

《佛法概论》讲记

(第四辑)

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 72	4
第十八章 戒定慧的考察	6
第一节 戒	6
一、忏悔与持戒	6
二、持戒与慈悲	12
【答疑】	17
60、怎样理解慈心和智慧的关系	17
《佛法概论》讲记 73	19
第二节 定	21
一、离欲与定	21
(一) 禅定的本质	21
(二) 离欲的真义	25
(三) 佛法修定而不重定	30
《佛法概论》讲记 74	34
二、定与神通	36
第三节 慧	39
一、闻思修与慧	39
(一) 修行的必然程序	39
(二) 四依	41
《佛法概论》讲记 75	49
二、慧与觉证	54
(一) 契入法性空的方便	54
【答疑】	58
61、法相、法性	58
《佛法概论》讲记 76	60
(二) 慧证法性的不二门	61
【答疑】	69
62、有相灭，空相不生	69
一切实非实，亦实亦非实，非实非非实，是名诸佛法。	71
《佛法概论》讲记 77	74
第十九章 菩萨众的德行	76
第一节 菩萨行通说	76

一、空与慈悲	76
（一）追踪释尊精神、发挥释尊本怀的大乘教	76
（二）约空慧说明菩萨道	79
（三）约慈悲说明菩萨道	81
《佛法概论》讲记 78	89
（四）菩萨的三善根，应和谐均衡的扩展到完成	91
二、从声闻到菩萨	93
（一）菩萨行的特点	93
《佛法概论》讲记 79	100
（二）菩萨行的开展	102
（三）菩萨行的抉择	106
第二节 从利他行中去成佛	108
一、三心	108
（一）无所得为方便，是菩萨行的善巧——技巧。	109
【答疑】	112
62、关于“新的社会”和“天王佛”	112
《佛法概论》讲记 80	115
（二）一切智智相应作意，是菩萨行的志向。	117
（三）菩萨行的方便、志趣，都以大悲为上首	119
二、依三心修六度	122
一、施	124
《佛法概论》讲记 81	129
二、戒	131
三、忍	138
四、进	138
五、禅	140
六、慧	141
《佛法概论》讲记 82	144
三、依六度圆满三心	145
（一）依六度圆满三心	145
（二）即人成佛	151
（三）菩萨的理想世界	153
【答疑】	156
63、关于魔王波旬	156
《佛法概论》讲记 83	157

第二十章 正觉与解脱	158
第一节 声闻的解脱	158
一、次第证果	158
（一）谁也能得正觉的解脱	159
（二）次第证果	161
（三）证果的情形不一	166
【答疑】	168
64、“身见”与“性空见”	168
65、“伏心菩提”位略学禅、慧的“略”如何把握	168
《佛法概论》讲记 84	171
二、生死解脱	172
（一）从见法与离欲说明生死解脱	172
（二）解脱的要义——身苦心不苦	175
（三）大师唯说调伏欲贪	179
《佛法概论》讲记 85	183
三、涅槃	185
（一）有余涅槃与无余涅槃	185
（二）不可施設究竟涅槃	187
【答疑】	194
66、如何思维涅槃	194
67、涅槃和般涅槃	195
《佛法概论》讲记 86	197
第二节 佛陀的正觉	199
一、正觉与解脱的特胜	199
（一）佛与声闻 正觉的同异	199
（二）佛与声闻解脱的同异	204
二、佛的相对性与绝对性	206
（一）现实人间的佛陀观	206
（二）理想的佛陀观	208
（三）佛陀的绝对性，即在这相对性中完成！	211
* 对重视《阿含》——佛法本教的法友说的话	212
【答疑】	213
68、理长为宗	213

《佛法概论》讲记 72

【本期讲授内容】

第十八章 戒定慧的考察

第一节 戒

一、忏悔与持戒

八正道的内容，即戒、定、慧三增上学，今再分别的略为论说。厌倦一般生活，感到私欲占有的家庭罪恶，痛切有情的自相残杀，一切是无常与苦迫。发心出家的，必对于这样的人生有所警觉，对于过去的自己有所不满。对于生死有厌离心，即对于自己有忏悔心，这才能生活于出家的僧团而得佛化的新生。在家的信众，也要有“住非家想”的见地，才能成解脱分善根，或者现身证觉。所以在受戒时，举行真诚的忏悔，是非常重要的。

释尊初期的弟子，都有过人生的深切警觉与痛悔。动机的纯正与真切，没有什么戒条，也能自然的合律。等到佛法风行，动机不纯的出家者多起来，佛这才因事制戒。但在外人看起来，似乎制戒一多，僧品反而卑杂了。《中含·伤歌罗经》即这样说：“何因何缘，昔沙门瞿昙施設少戒，然诸比丘多得道者？何因何缘，今沙门瞿昙施設多戒，然诸比丘少得道耶”？依释尊以法摄僧的意义说，需要激发为法的真诚；依僧团律制的陶冶，也能使学者逐渐的入律。所以说：“我正法律，渐作渐学，渐尽渐教。……为比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷施設禁戒”（中含瞻波经）。

就是发心纯正的出家者，有时也会烦恼冲动起来，不能节制自己而犯了戒。这对于佛法的修习，是极大的障碍，这需要给以戒律的限制；已经犯戒的，即责令忏悔，使他回复清净。经中常说：“有罪当忏悔，忏悔即清净”。因为一度的烦恼冲动，铸成大错，即印下深刻的创痕，成为进修德行的大障碍，不能得定，不能发慧。如引发定慧，必是邪定、恶慧。佛法的忏悔制，于大众前坦白的披露自己的过失，接受僧团规定的处罚。经过一番真诚的痛切忏悔，即回复清净。如瓶中有毒，先要倒去毒物，洗涤干净，才可以安放珍味。如布帛不净，先要以灰皂等洗净，

然后可以染色。所以唯有如法的忏悔，才能持律清净，才能使动机不纯的逐渐合律。忏悔与持戒，有着密切的关系。

所以戒律的轨则，不在乎个人，在乎大众；不在乎不犯——事实上每不能不犯，在乎犯者能忏悔清净。学者应追踪古圣的精神，坦白的发露罪恶，不敢覆藏，不敢再作，使自己的身心清净，承受无上的法味。

二、持戒与慈悲

戒律的广义，包含一切正行。但依狭义说，重在不杀、不盗、不淫、不妄语等善。出家众的四根本戒，比在家五戒更严格。淫戒，连夫妇的正淫也禁止；妄语，重在未证谓证等大妄语，这都与定学有关。不杀、盗、淫、妄为根本的戒善，出家众多从消极的禁止恶行说。但在在家众持戒，即富有积极的同情感。要知戒善是合法则的，也是由于同情——慈悲喜舍的流露而表现于行为的。如《杂舍》（卷三七·一〇四四经）佛为鞞纽多罗聚落长者说：“若有欲杀我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是，云何杀彼？作是觉已，受不杀生、不乐杀生”——淫盗等同。释尊称这是“自通之法”，即以己心而通他人之心的同情，近于儒家的恕道。所以身语根本戒的受持不犯，不但是他律的不可作，也是自律的觉得不应该作。这例如不杀，不使一切有情受杀生苦，也是给一切有情以安全感。进一步，更要爱护有情的生命，戒不即是慈悲的实践吗？《杂舍》（卷三二·九一六经）佛为刀师氏聚落主说：“若于有心杀生，当自悔责不是不类。若不有心杀生，无怨无憎，心生随喜。……心与慈俱。……如是偷盗对以悲心，邪淫对以喜心，妄语对以舍心”。这以四无量心别对四戒，不过约他的偏重说，其实是相通的。如《中含·波罗牢经》佛为波罗牢伽弥尼说：“自见断十恶业道，念十善业道已，便生欢悦；生欢悦已，便生于喜；生于喜已，便止息身；止息身已，便自觉乐；身觉乐已，便得一心。多闻圣弟子得一心已，则心与慈俱，……无结、无怨、无恚、无诤”——悲喜舍同。

依五戒、八戒、十善业而说到四无量心，这是经中常见的教说。尤其是《增一舍·三宝品》，以施为“施福业”，五戒、四无量为“平等福业”，七觉支为“思惟福业”，这即是施、戒、定三福业，而佛称戒与四无量为平等福业，属于戒善，这是极有意义的。平等即彼此的同一，大乘所说的平等慈、同体悲，即是这一深义的发挥。

慈悲喜舍与定心相应而扩充他，即称为四无量。这本是戒的根源；由于戒业清净，同情众生的苦迫，即引发慈悲喜舍的“无上人上”法。戒与四无量的相关性，可证明佛法——止恶、行善、净心的一切德行，本出于对人类——有情的同情，而求合于和乐善生的准则。戒与慈悲，是侧重于“无嗔”善根的。但这在限于时机的声闻法中，还不能充分的发挥出来！

【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】

今天我们开始学习《佛法概论》的第十八章“戒定慧的考察”。在第十七章中说到“出家众的德行”，谈到了与出世解脱修习相关的内容，在后半部分特别就八正道做了一些说明，包括了世间的八正道、出世间的八正道。八正道的内容也可以说就是戒、定、慧三无漏学，实际上第十八章的内容可以说是从三学的角度，对于八正道内容再做一番说明，或者说再对修道的要素做一些说明。第一节是“戒”，下面第一个内容是“忏悔与持戒”。

第十八章 戒定慧的考察

第一节 戒

一、忏悔与持戒

八正道的内容，即戒、定、慧三增上学，今再分别的略为论说。

这是作者一句承上启下的话，像刚才说上一章后半部分基本都围绕八正道来说，那么这一章与上一章内容逻辑上的关系如何呢？也可以说，八正道的内容就是三学，现在从三学的角度分别地略加说明。

厌倦一般生活，感到私欲占有的家庭罪恶，痛切有情的自相残杀，一切是无常与苦迫。发心出家的，必对于这样的人生有所警觉，对于过

去的自己有所不满。对于生死有厌离心，即对于自己有忏悔心，这才能生活于出家的僧团而得佛化的新生。

上来为什么要这样说？这是一个人发起修行很重要的内容，就是他内心对于世间的这一套，有没有感到不满意、感到厌倦。特别明确地说，对于自己过去的生命状态，是否觉得不够理想、不够圆满，不肯自己搪塞自己一生，愿意对于生命做一番彻头彻尾地反省和改变——明确地说是断恶修善，明确地说是净化解脱。

这里谈到“厌倦一般生活，感到私欲占有的家庭罪恶”，这就是所谓的“非家”，就是不认同家，不认同一般觉得家庭生活是多么得好，多么得理想，多么得有价值，实际上是对于一般常见生活的厌离，对于这样的生活自己不要，这是说到自身。也“痛切有情的自相残杀”，特别是最近这这一段时间，世界变得好像更不太平，战火在一些地方又在爆发。这个时候我们看到的，不仅仅是有情的自相残杀，更是人的自相残杀。这“一切是无常与苦迫”。前面因为有谈到关于“私欲占有的家庭罪恶”，所以这里不再展开，对此如果不太了解，可以回顾前面的课程。

作为一个正确发心出家的人，应该对于上面所说的这些，内心有感受才对。所谓“信家非家，正信出家”，确认“家”不是像一般人想象的那样理想的地方，那样完美的地方，自己认识到它的问题，更对一般的世间普遍地不认同，而有希望走出这个世间牢笼的真切愿望，所以这里说“发心出家的，必对于这样的人生有所警觉”。始终还认同，始终还是懵懵懂懂，随着这样大流在被裹挟着向前奔，这是没有办法出离的。

对于自己，说到“对于过去的自己有所不满”。如果觉得自己什么都好，这个人不要说出家，他连修正自己的动力也没有。“对于生死有厌离心”，什么意思呢？看一看这个世间，不管是权贵也好，豪富也好，还是卑微的人，贫苦的人，真正地来认识生命的状态，来认识这一切，实在来说都是无常苦迫。这样的生死，稳定性、坚固性，还有一般人想象的有意思、有意义，在哪儿呢？“对于生死有厌离心”。

为什么这里说到“对于自己有忏悔心”呢？这是认识到自己过去的生命状态确实有不对的地方，希望自己能够过上清净无悔的生活，能够过上

让自己对自己满意的生活。这样，出家在僧团里，依正法律而生活，而净化自己，也才会特别地由衷而发，这里说“得佛化的新生”。

在家的信众，也要有“住非家想”的见地，才能成解脱分善根，或者现身证觉。

在家的信众虽然有家庭生活，但是自己内心也不要完全认同世俗的倒见，不要被世间这些颠倒的理念主宰自己内心的认识，“要有‘住非家想’的见地”。也就是说对于家庭生活，有如实地认识它的不理想、它的问题，也不以这个的维系和经营为生命的全部或者是第一要务，认识到它的问题——无常苦迫等等，自己随顺佛法而去做断恶修善，这样，“能成解脱分的善根”，乃至“现身证觉”。在家众现身也可以得到法的实际利益——证初果等等。

所以在受戒时，举行真诚的忏悔，是非常重要的。

这是说到受戒的时候举行真诚的忏悔，为什么有意义？实际上也是帮助刚要受戒的学人/学佛者/修行人，自己能够有这样的正见，以及基于正见的反省和决意。

释尊初期的弟子，都有过人生的深切警觉与痛悔。动机的纯正与真切，没有什么戒条，也能自然的合律。

这在经中常常能够看到，大而化之地说，当然是初期弟子们的因缘好、根性好，但是如果稍细致地分析，是因为他们有这样关于人生的警觉与反省，对于自身有这样真切的忏悔，自己愿意去全然地改变自己的生命，去过更加清净的生活，这很重要！因为动机纯正，内心非常地真切（不仅仅是真诚，而是非常地真切），所以不需要别人一条一条地去告诉他——你应该怎么做。

最初随佛出家的弟子们，这样的心是纯正而真切的，言行上都是自觉地向佛陀学习——佛陀怎么样，我就跟着怎么样学习。本来拜一个人做老师，特别是这种向于生命改善的老师，就是要从他的整个生命去学习，不仅仅是从他的言教。正因为这样，所以，虽然佛没有给很多具体的戒条，但是出家众们也自然合乎于法律。

等到佛法风行，动机不纯的出家者多起来，佛这才因事制戒。

后来随着出家众增多，有一些人出家最开始的动机可能不是那样纯正，自己内心深切改悔的心也没有那么真切，难免会有一些烦恼相应的情况出现，佛这个时候根据相应的事，来制定戒条。

但在外人看起来，似乎制戒一多，僧品反而卑杂了。《中含·伤歌罗经》即这样说：“何因何缘，昔沙门瞿昙施設少戒，然诸比丘多得道者？何因何缘，今沙门瞿昙施設多戒，然诸比丘少得道耶”？

这里用“似乎”的意思，表明不是这样的因果关系，实际情况是：僧品复杂了，导致制戒的因缘多了，佛才数数地制戒；僧团复杂了，情况才变得多，因此佛也制戒多。

依释尊以法摄僧的意义说，需要激发为法的真诚；依僧团律制的陶冶，也能使学者逐渐的入律。

依着佛陀“以法摄僧”来说，是需要有正法与律，来激发学人内心为法的真诚；“依僧团律制的陶冶”，使随佛出家修学的人能够逐渐地随于法、随于律。前半句是侧重说法，后半句是侧重说律。从内心来说，为法的真诚和随律的言行，是作为修行者自己应该主动去培养、去策发的。

所以说：“我正法律，渐作渐学，渐尽渐教。……为比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷施設禁戒”（中含瞻波经）。

这是说，有这样的必要来为学习佛法的人，做内心向法真诚的激发，和身语合律的规范，因此才有佛的说法、施設禁戒等等。

就是发心纯正的出家者，有时也会烦恼冲动起来，不能节制自己而犯了戒。

前面说的是出家者品流复杂了，有一些动机不纯正的，这个时候容易出现烦恼相应的不合理的情况。这里说的是即便发心纯正的出家人，因为还是凡夫，有的人也许烦恼比较盛，或者有时候一些因缘，烦恼变得炽盛，也会失去自制而犯戒。

这对于佛法的修习，是极大的障碍，这需要给以戒律的限制；已经犯戒的，即责令忏悔，使他回复清净。

一个人如果随顺烦恼而违犯戒行，对于佛法的修习会造成伤害，也会构成障碍，特别是一些重大的违犯，因此，佛出于保护的、出于帮助

的目的而制戒。一方面是遮止这样随顺烦恼的违戒行；另外一方面，对于戒律已经有违犯的，也要依律加以帮助。怎样帮助呢？“责令忏悔，使他回复清静”，这就是对于犯戒者的帮助。

经中常说：“有罪当忏悔，忏悔即清净”。

为什么这样说？

因为一度的烦恼冲动，铸成大错，即印下深刻的创痕，成为进修德行的大障碍，不能得定，不能发慧。如引发定慧，必是邪定、恶慧。佛法的忏悔制，于大众前坦白的披露自己的过失，接受僧团规定的处罚。

随顺烦恼冲动，造成比较严重的不善行，这会在自己内心的运作上，甚至包括知见上，留下伤痕，这对后面的修习会构成障碍。构成什么障碍呢？不能得定，不能发慧。就算是发定、得慧，也是邪定、恶慧。

“佛法的忏悔制，于大众前坦白地披露自己的过失”，这指的是比较严重的错误，需要在四人前，乃至二十人前，乃至一切大众前，来忏悔。一般人缺乏这种对于自身过失真切地反省和决定改悔的态度，很多人习惯的是愿意认同内心烦恼的合理性，认识不到自己内心随顺这样的恶不善法的过患，甚至意识不到这有什么错，这实在是离真正修道有距离。

过去我常说“不认同烦恼的合理性”，或者说“一千个理由，一万个理由，没有一个是应该烦恼的理由”。一些人倒见，以为“这个情况，我怎么能可以不生气”。问题是，生气的意义何在呢？处置事情，需要依据智慧，拿出相应合适的方案来做处置，跟内心有没有怒火有什么关系呢？处置的方案，只关乎有没有智慧，智慧的广狭深浅而已。多数情况下，烦恼包括嗔恼等，只会令事情变得更糟糕或者更复杂而已。还有的人内心怯弱，好像只有生气，内心才有力量。这是自己内心缺乏正面的力量，需要的是培养正面力量，而不是去随顺烦恼。这跟老百姓说的“懦弱的人喝酒壮胆”有什么差别呢？下面说在僧团中忏悔——

经过一番真诚的痛切忏悔，即回复清净。如瓶中有毒，先要倒去毒物，洗涤干净，才可以安放珍味。如布帛不净，先要以灰皂等洗净，然后可以染色。

这是做譬喻。我们修习佛法，需要以自己相续的五蕴来承受佛法，就像以一个瓶来安放珍味，如果这个瓶中有毒，要把这个毒倒掉，还要洗干净，才可以安放。譬喻的就是，应该令身心清净，再来奉行正法。

第二个譬喻，说布帛不净，应先洗净再染色。这一点我们今天的人不一定了解，不过想一想，如果布帛不净，染色的话，那岂不是很多地方染不上，都被这些不净物给障碍了吗？所以应该将布帛先洗净之后再来染色，这样染色才更好。譬喻就是，令身心清净，然后才能够在佛法中更好地得到它的熏染。

所以唯有如法的忏悔，才能持律清净，才能使动机不纯的逐渐合律。忏悔与持戒，有着密切的关系。

这是说如法忏悔对于持戒的重要，特别是对于有违犯的和本来动机不纯的：有违犯的，由这样如法地忏悔，才能持律清净；动机不纯的，也能逐渐合律。

所以戒律的轨则，不在乎个人，在乎大众；不在乎不犯——事实上每不能不犯，在乎犯者能忏悔清净。

“戒律的轨则”，即整个戒法的要点，僧团戒法的规则运作，“不在乎个人，在乎大众”，为什么呢？因为清净的大众，是摄受个人更好持戒的环境。如果有违犯，也可以依这样如法如律的清净大众，而如法忏悔出罪，这是这里说“不在乎个人，在乎大众”的意思。不是说佛法的要点在于他律，其实佛法的戒律是自律与他律的和合。

“不在乎不犯——事实上每不能不犯，在乎犯者能忏悔清净”：佛制戒之后，上品持戒当然能够制己不犯，但是也有一些学人很难做到一点也不犯，那么，更重要的是犯了之后不覆藏，真诚地忏悔，出罪清静。

学者应追踪古圣的精神，坦白的发露罪恶，不敢覆藏，不敢再作，使自己的身心清净，承受无上的法味。

作为一个学佛者，应该有这样为道的赤诚与真切：对于自己的过恶，自己内心不是覆藏，而是愿意发露，不敢再作，令身心清净，并且令善法在身心中增长。虽然这样的话主要是对出家说，但是对于在家的修学也有参考价值。

这是谈“忏悔与持戒”，谈的是自己作为一个愿意发心学道的人，对于自身应该有什么样的态度，包括对于戒律持犯应该有什么样的态度和精神。

二、持戒与慈悲

接下来是“持戒与慈悲”，主要谈到戒与内心善法的关系，以及戒律的根本精神。

戒律的广义，包含一切正行。但依狭义说，重在不杀、不盗、不淫、不妄语等善。

这里要谈的戒律的内容，主要侧重从这几个根本的禁戒，来谈与它相应的善法、相应的心，并做一番抉择。广义的戒行、戒律，当然摄受一切正行。但就具体戒条，狭义地说重在不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语这些善法，其中不邪淫对于出家众来说是不淫欲。

出家众的四根本戒，比在家五戒更严格。淫戒，连夫妇的正淫也禁止；妄语，重在未证谓证等大妄语，这都与定学有关。

这是说出家众和在家众这几个根本戒条的内容差别以及原因何在。

不杀、盗、淫、妄为根本的戒善，出家众多从消极的禁止恶行说。但在家众持戒，即富有积极的同情感。

这四种“根本的戒善”，对于出家众来说，特别注重不要违犯这些内容，不要发生所禁止的恶不善法。但是从经里看，对于在家持戒，佛更多谈到与慈、悲、喜、舍的相应，就是这里说的“富有积极的同情感”。

要知戒善是合法则的，也是由于同情——慈悲喜舍的流露而表现于行为的。

戒善的合法则，不仅仅是说它合乎佛法的究竟真理，也是说它合乎一般世间的道德精神。“也是由于同情——慈悲喜舍”（这里解释“同情”，说为“慈悲喜舍”），有这样的内心流露，表现于外在，成为相应的戒善。下面引经：

如《杂舍》（卷三七·一〇四四经）佛为鞞纽多罗聚落长者说：“若有欲杀我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是，云何杀彼？作是觉已，受不杀生、不乐杀生”——淫盗等同。

这是佛在为在家者说，为什么不杀生，乃至为什么不淫、不盗等。

释尊称这是“自通之法”，即以己心而通他人之心的同情，近于儒家的恕道。

佛陀说这是“自通之法”。“自通”就是基于自身内心的情况，来体会别人不愿意受到这样的恼损。自己既然不希望这些不幸、这些恼损发生在自己身上，那怎么可以施加于别人身上呢？中国的儒家说：“己所不欲，勿施于人”，“儒家的恕道”是有这样的精神，这也就是“以己心而通他人之心的同情”。这个“同情”，建议不要单纯地以我们现代汉语说的“某某同情某某”，那种类似于怜悯的意思去理解它。这个词更像我们今天所说的一个词——“共情”，对于别人的内心，能够感同身受，知道他人面对这样的侵损会有怎样的痛苦，而不忍这样去对待人家。

所以身语根本戒的受持不犯，不但是他律的不可作，也是自律的觉得不应该作。

很多人觉得“戒律是别人对我的约束；佛陀制的戒，这是佛陀对弟子的约束，我愿意做佛的弟子，我就要接受这样的约束”。这样，也未尝不可，不过缺一点由内而发的决定和主动，也就是这里说的“自律地觉得不应该做”，这个也很重要！

这例如不杀，不使一切有情受杀生苦，也是给一切有情以安全感。进一步，更要爱护有情的生命，戒不即是慈悲的实践吗？

举不杀生为例，初步的是不杀害任何有情，使一切有情不受自己杀害的恼损，这也是给予一切有情“安全感”。为什么说是给予一切有情安全感呢？这对应于其他的经律，佛说“五戒即是五大施”——五戒就是五种伟大的布施。从这也能看到不杀生戒，也可以说是对有情的一种布施。

从这样相对消极的不杀生，到进一步地“爱护有情”，应该看到在不杀生这一条上，戒律表现为“慈悲的实践”。下面举《杂阿含》的经文，说明戒是与慈悲相关联的。

《杂含》（卷三二·九一六经）佛为刀师氏聚落主说：“若于有心杀生，当自悔责不是不类。若不有心杀生，无怨无憎，心生随喜。……心与慈俱。……如是偷盗对以悲心，邪淫对以喜心，妄语对以舍心”。

“若于有心杀生，当自毁责不是不类”，如果自己是故意杀害有情，自己应该内心责备自己：这是错的，这是不善法。如果没有故意杀生，内心“无怨无憎，心生随喜”，为自己欢喜，我有这样对于有情不伤害的心，没有嗔，没有怨憎，对于自己内心有这些善法而欢喜。在这样不杀的情况下，心与慈相应，乃至慈遍满。中间省略的，大家也可以找来相应的经文做对照。

这以四无量心别对四戒，不过约他的偏重说，其实是相通的。

这部经，大家方便的时候，最好学习一下。是因为谈到了尼干子外道说杀生或者是多杀会堕地狱等等，其他的盗、淫、妄等类似。于是佛有下面的这些教导，特别谈到了修习慈、悲、喜、舍的善法广大。这个人就算是有一些杀生、偷盗等等过失，自己内心深切悔责，作意不再更作，内心决定如此，进而更能修习慈、悲、喜、舍，配合相应的戒行。这样慈、悲、喜、舍的功德非常广大，如果较量起来，那一点不善业有限有量，这样慈、悲、喜、舍无量的心相应的功德，对比起来就是无限、无量的。这样广大的慈、悲、喜、舍心是非常强大的善法，应该了解它，重视它。很多人希望自己得到世间好的果报，那么我们真的应该重视这些乐报的因，令自己去具足它。

如《中舍·波罗牢经》佛为波罗牢伽弥尼说：“自见断十恶业道，念十善业道已，便生欢悦；生欢悦已，便生于喜；生于喜已，便止息身；止息身已，便自觉乐；身觉乐已，便得一心。多闻圣弟子得一心已，则心与慈俱，……无结、无怨、无恚、无诤”——悲喜舍同。

这个人看到自己舍离断除十恶业道，系念十善业道，自己为此而欢喜。由这样的喜，渐次而得一心。一心就是心一境性。由是乃至心与慈俱，和悲喜舍俱，得四无量心。这是略说。

依五戒、八戒、十善业而说到四无量心，这是经中常见的教说。尤其是《增一舍·三宝品》，以施为“施福业”，五戒、四无量为“平等福业”，七觉支为“思惟福业”，这即是施、戒、定三福业，而佛称戒与四无量心为平等福业，属于戒善，这是极有意义的。

这里说到“依五戒、八戒、十善业而说到四无量心，这是经中常见的教说”。我们知道五戒、八戒、十善业，基本上是属于共世间的戒善、戒法，

佛为在家众说到戒相应善法的时候，所说的内容基本上不出这三类。在此经和余经中，我们常常看到，从五戒说到由这样的修习而引发慈无量乃至四无量心。这里谈到十善也是如此。这确实是经中常见的教说，这背后意味着什么呢？下面引《增一阿含》的文说到了三类福业：布施的“施福业”，五戒、四无量心的“平等福业”和七觉支的“思维福业”。这其实就是施、戒、定的三福业——布施、持戒、禅定的三福业。

这里特别强调了“佛称戒与四无量心为平等福业”，是“属于戒善”。这个平等福业是什么意思？经文里说它的意思就是，以平等、慈悲、爱护之心，遍及一切有情，这样的平等心能致福（能够招来福）。如果我们自己思维一下呢？思维一下随顺于佛法的戒与四无量心的相应内容：持戒比如不杀生，有可以故意杀生的开缘吗？没有可以故意杀生的开缘，也就是说，对于一切有情是平等的。其他的，大家可以自己类推：没有可以故意造作恶不善法的开缘，没有故意恼损有情的开缘。

四无量心，大家相对可能更熟悉，是对一切有情平等地具有这样的慈心、悲心、喜心、舍心等。特别是自己过去可能对一些有情感到亲近，对另一些可能是违远的，也就是内心是有贪、嗔相应的，现在在自己戒德的修行上，在自己内心善法的修习上，要令心突破过去贪嗔的干扰、障碍，而能有这样平等的心来对待一切有情，这称为平等福业，是有其意义的。下文说：

平等即彼此的同一，大乘所说的平等慈、同体悲，即是这一深义的发

这里说到“平等即彼此的同一”，建议不要把握为“这个有情差别相上的不存在，所有有情都是同一个体”，不要做这种理解。这个“彼此的同一”是：我不希望自己遭受这样不公平的对待，遭受这样恶意的伤害，我也不去这样伤害人；不去伤害这个有情，也不去伤害那个有情，对这个有情抱以慈悲，对那个有情也抱以慈悲。这是说善法的平等，善法的普遍。以这样的善心、善行，去面对有情的同一性，是这个意思。最好不要理解成“所有的有情都是同一个本体”，那并不符合于佛法的缘起法。后面说“大乘的平等慈、同体悲”，与根本教法中反复强调的慈悲喜舍的平等福业，应该是有关系的。

慈悲喜舍与定心相应而扩充他，即称为四无量。这本是戒的根源；由于戒业清净，同情众生的苦迫，即引发慈悲喜舍的“无上人上”法。

慈悲喜舍而得定，扩充遍满一切有情，这种普遍充盈，称为四无量心。实际上慈悲喜舍心，是持不杀乃至不妄等等戒的内心力量的来源，你像佛说到“自通之法”的时候，不就表现着这样的意思吗？“我不愿意受到别人的杀害，所以我也不去杀害他人”。由这样的根源而有戒，由戒业的清净，能够引发更强盛、更普遍的慈悲喜舍的“无上人上”法。这是引的经文里的话，这个“无上”应该是超过一切欲界有情的意思，“人上”是指超过一切普通人的意思。

戒与四无量的相关性，可证明佛法——止恶、行善、净心的一切德行，本出于对人类——有情的同情，而求合于和乐善生的准则。

从经文中经常出现的有“持守五戒、八戒乃至十善等，进而增进慈悲喜舍，乃至成就四无量心”的内容来看：“佛法——止恶、行善、净心的一切德行”，是植根于、植本于对于人类为首要关注的有情的同情。因为对于人类乃至有情有这样真切的共情，当寻求合乎和乐善生的准则的时候，自然就有自己不希望受伤害，其他人/其他有情希望能够得到救护帮助等，自己也是如此，因此行这样的善法。由这样善心、善行的充盈广大，乃至会有慈、悲、喜、舍等无量善心。

戒与慈悲，是侧重于“无嗔”善根的。但这在限于时机的声闻法中，还不能充分的发挥出来！

从前面看到了很多戒与慈悲的说明，如果做心所的分析，慈悲是属于什么心所呢？后世的声闻部派多说慈相应于“无嗔”，悲相应于“不害”，这两个善心所。很多人对于无嗔不知道在描述什么，如果把它仅仅简单理解为没有嗔怨就太浅了。在不同的场合说过，嗔不仅仅是没有嗔，而是内心有与嗔恼相违、相对立的善法力量。与嗔恼相对治的善法力量叫作无嗔，有它在，就没有嗔。

如果正面地说无嗔的内心感受，是怎样呢？内心是柔软的，是温煦的，是接纳的，是包容的，是慈和的，是关爱的，这是无嗔的相貌。修习慈心或者是四无量心的法友，想一想自己修习相应时候的内心相貌，它的主要特征就是与无嗔心所相应的。这个无嗔善根、无嗔心所或者说内心的慈悲，

确实很关键，因为他不管是对内，就是自己的言语动作，乃至内心运作，与慈悲相应，以慈悲觉照；就是对外，与其他有情交互，内心的情感基础也都植根于慈悲。当然，佛法是以智慧为摄导的，我向来强调“悲智双运”。

但是，这样重于无嗔善根的、重于慈悲的善法，因为限于《阿含》流传的时代因缘，或者说佛陀根本教法展开的时代因缘，主要是侧重于个人迅速离苦的声闻法，所以，这样侧重无嗔善根的，以广大慈悲等为特征的相应的善法，好像没有得到特别的举扬。这是我们今天要共同学习的内容。

【答疑】

60、怎样理解慈心和智慧的关系

法友：礼敬师父！请问以慈悲喜舍来定义慈心的话，可以理解为慈心中是含有智慧的吗？进一步地说，怎样理解慈心和智慧的关系？

法师：如果说慈心的话，刚才说它主要是无嗔心所。而无嗔心所，实际上所呈现的是一种善法相应的内心状态、情感状态。我过去也说，学佛人，哪怕修行很好的人，不是没有情感，主要是正面的情感，比如慈悲喜舍等。那这个慈有没有智慧？应该说，人内心的运作离不开判断，而对于相应的境加以判断——哪些是好、哪些是不好，哪些是善、哪些是恶等等，这些其实都是与慧心所有关的，只是我们一般没有特别强调而已。

如果说到慈与慧有没有关系？当然有关系。但是如果问慈与佛法不共的智慧有没有关系？应该说不必然有关系。不必然有关系的意思是：可以有关系，但不必然有关系。也就是说，修习慈、悲、喜、舍，并不必然引发佛法不共的智慧；但是，不意味着修习慈、悲、喜、舍不能够容摄引发无漏智慧的修习。这一点在声闻部派中谈得少，就是与修习慈、悲、喜、舍相关，来引发无漏智慧，但是确实有这样的内容。

前几天我在一个禅修营中讲到了法缘慈，那其实就是与慈心相应或者慈悲相应的修习中，可以培养无我慧的一种方法（无我的智慧当然是佛法不共的），修习深刻也可以引发无漏的圣智，断除身见等，突破凡圣一关。这是对这个问题略作说明。

法友：顶礼师父！刚才提到的“戒善”，是既是戒又是善吗？或者是一个特别名词叫“戒善”？

法师：是后者，“戒善”是作为一个名词出现的，就是说，它是善法，是戒相应的善法。持戒当然是善法，不是说戒不是善法，要单独说它。戒是善法，善法有很多，布施是善法，持戒是善法，上面说的修禅定也是善法，那么与戒相应的善法称为“戒善”，是这个意思。

我们就学习到这里，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 73

【本期讲授内容】

第十八章 戒定慧的考察

第二节 定

一、离欲与定

（一）禅定的本质

依戒生定，是在三业清净的基础，修得清净的禅定（三昧、瑜伽等大同小异），为内心体验必要的修养法。印度从奥义书以来，已极其流行。释尊参学时，也曾学过。佛虽不满于一般的禅，但从引发真慧来说，不能不说是方便；所以在佛法的德行中，还是有此一着。

习定的方法，尽可不同，但大抵调身、调息、调心，使精神集中而归于平静。这有一重要事实，即修习禅定，必以离欲为先。如贪恋一般的现实生活，那是不能得定的。换言之，非鄙视——轻视现实生活，而倾向于内心——身心的理想生活不可。厌人间，欣天国；厌此间，慕他方，都可以得定的。禅定的本质，不外乎厌此欣彼，厌尘欲而欣心乐。

由于禅定的离欲，所以初下手时，先“呵五欲”——对于微妙的色、声、香、味、触，认识他的过患而厌弃他，尤其是男女欲。三界中的欲界，侧重于五欲及性欲。非离这物欲与性欲，即不能得定，不能生色界天，色界是没有这些欲的。

所以如不能依定发慧，那末厌离物欲，厌离男女欲，专心修定，即是外道的天行。印度一般的出家者，即是这样的。佛法的出家生活，也即适应这一类根性。

（二）离欲的真义

禅定必须离欲，欲到底是什么呢？微妙的五欲，不过是诱发情欲的因缘。内心一向受着环境的诱惑，所以呵责五欲。欲是习以成性，随境染着的贪欲。所以说：“欲我知汝本，意以思想生，我不思想汝，而汝则不有”（法句经）。《杂含经》（卷四八·一二八六经）说：“非世间众事，是则之为欲。心法驰觉想，是名士夫欲”。佛法的修定离欲，重于内心烦恼的调伏，并非拒绝世间一切。否则，守护根门，远离五欲，会同于外道波罗奢那的

堵塞聪明了（杂含卷一一·二八二经）。人类有眼等五根，即不能不受用五境；生存人间，即不能不衣食资生。所以佛法的离欲，不是拒绝这些，是净化自心而适当的——合于社会情况、合于身心需要而受用这些，不为环境的爱着而牵转。所以《杂含》（卷二一·五六四经）说“三断”，有“依食断食”；《中舍·漏尽经》说“七断”，有“从用（资生具）断”。特别是释尊自身的生活，可作确切的证明。释尊的生活，不但是粪扫衣，也有名贵的金缕衣；不但是粗食，也有百味食；不但树下坐，也住高楼重阁；不但独住山林，也常与四众共住。佛虽如此，还是被称为少欲、知足、无事、寂静（中舍箭毛经）。这可见问题在内心；不系恋于环境，不追逐于尘欲，那末随缘适量的受用，无不是少欲知足。反之，如贪欲炽盛，那即使远离人间，粗衣恶食，也算不得少欲、离欲（参杂含卷一三·三〇九经）。

同样的，如说女人为男人的戒垢——男人为女人的戒垢，而戒垢实是内心的情欲。所以犯淫戒，也不像理学者那样重视肉体的贞操。有比丘因淫欲心重，将生殖器割去。佛呵责他：当断的——贪欲不断，不该断的倒断了！然而，人类生而有男女根，淫欲不是生死根本，佛法的出家众，为什么要严格禁绝，不像对于衣食资生的相对节制呢？这可以说：衣食是无情的，虽与社会有关，但比较容易的自由控制。男女的牵制，系缚力特别强；在男女相互占有的社会结构中，苦痛是无法避免的，实是障道的因缘。在当时的社会中，适应当时的出家制，所以彻底戒绝男女的淫欲。如人间为北俱罗洲式的，依此而向出世，男女问题也许会像衣食一样的解决了。大乘净土中，有菩萨僧而没有出家众，即是这社会理想的表现！

（三）佛法修定而不重定

一般的禅定，也有观慧，如厌此欣彼的“六行观”；又如四无色的“唯心观”；“不净观”与“九想观”等，都可从定中去修习，也可修此来得定，但这不一定能解脱。

佛法常说依定发慧，所依的定不必是极深的，多少能集中精神就可以了。所以不得“根本定”的，或但得“未到定”的，但是一念相应“电光喻定”的，都可以引发胜义慧，离烦恼而得解脱。如“慧解脱阿罗汉”，不得禅定，但对于生死的解脱，已切实做到。否则，定心愈深，愈陶醉于深定的内乐中，即愈对佛法不相应。如因定而生最高或顶好的世界，也不能解脱，反而是“八难”的一难。佛法修定而不重定，是毫无疑问的。

偏于禅定的，必厌离尘境而陶醉于内心。久而久之，生活必流于忽略世间的现实生活，思想必落于神我型的唯心论。佛法是缘起论，从现实经验的有情着手。立足于心色依存的缘起论，有自他和乐的僧制，这不是倾向独善，唯心者的境界。后期佛法的唯心论，与禅师、瑜伽师结不解缘，这是有他发展的必然性的。

禅定，要远离物欲与男女欲，但不知定境也同样的贪欲。《中舍·苦阴经》中，论到“五欲”，主要的是物质占有欲。论到“色”，即是男女互相占有的淫欲。论到“觉”，即四禅定的定相应受。经中一一说明他的味着、过患与出离；禅定以离物欲及性欲为主，而不知禅定也还是无明贪欲的产物。这对于专谈“受用”的学者，是怎样适当的教授！

【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】

今天我们来学习《佛法概论》第十八章“戒定慧的考察”中“定”的部分。上一次我们学了“戒”的部分，特别强调了戒与慈悲喜舍的关系，这在余处可能是不一定能看到的，在本论中依着《阿含》将此义做了侧重说明。第二节“定”，第一个小标题“离欲与定”，文说：

第二节 定

一、离欲与定

（一）禅定的本质

依戒生定，是在三业清净的基础，修得清净的禅定（三昧、瑜伽等大同小异），为内心体验必要的修养法。

与上面戒的关系，是大家常说的“依戒生定”。依戒生定是什么义呢？是在身语意“三业清净的基础”上，而修习成就“清净的禅定”。这是作为修行人，想要增进自己内在修养，常见的方法。

印度从奥义书以来，已极其流行。释尊参学时，也曾学过。佛虽不满于一般的禅，但从引发真慧来说，不能不说是方便；所以在佛法的德行中，还是有此一着。

如果就印度自身的文化、宗教和修行的传统看，禅定这种修养的方法，“从奥义书（时代）以来”，已经变得很普遍、很流行，特别是在出家修行的团体里。释尊在出家修道开始的阶段，在几个外道的团体中住过，也曾经学过。

释尊成道之后，游化教导，我们看到经中常常说到“佛说什么法，某个人就有了什么样的证悟”，往往不一定说这个人是离开现场，经过长久的修习。意味着什么呢？意味着一般来说，引发真慧不是必须要有深定（根本定）。所以佛陀的教导中，没有说必须修深定这回事。对于共外道的禅，特别是外道修禅的方式和目的，佛陀虽然并不能完全认同，但是可以由禅定的身心支撑，来引发深慧。这是确实的，因此在佛法的教导中是有禅定的，但是其目的跟外道修禅并不一样，是以引发真慧为其目的。

习定的方法，尽可不同，但大抵调身、调息、调心，使精神集中而归于平静。

佛法中说到的修定方法，经中所载也有若干种方法，虽然方法不一样，但主要都涉及到了身心调整，使精神集中而有心一境性，这是共同的。

这有一重要事实，即修习禅定，必以离欲为先。如贪恋一般的现实生活，那是不能得定的。

这一点确实如此！前面谈“三业清净”，这里谈“要想修得禅定，以离欲为先”，这是有关联的。为什么如此呢？这里说“如贪恋一般的现实生活，那是不能得定的”。又要问一句：为什么如此呢？因为要知道，得禅定，从最基础的初禅来说，都是内心的善法状态。这种善法的状态，必然伴随着心一境性，必然伴随着心的调柔、安宁、任运而住。当然还有随着禅定的不同，有其他相应的善法心所。这跟一般人日常生活寻逐于眼所见的色，耳所闻得声，鼻所嗅的香，舌所尝的味，身所觉得触，是不一样的。

一般人闲下来，“我要干什么？”总是要去找眼见色，乃至身觉触这些事。所谓的找人、找物，归根到底都可以还原为：要与这样的色、声、香、味、触，触对。这是一种向外奔逸，寻逐五欲的道路，是这样的身心习惯，

它与禅定相应的身心状态是极为不同的。所以，《俱舍论》里说“内门转”，《瑜伽师地论》谈的“九住心”里的第一个是“内住”，都是有它道理的。

这个“离欲”，当然不是说离欲得解脱的离欲，而是说调心，令心不再像过去那样认为五欲的境界（或者说下地的境界）是那么好。所谓的“下地”，多数指的是当地，就是自己所处的这个地。这个“地”，佛法里说，像欲界是五趣杂居地，像初禅天或者初禅是离生喜乐地，所说的地是这个意思。对于当地或者下地，要认清它的过患，内心多多地破斥，诃责对此境的贪染，内心于过去对此境所执取贪染的要离开、远离。对于上地，就是上界禅定相应的这些功德，内心有欣求。所以这里说：

换言之，非鄙视——轻视现实生活，而倾向于内心——身心的理想生活不可。

这里说，如果真的要得定，必须不把现实生活看得那么重，为什么呢？把这个柴米油盐的生活，钱多钱少的生活，看得那么重，那这个就是第一位的，心就要为这些的现状，未来的可能，相关的因缘所牵动，这颗心怎么可能安生地在内所缘中/意所缘中那样来安住呢？既然有的是比这个重要的事，有的是比这个还要好的事，怎么可能培养出来内门转之后的心一境性呢？当然这不必非要是“我这一生就要解脱生死的发心”，也可能是菩萨的发心，只是现在我要对于禅定有所学习，作为学习佛法实践的一部分，或者是作为未来可能自利利他的一种资粮，这样的发心也是好的。

总之，在内心关于“什么好不好”、“什么重要不重要”，如果完全流于世俗，那这个人肯定不能得定。因为他就算是拿起架势来修定，内心也会贪、嗔、掉举不断发生，要不然就昏沉，为什么呢？这个对于他来说是没意思的，也不是重要的。既不重要又没意思，还得去做这件事，如果环境允许，人就容易打瞌睡。可以参考听不进去课的，上课听课打瞌睡，不愿意做作业，做作业做到打瞌睡，开会开到打瞌睡，这些情况都是我们常见的。如果真的觉得修止观好、修行好，重要，不管是觉得它好，还是觉得它重要，那么做这件事，都会愿意投入内心的力量。投入内心的力量，就不容易昏沉。

厌人间，欣天国；厌此间，慕他方，都可以得定的。

“厌人间，欣天国”，主要是包含了外道的，当然如果是学习佛法的人，

自己就是想生到色界天，那也在此数。“厌此间，慕他方”，比如对这个世界不满意，希望生到其他更好的世界，这也是可以得定的。

禅定的本质，不外乎厌此欣彼，厌尘欲而欣心乐。

这是说让人心能够不被现世五欲境界所牵，能够向内门转，引发心一境性的修习，肯定包含着对于现在或者说下地境界的厌离，对于上地境界的欣乐；对于尘欲的厌离，对于内心安乐的欣乐。如果始终觉得尘欲好，欣乐不坚实，尘欲是怎样的坚实，那这个人不可能得定。

由于禅定的离欲，所以初下手时，先“呵五欲”——对于微妙的色、声、香、味、触，认识他的过患而厌弃他，尤其是男女欲。三界中的欲界，侧重于五欲及性欲。非离这物欲与性欲，即不能得定，不能生色界天，色界是没有这些欲的。

正因为禅定需要伴随着离欲的发生，所以在过去关于修习禅定的下手，要对于色、声、香、味、触五欲先加以呵责。这个呵责，不一定是大声地对别人说，最重要地是向内心去呵责它，“认识它的过患而厌弃它，尤其是男女欲”。

这个“呵五欲（色、声、香、味、触）”其实是包含了男女欲的，男女欲染可以分解为这几个方面而已，当然，为了侧重地说，也可以把男女欲染特别地提出来，所以这里说“三界中的欲界，侧重于五欲及性欲”。如果不能离开物欲与性欲，不可能得到基本的初禅，更不要说更高的根本定，也就不能生色界天，为什么呢？不相应，因为“色界是没有这些欲的”。

初果圣人、二果圣人也是还没有真正离开欲界的欲，所以初果圣人、二果圣人还是有受生欲界的因缘，要来这个欲界受生的。

所以如不能依定发慧，那末厌离物欲，厌离男女欲，专心修定，即是外道的天行。

这里说，如果不能够把定作为一个支撑来引发真慧，只是“厌离物欲，厌离男女欲，（来）专心修定”，那即便成就，也是共“外道的天行”。

印度一般的出家者，即是这样的。佛法的出家生活，也即适应这一类根性。

印度一般出家的人，追求的最好的结果其实也就是生天，当然，印度

的外道多数也还是认为离欲是高尚的、是正确的，认为修定比一般的随逐五欲行是更高尚的，但是，如果没有引发真慧，那就是外道行。

这里要说，“由戒生定”，不是说有了戒行就必然会有定，还是要做一些修定的方便的。“由定发慧”，也不是必然地有了定就会引发佛法的真慧，如果是这样，诸外道也会有佛法的智慧。而是说，具有这样的可能性，或者说真正的修习，也可以这样去修习。

（二）离欲的真义

禅定必须离欲，欲到底是什么呢？微妙的五欲，不过是诱发情欲的因缘。内心一向受着环境的诱惑，所以呵责五欲。欲是习以成性，随境染着的贪欲。

这里说到了禅定的离欲。因为一般常常说五欲——色、声、香、味、触，所以在一般人，可能容易把五欲理解为这样的尘境，所以这里要说一下“欲到底是什么呢”？

“微妙的五欲，不过是诱发情欲的因缘”：这里所说的“五欲”，针对上文所说的“色、声、香、味、触”。“诱发情欲的因缘”是指五欲是引发内心欲贪的因缘。因为内心受环境的诱惑，所以呵责五欲作为对治。那么欲到底是什么呢？是贪欲，是“随境染着的贪欲”。这一点，大家如果真的想修习，特别想在止观上多少得力，平时一定不可以认同贪嗔等烦恼。认同贪嗔等烦恼，肯定是修习止观的障碍。特别是对于色、声、香、味、触等种种欲尘的染着，是修习止观的障碍。

所以说：“欲我知汝本，意以思想生，我不思想汝，而汝则不有”（法句经）。

《增一阿含》中关于这个偈颂，有两个非常相近的版本，这是其中一个版本，还有一个版本——“欲我知汝本，但以思想生，非我思想汝，则汝而不有”，是同一个意思，意思是什么呢？是说有个人（主人公在两部经中有不同）心中欲贪现起，是男女欲贪，他来做种种观察，最后意识到：这个贪欲的根本是什么呢？是从心的运作来的。如果不是内心取相颠倒，故意地生起可意相，耽着这样的可意相、可乐相，内心不会有这样的欲染产生。换句话说，这个欲是内心造作出来的；从内心不断地现起可意相、可乐相，而造作出来的。如果内心不这样造作，欲贪就不会现起。这个偈

颂，大家可以常常地诵一诵，对照自己的心，看看是不是这样：“欲我知汝本，意以思想生，我不思想汝，则汝而不有。”

《杂舍经》（卷四八·一二八六经）说：“非世间众事，是则之为欲。心法驰觉想，是名士夫欲”。

这是说，欲并不就是世间吃的喝的等等这些东西，是心在内心取的相上贪染、耽湎、恋着不舍等等，这个是所说的人的欲。也就是前面所说的，它不是指外面的境、事，而是指内心的欲贪。

佛法的修定离欲，重于内心烦恼的调伏，并非拒绝世间一切。

既然佛法强调修定要离欲，那这个要修习的人是不是就应该不吃、不喝、不睡觉呢？不是的。这里为什么谈“离欲的欲指的是什么”？就是要抉择清楚这个。这里的欲，说的是内心的贪欲，所以“佛法的修定离欲”，侧重的是“内心烦恼的调伏”，并不是一定要“拒绝世间的一切”。当然，作为出家众，有相应的戒律和修行的保护，有一些就是不应该接触的，这当然是有的。这谈的是“佛法修定离欲”的根本原理是什么。

如果以为修定离欲只是简单地拒绝世间一切，那会怎么样呢？

否则，守护根门，远离五欲，会同于外道波罗奢那的堵塞聪明了（杂舍卷一一·二八二经）。

有一位外道，佛问他有没有从他的老师学到修根，他说有。他老师怎样教他修根的呢？眼睛不去看是修根，耳朵不去听是修根等等，这就是这里说的“堵塞聪明”。“聪”对应耳朵，“明”对应眼睛。佛法所说的“守护根门”，是指的“念防护意，令内心不生贪嗔”。在眼见色乃至身觉触、意知法的时候，内心不取相、不取随好，心中不发生贪嗔等烦恼，这是守护根门。当然，这样也会远离五欲。下文说：

人类有眼等五根，即不能不受用五境；生存人间，即不能不衣食资生。所以佛法的离欲，不是拒绝这些，是净化自心而适当的——合于社会情况、合于身心需要而受用这些，不为环境的爱着而牵转。

这里是做正面的说明。人类有眼、耳、鼻、舌、身等五根，怎么可能不触对五境呢？如果修行是把眼睛刺瞎、耳朵刺聋，那怎么能是修行呢？如果是要修到对外界毫无知觉，那石头修的最好。作为人，想在这个人间

生存，欲界的人有他生理的规律，不能不受用衣食以资生，所以佛法的离欲不是一定要拒绝眼见色乃至身觉触，不是拒绝衣食等资生具，而“是净化自心而适当的——合于社会情况、合于身心需要而受用这些”。

比如，不该看的不看，不该接触的不接触，不应该多受用的饮食、衣服等不受用。那可以看、可以听、可以触闻的，包括受用饮食等，正念摄心地来受用，这样，是基于身心净化，而且外在的表现上也是适当的。这个“外在表现得适当”，指的是“合于社会情况，合于身心需要”。比如当时、当地的社会觉得，如果是这样就过分了，那对于出家众来说就不应该那样。如果对于自己的身心，超过了这些明显就是贪欲在作祟了，那就不应该那样。

“不为环境的爱着而牵转”，不是随顺内心对于环境的爱染、耽着而去抓取，这恰恰是一般人常见的状态，总有一个小声音在心里说“我要这个，我要那个”。

所以《杂舍》（卷二一·五六四经）说“三断”，有“依食断食”；《中舍·漏尽经》说“七断”，有“从用（资生具）断”。

这部经过去在《阿含经故事选》有讲过，说到一位比丘尼有一些不恰当的举止，阿难尊者对她有教诫，这位比丘尼受教之后证初果，其中就提到了“依食断食”。这个“断食”不是指的不吃饭，而是说受用饮食时不随世间的颠倒想，不是一般世间受用饮食的动机，是为了摄受梵行，是为了断故受，令新受不生，乃至为了究竟解脱而受用饮食。

如果这个人究竟地得到解脱，是不需要再受用食而流转生死的。过去也有讲过所谓的“四食”这样的教法，有情流转是“依食住”的，“一切众生皆依食住”。“依食断食”是说，为了向于“断食”，其实就是指断除生死，而依于饮食摄受身心、摄受梵行，是这样的意思。“三断”里还有其他的内容，这里因为主要讲可以适当地受用资生具等，所以其他的就先不展开了。

特别是释尊自身的生活，可作确切的证明。释尊的生活，不但是粪扫衣，也有名贵的金缕衣；不但是粗食，也有百味食；不但树下坐，也住高楼重阁；不但独住山林，也常与四众共住。佛虽如此，还是被称为少欲、知足、无事、寂静（中含箭毛经）。

我们来看经律里记录的佛陀自己关于受用资生具的情况，对此会有了解：并不是不受用，也不是说必须只能受用很差的。释尊的生活，平时可能最常着的是粪扫衣，可是他也接受别人供养的很名贵的金缕衣。不但有一些因缘受用粗食，甚至极端的情况受用马麦，就是用来喂马的类似麦子的东西，可是也有百味饮食，也就是我们今天说的很多好吃的。

“不但树下坐，也住高楼重阁”：“树下坐”，是当时很多出家人在野外漫行的时候可能常会发生的，在佛陀弘法的初期，因为那个时候法化未彰，也常常有树下坐、岩洞中住等等这些情况。后来僧团的情况，住宿条件有变化，也有住高楼重阁的。“不但独住山林，也常与四众共住”，这都是有的。

