个独一的神，只创造了我们这个世界或者是地球，只创造了这个世界上的生物以及我们人类”。不管是哪一种说法，如果摒除了自我中心这种潜在的意识化，实际上都是荒谬而难以相信。

自我中心是什么呢？是我慢。所以这里说：“都是从我慢中流露出来的！”我慢，觉得我就是不一样，甚至我特别高胜。这几年有一句话：“我就是我，不一样的烟火”，那就是流露着人们的爱、我慢。

有无量无数的世界，却仅有一个世界有生物以及人类，而这个又恰是我们这个世界：你能相信吗？

有无量无数的世界，但是只有一个世界有生物和人，而且又非常恰好就是我们所在的这个世界。这是认知的局限，心态的隔碍呢？还是事实只能如此，必将如此？对于这样的结论，你觉得成立的可能性有多大呢？是这个问题。

当然，自然科学有一些人去论证这个问题，会以地球上生命形态的物质基础和所需条件为筛选依据，去判断其他星球上是否有生命。这里其实已经有意无意地设定了一个前提，就是生命的形态只能如此，他所需要的前提条件也只能如此。其实即便在科学界，也有人在思考中认识到：这样的前提不一定是必须的，也可以说不一定是成立的。比如在探讨生命可能的时候，哪怕只是从化学上，人们也在探讨以硅元素为骨干的有机物，就是所谓的硅基生命。因为我们地球的有机物是以碳链、碳基为基础的，我们可以说是碳基生命。硅基生命是可能的，他的环境跟我们就可以很不一样等等。科学中也不是仅有某一类观点。

而且有一种说法，说到现今在天文学家中，如果问地外生命或者地外文明这个话题，比较悲观的看法也不是“有没有”的问题，而是“我们能不能够接触到他，我们如何能接触到他”。应该说在这个问题上，今天的人们的看法，跟民国时代科学界的普遍看法，可能还是不一样。这是第三个，世界为有情的世界，而又不一定有有情的。

四、世界的净秽是业感的：这无数的世界，形态不一，秽恶与庄严也大有差别。我们所处的地球，被称为五浊恶世，属于秽土。庄严清净的世界，不但是无数世界中的现实存在；而这个世界又可能成为庄严的。

第四点“世界的净秽是业感的”，这跟一般的认识可能不太一样。这里所说的“净秽”，固然有环境的，还有有情的。有情的整个形态如何，福报如何，这说的是正报；器世间状况如何，是庄严还是秽恶。当说到世界净秽的时候，

其实应该说是有这两方面，但是这里所论的主要是器世间。

“这无数的世界形态不一，秽恶与庄严也大有差别”，这一点，看地球跟火星，就能看出来差别。“我们所处的地球，被称为五浊恶世”，这意味着什么呢？这意味着它在现阶段并不是清净庄严的。但是，如果说“庄严清净的世界”在无数无量的世界中不可能存在，那也是让人感觉很费解的，所以，在这样无边的世界中，应该存在着庄严清净的世界，应该是有这样的现实存在。

“而这个世界又可能成为庄严的”，是说我们这个世界现在相对来说是秽恶的，但是未来是可能成为庄严清净的，比如说到弥勒下生的时候，这个世界就是庄严清净的，人民的福报也比较大，寿命也长。下文说：

世界的进展到清净，或退堕到秽恶，为有情的共业所造成；是过去的业力所感，也是现生的业行所成。

世界可以由比较秽恶发展到比较庄严清净，当然也存在着另一种可能，本来相对比较清静庄严，但是可能退堕到较为秽恶。这样的变化，原因在哪呢？这里说“为有情的共业所造成”。之前有说过，器世间是有情业增上力所成；器世间的成就是如此，器世间的变化也与有情的共业有关系。

这样的共业，在说什么呢？“是过去的业力所感，也是现生的业行所成”：它呈现为什么样的基本状态，当然是过去的业力所感；不过，有情现生对这个世界做了什么，或者有情是如何来生活、生存的，都会影响到这个世界。人与自然的话题，在今天是很多人都熟悉的一个话题——环境、环境的污染、环境的保护等等，这些都将影响我们这个世界，影响环境。

常人误信世界或有情为地球所独有的，于是由于地球初成时没有有情，即推想为物质先精神而存在，即世界先于有情。

一般人的观念中，不管明晰与否，他相信或者感觉“世界或者有情为地球所独有的”。“世界为地球所独有”，认为可以供有情生存的环境，这样的世界——山河等等，只有我们地球有，其他的星星是天上的点缀，不是另外一个太阳，在另外一个太阳边也没有这么多星星围绕，“误信世界为地球所独有”，觉得器世间只在我们这有；“或误信有情为地球所独有”，跟前者的观点不一样，即便有很多世界，但是生命只能存在于这儿，人只能存在于这儿。

如果这个人内心有这样的认识，误信这样的结论，或明显或隐含，那他在考虑的时候，想到地球形成的时候：地球初成的时候是没有有情啊，即便能够含容或者承载有情的世界，在初成的阶段也不会有有情，不适合有情。“由于地球初成时没有有情，即推想为物质先精神而存在”。为什么呢？有情是有情识的，是有精神活动的；尽管一般的学术中不这样说，但也是说到神经活动或者是意识的活动，这在某种程度上、某种意义上可以和有情识发生关联。既然在最初没有有情，只有这些物质，后来才出现的有情，那就说明物质先于精神存在，“即世界先于有情”。世界先于有情，自然就不能说“世界是有情的世界”，自然就不能这样说。

印顺法师很清晰，在这里点出了对方逻辑中包含的前提。逻辑中包含的前提，不仅是“误信世界或有情为地球所独有的”，其实还有就是没有想象到有情轮回的可能，先不说他接受不接受。因为对方是这样的逻辑，所以导致他后面有这样的内心结论：“推想为物质先精神而存在，即世界先于有情。”

佛陀体验得时空的无始终，无中边，体验得心色的相依共存，所以能彻见世间为有情的世间，有情依世间而存在。

这一段是很好的话。佛陀在他现证的智慧中，深刻地体会到“时空的无始终，无中边”，也就是不觉得有最初的发端。如果有最初的发端，那就意味着创造，就意味着第一因。“无始终”说的是纵向的；“无中边”是说这个世界没有中心。一般人感觉我们地球是中心，其实是自我中心的一种外向投射而已。说地球为中心乃至太阳为中心，还都是因为这些是跟我密切关联的，归根到底是想把我是中心、我在中心说得合理一点。“无中边”、“无始终”是时空的事实，佛把握住时空的这些真实特征，所以他不想象创造，也不想象风景这边独好。

“体验得心色的相依共存”，这是前面说过的，色、心相依；物质与精神，谈不上哪一个第一性，也谈不上哪一个独立存在；正因为独立存在不可得，所以第一性谈不上，唯物、唯心谈不上；正因为独立存在不可得，所以二元也谈不上。佛法既不是唯物的，也不是唯心的，还不是二元论。“心色的相依共存”，说一、说异都是两头话，都不对。“所以能彻见世间为有情的世间”，时间的无始终，如果侧重器世间来说，表现为成住坏空；无中边，不是只有哪一个器

世间才有有情。“有情依世间而存在”这个，大家是好理解的。器世间的色，与有情由心而主导的业，存在着相应的关系，器世间是有情的业增上力所成，器世间的净秽变化也可以说是由有情的共业所造成；有过去的业力所感，也有现生的业行所成。

这才否定了神教的创造说，数论的发展说，胜论的组织说，树立缘起的世界观。

基于这样很根本的智慧透视而形成的有情观、世间观，“这才否定了神教的创造说”，不管是创造世界还是创造有情。“数论的发展说”，数论是偏于二元说的。“胜论的组织说”，胜论是比较偏重于由基本元素集聚而成的观点。

“树立缘起的世界观”，佛法缘起的世界观，根本在哪呢？就在前面所说的“时空的无始终，无中边，体验得心色的相依共存，所以能彻见世间为有情的世间，有情依世间而存在”。这是今天我们共同学习的《佛法概论》的正文内容。

【答疑】

37、既然世间无数，是否说明我们在任何一个三千大千世界都轮回过

1、师父好！我们累生累世的轮回，除了在现在这个大千世界的六道中，是不是也有可能任何一个大千世界都呆过呢？

法师：这个问题不是特别好肯定回答，如果说有经论说明的，说的是一个大千世界内的生存迁徙。由于这个器世间坏了，影响我们欲界众生，但我们可以由那个时候的自然力和自己殷重的禅修，受生到更高的天。下面的色界天，在巨大的变化中，如果也被毁坏了，但还是可以同样向上升进，直到不动——不会被世界的变动所摧毁的相应禅天，像四禅的所谓器世间，虽然也有成坏，不过是随着某一个四禅天众生的受生而呈现，舍报而消失。不是说四禅天相应的器世间就变长了，而是说它特别随着这个有情的意，在那边，“世界是有情的世界，有情依世界而住”就表现得特别显著。下面四禅以下的禅天，还是有可能被器世间重大的变化所影响乃至摧毁的。

可是经论里说到的这些变迁，没有说到是同一个大千世界内的迁流呢，还是跨越到其他大千世界。如果从因缘或者缘起来看，受生哪个世界还是要有因缘的，人们在远近的因缘或者是说关联的因缘上，往往还是与此世界更紧密，

当然特别的做生于他方世界的因缘，那是另外一回事；原理上不排除，事实上可能并不是很多。这是我做的包含着推测的一个回答，我希望中间提供了一些多少有用的信息，结论本身不作为决定说，只作为我们依着这样的话题，所作的一个思考与相应的推论。

38、如何看待进化论

2、师父！达尔文的“进化论”应该是有问题的，是吗？

法师：进化论虽然是达尔文提出来的，但是发展到今天，不只是他一个人的理论，现存的进化论的整个观点是经过修正了的。

我觉得这个问题还是留给古生物学家，让他们去做专业内的探讨。我不想像一些神教的团体、神教的神职人员那样，对此做出过多反应。因为，有没有生命形态的进化，实际上跟六道轮回，跟三世轮回，没有任何矛盾，大家想一想是不是呢？所以，我觉得我们佛教徒不用像，比如说基督教徒那样背上沉重的包袱，一定要跟这个去做一番理论。这跟我们所说的三世轮回并不构成矛盾：这样的业，在这样的蕴聚上，呈现他的果报，没什么矛盾啊；至于这个蕴聚，一一蕴聚之间有没有这样一个相关的链条，或者是物种之间有没有这样关联性的链条，跟个体随业受报，此五蕴尽，余五蕴起，没有什么矛盾之处，所以我们不必多余的背包袱。在“世间”这一篇里，我们也还会特别看到佛教徒有一些不恰当的解说，是有意无意地给佛教制造困难，有意无意地在给佛教制造包袱。这个问题说到这。

39、如何把握净秽

3、师父！所谓净土世界的有情，是不是就只有进道一条单行道，而没有轮回了，十二缘起不适用于净土有情了吗？

法师：这个净土指的是什么？难道指的是像《阿弥陀经》这一类所说的西方极乐世界吗？有没有那个，是另外一回事。这里所说的意思，像我举的弥勒菩萨，也是来这个娑婆世界，最后身行菩萨道成佛的时候，世界就清净庄严得多，不一定非要说成如经中所描述的极乐世界。是不是一定，我不做决定说，我也不为它去辩护。但是世界是有净秽差别的，这个是可以确定说，大家也能够理解，我也举我们地球和火星有很显著的差别，如果就我们人和地球生命来

选择的话，哪里更舒服？还是地球，相对来说，地球就是更严净的，火星那边就更秽恶，是这类的意思。相对来说，即便是地球的生命形态、人类形态，有没有更合适的生存条件，更好的环境呢？也有。可以从这里去把握净秽，不必一定要去论证那个，我至少不想去论证它。好，这是这个问题。

大家还有其他问题吗？如果在打字的，可以先发一个简单的提示字符，我们一起来。如果没有更多问题，我们一起合掌，做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切

我等与众生，皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！

《佛法概论》讲记 38

第九章 我们的世间

第一节 世间的一般状况

二、须弥山与四洲

（一）佛典记载与近代流传的说法

我们所处的世界，不妨从小处说起。从来说：须弥山在大海中，为世界的中心。山的四面有四洲，即南阎浮提，东毗提诃，西瞿陀尼，北拘罗洲。四洲在咸水海中。此外有七重山、七重海，一层层的围绕；最外有铁围山，为一世界（横）的边沿。须弥山深入大海，海拔非常高。山中间，四方有四岳，即四大王众天的住处。日与月，在山腰中围绕。须弥山顶，帝释天与四方各八辅臣共治，所以名为忉利——三十三天。这样的世界，与现代所知的世界不同。

以我们所住的地球来说，一般每解说为四洲中的南阎浮提。阎浮提是印度人对于印度的自称，本为印度的专名。佛法传来中国，于是阎浮提扩大到中国来。到近代，这个世界的范围扩大了，地球与阎浮提的关系究竟如何？以科学说佛法者说：须弥山即是北极，四大洲即这个地球上的大陆，阎浮提限于亚洲一带。真现实者说：须弥山系即一太阳系，水、金、地、火四行星即四大洲，木、土、天王、海王四行星，即四大王众天，太阳即忉利天。这样，阎浮提扩大为地球的别名了。

（二）随俗言语

佛陀为理智的道德的宗教家，有他的中心工作，无暇解说天文与地理。佛法中的世界安立，大抵是引用当时的传说。如要为这些辩说，那不但不能会通传说，而且根本违反了佛陀的精神。像上面所说的组织完备的世界情况，是后起的。因为，汉译的《长含·世纪经》广说这些，而巴利本缺。与此大同的《立世阿毗昙论》属于论典，说是“佛婆伽婆及阿罗汉说”（论卷一）。可见释尊曾部分的引述俗说，由后人补充推演，组织完成。

（三）古代的须弥山与四洲说，大体近于地理事实

考释尊所引述的，我相信古代的须弥山与四洲说，大体是近于事实的。须弥，梵语须弥卢，与喜马拉雅的梵语相合，这确是世界唯一的高山。山南的阎浮提，从阎浮提河得名，这即是恒河上流——阎浮提河流域。毗提诃，本为摩竭陀王朝兴起以前，东方的有力王朝，在恒河下流，今巴特那（Patan）以北地方。瞿陀尼，译为牛货，这是游牧区。“所有市易，或以牛羊，或摩尼宝”（起世经卷七）；与印度西北的情形相合。拘罗，即福地，本为婆罗门教发皇地，在萨特利支河与阎浮提河间——阎浮提以北，受着印度人的景仰尊重。释尊以前，印度早有了四洲的传说。当时，以神圣住处的须弥山为中心，山南的恒河上流为南洲，向东为东洲，向西为西洲，而一向推重的拘罗，已经没落，所以传说为山的那边。印度人自称为南阎浮提，可见为拘罗已没落，而发展到恒河上流时代的传说。



那时的东方王朝毗提诃，还不是印度雅利安人的征服区。四洲与轮王统一四洲说相连系；这是雅利安人到达恒河上流，开始统一全印的企图与自信的预言。这一地图，岂非近于实际！

这一传说的起源时，须弥山虽被看作神圣住处，但四洲未必在海中。传说：佛上忉利天——须弥山高处为母说法，下来时在僧伽施，即今 Farrukhabad 区中的 Sanklisa。传说：阿修罗与帝释斗争，失败了，逃入舍卫城边水池的藕孔中，舍卫城在今 saher mahet。这可见须弥山即喜马拉雅山，山的南麓——南阎浮提，即僧伽施到舍卫一带。当时的四洲说，还没有包括德干高原。这一近于事实的世界，等到印度人扩大视线到全印，发现海岸，于是或说四洲在海中；南阎浮提即印度全境，而事实上的须弥山，不能不与实际的雪山分而为二了。总之，从古典去考察，佛陀虽采用世俗的须弥、四洲说，大致与事实不远。我以为：现实的、科学的佛法，应从传说中考寻早期的传说。从不违现代世俗的立场，接受或否定他，决不可牵强附会了事。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛。

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

我们现在是在学习《佛法概论》的第九章“我们的世间”，处于第一节“世间的一般情况”中，上一次讲了第一个部分“世间”，介绍了世间的词义，另外讲了佛法对于世间的几点根本认识；这里所说的，基本没有什么争议性的内容，所以先把这个共同的认识基础放在这里。今天所要说的是一些更具体的，关于世间事项上的说明；这个事项上的说明，就变得有了不同的看法。关于这一部分，容易有两类感觉：一类是觉得讲它做什么，另一类觉得只讲这些还远远不够。实际上这一部分是要面对，关于这个世间一些具体事项上的说法，也多少对于这个加以一番探究；这个探究固然要说明世间的相貌到底如何，更重要的是我们如何从战略上去正确地把握关于这一类的说明——应该是怎样认识它在全部佛法中的相对位置，以及应该以怎样的精神乃至方法来做相关的探究。这些有什么意义呢？对于正确的认识佛法有意义。人们如果不能够有正确的战略来认识佛法、把握佛法，可能就会产生偏颇，可能就要背不必要的包袱，可能就会不那么如实；这对于佛教也好，对于我们学佛人也好，都不见得是幸事。我们来看相应的文，这个小标题是“须弥山与四洲”，文说：

二、须弥山与四洲**（一）佛典记载与近代流传的说法**

我们所处的世界，不妨从小处说起。

这个所谓的“小处”，大家稍后看所谓三千大千世界在结构上渐次向上递进的说明，就知道这相对来说是“从小处说起”。佛法说到世间的时候，视野确实比较广大，首先说到“我们所处的世界”，相当于把视角拉得很近，这样

从小处来看，是如何说呢？

从来说：须弥山在大海中，为世界的中心。山的四面有四洲，即南阎浮提，东毗提诃，西瞿陀尼，北拘罗洲。

这里说的“从来说”，大家一般听到的佛教中的传说是这样的。这些说法从哪来，后面有说明。可靠度如何，也有探讨。

四洲在咸水海中。此外有七重山、七重海，一层层的围绕；最外有铁围山，为一世界（横）的边沿。

这是过去的说法。这个“此外”是说在须弥山之外，一重山一重海，一重山一重海，最外围就是所谓的铁围山，到此是这一个小世界横向的边沿。大家有没有注意到？既然说到边沿，实际上他是认为这一个小世界是有中、有边的。中就是须弥山，边就是铁围山。

须弥山深入大海，海拔非常高。山中间，四方有四岳，即四大王众天的住处。日与月，在山腰中围绕。须弥山顶，帝释天与四方各八辅臣共治，所以名为忉利——三十三天。

前面说了横向的，现在开始说纵向的，纵向上主要是沿着须弥山相应的情况。山的中间就是所谓的四大王众天，“四方有四岳”，大家各自有各自的地方。作为比较特征的“日与月，在山腰中围绕”，这其实匹配于过去类似于地心说的观点，日与月要绕着须弥山的山腰围绕。须弥山顶是忉利天，“忉利”是音译，义译是三十三。怎么个三十三呢？四方各有八天，帝释住在中间，四八三十二加上中间一个，这样的三十三。从前也说过，三十三是一个平面的排布分列，不是一般人想象为是纵向的越来越高。到这儿主要讲了过去一般为人所熟知的传说，问题是什么呢？

这样的世界，与现代所知的世界不同。

面对这样过去的传说，和人们今天对于世界实际观测而认识的结果，处在今天的人们如何去看？下文说：

以我们所住的地球来说，一般每解说为四洲中的南阎浮提。

当然了，这样的解说方式早就是西学东渐之后的事了，不是自古以来就有

的。在印顺法师所处的年代，面对东西文化的碰撞，有一些人想做一些佛法与科学的会通工作，或者是说在今天比较确实的世界情况摆在眼前的实际下，如何让佛法中大家一般所传说的世界构成、世界相貌与之对应起来，当时的人们要回答这个问题。为什么要回答这个问题呢？因为有一些人觉得这是佛法中很重要的内容，所以必须给出合理的解释。注意！首先他在这里就认定这是佛法中确实的内容，另外认为是正确的，所以背上了要把它说圆的包袱。在那个时代，“以我们所住的地球来说，一般每解说为四洲中的南阎浮提”，这主要指的民国时期。那个时候一般对于西学有一点了解，又对于佛法有一点了解的人，做这种关系对应的时候，很多人是这样来对应的。

阎浮提是印度人对于印度的自称，本为印度的专名。

问题是什么呢？如果我们了解一下印度的文化，或者是说对于经论中的说明加以一些细致的留意，会发现阎浮提 Jambudvīpa 也叫赡 zhān 部洲或者南赡部洲，实际上在印度早期的经论里非常明确就是指印度本身，说得再明确一点，印度次大陆基本上跟此吻合，可能还要去掉最南部德干高原那一部分，这是说“阎浮提是印度人对于印度的自称，本为印度的专名。”这里如果要论证，可以引经据典的论证，我不去论证了，这本来是常识，只是很多人学习佛法不得力，对于这些不了解；再一个，对错误的先入为主；最关键的是，他自己心中有很多非常信重的人或者说大德，也是持这种错误的说法，于是他因人信法。因为自己的逻辑错了，所以就没有办法转这个弯，反而对他造成了重大困扰；不是这个问题本身有多难，而是他自己学习佛法的逻辑有问题，或者是说追求真理的方式有问题。过去我在不同场合讲过《卡拉玛经》里的“十种不应轻信”，大家不妨找来再温习，那很重要！

佛法传来中国，于是阎浮提扩大到中国来。

大家如果去现在的汉传寺院跟着上早晚殿，有时候会穿插所谓普佛，中间会宣文疏（汉传佛教维那宣读的一种疏文），如果不客气的说，这在佛法中本来是没有的，都是跟道教学的。表述中就要说这个寺院是哪儿的，要说“南赡部洲，中华人民共和国，某某省，某某市，某某县，某某寺院”，什么意思？认为我们中国所处的地方是阎浮提（南赡部洲）。这本身是出于对印度文化的无知，大家如果去看《西游记》，不要看少儿版，要看原著，里边也提到说“南

瞻部洲的大唐”，什么意思呢？在明朝的时候，一般的文人也就是这个水平。

（二）随俗言语

佛陀为理智的道德的宗教家，有他的中心工作，无暇解说天文与地理。

我们说佛教是理智的、德行的宗教，也就是过去古德所说的：“如果用二道来说佛法修行的话，福德道和智慧道”，福德道就是“道德的”，智慧道就是“理智的”。佛陀开显这样的道路，他自己也是依着这样的实践而成就最终圆满的佛果，所以说“佛陀为理智的道德的宗教家”。这样的宗教家“有他的中心工作”，他的理智不在于外边山河大地，细到原子甚至亚原子结构，大到这一期成坏到底是怎样的细节。他没有致力于此，为什么？你看看今天的科学家和对于科学有了解的人就知道了，他们可以将这些得天花乱坠，说得让人兴奋不已，然后呢？回家该打打，该骂骂，该生气生气，该跳楼的跳楼，有什么用呢？

佛陀“有他的中心工作，无暇解说天文与地理”。这些说得清楚不清楚，细致不细致，正确不正确，关系大吗？重要吗？严格来说不重要。严格来说，对于佛法的修习，对于有情的解脱，不重要！但是因为一些人内心对此有错误的认识，错误的执取，构成了他学习佛法的障碍，所以对于这一类人变得重要。佛法是为有情服务的，是为有情离苦服务的，既然众生在这个上产生了系着，不一定要去回答他的每一个疑问，但应该指出来在这存在什么问题。我们从为人的角度，来理解为什么关注这个问题：因为在一些人那，这构成了对于佛法理解的困境；在一些人那，这构成了他学习佛法，自己制造的一个门槛。

首先，如果真的能够体会佛陀是什么样的人，他要做什么，他所做的、所宣说的最核心的内容是什么，就不会在这里横生枝节，不会像历史上那些把握不住要点的人甚至是论师那样，做很多不必要的工作，反而制造问题。一定要知道佛法核心要点何在。佛既然没有心思去创一套自然科学去解释世间的万有，没有心思去介绍细致的天文与地理，要是在佛法的宣说中还是有意无意多少要涉及到，怎么办？“随俗言语”。我过去说，如果佛把他对于色法如实的认识都解说一下，那要说到什么程度啊？如果要说到今天一般人认识的程度，微细能微细到量子力学，宏观能宏观到广阔的宇观，那还有几个出家弟子能跟

着学明白啊？舍利弗或许可以，周利槃陀伽可能就死无葬身之地了，那还证什么道呢？所以，如果涉及到了这些，佛陀是随俗言语——当时一般印度的文化是怎样说的，他把这随俗言语中基本上符合于现实地理的，拿过来说一下，但不会做浓墨重彩的渲染，只是作为谈话的语境。所以下文说：

佛法中的世界安立，大抵是引用当时的传说。

如果不知道这只是随俗言语，这只是当时佛在说法中不得以的方便采用，而把这个当成佛法不共于世间佛智慧最根本的表现去捍卫，那就搞错了，那就是堂吉诃德跟风车之战。

如要为这些辩说，那不但不能会通传说，而且根本违反了佛陀的精神。

从战略上来说，如果一定要去论证这些多么多么高大上，多么多么究竟了义，与今天是多么多么百分之百契合，“那不但不能会通传说”，也违背了佛法求真的精神，也违背了佛法为有情的真精神，为有情离苦的真精神。这个器世间如何，不那么关键；特别是事项上具体如何，不那么关键。只要在这个世间，就都是无常无我的，大家觉得是不是这样呢？只要这个世间没有脱出无常无我的法印，了解不了解那些细节，对于一个有志于解脱的人来说不关键。真正有如实的了解，好；没有了解，没关系。你只要了解诸行无常、诸法无我、涅槃寂静，对于解脱也就够用了；只要了解苦集灭道，依之去实践，离苦就够了；只要了解有情的无明缘行乃至生缘老死，无明灭行灭乃至生灭老死灭，也就够了——这是核心；离开了这些，佛法的核心作用、根本价值就实现不了。但是，要是自己背不必要的包袱，创造出不必要的困难，想要去解决它，那就是战略上的问题，那真的是没有困难，制造困难也要上，违背了佛陀的真精神，下文说：

像上面所说的组织完备的世界情况，是后起的。因为，汉译的《长含·世纪经》广说这些，而巴利本缺。

不要觉得“只要是经中的，就必然是佛一字一句说的”，这也有可能只是某一个部派特别重视这些，这里说在后来所传的《长阿含》的典籍中有关于这些的记载，但巴利本缺，意味着这不是一切部派所传诵的。那为什么北传的佛教，不管是汉传和藏传，都重视这些呢？因为这个部派对于北传佛教影响大。

如果不知道历史，就会出现“幸存者偏差”——不知道是什么意思的话，可以去搜索了解一下。

与此大同的《立世阿毗昙论》属于论典，说是“佛婆伽婆及阿罗汉说”（论卷一）。

这是某一个部派所传的《阿含》中有的，并不是所有部派所诵的经中都有。什么意思？不是一切部派共许的，甚至不是在第一次结集的时候就确定下来的，很可能是后来广演了之后出现的，但不意味着佛没有说过“四洲”。这样细节的描绘确实是后起的，也不是一切佛教所共许的。不了解这个，就开始去捍卫，太着急了吧。

可见释尊曾部分的引述俗说，由后人补充推演，组织完成。

印顺法师对于这是很确认的，直接当作事实来说。如果更弱一点的表述，更中肯地说法应该是：基于这些脉络，印顺法师的推断是，佛陀住世说法的时候，必要的地方可能引述了当时世间地理的说明——四洲这些，后人总觉得有必要把这些说得更清楚，由种种因缘加以“推演，组织完成”；我个人觉得这个说法很可能就是事实。

（三）古代的须弥山与四洲说，大体近于地理事实

考释尊所引述的，我相信古代的须弥山与四洲说，大体是近于事实的。

关于在大家共的部分所引的经典里，像出现须弥山、四洲这些可能都是共同的，印顺法师认为这个可能也是近于地理事实的。这个“近于事实”指的是近于地理事实。是怎样的近于地理事实呢？下面有一些分析：

须弥，梵语须弥卢，与喜马拉雅的梵语相合，这确是世界唯一的高山。

如果就考古之后的现实地理来说，跟印度民族文化的一些情况结合起来看，像印度北方的喜马拉雅山跟须弥的梵语须弥卢，发音确实很相合；从高山的情况来看，这也是世界上最高的山。

山南的阎浮提，从阎浮提河得名，这即是恒河上流——阎浮提河流域。

为什么叫阎浮提？印度的文化中有说，这里提了其中一种，是因为在喜马拉雅山南面有阎浮提这个地方，这个地方是从阎浮提河得的名，这与我们现实

地理能够对应上。“山南的阎浮提”指的是什么呢？主要指的是印度次大陆的主要部分，可能要去掉南方德干高原一带。下面说的是：

毗提诃，本为摩竭陀王朝兴起以前，东方的有力王朝，在恒河下流，今巴特那（Patan）以北地方。

这是就现实的地理，来说符合于印度古文化以及佛陀当时随俗引述的地理现实。这个“毗提诃”处于东方，就是一般所说的东胜身州，也指出它应该在恒河下流，也就是今天巴特那以北的地方。西边——

瞿陀尼，译为牛货，这是游牧区。“所有市易，或以牛羊，或摩尼宝”（起世经卷七）；与印度西北的情形相合。

印度西北有一些地区是游牧的，它的相对位置也确实是在西方。北方——

拘罗，即福地，本为婆罗门教发皇地，在萨特利支河与阎浮提河间——阎浮提以北，受着印度人的景仰尊重。

说这些是什么意思呢？

释尊以前，印度早有了四洲的传说。

如果以为这是佛陀特意创立的一些说明，那可真是搞错了。佛陀很少用当时印度一般文化没有的词汇，乃至“涅槃”都是之前就有的词汇，他只不过是把它结合事实情况，赋予了真正的意义而已，并不是去创立一整套各种新的词汇与学说。为什么呢？用现有的，是最受听众欢迎的。很奇怪！人们听到熟悉的词，内心的怯畏感就弱；如果听到陌生的词，学习难度莫名其妙就增高了。佛陀当然知道人一般的情况，他也没有必要为大家掌握正理去制造障碍，所以很多时候随俗言语，必要的时候就在当时现有的词汇中赋予正确的含义而已。这是说在释尊以前，印度在地理上早就有四洲的说法。

当时，以神圣住处的须弥山为中心，山南的恒河上流为南洲，向东为东洲，向西为西洲，而一向推重的拘罗，已经没落，所以传说为山的那边。印度人自称为南阎浮提，可见为拘罗已没落，而发展到恒河上流时代的传说。

这是根据一些线索来推四洲的说法（至少是这种说法），应该是在什么时候出现的。我们知道印度今天看到的佛世时候表现为主体的、主流的文化，主

要是雅利安人进入印度之后留下来的。雅利安人从哪来的呢？从东欧一路来的。也就像一些法友知道的那样，印度的雅利安人跟欧洲的一些人种是同源同文的，后来各自分开有了文化的发展，像西方的一些人，在人种认同、文化认同上，对于印度是天然的亲近，这也解释了很多历史和现实中政治格局的一些事情，地缘政治的一些事情，不去多说。

这里说到“印度人自称为南阎浮提，可见为拘罗已没落”，什么意思呢？是雅利安人离开了他们一路迁来认为曾经是福地的地方——婆罗门教的发源地，已经在印度落脚扎根了，把过去婆罗门教曾经兴起的那个地方赋予了特别意义——拘罗。从时间上看，应该已经进入到了今天的印度次大陆，自称自己是在南阎浮提了。从这儿可以看到它的时代脉络。

这里说个花絮，什么花絮呢？上面有一句说：“当时，以神圣住处的须弥山为中心，山南的恒河上流为南洲，向东为东洲，向西为西洲，而一向推重的拘罗，已经没落，所以传说为山的那边。”这句话在印顺法师所处的那个年代，他到了台湾之后，被一些出于各种原因要找他麻烦的人抓住辫子，附会为“亲共”。那个时代的台湾政治氛围，你们自己可以去了解一下。为着这个，印顺法师很是吃了一些苦头，这件事情在印顺法师的自传《平凡的一生》中有记载，印顺法师自己还对自己有所检讨；不是这个说法本身，而是认为自己在某些方面不具足——是他的谦虚了。花絮说完，我们回来继续向下看：

