

《佛法概论》讲记

(第一辑)

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

《佛法概论》讲记 01	6
自序	6
一、本书的形成过程	8
二、我愿意读者，本着这样的见地去读他！	9
（一）佛法一味、大小异解	9
（二）大乘的真精神——“正直舍方便，但说无上道”	12
（三）书名《佛法概论》的由来	17
【答疑】	19
1、如何学佛，才能保持求真不盲从的态度，而又不落入学术研究的窠臼？	19
2、学习佛法可简可繁	19
3、“究竟的佛法”和“方便的佛法”	20
4、离有情义，是缘起义	21
5、如何界定初期佛法	21
《佛法概论》讲记 02	23
（四）以身心的笃行为主	25
*信与疑	29
*本书取名《佛法概论》，而不是《佛学概论》的原因	31
绪言	32
一、根本的佛法——“佛为法本，法由佛出”	32
二、竖贯的、深入的佛法	35
三、旁通的佛法	39
四、千百年来流行于人间的佛法	41
【答疑】	43
6、寻求真理，而不必苛求	43
《佛法概论》讲记 03	46
第一章 法与法的创觉者与奉行者	46
第一节 法	46
一、文义法	50

二、意境法	52
三、归依法	56
【答疑】	59
7、记忆的因缘有哪些	59
8、狭义的文义法包含论藏吗	60
9、一切所知是五阴	62
《佛法概论》讲记 04	64
学者所归依的法，可分为三类：一、真谛法；二、中道法；三、解脱法。	67
《佛法概论》讲记 05	83
第二节 佛法的创觉者——佛	83
一、觉苦、觉乐、觉中道	85
二、即人成佛	92
《佛法概论》讲记 06	100
三、自觉与觉他	100
【答疑】	112
10、谁是第一个见到佛的人	112
11、为什么令佛法住世的和合僧数量不能少于五位	113
12、何为现观	113
《佛法概论》讲记 07	115
第三节 佛法的奉行者——僧	115
一、建僧的目的	115
《佛法概论》讲记 08	129
二、六和敬	130
【答疑】	137
12、“戒和”如何得到保证	137
13、“见和”如何得到保证	138
14、“恒顺众生”与“契理契机”	140
《佛法概论》讲记 09	141
三、事和与理和	141
（一）佛教七众弟子	143
（二）释尊律制的真精神——事和与理和的综合一贯性 ..	145

【答疑】	149
15、住持佛法主要在世俗僧	149
16、佛法衰弱的关键（附：白衣可不可以说法？）	151
17、依法不依人	152
18、佛法怎么看待神祇护佑、烧香拜佛？	153
19、出家僧团如何做到不走极端？	154
《佛法概论》讲记 10	156
* 为何在“三宝”之后谈“教法”？	157
第二章 教法	159
第一节 能诠的教法	159
一、能诠与所诠	159
【答疑】	167
20、能否将佛与阿罗汉说成是能诠、所诠的统一？	167
《佛法概论》讲记 11	169
二、诠表	169
（一）身表、语表的缘起依存性	172
（二）语言成为教化的主要工具	174
（三）间接的表诠物能表达情意与思想，须经过人类意识的陶铸	176
（四）佛法要在自己及一切中去体认，不能老在空虚的名句文身中过活	179
《佛法概论》讲记 12	182
第二节 教典略说	182
一、圣典的编集	182
* 如何看待“教典略说”这一节的内容？	185
（一）佛教的初期圣典	186
（二）佛教的第二期圣典	190
（三）佛教的第三期圣典（中观、唯识、真常）	197
《佛法概论》讲记 13	201
二、教典的语文	204
《佛法概论》讲记 14	217
第三章 有情——人类为本的佛法	217

第一节 佛法从有情说起	217
一、有情的定义	220
二、有情为问题的根本	223
（一）有情为问题的根本（附：人生八苦）	223
（二）佛法不偏于物质，也不偏于精神（佛法与世间哲学的不同）	229
《佛法概论》讲记 15	233
（三）佛教与一般宗教的不同	234
* 略谈宗教、哲学、科学、佛教的区别	244
【答疑】	245
21、“上”和“究竟”是什么意思	246
22、怎样不落于时间相，来认识佛陀的慈悲？	246
《佛法概论》讲记 16	248
第二节 莫辜负此人身	248
一、人在有情界的地位	251
二、人类的特胜	256
《佛法概论》讲记 17	268
第四章 有情与有情的分析	268
第一节 有情的分析	268
一、三处观	268
（一）蕴观	273
【答疑】	280
23、梦里和定里所经历的境像和身触是不是色法	280
《佛法概论》讲记 18	282
（二）处观	282
【答疑】	293
24、所缘缘是识所缘的对象	293
25、为什么佛世时重内六处，而后代论师则更重十二处呢 ...	294
《佛法概论》讲记 19	297
（三）界观	297
【答疑】	307
26、佛陀的断德与一般阿罗汉断德的差别	308

27、是否一定要修习四大	308
《佛法概论》讲记 20	311
第二节 有情与身心的关系	311
一、有情的神化	311
（一）“我见”是一切问题的根本	312
（二）有情的神化	314
《佛法概论》讲记 21	322
二、无常相续的有情论	322
（一）破“离蕴我”	323
（二）破“即蕴我”	326
（三）无常相续的有情论	329
【答疑】	332
28、关于“常、乐、我、净”	332
29、阿罗汉随时处于觉知中吗？	333

《佛法概论》讲记 01

【本期讲授原文】

自序

一、本书的形成过程

三十三年秋，我在北碚汉藏教理院，讲“阿含讲要”，十三讲而止。讲稿陆续发表于海潮音，由于文字通俗，得到读者不少的同情，但这还是没有完成的残稿。今春讲学厦岛，才将原稿的十三讲，除去第一讲“《阿含经》的判摄”，把其余的修正补充而重编为九章，即今第三章到十二章。其中第七章，是采用旧作“行为的价值与生命”而改写的。前面又补写绪言与初二章，略论佛法的根本——三宝。又写了十三章到二十章这八章，说明学佛者浅深不等的行证。

二、我愿意读者，本着这样的见地去读他！

（一）佛法一味、大小异解

关于佛法，我从圣龙树的《中观论》，得一深确的信解：佛法的如实相无所谓大小，大乘与小乘只能从行愿中去分别。缘起中道是佛法究竟的唯一正见，所以《阿含经》是三乘共依的圣典。当然，阿含经义，是不能照着偏执者——否认大乘的小乘者、离开小乘的大乘者的见地来解说的。

（二）大乘的真精神——“正直舍方便，但说无上道”

从“佛法一味、大小异解”的观点去观察，对于菩萨行的慈悲、利他的积极性等，也有所理会。深深地觉得：

1、初期佛法的时代适应性

初期佛法的时代适应性，是不能充分表达释尊的真谛的。

2、大乘的真精神——“正直舍方便，但说无上道”

大乘的应运而盛行，虽带来新的方便适应——“更以异方便，助显第一义”；但大乘的真精神，是能“正直舍方便，但说无上道”的，确有他独到的长处！

佛法的流行人间，不能没有方便适应，但不能刻舟求剑而停滞于古代的。原来，释尊时代的印度宗教，旧有沙门与婆罗门两大类。应机设教，古代的声闻法，主要是适应于苦行、厌世的沙门根性；菩萨法，主要是适应于乐行、事神的婆罗门根性。这在古代的印度，确乎是大方便，但在时异境迁的今日，今日的中国，多少无上妙方便，已失却方便大用，反而变为佛法的障碍物了！所以宏通佛法，不应为旧有的方便所拘蔽，应使佛法从新的适应中开展，这才能使佛光普照这现代的黑暗人间。

（三）书名《佛法概论》的由来

我从这样的立场来讲《阿含经》，不是看作小乘的，也不是看作原始的。着重于旧有的抉发，希望能刺透两边，让佛法在这人生正道中，逐渐能取得新的方便适应而发扬起来！为了避免一般的以《阿含经》为小乘的误解，所以改题为《佛法概论》。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛。

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

大家一起来学习《佛法概论》，这是很好的，我也随喜大家。之前大家已经逐段地各自做了学习、分享以及一些讨论，我都有看。尽管好像不是效率最高，但是请大家记住，学习的时候，不见得直接一下子拿到标准答案就是最好，所以我反而愿意看到大家的交流和讨论。即便刚开始可能效率不太高，即便刚开始见解不是那样标准，但是这里边有很重要的东西。所以大家如果能够保持彼此的交流探讨，共同地促进学习，还是对自己和他人确实都有好处。

下面我将《佛法概论·自序》的内容从头到尾过一下，大家如果有问

题，可以在我讲到相应位置的时候，发到YY窗口中，我这边会看到，然后给予回应。印顺法师本人，我这里不介绍了，大家如果愿意看他的自传，可以看《平凡的一生》——自己给自己写的自传。免得别人写，有很多因为情感，有意无意地夸大；自己写，事情更容易平实地说。

一、本书的形成过程

自序里说：

三十三年秋，我在北碚汉藏教理院，讲“阿含讲要”，十三讲而止。

这是当年的最初因缘。太虚大师在重庆办汉藏教理院，当时印顺法师在那边任教。“三十三年”是民国纪年，对应的西元纪年是1944年，在那儿讲“阿含讲要”，讲了十三讲。《阿含》在中国古时候是不太受重视的，但是在南传佛教很受重视。之前在跟大家的一些交流中也说，这是一切佛法共同的根本。下文说：

讲稿陆续发表于《海潮音》，由于文字通俗，得到读者不少的同情，但这还是没有完成的残稿。

当时有一个佛教刊物叫《海潮音》，当年的一些对于佛教有影响的探讨和法义的交流，很多都发生在这个期刊上。印顺法师是谦虚，说到这些读者们对他所发的“阿含讲要”所产生的认同，是因为自己相应的“文字通俗”，这要理解为是他的谦虚。如果仅仅是通俗，但是义不中正，或者是说文句晦涩，或者是说文句繁复，那也没有办法得到大家的认同。这里的“同情”可以有几个意思：一个是认同，再一个是很赞赏的意思，跟今天所说的“谁同情谁”的那种同情心不太一样。这还是残稿，没有完全把他要表达的说出来。下文说：

今春讲学厦岛，才将原稿的十三讲，除去第一讲“阿含经的判摄”，把其余的修正补充而重编为九章，即今第三章到十二章。

这是说在民国三十八年（1949年），印顺法师在厦门大觉讲舍讲《阿含经》相应的内容，当年应该是以《佛法概论》的意趣讲的。在这里把原稿的十三讲重编为九章。下文说：

其中第七章，是采用旧作“行为的价值与生命”而改写的。

有法友谈到了“价值与生命”，这当然是好，不过这里还没有展开，如果看到那儿——第七章的内容，大家会意识到，主要是讲“业及依业而有的轮回”。关于生命的价值，我曾经有过专题的讲座，有一个一小时版本的，有一个两小时版本的，看大家愿意听长的还是听短的，主体的意趣是一致的。大家都在谈价值，谈生命的价值，或者至少质疑有没有价值，这个问题可以怎样看？在那里有一些基于大家共同基本感受的思考，至少是可以作参考的东西，大家有空可以听一听，这里就不展开说了。

前面又补写绪言与初二章，略论佛法的根本——三宝。

因为前面说是三到十二章，那么第一章和第二章在谈什么呢？它们和绪言合在一起，基本上是在讲三宝。

又写了十三章到二十章这八章，说明学佛者浅深不等的行证。

这一段是简单交代一下《佛法概论》这本书，作者写作的因缘，以及它形成的过程，就不去细分说。如果对于印顺法师的年谱感兴趣，可以自己去搜索一下。

二、我愿意读者，本着这样的见地去读他！

（一）佛法一味、大小异解

下文是对于大家来说，比较重要，可能也有一些难度的。

关于佛法，我从圣龙树的《中观论》，得一深确的信解：佛法的如实相无所谓大小，大乘与小乘只能从行愿中去分别。

这一段话，包括这一整大段，大家最开始读起来，觉得总是有一些新鲜的或者是不太把握得住的，一点也不奇怪，我当年最开始读也是这样的感觉，主要原因还是从前对于佛法的认识可能不太中正。我们一句一句看：

印顺法师说，关于佛法，他从圣龙树的《中观论》中得到了一个非常确定的信解，是什么呢？就是佛法本身谈不上大小，所谓的大乘、小乘，就是发心、行愿的差别，这就是这一句话的意思。什么叫佛法的如实相？就是真正的佛法。有没有大小乘呢？可以说有。但不是说在真正的佛法上就分了大小，不是所谓“法”的不同，而是学人、行者发心的不同，行愿

的差别。这个在历来跟大家佛法共同学习中，一直在强调，大小乘的区别在于发心——真的发起了菩提心，就入大乘门，就入菩萨道；没有菩提心，学什么也没有入大乘，学什么也没有入菩萨道。这一点跟我们汉传佛教很多人过去的认识是有差别的，汉传佛教中很多自以为是大乘行人的，是怎样来区分大小乘的呢？认为大乘和小乘的法是有根本差别的，学了大乘的法、诵大乘的经等等，这些标志着他是大乘人；或者他要想成为大乘人，想入菩萨道，那他必须要有这样的条件。

这里的看法是不一样的，因为印顺法师深刻地通达了龙树的《中论》，认识到所谓大小乘佛法在佛法根本义上的一致，在根本义上的没有分歧和差别。那大小乘的区别有没有呢？还是有。那大小乘的发心区别在哪儿呢？这个人不是把自己的解脱放在最高优先度，而是要立志成佛，尽可能广度众生，他对于一切有情，没有任何排之于外的广大慈悲，真切的菩提心。这样的人，为利众生愿成佛，发起种种修行，是菩萨的发心，是大乘的发心，也是大乘的行人行于菩萨道；反过来，如果把自己离苦解脱当作优先度最高的事情，这个人应该说是小乘人，差别就在这个优先度上。对于生命是怎样的、生命的根本问题是什么、症结在何处、能不能解决、如何解决，真正随顺于佛法的大小乘，看法是没有区别的；生命到底有没有问题、轮回是苦的还是乐的、三界是应该眷恋还是应该出离，这些价值取向在大小乘中是没有差别的。只是大乘人不是以个己的解脱为第一要务，而能够不急于把自己从这里摘出去，反而发心做种种因缘，为能够广大地、究竟地利益众生，发起精进不息的菩萨意乐。这是这句话所说的意思。

缘起中道是佛法究竟的唯一正见，所以《阿含经》是三乘共依的圣典。

前面说“佛法的如实相（真正的佛法）无所谓大小”，那么佛法如实相（真正的佛法）的内容是什么呢？在这儿就给了说明：“缘起中道是佛法究竟的唯一正见”，既不是小乘也不是大乘，而是一切佛法的究竟唯一正见。

缘起中道是什么义呢？用龙树的话说就是“空”义，缘起中道也就是缘起性空。当然，这个义不是龙树编造的，确实在《阿含》中就明确有这样的意味。这一点，大家如果愿意，以后深入学习具体的典籍，就会看到。

“所以《阿含经》是三乘共依的圣典”，什么意思呢？因为《阿含经》

中盛谈缘起中道。甚至有婆罗门问佛，他说的法，如果简要地概括，在说什么呢？佛说：“我论因说因”，也就是“我说缘起”的意思。《阿含经》所谈的一切，都可以说是缘起法。这里印顺法师对于佛法的认识和把握，是“缘起中道是佛法究竟的唯一正见”，在这上无分大小，《阿含》又是缘起法的根本教典，它当然是“三乘共依的圣典”，这里的逻辑是这样。再强调一下！大小乘只能从发心和行愿中去分别。下文：

当然，阿含经义，是不能照着偏执者——否认大乘的小乘者、离开小乘的大乘者的见地来解说的。

前面说“《阿含经》是三乘共依的圣典”，读到这儿，对于佛法有成见的人就会泛起两种极端的想法，哪两种极端的想法呢？也就是这里所说的两类偏执者——一类是“否认大乘的小乘”，一类是“离开小乘的大乘”，他们的见地都还是有所偏颇的。

“否认大乘的小乘”这个，大家在近些年应该有接触，这个可不是这些年才有的，是自古就有，印度也有，在中国没什么影响力，但是在最初的时候也是有这样的情况。“否认大乘的小乘”认为，后来那些大乘佛教都是没有正面价值的，包括对于佛陀的看法，也不认为佛那样行菩萨道是值得效仿的，一味地倡导尽快离苦，这其实是很难说正确地把握了佛法的根本大义。对于这样的人，我们可以看一看佛的身教，什么身教呢？佛陀从初心一直到被授记，一直到临要成道，经过了很长的时间。在这样长的时间里，释迦菩萨经历了很多位佛陀，又有哪一位佛陀不教导令人解脱、迅速离苦的阿罗汉道呢？每一位佛陀都会有这样的教导。那释迦菩萨是没有善根，学不到吗？当然不是。是没有善根，不可能得证吗？当然不是。在那样长久的时间里，遇到那么多位佛陀和他们的清净教法，释迦菩萨都没有自己迅速趋苦灭，自己迅速地趋涅槃，而是坚定不移地依照着自己本来的志愿，行菩萨道，直到最后因行圆满，成就无上正等正觉。这是如那些否定大乘的小乘者所渲染的“只是应该尽快离苦”这样一种道路吗？否认大乘的小乘者实在是有意无意地在忽略佛陀的身教，而这个身教又恰恰是一切佛教徒都没有办法否认的。

下面的一种偏执——“离开小乘的大乘者”，这是什么意思呢？以《般若经》等为代表的，以性空的见地为代表的初期大乘，还是完全兼容小乘

的。到了后来，大乘的变化，因为在义理的抉择上等等其他一些因缘，使得一些大乘人把大乘搞得与小乘分开、对立。大乘的“大”，有超越大、涵容大的意思，在一些大乘人那儿，搞成了“隔小向大”，这是偏执的。认为小乘的那些是跟大乘不兼容的，这就是离开小乘的大乘，这样的人看《阿含经》，当然意识不到《阿含经》的价值，把它看成只是属于小乘；或者是，虽然也旁化菩萨，但主要是给声闻人准备的，天台就持这样的观点，在所谓“藏、通、别、圆”的判教中，判摄藏教（《阿含》等等这些教法）是“正化声闻、旁化菩萨”，这都是对于《阿含》的价值没有一个准确判断的表现。

如果照着这样偏执者的把握来看，不管是否认大乘的小乘者，还是离开小乘的大乘者，他们都把《阿含经》给窄化了。这是从《阿含经》义或者说偏于智慧的方面来说的。

（二）大乘的真精神——“正直舍方便，但说无上道”

下文：

从“佛法一味、大小异解”的观点去观察，对于菩萨行的慈悲、利他的积极性等，也有所理会。

所说“佛法一味、大小异解”，也就是前文所说“佛法的如实相无所谓大小”，这叫“佛法一味”；大乘与小乘只能从行愿中去分别，这是“大小异解”。从这个角度去观察菩萨行，也有一番不一样的认识。你们在讨论中也有人提到，《成佛之道》中的偈颂：“闻法而发心，随机成差别”，就是这个意思，本来根本一致的佛法，因为根机的不同、性相的差别，所以导致在这同样的佛法中，因为大家的发心有了不同，也就有了不同的道路。他的“有所理会”，内容表现为何呢？下面说：

1、初期佛法的时代适应性

深深地觉得：初期佛法的时代适应性，是不能充分表达释尊的真谛的。

这是一层意思。因为对于佛法的根本一致性（在法上的根本一致性）有了认识，也认识到同样的法，因为根性的差别，会导致发心和修行侧重的差别，因此能够更深刻地体会大小乘的同异、大小乘行人的同异。特别

是印顺法师在印度佛教上用功极深，不管是佛教的史实，还是思想脉络，都下了很大功夫，对于佛法相应时期印度的情况，也尽可能地做了了解。因为印度学的限制，可能还是不能够像中国这样，史料那样的丰富。

这里提到：“初期佛法的时代适应性，是不能充分表达释尊的真谛的。”大家在探讨中，对“初期佛法”这个词有了一些辨析。印顺法师在后来《原始佛教圣典之集成》的时候用这个词跟这里用可能不一样，这是比较早期用这个词。我的理解是，印顺法师在这里用“初期佛法的时代适应性”谈到的“初期佛法”，是从释尊成道之后，一直到部派分裂之前这个阶段。当然，大家谈的是对的，后来印顺法师在《原始佛教圣典之集成》中，用的是佛陀住世时——从成道到舍报，到涅槃之间，那是根本佛教；而从佛灭后到部派佛教分裂，那是初期佛教，后来确实可以这样说。这本书（《佛法概论》）的成书，在印顺法师的整个为法献身的生涯里还是比较早期的，所以对于这里提到的初期佛法，我是这样的一个把握，供大家参考。

这个时代的佛法，为什么更多的是适应于某一类，而不能充分表达释尊的真谛呢？大家如果多了解一些会知道，那个时代的修行传统、氛围和大家的意愿，更多的是要迅速地离苦。为了适应这样的根性，佛当然也就主要侧重于相应的法。这是初期佛法的时代适应性，表现的也是以声闻、缘觉的法，也就是指向阿罗汉这样的修学为多。但是，这个不能说就是佛陀全部的意趣，甚至不能说这是佛陀的本怀。

佛陀自己行菩萨道，他当然知道行菩萨道是一件很难的事，我常常举的比喻就是，对于一个在火场中受苦的人，他愿意迅速出去，不想在火场中再冒着危险，再承受着痛苦，去营救他人，那当然可以啊！你不想做消防员，你不想再做一个火场中见义勇为的人，当然可以啊！希望自己获得安全、离苦，当然可以啊！作为一个有智慧和慈悲的人，会不会帮助他呢？会啊！会不会违背他的意愿，千方百计地让他留下来在火场中继续救人呢？不会啊！为什么要违背人家意愿啊？你愿意出离，那好啊，我告诉你，那就是出离的道路；你们都愿意尽快地出离，那好啊，那就是出离的道路。愿意在火场中留下来，继续去帮助别人的，那另外再说。佛陀当然知道，做一个菩萨，这不是道德要求，这是超道德的，这是不可以去要求的。所以，这个人发心愿意做菩萨，那当然好；发心自己迅速离苦，佛也非常赞

叹。我从前也说，对于一个火场中逃生出来的人，谁会苛责他“你没有多救出来几个呢”？谁会苛责他“你为什么不留在火场中，跑出来了呢”？反而每个人都会安慰他、鼓励他，希望他能够为此欢喜。这在佛法中是类似的。

初期佛法的时代适应性，主要表现为适应于那些希求迅速离苦的人，但这并不是佛陀本人修道的选择，佛陀本人修道的选择是发菩提心，行菩萨道，是历劫久远的修行，是虽然经历了那么多佛陀、那么多清净的法流，但是自己并不把迅速离苦当作第一要务，而是尽一切的因缘向于成就无上正等正觉、广利人天去努力——这个应该说是释尊的本怀。这是“深深觉得”的第一部分内容。

2、大乘的真精神——“正直舍方便，但说无上道”

