

《佛法概论》讲记

(第三辑)

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 2020 年 YY 线上课程录音整理)

《佛法概论》讲记 47	6
第十二章 三大理性的统一	7
第一节 三法印	7
一、略说	7
二、三法印的真实性	13
(一) 无常故苦，苦故无我	13
《佛法概论》讲记 48	18
(二) 三法印为有情与世间的真理	19
三、三法印的实践性（佛陀唯一的希有教法）	25
《佛法概论》讲记 49	31
第二节 三法印与一法印	32
一、从无我中贯彻一切	32
(一) 佛法的完整性、统一性，被破坏了	33
(二) 如何从无我中去体会三法印的综贯相通？	36
【答疑】	40
42、佛法的根本处	40
《佛法概论》讲记 50	43
(三) 如何从无我中，离于二边，正处中道？	44
(四) 如何从无我中体达诸法本空？	51
【答疑】	55
43、观空的第一步	55
44、先观察人我空	56
《佛法概论》讲记 51	58
二、三法印即是一法印	59
(一) 无常、无我、寂灭，从缘起法相说，是可以差别的	60
(二) 三法印即同一空性的义相	63
(三) 直探佛法肝心的名论	67
《佛法概论》讲记 52	72

第十三章 中道泛论.....	73
第一节 人类的德行.....	74
一、从神到人.....	74
（一）佛法是知行综贯的.....	74
（二）从神到人.....	76
（三）站在岸上祈祷.....	78
（四）呵责一切诸祭祀法.....	79
（五）咒术以及占卜星相等迷信.....	79
（六）确立于人类的立场.....	80
《佛法概论》讲记 53.....	82
二、从少数人到多数人.....	83
（一）四姓平等.....	84
（二）男女平等.....	87
三、从人类到一切有情（普度一切有情而以人类为本）.....	90
【答疑】.....	92
45、如法护僧.....	92
《佛法概论》讲记 54.....	93
第二节 正觉的德行.....	94
一、依法修行的现觉.....	95
（一）依于正法而契入正法.....	95
（二）现法作证.....	102
《佛法概论》讲记 55.....	105
二、正觉的生活.....	107
第十四章 德行的心素与实施原则.....	111
第一节 德行的心理要素.....	111
一、道德的意向.....	111
（一）道德的意向——惭与愧.....	111
《佛法概论》讲记 56.....	118
（二）生起惭愧心的助缘.....	119
《佛法概论》讲记 57.....	129
二、道德的努力.....	129
【答疑】.....	137

46、“正思维”“道德的意向”“如理作意”三者的同异.....	137
47、调伏烦恼的小秘诀.....	138
《佛法概论》讲记 58.....	140
三、道德的纯洁.....	141
《佛法概论》讲记 59.....	151
第二节 德行的实施原则.....	152
一、从平常到深刻与广大.....	152
（一）一般人类的德行.....	153
（二）佛法共世间的德行.....	155
（三）德行的深刻与广大.....	158
《佛法概论》讲记 60.....	162
二、德行深化的真义.....	163
（一）佛法德行的核心.....	164
（二）依人事论人事，佛法决不否定人生.....	166
（三）深化的德行之深意.....	169
（四）无生与出世，即在这生死与世间中去实现.....	172
《佛法概论》讲记 61.....	175
第十五章 佛法的信徒.....	176
第一节 信徒必备的条件.....	176
一、皈依三宝.....	176
（一）佛法的中道行，必以皈、戒为根基.....	176
（二）皈依三宝.....	177
（三）皈依三宝的深义.....	180
【答疑】.....	184
48、“佛法善义善味”的“义”通“利”吗.....	184
《佛法概论》讲记 62.....	186
二、受持五戒.....	188
（一）皈依与持戒，为佛弟子必不可少的德行.....	188
（二）受持五戒.....	190
第二节 佛徒不同的类型.....	194
一、在家众与出家众.....	194
【答疑】.....	198

49、“大悲为上首，无所得为方便”的“方便”指的是什么.....	198
《佛法概论》讲记 63	199
二、声闻与辟支佛.....	200
三、菩萨.....	208
《佛法概论》讲记 64	212
第十六章 在家众的德行	214
第一节 一般的世间行.....	214
一、人天行.....	214
（一）依人生正行而向解脱的人天行.....	214
（二）布施、持戒、禅定三者的功德较量.....	217
二、正常的经济生活.....	221
【答疑】	225
50、希望来世吉祥，今生应该怎样做.....	225
《佛法概论》讲记 65	229
三、合理的社会生活.....	231
四、德化的政治生活.....	234
【答疑】	238
51、如何看待传说.....	238
《佛法概论》讲记 66	240
第二节 特殊的信众行.....	241
一、五法具足.....	241
【答疑】	249
52、心住非家.....	249
《佛法概论》讲记 67	251
二、六 念.....	253
三、在家信众的模范人物.....	258
【答疑】	262
53、念佛人往生的异象是否是佛法真正重视的.....	262
《佛法概论》讲记 68	264
第十七章 出家众的德行	266
第一节 出家众与僧伽生活.....	266
一、出家与入僧.....	266

二、僧团生活的一斑	271
【答疑】	277
54、已经相信了轮回苦，为何还生不起出离轮回的决意	277
55、“毗婆舍那”略说	278
《佛法概论》讲记 69	279
第二节 解脱的正行	280
一、八正道	280
（一）八正道的三种说明	280
（二）从闻思修慧看八正道	286
正见	286
【答疑】	289
56、何为“正念的专一”	289
57、心解脱、慧解脱、俱解脱	291
58、正定中的“定”是指三摩地	291
《佛法概论》讲记 70	293
正志、正语、正业、正命、正精进、正念、正定	294
【答疑】	303
59、关于择法	303
《佛法概论》讲记 71	305
二、道的必然性与完整性	307
（一）道的必然性	307
（二）道的完整性	311
三、道的抉择	313
（一）唯一而不许别异的正道	313
（二）“依戒起定，从定发慧”的误解	317

《佛法概论》讲记 47

【本期讲授内容】

第十二章 三大理性的统一

第一节 三法印

一、略说

三法印，为佛法的重要教义；判断佛法的是否究竟，即以此三印来衡量。若与此三印相违的，即使是佛陀亲说的，也不是了义法。反之，若与三印相契合——入佛法相，即使非佛所说，也可认为是佛法。法是普遍的、必然的理性，印是依此而证实为究竟正确的；依此三者来印证是佛法，所以称为法印。

三法印的名称，是“诸行无常”、“诸法无我”、“涅槃寂静”。也有于诸行无常下，加“诸受皆苦”一句，这就成为四法印了。苦，是觉者对于有情世间的价值判断，仅是诸行无常印中的含义之一，从事理的真相说，三法印就足够了。

三法印，是于同一缘起法中体悟有此三性，无论学者的渐入、顿入，三法印有着深切的关联，不能机械的分割。佛常这样的问比丘们：比丘！五蕴等是无常否？答：是无常。无常的，是苦否？答：是苦。若是无常苦变易法，是我我所否？比丘答：非我我所。佛即告诉他说：比丘！所以这样的观察无常、无我，即得解脱。依这类的经文，可见三者是相关而贯通的。

三印中的涅槃寂静，即是解脱，也即是空。佛曾这样说：“诸行空，常恒不变易法空，我所空，所以者何？此性自尔”。一切有为法的本性是空寂的；空寂的，所以是无常、无我，所以能实现涅槃。这从缘起的空义而开显，所以经中常说“出世空（性）相应缘起”。缘起本是开显空义的，观察缘起，悟到他的必然理性，归于空寂，这是佛陀宣说缘起的方法与目的。

二、三法印的真实性

（一）无常故苦，苦故无我

佛说三法印，是从有情自身说，有情是无常、无我、空寂的。印度传统的、新起的宗教，每以为生死五蕴身中，或离五蕴身以外，有常住真我。佛以为有情是缘起的有情，依缘起说，不能不是无常、无我的。

无常即是变化不居，换言之，即是生而必灭的。一般人以环境的适意为快乐，或以保持心境平和的不苦不乐为安稳。依佛的慧观，这也是苦的。此苦，不是忧愁等苦，是无常义。一切的快乐安稳都在不断的变化；如意称心，平安恬适，都不是一得永得而可以悠久的，是终归于灭坏的。无论怎样的安适，都向此目标前进。有生必有死，有壮必有老，有盛必有衰，因此给以“无常故苦”的判定。

婆罗门所说的常我，是妙乐的。佛反对他，一切无不在变化无常过程中，哪还有什么究竟圆满妙乐可说？所以说无常故苦。佛说苦就是无我，这因为我是主宰义，对周围的一切，能作得主，能自由支配，必如此才可以名为我。但有情依蕴、界、处诸法而立，是变化无常的，无常即是苦的，苦即不自在，那还能说是我吗？

佛法说：正因为有情倒执有我，所以起惑造业，流转不息，我执即是流转动乱的根源。如悟解无我，没有了这动乱的因，即惑、业不起，当下能正觉诸法实相，一切即是寂静涅槃。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

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】

第十二章 三大理性的统一

第一节 三法印

今天我们来学习《佛法概论》的第十二章“三大理性的统一”。所谓“三大理性”，指的就是“三法印”；三法印的“统一”，统一于何？统一于缘起。这就是在讲了上一章“缘起”之后的内在逻辑脉络。这里说到的“理性”，有穷究事理真相的意思，这在今天汉语的使用中不是太常见。来看第一节“三法印”，首先“略说”：

一、略说

三法印，为佛法的重要教义；判断佛法的是否究竟，即以此三印来衡量。

首先说三法印的重要性，它是佛法中很重要的教义内容。判断一种说法是否正确，是否符顺于真理，就是用三法印来衡量。

若与此三印相违的，即使是佛陀亲说的，也不是了义法。反之，若与三印相契合——入佛法相，即使非佛所说，也可认为是佛法。

前面用“了义法”，后边用“佛法”，都是在说一件事，即事物的真理、事物的真相。可以说，三法印说出了与有情相关、与有情苦乐相关、与有情离苦得乐相关最重要的真相。如果与这三个角度说明的真相相违背，哪怕开端写着“如是我闻，一时佛在……”，可以不接受它；搞一个这样的抬头放在那，就接受它是佛法，那造假的成本岂不是太低了，祸乱佛法也未免太简单。

如果与三法印相契合，即“入佛法相”的意思。大家还记得入佛法相的佛法吗？在我们最开始学《佛法概论》的时候谈到过这个名词。这里用“佛法”来说明佛所觉证的真理，也就是这种真实性，这叫作“佛法相”；如果一种说法与三法印相契合，那你就入了佛法相。佛法相是什么相？也可以说是与三印相合的相。如果是这样的，那么即便并不是佛说的，只是后世某个论师说的，甚至是今天某个人说的，也不排除搞科学工作的人哪一天真的用对了方法，发现了这样的普遍真理并说了出来的，不能因为他是科学工作者出身，从他这样的角度切入，就一定不是佛法。实际上，如果广泛地看三法印，现在的生理学、心理学、医学等等，即便只说有情相关或者人的身心相关，很多不都阐述着诸行无常的道理吗？这何尝不是佛法一部分内容的细致展开呢？只是我们想通过诸行无常，进一步地去深化智慧，乃至离欲得解脱，虽然不一定必须把身心情况了解到像今天微观到分子生物学的水平，但应该说分子生物学所说的，没有超出诸行无常的范围。

反过来，即便是以很大的名头冠着说的一些内容，也可能是不真实的，比如就有佛教徒问过我说：“师父！前些天，某某很著名机构的一个类似首席科学家的人，说‘未来人类能够通过科技实现永生’”——他相信科学多少有一点比相信佛法多，所以他就觉得“佛法说诸行无常”是不是不一定对啊？可以说任何一个说这种命题的，不管是科学家还是民间科学家，都没有办法给出一个可验证的科学进步。那么在你没有办法用事实来验证的这种情况下，我们就只好用道理、哲学来验证它了。所以我当时就问他：“虽然这个事情你没有办法用科学去验证，但是哲学上通得过吗？有创生的，怎么会不变化呢？怎么会不消坏呢？”说

到人的永生，如果允许半开玩笑说的话：“他倒是想永生，宇宙答应吗？如果宇宙寿命是有穷的，他到何处去永生？”这不外乎是人的自我的错觉、常的错觉——自我爱，导致的一种幻想。

总之，不管是什么人提出的说法，只要与此三印不相合，就不可能是真理；反过来，如果与此三印相契合，不管是什么人说的，即便不是佛说的，也可以认为是佛法。当然，只说一个“诸行无常”，却觉得这个无常属于我，这也是大谬不然；这虽然对于事实有部分了解，但是缺少进一步推究发展的智慧，后面再说。下文说：

法是普遍的、必然的理性，印是依此而证实为究竟正确的；依此三者来印证是佛法，所以称为法印。

这里说的“理性”，我更愿意用“真理”这个词，在这句话里应该是同义的：“法是普遍的、必然的真理”。印的意思，是依着这样普遍的、必然的真理，来证实另外一个命题是正确的，也是究竟的。“依此三者来印证是佛法，所以称为法印”。下文：

三法印的名称，是“诸行无常”、“诸法无我”、“涅槃寂静”。

这三句话，大家是熟悉的。

也有于诸行无常下，加“诸受皆苦”一句，这就成为四法印了。苦，是觉者对于有情世间的价值判断，仅是诸行无常印中的含义之一，从事理的真相说，三法印就足够了。

这是对于是否需要加“诸受皆苦”这一句的分析。以三法印的名目提出来，稍晚一些，但是在《杂阿含》中的很多地方，可以见到“由观察无常，体证无我，契证涅槃”的内容，这就是三法印的实践。加“诸受皆苦”一句，内容上当然不错，只是不够简略，有一点冗余。就像懂数学的人，如果公式或者推导过程有冗余，不是必要的，那它就不够美。这里也是，所谓的“诸受皆苦”是觉者对于无常的有情世间的价值判断，这被包含在无常印的内容中，所以如果侧重于事理（“事”指的现象，“理”指背后的本质）真相——现象和本质方面的真相来说，三法印就足够了。下文：

三法印，是于同一缘起法中体悟有此三性，无论学者的渐入、顿入，三法印有着深切的关联，不能机械的分割。

三法印不是各自别立，互相没关系，完全可以分割开的。而是对同一缘起法（比如当下这个五蕴聚、当下这个五蕴流），在此上观察，来发现色是无常的，受、想、行、识是无常的。若法无常，有我吗？是这样来观察。就是在这样缘起法上，体悟“诸行无常”、“诸法无我”，由此而契证“涅槃寂静”，或者体证“法的本来寂灭”。

学习佛法的人——“学者”，也许渐入，也许顿入，但是三法印之间的深切关系，对于哪一类人来说，都是不可割裂的。如果他割裂开，那他就没有契证实相。下面举《阿含》中常见的经文：

佛常这样的问比丘们：比丘！五蕴等是无常否？

佛这么问的时候，可不是作为一般问题的问答，得力的听者都是要回心内观的。可是我们今天很多人的这颗心向外奔求，学知识学得抽象惯了，回不到身心的直觉上来。佛现场的指导，特别对于初学，不会笼统说五蕴如何，常常是具体的——“色是常的，还是无常的”，这样一点一点来深入；其实我们在经文中可以看到。这里只是概括性地举个例子。比丘们经过回心内观，回——

答：是无常。

佛就会接着问——

无常的是苦否？

答：是苦。

“无常的，是不是苦啊？”没有人去这样想。我们一般世间人，不被逼到一定程度，不愿意去面对这个真实，总是在自我欺骗。一旦被逼到这种程度了，要不然就感觉幻灭，要不然就感觉崩溃不能承受——何必活成这副面目呢？

“无常的，是苦否？”“是苦。”

若是无常苦变易法，是我我所否？比丘答：非我我所。

既然已经认识到“无常故苦”，那么，这样无常、苦的变易法——不是说别的，是说当下的五蕴之流，也就是身心、名色的流。“它是无常苦变易法，那这个是我我所吗？”比丘答：“非我我所。”比丘这样的答法，请注意！不是抽象的概念到概念的推理，而是就身心当下的直接体会，得到的感受和认识——这一点我反复强调过。如果只在这样的文句上，我相信你们很多人早在五年、十年都

已经很熟练了，但是这样在心上常常观察、体会、确认，每一天真的会去这么做吗？甚至常常安住于此吗？不可轻忽，不可傲慢。有一些人学佛久了，觉得很多事情老生常谈；老生常谈是什么意思呢？就是这个已经司空见惯。司空见惯是什么意思呢？就是我不想见，我想见一点不那么司空见惯的——这个人的心其实是贪欲想，是随逐颠倒、随逐世间想，没有佛法智慧。但是他内心又傲慢，觉得“这个我懂，对我没难度，我要不再寻逐一点对我有挑战、有难度的，怎么能满足我这种内在的高大感呢？”

真智慧人就不一样，常常安住于这样的观察，自己内心由此智慧摄持，随顺离欲。我说的是随顺离欲，这不一定是究竟离欲。随顺离欲，内心没有或者很少系着、颠倒，自然就轻松、安乐、自在；甚至苦恼现前，也就是苦境逼迫现前，生死逼迫现前，自己心仍然可以不离开这样的明觉观察，安住不动摇，甚至恬然自在。如果这个人觉得这些是老生常谈，内心不愿意也不能够常常观察、安住，一旦等到这些逼恼现前的时候，还是跟一般无闻的人差别不大的。这样的内容，自己应该常常向内去观察、确定、安住。下文：

佛即告诉他说：比丘！所以这样的观察无常、无我，即得解脱。

这是在经中常见的：佛教导比丘观察五蕴的无常，由无常来体会无我，由于无我智慧的生起，断除贪欲烦恼，而得到解脱。解脱的意思是什么呢？也就是涅槃。过去我也常说：三法印不仅仅是对于佛法义理关要处一个很重要的凝练、概括，而且是判断标准，更重要的是它还是一条非常简明扼要的实践道路——由观察诸行无常，契证诸法无我，而尽断烦恼，得证涅槃寂静，就这样简单。说简单也真简单。有人问：“闻思的扼要处应如何？”就可以这样。当然，扼要处有若干种，这就是其中一种。下文：

依这类的经文，可见三者是相关而贯通的。

三法印不是个个隔别的，前面说不可以割裂，法义上是内在贯通的，实践上更是内在贯通的。这一部分偏重于从法义上来说明。

三印中的涅槃寂静，即是解脱，也即是空。

《阿含经》里的“空”，有寂静、寂灭的意思，也就是涅槃，也就是解脱，当然也有不可得的意思。

佛曾这样说：“诸行空，常恒不变易法空，我所空，所以者何？此性自尔”。一切有为法的本性是空寂的；空寂的，所以是无常、无我，所以能实现涅槃。

这是《阿含》里的文。“诸行空”的“行”指的是一切有为法。佛在《阿含》里说到一切有为法的时候，没有侧重于山河大地，而是就有情身心的有为法来说的。“一切有为法的本性是空寂的”，这是“诸行空”的意思。

“常恒不变易法空”，这个“常恒不变易法”是什么？一般人内心中感觉的那个我——“我一直是我”，是常恒的；“我没有变成张三、李四”，是不变易的。虽然被现象教育一下，看到发白、面皱了，看到自己体重慢慢增长了，由此，没有办法不承认这个色相在变化，但是觉得内里有一个不变的内核，让我一直是我，这就是一般人的内心真实感受。这里说的你那个内核——“常恒不变易法”——不可得，这叫“常恒不变易法空”，这是说“我空”，也就是无我。

“我所空”，觉得是我的色，我的受、想、行、识等等，这些都是我所，我所也是不可得的。

这里说到这“一切有为法的本性是空寂的”，“所以者何？此性自尔”，一切有为法的本性就是这样，一切有为法从本以来没有实在自体可得，也没有在这个实在自体之上能够安立的“常”和“我”。正因为这一切有为法的本性是空寂的，无常、无我的，“所以能实现涅槃”。也就是说，如果这一切有为法是实有自体、实有自性的，那就意味着它一直是它自己，是常。常的，生了就不能灭，灭了又不能生，跟现象就相违，也不可能。常的，固然跟一般人内在感觉有我的错觉是一致的，但是，如果真的是常，有这样常恒不变易的我，生死怎么说啊？轮回怎么说啊？更不要说向于解脱涅槃。于是就会有这样的错误认识：“那有就应该一直有啊，它有实在自体，有这样自性啊；涅槃，你把它搞没了，那不是破坏吗？”恰恰不是。正因为诸法是空寂的，所以最后破除过去的迷谬颠倒，寂灭涅槃，只是这些错误的消散，还诸法的本来如是而已。这里说“所以能实现涅槃”，正因为是缘起的、空的，所以涅槃成为可能。

这从缘起的空义而开显，所以经中常说“出世空（性）相应缘起”。

三法印是从缘起的空义而开显的。有人以为空是大乘所独重的，不是的，应该说是佛法中本来就重视它，只是佛向来教导大家的是“依俗契真实”，从五

蕴、名色等世俗（缘起）现象，来体会观察，契证无常、无我，也就是空。所以佛法谈空，是就缘起现象来观察体会，而引发的如实认识。

“经中常说‘出世空（性）相应缘起’”，是什么意思呢？这个缘起，不是有一个实在的东西为缘，生起了一个实在的东西为果。过去也常说，正确地体会缘起就知道，没有它自己就是它自己的那种自体真实可得。这种实在自体不可得，也就是所谓的自性空。缘起的，自然就是自性空的，缘起的就是性空的。“出世空（性）相应缘起”，用后世的话说，也可以叫性空的缘起。为什么这样侧重强调？因为在佛世和部派佛教时期，都有一些学佛的人误解了，从一一法有实在自体的错觉出发，去想象缘起，所以搞的自己不能够契证佛法的真实。《阿含》里我反复提到的阐陀比丘，他证道的困难就在这，后来阿难给他讲：“我听佛教化迦旃延……”，其实就是讲的空相应缘起。

缘起本是开显空义的，观察缘起，悟到他的必然理性，归于空寂，这是佛陀宣说缘起的方法与目的。

缘起是自然地开显出来诸法没有这样实在自体可得的空义。这样如实观察缘起的现象，深刻地推究任何的恒常和自体真实都不可得，这就叫“悟到了它的必然理性”——无常、无我，也可以说是空，“归于空寂”。这个归于空寂，是当这个理性（也就是智慧的观察）深彻的时候，如如智契如如理，可以从这里归于空寂；也可以从一般义理的推导上来说明，观察缘起，就可以体会到诸法的空寂；但这里是结合着修证来说的，这个归于空寂也可以理解为契证涅槃，也就是三法印的第三印。

观察缘起，悟到无常无我，而契证涅槃，“这是佛陀宣说缘起的方法与目的”。这是“略说”部分所谈到的内容。

二、三法印的真实性

（一）无常故苦，苦故无我

下面是第一节的第二个部分“三法印的真实性”。既然要以三法印为基准、为印，来印证这一切说法是不是入佛法相，那么，它本身的真实性如何？如何来确认？这是首先要敲定的。文说：

佛说三法印，是从有情自身说，

这也是之前提到的，佛说的无常、无我、空寂，是密切关注于有情本身的，是就有情自身说的。

有情是无常、无我、空寂的。

这有什么了不得的呢？

印度传统的、新起的宗教，每以为生死五蕴身中，或离五蕴身以外，有常住真我。

在佛教之前，印度传统的宗教，或者跟佛教出现前后差不多的新起的宗教，都以为：在这个五蕴流转的聚中，或者是离开这个五蕴聚之外，有一个常住真我。从来都没想一想：凭什么认定有个我？来自于哪？不还是来自于自我感嘛。那自我感是怎么形成的？没有几个人真正反思过。反而莫名其妙的：有这个自我感，所以它就是真实的。谁说的？不知道有一种东西叫错觉嘛，自我感就是一种意识上的错觉。依着这样不证自明的逻辑：我有这样的感觉，所以就有这样真实的我。如果问他：这个真实的我在哪呢？开始找，有的硬要在五蕴中或者五蕴和合上指一个，有的发现在这里找不出来，那就向别处去赖，总是要指出一个跟自己感觉一致，我一直是我的那个东西。

这个才容易有市场，因为大家都是这样感觉。睡一觉起来就是这样感觉：我要这样、我要那样，我高兴、我不高兴，我舒服、我不舒服，我担心、我害怕——到处都是我，太真实了。于是就想一想：这个我，藏在哪儿呢？这是人们容易去想的，但是，这恰恰不是真正有智慧的样貌。

佛以为有情是缘起的有情，依缘起说，不能不是无常、无我的。

佛的洞见中，所谓的有情是这样因缘的流，从一时看，种种因缘可以看作是五蕴的和合；从前后看，即佛常说的十二支缘起。如果从缘起的角度来观察有情，它能是常的吗？当然不是。能是一直不变，有一个有主宰的我吗？不可能。

无常即是变化不居，换言之，即是生而必灭的。

“生而必灭”，一般人想的都是，一个人生下来必然死。即便是这样，但他也不会总去想，为什么呢？他被柴米油盐一逼，这颗心就去玩那些游戏，乐此不疲，也就有意无意地蒙蔽自己，不去想这件事。或者无奈的：想也没有用，所以也就不想；不见得没有用。这是大的，以一期生灭来说生而必灭。如果细小地说，乃至一刹那的心念起灭，都是生而必灭的。如果观察无常，只能粗糙地观察

一期生灭的生死无常，还是太糙了；要能够观察到身心当下，刹那刹那如何生灭变化，这样才不容易拢成一整个的，我始终就是我的那种东西。

一般人以环境的适意为快乐，或以保持心境平和的不苦不乐为安稳。依佛的慧观，这也是苦的。此苦，不是忧愁等苦，是无常义。

“无常故苦”，这里是在讲这个道理。一般人觉得的快乐是外境——色、声、香、味、触，给自己感官以可意的触受，这叫适意的快乐；或者内心的平和，不苦不乐，没有那么多波澜起伏，以为这个是安稳。一般身苦、心苦，大家能够认为是苦，但是这样的身乐、心安，大家不容易认识到是苦，但是以佛法的慧观看，这些也是苦，是什么意思呢？是不稳定，不圆满，变化坏灭的意思。这里说：“此苦，不是忧愁等苦，是无常义”，如果考察印度当时“苦”这个词的意思，是有无常的意思在里面的。

一切的快乐安稳都在不断的变化；如意称心，平安恬适，都不是一得永得而可以悠久的，是终归于灭坏的。

一般世间迷执有我的，围绕着我杜撰生活的，他所追求的快乐、享受的安稳，不可能是一得永得而不坏的，“终归于灭坏”。一时称心，还能永远称心？这本来是很浅显的道理，但是人们因为内心的迷执，活在幻想里。这很有意思！不但很多个体活在幻想里，人类的群体也共同构造幻想。

无论怎样的安适，都向此目标前进。

什么目标？终归于灭坏，都是无常的。

有生必有死，有壮必有老，有盛必有衰，因此给以“无常故苦”的判定。

首先，这诸行无常相对来说是比较容易认识到的。前面的这些解说，都是在说明“从有情的角度来体会的话，无常故苦”。如果认识到了无常故苦，那么一般人可以从此来进观无我，如何呢？下文说：

婆罗门所说的常我，是妙乐的。佛反对他，一切无不在变化无常过程中，哪还有什么究竟圆满妙乐可说？所以说无常故苦。佛说苦就是无我，这因为我是主宰义，对周围的一切，能作得主，能自由支配，必如此才可以名为我。

这是开始说明“苦故无我”的道理。婆罗门说“有这样的常我，这个常我是充满妙乐的”。佛教不认同：“这样的变化无常中，有什么圆满可谈呢？有什么

究竟的安乐可谈呢？都被无常所逼坏。”“有一乐境界，必有一不乐的相对待；有一好光景，必有一不好的相乘除”，这个道理儒生懂得，我们学佛法的人却不见得真懂。只寻求世间的好，那个“好”的影子就叫作“不好”，怎么可能只要这个好不要它的影子呢？你又没有那样的智慧光明，心在世间中颠倒投注，说得明白一点就是幻想——活在幻想里，为幻想而活；这个幻想就是无明——以无明为本产生的东西，让人留足于生死之中。留足就留足，那有什么呢？也没什么，就是苦啊！

“佛说苦就是无我”，为什么这样说？因为大家一般想到我的时候，意味着什么？我能作得了我自己的主。“我是主宰义”，这个主和宰，是两个方向的内容：主是我作得了我自己的主，宰是支配的意思；主是作主，宰是支配，支配什么？支配我所，支配我所有的。我能作得了我自己的主，我能支配我所有的，细说主宰义就是这样。“对周围的一切，能作得主，能自由支配，必如此才可以名为我”，这就是每个人内心很自然的投射，但这是不可能的。从孩子想要如此不能如此的哭闹，到大人想要如此不能如此的沮丧，都是因为认识不到缘起，认识不到无我，自己太过主观地去投射幻想，当然就在缘起无常的事实面前，在无常故苦的事实面前，撞得满头是包。那怎么办？世间虽然是逼迫性的，你可以不受啊，“一切法不受”，你就解脱了。“受”，那就受那个苦；“一切法不受”就好。

但有情依蕴、界、处诸法而立，是变化无常的，无常即是苦的，苦即不自在，那还能说是我吗？

所谓的有情或者人，不过是依着蕴、处、界的和合而安立的假名。是变化无常的，无常的就是苦的。苦意味着什么？意味不自在。想这样，不能这样。这个不自在，就意味着不能够自主，不能够支配。“我”义成立吗？不成立。

佛法说：正因为有情倒执有我，所以起惑造业，流转不息，我执即是流转动乱的根源。

正因为有这样蕴、处、界的缘起之流上，根本就没有一般人直接感受的、投注的那样一个我，但是一般人心里又都觉得有我，认同有我，这就是“倒执有我”。然后从这样根深蒂固，不假思索地认识，起种种的爱染烦恼，造流转生死的业，结果当然就是流转不息。这一切的根源是什么？是我执。

在现实生活中，大家看一看，其实每个人最大的心愿都是什么呢？都是任性。从小孩到大人，大家最大的心愿都是任性。任性的意思是什么？就是主宰义——自主、支配。这不就是内在自我感顺理成章的一种诉求吗？为什么有智慧的人（说的是真有佛法智慧的人），会自然而然地变得有修养呢？就是因为他内在的这种错误投射，或者被断除了，或者被发现了而时常在调伏中，他自然也就不再像一般人那样莫名其妙地、理直气壮地去投射一个不存在的，能主宰、有自在的我。看到这一切是缘起的，是无常的，是无我的，能够正确地看待因缘，更加以正知去抉择把握。而不是由这个内在错谬的自我感支配着，我要任性。

还有很多人张嘴闭嘴要的那个自由，是什么啊？不是自我的伸张，是自我感的伸张，就是要作主、要支配的意思。这没有任何政治影射的意思，左和右都没有，只是在谈一谈人心的倾向，看一看背后颠倒的根源。

如悟解无我，没有了这动乱的因，即惑、业不起，当下能正觉诸法实相，一切即是寂静涅槃。

前边是说了这样的颠倒。反过来，由观察这样缘起现象的无常，而悟解无我，那就破坏了流转“动乱的因”，惑不起，也不去再造能够感生死的业，“当下能正觉诸法实相，一切即是寂静涅槃”。这是说由观察诸行无常，体证诸法无我，契证涅槃寂静。

时间关系，今天我们的学习就到这里，下边的部分可以放到下一次继续来学习。大家关于这部分内容，是否有什么问题呢？如果没有问题，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！

（本文文字内容据印慈法师 2020 年 02 月 18 日 YY 线上课程录印整理。）

《佛法概论》讲记 48

【本期讲授内容】

第十二章 三大理性的统一

第一节 三法印

（二）三法印为有情与世间的真理

佛陀依有情而说此三法印，如论到对有情存在的世间，这或是所依的五蕴，或是所住的器界，这一切也是无常的。世间确是无常的，但如说“无常故苦，苦故无我”，即有点不适合。如这枝粉笔，说它是无常，当然是对的；但说它是苦，是无我，那就欠当了。粉笔是无情的，根本不会有领受，即无所谓苦不苦。没有苦不苦或自由不自由，也不会执着为我。不是我，也不需要说无我。所以无常故苦，苦故无我，是依有情而说。

如扩充三法印而应用到一切，那就如大乘所说的“无常故（无我）空”了。空是无自性的意思，一切法的本性如此，从众缘生而没有自性，即没有常住性、独存性、实有性，一切是法法平等的空寂性；这空性，经中也称为法无我。此法无我的我，与有情执我的我，略略不同。实在的、常住的、独存的，这个我的定义是同的；但有情所执自我，即在此意义上附入意志的自由性，这即不同。从实在、常在、独存的意义说，有情是无我空的，诸法也是无我空的。本性空寂，也即是涅槃。

这样，诸行无常、诸法无我、涅槃寂静的三法印，遍通一切，为有情与世间的真理。

三、三法印的实践性（佛陀唯一的希有教法）

佛说三法印，是非常善巧的，同一命题而作两方面解说，既是事物的真相——普遍理性，也就是实践的过程。这三者的深义，本是同样的，每一法印能开显正觉的内容，即每一法印能离执证真。依无常门而悟入的，即无愿解脱门；依无我而悟入的，即空解脱门；依涅槃寂灭而悟入的，即无相解脱门。由于有情的根性不同，所以或说此，或说彼，或说二印，或说三印。

如完备三法印，依声闻常道说，即先观无常，由无常而观无我，由无我而到涅槃，为修行的次第过程。如经中常说：厌、离欲、解脱，这即是依三法印修行

的次第。观诸行无常，即能厌患世间而求出离；能厌苦，即能通达无我，无我我所执，即离一切爱欲；离欲即离一切烦恼，所以能得涅槃解脱。这可见三法印的教说，是将诸法的真相与修行的历程，客观与主观，事实与价值，一切都综合而统一了。这是佛陀唯一的希有教法！

龙树在《大智度论》里说：无常为空门，空为无生门。这也是合于三法印次第的，他所说的空，即是无我；无生即是涅槃的异名。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

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】

上一次课我们开始学习第十二章“三大理性的统一”。第一节“三法印”中的第一部分“略说”，我们已经学习过了；第二部分是“三法印的真实性”，我们学了一半左右，主要是就三法印的本义，约有情来说诸行无常、诸法无我、涅槃寂静，说明确实如此，真实不虚。上次学到“一切即是寂静涅槃”，今天我们继续向下学习：

（二）三法印为有情与世间的真理

佛陀依有情而说此三法印，

这句话在这段一开始就谈到了，也是我们始终强调的，是就有情来说明的三法印。

如论到对有情存在的世间，这或是所依的五蕴，或是所住的器界，这一切也是无常的。

就有情来说诸行无常、诸法无我、涅槃寂静，没有问题。有情依于世间，那么有情所存在的世间，不论是有情所依的正报——五蕴，还是所依住的依报——器世间，这些当然也都是无常的。五蕴，有物质的、有精神的；器世间，应该主要被我们认知为是色法的、物质的。这些是无常的，是有为法，生、住、灭的。

世间确是无常的，但如说“无常故苦，苦故无我”，即有点不适合。

这里用到“世间”这个词的时候，偏重于指器世间。有情世间可以说到苦不苦，那器世间谈苦不苦是不太合适的，这是这里所说的意思。

如这枝粉笔，说它是无常，当然是对的；但说它是苦，是无我，那就欠当了。

这里印顺法师举粉笔，这或许是讲课的便当，很方便就举了。比如我们当下或许很多法友在用的手机，说它是无常，当然是对的。如果说它是苦，那就有一点不太妥当了，说它无我也未必允当。为什么呢？

粉笔是无情的，根本不会有领受，即无所谓苦不苦。

粉笔也好，手机也好，它们是有情，还是无情啊？无情。无情的意思是什么呢？没有情识。没有情识，会有领受吗？不会。领受，主要是识的活动，主要是心色相依，这是缘起的根本义。如果说到功能的主要表显，领纳、领受主要是识的活动。既然没有情识，也就没有领纳、领受，也就谈不上苦不苦。

没有苦不苦或自由不自由，也不会执着为我。

前面说过，大家感觉我——有我、是我，这种自我感，透露着一种什么意思呢？自在义，也就是自由——能够作得了主，能够支配属于我的，这就是这里说到的自由。但是，苦体现的是不自由，苦是逼恼，是不情愿，是不能忍受，是不愿接受，又不得不面对，不得不承受，这恰恰说明不自由。作不得主，没办法支配，恰恰是对于我义的否定。前面讲过“无常故苦，苦故无我”的义。

说到无情，如粉笔、手机，固然是无常的，但是没有领纳的作用，没有办法领受，谈不上苦不苦；没有苦不苦，没有自由不自由，也谈不上是否执着有我。

不是我，也不需要说无我，所以无常故苦，苦故无我，是依有情而说。

佛法说无常，说无我，不是要建立什么，恰恰是要指出有情一般的错误认识。如果没有这样的错误认识，不成立这样的错误，那也没有必要去额外地再指出什么。在粉笔上谈不上苦不苦，谈不上是否执我，所以也没有必要在这些上说无我。从这儿应该体会到，如果说“无常故苦，苦故无我”义，那是依有情而说的。

可是三法印的义趣，有没有可能普及到一切呢？本义确实如这里所说，是就有情所说的。但是，既然三法印是缘起的展开，缘起又是普遍的，三法印有没有可能普遍呢？下文说：

如扩充三法印而应用到一切，那就如大乘所说的“无常故（无我）空”了。

这里说如果能把三法印的义趣扩充，统摄一切，那么，在无我法印的表述或者是把握上，就要有一点些微的差别，或者是说拓展，这里说“如大乘所说的‘无常故（无我）空’”。这里既然说到了“空”，当然要解释一下空是什么义？这里说“（无我）空”，说明“无我”与“空”这二者之间有关联，又是怎样的关联呢？我们来看下文：

空是无自性的意思，一切法的本性如此，从众缘生而没有自性，即没有常住性、独存性、实有性，一切是法法平等的空寂性；

上文所说的“无常故空”的义，这个“空是无自性”。什么叫自性呢？从前应该说过，实际上就是一般人感觉的这个东西有它的本身，也就是这个东西就是它自己本身的那个自体；自性就是自体，无自性就是无自体的意思，这是简单说。这样的实在自体不可得，叫作无自性，叫作空。

这样的实在自体，意味着什么呢？我们感觉有一个东西，这个东西有它自己本身的那个自体，这就是在常住性、独存性、实有性中谈到的实有性。这个东西就是它自己，它有属于它本身的那个自体，有这个实在的自体、实在的存在、实在的有，这个是实有性。那么，这个实有的东西，在我们的认知中、感觉中，又是怎样的呢？它就是它自己。什么叫它就是它自己呢？它跟其它没有本质性的关系，没有依存性的关系，它就是它自己，就是这里所说的独存性。这个东西又始终是这个东西，这是什么意思呢？在我们的感觉中，在我们的真实认知中、底层认知中、直觉认知中，这个东西没有发生变化，这个东西是常的。难道不是吗？觉得这个东西一直是这个东西，后面隐藏的，不就是觉得这个东西是常的吗？因为我讲法时案头常有茶杯，所以大家听我常常以茶杯举喻：我们拿起一只茶杯，觉得这个茶杯一直是这个茶杯；包括手机也是如此，我这个手机如何，觉得这个手机一直是这个手机。

这就是我们真实的直觉认知中，将一一法感受为有这样实在自体的、独存的、常恒的；这当然与事实是相悖的。最容易被体会出荒谬的，就是这个常住性、常恒性，其次就是独存性。虽然感觉中它跟其他的没什么关系，它是自成

的，但是，稍微一推理也能够知道，那是不可能的，那是错的，它是依于其他而呈现的、而存在的。但是这个实有性，这个法有属于它自己的实在自体，很多人是意识不到自己内心有这个认识的，更不要说反思到它的错误。

空的意思是说，这一切法是众因缘而生的，没有一般人感觉的“属于它自己的那个实在自体，它一直是它自己，不依赖于其他”，就是它自己的那种实在自体，一直是它自己，意味着没变化；这是不能成立的。“一切是法法平等的空寂性”，如果体会到在这一切法上，没有这样的常住性、独存性、实有性，那就是一切法的实在自体不可得。一切法不可得空，是没有什么差别的。在这一切法不可得空的空寂性上，是法法平等的。

这里不妨略展开一下，下文也会说到“无常是空门”，也就是这里所说的“无常故空”。说“无常故无我”前面论证过了，这里不再去详细说，那么，“无常故空”如何成立呢？因为这个“无常故空”是在一切有为法上成立的，现前一切色法是大家最熟悉的，那如何成立呢？比如一个茶杯，一般人会觉得这个茶杯一直是这个茶杯，这是很明显的常恒的错谬感，稍微有一点自然科学的修养，自然就知道这种常恒性是不存在的，这个茶杯是有很多微细的东西构成的，而且在不断运动变化的；这个茶杯本身又不是在真空中，它跟周围环境发生着这样那样的作用，虽然细微缓慢，但是也发生着一些变化。这样从内从外来看，常是不可得的。

意识到常不可得了，一般人又会怎样纠正之前这个茶杯一直是这个茶杯的错觉呢？他会改成这样的表达：“这个茶杯一直在刹那刹那的变化”，这就是一般人以为的“我不觉得它是常的，我知道这个茶杯在刹那刹那变化”，由此就以为自己脱离了执着“法是常的”错谬。实际上，脱离了吗？实际上，这里表现出内在的混乱。为什么这么说呢？“这个茶杯在刹那刹那变化”，当说“这个茶杯”的时候，内心感觉有这样一个它就是它自己的茶杯，就是茶杯它本身的自体在那。那说“这个茶杯在刹那刹那变化”，这个茶杯前后两个刹那一样吗？不一样就不能叫“这个茶杯”，“这个”是指代同一个东西。说“这个茶杯”是感觉前后是同一个。前后是同一个，是没变化，是常的意思。但是，基于所受的教育，又要承认没有常，承认刹那刹那的变化，于是就形成了这样一个混合型的表达。这种混合，其实是混乱——内心真实感觉有这样的实在自体，这个实在自体又是延续的，延续的意思是前后没发生变化，是一致的，所以表达为“这个茶杯”，但是，

所受的教育又让他不得不捏着鼻子承认，变化在不断发生，没有停息过，常不可得，于是就混合成了一个混乱的表达：“这个茶杯在刹那刹那变化”。

过去我曾经半开玩笑地评点：“这就是精神分裂的认知基础。”精神分裂，在人类的心理学或者精神病学中，当然看成一种异常情况。这种异常，实际或多或少地发生在每个人的认知深处。如果觉得有这么一个茶杯，请问：“这个茶杯是不是得真实地存在哪怕那么一会儿，你才谈得上这个茶杯呢？”那如果这个茶杯真实存在一会儿，意味着什么？就是在这一会儿里，它始终是它；在这一会儿里，它始终是它，就意味着在这一会儿里，它没有变；它在这一会儿里没有变，就是它在这一会儿里是常的。跟自己说的“始终在变化”一致吗？不一致。但内心又感觉有这样一个实有自体的茶杯存在。那就要问问你：“你感觉的那个实有自体的茶杯，它存在了多久呢？”你说：“刹那刹那变化”。又觉得有这个茶杯；觉得有那个茶杯，它又是有这样实在自体；又要任持它自己的这种自性、这种自体保持下来，保持了多久能让它是它？至少这个时间应该大于0吧？只要它还是它，它仍然是它，存在的时间大于0，就意味着它在这个时间段内没有变化，它在这个时间段内是常的。但是，自己又没有办法接受常是可得。

意识到了吗？当人们深刻地体会无常的时候，那个实在自体无法安立；那个实在自体，只是人们的错觉。深刻地体会无常，实在自体不可得；基于这个实在自体，感觉到的它一直是它自己的那种独存性，当然也不可得；一直是它的那种不变性，当然也不可得。所以，深刻地体会法的无常，当然也就通达了法的无自性——没有实在性、独存性、常恒性，也就体达了不可得空。这没有什么奇怪，也不深奥，只是浮躁的心从来停不下来做一下仔细的观察。那这个浮躁的心都在干嘛呢？都在不停地抓取或排斥，希求或担忧。这样，就算岁月静好，但是心安生不了。

这空性，经中也称为法无我。

这是说明这里所说的空与无我的关系。大乘经中也谈“法无我”，这可以理解为“空”的同义。

此法无我的我，与有情执我的我，略略不同。

下面分别空与无我，在细节上可不可以做一些更深入的观察？这里说“法无我的我，与有情执我的我”，还是稍有不同的，怎样说呢？

实在的、常住的、独存的，这个我的定义是同的；

如果说一点个人意见，我觉得这里“我的定义”的“定义”这个词，容易让人产生误解，以为这是谁出于学术化的目的规定出来的。其实不是的，刚才就色法，比如对一个茶杯的剖析，大家看到，内心中确实感觉有这样实在的自体，而且这个东西它就是它自己，是独存的，不赖于它的，而且一直是，以为这是常的，这是一般内心的错误认知、错误感觉。关于所谓我自己，当然也存在着这样的错误认知：我的实在性——那还用说吗？那谁在想呢？谁在说呢？当然是我啊。我的独存性——我就是我啊，不一样的烟火。我的常恒性——我一直是我是我啊，我也没有变成别人；内心感觉我始终是我啊，没有变化；岁月在流逝，也许头发容颜都变了，但我一直是我是我，这就是人们内心深刻的执取。所以，在这一切法上，和在有情所执的自我上，这种自性的执取，这种对于实在自体，伴随着实在、独存、常住的感觉，是一致的。如果对“定义”这个词，换一下可能更不容易引起误解。在印顺法师那儿这样用没问题，读的人学到这儿恐怕就向脱离开生命经验的那个方向，比较学术或者哲学的方向去用心。不是的，这是基于有情生命经验的认知错误谈的。所以这里可以说为：“实在的、常住的、独存的，这个我的执取是同的，这个我的错谬认知是同的”，这样说可能更合适。下文：

但有情所执自我，即在此意义上附入意志的自由性，这即不同。

但是有情，包括我们人，所执取的自我，不仅仅如上面所说的，感觉我是实在的、独存的、常住的，更感觉我是可以作得了自己的主，可以支配属于我的，就是之前说的“对于自我能作主，对于我所能支配”这样的主宰义。文中说“附入意志的自由性”，这是用现代话在表达。上一次讲到相关内容的时候，我也说了几句一般人所希求投射的自由是怎么回事，这里也说到“附入意志的自由性，这即不同”。普遍的在一切法上，感觉的有那个实在自体，感觉到那个实在自体的独存、常住，和有情反过来体会自身、体会自我，有什么不同？在这样感觉自体实在、独存、常住的基础上，感受自我的时候，这个自我感内还有“意志的自由性”，这是很重要的！

这其实是谈人我执和普遍的法我执，细微来说，有没有什么差别呢？应该说在这一切法上，没有主宰义的成立，也就是这里所说的“意志的自由性”，不觉得这一切法有这样的意志自由性，但是感觉我有这样的意志自由性。下文：

从实在、常在、独存的意义说，有情是无我空的，诸法也是无我空的。

前文是对于“略略不同”的展开，这里是谈其大同。总体来说，要点是同的：如果从自性不可得的意义来说，“有情是无我空的，诸法也是无我空的”，这是其大同一面；大同而小异。

本性空寂，也即是涅槃。

诸法，包括有情的无我、空寂，是什么呢？就是诸法的实在性不可得，独存性、常恒性不可得，法的实在自体不可得，自性不可得，“本性空寂”，也就是涅槃。涅槃寂静，就是说的空寂的意思。

这样，诸行无常、诸法无我、涅槃寂静的三法印，遍通一切，为有情与世间的真理。

不管就有情来观察，还是就器世间来观察，诸行无常、诸法无我、涅槃寂静，都是一致成立的，一致为真的，是有情和世间的共同真理。为什么会有这样统一性呢？在一开始就说，因为三法印实在可以体会为缘起在不同侧面的体现；既然一切有为法是缘起的，当然也可以在三法印中得到普遍的呈现。

这个部分到此完毕，这是说明“三法印的真实性”。

三、三法印的实践性（佛陀唯一的希有教法）

接下来是说“三法印的实践性”。我们一直都说，佛说一切法，主要是为了有情，为了有情的离苦。说三法印，如果不具备离苦实践的意义，那也就背离了佛说法的义趣。三法印的实践性何在呢？下文说明，文说：

佛说三法印，是非常善巧的，同一命题而作两方面解说，既是事物的真相——普遍理性，也是实践的过程。

为什么说佛说三法印善巧呢？同样这个内容，可以从两方面去把握。他说为“两方面解说”；在我们来看，我们是听着佛的解说，我们可以从两个方面来体会、来把握。哪两个方面？一方面“是事物的真相”，这里说“普遍理性”。对于印顺法师的用词，我说过，他这里说的普遍理性，用我们今天的话来对，可以理解成普遍真理；“是事物的普遍真理”，这是偏于理来说的。同时“也是实践的过程”；整个向于解脱离苦的实践，也是依着诸行无常、诸法无我、涅槃寂静，来渐次达成的，所谓“实践的过程”，实践是事。这样，三法印既是理的，又是事的。从这样两方面来把握，所以说“佛说三法印，是非常善巧的”。对于佛来说，是解说的善巧，说法的善巧；对于我们后学来说，应该是学习的善巧。不仅

从事物的普遍真理上，能够准确地理解、把握，认可于心，而且在事的实践上，也是如此踏踏实实——观察诸行无常，体证诸法无我，乃至由此尽断烦恼，契证涅槃寂静。下文：

这三者的深义，本是同样的，每一法印能开显正觉的内容，即每一法印能离执证真。

这里要注意！一般的理解，可能会以为这三法印是渐次深入的，在某一有情身心的解脱实践上不妨如此。在他最开始体会诸行无常的时候，智慧相对浅一些。当他由这样诸行无常的体会加深，能够观察体会得诸法无我，在他自身来说，是智慧转深了，但这并不意味着诸行无常的法印，比诸法无我的法印要浅、要低级，这里说“这三者的深义，本是同样的，每一法印（均）能开显正觉的内容，即（依）每一法印（实践，均）能离执证真”——在这儿稍微加个别字，对于大家把握意思应该会更准确一些。这一大句话还是总说，下面一一分别而说，先是无常：

依无常门而悟入的，即无愿解脱门；

这里是将三法印与三解脱门相对而说，这是偏于实践性来说的。既然依一一法印能离执证真，那么他是如何依着这一法印离执证真的呢？需要加以说明。好，首先说诸行无常法印。

为什么说依诸行无常法印而证入的，是无愿解脱门呢？因为实际向于解脱的修习，是不离于有情身心的观察的，对于具体的修行者来说，即不离于当下有执受的身心五蕴观察。在这样无常不住的身心五蕴上，如实而观，不仅体会到无常性，也能够体会到无常故苦。这个无常、苦，标志着什么呢？标志着深刻地认识到了有情的存在、生死的流转是没有意义的。因为体会到了深刻的没有意义性，所以他对于继续的流转延续，包括这生死轮回中所谓的殊妙之事，没有任何的希愿，也就是下文所说的“厌”。这个“厌”字，如果说得明确一点，就是够了、不想要。不管是深刻地体会无常，还是由无常而体会到了苦，都会导致这种厌——对于这些不想要。这个不想要，就是无愿解脱门。从深刻地体会无常，而离欲解脱，这就是无愿解脱门。下文：

依无我而悟入的，即空解脱门；

这应该相对好理解，前文刚刚反反复复地说明“空是无自性义”。自性意味着执着有实在自体，这样的实在自体又是不待于他而独存的，又一直是他自己而

常恒的。深刻地体达无我，意味着在这样的相续五蕴聚中，不再像过去那样颠倒执有自性，体会到了不可得空，所以说是空解脱门。下文：

依涅槃寂灭而悟入的，即无相解脱门。

涅槃当然是无相的。

这是将三法印与三解脱门相对应，要说明的是前文所说的“三者的深义，本是同样的，每一法印（均）能开显正觉的内容，即每一法印（均）能离执证真”，是说明这个意思。可是，理虽如此，实际的弘法，也就是佛陀教导弟子，引导向于解脱，是要根据具体因缘有详略变化的，即下文所说：

由于有情的根性不同，所以或说此，或说彼，或说二印，或说三印。

这个“或说此，或说彼”，是单说一印的意思，单说无常印、无我印等等；“或说二印”，这就与单说一印的情况不太一样了，也许这位有情需要说二印，依之修行而得解脱；“或说三印”，如理可知。这是在前面说明“三法印深义是相同的，均能开显正觉内容，令人离执证真”的基础上，又说在实际的修行中，实际的引导解脱中，有这样因缘的差别。

如完备三法印，依声闻常道说，即先观无常，由无常而观无我，由无我而到涅槃，为修行的次第过程。

这就是常常说的三法印的实践道路。如果三印都说，按照《阿含》里常常给予的教导，也就是这里所说的“声闻常道”，三法印的修行次第如何呢？先观无常，由这样的无常观察而体会无我，由无我的智慧而尽断烦恼，契证涅槃，是这样的修行次第。下文举经中与此相应的文句：

如经中常说：厌、离欲、解脱，这即是依三法印修行的次第。

印顺法师在这里说，在《阿含》中处处可见的“厌、离欲、解脱”，这不是别的，就是依于三法印修行的次第结果；我强调的是“次第结果”，不是修行努力。

观诸行无常，即能厌患世间而求出离；

深刻地体会诸行无常：忙到头，两手空空，有什么意思呢？。尤其是由这样的无常，体会到苦：忙碌的时候苦，到头来还是苦，有什么意思呢？。

过去我常引的偈颂中有一句话：“养冤入丘冢，虚受诸辛苦。”人是大患为身啊！把这个身执为我，或者是我所，为了他的延续、庄严、体面，而辛劳不息。好像他多么重要，对我们多么好，多么有意义。实际是最大冤家，为什么呢？因为为了他，而造作种种恶业，所谓的“人在江湖，身不由己”，所谓的“为了活下去”。那他是好朋友吗？所以那个偈颂里说“这是冤家啊”。“养冤入丘冢”，你这个冤家，你心甘情愿养他，要能养好也就罢了，从古至今养来养去都养到坟墓地里去了，用今天的话说都养到小方盒里去了；到头来是“虚受诸辛苦”，这些功夫到头来有什么意思呢？有什么意义呢？有的人也多少体会在自己身上没意义，于是就两眼一闭，向别人那边赖了过去；没用，他也是重复这样的故事，赖有什么用呢？只是自己蒙蔽自己而已。（指的是有的人体会到这样过，在自己身上找不到意义，于是把这样过的意义寄托在别人身上，说是为了孩子、老人……。但对方的生命之流、生活方式也仍然是苦集流转，谈不上真正的意义。）

这个生死轮回，想一想真的没啥意思。之所以还觉得有意思，不过是两大推动力：糊涂或者装糊涂，这是其一；第二就是爱染、贪着、欲望，也就是无明、爱、取，如此而已。不要以为自己是装糊涂就高明，那更傻。下文：

能厌苦，即能通达无我，无我我所执，即离一切爱欲；

前面还说“厌患世间”，这怎么就“厌苦”了呢？因为不管是就什么来说这个世间，对于有情来说，无常性就意味着逼恼、意味着苦。世间即是苦迫的，厌患世间不是厌什么别的，而是厌患苦迫，要体会这个。能够厌苦，就能够通达无我，为什么呢？前面说过，苦的意思就是不自在，逼迫就是不自在。“我”很重要的一个意思，就是“意志的自由性”，就是“我的主宰”义；苦，毫不留情地，戳破了这个美丽的、幻想的气泡。从这样不自在的现实，深刻地体达无我。

能够通达无我，破除我我所的执取，那就能够离开一切爱欲。为什么破了我我所的执取，就能离一切爱欲呢？大家观察一下，自己所有的贪染、爱着，哪一个不是基于我或者我的？有的人觉得“我不为自己想啊，我是为谁谁谁着想”；为谁谁谁着想的，多数是为自己内心贪爱的人，常常是自己的孩子，或者是亲眷，或者是倾心所向的人，摄为与自己有重大关系、有亲密情感链接的人，如此而已，这还是我我所，没有别的花样，所以，破除了我我所的执取，当然也就能离一切爱欲。

离欲即离一切烦恼，所以能得涅槃解脱。

这就是从观察诸行无常开始，一直到得涅槃解脱，这是上文所说“声闻常道”的修行次第，这里是依经再一次从厌、离欲、解脱的角度，讲加以解说。下文：

这可见三法印的教说，是将诸法的真相与修行的历程，客观与主观，事实与价值，一切都综合而统一了。

诸法的真相偏重于理，修行的历程偏重于事；客观是偏重于理，主观是偏重于修行事；事实是偏重于真理，偏重于理，价值是偏重于个人的智慧抉择与价值实现的相应努力，也就是修行。从这样顺序的一致，我觉得可能第二句说成“客观与主观”更顺，所以也就做了一下这样的调整。如果能够将上文所说的理、事二边，是如何融洽在一起的，体会清楚，那这一句没有任何问题——“一切都综合而统一了”。下文：

这是佛陀唯一的希有教法！

如果大家听清楚，并把握到上面所说的意思，确实如此：佛出现于世之前，没有这样的教法，是佛陀宣说了这样希有的教法——理及依理的实践。所以有时候我对一些感觉学法吃力的法友说：“闻思也可以不复杂，哪怕只是将三法印学习清楚、理会清楚，那么，佛法的关键义理和实践方法已都在其中”，其义也在此；这并不是无限上纲，妆点的事情，而是确实如此，令人赞叹。

龙树在《大智度论》里说：无常为空门，空为无生门。这也是合于三法印次第的，他所说的空，即是无我；无生即是涅槃的异名。

这是因为前文提到了一些大乘的教法，这里在此之前又谈了声闻常道，那么在后来兴起的大乘教法中，有没有把这个根本的义趣继承下来呢？所以印顺法师在这里说明龙树在《大智度论》里也是这样说的。如果能够懂得空和无我的义趣内在一致，无生是涅槃异名的话，那么，读到“无常为空门，空为无生门”，自然就知道这是在说“由诸行无常而体证诸法无我，由诸法无我而契证涅槃寂静”，这是一致的。到此为止，我们将“三法印的实践性”也共同学习完毕。

时间关系，今天的共同学习就到这里，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。

今天到这里，祝大家吉祥！

（本文文字内容据印慈法师 2020 年 02 月 24 日 YY 线上课程录音整理。）

《佛法概论》讲记 49

【本期讲授内容】

第十二章 三大理性的统一

第二节 三法印与一法印

一、从无我中贯彻一切

（一）佛法的完整性、统一性，被破坏了

本章的标题，是三大理性的统一。三者能不能统一？有的学者以为三法印中的诸行无常与涅槃寂静，是相反的。因为凡是无常的，即是有为法，有为法是生、住、异、灭的。涅槃是无为法，无为是不生、不灭的。生灭的与不生灭的，如何统一？因此古来某些学派，为这二者的矛盾所困恼。看重无常，将涅槃看作无常以外的；重视涅槃常住的，又轻忽了无常。这样，佛法的完整性、统一性，被破坏了。

（二）如何从无我中去体会三法印的综贯相通？

其实三法印是综贯相通的；能统一三者的，即着重于三法印中的诸法无我印。诸法，通于有为与无为，从有为、无为同是无我性去理解，即能将常与无常统一起来。

诸法的无我性，可从缘起法去说明。缘起法本通两方面说：一、流转的因果相生，即是无常；二、还灭的因果寂灭，即是涅槃。所以缘起能贯彻这两端；缘起是无我性的，无我也即能贯通这两端了。

诸法的所以相生还灭，可以这样的理解：一切法因缘和合，所以能生；因缘离散，所以一切法归于灭。看起来，似乎有什么实体在那里生灭，其实并没有实自性的生灭。如真是实有的，那也就用不着生了。如确乎是真实有，他也决不会灭。所以从一切法的相生还灭，理解他本来无自性空的，本来无我的。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

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 三法印与一法印

一、从无我中贯彻一切

我们之前学习过了三法印，有“略说”、“三法印的真实性”、“三法印的实践性”，现在来学习第二节“三法印与一法印”。我们知道这一章所谈的“三大理性”，其实就是诸行无常、诸法无我、涅槃寂静的三法印。之前也一直在说，这个“理性”，用我们今天汉语的词来说，可以对应于真理，所以“三大理性的统一”即可说为“三大真理的统一”。

真理之间，是否互相矛盾呢？特别这里说到“三法印与一法印”。因为大家熟悉的三法印是佛法的通教，就是一切佛教的传承中都有这样的内容。后来大乘佛教兴起，比较侧重于“一实相印”，就是所谓的一法印。在大乘学人中，有一些人的看法认为，一实相印究竟，三法印不究竟。这是什么意思呢？就是认为一实相印和三法印之间是有差别的，有不同甚至说有矛盾，否则就不必搞出来哪个究竟，哪个不究竟。这是什么意思呢？就是在这类人看来，佛法通说的三法印，和后来大乘特说的一实相印，不是统一的。

大乘的一实相印，在大乘人看来，某种意义上实际是与涅槃寂静相应的，那他觉得这跟前面的诸行无常不相应。这是什么呢？不仅三法印和一实相印，也就是所谓的一法印，在一些人那里是不同的，是搞不到一起去的，不是一致的，甚至是互相矛盾的。即便三法印自身——诸行无常、诸法无我、涅槃寂静，在一些人那里也是有内在的矛盾性，或者说，深究下去，他会觉得这个是这个，那个是那个，打成两截，没有内在的一致性贯穿。这到底在说什么？稍后我们来细看。

为什么先把这个做一点交代呢？想帮助大家来理解。为什么讲三法印，要讲到这里？因为这个问题不搞清楚，实际上意味着对于三法印的把握可能存在问题。

《阿含》中虽然没有明确地讲一实相印，所谓的一法印，但是如果觉得一实相印跟三法印有矛盾，这说明对三法印的认识可能有问题。所以，即便是对一实相印不感兴趣的，这一节也是有仔细学习的必要。

这一节的第一个小标题“从无我中贯彻一切”，这是什么呢？这是在对三法印与一实相印是否能统一，三法印内部是否有矛盾的一个简要回答，或者说对这

个回答的简要概括。这个标题也就是这个回答的梗概，就是从诸法无我能够贯彻三法印，也能够贯通三法印与一实相印，这是“从无我中贯穿一切”这个小标题所要表达的内容。我们来看正文，文说：

（一）佛法的完整性、统一性，被破坏了

本章的标题，是三大理性的统一。三者能不能统一？有的学者以为三法印中的诸行无常与涅槃寂静，是相反的。

这个问题如果不去深入的思择，未必会触及到。但是古人学习佛法，可能因为生活方式的问题，也可能是因为心智相对来说游散得比较少，他们能够进入更深细的思择。

诸行无常、诸法无我、涅槃寂静，三者有没有内在的统一性？为什么提出这个问题？在历史上，有的学者——这个“学者”，不要当成纯搞学术的，而是指学习佛法的人。有的学者、有的论师，是怎么看的呢？三法印中的诸行无常说的是有为法，涅槃寂静说的是无为法，它们可能没办法统一，就是下边所解释的：

因为凡是无常的，即是有为法，有为法是生、住、异、灭的。涅槃是无为法，无为是不生、不灭的。

诸行无常的“行”，我们知道指的是有为法。换句话说，既然说到这个法是无常的，那说明它是有生、住、异、灭的，是有为法，所谓“有为法四相迁”，就是这生、住、异、灭四相。简单地说，生，是这个事物、这个法的现起，如果用世俗言语说是从无到有。住，不是说它一直不变，而是这一法整体上任持着，表现着它持续的存在。当然，一般人的认知不发生错误，我们先不讨论。这个现象，保持着它相当的延续性，持续地呈现着，这个叫住。异，是指变异、变化，这个法实际是在不断变化的，这都用一般世俗言语先这样说，这是异。灭，这个法、这个现象、事物，它对应着现起会有消散，也就是世俗言语中说的从有到无。这是简单说生、住、异、灭四相。一切有为法，都可以用这四相来观察。也就是我们大家可能熟悉的语言，说一切事物都有它产生、发展、变化、消亡的过程。

要知道我们一般人所能认识的现象、事物，都是有为法。这个一般人，当然是说的凡夫人的意思。哪个凡夫人触证涅槃了呢？没有。我们见闻觉知，思虑的一切，其实都是有为法的范畴。有的人说：我在这儿思考涅槃、想象涅槃，难道不是无为法吗？不是。那是你的想，那是你一堆心所的运作，这些都是有为。

就算你内心取了涅槃相，那也是你内心中关于涅槃的想心所。涅槃无相，取什么相都是有问题的。

与之相对的涅槃，大家知道是无为法。无为法的意思是什么呢？就是无造作。无造作是什么意思呢？就是没有它的生起。既然没有生起，也就没有消灭，“无为是不生、不灭的”。很多人想象涅槃是“我”的长生不死，那哪是涅槃呢？这个话题说过多少次。关于佛教的解脱观，基于自我想象去勾画它，这个一定是错的。

好，这是把有为、无为，先说一下。然后，为什么有的学者，觉得二者是隔别不能通呢？问题就在于下面这句话——

生灭的与不生灭的，如何统一？

有为法四相迁——生、住、异、灭，无为法不生不灭。在一分学者那里，觉得二者是没有办法统一的。你像有部的义——“蕴不摄无为，义不相应故”，这是《俱舍论》里的话。

因此古来某些学派，为这二者的矛盾所困恼。

自古以来有一些学派，因为在认识法上，认识有为、无为上，有一些根本性的问题存在，所以制造出来了上述的矛盾，而且为这种矛盾所困扰。因为二者如果这样隔别不通，是存在一些问题的。为什么存在问题？我们现在的生命形态是有为吧，如果把有为和无为看成两截，没有办法统一起来，请问：有为的这个生命之流，如何契入无为涅槃啊？不要说实践，实践是肯定可以，不可以就怪了。问题是你这样理解有为、无为，理解诸行无常和涅槃寂静，认为是隔别不通的，那么请问：有为的、无常的身心五蕴，如何达成无为的涅槃寂静？从理上说明从有为到无为，如何可能？打成两截，就有这个重大难题：没有办法从道理上说清它。

这不是说去搞理论，而是你说不清。这说明前面的认知有问题，说明对于无为、对于有为的认知，对于二者关系的把握有问题。这个有问题，会导致什么？会导致有这个错误认识的人，在这个错误认识存在期间，无法证道。有这样的事例吗？有，我举过若干回阐陀比丘的证道因缘就是跟这个有关系。这是把这个问题所对应的实践性的关系，点一下。

看重无常，将涅槃看作无常以外的；重视涅槃常住的，又轻忽了无常。

这是说学派不同，倾向不同：有的“看重无常”，重视诸行无常，这一类往往在世俗谛的观察安立上做很多功夫。因为他们重视无常的有为法——四相安布，那么，把涅槃——无为法，感觉没办法跟有为的、无常的这些生命现象加以统一，将涅槃看作是无常以外的。这是什么意思呢？不是说涅槃也是无常的，而是说他没有办法体会到诸行无常与涅槃寂静二者内在的统一、二者内在的关联。没有办法体会到这个，实际上是对于缘起的认识有问题，甚至对于无常，对于有为、无为的认识有问题；这是会障道的。反过来的一面，“重视涅槃常住的，又轻忽了无常”，这也有啊，特别在大乘的宗派中、大乘的学派中，有的就特别重视、强调涅槃常住，而对于世俗谛上有为生灭的法相，缺乏深细的审思、观察、把握，这容易走入形而上学的误区。这二者尽管倾向不同，其实问题是一致的。什么问题呢？下文：

这样，佛法的完整性、统一性，被破坏了。

就像我刚才说的那个问题：如果有为、无为互相不搭界，完全打成两截，此是此，彼是彼。那么，请问：你如何从有为的当下，烦恼流转的当下，最终达成寂静无为涅槃呢？既然二者是不搭界的，没有内在的统一性，那如何可能啊？这从原理上就变得不可能。这就是“佛法的完整性、统一性，（在认识层面上）被破坏了”。如果是这样隔碍不通的，修行、解脱可能吗？无为涅槃，如何可能基于当下无常有为的身心流动，而实现啊？有这个重大问题。

实际上这个问题的根源在于对于法的认识有问题，说得明白一点，就是对于这有为、无为的一切，认识中附着了自性见，感觉法是有这样实在自体的。这个实在自体，上次讲过，它有这样常恒、自成、实在义，感觉这个法有个它本身，它这个本身一直是它自己。这里包含了几层意思，上次说过：一直是它自己的意思就是它没有变，是常的；那它自己就是它自己，它是自成的；它这个它自己本身是一整个的实在的存在，是实有的。有这样法的实在自体感，也就是每个人内心中根深蒂固的自性见。他在一切认知中并没有自觉到，就附加了这样的错误，乃至学习佛所传授的三法印，他也是带着这样的错误去领会诸行无常。因为——法是实有的，那无常也是有它实性的；——法是实有的，无为涅槃，他也体会为是有这种实在的寂灭自性的，当然就跟有为的无常没有办法统一起来，这是自性见在作怪。

就是一个自性见，导致了这样内在的冲突，并不是诸行无常和涅槃寂静之间，有任何矛盾冲突，无法统一，内在不自恰。而是因为有自性见的人，对于诸行无

常、诸法无我、涅槃寂静的体会，附加了自性见，认知出了错误，并没有完全契合佛说诸行无常、诸法无我、涅槃寂静的真义，自己制造出来了问题。其实在诸行无常和涅槃寂静这两个法印之间，不存在任何矛盾冲突、不统一，而是有自性见的人有意无意带着自性见去体会这二法印，在这样错误的前提下，自己制造出来了内心认知中的矛盾。实际上那只是存在于他想象中的“风车”，并不是真的在诸行无常、涅槃寂静这二法印之间有任何矛盾。这里，我话多说了一些，因为可能一些法友从前未必思考到这儿。好，下文：

（二）如何从无我中去体会三法印的综贯相通？

其实三法印是综贯相通的；能统一三者的，即着重于三法印中的诸法无我印。

实际上，三法印作为真理的不同侧面，怎么可能是隔碍的呢？它是综贯相通的。从哪儿去体会三法印的综贯相通呢？从三法印中的诸法无我印。不是说只有这一个入处，这里用“着重”这个词，意思是什么呢？意思是如果这个人能够正确地把握，是门门相通的，因为本来也不存在于隔碍，本来就没有隔别不通，是错误的认知制造了内心错误的问题，这是伪问题。在没有这样前提错误的人那儿，没有这个问题，没有隔碍，所以门门相通，不必非要从诸法无我印入手；这里说着重的意思，深一层地说在这儿。正确地体会诸行无常，意味着法没有实在自体，意味着法当体寂然，那就是涅槃寂静，这即是自然相通啊。

当然，这里其实说到法的无常印，就能体会到法的空，这个其实也就是诸法无我印。前面说过，对于有情和一切法，说到这个法没有实在自体，在有情边是人无我，在一切法是法无我，也可以说是空，用后世的言语叫我空、法我空。下文：

诸法，通于有为与无为，从有为无为同是无我性去理解，即能将常与无常统一起来。

印顺法师在这儿首先说明了一个角度，怎样从诸法无我印来把握三法印的综贯相通呢？这里说诸法无我的“诸法”，包括一切法。一切法是怎么说呢？一切法有两种：一种是有为法，一种是无为法。这样，说到这个诸法无我的诸法，就包括了有为与无为。不管是有为法还是无为法，都不是我，那就是一切法无我。这样，从有为、无为同是无我性，其实就是同是空性，来理解把握，就能够将无常印与寂静印统一起来，这里说“将常与无常统一起来”。我为什么换种说法？是为了避免大家生起误解。

说到涅槃寂静的“常”，其实这是超越常、断的说法，什么意思呢？我问大家：你如果深刻地体会无常的话，那无常是不是否定了常啊？那它有没有否定断啊？当然也否定了断。常不可得，断如何可得啊？这样离于常、断二边，对应于一般的生灭变化，勉强地说这个“常”字，我更愿意说“寂灭”、“寂静”这样的词，所以刚才我说到无常印和寂静印。如果这样去理解，有为的、无为的，都是无我的，也就是都是没有实在自体的，自性不可得空。这样，当然常与无常，或者是说诸行无常和涅槃寂静，并没有隔碍不统一，就是这样的简单明了。这是做一个简单说明，下边展开说：

诸法的无我性，可从缘起法去说明。

我们知道佛说三法印，主要是就有情说；佛说缘起法，也主要是就有情说，所谓十二支缘起。在缘起法中其实包括着这些内容，下文说：

缘起法本通两方面说：一、流转的因果相生，即是无常；二、还灭的因果寂灭，即是涅槃。

缘起法包含的内容有两个方面：流转门，还灭门。流转门，说的是此有彼有的因果相生，这些是无常的；还灭门，说的是此无彼无的因果寂灭，这个寂灭就是涅槃。这是什么意思呢？实际上，缘起，与诸行无常和涅槃寂静，是同时契应着的。

所以缘起能贯彻这两端；

前面不说是从诸法无我印，来体会诸行无常与涅槃寂静的综贯吗？为什么这又说缘起呢？

缘起是无我性的，

当说到一切法无我的时候，并没有离开现象来说，在缘起的流转和还灭中都没有我。我过去也说：生死流转中、轮回中，不是我在轮回——死此生彼，是这样的业因缘，这样的烦恼和合，招感这样的五蕴聚，在这样招感而起的五蕴聚中继续运作着相应的身语意、烦恼业，继续流转，是这样而已，“唯有诸蕴能引诸蕴，唯有诸法能引诸法”，哪有我呢？流转是无我的，修行乃至解脱就有我了？修行也是无我的修行，或者说修道——修道是无我的修道。解脱，也并不是属于一个实在我的解脱，也是无我的解脱。

如果正确地体会缘起的流转和还灭，当然就知道缘起贯彻着因果相生——无常的一面，和因果寂灭——涅槃的一面。这跟从诸法无我，来理会诸行无常和涅槃寂静的相通，并没有什么本质的问题、区别，为什么呢？就是刚才说的“缘起是无我性的”。我特别讲了，不管是流转还是还灭，都是无我的。

无我也即能贯通这两端了。

这就是在数学、物理等等涉及到一些命题判断的时候所说的“等价”这个词：说从缘起能贯彻诸行无常和涅槃寂静的两端，和说从诸法无我来贯彻诸行无常、涅槃寂静的两端，它们是等价的。

诸法的所以相生还灭，可以这样的理解：一切法因缘和合，所以能生；因缘离散，所以一切法归于灭。

如果来正确地认识诸法的因果相生和因果寂灭，不过是因缘的和合与离散，所以有这个呈现为表象的所谓生和灭。就一般人带着根深蒂固自性见的认知看来，好像有什么实在的东西在生在灭，其实并没有，只是因缘的和合与离散；因缘亦复没有其实在自体。一切法推究其实，竟不可得。这里说：

看起来，似乎有什么实体在那里生灭，其实并没有实自性的生灭。

简单地说，自性就是自体。人们内心中总是感觉这个五蕴聚是我或者属于我，有一个这样真实的内核，我一直是我是；在一一法上也是如此，手机、桌子、茶杯都是这样，感觉有一个东西它本身，那就是这里所说的实体。其实没有，只是因缘的合散，没有一般人感觉的那个实体生起或者坏灭。再说一遍：没有一般人所以为的那个东西本身生起或坏灭，只是没有实在自体可得的因缘的合、散，只是性空不可得的因缘的合、散。这首先是正面来说，下面是反面来破，用的是纵破，就是归谬。这里没有特别地来分析，因为考虑到读者的应机，和这本书所要讲的主要内容与方式，所以并没有展开说。文说：

如真是实有的，那也就用不着生了。

这个大家能体会吗？如果这个东西真的有这样的实在自体，像大家感觉的这个东西一直是它自己，那还用得着生吗？如何能生啊？《中论》里龙树论师上来就说：“诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生”，来说明“四门不生”的道理。

如果法是有实在自体的，那生是不可能的，为什么这么说呢？如果一一法有实在自体，一一法都别有自体，像一般人所感觉那样（这就是我们的感觉），那么它如何生啊？既然法，个别的都有它自体，就是自性，推究起来，可能不过是这几种生。我们来设想一下生：一个是自体生自体，就是所谓的“自生”，因为一一法有别体嘛。自体生自体——“自生”，明显是很荒谬的。自己生自己的问题是，它不符合事实现象。再一个，如果从逻辑上说，自己生自己，意味着什么呢？意味着会一直这样生，是不是呢？自己生自己，没有什么约束，而这个法又是有这样的实在自性，它一直是它自己，既然前面能生，后面也应该能生，这就会导致无穷生。这个不是现象本身的样子，与现实相违；再一个，逻辑上也是可笑的，不可能。

那“他生”呢？看到自生不可能，那是别体的法生起它，问题是：如果是别体法生起的话，现象上也有问题。我们在现实的现象中看到，事物之间的关联是有它一定规则的。但是如果有自性的这种认知是对的话，一一法别有自体，那么，自者与他者之间都是自、他相对的。对于自来说，那个他、他、他……，他们对于自己来说都是他。如果是他生的话，这个他能生，另一个他也应该能生，这是在法有自体的情况下。那么自、他相对地来看，他者能生起我——这个他者能生起我，另一个他也应该能生起我。木头能生起火，那石头也应该能生起火；这当然是荒谬的。

“共生”，是看到自生、他生的不可能，转计。这恰恰是很多人以为的，自己内心把握了缘起，把握了缘生，实际上他内心是他生或者是共生，是什么意思呢？A和B合在一起，生出了B或者是A，是这个意思。他看到自生和他生不可能，那就是自、他合在一起，生出了自己。这是一种无奈的转计，不值一破，因为它并没有避免前面二者的错误，而是完美地综合了前面二者的错误，它有两种过，这里不去展开说。

有些人觉得龙树论师说的四门不生，好像有一点强词夺理。大家不这么认为，那是因为都被现象教育了。如果真的像大家以为的那样——法有实在自体，那么，在自、他之间，不过是这几种可能：自生自，他生自，自和他合在一起生自，不就是这样吗？自生、他生、共生。如果觉得这些都不可能，那他就没有原因的现起，这就是转计“无因生”，这也不符合于世间的现实，也是不值一破的。自生、共生、他生、无因生，有实在自体的生，不外乎就是这几种情况——都不可能。但是现象上又有现象的现起，所谓的现象上的生，那说明什么啊？那

说明“生”这个现象是无实在自体的生。无实在自体的生，是性空的缘生，是这个意思。我在这儿要稍讲一下，要是一点都不讲，大家总觉得这句话说得好像很轻飘无力，实际这后面有一些深刻的思择。这里出于行文的种种考量，没有展开而已，我是稍微略讲了一下。这里说“如真是实有的，那也就用不着生了”，如果法是有实在自体，那么“生”不可能。

如确乎是真实有，他也决不会灭。

实际上，同样的思择也可以放在法的灭上：如果法是有实在自体，它一直是它自己，那它怎么可能灭呢？它也不可能。有实在自体，灭就不可能。所以，现象上的灭是什么呢？性空的缘灭。

所以从一切法的相生还灭，理解他本来无自性空的，本来无我的。

好，这是对于前面的一个总结。如果能够这样正确地看待缘起的因果相生，缘起的因果寂灭，就能够体会到，在这样此有彼有中，因缘和合、离散中，没有一般人（包括自己）从前一直感觉的那个法的本身、法的自体。那自己这个感觉是怎么回事呢？是错觉啊，是错误啊。

视觉有错觉，可以被指出，甚至被人利用。难道意识就没有吗？意识中的错觉当然有，心理学中说到各种错觉。但是，一般世间的心理学探讨不到这个深度。人们一切活动营为，乃至生存的自我认知基础存在问题，这多可怕，这对一般人来说是天崩地裂般的可怕，不要说他有没有那个智慧和幸运撞到这个问题，没有准备的人到这会觉得崩坏的。当然，那不是智慧让人可怕，是他处于混乱中，并不是稳定的缘起无我的智慧。一边沿袭着过去感觉有我的错误，根深蒂固地还是觉得应该有个我，我见未破，另外一方面又觉得我不可能成立，处于中间的矛盾纠结，这个人这个时候可能会痛苦。佛确实是伟大的，能够因为自己往昔的因缘成熟，最后的菩萨身无师自悟这么深刻的道理，这么深刻的真理。如果不是佛指出来，我们自己的资粮真的不足以支撑发展出来这么好的智慧，这确实要感恩佛陀。

时间关系，今天不再向下学习。尽管只是讲了一段，但是这里其实涉及了一些比较有深度的内容，所以不再向下去多讲了。

【答疑】

42、佛法的根本处

学员：法师吉祥！请问《唯识三十颂》曰：故佛密意说，一切法无性。《解深密经》说：般若是二时教，“三无性”是第三时教的见解，遍计无，依圆有。中观曰：一切法自性空。如何分别“性空”、“空性”？

法师：你有没有想过一个问题：唯识所依的根本经论，并没有包括般若，但是他为什么必须去会通般若呢？为什么早期的中观没有会通瑜伽行这些经论的压力呢？这是因为，在历史上，经典的流出确实有先后的差别。龙树论师的年代所提及的经典，其实也就反映着他当时接触到的经典，当时并没有后世那些唯识的经论出现。不光唯识的论没有，后世唯识特别宗（奉）的，类似于《解深密经》这些，龙树都没有见到，因为在那个时代还没有出现。如果用一点史学的观点去看，这说明什么呢？这些是相对晚流出的，他们有兼容前面已经被普遍接受的大乘教法的必要（或者说压力）。

般若是初期大乘的主要义趣，《般若经》说一切法空。但是唯识学的哲学立场是偏于有的，他又有去兼容、解释般若所说一切法空的必要，如何说呢？就是三性、三无性。说遍计所执性、依他起性、圆成实性，“初即相无性，次无自然性，后由远离前，所执我法性”。这是什么意思呢？即从遍计所执性、依他起性、圆成实性这三个角度，来转说一切法无性或者一切法空。他把本来一切法都无实在自体可得，通过怎样的转计（如果站在般若的立场上），让他自己说得有一些法有，有一些法无，跟这个变得兼容起来，实际上他是做了这样一种诠释的努力。至于这个，是不是真跟般若精神一致，历来有不同的看法。

至于说性空和空性，依着般若正义去正确地理解，没有任何问题。但是，有一类人觉得诸法无自性性是诸法自性，对于这类人就执着空性是一种性，就有问题。这个时候性空这个词，就比空性这个词要善巧。《中论》里说：“大圣说空法，为离诸见故，若复见有空，诸佛所不化。”佛陀说一切法空，是为了破除一切执见；执有、执无的，都是顿扫而除之。如果这个人反过来执着有一个空性，有某种神秘的实存感，“若复见有空，诸佛所不化”，他把这个药又变成了新病，不是药不好，是他自己的心又搞错了。

学习佛法，空、有，这是千古以来有不同意见的一个点，可以先不着急在这些大乘的说法中，中间的差别中去钻研。不是不可以钻研，可以先不钻研。你像我们在学习《佛法概论》，为什么呢？看一看佛法的根本处是什么，因为这主要是基于阿含教的。其实阿含教是一切佛法的根本，佛世的时候主要就在教这些，能不能够对这些有体会、有认识。如果认为这是小乘，对不起我，配不上我，那

这个人是倒见。不要说现代对于佛法能够在一个比较平和观点下的把握，就说中国的古德——藕益大师说“格小向大”，这是问题。即便自认是大乘人，要学大乘教，也应该知道如《摄大乘论》所说：大乘的“大”有两种义——含容大、超越大。大应该是包含着小，那才叫大。不是离开了小，有一个大，那是大家都差不多，你又大在哪呢？所以，如果法友有这个心，可以回到更基础的点上，把阿含这个根本教把握一下，这对于真正理解后来的部派佛法、后来的大乘佛法，是有非常重要意义的。包括这一章讲“三大理性的统一”，就是三法印的统一，三法印与一实相印的统一，这里边涉及到很多问题。如果对于佛法根本处理会不清，就容易掉入后世的窠臼。后世的论师，格小向大者，不知凡几。

我们今天不一定就是不如古人的条件，实际上我们今天对于这些有用信息的获取，比于古时多数学习佛法的人可能是更容易的，我们有条件更好地来把握学习，我的建议是先把佛法根本处，得一个真切的认识，再说其他。我本人对于佛法，是比较认同“缘起性空”的根本认识，但是我并没有一上来就普遍讲《中论》等等这些所谓的中观，为什么呢？如果这个人不懂得阿含，不懂得佛法的切实处、朴实处，他容易学飘。自古以来都有，今天就更有。同样的，学习其他的大乘教法也有这个问题：学唯识的，穷究法相或者空有的圆融，沾沾自喜，但是有几个修起唯识观，在这上得益的呢？学真常唯心，所谓如来藏的，又有几个真的能够理事圆融的呢？为什么？因为缺乏根本落脚处。把阿含深刻地、真切地体会一番，会有不同的收获。好，这是就法友的问题，回应这些。

今天我们就到这里，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 2020 年 03 月 02 日 YY 线上课程录音整理）

《佛法概论》讲记 50

【本期讲授内容】

第十二章 三大理性的统一

第二节 三法印与一法印

一、从无我中贯彻一切

（三）如何从无我中，离于二边，正处中道？

这三印统一于空无我的思想，非常深彻，唯有佛的弟子，像舍利弗等才能圆满的通达。且拿佛《化迦旃延经》来说：迦旃延是佛弟子中“论议第一”的，佛为他说中道法：世人依于二见，堕于有边与无边。佛说中道的缘起法，即不落二边。