那时的东方王朝毗提诃，还不是印度雅利安人的征服区。

在这个传说形成的时候，东方王朝毗提诃还没有进入到印度雅利安人的征服区。

四洲与轮王统一四洲说相连系；这是雅利安人到达恒河上流，开始统一全印的企图与自信的预言。

我们知道在印度古文化里有轮王统一四洲的说法。从实际来看，这应该体会为：历史的节点是雅利安人已经到达恒河上流——南



阎浮提，开始要统一全印——东方，西方，拘罗是他们曾经的地方。他们有这样的企图，也相信一定会实现。

这一地图，岂非近于实际！

如果这样来看四洲，来看须弥山，来看阎浮提、毗提诃等等，这难道不是某种历史的轨迹吗？现实的地理吗？

要知道印度这个民族，历史跟传说分不清，说得明白一点就是历史和神话分不清。很难见到像中国这样从西元前就开始有比较确切的文字记载，而且是比较严谨的。所以制印度学，制印度史，很多实打实的东西都要靠着文物的发掘，考古的推敲，去还原。像那些传说，只能从那里边去解读可能的历史脉络与事实，如果全当真，那就未免幼稚了，但是，我们有很多佛教徒得了幼稚病，还要捍卫；我这话说得就不像印顺法师这样温良恭俭让。我并不针对谁，只是针对我们这样的现象。有时候话说得太含蓄，我发现人们听不懂。过去我是尽量考虑人的感受，有一些话没说得那么明白，听懂了就听懂了，听不懂的就听不懂，但是后来我发现，有时候一些说法如果不清楚说明，可能反而会对一些人造成困扰，因此耽误他，所以必要的时候我也不妨做一做恶人。下文说：

这一传说的起源时，须弥山虽被看作神圣住处，但四洲未必在海中。

关于须弥山、四洲的说法刚出现的时候，尽管须弥山也是被看成神圣的住处，但是那个时候的四洲不像后来，特别是民国时候一些人以为的那样，是地球的几大洲等等。为什么这样说呢？下面会给出一些传说，因为他这是从传说推的：“传说起源的时候，即便在传说里，四洲也未必在海中”，他在说这个。他给出的例子，相应的证据支持在下面：

传说：佛上忉利天——须弥山高处为母说法，下来时在僧伽施，即今 Farrukhabad 区中的 Sanklisa。

“Farrukhabad 区中的 Sanklisa”，指的是今天印度北方邦，法鲁卡巴德县的僧伽施这个地方。这是一个传说：佛从须弥山下来，是在印度北方邦的一个地方。另一个传说：

传说：阿修罗与帝释斗争，失败了，逃入舍卫城边水池的藕孔中，舍卫城在今 saher mahet。

这也是说明在今天印度的什么地方。

好，如果“佛上忉利天——须弥山高处为母说法”，下来时在喜马拉雅山的南麓，那么把须弥山跟喜马拉雅山对应，有什么奇怪的呢？不能说百分之百确定，但从地理现实来说，应该是一个很明晰的线索。所以下文说：

这可见须弥山即喜马拉雅山，山的南麓——南阎浮提，即僧伽施到舍卫一带。当时的四洲说，还没有包括德干高原。

可见在早期的传说中，南阎浮提还不是整个的印度次大陆，“还没有包括德干高原”。

这一近于事实的世界，等到印度人扩大视线到全印，发现海岸，于是或说四洲在海中；南阎浮提即印度全境，而事实上的须弥山，不能不与实际的雪山分而为二了。

从早期四洲、须弥山的传说来推敲的话，在早期的印度文化观念中，须弥山很可能就是喜马拉雅山，也就是那座最高的雪山。所谓的南赡部洲（阎浮提）主要是喜马拉雅山南麓的一部分地方，还没有包含德干高原。后来印度人可能主要受雅利安文化的影响，拓展到全印，发现了海岸，因为雅利安人是陆路迁来的，所以他这样的推敲，一方面有一些支撑，另外一方面也是很合理的。这时把四洲说得更广大了，“说四洲在海中”，把南阎浮提本身就说为印度的全境，到这个时候，在印度文化里就有了一次对于传统概念的再赋义，再赋值，还是用过去文化中的名词，但是内涵已经刷新了，已经伴随着新的世界认识，赋予了它新的内容，不一样了，南阎浮提也就随之变成印度全境了。当南阎浮提就是印度全境的时候，那须弥山也就没有办法还保持在实际的雪山了，就要被抽象出来了。

总之，从古典去考察，佛陀虽采用世俗的须弥、四洲说，大致与事实不远。

如果我们从比较早结集出来的经典，早期的传说中，去探究可能对应的实际，应该看到：佛陀虽然随俗言语，没有自己去建立关于地理的知识，但是他所采用的还是基本符合地理事实的说法——“大致与事实不远”。

到此为止，还没有明确指出前面说的所谓的以科学说佛法者、真现实者是错的，没有直接说这样的话，到现在也没有。这里说他自己的观点，说明原则

和方法：

我以为：现实的、科学的佛法，应从传说中考寻早期的传说。

作者说“现实的、科学的佛法”，我更愿意说“注重与现实对应的，而且用真正、恰当方式求真的佛法”，两者意思是一样的。我不愿用“科学的”这个词，我用“恰当的探究真实的方式”这样的佛法。应该从传说——在佛世或者是佛世稍前这些早期的传说中，去看一看这些概念对应的内涵是什么。

从不违现代世俗的立场，接受或否定他，决不可牵强附会了事。

他说得对，符合于事实，那我们就说：“当时这种说法基本符合事实”；如果没有办法跟现实对应上，那就说：“那种说法还没有办法跟现实对应上”，去否定他。“决不可牵强附会了事”，如果牵强附会了事，这就违背了佛法求真的根本原则。如果不求真，只是捍卫“我的宗教”、“我宗教中的说法”，要干什么呢？何必来学佛法？如果颠预笼统地认为“今天流传的一切佛法——佛教中的说法，都是佛说的，都必须捍卫”，这是自找麻烦，因为前提错误；战略错误了，战术打得再漂亮，也是很惨淡的。

这是今天我们一起学习的“须弥山与四洲”的内容。我们一起合掌做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切

我等与众生，皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！

《佛法概论》讲记 39

【本期讲授原文】

第九章 我们的世间

第一节 世间的一般状况

三、天魔梵与三界

再扩大来说：经中每说到天、魔、梵。“天”是四王天、忉利天、夜摩天、兜率天、他化天、他化自在天——六欲“天”。这虽有地居、空居的差别，但都有彼此共同的器世界，有王臣父子社会形态。他化自在天有“魔”宫；以上即到达色界的“梵”天。这大体是印度旧有的传说：欲天是不离欲，不脱生死苦的，没有超出魔的统辖。如能破魔得解脱，即还归于梵，到达不死的地方。神格的大梵天，即称为一切世界主。

天、魔、梵的层次，契合于传统婆罗门教的解说。佛法虽引用传说，但不以婆罗门教所说的复归于梵为究竟的，认为还在生死中。所以依于四禅定果的次第，分梵天为初禅三天，二禅三天，三禅三天，四禅三天，又外道的无想天，以及佛教圣者所住的五不还天。这十八天为色界，最高者名为色究竟天。初禅三天以上，都是个人的世界，所住的器界，随有情的出生而现起，随有情的灭亡而毁灭。四禅为佛陀时代常修的禅定，所以禅定的种种功德，都在第四禅中。

又依唯识观的定果，立四无色界：即是先观物境空，名空无边处；次观但唯有识，名识无边处；再观识也不可得，名无所有处。这三者，类似唯识学的相似证得三性。进一步，无所有性也遣离了，到达非有想非无想处，可说是绝对主观的体证，类似证唯识性。这无色界，不但是个人的，而且有的说是没有物质的。

这种由欲而色而无色，由社会而个人而精神，为印度当时一般修禅定者——瑜伽者所大体公认的。佛法却不承认这是可以解脱的，否认他能得真理，能得自由，所以人间成佛，开示有情世间的真义。

从四洲到梵天，名为一小世界。这样的一千小世界，上有二禅天统摄，

名为小千世界。一千个小千世界，名为中千世界，上有三禅天统摄。一千个中千世界，名为大千世界，上有四禅天统摄。这一层层组合的三千大千世界，称为娑婆世界，即我们这个世界系的全貌。类似这样的世界，无量无边。

第二节 人类世界的过去与未来

一、世界的成立

《中阿含》、《长阿含》、《增一阿含经》，大同小异的说到世界的起源与演进。这里面，包括两部分：一是世界生成史，一是社会演进史。虽表现于传说的形式中，为佛法对于世界人类演进的根本看法，值得我们研究！

世界的开始凝成时，先于“空轮”中发生“风轮”，由“风轮”而发生“水轮”，末了结成“金轮”。空、风、水、金都称为轮，说明这世界的成立，取着圆形而旋转的运动。空轮，即特定的空间，充满构成世界的物质因素——四大，但还没有形成。从空轮起风轮，即物质与空间相对分化，即在特定的空间中，有速疾流动的物质形态出现。活动旋转于空间中的物质，是气体的，所以称为风轮，说风轮依空轮。风轮——气体的久久旋转，发现水轮，这即是气体的凝成液体，气体与液体分化。运动中的液体，在大气包围中，所以说水轮依风轮。液体的不断运动，渐凝为固体——经中说风吹水而结成沫，即金轮。那时，水气发散于金轮的四周，所以说金轮依水轮。由于运动，地面有凹凸而成为海洋，雨水淹没了大地的大部分。《起世经》（卷九）说：“阿那毗罗大风吹掘大地，渐次深入，乃于其中置大水聚，湛然经积，以此因缘于世间中复有大海”。可见海在地面，所说的金轮依水轮，不能解说为大地在海中的。

这一世界——地球的成立过程，由气体而液体，由液体而固体；以及现在的大地四周有水——水汽，水的四周有风——没有水汽的空气，风的四周有空，一圈圈的轮形世界，与近代人的解说，并没什么严重的矛盾。

二、人类社会的演进

这一世界的人类，传说从光音天下来，象征他们的喜乐与光明。那时，

人类像儿童一样，都充满喜乐和光明的憧憬，无忧无虑，不识不知，既不知什么是经济问题，也无所谓家庭男女。社会学者所说，古代蒙昧的原始社会，一切是平等的，与佛经所说的最初人间，恰好相合。

那时人类所吃的称为地肥。因吃随地所产的食物，逐渐发现了肤色的不同。这时，体力光彩出众的，开始骄傲起来，印度人对于种族的分别，起初即在于肤色。直到现在，白种人还以为有色人种不及他们优秀呢！由于肤色不同，自然觉得彼此不同，人类就一族一族的分化起来。各处各的环境，不再随便吃地面的东西了，知道吃自然粳米——野生稻。那时渐发现男女的不同；异性相逐，感到有点不大雅。为了掩蔽两性的媾合，缔结两性的密切关系，开始有家庭的组合，建造起粗陋的房舍。这样，夫妇、父子、兄弟等亲族的关系，都在家庭基础上建立起来。

起初，吃的问题还容易解决，自然粳米到处都是。但有了家庭，人口渐多，私心也旺盛起来。大家对于天生的稻谷，争夺而蓄积起来。这样，自然粳米没有了，不得不耕耘而食，这即是从采集经济而进入农业社会的开始。

接着经济问题严重起来，有的辛苦耕作而反得不到收获；有的游手好闲，到处饱食无忧。大家觉到公共没有法纪，不能安定，于是就公推田主——梵语刹帝利，即是国王来分配，这近于中国古代的均田传说。有了国家组织，制裁权力，多少减少些纷争。国主是大众公举的，称为“众许平等王”。但从国家制——初期还是部落制建立起，人类社会即分为上下，上层即王族——刹帝利族，下层即庶民，庶民有纳税的义务，也就是有了治者与被治者。各成各的家，各作各的事，虽有国家权力，世间还不能太平。

做工的能生存，但由于天时人事，收获不一定可靠；积蓄了，也有失亡的危险，人类的私欲，有增无已，有些人作出越轨的行为——盗、杀、淫、妄，罪恶蔓延。有些人感觉痛苦与失望，厌世的思想流行，出家去修行。由此政治组织不良，人类自私的罪恶，特殊的宗教阶级产生了。但这种厌世者，感到出家的寂寞，又回家娶妻生子，即是婆罗门族的来源。这是神教的职业宗教者，不是出家者，也不是正常的在家者，专门执掌祭祀，

替人作祈祷，靠此生活。佛教虽认为世间是苦，容许厌苦的出家生活，但对于营为世俗生活的婆罗门，根本反对。此时因社会工作繁多，职业分化，专门务农经商的自由民，成为吠舍族。没有土地，作工巧等活命的（主要是被征服者），成为首陀族。这些种族，佛法以为只有古代同一人类的职业分化。到此，即说到释迦族及释尊的出世。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛。

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

第一节 世间的一般状况

三、天魔梵与三界

今天我们继续学习第一节“世间的一般状况”，前面主要谈了关于四洲，接下来是“天魔梵与三界”，这里是从我们欲界开始向上拓展，从欲界人间向欲界天，欲界天上的魔罗，乃至梵天，进一步对色界诸禅天、无色界诸禅天加以了一些说明。文说：

再扩大来说：经中每说到天、魔、梵。

为什么说“扩大来说”？刚才说前边四洲主要是就欲界人所生活的环境来说的，进一步，欲界向上拓展就是欲界诸天，再向上就是欲界的最顶处——魔罗所居处，再进一步拓展就是初禅天——梵天，所以他说“扩大来说”，这是从上面“四洲”联系下来的。

“天”是四王天、忉利天、夜摩天、兜率天、他化天、他化自在天——六欲“天”。

《阿含经》中说到的天魔梵的“天”，基本就是指六欲天。“梵”指的是

梵天，主要是色界的初禅天。

这虽有地居、空居的差别，但都有彼此共同的器世界，有王臣父子社会形态。

这六种欲天有所谓地居和空居的差别。地居、空居差别何在呢？是生活在地表，还是离开了地表，生活在空中，是有这个差别。哪些是地居天呢？四王天和忉利天；从夜摩天开始是空居天。虽然有这样地居、空居的差别，但他们还是有基本共同的器世界，什么意思呢？就是还在这样的一个小世界中。

“有王臣父子社会形态”，所谓的“父子”是说，欲界天人有父母，当然据经论中说，欲界天人的受育形态是不一样的，因为欲界的天人是化生。所谓的“王臣”，是来形容欲界天的组织结构。

他化自在天有“魔”宫；以上即到达色界的“梵”天。

在六欲天的最上一——他化自在天上，有魔宫；再向上就是色界的梵天了。

这大体是印度旧有的传说：欲天是不离欲，不脱生死苦的，没有超出魔的统辖。如能破魔得解脱，即还归于梵，到达不死的地方。神格的大梵天，即称为一切世界主。

欲界天没有离欲，也没有脱离生死苦，没有超过他化自在天上魔罗的统辖，这是印度旧有的说法。如果能够离欲，突破魔的束缚、统辖，那就是所谓的“归于梵”，与梵合一，“到达不死的地方”。这里说“神格的大梵天，即称为一切世界主”，这不是事实，这在佛法中说为是他的傲慢。

天、魔、梵的层次，契合于传统婆罗门教的解说。佛法虽引用传说，但不以婆罗门教所说的复归于梵为究竟的，认为还在生死中。

前面所引的印度旧有的传说，认为只要破魔得解脱，意味着复归于梵，梵我合一。这样天、魔、梵的层次，佛法中虽然继续引用，但是并没有认同婆罗门教以为的“复归于梵为究竟”。世间道离欲意味着得初禅，命终能够受生梵天，寿命很长，福报也很好，这虽然突破了欲界的欲的束缚，但还不是究竟解脱，还在生死中。

所以依于四禅定果的次第，分梵天为初禅三天，二禅三天，三禅三天，

四禅三天，又外道的无想天，以及佛教圣者所住的五不还天。

这是说佛法在之前婆罗门教的基础之上，是怎样进一步来说明三界的。对于色界禅定的深浅，而得相应禅天果报，可以说初、二、三、四禅各自有三天这样的情况。

四禅的情况比较特别。外道如果修无想定，命终生无想天，寿命五百劫。这五百劫中，除了受生的那一念和临死前一念，中间没有识的活动，这是无想天的果报，在四禅三天之外有这个天。佛教圣者所住的“五不还天”——无烦天、无热天、善见天、善现天、色究竟天，这是三果圣人所生处。三果圣人，所谓的“不还果”，生到色界，就是生到这五净居天，又叫五不还天。“不还”的意思就是不会再受生欲界了，不会再回到欲界了，“净居”的意思是这些有清净智慧的人所居的，指的是三果阿那含。

这十八天为色界，最高者名为色究竟天。初禅三天以上，都是个人的世界，所住的器界，随有情的出生而现起，随有情的灭亡而毁灭。

从二禅开始，器世界都是个人的世界，所处的器世界“随有情的出生而现起，随有情的灭亡而毁灭”，没有什么社会组织形态。都是个人的世界，独来独往，哪还有什么社会的组织形态呢？

四禅为佛陀时代常修的禅定，所以禅定的种种功德，都在第四禅中。

这是来介绍相应禅定。

又依唯识观的定果，立四无色界：即是先观物境空，名空无边处；次观但唯有识，名识无边处；再观识也不可得，名无所有处。

这是介绍所谓四无色界与禅定的关系。这所谓“唯识观的定果”，并不是成立今天所说的唯识学派在那个时候就都具足了，而是从它的修习来说，就是这样重于识的。第四禅是舍念清净，再进一步超越一切有关色法的烦恼，观察这一切色不可得，进入空无边处；进一步观察唯有识——识无边处；再进一步观察识也不可得，名无所有处。这样渐次升进，伴随着世间道烦恼的渐渐断除。只有断除下界的相应烦恼，才能够得到上界的禅定，当然这个断除是世间道断除。所以，佛所说的有一类修习，就是从欲界散心开始，修习得初禅、二禅、三禅、四禅，进而空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处；最后观察

非想非非想处也是无常的、有为的、苦的，而离开非想非非想处那种微细的烦恼、微细的爱染，这个时候就尽断了三界一切烦恼。这种路径，一样可以证得究竟解脱。

这三者，类似唯识学的相似证得三性。进一步，无所有性也遣离了，到达非有想非无想处，可说是绝对主观的体证，类似证唯识性。

这是对于后面这四类禅定的说明，对应于四种无色界。下面说：

这无色界，不但是个人的，而且有的说是没有物质的。

“不但是个人的”，这是大家统一的认识。“有的说是没有物质的”，佛教的不同部派对于“无色界是不是完全无色”有不同的说法，有的说完全无色，有的说还有很微细的色，然可觉了。印顺法师这种“有的说是没有物质的”的说法，实际反映了他的微妙立场，因为印顺法师对于“心、色相依的缘起”是有胜解的，所以，在他的认识中，不管是对于佛教思想史的把握，还是基于心色相依的缘起，他更认同无色界是有很微妙、微细的色法的；但是从粗的来说，就强盛、殊胜来说，说无色也完全可以，没问题。这是在这儿略作一个深入点的说明。

这种由欲而色而无色，由社会而个人而精神，为印度当时一般修禅定者——瑜伽者所大体公认的。

前边说的不管是三界，还是个人的禅定进展，有这样的次第：从欲界的有欲而到离欲界的欲，到达色界，进而无色界。从有情的形态来说，从大众的社会——群居，到个人的独居，这是二禅及以上；再到纯粹的精神或者是主要表现为精神，这个说的是无色界。不仅佛法是这样说，而且印度当时一般修禅定者，也就是这里所说的“瑜伽者”，大家也大体都认同是这样的。不同处在哪儿呢？

佛法却不承认这是可以解脱的，否认他能得真理，能得自由，所以人间成佛，开示有情世间的真义。

有一些外道以无想定为解脱，有一些外道以非想非非想定为解脱，佛教不认同，这意味着什么？佛教的解脱不在天道，不在天法，“否认它能得真理，能得自由”，要意识到这是佛教对于天法的否定，就知道后面这个“所以人间

成佛，开示有情世间的真义”从何而来，这是印顺法师对于佛这样说法、佛法这样义趣的挖掘和把握。在印顺法师看来，人间佛教不是一种面对现代社会、世俗文化进展的权宜之计而随缘变化的佛法，恰恰相反，在他的认识中，人间佛教就是佛教的本来样貌，也是佛法不共于神教、不共与外道的一个特征。

过去我说：“佛教是人间的，不是哪一个后人所倡导的，本来就是”，说了三点个人的体会：一是从佛陀的成道看，佛教是人间的，因为佛陀在人间成佛；第二、从佛陀的设教看，佛教是人间的，佛陀在人间说法，而且住持法教的僧团（比丘、比丘尼）也只能是人，不可以是天、非人；第三、从佛法的实践来说，佛教是人间的，因为佛所说的法是依于人乘正行而向于无上觉道。当时我是从这几个方面来说佛法本来就是人间的，它不是什么人异想天开，更不是什么人扭曲佛法义趣，拉低佛法的精神层面、价值层面或者是迎合世俗。

有人错解人间佛教，以为人间佛教是矮化了佛教，是去除了佛教的神圣性，那是他的认识。从印顺法师的认识中，不是那样的。在这里，我们看到印顺法师对于“佛教本来就是人间的”这样一重把握，就是印度的外道认为解脱是属于天法的，不管是修禅定得解脱，还是生到什么天得解脱，这是认为解脱是与天法相应的。佛否定这个，佛教否定那些能得解脱，这意味着对于天法成道、天法得解脱是否定的。佛陀是在哪儿成道？在人间成道，依人身成道；诸阿罗汉绝大多数都是人。在这里我更进展说了一下人间佛教是佛法本来的义趣。

在后来的佛教中，我们看到外道思想，包括印度固有的文化、宗教思想对于佛教的反扑，就表现在佛教思想内部天乘思想的不断复活、强化。终于在后来某个阶段的“佛法”中，又把佛陀放到天上，甚至说佛陀所谓的“本体”就在天上，人间这个是他的投影。我这样说是很通俗化的，要是玄妙起来说就是“法报化三身”。但是很有意思，这个说法不是源自佛教，这在印度其他的宗教传统中是有的。我们中国很多人不知道佛法的真特质是什么，更不知道佛教与印度文化、宗教的纠葛，于是乐于玄说。你不玄，他还觉得你拉低了佛法神圣的层面。佛法的神圣，跟天有什么关系呢？佛法的神圣，来自于它的真理性。在这儿略做一点强调。下边是一个总括的说明：

从四洲到梵天，名为一小世界。这样的一千小世界，上有二禅天统摄，名为小千世界。一千个小千世界，名为中千世界，上有三禅天统摄。一千

个中千世界，名为大千世界，上有四禅天统摄。这一层层组合的三千大千世界，称为娑婆世界，即我们这个世界系的全貌。类似这样的世界，无量无边。

这是从一个小世界，说到三千大千世界。这个“三千”，不是说大千世界有三千个，而是说由三个千的叠成而建构了大千世界，所以，“三千”说的不是计量，而是说构成方式：一千个小千世界为一中千世界，一千个中千世界为一大千世界，是这样的三千大千世界，这是我们这个世界的全貌。类似这样的三千大千世界有无量无边。这是佛法中提到的世界观。

第二节 人类世界的过去与未来

一、世界的成立

接下来是“我们的世间”这个部分的第二节内容：人类世界的过去与未来。这里谈了两个部分：一个是世界的部分，一个是人类社会的部分。所谓世界的部分主要是器世界，我们来看“世界的成立”：

《中阿含》、《长阿含》、《增一阿含经》，大同小异的说到世界的起源与演进。这里面，包括两部分：一是世界生成史，一是社会演进史。虽表现于传说的形式中，为佛法对于世界人类演进的根本看法，值得我们研究！

这主要表现为传说的形式。我们看《杂阿含》中没有提到这些，而我们又知道像《中阿含》是相对后出的，《长阿含》和《增一阿含》就更靠后了，越到后来，严密组织的佛法就越被需要，被要求回答的问题就越多。这种情况在进展到阿毗达磨时代，也就是部派佛教时期，我们就看得更清楚。对于这部分内容，我们可以去了解、去分析，但没有必要逐字逐句都奉为圭臬。这也是作者用“表现于传说的形式中”的一个意思。但是，又不能因为它表现为传说的形式，就认为毫无价值，这毕竟至少反映了离佛灭度不远的时代的佛法，对于器世界和人类社会的一些看法，是值得我们注意的！下面说器世界的形成——

世界的开始凝成时，先于“空轮”中发生“风轮”，由“风轮”而发生“水轮”，末了结成“金轮”。空、风、水、金都称为轮，说明这世界

的成立，取着圆形而旋转的运动。

如果大家有一定自然科学的基础，当然知道著名的“星云假说”，一下子就能够呈现出相应的画面。但问题是，空又谈什么形状呢？所以下面对于空轮做一说明。

空轮，即特定的空间，充满构成世界的物质因素——四大，但还没有形成。

当然，大家如果想得更远，想到什么“大爆炸假说”这些，我不建议在这些上花太多心思，对于器世界的细节不必花太多心思，甚至对于有情一些细枝末节的事不必花太多精神，不必在佛法与自然科学的对应上下太多功夫。为什么呢？看看《杂阿含》重视什么就知道了。不管怎样都是“无明缘行，行缘识乃至生缘老死，纯大苦聚集”，五取蕴的当体就是苦，细节差别不改变这些。如果说在这些根本把握足够强调的基础上，再来重视一些细节，那还可以，不过不必过分渲染。因为人向来都是忽略问题的根本方面，在这些枝节上特别的着重笔墨，那是战略重点的偏差。

从空轮起风轮，即物质与空间相对分化，即在特定的空间中，有速疾流动的物质形态出现。

这是说到“从空轮起风轮”，指的是“在特定的空间中”，有这样迅疾运动的，还没有形成很坚实形态的物质出现；我们知道基本是气态的，这在星云中是存在的。如果向更远说，等离子态在四大中主要表现为哪一大形态呢？应该说主要表现为风大增盛的形态。乃至我们说得更远，在大爆炸假说中、暴涨理论中，都说到早期的宇宙是一锅高压气蒸的状态，并没有什么很进一步的复杂结构，是很多基本粒子很高能的状态。如果用四大来套那个状态，主要跟什么相应呢？当然是风大。这不是在说我们佛教所说的空轮中起风轮一定是哪种情况，我是在就这些来说，如果针对这些假说，我们用四大来观察的话，怎么来看。

活动旋转于空间中的物质，是气体的，所以称为风轮，说风轮依空轮。

这也是我刚才说等离子态，甚至更进一步，“基本粒子的高压汤”这种描述，说它主要跟风大相应，也可以说是风轮的意思。印顺法师基于时代的科学

知识，他头脑中主要针对的科学模型应该是星云假说，所以说气体。我考虑得稍微多一点，所以在这儿多解说了几句。

风轮——气体的久久旋转，发现水轮，这即是气体的凝成液体，气体与液体分化。运动中的液体，在大气包围中，所以说水轮依风轮。

大家注意！印顺法师在这样的解释中，不仅说明了一轮是怎么回事，还说明所谓“某轮依某轮”是什么意思，为什么这样说。

液体的不断运动，渐凝为固体——经中说风吹水而结成沫，即金轮。那时，水气发散于金轮的四周，所以说金轮依水轮。

他所说的“某个轮依某个轮”都是从谁包围谁这个角度来说的。

由于运动，地面有凹凸而成为海洋，雨水淹没了大地的大部分。《起世经》（卷九）说：“阿那毗罗大风吹掘大地，渐次深入，乃于其中置大水聚，湛然经积，以此因缘于世间中复有大海”。

在这儿要说一下。印顺法师的文说：“由于运动，地面有凹凸而成为海洋，雨水淹没了大地的大部分”，后面举的《起世经》的文说的是“大风吹掘大地”，这两者匹配吗？印顺法师所说的“运动”，他的内心比拟着什么样的科学世界观的描述呢？这个“运动”可能是比拟着地壳变迁、板块漂移等等这些运动来说的，这跟后边说“大风吹掘大地”有什么相关性吗？可以互通吗？大家应该记得，风大的特征是轻动，佛教中一向把色法的运动说为风大的表现。如果大家理解这个意思，就会知道依于经中所说“阿那毗罗大风吹掘大地，渐次深入，乃于其中置大水聚，湛然经积，以此因缘于世间中复有大海”，来说“由于运动，地面有凹凸成为海洋”，这是一个符合于风大义趣的解读。下文：

可见海在地面，所说的金轮依水轮，不能解说为大地在海中的。

这又是不点名地驳斥一些不见得站得住脚的说法。因为在民国的时候，尝试让佛法与科学会通的有不少，而且认为很重要，所以有一些人有相应的努力，在这里有一些观点其实是可以再探讨的，像有的人可能在说到“金轮依水轮”的时候，不一定站得住脚，这里也是略带一提。

这一世界——地球的成立过程，由气体而液体，由液体而固体；以及

现在的大地四周有水——水汽，水的四周有风——没有水汽的空气，风的四周有空，一圈圈的轮形世界，与近代人的解说，并没什么严重的矛盾。

如果把这样的过程当作地球乃至太阳系成立的过程来看，确实可以跟星云假说做一定程度匹配的比拟，乃至跟我们今天对于地球的认识也可以做一个关联度很大的对照。之前也说，这对于佛法核心义来说，实际上没有太大关系。这个器世界如何，与有情有关系，但是跟有情的流转与否、解脱与否，确实没有最直接的关系，我们做一点了解、思考就可以了。

二、人类社会的演进

接下来看“人类社会的演进”。

这一世界的人类，传说从光音天下来，象征他们的喜乐与光明。

这有点近似于今天科学界各种人类起源假说的外星起源说，不过这类假说已经不占主流了，也许是地外来源与地球上的演化和合的情况吧！

那时，人类像儿童一样，都充满喜乐和光明的憧憬，无忧无虑，不识不知，既不知什么是经济问题，也无所谓家庭男女。

关于人类从哪儿来，这用了个“传说”的字样，意思是这个是没什么可考的。夹杂在传说中，是否佛法真的是这样说？还是后来加进来的？不好说，不必为此特别做更多辩护。当然，从后来一些关于世界成坏以及有情显没——出现、隐没来说，器世界坏了之后，渐次的成就是从上到下的，所以欲界的有情是从色界下来的，欲界的人也是从上面下来的，是有这样的说法。但是这个“从光音天下来”，不是从光音天命终来此，而是说光音天人以天人身真来这儿。其他受生为畜生等等的，那些应该是受生的，这是要注意的地方。

社会学者所说，古代蒙昧的原始社会，一切是平等的，与佛经所说的最初人间，恰好相合。

印顺法师在这里肯定这个传说有价值的部分在于这儿，就是说人间最开始是平等的，这个反映了原始社会的一些样貌。

那时人类所吃的称为地肥。因吃随地所产的食物，逐渐发现了肤色的不同。

这里有一点挺有意思的事，不妨多说两句。今天我们都知道在人类肤色上的显著的差别，白种人、黄种人、黑种人，不排除还有种种肤色的小差别。可是最近这些年，用基因学配合人类历史演进的研究，支持什么观点呢？整个现代存活的人类族群，主要都是从同一支发展下来的。什么意思呢？肤色什么的，都是后来的变异分化。这个观点跟这里所说后来有肤色的不同，倒是一个可以对得上的地方，这倒是挺有意思的。是因为大家吃的东西不同吗？还是因为大家分开了，族群逐渐基因差异变大了？这个不好说。

这时，体力光彩出众的，开始骄傲起来，印度人对于种族的分别，起初即在于肤色。

这一点我们多少是知道的，种姓制都是雅利安人进入印度之后搞起来的，本来的土著，肤色较深，被他们贬在低层次。

直到现在，白种人还以为有色人种不及他们优秀呢！

这种傲慢，刻在骨子里，不必多说。傲慢从来不是道德，就不要因为傲慢而觉得自己道德高尚了。

由于肤色不同，自然觉得彼此不同，人类就一族一族的分化起来。各处各的环境，不再随便吃地面的东西了，知道吃自然粳米——野生稻。

今天的学术研究比较认可，把野生稻驯化主要是在中国江南一带发生的事，但是野生稻可不只是在中国有，所以这里说到了“吃自然粳米——野生稻”的事。

那时渐发现男女的不同；异性相逐，感到有点不大雅。为了掩蔽两性的媾合，缔结两性的密切关系，开始有家庭的组合，建造起粗陋的房舍。这样，夫妇、父子、兄弟等亲族的关系，都在家庭基础上建立起来。