“深深觉得”的第二部分内容：

大乘的应运而盛行，虽带来新的方便适应——“更以异方便，助显第一义”；但大乘的真精神，是能“正直舍方便，但说无上道”的，确有他独到的长处！

初期佛法的时候，大乘并没有明确的显扬，《阿含经》中佛有个别地方是对菩萨说法，如弥勒菩萨，但那确实不是阿含的主流，这应该说主要是时代适应性决定的。到了后来，大乘渐渐兴盛，这里边当然有一些新的方便适应，这里所说的“更以异方便，助显第一义”，怎么理解这个“异方便”呢？人们常常解说为神通，但是印顺法师用在这里是什么意思呢？后来的大乘，用一些在初期佛法中不用，甚至不认可，甚至禁止的所谓方便，来帮助人们趋近佛法。说的明白一点，像诵咒、持咒这些，在佛住世的时候基本上是不允许的；像后来出现的跟祭祀类似的一些情况，佛教中本来是不提倡，当然对于在家众一些合理的祭祀，佛也并不反对，只是并没有像婆罗门教那样去渲染它如何如何。等等这些，本来在初期佛法中没有的，甚至不允许的，后来被大乘以方便的名义用了起来，以此来摄化一部分众生，以此来“助显第一义”，这是这里所说的“大乘带来的新的方便适应”。

这个“第一义（谛）”跟“真谛”没有差别。当然，不同的佛教宗派

对于“第一义谛”和“真谛”的把握可能有差别。如果说大家都会认同的，那就约人说，怎么约人说呢？就像龙树在第一义悉檀里说的那样，是三乘无学所证的真实法，也就是阿罗汉、辟支佛和佛陀所证的真实法，他们所觉证的真实法就叫做第一义悉檀，叫做第一义谛，叫做真谛，约人说是没有问题的；如果约法直接说，那是言语道断，心行处灭，遍无所依，不示诸法的。第一义谛也可以理解为“性空”，也就是大家常说的空义。

这是说“更以异方便，助显第一义”，它强调的是大乘带来的新的方便适应。但是，方便适应总是有时代、民俗、文化、思想等等背景因缘的，如果这些变化了，还要固守着那些，合适吗？还能够起到原来的作用吗？有时候不仅起不到原来的作用，反而受到很多弊端的困扰，所谓“不受其利，反受其害”，所以下文说：“但大乘的真精神，是能‘正直舍方便，但说无上道’的，确有他独到的长处！”方便只是灵活性，大乘的真精神是原则性。这里所说的“正直舍方便，但说无上道”，说的明白一点，不用那些弯弯绕，不用那些跟佛法核心并不太着边际的内容，舍去这些方便，直说无上道，这是大乘的真精神。这两个都是《法华经》中的偈颂，这说到了大乘，就用大乘经中的话说了两句。下文说：

佛法的流行人间，不能没有方便适应，但不能刻舟求剑而停滞于古代的。

佛法流行世间，当然要有方便适应。这个方便适应，说一些最根本的、不可避免的，比如说语言，我们看到佛当时跟他的弟子们说：“你们用各自的语言去说佛法”，这就是方便适应啊。佛法传到中国，变成了中文的典籍，大家讲说也主要都用中文；传到了英美，主要用英文。这是方便适应最不可避免的，当然，更进一步还会有其他，我们总不能说，你要学佛法，必须先学一门外语，先学两门外语，先学三四门外语吧！但是不要奇怪，今天还真有人抱以这样的观点，也可以看到佛法在有些人那儿被僵化到了什么程度。如果以这个为前提，那当年《阿含经》中多少听佛一席话证阿罗汉的，可能得先学几年语言吧！碰上学习能力差的，可能这辈子语言关过不了的，法也听不了了。

当然，这里所说的方便适应，不仅是语言的，它指的很多，传到一地，难免要跟这里的文化有所交涉，“但不能刻舟求剑而停滞于古代的”。在

古印度有古印度的文化、宗教背景，和人们观念的、习俗的种种影响，那里形成的方便，跟今天的中国，跟今天的美国，就从目标达成上，会完全一样吗？应该完全一样吗？当然不。比如说在古印度，那是多神信仰文化非常强的，影响到大乘佛教就表现出来这方面的倾向。但是在今天这个时代，应该说受教育程度、教育的普及度以及文明的昌明，完全可以不那样说，至少在一部分受过良好教育的人群中可以不那样说，甚至不应该那样说。我见过很多啊，包括我自己也未尝不是这样的经历——学佛先要反智，先要抑制自己的理性，先要把自己理性的某一个部分给切掉，去接受一些如果不打着佛法旗号，自己肯定会嗤之以鼻的，听起来就荒谬的东西，然后强迫自己接受它。而那些东西，大家知道有多少是后来作为方便掺入到佛法中的吗？因为不知道，因为分不清什么是方便、什么是究竟，什么是根本、什么是演变，所以眉毛胡子一把抓，统统接受，一毫都不能动。这样来学习佛法，这样来认识大乘，当然都是有问题的。如果这样，就是这里所说的“刻舟求剑而停滞于古代的”。

特别今天有一些佛教徒，不知道自己所热衷的一些东西本来是外道的，像各种超度，那不就是“祭祀万能”的一种演绎吗？像所谓的“火供”，那不是当年的事火婆罗门吗？那些东西在古印度，因为他们的文化有这样的基础，可能在当时算是一种摄受的方便、摄化的方便吧，“更以异方便，助显第一义”，但是到了今天，还要像历史上那样为这些唱着神圣化的高调，那未免就有一点愚痴了，犯的就是这里所说的“刻舟求剑而停滞于古代”的错误。下文：

原来，释尊时代的印度宗教，旧有沙门与婆罗门二大类。应机设教，古代的声闻法，主要是适应于苦行、厌世的沙门根性；菩萨法，主要是适应于乐行、事神的婆罗门根性。

这是说明释尊时代的情况。

这在古代的印度，确乎是大方便，但在时异境迁的今日，今日的中国，多少无上妙方便，已失却方便大用，反而变为佛法的障碍物了！

我刚才略举了几例，想来大家读下来，自己也会想到很多情况。特别是我们要理解，印顺法师讲这个的时候是在上世纪 40 年代，那个时候的中国佛教仍然是鬼神的佛教、死人的佛教大行其道，大家对于佛教的认识是

很奇奇怪怪的。那些奇奇怪怪的认识，跟佛教中一些人所极力鼓吹的所谓方便，有没有关系呢？下面看：

所以宏通佛法，不应为旧有的方便所拘蔽，应使佛法从新的适应中开展，这才能使佛光普照这现代黑暗人间。

佛法需要方便适应，但是方便适应要随因就缘，而不是刻舟求剑，而不是削足适履。到了哪里，要按照契理契机的原则来弘扬佛法。“契理”是说它的原则性、真理性，这个是必须要保证的；“契机”是谈灵活性、适应性。如果不能保证佛法的原则性、真理性，一味地强调适应性、灵活性，最后，大家虽然得到了普遍的接受和认可，但是接受认可的是什么呢？还是佛法吗？这是很多没有随顺佛法离欲、佛法真精神的人被世俗名闻心所覆蔽，被世俗我、我所心所覆蔽，一味想着壮大我的宗教，即便没有明确的世间功利诉求，终还是被这个我、我所心所附着、所蒙蔽。何必呢？如果不是佛法的真精神、真味道，花那么大力气，费了那么多人力、物力，辛辛苦苦地推广，能得到利益吗？有什么意义呢？所以，从契理契机来说，“宏通佛法，不应为旧有的方便所拘蔽”，要有“正直舍方便，但说无上道”的这种见地和勇气，也要有这样的智慧与善巧，把握当前的因缘，而做随顺于当下根机的方便适应，这就是说“佛法从新的适应中开展”，这对于现代黑暗人间当然是很有意义的。

这个时代很现代化，但是也很黑暗，不要一俊遮百丑，用民间的话说，我们应该一码是一码，特别我们中国社会，现在科技运用是很方便了，甚至于说大家的世间学识，至少在某一个方向都有一点水准了，但是人心如何呢？生命如何呢？

（三）书名《佛法概论》的由来

下文：

我从这样的立场来讲《阿含经》，不是看作小乘的，也不是看作原始的。着重于旧有的抉发，希望能刺透两边，让佛法在这人生正道中，逐渐能取得新的方便适应而发扬起来！

这里对大家来说有难度的是“刺透两边”的“两边”，都指的是什么呢？指的是“不善巧的小乘”和“不善巧的大乘”，这是两边。也就是前

边对于《阿含》不能够做正确把握的那两类偏执者——否认大乘的小乘者、离开小乘的大乘者。甚至说得再明确一点，印顺法师把握《阿含经》，不是从大乘的角度，也不是从小乘的角度，也不是局限于佛陀那个时代说法的角度，而是从这样契理契机的角度，基于《阿含》，去把握佛法的唯一正见。

大家对于“不是看作小乘的”可以理解，这是佛法共同的正见，当然不是小乘。为什么不讲“不是看作大乘的”？因为历史上没有这样的看法，没有谁觉得《阿含经》唯是属于大乘，所以没有说这样的话。为什么说“不是看作原始的”呢？一般看作原始的，往往也局限于佛陀住世的那个时代，或者说部派佛教分裂之前的那个时代来看待《阿含》。印顺法师说，那个初期佛教、初期的佛法仍然是有时代局限性的。这个时代局限性在今天流传的南北传《阿含经》中有没有表现？有表现。那在把握《阿含经》的时候，要不要尽可能地发现这些时代局限性，并且使《阿含》的正义尽可能地不被这些时代局限性所覆蔽呢？这是这句话的意思，不要把它看作原始的。

“着重于旧有的抉发，希望能刺透两边”，基于这样的文本，以契理契机的眼光，来重新审视古老的经典，通过这样正确的把握，不落于任何一边，也不被时代局限性所覆蔽。希望能够把基于《阿含》文本的佛法正义给显发出来，能够刺破这两边的隔碍。这两边，前面说了，是指不善巧的小乘、不善巧的大乘。“让佛法在这人生正道中，逐渐能取得新的方便适应而发扬起来！”这样，我们知道了离开了立场偏颇以及时代局限的基于《阿含》的佛法正义是怎样，才能够在契理上尽可能做得更好。有了这个契理的基础，再来认识现实的因缘，把握好时代的适应性，来做新的方便适应，才能够在契理的基础上把契机做好。这是这里的意思。

为了避免一般的以《阿含经》为小乘的误解，所以改题为《佛法概论》。

为什么起名叫《佛法概论》？是为了避免一般人的误解。

大家所学的，是不是主要到这里呢？好，那我今天也就讲到这里，讲了基本一个小时。以后也是，大家先行阅读、分享，愿意的话可以做一些交流讨论。刚才说，不要想着答案标不标准，说得专业不专业，尽自己能够用的功夫去做就好。这个过程很有用，彼此思维的激扬，会引发自己对

于法更深的兴趣，这比我单纯地给大家标准答案要强多了。或者是直接找标准答案，给大家看一下，那个可能不是最有利的。所以以后也是，大家先行在前面探索、交流，我在后面做一些相应的讲解。

大家一直没有提问题呢，大家关心的问题，我没有提到的，觉得还需要再提的，完全可以提出来，或者今天听了又有什么新的疑问或者进一步的想法，需要交流，也可以提。

【答疑】

1、如何学佛，才能保持求真不盲从的态度，而又不落入学术研究的窠臼？

学员：佛法在深远时空中的流传和演变，错综复杂，作为初学者，于我来说，时间、精力、能力都有所不及，请问法师，如何保持求真不盲从的态度，而又不落入学术研究的窠臼？

法师：这里之所以建议大家学《佛法概论》，大家也知道这个文本是现存的表明佛法基本原理和方法最可靠的文本，如果我们真的能够避免那些偏执者的立场，真的能够不受当时时代局限性的覆蔽，能够去由此尽可能的还原、把握佛法的根本大意，那么我们就会有一个最好的基础。真的认识到佛法的根本面貌是怎样，那么其他的就方便了。所以这个功夫，对于真正愿意学佛法的人，是要下的。

怎样不落入学术探究的窠臼呢？那就要抓住要害，抓住梗概，不要希望每一个议题、每一个话题，自己都要投入时间。如果时间、精力有限，如果不想做大通家，如果现在也不想做到跟一切佛法支流里的人们都能打交道，那也不必去做那样的功。梗概在哪呢？《佛法概论》就是一个梗概啊，就沿着这个多用功，这是佛法的“源”，后面的是“流”。认清“源”了，那“流”也就好办了，更容易分辨了。

2、学习佛法可简可繁

学员：《佛陀的启示》说：“只要药好就可以治病，用不着知道方子是谁配的，药从哪里来的？”又说：“对于追求真理的人来说，某一思想的来源是无足轻重的，研究某种思想的源流及演变是学术界的事。”那么我是否可以取巧，不管错谬如何千千万，就只抓住正确的那一个？比如三

法印就是试金石。

法师：学习佛法可简可繁。简的话，你只要抓住佛法最根本的，别的不去管，完全可以，就像佛世的时候，有一些比丘去听佛讲法，也就是佛一座之间讲的一些东西，比如说无常、无我，他离开之后，自己就反复地专精思维修习，座上也是，座下也是，几天之后证道了。那他在这一座上能够听多少呢？他听到那些简明扼要的，最关键的，回去这样用功，就能够治好病，这是没错。但是在今天，有没有这样的福报，单刀直入地听到这样的佛法，那可就不好说。如果已经被带歪了，纠正过来是需要很大功夫的，就像打篮球的，打野球、打街头篮球出身的，各种动作不合理、不标准，要校正过来是很吃力的，很多学佛人就存在这个问题，本来已经歪了，那想校正过来，只好花更大功；如果没有歪，一开始就单刀直入，契入正理，那样是可以很简洁，花很少的功夫。

哪怕只是一句“无常”，或者只是一句“无我”，你真正深刻的思择、修习，都会受益无穷。对于单纯想从佛法中受益的，这样是可以的。但并不是说，思想源流、变化发展这些不重要，这些也重要，如果没有对于这些的认识，如何在现世这些纷繁复杂的佛法说法中能够正确地抉择把握呢？不要看不起学术研究，不客气地说，学术研究中是有一些混饭吃的，但也有一些是包含着真知灼见的，不要单纯地一个标签化，把它过分简化地判断了。

所以自己抓住佛法的要点，不去管太多是可以的。现在来说，大家在一起学《佛法概论》，要用好功。

3、“究竟的佛法”和“方便的佛法”

学员：无上道也是第一义谛吗？

法师：无上道，应该说这就是佛法的正义，意思就是“究竟的佛法”。对应的是“方便的佛法”，就是前面所说的“正直舍方便”的那个“方便”。“方便”对应的内容是“究竟”，比如缘起性空就是究竟的，比如四圣谛就是究竟的，比如八正道就是究竟的，是这些意思。那什么是“不究竟”的呢？让我们每一天都要去烧香，让我们去做一些比如说祭拜的事，或者是持咒乃至斋天，这些都是方便事。跟这些方便相对应的叫究竟，这里说

的无上道是究竟的意思，指的是正真的佛法、究竟的佛法。

4、离有情义，是缘起义

学员：在我们法友找的资料里说到缘起的时候，有一个词叫“离有情义”，是什么意思呢？

法师：就是不起人我见的意思，叫“离有情义，是缘起义”，就是离开了人我想，这是缘起的意思。这个“离有情义”就是指的没有“人”可得，没有“有情”可得，只是这样的无明缘行乃至生缘老死，“唯有诸法能引诸法，是中都无有我”。没有那样一个有情可得，这叫“离有情义，是缘起义”。

5、如何界定初期佛法

学员：佛教的各个时代怎么区分？比如初期佛教等于原始佛教吗？资料说法不一，主要特质分别是什么？

法师：这里没有一个全世界共同认可的非常严格的界限，有一些不同的说法。大家知道一下几个时间区段：第一个是佛陀成道到涅槃之间，就是佛陀住世说法这个区段；第二个区段是从佛陀涅槃到部派分裂之间；再往后，时代就不像这些非常截然清楚。如果把这两个捏在一起，说叫初期佛教，或者原始佛教也可以；那也有把它们两个分开说的，比如佛住世的时候叫根本佛教，佛涅槃到部派分裂之间叫初期佛教，这个也有。至于作者本人是怎么用的？如果真的是像学术论文一样严谨的话，他会加以说明的，或者至少会给出引用文献，有他的相应标准的。印顺法师在后来用的，跟这里（《佛法概论》）应该不太一样，他后来在《原始佛教圣典之集成》说佛住世的时候是根本佛教，在佛涅槃到部派分裂之间是初期佛教，等到部派分裂之后就是部派佛教，先这样了解。在《佛法概论》里所说到的初期佛教，我之前有说就我对于印顺法师那个时候和这篇文章里所谈的一些情况的把握，这里所说的初期佛教应该是一个跨度比较大的时间概念，从佛成道一直到部派分裂之间。

你要说主要特质，当然，佛住世的时候有佛做最后权威的判断，佛法的正确性可以得到很权威的一个把握，等到释迦牟尼佛灭度之后，到部派佛教分裂之间，总的来说，法味还是醇厚、纯正的，但是慢慢开始有一点

小变化，所以把这两个时期分开来说也有道理。不过，毕竟在部派分裂之前，佛法还是和合一味的，佛教还是和合一味的，所以把他们统称为初期佛法、初期佛教，也是可以。

大家不要在这个上太过纠结，你只要知道某一个时代是什么情况就好。这是因为你们很多人没有读过比较严肃的佛教史内容，等到你们有空了，去把印顺法师《印度之佛教》请一本来慢慢地读一读，会有一些更明晰的印象。或者你们在微信的搜索引擎中搜一下“印度佛教史”，大概有几个版本，叫做《十分钟读懂印度佛教史》，或者《一张图读懂印度佛教史》，你们也可以这样走一走捷径，但是读没读懂，我不保证。这个问题，就说这些。

如果没有问题的，历史上第一次《佛法概论》的 YY 语音交流，今天就到这里好吗？我们接下来一起合掌做回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切。

我等与众生，皆共成佛道。

今天的学习交流就到这里。我看大家讨论交流得很欢喜，你们可以一起继续地共同促进，共同成长，愿你们吉祥！

（本文文字内容据印慈法师 2018 年 9 月 3 日 YY 线上课程录音整理。

整理及校对者：明巧，顿洁，明恬，明谨，明芊，明淳，明非）

《佛法概论》讲记 02

【本期讲授原文】

（续上期）《自序》

（四）以身心的笃行为主

1、佛法是理智的、德行的宗教

佛法，是理智的、德行的宗教，是以身心的笃行为主，而达到深奥与究竟的。

2、佛法与佛学

从来都称为佛法，近代才有称为佛学的。佛法流行在人间，可能作为有条理、有系统的说明，使他学术化；但佛法的本质，决非抽象的概念而已，决不以说明为目的。佛法的“正解”，也决非离开“信”、“戒”而可以成就的。

“法”为佛法的根本问题，信、解、行、证，不外乎学佛者倾向于法，体现于法的实践。所以本论虽是说明的，可说是佛法而学的，但仍旧称为《佛法概论》，保持这佛法的根本立场。

（五）小结

我愿意读者，本着这样的见地去读他！

三、印行流通等因缘

旧稿积压了四五年，由于厦岛讲学因缘，才续写完成，得以印行流通。这一切，都得到学友妙钦法师的助力，特附此志谢！

民国三十八年八月二十一日，校毕序。

绪 言

一、根本的佛法——“佛为法本，法由佛出”

“佛法”，为佛与法的结合词。佛是梵语佛陀的略称，其义为觉者。法是梵语达磨的义译，精确的定义是轨持，即不变的轨律。佛与法的缀合

语，应解说为佛的法。

本来，法是“非佛作亦非余人作”的；本来如此而被称为“法性法尔”的；有本然性、安定性、普遍性，而被称为“法性、法住、法界”的。这常遍的轨律，何以要称为佛法？因为这是由于印度释迦牟尼佛的创见，而后才流行人间的；“佛为法本，法由佛出”，所以称之为佛法。

二、竖贯的、深入的佛法

依“佛的法”而引申其意义，又得两个解说：一、“诸佛常法”：法是本来如此的；佛是创觉世间实相者的尊称，谁能创觉此常遍的轨律，谁就是佛。不论是过去的、现在的、未来的佛，始终是佛佛道同；释迦佛的法，与一切佛的法平等平等。

二、“入佛法相名为佛法”：法是常遍的，因佛的创见而称之为佛法，佛弟子依佛觉证而流出的教法去修行，同样的觉证佛所觉证的，传布佛所传布的，在佛法的流行中，解说、抉择、阐发了佛的法，使佛法的甚深广大，能充分的表达出来。这佛弟子所觉所说的，当然也就是佛法。

这两点，是佛法应有的解说。但我们所知的诸佛常法，到底是创始于释迦牟尼佛，依释尊的本教为根源的。佛弟子所弘布的是否佛法，在乎他是否契合释尊根本教法的特质。所以应严格地贯彻这一见地，抉择流行中的诸佛常法与弟子的论述。

三、旁通的佛法

此外，“世间一切微妙善语皆是佛法”，释尊说：“我所说法，如爪上尘，所未说法，如大地土”（《升摄波经》）。这可见有益身心家国的善法，释尊也多有不曾说到的。释尊所觉证而传布的法，虽关涉极广，但主要是究尽法相的、德行的宗教。

佛法是真实的、正确的，与一切真实而正确的事理，决不是矛盾而是相融贯的。其他真实与正确的事理，实等于根本佛法所含摄的，根本佛法所流出的。所以说：“一切世间微妙善语，皆是佛法”（《增一阿含经》）。这可见，“谓有沙门，执着文字，离经所说，终不敢言”（《大毗婆沙论》），实在不够了解佛法！

在佛法的流行中，融摄与释尊本教不相碍的善法，使佛法丰富起来，能适应不同的时空，这是佛法应有的精神。

四、小结——千百年来流行于人间的佛法

佛的法，是根本的；诸佛常法与入佛法相的佛法，是竖贯的、深入的；融贯的佛法，是旁通的。千百年来流行于人间的佛法，不外乎契合这三者而构成。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

南无本师释迦牟尼佛

南无本师释迦牟尼佛

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

今天还是我首先来将《佛法概论》中大家学过的内容略说一下，然后大家有什么还没有解决的问题，可以提出来进行讨论。大家有问题，也可以事先准备好。我们来看《佛法概论·自序》的部分：

（四）以身心的笃行为主

1、佛法是理智的、德行的宗教

佛法是理智的、德行的宗教，是以身心的笃行为主，而达到深奥与究竟的。

大家读这句话的时候，都觉得特别简明扼要，而且非常准确。像这里说：“佛法是理智的、德行的宗教”，我们一点一点分析。说“佛法是宗教”，并没有否定它是宗教的性质。单纯地把佛法说成哲学甚至科学，那还是不对的。因为一般哲学的范畴和作用，跟佛法毕竟不是重合的；一般科学所研究的对象，发生的作用，也跟佛法毕竟有不同。虽然很多人觉得哲学、科学这样的词，好像很高大上，但是实际上跟佛法起的作用还是不