一般人见到法生，就起有见；见到法灭，就起无见。如常人见一朵花，以为实有此花体；等到花谢落，就以为什么都没有了。小孩从母胎出生，以为实有这个有情自体；等到死了，又以为什么都没有了。世间常人总是如此实有实无的倒见。佛说缘起法，就不同了。见到法的生起，知道“此有故彼有，此生故彼生”，此法的名、相、因、果都可以说有，因此而不起无见。见到法的灭去，知道是“此无故彼无，此灭故彼灭”，由此而不起有见。能离有无二见，就是安住于中道了。

不解缘起本空，容易认为佛法是诡辩，为什么常人会于生灭法起有无见，到了佛弟子，还是照样的生灭，就不生有无见呢？不知道这因为常人的心目中，总是认为真实不空的，所以见生见灭，即落于有见无见。学佛的，了达一切法本是空无我的，一切现象的有生有灭，佛法并不否认他，现象确是有因果、体用的，现起与还灭的。但没有一些是实在的、常住的、独存的，仅是如幻的生灭而已。能把握这一点，就不落有无，正处中道了。

（四）如何从无我中体达诸法本空？

无常与常的贯彻，即在这缘起的空无我中建立。照上面说，一切法都是缘起的，没有真实性，所以生而不起有见，灭而不起无见，生灭都是缘起本空的。缘起法的归于灭，说它是空，这不是因缘离散才是灭、是空，当诸法的生起时，存在时，由于了无自性可得，所以是如幻如化，空的、寂灭的。从无我而深

入的本空、本寂灭、本性不生不灭，即在这缘起的生灭无常中看出。生灭无常，即是空无我的；空无我即是不生不灭的；不生不灭即是生灭无常的。这样，缘起法的本性空——无我，就贯彻三印了。

一部分学者的误会，即以为涅槃是要除灭什么，如海中的波浪熄灭，才能说是平静一样。因此，常与无常，生灭与不生灭，对立而不能统一。对于缘起法的流转与还灭，也打成两橛。要是从缘起无我的深义去了解，那么法的生起是幻起，还灭是幻灭，生灭无常而本来空寂。所以佛弟子的证得涅槃，不过是显出诸法实相，还他个本来如是。

三法印，哪里是隔别对立而不可贯通呢？

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

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】

上一次我们在学习第二节“三法印与一法印”中“从无我中贯彻一切”这部分，从文本上来说，虽然上一次只是把这个部分的第一大段做了一些说明，但实际上是比较重要的：如何从无我的法印中，体会到三法印的统一，内在的一致？这个是重要的。今天我们继续来向下学习。文说：

（三）如何从无我中，离于二边，正处中道？

这三印统一于空无我的思想，非常深彻，唯有佛的弟子，像舍利弗等才能圆满的通达。

上面一段说明了三法印如何可以统一于诸法无我，如何可以以空无我来综贯。这确实是比较深的，因为我们看到，在部派佛教时期的很多探讨是没有把握住这个的，乃至在大乘佛教兴起之后的一些说法，实际上表现了对于三法印内在的统一性、一致性的不了解。这应该说是比较深彻的。也因此，如果大家学到这儿，或者觉得有一点艰涩，或者觉得这有一点偏理论甚至空洞，这都不奇怪。

我们在说三法印的时候，没有离开有情身心来说。如果觉得这个悬在空中，离自己比较遥远，那是自己佛法基础不够。这个佛法基础，不是别的，是知道佛法立足于什么，为了什么，而又能把所学的一切与此印证的基础，这个是很重要的。有了这个基础，学什么真正的佛法，都会觉得有味道、有受用。至于如果觉得比较艰涩，那可能是闻思的基础不太够，听了觉得懂了，但是又觉得比较空、比较悬远，那是将佛法印证于身心的基础不够，实践的基础不够。如果闻思的基础，将佛法运用于生命当下的基础，实践的基础具足，那么，听这个应该是很痛快的。这里说“唯有佛的弟子”，甚至一些学得比较深的弟子，才能通达。举的是什么例子呢？

且拿佛《化迦旃延经》来说：

《杂阿含》里有提到：一个是关于佛化迦旃延直接的记录，再一个就是阿难为阐陀的转述。基本是一致的，这里是举了其中的一些。

迦旃延是佛弟子中“论议第一”的，

论议是什么意思呢？就是对于法，比较细致的分析，有条理甚至比较深彻的分析、讲说，在彼此的讨论中能够深刻地发挥法义。

佛为他说中道法：

这个“中道法”是不落于两边的。不落于哪两边呢？

世人依于二见，堕于有边与无边。

一般的世间人是堕在有边或无边：有时候是实有边，有时候是实无边；一般人体会的“有”，就是这种实有；体会的“无”，就是实无。就像一般感觉我自己：我自己就是实在的有；但是如果想到我的死亡呢，我死亡之后，就是我的消灭，就是实在的无。这有、无二边，是一般人常犯的错误。

佛说中道的缘起法，即不落二边。

佛为迦旃延说中道法，说的是什么中道法呢？就是缘起。缘起法就是离于实有、实无二边的。如何不落二边呢？下边先说一般人的错误——

一般人见到法生，就起有见；见到法灭，就起无见。如常人见一朵花，以为实有此花体；等到花谢落，就以为什么都没有了。小孩从母胎出生，以为实有这

个有情自体；等到死了，又以为什么都没有了。世间常人总是如此实有实无的倒见。

这先来说一般的情况，也就是错误的情况，说到“一般人见到法生，就起有见；见到法灭，就起无见”，这是统说，下面举具体的例子。首先举无情的例子，因为无情物，特别是跟我们关系不重大的，我们容易反思问题。这一点我从前说过，很多法友也听我讲过。当我讲到无常，讲到通过无常体会没有实在自体的时候，我常常举手边这些色法的東西，茶杯之类的。为什么不直接在有情身心，所谓“我”上来说呢？那个牵涉太深，烦恼太重，覆蔽太厉害。在这些没有特别利害关系的色法上，我们相对来说反而容易认账。所以他举例子的时候，先举无情，比如一朵花，这个对于我们不是那么至关紧要，我们在这上的烦恼相对轻，容易认识到。

“常人见一朵花，以为实有此花体”，是这样啊，这朵花怎么怎么样，或者好看，或者好闻，或者如何。“等到花谢落，就以为什么都没有了”，所以，文学一点的，看到花的好，就有种种的歌咏；看到花的落，又有种种的悲伤。实际上呢？前面讲得相对细致，大家想一想，有这样的实在自体吗？有自己感觉的那朵花本身吗？那意味着什么？这朵花一直是这朵花，这朵花怎么怎么样，其实是感觉有这朵花它本身，有这朵花自己，那个体是实在的，而且它一直是它，是常的，它就是它，这样恒常、独一、实在的感觉，有这样的实体。这个是不成立的，前面反复说过了，这里略提一下。见到这朵花的时候，以为有这样的实在自体；等到花谢落，零落碾为泥，这个时候就觉得刚才那朵花的体消灭了，什么也没有了。这是一般人的感觉。

下面说有情：“小孩从母胎出生，以为实有这个有情自体”，特别是跟自己关系很密切，甚至就是自己孩子的时候，这种感觉就太强烈、太真实了，所以对于一般人来说，他想突破这个也有点难。以为有这个有情的实在自体，它就是它，它一直是它，这样的错误感觉跟这朵花是一样的，实际推敲一下是不可能成立的，这样的实在自体不可得。下文会说，这不是在否定缘起现象，是在否定认知中自己错误摄取的那种实在自体。一般人在不可得的，没有实在自体的，也就是性空的缘起现象上，内心颠倒地计执有这样一个实在自体，而且把自己这种错误的认知投射到现象上，觉的现象就是依于这样实在自体的现象；这就成问题了。为什么反复地破除内心投射的这种实体感？因为它跟事实不相符。有了这种错语，向内有我爱执着，向外有我我所的贪取，自然问题重重。

生的时候，以为有这样实在有情的自体出现了；等到死呢？又是这个有情的实在自体消亡了，什么都没了。这样实有、实无，其实是在有情、无情一切现象上，在凡夫内心是不断地发生错误计执的，所以这里说“世间常人总是如此实有实无的倒见”。诸位！不要把这当成是可有可无的理论，这不是理论，这是智慧。如果你不能够时时地洞察这些，只是说明智慧不够，请不要把这当成是偏于哲学的理论。

佛说缘起法，就不同了。

前面说了一般的凡夫在这一切情、无情上，起实有、实无的倒见。这里说，佛说的缘起法跟这个不一样，如何说呢？

见到法的生起，知道“此有故彼有，此生故彼生”，此法的名、相、因、果都可以说有，因此而不起无见。见到法的灭去，知道是“此无故彼无，此灭故彼灭”，由此而不起有见。

前面说一般的凡夫在这一切情、无情上，起实有、实无的倒见。佛说的缘起法不如此。“见到法的生起”，知道是缘起，是“此有故彼有，此生故彼生”的，这个现象的现起是依因待缘的，不存在它本身就是它本身这回事，也不存在它一直就是它自己这回事，也不存在一般人内心颠倒计执的这个法本身的实在自体，只是这样的因缘和合，呈现这样的现象。有情依于自己的根，与这个现象相触对，摄为种种的呈现，为意所缘；这个所谓的呈现，落到相应的识中，是相应识的想——与这个识相应的想，成为意识了别的材料，而进一步地取种种相，安立种种名等等。实际上是没有那样的实在自体。

如果正确地看这个法的缘起，看有情与这一法的交互，那么关于这个缘起现象的名、相、因、果都可以说是有的。这个“有”，没有一般人所以为的那种错误的实体，有的是此有彼有的现象。我为什么倾向于用“现象”这个词？从前也说过，说到某一法的时候，一般人内心还是容易觉得有那么一个东西的感觉，莫名其妙浮现的那种对象感、实体感，那就是自性见的表现；而说现象的时候，因为大家内心对这个词的体会，往往有一种复杂性包含在里面，往往有一种缘起的内涵包含在里面，什么意思呢？这个现象有种种因素，不是一个有实在边界的自体，所以我倾向于用缘起现象那样的词。古人用“法”，还是容易让人感觉它一直是它自己的一个东西；古人说的法，包括了物质的、精神的，但是一般人头脑

中的想象、呈现，总是有它实在自体的那么一个东西。其实这是人摄法意象的一个普遍化。

这里说的“此法的名、相、因、果都可以说有”，刚才强调：这个“有”，不是说有这样的实在自体，而是基于这样的缘起现象，乃至这个缘起现象与有情现象的交互，可以就这些因缘安立这样的名。这样内外因缘的交互，呈现这样的相。推究这个缘起现象，可以发现它的因缘，向后来观察，可以看到它相应的结果，引发的后果，产生的影响等等。但是，这一切是“此有故彼有，此生故彼生”的。这样正确地体会“有”，实际上不会落入到那种实在自体感的错误中去。而这种缘起现象，因缘的呈现，当然否定了那种实无的错谬，“因此而不起无见”。佛经里说：“如实正观世间集者，则不生世间无见。”就是这个意思。

“见到法的灭去，知道是‘此无故彼无，此灭故彼灭’，由此而不起有见”，如果正确地来观察缘起现象的灭去，就知道是因为这样的因缘，而有这个现象的消灭——“此无故彼无，此灭故彼灭”。因为正确地看到了缘灭，所以不生起一般世间那种实在有的错谬认识，“由此而不起有见”。对应于这个，经里说：“如实正观世间灭，则不起世间有见。”这里的有、无见，都是世间实有、实无的见解。下文说：

能离有无二见，就是安住于中道了。

离开实有、实无，又能够正确地认识缘起现象的生起、消灭，这个就是安住于正道了。如果没有这样的善巧，那么，“有”就是实有，“无”就是实无。这不是某一个人、两个人或者一些人的错误，是没有接触佛法智慧的人几乎都犯的错误。

不解缘起本空，容易认为佛法是诡辩，为什么常人会于生灭法起有无见，到了佛弟子，还是照样的生灭，就不生有无见呢？不知道这因为常人的心目中，总是认为真实不空的，所以见生见灭，即落于有见无见。

这里说一般人如果没有正确的闻思深入，会容易有这种基于不理解的感觉。

“不解缘起本空，容易认为佛法是诡辩”，什么叫缘起本空呢？缘起的就是性空的。什么叫性空呢？就是没有实在自体，没有一般人感觉的那种实有性、实在性。一般人感觉的那个实在自体，依于实在自体感而形成的实在观念都是错的，这在佛法中被统称为自性见。自性不可得，也就是性空；缘起本空，就是缘起法本来就是性空的，从本以来，不用等到它变坏、消灭。有了这样缘起本空的认识，能

够体会到缘起的当下就没有实在自体。前面也反复说过：缘起的，所以是性空的；也正因为自性于一切处不可得，缘起才成为可能。

这里说一般人如果不理解缘起本空，会以为是诡辩。大家都是看这个生灭法，你也说这朵花开了，过了几个月，或者过了一段时间，这朵花落了，我也说这朵花开了、落了，凭啥我就是有、无见，你就是中道正见，这不是只许州官放火，不许百姓点灯吗？不是的，这是因为一般人的内心中，见到什么，想到什么，都有这种实在性跟着。我刚才说，这是跟一般人的这种实体感密切相关的，因为他在这一切接触的现象上，内心捏造了这样的实体，在这样的实体上又有这种实在感，所以他在将这个实体感、实在感迁移的时候，也处处存在着错误。比如说

“灭”，一般人感觉就是实体的从有到无，他其实包含了这个实体感在里边；比如说“无”，无还有什么差别吗？有差别，他觉得有一个实在的灭、实在的无，那是他实在感的一种表现。这里仍然是自性见的一种表现。正因为一般人的内心中常常有这样的真实不空，有这样的实体感、实在感，也就是后来所说的自性见，所以在触对这一切现象的时候，这里说“见生见灭”，那自然地就落于有见、无见了。现象上生起，内心就捏造、投射有一个实在的东西出现了；现象上看到消灭，内心就捏造、投射一个实在的东西消灭了，这就是有见、无见。

真正通达缘起正观的，不是这样看。从本以来也没有一个实在自体，在那出出没没、生生灭灭，有的只是这样没有实在自体的种种因缘的和合、散坏，如此而已。这个不要做抽象的哲学化的想象，说过这是即身而观的。当然可以推究于外在，不过一般人所对的外境都是色境——色、声、香、味、触而已。你所杜撰地跟这个有情打交道，现象上可以说，但是实际上触对的，不过是眼、耳、鼻、舌、身对色、声、香、味、触，还是触对色境。人们在这一切境界上直觉得实有、实无，但是自己在突破这个错误的时候，不要这样上来就抽象、普遍化，而要具体，在一一现象上体会内心生起的实在感，抓住它问几个问题：是这样吗？有这样对应的真实吗？发现没有，即是初步破除内心的实体感、实在感、内心的自性见。要在一一经验的现象上，对内是色、受、想、行、识五蕴或者是六入相关，对外其实主要是色、声、香、味、触，但是自己体会为这朵花如何如何，实际上是在相应的色、香、味、触上的和合，自己捏合一个一合相的实在自体而已。虽然这样的色、声、香、味、触，或者准确一点说，这样的色、香、味、触的和合，有它一定的相续性，但是没有那个实在自体；有它相对稳定的关联、相续，但是没有那样的实在自体。

这一段是从佛为迦旃延说中道法，做了一点白话的解说：世人堕于有无二见，佛说中道法，不落二边，这其实也就是说“如实正观世间集者，则不生世间无见；如实正观世间灭，则不生世间有见”，这是经典原本的表达。后世有论师做了一个看起来与此有了翻转的表述，但实际上仍然是对的，这个表述是怎么说的呢？恰恰反过来：“如实正观世间集者，则不生世间有见；如实正观世间灭，则不生世间无见。”后半句的有、无，恰恰跟《阿含》里的原文是对调的，这么说对吗？如果正确地体会诸法没有实在自体，无实在自性，那这个表述也是对的。因为如实地观察诸法“此有彼有，此生彼生”的集起，也就是缘起，体会到没有实在自体从无到有的出现，没有一般人所感觉的那个实在自体的有，这当然就没有生起世间的有见。它虽然也可以说有，但这个缘起的有是无有实在自性的有，如果针对一般人的感觉来说，它像幻有一样。因为一般人说到“幻”的时候，觉得它背后没有真实，所以后来大乘的经论中常常用这个词。

后面说“如实正观世间灭，则不生世间无见”也是类似的：如果能够如实知，所谓的灭，是“此无故彼无，此灭故彼灭”的缘灭，那当然也不会体会为“有一个实在自体，本来是有的，现在消失了”。那种感觉“有一个实在自体，本来有，现在消失了”，那是世间无见。而这个人如实正观“此无故彼无，此灭故彼灭”，没有生起这种实在自体感，没有生起实在自体从有到无的灭感，所以他不生世间无见。虽然后世的这个表述好像跟《阿含》里后半句的有、无正好颠倒了，但是正确地理解，意义完全不错，甚至可能还对一些人更有帮助，这也是我在这里提出来的一个原因。印顺法师在这一段文的下面，其实表达了这层意思，到那里我们再提起。好，接着来向下看：

学佛的，了达一切法本是空无我的，一切现象的有生有灭，佛法并不否认他，现象确是有因果、体用的，现起与还灭的。但没有一些是实在的、常住的、独存的，仅是如幻的生灭而已。

这里说，学佛的人为了达这一切现象，或者是这里说的一切法，本来就是没有实在自体；有情、无情的一切现象，或者说一切法，背后都没有一般人所拟想的那种实在自体。现象上的现起、消失，佛法从来不否定它。这就是我一直说的：佛法所破的从来就不是缘起现象，佛法所破的是一般人内心的倒见；也就是说，佛法所破的，是一般人内心的错误；佛法要指出的，要帮着纠正的，是内心的错误。跟现象有什么仇呢？为什么要破坏现象呢？破坏现象不是跟事实对着干吗？那还谈什么真理呢？一切现象的生灭，佛法不否认。如果就缘起现象来说，

谈这个现象的因缘，当然有；谈这个现象的结果，当然有；谈这个现象相对独立的那种任持，也就是一般人所说的体，也当然可以说。

比如一辆汽车放在这儿，即便是很通达车的人，知道是种种部件的配合，甚至对它做种种原子的观察，它确实是和合的。但是，这个和合在它因缘的关联中表现着相对的稳定性，而且从这些因缘和合的紧密程度，跟外界的相互作用，如果用物理学的相互作用的强度差别来说，它有它相对的独立性。就这种差别，在不起实在自体想的情况下，为了方便，安立一个名，乃至代指一个体，这都没问题。这个“体”，不是实在自体，而是一个集合，给这个集合起一个名字叫某某车，有什么问题呢？没问题。那这样一个集合，方方面面的配合而表现出来功能，那就是这个集合的用，也可以假名说是这个体所表现出来的作用、功能。完全可以啊，只要内心不错，现象上确实可以说有这样的因果、体用。当然，假如就这辆车来说，有这辆车的现起。各个零件的制造、组装、调试等等，有它的现起，也有它的坏灭，哪怕不开，摆在路边十几年、几十年，它最后也就报废了。就算不报废，一直放在那，也会自然地、慢慢地消陨。

如果真的能够体达一切法本空、一切法无我，那对于这一切现象的缘起认识，可以说有生灭、有因果、有体用、有“有”和“无”——但是他说的有、无，不同于一般世间倒见的实有、实无，也就是下文说的“没有一些是实在的、常住的、独存的”。这“没有一些”就是“没有任何”的意思，“没有任何是实在的、常住的、独存的”。实在的、常住的、独存的，一切处不可得。但是内心感觉的一一法的实在自体，我本身的那种实在感，恰恰是实在的，恰恰一直是他自己的，常住的，恰恰它就是它自己的，那种独存的。这说明什么呢？内心这种自体感，没有任何与它对应的真实，却常常现起。这种错误是非常要命的，但是，没有智慧的人，只要活着，就没有离开过。这说“仅是如幻的生灭而已”，现象上可以说有生灭，但是没有任何实在自体，如果用大家相对熟悉的话说，“如幻的生灭而已”。

能把握这一点，就不落有无，正处中道了。

实际上还是对于性空的缘起有正确的体会，这样，现象上，不拨无；本质上，也不会着实有。下文：

（四）如何从无我中体达诸法本空？

无常与常的贯彻，即在这缘起的空无我中建立。

上文其实说明了离开常、断二边而处于中道，实际上是对于缘起无我、缘起性空的正确把握，真的把握了这个，那么就可以贯彻法印中所说的无常与常。当然，法印中没有明确地说常，但涅槃寂静在现象上不涉及无常变化，所以也常常被看作是对无常的否定。涅槃难道还是无常的吗？是这个意思。

照上面说，一切法都是缘起的，没有真实性，所以生而不起有见，灭而不起无见。

这就跟刚才所说的“如实正观世间集者，则不生世间有见；如实正观世间灭，则不生的世间无见”是一个意思，因为解释过了，这里就不再细说。

生灭都是缘起本空的。

都是没有实在自体的生灭而已。没有实在自体，那什么生、什么灭这个问题是车轱辘话。没有实在自体，就没有什么生、什么灭，是因缘和合、因缘散坏，此有故彼有、此无故彼无。问“没有实在自体，什么生、什么灭”，就跟说到“无我的轮回”时，很多人理直气壮问的那个问题一样：无我，谁在轮回？都是车轱辘话，也就是我过去所说的“自语相违”——伪问题。余处讲过很多，这里不再细说。

缘起法的归于灭，说它是空，这不是因缘离散才是灭、是空，当诸法的生起时，存在时，由于了无自性可得，所以是如幻如化，空的、寂灭的。

“缘起法的（终）归于灭”，一般人，或者是浅进的解说，往往说“它是无常的，所以说终归于灭”，意思是终归于坏灭；这个解说还是浅的。这里“说它是空”的，不是到因缘离散了，这个现象任持不住了，这个法坏灭了，才是灭、才是空，甚至当它存在的时候，甚至推到这一法、这个现象刚刚现起的时候，也就是生的时候，它都是没有那种实在自体可得的，也就是了无自性可得，从本以来就是如幻如化的，是空的、寂灭的。

从无我而深入的本空、本寂灭、本性不生不灭，即在这缘起的生灭无常中看出。

如果大家确实体会到上面所说的意思了，那到这就顺理成章了。如果能从诸法无我，深入地体会一切法无有实体，没有实在自性，那个实体一切处不可得，一切时不可得，从本以来空，从本以来寂灭，从本以来也没有这个实体的生，没

有这个实体的灭，那么，当这个缘起的现象现起，一定程度的任持，乃至在散坏的生灭无常中，也就能够体会到诸法的本来空寂，不生不灭。

生灭无常，即是空无我的；空无我即是不生不灭的；不生不灭即是生灭无常的。

这是三法印的贯彻，内在的一致统一。因为前面已经说了很多，这里只是略说。生灭无常的，所以实在自体不可得，也就是空的、无我的。那空的、无我的，有没有什么实在的东西在生、在灭呢？有没有过去以为的那个实在的生、实在的灭呢？没有，“空无我即是不生不灭的”。那么，这样没有实在自体的生，没有实在自体的灭——这样的不生不灭，否定了缘起现象的出现、消失吗？没有。这样的不生不灭，贯彻于生灭无常的始终。

这样，缘起法的本性空——无我，就贯彻三印了。

如果能够这样的体会，当然也就知道缘起法的本性空，也就是无我是贯彻于诸行无常、诸法无我、涅槃寂静的。

一部分学者的误会，即以为涅槃是要除灭什么，如海中的波浪熄灭，才能说是平静一样。

有一些学佛人的误解，以为涅槃是要消灭什么。为什么有这种感觉呢？因为他内心的这种对象感、实体感始终都在。带着这种对象感、实体感，当它想象涅槃寂静的时候，想象寂灭止息的时候，自然就是对象的消灭，自然就是实体的消灭。所以在他以这样实体感摄持的思考中，涅槃是要消灭点什么的，涅槃是要除去一些实在的东西的。在他那儿，严格地说，涅槃就是实在的无。这其实是自性见的一种表现，是他自己认识的一种错误。因为有这种错误，所以有下面的问题——

因此，常与无常，生灭与不生灭，对立而不能统一。

当带着这种先入为主，实际上一直存在的实体感的错误，来认识问题、考虑问题的时候，来理解、把握三法印的时候，就会造成常与无常，生灭与不生灭，变成了格格不入，彼此绝对的对立，不能够贯彻一致，不可能统一起来。也就是诸行无常和涅槃寂静打成了两截，也就是之前说的生灭无常的有为法，跟寂静的无为法之间，变成了完全隔别的。这在理论上，你说不清它；其实在实践上，也没有办法回应这个问题：你既然是完全打成两截，如何发生的变化？而实际上，

正因为缘起法本空，如上所说：“生灭无常，即是空无我的；空无我即是不生不灭的；不生不灭即是生灭无常的”，所以才可能在这生灭无常的有为法上，正确地运作身语意，而达成涅槃寂静。

这种对立不能统一，会导致什么呢？

对于缘起法的流转与还灭，也打成两橛。

我刚才说了，这在实践上，实际上也是容易造成困惑的，至少对于实践原理的把握上是容易造成困惑的。

要是从缘起无我的深义去了解，那么法的生起是幻起，还灭是幻灭，生灭无常而本来空寂。

这并不是唱高调，如果突破了过去对于自我的实体感，对于一切缘起现象的实体感，自然就能够体会：现象本身是没有实在自体的，那么这个现象的现起，也就是生——法的生起，有什么实在自体生吗？没有实在自体生。这个生本身有什么实在性可谈吗？我为什么谈生本身的实在性呢？如果大家接触过阿毗达磨的话，就会知道有一些佛教宗派认为生、住、异、灭这四相也是有为法，也是有体的，所以他执着生是实在的，灭也是实在的。

“法的生起是幻起”，法本身是如幻的，不可得的，这是因缘的和合；法的现起，这个现起“本身”也是如幻的，不可得的。“生起是幻起，还灭是幻灭”，并没有一个实在自体生，一个实在自体灭，“生灭无常而本来空寂”，就是这个意思。

所以佛弟子的证得涅槃，不过是显出诸法实相，还他个本来如是。

如果有这样深刻的体会，依着实践，明现起，无明不生，尽断烦恼，离欲得解脱。这个过程中，有什么实在自体性的东西被消灭了吗？没有。烦恼也是没有实在自性的，所以才能缘灭。如果烦恼是有自性的，烦恼的消灭成为不可能，解脱也成为不可能。“佛弟子的证得涅槃”，不过是契应于诸法从本以来本自空寂的实相而已，“还他个本来如是”，不是额外做功，制造了什么；这是我反复说的意思，也是过去一些论师、论疏很注意的事。涅槃，不是被创造出来的新东西；如果涅槃是被创造出来的新东西，那就是有为法，涅槃要是有为，那什么是无为呢？

“所以佛弟子的证得涅槃，不过是显出诸法实相，还他个本来如是。”这句话，大家体会。由是——

三法印，哪里是隔别对立而不可贯通呢？

我之前说过，觉得三法印是隔别对立不可贯通的，不是三法印有问题，是认识有问题；不是真的存在这个问题，是内心的认知错误制造了问题。把这个当成问题，那就是把伪问题当成问题，是这样而已。

好，我们今天对于《佛法概论》相应内容的学习，就到这里。

【答疑】

43、观空的第一步

1、学员：顶礼师父！以一朵花为例，观察这朵花只是色、香、味、触的组合，体会花的空无自体；如果体会这只是根、尘、识三和合的现象，而体会这朵花是如幻的，并没有自己内心以为的那朵花。这是两种角度观一切法空的方法吗？一般采取哪种方法观一切法空？

法师：这位法友问的所谓两种方法：一个是观察所谓花这个现象，是色、香、味、触的组合。如果用有部的话说，有部会说色、香、味、触为体，它的计执就会到色、香、味、触上。第一个角度，是观察它是色、香、味、触的组合，来体会空无自体，这是第一种。第二种，体会这个现象是根、尘、识三和合呈现的现象，没有内心所感觉的花那个实在自体。这是两种方法吗？如果是两种，采用哪一种？

这里要说，如果正确用，这两种都可以；如果内心根本错误不除，这两种都没有办法。就像我刚才说，比如说一切有部，说这朵花是色、香、味、触为体，他觉得这朵花有实体，但是不如一般人所计执的那种体，他觉得是色、香、味、触为体，他觉得这个色、香、味、触是实法，和合成这朵花；这种认识是有问题的，这个问题就是所谓的“法假”，这里先不去把它说得更复杂。反过来，如果这个人认识到只是这样此有彼有和合的现象，这后面没有实在自体，如果再推究这个因缘也是同样不可得，那就可以。

一开始的功夫是怎样呢？去体会内心的这种自体感，比如这朵花，感觉这朵花的自体，抓住这种自体感，看看这个自体感中有什么根本性的义趣。有这种常

恒的义趣吧，这朵花一直是这朵花；有这种独存的义趣吧，这朵花就是它自己；有这种实在的义趣吧，这朵花有它本身的实在性、实在自体。但是这个常恒性成立吗？不成立。它的这种独存性、独一性成立吗？不成立。那种不待于他的实在自体，可能吗？不可能。先这样来破坏这个自体感，从否定这个自体感入手。

要不然就容易犯那个错误：虽然通过解构，古人叫“析空”，分析感觉到它的空。通过解构，通过析空，在这个层面上否定了实在自体，但是内心的这种实在自体感，会自然地迁移到下级结构去，迁移到构成它的砖块上去，就像有部那样，执着色、香、味、触是实法。所以刚才在讲解的时候，我说，先抓住这个实体感，体会这个实体感意味着什么，然后认识到它的不可能，来破除这种自体感，这是比较合适的功夫。有了这个功夫之后，你再来观察在缘起现象上，如何导致内心捏合了这个一合相。它用的什么材料？色、香、味、触。那这个色、香、味、触，又是什么因缘来？眼、色，眼、色、识；鼻、香，鼻、香、识，等等这样的因缘而来。看到这样一一法，于一切处没有实在自体可得，但是在这样因缘的和合中，又有这样现象的呈现，这样更好。

我刚才就是以第一个角度举例来说的，来说明如果实在自体感不破，仍然有问题；第二个角度也一样，如果实在自体感不破，就算这样观察，他也有问题。注重心的，就会去唯心；注重于内外一切的，就会向深细的一步去建立一切法的实有，那都是有问题的。所以第一步破坏实体感，然后深刻地体会到实体不可得，在这个基础上再来观察缘起，体会性空的缘起，这可能对于很多人，在今天来说是更合适的。当然，如果反过来，从缘起中去体会不可得，也好；可是在很多人那儿，他会把这种实体感向因缘中转嫁，就是我说的向下级结构中转嫁，这是常见的问题。好，这是对这位法友问题的回应。

44、先观察人我空

2、学员：顶礼师父！请问如何理解：诸法本来空，本来如是，是无间的。

法师：这个所谓的“诸法本来空，本来如是，是无间的”，是什么意思呢？诸法的本来空，不是一直保持着空空荡荡，而是说一切时、一切处，实在自体不可得的意思。

我建议大家学空的时候，学习观察诸法不可得的时候，可能多分从人我空先下手更好，我不做决定说。多数情况下，先观察人我空更好。一方面，这符合佛

法最根本、最关切的智慧；另外，这也更容易产生重大的作用；再者，这会避免一些问题：如果这个人偏重于观察茶杯空、鲜花空，不敢、不想去触碰“我”空不空，这说明他有重大的问题，他的修行或者他所谓的智慧会存在重大问题。当然，正确的观察，遍观一切法空，由博反约来侧重观察人我空，那是另外一种正确的路，相对来说不太普遍。更普遍适用的是先观察人我空，真的有体会了，再深细地观察这一法的因缘。过去我在余处，讲过这样所谓观察的次第，这里不多说。如果有了这样的智慧基础，很多问题也就不存在了。

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 2020 年 03 月 09 日 YY 现上课程录音整理）

《佛法概论》讲记 51

【本期讲授内容】

第十二章 三大理性的统一

第二节 三法印与一法印

二、三法印即是一法印

（一）无常、无我、寂灭，从缘起法相说，是可以差别的

平常说：小乘三法印，大乘一实相印。这是似乎如此，而并不恰当的。《阿含经》与声闻学者，确乎多说三法印；大乘经与大乘学者，也确乎多说一法印。这三印与一印，好像是大乘、小乘截然不同的。其实，这不过多说而已。佛法本无大小，佛法的真理并没有两样，也不应该有两样。

无常、无我、寂灭，从缘起法相说，是可以差别的。竖观诸法的延续性，念念生灭的变异，称为无常。横观诸法的相互依存，彼此相关而没有自体，称为无我。从无常、无我的观察，离一切戏论，深彻法性寂灭，无累自在，称为涅槃。

《杂舍》（卷一0．二七0经）说：“无常想者，能建立无我想。圣弟子住无我想，心离我慢，顺得涅槃”，这是依三法印而渐入涅槃的明证。

（二）三法印即同一空性的义相

然而真得无我智的，真能体证涅槃的，从无我智证空寂中，必然通达到三法印不外乎同一法性的内容。

由于本性空，所以随缘生灭而现为无常相。如实有不空，那生的即不能灭，灭的即不能生，没有变异可说，即不成其为无常了。所以延续的生灭无常相，如从法性说，无常即无有常性，即事相所以有变异可能的理则。彼此相依相成，一切是众缘和合的假有，没有自存体。所以从法性说，无我即无有我性，无我性，所以现象是这样的相互依存。这样，相续的、和合的有情生死，如得无我智，即解脱而证得涅槃。涅槃的不生不灭，从事相上说，依“此无故彼无，此灭故彼灭”的消散过程而成立。约法性说，这即是诸法本性，本来如此，一一法本自涅槃。涅槃无生性，所以能实现涅槃寂灭。无常性、无我性、无生性，即是同一空性。会得佛法宗旨，三法印即三解脱门，触处能直入佛陀的正觉。

由于三法印即同一空性的义相，所以真理并无二致。否则，执无我，执无常，堕于断灭中，这哪里可称为法印呢！

（三）直探佛法肝心的名论

佛为一般根性，大抵从无常、无我次第引入涅槃。但为利根如迦旃延等，即直示中道，不落两边。声闻弟子多依一般的次第门，所以在声闻乘中，多说三法印。大乘本是少数利根者，在悟得无生法忍，即一般声闻弟子以为究竟了的境界，不以为究竟，还要悲愿利他。从这无生的深悟出发，所以彻见三法印的一贯性，唯是同一空性的义相，这才弘扬真空，说一切皆空是究竟了义。

拘滞名相的传统学者，信受三法印而不信一法印；久之，大乘者也数典忘祖，自以为一法印而轻视三法印了。唯有龙树的中观学，能贯彻三印与一印。如《智论》（卷二二）说：“有为法无常，念念生灭故，皆属因缘，无有自在，无有自在故无我；无常，无我，无相，故心不着，无相不着故即是寂灭涅槃”。又说：“观色念念无常，即知为空。……空即是无生无灭。无生无灭及生灭，其实是一，说有广略”。这真是直探佛法肝心的名论！

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

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、三法印即是一法印

今天我们继续学习第十二章的内容，现在是第二节，谈“三法印与一法印”。之前学习了第一部分“从无我中贯彻一切”，今天来学习第二部分“三法印即是一法印”。这个标题对于听惯了北传佛教“小乘用三法印，大乘用一法印”说法的，会觉得很奇怪；对于受南传佛教影响多的，可能也会觉得这个不成立。学习佛法，我们归根到底是要追求真理的，一定要避免情绪化的站队，给自己贴标签——我是属于哪一派，要特别警惕这个，这是非常容易发生的，而且实际上也发生了两千多年。

在印度佛教兴盛的时候，有一位论师的原则是什么呢？“理长为宗”。这个人是谁呢？世亲论师。虽然他的见解，站在个人角度不一定完全认同，但是这四个字很好——“理长为宗”。如果一定要说自己是什么宗，或者有什么宗旨的话，那就要在道理上、在事实上确实成立的，那就是我认同的观点、我认同的道理，我们应该有这样的基本精神。这样学习佛法，种种探讨，内心才不会有情绪化的倾向。我们来看正文：

（一）无常、无我、寂灭，从缘起法相说，是可以差别的

平常说：小乘三法印，大乘一实相印。这是似乎如此，而并不恰当的。

印顺法师形成这个文稿的时候，是上个世纪四十年代末，他周围主要都是中国传统佛教的观点，要不然就是连这些中国传统佛教的经教观点也没有熏陶过的，纯粹类似于民俗一样的。他这里说的“平常说”，跟当时的中国佛教环境有关系。那个时候的佛教情况，跟今天我们大陆接触到的佛教情况还不完全一样。后来的中国佛教占主导地位的观点，就是这样的观点——“小乘三法印，大乘一实相印”，大家各有各的一套标准，而且不一样。有一些人站在他以为的大乘立场上，当然会觉得大乘一实相印是更高、更究竟、更了义的，觉得小乘三法印与此有本质差别，是较差的。这是当时的中国佛教界，以及直到今天中国汉传佛教界比较主流的观点。

印顺法师不赞同，说到“这是似乎如此，而并不恰当的”。因为当时主流的认识如此，实际上就意味着印顺法师的尊长们也有很多都是这样的观点。作为一个真正受过佛法熏陶，有内在受用的人，即便尊长在佛法认识上，彼此有不一样的观点，在用语上、在礼仪上不应该有缺失，所以这里用“似乎如此”来表示不认同，接下来说“并不恰当”，也没有用很刺激的言词。这也是我们作为学佛人，多少应该懂得的。不要自己寻求真理，就变得浑身长尖带刺，应该能够体谅有情的种种情况。该说的因缘——说，但是，即便是该说的因缘，还有一个该怎么说的问题。

《阿含经》与声闻学者，确乎多说三法印；大乘经与大乘学者，也确乎多说一法印。

之所以在中国佛教形成了这样的主流观点，有没有什么与此相关的事实基础呢？也还是有的。我们翻开《阿含经》，同时也是这部《佛法概论》主要依据的经典，确实“多说三法印”，到了声闻部派时期也是如此——“多说三法印”。

在印度佛教整个的沿革中，到大乘经开始出现流通，大乘的学者开始发出声音，也确实更重视一法印，这在事实上有这样的差别。

这三印与一印，好像是大乘、小乘截然不同的。其实，这不过多说而已。

确实有这样表达上的差别，是不是真就像一般人以为的有那样法印之间的差别呢？这里说不是的。好像三印、一印的数字以及字面表达不同，“好像是大乘、小乘截然不同的”。这里应该体会，这“大、小乘”只是用历史形成的这样的名言，不一定是用者的心中不均平，不必为此而不喜。

印顺法师说：“这不过多说而已。”什么叫多说而已呢？就是我刚才用的那个词——侧重。不过是《阿含》侧重于三法印的表述，或者到了大乘的文献，大乘的学者中，侧重于多说一法印，是这样而已，不是二者有什么截然的差别。下文：

佛法本无大小，佛法的真理并没有两样，也不应该有两样。

这句话说得很中肯，也是我刚才说的，特别是今天比较同情南传佛教的法友，可能看到“大、小乘”这样的字眼，觉得不舒服。佛法谈不上有大小，“佛法的真理并没有两样”，为什么呢？都是指向有情的究竟离苦，它怎么会有两个原理呢？真正懂得佛法的人就知道，如果一定要说有大小乘，不在于别的，它们最根本的差别在于发心的不同；如果说到法的差别，那不是有根本原理的差别，而是有侧重阐扬的差别。如果真理有两样，那不是闹笑话了吗？

无常、无我、寂灭，从缘起法相说，是可以差别的。

这先说三印——诸行无常、诸法无我、涅槃寂静。如果侧重从缘起法相的角度来把握，是可以说这三印之间也有侧重不同。怎样说呢？

竖观诸法的延续性，念念生灭的变异，称为无常。

就一个现象，从它前后相续上来看的话，没有任何两个刹那之间是保持不变的，这是说这个现象没有不变性。不仅没有不变性，实际上在这个法的现象上，深细地观察，是刹那刹那生灭的。佛法谈生灭，有所谓刹那生灭、一期生灭等等差别。就说人，一期生灭是大家一般想象的生灭——出生为生，死亡为灭。刹那生灭呢？此身心五蕴刹那刹那都在生灭变化中，这称为无常——没有常性，常不可得。这是竖观，从法的前后关系上来说，没有任何一类现象能够保持不变。

横观诸法的相互依存，彼此相关而没有自体，称为无我。

如果从侧重差别来说，比如观察有情，说五蕴就偏向于横观；说人是五蕴和合的，这偏向于横观。“横观诸法的相互依存”，色、受、想、行、识诸蕴是此有彼有的，这叫“相互依存”。“彼此相关而没有自体”，这一一蕴都是此有彼有的缘起，相互依存的，这一一蕴的和合又哪来什么实在自体可得呢？这样体会没有自体，称为无我。

从缘起法相侧重观察不同，我们可以看到，无常主要是竖观，时间性的。无我偏重于横观，在一般人的想象中呈现为空间性，但我们应该知道，这更多的是从与色法相关的安立去说的，因为名法——受、想、行、识四蕴，很难说到空间关系，不是不能说，但是要跟色法关联说。从这儿也可以补充一句：观察无我，当然也可以从前后的因缘上观察，不过，一旦从前后因缘观察，那往往是从体会无常来把握无我。

从无常、无我的观察，离一切戏论，深彻法性寂灭，无累自在，称为涅槃。

这是在说涅槃寂静法印。“从无常、无我的观察”，这要知道是没有离开有情身心的。进一步，“离一切戏论”，为什么用“戏论”这个词呢？凡愚众生，但有所觉，但有所知，但有所行，都没有离开戏论。这个戏论，严格地说，就是无明的异语——另外一种表达。本来在这和合的五蕴聚上没有我可得，而内心感觉有我，然后为之生死、常断等等，自己内心因之生起了很多困扰，或者贪、或者嗔，这都是戏论；离这一切戏论。这是从无常、无我的观察，错误的认识不再发生，明现起，而能得离一切戏论。

“深彻法性寂灭”，这一切法或者说这一切现象，从本以来没有实在自体可得。如果对应一般有情感觉的我、法的那种实在感来说，“从本以来不生”——你所感觉的那个我、那个法，从来就没有存在过。这样说，冲击会强烈一点，但是把握不好的，也容易变成这种虚无观。空不等于无；深彻法性寂灭，不是断灭的无我，而是从本以来不生。

“无累自在”，既然深体诸法本自不生，法性寂然，内心是随顺解脱的，不仅认知上不发生错误，与贪、嗔等相关的情绪，这些染爱相应的，都不会发动，不会生起。人的系累，不是外境逼迫的结果，是自己内心错误的结果；当内心不再发生错误，系累也就不再发生。无累心寂然，“无累自在，称为涅槃”。下面引经来说明《杂阿含》中这三者彼此的内在关联——

《杂舍》（卷一0．二七0经）说：“无常想者，能建立无我想。圣弟子住无我想，心离我慢，顺得涅槃。”

这段文和这类义趣，应该说对于熟悉《阿含》的法友，是很在意的，或者应该是很熟悉的。这里边的道理，之前已经都讲过了，不再重复。

这是依三法印而渐入涅槃的明证。

也就是之前说的，三法印是有它的实践性的，不仅仅是法理的说明。

（二）三法印即同一空性的义相

然而真得无我智的，真能体证涅槃的，从无我智证空寂中，必然通达到三法印不外乎同一法性的内容。

之前说《阿含》和声闻部派是多说三法印，刚才也举经说依三法印而契证涅槃。可是，即便依着《阿含》这样的教导来修习，即便是声闻部派中相应的观修，他如果真的引发了无我智，不谈增上慢的情况（本来不是，自己以为是）。如果真的有了无我智，真的契证涅槃了，那么这位圣者住于无我智证的当下，在这种无我智证的空寂中，他当然通达也必然通达“三法印不外乎同一法性的内容”——这是后来大乘流派之间不同的一点。

大乘流派中，后来很多都以为：声闻人，哪怕是声闻的圣者，没有法空慧。其实，像龙树论师，以及后来一些与龙树论师的认识相类的中观祖师们，他们都肯定：这个人如果真的是声闻无学，就说是阿罗汉，他或许不偏观五蕴本身是否有实在性，没有侧重去观察那个，他可能就是在自己得力的，比如五蕴无我上，来始终反复修习安住，但是在他无我智慧的现观中，他不会在五蕴本身是否有实在性有任何迷惑。也就是说，龙树为代表的中观诸师，认为声闻无学当然有法空慧，只是是否侧重于此而已，只是于此善巧如何而已。“通达到三法印不外乎同一法性”，也就是无常、无我、寂灭，它们之间没有本质差别，只是同一空性或者说同一不可得空的相应表现而已。这怎样说呢？下文说：

由于本性空，所以随缘生灭而现为无常相。如实有不空，那生的即不能灭，灭的即不能生，没有变异可说，即不成其为无常了。

这是在解说前面的“必然通达到三法印不外乎同一法性”。这是什么法性呢？不是有什么实在性，而是诸法从本以来寂灭不生的本性空。“由于”诸法从本以来没有实在自性可得，就是这里说的“本性空”，所以它才能“随缘生灭”。

如果说得稍微谨慎一点：缘起现象在一切时、一切处，都没有一般人以为的实在自体，这称为自性空或者本性空。正因为没有一般人以为的实在自体，它一直是它的实在自体，所以随缘生灭才成为可能。

如果有这样的实在性，就是这里说的“如实有不空”，如果确实有一般人所感觉的这个法本身，这个法本身像一般人感觉的那样——它一直是它，是常的；它就是它自己，是不待于它的。真是这样的话，“那生的即不能灭”，你觉得它一直是它，那它怎么可能灭呢？“灭的即不能生”，如果它就是它本身，不依于他吧，灭的又怎么能生呢？如果生的不能灭，灭的不能生，谈什么生灭变异呢？那就不可能。一般人意识不到正是因为性空，所以缘起才成为可能，这是很重要的一点。因为性空，缘起才成为可能；如果不空，缘起就不可能，这一切现象的变化都不可能。

庄子说：“每下愈况”、“道在屎溺”，这里也不妨说这件事。如果诸法是实有自体的，像一般人感觉的他一直是他的，那我们吃什么都没用。吃进去不会有什么变化发生，那有什么用呢？如果像一般人感觉的那样，有这样的实在自体，他一直是他的那种实在自体，修行有用吗？烦恼一直是烦恼，谈什么调伏烦恼，谈什么断烦恼呢？这里的荒谬性是有很多的，《阿含经》中有说一些，但是说得特别丰富的，确实是到了声闻部派时期和大乘的这些论师们，他们谈得更丰富。不要以为没有意义，有意义。正是因为这些有智慧的论师们，根据当时一些人自己以为的找到了“无我说”的弱点，于是提出了这些所谓的反驳或者质疑，给以恰当的回应，所以这样的法教才有时代的特别的生命力。但是，如果这个人真的体达佛法的要义，他不一定需要那么多时代随缘的说法。下文：

所以延续的生灭无常相，如从法性说，无常即无有常性，即事相所以有变异可能的理则。

一般人所感觉到的这种无常，是有一个法，前后有不断的生灭变化，在一般人那儿主要表现为变化。这里说为“延续的生灭无常相”，这个之所以成为现象的事实，那是因为从本质上说，这里说“从法性说”，用今天的话说是从本质上说，“无常即无有常性”，一切时、一切处常性不可得。“即事相所以有变异可能的理则”，这个“事相”就是针对有为法，也对应一切有为法。这个“事相”不仅仅是外在的色法，它也包括精神现象，它也包括物质现象、精神现象的交织呈现。这一切事相“所以有变异的可能”，就是因为这一切现象、一切事相，都没有常性可得。

彼此相依相成，一切是众缘和合的假有，没有自存体。

这是在说无我了。如果就有情来说，我们说五蕴。五蕴是彼此相依相成的，这在余处有讲过，不再去反复说。这一切有情的现象，从五蕴角度说，它所呈现的是诸蕴的和合，没有一个一般人感觉以为的我的自体，所以这个现象是没有实在自体的现象。如果要把这个描述为“有”，为了不跟一般人以为的实有自体的“有”发生混淆，不妨说这个“假有”——“假”是说他没有实在自体，“有”是说这样的现象随缘现起。

“没有自存体”，一般人恰恰感觉有一个“这个东西本身”，他感觉的那个“这个东西本身”是很荒谬的。我举汽车为喻，一般人感觉有辆汽车本身，虽然如果一说，谁都知道是一堆零件组成的车，但是他还是感觉有辆汽车本身。有时我开玩笑，如果这辆汽车本身真的存在，那我们就赚了，为什么呢？把这堆零件都拆了卖钱，然后自己开着这辆汽车本身回家，那不就赚了吗？“没有自存体”。

所以从法性说，无我即无有我性，无我性，所以现象是这样的相互依存。

如果侧重从法性的角度来说，无我就是没有那种我的自体。一般人感觉的那样的自存体，对于有情来说，含有那种自在义，这是一切处不可得的。正因为这样的自存体、自在性是不可得的，所以有情的现象是这样色心相互依存的表现。就说这种自在性、这种自在感，觉得我能够支配属于我的，能够给我自己作主。这可能吗？这如果可能，现在正在整个世界肆虐的新冠肺炎，怎么可能呈现呢？有几个愿意被感染的呢？有几个愿意发病，重症去住院，甚至无奈的离世呢？如果真的有主宰，像一般人感觉的我能控制，那就不会感染啊？感染了也会——我想好，马上就好了。所以我过去说，这个主宰感、自在感是很荒谬的，它如果存在的话，这个世界不需要医院，也不需要医生。也不用去美容，自己主宰嘛、自在嘛，拿一张照片，变成这个样子就好。更不用费尽心思地减肥。当然，实际上这个社会很多都不需要，不用一一说而已。

这样，相续的、和合的有情生死，如得无我智，即解脱而证得涅槃。

“相续的”，是多分针对无常义；“和合的”，多分针对无我义。也就是说，无常、无我的有情生死之流，如果在这其中得证无我智慧，那么染爱尽断，“解脱而证得涅槃”，就是这样而已。

这是侧重从法相上是怎样的，侧重从法性上是怎样的，又是怎样因为这样无我性、无常性，也就是法的本性空，而能有这样现象上的生灭无常变化，现象上

的相互依存现起，乃至怎样有可能证得解脱。

涅槃的不生不灭，从事相上说，依“此无故彼无，此灭故彼灭”的消散过程而成立。

这是侧重从事相上来说涅槃的不生不灭，就是“无明灭则行灭，……生灭老死灭，纯大苦聚灭”，这样的过程。

约法性说，这即是诸法本性，本来如此，一一法本自涅槃。

涅槃，不是说额外消灭了什么实存的东西，不是消灭了什么实在性。如果从法性来说，正是因为诸法从本以来没有实在性，诸法从本以来寂灭，诸法从本以来不生，“本来如此，一一法本自涅槃”，所以，涅槃的实现才不违背法性。如果一一法实有自性，涅槃的寂灭不就变成了违背法性，是不是呢？

涅槃无生性，所以能实现涅槃寂灭。

这是刚才说的，解脱是怎样的——事相上是怎样的，法性上又是如何成为可能的。无明没有实性，所以它可以不再发生，所谓的无明灭。无明就是不如实知，就是错误的知，它有什么实在性呢？它也是因缘的结果。当这个因缘变化，明现起，无明不生，后面当然就不一样了。

无常性、无我性、无生性，即是同一空性。

前面是从差别上讲无常、无我、无生；如果就法性来推敲，没有差别，是同一空性，都是法没有实在自性的表现。只是异门说而已，只是侧重的角度不同而已。

会得佛法宗旨，三法印即三解脱门，触处能直入佛陀的正觉。

如果能够体会得无常性、无我性、无生性，和诸法没有实在自性，没有实在自体，并没有什么差别，就是这同一法性的体现，这就叫作“会得佛法的宗旨”。也就是：缘起的，即自性空；正因为性空，所以缘起成为可能，缘灭成为可能。如果法有自性，缘起不可能，缘灭不可能，无常不可能，无我不可能，而且一切的生命现象都不可能，因为生命现象明显是生灭变化的。如果生死是有实在自性的，涅槃解脱就不可能。会得这样的宗旨，即前文所说的“无常性、无我性、无生性，即是同一空性”。

“三法印即三解脱门”，这个前面说过，无常对应无愿，无我对应空，无生

也就是涅槃寂静，对应无作。什么叫“触处能直入佛陀的正觉”呢？就是说，不管是从哪一门入，从无常门入也好，从无我门入也好，还是直契无生也好，都可以入与诸佛一样的觉证。

由于三法印即同一空性的义相，所以真理并无二致。否则，执无我，执无常，堕于断灭中，这哪里可称为法印呢！

正因为三法印是同一空性在不同角度的法义说明，所以真理并没有两样。如果反过来，以为诸法是有实在性的，那么，他所执着的无我，就是消灭了我的无我；他所执着的无常，就是这一实在的东西消散了的无常。这样，不管是在情、非情边，都“堕于断灭中”。我常常说“轮回是无我的轮回，解脱是无我的解脱”，那中间的修行呢？“我在修行，明明是有我的啊，把我消灭了？”这就是没有正见的人自己制造的笑话。如果自己内心这样自相矛盾，还觉得自己理解诸行无常、诸法无我、涅槃寂静的法印，那不是笑谈吗？这种有实在性的认知，谈得上什么法印呢？自己内在都是隔碍不通的，佛陀的智慧是这个样子吗？可见，学习正见是多么重要！

（三）直探佛法肝心的名论

佛为一般根性，大抵从无常、无我次第引入涅槃。但为利根如迦旃延等，即直示中道，不落两边。

这样的内容，前面反复讲过了。

声闻弟子多依一般的次第门，所以在声闻乘中，多说三法印。

佛世的时候，我们看到《杂阿含》中留下的经典，佛的次第引导多数是从无常引导到无我的智慧，再说到由此离欲涅槃，所以在声闻乘中多表现为实践上的次第推进，再后来总结为三法印。

大乘本是少数利根者，在悟得无生法忍，即一般声闻弟子以为究竟了的境界，不以为究竟，还要悲愿利他。

这不是说涅槃不究竟，这个究竟不是从离苦边来说的。龙树论师也说，声闻和缘觉相应的无学——阿罗汉、辟支佛，在离苦边究竟不究竟呢？究竟。当然大乘的说法不一样，实际上龙树论师抉择的初期大乘，明确地说三乘的解脱都是究竟离苦的，从离苦边是究竟的。这里说的“不以为究竟”，是说不以为它是最深彻、最圆满的，这个我做过若干喻。如果从喻来说，我说过火场救人喻，也说过

喝水和挖井喻，这里时间关系，不去多说它。如果看佛陀自己的抉择呢？佛陀在整个修道历程中，值遇过那么多位佛陀，当然那个时候我们叫菩萨；释迦菩萨在过去生中值遇那么多位佛陀，又有哪位佛陀不为有缘的有情说离欲解脱法呢？说成就阿罗汉道的法呢？佛或者说释迦菩萨，经历了这么久，他没有遇到过吗？为什么不取证？这是今天偏重于说自己宗派多么纯正，阿罗汉道多么伟大的人，也要正视的现实。我们佛教徒最重要的依据终归是事实。

“还要悲愿利他”，如果参照我之前在余处讲的，我讲到生命的价值，具体论证的过程不说了，我说结论：价值基于什么呢？价值基于有情。基于有情的什么呢？基于有情的苦乐。一个人的自身价值，是跟他离苦安乐的程度有关系的。如果说生命之流价值的最大化，实在来说只能是行菩萨道成佛，不仅自己究竟地离苦，还尽最大可能帮助其他有情离苦，这是从苦乐的角度看价值的最大化。所以如果从价值角度来说，行菩萨道成佛是价值最大化的道路。当然，这个生命之流是需要较长时间才能够实现这个最大化的价值。如果对于究竟，从刚才说的价值最大化的角度来理解，我想可能在言语上、在词语上，不是那么容易让人感到受刺激，甚至受冒犯吧。

从这无生的深悟出发，所以彻见三法印的一贯性，唯是同一空性的义相，这才弘扬真空，说一切皆空是究竟了义。

这是说大乘的学人，或者说学行菩萨道而侧重对于法性深观的学人，“从这无生的深悟出发”，一切法从本以来无生，一切法寂灭不可得，所以他能够正确地把握、洞彻三法印的内在一致性，不仅不是隔别的，而且是通贯的，如何呢？

“唯是同一空性的义相”，只不过是一切法无性这同一空性从此而彰显出来的义，如果说到缘起法相，只是侧重角度不同的观察（即从缘起生灭非常开显诸行无常等等），如此而已，这叫义、相，也就是理、事，“同一空性的理事”而已。

“这才弘扬真空”，这是说初期大乘，以般若为代表的这些大乘行人，说一切皆空是究竟了义。在这里涉及到了《阿含》之后声闻部派到大乘之间的一些事。不是说后来大乘的一切抉择都是正确的，这里侧重在说对于诸法法性的了义的把握。

拘滞名相的传统学者，信受三法印而不信一法印；

这是说其中的一端。这一切皆空，也就是所谓的一法印；一切法性空，这就是所谓的一法印，一相所谓无相。对于那些寻章摘句，“拘滞名相的传统学者”

来说，他不信受。为什么呢？“你给我找出来在《阿含》哪里说到一切法空？”其实也不是在《阿含》里找不到说法空义，只不过不是处处谈，我有时候也常引：“于一切行皆空，皆悉寂，不可得”，这其实就是在说法空的意思。但是拘滞名相的传统学者，他只接受诸行无常、诸法无我、涅槃寂静，不接受、不信受一法印，不信受这一切法空寂不可得。

而且虽然是学佛人，就跟今天的一样，各自总觉得自己对，别人有偏颇，内心慢慢地形成一些夹杂着烦恼的情绪倾向。也许不是慢慢形成，也许一开始就很明显。进展到僧团生活，就表现为僧团的分裂，甚至到“不同河饮水”——我不跟你在同一条河里取水。因为彼此的这种分割排斥非常强烈，所以——

久之，大乘者也数典忘祖，自为一法印而轻视三法印了。

你不认同我，我还觉得你那个如何如何呢！这都是彼此或者智慧上不够，或者烦恼不够调伏，也许是没有意识到啊。

唯有龙树的中观学，能贯彻三印与一印。

这是印顺法师根据后来的论疏来说的这件事。龙树论师的中观学，很多人以为到处总是像敲竹杠一样——空、空、空、空、空。不是的。龙树的中观学，谈的其实是缘起性空。因为缘起是佛教一切部派都讲的，所以如果要在佛教部派界说明它的特色的话，那就是性空。可是，如果体会不到性空，讲的那个缘起都是有问题的。这个道理之前说过：如果觉得一一法实有，实有的一一法和合，生起了另外一个实有法，这不叫缘起。龙树的中观学是怎样的贯彻三印与一印呢？引文说：

如《智论》（卷二二）说：“有为法无常，念念生灭故，皆属因缘，无有自在，无有自在故无我；无常，无我，无相，故心不着，无相不着故即是寂灭涅槃”。

“有为法无常”，有为法没有常性。为什么呢？因为它在刹那刹那生灭，这怎么可能有常性呢？有常性，生者不灭；有常性，灭者不生。“皆属因缘”，因缘和合，呈现如此。正因为皆属因缘，所以有什么自在呢？连自体都谈不上，谈什么自在呢？谈什么主宰——谈什么作主，谈什么支配呢？没有自在，那一般人所体会的那个我相不可得，“无有自在故无我”。

“无常，无我，无相，故心不着”，如果真的有这样的智慧，“无常，无我，

无相”，内心不取常相，不取我相，不取法的实有相，这颗心向何处去染着呢？又如何可能染着呢？这个“法”，不要又想成外界色法的东西，你的感受是不是法呢？内心的情绪反应是不是法呢？那个好受，是不是自己内心取的相呢？是这样的。内心真的离开这一切错误，向何处去染着呢？“无相不着故即是寂灭涅槃”，这就是所谓的爱尽、离欲、涅槃。

又说：“观色念念无常，即知为空。……空即是无生无灭。无生无灭及生灭，其实是一，说有广略”。

这还是《智论》里的话。如果能够观察这个色是念念无常的，没有常可得，那就知道，一直感觉的这个色本身是不可得的，没有这个色本身，色的自体不可得，这就叫作色空，“即知为空”。“空即是无生无灭”，如果这个实在自体不可得，现在不可得，过去也不可得，从本以来不可得，那自己感觉的这个东西的生，这个东西的灭，怎么能成立呢？从本以来无生。既然无生，谈什么这一法的灭呢？

“无生无灭及生灭，其实是一”，诸法没有实在自体，所以没有这种自体的生灭可得，从这个意义说“无生无灭”，这是偏于法性的推敲。但是这样没有实在自体的现象，随缘现起，刹那不住，念念生灭，这又是现象上的如实。“无生无灭及生灭，其实是一”，不仅不是隔碍的，恰恰是相依的：正因为性空，所以才随缘现起，才随缘现起为生灭无常的现象；正因为自体不可得，从本以来无生无灭，所以才可能有现象的随缘现起，刹那刹那的生灭无常变化。从这样的深刻体会中就能够知道，法性与缘起法相之间是怎样的表里。这“里”不是说有一个实在的核心，只是强名而已。“以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成”，这是龙树的偈颂。

这真是直探佛法肝心的名论！

这是印顺法师的赞叹：这说得太好了！贯穿了三法印与一实相印，而且又不是强行的拉郎配。缘起的，自然是沒有实在自体的，是性空的；也正因为自性、实在自体一切处不可得，所以因缘和合的现起才可能，因缘和合的刹那生灭不住才成为现实，因缘和合的无我才是生命的真实，才可能依此得证解脱，三法印与一实相印是这样内在的一致、相通。

好，这是今天我们共同学习的内容。时间关系，我们就到这里。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！

（明秋根据录音及转录文字初步整理2020.03.17）

《佛法概论》讲记 52

【本期讲授内容】

第十三章 中道泛论

第一节 人类的德行

一、从神到人

（一）佛法是知行综贯的

佛法，不是为了说明世间，而是为了解放自己，净化世间。佛法是理智的，德行的，知行综贯的宗教，要从生活的经验中实现出来。说它是最高的哲学，不如说它是完善的道德，深化又广化的道德好。释尊从正觉中，开示了缘起支性，更开示了圣道支性。

圣道是恰到好处的道德，是向上、向正觉所必经的常道，所以称为“中道”、“正道”、“古仙人道”。这是佛陀所开示的唯一的人生正道——八正道。正道的具体说明，关涉到极深极广，现在先略说他的两大特色。

（二）从神到人

神教者以为德行的根源是神的，德行只是人怎么服事神，人怎么体贴神的意思来待人，如离开了神，德行即无从说起。所以在神教中，不但人的德行变成了神的奴役，而迷妄的宗教行为，也被看为道德的，有价值的。释尊的中道行，与神教相反，从人与人——自他的合理行为，深化到内心，扩大到一切有情，无边世界。从人本的立场，使德行从神的意旨中解放出来。

（三）站在岸上祈祷

《中舍·伽弥尼经》说：“梵志（婆罗门）自高，事若干天，若众生命终者，彼能令自在往来善处，生于天上”。这种神教的祈祷，祭师的神权，佛以为，这等于投石水中，站在岸上祈祷，希望大石会浮起来。实则我们前途的苦乐，决定于我们行业的善恶，决不会因天神与祭师的祈祷而有所改变。所以说：“奉事日月水火，唱言扶接我去生梵天者，无有是处”（长舍三明经）。

（四）呵责一切诸祭祀法

神教的祭祀万能，特别是血祭，释尊也反对他：“若邪盛大会，系群少特牛，

水特，水特 zì，及诸羊犊，小小众生悉皆伤杀。逼迫苦切仆使作人，鞭答恐怛 dǎ，悲泣号呼。……如是等邪盛大会，我不称叹”（杂含卷四·八九经）。

“作是布施供养，实生于罪”（卷四·九三经）。这种残杀牺牲，虐待仆役的大祭祀，哪里是布施，简直是作恶！所以当时的人，都以为“沙门瞿昙，呵责一切诸祭祀法”。

（五）咒术以及占卜星相等迷信

对于吠陀，特别是阿闍婆吠陀中的咒法，以及占卜星相等迷信，如《长含·梵动经》说：“沙门瞿昙无如是事”。这些，都是无知的产物，凡是“见（真）谛人，信卜问吉凶者，终无是处。……生极苦……乃至断命，舍离此内，更从外（道）求……或持一句咒、二句、三句、四句、多句、百千句咒，令脱我苦者，终无是处”（中含多界经）。说得彻底些，如《杂含》（卷四十·一一一八经）说：“幻法，若学者，令人堕地狱”。总之，因神教而引起的祈祷、祭祀、咒术，种种迷信行为，佛法中一概否认。

（六）确立于人类的立场，巧妙地改造他

不但否定神教的迷信行为，而且巧妙的改造他。如婆罗门教的祭祀，用三火，佛也说三火，但三火是：供养父母名根本火，供养妻儿眷属名居家火，供养沙门婆罗门名福田火（杂含卷四·九三经）。神教徒礼拜六方，佛也说礼拜六方，但这是亲子、师生、夫妇、亲友、主仆、宗教师与信徒间的合理的义务（中含善生经）。

释尊肃清了神教的宗教道德，使人生正道从神教中解放出来，确立于人类的立场，为佛法中道的特色。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

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 人类的德行

一、从神到人

今天我们开始学习第十三章“中道泛论”。之前我们学习了缘起和三法印，也把握三法印是缘起不同侧重的体现。这一章说到的“中道泛论”，偏重于从实践的角度去说明，与前面有什么关系呢？我们学缘起的时候知道，所谓的中道，偏重于原理说明上就是指的缘起法，那么在实践中是顺于缘起的实践。如果说普遍为人所知的关于中道行的表述，是离自苦边，就是所谓的无义苦行，也离欲乐边，这是为一般佛教徒所熟悉的《阿含》中常说的中道行。

这一章是基于缘起的正见，基于人是这样的缘起——事实和原理，来说明基于此的实践。第一节说“人类的德行”，第二节谈的是“正觉的修行”，分别侧重于一般的世间兼容的德行，和佛法不共的向于解脱的德行。我们来看第一节“人类的德行”，第一个项目是“从神到人”，这当然不是肯定神的真实性，而是要在对比的说明中，呈现佛法关于人类德行与其他神教不同的地方。文说：

（一）佛法是知行综贯的

佛法，不是为了说明世间，而是为了解放自己，净化世间。

这一点也是我们常常强调的：佛法的存在不是单纯为了解释，佛法的存在是有非常根本的实践意义的，从个体来说是自我净化，从群体来说是净化世间。学习佛法，如果只是被它整个说理的精当、透彻、圆满所折服，而忽视自己百折不挠、永不言弃的身体力行，那实在是没有得到佛法的根本义趣。

佛法是理智的，德行的，知行综贯的宗教，要从生活的经验中实现出来。

这句话，可能法友们也听我常说：“佛法是理智的、德行的宗教。”说它是“理智的”，是说佛法智慧层面的成分；“德行的”，是说与这些德行相应的。问题是：难道这个理智和德行是打成两截的吗？当然不是，是“知行综贯的”。这个知行综贯，可以从两个侧重面来把握：一个，对应前面说的理智与德行，“知”对应着理智，“行”对应着德行，佛法是这样理智与德行综贯的，不是完全打成两截的。因为人是这样的，所以基于人是这样的，应有这样的德行，应有这样德行的实践，这是知行综贯的。另外一层意思，就是大家比较熟悉的一般意义上的知行关系。从上下文来说，在这里要特别地把握它是理智与德行综贯的，这个很重要。我常常说：能不能够从根到梢一而贯之？对于佛法的实践，能不能有这样的通贯？这里强调的“知行综贯”，请大家去体会。

“要从生活的经验中实现出来”，这里要说一下用词。印顺法师在这里用的“生活的经验”，这个“经验”对应英文单词 **experience**，它不一定像现在汉语，我们大陆所熟悉的用词方式，说到经验的时候，是过去的、经历过的，形成的知识，形成的规律性的认识。不是这个经验，它是体验的意思。“要从生活的体验中实现出来”，虽然可以这样说，好像跟我们今天的用词也不是特别一致。也可以说“要从生活的实践中实现出来”，要从生活的经历，或者是说生活的历练中实现出来，他这个经验包含了这个意思。大家如果体会了这个意思，那就还用经验这个词。如果是只能把经验体会为过去生活形成的归纳性的把握、认识，那可能把经验换成实践，或者是体验，更恰当一些。

说它是最高的哲学，不如说它是完善的道德，深化又广化的道德好。

这为什么说到这样一句呢？刚才说“佛法是理智的，德行的，知行综贯的宗教”，为什么又跟“说它是最高的哲学”相对比呢？这要放到民国那个时代，我想一些法友应该也知道“三千年未有之大变局”，受到触动的不光是在中国本土，从很远的文明出现的时候，传承下来的所谓本土起源的，也包括像佛教这样一些在中国虽然是输入，可是后来跟中国文化形成了密切关联，成为中国文化一部分的内容，在这三千年未有大变局之下，当然也受到了冲击，当然也有一些同情于佛教、同情于佛法的有识之士，希望用当代的语言、当时的语言，来重新表达它。佛法是真理，可以说是法住、法性的，但是它的随俗言语表达，那确实是一个时代有一个时代的特征。在民国那个时代，科学占着极高的话语权，哲学也是为人所敬仰的，所以很多人尝试着从科学的角度、从哲学的角度来把握佛法，也愿意把佛法说为是科学的或者是哲学的。有一些人出于自己真切的体会，愿意说“佛法是最高的哲学”。其实和其他哲学思想比起来，如果从原理的角度来说的话，他不负这个名称。

但是，印顺法师为什么在这儿更愿意说“它是完善的道德，深化又广化的道德”呢？因为一般的哲学家，他的哲学很少或者几乎没有帮助他自己或者其他人达到完善的道德。而佛法不是。佛法是为有情的，确切地说，主要是为人的。不仅仅是思想的深邃，理论的圆满，更重要的是生命的净化。所以在这里特别强调它真正的指向：它不满足于说明、解释理论架构，那也不是它用意所在，它用意所在在于生命的净化——个体的、群体的。从生命净化这个角度，用一般人容易体会的词来表达，把它说为道德。但是又不太与一般道德完全一样，为什么呢？因为它更完善、更深彻、更广大。所以这里说“不如说它是完善的道德，深化又

广化的道德好”。

释尊从正觉中，开示了缘起支性，更开示了圣道支性。圣道是恰到好处的道德，是向上、向正觉所必经的常道，所以称为“中道”、“正道”、“古仙人道”。

前边是在说佛法的要点在于净化的实践，关于这个，用道德这个词来做表达。为什么篇名用“中道”呢？这里有解释，说到：“释尊从正觉中，开示了缘起支性，更开示了圣道支性”，大家还记得吗？我们学“缘起法”的时候说过，如果简单地说是流转门、还灭门相应的规律。

“圣道是恰到好处的道德”，对应于后面的“所以称为‘中道’”——“恰到好处”称为“中道”。这在第二节“正觉的德行”中，特别谈到离苦、乐二边这样恰到好处的道德，所以称为中道，这是“中道泛论”这一章名目的来源。从前面梳理到这里，可以看到与上面几章的关联和一脉相承的脉络。

“向上、向正觉”，所以称为“正道”。“所必经的常道”，从“常道”来说是“古仙人道”，就是过去诸佛也是以此而自证圆满的觉悟，以此来引导众生向于究竟的解脱。这是前后文在这一句话中对应的关系。这样的中道，内容是什么呢？

这是佛陀所开示的独一无二的人生正道——八正道。

这个中道、正道、古仙人道的内容是什么呢？八正道——正见、正思维、正语、正业、正命、正精进、正念、正定。

正道的具体说明，关涉到极深极广，现在先略说他的两大特色。

这里说到，八正道如果完全展开，应该说内容太多了，也可以牵涉到很深的内容。在这一章中、这一节中，他先在这一章中略说这其中的两大特色，第一个是说明“人类的德行”。

（二）从神到人

神教者以为德行的根源是神的，德行只是人怎么服事神，人怎么体贴神的意思来待人，如离开了神，德行即无从说起。

这是在探究什么呢？德行的根源。你为什么以为这是德行？你的德行又是为了什么？在神教者来说，德行之所以是这样的，是因为源自于神；它的内容是这

些，是为了这些——服事神，按照神的意思来待人。既然根源于神，那“离开了神，德行就无从说起”，这是神教的道德论。

在这里，要岔开来说一句。文明是复杂的现象，以神教为根本的文明，基于神教而来的很多观念，贯穿于文化的很多方面，乃至观念的很多方面。这是人们对于世间文化加以了解，乃至吸纳的时候，不可不知的。

所以在神教中，不但人的德行变成了神的奴役，而迷妄的宗教行为，也被看为道德的，有价值的。

正因为神教那里，他们所谓的德行是根源于神的，所以在他们相应的说明中，“人的德行（实在说是）变成了神的奴役”——这是很有意思的事情。不仅如此，还有一些实际上并不道德的“宗教行为，也被看为道德的、有价值的”，比如说杀生等等，这里说是“迷妄的宗教行为”——颠倒的，基于妄想的。

释尊的中道行，与神教相反，从人与人——自他的合理行为，深化到内心，扩大到一切有情，无边世界。

佛陀所觉证、宣说、教导的中道行，与神教不一样，是基于人本身的。我们知道佛法主要是为人的，所以这里谈到这个，是先从人入手，然后推广来说的。这里说到“释尊的中道行”，是“从人与人——自他的合理行为，深化到内心”，这个“自他的合理行为”，合的什么理呢？合的生命真实之理，也就是缘起之理。不是我认为合理就合理，是离开一般人的主观的。这里说的合理，是合乎真理。

而且不是因为外界这样压迫我，我来屈从，而是自己认同、信受这样的真理，深化到内心。这样的从外在合理的言行，到内心的净化，这是偏于自身的；也帮助推动其他的人类有情去这样，这是关于人的。“扩大到一切有情，无边世界”，不仅局限于人，而是基于有情之理，推及其他有情；不仅局限于此世界的有情，而是普遍于一切世界的有情。

佛法的中道行，也就是德行，是基于人是怎么回事这样的真理而出发的，“从人与人——自他的合理行为，深化到内心，扩大到一切有情，无边世界”。

从人本的立场，使德行从神的意旨中解放出来。

这在今天看也仍然是光芒四射的，如果放到佛陀住世那个时代看，那尤其是了不起的，简直太独特了！“从人本的立场，使德行从神的意旨中解放出来。”

德行为什么应该是这样？这在今天的学术中，其实应该归到元伦理学中去。德行为什么应该是这样？大家想一想，古往今来，这种种伦理是如何回答这个问题的？有没有回答？这里就不去多说了。

（三）站在岸上祈祷

《中舍·伽弥尼经》说：“梵志（婆罗门）自高，事若干天，若众生命终者，彼能令自在往来善处，生于天上”。

这是婆罗门自己高慢，不如实的看法和说法：他们认为自己所承事的是天神，只要依着祭祀、祈祷，众生命终之后，能够令命终者随意生于善处，乃至生于天上。听起来是不是耳熟啊？所以，不学根本的佛法，是很容易被这两千多年泥沙俱下的洪流，裹挟到旁道而不自知的。

这种神教的祈祷，祭师的神权，佛以为，这等于投石水中，站在岸上祈祷，希望大石会浮起来。

这当然不可能，佛是否定的。但是这一套又特别有市场，为什么呢？一方面是无智，也就是愚痴。另外一方面也跟人们的怯弱、怯畏乃至懒惰（也就是放逸、懈怠）有关系。像佛法说的这样，自己要去有这样的认识，还要时时地规范自己的身语，净化自己的内心。实在说，有多少人真愿意做呢？真愿意做的，又能真多久，愿意多久呢？还有一些佛教徒，平时看着好像还有正见，等到事情临到自己头上，是真心希望我花点钱，做点什么法事，就把问题给解决了的。自己看一看这后面的心，有没有掉到我前面说的那几个问题中去。所以，有时候真的是“愿打”和“愿挨”的关系。

实则我们前途的苦乐，决定于我们行业的善恶，决不会因天神与祭师的祈祷而有所改变。

对于这个，要形成定解。

所以说：“奉事日月水火，唱言扶接我去生梵天者，无有是处”（长舍三明经）。

“奉事日月水火”，这是他们奉事的对象，也是当时的一些修行门类。“唱言扶接我去生梵天者”，这样就能够把我接引、受生于梵天。没有这回事，这都是人内心迷谬的信从、造作。

（四）呵责一切诸祭祀法

神教的祭祀万能，特别是血祭，释尊也反对他。

我们知道婆罗门教的几大特点，有一个就是“祭祀万能”。这个祭祀，有的是血祭，需要现场杀牲畜。“释尊反对他”，从经文的引用来说，是下边《杂含》这段文：

“若邪盛大会，系群少特牛，水特，水特 zī，及诸羊犊，小小众生悉皆伤杀。逼迫苦切仆使作人，鞭笞恐怛 dǎ，悲泣号呼。……如是等邪盛大会，我不称叹”（杂含卷四·八九经）。

“邪盛大会”，“邪”指的是血祭，“盛”是指场面很大。后边这个“系”是指系缚，系缚了一群一群小公牛。“特”指的是雄性的，“特牛”就是指的公牛，“少”就是指的小的，“少特牛”就是小公牛。“水特”，就是公水牛。“特”指的是母牛，“水特”就是母水牛。还有“羊犊”。这些“小小众生悉皆伤杀”，到今天还有。大家如果留意的话，在尼泊尔、在印度还有，甚至可以找到照片和现场录像。这些牛、羊被聚集在一起，系缚着，有人持刀，一刀断头，而且现场不是一只两只，到今天还有。“逼迫苦切仆使作人，鞭笞恐怛，悲泣号呼”，是这样种种的烦恼。

“如是等邪盛大会，我不称叹”，佛说：“这样的邪盛大会，我不称叹。”这是有重大恶业的。当然，同样在这部经里，佛也说有一些不伤害众生的，引导人向善的。这个还好。但是，如果像上边所说的血祭，邪盛大会，在这里做布施供养会怎样呢？

“作是布施供养，实生于罪”（卷四·九三经）。

买了牛、羊，布施到这样的邪盛大会血祭，还觉得自己有功德，“实生于罪”啊！这也是《杂阿含》里的文。

这种残杀牺牲，虐待仆役的大祭祀，哪里是布施，简直是作恶！所以当时的人，都以为“沙门瞿昙，呵责一切诸祭祀法”。

佛陀，佛法，基于生命的规律，当然不能认同它，当时的人形成这样的印象——佛陀“呵责一切诸祭祀法”。

（五）咒术以及占卜星相等迷信

下文是谈咒法和占卜星象等——

对于吠陀，特别是阿闍婆吠陀中的咒法，以及占卜星相等迷信，如《长舍·梵动经》说：“沙门瞿昙无如是事”。

佛不搞这些，佛不赞同这些，佛不认许这些。

这些，都是无知的产物，凡是“见（真）谛人，信卜问吉凶者，终无是处”。

真正见道的人，对于佛法有真知灼见，切身体证的人，他根本不可能去信这些“卜问吉凶”。下文：

“……生极苦……乃至断命，舍离此内，更从外（道）求……或持一句咒、二句、三句、四句、多句、百千句咒，令脱我苦者，终无是处”（中含多界经）。

就算是这个见谛人遇到了极大的恼苦，这肯定指的是身苦，甚至是断命的威胁，这时，你让他舍离佛法——“舍离此内”，这个“内”指的是内道，也就是佛法——从这些外道的咒术去寻求帮助，使他脱离当下的“极（大）苦，乃至断命（苦）”，这也根本不可能。

看看自己的正见坚固不坚固，一定要拿这些重大的苦难，乃至说生死的关头来勘验自己。当然不是告诉大家说，站到高楼的天台边吓唬自己，而是自己内心真的设身处地：这种情况下，如果去受持外道的咒语就能活，不受持就死，我会怎么样呢？这是《中含·多界经》里的文。

说得彻底些，如《杂舍》（卷四十·一一一八经）说：“幻法，若学者，令人堕地狱”。

为什么呢？因为这些不对。像血祭，像搞咒术、卜占这些，不对，这背后有很多邪见的东西与之相应。

总之，因神教而引起的祈祷、祭祀、咒术，种种迷信行为，佛法中一概否认。

要深刻地把握这一点。现在的汉传佛教，在这一面大旗下，跟根本佛法不一样的种种现象当然有不少，但是自己要能够正确的抉择。

（六）确立于人类的立场

不但否定神教的迷信行为，而且巧妙的改造他。

佛陀不认同这些，但是不意味着佛没有善巧。

如婆罗门教的祭祀，用三火，佛也说三火，但三火是：供养父母名根本火，供养妻儿眷属名居家火，供养沙门婆罗门名福田火（杂含卷四·九三经）。

“婆罗门教的祭祀，用三火，佛也说三火”，但佛说的三火不是真正的这种来源的火，那种材料的火，而是说：你供养父母就是一种火，这叫根本火；供养妻儿眷属又是一种火，这叫居家火；供养出家修道的人也是一种火，叫福田火。你当然可以用三火，用这三火就好。这就是佛陀的善巧。另外一个例子是比较为人所熟知的“善生子，礼六方”。

神教徒礼拜六方，佛也说礼拜六方，但这是亲子、师生、夫妇、亲友、主仆、宗教教师与信徒间的合理的义务（中舍善生经）。

善生子的父亲遗留下家训，让他礼六方，佛并没有告诉他说：“你不要礼”，佛说：“你要礼的话，你要知道这六方意味着什么”，意味着什么呢？“这是亲子、师生、夫妇、亲友、主仆、宗教教师与信徒间的合理的义务”，这几类应该说是一个人生活的方方面面很密切的关系。这个“主仆”，在今天可以从上下级的角度来把握，也可以贯通。

释尊肃清了神教的宗教道德，使人生正道从神教中解放出来，确立于人类的立场，为佛法中道的特色。

刚才也说，在那个时代谈到道德的根源，能够像佛教这样非常清晰地说明依赖于什么样的原理，所以应该有什么样的道德实践，并把它立足于人本身的，太少了。我们不能说绝无仅有吧，但是有这样鲜明立场，又有重大影响力的，确实是佛法最胜。与神教的宗教道德比起来，佛陀基于人之为人的缘起正理，也就是这样的事实规律，来说明人生的正道，也就是前面所说的中道、古仙人道，使人从神教中解放出来，因为那个其实应该说是邪曲的、迷妄的。而佛法基于人之为人的缘起，说明人生正道，“确立于人类的立场”，这确实是“佛法中道的特色”。

这是我们今天一起来学习的文，这部分内容学习完毕。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 53

【本期讲授内容】

第十三章 中道泛论

第一节 人类的德行

二、从少数人到多数人

（一）四姓平等

人类原为平等的，由于职业的分化，成为不同的职业层；由种族的盛衰，造成自由民与奴隶，这是古代社会的一般情形。初期的宗教，与种族相结合，成为氏族的宗教。这才因种族的盛衰，而弱者的宗教被排斥，宗教就成为胜利者的特权。如耶和華為以色列人的上帝，以色列人是上帝的选民；婆罗门教为婆罗门、刹帝利、吠舍的宗教，首陀罗没有依宗教而得再生的权利。印度的四姓阶级制，不但是世俗的，而且与宗教相附合。佛以为：“四姓皆等，无有种种胜（不）如差别”。因为无论从财力说，从法律说，从政治说，从道德说（杂含卷二0·五四八经）；从女人所生说，从随业受报与修道解脱说（中含婆罗婆堂经），四姓完全是平等的，是机会均等的。四姓不过是职业分化，人为的非法阶级——婆罗门假托神权的四姓说，等于“如有人强与他肉，而作是说：士夫可食！当与我直”（中含郁瘦歌逻经）。佛说四姓平等，即种族优劣的根本否定。这在宗教中，佛法即为一切人的宗教。所以四姓“出家学道，无复本姓，但言沙门释迦弟子”（增含苦乐品）。优婆离尊者，出身贱族，为持律第一上座，这可见佛法的人类平等精神。

（二）男女平等

男与女，约信仰、德行、智慧，佛法中毫无差别。如在家的信众，男子为优婆塞，女子即是优婆夷。出家众，男子为沙弥、比丘，女子即为沙弥尼、比丘尼。女众与男众，同样的可以修道解脱。依这道器的平等观，生理差别的男女形相，毫无关系。如《杂含》（卷四五·一一九九经）苏摩尼所说：“心入于正受，女形复何为”！女众有大慧大力的，当时实不在少数。

但释尊制戒摄僧，为世俗悉檀（智论卷一），即不能不受当时的——重男轻女的社会情形所限制。所以对女众的出家，释尊曾大费踌躇，不得不为他们定下敬法（中含瞿昙弥经）。女众虽自成集团，而成为附属于男众的。释尊答应了阿

难的请求，准许女众出家，这可见起初的审慎，即考虑怎样才能使女众出家，能适应现社会，不致障碍佛法的宏通。由于佛法多为比丘说，所以对于男女的性欲，偏重于呵责女色。如说：“女人梵行垢，女则累世间”（杂含卷三六·一〇一九经）。其实，如为女众说法，不就是“男人梵行垢，男则累世间”吗？