这些描述都是随顺于相应传说的，没有跟现代的说法做比对。

起初，吃的问题还容易解决，自然粳米到处都是。但有了家庭，人口渐多，私心也旺盛起来。大家对于天生的稻谷，争夺而蓄积起来。这样，自然粳米没有了，不得不耕耘而食，这即是从采集经济而进入农业社会的开始。

一直到“不得不耕耘而食”，都是依着佛教中的一些传说来讲。后边“从采集经济而进入农业社会的开始”，这是跟现代对于人类社会发形态认知的一个对照。

接着经济问题严重起来，有的辛苦耕作而反得不到收获；有的游手好闲，到处饱食无忧。大家觉到公共没有法纪，不能安定，于是就公推田主——梵语刹帝利，即是国王来分配，这近于中国古代的均田传说。

大家意识到了必要的规则是重要的，所以推举刹帝利。

有了国家组织，制裁权力，多少减少些纷争。国主是大众公举的，称为“众许平等王”。

“许”的意思是认可。

但从国家制——初期还是部落制建立起，人类社会即分为上下，上层即王族——刹帝利族，下层即庶民。

最开始的刹帝利并不意味着国家制度，还是部落制。但是有了这样的制度差别，人类社会在阶层上也就有了差别。

庶民有纳税的义务，也就是有了治者与被治者。各成各的家，各作各的事，虽有国家权力，世间还不能太平。做工的能生存，但由于天时人事，收获不一定可靠；积蓄了，也有失亡的危险，人类的私欲，有增无已，有些人作出越轨的行为——盗、杀、淫、妄，罪恶蔓延。

这是说不是有了规章制度、有了国家权力就什么都好了，还是有种种问题，人类私欲也只有增长而没有停止。有一些人意识不到人内心的问题，一味在政治制度上下功夫，那带不来人类真正的福祉与安宁，所以我常常说：“人类的福祉与安宁，人类问题的真解决，归根到底是在人本身。”

有些人感觉痛苦与失望，厌世的思想流行，出家去修行。由此政治组织不良，人类自私的罪恶，特殊的宗教阶级产生了。但这种厌世者，感到出家的寂寞，又回家娶妻生子，即是婆罗门族的来源。这是神教的职业宗教者，不是出家者，也不是正常的在家者，专门执掌祭祀，替人作祈祷，靠此生活。佛教虽认为世间是苦，容许厌苦的出家生活，但对于营为世俗

生活的婆罗门，根本反对。

印顺法师在这儿用“根本反对”这个词，一方面是要把佛教的立场表达清楚，其实也是微言大义，带着自己对于这一类做法的不能认同。这个说法，大家要能够体会出言外之意。其实，当时的中国佛教界也是处于一定程度的茫然：中国佛教到底向何处去？当然要考虑各种可能，包括在一些国家中，寺院变成家传的，所谓的寺院主就是做一做消灾祈福的事儿，也就是替人做祈祷，类似于专门执掌祭祀。是真出家人吗？不是。我们也不用说哪个国家。这种佛教的变化是存在的，这跟佛法的根本意思是完全违背的，佛是不赞同人靠这个去生活的，从婆罗门教被佛法所不认同就能够看出来。但是，多有意思啊，佛教越往后，在它的旗帜下就出现了越来越多它从最开始就反对的东西。

此时因社会工作繁多，职业分化，专门务农经商的自由民，成为吠舍族。没有土地，作工巧等活命的（主要是被征服者），成为首陀族。

这是对印度四种姓的说明。下文是简单的一句话分析：

这些种族，佛法以为只有古代同一人类的职业分化。

什么意思？我们知道婆罗门教说到：人是怎么来的呢？是从梵天的不同部位创造而来，这样，从来源上自然就有差别，以此来成立种姓制的神圣性、不可改变性。但是佛法，即便是传说中，也不是这样说的，佛法以为大家都是同一个来源的人类，只不过随着后来的社会演化，导致了阶层的出现。如此而已，有什么神圣性可谈呢？出现了，为什么就不可以再改变呢？这也能够帮助我们理解佛教为什么在婆罗门教或者印度教占主导精神的国度里，很难真正成为主流。

到此，即说到释迦族及释尊的出世。

再往后就要说到释迦族了，就要说到释尊的出世了。像所有宗教一样，对于自己的教主，越到后世就越有神化的倾向，我们对于这个要有认识，自己真的是唯真理是求、唯真理是务。不因为是给我涂的这些脂粉，给我所尊重的人套的一些外衣，我就必须说人家说得都对。我们都学过《阿含经故事选》，一开始就谈“怎样才是真正的赞叹佛陀”，我希望大家对此能够有所认识。

时间关系，关于“我们的世间”最后一部分“未来的世界”，我们放到下

一次来学。学完这个部分之后，就要进入到第十章“我论因说因”。今天就到这里，一起合掌，做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切

我等与众生，皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！

《佛法概论》讲记 40

【本期讲授原文】

第二节 人类世界的过去与未来

三、未来的世界

（一）一般人的理想世界

我们这个世界，一般称之为南阎浮提，是五浊恶世，苦难太多了。北拘罗洲的平等与自由，类似这个世界起初的人类社会。北拘罗的特色，没有家庭——没有男女间的相互占有，没有经济上的私有。衣服、饮食、住处、舟车、浴池、庄严具，一切是公有的。大家过着“无我我所，无守护者”的生活。拘罗洲的经济情况，男女关系，家庭本位的学者，会大声疾呼，斥为道德沦亡，类于无父无母的禽兽。然在佛法说，这是“无我我所”的实践者，是“能行十善业”者，是能做到不杀、不盗、不邪淫、不妄语者。拘罗洲的人，没有肤色——种族优劣的差别。没有夭寿的，等到寿终而死（生天），也没有忧悲啼哭；近于“千岁厌世，去而上仙”的传说。这该是极福乐的，然在佛法中，看作八难之一。因为这是纯物欲的享受，缺乏崇高的精神生活，反不如我们，苦难多而能学佛法。

（二）佛教徒仰望的净土

附：《平凡的一生（重订本）》：北拘罗洲为福地，无家庭组织，故“无我我所，无守护者”。无男女之互相佔有，无经济之彼此私有，此全依经典所说。若更有智慧与慈悲，则为净土。以世俗论之，此为古代所有之理想社会，与礼运之大同，耶教之天国，西人之乌托邦相近。此实为东西哲人共有之理想，而佛法则主以“身心净化”、“自他和乐”、“慈悲智慧”之德行而实现之。

物质生活的贫乏与不平，也是不理想的。要在社会和平，物产繁荣的基础上，加上智慧与慈悲，真理与自由，仁政与佛法同行，才是佛教徒仰望的净土。据经上说：这个五浊恶世，经过多少次灾乱，弥勒佛降生时，才实现人间净土。弥勒佛时代的净土，即是这个世界的将来，也就是我们仰望中的乐土。所以大家应发愿亲近弥勒，希望能躬逢当来的龙华三会！

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛。

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

三、未来的世界

（一）一般人的理想世界

今天我们来学习“我们的世间”最后一部分“未来的世界”，文说：

我们这个世界，一般称之为南阎浮提，是五浊恶世，苦难太多了。

这是站在佛世的时候，因为佛教流行于五印，那确实是南赡部洲（南阎浮提）的境界，是站在这个经典视角的立场上这样来说：“是五浊恶世，苦难太多了。”五浊恶世指的是劫浊、见浊、烦恼浊、众生浊和命浊。以劫浊为主，如果时代坏了，时代不好，那么，众生边就会有种种问题；我们生在这个时代，当然也是自己的业因缘，所以当然要推动自身和外边的改善，不过不应该像一般没有真知灼见者那样，把外边的问题、遭逢的苦难不幸，纯粹推给别人。

北拘罗洲的平等与自由，类似这个世界起初的人类社会。

前边说“南阎浮提是五浊恶世，苦难多”，这怎么又说到北俱卢洲了呢？因为说到未来的世界，说到世界未来可能怎样，可能变成如何更理想的样貌，所以对于其他洲的情况，特别是所谓福报、五欲受用比我们好的情况，要做一些说明和了解。这里说到的“北俱卢洲的平等与自由”，类似于什么呢？“类似这个世界起初的人类社会”。“这个世界”主要是指南阎浮提，“这个世界起初的人类社会”也就是我们现一般学术观念中所说的原始社会。说经中所说的北俱卢洲的情况，在一定意义上跟原始社会的情况有相似处，但是不是就是这个的写照，印顺法师在这并没有正面地给结论。我们下面来看：

北拘罗的特色，没有家庭——没有男女间的相互占有，没有经济上的私有。衣服、饮食、住处、舟车、浴池、庄严具，一切是公有的。大家过着“无我我所，无守护者”的生活。

这里说到北俱卢洲的特色是什么呢？在社会的底层结构上是没有家庭的。没有家庭意味着什么呢？意味着“没有男女间的相互占有，没有经济上的私有”。大家想一想，一个家庭的组建，最开始就是男女之间互相彼此独占，这样情况的一个固定，以社会契约或者其他方式固定下来，同时，这又必然伴随着经济上出现所谓私有的成分，没有家庭意味着这些也没有。像资生用具，乃至其他需要用到的东西，“一切是公有的”，包括了“衣服、饮食、住处、舟车、浴池、庄严具”等等。这种生活，如果是资具很不充分，那大家过平均主义，使得人群能够最大程度保持存活，这样对于自己和团体都有益，这可以理解；如果变得丰富起来，还能够这样，那实际上必然意味着德行的进展。看看我们现在这个世界，如果纯粹从物质丰裕度上来说，这个世界物质的丰富程度在数量上是可以避免挨饿受冻的，但是现实中还是有，不仅有还在人为地制造着，这是什么呢？这就是人烦恼的问题，表现出来的就是恶不善法，就是道德上的问题。北俱卢洲的情况，从相应的描述看，好像还不是物质极度匮乏的状态，而是物质有一定的丰裕度，在这种情况下还能够保证公有，确实说明这个社会的德行情况、德行水平是比较高的。

这里所说的“大家过着‘无我我所，无守护者’的生活”，不应该误解“无我我所”是指的像圣人一样，这个意思应该是说，大家谁也不觉得“自己是什么东西的主人，这些东西是属于我的”，有的经典里写的是“无我无主，”可能大家就能够更好的把握这个意思，也就是前面所说的“一切是公有的”，不属于哪一个人。谁也没有办法对这些宣称“这些都是属于我的，我来做主”，也没有人这样去做。这样的情况到底好不好呢？下面说：

拘罗洲的经济情况，男女关系，家庭本位的学者，会大声疾呼，斥为道德沦亡，类于无父无母的禽兽。然在佛法说，这是“无我我所”的实践者，是“能行十善业”者，是能做到不杀、不盗、不邪淫、不妄语者。

如果站在今天私有制基础上形成的社会观念、伦理思想去看待，如经典中所描述的北俱卢洲的经济情况和男女关系，确实很难接受。北俱卢洲的经济情

况，在我们国家因为大家出于一些教育背景的原因，还容易接受，这实际上跟中国过去所说的类似于大同社会、大同世界有一定的关联。但是北俱卢洲所说男女关系的不相系属，是好事情吗？这里的情况跟今天的秽乱情况还不一样，为什么呢？秽乱的情况不是道德高尚做基础的，不是男女不相占有的，不是没有这种我我所、拥有与占有、征服与屈服这种的，它还是伴随着欲贪相应的。但是在北俱卢洲的社会，因为大家道德水平的升高，所以不起这种占据心，也没有因此而生起的苦恼。之前在六榕寺讲到“慈心与吉祥”的时候，我曾经对比了慈与爱，谈到它们的差别和共同点，在差别中提到了一个占有、一个染着，这些都会生苦；北俱卢洲的情况是没有男女彼此的占有和染浊。从烦恼的情况看，北俱卢洲的这种情况实际是比有占有和染着要高明一些；这跟离欲解脱者当然还是没法比的，只是从一般世间烦恼的轻重来做这种分别而已。

在佛法看，北俱卢洲经济上的情况和男女间没有互相占有的表现，实际是表明了他们在道德上比一般我们今天熟悉的世界要高明的地方，“是‘能行十善业’者，是能做到不杀、不盗、不邪淫、不妄语者”。在物质有一定的丰裕度，还能够保持公有，大家都不去把更多的据为我我所，这个确实不容易。看今天的社会就知道，有几个人真的能够做到知足呢？知足都做不到，何况这种不占据呢？我们看到更多的是“欲壑难填，永无尽头”，在这种情况下，这里所说的类似于公有制是没有办法实现的。北俱卢洲这种经济上的表现，恰恰是整个社会德行水平的写照。下文：

拘罗洲的人，没有肤色——种族优劣的差别。没有夭寿的，等到寿终而死（生天），也没有忧悲啼哭；近于“千岁厌世，去而上仙”的传说。

在古印度的时候是有肤色和肤色代表的种族差别的，甚至这些跟固化的社会阶层相关联。北俱卢洲的人“没有肤色——种族优劣的差别”，也意味着那种固化的社会阶层不存在，至少没有因为这个因素造成的社会阶层的分化。“没有夭寿的”，这是说北俱卢洲的人从受生福报上来说是比较好的。不知道是异熟五蕴好，还是当地的自然条件或者医疗条件好，基本都是寿终而死，而且死后生天。为什么？因为他们基本上都能自然地行于五戒十善，所以寿终生天没什么奇怪。反过来说，我们这个社会能以五戒十善来度过一生的，有多少呢？诸位见到多少呢？或者如果我们自己不肯自清的话，我肯过这样来生活吗？我

能过这样的生活吗？

命终的时候，其他人“也没有忧悲啼哭”，这也是因为爱染轻薄的缘故。为什么呢？不摄为我我所，这一点大家应该能够理解。想一想这个世界每一天都有人离世，但是我们哪一个人也没有在每一天都因为有人离世而哭得稀里哗啦，那是为什么呢？跟我没关系。什么时候可能会为这些忧悲啼哭呢？可能是能够牵动自己心的人，就是有爱染了。这个爱染不一定狭义地理解为男女，而是说有这种情感的系着，有这种心的染着，会导致这个问题。这里要稍微多说一句，可能一般世间人觉得，如果亲人离世了也不悲伤啼哭，不是太没有人情味了吗？这怎么说呢？这就像一个人有先天性的肺病，总是咳嗽，遇到风，呛了口鼻，刺激了气管、支气管、肺，他就会咳嗽一样，那他看到这健康的人遇到冷风扑鼻也不咳嗽，就责怪人家：“你怎么遇到寒风也不咳嗽？”我也反复说过：修习得力的人，不管是慧力增胜还是定力增胜，都会表现为欲贪的调伏，他对这些负面情绪慢慢地处于一种类似免疫的状态，就比如说修慈心，这个人可能对对方甚至对所有人都充满了真诚的善意，充满了真诚的慈悲，正因为他的慈心是这样充盈，悲伤没有办法发生。所以大家不要把因为看到人命终而没有忧悲啼哭的情况看作是负面的，这恰恰说明这是善法相应的状态，染爱轻薄的缘故。后面说“近于‘千岁厌世，去而上仙’的传说”，应该说他们的福报是很大的，所以说——

这该是极福乐的，然在佛法中，看作八难之一。

从一般世间的角度看，北俱卢洲的人确实是福报大，“然在佛法中，看作八难之一”，为什么呢？因为北俱卢洲没有佛法，就使得他们还没有真正走向究竟安乐离苦的道路，没有真正高尚的精神生活。下文说：

因为这是纯物欲的享受，缺乏崇高的精神生活，反不如我们，苦难多而能学佛法。

北俱卢洲在物质上不是非常寡少的，是有相当丰裕和受用的。也有一般的世间德行，不杀乃至不妄语等等，行十善。也有相当道德水平，但是超越性的，就如这里所说的“崇高的精神生活”是没有的。站在经典的角度说，我们在这个阎浮提世界，虽然从五欲的福乐来说不如北俱卢洲，甚至可以说是苦难很多，

但是有一个好处，就是能够学习佛法，因为在赡部洲有佛法的出现。到此为止，我们对于北俱卢洲的情况和加以了一些说明。

（二）佛教徒仰望的净土

之前给大家发了一段印顺法师《平凡的一生》中，关于北俱卢洲的一段文，我们也不妨做一个对应的阅读，那一段文说：

北拘罗洲为福地，无家庭组织，故“无我我所，无守护者”。无男女之互相占有，无经济之彼此私有，此全依经典所说。若更有智慧与慈悲，则为净土。

这是说北俱卢洲虽然是福地，但还不是佛法里所说的净土，原因就是没有佛法。这里说的“智慧与慈悲”，是属于佛法的特质。

以世俗论之，此为古代所有之理想社会，与礼运之大同，耶教之天国，西人之乌托邦相近。此实为东西哲人共有之理想。

如果从世俗学术的角度来解读，可以把这看成与印度文化相关的一种对理想社会形态的描述。在世俗学术的角度，肯定可以做这种解读，也或许已经有这种解读。把这解读为当时对于理想社会的一种称呼与描述，后边举了中国礼运，还有基督教，以及后来西方人，各自所设想的理想社会。说明对于这一类理想社会的类似构想，是东西哲人在一定程度的共同理想。

而佛法则主以“身心净化”、“自他和乐”、“慈悲智慧”之德行而实现之。

佛法不满足于一般的世间福报、世间福乐，还要重视“身心净化”。北俱卢洲的情况更像是异熟果报，这个环境形成了这样的传统、这样的氛围，受生于彼的人也是这样的福业受生，所以这样的环境相匹配而表现为这样的情况。但是跟佛法有这种通达于甚深处、究竟处的智慧引导，来渐次深入的实现“身心净化”，由自及他的“自他和乐”，悲智双运的“慈悲智慧”，还是有所不同。

像我们一般稍微有一点思考的，都应该能够认同：人跟猪不一样，不是吃饱了睡，最多泥塘里打打滚就可以的；如果有哪个政权这样去养人民，那实际上是愚民，是不把人当人。我们自己对自己呢？如果只重视物质财富的获得，

资具的丰盈变化，五欲的受用，那其实算不上什么高明，那真的是动物的强化版；说得难听一点，畜生的强化版，是这样而已的。人是有不同处的，除了外在的物质、社会制度之外，要想让这个生命真的获得更长远，乃至更究竟的安乐，必须走上身心净化的路。我过去也说：靠着单纯的物质发展、发达或者是社会制度的进步，都没有办法解决人的问题，人问题的根本解决终归要回到人本身。什么叫回到人本身？身心净化，身心改善，这就是常说的“生命本身的建设”。当我说“生命本身建设”的时候，大家都感觉这个对或者是受触动，但是这意味着什么呢？意味着身心的净化。这个身心净化当然也包括着智慧和慈悲的增进，不仅自己如此，他人也受到这样的益处——自他的和乐。不如此，就会总是忽略问题的根本，拆东墙补西墙，按下葫芦起来瓢，如此而已。

人类几千年了，到了今天，有一些人生起傲慢，觉得人类的文明多么了不起，科技多么发达。是啊，很了不起、很发达，已经发达到可以在一天之内就自我毁灭了，而且还真的没有避免这样的危险，有什么好傲慢的呢？到了今天，人类面对的最大问题来自于人自身的烦恼特别明显地暴露出来。所以，指望彼此的压服、打击甚至消灭来解决问题的，仍然是兽性的，不是人性的；是向于黑暗的，不是向于光明的。人类问题的真解决，归根到底还是要基于人自身的改善——身心的净化。这是对这一段，我们做一点学习。

下边我们回到《佛法概论》的文，前边说到北俱卢洲有这样的福乐，但是有不如我们的地方——没有佛法，缺乏高尚超越的精神生活。下文说：

物质生活的贫乏与不平，也是不理想的。

这不是在说北俱卢洲了，而是一般的说法，也是在说我们的社会。一般的说，人类社会如果物质生活贫乏，值得称道吗？这本身不值得称道。如果社会制度不公平、不合理、缺乏正义，值得称道吗？仍然不值得称道。这是就一般的情况说。如果看我们今天的世界，物质生活的贫乏仍然存在，这是需要改善的；社会制度的不公平也还存在，也是需要改善的。

佛法并不认为贫穷就是美德，虽然出家人过的是少欲知足的生活，但那是出家人的生活方式，因为他自己对于三界都是有出离欲的，跟一般的世间不一样。这是在谈世间，物质生活的贫乏也是有问题、不理想的，社会制度的不公

平、不平等也是有问题、不理想的，应该要解决，至少要推动改善。不过下文也说到：

要在社会和平，物产繁荣的基础上，加上智慧与慈悲，真理与自由，仁政与佛法同行，才是佛教徒仰望的净土。

物质生产当然要进步改善，社会制度也应该向于理想，这些就能够解决人类问题吗？还不能。更重要的是人本身的改善，也就是刚才《平凡的一生》中文所说的“身心净化”、“自他和乐”、“慈悲智慧”，这里也说要加上“智慧与慈悲”。“智慧与慈悲”是就个人修养说；“真理与自由”是倡导人去寻求真理，倡导人向于自由；“仁政与佛法”，“仁政”是指世俗的政治能够行于仁政，“佛法”是指社会一般的道德建设。能够在这几个方面都具足，而且不偏颇地推进，“才是佛教徒仰望的净土”，这对于佛教徒来说才是比较理想的社会形态。难度高不高呢？难度很高。

据经上说：这个五浊恶世，经过多少次灾乱，弥勒佛降生时，才实现人间净土。

这样高难度的净土，在我们这个世界，可能吗？据一些经上说的，现在这个劫浊、见浊等五浊具足的恶世，要经过很多次的灾乱，到弥勒菩萨降生，最后生成佛的那个时候，才实现人间净土，才具备这些。那个时候，人的异熟果报也好，社会制度也好，物产也繁荣，大家还会学佛吗？据经中的说法是，弥勒菩萨成道之后，弥勒佛也化度了很多众生；我们几乎可以肯定，虽然不会每一个人都学佛，但还是有很多人学佛。这是为什么呢？因为能值遇佛世，说明还是有不少人是有善根的，虽然不一定每个人都具足佛法中的善根，但是总是不乏这样的人群。再者，如果这个世界、这个社会真的像前面所说，有良好的社会制度，足够的物质财富，又有仁政与佛法的并行，真理与自由的倡导，智慧与慈悲的培育，这对于一个人发展善法确实更有帮助。北俱卢洲的问题，是那边没有佛法，没有这种智慧与慈悲的引导和教化，既然如此，那他们懂真理吗？是这个问题。下文说：

弥勒佛时代的净土，即是这个世界的将来，也就是我们仰望中的乐土。

如果说到未来世界可不可能变得理想？从佛法的角度看是可能的，就这个

世界，未来也可能变得理想。但是，近期有可能变得那么理想，成为我们佛教徒向往认可的那种净土吗？很遥远，近期不可能，而且在它实现之前，还有很多灾难，其中一些灾难是近乎毁灭性的。但是，这个世界会有它比较理想的形态呈现的，就是这里说的“弥勒佛时代的净土，即是这个世界的将来”。

所以大家应发愿亲近弥勒，希望能躬逢当来的龙华三会！

“龙华三会”是经中的预言，说到“弥勒菩萨龙华三会化度众生”，所以自古以来都有一些佛教徒发愿：“这一生命终之后，生到兜率天内院中，亲近弥勒菩萨，未来等到因缘成熟，随弥勒菩萨来这个世间修行。如果是希望以阿罗汉道取灭的，修行成道；如果是希望行菩萨道的，做佛弘化，或者自己积集福德资粮、智慧资粮。”这确实是一类方法，特别是自己担心“离佛远，不能够见佛，会退堕”等等的，发愿生到弥勒内院，亲近弥勒菩萨，未来随佛下生，自他得益乃至随佛法化，这是很好的。而且因为生兜率天，只需要类似于生欲界天的善业就可以，实际上行五戒十善就可能，所以并不难，有相对的容易一面；又在同一个小世界里，实际上很近，；又不需要多高明的证量才能的，对于绝大多数人是可行的，有易普及性。因此，求生弥勒净土，也是一个随顺于佛法义趣的修习目标。

【答疑】

40、未来的人间净土还有苦吗

学员：祈请师父开示！若有美好的未来人间净土，那时，没有苦难众生，弥勒因何出世呢？谁会是菩萨六度度化的对象呢？这样说，佛法的价值体现是否也会随之改变呢？

法师：因为这位法友是我们常共同学习的，所以就要做一点激励的说法。说随着未来人间净土的出现，就没有了苦难众生，这说明对于苦还没有深刻的认识。虽然如此，但还在生死中啊，生死本身就是苦啊，轮回就是苦啊，所受生的五取蕴当体就是苦的啊。不因为世间的福乐，不因为物产的丰富，不因为社会制度的合理，甚至不因为自己一时小有修行，这五取蕴就因此不苦了，轮回就不苦了。如果没有向于究竟的涅槃，乃至还未达成究竟的涅槃，也都还在苦中啊，怎么就没有苦难众生了呢？难道一定要大家都得肿瘤才叫苦难吗？不

是的。

我们如果对于佛法有深刻的认识，那就知道“生者皆苦”，就是说这个人还没有断除受生的可能，那他就是苦的。这个人已经到了苦的边际，就意味着他不再受生，已经得到涅槃解脱。佛法度脱的不仅仅是那些看起来就“苦苦”很多的有情，佛法真正能度脱的是那些具缘的众生——因为这是一场教学，需要教学双方的因缘配合。至于说这个因缘具足的众生，表现的福报高一点低一点，那没什么，但是总的来说还是以人道有情为正教化的。人道有情中，有因缘、没因缘又有差别，是这样而已。好，这个问题就说这些。

41、一个正信的佛教徒在人间净土到来前应该做什么

学员：在美好人间净土到来之前，一个正信的佛教徒在人间可以做些什么？应该做些什么呢？

法师：简单地说，“随法行”就都对。展开说“随法行”，因为个人对于法的认识深浅不同，发心不同，乃至在大的修行层面上所处的位置不同，都会有差别。当我这样说，也许法友就能够意识到：是怎样的发心呢？是要行在哪一条道路上呢？如果还没有决定，那就持续地学习和实践，自己不管是闻、思慧的增进，还是相应善法的积集，这些都要去做，也希望自己能够在这条路上有决定。

这个“有决定”，也就意味着确定了自己要走的道路。对于一个暂时还没有发起决定出离作意的人，可能主要还是要要在轮回中让自己处于一个相对好的位置，也就是所谓的以五乘共法（共人天乘的法）为主，那就要在不断强化佛法正见的基础上布施、持戒；如果有力、有能、有因缘，也可以修习一些禅定；如果自己已经发起了决议出离的心，所谓出离心，也可以修与道品相应的善法，而向于解脱；如果自己愿意学习效仿过去诸佛因地法行，那就策发自己，培养真实广大的菩提愿心，并且去做相应的因缘——资粮道的修习。

不必非要等那个净土，因为真的踏上这条菩提路，他的目的、终点是在比较遥远的时候，要远远地比弥勒菩萨未来下生、成道、转法轮更遥远。这是对于这个问题的回应。

大家是否还有其他问题呢？如果没有更多问题，我们今天就到这里，最后

一起合掌，做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切

我等与众生，皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！

《佛法概论》讲记 41

【本期讲授原文】

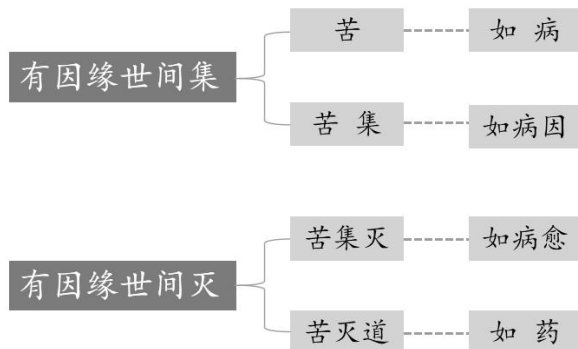
第十章 我论因说因

第一节 佛法以因缘为立义大本

一、总说

以有情为中心，论到自他、心境、物我的佛法，唯一的特色，是因缘论。如《杂含》说：“我论因说因。……有因有缘集世间，有因有缘世间集；有因有缘灭世间，有因有缘世间灭”（卷二·五三经）。因与缘，佛陀不曾有严格的界说。但从相对的差别说：因约特性说，缘约力用说；因指主要的，缘指一般的。因缘可以总论，即每一法的生起，必须具备某些条件；凡是能为生起某法的条件，就称为此法的因缘。不但是生起，就是某一法的否定——灭而不存在，也不是自然的，也需要具备种种障碍或破坏的条件，这也可说是因缘。佛法所说的集——生与灭，都依于因缘。

这是在说明世间是什么，为什么生起，怎样才会灭去。从这生灭因缘的把握中，指导人去怎样实行，达到目的。人生现有的痛苦困难，要追求痛苦的原因，知道了痛苦的原因，即知道没有此因，困苦即会消灭。但这非求得对治此困苦的方法不可，如害病求医，先要从病象而测知病因，然后再以对治病因的药方，使病者吃下，才能痊愈。因此，学佛的有首先推究因缘的必要。知道了世间困苦的所以生、所以灭的条件，才能合理的解决他，使应生的生起，应灭的灭除。从前释尊初转法轮，开示四谛，四谛即是染净因果的解说。



二、无因、邪因与正因

人类文化的开展，本来都由于探求因缘。如冷了有求暖的需要，于是追求为什么冷，怎样才不会冷，发现取暖的方法。一切知识，无不从这察果知因中得来。

不过因缘极为深细，一般每流于错误。在释尊未出世前，印度就有许多外道，他们也有讲因缘的。但以佛的眼光看来，他们所讲的因缘，都不正确，佛法称之为“邪因”或“非因计因”。还有一类人，找不到世间所以生灭的因果关系，就以为世间一切现象，都是无因的、偶然的。这种无因论，到底是不多的；多而又难得教化的，要算非因计因的“邪因论”。佛法对于非因计因的邪因论，驳斥不遗余力，现略举三种来说：

一、宿作论，也可名为定命论。他们也说由于过去的业力，感得今生的果报。但以为世间的一切，无不由生前业力招感的，对于现生的行为价值，也即是现生的因缘，完全抹煞了。若世间一切现象，真的都是由前生铸定的，那就等于否定现生努力的价值。佛法虽也说由前生行为的好恶，影响今生的苦乐果报，但更重视现生的因缘力。如小孩出生后，身体是健康的，后因胡吃乱喝以致生病死亡，这能说是前生造定的吗？如果可以说是前生造定的，那末强盗无理劫夺来的财物，也应说是前生造定的了。佛法正确的因缘论，是彻底反对这种抹煞现生的努力而专讲命定的。佛法与宿命论的不同，就在重视现生努力与否。

二、尊佑论，这是将人生的一切遭遇，都归结到神的意旨中。以为世间的一切，不是人的力量所能奈何的，要上帝或梵天，才有这种力量，创造而安排世间的一切。对于这种尊佑论，佛法是彻底否定，毫不犹疑。因为世间的一切，有好的也有坏的，如完全出于神的意旨，即等于否定人生，这实是莫大的错误！不自己努力，单是在神前祷告，或是许愿，要想达到目的，必然是不可能的。佛法否认决定一切命运的主宰，人世的好坏不是外来的，须由自己与大家来决定。

以上所说的两类思想，在佛法长期流变中，多少混杂在佛法中，我们必须认清简别才好！除此两种邪因论而外，有的也谈因缘，也注重自作自受，但还是错误的。像印度的苦行外道们，以为在现生中多吃些苦，未来即能得乐。其实，这苦是冤枉吃的，因为无意义的苦行，与自己所要求的目的，毫无一点因果关系，这也是非因计因。

这可见一些人表面好像是谈因缘，究其实，都是邪因。如人生病，宿作论者说：这是命中注定的。尊佑论者说：这是神的惩罚，唯有祈祷上帝。有的虽说病由身体失调所致，可以找方法来治，但又不认清病因，不了解药性，不以正当的方法来医治，以为胡乱吃点什么，或者画符念咒，病就会好了。佛说：一切现象无不是有因果性的，要求正确而必然的因果关系，不可笼统的讲因缘。