同。在一般人了解的词汇中，宗教确实更关心生命的终极问题，佛法是服务于此的，是解决生命终极问题的，在这个意义上说“佛法是宗教”是没问题的，它是服务于人、服务于有情生命终极问题解决的。

宗教的品类又有种种，特色各自不同，这里说“佛法是理智的、德行的宗教”，说的是佛法的特征，这里有两个特征：一个是智慧，一个是德行。修饰的次序是“理智的、德行的宗教”，意味着什么呢？意味着理智是更显著、更关键、更重要的。如果说哪一个摄持哪一个的话，是理智摄持着德行。如果把这两个词的次序颠倒，意思是不一样的，假如说佛法是“德行的、理智的宗教”，那它第一位的显著特点就不再是智慧，而是德行。谁摄谁呢？是德行摄智慧，跟这里说的就不一样。所以这里这样说，有一点一字不可易的味道，它是理智的、德行的宗教。“理智的”是说明了它真理性的一面，“德行的”是说明了它伦理性的一面。另外，“理智的”是对于真理的把握，“德行的”是真理在有情身上得以实现之后呈现的完善，甚至可以说圆满的生命状态，这个在下边可以看到。

下一句，“是以身心的笃行为主”，这是要简别于什么呢？简别于哲学的论理。哲学毕竟是论理为主的，不能说哲学没有身心的实践，但是那个不是哲学在强调的。一般的学问、学术毕竟是以说明为主，以论证等等这些为表现，但是佛法是要致力于生命终极问题的解决的，这当然要靠实践。这样理智、德行的宗教，它的宗教实践是以身心的笃行为主的。如何笃行？依法而行，依法去净化身、语、意，去改变生命的特质。

这样的身心笃行，达成了什么样的结果呢？“而达到深奥与究竟的”。这里把握“深奥与究竟”，不妨这样说：“深奥”对应于前面“理智的、德行的宗教”中“理智的”这个词，通过这样身心的笃行，达到最深彻、最了义的智慧，这说的“深奥的”。能够彻法源底，对于诸法的本质和规律性，有如实的、最深刻的把握，这是智所证的，说到是“深奥的”。“究竟的”是对应于“德行的”，指的是道德的最极完善，也就是尽断无明烦恼，身心不染，离欲解脱，这是德行的至极。就像大家熟悉《成佛之道》中赞叹佛的三德，说：“断障无余习”，这就是德行的究竟。对应于前面所说“理智的、德行的宗教”，这样来认识实践的结果，在两个方面来说：“深奥的”是智慧的圆满和深彻，“德行的”是断障的究竟。

那为什么没有特别强调“普遍的大悲”呢？因为那不是三乘无学的共同特点，三乘无学并不都有如佛陀那样圆满的大悲。但是三乘无学的根本智慧在品质上是一致的，都洞达了有情的本质；在德行上都是尽断烦恼的，表现在生命上是彻底离开了烦恼染污性的，这是德行上的究竟；从这种带来的结果是无余涅槃，那么在生命问题的根本解决上，也表现它的究竟。下文说：

2、佛法与佛学

从来都称为佛法，近代才有称为佛学的。

这开始提到了佛法与佛学。从相应的说法来看，这里谈到从历史上来看，一直都是称为佛法的，到了近代，因为一些因缘，才有被称为佛学的。下边是简别二者的关系，有什么关联？又有如何侧重的不同？

佛法流行于人间，可能作为有条理、有系统的说明，使他学术化；但佛法的本质，决非抽象的概念而已，决不以说明为目的。

首先说明佛法与佛学的关系、联系。佛法流行在人间，允许不允许人们对它做一些梳理的工作、系统化的工作呢？这个为什么不可以做啊？当然可以做。实际上这个工作不仅现在的学术研究在做，佛世乃至佛世之后一直都有人在做，包括历史上很多佛教著名的论著都是在做这件事情，只是那个时候不叫佛学而已。

这里说到“使他学术化”，在今天佛教界说到佛教的学术化，有两种稍极端点的倾向：一类认为这个不值一晒，完全是乱来；一类认为这个对于佛法的拨乱反正，起到的作用是太巨大，是历史上所没有的，甚至极端地看，确实是历史上的工作没有做到的，现在他做到了——绝对的唱赞歌和绝对的唱反调，都不见得很合适。要说把佛法学术化，这是成问题的；但是在学术研究中触及佛法，当然是可以的。把佛法学术化，特别是那种狭义的学术化，大家所有的探讨就是集中在文章和观点的交流，落实不到生命中去，这种狭义的学术化真的是把佛法给废弃掉了——它服务于生命终极问题的这种功能，究竟离苦得乐的这种价值，实现不了了。写文章要能解脱，那佛就教大家如何做个学霸，不就可以了吗？但是一味地排斥用学术的方法来研究佛教或者佛教相关问题，那也没有必要。从现实中也可

以看到，这几十年佛法中的一些抉择，其实是一些有识之士吸纳了不少学术研究中有价值的东西，才得以进展的。一味地排斥学术研究，那只是一种抱残守缺的心态。

这里是要说明佛法与佛学的关系性，将佛法做有条理、有系统的说明，乃至将它学术化，就成为佛学。不过这里要注意的是，如下文所说：“但佛法的本质，绝非抽象的概念而已，决不以说明为目的”，这句话说的简直太恰当了。不仅现在的学术研究中有一类抓不住重点的，以说明为目的，说明完了就都好了，甚至等而下之，“著书为稻粱谋”，就是为了生活，这确实意义不大。但是，并不是说只有在今天才出现了以说明为目的的学术化倾向，实际上我们如果看佛教历史的一些思想脉络，历史上也有这样或显著或隐微的倾向，包括阿毗达磨时代，各个部派各自的对法诸论，里边说的一些问题未免太枝末，包括一些概念和体系的提出，确实变成了以说得明白为目的。当然那个时候不能说是以说明为目的，他是要把体系化过程中面临的问题加以一个自洽的、合理的说明，然后这个体系是要服务于有情离苦的实践的。如果是这样，这叫做佛学，正常地服务于佛法目的的佛学，也可以说这就是佛法的展开而已。今天所说的现代佛学研究，是那种比较学术化的，确实是符合于现代学术范式的那些现象叫做佛学。那些符合于现代学术范式的佛学研究，其目的当然不是指向于生命根本问题的解决，你到哪个佛学学术机构去这样说，说：“我们这个佛学研究机构是为了推动有情生命根本问题的解决”，那听起来好像不太符合现代的学术范式。

这就是这里所强调的问题，如果变成以说明为目的，研究完了，发了文章，辩明白谁对谁错就结束了，那个意义不大，没有把它放到生命实践中去，没有它的功能真正的发挥出来，更没有实现他令有情离苦得乐的价值，它大概实现了令人升职称、拿薪水的价值。

佛法的“正解”，也决非离开“信”、“戒”而可以成就的。“法”为佛法的根本问题，信、解、行、证不外乎学佛者倾向于法、体现于法的实践。

这里为什么说到了佛法的正解呢？以说明为目的是要做什么呢？是要理解佛法，学术研究是为了正确地理解佛法，理解佛教相关的现象。这里

特别强调，关于佛法的正解，不是光做纸上文章就能够真正得以实现的，它不是可以离开“信”、“戒”而得以成就的，下面自然也就提到了“信、解、行、证”，所以这里说“‘法’为佛法的根本问题”。如果你说研究佛法，那佛法的根本问题是什么呢？佛法的根本问题是“法”啊。“法”到底是什么内容？是干什么的？有什么样的原理？如何来实现它的这种功能？这是关于“法”的一些根本的问题。你研究佛法，“法”一定是根本问题。研究根本问题的“法”，这些问题是要搞清楚的。所以这里始终还是在谈佛法与佛学的问题。

谈到“佛法的‘正解’，也决非离开‘信’、‘戒’而可以成就的”，这明显是在引用《大智度论》里所说的话：“信、戒无基，忆想取一空，是为邪空。”如果在信、戒上没有基础，只是凭着过去生活中形成的内心运作模式去认识佛法，他很难说会有佛法的正解，是这个意思。把佛法作为对象来研究，“法”就是根本性的问题。

佛法中谈“信、解、行、证”，那是什么呢？“不外乎学佛者倾向于法、体现于法的实践。”这是佛法，你如果去认识佛法、实践佛法，这里所说的“信、解、行、证”就是一种常见的说法。所说的“信、解、行、证”，它是学佛者心向于佛法、实践法和最后实现法这样一个过程而已。前面有说到：“佛法的‘正解’，也决非离开‘信’、‘戒’而可以成就的”，那么这里也可以说：“信、解、行、证，也不是彼此完全脱节的，是彼此为因缘的。”信、解、行、证，包括了认识和接受、进一步深刻地发起胜解，基于前面的基础来做身心的实践，最后体证它。

佛学研究以说明、理解为要点，但是佛法的正解不可能离开“信”、“戒”而得以成就，这就说明了二者（佛法与佛学）的关系与差异。那作为佛法的根本问题，“法”是有信、解、行、证这些的，不可以孤取一个“解”来实现佛法的价值，是要有这样倾向于法、体现于法的实践的，是信、解、行、证一整套的。

（信与疑）

大家在讨论中，对于信，说了较多，为什么这样呢？这说明，对于信，还多少有一点障碍。如果真的确信无疑的时候，也不觉得信这个有什么勉强或者有什么好迟疑的。我这里说一说信、解、行、证里边的信是什么呢？

如果按照《瑜伽师地论》或者是瑜伽行派，像《成唯识论》他们这样一些论著所说的：“言信者，于实、德、能，深忍、乐、欲，心净为性”，这是信的特征。什么叫“实、德、能”呢？“实”是说的诸法的规律与本质，解释上常常说为是缘起、四谛等等这些，这是“实”；“德”是说三宝的功德，佛的功德、法的功德、僧的功德；“能”是我乃至一切有情，有于佛法中依理深入、依理实践，得以实现这些功德的可能——谁都可能，我在规律之内，这些规律适用于我，我按照法所说的，按照佛所开显的法，按照僧伽所住持弘传的法，去实践，就能够实现断惑证真，实现离苦得乐，是这样的意思。一般人说到信的时候，常常强调的是信佛、信法、信僧，对于我有这样的堪能，乃至一切有情有这样的可能，强调得不够。这里说的“实、德、能”，应该说几个方面都在平等的强调。信的是这些，对于法是真理，佛是真理的觉证者，僧是真理的住持者，我可以随顺真理而得以究竟离苦得乐，对于这些有真正的认同。

信的建立是有基础的，佛法所说的信，不是要求你必须信，“你要不信，你下地狱”，或者“你要不信，你就是一个多么糟糕的人”，不是通过这些威胁或者是贬低来胁迫人相信，也不是说“你信这个，善根真好；你信这个，你未来会多好”这些东西来诱惑人。佛法的信，我们如果看《阿含经》的话，佛向来是给人讲道理的。一个人建立信，一定是基于了解。这个了解，当然也就包含了他内心的抉择：这个是不是对的？这样的论述是否为真？当他抉择这些是对的，这个论述是真，这个时候他会接受、会相信，这是信的建立。同样是信，有没有浅深的不同呢？有啊，从最开始的了解、接受、认同，到一点一点转深，到成就圣果，这里边都有信，但这个信是渐渐转深的，由浅而入深，到最后决定不坏，这就是所谓证初果人的“四不坏信”或者叫做“四不坏净”。于佛、法、僧、戒有决定无疑的信，它叫作“四不坏信”，初果人的功德相之一。这说明什么呢？从前我也说，这说明在初果之前，这个信还不是完全清净；在无漏智慧发起之前，在证初果之前，这个信还不是那样完全清净的。信里还有一些烦恼在夹杂，这就是所谓信与疑的问题。

疑是犹疑地信，对于这个事情是不是确实是这样，还是不确定。当这个不确定存在的时候，信是不稳固的。随着这样学、实践、验证、确定等等，不断地正反馈，信越来越强，疑越来越被清除，但是只要还没有证圣

道，实际上还是有疑或者疑根存在的。就算这个人佛法修学得很好，有非常强盛的胜解，乃至睡梦中都随法转，但是他还不是如圣人一样。就像我从前在“相信轮回的六个理由”里举喻那样，说“大地是个球”，大家都认同，觉得“这件事情是真理，我完全认同”，但是他上一个网站，看了所谓说大地是球是阴谋论的，还给很多例证，然后自己立刻就觉得不知道怎样了：“是不是真的像他们说的，这就是一场阴谋啊？”这说明自己从前觉得自己对大地是球确信不疑这件事里边还埋藏着疑根。对于佛法也是这样，即便修学很好，只要还没有证圣道，仍然有疑根。只是善巧修学的人，会正确地深入，去推进，去改善，不会让疑这种烦恼无厘头地增长势力。

佛法强调理性，强调理性抉择，不强迫人去相信，但是绝对不是赞叹疑。如果赞叹疑，就应该说一直保有这种犹疑。如果一直保有犹疑，修行没有办法进步。之所以有一些经论中说到：“你这样的质疑是对的”，那是因为他那样的质疑在他当时的认知中是应该有的，他肯质疑，说明他愿意真诚地来探讨问题，而不是基于面子或者是其他的一些非理性的东西，强制地让自己接受、信，那不是佛法所赞叹的。并不是说疑好像变得很伟大，跟信平起平坐，都是好的，甚至比信还了不起，不是的，人们归根到底是因为认同才会愿意去实践，而不是因为怀疑才愿意去实践，这是针对信这个问题略说一些。

（本书取名《佛法概论》，而不是《佛学概论》的原因）

所以本论虽是说明的，可说是佛法而学的，但仍旧称为《佛法概论》，保持着佛法的根本立场。

这上来一直都在谈佛法与佛学，为什么呢？因为跟本论命名有关系。“本论是说明的”，如果从佛学是重于说明来说，似乎可以叫作《佛学概论》，这就是下一句：“可说是佛法而学的”，是以佛法为对象在治学，因为要说明佛法是怎样的，佛法的体系是怎样的，它有什么样的功用、什么样的原理，有什么样的方法来实现这些功能价值，可以说是佛法而学的，对于佛法作为对象加以研究说明的。但是为什么本书仍然称为《佛法概论》呢？因为对于“法”——这个佛法的根本问题，本论所倡导的是信、解、行、证，这样倾向于法、体现于法的实践，仍然保持着佛法的根本立场。

从这样佛法和佛学的简别来说，本论更是站在佛法的根本立场上，所以叫作《佛法概论》，而不是叫《佛学概论》。这是这一段的说明，下文说：

我愿意读者，本着这样的见地去读它！

下文是一个因缘的说明，这里就不花时间去介绍了。

旧稿积压了四五年，由于厦岛讲学因缘，才续写完成，得以印行流通。这一切，都得到学友妙钦法师的助力，特附此志谢！

民国三十八年八月二十一日，校毕序。

绪 言

一、根本的佛法——“佛为法本，法由佛出”

接下来看一看“绪言”的内容：

“佛法”，为佛与法的结合词。佛是梵语佛陀的略称，其义为觉者。法是梵语达磨的义译，精确的定义是轨持，即不变的轨律。佛与法的缀合语，应解说为佛的法。

从中国文化来看，这是对于“佛法”这个词做一点训诂的功夫。这里说：“‘佛法’，为佛与法的结合词”，是佛与法的复合词，一直到“应解说为佛的法”，大家如果熟悉“六离合释”的话，就知道对于梵语文法中那些复合词，在它有多个意思需要确定的时候，是由所谓“六离合释”来确定从哪个角度来理解这个复合词。像解说为“佛的法”，就相当于说“六离合释”里的“依主释”。

佛是觉者义，这个大家都很清楚，不多说。“法是梵语达磨的义译，精确的定义是轨持”，“轨持”的“轨”是规律的意思，“持”表示前后一致的意思，所以“法”即说名为“不变的规律”。不变的规律是什么意思呢？其实就相当于跟我们说的一个词类似，叫作绝对真理。

“佛与法的缀合语，应解说为佛的法”，也就是佛所觉证、宣说的不变的规律。当然，这是按照现在的话来说，简单地说就叫“佛的法”。

说到佛的法，大家会有奇怪：这个不变的规律，不应该是属于谁的啊，

为什么称为佛的法呢？下面也说：

本来，法是“非佛作亦非余人作”的；本来如此而被称为“法性法尔”的；有本然性、安定性、普遍性，而被称为“法性、法住、法界”的。

既然是绝对的真理，当然不是因为谁而有，不是谁创造了这样不变的规律，像这里说不是佛创造的，也不是其他人创造的——“非佛作亦非余人作”。“本来如此而被称为‘法性法尔’的”，“本来”就是“法性”，“如此”是“法尔”，“本来如此”也就被称为“法性法尔”。

“有本然性、安定性、普遍性，而被称为‘法性、法住、法界’的”，“本然性”跟下面的“法性”是对应的，“安定性”是跟“法住”对应的，“普遍性”是跟“法界”对应的，要这样来解读它。“本然性”的意思是表示本来就如此，还有一个，它自然就是如此，不是创造产生的，不是后来才变成这个样子的；“安定性”是说它不是变化的；“普遍性”是说不是这里这样、那里不这样。“法性、法住、法界”，也就是本然性、安定性、普遍性。这是有为法的样貌吗？不是。所以佛所觉证的这个法，所觉证的这种法性、法住、法界的真理，它是有为法吗？不是。佛所觉证的那个真理，如如智所契的如如理，不是有为法。

下面我给大家打一个埋伏：在世间流传的佛法，是不是有为法呢？通过语言、文字、音像等等载体存储着传播的佛法，它当然是有为法，这叫做世谛流布的佛法，这种成为文化形态、宗教形态的佛法，它是有为法；而佛所觉证的、作为真理的法，那个是无为法，是没有变化的。世谛流布的佛法，会因为人的原因、时代的原因、地域的原因等等有一些变化，但是当依着这些世谛流布的佛法去实践，真正契证法性的时候，所觉证的是那个不变的、绝对的真理，也就是无为。

说到“常遍的轨律”，大家可能有一些疑惑：总觉得说“常”，好像不正确。无为法是谈不上常、不常的，说它“安定性”，是说它没有变异，从没有变异这个角度，你要说它“常”也勉强。实际上，用时间相去衡量无为法，是有问题的，因为时间相是在前后差别上安立的。这里是说得稍微向外拓展一些。说明了法的特征之后，这里提了一个问题：

这常遍的轨律，何以要称为佛法？因为这是由于印度释迦牟尼佛的创

见，而后才流行人间的；“佛为法本，法由佛出”，所以称之为佛法。

大家在这里是有一点意见上的探讨交流的，我之前之所以要说明“作为真理的法”和“世谛流布的法”，就跟把握这个内容有关系。注意！这里说：“因为这是由于印度释迦牟尼佛的创见”，这是说佛法是因为释迦牟尼佛最初的觉证。这个“创”是最初的意思（这是训诂方面的事情，大家留下心就可），并不是现在所说的由谁发明了它，而是最初觉证了它的意思。在释迦牟尼佛之前，人类的这一期文明中，已经没有了关于佛法的记载、说明，更没有佛法的流布，是释迦牟尼佛在这一期文明中最初觉证了它。他所觉证的，是作为真理的法，不变异的法，具有本然性、安定性和普遍性的法，也就是无为的法，他觉证的是这个诸法实相。而下边“而后才流行人间”，这是佛觉证之后，用言语来宣说，佛和佛弟子们游化人间，令佛法得以流布。这已经从无为的法说到了世谛流布的法，那这中间的枢纽是什么呢？是佛陀，是佛陀的觉证、宣说，开启了法流，所以《阿含经》中说佛陀是法根、是法源。说的并不是作为真理的法由佛陀创造，而是说世谛流布的佛法是从释迦牟尼佛流出的，众生是因为释迦牟尼佛才得以睹见法，所以说佛是法根、是法源、是法眼。从这个意义上，大家就好理解“佛为法本，法由佛出”，这主要在说世谛流布的佛法。

佛是世谛流布的佛法的根本，世谛流布的佛法是由佛宣说得以呈现的，所以称之为佛法。这就说明了，作为绝对真理的法，与世谛流布的法之间的关系。本来“非佛作亦非余人作”的法，是说作为诸法实相、作为诸法真理性、规律性的那个法是无为的；而我们了解的佛法，是佛宣说而出流布人间的，这是世谛流布的佛法，是有为法——基于此，称为佛法。这里其实是要交代这个问题，大家能够理清楚这个关窍，这里自然就不会有疑惑。

当然，单纯说大家的探讨，说到：“佛是法——真理性的表现”，乃至说：“佛最本质的特征就是‘法’”——“见法即见佛”，这些都对。但是在这个语境中，他要表达的观点是要说明，为什么把这样本来不属于任何人的法，称为佛法。这个问题，要理解无为法的法和有为法的法，作为绝对真理的法和世谛流布的法，中间的关窍就是佛陀，所以称为佛法，这是这一段的义。下文：

二、竖贯的、深入的佛法

依“佛的法”而引申其意义，又得两个解说：一、“诸佛常法”：法是本来如此的；佛是创觉世间实相者的尊称，谁能创觉此常遍的轨律，谁就是佛。不论是过去的、现在的、未来的佛，始终是佛佛道同；释迦佛的法，与一切佛的法平等平等。

“依‘佛的法’”，这是说明，从这个做基本出发点而引申出两个解说，第一个“诸佛常法”。如上面所说，法是具有常遍性的，是本来如此的。既然这样，释迦牟尼佛能觉证，其他人可不可能觉证呢？可能。基于别人的引导，基于流传着的佛法，也就是说，基于世谛流布的法，而觉证诸法本然的法，这样所证的无学是阿罗汉。如果这世间没有世谛流布的佛法，因为自己过去的福德智慧资粮成熟圆满了，在世间最开始创觉这样的诸法如实相，这样的人就称为“佛”——谁有这样的德行，谁就是佛——这是说明了法与佛的关系。不管是过去的、现在的、未来的，诸佛所觉证的真理都是同样的，所谓的“佛佛道同”。基于这样不变的真理，如实觉证之后，所宣说的佛法，会有什么本质性的两样吗？当然不会有，所以说“释迦佛的法，与一切佛的法平等平等”。

过去在余处我也讲过，这个意思并不是印顺法师的创造，这个在过去诸经论中就有这样的意思，比如《俱舍论》开篇“礼敬”里边就有说：“诸一切种诸冥灭，拔众生出生死泥，敬礼如是如理师，对法藏论我当说。”“对法藏论”就是“阿毗达磨俱舍论”的意译。“诸一切种（冥）诸冥灭”，“诸一切种冥”是染污无知，“诸冥”是不染污无知，佛尽灭了一切染污无知和不染污无知，“拔众生出生死泥”，富有这样广大的慈悲和方便，救众生出生死泥——这是说了佛陀有这样的智德、断德和恩德这些德行。“敬礼如是如理师”，谁有这样的德行，我就真诚地向他礼敬，奉为人天导师；“敬礼如是如理师”，就是谁有这样的功德，谁就是佛。“对法藏论我当说”，我当依于这样尊贵者所开显的法，来说下面的《对法藏论》。可见，“谁具足这些功德，谁就是佛”这个意思，是自古就有的。