这说明佛陀本人并没有因为少欲知足的生活，因为离欲，而拒绝必要的资生具，或者说一定只能受用很差的资生具。

这可见问题在内心；不系恋于环境，不追逐于尘欲，那末随缘适量的受用，无不是少欲知足。

我觉得“享受”这个词，容易带来误解，好像在这中间受此五欲乐，心沉醉于此、陶醉于此一样，所以把“享受”这个词改成“受用”。佛法的教导中，作为一个认真修行的人，特别是一个出家人，在面对色、声、香、味、触等境界的时候，内心是不为这些境界所转的，也就是前面说的不被这些系着心，明确地说是内心不产生贪嗔。内心住于正念正知，有正念防护于意，在触境的时候不生贪生嗔等，是这样的内心状况。这样的情况下，可以说不违于戒法，不违于当时当世的情况，根据自己的身心适当地受用，这是可以的，这也是少欲知足。

反之，如贪欲炽盛，那即使远离人间，粗衣恶食，也算不得少欲、离欲（参杂舍卷一三·三〇九经）。

确然如此，不过不能因此而作为自己的借口，成为自己贪着于诸欲尘的理由，这就等而下之了。自己内心到底是否于这些上有贪染，自己要诚实地面对内心做一番审视。从古以来就不缺这一套理由给自己找借口的，骗得了天下人，难道自己就成就解脱了吗？

同样的，如说女人为男人的戒垢——男人为女人的戒垢，而戒垢实是内心的情欲。

前面说的主要是色、声、香、味、触等，现在说男女欲染方面的。色、声、香、味、触本身不是欲，内心的贪欲是欲，这里也在说这个意思：男人或者女人不成为真正的戒垢，真正的戒垢是“内心的情欲”。

所以犯淫戒，也不像理学者那样重视肉体的贞操。

不是不“重视肉体的贞操”，而是不以此为全部的标准。戒律里说到有离欲的圣者，因为一些因缘为境所逼，这个时候佛的判断是他不犯戒，指的是这类比较特别的情况。那作为另外一类情况，下面有举——

有比丘因淫欲心重，将生殖器割去。佛呵责他：当断的——贪欲不断，不该断的倒断了！然而，人类生而有男女根，淫欲不是生死根本，佛法的出家众，为什么要严格禁绝，不像对于衣食资生的相对节制呢？

这里首先要说“淫欲不是生死根本”，因为色界的天人都断除淫欲了，但是只要他不是无学，仍然有生死。即便三果圣人已经尽断“五下分结”，包括尽断男女欲染，但是三果人还要再受生。有一些人以为“淫欲是生死根本”，这是对于佛法原理并不真正了解而造成的错误。

既然淫欲不是生死根本，人类又生而有男女根，佛法出家众的戒行中为什么要严格禁绝，而不是像衣食资生具那样，只要适当地节制就行了呢？这里的原因是什么呢？印顺法师下面有一段说明：

这可以说：衣食是无情的，虽与社会有关，但比较容易的自由控制。男女的牵制，系缚力特别强；在男女相互占有的社会结构中，苦痛是无法避免的，实是障道的因缘。

因为衣食是无情物，而男女欲染的对象是有情。衣食相对来说是比较容易自由把握的，自己把握到这个度，确实内心无染，是没有什么过患的。但是男女，因为烦恼贪欲的作用，系缚力特别强。特别是这个社会呈现的文化习惯和其他的社会观念等，认为男女相互占有的家庭是理所当然的，是被大家歌颂的。在这样的社会结构中，当然倾向于你拥有我、我拥有你的互相占有，这个时候就自然会有系缚。有系缚，苦痛就无法避免。这是障道的因缘。

在当时的社会中，适应当时的出家制，所以彻底戒绝男女的淫欲。

因为当时的社会结构是这样的，所以当时的出家制度是“彻底戒绝男

女的淫欲”。

如人间为北俱罗洲式的，依此而向出世，男女问题也许会像衣食一样的解决了。大乘净土中，有菩萨僧而没有出家众，即是这社会理想的表现！

这是印顺法师个人的观点：如果像北俱卢洲那样，没有男女互相占有、系属的社会观念和结构，如果在这样的社会结构中修出世法，在男女问题上或许可以像衣食这样来把握。这是他的推断，并不作为决定说。（摘自印顺法师《华雨集》第五册：问：旧版《佛法概论》谈到北俱卢洲的问题，它是不是佛教的理想？印顺法师答：不是，它是原始社会的遗形……原始社会形态：男女生孩子，不属于父亲或母亲所有，没有家庭组织，也没有私有经济制度。现存的一些原始部落还是这样。）

下面举的就已经离开了《阿含》的范畴了，说到大乘净土中，有菩萨僧没有出家众，应该是这种思想的一种表现。我没有说“实现”。说“实现”的话，是把那个当作事实了。如果说“表现”，可能是这种思想的一种投射吧。（摘自印顺法师《华雨集》第五册：问：《佛法概论》：“大乘净土中，有菩萨僧而没有出家众，即是这社会理想的实现”。印顺法师答：实际上，这里讲的净土只是一部分人的理想——没有在家、出家的分别。不过净土里甚至男人、女人的分别也没有了，也就是一般家庭问题也解决了。东方净土还有男女之别，或者生产没有痛苦，像现在科学发展到无痛生产一样。佛法认为世间并不只我们这个世界，有众生的也不只我们这个世界；佛法也不把这一世界看成理想的，更好的世界就是没有现世界的种种苦恼——肤色、种族、男女等差别所引起的问题。有了差别，不是东风压倒西风，就是西风压倒东风，世间的事情有了“两种”，就难得平等，例如资本家和劳工。所谓真正理想的社会是难得实现的，只有尽可能地减少差距。）

（三）佛法修定而不重定

一般的禅定，也有观慧，如厌此欣彼的“六行观”；又如四无色的“唯心观”；“不净观”与“九想观”等，都可从定中去修习，也可修此来得定，但这不一定能解脱。

这个“六行观”指的其实就是厌下欣上的观察，厌当地（特别是欲界）是粗、是苦、是障，欣上地（至少是初禅）是胜、是妙、是出。这样的欣厌，会让内心不觉得欲界好，不觉得随顺世间逐求五欲的生活好，而是觉

得去修禅定好，得禅定好。这当然是要有观察及相应智慧的。

这是说到了禅定与观慧的关系。前面侧重于说戒与定的关系，现在向后说定与慧的关系。一般的禅定也有相应的观慧，但是这些不一定是与解脱生死相关的。

佛法常说依定发慧，所依的定不必是极深的，多少能集中精神就可以了。所以不得“根本定”的，或但得“未到定”的，但是一念相应“电光喻定”的，都可以引发胜义慧，离烦恼而得解脱。如“慧解脱阿罗汉”，不得禅定，但对于生死的解脱，已切实做到。

说到“依定发慧”，这个“所依的定不必是极深的”，这个“极深”指的是初禅及以上的根本定。不必非要那样深，只要能够集中精神，因缘合适就可以。我过去讲“八正道”时说，其中的正定的定就是三摩地，而三摩地是通于定、散的，通于定位和散位。在欲界，欲界相应的心也有三摩地，这从一般人日常的专注，到欲界未到地定，都可以算是三摩地。这就能解释为什么会有慧解脱阿罗汉，从前说过这个问题。哪怕是未到地定，或者“是一念相应的‘电光喻定’”，都足够支撑胜义慧的引发，能“离烦恼而得解脱”。

否则，定心愈深，愈陶醉于深定的内乐中，即愈对佛法不相应。

不能把中间“陶醉于深定的内乐”给省略掉。不是“定心愈深”，就一定跟佛法越不相应。但是定深了，这种深定带来的内心喜乐也好，内心的那种清静也好，内心甚至离开了喜乐的躁扰，变得极度清明、极度宁静也好，这些都算是定给人带来的身心非常不一样的深刻隽永的感受。如果陶醉于这样定的内乐，那其实跟佛法不相应，为什么呢？因为单纯说禅定，它仍然是与色和无色界相应的，并没有解脱，还在生死轮回中。

如因定而生最高或顶好的世界，也不能解脱，反而是“八难”的一难。

如果因为定心深，而愈加陶醉于定乐，这样会导致随禅定相应的业，受生到色、无色天。即便受生到最高或者最好的天界，那也不是解脱。反而因为生到那样的天界，常在定中，又不闻佛法，寿命又极长，像非想非非想天有八万大劫的寿命，不闻佛法，那是一种难缘。“八难”都是说不能闻佛法或不足以支撑佛法修学的因缘，长寿天就是其中一类。

佛法修定而不重定，是毫无疑问的。

请注意这句话，这确实是对的！佛法有没有禅定修习？有。但是有把它放到很重要的位置吗？没有，至少不是最核心的。我们看《杂阿含》中记载很多在对话当下得到证悟的，那都不是以深定为基而证悟的。在对话中，身心很宁定，内心很专注，这一句话深深地触动了他，内心随转，智慧生起，烦恼尽断，得解脱，或者是得到相应的智慧，破我见等，证初果。这都不是依深定而发的。

当然经中也记载一些自己闲居静处，专精而修的，这些都有，依深定可以；不依深定，唯是欲界未到地定，甚至就是那一念、几念的专注——“电光愈定”，支撑见道、证道，也是可以。

偏于禅定的，必厌离尘境而陶醉于内心。久而久之，生活必流于忽略世间的现实生活，思想必落于神我型的唯心论。

这个“偏于禅定”，不是说定慧相资的那种，是只偏于禅定，甚至味着于禅定的，他会表现的很“厌离尘境而陶醉于内心”。对于外境，内心不仅是不贪染，甚至是排斥的。这样久了，会忽略世间，思想上也容易落在“神我型的唯心论”。当然，佛教的圣者们不是偏于禅定的，可能每个人根性、修习情况不一样，但跟这里说的“偏于禅定”不一样。这里说的“偏于禅定”，有陶醉于深定的意味在。

佛法是缘起论，从现实经验的有情着手。立足于心色依存的缘起论，有自他和乐的僧制，这不是倾向独善，唯心者的境界。

“佛法是缘起论”，修行也是从有情现实的生命经验入手，是“立足于心色依存的缘起论”。对于有情的看法，既不是唯物的，也不是唯心的，是心色相依的缘起论。在生活上“有自他和乐的僧制”，理想的僧团生活/符合于僧制的僧团生活，说实在的，确实是很好的，自他和乐。

“这不是倾向独善，唯心者的境界”，这里特别提到这些，是因为在现实佛教的发展中，有这一类——倾向独善的，而且思想发展到唯心的地步，还以此为高明。

后期佛法的唯心论，与禅师、瑜伽师结不解缘，这是有他发展的必然性的。

如果明确地说，特别是大乘中的唯识和如来藏这两类都算是唯心论。不过唯识偏重于妄心，“阿赖耶识”；如来藏偏向于真心，大家熟悉的“妙明真心”或者“真如佛性”等等。唯识宗跟瑜伽师有密切关系，如来藏在中国后来的因缘跟禅师关系特别密切。这不是凑巧，是有它必然的因缘的。

为什么不以禅定为重，修定但不重禅定呢？为什么陶醉于定的内乐是问题呢？下面说：

禅定，要远离物欲与男女欲，但不知定境也同样的贪欲。

这是说定中的内受，实际上也可以成为贪欲的境界。

《中舍·苦阴经》中，论到“五欲”，主要的是物质占有欲。论到“色”，即是男女互相占有的淫欲。论到“觉”，即四禅定的定相应受。经中一一说明他的味着、过患与出离；禅定以离物欲及性欲为主，而不知禅定也还是无明贪欲的产物。

如果贪着定境，也就是初、二、三、四禅的定相应受，这也是欲。经中说明关于定受的味着、过患，也说明要出离它，这恰恰说明修行者不应于此而耽着。

这对于专谈“受用”的学者，是怎样适当的教授！

后来有很多人在佛法中专门打实修的旗号，对于正见不强调，对于智慧不强调，只是一味谈怎样地修定，修定之后有怎样的受用等等。如果没有正见相应，那修出来的也许是外道。好，这是我们今天要学习的内容。

我们今天就到这里，一起合掌，做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切

我等与众生，皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！

《佛法概论》讲记 74

【本期讲授内容】

第十八章 戒定慧的考察

第二节 定

二、定与神通

佛教的圣者，如“慧解脱阿罗汉”，虽究竟解脱，还是没有神通的。反之，外道得根本定的也有五通。依禅定而发神通，这是印度一般所公认的。神境通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通——五通，是禅定所引发的，常人所不能的超常经验。这究竟神奇到什么程度，姑且不谈；总之，精神集中的禅师，身心能有某些超常经验，这是不成问题的。这不是佛法的特色，不能获得正觉的解脱，是外道所共有的。古代宗教的神秘传说，与有人利用这些神秘现象，号召人民作军事的判变，这都是事实。

佛法所重的是漏尽通，即自觉烦恼的清静。佛弟子能深入禅定的，即有此五通，佛也不许他们利用这些来传布佛法，更不许利用来招摇名利。非特殊情形，不能随便表现。如有虚伪报道，为佛法的大妄语戒，勒令逐出僧团。神通，对于社会，对于自己的危险性，唯有释尊才能深刻理会得。那些以神秘来号召传布佛法的，真是我佛罪人！

第三节 慧

一、闻思修与慧

（一）修行的必然程序

无漏慧的实证，必以闻、思、修三有漏慧为方便。如不闻、不思，即不能引发修慧，也即不能得无漏慧。《杂含》（卷三0·八四三经）曾说四预流支：“亲近善男子，听正法，内正思惟，法次法向”。这是从师而起闻、思、修三慧，才能证觉真理，得须陀洹——预流果。这是修行的必然程序，不能躐等。

（二）四 依

然从师而起三慧的修学程序，可能发生流弊，所以释尊又说四依：“依法不依人，依义不依语，依了义不依不了义，依智不依识”，作为修学的依准。

一、亲近善知识，目的在听闻佛法。但知识不一定是善的，知识的善与恶，不是容易判断的。佛法流传得那样久，不免羴 chàn 杂异说，或者传闻失实，所以品德可尊的，也不能保证传授的可信。善知识应该亲近，而不足为佛法真伪的标准，这唯有“依法不依人”。

依法考辨的方法，《增一阿含经·声闻品》曾略示大纲：“便作是语：我能诵经，持法，奉行禁戒，博学多闻。正使彼比丘有所说者，不应承受，不足笃信。当取彼比丘而共论议案法共论。……与契经相应，律法相应者，便受持之。设不与契经、律、阿毗昙相应者，当报彼人作是语：卿当知之！此非如来所说”。考辨的方法，佛说为四类：（一）教典与“契经、律、阿毗昙都不与相应，……不与戒行相应，……此非如来之藏”，即否认它是佛法。（二）如教典不合，而照他的解说，都是“与义相应”的。这应该说：“此是义说，非正经本。尔时，当取彼义，勿受经本”。这是虽非佛说而合于佛法的，可以采取它的义理。（三）如不能确定“为是如来所说也，为非也”，而传说者又是“解味不解义”的，那应该“以戒行而问之”。如合于戒行，还是可以采取的。（四）如合于教典，合于义理的，“此真是如来所说，义不错乱”，应该信受奉行。

这即是以佛语具三相来考辨。释尊或专约教典，说“以经为量”。或专约法义，说“三法印”。或专约戒行，说“波罗提木叉是汝大师”。这依法不依人，是佛法慧命所寄，是古代佛法的考证法。在依师修学时，这是唯一可靠的标准。

我们要修学佛法，不能为宗派所缚，口传所限，邪师所害，应积极发挥依法不依人的精神，辨别是佛说与非佛说，以佛说的正经为宗，以学者的义说为参考，才能引生正确的闻慧。

二、从师多闻正法，要从语言文字中，体会语文的实义。如果重文轻义，执文害义，也是错误的，所以“依义不依语”。经上说：“闻色是生厌，离欲，灭尽寂静法，是名多闻”（杂含卷一·二六经）。正法的多闻，不是专在名相中作活计，是理会真义而能引解脱的行证。多闻，决

不能离圣典语文而空谈，但也不能执文害义。否则尽管博闻强记 zh ī，在佛法中是一无所知的无闻愚夫！

【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】

今天我们继续来学习《佛法概论》第十八章，戒定慧相关的内容。上一次我们学习了定学部分主要的内容，还有一个小标题没有讲，今天我们从小标题“定与神通”开始向下学习。文里谈到：

二、定与神通

佛教的圣者，如“慧解脱阿罗汉”，虽究竟解脱，还是没有神通的。反之，外道得根本定的也有五通。依禅定而发神通，这是印度一般所公认的。

世间一般不理解的人，对于神通，或者是不信，或者是迷信。神通也没有什么太奇怪，所谓的神通，只是一般情况下，人不太具备的一些能力。但是在个别人那，因为一些因缘，他能够表现。这里说的主要因缘，是“依禅定而发神通”，这里谈神通，也是基于禅定来谈。禅定，如果修习得当，或者是一些其他因缘，可以引发通。

佛教的圣者，如果只是由恰当修习，引发无漏智慧断烦恼，并没有修习初禅乃至更高的禅定，即便证了阿罗汉，也是所谓慧解脱阿罗汉，究竟解脱于轮回生死，但是因为没有根本定，所以没有神境、天眼、天耳、他心、宿命这些神通。反过来，哪怕是一个没有佛法认识的人，在某个修行传统下，修行也好，自己过去这方面的资粮比较具足，自己一个人甚至类

似盲修瞎练，练出来禅定发通也好，这个都是可能的。“依禅定而发神通，这是印度一般所公认的”。下面说所引发的通，主要是哪些？

神境通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通——五通，是禅定所引发的，常人所不能的超常经验。

“神境”常常被称为神足，它在一般人的观感中主要表现为，在这里消失，在另一个地方出现，所谓的“此没彼出”。

这究竟神奇到什么程度，姑且不谈；总之，精神集中的禅师，身心能有某些超常经验，这是不成问题的。

即便没有根本定——初、二、三、四禅等，只是在禅修，有时候也会有一些跟平时不太一样的身心经验，有些大概也会应验，但是还不到神通的程度。即便达成神通的程度，应该知道这也不是佛法所真正认同的。

这不是佛法的特色，不能获得正觉的解脱，是外道所共有的。

禅定也好，神通也好，都不是佛教独有的，佛教区别于其他的，所以说“不是佛法的特色”。那么单纯从禅定，单纯从神通，能不能够获得究竟的解脱？也不能。那它起到什么作用？只不过就是跟其他人不一样一些，也就是比别人在世间能力的某些方面超出而已，所以，这有什么好值得欢喜的呢？

就像一个人在世间某一个行业、某一方面超出寻常，一般人可能一辈子怎么努力也达不到他那个水准。在世间看，这个人当然是能力超群，可能会被一些人羡慕或者嫉妒。可这对于生命根本问题有什么意义呢？在这个问题上，它又能解决什么呢？所以我们知道那些是属于世间的，在解决生命根本问题这个角度看，是没有意义，也是不应该重视的。那为什么有一些人在神通这一方面，就看不到这跟那个是一样的呢？

古代宗教的神秘传说，与有人利用这些神秘现象，号召人民作军事的判变，这都是事实。

神通的现象，和有人利用它来做一些事，这都是事实。用神通来做这些事，恰恰说明神通本身不太值得重视。

佛法所重的是漏尽通，即自觉烦恼的清净。

如果说超出寻常人的能力，那么能够尽断烦恼这种能力，也是超出寻常人的，从这个意义上把烦恼尽断说为是神通，叫作“漏尽通”。漏尽通不是必须依于禅定的，跟前五通不一样。漏尽通是无漏智慧断烦恼的一个别称而已，所以必然有无漏智慧，必然尽断烦恼，这是无学共有的超乎常人的能力。这是佛法所重的，因为它对于人究竟地离苦有真实的意义，也是佛法教导人能够得到究竟安乐的路途和最终的达成。

佛弟子能深入禅定的，即有此五通，佛也不许他们利用这些来传布佛法，更不许利用来招摇名利。

佛弟子中有一些也娴熟于禅定、深入禅定，这样的弟子中有一些是具足前面所说的五种通力的，即便这样，“佛也不许他们利用这些来传布佛法”，更不要说“利用（这些）来招摇名利”。

为什么不允许用神通来传布佛法？这是很多初学佛的人不能理解的。可能想：“神通，这么神奇的事情，这么吸引人的事情，这么能够折服人的事情，如果有了，对于弘法多么有利啊！”这是不知道因缘和结果。因上不正确，在最后结果上的表现是会有偏差的。如果以这些超乎常人的能力来炫惑他人，从最开始吸引人的就是这些，而不是佛法究竟指向的东西，那它实际上把人推向什么方向呢？是不是就意味着神通越高明，道就越高明呢？如果是这样，那些没有神通的慧解脱阿罗汉是不是就没有道啊？这太容易造成误导，也有太多的弊端。利弊权衡之下，所谓用神通弘法的便利，是不值一提的。从战略上看，这是一个极端错误的选择，是不可以的，所以佛是严令禁止的。至于招摇名利，那就等而下之了，就不必谈了。

非特殊情形，不能随便表现。如有虚伪报道，为佛法的大妄语戒，勒令逐出僧团。

即便有神通，如果不是非常特别的情况，也不可以在人前表现。如果本来没有，用语言或者其他方式故意欺骗别人，说自己有，这就破了“大妄语戒”，这是出家人的根本戒，那是要勒令逐出僧团的。也就是说，他失去了在僧团中共同修道的基础和真诚，不劳你在此共住、同修，是这个意思。

神通，对于社会，对于自己的危险性，唯有释尊才能深刻理会得。

对于今天人巴不得有一些什么新手段来吸引眼球、获取流量来说，放着这么能够吸引眼球、带来流量的手段不用，实在是太保守，实在是太没有想法。所以，这些虚浮巧慧和真正的智慧，差别还是大。

神通，对于自己，对于社会，不仅有便利性，还有很大的危险性。因为自身和受众智慧的不足，它的危险性要远远地大于它的便利性。关于这个，可以略说一下。你像今天智能手机等等这些技术，小的是个人生活，大的是对社会运作的影响，都被大家看在眼里。它只是带来便利吗？同时也带来一些危险吧！就更不要说类似于核武器等等这些科技产物。科技是带来便利的，但是如果人没有与它相匹配的智慧和德行，科技更可能给人带来伤害，甚至毁灭。神通是类似的，因为科技和神通都是某种意义上一般人能力的超越和拓展。当智慧和德行与此不匹配，那就是祸端，是这个意思。

那些以神秘来号召传布佛法的，真是我佛罪人！

这句话一点也不过分！但凡是以神秘号召，以为自己是弘法方便，还自鸣得意的，确实是不懂得佛的义趣，不能够体会佛陀的用意，而且这样是弊大于利的，从战略上一点也不聪明。即便发心纯正，可是所谓的发心纯正，不意味着没有不善心相应，至少有愚痴。而且用神通来所谓传布佛法，很难不伴随着自己一些隐微的贪等。这是定学最后一个部分——“定与神通”。

第三节 慧

一、闻思修与慧

接下来我们学习第三节“慧”——慧学的内容，首先说“闻思修与慧”，上来先说明这一个部分的主要义趣：

（一）修行的必然程序

无漏慧的实证，必以闻、思、修三有漏慧为方便。

我们在余处还谈过“生得慧”，生而为人，作为人道有情共同的基本智慧，这是更前置的前提。有了这样的“生得慧”，才可能有闻思佛法的进一步进展。如果生下来在智力方面不具足“生得慧”，比如一些先天性智力的

障碍等等，那就意味着闻思佛法基本不可能。就一般具足“生得慧”的情况下，想要引发无漏慧实证，离不开闻、思、修这三种有漏慧的方便。

不能只想着直接吃第七张饼，前边六张的每一张都算数。闻、思、修慧，虽然不是最后突破凡圣一关直接的智慧，但是它们是无漏慧实证不可或缺方便。

如不闻、不思，即不能引发修慧，也即不能得无漏慧。

如果这个人一点佛法也没有听闻过，也没有随顺思择引发思慧，那就不可能有修慧，更不能得无漏慧。当然，这个闻思佛法，不一定说一定要学三年、五年，或者往少说一年、三个月。如果因缘得当，哪怕只是闻一句佛法，也可能是够的。有这一句关键的听闻，自己随顺思择、修习乃至引发无漏慧，也都是可能的。但是，如果没有闻思，而能得无漏慧，这基本是不可能的。即便最后身菩萨，或者是临成辟支佛道的独觉，他们也是有基于过去生的闻法修习的善根，在最后生成熟了，才有这样的无师自证。从整个修道历程来说，还是有闻、思慧为其方便的。

《杂舍》（卷三 0 · 八四三经）曾说四预流支：“亲近善男子，听正法，内正思惟，法次法向”。

也就是大家熟悉的“亲近善士，听闻正法，如理作意，法随法行”。这里说到“亲近善男子”是要表达什么意思呢？这是因为那个时候想要学习佛法，包括学习一些其他的东西，往往是要从人来直接学习。想像今天这样资讯发达方便，随便就能够搜索到，获得相应内容，那个时候确实是不可想象的。亲近了有这样相应智慧的人，从他来学习，这是“听正法”。听正法之后，自己随顺思维，内心发起相应的善法欲等，渐次修习。

这个“法次法向”，也就是余处说的“法随法行”，简单地说就是对于世间有正确的判断，内心因此向于离欲解脱，然后修习诸道谛的内容——八正道等，这是“法次法向”。也可以说为“向法次法”：这个“向法”指的是向于涅槃，“次法”指的是道谛的内容。“法随法行”跟“法次法向”，在梵文和巴利语里的表达是完全同样的语言，即“法随法行”等于“法次法向”。

说到《阿含》中对于“法次法向”的解释，如果大家去研习一下会发现佛是怎样解释的呢？“若比丘于老、病、死，生厌、离欲、灭尽向，是名法次法向。如是生，乃至行，生厌、离欲、灭尽向，是名法次法向。诸比丘！是名如来施設法次法向”（杂含卷十四·三六四经）。“比丘！于色向厌、离欲、灭尽，是名法次法向；如是受、想、行、识，于识向厌、离欲、灭尽，是名法次法向”（杂含卷一·二七经）。前面说生、老、病、死，后面说色、受、想、行、识，向厌、离欲、灭尽。生、老、病、死和色、受、想、行、识，有差别吗？没差别。生、老、病、死是就生死流转中阶段性的特征来说的，究其当下的生命表现就是色、受、想、行、识，二者没有什么差别。下文：

这是从师而起闻、思、修三慧，才能证觉真理，得须陀洹——预流果。这是修行的必然程序，不能躐等。

这里说的“亲近善男子，听正法”主要是关乎闻慧的，“内正思维”主要是引发思慧的，“法次法向”中有修慧乃至无漏慧。

（二）四依

然从师而起三慧的修学程序，可能发生流弊，所以释尊又说四依：“依法不依人，依义不依语，依了义不依不了义，依智不依识”，作为修学的依准。

这里的问题是：所亲近的人到底是不是善男子？所听闻的法到底是不是正法？这是非常关键的！这两个都是关于闻慧的，闻慧的获取是非常基础而又关键的！这个不正确，后面因此而思维乃至修习，就算令此慧转深也是邪慧，所以这里提到“从师而起三慧的修学程序，可能发生流弊”，由此而有“四依”。

今天来说“从师而起三慧的修学程序”，不仅仅是从人学，如果看某本书或者听某人的讲法录音等等，这都算是获取闻慧的方法。所以在看书或者是通过视听等途径学习佛法的时候，“四依原则”同样应该被纳入考量。下面说：

1、依法不依人

一、亲近善知识，目的在听闻佛法。但知识不一定是善的，知识的善与恶，不是容易判断的。

这里的“知识”指的是能教授的人，“善知识”当然指的是能够给人以良好教授的、正确教授的。“恶知识”所教的就是违背于道、不顺于道，乃至将人导入邪处的。

佛法流传得那样久，不免羼 chàn 杂异说，或者传闻失实，所以品德可尊的，也不能保证传授的可信。

为什么说“知识的善与恶，不是容易判断的”呢？这个人品德高尚，那他说的法就一定正确吗？如果所说的法，不仅不正确，而且是误导，那么，从闻思修行乃至获解脱的环环次第来说，它给人带来的是美好呢？还是相反的？所以这里说“知识的善与恶，不是容易判断的”。这个人也许心地很纯粹，品德很高尚，但这不是他有正确智慧的保障。

特别是这里谈到了一些更复杂的情况：佛法流传了两千多年，在这两千多年中，会一点新发生的看法或者羼杂进来的看法都没有吗？明确地说当然有，而且还不少。从古传承下来的一些传闻、传说，难道都是与事实完全一致的吗？都是确有其事吗？有没有传闻失实的呢？当然有。可是即便品德可尊的人，在这个体系下，他如果不具智慧眼，他也就意识不到，自己当作无上真理所接受的，已经羼杂进了佛法的异说；自己当作神圣事迹而牢记在心甚至为之而感动的，可能是传闻失实。他的品德是这样令人尊敬，自身又对所受到的教导是这样的认同，那么当他在传授的时候，当然就把这些羼杂的异说、失实的传闻，向下传递。如果听闻者没有智慧，看到这个人品德这样高尚，乃至徒众这么多，名望这么高，甚至神通这样了不起，传说那样神奇，当然就觉得他说的很神圣、很正确，非常有保证。这就是问题所在。更不要说有一些人去刻意营造一些情况，让人以为是如此的。

善知识应该亲近，而不足为佛法真伪的标准，这唯有“依法不依人”。

只从这个本身是否是善人，是否具有一些令人尊敬的美好德行，如果就这些来说是否是善知识，虽然可以亲近，但是，这样善知识所说的是不是佛法，那还是要依于法对他所说的做一番考察，所谓的“依法不依人”。

依法考辨的方法，《增一阿含经·声闻品》曾略示大纲：“便作是语：我能诵经，持法，奉行禁戒，博学多闻。正使彼比丘有所说者，不应承受，不足笃信。当取彼比丘而共论议案法共论。……与契经相应，律法相应者，便受持之。设不与契经、律、阿毗昙相应者，当报彼人作是语：卿当知之！此非如来所说”。

这段文大概说：如果有人（当然是个出家众）说自己能够诵经（不是读诵，而是记持于心中）、持法（受持过什么样的法）、奉行禁戒（自己在持戒方面做得多好）、博学多闻等等。不管是他自己说自己这样，还是别人说他这样，也不应该就直接因为人而完全认同他所说的法。“不应承受，不应笃信”，不应因为人怎么样，就直接认同他所说的法确实是法说、义说。那应该怎样呢？

“当取彼比丘而共论议案法共论”，就是依于法来共议论的意思，即：大家应当就对方所说的法本身来做推究，看看他这个法是否顺于佛法。如果与经、律相应，就受持。如果与佛经、律乃至阿毗昙诸论都不相应，那就要告诉这个人说：“你说的不是佛法。”这里只是略引，下边对此做了一个白话的说明——

考辨的方法，佛说为四类：（一）教典与“契经、律、阿毗昙都不与相应，……不与戒行相应，……此非如来之藏”，即否认它是佛法。

如果后世有人说他受持了什么经，或者流传中有一些号称是经的，那就要看一看它是否与大家都认可的佛经——“契经”、律和阿毗昙相应。如果都不相应，也不与佛所说的戒法相应，那就不是佛所说的法藏，“即否认它是佛法”。

（二）如教典不合，而照他的解说，都是“与义相应”的。这应该说：“此是义说，非正经本。尔时，当取彼义，勿受经本”。这是虽非佛说而合于佛法的，可以采取它的义理。

如果教典的文字与经、律等不合，而对方解说之后，从他的解说看，内容是与佛法的义趣相应的，这时候应该说：“此是义说”，这是符合于佛法义理的；“非正经本”，但是你刚才所受的经并不是真正的佛法经典。“尔时，当取彼义，勿受经本”，在这种情况下，可以受取他所说的符合于佛法义趣的道理，但是不把他所受持的经当作真正的佛经，是这个意思。

这一条很有意思，也很重要！过去常说，我们归根到底是在做什么呢？是在寻求生命的真理，希望依之而得到生命的安顿，生命问题的终极解决，那本质上我们是生命真理的寻求者和实践者，所以我们更应该在乎“一种观点是否合于正理”，至于它到底是不是完完全全由佛所说，这是相对次要的。哪怕某些人自己以为是经典，实际并不是佛亲口所说，但是其中的义理是符合于佛法义趣的，只要这个义理符合佛法义趣，那就意味它具有真理性，所以就其义，我们可以接受，但是那个经本的确不是佛经，不是佛亲口所说的，那也不要把它说成是佛亲口所说，所以也不承认它是佛亲口所说的，这样也很好。

（三）如不能确定“为是如来所说也，为非也”，而传说者又是“解味不解义”的，那应该“以戒行而问之”。如合于戒行，还是可以采取的。

这是说不能够确定是不是如来所说的，那么受持这相应经典的人，也就是传说者——“传”、“说”，传承下来，又宣说出来，古时候都是靠背诵下来，然后再向他人说——这个传说者自己又是“解味不解义”，那这个情况就要拿戒行来堪问，看是否合于戒行。这种做法也是可以的。

（四）如合于教典，合于义理的，“此真是如来所说，义不错乱”，应该信受奉行。

如果与契经、律等都相符，而且也合乎佛法的义理，即真的是如来亲口说的，而且义也完全正确，那就应当信受奉行。这是就“依法不依人”来做的一些分别说明。

这即是以佛语具三相来考辨。释尊或专约教典，说“以经为量”。或专约法义，说“三法印”。或专约戒行，说“波罗提木叉是汝大师”。

哪三项呢？“专约教典”，“专约法义”，“专约戒行”。

这依法不依人，是佛法慧命所寄，是古代佛法的考证法。在依师修学时，这是唯一可靠的标准。

“依法不依人”是非常关键的！特别在今天依师修学，你要看什么呀？看他师承简历？看他世间的名头？看他信众的多寡？看他地位的高低？看他是否能言会辩？看他是否神通变化？看他本人是否戒行清净？还是要按

这里所说的如上这些标准来做判断。要注意！这是“古代”——很早就有的关于是否是“佛法的考证法”。

我们学习《佛法概论》的因缘，也是因为有一些法友希望共同学习佛法；而选择《佛法概论》，是因为它基本上可以说是一部《阿含》的综述；而《阿含》是今天最确定为佛法的佛法，也就是前面所说的“契经”，从这契经里我们来学习法义。如果大家能把这里的内容学习好，其实在判别是法、非法的时候，说到“约教典”和“约法义”，大家就不至于茫然无所知。

我们要修学佛法，不能为宗派所缚，口传所限，邪师所害，应积极发挥依法不依人的精神，辨别是佛说与非佛说，以佛说的正经为宗，以学者的义说为参考，才能引生正确的闻慧。

前面强调闻慧是非常关键的，如果所闻不正，后面功夫做多深，也不过是歧路走得多而已。这里谈到的几点——“不能为宗派所缚，口传所限，邪师所害”。上来就谈“不能为宗派所缚”，这特别应机。在今天有多少人只知宗派而不知佛法，互相问的都是：“你是哪一宗的？”“你学的哪一宗？”我发心学习佛法，是为了探究真理，又不是要做宗派徒裔，我为什么必须是哪一宗的呢？说不出自己是哪一宗的，总觉得自己像没组织一样。我们学习佛法是为了要寻求真理，又不是为了寻求人多势众，何必管是否是宗派呢？反而在某个宗派下，要谨慎小心，要警惕“乌合之众”（这是一本书名）。

“口传所限”，历来的传说，就信以为真。“邪师所害”，有一些邪师，自己为烦恼所蔽，有意无意地引人入歧路。

这是今天很常见的几类情况，哪一种数量都不少，所以更应该把这里所说的“依法不依人”的精神以及辨别是否佛法的方法，掌握住。

2、依义不依语

二、从师多闻正法，要从语言文字中，体会语文的实义。如果重文轻义，执文害义，也是错误的，所以“依义不依语”。

如果如上所说，对于善知识所说的法，是否为佛所说，是否随顺于佛法，已经辨别清楚了，那么在“从师多闻正法”的时候，还要注意，注意什么呢？要以语言文字作为媒介，去体会相应的语言文字要表达的真实义。

“如果重文轻义，执文害义”，那也是问题。即便人家所传递的是佛法，如果自己学习方法不正确，学习的战略有偏差，那也是问题。“重文轻义，执文害义”，这确实也是一类弊端。

“重文轻义”，比如这个人偏于义理的研究，但是对于其义不愿意去深刻地体会——说的是真正地向心里去体会，向生命中去体会法的义、味。这就是“重文轻义”的一类。这里说的“义”，不光是指文所表达的义，而是指有没有成为生命的味道。

“执文害义”，是把文字语言这种工具变成了自己特别重视的目的性的东西，偏重于文字的工作，对于佛法的“义”反而有所损害。说：这有吗？有。有人研究《阿含》，研究《阿含》所说的“无我”。说：“无我”所对应的梵文字或者是巴利文的字，翻成“无我”也行，翻成“非我”也行，只是一个表示否定的前缀，加上一个词根而已。这个说法是对的，所以《阿含》中有处也翻成“非我”——“色非我，受、想、行、识非我”，也有。然后他又怎么说呢？“那《阿含》中所说的这个词，它的义其实是非我义，色非我，受、想、行、识非我，这只是否定了色、受、想、行、识——五蕴非我，但是并没有否认我的存在，所以推究《阿含》的话，并不包含无我义，那是后人的误解。”这就是“执文害义”的一类。

首先不说是否完全可以解读为无我，因为翻成“无”、翻成“非”，或者是在相应的梵文、巴利文中，也都可以理解成对“我”否定，首先不说这一层。可即便是说“色非我，受、想、行、识非我”，可是色、受、想、行、识就是生命现象的全部，离了生命现象又谈什么我？离了生命现象谈我，那不是戏论吗？既然在一切生命现象上无我，找不到我，一切生命现象都不是我，那就意味着我不存在。离开生命现象谈我，那是戏论。“一切处无我”、“一切处非我”，就是成立了无我义。像上面这类人的工作就是“执文害义”很典型的一类，而且非常有问题，这是根本违背佛法的。好像做了一些很有学术功底的工作，实际上完全没有正面价值。也许说它是伪学术，在世间意义上不一定完全正确，但是这样推敲出来的所谓“法义”，完全不是佛法，这是“执文害义”的一种。

理解了这些，应该深刻地体会到“依义不依语”有它的重要意义。下面举《杂阿含》的一段话——

经上说：“闻色是生厌，离欲，灭尽寂静法，是名多闻”（杂含卷一·二六经）。

我们常看到“多闻”这个词，“多闻圣弟子”等等，这个多闻不仅仅指的是听闻得多，更多地是契合于法的义，内心随法而转，契合于法，这是多闻。如果只是重文轻义，今天又听了这样的法，这样的法真好，从来都没有想着要将这个法的义向自己生命中去泌润，从来没有想着主动地将这个法义向身心上去运用，来改转自己生命之流，这就是“重文轻义”。或者虽然想，但也就是偶尔，或者是蜻蜓点水般地浅尝辄止，这都是“重文轻义”的相貌。“执文害义”的，刚才举了类似的例子。

正法的多闻，不是专在名相中作活计，是理会真义而能引解脱的行证。多闻，决不能离圣典语文而空谈，但也不能执文害义。否则尽管博闻强记 zh ì，在佛法中是一无所知的无闻愚夫！

佛法所相应的多闻，刚才说不一定要在这些语言文字上、名相中耽留，在这里一直作活计。是首先通过语言文字来领会真义，但是不停留在这个层面上，要进而把它推进到“能引解脱的行证”，这才是“正法的多闻”。

这里要注意两点：一个是“不能离（开）圣典的语言文字而空谈”。像有一些人只是基于自己的身心经验来谈，那怎样保证与佛法不相违背呢？另一方面“也不能执文害义”，像上面说“对我的否定是非我，但是否定了那么多，只是说那些（色受想行识五蕴）不是我，所以并没有说无我”，言外之意——佛法不是无我论，他还能够在余处执出来我，这就是“执文害义”。

如果不能够意识到“正法的多闻，是基于真义的领会而能引解脱的行证”，不能领会“对于圣典的语文，应该如何正确地对待”，那么就算他博闻强记，在佛法中还是无闻凡夫。看到过一个人说这样一件事：有一位研究《阿含》几十年的学者，等到自己家人离世了，悲痛到不能够把握住自己。旁边人劝慰他说：你研究《阿含》那么久，《阿含》说“无常”，正确地面对它啊！这位研究《阿含》几十年的人说：那都是研究而已啊！这就是“在佛法中（仍）是一无所知的无闻愚夫”。

时间关系，今天我们就学到这里，后面的内容可以有待下次。

我们今天就到这里，一起合掌，做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切

我等与众生，皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！

《佛法概论》讲记 75

【本期讲授内容】

第十八章 戒定慧的考察

第三节 慧

一、闻思修与慧

三、义理有随真理法相说，有曲就有情根性说，这即是了义与不了义，胜义说与世俗说。如不能分别，以随机的方便说，作为思考的标准，就不免颠倒。所以说：“依了义不依不了义”。这样，才能引发正确深彻的思慧。如以一切为了义，一切教为圆满，即造成佛法的笼统与混乱。

四、法次法向是修慧。依取相分别的妄识而修，无论如何，也不能得解脱，不能引发无漏正智，所以说“依智不依识”。应依离相、无分别的智慧而修，才能正觉，引导德行而向于正觉的解脱。

佛法以正觉的解脱为目标，而这必依闻、思、修三而达到；闻慧又要依贤师良友。这三慧的修学，有必然的次第，有应依的标准。这对于正法的修学者，是应该怎样的重视释尊的指示！

二、慧与觉证

（一）契入法性空的方便

在家出家的圣弟子，依八正道行，确有如实的悟证境地，这是经中随处可见的。到此，净化自心功夫，才达到实现。怎样的观慧才能引发如实觉呢？方便是非常众多的，或说四念处——观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我；或说四谛观；或说缘起的生起还灭观。但达到根本处，切近实证处，都是同观实相的——空、无相、无愿三解脱门。这是三法印的观门：依无常成无愿门，依无我成空门，依涅槃成无相门。等到由此而知法入法，即无二无别。如前三大理性的统一中说：法性是空寂而缘起有的，从缘起的生灭边，观诸行无常与诸法无我；从缘起的还灭边，观诸法无我与涅槃寂静。直从法性说，这即是性空缘起的生灭观，生灭即是寂灭。所以四谛观，缘起观，或侧重缘起流转而观不净、苦、无常、无我，都是契入法性空的方便。由于适应时机，根治对于物

欲、色欲的系着，所以说苦观、不净观。如不能依苦而起无量三昧，或偏于不净观，会造成严重的错误，佛世即有比丘厌身而自杀的（如杂含卷一三·三一一经）。佛为此而教令修安般，这那里是佛法观慧的常道！

【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】

一、闻思修与慧

我们现在是在学习《佛法概论》第十八章的内容，讲到第三节“慧”，上一次我们对第一个小标题“闻思修与慧”的内容做了一些学习。上次学习的内容说“无漏慧的实证，必以闻、思、修三有漏慧为方便”：佛法的实证，最后是无漏慧尽断烦恼的解脱；而无漏慧也是有它的方便的，那就是闻、思、修三有漏慧。引《杂阿含》所说的四预流支：“亲近善男子，听正法，内正思维，法次法相”，另外一种大家熟悉的表达：“亲近善士、听闻正法、如理作意、法随法行”，是一个意思。这都是说“从师而起闻、思、修三慧，才能证觉真理”。过去也说，从师而起闻、思、修三慧，是因为在那个年代想要听闻佛法，只能从师得闻。

3、依了义不依不了义

这样“从师而起三慧的修学程序，可能发生流弊，所以释尊又说四依，（所谓）‘依法不依人，依义不依语，依了义不依不了义，依智不依识’，作为修学的标准”。之前，我们学习了前二——“依法不依人”、“依义不依语”，今天来继续学习“四依”中的第三——“依了义不依不了义”。文说：

三、义理有随真理法相说，有曲就有情根性说，这即是了义与不了义，胜义说与世俗说。

就佛所宣说的内容来判断，有随顺真理法相说的，就是所谓“了义”的。有因为众生根性限制，不能够直接体达真理，又要为众生做利益因缘，

也曲就众生根性说一些他能够认同、实践、受益的善法，因为这些并不是随真理法相说的，所以是“不了义”，所以说是“世俗说”。

举例的话，比如佛多为在家众说布施、持戒、生天之法。“生天之法”就是指世俗的禅定。这样布施、持戒、生天之法，究竟吗？了义吗？超越世间吗？没有。是佛法所证得的生命真理所指向的究极吗？不是。那它有意义吗？有意义。因为很多人向于解脱的善根并没有成熟，即便我们真诚学习佛法的人，实在说，向解脱的善根有很多还是并没有成熟。这一生修学佛法，自己内心深处的真实目的，还是在世间生活得更好，在世间多些安宁喜乐。这样的目的，佛法并不否认它，只能通过渐次引导，令人慢慢向于深入，向于究竟。因此，在不具足向于究竟的因缘下，佛也为这样的众生说布施、持戒、生天之法。虽然这是不了义说，虽然是世俗说，但它的确有价值，因为以此做立脚处，可以使他慢慢地升进。

虽然这了义、不了义，世俗说、胜义说，都有其价值，但是如果不能分别的话，那就有问题——

如不能分别，以随机的方便说，作为思考的标准，就不免颠倒。所以说：“依了义不依不了义”。

虽然了义、不了义都有其价值，但是不能混淆，不能出现张冠李戴的错误。也就是说，要以了义作为判断的标准，作为究竟的标准。各安其位，了义的一一认识为了义的，不了义的一一认识为不了义的，这样，才能免于颠倒。

这样，才能引发正确深彻的思慧。

对于了义、不了义不能够中正地把握，这实际是正见不具足的表现。正见不具足，意味着闻慧、思慧都还是有问题的。

如以一切为了义，一切教为圆满，即造成佛法的笼统与混乱。

这是说在这样了义、不了义都具有、都涵容着的佛法中，如果把一切都看作是了义的，一切的教法都看作是圆满的，那么对于佛法的把握就出现了问题，这里说“造成佛法的笼统与混乱”。这并不是作者假想的问题，而是确实确实发生在佛教中的问题。这在我们中国佛教，隋唐以后的表现尤其显著。甚至在一定情况下，有成为主流的意思。这是要特别警惕的！

因为这本书主要是谈《阿含》中所呈现的根本佛法，所以这里作者并没有去展开它，可是对于大家今天闻思佛法，这个是需要注意的，有兴趣也可以拓展自己的阅读和思考。

4、依智不依识

四、法次法向是修慧。依取相分别的妄识而修，无论如何，也不能得解脱，不能引发无漏正智，所以说“依智不依识”。

“依智不依识”主要是针对修慧而谈的。修慧在四预流支中对应“法次法向”。先来解说一下“法次法向”。过去常说“法次法向”，只是依着一个修行法（这是“法次法向”的第一个“法”），以及下一个修行法（这是“次法”），以这样的顺序修行来实践佛法。《阿含》中也说为“向法次法”，就是一法一法次第地修行。这样说当然是对的，在这里再给大家做另一个角度的说明，在有部《大毗婆沙论中》有这样的说明：“法次法向”的第一个“法”指的是法的究竟，也就是涅槃法，“次法”是指八圣道，“向”是指依八圣道而行向于涅槃；翻成“法随法行”也是一样：第一个“法”是涅槃法，“随法”是八圣道，“行”也还是指依八圣道而行向于涅槃。这是什么意思呢？涅槃是一切无学圣者/究竟的圣者们所实证的，也是学佛者所皈依的真实法。要实证这样究竟的涅槃法，需要依着“次法”（也就是八正道）来实行。所向的是究竟涅槃法，所依之实践的是次于这究竟涅槃法的八正道，这样的“法次法向”。这是从这个角度来说明“法次法向”。

因为这个问题与上下文的关系密切，所以在这儿不妨再引经多说几句。《阿含》里有这样的文，佛解释什么叫“法次法向”：“比丘！于色向厌、离欲、灭尽，是名法次法向；如是受、想、行、识，于识向厌、离欲、灭尽，是名法次法向”（杂含卷一·二七经）。简单地说，就是于五蕴向厌、离欲、灭尽，叫作“法次法向”。这个“向”，不仅仅是向厌，还贯到后面的离欲与灭尽，即“于五蕴向厌、向离欲、向灭尽”，这就叫“法次法向”。这个“灭尽”，也就是涅槃。

大家如果印象深的话，这实际上与前面学习《佛法概论》谈到“三法印的实践性”的内容是密切相关的。大家如果记得第十二章“三大理性的统一”，在第一节末后倒数第二段说到“如经中常说：厌、离欲、解脱，这即是依三法印修行的次第”。其中“观诸行无常，即能厌患世间而求出离”，

这是“向厌”，它对应的修习主要是观察诸行无常。“能厌苦，即能通达无我，无我我所执，即离一切爱欲”，这是诸法无我印。能够意识到五取蕴是苦，厌患世间，那由此，“无常故苦，苦故无我”，体达无我。既然无我，哪有什么“我所”可以执取？由离“无我我所执，即离一切爱欲”。这是刚才说的“向离欲”。“离欲即离一切烦恼，所以能得涅槃解脱”，究竟离欲也就离开了一切的烦恼，当然也就是苦的止息、灭尽、涅槃，这是“向灭尽”。于五蕴向厌、离欲、灭尽，这就是“法次法向”。如果这样来深刻地把握“法次法向”，也就能够与三法印的实际修行对应上，实际上这也对应着下文说到的“三解脱门”，到那里我们再来做相应的关联展开。

这是说“法次法向是修慧”，引经文以及我们前面学习过的内容做一些说明。既然是修慧，正处于临近引发无漏慧的阶段，这个时候对于依何而修，如何来引发无漏正智，就变得很关键！所以这里探讨说：“依取相分别的妄识而修，无论如何，也不能得解脱，不能引发无漏正智，所以说‘依智不依识’”。这个时候要向于不取我相、我所相的无漏智慧去，这里说：

应依离相、无分别的智慧而修，才能正觉，引导德行而向于正觉的解脱。

“依智不依识”对应着“法次法向”的修慧，即刚才依三法印说，从观察诸行无常，而引发诸法无我的智慧。这样的智慧实际上是离于我相的，深刻地说也是离于法相的。这样的智慧，“才能正觉”，也才能够导向解脱。

这里关于“依智不依识”、“法次法向”的修习，说的相对简单，是因为在下面“慧与觉证”的小节中说的更多。下面是对于前面闻、思、修三慧修学的总结，我们来看关于“闻思修与慧”这一段相应总结的内容——

佛法以正觉的解脱为目标，而这必依闻、思、修三而达到；闻慧又要依贤师良友。

这个大家应该是理解的。我们说八圣道，正见是首要而又关键的，除了菩萨最后身，独觉的最后身，想要获得正见，都必然是依于闻而获得的；“闻慧又要依于贤师良友”。

这三慧的修学，有必然的次第，有应依的标准。

上面都是在解释这三慧的次第，特别地强调各自“有应依的标准”，就是这里所说的“四依”。

这对于正法的修学者，是应该怎样的重视释尊的指示！

这是强调！佛法断惑证真的要窍就在于无漏慧，而这样无漏慧是以闻、思、修三慧为方便的。闻、思、修三慧，有它的次第和应该依从的标准，这是非常重要的！否则，闻错则见不正，那后面的修学也都完全谈不上。这是这一节的内容。

二、慧与觉证

接下来一节谈“慧与觉证”，这是很关键的一节，或许也有一些难度，大家听的时候如果有问题，可以写下来提出来。文说：

（一）契入法性空的方便

在家出家的圣弟子，依八正道行，确有如实的悟证境地，这是经中随处可见的。到此，净化自心功夫，才达到实现。

我们也一直说，佛法出家得，在家也得；不仅出家的弟子有悟证的可能，在家也一样。“依八正道行”，如果确实引发了“如实的悟证”，这也就能够达到“净化自心”。在此之前，再相应的状态，再好的受用或者所谓的境界，都还不是。

怎样的观慧才能引发如实觉呢？

这是关键！前面谈闻、思、修，谈到修慧引发无漏慧，那怎样的观慧，如何修习，能够引发如实觉？这是这里要谈的关键。所用的方便其实很多，如文说：

方便是非常众多的，或说四念处——观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我；或说四谛观；或说缘起的生起还灭观。但达到根本处，切近实证处，都是同观实相的——空、无相、无愿三解脱门。

这是说方便有多门，但是达到根本的时候，所实证的是同一实相。这里以“三解脱门”来说明“同观实相”。空、无相、无愿三解脱门，为何会同观此实相呢？这里说：

这是三法印的观门：

空、无相、无愿其实就是“三法印的观门”。三法印的观门，刚刚说过，再重复一遍：“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。”

这里三法印的观门与三解脱门的对应，是怎样说的呢？

依无常成无愿门，依无我成空门，依涅槃成无相门。

对应刚才所说的“厌、离欲、灭尽”（或“厌、离欲、涅槃”）也是一样的。“无常成无愿”，对应的是，观诸行无常，即能厌患世间，而求出离。厌患世间，对世间无所希求，这就是“无愿门”。

所谓的“依无我成空门”，文说“能厌苦，即能通达无我，无我我所执，即离一切爱欲”，这对应于厌、离欲、灭尽里的“离欲”。那这个离欲，在这里为什么跟“空门”对上呢？因为观察诸法无我，有无我、无我所的智慧，这就是空。《阿含》所说的空，或侧重于无我所，有时候也说无我。这样无我、无我所的智慧，对应着空门。它在偏于心的状态上，对应的是离欲；在心偏于见的方面，是无我、无我所的慧。

“依涅槃成无相门”，刚才的文说：“离欲即离一切烦恼，所以能得涅槃解脱”，也就是刚才说的厌、离欲、灭尽里的“灭尽”。这为什么能够与“无相门”对上呢？依三法印涅槃寂静，在这样离欲得证涅槃的当下，谈得上心取相吗？谈不上。就像大家所知道的，阿罗汉如果能入灭尽定的，有受、想吗？没有。灭尽定又叫灭受想定，无想就是无相。涅槃是谈不上有任何与它相应的相的，也谈不上有涅槃相应的心与心取的相，“依涅槃成无相门”。

所以刚才法次法向说：向厌、离欲、灭尽，依三法印（观诸行无常，诸法无我，涅槃寂静）说修行，是与此对应的；这里说：三解脱门还是这样彼此对应的。

这一段，大家把这三个关键的文，做一个相关联的把握。这里说的“依无常成无愿门，依无我成空门，依涅槃成无相门”，和刚才引《阿含》的文说到法次法向，是于五取蕴向厌、离欲、灭尽，是名法次法向，还有第十二章第一节倒数第二段的一段话：“观诸行无常，……能得涅槃解脱。”将