佛法所说因果，范围非常广泛，一切都在因果法则中。但佛法所重的，在乎思想与行为的因果律，指导人该怎样做，怎样才能做得好。小呢，自己得到安乐；大之，使世界都得到安乐，得到究竟的解脱。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛。

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

第十章 我论因说因

第一节 佛法以因缘为立义大本

今天我们开始学习《佛法概论》的第十章“我论因说因”，这一章的题目引自《杂阿含经》，以此来说明佛法的核心要义——因缘论，也就是缘起。第一节“佛法以因缘为立义大本”，也就是说，如果我们对于全体的佛法要找一个最基础、最根本的核心要义的话，那就是因缘，它统括了所有佛法最根本的

原则。甚至于如果用演绎法，从一个针对有情的缘起，就可以把核心的佛法都说明出来；因为诸法是因缘生、因缘灭的，“有因有缘世间集，有因有缘世间灭”的，那么，是怎样的因缘集起世间，怎样的因缘灭世间，那就有了佛法的具体离苦之路，所有的佛法都可以从这儿敷演出来。佛在菩提树下得道，所证悟的也就是这个核心，所以能够善演一切法。

一、总说

文说：

以有情为中心，论到自他、心境、物我的佛法，唯一的特色，是因缘论。

这一句话可以看作是承上启下。我们前边说到佛法是以有情为中心的，并且有若干内容都是围绕这个来说明；也谈到自他、心境，“心境”，我们前边关于心理那一部分有说过；“物我”，前面也说到了我们的世间。“以有情为中心，论到自他、心境、物我的佛法”，这可以看作是对前边内容的概括。那么这一切共同的根本、共同的特色，甚至可以说是“唯一的特色”，是什么呢？“是因缘论”。

佛法以有情为中心，论到了自他、心境、物我。这样以有情为中心，以有情离苦为根本目的，而出现于世的佛法，为了有情能够认识现象问题，能够如实知离苦，论到了自他、心境、物我。这样的佛法，如果举出一个它最不共于其他的，最根本的特色是什么？是因缘论。这句话虽然简单，但是涵盖了很多内容。

如《杂含》说：“我论因说因。……有因有缘集世间，有因有缘世间集；有因有缘灭世间，有因有缘世间灭”（卷二·五三经）。

大家一起学法有一段时间了，应该听说过这段文，特别是“我论因说因”这句话。“有因有缘集世间”，集起的世间就是这样五蕴的身心，这是苦谛，五取蕴的当体就是苦。“有因有缘世间集”，也就是世间集起的因，这是集谛，导致有情现起身心现象的因缘，最根本的就是无明烦恼。“有因有缘灭世间”，这是灭谛，是苦的息灭，苦和苦因的息灭，这是所谓的“灭世间”。“有因有缘世间灭”，这是苦集息灭之道，世间灭之道，是道谛。

这样的说法，跟直接说“苦、集、灭、道”有什么不同？这样说的话，如果深刻地体会、把握，不容易生起实体感，不容易生起有实在自体的感觉。世间或者说有情的身心、有情现象的现起，是因缘呈现的结果，是有因有缘的；不像一般人感觉为我，我就是我的那个感觉，那就叫作感觉我是自成的。要能够真的从因缘的角度来认识现象，特别是认识所谓的自己，认识这个有执受的当体。下文：

因与缘，佛陀不曾有严格的界说。但从相对的差别说：因约特性说，缘约力用说；因指主要的，缘指一般的。

《杂阿含经》里虽然用到了“因”和“缘”这样不一样的字，但是在《杂阿含》中并没有特别地对于因和缘做界说。如果“从相对的差别说”，这是什么意思呢？从它们共同的一面说，可以说是同义，是可以通用的；如果一定要说它们的侧重，从它们的差别的角度来体会、把握，那也可以说“因约特性说，缘约力用说；因指主要的，缘指一般的”。

因缘可以总论，即每一法的生起，必须具备某些条件；凡是能为生起某法的条件，就称为此法的因缘。

这是说因缘也可以通说，不必做前边的差别说。怎样说因缘呢？如果这一个现象，这一法，或者是说当前观察的这个对象，它的现起必须需要某些条件，那这些条件就可以统称为因缘，“凡是能为生起某法的条件，就称为此法的因缘”，这是从“此有故彼有”来说明因缘义。

不但是生起，就是某一法的否定——灭而不存在，也不是自然的，也需要具备种种障碍或破坏的条件，这也可说是因缘。

“有因有缘世间集，有因有缘世间灭”，不但“此有故彼有”可以说是因缘，“此灭故彼灭”也可以说是因缘。这里要注意！这句话是有深义的。这里的深义，一方面是一般人不感觉这一法的消逝是因缘的散坏，或者是其他因缘导致的结果，他内心会因为贪或嗔，而在这上生苦，意味着什么呢？意味着他希望它是常的，甚至认为它本来应该是常的，这样，当它灭坏的时候，就不能接受，这就是没有真正的因缘观。

另外，有一些佛法中的人，对于缘起的认识，把握不当，比如有的宗派就

明白地说“灭不待缘”。“生起待缘”，好像佛法中都这样说，但是一法的灭，需要因缘吗？唯识就说“灭不待缘”。为什么这么说呢？他可能会举例说，比如一个人死，不需要什么因缘来杀掉他、破坏他，他就什么事儿也没有，每一天好吃好喝，好好地保养，他也会死，所以“灭不待缘”。当你只做抽象想象的时候，觉得“因缘灭”是正常的，但是这样结合生活的例子一说，又感觉“灭不待缘”有道理了，因为自己过去的认识就是“灭不待缘”的。所谓的“因缘灭”，只是悬在自己头脑的概念推理中，跟生命、跟所接触的现象，并没有真切契应的一套玄理而已。

即便这个人没有任何横逆、外边的伤害，甚至保护得很好，自己也很注意养生，一切都很好，他还是会老死，这难道不是灭不待缘吗？诸位！你怎么看呢？这个问题从前其实反复讲过多少遍：“生因缘老死”，怎么可以说灭不待缘呢？“此无故彼无，此灭故彼灭”，怎么可以说灭不待缘呢？“无明灭则行灭，乃至生灭老死灭”，怎么可以说灭不待缘呢？要去深刻体会这个。如果不能深刻地体会这个，那么自己总是在果相上患得患失，起贪起嗔，或喜或悲，不能够真正地顺应于规律去做正确因缘，不能够始终保持正确的建设性。下文说：

佛法所说的集——生与灭，都依于因缘。

集起与坏灭都是因缘义。

这是在说明世间是什么，为什么生起，怎样才会灭去。从这生灭因缘的把握中，指导人去怎样实行，达到目的。

前文说过，当佛法中说世间的时候，所指的最主要是有情世间、五蕴世间，这是佛法关注的中心。有情是怎样的，苦是怎样的，是怎样现起，如何能灭去。这一切都从因缘的正观中来获得，即便是实践，也是基于对这样正理的认识和遵循而做。

人生现有的痛苦困难，要追求痛苦的原因，知道了痛苦的原因，即知道没有此因，困苦即会消灭。

人生当下总是跟某种苦相应的，不是苦苦，就是坏苦，要不然就是行苦。一般人对于苦的认识太粗糙，只能认识苦苦，把坏苦执为是乐的，去追寻它，

不知道有一乐境界，就有一不乐的相对待，甚至有部说乐受的当体就是坏苦；五取蕴的当体就是苦，这是从行苦说。人生当下就有痛苦、有困难，如果真的认识到这个，那当然希望消除。如何消除呢？首先要正确认识痛苦的原因。知道了痛苦的原因，也就懂得苦是依于因现起的，只要把因消除掉，苦就会消灭。这第一步是要真的认识到现在有困苦、有问题，然后再说了知它的因，了知把这个因消除的道。

但这非求得对治此困苦的方法不可，如害病求医，先要从病象而测知病因，然后再以对治病因的药方，使病者吃下，才能痊愈。

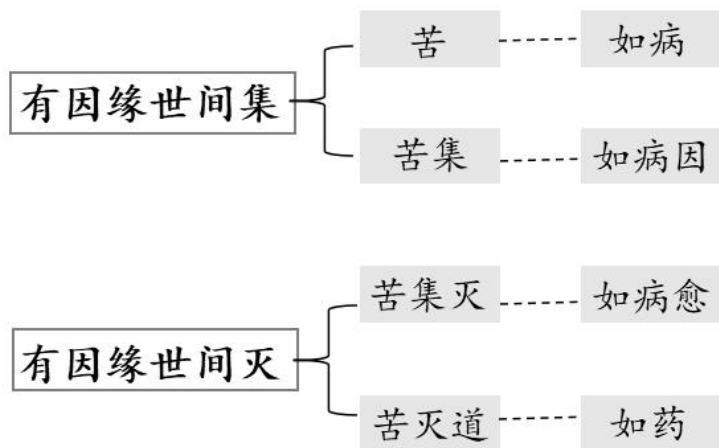
如果想要消灭苦，必须求得对治这个困苦的方法。后边举的喻是说“害病求医”，我们在轮回中，实际上是常在众苦所逼中，这也是病啊，所以这个比喻其实是很贴切的。一般有了病求医，首先当然要确定现象，也就是症状，这对应苦；从这样的症状来推测它的因、把握它的因，这是集；然后要对病因加以对治，“对治病因的药方”譬喻道，“使病者吃下”，这其实是修道，依道谛而如实行；最后“才能痊愈”，那是灭。大家熟悉的“病想医药想，殷重疗治想，随闻如说行，佛说法如镜”，可以说是譬喻，但也可以说就是：我们生命的现实，就是有这样种种逼恼的，把它譬喻成病、就看作病都可以。

如果不把自己当成病人，就像一个去看医生的病人，不觉得自己有病，那他去看医生干嘛呢？找医生聊天吗？他怎么可能真的愿意去服药，愿意去治病呢？我们所有关于修行上的懈怠，不够精进，总是因为对于苦谛没有真切认识。正因为这一步没有真切认识，所以总是幻想着轮回中有什么真正的好。轮回中要有真正的好，佛就太冤枉了。轮回中虽然有这些实际以坏苦为性的乐——身受的、心受的，但是它们没有究竟义，根本来说是苦的。对这个认识不清，那就会在其中耽湎、沉溺、寻逐。

因此，学佛的有首先推究因缘的必要。知道了世间困苦的所以生、所以灭的条件，才能合理的解决他，使应生的生起，应灭的灭除。

对于我们这些学佛的人，确实很有必要去推究因缘。这个推究因缘，又不能离开生命的当体，来做玄学的、纯哲理的、纯逻辑的推导，这是基于生命现实的如实了知，深切的关怀来做的事。常跟大家说，要即身来做观察，五蕴、

六入有没有成为自己向内认知的自然呈现，还是仍然来自于书本的概念，这是完全不一样的。我们学了很多《阿含》的内容，这个人如果没有向内如实观察身心，对于五蕴、六入等有基于实际观察的体会，那他学习《阿含》是很没有意思的。《阿含》也不讲故事，即使讲故事也都是围绕着苦集灭道，五蕴的无常无我，六入的如实知这些来讲。如果对这些没有认识，当然很枯燥，很没有趣。如果对这些有体会，那确实乐在其中，自己的学习、实践会越来越有力量。不要被这个没有实义的世间彻底蒙蔽了；说实在的，也不是世间蒙蔽你，是你习惯于自我蒙蔽，并且莫名其妙地、隐隐地希望继续蒙蔽下去。



“使应生的生起，应灭的灭除”，这应生起的是什么，应灭除的是什么呢？应生起的是诸善法，应灭除的是诸不善法，这只是笼统地说。在每一步的当下，渐次地修行增进中，针对身心当下具体的情况中，还是有种种。如果向于究竟解脱说，那就是生起无漏智慧，尽灭无明烦恼。

从前释尊初转法轮，开示四谛，四谛即是染净因果的解说。

佛在初转法轮的时候，也就是在讲这些——苦，苦集，苦集灭，苦集灭道（苦集灭的道谛）。所谓的四谛，不过是染的因果和净的因果。如图所示，“有因有缘世间集”，包括了苦和苦集的染因果：苦集就是苦的因，就像病因一样；苦如病，这是果。“有因有缘世间灭”：苦灭之道如药；依苦灭道修习，最终导致苦集尽灭，就像服药而病愈，这是“有因有缘世间灭”的譬喻，这是净的因果。

这是总说“佛法以因缘为立义大本”，如果真的能够这样体会，就能够知

道为什么在很多地方说到正见，都要说四谛。如果真的能够理会这个，就再也不会像一些人那样，以为四谛是小乘法。四谛，可以说是佛法根本义的一种表达，而且很契合于佛法的作用。

二、无因、邪因与正因

既然以因缘为立义大本，又做了总的说明，下面要说明错误的因缘观和正确的因缘观。

人类文化的开展，本来都由于探求因缘。

这一句话，大家如果不去体会，一看就又略过去了。我们今天学习到一定程度，乃至走上社会工作，总是有一定的专业性，比如读大学有专业之分，毕业出来如果干本行相关的，或者干有一定专业性的工作，都有相当的专业要求，这个人相应的专业素养表现在哪儿呢？比如这个人是修手机的，他当然要对于手机里基本组件的功能、关系等等都要有所了解，这就是对于相关因缘的把握。

“人类文化的开展”，不管是自然科学的、社会科学的，都在推究因缘。这个国家为什么在四十年间，能在这么大的体量上实现了经济的飞速发展啊？因缘是什么呢？这好像是个学术问题，其实实际上在探究因缘。自然科学就更明显，为什么在两个有质量的物体之间会有这样的相互吸引，背后的关系到底是什么等等。

如冷了有求暖的需要，于是追求为什么冷，怎样才不会冷，发现取暖的方法。

这是就人们很一般的经验来说。也确实是，人类最开始用火、使用石器，其实都是对于一些现象有观察，然后探求因缘。可见，即便是这些每一个人可能都不觉得多么深奥的事情，也还是基于因缘的把握。

一切知识，无不从这察果知因中得来。

你如果对于因缘真有体会，你就会以因缘观去观察一切，包括自己过去所学，包括自己的专业。这有什么用？这能让你洗练过去所学；如果你够聪明，那你就会在这样的过程中，对于过去所学，有更高的、更精炼的、更符合于本质的把握。这是缘起向于世俗边智的运用，当然可以。也可以说，各个领域内

的高人、达士，都是对于本领域相关的因缘把握得好的人，至少比较来说是把把握得更好的人。

不过因缘极为深细，一般每流于错误。

人们察果知因，这包括在人的好奇心里。但是，这个因缘不见得都是那么浅显的，不见得都像饿了吃饭能饱，那以后肚子饿了就去找吃的这样简单，有一些因缘是极为深细的，一般人也常常会犯错误，那就会非因计因。

在释尊未出世前，印度就有许多外道，他们也有讲因缘的。但以佛的眼光看来，他们所讲的因缘，都不正确，佛法称之为“邪因”或“非因计因”。

因缘找得不正确，不是正确的因缘，那就是邪曲的因缘，或者说“非因计因”——本来不是因，把这当成因。这种现象，你能不能够随意地举出来一些呢？其实一点也不难，在我们社会生活中，在包围着我们的舆论中，充斥着非因计因；在一个不能审慎运用理性的心中，也经常犯着非因计因的错误。

还有一类人，找不到世间所以生灭的因果关系，就以为世间一切现象，都是无因的、偶然的。这种无因论，到底是不多的；多而又难得教化的，要算非因计因的“邪因论”。

除了前边的邪因论之外，还有一类是无因论，因为没有智慧去洞察生灭的因果关系，特别是关于生命的因果关系，就只好拨无因果——“无因的、偶然的”。大家不要觉得无因论是很可笑的，实际上智慧不够的时候，无因论还是会发生。比如我们有时候会对某个事物、某种际遇，觉得有出乎意料的惊喜，这后面就意味着，他内心感觉这本来是不应当发生的，甚至是不会发生的，它这样的出现是赐予性的；在一些人的心中，它就像是无因而发生的一样。“这种无因论，到底是不多的”，特别难以改变的，特别难以教化的，主要是邪因论。

佛法对于非因计因的邪因论，驳斥不遗余力，现略举三种来说：

下边举了三种，佛法自古以来就破斥的，非因计因的邪因论。

一、宿作论，也可名为定命论。他们也说由于过去的业力，感得今生

的果报。但以为世间的一切，无不由生前业力招感的，对于现生的行为价值，也即是现生的因缘，完全抹煞了。

这也就是我们常说的宿命论，“一饮一啄，莫非前定”，遇到什么都会说“这就是过去的业”。这好像很佛法，实际上不是佛法，是邪因，是宿作，是定命。

若世间一切现象，真的都是由前生铸定的，那就等于否定现生努力的价值。

如果什么都是注定的，那努力、不努力有什么差别呢？努力、不努力有什么价值、有什么意义呢？如果都是注定的，我们不去做这些因，也应该给我们呈现果。

佛法虽也说由前生行为的好恶，影响今生的苦乐果报，但更重视现生的因缘力。

佛法当然说前生的行为善恶，也就是道德上的善恶，会跟今生的苦乐果有关系；不过从来没有说，任何一个今生的苦乐，都是过去的业所感的。佛法策励人断恶修善，这正是重视现生因缘力的表现。下面举反例来说明宿作论的荒谬：

如小孩出生后，身体是健康的，后因胡吃乱喝以致生病死亡，这能说是前生造定的吗？如果可以说是前生造定的，那末强盗无理劫夺来的财物，也应说是前生造定的了。佛法正确的因缘论，是彻底反对这种抹煞现生的努力而专讲命定的。

之前也说过，佛法说：今生所遇到的果相，应该说是过去的业因，今生的努力，共同的结果；这个努力，就包含了正确的和错误的了。

佛法与宿命论的不同，就在重视现生努力与否。

佛法从来不否定现生的行为价值，“诸法因缘生”、“此有故彼有，此无故彼无”，在这样过去业所感的异熟果上如何来运作，相应的因不同，后面的果就不同，所以应该基于当下去做正确的努力。

二、尊佑论，这是将人生的一切遭遇，都归结到神的意旨中。以为世

间的一切，不是人的力量所能奈何的，要上帝或梵天，才有这种力量，创造而安排世间的一切。对于这种尊佑论，佛法是彻底否定，毫不犹疑。

尊佑论，就是把人的一切遭遇，都归结到一个神秘的、主宰的、决定的力量上去；中国人感觉的所谓“天注定”也是这个意思，只是没有形成一般人所了解的，特别缜密的一套说法而已，大家都是模模糊糊的感觉天授、天亡我这些。

因为世间的一切，有好的也有坏的，如完全出于神的意旨，即等于否定人生，这实是莫大的错误！

如果这个世间的一切都出于神的意旨，那神也太坏了，常常引当年的一首老歌：“谁人玩弄这世界，相信他的心理真太坏！”如果这一切都出于神的意旨，那也就彻底否定了人生。

不自己努力，单是在神前祷告，或是许愿，要想达到目的，必然是不可能的。

今天有一分所谓的学佛人或者信佛人，就掉在尊佑论里，因为他的认知是寻求主宰一切的力量，他愿意将这种内心的需求，向外界的某个对象去投射，或者向内心捏造的某个意象去投射，有的可能更原始一点，求大树、求大石头，求树神、求山神，也是有的；把它说得更明确一点，更加系统化一点，慢慢就有了各种宗教，各种神教都是这样。佛教本来不是这样，但是有一些人把它歪曲成这样；还有一些人因为自己需要，所以愿意相信佛教是这样。如果上纲上线地说，这难道不是谤佛吗？这难道不是谤法吗？

佛法否认决定一切命运的主宰，人世的好坏不是外来的，须由自己与大家来决定。

不管是什么样的命运主宰，佛法都说“理论上不可能”，道理上说不通，如果有这样的，一定会造成自相矛盾；另外，从现象上、事实上也不存在。人世的好坏，不是外界谁赐予的，或者谁主宰、操纵的，是由自己和大家来共同决定的，就是从前讲业的时候所说的那个义趣。这是说了尊佑论。

以上所说的两类思想，在佛法长期流变中，多少混杂在佛法中，我们必须认清简别才好！

刚才说的时候也有指出来，有的人以为“一饮一啄，莫非前定”，并且遇到点什么事都要想一想“这是我过去世造什么业导致的”，好像自己很佛法化，实际上是外道化，这是宿作论、定命论，这不是佛法。有的人求佛菩萨加持，求护法神加持，觉得自己很虔诚、很革命，实际是非佛法，实际搞的是外道的，佛所反对、所破斥的。

讲了这两种错误，但是前文明明说“略举三种”，第三种是什么呢？这里并没有用一个明确的“三”给标出来，也就是下面所说的这种情况——

除此两种邪因论而外，有的也谈因缘，也注重自作自受，但还是错误的。像印度的苦行外道们，以为在现生中多吃些苦，未来即能得乐。

很有意思！这种苦行外道的思想理论，在今天一些学佛人那儿还是虔诚地奉行着——吃苦了苦嘛！然后把这个扩大化成修行指导，就变成了某种意义上的自我折磨——一定要冻着，一定要饿着，一定要令自己身体出现痛苦，觉得这个就是在吃苦了苦——这就是佛说的无义苦行。这个无义苦行，是因为非因计因，所以是枉受诸苦，没有益处。当然，我们如理修行，精进修行，有时候会产生身苦，这个没什么，这是有益处的。比如这个人初持戒律，身心有一些反应，那没什么，那是这个阶段的正常现象；再比如这个人禅坐，也许会有身体的一些苦，这也没什么，这是正常的。这些都不是无义苦行，这是随顺于正道的努力。

苦行外道的理论就有问题：“苦就是这些，我吃完、受完就解脱了”，有这种观念；或者是“这一生多吃苦，后世就能多得乐”。这都是错的，这也算是非因计因，因为苦乐的因缘不是这样。所以我常常讲，我们大家奔忙，挣钱也好，学习也好，为什么呢？很少有人真的是说：“一切都不为自己，都给他人”，其实或多或少还是为了自己的安乐，或者说得更熟悉一点——幸福。谁的奔波、忙碌，是为了更不幸呢？归根到底还是为了更多的安乐，更少的恼苦。但是，如果不知道安乐的因缘是什么，恼苦的因缘是什么，只是莫名其妙地奔波忙碌，只是莫名其妙地要挣钱、挣钱，挣更多的钱，就一定能有更安乐、更幸福、更少恼苦吗？不见得。所以，不是不做努力，应该去做正确努力；正确努力，基于正确的认识。这也是我们前边“总说”中说到的，对于苦乐的因缘要有正确认识。这儿表现出来的就是没有正确认识，非因计因导致枉受重苦。

其实，这苦是冤枉吃的，因为无意义的苦行，与自己所要求的目的，毫无一点因果关系，这也是非因计因。

好，这是讲了第三种“非因计因”。

这可见一些人表面好像是谈因缘，究其实，都是邪因。

大家学过这些之后，回头看所谓佛教界的现状，是触目惊心，甚至是不能认真。可是身在其中的人们，还乐此不疲，感觉良好。如果对于众生有悲悯心，那么请善巧地、持久地去帮助他们。下文还是来举例说：

如人生病，宿作论者说：这是命中注定的。尊佑论者说：这是神的惩罚，唯有祈祷上帝。有的虽说病由身体失调所致，可以找方法来治，但又不认清病因，不了解药性，不以正当的方法来医治，以为胡乱吃点什么，或者画符念咒，病就会好了。

这三种都是邪因，都是非因计因，下面是以人生病来说的。在今天多少佛教徒，因为知见不正，或者以为自己有正知见，但是其实面对生病这件事，真的还就堕入其中。生病了——“这就是我命里注定的”——不见得，也许是因为从小营养不好，或者是从小有一些不恰当的生活习惯。也有的佛教徒说“这是菩萨惩罚我”，或者是“护法惩罚我”，佛教徒不一定是觉得要靠多磕头，也有觉得“我做得不好，惩罚我，所以我要好好地断恶修善”，这也是尊佑论者的表现。其实佛菩萨不会给谁制造痛苦，因为不需要特别的制造，只要内心发生了错误，痛苦就必然发生，还用制造什么呢？

佛教徒生了病，也有这样乱投医的，胡乱吃什么或者以为念哪个咒就如何，这也算是非因计因。他生病不是因为没念哪个咒，是因为有身心的情况，只要解决这个身心情况就可以了。这里说一下特别的，因为人的身心是相关的，有时候心状态的改变会影响生理，所以也会有不药而愈的情况出现，但是，要真的体会到后面复杂的身心关联、身心因缘，而不是简单地归因，错误地归因，把它归为什么。我个人就遇到过这样的情况，也帮助过，比如有的人出现了一些情况，主要让他通过系念于某部经典，情况慢慢缓解甚至恢复，那不奇怪，那是用这种方式来引导心。对于一些心因为主的疾病，当心转变了，一些相应的症状就会随之改善甚至消失，这没什么奇怪，这样认识是正确认识。如果认

为是什么神秘的因缘，那就是错误归因。

佛说：一切现象无不是有因果性的，要求正确而必然的因果关系，不可笼统的讲因缘。

一切现象确实都是此有必有、此无彼无的，这就是所谓的因果性。虽然都是因缘中的，都是有因果性的，但不可以笼统地满足于此，也不可以胡乱地归因，要去探求“正确而必然的因果关系”。也就是说，当我们想要解决一个具体问题的时候，你只停留在哲学上的此有故彼有的因缘认识，可能不一定管用。比如汽车哪儿出了毛病，你虽然知道汽车现在表现出来开不了，是此有彼有的因缘下呈现的问题，但问题是，你知道是什么因缘导致它开不动的吗？如果你不知道，只知道此有彼有，能解决问题吗？解决不了。人的苦也是这样，生命之流也是这样，只是知道此有彼有，但是不知道无明缘行、行缘识乃至生缘老死，不能够即身而观，把这些落在实处——六入缘触、触缘受、受缘爱、爱缘取，那有什么用呢？不可以颠预笼统地讲因缘，在具体的因果关系的探求中，要致力于正确而必然。

这在世间的学问上，特别自然科学的发展中，是特别值得观察的。自然科学讲求实证，你没有办法像很多社会科学那样，缺乏实证的环境或者是实证的方法，这样说好像也可以混日子，那样说也可以发文章。自然科学的实证性比较强，所以你这个归因正确不正确，相对来说是比较容易验证的，当然也有一些不容易验证，需要等待因缘来验证，比如引力波就等了一百年。要有这样对于正确而必然的因果关系的推求，不能笼统地讲因缘，修行中也是这样，大而化之，不管是解决身心的问题，还是世界的问题，都不容易，也很难说那是符合于真理的。

佛法所说因果，范围非常广泛，一切都在因果法则中。但佛法所重的，在乎思想与行为的因果律，指导人该怎样做，怎样才能做得好。

佛法所说的缘起或者说因果，确实非常广泛，一切都在其中。可是佛法细致地论这一切了吗？没有。佛法细致论究的，主要是人的因缘。扼要地说，是苦、集、灭、道；展开一点，无明缘行乃至生缘老死，无明灭行灭、生灭老死灭等等。这是“在乎思想与行为的因果律”，依此来“指导人该怎样做”，不

该怎样做，“怎样才能做得好”。我们学习佛法也是这样，一定要把它落实在身心上，不能够学习了多年，还只是在看书的时候觉得对，离开了书就离开了法。

小呢，自己得到安乐；大之，使世界都得到安乐，得到究竟的解脱。

这个“小”和“大”，是说个人发心的不同。“安乐”和“究竟的解脱”，也可以看作是暂时的、不究竟的，和究竟的安乐，这样的差别。

好，这是我们今天所学的内容。最后我们一起合掌，做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切

我等与众生，皆共成佛道

今晚到这里，祝大家吉祥！

《佛法概论》讲记 42

【本期讲授原文】

第十章 我论因说因

第二节 因缘的类别

一、三重因缘

佛法的主要方法，在观察现象而探求他的因缘。现象为什么会如此，必有所以如此的原因。佛法的一切深义、大行，都是由于观察因缘（缘起）而发见的。佛世所谈的因缘，极其广泛，但极其简要。后代的佛学者，根据佛陀的示导，悉心参究，于是因缘的意义，或浅或深的明白出来。这可以分别为三层：

一、果从因生：现实存在的事物，决不会自己如此，必须从因而生，对因名果。在一定的条件和合下，才有“法”的生起，这是佛法的基本观念，也就依此对治无因或邪因论。如见一果树，即知必由种子、肥料、水分、温度等种种关系，此树才能长成开花结果，决不是从空而生，也不是从别的草木金石生。不从无因生，不从邪因生，这即是因缘生。因缘是很复杂的，其中有主要的，或次要的，必需由种种因缘和合，才能产生某一现象。佛法依此因缘论的立场，所以偶然而有的无因论不能成立。

二、事待理成：这比上一层要深刻些。现实的一切事象，固然是因果，但在因果里，有他更深刻普遍的理性。为什么从某因必生出某果？这必有某某必然生某的理则。世间的一切，都循着这必然的理则而成立，这是属于哲学的。佛法不称此必然的理则为理性，名之为“法”。经中说：“若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界”（杂含卷一二·二九六经）。这本然的、必然的、普遍的理则，为因果现象所不可违反的。

举一明白的例子，“生缘死”，这有生必然有死，即是本然的、必然的、普遍的原理。生者必死，这不是说生下来立刻就死，有的长经八万大劫，有的朝生暮死，或者更短命，但寿命虽有久暂，生者必死的原则，谁也逃不了。为什么一定要死？就因为他出生。既然生了，就不能不死。尽管生了以后，活几天，活几年，几百年，就是几千万年而暂时不死；尽管在果从因生的事象方面，各各生得不同，死得不同；但此人彼人，此地彼

地，此时彼时，凡是有生的，都必终归于死。这是一切时、地、人的共同理则。若无此必然的理则，那末这人死，那人或者可以不死；前人死，后人或可不死；未来事即无法确定其必然如此，即不能建立必然的因果关系。

一切因果事象的所以必然如此，都有他的必然性，可说一切事象都是依照这必然的理则而生灭、成坏。这必然的理则，是事象所依以成立的，也即是因缘。

三、有依空立：这更深刻了。果从因生的事象，及事待理成的必然理则，都是存在的，即是“有”的。凡是存在的，必须依空而立。这是说：不管是存在的事物也好，理则也好，都必依否定实在性的本性而成立。这等于说：如不是非存在的，即不能成为存在的。

试作浅显的譬喻：如造一间房子，房子即是存在的。但房子的存在，要从种种的——木、石、瓦、匠人等因缘合成，这是果从因生。房子有成为房子的基本原则，如违反这房屋的原则，即不能成为房子，这就是事待理成。房子必依空间而建立，如此处已有房子，那就不能在同一空间再建一所房子，这譬如有依空立。又如凡是有的，起初必是没有的，所以能从众缘和合而现起为有；有了，终究也必归于无。房子在本无今有、已有还无的过程中，就可见当房子存在时，也仅是和合相续的假在，当下即不离存在的否定——空。如离却非存在，房子有他的真实自体，那就不会从因缘生，不会有这从无而有、已有还无的现象。

这样，从因果现象，一步步的向深处观察，就发见这最彻底、最究竟的因缘论。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛，

南母本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇。

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

今天我们来学习第十章的第二节，这一章“我论因说因”，应该说主要在说明因缘。第二节“因缘的类别”，第一个部分“三重因缘”，是怎样的三重因缘呢？我们来看正文：

第二节 因缘的类别

一、三重因缘

佛法的主要方法，在观察现象而探求他的因缘。现象为什么会如此，必有所以如此的原因。佛法的一切深义、大行，都是由于观察因缘（缘起）而发见的。

这一段话其实是很重要的！有一些人学习佛法，学的是神学、玄学，学的是类似于先验的，独断式的，结论的“佛法”。

“佛法的主要方法，在观察现象而探求他的因缘。”佛法所关注的最核心的是有情的苦乐、有情的离苦得乐，所以他观察的现象从来都没有离开有情，最核心的关注从来都没有离开有情的苦乐和离苦得乐。这也是常说的：一般人每一天奔忙着、辛苦着，为什么？不一定清楚。实际归根到底都是为了多一些安乐、少一些恼苦。但，苦乐的规律如何？苦乐的因缘如何？如果对于苦乐的因缘、规律，并没有真切的把握，只是因为众人如此，我就如此，那并不安稳；只是因为我不知道正确的在何方，但是我必须有所举措就如此，那难免盲目。佛法“观察现象而探求他的因缘”，不是多此一举，而是必须如此，否则就是盲动。