当然，这里的核心是觉证此常遍的轨律，觉证诸法实相。这个觉证，还不是在别人的教导下觉证的，所以这里强调的是“创觉”——世间本来没有，他最初觉证；就算过去有，但是中间流传的佛法消灭了，已经变成

黑暗的世界，谁又重新在黑暗中创觉了光明，谁就是佛。“诸佛常法”就是这个意思。

二、“入佛法相名为佛法”。

这里我要讲一下，这里的“法相”跟“法性”是同义词，“入佛法相名为佛法”和“入佛法性名为佛法”是同义词。在部派佛教时期，在《阿毗达磨》里，“法相”、“法性”常常是同义词，印顺法师特别熟悉佛法的表达，他这是循古的用法。下文说：

法是常遍的，因佛的创见而称之为佛法，佛弟子依佛觉证而流出的教法去修行，同样的觉证佛所觉证的，传布佛所传布的。

“法是常遍的”，法是绝对真理，法是无为。“因佛的创见而称之为佛法”，因为佛最初的证悟，所以把它称为佛的法。“佛弟子依佛觉证而流出的教法去修行”，佛弟子们的修行不再像佛那样需要自己创觉，他们是依着佛觉证之后宣说的教法去修行，这个时候是佛依于自己所觉证的规律，以言语设教。从绝对真理的法到世谛流布的法，中间的关窍是佛，是佛的觉证和宣说。佛弟子基于这样世谛流布的法去修行，结果是“同样的觉证佛所觉证的”。“因指而见月”，这是我们中国佛教常用的譬喻，可以这样说。

“传布佛所传布的”，他们会有这样法的实证，通过世谛流布的佛法觉证绝对真理的法，这里边是有这样的因缘，觉证了之后，他们做的利生事业仍然还是传布佛所传布的世谛流布的佛法。谁能传递无为呢？言语施設，就言语来看，它是有为的。

在佛法的流行中，解说、抉择、阐发了佛的法，使佛法的甚深广大，能充分的表达出来。

要注意！面对不同的人，不同的因缘，以及每一个说法者自己不同的特质，同样的内容在表达上当然会有差别。在这样佛法的流行中，“解说、抉择、阐发了佛的法”，这是佛弟子们做的工作。说说这几个词各自的侧重：“解说”，佛做了一个简略的说明，或者做了一个难解的说明，佛弟子基于自己的学习、实践、体证，将这样简单的或者是难解的，进一步加以说明，细化、清晰化，这叫做“解说”。“抉择”，比如佛说的法，有

先有后，有浅有深，佛弟子在说明的时候，把这样浅深的次第，先后的次第，加以抉择，这是“抉择”，但抉择的例子不仅限于此。

“阐发”是指，本来没有特别把它强调出来的，但是佛法中本来确实有这样的意思，在佛弟子们传布佛法的过程中，因为一些因缘，特别地把它发扬光大，比如龙树特别强调“缘起性空”，特别强调“缘起的就是性空的”，这是他的阐发。这个阐发如果没有根本，那就叫做孤明独发，但他是基于佛法旧有的阐发。为什么这么说呢？因为“一切法空”这个意趣，《阿含经》中本来就有，我们都不必说大乘经。我们一起学习佛法的法友会熟悉我常引的几句经文：“一切行空寂、不可得、爱尽、离欲、涅槃。”这是《杂阿含经》中的话，是阐陀比丘证道之后的快谈。像从前讲过《大空经》：“眼不实而生，生已尽灭。”“眼不实而生”就是眼没有实性，眼性空，有这样“生”的缘起现象而已，是这样的意思。应该说“一切法空”在佛法中是本来就有的，“缘起的就是性空的”是在《阿含》中就有这个意思，只是佛没有处处说，当然这是有因缘的。后来有一些因缘，龙树特别地把它阐扬开来，加以光大，这叫“阐发”了佛的法，这只是举一个例子。

“使佛法的甚深广大，能充分的表达出来”，我刚才说一切法空，缘起的就是性空的，这个偏于“甚深”；如果说“广大”，像菩萨道，佛世的时候佛是没有广说菩萨道，后世佛弟子中有一部分广说菩萨道，这错了吗？也没错，因为佛本人三大阿僧祇劫的佛法实践，走的就是这样的道路，他的身教就是这样的道路，所以菩萨道当然没有错。菩萨道当然是广大的，后世的弟子因种种因缘，如果是恰当地来推动它，当然是不悖于佛法的，当然也呈现了佛法的广大。把佛法因为时代因缘的限制，没有表现出来的一些特质，更加得以强调和阐发，这是这里的意思。

这佛弟子所觉所说的，当然也就是佛法。

佛弟子所觉证的、所宣说的，是不是佛法呢？也是啊，这里特别强调的是“入佛法相”，就是跟佛所觉证的法是同一个性质，也就是同一个真理，这叫“入佛法相”，那当然是佛法。他所觉证的是佛法，他基于这样的觉证而宣说的也是佛法。

这两点，是佛法应有的解说。

“诸佛常法”、“入佛法相名为佛法”，这两点是自然应该有的。我们从真理性的常遍就应该知道，既然是常遍的，过去有人有创觉，那就是过去佛；未来有人有创觉，那就是未来佛；都是依于真理的觉证，那就是佛佛道同，这就是所谓的“诸佛常法”。佛创觉之后宣说，作为他的弟子随学，能不能证入呢？能证入。那证入的法，跟佛所觉证的法，是不是两个法呢？是同一个法。依于这样的觉证而宣说的，也是佛法，这是应有之义，只要我们做一下思择，是不难的。下文说得很重要：

但我们所知的诸佛常法，到底是创始于释迦牟尼佛，依释尊的本教为根源的。

什么意思呢？从我们的认识来看，我们谁也不是辟支佛，谁也不是菩萨的最后身，我们没有办法无师、无法而去创觉这样的究竟真理。我们能够了解到所谓诸佛的常法，是因为释迦牟尼佛宣说了他所觉证的真理，或者是说依佛所觉证的真理所设的教，我们学习这些、了解这些，然后能够认识到：这样的真理，过去有人能够创觉它，那是过去佛；未来有人能够创觉它，那就是未来佛。我们所知的诸佛常法，是依释迦牟尼佛的本教为根源的，是因为释迦牟尼佛的根本教法，我们才能够知道诸佛的常法，是这个意思。这是说前面的诸佛常法，与我们现在所能接触的释迦牟尼佛的佛法，之间的关系。

佛弟子所弘布的是否佛法，在乎他是否契合释尊根本教法的特质。

后来佛弟子所弘布的内容，到底是不是佛法呢？不能因为是佛教徒，说的就都是佛法吧？也不见得所有现出家相的，说的就都是佛法吧？或者我们至少要有个判断标准吧？不能根据人的身份来做判断吧？我们所说内容要有拣择的标准吧？这个标准是什么呢？就是“释尊根本教法的特质”。后文所说的缘起，或者大家所熟悉的三法印、四谛，这些都是同一类内容，可以依据这些做判断，只是开合不同而已。如果这个人所说的，自称是佛法，但是不符合释尊根本教法的特质，那我们不接受它是佛法。大家也就意识到我们学《佛法概论》有多重要，因为释尊根本教法以及根本教法的特质，在今天最可靠的来源就是北传的四《阿含》和南传的五部《尼柯耶》。不了解这些，你怎么抉择后世说的到底是法、非法呢？下文：

所以应严格地贯彻这一见地，抉择流行中的诸佛常法与弟子的论述。

“弟子的论述”，就是后世署名为佛弟子的，包括大小乘的论著。那所谓的“流行中的诸佛常法”，是什么意思呢？这主要指的后来一些大乘经里面一些登地菩萨们所说的法，或者是其他世界的佛所说的法，或者是像在一些地方有一些变化人等等，在佛的威神加持下所说的法，这些是这里所说的“流行中的诸佛常法”。换句话说，我们对大小乘的诸经论要加以抉择，抉择的标准是释尊根本教法的特质。如果不去这样做，自然会有种种滥伪的问题。接着向下看：

三、旁通的佛法

前面说了两种很自然的推论，“诸佛常法”和“入佛法相名为佛法”，下面所说的是另外一种情况。

此外，“世间一切微妙善语皆是佛法”，释尊说：“我所说法，如爪上尘，所未说法，如大地土”（《升摄波经》）。

这一节要说明的是另外一类仍然可以算为是佛法的，就是“世间一切微妙善语皆是佛法”，所依据的经文，这里也有给出。佛并没有把他所觉证的、所知的一切法都说出来，而是扼要地说。

这可见有益身心家国的善法，释尊也多有不曾说到的。

还有一些对于身心、家国暂时的利益也是有帮助的，但是佛未曾说到，因为佛主要致力于根本问题的究竟解决，道理和原因非常好理解。这里说：

释尊所觉证而传布的法，虽关涉极广，但主要是穷尽法相的、德行的宗教。

我看到大家在探讨的时候，对“穷尽法相的、德行的宗教”有一些交流，这个如果简单地说，其实就是前面所说的“理智（智慧）的、德行的宗教”。“穷尽法相”不就是智慧的功用吗？也就是以智而摄持的德行的宗教，这是佛说法最关键的地方。

“释尊所觉证而传布的法，虽关涉极广”，怎么关涉极广呢？我们也看到像《善生经》里，佛讲了在家生活的很多东西，父母子女、夫妻之间、上下级，还有朋友，乃至说跟宗教师这样一些关系；还有一些经典中，有国王大臣去向佛问事，佛也谈一些政治的事情等等，这些也都有。虽然

也关涉得广，但是我们看四部《阿含》、五部《尼柯耶》，最主要的还是关于这样究竟智慧相关的德行，不共于世间的出世的德行和智慧，这是最关键的。

佛法是真实的、正确的，与一切真实而正确的事理，决不是矛盾而是相融贯的。

为什么要说到这儿呢？因为佛确实知道很多，但是宣说的又是那样扼要。我们又知道佛法是真实不虚的，是符顺于规律与实相的，这样的佛法会与一切真实而正确的事理相矛盾吗？当然不会，这是“兼容”的意思。

“世间一切微妙善语皆是佛法”，不是说“世间一切微妙善语皆是佛说”，这是两回事，不要把“佛说”等同于“佛法”，也不要把“佛法”缩窄到“佛说”，佛法包括了佛说，但佛法不仅限于佛说。

上文的“诸佛常法”和“入佛法相名为佛法”，特别是“入佛法相名为佛法”，是佛弟子说的。这里指世间的随顺于真实而正确事理的这些，也都是佛法。大家对“微妙善语”把握得有点不太清楚，就是这里所说的“真实而正确的事理”，把这些称为“微妙善语”。

其他真实与正确的事理，实等于根本佛法所涵摄的，根本佛法所流出的。

根本佛法是什么？缘起。哪一种事实是违背于缘起的？哪一种正确的道理是违背于缘起的？没有。如果你去看，没有什么是违背缘起的，这是说根本佛法的真理性方面。根本佛法的伦理价值在于令人究竟离苦得乐，这是佛法的价值指向。有什么真实而正确的事理，是违背于令众生离苦的价值指向的吗？没有。

这个“真实”与“正确”都很重要，“真实”强调的是真理性，这个“正确”不是简单的真实、正确的重复，而是强调价值指向的正确，或者是伦理性的正确。这个“真实”与“正确”分别对应于上文所说的“理智的”、“德行的”。如果用大家熟悉的词，在真理性和价值性上，或者真理性和伦理性上，是随顺于佛法的。真理性的随顺是不悖缘起，伦理性的随顺是离苦得乐。

如果大家愿意更进一步地分析，说到这“世间一切微妙善语皆是佛法”，

可以从几个方面来把握：一个是目的上，这样真实与正确的事理，目的应该是使有情离苦得乐的；所依据的原理绝对不会是违背因缘生灭，从原理上是随顺于缘起的；采用的办法当然是依着这样的正理而行，最后产生的结果应该是自利利他的。凡是随顺于佛法所指向的真理性与伦理性的这一切，都叫做“真实而正确的事理”，阐明这一切的叫做“世间一切微妙善语”。这是关于这一段的说明。下文说：

所以说：“一切世间微妙善语，皆是佛法”（《增一阿舍经》）。这可见，“谓有沙门，执着文字，离经所说，终不敢言”（《大毗婆沙论》），实在不够了解佛法！

如果固步自封，画地为牢，只是执着于固有的文字，离经了什么问题也不敢判断，什么话也不敢说，这个确实是太过于不了解佛法真谛了！下文：

在佛法的流行中，融摄与释尊本教不相碍的善法，使佛法丰富起来，能适应不同的时空，这是佛法应有的精神。

是的，佛法在佛陀在世的时候已经表现出这一类情况，不是说在佛陀时代的佛法就没有适应性的问题，在佛陀时代的佛法仍然有契理契机的双重表现，也就意味着有这样的适应性，有这样的融摄。我刚才谈到《善生经》，“尸迦罗越礼六方”，那是佛法本来就有的吗？没有。但是在这里表现出来的一些东西，是可以做善巧引导，融摄进来的。佛陀告诉他，你应该这样去礼六方——礼敬没有问题，意味着有一颗尊敬的心，这颗尊敬的心可以成为正确的，佛是这样来引导他、净化他、升华他，这就是在佛住世的时候，“融摄与释尊本教不相碍的善法，使佛法丰富起来”的一个例子。使根本佛法能够适应于不同的时空、不同的人群，这是佛法应有的精神。过度保守的最大的问题，并不是阻碍了进步，而是违背了佛法的真精神。最下一段：

四、千百年来流行于人间的佛法

佛的法，是根本的；诸佛常法与入佛法相的佛法，是竖贯的、深入的；融贯的佛法，是旁通的。千百年来流行于人间的佛法，不外乎契合这三者而构成。

（一）根本的佛法

这里说“佛的法，是根本的”，这个“根本”是什么意思呢？前面那一段有说过，我们判断所谓“诸佛常法”和“入佛法相的佛法”，是要依于“佛的法”的。我们到底是要基于释迦牟尼佛的本教，才有可能了解诸佛常法的；而佛弟子们入佛法相所宣说的佛法，到底是不是法？我们也要依据佛的根本教法特质来做判断。从这几层意思来说“佛的法，是根本的”。

（二）竖贯的、深入的佛法

那“诸佛常法与入佛法相的佛法，是竖贯的、深入的”，这里不一定非要把“竖贯”仅局限于“诸佛常法”，把“深入”只局限于“入佛法相的佛法”。在一些大乘经中托于一些菩萨或者是他方佛之口所说出来的法，按理可以纳入“诸佛常法”，它不一定是史实，但是它可能在精神上、在原理上符合于佛的法（竖贯的），甚至有所深入的阐发（深入的），这是有的。而佛弟子们入佛法相而宣说的佛法：佛弟子是在佛之后的，也可以说是“竖贯的”；他们在一些具体问题上更深细的阐发，也可以说是“深入的”。所以（“竖贯的、深入的”）这两个词，不必一定要局限于（诸佛常法与入佛法相的佛法）某一个的对应。

（三）旁通的佛法

接下来，“融贯的佛法，是旁通的”。刚才谈了“融贯的佛法”，这个旁通义，大家应该能够更好理解。并不是说在令众生究竟离苦上，佛法还不完备，在这上佛法是完备的，只是佛致力于那些穷尽法相的、德行的宗教，对于一切世间微妙善语并不能遍说，但那些，从真理性、伦理性上又是佛法本来就兼容的，所以在恰当的时空因缘下，用恰当的方便善巧将其融摄入佛法中，是可以的。在现实中也有这样的佛法，比如佛教进入中国，有一个跟本土文化调适的过程，在这个过程中就有这方面的一些成功表现，不去一一说了。

（四）小结

“千百年来流行于人间的佛法，不外乎契合这三者而构成的”，这说明了现在真正说得上属于佛法的内容不外乎是这三类。

【答疑】**（着重于旧有的抉发）**

今天讲的内容有点多，大家如果有什么问题，可以提出来，我们做一些交流。

6、寻求真理，而不必苛求

学员 A：法师刚才讲解中说到：“即便有一些大乘经中所说的他方世界的佛或者是一些菩萨所说的法，未必是史实，未必有那样的历史事件跟经中所描述的相匹配，但是里面所说的内容跟佛法是相一致的，这个也可以说是诸佛常法。”这句话怎么理解？

法师：实际上，在我们这个世界，我们很难听到其他佛所说的法。我们如果判断，你除非重复释迦牟尼佛的法，才能够说这个是诸佛常法。而在佛教的文献中，我们看到所谓诸佛常法，不就是大乘经中所表现出来的那些文本吗？但是那个不见得非要是史实，像大家都很熟悉的《佛说阿弥陀经》中说到：“舍利弗！彼国常有种种奇妙杂色之鸟，白鹤、孔雀、鹦鹉、舍利、迦陵频伽、共命之鸟。是诸众鸟，昼夜六时出和雅音，其音演畅五根、五力、七菩提分、八圣道分如是等法。”这就是一个例子，不必非要是事实或者是史实，但是里面说的“五根、五力、七菩提分、八圣道分”的道理是佛佛道同的，这是举一个例子来说诸佛常法。虽然未必如经文里所说有那样的事实，有那样的史实，但是诸佛常法——佛佛道同，这个是对的。

学员 B：即使所编造的故事所说的道理是正确的，但是对于编造行为感觉会有芥蒂。

法师：这个没什么，怎么说呢？因为有时候可能未必故意编造，有的人在他的宗教经验中就是看到这些，就是听到这些，在他的宗教经验中呈现为这样，他就认为是真的，那他自己记录下来，或者是教给他的弟子，再结集流出。这对于他来说也许只是一个误解而已，说得文雅一点叫“增上慢”，也许只是这样而已。他只是没有认识到这只是一种宗教现象，但他自己觉得确实是如此的，有结集流出，这是可能的。特别如果你对于扶乩这些有所了解的话，对于一些宗教现象有所了解的话，像这种可能，是

存在的。我不是说所有的大乘经都这样，但是这类集出是可能的，不必太介怀。我们真的要寻求真理的话，不必太苛求，应该如饥似渴地从一切可能的因缘中去发现真理。

学员 C：刚才那位师兄所说的，我也有过这样的感受，感觉有的经典里佛陀充满了神秘色彩，但作为历史中存在的佛陀，怎么会有这么神异的现象呢？不太理解。

法师：不必太介怀，人们宗教感情与理智的不匹配，有时候会出现一些问题的，在现实的宗教现象中也都有，不必苛求他人，我们要做的不是希望每一个人都是完美者，而是从一切不那么完美的因缘中，吸取正面的力量，推动自己向于完善，也帮助别人向于完善。苛求古人是没有什么真正意义的，立足现在，建设未来。

（编注：应该是语音交流室里刚进来几位学员，所以法师又将问题重新梳理了一遍）我刚才回答的问题，你们是不是没有听到？我再说一下好吗？

刚才说到，菩萨所说的不违佛法的根本法，虽然不是作为史实存在的，但也算是诸佛常法，这个怎么理解？举了个例子说，像《佛说阿弥陀经》里谈到：“舍利弗！彼国常有种种奇妙杂色之鸟，白鹤、孔雀、鹦鹉、舍利、迦陵频伽、共命之鸟。是诸众鸟，昼夜六时出和雅音，其音演畅五根、五力、七菩提分、八圣道分如是等法。”这个不必非要是事实，但是他说的“五根、五力、七菩提分、八圣道分”的道理是对的。佛佛道同，你就算真的到了他方佛世界，你听到的法不会有什么根本不同，这个意义是对的。但是，是不是真如这里所说有这样的世界、有这样的鸟？那是另外一回事，说的是这个意思。包括某位菩萨或者他方世界的佛，在什么会上说了什么，这个不必非要是史实，但是道理可以是正确的。到底正确不正确，则要依于佛陀根本教法的特质来判断，是这个意思。

我刚才说的是“不必太苛求古人”，首先这类经典的集出，对于集出者来说，未必是刻意编造的，有时候有一些宗教现象对于经验者本人来说是非常真实的，他就是觉得他看到了什么、听到了什么，甚至是那样的清晰、鲜活、真切，他自己把它记录下来，或者是告诉别人、传给弟子，然后由他人结集出来流通，这个是不可能的，一些大乘经典不排除是这样的因

缘出现的。如果大家对于各种宗教现象和人类信仰现象有一些了解（如扶乩等），对于理解这种现象就不会有什么困难。从佛法来说，这个人可能有一点“增上慢”，没有意识到自己可能搞错了事情，但是他本人未必是存心欺骗，不过也不排除有一些大乘经典的集出，可能有刻意的目的。

这个也不奇怪。人的宗教情感，特别是对于史实，不是特别清晰了，时代久远了，更多是受到自己认知的一些影响，愿意按照自己所理解、所想象的样子去构画；也不排除有一些是外道的内容，向佛法中的渗入。这是佛法在世间的一种流变，是我们要排除干扰的一种流变。

不必苛求古人，不必苛求古人留下的经典，这就是现在我们必须接受的事实。基于这样的事实，在这些不那么完美的因缘中，我们去吸收一切营养，推动自己向于完美、向于完善，也用这些去帮助他人，这就是我们可以做的，而不必沉浸在那样的情绪中。还是要以释尊根本教法的特质——缘起、三法印、四谛这些，为决策标准。

好，大家有没有别的问题？大家没有更多问题的话，我们一起合掌做回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切。

我等与众生，皆共成佛道。

今天就到这里，祝大家吉祥！

（本文文字内容据印慈法师 2018 年 9 月 10 日 YY 线上课程录音整理。

整理及校对者：明巧，顿洁，明恬，明谨，明芊，明淳，明非）

《佛法概论》讲记 03

【本期讲授原文】

第一章 法与法的创觉者与奉行者

第一节 法

壹、法是三宝的核心所在

从佛法流行人间说，佛陀与僧伽是比法更具体的、更切实的。但佛陀是法的创觉者，僧伽是奉行佛法的大众，这都是法的实证者，不能离法而存在，所以法是佛法的核心所在。那么，法是什么？在圣典中，法字的使用范围很广，如把不同的内容条理而归纳起来，可以分为三类：一、文义法；二、意境法；三、（学佛者所）归依（的）法。

贰、三类法

一、文义法

释尊说法，重在声、名、句、文的语言，书写的文字以后才发达使用起来。语言与文字，可以合为一类。因为语、文虽有音声与形色的差别，而同是表诠法义的符号，可以传达人类（一分众生也有）的思想与情感。如手指的指月，虽不能直接的显示月体，却能间接的表示他，使我们因指而得月。由于语言、文字能表达佛法，所以也就称语、文为法，但这只限于表诠佛法的，如佛灭初夏，王舍城的五百结集就称为“集法藏”。

第一章 然此能诠的语、文法，有广狭二类：一、凡是表诠佛法的语、文，都可以称为法，这是广义的。二、因佛法有教授与教诫二类，在教化的传布中，佛法就自然地演化为法与毗奈耶二类。等到结集时，结集者就结集为法藏与毗奈耶藏。这与毗奈耶藏相对的法藏，就局限于经藏了。