这三个做关联地把握，大家就能基于根本佛法，对于慧证会有一个切实的把握。好，下文：

等到由此而知法入法，即无二无别。

这是说三法印的观门可以对应三解脱门，而真的由这样三法印的观门，“知法入法”后，是谈不上此门彼门的。谁的修行也不是到门而止，而是要由门登堂入室。这个“门”是知法入法的门户。虽然门户可以说有三——空、无相、无愿三解脱门，但只要通过门而入，其堂奥无别——所得的解脱“即无二无别”。

如前三大理性的统一中说：法性是空寂而缘起有的，从缘起的生灭边，观诸行无常与诸法无我；从缘起的还灭边，观诸法无我与涅槃寂静。

这也指向第十二章“三大理性的统一”那一章。“法性是空寂而缘起有的”，法性当然是不可得的，但这个不可得、空寂的法性并不障碍缘起的如幻显现；正因为诸法无有实性可得，从本以来空寂，所以依因待缘而现起才成为可能——由此中正地把握“法性是空寂而缘起有的”。

既然法性是这样的，那么侧重的观察可以有所不同：“从缘起的生灭边，观诸行无常与诸法无我”，这是偏向于缘起有的一面来观察。通过这样的观察，看到了生灭，体达无常，由体达无常而契证诸法无我，这是从缘起的生灭边来观察。“从缘起的还灭边，观诸法无我与涅槃寂静”，“还灭边”为什么还包含诸法无我呢？诸法通有为、无为，于此一切无我可得，不仅在生灭边体达无我，在还灭边仍有一样的智慧，也是依于这样的智慧，究竟离欲，离一切烦恼而契证涅槃寂静。

直从法性说，这即是性空缘起的生灭观，生灭即是寂灭。

如果不碍于《杂阿含》曾经出现的言语，直接从法性的角度看，前面所说的就是“性空缘起的生灭观”，本来空寂的缘起。向后来的佛法拓展一点，《中论》开篇所说的“八不”，这“八不”在说什么？“八不”在说缘起——不生不灭、不常不断、不一不异、不来不出的缘起。这样的缘起，简单地说就是性空的缘起。性空的缘起，有无实的生灭。这样无实的生灭，当体即是寂灭。这就是“直从法性说，这即是性空缘起的生灭观，生灭即是寂灭”，是这个意思。性空的生灭，当体即是寂灭。

为什么要说这些？因为真的体达了这个，就能够对一切观门、一切方便，做恰当地把握。如下文所说：

所以四谛观，缘起观，或侧重缘起流转而观不净、苦、无常、无我，都是契入法性空的方便。由于适应时机，根治对于物欲、色欲的系着，所以说苦观、不净观。

如果能够正确地把握“法性”，真切地体达“性空缘起”，也能够认识“性空缘起的生灭，当体即是寂灭”，那就能够认识到“佛法的一切观门，都是契入法性空的方便”。这里提到的方便观法——“四谛观，缘起观，或侧重缘起流转而观不净、苦、无常、无我”，这些“都是契入法性空的方便”。

这里特别强调了苦观、不净观，这是适应于出家的根性，契应于时代的机缘——这是两个，一个是契人，一个是契时，这叫契应于时、机——时代的因缘，个人的根机。为了“根治对于物欲、色欲的系着，所以说苦观、不净观”。法性空中有苦可得吗？没有。法性空中有不净可得吗？也没有。应知这是方便的观门：它有这样的作用，又有这样时机的因缘，因此而说这样的观门。如果不能够正确认识，把这并不是直契法性空的方便当成究竟、当成了义，那会有隔碍，甚至有问题。这里说：

如不能依苦而起无量三昧，或偏于不净观，会造成严重的错误。

也就是说，如果不能从这样的苦观而体达无我、无我所，尽断一切烦恼，乃至偏于不净观，这是可能造成个人错误的认识，乃至错误的决断的。

佛世即有比丘厌身而自杀的（如杂含卷一三·三一一经）。

这跟佛为出家众制大杀戒有密切的关联，过去在余处讲过。略说的话，就是有比丘修不净观，厌患色身，求人杀掉自己。他为什么不自杀？觉得自杀好像有过患。当然也不排除极个别人有自杀的举动。

这在说什么？在说不净观不能修吗？苦观不能修吗？不是。要知道不净观和苦观是用来做什么的，是帮助人断除物欲、色欲的系着。在修行中要注意，不净观带给人最强烈的善心所是无贪。对于色，觉得非妙、不净，也不觉得在这样并不净妙的色上有什么真正值得赞叹，真正有意义的乐。特别是如果观察不净的时候，看到了种种变坏，这就伴随着深刻的无常感、无常相应的智慧，更加不觉得这有什么净、妙、乐可得。由于这样的深观，

而离开过去在色上的贪欲、系缚，内心无贪，这是正确修习不净观时所应该长养的善法。

可是有一类不恰当修习的，无贪是培养出来了，但是讨厌、嗔拒这样不净的色身，这是自己没有善巧修习。不净观察引发的是无贪，可不应该引发嗔，确切地说是无贪也并不嗔。如果觉得修习不净观察，内心虽然不再贪着，可是有嗔拒、嗔厌，那是成问题的。在修习不善巧者，或者不能由此更进一步引发无我、无我所的智慧，向于深入，那是有可能造成问题的。

佛为此而教令修安般。

正因为有人有这样的错误，所以在经、律中都谈到：对于这类人，佛教他们修安那般那念，也就是出入息念。

这哪里是佛法观慧的常道！

也就是说，这样的不净观察，不是佛法智慧的究竟处。佛法智慧的究竟处是前面所说的“法性的空寂”。当然，也可以用三法印相应的观门，或者是三三昧（空、无相、无愿三解脱门）相应的观门来做对应说。

到此为止，“慧与觉证”的第一小段，我们学习完毕，多少有一点难度，特别是为了清晰地说明它，为了跟之前所学的法次法向也好，三法印内在的统一及其实践性也好，我们以相应的经文以及《佛法概论》自身的前文，做了一些对照的学习。严格来说，内容并不算太多，但是要理清它、深入它、把握它，还是要花一点功夫。所以今天我们不再贪多向下继续多学习，大家如果有时间，可以把刚才学到的文多体会！

由于有难度，大家如果有问题也都可以提出来。

【答疑】

61、法相、法性

法友：礼敬师父！请问师父：法相的共相是说无常、苦、空、无我，与法性从概念上说是一回事吗？

法师：像“相”或“性”，包括“法相”、“法性”这样的词汇，在佛法中，特别是佛法流传乃至发展的漫长过程中，用的方式是不一样的，有的把“相”和“性”完全是互用的，有一些有分别、不同。

如果说有为法的共相，是不是无常的？是的。是不是苦的？是的。是不是空的？是的。是不是无我的？是的。那这些跟法性有没有差别呢？如果像刚才我们学到的文那样去把握：如果侧重缘起流转去观察无常、苦、空、无我，这其实是侧重于缘起的生灭去观察的，缘起的生灭是法性的一边。

这里所中正把握的法性是“空寂而缘起有的”，也就是缘起的生灭边和还灭边的和合。如果直接从法性说，是“性空缘起的生灭”，这样就是比较恰当。也可以说是“性空缘起”，这样说在内容上比较周全。

刚才所说“法相的共性”或者“共相”，有为法的共相是可以说无常、苦、空、无我，但是应该知道，这里说的法性的义，应该跟所说的有为法的共相的义不完全同。刚才所说的有为法的共相义，更多地是缘起生灭边的观察。从还灭边的观察是偏重于诸法无我和涅槃寂静。也就是《阿含》中所说的“缘起甚深，缘起的寂灭性倍复甚深”，这二者的统合即是法性——“空寂而缘起有”或者说“性空缘起”。这是对于这个问题的说明。

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 76

【本期讲授内容】

第十八章 戒定慧的考察

第三节 慧

二、慧与觉证

（二）慧证法性的不二门

法，是缘起假名而本来空寂的，但人类由于无始来的愚昧，总是内见我相，外取境相，不知空无自性，而以为确实如此。由此成我、我所，我爱、法爱，我执、法执，我见、法见。

必须从智慧的观察中来否定这些，才能证见法性，离戏论缠缚而得解脱。这必须“于此识身及外境界一切相，无有我、我所见、我慢、使、系着”（杂含卷一·二三经）。必须“不见一法可取而无罪过者。我若取色，即有罪过；若取受、想、行、识，则有罪过。作是知己，于诸世间，则无所取，无所取者，自觉涅槃”（杂含卷一·二七二经）。要不住四识住，“攀缘断已，彼识无所住，……于诸世间都无所取、无所着。无所取、无所着已，自觉涅槃”（杂含卷二·三九经）。

由慧观而契入法性，不是取相分别识的观察，是从无自性分别而到达离一切取相戏论的。如有一毫相可取，即不入法性。所以如中道的德行，从离恶行善的方面说，这是要择善而固执的。但从离相证觉说，如取着善行，以为有善行可行，有我能行，即成为如实觉的障碍，大乘称之为“顺道法爱”。释尊所以常说：“法尚应舍，何况非法”？

如佛常说地水火风等观门，如“于地有地想，地即是神（我），地是神所，神是地所。彼计地即是神已，即不知地。……于一切有一切想，一切即是神，一切是神所，神是一切所。彼计一切即是神已，便不知一切”（中含想经）。所以佛为跋迦利说“真实禅”——胜义空观说：“于地想能伏地想，于水、火、风想，无量空入处想，识入处想，无所有入处，非想非非想入处想，此世他世，日月，见闻觉识，若得若求，若觉若观，悉伏彼想。跋迦利！比丘如是禅者，不依地、水、火、风，乃至不依觉观而修禅”（杂含卷三三·九二六经）。这是都无所住的胜义空观，迦旃

延修这样的禅观，由于佛的教化——缘起假有性空的中道而来（杂含卷一二·三〇一经），这是慧证法性的不二门。

【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】

我们现在学习《佛法概论》第十八章“慧”的部分，上一次我们学习了“慧与觉证”的一部分内容，谈到了慧的引发：如何修习观慧，能引发如实觉？说到有很多方便，但说到根本处，切近实证处，都是同观实相的三解脱门。也说到三解脱门与三法印观门的对应，并由此说明这是同一缘起法性的观察而已。并且后面也谈到了一些方便的观点，如果不善巧，或许会出问题。接下来我们学习下边的内容，文说：

（二）慧证法性的不二门

法，是缘起假名而本来空寂的，但人类由于无始来的愚昧，总是内见我相，外取境相，不知空无自性，而以为确实如此。

这是人的根本问题，也就是在略说无明之要，无明是不如实知。那法的如实是如何呢？是本来空寂的，没有法的自体、自相可得，一切只是此有彼有的假名，也就是“缘起假名而本来空寂的”。可是没有一个凡夫是这样认为的。这里说的“无始来的愚昧”，就是指无始以来的无明。对这样“缘起假名而本来空寂”的法，错误地认识为“有这样一个内自我，取对着种种的外境相”，没有真实通达内、外的空无自性，而以为如自己所认识的这样“我和这个世界不得不说的故事”。这颗心每一天依据自己的错误认识，不断地在讲着各种故事，不断地在寻逐着各种故事，于是，生生死死，不得解脱、寂静、安宁。

人总是抱怨苦的逼迫，但是实在地说，确实是自寻烦恼。学佛修行，不要觉得委屈，不要觉得好像失去了什么。如果失去了无明烦恼，那有什

么不好呢？如果自己能够洞达世间的真实，不再被蒙昧所迷惑，那有什么不好呢？

人，由于这样的颠倒，下文说：

由此成我、我所，我爱、法爱，我执、法执，我见、法见。

这个“由此成我、我所”，是指内心取这样的我相、我所相，也就是我相、法相。觉得有我、有所，也就有“我爱、法爱”。如果没有我爱、法爱，大家每一天期盼什么呢？讨厌什么呢？担心什么呢？忧虑什么呢？这一切的根基都在我爱、法爱上，当然，如果更深刻地说是无明。“我执、法执，我见、法见”，都是无明的异名。

必须从智慧的观察中来否定这些，才能证见法性，离戏论缠缚而得解脱。

如果想要突破过去错误颠倒的封锁，有没有办法呢？有办法。用什么办法呢？用智慧。智慧如何获取呢？前文有略说，这里说要靠“智慧的观察”，来体见诸法的如实，从而真切地感受到过去的颠倒、荒谬。当否定了这些，颠倒不再发生，不再现起，这才能够如实证见法性，也离开过去颠倒的戏论缠缚，这才能够契证解脱。这意味着什么呢？

这必须“于此识身及外境界一切相，无有我、我所见、我慢、使、系着”（杂含卷一·二三经）。

也就是对于内外的一切没有我见的系着，我所见的系着，我慢的系着以及种种烦恼的系着。前面包括在余处，关于我、我所见的破除，我们有过反复地学习，这些是非常根本而重要的！智慧否定错误，在佛法中必然包含着这样的内容，这也是反复跟大家所强调的，也是常常问大家的一个问题：佛法中，圣人跟凡夫最根本的差别是什么？就须陀洹（也就是初果圣人）来说，那就是有没有身见、戒禁取见和疑，初果圣人彻底地断除了这些。其中，我见（身见）是非常关键的！下文：

必须“不见一法可取而无罪过者。我若取色，即有罪过；若取受、想、行、识，则有罪过。作是知己，于诸世间，则无所取，无所取者，自觉涅槃”（杂含卷一0·二七二经）。

这段话说得更明确了！如果取着任何一法，必然都是有过失的——“有

罪过”。如果取色，有罪过；取受、想、行、识，有罪过。

前文说了，学习佛法，不能在文义上轻轻飘过，要针对自己的身心来问一问：什么叫取色啊？什么叫取受啊？……什么叫取识啊？我过去的生活中有没有取色啊？表现为什么呢？……有没有取识啊？当我知道取色是错误的，是有现、后过患的，……取识是有过错的，是有现、后过患的，我愿意去改变吗？愿意去断除这种颠倒的取着吗？如果不愿意，是什么在障碍着自己的这种善法意乐？如何才能生起这样的善法意乐？

看看这滚滚世间，实际上没有哪一个凡夫没有取着色、受、想、行、识。不要说在这上取为我、我所这样深细的，就说粗显的贪染也是处处可见的。对于自己容颜或者他人身貌的贪取，这就是很粗糙的取色。其他的愿意看电影，愿意看好风景，乃至看好的艺术的画作，愿意去玩画面优美的游戏等等，这哪一个不跟取色有关系呢？这还只是就眼见色来说。这个色、受、想、行、识中的色，包括了一切色法，还包括好香、好味、好声、好触。想一想一个一般的世间人，所谓的美好生活，离得更美妙的五欲寻逐吗？就算是知道向内去发掘生命深度的，又很难不被内外的受所左右，又很难不去取着内外的受。就算多少能超越对于身受的取着，但是又很难不取着心受。

如此种种，来观察自己这一天都被什么所牵引、所驱使。前一段这几个词——“使”、“系着”，看一看被什么牵引着？被什么驱使着？感觉好像我快乐、我欢喜，或者我悲伤、我忧郁，我想要这个、我不想要那个，我希望这样、我担心那样，实际都是被种种烦恼驱使而已，活的有什么所谓的自在和自由可谈呢？这一生就被这些烦恼驱使着，被贪染牵引着，茫茫然耗尽一生，做了很多或黑或白的业。这种情况下搞不好还是黑的多，那未来又堪忧。不要说解脱生死，就说轮回中的苦乐也是很堪忧。

这还是粗浅地来把握这个“取”，做“取着”来说明。如果深刻地说，是指“取相”、“取为实有”。“取着”好像偏重于爱烦恼——与爱染相关的烦恼；当说到“取相”、“取为实有”的时候，这是偏于见的烦恼。“不见一法可取而无罪过者”，什么意思呢？若内若外，若取一法为实，那就不符合于法性本来之空寂，也就是不如实知。若取一法为实，则必有我、我所的落脚处，必然会有种种爱染的发生，于是也就有了这样生死轮回的不停滚

动——惑、业、苦→惑、业、苦→惑、业、苦……，这当然是无边的罪过，无边的苦海。

具体的：“我若取色，即有罪过；若取受、想、行、识，则有罪过”，意思是什么呢？如果这个“取”作为“取相”、“取为实有”来说，那就是对于色，取这样的色相，认为真有这样的色，受、想、行、识亦复如是，当取着识的时候，自然会有对于自我感的认许。对外取着“法”的实有，和对内取着“我”的实有，是同一类根本烦恼，只不过是在有情和无情上不同的投射而已。取着有我、有法，以为有我、有法，后面则有种种爱染奔驰。

反过来如果见色不取相，其心随正念，乃至受、想、行、识也是这样，那么可以说这个人也就渐渐地向于究竟解脱，这是说修习的渐次。等到能够彻底地断除一切颠倒取相——将一切颠倒取为实有，这个时候就是“作是知己，于诸世间，则无所取，无所取者，自觉涅槃”。随着如实知的发生，对于世间无所取，不认为这世间有什么法有那样自体的真实，有所谓属于这一法的自相可得，这一切是本性空寂而又如幻缘起的。“于诸世间无所取”，这是偏于突破倒见来说的；如果就突破爱染来说，“无所取着”，也就意味着断爱、离欲，自觉涅槃。

关于无所取这一段，在《杂阿含》中除了这里提的这部经之外，还有一段也挺有意思，这里不展开。是说有比丘问佛，请佛给一点教诫。佛就跟他简单地讲了一句话，叫作“非汝所应之法，宜速断除”，《杂阿含》大正藏版本第十七、十八经中都有类似的说法。佛只是对这位比丘说了这样简短一句话“非汝所应之法，宜速断除”，这位比丘就跟佛说：“知己，世尊！知己，善逝！”佛！你说的，我了解了，我已经通达了。佛知道他真的通达了，但是想让他说出来，佛告比丘：“云何于我略说法中，广解其义？”对于我刚才简略说的法，你是怎样广解其义的？比丘白佛言：“世尊！色非我所应，宜速断除；受、想、行、识非我所应，宜速断除。”

跟“不见一法可取而无罪过者”这一段有异曲同工之妙，这只是做一个简略的旁引，如果大家有兴趣，可以在这个上去闻思、修习，在这里确实有法的扼要处。下文：

要不住四识住，“攀缘断已，彼识无所住，……于诸世间都无所取、

无所着。无所取、无所着已，自觉涅槃”（杂含卷二·三九经）。

这是《杂阿含》谈到“四识住”、“攀缘断”的经文。四识住是指色、受、想、行，识在这些场所上攀缘、安住、增长。是什么将“识”与这些“识住”联系在了一起呢？是贪喜。当断了这样的贪喜，相应的攀缘也就断了。攀缘断了，识也就没有办法在过去的住处上安住，也就是识无所住。无所住，于诸世间也就无所取、无所着，自觉涅槃。

这是在举经文来说明，真正地契证法性，离戏论得解脱，是需要这些，也应该是这样的。

下面对这些义来加以阐发——

由慧观而契入法性，不是取相分别识的观察，是从无自性分别而到达离一切取相戏论的。如有一毫相可取，即不入法性。

前面在解释“取”的时候，我有浅深两种说明：一类解说为偏爱的——“取着”，一类是偏见的——“取相”。这个取相，不仅仅是眼见色，眼色为缘有眼识，眼、色、识三和合有触，这样的触相应有触俱的受、想等等。不仅仅是这个意义上的取相，更深刻的就是刚才所说的“取为实有”的义，见色就觉得有这个实在的色法，在这个色法上有这样实在的相，这就是一般凡夫的颠倒，也就是这里所说的“取相戏论”。

当由慧观的修习，到“契入法性”这个关口的时候，发生的不再是由识的取相分别来观察了，这里说“不是取相分别识的观察”，那是什么呢？是“从无自性分别而到达离一切取相戏论的”。

这个“自性分别”，在这里我做另外一种简短的说明。一般人认识内外诸法，认识内外的现象，总是感觉有这样的实体，这就是一种自性分别，就是觉得有这样的实在自性，觉得有这样实在自体。这里说，慧观契入法性的时候，是不取一切相的。从这样不取法有自性的空慧，达到离一切取相的戏论。这里不妨就实际的修行略说一下，就以一切佛法所共的“无我的观察”来说明它，可以说成三步：

第一步，认识生命的现象。比如从五蕴的角度说，认识这是色，这是受，这是想，这是行，这是识，看到色、受、想、行、识是怎样的缘起。这是第一步，认识是色乃至是识，也看到是怎样的缘起。

进而就这样缘起的色、受、想、行、识，或者说缘起无常的色、受、想、行、识，来体会无我。这个时候，就无我慧来说，是偏于离相的。但是无我慧的引发，在这个阶段是没有离开“有相”的，没有离开色、受、想、行、识相的。比如常见的，基于色、受、想、行、识的无常，来体会无我。我的不可得，可以说为是我空，前面也在三法印与三解脱门的相对中说到，诸法无我对应的是空解脱门。这个时候是空有并观的，更确切地说是“藉有悟空”——借着这样缘起假名有，来体会不可得。这是第二步。

第三步，在前面的基础上，空慧转深。当空慧现前的时候，“有相”当然是灭去了，“有相”不现起。空慧发展深入的时候，“空相”也不现。这叫“有相灭，空相不起”。在这个当下，当然就会有这样双泯的寂然，这个时候是离一切相的。

《中论》对于这三个阶段、这三类次第有一个偈颂：“一切实非实，亦实亦非实，非实非非实，是名诸佛法（篇末附印顺法师《中观论颂讲记》关于此的解说）。”因为大家一般可能不太理解“离一切相”这样的智慧是怎样可能次第引发的，所以在这里说得细一点，就大家相对熟悉的我空来说明它。即便只是修习我空，当这样智慧现前而深化的时候也是离一切相的，离一切相的寂然。

哪三步呢？再重复一下！首先是缘起现象的体认，这是色乃至这是识，看到此彼的缘起，这是第一步。第二步，藉由缘起现象，来体达我空。比如由缘起的色、受、想、行、识，体会我空。或者更简单的，无常的色、受、想、行、识，体会我空。这是第二步，藉由缘起，体达我空。第三步，有相灭，空相不生，寂然双泯，有这样离一切相的智慧现起。这是就大家相对熟悉的我空的观察。再说一遍！这不是文字的游戏，更不是纯理论的说明。佛法没有纯理论，如果有人把佛法搞成了纯理论，那已经失去了佛法的意义。这是实际的修行。

如果真的契证了法性，在那时，在那个慧证的当下，是没有任何相可取，没有任何相呈现的，这里说“如有一毫相可取，即不入法性”。这里说的比较深了，也是这一部分我讲得相对慢一点的原因。如果我们只是几句话一带而过，大家就会觉得这是高深的理论，甚至玄妙的理论，离我很遥远。其实不是这样的，这挺关键的，这关系到一个人修行的智慧眼目。真

通达了这些，通达了慧的深彻处，关于“慧是怎样”、“为什么”，就不容易被那些颠倒说所引诱了。下文：

如有一毫相可取，即不入法性。所以如中道的德行，从离恶行善的方面说，这是要择善而固执的。但从离相证觉说，如取着善行，以为有善行可行，有我能行，即成为如实觉的障碍，大乘称之为“顺道法爱”。

正因为如实地契证法性是“不见有一法可取”的，所以谈到中道德行的实践，就有浅、深二层：浅的层面是要取相的，“从离恶行善”这个初机的角度来说，“是要择善而固执的”；不仅要取种种相，还要择善而固执。就算是身断命陨，自己也不去行那些恶不善法，也不舍弃自己善法的努力，甚至要到这个程度。可是这并不妨碍，当智慧发展到相当程度，乃至离相证觉的时候，一切法不取。不是说破坏诸法，而是诸法从本以来寂灭不生，不可取，不可着。这个时候如果还“取着善行”，觉得有这样的“善行可行”，我能行这样的善行，这就变成了如实契证法性的障碍。不是说不去做这些善法，而是说，内不见我，外不见法，无所行而行。如果有这种取着而障碍如实觉，在大乘中称为“顺道法爱”。

这个“无所行而行”，不是在现象上什么也没干就说自己干了，而是内心，内不取着我，外不取着法，也不取着我在行什么善法，可是在现象上该去怎么做还是怎么做，是这个意思。下面举《阿含》的文，来说明《阿含》中说到不应该取着诸法相的证据——

释尊所以常说：“法尚应舍，何况非法”？

这是《阿含》中就有的<筏喻经>，这个譬喻很简单：一个人撑着筏子过了河，等他过了河之后，如果把这个筏子扛在肩上继续向前走，这合适吗？不合适。所以佛说，他说的法就像让人渡越瀑流的筏一样，是让人渡过瀑流的，渡过之后，不应该再取着它——“法尚应舍”。

“法尚应舍，何况非法？”下文：

如佛常说地水火风等观门，如“于地有地想，地即是神（我），地是神所，神是地所。彼计地即是神已，即不知地。……于一切有一切想，一切即是神，一切是神所，神是一切所。彼计一切即是神已，便不知一切”（中含想经）。

这里解释一下，免得有困扰。这里举修“地一切入”为例，地一切入是自己胜解作意为“一切处唯是地”、“地遍满一切处无间”。当这种作意深固乃至得禅的时候，在他的胜解中、在他心相中所呈现的就是“一切处都是地”。这个人如果还感觉有我，那他关于地和我之间不外乎就这几种推论：地是我；或者地不是我，但是是属于我的；或者我在地中，我是地的一部分。就是这里说的“地即是神，地是神所，神是地所”，这里的“神”就是我的意思。也就是大家学习《阿含》所熟悉的“是我、异我、相在”这三种。

“彼计地即是神已，即不知地”：问题是，他如果计执“地就是我”，那他不仅颠倒错误地执着有我，同时也不能够正确地认识地，是这个意思。

下面“于一切有一切想”，这是包括“地”在内的普指：“于地有地想，……从此世至彼世，从彼世至此世，彼于一切有一切想”。相应的，“一切即是神，一切是神所，神是一切所。彼计一切即是神已，便不知一切”，经文所说确不只十一切入，是于任何（一切）都可以起遍想（有一切想），当然也都会于此起（神）我想等。这些与上文的“地一切入”都是类似的。

这是什么意思呢？如果取相，就会有迷谬。

所以佛为跋迦利说“真实禅”——胜义空观说：“于地想能伏地想，于水、火、风想，无量空入处想，识入处想，无所有入处，非想非非想入处想，此世他世，日月，见闻觉识，若得若求，若觉若观，悉伏彼想。跋迦利！比丘如是禅者，不依地、水、火、风，乃至不依觉观而修禅”（杂含卷三三·九二六经）。

这是“胜义空观”的一部分，是对于地、水、火、风，乃至空无边、识无边、无所有、非想非非想、此世他世、日月等等这一切，“悉伏彼想”，就是对这些都不取相。这一切相不取，是这个意思。“想”是取相的意思。这个人于这一切法不取相，如果他能够这样修习禅，不依这一切法、不取任何一切法相而修禅，这个就是所说的“胜义空观”。

从这里“悉伏彼想”，不依这一切想而修禅，就能够看到前边说的这个“取”，把它深化到“取相”，并不是个人的意见，《阿含》中确实有这样的义，因为想就是取相的义。

在这一切法上不取相，是造作的吗？不是，这是胜智的如实知，也就是常常说的：一切法，就其本质特征来说，是本性空寂的，是从本以来寂灭不生的。一切法不取，不是因为有法而刻意压制不取，是一切法不可取，所以，随顺这样法的如实，智慧现起的时候，自然不取一切法。下文：

这是都无所住的胜义空观。

这是对上文的简要总结。

迦旃延修这样的禅观，由于佛的教化——缘起假有性空的中道而来（杂含卷一二·三〇一经），这是慧证法性的不二门。

迦旃延相应的经文中也有这样的义。这是另外略举一经，总述前文所说的——“这是慧证法性的不二门”。

慧证法性的不二门，是什么呢？胜义空观。表现为何呢？如果回到上面说“由慧观而契入法性，不是取相分别识的观察，是从无自性分别而到达离一切取相戏论的”，这就是胜义空观。具体的修习，我也有依着大家相对熟悉的我空来说明它：从对于缘起法相的体认，到依于缘起法相体达我空，进而空慧深化、坚固而有相灭，空相不生，一切寂然。这即是离一切取相戏论的胜义空观。

在这儿也不妨再补充一句。在后来佛教的发展中，大乘对声闻人有没有法空慧，有不同的看法：像唯识和如来藏，偏于认为声闻智慧中没有法空慧。但是《般若经》以及承袭《阿含》、《般若》的中观派不这样看，认为声闻无学也有法空慧，他可能不偏观法是否有实在性，法是否可得，可是在他的慧证中不会有这样的错误，这就是所谓的现证法性的寂灭，那里哪有什么相可得呢？那当然是胜义空观。另外，如果这个阿罗汉——声闻的无学去观察色是否可得，受、想、行、识是否可得，他不会发生错误。从这样智慧边说，阿罗汉也应该是有法空的智慧的。这是在这里多说一句。

今天正文的学习就是这些。下面跟大家来做一些问题的探讨。

【答疑】

62、有相灭，空相不生

法友：顶礼师父！第三步说“有相灭，空相不生”。这个“有相”指

自性见，“空相”是指认识上的断灭见，弟子的认识是否正确？

法师：基本上差不多。如果就第二步来说，第二步是空有相待的，藉有悟空。这个“有”，在那个时候的认识，当然只是看到无常的，或者是怎样缘起的色等。这个时候也不是说必然有自性见的颠倒，只是还有这个缘起法相的取相过程。后面有没有颠倒？有可能有，也可能没有，随着修习的深入，和个人智慧的浅深不一样。所以最好不说成这个时候这个“有相”是有自性见的，不一定。这是针对第二步说。第二步是这样藉有悟空，是这样空有相待的阶段，这个时候这个“有”可能是正确的“有相”，也可能是错误的“有相”，这是跟修习者的阶段、智慧浅深等有关系。

同样的，他那个我空相，如果正确地修习，不会落入断灭边，但是这样空有相待，会有这种不同于“有”的空相。当这样智慧转深，有相灭，空相不生，这个不是到第三步才去灭“有相”，在第二步藉有悟空的时候，当这样空慧现起的时候，这个“有相”是不现的。只不过在第二步是藉由这样缘起有相来体会法空或者是我空，这个时候是基于与“有”相待而引生空慧、引生空观，它还不够深固，用后来佛教说的话，它还没有绝待，还没有绝诸对待。

当这样的智慧深彻、坚固，之前缘起如幻的“有相”不现起了，因为空慧现前嘛；与“有”相对的空相，内心也不取。这个时候就是刚才所说的“有相灭，空相不现，寂然双泯”。内心契证法性的时候，没有任何一法可取，是这个义。

这里问是不是指有这样的实有或者断灭？不是一定如此。如果修习不善巧，会在第二步有这样的观感；修习善巧就不会。这是对这个问题的回应。

今天这一段文字不多，中心也很明确，就是胜义空观。大家如果愿意的话，也可以再用一些功。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！

一切实非实，亦实亦非实，非实非非实，是名诸佛法。

——节选自印顺法师著《中观论颂讲记》

实相寂灭离言，那又怎样能引导人去体悟呢？佛有大悲方便，能“言随世俗，心不违实相”；依世俗相待说法，引入平等空性。所以，实相无二无别，而佛却说有看来不同的实相，令人起解修观。不同的观法，都可以渐次的深入悟证实相。本颂“是名诸佛法”一句，在智论中作“是名诸法之实相”，可见这是不同的解说实相。佛陀是善巧的，适应众生根性的不同，说有多种不同的方法。依本颂所说，归纳起来，不出三大类：一、“一切实非实”门；二、“亦实亦非实”门；三、“非实非非实”门。

古代的天台、三论学者，根据本颂，说有四门入实相：即一、一切实相，二、一切非实门；三、亦实亦非实门；四、非实非非实门。依天台者说：一切实即藏教，以有为无为一切法都是真实的。一切非实即通教，说一切法都是虚假而不实在的。依此二门而悟入的诸法实相，即真谛。亦实亦非实，是别教；真俗非实，非有非空的中道，是真实。非实非非实，是圆教；三谛无碍，待绝妙绝。依后二门而悟入实相的，是中谛。依三论者说：四门都是方便，因此悟入四门常绝，是一味的实相（三论师也用三门解说）。

本来，世俗的缘起假名，是相待的。凡有所说明，必至四句而后完备。如说：一、有，二、无，三、亦有亦无，四、非有非无。第一句是正；第二句是反；第三是综合，但又成为正的；第四句是超越，又成为反的。此四句，有单，有复，有圆，如三论家所常说的。然归纳起来，只有两句，一有（正），二无（反）；所以佛称世俗名诠所及的为“二”。佛依世俗而指归实相，也不出二门：一、常人直觉到的实有性，是第一句；超越此实有妄执性的空（也可以称之为无），是第二句。世法与佛法的差别，即世间二句，是横的，相对的；佛意是竖越的，指向绝对的。所以，如对有名无，有空无的相，那纵然说空无自性，也非佛意了。如说为四句，第三句的亦有亦无，就是第一句的有——有有与有无；第四的非有非无，即是第二句的无——无有与无无。解作相对，即落于四句，都不能解脱，不见佛意。如领解佛意，离彼不住此，那非有非无即不堕四句。无或空，非有非无，即入不二法门。

然清辨与青目，都判说本颂为三门。的确，龙树归纳声闻者的思想，也是用三门的。这因为，本颂是总摄圣教；而圣教的诠辨，必是依二（不能单说实或者非实）而说明其性质的。所以，依实与非实而说明的时候，不出三门：

一、一切实非实，是差别门：这是说：一切法，什么是真实的，什么是非真实的。真实与非真实，是有他的严格的界限。如说：一切法是真实有的；一切法中的我，是非真实的。或者说：一切世间法是不真实的；一切出世法是真实的。或者说：于一切法所起的遍计执性是非真实有的；依他、圆成实性是真实有的。这可以有种种不同，但彼此差别的见地，主导一切。这大体是为钝根说法，《般若经》说：“为初学者说生灭如化，不生灭不如化”，即是此等教门。不如化，就是真实的。一切法中，生灭是不真实的，不生灭是真实的。或者说：生灭是用，不生灭是体，生灭用是依他起，是虚妄分别性；不生灭体是圆成实。

二、亦实亦非实，这是圆融门。中国传统的佛学者，都倾向这一门。天台家虽说重在非实非非实门，而实际为亦实亦非实。如天台学者说：“言在双非，意在双即”，这是明白不过的自供了。实即是非实，非实即是实；或者说：即空即假；或者说：即空即假即中；或者说：双遮双照，遮照同时：这都是圆融论者。

三、非实非非实，是绝待门。待凡常的实执，强说非实；实执去，非实的观念也不留，如草死雹消，契于一切戏论都绝的实相。此为上根人说。中观论，即属于此。

修行者，依此三门入观，凡能深见佛意的，门门都能入道。否则，这三门即为引人入胜的次第。为初学者说：世俗谛中缘起法相不乱。以此为门，观察什么是实有，什么是非实有——假有，分别抉择以生胜解。进一步，入第二门，观缘起法中所现的幻相自性不可得；虽无自性而假相宛然，于二谛中得善巧正见。以缘起故无自性，以无自性故缘起；空有交融，即成如实观。再进一步，入第三门，深入实相的堂奥而现证他。即有而空，还是相待成观，不是真的能见空性。所以，即有观空，有相忘而空相不生，豁破二边，廓然妙证。不但空不可说，非空也不可说。智度论说：“智是一边，愚是一边，离此二边名为中道。有是一边，无是一边，离此二边名为

中道”。都指此门而说。

释尊的开示，不外乎引入实行实证，所以从修学入证的过程上，分为这三门。中国一分学者，不解教意；不知一切教法，都是为众生说的。于是乎附合菩萨自证境的阶位，初见真，次入俗，后真俗无碍，事事无碍，反而以非实非不实的胜义为浅近，不知未能透此一关，拟议圣境，是徒障悟门啊！

青目说：亦实亦非实，为下根人说的；一切实非实，为中根人说的；非实非非实，为上根人说的。三者的次第不顺，所以依清辩论释改正。

《佛法概论》讲记 77

【本期讲授内容】

第十九章 菩萨众的德行

第一节 菩萨行通说

一、空与慈悲

（一）追踪释尊精神、发挥释尊本怀的大乘教

前来所说的在家与出家，约释尊适应当时的一般声闻弟子说。本章的菩萨，虽不出于在家与出家，但约追踪释尊精神，发挥释尊本怀的佛教徒说。菩萨道源于释尊的本教，经三五百年的孕育成长，才发扬起来，自称大乘。大乘教虽为了适应时机而多少梵化，然而他的根本原理，到底是光华灿烂，能彻见佛法真髓的！

（二）约空慧说明菩萨道

先从空与慈悲来说明菩萨道。空，是阿含本有的深义，与菩萨别有深切的关系。佛曾对阿难说：“阿难，我多行空”（中含小空经）。这点，《瑜伽论》（卷九0）解说为：“世尊于昔修习菩萨行位，多修空住，故能速得阿耨多罗三藐三菩提，非如思惟无常苦住”。这可见菩萨是以修空为主的，不像声闻那样的从无常苦入手。《增一阿含经序品》也说：“诸法甚深论空理，……此菩萨德不应弃”。

如从缘起的三法印的深义说，无常即无有常性，本就是空的异名。但一般声闻弟子，对于无常故苦的教授，引起厌离的情绪极深。声闻、辟支佛们，不能广行利济众生的大事，不能与释尊的精神相吻合。他们虽也能证觉涅槃空寂，但由于厌心过深，即自以为究竟。声闻的方便适应性，限制了释尊正觉内容的充分开展。

佛从菩萨而成，菩萨的观慧直从缘起的法性空下手，见一切为缘起的中道，无自性空、不生不灭、本来寂静。这样，才能于生死中忍苦而不急急的自了，从入世度生中向于佛道。

（三）约慈悲说明菩萨道

与戒律有关的慈悲，声闻也不能说没有的。但佛灭百年，已被歪曲为粗浅的了（四分律七百结集）。声闻者不能即俗而真，不能即缘起而空

寂，以为慈悲等四无量心，但缘有情，不能契入无为性。不知四无量心是可以直入法性的，如质多罗长者为那伽达多说：无量三昧与空三昧、无相三昧、无所有三昧，有差别义，也有同一义。约“无诤”义说，无量与无相等，同样是能空于贪、嗔、痴、常见、我、我所见的（杂含卷二一·五六七经）。从空相应缘起来说，由于有情无自性，是相依相缘相成，自己非独存体，一切有情也不是截然对立的，所以能“无怨无嗔无恚”。了达有情的没有定量性，所以普缘有情的慈悲——无缘慈，即能契入空性。

四三昧中，三三昧即三解脱门，依三法印而成观；无量三昧，即是依苦成观。观一切有情的苦迫而起拔苦与乐的同情，即“无量心解脱”。由于声闻偏重厌自身苦，不重愍有情苦；偏重厌世，不能即世而出世，这才以无量三昧为纯世俗的。

声闻的净化自心，偏于理智与意志，忽略情感。所以德行根本的三善根，也多说“离贪欲者心解脱，离无明者慧解脱”，对于离嗔的无量心解脱，即略而不论。声闻行的净化自心，是有所偏的，不能从净化自心的立场，成熟有情与庄严国土；但依法而解脱自我，不能依法依世间而完成自我。这一切，等到直探释尊心髓的行者，急于为他，才从慈悲为本中完成声闻所不能完成的一切。

【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】

今天我们开始来学习《佛法概论》第十九章“菩萨众的德行”。前面我们学过了“声闻众的德行”和“戒定慧的考察”。我们应该知道佛法的成就不仅仅是证得阿罗汉，像佛的果德与阿罗汉就有一些不同，果德上的差别是因为在因位中有差别，所以在论究除了阿罗汉之外的正法成就——佛陀正觉之前，会谈一谈这一条道路的前因，也就是菩萨众。

这一章谈“菩萨众的德行”，没有全依阿含，这不是因为作者有意地跳脱，而是因为阿含限于时代的因缘——不管是佛教化那个时代，面对众生文化的因缘，还是结集的时候，结集者自身根机相应的因缘，在阿含中甚少见到有关菩萨行的内容，所以全依阿含来谈是不合适的。因为处于时代的适应因缘，阿含在这方面本来就不具足，自然就要参考佛法其他的内容，这是说在前面的话。

第十九章 菩萨众的德行

第一节 菩萨行通说

一、空与慈悲

我们来看第一节“菩萨行通说”，这里是非常概略地对比于声闻行来说明菩萨行。第一个小标题“空与慈悲”，文说：

（一）追踪释尊精神、发挥释尊本怀的大乘教

前来所说的在家与出家，约释尊适应当时的一般声闻弟子说。

前面谈了在家众与出家众的德行，那里说到的在家、出家，是从什么角度来谈的呢？当然是跟他们的生活方式、受戒情况等有关，总的来说都是释尊适应于当时受教化的人群（也就是声闻弟子）来区别在家与出家。

本章的菩萨，虽不出于在家与出家，但约追踪释尊精神，发挥释尊本怀的佛教徒说。

本章所谈到的菩萨众，如果论究他的外相，在佛法中是在家身份，还是出家身份的外相？也不出于这两种。虽然不外乎这两种情况，但是菩萨众并不是从这个角度来分判的，是从什么角度来分判的呢？是从这个人是否真的体会释尊的精神，发挥释尊的本怀。什么是释尊的精神？什么是释尊的本怀？

我们看一看佛陀从开始发心修道，到一路的修行，到最后的得果，与一般的阿罗汉一样吗？不一样。释尊有他自己的发心，有他自己的修行历程，这就不同于一般的阿罗汉弟子。可是，释尊时代的教化，结集于阿含中的，主要的又都是对这些以阿罗汉道自求解脱者的教育。那些“追踪释尊精神，发挥释尊本怀的佛教徒”，从阿含里得到的支撑实际上是很少的。

但是在阿含中，我们又能够体会到一些佛陀不同于阿罗汉之处，有志者当然会想向佛陀这样去修行。

菩萨道源于释尊的本教，经三五百年的孕育成长，才发扬起来，自称大乘。

有愿意像佛陀一样修行的，也就有追寻菩萨道的，应该说菩萨道的根还在释尊的根本教法中，只是在最开始适应佛住世时的根机、文化、时代因缘的本教中，这部分内容没有广泛地开显。经过了后来“三五百年的孕育成长”，才变得显著起来。这个时候有一些经卷的流通，也有一些人致力于菩萨道，致力于菩萨道的弘扬，“自称大乘”。

大乘教虽为了适应时机而多少梵化，然而他的根本原理，到底是光华灿烂，能彻见佛法真髓的！

这句话我是百分之百同意！大乘佛法有没有适应时代的因缘，而表现出来的梵化、天化呢？有。可是，难道阿含本教中就没有吗？佛住世时候的阿含本教中有没有呢？像戒律中，因为外道以为植物也有生命，“佛不与世间诤”嘛，就制比丘（当然也包括比丘尼）不能“坏生种”，还有“鬼神村”等，这些都是基于当时外道、民间的认识。如果像有些人的那种说法，认为受到外道的影响，受到其他文化的影响，就叫作“被他改造”的话，这难道不是当时外道对于佛法的改造、影响吗？像大家都熟悉的佛法中有关业力、轮回，解脱、涅槃等，这些都是《奥义书》中就有的词汇，难道因此就说佛陀的本教也受到了外道的扭曲吗？所以，这样说合适吗？

佛法出现于世，离不开当时的文化背景，离不开当时的人，表现出与当时种种千丝万缕，有什么好奇怪的呢？主要看它最根本的特质。如果懂得这个，也就知道阿含是有时代烙印的。不仅仅是人的根机，和佛因为人根机的说法侧重，还有内容表现上，乃至我们所说的不净观，种种禅定，当时外道也都是有的。这样看来，佛法最重要的是根本不共于外道的那些，而不是因为它采纳了一些外道的说法，所谓的受了一些影响，它就被外道化了，就偏离了佛法的真实义趣？这样的结论是不合适的。

在佛陀住世——根本佛法的年代，就有这些情况，而且非常显著。更不要说因为受教化人群的自身意愿、取向，使得佛很少自畅本怀——讲他自己的修行取向，更多的是根据前来受教众生的自身意愿，多讲迅速解脱

生死的教法。这都是阿含时代的烙印，这也是阿含教法中所表现出来的时代局限。我常说：缘起的意思就是被这些因缘所成就，也就被这些因缘所限定。释尊出现于世，说法度众生，是包括着这些因缘来成就的，当然所说的教法自然为这些因缘所限定。这没什么奇怪的。

后来有菩萨道的发展，成为大乘佛教，它当然会因为适应时代因缘而有种种变化发生，虽然这些变化不能说都是合理的，但是不能因为受了当时文化、宗教的影响，有了一些变化，这变化中有一些不合理的，就全盘否定它。这个变化中，还有一些是把从前在阿含中过分抑制了，没有充分展开、合理展开的部分，这个部分就是特别值得珍视、特别宝贵的，也就是这里所说的“他的根本原理，到底是光华灿烂，能彻见佛法真髓的”！确实是符合于释尊的身教。这个身教，不仅仅是佛住世那几十年的身教，佛陀本生中所表现出来的从发心、修行等这一系列的过程，其实也都包含在其中。

有一些自己希望迅速离苦的，也希望佛陀是这样的，也希望佛陀整个教法是这样的；可是佛不是这样的。在佛陀整个修行的长劫期间，他当然遇到过其他的佛陀，哪位佛陀教法中没有帮助人迅速走向解脱的内容呢？佛如果想自身迅速离苦，可以说早就解脱了，可是佛取这样的道了吗？当然没有。佛陀自身的修行经历，就是他本怀的表现，也是释尊的真精神，也可以说是佛法特别宝贵的真髓，最为灿烂的部分。

说到这，要说两个极端：一个极端，是认为大乘佛教、大乘经，全不可取。刚才所说多是针对于此的。还有一类，是认为大乘佛法中，字字都是金科玉律，这又是另外一个极端。如果我们尊重人间的事实，应该说大乘佛教的经典是后出的。这后出是有种种因缘的。虽然不见得是佛亲口一字一句说，但是我们应该以求真的态度去甄别它——有合理的，接受；有特别合理的，就特别赞叹；不合理的，认清它。应该是这样的态度。这另外一类特别极端的就字字奉为金科玉律，也未免过于极端了。这两类都不能够很好地把握大乘。前一类不用说，基本上就是自绝于佛陀的本怀，自绝于佛法的究竟之道；后一种看似好像很革命，但就像左派对于革命的危害一样，它是可能带来重大问题的。

我们对于菩萨道/菩萨行/大乘佛法，想要探究的话，应该认清佛法总

是在具体的时空、人事、文化、宗教、政治、经济等等背景下的展开。认识到这些，就能够体会到，它在相应的因缘下，为这些因缘所成就，也为这些因缘所限定。这样就能够更好地把握，这里边哪些是符合于佛法的真精神，哪些是佛法的真髓，特别光华灿烂的部分；哪些确实是时代的烙印，时过境迁，不必拘泥不舍。

上来一段，略有发挥。如果对此愿意深究的，以后可以去做更多学习。

（二）约空慧说明菩萨道

先从空与慈悲来说明菩萨道。

下面要说明菩萨道的内容了，也是这个部分的小标题“空与慈悲”。为什么从“空”与“慈悲”来说明菩萨道？这是因为这二者是菩萨最不同于一般声闻学人的特质。为什么如此？我们看下文：

空，是阿含本有的深义，与菩萨别有深切的关系。佛曾对阿难说：“阿难，我多行空”（中含小空经）。这点，《瑜伽论》（卷九0）解说为：“世尊于昔修习菩萨行位，多修空住，故能速得阿耨多罗三藐三菩提，非如思惟无常苦住”。

先说明“空”。空义，阿含本来就讲，而且阿含说空，确实有浅深的不同。有一些人，但局一端，就以为阿含说空就是如此，那未免挂一漏万。阿含中说到空，最简单的，比如说现在这一法没有在认知中现起，也可以说它空；当然深切地说空，确实是通于“一切行本寂”的意思。

这里说到“空与菩萨别有深切的关系”，下面其实说到了有哪些深切关系，这也是在交代为什么在这个部分把空拿出来讲。举《中阿含》里的例子，佛曾经对阿难说：“我多行空。”这是什么意思？《瑜伽师地论》的解释是说，释尊在过去生修习菩萨行的时候，“空住”修得多；而不是像他后来教导这些声闻弟子——想要迅速离苦的人，教导他们多思维无常、苦等。佛陀自己在修习菩萨行的时候，是“多修空住”，所以能够“速得阿耨多罗三藐三菩提”。

这可见菩萨是以修空为主的，不像声闻那样的从无常苦入手。

声闻与菩萨的差别在哪儿呢？为什么这样强调呢？我们来看下边——

《增一阿含经序品》也说：“诸法甚深论空理，……此菩萨德不应弃”。

这是强调菩萨于空相应的修行很重要！那他与声闻从无常、苦入手，导致的差别在哪？

如从缘起的三法印的深义说，无常即无有常性，本就是空的异名。

这一点之前说过，深刻地体会无常，就是空义。我不再去展开，大家可以去回味。

但一般声闻弟子，对于无常故苦的教授，引起厌离的情绪极深。

如果正确地体会无常，是能够体会到空，实际上无常也可以说是空初门，也可以说是空的异名。但是一般的声闻弟子，多数是从无常去体会这种逼迫、无实义，由此引起厌离世间的情绪非常深刻。这个“深刻”是指从内心的感受上。

声闻、辟支佛们，不能广行利济众生的大事，不能与释尊的精神相吻合。他们虽也能证觉涅槃空寂，但由于厌心过深，即自以为究竟。

二乘，也就是“声闻、辟支佛们”，没有像菩萨那样广行利济众生的大事，不能和佛陀自身的本怀、佛陀的真精神相吻合，这和他们多修习“无常苦住”关系密切，由此而引生非常深刻的厌离，迅速求自身的离苦。这当然也能导致得解脱、证涅槃，可是，这样厌离世间的心太过强盛，太过深切，实际这在某种意义上缺乏调和与平衡。缺乏什么调和、平衡？下文有说，缺乏无嗔分的调和与平衡。

这种实际有一些偏颇的修行，导致二乘行人速取苦灭，觉得轮回之苦不堪忍受，也不可能为了其他有情究竟离苦而去忍受，觉得速证涅槃得解脱，这就最好，也自以为究竟。究竟不究竟呢？从离生死苦边，这可以说究竟。从得到最圆满的结果说，不如佛果圆满。从给有情带来更大利益说，那更是差得遥远。这一方面，稍后可能还会随文有所展开。

声闻的方便适应性，限制了释尊正觉内容的充分开展。

佛陀说法，受到当时种种因缘的支撑，也被这些因缘所限定。当时随佛修行的这些人，多数都是想迅速自离苦，佛陀也没有格外地拔高，也就适应于受教者的根性，多说这样的法。这样的方便适应性，实际上限制了

佛陀的乘性而说——他不能够就自己的本怀来畅说。佛也没有这样的欲望，说：“我要说我自己最喜欢的，我要说我自己真正走过的道路。”佛是离欲者，当然不会“我要怎么样”，这样从自我出发，而是看众生的需要，看受教者的需要，因机施教。可这也导致佛陀自身本怀，佛陀正觉的内容，未能充分开展，实际上是有所遗憾的。

佛从菩萨而成，菩萨的观慧直从缘起的法性空下手，见一切为缘起的中道，无自性空、不生不灭、本来寂静。这样，才能于生死中忍苦而不急急的自了，从入世度生中向于佛道。

前面说了二乘偏于无常、苦的观察，所以厌离心胜，不能广济，未能与释尊的本怀相合。接下来谈佛，如果究佛过去因地的修行，是从菩萨而来。菩萨的观慧，侧重于“缘起的法性空下手，见一切为缘起的中道”。“缘起的中道”，意味着缘起的就是性空的，意味着是性空的缘起。这样的“无自性空”，本自“不生不灭、本来寂静”。乃至能够有“空有并观”的智慧，对于色、受、想、行、识等，能够现见它的缘起现象，也能够深刻地通达这一切不可得、毕竟空。

只是说色、受、想、行、识，如果大家平时就身心的观察体会少，还是很虚浮的概念。如果观察得多一点，想一想苦受当前的时候，一边经历着苦，一边智慧照了为不可得，一边智慧照了为怎样不可得的缘起现象，你看看内心还像之前觉得这个苦是那样逼迫不堪忍的吗？这就是空慧对于修习菩萨行的重要！这也是略说“能于生死中忍苦而不急急地自了”，这是因为，一方面有上面所讲的深慧摄持，另外一方面是下文要讲的慈悲相应的大愿。

有了这样智慧的方便摄持，能够“从入世度生中向于佛道”。菩萨的入世度生，有时候也不见得像大家想的效率那么高，也许这一辈子主要就是为一个众生在服务。哪怕是这样，一生又一生，一生又一生，不断地向于这个目标。

这是略讲“空”，说明空慧对于菩萨道的重要。也从侧重观空，还是侧重观察无常、苦的这个角度，来说明菩萨与二乘差别的一个原因。

（三）约慈悲说明菩萨道

接下来谈“慈悲”，下文说：

与戒律有关的慈悲，声闻也不能说没有的。

不管是在家的、出家的戒律中，我们是能体会到佛法的慈悲的。

但佛灭百年，已被歪曲为粗浅的了（四分律七百结集）。

为什么这么说？根据是什么？括弧里给出出处——“四分律七百结集”。这里的原文我就不给大家了，概略说一下。是当时一位比丘和一位长老比丘的一个因缘，一天晚上在同一个房间过夜，两个人都是禅坐思惟，后来有一番对话，其中有一位被问到的时候，告诉对方说：“我刚才修的是慈心”，对方就说他修的慈心是小禅定——“已（经）被歪曲为粗浅的”。

我们在阿含中并没有看到这样的说法。后面反而会举出阿含的例子，说明这样的慈悲可以怎样的深彻，与智慧相应。在那之前我们先看一看下文：

声闻者不能即俗而真，不能即缘起而空寂，以为慈悲等四无量心，但缘有情，不能契入无为性。

一般的声闻学人不可能有这样空有并观的智慧，也很难做到“即俗而真”，不能够在这样一一缘起法的当下都直体空寂。就一般共同的慈、悲、喜、舍等四无量的心的修习过程，以为这样的四无量心都是缘有情而修习、现起。既然缘有情修习、现起，就“不能（够）契入无为性”，不能够契入无我等智慧。这是一般声闻的看法。在今天我们看很多后世的论著和今人的说法中，仍然可以看到这些说法。

不知四无量心是可以直入法性的，

慈、悲、喜、舍四无量心，也是可以从此而直入法性的。如果跳出来，过去在慈心禅的禅修营中曾经说过：后来在大乘的论著中谈到三种慈——众生缘慈、法缘慈、无缘慈。众生缘慈，是缘众生相来学习慈，悲、喜、舍等也都是如此。所谓的法缘慈，就是有五蕴无我的智慧相应来修习慈，简单地说是“唯见于法，不见众生”，在这样的智慧相应下来修习慈。无缘慈，是以性空的智慧、一切法不可得的智慧相应来修慈等。