“现象为什么会如此，必有所以如此的原因”，这其实应该说是观察之后的结论，从自然现象到有情都是这样的。一般人对于因缘，有没有认可呢？可以说这世界上理智健全的人，几乎就没有不认可因缘的。为什么呢？不认可因缘，你为什么达成某个目的，要去做某种努力呢？自己想要达成那个目的去做的努力，不就是认为，这样的努力会导致这样目的的达成吗？说得明白一点，不就是这样的因，导致这样的果吗？如果上班不发钱，又有几个人上班啊？就是这样简单、粗暴。

“佛法的一切深义、大行，都是由于观察因缘（缘起）而发见的”，佛法向深处讲，当然很深，但是，不管他如何深——“深义”，归根到底都是在

对于缘起的观察中而发现的。广大的行——“大行”，不管是一般世间善行，导致后世安乐的；还是向于解脱的正修行，导致涅槃的；还是如诸佛世尊因地时的那样广大行，实际上都没有离开因缘，都没有离开缘起。也就是前面说的，你要达成目的去做这些努力的中间逻辑——为什么这样做？就是因为，认为这样的努力会导致这个目的的达成；这就是对于因缘的一种认定。佛法中的各种修行，也都是基于对于因缘的认识才有的。

佛世所谈的因缘，极其广泛，但极其简要。后代的佛学者，根据佛陀的示导，悉心参究，于是因缘的意义，或浅或深的明白出来。

佛世的时候，佛当然谈因缘，甚至也可以说涉及得比较广泛，但是从流传下来的《阿含》经典看，记载是很简要的。一方面说明佛不是一个很罗嗦的人，不是一个翻来覆去把话讲得很繁琐的人，他言语是简要的。另外一方面，集成的《阿含》是基于传诵了一段时间之后才落实于文字，才流传到我们今天看到的样子，实际上越早结集落实到文字的，因为这种传诵的必然性，可能在原本简要的基础上比原本更加简洁。这对于能够深入的人，当然好，也没问题。但是后世认为有把一切佛法加以必要组织的需求，也做了很多工作，特别是对于佛法的大要——因缘，几乎每一个佛教派别都有相当的探讨、说明。

这里说明佛世谈因缘的简要，和后世学佛者的参究，是要说明什么呢？下文要说的不都见于《阿含》的记载，有相当的是参照了后世关于因缘的一些探究。

这可以分别为三层：

从三个浅深的层次来认识因缘、来认识缘起，哪三个浅深的层次呢？分别是现象、规律、本质，也就是这里说的“果从因生”、“事待理成”、“有依空立”。我们依次来看：

一、果从因生：

现实存在的事物，决不会自己如此，必须从因而生，对因名果。

我们现实能够看到的、能够接触到的这一切现实存在的事物，没有哪一个是他自己就是他自己，都是一些因缘条件的产物。当我们说“果从因生”的时候，是对着导致这个存在现起的因缘，来把它叫作果的，不是果就是它本身。

在一定的条件和合下，才有“法”的生起，这是佛法的基本观念，也就依此对治无因或邪因论。

佛法一直说有因有缘才有种种，“有因有缘集世间，有因有缘世间集”，这说的就是在一定的因缘条件和合下，才有相应的法现起，我常常说为“现象的现起”，佛法的因缘观与无因论是截然不同的；与邪因论也是不同的，因为邪因论的问题就是非因计因，佛法是基于如实观察来发现必然的因果关系，和邪因论也就不同。

如见一果树，即知必由种子、肥料、水分、温度等种种关系，此树才能长成开花结果，决不是从空而生，也不是从别的草木金石生。不从无因生，不从邪因生，这即是因缘生。

举喻说比如一棵果树，是由种子等因缘和合，才有这棵树从种子的萌芽，到生长，到最后的开花结果。不是凭空突然就长出了一棵果树，也不是从其他草、木、金、石这些没有必然关联的而生出了这棵果树。不是从空而生，对应的是不从无因生；不从其他没有必然因果关系的因缘生，是指不从邪因生。正确的认识这样必然的因果关系，也就能够了知因缘生。

因缘是很复杂的，其中有主要的，或次要的，必需由种种因缘和合，才能产生某一现象。佛法依此因缘论的立场，所以偶然而有的无因论不能成立。

说到因缘的复杂，如果大家只是抽象或者很浅表地想一些因缘关系，可能对于因缘的复杂没有深刻的体会。从前我说过，其实每一种学问都在揭示相应领域的因缘关系，相应领域的规律，可以说是对于具体现象的因缘关系的揭示。如果大家考虑考虑自己熟悉的专业领域坚深的地方，对于非业内人士难以琢磨、难以把握的地方，就能对于“因缘是很复杂的”有所体会。

“佛法依此因缘论的立场，所以偶然而有的无因论不能成立”，可以说现代学术的基本立场就是在否定无因论，要不然研究什么呢？如果这一切完全是偶然的、随机的、错乱的，能研究出来什么真正有建设性、指导性的呢？所以在今天，无因论对于受过教育的人，其实应该没有市场，但是，并不是每一个受过教育的人真的都变得有智慧，所以应该的事情也可能不会发生。

这是第一层“果从因生”，主要是在讲存在的现象。

二、事待理成：

“事待理成”讲的是规律。如果说第一层“果从因生”，是在讲缘起法，一环一环呈现的法，比如生的现象；那么“事待理成”就是现象之间必然的关系和规律。

这比上一层要深刻些。现实的一切事象，固然是因果，但在因果里，有他更深刻普遍的理性。为什么从某因必生出某果？这必有某某必然生某的理则。

这里说的“现实的一切事象”，这就是上文所说的“果从因生”的这一层，一切事象、一切缘起的现象；这些当然有因果关系，但是这里探讨的是因果中普遍而深刻的理则，也就是“为什么从某因必生出某果”这后面的必然理则。

世间的一切，都循着这必然的理则而成立，这是属于哲学的。佛法不称此必然的理则为理性，名之为“法”。经中说：“若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界”（杂含卷一二·二九六经）。

这里说“世间的一切，都循着这必然的理则而成立，这是属于哲学的”，我的体会是，他不是说理则必然是属于哲学的，而是说在这样的现象和这理则之间的这个关系是属于哲学的。我个人更倾向于，在具体的现象上，“事待理成”的“理”本身是偏于科学的，如果用今天的范畴说是自然科学、社会科学的；如果说到更抽象的层面，那是属于哲学的。下文：

这本然的、必然的、普遍的理则，为因果现象所不可违反的。

这就是说所谓的“事待理成”：因果现象是所谓的“事”，因果现象背后的这种必然的、普遍的理则是所谓的“理”。如何来体会呢？

举一明白的例子，“生缘死”，这有生必然有死，即是本然的、必然的、普遍的原理。

举了一个实际上应该有普遍认识的例子——“生缘死”，但这并没有真的被每一个人心甘情愿的接受，有人因为自我爱，因为后有，因为这种延续下去的欲望，希望长生不死是成立的，甚至去追求，但是，从生命的现象说，“有

生必有死”，这是必然的、普遍的原理。

生者必死，这不是说生下来立刻就死，有的长经八万大劫，有的朝生暮死，或者更短命，但寿命虽有久暂，生者必死的原则，谁也逃不了。

“生者必死”，这是铁律！留下这本《佛法概论》的印公，住世一百年，在这本书写作、出版的时候，当然在世，现在也舍报十余年了；现在在学习讲说的所谓我这个人，乐观估计，再过几十年也肯定不在了，这就是“有生必有死”的规律。就算是生命极长的，三界中寿命最长的非想非非想天，异熟果报八万大劫，是寿命最长的了，但是又如何呢？我过去也说，一般中国古时候想象的长寿，说“与天地同寿”。那所谓的一个大劫是什么啊？是这个世界成、住、坏、空一个循环。这个世界成、住、坏、空，所谓的这一方天地也就坏了，那也就是一个大劫而已。比一般人想象的“与天地同寿”，还乘了八万，好像很长，但是又如何呢？还是“有生必有死”。至于朝生暮死，甚至更短暂的也都有。可是共同的规律是“生缘死”、“有生必有死”。问题是——

为什么一定要死？就因为他出生。既然生了，就不能不死。

这是必然的！所以极端的，有一些故事里说，有的人家在庆祝新生儿的新生，就有人上门去表示悲伤。当然，这并不是合适的，如果是为了某种特别的度化，那是另外一回事，但从世间的礼貌和智者行为的恰当来说，这不一定合适。实际上就是这样啊，任何一个有情，从受生的那一刹那开始，就没有停顿地走向死亡，这是必然的——既然生了，就会死。在这儿还要说一个稍微深点的问题，之前也谈过，有的宗派谈到“灭不待缘”——这是错的，像这种死的情况，也就是一种灭，先是五蕴聚散坏了、灭了，但是不能说它不待缘，因为“生因缘老死”，之前说过。

尽管生了以后，活几天，活几年，几百年，就是几千万年而暂时不死；尽管在果从因生的事象方面，各各生得不同，死得不同；但此人彼人，此地彼地，此时彼时，凡是有生的，都必终归于死。这是一切时、地、人的共同理则。

这是在说普遍性。虽然寿命不同，生了之后存活的时间长短不同，甚至“果从因生”的事象表现上也不同，比如人与人不同，人与畜生、与天，差别也大，

但是，这个有情、那个有情，凡是有生的，必归于死。不管是现在、过去，还是这里、那里，都是如此，天上、人间都没有例外。

若无此必然的理则，那末这人死，那人或者可以不死；前人死，后人或可不死；未来事即无法确定其必然如此，即不能建立必然的因果关系。

一切因果事象的所以必然如此，都有他的必然性，可说一切事象都是依照这必然的理则而生灭、成坏。

这是就“生缘死”、“有生必有死”、“生者必死”，来说明这种理则的必然性。

这必然的理则，是事象所依以成立的，也即是因缘。

这种理则，实际也就是缘起的道理、缘起的规律；所谓的事象，是缘起中的一一法，想必大家能够理解。如果以十二支缘起来说的话，一一支就是前面所说的缘起的事象、缘起中的一一法——无明支乃至生支、老死支，这是前面“果从因生”所提到的缘起事象；“事待理成”说的就是无明缘行乃至生缘老死的必然理则，也就是这里所说的“因缘”——缘起的道理，这是第二层。

第三层是在讲本质——存在的本质、缘起法的本质，也就是自体不可得，自性不可得，说为“空”。

三、有依空立：

这更深刻了。果从因生的事象，及事待理成的必然理则，都是存在的，即是“有”的。

我这里特别用重音来强调！为什么呢？因为有一些人可能对于所谓的缘起理则，到底属于哪一类？是存在吗？会有疑虑。对于所谓缘起的事象——无明等等，大家认可这个是存在、是现象；那对于背后的理则——无明缘行乃至生缘老死，是存在吗？是“有”吗？这里说“是存在的”。为什么是？

这跟昨天共修谈到的若干话题有关系，不过昨天在谈的时候，次第跟这不一样。首先说明的是自性的实在性不可得，就是自体真实不可得，自相真实不可得。这个真实，都是在说有实在自性、实在自体的意思。接下来有谈到所谓的关系真实和规律真实，如果把这种真实体会为自体真实，也就是有这样的实

在自体，有这样关系的本身、规律的本身，在这种意象上来确认它的实在性，其实这个也不可得。为什么呢？关系是缘起现象之间的关系，缘起现象无实在自体可得，那么，基于这样相对独立的缘起现象而依存的关系，谈得上什么自体真实吗？谈得上什么绝对意义吗？缘起现象之间的规律也是这样。实际上，缘起法之间此有彼有的这种关系、这种规律本身，是跟缘起事象无法剥离的，应该说都是存在，而且是此有彼有的存在，想要剥离开是不可能的。下文：

凡是存在的，必须依空而立。这是说：不管是存在的事物也好，理则也好，都必依否定实在性的本性而成立。

刚才的拓展有说到这层意思，说到不管是现象本身也好，现象背后的关系和规律也好，都没有自成的、实在性的本质，这里说为：这样的事物和理则，“都必依否定实在性的本性而成立”，是一个道理，一个意思，也就是大家熟悉的那个偈颂：“以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成。”这是什么意思呢？正是因为一一法是没有实在自性的，所以才不会障碍缘起，否则，如果有实在自性——实在自性的意思就是他自己就是这样的——那么，第一他不可能是缘成的，第二他自己就是他自己的那种感受，带着常恒的意思，意味着不可改变，而这些在事实中都是不存在的。下文首先来做一层诠释，并举例说明：

这等于说：如不是非存在的，即不能成为存在的。

这话说得好像有点哲学，但是这样说，我个人觉得可能并不是很善巧。这话如果用一般人都熟悉的话来说就是：如果不是性空的，就不可能成为缘起的现象。但是，性空并不是“非存在”的意思的，性空是“非实在”的意思——非实在自体，非自成的、实有的实在自体。如果不是无实在自性的，如果不是那种没有实在自体的，那么，现象也就不会成为现象，是这个意思。

试作浅显的譬喻：如造一间房子，房子即是存在的。但房子的存在，要从种种的——木、石、瓦、匠人等因缘合成，这是果从因生。房子有成为房子的基本原则，如违反这房屋的原则，即不能成为房子，这就是事待理成。房子必依空间而建立，如此处已有房子，那就不能在同一空间再建一所房子，这譬如有依空立。

注意！这里说的是“譬喻”，这其实会让熟悉中国传统文化的，想起《道德经》里如“当其无，有室之用”等等这些话，这只是譬喻说。如果熟悉自性意味着什么，也能看到自己认识中的自性见，对照现实现象知道自性的不可能，知道有自性会障碍缘起，也可以不用这样的譬喻。

实际上，这一切法如果有自性，就不可能有变化；如果有自性，也不可能生起。反过来，一一法之所以能够现起，恰恰说明他的无自性，也可以用这里的次第来说：正因为他无自性，所以可以依因待缘现起；后面盖房子的譬喻，可以作为大家的帮助。

又如凡是有的，起初必是没有的，所以能从众缘和合而现起为有；

这就是在浅显地说明“以有空义故，一切法得成”。

有了，终究也必归于无。

既然是因缘生的，自然就会因缘灭。诸位！虽然这些话可能听得多了，但是要这样的来观察当下的身心，所谓生命之流、五蕴之流，这样我们才能在佛法的修进上真正得一点利益。

房子在本无今有、已有还无的过程中，就可见当房子存在时，也仅是和合相续的假在，当下即不离存在的否定——空。

如果能够理解这个，也就理解前面那句看起来有一点古怪的话，也就是前文所说的“如不是非存在的，即不能成为存在的”——如果不是性空的，就不可能成为缘起的存在。这里要注意的是：“房子在本无今有、已有还无的过程中”，就是它存在的每一个当下“也仅是和合相续的假在”——这个“假”是说无有实在的自体，这个“在”是说现象上的存在；“假”是就本质说，“在”是就现象说。“当下即不离存在的否定——空”，这主要针对一般人所以为的那种存在，一般人所以为的存在都是一一法有实在自体的——我就是我，你就是你，每一个人都有的实在自体，这个手机就是这个手机，这个手机本身如何如何，这都是有实在自性的见解。

如离却非存在，房子有他的真实自体，那就不会从因缘生，不会有这从无而有、已有还无的现象。

如果不是空的，不是实在自体不可得的，那就意味着房子有它实在自体，有房子本身。有房子本身，你怎么再造个房子？它就不会从因缘生，也不会本来没有而现起。自性是荒谬的，但是一般人缺乏反省：如果有这个房子就是它自己的 自体真实，先不说它是啥，如果真有，那它怎么生起？它就是它自己，它不待于他，就不可能从缘生起；而且它就是它自己的那种感觉，那它是不会变化的，也不可能已有还无。

这样，从因果现象，一步步的向深处观察，就发见这最彻底、最究竟的因缘论。

这应该说是上面三重的一个总括。上面的三重：“果从因生”，这是事象；“事待理成”，这是现象的规律，这里说为理则；第三层“有依空立”，这是现象及理则的本质，都是自体不可得的，这个自体不可得就称为“空”。正因为实在自体不可得，所以才可能依着这样普遍、必然的理则，呈现着“果从因生”的事象。而作为一个实际的修行，智慧发生的途径就如前文所说，佛法对于因缘的观察是从表层到根底的渐次深入——从“果从因生”的事象，发现“事待理成”的规律，洞察“有依空立”的本质；这样的智慧，就从现象如实知，深入到本质的如实知。如果是无漏智慧的层面，就能够根本断除烦恼，得到究竟的离系解脱。这是今天我们学习的关于三重因缘的内容。

*** 随闻如说行**

这部分内容很重要！大家如果觉得其中一些内容说得很抽象，也可以用十二缘起去帮着体会，比如十二缘起说到无明、行、识、六入……生、老死，这就是第一层——一一缘起的法相，事象层面的，也就是我说的缘起现象。这样一一呈现的现象，推究起来都有它的因，这样的现象是依着必然的理则而呈现的——无明缘行乃至生缘老死，这是“事待理成”。不管是无明乃至生、老死，还是无明缘行乃至生缘老死，这一一法、一一的理则都没有实在的自体可得；正因为没有实体可得，所以现象在因缘具足的时候能够本无今有，现象现起了，随着因缘的变化，当然也才可能有已还无。这样从现象、规律到本质来把握缘起的整体。

如果配合实修的话，六入处的修习也可以作为帮助。实际上在《阿含》的

经文中，关于六入的修习是透露着这三层意思的。比如关于六入处的修习，有的经文就问到了“什么是无明，什么是明”。对于六入处的不如实知是无明，对六入处的不如实知，是对于现象的不如实知，这是第一个层面的不如实知；在经中也提到了对于因果的不如实知，那是“事待理成”，也即是对于规律的不如实知；也提到了对于无常、无我的不如实知，这是对于本质的不如实知，这是对于“有依空立”的不如实知。反过来，如何做智慧的渐次深入呢？就从这样现象真实的如实知——六入处的当下如实知，来看到现象真实。在缘起的流中，六入缘触、触缘受、受缘爱，“六六法”中就有这样的修习。六入处的修习中所谓“六六法”，根、尘、识三，然后，触、受、爱三，这就是六种；因为依六根，所以各有六种，叫所谓“六六法”。这样，他们之间的因果关系、因果之流，可以体会为“事待理成”的规律。这就不是抽象的，这是即身而观，由这样现象的如实知，体会到所谓的生命就是这样的因缘之流，没有那个一直感觉的我就是我所对应的实体，那种实体不可得，我不可得，由此能够深刻地体达无我。这样一一的现象，因为如实地观察中是这样缘起缘灭的，能够深刻地体达无常、无我。这是由这样的现象真实，透视到本质真实，也就是前面所说的“有依空立”。

我为什么要这样强调一下呢？如果不做这样的强调，也许很多人以为这只是在学道理，学完道理又觉得需要到别处去学修行的方法；这样的学习，未免打成两截。一本书里可能没办法解决所有事，毕竟篇幅和侧重放在这里，但是我们学习的人要能够贯通，尤其不能只把它当作知识，当成纯概念性、纯理论性的东西。好，今天跟大家说这些，一起合掌做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切，

我等于众生，皆共成佛道。

今天到这里，祝大家吉祥！

《佛法概论》讲记 43

【本期讲授原文】

第十章 我论因说因

第二节 因缘的类别

二、二大理则

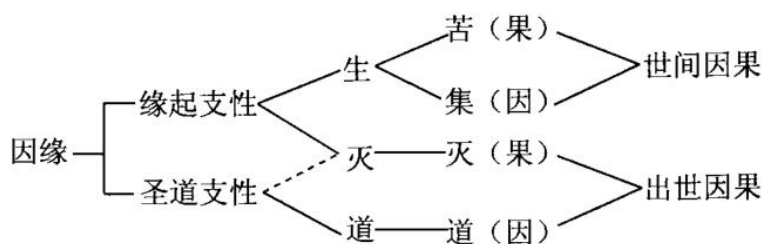
佛法的因缘论，虽有此三层，而主要的是事待理成，依此而成为事实，依此而显示真性。如上面说到的“有因有缘集世间，有因有缘世间集；有因有缘灭世间，有因有缘世间灭”，即表示了两方面：说明世间集的因缘，佛法名之为“缘起支性”；说明世间灭的因缘，名之为“圣道支性”。

经中每以“法性、法住、法界安住”，形容缘起支性，缘起支性即十二有支，主要为说明世间杂染因果相生的法则。圣道支性即是八正道，要想得到超越世间杂染的清净法，必需修圣道为因缘，才能实现。经中曾以“古仙人道”（杂含卷一二·二八七经）说此圣道，即可见要到达清净解脱，不论是过去或未来，大乘或小乘，此八正道是必经之路，必须依此轨则去实行。缘起支性与圣道支性，是因缘论中最重要的，可说是佛法中的两大理则。

佛教中的大众系与分别说系，都说此缘起支性与圣道支性是无为的，就因为这两大理则都有必然性与普遍性。大众与分别说系称之为无为，虽还有研究的余地，但能重视此两大理则，不专在差别的事相上说，可说是他有他的独到处！

这两大理则，都是因缘论。缘起支性是杂染的、世间的，圣道支性是清净的、出世间的；因缘即总括了佛法的一切。有情的现实界，即杂染的。这杂染的因缘理则，经中特别称之为缘起（释尊所说的缘起，是不通于清净的）法。依此理则，当然生起的是杂染的、世间的、苦迫的因果。清净的因缘——圣道支性，依此理则，当然生起的是清净的、出世的、安乐的因果。佛法不是泛谈因果，是要在现实的杂染事象中，把握因果的必然性。

这必然理则，佛也不能使他改变，成佛也只是悟到这必然理则，依着清净的、必然的因缘法去实行完成。所以佛说此两大理则，即对于现实人间以及向上净化，提供了一种必然的理则，使人心能有所着落，依着去实践，舍染从净。如学者能确认此必然理则，即是得“法住智”；进一步的实证，即是经中所说的“见法涅槃”了。



第十一章 缘起法

第一节 缘起的定义与内容

一、缘起的定义

因缘有杂染的、清净的，杂染的因缘即缘起法，缘起法的定义是“此有故彼有，此生故彼生”，说明依待而存在的法则。他的内容是“谓无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六处，六处缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老病死”，总结的说，即“纯大苦聚集”，这是经中处处说到的。在中观、瑜伽学中，缘起法——或依他起法，通于染净，成为佛法中异常重要的理论，所以这值得特别留心！

缘起的定义，是“此有故彼有，此生故彼生”。简单的，可解说为“缘此故彼起”。任何事物的存在——有与生起，必有原因。“此”与“彼”，泛指因果二法。表明因果间的关系，用一“故”字。彼の所以如彼，就因此，彼此间有着必然的“此故彼”的关系，即成为因果系。此为因缘，有彼果生，故缘起的简单定义，即是缘此故彼起。在这“此故彼”的定义中，没有一些绝对的东西，一切要在相对的关系下才能存在，这是佛陀观察宇宙人生所得的结论。也就因此，悟得这一切不是偶然的，也不是神造的。

佛陀的缘起观，非常深广，所以佛说：“此甚深处，所谓缘起”（杂

舍卷一二．二九三经）。如上面所揭出的三句：果从因生，事待理成，有依空立，都依缘起而说的。佛陀先观察宇宙人生的事实，进一步，再作理性的思辨与直观的体悟，彻底的通达此缘起法。缘起法不仅是因果事象，主要在发见因果间的必然性，也就是悟得因果的必然秩序。

这缘起法，佛说他是“非我所作，亦非余人作”，这是本来如此的真相。愚痴的凡夫，对于世间的一切，觉得纷杂而没有头绪，佛陀却能在这复杂纷繁中，悟到一遍通而必然的法则。观察到有情在无限生死延续中的必然过程，知道一切有情莫不如此，于是就在不离这一切现象中，得到必然的理则，这即是缘起法。能彻了这缘起法，即对因果间的必然性，确实印定，无论什么邪说，也不能动摇了。

「开经偈」

南无本师释迦牟尼佛

南无本师释迦牟尼佛

南无本师释迦牟尼佛

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

「正文」

我们现在是在学习《佛法概论》的第十章，上一次我们学习了第二节“因缘的类别”中“三重因缘”的部分，所谓的“三重因缘”，是果从因生、事待理成、有依空立。

二、二大理则

今天我们来向下学习“二大理则”，文说：

佛法的因缘论，虽有此三层，而主要的是事待理成，依此而成为事实，依此而显示真性。

这句话其实是有深度的。前边讲了“三重因缘”：果从因生主要是现象，事待理成是规律、法则，有依空立是自体不可得的本质。因缘论虽然可以从这

三个层面来把握，如果侧重强调地说，哪一个更主要呢？这里说“主要的是事待理成”。为什么这么说？这里说了两层意思：“依此而成为事实”，这是说作为现象呈现的缘起法，比如生，比如老死，这是由缘起的法则、缘起的理则而必然如此的；“依此而显示真性”，所谓的“真性”就是缘起法的自体不可得，缘起法性空。有依空立，从哪来呢？就是因为此有彼有的缘故，既然是此有彼有的，当然也就谈不上自体有、自性有了。说得明白一点就是：有“此有彼有”，而能有缘起法的现起、现象的事实；有“此有彼有”，所以现象的事实没有实在自体。

如上面说到的“有因有缘集世间，有因有缘世间集；有因有缘灭世间，有因有缘世间灭”，即表示了两方面：说明世间集的因缘，佛法名之为“缘起支性”；说明世间灭的因缘，名之为“圣道支性”。

这里说的“二大理则”，是在谈什么呢？刚才第一句强调了在这三重因缘中，事待理成的重要；下边进一步说，这个事待理成，在佛法中具体的表达是什么呢？就是刚才所说的“有因有缘集世间，有因有缘世间集；有因有缘灭世间，有因有缘世间灭”，这可以从两方面来侧重把握：一个是“世间集的因缘”，一个是“世间灭的因缘”。要注意！这里所说的世间集的因缘、世间灭的因缘，都是事待理成的“理”，因缘之间此有彼有的关联。

世间集的因缘，在部派佛教被称为“缘起支性”；世间灭的因缘，被称为“圣道支性”，这是事待理成之理的两个方面。缘起支性、圣道支性，等于缘起支、圣道支吗？不等于。缘起支，比如生是缘起支，老、死是缘起支；但缘起支性是什么呢？是生因缘老死这样的必然法则，举例说是这个意思。明白了这个，所谓的圣道支性，大家也就可以了解。

经中每以“法性、法住、法界安住”，形容缘起支性，缘起支性即十二有支，主要为说明世间杂染因果相生的法则。

这样的缘起支性在《阿含经》中常有怎样的表述呢？所谓的“法性”，指的是缘起法的性，就是前面所说的缘起支性。缘起支跟缘起法在这个语境下是同义词，生叫缘起支也叫缘起法，老死叫缘起支也叫缘起法；缘起支性指的是生因缘老死，那么经中所说的法性、缘起法性也指的是生因缘老死，是这样的

法则。这里特别强调，缘起支性所指的是“世间杂染因果相生的法则”——无明缘行乃至生缘老死，这叫缘起支性。当把事待理成，从两个方面来说明缘起支性和圣道支性的时候，要知道缘起支性指的是世间杂染因果相生的法则。下文说圣道之性：

圣道支性即是八正道，要想得到超越世间杂染的清净法，必需修圣道为因缘，才能实现。

这是在说圣道支性。圣道支和圣道支性二者的关系，就像缘起支和缘起支性一样，不要混淆。

经中曾以“古仙人道”（杂含卷一二·二八七经）说此圣道，即可见要到达清净解脱，不论是过去或未来，大乘或小乘，此八正道是必经之路，必须依此轨则去实行。

《阿含经》中常用的“古仙人道”是什么意思呢？当然不是在给佛法找正统性，而是说这样的圣道支性是具有普遍意义的，现在是如此，过去也是如此的，这是说古仙人道的意思，说明圣道支性的普遍性。

缘起支性与圣道支性，是因缘论中最重要的，可说是佛法中的两大理则。

这一句话也就是对于前面的一个总结。今天学的这一大段，一开头就说，虽然因缘论可以从这三重说，但哪一个最重要呢？事待理成。事待理成的“理”，具体指什么呢？缘起支性与圣道支性，这是佛法中的两大理则，在这儿也指出了这一小部分标题的义趣所在，指的就是这二者。

佛教中的大众系与分别说系，都说此缘起支性与圣道支性是无为的，就因为这两大理则都有必然性与普遍性。

这里说到部派时候的大众部和分别说部，都说“缘起支性与圣道支性是无为的”。为什么这么说？“就因为这两大理则都有必然性与普遍性”，从这个意义上，他们觉得这两大理则是无为法。我如果在这问大家：“印顺法师本人对这个观点是否认可？”大家会怎么说。也许大家看下一句话，能够推测出来他的倾向，下一句话说：

大众与分别说系称之为无为，虽还有研究的余地，但能重视此两大理则，不专在差别的事相上说，可说是有他的独到处！

这里说“有研究余地”，就说明在印顺法师的认识中，至少说偏向于认同缘起支性、圣道支性还不是无为法，应该说还是有为法；这只是从字句上来看他的倾向。实际上在前边讲三重因果的时候，是明确地表示过“这二大支性实际还是有为法”。大家如果翻回去到有依空立下边，最开始就说到：“果从因生的事象，及事待理成的必然理则，都是存在的，即是‘有’的。”大家如果真的懂得了这句话，就应该知道印顺法师在前边已经说过了：事待理成的必然理则是有为法，它是存在的，是有的；实际上他是不能够同意大众部和分别说部把它说为是无为的。

但是，在这儿印顺法师不想把话题谈得那么深，所以引用到了，委婉地表达了自己对于这个观点的意见之后，是赞同他们重视此两大理则——缘起支性、圣道支性，没有专门地耽搁在差别的事相上，一支拆开说，或者虽然意识到一支之间的关联，但是不够重视、意识不到它的关键性。这两个部派意识到了这两大理则的重要，在说缘起的时候，没有单地说果从因生的缘起，也说事待理成的缘起，重视缘起支性与圣道支性，这是这两个部派比较独到的地方，也是印顺法师赞同他们的地方。

为什么他们说是无为法，印顺法师不赞同，还要把他们引一下呢？这也是表示尊重。也可能在印顺法师自己闻思佛法的时候，从这两个部派的这一类说明中，得到了一些启发或者是共鸣。

这两大理则，都是因缘论。

前面说因缘论从三重说，这里所说的两大理则是事待理成的理。我们先把文继续向下学习，如果大家有兴趣能够探讨得深，我们再来探讨“缘起支性、圣道支性到底是有为还是无为”。好，向下看：

缘起支性是杂染的、世间的，圣道支性是清净的、出世间的；因缘即总括了佛法的一切。

如果来看这两种支性，一个是杂染世间的，一个是清净出世的，这难道没有把佛法中的一切都包含进去吗？从这里来把握因缘论，来把握一切佛法，这

是关键处。如果有人问你：“学习缘起，最关键要把握什么呢？”你如果按照这一段的义趣来回答，可以跟他说：“要把握好缘起支性和圣道支性，这样就把握了佛法的一切，把握了因缘的概要。”下文说：

有情的现实界，即杂染的。这杂染的因缘理则，经中特别称之为缘起（释尊所说的缘起，是不通于清净的）法。依此理则，当然生起的是杂染的、世间的、苦迫的因果。

这里说“这杂染的因缘理则，经中特别称之为缘起法”，又说“（释尊所说的缘起，是不通于清净的）”，大家有没有迷惑呢？其实按照《阿含》的字句来说，确实是这样的。所谓的缘起，在下一章有提到，是从缘而起的意思，强调的是“此有故彼有，此生故彼生”，是这样的缘起法；当佛指向具体现象是什么呢？谓无明缘行乃至生缘老死，这些当然是杂染的，说“这样的缘起法，在释尊本教中是不通于清静的”当然是对的。那“此无故彼无，此灭故彼灭”难道不是缘起法吗？如果一定要较真，这叫因缘而灭。因缘而起，因缘而灭；偏重因缘而起的方面，叫缘起，叫缘起法，这是说缘起支性。下文：