二、意境法

《成唯识论》说：“法谓轨持”。轨持的意义是：“轨生他解，任持自性”。这是说：凡有他特有的性相，能引发一定的认识，就名为法，这是心识所知的境界。

在这意境法中，也有两类：一、“别法处”：佛约六根引发六识而取

境来说，所知境也分为六。其中，前五识所觉了分别的，是色、声、香、味、触。意识所了知的是受、想、行三者，受是感情的，想是认识的，行是意志的。这三者是意识内省所知的心态，是内心活动的方式。这只有意识才能明了分别，是意识所不共了别的，所以名为别法。二、“一切法”：意识不但了知受、想、行——别法，眼等所知的色等也是意识所能了知的；所知的（就是能知也可以成为所知的）一切，都是意识所了知的，都是轨生他解、任持自性的，所以泛称为“一切法”。

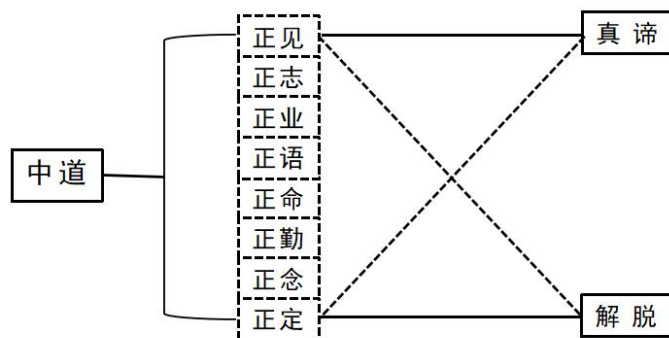
三、归依法

（一）简别三类法

法，是学佛者所归依的。约归依法说，不离文义法，又不着在文义法，因为这只是佛法流传中的遗痕；也不可落在意境法，因为这是一切的一切，善恶、邪正都是法，不能显出佛法的真义何在。

（二）三类归依法

学者所归依的法，可分为三类：一、真谛法；二、中道法；三、解脱法。



【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

南无本师释迦牟尼佛

南无本师释迦牟尼佛

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇。

我今见闻得受持。愿解如来真实义。

【正文】

现在进入了《佛法概论》的第一章、第一节相关内容的学习与研讨。这一节因为涉及到一些概念厘清的内容，大家好像也有一些困惑，不过为了弄清这些困惑，大家各自也都下了一些功夫，这是很好的，我们对于真正重要宝贵的东西，自然会有主动性。保持这种主动性，这很重要。接下来我把大家这一周学习、研讨相应的内容，从头到尾过一下。如果大家中间有问题，可以当时就提；如果不想当时提，可以在末后提出来。第一章的名目叫：

法与法的创觉者与奉行者。

这是在说什么呢？大家都知道，这是在说佛、法、僧三宝。“法的创觉者”是佛陀，“奉行者”是僧伽。

第一节是讲“法”，“法”这个字在佛法中都有哪些主要用法、有哪些内涵呢？这里其实是在做这样一个说明。也就是说，同样这一个字，在印度也好，在中国也好，佛法中用它相应的字、词，是有不同所指的。在一些情况下，它主要表达这个义，另一些情况下，它主要表达另一个义，简单地说就是一词多义。随着语境的变化，它具体诠表的内容有不同，这没什么奇怪。语言不管是表现为声音的，还是表现为文字的，归根到底是一个符号系统而已，这个符号表征什么样的意涵，是人定义的。这样的定义，可能在同一个符号上施加以不同的标记。我们需要做的，是要了解清楚这一个符号对应了哪些意涵，都是在什么情境下被使用。了解了之后，我们在学习到佛法中涉及“法”相应概念和所指的时候，就容易根据上下文有判断。

这样学有什么好呢？我们会扫清语言上的障碍。也许有人觉得：“我本来没障碍，学了之后有障碍了”，这说明什么呢？说明从前所知不确，或者所知有偏，只是知道“法”在佛法中某一个方面的用法，不知道更多的。如果自己只知道这些，带着自己所知的，遇到了其他用法的话，可能就不懂，要不然就理解错。所以，既然说到了“法”，对于“法”这个词

所指的内容，我们还是要有一个清晰的认识比较好。也可以说，这像是训诂的功夫，把这一个概念清楚地说明。这是说在前面的话。来看正文：

壹、法是三宝的核心

从佛法流行人间说，佛陀与僧伽是比法更具体的、更切实的。但佛陀是法的创觉者，僧伽是奉行佛法的大众，这都是法的实证者，不能离法而存在，所以法是佛法的核心所在。

这部分内容，大家都没有什么问题。我们在听到佛法之前，当然是先见到了佛陀，或者遇到了僧伽。即便他们讲法的音频、书籍被我们看到，也终归是从这些人的智慧中流出来的，通过语言、文字或者其他的载体被我们接触到。我们如果设想在古印度佛世的时候，当然是有四众弟子所游履处才有佛法，那个时候基本是这样。大家都知道一个词叫“边地”，“边地”这个词最开始是什么意思呢？就是没有四众弟子游行之处，也就是没有佛教徒去的地方，没有佛教徒住的地方，没有佛教徒出现的地方。为什么当时这样来定义“边地”呢？在那个时候，人就是佛法的载体，书籍是不普遍的，个别可能有记录、有抄录，但是古印度没有今天那样方便的纸（大家也知道所谓的贝叶是很复杂的），更主要的是口耳相传。这样，佛和僧不仅是具体的、切实的，也是法的传播者。

但是，佛陀如何成为佛？他在黯淡没有智慧光明的世间，第一个证悟了法，这是说这一期佛法中，在他之前没有人证悟这样的真理，他是第一个，并且能够设教度化大众，这是佛陀。僧伽是随佛修行的弟子众，所学所修的也就是佛觉证之后宣说的法，这里说“僧伽是奉行佛法的大众”。僧伽如何成为僧伽？当然要有依法的出家，生活的轨范，还有相应真理、原理的学习，以及实践，这都是下文所说的“法”。不管是创觉者还是奉行者，都是“法”的实证者、实践者，不是离开了“法”，会有佛、会有僧，从这个意义上来说，“法”是三宝的核心，是佛法的核心。这是略说“法”的重要，以及为什么在三宝中首先谈“法”，而且从与“法”的关系来命名佛与僧。下文：

（略谈三类法——文义法、意境法、归依法）

那么，法是什么？在圣典中，法字的使用范围很广，如把不同的内容

条理而归纳起来，可以分为三类：一、文义法；二、意境法；三、（学佛者所）归依（的）法。

这下边的文，大家有看过，也有所探讨，我在这儿略说。“文义法”指的是什么呢？指的是佛所说的，被用各种载体记录、传播的这个法，包括口耳相传的音声法，落实到文字的书面载体的法，以及今天佛弟子们辗转传诵、辗转教习的录音、视频等等，这些都是文义法的范畴。也就是基于人类语言、文字等符号体系，记录、传播的佛陀所说的法。如果到后来，说到后世合理的发展，随顺于佛法根本意趣的，当然都是佛法；但是如果就狭义地说，就说“释尊说的法”，那就在经藏中和律藏中。

“意境法”是指另外一层意思了，在佛法中我们常常说到的“意缘法”或者是说“一切法”，这个时候用的这个“法”字，就是指认识的对象，这是意境法。

第三“归依法”，是在说什么呢？就是作为一个佛弟子所依从的法，学习、实践、证得的法。学习而了解的，是“真谛法”；了解之后，随顺于正法的中道行，是“中道法”；依着中道行，法得以在生命中全然地实现、实证，那是“解脱法”，这是所谓“（学佛者所）归依（的）法”。先把这三层不同的意趣大概说一下，大家有一个印象，下面会具体来说。

一、文义法

从三个方面——文义法、意境法以及归依法，来说明“法”的意涵。首先是文义法：

释尊说法，重在声、名、句、文的语言，书写的文字以后才发达使用起来。语言与文字，可以合为一类。

这就是从载体的角度来说“法”，释尊说法所用的载体是语言，后来一部分也被落为文字。这样语言、文字合为一类，叫作文义法。

因为语、文虽有音声与形色的差别，而同是表诠法义的符号，可以传达人类（一分众生也有）的思想与情感。

语言、文字合成一个词叫“语文”。因为语言是音声的屈曲，文字是形（状、颜）色的差别施設，它们都是要表诠意思的。在佛法中，通过语

言、文字，是要表达说法的内容的。

如手指的指月，虽不能直接的显示月体，却能间接的表示他，使我们因指而得月。

这是大家熟悉的譬喻，用一个并不是目标本身的手段和方式，来引导我们认识目标，是这个意思。

由于语言、文字能表达佛法，所以也就称语、文为法。

这个“语、文”还是指语言和文字。

但这只限于表诠佛法的。

也就是说，并不是所有的语言、文字都叫文义法，都叫作法，而是关于佛法的这一部分语言和文字，叫作文义法。

如佛灭初夏，王舍城的五百结集就称为“集法藏”。

为什么说到这儿呢？因为第一次结集，就是通过用语言诵出来，大家共同认定的方式，来集的法藏，这其实就是文义法的表述。所集的法藏是以语言的方式确定下来，至于说有没有人回去之后悄悄写下来，那就知道了。

这是所谓的文义法，主要是以语言、文字为载体记录的佛法。这在《俱舍论》里有一个偈颂，叫作：“牟尼说法蕴，数有八十千，彼体语或名，此色行蕴摄。”佛陀说法，大家传说有八万四千法（“八十千”这种表达数字的方法，大家懂英文的都不陌生）。那佛陀所说的这么多法，它的体是什么呢？“彼体语或名”，佛所说法的体是语言以及名、句、文身等等。“此色行蕴摄”，语言作为声音，是哪一蕴呢？色蕴；作为名、句、文身的是哪一蕴呢？是属于不相应行法的行蕴。“牟尼说法蕴，数有八十千，彼体语或名，此色行蕴摄”，这其实说的就是“文义法”。并不是说佛法是色蕴和行蕴，而是说以语言、文字作载体来记录传播的佛法，这种“文义法”，你如果从五蕴的角度来认识它，它属于什么呢？色蕴和行蕴。

然此能诠的语、文法，有广狭二类：一、凡是表诠佛法的语、文，都可以称为法，这是广义的。二、因佛法有教授与教诫二类，在教化的传布中，佛法就自然地演化为法与毗奈耶二类。等到结集时，结集者就结集为

法藏与毗奈耶藏。这与毗奈耶藏相对的法藏，就局限于经藏了。

文义法的意思是能够表诠佛法的语言与文字。这样的文义法，就它内涵的广狭来说，可以分成两类：一类是广义的，只要是表诠佛法的语言、文字，都可以称为法，不仅限于记录佛说的，包括后世随顺于佛法根本意趣的，当然也都是。第二类是狭义的，如果说源自于佛陀所说的佛法内容，主要是“教授与教诫”。“教诫”是偏重于行持、轨范，“教授”更多的是讲原理和方法，结集的时候分别主要包含于法藏和毗奈耶藏。这里所说的法藏，其实就是经藏。这是文义法的广狭义。

二、意境法

下面是“意境法”：

《成唯识论》说：“法谓轨持”。轨持的意义是：“轨生他解，任持自性”。

注意！“法谓轨持”这句话才是《成唯识论》的原文。“轨生他解，任持自性”，包括大家常见的另一个版本——“轨生物解，任持自性”，这两个都是后来人在对《成唯识论》作解的时候进一步的说明，意思上没什么根本差别。

什么叫轨持呢？分成“轨”和“持”来讲，“轨生他解，任持自性”。“轨生他解”的意思就是说，你从这个会产生一个对象的认识，说老百姓的大白话叫作：“你觉得它是某种东西”，这叫轨生他解，就是这么简单，就是这么白；觉得它是某种东西、觉得它是某一法，这叫“轨生他解”。“任持自性”是指，在人们一般的认识中，这个东西不是别的东西，它不会跟其他东西完全混淆。就算我们认混了，也只是我们认知能力有限，但还是觉得它们本质上是不同的，各自还是各自，这叫所谓的“任持自性”；这个东西是这个东西，那个东西是那个东西，这是所谓“任持自性”义。

前面“轨生他解”指的是，通过一些特性，把它认识为是某物、是某种现象等等；“任持自性”是说，它会是它，它不会跟其他的完全等同、完全一样。这样白话的解释，希望对大家能有帮助，但是解释成这个样子就全无文采了。下文：

这是说：凡有他特有的性相，能引发一定的认识，就名为法。

这就是“轨生他解，任持自性”相对书面的说明，而且这里的措辞挺好。什么叫“凡有他特有的性相”呢？这个其实是“任持自性（自相）”义。而“轨生他解”对应的是“能引发一定的认识”，刚才我用老百姓的白话说：“觉得它是个什么东西”，或者稍微文艺一点：“觉得它是一种什么现象”，这是从什么来的？是从它特有的性状、相貌等等中来，也就是从它的特性来引发认识。如果用法相的语言说，就是根据这样的自相，人们对于它有认识。

当然，这样的认识是不是完全地合于诸法如实相，这是另外一个话题。这里谈的是意境法，即被一般人、被一般有情作为认识境界所认识的法，所以这里并不是在谈真谛法。不要太着急，不要觉得这不是说到法有自性、法有自相了吗？这不是错的吗？这个先不着急，就说这样一种用法——作为认识对象的法。什么是认识的对象呢？下面从几个意义来说。文说：

这是心识所知的境界。

这叫作意境法，我说是“认识的对象”，是一个意思。

在这意境法中，也有两类：一、“别法处”。

尽管都叫作意境法，也有广有狭，先讲狭的，即所谓的“别法处”。意识所缘的对境，这是狭义的意境法，这就是所谓的“别法处”。

佛约六根引发六识而取境来说，所知境也分为六。

六根引发六识而取境，分别是眼、耳、鼻、舌、身、意六识，取色、声、香、味、触、法六境。这里所谓的“别法处”的“法”，就是意识所缘的对象——法境。意识所缘的对象是什么呢？看下文：

其中，前五识所觉了分别的，是色、声、香、味、触。意识所了知的，是受、想、行三者。

也就是说，在六根引发六识这样的根、境、识中，意识所了知的那个法是什么？大家有没有想过？意识所了知的那个法是受、想、行。如果按有部说，所谓的“法处”（就是这个“别法处”），包括了受、想、行三蕴，再加上有部特别说的“无表色”，圣者有份的“无为法”，这是有部

所说的“法处”所摄的内容。

在这里，作一个不带宗派特色的说明，就一般人认识过程反省地来看的话，意识所直接缘取的对象是什么呢？感受（受蕴），认识结果（想蕴），以及其他情绪或内心运作（行蕴），是受、想、行。这是把认识作六识的分化，去除眼、耳、鼻、舌、身识相应的功能和活动，单纯在六识的语境下来说这个意识所直接缘虑的对象，也就是“意所欲缘法”的那个“法”是什么呢？是受、想、行。这说：

受是感情的，想是认识的，行是意志的。这三者是意识内省所知的心态，是内心活动的方式。这只有意识才能明了分别，是意识所不共了别的，所以名为别法。

这个“别法”是说：就像眼缘色（眼识了别色）一样，色是眼识的“别色处”；像耳缘声（耳识了别声）一样，声是耳识的“别声处”，是各别的。当然，这里用“别法”是有意义的，因为“法”常常有通常的、普遍的意思，当这里说所谓“别法”的时候，就是说狭义的法，特别指的是“法处”——意识所缘虑的对象。或者明确地说，在六识的语境下，意识直接缘虑的对象被称为“别法处”，那当然都是属于精神现象的受（感情的）、想（认识的）、行（意志的），这是意识才能了解，是不共于眼、耳、鼻、舌、身识的，这叫作“别法”。希望对大家有帮助，也希望我说清楚了它，如果没有的话，稍后大家再问。

二、“一切法”：意识不但了知受、想、行——别法，眼等所知的色等也是意识所能了知的；所知的（就是能知也可以成为所知的）一切，都是意识所了知的，都是轨生他解、任持自性的，所以泛称为“一切法”。

与“别法处”对应的叫“一切法”，这是什么意思呢？因为我们对于一切所形成的认识，归根到底最后都是要通过意识，才有清楚的认识，也就是这里所说的：“意识不但了知受、想、行——别法，眼等所知的色等也是意识所能了知的。”大家看手机，如果没有了被区划为意识这一部分精神功能的话，会对于手机有什么认识吗？不会形成那样清晰的、全面的，甚至有逻辑的认识。从这个意义上说，作为意的对境，不仅仅是它的“别法处”——受、想、行，这一切被人或者是说被识所了别的，终究都是通过意识所知的。

这里有一句话大家可能有一些费解，就是：“所知的（就是能知也可以成为所知的）一切，都是意识所了知的。”就是我刚才反复强调的：我们认识的一切都离不开意识，最后归根到底都由意识来认识。虽然有眼、耳、鼻、舌、身识，但它们更像一个简单的信号接收，最后的了别、分析、判断等等功能是靠意识来完成的。如果按有部说法，前五识只有自性分别，没有计度和随念分别，而意识有自性分别、计度分别和随念分别三种分别（“度”其实应该读成度 duó 量的度，只是我要读成 duó，大家就更不了解是哪个字了）。简单地说就是这句话：“所知的一切，都是意识所了知的。”这跟刚才“别法处”强调的不同，“别法处”强调的是眼、耳、鼻、舌、身、意识里边，意识直接所缘的对象是受、想、行，这叫“别法处”。而“一切法”是说什么呢？所知的一切，包括这种推断、分别等等，最后也都由意识所完成，叫作“所知的一切，都是意识所了知的”。所以，一切法都是意的境，这叫作意境法。

都是轨生他解，任持自性的，所以泛称为“一切法”。

这是“法”在佛法中的另外一个用法，指的是意所对的境，又有窄和宽两种：狭窄的是单纯就六识中意识直接所缘虑的对象来说，叫作“别法处”，也就是受、想、行三蕴；宽的是说意所对的境是“一切法”，当然，对于色、声、香、味、触等的认识要有前五识的配合，不过这对于一切法的了知，归根到底都是离不开意识的，从这个意义上说，这一切法都是意的境。

现在解释“就是能知也可以成为所知的”那句话，这是附加的，意思是：如果对于“所知的一切”加以某种侧面的强调，“就是能知也可以成为所知的一切”，是这个意思。什么叫“能知也可以成为所知的”呢？因为人的识，或者明确地说，尤其是意识，是可以对于识的活动加以反省的。我们谈了这么多眼、耳、鼻、舌、身识，如果识不能够对识的活动加以反省，我们这些认识从哪谈起呢？当我们谈着眼、耳、鼻、舌、身、意识如何如何的时候，恰恰说明识是可以对于识的运作加以反省的，从这个意义上说“能知也可以成为所知的”。

为什么要强调这个呢？那些所知的，比如眼、耳、鼻、舌、身、意所对的境——色、声、香、味、触、法，大家容易了解它们都是意所对的境。

但是反过来问识呢？如果不能把识包进去，能叫一切法吗？所以这里特别强调：能知的识也是可以被识所反省的，在它被识所反省的时候，它也就成为被认知的对象，成为所知的。在这里谈到“所知的一切，都是意识所了知的”，特别把识也包括了进去，这是加这个强调的原因。希望我说清楚了，如果没有的话，大家可以再问。

学员：六识和识蕴，哪个概念更大？或者它们的关系是怎样？

法师：这个话题跟部派的观点有关系。在声闻部派，基本上都说识蕴所包含的内容，就是眼、耳、鼻、舌、身、意识。到了大乘宗派的时候，特别像唯识宗要更进一步细分，特别做七识、八识这样的说明。如果按照他们自宗的见解，识蕴就是至少八个识，因为有的论还更细致地分。如果做一个共通性的说明，叫作一切识的总和是识蕴。至于如何来分别“一切识”，看各派自己的观点。如果说根本佛法的意趣，那就是讲六识。这是对这个问题的一个简要回答。

学员：可不可以这样理解——“五蕴就是一切法”？

法师：五蕴是一切有为法。一切法包括了有为法和无为法。五蕴在法相的说明中，没有包括无为法。也就是说，站在法相分析的角度，不可以说五蕴就是一切法，应该说五蕴是一切有为法，另有无为。

三、归依法

接下来看第三类内容：“归依法”，不要把它理解成动宾词组，不是归依佛、归依法、归依僧那个归依法，这是偏正词组，也就是前文说的“（学佛者所）归依（的）法”，这是关于学佛者所要依从的（学习的、实践的、证得的）这些法。我们来看正文：

（一）简别三类法

法，是学佛者所归依的。约归依法说，不离文义法，又不着在文义法。

这话说得多好，离开了语言文字等等载体的传承，离开了文义法，我们怎样学习佛法？没有办法，所以不能够完全离开文义法。完全离开文义法，也谈不上学习佛法、实践佛法和真实证得了。但是，如果因为这样，就变得拘泥文字，就是这里所说的“着在文义法”，也是有问题的。为什

么呢？这里说：

因为文义法只是佛法流传中的遗痕。

语言文字所诠表的佛法，只是标月指，所谓的“依文解义，三世佛冤”。这不是说我们不能够去理解佛经，而是说我们如果真的拘泥文字，变成了教条主义者，甚至像刻舟求剑一样，那实在是另外一个极端了。当然，轻忽文义法，那搞来搞去也就变成师心自是了。上周六，这边（沈阳法印精舍）有共修，有一个外来随喜的学员，听到大家在学习“有情分析”里边的五蕴观，大概他所学的佛法里从来没有过关于人（或者说有情）这样分析的观察，可能听了半天，不知道大家所说的色、受、想、行、识都是什么，就发表意见说：“也不用说这么复杂吧，就说‘心’好了。”色、受、想、行、识，已经说得很简单了，何谈复杂呢？如果拢在一起说“心”什么的，都是“我”的别名，因为始终感觉是一整个，不感觉是缘合的，感觉就是有主宰、有自在的，那不就是“我”的那种自我感吗？所以不去学文义法，只是凭自己感觉，那就是师心自是。

离开文义法，也很难说佛法的传承；但是拘泥于文义，又是另外一种错误的极端——“不离文义法，又不着在文义法”。这句话很简单，但是很重要，其实意味着我们应正确地对待文义法这种缘起现象。之前我有说世谛流布的佛法，那说的就是文义法，大家认识到了吗？像刚才引有部所说：“彼体语或名，此色行蕴摄”，色蕴、行蕴是有为法、无为法啊？有为法。文义法是有为法、无为法啊？有为法。世谛流布的法，是有为法、无为法啊？有为法。有为法是缘起的，要缘起地看待它，这很重要，只是简单举这样正反两方面的例子，给大家一个提醒。

这是将归依法与文义法略加简别，下面又说将归依法与意境法进行简别，文说：

也不可落在意境法，因为意境法是一切的一切，善恶、邪正都是意境法，不能显出佛法的真义何在。

前面讲意境法有广狭两种，特别是广的，那就是一切法，都是意的对境。那你要是以为归依法就是意境法，那这一切的一切里边包含着善恶、邪正啊，那佛法有什么特别的呢？作为一个希望学习佛法，希望学习佛陀，