“四无量心（当然也）是可以直入法性的”，当然是可以与无我智慧、

与一切法空智慧相应的。如果向共同的根本教法中去探寻，有没有呢？这里举了《杂阿含》里的一个例子：

如质多罗长者为那伽达多说：无量三昧与空三昧、无相三昧、无所有三昧，有差别义，也有同一义。

对于这一段经文，以表格化的方式做了内容的归类，这里不去展开说。

法种种义、种种句、种种味	无量三昧	谓圣弟子心与慈俱，无怨、无憎、无恚，宽弘重心，无量修习普缘，一方充满；如是二方、三方、四方上下，一切世间心与慈俱，无怨、无憎、无恚，宽弘重心，无量修习，充满诸方，一切世间普缘住
	无相三昧	谓圣弟子于一切相不念，无相心三昧，身作证
	无所有心三昧	谓圣弟子度一切无量识入处，无所有，无所有心住
	空三昧	谓圣弟子世间空，世间空如实观察，常住不变易，非我、非我所
法一义种种味	谓贪有量，若无诤者第一无量	
	谓贪者是有相，恚、痴者是有相，无诤者是无相	
	贪者是所有，恚、痴者是所有，无诤者是无所有	
	复次，无诤者空，于贪空，于恚、痴空，常住不变易空，非我、非我所	

“无量三昧”就是慈、悲、喜、舍四无量心。“空三昧”是对于世间空如实观察，非我、非我所，这样的空慧住于这样心相应的三昧。“无相三昧”是指内心一切相不起。“无所有三昧”，是指后来所说的四空定的那个无所有处。以上就是这四种三昧的差别义，也是大家一般所了解的说明。但是它们也有同一义，同一义中是怎么说呢？就是下文所说：

约“无诤”义说，无量与无相等，同样是能空于贪、嗔、痴、常见、我、我所见的（杂含卷二一·五六七经）。

这个“无诤”可以简单地理解为没有烦恼，“有诤”简单地说就是有烦恼。这是基于《中阿含》里的解读，具体的文我不再出了，不必给大家搞得太复杂，大家愿意的话可以自己去找一找。

这个同一义都是从“无诤”边来说无量、无相、无所有和空三昧——“若无诤者第一无量”，“无诤者是无相”，“无诤者是无所有”，“无诤者空”。

为什么说“若无诤者第一无量”呢？因为贪、嗔、痴等烦恼是有量的，那没有烦恼跟这个有量的烦恼就是对立的，所以，无诤——无烦恼是无量。贪嗔痴是有相，“无诤者是无相”。贪、嗔、痴是有，“无诤者是无所有”。就是这里说的“约‘无诤’义说，无量与无相等，同样是能空于贪、嗔、痴、常见、我、我所见的”。既然无诤是无量、是无相、是无所有、是空，无诤能够灭除贪嗔痴等，对应的，无量、无相、无所有、空，当然也能灭除贪、嗔、痴、常见、我、我所见，是这个意思。

这里的“无量”，指的是无量三昧，也就是慈、悲、喜、舍四无量心。从阿含这段文可以看到，慈、悲、喜、舍四无量心能够起到的作用，与三解脱门是等量齐观的。

从空相应缘起来说，由于有情无自性，是相依相缘相成，自己非独存体，一切有情也不是截然对立的，所以能“无怨无嗔无恚”。

这是说，如果从空相应缘起的智慧来观察、来看待，有情是无自性的，是无自性的缘起。这样的无自性缘起，意味着什么呢？没有——有情那种独存的自体，“是相依相缘相成”的。从这个意义上说，“一切有情也不是截然对立的”。认识到这些，就能够“无怨无嗔无恚”，把内心中觉得“我”和“你”这种严重的对立冲突感取消。

了达有情的没有定量性，所以普缘有情的慈悲——无缘慈，即能契入空性。

这里是这样用的无缘慈，跟刚才所说的与性空慧相应的不取任何具体的所缘，不是同一个义。不过同一名言不是只有一种用法，我们知道这种用法的差别就好。这是说，从无量的慈，当然是能够契入空性的。

（摘自印顺法师《学佛三要》：无量三昧，是可以离欲的，与空、无相、无愿的意义相同。但在声闻佛教的昂扬中，无量三昧是被遗忘了。不知道，无量即无限量，向外谛观时，慈悲喜舍，遍缘众生而没有限量，一切的一切，名为四无量定。向内谛观时，众生的自性不可得，并无自他间的限量性。所以无量三昧，即是缘起相依相成的，无自无他而平等的正观。通达自他的相关性、平等性，智与悲是融和而并无别异的。无量三昧的被遗忘，说明了声闻佛教的偏颇。佛教的根本心髓——慈悲，被忽视，被隐没，实为初期佛教的唯一不幸事件。到大乘佛教兴起，才开显出来。所以佛弟子

的体证，如契合佛的精神，决非偏枯的理智体验，而是悲智融贯的实证。）

前两个月有一些法友曾经请法，后来带大家做的是法缘慈的修习。法缘慈还谈不上是由慈相应修习来配合法空慧，它更多的是与我空慧相应的修习，如果大家参加过，对于这样的修习能与我空慧相应，应该是没有疑问的。有一些人以为慈就一定是不能够证真的，那是自己的限量，自己被过去的认知、被一些说法系缚住。这一段前后的表述，其实是在说，为什么慈、悲、喜、舍四无量心能契入空性，从原理上试图加以说明。下文：

四三昧中，三三昧即三解脱门，依三法印而成观；无量三昧，即是依苦成观。

这是把上文所说的四种三昧，大体地说成是“三三昧”加“无量三昧”。三三昧与三解脱门的关系，前面说过，也可以说三三昧是因位，三解脱门是果位——空、无相、无愿，可以配合以三法印相应的观察。无量三昧侧重于什么呢？“是依苦成观”。三三昧对应的是三法印——无常、无我和寂灭，无量三昧侧重的是“依苦成观”。“依苦成观”是什么意思呢？

观一切有情的苦迫而起拔苦与乐的同情，即“无量心解脱”。

这是无量三昧“依苦成观”的意思，这为什么能够包括慈呢？因为苦的对立面就是乐——“观一切有情的苦迫，而起拔苦与乐的同情”，这不就是慈和悲吗？也仍然是“依苦成观”。这里提到“无量心解脱”，这在阿含中也出现了多处。

由于声闻偏重厌自身苦，不重愍有情苦；偏重厌世，不能即世而出世，这才以无量三昧为纯世俗的。

这里的“声闻”指的是学习佛法的人/修行人，一般的声闻行人偏重于厌自身苦，不是侧重于悲愍有情的苦；偏重于厌世——出世，“不能即世而出世”。所以会觉得，无量三昧——慈悲喜舍四无量心等是纯属于世俗的。这跟他们自身的认知和倾向有关系。

这一点要说明。这个人就想管好自己，自己尽快离苦，这虽然谈不上道德上的缺陷，当然，道德上也不如佛那样圆满，可是，有一些声闻行人认识不到自己与菩萨行人/佛陀的这种重大差别，一定要把侧重自己离苦，甚至只为自己离苦，说成多么多么圆满。这是不是有一点没有把握住实际

情况呢？是不是有一点慢呢？慢，有心高举的意思。甚至在一些人的说法里，好像只有这样才对，只有管好自己，自己离苦才对，好像为了其他有情，长劫行菩萨道，为此受苦，是个很愚蠢的事，是违背了佛法根本精神的事一样。如果是这样，那不是喝着水，骂着挖井人吗？佛陀就是为了众生而广行菩萨道，长劫行菩萨道，倍受生死中的辛苦，最后因缘具足——福德资粮具足，智慧资粮具足，才能够成道，才能够说法度这些声闻人得解脱。自己在这个因缘中，不思感恩，反而有这些奇怪的看法，还自以为是。这是不是成问题的呢？

佛法绝对不是精致的利己主义者。自己有这样的倾向，自己想要迅速离苦，那没什么，个人的选择，谈不上什么道德问题。可是，如果因此就一定要说佛法中没有利他，或者利他是荒谬的，是错误的，是愚蠢的，是违背佛法精神的。那如果不是出于无知，就是因为道德有问题了。佛法绝对不是精致的利己主义！

声闻的净化自心，偏于理智与意志，忽略情感。所以德行根本的三善根，也多说“离贪欲者心解脱，离无明者慧解脱”，对于离嗔的无量心解脱，即略而不论。

声闻是希望自身迅速离苦的，跟这个因缘最切近的是什么呢？断除无明、爱、取，也就是这里说的“偏于理智与意志”。理智的，是针对于无明，去破除它；意志的，是针对于爱欲，去断除它。所谓“忽略情感”，是指忽略慈、悲、喜、舍心。这里的“情感”，不是世间意义的情感，是说嗔心的对立面——无嗔。心所分析中说过，慈在心所的分析中，对应于无嗔。无嗔，不仅是简单地没有嗔，它本身是一种善法，是嗔的对立面，也就是大家所熟悉的慈爱，对应内心的柔软、慈和、包容、关爱等等。这里说的“忽略情感”，是指的忽略于无嗔。

“所以德行根本的三善根”，在这样的情况下也多重视于无贪和无痴，所谓“离贪欲者心解脱，离无明者慧解脱”。这里的“心解脱”和“慧解脱”，和余处的用法不一定都一样，至少这个“慧解脱”就跟慧解脱阿罗汉的用法不一样。慧解脱阿罗汉，既离了无明，也离了贪欲，这就是刚才说的名言的用法而已，在不同的语境下可能有所不同。包括“心解脱”，在这里更多的是指离爱欲，可是在有的地方“心解脱”也常常指究竟的解脱，那就

不仅仅是离了爱欲，当然也包括离了无明。在这个具体的场合下，“离贪欲者心解脱，离无明者慧解脱”，这是各有侧重的用法。如果在慧解脱阿罗汉这个语境下用，那“慧解脱”跟“心解脱”往往是一致的。

在这样的情况下，“对于离嗔的无量心解脱，即略而不论”。“离嗔”对应的就是慈、悲、喜、舍四无量心，这被称为“无量心解脱”。大家不仅要知道“心解脱”、“慧解脱”，还要知道“无量心解脱”。

声闻行的净化自心，是有所偏的，不能从净化自心的立场，成熟有情与庄严国土；但依法而解脱自我，不能依法依世间而完成自我。

声闻人的修行，有没有净化自心？当然有。侧重于断爱离欲的意志，侧重于断除无明的智慧，这当然是净化。可是，在三善根的增进，三不善根的断除方面，很明显偏于贪、无贪，痴、无痴这两对，对于嗔、无嗔这一对，没有特别地注意。正因为无嗔善根不够强盛，慈、悲、喜、舍无量心解脱不够强盛，所以没“能从净化自心的立场，成熟有情与庄严国土”，这是什么意思呢？“己欲立而立人（自己想要站立起来，也帮助别人站立起来），己欲达而达人”，正是这样推己及人的善法心不够强盛，所以没有成熟有情、庄严国土的大行。有没有依法而自解脱呢？有。但是，没有“依法依世间”而达成生命之流的**最大价值。这是对于“不能依法依世间而完成自我”这句话的解读。

这个所谓“完成自我”，跟一般世间所说的“自我实现”有一些关联，但意义不完全一样，这不是以为有一个我——我刚才说“生命之流”，也可以看作是前后因缘关联的因果系，此有故彼有、此无故彼无的因果系。作为人来说，一位都是五蕴聚这样的生命之流、五蕴之流。有没有价值大小可言呢？当然有。我过去讲《生命的价值》，大家愿意可以去参考，这里简单说：生命的价值，归根到底落脚于有情的离苦得乐。一个世间人，在世间意义上正确地帮助自己和他人离苦得乐，他就是在做有价值的事。声闻行人，基于法，自我净化，乃至究竟离苦，这当然是有价值的，甚至可以说超出一切世间，但这不是价值的最大化。

价值的最大化有没有什么路径呢？有，菩萨行。不仅自己依法向于究竟的离苦，而且尽最大的可能，最广大地利益众生，最后因缘圆满，达到最大可能地利益众生，实现生命之流的**最大价值；从这个角度去理解“依

法依世间而完成自我”，我想可能是比较恰当一点。

这一切，等到直探释尊心髓的行者，急于为他，才从慈悲为本中完成声闻所不能完成的一切。

声闻人是有这样的缺憾，佛法的修行可能不可能弥补这种缺憾呢？是可能的。如果有人真的想追踪佛陀的脚步，踏着佛陀的足迹向前走，去把握佛陀的本怀，如佛那样发心修行，那当然可能走上这条路。这种人就是这里说的“直探释尊心髓的行者”。这条路的特征是什么呢？不是急于为我，而是“急于为他”。这话用我常说的表达是：“把一切众生的离苦，放在更高的优先度；自己的离苦，优先度向后放。”声闻人或者说二乘的人，与此最大的不同就是：我的离苦，优先度应该是最高的；其他的，可以随分随力做。这是很不同的。

过去常说，二乘人和菩萨，只要大家都真的懂法，是真正的二乘人，真正的菩萨，那么大家的价值指向没有差别，都是向于有情的离苦，只不过在优先度上，一个是把自己放在最前面，一个在某种意义上是把自己放在最后面，是这样的差别。“急于为他，才从慈悲为本中完成声闻所不能完成的一切”，急于为他，自然是与慈悲相应的，就是后来所说“大悲为上首”。正因为有这样重大的差别，才有了不同的修道历程，也才会有最后与声闻人所证的无学不完全一样的果德。

这是今天对于“空与慈悲”相应内容的学习。因为《佛法概论》的重点毕竟是综述《阿含》，所以菩萨道这部分并没有完全展开，这里只是随文略说，如果大家对此有心，自己可以去做更广泛地学习。时间关系，今天就到这里。一起合掌，做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切

我等与众生，皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！

《佛法概论》讲记 78

【本期讲授内容】

第十九章 菩萨众的德行

第一节 菩萨行通说

一、空与慈悲

（四）菩萨的三善根，应和谐均衡的扩展到完成

德行是应该均衡的、和谐的扩展，不能如声闻行那样偏颇。如针对厌离情深的声闻，应重视大悲的无嗔。对于不善根的根治，也认为贪欲是不善的，但不是最严重的。贪欲不一定厌弃有情，障碍有情，世间多少善事，也依贪爱而作成；唯有嗔恚，对有情缺乏同情，才是最违反和乐善生的德行。所以说：“一念嗔心起，八万障门开”。恶心中，没有比嗔恚更恶劣的。菩萨的重视慈悲，也有对治性。

论理，应该使无痴的智慧，无贪的净定，无嗔的慈悲，和谐均衡的扩展到完成。

二、从声闻到菩萨

（一）菩萨行的特点

佛法，从一般恋世的自私的人生，引向出世的无我的人生。这有不可忽略的两点，即从家庭而向无家，从自他和乐而向自心净化。其中，出家的社会意义，即从私欲占有的家庭，或民族的社会关系中解放出来。这一出家，从离开旧社会说，多少带点个人自由主义的倾向；如从参预一新的社团说，这是超家族、超国界的大同主义。

声闻的出家众，虽有和乐——自由、民主、平等僧团，但限于时机，乞食独身的生活，在厌世苦行的印度思潮中，偏重于“己利”的个人自由。出家的社会意义，是私欲占有制的否定，而无我公有的新社会，当时还不能为一般所了解，只能行于出家的僧团中，戒律是禁止白衣旁听的。但彻见佛法深意的学者，不能不倾向于利他的社会和乐。菩萨入世利生的展开，即是完成这出家的真义，做到在家与出家的统一。这是入世，不是恋世，是否定私有的旧社会，而走向公共的和乐的新社会。

同样的，一般人的自他和乐，道德或政法，基于私欲的占有制，这仅能维持不大完善的和乐。声闻者发现自我私欲的罪恶根源，于是从自他和乐而向自心净化的德行。然而净化自心，不但是为了自心净化，因为这才能从离欲无执的合理行为中，促进完成更合理的和乐善生。这样，菩萨又从自心净化而回复到自他和乐。从自他和乐中净化自心，从自心净化去增进自他和乐，实现国土庄严，这即是净化自心与和乐人群的统一。所以菩萨行的特点，是透出一般人生而回复于新的人生。

【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】

现在我们是在学习《佛法概论》第十九章“菩萨众的德行”，上一次在学习第一节“菩萨行通说”中“空与慈悲”的部分，上来略说了一下大乘的渊源，接下来是从“空”与“慈悲”这两个角度来说明菩萨道。说明菩萨道，不免要与之前我们一直在学习的解脱道（也就是声闻行）加以对照。“空”与“慈悲”这两个方面，是与声闻人的修行形成非常鲜明对比的。

“空”这个部分侧重于智慧分。智慧的观察，菩萨修行方面是以修空为主，不像声闻多从无常、苦入手。这有什么不同呢？因为多分地取无常、苦来修习，对于空不多修，那自己厌离三界，想要速求解脱的心，就会非常强盛。这是适应当时印度时代的方便，未必是佛陀的本怀。菩萨修行的观慧，从缘起法性空下手，直观一切法缘起的中道，不生不灭，本来寂静。这样，三界当然是苦的，在现象上能有这样清晰的认识，可是不执以为实。以这样智慧摄持，能够更好地在生死中为了更广大有情的利乐、离苦，安受诸苦。这样，才堪于入世度众生，向于佛道。这是说“空”这个方面，与声闻行人的观慧侧重不同，及其对菩萨道的意义。

“慈悲”方面，这偏于心学/定学。“偏于”不是说没有智慧分，恰恰在这个段落里做了说明。声闻也是有慈悲的，但是在后来基本上被声闻学

人认为，慈、悲、喜、舍四无量心等唯是共世间的，不能够认识到从慈、悲、喜、舍四无量心也可以直入法性。我们在学习中，引了阿含里谈到“无量三昧”、“空三昧”、“无相三昧”、“无所有三昧”同一义的方面，就是所谓的从“无净”的角度看，是有这样同一性的。

后面我们还说到了“三三昧”（三解脱门）和“无量心解脱”。离贪欲者，心解脱；离无明者，慧解脱；离嗔患者，无量心解脱。在这样的对比中，如果来看声闻行人的修学——净化自心，偏重于理智与意志的，忽略情感。就三善根来说，是多分在离贪欲和离无明这两个方面，对于离嗔患的无量心解脱谈得少。声闻行的净化自心是有这样偏重的，所以从自己净化内心的习惯上、侧重上，也就不能够基于自我的净化，更广大地去成熟有情、庄严国土。虽然也做一些，只是随分随力做，不能够把这个放到更高的优先度，不能把这个优先度高过自身的离苦。

我们上一节学习说，声闻人能够做到“依法而解脱自我”，不能够“依法依世间而完成自我”。当时是从价值最大化的角度来谈“完成自我”，也就是意味着在这个生命之流，向于灭尽的过程中，尽可能地制造苦灭的因缘，不仅是所谓的自五蕴尽灭，还要帮助其他有情向于离苦，这样是更广大的价值。这是菩萨，能够有这样慈悲、智慧的摄持，会去行这样的广大行，不同于声闻。

这部分内容，对于很多法友不一定熟悉，可能也未必能够很准确地忆持前面所学的内容，所以在学新内容之前，我们略作回顾。接下来说：

（四）菩萨的三善根，应和谐均衡的扩展到完成

德行是应该均衡的、和谐的扩展，不能如声闻行那样偏颇。如针对厌离情深的声闻，应重视大悲的无嗔。

德行应该是均衡的，这是理想的情况——“均衡的、和谐的扩展”。声闻行还是有所偏颇。前面有说无贪、无嗔、无痴三善根，在声闻行中侧重于无贪和无痴，无嗔没有得到同样的重视。无嗔跟慈悲是关系至为密切的，这个在前面有略为说明。所以如果想要德行均衡、和谐，更广大地扩展，那就要避免这样的偏颇，应该从哪些方面努力呢？要重视与慈悲相应的无嗔。

对于不善根的根治，也认为贪欲是不善的，但不是最严重的。

这是就均衡、和谐的德行扩展，也就是菩萨道来说的。菩萨道是三善根的发展都重视——无贪、无嗔、无痴，这样均衡、和谐的扩展。三善根的发展，对三不善根的根治，当然也认同贪欲是有问题的，是不善的，可是在这三不善根中，贪欲还不是最严重的，为什么呢？

贪欲不一定厌弃有情，障碍有情，世间多少善事，也依贪爱而作成；唯有嗔恚，对有情缺乏同情，才是最违反和乐善生的德行。

从三善根、三不善根的对应情况来看，三不善根中的贪欲不一定会造成纯粹的苦和问题，它“不一定会厌弃有情，障碍有情”，比如世间有一些善事就是贪爱而做成的，这不用太举例，大家应该是熟悉的。但是嗔恚就不一样，嗔恚对于有情缺乏同情，不仅如此，内心愤恼勃发，望彼得苦，这都是嗔恚之后有可能发生的事。对比起来，嗔恚当然是“最违反和乐善生的”。也就是三不善根的对比，特别是贪与嗔的对比，嗔的过患更重。

所以说：“一念嗔心起，八万障门开”。

这是譬喻说，有处还说“百万障门开”，这只是形容数量极多。嗔心一起了，随着嗔恨、嗔恼的心，会有一系列的活动，拉不回头，而且它基本上很难带来什么真正的好。前面说，贪可能还多少有一些世间善事，可以依此成功，凭借着这个力量成就。但是如果顺着嗔的力量去，就是伤害而已。

恶心中，没有比嗔恚更恶劣的。

在这些烦恼不善法中，说到恶劣程度，嗔恚是更恶劣的。特别对于菩萨来说，它对于菩萨行，对于菩萨自身的修行道路，特别具有破坏性。所以，真的有心行菩萨道的，一定要调柔这颗心，一定要多多地、常常地修习慈、悲、喜、舍。没有对于有情自然而然的慈悲、深切的慈悲、广大的慈悲、没有条件的慈悲，谈什么菩萨道的可能呢？下文：

菩萨的重视慈悲，也有对治性。论理，应该使无痴的智慧，无贪的净定，无嗔的慈悲，和谐均衡的扩展到完成。

回过来看一下：菩萨重视慈悲，在某种意义上也是对治性。这样的强调有没有意义？有意义。这个对治，可以说首先是对治于声闻行的偏颇，

而有特别强调；其次也应该说是对治多数人内心常常不自觉就现起的嗔恼，这个嗔恼坏人善事，对于菩萨道的障碍太大了，所以作为侧重来说明。可以说，没有慈悲喜舍，没有慈悲喜舍增上而支撑的菩提心，就不会有菩萨道。

我们常常说悲智双运的菩萨道。前面谈“空”，可以侧重看作是智慧分；这里谈的“慈悲”，是慈悲分，这是有情、智两方面的力量。长期地行菩萨道，这个菩萨身心里养成的力量，不仅仅有理智的，还有情感的，而这个情感又被理智所净化、所摄导。理想的德行修养，应该是三善根“和谐、均衡的扩展”，一直到究竟完成——佛果。

第一节第一个部分谈“空与慈悲”，其实是从“空”与“慈悲”这两个角度，将大家不太熟悉的菩萨行与声闻行做了一些比对。在这个比对中，借着大家比较熟悉的声闻行，来引出了菩萨行的特色和他更加圆满的地方。

二、从声闻到菩萨

前面“空与慈悲”都是谈内心的，三善根都是内心的。人的内心，不管是个人生活，还是社会生活，总是要发动于身、语的。发动于身、语，也就有生活方式的表观、呈现。“从声闻到菩萨”，在这些方面有什么样的不同？也是进一步在对比中来了解菩萨。

（一）菩萨行的特点

佛法，从一般恋世的自私的人生，引向出世的无我的人生。这有不可忽略的两点，即从家庭而向无家，从自他和乐而向自心净化。

这是说声闻的情况。一般世间人是恋世的，主要也是自我中心的。即便有爱、有关怀，也总是要我看得顺眼的，这还是自我中心的。所以这里说“一般恋世的自私的人生”，这是谈的一般世间。佛法，将人从这样的人生，“引向出世的无我的人生”。恋世——出世，自私——无我，形成这样的对照。这有不可忽略的两点，哪两点呢？“从家庭而向无家，从自他和乐而向自心净化。”

“从家庭而向无家”，是就其社会生活来说的。“恋世的自私的人生”，多数是家庭本位的，就算是因缘导致自己暂时不具足，但是内心觉得那个是好的。“引向出世无我的人生”，其实是信家非家，正信出家，向于无家。

在侧重上有什么不同呢？“恋世的自私的人生”，营为各自的小家庭或者是亲友圈，他也还是有自他和乐的意思，不过这个自他和乐是有贪、痴等相应——“恋世的、自私的”。“出世的无我的人生”，侧重向于自心的净化，就是向于个己生命更深刻的净化。这是自他和乐和自心净化，这两种人生其实是有这两类非常强烈的对比。这两类人生，一类是一般世间的，一类是出世的。

其中，出家的社会意义，即从私欲占有的家庭，或民族的社会关系中解放出来。

出家，从社会意义来看，意味着什么呢？从过去“私欲占有的家庭”，或者是我拥有家庭，拥有家庭的眷属，或者我被家庭所拥有，这种私欲彼此的占有；大一点的，“或民族的社会关系”。出家，就是从这些中“解放出来”。出家人，实际上是出离了一般世间的社会关系和生活，包括民族的社会关系。所以，自古以来，多数情况下，出家人基本上是可以免于兵役的。到了现代社会不好说。

这一出家，从离开旧社会说，多少带点个人自由主义的倾向；如从参预一新的社团说，这是超家族、超国界的大同主义。

这是从社会角度看。这种出家，如果从离开旧的社会结构来看，好像更是“个人自由主义的倾向”——过去那样的生活，跟我自身价值观不一样，我不过了，谁爱过谁过。离开了旧的社会结构和关系，出家了。从这个角度看，多少带一些个人自由主义的倾向和色彩。

从另外一个角度看，出家是进入了僧团。僧团，是一种全新的，与一般世间不同的社会形态、社会结构、社会团体，所以这里说，“从参预一新的社团说”——“社团”这个词现在已经被用得不好了，展开说就是社会团体。从这个角度看，僧团是对于人类乃至有情，普遍地关怀，普遍地关切，普遍地希望一切人、一切有情离苦安乐。这是超越一般社会形态、国家组织，“这是超（出）家族、超（出）国界的大同主义”（用了中国文化的词）。

声闻的出家众，虽有和乐——自由、民主、平等僧团，但限于时机，乞食独身的生活，在厌世苦行的印度思潮中，偏重于“己利”的个人自由。

声闻的出家和僧团（也就是出家众，前面说过有“和乐”义），大家在共同的理念下，走入这种生命净化解脱的不同于一般的生活方式中。个人在僧团和自身规范的范围内，是具有自由的，当然，出家是自己的自愿，确实不相应或者什么因缘，要走也没有人拦着，这是自由的；僧团内部的处事方式，依律来说是民主的，大家在里边有着基于律法原则的平等。

这样的僧团，其实是一种跟当时一般社会结构非常不同的社会团体。只是在当时时代因缘下，这种乞食独身的生活，在印度自身文化那个时代，厌世苦行特别强盛的背景下，表现为偏重于自己迅速得解脱的个人自由。虽然是这样，但是出家是有比一般人平时想象更深刻的社会意义的。怎么说呢？

出家的社会意义，是私欲占有制的否定，而无我公有的新社会，当时还不能为一般所了解，只能行于出家的僧团中，戒律是禁止白衣旁听的。

出家、出家的团队，如果从这个角度看它的社会意义，它是对“私欲占有制的否定”。不管是个人的财产，过去的社会地位，还是眷属，在出家的时候，其实都已经告别了，这是对“私欲占有制的否定”。

在这样的僧团中，财务制度是什么呢？个人如法需用的必需品之外，如果僧团有一些可以接受、可以共同蓄用的东西，那就作为僧的公有物而蓄有，不是属于某一个人。个人受蓄物品，常常是有限量的，有一些还不能够蓄用，有一些可以蓄，但是不能多蓄。如果有过量，要向僧中舍，自己不蓄。向僧中舍的意思，就是我不把它再摄为是我的，这部分变成公有的，是大家所共有的。从财产财务制度上，跟一般世间不一样。这确实体现着无我精神在财产制度上，表现出了相当的公有性的，新的社会结构。

（摘自印顺法师《华雨集》第五册：问：《佛法概论》：“菩萨入世利生的展开，即是完成这出家的真义，做到在家与出家的统一”。印顺法师答：佛所讲的“出家”的基本意义是没有家庭，这是一般人所了解的，但有一个观念一般人可能不了解，就是没有私有经济，只有三衣一钵，多一件就叫作“长衣”，长衣就要公开，只有使用权，没有所有权；只有公共的[僧团的]而没有私人的财产。现在已经走样了，有的人还在钱上面打滚。寻求世间好的现象，也就是佛法最高的理想，中国人叫作“大同世界”。能不能

实现是另一回事，但是在理想还没有实现之前，对于一切困难、苦痛就要努力去寻找改善。就现实来讲，有了身体，不论医药怎么发达，能够解决老病死的问题总是有限；佛法所讲求的是身苦而心不苦，解脱者和常人一样免不了；出世的理想，一方面要得到究竟解脱，另一方面就是要使现实的活动慢慢简化，达到佛法中净土的理念。净土的理念，那就是与出家的意义差不多；没有男女家庭的组织，也就没有经济的私有制度，由这些引生的一切苦恼也就跟着解决了。当然真正的苦，还是自己的烦恼；有了“人”，一切问题都来了，没有“人”的话，什么问题也就没有了。世间是缘起的，缘起是相对性的，好的方法过了时又不好了。普通说“失败为成功之母”，我却说“成功为失败之母”。为什么会失败呢？因为成功的条件本身就含有将来失败的因缘在里头。世间是永不彻底的，一般人说佛法是悲观，其实佛法是彻底的了解世间。当然，能够相对地改善还是好的。）

就这个小的僧团来说，它是一个新的社会组织形式，甚至如果把它扩大了想象，将是一个新的社会形态。可是这太过超前，在当时一般世间不容易理解，所以只能是这些有共同理念、有更高追求的人，在出家僧团中来过这样的生活。

这里谈到“戒律是禁止白衣旁听的”，为什么呢？跟一般社会生活的差别太大，听了也没有用，甚至还可能出现一些其他情况。

但彻见佛法深意的学者，不能不倾向于利他的社会和乐。

出家，是从一般私欲的恋世的人生，到无我的出世的人生，有这样的转变。在这里边，从社会形态上，社会结构特征上，其实能够看到，出家之后有了新的特征，是跟世间一般社会形态、社会组织结构非常不同的特征。

如果在这里深刻地推究下去，也不是到此就结束了，这里说“彻见佛法深意的学者，不能不倾向于利他的社会和乐”。为什么这么说呢？

菩萨入世利生的展开，即是完成这出家的真义，做到在家与出家的统一。

从出家的社会意义上来说，不仅有个人的净化，还有大众的和乐。菩萨入世利生的展开，就是在这方面的深化和推广，做到了在家与出家的统

——既有身心的净化，又有自他的和乐。这跟一般恋世的自私的人生，差别何在呢？说到：

这是入世，不是恋世。

凭什么说呢？

是否定私有的旧社会，而走向公共的和乐的新社会。

如果基于自私，等到了一定的矛盾冲突的节点，就算不走到你死我活，也总是要分出来一个我高你下，不会总是基于自他共同和乐的目标去做努力。说得明白一点，如果条件比较好，会表现得比较有德行，也能够对他人有所照顾，这个时候可以说是衣冠楚楚的；可是，如果情况恶劣到相当的程度，真的就只有一个人能活下去，或者是国与国之间的竞争，家族与家族之间的竞争，到民间——我们熟悉的村子和村子之间争水源等等，这个时候恐怕就要变成衣冠禽兽了。

而菩萨的入世是不同的，不是以自私、恋世为根本、为基础的，内心向着这样清静、离染，同时也有这样相应的智慧，“否定私有的旧社会，走向共同的和乐的新社会”。这是不一样的，这也强调了他们在社会形态上或者社会组织特征上的差别。

同样的，一般人的自他和乐，道德或政法，基于私欲的占有制，这仅能维持不大完善的和乐。

这就是刚才所说的。一般世间，有没有自他和乐呢？不能说没有，靠着道德、政治、法律，包括文化观念等等，能够有一定程度的自他和乐。可是因为它的根基是私欲。私欲的意思就是它的根基是自我中心，当然，这个自我，随着人们的执取是可大可小的：最小的就是我自己，甚至我自己重要的组成部分；必要的话，不重要的组成部分，也可以切，也可以割；放大一点，我的家人、家庭；再放大一点，家族；再放大一点，我的国家、我的民族。但是，它的核心是我，是私欲，是我、我所的心。这样我、我所的占有制或者被占有，它所支撑的和乐，肯定是“不大完善”的。道理刚才说了，很简单。

声闻者发现自我私欲的罪恶根源，于是从自他和乐而向自心净化的德行。

声闻行人当然是高过于一般世间的，他通过对于人深刻的认识，意识到自我私欲、贪爱、我见等等是罪恶的根源。如果不解决这些问题，想消除人间的罪恶，想得到一个美好的世间、理想的世间，不可能。在这样的观察下，深知一般世间的努力是没有究竟意义的，而且存在着先天性的、根本性的限制，“于是从自他和乐而向自心净化的德行”，从自他和乐而向于自心净化，这个可以达到深彻和究竟。

然而净化自心，不但是为了自心净化，因为这才能从离欲无执的合理行为中，促进完成更合理的和乐善生。这样，菩萨又从自心净化而回复到自他和乐。

菩萨又不像一般声闻人所认为的那样，净化自心最主要是为了自身究竟离苦。他可以实现自身的究竟离苦，可是他也可以不仅是为了自心的净化、自己的解脱离苦，从更广大的视野来看，只有自心净化了，离开了过去的贪欲，离开了过去我、我所的执取，这样才更能够基于“离欲无执”而发起合理的行为。这样基于“离欲无执的合理行为”，才能够“促进完成更合理的和乐善生”。也就是基于自心净化，推而广之，可以改变人类社会自他和乐的过去的死结和先天缺陷。

过去的死结和先天缺陷，就在于一般人所谓的人性，就是自私，根结就在这。这个自私不是别的，就是自心染污的相貌。从这样自心的净化，能够更好地有“离欲无执的合理行为”，这才能够“促进完成更合理的和乐善生”。如果这样来看，菩萨的修行，菩萨的努力，不仅仅在自心净化，更是更究竟的更广大的自他和乐。从自心净化回复到了自他和乐这个主题上，只是他是在一个更新的、更高的高度上来谈自他和乐。

从自他和乐中净化自心，从自心净化去增进自他和乐，实现国土庄严，这即是净化自心与和乐人群的统一。

说到菩萨的修行，在自他和乐的努力中净化自心，如何能做到呢？菩萨是有菩萨的发心的，前面说的慈、悲、喜、舍四无量心，以及由此增长而有的增上乃至菩提心，还有空慧，他是这样悲智摄持着去为自他和乐而努力；在这个过程中，反过来又增长空慧、增进慈悲等等德行，这同时也就净化了自心；随着自己智慧和慈悲等德行更加地强盛增长，也就是自心的更加净化，进而能够增进自他和乐，更好地去促进自他和乐，这样能够

“实现国土庄严”。“国土庄严”，从来都不仅仅是砖头瓦块这样的无情事，“庄严国土、利乐有情”常常放在一起说，是情无情事都包括。

“这即是净化自心与和乐人群的统一”，这跟一般世间行和一般声闻行都不一样。一般的世间行，是基于恋世、私欲的自他和乐。看到这里面的虚妄颠倒和不理想，不可能圆满，于是声闻行人向于自心的净化。可是在菩萨这里又有了进一步的统一，在和乐人群中净化自心，由自心的净化更好地去实现自他和乐，这样确实更为圆满。

前面一般世间行和一般声闻行，可以说是各取了一端。世间那一端当然是更下的、更劣的，因为那个目标没有办法真正达成，所谓“历史的终结”，那就是个笑话，这是没有办法真正达成的。声闻人能够得到无学，虽然自身的解脱得以实现，但是在自他和乐边确实是有欠缺的。菩萨是在这两者之间得以一个比较恰当的统一，要知道他的和乐人群已经替换了过去世间行错误的基础。世间行错误的基础，指的是私欲、恋世；菩萨由智慧、慈悲摄持，简单地说是无我（不仅无我，还有法空的智慧）、慈悲之行。

所以菩萨行的特点，是透出一般人生而回复于新的人生。

菩萨行对应于一般世间行、声闻行，既超出了一般的人生，又吸取了声闻行中恰当的成分，回复到自他和乐中去，这叫作“透出一般人生而回复于新的人生”。这一段总结很好！

下文一大段是在谈：菩萨行的开展，是以什么样的身份——是在家的身份，是出家的身份？我们就不再向下进行了，今天就到这里了。一起合掌，做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切

我等与众生，皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！

《佛法概论》讲记 79

【本期讲授内容】

第十九章 菩萨众的德行

第一节 菩萨行通说

二、从声闻行到菩萨

（二）菩萨行的开展

菩萨行的开展，是从两方面发展的：一、从声闻出家者中间发展起来。起初，是“外现声闻身，内秘菩萨行”；自己还是乞食、淡泊、趣寂，但教人学菩萨，如《大品经》的转教 ji ā o。到后来，自认声闻行的不彻底，一律学菩萨，这如《法华经》的回小向大。现出家相的菩萨，多少还保留声闻气概。这称为渐入大乘菩萨，在菩萨道的开展中，不过是旁流。

二、从声闻在家信众中间发展起来。在家众修行五法而外，多修六念与四无量（无量三昧能入真，也是质多长者说的），这都是大乘法的重要内容。如维摩诘、善财、常啼、贤护等十六大士，都从在家众的立场，努力于大乘思想的教化。这称为顿入大乘的菩萨，是菩萨道的主流。

新的社会——净土中，有菩萨僧，大多是没有出家声闻僧的；天王佛成佛，也是不现出家相的。印度出家的释迦佛，仅是适应低级世界——其实是印度特殊的宗教环境的方便。佛的真身，是现在家相的。如维摩诘，“示有妻子，常乐梵行”；常啼东方求法，也与女人同车。这是从悲智相应中，作到了情欲与离欲——情智的统一。

（三）菩萨行的抉择

声闻的出家者，少事少业，度着乞食为法的生活。佛法为净化人类的崇高教化，度此淡泊精苦的生活，不是负社会的债，是能报施主恩的。换言之，真能修菩萨行，专心为法，过那独身生活，教化生活，当然是可以的。

然而，菩萨行的真精神，是“利他”的。要从自他和乐的悲行中去净化自心的，这不能专于说教一途，应参与社会一切正常生活，广作利

益有情的事业。如维摩诘长者的作为，如善财所见善知识的不同事业：国王、法官、大臣、航海者、语言学者、教育家、数学家、工程师、商人、医师、艺术家、宗教教师等，这些都是出发于大愿大智大悲，依自己所作的事业，引发一般人来学菩萨行。

为他利他的一切，是善的德行，也必然增进自己，利益自己的。利他自利，在菩萨行中得到统一。

第二节 从利他行中去成佛

一、三 心

菩萨行是非常深广的，这只能略举大要，可从《般若经》的依止三心而行六度万行来说。三心，是“一切智智相应作意，大悲为上首，无所得为方便”。

一、无所得为方便，是菩萨行的善巧——技巧。一般的行为，处处为自我的私欲所累，弄得处处是荆棘葛藤，自己不得自在，利他也不外自私。这唯有体悟空无所得，才能解脱自由。声闻虽体悟不取一切法相的空慧，由于偏于空寂，所以自以为一切究竟，不再努力于自利利他的进修。这样，无所得又成为障碍了。菩萨的空慧，虽是法增上的理智，但从一切缘起有中悟解得来，而且是悲愿——上求佛道、下化有情所助成的，所以能无所为而为，成为自利利他的大方便。

【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》第十九章“菩萨众的德行”，现在我们在第一节“菩萨行通说”中，之前学过了“空与慈悲”这个部分，从智慧和慈悲这两个角度对声闻行和菩萨行加以比较，也特别强调菩萨行是依于无贪、无嗔、无痴三善根平等、平衡地展开。现在我们是在“从声闻到

菩萨”这个部分，之前学习了前半部分的内容，谈到一般世间是基于自我私欲的；声闻行人发现自我私欲的罪恶根源，于是从一般世间的自他和乐转向自心净化的德行；菩萨不仅为了自心净化，更进一步，基于自心净化，从离欲无执的合理行为中，促进完成更合理的和乐善生。我们上面学到的内容也提到“这即是净化自心与和乐人群的统一”，“菩萨行的特点，是透出一般人生而回复于新的人生”。这是菩萨行与一般世间行以及声闻行的根本差别。

这是之前学过的相关内容，做一下简单的回顾。今天我们继续向下学习。仍然是“从声闻到菩萨”的内容，文说：

（二）菩萨行的开展

菩萨行的开展，是从两方面发展的：一、从声闻出家者中间发展起来。

“菩萨行的开展”，一个是“从声闻出家者中间发展起来”，另外一个在下边说到是“从声闻在家信众中间发展起来”。结合这一大段后面的一些内容来看，这部分内容实际上综合了后来大乘经的很多要点、义趣做的表达，不一定完全是印顺法师个人的抉择，他更多的像一种综述。这里说到的“从声闻出家者中间发展起来”，是什么情况呢？

起初，是“外现声闻身，内秘菩萨行”；

表现出来的形象，生活的形态，是出家的比丘、比丘尼。虽然表现出出家人的生活形态，但是自己是发菩提心、行菩萨行的，这叫“外现声闻身，内秘菩萨行”。

自己还是乞食、淡泊、趣寂，但教人学菩萨。

自己过的仍然是出家人如法如律的生活——乞食维持身命，内心恬然淡泊，少欲知足，而且乐于寂静住。但是在教导学人的时候，不止于声闻行，还教人学菩萨。下一句：

如《大品经》的转教。

这个“转教”的“教”要读一声（ji ā o），在我们汉语里表示动词。这提到的《大品经》，指的是《摩诃般若波罗蜜经》，“摩诃”是大的意思。因为《般若经》有小品，对应的有这个大品，《大品经》是它的简称。

这里举到的“《大品经》的转教”是什么意思呢？是指在《摩诃般若波罗蜜经》中，像须菩提等这些声闻出家众，代说一些般若深法给这些大乘菩萨，这是所谓的“转教”。这是依于大乘经里边表现的内容做的归纳，这里依据的是（还是不叫《大般若经》为好，因为《大般若经》在后来专指六百卷的那部）《大品经》。

到后来，自认声闻行的不彻底，一律学菩萨，这如《法华经》的回小向大。

开始的时候是“外现声闻身，内秘菩萨行”，如《大品经》的转教。到后来从大乘经的情况看，更进一步的是觉得，声闻行取声闻无学，不像佛果那样圆满，有“回小向大，一律学菩萨”的抉择，这主要是依《法华经》做的概括。下面说：

现出家相的菩萨，多少还保留声闻气概。这称为渐入大乘菩萨，在菩萨道的开展中，不过是旁流。

这里说“现出家相的菩萨，保留声闻气概”，是说保留着声闻的形象、出家方式和特征，所以被称为“渐入大乘菩萨”。

“在菩萨道的开展中，不过是旁流”，这不一定是我们娑婆世界现实的菩萨道的开展，这更多是基于大乘经论，特别是大乘经所呈现的菩萨道的面貌来说的，请大家注意这一点！如果考诸大乘经，在说到菩萨行的时候，确实是以在家身份为多、为主；“外现声闻身，内秘菩萨行”的是少数，是旁流。这是就大乘经的情况来考察，可以说这样的结论是恰当的。这是第一类情况，从声闻出家众中发展起来的菩萨行。下面是第二类情况，从声闻在家信众中发展起来的菩萨行——

二、从声闻在家信众中间发展起来。在家众修行五法而外，多修六念与四无量（无量三昧能入真，也是质多长者说的），这都是大乘法的重要内容。

这是说到在家众常修的法。大家对于“五法”、“六念”应该也熟悉；“四无量”，我们上面刚刚说过慈、悲、喜、舍四无量心；这里特别谈到“无量三昧能入真，也是质多长者说的”，从慈、悲、喜、舍等四无量心，也可以入于真谛，不像后来声闻的普遍说法。在家众修习菩萨行，在大乘经中有很多表现，下面都是举的大乘经中的情况——

如维摩诘、善财、常啼、贤护等十六大士，都从在家众的立场，努力于大乘思想的教化。

这里举的几个人：“维摩诘”对应的是《净名经》（就是《维摩诘所说经》），维摩诘是经中的主要角色。“善财”，对应于《华严经·入法界品》，善财是很重要的角色。“常啼”，对应前面说的《摩诃般若波罗蜜经》，他是在经文后面出现的一个比较有名的菩萨。“贤护等十六大士”，是《大宝积经》中提到的十六位大士，“大士”就是菩萨的意思。

从这些经典所描述的情况看，提到的这些位菩萨道的行人，都是以在家的身份，从在家众的立场，努力于大乘思想的教化，不仅仅是自行，还在化他。

这称为顿入大乘的菩萨，是菩萨道的主流。

前面有说，这未必是从现实佛教流传实践的情况考察得来的结论，更多的是基于大乘经中表现出来的倾向。后来的大乘经说到的菩萨道，更倾向于哪类形态？更倾向于在家众的身份，更倾向于在家的身份来实践、弘扬大乘的菩萨道，这是大乘经中所表现出来的“菩萨道的主流”。

《佛法概论》前面十八章都主要是依于《阿含》而谈的，可是《阿含》没有广谈菩萨道，所以谈到佛法中应该包含的菩萨道内容，在这里参考了后来大乘经的很多内容，并且加以了归纳。

新的社会——净土中，有菩萨僧，大多是没有出家声闻僧的；

这是说菩萨道在大乘的经典中，主流表现是依在家身份而行。包括在大乘的经典中谈到的“新的社会形态”，也就是所谓的“净土”，作为理想的情况，那里是有菩萨团队的，是有菩萨众的。这个“僧”不意味着出家身份，僧就是众的意思，形成和合团队的叫作僧。“菩萨僧”，就是形成组

织的菩萨团体，也是清静和合的。这样的菩萨僧，基本上都是在家身份，而不是出家声闻僧。

这是就大乘经中说到的“新的社会”形态，佛法没有用这样的词，称为“净土”，把它作为理想的形态。下面说：

天王佛成佛，也是不现出家相的。

这是来自于鸠摩罗什译的《自在王菩萨经》相关的内容，谈到“天王佛及诸菩萨，不着袈裟，皆着自生净妙天衣，亦无结惑”，这位天王佛，没有着袈裟，而是着自然而生的净妙天衣——他也可能是天人的身份——去看了相应的经，上下文没有特别明确说，但是从这样的文可以推定这样的义。不仅天王佛如此，他的从属诸菩萨也是如此。也就是说，没有现出家相。这是说到“新的社会——净土中，有菩萨僧”。下文：

印度出家的释迦佛，仅是适应低级世界——其实是印度特殊的宗教环境的方便。佛的真身，是现在家相的。

这仍然是综合一些后来大乘经的说法做的一个综述性的表达。在大乘经中是有这类看法，特别后来天化的气氛在佛法中被融入得多了，这一类说法确实有出现。说：佛在人间现的出家等等这些相——八相成道，实际上是佛的化身，是为了适应这样的人间，也就是因应当时“印度特殊的宗教环境（而起）的方便”。佛的报身，也就是所谓的“真身”，并没有住在这个人间。

这是后来大乘经的意见。从印顺法师本人整体佛法的抉择看，他并不采纳这样的意见，之所以在这里出现，是为了做整个关于大乘经中呈现的菩萨道的一个综述，把这样的意见放在这里。大家愿意的话，这里每一个命题，甚至可以说每一句话对应的内容，其实都可以在相应的大乘经中找到相关出处，这里就不一一去说了。下面就在家身份来行菩萨道有举一些例——

如维摩诘，“示有妻子，常乐梵行”；

这是《维摩诘所说经》（也就是《净名经》）中谈到的情况。如果对照于原文，这里还差一个字。原文，包括上下句话，我给大家说一下。《维摩

诘所说经》中说：“虽处居家，不着三界；示有妻子，常修梵行；现有眷属，常乐远离。”

《维摩诘所说经》中说到，维摩诘菩萨虽是在家的身份，但是内心不染着三界，这个容易吗？我们很多法友也是在家身份，对照一下，不那么容易。“示有妻子，常修梵行”，表现上是有妻子的，可是他自己常常地乐修于梵行，离于欲染的德行，并不贪着于男女欲染。“现有眷属，常乐远离”，也是有眷属，但并不是只有跟着属们在一起才感觉快乐，一个人就感觉孤单寂寞。虽然表现上也有眷属，但是自己一个人常常地寂静安乐而住，这个也很好。

过去在亲密关系相关的开示中说，这个人最好的情况是什么呢？哪怕是在家，哪怕是有家庭生活的，最好的情况是他一个人也是内在圆满。在这样的情况下，他的安乐不依赖于外边，不依赖于外边哪个人。这种情况，再来说家庭生活，就会很不一样。实在来说，在家的菩萨是应该有这样的修养，这样才说得上是在家的菩萨行。而不是因为自己被烦恼所牵，在红尘中跟头把式。这是维摩诘菩萨的作略。接下来说：

常啼东方求法，也与女人同车。

常啼菩萨也是在家身份，在《大品般若经》中说到他去东方求法，也与女子同车，这是什么意思呢？

这是从悲智相应中，作到了情欲与离欲——情智的统一。

菩萨是三根的均衡发展——无贪、无嗔、无痴三善根的均衡发展。如果对比于声闻行人，菩萨的无嗔善根就特别显著。菩萨行的两大要素——悲、智。在这样悲、智相应中，有在家情欲相关的，可是他也有智慧离欲的内涵，有这样“情智的统一”。情智的统一中，哪一个是主导性的呢？是智慧。这是说到在家菩萨们比较不同的作略。

（三）菩萨行的抉择

如果说到以出家身份行菩萨道，又是怎样的呢？

声闻的出家者，少事少业，度着乞食为法的生活。佛法为净化人类的崇高教化，度此淡泊精苦的生活，不是负社会的债，是能报施主恩的。

换言之，真能修菩萨行，专心为法，过那独身生活，教化生活，当然是可以的。

前面说了在大乘经中表现出来的菩萨行主流，是以在家身份为多、为主。可是，声闻出家者行菩萨道，难道就不可以吗？难道就是有问题的吗？并不是这样的。这里也说，一个声闻的出家者，过着“淡泊精苦的生活”，不仅不负社会债，还“报施主恩”，因为他自行化他，净化生命。也就是说，“真能修菩萨行，专心为法，过独身、教化生活”，这也很好！

这是就菩萨行的展开，从大乘经中的表现，做了一个梗要的归纳：声闻出家者中发展起来，声闻在家者中发展起来，有这两类差别。关于第二类，在家众相关的一些话题，跟前面乃至后面一些内容的关涉，在这里可以给大家推荐一篇文章——开仁法师：攸关《佛法概论》在家与出家角色的疑虑。大家有空可以看一看，作为参考。这是开仁法师讲过《佛法概论》之后，看到这个部分有一些内容似乎与其他部分不那么完全一致，他很有心，把前后相关的内容做了一番整理和贯通，他自己也有一些思考在里边。大家可以做参考，我就不再去做引用、说明。

我在这里再强调一下！这里说到的一些情况，特别是在家众的情况，是根据后来大乘经中描述的情况展开的，并不一定意味着是印顺法师本人的整体抉择，不意味着这是他本人在每一个小问题上的个人观点。接下来我们看：

然而，菩萨行的真精神，是“利他”的。要从自他和乐的悲行中去净化自心的，这不能专于说教一途，应参与社会一切正常生活，广作利益有情的事业。

如果说“菩萨行的真精神”，非常显著的特色明显是“利他”，这在很多大乘的经论中有非常明确的表达。这样的利他，在菩萨行中表现为什么呢？“要从自他和乐的悲行中去净化自心”。这种“自他和乐的悲行”，不能也不应该仅仅局限于说法教化这一种方式。对于一般世间人来说，跟他的生活有密切接触，打成一片，在这样所谓的社会正常生活中来做利益事，可能是更亲切也更方便的，实际上也是办法更多的。下面举大乘经里描述的一些情况——

如维摩诘长者的作为，如善财所见善知识的不同事业：国王、法官、大臣、航海者、语言学者、教育家、数学家、工程师、商人、医师、艺术家、宗教师等，这些都是出发于大愿大智大悲，依自己所作的事业，引发一般人来学菩萨行。

依大乘经所举的两个例子，一个是维摩诘长者的作为，印顺法师可能觉得有一些内容不太适合引，所以这里没有广引，大家愿意的话，自己可以去看一看《维摩诘所说经》。“善财五十三参”，参访了很多善知识，这些善知识也有很多不同的世间职业、世间身份，这里也列了一些。

“这些（人）都是出发于大愿、大智、大悲”，这里的愿、智、悲，对应后面所说的“三心”。基于这样共同的大愿、大智、大悲，就自己做的哪一行、哪一类事业，而将菩萨行融摄进去，以此来教化引导众生，来利益众生，就是这里说的“依自己所作的事业，引发一般人来学菩萨行”。

实际上对于在家众来说，想更好地利用在家身份，让它的价值最大化，菩萨道确实是最好的选择，远远超出一般的五乘共法所共享的人天善行，也不是以在家身修习声闻法向于自解脱能够比拟的。行菩萨道确实是最广大的，能够实现生命之流价值的最大化。接下来文说：

为他利他的一切，是善的德行，也必然增进自己，利益自己的。

这是没有什么疑问的。利他的善法，当然会给自己现、后带来利益。对于自己现生带来的利益，是内在的德行智慧，这是必然有的，也可能还有外在环境类的。从未来世乃至究竟的菩提远果来说，利益会变得更大。

利他自利，在菩萨行中得到统一。

如果我们来看菩萨行的话，利他和自利并不是矛盾冲突的。没有说利他占用了我自利的时间和精力，深刻地看，利他将导致自利，“利他（和）自利，在菩萨行中得到统一”。如果能够正确地用心，正确地依法实践，这是确然如此的！

这是第一节的内容，到此结束。

第二节 从利他行中去成佛

一、三心

我们接下来看一看第二节“从利他行中去成佛”，上来谈的要点是“三心”。刚才也有说大愿、大智、大悲，跟这里的三心是有关联的，我们来看：

菩萨行是非常深广的，这只能略举大要，可从《般若经》的依止三心而行六度万行来说。

前面一节谈的是“菩萨行通说”，这一节谈的是到底怎样行菩萨行。“菩萨行通说”有一点承上启下的意思，对应于前面主要倾向于自净化的声闻行，做了几个要点的把握——空与慈悲、从声闻到菩萨。有了基本认识之后，一个很自然的问题就是：它有这样的特色，又是这样的好，那要如何具体地去实践呢？所以这一节讲如何具体去实践，一句话“从利他行中去成佛”。