清净的因缘——圣道支性，依此理则，当然生起的是清净的、出世的、安乐的因果。

前边谈到了缘起支性、圣道支性，以及依这两类理则分别生起杂染世间苦迫的因果和清静出世安乐的因果。接下来说的是佛法谈因果的特点——

佛法不是泛谈因果，是要在现实的杂染事象中，把握因果的必然性。

大家如果不侧重这个，看待的是当下孤立的内心好受、不好受，身体健康、不健康；这些就是耽着在现实杂染的事象上，没有把握因果的必然性。如果把握了这样的因果必然性，就不会在果相上生贪、生瞋；知道这样因果的必然性，去做正确因缘就好了。

这必然理则，佛也不能使他改变，成佛也只是悟到这必然理则，依着清净的、必然的因缘法去实行完成。

这样必然的理则，不是谁造的，也不可能因为谁存在，因为谁改变，因为谁散坏，“佛也不能使他改变”。佛只是在没有人了解这种真理的世间，洞察了这必然的法则，依这样圣道支性，也就是清净的、必然的因缘法，去实行完

成。佛自己认识到，实践完成，也为我们善巧说法；我们要做的，也是依着这样的规律、这样的法则，去完成而已。

所以佛说此两大理则，即对于现实人间以及向上净化，提供了一种必然的理则，使人心能有所着落，依着去实践，舍染从净。

这两大理则，应该说缺一不可。一般人没有接触到佛法之前，看到的、发生的都是缘起支性下的杂染世间，只是这样，那是没有尽头的苦，那这个世界真的是没有希望。好就好在还有圣道支性，所以这个世间虽然是杂染苦迫的，可我们有清净出离之道。可是，如果学习佛法，自己对于缘起支性没有深刻的认识、认同，只是去学圣道支性，慢慢的，他会不愿意去修习，为什么呢？如果他认识不到缘起支性导致的杂染苦迫，那他为什么去依着圣道支性修习啊？可以说，我们学佛人的实践力量不足，自我改变的动力不强，主要原因就在于对苦集二谛的认识不够。因为对苦集二谛的认识不够，正见不够，所以也很少随顺思择，没有正思维，发不起“正思向于厌，向离欲及灭”的正智。

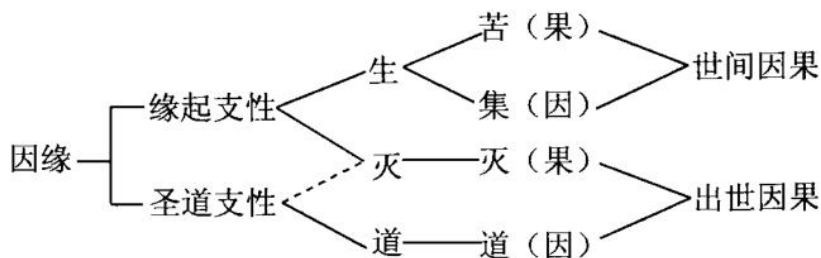
这两大理则都必要，也就如下文所说的，这两大理则其实就是四谛法中的苦集和灭道，因此，这两大理则都是不可偏废的，是整体的。问问自己：“内心中对于这个世间，真的认识到它是杂染苦迫的，如果按照这个套路，没有真正希望和安乐吗？”我看了很多学佛人，很少有人真的有这番认识。在出家众中有这样认识的比例大一点，在家众中更少。大家不要觉得自己学得久了，四谛，我都能讲十二个来回，就觉得好像没什么可学了。佛法又不是靠答卷子来实现清净离染解脱的，要问自己真的认识到了吗？真的认同吗？真的付诸于实践了吗？真的发生改善了吗？这里说，这两大理则都是很重要的，“对于现实人间以及向上净化”，都是很重要的。

如学者能确认此必然理则，即是得“法住智”；进一步的实证，即是经中所说的“见法涅槃”了。

《须深盗法经》说：“先得法住，后知涅槃”——“法住智”、“涅槃智”。法住智知道的是什么呢？就是知这样的缘起，也可以说知四谛。这个法住智通

于闻、思、修、无漏慧的哪几个呢？论里探讨说是通于闻、思、修慧，这个是对的，因为法住智是证圣道之前的；涅槃智是无漏智，但是，是从闻、思、修而达成无漏的。所以，要先得法住智，后得涅槃智，这有什么奇怪的呢？

法住智的内容，所通达的是什么呢？就是这样的缘起支性，就是以缘起支性为关要的缘起法，也可以说是四谛。他们有什么本质差别吗？大家看下边的图，就能看到彼此的相摄：



所以，说缘起当然是对的，说四谛也是对的。学而成隔碍的人，就会以为只有这样说才对，那样说就不对。好，这是第十章，我们学习完毕。

第十一章 缘起法

第一节 缘起的定义与内容

一、缘起的定义

接着向下学习第十一章“缘起法”，第一节“缘起的定义与内容”，第一部分“缘起的定义”，文说：

因缘有杂染的、清净的，杂染的因缘即缘起法。

这就是前边说的，在释尊的本教中，说到缘起法的时候，说的是杂染的缘起、杂染的因缘。为什么这么说？前面有解释过。

缘起法的定义是“此有故彼有，此生故彼生”，说明依待而存在的法则。他的内容是“谓无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六处，六处缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老病死”，总结的说，即“纯大苦聚集”，这是经中处处说到的。

这当然是生死流转中杂染的、苦迫的因果。这样所谓“此有故彼有，此生故彼生”是理则、法则性的，用今天的话说是对于具体规律的哲学抽象，是“说

明依待而存在的法则”。

“此有故彼有，此生故彼生”、“谓无明缘行，乃至纯大苦聚集”，经中不止一处说，大家都熟悉了，但是这一次学，要把握要点：这是缘起支性，对应的是杂染的因缘，这是在佛法本教中——根本教中谈缘起法时的正义。

在中观、瑜伽学中，缘起法——或依他起法，通于染净，成为佛法中异常重要的理论，所以这值得特别留心！

这是说后世，特别到了大乘学派的时候，在用词上开始跟《阿含》中范围不太一样了。大乘中的中观学派和瑜伽学派谈到缘起法，瑜伽学派也用“依他起法”这个词，都说是通于染净的，也就是说他们用词所指的范围跟《阿含经》中发生了变化，扩大化了，扩大到了通于染净一切法。这在后来大乘佛教兴盛之后，“成为佛法中异常重要的理论，所以这值得特别留心”！这也是刚才说，跟上面内容关联性比较强的，也许大家对前边那个章节说的“（释尊所说的缘起，是不通于清净的）”，本来还有疑惑，意思就在这。之所以大家后来闻思谈到缘起的时候，好像说明一切，那是经过了部派用词的语义变化的。

缘起的定义，是“此有故彼有，此生故彼生”。简单的，可解说为“缘此故彼起”。

简单的汉语再凝练一下就是“缘起”。对应的，无明灭行灭乃至生灭老死灭，所谓的“此灭故彼灭，此无故彼无”，如果按照《阿含》，严谨地说应该是“因缘灭”。“有因有缘灭世间，有因有缘世间灭”，就是因缘灭了。

任何事物的存在——有与生起，必有原因。

前面说的“此有、此生”谈的是“有与生起”。这个“有与生起”用今天的词语说是存在。所以，这句话简单说就是“存在必有因缘”。

“此”与“彼”，泛指因果二法。表明因果间的关系，用一“故”字。彼的所以如彼，就因为此，彼此间有着必然的“此故彼”的关系，即成为因果系。

这要说到不要非因计因，这在在学术研究中，不严谨的或者是错误的，很多都是在这上出了问题。在日常生活中的非因计因就更多了，多到直不过来这些罗锅。这也说明我们人智慧上的问题，或者说理性运用上的问题。

此为因缘，有彼果生，故缘起的简单定义，即是缘此故彼起。

为什么这样来强调？你如果能够真的体会“缘起的意思是这样必然相待而有的”，那么，如下文说：

在这“此故彼”的定义中，没有一些绝对的东西，一切要在相对的关系下才能存在，这是佛陀观察宇宙人生所得的结论。

用今天言语的习惯来看，“没有一些绝对的东西”的“一些”可能要换成“任何”，那这句话就可以说成：“在这‘此故彼’的定义中，没有任何绝对的东西。”我过去说“依存是存在的唯一方式”、“相待而成”。既然这样，那所谓的这一法本身、这个东西本身，难道不是头脑中割裂、孤立之后，捏造的与事实不相符的意象吗？

也就因此，悟得这一切不是偶然的，也不是神造的。

正因为看到存在必有因缘，所以它不是无因的；存在必有因缘，所以第一因不可能。“神造的”就是把这第一因归为神，这在余处强调过。缘起否定第一因；反过来，以为有第一因，那就是反缘起。为什么佛法的缘起论，必然否定神造论？根源就在这儿，神造论是第一因说，缘起论是存在必有因，没有第一因，否定第一因。

佛陀的缘起观，非常深广，所以佛说：“此甚深处，所谓缘起”（杂含卷一二·二九三经）。

前边说了缘起的定义；也从这样此彼相待中，说明自体有是不可能的；也从因缘的必然性中，知道无因生和第一因也都是荒谬的。佛自己也说“缘起甚深”，为什么这样说呢？

如上面所揭出的三句：果从因生，事待理成，有依空立，都依缘起而说的。

缘起的甚深，如果只是局限在果从因生上，看到具体的一一的缘起法、缘起现象——生或老死，那谈不上什么甚深。要进一步体达生缘老死，乃至进一步把握“此有故彼有，此生故彼生”的事待理成，才变得有深度。可是缘起的事待理成，又不是只有这流转的缘起支性，那样就是毫无希望的黑暗世界；还有“此无故彼无，此灭故彼灭”的圣道支性。这样的事待理成，有、无彼此相

待——“此有故彼有，此无故彼无”，说明实有、实无都不可得；一切现象，不管是生、是灭、是存在，都是由无自性才有可能，都是依空才可能发生。

有依空立，不是说有一个神妙的空，生出万法，而是说正因为一切处自性不可得，所以因缘具足才能够现起，所以“此无故彼无”也才成为可能。后世有人自己“有”心不断，实际上还是执着实有，执着有自性；以有自性的心，来认识一切，包括学习佛法，学到“空”的时候，也执着实有一个空，当他体会佛法中的有依空立，自然就变成了从妙有而生。这都是很成问题的，《中论》里说：“大圣说空法，为离诸见故，若复见有空，诸佛所不化。”

佛陀先观察宇宙人生的事实，进一步，再作理性的思辨与直观的体悟，彻底的通达此缘起法。

这样甚深的缘起，佛陀是怎样发现的呢？是基于现象事实，通过如实观而体悟的。所谓“理性的思辨与直观的体悟”，那就是自己智慧深入的途径。等到直观的体悟发起，那是无漏慧层面的体悟。下面强调——

缘起法不仅是因果事象，主要在发见因果间的必然性，也就是悟得因果的必然秩序。

“因果间的必然性”，就是所谓的理则，即前面事待理成的理——缘起支性、圣道支性，也就是这里所说的“因果的必然秩序”。

这缘起法，佛说他是“非我所作，亦非余人作”，这是本来如此的真相。

前面也说缘起法不会因为谁在世就有，谁离世就没有，确实是普遍的、必然的规律。

愚痴的凡夫，对于世间的一切，觉得纷杂而没有头绪，佛陀却能在这复杂纷繁中，悟到一遍通而必然的法则。

“愚痴的凡夫”，不是在说别人，就是在说每一个跟着烦恼跑，不能认识甚至不肯认识的每一位有情。大家都觉得这个事情这样、那样，看不到事情后面的规律，就沉浸在事情的表象中，这当然是很纷杂的；自己由这样痴相应的贪嗔所使，生起种种追求、抗拒，每一天都泡在苦里。对于心清净、调柔，离开这种粗重贪嗔躁动的人，看这个世间，确实感觉很奇怪，怎么说呢？很冤枉！

佛陀在这样一般人感觉纷繁无头绪的生命之流中、复杂的现象中，悟到这样普遍必然的规律，如果把它加以概括，又是那样的简洁。就这么简单，为什么心不能随之而转变呢？很多人听的佛法多了，总觉得又复杂了，就问：“不那么复杂，行不行？”从来也没复杂过，讲来讲去都是“此有彼有，此无彼无”，什么时候复杂过呢？所有的一切，都是基于名色来说明的，有什么复杂的呢？

观察到有情在无限生死延续中的必然过程，知道一切有情莫不如此，于是就不离这一切现象中，得到必然的理则，这即是缘起法。

如果能够即身而观，观察到在这样身心之流中、生命之流中，自己当下是这样六入缘触、触缘受、受缘爱等等，其他有情也是如此。如果能够确实看到在这其中没有过去一直感觉体会以为有的那个我，只是这样因缘的前后相续——“此有彼有，此无彼无”，那个时候对于生命的认识就不一样，想什么东西就不再拢成一堆当作是一整个的我，或者是这一整个我所拥有的，当然也就没有那么多强烈的贪嗔支使和覆盖，智慧分也容易明利。这样观察，即便没有天眼和宿命，但是一样能够从当下如实知，深刻体会生命只是这样因缘的流，没有那样的我，也自然就能够通达“缘起的，当然是有因有缘的，当然就有过去的相应的因缘流”。如果这样的因缘不断，比如烦恼不断，当然还会继续滚动下去；即便这一生五蕴散坏了，只要这样重要的因缘没有断，还是会滚动下去。这就是一个没有发通的人，基于自己的如实观，基于对于缘起深刻的体会和认识，而能够对三世因果生起定解、生起正见的一条道路。

不仅自己是这样，也知道一切有情莫不如此，在不离这一切现象中——此五蕴彼五蕴、此流彼流，得到必然的理则，这就是缘起法。

能彻了这缘起法，即对因果间的必然性，确实印定，无论什么邪说，也不能动摇了。

这里讲了这么多，大家可能觉得这只是言语上在解释、在说明。不是的，这是说如果真的像刚才所说那样，有了这样的观察，有了这样的认识，真的体会了缘起法，那对“对因果间的必然性，确实印定”，这叫胜解——“于决定境，印持为性；不可引转为业。”

这说到因果间的必然性，刚才也说到缘起的意思就是存在必是有因的，由

此而否定无因，否定第一因。什么叫因果间的必然性？这一生的受生是果，前面有没有因？如果真的有缘起正见，真的体会存在必然有因，前面当然是有因的，那就是所谓的过去生是这一生受生的因缘。刚才说如果这一生五蕴散坏的那一刻仍然有烦恼，又有善恶业，会不会再感受生的果？当然会，那就是后世。于其中间，自己是随顺善法多，随顺不善法多，自己给自己未来是挖了坑，埋了毒刺，还是给自己打造了上天梯？这是我们每个人真的有了缘起正见之后，至少会有的谨慎和改变。

时间关系，今天我们的学习就到这里，一起合掌，做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及与一切。

我等与众生，皆共成佛道。

今天就到这里，祝大家吉祥！

《佛法概论》讲记 44

【本期讲授原文】

第十一章 缘起法

第一节 缘起的定义与内容

二、缘起的内容

有情的生死流转，即在这样——十二支的发展过程中推移。这十二支，可以约为三节：

（一）“逐物流转”的缘起

一、爱、取、有、生、老死五支，侧重于“逐物流转”的缘起观。有情都要“老死”，老死是由生而来的，生起了即不能不死；所以生不足喜，死也不足忧。可见想长生不死或永生不灭，是永远不可能的。有情为什么会生起呢？即由于“有”。有指过去业力所规定的存在体，三有或者五有。既有业感存在体，即不能不生起，如种子得到水、土、温度等缘力，即不能不萌芽一样。何以会有？这原因是“取”——欲取、见取、戒禁取、我语取。取是摄持追求的，由内心执取自我，所以在家人执取五欲，出家者又执取种种错误的见解，与毫无意义的戒禁。人类的所以执取趋求，又由于“爱”。这即是有情的特性，染着自体与境界，染着过去与未来。因为爱染一切，所以执取趋求，所以引起业果，不得生，不得不死了。从爱到老死的五支，说明了苦与集的主要意义。

（二）“触境系心”的缘起

二、识、名色、六处、触、受五支，是在逐物流转的缘起观中，进求他的因缘，达到“触境系心”的缘起。有情的染爱，不是无因的，由于苦、乐、忧、喜等情绪的领“受”，所以引发染爱。染爱不但是爱着喜乐的，凡是感情掀动而不得不爱、不得不嗔，恋着而难以放下的一切都是。论到情绪的领受，即知由于（六）根的取境、发识，因三者和合而起的识“触”。没有触，反应对象而起的领受，也即不生。这十二支中的触，专指与无明相应的触。这样，即是不能没有“六处”的。六处即有情自体，这又从“名色”而有。名色是婴胎初凝，还没有完成眼等六根的阶段。这名色要有“识”的执持，才能不坏而增长；此识也要依托名色，才能发生作用。所以不但识缘名色，名色也缘识，到达色

心交感，相依互存的缘起。如《杂舍》（卷一二，二八八经）说：“譬如三芦，立于空地，展转相依而得竖立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立，展转相依而得竖立。识缘名色，亦复如是，展转相依而得生长”。

（三）生死流转的根源

三、从识到受，说明现实身心的活动过程，不是说明生死流转的根源。所以进一步说：无明缘行，行缘识。这一期生命中的情识——“有识之身”，即有识的有情的发展，即是生。所以识依于行的“行”，即是爱俱思所引发的身行、语行、意行，也等于爱取所起的有。“无明”也等于无明触相应的爱等烦恼。由于无明的蒙昧，爱的染着，生死识身即不断的相续，不断的流转于生死苦海。苦因、苦果，一切在没奈何的苦迫中，成为“纯大苦聚”，这即是有情的一切。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

南无本师释迦牟尼佛

南无本师释迦牟尼佛

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇。

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

现在我们在学习《佛法概论》的第十一章“缘起法”，缘起法的第一节“缘起法的定义和内容”。我们现在要学习的是“缘起的内容”，也就是大家熟悉的十二支缘起。在这里讲十二支缘起，是从果相来推因，从老死来推老死的因缘，这样渐次向上。这有什么好处呢？因为像无明、行、识、名色等等这些前边认知的那些细节，是一般人很难去考虑的，多少人一生也没有过主动的反思，因此不容易产生配合自己生命经验的感受；而从后边老死开始说，这实际上是每一个智能健全的人都明知道有的事情、存在的现象、存在的苦患，这可能有共同的关切，也更容易引发人们的思考。所以，虽然在后世讲解佛法的论疏中，这样的顺序不太常见，但是在《阿含》中是有的，《佛法概论》的作者印顺法师就采用这样的方式——由这样显著的果相来推究其因；其实这也是修习十二支缘起的一种观察方法，即所谓的“顺逆观察”。

二、缘起的内容

我们来看文的内容：

有情的生死流转，即在这样——十二支的发展过程中推移。

十二支的具体内容，对于我们一起学法的法友来说，应该是不陌生的，前文也多少提到。所谓“有情的生死流转”，特别是人的生死流转，可以这十二支来说明。这一句话很简单，但是我过去也有说，如果不善学的人，会觉得有一个我，是我的轮回，我在生死中转来转去。那他带着这种有一个真实我、自体我的认识，来学习缘起，会学成什么样呢？是我的识，缘我的名色；以我的名色为因缘，生起我的六入。这不是佛说的缘起，这是颠倒的。佛说缘起，其实就破了我，这个人还反而以为是我的缘起；本来佛说这个法，是治这个病的，可他把这个法搞得有病了，这是成问题的。

这一句话虽然简单，如果大家真的对于佛法有认识，对于缘起无我有认识，应该做这样的体会：所谓有情的生死流转，没有一个那样不变的内核，始终使我成为我，在轮回中始终是我的东西，只是这样十二支的因缘相续，此有彼有而已。应该这样来认识生死流转，来认识轮回。

这十二支，可以约为三节：

印顺法师在这里以从果推因的方式讲十二支缘起，分成了三节来讲，分别是“逐物流转”的部分，“触境系心”的部分，还有“生死流转根源”的部分。这里先说明第一部分：

（一）“逐物流转”的缘起

一、爱、取、有、生、老死五支，侧重于“逐物流转”的缘起观。

如果从果推因，倒序来说，是老死、生、有、取、爱这五支，是“侧重于‘逐物流转’的缘起观”。什么叫逐物流转呢？是因为已经有了爱之后，这样的染爱进一步显著化，成为摄求、追逐的内心力量——取，推动着身语意的运作，形成善恶力量的有，乃至生、老死，这是逐物流转。下面从老死开始解释：

有情都要“老死”，

正常人谁有这样的修养，能够平和安然地接受“老死”——老病死呢？老

病死是苦，可是这样老病死的身苦，不应该再引发心苦。佛法说“知苦”，你了知它是怎么回事，这是我们应该做的如实知。但是在这样的身苦上，进一步怕怖张惶，恋着不舍，染爱不离，或者是自己内心的悲戚忧恼，这都是因为感觉所捏造的我要消失而生起的恐怖，以及摄为我所的支持不住，感觉我所的衰损；觉得摄及到我、我所的衰损，不能够接受，这都是从心的不正确而引生的心苦，本来是不必的，但是内心有错误的人又不能避免。

“有情都要‘老死’”，希望我们作为一个佛法的修学者，不要好像这一生永远不到头一样。如果不避讳地说，是每一个刹那都可能成为这一生的尽头的，其实真的说不好，自己能不能够恬然安和地接受下一个刹那的生命戛然而止？人如果随法而转，这一天就能够过得无怨无悔，慢慢就能够养成这一生的无怨无悔，随时可以安然地跟这一生说再见。推究老死的因缘，从何而来呢？

老死是由生而来的，

从前我讲过，关于有的宗派执着“灭不待缘”。其实不是的，“生因缘老死”，所以灭当然也待缘。有生必有死，所以下文说：

生起了即不能不死；

这个世界，人们总是因为自我的爱着，所以有种种颠倒的幻想，颠倒的驰求，比如希望我能够一直不死，甚至不老才好。有的人看到这一生必然会死，没有办法自我欺骗了，只好说下一生的不死，像有的宗教的来世永生，甚至有一些佛教徒也要买这个账。有生必有死，在《十住毗婆沙论》里龙树论师就说：“诸佛世尊、阿罗汉，也为无常之所磨灭”，这就是生命的现实。

所以生不足喜，死也不足忧。

“生不足喜”是一般人容易想到的，如果说得残酷一点，出生之后就一天一天、一小时一小时迈向死亡，每一个生日都意味着向自己的坟墓多迈进了一步，有什么好欢喜的呢？反过来说，死又有什么值得忧愁的呢？为什么这么说？第一个，一般凡夫死了之后，你想不生，可能吗？不可能，必然要生的。作为凡夫，不可能不生，死了之后会再受生，所以，死有什么可忧的呢？死的那一刹那可能有身体的不适，但对于多数人来说，肯定没有母亲生孩子痛苦，因为死的那一刹那，很多人的神志是不清楚的，那有什么好可怕呢？人们怕的

是从此以后我就没了，最重要在这儿。实际上如果看到这样生死之流、缘起之流，就知道作为一个凡夫，你想不受生是不可能的。所以，死有什么好堪忧的呢？

另外，从浅一点的意思上说，如果死是可能到来，也可能不到来的，那你在这上用用心，鼓动鼓动情绪还有点意义；如果死在生之后必然到来，你弄的那些情绪有什么用呢？那不是浪费粮食吗？很多人在情绪管理上没有智慧，不问这个情绪本身是否有合理性，是否有价值，是否有建设性；没有建设性，浪费什么能量啊！这是现在人们不缺衣、不少食了，如果是饥荒的年代，人们是能够省一点能量消耗就省一点能量消耗的，少移动、少说话，其实最重要的是少思虑，因为人大脑在静息状态下消耗葡萄糖有可能占到 40%，那能量的消耗，是在鼓动情绪下消耗得多，还是在心态平和下消耗得多？这是举极端情况。问问自己：这样毫无意义的耗散有什么用呢？所以，哪怕一个世间豁达的人，也可以对于死没有一般人的那种忧悲、怕怖。下文：

可见想长生不死或永生不灭，是永远不可能的。

有生必有死，“想长生不死或永生不灭”的颠倒，是不符合规律的，所以，虽然很多人幻想于此，可是事实向来都是不体恤人的妄想的。既然知道老死是由生而来，那生又是由什么来呢？

有情为什么会生起呢？即由于“有”。有指过去业力所规定的存在体，三有或者五有。

接下来解释“有”，我们常说的“三有”就是欲有、色有、无色有，对应的是欲界有情、色界有情、无色界有情；所谓“五有”指的就是五趣。注意这句话：“有指过去业力所规定的存在体”，过去的业力如果呈现为果报体，有哪些可能？当然，这个可以有粗细分别的不同，就比如说三有是比较粗的，五有就细了一些。即便五有中的畜生有，就像今天动物学所昭示那样，还有那么多具体的分类，每一类在存在体上实际上都有它的特色、特征，所以，有情的存在是有很多种可能的，分法的粗细也有差别。

这是佛法中对于“有”的说明，也称为有支，这里直接把它解说为生命的存在，就是业所规定的存在可能；也有的直接就把它说为，由前面“取”的推

动，发动身语意所感的善恶业。有没有本质差别呢？如果强调因缘的因性，可以侧重说它是业；如果强调果性，可以侧重说它是业所规定的存在的可能性。部派的具体解说，有这两大类倾向。

既有业感存在体，即不能不生起，如种子得到水、土、温度等缘力，即不能不萌芽一样。

有这样“业感存在体”，或者说有这样能够感果的业，还有相应的因缘。我们学习佛法知道，这个所谓“相应的因缘”，最主要指的是与它相应的烦恼。这样的因缘和合具足了，就必然会生起。这里说到“相应的烦恼”，是什么义呢？就像大家知道三果是不来欲界的，原因就是三果人已经尽断了欲界烦恼，就算这个三果人还有来欲界受生的业，但是因为他没有相应的欲界烦恼了，也就没有办法再来欲界受生。这在从前余处也有说过，在这里提到了“缘力”，就再跟大家讲一下。这说到了有支，有支再向前推，是什么呢？

何以会有？这原因是“取”——欲取、见取、戒禁取、我语取。

这里讲了四取，下边会有具体的解释。首先解释这个“取”字——

取是摄持追求的，

统摄着身心去追求，我们一般人就是被这样内在的力量推动着。这样内在的推动力量，在这里依经给了四类划分法，都是因为摄持、追求对象的不同而分别为四取，下面是一一的解释：

由内心执取自我，

这对应的是我语取。为什么叫我语取呢？因为我没有与它对应的真实，只是一般人内心的错误认识。一般人的内心中感觉有这样我就是我的那个实在自体，在生命现象之上那个一整个的我，或者是藏在里边的那个深潜的内核，使我一直是我；这是人们的错觉，在现象中没有与它对应的真实。这样说来，我是什么呢？刚才说是人们的错觉；发之于言语上，人们说我，这只是言语上的一个假法，并没有与它对应的实在现象。这里说的“实在现象”，是指的现象真实。那这和合的五蕴是什么呢？只是和合的五蕴，它不是一般人感觉的那个我。当然，从前也说诸佛、阿罗汉虽然已经证得了甚深的智慧，尽断了无明烦恼，但是在他们的言语中也不妨用我，这在他们那里只是一个代词，指的是这

样和合的蕴聚而已，而不像一般人的以为有我，执着有我。所谓的我语取的“我语”，“语”字就说明前面那个我，并不是现象真实，只存在于语言的假名中；“取”，一般的凡夫内心认定有这样的我，内心执取有我。这是讲我语取。

所以在家人执取五欲，

这对应的是欲取。大家有没有观察到，其他的执取其实是建立在自我执取之上的，这里就在说明这层意思。“在家人执取五欲”，当然了，如果修习不得力的出家人，可能也会这个样子。下文：

出家者又执取种种错误的见解，

这对应的是见取。这里的出家者，不仅指佛教出家人；像这类表达，在佛世的时候，佛的说法中就有。《阿含》中就有结集：“沙门、婆罗门主要表现为种种见取”，也就是当时各个流派的出家修道者，在错误的见解上认为是对的，这叫种种见取。下文：

与毫无意义的戒禁。

这对应的是戒禁取。戒禁取，并不是说一切持戒都没有意义；谁精严地持戒，谁就是执着，就是戒禁取——这是很荒谬的话。戒禁取的根源在于非因计因，认为持这样的禁戒，会有什么样的好结果；实际上不存在那个因果关系。非因计因下，他执持一些禁戒，那毫无意义，这是戒禁取的意思。

佛教相应的戒律是佛制的，谁说这个人持守佛制的禁戒叫戒禁取呢？那他基本上可以给自己扣帽子，叫谤佛；但是人们未必知道这些。当然也不排除这个人虽然持守佛所说的戒律，但是认知有错误，以为只靠持戒就能解脱，这可能也是非因计因，这里不多说。

略以这样的四取来说明“取”，取的意思是摄持、追求，当然是烦恼性的，是内心带着行动力量，带着推动性的。所趋向的对象，根源性的是我语取，表现于外的是欲取、见取、戒禁取，这是对四取的说明。如果觉得这说得不够，那说明对于人基于五欲的驰求认识不够。其实说得是够的，不去细分析了。

人类的所以执取趋求，又由于“爱”。这即是有情的特性，染着自体与境界，染着过去与未来。

这是在推求“取”的因缘——“爱”，这是“有情的特性”。“染着自体与境界”，从前也讲过，这表现为自体爱与境界爱。关于自体与境界，怎样染着呢？我过去怎么样，因此而生贪、生嗔；那个人对我怎么样，因此而生贪、生嗔；关于未来，我会怎么样，因此而生贪生嗔。别人会对我怎么样，境界可能怎么样，忧悲恼苦，爱染难离，这都是表现着自体爱与境界爱。也可以说自体与境界是偏于空间分立说，过去未来偏于时间的前后说。

因为爱染一切，所以执取趋求，所以引起业果，不得生，不得不死了。

这是概括地说“逐物流转”的五支。因为有情心中有这样根本的爱染，自体、境界的一切都在爱染的可能中。这个爱染不仅仅是说只有贪，嗔也在爱染的覆盖下。“所以执取趋求”，这是取。“所以引起业果”，这是因为摄持、追求而造作身语意业，这样的业有感果的力量，这是有。“不得生”，既然有感果的力量，又有恰当的烦恼缘配合，想不生也不可能。生了又“不得不死了”。

如果看不到生死流转的这种逼迫性、无奈性、无意义、充满恼苦，这个人是不不会真的心向解脱的。很多人觉得自己学佛，好像是向着解脱，实际不是。如果我们把很多学佛人的内心追求，做一番推敲，到最后会发现，他们并不是真的想解脱。

从爱到老死的五支，说明了苦与集的主要意义。

爱、取、有，主要是集；生、老死，主要是苦。

学员：法师！请问我语取可以归类到见取里吗？

法师：像四取的分类是比较早的，这种分类虽然有种种意见的不同，但是在外道见中，都有这样执我的根本错误，所以从种种见中把我语取拿出来单立一个，因为这是一切凡夫都有的。但是见取中，种种外道见的差别——你在这个论题上这样说，我在这个论题上那样执着，互相生起很多烦恼，这是有的。但是在有我上，他们实际上是有共同立场的，于是把它拿出来作为一切有情共同错误执取的一个基本点，这四种分类在当时的情境下是有其意义的。但也不是完全不可以把我语取放到见取里，那就是另外的分类法了。这是讲这四种分类法的原因。

（二）“触境系心”的缘起

接下来讲“触境系心”：

二、识、名色、六处、触、受五支，是在逐物流转的缘起观中，进求他的因缘，达到“触境系心”的缘起。

逐物流转是有因缘的，特别从果推上来最靠前的一支“爱”，爱是怎么产生的？是由触境系心导致的。所以，在这样逐物流转的缘起观中，进一步推求之前的因缘，就达到触境系心的缘起——识缘名色，名色缘六入，六入缘触，触缘受，受缘爱。接下来讲：