二千多年的佛法，一直在男众手里。不能发扬佛法的男女平等精神，不能扶助女众，提高女众，反而多少倾向于重男轻女，甚至鄙弃女众，厌恶女众，以为女众不可教，这实在是对于佛法的歪曲！

总之，佛法为全人类的佛法，不论贵贱、男女、老少、智愚，都为佛法所摄受，佛法普为一切人的依怙。

三、从人类到一切有情（普度一切有情而以人类为本）

佛法不但是人类的，而且是一切有情的。佛法所要救济的，是一切有情，所以学佛者应扩大心胸，以救护一切有情为事业。这是佛法的广大处，如菩萨的悲心激发，不惜以身喂虎（本生谈）。

然而佛在人间，佛法的修学者与被救护者，到底是以人类为主。如基于自他和乐共存的道德律，杀生的罪恶，对于人、畜生、蝼蚁，是有差别的；对于畜生、凡夫、圣人的布施，功德也不同。如忽略这普度一切有情而以人类为本的精神，如某些人专心于放生——鱼、蛇、龟、鳖，而对于罹难的人类，反而不闻不问，这即违反了佛法的精神。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

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、从少数人到多数人

我们现在是在学习《佛法概论》的第十三章“中道泛论”。这个“中道”指的就是八正道，是随顺于缘起事理的实践道路。我们上次学过第一节“从神到人”

的内容，谈到“佛法是理智的，德行的，知行综贯的宗教”，也说过佛法不但是说理的，是——理是如此，事行也是依于这样的理而展开，不停滞于理，也不是离开了理。这个“理”，就是人之为人，有情之为有情的事实、事实规律和本质，所谓缘起支性、圣道支性等等。说到中道，意味着是恰好的；这个恰好的，是中正的，那就证明应该有不是恰好，不是中正的，所以“中道泛论”这一章常常是用对显的方式，来说明佛法在德行实践上的恰好、中正、符于事理。

“从神到人”这个部分我们学过了，是对照一般的神教，来说明德行的根源是人。这是就人来说的，它是基于人之为人的事理。第一节第二个部分的标题是“从少数人到多数人”，这仍然是以对显的方式来展开说明的。之前的一些宗教，因为一些原因，往往表现为侧重于少数人。什么原因？下文有说。而佛法基于人之为人的普遍事理，当然不会特别地重于少数人，而是到所有人。这里的“多数人”，不要想成有一些人在外，这是多、少对说，这个“多数人”应该是普遍的意思。我们来看下文：

（一）四姓平等

人类原为平等的，

这是基于人类缘起的事理来说的。其他的一些宗教，种种原因，可能不这样看。

由于职业的分化，成为不同的职业层；

随着人类群居，发展出来更细致的社会结构。“职业的分化”，当然有了社会分工上的不同。

由种族的盛衰，造成自由民与奴隶，这是古代社会的一般情形。

这是从另一个方面说。这个种族，也可以说成更早的部落或者氏族。互相之间有征伐，胜者保持着自由民的身份，败者可能就成为了奴隶。古时候，这是东西方都普遍的。

初期的宗教，与种族相结合，成为氏族的宗教，

可能这个部落、这个种族相信这样的宗教，那个相信那个宗教。胜者为王，败者为寇，胜者的宗教当然就延续下来，成为占主导的。随着这样的变化，难免表现为这个宗教特重地成为对某个种族、某个氏族，更倾向、更友好的宗教——

请注意这一点。这就是为什么在一些宗教的表现上，发展为特重少数人的一大原因。所以下文说：

这才因种族的盛衰，而弱者的宗教被排斥，宗教就成为胜利者的特权。

理是如此，事情上的表现呢？这里举例：

如耶和华为以色列人的上帝，以色列人是上帝的选民；

这是《旧约》的内容。

婆罗门教为婆罗门、刹帝利、吠舍的宗教，首陀罗没有依宗教而得再生的权利。

原因之前也说过，这是雅利安人侵入到印度之后，原住民成为被奴役的对象——首陀罗。雅利安人有这些宗教的特权，首陀罗没有；雅利安人的阶层有，非雅利安人的或者是首陀罗的没有。

印度的四姓阶级制，不但是世俗的，而且与宗教相附合。

也因为此，只要这个宗教在延续着，占着主流，只要这个宗教仍然保持着这样的教义，那意味着这个社会世俗上的结构也比较难以被打破。在今天的印度仍然有表现，虽然从婆罗门变化到了印度教，但是四姓阶级制始终在。佛法如何看呢？

佛以为：“四姓皆等，无有种种胜（不）如差别”。

佛法出现在印度，面对着四姓差别的社会现实，但是，佛基于正觉，不接受婆罗门教所说的四姓阶级制，而说“四姓皆等”。没有哪一些人更加殊胜，哪一些人更加低劣——“无有种种胜（不）如差别”。经中是怎样说的呢？

因为无论从财力说，从法律说，从政治说，从道德说（杂含卷二0·五四八经）；从女人所生说，从随业受报与修道解脱说（中含婆罗婆堂经），四姓完全是平等的，是机会均等的。

“从财力说”，不是说四姓的财力都一样，而是针对一个国王对于婆罗门四姓制的疑问而说的：“作为国王，你如果用财货来雇佣婆罗门等等这些四姓阶级，他们会不会为你所雇佣？”当时的社会情况是“会”。是从这个所谓财力的角度，来说四姓是平等的。

四姓不过是职业分化，人为的非法阶级——婆罗门假托神权的四姓说，等于“如有人强与他肉，而作是说：士夫可食！当与我直”（中含郁瘦歌逻经）。

四姓，更多地表现为职业分化，有侧重于宗教的，也有世俗不同职业的。之所以分为这四姓，是人为的产物，并不是规律必然如此的。这个“非法”的意思是说，四姓阶级不是哪部神圣的法律规定的，并不是顺于缘起法的，并不顺于人之为人的事理必然。那它是怎样出现的呢？是“婆罗门假托神权”而制造的。所谓“有人强与他肉，而作是说：士夫可食！当与我直”，这是什么意思呢？用我们中国话简单说就是强买强卖的意思。

佛说四姓平等，即种族优劣的根本否定。

佛说的四姓平等，实际上是对种族主义的否定。四姓对于首陀罗的针对特别明显，因为首陀罗相对雅利安人来说是异族——另外一个种族。

这在宗教中，佛法即为一切人的宗教。所以四姓“出家学道，无复本姓，但言沙门释迦弟子”（增舍苦乐品）。

既然没有种族的优劣，佛法对于一切人，不管他是什么种姓，都是一样的。出家学道之后，作为僧团的一份子，大家不按本来出身阶层的高低来论，不管从前是什么种姓，僧团中不考虑这个。无论是僧中的伦理——必要的先后次第，还是什么，从来都没有考虑过这个人出生于什么阶级，大家都是沙门释迦弟子。

在这里岔出来说一个花絮。就是根据这段话，后来佛教在中国，有一位古德就说：“我们都不用世俗姓了。”在他之前，大家都还在用世俗名、世俗姓，比如朱士行，在今天听起来好像不是一个中国出家人，但是他恰恰是中国第一个受具足戒的比丘。从这位古德开始，提倡“我们都不用俗姓，如果一定要说姓，我们都姓释，名字相应的也起一个法名”，是这个因缘。但是我们应该知道，《增舍》中所说的“无复本姓”的“姓”，不是自己世俗姓名中的姓，而是种姓的姓，是社会阶级的意思。就是出家修道之后，不再考量这个人是什么阶级出身。但是，可能当时人在理解、把握上，更多理解为姓名的姓。花絮说完，我们回到本文：

优婆离尊者，出身贱族，为持律第一上座，这可见佛法的人类平等精神。

这是大家所熟悉的持律第一的优婆离尊者。他是持律第一上座，教导了很多出家众，包括所谓世俗身份高贵的一些出家人。

（二）男女平等

男与女，约信仰、德行、智慧，佛法中毫无差别。

这个小标题“从少数人到多数人”，第一段是谈的种族阶级，从这里开始谈到了性别——男和女。大家在信仰上，有什么男可以有信仰，女不可以吗？没有。反过来也没有。在德行上，有什么男可以有此德行，女不可以有吗？或者反之？也不是这样。智慧也如此。既然在信仰、德行、智慧上，男女并没有差别，那意味着在性别上，中道的德行，佛法的实践，对于男与女应该是普遍的。

如在家的信众，男子为优婆塞，女子即是优婆夷。出家众，男子为沙弥、比丘，女子即为沙弥尼、比丘尼。女众与男众，同样的可以修道解脱。依这道器的平等观，生理差别的男女形相，毫无关系。

“优婆塞、优婆夷，沙弥、比丘，沙弥尼、比丘尼”，这些大家熟悉的名目都是音译。这男与女，作为道器，都是平等的，佛经中说人身是修道最好的情况，可没说男人。

如《杂舍》（卷四五·一一九九经）苏摩尼所说：“心入于正受，女形复何为”！

当“心入于正受”，关女形什么事呢？反过来说也一样，关男形什么事呢？话说到这里，可能还要岔出来说一句。因为今天有一些问题被社会所重视或者说正视，类似于性取向，跟一般异性取向不太一样的，或者同性或者双性等等。在经中关于出家，对这些有规定：性取向，有这些不平常的，不可以出家。原因不是他们一定不能修道，而是因为出家修道是离于欲染行的，是需要一定的清净环境的，不管对自、对他，也避免种种讥嫌。如果性取向有这些情况，他进入僧团，会对自己或他人造成困扰，是这样而已。比如说黄门，或者是性取向有其他非异性取向的，并不是说他就不能够有佛教信仰，他就不能修行。也当然可以信仰佛教，当然可以做生命净化的改善。这是一些人可能不一定能把握的，既然说到了“心入于正受，女形复何为”，这个也应该理解。说得明白一点，不管什么样的性取向，归根到底不还是贪染吗？贪染的性质有何差别呢？好，我们回到正文：

女众有大慧大力的，当时实不在少数。但释尊制戒摄僧，为世俗悉檀（智论卷一），即不能不受当时的——重男轻女的社会情形所限制。

这也是我们在学习《佛法概论》一开始就说的：释尊住世的时候，所说的佛法，佛教的形态，仍然是缘起的，跟当时人所表现的根性，或者说主流情况，当时社会的一些习俗等等，难免会发生相互作用，所以在最开始也说：释尊住世的佛法当然是根本而淳朴的，但是未必在一切方面、一切细节上都能够如释尊本怀而完全展现。所以，我们固然要重视这根本而淳朴的佛教，但是不能刻舟求剑，还是要尽可能地从当时当世的因缘上来把握，这样才能够更好地体会佛陀的本怀。

在男女修道、出家这方面，释尊当时考虑女众是否可以出家，以及出家之后对于出家者，对于一般在家者，究竟影响如何上，是有一些考量的。

所以对女众的出家，释尊曾大费踌躇，不得不为他们定下敬法（中含瞿昙弥经）。

要了解：当时的女众，地位低到什么程度呢？甚至是可以作为财产的，而又没有继承财产的权利。在这样一般世俗观念下，接受女众出家，其实对于世俗观念有非常强的挑战性，很有可能对于一般人对佛教的观感，造成重大冲击，甚至形成反感、排斥等等，这对于化世导俗可能并不利。这在佛灭度后，后来的佛教规制中对女众表现得更加严苛，其实是得到一些印证的。

另一方面，女众在当时的社会也并不是很安全，特别是出家众。出家的生活，不像今天基本上总能够有衣有食，安住在哪儿。我有时说，中国佛教这才过几天好日子呢！当时可能也是要人间漫行的，也要托钵乞食的，也可能是衣食无着的。这样人间漫行等等，遇到恶兽、贼人乃至自然条件恶劣，作为女众，可能相对来说不安全性更高，这也是佛陀考量的一部分。在戒律里，针对女众的戒律，这些也都有表现。下文：

女众虽自成集团，而成为附属于男众的。

这是说“敬法”所导致的结果。

释尊答应了阿难请求，准许女众出家，这可见起初的审慎，即考虑怎样才能使女众出家，能适应现社会，不致障碍佛法的宏通。

这是在说为什么男与女的性别差异在信仰、德行、智慧上没有差别，而在出家修道、在戒律上，有了这些差别。出家的男女众，有这样伦次差别，是基于这些考量的。

由于佛法多为比丘说，所以对于男女的性欲，偏重于呵责女色。

佛陀是住在比丘僧团中的，所以日常的随机教导当然主要是对比丘说的，既然如此，面对出家众会遇到的男女欲贪的调伏等等情况，说到认知，说到修行方便，很容易就“偏重于呵责女色”。这并不是女性在这方面更差，或者说得明白一点——更低劣，而是因为这是多为比丘——男众所说的缘故。

如说：“女人梵行垢，女则累世间”（杂含卷三六·一〇一九经）。

这是对比丘说：“女人是你修行清净梵行的污垢，女人是你系累的世间。”但这不是女人比男人更差的意思。

其实，如为女众说法，不就是“男人梵行垢，男则累世间”吗？

只是这样相对的差别而已。印顺法师在那个年代，二十世纪四十年代末，有这样的见地和下文的呼吁，是挺伟大的。在今天，不管是在中国佛教还是其他地方，其他语系的佛教，还有很多人认识不到这点，仍然抱着历史上因为当时的因缘形成的一些说法和规制，以为是瑰宝——这就是不能够缘起地、如实地看待问题形成的结果。下文说：

二千多年的佛法，一直在男众手里。不能发扬佛法的男女平等精神，

佛法中有男女平等的精神吗？当然有。这一段开始就是说：“男与女，约信仰、德行、智慧，佛法中毫无差别”，这不就是根本的平等吗？

不能扶助女众，提高女众，反而多少倾向于重男轻女，甚至鄙弃女众，厌恶女众，以为女众不可教，这实在是对于佛法的歪曲！

个别一些以为自己持戒，倡导戒律的人，诋毁女众，这是对佛法的误解，并不如此。

总之，佛法为全人类的佛法，不论贵贱、男女、老少、智愚，都为佛法所摄受，佛法普为一切人的依怙。

上面说了“从少数人到多数人”，侧重的是从种族、阶级、性别来说的，如果普遍地看，佛法不是少数人的，是全人类的，这就是最开始解题说到的这个多数是普遍、全部的意思，而不是除了一小部分人的多数人。

“贵贱”，包含在之前所说的种族和阶层中。“男女”，刚刚就性别也说过了。其他“老少、智愚”，这也是我们知道的，不是因为年老或年少，就不可以

学习佛法，佛法就不适用，就不堪修道；都可能。人们对于老和少学佛法，都容易有一些歧见：特别老的呢？想着：“我都这么老了，学也不能学得怎么样，我就稍微对付一下吧，”简简单单地对付一下，这是自轻了！其实也是具备能力的。在佛世的时候，我们也知道，有一些遇到佛陀，向佛请教的人，年龄很大了，但是不仅可以从佛法中得利益，还有当场就证悟的。老，怎么就不可以呢？

少：现在的人多以为：“佛法可不能够在年轻的时候学，学了之后，这辈子不就没有干劲了吗？”这当然是误解。如果没有正确的价值观，没有正确的生命观，那个干劲使到了错误的方向、错误的地方，自己自受后苦，可能也给他人乃至社会造成问题。早一点有生命的智慧，有更好的战略把握，难道不是一件幸运的事吗？所以我一直说：早学佛，早得利，少走很多弯路。多少学佛人，学佛法有了认识之后，有一些悔不当初的感觉。其实在出家法上，对于老少本来也都是有着平等精神的，但是，为了避免世间的一些误解，也为了能令僧团保持清净和正常运作，所以对于多大年龄可以出家，有一定的规定。但这不是老少不可学佛，而是因为出家是不一般的事，这不仅仅是基于这个人可不可修道来判定的。

“智愚”，我们也都知道，聪明程度不同，当然都可以学法。只要不是有根本性的器质性方面的重大障碍，都可以。这是这一段谈“从少数人到多数人”。

三、从人类到一切有情（普度一切有情而以人类为本）

前面谈到了“从神到人”、“从少数人到多数人”，第一节第三个小标题进一步的，“从人类到一切有情”。

佛法不但是人类的，而且是一切有情的。

佛法是侧重于人，因为人是最佳的修道之器。佛以人身成道，生活在人间，所以他的教化也主要面对人。但是佛所关心的，佛法所利济的，不仅仅是人类，是一切有情，所以在经中我们有时候会看到，有天人来向佛请问或者与圣弟子们问答等等，在经律中还有个别有一定智慧的其他道有情希慕圣法，希望修行的一些例子。

佛法所要救济的，是一切有情，所以学佛者应扩大心胸，以救护一切有情为事业。

佛法是侧重于人，而不是只为人。佛法当然重视最佳的修道之器——人，可是，其他道有情就算是一时无法做这样好的修道，没有办法在究竟层面上帮到他们，难道在暂时的层面上就不帮了吗？如果能帮还是帮。

这是佛法的广大处，如菩萨的悲心激发，不惜以身喂虎（本生谈）。

“佛法的广大处”可不是只为自己的。确实有一些学习佛法的人、修行佛法的人，因为我见的问题，过分地重视自己离苦，慈悲心不够，这是狭小了一些。

“佛法的广大处”，不仅自向于究竟离苦，亦愿意以一切方便，暂时乃至究竟地利济有情。

然而佛在人间，佛法的修学者与被救护者，到底是以人类为主。

为什么要强调这个呢？首先，说“从人类到一切有情”是避免纯粹的人类立场，狭隘的人类立场，但是，说到佛法有这样广大的悲心，又要避免另外一类反缘起的认知与实践，这里说“佛在人间”——这是因缘，所以，“佛法的修学者与被救护者，到底是以人类为主”——这是由此因缘应该发生的侧重。

如基于自他和乐共存的道德律，杀生的罪恶，对于人、畜生、蝼蚁，是有差别的；对于畜生、凡夫、圣人的布施，功德也不同。

这也是缘起差别。比如说不善法，以杀生为例，杀人的罪恶大于杀畜生。这里的“畜生”，更多是指大畜生，比如哺乳动物，“蝼蚁”指代一般的小畜生，比如昆虫等，是有次第差别的。这是说在用心类似的情况下——类似的杀心、类似的方便等等，同样都是杀生，恶业是有差别的。反之，善法比如布施的功德，对于圣人、凡夫、畜生也是有差别的：布施圣人，善法功德最大，凡夫次之，畜生更次之。这是大家应该理解的。

如忽略这普度一切有情而以人类为本的精神，如某些人专心于放生——鱼、蛇、龟、鳖，而对于罹难的人类，反而不闻不问，这即违反了佛法的精神。

这句话很重要！“普度一切有情而以人类为本”，这是了解佛法从人类到一切有情，普遍关怀而又有缘起差别很重要的态度。“普度一切有情而以人类为本”，把握了这个，再来看一些所谓学佛人，“专心于放生”——各种小畜生或者大畜生，“对于罹难的人类”，抱以远离甚至冷漠的态度，每一天都为着自己放生多少，有什么样的感应而欢喜，津津乐道，以为自己修行怎样。实际上是对于佛法欠缺了一些准确、中正的把握，导致在实行上发生了一些偏差。

这一段很短，并不复杂，但是在今天也是特别有意义的。要避免两类极端：一类极端是只为人，甚至只为自己；另一类极端，偏重于那些畜生，甚至小畜生，或者饿鬼等等（对于饿鬼、地狱那些，更多的是基于自己的想象），而忽略人。这两类倾向都是错误的。正确的应该是，普度一切有情而以人类为本，或者说救济一切有情而以人类为本。

到这儿，我们第一节学习完毕。

【答疑】

时间关系，今天不再向下进行，大家如果有问题可以提出来。

45、如法护僧

法友：请问法师！女弟子（义工）在跟随比丘学法及护持比丘的工作中，当有事务上的密切交互时，怎样才如法？

法师：这里确实有一些有难度的事。如果可能，这些相对来说非常密切的交道，最好交给男众。如果条件不可得，在家女众要特别注重自己的身、语、意。

从这三个方面来说——身、语、意。身，注意不要有直接的接触。无意的或者不小心的，当然也不必太紧张，但是自己最好强化正念，能避免就避免。有时候交接东西，不小心有碰触，也不用太紧张，但是自己还是要告诉自己：强化正念，避免碰触。言语上保持尊敬。保持恰当的距离，不可以因为大家熟悉了就随便，甚至亲昵。意上，自己的心，要特别注意把握好，要知道为了学法，为了护持法，护持僧伽，要把握心。主要从身、语、意三个方面简单说。

如果细节说，应该请比丘师父给义工们做一些必要的培训：有一些具体的事务怎样更合适？这里不能够一一展开说，这样略提一下。如果自己有心，合适的因缘可以请师父为义工们做一些必要的讲解。这个问题说到这里。

我们今天就到这里。一起合掌，做以回向：

【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 54

【本期讲授内容】

第十三章 中道泛论

第二节 正觉的德行

一、依法修行的现觉

（一）依于正法而契入正法

佛法的中道行，为人类德行的深化又广化。它所以超胜人间一般的德行，即因为中道是依于正法而契入正法的。中道行是德行的常道，与世间常遍的真理相随顺，相契合，所以经中常说：“法随法行”。依中道行去实践，能达到法的体见，称为“知法入法”。体见正法的理智平等，称为“法身”。所以佛法是依法见法的德行，真理与德行，并非互不相干。依真理而发起德行，依德行去体见真理，真理与德行的统一，达到理与智、智与行的圆满，即为佛法崇高的目的。

从法性空寂或诸行无常、诸法无我、涅槃寂静等法印说，这是法法如此的，可说真理无所不在。但有情由于“无明所覆，爱结所系”，拘束于狭隘的自我私欲中。所知所行的一切，不但不能触证这本然的法性，反而障碍他。如迷方者，不但不能分别东与西，而且固执的以东为西。这样，有情住着五蕴，五取蕴成为炽然大苦。不知道无常而执常执断，无常也成为大苦。对于自然、社会、身心，弄到处处荆天棘地，没有不是苦迫的。这无明、我爱为本的一切活动，构成有情内在的深刻特性，沉没于生死海中。如不把这迷情勘破而解放过来，即永远在矛盾缺陷的苦迫中讨生活。

佛法的中道行，即为了要扭转迷情的生活为正觉的生活，扭转困迫的生活为自在的生活。这所以以实证此法为目的，以随顺此法的思想行为为方法，以厌离迷情而趋向正觉为动机。因此，专修取相的分别行是不够的，佛所以说：“依智不依识”。如专谈法法平等，不知行为有法与非法——顺于法与不顺于法的差别，也是不对的。所以说：“信戒无基，忆想取一空，是为邪空”。释尊的教导修行，不外乎依法而行，行到法的体证。

（二）现法作证

依法修行，虽因为根性不同，不一定现生就达到见法的目的。但佛法对于法的体悟，决不认为要实现于死后，或实现于来生，实现于另一世界。佛弟子的依法修学，决不等到来、他方，而要求现在的证验。如现生都不能体悟得解脱，将希望寄托在未来、他方，这过于渺茫，等于不能真实体验的幻想。所以佛法的中道行，重视“自知自觉自作证”。有人以为比丘的出家，为了希求来生的幸福，某比丘告诉他：不！出家是“舍非时乐，得现前乐”（杂含卷三八·一〇七八经）。现前乐，即自觉自证的解脱乐。

关于法的体见，不是渺茫的，不是难得的，如佛说：“彼朝行如是，暮必得升进；暮行如是，朝必得升进”（中含念处经）。这是容易到达的，问题在学者是否能顺从佛陀的开导而行。对于法的实证与可能，佛曾归纳的说：“世尊现法律，离诸热恼，非时通达，即于现法，缘自觉悟”（杂含卷二〇·五五〇经）。这非时通达，即“不待时”，是没有时间限制的，什么时候都可以开悟。即于现法，或译作“即此见”（杂含卷八·二一五经），意思是：如能修行，当下即会体悟此法的。

佛法对于如实证知的如此重视，即表示学者充满了——理智的、德行的佛法的新生命，不是传统的、他力的宗教信仰而已。这是对于迷情生活的否定，转化为正觉生活的关键。这是凡圣关，大乘与小乘没有多大差别，不过下手的方便与究竟，多少不同罢了。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

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 正觉的德行

我们现在是在学习《佛法概论》第十三章“中道泛论”，中间间隔了一个月，先将这一章大体的脉络，前后的关系，再略说一下。之前的几章在谈缘起、谈法印，虽然也都是围绕着有情，特别是人来说，但是，如果不特别地指出，可

能还是会有人把那看成是一种说明，所以这一章开口明义说：“佛法，不是为了说明世间，而是为了解放自己，净化世间。”这个世间，不是别的，是以有情为本的；也就是自他的净化，生命的解放。这当然是中正的道路，它是依于有情生命的正理而发生的正行，也可以说它是德行——“完善的道德，深化又广化的道德”，这是前面所谈的。

这里谈到的中道泛论，谈到这种德行，主要是从深和广这两个角度来说的。深，首先当然要正确，错误的谈不上深彻与否。前面“从神到人”是一种纠正；“从少数人到多数人”，是因为真理是普遍的，所以不是少数人的；“从人到一切有情”，也是生命的真理普遍性的表现——这多分是与广相应的。接下来我们要学习第二节“正觉的德行”，一方面是正确的，另外一方面是深彻的。第一个小标题“依法修行的现觉”——

一、依法修行的现觉

（一）依于正法而契入正法

佛法的中道行，为人类德行的深化又广化。

它涵容了一般人类正确的德行，但又不止步于此，因为佛法是彻底的究竟的关于生命的真理，所以它指导的实践是比一般人类的德行要更深刻的。

它所以超胜人间一般的德行，即因为中道是依于正法而契入正法的。

在这句话里，这个中道不仅仅是偏重于说明层面的，而是偏重于实践意义上的中道。“中道是依于正法而契入正法的”，这句话说得很好很妙！所谓的“依于正法”，就是人乃至有情生命的究竟规律、真理，依着这样的真理、规律而实践，净化改善，契入正法。

中道行是德行的常道，与世间常遍的真理相随顺，相契合，所以经中常说：“法随法行”。

这里特别地用“中道行”，强调的是实践。随顺于中道的实践，是“德行的常道”。为什么是德行的常道？因为这依于“世间常遍的真理”。之前讲“法”的时候也谈到过：它是真理，是不管有没有人发现它，都是如此的。“法随法行”，在这里从这个意义上来体会：第一个“法”指自身的实践，第二个“法”指真理；修行是随顺契应于真理的，这是“法随法行”的一种解说，余处也说过其他解说。

依中道行去实践，能达到法的体见，称为“知法入法”。

这样法随法行，如其本然地去了知，如其本然地去洞见，当达成的时候，“知法入法”。

体见正法的理智平等，称为“法身”。

我们对于“法身”这个词，常有一种神秘化的理解，实际上，可能把法身当作一种有一点譬喻意味的说明更好，“体见正法的理智平等，（这个）称为‘法身’。”所谓的“理智平等”，前面那个“理”，主要指的是真理，后边那个“智”，是契证真理的智慧，这样的理智平等；不是现在一般白话口语中所说的“理智”，是一个词，偏指人的精神活动的内容。这里的“理智”，前面的“理”是如如理，后面的“智”是如如智。如如智，契如如理，平等平等，这称为法身。

所以佛法是依法见法的德行，真理与德行，并非互不相干。

前面说了，佛法可以用“德行”来描绘它，这更恰当，比哲学要好。但是它与一般人类的德行，还不尽相同，是深化又广化的。这个深化、广化，是如何得以实现的呢？是“依法见法”，所以这里说“是依法见法的德行”。从这可以知道，“真理与德行，并非互相干”，是依着真理，而有圆满德行的实现。从前也说，佛法所有道德的说明，都不是道德的律令，道德的教条，道德的说教，是因为生命的规律是如此的，苦乐的因缘是如此的，所以这样是善的，那样是恶的；这样是有罪的，那样是无罪的；这样是清净离染的，这样是远离一切烦恼，最极清净的道德。“真理与德行，并非互不相干”，也就是说，佛法所举扬的，是生命如何，是怎样的，它的解脱、解放、净化是怎样的。在这里就包含着最深广的德行，人依之去实践，就能够在生命中体见它。下文说：

依真理而发起德行，依德行去体见真理，真理与德行的统一，达到理与智、智与行的圆满，即为佛法崇高的目的。

希望大家不要觉得这些用现代话说出来的，好像跟修行关系不大。如果大家之前有一些其他修行的基础、学习的基础，就都能够对上。“依真理而发起德行”，前面说到缘起，说到三法印，依着这样的正理，而去修正身心，修正身语意，净化身语意；有这样身语意净化的德行基础，生命得以真正的改善，乃至最后彻证、体见真理。这个时候，这个人的智与德（这里说“真理与德行”）是统

一的：真理是普遍的，是如此的，个人的德行实现跟它并不是相违背的，而是随顺于这样的正理得以实现的，这是“真理与德行的统一”。

那在个人的成就上，“达到理与智、智与行的圆满”。这个“理”，前面有说，就是真理，说缘起，说法印，都是对它的表达。真理如此，体证真理的智慧，与此如如相契。如果仅有智而没有德行，那一定不是真正的智慧。有这样契证真理的智慧，表显于内外的是人的彻底净化——“智与行的圆满”。“理与智”，还是在谈智与智所证的境，这是勉强说。我刚才有说“如如智契如如理”，很难谈得上那种分明的能、所。“智与行”，是智慧和德行。“理与智、智与行的圆满”，内在的和谐。这个圆满的“圆”字包含了无碍的意思。不是理与智是完全隔别的，不是智与行是有着分歧的。是无碍的，“达到理与智、智与行的圆满，即为佛法崇高的目的”。这只是用现代话来说它，实际上这样的生命状态只有在无学边才有。

从法性空寂或诸行无常、诸法无我、涅槃寂静等法印说，这是法法如此的，可说真理无所不在。

这是在说真理的普遍性。

但有情由于“无明所覆，爱结所系”，拘束于狭隘的自我私欲中。所知所行的一切，不但不能触证这本然的法性，反而障碍他。如迷方者，不但不能分别东与西，而且固执的以东为西。

前面谈到“依法修行的现觉”，大体上是怎样的？是依于正理而发起德行，最后达到圆满。对于一个迷惑的有情，这样本来如此无所不在的真理，伴随着自己每一天每一刹那的生活，可是不知不见，原因是什么呢？“无明所覆，爱结所系”，这颗心是迷惑、颠倒而又染污的。这里说“拘束于狭隘的自我私欲中”，看一看这个世间，看看自己内心的活动，这就是对这个世间最写意、最简明的描述。正因为此，虽然真理无所不在，道普遍于一切有情的身心，但是日日处于道中，却不知道，“不能触证这本然的法性”。而且身语意的运作，是与触证这本然的法性相障碍的。这个“反而障碍他”，不是障碍法性，不是障碍缘起性空的正理，而是障碍他触证这本然的法性，“所知所行的一切，不但不能触证这本然的法性，反而障碍他。”

下面举譬喻，“如迷方者”，就像这个人对于方所、方向发生了迷惑，这样，他不仅不知道哪儿是东，哪儿是西，反而会颠倒错误地以东为西；这只是举其一喻，也不妨他以南为东。

这样，有情住着五蕴，五取蕴成为炽然大苦。

这是无明、爱、取导致的结果：“有情住着于五蕴”，这样，烦恼染污相应的五蕴成为“五取蕴”，“成为炽然大苦”。总而言之，五取蕴是苦。

不知道无常而执常执断，无常也成为大苦。

说到“不知道无常”，之前讲的时候也说：一般人觉得冤枉，觉得今天这样科学发达，文化昌明，受过教育的，谁不知道无常呢？但内心不是真的体解无常，内心是执常、执断的。不知道：常不可得，根本上是法的实在自体不可得，所谓那个法本身，那个自己感觉他就是他自己的东西不可得。感觉有这个东西，这个东西要不就是常的，要不就是断的，因为不知道无常，不能够体达到缘起不可得，所以在这个上，对那个自己内心杜撰出来的法自体，执常、执断，哲学里有个词叫“物自体”，挺有意思。这样，“无常也成为大苦”。

对于自然、社会、身心，弄到处处荆天棘地，没有不是苦迫的。

人们内心不能够接受无常，或者是这个内心只能够接受我、我所的增益，不能够接受我、我所的减损，这后面是什么呢？就是因为这个内心的问题，所以不管是面对“自然”，还是面对人际——“社会”，甚至自己跟自己相处（这是用世间的话来说）——“身心”，总是烦恼相应。有烦恼就有苦，“处处荆天棘地，没有不是苦迫”。一般人不这样觉得，他觉得都是别人导致的，都是外部因素导致的我的苦，所以我要平天下，都如我意了就不苦了。从挣多少钱，到找如意伴侣，到理想的工作，或者是理想的不工作等等，总是觉得那样就好了。不知道问题的根源在自己、在自心，向外去追逐，有什么问题呢？首先，这些境界是无常的。其次，问题的根本，本来不在于境界，“无明之所蔽、爱结之所系”，这是发生于心的。

这无明、我爱为本的一切活动，构成有情内在的深刻特性，沉没于生死海中。

无奈这就是有情——无明、我爱为本，而发起这一切身语意的活动，自他的交互，这是有情最深刻的特性。谈人性，谈来谈去都把贪嗔痴说成是人性；深刻

地说，那些不值得歌颂，那是使人乃至有情“沉没于生死海中”，沉没于苦迫中的因缘，有什么好值得歌颂的呢？

如不把这迷情勘破而解放过来，即永远在矛盾缺陷的苦迫中讨生活。

不治心只治境，不是真出路。不把这个迷情勘破，得到生命真正的解放，永远去向外求，求别人迎合自己，符合自己的希望，求境界一切圆满如意，这样，自己也累，别人也累，最后自然会有更多的矛盾冲突。人类社会从古到今，一个个体从幼年到成年到老年，看一看，实在地说，就是这一点点把戏而已。不肯认这个账，不肯向内去做净化改善，那没有办法，只能沿着这条没有出路的老路奔下去——死循环，“永远在矛盾缺陷的苦迫中”。因为人内心是有病的，所以他离不开病态的模式，甚至离不开病态的环境，用一个也许大家熟悉的譬喻说：

《肖申克的救赎》中的那个老黑人阿布，从监狱放出来之后，找了一份超市的工作，就连去洗手间也习惯性地向超市主管打报告，超市的主管就跟他说：“你不用打报告，自己去就行”，乃至出来之后的种种，没有了监狱里对自己自由的剥夺、种种的限制，他反而不习惯了，最后上吊自杀了。拿这个说什么呢？来说隐喻：一般人认识不到这个问题的根本，甚至未必真的愿意去改变；即便知道了，也不是每一个人都真心愿意去净化、去改善的。

佛法的中道行，即为了要扭转迷情的生活为正觉的生活，扭转困迫的生活为自在的生活。

前面描述的是有情的问题：真理是普遍的，是遍于一切生命的，日用都不离，但是有情的心被无明染爱所蔽覆、系着，所以障碍与这个真理的契应，于是，始终在这个错误、苦迫中打转。如果不改变，永无出期。佛法的中道行，就是“要扭转迷情的生活”的。扭转迷情的生活为什么样子呢？“为正觉的生活”——一如其本然地了知，如其本然地照见，这是从因上来说。果上呢？“扭转困迫的生活为自在的生活”，是这样的。

这所以以实证此法为目的，以随顺此法的思想行为为方法，以厌离迷情而趋向正觉为动机。

这就是为什么要以实证这个法为目的。为什么呢？因为这能够使一个人突破过去迷妄的内心——“迷情”，而呈现如实的觉悟，而且可以由此离开过去因无明染爱导致的苦迫，因此要“以实证此法为目的”。那方法是什么呢？“以随顺此法的思想行为为方法”，这是用现代话概括说，用大家熟悉的话说就是身语意、

戒定慧。不要一用现代语言表达，大家就觉得说的好像不是中正的佛法，其实用现代人熟悉的语言说，是很好的善巧。

“以厌离迷情而趋向正觉为动机”，这一点很重要！很多学佛人缺乏这个。知道这颗心是无明染爱所蔽覆、系着的，又如何呢？不想解脱于此，希望我的生活能够再多添一点蜂蜜，而不是真的希望内心中不要再像过去那样颠倒、染着了。佛法中后来说“出离心”，这里说“厌离迷情而趋向正觉”，也就是所谓的出离意乐。说到根上，出离什么？出离三界，出离生死，出离轮回。三界、生死、轮回，可以说是作为一个果相呈现的苦的现象。你要想出离这个苦的现象，根本在于出离苦因。对于苦因不愿意出离，只想出离苦，天荒地老也一无是处，所以常常说那个偈颂：“众生不乐苦，爱着种苦因。”谁也不希望苦，谁也不希望悲惨，但是自己所爱着的，恰恰导致这些。染爱烦恼就是集谛，“厌离迷情”说到了出离心最根本的。

如果这个人只是想要出离人群、世间，他的内心可能多少会跟外面作对。这个作对不是别的，是说多少有一分嗔等流、对立性，表现出一定的僵硬和刚性。如果他意识到所谓的厌离、所谓的出离，归根到底是厌离迷情，是对于心的颠倒染污不接受，要出离，而向于正觉。不在于别人怎么样，别人是否言行得当，世界是否一切正常，没有大关系，他要做的是自己的内心不发生错误，如实知见，正确运作，离开过去的颠倒染污，不断地增长正确的、清淨的善法。很多法友也曾经和我一起修习过慈心，不妨举一个那里相应的事情，大家体会。常常有人觉得：这个人这个样子，我怎么会内心对他慈呢？我曾经说过：内心的慈悲是自己的修养，跟这个人怎么样，实际上是没关系的。不是因为这个人有德行，有智慧，容颜端正，学富五车，或者是地位高崇，资财广大，所以我内心才对他慈和，而是因为慈悲是我内心的品质，是我内心应有的善法，是我内心正确运作产生的状态。如果用大家比较熟悉的句式说：对你的慈心，跟你没有关系。在这儿说“厌离迷情而趋向正觉”，这句话是很有深意味的，希望大家不要一带而过，对于自己的身心加以一番对照，或许会有帮助。

前面谈了普遍的规律、真理，谈了一般有情不能够觉知而扭转苦迫，这又谈了佛法的中道行恰恰是要扭转这个的，以及它到底是怎么回事。接下来说：

因此，专修取相的分别行是不够的，佛所以说：“依智不依识”。

为什么谈到这个了呢？因为深刻的正觉，在根本智现前的时候，是没有这些取法的一一别相的。“专修取相的分别行是不够的”，不是在否定取相的分别行。比如戒律，这是犯相，这是犯缘，这是开缘，这就是“取相的分别行”，依之而行，这些犯缘一定要远离，在这样因缘下可以开许，可是，只是停留在这些上是不够的，“专修取相的分别行是不够的”。这里说的“取相的分别行”不仅仅是戒法，我是以戒法举喻。比如修行中的不净观察，那也是取相的分别行；以众生为所缘境的慈心禅，也是取相的分别行。但是，只停留在这些取相分别行的层面上，是没有办法真正地契证正觉的，“佛所以说：‘依智不依识’。”这是一端——专修取相的分别行，另一种极端——

如专谈法法平等，不知行为有法与非法——顺于法与不顺于法的差别，也是不对的。

总是谈法法平等，善法、恶法也都一样起来，行为上也不必加以拣择，这就是中国古话里说的依理害事了，这也是不对的。行为上是有法与非法的，“法”是指顺于正理的，“非法”是指不顺于正理的。

前面一个专修取相的分别行，不知道向上一招，最多是基础打得很好，但是始终在打基础；后一个玄谈高妙，但是连基础都落不了脚。这两类都是极端，都是包含错误的，都将障碍一个人进道。法师之所以在这里特别举出来，是因为在当时见得多了，甚至中国佛教里真正用心修行的人，不少人都落在这两类的某一类；不真正用心修行的人，等而下之，我们就不必再论了。真正用心修行的，要特别地注意这两类偏差。

所以说：“信戒无基，忆想取一空，是为邪空”。

这是《大智度论》里的话，这主要在谈后一种情况：自己以为一切法空，所以怎么做好像都一样，都没什么。谁说的呢？难道性空障碍法的缘起吗？这个人觉得有有自性的空，这是他自己内心的问题——“大圣说空法，为离诸见过，若复见有空，诸佛所不化”。自以为住于空慧，法法一如，乃至不去抉择法与非法，这也是错的，甚至可以说，这个比前面只打基础那个还危险。只打基础那个，最多是没有上楼，而第二种，“信戒无基，忆想取一空，是为邪空”，是可能堕落的。

释尊的教导修行，不外乎依法而行，行到法的体证。

这话说得多好！在因位上，在道路上，是依法而行；因为是顺着正理的道路而行的，自然到达。

（二）现法作证

接下来谈到法的体证了——

依法修行，虽因为根性不同，不一定现生就达到见法的目的。但佛法对于法的体悟，决不认为要实现于死后，或实现于来生，实现于另一世界。

首先说，虽然每个人的根性不一样，都是真正依法修行，但这一生不一定都能够达到见法的目的。见法的意思，如果用声闻果证来说，至少是初果。虽然不一定都能，但佛法对于法的体悟，可不是认为只能在死后，或者来生，或者去哪一个世界才可能，不是这样的，只要因缘具足，就在此生。

佛弟子的依法修学，决不等到未来、他方，而要求现在的证验。

也许不能一步达到见法的程度，甚至也许因缘、资粮不具足，这一生也未必能够见道。但是不见道，不等于对于法没有任何的体验，没有任何的受用，不等于对于法不能够持续深入。而且，只要因缘具足，依法修学，当生可证。不是必须要等到未来、下一生或者什么时候，也不必等到一个特别的什么地方、什么世界，就在这里，就在今生。

如现生都不能体悟得解脱，将希望寄托在未来、他方，这过于渺茫，等于不能真实体验的幻想。

如果一定要说“这种体证不可能在当生发生”，这不是佛法；一定要说“在未来，在他方”，这是在赖账，是某种意义上的推脱。不客气地说，“等于不能真实体验的幻想”。

所以佛法的中道行，重视“自知自觉自作证”。

“佛法的中道行”——中道的实践，是自己依法而行，发生相应的觉证。

有人以为比丘的出家，为了希求来生的幸福，某比丘告诉他：不！出家是“舍非时乐，得现前乐”（杂含卷三八·一〇七八经）。现前乐，即自觉自证的解脱乐。

有人以为：比丘出家是为了来生得到大福吧？比丘告诉他：不是，当生可证——“得现前乐”。“现前乐，即自觉自证的解脱乐”。

关于法的体见，不是渺茫的，不是难得的，如佛说：“彼朝行如是，暮必得升进；暮行如是，朝必得升进”（中含念处经）。

“法的体见”，如果说见道，可能不一定一天发生，但是说到法的有所进益，真的是这样：你如果能够绵密地去做正确的因缘，肯定会有改善发生，为什么？诸法因缘生。过去也说，谈什么对于法的信心，对自己的信心，对三宝的信心啊？存在一个一个有情想，谈这些信心，不是不可以，只是作为初级的方便。真正的信心，是知道真理是如此的，真理是普遍的，当下这个五蕴聚的因缘不在真理之外，只要如理而行，发生相应的变化是自然的事。

会这样吗？会。那我怎么怎么没有这样？先问问认知如何，所做的因缘如何，如何做的这些因缘。这些真的注意到了，一定有变化的。

这是容易到达的，问题在学者是否能顺从佛陀的开导而行。

问题就在这儿。特别是真心之于见道乃至得解脱的，自己觉得自己真心，还要再自我解剖一下！

对于法的实证与可能，佛曾归纳的说：“世尊现法律，离诸热恼，非时通达，即于现法，缘自觉悟”（杂含卷二〇·五五〇经）。

世尊所说的法与律，是令人远离无明烦恼的，不必等到什么特别的时节，就在当生可以通过自己如法的修行，得以觉悟的。

这非时通达，即“不待时”，是没有时间限制的，什么时候都可以开悟。

不分初一、十五，不分老年、少年，甚至个别人在临死的刹那。

即于现法，或译作“即此见”（杂含卷八·二一五经），意思是：如能修行，当下即会体悟此法的。

这个“现法”就是当生乃至当下的意思。

佛法对于如实证知的如此重视，即表示学者充满了——理智的、德行的佛法的新生命，不是传统的、他力的宗教信仰而已。

大家在这个因缘下一起来学习佛法，慢慢地，切实地体会到：佛法是这样基于身心的如实了知，净化改善的努力，那他最后实现的、成就的，是这样充满了理智、德行的新生命。它跟那些常见的他力的宗教信仰确实不一样，模式上就不一样。

这是对于迷情生活的否定，转化为正觉生活的关键。这是凡圣关，大乘与小乘没有多大差别，不过下手的方便与究竟，多少不同罢了。

这样的努力，这样达成的结果，是对于一般流转生死的凡夫迷情生活的否定，这是正觉的生活。这样凡圣一关，如何打破它？大乘与小乘没有根本的差别，只不过下手的方便和以何为究竟有一些不同。也就是说，真理是一个真理，原理是在一个原理下，根本的义趣没有差别，可能只是侧重的方便有所不同。在这样同样的真理下，随着发心的大小，随着一些或偏或圆的差别，最后以什么为究竟，有一点不同而已。这里没有展开说。

这是第二节第一部分内容，我们就学习这些。我们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

今天就到这里，祝大家吉祥！

《佛法概论》讲记 55

【本期讲授内容】

第十三章 中道泛论

第二节 正觉的德行

二、正觉的生活

随顺于法而现觉于法的中道行，即八正道。八者是正行的项目；而他所以是中道的，释尊曾明确的说到：“莫求欲乐极下贱业，为凡夫行，是说一边。亦莫求自身苦行，至苦非圣行无义相应者，是说二边。……离此二边，则有中道”（中含拘楼瘦无诤经）。

有人以为佛法的中道，是不流于极端的纵欲，也不流于极端的苦行，在这苦乐间求取折中的态度。这是误会的！要知道一般的人生，不是纵我的乐行，即是克己的苦行。这虽是极端相反的，但同是由于迷情为本的。情欲的放纵乐行，是一般的。发觉纵我乐行的弊病时，即会转向到克己的苦行。一般的人生倾向，不出这两极端与彼此间转移的过程中。不论纵我的乐行，克己的苦行，都根源于情爱，不能到达和乐与自由。所以释尊否定这两端，开示究竟彻底的中道行，即是正见为导的人生。自我与世间，唯有智——正见为前导，才能改善而得彻底的完善。不苦不乐的中道，不是折中，是“以智化情”，“以智导行”，随顺于法而可以体见于法的实践。

智慧为眼目的中道，顺随法而达到见法，即进入了正觉与解脱的境地，成为圣者。到此，可说真的把握了，实现了佛法。然而依法见法的中道行，是为了解脱人生的系缚苦迫，为了勘破迷情的生活，实现正觉的生活。所以到得这里，有以为一切完成了；有以为正觉的生活，恰好从此开始，有此彻悟深法的正觉，才能“行于世间，不着世间”，作种种利他的工作，完成佛陀那样的大觉。

第十四章 德行的心素与实施原则

第一节 德行的心理要素

一、道德的意向

（一）道德的意向——惭与愧

中道的德行，出发于善心而表现为合理的、有益自他的行为。又以合理的善行，净化内心，使内心趋向于完善——无漏。所以论到德行，应从内心与事行两方面去分别。

有情内心的活动，本是非常复杂的，是相互依存、相互融入，又相互凌夺、相互起伏的。每一心理活动，复杂相应，而没有丝毫自体性；分析内心的因素，不过从它的相对特性，加以叙述而已。关于道德的心理因素，如道德的根源，是“无贪”、“无嗔”、“无痴”，已约略说过。今再论道德的意向，道德的努力，道德的纯洁。

惭与愧，可说是道德意向。一般人陷于重重的罪恶中，善根力非常微弱，唯有惭愧的重善轻恶，能使人战胜罪恶，使善根显发而日趋于增进。释尊说：惭愧是人类不同于禽兽的地方。这可见惭愧是人类的特点，是人的所以为人处。什么是惭愧？在人类相依共存的生活中，自己觉得要“崇重贤善，轻拒暴恶”；觉得应这样而不应那样。换言之，即人类倾向光明、厌离黑暗的自觉。

这种向上的道德自觉，经常与“无惭”、“无愧”的恶行相起伏。但即使被压倒，惭愧的道德自觉，也仍有现前的机会，这即是一般所说的“良心发现”。如说：“内心负疚”，“问心自愧”。这道德意向的自觉，应使他充分扩展，成为德行的有力策发者。但他不但每为无惭、无愧的恶行所淹没，由于有情是迷情为本的，智力不充分，不正确，离恶向善的道德判断，良心抉择，不一定是完善的，而且是常有错误的。这所以佛说：惭愧心“自增上，法增上，世间增上”。即是说：惭愧应依（增上是依义）于自、法、世间三者的助缘来完成。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

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】

现在我们是在学习“中道泛论”这一章，这一章强调中道正理的实践性、现实意义，不仅仅是像前面侧重说理，而是说明它更是生命的净化，依于正理之

道，改善之道，解脱之道。上一节我们有在学习关于“正觉的德行”，其中“依法修行的现觉”等等，说明它是不待时节的，不是要特别地等到别时、别处，哪个特别的地方、特别的时节因缘才可能，不是等到天国降临，也不是等到来生。

今天我们来学习下一个小标题“正觉的生活”。从下面的内容看，说正觉的生活有两个层面：一个是向于正觉的生活，一个是住于正觉的生活。向于正觉的生活，是觉悟之前的事，是如何随顺于正理而修习的生活；住于正觉的生活，是觉悟之后的事，觉悟正理之后，如何安住于随顺正理的生活。我们来看文：

二、正觉的生活

随顺于法而现觉于法的中道行，即八正道。

前面谈中道，谈随顺正理之行，也有明确地说，这里所说的这个中道行就是八正道，内容我们是反复说过的——

八者是正行的项目；

这八类身语意的活动，是随顺于中道行的，是正行的德目。

而他所以是中道的，释尊曾明确的说到：“莫求欲乐极下贱业，为凡夫行，是说一边。亦莫求自身苦行，至苦非圣行无义相应者，是说二边。……离此二边，则有中道”（中含拘楼瘦无诤经）。

这一段经文说到八正道之所以是中道，是指的离于二边——离于欲乐行，离于无义苦行。这样的凡夫行和无义苦行两者都是成问题的，不仅是因为行为的极端，更是因为认知的错谬。下文有说：

有人以为佛法的中道，是不流于极端的纵欲，也不流于极端的苦行，在这苦乐间求取折中的态度。这是误会的！

这句话很平常，但是也很重要！这在在家的学佛人、出家的学佛人中都有误会。对于一般的修行人，多数在佛法中可能知道纵欲是有问题的，但是人们多尊重苦行，看人总是看他有没有一些特出的行为。真正有道无道，倒不一定在这个上表现。当然，真有道者不会沉溺于五欲乐，如果他离不开五欲乐，那他一定有问题；如果他认为欲乐是好的，那他一定就有问题。

中道行不是对于苦乐的折中——既不极苦也不去放纵欲望，好像这就是中道了。不是的，不是折中才叫中道。

要知道一般的人生，不是纵我的乐行，即是克己的苦行。这虽是极端相反的，但同是由于迷情为本的。

下面解释中道到底是怎么回事，为什么不是仅仅取苦乐的折中——不那么自苦，也不要过分地放纵欲乐，仅仅是这样就叫中道吗？为什么说那样折中的态度，是对于中道的误会呢？

因为一般的人生表现，内心倾向不是随顺我意的那种欲乐行，就是克制自己的苦行。一般人领会不到克制自己的苦行，多数人都是希望自我得到伸张，欲望得到满足。注意这个，很多人追求的都是自我的伸张，欲望的满足。我用大家熟悉的词来总结说，这就是要“任性”。但是有一类人的表现和抉择与这个不一样，他不放纵，反而克制自己，甚至极端地克制自己，他在这里边找到他觉得的人生的价值、意义。这两种在表现上虽然是极端相反的，但是从佛法智慧的角度来看，都是“由于迷情为本”，都是计执有我、我所，基于我、我所的认知，去种种地筹量计度来抉择。对于生死的根本，苦的根源在哪里，都没有看到。纵欲乐的就不要说，那种自苦行的也往往是倒见。

情欲的放纵乐行，是一般的。

对于感官欲乐的求取，这是很普遍的，从动物到人都是很普遍的。当我这样说的时候，希望大家能够意识到：追求欲乐不是什么高明的事。很多人以为那是本能，本能就意味着正确吗？人活着是有本能，但人要想活得明白，活得正确，活得光明，不能靠本能，而且对于本能应该警惕，因为它多数是表现为动物性的。

发觉纵我乐行的弊病时，即会转向到克己的苦行。

一般人有的也能够做一些分析：因为自己放纵欲乐，导致了这个问题。于是，他转向克己的苦行。有的是从自己身上得的经验教训，有的是从历史，从对他人的观察，对于人生的思考，得的认识。

一般的人生倾向，不出这两极端与彼此间转移的过程中。

一般的人不是倾向于追寻感官受用五欲乐的，就是内心比较强有力的克己的苦行，或者偏向某一个，或者在两者之间变化——过了一段纵欲的生活：“哎呀！没有意思，都有了又能怎么样呢？”无聊、空虚，转而克制自己，极简主义。这样过一段，又觉得太清寡，内心可能又有了变化。

不论纵我的乐行，克己的苦行，都根源于情爱，不能到达和乐与自由。

“克己的苦行”为什么也根源于情爱呢？这是说得深刻了，实际上是没有离开我贪、我爱、我痴、我见，有这种迷情，有这种爱染，这就是流转生死的核心。为什么散坏了还会因缘再和合现起？这样根本没有破除的无明、染爱，就是核心的力量。

所以释尊否定这两端，开示究竟彻底的中道行，即是正见为导的人生。

佛陀否定纵欲行和自苦行，开示的中道行，不仅仅是离于行为上的纵欲和自苦，更是在见解上离开了颠倒邪执的，以“正见为导的人生”。它是究竟也是穷尽诸法源底的，这里说“究竟彻底”。

自我与世间，唯有智——正见为前导，才能改善而得彻底的完善。

不管是自身究竟地离苦，彻底地断除无明、染爱等烦恼，还是帮助其他人得到生命彻底的完善，都要依靠智慧。智慧在最初的决定性的表现是正见，以“正见为前导”。正见是基于认识的，但是又不仅仅是理解、知道，而是形成了深刻的了解和认可，并且把这个内化为自己生命的评判标准、内在的依据。现在人说的生命观、价值观等，这些其实是跟是否有正见有关系的。

很多人觉得自己有正见，为什么呢？因为这些内容我知道。这个跟正见之间的差距可大了，“这个内容，我了解，我知道”，如果谨慎一点说，这叫作有关于正见的知识；对于正见相关的知识有了解，不一定有正见。有这种正见，是一种人生的修养，要从对这个正见知识性的了解有一些内化的过程，下一章“德行的心素”会讲到一些。不要轻忽，觉得“我都学了这么久了，我还没有基本正见？讲的这些，我不能说每一个细节都能够说出来，但是大体是无差的，我怎么没有正见？”那叫作有关于正见的知识，是不是有正见不好说，这个可不要给自己打马虎眼。基本上没有谁会通过打这个马虎眼，得到什么褒奖，只会让自己走弯路。

不苦不乐的中道，不是折中，是“以智化情”，“以智导行”，随顺于法而可以体见于法的实践。

经由上面的对比剖析，应该看到“不苦不乐的中道”，不是行为取舍上的折中，要点不在这儿，它的要点在于智见的差别——智慧见解的差别，对于达到的人是智慧洞察的差别。而是以正见先导的，“以智化情”，“以智导行”，顺于法而行，最终体见于法的实践之路，这是中道行。

这个“以智化情”的“化”是变化的意思，用智慧来改正、来改善自己的心。“以智导行”，自己的身语行为，要有正智的判断，抉择取舍，有一些应该断除的要去断除，有一些应该发起的，应该努力去具足因缘发起。这样随顺于法，渐次而进，应断者断，应修者修，自然越来越与道相应，最后体见于法，这样的实践之路是中道。

前面所说的主要是向于正觉的生活，这是我们多数人的阶段。过的是什么样的生活呢？应该是正见为前导的，“以智化情”，“以智导行”的随顺于法的生活，这是我们在这个阶段，正觉的生活相应的内容。下文：

智慧为眼目的中道，顺随法而达到见法，即进入了正觉与解脱的境地，成为圣者。

这样渐次随顺法的实践，达到体证法，那是什么呢？那是突破了凡圣一关。从突破凡圣一关，最初的见道者到究竟的解脱者，当然也可以安立一些位次差别。不过，真正见法者，也就是见道者，终归是看到了苦的边界，终归是要到达苦的尽灭，“进入了正觉与解脱的境地，成为圣者”。

到此，可说真的把握了，实现了佛法。

佛法不是文字的，不是头脑理解想象的，它应该是生命体现的，所以我过去说：佛法从实践中来，到实践中去，在实践中验证，在实践中完成。它是分分能得以验证，得以实现，最后能整个表现出来的。

然而依法见法的中道行，是为了解脱人生的系缚苦迫，为了勘破迷情的生活，实现正觉的生活。

这个“依法见法的中道行”，目的是什么呢？目的是究竟的离苦，“解脱人生的系缚苦迫”。是要对于过去流转生死，苦恼逼迫的生命状态，加以洞破，根本地转变它。对于解脱者来说，实现了正觉的生活——解脱相应的。仍然在世间穿衣、吃饭，与人打交道，但内心中不会有烦恼，不会有苦迫。

所以到得这里，有以为一切完成了；有以为正觉的生活，恰好从此开始，有此彻悟深法的正觉，才能“行于世间，不着世间”，作种种利他的工作，完成佛陀那样的大觉。

应该说这一段文不算是《阿含》里的义，这更多的是佛世之后，对于佛法把握和个人志向、根性的差别，导致大家对于佛法在行持上有一些不同的抉择。像

这样体证了法之后，有的自住于解脱；有的觉得：从此之后，这个世间不会对自己形成真正的拘迫，正好可以“‘行于世间，不着世间’，作种种利他的工作”，尽可能地去利益广大的众生。这里也只是蜻蜓点水地说一下，不管是在篇章结构、内容的推进上，还是在《佛法概论》所主要依的根本方法上，这部分内容都不是显著的。

好，到此为止，第十三章的内容，我们学习完毕。下面我们还有相当的时间，我们来继续向下做一些学习。

第十四章 德行的心素与实施原则

第一节 德行的心理要素

一、道德的意向

第十四章“德行的心素与实施原则”，这一章在讲什么呢？学过《佛教心理学》的，应该知道它就是在讲善心所。我们来看下面的内容，第一节“德行的心理要素”，这个主要就是刚才所说的善心所。德行是善法，这些与德行建设密切相关的心理要素，古人称为善心所。《佛法概论》是写给现代人看的，尽量不用术语，或者可以把它等价转换为今天的白话表达，“德行的心理要素”是对于善心所这个词很好的一个转化。说善心所，没有相应佛法学习，对于心、心所没有认识的，不知道在说什么，但是“德行的心理要素”，大众觉得这个我知道，至少表面上知道。首先我们来看第一个小标题“道德的意向”。

（一）道德的意向——惭与愧

中道的德行，出发于善心而表现为合理的、有益自他的行为。又以合理的善行，净化内心，使内心趋向于完善——无漏。所以论到德行，应从内心与事行两方面去分别。

这就是“德行的心素与实施原则”这一章标题下面所对应的义趣——“内心与事行两方面”，与德行相关的内容。

跟上一章的关系，前面的第一句话加以了一个承上启下。上一章是“中道泛论”，谈的是“中道的德行”，那么它的出发和表现是什么呢？“出发于善心”，“表现为合理的、有益自他的行为”。所以我们看印顺法师这本书，整个就像一篇气势很连贯的文章一样，前后有合理的关系和递进，内容的组织，次第的呈现，比较自然，甚至是必然。要知道，所谓中道的德行，那种正觉无漏的达成，

它到底是什么内容呢？这里说：“以合理的善行，净化内心，使内心趋向于完善——无漏。”说得多简洁明了啊，又是今天的白话。这个“合理的善行”，不一定只是外在的，修习止观也都是合理的善行，都是净化内心很重要的方法。这里谈到了德行相关的内心与事行，谈到了德行应从内心、事行两个方面去分别，接下来先说内心。

有情内心的活动，本是非常复杂的，是相互依存，相互融入，又相互凌夺、相互起伏的。每一心理活动，复杂相应，而没有丝毫自体性；分析内心的因素，不过从它的相对特性，加以叙述而已。

这一段话应该看成是总括，看成是对于心所是怎样的缘起现象而无自性的一个简单说明，这跟部派佛教时期，很多偏执于实有立场的佛教宗派，是比较不一样的。这里说：“有情内心的活动，本是非常复杂的，是相互依存、相互融入，又相互凌夺、相互起伏的”，什么意思？依存是存在的唯一方式，对于心所——内心的活动，也是这样。既然如此，有什么这个心所本身这回事呢？一切都是依因待缘而现起的，又在因缘中得以表现相对的特征的。不谈它没有特征和显著的功用，但这一切是在因缘中，无毫厘许自性。

这一点很重要！因为一般人内心的自性见，从来就没有离开过，意识不到自己在思考自认为很正确内容的时候，内心掺杂着无明毒，想什么都是有实在自体，有它本身这种自体性的，不能够真正地把缘起的洞见、缘起的智慧，贯彻到底。所以这里，虽然开头看起来轻描淡写，甚至有一点唱高调的简单说明，不要忽视它。古来说心所的，特别像有部、唯识这些为我们北传佛教所了解的，对于法相分别比较细致甚至琐碎的，都是偏于实有的宗教立场、哲学立场。所以这里虽然没有特别地指出，如果有过相应的学习，要特别地留意，不要带着那种实有的自性见来认识心、心所。

关于道德的心理因素，如道德的根源，是“无贪”、“无嗔”、“无痴”，已约略说过。今再论道德的意向，道德的努力，道德的纯洁。

“道德的根源”就是善根，佛法中经常说三种——无贪、无嗔、无痴。前面大略地讲过了，这里不再重复。

那“道德的意向”指什么？指“我要断恶，我要修善”，这是白话说。内心有这种真诚的、决定的倾向和意志——道德的意向。这对应于大家熟悉的哪些善心所呢？主要是“惭”和“愧”。

“道德的努力”呢？有了这样道德的意向，不发诸于身语意改善的实践，那算什么呢？身语意的改善，有什么内容呢？断恶修善，在这些上勇悍、不懈废、不放逸，那就是“精进”和“不放逸”。

“道德的纯洁”呢？主要是“信”心所。学心所的时候，善心所讲到信，特别谈到了“心净为性”，后面也会谈到。下面首先说的是“道德的意向”——惭心所、愧心所。

惭与愧，可说是道德意向。一般人陷于重重的罪恶中，善根力非常微弱，唯有惭愧的重善轻恶，能使人战胜罪恶，使善根显发而日趋于增进。

这里说到“惭和愧是道德意向”，先简单说一下它们的内容。跟口语里说的惭愧有关系，但还是有一点细致的分别。“惭”，是说依于自己和法的力量，自己希慕于白净善法，就是“我要修善”。“愧”的意思主要是依于世间的舆论、规范，乃至外在的教诲等等世间的力量、外部的力量，自己羞耻作恶，那“我不要作恶”。是有这样偏重说，先略说一下。

惭和愧共同的表现都是“重善轻恶”，这个很重要！为什么重要呢？今天人们判断事情，好像不是很容易从善恶的角度出发，更多的是什么呢？更多的是功利性的得失，更多的是谁强谁弱、谁胜谁负。是不是这样呢？这说明自己心智的意向性，不是由善心所推动的。惭和愧是重善轻恶，由这种力量主导的人，他的判断是“这是善还是恶”放在前面。之所以在我讲到“有益正知”、“适宜正知”的时候，很多人听过了不相应，做不到，或者不知道从哪做，那就是因为自己没有发起断恶修善的决意，内心中惭与愧的力量也不强，重善轻恶的力量不强盛。学习佛法，身语意的改善，就是在身语意三门上断恶修善而已。没有这样的决意，谈什么佛法的实践呢？谈什么随顺正理的中道行啊？又谈什么真正的净化乃至解脱呢？是要有这样道德的意向，才有后面的可能，所以上来先说惭与愧，先说道德的意向。

释尊说：惭愧是人类不同于禽兽的地方。

中国文化里也有人说：“人之异于禽兽者几希？”人跟禽兽，差别在哪儿呢？很多吗？如果从本能的角度看人跟哺乳动物乃至禽类，那些动物的本能挺像的，甚至人类在社会行为中的很多，也都可以从动物的行为中找到影子和类似的情况，那人类不同于禽兽的地方在哪呢？佛陀说：惭和愧。这不是说高尚的人类，是说人之为人。人是有道德意识的，这是很重要的！

这可见惭愧是人类的特点，是人的所以为人处。

所以一个人如果放弃道德上的抉择，放弃道德上的坚持，放弃道德上的追求，也就意味着他放弃了真正人的生活。

什么是惭愧？在人类相依共存的生活中，自己觉得要“崇重贤善，轻拒暴恶”；觉得应这样而不应那样。

这里说“在人类相依共存的生活中”，这说到了自、他——自和他。内心觉得应该“崇重贤善”，把那些有德行的人、有智慧的人，真正地看得高明，看得重要，内心发起真正的崇敬。对于贤善法，内心真正地发起崇敬、重视，心向于彼——这是好东西，我要承办，我要成就，我要拥有。是这个，而不是那些物化的东西，那些社会的名头，那是好东西，我要承办。“崇重贤善”偏重于与惭心所相应。“轻拒暴恶”，是觉得暴恶的东西不好，把它看得轻；“拒”，是内心不以为然，不愿意让自己有这些东西。

“觉得应这样而不应那样”，内心应该学好样子，向于好样子，我的生命应该是那个样子。他可以有那样良好的生命状态，道德修养，智慧的内审观察，我为什么不可以有呢？那是真正好的，真正的美好，真正的重要，我要去承办这些。那些比贪、嗔、痴，比谁动物性强盛的东西，那些我不比，我不会去做。

换言之，即人类倾向光明、厌离黑暗的自觉。

这个很重要！如果只是被功利所驱使，利益得失所驱使，现实的这一点点甜头就把自己弄得上头，那实在是活得太浅薄，也太成问题。曾经在慈心禅修营里谈到一话题：你要成为什么样的人？很多人一说起这个，都是一堆描述：我要成为有什么技能的人，我要成为有什么外部条件的人，我要成为有什么社会地位的人……。实在地说，就生命本身来说，那些都是枝末的附属。就一般人执我的这个义趣，在世间层面上问一句话：你要成为什么样的人？很多人会被这个问题问住，因为他想的都是“我要拥有这个，我要拥有那个”，外部的——或者是物，或者是人。我本身——没想过。这不奇怪吗？这不让人听了之后，感到有问题吗？

所谓惭和愧，就是“我要成为这样的人，不要成为那样的人”，说得明白一点就是这样。要是没有这样清晰的内心抉择，道德倾向，这个人很容易就活得随波逐流。之所以没有流到低处，或者是内心中终究有道德的底线，或者只是没有遇到因缘而已。

这种向上的道德自觉，经常与“无惭”、“无愧”的恶行相起伏。

惭和愧——“崇重贤善，轻拒暴恶”，这种道德自觉、道德倾向、道德意志，难道在一般人的心里是那样的坚固明晰、不可动摇、绵密相续吗？不是的，就一般人来说也常常有“无惭”、“无愧”的内心恶习，一会儿东风压倒西风，一会儿西风压倒东风。

但即使被压倒，惭愧的道德自觉，也仍有现前的机会，这即是一般所说的“良心发现”。

不过诸法因缘生，想让这无惭、无愧一直连绵无间地运行下去，也有一些难度。所以就算偏于为恶的人，长期为恶的人，可能某一个场景、某一个画面、某一个情节，也能触动他的心，触发他的善根，“良心发现”，对于自己过去所作所为，感到一种懊悔、愧疚——

如说：“内心负疚”，“问心自愧”。

这是有的，而且有时候可能真的就是一个场景、一句话的触动，或者自己某一个心绪莫名的萌发，触动自己。不要把人脸谱化、标签化，诸法因缘生，是流动的蕴流。虽然在一个时间段内有它的惯性和惯常的主导表现，但不意味着常恒，不意味着不可改变，更不意味着非缘起。既然不是常的，是无常，既然不是自性有，是因缘成的，那在相应的因缘下，就可以有改观。这个对于别人适用，对于自己也适用。为什么要用种种因缘观——五蕴、六入等等，来观察身心？就是要看到它是怎样的因缘和合。这样改变起来才真的有信心，我们口语说“有底气”，确定这肯定可以，也真的有帮助。就是这样的因缘嘛，那去做这些因缘，就会对他有改善的作用。回到正文：

这道德意向的自觉，应使他充分扩展，成为德行的有力策发者。

这是说惭和愧两种善心所，这叫作“道德意向的自觉”。应该有意地去培养它，使它萌发之后，力量得以充盈、拓展，使自己内在德行的增长，有一个内在的力量来推动，惭和愧即是这种内在推动的力量。这就是为什么有一些人的忏悔法不太对，不太应理，但是他还觉得受用呢？因为他每一天那样去忏悔，至少他在抉择善恶，他把善恶、是非，纳入了自己日常考量中，慢慢地重视起它，甚至把它的重要性、优先度不断地提高，这样，在自己生命中开始得到善法的利益——惭和愧，那个不能做，要做那样。虽然知见可能不完全正确，但是也是有一些

善法的力量在增长。当然了，如果能够在正见的相应摄持下，正确地培养惭与愧相应的善法力量，会更好。这是说“道德意向的自觉”，本应这样——

但他不但每为无惭、无愧的恶行所淹没，由于有情是迷情为本的，智力不充分，不正确，离恶向善的道德判断，良心抉择，不一定是完善的，而且是常有错误的。

下面要说，如果想要让这个惭和愧，未生生起，生已增长，成为自己德行进展强有力的推动力量，应该怎么做呢？这是在分析，要认识到惭和愧，不仅有它对立面的恶不善法——无惭、无愧，来淹没它。更由于，作为凡夫是迷情为本的，无明染爱为本的。“迷”是偏重于说无明，“情”是偏重于说染爱，也可以说无明相应的染爱，这样就更好。“智”和“力”都不充分，这个“智力不充分”，不要把它理解成一个词“智力”。这是说，偏于理智的审择不充分，内心扭转身语意运作的力量不充分，这样的“智、力不充分”。不仅不充分，还常常不正确。

关于善恶，关于“离恶向善的道德判断”，“不一定是完善的”，甚至不一定是正确的，这一段是谈这个意思。谈到这些，是要引出下面——

这所以佛说：惭愧心“自增上，法增上，世间增上”。即是说：惭愧应依（增上是依义）于自、法、世间三者的助缘来完成。

刚才说，惭和愧是道德的意向，是推动德行进展的内在力量。那如何未生令生，生已增长呢？它的因缘是什么呢？佛说：惭愧心增上的因缘是自、法、世间这三者。“自”是自己，“法”是正法，“世间”是外在的环境——舆论、道德、文化等等。

后面的内容，我们下一次再来学习。这一段我们重点谈的是关于道德意向，它指什么？它的因缘，不管是它发起的因缘，还是令它受到抑制的因缘，是什么？它增上的因缘，和抑制破坏的因缘是什么？我们如果想要去增上它，应该了解它增上的因缘；我们如果想保护它，应该了解抑制破坏它的因缘。这样，去更好地随顺于惭和愧心所的因缘、规律去培养它们，未生生起，生已炽盛。这是这一段总的义趣，后面的细节——“自、法、世间”，我们下一次再来学习。

我们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。

今天就到这里，祝大家吉祥！

《佛法概论》讲记 56

【本期讲授内容】

第十四章 德行的心素与实施原则

第一节 德行的心理要素

（二）生起惭愧心的助缘

一、依自己：人类应自尊自重，佛说：一切有情有解脱分；一切有情有佛性。谁也有止恶行善的可能，我为什么不能？人人应努力于身正心正、自利利他的德行，圆成崇高的圣性。所以说：“彼既丈夫我亦尔，不应自轻而退屈”。自我的卑劣感，自暴自弃，萎靡颓废，无论他的原因怎样，自甘堕落而缺乏自拔的向上心，在自觉的行为中，到底是不道德的。一切损他的恶行，大多从这自甘堕落而来。如能自觉人格的尊严，即能使向善离恶的惭愧心活跃起来。二、依法：道德行为，虽因时代环境而多少不同，但绝非纯主观的，必有他的合法则性，德行是顺于法——真理的行为。由于理解真理、顺从真理（信受贤圣的教授，也属于此），所以能趋向于应行的正道。佛法的依法修行而证入于法，也即此依法的最高意义。由于尊重真理，顺从真理，向善的惭愧心即会生起来。对于应止应行的善恶抉择，也必然的更为恰当。三、依世间：人类生而为依存于世间的，世间的共同意欲，虽不一定完全合于真理，但世间智者所认为应该如何的，在某一环境时代中，多少有他的妥当性。所以离恶向善的惭愧心，不能忽略世间而应该随顺世间。释尊说：“我不与世间（智者）诤”。由于尊重社会意旨，避免世间讥嫌，即能引发惭愧而使它更正确。

从上面看来，道德是源于人类的道德本能，而他的引发增长到完成，要依于重人格、重真理、重世间。道德的所以是道德，应该如此非如此不可，即依这三者而决定。德行的增长完成，即对于自己人格、社会公意、宇宙真理，在向善离恶的抉择中，做得恰到好处。这其中，真理——法是更主要的，唯有从真理的理解与随顺中，能离去自我的固蔽，促进世间的向上。同时也要从自我的解脱，世间的净化中，才能达到法的完满实现，即德行的完成。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

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】

上一次我们学到了《佛法概论》的第十四章“德行的心素与实施原则”，讲的是德行具体的实践中相应的心行，第一节“德行的心理要素”，实际上就是在讲善心所，善心所中几个关键的要素。在第一节中，我们上一次对于“道德的意向”做了一些学习。道德的意向，所指为何呢？也就是惭心所和愧心所，分别侧重于“崇重贤善”和“轻拒暴恶”。惭愧，跟我们一般汉语口语的意义不太一样。口语的意义，总是带着一点内疚的意思。而这里所说的惭愧，作为善心所，不是指沉溺于过去的自责、悔疚，而是自己基于明晰的“我应该成为什么样正确的人，我应该拥有怎么样美好品质的生命，我应该避免哪些过恶……”，而自己内心发起明晰有力的道德意志——“这样的恶不善法，不可以；那样的白净善法，我当然要成就。”

上一次我们学习到“惭愧心‘自增上，法增上，世间增上’”，也就是惭愧依于自、法、世间三者的助缘来完成。之前有说，这个“增上”义，指的是未生令生，生已增长炽盛。诸法因缘生，既然惭愧作为道德的意志，在德行的实践中有这样重要的作用，是一个人内心有真诚地向于道德实践的动力，那么，如果它薄弱，如何令它强盛呢？如果内心中善法力量一时不充盈，惭愧的力量很薄弱，甚至没有现起，如何令它现起呢？这是大家应该考虑的问题。

我们不是在学理论，我们是在学实践指导。一般人看到这个名字——“德行的心（理要）素”，很容易理解为偏哲学的、偏伦理学的。不是的，这是我们生命改善之道，我们应该了解。要从自己付诸于实践的角度，对照自己的生命去学习，去领会，去付诸于实践，这样的学习才有意义。

（二）生起惭愧心的助缘

从“惭愧应依（增上是依义）于自、法、世间三者的助缘来完成”这儿来引发下面的文，首先——

一、依自己：人类应自尊自重，佛说：一切有情有解脱分；一切有情有佛性。谁也有止恶行善的可能，我为什么不能？

很多人在今天的社会环境、生活模式下，每天上班或者是在这些复杂的信息中浮沉，这颗心很少自我检省、反思，所以对于自己成为什么样的人，所谓“我成为什么样的人，我本身应该成为什么样的人”，人们很少考虑，就算考虑的话，也是“我要有钱，我要有名，我要成网红，我要有流量……”。对于自己生命中应该有什么？生命本身，内心应该具有什么样的品质，言行应该具足哪些，避免哪些？不一定清晰。很多人以不犯法、不违法为“我是一个好人”的判断标准，其实法律已经是红线了，在那之上不意味着没有恶，在那之上也不意味着就是真正的好人——善人。有多少人真的有明晰的“我本身应该成为什么样的人，而不是我外在拥有什么”，这个很重要！如果连这种反思、触动都没有，谈惭愧太遥远，因为他没有真正的自尊自重。不重视自己，重视外在的；不尊重自己，尊重外在的。其实你要比那些东西、那些虚名重要得多，你为什么重视那些，不重视自身？

从佛法彻底的角度说，一切有情都有解脱分，不管现在表现为什么样。他现在表现得很愚蠢，他现在表现得很恶劣，甚至他现在在畜生道乃至地狱中，他仍然有解脱的可能，为什么要轻视人家呢？反过来问自己：我心底里对自己为什么是轻视的呢？不认同，自卑。即便现在不理想，但是你真的知道什么样子才是好的，应该向什么样子努力吗？真的知道该怎么努力吗？真的愿意去努力吗？从佛法最根本的依据上说，因为一切有情都有解脱的可能，从这个根本意义上，众生是平等的：别人能够具足那样的智慧、德行，生命真正绽放出纯净的光芒，我为什么不可以？我为什么一定要过这种乌蒙蒙的生活？我的生命为什么一定要这样的沉重、混沌？我为什么不可以清晰起来，为什么不可以明利起来？要反思，要问自己。如果只是埋在日复一日的重复之中，那是自己太对不起自己了。

其实现代社会还有一个什么对于修道，对于真正生命的觉醒，有障碍呢？娱乐唾手可得。在肤浅的娱乐中，化解了生命的沉重，自己以为削减了问题的烦恼，这就像中了致命的伤，用止痛药。只要有一点不舒服就用止痛药，好像就解决了问题。解决了吗？没有。用这种方式来麻痹，只是掩盖了问题，致命性没有任何改变。娱乐的问题也在这里，它让人变得忽视问题，不能够沉静下来反思自己，向外逐求，甚至越来越肤浅，但是，因为身心的反应，身心从娱乐中带来的快乐，自己被身受、心受所左右，所以一般人是寻找娱乐的。当然每一个人的娱乐方式不太一样，但总归来说，是五欲的娱乐而已。所以，本来可能沉静下来对于生命本身多问几个问题，多做一些反思，但是可能一拿起手机来刷刷这个，刷刷那个，时间就过去了，注意力就耗散了，让自己沉静下来反思透视的因缘可能

也就此错失了。在今天，一个人从内心深处真正地自尊自重，甚至也变得有一点稀罕了，大家主要是随波逐流。

实际上每一个人都有解脱的可能，都有止恶行善的可能，为什么对自己就不抱希望呢？人取相，内心觉得：好像我的生命就只能这样了，灰颓的，无望的，一日一日地对付过。或者为了保持希望，把希望投注到别人身上，比如子女或者是什么人身上。这都是推搪，这都不是真正的自爱、自尊、自重的表现。对于自己到底应该活成什么样，不是外边给人看，而是内里是什么样的色彩，什么样的温度，什么样的气味，自己有没有一个数呢？有没有一个真正的方向呢？

人人应努力于身正心正、自利利他的德行，圆成崇高的圣性。

这本来是作为人难得的因缘下，可以思考，又有相当的自主能力，可以在德行的增进上去做很多努力。这是我们作为人难得的因缘，我们应该去做这些——“努力于身正心正、自利利他的德行”，乃至“圆成崇高的圣性”。这是有递进的、浅深的不同。

所以说：“彼既丈夫我亦尔，不应自轻而退屈”。

有那么多的人走向了觉悟，解脱了生死的苦迫，超越了世间的迷情，在智慧上是深彻而圆满的，在德行上是白净而没有瑕疵的，他们可以，我为什么不可以呢？跟这样的人相比，难道活得浑浑沌沌，甚至漆黑一团，照进自己的生命，也给别人带去很多问题，是我应该过的生活吗？就算我现在不够理想，但这又是我放弃理想的理由吗？

人对自己不一定有耐心，甚至不愿意用理性，不愿意用理智去思考，更多的是随顺内心的感受。有一些人觉得我都努力这么多次，这么长时间，也没什么根本性的改变，就不想努力了。甚至不是很清晰地思考，只是浑浑沌沌地有这样的感觉，然后生起了不想努力的心，于是就随顺了。这是什么呢？这是在随顺放逸、懈怠的烦恼；如果说到道德的意向，这是在随顺无惭、无愧。那个判断真的有道理吗？这就像逃离火场一样，就算逃离火场需要一些努力，甚至跑得比较疲惫，甚至要摔几个跟头，难道就不跑了吗？难道摔了跟头就不爬起来了吗？这是唯一出离之路，不管怎样，都要一往无前地走下去。既然如此，我为什么在乎一时是快了一点还是慢了一点，是顺利一点还是不顺利一点呢？这是没有商量，不需要自己再去做打算的一个决定：我一定要做这样的人，中间什么样的挫折、打击、困顿，外界的烦恼，没有关系，我要做这样的人。多培养这样的心，这种决

定的意志、意乐：我一定要承办这些，一定要避免那些。这是有惭、有愧。

自我的卑劣感，自暴自弃，萎靡颓废，无论他的原因怎样，自甘堕落而缺乏自拔的向上心，在自觉的行为中，到底是不道德的。

这里说“自我的卑劣感……是不道德的”，大家觉得过分吗？这里的“道德”，也可以用佛法中的善法来说：像“自卑（自我的卑劣感）”、“自暴自弃”、“萎靡颓废”等等，这些都是不善法，不善法的意思就是不道德的。这样说，大家就容易接受。为什么说它们是不道德的呢？

自卑：他不是简单地在做一个判断，就是我在这件事情上胜任不胜任，或者是在某一项的比较中，我在相对的位置是处于高还是低。不是单纯的理性判断，是带着低沉的负面情绪的否定，而且让自己缺乏向上的动力。自卑后面，往往就伴随着放逸懈怠：我这样的还能怎么样呢？修行需要这样那样，我肯定不行。自己也缺乏向上向善的决定心，没有足够的惭愧，实际是无惭无愧。

自暴自弃：这不光在那些生命色彩总体偏暗的人身上有，就算修行向上的人，烦恼现起的时候也会有。我举个例子，有一些人持戒修行，刚开始没有缺犯的时候，这颗心确实容易保持勇锐向上的力量。一旦什么因缘有所干犯，这颗心莫名其妙地对于断恶修善就不像从前那样敏锐而决定了。心理学上有所谓的“破窗效应”：一条道路两侧很多窗子，如果都是完整的，清洁光亮的，没什么。如果有那么一扇或者几扇被打碎了，过一段时间，被打碎的窗子就更多。对于环境是这样，其实人们对于自己内心也往往是这样。佛教里有一个所谓“杀子成担”的典故，某种意义上是指出这种逻辑的错误，请用在自己身上来反观。有一个人家里有几个儿子，其中一个死了，留在床上也不抬去。人家问他，他说：死了一个，挑也不好挑，不对称，不平衡。于是，把活着的又杀死了一个。两边担子的一边放一个，这样，挑在肩上平衡了，挑出去都埋了。这叫“杀子成担”。

大家听了都会感到很荒谬，觉得这怎么可能？但是，这跟人们在善恶法上，本来修习这样的白净善行，有了一次毁破或者干犯，以后就成为了继续违犯的借口，不是一样吗？死了一个儿子，要及时止死，不能以死了一个为借口，再干掉一个。自暴自弃就是杀子成担。这是很荒谬的逻辑，但是人们内心烦恼起来的时候，没有理智，没有智慧，内心就是愿意听从。所以过去我为了鼓励学僧说过一句话：不要让自己的过去，锁住自己的未来。你过去怎么样，已经过去了。你如果让它锁住你的可能性，那你是赚了，还是亏了呢？要勇敢，要敢于突破过去。

势力对自己的局限，对自己的影响。这样的人就很难自暴自弃。你说这后面是性格也好，心态也好，心的惯性也好，智慧也好，也许侧重不同，但是要养成这种自心向上的内心力量、内心习惯。

人如果自卑、自暴自弃、萎靡颓废，也许因缘不一样，但是这种缺乏向上的心，会让他慢慢地自甘堕落，这是不道德的。

一切损他的恶行，大多从这自甘堕落而来。

很少有人生下来就十恶不赦，包括那些已经在为恶上，比较惯习，比较“成熟”的老手，拉新人下水，会怎么做呢？让新人从一件恶行开始，突破他的道德底线，然后用言语、用氛围、用胁迫等等，让他一而再、再而三地去这些不善行。慢慢地，这个人的内心如果缺乏正确的运作，就会产生对于自己的否定判断，自暴自弃，进而自甘堕落，慢慢地也被染黑了。“一切损他的恶行，大多从这自甘堕落而来”，也许最开始只是一些小的恶行，或者是偶尔一次的恶行，但是习惯于此，自己缺乏了警惕、警醒、反省、自拔，而自甘堕落，那就会酝酿成越来越坚固的恶不善法，那就会带来越来越强盛的恶法势力。