人的行为是由心来驱动的，是由怎样的内心摄持，推动着来行菩萨道成佛呢？所以首先来谈菩萨的心。这里也说，如果说菩萨行的话，那是“非常深广的”，既深且广，在这个部分只是非常简略地举起大要。这个大要，是从哪个角度说的呢？“三心摄六度”。所依的是什么样的大乘典籍呢？主要是《般若经》。《般若经》中谈到这里所说的三心，谈到由三心摄持而行六度万行，成无上觉道。这是这里所谈菩萨要略的出处。

那所谓的三心，是什么内涵呢？这里说：

三心，是“一切智智相应作意，大悲为上首，无所得为方便”。

这里所说的“一切智智相应作意”，就是上文所说的大愿。“大悲为上首”，就是大悲。“无所得为方便”，实际上是大智。上来谈到三心的主要内容，接下来对一一内容加以必要的解释。第一个要解释的是“无所得为方便”——

一、无所得为方便，是菩萨行的善巧——技巧。

这里将“方便”做“善巧——技巧”第一层意思来说。它还有下一层意思，就是刚才说的大智。为什么呢？因为这种善巧——技巧，不是一般世智辩聪所能够达成的，它需要有空慧的摄持，所以才把它说成是大智相应的。

一般的行为，处处为自我的私欲所累，弄得处处是荆棘葛藤，自己不得自在，利他也不外自私。

一般的世间行，就算是有自他和乐的利济事，仍然离不开自私。说得明白一点，至少是要我心甘情愿的人，我才愿意去利济他；至少是应该让我心里舒服的人，我才愿意去利济他；至少是跟我有关系的人，我才愿意去利济他，这是人们常见的心态。不是没有利他事，可是一般世间的利他也不外是自私为基础的，这就是说“一般的行为，处处为自我的私欲所累”。这个时候，自己身心不自在，所谓的利他德行也是基于这样错谬颠倒的根基，跟菩萨行是根本无法同日而语的。

“荆棘葛藤”是佛法常用的譬喻，“荆棘”是让人接触之后会被刺痛的，“葛藤”会被纠缠系缚的，大家可以理解。就是因为这样自我私欲，导致痛苦的产生，导致系缚的产生，所以自己不自在，所行善法也被染污。

这唯有体悟空无所得，才能解脱自由。

怎样才能避免一般世间利他行所出现的问题呢？必须有智慧相应，这才能有所谓菩萨行的善巧。所以“无所得为方便”虽然是说“善巧——技巧”，但是它的本质是靠智慧，说成是大智。

为什么“体悟空无所得”，就能避免上面的问题呢？内不见“我”，外不见“人”，中间不见“法”，可是又依着这些如幻的缘起规律，去行自他利济事。这跟一般人颠颠倒倒，我我所增益、减损，利、衰、毁、誉、称、讥、苦、乐八风所动，能一样吗？完全不一样。这样，无所行而行，无所依止而能发大庄严。下文：

声闻虽体悟不取一切法相的空慧，由于偏于空寂，所以自以为一切究竟，不再努力于自利利他的进修。这样，无所得又成为障碍了。

声闻人有没有前面所说的对于空体悟的智慧呢？也有。声闻人，特别是无学人所契证的智慧，与菩萨和佛没有质的差别，也是在那样当下的契证中，一切法相皆不现起。这个不是造作的，而是因为一切相不可得的原因，所以如如智契如如理，自然是如此。这里说“不取一切法相的空慧”，这个不是靠造作，而是契证诸法如实相。

虽然有这样的空慧，但是从最初的发心就是侧重于自身离苦——注意这个用词，不是说声闻行人没有利他，但是侧重于自身离苦——在优先度上排序有必然的差别。所以会“偏于空寂”，偏于自住解脱的一边，所以会

以为到此就一切究竟。到此，只能算是自利达到了离生死苦这个成果，算不上一切最究竟圆满；佛那样才叫作一切究竟圆满。

这里说声闻人不够究竟圆满，不是说他离苦没有成就，他离苦成就了。只是就果证中所包含的种种功德来说不如佛，从生命价值最大化来说不如佛，不够圆满，不够究竟，不够广大。他的发心侧重于自离苦，这个达成了，他自以为一切也就究竟了，所以“不再努力于自利利他的进修”。那声闻人还有自利的余势吗？如果已经取证实际，已经尽断烦恼得证涅槃，那就没有了自利的余地。当然，大乘法中有一类说“回小向大”，这其实可以作为一个保留的区域，或许可供探讨的，不在这里多说。

声闻人有这样的空慧，可是偏于空寂，自以为究竟，不再进修，这样的情况有什么问题呢？“这样，无所得又成为障碍了”。也就是说，虽然也有一切法不取的智慧，可是因为自住于此，“这样，无所得又成为障碍了”。

菩萨的空慧，虽是法增上的理智，但从一切缘起有中悟解得来，而且是悲愿——上求佛道、下化有情所助成的，所以能无所为而为，成为自利利他的大方便。

对比于声闻行人以自解脱为优先发心，所以到空慧现前，常常自住寂静，自受解脱乐，以为这样就一切究竟，不再进修。菩萨没有这方面的过患，虽然也有这样“法增上的理智”——法增上的智慧，也就是前面所说的“空慧”，但是这样的智慧是从诸法的缘起中体悟来的，不是偏观无常等体悟来的——他们契证空慧的门多少有不同；“而且是悲愿所助成的”。

菩萨的智慧和慈悲，前面有说是均衡发展，无贪、无嗔、无痴三善根是均衡发展的，没有特别的偏颇。这样的空慧，是在上求佛道、下化众生的悲愿下所助成的。而且真实地说，大家去修习也可以体会到，可以在这一心中，既有慈悲，又有无我乃至法空的智慧，在这一心中是可以同时具足的。这不是一般声闻人曾经训练过的，不排除个别声闻人自己的因缘，但普遍来说一般声闻人不会训练这个。而悲智双运，恰恰是菩萨道的必须，这一点是不同的。

“所以能无所为而为”，虽然一切法不可得，可还是去做这些自行化他的广大利济事。刚才有说，内不见“我”，外不见“人”，中不见“法”，可是又广行布施等事，无所得而行，无所依止而能为大庄严，这是“自利利

他的大方便”。这不是空话，也不是高妙的口号，当空慧和智慧确实融摄成为统一力量的时候，这是自然的事。

三心中另外两个——“一切智智相应作意，大悲为上首”，我们可以下一次再来做学习。

【答疑】

62、关于“新的社会”和“天王佛”

法友：师父好！“新的社会”有具体的时间段可说明吗？还是指他方净土？“天王佛成佛”是过去佛，还是他方世界的佛呢？不是佛只从人间出吗？天人怎么能成佛呢？感恩师父！

法师：这里说的“新的社会”是指净土。是他方世界，还是此方世界呢？有没有什么具体的时间呢？

首先说在大乘经中有他方的净土，他方世界中的净土有菩萨僧。那么在我们这个娑婆世界会不会有呢？在这一期佛陀的法化中，佛住世的时候主要是声闻的僧团——声闻僧，没有形成菩萨僧——菩萨的团队。可是按照一些经典来说，弥勒菩萨下生在这个世间成佛的时候会有菩萨僧团。那个时候，这个世界会比今天更美好——不管是依报的世界，还是一般人类正报的身心，都会比今天更美好。如果说在这个娑婆世界有没有这种净化的可能、净土的可能？也是有。那什么时间呢？是弥勒菩萨成道的时候，这是佛教经典中的说法。

接下来的问题：“天王佛成佛”是过去佛，还是他方世界的佛呢？这里说的这个“天王佛成佛”，依《自在王菩萨经》所说的这位天王佛，他是过去佛。他在哪个世界现身的呢？就是在这个娑婆世界。为什么这么说呢？因为跟释迦牟尼佛从前行菩萨道的时候，某一世是有接触的。那个时候，这位天王佛成佛，那就是他过去在此世界成的佛。

说这个佛从人间出，天人怎么能成佛？我刚才对他身份的分析，说因为经文说“不着袈裟，皆着自生净妙天衣”，所以分析可能是天人的身份。如果明确地说，应该是类似于欲界天人的身份，这是我个人的分析。但是这位天王佛出现的世间还是这个娑婆世界，娑婆世界多数的人道有情是在欲界人中，那这样说也有可能这位天王佛虽然叫天王佛，但他未必是天身，

那这里说的这种净妙天衣自生，如果就经文自身的逻辑和大乘自身的逻辑来说，也可能是他福报的表现。

关于这些，其实如果跳出经典自身的文字和逻辑来看，更多表现的是，在佛法流传大乘兴起的时候，受到了教外印度当时当地重天那一类信仰的影响，这是初期大乘中受天化影响的一类表现，可以不太重视它。也就是说，关于他自生净妙天衣，个人的解读，这好像是说他应该是欲界天的身份，当然也不排除他是人身，可是福报殊胜，也有这种情况。那跳出文本，就自身逻辑和大乘义趣的解说，基于当时史实的环境来看，这更像是当时印度教或者说印度本地宗教文化对于大乘佛教的影响。这是对这个问题的回应。

法友：师父好！找到一段参考：隋·吉藏撰《法华义疏》卷 9：“一、出家成佛，如释迦。二、在家成佛，如《智度论》云天王佛是，故不须鉢及袈裟；则调达成佛号天王佛是也。三者、俱非，谓净土佛。”（大正 34，592b28-c2）请问：这个天王佛是不是调达成佛，号天王佛啊？

法师：所谓的调达，就是指的提婆达多。提婆达多在流行的《法华经》相应的文字中有被授记未来成佛，他成佛的名号在《法华经》的授记中也叫天王如来。可是这跟《自在王菩萨经》中提到的过去那位天王佛，甚至与当时的释迦菩萨还有接触的天王佛不是一回事。

你所引的文中是第二个“《智论》云：天王佛是，故不须鉢及袈裟”这个文，正对上《自在王菩萨经》。但是，他虽然叫天王佛，跟《法华经》说的那个天王如来还不是一回事。这是这里根据法友提供的材料，做的一些分辨。

（摘自《大乘妙法莲华经·提婆达多品第十二》：提婆达多却后过无量劫，当得成佛，号曰天王如来、应供、正遍知、明行足、善逝世间解、无上士、调御丈夫、天人师、佛、世尊。世界名天道。时天王佛住世二十中劫，广为众生说妙法，恒河沙众生得阿罗汉果，无量众生发缘觉心，恒河沙众生发无上道心，得无生忍，至不退转。时天王佛般涅槃后，正法住世二十中劫。全身舍利起七宝塔，高六十由旬，纵广四十由旬，诸天人民，悉以杂华、末香、烧香、涂香，衣服、璎珞、幢幡、宝盖，伎乐、歌颂，

礼拜、供养七宝妙塔。无量众生得阿罗汉果，无量众生悟辟支佛，不可思议众生发菩提心，至不退转。）

如果大家没有更多问题，一起合掌，做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切

我等与众生，皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！

《佛法概论》讲记 80

【本期讲授内容】

第十九章 菩萨众的德行

第二节 从利他行中去成佛

一、三 心

二、一切智智相应作意，是菩萨行的志向。一切智智即佛的无上觉。心与佛的大觉相应，浅显的说，这是以悲智圆成的大觉大解脱为目标，立定志向而念念不忘的趋求，要求自己也这样的大觉，这是自增上的意志。一般的意欲，以自我为中心而无限的渴求。声闻行以无贪得心解脱，偏于自得自足。菩萨的发菩提心，是悲智融和净化了的意志。有这大愿欲，即是为大觉而勇于趋求的菩萨。

三、大悲为上首，菩萨行的方便、志趣，都以大悲为上首的。大悲是菩萨行的动机，是世间增上的情感。为了救济一切，非以无所得为方便，一切智智为目标不可。“菩萨但从大悲生，不从余善生”。“未能自度先度他，菩萨于此初发心”。这是菩萨行的心髓，以慈悲为本，从利他中完成自利——其实是自利与利他的互相促进，进展到自利利他的究竟圆成。

二、依三心修六度

依上面所说的三心，才能修菩萨的六度。但这是说，菩萨的一切德行，不能离去这伟大目标，纯正动机，适当技巧，不是说三者圆满了再来修学。六度是菩萨行的大纲，如《增壹阿含经序品》说：“菩萨发意趣大乘，如来说此种种别，人尊说六度无极，布施、持戒、忍、精进，禅、智慧力如月初，速度无极观诸法”。现在略叙他的特点：

一、施：菩萨布施，初发心时，即将一切舍与有情。不仅是财物，就是自己的身体、知能，也否定为私有的，奉献于一切，因为这是依于父母、师长等而来。即以财物来说，再不看作自己的。一切属于一切，自己仅是暂时的管理人。从世间缘成，世间共有的立场，为法为人而使用这些。就是修行的功德，也是由于佛菩萨的教导，由于有情的助成，也不能执为自己私有的。愿将此一切归于——回向有情，等一切有情成

佛，自己再成佛。“有一众生未成佛，终不于此取泥洹”。这样的一切施，即菩萨“净施”。

【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》第十九章“菩萨众的德行”，现在我们是在第二节“从利他行中去成佛”。上一次讲“三心”这个部分，依《般若经》说明了依止三心而行六度万行。三心是什么？也介绍了三心中其中一个。三心是“一切智智相应作意，大悲为上首，无所得为方便”，是《般若经》所提出来的菩萨修行的心要。解释三心的时候，先解释了“无所得为方便”，也就是上一次课我们最后学习的内容。

为什么“一切智智相应作意，大悲为上首，无所得为方便”中，先介绍“无所得为方便”呢？应该知道这个所谓的方便，是指善巧。是以什么为善巧呢？以无所得的智慧、以一切法空的智慧为善巧。这个智慧，又不是自己一个人住于定境，或者一法不现这样现证境界相应的单纯情况，实际是菩萨修行一切行——六度等等，都是应该与这样智慧相应的。也就是说，这样的智慧相应，是贯穿于菩萨的一切心、行的。应该说前面两个——“一切智智相应作意，大悲为上首”，其实也是贯穿于菩萨一切心行的。只是，“无所得为方便”是智慧，包括了最深刻的一切法空的智慧，同时也能够看到一切法的缘起有，所以在菩萨行动层面上，身心活动积集菩提资粮这个层面上，它不仅是一切法空的智慧，更是空有并观而无碍，相资相成的智慧。这样的智慧，它是贯穿于“一切智智相应作意，大悲为上首”的。而且我们也知道，佛法最深彻处即是智慧，之所以“无所得为方便”在《般若经》的译文中处于三心的最后，说的时候放在最前，是因为这样“无所得为方便”是贯穿于“一切智智相应作意，大悲为上首”的，也就是以无所得为方便，而以一切智智为发起相应的作意，大悲作为一切身语

活动最初的动机——志向、动机和善巧。这样的善巧，是贯穿于前二者的，所以最先来说它。

当然，这样的三心是侧重来说。其实在一个成熟的菩萨内心中，这三者是和合相资的。也许在某一个方面，某一类力量表现得更强盛，有侧重，但是在菩萨成熟的心中，这些是和合相资的。也就是说，这里侧重谈智慧方便贯彻于志向与动机，反过来说，这样的志向也始终是贯穿余二者的，这样的动机也始终贯穿余二者。只是智慧特别不共于世间，所以放在最前，双贯于二者，“以智生悲，悲依智导”这样的意义比较显著。这是对于上一次所讲“无所得为方便”，再做一些说明。接下来我们看三心的第二心——

二、一切智智相应作意，是菩萨行的志向。

接下来解释“一切智智”是什么意思。

一切智智即佛的无上觉。

不熟悉大乘经论的，对于“一切智智”这样的说法不熟悉，简单来说就是佛的智慧。什么叫作佛的智慧相应作意呢？下文说：

心与佛的大觉相应，浅显的说，这是以悲智圆成的大觉大解脱为目标，立定志向而念念不忘的趋求，要求自己也这样的大觉，这是自增上的意志。

这就是在解释“一切智智相应作意”到底是什么意思。“一切智智”就是佛智，“心与佛智相应”的意思是说，是以这样“悲智圆成的大觉大解脱为目标”。也可以说是以佛智指代佛果，因为佛智是佛陀的大觉大解脱最核心的表征之一，所以以佛智指代佛果。这里说“以悲智圆成的大觉大解脱为目标”，以它为目标是什么意思呢？“立定志向”——我也要达成。“一切智智相应作意”是这个意思。如果说成我们白话，就是“我要成佛”，这就不像“一切智智相应作意”这么术语化，一般人也能理解，就是“我要成佛”，这就是志向，所以这里也说“这是自增上的意志”。

人，不能仅仅因为舒服就安于现状，更不能自甘下流，人应该有自增上的意志。可是这个自增上的意志，放在什么上呢？指向什么呢？指向一般世间的财富、地位、眷属等等吗？就一般世间来说，如果是合乎正当的，也未尝不可，可是，终归不坚固，终归是生死性。像声闻人以彻底破

除无明染爱，证涅槃寂静，为这样自增上的指向，已经很高明了。可是究竟来说，还是不如菩萨自增上的意志最为圆满。

一般的意欲，以自我为中心而无限的渴求。

一般人也想要自己好，也想要这个、那个，想要达成这个，想要获取那个，可是推究一下，都是自我为中心的渴求。我想要这样，我不想要那样，这都叫自我为中心的渴求。希望我的眷属这样，希望我的眷属那样，不要这样，不要那样，还是自我为中心的渴求。推而广之，一般人的意欲都是自我为中心的渴求而已。

这里说“无限的渴求”，什么意思呢？不改变这个模式，没有止期，没有止境，这样生死、死生一直流转下去。而且就一般的心来说，他是不满足的，举个很简单的吃东西：吃了这个好吃的，当下很欢喜、很高兴。可是这一次吃到了，他的欲望就止息了吗？不会的，还要。过一段没吃到，还想得不得了，甚至就像胃里有一只小手伸出来在拨弄自己的心弦一样，一定要吃到，吃到了就多么多么好。吃是如此，其他贪求渴欲的也都是这样，所以说是“无限的渴求”，这是一般世间。

声闻行以无贪得心解脱，偏于自得自足。

我之前也说过，心解脱、慧解脱，在《阿含》的语境中，很多情况下是通用的，如果侧重强调的话，慧解脱偏重于说解脱于属见的烦恼，无明等等；心解脱偏重说明解脱于属爱的烦恼，解脱于贪欲等等。这里说“声闻行以无贪得心解脱，偏于自得自足”，声闻行得果的时候，当然有无痴的智慧，但是此外，特别侧重的善根就是无贪，这在前面我们有说过。

菩萨的发菩提心，是悲智融和净化了的意志。

在发心位说，“菩萨的发菩提心，是悲智融和净化了的意志”。前面说把“无所得为方便”放在最前，是因为它贯彻于志向，贯彻于动机，说到“以智生悲”，它是这样悲智融和的，三心其实是相资相成的。

为什么说悲智融和呢？其实这个道理并不难，声闻人与菩萨行人基本的正见、最核心的正见是没有差别的。什么正见呢？都是关于“有情是怎样的”正见——有情是这样无明缘行……生缘老死，流转的；也当然可以无明灭行灭……生灭老死灭，究竟解脱的，这是共同的判断。接下来的意

愿就有了差别：声闻人认识到，人是这样的，有情是这样的，此有彼有，此无彼无，苦集灭道，于是希望尽快地离苦，这是声闻人的心；菩萨也同样认识到，人是这样，有情是这样，这样的此有彼有，此无彼无，这样的苦集灭道，那如何才能让有情最广大地离苦？认识到了需要去具足这些方便，具足这些因缘，那就去做。差别就在这儿。

菩萨所基于的基本正见跟声闻人没有差别，只是在解脱的优先度上没有把自己放在最前面，如此而已。而是希望能够在最大程度上实现离苦，不仅仅是自身。为什么要把离苦目标的优先度一定要放在自身呢？这后面是什么呢？所以对于菩萨来说，他根本的智慧——正见，不需要多么高深，有基本正见就可以，当然法空慧就会更有方便。这是说，是悲智融和的。既然有情是这样的，需要做什么因缘能够帮助有情走向解脱就去做，所以菩萨的这些广大行都是由这样的悲智融和而来的。

有这大愿欲，即是为大觉而勇于趋求的菩萨。

有了这样的大心，就是“一切智智相应作意”，就是为了最广大的悲智融和的结果——佛果，而“勇于趋求的菩萨”了，这就是“发心是菩萨”的意思。菩萨是从什么来说的呢？有没有这样的菩提心。当然了，如果说这个人只是偶尔有菩提心，能不能说他是菩萨呢？他当然不是一些人熟悉的不退转菩萨，至少可以说是偶尔菩萨吧！人是缘起的，心也是缘起的，菩提心也是缘起的。有这样菩提心的人就是菩萨。他偶尔发起，又偶尔退缩，没有什么奇怪。如果能够依着正确的因缘运作下去，这颗心会越来越明晰，越来越坚定，越来越决然。

这是略说“一切智智相应作意”，简单归结为“志向”，白话就是“我要成佛”。

三、大悲为上首，菩萨行的方便、志趣，都以大悲为上首的。大悲是菩萨行的动机，是世间增上的情感。

菩萨一切身语的运作，出发点都是大悲。什么叫“上首”？就是我们常说的出发点。从什么出发？从大悲出发。以什么摄持？以大悲摄持。大悲的意思是什么？助有情离苦。所以说“菩萨行的方便、志趣，都（是）以大悲为上首”，以大悲为出发点的。

这相对于志向来说，是什么呢？是动机。为什么修菩萨行啊？为什么要成佛啊？是为了最广大的利益众生，是为了最广大地助有情离苦。这种大悲，跟一般世间看到这个人冬天缺衣，屋也冷，送一些衣物，送一些取暖的用具，这样的世间慈悲来说，它是更增上的。因为认识到人是这样的，不解决人苦的根本原因，其他的那些只是暂时的帮助，只有帮助他究竟地离苦，才是最彻底的帮助。

从希望有情离苦边，这个大悲跟一般世间的悲——悲心、慈悲，是有相通处的。但是从它广大无偏，而且彻底圆满的角度来说，又是“世间增上”的。所谓的广大无偏，就是后面所说“为了救济一切”。在菩萨的心中，没有哪一个有情是被划在救济范围之外的，如果有，那就不叫菩提心，那个悲心也不叫大悲。修习过慈悲喜舍四无量心的，应该对这个有基本的体会和了解。这并不是不可能的，人心是缘起的，对一些人嗔恨，甚至恨不得除之而后快，那是有因有缘的。即便对这样的有情，如果自己从认知，从情绪养成，内心动机培养上，能做正确因缘，过去的也是可以转圜的，诸法因缘生。

为了救济一切，非以无所得为方便，一切智智为目标不可。

大家看到，这每一心都有说到跟其他二心的相摄，这就是前面说的“三心是和合相资的”。既然“以大悲为上首”，是为了助一切众生离苦，那么，看到这需要什么，需要这样那样，最后发现，只有成佛才能最好地做这件事。做大富长者能救济一些，这个“一些”，是说一些有情、一些事，因为钱解决不了究竟的问题。做一个有德的施政者，可以解决一些有情的问题，一些有情的一些问题，还是不能根本解决问题。为什么这里说“为了救济一切，非以一切智智为目标不可”？因为只有具足佛那样的功德，才可能帮助人最究竟地走向离苦。

“为了救济一切，非以无所得为方便不可”，为什么要“以无所得为方便”呢？如果想要救济一切，内心又有所得、有所取——这是我的，那是他的；这个是可亲的，那个是可憎的，这怎能会有锲而不舍的大悲救济之行呢？今天这个人拂恼了我的意，所以就巴不得他怎样倒霉才好。这连一个有德者的心都算不上，谈什么菩萨呢？于人无所取，于法无所取，菩萨

的究竟利济之行、广大的利济之行，才能够没有艰涩，没有自己内心障碍地去运作下去。这其实是从大悲的角度谈三心的相资相摄。

“菩萨但从大悲生，不从余善生”。

前面也说，菩萨相应的智慧，推究到最根本，其实跟声闻人有共通的基本正见，也就是缘起正见。可是有缘起的正见，可能踏上以自解脱为优先的声闻、缘觉的路，也可能踏上菩萨的道路。也就是说，那不是菩萨最不共有的特色。又有智慧，又有大悲，这样才会有究竟愿成佛而助有情究竟离苦的愿心发生。所以从不共来说，“菩萨但从大悲生，不从余善生”，这确实是很重要的！

“未能自度先度他，菩萨于此初发心”。

前面有说，基于同样的缘起正见，一些人把自己解脱于苦，放在最高优先度，那就是声、缘的道路。菩萨自己没有究竟离苦，但是他把其他有情究竟离苦的优先度放在更靠前、更高，不着急把自己从生死中摘出去，而致力于最广大、最究竟的利济有情——“未能自度先度他，菩萨于此初发心”。

这是菩萨行的心髓，以慈悲为本，从利他中完成自利——其实是自利与利他的互相促进，进展到自利利他的究竟圆成。

刚才说，不是智慧不重要，而是这样的智慧、这样的正见，并不是必然导致菩萨行；从这样的智慧、这样的正见，能够看到菩萨行的合理性，甚至是价值最大化，但是并不必然导致菩萨行。不共于声闻的是慈悲，所以“菩萨行的心髓，（是）以慈悲为本”。

那他整个实践的道路呢？“从利他中完成自利”。菩萨的发心，不是以自利为优先的。如果以自利为优先，自己想尽快离苦，取阿罗汉果岂不快哉？！又有哪一位佛陀的法化下，不会有教人迅速解脱，证阿罗汉道的法呢？菩萨不是以自利为优先的，可是他这样广大的利他行，究竟地利济有情，会将自身推向成佛的那个顶。诸法因缘生，成就佛果也是这样。到最后，出于最广大的利他，究竟利他的发心，当然在这其中这样、那样利益了很多有情，甚至不可称量，自身也就在这些内外因缘下圆成佛果，所以说“是自利与利他的互相促进”。

这里说了利他促进了自利，那自利如何促进利他，大家是容易了解的。

無所得爲方便	適當技巧	理智（知）	法增上	性空見
一切智智相應作意	偉大目標	意志（意）	自增上	菩提願
大悲爲上首	純正動機	情感（情）	世間增上	大悲心

随着这个人的智慧方便、自身德行乃至所感果报的差别，利他确实可能越来越广大。等到进展到自利利他的究竟圆成，那就是成就佛果。

这个部分讲三心——“一切智智相应作意，大悲为上首，无所得为方便”，从相应的介绍，我们看到，这样的三心，对于菩萨来说，是应该一心中圆具的，是彼此相资相成的，每一心都与其他两心有着必然关联，共成为菩萨不共的发心。

二、依三心修六度

依上面所说的三心，才能修菩萨的六度。

简单地说就是，没发菩提心，谈不上六度。一般没有这个认识的人，看到有人布施，就随喜赞叹，说：“您布施度修得真好！”也许是真心的赞叹，但是要知道，“度（波罗蜜）”在大乘佛教的语境中是有特指的，应该是菩萨所属的方便。菩萨以何为标志呢？以菩提心的有无。菩提心又是什么呢？简单地说就是“我要成佛”——它也是从三心的相资圆具上来说的。如果没有这样的菩提心——三心彼此相资相成的菩萨的心，那就谈不上布施为度（波罗蜜），也谈不上智慧为度（波罗蜜），是因为有这样三心相资而成的菩萨的心，所以他的布施会成为波罗蜜（度），他的智慧会成为波罗蜜（度）。在大乘语境中，这个“到彼岸”（波罗蜜/度的意译）是指究竟成佛的意思。

但这是说，菩萨的一切德行，不能离去这伟大目标，纯正动机，适当技巧，不是说三者圆满了再来修学。

既然依三心，才谈得上修六度，那是不是要将这样三心都彻底圆满了，才能够开始菩萨行呢？实在地说，如果彻底圆满了，也就差不多到位了。所以我常常说“修行不要完美主义”，不是认为有这些瑕疵好，有这些不具足、不圆满就好，而是说，你以完美来要求第一步，那你拿什么去要求最后一步呢？第一步就是应该也不可能一下子就达成圆满的，第一步就是应该不圆满的，也是不可能圆满的。我们可以有完美的理想，但是不能把这

个完美的理想硬要按在第一步上，让第一步就成为这个样子。这个不叫胸怀理想，这个叫理想化。进德修业要指向一个完美的、完善的目标，但是不能是完美主义。很多人因为内心有这样的认知错误，所以不能开始。我们不要说菩萨道，就说一般的修行：了解佛法，也认可它的好，可是在自己的心中呢？“我现在做的这个行业，也谈不上是佛法中完全的正命啊，那我现在还谈什么修行啊？我已经跟佛法不相应了，还是等我以后退休或者换了行业再说吧”，或者是“我自己现在这个身心的状态，跟法也不相应啊，修起来也不是那个样子啊，还不如不修”，这都是我刚才说的完美主义。

过去说“完美主义害死人”。这样的人不一定是真的不想修习，不想改善，只是觉得：要改善就应该做什么都要像所称许的那样。之所以用“称许”这个词，是因为佛对在家众很少做要求，一般都只是表达“有一些不认可，另外一些称许”这样的意思，毕竟自己怎样做是自己抉择的事。很多人知道那个好，可是自己一时不能完全做到，采用的方式就是先不做，什么时候能完美做到再做，那就是永远没有开始。除非有一天，内心转变了，管他怎么样，我现在就是做。就像小孩子学走路，如果要求他第一次尝试就必须走得像阅兵分列式一样，那每一个孩子都没有办法学会走路。所以，可以有完善的、完美的目标，但要接受第一步的不完美，接受第二步的不完美，尽力地去做正确因缘就可以了。严格地说，直到最后一步之前，都是不完美的。那又如何呢？那就不做了？不做就永远没有机会。要认识到这个。

前面我们也学过，像佛的在家弟子梨师达多等等，居于军政的要职，所行的事有没有责罚啊？甚至军务中有没有伤害甚至杀戮啊？他们是选择不学佛吗？古时候又不像今天，在一些位置想退可能都不一定安全。可是，修习佛法又不是没有作用，像梨师达多大将最后应该是生了欲界天，他是偏于智慧殊胜的。这是过去学过的内容，放在这里作为大家辅助的认识、把握。这样，不是说第一步都圆满了再来向下走，那不是第一步，那是最后一步，不能以最后一步来要求第一步。第一步就是我尽力去做正确因缘，就已经很好了。呈现的身心果相也好，相应的境遇也好，自己内心无贪、无嗔地面对、接受，柔软、开放，然后再尽力地去做相应的因缘，这就是我一直说的“做正确因缘，对果相全然平等地开放”。不是因为贪、嗔去做

的，而是基于缘起的智慧去做的。这个对任何一种修行，不管是偏于人天乘的，还是声闻乘的，还是菩萨乘的，都是一样的。

这里说“不是说三者圆满了再来修学”，否则开始不了修学，而是在三心相应下，不断地去修习，这样的三心才会越来越圆满。刚开始有刚开始的样貌，就像我们讲八正道——正见，正见是最初的，也是最后的。最初的正见，可能多分是以闻慧相应的，可这并不妨碍我们最开始的实践。也许就像婴儿学步一样，刚开始总是那样笨拙，引人发笑，也走不了几步，可是自己不断地去努力，到了成年，正常情况下，我们都能健步如飞，就是这个意思。在这儿说这么多，是因为人有时候意识不到内心的非理性，还觉得很有道理。真有缘起的智慧，就能够避免这样的陷阱。

六度是菩萨行的大纲，如《增壹阿含经序品》说：“菩萨发意趣大乘，如来说此种种别，人尊说六度无极，布施、持戒、忍、精进，禅、智慧力如月初，速度无极观诸法”。

一般认定汉译的《增一阿含经》是属于大众部的，大众部跟大乘的关系更密切一些，所以我们在《增一阿含经序品》中能看到“菩萨发意趣大乘”这样的文。这里是尽量举与四阿含靠得近的谈六度菩萨行的文。当然，在其他部派里关于菩萨行的波罗蜜（度）包含哪些，也许有一点不同的归纳，这个大家愿意拓展去了解，可以做一些功课。这里说的六度，就是常说的六波罗蜜，也是《增一阿含经序品》中所说的“度无极”。“度无极”就是到彼岸，“波罗蜜多”就是到彼岸，这个“度”是到彼岸的简译。文并不艰涩，就不必再解释。下面开始简述六度的内容和特点——

现在略叙他的特点：一、施：

布施，又叫檀波罗蜜。这里谈到的布施，是就菩萨修习波罗蜜的角度来谈的。它有与五乘共法中的布施相同的地方，也有菩萨特重的地方。

菩萨布施，初发心时，即将一切舍与有情。

这是很不同的！一般与五乘共法（也就是人天福善）相应的布施，不是这样的发心。菩萨的布施，确实是广大而深彻的。最“初发心”的时候，“即将一切舍与有情”，这合理吗？自己的一切又都包括什么呢？

不仅是财物，就是自己的身体、知能，也否定为私有的，奉献于一切，因为这是依于父母、师长等而来。即以财物来说，再不看作自己的。

这里说到了财物、身体、知能等等，都奉献于有情，都不把它摄为我或者我所。合理性何在呢？财物——外在的这些东西，肯定不都是自身因缘来的，这个是明显的，而且这个所属关系也脆弱。过去我发的一个图文里有说：这个所谓的所有权，只不过是人类文明中的一种游戏而已，大自然何曾买账呢？它有它相当的相对性和不稳定性。这个大家更容易理解，所以布施属于我的财物，大家多少觉得是可以的。

那为什么连自己的身体，也不认为是属于我的，而能够奉献于一切有情呢？这是因为身体固然有自身业因缘在里面，可是就我们人来说，没有父母，会有吗？所以这个身体，也不看成是我、我所，否定它是私有的。

“知能”：身体不是我的，我头脑中的智慧，这件事来了让我做判断、拿方案，这不都是我自己的本事，我自己的智慧吗？为什么也不谈这个是我的呢？我拿了这些方案，给了这么多指导，用老百姓的话说，不费脑细胞啊？一般就生理来说，还真就不费。当然，这个意思是说“这是我的劳动啊，这是我的能力啊，我为此要求报酬，太有道德的必然了”。但在菩萨看来，这样的知能凭空而来吗？诸法因缘生，从什么来的呢？有自身因缘，比如这样的身心——异熟果报中的，如果没有父母、师长的教导，甚至没有环境的逼迫，会有这些成长吗？会有这样的能力吗？不会有。这样的知能，也是众缘和合而有的，凭什么说它就是我或者属于我的？所以对于这一切，不摄为我或者我所。

一切属于一切，自己仅是暂时的管理人。

前一个“一切”，指的是所谓自身的一切——身体、能力，更不要说身外的财物等，这是一切因缘所共成的，一切有情所助成的，“自己仅是暂时的管理人”。所谓我——当下这个身心五蕴聚，只是因为种种因缘而呈现了，或者说与这些法有了相应的、暂时的系属，如此而已。不把它真的看成是我或者我所，只是因缘的和合而已。这样的因缘，怎样才是最恰当的运用？我们用世间话说，你如果平和地抽离出来看，这样的资源，怎样配置使用，才是最恰当的、最合理的价值最大化？就是这么个意思。

菩萨看所谓的我、我的才能、我的财物，也是这样，只是这样一些因缘和合的资源，在这个假名的自身上暂时有调配这些资源的能力，那这些资源可以怎么用？应该怎么用？最好怎么用？所以最好是一切能施于一切。

从世间缘成，世间共有的立场，为法为人而使用这些。

这是刚才所说的意思，这一切都是内外种种世间因缘所共成的，如果将它摄为我、我所，虽然有一般人中的认同，但实在来说，这并不意味着真正合理。“世间缘成”，所以本来就应该“世间共有”。那如何使用才是最恰当的运用呢？“为法为人而使用”是最恰当的。这个“为人”可以看作是一切有情。也就是说，随顺着规律去利益有情，乃至究竟地利益有情，是恰当的。

布施还能涉及到究竟利益有情吗？“法布施”就能。用自己的智慧、才能，启迪人的智慧，帮助人走向解脱，如果真的是布施相应来做的话，这就是布施帮助人走向究竟的离苦啊。这里要自己扭转这个观念，菩萨确实不一样一些，虽然从认识上抽象地说不过是缘起的智慧，不过是缘起性空的智慧，可是把这些智慧真的活起来，而不是理解的抽象概念，这需要这个人真的去做一点功夫，真的受用它。真受用它了，看一切都是缘起的，做这种思择就自然而然了。

就是修行的功德，也是由于佛菩萨的教导，由于有情的助成，也不能执为自己私有的。

前面谈的好像还偏于世间。从佛法的修行看呢？修行是有功德的呀，可是修行的功德没有善知识的作用吗？佛菩萨就是善知识，三宝都是我们修学的增上因缘。由这些增上的因缘，令自己知道人是怎么样的，人是可以怎么样的，于是走上正途。说到菩萨修行的德行，是在利益有情中不断地增进乃至最后圆成的，就像前面说的在利他中实现最圆满的自利，这难道不是有情对于菩萨功德的助成吗？从这样看，菩萨的修行功德，不但来自于“佛菩萨的教导”，也离不开“有情的助成”。这样修行的功德，怎么好意思一定要说是我的功德，我多了不起呢？所以，不执为是自己私有的，也不应该执为是自己私有的。

即便是声闻人的修行，比如一个声闻的出家众，从受善知识教导方面是一样的。有没有有情的助成呢？有啊。没有善信布施四事资具，拿什么

活下来，拿什么修行呢？为什么觉得我就是应该受用这些的？出家人尤其不要培养傲慢，更不要搞成另外一种特殊地位。愿将此一切归于有情，就是将这样的修行功德也看到是众缘而成的，并不是我或者属于我的。既是众缘所成，那归于众缘有何不可呢？所以——

愿将此一切归于——回向有情，等一切有情成佛，自己再成佛。

这说的是内心真的以利益众生为出发点的，这就是所谓“大悲为上首”。而且看到一般世间利济的不究竟、不圆满，而发意要“以无余涅槃而灭度之”。希望“一切众生都能够究竟解脱，我再解脱”都行。如果这个功德可以在因上就给其他有情，那就直接给他们，我再慢慢从头修。

当然这个问题后来有过探讨，《智论》里有这样的分辨。功德善法必然也是在这样的前五蕴、后五蕴，中间业关联的业系中运作的，当然不可能在因位上就拿去给人。可是这样真诚地回向一切有情，本身也是属于布施度，这在因上虽然不能给有情，可是当这样的善法功德引果的时候，在果上可以给有情。比如将自己布施的功德回向有情，这个功德没法真的给到某甲某乙，让他们来世得富饶的果报，可是自身有这样布施的功德，也真诚地回向，导致自己下一生不仅富饶与珍财，而且为人所敬重，所说的话人家也愿意听，所以就能够以自己所得的资具等来利乐有情，以自己所拥有的威望等去引导有情。这就是回向有情，在因上可能做不到，但是在果上是可能的。

“有一众生未成佛，终不于此取泥洹”。

这是引后来大乘经中的一句话来说明这样的义趣，这个意思是内心的真实意乐，这样的增上善心是非常好的。可是诸法因缘生，就像把这样功德回向有情，在因位上并不能实现一样，希望自己究竟利乐众生，而不急着自我解脱，甚至到这个程度——我希望每一个人都能够究竟离苦，然后我再得涅槃，最好是这样。可是事实是有它规律的，当菩萨行道因缘圆满的时候，还是不可遏制地、不可阻挡地会成佛，所以也不用担心这样发心就成不了佛。佛法又不是唯心的，规律又不是唯心的，“若佛出世，若不出世，法性、法界、法住”。

这样的一切施，即菩萨“净施”。

这是说像上面所说的身、财、善法等等一切，都不摄为是我、我所，不摄为是自身私有的，而能够清净地布施于一切有情，这叫“一切施”——一切施于一切，这就是菩萨的“净施”。有这样的认识，以及这样真诚的意乐，这叫作菩萨的“净施”。

我们学习“依三心行六度”，今天学习了布施。我们今天就到这里，一起合掌，做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切

我等与众生，皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！

《佛法概论》讲记 81

【本期讲授内容】

第十九章 菩萨众的德行

第二节 从利他行中去成佛

二、依三心修六度

二、戒，为自他和乐善生而不得杀、盗、淫、妄，菩萨是更彻底的。声闻适应印度重定的天行——重于离欲净心，所以以淫、盗、杀、妄为次第，严格的禁止男女情欲。菩萨从“本来清净”、“本来不生”的悟解，又从净化自心而回复到自他的和乐，又以不得杀、盗、淫、妄为次第。对于一切有情的悲济，虽不为局限于人类的学者所谅解，但扩展慈悲不忍的同情到一切，显出了对于善生的无限尊重。

从大智的契合真理，大悲的随顺世间来说，戒律决非消极的“不”、“不”可以了事；必需慈悲方便的能杀、能盗、能淫、能妄，才能完满的实现。如有人残害人类——有情，有情因此遭受难堪的苦迫。如不杀这恶人，有情会遭受更大的惨运；恶人将造成更大的罪恶，未来会受更大的痛苦。那末宁可杀这恶人，宁可自己堕地狱，不能让他作恶而自害害他。这样，应以慈悲心杀这恶人，这不是杀少数救多数，是普救一切，特别是对于作恶者的怜悯。因为怜悯他，所以要杀他。但愿他不作恶业，不堕地狱，即使自己因此落地狱，也毫不犹豫。对于杀害这个人，是道德的，是更高的德行，是自愿牺牲的无限慈悲。同样的，无论是国王、宰官、平民，如有非法的掠取财物，那不妨“废其所主”，取消这王臣及聚落主的权位，从巧取、豪夺、侵占、偷窃者手中夺回来，归还被夺者，这当然需要方便——技巧。推翻他，从他手中索回，对于这个人或少数人也是善行。如让他受用非法得来的财物，即会加深他的罪恶；夺他，即是拯救他。菩萨的心中，是没有疾恶如仇的，应该是悲悯恶人过于善人。但这不是姑息纵恶，要以“我不入地狱，谁入地狱”的精神，起来杀他夺他。对于合理的少数或个人——多数是更该的，为了救护他，不使他受非法的杀害、掠夺、奸淫、欺诳，如非妄语不可时，即不妨妄语。对于异性的恋合，如可以因此而引他入正途，使他离恶向善，出家者，也不妨舍戒还俗，以悲悯心而与他好合。

总之，不得杀、盗、淫、妄，为佛法极严格的戒条，甚至说：一念盗心即犯盗戒，一念淫心即犯淫戒，谨严到起心动念处。然而为了慈悲的救护，菩萨可以不问所受的戒而杀、盗、淫、妄。这样的犯戒，是合理的持戒，是究竟的持戒，所以说：“有犯戒成尸罗波罗蜜，谓菩萨教化众生，不自观戒”。

三、忍：施能摄受大众，戒能和乐大众，但有情间的隔碍，误会嫉害，是免不了的。菩萨为了贯彻上求佛道、下化众生的志愿，必须坚定的忍耐，经得起一切的迫害苦难；即使是牺牲生命，也不能违背菩萨行。难行能行，难忍能忍，这才能完成菩萨的德行，否则，施与戒的努力，会功败垂成。

四、进：这已略有说到。菩萨行的精进，是无限的、广大的精进，修学不厌、教化不倦的。发心修学，救济有情，庄严国土，这一切都是为了一切的一切，不是声闻那样的为了有限目标，急求自了而努力。菩萨是任重致远的，如休舍优婆夷那样，但知努力于菩萨行的进修，问什么成不成佛。

五、禅：这是自心调伏的静定，不一定是静坐，坐不过是初学的方便。菩萨禅要与悲智相应，从一切处去实践，做到动定静也定，如维摩诘所说的那样。《中阿含·龙象经》也说：“内心至善定，龙（喻佛）行止俱定，坐定卧亦定，龙一切时定”。又如弥勒菩萨那样的“不修禅定，不断烦恼”，可作初学菩萨行的模范。因为如悲心不足，功德不足，急急的修定，不是落于外道“味定”，就落入声闻“证实际”的窠臼。禅定是六度的一度，但应先从悲智中努力。

六、慧：从胜义慧的悟入缘起性空说，这是与声闻一致的。不过菩萨应先广观一切法空，再集中于离我我所见。同时，不但是胜义慧，也重于世俗智，所以说：“菩萨求法，当于五明处求”。五明中，“声明”是文字、音韵学等；“因明”是论理学，认识论；“医方明”是医药，卫生学等；“工巧明”是理论科学，实用科学；“内明”才是佛法。如不能这样，怎能教化有情？

菩萨的自利利他行，一切都摄在这六度中。

【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】

今天我们继续来学习《佛法概论》第十九章“菩萨众的德行”，现在我们是在学习第二节“从利他行中去成佛”中“依三心修六度”这个部分，是说具足了上面所说的“一切智相应作意，大悲为上首，无所得为方便”，这才开始能够修习菩萨的六度。当然，这并不是说必须要三心圆满了才能修习，而是要具足这样“纯正的动机，伟大的目标，适当的技巧”。如果我们结合下文来说，三心的圆满实际上是要通过六度的学习来达成的——“依三心修六度，修六度而圆三心”。在这个部分我们之前学习了布施，今天开始向下学习——

二、戒，为自他和乐善生而不得杀、盗、淫、妄，菩萨是更彻底的。

六度的第二个是尸罗波罗蜜，“尸罗”是戒的音译。戒，根本来说是什么呢？是为了自他和乐善生而要做的事情、要不做的事情。这里说基本的，是“为（了）自他和乐善生而不得杀、盗、淫、妄”，这通于一般在家众的五戒。菩萨在自他和乐善生这方面更加彻底了。在谈菩萨之前，谈了在一般在家众德行之上的声闻行——

声闻适应印度重定的天行——重于离欲净心，所以以淫、盗、杀、妄为次第，严格的禁止男女情欲。菩萨从“本来清净”、“本来不生”的悟解，又从净化自心而回复到自他的和乐，又以不得杀、盗、淫、妄为次第。

上来说到尸罗波罗蜜，说了戒的三个层次：一个是同于一般世间善行的在家德行、在家戒行，从自他和乐善生出发，而不得杀、盗、淫、妄。更进一步是声闻“重于离欲净心”，次第是淫、盗、杀、妄，这就特别“严格地禁止男女情欲”，所侧重的是以自身的清净为更着力的要点。这里相应的侧重不同，侧重于和乐善生，所以是杀、盗、淫、妄的顺序；侧重于自身的离欲净心，所以是以淫、盗、杀、妄为次第，这里要看到差别。

更进一步，菩萨的德行是“从净化自心而回复到自他的和乐”，不是离开了净化自心，不是一般世间层面的世间意义上的重视自他和乐，是基于这样的智慧见解和自心净化的基础而以自他和乐为本，是这个意思。“‘本来清净，本来不生’的悟解”，其实就是一切法空，一切法本自不生，一切法从本以来空。“清净”的意思实际就是空，这里不多讲。

既然又回到以自他和乐为本，还是以杀、盗、淫、妄为次第。这里再强调一下！他是有这样智慧相应和自心净化的基本功夫，然后再说回复到自他和乐，不是一般意义上世间人基于迷谬倒见贪欲等而行自他和乐。

对于一切有情的悲济，虽不为局限于人类的学者所谅解，但扩展慈悲不忍的同情到一切，显出了对于善生的无限尊重。

佛教在菩萨行这个层面的和乐善生，不仅是一般世间基于人本位的和乐善生，他实际上是普遍地悲济一切有情。可是，这未免太高尚了，所以让站在人类本位的人（这个“学者”，不一定是指做学问的人，修学佛法的人也叫学者），以人类为本位或者对于和乐善生的悲济行只局限于人类的，他不一定会理解认同对一切有情普遍的慈悲、普遍的救济。可是，基于佛教的有情观，基于这个人普遍的慈悲心，“扩展慈悲不忍的同情到一切”，那是自然而然的，同时也“显出了对于（和乐）善生的无限尊重”。

这是谈到戒行，说到以不杀、盗、淫、妄为次第；佛教菩萨行的悲济，是超越了人本位的。这为什么在戒中说？因为上来谈戒，就谈到了戒为何的——为了自他和乐善生的，这是一般共世间的在家众的；声闻是重于离欲净心的；菩萨又是从净化自心而回复到自他和乐。理解到菩萨的戒行是以自他和乐为本，是基于智慧和烦恼净化为基础的自他和乐为本，那也就能理解为什么在戒行中谈这样一段。

从大智的契合真理，大悲的随顺世间来说，戒律决非消极的“不”、“不”可以了事；必需慈悲方便的能杀、能盗、能淫、能妄，才能完满的实现。

我要先说一下，接下去要说的义趣，有推理，也有基于大乘经教的内容。这个部分，理上到底是否合适，大家可以去思考。所引的经教，主要是后来的大乘经，大家可以做参考。

这里说：“从大智的契合真理，大悲的随顺世间来说，戒律决非消极的“不”、“不”可以了事”，这里说到：菩萨的戒律，应该要理解他的出发点、他的所为、他的目标，是基于智慧和净化的和乐善生。菩萨这样广大的悲愿行所相应的戒律，为了达到和乐善生，有这样智慧的相应，有这样慈悲的引导，他表现出来的就不仅仅是不做什么。这里说到“大智的契合真理”，这是偏于以智契真的方面说；“大悲的随顺世间”，这是从慈悲济俗的角度来说。既然是和乐善生之行，就必然要有所兴建，乃至“必须慈悲方便地能杀、能盗、能淫、能妄，才能完满地实现”——这一句话可能有一点惊世骇俗！

这里所说的“慈悲”，大家理解。“方便”，其实就是“无所得为方便”，也就是智慧。把握这句话的意思：菩萨的尸罗波罗蜜，必然要容纳慈悲、智慧相应的，所以为了利他地、为了和乐善生地能杀、能盗、能淫、能妄，应该说才是周全的。为什么这么说？下面有举具体的例子——

如有人残害人类——有情，有情因此遭受难堪的苦迫。如不杀这恶人，有情会遭受更大的惨运；恶人将造成更大的罪恶，未来会受更大的痛苦。那末宁可杀这恶人，宁可自己堕地狱，不能让他作恶而自害害他。

如果有人在残忍地杀害人类或者其他有情，人或者其他有情因此遭受了不能够忍受的苦迫。这个“难堪”是指难以堪受的意思。如果不制止这种行为，在很多情况下可能是：不断除这个恶人的命，这些人、这些有情会遭受更大的惨运。不仅是这些所谓的受害者，这个施害者、这个恶人也将造成更大的罪恶。因为有情的流转是善恶业感苦乐报的，他要造成更大的罪恶，未来就要承受更大的痛苦。从对于受害者和加害者普遍的慈悲，所以宁可杀掉这个恶人，哪怕因此自己堕地狱，也不能让这个施害者的作恶达成，因为这不仅害了这些受害者，也害了他自己。这是菩萨的用心。

这样，应以慈悲心杀这恶人，这不是杀少数救多数，是普救一切，特别是对于作恶者的怜悯。

这类问题其实也常有人问：“如果有一个人要杀害很多人，那出于慈悲，可不可以把这个要加害的人给杀掉，来救将要被害的这些人？”其实当这样问的时候，内心并不是真正的慈悲摄持，更不是普遍的慈悲摄持，实际上还是基于贪嗔，基于看得顺眼看不顺眼。如果像这里说的，真的意识到

生命是这样的因果之流，这个加害者完成了这个恶行，未来会很苦；这些受害人如果受到这样的残害，也会很苦。为了避免他们现、后的苦，这个人以慈悲方便摄持，宁可断这个施害者的命，宁愿自己为此而堕地狱。这是普遍的慈悲，对于加害者和受害者普遍的慈悲。这“不是杀少数救多数，是普救一切，特别（地）是（要有）对于作恶者的怜悯”。

问这问题的，往往没有这样普遍的怜悯——“作恶的人，为什么要怜悯他呢？”往往是这样的心态。如果是这样的心态，那不是慈悲出发，那是对这个作恶的人，内心充满了嗔恨。如果不能从普遍的慈悲心出发，那就不是这里所说的情况；要真的从这样普遍的慈悲心出发，宁可是自己堕地狱。这可不是说说而已，如果只是拿着这样的借口来让自己快意恩仇，那就失去意义。可以问问自己：“如果有一锅热油泼了下来，我可不可以用我的身体，去挡住热油要经过的路线，免得泼到其他人？”如果连这个都做不到，说“我宁可自己堕地狱，也要去做这种杀一个人而普遍救护的事”，这不现实。但是就菩萨行来说，像这里所说的道理，作为菩萨自身来说，是可以这样去思择的。这里说“特别是对于作恶者的怜悯”——

因为怜悯他，所以要杀他。但愿他不作恶业，不堕地狱，即使自己因此落地狱，也毫不犹豫。

要普遍的慈悲，特别是对作恶者的悲悯。如果在这样的加害者、受害者和我本人之间，必须有人承受苦的话，让我来承受。过去慈心禅说到慈悲的增上意乐，为什么说虔诚地去做“代众生受苦”的这种观修呢？内心有这个增上意乐，有什么意义呢？有说过，因为菩萨知道生命的规律，如果想自己尽快离苦，声闻行离苦确实快，但菩萨没有那样做，而是以“一切智智相应作意，大悲为上首，无所得为方便”，广行菩萨行，利济众生，这实际上需要久久地耽留于生死，生死之中是有苦的呀！他是为了利济有情而多受了这些苦，这就是某种意义上的为众生受苦。有了这样真诚的慈悲增上意乐，才跟菩萨道更相应。

对于杀害这个人，是道德的，是更高的德行，是自愿牺牲的无限慈悲。

真的是慈悲、智慧相应，为了对方避免苦而结束他这一期生命，当然也避免其他人因此承受逼恼，如果纯粹是以慈悲心、智慧摄持着去做，那

这个作为“是道德的”，可以说“是更高的道德”。知道随顺于这样的规律，自己很可能因此堕地狱，那宁可堕地狱受苦。在加害者、受害者、我之间，必须有人受苦，那就让我来承受，这“是自愿牺牲的无限慈悲”。如果真是这样做，那是道德的。道德的意思就是善法，不过不容易做到而已，所以这从来都不被普遍地提倡。如果真有这样的发心，有这样的修养，从菩萨道来说是不排除的。

同样的，无论是国王、宰官、平民，如有非法的掠取财物，那不妨“废其所主”，取消这王臣及聚落主的权位，从巧取、豪夺、侵占、偷窃者手中夺回来，归还被夺者，这当然需要方便——技巧。

这说的是与“盗”相关的。有一些人在学习盗戒的时候，可能从前没有想到过：像我们所说的这个人偷别人的东西，那么我们把他偷的东西剥夺回来还给原主。这在一般人的理解中是不犯盗的，但如果就别解脱戒中盗戒的说法，这实际上是犯盗的，这就是所谓的“贼夺贼”。可是这里就菩萨的精神来抉择它，说到：不管他是什么身份，哪怕是一国之主，一国中重要的官员，或者是平民，“如（果）有非法地掠取财物”，那不妨取消这个王、臣乃至平民的这些力量。这里说到的是一些掌权者，那就取消这些掌权者的权位。