有情的染爱，不是无因的，由于苦、乐、忧、喜等情绪的领“受”，所以引发染爱。

这是推究爱支的因缘，是因为有情领受了身因缘、心因缘的苦乐忧喜等情绪上的受，进一步就会“引发染爱”。下文说：

染爱不但是爱着喜乐的，凡是感情掀动而不得不爱、不得不嗔，恋着而难以放下的一切都是。

这个“染爱”，大家容易只理解成这种爱喜——“爱着喜乐”，表现为贪爱性的。其实，“染爱不但是爱着喜乐的”，嗔也属于染爱，刚才有说到这个意思。

后边的“恋着”，可能改成“系着”，跟前文配合会更好，所以来大家读这个文：“凡是感情掀动而不得不爱、不得不嗔，系着而难以放下的一切都是”，是不是在刻画着你的心的状态啊？这样的生活多无奈呢！我们作为佛法的修习者，应该对心有觉知，有当下深刻的洞察，所谓如实知——现象、本质的。对于心处于什么状态，在发生什么运作，有明确的了解，并且要抉择这些是合适的、不合适的，不能够放任。如果放任，那不就是该防的不防，该修的不修，该断的不断，该生起的不生起，那就是放逸，那没有一个是好的。有了这样抉择之后，该断的要断，制止它，该增长的要增长，未发起的发起，已经发起的，令它增胜，总之是不能够放纵这颗心的。连孟子都说“收放心”，这个“放心”就是指的放纵，就像家禽、家畜到处乱跑一样，放心就是这个样貌，“收放心”就是不可以这样。这是说爱的因缘是受。接下来：

论到情绪的领受，即知由于（六）根的取境、发识，因三者和合而起的识“触”。

情绪领受的因缘又是什么呢？是因为六根触对各自的境界引发识，在根、尘、识三者和合当下的这个识位而安立触名，这叫“因三者和合而起的识‘触’”，这在前面有说过这层意思。

没有触，反应对象而起的领受，也即不生。

如果没有根、境、识三和合相应的识触，就不可能有基于对对象认知，或者说感知，而起的领受。这应该是清晰的。

这十二支中的触，专指与无明相应的触。

为什么这么说呢？因为大家知道六入处的修习、守护根门的修习等等，这些讲究的都是把无明相应的触，改变为明相应的触。如果是明相应的触，后面就不会生起染爱。即便有身受，也不会因之而生起多余的心受；有身苦，但是心苦不发生，这就是明相应触之后的不同。在十二支缘起中所讲的这个触，这里特别说是“专指与无明相应的触”，因为这指的不是修道人的现象，这指的主要是生死流转中的凡夫样貌。推究这个触的因缘，是什么呢？

这样，即是不能没有“六处”的。六处即有情自体。

六处，就是六入、六根。没有六根，就不可能引发识，也不可能引发识触。六根就是有情的当体，这在前面讲有情的时候说明过。六根从什么因缘来呢？

这又从“名色”而有。

“名色”，我们如果分开说，“色”是指的物质现象，“名”是指的精神现象。但是名色作为一个词出现，还有一层意思——

名色是婴胎初凝，还没有完成眼等六根的阶段。

对于我们人来说，就是从住胎开始到六根显著分化之前，也就是胚胎发育那个阶段。

这名色要有“识”的执持，才能不坏而增长；此识也要依托名色，才能发生作用。

为什么要说这个呢？因为经里明确地说：“识缘名色，名色缘识。”我们在这儿讲到“名色的因缘，是从有取识（也就是受生识）的因缘而来”，什么意思呢？在受生识执持之后，名色向下的发育滚动才会继续；反过来，如果没有名色的支持，识又怎能发生作用呢？二者离开谁也不行。

所以不但识缘名色，名色也缘识，到达色心交感，相依互存的缘起。如《杂舍》（卷一二，二八八经）说：“譬如三芦，立于空地，展转相依而得竖立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立，展转相依而得竖立。识缘名色，亦复如是，展转相依而得生长”。

我们一般人现在最容易想到的不是三根芦苇，而是三根棍子，或者三支步枪，互相作为支架。这是依着《杂阿含》进一步说明识与名色相依互存的道理，固然是识缘名色，但是，反过来看，识也依托于名色，名色缘识。到此为止，逐物流转的缘起，和触境系心的缘起，说明完毕。

（三）生死流转的根源

接下来要说明生死流转的根源：

三、从识到受，说明现实身心的活动过程，不是说明生死流转的根源。

所谓触境系心，也是一步一步向因上去推，一直推到这个受生识。那么在生死流转中，这一生受生识的现起因缘又是什么呢？可不可以没有因缘呢？如果大家真的懂得了“诸法因缘生”，就知道它不可能没有因缘，那它的因缘是什么呢？

所以进一步说：无明缘行，行缘识。这一期生命中的情识——“有识之身”，即有识的有情的发展，即是生。

这一句话，如果大家懂得法义，表面上不复杂，我在这儿要稍微把这里强调的话再点一点。这里说“这一期生命中的情识——‘有识之身’”，是什么意思呢？这在说十二支缘起中哪一位呢？这在说识支。这本来是前边触境系心那几支中所说的，为什么在这要说一下呢？因为行缘识，这个识的因缘向上推就是行。那这个识到底指的是什么？就是指“有识的有情的发展，即是生”。那这个识，只是说识本身吗？不是，是说“这一期生命中的情识”，明确地说就是“有识之身”，即是在说这个有情的受生。什么叫有情？有情识，是以识

为他特别显著的特征，所以把这一位说为识。

在过去只要是系统讲十二支因缘的时候，都强调一件事：十二支缘起中的每一位，虽然只侧重谈一法，但是对于人道有情的缘起来说，应该知道它对应的都是相应的五蕴聚，只是说在这样五蕴聚中以这一法为这样因缘序列中重要的关节，是这个意思。识这一位亦是如此，它说的就是受生，所以我有时候把它说为受生识，那意味着什么呢？意味着这个有情受生了，意味着是“有识之身”，是“这一期生命中的情识”。为什么这样强调呢？后世有人依文解义，不能够领会因缘义，不能够领会人是怎样的缘起，于是想象为有一个独立的，脱离开其他的识，在跑来跑去；这是不顺于佛法的。

所以识依于行的“行”，即是爱俱思所引发的身行、语行、意行，也等于爱取所起的有。

这是说行缘识，意思是识依于行，也就是说，这一生的受生，有识的有情的受生，是依于行。这个行到底指什么呢？指“爱俱思所引发的身行、语行、意行”。什么叫爱俱思？因为凡夫有这样的爱，这样染爱相应的思心所是一直推动性的。这样染爱相应的思，推动身语意的运作，因此有相应的行业，如果换一个词来表达，“也等于爱取所起的有”，在前面逐物流转的五支里有说过。所以，行虽然侧重于所谓的业——身、语、意行，如果要向上说，它实际上是爱俱思所引发的，或者说爱取所引起的。这都是缘起观。

所谓的无明缘行，向上去推这样的爱俱思所引发的身、语、意行，是从什么来呢？

“无明”也等于无明触相应的爱等烦恼。

都知道前面触境系心的五支——识缘名色，名色缘六入，六入缘触，触缘受，受缘爱。这样的六入缘触，前面特别说明了，在十二支缘起中指的是无明相应的触，意义在这儿。导致这一生受生的，没有什么特别新的内容，就是之前的无明触相应的爱等烦恼，导致了相应的身、语、意行，也就是烦恼和业都具备，就会引发这一生的受生，如此而已。

由于无明的蒙昧，爱的染着，生死识身即不断的相续，不断的流转于生死苦海。

“无明的蒙昧”，在讲到心理那一块讲过，这里不去展开了。由这样无明、爱，也就是所谓的惑，就会导致业的发生；由惑、业相应，就会不断地受生；受生之后，当然会死，死了又会受生。人们上班，上一周都觉得很厌烦，但是这生死，滚动了这么久，也不能够真的意识到这一切最可讨厌的、最没有意义的是生死，其他的都是生死轮回中相应的派生物而已。说得严重一点，可能令人不舒服，就像这个人有了艾滋病，因为免疫力低下，可能会有很多并发症。他觉得并发症是很苦恼的，艾滋病不苦恼；艾滋病不是问题，并发症是问题。这就是我们很多人对于轮回，和轮回中派生的苦，所持有的态度：这些派生的苦很让人烦，不想有；但是，生死嘛，特别是活着嘛，还是很好。这其实是一样的颠倒。下文：

苦因、苦果，一切在没奈何的苦迫中，成为“纯大苦聚”，这即是有情的一切。

看一看十二支缘起中，除了苦因、苦果，还有什么呢？按照这样不改变的套路运作下去，那可不就无可奈何嘛，不想死的，必然要死；不想活的，死了也得再活，更不要说中间的种种逼恼了，“成为‘纯大苦聚’，这即是有情的一切”。如果对于苦集二谛没有这样深刻的洞察，真正的修道就不会发生。好，今天我们学习的内容就到这里，一起合掌，做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切

我等与众生，皆共成佛道

学员：师父！《皈敬颂》中提到欲界的修惑，如何理解？又应当怎样渐次断除？

法师：所谓的见惑、修惑，是对于烦恼的一种细分。以后如果可能的话，我会给大家细讲一点，讲粗略了没有意义，现在讲太细可能跟这个课的情况和时间也不合适。这个问题，如果愿意的话，可以等我们讲到烦恼心所的时候，合适的时候再提。今天就到这里，祝大家吉祥！

《佛法概论》讲记 45

【本期讲授原文】

第十一章 缘起法

第二节 缘起的流转与还灭

一、缘起的流转

（一）缘起与缘生

依缘起而成的生死相续，佛曾说了“缘起”与“缘生”。佛说缘起与缘生时，都即是“此有故彼有，此生故彼生，谓缘无明有行”等。这二者的差别，向来成为难题。缘起与缘生的内容相同，为什么说为二名？这二者的意思，是多少不同的。缘起是动词；缘生是被动词的过去格，即被生而已生的。所以缘起可解说为“为缘能起”；缘生可解说为“缘所已生”。这二者显有因果关系，但不单是事象的因果，佛说缘起时，加了“此法常住、法住法界”的形容词，所以缘起是因果的必然理则，缘生是因果中的具体事象。现实所知的一切，是缘生法；这缘生法中所有必然的因果理则，才是缘起法。缘起与缘生，即理与事。缘生说明了果从因生；对缘生而说缘起，说明缘生事相所以因果相生，秩然不乱的必然理则，缘生即依于缘起而成。

（二）惑、业、苦的死循环

从缘起而缘生，约流转门说，有两个重要的意思，不可不知。一、无明缘行到生缘老死，好像有时间前后的，但这不是直线的前后、螺旋式的前后，是如环无端的前后。经中说此十二支，主要即说明惑、业、苦三：惑是烦恼，业是身口意三业，由惑、业而引生苦果；依苦果而又起烦恼，又造业，又要招感苦果，惑业苦三者是这样的流转无端，故说生死是无始的，有情一直在这惑业苦的轨道上走。

人世间的相续流转，有前后的因果相生，却又找不到始终。像时钟一样，一点钟，二点钟，明明有前后性，而从一到十二，十二又到一，也不知从何处开始。佛在这环形的因果相续中，悟到了因果间的回环性，所以说生死无始。故因与果，是前后必然而又无始终的。

如十二支作直线式的理解，那因更有因，果还有果，非寻出始终不可。佛说“生死无始”，扫尽了创造的神话，一元、进化等谬说。

（三）组织的、流动的因果观

二、依缘起而有的缘生，佛法是在彼此关涉的和合中，前后相续的演变中去体会的。这是组织的、流动的因果观。这和合相续中的因果必然程序，与一般所说的——从豆生豆、从瓜生瓜的因果不同，佛没有说无明缘生无明，而说无明为缘行。如人的构造是很复杂的：生理方面，有眼、耳等的差别；心理方面，有贪、嗔、痴等。人是众缘和合成的，在这和合的相续中，观察前后因果的必然关系，所以说为十二支。

如由父精母血的和合而起情识的活动；由识能执取名色；名色能渐渐生长，发展到六处完成；有了六处，就有六触，不过在胎中的触相还不大明显，等到出生与外界的五尘相触，这才有显著的识触。因此，古人传说缘起因果，是“约位”说的，这就是在和合相续的一一阶段上说。这等于现代的社会学者，把几千年历史的演变，划成若干时代。然而工业时代，也还是有种庄稼的；同样的，农业社会，也不能说没有渔猎生活。缘起十二支也是这样，名色阶段也有识，六处中也有名色，每一阶段都可以有（不一定有）其他的。不过从一一阶段的重心、特色不同，分作多少阶段。这不过依人生和合相续发展中——佛法本来是依人而立的——去说明不同的阶段罢了。

知道了这一点，佛法的因果观，才会契合于组织的、流动的，即无常、无我的；否则容易流为庸俗的自性因果。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛。

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

之前我们对《佛法概论》第十一章“缘起法”的第一节“缘起的定义与内容”做了学习，今天来学习第十一章的第二节“缘起的流转与还灭”。

第二节 缘起的流转与还灭

一、缘起的流转

前边介绍了什么是缘起，具体内容是什么，大家也熟悉无明缘行乃至生缘老死，那么，缘起对于我们生命的正面价值在哪？如果探讨一些细节，像马上就要谈的一般所说的缘起和因缘所生的法，是不是一回事儿，或者说是怎样的关系，在“缘起的流转与还灭”里会有一些交代，我们来一起学习，首先看“缘起的流转”，文说：

（一）缘起与缘生

依缘起而成的生死相续，佛曾说了“缘起”与“缘生”。

佛法讲缘起，固然有总的理则——“此有故彼有，此无故彼无，此生故彼生，此灭故彼灭”，但也有具体的现象，特别是跟我们有情苦乐、离苦得乐关系最密切的有情的生死现象。这样的有情，死此生彼，无明缘行乃至生缘老死，是缘起而成的，由这样的缘起而成生死相续，所谓的流转，所谓的轮回。对于这样具体的缘起现象，佛曾经说过“缘起”与“缘生”，这当然是集结者用言语确定下来的，经过我们汉语把它相对应地翻译成缘起与缘生。也就是说，从《阿含》的典籍，我们能看到指向这样依缘起而成的生死相续的时候，佛陀说过缘起这样的词，也说过缘生这样的词，首先我们要弄清楚它们到底所指为何，也能够让我们更好地体会关于缘起与缘生。

佛说缘起与缘生时，都即是“此有故彼有，此生故彼生，谓缘无明有行”等。

佛在经里有处说缘起，有处说缘生，内容所指又很相近，听起来好像都是“此有故彼有，此生故彼生”，现象上“谓缘无明有行”等等，那它们是一回事吗？完全是同一语吗？还是如何？

这二者的差别，向来成为难题。

佛陀当然有善巧说法，可是正因为听者的根性不一样，所以佛并不总是用那样浅近而鲜活的例子来说。当时的情况，有的人受教育程度高，思辨能力强，或者慧观有基础，或者佛以神通力观察这个人因缘成熟，所以佛不一定是那样浅近地讲，有时候可能也讲得相对来说比较深一点；对曾经听过相关内容的，有了解的人，佛陀有时候就概括性地提及。所以，佛并没有在每一处讲解的时候，都那样言辞细碎的，解释又解释。实际上，作为一个离欲的人，佛陀的言语总体上来说是很简省的。

缘起与缘生的内容相同，为什么说为二名？

如果说缘起与缘生的内容完全一样，因为它们都有类似的描述，那又为什么用两个名字来说呢？这不是增加复杂性，容易让人困惑吗？实际上，不管是就相应的文义来体会，还是参考后来论师们的一些把握，作者在这里是这样来说的：

这二者的意思，是多少不同的。

一方面，缘起和缘生在经典里虽然有类似的言语表达，但是从具体所指来说，也可以说二者有一些不同。如何说呢？首先，根据翻译汉语之前的相应典籍的语言来说，比如有一些是从梵文本翻译过来的，有一些是从巴利语翻译过来的。

缘起是动词；缘生是被动词的过去格，即被生而已生的。

有部的一些论典，特别是后译的，把“缘生”有时候也翻成“缘已生”，这就把过去式很好地表达了出来，也就是由缘已经生起的。那是什么呢？那是表现为具体的缘起现象、缘起事象。下文说：

所以缘起可解说为“为缘能起”；缘生可解说为“缘所已生”。

这个“缘所已生”，很明显是指从因缘已经现起的法、现起的现象。刚才有说一个词，有一些论著里把“缘生”也说为“缘已生”，“缘生法”也被称为“缘已生法”，这就很清晰。

刚才我提到这里这些词的分析是自古就有人做的，当然不一定是按照今天语法的模式来分析。既然说到了词和语法的分析，这就要说到相应的语言，在

这里还是要再强调一下。虽然佛法本身是真理，但是学习佛法的人不都是离欲的，特别在整个佛法流传的传播中，还是有很多凡夫人在里边起作用的，所以各个佛教流派都表现出一定的自我感觉良好。这种自我感觉良好，有的不仅在法义上，甚至在语言上还觉得自己高人一等，这在今天有一些佛教流派的说明中就有这种倾向。可是佛从来没有觉得，哪一种语言是应该属于佛法神圣性的，或者高出其他语言的专用语言，或者第一语言，他都是教导比丘们“随国言语”——这个国家用什么语言，就用什么语言来说法。

如果说得明白一点，像南传的很多说法都是在强调“巴利语是多么得好，多么得神圣，巴利语的经典有怎样的保证性高”。如果说巴利语经典表现得相对少变化，这可以去论证，但是从巴利语本身就这么高明来说，这可不一定。再一个，现在所存的所有佛教经典，我们就说《阿含》和《尼柯耶》，都是至少经历过一次语言翻译的。像南传巴利语的经典，那是从僧伽罗语翻译过来的，僧伽罗语是斯里兰卡岛上的语言。本来把佛法带到斯里兰卡的那些比丘们，是从印度次大陆过去的，他们之前很可能不说、也不知道僧伽罗语，他们当时很可能说着印度其他地方的方言，到了当地之后，或者他们学当地的僧伽罗语，或者当地人学他们的语言，或者由中间的翻译，至少要经过一个印度大陆上的方言向僧伽罗语的翻译。在觉音尊者把经典翻译成巴利语之前，是以僧伽罗语写成的，从印度的方言到僧伽罗语是一次翻译了，然后觉音尊者又把僧伽罗语翻成巴利语，又是一次翻译了，我们基本上可以确定至少有两次翻译吧。

其实汉传的《阿含》情况也是类似的，我们今天看不到它最初的本子，假设是梵文本，因为梵文本基本上不是口头语言，大家当时用的口语肯定是其他的，那么写成类似雅语的书面语言——梵语，这本质上是一次语言的翻译，然后梵语再到当时的汉语又是一次翻译。所以，从语言翻译过程有可能造成问题来说，大家其实都差不多的；至于说内容上哪一个保证度高，就要具体考察。可不要觉得我的就是好的，我们不能出主入奴，不要总是被烦恼所使，倾向于给自己贴上什么标签，过度地神话什么，一切应该以理性来考察。

这二者显有因果关系，但不单是事象的因果，佛说缘起时，加了“此法常住、法住法界”的形容词，所以缘起是因果的必然理则，缘生是因果中的具体事象。

前面说这二者，一个应该可以解说为“为缘能起”，一个可以解说为“缘所已生”，是什么意思呢？也就是这里所说的，“缘起是因果的必然理则”，是规律、法则的意思；“缘生是因果中的具体事象”。下文说：

现实所知的一切，是缘生法；

这意味着什么？我们大家知道的都是从缘而生的有为法。如果近取诸身的话，那就是身的，或者心的，或者身心交织的；物质的，精神的，物质、精神交织的。这一切都是缘生法，也可以说是缘生的法相，由因缘和合而呈现的具体现象。

这缘生法中所有必然的因果理则，才是缘起法。

这样的缘生法，是有着因缘脉络的，这其中有必然的因果法则。这里边必然的因果法则是缘起法，也就是缘起法则。

简单地理解：缘生指的是缘生法相，缘起指的是缘起法则。这样大家会比较扼要地把握住二者的同别，既有相关性，所说的又不完全是一个侧重、一个层面。概要地总结，如何说呢？

缘起与缘生，即理与事。

缘起是理，缘生是事；缘起是理则，缘生是具体的事物现象。

缘生说明了果从因生；对缘生而说缘起，说明缘生事相所以因果相生，秩然不乱的必然理则。

缘生是具体的事物现象，这样的现象作为结果，是从这些因缘而得以生起的。那缘起是怎么回事呢？对这样的缘生而说缘起，而说这必然的理则，也就是说明缘生事象是如何因果相生的必然理则。

缘生即依于缘起而成。

这句话要小心！小心在哪呢？认为先有一个缘起理则在，抽象的道、抽象的规律在，然后由这个抽象的道、抽象的规律，派生一切事物现象，这是另外一种形而上学，不是缘起论。那怎样把握这句话呢？缘生的诸法——缘已生法，是在依存中得以呈现的；这样所谓的依存——因缘的关联，呈现这样的缘起现象——缘已生法，不能剥离开，从这个去理解。就像我曾经说过：一切都是缘

起的存在，如果说得明白一点，都是关系的存在、条件的存在，依存是存在的唯一方式。但是，不能够理解成一一法、一一事物（或者说因和果的各自自体）是更基础、更真实的，在它们各自成立的基础上再来说关系；那是错的。变成了各自独存，不依待于对方，而建立缘起的关联；那是错的。应该说所谓的关系，跟这个现象是一样的基本。

“依存是存在的唯一方式”，这句话是从另外一个角度强调“缘生即依于缘起而成”，也就是说，这样此有彼有的关系，这样的因缘关联，是缘生法必不可缺的，从这个去理解它。这句话让那种自体感很强、自性见强的人来理解，很容易读出哲学流派里的一种观点，就是“形而上者谓之道”，即在具体的事物现象之前，先有这样的理型，就是理则性的东西，先有了这个，然后在一定的条件下，显化为形而下的具体事物；不是那样的，那样的话是另外一种自性见的计执和颠倒，虽然看起来好像没有，但是计执形而上的理型真实、理念真实，这也是问题，这是更难窥破的问题。在这儿说一说，大家可以随自己的情况和因缘来做一点思考。

（二）惑、业、苦的死循环

说过了缘起与缘生之后，接下来就要谈到这里要谈的主要问题——流转门：

从缘起而缘生，约流转门说，有两个重要的意思，不可不知。

流转门，是我们熟悉的无明缘行乃至生缘老死。有哪两个重要意思呢？

一、无明缘行到生缘老死，好像有时间前后的，但这不是直线的前后、螺旋式的前后，是如环无端的前后。

一般人理解缘起，会把它放到时间箭头中去想象，因为这样无明缘行乃至生缘老死，沿着时间箭头这一条直线或者放射线的模型来想象，会有一个起点。不管是想象为直线的向前推进延长，或者螺旋式的，它还是线性的，还是前后的关联。虽然语言表述上无明缘行乃至生缘老死，应该有时间的前后，但不可以想象成这个样子。那它们的前后是什么呢？是逻辑关系上的前后。这还有一个致命的问题，就是形成了闭环，用今天的话说会很明白，叫作死循环。过去我也常说：轮回不是别的，轮回就是惑业苦的死循环——由惑而造业，惑、业

的因缘而导致苦果。

十二支缘起，三支为惑——无明、爱、取；还有两支为业——行和有；剩下的七支都是苦。当然就每一位都是五蕴来说，这十二支都可以说是苦的，但是，这是侧重“约位”来说，在这一位着重强调惑，这一位着重强调业，这一位着重强调苦，如果问：在这一位中有没有五蕴啊？一定要说“当然有”。五取蕴当体是不是苦啊？是苦。可是十二支缘起，就其胜——强胜、特胜而偏说惑、业、苦，惑三支，业二支，苦七支，是这样惑业苦的循环。由惑而生业，惑、业而感苦果，这个苦果就是五取蕴而已，五取蕴中又不断地起惑造业，再感苦果，就是这样而已。有一个偈颂，有一些法友来精舍供斋，或者为僧团服劳，应该听我们受供的时候诵过。偈颂的后半段说：“由集能生苦，因苦复生集，八圣道能超，至妙涅槃处。”“由集能生苦”，这就是由惑、业的因缘导致苦；但是作为苦的五取蕴——有情的身心活动中，又不断地起惑造业，这是集谛，“因苦复生集”——这样的苦集相生。只谈由集生苦，就变成线性的了，那就不能够理解每一位都是五取蕴的相应，而实际上是，在苦果中不断地又酝酿着苦因，所以成为死循环，没有终结。惑、业、苦是三分说，如果概略说就可以是两分，也就是刚才那个偈颂的头两句话：“由集能生苦，因苦复生集”，是这样苦集相生的死循环。

西方有所谓时间之蛇，自己咬自己尾巴，那个更多的隐喻我们不去说。如果大家去理解，可以把它理解成是逻辑上的死循环，你可以说它在逻辑上有先后，但绝对不是时间上的线性递进，它只是逻辑上的死循环。当年印顺法师写这本书的时候，不像今天每个人多少都对编程或者是死循环这些有一点最基本的了解，这样一说都能体会。印顺法师是怎样说的呢？下文也有举，就像老式钟表的指针，一圈一圈地转，是“如环无端的前后”。

经中说此十二支，主要即说明惑、业、苦三：

刚才有概略地说，这十二支分为三类：惑、业、苦。

惑是烦恼，业是身口意三业，

刚才说惑是无明、爱、取，业是行和有。

由惑、业而引生苦果；

苦果即其余的七支，问题是：

依苦果而又起烦恼，又造业，

六入缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，这不就是依苦果而又起烦恼，又造业吗？

又要招感苦果，

有缘生，生缘老死。

惑业苦、惑业苦、惑业苦……，不就是这样吗？这样想起来，轮回的有意思在哪呢？总觉得轮回有意思，或者轮回里有什么真有意思的，我要与他会遇，这都叫没有正见。说起来大家都觉得自己好像已经有正见了，我要再继续学就表示我很谦虚，表现一下我不自满。实际上，如果说自己有正见，但是还看不到轮回里真的唯是苦与苦因，觉得轮回里还有什么真的好，这就没有正见。当然也不是说：“法师！你这样说，那我们都不要活了”，不贪生也不乐死。

惑业苦三者是这样的流转无端，故说生死是无始的，有情一直在这惑业苦的轨道上走。

刚才也有解说“惑业苦就是一个彼此展转相生的死循环”。过去说“流转无端”，今天明确地说它就是个死循环。这个死循环的意义在哪呢？从这个死循环来看，生死是无始的，有情一直在惑业苦的轨道上运行。当然，不是说惑业苦之外有一个有情，而是就这个惑业苦展转相生的因缘之流，假名说有情。

人世间的相续流转，有前后的因果相生，却又找不到始终。

如果正确地认识缘起，真的体会到“凡有所现起，都有其因缘”，那么，这个人就不会再在头脑中，有去寻找最初的起点、最初的原点，那个第一因的内在冲动和需要。一听这样的因缘之流，莫名其妙就觉得有一个最初的起点：“最开始是怎么回事？”对不起！此为非问。你内心用反缘起的根本出发点，想要搞清楚缘起，你这是逻辑上的自相矛盾。如果你真的认同缘起，那现起的现象必是依因待缘的，那对不起！就是没有第一因，就是没有一切的原点、最初。如果有那个，那个东西就是非缘起的，那个东西就是反缘起的，那个东西就不是依因待缘而成的，那个东西就是自成自体、有自性的。自成自体、有自

性的，意味着不能变化；不能变化，意味着不可能发生相互作用；没有相互作用，就不可能生。

像时钟一样，一点钟，二点钟，明明有前后性，而从一到十二，十二又到一，也不知从何处开始。

印顺法师对于那个时代的人，用时钟来做譬喻，不管是老式的挂钟，还是老式的机械表。如果这样理解也是有帮助的，不过时钟在一般人的概念里好像表钟的时间，一些人可能又莫名其妙地形成意象——“时间是个环，难道这就是人们一直在重复自己的意思吗？”不是这个意思，刚才说从死循环去理解是更好的。既不是说时间是线性的，也不是说时间是环，而是说，有情的流转，或者说所谓的轮回，就是惑、业、苦的死循环。

佛在这环形的因果相续中，

这句话就表达得很清楚！所谓“环形的因果相续”，就是“由集能生苦，因苦复生集”的死循环，形成了因果的闭环。

悟到了因果间的回环性，所以说生死无始。

因为是闭环，所以你就找不到一个独立的开端，因此生死是无始的。觉得一切要有一个最初的起点，以这个莫名其妙的内心认定与假设，去建立假说，那他就缺乏必要的严谨性。他有没有意识到自己是带着假设出发的？这个假设是否为真？另外，有没有推敲过这个假设，哪怕是逻辑上是否成立？刚才有说，如果真的能体会一切是依因待缘而成，就不会认为有一个一切的最初，有一个第一因的那种错谬认识，更不会有去投射它、去寻觅它的那种冲动。觉得问了一个很好的问题：“最开始是什么呢？”深刻地看其实不是好问题，说得刺激一点是一个很笨的问题。

故因与果，是前后必然而又无始终的。

这也是刚才说的意思，如果真的体会缘起，怎么会有一个反缘起的，一切最初的开始呢？

如十二支作直线式的理解，那因更有因，果还有果，非寻出始终不可。

我不知道印顺法师在几何上有没有用过功夫，几何上说到有理想型的直

线，是两边都无端的，虽然是线性的，但是两边也可以是无端的。不过，就一般人做直线式的缘起理解，更容易想象一个一切的开始。这不奇怪，这是人类在寻觅因缘关联中，内心的根本错谬很容易产生的错误投射。不管是宇宙的最初，还是创造一切的造物，都是这一类的投射而已。基于有一个不待因缘，最开始的起点，这样自相矛盾的假设，而投射出来的答案。

佛说“生死无始”，扫尽了创造的神话，一元、进化等谬说。

释迦牟尼佛通过说明缘起，也就说明了生死没有最初的开始。这“扫尽了创造的神话”，不管是所谓上帝创造，还是大梵天创造，以及这个创造、那个创造的其他传说。大家都觉得这种创造说，古今为什么这么一致啊，是不是有什么真实的依据啊？这种创造说的一致性，没有别的真实依据，恰恰表现了人内心错误的普遍性。什么普遍性？什么错误？执着法有自性——最根深蒂固、隐幽、难以发现、难以遣除的错谬。既然法有自性，就是自成自体的；理解因缘中的一一法，也变成它本身就是它，它从另外一个有自体、有自性的东西生出。这样一个一个推，推到一个自成自体，能最初发生的，也就不奇怪。他那个逻辑，在理解一般的因果关系中，就是包含错误的。再说一下！因果关系、缘起，意味着既不是一一法的自成自体的存在更基础，也不意味着因果关联的缘起理则更基础，二者是同样的基础。能够真正地体会缘起，自然也就知道：一切第一因，都是内心错谬的投射；寻觅第一因，是错误冲动下的努力。

“一元”，是说唯物、唯心，哪个是第一性的，偏重于这个说。佛法既不是唯物的，也不是唯心的。在中国佛教界很有意思，你要把佛法说得很唯心，好像才能够标榜自己所说佛法的高尚、纯正、超越事实——外道见而已。大家学习佛法，要探究它的真实义趣。唯物、唯心都是一元的极端，都是不符合缘起的。

“进化”，大家看到这个，是不是心里发出了咯噔一声？这里提到的“进化”主要是一种生命观：认为生命有最初起始，比如说是怎样从有机小分子开始，到复杂的有机大分子，到最初的生命形态，这样一点一点进化来的，他主要针对这个说。这个说法的要点不在进化，就是物种可不可以发生一些变化，并且呈现一些演进的线路，这个是可以有的，他的问题在于“自然创生说”：本来没有生命，通过这些化学变化，从无机物到有机物，从简单的有机小分子

到复杂的有机大分子，到简单的生命现象，到复杂的生命现象等等；这不是另外一种“生死有始”吗？他否定的主要是这个。如果能够体会到：这样来说生死有始，认为这就是生命最初的开始，这个结论从哲学上就是不成立的，他这样投射是有问题的。但是，不排除在某个物种的体系下有变化演进，不仅不排除，恰恰是因缘所许的。一直不变，那不可能；变化了，又配合着环境的筛选，呈现物种的演变，那不是很正常吗？