如能自觉人格的尊严，即能使向善离恶的惭愧心活跃起来。

要自己尊重自己。就像一个人掉到粪坑里，身上沾了再多的秽物，也不是我留在这里的理由，我要出去，我要清洁自己。这个道理很简单，但是为什么在善恶法上，就看不出来这是同样的逻辑呢？尊重自己，爱护自己，自尊、自重、自爱。真正对于生命有认识，自尊、自重、自爱，不是只在乎面子，而是对于生命中染上了什么，应该向于什么，特别地清楚，而且敏感，有决定性。这是说的惭愧——向善离恶。

我为什么在这儿说得要细一点呢？因为这很容易被当成道德说教被忽略过去。其实这涉及到一个人修行的内心力量，有一些法友或者说出来或者没说出来，实际都会面临这个问题。这个力量有时候强，有时候弱，有时候甚至没有，就这样可怎么办呢？那是因为自己对于德行的心理要素不够了解，对于它们是什么样的特征，什么样的生起因缘不了解，对于它们能发生什么作用也不一定了解，所以修行本质上还是脚踩西瓜皮——心理某种因缘导致的善法力量强了，就热火朝天地革命一段；某种因缘，善法力量微弱了，就偃旗息鼓一段。又不是在和面，还要饧 xíng 一饧（饧：指的是和完面要静置一会儿）。这是说的“依自己”。

二、依法：道德行为，虽因时代环境而多少不同，但绝非纯主观的，必有

他的合法则性，德行是顺于法——真理的行为。

第二个是谈“依法”。“法”不是国法，而是生命的真理。为什么这些是善的，那些是恶的？为什么这是道德的，那是不道德？因为依于生命的规律，这些会导致自己和他人的安乐，那些会导致自己和他人的恼损；会导致自己与他人安乐的那些是善法因缘，反过来是恶不善法。这是道德、不道德在佛法中的分判。过去我说：佛法伦理观的依据，不是文化如此，传统如此，或者是习俗如此，而是真理如此。生命的真谛是这样，所以顺于真谛的生命展开应该就是这样，这样是道德的，是善法相应的，反之是不道德的，是不善法相应的。

作为人类的群体生活，哪些是道德的，哪些是不道德的，会因为时代环境的变化而有所不同，但是佛法所说的善法、不善法，道德、不道德，不是主观的，它是合乎于生命的理则的，这一点很重要！所谓的德，是指顺于道的生命形态。

由于理解真理、顺从真理（信受贤圣的教授，也属于此），所以能趋向于应行的正道。

这是说，为什么依着法，能够发起惭愧的内心力量。因为真的理解、认同生命是这样的，生命的规律是这样的，所以依着生命的实相，按照规律去生活，按照规律的应然去改善自己的生命状态，就应该趋向于这些，而应该远离于那些，应该崇重贤善，轻拒暴恶，是这个意思。

佛法的依法修行而证入于法，也即此依法的最高意义。

前面说到“德行是顺于法——真理的行为”，德行的彻底、德行的圆满、德行的圆满达成，也就是佛法修证而契入于法，实现无明烦恼的尽断，生命得到真正的安顿——解脱，这是“依法的最高意义”。当然，顺于法的生活，层面可以有浅深的不同：浅的是与人天善法相应的，佛陀讲的五戒、十善等，也就是与这个层面相应的。可是向于深彻的，就不能够停留在那儿，要向更深处、更高处进发。

由于尊重真理，顺从真理，向善的惭愧心即会生起来。

这是依法而生起惭愧心的道理。所以，真正对于佛法有正见的人，会有这样的自觉，或者说，这样的道德自觉，更容易在他内心中现起、增胜。对于佛法的学习，在今天的社会环境下，大家可不要放松，为什么呢？耳濡目染的不一定是与此相应的。意味着什么？意味着它们于正理之道发生的力量可能是相反的。自

己每一天应该精勤地提醒自己，有警觉，对于心有把握，对于生命如何，要反复地提策起正念，不要随着内外的境界奔驰到不知何处去了。这是在入道之前始终要做的事情。当然，刚开始可能会是自己很主动地去提策，等到过了这个阶段，这个阶段的修习纯熟了、进展了，它慢慢地变成生命中比较深刻而自然的事情，这个时候的修行就不那么费力了。刚开始费力，不奇怪，就像这个人开车或者骑自行车一样，要转大弯，当然要很谨慎地打方向盘或者转把，并配合着速度的调整。是要保持警惕啊，也需要费力啊，甚至还有急剧转弯带来的身心的一时不适。但真的上路了，这些会变化的。真的比较纯熟地踏上这条路，这条路是让人先乐后亦乐的。下文：

对于应止应行的善恶抉择，也必然的更为恰当。

这是说尊重真理、顺从真理之后，不仅止恶向善的惭愧心容易生起，而且对于什么应止、什么应行，相应的善恶抉择，也必然更加随顺于生命的真实、生命的规律、生命的正理，必然更加地恰当。这是第二个“依法”。

三、依世间：人类生而为依存于世间的，世间的共同意欲，虽不一定完全合于真理，但世间智者所认为应该如何的，在某一环境时代中，多少有他的妥当性。所以离恶向善的惭愧心，不能忽略世间而应该随顺世间。

这个“世间”主要说的是有情世间，用今天的话说就是社会。“依世间”，即依于社会的道德共识。为什么呢？因为除了个别情况，人是生下来就依存于世间的。为什么？出生至少是要依于家庭、依于父母的；除非极个别的情况，人也是生活在人群中的。在这种情况下，社会的共同道德判断标准，共同的道德意志，就应该受到尊重，虽然它不一定百分之百地合于生命的规律、正理，但是作为某一个特定的环境和时代中，世间这些有智慧的人形成共识，认为这样是好的，那样是不好的，这样是道德的，那样是不道德的，多少都有它在那个时节因缘下的妥当性。既然如此，作为一个生命，愿意向止恶行善方面去发展的人，对于这个是不应该忽视的，应该在可能的情况下予以尊重、随顺。

释尊说：“我不与世间（智者）诤”。

我们从前讲四大，佛用四大说色法，那就是当时世间智者对于色法的看法，佛陀也大体化用了它。像出家众的戒律中，有一些细则就是为了避免一般世间的讥嫌而制定的，什么意思呢？这些世间有智慧的，希望道德向上清静的人，他们共同意识，觉得这样是不合适。这个时候佛陀并没有去扭转世间的道德意志，

而是给出家众制定相应的规则，有一些戒条就是这样来的，避免世间讥嫌。

由于尊重社会意旨，避免世间讥嫌，即能引发惭愧而使它更正确。

这有什么好呢？因为我们不是简单地寻求别人的认同，而是重视善恶，重视道德不道德，重视自己言行乃至内心是否在向于正确、向于净化，这样的行为模式会反过来强化惭愧心，是这个意思。戒持得好的人，为什么在修行上容易得力？因为他那样全然地行为模式的转变、调整，会必然带动他正念正知的强化，有惭、有愧的增进，精进不放逸的相续，这对于这个人内心中的善法增胜会起到很大的作用，所以特别对于出家的修行，佛陀总是教育引导先从执持禁戒开始。在《阿含》中，对于一个新学比丘应该从哪些方面来开始绵密的修习，是有清晰说明的，你像有处就说“执持禁戒，守护根门，饮食知量，觉悟瑜伽，正知而住”，这样的修习，会让这个人的生命绵密地向于净化、改善，向于离染。

从上面看来，道德是源于人类的道德本能，而他的引发增长到完成，要依于重人格、重真理、重世间。

这是对上面惭愧的三种增上因缘再做个总结。这三种增上因缘，依经中说是自、法、世间。这里用现代的语言说，所谓的“自”，就是重视自己的人格——我到底应该成为什么样的人。而不是拥有多少外物，拥有什么社会名头地位的人。我应该成为什么样的人，这是“重人格”。“重真理”是“依法”，这个真理是生命的真谛，生命的现象真实、规律真实、本质真实。“重世间”指的是社会的道德标准。这里是在总结惭愧的增上因缘，实际上是引发和增长道德的力量。

之所以这一段文字这么浅白，还要展开说，主要就是很多人在自己的学习、修行中，不太意识得到——不太意识得到这种道德的意志，不太意识得到惭愧心所的重要。多少人学佛愿意学难的，实在地说一句，理论，如果有一个恰当的进路，没那么难。难的是，如何真正把这些在生命中实现出来。要一切从这个出发来学习佛法，不要学的他是我、我是我。

道德的所以是道德，应该如此非如此不可，即依这三者而决定。

这是说基于自、法、世间——基于自身人格的期许，基于生命的规律，基于一般的社会道德共识，那么，这些是我绝对不可以的，那些是我一定要努力承办的，是这个意思。

德行的增长完成，即对于自己人格、社会公意、宇宙真理，在向善离恶的执

择中，做得恰到好处。

这是从“德行的增长完成”这个结果上，向回推溯。德行能够有增长，能够最终得以圆满完成，是从何而来的呢？首先应该有这种道德的意志——惭和愧。但是要有抉择啊？为什么要如此，不如彼呢？基于什么呢？基于“自己人格、社会公意、宇宙真理，在向善离恶的抉择中，做得恰到好处”，这里不是简单地说“做得正确”，而是用“恰到好处”，为什么呢？生活在人群中，不要用自己的正确，去凌慢他人。佛说：“我不与世间（智者）诤。”包括僧团现在的安居，最开始佛没有要求安居，但是佛自己雨季的时候是安住于一处的。后来是由国王看到其他外道众有安居，这些信众又看到，所以问佛：是不是我们佛的出家弟子们也应该这样？当然还有一些因为雨季游行产生的过患，才制的安居。从这个看到，不仅仅是自己人格和生命的真理，也对于社会的公意——当时社会的道德意识、道德意志，加以必要的尊重。这个“恰到好处”，是这三者的恰好把握，恰好实现。

这三者中，为什么不像前面自、法、世间，而是以自（自己人格）、世间（社会公意）、法（宇宙真理）这样的顺序来说的呢？这其实就是依从小到大的一个次第做的说明。跟下面这句话是相应的——

这其中，真理——法是更主要的，唯有从真理的理解与随顺中，能离去自我的固蔽，促进世间的向上。

“法”是最根本的依据，是最主要的。因为只有对于生命的真理，真正的理解了，认同了，随顺而转，这样，才能对于善恶的判断抉择，离恶修善的努力，做到正确的把握。更深刻的，“能离去自我的固蔽”，这是自己得益。并且“促进世间的向上”，这是利他。这一切都是因为生命是如此的，所以个体的进化应该如此，世间的增进应该如此。

同时也要从自我的解脱，世间的净化中，才能达到法的完满实现，即德行的完成。

“自我的解脱”，应该说不是最圆满的，这只是最小化的。如果没有这个，那很难说“法的圆满实现”。自我的解脱是至少要达成的，那么德行的扩充，还要推动世间的净化。世间是人，是人群，是有情——有情世间。不是谁净化世间，而是推动世间净化的因缘。这里可能有教化，但是，真正的改变，还是要依于受教化者自己内心一样的理解、随顺、发起，这样，自清净，亦化世间，才能

够达到法的圆满实现，这是德行真正圆满的完成。把这个做到极限的是谁呢？是佛陀！我们如果希望德行的圆满，最好的榜样就是佛陀。今天我们就学习这些。

时间关系，就不做进一步的探讨交流了，大家如果有问题可以先记下来，以后我们如果方便，可以再做探讨。请大家合掌，一起做回向：

【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 57

【本期讲授内容】

第十四章 德行的心素与实施原则

第一节 德行的心理要素

二、道德的努力

德行的实践，由于自我的私欲，环境的压力，知识的不充分，想充分实现出来，并不容易，这需要最大努力的。这种推行德行的努力，经中称为精进与不放逸。精进是勤勇的策进，不放逸是惰性的克服。精进是破除前进的阻碍，不放逸是摆脱后面的羁绊。

经中说：精进是“有势、有勤、有勇、坚猛、不舍善轭”。这如勇士的披甲前进，临敌不惧，小胜不骄，非达到完全胜利的目的不止。然精进是中道的，如佛对亿耳说：“精进太急，增其掉悔；精进太缓，令人懈怠。是故汝当平等修习摄受，莫着，莫放逸，莫取相”（杂含卷九·二五四经）。从容中努力前进，这是大踏步的向前走，不是暴虎凭河般的前进。

至于不放逸，即近人所说的警觉，所以说：“常自警策不放逸”（杂含卷四七·一二五二经）。警觉一切可能对于自己不利的心情及环境，特别是顺利安适中养成的惰性。能时时的警策自己，不敢放逸，即能不断向上增进。

经中对于一切善行的进修，认为非精进与不放逸不可。这种心理因素，对于德行的进修，有非常重要的价值！

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

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、道德的努力

我们现在是在学习《佛法概论》的第十四章“德行的心素与实施原则”，所

谓“德行的心素”，就是第一节题目——德行的心理要素，之前有说这在过去的论疏中叫作善心所。第一节我们学的第一部分内容是“道德的意向”，实际上主要讲的是惭和愧这两种善心所，接下来我们向下学习“道德的努力”。惭和愧是内心有这种意志，有这种决定——我要这样不要那样，但是，德行并不因为这样的心就完成，是要付诸于实践，努力去身体力行的。内心的运作，言语的表达，身行的种种表现，是否真的合于正理，是否在世间层面上对于大家公认的合理的道德规范，能够不违犯。文说：

德行的实践，由于自我的私欲，环境的压力，知识的不充分，想充分实现出来，并不容易，这需要最大努力的。

就像刚才所说，德行的实践不是有心就行，还是要在生命中实现出来。但是，有阻力，也有拖后腿的力量，这里说了三大类情况，使得德行的实践遇到障碍：第一个是“自我的私欲”。就像有的人开玩笑说某一些人常常发表爱国的言论，但是，如果像他说的那些爱国的举动，一旦触及到了他自己的利益，那就不行了，这是所谓自我的私欲，这是一类情况。不仅仅是外在利益的得失，也有其他的欲望，像男女的欲贪，像对于睡眠的耽着。对于睡眠的耽着这种自我的私欲，怎么会对德行的实践造成干扰呢？本来想好好地调整身心，比如说修习止观或者做一些必要的学习，但是自己贪图睡眠，这就是放逸懈怠了。如是种种，不一一说。自我的私欲，会是德行实践的障碍。所以，真的想要使德行圆满起来，这个人一定是在智慧上开始远离了过去的错误认识，断除了过去的那些颠倒，否则总以为有我，那当然就计执我所——属于我的，就有得失、利害的想要和担忧。

第二个说的是“环境的压力”，这一点，在家的学佛人可能感受得特别强烈，自己本来想要怎样，结果周边人不能理解、不能认同，还有种种与此相反的言语或者是障碍出现。或者这个社会上有一些不随顺于正理的前流，使得自己愿意崇重贤善，向往白净善法的努力，与此格格不入，自己也不觉得理直气壮，容易在环境的压力下，改变自己过去的一些想法，或者放弃了，或者很沮丧。这环境的压力，到了极端是可以威胁生命存续的，这在历史上也有，在今天不一定就没有。

第三、“知识的不充分”。这里用“知识”来说，实际上就是认识。对于德行的理事，认识得不够充分；对于理事的善巧把握，认识得不够充分，或者是有错误，或者是有偏颇容易发生，这也是比较充分地将德行在生命中实现，所面临的障碍。

这里举了三类，作者只是一带而过。读书的人对于这样的微言，应该能够体会他的大意。正因为有这种障碍，所以想将德行较好地付诸实践，是需要相当的努力的。

这种推行德行的努力，经中称为精进与不放逸。

《佛法概论》主要是基于几部《阿含》来谈的，所以这里谈到“经中称为精进与不放逸”，指的是《阿含》中处处所谈的“精进不放逸”。到这里大家就清楚，“德行的努力”这一部分要谈的是善心所中的“精进”和“不放逸”。那跳出来想一想：它是不是我们自我净化所做的努力呢？是的，把它说为“德行的努力”，确实很恰当。

精进是勤勇的策进，不放逸是惰性的克服。

很多人对于精进、不放逸，虽然都知道是推动德行，付诸实践的力量，自己身体力行的努力，可是说不清二者差别在哪儿？这里这两句话，就其各自的特征，说的还是比较恰当的。“精进是勤勇的策进”，说得明白一点，突破的是前方的障碍。“不放逸是惰性的克服”，说得再形象一点，就是对于扯后腿力量的突破。这在下文说：

精进是破除前进的阻碍，不放逸是摆脱后面的羁绊。

这就很形象也很清楚。如果就大家个人的学修经验来作比方，比如这个人知道要去做这个学习，要去做这个修行，前面有很多苦，比如说打坐，刚开始打坐的人，几乎人人要过一下腿痛关，这个就是横在前面的一只拦路虎。自己因为希慕这样的白净善法，奋发、策进，不把这种前方的障碍当一回事，去做正确的因缘，这是精进的表现。

如果就“摆脱后面的羁绊”这一类说呢，比如早上本来给自己定好闹表，要起来打坐或者经行等等，但是闹表响了之后，自己心味着于身受，贪恋这个所谓的舒服，不想起来。一转念想到：如果这样下去，这辈子悠悠晃晃就过去了，好不容易遇到佛法，自己也多少有所认识，愿意随顺增进，如果被这样的感受给绑在床上，这一生，意思在哪呢？于是自己不随顺这样的烦恼，不随顺这样的身受后面发生的内心贪染等等，振奋起来，该断的断，该修的修，这可能是大家有经验的一种摆脱后面羁绊的相。

经中说：精进是“有势、有勤、有勇、坚猛、不舍善轭”。

经里是这样来描述的。“势”指势力，“有势”，有向前进的惯性，向前进的力量。“有勤”，数数地发起，数数地承办。“有勇”，就算有困难，也向前进，突破它。“坚猛”，非常坚定，非常决定，不可动摇。“不舍善轭”，始终不离开善法的规范，“轭”是跟在牛后面，牛所牵引的东西，是那种木架的结构，用这个来说明规范义。

这如勇士的披甲前进，临敌不惧，小胜不骄，非达到完全胜利的目的不止。

向着这个目标突进，什么样的险阻，什么样的障碍，也无法阻挡，这种决定的、勇猛的内心力量，和付诸于实践的努力，这是精进相。经论里常用的比方就是“勇士作战”，古时候冷兵器，那真的是刀斧击身，“披甲前进，临敌不惧”，就算有一点小的战绩、胜果，不满足，因为知道这不是全面的胜利，这不是究竟的胜利，继续向前进，“宜将剩勇追穷寇，不可沽名学霸王”，“非达到完全胜利的目的不止”。这一点表现在学修上，常常说“不要得少为足”。得少为足，就是被烦恼骗了，但是这个时候还往往觉得自己不错。明明已经开始随顺烦恼了，还觉得自己不错。这个人一旦有这种得少为足的内心表现，接下来他就容易放逸懈怠，为什么？因为他失去了精进的力量，内心也容易滋长傲慢等等这些烦恼力量。

然精进是中道的，如佛对亿耳说：“精进太急，增其掉悔；精进太缓，令人懈怠。是故汝当平等修习摄受，莫着，莫放逸，莫取相”（杂含卷九·二五四经）。

这段话太好了！这是说的一件事，有一位叫作二十亿耳的佛弟子，豪富家庭出身，随佛出家修道，非常精进地禅坐、经行。那个时候的很多人都是赤足行走，所以脚在地上走已经习惯了。但因为他的俗家日子过得太好，这双脚很嫩，而他又精进地禅坐、经行，脚都磨破出血了，那当然也很疼，但是他仍然禅坐、经行。要说他这种向前进的勇猛，那确实具足。但是他久修不证，自己就发生了怀疑和动摇：“我这个是不是不太具足因缘来修道啊，如果说佛的弟子中，我看到的修法精进的，没觉得谁真的能超过我啊，但是我为什么在法上就没有真正的进境呢？”自己有动摇，想着：我还不如回家，我家里富有资财，我可以回家多修善法——供养三宝等等。佛陀通过一些迹象知道之后，来给他善巧说法，两个人一番对答之后，佛问他说：“你在家的时候，对于琴熟悉吗？懂得调琴吗？”因为他出生豪富，受过良好教育，他是懂。佛就拿琴弦的松紧来作譬喻，这是大家所熟知的。如果这把琴的琴弦绷得太紧，弹出来好听吗？那就很容易崩断。如果弦

太松，那又弹出什么声音来。要松紧适当，这样，声音就恰好。佛跟他说：“精进的修行也是这样……”，就是这段话。

如果精进表现得太过躁进，那这个人过一段之后就容易增长掉悔。这是比较普遍的，有的人刚听闻佛法，或者什么因缘又触发了自己的善根，决定要对自己发起内在的革命，于是给自己定下很严格的计划，一天要如何如何，超出了自己可能把握的平衡，造成身心失衡，如果是在家众，可能是面临着其他方面的失衡。这样过一段之后，因为毕竟没得道，烦恼现起，又增长掉悔，甚至放下不干了，一曝十寒；这个不合适。那精进太缓呢？有的人因为担心这样子，又给自己只是象征性地安排一点，不是说没用，但是看看自己的时间都在做什么了，都花在什么上了。人有时候意识不到。特别是内心的管理，注意力的管理，很多人意识不到。情绪管理，很多人听过；注意力的管理，有一些人就意识不到，更不要说内心善恶法的管理。“精进太缓，令人懈怠”，那这颗心常常地在不正确的，至少是没用的地方游逛。心在游逛，不一定说人。他可能靠坐在沙发上，但这颗心不知道在哪飘。

“是故汝当平等修习摄受”，这个“平等”，用今天的话说就是善巧，既不过急也过缓，恰到好处，善巧地“修习摄受”。“莫着，莫放逸，莫取相”，“莫着”——不要染着，不要染着什么？两方面，侧重地说，是不要染着诸欲，这是人们常常犯的。对于确实精进修行的人，在法上也不要染着，是这个意思。不管烦恼拿什么借口来给自己打掩护，不接受、不认同、不随逐。过去我说：一千个理由，一万个理由，没有一个是应该生起烦恼的理由。“莫放逸”，这是精进要特别对治的，对治懈怠，对治放逸。放逸了，种种不善法就滋长。

最后三个字特别好，其实也相当深——“莫取相”。大家平时修习，做佛法的学修，也是需要付出种种努力，可能也面临前方的障碍，后方的羁绊。这个前方的障碍，后方的羁绊，包括前面所说自我的私欲，环境的压力，它是怎么样作用到心上的？这个问题大家听清了吗？

前方的阻碍，后方的羁绊，或者前面所说自我的私欲，环境的压力，是怎么样作用到心上的？最关键的一环就是自己取相了，内心取相。比如刚才说：该起来，自己贪着受，懒床不起来。这里有没有取相？看一看，看看心，观察一下有没有取相？有啊。固然是味着这个受，但是，内心其实取了好多相。有没有取我相？有啊。有没有在这个受上，认为它是有利益的，对于我是好的，是增益的，是纯乐无苦的？有啊。内心其实是有种种倒相的，取了种种倒相。如果真的不取

这些相，这些作用不到心上，也就没办法发生阻碍，或者是牵绊的作用。懈怠放逸是内心的相，这样的心生起，必然伴随着相应的取相，也就是所谓的想心所。如果不取这些颠倒相，放逸懈怠无从发生。像北方有一句民间话：“好吃不如饺子，好受不如倒着”，我在讲到随逐五欲、放逸懈怠的时候，常常举这句话，这只是一个象征，什么意思呢？人们认为随逐五欲好，这是基于取相的倒见。后面取了很多相，我相、法相，包括什么是利益的，什么是衰减的，乃至他内心中觉得人是怎么样等等这些。反过来，如果对于这些，没有颠倒取相，看到诸法的缘起，缘起的无实可得，向何处去把这个贪爱染着系上呢？向何处系着自己的烦恼染爱呢？如果没有染爱，当然也没有抓取，也没有排斥。

就懒床这件事来说，自己想要那个好受，排斥起床之后受的变化，好受的消散，甚至身心在这一段时间不可意的受，排斥这个。那是基于，对于这个乐受的染爱发生的。如果不取这些相，不取我相，甚至对于受，也不取为是我的受，不把受看着孤零零的受本身，而是看到它是怎样的缘起，怎样的无常不可得，这就叫作“于受不取相”。虽然在经历着受，但是具有明观，清清楚楚，不取实在相，不取颠倒想，这个时候染爱不会发生。在后来的经典中有的地方谈到精进，说到“离身心相精进”，就跟这里谈到精进说的“莫取相”是有相通之处的。为什么在佛法中，智慧相对转深了，随顺了，密集了，修行会变得更得心应手，更少内心的自我搅扰障碍呢？这就是一个例子。下文：

从容中努力前进，这是大踏步的向前走，不是暴虎凭河般的前进。

“从容中努力前进”，有没有努力前进？有，但是很从容，甚至心是悠然、怡然的，内心春风和煦，没有僵硬紧张的相，调柔安详，但是充满了前进的力量。过去我常常说：无所希求，无所忧畏，心柔软安和地向一切可能开放，去做正确因缘。这样的精进是比较善巧的精进。但是一开始不容易做到，就像有的人一要努力就全身绷紧了，那样消耗太大，可能也不容易真的持久。如果自己决意地要在法中深入，即便一时没有做到这么正确而善巧的精进，自己仍然持续地在自己修行的过程中，反复地品味，观察分析，做一些身心的微调，来把握它，把自己的聪明才智真的用到生命改善中。很多人的聪明才智都用在外面挣钱中，对于自己最要命的这个身心的当体，除了对于健康关注一点之外，其他的实际上很糊弄，特别是对于这颗心，特别是对于自己的德业。到了这个时代，很多人已经没有这方面概念了，这是可悲的事情，某种意义上也有一些可怕。这种“从容中努力前进”，才是“大踏步地向前走”。

后面“不是暴虎凭河般的前进”。“暴虎凭河”：这是一个成语，“暴虎”指的是赤手空拳去跟老虎搏斗。不要被熟悉的演义故事给误导了，古人如果真的跟老虎这种猛兽搏斗的话，都是用器械的，而且常常是用陷阱这些的。谁赤手空拳去，那太鲁莽，没有智慧，是不合适的。“凭河”，是指一条大河，他怎么过去呢？不是假以舟楫、桥梁，而是自身直接趟过去。大河不是那么好趟过去的，也许就失了性命。这用来说什么呢？就是鲁莽躁进。精进不是鲁莽躁进，而是“于善恶品修断事中，勇悍为性，满善为业”。可不是傻大胆，不是鲁莽躁进。到此为止，主要说的是精进。

下文谈不放逸——

至于不放逸，即近人所说的警觉。

不放逸，是对身语意方面，需要断除的，需要遮止的，断除、遮止；需要去建立的，需要去进一步推进的，去建立、去推进。这当然需要内心的察觉和把握，所以这里说“即近人所说的警觉”，跟现代人所说的内心的警觉相近。这个“警觉”，是对于什么的警觉呢？对于内心中出现的种种活动，对于它的善恶性，对于它对生命的影响，对这些保持着警觉，该修的修，该断的断。

所以说：“常自警策不放逸”（杂含卷四七·一二五二经）。

这个修行人的内心，常常做这样的自我警策不放逸。一般不善巧的修行人，其实做不到这种恒常的警策，不容易做到恒常的警策，于是，很多人的修行就变成了一天中有几个小时是修行。这已经是不错的了，拿出了不少时间，这两个小时乃至这四个小时是修行。其他的时间呢？其他的时间让我先把它放在一边，这就是放逸。“常自警策不放逸”，对于心是怎样的，明确地觉了，该怎样怎样，不该怎样，不可以那样。对于环境，合适接触的——接触，不合适接触的——不接触，合适去的地方——去，不合适去的地方——不去，合适接触的人——接触，不合适接触的人——不接触，该说的话——说，该做的——做，不该说不该做的——遮止，等等。

警觉一切可能对于自己不利的心情及环境，特别是顺利安适中养成的惰性。

要知道这些是冤家，是仇敌，如果学佛修行，认识不到烦恼是最恶毒的敌人，是最可怕的敌人，不愿意真心地去调伏烦恼，断除烦恼，那就谈不上修行。真的认识到烦恼是苦根，是恶源，自己对于它非常警惕，就像不能够忍受浓硫酸泼在自己脸上，要马上去除它一样，如果烦恼在心上呈现了，不忍受它，驱除它。过

去经律论中常用的譬喻当然不是浓硫酸，是什么呢？就像从一个人胃里吐出来的东西，吐到了身上，怎样？留在这里啊？当然是立刻就遣除它。有这种决意，也有这种警觉，警觉一切可能对自己身心修进不利的内心活动和外在环境。这里用“心情”来说明内心的活动，比如有的人因为过去的因缘，习惯沉浸在某种烦恼相应的内心状况中，忧郁啊，懒惰啊等等，这都叫作对自己不利的心情。外在环境反而好理解，比如这个人受了五戒，有一些地方就不应该去，去了的话就是容易不清净，那就不去。

下文说“特别是顺利安适中养成的惰性”，因为这里不放逸特别地针对于放逸。放逸嘛，“令心纵荡”，用今天的话说就是任性，总是想着睡觉睡到自然醒，那其实是随逐身心的感觉，应该是——该什么时候睡就睡，该什么时候醒就醒。当然，身体有特别需要的时候是另说，有病因缘或者如何。但是对于这种放纵，要有特别地警觉。惰性是一种放纵，不光是对于身的放纵，更是心的放纵。不得纵放其心。儒家里孟子讲，学问之道在收放心，当然他这个“放心”的意思稍复杂一点，但是可作旁通。

能时时的警策自己，不敢放逸，即能不断向上增进。

这是自己警惕于干扰自己扯后腿的力量。当然，不放逸不是一定要自己冷若冰霜，跟谁也不打交道，而是要有这样的警觉性，有这样的决定——不随逐烦恼，不放弃自己应该防范的，不远离自己应该建立的，是这个意思。“时时地警策自己”，不纵放其心，也不纵放身语，“不敢放逸，即能不断向上增进”。看一看，对照对照自己，一天中有多少是具足这个不放逸呢？又有多少时候是与此相违呢？

经中对于一切善行的进修，认为非精进与不放逸不可。

《阿含经》里说到这一切善法的修习，哪怕是世间善法的修习，也离不开精进和不放逸。简单地说，世间善法比如说布施，是要突破一些障碍的。比如说自己内心的障碍：把这样的财物拿出去布施，对于刚开始修习布施的人来说，是有过去很多内心习惯的障碍的，突破它，去做这样的布施，这是精进。比如说以自己的劳动，付出一些劳作，帮助别人，内心可能有懒惰心生起，不认同它，不随转，这是不放逸。哪怕是偏于外在的、表现于外的这些善法修习，也是要伴随着精进不放逸；哪怕是共世间的善法修习，也是需要精进不放逸，出世的修行就更不要说。

这种心理因素，对于德行的进修，有非常重要的价值！

精进不放逸，作为学佛人，只要有所闻思，基本都听到过，但是真的要把它变成自己生命的状态，内心的习惯表现，不那么容易。要真的拿出态度来，不要搞假把式，真打实干，这样，自己的内心才真的有前面所说的决意——道德的意向，有这里与此相应的道德努力。没有这样的努力，道德的实现，不可能。

这是今天我们对于道德努力的学习，这部分内容相对来说短一些，我们今天要学习的内容就是这些。这一章，上一节课因为时间关系，没有留出来跟大家做交互的时间，现在，第一节我们学的道德的意向和这里道德的努力，大家如果有相关的问题，可以提出来，我们做一些交流。

【答疑】

46、“正思维”“道德的意向”“如理作意”三者的同异

学员：顶礼师父！《七处三观经》中讲到“正志”是心的意向，意志性的指向，请问师父：正志（正思维）与这章讲的“道德的意向”，以及“如理作意”，三者之间可以对读吗？三者有哪些共同或不同呢？

法师：这谈到了八正道中的“正志”，更常见的译法叫“正思维”，正思维和这里说的道德的意向，还有经论中常见的如理作意这三者，能不能放在一起谈一谈？有什么同异——类似或者不同吗？以及它们有没有什么内在的关联？我想问题应该是这样的。

八正道中的正思维或者叫正志，指的是什么呢？指的是随顺于佛法的正见——缘起、四谛等等（表述不同而已），来如理的思择。这样的思择，不是简单的知识点的内心分析和重复，而是就自己的生命来做的思择：生命是不是这样的呢？是这样的。那紧接着问题就来了：既然生命是这样的，是缘起的，是无明缘行乃至生缘老死的，五取蕴的当体是苦，他的因是集——无明、爱、取，这样的苦可以彻底地止息，那八正道是苦灭之道，既然如此，“我今若何度诸昼夜”，我这一生应该如何度过？他自然就会因此而发生抉择。

过去我说：人是基于认知来形成价值判断的，特别是关于人本身——人是什么样的？人的现象是怎样的？这个认知，决定了这个人的价值体系。如果生命是这样的，那什么是更重要的？什么是最根本、最究竟的？说得更白一点，什么是真正的好？什么是真正的利益安乐？认识到这个了，那自然地就心向往之。反过来，

那些随顺烦恼运转的，与流转生死相应的，是下劣的。这样的正思维之后，会自然地生起内心的意志性指向，“正思向于厌，向离欲及灭”，这是印顺法师《成佛之道》的偈颂。这样的正思维，导致这个人对于轮回苦患，内心不再认同。

反过来说一般人认同轮回苦患，一般人关于自己最大的妄想就是“我要长生不死”，再贪一点“我要长生不老”，这都是爱乐轮回。这个人随顺于生命的正见，正观思维之后，发起这样的内心志向，有这种意志倾向——“正思向于厌，向离欲及灭”，他所指的方向就跟一般世间不一样。

那这个跟前面学的惭和愧，也就是道德的意向，有没有关系呢？有关系啊。在讲惭愧的时候，不是说“三种因缘令其增上”吗？自、法、世间，那这个就是“法”。法，最核心的是关于生命的真谛、生命的真理。人是这样的，基于这样的认识、思择，所以我应该这样度过一生——我要远离那些恶不善法，我要承办这些白净善法，我要做这样的人，不做那样的人。是有关系的。法、正思维、惭愧，正思维是其中的连接，这三环是这样。

还提到一个方面是如理作意。当他做正思维的时候，是属于如理作意；生起了惭愧，是如理作意；后面决意的延续，以及后续的内心努力，这些都是与如理作意相关联的。如理作意的作意，跟作意心所中的作意，还不太一样，这个在讲《佛教心理学》的时候说过，这里就不再展开了。这是对这位法友问题一个简单的回应，希望能有所帮助。

47、调伏烦恼的小秘诀

学员：顶礼师父！内心有烦恼时，不能当时知道，有时会随顺不回来，可以标记吗？有时会转移注意力，标记“妄想”、“妄想”……，这样，内心的烦恼一会就没了？这样对吗？感恩师父！

法师：这是谈到技术性了。正念正知、不放逸、警觉性这些，对于初学来说不容易一下子就很发达，有没有什么方便能够帮助自己对于内心“有什么没什么，发生了什么”有更好地觉了呢？有更好地把握呢？这位法友问“可不可以标记”，意思就是，如果内心生起了贪，自己内心语言来标记“贪”，或者很大框的“烦恼”，这位法友说的是标记“妄想”，类似于这样。这位法友问：可不可以这样做？

可以。不光可以简单的标记，还可以给自己讲一番道理，可以用内心的语言来引导心，而且这对于绝大多数人来说是一个几乎必经的阶段。所以，我跟很多

法友说：对于一些跟修习相关的偈颂或者是警句，要能够记得住，内心常常把它举起来，品味它，心随转，这是从正面来长养。如果生起烦恼了，也拿这些来警示自己的心，来引导自己的心。这是类似的方便。这是对这个问题的一個回应。

时间关系，今天的学习就到这里。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

《佛法概论》讲记 58

【本期讲授内容】

第十四章 德行的心素与实施原则

第一节 德行的心理要素

三、道德的纯洁

对于佛、法、僧三宝的“信”心，在德行中，有着重要的意义。佛法所说的信，与一般宗教的信仰，是多少不同的。信是什么？“心净为性”，即内心的纯洁，不预存一些主观与私见，唯是一片纯洁无疵的心情。有了这样的净心，这才对于觉者、真理、奉行真理的大众，能虚心容受，从“信顺”、“信忍”、“信求”到“证信”。

信顺，是对于三宝纯洁的同情，无私的清净心，能领解事理，所以释尊说：“我此甚深法，无信云何解”（智论卷一引经）？世间的事理，如预存主见，缺乏同情，还难于恰当的理解对方，何况乎甚深的佛法？学佛法，要有净信的基础，即是这样的纯洁的同情，并非盲目的信仰。依此而进求深刻的理解，得到明确的正见，即名信忍，也名信可。由于见得真，信得切，发起实现这目标的追求，即名信求。等到体证真理，证实了所信的不虚，达到自信不疑的境界，即名证信——也名证净。证信是净心与正智的合一：信如镜的明净，智如镜的照物。

佛弟子对于佛法的不断的努力，一贯的本于纯洁无疵的净信。这样的信心现前，能使内心的一切归于清净，所以譬喻为“如水清珠，自净净他”。这样的纯洁心情，为修学正法的根基，一切德行依此而发展，所以说：“信为道源功德母”。以此为善的，可见佛法的德行，对于真理是怎样的尊重！

德行的心理因素，此外还有，但以上面所说的八法为最要。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

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、道德的纯洁

我们现在是在学习《佛法概论》“德行的心素”（德行的心理要素）这部分内容。这是谈到佛法中道德行之后，我们自然要向实践层面更细致地来把握它。所谓在细节上来把握，德行想要实现出来，肯定要有身语意相关的运作，这一切又是以内心的活动为根本的，所以这一章叫作“德行的心素与实施原则”。现在我们还在学习第一节“德行的心理要素”，也就是善心所。前面我们学习了道德的意向、道德的努力，今天来学习“道德的纯洁”，文说：

对于佛、法、僧三宝的“信”心，在德行中，有着重要的意义。

这上来谈道德的纯洁，大家如果不看原文的话，可能一般不太容易想到是要来谈“信心所”。如果对于佛法心所的部分，学习过，了解过，知道“心净为性”，可能自己心里不看文也能对得上，否则一般人意识不到这是跟信有关系的。下面有解释：

佛法所说的信，与一般宗教的信仰，是多少不同的。

一般世间不了解的人，常常以为“有信仰好”或者“有信仰不好”，也常常以为“信什么好像都差不多”，实际上不管是信也好，不信也好，或者信什么，人们对于这个“信”本身有多少认识呢？这是一个问题。过去在其他主题中，我还提出过一个问题：人们是怎么相信了一件事？凭什么相信的一件事？当然，那是更一般世间意义上的相信。这里谈的“佛法所说的信”，我们来看它主要指什么——

信是什么？“心净为性”。

刚才也说过这句话。在后世的部派一直到大乘的宗派，对于心所的种种分别中，相对来说这个是比较一致的。“心净为性”，这是信的相貌，下面会说明为什么这样说。先说这个“心净为性”的意思——

即内心的纯洁，不预存一些主观与私见，唯是一片纯洁无疵的心情。

我在解释心所的时候，用今天的话说它是内心的活动和状态，这个叫心所。因为所谓心的状态，也是心处于这种活动中，产生了这种结果，然后它一直由这些因缘任持相续，让人感觉一直住在这个状态中。

像这里所说的“心净为性”、“内心的纯洁”，说起来好像要求很高，或者不容易体会，举一个大家在自己生命经验中应该有过的体会：一天一天过着日子，或好或坏，或稍微清明一些，或者混沌一些，然后可能某一天某一刻，也许有什么触因，也许只是自己过去的善心力量发生了作用，这颗心突然之间好像就清醒了一些，透亮了一些，对于那些浊恶的、浊重的，突然之间就不认同、不心向了，对于那些清净的、离染的，内心突然就认可了，用世间的话说，颇有一分“洗心革面，重新做人”的感觉，这颗心突然之间可能就是这个样子，那就是“心净”的相貌。这在大家生命经验中实际多少都是应该有过的，只不过人内心的逻辑常常出问题，一次幡然醒悟，后来又打回原形——自己以为打回原形，其实不一定完全一样。那第二次……，再之后就不太容易“感动”了，就不太容易随顺自己偶尔生起的这种心的清净了。为什么呢？屡战屡败嘛！这是错误的逻辑。如果这是唯一的出路，哪管走在这条路上跌了多少个跟头，还是要继续向前冲。

这种心的清净是信的相貌。想一想自己在这种状态下是不是容易跟佛法相应，是不是容易跟这些生命改善，离于染污系缚的相应？平时浊恶的生活，混混沌沌的生活，确实可能不容易跟佛法相应，让人听得或许会不耐烦。但是，如果突然之间心变得清明一些、清净一些，这个时候就容易相应。下文：

有了这样的净心，这才对于觉者、真理、奉行真理的大众，能虚心容受，从“信顺”、“信忍”、“信求”到“证信”。

这是先说了信的相貌，是以心净——心的清净、心的纯洁为特征。处于这样的清净心下，对于随顺于真理，致力于德行的佛、法、僧三宝，才更容易接受它，而不是抵触它。文说的“觉者”，对应于前面说到的三宝（这个文开篇的第一句话说：“对于佛、法、僧三宝的‘信’心”）中的佛陀，“真理”对应于法，“奉行真理的大众”对应于僧伽。这是说，在这种清净心下，对于三宝能够容易虚心地接纳它——内心的接纳。

“从‘信顺’、‘信忍’、‘信求’到‘证信’”，这是说在这种净心下，能够愿意亲近三宝，有这样信的发展、深化，下文有一一的解释——

信顺，是对于三宝纯洁的同情，无私的清净心，能领解事理。

“信顺”的意思是什么呢？是能够进得去的意思。前面说，如果这颗心在浊恶染污得严重的时候，混混沌沌的时候，对于佛法进不去——听不进去，看不进去，心还烦。当心清净了，能够虚心容受，能够进得去，进去之后能够理解在说

什么，所以，这里说“信顺，是对于三宝纯洁的同情，无私的清净心，能领解事理”。这里还涉及到年代、地域和用词的关系，今天我们说到“同情”的时候，总是强者对于弱者的不幸抱以同情。这里所说的“同情”，用今天的话说，实际上更近似于同理心，或者是说认同，对于三宝更容易发生基于纯净心的认同，是这个意思。

在心清净的状态下，对于佛法容易理解进去。这一点，我想你们自己在学习佛法过程中会遇到，能够看得到自己身心状态：有的时候很躁很扰动，心也不知道怎么的，这个佛法看不进去也听不进去；反过来，如果心转念了，摄持住了，清静下来了，这个时候容易进去，而且随顺，而且欢喜。过去在佛学院读书的时候，有一些佛法的科目不管是文句还是义理，都相对艰涩一些，很多学僧都觉得挠头，但是如果持续地学习、修习，这颗心越来越调顺，大家都发现它好像变得容易了，也是这个道理。下文：

所以释尊说：“我此甚深法，无信云何解”（智论卷一引经）？

佛法有甚深处，如果内心不能够清静的话，如何能够进入呢？不进入，如何能够领会、理解、顺入呢？是这个意思。其实《智论》中在这一句之前还有两句话：“先闻邪见法，心着而深入，我此甚深法，无信云何解？”是说一般人熏习于邪见，对于这样的法没有同情，不会有清静的认同。在这样的情况下，因为心的浊恶或者见的颠倒，他心是抵触的，不会有这种亲近感、认同感，这个时候不会有心的清静状态，那他面对这样甚深的佛法，又谈何理解、真正正确地把握呢？下文谈到——

世间的事理，如预存主见，缺乏同情，还难于恰当的理解对方，何况乎甚深的佛法？

这里说的是，就算是世间的学问，如果自己事先就抱有成见乃至偏见，比如学派的争执，更多是“我是、你非”的争执，不一定是义理之辩了，到后来是有很东西掺杂在一起的斗争。如果预存主见乃至偏见，内心不能够调顺，不能够平静，不能够清静下来，只想着怎么反驳对方，怎么样把对方给问倒，让对方哑口无言，这怎么能够恰当地理解对方呢？一般的世间学问、世间的事理还是如此，更况甚深的佛法。比如我们反反复复讲无我，这要是一般的世间人听了，不要说问难，嘲笑的也许有，还真应了中国的古话——“不笑不足以为道也”。

学佛法，要有净信的基础，即是这样的纯洁的同情，并非盲目的信仰。

所以说到学佛，我们看从《阿含》开始就常常强调这种信心，说到“即生信心”，当下就生起了信心，什么意思呢？这颗心当下就变得清净了，就变得调和、平稳了，就愿意去亲近法义了——就法来说，能够愿意以同理心（前文所说的“同情”）去体会它，容易随顺、趣入。这颗清净的心，是对于善法，对于这些生命的改善，抱以真正的认同和倾向，“这样的纯净的同情是信。“并不是盲目的信仰”，佛法不是让人盲目地信，包括我们反复讲的一些观察、思择，实际上都是基于事相的真实，就是现象层面的如实知向于本质真实去进发。

依此而进求深刻的理解，得到明确的正见，即名信忍，也名信可。

前面说“信顺”的意思，实际是心的清净、平和，和能够调柔地接近，不是那种对抗的、浊恶的状态，是希望清净，而且内心在那一刻也是清净的，由此而能够顺入，这叫“信顺”。这只是初步，从这样的信发展下来，会怎么样呢？由这样的趣入，而能够得到深刻的理解。这个不是很轻松的，也许有的人要花些力气，像周利槃陀伽尊者（常常举这位尊者的例子，没有任何的不敬，就是让我们看一看佛法是怎么样，学佛可能怎么样）因为智力不是特别强，他对于佛法的认识是颇费了一番功夫，那他有没有进求佛法的信心呢？是有的，乃至他的哥哥也是出家修道，比他聪明多了，雨季安居三个月教他一个偈颂也教不会，对他特别失望，觉得他这样可能不是修道之器，跟他说：“你回家吧，不要过出家生活了，出家可能不适合你。”周利槃伽尊者也是一个堂堂的男子汉，虽然主要表现在记忆方面的智力不是特别强，但他听到他亲哥哥这样说，自己还是伤心地哭了，这说明什么呢？他对于三宝的认同、向往是非常强的，当然，故事的后面还是走向了光明。佛陀遇到之后，来亲自教他，慢慢地在佛法中得到入处，最后成了阿罗汉。

依这样清净心，随顺趣入——这样的信顺，“进求深刻的理解”。这个“深刻的理解”是获得正见的基础，但是，“深刻的理解”本身不等于正见，这在余处我也反复说过，也反复地强调过。特别是我们学习佛法的法友们，不能够把自己拥有了关于正见的知识，当作自己有正见。四谛的道理——我明白，缘起的道理——我懂得，能够解说得很好，不管是说给自己还是说给别人，到此为止，只能证明有关于正见的知识。有关于正见的知识不等于有正见，有没有正见，要看自己想、说、做，是不是以此来摄持。从深刻的理解，进而“得到明确的正见”，依此能够发生很多作用，这是八正道的第一——正见，到这叫作“信忍”——“即名信忍，也名信可”。

这个“忍”也多次说过，它不是今天汉语里大家所常用的那个意思——忍受、忍耐，带着内心的不认同、不欢喜，不安忍的忍。这个忍古时候通“认”——认可的认。这样，“信忍”可以直接理解为“信认”——信受、认可。不仅仅是内心的清静、调柔，能够随顺趣入，而且因为经过正确的把握，知道是怎么回事，内心信受、认可，所以后面说“信可”也很正常，只是把“认可”这两个字各取其一而已。

由于见得真，信得切，发起实现这目标的追求，即名信求。

这是综合前面两个的力量。从“信忍”这，有深刻的理解而又明确的正见。正见不是普普通通的知识，而是内心于此确定无疑，不能动摇，是这个状态。整个生命，该如何不该如何；乃至一天之中遇到的事情，该如何不该如何，他的判断依据是什么，这个依据就表现为见。他如果是随顺于生命正理的，那就是正见，这叫“见得真”。说到“信得切”，是这样见得真，同时内心还真的随顺它，跟它真的站在一起，真的认为是这样，真的随转。因为真的认为是这样，人的生命指向自然就会随顺于这个认识。这一点我们也说过，说到只要是正常人，都是在为他认为重要的，或者是导致安乐的，在奔忙。如果再分析一下，所谓重要的事是什么事呢？不外乎是趋利或者避害，趋利和避害对应的就是离苦得乐，还是落脚到生命的苦乐上。他认为什么是苦什么是乐，什么是苦乐的因，他就会去做这件事。如果他认为有钱就会快乐，甚至只有钱才会快乐，那么对于他来说，挣钱就是第一要务。这只是举一例，人的认识不一定一样，种种的。

现在因为对于法的信顺趣入，而得到信忍——见得真、信得切，跟从前不一样了，他会发起实现对应目标的追求，这是从信而发动的，所以叫作“信求”。说到这儿，我稍微补充一些关于信的内容，这里其实说到了，主要是针对于佛法僧三宝的。后世的论疏中，特别在《唯识》的论典里，谈到信的内容的时候，谈了三类，分别是“实、德、能”。“实”是什么呢？主要是针对法的，确实是这样的四谛，佛说苦谛确实是苦，集也真的是苦因等等，对此有深刻的信顺和认可，这是说的实，也就是佛法的真理。“德”是指什么呢？指的是佛陀有这样的功德，诸圣者有这样的功德，自己确实是理解、认同；三宝的功德确实是如此的，对此是有认同的。

后面那个“能”是很有意思的，指的是：我自己在这样的法里，能够具足承办这些的堪能，简单地说就是我有这种堪能，我能证得这些，是这个意思。这个为什么成为信的一部分内容呢？如果这个人认为佛法很好，佛陀也很伟大，诸

圣者也是智慧而清净的、世间最上的，太好了。但是他们是什么根性，什么样的资质，我不行，这辈子肯定不行，以后我也不行。既然我这么不行，我会去修行吗？我都不行了，我还修什么行呢？是不是呢？所以这个“能”——相信自己有于彼得证的堪能，这个也很重要，要不然他不会有信求。我为什么插在这儿讲？还有这么一个环节。如果认为信的这个，或者说这个东西这么好，但是跟我没关系，那他就不会去发起这个努力。

很多人所谓的“信佛”，更多地是偶像崇拜，更多地是求加被，更多地是求个保护伞。那个很难说，因为佛法是指向生命改善净化的实践的，这是需要自己身体力行的，都赖给别人，算什么事呢？我跟法友们做分享、做交流时也谈，对于佛法的信心，不是一定要神化佛教中的人物才表现自己的革命，其实它很朴实，就是佛法是关于有情最究竟的真理、最普遍的真理，一切有情概莫能外，我不是这个普遍真理的例外，所以“无明缘行，行缘识，……生缘老死，纯大苦聚集”就是我生命的写照，“无明灭行灭，……生灭老死灭”也将是我生命的流向，寂灭的归属。这样，对于法自然不动摇。不要非把它跟人格化的做捆绑，如果是那种倾向，一定要这个人多厉害好像我才有保证，这是没有体会到真理为核心的佛法。

也应该说，这类人的根性可能是跟法不是十分贴近的那一类，佛教里说到人的不同类型的时候，所谓“信行人”、“法行人”，但是自己要知道，只有法才能够令自己、令其他有情究竟离苦的，而不是佛陀或者是哪一位圣僧怎么样一下就好了。那种想法，本质上是认为有我，而这个我其实是有自在义的，就是能主宰。可是在生命的现实前，发现自己无自在，不能主宰，但是因为内心这种根深蒂固的我见、我执，他很愿意向其他地方投射，投射于具体的就是某个圣人或者他认为了不起的人，好像神通广大，好像能够承办一切，有主宰，能自在，那他就趋之若鹜。如果投向于冥冥渺渺、神秘莫测的，那就成为创造一切、主宰一切的神明，或者是笼统而模糊的天。过去有一句话说“神意天意都是人的创意”，为什么说都是人的创意呢？都是人内在自我感的放大投射而已。为什么要做这种放大投射呢？他的那种自在、主宰的我执在现实生命中找不到对应的真实，而这种感觉——内在的错觉，又是这样的根深蒂固，他总要想找一个跟这个好像能对上号的，找不到，那就创造。

佛法不是这样的，佛法是普遍的真理，人人都不在这个普遍真理之外，当然，我也不在这之外。生命的现象是如此的——惑、业、苦的钩锁流转，这样下去有

什么意思？不光没意思，还逼恼、痛苦。于是，愿意起而净化他，根本地转变他。最后，惑的止息，将导致苦的止息。发起这样实现这个目标的追求，这属于信求。

等到体证真理，证实了所信的不虚，达到自信不疑的境界，即名证信——也名证净。

等到通过这样恰当的努力，契证了之前理解而信可的那些佛法、那些真理，这个时候是自己亲身的契证，用佛法术语说为“现观”——就像当面看见，“证实了所信的不虚”。过去自己所理解、所认同的，通过分分的观察体会，认为确实如此，现在切身体证了。这之后他还会有怀疑的产生吗？就像问大家：你相信你有舌头吗？这是事实，不用信不信，就是这个意思。到那个时候，这就是事实，谈不上信不信。

《阿含经》中也有过这样的对白，佛陀问舍利弗说：“你对于我说的法，不能够完全信受呢？”舍利弗说：“我对于佛所说的法不是信。”别人可能理解为，他有一点狂妄，不信佛说的。但是佛能够正确地理解他，舍利弗也有解释，他是确确实实从理解、认同到实践，到自己亲身的体证，确实如此。一旦自己亲身体证了，就像自己有舌头一样，还需要相信我有舌头吗？对于摆在眼前的事实，不是信不信的问题了，这是“达到自信不疑的境界”了。古来称为“证净”或者是“净信”，这里说“证信”，这都是同一类状态、同一类现象的异名。体证真理，就声闻的果证来说，至少是初果。

证信是净心与正智的合一：信如镜的明净，智如镜的照物。

这里用镜子来譬喻证净。证净或者证信，前面这个“证”是智慧分，表示当下深刻的，鲜活的，非常有穿透力的，能刺破一切虚伪颠倒的智慧，“信”是心的清静，于这些相应随顺，所以这里说“证信是净心与正智的合一”。

说到这个“合一”，就是不止一种特征，表现着混合的特征。这个大家在生活中有经验，比如有的人说到自己情绪状态的时候，说：“那一刻，我又欢喜又悲伤，眼泪不知不觉就流了下来。”“又欢喜又悲伤”，你看，这么矛盾的内心状态都能够和合的呈现，所以对于净心与正智的和合呈现，又有什么奇怪呢？只是我们多数人对这一类体会得少，不要说证信，就是正面的那些善信所，体会的可能不如那些强烈的情绪状态、情感经验来得鲜活深刻而已，但是，只要我们在法中持续地用功，持续正确地深入，过去那些没有味道的会变得有味道，不明显

的会变得鲜明起来，身心会越来越受用。这里谈的是“净心与正智的合一”，这是证信。实际上像慈悲与智慧的合一，所谓的“悲智双运”，不是口号，就是在那一刹那，在这个心的状态中呈现着悲与智的合一。

下面解释净心与正智的合一，用镜来做譬喻：“信如镜的明净”，这面镜子是明净的，用这个来譬喻信，“智如镜的照物”，又有什么矛盾呢？这是它们和合在一起的样貌，这是在譬喻证信。

佛弟子对于佛法的不断的努力，一贯的本于纯洁无疵的净信。这样的信心现前，能使内心的一切归于清静。

作为佛弟子，在佛法中的不断努力，其实还是要有这个基础的。什么基础呢？就是这颗心愿意向于清静，也有对于法的信顺、认同（信忍）。正因为有这样的信顺、认同（信忍），而愿意为此不断地努力（信求）——一帆风顺固然好，就算磕磕绊绊也没什么，这是唯一的光明所在。这一句可以看作是对于前面“从信顺、信忍、信求到证信”的一个概括，就是这样贯穿着。不管它侧重地表现为哪一个阶段的形态，这样的信心现前的时候，摄持着心使内心中的一切为这个所主导，这里说“能使内心的一切归于清静”。就像前面举大家可能有的生命经验，那一刻的心突然就有了这样一个样貌，自己内心有了一番翻动，跟之前那个状态不一样——心清静。这个“净心（信心）现前，能使内心的一切（也）归于清静”。

所以譬喻为“如水清珠，自净净他”。

经论中在谈到信的时候，常常用水清珠来做譬喻。水清珠是印度古文化中的一种说法，说这种珠子自己很清澈，放到水中，也能够使水变得清澈。大家可能会向神话角度去想象，其实也不一定。我没有特别地考证研究这个水清珠到底指的是什么，不过就可能性来说，如果一类化合物，能使水中的胶体沉淀下来，水变得清澈，不就起到了令水清静的作用吗？如果这个化合物本身是透明半透明的，不就是自己也是清静的吗？我说到这里，对于化学还没有完全忘记的法友，对这个应该有所想像，不一定都向龙宫、天上去发展我们的神话情节。这是以水清珠来譬喻信心所，来譬喻信——自己是清静的特征，也能够令心清静——“自净净他”。

这样的纯洁心情，为修学正法的根基，一切德行依此而发展，所以说：“信为道源功德母”。

前面所说的信顺、信忍、信求、证信，特别是最开始的信顺——最开始心的清净不抵触，能够愿意随顺趣入，这是修学正法的根基。如果没有这个，那没有办法进入，也没有办法发起正见，更谈不上后面的修道、证果，所以说是“修学正法的根基，一切德行依此而发展”。

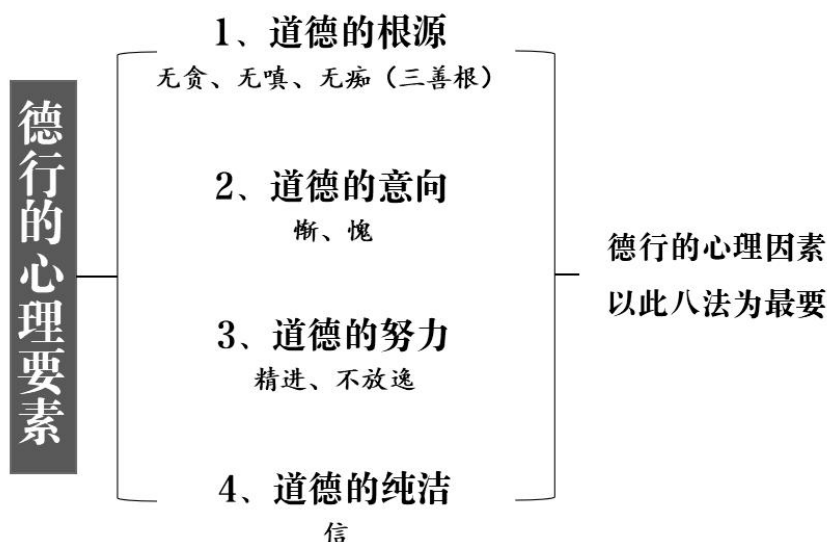
“信为道源功德母”，大家过去也都听到这句话，那总是要神话了才觉得自己确实够信、够革命；越说越神越玄，那就意味着越革命越虔诚——不是那么回事，“信为道源功德母”，它的道理是上面所说的意思。

以此为善的，可见佛法的德行，对于真理是怎样的尊重！

是因为心的清净，随顺趣入，而能够进一步地理解，形成正见，深深地忍可，并依之而行，发起修道的努力。这一切，其实固然有对于三宝或者说实、德、能的深忍乐欲，但是这里的核心终归还是法——真理。这在前面讲到三宝的时候是说过的。不是以人格的崇拜乃至神格的崇拜为核心为重点，不是以称诵、祈祷、祭祀为重点，在《阿含》中佛是反对这些的。学佛不要本末倒置，更不要以非为是。最后对于“德行的心素”这部分总结的一句话——

德行的心理因素，此外还有，但以上面所说的八法为最要。

因为我们的授课方式是这样的，所以不太容易向大家提问。如果提个问题：这里说的“上面所说的八法”，学下来发现是哪八法了吗？是印顺法师写错了，还是本来准备说八个，写一写漏掉了几个？



是哪八个呢？这一节中我们着重地讲了道德的意向，里边其实是有惭和愧二法；道德的努力里边有精进、不放逸二法；今天讲道德的纯洁（道德的净化），

这是信。二、二、一，一共是五个啊。说八个，还有三个是什么呢？我想有一些法友应该忆起来了，就是之前已经讲过的“三善根”——无贪、无嗔、无痴。这一节最开始细致地讲道德的意向之前略说了一句，因为前面在其他部分已经比较侧重地讲过了三善根，所以这里就没有再重复说明。

到此为止，这一节我们学习完毕。我们一起合掌回向：

【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 59

【本期讲授内容】

第十四章 德行的心素与实施原则

第二节 德行的实施原则

一、从平常到深刻与广大

（一）一般人类的德行

德行不但是内心的，更是见于事实的。引发人类的德行本能，使他实现出来，才成为善的行为。从全体佛法去理解，佛法的德行，以人生的和谐、福乐、清净为理想，为标准。

生存是最基本的，如离开这一根本事实，一切皆无从说起。但人类不只需要生存，更需要和谐的、福乐的、清净的生存。如充满私欲、倒见、欺凌、压迫、侵夺——杂染而不清净的生存，即无生的幸福，彼此也难于和谐，即违反人类互依共存的要求。

人世间无论怎样的充满矛盾、苦痛、罪恶，无论和谐、福乐、清净的怎样难于实现，但这到底是契于理而顺于情的人生终极的理想，到底是人类生活中的部分事实。人生德行的自觉，有意无意的以此和乐清净的人生为理想，以身心行为而契合这一标准的为善行；从自他关系中，不断努力而使他增进。

（二）佛法共世间的德行

然而，自他的和乐清净，应该从无限时空的观点去眺望，这比一般所见的要扩大得多。世间的有情，如人、如畜，更低级的，或更高级的，有情是无限的众多。有情依住的器世间，也不但是渺小的地球；像地球那样的，更大更小，空间是无限的广大。有情从无始以来，在死死生生的不断相续中，时间是那样的悠久。有情与世间的一切有情，从过去到现在，都有过相依共存的关系；现在如此，将来也还要相依共存的。所以实现和乐清净的人生理想——道德准绳，不仅是这一世间、这一时代的人类。不过佛出人间，为人类说人法，还是依这人类为本，再延续于无限的时间，扩展到无限的空间，织成自他间展转相依、展转差别的网络。

（三）德行的深刻与广大

自他生存的和乐清净，不能单着眼于外表的事行。内心会策导我们趋向于合理的行为，或误趋于不合理的行为，所以内心的是否清净，是否出于善意，对于自他的和乐清净，有着深切的关系。那么，人类的德行，应内向的深刻到内心的净化，使道德的心能增进、扩展而完成。

净化自心的“定慧熏修”，“离惑证真”，达到法的现觉，即德行的深化。由于自心净化，能从自他关系中得解脱自在，更能实现和乐清净的人生理想于世间。所以说：“心净则众生（有情）净”。佛法的德行，不但为自他相处，更应从自心而扩大到器世间的净化，使一切在优美而有秩序的共存中，充满生意的和谐。所以说：“心净则国土净”。

佛法的德行，是以自他为本而内净自心，外净器界，即是从一般的德行，深化、广化而进展到完善的层次。大体的说：人天的德行是一般的；声闻的德行，进展到深刻的净化自心；菩萨的德行，更扩大到国土的严净。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

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】

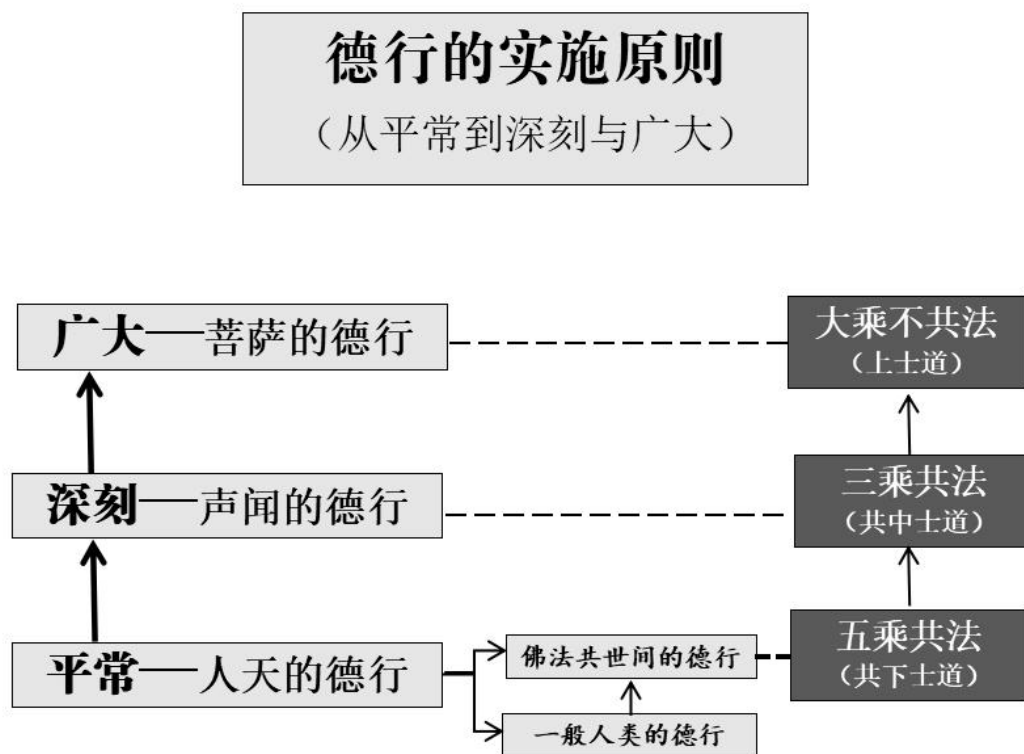
第二节 德行的实施原则

一、从平常到深刻与广大

这一章“德行的心素与实施原则”，我们已经学过了第一节“德行的心理要素”。这一章整个的内容是在讲德行的心和行，第一部分讲的德行的心理要素是以几种善心所为主，说明德行的内在，说明德行这几个重要的内心因素、因缘。这一节要来学习“德行的实施原则”，是德行由内心而表显于外在的事行。前面先讲德行的心理要素，这是对的，因为德行是从内而发的，如果徒有其表而内无实，甚至矫现德行，这样的情况很难说得上是德行。

“德行的实施原则”分两个部分来讲，第一个部分“从平常到深刻与广大”。这三个词——“平常”、“深刻”、“广大”，分别对应着：一般人类的德行；

佛法不共于世间，将德行推向深化的表现；以及菩萨行更为广大的德行。如果用后来印顺法师在《成佛之道》中所用的语言体系来说，分别对应“五乘共法”、“三乘共法”、“大乘不共法”相应的德行特征，而它们之间又是内在有机关联的，在这一部分的内容学习中可以很清晰地看到。



我们来看文：

(一) 一般人类的德行

德行不但是内心的，更是见于事实的。

德行，不但是内心有这些，那么，在人群的生活中，在个人的言语行为中，也是有所表显的。

引发人类的德行本能，使它实现出来，才成为善的行为。

什么是人类的德行本能？在上一节的内容学到，就是三善根。说到人类的德行本能，可能一般人要不然就是想得很抽象，要不然就是想得很玄妙，或者带着一些神奇色彩，其实它就是在说三善根——无贪、无嗔、无痴，由此才有人类德行的可能。基于这样德行的根本，恰当地引发内心中与德行相应的力量，推动身

语的运作，在自处或与外境交互的时候，表现出来恰当的言语与行为，这是“善的行为”。

从全体佛法去理解，佛法的德行，以人生的和谐、福乐、清净为理想，为标准。

前面那一句实际是有过度性的意思，上面讲德行的心理要素，下面要讲事行，为什么这样？交代一下内在与外显的联系。

说到佛法的德行，这里是要“从全体佛法去理解”、去把握，刚才有总括地略说：共一般世间的德行，不共于世间深彻的德行，和在此基础上更加广大的德行，这是“从全体佛法去理解佛法的德行”。这三者说起来虽然有平常、深刻、广大的差别，但是它们有共通之处，这里说是“以人生的和谐、福乐、清静为理想，为标准”。当然了，如何去把握人生的和谐、福乐、清静，可能每个人的认识不太一样。下文也有说，基于佛法所说的人生真理，应该如何来把握它。

这是总说从全体佛法去把握佛法的德行，下面就开始分开说，首先说“平常的”。接下来的一段看起来好像比较偏于一般世间，那不奇怪，因为这是平常的，这是共于世间的。文说：

生存是最基本的，如离开这一根本事实，一切皆无从说起。但人类不只需要生存，更需要和谐的、福乐的、清净的生存。

这首先说，在一般的世间来说，有一点是一般世间所共同认许的——“生存是最基本的”。离开这个根本事实，谈什么其他呢？即使从一般世间来看，人类只要活下去就都好吗？不是的，不能够像畜生一样活，“更需要和谐的、福乐的、清净的生存”。

如充满私欲、倒见、欺凌、压迫、侵夺——杂染而不清净的生存，即无生的幸福，彼此也难于和谐，即违反人类互依共存的要求。

如果人类生存的样貌，表现为在人与人之间都是充斥着私欲、倒见（这是偏于内心的），彼此之间欺凌、压迫、侵夺，这值得歌颂吗？值得让我们为此而欢欣鼓舞吗？这真的是安宁、和谐、幸福的吗？这样“杂染而不清净的生存，即无生的幸福，彼此也难以和谐”。说得明白一点，这样的生存，并不是与道德相一致的生存，后面也说：“即违反人类互依共存的要求”。

人世间无论怎样的充满矛盾、苦痛、罪恶，无论和谐、福乐、清净的怎样难于实现，但这到底是契于理而顺于情的人生终极的理想，到底是人类生活中的部分事实。

这是在谈共世间的德行。前面说的那样反面的——杂染而不清净的生存，充满了不道德的生存，那不是幸福的、和谐的。虽然从古到今，我们看到了很多人世间的矛盾、苦痛、罪恶，也看到了和平、安宁、福乐和清静怎样难以稳定地存在于人群中；不光难于实现，就算实现了，也不一定能够比较稳定地相续。虽然有那样反面的，正面的又这样艰难，但和谐、福乐、清净的生存，从道理上来说，是应理的；从一般人心的向往来说，是顺于人情的，是作为一般人类社会的理想的。

人生德行的自觉，有意无意的以此和乐清净的人生为理想，以身心行为而契合这一标准的为善行；从自他关系中，不断努力而使他增进。

前面说人是有这样德行本能——三善根的，即便这个世间不理想，但是人们抱有理想，希望这个世间能够变得美好，就是这里说的“有意无意地以此和乐清净的人生为理想”。作为人类共同的道德标准、道德规范，大家也都觉得，推动人类社会向于这样的理想，这是善行，“以身心行为而契合这一标准的为善行”。大家都不觉得这个人内心很阴暗是善行，都不觉得这个人充满了暴力和伤害是善行，这是人类社会普遍的，这是偏重于说身心。

后面一句是偏重于人与人之间的互动关系：“从自他关系中，不断努力而使他增进。”从自身心运作，到基于此的彼此交互，推动个人能够有道德的增进，推动群体能有和乐清静。这是说的一般世间的德行。

（二）佛法共世间的德行

下面说佛法对此的兼容，和在世间善法层面上对此更高的拓展。

然而，自他的和乐清净，应该从无限时空的观点去眺望，这比一般所见的要扩大得多。

虽然大家希望自他的和乐清净、安宁幸福，但是怎样实现它？这其实跟我们的身心是怎样的，世界是怎样的，有关联，所以下文说：“应该从无限时空的观点去眺望，这比一般所见的要扩大得多”。

为什么说到无限时空呢？说到有情是怎样的，包括人是怎样的，如果只看到这一生，很难说德行有其逻辑的必然：如果生命是断灭的，我为什么要行善？那反过来也可以问：如果一死百了，那我为什么要作恶？因为佛法看到有情是这样的死此生彼，前因后果，相似相续，看到时空的广大，有情的此起彼伏，所以对于有情观有不一样的认识，当然对于器世间——一般所说的世界观，也会有一些不同的认识。这是以有情为本，以有情为核心的，虽然说到无限时空，其实看到的是无限时空中的有情，是这个意思，至少不是单纯在研究物理。

世间的有情，如人、如畜，更低级的，或更高级的，有情是无限的众多。

这是佛法的有情观。“世间的有情”，有我们平时见到的人和动物。动物也有复杂程度不同的，智力表现不同的，苦乐果报不同的，这里用当时一般世间常用的词语——“更低级的”、“更高级的”。不仅仅说畜生，还有其他一般人不熟悉的有情类别，比如天人，那就是在福报上更高级的；比如地狱的有情，那就是在福报上更低级的。“有情是无限的众多”。这主要说有情世间，那么有情所依住的环境呢？

有情依住的器世间，也不但是渺小的地球；像地球那样的，更大更小，空间是无限的广大。

有情不是生活在真空中，它依托于相应的环境，这就是“有情依住的器世间”。作为地球上的人类，一般想到有情依住的器世间，都以自己的经验和习惯为模板来想象，其实也不都是这个样子，有像地球这样的，也有更大的或更小的，此处彼处，“空间是无限的”。这里“空间是无限的广大”，和前面“有情是无限的众多”，是有关联的：器世间是有情的器世间，有情依器世间而住，所以说到空间的无限广大，其实是有情众多的表现。下面来说时间——

有情从无始以来，在死死生生的不断相续中，时间是那样的悠久。

有情轮回有一个最初的开始吗？佛法说“无始”，“有情从无始以来，在死死生生的不断相续中，时间是那样的悠久”。这好像是在谈时间，其实是有情死死生生、轮回相续的表现。在这样的有情蕴流中，来安立过、现、未的时间之流。时间没有实在自体，《中论》说得很好：“因物故有时”，是就事物的变化而表征着时间。

有情与世间的一切有情，从过去到现在，都有过相依共存的关系；现在如此，将来也还要相依共存的。

不管哪一个有情，他与世间的其他有情乃至一切有情，在无始轮回的长河中，“都有过相依共存的关系”。这是很多学习佛法的人开始转心的一个点，为什么呢？因为刚开始，这个我我所心还强盛，总是要跟自己沾亲带故，有一些关系，有一些善法、善意的，自己才心甘情愿，这其实是自我爱的表现。包括调伏烦恼，自己对于一些有情，想一想，现在虽然跟他好像是生死仇敌似的，但过去无始轮回里，是不是也曾经彼此有过亲密的联系，甚至像今生对我多所关爱的人那样，曾经也那样为我付出过；这个人可能就转心了。这不是多么高明的修行方法，但是这至少比自己只是局于眼前取的相而做的判断，不断地增盛烦恼要强得多。还有的人的善意，只能向自己认可的，划定为是我亲的，至少跟我有什么关系的人来付出，他如果像上面这样想一想，心也就平了，也更容易心甘情愿了。当然，这里说的都算是比较初级的方便，其实是在没有真正触动我见和染爱的情况下，用这样生命的事实来相对地熨平这颗心，相对地来调伏烦恼，相对地来让心面对有情时，变得更容易调柔善意而已。

过去是与其他有情有这样相依共存的关系，现在也是这样。大家生活在这个社会里，平时感觉不到，等到这个社会如常的运作，哪里发生了一些隔碍、不方便，立刻就感觉到了。这就是所说的“当鞋合脚时”——当鞋合脚的时候，不觉得有鞋合脚这回事，不合脚或者是混进了一粒沙子，这个时候才开始有体会。

过去、现在是这样，未来也还是要相依共存的。为什么谈这个呢？认识到这个，就会有下面这个认识——

所以实现和乐清净的人生理想——道德准绳，不仅是这一世间、这一时代的人类。

既然有情是这样的繁多，不管是数目还是种类，在这样轮回相续中，时间的长河里，有情之间彼此发生着这样错综复杂的相依相存，那么，想要实现和乐清净的人生理想，实际上，所要考虑的不应该只局限于“这一世间”，这是空间上的局限；也不应该局限于“这一时代的人类”，这是偏重于时间的。

不过佛出人间，为人类说人法，还是依着人类为本，再延续无限的时间，扩展到无限的空间，织成自他间展转相依、展转差别的网络。

虽然有情是如此的，相应的德行也应该是更广大的，但是佛出现于人间，为人类说法的时候，还是依一般人类世间相应的来说，这就是所谓的“为人类说人法”。佛说的法主要针对我们人类，所说的也是基于我们人类一般的常识，生命

经验，包括一些社会现实来说，“依着人类为本”。当然没有完全地认同世间——只是考虑这一生，只是考虑属于我所的这个村子，乃至更小的这个家庭等等，也不是相对较大的只考虑这个世界——佛法的道德是可以很广大。

佛出现于世间，依人法而说，是有其根本处的——以人类为本，但有其拓展。这样的拓展，在时间和空间上，是随有情而延展的，因为佛法是为有情的。“织成自他间展转相依、展转差别的网络”：谈“展转相依”，是要认识到，是此有彼有的关联；“展转差别”，虽然是此有彼有的，但不意味着种种因素完全一样，所谓缘起的差别性。

前边侧重地说平常的德行，平常的德行中又细分了两层：一个是一般人类的德行，一个是佛法共世间的德行。下面要说深化的德行：

（三）德行的深刻与广大

自他生存的和乐清净，不能单着眼于外表的事行。内心会策导我们趋向于合理的行为，或误趋于不合理的行为，所以内心的是否清净，是否出于善意，对于自他的和乐清净，有着深切的关系。那么，人类的德行，应内向的深刻到内心的净化，使道德的心能增进、扩展而完成。

这是承接上文平常的德行，来说明为何有深化的必要。“自他生存的和乐清净”，也就是一般世间所认许的美好生活。这样包含着美德的世间幸福，能只看“外表的事行”吗？只看外表的事行，很多表面看起来是善行的，也许包藏祸心。所以，“内心的是否清净，是否出于善意”，对于一般世间所认同的“自他的和乐清净”，幸福安宁的世间道德和美好生活，是有深刻关系的。

这里说到“内心的是否清净，是否出于善意”，也是我们学习佛法，希望付诸于实践的人，应该特别注意的地方。自己的内心，对自己、对他人，真的有善意吗？内心总是抱怨，甚至怨气冲天，很难说有善意。清净，这个还不太好说，但是自己应该做自我的检点。

既然外表的事行是基于内心的，“内心的是否清净，是否出于善意”又是这样的重要，那么人类的德行自然会涉及到“内心的净化”，会向内转向更加深刻的内涵。下文来说明佛法中这种德行的深化是什么——

净化自心的“定慧熏修”，“离惑证真”，达到法的现觉，即德行的深化。

简单地说，佛法中大家常说的定慧的修习，乃至最后达成“离惑证真”，达到现证法——见法，这就是佛法所说的“德行的深化”。平时我也常跟法友说：大家禅修，不是要寻逐神秘经验，寻求神奇，而是要培养正确。禅修不是寻觅神奇，而是培养正确。禅修有止有观，与之相应的就是定与慧，这个“定慧熏修”是为了净化自心。这不仅去除染污性的，还有增长白净善法的一层意思。比如善意不充分，应不应该去培养？怎么去培养？大家熟悉的慈心修习，就是这样的门类。所以前一句的最后文说：“使道德的心能增进、扩展而完成”。想把人类的德行，真的越来越变得扎扎实实、真真切切，那需要内心的相应变化。这样内心的变化，如何来实现？定慧熏修，最后能够离惑证真，这就是德行的深化。

再强调一遍！不要带着神话情节来修行，那明显是在寻觅神奇。这背后往往是跟自我感，跟我见，跟我要了不起，跟我要长生不死，有关系。而对于佛法有了正见，认识到生命是怎么样，开始老老实实在地修行，这个时候的止观修行就能够避免寻逐神秘、追求神奇炫异的过患，这颗心开始安稳下来，调柔下来，平和下来，这些神神异异、奇奇怪怪、神神秘秘的东西对他不构成任何吸引力，真正只致力于内心的净化。也就是常说的“断恶修善”，这四个字多简单啊！但它涵盖了佛法实践的全部。

由于自心净化，能从自他关系中得解脱自在，更能实现和乐清净的人生理想于世间。所以说：“心净则众生（有情）净”。

这话说得非常好！大家想一想，一般生活中，在人际关系上，不管是家庭、工作，还是跟社会上其他人群、亲里朋友打交道，人际关系让你累不累？有没有逼迫感？当这些发生的时候，一般人归因于这个人不好，那个单位不好，乃至这个制度如何如何，看不到内心的染污，看不到内心的烦恼，看不到内心的敌意和不善，认为这些是理所应当的。这即缺乏生命的自觉，更不要说净化了。反过来，基于上面所说的——正确的方便，令心净化，令心调柔，令心解脱于系缚，那么，在人群中的生活，就“能从自他关系中得解脱自在”。有必要的交道仍然在打，以充满着真诚的善意作内心的背景和情绪色彩，内心没有染污（这是说上面达成的），所以不会制造问题，“更能实现和乐清净的人生理想于世间”。否则，内心不净化，充满杂染，充满烦恼，就算这个人自己以为自己出于好意去做什么，但是过程中可能莫名其妙就变味了，也许他从一开始就没有发现推动自己去做的事里边埋藏的烦恼。

自心的净化，对于自身的安乐和人群的和乐是很重要的。如果一个社会希望实现和乐清静、安宁幸福的人生，希望这个社会呈现这样的样貌，但忽视人心，忽视人心的净化，是做不到的。而人心的净化，要人内向地用功夫，只靠宣传，恐怕也不可能从根本上发生真正地改变。如果说后世经典中的话，那就是这一句——“心净则众生净”，众生就是有情。下文是在深化的基础上来说广大——

佛法的德行，不但为自他相处，更应从自心而扩大到器世间的净化，使一切在优美而有秩序的共存中，充满生意的和谐。所以说：“心净则国土净”。

这部分说到德行的广大——深刻基础之上的广大，兼容着平常的广大，这相当于菩萨行相应的内容。因为佛法看到有情和器世间是这样的因缘，是这样的缘起，也看到一般世间人们生活和生活与器世间有一定的关联，所以在说到净化的时候，自身净化身语意，也帮助他人净化身语意，进而扩展到对于器世间的净化，“使一切在优美而有秩序的共存中，充满生意的和谐”。后面引一句后来大乘经中的话——“心净则国土净”。这是广大的一层意思。

佛法的德行，是以自他为本而内净自心，外净器界，即是从一般的德行，深化、广化而进展到完善的层次。

前面渐次地讲了平常的、深刻的、广大的德行，又分别说这跟佛法哪个层面的认识相应。这样依次下来，能够看到它们之间内在的关联，即是“以自他（的清静和乐）为本，（进）而内净自心，外净器界”，也就是这里所说的“从一般的德行，深化、广化而进展到完善的层次”。“完善的层次”是什么呢？是依菩萨行而成就佛果。下文说：

大体的说：人天的德行是一般的；声闻的德行，进展到深刻的净化自心；菩萨的德行，更扩大到国土的严净。

这里用“大体的说”，看着有一点模糊，其实恰恰是严谨，为什么呢？因为大体上来说是这样的，但是有一些个别情况多少表现的不是很典型，甚至有一些例外。但是总的来说，与人天善法相应的德行，是前面所说的平常的、一般的；当然在这部分里，佛法兼容着世间人天善法，但又有与一般不太一样的视角、不太一样的世间正见所摄持着。“声闻的德行”，是前面所说的深刻的德行。深刻在哪呢？“向内深刻地净化自心”。净化到什么程度呢？依着定慧的修习，而离惑证真，彻底地断除无明染爱，可以净化到这种程度。这有什么好呢？人的烦恼越少，颠倒越少，染污越少，内心的问题就越少，给别人、给社会制造的问题就

越少，有这个好。一个无学圣人，比如说阿罗汉，他对这个世间是完全无害的，在任何情况下，他不会伤害任何人。

“菩萨的德行，更扩大到国土的严净”，这不是依于《佛法概论》主要所依的《阿含》说的，而是印顺法师认为，后来大乘的展开在这方面是应理的，虽然《阿含》中未说，但印顺法师认为这符合于佛法的精神，所以把它摄入到《佛法概论》这本书中。这是在这儿要特别指出的，因为有一些法友对于学习佛法还是很严谨，想要知道每一部分观点的依据是什么，所以有必要在这里做一个说明。

这部分内容相对完整，再加上时间的关系，我们今天就学习这些，不再向下进行。我们今天就学习到这里，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 60

【本期讲授内容】

第十四章 德行的心素与实施原则

第二节 德行的实施原则

二、德行深化的真义

（一）佛法德行的核心

佛法的德行，不但是深化的。但否定世间而倾向于超脱的深化，确是佛法德行的核心。考释尊的教法，世间是“危脆败坏”的别名（杂含卷九·二三一经）；有情是迷情为本的蕴聚，生死死生的流转者；世间是无常、苦、无我、不净的；学者应该“依远离，依无欲，依灭，向于舍”（杂含卷二七·七二六经）。确认世间的无常苦迫，勤修戒定慧，即对于现实的要求超脱。

（二）依人事论人事，佛法决不否定人生

现实的超脱，决不是常人所误解的悲观、厌世、否定人生。依一般说：人生是无常的，也是相续的；是苦，而色等也有乐（杂含卷三·八一经）；是不净，也是有净相的；是无我，也有相对的假我。依人事论人事，佛法决不否定人生，反而肯定人生，以人生的和乐为道德标准，确定行为的价值，使人类努力于止恶行善。