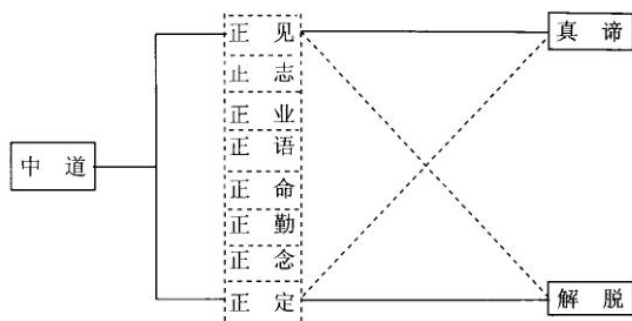
皈依于佛、法、僧三宝，要学习、实践、证得的人，不可落在意境法，以为这就是自己要学的法，因为意境法包含了一切，里边有善有恶，有邪有正，如果全都学，眉毛胡子一把抓，佛法的真义何在啊？这是说明为什么“也不可落在意境法”。

既然归依法，“不离文义法，又不着在文义法”，“也不可落在意境法”，那么归依法是怎样的内涵呢？下文说：

（二）三类归依法

学者所归依的法可分为三类：一、真谛法；二、中道法；三、解脱法。

在这我做一个简要的说明：“真谛法”，如果就学人的角度来说，主要是关于真谛的内涵，生死是怎样（苦、集），解脱是怎样（灭、道）——四谛法，这主要是关于正见的；“中道法”主要是基于这样的正见而发起的正行——中道之行；而“解脱法”是这样中道之行导致的解脱，这是概要说。在这一段的文末有一个图表化的八正道：



真谛法，摄得八正道的一切，但是侧重在正见；解脱法，也是摄得八正道的一切，侧重在正定，那是导致解脱的，引发无漏智慧的；而中道法，是整个八正道的实践。整个归依法都是围绕八正道而展开的，离了八正道，学者又有什么所依从的法呢？概略是这样一说。如果再强调一下，对于一个学人来说，归依法分成真谛法、中道法和解脱法的意趣在于，学习真谛、实践中道、证得解脱——真谛见、中道行、解脱证，是这样的意思。

好，大家稍后在这一周向下学的时候，可以参考这样的说明，来把握文中的意思。如果这样来把握归依法，头绪很井然，也很自然。今天讲的主要内容主要就是这些。

大家有没有与此相关的一些问题？我说了之后有没有没说清楚的？大家可以提出来。

【答疑】

有问第八识和第七识的，我在这儿不作说明，因为《佛法概论》是主要基于《阿含经》来学习根本佛法的核心要义。七识、八识，那不是。在这里，我不花时间来谈这些。

7、记忆的因缘有哪些

学员：顶礼师父！弟子有个问题，请师父开示：当反省的时候，对于过去的意缘法，是当下的意识缘过去记忆中的法，主观可以成为客观的，这里的反省也是当下的意识了别过去有关意缘法的意识的记忆，意识的记忆还有其他的因缘吗？

法师：这个记忆不单单是意识的，还有“不离色”，这个问题主要问的是“记忆这种现象的因缘”吗？

实际上当我们做反省的时候，要知道这种反省总是对于已经发生的现象的反省，对于意识或者意识活动的反省，那就是内心的反省。什么叫对已经发生现象的反省呢？用过去、现在、未来这种表达法，就是对过去识加以认识。对过去识加以认识，还能把过去的识变到眼前看吗？不能。那靠的是什么？靠的是记忆。

如果问记忆的因缘是什么？佛法里没说，佛法不是要解释一切的。佛法里谈的念心所，就是忆念的意思。如果就现象的描述，就是说识有这样一类功能，或者说人精神活动中有这样一种现象，什么呢？它能够呈现曾经经验的内容。当然，呈现这个的时候，会有其他的心所伴随，比如说想心所会不会伴随？会啊，会有一个意象现起等等。

佛法里并没有特别去讲记忆的机制，至少在《阿含》里是不讲的。后来一些佛教部派慢慢地想要解释一切，或者觉得不解释好像有什么错误一

样，其实不见得。那他们又勉强去解释，不一定善巧，因为我们主要是要学随顺于《阿含》根本义的一些内容，所以在这里不去太展开。如果要说的话，关于这部分，佛法更多的是现象性的描述，没有去讲记忆的原理。

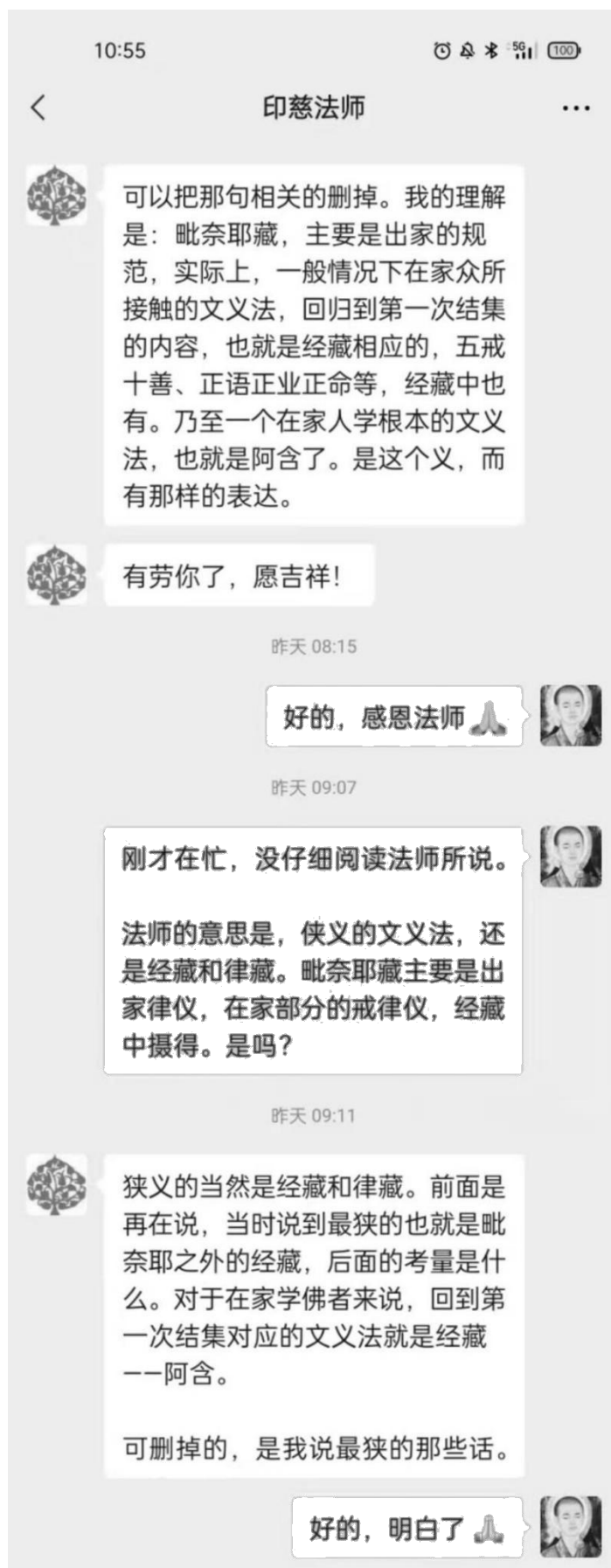
8、狭义的文义法包含论藏吗

学员：师父！原文说：“与毗奈耶藏相对的法藏，就局限于经藏了”，后世论师们所著的论藏是入佛法相的佛法，这里原文所阐明的文义法，狭义地来说是经藏和律藏，为什么没有包含论藏呢？

法师：这是关于文义法广狭二义的时候谈到的内容，当时我就有说，广义的文义法，是所有表诠佛法的语言文字，或者是为人所理解的这些符号系统。在这个广义的文义法里，当然包括了论藏，也包括了我现在论说的佛法。只要它确实是随顺于佛法根本意趣的，那都叫作广义的文义法，没问题。

文义法狭的意涵就是佛陀当年教给弟子们的。我们如何知道佛教给弟子们的呢？是通过当时的一些记录，被弟子们分门别类做的结集，也就是当时口头上的确认，可以看作一种记录，主要是关于教授的，对应于法藏；关于教诫的，对应于毗奈耶藏，我在讲到这儿的时候有略微的说明。所谓教授，主要是有情是怎样的流转，如何走向还灭……，类似于这样，这一类主要是法的类别（法藏）。那么关于比丘不可以杀人，不可以捉持金钱等等，这是关于戒律仪的，也就是轨范类的，这叫作教诫，主要归到毗奈耶藏（律藏），也就是法与律。最开始第一次结集的时候有论藏吗？就算有经过印证的佛弟子们的议论，当时也是集到法藏中了。

附录与印慈法师对话图片的说明：因为法师开示的语音里有讲到最狭的文义法，文稿里都直接删掉了，而语音内容却没有裁减，所以为了防止后期听录音贤友的疑惑，把对话附录在此，作为对最狭义的文义法的补充说明。



学员：把“别法处”的“法”，理解为六尘里的法，身觉触、意知法

的法，或者说是对于意知法的解释，对吗？

法师：对，是这个意思，刚才也是说六识各自了别各自的境界，不就是眼、色乃至意、法吗？那个意对的法，是什么啊？很多人不知道，如果就佛法共通意趣来说，就是受、想、行三蕴，文中已经有解释，刚才讲的时候也略微有一点展开，大家如果愿意，回头可以再听一听相应的记录。这个问题就做这样简要的说明。

9、一切所知是五阴

学员：书中说到：“所知的一切，都是意识所了知的”，请教师父！有经文说“一切所知是五阴”，这句经文的意思是书中这句话的意思吗？感恩师父开示！

答：是的，而且实际上还有所拓展。什么意思呢？如果按阿毗达磨时代，大家对于有为、无为的分化，可以说无为法也是被意所知的。

当然，在阿毗达磨的时代，很多是把无为法完全区别于有为法，这是部派佛教时期这些声闻部派容易走的一个极端。在中观学派里有特别的说明，就是我始终强调的那句话：“有为法实相，即是无为法”，也就是说，五蕴的空，五蕴的寂灭，就是无为法。如果从这个意义上来说“一切所知是五阴”——“一切所知”是五阴的生住异灭（五蕴的现象）、“一切所知”是五阴的当体寂灭（五蕴的本质），是可以的。做这样的解读，也可以说这一句话里包括了“所知的，有五蕴的现象和五蕴的本质”。

总括回来说，所谓“所知的一切都是意识所了知的”，那就是“一切法”的意思，意境法的广义就是一切法（有为、无为一切法）。五阴（或者说五蕴）在阿毗达磨时代说为是有为法，我刚才说，如果不把有为、无为切割开看，是“有为法实相，即是无为法”，那么关于五蕴的现象和五蕴的性空这些的认识，都是意所对的境，都是意境法。这个问题说这些。

是否有其他问题呢？如果还有再输入的，复制一下，然后单独给我输一个字母。

如果没有了，我们今天就到这里。一起合掌做回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切。

我等与众生，皆共成佛道。

今天晚上就到这里，祝大家吉祥！

（本文文字内容据印慈法师 2018 年 9 月 17 日 YY 线上课程录音整理。

整理及校对者：明巧，顿洁，明恬，明谨，明芊，明淳，明非）

《佛法概论》讲记 04

【本期讲授原文】

第一章 法与法的创觉者与及奉行者

第一节 法

三、归依法

（一）简别三类法

法，是学佛者所归依的。约归依法说，不离文义法，又不着在文义法，因为文义法只是佛法流传中的遗痕；也不可落在意境法，因为意境法是一切的一切，善恶、邪正都是意境法，不能显出佛法的真义何在。

（二）三类归依法

学者所归依的法，可分为三类：一、真谛法；二、中道法；三、解脱法。

1、中道法

其中根本又中心的，是中道的德行，是善。释尊说：“邪见非法，正见是法，乃至邪定非法，正定是法”（杂含卷二八·七八二经）。正见、正志、正语、正业、正命、正勤、正念、正定——八正道，为中道法的主要内容。当释尊初转法轮时，一开口就说：“莫求欲乐，极下贱业为凡夫行，是说一边；亦莫求自身苦行，至苦非圣行无义相应者，是说二边。……离此二边，则有中道”（中含拘楼瘦无诤经）。这中道，就是八正道。

到释尊入灭的时候，又对阿难说：“自归依，归依于法，勿他归依”（长含游行经）。意思说：弟子们应自己去依法而行。所依的法，经上接着说：“依四念处行”；四念处就是八正道中正念的内容，这可见法是中道的德行了。法既然是道德的善行，那不善的就称为非法。释尊的《筏喻经》说：“法尚应舍，何况非法”，正是这个意思。

中道——正道的德行，为什么称为法？法的定义是轨持，轨是轨律、轨范，持是不变、不失；不变的轨律，即是常道。八正道，不但合乎道德的常道，而且就是“古仙人道”，有永久性、普遍性，是向上、向解脱的

德行的常道。

这不妨再看得远些：在印度古代文明的吠陀中，“利陀”一词泛指一切轨律。到后来，轨律的思想分化了，凡是良善的俗习，道德的行为，具体或抽象的轨律，改称为达磨——法，而“利陀”却被专用在事相的仪式上。佛世前后，婆罗门教制成“法经”，又有许多综合的“法论”，都论到四姓的义务，社会的法规，日常生活的规定。印度人心目中的达磨，除了真理以外，本注重合理的行为。如传说中轮王的正法化世，也就是德化的政治。释尊所说的法，内容自然更精确、更深广，但根本的精神仍在中道的德行。中道的德行是达磨的第一义。

2、解脱法

中道行，是身心的躬行实践，是向上的正行。在向上的善行中，有正确的知见，有到达的目的。向上向解脱的正行，到达无上究竟解脱的实现；这实现的究竟目的——解脱，也称为法。经中称他为无上法，究竟法，也称为胜义法。如《俱舍论》（卷一）说：“若胜义法，唯是涅槃”。这是触证的解脱法，如从火宅中出来，享受大自然的清凉，所以说如“露地而坐”。释尊初成佛时的受用法乐，就是现证解脱法的榜样。

3、真谛法

说到正确的知见，这不但正知现象的此间，所达到的彼岸，也知道从此到彼的中道。这不但认识而已，是知道他确实如此，知道这是不变的真理。

这是说“缘起”：知道生死众苦是依因而集起的；惟有苦集（起）的灭，才能得到众苦的寂灭，这非八正道不可。

这样的如实知，也就是知四真谛法：“苦真实是苦，集真实是集，灭真实是灭，道真实是道”。这四谛也称为法；如初见真谛，经上称为“知法入法”；“不复见我，唯见正法”；“于法得无所畏”。能见真谛的智慧，称为“得法眼净”。释尊的“初转法轮”，就是开示四谛法。

4、中道统一了真谛与解脱

这三类归依法中，正知解脱、中道，与变动苦迫的世间，是真实；中

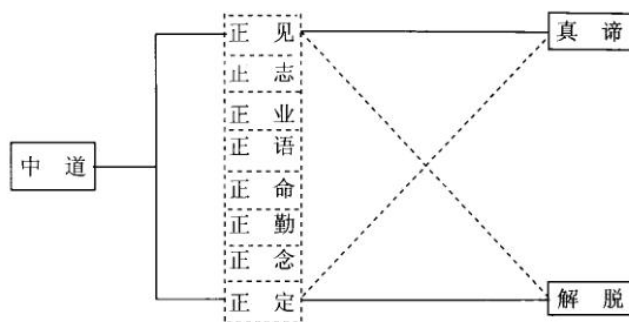
道的善行；触证的解脱是净妙。真实、善行、净妙，贯彻在中道的德行中。

八正道的最初是正见，正见能觉了真谛法。知是行的触角，是行的一端，在正行中，知才能深刻与如实。离了中道的正行，没有正知。所以佛法的正见真谛，近于哲学而与世间的哲学不同。

同时，八正道的最后是正定，是寂然不动而能体证解脱的。这正定的体证解脱，从中道的德行中来，所以近于宗教的神秘经验，而与神教者的定境、幻境不同。

也就因此，中道行者有崇高的理智，有无上解脱的自由，虽说是道德的善，也与世间的道德不同。

中道统一了真谛与解脱，显出释尊正觉的达磨的全貌。



之前因为学院这边的一些事情，有两周没有跟大家一起学习《佛法概论》。大家的一些交流和探讨，我都有看，有一些问题谈得比较深，还有一些问题涉及得相对广、远。这些相对远和广的，可能在随文释的时候不一定有交代，如果大家有兴趣，在讲到相关话题时再提出来探讨也可以，尽管提。今天预计是将“归依法”的部分完全地跟大家说一下。我们正式开始之前，一起合掌来做缘念：

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛。

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，
我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

三类归依法是自古就有，并非后人所创：

我们上一次学习的末尾，谈到归依法是作为一个信受佛法的人、一个佛教徒，所认同、实践乃至体证的内容。上一次所学到的末尾说到：

学者所归依的法，可分为三类：一、真谛法；二、中道法；三、解脱法。

如果不做一些说明的话，大家可能会觉得这是印顺法师对于学者所归依法的提法，是他对于佛法的一种分类。这里当然有印顺法师慧眼的判断和把握，但是应该说，对于佛法从这几个方面的认识，是自古就有的。比如说真谛法，自古以来我们就常谈佛法的义理，佛法的义理是什么呢？不就是佛所说的真实理及其正确的展开吗？那不就是真谛法吗？佛法中义理的部分，基于经、律、论，或者是一代一代口耳相传描述真理、描述随理行的，乃至指向涅槃的内容，都可以被称为真谛法，这是自古就有的，并不是谁特别提出来的。

所谓的中道法，就是八正道。八正道意味着什么呢？意味着佛法的修行，也就是常说的佛法的实践，这也是自古都有、自古都说的。所修的内容是什么呢？更略地说是戒、定、慧三学，展开地说是八正道。佛常常以八正道来特别强调佛法中修行与外道修行的不同，比如有的经中佛说：“为什么我法中有阿罗汉，余外道法中没有呢？因为我法中有八正道，余外道法中没有。”这中道法其实就是大家一直说的修行。

解脱法指的就是涅槃，这更是自古就有的，这是修行的目标，是三乘修行共同指向的目标。

这样说来，说到法，自古以来确实就有这些所指侧重的不同——偏向于义理的，偏向于修行的，偏向于果证的。学者所归依的法，当然也就可以如这里所措辞描述的那样，说为真谛法、中道法和解脱法。这里是以中道行来贯彻偏于义理的真谛法和偏于果证的解脱法，这当然没有问题。如

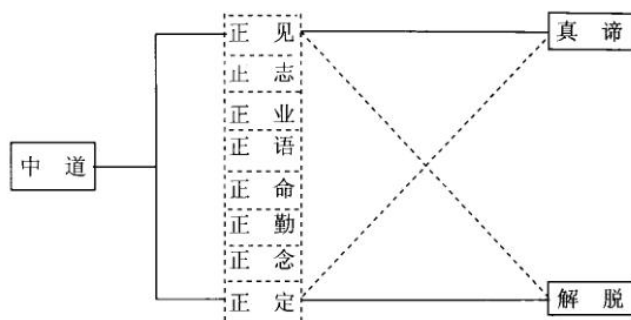
果从这样历史的说明和脉络，以及法之间的关联去理解这里所说归依法的三类，以及下文所说的种种意趣，我想大家可能更容易觉得是通顺的、恰当的。

1、中道法

（1）中道的德行

前面说到学者所归依的法可分为三类——真谛法、中道法和解脱法，今天要学的内容说：

其中根本又中心的，是中道的德行，是善。



这是将刚才所说的义理、修行与果证，特别就修行来谈，说中道行是“根本又中心的，是中道的德行，是善”。当然，修行最开始是要基于对于真谛的认同，修行的结果是解脱，但是这里说“根本又中心的，是中道的德行，是善”，这下面有种种理由。

当然，如果从这张图，大家也可以看到，八正道（也就是这里说的“中道法”），确实也从几个意义上涵括了真谛法和解脱法，它们是有互相含摄的关系的，但是三者仍然有侧重意义上的不同。

释尊说：“邪见非法，正见是法，乃至邪定非法，正定是法”（杂含卷二八·七八二经）。

这个“乃至”，中间省略的是什么？这问题一问，大家一看这个经文也就知道，这是从“正见”到“正定”，与“邪见”到“邪定”对比说的。这是从《杂阿含》而说的。下文说：

正见、正志、正语、正业、正命、正勤、正念、正定——八正道，为

中道法的主要内容。

这是从前面那一句“其中根本又中心的，是中道的德行，是善”而来的。学者所归依的归依法分为三类，其中最重要的、作为根本又中心的是什么。其实是从三者的关系中，先就其根本而谈到中道法。中道法的主要内容就是八正道，这是依经来谈。这里又引经说：

当释尊初转法轮时，一开口就说：“莫求欲乐，极下贱业为凡夫行，是说一边；亦莫求自身苦行，至苦非圣行无义相应者，是说二边。……离此二边，则有中道”（中含拘楼瘦无诤经）。

这是《中阿含》引文，这里的意思是容易理解的。佛告诉五比丘：不要去追求欲乐，那是极下贱业，是凡夫行，是欲界凡夫都共有的，那是一个极端。这个“边”有“极端”的意思。实际上，在这个世界上，很多人懵懵懂懂，都是在追求欲乐而已。“追求欲乐”的意思，就是在追求色、声、香、味、触，即感官的满足。另外一个极端是“自身苦行”，指的是非因计因的修行，这在古印度有很多，以为通过这样的自苦行可以抵消、除去自己过去生死中的恶业，或者有某种意义上的自我救赎。人是很奇怪的，愿意相信这些，在现实生活中也是这样，这是人内心的一种补偿心理，但真实的道理并不是这样。比如一个人伤害了另一个人，这个人如果还有一点良心，他明知道自己这个伤害对不起人家，他可能会觉得愧疚。如果他一直没有做什么努力去做补救的话，他只要静下心来想一想，就还是有愧疚。但是如果他做一些努力，比如他帮助对方一些忙，甚至给对方一些财物等等，不管对方知道不知道，不管效果如何，他可能会觉得已经为自己过去的行为做了努力，甚至会认为做了足够的努力。其实，这只是自己内心需要一个借口、一个理由而已，以让自己内心感觉舒服。这种自苦行，不会消除过去的恶业，这是非因计因的。当然也有一些非因计因的原因，这里不去一一细说，可能涉及到一些宗教的现象。

这里要说明什么？现在的一些佛教徒，说实在话，有一些想修行的，没有正见，但又很卖力，确实某种意义上有类似于外道的无义苦行。但另一方面，更多的学佛人主要是被欲乐左右着自己的身心，不能离开，而且要为欲乐寻找各种合理化的理由，甚至于不惜改变佛教的修行理论和修行方法，这个从古至今都是有的。在今天就更有意思，在一些佛教徒甚至出