不管对方是巧取、豪夺、侵占、还是偷窃，将它夺回来，归还给被夺者。这如果随顺戒律抉择，固然是某种意义上的“盗”，但是在菩萨行来说，他如果自己发心正确，能够正确摄心，这也算是成就他的尸罗波罗蜜。

推翻他，从他手中索回，对于这个人或少数人也是善行。

这个“他”指的是上文说的巧取、豪夺、侵占、偷窃者，可能是个体，也可能是少数人，甚至是多数人。“从他手中索回”，为什么这对于“巧取、豪夺、侵占、偷窃者”也是善行呢？下文解说：

如让他受用非法得来的财物，即会加深他的罪恶；夺他，即是拯救他。

如果从因果来抉择，这个人非法侵夺是有一个恶不善行，他再受用自己以非法侵夺来的，加深罪恶。确实如此！这就像什么呢？举个反面的例子是布施，这个人布施某种资具于需要的人，在布施的当下有这样的善法、

有善业，随着受施者受用这样的施物，他的善业在增长。这是对称的，从这个意义上理解，这对于那些巧取豪夺者，实际是一种利济，也是一种善行，避免他罪恶加深，苦报加重，所以“夺他，真的就是拯救他”。下文说：

菩萨的心中，是没有嫉恶如仇的，应该是悲悯恶人过于善人。

特别强调！我前面说，不要以快意恩仇的心去做这些，做了觉得很痛快——这下舒坦了；不这样做，总是觉得有一点憋屈、窝囊、不舒服。这就是贪嗔在后面躁动。没有这种快意恩仇的需要，更不是嫉恶如仇的心态，菩萨只有慈悲，普遍的慈悲，强盛的慈悲增上意乐——“愿代众生受无量苦，令诸众生毕竟大乐”。

甚至不仅是“不念旧恶，不憎恶人”，还可能“悲悯恶人过于善人”，为什么呢？恶人是因，苦人是果。大家现世看到这些异熟果报就苦的人，内心多数是悲悯的，可是，诸法因缘生，这样的苦果，如果究其因，那是恶不善的因，为什么只能悲悯苦果，而不能悲悯苦因呢？如果真有缘起的智慧，悲悯苦果的人更应该悲悯苦因啊，这是说到这句话——“菩萨的心中，是没有嫉恶如仇的，应该是悲悯恶人过于善人。”下面补充——

但这不是姑息纵恶，要以“我不入地狱，谁入地狱”的精神，起来杀他夺他。

是悲悯恶人过于善人，可这对于菩萨来说，“不是姑息纵恶”，不是毫不作为，是如果在这所有人中，必须有人受苦，宁可让它发生在我身上；必须有人为此而堕地狱，宁可让我堕。制止这些恶不善行，避免他人受到伤害。真以这样的精神，“起来杀他夺他”，那这是菩萨的尸罗波罗蜜。

对于合理的少数或个人——多数是更应该有的，为了救护他，不使他受非法的杀害、掠夺、奸淫、欺诳，如非妄语不可时，即不妨妄语。

这是谈杀、盗、淫、妄的妄。如果对那些本身是如理行的少数人或者个人，如果是多数人，那就更应该了：为了救护他，使他免于受到非法的杀害、侵夺、奸淫、欺诳等，如果必须说妄语，对于菩萨来说，那就不妨妄语——我在这所有的前提都在说“这种做法是对于菩萨不妨这样”。

有这种情况吗？还是有的，比如某一个情况，看到这个人就要被一些人，或者是殴打、杀害，或者其他的侵犯，就告诉他们：“你们可赶快跑吧！”

这个人是什么什么样的身份，什么什么样的背景，怎样怎样”，其他人听了，赶快跑了。他其实是说了妄语。下文：

对于异性的恋合，如可以因此而引他入正途，使他离恶向善，出家者，也不妨舍戒还俗，以悲悯心而与他好合。

这最后一个说的是杀、盗、淫、妄的淫。这特别针对的其实是出家的身份了，因为在家身份可以通过适当的世间途径，不涉及到戒律违犯，去做这件事。对于出家者，这就涉及到了可能要舍戒还俗，不是以这种淫欲贪染的心，而是以悲悯心。

这是前面说到：菩萨，不仅是不杀、不盗、不淫、不妄，在一些情况下，基于正确的智慧与发心，也是能杀、能盗、能淫、能妄的。这里总结说：

总之，不得杀、盗、淫、妄，为佛法极严格的戒条，甚至说：一念盗心即犯盗戒，一念淫心即犯淫戒，谨严到起心动念处。然而为了慈悲的救护，菩萨可以不问所受的戒而杀、盗、淫、妄。这样的犯戒，是合理的持戒，是究竟的持戒，所以说：“有犯戒成尸罗波罗蜜，谓菩萨教化众生，不自观戒”。

总结里说：首先就通常来说，“不得杀、盗、淫、妄”是佛法根本的戒条，这里说是“极严格的戒条”，不可以轻忽，更不可以是戏谑的。甚至就严格来说，只要有一念盗心、淫心，在不盗戒和不淫戒上就不清净了。在别解脱戒中，这是“远方便”，要“责心忏”；在菩萨行中，就一些经论的情况来说，这可能更严重，“谨严到起心动念处”。这是说它根本、重要而严格的一面。

可是，真的是为了慈悲的救护，不可以是借口，那么，菩萨如果有这样智慧和慈悲的摄持，“可以不问所受的戒而杀、盗、淫、妄”。在这个前提下，这样表面上对于所受戒条的突破，就菩萨来说，“是合理的持戒”，“成尸罗波罗蜜”。这里引文说：“有犯戒成尸罗波罗蜜，谓菩萨教化众生，不自观戒”，这是从鸠摩罗什大师译的《清净毗尼方广经》这部后来的大乘经中引的文。

这是关于尸罗波罗蜜，也就是戒波罗蜜的内容。这里边有一些跟声闻

别解脱戒不一样的地方。接下来是忍辱波罗蜜——

三、忍：施能摄受大众，戒能和乐大众，但有情间的隔碍，误会嫉害，是免不了的。菩萨为了贯彻上求佛道、下化众生的志愿，必须坚定的忍耐，经得起一切的迫害苦难；即使是牺牲生命，也不能违背菩萨行。难行能行，难忍能忍，这才能完成菩萨的德行，否则，施与戒的努力，会功败垂成。

这里所说的忍，侧重于从事相上来谈坚韧不拔，来谈“难行能行，难忍能忍”。如果就般若系的经论来说，在这个忍上会向智慧端深化，这里没有展开，大家如果有兴趣，以后可以去做更多的学习。

前面说的布施是能够摄受大众的，所说的持戒能和乐大众。可是世间人是有烦恼的，智慧是有限而不明的，所以有情之间有误会、隔碍，和因为嫉妒而造成的伤害等等。这些是免不了的，对这个世间人与人之间的负面东西，不要意难平。要知道这对于这样染污的世间来说，一点也不奇怪，没有才奇怪，遇不上那才叫自己的命太好。“有情间的隔碍，误会嫉害”，某种意义上是免不了的。

既然立志要“上求佛道、下化众生”，这就不是件容易的事，应该说是世出世间最具有挑战性的事。有很多人喜欢挑战性的事，甚至为了这个挑战能够刺激到自己，去跟极端的自然环境去博弈——登山啊、极地啊、深潜啊等等。实际上，如果真的愿意做自我挑战，行菩萨道最具挑战性。当然，菩萨不是为了刺激，不是为了挑战性而行，这只是旁及说一下。

真有这样的志愿，必须得配上相应的认识。基于这样的认识，难行能行，难忍能忍。而且，如果真有“无所得为方便”的智慧，有这样一切法空的智慧摄持，这个忍辱实际上不难。总觉得有我，我在刻意地调伏自己，忍耐下来——这当然是有内伤的。可这个内伤，难道不是来自于内心的不明吗？还是来自于不如实知。有一切法空的智慧相应，内不见我，外不见法，谁忍什么呢？自然地安忍、调和而住。这段文主要从事相说的，所以我稍微在智慧方面略说一点。接下来是精进——

四、进：这已略有说到。

所谓精进波罗蜜。前面在讲到很多善法的时候，也谈到过精进，这是

“略有说到”的意思。

菩萨行的精进，是无限的、广大的精进，修学不厌、教化不倦的。

跟前面所说的精进有没有差别呢？从这个精进的相貌特征上，应该说谈不上什么差别。可是从它的度量上，差别确实很大，因为菩萨行的精进是非常广大的，为什么呢？因为他的善法欲太强大了，太广泛了，是普遍的。为了配得上这样的善法欲，他的精进自然也是广大的。从前也说过“欲为勤依”，真的有着这样与菩萨行相应的善法欲，他就会有与这样善法欲相应的精进。菩萨的善法欲，前面说过，其实就是菩提心——为了广大地利济一切有情，而誓愿成佛。这里边要做的因缘太多了。

“修学不厌、教化不倦”，“修学”是偏于自身成长的，“教化”是偏于助他的。

发心修学，救济有情，庄严国土，这一切都是为了一切的一切，不是声闻那样的为了有限目标，急求自了而努力。

菩萨“发心修学，救济有情，庄严国土”，所做的这一切努力，都是为了不遗余任何一个众生的一切有情，都是为了一切有情的究竟离苦。

“不是声闻那样的为了有限目标，急求自了而努力”。这里说到的“有限目标”是什么意思呢？声闻人也不是不救济有情，只是将自己离苦的优先度放得很高——或者是最高，或者是相当高。最高的——希望我自己最快速度解脱生死；相当高的——我希望多少生侧重于利他，之后再自解脱于生死。这样的愿心都有，但总的来说都是有限的目标。还有的声闻人，这一生自己已经解脱了，剩下的岁月随缘度众，这都叫作有限的目标。总体来说是“急求自了而努力”。

菩萨是不是这样的，前面也说过，菩萨是把自己解脱生死这件事的优先度放得很后，把最广大地、究竟地利济一切有情放在最前面，所以——

菩萨是任重致远的，如休舍优婆夷那样，但知努力于菩萨行的进修，问什么成不成佛。

菩萨的发心和修行是这样的广大悠远，这里说“任重致远”。举的例子是出自《华严经·入法界品》的，也就是大家熟悉的“善财五十三参”，里边提到休舍优婆夷，这里总结说他的特征是什么呢？“但知努力于菩萨行

的进修，问什么成不成佛。”《华严》里谈到他这种修行的名目叫“离忧安稳幢”，离开了什么忧呢？就是这里说的“什么时候能成佛呀？我能不能成佛呀”？离开了这种忧。只问耕耘，不问收获，只是全心全意地为人民服务，只是全心全意地投入到利益一切有情、庄严一切国土等等这样的菩萨行中。这是说到精进。

当然，如果像《般若经》中常常提到的，这个精进必然是智慧相应的，所谓“离身心相精进”，“离一切法的执取而行于精进”，这是智慧相应的精进。《佛法概论》在这里讲的六度，没有每一个都特别地与智慧相应去说，但是在大乘经中，特别般若相应的典籍中，会这样侧重地说明。接下来是禅波罗蜜——

五、禅：这是自心调伏的静定，不一定是静坐，坐不过是初学的方便。

说到禅，很多人基于禅修的认识，以为“是不是要禅坐呀”？可以包含禅坐，但不一定是禅坐。坐的威仪，这里说“是初学的方便”，这是就菩萨行来说。为什么这么说？

菩萨禅要与悲智相应，从一切处去实践，做到动定静也定，如维摩诘所说的那样。

这里要说到菩萨的禅是要发生什么作用，它不是为了令菩萨尽快地尽断烦恼得解脱，是为了给菩萨提供足够的智慧和相当强大的慈悲，这是很关键的！这里说要“与悲智相应”，不是离开了悲智，是通过菩萨禅，强化悲智，与悲智相应，然后有这样内心的纯净、安住，所谓的“动定静也定”，在一切处去实践它。

《中阿含·龙象经》也说：“内心至善定，龙（喻佛）行止俱定，坐定卧亦定，龙一切时定”。

龙比喻佛，音译是 naga 那伽，有的说“那伽常在定”。这里这个定，应该理解为心一境性。如果说到后世的心所，三摩地心所/定心所，实际上是通于定位与散位，通于定心与散心的心一境性。

又如弥勒菩萨那样的“不修禅定，不断烦恼”，可作初学菩萨行的模范。

这是《阿含》里提到的弥勒菩萨的行持，是“不修禅定，不断烦恼”，这对于初学菩萨来说，可以作为侧重参照的一个典范。为什么呢？

因为如悲心不足，功德不足，急急的修定，不是落于外道“味定”，就落入声闻“证实际”的窠臼。

为什么初学菩萨行的，不要着急去修深禅定，更不要着急去尽断烦恼呢？如果自己悲愿不够，菩萨的功德还不具足，诸波罗蜜没有达到相当的程度，就这样急急忙忙去修定，为什么呀？因为那个神秘，所以我要去体验吗？因为那个了不起，所以我要去达成吗？为什么要积极地修定呢？因为那个感受好，所以我要尝一尝吗？这样，怎么能不落于外道的“味定”呢？

着急说要因定发慧啊？急着去引发深慧，如果自己悲愿不足，功德不足，引发深慧就落入了声闻的果证。声闻的果证是菩萨的歧途；如果尽断烦恼了，那就是所谓的“证实际”，这当然意味着契证于法的真实，可是他也不受后有，意味着菩萨道就断除了，这是菩萨的衰损，背离了自己最初的意愿。如果说：自己解脱不也挺好吗？那为什么最开始要发菩提心呢？不能说我瞄着靶心射，射到了四环，就一定要说我最开始就是想要射四环。这就是为什么不要急着修深禅定，更不要急着去断烦恼的原因。

禅定是六度的一度，但应先从悲智中努力。

不是说菩萨不修禅，它只是六度中的一度，菩萨行最关键的摄持性的力量是“悲智”。着急去体验这种神秘，让自己变得了不起，这种发心，不要说菩萨，连与解脱都不相应，或者想着我速速发慧，那就跟菩萨道不相应，这都是悲智不具的样貌。接下来是般若波罗蜜——

六、慧：从胜义慧的悟入缘起性空说，这是与声闻一致的。

这是很关键的一点，也是很重要的判断。这种究竟真实的智慧，菩萨所悟入的，与声闻人悟入的，没有差别，都是悟入缘起的不可得，“悟入缘起性空”，这其实是从阿含到《般若经》一贯的。后世大乘有一些其他的说法，那是其他的说法。这是说的共同分，究竟上的共同。

不过菩萨应先广观一切法空，再集中于离我我所见。

这是说侧重的不同。声闻多数没有“广观一切法空”，更极少有先观一

切法空的。“菩萨应先广观一切法空”，然后“再集中于离我我所见”，这个“集中于离我我所见”是修行中的关要，特别是突破凡圣一关的时候，要在这里着手去打破它。不是说广观一切法空的时候不观我空，一切法空里边含摄了我空。

同时，不但是胜义慧，也重于世俗智，

般若中当然强调胜义的智慧，可是，菩萨的智慧不仅仅是关于诸法本质性的智慧，还有世俗边种种差别的智慧——

所以说：“菩萨求法，当于五明处求”。

这“五明”指的是什么呢？其实是古印度的时候对于世间学问的一种归纳。古印度的时候，在他们世间乃至外道的说法中，对于当时的学问归成五大类，这是有它文化特色的。这五明是什么呢？

五明中，“声明”是文字、音韵学等；“因明”是论理学，认识论；“医方明”是医药，卫生学等；“工巧明”是理论科学，实用科学；“内明”才是佛法。

所说的五明，有四类是世间的学问。在今天（或者说换了一个文化背景）不一定非要用“五明”这样的词汇，我们将它理解成是菩萨应该广学的世出世间的智慧就好。为什么呢？

如不能这样，怎能教化有情？

教化有情是要有种种方便的，特别菩萨在生死中教化有情，不是只教化那些成熟的，没有成熟的甚至都没有播种的，还是要做一些善巧啊。这个时候如果能有广泛的、恰当的世出世间的智慧，善巧的智慧，这对于帮助有情当然会更有利。

上来说了六度。最后一句是总结：

菩萨的自利利他行，一切都摄在这六度中。

这是我们今天学习的内容。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，祝大家新年吉祥！

《佛法概论》讲记 82

【本期讲授内容】

第十九章 菩萨众的德行

第二节 从利他行中去成佛

三、依六度圆满三心

（一）依六度圆满三心

菩萨的修行六度，出发于三心，归结于三心，又进修于三心的推移过程中。试约菩萨行的历程来解说：

一、立菩提愿，动大悲心，得性空见——一无所得，这即是无贪、无嗔、无痴三善根的扩展。起初，以大悲心、真空见来确立大彻悟、大解脱的大菩提愿，即是发菩提心——这等于八正道的从正见而正志。不过八正道重于解脱，不谈慈悲。

二、本着三心和合的菩提愿，从自他和乐本位，修施、戒、忍、精进，也略学禅、慧，作种种利他事业；这等于八正道的从正志到正精进，即是修大悲行。

三、这样的本着三心而精进修行，等到悲心悲事的资粮充足，这才转向自心净化，修定发慧；这等于八正道的从正精进到正定。由利他而自利，证无所得的空寂理，这是般若的实证。

四、接着，本着实证慧导摄的三心，广修六度，再从自他和乐本位，“成熟有情，庄严国土”，即是以自利成利他的大悲行——略近声闻自证以上的随缘教化。

末了，自利圆满，利他圆满，圆成究竟的大菩提。

（二）即人成佛

这佛陀的大菩提，即无贪、无嗔、无痴三善根的圆成；也是依法、依世间、依自的德行的完成。成佛，即是扩展人生，净化人生，圆满究竟的德行，这名为即人成佛。

（三）菩萨的理想世界

菩萨不从自私的私欲出发，从众缘共成的有情界——全体而发心修行。对于依法、依自、依世间的，无贪、无嗔、无痴的德行，确能完满开展而到达完成。然从菩萨的入世济生说，我们的世间，由于菩萨僧的从来没有建立，始终受着声闻僧的限制，形成与世隔离。所以菩萨的理想世界——净土，还不能在这个世间出现。有合理的世界，更能修菩萨行，开展增进德性而成佛；如在和乐的僧团中，比丘们更容易解脱一样。所以如确为大乘根性的菩萨众，应该多多为弥勒世界的到来而发心！

【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】

我们继续来学习《佛法概论》第十九章“菩萨众的德行”的内容，现在我们是在学第二节“从利他行中去成佛”，之前我们学习过了“三心”——“一切智智相应作意，大悲为上首，无所得为方便”，也学习了“依三心修六度”，今天来学习“依六度圆满三心”。

三、依六度圆满三心

之前有略提，修习六度是有前提的，就是已经开始了菩萨道的修行，这才能说得上六度的修习。菩萨道开始的标志是发菩提心，这里是用“一切智智相应作意，大悲为上首，无所得为方便”这样三心相摄来说明它；如果狭义地说菩提心，就是“一切智智相应作意”这样的菩提愿心。现在要说的是“依六度圆满三心”，文说：

（一）依六度圆满三心

菩萨的修行六度，出发于三心，归结于三心，又进修于三心的推移过程中。

刚才也回顾说，要想修行六度，应该有菩萨的发心，所以说“出发于三心”。可是为什么又说“归结于三心”呢？因为菩萨道的最后圆成，在佛的果德中，就是如本所愿那样成就了一切智智，如本所愿那样最大可能地帮助有情走向离苦，如本所愿那样有着甚深的、圆满的智慧统摄着这一切，这当然是“归结于三心”，也可以说是三心的彻底实现。这是说了一首一尾，说了出发与终点。

中间的过程呢？是“进修于三心的推移过程中”。三心从初发到圆成，当然不是一蹴而就的。如果就三心来检校菩萨道的进展，当然可以看到从初发心到获得相应果德在这三方面的渐渐推进。所以说，可以把菩萨道的整个发展，在这个个体身上看作“进修于三心的推移过程”。下面说：

试约菩萨行的历程来解说：

这是就行菩萨道的过程，来解说从“三心摄持修六度”，到最后“依六度圆满三心”的整个过程。

一、立菩提愿，动大悲心，得性空见——无所得，这即是无贪、无嗔、无痴三善根的扩展。

“一切智智相应作意”，也就是以成就佛智、成就佛果为自己的愿望，这是“立菩提愿”。“动大悲心”，是说真诚地希望一切有情无一例外地能够离苦，以此为自己一切言语、施为乃至活着的出发点——“大悲为上首”。

“得性空见——无所得”：得性空见，为什么还要说无所得呢？如果觉得有所得，就不叫得性空见；得无所得，才叫作得性空见，也就是这样的“以无所得为方便”的智慧摄持。

后面为什么说“这即是无贪、无嗔、无痴三善根的扩展”呢？后面两个应该是容易看清的：说性空见是无痴，这是显而易见的，把智慧分说为无痴是对的。“动大悲心”，虽然用大悲来说，但我们可以把它理解为慈悲，乃至慈悲喜舍，慈悲喜舍的增上，所以说为无嗔也没有问题。可是“立菩提愿”，为什么是无贪相应呢？他这虽然是善法欲，不也是有所希欲吗？第一是要分清欲与贪。善法欲是可以与无贪相应的，这是其一。其二，“立菩提愿”——“一切智智相应作意”，希望成就以佛智为最典型特征的圆满佛果，他不是为了自己怎么样，而是为了究竟地出离这一切值得贪爱的。

这就像一个声闻的行人，学习佛法，自己有了正见，随顺正见思择，“正思向于厌，向离欲及灭”。在他随顺正见的思择中，这样“正思向于厌，向离欲及灭”，有善法欲，可是也有很强的无贪——对于三界的一切，无所希求。而一个菩萨，不仅对三界的一切无所希求，他甚至对自己迅速离苦都不贪取——他的无贪其实是更彻底的。谁明知道这是苦，又愿意呆在这苦里呢？只要可能，都是要尽快离苦的。可是菩萨为了一切有情能够最大可能地得到利益，自己某种意义上不贪求自速离苦，所以菩萨“一切智智相应作意”的这种大菩提愿，体现的不仅仅是不染三界的无贪，更是不染于为自的速求解脱，所以说菩萨的无贪是非常的伟大。下面：

起初，以大悲心、真空见来确立大彻悟、大解脱的大菩提愿，即是发菩提心——这等于八正道的从正见而正志。

这里说得很明白，这个大菩提愿是由什么引发的呢？是由大悲心和性空见来引发的。为什么需要这些来引发呢？

一种经过深思熟虑的愿望，是不是一种决策呢？当然是，即便是未深思熟虑的愿望也是一种决策，只不过那个决策更快、更少智慧而已，这个“快”是指整个步骤短，环节短。比如这个人受贪所驱使——“我要吃那个”，这是他内心带着贪染的一种愿欲。这是不是一种内心的决策呢？是的。他内心做出这种决策的内在依据是什么呢？“那个好吃，吃那个快乐”，是这样而已。那么，一个菩萨发大菩提愿，能够发起希望成佛的愿心，他的决策依据是什么呢？就是大悲心和性空见。

这里说的性空见，可不是只住于空相的性空见。正确的性空见，是即缘起而见性空；正因为性空，所以能够容成缘起。也就是说，菩萨是有真俗并观的智慧的。他这个性空见，不是耽着于空相的那种观法，也可以说菩萨的“无所得为方便”是活泼泼的性空见，是即缘起而体性空的性空见。如果能够意识到这个，也就知道性空见自然包含着缘起的智慧，基于这样缘起的智慧来通达有情生死苦乐的因缘——有情是这样惑、业、苦的流转，究竟的离苦安乐是需要断惑证真的。那么，希望一切有情尽可能地离苦，无一遗余地希望一切有情能够究竟离苦，这种大悲心，配合以这样性空缘起的正见，会导致什么呢？会很自然地发起一种决策——既然生命的规律

是这样的，苦乐的规律是这样的，那么，我当如何，才能更好地为一切有情究竟离苦，而做出我的努力？

大悲心是这种内心正面的、善法的情感支撑力量——希望一切有情离苦。性空缘起的正见，提供智慧判断的支持——有情是怎样的？苦乐是怎样的因缘？基于这二者的结合，自然就知道：基于这样的规律，我当如何，才能最大程度地帮助有情走向离苦？那就只剩下一个抉择——“为利众生愿成佛”。这是说“以大悲心、真空见来确立大彻悟、大解脱的大菩提愿，即是发菩提心——这等于八正道的从正见而正志”。

这一段其实有一点说明“道支一致”的意思。从前我讲过，声闻的（或者说一般解脱道的）“基于正见发起正思维”，包含着志愿的意思，就是正志——“有情是这样的，苦乐的因缘是这样的，那么我应该如何？”他会发起这样的心。这用今天的话说，就是所谓的出离心。刚才引印顺法师的偈颂——“正思向于厌，向离欲及灭”，这就是声闻行人的正志。那菩萨行人的正志呢？所依的规律有两样吗？没有两样，都是无明缘行乃至生缘老死。什么不一样呢？情感动机不一样：声闻行人最基本的是“我要迅速离苦”；即便在这个过程中帮助人，而“我要迅速离苦”仍然是最高优先度，至少是很高优先度，这是声闻行人的特征。哪怕是“我在生死中二十生、三十生来出家弘法，帮助众生，然后我自己再走向解脱”，像这样有限量的，都属于声闻发心。

菩萨就不一样在“大悲为上首”，不遗漏一个有情，不遗余力希望一切有情能够究竟离苦。当然，诸法是因缘而呈现的，虽然主观是这样不遗余一个有情在外，可是等到行菩萨道的福德资粮、智慧资粮圆满，还是自然会成大菩提果的，只是在主观的发心中是这样普遍而圆满的发心。这里说：

不过八正道重于解脱，不谈慈悲。

或者说：即便有慈悲、正见、正思维等，但慈悲仍然不是主导性的力量。这是说，声闻人当然容有慈悲，但在声闻解脱相应的修道中，慈悲所起的作用不似菩萨道。这恰是二道在原理一致下，有行、果中差别分（不是全异，是共同解脱分之外有差别）的原因。而菩萨三心中说到的慈悲，是以“大悲为上首”的。这个“上首”，就是我一直说的最高优先度，也是常说的是作为出发点的。正因为有这个差别，所以基于同样的生命规律，

他们（声缘与菩萨）在发心上有了重大差别，所谓出离心和菩提心。最重要的区别在哪呢？在具不具备大慈悲。所以真有心于菩萨道的，虽然菩萨有多少种类，根性不同，侧重不同，可是最稳妥的，最终真要发起菩提心必然都具备的，还是普遍的、广大的慈悲心，而且是非常强盛的，也就是我常说的慈悲的增上意乐——这个是不共于声闻行的基础。这是第一个阶段。

二、本着三心和合的菩提愿，从自他和乐本位，修施、戒、忍、精进，也略学禅、慧，作种种利他事业；这等于八正道的从正志到正精进，即是修大悲行。

有了这样“一切智智相应作意，大悲为上首，无所得为方便”和合而成的菩提愿，接下来要做什么呢？“从自他和乐本位”来修习布施、持戒、忍辱、精进。前面有说过，菩萨是以一般求解脱者的侧重自心净化为基础，进而以自他和乐为更广大的目标来推动修行的，所以这里说“从自他和乐本位”来修习诸波罗蜜——布施、持戒、忍辱、精进，前面有略介绍。这是说在这个阶段重要学习的德目是前四。

“也略学禅、慧”，为什么在这一阶段，禅、慧不作为重点呢？因为在这一阶段，多分情况下应该算是初发心菩萨或者新学菩萨，这个时候菩萨的善巧当然还不太充分，而且菩提资粮也是远远未曾具足的，如果这个时候在禅、慧上修得特别重——占的百分比或者个人的义趣，那么，有可能导致什么呢？有可能导致在菩提资粮不具足的时候引发无漏慧。无漏慧很好啊，为什么好像要避免呢？因为对于菩萨来说，在资粮不具足的时候引发无漏慧，他没有足够的因缘圆成佛果，又引发无漏慧，他将堕入声闻果证。堕入声闻果证又有什么呢？背离了自己的初衷。对于菩萨来说，应该是一种堕落。

就像这个人，本来向所有的有情大声地宣告：“我要为你们的最终幸福，付出一切，并将为此努力到最后”，然后半道自己突然找了一个小安乐窝，躲进去快乐了，不顾“本所愿”了。有的论里说：这就像欺诳众生一样。这对于菩萨本来的愿望来说，是最大的背离。有一些大乘经论中说：即便堕三恶趣，但是生死未绝，他仍然可能再出来继续行菩萨道；可是如果堕了声闻果证，生死有限，初果人极七返，无学就是最后一生，这样就背离

了自己的菩提愿心。所以，对于初学菩萨，在禅、慧上要多少小心一些，为的是避免战略性的乌龙。

“这等于八正道的从正志到正精进”：菩提心的摄持，对应正志。正语、正业、正命、正精进：这个戒，大家能够对上身、语。布施也是身语为主的，当然他有这种正见、正志摄持，这没问题，但是它表观上主要是身语为主的。这是菩萨的正语、正业。忍辱度也是如此。精进度跟正精进大致是重合的。施、戒、忍，都表现为某种身语的活动，或者是身语的调柔、静息等等，这可以摄为菩萨的正语、正业；戒律里当然也包括了正命等等。所以这里说“这等于八正道的从正志到正精进”。

这一段相当于是修大悲行，也就是以大悲增胜的菩提心所摄持的悲济行——施、戒、忍、精进主要是悲济行，这个阶段主要是这样的。

三、这样的本着三心而精进修持，等到悲心悲事的资粮充足，这才转向自心净化，修定发慧；这等于八正道的从正精进到正定。由利他而自利，证无所得的空寂理，这是般若的实证。

像前面第二阶段那样依于三心而精进修习——“多修前四，略修禅、慧”。到什么时候重心可以转移呢？前面说，之所以在第二阶段这样做，是因为作为初学菩萨，资粮不具，要避免在那个时候引发无漏慧。现在说，这样的第二阶段修习，如果比较充分了，“等到悲心悲事的资粮充足”了，可以进行战略重心的转移。转向什么呢？“转向自心净化”，这个时候可以多修禅、慧——“修定发慧”。这是第三阶段。

如果对应于八正道，这个阶段可以类比于“从正精进到正定”——正精进、正念、正定，也就是以禅、慧为侧重的。这与一般声闻行人有什么不同呢？当然很不同：是三心摄持的，这从发心上就不同；前面所做的为此准备的因缘也不一样，它有非常强大的、非常充分的福德智慧资粮，是“由利他而自利”。在这些基础下——自己的愿心、菩提资粮等等，依着定的扶助引发无漏慧，这个时候证得“无所得的空寂理”，无漏智慧现前，“这是般若的实证”。这是谈到第三个阶段，有般若的实证，这个时候有无漏慧。

四、接着，本着实证慧导摄的三心，广修六度，再从自他和乐本位，“成熟有情，庄严国土”，即是以自利成利他的大悲行——略近声闻自证以上的随缘教化。

菩萨，经历过第三个阶段，已经有了般若慧的实证，下面的修行开始变得不太一样。不太一样在哪呢？就是作为摄导的智慧，变成实证的智慧了，也就是无漏的智慧了，也就是那个“无所得为方便”的智慧；或者说六度中般若度的成色不一样了。由这样“实证慧导摄的三心”，水平当然也不一样。刚才说从最开始“初发三心行六度”到“行六度而三心圆满”的这一首一尾，中间修行的过程可以说为“三心推移的过程”，到这就是一个重要的节点，一种质变的节点，以这样实证慧导摄的三心来广修六度，和之前的第二个阶段有一点类似。

“再从自他和乐本位，‘成熟有情，庄严国土’”，这又是大悲行。这个大悲行有什么不一样呢？“以自利成利他的大悲行”。前面般若的实证，是有利他为基础而发生的自利；现在这个自利，不是为了自求解脱的清静就算最高目标的达成，而是以这样的自利来成就利他的大悲行。如果与声闻行人做类比，多少有一些类似于声闻行人“自证以上的随缘教化”。

声闻人有没有教化有情利他吗？有啊。不过很多声闻人总是要自己至少一只脚踏入圣者之流，才安心地做这件事，或者整个人都已经渡过河的彼岸，再来做这件事，这叫“自证以上的随缘教化”；等到初果或者初果以上乃至无学，再来做随缘教化。虽然有可类比性，但是情况还是不完全一样。

末了，自利圆满，利他圆满，圆成究竟的大菩提。

这个“末了”就是第五个阶段，自利和利他都圆满了，这个时候也就是菩萨的最后身，成就佛果——“圆成究竟的大菩提”。

这样的五个阶段，在《大智度论》里实际上是说为“二道五菩提”的。“二道”是般若道和方便道；“五菩提”是发心菩提、伏心菩提、明心菩提、出到菩提、究竟菩提。印顺法师多少是希望尽量不引入更多的专有名相，而是基于前文大家熟悉的内容来揭示它，所以这里没有特别地用佛法名相，但是所说的义趣就是这些内容。

（二）即人成佛

这佛陀的大菩提，即无贪、无嗔、无痴三善根的圆成；也是依法、依世间、依自的德行的完成。

这样佛陀圆满的大菩提果，可以说是“三善根的圆成”。前面谈到三心的时候，就是在说三善根，注意到了吗？以三善根而动发菩萨大行，最后三善根的圆成也就意味着佛陀的大菩提成就。所以为什么从三心出发，又以圆成三心为收束呢？道理就在这。既然叫三善根，意味着一切善法都离不开它，从此而生长，菩萨行这种伟大的善法也是从这样三善根而发——“一切智智相应作意，大悲为上首，无所得为方便”。这样渐次地修进推移，最后到圆成的时候，不是别的，只是这“无贪、无嗔、无痴三善根的圆成”。

如果从所依的因缘来说，是“依法、依世间、依自的德行的完成”。“依法”，这个不必说，菩萨的初发心是需要有相应智慧的，而这是要依于法教的。“依世间”，就声闻人来说，特别声闻的出家人，他的依世间是相对简单的，只是衣食等资生具等义。可是菩萨行的依世间要复杂得多，彼此的交摄也更加深刻。如前面所说，动发悲心而行于大悲行，侧重于前四度的那个阶段（第二个阶段）；包括第四个阶段，以实证的般若慧摄持三心，而更圆满地行于利他，这都是依世间义。第三个阶段谈到了依于利他而自利，那难道不是另外一种依世间吗？正是依于世间，才有前面的悲行悲事；等到集聚的福德智慧资粮足够充分，才能够支撑菩萨的见道，否则就堕入声闻之数了。所以这个依世间，对于菩萨来说是要着重强调的，声闻出家人就简单得多。“依自”，我们常说诸法因缘生，没有菩萨自心内在地不断淬炼，怎么会有这种伟大的成就呢？所以“依自”是不必多说的。

我们虽然说起来菩萨的修进历程——一、二、三、四、五，好像很简单，可是这是几大阿僧祇劫的血与火，就在这最困苦的地方，最终绽放出最美丽的花朵。菩萨是特别值得我们尊重的！

成佛，即是扩展人生，净化人生，圆满究竟的德行，这名为即人成佛。

前面所说的，不管是三善根，还是反复谈到的“自他和乐为本”，这些都是在一般人天善法中就有的，只不过菩萨道/菩萨行，把它淬炼升华、扩充广大了。

一般人多少都有无贪、无嗔、无痴的德行基础。这为什么叫作善根啊？因为一般人都有，即便在坏人身上也仍然埋藏着，这才能够被叫作善根。跟三不善根比起来呢？三不善根可以被彻底地、根本地消除，而三善根，

就大乘佛法来说，它没有办法被彻底地消灭。所谓后来佛法有一个名词叫“一阐提人”——断善根人，那也只是方便说，因为并不是永断，只不过是善根受到了极大的伤害，在很长的时间里处于不显发的状态，并不是永远消失了。从这个意义上说，每一个有情真的都是有希望的，更何况我们的生命还没有黑暗浑浊到那个程度！

“成佛，即是扩展人生，净化人生”，从人人都有的无贪、无嗔、无痴三善根出发，从人人都有的自他和乐的基本善心出发，净化它、充盈它、广大它，最后依着这样三心圆成六度而得大菩提果，这就叫作“即人成佛”。

“即人成佛”不是口号，也不是妄想，如果能够真切地认识到这几种德行之间内在的关联，那么“即人成佛”恰恰是对菩萨道的恰当把握。实际不仅是对菩萨道，而是从五乘共法（也就是共人天的善法），到三乘共法（也就是声、缘法类），一直到菩萨行，它们内在逻辑的全体把握。前面也多少谈过，在这里说到这，再略做一些说明。

（三）菩萨的理想世界

菩萨不从自私的私欲出发，从众缘共成的有情界——全体而发心修行。

“菩萨不从自私的私欲出发”：这个针对的主要是一般人天善行的，因为他们多少还是基于我我所的私欲出发，他们的行善也不是要出离人天范围；也多少涉及到一点声、缘人的发心，比如很侧重于自身的离苦，积极的自身离苦，这多少还是“我”心在作祟。

“从众缘共成的有情界——全体而发心修行”：既然不是从自私的私欲，那他的发心为的是什么呢？为的是一切有情。为什么要加“众缘共成”呢？是在说明发心为一切有情的内在合理性。这样的“有情界”——一切有情，本来就是众缘共成的。菩萨是这样来发心修行的。

对于依法、依自、依世间的，无贪、无嗔、无痴的德行，确能完满开展而到达完成。

这在上面剖析得比较多了，这里就不再多说。

“菩萨不从自私的私欲出发，从众缘共成的有情界——全体而发心修行。对于依法、依自、依世间的，无贪、无嗔、无痴的德行，确能完满开

展而到达完成。”这两句话实际上是总结前面两个小标题中曾经讲过的主要内容，是这样浓缩的总结。下面这一段要说什么呢？是总结完此前两节中讲过的内容之后，再来抒发一下。

然从菩萨的入世济生说，我们的世间，由于菩萨僧的从来没有建立，始终受着声闻僧的限制，形成与世隔离。

前面有谈过所谓的“新的社会”，大家应该有印象。那不是别的，就出家生活来说，进入僧团就是新的社会；对于菩萨来说，如果能有菩萨僧，那也意味着菩萨的新社会，可是这个一直没有。在佛法中以菩萨僧的形式组织起来，一直没有，至少没有成为主流，主流到可以被史书记上一笔。我们不知道在哪一个村落或者在哪一个城市的角落有没有过尝试，可是在佛教史上还没有这样显著的动向。所以说，“我们的世间，由于菩萨僧的从来没有建立，始终受着声闻僧的限制”。这不是说声闻僧不是从道而行，他也是顺道而行，可是声闻僧所受的出家戒律仪/出家的别解脱戒，对于菩萨的入世济生来说，确实构成某种限制。比如，作为一位依法、依律的出家比丘，一位在家众可能有一些需要帮助的事情，但是这位比丘可能不合适帮助。当然，戒律这样规定有它的因缘，可是如果完全从菩萨入世济生来看，很难说没有限制。所以这多少“形成与世隔离”。

那说：“我们不管这些，就去做菩萨该做的事吧！”问题是：如果随意地破坏声闻的僧制——别解脱的这些戒律仪，那很可能给下流大开方便之门，对于声闻僧的住世可能还造成问题。所以，理想的情况，当然是既有声闻僧，又有菩萨僧——是在强调这个，而不是在抱怨声闻僧。

所以菩萨的理想世界——净土，还不能在这个世间出现。

既然没有相应的菩萨的新社会——菩萨僧团，也没有与之相应的社会形态出现，那就说明这个世界还没有出现“菩萨的理想世界——净土”。

有合理的世界，更能修菩萨行，开展增进德性而成佛；

这个“世界”，可以理解为社会。不仅仅是物质性的山川大地，更是相应的人的组织、人的环境。有合理的新社会、新世界，对于修菩萨行是更加有利的，更容易开展增进菩萨相应的德性，直至成佛。如果做譬喻——

如在和乐的僧团中，比丘们更容易解脱一样。

虽然这对照不完全一样，但很容易帮助我们理解。如果有这样依法、依律，和合、清静、安乐而共住的比丘僧团，一个新学比丘进来了，就算不怎么懂佛法，就算自己本来没有什么初期的德行，可是在僧团这样的大冶洪炉中锤炼一番，他就更容易成为人天师表的僧才，更容易走上正确的解脱之道。同样，如果有比较合适的菩萨僧团，菩萨的修行将更得力，这也是很自然的事。

所以如确为大乘根性的菩萨众，应该多多为弥勒世界的到来而发心！

如果自己真的是愿意行菩萨道的人，决定行菩萨道的人，那么应该为更理想的净土（有菩萨僧的法教）——弥勒世界的到来而发心。因为根据一些经的说法，弥勒菩萨最后生在这娑婆世界成道的时候，有广大的教化，对于菩萨的修行可能更友好。

（摘自印顺法师《佛法是救世之光》：弥勒菩萨下生成佛，有二种好处：一、弥勒下生成佛时候的世界，和我们现在所住的五浊恶世不同，那时候的世界是清静幸福的。依据经文所说，那时世界和平，人口众多，财富无量，没有苦痛与困难，真是快乐极了。所以佛弟子希望弥勒早早下生到这个世界来，大家好同享和平自由的幸福。二、弥勒菩萨下生成佛，佛法昌隆，所谓龙华三会，有众多众生发出离心了生死，众多众生发菩提心志愿成佛。从世间方面看，那时的世界是繁荣幸福的；从佛法方面看，是充满了真理与自由的。必须这二方面具足，才可称为快乐幸福的世界。）

到此为止，第十九章“菩萨众的德行”，我们学习完毕。因为这本书《佛法概论》主要是阿含的总论，而阿含中提到的菩萨行是相当少的，所以作者应该是考虑再三，才跳出了阿含的范围，选了一些大乘经论的义趣，当然也尽可能地结合阿含——佛陀本教中关键性的因素，对于菩萨道加以说明。

如果大家认真地学过这一章，会看到：虽然是菩萨众的修行/菩萨众的德行，可是它修行的原理、要素，跟声闻在最纲要上还是一致的。像刚才用八正道分析，它基于的正见是一致的，并没有什么两样；只是基于正见的正思维，是否有大慈悲配合而已，而大慈悲又不是别的，只是无嗔善根而已。前文正好说过，无嗔善根是菩萨的特色，声闻人更侧重于无贪的善根。从这样修行要素分析，看到了他们主干上的共同，也看到了他们要素

上的差别。看到了这样主干的共同、要素差别，和合在一起，怎样形成了不同的发心。这样不同的发心，又怎样摄持着这个行人去做不同的因缘。因缘不同了，最后引发智慧，圆成大果的时候，当然也就不同。诸法因缘生，因缘差异了，果有差别，有什么奇怪？但是，又不能说真理是有两样的，“一道一清净”；又不能说解脱是两样的，“一味一解脱”。如果能够这样去认识解脱道、菩萨道，那就不枉作者一番苦心！

这是今天我们要学习的内容。

【答疑】

63、关于魔王波旬

法友：师父吉祥！魔王波旬，与三不善根，以及一阐提人，有什么必然关系吗？魔王波旬是什么因缘成的呢？感恩师父！

法师：关于魔王波旬，不用太认真。为什么不用太认真呢？因为不管哪一类修行，我们重点都在于相应善根和相应道支的建设。

波旬，按照佛法来说实际上是属于欲界天人，是欲界天中最有福报的他化自在天主，是某种意义上的整个欲界主，按照佛法的说法是这样。但这不是关键的因素。你去看阿含，谈到流转和解脱，从来都没有波旬什么事。但是佛法中还有此一说。了解就好，不必太在意！

那他是一阐提人吗？他到底是什么因缘成的呢？共教——佛法的本教阿含中，没有说这件事。后来大乘有种种说，是否可以采信，又不一定。就像刚才所说，它不涉及到佛法流转、解脱这些原理性的东西，所以对于他的种种说法也不必太在意。不管是解脱道，还是菩萨道，都是如此。这是对这个问题的回应。

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 83

【本期讲授内容】

第二十章 正觉与解脱

第一节 声闻的解脱

一、次第证果

（一）谁也能得正觉的解脱

贤愚万别的佛弟子，经善知识的教诲，僧团的陶练，如依法修行，谁也能得正觉的解脱。正觉——三菩提与解脱，是佛与声闻弟子所共同的，不过声闻众重于解脱，佛陀重于正觉罢了。在家出家的声闻众，为了无限生死的苦迫，觉了生死的根源是无明、贪爱，依中道行去修持，即能向于正觉，到达生死解脱。这必需坚毅恳到的精进，经非常努力，才能豁然大悟，超凡成圣，转迷情的生活为正觉的生活。

（二）次第证果

学者的进修实证，略分四级：一、须陀洹——预流果，这是内心初得从来未有的体验“知法入法”。虽没有究竟，但生死已可说解脱了。那时，断了生死根本，彻见寂灭法性，如说：“于此法（灭），如实正慧等见，三结尽断知，谓身见、戒取、疑，是名须陀洹果。不堕恶道，必定正趣三菩提，七有天人往生，然后究竟苦边”（杂含卷三·六一经）。三结是系缚生死烦恼中最重要的：身见即我见，由于智慧的证见无我性，不再于自身生神我想了。如阐陀说：“不复见我，唯见正法”（杂含卷一·二六二经）。戒取，即执种种邪戒——苦行、祭祀、咒术等为能得解脱的。圣者不会再生戒取，去作不合理的宗教邪行。疑，是对于佛法僧的犹豫。圣者“初得法身”，与佛及僧心心相印，还疑惑个什么！依此进修，经二、斯陀含——一来，三、阿那含——不还，到究竟解脱的四、阿罗汉。阿罗汉，是生死的解脱者——无生；烦恼贼的净尽者——杀贼；值得供养尊敬的圣者——应供。如经中说：须陀洹虽破除烦恼，还有“余慢”未尽（杂含卷五·一〇五经）。此慢，或称为“慢类”。这是虽因无我智力，不再起分别的我我所见，但无始来习以成性的“内自恃我”，还不能净尽，所以还剩有有限——七生或一生的生死。这需要再经不断的努力，才能彻底根绝，达到究竟解脱的境地。

（三）证果的情形不一

声闻的证得初果与四果，是极不一致的。大智慧的如舍利弗，最愚笨的如周梨槃陀伽。年龄极老的如须跋陀罗，一百二十岁；顶年轻的，如七岁沙弥均头。阿难从佛极久，还没有证罗汉；而舍利弗、憍陈如们，不过几天就成了罗汉。而且，证得须陀洹以后，有现身进修即得阿罗汉的，也有证得初果或二果、三果后，停顿不前的。但生死已有限量，究竟解脱是不成问题了。证果的情形不一，大抵基于根性利钝，及信道——深信三宝而努力求其实现的精诚程度而定。这是人人可得的，但如心有所着、有所偏，不能恰到好处于行乎中道，特别是乱心妄执，那就非常难得了！

【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】

今天我们开始学习《佛法概论》的第二十章，也是最后一章——“正觉与解脱”，这一章是全书的收束。在此之前谈过“声闻众的德行”（也就是在家众的德行和出家众的德行）和“菩萨众的德行”，那些还都是在说修因。修因终将导致于结果，“正觉与解脱”即是说修行的结果，也是佛法价值最终的实现。

第二十章 正觉与解脱

第一节 声闻的解脱

一、次第证果

首先是要谈“声闻的解脱”，然后再来谈“佛陀的正觉”。因为整个佛法的实践，从最后的结果看，虽说有三乘的无学，但（声、缘）二乘基本上是同一大类，佛陀虽然与声闻、缘觉基于同一原理，可是因为发心等因缘的差别，所以最后证果的时候，有同，可也有一些区别，所以这一章名

“正觉与解脱”，就已经隐含了这里边的同和异。

第一节谈“声闻的解脱”，也就是这些声闻弟子们修习佛法最后得到的结果。“次第证果”里文说：

（一）谁也能得正觉的解脱

贤愚万别的佛弟子，经善知识的教诲，僧团的陶练，如依法修行，谁也能得正觉的解脱。

什么人能得解脱？只要能够进入佛法，成为佛陀的弟子，聪明一些，愚笨一些，都不是问题。只要能够具足因缘，也就是这里谈到的“善知识的教诲”，由此而能闻法趋入；“僧团的陶练”，就是在自他彼此的切磋琢磨中，能够促进个人修行的向上、向胜进、向究竟、向脱；这样，“如依法修行”，按照佛法修行的原理和善巧来做，“谁也能得正觉的解脱”，为什么呢？因为这是普遍的规律，不是只在一些人的生命中成立、存在的规律。这相当于略说什么样的人能得正觉的解脱，下面来说明正觉解脱——

正觉——三菩提与解脱，是佛与声闻弟子所共同的，不过声闻众重于解脱，佛陀重于正觉罢了。

“三菩提”，不是说有三种菩提，而是 sambodhi 的音译，意译为“正觉”，也可以说为“解脱”。不管是正觉，还是解脱，应该说佛有，声闻弟子们也有，这是他们共同的；但是，有没有一点差别呢？也还是有，如这里说“声闻众重于解脱，佛陀重于正觉”。后面还有一些篇幅是关于“佛陀的正觉”的，这里首先谈“声闻的解脱”，再结合这一章的名目——“正觉与解脱”，大家对于这一章的大结构和为什么这样来分判，应该就有所把握。

在家出家的声闻众，为了无限生死的苦迫，觉了生死的根源是无明、贪爱，依中道行去修持，即能向于正觉，到达生死解脱。

声闻众不仅仅是出家众，在家修行声闻行、解脱行，以自离苦为最迫切、最紧要、最高前提，来依缘起法、四谛法向于究竟解脱的，这些都是声闻众，在家、出家皆然。

不管是在家的还是出家的声闻众，都在承受着生死的苦迫，如果不解脱，那是无始以来也看不到边际，未来也不知道什么时候能够被打破的苦迫。因为承受着这样的苦迫，进而探究苦迫的根源，认识到“生死的根源

是无明、贪爱，依（着佛所说的）中道行去修持”（这个“中道行”，我们前面有几个章节对此是做了细致的说明的），那就能够向于正觉，最后到达生死解脱。因为这一章的前半部分重于“声闻的解脱”，所以在说明了声闻众与佛陀既有共同也有侧重不同之后，从这里开始重于说声闻众的解脱。

为什么要解脱？因为有生死的苦迫。如何能解脱？觉了生死的根源，依中道行去修持，就能够得正觉、得解脱。

这必需坚毅恳到的精进，经非常努力，才能豁然大悟，超凡成圣，转迷情的生活为正觉的生活。

虽然原理并不复杂，甚至关键的修行也不复杂，可是这无明、贪爱就像坚固的锁链一样，将这五取蕴纠结在一起，牵着不停地运转，一圈又一圈，一圈又一圈。想要打破它，不是像票友一样，玩玩票就能解决问题的。世间人为了世间的利益，为了世间得到一点自己渴望的、不坚固不真实的安乐和离苦，甚至可以拼命。那这样究竟解决问题的，要不要精勤，要不要真诚呢？肯不肯拼却一切去为此而搏取呢？

这里说到“坚毅恳到”。今天比较少用“恳到”这个词，所以我转换成“真诚”——从心底而发的，不掺杂任何造作和虚伪的真诚；宁可付出生命的代价，也要求真、求解脱的真诚。这个“坚毅”是说内心的决定，和遇到困难险阻时候的坚持，以及如果可能是漫长的话，这种坚决的不动转。

“经非常努力”：这个可不是一点两点的。一般世间人的心很难持续地在什么上。修行，实际上需要心持续地去做正确的因缘，这非同一般的努力。虽然在大家一般修行时候，告诉大家怎样身心调柔而又决定地去用功，可那不是一天做一点就能够见到重大转变的。一天做一点，更多地是栽培一点向解脱的种子。想要真的得正觉解脱，这个努力是非同寻常的。你想想：世间最好的事情，如果你想通过艰苦的努力、拼搏能够达成，那你会迸发出多大的力量？会用超越于一般的精进力去实现它吧？那现在正觉解脱这件事，不要说地球上这点事，整个三界里也没有堪与它比拟的——人间也好，天上也好，都没有办法与它相提并论。那这样究竟离苦安乐的因缘，需不需要、可不可以投入更坚决的努力呢？

大家不去思考这些。为了这一生几十年，还不一定保证能有几十年的生活，可以备尝艰辛，付出很多的努力和坚韧。修行呢？看情况吧，看心

情吧……。这就有一点像我们所说的“算不清账”。如果真的对于法有认识，对于苦乐、苦乐因缘有认识，又真心想尽快解脱的话，那这个人的做法会不一样。这样，“才能豁然大悟，超凡成圣，转迷情的生活为正觉的生活”。我过去在禅修营，引过中国禅宗一位祖师的话：“尘劳迥脱事非常，紧把绳头做一场，不是一番寒彻骨，争得梅花扑鼻香。”仔细考虑考虑。

（二）次第证果

学者的进修实证，略分四级：

经过了这样“坚毅恳到的精进”，“豁然大悟，超凡成圣，转迷情的生活为正觉的生活”，有哪些次第差别呢？接下来开始讲四果的各自特征，当然也就讲出了差别。

一、须陀洹——预流果，这是内心初得从来未有的体验“知法入法”。

“须陀洹”是音译，意译是“预流果”——预入圣者之流，也就是初果。这是一个什么样的状态呢？特征是什么呢？“内心初得从来未有的体验”。这个“从来”是怎么个从来呢？从无始以来，没有一个开端。

缘起里我们说到，如果有开端意味着什么呢？意味着开端本身没有因。无始，不是在说时间的无限，而是说“始”不可得，“第一因”不可得，也就是“有因”的意思，无始就是“有因”的意思。

“从来未有的体验”：过去始终在生死轮回中，是凡夫。作为生死凡夫，流转于生死，可曾真的体验过“知法入法”吗？没有。虽然在轮回中升升沉沉，甚至在这漫长的时节中，可能每一位有情都多少次甚至不可记数地受生于天上，种种妙乐甚至种种威能，不是人间的帝王所能想象的，可是从来没有在生命中体验过“知法入法”。如果已经体验到了，就不会这么长久地流转于生死。所以，初得须陀洹的人，就是经历了轮回中从未经验的事。“知法入法”，即我们常说的见道，或者很通俗地说是开悟，这是打破了凡圣一关。

虽没有究竟，但生死已可说解脱了。

须陀洹究竟吗？当然不究竟。但是也可以说，他已经到了苦的边；从这个角度说，生死已经有限量，可以说到了苦边，已经解脱了。这就好比一个囚犯戴着很沉重的手铐脚镣，现在被一把非常锋利的宝剑重重地斩了

一下，所残留的那一点点连接，就算他不去用力挣脱，也会在它自身重力作用下慢慢被扯断。这是在譬喻什么呢？虽然须陀洹并没有尽断烦恼，但也可以说他生死解脱了，这是从他必然解脱这边来说的。