（三）深化的德行之深意

至于深化的德行，从无常苦迫的世间观，修戒定慧，倾向于无生解脱，这是另有他的深意。如《杂含》（卷一七·四七三经）说：“我以一切行无常故，一切诸行变易法故，说诸所有受悉皆是苦”。又（四七四经）说：“以诸行渐次寂灭故说，以诸行渐次止息故说，一切诸受悉皆是苦”。这是比对于寂灭，而观察无限生死的流转，即不能不如此说。

生而又死，死而又生。一切苦痛的领受，不消说是苦的；即使是福乐、定乐，也霎 shà 眼过去，在不知不觉的无常中幻灭。有情即生死流转的存在，终久在忽苦忽乐的，忽进忽退的生死圈中。这样的生死，包含从生到死，从死到生，无限生死中的一切活动，一切遭遇。这不彻底、不究竟、不自由的生死，

实在是“生老病死，忧悲苦恼”的总和。如不给予彻底解放，什么总是归于徒劳。

（四）无生与出世，即在这生死与世间中去实现

深化的德行，即解脱生死的实践，并非专重“临终一着”，专门讲鬼、讲死了事。解脱生死的德行，即彻底解脱这迷情为本、自我中心的生活，使成为正觉的生活。因为现实一般的是生死，所以称超脱了的正觉为无生。现实一般的是世间，所以称超脱了的为出世。无生与出世等，即是净化这现实一般的正觉。无生与出世，即在这生死与世间中去实现。这例如革命，认定了旧政权的自私——家天下的本质，非彻底推翻，不能实现共和的新国家，这才起来革命，推翻统治层。但革命不就是破坏，同时要建立新的政权，改造社会，促进社会的自由与繁荣。佛法深化的德行，似乎重于否定，也恰好如此。这是彻底的自我革命，洗尽私欲倒见，才能从自我——我、我家、我族、我国等本位中解放出来，转移为人类——有情、法界本位的。从有漏到无漏，从世间到出世，从凡情到圣觉。

这深化的德行，从一般的人生德行而进修到深入无生，又从无生出世的立场而广行自他共利的大行。深化的德行，好像否定现实一般的人生，实即是充实了、完成了人生。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

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、德行深化的真义

我们现在是在学习《佛法概论》的第十四章“德行的心素与实施原则”，从上一次开始，我们进入了“德行的实施原则”，第一部分谈的是“从平常到深刻与广大”，实际上是从全体佛法去把握佛法所说的德行，“平常”指的是共人天的善法，“深刻”指的是超越出离的佛法不共的德行——解脱，“广大”是菩萨

的德行，也就是五乘共法、三乘共法、大乘不共法相应的德行。如果从这一部分内容看，第二节“德行的实施原则”也如第一个小标题所说的是“从平常到深刻与广大”，这是德行的实施原则。佛法有深刻的，超越的，但是兼容平常。深刻而超越，又不一定必然与世间不再发生关系，有这样广大的行愿。这是前边重点在谈的内容。

接下来今天要学习的是“德行深化的真义”这一部分内容，这对应于上面所讲的“从平常到深刻与广大”里深刻这一部分，但是又不仅局限于深刻。为什么把这一部分特别拿出来谈？如果只是平常的，那佛法与一般的世间道德——人天善法，就变成没有区别。没有区别，也就失去了它自己特别的价值、特殊的意义和真正宝贵所在。不能够理解这个，那就是没有正确地认识佛法，认识佛法殊胜之处、不共之处。要把握佛法在德行深化这一部分的义趣。另外一方面说到广大：广大，不是直接从平常到广大的，以深化为基础才有广大的可能。否则，只是从平常的道德谈广大，就变成了广大的生死，就像有一些人诟病的那样，所谓把轮回神圣化。但是有了这样深化的部分，深刻了、超越了，再说广大，就会不一样。所以在这一节中，这个部分单独把“德行深化”拿出来谈它的真义，是有其用意，甚至是必然性的。因为德行的深化，是对于平常德行的超越，同时也是广大德行的基础。我们来看下文：

（一）佛法德行的核心

佛法的德行，不但是深化的。但否定世间而倾向于超脱的深化，确是佛法德行的核心。

这里说“佛法的德行，不但是深化的”，是因为佛法的德行兼容着平常的部分，但是，如果说什么样的德行更能表征佛法的特质，那么，“否定（一般的）世间而倾向于超脱的深化”，确实更能表征佛法德行的特质，这里说“确是佛法德行的核心”。离开这个，只剩下平常的德行，那就混同于一般世间的道德。

考释尊的教法，世间是“危脆败坏”的别名（杂含卷九·二三一经）；有情是迷情为本的蕴聚，生死死生的流转者；世间是无常、苦、无我、不净的；学者应该“依远离，依无欲，依灭，向于舍”（杂含卷二七·七二六经）。

佛法德行的核心，是否定世间，倾向于超脱的深化，表现为什么呢？这里依《杂阿含》的几部经做了一个简要的概括。“考（察）释尊（所留下）的教法，世间是‘危脆败坏’的别名”，佛说这个世间是危脆败坏的。听到“世间”，不

要只想着山河大地，这个身心五蕴是危脆败坏的，自己是如此，他人也是如此，能够确认这个事实吗？能够接受这个事实吗？一般人不容易真的接受、确认，真的接受、确认了，对于世间的贪染不会那么重。

说世间是危脆败坏的，实际主要是基于无常来说的，是不是这样呢？确实是这样的。人的心烦恼重重，贪爱染着，所以很难做真正清醒理智的观察判断。比如，好日子过了几年，往长里说十几年，就觉得好像就应该一直下去，就肯定只能越来越好；这就是不知道世间是危脆败坏的。说到自己身体也是如此，说到这一期生命也是如此。自己如此，他人也是如此，这个有情聚是如此，那个有情聚也是如此。就算是有一些寿命长的有情，在更大的时间尺度下，还是如电石火花一样乍生乍死，乍起乍灭。

“有情是迷情为本的蕴聚”，如果透彻地看有情，当然也就包括人，是什么呢？是无明染爱为根本的蕴流。这里说“迷情为本”，准确地说，“迷”指无明，“情”指染爱，也就是无明、爱、取，以这些为根本的蕴流。这个蕴流，说起来好像挺诗情画意，实际上是“生死死生”，是惑、业、苦此有彼有的轮转不息，这就是轮回啊。“有情是迷情为本的蕴聚”，我常常说“蕴流”，这里说的“蕴聚”好在哪儿呢？谈它的和合性，不是一整个儿的，是和合非一的。“生死死生的流转者”，有情——这样迷情为本的蕴聚，表现的现象是什么呢？刹那刹那生灭不住，如果放到一期来说，是生死死生，相续不绝，这样惑、业、苦为本的流转，也就是轮回。

世间的特征是什么呢？也就是有情，这里所说的“世间”主要指有情。“世间是无常、苦、无我、不净的”，就人来观察，是无常的，是苦的，是无我的，是不净的。既然世间是这样的，有情是这样的，那么，对此有了认识的人，有了正见的人，应该如何呢？“学者应该‘依远离，依无欲，依灭，向于舍’”。这个“三依一向”，在《杂阿含经》中出现过若干回。佛在说到修习七觉支、八正道的时候，常常说“依远离，依无欲，依灭，向于舍”而修此修彼。从前也讲过，这里再略说一下，从过程和结果两个层面来说：

过程中的“三依一向”：“依远离”，远离于愤闹，远离于那些障碍因缘，包括容易引生烦恼的因缘环境。“依无欲”：从南传相应经典的翻译叫作“依于离贪”，不是说在这个位已经彻底离欲了，一般在没有很好的修行之前，这颗心的贪欲是时常在活动的，可以说没有离开过，那么现在要依于离开欲贪烦恼的修习，来调伏这样的欲贪。“依灭”：这个“灭”指的是涅槃。前面所说的两个

“依”是具体的操作，这个“依灭”是依止的目标，是以涅槃为目标。“向于舍”，舍什么呢？舍弃这些烦恼。是以这样的操作和目标，来做七觉支、八正道的修习。等到达成的时候，那就是远离五蕴及相应的烦恼，契证涅槃，究竟舍离。这是简要说明释尊的教法，表现着对于世间的否定和向于超越的深化。

确认世间的无常苦迫，勤修戒定慧，即对于现实的要求超脱。

真的能够认识世间的无常苦迫，意味着在对它的判断上，不觉得在这个危脆的世间，无常、苦、无我、不净的世间上，有什么究竟的安乐可言。世间没有究竟的安稳，没有究竟的解决。大家不妨一天一天继续过着日子，但是不打这个妄想，不打什么妄想呢？觉得这个世间可以彻底地美好起来，彻底地理想起来。世间是无明染爱为本的，怎么可能彻底理想起来呢？真的确认世间是无常、苦迫，不圆满、不理想，也没法在世间的意义上实现所谓的圆满与理想，所以要对这个现实的世间，生死死生的世间，发起出离的修习。

(二) 依人事论人事，佛法决不否定人生

现实的超脱，决不是常人所误解的悲观、厌世、否定人生。

认识到世间的无常苦迫，无有安稳，危脆败坏，也看到这样生死死生的过患，基于对于现象的了知，知道可以从根本上改变这样无明染爱为本的生死狂流，契证寂静涅槃，而发起极大精勤，自行化他。跟一般人所感觉的那种悲观厌世，那种灰颓的情绪，阴暗的心情，觉得自己毫无希望的那种垂头丧气，或者是颓然不振，是完全不一样的。那种心态是烦恼相应的，灰色的，冰冷的，阴暗的，那哪是一个佛法相应的心态呢？与佛法相应的心是光明的，调柔的，温暖的，安和的。他虽然对这个世间充满了智慧明觉，不发生颠倒认知，可是没有任何不满足、不满意的情绪，更没有僵硬的对抗。

依一般说：人生是无常的，也是相续的；是苦，而色等也有乐（杂含卷三·八一经）；是不净，也是有净相的；是无我，也有相对的假我。依人事论人事，佛法决不否定人生，反而肯定人生，以人生的和乐为道德标准，确定行为的价值，使人类努力于止恶行善。

前边要讲“德行深化的真义”，为什么在这里又插进来，似乎讲了一段一般的德行、平常的德行呢？这是因为想要把握德行深化的真义，也要避免误解了佛法对于一般世间的态度，所以在这里从经文所说的另外一个角度做了一番阐述。

这个“依一般说”，是说普遍的情况。人生是不是无常的？是无常的，但是无常不意味着断灭，不意味着前后失去了联系。一般人内心充满了错谬的认识，对于自己，对于其他有情，内心总是取这样颠倒的实体相，在这个实体上感觉是我、是他、是人、是畜生。因为在这样错谬颠倒的自我感觉、自我意识中——我一直是我，实际上一般人内心是深深地迷执于我的前后一致性，也就是常。现在说“人无常的”，他基于过去的实体想，我本身、我自己的那个实体想，一说到无常，他就会觉得变成了断，就像一般人想到的我死了，所想到的、感觉到的，呈现的意象是断灭，于是张惶怕怖。常也好，感觉断灭也好，实际上都是基于共同的基本错误，在这个生命现象上捏造了一个一整个的有它自体的我。一般感觉我是常的，在一些情况下又觉得我是断的，充满了问题。后来，龙树论师把这个归纳为“自性见”，就是因为这样的自性见，所以执常、执断。

正确地认识到无我、无常，实际上，当然也没有常，可是也没有断。缘起，既不是常的，也不是断的，后来龙树说到缘起的时候说“不常亦不断”。你们也许有一些人知道龙树的“八不”偈颂，那“八不”都是形容缘起的，其中“不常亦不断”就是不常不断的缘起。人是这样的因缘之流，当然谈不上有一个实在自体在前后始终保持着一致性，也就是所谓的常，可是前后的关联中也谈不上断。如果谈断，什么东西断了？没有那样一个实在自体可得，有的只是此有彼有的因缘之流，从这个角度来认识把握“人生是无常的，也是相续的”，这是深一点说。就一般的世间来看，人生当然是无常的，可是前后还是有着关联的。

“是苦，而色等也有乐”，特别引了经文放在这儿，因为一般对于佛法观念强的人，会觉得：是不是离经叛道啊？所以特意把经文给出来。那部经中在探讨什么呢？谈到人的烦恼是有因有缘的，人的修行、解脱、出离是有因有缘的，谈到人的贪欲等烦恼当然也是有因有缘的，但触对境界的时候，有时候是有乐的，这是说“是苦，而色等也有乐”，这是生命经验的现实，会有乐受。从现象上说，有苦受、乐受，也有不苦不乐受。“是不净，也是有净相的”，佛法中特别地指出不净，是因为你真正观察，那样的净相确实就会坏掉，但是从一些角度看，也可以感觉是净的，不拿放大镜看就好了。“是无我，也有相对的假我”，这是什么意思呢？不是说，没有真我，有一个假我，而是说，不妨将这样彼此勾锁牵连的五蕴，前后关联的五蕴，假名为我、假名为人。对于有智慧的人，他也可以说我、说你、说他，但是内心中不像从前那样颠倒地执取我相，认可有我，而仅仅是集合的指代。

“人生是无常的，也是相续的；是苦，而色等也有乐；是不净，也是有净相的；是无我，也有相对的假我”，这是就一般来说。那这样的说明，是要表达什么呢？前面说佛法对于一般世间有这样倾向于否定的看法，但不等于说佛法对于世间的认识堕入到另外一个片面，是可以在因缘之中做这样的观察的，佛也理解人的缘起，理解人群之间（也就是社会）的缘起，所以就人法来谈的话，下文说：

依人事论人事，佛法决不否定人生，反而肯定人生，以人生的和乐为道德标准，确定行为的价值，使人类努力于止恶行善。

这个“依人事论人事”的“人事”二字，我刚才用了一个词叫“人法”，这在古时候的论里有时候也用，说“佛行人法”。佛本身受生为人，即便成佛之后，他的行仪基本上也都是基于人法。就一般的社会来说，依着人的特点、人的规律来看人事、看人法，佛法并不是否定一般世间的。这个“不否定”是什么意思呢？当然也不是认同世间的颠倒，而是说佛、佛法并不认为世间的道德没有意义，世间合于正理的秩序没有意义，佛也认为这些有它相对的意义，没有不分青红皂白统统地都划到另类中去。我们看到佛对在家众的一些教导，与人天善法兼容相应的部分，在那里佛也是肯定人生的，“以人生的和乐为道德标准”。像《吉祥经》、《善生经》等等里边说得很清楚：作为人，作为仍然在这个世间生存的人，如何去过好符合于人法的生活；这是肯定人生的意义，不是说这个有究竟义，这里一定要把握好。

学习佛法的人，要不然就是对于世间完全失去同情，认为世间的一切都是生死边事，统统划归一类，对于一般世间的德行，都觉得和世间的丑恶一样，性质上没什么差别。虽然从它的无常性上和行苦性上没什么差别，但是在它现法的因缘中，在它未来引发的果报中，当然是有差别的。还有一类，认为佛法跟这些世间善法有共通处，甚至基本上是一回事，迷惑于佛法的不共，所以这一段谈佛法德行深化的真义，实际上是要说明二者的关系，在这个基础上特别地点出深化的义趣何在。

“佛法决不否定人生，反而肯定人生，以人生的和乐为道德标准，确定行为的价值，使人类努力于止恶行善。”这一段话的前提是“依人事论人事”，不要把这个前提去掉了，单独把“佛法决不否定人生……”这段文摘出来，说作者有这样的观点。这个前提很重要！就人类社会来谈人应该如何，那么，佛法并不否定人生，是这个意思。“以人生的和乐为道德标准，确定行为的价值”，这在前边“从平常到深刻与广大”里谈过，这里不再展开了。

知道了何者为善、何者为不善，何者顺于正理、何者违于人之为人之正理，而能确定行为的价值。基于这样的道德标准和价值观，“使人类努力于止恶行善”。这是在一般世间的意义上，佛法有这样的兼容，但是，佛法毕竟是以深化的德行为核心、为特质的——

（三）深化的德行之深意

至于深化的德行，从无常苦迫的世间观，修戒定慧，倾向于无生解脱，这是另有他的深意。

佛法在一般的人事上有这样的说明，但是向于深化的时候又确实是倾向于无生解脱——“无常苦迫的世间观，修戒定慧，倾向于无生解脱”，这又是怎么回事呢？这里作为过度，说“另有它的深意”。怎样的深意？下面有说明——

如《杂舍》（卷一七·四七三经）说：“我以一切行无常故，一切诸行变易法故，说诸所有受悉皆是苦”。

佛法中说，这个世间是无常的、苦的。明明人有苦受、乐受、不苦不乐受，但是有的经文说“诸所有受，悉皆是苦”，这是什么原因呢？这里引经文说，佛是因为看到这一切有为法都是无常的。这个“一切行无常”的“行”字做有为法解，“行”是迁流义、造作义，在这里指有为法。一切诸行都是这样无常变易的，一切有为法都是无常变易的，体会到这个，就知道“诸所有受，悉皆是苦”。

乐受，贪染它，一旦变坏了，苦不苦呢？一般学佛人（是说准备要实际修行的）过不去的就是这个乐受，这是为什么呢？还是认识不真，实践也没有跟上。有的人觉得“自己知道了、懂了”，实际上懂得不够真切；贪着于乐受，意识不到这里的过患，那还是没有真知灼见。

又（四七四经）说：“以诸行渐次寂灭故说，以诸行渐次止息故说，一切诸受悉皆是苦”。这是比对于寂灭，而观察无限生死的流转，即不能不如此说。

比对于涅槃寂静来说，这样生死死生的流转，惑、业、苦的流转，一会儿头伸出来，一会儿又沉下去，头出头没，实在来说在这里没有意思。就像一个人遭遇海难，漂泊于大海里，一会儿沉下去喝了几口海水，使劲挣扎，又把头探出来吸两口空气，这真的好吗？因为探出头来吸到几口空气，暂时解除了窒息的憋闷、

慌乱和苦痛，这就是好了？完全脱离沉溺的海洋，这才是好；而不是沉没在水中偶尔露头，这个叫好。

“这是比对于寂灭，而观察无限生死的流转”，这生死流转中的一切，实际上都是苦性。刚才用譬喻说海难沉船，在大海中头出头没，难道头出来吸两口空气，海难落水就是一件好事，而要继续在这里呆着？不是的。

生而又死，死而又生。一切苦痛的领受，不消说是苦的；即使是福乐、定乐，也霎 shà 眼过去，在不知不觉的无常中幻灭。

前文那句话是略说，下面相当于略微展开而谈。通过观察无限生死的流转，为什么就不得不说“一切诸受悉皆是苦”呢？想一想“生而又死，死而又生”，在这生生死死中，本来就表现为身心苦的，那当然就是苦的，从感受上就是苦的，这个不用说，这就是所谓的苦苦。

“即使是福乐、定乐，也霎眼过去”：“福乐”，生在好的地方，生在好的人家，相貌端严，聪明有智，际遇也好，财富也广大，人际也和乐。就算都赶上了，这一场戏最多唱个一百年。一百年很长吗？一眨眼就过去了。“定乐”，人如果修定的话，得了色界及以上的禅定，离开欲界烦恼的纷扰，内心与禅定相应的善法俱，安住不动摇。那相比于欲界散心来说，确实是安乐的。但是这个定乐，以现在人身说，人身不过是几十年，这个定乐以人来受用，又能受用多久呢？即便生到色界天、无色界天，哪怕非想非非想天的八万大劫寿命，但在这无始轮回之中也不过是不起眼的一朵浪花，“在不知不觉中，无常还幻灭”。

人们在说到八万大劫寿命也不过如此的时候，还可以，能说，但是想到这一生还有几十年要过，就好像过不完一样。这是不是很有趣呢？真的看到有为法的这一切是无常——“败坏不安之相”，内心不会再给它贴标签——这个真好。内心感觉那个真好的意思，就是它有好的自性，它的自性是好的。自性是好的，意思是什么呢？不管怎么样，它都是好的，而且会一直好下去；不要这样幼稚。

有情即生死流转的存在，终久在忽苦忽乐的，忽进忽退的生死圈中。

从这样比较大的时间尺度来看的话，可不就像沉溺于苦海之中头出头没吗？“忽苦忽乐”，有的人这一生追求很多东西，觉得那个确实好，实在地说，在无始轮回里，除了解脱的味道，作为凡夫没有品尝过，其他的什么好事儿没有轮到过呢？像后来的论里说，都不知道多少次受生于天上。很多人对于定乐没有向往，不觉得那个好，因为他体会不到，也没有那样的认识，但是觉得什么好呢？

受用微妙的五欲乐好。那就以受用五欲乐来说，比如生在欲界天，受用着比人间微妙很多的五欲。不说一般的天人，即使受生为天主这样的情况，在过去的轮回中都不知道发生了多少回。现在自己在这人间蝇营狗苟几十年，追求的是什么呢？多一点钱、多几套房子或者大一点的房子，如此而已。不要说跟过去受生于天上乃至天主那样的福报五欲乐比，就算跟这个世间所谓比较顶尖的那些受用比，也谈不上。

可是这个世间最好的也比不上天人，但在过去的轮回中，不要说受生为天人，即便是天主，真的也不知道当了多少回，又如何呢？还不是今天这个样子，再继续下去，再这样折腾，意思在哪儿呢？过去弃如蔽履的，看都不看一眼的东西，今天却趋之若鹜，想方设法想要得到。得到了又能如何呢？曾经百返于天宫之上，为诸天之主，到今天不还是这个样子？这一点见识，这个模式，就决定了只能在这里打转转。真的体会到这个，就觉得这是过患相。谈到苦的时候，有的论里总结说，这叫“数数高下过患”。好的也都经历过了，又能怎么样？就不要说不好的也都经历过了。这个轮回中，除了解脱的味道没有尝到，别的都尝过，不还是今天这个样子？意思在哪儿呢？

这样的生死，包含从生到死，从死到生，无限生死中的一切活动，一切遭遇。

当考虑到生死的时候，不要光看这一生有限的经验，要知道轮回就是这个样子的，如果不究竟地破灭无明烦恼，还将是这个样子——死死生生。

这不彻底、不究竟、不自由的生死，实在是“生老病死，忧悲苦恼”的总和。

要看到“这不彻底、不究竟，（同时也）不自由的生死（死生），实在是（人们在意的）‘生老病死，忧悲苦恼’的总和”。人们不希望经历生老病死苦，不希望被忧悲苦恼所困扰，但是，如果不出离轮回，不结束轮回，这些没有了期。所以下文说：

如不给予彻底解放，什么总是归于徒劳。

如果不能够彻底地从模式上解决问题，做任何努力，就算有一点用，也是敲敲打打，缝缝补补，最多相当于漂泊在苦海中抓到了一块腐朽的木板，可能多把头探出来喘一会儿气。解决问题吗？不解决。但是人们总是在寻找、追逐着腐朽的木板。

（四）无生与出世，即在这生死与世间中去实现

深化的德行，即解脱生死的实践，并非专重“临终一着”，专门讲鬼、讲死了事。

虽然有了这样的认识，但是谈到要解脱生死，这里说“深化的德行，即解脱生死的实践”，要注意什么呢？不要像印顺法师在民国时候看到的那个样子，只是“专重于‘临终一着’”，临终的时候怎么样怎么样……，讲佛法讲来讲去也都是讲鬼、讲死这些。佛法的重心不在这些上，解脱生死的实践（这里说到德行的深化），重心不在这个上，那在什么上呢？

解脱生死的德行，即彻底解脱这迷情为本、自我中心的生活，使成为正觉的生活。

这里说到“深化的德行”——“解脱生死的德行”，根本上是什么呢？是要解脱过去“迷情为本、自我中心的生活”。“迷情为本”是无明染爱为本，无明、爱、取为本。有了这样无明、爱、取，生活就是自我中心的——我、我家、我亲、我族、我国，乃至我所在的世界，我所在的地球，是这样自我中心的生活，这是基于错谬颠倒的。解脱生死，这样深化的德行，实际上是解脱了迷情为本的生活，变成了什么呢？变成了“正觉的生活”——如实知相应的生活，正智相应的生活。

因为现实一般的是生死，所以称超脱了的正觉为无生。现实一般的是世间，所以称超脱了的为出世。

我们熟悉这样的词——“无生”、“出世”，这是从什么说呢？针对一般生死死生的生命现实说的。针对生死，称超越于此的正觉为无生，当然事实上也不再受生；生死死生的现实是世间，超越于此，称为出世间。

无生与出世等，即是净化这现实一般的正觉。

无生与出世，实在来说，是基于正觉甚至指向正觉的，净化了一般世间的迷情。

无生与出世，即在这生死与世间中去实现。

要知道对生死的否定，恰恰是在生死中努力达成；对于世间的超越，恰恰是在世间中达成。下面举喻来说明：

这例如革命，认定了旧政权的自私——家天下的本质，非彻底推翻，不能实现共和的新国家，这才起来革命，推翻统治层。但革命不就是破坏，同时要建立新的政权，改造社会，促进社会的自由与繁荣。

因为成书的年代恰恰是中国充满了变动的岁月，再往前面说，还有一些熟为人知的革命历史，所以在这里举这样的例子来说明。我也常说“修行是一场内在的革命”，这个譬喻大家可以去体会。革命不仅是破坏旧的，还要建立新的；即便是破坏，也是建设性破坏。

佛法深化的德行，似乎重于否定，也恰好如此。

这话说得非常好！“佛法深化的德行”，一般人看来“似乎（是）重于否定”的，否定世间，否定迷情为本的人生。这种感觉对不对呢？幸亏是这样！如果不是对这些错误的否定，怎么可能有焕然一新的正觉生活呢？

这是彻底的自我革命，洗尽私欲倒见，才能从自我——我、我家、我族、我国等本位中解放出来，转移为人类——有情、法界本位的。

这样重于否定，实际上是内在深刻而“彻底的自我革命”。这种自我革命，破坏了过去颠倒，也破坏了基于颠倒的染爱，这里说“洗尽私欲倒见”。过去基于那样的无明染爱，事事有意无意地从自我出发，大家去观察是不是这样？现在破坏了过去错误的基础，才有可能真的平等而广大起来，为全人类乃至为一切有情究竟离苦而付出自己的努力。

说到这里，对于“佛法深化的德行”本身，说的已经基本上到位了。下面要说的是，平常的德行、深化的德行与广大的德行之间，有怎样的关系呢？

从有漏到无漏，从世间到出世，从凡情到圣觉。这深化的德行，从一般的人生德行而进修到深入无生，又从无生出世的立场而广行自他共利的大行。

这里说到：“这深化的德行，从一般的人生德行而进修到深入无生”，就像佛教出家的规范，也就是出家的戒律，会认为给居士的在家五戒是错吗？不会，实际上这出家的戒律是在家五戒的广大与深化。从这就可见一斑，这深化的德行并不是对于一般人生德行的否定，而是基于此，进一步地进修，而达到契证无生，解脱于生死轮回，或者说获得这样的正觉。

“又从无生出世的立场”，前文有说，这个“无生出世的立场”是基于正觉的，也是对于生命有如实知的立场，不再像过去那样迷情为本。基于这样无生出

世的立场，基于这样正觉的立场，“而广行自他共利的大行”，这是从深化的德行而进展到广大的德行——菩萨的大行。如果能有这样的认识，也就体会到深化的德行的必要、重要，它是对于一般德行的深化，同时还表征着佛法不共的特质，也是发起广大自他共利大行的基础。没有这样的基本正见，同于一般世间迷于我我所，染爱重重，谈什么究竟的自他二利呢？谈什么广大的菩萨行呢？所以是基于这样正觉的立场，才能有这样广大的德行。这也是在这个部分，我们最开始说明的时候谈到，为什么在平常的德行、深刻的德行与广大的德行中，特意再把这深刻的德行拿出来谈？部分原因即在此。

深化的德行，好像否定现实一般的人生，实即是充实了、完成了人生。

这里做结说：深化的德行，就一般的感觉、一般的认识来说，“好像（是）否定（了）现实一般的人生”。这个感觉也不算错，但是现实一般的人生是不能究竟解决问题的，无法实现究竟的离苦，真正的安乐。究竟的离苦得乐，恰恰是这样深化的德行才能够达成，也就是“充实了、完成了人生”。

这是今天我们要学习的内容，到此第十四章“德行的心素与实施原则”也学习完毕。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 61

【本期讲授内容】

第十五章 佛法的信徒

第一节 信徒必备的条件

一、皈依三宝

佛法的中道行，不论浅深，必以归、戒为根基。皈依、受戒，这才成为佛法的信徒——佛弟子。从此投身于佛法，直接间接的开始一种回邪向正、回迷向悟、革新向上的行程。

释尊开始教化时，即教人皈依三宝。皈依，有依托救济的意思。如人落在水中，发见救生艇，即投托该船而得到救济。皈依三宝，即在生死大海中的有情，信受佛法僧三宝，依止三宝而得到度脱。皈依的心情是内在的，但要有形式的皈依，所以学者必自誓说：“我从今日，皈依佛，皈依法，皈依僧”（杂含卷一·三〇经）。佛是佛法的创觉者，即创立佛教的领导者；法是所行证的常道；僧是如实奉行佛法的大众。如通俗的说，佛即是领袖，法即是主义，僧即是集团。皈依于三宝，即立愿参加这救济人类的宗教运动，或作一般的在家众，或作特殊的出家众，以坚定的信仰来接受、来服从、来拥护，从事佛法的实行与教化。经上说：佛如医师，法如方药，僧伽如看病者——看护。为了解脱世间的老病死病，贪嗔痴病，非皈依三宝不可。

皈依三宝，即确定我们的信仰对象，从世间的一般宗教中，特别专宗佛法，否定一切神教，认为唯有佛法才能解脱自己，才能救拔有情。所以皈依文说：“皈依佛，永不皈依天魔外道”等。皈依是纯一的，不能与一般混杂的。回邪向正、回迷向悟的皈依，决非无可无不可的，像天佛同化或三教同源论者所说的那样。

皈依三宝，不能离却住持三宝，但从皈依的心情说，应把握皈依三宝的深义。皈依本是一般宗教所共同的，佛法却自有独到处。三宝的根本是法，佛与僧是法的创觉者与奉行者，对于佛弟子是模范，是师友，是佛弟子景仰的对象。修学佛法，即为了要实现这样的正觉解脱。所以皈依佛与僧，是希贤希圣的憧憬，与皈依上帝、梵天不同，也与皈依神的使者不同。因为皈依佛与僧，

不是想“因信得救”，只是想从善知识的教导中，增进自己的福德、智慧，使自己依人生正道而向上、向解脱。

论到法，法是宇宙人生的真理，道德的规律，是佛弟子的理想界，也是能切实体现的境地，为佛弟子究竟的归宿。初学者皈依三宝，虽依赖外在的三宝，引导自己，安慰自己，但如到达真——法的体悟，做到了佛与僧那样的正觉，就会明白：法是遍一切而彻内彻外的缘起性，本无内外差别而无所不在的。皈依法，即是倾向于自己当下的本来如此。佛与僧，虽说是外在的，实在是自己理想的模范。所以皈依佛与僧，也即是倾向于自己理想的客观化。从皈依的对象说，法是真理，佛与僧是真理的体现者。但从皈依的心情说，只是敬慕于理想的自己，即悲智和谐而实现真理的自在者。所以觉者能自觉自证，三宝即从自己身心中实现，自己又成为后学者的皈依处了。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

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】

第十五章 佛法的信徒

第一节 信徒必备的条件

一、皈依三宝

今天我们将要开始学习《佛法概论》的第十五章“佛法的信徒”。之前若干章都是在讲法、法的实行，那么，随顺法、趣入法、实践法的，也就是这里所说的“佛法的信徒”，即是信法、行法的人。这一章的第一节是“信徒必备的条件”，我们基本上都是佛教徒，对于什么是佛教徒的必要条件应该有所认识。首先第一个内容是“皈依三宝”，这是佛法的信徒（也就是佛教徒）应该必备的条件。文说：

（一）佛法的中道行，必以皈、戒为根基

佛法的中道行，不论浅深，必以皈、戒为根基。

第一句“佛法的中道行”，其实也是承接上面几章的内容。上面讲法、法的实行，法的实行也就是这里所说的中道行，法本身是中道，能实行法的是人，也就是这里说的佛法的信徒。这样的中道行，不管是浅的还是深的，浅的是什么呢？指与人天善法有共同部分的，后来印顺法师把它称为五乘共法，是不管人乘、天乘、声闻缘觉，还是菩萨乘，大家都需要的基本善法，这也是相对浅的，这部分当然是以皈依、受戒为根基的；即便是深的，像出家乃至发心行菩萨道，也都是“以皈、戒为根基”的。

皈依、受戒，这才成为佛法的信徒——佛弟子。

佛法的信徒，也就是佛的弟子，不是别的样貌，外在表征是以皈依、受戒为特征的。当然，如果只是徒有其形，没有这样的心，甚至来这里卧底，那当然不是佛弟子。

从此投身于佛法，直接间接的开始一种回邪向正、回迷向悟、革新向上的行程。

皈依、受戒，不是结束，是开始。如果自己内心对于法，对于佛法僧三宝，没有正确认识，以为皈依三宝是求得了一个灵验的护身符，从此以后就安全了，就万事大吉了。那是对于佛法，对于佛法僧三宝，认识上有偏差。真正对法有所认识，对于三宝有所认识，那应该知道，皈依、受戒成为佛法的信徒——佛弟子，这只是一段行程的开端。这段行程是怎样的呢？是摆脱过去的邪执、迷谬，向于正觉而进发。这内在的革命，确实是革新的、向上的，把过去错误的、染污的、黑暗的摧毁，建立正确的、清净的、光明的正觉。

（二）皈依三宝

释尊开始教化时，即教人皈依三宝。皈依，有依托救济的意思。如人落在水中，发见救生艇，即投托该船而得到救济。皈依三宝，即在生死大海中的有情，信受佛法僧三宝，依止三宝而得到度脱。

从律上的记载看，佛陀最开始教化时，最先皈依的是若干位在家众，度五比丘是这之后的事，所以这里说：“释尊开始教化时，即教人皈依三宝。”

这个“皈依”的意思是什么呢？依托这些因缘，得到救度。这些因缘，只是殊胜的外缘，来帮助自己、引领自己走向正路，路还要靠自己走。因为我们自己

的善根，毕竟不像最后身菩萨那样不需要师长，不需要别人指路，也能够踏上正路，我们终究还是需要前人给指出正途，然后依之走向光明的解脱，这是“依托救济”的意思。不是哪个人或者神格化的存在，大手一挥，光线一照，就帮着把问题解决了。所以，这跟神教的他力主宰完全不一样。这里举喻说，就像有人落在水中，依托船而得到救济一样；皈依三宝，就是在这生死大海中，依止三宝而得到度脱。

皈依的心情是内在的，但要有形式的皈依，所以学者必自誓说：“我从今日，皈念佛，皈依法，皈依僧”（杂含卷一·三〇经）。

这位有情真心的要皈依三宝，这是所谓“皈依的心情是内在的”，真的有这样的内心动力，有这样的认识，有这样的信愿。但是要表显出来，还需要外在形式，最核心的就是想要皈依的这个人需要用语言表达出来，“自誓”——自己发誓：“我从今日开始，皈念佛、皈依法、皈依僧。”这是最基本的要件。

上面相当于说为何要皈依三宝，这说的是如何皈依三宝。那所说的三宝是何义呢？如果大家还记得前面的内容，应该知道第一章其实就是在讲佛法僧三宝，那里是以法为核心来说明的三宝，下面只是简单地来说明。

佛是佛法的创觉者，即创立佛教的领导者；法是所行证的常道；僧是如实奉行佛法的大众。

还是以法为核心来说，法是真理，是有情可以得到解脱，可以究竟离苦的真理。这里说“法是所行证的常道”，是就实践来说明法。佛不是别的，是在没有佛法的世界里，最初觉证这样常道的人，并且将所觉证的，也引导别人去体证，这是佛陀。僧是佛的出家弟子众，其本质特征是什么呢？是“如实奉行佛法的大众”，即奉法、行法者。下面是用通俗的譬喻来说明——

如通俗的说，佛即是领袖，法即是主义，僧即是集团。

这样的说法，配合以本书成文的时代，也不难理解。那个时代受过教育的人，对于主义，对于领袖，对于顺从于这样主义的集团，是有鲜明认识的。

皈依于三宝，即立愿参加这救济人类的宗教运动，或作一般的在家众，或作特殊的出家众，以坚定的信仰来接受、来服从、来拥护，从事佛法的实行与教化。

佛法僧三宝是这样的，那皈依于这样的三宝，意味着什么呢？这里说，意味着自己“立愿参加这觉（醒救）济人类的宗教运动”。或者说：“我没有这么大的心，我就是想自己能够拨开过去的迷雾，看清生命的实相，不再像过去那么懵懵懂懂了”，觉得好像没有这么大，要知道：自己也是人类的一员，“觉济人类的宗教运动”，也不可能每一个人跟每一个人道有情都有这样的互动，佛也没有，只要自己能够有正确认识并身体力行，也就在其中。

皈依三宝，实际是在做这件事。但是大家的形式还不一样，有的是以在家的身份，是在家众，还有的表现的很特殊，是出家众，但是共同的都是“以坚定的信仰来接受”，这个好理解。“来服从”是怎么回事呢？不是服从权威，这是顺于法的意思；“来拥护”，这是指的拥护三宝。所做的具体事情不过是“从事佛法的实行与教化”。“实行”偏重于自行——自利，“教化”偏重于化他——利他。

经上说：佛如医师，法如方药，僧伽如看病者——看护。

经上有譬喻：佛就像医师一样；法就像为人治病所开的药方；僧伽，用今天的话说就像护士，因为那个时代没有这样专门的职业，所以说“如看病者”，是指起看护作用的。经律里常用的词是“看病者”，跟我们今天说的“去找医生看病”的“看病”不是一个意思，指的是看护、照料的意思，更像是今天所说的护工这样的角色。

为了解脱世间的老病死病，贪嗔痴病，非皈依三宝不可。

肉体的疾病，要去找治肉体疾病的医生，但是内心贪嗔痴的病，唯有佛法可以治愈。“非皈依三宝不可”：贪嗔痴病是世间老病死（老病死既是病状也是苦状）的根源，要想解脱世间的老病死病，必须要解脱贪嗔痴病；要想解脱贪嗔痴病，那必须依于正理（法），及正理的觉证者（佛）和奉行者（僧），否则一般人没有那么强的善根，除了最后身菩萨或者是辟支佛的最后身，他们能无师自悟。

皈依三宝，即确定我们的信仰对象，从世间的一般宗教中，特别专宗佛法，否定一切神教，认为唯有佛法才能解脱自己，才能救拔有情。所以皈依文说：“皈依佛，永不皈依天魔外道”等。

这里说要解脱世间老病死病、贪嗔痴病，必皈依三宝。从这个意义上说，皈依三宝，也就是确认我们的信仰对象，所真心认同、顺从的是佛法，是佛法僧三宝。这里说“从世间一般的宗教中”，是说从世间普遍存在的各种宗教中，“特

别（地）专（门）宗（奉）佛法”，并不认为那些以创造一切、主宰一切的神为信仰是如实的、是正确的，确认只有佛法才能够解脱自己，才能够究竟地解脱有情。这里说的“认为”，对于现在我们大陆的汉语来说，可能用在这儿不一定妥帖，所以我说是“确认”，或者用过去佛法的话是“深深地认可”——“深忍”，是这个意思。

皈依是纯一的，不能与一般混杂的。回邪向正、回迷向悟的皈依，决非无可无不可的，像天佛同化或三教同源论者所说的那样。

虽然佛法德行中有与世间共通的部分，但是之前也说，那些不共的部分才更是佛法的特质。如果对于佛法有正确的认识，那么对三宝的皈依将是纯粹的，将是独特的，这是“纯一”的意思。不能够与一般其他各种哲学、宗教、道门相混杂。

这里说：“回邪向正、回迷向悟的皈依，决非无可无不可的”，这是有所针对，因为有一些人在认识上不够清晰，不够正确、允当，以为佛在某种意义上与天是混杂的，认为儒释道三教根本是一致的，或者说源流和源头是一致的。在今天各种七七八八的说法，加上历史的，确实有很多。这样不正确的认识，对于一个人真正皈依佛法僧三宝，会是一种干扰。

（三）皈依三宝的深义

下面是说，皈依三宝，对于自身来说，到底意味着什么？

皈依三宝，不能离却住持三宝，但从皈依的心情说，应把握皈依三宝的深义。

“住持三宝”指的是现象上的佛法僧；这里用“心情”这个词，可能还是我们现在大陆语言里不太常用的情况，可以体会为“皈依者内心的认识”。“皈依三宝，不能离却住持三宝”，但是从皈依者内心的认识来说，“应（该）把握皈依三宝的深义”。皈依三宝有其深义，是不离开住持三宝而转深、转向内的。如何呢？

皈依本是一般宗教所共同的，佛法却自有独到处。三宝的根本是法，佛与僧是法的创觉者与奉行着，对于佛弟子是模范，是师友，是佛弟子景仰的对象。修学佛法，即为了要实现这样的正觉解脱。

如果就“皈依”这个词，不仅佛教在用，其他的宗教也在用。古时候虽然不太用宗教这个词，因为这毕竟是后来出现的词，但佛教中说的若干种外道，实际上都是种种哲学思潮或者是宗教形态。虽然“皈依”这个词是通用的，但是皈依佛法僧三宝，却有独到处，有不共处，这就要从三宝的特质来说。

“三宝的根本是法”，这在第一章反复说过。佛和僧，作为有情，是基于法而有这样的差别：佛是法的创觉者、宣说者，僧是法的奉行者、住持者。对于佛弟子来说，佛“是模范”，乃至多闻圣弟子也可以说是模范；“是师友”，僧是师友，那对于佛陀，就是师长。“是佛弟子景仰的对象”，因为不管是佛还是贤圣僧，他们不仅仅是顺于法而行，法就在他们生命中活泼泼地体现着，所以是佛弟子景仰的对象。

“修学佛法，即为了要实现这样的正觉解脱”，这是修学佛法要做的事、皈依三宝要做的事，是要实现正觉解脱，不是要依靠自己的信，依靠所信对象的救度，来获得什么。

所以皈依佛与僧，是希贤希圣的憧憬，与皈依上帝、梵天不同，也与皈依“神的使者”不同。因为皈依佛与僧，不是想“因信得救”，只是想从善知识的教导中，增进自己的福德、智慧，使自己依人生正道而向上、向解脱。

前面说佛法僧三宝是这样的，对于佛弟子来说是模范、师友、景仰的对象，修学佛法是要实现正觉解脱。从这个意义上来说，虽然佛与僧是人格化的表现，但是“皈依佛与僧”不是“因信得救”的皈依，“是希贤希圣的憧憬”。“希贤希圣”，是希望自己也能成为这样的贤圣，希望自己的生命也能够有这样的净化，希望自己也能够得到解脱。过去在一些场合，我曾经问过这个问题：你到底想成为什么样的人？也说：很多人一想这个问题，都是在我所上打转，怎么想的呢？“我要成为拥有多少钱的，拥有多大事业的，拥有什么样名头的，或者拥有什么样眷属的”，先不谈这些，这些都是外边的。你本身想成为什么样子？很多人听到这样的问题，茫然了。“我没有想过啊，我想的一直都是我要拥有什么”——外在的。是不是呢？希贤希圣与此不同，希贤希圣恰恰是“我要成为什么样的人”。这“与皈依上帝、梵天不同，也与皈依‘神的使者’不同”。

从原理上来说，虽然佛与僧表现为人格化的，但是皈依他们不是想要“因信得救”，即使想要“因信得救”也不可能，因为从原理上就是不可能的。在正确认识的摄导下，是以他们为师、为友，也就是“善知识”。“从（这样）善知识

的教导中，增进自己的福德、智慧”，净化自己，改善自己，提升自己，使得自己依于这样的正道，而能够向上、向解脱。皈依佛法僧三宝，即便自己一时可能偏重于比较基本的，比如五乘共法的内容，也就是共人天善法的内容，可是要知道，佛法是有这样究竟指向的，可以缓慢，但不应该背离，那应该是我生命的向方。

论到法，法是宇宙人生的真理，道德的规律，是佛弟子的理想界，也是能切实体现的境地，为佛弟子究竟的归宿。

前面侧重于从皈依佛与僧的意义来说的，归根到底是要落到自身的净化改善，向上、向解脱。那法呢？皈依法又是怎么回事呢？首先简单地说法，“法是宇宙人生的真理，道德的规律”。这个“宇宙人生的真理”还是比较普遍化，也相对抽象；说到“道德的规律”，是与人的生命实践相结合的说，比较明显。契应于这样的真理，实现这样完善的道德，就“是佛弟子的理想界”，也就是与法相应。这样的理想，现实不现实呢？是现实的，所以这里说“也是能切实体现的境地，为佛弟子究竟的归宿”，前一章“德行的实施”部分对此有足够的说明。

初学者皈依三宝，虽依赖外在的三宝，引导自己，安慰自己，但如到达真——法的体悟，做到了佛与僧那样的正觉，就会明白：法是遍一切而彻内彻外的缘起性，本无内外差别而无所不在的。皈依法，即是倾向于自己当下的本来如此。

这里在明确佛法僧三宝对于学者的意义。“初学者皈依三宝，虽依赖外在的三宝，引导自己，安慰自己”，这是初学时对于三宝的依赖——皈依的一部分。这个依赖的意思，不一定是内心情感的染着，主要是说在因缘上的凭依，是靠着三宝引导来走上这条正道。

那走上了这条路，如果到达了，对于法有了真切、深彻、亲身的体悟，有了无学——佛与圣僧那样的正觉，这个时候对于法会有真切的认识，怎样的认识呢？“法是遍一切而彻内彻外的缘起性”，既然是这样遍一切而彻内彻外的缘起性，从本质上来说，这种此彼差别没有究竟义，法是普遍而一致的，这是就法在本质真实一面上来说的话。“法是遍一切而彻内彻外的缘起性，本无内外差别而无所不在的”，凡夫虽然流转于生死，迷情牵引着，但是仍然是此有彼有、此无彼无的缘起；圣者能够渐渐地尽断烦恼，乃至彻破无明，离欲得解脱，仍然是此无彼无的解脱，仍然是这样与缘起不相悖的现象而已。从这样的缘起性来说（缘

起和缘起性不是同一个词），内外此彼没有差别，都是这样子此有彼有、此无彼无，也都是这样无有毫厘许实在自性可得。

“皈依法，即是倾向于自己当下的本来如此”，如果深刻地说皈依法，特别是于法有所契入的时候，这个时候离开了皈依法吗？没有，这个时候是皈依法较为高级的表现形式，即“倾向于自己当下的本来如此”。说得明确一些，这个身心现象是缘起的，也是不可得的，不管这里发生的是苦集还是灭道，都是这样的缘起性；转深一层说，当这样的正智现起，这样的智慧与这样的实相相契应的时候，这个时候是倾向于当下生命呈现出对于法的契证，不再是依于外在的教导，和依托于外在教导的理解思考和修行，而是直接的呈现，如实的体证。

佛与僧，虽说是外在的，实在是自己理想的模范。所以皈依佛与僧，也即是倾向于自己理想的客观化。

这向深处说，是先从皈依法来说的。因为法是三宝的核心，体会了皈依法的深义，那么皈依佛与僧的深义也好把握。法的体证，是不离当下身心现象的，不离这纷繁缘起诸相的，但是佛与僧好像是外在的，跟当下这个蕴聚好像是个别的——一个个别异的。这里说“虽说是外在的”，好像是取一个外在的相，做自己的皈依境，但“实在是自己理想的模范”。

之前有说，佛是法的创觉者，僧是法的奉行者，特别是贤圣僧，生命中也一样活泼泼地体现着法的觉证。他们虽是外在的，但是希贤希圣的意思就是说“我要成为这样的人”，这里说“是自己理想的模范”，“所以皈依佛与僧，也即是倾向于自己理想的客观化”。理解了那个，就知道皈依佛与僧，某种意义上是皈依自己的理想，也可以调过来说“皈依理想的自己”。不是现在这个样貌，诸法因缘生，现在这个样貌是杂染因缘的样貌，身心的运作有很多荒谬处、颠倒处，会造作很多苦因，但是他可以不是这个样子，这个蕴聚可以不这样运作。

从皈依的对象说，法是真理，佛与僧是真理的体现者。但从皈依的心情说，只是敬慕于理想的自己，即悲智和谐而实现真理的自在者。

前面谈法是真理，佛与僧是真理活泼泼的体现者，这是从皈依的对象，取这样外在的相来说的。但是就自己内心对于皈依的认识，就这种皈依心的深化说，实在也可以说成是，希望自己能够成为自己理想的样子，这里说“敬慕于理想的自己”。这个理想的样貌是怎样的呢？“悲智和谐而实现真理的自在者”。这里强调“悲智和谐”，是要避免两类偏颇：如果智慧不够，那所谓的慈悲是爱见相

应的，跟佛法指向生命究竟离苦得解脱是不相应的；而假如说这样的智慧是自己独得利益就很满意，这可能是相应的慈悲不够。随缘利益，这样悲智和谐，同时实现真理。实现真理是契证法，是自己成为活生生法的体现者。

这里说到的“自在者”，是什么义呢？是离于无明义，是离于系缚义。因为离开了无明，所以不会有不如实知，不会有错谬颠倒的知，这指的是生命的本质不再受无明的驱使；离于系缚，是偏向于断爱离欲说的，不再受染爱的系缚。

所以觉者能自觉自证，三宝即从自己身心中实现，自己又成为后学者的皈依处了。

如果学习佛法的人、实践佛法的人，能够正确地依止外在三宝的引导，走向法的契证，那么也可以说，在他完成自觉自证的时候，三宝也从自己身心中实现，这个时候自己又成为后学者的皈依处了。这也就是前面所说的“僧的严格义是指贤圣僧”，经里说“四双八辈之士”，就是这些已经证了圣道的，如果自己有这样的觉证，圣道有份，又成为后学者的皈依处。这是这里的义趣。

这是第一节“皈依三宝”的部分，今天我们就学习这些。虽然内容好像难度不大，但是大家应该在自己的宗教生活中，佛法的学修中，始终把握这样基本的认识：佛与僧是真理的体现者，皈依于佛和僧，不是别的，是希望自己能够成为这样理想的样子；法是真理，不是了解就算了的，是我真心认同，要奉行。并且最后当佛法在生命中得以完整实现的时候，这实际就是皈依最究竟的完成，后面说“三宝即从自己身心中实现”。自己对于三宝的特质有切实的认识，而如理如法地皈依三宝，依着三宝的因缘来净化自己的生命，改善他，而能够实现究竟的真理和解脱。

【答疑】

48、“佛法善义善味”的“义”通“利”吗

法友：师父！请问昨天课程中的“善义”——佛法对人美好的利益，那这个“义”字通“利”吗？

法师：这个问题问的是昨天在讲《杂阿含经二十选》第四选〈六分别六入处经〉中，前面有一段说到“佛法善义善味”，那这个善义是指佛法能够给人带来真实的利益，问的是：这里这个“义”是通“利”吗？

这个义在佛法里有个词叫“义利”，这里这个义通的是真实的利益。为什么说真实的利益呢？有一些看着是利，其实是衰损，比如以不道德的行为来增益我所，以不道德的行为来让我得到更好的受用，表观上好像是利益，但是实际是衰损。善义是指这样美好的利益。这个义，佛法中指的是真实的利益。这是对这个问题的回应。

我们今天就到这里。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。

今天就到这里，祝大家吉祥！

《佛法概论》讲记 62

【本期讲授内容】

第十五章 佛法的信徒

第一节 信徒必备的条件

二、受持五戒

（一）皈依与持戒，为佛弟子必不可少的德行

皈依三宝，不但是参加佛教的仪式，还是趋向佛法的信愿。做一佛弟子，无论在家、出家，如确有皈依三宝的信愿，必依佛及僧的开示而依法修行。皈依是回邪向正、回迷向悟的趋向，必有合法的行为，表示自己为佛化的新人。所以经皈依而为佛弟子的，要受戒、持戒。

戒本是德行的总名，如略义说：“诸恶莫作，众善奉行，自净其心，是诸佛教”。止恶、行善、净心，这一切，除了自作而外，还要教他作，赞叹作，随喜作（杂含卷三七·一〇五九经）。戒律本不拘于禁恶的条文，不过为了便于学者的受持，佛也特定几种法规。这所以由于所受的禁戒不同——五戒、十戒、二百五十戒等，佛弟子也就分为优婆二众、沙弥二众、式叉摩那尼众、比丘二众——七众。皈依与持戒，为佛弟子必不可少的德行。

（二）受持五戒

凡在家弟子，应受持五戒，五戒是不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒。这是最一般的，近于世间的德行，而却是极根本的。这五戒的原则，即为了实现人类的和乐生存。和乐善生的德行，首先应维护人类——推及有情的生存。要尊重个体的生存，所以“不得杀生”。生存，要有衣食住等资生物，这是被称为“外命”的。资生物的被掠夺，被侵占，巧取豪夺，都直接间接的威胁生存，所以“不得偷盗”。人类的生命，由于夫妇的结合而产生。夫妇和乐共处，才能保障种族生存的繁衍。为了保持夫妇的和睦，所以除了合法的夫妇以外，“不得邪淫”。人类共处于部族及国家、世界中，由语文来传达彼此情感，交换意见。为维护家族、国家、世界的和乐共存，所以“不得妄语”。妄语中，如欺诳不实的“诳语”，谄媚以及诲盗诲淫的“绮语”，挑拨是非的“两舌”，刻薄谩骂的“恶口”，这总称为妄语而应加禁止，使彼此能互信互谅而得到和谐。酒能荒废事业，戕害身体，更能迷心乱性，引发烦恼，造成

杀、盗、淫、妄等罪恶。佛法重智慧，所以酒虽似乎没有严重威胁和乐的生存，也彻底加以禁止。这五者，虽还是家庭本位的，重于外表的行为，没有净化到自心，而实为人生和乐净的根本德行。出世的德行，只是依此而进为深刻的，并非与此原则不同。

第二节 佛徒不同的类型

一、在家众与出家众

由于根性习尚的差别，佛弟子种种不同，如在家的、出家的。从皈依佛法说，在家、出家是一样的。从修证佛法说，也没有多大差别。传说：在家弟子能证得阿那含——第三果，出家能证得阿罗汉——第四果。如在家的得四果，那一定要现出家相。在家人不离世务，忙于生计，不容易达到究竟的境界。所以比喻说：“孔雀虽有色严身，不如鸿雁能高飞”。但也不是绝对不能的，不过得了四果，会出家而已，所以北道派主张在家众也有阿罗汉。

那末，在家众与出家众有什么分别呢？一、生活的方式不同：印度宗教，旧有在家与出家的二类，在家的是婆罗门，出家的是沙门。出家的远离家庭财产等世务，乞食为生，专心修行，与在家众不同。释尊最初弘法时，听众每当下觉悟。这或者自愿尽形寿皈依三宝，为在家优婆塞、优婆夷。或者自愿出家，佛说“善来比丘”，即名出家。纯由信众的志愿，虽没有受戒仪式，即分为二众。所以在家与出家，仅能从生活方式的不同来分别；后来，当然应从受戒差别去分别。二、负担任务的不同：比丘等从佛出家，开始僧团的组合。佛世的在家众，是没有组织的。释尊曾命比丘们分头去教化，将佛法普及到各方（五分律卷一六）。考释尊的出家，即为了不忍有情的苦迫；以法摄僧，即为了“正法久住”。出家人没有妻儿家业等纷扰，度着淡泊的生活，在当时确能弘法利生。出家众重法施，在家众重于财施。这虽不一定是一般出家者的本意，但释尊确是将弘法利生的任务，托付出家僧。唯有在这生活方式、负担任务的不同上，能分在家众与出家众。如约信解行证说，实难于分别。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

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】

我们继续来学习《佛法概论》第十五章“佛法的信徒”相关内容。前面几章在讲法的实践，“佛法的信徒”是在说实践法的人，那么，具备哪些因缘可以说是佛法的信徒呢？诸法因缘生，佛法的信徒是怎样的因缘呢？第一节是在讲这个问题——“信徒必备的条件”。

二、受持五戒

上一次我们学习了其中“皈依三宝”的部分，尽管内容对于多数法友来说可能并不陌生，但是不要忘了，这是我们成为佛教徒的根本，这是我们自愿的事情，也是自己内心抉择过的事情，不要被外边滚滚红尘给埋没了，也不要被外边涛天的逐浪给带走了。今天来学习第一节第二部分内容“受持五戒”，文说：

（一）皈依与持戒，为佛弟子必不可少的德行

皈依三宝，不但是参加佛教的仪式，还是趋向佛法的信愿。做一佛弟子，无论在家、出家，如确有皈依三宝的信愿，必依佛及僧的开示而依法修行。

今天不管哪一个佛教的分支，对于皈依三宝，都有相应的仪式，相应的仪轨。虽然皈依三宝需要这样的仪式，可不仅仅是参加一次仪式就算了的，自己内心真的有愿意去按照佛法改善自己的信愿。皈依三宝，不是靠外在的力量加被我，我人生就可以躺赢了。而是知道，趋入三宝之门，趋入佛法之门，可以认识人生的真理，并以此来改善自己，乃至彻底地得解放。

皈依三宝的信愿表现在哪儿呢？表现在愿意如法修行。法是佛觉证的真理，出家弟子们一代一代彼此传承着，所以这里说“依佛及僧的开示而依法修行”。曾经反复说过这个问题：特别在古时候，佛法的传播基本是靠人为载体的，什么样的人呢？了解佛法的人，信受佛法的人。

皈依是回邪向正、回迷向悟的趋向，必有合法的行为，表示自己为佛化的新人。

现在很多道场在皈依的时候，讲皈依时会说，你现前所受的皈依可以称为“翻邪皈依”：从前没有正确的认识和信念，现在从过去的邪谬中翻身回来，向于正法，是这样一个翻邪皈依，这里也说是“回邪向正”。想一想，从前觉得人

死如灯灭了，那确实是断灭见，算是邪见的一种；或者种种的非因计因，还认为是有道理的；更不要说执常、执我种种邪曲的见解充斥着内心。皈依，是真的认可此中有真义，这里有真理，愿意去学习，愿意去修正自己。既然如此，那么自己的行为应该符合于这样的规律、这样的法。这里“合法的行为”，不是世间的法律，是指的佛法，也就是人生的正理。这也是皈依之后，自己应该有的一种呈现，这里说“表示自己为佛化的新人”。这个“佛化”，是遵从佛陀的教化。

所以经皈依而为佛弟子的，要受戒、持戒。

这在古老的经律中，常常是在家的信众在佛与僧前，自己宣说皈依的誓言——不杀生乃至不饮酒的誓言，后来形成今天这样的仪轨。戒是什么呢？

戒本是德行的总名，如略义说：“诸恶莫作，众善奉行，自净其心，是诸佛教”。

这是所谓的“略教戒”，说明戒的总义。“诸恶莫作”：身语意的一切恶行，自己不去造作。“众善奉行”：善法，已经培养起来的，让它增长广大；没有培养起来的，去培养起来。对于真的有正见的人，他最重视的不是现世的财富、名位、眷属等等，这些都是果相的呈现，他所重视的是去培植正确——当下身心正确的运作、正确的力量，这既是合乎于道的，又能够导致现、后的安乐，为什么不去做呢？“自净其心”：这是强调心的重要！仅有外表上的规范，内心如果不去净化，也跟佛法的真义相背离。如果真的做到了以上这些，这就是顺从佛陀的教化。

止恶、行善、净心，这一切，除了自作而外，还要教他作，赞叹作，随喜作（杂含卷三七·一〇五九经）。

前面那四句话的偈颂是我们所熟悉的“止恶、行善、净心”，这就是戒行的重要，应自作、教他、赞叹、随喜。

戒律本不拘于禁恶的条文，不过为了便于学者的受持，佛也特定几种法规。

既然戒是德行的总名，那就包含了前面所说的止恶、行善、净心等等，不是只表现为禁止作恶的意思，这就是这里说的“本不拘于禁恶的条文”。一般人想到戒，都是“我不能去做什么”。这个“不能去做什么”，一般来讲是不善的，或者是不为当时法律道德所接受的。

虽然不拘于禁恶的条文，但是为了学习的人容易受持，佛也特别地制定了几种法规，譬如后面所说的五戒、十戒、具足戒等等。因为佛法的教化要面对不同的情况，学者的根性不同，可能需要的方式也不一样，像佛最开始接受人跟他出家修行，没有制定特别细节的条规，就是上面那四句话——“诸恶莫作，众善奉行，自净其心，是诸佛教”，随佛出家的弟子们也都是一切向佛的身语去学习，但是后来出家的人多了，各自的根性和身心的状况也不完全一样，出现了一些情况和问题等，佛也就开始制定一些细致的规范，这是说出家的戒法。

在家的五戒，下面有一一地说，实际上这不仅仅是佛教所禁止的，多数也是当时社会道德意识乃至法律规范所不能接受的。下文说：

这所以由于所受的禁戒不同——五戒、十戒、二百五十戒等，佛弟子也就分为优婆二众、沙弥二众、式叉摩那尼众、比丘二众——七众。

佛教中佛弟子的身份，如果以戒法来分别，就是这里说的“七众”。“优婆二众”指的是在家的白衣信众——优婆塞、优婆夷（近事男、近事女），亲近承事三宝的善男子、善女人。“沙弥二众”指沙弥、沙弥尼。“式叉摩那尼众”是沙弥尼二年学法的阶段；在这之后，羯磨受具足戒，成为比丘尼。“比丘二众”指的是比丘、比丘尼。这一共是七众。其中式叉摩那尼是因为一些因缘，专门为女众所制，从沙弥尼到比丘尼中间要有这个阶段。

皈依与持戒，为佛弟子必不可少的德行。

这是说作为真的信受佛法而皈依三宝的，应该有顺于法的行为，所以有了皈依的仪式，自己内心也有皈敬三宝的信愿，顺法而行的信愿，那么持戒是理所当然的。下文说：

（二）受持五戒

凡在家弟子，应受持五戒，五戒是不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒。这是最一般的，近于世间的德行，而却是极根本的。

作为在家的弟子，按理说应该受五戒——不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒。从这个内容来说，和很多宗教乃至世间的道德，包括国法的规矩，都是相近的。除了这个不饮酒可能特别一点，不过一般世间在德行上也有注意这一点的。这虽然是跟一般世间的德行相近的，但却是很根本的。为什么说它是很根本的？下面的文主要都在解释这一点——

这五戒的原则，即为了实现人类的和乐生存。

上一章在讲“德行实施的原则”，在平常的德行中有说到人类和乐生存的问题。这是解释这虽是近于世间的德行，但不要轻忽它，因为它是很根本的，“即为了实现人类的和乐生存”。

和乐善生的德行，首先应维护人类——推及有情的生存。要尊重个体的生存，所以“不得杀生”。

说到人类的和乐善生，如果生存都没有保证，从何谈起呢？人希望有和乐善生的德行，不去做彼此相残相杀的事。推而广之，众生爱性命，为什么可以暴力地去侵夺他人的性命？“所以‘不得杀生’”。接下来要说明为什么“不得偷盗”——

生存，要有衣食住等资生物，这是被称为“外命”的。

大家应该能够理解“资生物”这个词，我们生存需要必要的资具来做维持，这些衣食住等需要的物资被称为资生物。正因为生存需要这些外物的支撑，所以在经律里有时候被称为“外命”。

资生物的被掠夺，被侵占，巧取豪夺，都直接间接的威胁生存，所以“不得偷盗”。

今天的物质财富比过去古时候的总量要发达多了，在我们国家也有很多家庭过上了很丰足的生活，如果有稳定收入，在今天即便有一些财产遭到了损失，可能很多家庭也不至于到活不下去的程度。可是在古时候，多数家庭如果失窃了，可能真就面临着怎么活的问题。在今天也不是没有这样的情况，我们可能听说过，也在一些报道或者文学作品里看到过这样的情况，比如救命钱，结果被偷了，这个时候是威胁生存的。只是今天的我们过了十几年、几十年的好日子，不觉得是这样，实际是这样。

人类的生命，由于夫妇的结合而产生。夫妇和乐共处，才能保障种族生存的繁衍。为了保持夫妇的和睦，所以除了合法的夫妇以外，“不得邪淫”。

不邪淫对于人类的和乐善生实际上是很重要的，否则一个一个社会的基本结构单元——家庭，动荡不安或者充满了各种冰冷、对抗、不满意、失望乃至绝望，这个社会会怎么样呢？这是说“不得邪淫”。下面是“不得妄语”——

人类共处于部族及国家、世界中，由语文来传达彼此情感，交换意见。为维护家族、国家、世界的和乐共存，所以“不得妄语”。

这个“语文”是指语言、文字。妄语有什么问题呢？人类普遍来说是没有他心通的，彼此之间的交流到底是需要语言、文字为主要载体，来传递信息，来传达情感。如果妄语的话，会破坏人文的互信，也会导致很大的问题。假如人们生活在一个互相不能够信任，彼此猜疑，这样的环境中，谈什么和乐呢？在这样的情况下，身心是很难真正安宁下来、放松下来的。人常常处于应激的状态，其实对于身心是摧残的。

妄语中，如欺诳不实的“诳语”，谄媚以及诲盗诲淫的“绮语”，挑拨是非的“两舌”，刻薄谩骂的“恶口”，这总称为妄语而应加禁止，使彼此能互信互谅而得到和谐。

这是解释妄语包含的内容，也就是大家熟悉的四种口业方面的不善——虚诳语、绮语、两舌、恶口，这些都是被“不得妄语”中妄语这个词所摄，是应该加以禁止的，为的是什么呢？“使彼此能互信互谅而得到和谐”。说到这里，我想起来几年前比较惊心动魄的一件事，在某个城市的火车站附近，一个小饭店里，因为口舌上的争端，一个人拿着菜刀把另一个人的头给切下来了。“不得妄语”，不要互相欺骗，不要刻薄地谩骂。最后一个谈为什么“不得饮酒”——

酒能荒废事业，戕害身体，更能迷心乱性，引发烦恼，造成杀、盗、淫、妄等罪恶。

首先说饮酒的过患。第一个说“荒废事业”，这确实有很多例子。我也听一些人向我诉苦，说到亲近的人酗酒，造成种种问题。荒废事业，自己不愿意去做，人也振作不起来，常常处于一种不是很清明、很正常的身心状态。“戕害身体”：过去还有这种谬说，谈什么“少量饮酒，有益身心健康”，前一两年在很权威的医学杂志上看到了一个比较可信的研究，饮酒没有所谓的安全量，哪怕饮一滴对身体都是有伤害的。

“更能迷心乱性”，因为饮了酒之后，对于身体的影响，导致这个人自控能力的下降，甚至神智的迷乱，烦恼更容易被引发，已有的更容易被放纵。随顺烦恼严重了，就会“造成杀、盗、淫、妄等罪恶”。所以饮酒本身好像只是吃喝的问题，有什么道德性呢？但是它会造成这些问题。饮酒会造成人的放逸性，对自身也没什么好，对自身戕害身体，谈不上道德，这种无智的自我戕害是非道德的，

这实际上就是在用一种不是那么恶性的毒品——人们不愿意这样说，因为这会影响很多人现世的利益，可是人类文明今天能够在多数主流国家中做到禁毒，那为什么不对实际上主要起负面作用的酒，加以一些反思和必要的措施呢？有一些国家和地区是有相对严格的对酒的管理的，有的地方还没有。对于佛法来说——

佛法重智慧，所以酒虽似乎没有严重威胁和乐的生存，也彻底加以禁止。

喝酒之后，智慧是更明达了呢？还是更暗钝了呢？这个结论是明白的。更何况酒有上面所说的身心方面的过患，乃至引发恶行的过患，所以它好像没有直接严重威胁人类的和乐生存，但佛法“也彻底加以禁止”，所以五戒中最后一条是“不得饮酒”。下面结说：

这五者，虽还是家庭本位的，重于外表的行为，没有净化到自心，而实为人生和乐净的根本德行。

从这五戒可以看到，确实在很大程度上与世间的善法有共同的成分，也“还是家庭本位的”，适用于在家众的。从它规范来说，主要是身语的表现，也就是“外表的行为”，没有强调净化自心，但这实在是人类和乐共存的根本德行。

曾经有一位学者说的一句话，引起我的注意，他说：人明明有杀害自己同类的能力，但是却能够在群体层面形成这种自觉的控制，这是很神奇、很了不起的事。实在地说，这也是人之为人很重要的一点。大家想一想是不是这样呢？如果这个社会变一个形态：互相相残、相害、相杀甚至相啖，那我们每一天的生活是什么样子？还有一位法师讲过：不杀生戒最根本的是遮止杀人，如果这个人不肯受不杀生戒，后面的意思是不是他想保留随时杀人的权利呢？这样想一想，我们对于五戒的理解可能会更亲切，不再觉得它是对于我自由的限制，而是真的体会到，这是保护我人之为人的重要依靠。如果离开了这些，或许我们现在还保持着人形，但是实际上跟人所应该有的特征可能在远离，这也不要怪这一生如果造作种种杀生、偷盗等等恶不善业，身坏命终将堕不如意处了，因为已经不与人相应了，所造的业已与其他恶趣相应。

这是谈这五者虽然是家庭本位，重外表，还没有特别地重于内心的净化，但是，是人生和乐的根本德行。进而说明——

出世的德行，只是依此而进为深刻的，并非与此原则不同。

“出世的德行”，像出家的修行，或者虽然在家而转向更深化的修习，都不是与此相背离的，只是更进一步地推向于彻底究竟而已；并不是原则的不同，原则还是同的。到此为止，关于五戒的内容，我们学习完毕。

不管我们是受过五戒的，还是没受过五戒的，应当常常地做一些思择，特别是受过五戒的，自己应该一天不知道多少次地在内心重复所受的戒法，慢慢地化成生命的自觉。也许刚开始有一点勉强，但是要知道这恰恰突出了过去错误的动力定型，也就是过去错误的身心运作的习惯，跟正确的运作表现出了冲突性。如果持戒而不舒服，自己要警惕！不要想着去放弃庄重、殷重而受得的戒法，而要自我反省，这身心当中习惯的恶势力是必须要调伏净化的，久而久之成为生命的自觉。

第一节讲了“皈依三宝”和“受持五戒”，这也是佛教徒的基本要件，应该具备的条件。

第二节 佛徒不同的类型

一、在家众与出家众

第二节“佛徒不同的类型”，就是讲佛教信徒的种类，首先从大的划分来说，可分为“在家众与出家众”。文说：

由于根性习尚的差别，佛弟子种种不同，如在家的、出家的。

因为根性的差别，和自己这一生表现出来的习性倾向的差别，佛弟子是有种种不同的，这里是从出家、在家的角度来加以分别。先说其共同——

从皈信佛法说，在家、出家是一样的。

在家也好，出家也好，都不是徒具形式的，都应该皈依三宝，然后有自己身语意的管理和净化。

从修证佛法说，也没有多大差别。

从佛法的实际修行、证得圣果来说，出家得，在家也得。下面是细致的一些说明——

传说：在家弟子能证得阿那含——第三果，出家能证得阿罗汉——第四果。

这里用“传说”二字，是表示这是过去流传下来的说法，没见到明确的经典确证。在这个传说中提到“在家弟子能证得阿那含——第三果”，那当然在家也能证初果、二果。过去也说过，用“传说”来表达对这种流传下来的说法，不肯定、不接受和委婉地表示否定。这是古已有之的，世亲论师作《俱舍论》，对于有部的一些观点不认同，当引述的时候，他就常常用“传说”这样的字眼冠在观点之前。也就是今天我们说的故老相传的意思，不是今天我们白话语中传说故事的意思。

如在家的得四果，那一定要现出家相。

这是在家众的，如果证得四果，会现出家相。

在家人不离世务，忙于生计，不容易达到究竟的境界。

我想，在家的法友们如果日常有工作，家里又有种种事务需要去做，对此应该是有体会的。不要说达到究竟的境界，自己在这纷纷扰扰中能不能有一颗坚固稳定向道的心，都不是很有保证的事。东边一阵风，心飘动了；西边一场雨，心里又莫名地退缩了。这样的情况，谈什么达到究竟呢？

所以比喻说：“孔雀虽有色严身，不如鸿雁能高飞”。

在鸟类中，我们知道孔雀的羽毛很漂亮，“孔雀开屏”也常常被人们用来描述很漂亮的景观、景象。“色严身”是说孔雀有这样漂亮的色身。“不如鸿雁能高飞”，鸿雁长的样子，我们城市里的人可能不一定熟悉，但肯定不如孔雀漂亮，常见的样貌也没有什么让人眼前一亮的色彩，可是，虽然样貌很普通，跟孔雀比起来甚至很土，但是它能够飞得又高又远，孔雀不行。其实后面还有两句话：

“白衣虽有富贵力，不如出家功德胜。”印顺法师在这里没有引这两句话，一方面是含蓄，引了前两句就可以了，另外一方面也不是说绝对不能，就是下文所说——

但也不是绝对不能的，不过得了四果，会出家而已，所以北道派主张在家众也有阿罗汉。

并不是说在家众就绝对不能够证得四果阿罗汉，只是证得了四果之后，彻底地断除了爱染，家庭这种妻儿的生活，从他自己内心的状况来说，确实是不会再认同了，所以他会出家。这里谈到“北道派”，这是对于佛教一个部派流传下来的名字，可能还有其他一些与此对应的称呼，因为古时候没有统一命名，可能这

一个部派在这里被这样称呼，在那一个学派里被那样称呼，这里不去多说。就是一个佛教的部派，主张在家众也有阿罗汉。

这谈的是什么呢？谈的是，在家、出家在修证上没有本质差别。不过我从前也说，相比较而言，出家对于个人培养止观等等，在外部环境上可能确实是更有力的，简单说就是出家的修行多数情况下应该是更容易的。

既然皈信佛法，出家、在家是一样的，从佛法修证上又是没有本质差别的一——

那末，在家众与出家众有什么分别呢？

下文来做几种分别——

一、生活的方式不同：印度宗教，旧有在家与出家的二类，在家的是婆罗门，出家的是沙门。

生活方式有怎样的不同呢？大家应该知道“沙门”这个词是普遍的指称，不仅仅指佛教的出家人，在印度所有的出家修行人都可以被称为沙门。

出家的远离家庭财产等世务，乞食为生，专心修行，与在家众不同。

这也是从前在余处说过的，出家众实际上是放弃了私人占有，不管是人际的系束，还是财产的拥有，简洁到什么程度呢？靠善心人的布施来维持身命——乞食为生。时间用来做什么呢？专心修行。典型的出家修行实际是这样，这当然与在家众很不同。

释尊最初弘法时，听众每当下觉悟。这或者自愿尽形寿皈依三宝，为在家优婆塞、优婆夷。或者自愿出家，佛说“善来比丘”，即名出家。纯由信众的志愿，虽没有受戒仪式，即分为二众。

谈了上面出家、在家的不同，那么最开始这二众的差别由何建立呢？有自己的意愿，符合佛的肯许来建立：“自愿尽形寿皈依三宝”，不杀生乃至不饮酒，“为在家优婆塞、优婆夷”；也有的“自愿出家”，佛同意，会说“善来比丘”。这个“善来比丘”没什么神奇的，其实是古人翻译对应词的时候做了直译。梵语也好，印度当时流行的一些语言也好，大体上属于印欧语系的，大家对于同语系其他的语言，今天可能有所学习，比如英语中 welcome（欢迎）这个词，如果今天一部分一部分对应过来直译的话，不就是 well（善）-come（来）吗？其实就是

“欢迎你出家、修道、做比丘”的意思，这就是得到了佛的肯许。有了自己的意愿，有了佛的肯许，就成为了随佛出家修行的弟子，这是说“纯由信众的志愿”而区分。

所以在家与出家，仅能从生活方式的不同来分别；后来，当然应从受戒差别去分别。

这是说在当时最开始是因为大家志愿的不同，表现为生活方式的不同，而有了在家与出家二类。后来对于出家乃至受具足戒，佛有了更多仪轨性的规定，成为戒律中的一部分，那么依法摄僧就从受戒的差别去分别了，如果受十戒出家为沙弥、沙弥尼，如果尽受具足戒为比丘、比丘尼，是这样的差别。在家众皈依三宝，是应该受持五戒的。这是第一个关于出家、在家的差别。

二、负担任务的不同：比丘等从佛出家，开始僧团的组合。佛世的在家众，是没有组织的。释尊曾命比丘们分头去教化，将佛法普及到各方（五分律卷一六）。考释尊的出家，即为了不忍有情的苦迫；以法摄僧，即为了“正法久住”。出家人没有妻儿家业等纷扰，度着淡泊的生活，在当时确能弘法利生。出家众重法施，在家众重于财施。这虽不一定是一般出家者的本意，但释尊确是将弘法利生的任务，托付出家僧。

都为佛教徒，但是因为出家、在家身份的差别，种种特质的不同，所以在佛法中负担的任务有差别。好，这里说“出家众重法施，在家众重于财施”。出家的比丘们，当然也包括比丘尼，没有自己的家业、儿女等等这些的牵扯、纷扰，生活很淡泊，也很简单；如果有一定的佛法修养，其实也很安然。这样的身心情况、生活方式，更适合弘法利生。但是这里有一句话蛮有意思：“这虽不一定是一般出家者的本意”，因为很多人出家最开始的动机，其实是我修行、我要离苦，对于是否有弘法利生的责任，自己不一定有明确的认识。但佛确实将这样的任务托付于僧，“制戒十义”里最后一个就是“令正法久住”。下文说：

唯有在这生活方式、负担任务的不同上，能分在家众与出家众。

这是对于上面两点分别的总结：一个是生活方式的不同，一个是负担任务的侧重不同。“负担任务的不同”，如果在今天来解读的话，应该解读为“负担任务的侧重不同”。在这两点上，出家众、在家众有不同。

如约信解行证说，实难于分别。

如果就佛法的认识、实践和证得，很难说有什么本质性的差别，最多是环境支撑所表现出来的整体性难易有一些差别，但不是在本质上可不可能的问题。

这是第二节，谈到佛教徒的不同种类，上来先从大的方面说明在家众与出家众。

今天要学习的主要内容是这些，大家是否有相关问题呢？

【答疑】

49、“大悲为上首，无所得为方便”的“方便”指的是什么

法友：顶礼法师！请问“大悲为上首，无所得为方便”里的“方便”，是指的什么意思？

法师：简单说指的是智慧的意思，或者说，以无所得的智慧摄持，为方便善巧，是这个意思。这是从《般若经》里取出来的三句话：“一切智智相应作意，大悲为上首，无所得为方便”，谈的是菩萨行的纲要。这个“无所得为方便”的“方便”，是指以这样无所得智慧的摄持，为方便善巧。如果简单地解读，可以把它解读为，是一种智慧，是一种智慧的摄持。这是对这个问题简单的回应。

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 63

【本期讲授内容】

第十五章 佛法的信徒

第二节 佛徒不同的类型

二、声闻与辟支佛

声闻，是听闻佛法声而修行的，为佛弟子的通名，通于在家、出家。此外又有辟支佛，即无师自通的“独觉”，如摩诃迦叶即是辟支佛根性。考释尊教化的出家弟子，本有二类：一、人间比丘，二、阿兰若比丘。人间比丘，生活不过分的刻苦，游化人间，过着和乐共住的大众集团生活。阿兰若比丘，如迦叶那样，是绝对厌恶女性的——阿难劝释尊度女众出家，曾受到迦叶的责难；专修头陀苦行的；好静而独住阿兰若的；甚至不愿为大众说法的（杂含卷四一·一一三八；又一·一三九经）。释尊的时代，厌世苦行的风气非常浓，所以从佛出家的弟子，阿兰若比丘也不少，他们以为修行是应该如此的（提婆达多的五法是道，即头陀行的极端者）。如迦叶那样的独觉根性，是典型的头陀行者——“头陀第一”；厌世极深，而自尊心又极强。他自信为“若如来（释尊）不成无上正真道者，我则成辟支佛”（增一含一入道品）。自以为没有佛的教化，也会自觉的，所以传说辟支佛胜于声闻。头陀行是印度一般所风行的，迦叶早就修学这些，他以为这是辟支佛所必行的，如《增一阿含经》（一入道品）说：“辟支佛尽行阿练若……行头陀”。但释尊并没有修头陀行，声闻弟子也不一定行头陀行，而且还劝迦叶不要修头陀行（杂含卷四一·一一四一经；增一含莫畏品，又一入道品）。但迦叶不肯，说：“我今不从如来教。……彼辟支佛尽行阿练若……行头陀。如今不敢舍本所习，更学余行”（增一含一入道品）。释尊也只得方便的安慰他，赞叹头陀功德。

总之，释尊教化的声闻弟子，已受到时机的限制，不能大畅本怀；而头陀苦行的阿兰若比丘，辟支根性，更与释尊的人间佛教，精神上大大的不同。释尊涅槃后，摩诃迦叶头陀系，压倒阿难而取得僧团的领导地位。声闻佛法这才加深了苦行、隐遁、独善的倾向，被菩萨行者呵责为小乘。

三、菩萨

声闻是释尊教化的当机，但有极少数更能契合释尊正觉真精神的，称为菩萨，如弥勒、善财等。释尊未成佛前，也称为菩萨。菩萨，义译为“觉有情”，是勇于正觉的欲求者。菩萨的修行，如本生谈所说，或作王公、宰官，或作商人、农工，或作学者、航海家等。侧重于利益有情的事业，不惜牺牲自己，充满了慈悲、智慧的精进，这不是一般声闻弟子所及的。菩萨如出家，即像弥勒上生经说：“不修禅定，不断烦恼”。这是急于为众而不是急于为己的；是福慧并重而不是偏于理智的；是重慧而不重定的；是不离世间利济事业而净自心，不是厌世、隐遁而求解脱的。

佛世的阿难，为了多闻正法，侍奉佛陀，不愿意急证阿罗汉；沓婆得阿罗汉后，为了广集福德而知僧事；富楼那冒险去化导犷 guǎng 悍的边民，都近似菩萨的作风。这类重于为他的根性，在佛法的流行中，逐渐开拓出大乘，显示释尊正觉的真义。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

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】

我们继续学习《佛法概论》的第十五章，这一章是在说“佛法的信徒”，我们学习过了第一节“佛徒必备的条件”，讲了信顺修习佛法的人，具备什么条件才成为佛教徒？皈依三宝，受持五戒。在这些佛教信徒中，有哪些类别？这是第二节的内容——“佛徒不同的类型”，上一次主要从在家众与出家众的角度略加分别，要点是说从生活方式的不同和负担任务的不同来分别。我们接着来向下学习声闻与辟支佛——

二、声闻与辟支佛

声闻，是听闻佛法声而修行的，为佛弟子的通名，通于在家、出家。

“声闻”这个词，在后来意义被狭化了，变成了一部分随佛修行佛教徒的指定。声闻，从字面来说，就是这里说的“听闻佛法声而修行”。今天对于声闻的

理解，不应该是在这个层面，为什么这么说？因为在那个时候想要学习佛法、了解佛法，听人解说基本上就是唯一的途径。这个“听人解说”的“人”，可能是佛，也可能是佛的出家弟子，也可能是佛的在家弟子。这个声闻，在今天来说，其实是从别人那儿学习佛法。只要有佛法行于世间，后来从什么渠道得以了解的，广义来说其实都是这里所说的声闻。声闻，狭义字面是听闻佛法声而学修，真正所指是指从他人而学，这当然是通于在家、出家。一般的佛弟子，不管是在家的，还是出家的，都是从一些信息来源了解到佛法，进而学修。有不是这样的吗？也有。

此外又有辟支佛，即无师自通的“独觉”，如摩诃迦叶即是辟支佛根性。

“辟支佛”，我们作为对佛法有了解的人来说，这个称呼也不陌生，所指的是跟前面学习佛法因缘的情况不一样的，他不是从师教，也不是看书，也不是听音频、看视频，没有外在的信息来源为他提供佛法的指导，这跟声闻那种从他人而得以学习是不一样的，是“无师自通的‘独觉’”。后面一句其实是在解释佛世的时候有这样的根性吗？有这样的人吗？有，“比如摩诃迦叶”，后文引《增一阿含经》里的文说摩诃迦叶“自信为‘若如来（释尊）不成无上正真道者，我则成辟支佛’（增一含一入道品）”，摩诃迦叶很自信地说：这是世间有佛陀出世，即便就算没佛出世，我这一生也会觉悟；这就是辟支佛的意思，他是这样的根性。下面对此加以一些分别——

考释尊教化的出家弟子，本有二类：一、人间比丘，二、阿兰若比丘。

这是前面谈了声闻弟子通在家、出家，此外还有无师自通的辟支佛根性，现在来说出家的弟子中有这两类根性——人间比丘、阿兰若比丘，与这里所讲的辟支佛根性有关联性。什么叫人间比丘呢？