家人那儿所说的苦行这一边甚至包括了持戒，比如持午的这类修行人，在他们看来就变成了苦行这一边（不是褒义的苦行，是贬义的）——这就奇怪了。佛所说的苦行，指的是无义苦行，指的是外道没有关于生命的正见，没有（离）苦（得）乐因缘的正见，所以他的努力是不得其法的，虽然种种自苦，但是对于离苦没有任何意义，这就是所谓的“无义相应”，它不符合于正确的原理。但是佛教存在的戒律，包括出家的戒律，那是佛的智慧与当时的因缘结合制定的，怎么就变成无义苦行了呢？但是这种见解很奇怪，在今天还大行其道，很多人还觉得有道理。这后面是什么呢？是要给欲贪找借口的心。这就是发心的问题了，其实也是正见的问题。

“离此二边，则有中道”，离开这两种极端——追求欲乐的一端、无义苦行的一端。离开这两种极端之后，就有了八正道的中道行。所以下边说：

这中道，就是八正道。

八正道的内容，《佛法概论》的后面有明确的说明，所以这里没有展开。大家以后如果学到一些简略说明的内容，想找相应的详细内容的话，可以先在《佛法概论》目录里看看有没有相应的章节涉及到。还是就本书来消化本书更合适，网上查到的一些内容并不都准确。曾经有一位学佛的人，或者说对于佛法有好感要学习的人，到精舍问我的一个问题就是：“现在在网上查到的这些佛法内容，可信不可信？”我当时问他：“你是做什么工作的呢？”他说：“我是做航空方面工作的。”我说：“就你的专业知识来看，关于你专业的内容，在网上查到的，可信度如何呢？”他说：“多数都不太准确，甚至有一些是明显错误的。”佛法也是这样，你们大家越是在某一方面有专业的水准，你对网上相应内容的判断也就更有谱——你看一看，网上提供的这些信息，是不是真假、正谬混杂着的呢？对于一个初学来说，有什么筛选能力呢？当然了，这个人特别善于研究，特别善于学习，还好办，但是大家多数情况下，可能也拿不出来那么大的精力去那样做。所以在这个信息泛滥、信息爆炸的年代，如何正确地运用信息，如何甄别信息，其实是很重要的。在这个时代，信息源其实也是要重视的，这也是拿《佛法概论》让大家来共同学习的一个因缘了。

到释尊入灭的时候，又对阿难说：“自归依，归依于法，勿他归依”

（长舍游行经）。意思说：弟子们应自己去依法而行。

这话大家都很清楚，这就是八正道是实践的道路，应该落实于实践的意思。

所依的法，经上接着说：“依四念处行”；四念处就是八正道中正念的内容，这可见法是中道的德行了。

所谓的“依何而住”，所依的法是“依四念处行”。对于正念，《阿含经》中的诠释就是正念于身、受、心、法。当然，身、受、心、法只是另一个角度说身心而已，它跟五蕴是互摄的，并不是说所对的对象有何不同。这谈到“法是中道的德行”，这是重要的。

法既然是道德的善行，那不善的就称为非法。

这是由“法是中道的德行”，谈到“不善的称为非法”。

释尊的《筏喻经》说：“法尚应舍，何况非法”，正是这个意思。

“法尚应舍”的意思，在《筏喻经》的譬喻中说得很清楚，就像一个人过河，河水太宽过不去，怎么办呢？借用一个木筏划过去。如果已经渡过了这条河，这个人上岸之后，还需要把这个木筏扛起来继续走吗？当然不用。“法尚应舍”就是这个意思。

“法尚应舍，何况非法”，这里“非法”的意思主要是指“不善”。当然后来的解说中还有另外一个意思：“法”是指的现象，这些缘起的现象称为“法”，“非法”是指法的性空（性空本身不是现象）。眼所见的色乃至意所了的法，尚不应该执取，尚不可得，何况于法的性空，又有什么好执取的呢？这是后来说的另外一个意思。不过释尊在《筏喻经》的本义是从善、不善来指明法与非法的。

（2）中道的德行是达磨的第一义

中道——正道的德行，为什么称为法？

中道的德行、正道的德行，为什么被称为法呢？下文是从语义来源上做的一个判断：

法的定义是轨持，轨是轨律、轨范，持是不变、不失；不变的轨律，

即是常道。

法的定义，也就是今天所说的“不变的规律”。

八正道，不但合乎道德的常道，而且就是“古仙人道”。

八正道是表述出来的，它是合乎于道德的常道。什么叫“古仙人道”呢？自古以来诸佛皆依此常道。佛被称为“大仙人”，过去诸佛被称为“古仙人”，这是《阿含经》中见到的话。下文说八正道——

有永久性、普遍性。

“永久性”是说它并不是这一时是这样、下一时就不这样，现在是这样、过去不是这样、未来不是这样，它总是这样。所谓的“普遍性”，不是佛跟我们不一样，很特别，他可以解脱，我们不行，而是只要有情，都行。这也是我过去常说的一点，我们一些佛教徒在什么上建立信心呢？通过不断地洗脑，通过不断地鼓动宗教热情，来建立信心——这是错的。真正的信心，是来自对于规律的真切认识，认识到规律是确然如此的，而且是常道（永久性），是遍道（普遍性）。普遍的意思是指，每一个人都是这样，当然所谓的我，也不是规律的例外。身语意如法去运作，最终怎么会达不到那样的结果呢？认识到我在规律中，这个身心并不是规律的例外，那对于修行会发生作用这个事实，还需要特别去找什么别人的事例吗？还需要谁来给自己授记吗？还需要谁来首肯自己多么了不起吗？当然不需要。对于法有真切认识，就算现在如何不理想，有着种种过失，甚至在种种困顿中，但是没什么啊，这一切都是因缘产生的结果，只要去做正确的因缘，那样究竟的清凉解脱、安乐离苦，就可以实现。对于这样永久性、普遍性真的有认识，就会有一种笃定——修行不管一时顺利、一时不顺利，生命状态不管怎么样，他不会有真正迷惘。下文说：

是向上、向解脱的德行的常道。

这都是在说八正道。这里说的善和德行，首先是符合于一般世间的判断。一般所说的善和德行总是与利益、清净关联着，这里所说的善与德行也符合这样的特征，只是佛法在善和德行上，更有超出世间的结果，也就是刚才所说的究竟解脱。

这不妨再看得远些：在印度古代文明的吠陀中，“利陀”一词，泛指一切轨律。到后来，轨律的思想分化了，凡是良善的俗习，道德的行为，具体或抽象的轨律，改称为达磨——法，而“利陀”却被专用在事相的仪式上。

这是究这个词的变迁。这里要强调的是：“凡是良善的俗习，道德的行为，具体或抽象的轨律，改称为达磨——法。”

佛世前后，婆罗门教制成“法经”，又有许多综合的“法论”，都论到四姓的义务，社会的法规，日常生活的规定。印度人心目中的达磨，除了真理以外，本注重合理的行为。如传说中轮王的正法化世，也就是德化的政治。

这一段印顺法师是在说，这里说“法”是中道行、中道法、中道的德行，并不是他自己的创见，而是在古印度的时候，在佛用“法”这个词的时候，古“印度人心目中的达磨，除了真理以外，本注重合理的行为”的意思。合乎于什么样的理呢？不还是合乎于正理、合乎于真理吗？所以我过去说：“学佛没有别的，就是认识规律，按照规律办事，如此而已。”如果对于法有这样的认识，也就能够校正我们之前对于法形成的印象。我们中国人看到这个法字，所形成的更多的是作为内容的、作为规律的这些含义。中国人理解的法，在汉语语境中，很难说它包含着合理的行为、随顺于真理的行为这层意思。所以我们看到这里说到法，说到中道法是中道的德行的时候，总是觉得好像说的有一点勉强一样。其实一点也不勉强，在古印度，法这个字就有这样的意趣在里边。

这用婆罗门当时形成的法字的这种用法之外，又特别说了：“如传说中轮王的正法化世，也就是德化的政治。”“轮王化世”不是佛教的单独传说，是佛教吸纳了印度当时很主流的一种文化说法而已，用这个例子来说明法有合于正理的行为这层意思，因为“德化的政治”就是政治方面合于正理的表现。

释尊所说的法，内容自然更精确、更深广，但根本的精神，仍在中道的德行。中道的德行是达磨的第一义。

相比于婆罗门教所说的法，释尊所说的法在内容上确实更精确、更深

广，但是所强调的重点，根本的意趣所在，还是“中道的德行”。在这个背景下，大家去理会，像佛在《遗教经》中所说那样：“外道中无八正道，所以没有解脱；佛法中有八正道，所以有解脱。”从中道的德行，从正见乃至正定去理解它，从达磨本来就有中道的德行这样的内涵去理解它，会不一样一些。

这里有一句强调：“中道的德行是达磨的第一义”。大家有探讨：为什么在归依法的三种意趣中——真谛法、中道法和解脱法，第一个来谈中道法呢？原因就在这——“中道的德行是达磨的第一义”。从语义上来说，从佛所说法的根本意趣来说，是在“中道的德行”上。这有什么特别的意义呢？如果我们真的能够从中道的德行上去把握佛法，请问：会有满足于把佛法当成玄理妙说、驰骋口舌这种情况吗？也许会有，但是如果每一个人都知道“中道的德行是达磨的第一义”，大家可能就不觉得那种做法是真正高明的。但是我们看到，在古今中外，特别我们中国，确实就是有很多人满足于把佛法停留在理解、说明、探讨、辩论的层面上。那理解了、说明了、探讨了、甚至辩论清楚了之后呢？没有之后了，结束了。

看看自己有没有这样的倾向呢？没懂佛法之前，动力很足，我要学明白它。学明白了呢？就完成任务了，好了，该怎样怎样吧。这不奇怪吗？“中道的德行是达磨的第一义”，不是“对于中道的了解，是达磨的第一义”。

另外一个极端张嘴闭嘴是“解脱者的境界”、“涅槃的境界”，谈那种胜义的东西，这就是没有把握住“达磨第一义”的另外一个方面：向于圣境，直接去期盼，攀缘圣境，这对于一个凡夫来说，他不可能通过这样的方式契入。

“中道的德行是达磨的第一义”，既不是对于道理的理解，就是偏于真谛法那个方面，也不是法的那种生命上的达成，也就是解脱法那个方面，这两个方面都不是达磨的第一义，而是“中道的德行是达磨的第一义”，这也是在这里把中道法第一个拿出来，做侧重强调，很重要的原因。再强调一下！在后世的学习实践中就是出现了偏颇，或者满足于文字内容的了解，文章、诗词、歌赋乃至辩论，然后就完事大吉——这可以看作偏重真谛法而产生的流弊，不是说那个就是真谛法。另外一类，张口闭口开悟，

张口闭口是一些深奥的东西，解脱的境界，还谈什么涅槃之后如何如何——这在达磨上是侧重于解脱法产生的流弊，不是说那个就是解脱法。要把握达磨的第一义，是以“中道的德行”去把握它，如果自古以来都能够这样把握的话，刚才所说的两种流弊可能就不会发生了，即便发生也可能是个别情况了吧，不会形成气候，也不会带来太大的影响和损失。

2、解脱法

前面说明了中道行的内容，也说明了它为什么是法的第一义。现在从这儿来说明解脱法和真谛法。

中道行，是身心的躬行实践，是向上的正行。在向上的善行中，有正确的知见，有到达的目的。

虽然“在向上的善行中，有正确的知见，有到达的目的”，但并不是说把真谛法和解脱法各自单独列出来就没有必要。一方面，在历史上对于法的说明角度，就有那样的角度；另外一个方面也可以说，所谓正（确的知）见，是对于真谛法的正确了解；所谓的解脱，是不离于正定的结果，当然它也离不开前面的七支，这里只说正定，只是从最直接的、亲近的因缘来说而已。

向上向解脱的正行，到达无上究竟解脱的实现；这实现的究竟目的一——解脱，也称为法。经中称他为无上法，究竟法，也称为胜义法。

这是从中道行赅摄两边——“正见”、“正定”，来说明真谛法与解脱法。先说解脱法，这样向上、向解脱的中道行，最后达成结果的时候，究竟实现的时候，就是解脱。这里也明确说了，这在经中自古以来就把解脱也称为法，“称他为无上法，究竟法，也称为胜义法。”

如《俱舍论》（卷一）说：“若胜义法，唯是涅槃”。

这也是我在最开始谈到为什么把归依法分为真谛法、中道法和解脱法中谈到的那个意趣，是自古以来就有从这些角度来说明法的，这里只是一种归纳之后恰当的说明而已，并不都是作者的创造。

这是触证的解脱法，如从火宅中出来，享受大自然的清凉，所以说如“露地而坐”。释尊初成佛时的受用法乐，就是现证解脱法的榜样。

这是在说明解脱是怎样。解脱，我们真的知道是什么味道吗？不知道，所以怎么办？只好用一般凡夫有经验、能想象的东西来譬喻而已，因为解脱本身是超出凡夫经验的，没有办法直接来说，只能基于凡夫的经验，用譬喻来供大家做一个想象上的把握而已。这里说“如从火宅中出来，享受大自然的清凉”，这也是经中说“如露地而坐”的意趣。

学员：“释尊初成佛时的受用法乐”，这“乐”是什么乐？

这里所描述的就是一种譬喻，想一想，如果自己被困在火场里，有这样火焰的逼恼，浓烟的逼恼，热空气烘烤，甚至灼伤自己的呼吸道，以及每一个有情生命安全受到逼迫的时候，受到威胁的时候，那种张惶怕怖。如果从这样的热恼、逼迫中冲出来了，冲到了外边，甚至跳到了外边清凉的水池中，如何呢？或者像一个人背着很重的双肩包，走很远的路，从早走到晚，疲累不堪，乍一放下来，如何呢？那个时候，并不需要什么其他的来满足自己，来创造快乐。离苦本身，如果要形容的话，就是乐。当然这是拿大家熟悉的来譬喻。

实际上如果对于快乐有足够认识的话，再有一些佛法的智慧，那就会知道一般人快乐的模式是怎样，真正稳定、不受打扰的快乐又是怎样。我常说无贪、无嗔，如果这个人因智慧究竟地断除了烦恼，再也没有贪嗔的躁扰，如经中所说的离欲，那个时候他就是解脱了生死重担，而且是永远地解脱了生死重担。那种安宁，那种喜乐，他是不需要去实现什么、满足什么、达成什么、保护什么，是自然地、常常地有这样现法安乐。当然了，这个事情不是我们没有去实践，就完全靠想象所能够体会的。如果多少有一点修行相应，无贪、无嗔现前而产生的这种喜乐，对于解脱者的不同于欲乐的安乐，也许会有一些更亲切的感觉吧。

到此为止是说从中道法为本，谈到了解脱法。接下来是要从中道法谈到真谛法：

3、真谛法

说到正确的知见，这不但正知现象的此间，所达到的彼岸，也知道从此到彼的中道。这不但认识而已，是知道他确实如此，知道这是不变的真理。

这是说到八正道中的正见。正见什么呢？正见的对象就是真谛法。这就是一头一尾——说到头的话，正见的对象就是真谛法；而说到尾，正定的结果就是解脱法，是这样说。这种正确的知见，不是像一般的知见（是仅知道世间的现象或者是世间现象的规律），这里的正见是说，知道生死，也知道解脱，也知道如何从生死实现解脱（不仅仅是了解、理解、认同，而是确定无疑地知道就是这样，确实这样，这是不变的真理）。所说、所知的内容是什么呢？下文说：

这是说“缘起”：知道生死众苦是依因而集起的；惟有苦集（起）的灭，才能得到众苦的寂灭，这非八正道不可。

缘起，很多人对它的理解好像只是十二支缘起，但是我们正确的理解，都知道是在说“此有彼有，此无彼无”等等这样的缘起。即便就有情来说缘起，也有种种不同门，四谛也是在就有情说缘起，这是简略地、扼要地说有情的缘起，是特别就有情的（离）苦（得）乐来说缘起。苦乐的缘起是怎样呢？

苦的缘起是怎样呢？生死众苦是依因而集起的。唯有苦因的灭，才能得到众苦的寂灭。这样众苦的寂灭，如何来达成呢？依八正道。这对应于上文说的“正知现象的此间”，这是生死众苦，而且知道这个生死众苦是依因而起的；那“所达到的彼岸”，也就是众苦的寂灭，苦集的灭；如何从此到彼？那是八正道，“从此到彼的中道”就是八正道。这是配合上一句，知道印顺法师在这儿这样说的原因。像一些法友说，印顺法师的行文还是比较严密的，你如果愿意细品，会发现内在很多严丝合缝的脉络。

这样的如实知，也就是知四真谛法：“苦真实是苦，集真实是集，灭真实是灭，道真实是道”。

这话好像是简单，一般人学佛一段时间也觉得四谛没啥了不起，很容易了解，但是为什么还这样迷迷糊糊呢？身心还是这样被过去那套模式所推动呢？这是并不如实知“苦真实是苦”，也并没有真的认识到“集真实是集”。为什么呢？如果真认识到“苦真实是苦”，三界中有什么好真心值得希求的呢？知道“集真实是集”（意思是“将导致苦的”），那对于内心中的烦恼，怎么会认同它，随逐它，甚至没事还抒发它呢？真的知道“灭真实是灭”，是苦的寂灭，清凉止息，又怎么会不珍惜、向往呢？知

道“道真实是道”，是这样从当下的苦，向于那样寂静安乐的修行，又怎会若存若亡呢？如果这一切还都是老样子，就说明内心并没有真的认识到“苦真实是苦，集真实是集，灭真实是灭，道真实是道”，换句话说，没有正见。有正见的人就会达到那个程度；有了这种程度的正见，他不发起后面的正行，是不可能的。你让他彻底地背离于这样的正行，是不可能的，就像一个精神正常的人，不会抓起烧红的火炭往自己脸上拍，还边拍边叫好。

这四谛也称为法；如初见真谛，经上称为“知法入法”。

“这四谛也称为法”，什么法？真谛法。所谓的“初见真谛”，就不是一般的认识、了知和一般闻思慧的“见真谛”，而是指生起了无漏智慧，这种“如对面见”也就是所谓的“现观”。“如初见真谛，经上称为‘知法入法’”，这就是把真谛称为法的意思，也是经中把真谛称为法的例证。

不复见我，唯见正法。

这是破除根本无明，破除根本我见。在当下的如实知中，哪有我呢？只是这样五蕴的此有彼有、此无彼无而已，只是这样无明缘行乃至生缘老死而已，哪儿有我呢？

有人从这儿说“不复见我，唯见正法”，以为是“我无法有”。不是。这个是说，过去的那种错误认识不再现起了。这里的“唯见正法”见的是四真谛；或者说，如果偏于无我来说，是见的无我。即便有的地方说：“起为法起，灭为法灭”，这个也不是说明法的实有，而是说我的无实。过去在什么上产生我的认识呢？不过是这样的色、受、想、行、识上；现在唯是见这样色、受、想、行、识的因缘，而不见我，换句话说，他唯见因缘的起灭，而不见我。那句话并不必要理解成“法是真实有的”，部派中有那样的计执，特别以说一切有部为重。这是这里略说一句。

于法得无所畏。

昨天讲《阿含经》正好说到了这样的话，意思是他对于法是完全确定的，就像当面亲眼看到的一样。注意！这是譬喻。所以，无论谁来说“这个法是错的，不是这样的”，他都没有任何地动摇，他对于法没有任何的不确定，这是“于法得无所畏”的意思。

能见真谛的智慧，称为“得法眼净”。

“得法眼净”，是在强调“能见真谛的智慧”。对应的果证是初果，这个在《阿含经故事选》里是反复说过的。

释尊的“初转法轮”，就是开示四谛法。

这在《初转法轮经》中有说明。

（四）中道统一了真谛与解脱

好，上面首先谈了中道法是达磨的第一义，是佛说法的根本意趣所在。基于这样的中道行，说了作为中道行结果的解脱法，也就是八正道中正定导致的结果——解脱。也说了中道行的基础，也就是正见的对象——真谛（四真谛）——真谛法。那么，这三者之间如何来看待呢？下文说：

这三类归依法中，正知解脱、中道，与变动苦迫的世间，是真实；中道的善行；触证的解脱是净妙。

“正知解脱、中道，与变动苦迫的世间，是真实”，是在说上面所谈的“现象的此间”、“达到的彼岸”、“从此到彼的中道”，这就是所谓的真谛法，也就是四圣谛——苦、集、灭、道；“中道的善行”是中道法；“触证的解脱是净妙”，也就是中道的德行所达成的结果——解脱法。

真实、善行、净妙，贯彻在中道的德行中。

对于真实的正确认识，那是正见；对于净妙的触证，依托于正定。这样，真谛法、解脱法，都“贯彻在中道的德行中”。

八正道的最初是正见，正见能觉了真谛法。

这就是我上面反复说，正见所见的是真谛法的意思。

知是行的触角，是行的一端，在正行中，知才能深刻与如实。离了中道的正行，没有正知。所以佛法的正见真谛，近于哲学而与世间的哲学不同。

这说到三者之间的关系。八正道的最初是正见，那正见所觉了、所见的是什么呢？是真谛法，也就是对于真谛的知。知和行是关联的，说知“是

行的触角，是行的一端”，是以知来导行的意思。同时是“在正行中，知才能深刻与如实”，否则，知是浅薄的，是浮动的，是不稳固的，也并没有如实。什么意思呢？《智论》里谈过这个意趣，说八圣道支（八正道），单独某一个不叫道，是这八支能导致成道。所谓的正见（正知），是未离开其余七支的情况下，它才是真正的、八圣道中的正知，是得道的因缘；如果仅仅停留于真谛法的了解，满足于这种了解程度的知，那不能说它是八正道中的正知，这个意思深刻地说是这样——“离开了中道的正行，没有正知”。“所以佛法的正见真谛，近于哲学而与世间的哲学不同”，这里我就不展开说了。

同时，八正道的最后是正定，是寂然不动而能体证解脱的。

要知道在《阿含经》中，特别《杂阿含》中，没有特别地去区分止、观，所以不必以后世把止、观分得一清二楚那样的观点和视角，来看待八正道中的正定；甚至可以说八正道中的正定，之所以能够体证解脱，就是因为它在因中就是这样向于定、慧均等发展的，这就是“定慧相资”义。再强调一下！不要以后世对于止与观做截然分别的那样说明观察，来看待《阿含经》中谈到的八正道的正定。“八正道的最后是正定，是寂然不动而能体证解脱的”，这句话说得是得当的。同时说明：

这正定的体证解脱，从中道的德行中来，所以近于宗教的神秘经验，而与神教者的定境、幻境不同。

我刚才说，《智论》里谈到：八正道单独一支不叫做道，是八支和合而有圣道。在前面正见那里有这样的强调，这里的正定，仍然如此。“正定的体证解脱，从中道的德行中来”，不是单独的正定，而是八正道中的正定，是不离于其余七支的正定，而能够导致体证解脱。这话如果这样掰开了明确地说出来，大家就不觉得说到“正定的体证解脱，从中道的德行中来”有任何勉强。如果不这样说，或许大家内心中多少还是觉得“他这是要成立他这套体系的说法，所以做这种文字上的徘徊吧”。不是的，从佛法的原理上也是如此，从经论的意趣上也是如此，只是这里用这种平实明白的文字说出来而已。但是人们挺奇怪——这种平实的语言说出来总觉得好像不够专业，非要搞两句术语，说两句不同平常的话，才买账，这何必呢？这实际上说明自己内心首先更多是要满足文字上、言语上、哲学上