把握这里所谓把进化说为谬说的意思，这跟其他神创否定进化的观点是两回事。那些主张神创的宗教跟进化是你死我活，为什么呢？自然衍生，就意味着没有他们所信仰的神什么事儿，这跟他们的根本教义是矛盾的。佛法的意思是，诸法是因缘生的，如果真的认识诸法因缘生，那么去寻找一切最初的起点，寻找生命最初的起点，这本身是带着逻辑错误的假设，只能说明认识的局限。摒除了这种变相的生死有始，来谈缘起的生命现象的变化演进，从这个意义上来说来安立进化，没有问题。好，在这里多说了几句。

（三）组织的、流动的因果观

好，接下来看流转门中的第二点：

二、依缘起而有的缘生，佛法是在彼此关涉的和合中，前后相续的演变中去体会的。

这句话说得有点抽象。如果用后来佛法的术语来说，“依缘起而有的缘生”是无自性的缘生，但是这样说，又变成了一个术语的表达。印顺法师在这里更有向一般大众来说明它的意象，所以说“是在彼此关涉的和合中，前后相续的演变中去体会”缘生。也就是没有一个实在自体被生起，也不是从若干个实在自体的相互作用，生出一个作为结果的实在自体，那是他生。大家有空去学一学《中论》“四门不生”还是有好处。没有实在自体，因中没有，果中也没有，这一切“是在彼此关涉的和合中，前后相续的演变中去体会”诸法无自性、无自体，因无自性、果无自性，而又有这样必然的理则，“依缘起而有的缘生”。

这是组织的、流动的因果观。

“组织的”是说不是乱七八糟地起，随随便便地起，是有它必然理则的；“流动的”是没有常性，没有自体，也就是刚才说的无自性的缘起。缘起说明

了必然的理则——组织性的；无自性说明了这种流动性——从因到果之间，没有任何任持一法的自体真实。

这和合相续中的因果必然程序，与一般所说的——从豆生豆、从瓜生瓜的因果不同，佛没有说无明缘生无明，而说无明为缘行。

一般老百姓说种瓜得瓜、种豆得豆，觉得这就是在说因果。佛没有这样说，佛说：以无明为缘，才有行的发生；也就是由惑的因缘，才有业的发生。没有说惑生惑，或者业生业。

如人的构造是很复杂的：生理方面，有眼、耳等的差别；心理方面，有贪、嗔、痴等。人是众缘和合成的，在这和合的相续中，观察前后因果的必然关系，所以说为十二支。

这是说在任何一个切面下，人都是种种因缘的和合：大的说，生理的、心理的。再细致地看，生理方面有层层的结构，即便在大的结构上说，也有种种构造、功能差别；心理方面，三不善根、三善根，都在一个凡夫的心中潜行着，等等。这样来看，用今天的话说就是解构这一整个的人对应的错误意象，没有一般人内心感觉想象的那一整个的人，我始终是我，他始终是他，他总是这样的他的那个东西；只是这样生理、心理的和合，生理、心理还有种种具体细致的因缘。

人是众缘和合的，而且这个和合又不是一直不变的。“在这和合的相续中”，相续意味着什么？意味着流动性。“观察前后因果的必然关系”，也就是前面说的，在这样无自性的因缘关联中，来认识“依缘起而有的缘生”。“所以说为十二支”，凝练为十二个重要的方面，无明缘行乃至生缘老死。过去一直强调，任何一位都是五蕴和合的，之所以这一位以无明为名，是在强调这一位中重点观察的那一类因素，起到强胜作用的那一类因素，不是说这一位只有无明；其他的都是类似的。下文：

如由父精母血的和合而起情识的活动；

之所以用“父精母血”这样的说法，并不是因为印顺法师没有这个基本的常识。一方面，中国古时候总是这样说，大家在文化上都知道在说什么；另外一方面，四十年代的中国，你在公开的出版物上谈“精卵结合”，对于大众是

有一点唐突的，特别是作为这类书的阅读者，大多都是佛教徒，可能会觉得，一个出家法师用这样的词，似乎有一点不雅。在今天因为受教育程度，和民众一些观念的变化，这样说也没什么，也就是所谓的识缘名色，名色缘识。

由识能执取名色；名色能渐渐生长，发展到六处完成；有了六处，就有六触，不过在胎中的触相还不大明显，等到出生与外界的五尘相触，这才有显著的识触。

在胎中，胎儿的感官都分化发育完成，那个时候已经开始有这些触，不过还不显著。不管是婴儿的眼根还是其他的感官，在出生之后有一个发育的过程，意思是什么呢？在胚胎中虽然也分化发育了，但是功能还不像出生之后那样的发达、健全。等到出生之后，与外界更强的五尘相触，这才有显著的识触。过去有一些论著谈到生苦的时候，说到新生儿刚生出来，成人手的皮肤，还有那些粗糙的衣物，对于他来说就像锉子一样。包括外面的冷风，为什么说是冷风？哪个房间是 36.5 度啊？嘈杂的声音，重重的接触，还有一点凉，等等各种刺激，对于新生儿都是很不友好的，又经历了那么大的出生痛苦和惊吓，他为什么不哭啊？他一定哭。

因此，古人传说缘起因果，是“约位”说的，这就是在和合相续的一一阶段上说。

这里所说的古人，主要是指部派时的诸阿毗达磨论疏，常常是“约位”来说明缘起因果。什么叫“约位”说呢？“在和合相续的一一阶段上说”。如何理解？一个理解是和合，他总是这样五蕴和合的；彼此之间又不是完全一样的，是流动性的，变化着的，又有前后的因果关系——在这和合相续的一一阶段上，来说明依于缘起的缘生法。

这等于现代的社会学者，把几千年历史的演变，划成若干时代。

针对当时一般有文化的人所接触的思想，这里举了一个喻。这种“约位”而说缘起，就像那个时代的社会学者们看历史的演变，把它划成若干个时代。但是如何来体会这若干个时代呢？这里说：

然而工业时代，也还是有种庄稼的；

工业时代是以工业的出现和发达，成为显著性的支柱力量，为它的特征。

但是，工业时代有没有种庄稼的，大家要不要吃饭？这个问题的答案是显然的。

同样的，农业社会，也不能说没有渔猎生活。

农业社会即便再农耕，也有简单的放牧，或者是打鱼、打猎。这是什么意思呢？某一个社会阶段以这样的名义来命名，不是说只有它，而是说它具有显著的代表性。这针对缘起，要说什么呢？如下文所说：

缘起十二支也是这样，名色阶段也有识，六处中也有名色，每一阶段都可以有（不一定有）其他的。不过从一一阶段的重心、特色不同，分作多少阶段。

“每一阶段都可以有（不一定有）其他的”，这就叫作“容有”，容或有。名色阶段有没有识？当然有。无明是烦恼，这里有没有相应的色蕴？当然有。不过就胜而说那个阶段是名色、是无明而已。

这不过依人生和合相续发展中——佛法本来是依人而立的——去说明不同的阶段罢了。

“佛法本来是依人而立的”，主要是针对人说法，特别佛说的缘起，是针对有情的缘起，特别是针对我们胎生的人；这个义趣，大家已经反复听过了。

知道了这一点，佛法的因果观，才会契合于组织的、流动的，即无常、无我的；

这就是之前所说的“无自性的缘起”。因为这是在讲“依《阿含》而说的佛法大要”，所以印顺法师很克制地没有用“无自性”这一类描述，而是依于《阿含》常说的“无常、无我”来说明它。我在讲说中，因为有一些法友对于后来的佛法有一些了解，所以有时候我也会直接用后来的一些术语，来加以辅助表述。之前说过，这个“组织的”说的是缘起不是乱起的，不是怎么起都行；既然是无常的、无我的，那就随意起，完全随机，那还谈什么因果关系呢？“组织的”是表示有不紊不乱的因果关系，有确然的因缘理则，这是缘起的意思；“流动的”主要是说明无常、无我的，没有那种始终保持它是它的实在自体。

否则容易流为庸俗的自性因果。

如果觉得有一个实在自体能生，生出来的也是一个有实在自体的法，那就是“庸俗的”，认为一一法有自性的因果。这里“庸俗的”就是世间的意义，

就是跟佛法相悖离，包含着错谬的意思。但是不幸的是，后来的佛法支派中，在认识缘起的时候，有不少都落入了这种庸俗的自性因果观中。大家不要觉得听到这样的法，很简单，很容易；实际上，虽然都说缘起，但是一般人觉察不到这样的微细处，因为这样内心的错误每一天都在发生，不管是朦朦胧胧，半梦半醒之间，还是自己觉得自己头脑很清晰，甚至在做着所谓的观察，很多人内心都是在重复着取这一一法有实在自体的意象；自我、他人、东西，甚至是内心的运作，他都觉得好像有那么一个实在的东西，这是根深蒂固的自性见。基于这样日复一日、时复一时的自性见的错误，去理解想象缘起，去理解想象因果关系，当然也就包含了这样自性见的根本错谬，就会有前文所说的种种过患。

这第二点所谈的，其实就是要说明无自性的缘起。“组织的”、“流动的”，是说明既有缘起的必然理则（就是前面所说的缘起法则），又不是有任何实在性、常性可得，而是无自性的缘起，这一点很重要！《阿含》的表述，常常用无常、无我来说明。

这是我们今天一起学习的内容。时间关系，就不做更多的探讨了。一起合掌，做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切，

我等与众生，皆共成佛道。

（本文文字内容据印慈法师 2020 年 02 月 03 日 YY 线上课程录音整理。）

《佛法概论》讲记 46

【本期讲授原文】

第十一章 缘起法

第二节 缘起的流转与还灭

二、缘起的还灭

（一）怎样说流转，反其道而行之，就是还灭

探究诸法的原因，发见缘起的彼此依待性，前后程序的必然性。从推因知果，达到因有果有、因生果生的必然关系。但佛法求知人世间的苦痛原因，是为了设法消除它。所以流转门说，乙的存在，由于甲的存在；现在还灭门中反转来说，没有甲也就没有乙。这如经上说：“此无故彼无，此灭故彼灭，所谓无明灭即行灭，……纯大苦聚灭”。这还灭的原理，还是缘起的，即“无此故彼不起”。所以缘起论的相生边，说明了生死流转的现象；还灭边，即开示了涅槃的真相。涅槃成立于生死苦迫的取消，是从因果现实而显示出来。这与一般宗教的理想界，光靠信仰与想像，不能给以事理的说明，实大有天渊之别！

（二）依缘起显示涅槃

依缘起而现起缘生的事相，同时又依缘起显示涅槃。涅槃，即诸法的真性，也即是法性。经中曾综合这二者，说有为法与无为法。依《阿含》的定义说：有为法是有生有灭的流转法；此流转法的寂灭，不生、不住、不灭，名无为法。所以无为是离爱欲，离杂染，达到寂然不动的境地，即佛弟子所趋向的涅槃。这不生不灭的涅槃，成立于缘起法上。如海水起波浪一样，水本性是平静的，它所以不断的后浪推前浪，是由于风的鼓动；如风停息了，海水就会归于平静。这浪浪的相续不息，如流转法；风息浪静，如寂灭性的涅槃。因为缘起的有为生灭法，本是从众多的关系而生起的。既从因缘关系的和合而生起，他决不会永久如此的。如除息众多的因缘，如无明、爱等，不就能显出一切寂灭性吗！所以涅槃的安立，即依于缘起。这在大乘经中，称为诸法毕竟空。诸法终归于空，《阿含经》说为终归于灭。归空与归灭，是没有什么不同的。如波浪的相续不灭，并非浪性的不灭，一一浪是本来会灭的。如动乱的因缘离去，波浪即平静而恢复了水的本性。浪的趋于平静，是可能的，而且是必然的；所以佛依

缘起说涅槃，也是理所当然的。

（三）切不可离开现实

涅槃为学佛者的目的，即杂染法彻底解脱的出离境界，为一般人所不易理解的。佛法的涅槃，不是什么形而上的、神秘的，是依于经验的；从经验出发，经理性的思辨而可以直觉体验的。这立论于缘起的涅槃观，必须深刻而彻底的体会，切不可离开现实，专从想像中去摹拟他！

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛。

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

我们是在学习第十一章“缘起法”，上一次学到其中的第二节“缘起的流转与还灭”。这里边分两部分，第一部分“缘起的流转”，上一次我们一起学习完毕，今天继续来学习第二部分“缘起的还灭”，

二、缘起的还灭

文说：

（一）怎样说流转，反其道而行之，就是还灭

探究诸法的原因，发见缘起的彼此依待性，前后程序的必然性。

这是前面缘起的流转，或者说对诸法现起因缘的分析，我们已经了解到了这些内容，所谓“缘起的彼此依待性”和“前后程序的必然性”。

其中，“缘起的彼此依待性”，既可以从横的说，也可以从纵的说。横的说，有的现象是由不同的因素彼此配合，共同呈现的。就比如说我们当下的身心，概略地可说为名色，即物质的、精神的，这就是彼此依存的；或者细一点，

分析为五蕴，五蕴之间也是这样彼此依存的，这是详于名的分析。这是偏于横的说，在这一时之中具足这些元素或者说因缘。“前后程序的必然性”是说这种因果关系，是此有彼有、此无彼无的因果必然性。

从推因知果，达到因有果有、因生果生的必然关系。

人们最开始是从呈现的现象出发，去推究它集起的因缘，了解到是什么因缘导致这个结果、导致这个现象，当这些相应的因缘都具足，果就会现起，这是“因有果有、因生果生的必然关系”；这当然不是机械的因果观，放在有情边也不是宿命论，从前讲过的。

但佛法求知人世间的苦痛原因，是为了设法消除它。

这就是我们一直说的，我们推究这个原因，是要做什么呢？是为了解决问题。如果看不到人世间重重问题的最根源在哪儿，难免按下葫芦起来瓢。

所以流转门说，乙的存在，由于甲的存在；现在还灭门中反转来说，没有甲也就没有乙。这如经上说：“此无故彼无，此灭故彼灭，所谓无明灭即行灭，……纯大苦聚灭”。

流转门偏向于说“这样的结果，是由于那样的因导致的”。现在的还灭门，为什么要还灭？前一句已经说了，是为了消除这些苦，这是很重要的前提。认识不到这是苦、这是问题，就不会想着去消除它，那学的就都没有用，都是花架子，都是给自己迷茫的生活，继续提供点缀的东西。认识到有苦痛，苦痛的因是这样，了解它、消除它，这才有意义。

现在还灭门中反过来说：“没有甲也就没有乙”，这是大家能够了解的，但是有多少是落实在了生命和如实观察的层面上，不太好说。因为现见到太多人，对于苦果不喜欢，但是致力于苦因。像很多人，特别是女性，花很多时间、精力以及金钱在自己的面容上，然后，每一天用着自己各种染污性的情绪，以及不良的生活习惯，来摧残自己的容颜。不是说养颜就怎么对，从这就看到人的颠倒和荒谬：一方面觉得这个很重要，另外一方面自己又做着很多伤损的事情。

如果我们有这样的认识，有决意，放到轮回、放到生死边、放到苦尽这件事也就是如此——“此无故彼无，此灭故彼灭”；具体到人的情况，“无明灭

行灭，乃至生灭老死灭，纯大苦聚灭”，这是大家熟悉的经文。

这还灭的原理，还是缘起的，即“无此故彼不起”。

如果按照《阿含》的意思，缘起是偏于说有为法的，这里说还灭、寂灭是“无此故彼不起”，也还是缘起的。

所以缘起论的相生边，说明了生死流转的现象；还灭边，即开示了涅槃的真相。

缘起的流转门就是这里说的“相生边”，谈的是有情（特别是人）生死流转的因缘，前文说是惑业苦的死循环——想一想是很没意思的，但是大家不用智慧去活，骗自己，那还有的玩。“还灭边，即开示了涅槃的真相”，还灭边说的不是生死流转，而是涅槃。

涅槃成立于生死苦迫的取消，是从因果现实而显示出来。

佛法所说的涅槃，指的是什么呢？大家都熟悉，是一切苦的止息。但是印顺法师这里的这句话说得很有意思，很值得品味：“涅槃成立于生死苦迫的取消，是从因果现实而显示出来。”一方面，问题的产生是无明缘行乃至生缘老死，问题存在的因缘是惑业苦，无始以来就是这样，这就是问题的因缘。很明显，我们想要还灭，想要打开这样生死的死循环，也就是要开环。开环的位置在哪儿？惑，“惑灭则苦灭”。也就是说，佛法谈到生命的流转和涅槃，都是从因果现实出发的，“涅槃成立于生死苦迫的取消”，纯大苦聚灭，这就是涅槃。

这与一般宗教的理想界，光靠信仰与想像，不能给以事理的说明，实大有天渊之别！

一般宗教所谈的最终理想，它的根本落脚处可能还是要你去相信，没有什么为什么、为什么这样，就是让你去相信。具体是什么景况，也要靠自己去想象。在事情上，没有明证；在道理上，也没有必然的道理。

佛法所说的理想是涅槃，但是涅槃不是跟生死完全没关系，相反，它就是要从“生死苦迫的取消”来呈现涅槃。而生死苦迫，也就是生死流转、轮回，是惑业苦的死循环；想要取消这生死苦迫，那就要让这个死循环开环，从何处

开？从惑开，就是这样清晰明了。

（二）依缘起显示涅槃

依缘起而现起缘生的事相，同时又依缘起显示涅槃。

不管是流转还是还灭，不管是有为还是无为，佛都从缘起去说明。注意这里的用词是非常谨慎的！“依缘起而现起缘生的事相”，此有彼有的理则是“法性、法住、法界”，从这样的理则而现起这样的现象，这个没问题。但是后面用的词就不是“现起”了，而是说“同时又依缘起显示涅槃”，这个很重要！为什么要这么谨慎地用词？问大家一句话：涅槃是有为法还是无为法？无为法。有为法和无为法，区别何在？在于有没有“为”。什么叫为？造作的意思。造作是何义？现象上是有生灭、有迁流变化的；有这个叫“有为”，无这个叫“无为”。如果把涅槃说成是从什么创生的，由什么产生的，那么涅槃实际上就是一个造作的结果。这样，涅槃是不是变成有造作、有发生的呢？有发生，怎么会没有变化、不会消失呢？这就是一般人想象涅槃的时候存在的第一个问题。在这里，印顺法师只是自己用词谨慎，正确地表达它，但是并没有特别深刻地去说明它，可能也是考虑这本书的定位，面向读者的群众不同。

这里说“依缘起显示涅槃”。涅槃是一切苦的止息，是寂灭。这个寂灭不是创造的，创造的叫“断灭”。但是断灭是不可得的，只有流转，只有流转里的生灭变化。一般人想象的涅槃就是断灭，有一个“我”没了。所谓的寂灭，佛法的意思在下边有说：

涅槃，即诸法的真性，也即是法性。

涅槃是诸法真实的状态、真实的相貌。那是什么呢？就是从本以来不生，从本以来寂灭。诸法从本以来不生，现在所谓的“得证涅槃”，不过还了它个本来如是，这又不可以想象为“有一个什么样的东西，从古到今一直都是这样”，后面有一些譬喻来帮着把握这件事。

经中曾综合这二者，说有为法与无为法。

就是前面“依缘起而现起缘生的事相”是有为法，“依缘起显示涅槃”是无为法。

依《阿含》的定义说：有为法是有生有灭的流转法；

佛陀讲法的时候，一切都围绕有情说。当说有为法的时候，虽然也涉及到了外色，但主要的是指有情身心的这一切现象。“有为法是有生有灭的流转法”，这里说的是很质朴的；有为法从根本上来说，佛指的就是这些。

此流转法的寂灭，不生、不住、不灭，名无为法。

流转法是有生、住、灭的，后世说为生、住、异、灭，部派佛教说“有为法四相迁”，就是有为法被四相所变迁，哪四相呢？生、住、异、灭，经中概括地说生、住、灭。住，当然不是有一个东西一直在住，比如说人，活在世上这几十年，可以概括地说为“住”，当然一直在变。流转法的寂灭是无为法，这种寂灭，没有生，没有住，没有灭，跟生、住、灭的有为法是不同的，凡此说为“无为”，前面也大概说了这个意思。

所以无为是离爱欲，离杂染，达到寂然不动的境地，即佛弟子所趋向的涅槃。

佛世的时候，佛在说无为法，没有像后世的部派乃至大乘那样，分别得那么复杂，都是就有情来说无为法。什么叫“就有情来说无为法”？就是前面说的，流转的寂灭，苦的止息，也就是涅槃，佛主要是就着涅槃来说明无为。这样的无为，是有它呈现的路径的——“离爱欲，离杂染，达到寂然不动的境地”。这个并不是新创生的，如果一定要理解成新创生的，那就叫作“创造出来了涅槃”，这后面问题就变得不自洽了。这也是为什么在部派的时候，有的部派特别地强调“涅槃不是一个什么结果”——这话要小心说，也不能够说得像后来一些人想象的那样“一直就是”。

这不生不灭的涅槃，成立于缘起法上。

这不生不灭的涅槃，虽然从本以来如是，但是，并不是从本以来都在涅槃的状态；这话说得很勉强、很牵强，但是只能这样牵强说。这不生不灭的涅槃，如何成立于缘起法上？接下来有个譬喻——

如海水起波浪一样，水本性是平静的，它所以不断的后浪推前浪，是由于风的鼓动；如风停息了，海水就会归于平静。这浪浪的相续不息，如流转法；风息浪静，如寂灭性的涅槃。

这里用一个海水起波浪的譬喻来说。这里说到“水本性是平静的”，这譬喻诸法的法性，本来是寂静的，本来是寂灭的，本来是空的，“诸法从本来，常自寂灭相”，是这个意思。那为什么现象上有这样后浪推前浪呢？是由于有外部力量的作用，这里说的是风，但是我们知道，海水的那一浪接一浪不只是风，跟天体运作的引力、潮汐这些都是有关系的。“如风停息了，海水就会归于平静”，如果这些扰动性的因缘停止了，这种平静就会呈现出来；这只是在譬喻，请不要做特别生硬的对照。

“这浪浪的相续不息，如流转法”，生死流转中不也是这样吗？惑业苦、惑业苦……，一浪、一浪……。“风息浪静，如寂灭性的涅槃”，当这个惑彻底断除，离欲、寂静、寂灭，这个时候就合于寂灭性的涅槃，合于诸法本来寂灭。这个“诸法本来寂灭”不是创生的，等到断惑，只是还诸法个本来如是而已，并不是创造了什么，不是创造了一个新的涅槃。

因为缘起的有为生灭法，本是从众多的关系而生起的。既从因缘关系的和合而生起，他决不会永久如此的。

这是把前面的譬喻来向缘起做一个合。因为有情生死——这些“缘起的有为生灭法”，是从众多的关系而生起的，像以十二支缘起为例说的种种因缘。既从因缘关系的和合而生起，就绝不会永久如此，这就是生命的无常。生命的无常是坏消息，也是好消息。坏消息的意思是，因为执着、贪染，所以有种种的逼迫；好消息是，正因为这一切有为是无常的，是因缘和合的，就不会永久如此，当想要根本性地扭转这一切的时候，有办法。下文说：

如除息众多的因缘，如无明、爱等，不就能显出一切寂灭性吗！

这譬喻前面所说的风，也就是那些导致浪浪相涌的推动性的力量。如果把有情生死流转——惑业苦、惑业苦……，说为一浪接一浪的涌动，那么这种推动性的力量是什么呢？是惑，所以“灭应灭于惑”。这里“如除息众多的因缘”，也是特别的举“无明、爱等”。如果除灭了无明、爱等，那这浪就止息了，寂灭性就呈现了。这个时候呈现的寂灭性，并不是创造出来的，是从本以来寂灭。

所以涅槃的安立，即依于缘起。这在大乘经中，称为诸法毕竟空。

“涅槃的安立”，涅槃的呈现，这里说明佛也是依缘起来显示涅槃的。大乘经中侧重从什么说呢？从“缘起的，就是不可得的，就是性空的”来说。是什么意思呢？因为诸法是缘起的，所以诸法是不可得的，是毕竟空的，这里说“这在大乘经中，称为诸法毕竟空”。“缘起”和“空”不是分得开的两回事，缘起的就是性空的；也正因为是性空的，缘起才可能，要这样地去理解它们。

“缘起的，故是性空的”，这个好理解一些，因为是由众多因缘和合呈现的，哪有所谓它本身这回事呢？这个自体不可得，说为无自体、无自性，也就是性空。那为什么性空的，才能缘起呢？如果一一法有自体，生就成为不可能，现起就不可能。它一直是它自己，它有所谓它本身，这个它本身是从自生，还是从他生啊？是自己产生自己，还是别的产生自己啊？都有很大的问题，如《中论》里谈“四门不生”，谈得比较深刻，不去多说。深刻地体达就会懂得：正是因为一切处自性不可得，所以缘起才可能，所以这一切现象的唯一可能也就是缘起的；缘起的就是性空的，性空的方能缘起。

诸法终归于空，《阿含经》说为终归于灭。归空与归灭，是没有什么不同的。

“诸法终归于空”是遍向一切法去说，《阿含》里不是没有这样的话，我常举的《杂阿含》的阐陀证道就有这样的话：“一切诸行空寂、不可得、爱尽、离欲、涅槃。”因为《阿含》是就有情来说的，所以特别地扣着有情来说“终归于灭”。什么意思呢？寂灭。所以，“诸法终归于空”、“终归于灭”，是同一个意思。

如波浪的相续不灭，并非浪性的不灭，

这是譬喻说生死流转之所以这样死循环、运作不息，并不是因为轮回有自性，有个所谓的轮回性。

一一浪是本来会灭的。如动乱的因缘离去，波浪即平静而恢复了水的本性。

注意！这里所说的“水的本性”，是就一般性的譬喻说的，不作为一个物理学的命题，只作譬喻理解。浪的因缘，是有外力作用于水，才有这样的运动变化；如果引生浪涌的因缘没了，“波浪即平静”，呈现为静息、寂灭。

浪的趋于平静，是可能的，而且是必然的；

他在这儿说的应该确实指的是风浪，说到大海，如果是因为天体之间的引力导致的浪涌，那就表现为：只要这些因缘还在，浪就还在，这也是因缘生。这些当然有坏的时候，只不过不像一阵风吹的浪，那么显著、明了而已。

所以佛依缘起说涅槃，也是理所当然的。

这是举水，从风的因缘起浪，到风息而浪静，来譬喻轮回以无明、染爱为驱动力，以无明、爱、取这些惑为驱动力，当这些得到了净化、取消之后，轮回也就没有办法再转动了，也就寂静、寂灭了。“所以佛依缘起说涅槃，也是理所当然的”，是在这儿，大家去体会它。一定要深刻地认识缘起，不是只在头脑里钻那几个元素的盘，而是在身心的当下来认识，这叫作学缘起，否则叫学缘起的模型，学缘起的模型跟学真正的缘起还不是一回事。

（三）切不可离开现实

涅槃为学佛者的目的，即杂染法彻底解脱的出离境界，为一般人所不易理解的。

涅槃是学佛者的目的，但是一般学佛的人又不太清楚涅槃是怎么回事。为什么呢？因为涅槃是跟过去一切经验、一切模式都是不同的，而人所有的理解与想象恰恰都是基于已知的尝试。我过去讲，佛之所以对于这些凡夫众，没有办法用表诠来说明涅槃，人的语言也不是为这个准备的，这是因为涅槃那个境界是“言语道断，心行处灭”的，所以佛如果不得已而描述的话，一般都说为灭、灭尽、寂静以及苦的止息等等，佛就是用这些遮诠的方式来说明涅槃。一般人不要说爱尽、离欲相应的涅槃境界，不要说无明不再发生的那种明相应的解脱，他只是离开一些自己粗重的贪欲、嗔恚，也是不情愿的，也是无能为力的；在这个状态下去想象涅槃，是一个吃力不讨好的事。

佛法的指向是涅槃，但是很不幸，一般人又不容易理解，所以在说到涅槃的时候，人们难免说譬喻，包括寂灭。涅槃本身这个词“吹熄”（油灯吹熄了），这本身也是一种譬喻性的描述。譬喻能够起帮助作用，但是也容易让人误解，所以后世关于涅槃的各种说法多了，误区就更多。

佛法的涅槃，不是什么形而上的、神秘的，是依于经验的；从经验出发，经理性的思辨而可以直觉体验的。

佛法的涅槃，可不像一些宗教或哲学中那种形而上的、神秘的，而是基于经验的。这个“依于经验”是说“依远离，依离欲，依灭，向于舍”，这说的都是身心经验的事。从身心一步一步的实际操作，实际的变化，实际的改善，基于这个，开始有更进一步的智慧运作，最后导致涅槃的达成，这是“从经验出发，经理性的思辨而可以直觉体验的”。不要把这只想成是文人、学者的功夫，这是实际的修行，是从身心的经验到深刻的智慧、纯粹的智慧、殊胜的智慧。通过培养这个，就能够尽断烦恼，直接体证涅槃。

这立论于缘起的涅槃观，必须深刻而彻底的体会，切不可离开现实，专从想像中去摹拟他！

佛法谈的涅槃观是依缘起而显示的，所以这里说“立论于缘起的涅槃观”。如果想要对于涅槃在闻思层面上有一点认识，自己多少要配合一些身心转变的体验，否则，离开了现实的经验，专门从想象中去构画、摹拟，基本上只剩下一个结果，就是出错。

一个人如果没有体会到无所希求，无所忧畏，不想招任何造作，不想任何发动，内心全然的寂静、止息，而有一种超越的安稳、安乐；连这一点经验都没有，那涅槃对于这个人来说，不就太没味道了吗？一想涅槃，是这也没了，那也没了，那就坚决不想涅槃。所以也不要奇怪为什么自己的修行，慢慢变得不真诚，因为自己真诚于五欲的受用，真诚于“我”的得失、利害，也就是“八风不动心”里边的八风（利、衰、毁、誉、称、讥、苦、乐），这都是自己内心计执出来的，都是由计执我我所，后续引发的，人实际上多数还都是这样。如果学佛，不能有身心改善的实践和相应的体验，那佛法里说的那些好东西，特别是向上第一义的东西，对于这个人来说，就实在太没意思了。

不可以“专从想像中去摹拟他”，这不仅会没有意思，还会想错——常常容易想成是断灭的，要不然就想成是微妙而有的。这就是佛法里想象涅槃的两类错误：一类是断灭的，一类是清净微妙而恒有的——还不过是有、无而已，在涅槃中还是继续重复着自己过去或实有、或实无的倾向。这实有、实无，好像是两类倾向，归根到底是一类错误，还是感觉法有实在的自体、实在的自性，所以才有这样实有实无的内心需求、内心感觉，以此来想象投射于涅槃，自然就发生错误，这在下一章“三大理性的统一”讲“三法印”的时候会再说。时

间关系，而且这一章也正好讲完，我们也来不及去对下一章内容做很多学习，今天就不再向下来学习了，之后的内容下一次一起来共同探讨。

关于今天这部分，相对来说内容是比较集中的，也就是“缘起的还灭门”，主要在谈涅槃，这是难度很高的事情，印顺法师在这里也是借着譬喻和说理，希望能对读者有一点帮助。如果自己仍然觉得这里有一点不太清楚，甚至摸不到头脑。不奇怪，这不是下手处。什么是下手处呢？观察缘起是下手处。如果用下一章“三大理性的统一”来说，从观察诸行无常，体会诸法无我，从这些渐次下手，就能够渐渐有一些受用，乃至终究涅槃寂静；也就是今天谈到的，不可以离开经验去专门想象，要从如实观察身心的缘起开始下手，看到缘起，看到缘起的集灭——缘起的集、缘起的灭，慢慢就会不一样。从前只在脑海中想象——带着过去那一整套模式的想象，这不会导向涅槃的真相。

学员：法师！能不能够详细讲解一下“三依一向”——“依远离，依离欲，依灭，向于舍”？

法师：这在《阿含经故事选》的一节里有过专门讲解，可以找来听一听。你可以先翻一下《阿含经故事选》的“法”部分，可以在电子档里搜到，然后把相应的内容再找来做一点参考。

如果大家没有更多问题，我们一起合掌，做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切。

我等与众生，皆共成佛道。

（本文文字内容据印慈师 2020 年 02 月 10 日 YY 线上课程录音整理。）