人间比丘，生活不过分的刻苦，游化人间，过着和乐共住的大众集团生活。

人间比丘，与之形成对照的是专修头陀行的这一类比丘——阿兰若比丘。先讲人间比丘，人间比丘的生活不够过分刻苦，在今天很多人理解，那就是生活得比较舒服，可能想怎样吃就怎样吃，穿着又如何如何——其实这个可能是误解。如果看经律里佛世时候人间比丘的生活，当然也都是按照戒律，大家和乐共住的。僧团的和乐共住，是以正法律摄持的，当然不是怎么舒服，自己想怎样就怎样。所以这一句“生活不过分的刻苦”，在生活在这个时代、这个物质条件下的人，头脑中所呈现的印象，几乎可以百分之百说，跟佛世时候的生活不过分刻苦不一

样。这个过分刻苦，主要是针对头陀苦行说的。“生活不过分的刻苦”，不等于说不持戒，或者是戒律不重要，也不等于说可以随着自己希望的样子，想怎样就怎样。比如说佛陀，佛陀的样貌多数时间其实是类似于人间比丘，在人间游化，但是，佛在个别的时候也有独自静住，修习止观的时候，那就是类似于阿兰若比丘的样貌。生活上是不专修苦行，同时有因缘的话，在人间游化。在人间游化，他的目的其实是为了传播佛法，利益众生；另外一层意思就是，当时的物质条件比较有限，如果总在一处乞食，不知道是不是会给当地带来一点困扰。

人间比丘常常是大众依着正法律和合共住的集团生活，对应的——

阿兰若比丘，如迦叶那样，是绝对厌恶女性的——阿难劝释尊度女众出家，曾受到迦叶的责难；专修头陀苦行的；好静而独住阿兰若的；甚至不愿为大众说法的（杂含卷四一·一一三八；又一·一三九经）。

阿兰若比丘，远离人群，甚至也不与众僧同住。这个阿兰若，从前讲过，它其实是指的闲静处，以离聚落有必要的距离为它的基本特点，比如牛声不闻这样的距离，这样远离人群的生活。这样的比丘，比如像迦叶为代表那样，表现为对于女性的厌恶（这是对男众说的）。

可能会想：出家众也有女众，有没有阿兰若比丘尼呢？如果了解出家戒律就知道，比丘尼是不允许独住的，也就是说阿兰若比丘尼是不被戒律允许的，至少要有个比丘尼伴。这里解释这件事是什么意思呢？“阿难劝释尊度女众出家，曾受到迦叶的责难”，这在律里是有记载的。应该说佛陀内心中是没有男尊女卑，或者是说男女不平等这些问题的。不过当时大爱道等请佛度出家，佛一开始是没有听允的。于是，阿难问佛几个问题，包括像“女子能不能够成就无学阿罗汉”，佛说能够；这就是佛法在男女上的究竟平等义，大家都可以成就圣道，都可以成就无学。但是，阿难劝释尊度女众出家这件事，在佛陀灭度之后，被迦叶提出来，作为阿难的一个过失。

阿兰若比丘是“专修头陀苦行的”，这个头陀苦行里边有若干内容，不去一一说。在这要谈一点什么呢？今天很多人因为不了解什么是佛教正常戒律的要求，也不了解哪些是头陀苦行，所以往往错误地把按照戒律生活的比丘，当作是修苦行的比丘。比如从戒律的记载看，在戒律里佛陀是日中一食的，出家众是过午不食，这个本来就不算什么特别的苦行，这个就是出家人的正常生活，哪怕是小孩子出家做沙弥，因为僧团没有那个条件，也没有这种大众生活中的特殊，所以也

都是过午不食的。这就是正常生活，不算是苦行，但是因为不了解戒律和头陀行，以为这就是苦行，所以“生活不过分的刻苦”，在很多人那，可能就变成了想吃就吃。那是违背佛法的，佛法肯定是要对于欲贪下手的。想怎么样就怎么样，那一定是随顺烦恼。比如就饮食来说，怎样是恰当地支撑身命，又不过重地、过度地恣纵口腹之欲，增长贪染。包括怎样正确地受用饮食，这在佛法中都是有一系列的修行说明的，这里就不去一一分别了。因为一般人对于头陀行和随顺戒法的修行分不清，所以在这略指一指，以一些例子来说明一下。

“好静而独住阿兰若的”：出家人自己喜欢清静，这没什么，但不要形成贪染，也不要因为自己贪清净，有一些合适做的事情、有益的事情也耽误了，那可能不太合适。“独住阿兰若”，这是一个特征，阿兰若比丘是独住的。若说是在距离人烟有一定距离，有一个大家共住的僧团，那是不是阿兰若比丘呢？这也不是阿兰若比丘，阿兰若比丘是独住的。

“甚至不愿为大众说法的”：“不愿为大众说法”，这个多多少少会有一点耽误事。不过佛不会勉强人，包括出家、持戒，都是自己自愿的——我想这样，所以求出家，求请受戒。不愿为大众说法的，那是个人的倾向，佛也没有要求大家一定怎样。这是解释阿兰若比丘的样貌。

释尊的时代，厌世苦行的风气非常浓，所以从佛出家的弟子，阿兰若比丘也不少，他们以为修行是应该如此的（提婆达多的五法是道，即头陀行的极端者）。

这里说到“释尊的时代，厌世苦行的风气非常浓”，这在我们最开始学习《佛法概论》的自序中说到：佛法因为时代的因缘，所以不管是佛的表达，还是形成的样貌，实际上也是受因缘调节之后的表现。印顺法师之所以写这本书——《佛法概论》，其中的一个目的也就是梳理、呈现出佛法本来的特质。这个本来的特质，并不一定全然地如佛世时候佛教的样貌，为什么呢？因为没有哪一个时代不受时代局限，释尊的时代也受时代因缘的局限。过去说“为这些因缘所成就，也就为这些因缘所限制”，佛法呈现在那个时代，某种意义上是由当时的一些因缘成为支撑它的，但是支撑的同时也意味着限制。那个时代大家修行中的理念，很大一部分是苦行，包括影响到今天中国人的一般观念，认为越是苦修行就越有修行，就越正确，所以尽管今天有一些人或许以为是在佛法内吧，表现得很叶公好龙，不管自己是不是真的好乐苦行，自己是否真的认可苦行，乃至自己是否真

的愿意去实践苦行，却一味地鼓吹苦行，认为越苦越修行，认为越苦越正确。这个都是很有问题的观念。

释尊那个时代，厌世苦行的风气就非常的浓，当时的很多人判断这个人是否修行，很大一部分也是从这个人修不修苦行，修苦行到什么程度来判断。更不要说延续到今天，比如说印度或者是一些受此影响的地方，大家也还是以此来判断。某个人可能举起手臂不放下，若干年乃至组织都坏死了，可大家会觉得这个人很有修行，甚至是圣人。理解这些就知道：释尊出现于世，把自己觉证到的真理，恰当地、善巧地施教，引导人去证悟，但是，从这样觉证的佛法，到世谛流布的佛法，这中间的转换，必然要受到时节因缘的调节。

那个时代的厌世苦行风气非常浓，所以从佛出家的弟子们也很自然地带着这样的倾向和理念，表现为“阿兰若比丘也不少”，这些人以为修行就应该是这样的。这里说“提婆达多的五法有道，即头陀行的极端者”。提婆达多是佛的堂兄弟，他后来分裂僧团。分裂僧团是有具体法与律的表现的，关于在法律方面，按《四分律》来说，提婆达多提出五法：1、尽形寿乞食：就是这一期身命都是只乞食，不接受其他获得饮食的方式。2、尽形寿着粪扫衣：“粪扫”在那个时代的汉语翻译，针对今天来说就是垃圾。人家扔掉的衣服，甚至是河里飘的，乃至乱坟岗中的衣服，捡来洗干净，做必要的缝补，这样的衣就叫作粪扫衣。3、尽形寿露地坐：不需要房间，在露地坐。4、尽形寿不食酥、盐。5、尽形寿不食鱼、肉。这都是提婆达多五法的内容。这里说“提婆达多的五法有道，即头陀行的极端者”，他这一套提出来，是得到了一些人的认可、响应的，也跟从他，形成了僧团实际上的分裂。当然，后来佛教内部做了一些努力，相当于说解决了这次问题。这里提出来，是指出这样的倾向，如果不加以把握地任其发展，会走向脱离佛法、违反佛法的一面。

如迦叶那样的独觉根性，是典型的头陀行者——“头陀第一”；

说到迦叶尊者是独觉根性，表现为很典型的头陀行者，我们历来都知道他是“头陀第一”。表现上——

厌世极深，而自尊心又极强。他自信为“若如来（释尊）不成无上正真道者，我则成辟支佛”（增一舍一入道品）。自以为没有佛的教化，也会自觉的，所以传说辟支佛胜于声闻。

再说一下，这里的声闻，指的是所有从他而学的佛弟子，所有从他而学的佛教徒。从这个意义上来说，我们也都是声闻。

头陀行是印度一般所风行的，迦叶早就修学这些，他以为这是辟支佛所必行的，如《增一阿含经》（一入道品）说：“辟支佛尽行阿练若……行头陀”。

头陀行并不是佛教独有的，这其实可以看作是对于苦行根性从佛出家者的一种摄化。一般戒律所要求的，是依据佛法和当时当地的因缘，做出的僧团规范、出家众的个人规范。头陀行并不是这种规范要求的，是有一些人愿意去过更苦的修行生活。当然，头陀行如果配合以正当的内心运作，修行者是不觉得苦的，也可以在相当程度上帮助一个人离开欲染等等。但是要知道，头陀行不是佛法的特质所在，它是印度本来就有的，甚至是比较风行的。

接着引《增一阿含》作为依据，说明迦叶认为头陀行是辟支佛所行的，不过对照释尊的身教，是怎样的呢？

但释尊并没有修头陀行，声闻弟子也不一定行头陀行，而且还劝迦叶不要修头陀行（杂含卷四一·一一四一经；增一含莫畏品，又一入道品）。但迦叶不肯，说：“我今不从如来教。……彼辟支佛尽行阿练若……行头陀。如今不敢舍本所习，更学余行”（增一含一入道品）。释尊也只得方便的安慰他，赞叹头陀功德。

释尊本人并没有修头陀行，至于说日中一食，那是佛陀整个出家生活为了更精进办道而自然形成的习惯，也是为了调伏欲贪，他不是为了苦行而苦行。僧团中本来也都是日中一食，后来有信众想要供养僧团早粥，请佛听许，这个因缘，佛听许。所以后来有所谓的“小食”，这个小食不是别的，就是指早上的粥，要是按照戒律来说，只是吃一点或者是吃到不会饱为止，也就是所谓的“不足食”。

“声闻弟子也不一定行头陀行”：声闻弟子包括在家、出家，即便是出家众，也不一定行头陀行，但是行头陀行，戒律当然没有任何遮止。如果从《阿含》来看，释尊“还劝迦叶不要修头陀行”，但是迦叶没有听佛的劝，“释尊也只得方便地安慰他，赞叹头陀功德”。这是说明一下头陀行相应的情况。

总之，释尊教化的声闻弟子，已受到时机的限制，不能大畅本怀；

之前有说，释尊出现于世，将自觉证的法，善巧地立教，但是，所受教的这些声闻弟子们，是从这个时代走来的，是从这个社会生活中走来的，肯定是要受

到时代的限制的。在不是特别原则性的，比如常无常、我无我上，佛陀跟这个世界没有什么必如此、不必如此的，实际表现就是佛陀不能够在方方面面都让佛法、佛教的面貌，呈现为它应该的样子。如果大家去读律典，能够看到比丘种种根性、种种样貌的不同呈现，这实际上是时代因缘对于释尊本怀的限制。

为什么印顺法师在抉择释尊本怀的时候，既尊重根本佛教，也就是佛法最开始出现于世，佛陀仍然住世的时候经律里表现的样子，又不完全为此所拘泥的原因。因为完全按照那个样子，某种意义上是刻舟求剑。刻舟求剑，如果归纳一点说就是，因缘已经变化了，却仍然按照原来因缘下的结论来做判断。佛住世时候的佛法样貌，跟当时、当地的因缘关系密切，限制了释尊不能够完全地畅达本怀。印顺法师在这本著作和其他的工作中，做的一个核心的事情就是探佛本怀。探佛本怀，不是为了原教旨，不是为了纯而又纯，当然是要看到佛法的根本纯正，但也要能够把握住佛法哪些是在不同的时空下、不同的因缘下的因应变化，这些核心在今天这些情况下可以怎样正确地展开，而不必为历史上一些时节因缘形成的方便所拘碍。有一些在当时当地因缘下呈现的方便，在今天时地、时空的因缘都变了，为什么还要紧抓着不放，甚至把它神圣化呢？印顺法师对这些，往往引一句偈，叫作“正直舍方便”。这个时候直契佛法根本就好，不要被这些沟沟蔓蔓的方便所系缚。

这是说佛陀时代表现出来的佛教或者声闻弟子的行仪，已经受到时机的限制，不能尽畅佛陀的本怀。

而头陀苦行的阿兰若比丘，辟支根性，更与释尊的人间佛教，精神上大大的不同。

阿兰若比丘的样貌、特征，包括辟支佛根性，前面说了不少，这与释尊主要表现出来的人间比丘的样貌，还是有比较不同的地方。释尊的一生绝大多数时间住在僧团里；也在人间游化；经律里记载的佛陀独住修止观，那个时间相对来说很短。

释尊涅槃后，摩诃迦叶头陀系，压倒阿难而取得僧团的领导地位。声闻佛法这才加深了苦行、隐遁、独善的倾向，被菩萨行者呵责为小乘。

关于释尊涅槃后佛教里的一些变化，我们从律典的很多记载是能够看到的。我们知道，释尊本来是没有所谓的“传法给某一个人的”。佛陀已经说了正法律，僧团按照这样的正法律摄持着运作，这一切都是依着法、律为核心运作的，不强

调某个人如何，更没有把教主位置交给谁。包括提婆达多，想的不就是佛陀年纪大了，把佛教甚至教主的位置交给他，佛陀就呵责他是愚痴人。目犍连、舍利弗这样的随佛转法轮将，尚不将僧团交到他们手上。不是佛陀吝惜，也不是佛陀贪恋所谓的权位，而是没那个必要，也不应该如此。可是后来人不体这一点，一定要说怎样的传法，一定要说是怎样诸祖相传。佛教本来不是这样强调个人的，而是强调由正法律摄持的僧团运作。

佛陀涅槃之后，因为当时的时节因缘，苦行是大家认可的。包括今天也一样，苦行是道、苦行有道，这个不管是说出来还是没说出来，在很多人对于修行的认知中，其实挺根深蒂固的。“摩诃迦叶头陀系”也有一些因缘，取得了僧团的领导地位。中间的一些事情不说了，这里边可能涉及到了世间一般人的倾向，也涉及到了僧团内的一些事情。当然，这个不是说迦叶尊者的阿罗汉果证有问题。大家要知道，一位阿罗汉的核心特征是断除了无明烦恼，断爱离欲，但是不等于他有足够的、恰当的方便智慧，不等于他真的能够把握好很多具体的问题。我常举的周利槃陀伽就是一个很特别的例子，也把阿罗汉的特征在另外一个角度表现得比较清楚，他很多事情做不来，甚至为人演说佛法也做不好，但是这并不妨碍他是阿罗汉。所以大家不要投以完美的印象，以为阿罗汉无所不知，在任何事情上从来都不会犯错。你如果问阿罗汉他不了解的学识，让他一定要给出答案，他可能会犯错。那反过来说，他认为对的，只要不是关于我无我、常无常这一类根本性的凡圣差别的，那他以为对的，也有可能并不对。所以，为什么都是阿罗汉，在僧团一些个别问题上，实际上会有不同意见呢？就是因为阿罗汉的智慧跟佛的智慧，在后得智方面还是有差别的。

摩诃迦叶一系取得僧团领导地位之后，主导了第一次结集。第一次结集是非常重要的，它是佛法以集体确认的方式确定下来的原始版本，那意味着什么呢？意味着后世的佛法都会受此影响。传说在窟外还有没有参与结集的一些大众，对于窟内结集的个别问题，实际上是不能够完全认同的，这在律典的记载中其实也是有。如果说得再细致一些，第一次结集有没有可能做得更善巧？如果这件事情发生了，那么我们今天看到的主要反映第一次结集的经典，在内容的多少上、详略上乃至取舍上，会不会有一点不同呢？那么，摩诃迦叶头陀系压倒阿难取得僧团领导地位之后，实际上声闻佛法通过结集、通过僧团中的决议等等这些，“将苦行、隐遁、独善的倾向”扩大了、加强了。而这些本来不必然如此，却被认为

应该如此的内容，也就是说不是佛法根本特质的，被认为是根本特质，这个是可商榷的。

“被菩萨行者呵责为小乘”，不是声闻这个词本来就有什么色彩，是因为声闻佛法在这之后有了这样倾向的转变，针对这样的倾向，所以后来的菩萨行人有一些不认同。这是谈声闻与辟支佛。

三、菩萨

接下来略谈菩萨。菩萨谈得很略，因为在《阿含》中涉及到的菩萨相关的是很少的。我们来看文：

声闻是释尊教化的当机，但有极少数更能契合释尊正觉真精神的，称为菩萨，如弥勒、善财等。

当把声闻与菩萨做对称的时候，实际上这个声闻更像是上段文末所说的那个转向之后的声闻。这说到“极少数更能契合释尊正觉真精神”，也就是印顺法师一直尝试把握的释尊的本怀，这一类称为菩萨，举例子的话说的是弥勒、善财。

这里要说一下，在南北传的经典中，阿含藏中，都有弥勒菩萨，而且相应的一些经文大体能够对上。善财，在《阿含》中不是没有出现过，作为人物是有出现，不过跟后来大乘经中比如《华严经》中涉及到的善财童子是不一样的。《阿含》中说到的善财，是弥勒菩萨成正觉之后的一位长者。这里提到的善财，从前后文来看，应该是指《华严》中的善财童子，因为《杂阿含》和其余几部《阿含》中涉及菩萨的内容很少，其实印顺法师在这里应该是引了大乘经，或许作为《佛法概论》主要以《阿含》为主，这多少算是写出格了。

释尊未成佛前，也称为菩萨。

这个大家要知道，释尊未成佛前被称为菩萨，不仅佛教这么称呼，其实这本来是印度当时的一种叫法。

菩萨，义译为“觉有情”，是勇于正觉的欲求者。

菩萨，全称“菩提萨埵”，菩提是觉的意思，萨埵是众生、是有情。“觉有情”，《智论》里说是大道心众生。

菩萨的修行，如本生谈所说，或作王公、宰官，或作商人、农工，或作学者、航海家等。

这个《本生谈》是比较早的关于菩萨修行的一些说明，但是《本生谈》也是相对复杂的，所以也一直说，佛教中最朴素、最原始的文字记录应该就是《杂阿含》。这说了菩萨的修行，在《本生谈》中有这样种种的身份表现，所做的是——

侧重于利益有情的事业，不惜牺牲自己，充满了慈悲、智慧的精进，这不是一般声闻弟子所及的。

不管是什么身份，共同的特征是“侧重于利益有情的事业”，甚至，如果真的有必要，牺牲自己也在所不惜。表现出来的，是又有慈悲又有智慧，精进不息。这个方面不是一般的声闻弟子所赶得上的。这里谈的这些身份还都是在家的，那如果出家——

菩萨如出家，即像弥勒上生经说：“不修禅定，不断烦恼”。

后来对于“不修禅定，不断烦恼”有一个补充说明，即“不修深禅定，不断尽烦恼”。

“不修深禅定”：不以深禅为所求，为什么呢？因为修深禅，一方面容易为禅定境界所系缚。禅定境界会系缚人吗？因为那是很不一样的生命经验，如果这个人有恰当的前行，身心的建设比较好，得了禅定之后，真的以此为胜，那他是愿意安住禅定的，会更愿意倾向于自己内心的这种安住，可能在利益众生上会有所减损。这个“不修深禅定”还有另外一层意思，如果得了深禅，命终之后是容易随禅受生的，会生到诸禅天，那其实是佛法的边地。这是“不修深禅定”的原因。

“不断尽烦恼”：因为如果断尽烦恼，菩萨就不会有受生的余地；如果从成就佛果来说，也没有成就佛果的余地。这个从前说过，成佛，是菩萨最后身在一切实德智慧的因缘圆满了，这个世间也没有佛法，种种因缘具足，成就无上觉道。菩萨出家，意味着有佛法。有佛法，如果尽断烦恼，成就无学，那是阿罗汉。这个“不断烦恼”，不等于说任烦恼弥漫，否则谈什么慈悲、智慧、精进啊？

人愿意为自己的烦恼所使，有的人看到这个就嗔恚：“‘不修禅定，不断烦恼’，这是什么佛法？胡说八道。”有的人看到“不修禅定，不断烦恼”：“这个好！我正好不愿意做。”这都是极端。其实后来如果做一个比较恰当的把握，“不修深禅定，不断尽烦恼”比较恰当。

这是急于为众而不是急于为己的；是福慧并重而不是偏于理智的；是重慧而不重定的；是不离世间利济事业而净自心，不是厌世隐遁而求解脱的。

这都是拿菩萨和那种有偏向的声闻在对谈：“是……”，是指菩萨的样貌；“不是……”，是指一般声闻的样貌。

这个“急”，不是表示情绪上的着急，而是以什么为重。意思。像中国佛教里有一种表达法——“戒乘俱急”，或者是“乘急戒缓”，或者是“戒急乘缓”，这里所谓的“急”、“缓”，都是以哪一个为更高优先度的意思。这里的意思就是，他以利众生为更高的优先度。

佛世的阿难，为了多闻正法，侍奉佛陀，不愿意急证阿罗汉；沓婆得阿罗汉后，为了广集福德而知僧事；富楼那冒险去化导犷 guǎng 悍的边民，都近似菩萨的作风。

佛世的时候，除了一般的声闻众，声闻弟子里有没有类似菩萨倾向的呢？也有。比如“佛世的阿难，为了多闻正法，侍奉佛陀，不愿意急证阿罗汉”，阿难成就初果之后，实际上他对于佛法的认识，如何修行能证果，是很清楚的，实际上他也帮了不少人证得更高的圣果，但是他自己没有急证阿罗汉。他后来的事情大家可能也知道，因为迦叶尊者主导七叶窟结集，设限只有阿罗汉能够参加，于是阿难尊者一夜之间证阿罗汉。

沓婆，如果不读广律，可能不太能够知道这位阿罗汉尊者。他证得阿罗汉之后，要来“知僧事”。“知”是管理的意思，这个管理不是当官，其实是为大家服劳，比如有远来的僧人需要住宿，需要床、卧具，他会帮着安排这些，在今天来看其实是一个好像有一定僧物管理支配的权利，但是更多成分上是服务性的一类事情。

“富楼那冒险去化导犷悍的边民”，这件事在《阿含经》中也是比较广为人知的，从前《阿含经故事选》讲过了，这里就不再多说。

这些“都近似菩萨的作风”：谈到一般声闻弟子有前面说的那些偏向，又说了菩萨的样貌，那在佛世的声闻弟子中，有没有类似菩萨风格的呢？这里给了几个比较著名的例子。

这类重于为他的根性，在佛法的流行中，逐渐开拓出大乘，显示释尊正觉的真义。

印顺法师这一句话，其实包含了挺大的信息量。首先，大乘是后出的，是这些菩萨根性的佛弟子，在后来佛法的流行中开拓出来的。虽然是后出的，但是它“显示（了）释尊正觉的真义”。为什么后出的，可能显示真义呢？这在前面有说，因为佛世的时候，当时的修行风气，和世间对于修行的看法，是重苦行的，实际上可以说佛陀的教化受到了当时时节因缘的限制，包括佛灭度之后，阿兰若比丘为代表的，主导了佛教的传承，实际上这一部分有人间佛教特色的，是受到了抑制的。但是，佛法中有这样的意味、义趣，也有这样根性的人，特别是我们如果看佛陀往昔生的学道因缘乃至证果，跟一般的阿罗汉、辟支佛不一样。如果只强调断根本烦恼义上的共同，就混淆佛陀果位功德与阿罗汉果位功德的差别，那可真的要小心了！释尊的果证，果证中表现出来的功德，不是一般阿罗汉能比的。

佛果，在果上表现的与阿罗汉不太一样，意味着什么？意味着因上有差别。因上的差别何在？这样的探究，令菩萨道、令大乘渐渐地展开来，这其中恰当的成分应该说是符合于释尊正觉的真义的。只以阿罗汉成就为一切佛法内容，实际上是把佛法看小了、看窄了。如果对于佛陀和成佛避而不谈，那就是只有这一口井，等我们把水喝干，以后就再也不要挖井了。这里其实有一点微言大义，不再多说。

今天就学习到这里。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 64

【本期讲授内容】

第十六章 在家众的德行

第一节 一般的世间行

一、人天行

（一）依人生正行而向解脱的人天行

出世的德行，是一般德行的胜进，是以一般人的德行为基础而更进一步的。佛法为了普及大众，渐向解脱，所以有依人生正行而向解脱的人天行。佛弟子未能解脱以前，常流转于人间、天上；而佛法以外的常人，如有合理的德行，也能生于天，所以佛法的世间正行，是大体同于世间德行的。释尊为新来的听众说法，总是，“如诸佛法先说端正法，闻者欢悦，谓说施、说戒、说生天法”（如中含教化病经）。

我们知道，生死是相续的，业力的善恶会决定我们的前途。在没有解脱以前，应怎样使现生及来生能进步安乐，这当然是佛弟子关切的问题。佛法不但为了“究竟乐”，也为了“现法乐”与“后法乐”。怎样使现生与未来，能生活得更有意义、更为安乐，是“增上生”的人天心行。也即是修学某些德行，能使现实的人生更美满，未来能生于天上、人间。

释尊的时代，一般人或要求人间的美满，或盼望天官的富乐自由。依佛法真义说，天上不如人间；但随俗方便，也说生天的修行。印度宗教的人天法，充满了宗教的迷信生活——祭祀、祈祷、咒术等；而佛说的人天法，即纯为自他和乐的德行——施与戒，及净化自心的禅定，主要为慈悲喜舍的四无量心。

（二）布施、持戒、禅定三者的功德较量

布施不如持戒，持戒不如慈悲等定，这是佛为须达多长者所说的（增一含等趣四谛品）。布施是实际利他的善行，但一般常含有不纯正的动机。如：

“有为求财故施，或愧人故施，或为嫌责故施，或畏惧故施，或欲求他意故施，或畏死故施，或诳人令喜故施，或自以富贵故应施，或诤胜故施，或妒嗔故施，或憍慢自高故施，或为名誉故施，或为咒愿故施，或解除衰求吉故施，或为聚众故施，或轻贱不敬施”（智论），这都不是佛陀所赞叹的。

即使是善心、净心的布施，究竟是身外物的牺牲，不及持戒的功德。持戒

是节制自己的烦恼，使自己的行为能合于人间和乐善生的目标。然一般的说，持戒还偏重身语的行为，如慈悲喜舍等定，降伏自心的烦恼，扩充对于一切有情的同情，这种道德心的净化、长养，更是难得的。即使还不能正觉解脱，也能成为解脱的方便。所以释尊常说：布施、持戒，能生人天；要生色界天以上，非修离欲的禅定不可。不过，禅定是倾向于独善的，偏重于内心的，如修慈悲、欣厌等禅定而取着，即会生于天国。从正觉的佛法说，还不如持戒而生于人间的稳当。

二、正常的经济生活

在家众，首先应顾虑到经济生活的正常，因为有关于自己、家庭的和乐，更有关于社会。释尊曾为少年郁阇迦说：“有四法，俗人在家得现法安、现法乐”（杂含卷四·九一经）。

一、方便具足：是“种种工巧业处以自营生”。如没有知识、技能，从事正当的职业，寄生生活是会遭受悲惨结局的。《善生经》也说：“先当习技艺，然后获财业”。正当的职业，如“田种行商贾，牧牛羊兴息，邸舍以求利，造屋舍床卧，六种资生具”（杂含卷四八·一二八三经）；“种田、商贾，或以王事，或以书疏算画”（杂含卷四·九一经）。一切正当的职业，都可以取得生活。

如有关淫、杀、酒，以及占卜、厌禁，大称小斗等，都是不正当的。特别是像陀然梵志那样的，“依傍于王欺诳梵志、居士，依傍梵志、居士欺诳于王”（中含梵志陀然经）。他为了女人，而假借政府的力量来欺压民众，利用民众的力量来欺压政府，从中贪污、敲诈、剥削、非法取财，这是不能以家庭负担或祭祀、慈善等理由来减轻罪恶的。

二、守护具足：即财物的妥善保存，不致损失。

三、善知识具足：即结交善友，不可与欺诳、凶险、放逸的恶人来往，因为这是财物消耗的原因之一。《善生经》说：财产的损耗，有六种原因，即酗酒，赌博，放荡——非时行，伎乐，恶友与懈怠。

四、正命具足：即经济的量入为出，避免滥费与悭吝。滥费，无论用于哪一方面，都是没有好结果的。悭吝，被讥为饿死狗，不知自己受用，不知供给家属，不知供施作福，一味悭吝的卢至长者那样，不但无益于后世，现生家庭

与社会中也不会安乐。

释尊提示的正常经济生活，在当时的社会环境中，可说是非常适当的办法。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

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】

上一次课我们将第十五章“佛法的信徒”学习完毕，今天开始来学习第十六章“在家众的德行”。如果对书的脉络展开做一回顾的话，从第十三章“中道泛论”开始侧重谈法的实践——法在人实践中的体现，法在人实践中的完成。将中道之法或者说中道，在人实践中的体现和完成，称为德行。“中道泛论”里为什么谈德行？原因在此。第十四章谈“德行的心素与实施原则”，其实还是继续这个侧重点，谈法在人生中实践及实现，即这种德行关键的内心要素以及实施原则。

第十五章“佛法的信徒”说的是能够做这种实践的人，也就是佛法的信徒，我们谈了在家众、出家众，后来又说声闻、缘觉和菩萨。接下来的这几章，其实是就这几类信徒对于法的实践与实现来谈的，分别是“在家众的德行”、“出家众的德行”、“戒定慧的考察”、“菩萨众的德行”等等。我们先来看今天要学习的第十六章“在家众的德行”，第一节“一般的世间行”，第一个小标题——“人天行”。大家看了这样的章节题目，应该能够想到会这样渐次地递进说明。

第十六章 在家众的德行

第一节 一般的世间行

一、人天行

（一）依人生正行而向解脱的人天行

出世的德行，是一般德行的胜进，是以一般人的德行为基础而更进一步

的。佛法为了普及大众，渐向解脱，所以有依人生正行而向解脱的人天行。

明明佛法的特质不在世间的德行，不是人天行，为什么一上来要讲一般的世间行，讲人天行？这是因为出世的德行是超乎一般的，实际上“是一般德行的胜进”，比一般的德行更加超胜，更加殊胜，更加地前进了，那也是以一般人的德行为基础的。一般世间的德行——不杀、不盗、不邪淫等，难道出世的德行反而干犯这些吗？没有，所以说是依一般人的德行为基础。而更进一步呢？我们在后面会看到，这出世间的德行确实是更加纯洁、更加超越。

佛法为了普及大众，渐向解脱，所以施设了这样以人生正行而向解脱的人天行，因为上来谈出世的德行，很多人未必相应。这就像治病一样，如果他的身体不能够承受这样强的药，刚开始可能要考虑药的剂量，或者是服用的方式，乃至换一些效力弱一些但是能承受的药。有了这样人天行的基础，并不是停留于此，还要引向解脱，这是所谓“依人生正行而向解脱”。如果只是以人天为终极目的，那就不是佛法了。

佛弟子未能解脱以前，常流转于人间、天上；而佛法以外的常人，如有合理的德行，也能生于人天，所以佛法的世间正行，是大体同于世间德行的。

这是说佛法中的人天行与一般世间德行的相近。这个相近不是人为规定的，从事实我们也能看到：佛弟子没解脱之前，常常是在人间或者天上受生，流转于人间、天上；那其他没有信受、修学佛法的人，如果他具有世间的德行，他也是在人间或天上受生。从这样果相的一致，来说因相的大体相近——“佛法的世间正行，是大体同于世间德行的”。

释尊为新来的听众说法，总是，“如诸佛法先说端正法，闻者欢悦，谓说施、说戒、说生天法”（如中含教化病经）。

佛陀接引佛法的初机，不是上来谈甚深法，而是先说“端正法”，令听者欢悦。说什么样的端正法呢？说布施、说持戒、说生天法。为什么说这样的法，闻者欢悦呢？因为这样的因，能得到福乐的果报，令闻者欢悦。

我们知道，生死是相续的，业力的善恶会决定我们的前途。在没有解脱以前，应怎样使现生及来生能进步安乐，这当然是佛弟子关切的问题。

为什么谈这个话题？因为解脱也是因缘而成的，在解脱的因缘没有成熟之前，难道就已经解脱了生死轮回吗？当然没有，还会有生死相续。这样生死的相

续，生命苦乐情况的不同，是由什么来决定的呢？是由招感果相的业（的善恶）决定的——善业导致乐的果报，恶业导致苦的果报。“善恶（业）会决定我们的前途”，当然，这是需要烦恼来润生的，没有解脱，当然会有润生的烦恼，所以这里侧重谈业的善恶。

没有解脱以前，还要在生死中轮回。如果不是特别原因，大家总是希望能够多一些安乐，少一些恼苦。如何能够实现这个？当然是佛弟子关切的，所以佛也讲。

佛法不但为了“究竟乐”，也为了“现法乐”与“后法乐”。

佛法当然指向究竟的离苦安乐——涅槃，但是绝对不是忽视“现法乐”、“后法乐”。“现法乐”指的是现生的安乐，“后法乐”指的是后生的安乐，这虽然是暂时的、不究竟的，但佛法并没有忽视它，甚至以此为进步的初阶。

怎样使现生与未来，能生活得更有意义、更为安乐，是“增上生”的人天心行。

在一时还未解脱的情况下，继续续诸生死，那么在生死之中，怎样能有更多的安乐，更顺于法，更顺于人生的真理（或者说生命的正当因缘），活得更有意义？这部分内容“是‘增上生’的人天心行”，摄了现生与未来。

也即是修学某些德行，能使现实的人生更美满，未来能生于天上、人间。

这样增上生的人天心行，概括地说就是要修学一些德行，这些德行现生能够使人生更为美满，未来生能够受生在善趣——人间、天上。

释尊的时代，一般人或要求人间的美满，或盼望天官的富乐自由。

释尊的时代是这样，今天也大抵如此。大家想一想一般人所希求的是什么呢？人间的美满，资具的安乐，眷属的圆满等等。身体的康健，那是不消说的。还有的人知道再好的戏也有剧终的时候，更加注意未来会怎么样，希望后生能够有更加富乐自由的生活——如果有那样一个地方，有更大的福乐，更多的自由，愿意生在彼处，比如说欲界天等等。

依佛法真义说，天上不如人间；但随俗方便，也说生天的修行。

佛法的真义不仅是在乎一时的富乐，还要看对于走向究竟的解脱安乐是否有利，从这个终极的意义来说，天上是不如人间的。从闻法，从实际的依法而修

学，人间更为殊胜。但是当时一般世俗人认为天上好，衣服、饮食等等资具丰裕充足，乃至随念而至，自己也有很多自由。每一天不是在玩乐，就是在去玩乐的路上，这是多少人的梦想呢？世俗人认为天上好，佛法也没有每一次都去纠正他，但不等于佛法就没说，作为“随俗方便”，佛法“也说生天的修行”。但是我们之前学习也谈过，有见识的天人，望人间为善趣，不是因为这里有更多的富乐自由，而是这里有修学佛法的方便。

印度宗教的人天法，充满了宗教的迷信生活——祭祀、祈祷、咒术等；而佛说的人天法，即纯为自他和乐的德行——施与戒，及净化自心的禅定，主要为慈悲喜舍的四无量心。

“印度宗教的人天法”，实际上很多内容是迷信的，非因计因的。像“祭祀”，甚至拿牲畜现杀来血祭，这也是有的；“祈祷”，以为这样祈祷就会得到赐福；“咒术”，持什么咒就怎么样。说这些，大家听了有一些迷惑，特别是对于佛法朴素的面貌和本来的真义不太了解的，觉得今天自己接触的佛教好像也是这样啊。这是跟历史的一些因缘有关系，但是真正佛说的人天法不是这样的。那佛说的人天法是什么样的呢？是“纯为自他和乐的德行”。佛说的人天法，立足于自身德行的建设。这样的德行不仅是自安乐的，也是自他和乐的。内容包括布施与持戒，以及净化自心的禅定。

佛为在家众畅扬的禅定修习，“主要为慈悲喜舍的四无量心”。在《阿含》中有多处经讲到修习慈等的利益功德。比较极端的，像有一个人来问佛说：这个人如果杀生的话，是不是必定堕地狱？佛说不必定。为什么不必定呢？这个人杀生，他还能从早杀到晚，一直不停地杀吗？当然不会。先不说他这个杀生的恶业能不能避免，只要他没有在做恶法的时候，为什么不可以修习善法呢？他在这个时候不杀，那就是不害啊。从这样的不害进展开来，对于有情充满善意——有慈有悲。对一个有情这样，对一一有情也这样，遍满四方，四维上下。这样慈心遍满的修习，佛说，它的功德利益非常大，如果这个人能够修习，达到一定程度，不仅可以不堕地狱，甚至能生天。这是经中的一个例子，这里也特别说明我们要有建设性，过去的情况不是靠追悔就可以改变的，要靠做更加强胜的善法因缘，来令生命的流向，向于福乐。

（二）布施、持戒、禅定三者的功德较量

接下来是谈这三种法。前面比较了这三者彼此殊胜的较量，下面一一来说。

布施不如持戒，持戒不如慈悲等定，这是佛为须达多长者所说的（增一含等趣四谛品）。布施是实际利他的善行，但一般常含有不纯正的动机。

“布施是实际利他的善行”，实际上是将自己所有的，自己拥有的外财、内财，布施给他人，希望他人得到利益。什么叫外财啊？身外的资具等等，包括钱财。内财，像献血、器官捐献这些都属于。布施是很好的利他善行，但是布施的动机不太容易纯净，说得再细致一点，就是布施前、布施中和布施后，内心很难始终是善心所相应、善心所主导的。下面从《智论》举了一些例子——

如：“有为求财故施，或愧人故施，或为嫌责故施，或畏惧故施，或欲求他意故施，或畏死故施，或诳人令喜故施，或自以富贵故应施，或诤胜故施，或妒嗔故施，或憍慢自高故施，或为名誉故施，或为咒愿故施，或解除衰求吉故施，或为聚众故施，或轻贱不敬施”（智论），这都不是佛陀所赞叹的。

“有为求财故施”，有的人是为了求财，所以布施的。像有人常常说“舍一得万报”等等，以此来鼓舞自己布施，鼓励他人布施。布施会有福乐，但是，只是为了自身获得更多的财富回报，这更像是投资，更像是做买卖，跟布施这种善法相应的心多少有距离。

“或愧人故施”：“愧人”的意思是觉得比不上人家，一看人家做这个布施，我也要去做。“或为嫌责故施”：他不行，他不能布施，我能布施。“或畏惧故施”：我要不布施，那我这一些钱就要多交多少税，所以我布施吧。“为欲求他意故施”：我布施给他或者是相关的人，然后他对我有好感。“或畏死故施”：临要死了，我这钱财布施出去，或许会延寿，或许疾病会痊愈。“或诳人令喜故施”：欺诳人的布施，是为了获得人家的高兴而已。

“或自以为富贵应施”：我们这个圈子里这些豪富们，大家都做布施，我是富贵人，我也要去做布施。“或诤胜故施”：我的布施要超过他，我什么事都要压他一头。“或妒嗔故施”：嫉妒、嗔恨的原因，会布施吗？也会啊，它跟诤胜有一些像：某某要布施，他都能，我有啥不能呢？“或憍慢自高故施”：我这样身份的人，肯定都得是美好的生命状态，布施好，那我得有。“或为名誉故施”：这个就多了！布施了之后生怕别人不知道，还要各种宣传，各种报道。

“或为咒愿故施”：这个“咒愿”，不是念咒、发愿，这个词更像今天所说的“回向”。我们看经律里有时候就谈，在家众去僧团做布施或者请僧来应供，受供之后，僧团上座会有所谓的咒愿。这个咒愿，用今天佛教里相应的词汇来

说，与回向最为接近。为了功德回向去布施。“或解除衰求吉故施”，为了解衰求吉。这一点我们中国人很多也都是这样，去庙里上上香，拿一点水果或者布施一些什么其他的，然后求不要这样、不要那样。历史上传统的还有所谓的许愿、还愿——“如果怎么怎么样，我就来塑金身”，等到真怎么样了，还得回来塑。

“或为聚众故施”：说得更浅白一点，就是所谓收买人心，收拢人心。通过布施的手段，把大家拢到一起来。这个今天也有很多，特别是商业手段的。“或轻贱不敬施”，布施人家的时候，内心不是平等甚至尊重的，而是轻贱的，这个都不好。这都是从《智论》里引的若干种有过失的，包含着烦恼心相俱的布施，“这都不是佛陀所赞叹的”。

说了这么多，不是说这些布施就没有福德果报，只是这个不是比较纯粹、纯净的布施，它的福德果报也因为这种不够纯粹、不够增胜而受影响。

即使是善心、净心的布施，究竟是身外物的牺牲，不及持戒的功德。

这主要是针对外财说的。通过内心的训练，这个人可以做到布施的前、中、后，主要都是善心相应。即便如此，毕竟还是外财的布施、外财的舍利，不及自身修净的功德。什么是自身修净的功德呢？主要在说后面的持戒，是“不及持戒的功德”。

持戒是节制自己的烦恼，使自己的行为能合于人间和乐善生的目标。

在这里谈持戒，谈了内心方面的——“节制自己的烦恼”，谈了语言、行为方面的——“合于人间和乐善生的目标”，这身、语、意都说了。实际上持戒当然会涉及到身语意：意中，比如最简单的，这个人决意要去持戒，他有没有一番认识和决断呢？是有的。他能够持戒，将受持的戒律持守住，他临近的时候内心没有抉择判断，没有把握吗？还是有的。

然一般的说，持戒还偏重身语的行为，如慈悲喜舍等定，降伏自心的烦恼，扩充对于一切有情的同情，这种道德心的净化、长养，更是难得的。

比较起来说，持戒还是偏重于身语方面不越过红线。这是与什么比较呢？与第三项——禅定比。如果对比慈悲喜舍等定，他是更加进一步地降伏自心的烦恼。有慈，就意味着无嗔，这颗心在做禅修的时候能够始终安住于无嗔，随着修习力量的增进，包括座下自己也加功用行，来觉察心、把握心，慢慢的，这颗心被慈悲所充盈，内心的调柔、慈和、安稳、无畏成为内心的背景。慈悲，是对于

一切有情真诚的善意、同情，这是一种道德心，对比于一般没有修习的内心，这是极大净化了的。

一般人不能够细致地觉察这颗心，其实如果能够做一个比较详尽记录，自己看一下的话，有良心的人会惭愧——“唉呀！这颗心里怎么会是这个样子？”我过去说，如果用色彩来说的话，把黑的、白的混在一起搅拌了，那这颗心呈现的背景可能是灰色的，甚至是更加偏暗，更向于黑的。呈现为白净的，那是太少。这种慈悲喜舍稳定的“道德心的净化、长养，更是难得的”，有一些人连座上做这样的修习都困难，就不要说将它变成内心的常态，变成生命的品质。不过，诸法因缘生，只要去做正确因缘，都可以，都可能。为什么？因为有情是缘起的，没有自性，没有常性可得，都是依因待缘而呈现的。现在之所以不理想，甚至浑浊暗钝乃至黑暗，是因为过去做的不正确因缘太多了。修习止观，不是别的，就是去做内心正确的因缘。不仅仅局于座上、基于座上，应向整个生活、整个生命去推展，最后呈现的，就是净化了的内心，改善了的生命。

即使还不能正觉解脱，也能成为解脱的方便。

慈悲喜舍四无量心是偏于定学的，有过修习的知道，这个过程可能有一些心的引导，但是那是为了培养起慈心等等。它是偏于定学的，“正觉解脱”是慧学的果，虽然这慈悲喜舍四无量心的修习，不能直接导致正觉解脱，但是可以成为修习观慧的基础，而且也为进一步地修习打下了很好的身心基础，会很不一样，修习什么都容易相应。跟没有这样初步净化的人比起来，这个人身心调柔，清静安乐，修习无有留碍，进展顺遂。

所以释尊常说：布施、持戒，能生人天；要生色界天以上，非修离欲的禅定不可。

这是对上面一些讲解的总结。佛陀在经中为人讲端正法的时候，常常说“布施、持戒、生天之法”，布施、持戒是能够生于人中和欲界天的，不过要想生色界天及以上，那就要修离欲界欲贪的禅定。内心断除了欲界相应的烦恼，那么命终的时候，定力不失坏，可以受生相应的禅天。这个“断除”，不是如无漏智慧断除烦恼那样的究竟断、永断，这个断除是说的以禅定力断除。

不过，禅定是倾向于独善的，偏重于内心的，如修慈悲、欣厌等禅定而取着，即会生于天国。

禅定虽然能够令人生于更高的色界天乃至无色界天，但是要注意！禅定的修

习是偏向于内心的，而且“是倾向于独善的”，就是自身的。如果贪味于此，会有一些不太理想的情况。即便修习慈悲、欣厌等等禅定，但是如果内心取着这个境界，贪着这个禅味，那么就会生于相应的色界天乃至无色界天。

“欣厌”指的是什么呢？欣上厌下，这是修习禅定的一类方便。观察下地相应的下劣处，观察上地、上界相应的殊胜处，内心生起厌此欣彼的真诚向往。这个“真诚向往”是什么呢？就是欲心所。说到这儿，对于三十七道品熟悉的，应该想到了“欲、勤、心、观”的四如意足。这个“欲”，其实就是要思维欣厌，思维胜劣，而发起这样欣厌的心。由这样强盛的欲心所摄持，而进修禅定成就。这个“欲”属于世间善相应的善法欲。

可是，修习禅定而味着于禅定，没有解脱，身坏命终会随禅受生，生于色界、无色界天上。那有什么好，有什么不好呢？从异熟果报来说，甚至比欲界天还要好，但是问题在于更加地违远佛法。从佛法的角度看，生到长寿天是一种无暇，就是不具足修学佛法的因缘。寿命很长，但是常在定中，佛出现在人间，又很难闻到佛法，自己一入定一出定，佛已经出现于世说法灭度了。长寿天是一种无暇，并不是修学佛法的好因缘，很多人热衷于禅定的修习，有没有从战略上做过抉择？不是说禅定不好。自己应该清清楚楚，明明了了：这个生命之流向何处去？为什么？如何？

从正觉的佛法说，还不如持戒而生于人间的稳当。

向于亲近佛法因缘来说，可能不生色无色天为好。从正觉的佛法说，不要生到色界、无色界天。那在哪儿受生呢？在人间；最多欲界天，因为欲界天离人间近，确实想往来，种种因缘，方便，但是，还是生到人间更合适。生到欲界天，从一些相应的传说来说，那里五欲的受用太殊妙了，刚才半开玩笑说“不是在玩乐，就是在去玩乐的路上”，这可能真的是写照。在这种情况下，谈修习有一点难，看看今天现实生命中的因缘就知道。

持戒生于人间呢？人间苦乐参半，刚想得意忘形，一棒子就打来，就清醒一些。人间对于佛法修学，种种因缘来说，确实更合适，所以这里在布施、持戒、修禅定这三类人天行的善法德行中，侧重强调持戒。不是说其他两个不好、不重要、不需要，而是说要特别注重持戒。

这是第一节中第一个部分——“人天行”。

二、正常的经济生活

接下来是关于“正常的经济生活”，这是跟在家众整个的生活关系非常密切的。

在家众，首先应顾虑到经济生活的正常，因为有关于自己、家庭的和乐，更有关于社会。

这也就是为什么把“正常的经济生活”放到一般世间德行里讲的原因。经济生活有符合世间德行的，也有不符合的，“正常的经济生活”谈的是符合于德行的经济生活。

释尊曾为少年郁阇迦说：“有四法，俗人在家得现法安、现法乐”（杂舍卷四·九一经）。

佛陀讲有四种法，在家众如果具足，可以得到现法安乐。可能有一些人听到这，突然就精神了：这个法好！那是什么呢？第一、方便具足。第二、守护具足。第三、善知识具足。第四、正命具足。

一、方便具足：是“种种工巧业处以自营生”。

“工巧业处”，用今天的话说就是专业技能、职业技能。靠着这些专业技能、职业技能来谋生。

如没有知识、技能，从事正当的职业，寄生生活是会遭受悲惨结局的。

这一点作为一般世间的情况，大家是了解的。这里接着举《善生经》——

《善生经》也说：“先当习技艺，然后获财业”。

《善生经》在这一个部分引了一些内容，说到一个人应该学习技能本领，然后靠着这些技能本领来获得财富。

正当的职业，如“田种行商贾，牧牛羊兴息，邸舍以求利，造屋舍床卧，六种资生具”（杂舍卷四八·一二八三经）；

这是讲了当时的一些资生产业，“正当的职业”。“田种”就是耕种。“行商贾”，做商业活动，买卖等等。“牧牛羊”，这是指畜牧业。“兴息”，这其实有一点银行业、金融业的意思。“邸舍”，是指开旅馆、旅舍，用这些来求利。“造屋舍床卧”，造人们用来居住的房屋、房舍等等的建筑业，以及打造家具等这些生活必须的木匠等行业。“六种资生具”，指的是饮食、衣服、卧具、汤药等等资生具。从事以上这些行业，都属于正当的职业。这是《杂阿含》里边

关于《善生经》的相应内容。后面谈的是《杂阿含》另外一部经中说的其他内容——

“种田、商贾，或以王事，或以书疏算画”（杂含卷四·九一经）。

“种田、商贾”，前面有说。“或以王事”，这指的是做政府公务员。“或以书疏算画”，“书疏”是文学或者文字相关的，“算”是数学相关的，“画”是指艺术相关的，这些都是正当的职业。

一切正当的职业，都可以取得生活。

这是谈正当，下面说不正当——

如有关淫、杀、酒，以及占卜、厌禁，大称小斗等，都是不正当的。

有关淫业、杀业，都是不正当的。关于酒相应的行业，问题在哪呢？它容易制造一个人的身心问题乃至社会问题，至少会障碍这个人更好地走向生命的净化。“占卜”，像算命乃至星相等这些，以此谋生，古往今来，中国、外国都有，这个是不正当的职业。“厌禁”，主要是指类似巫术一类的，在今天生活中有没有呢？有，有一些人遇到问题，愿意找所谓“能看事的人”去看，用一些类似于巫术的手段，或者是咒啊，或者是一些看起来就很像巫术的手段，来谋求什么目的，这类叫厌禁，这都是不正当的行业。“大称小斗”，指的是欺诈性的经营，欺诈性的商业性行为。

特别是像陀然梵志那样的，“依傍于王欺诳梵志、居士，依傍梵志、居士欺诳于王”（中含梵志陀然经）。

这一个故事，我们在《阿含经故事选》里讲过，这里不去展开了。这个“梵志、居士”，包括了出家、在家的。

他为了女人，而假借政府的力量来欺压民众，利用民众的力量来欺压政府，从中贪污、敲诈、剥削、非法取财，这是不能以家庭负担或祭祀、慈善等理由来减轻罪恶的。

有这样的人，今天也有。他这样做是为了干什么呢？是为了非法取财，从政府那边有贪污行为；狎着政府的势力，对于民众有敲诈、剥削，这些都是非法取财。这个陀然还自己找理由，因为他又找了一个女人，有了更多的经济负担，所以怎样怎样，但在那部经中，舍利弗就跟他说，这些都不是理由，这里也说“不

能以家庭负担或祭祀、慈善等理由来减轻罪恶”。说“我为了老人，为了孩子，为了家庭怎样，所以我去做这些恶不善法”，这个不会因此减轻罪恶。甚至为了宗教的原因，为了慈善的原因，去做的这些非法取财的事情，这个也不是正当理由。

这里讲了“方便具足”，谈了正当的行业，不正当的行业。

二、守护具足：即财物的妥善保管，不致损失。

在今天实际上还是更方便一些，古时候基本上只能靠自己保管，今天还有一些专门的机构来帮助保存，这个是大家都能理解的，不去解说。

三、善知识具足：即结交善友，不可与欺诳、凶险、放逸的恶人来往，因为这是财物消耗的原因之一。

这一点要注意！要交一些好朋友，要多接触一些能够导自己生命向于更美好的人，而不要与那些欺诳的、凶险的、放逸的、不善人往来，这些人都有可能导致财物消耗。这在谈经济生活，是围绕着经济生活来谈相关因素，你像有的人明明知道这个人其实是有欺骗行为的，但是他觉得亲近他、跟着他，会让自己得到更多钱。但是对方既然是一个欺骗成性的不善者，他会不骗你的钱吗？想跟着人家喝一点汤，最后连碗都被人家端走。

《善生经》说：财产的损耗，有六种原因，即酗酒，赌博，放荡——非时行，伎乐，恶友与懈怠。

《善生经》里讲过，财产损耗的一个原因是“酗酒”。酗酒为什么导致财产损耗呢？因为酒后不明智，容易有很多事情。再一个，好酒本身也是一个消耗钱财的事，特别在古时候。“赌博”，这个不必说了，每个人都觉得自己是欧皇，最后一看不是那么回事。“放荡”主要指“非时行”，比如古时候到了天黑之后，正常的不太往外走，如果夜里出去游荡，这属于非时行。“伎乐”，像这些歌舞乃至情色场所。“恶友与懈怠”，这些都会导致财产损耗。佛没有说，我们不要为资财，或者正当的经济生活，付出辛劳。该劳作的不去劳作，这是懈怠。

四、正命具足：即经济的量入为出，避免滥费与慳吝。

第四个“正命具足”，这里谈的主要是经济的量入为出，既不过分地慳吝，也不浪费。首先说浪费，这里说的是“滥费”，这个大家是可以理解的。

滥费，无论用于哪一方面，都是没有好结果的。

“滥费”的意思就是，不应该支出的，不应该花销的，而做了支出，做了花销，这是做了不该做的事。

慳吝，被讥为饿死狗，不知自己受用，不知供给家属，不知供施作福。

如果说滥费是做了不该做的，那么慳吝就是没有做该做的。这个资财本身并不代表着任何正面的意义，它要恰当地用出去，才有正面的意义。自己该做正当的受用，可以正当地受用。自己的眷属，包括家人，朋友必要的时候，或者是自己的下属、员工等等，需要有必要的支出。如果这个人知道善恶业感苦乐果的道理，知道轮回的原理，他可能愿意去做供养、布施等等福业，这也需要资财支出，但这属于正当。慳吝，就是在这些方面，正当的、应该做的支出，不支出。

一味慳吝的卢至长者那样，不但无益于后世，现生家庭与社会中也不会安乐。

这个卢至长者是另外一部经中谈到的情况，《阿含》中也有类似的情况。他是很富有，但是不仅对于他人善财难舍，对于自己都格外慳吝。很富有，但是舍不得穿，穿的是破烂的衣服或者很粗糙的衣服，吃糠咽菜，不是因为简朴，是舍不得用，这是什么？这是慳吝，这并不是德行，因为这违背因缘的正常规律。财富本身放在那里，没有任何正面意义，只有恰当地运用它，才能有正面意义。再强调一下！恰当地运用，既不滥费也不慳吝，这可以说是经济出入方面的中道。

释尊提示的正常经济生活，在当时的社会环境中，可说是非常适当的办法。

这是总结上面四法。到此为止，我们对于“正常的经济生活”学习完毕，后面的内容，下一次再来学习。

【答疑】

50、希望来世吉祥，今生应该怎样做

法友：师父吉祥！虽然能控制身语不犯五戒，但心中的贪瞋比较炽盛，实难调伏，请问来世是否能肯定得人身？

法师：受生的时候，实际上是有这样的情况：这一生如果有很重大的善行和恶行，那直接就会随这样重大的善行、不善行的牵引受生。比如五逆重罪是属于重大的不善行，会随这样的业牵引，受生于恶趣。那重大的善行有没有呢？有，

如果广泛地看，禅定业就属于善业，这个人一直到临命终，他禅定的善法力都非常强，就随着这个力量受生。这是随着重的善业、恶业先受生。

如果这个人这一生没有特别重的善业或恶业，那就要看他在善恶业方面哪一个串习得更强盛。经常地串习恶不善法，这个时候恶不善业更容易成熟感果，反过来常常地串习善法，临命终的时候善法更容易感果，善业得报。

如果这个人这一生善恶业的串习也没有哪一个占着显著的优势，那么他临命终时心的状态、心的善恶就非常关键，即所谓的“临终一念”。在前二者都没有进行执行的情况下，临终一念特别关键，这个时候就要看自己过去因缘，和临命终的时候周边能不能有合适的善法帮助。

了解了这个就应该知道，如果身语持五戒，这相当于说有一些善法的相应串习，但是内心始终烦恼很炽盛，这就要看相应的善恶法彼此校量的轻重了。不过，如果能够真的持好五戒的话，那说明内心中有相应的善法，而且还常常在相续，常常地占上风，要不然这个人五戒也持不好，所以，这就涉及到了对内心认知的全面和清晰。

也不用因为没有做到最理想，就感到一片漆黑，看一看能够每一天都持守五戒，甚至决定地持守五戒，这后面有多少善法力量呢！经中说持守五戒能够不失人身，主要的也是从身语方面来说的，这个应该了解。这个问题，回答这些。

法友：顶礼法师！弟子有几个小疑问，请开示！我曾经看到过一篇小文章，大意是说禅定生禅定天，持戒、布施生欲界天，最后还说不要修错了，要投生到哪里就修什么。我这些都有做，怎么算啊？

法师：所谓的“禅定生禅定天”，不是修了止观就叫有禅定，而是修习止得定，才叫有禅定。这样的定力，就是能够入禅定的定力，这个时候身心的状态是不太一样的，如果到临命终还不失坏的话，可以随自己的禅业受生。没有禅定，只是修止观，还不算有禅定，也没有禅定相应的不动业。这是因为不是太了解，所以产生的误解。

法友：慈心禅不可以对自己散播慈爱，那么祝福自己安乐吉祥、离染解脱，有冲突吗？怎么办？怎么做？

法师：没有说不可以对自己祝福，而是说慈心是希望其他有情得乐。对自己真诚地祝福，那个心并不是对其他有情，希望彼得安乐。如果只把慈心定义为希

望其他有情安乐，那对自己祝福当然不是慈心，但不等于当下那个心的状态不美好。真诚地希望自己具足这些美好，远离那些不正确的因缘，当下的这个心是很美好的。只是如果命名的话，如果就定义来分别的话，它不算是对其他有情报以真诚善意的慈心。对自己有没有意义？有没有价值？当然有。这个讲过，可以再去了解。这个问题说这些。

法友：师父吉祥！请问师父，弟子下一世想像师父一样做一位行菩萨道的比丘，这样的因缘，这一世需要修习什么内容、次第？还是只要持守五戒就行？是不是不能修习禅定？还是要有相应的禅定内容？感恩师父！

法师：不要说像什么人，我们以佛陀为榜样来学习。希望做一个行菩萨道的比丘，这样的心当然好。做什么因缘呢？

如果想做出家的因缘，建议有因缘自己常常来真诚地受持八关斋戒，而且发愿回向，希望下一生能够生在人间，具足善法因缘，出家做比丘。如果进一步还想以比丘的身份行菩萨道，这一生就要去培养菩提心。从慈悲喜舍四无量心的修习开始，进而来做慈悲喜舍相应心的增上，也就是慈悲的增上意乐。那就是不仅仅希望众生离苦得乐，甚至我可以为此舍身殒命。这是需要修习的，我过去在禅修营讲过，可以做一些相应的了解。有了这样慈悲的增上意乐，进而因为对于有情苦乐因缘的了解，知道什么样的因缘导致安乐离苦，那么，自己愿意为此去做一切努力，愿意能够最大程度帮助有情走向究竟的解脱，这样的心就开始与佛道相应。菩提心的表现，简单说就是“为利众生愿成佛”。这里相应的修习，有一些可以说的，以后如果有因缘我们再说，这里只是简单地来做个介绍。

只持五戒可不可以呢？只持五戒也是可以，有因缘还是要多受八关斋戒，因为八关斋戒是出世法的因缘，可能跟自己愿望更相应。

是不是不能修习禅定？还是不能得禅定？这个是这样，如果受生到色界、无色界天，对于菩萨，特别是刚开始学行菩萨道的人来说是不合适的，要避免受生色界、无色界天。可不可以修止观呢？可以修止观。如果想稳妥的话，修到欲界未到地定就可以，也就是所谓的初禅近分定就可以，到此打住，不进一步地去发展初禅、二禅乃至更高的禅定，这是一类方略。

另一类方略，可以去尝试一下、品味一下更高禅定的味道，或者是作为自己的了解，或者作为未来有可能帮助有情的方便。但是不能够耽着其中，这个“不能耽着其中”，从论中的说法来说，有说“以般若力摄持”——智慧力摄持的。

如果说一个笨方法，就是有了这样的禅定之后，后来为了不随禅受生，想办法破坏它。那这个就曲折了，但是因为你问了，还是做一个简单的回应。好，问题说到这里。

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 65

【本期讲授内容】

第十六章 在家众的德行

第一节 一般的世间行

三、合理的社会生活

人在社会中，与人有相互的关系。要和乐生存于社会，社会能合理的维持秩序，应照着彼此的关系，各尽应尽的义务。佛曾为善生长者子说六方礼，略近儒家的五伦说。善生长者子遵循遗传的宗教，礼拜天地四方，佛因教他伦理的六方礼。六方礼，即以自己为中心，东方为父母，南方为师长，西方为妻，北方为友，下方为仆役，上方为宗教师。这六方与自己，为父子、师弟、夫妻、亲友、主仆、信徒与宗教师的关系。彼此间有相互应尽的义务，不是片面的，如《长阿含》、《中阿含》的《善生经》详说。六方中的夫妇，应彼此互相的保持贞操。

没有君臣、兄弟，可摄于亲友中。亲友，原文含有上下的意味，近于长官与部属的关系。对于自己的友属，应以四摄事来统摄。“布施”，以财物或知识，提高友属的物质与精神生活。“爱语”，以和悦的语言来共同谈论。“利行”，即顾到友属的福利事业。“同事”，即共同担任事务，与友属一体同甘苦。这四摄是社团，尤其是领导者必备的条件，所以说：“以此摄世间，犹车因工（御工）运。……以有四摄事，随顺之法故，是故有大士，德被于世间”（杂含卷二六·六六九经）。菩萨以四摄来化导有情，负起人类导者的责任，也只是这一德行的扩展。

主人对于仆役，除了给以适宜的工作而外，应给以衣食医药，还要随时以“盛饌”款待他，给以按时的休假。这在古代社会，是够宽和体贴的了！六方中，特别揭示师弟、宗教师与信徒的关系，看出释尊对于文化学术的重视。

四、德化的政治生活

释尊舍王子的权位而出家，对当时的政治情势，互相侵伐的争霸战，是不满意的。他常说“战胜增怨敌，战败卧不安，胜败两俱舍，卧觉寂静乐”。释

尊为国际的非战主义者，对于当时的政治，对于当时的君主，少有论及，更不劝民众去向国王誓忠。

关于国族的兴衰，佛曾为雨势大臣说七法（长阿含游行经）。古代政治，每因国王的贤明与否，影响国计民生的治乱苦乐，所以佛曾谈到国王有十德：一、廉恕宽容，二、接受群臣的诤谏，三、好惠施而与民同乐，四、如法取财，五、不贪他人的妻女，六、不饮酒，七、不戏笑歌舞，八、依法而没有偏私，九、不与群臣争，十、身体健康。如《增一阿含经·结业品》所说，这是重在陶养私德，为公德的根本。《中含·本起经》说：“夫为世间将（导），顺正不阿枉，矜导示礼仪，如是为法王。多愍善恕己，仁爱利养人，既利以平均，如是众附亲”。这是极有价值的教说！国王临政的要道，主要是公正，以身作则，为民众的利益着想；特别是“利以平均”，使民众经济不致贫富悬殊，这自然能得民众的拥护，达到政治的安定繁荣。

佛经传说轮王的正法治世，一般解说为佛教理想的政治，其实是古代印度的现实政治，留传于民间传说中。传说阿私陀仙说：释尊如不出家，要作轮王。依佛经所记，从众许平等王以来，古代有过不少的轮王。上面说过，轮王的统一四洲，本为印欧人扩展统治的遗痕。佛化的轮王政治，略与中国传说的仁政、王政（徐偃、宋襄也还有此思想）相近。正法治世，是“不以刀杖，以法治化，令得安稳”的。对于臣伏的小国来贡献金银，轮王即说：“止！止！诸贤！汝等则为供养我已。但当以正法治，勿使偏枉，无令国内有非法行”（长含转轮圣王修行经）。正法即五戒、十善的德化。轮王的统一，不是为了财货、领土，是为了推行德化的政治，使人类甚至鸟兽等得到和乐的善生。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

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】

现在我们是在学习《佛法概论》的第十六章“在家众的德行”，上一次在学习第一节的内容，第一节是“一般的世间行”，我们学习过了“人天行”和

“正常的经济生活”两个部分。“人天行”，更多地是从前后世因果关联的角度，说明现法乐、后法乐。从“正常的经济生活”开始，主要侧重于现生相关的若干方面来说明。接下来是我们今天要学习的内容——“合理的社会生活”，在家众的德行跟出家众有一些差别，就是他有很密切的社会生活。前面谈的“正常的经济生活”，那是不管自己还是相应的眷属，生存所必需的；“合理的社会生活”是主要关注于人伦——人际之间的伦理关系。文说：

三、合理的社会生活

人在社会中，与人有相互的关系。要和乐生存于社会，社会能合理的维持秩序，应照着彼此的关系，各尽应尽的义务。

我们稍有一些社会常识，对于这个应该不会有异议。如果这个世界，人与人之间没有合理的关系和与此相关的责任义务，那谈什么有组织性的社会呢？如果是那个情况，人群聚在一起，可能不得其利，反受其害。

佛曾为善生长者子说六方礼，略近儒家的五伦说。

可能我们对于《善生经》，以及相应的礼六方，和佛与此相关的开示，并不陌生，这里说“略近儒家的五伦说”，儒家的“五伦”应该是在《孟子》中有提到过——君臣、父子、兄弟、夫妻、朋友，兄弟在《孟子》里的原文应该是长幼。即使是与六方礼中提到的人际关系有重合的，也与佛法所讲的有一些差别，我们可以向下看：

善生长者子遵循遗传的宗教，礼拜天地四方，佛因教他伦理的六方礼。

从经文的记载说，是佛看到善生长者子在清晨的时候礼六方，询问他，他说是他的父亲教他这样做，父亲已经过世了，这是所谓“遗传的宗教”。佛并没有告诉他，你这样只是身体的礼，没有什么用，而是因势利导，教导他如何在礼六方中，正确地赋予伦理的意义。

六方礼，即以自己为中心，东方为父母，南方为师长，西方为妻，北方为友，下方为仆役，上方为宗教师。这六方与自己，为父子、师弟、夫妻、亲友、主仆、信徒与宗教师的关系。

我们看到，与前面提到的儒家的五伦，这里应该说是多了“师弟”和“信徒与宗教师的关系”。当然，即便互相都有的名目，内容也不尽相同，有相似之处。

彼此间有相互应尽的义务，不是片面的。

这一点很重要！这在当时的社会是很难得的。

如《长阿含》、《中阿含》的《善生经》详说。

《善生经》有不同的版本，在《长阿含》、《中阿含》中都有结集。过去有一个因缘也曾经讲过《善生经》，愿意的话也可以找来做一些参考。下面举彼此应尽的义务——

六方中的夫妇，应彼此互相的保持贞操。没有君臣、兄弟，可摄于亲友中。

这是开始举六方中的几种关系，以及他们彼此之间具体的内容。这是对照于儒家的五伦而说的。

亲友，原文含有上下的意味，近于长官与部属的关系。

这里提到，在六方礼中没有特别地单独把君臣、兄弟列出来，可以摄入到亲友这一类中。

对于自己的友属，应以四摄事来统摄。

四摄——布施、爱语、利行、同事。熟悉后来大乘佛教的，对于四摄的名义应该不陌生，只是可能不一定都知道这是在《善生经》中强调的。

“布施”，以财物或知识，提高友属的物质与精神生活。

我们都知道，布施不仅有财布施，还有法布施。法布施，实际上也可以说是知识的布施。财物和知识的布施，是要达成什么呢？来“提高友属的物质与精神生活”。

“爱语”，以和悦的语言来共同谈论。

《吉祥经》所谓“言谈悦人心”。

“利行”，即顾到友属的福利事业。“同事”，即共同担任事务，与友属一体同甘苦。

这是简单地解释四摄。从上面所说也能够看到，亲友其实有把上下级的关系包含进来。

这四摄是社团，尤其是领导者必备的条件，所以说：“以此摄世间，犹车因工（御工）运。……以有四摄事，随顺之法故，是故有大士，德被于世间”（杂含卷二六·六六九经）。

以这样的四摄法摄持众人，所谓的“摄世间”。就像车因为有御手驾驭而能够运转起来，这譬喻什么呢？譬如因为有这样的四摄事，所以有伟大的人能够“德被于世间”。

菩萨以四摄来化导有情，负起人类导者的责任，也只是这一德行的扩展。

后来大乘佛教谈到“以四摄来化导有情”，也可以看作是这样一般世间行的拓展。只是以菩提心和性空慧来摄持，所以它的广度和相应的智慧深彻程度也就完全不一样，这样殷重的差别，也使四摄成为了菩萨事。前面谈了夫妇和亲友，接下来是主仆——

主人对于仆役，除了给以适宜的工作而外，应给以衣食医药，还要随时以“盛饌”款待他，给以按时的休假。

仆役跟下属还不是完全一致的概念，特别在古印度。即便是对仆役，工作也要适宜，不要把人累得要死要活，毫无体恤。因为仆役是依托于主人的，所以应该给他以衣食。有病了，要有医药。“盛饌”，简单地说就是好吃的，还要适当地用好的饮食款待他。最重要的是，佛还提到要给他休假。《善生经》是佛谈到在家法比较多的一部经，从这里能看到佛的慈悲和善巧。

这在古代社会，是够宽和体贴的了！

确实如此，在今天看来也是很好的！

六方中，特别揭示师弟、宗教师与信徒的关系，看出释尊对于文化学术的重视。

这里是把这三个关系（夫妻、亲友、主仆）拿出来谈了谈。像父子，大家熟悉的人伦孝道，没有特别地来琢磨。这里提了一下师长与弟子、宗教师与信徒的关系，这在五伦中是是没有特别提到的，说是从这能“看出释尊对于文化学术的重视”。宗教师与信徒的关系，有特别地提出来。

这一段我们谈的是关于“合理的社会生活”，主要是以《善生经》的六类关系来加以说明。

四、德化的政治生活

接下来我们看一看另外一个方面——“德化的政治生活”。社会是组织起来的，在相当长的人类历史中，是有着权力结构的，这就涉及到了政治生活。

释尊舍王子的权位而出家，对当时的政治情势，互相侵伐的争霸战，是不满意的。

这里说到佛陀的出家，他对于当时古印度大国小国互相征伐。互相侵伐争霸的战争，内心是不认同的，而那是古印度的时候诸国之间的政政治形势，可以说是那个时候他所面临的所谓的国际局势。

他常说“战胜增怨敌，战败卧不安，胜败两俱舍，卧觉寂静乐”。

佛经里说：战胜的人，其实是为自己树立了一个怨敌。因为古时候特别彻底地屠国灭种还是很少，战胜了人家，也为自己树立了怨敌。这个愁怨的种子埋下去，往往是伴着文化，还有种族意识等等，留传下来，慢慢地形成一种存在于历史中的强盛的力量，会制造更多新的问题。“战胜增怨敌”，这在今天，哪怕只看这几十年的事情，国际中的种种情况也是如此的。“战败卧不安”，战败的就更不用说了，就连睡觉都睡不好。“胜败两俱舍”，如果舍弃这样彼此战争的征伐。“卧觉寂静乐”，不管是躺下来睡觉，还是醒觉着，内心都是平和安乐的。

不管是战胜还是战败，实际上都面临着新的困扰。指望战争去彻底的解决问题，实际上并不是一个好主意。

释尊为国际的非战主义者，对于当时的政治，对于当时的君主，少有论及，更不劝民众去向国王誓忠。

大家看了这么多佛经，如果特别就《阿含》来说，基本上没有看到佛很主动地去谈及“当时的政治”，谈及“当时的君主”，也没有劝民众怎么样地去向国王效忠。佛的弟子中有大臣、有将军，佛并没有说这样的工作你们不要做，当然没有说。可是从佛的教导看，佛也没有特别地劝人向当时的国王、当时统治者怎样地去发誓效忠。

关于国族的兴衰，佛曾为雨势大臣说七法（长阿含游行经）。

这是留下来比较明确的一个关于政治的讨论，佛给了若干种建议，那是人家问到佛才说的。

古代政治，每因国王的贤明与否，影响国计民生的治乱苦乐，所以佛曾谈到国王有十德：

这是说古时候的政治，因为国王的权利太大，所以国王本人是否贤明，对于国家的发展，民生的情况，影响非常大。我们都知道很多例子，其实，即便在今天，特别如果我们看一下这几十年一些主要的政治人物，他们个人的修养对于一些决策的影响，仍然能看到。即便在今天，“国王的贤明与否”，个人的品质德行，对于相应的决策及其影响仍然存在。

佛谈的“国王有十德”是相对抽象的，不是在评价某一个君主如何如何，而是说为君者有这样十种德行，会是比较好的：

一、廉恕宽容，二、接受群臣的谏诤，三、好惠施而与民同乐，四、如法取财，五、不贪他人的妻女，六、不饮酒，七、不戏笑歌舞，八、依法而没有偏私，九、不与群臣争，十、身体健康。

这样的十德，我们看下来，很多是偏于个人私德的。

如《增一阿含经·结业品》所说，这是重在陶养私德，为公德的根本。

中国的《大学》里谈到所谓的“修身、齐家、治国、平天下”，也是从私德的培养，拓展到天下的公德。“陶养私德，为公德的根本”，换句话说就是，首先做好人，然后，这个会成为治理天下的基础、落脚处。因为德化的政治有一个很正确的逻辑——社会是人的社会，所以人本身如何是非常关键的。而不是一味地只着眼于物质生产，一味地只着眼于制度建设，这些当然需要，但终究是偏于外在的。人本身的建设，对于一个真正良好的社会来说，是不可或缺的。这个逻辑，在讲印顺法师《修身之道》的时候，有反复说过。

《中舍·本起经》说：“夫为世间将（导），顺正不阿枉，矜导示礼仪，如是为法王。多愍善恕己，仁爱利养人，既利以平均，如是众附亲”。这是极有价值的教说！

《本起经》中的这个偈颂可以略说一下。“夫为世间将”：这个“将”后面有一个括号，说的是“导”，就是作为人群的领导、社会的领导。“顺正不阿枉”，应该是随顺于正义正理的，不应该有种种的邪曲。“矜导示礼仪”，应该有这种怜悯心，而引导、教示相应的礼仪。“如是为法王”，这是具有德化政治领导者的特征。“多愍善恕己”，对于民众非常悲愍，像体谅自己一样去体谅众

人。“仁爱利养人”，这个大家容易理解。“既利以平均，如是众附亲”，在利益上，不要使这个社会贫富太悬殊，那样，这个社会会积累很多怨气，对于一个安稳的政治来说也不是好因素。

国王临政的要道，主要是公正，以身作则，为民众的利益着想；特别是“利以平均”，使民众经济不致贫富悬殊，这自然能得民众的拥护，达到政治的安定繁荣。

这里提到“国王临政的要道，主要是公正”，换句话说，想让一个社会有良好的秩序，有良好的运作，肯定需要正确的规则，但是如果这个正确的规则，不能够公正公平地得以实施，就算这个规则被制定得再好，也起不到真正理想的作用。这里特别强调“以身作则”，“则”是榜样的意思。“为民众的利益着想”，前面谈了很多对于民众的慈愍、关心等等。这些是一个良好的政治所需要的。

佛经传说轮王的正法治世，一般解说为佛教理想的政治，其实是古代印度的现实政治，留传于民间传说中。

佛经中留传下来的“轮王的正法治世”，很多内容并不是佛教单独提出来的，是当时印度的民间传说、文化描述中就存在的内容。这个内容如果推敲起来，可能不太像一般以为的单纯是佛教理想的政治，更多的应该是“古代印度的现实政治，留传于民间的传说”。这一点，我们看一看我们中国的古老传说，可能就更容易有亲切的体会，比如三皇五帝，比如对那个时候政治情况的极度推崇，这一点在古时候更加明显，这样一比对，我们可能会更容易理解印度的情况。

传说阿私陀仙说：释尊如不出家，要作轮王。

这个传说是：据说佛陀降生之后，那个年龄很大的阿私陀仙人去看望，然后留下这句话。

依佛经所记，从众许平等王以来，古代有过不少的轮王。上面说过，轮王的统一四洲，本为印欧人扩展统治的遗痕。

如果从佛经里记载的这些转轮王来说，“从众许平等王以来，古代有过不少的（转）轮王”，但是，就像前面谈到四大部洲的时候说到的那样，所谓的“轮王的统一四洲”，是留传于古印度的民间传说或者文化记忆中，关于雅利安人（也就是这里说的印欧人）“扩展统治的遗痕”。当时有过一些相应的分析，这

里不再重述。难道轮王治世的这些传说，佛经中相应的描述，没有意义吗？是有意义的。

佛化的轮王政治，略与中国传说的仁政、王政（徐偃、宋襄也还有此思想）相近。正法治世，是“不以刀杖，以法治化，令得安稳”的。

所谓的德化政治，从描述来看，是不以暴力的威压为主要手段，而是以德、以法来治理、来教化，令得安稳。

对于臣伏的小国来贡献金银，轮王即说：“止！止！诸贤！汝等则为供养我已。但当以正法治，勿使偏枉，无令国内有非法行”（长含转轮圣王修行经）。

对于臣伏于转轮王的这些小国，他们如果来进贡，转轮王会有这样的表示，说：“不必！诸贤！你们有这样的心意，已经是供养过我了。大家真正用心的，应该是以正法治国，不要有偏颇和枉曲，不要使国内有不顺于法的行为。”这里所说的“正法”是什么呢？

正法即五戒、十善的德化。

刚才谈德化政治，谈到真正的以人为本，是要以人本身的建设为根本。那什么叫作人本身的建设？也就是个人德行的建设，对于在家众，即“五戒、十善（为本）的德化”。五戒与十善的差别，前面说过，在“身三、口四”方面是相近的，但是十善有特别地提出来“意三”，应该说比五戒的偏重于“身语”要更进一步。

轮王的统一，不是为了财货、领土，是为了推行德化的政治，使人类甚至鸟兽等得到和乐的善生。

应该说在古印度的轮王政治思想，特别是佛法吸纳了以后的重新表达，对于一般世间的政治生活来说，确实是非常好、非常理想的状态。轮王统一四洲或者统一一洲，不是为了获得更多的财货、领土、人民等等。那是为了什么呢？“是为了推行德化的政治”。推行德化政治，又是为了什么呢？是“使人类（得到和乐的善生，）甚至（使）鸟兽等（畜生也）得到和乐的善生”，这当然是非常美好的政治理想。实行起来，它的落脚处还是不能离开人本身的建设，以此为最根本的落脚点。

我们回过来看第一节中从“一般的世间行”这个角度谈“在家众的德行”，分别谈了“人天行”、“正常的经济生活”、“合理的社会生活”、“德化的政治生活”，分别从个体道德建设——人天行，到正当的经济生活以资生，合理的人际关系，以及在权力结构的政治生活中的理想的德化政治生活，从这样世间生活的方方面面来说明一般的世间行。这一节说到“一般的世间行”，应该体会：不管是否信受佛法，不管是否皈依三宝，这些都是世间行中美好而重要的内容，这在《善生经》等能够特别地看出来。佛对于善生的开示，不是说“你作为佛教徒”这个角度来谈的，而是“你作为一个社会身份的一般在家众，应该如何来把握”，所以这里可以说是佛法对于一般世间德行，非常有普世性的一个说明。

到此为止，还没有特别地谈关于优婆塞、优婆夷这些在家信众很特别的德行，后面到了第二节才开始谈“特殊的信众行”，这是大家要来注意分别的，这些我们留到下一次第二节“特殊的信众行”中去学习。这一节大家要把握的是，对于“一般的世间行”，佛教是做了怎样的说明。今天要学习的正文内容就是这些，下一次我们再去学习“特殊的信众行”。

大家如果有什么问题可以提出来，我们做一些交流。

【答疑】

51、如何看待传说

法友：佛经中对于转轮王、须弥山、四天王天、三十三天等的引用，是否都是当时的传说，佛陀是在随顺引用而已？

法师：这个应该这样说，虽然是当时的传说，但不等于都没有与之相应的实事。像说到转轮王，这里说可能和雅利安人一路迁徙，扩张的历史相关联，但不等于说在过去没有出现过这样的领导者。

至于诸天，佛法是承认的。而且作为一切部派都认许的一个事实，是佛曾经去三十三天为天人说法。更不要说还有很多其他的天人来，或者是有神通的阿罗汉比丘，因为一些因缘去欲界天的事。应该说天人的存在、欲界天的存在，在我们现今一切佛教徒基本认可的佛教根本典籍中是认许为真的，并不只是对于当时文化、民间传说的一种采纳而已。这是对这个问题的回复。

如果没有其他问题，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 66

【本期讲授内容】

第十六章 在家众的德行

第二节 特殊的信众行

一、五法具足

优婆塞与优婆夷，以在家的身分来修学佛法。关于家庭、社会的生活，虽大体如上面所说，但另有独特的行持，这才能超过一般的人间正行而向于解脱。修行的项目，主要是五种具足（杂含卷三三·九二七经等）。

一、信具足：于如来生正信，因佛为法本，佛为僧伽上首，对如来应有坚定正确的信仰。信心是“深忍乐欲，心净为性”，即深刻信解而又愿求实现的净心——这等于八正道的正见、正志。

二、戒具足：即是五戒。五戒不仅是止恶的，更是行善的，如不杀生又能爱护生命。在家信徒于五戒以外，有加持一日一夜的八关斋戒的：于五戒外，“离高广大床”；“离华鬘、璎珞、涂香、脂粉、歌舞、娼妓及往观听”；“离非时食”；淫戒也离夫妇间的正淫。有的彻底离绝男女的淫欲，称为“净行优婆塞”。这八关斋戒与净行，是在家信众而效法少分的出家行，过着比较严肃的生活，以克制自心的情欲。

三、施具足：如说：“心离悭垢，住于非家，修解脱施、勤施、常施、乐舍财物、平等布施”。“心住非家”，即不作家庭私产想，在家信众必须心住非家，才能成出离心而向解脱。供施父母、师长、三宝，出于尊敬心；布施孤苦贫病，出于悲悯心。也有施舍而谋公共福利的，如说：“种植园果故，林树荫清凉，桥船以济渡，造作福德舍，穿井供渴乏，客舍给行旅，如此之功德，日夜常增长”（杂含卷三六·九九七经）。

上二种，等于八正道的正语到正精进。

四、闻具足：施与戒，重于培植福德。要得佛法的正知见，进求正觉的解脱，非闻法不可。这包括“往诣塔寺”、“专心听法”、“闻则能持”、“观察甚深微妙义”等。

五、慧具足：即“法随法行”而体悟真谛——这等于八正道的从精进到正定。

佛为郁阇迦说四种具足，将闻并入慧中，因为闻即是闻慧。这样，才算是“满足一切种优婆塞事”。以信心为根本，以施、戒为立身社会的事行，以闻、慧为趋向解脱的理证。名符其实的优婆塞、优婆夷，真不容易！但这在佛法中，还是重于自利的。如能自己这样行，又教人这样行，“能自安慰，亦安慰他人”，这才是“于诸众中，威德显曜”的“世间难得”者（杂含卷三三·九二九经）！

五法而外，如修习禅定，在家众多加修四无量心。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

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 特殊的信众行

一、五法具足

我们在学习《佛法概论》第十六章“在家众的德行”，这个大部分的内容主要讲实践法的人。之前我们已经学习过了第一节“一般的世间行”，这是不限于佛法的信徒的，因为在家众可以是佛教的信徒，也可以不是佛教的信徒，不管是不是佛教的信徒，如果说到一般在家众的德行，这些德目是共通的。今天我们来学习第二节“特殊的信众行”，除了不论是否是佛教徒的共同的在家众的德行，还有特殊的作为佛法在家信众的德行，第二节主要谈这些内容。第一个小标题是“五法具足”，谈的是作为佛教在家的信众应该具足的五法，也就是五类德行。文说：

优婆塞与优婆夷，以在家的身分来修学佛法。关于家庭、社会的生活，虽大体如上面所说，但另有独特的行持，这才能超过一般的人间正行而向于解脱。

优婆塞、优婆夷是音译，意译为近事男、近事女，亲近承事三宝的善男子，亲近承事三宝的善女人，这都是以在家的身份来修学佛法，也就是我们汉语中今天所说的男居士、女居士。但是在古印度时候的居士，指的是居家之士，不特指佛法的在家信众。