那时，断了生死根本，彻见寂灭法性，如说：“于此法（灭），如实正慧等见，三结尽断知，谓身见、戒取、疑，是名须陀洹果。不堕恶道，必定正趣三菩提，七有天人往生，然后究竟苦边”（杂含卷三·六一经）。

为什么说初果人“断了生死根本”呢？因为，有我见，计执有我，会导致生死的不断延续，而破除我见，也就断除了生死的根本。过去有譬喻说，这就像什么呢？我刚才是用镣铐被宝剑重重一斩，虽然没有尽断，还有一点连接，但就算这个人不去用力挣，靠着手铐脚镣自身的重力，那仅剩的一点连接也会慢慢地在重力拉扯下被挣断。过去论中的说法，说这类似于什么呢？一棵大树连根掘起，暴晒在阳光下。如果很精进地把它的枝干都砍掉，把水分烤干，那这棵树迅速地就死掉了；就算不动，因为已经断了根，又暴晒在日光下，这棵树也会比较快地死掉。这棵树断了根，就是譬喻断了生死根本，集中地说就是我见；那所谓暴晒在阳光下，这个阳光是指的智慧。

“彻见寂灭法性”，这是印顺法师表达他在佛法中的抉择。表达佛法中什么样的抉择呢？就是“见道，见了什么”。说“见道，见了什么”，其实是一个有点勉强的表达方式，可是，虽然勉强，有时候为了学者的认识，还是要说。这里说“彻见寂灭法性”，用简单的话说就是“见空得道”，见到了法的寂灭性，是这个意思。

下面引经文说“于此法（灭），如实正慧等见，三结尽断知”：于缘起法的寂灭性，以如实正慧而平等地洞察、洞见，“五下分结”中的三种都已经尽断了。“谓身见、戒取、疑”，这是我们熟悉的“须陀洹人断三下分结”——身见、戒禁取和疑。“是名须陀洹果”，因为须陀洹果人断除了欲界根本性的烦恼，也正见缘起，不会再新造作堕恶道的业，也不会再造作那些真正的重大恶业，他也没有与堕恶趣相应的那些烦恼，“不堕恶道，必定正趣三菩提”，肯定会得到正觉。“七有天人往生”，最多最多再有七返天上人间的受生。“然后究竟苦边”，就可以得到最究竟的解脱。“七有天人往生”是说最极限的情况，这个初果人证果之后，因为忙于在家的事物或有种种

因缘，不能够再精进修行或者没有再精进修行，那么最多最多再有七返人天的受生，就会究竟解脱。接下来对上面所说，做一点解释——

三结是系缚生死烦恼中最重要的：身见即我见，由于智慧的证见无我性，不再于自身生神我想了。

这是解释“三结”。对于系缚生死来说，烦恼中最重要的就是这三种——身见、戒禁取和疑。“身见”也就是我见，是怎样被断除的呢？身见是一种错误的认识，以为有我，确认有我。由于智慧如实的观见——观察照见，而最后证得无我法性——证见无我性，这是如实知。当如实知发生了，在同一个认识上就不会再有不如实知，那过去觉得有我等等这些就不会再发生了，“不再于自身生神我想了”。

如阐陀说：“不复见我，唯见正法”（杂含卷一0·二六二经）。

这是我们经常提到的，阐陀比丘证道之后所说的话。

这是说了三结中的身见，接下来三结中的“戒取”——

戒取，即执种种邪戒——苦行、祭祀、咒术等为能得解脱的。

我们也说，所谓的“戒禁取见”，就其根本特质来说是“非因计因”。这个非因计因，还不是以一般世间的因缘来颠倒计执的，是就生命改善乃至得解脱的因缘来说非因计因，叫戒禁取见，这里说为“种种邪戒”，其实就是：以为这样能得解脱，以为那样能生天。

“苦行”：是一大类认为由业而有生死，那自己就主动地把业所蕴含的种种苦报受过了、受光了，认为生死也就尽了。这是颠倒的知见，导致的无义苦行。“祭祀、咒术”，这都是不符合于生命规律的修行方式，是非因计因的。以为祭祀会得到什么样的加持，然后怎样，这都是非因计因。“咒术”，以为通过这样神秘的东西能够如何，超自然的力量能够这样那样。这些都是没有认识到苦的根源是什么，非因计因而有这样种种的错乱修习。

圣者不会再生戒取，去作不合理的宗教邪行。

就佛法正见来说，上面所说的都是“不合理的宗教邪行”。

疑，是对于佛法僧的犹豫。

“疑”和“不信”不是一回事：“不信”是说他根本就不认同，“疑”

是说他不确定、犹疑。“不信”是说不是这样，“疑”是说是不是这样呢？

所依的对象是什么呢？像佛、法、僧。这个“法”就包括了四谛、缘起等理。对这些犹豫、不确定，这叫作“疑”。这是讲了三结。

圣者“初得法身”，与佛及僧心心相印，还疑惑个什么！

比如疑佛：他是不是真的觉悟了？他真的有这些功德吗？疑僧：在今天还有可能修行证道吗？还可能有清淨的德行和真实的证悟吗？疑法：人生真的是这样吗？生命真的是这样吗？拜拜求求，真的不能解决根本问题吗？或者：真的有前后世，乃至轮回解脱吗？这种种犹疑，都不奇怪。

须陀洹圣者可以叫作“初得法身”，但不要将此想象为神奇的事，是“正法以为身”的意思。由这样的智慧，超越于凡俗，成为最显著的特征，说为“法的聚”——“法身”。“初得法身”，是指他初得无漏智慧，现前洞见，不再需要别人说什么，更不会有所狐疑，所谓“不由于他，于正法中，得无所畏”，自己真切地体会到生命就是这样的，自己已经有这样的真实洞察、真实受用、真实的改善。当然知道自己只得其一分，佛才是穷尽法之源底的，从自己得其一分就能够想见佛陀那巍巍的高山；其他四双八辈的圣僧，与自己当然是气息相通、心心相印的。这个时候还谈什么疑惑呢！手里拿着一部手机，再也不会怀疑手里有没有拿一部手机，就是这样的明确。

依此进修，经二、斯陀含——一来，三、阿那含——不还，到究竟解脱的四、阿罗汉。

“斯陀含”叫“一来果”，是在须陀洹的基础上，进一步地削弱欲界相应的贪——欲贪、嗔和痴。嗔是唯属欲界的，色、无色没有；而贪，在色、无色也有相应的贪。二果斯陀含所削薄的贪欲是针对欲界的贪，所以要标注是“欲贪”。欲界相应的贪、嗔、痴都变得薄弱。但是，欲界的贪和嗔，在这还没有究竟断除，这二者是五下分结（欲贪、嗔、身见、戒禁取见、疑）中另外两种，前三种在初果人已断除。

“阿那含”是“不还”，不还哪儿呢？不还欲界。前面的“一来”是说一来欲界的意思，斯陀含最多再一来欲界，至少肯定就会究竟断除欲界的贪和嗔，也就是断除五下分结。五下分结尽断，有没有什么样的假名呢？有，叫阿那含，也就是三果，叫不还。不还什么？不还欲界。为什么？已

经尽断了欲界相应的烦恼，没有办法再润欲界相应的业，当然也就没有办法再来欲界受生。可是，阿那含还有“五上分结”没有断除，这五上分结是色爱、无色爱、掉举、慢、无明，如果这些也究竟断除了，就得到四果——阿罗汉果。

阿罗汉，是生死的解脱者——无生；烦恼贼的净尽者——杀贼；值得供养尊敬的圣者——应供。

这是在解释阿罗汉的几个义。“阿罗汉，是生死的解脱者——无生”：“生死的解脱者”不是长生不死，而是“无生”。很多人好说“不生不灭”或者“无生无灭”，内心中其实侧重于“不灭”或者“无灭”，隐含着什么呢？这个“我”，永恒长存；在某种意义上可能是很神秘的“我”的永世长存。这不是佛法义。佛法说，生死的解脱不是永生，是无生。

“烦恼贼的净尽者——杀贼”：“杀贼”不是说杀人、杀畜生等等，而是说杀烦恼贼，把烦恼贼已经“净尽”——断除了。“值得供养尊敬的圣者——应供”，因为他有这样超出于一般世间的功德，实际上是一般世间应该恭敬供养的，值得恭敬供养的——他有这样的德行，值得。

如经中说：须陀洹虽破除烦恼，还有“余慢”未尽（杂含卷五·一〇五经）。

须陀洹断除了我见，那须陀洹还会有自我感呢？会。那跟凡夫不同在哪呢？只要你问他，或者他的内心再做判断和抉择——“有没有这样的我，这样的自我感有没有对应的真实”，他再也不会犯错，不会认为有真实性，这就是很大的不同。

此慢，或称为“慢类”。这是虽因无我智力，不再起分别的我我所见，但无始来习以成性的“内自恃我”，还不能净尽，所以还剩有有限——七生或一生的生死。这需要再经不断的努力，才能彻底根绝，达到究竟解脱的境地。

简单地说，这种自我感——不待言说，不用用心分别就自然浮现的那种自我感，在须陀洹那儿还有。可是如果这个须陀洹不放逸，当然再也不会认同它。他如果精进地观察，很可能当生就会证得四果，那个时候这个“慢”也究竟断除。正因为“还不能净尽，所以还剩有有限——七生或一

生的生死”，这是说正因为还没有彻底地断尽，所以对于生死还会有滋润的功能。“这需要再经不断的努力，才能彻底根绝，达到究竟解脱的境地”，也就是阿罗汉。

在这儿先说了一下“声闻的解脱”这四类情况。接下来我们继续往下看——

（三）证果的情形不一

声闻的证得初果与四果，是极不一致的。

虽然声闻的果证有这四类，可是就声闻行人个体之间来说，还是有很大差异的。举例——

大智慧的如舍利弗，最愚笨的如周梨槃陀伽。

我们也反复地谈到过这些尊者。周利槃陀伽虽然世间的智慧表现得很差，但是他的存在实际上给了我们很大的鼓舞，也让我们认识到：学习佛法、实践佛法得解脱，确实是一个基本正常的人就有可能办到的事，所以我们应该特别地感谢他。虽然有时候要举他的例子做分析，但这并不意味着有任何不恭敬，我们要真的对这些超出一般世间的人致以更崇高的敬意，远远超出一般世间可敬可爱、可尊可重的人，因为他们是超越此世间的。

年龄极老的如须跋陀罗，一百二十岁；顶年轻的，如七岁沙弥均头。

须跋陀罗，在一些记载中，说是佛最后亲自度化的阿罗汉弟子，在佛遗教等经典中有记载他的因缘。非常年轻的，像七岁的沙弥均头，他是舍利弗尊者的弟子。这也告诉我们：一个人的生得慧，只要有七虚岁（六周岁）孩子的水平，实际上已经可以支撑他在佛法中见道，乃至证得阿罗汉。

阿难从佛极久，还没有证罗汉；而舍利弗、憍陈如们，不过几天就成了罗汉。

阿难随侍佛很久，直到佛灭之后，因为僧团结集需要，他才证阿罗汉。快的呢，很确定的记载，像舍利弗基本上是半个月；憍陈如他们在鹿野苑随佛修行，具体多久可能不太好确定，不过也就是几天。佛第一次说法——初转法轮讲四谛，第二次说法讲“不自在，故无常，故无我”，在南传也被称为《无我相经》，然后这些五比丘们就渐渐证道得阿罗汉。这是说种种

个体差异在声闻证果中的表现。

而且，证得须陀洹以后，有现身进修即得阿罗汉的，也有证得初果或二果、三果后，停顿不前的。

这是个人因缘。有的是先世因缘，有的是现世因缘；偏主观的，偏客观的，可能都有。

但生死已有限量，究竟解脱是不成问题了。

我们不用操心这些圣者，因为哪怕只是证了的初果，也可以说是生死得以解脱了。如果准确地说，初、二、三果，生死已经有了限量，不再像无闻凡夫还看不到尽头，究竟解脱在初、二、三果这儿是确定无疑了。

证果的情形不一，大抵基于根性利钝，及信道——深信三宝而努力求其实现的精诚程度而定。

“根性利钝”，这更多是先世的业因缘；由于“信道——深信三宝”而引发的精进修行，这更多表现为现世的因缘。即便这个人善根的情况足以支撑他这一生就能证阿罗汉，可是他证初果之后，自己主观上不够精勤，那可能也没有办法，这一生也就未必能证阿罗汉。

这是人人可得的，但如心有所着、有所偏，不能恰到好处地行乎中道，特别是乱心妄执，那就非常难得了！

前面说过，什么样的人可以得正觉解脱呢？只要是正常佛弟子，哪怕是聪明、很聪明，愚笨、很愚笨，也都没问题——贤愚不等的，都没有问题，“是人人可得的”。“人人可得”，是在说可能性，不是在说必然性。当然有实现的可能，可也有不得以实现的可能——这里说的是不得以实现的可能。是什么呢？情况就比较多了，总地来说是由于“心有所着、有所偏，不能恰到好处地行乎中道”，这就非常难以得到道果。这里说，如果“不能恰到好处地行乎中道”，更加地以“乱心妄执”，那就更不能得道。这包括邪见、非因计因等，这些都不可能得道。

到此为止，我们这一章第一节“声闻的解脱”中“次第证果”的内容，学习完毕。下面的内容可能留到下一次，保持完整性更合适。今天的学习内容是这些。大家如果有问题，需要的话可以提出来，做一点交流。

【答疑】

64、“身见”与“性空见”

法友：师父吉祥！关于上次课的内容，弟子在复习的时候有几个问题，请师父方便的时候慈悲开示。问题一：三心中的“得性空见”与三下分结中的“破身见”，从智慧分来说，都是属于无我的智慧。这二者有没有区别？如果有，区别在哪里？

法师：这二者有区别。三下分结中破身见，侧重于破的是人我见，就是所谓的我见。这个我见，主要是觉得这种生命的内自我的这种人我见。性空见，不仅在这个五蕴聚上没有对应的那种生命的自体、生命的实体——我，在一一法上、一切法上都没有自性可得，这叫性空见。这是略说，因为这一块我没有特别广讲，以后也许有因缘。

65、“伏心菩提”位略学禅、慧的“略”如何把握

问题二：初发心的菩萨行人，“略学禅、慧”，如何把握这个“略”字？

法师：这是在“二道五菩提”第二位“伏心菩提”，对于禅、慧二度，说的是“略学”。这个“略学”，在修止观上说的表现是，不管是精力的投入，还是涉入的深度，都是相对克制的。比如不修深禅定，尤其注意不引发无漏慧，是这个意思。

66、声闻学人在没有证道之前，能否觉知自己达到什么程度？

问题三：声闻行人在契证真理的时候都是自证自知的，或者说绝大多数是这样。那么在这之前，能不能知道自己的修行到了怎样的一个位置？比如有部“暖、顶、忍、世第一法”这样的次第说法，而师父也说到了忍位就是一个抉择的节点，或者在忍位之前就该做出抉择，那能不能清楚地知道自己修行到了哪一个位置，或者即将到哪一个位置？就像解脱的圣者，自证自知那样，或者是需要师父提点？

法师：这要看自身对于法认识的清晰程度、准确程度，包括细致的程度，也要看对于自身心的明了把握的程度，这不是每一个人自身都能够做到的，不那么容易。在修习的路上，还没有突破凡圣一关的时候，自己到底达到了什么程度，不容易把握。不过，毕竟到忍位那儿只是有部的说法，有部之所以说忍位是一个节点，是因为他认为“忍不堕恶趣”——从忍位

开始，由这样的智慧忍可，虽然没有入圣道，可是不会再堕恶趣。有部认为这是菩萨道的障碍，所以要说到“转根”——从声闻的修行转入到菩萨修行，需要要在忍位之前完成它。这是有部的观点。菩萨道的内容在《佛法概论》里没有广泛展开，那关于所谓的“回小向大”或者“转根”这一类的探讨，可以放到以后其他相应学习中，我们再去说明它。

所问的核心：一个一般的声闻学人，能不能在还没有证道之前的修行中，觉知自己达到什么程度？回答是：不一定，看这个人自身的造诣。这个造诣，我说了两方面：一个是对于法理的把握——原理、方法的善巧把握；再一个是对于自身心，他能够明了、认知的能力。这两类，决定了他到底能不能。

66、菩萨道相关

问题四：如果引发无漏慧就必然尽断烦恼，那么，当实证般若，无漏慧现前，这个时候他应该也是尽断烦恼的，那他为什么还能继续“成熟有情，庄严国土”，而不是“不受后有”呢？是因为三心之大悲愿的摄持力量吗？

法师：这个问题很好！这也是关于菩萨道很关键的一点问题。这里首先要说，关于菩萨观，因为在《阿含》中佛没有细致去说，在后代只尊重《阿含》的情况下，导致大家是各有展开的。当然，大乘中又有一些大乘经典，声闻部派不承认，大乘部派又认可，这个时候认知就会有偏差。一类认识认为，有菩萨的见道，无漏慧发起，也有菩萨的断烦恼，那么他后面又怎么可能继续“成熟有情，庄严国土”呢？在相应的体系中说的是“用烦恼习，受意生身”，就是所谓的“法性生身”，这是与这类说法配套的说明。具体更多的探讨和展开，还是留待将来。

问题五：“‘成熟有情，庄严国土’，即是以自利成利他的大悲行——略近声闻自证以上的随缘教化。”这句话可不可以理解为：菩萨的教化有情，是到了这一步才算是真正的开始？

法师：这并不是说利益有情是从这儿才开始的。那前面的那些悲愿行不起作用吗？还是有作用的。这只是将这个阶段的菩萨，对比于大家所熟悉的声闻的情况——声闻的初果人乃至四果人的利益众生，随缘教化。那个时候他是以圣者的身份，有如实智慧相应，会不一样一些，是这个意思。

这五个问题，更多地涉及到菩萨道的内容，其实很多都没有展开，希望我们将来能有机会，把它一起学习得更加清楚。这位法友的问题，我们探讨这些。

法友：礼敬法师！《佛遗教经》中：“出家行道，无欲之人，而怀嗔恚，甚不可也！”弟子有个疑问：“无欲之人”还会有嗔恨心吗？

法师：这里不是说无欲之人有嗔恨心，而是说：出家行道，本来是应该做一个离欲的人；出家行道，修离欲行。本来应该修离欲行的人，内心中反而怀着嗔恼、嗔恚，这样合适吗？是这样的一个意思。

我们本来应该做一个离欲的行者，却心怀嗔恚，这样好吗？这样当然不合适。这是佛在引导弟子们反思，然后做一个激励，是这样的一个教育。这是对这个问题的回应。

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 84

【本期讲授内容】

第二十章 正觉与解脱

第一节 声闻的解脱

二、生死解脱

（一）从见法与离欲说明生死解脱

生死解脱，在圣者是自觉自证的。“我生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有”。现生涅槃的自证智，从“见法”说：由于无常无我而悟入法法归于寂灭，现觉得没有一毫可取可着的。这无着无累的觉证，即涅槃无生——生死不可得的确证。从“离欲”——烦恼说：不但在空性的现觉中，如日朗天空，没有一些儿阴影；即使从此出观，回复平常的心境——世俗智，也自觉得烦恼不起。这是可以试验的，如舍利弗说：“作是思惟：我内心中为离欲否？是比丘当于境界或取净相（即故意想男女的亲爱，声色的娱心等），若觉其心于彼远离顺趣浚 jùn 注，……则能堪任自记：于五欲功德离欲解脱”（杂含卷一八·四九三经）。这样，确见自己的烦恼净尽，不会再从自我私欲私见而行动，即不会再作感生死后有业。如明灯不再加油，不久会归于熄灭。

（二）解脱的要义——身苦心不苦

现生的证得涅槃，不但能确证未来生死的解脱，对于现生，更能实现解脱的自由。这由于通达了无常、无我、无生——人生的究竟真理，知道一切的本来空寂，一切本来如此而必然如此的。如老死——无常性的必然到来，佛也没有例外，这有什么悲哀？依法持心，能于一切苦迫中得解脱，什么都不能挠乱圣者的心情。

原来，人类苦迫无限，而归纳起来，不外乎两种：一从身而来的“身苦”，即有关于生理的，如饥寒等。二、从心而来的“心苦”，如外物得失的烦恼，生离死别的感伤，尤其是老死到来，感到自己的幻灭，罪恶的悔嫌，系恋家族财产而起的痛苦。这二者虽有相互影响，但一是重于生理的，一是重于心理的。身苦是一般共感的，心苦即因人而异。舍利弗为那拘罗长者说：“身苦患，心不苦患”（杂含卷五·一〇七经），

即揭示了佛法修行而得解脱的要义。佛弟子的定慧熏修，只是到达心地明净，真慧洞彻，即使老死到来那样的痛苦（其他的苦可知），也不会引起系恋的心苦。慧解脱的，身体的痛苦与常人一样。定力深的，身苦可以减轻，或者毫无痛苦。

（三）大师唯说调伏欲贪

心苦是从自体爱所起的我我所见中引发来的情绪，圣者得无我慧，即能离爱欲而心得自在解脱。从自心净化的解脱说，这是出世法最根本的，唯一的重要问题。所以经中常说：“贪欲尽者，说心解脱”。舍利弗说：“大师唯说调伏欲贪”（杂含卷五·一〇八经）。以贪欲——即集谛的爱为本的身心，是现生苦迫的根本，贪爱又是未来流转的根本。解脱了这，即现身自作证而得究竟解脱，未来不再受生死。现时能离自我执，解脱自在，从自他和乐的行为中，营为正觉的合理生活。

【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、生死解脱

我们现在在学习《佛法概论》最后一章“正觉与解脱”，现在是在第一节“声闻的解脱”，今天，我们来学习“生死解脱”这部分。

（一）从见法与离欲说明生死解脱

生死解脱，在圣者是自觉自证的。“我生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有”。

“生死解脱”，这是修行最后的结果，也就是涅槃。所引是《阿含》中常见的文，从前也多次见过。

现生涅槃的自证智，从“见法”说：由于无常无我而悟入法法归于寂灭，现觉得没有一毫可取可着的。

“现生涅槃的自证智”是说，这位无学已尽断烦恼，究竟苦边，如上所说。那他契证诸法如实相的相应智慧，就是这里所说的“涅槃的自证智”。他修入涅槃寂静，证得涅槃寂静，是通过什么方便呢？就声闻来说，多数如《阿含》中所说的“观察蕴、处、界的无常、无我，而得以证悟”；所证入的是什么呢？缘起法的寂灭——这是说“从见法说：由于无常无我而悟入法法归于寂灭”。“法法归于寂灭”，那有什么是可取可着的吗？在涅槃的证境中，是无一法可取的，也可以说是证得缘起的寂灭。

注意！这里隐含着什么意思呢？声闻无学在他涅槃的现证中也有法空慧，不像后来一部分大乘所说的“唯有大乘有法空慧，声闻人唯是我空慧”——这可能是不允当的。

这无着无累的觉证，即涅槃无生——生死不可得的确证。

为什么这么说呢？无学圣人在这样现观的证境中，是见到法的真实、法的如实相的，所谓的实相。在这样的现证境中，有一法可取吗？上面说没有一法可取可着，法法是寂灭的。这说明什么呢？不仅我不可得，五蕴也不可得。五蕴不可得，生死如何可得？

从“离欲”——烦恼说：不但在空性的现觉中，如日朗天空，没有一些儿阴影；即使从此出观，回复平常的心境——世俗智，也自觉得烦恼不起。

“在空性的现觉中”：这样说是过度抬高了声闻的证慧吗？不是的。即便从大乘经的角度看，像般若中也都说声闻、缘觉的智慧是通于一切法空的，特别是无学所证的真实法。这个“真实法”，不是真实有什么，是说诸法的如实相，以及能证的如实慧。在这样的智慧中，想求烦恼，想求欲贪，当然是求不到的。出了这样现观的境界，没有这样现观相应的智慧了，在日常言语动作、待人接物中，这就是所谓“平常的心境”，这个时候是世俗边智。这个世俗边智不是说同于世俗，是说跟圣者如实见法的证境不同，所以叫世俗智。在这样的平常心境中，无学自己也会发现烦恼不再现起。这是自己感觉良好，还是真的这样呢？下文说：

这是可以试验的，

我过去也常说：佛法从实践中来，到实践中去，在实践中验证，在实践中完成。他到底是不是真的离欲了，自己内心是可以做一做试验的。

如舍利弗说：“作是思惟：我内心中为离欲否？是比丘当于境界或取净相（即故意想男女的亲爱，声色的娱心等），若觉其心于彼远离顺趣浚 jùn 注，……则能堪任自记：于五欲功德离欲解脱”（杂含卷一八·四九三经）。

如何试验呢？当这位修行人想勘验一下内心是否已经离欲，内心可以现起净妙相，比如“故意想男女的亲爱，声色的娱心等”。不是真与境合，而是说内心中现起这样的净相。如果内心对那些一点感觉都没有，根本就不愿意去取那些相，更别说随它转，这些完全都不发生，这个时候自己可以做一个判断：内心对于五欲里边这些所谓的好事，已经得到离欲解脱了。

修止观得力的人，心现的境是非常清晰的。而且不仅仅是眼见这样的成像，它是可以带着那种复合的感官的，就是内心中呈现出来的可以是带着这样色、声、香、味、触的组合的，也就是活灵活现的。但是内心仍然丝毫不为此所动。这个时候就说明，内心对于一般人认为好的所谓五欲的这些受用，确实得到离欲解脱了。

这样，确见自己的烦恼净尽，不会再从自我私欲私见而行动，即不会再作感生死的后有业。如明灯不再加油，不久会归于熄灭。

再强调一下！是内心举出非常生动的净妙相而已，并不是真与境合。经历过这样的勘验，知道烦恼净尽，不会再从私欲私见而发动身语意；反过来说，一般人烦恼仍在，常常是从自我的私欲私见而发动身语意，看一看是不是这样？

一般世间人最大的渴望就是恣情纵意。世间开玩笑说：“不谈理想，知道你的理想是不上班”，什么意思呢？想的是恣情纵意，那就是从自己的私欲私见出发。所有这些世间的贪嗔、斗争等等，后面总是出于颠倒的自我及我所。有了我我所的执见，当然就有了自我的私欲私见，由此发动身语意。无学尽断烦恼，破除了我我所等颠倒，当然就不会再这样，也不

会再作感召生死后有业，这一生从证得这样的道果之后，就不会再给生死添薪了。

后面用的譬喻是，就像“明灯不再加油，不久会归于熄灭”。古时候多数是油灯，油灯要想燃烧下去是需要燃料的，也就是油。所以佛法中常常用“油不再添加，而灯归于熄灭”，说明“欲贪断，而得以解脱、涅槃”。

这一段是从智慧方面和离欲方面，来说明生死解脱的特征。

（二）解脱的要义——身苦心不苦

现生的证得涅槃，不但能确证未来生死的解脱，对于现生，更能实现解脱的自由。

接下来说明“生死解脱”都解脱于什么。“现生证得涅槃”，当然不会再有后有，“未来生死”的苦迫都彻底消除了。那现生呢？现生永远解脱了心苦，也得到“解脱的自由”——这里主要说的是内心的自由。无学即便已经现证涅槃了，因为还依着从前的业所感的五蕴存活在这个世间，还要受这个世间缘起的支撑与限制，包括疾病、外界的伤害都可能带来身上的病痛、苦痛，但是心不会再发生颠倒错乱和痛苦。为什么？

这由于通达了无常、无我、无生——人生的究竟真理，知道一切的本来空寂，一切本来如此而必然如此的。

我想请问大家：这“无常、无我、无生”三者是在说什么呢？破折号后面说是“人生的究竟真理”。从前我们还学过“三大真理”——从缘起而说诸行无常、诸法无我、涅槃寂静。前边的“无常”、“无我”是前二法印，“无生”是涅槃的别名。这里如果深地展开，从法空的角度会有很多可以说的，印顺法师在这里没展开，会有他的考虑，我们也不太多说。

通达了这样的真理，“知道一切的本来空寂，一切本来如此而必然如此的”。内心对于川流不息的五蕴之流，不再摄取为我我所，更不颠倒地认为有任何常和常的可能，内心根本不向这边有什么期待，究竟离欲。既然没有贪取，怎么会担心失去？更不要说因为将要坏散，而担忧、恐怖，所引起的心中的不舒服。

这不像一般人，有着内心挥之不去的自我感和自我的执取，但是又知道老死必至，知道世间无常，于是在这矛盾冲突中，内心萧萧然，甚至很

悲伤，又无奈无力，人变得很颓然。这就是爱、取而不可得，不喜而不可离的表现，就是有贪、有嗔的表现。这跟离欲圣者的内心境界完全是不一样的，这些无学圣者对这缘起的五蕴是无常的、无我的、众苦交迫的，看得很清楚。经中常说：“观此五蕴如病、如痈、如刺、如杀。”佛在《遗教经》里也说：“此是应舍罪恶之物，假名为身，没在生老病死大海。”根本就没有如一般人取法的实在、净妙、可爱，希望它能够一直这样，或者觉得有这个可能，乃至内心中就是觉得“这个东西一直是这个东西”、“我一直是我是”，这样颠倒都不存在了。

因此他的解脱，就像一个人挑着重担走了几十里地，然后突然放下来，那确实是一种释然的快慰！解脱确实是伴随着自然的快乐，不像一般人想的。

如老死——无常性的必然到来，佛也没有例外，这有什么悲哀？

如果不说刚才那些话，单看这一句话，也许就会觉得：“这是无奈的接受吧？！”一个人如果真的对于“这个三界是基于错误的苦迫流转”有了深刻地体会，那解脱对于他来说就真的是离苦，是安乐，是最上。没有这个认识的，那肯定还是“我真的好想再活五百年”！

依法持心，能于一切苦迫中得解脱，什么都不能挠乱圣者的心情。

圣者之所以能从苦迫中得脱，是因为随顺法的真实，内心不再发生错乱颠倒以及由此发生的造作，当然也就不会发生与那些烦恼相应的心的纷乱、苦痛、烦闷等等。

圣者“能于一切苦迫中得解脱，什么都不能挠乱他的心情”，那这一切苦迫都是什么呢？

原来，人类苦迫无限，而归纳起来，不外乎两种：一从身而来的“身苦”，即有关于生理的，如饥寒等。二、从心而来的“心苦”，如外物得失的烦恼，生离死别的感伤，尤其是老死到来，感到自己的幻灭，罪恶的悔嫌，系恋家族财产而起的痛苦。

这里从身苦、心苦两个角度来说。所谓身苦，主要是生理方面的，如饥寒、病患、外界造成的身体创伤等等。第二类是心苦。“外物得失的烦恼”：我所物的得失，得失为什么都能产生烦恼呢？好的，担心得不到，

这当然也会有烦恼；失去，好理解。“生离死别的感伤”，这是人际的。

“老死到来”，这是对于身心的巨大逼恼。“罪恶的悔嫌”，这是对于所作的罪恶，内心有悔恼。“系恋家族财产而起的痛苦”，还有对于亲族和财产等，由于牵挂等所造成的内心痛苦。这是说了若干种心苦的因缘，当然没有尽说。大家观察这世间，或者观察自身心，对于这些不会陌生。

这二者虽有相互影响，但一是重于生理的，一是重于心理的。

分别是身苦、心苦。

身苦是一般共感的，心苦即因人而不同。

什么叫“一般共感”呢？“一般”是普遍的意思，不管是什么人——凡夫乃至无学圣者，只要是正常的生理情况，这些因缘就会导致相应的身苦；心苦，却因人、因情况而有很大的不同。一般人也经历过“身苦、心不苦”，比如一个很爱孩子的母亲，为了保护孩子，自己可能被什么东西掉下来砸了一下。如果是平时，她的心会对这个疼痛很在意，为它所恼乱。那现在呢？自己用身体帮助孩子把这个掉落的东西挡住了，她这个时候心思不在疼痛上，而是要看孩子有没有砸到，有没有吓到。看到孩子一切都好，舒了一口气，心里比较安稳、快乐。至少在这个时候，她身上虽然有苦痛，但是内心是安稳的，甚至是快乐的。这在修学人身上会更明显。下面说：

舍利弗为那拘罗长者说：“身苦患，心不苦患”（杂含卷五·一〇七经），即揭示了佛法修行而得解脱的要义。

关于身苦心不苦，这在从前说过不少，其实是应该“苦乐不受”。苦乐不受的意思，粗分说是对于这些苦受、乐受，既不抓取也不排斥——“乐受不放逸，苦触不增忧”，就是经历苦乐触受的时候，内心摄住。其实更深刻的是要伴随着比较细密的如实观，实际上他是看到了身受之前的因缘、身受现起的因缘乃至之后的，他在这一切上如实观察，在这样如实观中“唯见于法，不复见我”。只是因缘的相续而已，哪有个我呢？在这里不生起我想、我所想，是可以由此如实观察而触证无我慧的。那就变成了有无漏慧，或者是思慧、修慧层面的如实观、如实知，这样智慧相应，会更加得力。

佛弟子的定慧熏修，只是到达心地明净，真慧洞彻，即使老死到来那样的痛苦（其他的苦可知），也不会引起系恋的心苦。

这还是说一般的。普遍地来说，只要定慧熏修，达到相当的程度，就算老死这样最重大的逼恼现前，内心也没有舍不得或者希望我再延续等等的贪恋和由此而产生的波动，内心调柔安和、怡然安祥甚至带着恬然的喜悦，如实地接受，观察身心的一切。当然，在这上做的最彻底的肯定是无学。无学/阿罗汉中，还要从慧解脱、俱解脱两类来说——

慧解脱的，身体的痛苦与常人一样。

这是慧解脱，因为没有根本定，所以他在定力方面并没有什么特出的表现。一般人不理解佛法不共的是智慧，总觉得禅定神秘、神妙又多么高明，听到无学阿罗汉没有根本定，总觉得这是缺憾。佛法用禅定，不是为了经历什么神秘、神奇，或者是从前没有经验过的感受。希望经历神秘、神奇，希望经历从前没有经验过的感受、境界，这都是恋着生死、恋着三界的心相，根本不是要出离生死，要解脱生死相应的心。这颗心还猎奇呢！猎奇意味什么？意味着对这些还有喜，还觉得这些好，或者有价值、有意义。

禅定是共世间的。佛法之所以在整个的身心改善中包含它，一部分可以说是为了接引的方便。就像布施、持戒一样，有一些人一时不能发起真正向于解脱的修行，或者需要做一些前置的准备，那么布施、持戒也很有价值。禅定就跟布施、持戒一样，是所谓的世间善法。这是一层意思。另外，向于引发真慧，是需要身心相当程度的安宁和专注的。这个“相当程度”的最低线就是未到地定，不一定非要有初禅，有未到地定就足够，那当然要有一些身心训练的方法。止观、禅定，都是从帮助发慧的角度，存在着价值和意义。

只是单独渲染禅定，那就像一个志在迅速解脱的人，每一天要跟人家说：“我今天又读完了量子力学，我明天要去读什么什么世间的书，都是很高明、很高深的”，本质上没有区别，都仍然是以世间为妙、为好、为高明。这是很多人不理解：“慧解脱阿罗汉，按说他修禅定应该很容易了，为什么他不再修呢？”也许有的慧解脱阿罗汉会去修，这也没什么，他不会产生恋着；可是有的不修，他欠缺什么吗？如果他不修禅定是有欠缺，

那他没有钱，还有欠缺呢！这些不都是世间法吗？从这个意义上跟大家再说一下。

与慧解脱相对的俱解脱，就有禅定。这说：

定力深的，身苦可以减轻，或者毫无痛苦。

关于这些，《阿含经》中也有记载，像有阿罗汉在山洞中禅坐，被毒蛇咬了，自己的容颜仍然怡然安和地向其他长老告生死假，就是这样的表现。这是就两类阿罗汉来说一下“身苦心不苦”在无学身上的表现。

（摘自印顺法师《华雨集》第二册：佛与圣弟子达到究竟解脱的，称为阿罗汉，有慧解脱、俱解脱二类。依慧得解脱，名慧解脱；心离烦恼而得解脱，名心解脱：这二者，本是一切阿罗汉所共通的。由于心是定的异名，所以分为慧解脱，及（心与慧）俱解脱二类。佛为须深说：慧解脱阿罗汉，不得四禅，也没有（五）神通，是以法住智通达缘起而得解脱的。俱解脱得四禅、无色定、灭尽定，依禅而引发神通，见法涅槃。如从离烦恼，得漏尽智而解脱来说，慧解脱与俱解脱，是平等而没有差别的。然慧解脱者，没有根本定；眼见、耳闻都与常人一样；老病所起的身苦也一样（但不引起心苦）。俱解脱阿罗汉有深的禅定；引发神通——见、闻、觉、知都有超常的能力；老病所生的身苦，因定力而大为轻微。在阿罗汉中，俱解脱者是少数，受到佛弟子的钦仰。但得深定，发五神通，依定力而身苦轻微，是共世间的，神教徒也有人能修得这样的。所以，佛弟子应以般若自证得解脱为要务，而以般若得解脱，是要从如实知见缘起中，对众生——自己身心（五蕴、六处、六界）的行动，了解为什么会起爱着，为什么会引生苦痛，要怎样才能解脱，依正见缘起的无常、无我，才能达成解脱生死的目的。如不了解道要，一心专修禅定，或者求神通，那是要滑入歧途的。）

（三）大师唯说调伏欲贪

心苦是从自体爱所起的我我所见中引发来的情绪，圣者得无我慧，即能离爱欲而心得自在解脱。

这是说为什么圣者能够做到身苦心不苦。他心不苦的根源是什么呢？是他特别能忍，特别能压制？还是他特别会调控情绪，也就是一般意义上

世间的情绪把握、情绪管理呢？不是那一般意义的，深刻地分析心苦来自于什么呢？总是跟我我所有关。我本身要经历什么样的苦痛，或正在经历什么样的苦痛；有什么样的衰损，或者将有什么样的衰损；或者我内心牵挂的人、亲近的人，经历什么衰损，将要经历什么衰损……，在心中浮现起来，会导致心里边的酸楚、痛苦等等。这就是“从自体爱所起的我我所见中引发”的呀。

如果意识不到这个，我常常打比方说，黑非洲挨饿的孩子饿成什么样子，在自己内心中丝毫掀不起波澜。假如说自己家里藏着一块金砖，被梁上君子挪到他的地方去了，自己内心当然很苦痛。可是在银河系外另一个星系里，某个星球上自然形成的一大块金子，在一次陨石的撞击中，整个被汽化蒸发掉了。内心有什么感觉吗？丝毫没有感觉。为什么？跟我我所都没有关系，既没有心苦，也没有心乐。可见，这个心苦，是“从自体爱所起的我我所见中引发”来的。

圣者有无我慧，根本地破坏了心苦的根源，所以“能离爱欲而心得自在解脱”。

从自心净化的解脱说，这是出世法最根本的，唯一的重要问题。

“这是出世法最根本的”的“这”是什么呢？“离爱欲而心得自在解脱”。也就是离爱欲是最根本的。下面举经证——

所以经中常说：“贪欲尽者，说心解脱”。舍利弗说：“大师唯说调伏欲贪”（杂含卷五·一〇八经）。

贪欲尽的人，叫作心得解脱了。如果结合上面说到“不会再产生心苦”，那对于心解脱特指的含义，应该可以有更准确的把握。

世尊说了这么多法，也可以说就是为了让人们究竟离欲。为什么呢？究竟离欲就解脱了。那究竟离欲的方式是什么呢？破除欲贪的认知基础——我我所的颠倒。那最普遍，容易做，不管学问大小，反应快慢，都可以观察的是什么呢？从无常来体会无我。这就是《阿含》常说的，不要因为这一门好似简单就不重视它。

我常常说：如果佛法非要说得非常玄妙、非常费脑筋才能够体会，那像周利槃陀伽尊者这样的，真就没有希望解脱。周利槃陀伽尊者能解脱，

就是告诉我们：佛法的实践，解脱的关要，没那么复杂，没那么难以把握。所以，可以针对个别问题做深入细致甚至很深奥的探讨，但是要知道：修行的关键处，普遍可以用的方法应该是很简明扼要的，也就是我们常说的“观察诸行无常，体证诸法无我，契证涅槃寂静”，就是这样简单！前面也说“无常、无我、无生”这样的真理，以及与真理相应的慧。好，下文说：

以贪欲——即集谛的爱为本的身心，是现生苦迫的根本，贪爱又是未来流转的根本。

这是在说为什么离了贪欲就能解脱生死。“贪欲——即集谛的爱为本的身心”：在说贪欲，为什么要说到身心呢？贪欲这个现象，虽然主要表现为内心的活动，可是它的现起是身心的；人不是纯精神的生物，贪欲的现起是身心的。这就像过去常说，十二支缘起虽然有无明乃至爱、取等等诸支的名，可是在任何一支、任何一位也不是只有无明乃至爱、取等支，它都是说在这样五蕴聚中前后关联起最主要作用的因素，其实指的都是这样的五蕴聚。说到贪欲，他解释为“集谛的爱为本的身心”，这恰恰是缘起地在看待贪欲。

“贪欲是现生苦迫的根本，贪爱又是未来流转的根本”：现生因为贪欲而有心苦，也可能由此更多了身苦。比如因为自己的贪，而要额外地多受心苦，甚至一些人造作恶不善法，遭到了一些治罚，这些在现在的生活中都是能够看到的。这种“贪爱又是未来流转的根本”。所以能够看到贪欲对于现、后生死苦迫的关键，就了解到：解脱了贪欲，就能够究竟解脱苦迫的问题。所以下文说：

解脱了这，即现身自作证而得究竟解脱，未来不再受生死。

我们也都知道，后有受生需要有相应的烦恼来润业。贪爱的永断，其实标志着一切烦恼的净尽，当然也就没有因缘再受生死。

现时能离去自我执，解脱自在，从自他和乐的行为中，营为正觉的合理生活。

这是说就这一生来说，这个人解脱了贪爱之后的生活。他离去了在凡夫边就有的自我执，彻底离去自我执是无学，那当然就得解脱自在，内心

解脱于苦，“从自他和乐的行为中，营为正觉的合理生活”。只是随缘度日，去做正确的事、正确的因缘，错误的丝毫不做。人做错误的事，一方面是因为无知，一方面是因为贪嗔烦恼，如果从它显著方面说是贪爱，看一看是不是这样？这个人有关于何者是善、何者是恶，何者是染、何者是净的清晰智慧，又究竟地解脱了贪爱等驱使，他当然能够过这样的生活。

下一部分“涅槃”，内容比较多，我们还是留在下次来做进一步的学习。今天就到这里，一起合掌，做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切

我等与众生，皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！

《佛法概论》讲记 85

【本期讲授内容】

第二十章 正觉与解脱

第一节 声闻的解脱

三、涅槃

（一）有余涅槃与无余涅槃

生死解脱，不是现生不死，不是未来永生，是未来的生死苦迫的不再起，于现生的苦迫中得自在。这样的解脱当体，即是涅槃。

关于涅槃，从来有有余涅槃、无余涅槃的分别。依汉译《阿含经》说：涅槃的一般意义，应该是不再来这人世间了。如《杂舍》（卷三四·九五七经）说：“众生于此处命终，乘意生身生于余处。当于尔时，因爱故取，因爱而住，故说有余。……世尊得彼无余，成为正觉”。《增一舍·火灭品》也如此说：“比丘灭五下分结，即彼般涅槃，不还来此世，是谓有余涅槃界。……比丘尽有漏成无漏，意解脱，智慧解脱，自身作证而自游戏，……是谓无余涅槃界”。《中含·善人往经》对于“少慢未尽五下分结已断”的，更分为七善人；而现究竟不再受生死的，称为无余涅槃。这可见，涅槃有不再来这人世间受生的意义。阿那含与阿罗汉——佛也是阿罗汉，都不再来人间，所以并称涅槃。但阿那含还有烦恼与身的剩余，阿罗汉才是无余的。

（二）不可施設究竟涅槃

涅槃是现生自证的。自觉人世间生死的解脱，无论是于人间究竟，或于“彼处”究竟，生死的究竟解脱，称为般涅槃。得到涅槃，除了“众苦尽灭”，还可说什么？古德有以为还有身心的，有以为有心而没有身的。依契经说，这些是妄情的戏论！《杂舍》（卷三二·九〇五经）说：“如来者，色（受、想、行、识、动、虑、虚诳、有为、爱）已尽，心善解脱，甚深广大，无量无数，寂灭涅槃。……如来若有，若无，若有，若非有非无后生死，不可记说”。又（卷三四·九六二经）说：“色已断已知，受、想、行、识已断已知。断其根本，如截多罗树头，无复生分，于未来世永不复起。……甚深广大，无量无数，永灭”。“于一

切见，一切受，一切生，一切我我所见、我慢、系着使、断灭。寂静，清凉，真实。如是等解脱，生者不然，不生亦不然”。释尊对于涅槃，除了说明烦恼业苦的不生以外，以“甚深广大，无量无数”来形容。甚深广大与无量无数，即法性空寂，这是超名相数量以上的。如《杂舍》（卷三四·九六二经）说：“如来法律，离诸枝条柯叶，唯空干坚固独立”。别译作：“瞿昙亦复如是，已断一切烦恼结缚，四倒邪惑皆悉灭尽，唯有坚固真法身在”。幻化的身心永灭，唯是性空，唯是法身，这即是涅槃。

有情的所以个体永续，所以无限苦迫，只是迷情为本的诸行，在我执的摄取、住着中，形成和合相续的生命个体。这才“五蕴炽然”，死生不了。如破除我爱，即割断了生死的连索，前五蕴灭而后五蕴不再起，即唯一法性而不可说为是什么。如大海水，由于过分寒冷，结成冰块。冰块的个体，与海水相碍。如天暖冰消，那仅是一味的海水，更不能想像冰块的个性何在。这样，如想像涅槃中的身心如何，或以为小我融于大我，拟想超越的不思议的个体，实在是妄情的测度！

所以从有情趣向于涅槃，可说“此灭故彼灭”，可说“如截多罗树头无复生分”。如直论涅槃，那是不能说有，也不能说无；不能想像为生，也不能说是无生，这是超名相数量的，不可施设的。所以焰摩迦以为“世尊所说漏尽阿罗汉，身坏命终无所有”，被斥为邪见。试问，“如来见法真实如，住无所得，无所施设”（杂舍卷五·一〇四经），这怎样可想像为无所有呢？《本事经》（卷三）也说得极为明白：“毕竟寂静，究竟清凉，隐没不现，唯由清净无戏论体。如是清净无戏论体，不可谓有，不可谓无，不可谓彼亦有亦无，不可谓彼非有非无，唯可说为不可施设究竟涅槃”。

【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】

三、涅槃

我们学到《佛法概论》的最后一章“正觉与解脱”，现在是在第一节“声闻的解脱”。正觉与解脱，应该说并不是完全别异的，如法修行，谁都可以证得正觉的解脱，只不过就偏重边来说，可以说“声闻众重于解脱，佛陀重于正觉”，这是这个篇章的义趣所在。现在关于“声闻的解脱”部分，我们将要学习“涅槃”，文说：

（一）有余涅槃与无余涅槃

生死解脱，不是现生不死，不是未来永生，是未来的生死苦迫的不再起，于现生的苦迫中得自在。这样的解脱当体，即是涅槃。

因为“涅槃”的前一个小节叫“生死解脱”，所以这里特别再强调一下，这也是在连通于涅槃，这里明确地说“这样的解脱当体，即是涅槃”，承上启下。

要明晰这一点：佛法所说的生死解脱，不同于其他的幻想与寄托。不是我活着长生不死，这是“现生不死”；也不是我死后，生到何处，永生不死，而是“未来的生死苦迫的不再起”——这是说未来不再受生，于是从受生而引发的老病死苦等的生死苦迫不再现起。现生虽然有当下仍然残留的异熟五蕴，在这上会有身苦现起，可是这样的身苦也不会再引发心的不自在，这是说引发心苦的情况不再发生，这叫“于现生的苦迫中得自在”。

佛法解脱的究竟离苦，当然不是说解脱者这一生肯定一点苦也没有，容或有身苦，但是心苦不再生。那为什么说永尽于苦呢？从两个角度去说，一个是说未来生死苦迫不再起，从这个角度说，确实是已尽。另外一个，就像经中说“至苦边际”。如果很精确地说，解脱的人已经到了苦海的边上，所剩的一点点苦是由这一生异熟所招感的残余的身苦。因为最多可能也就剩下几十年的时间而已，那在这期间又不完全呈现为身苦的苦迫，相比于轮回不可称量的苦迫来说，这是甚少甚微的，而且已经到了苦的边际。这是从这两者来说明它。

关于涅槃，从来有有余涅槃、无余涅槃的分别。

这是对于涅槃，就“有余涅槃”和“无余涅槃”来加以一个分说。什么意思呢？有余涅槃：就是刚才说的这位阿罗汉已解脱于生死，可是他还有寿命在这个世间，从他得解脱到这一生尽的中间阶段叫作有余涅槃。他已经实现了未来生死苦迫的不再起，于现生的苦迫中得自在，尽断了烦恼，得证了涅槃。这样得证的涅槃，还伴随着从前业感的五蕴余依，这叫“有余依”，所以称为“有余依涅槃”。对应的，就是这一生命尽，五蕴散坏，那个时候因为没有残留的五蕴，连身苦也不会有了，不再受生，当然也没有未来的生死苦迫，称为无余涅槃，这对应于前面的有余涅槃。

依汉译《阿含经》说：涅槃的一般意义，应该是不再来这人世间了。

这个是确定的。

如《杂舍》（卷三四·九五七经）说：“众生于此处命终，乘意生身生于余处。当于尔时，因爱故取，因爱而住，故说有余。……世尊得彼无余，成为正觉”。

这是引经文来说。应该知道我们汉译的《杂阿含》、《中阿含》是说一切有部所诵的，所以这里个别的表述是留有有部的痕迹的，像说“乘意生身”这样的表达就跟有部的义趣有关系。对应的南传的《尼柯耶》里没有这个词。当然这有两种可能，一个是在有部这边是不是添增了，或者是说巴利一系的典籍是不是减少了。这个官司我们就不打了，知道有这个差别就好。

《增一舍·火灭品》也如此说：“比丘灭五下分结，即彼般涅槃，不还来此世，是谓有余涅槃界。……比丘尽有漏成无漏，意解脱，智慧解脱，自身作证而自游戏，……是谓无余涅槃界”。

这里说的有余和无余，跟我刚才说的义还不一样：无余是指究竟解脱；有余是指还受生余处，就是“有余生”的意思，跟我前面说的“有余依”的义还不完全一样。这应该说是阿含跟部派侧重阐说的差别。

这里说到的“意解脱，智慧解脱”，跟余处所说的“心解脱，智慧解脱”是一个义。下面：

《中含·善人往经》对于“少慢未尽五下分结已断”的，更分为七善人；而现究竟不再受生死的，称为无余涅槃。

这都是就所谓“有余的”在做划分，也就是五下分结尽的三果人将来得证究竟涅槃，这中间的渐次差别可分为七种，有所谓中般、生般、上流般等等，不去一一说。这些都是就阿含来说“有受余生再得涅槃的，称为有余涅槃”；最后简单说无余涅槃，是“现生究竟不再受生死，称为无余涅槃”。

这可见，涅槃有不再来这人世间受生的意义。

这其实是考阿含的原义，说到涅槃有不再来这人世间受生的意义，这跟《增一阿含》对于涅槃的义，是很严谨的对应。

阿那含与阿罗汉——佛也是阿罗汉，都不再来人间，所以并称涅槃。但阿那含还有烦恼与身的剩余，阿罗汉才是无余的。

这里是把不来人间受生称为涅槃，阿含里有这个义。不来人间受生的，都有哪些情况呢？其实阿那含也算。阿那含因为五下分结都尽，肯定没有因缘再来欲界受生，当然也包括“不来人间受生”，所以也称为涅槃。但是跟阿罗汉烦恼永尽，究竟解脱，不再受生的涅槃不一样。不再受生称为无余——无余生；像阿那含这一生终了，因为余分未尽，他还会有余处受生，所以虽然从不来人间受生义也称为涅槃，但他是有余。

这是根据阿含的根本义，从这个角度来说明有余和无余。

（二）不可施設究竟涅槃

涅槃是现生自证的。自觉人世间生死的解脱，无论是于人间究竟，或于“彼处”究竟，生死的究竟解脱，称为般涅槃。

接下来要说明“般涅槃”，也即是“生死的究竟解脱”，就是通常所说的“入灭”。有于人间就究竟解脱的，比如直接就在人间证得阿罗汉果，包括佛陀；有于“彼处”究竟解脱的，这主要是指前一生在人间证得阿那含果的圣者，此生不再来欲界人间受生，而是受生于色界或无色界再证得阿罗汉果。

得到涅槃，除了“众苦尽灭”，还可说什么？

下面来谈涅槃意味着什么。对于涅槃，“众苦尽灭”的描述是最不容易出错的。如果一定要用语言表达，这个是最妥帖最稳当的。所以这样的

表达是这样简洁，而且多少带一点确然又带着感慨！你除了“众苦尽灭”，再说其他，其实都有一点说不上，就语言法来说是比较无力的，但是还要勉强说。

古德有以为还有身心的，有以为有心而没有身的。依契经说，这些是妄情的戏论！

古来学佛者对于涅槃是如何、涅槃是怎样，跟今天学佛的人当然是一样想要想清楚。可是涅槃不是能想清楚的事，唯亲证方知的事。它是离于我们一般经验的，怎么可能想清楚呢？那种要把涅槃想清楚的作略，实在是调伏不好这颗心，并不是在正确地运用理性。

《杂舍》（卷三二·九〇五经）说：“如来者，色（受、想、行、识、动、虑、虚诳、有为、爱）已尽，心善解脱，甚深广大，无量无数，寂灭涅槃。……如来若有，若无，若有无，若非有非无后生死，不可记说”。

如来是这样：色、受、想、行、识已尽，这些造作，这些思虑，虚诳的，有为，爱染等，都已净尽。这是在说佛本质的特征。不是说去托钵的佛，他的色身消失了，不是这个意思；是在说是什么使佛陀不同于其他，是这个意思——“心善解脱，甚深广大，无量无数，寂灭涅槃”。

“如来若有，若无，若有无，若非有非无后生死，不可记说”：若说如来有后生死，无后生死，亦有亦无后生死，非有非无后生死，这些都是不可记说的。扩展来说，世尊的有无，以及他后有生死的有无，都可以用这四句来说明，其实这些说法都是不着边际的。人们想象涅槃出不了这些套路，所有的想象都不可能是正确的。

又（卷三四·九六二经）说：“色已断已知，受、想、行、识已断已知。断其根本，如截多罗树头，无复生分，于未来世永不复起。……甚深广大，无量无数，永灭”。

说到对五蕴的“断”，其实经中可以说有两类义：一类是说对于它的贪爱的断，也可以叫作“色断”，乃至“受、想、行、识断”。还有这里说的义——“断其根本”，断了色的根本叫色断，就是断了现起色的根本因缘，乃至断了现起受、想、行、识的根本因缘，这个叫作断了它的根本，