那么对于佛法的在家信众来说，关于个人、家庭、社会的生活，以及其中应该秉持的原则、操守，虽然与上面说的一般的世间德行基本上是一致的，但是还有一些是独特的。上面那些是交集，无论是否是在家的佛教徒，只要是在家众，希望现后安乐，希望顺于德行的生活，那都是共通的部分。作为佛教的在家信众，除此之外还有一些独特的行持，正是这些独特的部分“才能超过一般的人间正行而向于解脱”，这是佛法能够带给人超出一般世间安乐的究竟安乐、究竟解脱。

修行的项目，主要是五种具足（杂含卷三三·九二七经等）。

这些独特行持，依《杂阿含》所说的五种具足来介绍。

一、信具足：于如来生正信，因佛为法本，佛为僧伽上首，对如来应有坚定正确的信仰。信心是“深忍乐欲，心净为性”，即深刻信解而又愿求实现的净心——这等于八正道的正见、正志。

这五种具足的第一，谈的是“信具足”，主要在谈对于佛法僧三宝的信。以什么为核心谈的呢？说的是“于如来生正信”。这是为什么？因为作为一个生活在这世间的人，不可能没有媒介，突然获得法的知识，突然了解法，必然要通过一定的渠道，一定的媒介来了解。作为佛法在这一代出现于世间，是佛宣说的，这是说“佛为法本”的意思；不是佛创造了法，而是在这无佛无法的时代，佛第一个证觉了法，并且如实地宣说它，这是“佛为法本”的意思。

另外，“佛为僧伽上首”，出家众以佛为师，并且自愿听从佛陀的教导。佛陀所宣说的正法律，是僧团得以建立、得以维系的纲本，所以这里说“佛为僧伽上首”。因此，对如来如果“有坚定正确的信仰”，那么对于佛所说的正法，对于佛的弟子们——随佛修行者，随佛教化者，也会有正确的信仰，这是从这个角度来说。当然我们知道有所谓“四不坏净”或者“四不坏信”，说的是对于佛、法、僧、戒有清净的信心，信具足的内容当然也都包括这些，但是不必要到“四不坏净”的程度，不是必须要到那个程度，“四不坏净”是初果人的境界。

“信心是‘深忍乐欲，心净为性’”，这是引后世对于信的说明，这种解读是比较恰当的，“即深刻信解而又愿求实现的净心”。“深忍”：这个“忍”不

是忍受的意思，它通于“认”，认识的认，认同的认，所以“深忍”的意思是深刻地信解，深深地认同。“乐欲”：是自己内心的强烈愿望，觉得这个确实是好的，是导向于安乐的，而且发起希欲，希望能够在身心上实现它。

那么，这个“深刻信解而又愿求实现的净心”，如果对应于八正道，可对应于正见和正志。如何来对应的呢？“深忍”可以对应于正见；深深地认同，基于深刻信解而有的深切认同，这是深忍，它对应于正见。正志：我们曾经说过，它是正思维的另译，译为正志也有它的好处，因为正思维，在今天人容易理解为只是随顺于正见做这样的思惟而已。如果只到这儿就停止了，这是对于正思维没有足够的认识。正志或者译为正思，思心所是有这种推动性的内心力量和倾向的。什么力量？什么倾向？既然生命是这样的，苦乐、苦乐因缘是这样的，那么我要去做离苦得乐的因缘，实现究竟的离苦得乐，是这样的正志，是这样的思，这就是“愿求实现的净心”，也就是“乐欲”，这是正志对应的内容。

学习过一些法相的法友，应该知道上面所引的“深忍乐欲，心净为性”，如果说得稍全一点，是“于实德能，深忍乐欲，心净为性”。我们偏向于解释这个“深忍乐欲”，那“心净为性”是怎样的呢？这个人的内心在这一刻真的有这样的深忍乐欲，那他的内心是清净的状态，是这个意思。作为学习佛法的诸位，不妨回过头来体会一下自己内心随顺于法，也就是所谓内心随顺正见的时候，形成内心的那种决意，比如我要好好修行，我要怎样怎样。那个时候就是随顺于正见的思择，产生了这种决定性的意乐。也许对于修学还在初级阶段的，这个不会很坚固，但是那个也是信心，只是还没有坚固而已。随着修学的深入，自己正确而又锲而不舍地去做正确因缘，信心会加固，“深忍乐欲，心净为性”会越来越成为心的常态。这是讲“信具足”。

二、戒具足：即是五戒。五戒不仅是止恶的，更是行善的，如不杀生又能爱护生命。

“戒具足”对于在家众，佛法中有五戒和八关斋戒。这先说作为基础的五戒，因为五戒在佛世的时候，多数是在家众在佛前或者是僧前自愿皈依的时候自誓而说的，是尽形寿不杀生乃至不饮酒，所以这个是个人的向于清净的道德誓言。不要觉得这是一个外部的约束和束缚，而是自己内心真正向于清净、向于改善的德行的愿望。要有这个强烈的意愿，否则只作为一个好像别人交给我，外在施加给我的一个道德约束，内心会缺乏真诚的愿望和意乐，这样就算是勉强持戒，也是下品持戒。不是说没有功德，不是说没有善法，但这不够好。自己应该随顺于法，

思择、决定，内心生起这样持戒的强胜意乐，知道这个确实是好的，确实是对的，确实是导向安乐的。

这里说“五戒不仅是止恶的，更是行善的”，举个例子，“如不杀生又能爱护生命”。五戒，从戒条最基本的规范来说，主要是止恶的，以止持为它显著表现的。可是五戒的上品持戒，不仅仅是被动地止恶，还有积极地行善，这里举了不杀生为例。类似的比如不妄语，不仅不说那些欺骗的言语，尖酸刻薄的言语，挑拨离间的言语等等，反而说柔软语、和悦语。

“不仅是止恶的，更是行善的”，对此应该有认识，尤其要发源于内心。持戒的力量不能一年比一年弱，正确的情况应该是一年比一年坚固，一年比一年更自然，更成为自己言谈举止自然而然的一种表现。下面讲八关斋戒：

在家信徒于五戒以外，有加持一日一夜的八关斋戒的：于五戒外，“离高广大床”；“离华鬘、璎珞、涂香、脂粉、歌舞、娼妓及往观听”；“离非时食”；淫戒也离夫妇间的正淫。

这是就一日一夜的八关斋戒与五戒的差别来说的。“离高广大床”，指的是不用尺寸高度超标的床，也不用材质和床上用品过分奢侈的床。说到床，其实包括了床卧，也包括床上用品不过分奢侈的意思。“离花鬘、璎珞、涂香、胭脂、歌舞、娼妓及往观听”，包括前面“离高广大床”，这些都是为了避免放逸。

这一日一夜的八关斋戒，其实就是以在家的身份过一日一夜随顺出家生活的体验。真正的出家生活是离开放逸的。离开放逸，也要注意离开放逸的因缘。像前面所说的这些都是导致放逸的因缘——花鬘、璎珞、涂香、脂粉，为什么要做这些呢？歌舞妓乐和故意地去观听，为什么要做这些呢？分析后面的内心，就知道这确实有随顺烦恼的分。随顺烦恼就是放逸的意思，就是缺乏正确的内心管理的意思。离开这些事，是外表；离开放逸的心，不放逸，是内心。

“离非时食”：不非时食也有不放逸的成分。一般在家众除非为了身体健康或者身材的管理，否则没有几个人会对自己口腹之欲去做什么管理的，多数人更多地是想要去满足它、恣纵它，甚至觉得这是对自己的奖赏，看不到背后的烦恼和生命依着过去错误模式继续旋转所导致的问题。离非时食，一方面是当时出家戒律的生活方式，另外一方面也是管理关于饮食方面的欲贪，在饮食方面不放逸的一种形式。

“淫戒也离夫妇间的正淫”，这是说到八关斋戒中关于淫戒的内容跟五戒的不同，五戒是不邪淫，八关斋戒是不淫欲，在这一日一夜之间，过随顺出家的生活。

有的彻底离绝男女的淫欲，称为“净行优婆塞”。

有的虽然是在家众，但是他彻底地离开男女欲染的生活，这种称为“净行优婆塞”。如果只是一日一夜在八关斋戒中受持，那是一日一夜为“净行优婆塞”，也有的人是自愿终身做“净行优婆塞”。

这八关斋戒与净行，是在家信众而效法少分的出家行，过着比较严肃的生活，以克制自心的情欲。

前面也略说过，八关斋戒是以在家身份而体验一日一夜的出家生活，这里说得更精确——“效法少分的出家行”。包括净行优婆塞，也是“效法少分出家行”。如果对比于相对更放逸的在家生活，这是更不放逸的生活。如果用不放逸来理解这里所说的“比较严肃的生活”，可能对于大家来说更容易随顺法去把握。其目的呢？不放逸是为了不恣纵烦恼、不随顺烦恼而运作身语，这也就是最后一句所说：“以克制自心的情欲”。这个“情欲”不仅仅是男女欲贪的，种种贪染，包括嗔恚，都是这里所说的意思。这些戒行能帮助调伏内心的烦恼，这是第二“戒具足”。

三、施具足：如说：“心离悭垢，住于非家，修解脱施、勤施、常施、乐舍财物、平等布施”。

这还是从《杂阿含》引的文。在家的佛教徒应具足的第三法是布施，依着经来说，内心离开了悭贪这种染垢、这种烦恼。“住于非家”，这里有解释——

“心住非家”，即不作家庭私产想，在家信众必须心住非家，才能成出离心而向解脱。

“不作家庭私产想”，这是“非家”的核心意思，也就是不摄为我所。“心住非家”，虽然过着在家的家庭生活，但是心离开悭贪的烦恼染污，没有把这些牢牢地摄为我所，没有这种悭吝相应、颠倒相应的染污。

这里说：“在家信众必须心住非家，才能成出离心而向解脱”，确实如此！想一想悭贪的意思是什么呢？觉得这个是属于我的，这个是好的，是导致乐的，我不能够忍受它的减损——那这个心确实是随顺于流转的，随顺于生死的心，在

正见上是没有力量的，是违背于的正见的。正见的判断——这个世间是恼苦的，谁会抓着苦不放呢？那内心的慳贪表明——觉得这些是好的，恋惜于此。那是与“世间是苦的”这种苦圣谛的判断相背的。没有正见，没有随顺于正见的出离心（这是正志所摄），怎么可能向于解脱呢？下文：

供施父母、师长、三宝，出于尊敬心；布施孤苦贫病，出于悲悯心

这是说对于不同的布施对象相应的内心状态：对于父母、师长、三宝，是尊敬心为主；对于其他孤苦贫病的人，是悲悯心为主。佛教对于有心的人，赞叹布施，从来没有说“只要布施三宝就好”，佛劝人布施，向来都是让人内心应该有平等心——“平等布施”。上文所说的“解脱施、勤施、常施、乐舍财物、平等布施”，这是应该常常记于心中的。

也有施舍而谋公共福利的，如说：“种植园果故，林树荫清凉，桥船以济渡，造作福德舍，穿井供渴乏，客舍给行旅，如此之功德，日夜常增长”（杂舍卷三六·九九七经）。

除了有确定布施对象的，如上文所说，所谓的敬田、悲田，还有对应于今天公共福利的布施，在古印度佛世的时候主要表现为什么呢？这里举《杂阿含》的偈颂。“种植园果故，林树荫清凉”，这是什么意思呢？在路边种植林树、种植园果，一方面能够有水果供人需要的时候解渴，另外，印度很多地区处于热带，炎热的时候确实比较难耐，路旁的林荫成为一种供养大众的福利。到了我们中国，有人在一些地方修长亭，供来往的人暂时歇脚，或者是避一避大太阳，或者是避一避雨，这都是类似的意思。“桥船以济渡”，有的人布施造桥，或者是造船，供人来渡过江河。古时候不像今天的公共事业这样发达，常常是靠着民间自发的力量做了一些事。这也算基础设施类的，如果是以布施心来做，这确实是以布施而为公众谋福利。

“造作福德舍”，就是在前不着村后不着店的地方，在这样的路边造一些房屋，里边安放床铺，储备一些食物，供来往的人暂时休息，受用一些食物，解除旅途的困乏，这叫“福德舍”，这个是不收费的，是作为一种慈善的行为，也不指向特别的人，特别的人群，是开放性的公众福利。“穿井供渴乏”，或者在福德舍中，或者在路旁余处，开凿一口井，为什么要凿这口井呢？就是供旅途中的人或者是牲畜饮用的。“客舍给行旅”，或者造一些类似于像旅馆一样的地方，给来往的行旅以方便。

“如此之功德，日夜常增长”，谈的是上面这些以布施而谋公共福利的，以其广大心、平等心供养一切，他的功德是日益增长的，因为他的心是普遍的，而所用的这些布施资具给人带来的便利也是比较长久的。

上二种，等于八正道的正语到正精进。

这“上二种”说的是戒具足与施具足这两种。如果对应于八正道来说，戒具足有正语、正业、正命，施具足与正精进关系密切。正语、正业、正命的持戒，有没有正精进配合呢？当然也有。布施有没有正语和正业呢？当然也有。所以这里没有特别地说哪个对应哪个，而是说上二种对应于“八正道的正语到正精进”。

四、闻具足：施与戒，重于培植福德。要得佛法的正知见，进求正觉的解脱，非闻法不可。

第二、第三在谈“施与戒”，这确实是侧“重于培植福德”的。可是，关于佛法在家信众特殊的德行，谈到了其中包含着超过一般共同的人间正行而向于解脱的内容。要想进求正觉的解脱，必须要有正见。没有正见的摄持，怎么可能趋向于解脱呢？而要得到佛法的正知见，谁也不是生而知之，又不是菩萨最后身，又不是缘觉最后身，基本上都是要靠获得法的知识。获得法的知识就是闻法，可以靠听闻，可以靠阅读等等。

这包括“往诣塔寺”、“专心听法”、“闻则能持”、“观察甚深微妙义”等。

如果具体到佛世时候古印度的情形，那个时候听闻佛法的方式，这里说是“往诣塔寺”，去到僧团住的地方，为什么呢？因为当时主要靠出家的佛弟子们来忆持、传诵佛法的经典，同时配合以自身的实践来体验它、实证它。“往诣塔寺”是为了亲近于僧，如果佛世的时候是亲近于佛与僧，这是亲近善知识的意思。亲近善知识是为了听闻佛法。

听闻的时候要“专心听法”。有的人听的时候很高兴，也觉得很受用，等听完了，烟消云散。闻而不能持，这也是问题，所以接下来说“闻则能持”，听闻之后忆持于心。如果记都记不住，拿什么去实践呢？拿什么去照着做呢？在今天有一些人觉得不需要忆持，不需要忆持就有这个问题：如果真的没有记住这些要点和关键内容的话，你事后拿什么来随顺思择呢？拿什么来随顺修习呢？至少要有基本要点的忆持；不一定每一个人都博闻强记，但是要对于要点有忆持。

“观察甚深微妙义”：如果仅仅忆持，不能够随顺于正理而思择，那个始终还是别人的，始终停留在很浅的闻慧，仅仅是概念性地理解和忆持而已。如果能够随顺观察甚深微妙义，这个闻慧转深，乃至能够引发后续的智慧。这是说明“闻具足”。接下来——

五、慧具足：即“法随法行”而体悟真谛——这等于八正道的从精进到正定。

“慧具足”，也就是一法一法地渐次修习——“法随法行”，仅仅是了解还不够的，修习止观，“体悟真谛”。如果以八正道来做对应的话，是“从精进到正定”。

佛为郁阇迦说四种具足，将闻并入慧中，因为闻即是闻慧。

如果看佛陀为郁阇迦所说的具足有四种，将闻具足并入了慧具足中。这样当然也不是矛盾的，因为闻是闻慧所摄，也就是说，当说四种的时候，慧具足的跨度要更广一些，从较浅的闻慧一直到无漏智慧。下边是关于五种具足的结说——

这样，才算是“满足一切种优婆塞事”。

只有在一般人乘正行基础上具足这五法，才叫作“满足一切种优婆塞事”。这是以优婆塞为例说，优婆夷等同。这里的内容，大家回忆一下：信具足、戒具足、施具足、闻具足、慧具足，这样“满足一切种优婆塞事”，不仅有共世间的德行，还有超越于一般人间正行而向于解脱的德目在其中。所以接下来说：

以信心为根本，以施、戒为立身社会的事行，以闻、慧为趋向解脱的理证。名符其实的优婆塞、优婆夷，真不容易！

所以，以为自己信就够了，不去深入佛法，应该说没有“满足一切种优婆塞事”。仅仅了解佛法，自己不去身体力行，也不叫“满足一切种优婆塞事”。在一般人生正行的基础上，这样信、施、戒、闻、慧具足而趋向于解脱，这是“名符其实的优婆塞、优婆夷”，但这并不那么容易！

但这在佛法中，还是重于自利的。如能自己这样行，又教人这样行，“能自安慰，亦安慰他人”，这才是“于诸众中，威德显曜”的“世间难得”者（杂含卷三三·九二九经）！

如果仅仅是自己做这样的信、戒、施、闻、慧，就全部佛法来看，“还是偏重于自利的”。如果不仅自己这样来自行，又能以这个来帮助别人——教他行，引经文说“能自安慰，亦安慰他人”，这个是自利利他，没有偏颇的，“这才是‘于诸众中，威德显曜’的‘世间难得’者”。这是进一步地基于一般的优婆塞、优婆夷，说更广大的优婆塞、优婆夷可以去具足的德行。接下来谈：

五法而外，如修习禅定，在家众多加修四无量心。

信、戒、施、闻、慧之外，如果要修习禅定，看经中所说，佛对在家居一般多教导修习以慈为首的四无量心——慈、悲、喜、舍四无量心，因为这里有种种的功德利益，也与在家的生活方式比较相应。关于这方面，我们在余处有过更多、更详细的说明，这里就不做展开。今天要学习的内容就是这些。

【答疑】

52、心住非家

法友：师父吉祥！“心住非家”，主要是强调财产方面，还是对自己亲属也要做一些非我所的思维？

法师：就相应的经文来说，主要是指资财，主要破除的是悭吝的垢染、悭吝的烦恼。如果作为正确的修习，内心中对于眷属的染爱是管理，但是这不等于不关心、无善意，更不等于冷冰冰。

为什么佛教在家众修四无量心，包括我个人很推重慈心的修习？因为在今天，很多人因为种种原因，并不具足对于人稳定的善意。即便我们是佛教徒，也难免会这样。修习慈心，得到了比较强盛、稳定慈心的人，能够以这个为背景生活的人，反过来再对比自己从前，就知道这是差别很大的。如果这个人因为自己内心对一些贪染的调整，而变得对人际好像很冷淡、很尖锐，这对于在家生活可能不一定相应。内心贪染减少，但是对于眷属要内心真正的关怀，有温度、有帮助，这可能是比较中正的。这是对这个问题的相应说明。

不妨多说一句，说到关于资财的心住非家，熟悉佛法的法友可能知道，在出家众中有一条戒律就涉及到了有一些在家众的心特别远离了悭贪的垢染，布施起来完全不顾及自己生活的情况。我不妨讲一下律里的情况，有一对夫妻都证了初果，证了初果的人，正见确实很坚固，对于佛、法、僧、戒的信心非常清静，二人布施僧众，布施佛陀，不遗余力，资财就慢慢地减损了。其他的一般世间人对

此就有很多不好的说法，所以佛给僧团制戒，对于这样的家庭，僧团内部要做一个羯磨：大家不可以主动去他家行乞——乞食等都不可以。

我为什么要说这个呢？如果只谈在家众的心离慳垢，住于非家，那可能对于佛法整个义趣的把握不一定准确。甚至以恶意来揣度的话：你这样鼓动人布施，是不是自己作为出家人，太过贪婪了呢？为了避免有这样的误解，所以我讲一下戒律里对于出家众是有这样对应的要求的——“善信布施，心无厌足，比丘应知足受”。这两方面，就是各住本位的意思。

我们今天的学习内容就是这些。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 67

【本期讲授内容】

第十六章 在家众的德行

第二节 特殊的信众行

二、六 念

在家的信众，于五法而外，对心情怯弱的，每修三念：念佛、念法、念僧。或修四念，即念三宝与戒。或再加念施；或更加念天，共为六念，这都见于《杂阿含经》。这主要是为在家信众说的，如摩诃男长者听说佛与僧众要到别处去，心中非常难过（杂含卷三三·九三二、九三三经）；还有难提长者（杂含卷三〇·八五七、八五八经），梨师达多弟兄（杂含卷三〇·八五九、八六〇经）也如此。诃梨聚落主身遭重病（杂含卷二〇·五五四经）；须达多长者（杂含卷三七·一〇三〇经等），八城长者（杂含卷二〇·五五五经），达摩提离长者（杂含卷三七·一〇三三经）也身患病苦。贾客们有旅行旷野的恐怖（杂含卷三五·九八〇经）；比丘们有空闲独宿的恐怖（杂含卷三五·九八一经）。这因为信众的理智薄弱，不能以智制情，为生死别离、荒凉凄寂的阴影所恼乱，所以教他们念——观想三宝的功德，念自己持戒与布施的功德，念必会生天而得到安慰。这在佛法的流行中，特别是“念佛”，有着非常的发展。传说佛为韦提希夫人说生西方极乐世界，也还是为了韦提希遭到了悲惨的境遇。所以龙树《十住毗婆娑论》说：这是为心情怯弱者所作的方便说。

这种依赖想念而自慰，本为一般宗教所共同的；神教者都依赖超自然的大力者，从信仰、祈祷中得到寄托与安慰。念佛等的原理，与神教的他力——其实还是自力，并没有什么差别。经中也举神教他力说来说明，如说：“天帝释告诸天众，汝等与阿须轮共斗战之时生恐怖者，当念我幢，名摧伏幢，念彼幢时恐怖得除。……如是诸商人！汝等于旷野中有恐怖者，当念如来事、法事、僧事”（杂含卷三五·九八〇经：又参增一含高幢品）。他力的寄托安慰，对于怯弱有情，确有相对作用的。但这是一般神教所共有的，如以此为能得解脱，能成正觉，怕不是释尊的本意吧！

三、在家信众的模范人物

现在举几位佛世的在家弟子，略见古代佛教信众处身社会的一斑。一、须

达多是一位大富长者，财产、商业、贷款，遍于恒河两岸。自信佛以后，黄金布地以筑祇园而外，“家有钱财，悉与佛弟子——比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷共”（杂含卷三七·一〇三一经）。对于自己的家产，能离去自我自私的妄执，看为佛教徒共有的财物，这是值得称叹的。波斯匿王大臣梨师达多弟兄也如此：“家中所有财物，常与世尊及诸比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷等共受用，不计我所”（杂含卷三〇·八六〇经）。须达多受了佛的指示，所以说：“自今以后，门不安守，亦不拒逆比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷及诸行路乏粮者”。从此，彼“于四城门中广作惠施，复于大市布施贫乏，复于家内布施无量”（增一舍护心品），这难怪须达多要被人称为“给孤独长者”了。

二、难提波罗，是一位贫苦的工人。他为了要养活盲目的老父母，所以不出家，却过着类似出家的生活。他不与寡妇、童女交往，不使用奴婢，不畜象马牛羊，不经营田业商店；他受五戒、八戒，而且不持不畜金银宝物；他专门作陶器来生活，奉养父母。农业是至少要伤害生命的；商业的“以小利侵欺于人”，也不免从中剥削；畜牧是间接的杀害。佛法中没有奴婢，所以他采取工业生活（中含频婆陵耆经）。工业，在自作自活的生活，更适宜佛法的修学。

三、摩诃男，是佛的同族弟兄。净饭王死后，由他摄理迦毗罗国的国政。他诚信佛法，佛赞他“心恒悲念一切之类”（增一舍清信士品）。在流离王来攻伐释种，大肆屠杀时，摩诃男不忍同族的被残杀，便去见流离王说：“我今没在水底，随我迟疾，使诸释种并得逃走。若我出水，随意杀之”。哪知他投水时，自己以发系在树根上，使身体不致浮起来。这大大的感动了毗流离，才停止了残酷的屠杀（增一舍等见品）。佛弟子的损己利人是怎样的悲壮呀！

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

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》第十六章“在家众的德行”。现在是在第

二节“特殊的信众行”，指的就是优婆塞、优婆夷的德行，上一次我们谈了五法具足——信、戒、闻、施、慧，今天我们来学习“六念”，文说：

二、六念

在家的信众，于五法而外，对心情怯弱的，每修三念：念佛、念法、念僧。或修四念，即念三宝与戒。或再加念施；或更加念天，共为六念，这都见于《杂阿含经》。

首先在这个部分来说明“六念”的内容。除了信、戒、闻、施、慧之外，在家的信众有一类或者有一些情况出现了内心怯弱的状态，这个时候可以念佛、法、僧，或者念佛、法、僧、戒，或者于此上再加“施”与“天”。这里其实是从三念、四念到六念都有说明，因为六念包含的内容更多，所以后来多就六念而说。

这里的“念施”是指自己所行的布施，自己有这样的善法功德。“念天”，不仅是说天果报的殊妙，还有自己这样的福德善法，未来可以生于天。人的怯弱总是因为担心我我所受到伤损，如果随顺于业果的正见来思择，自己对于佛法僧又有这样的信受认同，对于佛法僧戒有这样的信受认同，乃至对于戒律有怎样的实践，对于布施又有怎样的功德，想到这些，如果从异熟果报来说，这一生结束，可以生于欲界天的殊妙处，这样，就一般没有离欲解脱的人来说，觉得我我所不但没有受到减损，反而有更美好的未来，内心会得到抚慰。这是佛为什么对这些心情怯弱的信众，或者是处于怯弱状态的信众，说六念的原因。下文：

这主要是为在家信众说的。

也不是说出家众就没有份，后面有说。

如摩诃男长者听说佛与僧众要到别处去，心中非常难过（杂含卷三三·九三二、九三三经）；还有难提长者（杂含卷三〇·八五七、八五八经），梨师达多弟兄（杂含卷三〇·八五九、八六〇经）也如此。

“心中非常难过”，这说明他们还没有离欲解脱，在这种情况下教他们念三宝等。梨师达多弟兄是波斯匿王的大臣。

诃梨聚落主身遭重病（杂含卷二〇·五五四经）；须达多长者（杂含卷三七·一〇三〇经等），八城长者（杂含卷二〇·五五五经），达摩提离长者（杂含卷三七·一〇三三经）也身患病苦。

这是病苦因缘下，佛为他们说。

贾客们有旅行旷野的恐怖（杂含卷三五·九八〇经）；

这个“贾客”指的是商人，他们从一地到另一地，做这些货运贩卖的事。那个时候的旷野，不仅有可能来自于盗贼的侵袭，还有虎狼狮子乃至毒蛇这些的恐怖，所以他们行于旷野的时候，内心会有怖畏，这就是怯弱相。

比丘们有空闲独宿的恐怖（杂含卷三五·九八一经）。

虽然出家为比丘，但不一定一出家就有很好的修行，不一定都能够离欲而无贪无忧，如果在旷野乃至冢间等处，自己一个人独宿的话，心不调伏，还是有可能怖畏。这一点，大家如果尝试过自己在山间旷野独宿的话，会容易体会。像这些时候都可以修习六念。

为什么会有上面所说的这些内心的难过，为苦所逼恼，还有内心的恐怖呢？下文说：

这因为信众的理智薄弱，不能以智制情，为生死别离、荒凉凄寂的阴影所恼乱，所以教他们念——观想三宝的功德，念自己持戒与布施的功德，念必会生天而得到安慰。

“这（是）因为信众（前面所说的例子，多数是在家众，个别的有出家众）的理智薄弱”，或者是仍处于薄弱的阶段，或者是发生了波动“不能以智制情”。智慧的力量微弱，随顺烦恼的力量强盛。

这所谓“不能以智制情”，这一点也是常跟法友说的：内心不要生起什么情绪就认同它、随逐它、恣纵它。正确的修习有多种，比较随顺于智慧的是看清楚它。看清楚它不是我也不是我的，是怎样根、尘、识因缘的现起，无常、无实，没有真正的意义。不仅没有真正的意义，不仅不带来真正的利乐，还导致现、后的恼苦。一个但凡有一些理智的人，怎么去做这种令自己现后增苦的事呢？可是往往在事实上，面对着内心的情绪，总是认同它、随逐它。这其实是认同烦恼、随逐烦恼，当然置自己于恼苦中，表现为理智的薄弱，就是智慧的薄弱，不能以智制情。

“为生死别离”：前面有说过，佛和僧团要去余处，感到悲伤，这是生离；后面也说重病所恼，那搞不好就是死别。“荒凉凄寂”：比如贾客行于旷野，比丘空闲独宿，感到这四周很荒凉、寂寥，自己一个人感到很孤单，甚至恐怖，为

这些所恼乱。佛对这些现象、这些情况，特别在家众，佛多教他们什么呢？多教他们观念三宝的功德。自己想一想佛陀，佛陀的功德；想一想法，法的功德；僧的功德等等；也要思维自己持戒和布施的功德。想了佛法僧三宝，内心得到一些安慰；再想一想自己有依佛所说执持禁戒，这样，未来不会堕于险处；还有这样的布施功德，未来必会生天。人之所以有这些内心的怯弱，归根到底是我我所在自己的想象中受到了伤损，在自己的认知中认为发生了一些负面的情况，如果系念于佛、法、僧、戒、施、天，想到自己未来会有这样的安乐果报，内心会得到安慰，会舒缓，会欢喜。

既然说到这个“念”字，就存在一个能不能够将这个所念的境常常举起，心能不能够常与这样的念相应的问题。如果在一分钟之内，有十五秒是这样来思维佛、法、僧、戒、施、天，剩下的四十五秒都是纷乱的，可能还常常掉悔到之前发生怯弱、忧悲的逻辑中去，那意味着什么呢？意味着六念的修习力量太薄弱。修行，实际就是正确力量和错误力量的较量。精进，就是始终勇悍地去鼓起正面的力量，去击溃这些负面的力量。不去做这件事，那就是举手投降，陷自己于险难处。下文：

这在佛法的流行中，特别是“念佛”，有着非常的发展。

这个也不奇怪。有这样怯弱心或者说忧畏心的人，他自然会取人我相，在感觉自己力量不足的情况下，对自己信心不够的情况下，他容易向外投射自己寻找依靠、寻找安慰的心。那佛教的一般信徒很容易就投射到佛身上，因为人愿意把这种安慰建立在人格化的清晰的意象上。

一般人总感觉自我，总感觉别人，因为这样的人我相很熟悉、很自然，特别是人幼年童年时候的很多潜在的心理要素，比如对于父母的依赖等等这些，虽然会随着成年身心因素的一些改变，也会受到社会环境的影响，但是实际上这种寻求慰藉，寻求保护的心，是常常在的。投到佛身上，就会有意无意地将佛的相貌或者说特征，投射为自己所希望的那个样子。这就是为什么佛陀的“画像”——这个“画像”是打着双引号的，就是佛陀在一般人的认知中所呈现的特征、功德等等这些内容。为什么佛陀的“画像”，会随着佛教的传播，附加越来越多的内涵？因为人们把自己的一些期望投射上去，随着时间的变化，随着相应地区、文化、信念等的不同，表现出一些不同的特色，实际上我们现在所看到的不一定都是历史现实中佛陀的功德相。

传说佛为韦提希夫人说生西方极乐世界，也还是为了韦提希遭到了悲惨的境遇。

也就是阿闍世王弑父的那件事。频婆娑罗王被阿闍世王关起来，最后殁命。韦提希夫人是阿闍世王的母亲，频婆娑罗王的王后，这是略交代一下背景。在大乘的经典中，有“传说佛为韦提希夫人说生西方极乐世界”，说念佛等等，也是因为“韦提希遭到了悲惨的境遇”。这里用“传说”的意思，前面有说过，实际是过去留传下来的说法，当用这个词的时候，实际上表示作者本人对事实是如何，保持一个存疑的态度。

所以龙树《十住毗婆娑论》说：这是为心情怯弱者所作的方便说。

龙树的《十住毗婆娑论》，对于大乘后来的念佛，实际上是认为那是一种方便，并不是究竟；也很难谈到是怎样的高明，只是一些心性怯弱的人需要得到这样的安慰，所以有这样的说明。

这种依赖想念而自慰，本为一般宗教所共同的；神教者都依赖超自然的大力者，从信仰、祈祷中得到寄托与安慰。

这是说一般的身心原理：依赖内心系念于某种有力量的人格化的形象，人格化的存在，或者神格化的存在，内心获得安慰，获得力量。这是普遍的情况，这是人身心现象的普遍规律，是存在的，所以这里说“本为一般宗教所共同的”。

说到共同，其他的宗教都表现为怎样呢？这里说“神教者”，是指信仰有这样的神，他具有超自然的力量，能够福人或者祸人。当然，不同的神教在具体的内容上的表现有差别，但是逻辑上有这样的共同——神教的信仰者们，“从（这样）信仰、祈祷中得到寄托与安慰”。这个信仰、祈祷，当然包括心系念于相应的对象——信仰的对象、祈祷的对象，在这个过程中内心得到了安慰，实际是这样的。

念佛等的原理，与神教的他力——其实还是自力，并没有什么差别。

这句话说得挺有意思。前面说的六念，特别是念佛这一类，内心之所以能够得到抚慰，从原理上说，实际上与神教的信仰神、祈祷神而得到安慰，与神教的这种他力说法，本质上是没有什么差别的。从原理上——从人的身心运作原理上，是没差别的。不过一个是将这样的投射系念于佛，一个是投射于他所信仰的神而已。

这里有一句话：这种“他力——其实还是自力”，什么意思呢？都是内心呈现这样的相——自己所系念的对象，有这样这样的功德，有这样这样的神力，所以，我能由此得到什么样的保护或者是帮助。这个表面看起来好像是他力，但是实际上是由于自己内心中去这样的呈现，自己内心中去这样的系念，这种内心的力量，自身的力量，内心的运作，导致内心得到了安慰，导致内心放松下来，不再紧张，不再怖畏——这个不是神力，这是自力；这个不是他力，这是自力。

过去也说，其实学习佛法是要认清身心的现象、规律与本质的。如果真的认清了，确实有这种“一法通，万法通”的意思，也就是看到身心是怎样地发生了问题，也能看到这个问题怎样得到缓解乃至解决。像这里说“基于他力，实际是自力”的这种抚慰，这句话就值得大家去品味，这其实就是对于这种现象和规律的把握。

经中也举神教他力说来说明，如说：“天帝释告诸天众，汝等与阿须轮共斗战之时生恐怖者，当念我幢，名摧伏幢，念彼幢时恐怖得除。……如是诸商人！汝等于旷野中有恐怖者，当念如来事、法事、僧事”（杂含卷三五·九八〇经：又参增一含高幢品）。

这是佛为诸商人说的，佛首先举当时神教中信仰天帝释的他力说为喻。在印度文化中，天人与阿修罗（就是这里所说的阿须轮）有时候会发生争斗。欲界天，确切地说忉利天的天众，在斗战的时候也是可能受到身体的伤害，也可能生恐怖。这个时候天帝释就告诉诸天众们说：如果发生了恐怖，应该念我的幢。这个“幢”，大家应该知道，是纺织品所做的圆形或者多角形的桶状物，当然也会有其他的一些变形，就相当于我们中国文化中“可以系念于我的帅旗”——军阵中的那种帅旗。“当念我幢，名摧伏幢”，如果系念于这个幢的话，“恐怖得除”。

这实际上就是他力的意思。但这里不是要确定这个事实，而是以此作喻。所要喻的是什么呢？佛接着对这些行于旷野，有恐怖的商人说：就像前面所说的那类情况一样，你们如果在旷野中内心有恐怖，可以来念如来，来念佛法，来念僧。

这是对念佛的原理与神教的他力，从逻辑上、从原理上没有什么差别，举了一段经文做说明。

他力的寄托安慰，对于怯弱有情，确有相对作用的。

对于这些怯弱的有情，特别很多人缺乏佛法的智慧，佛给的方便是这样系念于佛法僧等，这实际是他力的意思。这对这些怯弱的有情，一时还无法提起智慧

力量来调伏心的有情，还是有它的作用。

但这是一般神教所共有的，如以此为能得解脱，能成正觉，怕不是释尊的本意吧！

这句话是很委婉地说。如果以为这就能够得到佛法不共的解脱，这应该不是佛陀的本意，这个从原理上与一般的神教是共有的，并不是佛法所独特的，能够导向不共解脱的，这句话是这个意思。

这一段讲六念，对于六念的内容、渊源以及背后的原理有一些说明。不是说不究竟就不可以用，当然可以用，在一些情况下还应该好好用。只是不要以为这就是佛法的全部，更不要错以为这就是佛法的根本处——这在后来中国佛教中实际有这样一流。这是六念这部分的内容，我们学习完毕。

三、在家信众的模范人物

接下来看第二节中最后一个部分“在家信众的模范人物”。这里讲“特殊的信众行”，就是在家信众的德行，前面偏重从德行本身来说，这里侧重从有德者的角度来说，下面举人为例：

现在举几位佛世的在家弟子，略见古代佛教信众处身社会的一斑。一、须达多是一位大富长者，财产、商业、贷款，遍于恒河两岸。自信佛以后，黄金布地以筑祇园而外，“家有钱财，悉与佛弟子——比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷共”（杂含卷三七·一〇三一经）。对于自己的家产，能离去自我自私的妄执，看为佛教徒共有的财物，这是值得称叹的。

须达多也就是给孤独长者，他有很多商贸的事业。所谓“黄金布地”，是须达多长者皈信三宝以后，要买祇陀太子的园林布施于僧，也就是祇树给孤独园。除了这个之外，他自己家里所有的钱财都与一切佛弟子共，如果佛弟子有所需要，需要饮食、需要衣服等等，都尽力帮助。这不是佛要求他这样，而是他自己有这样的觉悟。可能有以为：这是因为他是有钱人，所以容易做到。这个也不见得，这个不是钱财多少的问题，用今天的话说，这是思想觉悟的问题。这里说“对于自己的家产，能离去自我自私的妄执，看为佛教徒共有的财物”，这确实挺难得的。

波斯匿王大臣梨师达多弟兄也如此：“家中所有财物，常与世尊及诸比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷等共受用，不计我所”（杂含卷三〇·八六〇经）。

前面提到过他们兄弟两个，过去在《阿含经故事选》中也讲到过这二兄弟。

须达多受了佛的指示，所以说：“自今以后，门不安守，亦不拒逆比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷及诸行路乏粮者”。

主要是布施饮食，也有其他。“门不安守”的意思就是，门卫不拒绝这些人，有比丘、比丘尼或者在家的信众来乞食，他都给；乃至这些行路的人没有粮了来乞食，也都给。

从此，彼“于四城门中广作惠施，复于大市布施贫乏，复于家内布施无量”（增一舍护心品），这难怪须达多要被人称为“给孤独长者”了。

他为什么被称为“给孤独”，就是因为他有这样广大的布施善法，来帮助这些孤独者。上面主要是说须达多长者，略带地谈了梨师达多弟兄，接下来一类情况——

二、难提波罗，是一位贫苦的工人。他为了要养活盲目的老父母，所以不出家，却过着类似出家的生活。

前面是大富长者，下面说的这位是个贫苦的工人，他是心向往于出家的生活、离欲的生活，但是父母亲年纪大了，又都是双目失明，没办法自己养活自己，他就没有出家。虽然是在家，却有很大部分类似于出家的生活，表现为什么呢？

他不与寡妇、童女交往，不使用奴婢，不畜象马牛羊，不经营田业商店；他受五戒、八戒，而且不持不畜金银宝物；他专门作陶器来生活，奉养父母。农业是多少要伤害生命的；商业的“以小利侵欺于人”，也不免从中剥削；畜牧是间接的杀害。佛法中没有奴婢，所以他采取工业生活（中含频婆陵耆经）。工业，在自作自活的生活，更适宜佛法的修学。

“他不与寡妇、童女交往”：这不仅仅是说他不与这些很容易引人讥嫌，也容易出现一些情况的女性交往，这更主要是说他在梵行，也就是离男女欲染行上很注意的意思。“不使用奴婢，不畜象马牛羊”，这都是出家人的情况，出家人不可以畜奴婢，不管是男是女，是同性是异性，不可以畜养的，也不可以畜养象马牛羊这些大畜生为自己所使用。

“不经营田业商店；他受五戒、八戒，而且不持不畜金银宝物”：这个“不持不畜金银宝物”，在家的五戒、八戒都没有这样的内容，这实际上是随顺于沙弥十戒的。那他在一般的经济生活中，如何获得必要的资生用具，来养活自己、

奉养父母呢？“他专门作陶器来生活，奉养父母”：他不持不畜金银宝物，自己做一些陶器手工业相应的工作，来换取生活的必需品，以维持自己的生活，也奉养父母。他为什么做这样的选择呢？

“农业是肯定要伤害生命的”，古今中外这都是难免的，就算不是故意的，但有时候也难免。“商业的‘以小利侵欺于人’”，直到今天仍然困扰着很多佛教徒。“也不免从中剥削”，比如像雇佣等等。“畜牧是间接的杀害。佛法中没有奴婢，所以他采取工业生活”，手工业也算是工业，以做陶器来维持生活。

“工业，在自作自活的生活中，更适宜佛法的修学”，这是从前面种种比较中来做这种相对说：如果对比农业、商业、工业，工业可能更适合，但这绝对不是说务农者不能学习、修习佛法，经商者不能学习、修习佛法，而是从自作自活的生活来看，哪一类大的行业更适合佛法的修学而已。

上面两类情况：一类是大富长者，一类是贫苦的工人。接下来第三类：

三、摩诃男，是佛的同族弟兄。净饭王死后，由他摄理迦毗罗国的国政。他诚信佛法，佛赞他“心恒悲念一切之类”（增一含清信士品）。

实际上摩诃男是刹帝利种姓，也就是世俗的从政者。摩诃男是净饭王堂兄弟的儿子，因为净饭王的儿、孙都去出家了，所以净饭王死后，迦毗罗国就由他来摄政。

这位摩诃男诚信佛法，但是也没有像一般人所想象的在佛法中有特别深的修行，表现在哪儿呢？有一部经文中，摩诃男跟佛说：我从佛听闻佛法是很欢喜、很受用的，但是回到日常的生活中，常常为很多事所萦绕，这颗心有时候就不能够系念于佛，系念于法，系念于僧，如果在这类情况下，我这个人走在十字路口，被奔过来的象马车乘撞死了的话，我后生会怎么样呢？这个典故应该跟大家说过。佛用向某一个方向倾斜生长的大树来譬喻——“如果被砍断了，它向哪个方向倒”来反问摩诃男。摩诃男说：向它倾斜的方向倒。那佛就跟他讲这个道理：因为之前平时在整个生命中形成了这样强盛的倾向，就算是突然地丧身陨命，就算是在那一刻并没有系念于佛法僧等，但因为整个生长是向着这样的方向的，所以它必然随顺着这样的力量而去。讲这一段是什么意思呢？大家只要平时在家能够做正确而精进的努力，即便有时候没有办法正念绵密，甚至出现一些特别的情况，也不用担心。下文：

在流离王来攻伐释种，大肆屠杀时，摩诃男不忍同族的被残杀，便去见流

离王说：“我今没在水底，随我迟疾，使诸释种并得逃走。若我出水，随意杀之”。

我们知道，流离王后来去攻打迦毗罗卫国，迦毗罗卫城被破，释迦族人都被侵略，而且被残杀。摩诃男作为一个国家的领导，不忍心看着同族被残杀，所以他去跟流离王说了下面这番话：我现在跳到河里，我在水里憋气，憋多长时间，你就放释迦族人跑多长时间，等我憋不住浮上水面了，你再抓他们，再杀他们，可不可以呢？其实从血缘上说，流离王跟释迦族实际是有一定关系的，这个就不去再说了。流离王当时答应了摩诃男的这个要求。但是，摩诃男跳到河里，到水底之后好久都不浮上来，释迦族有一些人跑得好远，逃生了。这是什么情况呢？就是下文所说：

哪知他投水时，自己以发系在树根上，使身体不致浮起来。

他跳到河里之后，我们知道人体在水里是会浮起来的，他为了给释迦族更充分的时间逃生，避免身体浮到水面上，他把自己的头发（古人在家人的头发长）系在水底的树根上，这样就算自己失去知觉了，也不会自动地浮上去。流离王在上面看摩诃男这么久没浮上来，眼看很多释迦族人都跑得不见踪影了，派人下去看，才发现这个情况。

这大大的感动了毗流离，才停止了残酷的屠杀（增一含等见品）。

“毗流离”是流离王的名字。他当时自己内心受到触动，就没有再继续杀害了。

佛弟子的损己利人是怎样的悲壮呀！

这里谈到了摩诃男的这个情况，应该知道摩诃男的初衷不是说“我要自杀”，而是“我宁可死，也要让其他人活下去”，这就跟自己舍身、舍命去救他人是一个意思，目的不是我要搞死自己，而是我要不顾惜一切去救助他人。

说到这儿，我也不妨再多说几句。佛法当然说到离苦，说到离苦的因缘是智慧断烦，但是佛法何曾否定过对于别人的帮助呢？何曾否定过舍生忘死也要帮助别人的这种伟大呢？从古至今，有一类人学习佛法，在某种意义上似乎掉进了精致的利己主义，一定要否定伟大的利他。伟大的利他，恰恰是成佛的因缘，这个是应该注意的！

到此为止，第十六章我们学习完毕。接下来，大家如果有问题，我们可以做

一些交流。

【答疑】

53、念佛人往生的异象是否是佛法真正重视的

法友：师父吉祥！在学习《阿含》之前，一直接受现今汉传佛法的熏习。大概是为了增强念佛人的信心，很多师父会宣说念佛人往生的种种异象，比如预知时至、死后满屋异香等等。念佛往生极乐世界几乎是当今汉传佛教的主流，难道这真的是方便而已？请师父原谅！可是现在学的，真的是对过去的颠覆。

法师：我们学习佛法也好，了解其他内容也好，其实是要有一定能力的，特别在学习上，应该懂得审慎地运用理性。过去在一个主题讲座中谈到《相信轮回的六个理由》，在那里我特别地谈到了人是如何相信了一件事，谈到人相信一个结论，在这些情况下，在多种情况下，哪些或者哪种是恰当的，哪些其实是不那么谨慎的。如果对于审慎地运用理性有了解，懂得如何正确地运用理性，就不会受这类问题的困扰。比如预知时至是解脱的特征吗？是只有佛法中才有的吗？满室异香是解脱的特征吗？是只有佛法中才有的吗？如果这些都不是，拿这个做跟佛法某些殊胜意味的关联，很确当吗？这只是从逻辑上说，还没有从佛法义理上说。

从佛法义理上说，什么是佛法所真正重视的？是这些色相（香味也是色相——色法的相）吗？还是什么呢？如果这些不清楚，颠覆反而是好事，那说明过去比较不清楚。不清楚的，现在被颠覆了，我觉得不见得是坏事。

当然，人的这颗心是包含着种种错误运作的，往往容易从这一端摆到另一端，这个也见了很多，不能够始终不夹杂情绪地和审慎地运用理性去抉择、去把握，一旦否定了一些流传中不太恰当的东西，那就要把整个都打上叉，那也未见得恰当，我们不妨来说这个结论或者这个命题是否正确、是否成立。但是，学佛有必要一定要分辨出所有命题是否为真吗？如果都这么学，那太吃力了。有的人能够驾驭得了，有的人驾驭不了，可能多数人的时间、精力甚至包括能力，都不一定能驾驭得了，那怎么办？抓住佛法的根本脉络。

佛法的根本脉络是什么？佛说：“我法中有八正道，所以能有阿罗汉”，佛在初转法轮讲四谛等等，这些就是佛法的根本命脉。抓住缘起、四谛、诸道品这样的脉络，了解为什么流转，为什么能解脱，那么，去做这些安乐解脱的因，这

就是最基本的盘面。在这些基础上，如果仍有余力，再说了解佛法的本、末，源、流，再说了解佛法在历史上的发展变化——哪些是恰当的，哪些是不那么恰当；哪一些是因应什么因缘出现的，在当时那些因缘下或许有它的可取处，而如今相应的因缘是否还在，过去曾经的方便是否还恰当——能有一个把握。但这是进一步的事了，可以有，也可以不必有。但是，如果想得到佛法的利益，不管怎样，都应该向佛法的根本处，契入进去，这也是我跟大家一起学习诸如《阿含经故事选》、《杂阿含经二十选》，还有印顺法师《佛法概论》的出发点，我们来了解一下佛法的基本面，来了解一下佛法的根本处。学习佛法，不了解这些，还以为自己跟随着多么高大上的旗帜，那搞不好就是自我安慰而已。这是对这位法友问题的回应。

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 68

【本期讲授内容】

第十七章 出家众的德行

第一节 出家众与僧伽生活

一、出家与入僧

信众的出家，过着淡泊的乞士生活，称为比丘。在家的虽同样的可以解脱，而释尊的时代，出家是比较适宜些。如说：“居家至狭，尘劳之处；出家学道，发露广大。我今在家，为锁所锁，不得尽形寿修诸梵行。我宁可舍少财物及多财物，舍少亲族及多亲族，剃除须发，着袈裟衣，至信舍家，无家学道”（中含絺迦那经）。家有什么可厌？如经中所说：由于人类财产私有，男女系属，这才引发淫、盗、杀、妄等社会纠纷。为避免人间的混乱而成立国家，但从来的国家制，建立于家庭的私欲占有基础，所以虽多少限制彼此的冲突，而不能彻底实现人间的和乐。国家权力的扩张，每征收过分的赋税，甚至掠夺人民，不断引起国族间的残杀。所以在家的五戒，也还是基于一般的家庭基础。如淫以不得非法（当时的法律习惯）侵犯他人男女为标准。不盗，一切公物私物，不得非法占有。这不过顺从当时——男女互相系属，财产彼此私有的社会，节制自我，维持不完善、不理想的秩序，实是不完善的道德。所以出家的真义，即为否定固有社会的价值，放弃财产私有、眷属系着，投身于新的世界。“不拜王”；“四姓出家，同名为释”，即不受姓氏种族限制的集团，否认王权的至上。这难怪以家庭伦理为本位的儒家，要大惊小怪起来。

真实的出家者，为了“生老病死忧悲苦恼”的解脱。解脱这些，需要内心烦恼的伏除，也需要社会环境的变革。内心清净与自他和乐，本是相关的。释尊为深彻的悲慧所动，冲破旧社会而出家，适应当时的机宜，以宗教者的身分，阐扬根本的彻底的教化。出家即自我私有的否定，营为舍离我执的生活。当然，也有为了国事、盗贼、债务、生活的逼迫而出家，或身虽出家，而依然在经济占有、男女爱着的心境中过活，不能契合出家真义的。凡是真实的出家者，一定不受狭隘的民族、国家主义所拘蔽。但出家并不能出离社会，不过离开旧的而进入新的社会——僧伽。

二、僧团生活的一斑

参加僧团，即依戒律而过集团的生活，参加释沙门团而过平等自由的生活。关于僧团生活，这里只能提到一点。参加僧团，要经受戒的仪式。如中途不愿出家，不妨公开的舍戒，退出僧团。

“见和同解”，出家的有不可缺少的五年依止修学的严格义务，养成正确而一致的正见。如自立佛法的邪说，先由师友再三的劝告，还是固执的话，那就要运用大众的力量来制裁他。

“戒和同行”，基于任何人也得奉行的平等原则。大众的事情，由完具僧格的大众集议来决定。这又依事情轻重，有一白三羯磨——一次报告，三读通过；一白一羯磨，就是无关大体的小事，也得一白，即向人说明。出家人的个人行动，完全放在社会里面。议事的表决法，经常采用全体通过制。如一人反对，即不能成立；也有行黑白筹而取决多数的。如违反净化身心、和乐大众的戒律，都要忏悔，向大众承认自己的错失。如犯重的，要接受大众的惩罚，令他为公众作苦工，或一切人不与他交谈，不与他来往，使他成为孤独者。如犯不可忏悔的重罪，即不能容他存留在僧团，这才能保存僧团的清净。所以说：

“佛法大海，不宿死尸”。僧团中没有领袖，没有主教，依受戒的先后为次第；互相教诫，互相慰勉，结成一和合平等的僧团。尊上座，重大众，主德化，这是僧团的精神。

“利和同均”，出家众过着乞士的生活，一切资生物——衣食住药四缘，都从乞化、布施而来。这或有属于团体公有的，或有属于私人的。释尊依当时的社会经济状况，制定生活的标准。但由于人类私欲的根深蒂固，不能不设法逐渐调伏，也容许有过量的衣物，但必须“净施”。净施，是特殊的制度，公开的奉献于大众、别人，然后由大众交还他管理使用。

出家者在这样的民主的、自由的、平等的僧团中，度着少欲知足的淡泊生活，游行教化，专心定慧，趋向清净的解脱。这些，如毗奈耶中说。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

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】

第十七章 出家众的德行

第一节 出家众与僧伽生活

今天我们开始学习《佛法概论》的第十七章“出家众的德行”。这从它上一级的结构来说，还是属于“实践法的人”这部分内容里的。前面关于这个大部分，我们已经学习过“在家众的德行”，这里进一步的来说明“出家众的德行”。来看第一节“出家众与僧伽生活”，首先说明“出家与入僧”，出家是怎么一回事？

一、出家与入僧

信众的出家，过着淡泊的乞士生活，称为比丘。

比丘的基本含义就是乞士，这不是因为生计所迫而乞讨为生，这是为了纯粹的佛法实践，而采用这样的生活方式。虽然是乞士生活，但跟一般行乞者不一样，这里说“淡泊的乞士生活”，其实是少欲知足的生活。

在家的虽同样的可以解脱，而释尊的时代，出家是比较适宜些。

在家能不能够得到佛法的利益？更究竟地说，能不能够成就无学，成就阿罗汉？前面探讨过，是可以的，其他圣果也是可以的。只是成就阿罗汉之后，不会再继续在家生活而已。

如说：“居家至狭，尘劳之处；出家学道，发露广大。我今在家，为锁所锁，不得尽形寿修诸梵行。我宁可舍少财物及多财物，舍少亲族及多亲族，剃除须发，着袈裟衣，至信舍家，无家学道”（中含絺迦那经）。

这样的文在经律论中是比较常见的，这只是从《阿含》中举一段出来，为我们略作解说。“居家至狭，尘劳之处”：在家的生活是逼迫的，这个“狭”不一定说是居住屋宅的面积有限，它其实是譬喻居家生活，来自人际的、来自社会的种种逼恼。为什么呢？因为在家的生活充满了各种占有，也就是系缚。什么意思呢？过去也说过，你手里抓住一个东西，从一个角度描述叫作我拥有这个东西，我占有这个东西，从另外一个角度描述叫作你的手被这个东西占据了，是这个意思。要看到占有与被占有，控制与被控制，这里边有趣的东西。

“出家学道，发露广大”：出离了在家的生活去学道，他是离开了这些占有，和由此而来的逼恼、逼迫。“发露广大”的“发露”不是发露罪过这种用法，说的是暴露的意思，跟前面“至狭”成为对应，他不在什么限定的空间内，是这个意思。因为居家，大家想的都是在一个房间里的生活，会容易有这样代表性的一个意象，这里说的“发露”，就是离开了这样空间的限定，他在譬喻意义上是指离开了这些人际的、社会的占有、束缚和逼恼，是这个意思。

我过去常常引中国两句诗：“笼鸡有食汤锅近，野鹤无粮天地宽。”从这里也可以做一番体会。

“我今在家，为锁所锁”，这个就很有譬喻义：我现在过着在家的生活，一般人想着用锁锁住门来保护自己的财产，保护自己和家人的安全。虽然这个“锁”有保护义，但也有束缚义。一般人只看保护义，但是在这样人的眼光里，他看到了系缚义——“我今在家，为锁所锁”。我们中国人，为了家的安全，在低层的住宅愿意用栏杆把窗子保护上，这在另外一些国家的文化里看起来并不舒服，意味着什么呢？意味着自己生活这样的围栏里。大家想一想是不是这么个意思？

“我今在家，为锁所锁”，被在家生活所系缚。“不得尽形寿行诸梵行”，不能够尽形寿修离男女欲染行，乃至更广大的清净德行。偶尔可能，但是在家生活毕竟跟这样的生活不怎么匹配。

“我宁可舍少财物及多财物，舍少亲族及多亲族”，这是古印度语言的特点，就是“不管财物多少”的意思，我宁可尽舍这些财物、舍离这些亲族，是这个意思。我为什么不这样做啊？我现在应该这样做，舍离这些我所。“剔除须发，着袈裟衣”，这是出家时候的仪式。“至信舍家，无家学道”：“至信”，在余处也有用“正信”的——“知家非家，正信出家。”知道这个家并不像一般人内心所美化的那个样子，并不具备那样理想、神话情节投射的属性。有了这样的认识、认同，这叫“正信”、“至信”。于是舍离在家的生活，“无家学道”。

看到这个“无家学道”，不知道诸位在家的法友感受如何？我曾经在余处讲过一个在佛学院真实的事情。我在佛学院的时候，给一些班级的法友强调过一个偈颂——《瑜伽师地论》里引经的偈颂：“无工巧活轻自己，乐胜诸根尽解脱，无家无所无希望，断欲独行真比丘。”有一位同学就把这个偈颂写好、裱好，挂在佛学院的走廊上。有一天，一位居士发心打扫卫生，看到这个偈颂，然后就跟一位师父说：“师父！我看到那个偈颂，心里太不舒服了，‘无家无所无希望’。”他可能感觉比较凄凉，感受不到出家学道的“发露广大”，感受不到

“无家学道”的解脱自在。

家有什么可厌？如经中所说：由于人类财产私有，男女系属，这才引发淫、盗、杀、妄等社会纠纷。

家有什么问题呢？经里有过分析。因为有人类财产的私人占有和男女之间的系属存在，这才有后面的淫、盗、杀、妄等等人际间的问题，社会的纠纷。那这些（淫、盗、杀、妄等）实际上是对于在这样财产私有、男女系属的情况下，社会秩序的破坏。

为避免人间的混乱而成立国家，但从来的国家制，建立于家庭的私欲占有基础，所以虽多少限制彼此的冲突，而不能彻底实现人间的和乐。

人类成立国家，不仅仅是暴力手段。如果没有大家相当程度的共同需要，共同认可，这也是不可能的。因为成立国家，意味着某种秩序的建立。可以说，有秩序终归要比没秩序强。当然，秩序、制度也还是有着高低差别。可是不管怎么样，这些国家制都是建立于家庭私欲占有基础之上，是基于这个根基的。所以，虽然国家建立，有了秩序，能够一定程度限制彼此的冲突，减少彼此的冲突，减少一定的混乱度，但是它“不能彻底实现人间的和乐”。根源就在于，这种私欲占有作为基础的社会，意味着是人烦恼为基础的社会。烦恼为基础的社会，不可能不存在问题。那种以为基于私欲占有（也就是烦恼为基础）的社会，会达到完全理想，没有问题的情况，那可真是一厢情愿，那可以说是人神化情结的投射，理想的投射。因此在这样的基础上，不可能彻底实现人间的和乐。但不能彻底实现，不意味着不能少分地实现。

国家权力的扩张，每征收过分的赋税，甚至掠夺人民，不断引起国族间的残杀。

一方面是国家制的有限，不能够完全解决问题，不能够彻底实现和乐。另外一方面国家的制度建立是基于私欲占有的，实际上国家权力也折射着人的烦恼，必然如此，因为它的基础就是如此的。这里说“国家权力的扩张”，对内“会征收过分的赋税”，或者是要人民让度过多的不恰当的个人权利等等，“甚至掠夺人民”；“不断引起国族间的残杀”，这是对外掠夺其他的国家、其他的人民。这就是国家权力在根源上会或多或少存在的问题。

所以在家的五戒，也还是基于一般的家庭基础。

因为家庭、国家是这样私欲占有为基础的，所以在家的五戒、在家的德行，也不是非常地彻底和究竟的，这里是要说这个意思。

如淫以不得非法（当时的法律习惯）侵犯他人男女为标准。

这里所说的“非法”，是以当时当地的法律习惯为标准的，这在一些五戒的讲解中有说过。

不盗，一切公物私物，不得非法占有。

这还是基于当时当地的法律，和民间的道德意识习惯等等因素，而谈“非法”。

这不过顺从当时——男女互相系属，财产彼此私有的社会，节制自我，维持不完善、不理想的秩序，实是不完善的道德。

这是说明在家五戒的内容是这样的，从这样的内容能够看到，这是要顺从于当时当地的社会情况。往基础里说，是男女的互相系属，财产彼此私有的社会。在这样的基础之上，来节制自我，克制自己在这个基础上可能发生的不道德，克制自己这些强盛的烦恼。

所维持的秩序呢？并不是真正理想和完善的。这个理想和完美，对什么说？对于“人类彻底的和乐”说的。前面也说过，这个国家制“不能彻底实现人间的和乐”，所以这个秩序也不能够说是理想的、完善的。那这样相应的道德，当然也是不完善的——“实是不完善的道德”。

所以出家的真义，即为否定固有社会的价值，放弃财产私有、眷属系着，投身于新的世界。

看到了这样社会形态的不理想，秩序的不完善，道德的不完善，所以出家修道其根本意义在于什么呢？对于现有或者从古以来所有的这种社会价值它基础的否定。这个基础是什么呢？私欲占有。所以，“放弃财产私有”。为什么常常强调出家生活它正命的必要？如果仍然蓄积很多，那跟在家生活的根本，有什么差别呢？舍俗出家，又在多大意义上真实地实现了呢？还有——“放弃眷属的系着”。

“投身于新的世界”，或者说全新的生活方式。表现的一些方面，下面有引文——

“不拜王”；“四姓出家，同名为释”，即不受姓氏种族限制的集团，否认王权的至上。

“不拜王”，在古时候的意思是不认同“王权至上”的这一套思想。在佛陀说法中，没有告诉人怎么样地对于君王如何。“四姓出家，同名为释”，意思是不受种族、姓氏限制。

这难怪以家庭伦理为本位的儒家，要大惊小怪起来。

儒家是基于家庭伦理为本位的。推广到君王这些、天下这些，都是从个人家庭一以贯之的，所以这里说“以家庭伦理为本位的儒家”，并没有什么错谬，当然，大家着眼处、着眼的层面不一样，是存在着差异。

后世的佛教，尤其进入中国之后，有一些人有意无意地要做一些融合的工作，但是对于正信的佛教徒来说，应该知道佛法到底是怎样的。

真实的出家者，为了“生老病死忧悲苦恼”的解脱。

这是出家人到底为什么？一般人是担忧挣的钱够不够多，够不够养老，够不够这个那个。实际上，生命的根本问题——“生老病死”，而且这样轮转不休，这不是挣钱多少能解决的问题。“忧悲苦恼”，难道挣钱就能解决吗？

“生老病死忧悲苦恼”，它的解决之道到底在哪里？要看到这样轮转不休的恼苦的生命之流，恼苦的根源是什么？那就是无明、爱、取，所以要——

解脱这些，需要内心烦恼的伏除，也需要社会环境的变革。

这个为什么说到“社会环境的变革”呢？下文有给出这样说的原因——

内心清净与自他和乐，本是相关的。

因为社会环境的变革，是与“自他和乐”关联着的。这是不是说，出家者要做社会的革命者呢？其实不是这个意思。僧团就是变革了的社会环境，是这个意思。“入僧”，相当于说这个出家人的社会环境发生了相当的变化。而理想的僧团，依正法律而摄持运作的僧团，也确实是和乐净为本的。

释尊为深彻的悲慧所动，冲破旧社会而出家，适应当时的机宜，以宗教者的身分，阐扬根本的彻底的教化。

释迦牟尼佛为了解决生命的问题，悲愍这个世间种种忧悲恼苦，而自求一条

解脱之道，“冲破（了）旧社会而出家”。这个“冲破旧社会”是说，他个人从旧有的社会构造中突破而出，并不是说他改造了整个社会。这里说“适应当时的机宜”，当时印度人希望离苦，希望修行的，主要是以出家的形式来做的，是这个意思。

出家即自我私有的否定，营为舍离我执的生活。

“出家是对自我私有的否定”，这个是很重要的！如果这个话说得透彻明白一点：出家，还把自己的财产——动产、不动产，握得牢牢的，这个不相应，应该舍离这些或多或少的财物。营为”，可以如字面的理解为经营等等，其实也就是过着“舍离我执的生活”。如果一时仍然没有破除我执呢？那仍然要依正法律，去过这种随顺于舍离我执的生活。

当然，也有为了国事、盗贼、债务、生活的逼迫而出家，或身虽出家，而依然在经济占有、男女爱着的心境中过活，不能契合出家真义的。

能有这样如法的、真实的出家，当然好！但是，古往今来也有一些不是那么纯粹的，有的是“为了国事”，什么意思呢？比如国家出了问题，他作为旧有政权的一份子，甚至是主宰者，为了避难而出家，这个自古以来是有的。“盗贼”，自己为了避罪出家。“债务”，自己为了逃离世间债务出家。“生活的逼迫”，在家活不下去了，要出家吃口饭。这样的，实际上是不契合出家真义的。

还有的，“身虽出家，而依然在经济占有、男女爱着的心境中过活”，想着这个钱攒得够不够？到老了行不行？或者是男女爱染，这些都不契合出家真义。

凡是真实的出家者，一定不受狭隘的民族、国家主义所拘蔽。

真正出家的人，对世间私欲占有为基础的这些，应该是看得透的，所以他不会为这些所拘蔽。

但出家并不能出离社会，不过离开旧的而进入新的社会——僧伽。

出家不是说就完全不跟人打交道了，那不可能。也不意味着就离开了跟人交互的生活，并不是完全地出离社会，只是离开旧的而进入新的。这个“新的社会”，所指就是僧团，这在前面也有略微地提过。

前面这一段主要是讲“出家与入僧”。

二、僧团生活一斑

进入僧团之后，僧团的生活是怎样的呢？下面来讲“僧团生活的一斑”，只是略做若干介绍而已。

参加僧团，即依戒律而过集团的生活，参加释沙门团而过平等自由的生活。

随佛出家，成为比丘，进入僧团，过的是什么样的生活呢？依律的集体生活。这样的集体生活有什么特点呢？平等自由。这个“平等自由”，不意味着个人可以做任何想做的事，而是在戒律规范的范围内自由的生活。这是真自由吗？是真自由。

人，是需要边界的。人，如果没有边界，是很可怕的事。世间有一句话——“有没有底线”。没有底线，就是没有边界的一层意思。戒律就规范了出家生活的边界，在这个边界之内的生活是平等而自由的。人如缺乏自律，必然会有很多自、他之间的问题，同时也会给自己现在世和未来世制造很多苦因。戒律是自律和他律，或者说共律的结合，这是僧团生活所必要的。

关于僧团生活，这里只能提到一点。

就是说，这一段只是略微介绍。

参加僧团，要经受戒的仪式。

参加僧团，要有必要的受戒仪式，通过自己诚挚地请求，僧团经过考察，同意，并经过受戒的仪式，成为僧中一员。这是进入僧团，可不可以退出呢？

如中途不愿出家，不妨公开的舍戒，退出僧团。

可以退出。中间自己意愿发生了变化了，乃至烦恼炽盛了，不愿意再过出家生活，不能忍受出家生活了，那就公开舍戒就好了，“退出僧团”。佛法里没有强迫。虽然戒律仪中僧团的生活有很多是义务性的，但它的前提是“我愿意”、“我自愿”，如果自己不愿意了，不自愿过这样的生活了，那每一个人可以选择自己的路。僧团的戒律是给有志一同者准备的，是大家互相帮助、共同前进的保障，并不是谁强迫谁。下面是讲僧团和合的几个方面——

“见和同解”，出家的有不可缺少的五年依止修学的严格义务，养成正确而一致的正见。

戒律里规定：成为比丘之后，要五年不离依止。在这个过程中，要随着和尚或者依止阿阇梨来学法、学戒，直到能够过好如法的出家生活，这其中很重要的

就是大家“养成正确而一致的正见”。当然，戒律仪方面是如法生活所必须的。

如自立佛法的邪说，先由师友再三的劝告，还是固执的话，那就要运用大众的力量来制裁他。

如果自己在佛法中不能够正确认识，或者固执自己邪曲的见解，这个时候僧团如何做呢？先是私下里个人之间的劝诫，或者是自己的师长，或者是同行的善友，私下地劝告、教诫。如果还是固执不改的话，那就要用僧团的众法羯磨来做相应的制裁。这个制裁，随着情节的变化，也有轻重的差别。这上来先说僧团和合中的“见和同解”，这当然是僧团生活的一个方面。接下来是“戒和同行”——

“戒和同行”，基于任何人也得奉行的平等原则。大众的事情，由完具僧格的大众集议来决定。

“戒和同行”，是基于僧团中每一个人都要奉行“戒”这样平等的原则。没有说圣人就可以不遵守，更不要说年资。当然有开缘，比如病、弱，这在一些戒条上是有开缘的，在一些众中的情况中也是有照顾的，并不是完全不考虑因缘的。但是总的原则是大家在戒律面前是平等的。

僧团的事务，“由完具僧格的大众”——这是用今天白话说，如果用过去中国戒律里的话说，是“由足数的比丘们”。“由完具僧格的大众集议来决定”，众事众决或者叫僧事僧决，而不是个别几个人开一个小会就定了，更不是某一个人一言堂就把大众的事情给定了。

这又依事情轻重，有一白三羯磨——一次报告，三读通过；

这个“白”，是首先告诉集会的大众、来处理僧事的大众，今天是什么因缘，要来决定什么事。大家了解之后，然后“三羯磨”，相应的决定，三次说明。不同意，就表明不同意。如果有任何一个具足资格的比丘表示不同意，那这个羯磨就没有通过。后面——

一白一羯磨，就是无关大体的小事，也得一白，即向人说明。

“一白”就是一次来说明什么因缘、什么事，现在来做决定。“一羯磨”就是把相应的羯磨说出来，当众说明，大家都默然，不反对——通过，有人反对——不通过。“一白一羯磨”是“白二”，就是有一次白，有一次羯磨。特别小的事，单独一个白——“单白羯磨”就好。但是，单白羯磨也不仅都是小事，还有

一些是常行事，比如半月半月说戒。说戒不是小事，但是因为僧中常行，所以是个单白羯磨，这是略做一点介绍。

出家人的个人行动，完全放在社会里面。

这个“社会”指的是僧团。

议事的表决法，经常采用全体通过制。如一人反对，即不能成立；

这是说前面议事的规则，最常见的就是全体通过制，任何一个具足资格的参与者反对，那就不通过，这是比较常见的众法羯磨。

也有行黑白筹而取决多数的。

个别情况也有将合适参与的大众聚集一处，大家来行筹表决。就相当于投票，投赞成票还是反对票，是这个意思。古时候“行黑白筹”，或者个别的也许是“长短筹”，就是不同的筹。这个“筹”往往是竹（或者是木）棍，它的长度和粗细大概有一个范围。这样的表决方式，一般来说是取多数为决议。

如违反净化身心、和乐大众的戒律，都要忏悔，向大众承认自己的错失。如犯重的，要接受大众的惩罚，令他为公众作苦工，或一切人不与他交谈，不与他来往，使他成为孤独者。

如果个人有违反戒律的情况，要怎么办呢？“要忏悔”。“向大众”：如果是很轻微的情况，只要向另外一位清净比丘，承认自己的过错，发露忏悔，自己后不再做。因为戒律主要起的作用是净化身心、和乐大众，向更广大说是化世导俗，正法久住，戒律是有这样的功能。个人所违犯的，往往是在净化身心方面，或者是在大众的和合运作上有了违犯，这个时候要诚挚地发露忏悔。

如果所犯的戒条是比较严重的，就要接受僧团的惩罚。这个惩罚，没有什么类似于打呀、骂呀这些，也没有关禁闭这些。如果后世有了，那是违背于正法律的。佛法中的处置是什么呢？令他为僧团服劳。这个可不是无意义地让他受苦，从另外一个角度说这也是培养他的福德。有的处罚，像“不与他交谈”等等，如果广泛地说，像“夺三十五事”这些，都是犯重中可能的处罚，这里不去具体说。

如犯不可忏悔的重罪，即不能容他存留在僧团，这才能保存僧团的清净。

这是指犯了比丘的根本重罪，这个时候就不能够再在僧团中生活了。除非一些个别情况，有所谓向僧众中求“学戒法”，就是求做“学悔沙弥”。如果僧团

审量他的情况，容许，还是给他用一个众法羯磨，令他以学悔沙弥的身份，保持着出家身份在僧团里生活，这是个别的开缘。但是总地来说，如果犯了重罪，就不留在僧团了，这样是为了僧团的清净。

所以说：“佛法大海，不宿死尸”。

僧团的清净很重要！离开了这样随顺于出世的社会环境，作为个体的出家人，他缺乏一个向上成长的好环境，甚至，本来有道心的人，在一个坏的环境中，会被染污，乃至堕落。

僧团的清净非常重要！这完全取决于正法律的维系。但是，如果不按照正法律来运作，僧团的清净意义又在哪儿呢？如果僧团不依着正法律来运作，它又怎么可能保持自身的清净？失去了自我清净的能力，僧团会怎么样呢？这是我们出家的僧人们应该认真考虑的；学习佛法、护持佛法的人，也应该对此有了解、有思考才好。

僧团中没有领袖，没有主教，依受戒的先后为次第；

在后来如果出现了领袖，其实是某种意义上对于戒律精神的背离。僧中的伦次以何呢？“依受戒的先后为次第”。不是说只能受戒在前的，教诫后面的，而是——

互相教诫，互相慰勉，结成一和合平等的僧团。

“互相教诫”——“辗转相谏相教”：“我错了，你来给我指出来，帮助我；你错了，我来委婉地劝诫，帮助你”，是这个意思。“互相慰勉”，互相地策励、勉励。出家学道、修道，不是很容易的事，特别随着环境的复杂，彼此地策励、慰勉也是互相帮助的一个内容。

尊上座，重大众，主德化，这是僧团的精神。

尊敬上座。“上座”有相对和绝对义：相对的意思是说，两个人谁受戒在前，谁就是上座。绝对的意思是说，受戒或者说安居多少夏叫作上座。“重大众”，众事众决（僧事僧决），而不是从某一个领袖或者某个经营集团。“主德化”，不是权利的玩弄，不是靠着财产来支配，是德化。“这是僧团的精神”。

“利和同均”，出家众过着乞士的生活，一切资生物——衣食住药四缘，都从乞化、布施而来。

这是在见和戒之后谈利，“利和”，利益方面的和合，这是和合的另外一个方面。这个“利”主要指什么呢？主要指资生用具——衣服、饮食、住处（包括卧具等）、药（汤药）。这些资生所需的用具，都从自己的乞化或者善心人士主动布施而来，这是“乞士的生活”。

这或有属于团体公有的，或有属于私人的。

有的是为了团体——僧团而乞的，有的是为个人——自己或者是另外某个单独的僧人所乞的。人家主动的布施也是这样，有的是布施给某一位个人的，有的是布施给僧团的。

释尊依当时的社会经济状况，制定生活的标准。

佛在当时的制戒，是根据当时的社会经济状况而制定的标准，

但由于人类私欲的根深蒂固，不能不设法逐渐调伏，也容许有过量的衣物，但必须“净施”。净施，是特殊的制度，公开的奉献于大众、别人，然后由大众交还他管理使用。

当时、当地的气候条件下，三衣就够了。后来一些因缘下也可以畜比三衣再多的，但是这样的衣物必须要“净施”。

利和的部分，大家不要想象成是“钱大家共同分”。如法的生活中，大家过着乞士的生活，所谓的资生具不过是衣食住药这些因缘。这些，有它合理的戒律中的分配原则。

出家者在这样的民主的、自由的、平等的僧团中，度着少欲知足的淡泊生活，游行教化，专心定慧，趋向清净的解脱。

这是对于前面出家生活略作描述之后，做的一个总括。从前面的若干描述中，能够看到僧团是民主的、自由的、平等的。当然，在今天要加上一个限定词——“如正法律而运作的僧团”，是民主的、自由的、平等的。出家者个人是过着少欲知足的生活，内心是淡薄的、调柔的；所做的事情，或者是“游行教化”，这是利他，或者是“专心定慧”，这在表现上是偏重于自利，但是他的根本出发点不一定是为了自利。这样的生活，导向“清净的解脱”。最后说：

这些，如毗奈耶中说。

“毗奈耶”就是律，以上这些是律藏中所说的。

我们第一节到这里学习完毕。大家有问题可以提出来。

【答疑】

54、已经相信了轮回苦，为何还生不起出离轮回的决意

法友：顶礼师父！觉得自己已经相信轮回，认可佛法确是真理，可是为什么心里没有出离轮回的迫切？问题出在哪里呢？

法师：首先，是否真的相信轮回？如果真的有因果轮回的正见（这是世间正见），那么很多问题的取舍（身语意，包括现实生活中的一些取舍），实际是依着这个来做判断的。可以自己检校一下。

再说“认可佛法是真理”。这个“认可佛法是真理”，认可的是什么？如果简单说，四圣谛——苦、集、灭、道。真的觉得这个五取蕴当体是苦吗？真的觉得这个世间不可爱乐吗？没有实义吗？如果真的觉得这样，那么，向于出离、向于解脱是必然的。

如果没有决定的出离意乐，那只有一个原因，就是正见、正思维不够。这个前面说过，正志，也就是正思维，它不仅仅是对于正见做随顺思维，它还包括发起这样的决定意乐，推动自己要去做这些修习；用今天的话说，正志/正思维包含了出离心。正思维的基础是什么呢？正见。要想强化出离心，主要在于正见、正思维，“正思向于厌，向离欲及灭”，反复去做这样的工作，出离心自然会越来越强盛而坚固。这个问题回应到这里。

法友：顶礼师父！“利和同均”里边提到，出家众的一切资生物，或有属于团体公有的，或有属于私人的。请问师父：信众对于出家师父的供养，包括现金，尤其是针对某位师父个人的供养，如果由居士团队管理，出家师父使用时应该怎么记录？可以记录在会被查证中的账目中吗？

法师：如果是如法的供养，施主供养的资具价值由净人或者净人团队来保管的话，在还没有依着受施的比丘愿望变为如法资具的时候，这个资具价值，比如说表现为某种货币，它原则上仍然属于施主所有，净人和居士团队或者是净人团队起的是保管和代为实现布施意愿的作用。

如果出家师父使用，这个记录怎样呢？是这样，如果有针对这位出家师父个人的供养，那么优先从这里出，相应的记账就记在这位师父名下。如果他个人名

下的专门供养不够，如果相应的情况合适，以大众共同的受用来覆盖，那就再从公众的账户中来支出，即在允许的情况下，僧资具价值支持个人，是这个意思。

这个我没有涉及到现在社会，包括国家相应的一些规定到底如何，因为这方面我还是不了解。我只是从佛法来说，应该是怎样的方式，其他的可以了解之后再说。

55、“毗婆舍那”略说

法友：顶礼师父！毗婆舍那的定义是何？

法师：毗婆舍那是音译，简单的意译就是观。后来，特别到了现代，有人愿意把它翻译成内观。

其实这个观，如果从《阿含》的意思来说，对五蕴的观察可以有十一种方面，不仅仅是单纯内观的，当然以内门转为主，像内、外这个也是都可以观察的。这是略说毗婆舍那的意思。

那哪些是呢？毗婆舍那的意思，这个“观”，像很多法友所了解那样，它不是指观想，它是指分析性的修习，发展慧的修习，比如观察色蕴是不是常？是我、异我、相在吗？这样的观察都属于如实观的范畴。

毗婆舍那，如果用大家可能熟悉的词来说，它指的是如实观，即向于法的现象和本质真实的观察。好，这是对这个问题的回应。

如果没有其他问题，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 69

【本期讲授内容】

十七章 出家众的德行

第二节 解脱的正行

一、八正道

（一）八正道的三种说明

正觉解脱的正道，经中虽说到种种的项目，但八正道是根本的，是一切圣贤所必由的。关于八正道，经中有不同的叙述：

一、从修行的目标说，得正定才能离惑证真；而要得正定，应先修正见到正念，所以前七支即是正定的根基、助缘。如《杂含》（卷二八·七五四经）说：“于此七道分为基业已，得一其心，是名贤圣等（正）三昧根本、众具”（参中含圣道经）。

二、从修行的先导说，正见是德行的根本。如《杂含》（卷二八·七五〇经）说：“诸善法生，一切皆以（慧）明为根本。……如实知者，是则正见，正见者，能起正志……正定”。正见即明慧，是修行的摄导，如行路需要眼目，航海需要罗盘一样。所以说：“如是五根（信、进、念、定、慧），慧为其首，以摄持故”（杂含卷二六·六五四经）。正见对于德行的重要性，是超过一般的，所以说：“假使有世间，正见增上者，虽复百千生，终不堕恶趣”（杂含卷二八·七八八经）。大乘的重视般若，也即是这一意义的强化。而菩萨的大慧、深慧，不怕生死流转而能于生死中教化众生，也即是这正见——般若的大力。

三、以正见为首，以正精进、正念为助而进修。如正见，专心一意于正见，努力于正见的修学。又从正见中了解正志，专心一意于正志，努力于正志的修学。像这样，正语、正业、正命也如此。这样的正见为主，正精进、正念为助，“以此七支习助具，善趣向心得一者，是谓圣正定”（中含圣道经）。这是重视精进与专心，而看作遍助一切支的。这三说，并没有什么矛盾。

（二）从闻思修慧看八正道

佛法的修学，以正觉解脱为目标。到达这一目标，要先有闻、思、修慧。“正见”，最先是闻慧，即对因果、事理、四谛、三法印等，从听闻正法而得正

确深切的信解；理解佛法，以佛法为自己的见地。正见是分别邪正、真妄的，知邪是邪，知正是正，舍邪恶而信受纯正的（参中含圣道经）。这是“于法选择、分别、推求、觉知、黠慧、开觉、观察”（杂含卷二八·七八五经）的抉择正见。如正见善恶因果，生死的相续与解脱，还是世间的正见，能“转向善道”而不能出世。如对于四谛真理的如实知见，“依远离，依无欲，依灭，向于舍”，那才是向解脱的出世正见。这样的正见，并不是浮浅的印象，要精进的努力，正念的专一，才能成就。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

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 解脱的正行

今天我们继续来学习《佛法概论》第十七章的内容，第十七章“出家众的德行”，上一次我们学习了第一节“出家众与僧伽生活”，对于如何出家，出家生活是怎样的，有所说明。今天来学习第二节“解脱的正行”，这是佛法不共于世间的德行。第一个小标题“八正道”，这部分内容偏重于实践方面来加以说明，是从解脱正行的角度来说明八正道，以及八种道支是怎样的彼此配合，形成整体的修道。我们来看文：

一、八正道

（一）八正道的三种说明

正觉解脱的正道，经中虽说到种种的项目，但八正道是根本的，是一切圣贤所必由的。

这一句话其实也是在给出一个理由——谈到“解脱的正行”，为什么以“八正道”来说呢？就《阿含经》来说，里面说到的修行德目，说到的法类，其实很多，至少三十七道品中还有其他二十九种道品，为什么谈到解脱的正行，从八正道的角度来加以说明呢？这一句话其实是要回应这样的问题。从这能够看出来，

行文思路是非常清晰的，交代得很清楚。

关于八正道，经中有不同的叙述：

好，下面是就八正道来说明整体的修行，说明道支之间的配合。这个所谓“不同的叙述”，不是八正道包括哪些道支的内容有差别，也不是某一个道支具体意味着什么有不同，而是基于侧重角度的不同，对于不同道支的强调程度有差别，是这个意思。但是后面又说，这种差别不意味着教法的不一致，不意味着根本的不同，而是从不同的角度有侧重强调的不同而已，实际上就其义来说是一致的。在这个“不同的叙述”这句话里，希望大家能有这样整体的把握，来进行下面的学习。

一、从修行的目标说，得正定才能离惑证真；

不同的叙述，主要从三个方面来说：第一个角度实际上是“从修行的目标”这个角度来分析把握。所谓修行的目标，也就是修行的结果。修行的目标/修行的结果，都是为了“离惑证真”——“灭应灭于惑，惑灭则苦灭”，这样的灭尽烦恼爱取而证得涅槃——“离惑证真”——这是修行的目标/修行的结果，也可以说这是始终的终。

从这个修行目标来看，要“得正定才能离惑证真”，这里多少要说一下。这里这个“正定”的“定”用的是三摩地这个词。从法相的辨析上来说，三摩地指的是心一境性。这个心一境性是通于定心与散心的，是通于色、无色界乃至欲界的，这是什么意思呢？不仅根本定——初、二、三、四禅等可以用三摩地这个词，欲界未到地定（或者是初禅的近分定，用词不同而已）那样相应的心心的专一、心的一境性，也一样可以用三摩地这个词。如果能理解这个意思，也就能够理解经中说的那些没有得到初禅乃至四禅等根本定的比丘，也能够证得阿罗汉。这与八正道有没有什么矛盾啊？

只要领会到这里的定，指的是三摩地，就知道这其中并没有矛盾。因为从法相上来说，三摩地这种相应的心一境性，通于定位和散位。有另外一个跟三摩地关联密切的词叫三摩钵底，唯通于定心。大家如果一定要找一个唯通于定的定位的词汇，那就是三摩钵底，叫等至；三摩地是等持。这里的正定的定，对应的应该是三摩地，这从历来的翻译，包括今天现存的资料，都能够确定这一点。有了这样的把握，就不会对于经中种种情况，出现自己造成的自相矛盾的困惑了。

经文本身、佛法本身，内在确实是一致的、自洽的，没有这种根本性的问题，

冲突矛盾。如果学者自己不能够通达，有可能在内心中有种种困惑。好，这是说这句话，从这个意义上来理解“得正定才能离惑证真”。这个“定”字前面有一个“正”，后文我们会说怎样才是正定。

而要得正定，应先修正见到正念，所以前七支即是正定的根基、助缘。

既然从离惑证真这个修行的目标、修行的终极来看，正定这个道支是特别关键的，那么正定是如何现起的呢？是如何达成的呢？那就需要其他道支的帮助，修习正见到正念。正定为什么需要正见呢？因为只是说定，只是说三摩地，这是通于内外道的，非正定乃至外道的邪定，也是可以用三摩地这个词。这里用正定，是因为它是与佛法正见相一致的。《阿含经》中有说“出世的八正道”，这个正定是要有四谛的正见摄持的。如果没有四谛的正见摄持，不是出世间的正定。大家就理解，为什么说到正定，还要说到正见呢？是这样的因缘。

有了正见，没有通过随顺正见的思择，形成修行的决定意志、出离的决定意志，也不可能有后面的修行，也不可能发起正定。而正语、正业、正命等这些主要是跟戒律有关的，如果戒行不清净，想发起帮助离惑证真的正定，那也基本不可能，这个大家都是可以理解的。正精进，不管是在止观的修习中，还是在戒律的持守中，还是正见的获得，正见的坚固，正思维的呈现，都需要精进的帮助。正念，对于正定就是非常近的因缘了，如果不能制心于善所缘处，内心缘虑于彼，住念念不忘，是没有办法达成正定的，这个大家更容易理解。

这是略说一下为什么“得正定，应先修正见到正念”。我特别强调了正见的问题。理解了这些，就容易理解下面一句话：“所以前七支即是正定的根基、助缘”。下面引经：

如《杂舍》（卷二八·七五四经）说：“于此七道分为基业已，得一其心，是名贤圣等（正）三昧根本、众具”（参中含圣道经）。

“等（正）”，是说这个“等”字，就是“正”字，是这个意思。“三昧”，是刚才说的三摩地的同一个词的音译。“等三昧”就是正定的意思。这是引经说明“前七道分为正定的基业”。这是“关于八正道，经中有不同的叙述”的第一个角度，是从修行的目标来看到正定的重要。从修行的终点来说，正定是很重要的！

二、从修行的先导说，正见是德行的根本。

这是从另一个角度看，从什么角度看呢？从能够引发修行最开始的要素来看，所谓“从修行的先导说”。如果用始终来看的话，这个对应的就是“始”，前一个（“从修行的目标说”）对应的是“终”。从这样修行的先导来看，八正道中哪一个道支最为重要呢？那就是正见——“正见是德行的根本”。引经说：

如《杂舍》（卷二八·七五〇经）说：“诸善法生，一切皆以（慧）明为根本。……如实知者，是则正见，正见者，能起正志……正定”。

“（慧）明”——明即是慧，也就是这里所说的正见。那什么是正见呢？“如实知者，是则正见”，如实知是正见。有善有恶、有业有报，这是因果事理的事实，能够如其所然地认识、确认，这是正见。当然，这是共世间的正见，是基本的，我只是略举其义。关于“如实知者，是则正见”，这个我们在《杂阿含》相应的学习中提到过的。

“正见者，能起正志……正定”：“正见能起正志”的这个“正志”，就是后来翻译的正思维，在其他处的学习也提到过。正见是关于因果、四谛、缘起等的正确认识，并且形成观念、形成信念。不仅确认这个是对的，而且真的把它作为自己决断是非、判断取舍乃至言语行为的根据，这才是正见。那所谓的正志/正思维，是随顺于这样的正见来思择、判断，形成自己决定性的意志力量，比如大的来说，要断恶修善，要出离这个苦恼的世间，也即印顺法师《成佛之道》里偈颂：“正思向于厌，向离欲及灭”，形成这种决定的力量。我也说过，后世佛法中强调的出离心，就是正志相应的。正志/正思维，不仅仅是随顺于正见的思维抉择，更重要的是强调形成这种决定性的意志力量、意志倾向。这个很重要！因为这样决定性的意志力量、意志倾向，能够推动身语意随顺于正确去运作，乃有后面的德目。下文来说明正见——

正见即明慧，是修行的摄导，如行路需要眼目，航海需要罗盘一样。

正见在戒定慧三学中，如果判属的话，是慧所摄的，是“明慧”。没有这样的智慧来做眼目，看不清该走什么样的道路。没有这样的正见做引导、摄持，也没有办法把握修行的方向。

所以说：“如是五根（信、进、念、定、慧），慧为其首，以摄持故”（杂舍卷二六·六五四经）。

“五根（信、进、念、定、慧）”，大家应该知道，不去多说。“进”，对应的是精进，或者写为“勤”。在这样的五根中，为什么把慧说为首要呢？因为

它能够摄持其余。如果没有慧的摄持，信是迷信；没有慧的摄持，翘勤——种种的努力，很有可能成为错误的奋斗，而不是正精进；没有慧的摄持，念安住的对象、安住的所缘，乃至安住的这样分析的结果、判断的结果不一定正确，不一定是正念；没有慧的摄持，比如前面说没有正见的摄持，相应的定很难说是正定，是这样的意思。如果这五根不是正确的，也谈不上能够生善法的根；这里“信、进、念、定、慧”需要是正确无误的，所以在这其中，慧是首要的，能够摄持其余，令其端正，成为善法的根——能生诸善法。

正见对于德行的重要性，是超过一般的，所以说：“假使有世间，正见增上者，虽复百千生，终不堕恶趣”（杂含卷二八·七八八经）。

正见对于德行（也就是修行）是非常重要的！我们如果广泛地来看修行这件事的话，从古到今，从内到外，想要修行的人，留下修行行迹、言说理念的人不少，但是我们看到，实际上有很多人做的是无用功，甚至是错误的功夫。欠缺在哪呢？主要是正见。今天自媒体发达，在各处看到的这种似是而非的，甚至偏差很大的所谓修行的说法，可能会更多。如果没有正见，又有一腔修行的热忱，那就不好说会到哪里去了。

后面那个偈颂：“假使有世间，正见增上者，虽复百千生，终不堕恶趣。”也是曾经说过的：如果有这样正见增上的人，就算他经历了百千生，也不会堕于恶趣。至于“正见增上者”，要到什么程度才算是，这个可能会有不同的解读，这里就不再展开。我们只要知道正见确实非常重要就好，这是引这个偈颂的根本用意。下文：

大乘的重视般若，也即是这一意义的强化。而菩萨的大慧、深慧，不怕生死流转而能于生死中教化众生，也即是这正见——般若的大力。

大乘很重视般若，这是多少接触大乘的人都知道的。如果推究于根本的佛法来说，实际上这就是重视正见这个道支的强化表达，要看到这样的内在脉络，内在的一致性。菩萨之所以能够不畏惧生死流转的苦，于生死中教化众生，于生死中不断地积聚更广大的利益众生的资粮，根本原因不仅是有极为深彻广大的慈悲，更重要的也是有这样“正见——般若的大力”的摄持。是什么意思呢？在佛法正见坚固的菩萨来说，是不见我、人、众生的，乃至不见有实法可得的。这个义，余处有说，这里不是《佛法概论》的要点，也不是《阿含》里特别着重强调的，也就点到为止。

这第二个方面是从修行的先导（也就是始——始终的始）这个角度来看的话，正见这个道支在八正道中很重要！第一（“从修行的目标说”）是从终，第二（“从修行的先导说”）是从始，分别强调正定和正见。接下来我们看第三：

三、以正见为首，以正精进、正念为助而进修。

一是说的终，二是说的始，这三说的是什么呢？是说中间的修行。可以这样简单地来把握，对于里边的逻辑更容易梳理清楚。“以正见为首，以正精进、正念为助而进修”，这是什么意思呢？下面有举例说：

如正见，专心一意于正见，努力于正见的修学。

这个“正精进、正念为助而进修”是遍于其余道支的。从第一个正见来说，有没有正精进、正念的扶助进修呢？有。这里说的“专心一意于正见”，就是正念道支扶助于正见道支的修习；所说“努力于正见的修学”，就是正精进道支扶助于正见的修行。八正道不是名言而已，是我们实际修行中确确实实很重要的道法因缘——道支——正道的支分因缘。要从这些角度来把握、来摄持自己的修行。

这里谈到正精进和正念扶助正见的修学。正见要修学吗？当然了。佛法是要念兹在兹的，如果没有正见，念的是什么呢？强化正见，肯定是整个佛法修学中很重要的一环，在刚开始尤其重要！这个正见的获取，从什么来呢？从闻思来，从佛法的这些道理里，听闻理解而来。获得了这样的闻解之后，要不断地巩固它、深化它，这是需要自己或者勤于闻思，或者要在内心中常常做这样的观察、确认。正见也是要通过自己的修学，不断强化它的。

又从正见中了解正志，专心一意于正志，努力于正志的修学。像这样，正语、正业、正命也如此。

这是说明以正见为首，正精进和正念如何扶助正志的进修。正见为首，表现在这句话：“从正见中了解正志”。什么叫从正见中了解正志？正见，比如四谛的正见，认识到世间是苦的，而这样的苦是从集——这些因缘而来的，苦是可以彻底熄灭的，而熄灭的因缘就是离苦的道谛，这是相关的正见。从这样的正见中，随顺思择，对于自身，那我到底应该向于何方？基于正见的抉择，自然会引发正志——“正思向于厌，向离欲即灭”，为灭掉苦因而去做种种的努力，自己发起了这样的决意，这就是有了真正要修行的心，有了要出离苦的心，有了要尽断烦恼爱取的心，这属于正志。从正见中引发了正志。

正志需不需要修行呢？也需要，需要不断地修行来强化它。很多人修行力量薄弱（或者慢慢薄弱）下来，就是因为不知道去修修正志，用今天的话说，不知道去修行出离心。当然，这个人如果向于佛道而努力，那就要说他不知道要修行于菩提心。菩提心也是正志，只不过《杂阿含》中没有特别强调，所以我们也只是略微一提而已。正志同样需要修习，“专心一意与正志”，就是正念扶助于正志的修行；“努力于正志的修学”，就是正精进扶助于正志的修学，是需要的。

不认真地修学正见，临事的时候，依据的观念还是世间这一套，所以有一些在家的学佛法友说：“学习佛法，平时挺好的，一遇到事就打回原形了”，根本处就在于正见不坚固。当然这话是很善意了——先假设已经有了正见。如果正见还没有获得，当然要先获得正见。就算有正见，没有勤于正志的修习，内心这种决定的力量还是微薄的，修行的动力——强劲的意识还是不够的。那怎么办？以正念、正精进扶助，修行于正志。

这是相对详的，以正见、正志为例，说明正精进、正念对于其余道支进修的扶助。“像这样，正语、正业、正命也如此”，这是略说。然后总说：

这样的正见为主，正精进、正念为助，“以此七支习助具，善趣向心得一者，是谓圣正定”（中含圣道经）。

这样渐次以正见为首，以正精进、正念扶助于——一道支的修习具足，能够得到圣正定。这个角度是——

这是重视精进与专心，而看作遍助一切支的。这三说，并没有什么矛盾。

在中间修习的阶段，正精进和正念是可以普遍扶助一切道支的，而看到它们在修行方面的重要作用。这里谈所谓经中不同的叙述，从不同的角度来看八正道的整体配合，看到从不同角度可以有对于不同道支的侧重强调，有矛盾吗？一旦我们真的通达它，不会觉得有矛盾。这虽然是从不同的侧重来强调，但“这三说，并没有什么矛盾”，毕竟这些道支缺一不可，修道是有它整体性、完整性的。

上来是从不同的角度介绍八正道中道支之间的彼此配合，来让我们把握——一道支的意义何在。下面说：

（二）从闻思修慧看八正道

正见

佛法的修学，以正觉解脱为目标。到达这一目标，要先有闻、思、修慧。

接下来这一段为什么又谈到闻、思、修慧呢？跟八正道有没有什么关系呢？这里其实是从修行的根本目标、终极目标来看，看到正觉解脱最终需要的是什么呢？“灭因灭于惑”。需要什么来灭惑呢？智慧，智慧断烦恼是佛法解脱的道路，所以这里说“正觉解脱”。那说明什么呢？终极目标的达成，最关键在于慧。

这里之所以将慧开显为闻思修慧，是因为从慧的角度，我们能够看到八正道中这些道支的角色和配合，来看下面具体的文——

“正见”，最先是闻慧，即对因果、事理、四谛、三法印等，从听闻正法而得正确深切的信解；理解佛法，以佛法为自己的见地。

接下来从闻思修慧的角度来看八正道，为什么要从这个角度看？因为佛法修学不是闹着玩的，不是装点生活，是以正觉解脱为目标，它最根本处在于慧。那八正道既然是佛法修学的始终，我们能不能够从慧学——闻思修慧的角度，来把握八正道呢？是这个意思。

第一个谈的正见，“‘正见’，最先是闻慧”，为什么这样说？因为经中对于正见其实也有浅深不同的说明，但是最开始肯定是闻慧，从善知识听闻，今天从书籍中阅读，从音响中获取，都是闻慧所摄。那它的内容呢？主要是关于因果、事理、四谛、三法印的这些内容，从听闻这些相应的正法得到信解。这个信解，不应该是产生了偏差的，不能说的人说对了，听的人听错了，应该是“正确深切的信解”。为什么要强调“深切”呢？理解是没理解错，根本不往心里去，很肤浅地用聪明的脑子，快速地一想，理解了对方说什么，但是内心不以为然，这个都不叫“正确深切的信解”。

把这几个关于正见内容的词略说一下：“因果”大家是知道了，有善有恶、有业有报、有前后世相应的因果关联。所谓的“事理”是说什么呢？在事相上看到是这样五蕴的此有彼有，是这样六入的发起因缘，这是“事”。理呢？看到这些是无常的、无我的。这是在说事理。要知道这个事，在《阿含》里不是遍及一切事，主要是有情事，主要是谈人，也就是五蕴、六入、六界等等这样的事；后面的理，侧重在无我。“四谛”，大家熟悉，苦、集、灭、道。“三法印”，我们从前也讲过。这是关于正见基本的内容。

对于这些内容，通过种种渠道，获得正确深切的信解。有了这样的信解，应该是以这样的内容为自己的见地。什么叫见地？就是我之前所说的，内心中根深蒂固的观念，成为自己判断取舍的根据、标准，这叫作见地。如果有关于因果、

事理、四谛、三法印相关的知识，而没有形成深切的信解，没有形成自己的见地，不是自己判断取舍的基本观念所在，那谈不上是正见，那是什么呢？那是关于正见的知识。很多人只是有关于正见的知识，但还谈不上有正见，怎么办？要修习呀！要修习，才能够把这个关于正见的知识，慢慢地变成正见，慢慢地让正见越来越坚固。

正见是分别邪正、真妄的，知邪是邪，知正是正，舍邪恶而信受纯正的（参《中舍圣道经》）。

正见是我们判断取舍的标准，这里说“分别邪正、真妄”。“分别邪正、真妄”，这固然有判断——“这是正”、“这是邪”，“这是真”、“这是妄”，仅仅是这样吗？然后，过去怎么样，还依然故我，该错的还错吗？不是，要“舍邪恶而信受纯正的”，正见是要有这样成为判断取舍的依据才行。

这是“于法选择、分别、推求、觉知、黠慧、开觉、观察”（《杂舍卷二八·七八五经》）的抉择正见。

侧重于正见这个道支来说，正见的内容是偏于慧的，是偏于判断的——这个到底是怎样的。说到能够推动行动的取舍，这个是偏于正志的，但是它的根基是正见。如果这些认识没有成为自己判断取舍的根据，那这些认识还只是停留在知识层面。

如正见善恶因果，生死的相续与解脱，还是世间的正见，能“转向善道”而不能出世。

前文引了《杂阿含》，谈到了世间八正道和出世间八正道。所谓的世间八正道，在正见这个层面来说，共世间的正见意味着什么呢？“正见善恶因果，生死的相续与解脱”。在《成佛之道》里印顺法师进一步地归纳为：“正见有善有恶、有业有报、有前后世”；还有一个很重要，是“有凡有圣”。知道人的生命、有情生命的流向，是有不同的可能的。可能多数人、多数有情，仍然是这样浑浑噩噩，惑、业、苦的流转不休，但是有人能够超越，有人能够解脱，这就是我们说的圣者。在《成佛之道》里对于这部分内容，概括为世间正见的有凡有圣，知道有这样解脱的可能。后面这个，之所以强调，是因为它是向上兼容的，兼容出世间的正见。也正因为此，这是佛法世间正见与一般导人于人天安乐的世间法不一样的地方。

一般导人安乐的世间法叫人行善，但是很少依于生命的现实及规律，能够告

诉人有这样正觉解脱的可能。虽然正觉解脱还不是世间八正道所指向的方向，但是它应该是在这之下的展开，它不应该与此矛盾、与此背离，而应该兼容于彼，这是强调世间正见中要“正见有解脱”的意义。至于“能‘转向善道’而不能出世”，这是限定了它是世间的八正道所摄的。这是就世间八正道角度来谈相应的正见。接下来——

如对于四谛真理的如实知见，“依远离，依无欲，依灭，向于舍”，那才是向解脱的出世正见。

在相应的经文中讲世间八正道、出世间八正道，对于出世间八正道的说明，在每一个德目之前都有一个关于依四谛理（苦、集、灭、道）的说明。有这样对于四谛理的如实知见的摄持，其余的道支才成为出世间八正道的道支。同样，对于正见来说，它的根本内容在于“对于四谛真理的如实知见”，而他的导向是“依远离，依无欲，依灭，向于舍”，这“才是向解脱的出世正见”。

这样的正见，并不是浮浅的印象，要精进的努力，正念的专一，才能成就。

前面有说，不是简单地理解了、领会了，就叫作正见。我们一般学习佛法，面对身心的情况，面对人际外在环境的冲击，内心认知为什么总是又回到了过去的样貌，又随顺过去那一套了呢？就是因为正见没有建立，或者正见很不坚固。想要获得正见，想让正见坚固，是要有“精进的努力”的，是要有“正念的专一”的。过去我用中国老话来说，要“念兹在兹”，要“拳不离手，曲不离口”的。这样精进的努力，这样正念的常常现起乃至专一，才能够让关于正见的知识慢慢地成为心中的正见。具足的正见，慢慢地让它越来越坚固而深刻，不可动摇。这一点是我们学习佛法真正向于实践非常重要的一环！

时间关系，出世间八正道的其余道支，我们可以放到下一次再来继续学习。大家是否有相关的问题？有问题可以提出来，做一些交流。

【答疑】

56、何为“正念的专一”

法友：师父吉祥！论里说：正见需要精进的努力，正念的专一。“正念的专一”几个字，师父能否再详解一下？

法师：这个并不难。比如我们通过闻思，对于关于正见的知识有了理解。正

见的知识是因果、事理、四谛、三法印等；包括缘起，缘起可以放到事理里说，缘起的现象，缘起的道理，缘起即缘起的寂灭性等等，这些也都可以放到事理中说。这些，通过学习，内心中确实理解了，也能忆持了，完全可以盘起腿来，自己内心中一一地品味，确定确实如此。像有一些人有意无意地用这样的功夫，比如诵经，不是有口无心地诵经，是自己专注地来品味经文的话语——“世间无常，国土危脆”等等，类似于此，自己反复地品味，内心不断地领会，确定如此。

这是在干什么呢？这是在不断地通过努力与正念，来建立或者强化正见。也可以是一个偈颂，也可以是一句要语，都可以。这就是我常常建议大家，有自己修行时候常用的关键句，或者是偈颂，或者是一些关键的法语，经中的，论中的，或者余处听闻来的，随顺于正见，随顺于策励修行的，常常可以在心里举起来，咀嚼品位，内心随转。这个，如果是对应于正见的内容，这就是正念在帮助正见的意义。这个正念，就是把这个曾习境再现起来，在这里是这个意思。把这个曾经学习领会的内容再现起来，而且反复的。这个反复地、不间断地现起，形成了所谓的专一，形成了所谓稳定的心一境性，这个都是可能的。这样的修习，跟很浮浅地听一听课是不一样的。

有的人打坐，修止不得力；闭上眼睛诵经，体会经的意思，反而得力。这是什么意思呢？其实是因为自己内心在之前的状态更多随顺于世间，有贪或者有嗔的躁扰，自己意识到或者意识不到而已。那个时候修止观，怎么可能相应呢？他都不喜欢修，既不觉得它真的有趣，导致安乐，内心也没真觉得它重要。如果这个时候用更粗浅的方法，内心诵一些经文的句子，随顺思择，很可能是帮他强化了关于正见的一些内容。这个时候的心，多分地容易随顺正见，反而身心顺法而转。这都是大家可能经验过，至少不那么难以想象的例子。当然是可以修行正见的，也应该修行正见。

那在《阿含经》中有这样的表现吗？有啊。常说那个年代师徒的授受，上来往往先教诵经。今天我也强调大家要记得住佛法。记都记不住，心里怎么会去现起它呢？心里不能够数数地现起它，怎么能够随它而转呢？那个时候师徒之间的授受，先要能够忆持，先要能够记诵（记下来形成背诵）。常常这样忆持，内心背诵，有什么作用？能够得其味。不妨跳出来看共同的现象，世间的学习也是这样，陆九渊说：“涵泳工夫兴味长”，就是这样不断地涵泳，里边慢慢就有味道了。正见的修习也是这样，以正念来帮助，心中不断地现起，不断地安住，形成正念的专一，能够成就正见。这个问题多解释一些，因为很关键！

57、心解脱、慧解脱、俱解脱

法友：顶礼师父！请师父开示心解脱、慧解脱、俱解脱，重点给我们说说心解脱？感恩师父！

法师：因为心解脱、慧解脱、俱解脱，涉及到了我们修行的指向，这里也可以说一说。先说慧解脱，慧解脱一个典型的解释，是这位阿罗汉在成就圣道之前，并没有初禅乃至以上的根本禅定，他证圣道是靠欲界未到地定的定力来引发无漏慧的，这叫作慧解脱。不是说他完全没有三摩地，是说他根本没有根本定，他没有三摩钵底，但是他有三摩地，他有他的成道所具足的八正道中的正定一支，而不是不具足，这在前面解释过。至于这位阿罗汉成道之后，又有没有去修禅定，是另外一个事情。

俱解脱，如果就究竟解脱来说，是指这位阿罗汉在最后断惑证真的时候，他是基于根本定的力量，初禅、二禅乃至四无色定等。当然，一般来说，常常说四无色定中只有前三是可以支撑断惑证真。也就是说，这位修行人最后尽断烦恼，成就阿罗汉，是在根本定的支撑下，他有根本定的定力，有这样的因缘，叫作俱解脱。

所谓的心解脱，是指禅定的世间道断惑，这个是心解脱。由根本定引发慧，是俱解脱阿罗汉。一般的心解脱，心、心学，增上定学又叫增上心学，主要指禅定，解脱了欲界及下地的烦恼。这个解脱，只是在禅定中烦恼不现起，并不是究竟地断除烦恼，所以也可以说是不究竟的解脱。什么叫断除下地烦恼呢？比如四禅，断除了三禅微细的烦恼，当然也断除了与二禅、初禅和欲界相应的烦恼，这是这个“下地”的意思。

我们如果知道俱解脱和慧解脱是两类究竟解脱的阿罗汉，那么心解脱在经常性的表述中，因为佛法不同的人用的词汇所包含的意思可能不一样，但在最为广泛接受的把握中，心解脱指的是有禅定，在禅定中暂时解脱下地的烦恼，是这个意思。好，这是对这个问题的回复。

58、正定中的“定”是指三摩地

法友：顶礼师父！在八正道中，正定怎么解释？如何培养正定？正定是四禅八定中哪一种禅定，还是做别的解释？感恩师父！

法师：这在前面讲八正道的三种侧重不同的说明中，上来我就有提。正定的

这个“定”是指的三摩地，三摩地在法相的严谨说明中是指心一境性。这个心一境性，初、二、三、四禅，四无色定，叫作心一境性，但是也有欲界未到地定（或者初禅近分定），乃至只是欲界的心在一定程度上呈现了心一境性，这些都可以用三摩地这个词。也就是之前说，他是通于定位与散位的，定位指的是禅定位，散位指的是还没有达到禅定，统称为散。当然三摩地有心一境性，虽然在散位，在欲界相应，但是不像一般心的纷乱相，不像欲界一般散乱心的相貌，是欲界相应的心一境性，欲界相应的心专注。正定中的定，又叫等持（三摩地），它实际是通于定位与散位的，不过在佛法中特别重视四禅，是这个意思。

我为什么这样强调？就是跟之前说的义趣有关系。否则一般人把这个正定的定，单独地只是理解为根本定——初、二、三、四禅或者再加上四无色定，那他就没有办法来会通八正道与慧解脱阿罗汉。要不然就一定要说慧解脱阿罗汉也有根本定，要不然就要做其他的想法。其实八正道中正定的这个定——三摩地，是很明确地有这样定、散位的可能性。理解了那个，就能够正确地把握。

这是今天我们共同学习的内容。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 70

【本期讲授内容】

第十七章 出家众的德行

第二节 解脱的正行

八正道

得了佛法的正见，即应引发“正志”——契译正思惟。这是化正见为自己的理想，而立意去实现的审虑、决定、发动思。从理智方面说，这是思慧——如理思惟，作深密的思考，达到更深的悟解。从情意方面说，这是经思考而立意去实现，所以正志是“分别、自决、意解、计数、立意”。思慧不仅是内心的思考，必有立志去实现的行为，使自己的三业合理，与正见相应。所以正志同时，即有见于身体力行的戒学，这即是“正业”、“正语”、“正命”。正语是不妄语、不绮语、不两舌、不恶口，及一切的爱语、法语；正业是不杀、不盗、不淫，与一切合理的行动；正命是合理的经济生活。佛法以智慧为本的修行，决不但是理观。理解佛法而不能见于实际生活，这是不合佛法常道的。

“正精进”是离恶向善、止恶行善的努力，遍通一切道支。如专从止恶行善说，即戒的总相。以正见为眼目，以正志所行的正戒为基础，以正精进为努力，这才从自他和乐的止恶行善，深化到自净其心的解脱。

“正念”是对正见所确认，而正志立意求他实现的真理，念念不忘的忆持现前。念是定的方便，因念的系念不忘而得一心，即“正定”。由于一心的湛寂，如实正智能依之现前。正念与正定，即修慧阶段。由修慧——与定相应的正见而发无漏慧，才能完成正觉的解脱。

八正道的修行，即戒、定、慧三学的次第增进，也是闻、思、修三慧的始终过程，为圣者解脱道的正轨。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

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】

正志、正语、正业、正命、正精进、正念、正定

我们现在是在学习《佛法概论》的第十七章“出家众的德行”，其中第二节“解脱的正行”。上一次我们学习了“八正道”这个小标题下的一些内容，所学习的主要内容是说明依八正道来介绍整个修道向于解脱的内容、过程。为什么从这儿来说？对于八正道的简单介绍是从三个方面，分别是从最初、最终以及中间的修行这样三个视角来看八正道，来看八正道道支之间的相互支撑。然后再对于八正道顺次地介绍，说到要以正觉解脱为目标，先要有闻思修慧，依此为中心线开始顺次地介绍八正道的道支。

上一次我们学习了正见。解脱是智慧断烦恼达成的，慧当然就首当其冲地成为了很重要的修行德目，所以接下来关于八正道的逐支介绍，将侧重于从闻思修慧，以及戒定慧这样的次第和角度来说明它。正见里，我们学过的内容包括正见有哪些内涵，它的作用是什么，相貌是什么，以及强调了世间和出世间正见的内容。特别是，上一次也有法友，就所讲的内容有问，关于精进努力、正念专一配合正见成就的内容，这个对于我们作为学佛人实际地实践佛法、受用佛法确实是重要的。今天我们来向下学习，接下来一支是“正志”——

得了佛法的正见，即应引发“正志”——**奘译正思维。**

玄奘大师开始把正志译成“正思维”，从前有说过，这两种译法各有它的好处。用正志的话，从一般人对汉语的理解，很容易理解到这是一种有内心志向性的、情志推动力量的内涵。正思维的翻译，好在哪呢？一方面懂法相的人会想到思心所，思心所包含了役心于善、恶、无记这种运作的内涵，这就是志的意思，有这种情志的力量、意志的力量。

这是化正见为自己的理想，而立意去实现的审虑、决定、发动思。

如果就法相来说明它，它属于什么呢？正见就法相来说明是属于慧；正志就法相说明，它是属于思心所，是怎样的思心所呢？是将前面正见的判断，以这个为基础，把它深化、内化为自身的理想，这是什么意思？正见到世间有善有恶、有业有报、有前后世因果，那自己应该怎样呢？我应该怎样呢？我这一生根本的原则应该是什么呢？我这一生应该向于何处呢？我应该为现生、后世做什么，不

做什么呢？是这个意思。这还只是世间正见的内容。

如果说到出世间正见——四谛（苦集灭道）：轮回是苦的，根源是无明、爱、取，而如理修道，能够究竟灭苦，那我的生命之流该向于何方？我这一生应该怎样度过？我当若何，度诸昼夜？自己会经由这样的正见，内化成为自己的理想。一定要有这个内化！我最近常说一个词叫“关于正见的知识”，如果只停留在这个层面，那只是记忆里一些自洽的一套说法，没有成为自己的真正的正见，也谈不到正见内化之后成为自己生命的方向。没有内化，始终是跟我没有多大关系的，内化之后成为自己情志的倾向、生命的理想，自然就会有决意要去做，这是说“立意去实现”，进而会有相应的“审虑、决定、发动思”。“审虑”，基于正见的思维，是怎样，应该怎样。“决定”，应该一定这样。不仅仅停留在思想上的巨人，而且推动自己身语意去按照法的轨则去运作，所谓的如理思维，由此而发动后面的相应修习。

这个正志是非常关键的！很多学佛人因为不清楚八正道的真正内涵，也就不清楚真正修道的义趣。总以为我读了多少经典、论典，我看了多少书，我见了多少大和尚、大法师、名流，然后好像我就应该可以了，实际上连正见都不一定有。有了正见的知识，需要把它坚固，需要把它内化成为自己的理想，由此发生生命的决定。过去在禅修营也好，其他的一些场合我也问过，谈到今天的成年人，还有几个人有关于生命的理想。小时候一谈到理想，其实都是职业理想，我长大了要做什么？很少有人受到的引导是，我要成为一个什么样的人，具有什么样的品性，具有什么样的德行，生死都不可以动摇。小时候很少有这样的见识，可能也很少有人受到这方面的引导，甚至这被嘲笑，那是小时候教育的局限。现在自己成年人了，基本上你可以自己获取信息，那你对于自己生命的思考又是怎样的？你的生命还有理想吗？到底要活成什么样的人呢？人们一谈理想，往往拿一堆外在的东西来搪塞自己——我要拥有这个、那个，或者是实物，或者是名头，或者是别人的羡慕、赞许，有几个真的把这个立脚点放在生命本身上——它应该呈现什么样的品质，我应该怎样地去改善它、净化它，这是关于生命的理想。基于正志，基于正见，形成这方面的审虑、决定，并且有推动性的思——发动思，这是正志的意思。

这是大概介绍正志的内容。下面从慧的方面来分析它，因为这一段开篇就谈闻思修三慧，也说这主要是“向于解脱，重于慧”来介绍八正道。

从理智方面说，这是思慧——如理思惟，作深密的思考，达到更深的悟解。

这里边有志的成分吗？有啊，审虑、决定都是跟志有关系的。这样的智慧跟前面正见比起来，或者在闻、思、修三慧中给它定位，它大体应该对应于哪一个层面呢？如实地说，如果到了正志的程度，这应该是思慧。正志意味着什么？意味着不仅有理性判断，还有情感性的力量，就是所谓情志的力量、意志的力量。很多学佛人缺少这个，意味着什么？意味着正志薄弱，甚至没有。为什么这样？因为正见不够坚固，就算是有正见，他也很少向自己身上比。正见不向自己身上比，就意味着不向自己生活上用，不向自己生命上用。那是真的正见吗？所以，这意味着或者没有正见，只有正见的知识，或者正见还很薄弱。

真的有正见，这样理智的深化，一方面会有针对自身更深密的思考，如理的思维，会有更深的体解、悟解，会有感受性的力量生起。这也是过去我讲闻、思、修慧所强调的：到了思慧层面，会有感受性的力量生起。这一点，一些人或许会觉得陌生或者抽象，其实没什么好陌生的，我们没有正面的思慧，但是很多人是有邪的思慧的。怎么说呢？当贪心生起的时候，实际上对于贪取的对象是有一个好的判断——这个东西怎么好；那对于自己拥有它、会遇它，会有一个好的判断——我要有它该有多好，我要会遇这个境界该有多好。这后面很少是那种浮在表面的很肤浅的印象、概念带来的，它是内心有一种感受性的力量，就是真心地觉得它好的那种带着感受性的力量，这就是与贪相应的邪思慧。从这样邪的思慧，他自然发起比较强有力的贪取。至于说如果这个外道有邪见，由邪见而引发邪志，那他这个邪志/邪思维也包含着邪的思慧，不去多说。

举烦恼相应的事例，一般人反而容易有感受，这说明什么？这说明大家对于善法太不熟悉，生命中善法的力量还是薄弱。如果说得严重一点，这样的生命堪忧。为什么？一说善法，茫然无知，对不上号；一说不善法，立刻就有了味道，有了体会，这不堪忧吗？这是从慧的角度来看正志。

从情意方面说，这是经思考而立意去实现，所以正志是“分别、自决、意解、计数、立意”。

这是引的《阿含》经文的话，也就是前面所说的审虑、决定、发动思。从情意来说，它有这种要去实现、要去实践它的内在的动力、动机和决意。我常举印顺法师在这部著作之后成熟的《成佛之道》里面说到的正志/正思维，有两句话非常恰当——“正思向于厌，向离欲及灭”。过去也说，今天学佛的很多人听过出离心、菩提心这样的词，但是如果去读《阿含》，读不到出离心这个词，其实正志就是包含着出离心的意思——“正思向于厌，向离欲及灭”。所以出离心真的

发起的时候，一方面有理智的判断，另一方面，这种判断带着强有力的情感力量、情感指向——这个世间不可爱乐，涅槃寂静才是究竟的离苦；决定——我一定要向那个方向去。所以呢？

所以身语要有这样的规范，要有这样的边界，要有这样的底线；意又应该如何？我应该怎样地生活，我应该怎样地调伏心、改善心等等，这就成为自然。下文：

思慧不仅是内心的思考，必有立志去实现的行为，使自己的三业合理，与正见相应。

这一方面是说明思慧的特点、作用，另外一方面也很自然地从此思慧相应的正志，说到下面与此相关的三业——调顺的正业、正语、正命。要知道有这样的思慧，绝对不会停留在内心理解、内心那种肤浅的认同上了，他会经由内心的内化力量之后，成为有强盛推动性的发动思。这个发动思，不光是身、语，包括意业，他也是有一个自己内心的推动——这个心应该怎样。包括有一些人，真的正思维力量生起——我不能再像过去那样认同、随顺内心的颠倒烦恼。那些错误的认识，那些贪嗔，不再认同它；随顺它，这一辈子徒然地度过一生，还造很多恶业——苦因。甚至觉得那样的生活无法再忍受，而要过与道相应的生活。

所以正志同时，即有见于身体力行的戒学，这即是“正业”、“正语”、“正命”。

这说到有了正见之后，发起这样的正志。当正志生起，必然推动身体力行的生命改善，表现在身行方面主要是“正业”，这个业主要指身体的、肢体的；表现为语业方面是“正语”；与生活方式相关的是“正命”。这里说到“戒学”，与戒学最明显、最直接关联的是这三支——正语、正业、正命。下面解释这几支的内容——

正语是不妄语、不绮语、不两舌、不恶口，及一切的爱语、法语；

八正道里的“正语”，如果用十善业来对应，就是其中的“语四”，在治断方面、在止恶方面是：“不妄语”，不说故意欺骗的话；“不绮语”，不说直接引发人烦恼，特别是淫欲烦恼的话；“不两舌”，不说挑拨离间的话；“不恶口”，不恶语伤人。这是偏于止恶方面说正语。

偏于修善方面说正语呢？那就是“一切的爱语、法语”。“爱语”是与慈悲

相应的语言表现，而不是与贪嗔相应的语言表现，包括了柔软语、恭敬语等等这些，《吉祥经》说的“言谈悦人心”就是这类意思，这是偏于情志的；“法语”是与正法律相关的语言表现，这是偏于智慧相应的。

正业是不杀、不盗、不淫，与一切合理的行动；

正业主要是身行方面的，从止恶可以用五戒十善中相应的内容来说明它：不杀生，不偷盗，对于在家不邪淫，对于出家不淫欲，这是从止恶的角度来说。从修善的角度呢？不做这些不合理的，而去做那些顺于法律的合理行动，比如说不仅不偷盗，而且训练自己修习布施；对于在家众说，不仅不邪淫，而且令自己志向高洁，令自己的道德清净、贞洁；不仅不杀生，而且救护苦难的有情，像这些都是“合理的行动”所包括的。

正命是合理的经济生活。

正命，从字面上来说就是正当地支撑身命。说到底就是要有一些资生具，或者是资生的因缘——支撑身命的因缘。这些是如何获取的？要正当的。如何是正当的？对于在家众，主要是有正当的经济来源，获得资生用具；对于出家众，主要是指乞食为生、少欲知足的生活。

佛法以智慧为本的修行，决不但是理观。理解佛法而不能见于实际生活，这是不合佛法常道的。

在八正道介绍的文字中，多次强调了是“向于解脱”的，而向于解脱又是“智慧为本”的，这里说到“佛法（是）以智慧为本的修行”，但是不能把它理解为“只是理观的”，只要心里过得去，行为上怎样都好；只要思想不滑坡，行动都可以随便——不是这样的。而后来恰恰有一些人，要把佛法说成这样，要把高明的佛法说成这样——这是错的。“佛法以智慧为本的修行，绝不但是理观”，强调这个，不仅仅针对正命，而是针对与戒学相关的正语、正业、正命。

如果自己认为对于佛法有很高超的把握，但是在实际生活方面，在正语、正业、正命上没有表现出来，甚至是邪曲的，这不符合佛法的正常道路。接下来谈正精进——

“正精进”是离恶向善、止恶行善的努力，遍通一切道支。

这是概要介绍“正精进”，学过法相的应该知道，它的相貌是在断恶修善中有那种勇悍不可遏止的力量，所以这里说是“离恶向善、止恶行善的努力”，这

个很重要！有了正思维的决意，配合着那种决意，会发起这种正精进的力量。但是，不要一次有了，以后就吃老本，那是懈怠修行，注定要摔跟头。这个正精进的力量，善于修行的人，是时时在策发，经常在检查的。

从整个修行的情况看，精进的力量是否配合？如果不足够，或者变得微弱了，那就要增强它；当然，也不是说单独一支越强盛越好，修道是配合的，比如在偏于修止的时候，恰当的精进就好了，不要过度地鼓动心。正精进，正确地说，是与其余七支都有关系的。哪一支没有于离恶向善、止恶行善有关呢？都有关。所以，意味着在八正道的每一支上，都应该有相应断恶修善的努力，意味着正精进“遍通一切道支”。

如专从止恶行善说，即戒的总相。

如果侧重谈身语意行的止恶行善，也可以说它是“戒的总相”，就像我们熟悉的佛法中的略教戒——“诸恶莫作，众善奉行，自净其意”，“略教戒”就是戒的总相。进而下文说：

以正见为眼目，以正志所行的正戒为基础，以正精进为努力，这才从自他和乐的止恶行善，深化到自净其心的解脱。

这是就“通遍义”来说到正精进与其他几支的关系。“正见为眼目”，没有这样的正见，看不到情况到底是怎样的，也没办法确立正确的目标。有了这样的判断、目标，以正志来内化它，形成决定的意志，内心推动的力量，由此而行于正戒——身语意三业（正语、正业），也包括了正当的生活在内了（正命）。这些都需要配合以正精进的努力。这些（正见、正志、正语、正业、正命）是基础。有了这样的基础，再配合以正精进的努力，“才从自他和乐的止恶行善，（进而）深化到自净其心的解脱”。

这个止恶行善的“恶”，其实是相对基础性的，应该说是很粗糙的恶不善法，身语上常常表现的“身三、口四”，在活命方面表现的不正命，这些其实是很粗糙的恶不善法。如果这些都不肯改变，不能规范，谈到“深刻的自净其心，向于解脱”，完全没有可能。因为这代表着一种内心的取舍，和内心基本的见地。如果内心没有这样正确的见地和与之相顺的取舍，怎么可能做出正确的努力，令心净化达到解脱呢？

这样的说明，一方面是说明了正精进对于其余道支的意义，另外一方面其实也给出了在道支之间配合递进的相貌，也由此引发下面道支的内容说明。下面是

“正念”——

“正念”是对正见所确认，而正志立意求他实现的真理，念念不忘的忆持现前。

这是说明正念的内容和相貌。正念的内容是什么呢？是真理。相貌是什么呢？忆持现前。正念，念于什么？念于“正见所确认，正志决意需要实现的真理”，念于这样的真理。那与出世间道相应的是什么呢？是四谛法。是不断地确认现前这个世间是苦的，这样的烦恼是苦因，必须令它改善、净化到这个样貌才可以。这其实都是离不开正念的，将这样的真理念念不忘地忆持现前。否则就变成——我半开玩笑的说法，这一天有多少修行的时间呢？打坐的那一点时间。剩下时间呢？我修行任务完成了，剩下的时间我就正常过生活吧。所谓的正常过生活，不仅是修行的停止，还意味着对修行的反动。

想一想“反动”这个词，是反向的运作。说得再明白一点，一天花打坐那一点时间，半个小时、一个小时来修习一点善法，剩下的时间都在随顺自己过去心的运作习惯。如果盘算一下，可能一天当中至少百分之八十的时间都是在随顺烦恼，没有正念、正知，乌蒙蒙一片，甚至黑黢黢一片，滚动下去。我说百分之八十，可能并没有多说。我过去也说，做一个三百六十度的圆饼图，将自己这一天里，心顺于法的时间，在饼图上画一个区域。看一看内心随顺于法的有多少时间呢？画一张这个图，看看自己害怕不害怕？这样过一生，会滚动到哪里去呢？

正念不重要吗？就算自己不是特别地想发起深定，正念也是非常重要，离开它意味着灾患。念的作用是将这样的真理现前，否则再能说会道，这些不在心中现前，有什么用呢？下文：

念是定的方便，因念的系念念不忘而得一心，即“正定”。

这是说到念的一类作用，并且引出“正定”这个道支。念的作用是可以引发定的，当然可以说“念是定的方便”，前面也说了这个“定”是三摩地的心一境性。那由怎样的念，来得到一心、得到正定呢？这里说由这样持续地系念于一缘，系念于正，而得到一心。这种心一境性，因为是与四谛等相应的，所以它是正定。那外道的定为什么不称为正定？没有四圣谛相应。所以看到正见是多么重要！下面自然开始介绍“正定”——

由于一心的湛寂，如实正智能依之现前。

正定的作用是什么呢？是作为正智现起的依托。过去有譬喻，说智慧就像一根蜡烛的火焰，如果在一个多风的地方，火苗会被吹得飘来荡去不稳定，也不能够明见，甚至有可能被吹得很小乃至熄灭。这譬喻什么呢？譬喻心散乱的时候，这个慧是不稳定的，没有力量的，甚至是无法现起的。另外一个情况是这根蜡烛的火苗，被放在无风的静室中，火苗就很稳定、明亮、能照。这譬喻有这样一心湛寂做支撑的相应的智慧，这样的智慧当然更加有力。下面就说：

正念与正定，即修慧阶段。

刚才一开始就说从闻思修慧的角度来看八正道，这里就谈到了修慧的阶段。前边正见是基于闻解来形成的，相当于说是与闻慧关系密切的。对于不是辟支佛或者菩萨最后身的，从闻解获得正见是必经之路。就算是辟支佛最后身、菩萨最后身，他的成道也与过去生的修习、过去生的闻法等等有关系，不是无源之水。

刚才说从正见开始引发正志，正志就是思慧相关的，从此下面至少都是思慧相关的。为什么持戒没有决定心，甚至没有踊跃心，没有欢喜心？看看自己正见、正思维如何？如果这些强盛的话，让自己违犯戒，那是不安稳、不舒服的。如果对于戒无所谓，这个人过得很危险。现在说到“正念与正定，即是修慧阶段”。这样谈到了闻、思、修三慧。

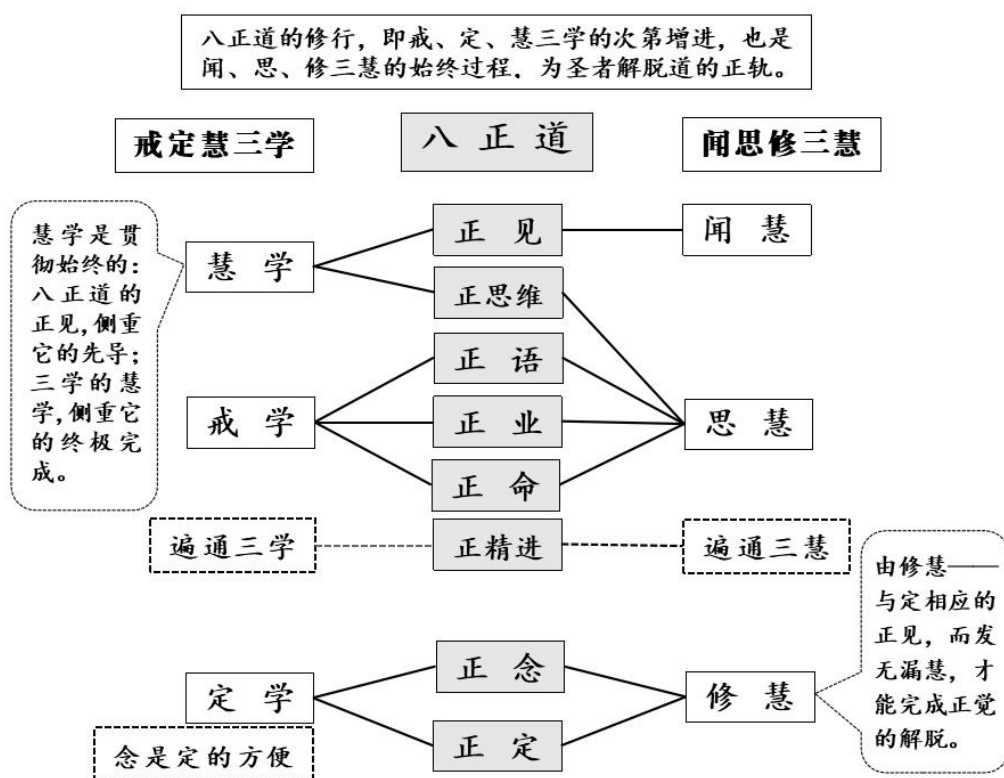
由修慧——与定相应的正见而发无漏慧，才能完成正觉的解脱。

到此与本段第一句有了一个回应。由这样正定相应的修慧，进而引发无漏慧。这里“修慧——与定相应的正见”，也即是对于修慧有一个同位语，是说修慧是与定相应的正见。因为从正见开始谈起，我们能够看到正见在其余道支中的影子、作用、表现。之前也说，如果看到《杂阿含》所引的这几段讲世间八正道、出世间八正道，会看到在出世间八正道里，每一支都是基于苦、集、灭、道四谛而说的。由这样的修慧引发无漏慧，这个无漏智慧能够根本地破灭无明，也就是错误的认识不再发生，相应的染爱等根本地灭除，究竟断除，由此达成正觉的解脱。

谈到这里，再回头看这一段第一句：“佛法的修学，以正觉的解脱为目标。到达这一目标，要先有闻、思、修慧。”我们看到作者的行文是相当有条理、有章法，而且解说的是次第相贯，真的有如一串珠子一样。下面是结说，对于前面所说的内容做一个逻辑上的总括——

八正道的修行，即戒、定、慧三学的次第增进，也是闻、思、修三慧的始终过程，为圣者解脱道的正轨。

这是结说。从前面正见开始，一直到刚刚谈过的正定，我们确实看到了“戒、定、慧三学的次第增进”。当然，想要发起正戒，肯定要有认识上的相应转变，那就是前置的正见、正思维。也就是我们始终说的“在八正道中，正见是眼目”的意思，“正见为首”的意思。可是八正道修行的增进，确实是由这样身语的改善——正戒做基础，恰当地努力，念兹在兹地修习，引发正定。由这样四谛正见相应的正定，来引发修慧，乃至无漏慧，达成解脱。确实是这样“戒、定、慧三学的次第增进”。



从正见开始，基于闻解的闻慧，当然，深的正见也可以达到思慧，正见是可以浅深不同的，乃至最后说到与定相应的正见是修慧。随着它的深化，到思慧层面会引发正志，或者说，正志必然有着思慧相应。这个思慧的内容是什么？就是正见的内容。我在讲解这里的时候，特地拿着邪见/邪智来做说明，让我们来体会它里边所谓这种感受性的力量。请大家在佛法的修学中，在这样的实践中，当然是要以正面的，基于正见去引发正思维，形成自己内在的意志力量、感受性的力量，这样的修行无可阻挡。后面谈到由这样的正志，必然推动身语意相应的改善——戒学相应。在这样相应的努力中，长养越来越强盛的正精进，来帮助自己净化身语，净化这种德行。并且使这种净化深刻下来，更深的内化下来，配合正念，成就正定，引发更深的智慧，乃至究竟解脱。这样的“闻、思、修三慧的始

终过程，为圣者解脱道的正轨”。

说到“圣者解脱道的正轨”，这就谈到了修道必然要具足这些支因、这些道支，可以说每一支都离不开，所谓“道的必然性与完整性”，那就是下面科目的内容了。这里之所以提一句，是因为跟这里所说最后一句话密切关联，当然这部分内容我们可以留待下次再来学习。今天我们要共同学习的新内容是这些。

大家如果有问题可以提出来，我们共同探讨。

【答疑】

59、关于择法

法友：师父吉祥！有了正志，是不是说明有了择法能力呢？

法师：择法能力基于正见也就可以。判断这个是法、非法，是对、是错，这是慧相应的，择法是慧。而在八正道中，第一个出现的正见，它的属性基本上就是慧。要说择法的能力需要哪个？需要正见。

当然，有了正志，肯定有正见。在有正志的情况下，应该说他的正见必然是具足的，那么择法应该也是具足的。不过这里要说明，如果只是基于四圣谛正见判断，这个其实是相对简明扼要的——苦、集、灭、道。对于佛法中一些名相比比较繁杂的、比较琐细的细节问题，不意味着有基本正见就都会有正确把握。像部派佛教的时候，各种细节问题的探讨，彼此的辩难。你要说双方哪一边对于四谛不认同，或者没有基本认识，那可能有一点过了，只能说把握的善巧如何而已。

但是对一些问题，大家为什么还呈现一种焦灼的状态？那是因为有一些事相上的具体描述或者解释，这些细节可能不一定是与四谛慧这种根本的智慧相关的。就像说有一些阿罗汉表现的世间智慧很差，那这个时候很多问题他是没有办法做出很好判断的，但不等于他没有正见，更不等于他没有正志。因为在我们认同八正道的时候，我们来反推也知道，他能够成就阿罗汉道果，证明他至少有相应的正见到正定的道支。这是这个话题，这样做个回复。

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。

今天就到这里，祝大家吉祥！

《佛法概论》讲记 71

【本期讲授内容】

第十七章 出家众的德行

第二节 解脱的正行

二、道的必然性与完整性

（一）道的必然性

八正道是向上向解脱所必经的正轨，有他的必然性。中道的德行，是不能与他相违反的。出家众依此向解脱，在家众也如此。所不同的，出家众的正命，指少欲知足的清净乞食；在家众是依正常的职业而生活。生活方式不同，所以正命的内容不同，但同样要以合理的方法而达到资生物的具足。这不应该非法取得，也不能没有，没有或缺乏，是会使身心不安而难于进修的。

佛教信众的解脱行，固然非依此不可；即使没有出离心，没有解脱慧的一般世间行，也不能与八正道相违。八正道有二类：有“世俗有漏，有取，转向善趣”的，有“圣出世间无漏，不取，正尽苦转向苦边”的（杂含卷二八·七八五经）。这二者的差别，根本在正见。如是因果、善恶、流转、解脱的正见，以此为本而立志、实行，这是世俗的人天正行。如是四谛理的正见，再本着正见而正志、修行，即是能向出世而成为无漏的。

（二）道的完整性

佛法以八正道为德行的总纲，这不是孤立的、片面的，是完整的、关联的，是相续发展、相依共存的，是知与行、志向与工作、自他和乐与身心清净的统一。佛法的德行，贯彻于正确的正见中；由知见来指导行为，又从行为而完成知见：这是知行的统一。依正见确立正志——向于究竟至善的志愿，有志愿更要有实际工作。没有志向，实行即漫无目的；但也不能徒有志愿，唯有实践才能完成志愿：这是志向与工作的统一。对人的合理生活，经济的正常生活，这是有情德行而表现于自他和乐中的；定慧的身心修养，是有情德行而深刻到身心清净，这也有相依相成的关系。

释尊随机说法，或说此，或说彼，但人类完善的德行，向解脱的德行，决不能忽略这德行的完整性。否则，重这个，修那个，即成为支离破碎，不合于德行的常轨了。

三、道的抉择

（一）唯一而不许别异的正道

“八正道行入涅槃”，是唯一而不许别异的正道。所以佛临灭时，对须跋陀罗说：“若诸法中无八圣道者，则无第一沙门果，第二、第三、第四沙门果。以诸法中有八圣道故，便有第一沙门果，第二、第三、第四沙门果”（长含游行经）。这是怎样明确的开示！

如来虽说有许多德行的项目，都是不出于八圣道的。如“四念处”即正念的内容；“四正断”是正精进的内容；“四圣种”是正命的内容；“四神足”是正定起通的内容。五根与五力：信（信解）即正见、正志相应的净心；精进即含摄得戒学的正精进；念即正念；定即正定；慧即依定而得解脱的正见。五根、五力与八圣道的次第内容，大体是一致的。“七觉支”，偏于定慧的说明。

佛法道支的总体，或说为三增上学（杂含卷二九·八一七经），三增上学是有次第性的，依戒起定，依定发慧，依慧得解脱。八正道的以正见为首，这因为正见（慧）不但是末后的目标，也是开始的根基，遍于一切支中。如五根以慧为后，而慧实是遍一切的，所以说：“成就慧根者，能修信根（精进、念、定也如此）；……信根成就，即是慧根”（杂含卷二六·六五六经）。慧学是贯彻始终的，八正道的正见，侧重他的先导；三学的慧学，侧重他的终极完成。参照五根的慧根摄持，即可以解释这一次第的似乎差别而实际是完全一致。

（二）“依戒而定，从定发慧”的误解

佛法的依戒而定，从定发慧，一般的误解不少。定本是外道所共的，凡远离现境的贪爱，而有系心一境——集中精神的效力，如守窍、调息、祈祷、念佛、诵经、持咒，这一切都能得定。但定有邪定、正定、净定、味定，不可一概而论。虽都可作为发定的方便，但正定必由正确的理解，正常的德行，心安理得、身安心安中引发得来。如经中常说：“因持戒便得不悔，因不悔便得欢悦，因欢悦便得喜，因喜便得止，因止便得乐，因乐便得定”。佛对郁低迦

说：“当先净其初业，然后修习梵行。……当先净其戒，直其见，具足三业，然后修四念处”（杂舍卷二四·六二四经）。满慈子对生地比丘说：“以戒净故得心（定的别名）净，以心净故得见净”（中含七车经）。一般学者，每不从“净其戒，直其见”下手，急急的求受用、求证得，这难怪持咒等的风行了！

其次，从定发慧，也并非得定即发慧，外道的定力极深，还是流转于生死中。要知道，得定是不一定发慧的。从定发慧，必由于定前——也许是前生的“多闻熏习，如理思惟”，有闻、思慧为根基。不过散心的闻、思慧，如风中的烛光摇动，不能安住而发契悟寂灭的真智，所以要本着闻、思的正见，从定中去修习。止观相应，久久才能从定中引发无漏慧。不知从定发慧的真义，这才离一切分别抉择，不闻不思，盲目的以不同的调心方法去求证。结果，把幻境与定境，看作胜义的自证而传扬起来。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

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》的第十七章“出家众的德行”，现在我们进行到第二节“解脱的正行”，其中第一个部分“八正道”，我们已经学习完毕，在八正道的内容中，我们对于八正道都包含什么，从不同的角度如何来把握它们之间彼此关系，有所了解。接下来我们来学习“道的必然性与完整性”，指的是这样指向生命改善乃至究竟解脱的八正道，是必然如此的；不仅必然如此，而且八正道中的八支是不可或缺的，是具有这样的必然性与完整性的。文说：

二、道的必然性与完整性

（一）道的必然性

八正道是向上向解脱所必经的正轨，有他的必然性。

这句话，我们在上一次课，八正道的最后一部分，谈到过它的义趣。也就是说，八正道所指出的修行的要素，成就圣道的要素，是普遍的规律所决定的，不

是哪一个人的主观。这个普遍规律所决定的，使它具有必然性，只能如此。八支圣道成就出世解脱的妙果，是道之必然。

中道的德行，是不能与他相违反的。

这里“中道的德行”，如果说大家更熟悉的词，也就是佛法究竟的功德、出世的解脱等等。因为是规律的必然，所以要与此违反，又想成就这样的道果，是不可能的。

出家众依此向解脱，在家众也如此。

这一章重点谈“出家众的德行”，出家众依着八圣道成就道果，走向解脱。在家众不一定都有要决定出离生死的心、出离轮回的心，至少暂时可能觉得自己这颗心还没成熟，可是他只要修学佛法，哪怕是偏重于共人天的善法，也不是与八圣道相违背的。那么，在家众所依的八圣道与出家众的情况有没有差别呢？文说：

所不同的，出家众的正命，指少欲知足的清净乞食；在家众是依正常的职业而生活。

这里首先指出正命对于出家众和在家众来说，意义是不一样的，内涵是不同的。出家众的生活，使得他们的正命指的是以“清净乞食”而存活。不仅是在形式上如法如律地清净乞食，而且在内心应该是随顺“少欲知足”的，这是出家众的正命。在家众的生活方式与出家众就不一样，所以在正命上——在维系生存的方式上，不能强求一致。对于在家众来说，正命是指依正当的职业而生活，也就是不违背国法和佛法道德标准的。

生活方式不同，所以正命的内容不同，但同样要以合理的方法而达到资生物的具足。

在家众、出家众是两种生活方式，在不同生活方式之下，支撑身命的因缘（也就是正命的内容）是不同的，可是，它在更高的原理、原则上是有共通的，也就是这里所说“同样要以合理的方法而达到资生物的具足”。生命的维系，离不开相应的资生因缘。这里所说的“资生物”就属于资生因缘，对于不同的生活方式——出家众或在家众，意味当然也不同，可是从更高的原则上来看，“以合理的方法而达到资生物的具足”，这个可以说是共通的。

这不应该非法取得，也不能没有，没有或缺乏，是会使身心不安而难于进修的。

首先说不应该违背道德去获取，为什么呢？这不是简单的道德律令，而是因为佛法所说的善恶，是与后来苦乐的果报相关联的。如果因为现前的苦，而去造作使未来更苦的因，这并不是知法者、智慧者的选择。我常常说一个偈颂：“于现在微苦，我且不能忍，何不破嗔恚，地狱众苦因”，这对于贪欲、贪婪也是一样的。现前这一点逼恼是人间的，相对于地狱的大苦来说是轻微的。这一点人间的苦恼、不如意，不能够内自调伏，而认同烦恼，随顺烦恼驱使，以种种非理的方式，或者是去获得，或者是去破坏等等。好像一时顺遂了自己的心意，好像一时避免了现世的恼苦逼迫，或者得到了自己想要的结果，但是，只要这一生没有究竟的解脱，那么，这就为自己未来种下了更大的苦因。当这样恶业果熟的时候，是可以牵自己入地狱等恶趣的，那时候的苦可不是人间的苦所能比拟的。对比起来，现在这个苦只是小苦而已。

所以，佛法教导我们“不非理而取”，不是逼迫我们以道德来崖岸自高，而是真诚地悲悯有情，希望有情远离恼苦。远离恼苦，就要知道诸法因缘生，所以必然是要远离苦因的。世间多少人希望自己不遭逢苦，但是却不肯去做远离恼苦因的努力，甚至对恼苦因乐此不疲。希望安乐，但是却懒于，或者没有勇气，或者没有力量，去做安乐的因，不愿意为此付出自己最大的精勤。可是安乐，不会只是因为人主观的意愿就实现。恼苦也好，安乐也好，从因缘法来看，都是此有彼有的，要想有相应的果，就要有相应的因。真的思择这个，而有决定，对于道德、道德的实践，当然就有内心的决定意乐。这是我们学习《佛法概论》始终在谈的内容，只是我们又一次提到而已。对于正命，这里说“不应该非法取得”。

另一方面呢？“也不能没有”。这是显而易见的，如果没有，或者缺乏，身心不安，可能也很难进修。这一点我们看现世生活得很贫苦的人，整个人的精力都被如何获得一点点支撑具所牵扯着，所以也很难真的把心放得更高一些，看得更真切一些，那个时候完全是存活下去的欲望在支配。即便自己能够比这高明一些，在这样支撑具不具足的时候，心也能安；可是资生具不具足，就意味着这一生活下去的因缘不太具足，至少在这一生它对于道业的良好前进并不一定是支撑的。当然，如果一边是非理而活，一边是如法而死，佛法如何看呢？“我宁今死殁，不邪命长活”，就算现在死，也不用种种非理的方式去延续身命。因为现在以种种非理方式来延续身命是为了避免苦，实际上不可能真正地避免苦，到头来

这一生依然要面临死苦，还因为前面的恶不善行，非理的身语意运作，导致未来有更多的恼苦因。

佛教信众的解脱行，固然非依此不可；即使没有出离心，没有解脱慧的一般世间行，也不能与八正道相违。

向于解脱的佛法的信众们，想要向于究竟的离苦，当然要依于八正道而行进。就算是那些不想解脱生死轮回的，没有出离心的，也没有与解脱相应智慧的，一般的世间善法，一般的人天善行，也是不能与八正道相违的。前面也略略提到过，这里边是可以有差别的，下文有说：

八正道有二类：有“世俗有漏，有取，转向善趣”的，有“圣出世间无漏，不取，正尽苦转向苦边”的（杂含卷二八·七八五经）。

简单地说，八正道可以说有两类：一类是世俗八正道，一类是出世八正道，世间八正道或者出世间八正道这两类。世间的八正道，并不是导向于烦恼尽灭，究竟苦灭的，它还是有着烦恼伴随，有着爱、取，可是依着它行，能够有善趣的因缘。出世间的八正道是向于无漏，向于烦恼尽断，爱染的灭除，向究竟苦边的。那么，这两种八正道，都叫八正道，而有差别，根本在哪呢？

这二者的差别，根本在正见。

这也是所引的《杂阿含》相应的经文所说明的，这部经我们在这里和余处应该都提到过，大家如果去看经文会看到，在出世间八正道有所描述的时候，总是说到与苦、集、灭、道四谛的智慧相应，苦、集、灭、道相应的正见相应，是这个意思。

如是因果、善恶、流转、解脱的正见，以此为本而立志、实行，这是世俗的人天正行。

也就是我们之前说的共世间的正见——正见世间有善有恶、有业有报、前后世因果，而且还有凡圣差别；不仅有流转的，还有解脱的。基于这样的正见，而自己发起决意和相应的实践，这是共世间的人天正行。这里的决意，当然是世间意义上的，世间正见相应的断恶修善等等。它所导致的果，是人天的乐报。

如是四谛理的正见，再本着正见而正志、修行，即是能向出世而成为无漏的。

出世间的八圣道是要以四谛理相应的正见摄持，有着这样的正见而发起正志，再发起修行，它是能够向于出世而成为烦恼尽断解脱的。即便是修禅定，有没有四谛理的正见摄持，也是完全不一样的。没有四谛理的正见摄持，一旦得了禅定，可能反而有一些很根本的与无明相应的烦恼被坚固，（经中也举过）像有的人修习禅定，比如十遍，以为地是我（就是色是我）等等，因为他境界的坚固，反而让他邪见坚固，所以正见是很重要的！世、出世间八圣道的差别，最根本的就在于有没有正见。

上一段主要谈了这个小标题中“道的必然性”这部分内容，主要从普遍如此的角度，必然是依此八正道的角度来说的。具体的，是对一切中道德行，不管是出家的、在家的，以八正道加以对照、确定，必须是依八正道的。

（二）道的完整性

接下来这一段要谈的主要是“道的完整性”，所以上来即说：

佛法以八正道为德行的总纲，这不是孤立的、片面的，是完整的、关联的，是相续发展、相依共存的，是知与行、志向与工作、自他和乐与身心清净的统一。

“不是孤立的”，意思是说，八正道中的每一支，不完全就是它自己，跟其它没有关联的，也不是只需要某一个方面就可以，它“是完整的、关联的”。

“相续发展”，我们在前面介绍八正道的时候，从不同角度有说，比如这一支能够成为下一支相应的基础，类似于此的。“相依共存的”，这一支跟其它那几支是有怎样的关联。

“知与行”，比如正见是“知”，后面很多道支是基于它的实践。“志向与工作”，正志是“志向”，精进等等道支是“工作”。后面都有具体的说明，我们可以向下看：

佛法的德行，贯彻于正确的正见中；由知见来指导行为，又从行为而完成知见：这是知行的统一。

这是对前面“知与行”这个部分的说明。我们刚刚反复强调了正见的重要，这里再一次地说：“佛法的德行”——生命改善的实践、解脱的道路，它是“贯彻于正确的正见中”。什么叫作“贯彻”呢？是彻始彻终的意思，最开始的是正见，最终的也是正见。只不过最开始的正见和最终的正见，相应智慧的层次、深

刻程度、力量作用，多少有差别，但是这个“正确的正见”并没有什么内容上的别异。正见是彻始彻终的，是最初的，也是最后，这是“贯彻”的意思。从这来领会整个佛法德行的实践。

如果简单地说，就是下一句：“由知见来指导行为”，就是从最初的正见，来指导佛法的实践。“又从行为而完成知见”，通过后面八圣道诸支的配合，也就是行为、实践，最后，之前从闻解而来的正见变成自己亲切的、当下的洞察，这叫作“完成知见”。这个知见不再是外来理解性的，而是生命的真知灼见。

“这是知行的统一”，前面说“彻始彻终”，这里说“贯彻”，是这个意思。接下来要谈的是“志向与工作”这个方面：

依正见确立正志——向于究竟至善的志愿，有志愿更要有实际工作。

这个正志从什么来呢？是依于正见而确立的。这个正见，如果就出世间来说，是四谛、缘起等。真的认识到生命是这样的，它的规律是这样的，那么，依于这样的正见，去确立自己生命到底该向于何方、到底何去何从，是很自然的事情——“依正见确立正志”。这个正志的内容是什么呢？是“向于究竟至善”。仅有这样的志愿，并不能够就招来结果，更需要“实际的工作”，更多的是身心的实践。

下面说“志向与实行”的关系，文说：

没有志向，实行即漫无目的；但也不能徒有志愿，唯有实践才能完成志愿：这是志向与工作的统一。

就像一些人，好像也修行，但是问他：你修行的真正目标是什么呢？又好像不是每一个人都能说清楚。这种情况下所谓的修行，往往可能出现情况。“漫无目的”意味着什么？意味着有很多可能。也许自己因缘好，遇到了善人，遇到了善说，渐次地了解、引发，踏上正路；也许遇到邪师邪说，因为自己并没有正见相应的正志，可能就被这样的邪说带走了——这是他“没有志向，实行是漫无目的”的。“但也不能徒有志愿，唯有实践才能完成志愿”，这一点大家容易理解。“这是志向与工作的统一”。

接下来谈“自他和乐与身心清净”的统一——

对人的合理生活，经济的正常生活，这是有情德行而表现于自他和乐中的；定慧的身心修养，是有情德行而深刻到身心清净，这也有相依相成的关系。

这句话中，“身心清静”是我们一般学习佛法的一些人多少容易想象的。“自他和乐”对应八正道的什么呢？这里说“对人的合理生活，经济的正常生活”，这部分内容“是有情德行表现于自他和乐中的”情况。什么是“人的合理生活”？对应于八正道中的什么呢？我们正确的身语运作，就是人合理生活的一种；人与人之间正确的相待方式，这就是人合理生活的一种。这当然也表现于自他和乐中，这是有情的德行，也就是正语、正业。“经济的正常生活”就是正命所摄。这几支（正语、正业、正命）是这里所谈的“有情德行而表现于自他和乐中”。佛法不是不关心人的现实生活，只是我们一般可能没有从这样佛法相对来说好像比较常见的言辞中去体会它而已。

那对应的，身心的清静呢？这主要从“定慧的身心修养”来说的。如果简单地说，也可以把这个看成是戒定慧之间的统一，它们之间的彼此助成：不仅仅是戒（正语、正业、正命等相关的）对于定、慧（身心清静）有好处；身心清静也会让人更决定地过这样随顺于生命规律、随顺于正法律的生活（正语、正命等，不杀、不盗、不邪淫等等），他更容易、更安然、更喜悦地过这样的生活。彼此之间是有这样“相依相成的关系”的。

释尊随机说法，或说此，或说彼，但人类完善的德行，向解脱的德行，决不能忽略这德行的完整性。

这一段在说“道的完整性”，实际上是说，八圣道中不是只强调哪一支就可以，只有哪一支就可以，其实哪一支都拿掉不了。虽然在佛陀具体的随机说法中，也许在某个因缘下只说这个，那个因缘下只说那个，或者是有侧重的强调，但是应该正确地理解和把握：人类真正完善的德行，向于解脱的德行，是不可以忽略道的完整性的。可是就像我们今天看到的样子——

否则，重这个，修那个，即成为支离破碎，不合于德行的常轨了。

今天有一些人在佛法中没有得到这层义趣。好像只重视哪一个，就把这个说到天上，这个就是最重要的，余者皆可弃。这个不是正确的认识，这实际上是没有认识道的完整性，“支离破碎”，这是“不合于德行的常轨”，说得明白一点，这是不符合于佛法的。这是这一个小标题下，我们对“道的必然性和完整性”做一学习。

三、道的抉择

（一）唯一而不许别异的正道

接下来我们看“道的抉择”，是针对修道中的一些内容加以抉择分析。

“八正道行入涅槃”，是唯一而不许别异的正道。

这里说“是唯一而不许别异的正道”，不是佛法霸道，也不是佛陀霸道，像一直强调的那样，这是规律的必然而已。这个“不许”，不是哪一个人不许，而是规律没有办法再支撑与此不同的正道而已。

所以佛临灭时，对须跋陀罗说：“若诸法中无八圣道者，则无第一沙门果，第二、第三、第四沙门果。以诸法中有八圣道故，便有第一沙门果，第二、第三、第四沙门果”（长含游行经）。这是怎样明确的开示！

也就是说，不管是谁，说的什么法，如果这个法中没有八圣道，那就不会有相应的道果。正因为我所说的法中有八圣道的原因，所以会有诸道果。

如来虽说有许多德行的项目，都是不出于八圣道的。

下文是基于三十七道品来做对应分析，从这里能够理解这个小标题——“道的抉择”要说明什么。佛说了许多内容，如果关键地说，怎样来把握它，下面是具体的对应——

如“四念处”即正念的内容；“四正断”是正精进的内容；“四圣种”是正命的内容；“四神足”是正定起通的内容。

像说到正念具体的修行，最常举的就是“四念处”。当然我们要理解，对于正确的修行来说，正念是不可或缺的，这即是八正道中的一支。只是，如果我们就佛说的种种修行的法蕴（这里说“德行的项目”）来看的话，八圣道把它的概要都包含了。这里举的第一个“四念处”就是八正道中正念的内容。

“四正断”，就是“已生恶令断”等等，这四种正断是正精进的内容，这是我们之前反复说明的。

“四圣种”，一般在家众学的时候，是不一定接触到的，因为这一章题名叫作“出家众的德行”，所以说到了与出家众相应的修行内容。四圣种指的是对于衣、食、卧具这三类资生具，少欲喜足。这才“三”啊，第四是什么呢？“乐断乐修”。合在一起是四种。对于衣、食、住等资生用具，少欲知足，而乐断乐修，这是四圣种。“乐断”，自己内心对于断除恶不善法是有决意的，而且是为此心悅的。“乐修”，对于修集善法——未生令生、生已增长，是有决意的，是为此

心悅的，這是聖種的樣子。諸位！不要只當作知識點來了解它，或者僅僅是記住它。來反觀自己的心，對照：如果自己是這樣，知道這是佛所許可，佛所稱許的，為此歡喜，而有更多的決然和力量；如果自己還不是這樣，甚至與此相違，要反思啊！這是正命的内容。

欲、勤、心、觀——“四神足”實際是定。依於這樣的根本定而能起通，定為神通所依止，所以稱為“神足”。又由修發定的主力有欲、勤、心、觀的不同，所以分為四種神足。下面談到“五根與五力”，內容說得稍多了幾句——

五根與五力：信（信解）即正見、正志相應的淨心；

這句話非常好！大家體會體會。信、精進、念、定、慧，是五根與五力的內容。第一個說到“信”。信的內涵是什麼呢？我常常引後世的一種說明：“於實、德、能，深忍樂欲，心淨為性。”“於實德能，深忍”，這是正見相應的；“於實德能，樂欲”，是正志相應的。“心淨為性”，就是指的淨心。“於實德能，深忍樂欲，心淨為性”，落腳點在於這個“心淨”，這是信最關鍵的相貌，但是這樣的淨心是有它修飾條件的，什麼樣修飾條件？“於實德能，深忍樂欲”。對於這些的“深忍”，是正見；“樂欲”，是自己要去實現這樣相應的善法功德，遠離種種惡不善法。“於實德能，深忍樂欲”，這樣相應的“心淨為性”，是信。去體會這句話，這樣對於大家理解佛法的信，會更有幫助，特別是與八正道的配合來把握它。

精進即含攝得戒學的正精進；

這裡說五根、五力里的“精進”，對應於八正道中的正精進。我們都知道，精進的內涵是要斷惡修善的——“於善惡品，修斷事中，勇悍為性”，是在這樣斷惡修善的事情中表現出來的。斷惡修善表現於身、語和生活方式，就是正語、正業、正命，這些是戒學相應的——“含攝得戒學的正精進”。

念即正念；定即正定；慧即依定而得解脫的正見。

我們講八正道時也說過，這個“正見”是最初的，也是最後的；最開始起路要有它，最後得果也是在於它。這裡說的“慧即依定而得解脫的正見”，是無漏慧相應的正見。上來是對五根、五力與八正道的對應，加一個抉擇。

五根、五力與八聖道的次第內容，大體是一致的。

这样看来，不仅内容相对来说能够匹配，连次第都基本一致。回头再看一看，是不是呢？这说过了五根、五力。接下来“七觉支”——

“七觉支”，偏于定慧的说明。

以上这些是佛为出家众常说的德行项目，将其一一的法类和八圣道加以对应。这样来看到，可以说八圣道统摄了佛所说的主要的修行德目。

另外一方面我们也常常说戒定慧三无漏学/三增上学，那这个与八圣道又有怎样的关联呢？

佛法道支的总体，或说为三增上学（杂含卷二九·八一七经），三增上学是有次第性的，依戒起定，依定发慧，依慧得解脱。

这也是我们在佛法中常见的对于道支总体的概括，这并不是别异于八圣道，只是对于八圣道诸道支作为一个更简练地归纳概括，是三无漏学/三增上学——增上戒、增上定（或叫增上心）及增上慧。

八正道的以正见为首，这因为正见（慧）不但是末后的目标，也是开始的根基，遍于一切支中。

“以正见为首”，是因为它不仅是最后所要达成的，也是最开始的基础，还遍于一切支中。这在我们前面说到世间、出世间八圣道是有强调的，世间八正道是世间正见相应的，出世间八正道是出世间正见相应的，这个相应是遍于每一支的。

如五根以慧为后，而慧实是遍一切的，所以说：“成就慧根者，能修信根（精进、念、定也如此）；……信根成就，即是慧根”（杂含卷二六·六五六经）。

作为一个对应的观察，这是把五根中的这五支顺序拿来说，五根——信、精进、念、定、慧，慧在五根中是排在最后一个，但是慧，实在来说是普遍于五根的每一根的。还举了《阿含》中的文说，成就慧根者，能修信、精进、念、定诸根，是这样的意思。

这里为什么说着八正道，又把五根的情况拿来说呢？说着八正道中的“正见”，又把五根中的“慧”拿出来说呢？大家如果记得我们刚刚说过五根、五力

与八正道的对应，它的次第、内容都是大体一致的，当然，这里正见或者慧的作用在经文中也有着可以互资证明的说明。

慧学是贯彻始终的，八正道的正见，侧重他的先导；三学的慧学，侧重他的终极完成。参照五根的慧根摄持，即可以解释这一次第的似乎差别而实际是完全一致。

这里提到“五根的慧根摄持”，是要在这儿把八正道中的正见，和三学中的慧学（一个在最先，一个在最后，这样次第的差别），来说明它们内在的一致性；看起来有差别，但是本质上是一致的。原因就在这个表述中——“慧学是贯彻始终的”，前面说是彻始彻终的；而且是普摄每一道支的，这是从八正道来说。

这里说“八正道的正见，侧重他的先导”，所以把正见放在道支说明的最初；“三学的慧学，侧重他的终极完成”，所以三学中将慧学放在最后。这并不是隔别而矛盾的，参照五根中慧根摄持的义，就可以理解虽然表达上似乎有差别，但是实际上是完全一致的。

这里所呈现给我们的，不仅仅是文献功夫——基于怎样的经文，能够善巧地、正确地把握这一切，实际上更应该是我们对于身心的实践所起的正确认识。

（二）“依戒起定，从定发慧”的误解

下面是对于一些容易误解的情况加以抉择，前边做了一些“道的抉择”，接下来是进一步地来说：

佛法的依戒而定，从定发慧，一般的误解不少。

我想大家也听到过不少误解，有的人觉得：“三学是依戒而生定，从定而发慧嘛，所以我就修定。修定了，‘依定发慧’，我就会有智慧”，其实这个不是必然的。

定本是外道所共的，凡远离现境的贪爱，而有系心一境——集中精神的效力，如守窍、调息、祈祷、念佛、诵经、持咒，这一切都能得定。

定不是佛法不共的，是与外道共的。这里说到它的主要的因缘是什么呢？“远离现境的贪爱”。如果就欲界来说，远离种种对于欲境的贪染、嗔恚等等，而能够系心于一境。这说了种种内外道的系心方法，这些都能够得定。

但定有邪定、正定、净定、味定，不可一概而论。

“邪定”是邪见相应的定，可不可能？是可能的。“正定”是八正道中说到的正定，是与正见相应的。后面“净定”和“味定”，“味”是指的味着，对于所得的禅定有贪染、有味着，“净”是指没有这样的味着。都叫定，但是有这样的差别，不可以以为“定好像就都一样”。

虽都可作为发定的方便，但正定必由正确的理解，正常的德行，心安理得、身安心安中引发得来。

上面说的这些好像都可以修习而发定，但是佛法所称许的正定，是正见摄持的。“正确的理解”，包括了正见、正思维等。“正常的德行”，正语、正业、正命。有这些作基础，并且能够“心安理得、身安心安”，从此引发的定是正定。这是侧重地强调正定。

如经中常说：“因持戒便得不悔，因不悔便得欢悦，因欢悦便得喜，因喜便得止，因止便得乐，因乐便得定”。

这是从持戒开始，因缘次第地递进，直到得定。它具体的内容就是前面说的这段白话（“正定必由正确的理解，正常的德行，心安理得、身安心安中引发得来”）的意思。如果仅看持戒，他为什么持戒啊？实际应该是有相应的正见的，只是在这段经文没有特别表现出来而已。

佛对郁低迦说：“当先净其初业，然后修习梵行。……当先净其戒，直其见，具足三业，然后修四念处”（杂含卷二四·六二四经）。

这里说的什么意思呢？应该具有正见，清净持戒，这样身、语、意清净，然后修习四念处等。

满慈子对生地比丘说：“以戒净故得心（定的别名）净，以心净故得见净”（中含七车经）。

这里的“心”是定的别名，由戒净而得到净定。“见净”是指智慧的现起，由净定为基，而有正见摄持，正确地如实观察，而生起智慧。为什么引这样的经文？这主要是来支撑前面所说的：这样的正定，由这样的因缘而来；另外，也要看到正见、正戒的重要！

一般学者，每不从“净其戒，直其见”下手，急急的求受用、求证得，这难怪持咒等的风行了！

很多的修行人/学习佛法的人，上来就问：你修什么法门？对于佛法没有基本的正确认识，上来就谈实践法门，也不是不行，浅浅的还好，可是自己又特别的心大，想得特别高、特别妙，那可不行！还是要从“净其戒，直其见”这些基础上着力，然后再说更多的。当然，这不是完美主义，不是说“我正见不达到什么标准，我的戒没有百分之百清净，我就不能修止观”，当然不是这个意思。佛在余经中也说到过，有一些人即便因为一些因缘，不能够让自己完全地有清净的戒法，但是自己也仍该精进地修习其余善法。

这里是说，人们不知道这其中的因缘关联，不知道去从这样的因缘去下手，自己就妄想空中架梯。因为没有正确的认识，没有净戒做基，所以选择的也往往是一些与佛法真实义不那么相应的。这是说到有一些学习佛法的人会有这样的过失。接下来是另外一点：

其次，从定发慧，也并非得定即发慧，外道的定力极深，还是流转于生死中。要知道，得定是不一定发慧的。

这其实想一想，应该能明白：外道也有定，也没有发慧，解脱生死啊？并不是有定就必然发慧，定并不是慧的充分条件。那还需要什么呢？

从定发慧，必由于定前——也许是前生的“多闻熏习，如理思惟”，有闻、思慧为根基。

从定发慧是需要相应闻、思基础的。从定发慧至少是修慧，没有闻、思慧做根基，修慧无从发起。但是这个闻、思慧，又不是说我必须要学多少年才叫有闻、思慧，甚至可能不一定是长篇大论，有的人也许只是听说过一句“五蕴无常”，这个就有可能成为他闻慧的基础，等他以后修习得力的时候，也许这个就能现起它的作用，成为帮助他发起更深刻智慧的因缘。乃至这里说的“也许是前生的‘多闻熏习，如理思维’”都可以。但是只强调闻、思慧又不完全够——

不过散心的闻、思慧，如风中的烛光摇动，不能安住而发契悟寂灭的真智，所以要本着闻、思的正见，从定中去修习。

这是两层说：不要以为定就必然发慧，从定而发慧，需要闻、思慧的基础。另一方面，如果这个人的心向于解脱，那需要有无漏智慧现前，仅仅闻、思慧是不够的，要基于闻、思慧获得的正见，“从定中去修习”。

止观相应，久久才能从定中引发无漏慧。

这是从定发慧的义。

不知从定发慧的真义，这才离一切分别抉择，不闻不思，盲目的以不同的调心方法去求证。

这也是佛教中常见的错误。不知道从定发慧的真义，以为直接就从“离一切分别抉择”下手就多么高、多么妙，所以根本就不去闻思，甚至鄙视闻思，这其实是自己对于佛法有错误的认识。可是，又有慢心，觉得这才是最高最妙的，然后用这样方法、那样方法去求开悟。这样的实在太多。

结果，把幻境与定境，看作胜义的自证而传扬起来。

也分不清什么是定境，什么是智慧的契证；甚至分不清什么是幻境，什么是智慧的契证。把一些境界当成是盖戳的认定，把这个当成是“胜义的自证”，也就是最殊胜的智慧现前。不仅这样来给自己做肯定，教别人也是这样教，学者也是被前面的盲所引着，这样就传扬起来了。

这其实是在委婉地批评佛教在后来出现的问题，这是“道的抉择”中对于一些问题的点到为止的说明。我们手指不一定都向外指，自己了解道的因缘、道支的情况、道的义趣，知道怎样配合自己生命的当下来做实践。对于外边，历史因缘中、现实因缘中的种种说法有了解，有个清晰正确的判断，也不必对别人一定要指手画脚，更不必义愤填膺，有因缘能够做一点正面建设性的推动当然好；没有因缘，还是要做好自己当下的基本工作。

法友：师父吉祥！五根、五力两者的关系，师父能否详解一下？

法师：时间关系，就不详解了，简单地说，按照论里的意思，“根”是能生的意思，从这发起了这些力量。这些力量越来越强盛，它有力而能做事，甚至有力而能够令人发生转变，这就从根说到了“力”。简单地说，力是根的进一步强化。

今天我们就到这里，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！