称为色、受、想、行、识已断。“无复生分，于未来世永不复起”，没有再现起的可能。这跟第一类说的其实并不矛盾，因为我们知道受生需要烦恼润，无明、爱、取就是受生的根本相应的烦恼。这第二类说的“断其根本”，跟“‘色断’相当于说是‘断色爱’”的第一类有相通处，当然也不可以说完全一样。

这里说的，包括前面所说的“甚深广大，无量无数”，要注意！这并不是说它有很多，而是不可以以数量计称。这是什么义呢？这是“空”义，这是“不可得”义，这是“一不可得，多不可得”义。

“于一切见，一切受，一切生，一切我我所见、我慢、系着使、断灭。寂静，清凉，真实。如是等解脱，生者不然，不生亦不然”。

对于像佛陀这样“于一切见，一切受，一切生，一切我我所见、我慢、系着使”，都已经“断灭”。“寂静”——不复再起，“清凉”——远离热恼，“真实”——始终处于契于法的真实的状态。这样的解脱，谈佛陀的生、不生，都是不着边际的事。就是“如来涅槃后，是有是无啊”？在谈这个“生”、“不生”，是这个意思。这些都是不着边际的。

释尊对于涅槃，除了说明烦恼业苦的不生以外，以“甚深广大，无量无数”来形容。甚深广大与无量无数，即法性空寂，这是超名相数量以上的。

这里特别地解释“甚深广大”与“无量无数”。大家都知道，佛陀对于涅槃，是说明：烦恼尽断，那由业而生苦果的这种受生不再发生，这是“不生”。还以“‘甚深广大，无量无数’来形容”它。这个“形容”，前面说不是有很多的意思，“甚深广大，无量无数”是超越名相的意思，超越数量的意思。“甚深广大”，无法用名相来描述；“无量无数”，不可以数量来描述。这就在说“法性空寂”。用名相去描述，伴随着内心的取相，而它无相可取；以数量来称量，是基于二异差别的自体，而自体不可得——这是性空义。一不可得，异也不可得，这是超越数量义。

如《杂舍》（卷三四·九六二经）说：“如来法律，离诸枝条柯叶，唯空干坚固独立”。

所引的经中说到：如来的法律，离开了这些枝枝蔓蔓，最后是“空干坚固独立”。这是对方用譬喻来赞叹佛。《别译杂阿含》对应的经文是——

别译作：“瞿昙亦复如是，已断一切烦恼结缚，四倒邪惑皆悉灭尽，唯有坚固真法身在”。

这个“坚固真法身”，是“空干坚固独立”所要譬喻的，用这个来描述释尊的涅槃，来赞叹释尊的涅槃。

“空干”是说它不可得；“坚固”是说它不可坏，后面的“坚固真法身”也是这个义。这容易被误解成，有这样人格性的，代表佛陀的真法身常在，这是很容易误解的。下文说：

幻化的身心永灭，唯是性空，唯是法身，这即是涅槃。

“法身”不是代表着这个人格化的有情，是诸法本来空寂，契证涅槃是还它本来如是，这样顺于法、住于法、永离生灭的寂灭，假名称为“法身”，这也就是涅槃，不是别的。

有情的所以个体永续，所以无限苦迫，只是迷情为本的诸行，在我执的摄取、住着中，形成和合相续的生命个体。

这是正面表述，其实是比较深的。佛法说：有情流转生死，如果没有打破死循环的关键，会这样一直流转下去——惑、业、苦，惑、业、苦……，死循环无有尽头，不妨假名叫作“个体的永续”。其实是惑业苦的死循环，那当然表现为“无限的苦迫”。究其根是什么呢？“迷情为本的诸行”。

“迷情”这两个字，前面说过，如果作为并列的两个词，一个是指无明，一个是指爱、取。“迷”，无明；“情”，爱、取。如果把“迷”作为“情”的修饰语，可以理解为无明相应的爱、取，或者无明为本的爱、取。这些生死流转中的造作是“迷情为本的”——无明、爱、取为根本的。

“在我执的摄取、住着中”：在迷情中有我见、我爱、我慢等等，以这样我执作为内核，把这些相应的因缘组织在一起，在这样的“摄取、住着中，形成和合相续的生命个体”，也就是以这样的我执为核心的。你要说根本，是“迷情为本”；相应的业因，是“迷情为本的诸行”；作为苦

果的呈现，是以“我执的摄取、住着”为核心，“形成和合相续的生命个体”。这其实说了惑、业、苦。

这是正面说有情的生死流转，把它的关键说得很明白，如果体会了这句话的义趣，对于十二支缘起的关键当然也就有把握，对于解脱的关键当然也就有把握，同时也就能够理解为什么破除我见是凡圣差别的根本处。

这才“五蕴炽然”，死生不了。如破除我爱，即割断了生死的连索，前五蕴灭而后五蕴不再起，即唯一法性而不可说为是什么。

如果这个人能够如理修习，破除了我爱的颠倒。这里“我爱”也可以作两种说：“我”可以当作无明的核心——我见，“爱”可以作这种情绪化、情感化的爱、取；也可以简单地解读为“对于虚妄自我的爱、取”。破除爱、取，破除我爱，其实就“割断了生死的连索”。颠倒因缘不在了，“前五蕴灭而后五蕴不再起”，这个时候既不是断灭，也不是另一种形态自我的延续，“即唯一法性而不可说为是什么”。

如大海水，由于过分寒冷，结成冰块。冰块的个体，与海水相碍。如天暖冰消，那仅是一味的海水，更不能想像冰块的个性何在。

这是譬喻，这个譬喻大概是作者悲心切，怕大家实在无法体会其义，但是，这个还是容易让人误解。很容易让人理解为“我消融在这个全体中”，或者“我以什么样的形式与全体融为一体，小我变成了大我，大我永存”。容易有这样的误解，所以下面特别强调——

这样，如想像涅槃中的身心如何，或以为小我融于大我，拟想超越的不思议的个体，实在是妄情的测度！

大家如果理解有困难，那就忽略前面的比喻吧。因为比喻总是用大家熟悉的意象，来说明不熟悉的意象、逻辑、道理。可是涅槃无相，用有相的比喻确实容易让人造成误解，大家不妨把前面那个比喻放在一边。

所以从有情趣向于涅槃，可说“此灭故彼灭”，可说“如截多罗树头无复生分”。

如果说从流转的有情到般涅槃，可以怎么说呢？可以说是“此灭故彼灭”。“此”是什么？“彼”是什么？如前所说，无明爱取灭，所以这样的生老死灭，也就是前面说的“如破除我爱，即割断了生死的连索，前

五蕴灭而后五蕴不再起”。“破除我爱”，也就是我爱灭——“此灭”；“前五蕴灭而后五蕴不再起”，也就是我爱灭，那么五蕴也就熄灭——“彼灭”。这就是“此灭故彼灭”。

也可以说“如截多罗树头无复生分”。多罗树是当时的一种树木，有什么特征呢？就是树头截断之后，不会再长出来，用这个特征来做譬喻，取它不复更生义。

如直论涅槃，那是不能说有，也不能说无；不能想像为生，也不能说是无生，这是超名相数量的，不可施设的。

为什么也不能说是“无生”呢？如果以一般人对于“生”，感觉有个我的这种感受，来说“无生”，那就变成我的消灭。涅槃可以说成“不生”或者“无生”，但是就一般人的体会来说，“生”是我的现起、我的存在，那对于“不生”，自然就变成了我的消亡。这是不符合于真实的。

所以，如果直接就涅槃说涅槃，谈不上“有”，谈不上“无”，一般人的“有”、“无”都谈不上，一般人的“有”、“无”都是错误的观念，而且在涅槃来说，也用不上“有”、“无”的名相。就涅槃说涅槃，也谈不上什么“生”、“不生”。

“这是超名相数量的，不可施设的”：涅槃是没有办法用语言来表述的。不能用语言来表述，意味着什么？没有办法去想像它。所谓“言语道断，心行处灭”，是不可施设言语的。

所以焰摩迦以为“世尊所说漏尽阿罗汉，身坏命终无所有”，被斥为邪见。

焰摩迦比丘对别人说：我听佛说法，世尊所说漏尽阿罗汉，身坏命终之后无所有。他的意思是什么呢？活着的时候有这个阿罗汉的“人”；死了之后，这个“人”没了。这是焰摩迦的意思，他其实就是以断灭来体会涅槃。这“被斥为邪见”，被诸位比丘们呵责，但他不接受，又被长老高德所教诫。涅槃当然不是断灭。

试问，“如来见法真实如，住无所得，无所施设”（杂含卷五·一〇四经），这怎样可想像为无所有呢？

如来契证法真实相，如诸法之本源而契证。“住无所得，无所施設”：这个契证于诸法实相的情况，虽然可以假名说“如如智契如如理”，但实在是不可以分别能、所，俱无相可得，没有办法施設名言。

既然离于“有”、“无”，怎么可以想象为“无所有”呢？他想象的这种“身坏命终无所有”，就是相对于“有”的彻底的断灭“无”。他体会不到一切法从本以来不可得，体会不到无明缘行乃至生缘老死这样生死的流转从本以来是无我的，甚至说得深刻一点，从本以来是寂灭不生的，因此无法真正体得涅槃的深义，以自己人我见和坚实的法实有的见解来想像生死、想像涅槃，看着阿罗汉住世，以为实有这样的“人”，看到阿罗汉命终般涅槃，就以为那个阿罗汉身坏命终，彻底地消灭了、断灭了。这是他自己的问题，并不是佛陀这样教导的，可是他自己以为佛陀就是这样说的。这就是我有时候说：如果不真正破除内心的错误，纠正内心的颠倒，别人说对了，自己也能听错。释尊何时这样说了呢？可是他以为他所领会的就是释尊所说的，所以他直接说释尊就是这样说的。

《本事经》（卷三）也说得极为明白：“毕竟寂静，究竟清凉，隐没不现，唯由清净无戏论体。如是清净无戏论体，不可谓有，不可谓无，不可谓彼亦有亦无，不可谓彼非有非无，唯可说为不可施設究竟涅槃”。

《本事经》中对涅槃的表达是：“毕竟寂静”，意味着离一切造作，也就是无为义。“究竟清凉”，这是究竟离苦义。“隐没不现”，这是寂然不可得。“唯有清净无戏论体”，你如果一定要用熟悉的去体会它，你可以体会为“清净无戏论”的。

这样清净无戏论的体，不是所谓有、无、亦有亦无、非有非无可以来描述的。因为有、无、亦有亦无、非有非无对于一般人来说，在一般人的认知中：“有”就是有这个东西，意味着实在性；“无”，意味着实在性的消灭，也就是实在的无；“亦有亦无”，在这个情况下其实是自相矛盾说；“非有非无”，不过是亦有亦无的对面，仍然是矛盾的。那应该怎样来说涅槃呢？“唯可说为不可施設”，你只能说“不可说”。“究竟涅槃”，究竟的苦灭，究竟的寂静，究竟的清凉。这是《本事经》的文，这里是这样引用。

今天我们要学的主要就是“涅槃”这个部分。今天所学的内容，引了一些经文在说，最重要的是要知道：涅槃其实是超越于内心取相的。如果说得再通俗一点，靠想像是想像不出来涅槃的。想像都想像不出来，还能够用语言做有效的说明表达吗？所以对于初学，重要的事情不是问清楚涅槃是个什么状态，那是没办法用人类的语言来说明它的，因为人类也没法想像它。可是这里又有种种说明，不管是遮诠，还是近乎于表诠，这可以看作是一种努力吧，尽可能帮助我们对于涅槃消除误解。大家如果有相应的问题，可以提出来，我们做一些交流。

【答疑】

66、如何思维涅槃

法友：顶礼法师！请问可以做下面这样的理解吗？就烦恼、业、苦的不生说涅槃，是侧重现象边说的。而非有非无后生死，是侧重现象本质的空性、不可得性。请问这样的理解可以吗？

法师：这两类表达，本质上都是遮诠。遮诠主要说不是什么。就像我们描述一个圆形，可以说它不是三角形，不是正方形。这样说，没有犯错，虽然不容易让人确切地体会它是什么样的状态，但是不容易犯错。虽然这样描述圆形是有一点多余绕弯，可是对于涅槃这样超出我们现在的经验和想像区间的，只能用我们熟悉的名相来否定地表述它不是什么，这相对来说是稳妥的。

你前面所说的这两个都是遮诠，都是否定性的描述。前一个，以烦恼的尽断、苦的尽灭来说涅槃，是针对于大家熟悉的有经验的生死流转来说涅槃。而说“非有非无后生死”，这是针对人们有无观念、生死乃至生灭的观念来说，说涅槃是超越于人们的这种认知的，就是后面所说“超名相数量的”，是这个义。“超名相数量”，可以说到它就是性空寂灭义。如果把后一个侧重地理解为它的本性空寂，也是可以。

法友：在日常生活平时修习中，怎样随顺思维像涅槃这样比较远离生活一般经验的法义呢？

法师：对于涅槃的思维，从来都不是思维涅槃是什么样，而是思维涅槃对于生死苦迫的意义和价值何在。寂灭、清凉、永没——那是一切苦的止息。

思维那个，其实是有前置的，如果认识不到生死是苦迫的，如果在这个上没有生起胜解，思维涅槃可能是什么套路呢？变成“那是一个让我更好的去处”，这样就不顺于正法义了。所以应该像经中所教导的那样，常常观察五蕴等等无常、苦、无我，思维它无实、不坚、无义，如病、如痈、如刺、如杀，内心真的随顺这样正见的思维，而“正思向于厌，向离欲及灭”。

随顺这样的正见思择，内心生起强烈的善法欲，对于有为的这些苦患、诸行、生死流转，内心够了；对于这样颠倒生死苦迫，内心够了，发意远离——“正思向于厌”。这样的发意远离，自己决意要修习断爱行、离欲行，向于究竟的寂灭清凉——“向离欲及灭”，这当然要靠着智慧的培育。如果想要思择与涅槃相关的法义，这是与之配套的，特别是前置的。

否则，只是孤零零地思维涅槃，没有这样相应的正见和智慧，很容易就想成了“那是令我纯粹而净妙的境界，令我变得更像是我的美好处”。说得明白一点，“小我融入大我，这样一个不自在的我变成了自在的我”。那就糟糕了。这是对于这个问题的说明。

67、涅槃和般涅槃

法友：师父吉祥！涅槃和般涅槃有何区别？

法师：涅槃，nirvana，意思是息灭，本来就有这个词，被借用过来作为“苦的息灭”的说明。般涅槃，parinirvana，用我们今天的话说就是圆满涅槃。说到“契证涅槃”，或者是“进入涅槃”，都有一点不太对。般涅槃，就是圆满涅槃，指的是无学这一生五蕴散坏时，也就是这一生尽了，五蕴散坏，这个时候，圆满寂灭，圆满涅槃，称为般涅槃。

像佛陀的“入灭”，这个“入”就是“般”的一种翻译，“灭”就是涅槃，“入灭”就是“般涅槃”的翻译。但是这个般涅槃的“般”pari，虽然可以作类似于介词“入”、“去”这一类的理解，但又好像不太适合直接那样翻译，因为按照我们的理解习惯：到哪去，进入什么，那是一个

方所或者是状态，这样容易引人对于涅槃生起不正确的想像。所以般涅槃从汉语义上说为“圆满涅槃”可能会更好一点；翻译成“入灭”也可以，但是就要避免一下错误。这是涅槃和般涅槃，如果分析它们差别，可以说的事。

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 86

【本期讲授内容】

第二十章 正觉与解脱

第二节 佛陀的正觉

一、正觉与解脱的特胜

（一）佛与声闻 正觉的同异

佛陀即得阿耨多罗三藐三菩提——无上正遍觉者。正觉的普遍性、究竟性，超过一般声闻弟子，所以佛陀是重于正觉的。学佛者也不称发出离心，而说发菩提心。声闻是闻佛教声而解脱，佛却“先未闻法，能自觉知，现法身知，得三菩提”（杂含卷二六·六八四经）。佛陀的正觉，是无贪、无嗔、无痴的完满开展，究竟圆成；而声闻弟子的正觉，是偏于无贪、无痴的，佛与声闻的正觉，可说有程度上的差别。但这是说：佛陀的正觉，是智慧中心的，含摄得无贪、无嗔、无痴，从身心净化、自他和乐的生活中得究竟自在。

如从智慧的无痴说，无漏慧的证法性空，与声闻没有差别，毕竟空是没有什么彼此差别的。能实现智证空如，即转凡成圣，转迷成悟。三乘同性的圣人，不是神，只是以智证空寂而得离欲解脱的自由人。不过，慈悲而偏于消极的不害他，这是声闻；重于积极的救护他，即是从修菩萨行而成佛。佛在这三乘同一解脱的圣格中，显出他的伟大。有情，是身心相依，也是自他互成的，所以佛陀的正觉，不但契合缘起的空性，更能透达缘起的幻有。慈悲利他的德行，更能发挥出来，不像声闻那样仅是消极的无诤行。人间佛陀的无上正遍觉，应从真俗无碍、悲智相应中去说明与声闻的差别。

（二）佛与声闻 解脱的同异

论到解脱，佛与声闻弟子平等平等。如《中舍·瞿默目犍连经》说：“若如来无所着等正觉解脱，及慧解脱阿罗诃解脱，此二解脱无有差别，亦无胜如”。解脱的平等，约解脱能感生死的烦恼及生死说。如论到烦恼的习气，即彼此不同，如舍利弗还有嗔习，毕陵伽婆蹉有慢习，这是烦恼积久所成的习性。虽然心地清净，没有烦恼，还要在无意间表露于

身语意中。声闻的清静解脱，还不能改善习以成性的余习。这虽与生死无关，但这到底是烦恼的余习，有碍于究竟清静。古人譬喻说：声闻急于自了，断烦恼不断习气。这如犯人的脚镣，突然打脱，两脚虽得自由，而行走还不方便。菩萨于三大阿僧祇劫修行，久已渐渐的消除习气；等到成佛，即烦恼与习气一切都断尽了。这如犯人的脚镣，在没有打脱时，已设法使他失去效用；等到脚镣解去而得到自由时，两脚即毫无不便的感觉。这解脱的同而不同，还是由于声闻的急于为己，菩萨的重于为人。

二、佛的相对性与绝对性

（一）现实人间的佛陀观

现实的人间佛陀，如释迦牟尼佛，成立于无贪、无嗔、无痴的均衡发展，成立于尊重真理、尊重自己、尊重世间，而德行能作到时代的完成。这是说：在圣者正觉的同一性上，更有真俗无碍性，悲智相应性，达到这步田地即是佛。这在智证空寂的正觉中，没有彼此差别，是彻底的；三德的平衡开发，是完善的。本着这样彻底而完善的正觉，适应当时、当地、当机，无不恰到好处，佛陀是究竟圆满的！大乘法中说：菩萨初得无生法忍——这虽是慈悲相应的，约智证空性说，与声闻平等，即可称为得阿耨多罗三藐三菩提，可说成佛了。究竟圆满的佛陀，不外乎净化人性，扩展人的德能而达到恰好处。这才是即人成佛的佛陀，实现于人间的佛陀！

（二）理想的佛陀观

在大乘法的展开中，佛陀观到达无所不知，无所不能，无所不在，绝对无限的佛陀。在从现实人间的佛陀说，这是多少可以考虑的。佛陀虽因久劫修行，有广大的世俗智，自发的胜义智，但无所不知，无所不能，无所不在，实难以从现实的佛陀中得到证明。反之，无所不知，无所不能，无所不在，佛也决不因此而称为佛陀。人间世——只要是现实存在的，即是缘起的存在，缘起是有相对的特性的，不能无所不在，无所不能，无所不知。

佛陀观的发展到如此，因为佛法的普及民间，从信徒皈依佛陀的心情中发展出来。自释尊入灭，在时空的演变中，信众意欲——知识、能力、存在的无限欲求，不能满足于适应当时人间的佛陀，这才想像佛陀

为无所不知，无所不能，无所不在，而为任何时代、环境，信众所不能超越的，推尊为圆满的，绝对的。这是理想的，是自我本质的客观化。一般宗教，幻想此为外在的神；而正见的佛弟子，即知这是自心的佛，是自我——意欲本质的客观化。

（三）佛陀的绝对性，即在这相对性中完成！

我们知道，成佛是智证——即三法印的空寂性的，这是没有彼此而可说绝对的，彻底的，能真俗无碍、悲智相应的。到达这，即是佛陀，知识、能力、存在，缘起的一切，永远是相对的。这并非人间佛陀的缺陷，这才是契当真理。虽说是相对的，但无论佛陀出现于什么时代、什么地方，他的知识、能力、存在，必是适应而到达恰好的。佛陀的绝对性，即在这相对性中完成！

【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】

第二节 佛陀的正觉

一、正觉与解脱的特胜

现在我们是在学《佛法概论》的最后一章，第二节“佛陀的正觉”。这一章“正觉与解脱”是声闻的无学与佛陀都具足的，但是在声闻边是从解脱这个角度做了特别的强调，现在这一节特别强调了正觉，原因在下面会说。第一个小部分“正觉与解脱的特胜”，首先说明佛陀为何。

（一）佛与声闻 正觉的同异

佛陀即得阿耨多罗三藐三菩提——无上正遍觉者。

佛陀就是正觉者。

正觉的普遍性、究竟性，超过一般声闻弟子，所以佛陀是重于正觉的。

从解脱生死边说，二乘无学与佛陀都是同样地解脱于生死，永离于诸苦。可是从“正觉的普遍性、究竟性”这个角度来看，佛陀与一般声闻弟子乃至声闻无学比起来，佛陀是更超胜的。当然，如果细论解脱中除了离生死苦之外的差别也是有的，但是在正觉这边的差别表现更显著。

成就佛果的学人，相应的发心是什么呢？

学佛者也不称发出离心，而说发菩提心。

这个“学佛者”是特指，不是我们一般学习佛法的人称为“学佛者”，这里的“学佛者”指的是向佛陀学习，愿意如佛陀一样走上这条道路的人，也就是发心学菩萨行的人。从学佛这个角度是约果中德而说，学菩萨行是约因中行而说，是有这样的差别，其实所指无二。

学佛者或者说学菩萨行者相应的发心，跟“向厌、离欲、灭尽”这样速求自己出离的出离心不太一样，一般说为发菩提心，简单的就是“为利众生愿成佛”的心，前面有说过是“一切智智相应作意，大悲为上首，无所得为方便”这样三心圆摄的菩萨行。

声闻是闻佛教声而解脱，佛却“先未闻法，能自觉知，现法身知，得三菩提”（杂含卷二六·六八四经）。

这里首先从正觉现起的角度，来看佛的正觉与声闻正觉的差别。声闻由正确的觉悟而得解脱，是自未闻法而修集起的智慧吗？不是，是闻佛教导的音声，从此而得闻正法，如理思择，法随法行，得到解脱。佛的因缘，在最后身中不是这样，最后身的菩萨——这一生成佛的菩萨，就佛法来说，这一生并没有老师，也就是这里说的“先未闻法，能自觉知”。是因为过去长劫修行，菩提资粮成熟了，这一生无师而自悟，也就是这里说的“能自觉知，现法身知”，得到了无上正等正觉。

佛陀的正觉，是无贪、无嗔、无痴的完满开展，究竟圆成；而声闻弟子的正觉，是偏于无贪、无痴的，佛与声闻的正觉，可说有程度上的差别。

之前我们就声闻和菩萨的修学，曾经探讨过其中三善根的表现、作用，也说过在菩萨行中表现着跟声闻学人修行侧重的差别，他是三善根均衡地展开，也即是菩萨行完满的结果——佛果。不过在菩萨行中，虽然无贪、无嗔、无痴三善根都是重视的，都是开展的，但也可能不是一时都具足开展、具足推进的，或许这个阶段重视以某一类德目的修习，另一个阶段更重视另一类德目的修习，但是总体来说是相资而不偏的。等到这一切因行呈现结果的时候，这些是究竟圆成的，也说为是“完满开展”的。

声闻弟子的正觉，相应善根是偏重于无贪、无痴的。说“偏重”，当然不是说没有无嗔，只是不重视而已。这个“不重视”，不是相对于世间人的比较，而是相对于菩萨行者，相对于佛果中的完满开展。相应的引文和论说，之前是探讨过的，大家有意可以回头温习。

从这个角度也可以看到“佛与声闻的正觉，可说有程度上的差别”，怎么理解这句话呢？下文：

但这是说：佛陀的正觉，是智慧中心的，含摄得无贪、无嗔、无痴，从身心净化、自他和乐的生活中得究竟自在。如从智慧的无痴说，无漏慧的证法性空，与声闻没有差别，毕竟空是没有什么彼此差别的。

先把文义做一个把握。这里强调：上文所说的程度差别，不是谁有（无漏智慧/法空慧）谁没有的问题。这是在说什么呢？“佛陀的正觉，是智慧中心的”，是以智慧为其功德聚的核心。这一点我们在从前说到“一切智智”的时候说过，佛智是佛果中最核心的功德项目。以智慧为核心，但是智慧并不是孤零零有自性的东西，是与无贪、无嗔、无痴等交融的——“含摄得无贪、无嗔、无痴”，它的功用表现为佛果中身心最圆满、最彻底的净化。不仅有这样的自利德，也在利益众生边实现了价值的最大化。这个“利益众生”，当然就是帮助有情离苦得乐了，也就是后面说的“自他和乐的生活”这个方面。从这样自圆满/自净化，到帮助有情离苦得乐等方面，呈现出他的究竟自在。这是对于第一句话的说明。

后面一句：“如从智慧的无痴说，无漏慧的证法性空，与声闻没有差别，毕竟空是没有什么彼此差别的”，为什么说了上面这一句话，再附上这个义呢？这是说，如果单纯从智慧的无痴这个角度说，也就是从所谓的慧本身来看，佛的无漏慧当然证法性空，那声闻无学的无漏慧有没有证法

性空呢？这里说，是有的；不仅有，就这个法空慧来说，他们本质上是没有什么差别的。为什么本质上没有差别呢？“如如智契如如理”，所契的是诸法实相，诸法实相是“一相所谓无相”、“毕竟空不可得”。毕竟空有什么差别呢？毕竟空没有差别，那么契证毕竟空的智慧能有什么本质差别呢？是这个义。

为什么强调这个呢？这是因为，前面说了佛陀正觉与声闻无学正觉的差别，可是在一分大乘中以为“声闻人但证我空慧，没有法空慧”，但是如果约《阿含》和《般若》的正义来看，声闻学人或许在修习中因为速求离苦，向厌心切，表现为集中地观察五蕴无常而体证无我，迅速地尽断烦恼得涅槃。可能没有在入手的观法上特别去观察五蕴本身是否空，可是一位声闻无学在他无漏智慧的现观中，不观察五蕴本身是否有实可得便罢，如果观察，绝对不会错，是这个义。从这个义来说，声闻所觉证的诸法实相与佛陀所觉证的没有差别，当然，契证的智慧也谈不上本质差别。这句话是要避免有一些大乘人对于声闻无学的过度贬斥，因为像他们那样说可能也不如实。

能实现智证空如，即转凡成圣，转迷成悟。三乘同性的圣人，不是神，只是以智证空寂而得离欲解脱的自由人。

不管所修行的因有哪些德目差别，只要能够经过如理的修习，在最后现证诸法如——诸法的毕竟空不可得，这就是“智证空如”的义，那么，这个人就突破了凡圣一关，也就把过去的迷惑打破了，觉悟了诸法的真实相，这是通于三乘圣人的。三乘圣人，同此空性慧。

这样的圣人并不是神，也不具备一般人所想象投射的神性。那样的神、那样的神性，一切处不可得；遍知、全能、遍在的，创造、主宰的神，一切处不可得，只是人妄想的投射而已。这样的圣人不是神，只是“离系解脱的自由人”。通过什么离系解脱了呢？“以智证空寂而得离欲解脱”。过去被爱欲所系缚，爱欲是基于颠倒的认识，所谓无明，觉得我、法是可得的。基于这样我、法的颠倒，而有种种贪、嗔等等的发动。智证空寂，从根本上粉碎了这样错误的基石，当然也就离欲得解脱，成为解脱者、自在者。

这是从智慧相应的无痴来说，佛陀和声闻无学在本质上是有这样的共同分。如果说到由智证而离系解脱这样的无贪善根，从离系解脱边，声闻无学与佛陀也有共同分。

不过，慈悲而偏于消极的不害他，这是声闻；重于积极的救护他，即是从修菩萨行而成佛。佛在这三乘同一解脱的圣格中，显出他的伟大。

虽然有这样的共同分，可是佛陀的果德与声闻并不是全同的。如果从三善根的角度说，在无嗔方面，也就是慈悲方面，是有显著不同的。表现为什么呢？虽然心俱慈悲，但是偏于表现为消极地不害他，这是声闻。这一点，我们从声闻行，特别是相应的戒法中，能够看得比较清。

“重于积极的救护他，即是从修菩萨行而成佛”：同样是慈悲，菩萨不仅仅是消极不害他，更是侧重于积极地救护他。这个“重于”，不是一般看重的意思，而是在战略上、在优先度上把这个放在第一位。不是说声闻人没有救护他，而是他的重心何在。重心是自己迅速离苦，在不干扰这个主题的情况下，在不干扰这个战略第一位的重要下，方便地行利他，这仍然是声闻的作略。菩萨不一样，把个己的解脱往后放，把广大究竟利益有情放在更重要的位置，放在第一位，这是“重于积极救护他”所包含的义。如果发心是这样的，又能够拥有佛法正见，而且如自己的正见和发心，坦荡地行去，这就是修菩萨行者。等到这一切因缘具足，果自呈现的时候，也就成就佛果。

虽然三乘同此一解脱，都是究竟地离生死苦，可是在这样的差别中显出佛陀格外地伟大。声闻无学也伟大，超出一切世间的人天——我们确实要从内心真的认识到，认同他，也尊重这些应该尊重的人。这里的对比，和对于佛陀特胜的强调，是基于大家共同的解脱功德基础上来说明的差别。

有情，是身心相依，也是自他互成的，所以佛陀的正觉，不但契合缘起的空性，更能透达缘起的幻有。慈悲利他的德行，更能发挥出来，不像声闻那样仅是消极的无诤行。

前面谈了这样的差别，接下来从有情的现象与本质——缘起性空的角度，来观察佛陀正遍觉的合理性、应然性与圆满性。“有情，是身心相依的”，这是大家理解的。“也是自他互成的”，这个大家能不能体会呢？有没有人说：“我漂流到荒岛，一个人在荒岛求生，这还是自他互成的吗？”

是的。如果没有父母的因缘，不会有我们的受生；如果没有父母的养育，师长的教导，社会对我们的启发，我们不会拥有关于人的见识，这一点从狼孩等事情就能看出来。虽然这个人漂流到荒岛，自己独自求生若干年，好像没有依赖于人类社会，好像没有自他互成的特征，可是他在荒岛以一个“人”的方式生活着，那是什么把他塑造为人？当然是前面所说的那些因缘。否则跟一只野生动物生活在丛林里，差别有多大呢？这里说到有情，当然我们要侧重地先去理解人，所以就人来说“身心相依”、“自他互成”，有情是这样的。

佛陀的正觉中“不但契合缘起的空性”，“缘起的空性”是声闻无学和佛陀都共同证得的。佛陀的特胜更在于，基于这样深刻的体达缘起的空性，能够非常恰当地把握“缘起的幻有”。这有什么好呢？因为这样性空缘起的智慧，慈悲利他的德行更容易展开，自己内心中不会在认识上制造障碍。如果偏重于寂灭边，偏重于自身心的观察，也不怎么重视自他互成，那就可能更容易像声闻学人那样偏重于“消极的无净行”。这个“消极”，不是说这个是错的，而是对比于菩萨行者（包括佛陀果行）所表现出来的非常积极的广大的利他而说的。可对比于一般世间，它还是超胜的。这个“无净行”的“净”，准确地说是烦恼义。

人间佛陀的无上正遍觉，应从真俗无碍、悲智相应中去说明与声闻的差别。

不要把佛陀神化为天，或者是远离人间的。如果考于阿含和后来还算淳朴的诸部广律，佛陀更多的是表现为人间的成道、教化。说到人间佛陀的功德——无上正遍觉，与声闻无学的差别，要侧重从什么角度呢？“真俗无碍”的智慧，以及基于这样真俗无碍的智慧而有的“悲智相应”的广大行，从这个去说明与声闻的差别。这是就正觉的角度说下来。

（二）佛与声闻解脱的同异

接下来谈一谈解脱——

论到解脱，佛与声闻弟子平等平等。如《中含·瞿默目犍连经》说：“若如来无所着等正觉解脱，及慧解脱阿罗诃解脱，此二解脱无有差别，亦无胜如”。

佛的解脱，和一般来说没有深定的慧解脱阿罗汉的解脱，都没有差别，就不要说俱解脱阿罗汉了。就解脱生死边来说，谈不上哪个更殊胜。

解脱的平等，约解脱能感生死的烦恼及生死说。

这个所谓的“解脱的平等”，是就什么来说的呢？是就尽断“能感生死的烦恼”，和不再受后有，究竟离生死苦而说的。意义何在呢？因为，如果从烦恼习气的角度说，佛陀与诸阿罗汉还是有差别的。如下文说：

如论到烦恼的习气，即彼此不同，如舍利弗还有瞋习，毕陵伽婆蹉有慢习，这是烦恼积久所成的习性。虽然心地清净，没有烦恼，还要在无意间表露于身语意中。声闻的清净解脱，还不能改善习以成性的余习。

什么叫“烦恼的习气”呢？它不是染污性的能招感生死的恶不善法，但是像经中所谈的“舍利弗的瞋习”、“毕陵伽婆蹉的慢习”，这些在过去有讲过，也是事实。这样的差别是什么呢？是因为声闻阿罗汉没有尽断烦恼的习气，但是佛陀不仅尽断了烦恼，也尽断了习气。这个烦恼的习气，它还不就是烦恼，刚才说了，它并不是染污性的，也不能招感生死，它是“无意间表露于身语意”的，它这是长久地熏习形成的生命深深的烙印。

这虽与生死无关，但这到底是烦恼的余习，有碍于究竟清净。

虽然前面也说烦恼习气并没有感招生死的力量，可是这样的余习从什么来呢？毕竟从过去的烦恼来。如果对比于佛尽断烦恼及习气的究竟清净，声闻无学未有断除的烦恼余习就是这种究竟清净的障碍分。从这也可以说，在解脱边，虽然佛与二乘无学都是究竟地断除了烦恼，究竟地解脱了生死苦；可是就余习边来说，二乘的无学仍然距佛有差距。

古人譬喻说：声闻急于自了，断烦恼不断习气。这如犯人的脚镣，突然打脱，两脚虽得自由，而行走还不方便。菩萨于三大阿僧祇劫修行，久已渐渐的消除习气；等到成佛，即烦恼与习气一切都断尽了。这如犯人的脚镣，在没有打脱时，已设法使他失去效用；等到脚镣解去而得到自由时，两脚即毫无不便的感觉。

这个用今天的譬喻说，声闻人戴的脚镣就是铁索的脚镣，行走很不方便。菩萨虽然也还有这个系缚，如果要用脚镣说，那他是电子脚镣，行走基本上没有什么不便。

这解脱的同而不同，还是由于声闻的急于为己，菩萨的重于为人。

由于这样的差别，所以在修道的过程中，功德的成就、集聚乃至行道的长短有重大差别，最后在果相中表现为佛果与二乘无学断烦恼习气的差别。这是就解脱边就烦恼的习气断除差别来说。

在这个部分对比于声闻无学，谈了佛陀的正觉与解脱的殊胜。

二、佛的相对性与绝对性

（一）现实人间的佛陀观

接下来这个部分谈“佛的相对性与绝对性”，也是本书最后一个小节。

现实的人间佛陀，如释迦牟尼佛，成立于无贪、无瞋、无痴的均衡发展，成立于尊重真理、尊重自己、尊重世间，而德行能作到时代的完成。

这是在谈佛陀有怎样的特征。谈到成立于三善根的均衡发展，这在前面有强调。后边这句“尊重真理、尊重自己、尊重世间，而德行能作到时代的完成”，是什么意思呢？声闻也尊重真理，也尊重自己，可是对于世间和乐共生的尊重是相对有限的，与佛陀比起来有差距。佛陀基于这些，在成就佛果的时候，德行的完成是圆满的，是契合于时代因缘的，这叫“德行能作到时代的完成”。不仅是完成的、圆满的，而且是契合于时代因缘的，这叫“时代的完成”。

为什么要这么谈？因为涉及到对于佛陀的认识。佛陀是相对的，还是绝对的？在什么意义上是相对的，在什么意义上是绝对的？与此相应的认识，对于我们正确地认识佛法，某种意义上也就是正确地认识自身，有什么关系呢？从这些角度理解这一段的重要。

这是说：在圣者正觉的同一性上，更有真俗无碍性，悲智相应性，达到这步田地即是佛。

“圣者正觉的同一性”，前面有谈，同样有这样智慧相应的无痴，对于法空性有如实的现证。可是佛不仅现证法空性，更是如实通达、广大通达性空的缘起；也因为如此，所以有更好的悲智相应的大行。这个“真俗

无碍性，悲智相应性”，在上一句中也可以找到相应的对应。这些达到圆满，即是佛。

这在智证空寂的正觉中，没有彼此差别，是彻底的；三德的平衡开发，是完善的。本着这样彻底而完善的正觉，适应当时、当地、当机，无不恰到好处，佛陀是究竟圆满的！

谈到真俗的无碍，悲智的相应，谈到这一切的圆成。如果就智慧契证诸法本自空寂的正觉来说，在这其中谈不上此、彼的差别，泯然绝待，是彻底的。“三德的平衡开发，是完善的”：我们前面有说智德、断德、恩德，佛陀在这些方面是平衡而完善的，不是如一般二乘无学可能在某一方面不是那样圆满。

这样的正觉是“彻底而完善的”，如上所说表现在时代——对于时代因缘是契应的，这里说“适应当时、当地、当机”。“当时、当地”，即时代、地区等等；“当机”，是偏重于约人来说。这是总地说时代因缘，佛陀对于这些总是“恰到好处”的。这个“恰到好处”，就是缘起的圆满，不是绝对的圆满。绝对的圆满只存在于想象中，因为世间是缘起的。

“佛陀是究竟圆满的”，这个究竟圆满义是要在上面中正的说明中表现的。正觉是彻底而完善的，那成就时代的完成表现为，时代适应时、地、人的恰到好处——是这样的圆满。什么叫恰到好处？与当时这一切是契应的。

大乘法中说：菩萨初得无生法忍——这虽是慈悲相应的，约智证空性说，与声闻平等，即可称为得阿耨多罗三藐三菩提，可说成佛了。

大乘法中有的说：“菩萨初得无生法忍”，在智证方面说，和声闻的无学已经是平等了。就智证方面来说，对于法空性的契证来说，可以说跟佛也没有本质差别了。但是，难道菩萨初得无生法忍，一切方面都如究竟圆满的佛陀了吗？并不是。

究竟圆满的佛陀，不外乎净化人性，扩展人的德能而达到恰好处。这才是即人成佛的佛陀，实现于人间的佛陀！

“恰好处”，也就意味着“究竟圆满”！

这一段的强调，如果不对应于后来佛陀观的一些变化，看不到他这样说的严谨和妙处。作者或许也是有虑于此，在下面多少有一些针对性的说明。

（二）理想的佛陀观

在大乘法的展开中，佛陀观到达无所不知，无所不能，无所不在，绝对无限的佛陀。在从现实人间的佛陀说，这是多少可以考虑的。

大家熟悉的佛陀观，是不是就是这样的呢？这样的佛陀是离开人们的可验证性的，人们在现实人间这一边看到的佛陀并不是如此。当然，作者有考虑到人的宗教情感，所以说得很柔软，说“这是多少可以考虑的”。

佛陀虽因久劫修行，有广大的世俗智，自发的胜义智，但无所不知，无所不能，无所不在，实难以从现实的佛陀中得到证明。

佛陀因为长劫的修行，在世俗智方面确实非常广大；菩萨的最后身，不待于师而能自悟，有胜义智的现前，这叫“自发的胜义智”。可是把佛陀想像为无所不知，无所不能，无所不在，这和阿含乃至广律中所呈现的，曾经作为历史现实的佛陀，并不完全一致。这很难得到证明。

反之，无所不知，无所不能，无所不在，佛也决不因此而称为佛陀。

我们想想“佛何以称为佛”？是因为无所不知，无所不能，无所不在吗？这样的强调，并没有真的把握住佛陀之所以为佛陀的要处。要处何在？前面已经讲了很多了，那些才是佛陀之所以为佛陀。而不是无所不知，无所不能，无所不在。

人间世——只要是现实存在的，即是缘起的存在，缘起是有相对的特性的，不能无所不在，无所不能，无所不知。

为什么在现实的佛陀中看不到无所不知、无所不能、无所不在呢？因为人间，只要是现实存在的，哪一个不是缘起的存在呢？缘起的存在，是由一些因缘而成就、而呈现的。可是，被这些因缘所成就，也就被这些因缘所限定。限定，意味着相对，意味着不是无限。缘起是有相对的特性的，所以说到人间的存在、能力、知识，当然不可能是无所不在，无所不能，无所不知，这某种意义上是反缘起的，而世间是缘起的。

佛陀观的发展到如此，因为佛法的普及民间，从信徒皈依佛陀的心情中发展出来。

当佛法普及了，很多信众对于佛是怎样的，不一定有那么如理中正的把握。从皈依佛陀而自心又有种种颠倒投射，特别是反缘起的认识和希望，那么投射到佛身上，就慢慢、慢慢地呈现为这样的佛陀观。

自释尊入灭，在时空的演变中，信众意欲——知识、能力、存在的无限欲求，不能满足于适应当时人间的佛陀，这才想像佛陀为无所不知，无所不能，无所不在，而为任何时代、环境，信众所不能超越的，推尊为圆满的，绝对的。

这是基于对于佛陀的理解，对于一般人心态的理解，和佛法在世谛流布中变化情况的把握，而做的说明。也就是说，人心因为相应错误的存在，不满足于佛陀住世那个时代的究竟圆满——符合于缘起事实的究竟圆满，由自心的需要想像为无所不知，无所不能，无所不在。不仅如此，而且是任何时代、环境下的信众所不能超越的。再大的大师，最多是见与佛齐，都不可能比佛陀了解得更多、更细节、更正确；不仅信众不能，在信众的心中，这个世间任何时代的任何人，在任何方面也不可能比佛陀了解得更细节一点，或者更多一点。“推尊为（是）圆满的、绝对的”，这就是一般信众基于内心的投射所呈现的佛陀的样貌。这是事实吗？

这是理想的，是自我本质的客观化。

这句话既重又准！这种理想意味着什么呢？如果再说一句稍重的话：真心地，完完全全地，希望别人绝对得好，这样的人相对少。人是希望自己绝对好的，这表现为一般人总觉得自己是正确的。“这是理想的”，固然是对于佛陀的理想化，可是这更是内心感觉的那个“我”，把它绝对化、理想化，向外投射——“客观化”。知道自己在生命的现实中并不是这样理想的、绝对的、圆满的，甚至因为自性见，对于自己能不能够达成自己想象的圆满，不一定有信心。可是内心又有这种绝对、圆满、理想的需求，向外投射。如果观察这种现象的根基，其实是“自我本质的客观化”，这是一针见血，又格外得沉重！

一般宗教，幻想此为外在的神；而正见的佛弟子，即知这是自心的佛，是自我——意欲本质的客观化。

这种自我本质的客观化，在其他宗教中表现为什么呢？想象为外在的、绝对的神。

只要是认同佛法基本正见的佛弟子，不会像外道幻想神那样去想象佛陀，也不会说这一切是佛造的。“即知这是自心的佛”，这句话是什么意思？是“自我——意欲本质的客观化”，这句话说得很准确，也很有味道。

说到“自心的佛”，实际上是理想的、绝对的、圆满的非缘起的佛陀观/反缘起的佛陀观，是把自我感中本不可得的颠倒（常、一、自在的颠倒）客观化之后的表现。这是把自心——自我本质，明晰化、客观化，再投射到佛身上，从这个角度说“自心的佛”。并不是禅宗意义上的“自心是佛”。

（摘自印顺法师《初期大乘佛教之起源与开展》第三章、第三节、第二项、现实佛与理想佛：怀念佛陀，而不能满足宗教上的情感，青年大众们，在不自觉中，引出佛身常在的信仰，如《异部宗轮论》说：“诸佛世尊皆是出世；一切如来无有漏法”。“诸如来语皆转法轮；佛以一音说一切法；世尊所说无不如意”。“如来色身实无边际；如来威力亦无边际；诸佛寿量亦无边际”。“佛化有情，令生净信，无厌足心；佛无睡梦；如来答问不待思惟；佛一切时不说名等，常在定故，然诸有情谓说名等，欢喜踊跃”。“一刹那心了一切法；一刹那心相应般若知一切法”。……种种论义，这里不加论列，只举出几点。

“寿量无边际”，是佛身常在的根本论题。“色身无边际”，是佛的无所不在。“威力无边际”，是佛的无所不能。“一刹那心了一切法，一刹那心相应般若知一切法”，是佛的无所不知。“佛化有情无厌足心”，是佛一直在关怀众生，无休止地能济度有缘的众生。无所不在，无所不能，无所不知，而又永恒常在的佛，这样的关怀众生，利益众生，就足以满足信众宗教情感上的需求。

我从佛法得来的理解，神只是人类无限意欲的绝对化。人类的生命意欲，在任何情况下，是无限延扩而不得满足的。对于自己，如相貌、健康（无病）、寿命、财富、眷属——人与人的和谐满意、知识、能力、权位，都有更好的要求，更圆满的要求。“做了皇帝想成仙”，就是这一意欲的表现。但自我的无限欲求，在相对的现实界，是永不能满足的。触对外界，无限虚空与光明等，不能明了而感到神秘，于是自我的意欲，不断的影射

出去，想象为神。神是随人类的进步而进步，发展到最高神，那神就是永恒的；无所不在，无所不知，无所不能。绝对的权力，主宰着一切，关怀着人类的命运。自我意欲的绝对化，想象为绝对的神。直觉得人——自己有神的一分神性，于是不能在自己身上得到满足的，企图从对神的信仰与神的救济中实现出来。一般的宗教要求，似乎在这样的情形下得到了满足。

所以，大众部系的理想佛，是将人类固有的宗教意识，表现于佛法中。可说是一般宗教意识的神性，经佛法的净化，而表现为佛的德性。这真是“人同此心，心同此理”；也应该是，无始以来，人类为无明（愚昧）所蔽，所表现出的生命意欲的愚痴相。总之，这样的佛陀，不但一般宗教意识充实了；“本生”、“譬喻”、“因缘”中的佛与菩萨，与现实人间佛的不调和，也可以解释会通了。

不过理想的佛陀，虽说是神的佛化，而到底经过了佛法净化。一、佛是修行所成的（以后发展到本来是佛，就是进一步的神化）；二、佛不会惩罚人，唯有慈悲；三、修行成佛，佛佛平等，不是神教那样，虽永生于神的世界，而始终是被治的，比神低一级。以理想的佛陀为理想，而誓愿修学成就，就进入大乘的领域。）

（三）佛陀的绝对性，即在这相对性中完成！

我们知道，成佛是智证——即三法印的空寂性的，这是没有彼此而可说绝对的，彻底的，能真俗无碍、悲智相应的。到达这，即是佛陀，知识、能力、存在，缘起的一切，永远是相对的。

什么叫“即三法性的空寂性”呢？前面我们说到的“三大理性的统一”，就是“即三法印的空寂性”，也就是三法印与一实相印是一致的。“智证的”可以说是一实相，可是这一实相又不是离开三法印的一实相，是“即三法印的空寂性”，是这个义。

我们知道佛陀的根本特征是这样的，智证是如此的，而表现为真俗无碍、悲智相应——德行的圆满，是这样具足平衡的三德。具足这些特征叫作佛陀，而不是如前所说的无所不在，无所不能，无所不知。而论到“知识、能力、存在”，这些都是缘起的；“缘起的一切，永远是相对的”，是依因待缘而呈现的，是为因缘所成就，同时也为因缘所限定的。

这并非人间佛陀的缺陷，这才是契当真理。

这样一说，就认为“佛陀是不圆满的，是有缺陷的”。不是，这其实是契应于真理，而且也只能如此契应于真理的表现，这恰恰是真理的表现。

虽说是相对的，但无论佛陀出现于什么时代、什么地方，他的知识、能力、存在，必是适应而到达恰好的。佛陀的绝对性，即在这相对性中完成！

通过前面这些多少有针对性的说明，大家对于“时代的完成”在这一句的表述中，是否能有更好地把握呢？佛陀是相对的，可也是圆满的。他的相对，是缘起真理的表现。虽然是相对的，可是出现于这个时代、这个地方，他表现出来的知识、能力和存在，必然是与此因缘所适应的；不仅是适应的，而且是达到恰好的。佛陀的圆满性，也就在这样的缘起性中表现出来。

这是最后这一节关于佛陀是怎样的，从相对性与绝对性方面加以阐说。这不仅仅是表述性的，某种意义也是对治性的。希望大家在此能够有一个中正的把握。

*** 对重视《阿含》——佛法本教的法友说的话**

到此为止，《佛法概论》这本书，我们共同学习圆满。总体来说，《佛法概论》相当于《杂阿含》的总论，是基于《阿含》主体内容，主要的宗旨、义趣，以现代语体文加以阐述。从若干个角度，逻辑一环一环，内容井井有条地说明。在最开始的学习，我们依着《佛法概论》就说明：佛法，就真谛来说，是无为的，是绝对的真理，是“若佛出世，若不出世，法性、法住、法位”的。而流传中的佛法，不管是佛陀当机而说的佛法，还是后世种种恰当或者不太恰当的展开，这些世谛流布中的佛法，依托于语言表达、文字书写乃至今天种种现代传媒的传播，这是有为的，有为诸法是缘起的，既然是缘起的，就是被限定的。

佛陀说《阿含》，特别是《杂阿含》，是我们今天能够接触到的最古行的佛法资料。可是佛陀在住世时候的说法是应机说法，有没有受到当时、当地、当人的局限呢？一定要说没有，这又是反缘起的。要看到，即便是

《阿含》本教，也仍然是适应于因缘而呈现的，仍然是缘起的结果。意识到这一点，就不会把《杂阿含》看作绝对的，不会把《阿含》本教看成是绝对的。它也是缘起的表现，也是佛陀适应于时代，对于佛法的阐说，对于众生的教化。这其中有没有未尽佛陀本怀之处呢？

作者在整个《佛法概论》中虽然主要依于《阿含》而说，可是看到佛陀果德和因行中与声闻行人的差别，又不得不对佛法的关键处——佛陀果德以及因行，加以一个补充说明。因为当时因缘的限定，这部分在《杂阿含》中佛陀并没有什么展开，至少在今天没有什么记载。所以这部分虽然多数未见于《阿含》所载，可这是在考量佛陀因行和果德时必须加以探究的。后面关于菩萨的德行，佛陀和声闻人的正觉解脱——果德的对比，这些其实是要更进一步地尽可能地摆脱《阿含》本教所受时代因缘的局限，而呈现佛法原貌的一种努力。这不应该看作对于纯净佛法的染污，恰恰是认识到《阿含》固然是朴素的佛法，是最能够表显佛陀最初言教的记载，可它也是因缘所成的，也是在时、地、人因缘成就的限定下所呈现的。

探究佛陀的本怀，当然不能忽略佛陀的因行与果德，因而有这番基于佛法根本义趣和后来恰当展开的一个扩展。这不是对于佛法的多余说明，而是必要的，全体的佛法不可能缺这一部分。这是对一些重视《阿含》——佛法本教的法友，要特别补充的话。

大家如果对于今天所学有什么问题，可以提出来。

【答疑】

68、理长为宗

法友：顶礼师父！弟子有个其他的问题请师父开示：有其他法友问我学的是什么，他们有的是密宗，有的是净土，我都不了解。我说我们学习的是根本佛法，对吗？

法师：应该说用“根本佛法”这个词大体可以。实际来说，即便是《杂阿含》，也是七叶窟结集后，又过了一段时间才比较定型的，只是这已经是我们今天能够看到作为辑录中成辑的比较古行的了，所以我们推定当时的佛法如何，只能是根据这些材料来。至于说后来其他佛法的分支，有得

有失。而且我们不能忽视佛法根本处，不能够对这些不了解就去寻枝摘叶，这是我们重视根本教法的原因。

当然，这些话不一定跟什么人都说，也可以说“在学一点根本的佛法”，或者说“学习一点佛法的共通处”。我们学的这些佛法，应该说绝大多数是一切佛法宗派都认许为是佛法的，过去我也有说过这个义。有的不认同这个是佛法，有的不认同那个是佛法，互相都有臧否，那么共同都认许为佛法的，恰恰是比较允当的，我们不能够忽视它。这是常常跟法友们说的话。这个问题说这些。

*摘自印慈法师在余处的相关开示：

1、太虚大师是很厚道的一个人，因为他胸怀全体佛教，他希望把佛法中任何，哪怕只有一分好的东西，都山容海纳地吸进来。……这样，他在跟各个佛教的传统打交道的时候，人都是很很宽厚的——意见可以不一样，你可以有你的意见，但是我有我的判断，虽然可能判断有不同，但是不妨碍我来认同你说的正确的内容、好的东西。这种胸怀气度是应该值得我们去学习的，特别是如果我们真的想振兴佛教的话，不要做一宗一派的徒裔。太虚大师就这样说：“我不是宗派徒裔。”包括印顺法师也这样说：“我没有什么宗，不过有人以为我是三论宗，有的称我论师，我也不懂他们为何如此，其实我不是这样的。怎么叫都可以，我自己知道不是这样就好了。……我不想做一宗一派的子孙，不想做一宗一派的大师。”往往是我们一些学习佛法的人，被一些宗派色彩特别强的东西所熏染，觉得要成为宗派徒裔才够身份，才有了一个合法身份。

2、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。

法友：顶礼师父！弟子从上周五和今晚，听师父您开示两节《佛法概论》课，那弟子问下是否有录音？

法师：这是有录音，如果哪位法友有方便的话，也可以将相应的网盘地址，或者是其他的可以得到的方式，给这位法友发一下，我反而相对不太了解。

我们今天的学习到这里。《佛法概论》学习圆满，刚才说这部论是《阿含》的通论，但不仅仅局限于、拘泥于《阿含》的文字，而是从整个佛法义趣，探究佛陀本怀方面，做了一些很有必要、很有价值的努力。我们如果能够基于正确体会本书所说的义趣来把握佛法，会是比较中正而允当的。

在这学习圆满的时候，真诚地祝愿诸位法友，能够在法中得正利益。最后我们一起合掌，做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切

我等与众生，皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！