的审美，而不一定真在寻求真理，真准备依真理去实践。不过这种毛病谁都犯，很少有人犯，我也是这样过来的，能够理解，但是请不要忽视平实，不要忽视这样平实的表达。

这说到从中道的德行中支撑“正定的体证解脱”，与一般其他宗教的神秘经验，或者“神教者的定境、幻境”不同，所以这里在八正道的语境中来说正定。宗教的神秘经验，我之前推过一本书——《宗教经验之种种》，当然这本书中所研究的宗教经验主要是基督教的，可以做一个拓展的观察。那本书应该是比较容易找到的，你看了那些，你就知道所谓“宗教的神秘经验”，在他的研究视野中有哪些。比如很多人打坐中怎样了，礼拜中怎样了，乃至唱念中怎么样了，或者一见什么人就怎么样了……，这些都属于宗教的神秘经验。

后面所说的“神教者的定境、幻境”，有一些宗教传统的实践者也是有禅定的，这个我们是知道的。我讲课或者带禅修的时候也常说，比如一个基督徒常常向他内心中认为的那个上帝祈祷，祈祷世人怎样的平安喜乐，他这是在做什么呢？在通过他的逻辑修慈心。如果稳固了，有没有可能得禅定呢？有可能，那他这样的因缘得禅定，他后面的经验就是跟那个因缘有关，这里不去细说。所谓的幻境，人是有可能有幻视、幻听的，也可能有幻觉（也就是幻的触），是会有有的。有的是病理的，也有的是种种因缘产生的现象。正定跟这些不同，它是“从中道的德行中来”，这里强调得特别明确，未离于前七支的正定。这也是为什么在这先讲中道法（中道行），强调它是达磨的第一义，并基于中道行（中道法）来说解脱法、真谛法的意趣所在，希望大家能够很好地体会这层意思。下文：

也就因此，中道行者有崇高的理智，有无上解脱的自由，虽说是道德的善，也与世间的道德不同。

大家应该能看到，这样用中道行（也就是八正道）来说，前通真谛法，后至涅槃法（解脱法）。不仅通达无碍，别于外道，而且是必然如此、只能如此的。这里所说的“中道行者有崇高的理智”，是偏向于说正见，以及正见所了知的真谛法；后面“有无上解脱的自由”，这是偏于说正定及其导致的解脱；“虽说是道德的善”，这是说中道法本身，所谓中道的德行。“也与世间的道德不同”，世间的道德终究是生死轮回中的事，没有

这样无上解脱的自由，没有这样崇高的理智。

中道统一了真谛与解脱，显出释尊正觉的达磨的全貌。

经过上面种种说明，对于“中道统一了真谛与解脱”应该不会有什么疑虑，也因此说中道法“显出了释尊正觉的达磨的全貌”。

这是对于这一段文，我们逐句通下来，做一个共同的复习。大家有没有关于这一段要提出来的问题？有的话可以先输入任何内容发上来，比如数字、字母或者任何汉字，先发一下。大家关于这一部分如果没有更多的问题，我们今天的共同学习也就到这里，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。

今天的共同学习就到这里，大家还是正常的来共同探讨交流，向前推进。我想在这样持续的学习中，大家会共同得益、共同进步的。随喜大家，祝大家吉祥！

（本文文字内容据印慈法师 2018 年 10 月 15 日 YY 线上课程录音整理。

整理及校对者：明燊，广昭，明芊，明谨，明巧，明恬，明淳，明道，明非）

《佛法概论》讲记 05

【本期讲授原文】

第一章 法与法的创觉者与及奉行者

第二节 佛法的创觉者——佛

一、觉苦、觉乐、觉中道

（一）释尊出家的真意

佛法的创说者释迦牟尼佛，是中印度迦毗罗国王子。少年时代，享受人间的五欲。二十九岁的春天，忽然不顾社稷与家庭，逾城出家去了。从此过着谨严淡泊的生活，一直到八十岁。

释尊的所以出家，依《中阿含·柔软经》说：释尊到野外去游散，顺便看看田间的农人，看了农作的情形，不觉引起无限的感慨，不忍贫农的饥渴劳瘁，又不得不继续工作；不忍众生的自相残杀，不忍老死的逼迫。这种“世间大苦”的感觉，是深切的经验，是将自己的痛苦与众生的痛苦打成一片，见众生的痛苦而想到自己的痛苦。释尊经此感动，不满传统的婆罗门教与政治。自悯悯人，于是不忍再受王宫的福乐，为了探发解脱自我与众生苦迫的大道，决意摆脱一切去出家。

出家，是勘破家庭私欲占有制的染着，难舍能舍，难忍能忍，解放自我为世界的新人。众生这样的愚昧，五浊恶世的人间又这样的黑暗！浮沉世海的人类，为世间的尘欲所累，早已随波逐浪，自救不了。那不妨从黑漆缴绕的人间——传统的社会中解放出来，热肠而冷眼的去透视人间。锻炼自己，作得主，站得稳，养成为世为人的力量。所以释尊说：“为家忘一人，为村忘一家，为国忘一村，为身忘世间”（增舍力品）。这“为身忘世”，不是逃避现实，是忘却我所有的世间，勘破自我。不从自我的立场看世间，才能真正的理解世间，救护世间。看了释尊成佛以后的游化人间，苦口婆心去教化人类的事实，就明白释尊出家的真意。

（二）释尊的正觉

在出家修学的过程中，释尊又有一番新的觉悟。原来当时印度流行的新宗教，主要的为定乐与苦行。禅定中，如无所有定与非想非非想定，释

尊都曾修学过。但觉得这还是不彻底的，不能由此正觉人生的实相。因此又到苦行林中与苦行者为伍，经历六年的苦行，但末了觉得这也不是正道。约克制情欲说，苦行似乎有相当的意义，但过分的克己，对于人类与自己，有何利益？

这样否定了定乐与苦行，以敏锐的智慧，从中道的缘起观，完成圆满的正觉。释尊的正觉，是从己及人而推及世间，彻悟自他、心物的中道。深彻的慧照中，充满了同情的慈悲。

二、即人成佛

（一）佛出人间

释尊是人间的圣者，这本是历史的事实。但释尊又给予深刻的含义说：“诸佛世尊，皆出人间，非由天而得也”（增舍等见品）。这是说：佛是人间的正觉者，不在天上。天上没有觉者，有的是神、梵天、上帝、天主们与他的使者。释尊是人，不是天上的上帝，也没有冒充上帝的儿子与使者，向人类说教。所以佛法是人间觉者的教化，也不像神教者，说经典——《吠陀》、《新旧约》、《可兰经》等，为神的启示。这“佛出人间”的论题，含有无神论的情调。

天上，依印度人与一般神教者的看法，是净洁的，光明的，喜乐的；而人间却充满了罪恶、黑暗与苦痛。但释尊从“佛出人间”、“人身难得”的见地否认他。理智的正觉，解脱的自由，在人间不在天上。所以说：“人间于天则是善处”（增舍等见品），人间反成为天神仰望的乐土了。人生，不但是为了追求外物的五欲乐，也不在乎尝受内心神秘的定乐：应重视人间，为正觉的解脱，而励行理智的德行。人类的心眼，早被神教者引上渺茫的天国；到释尊，才把他们唤回人间。

据传说：印度的梵天——世界的创造者，为了无力拯救人间，诚恳的请佛为人类说法。印度的群神，都向释尊请教，自称弟子。天帝们需要正觉与解脱，反证他们的愚昧不自由。所以“智者不属天”，要归依“两足尊”（人）的佛陀。

（二）即人成佛

释尊出在人间，所以是即人成佛的，是净化人性而达到正觉解脱的。释尊是人，与人类一样的生、老、病、死、饮食、起居、眼见、耳闻；这父母所生身，是释尊的“生身”。同时，释尊有超一般人的佛性，是正觉缘起法而解脱的，这是释尊的“法身”。释尊是人而佛，佛而人的。

人类在经验中，迫得不满现实而又着重现实，要求超脱而又无法超脱。重视现实者，每缺乏崇高的理想，甚至以为除了实利，一切是无谓的游戏。而倾向超脱者，又离开现实或者隐遁，或者寄托在未来，他方。崇高的超脱，平淡的现实，不能和谐合一，确是人间的痛事。到释尊即人成佛，才把这二者合一。

由于佛性是人性的净化究竟，所以人人可以即人成佛，到达“一切众生皆成佛道”的结论。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

南无本师释迦牟尼佛

南无本师释迦牟尼佛

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇。

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

一、觉苦、觉乐、觉中道

今天我们来学习《佛法概论》第一章的第二节“佛法的创觉者——佛”，下面的第一个小标题：“觉苦、觉乐、觉中道”。佛陀 Buddha，是“觉”的意思，所以这里要说明所觉悟的是什么，就拟了这样一个标题。我们来看文：

（一）释尊出家的真意

佛法的创说者释迦牟尼佛，是中印度迦毗罗国王子。少年时代，享受人间的五欲。二十九岁的春天，忽然不顾社稷与家庭，逾城出家去了。从此过着谨严淡泊的生活，一直到八十岁。

这是非常简略地介绍了一下大家普遍都有了解的，佛陀在家和出家的梗概。下文引《中阿含·柔软经》说：

释尊的所以出家，依《中阿含·柔软经》说：释尊到野外去游散，顺便看看田间的农人，看了农作的情形，不觉引起无限的感慨，不忍贫农的饥渴劳瘁，又不得不继续工作；不忍众生的自相残杀，不忍老死的逼迫。

这种“世间大苦”的感觉，是深切的经验，是将自己的痛苦与众生的痛苦打成一片，见众生的痛苦而想到自己的痛苦。释尊经此感动，不满传统的婆罗门教与政治。自悯悯人，于是不忍再受王宫的福乐，为了探发解脱自我与众生苦迫的大道，决意摆脱一切去出家。

这是说佛陀出家的诱因：有外在的因素；也有佛陀见了这样的情况之后，自己内心的触动以及相应的意愿。这里说到佛陀对于传统的婆罗门教与政治，并不觉得他们是足够的。这个“不满”，不是情绪上的嗔恼相，而是说觉得这些解决不了他内心中意识到的问题。佛陀为什么要出家呢？是“为了探发解脱自我与众生苦迫的大道”，所以“决意摆脱一切去出家”。下文说：

出家，是勘破家庭私欲占有制的染着，难舍能舍，难忍能忍，解放自我为世界的新人。

这是说出家意味着什么。家，是有系缚性的，不仅有财产的占有，还有人跟人之间彼此的相属性——不仅仅是夫妻的，还有父子的；也未必是单方面的，可能还是双方的。过去讲《阿含经故事选》的时候，我记得说过这样的话：人们觉得自己拥有什么东西是好的，但是意识不到——“拥有也意味着系缚，拥有也意味着逼恼”，大家来体会这个。为什么经中常说在家的生活是逼迫的呢？就是因为拥有，或者用这里的词“占有”。不要只以为别人把我当成是他的所有物，当成是他的才逼恼，这个人把其他的人和物品当作是我的，他一样被系缚，一样会逼恼，所以出家不仅仅是我不属于任何人，也是任何人都不属于我，任何东西也不属于我，即便三衣一钵，那只是维生必须的，如果因缘真的是要失去，那就失去好了，所以这里说：“出家，是堪破家庭私欲占有制的染着”。为什么人们会走到家庭中去呢？是因为有这种私欲占有制的染着，是想“什么是属于我的”，或者是想“我要属于谁”，或者兼而有之吧。

“出家，是堪破家庭私欲占有制的染着”，这实在是“难舍能舍，难忍能忍”。这个“难舍能舍，难忍能忍”，说的未必是这个出家人有什么样的困难，而是相对于一般看不穿，看不破，难以割舍，难以忍受的世人来说的。对于意识到这一点的这个人，能够弃舍，能够安受，然后离开这些私欲占有制的染着，自己从系缚中（人的也好、物的也好）解脱出来，这里说：“解放自我，为世界的新人。”下文：

众生这样的愚昧，五浊恶世的人间又这样的黑暗！

众生确实是愚昧的啊——这话不可常说，但是要有清醒认识。这转眼即逝的几十年，蝇营狗苟，到头来又怎么样呢？有的人从生到死都没有反思过，没有跳出过这个窠臼。还有的人似乎有认识，有反思，但是自己也说不好为什么仍然被裹挟着，这样庸碌一生。实际来说，都只是五十步和一百步的不同。

“五浊恶世的人间又这样的黑暗”，这个世间并不是理想的，我还记得在讲《阿含经故事选》的时候，讲到那个歌舞团团长问佛陀：“他的前辈们都说：‘他们的工作给人带去快乐，会生天’，是真的吗？”在讲那个的时候，我记得似乎略有拓展，讲到了与它相邻的经，说到有的聚落是类似雇佣兵的职业军人行业，以替别人战斗讨生活，他们的祖祖辈辈也说：“他们死后能生箭降伏天。”在那里记得有人提到过：“觉得佛法的伦理观跟我们一般世间经常接受的不太一样，好像不太妥，是不是能汇通？”他的内心中应该有这层意思。我记得当时回答他的第一句话就说：“我们这个世间并不理想。”我们觉得这个世间什么都是很合理的，什么都是很正确的，那反而是很奇怪的。五浊恶世的人间有这样那样，这里有很多是不应理的，有很多是将人类引向险恶处的。

浮沉世海的人类，为世间的尘欲所累，早已随波逐浪，自救不了。

如果把世间比作海的话，不仅仅是这样横向一世的，它也指生死流转的。这个世间，应该理解成三有，也就是三界——欲界、色界、无色界。也就是《成佛之道》所说“有海无边际，世间多忧苦”的意思，从这个去理解“浮沉世海的人类”。

说“为世间的尘欲所累”，不要不认账。我们就说人，对于自己看重

的，反思一下。如果不是遵从佛法，有几个人能够高尚得超越过尘欲呢？总是在追求五欲——色、声、香、味、触的事情。即便看起来不直接是色、声、香、味、触，自己觉得是追求什么高大上的东西，实际上终归还是要获得什么样的色、声、香、味、触的和合相，让自己满意，实在是“为世间的尘欲所累”。这样，人们被自己内心的种种欲贪所驱使，不得自由，“随波逐浪，自救不了”，这是看到世间的情况。

那不妨从黑漆缴绕的人间——传统的社会中解放出来，热肠而冷眼的去透视人间。

大家讨论了“热肠、冷眼”，应该还是比较合理的。“热肠”指的是救世救人的热心，也就是慈悲；“冷眼”是说不受这些情绪干扰的智慧洞察，也就是智慧了。这个“冷”是冷静的意思，不是冷冰冰的意思。

锻炼自己，作得主，站得稳，养成为世为人的力量。

这句话很好，也很重要！这个“作得主”，不要以为是有主宰的意思，而是一般人自己心不得自在——想要对人好，但是看到他就火冒三丈——自己这颗心没有办法如其乐欲地去运作。这是什么呢？这是德行和智慧，也就是定、慧力不够的原因，所以要去锻炼。有了这样身心的堪能，自己能够不再受过去错误的干扰，这叫“站得稳”。也有身心的力量，能够去为世间做有意义的事，“养成为世为人的力量”。

所以释尊说：“为家忘一人，为村忘一家，为国忘一村，为身忘世间”（增舍力品）。

前三句很好理解：为了一家人的安乐，宁可自己一个人吃苦。现在我们不少人到中年了，说：“我每天这么辛苦，就是为这个家。”小的——可能是伴侣和子女，大的——可能还包括老人，心再大的——可能还包括家族的其他人。“为家忘一人”，为了这个家的安乐，自己非常劳苦。“为村忘一家”，心更广大的——也不把眼光只看见自己家的安乐上，希望这一村子人都能够得到安乐，能为此不顾惜自己家里的情况。“为国忘一村”，如果是为了国家，他注意力可能也不放在这一个村子上。

下面“为身忘世间”，跟前面有什么不一样呢？这里我读成了“为 wéi”，前面为家、为村、为国，其实也可以读成 wéi。“为身”其实是修身的意

思。这个“为”字如果读成“wéi”的话，就跟一个成语本来的意思一样，就是“人不为己，天诛地灭”。这个“人不为己”的“为”指的是修养自己的意思。这个人如果不修养自己、不修正自己的话，那是有过患的，也实在是错过了重要的事。“为身”其实也是修身的意思。修身，当然不是锻炼肌肉、锻炼柔韧性和养生保健，其实也就是修己的意思。这个修身、修己——“为身”，是什么层面的呢？是超出世间层面的。也就是说，前三句“为家、为村、为国”，这是共世间的利乐，但是如果更超越地看，这种世间利乐上的为家、为村、为国，它不究竟，也没有真实的意义。超越地看，如果能够跳出生死的牢笼，能够超越世间，那当然更好，这样的为身、这样的修己，是要越渡这个世间的。

这个“忘世间”指的是超越这个世间，不为世间所系缚。这样来看世间的前三句，和出世间的第四句，也就能够理解前三句不是在说别的，是用一般世间人所熟悉、理解甚至赞叹的事情，来帮助大家理解出家这件事，出家就是“为身忘世间”，就是为了一个更大的、更究竟的利乐，而放弃一个相对小的、相对低的利乐，是这样而已。也就是说，出家不是什么奇怪的事，实在是一个价值最大化的选项，甚至是比较优化的选项。这样来理解，就能够把这个逻辑给通顺了。下文说：

这“为身忘世”，不是逃避现实，是忘却我所有的世间，勘破自我。

这里谈到不是简单地自己躲起来就叫“为身忘世间”，其实是破我、我所的执取，就是这句话的内容。

不从自我的立场看世间，才能真正的理解世间，救护世间。

因为人们一般很难不从自我的立场看世间，所以常常会问题重重。今天我在航班上度过了挺长时间，正好看到了一篇几百字的短文，谈到的是对一些中奖人中奖后政治观点变化的研究。这个人中奖之后，政治观点变化，奇怪吗？不奇怪。因为他中奖之前可能还是普通人的经济情况，中奖之后变成富人，这就是人们很难不从自我的立场看世间。但是只有“不从自我的立场看世间，才能真正地理解世间”，否则总是——我更重要，我的利益诉求更重要，我的道理天生更有道理。有人开玩笑说：“众生平等，但是有的人更平等。”其实在我们心中，实际上是“人人生而平等，但我一定要更平等一些”。

能够正确地理解世间，这是救护世间的基础。我们看到有一些人也有救世的热心，但是如果不能够对世间有真切的认识，那么救护世间的努力，也许几十年的时间，结果乏善可陈，甚至搞不好还好心办了坏事。向下看：

看了释尊成佛以后的游化人间，苦口婆心去教化人类的事实，就明白释尊出家的真意。

这是从释尊的身教看，释尊的修道、出家不是完全为了自利，正因为他对世间有了真切的认识，后来他才能够依着对世间的真知灼见，来最好地救护世间。这个世间主要理解为有情世间。现在中国人用到世间这个词的时候，虽然是混杂的，可能偏向于多分地理解为作为容器的“器世间”，主体感觉好像还是以这个器世间为主。学习佛法，特别看《阿含经》，恰恰要反过来，说到世间的时候，主要指的是有情世间。这是从释尊成佛之后的作略、身教，来把握释尊出家的真意。下文：

（二）释尊的正觉

在出家修学的过程中，释尊又有一番新的觉悟。原来当时印度流行的新宗教，主要的为定乐与苦行。禅定中，如无所有定与非想非非想定，释尊都曾修学过。但觉得这还是不彻底的，不能由此正觉人生的实相。

这是说释尊最开始出家修道是有一些经历的。当时印度有一些与传统婆罗门不太一致的新兴宗教，我们说为沙门集团，《阿含》里用一个词叫“异学”，指的是他们的思想跟佛法意趣不同。在当时的这些新兴宗教，他们主要的倾向或者是修禅定，或者是行苦行。修禅定是安住于定乐，这里说禅定中的两种（“如无所有定与非想非非想定”），释尊都曾随外道修学过，但是并不觉得这是真正能够彻底解决人根本问题的。

因此又到苦行林中与苦行者为伍，经历六年的苦行，但末了觉得这也不是正道。

这一段历史，大家也是知道的，从前《阿含经故事选》也有讲过。下文说：

约克制情欲说，苦行似乎有相当的意义，但过分的克己，对于人类与自己，有何利益？

佛那六年苦行是很极端的，每一天吃得特别少，甚至是一粒麦这样的情况。这种极端的苦行，真的很有必要吗？有什么建设性呢？人是不能够放纵自己的欲望、欲贪，所以对于自己的欲望、欲贪有所调摄，有所控制，乃至远离，这都好，但是为什么一定要以折磨身体为能事呢？这对于自己，或者是对于人类，有什么好处呢？这里是在谈这个问题。

佛陀放弃苦行、否定苦行，在后世的佛教徒中，认知产生了偏差，像有一些人认为，持（佛制的）戒就是苦行。佛怎么会做这样的事呢？一方面否定苦行，一方面自己制戒要求苦行，这是佛做的事情吗？佛所否定的苦行，指的是外道的无义苦行，因为这往往是非因计因的。佛陀所制的戒是符合于人类身心的规律的。有些人连过午不食都以为是苦行，更不要说持金钱戒了。不能够理解，反而以为这样持戒，就是佛所说的无义苦行。戒律怎么会变成无义苦行，它跟无义苦行是两回事。在这里要特别地提出来，佛所否定的是那些无义苦行。

这样否定了定乐与苦行，以敏锐的智慧，从中道的缘起观，完成圆满的正觉。

佛陀离开了这两边——定乐是偏向于乐行的，苦行当然也就是偏向于自苦边的，这是两边。至于说世间沉着于五欲乐，那更是另外一边了。佛否定了这两种，那么他所重的，或者说他的觉悟，从哪来呢？是“敏锐的智慧”。智慧要有相应的观境，那所观的境是什么呢？“从中道的缘起观”，对于生命本身的观察，洞察到生命现象的缘起，洞察到缘起的空寂，“完成圆满的正觉”。下文说：

释尊的正觉，是从己及人而推及世间，彻悟自他、心物的中道。

这是简单扼要地来说明“释尊的正觉”。“从己及人而推及世间”，是说释尊所觉证的是普遍真理——观察自己的身心是这样的，一切人是如此的，乃至一切有情亦复如是。从生死的现象上是惑业苦的流转，但是正因为惑业苦的缘起，使得生死的流转可以被解脱掉，那是如何呢？那就是“惑灭则苦灭”。佛所觉证的有普遍性，这是第一句所说。

主要的内容是“彻悟自他、心物的中道”，也就是所谓“此有彼有，此无彼无；此生彼生，此灭彼灭”。这里的“此、彼”，也可以说为“自、

他”。这个“自、他”，不仅仅理解成人格的“自”和“他”，其实是法与法的关系，就是刚才所说的此、彼，深刻地说，这“自、他”就是“此、彼”——“此有故彼有，此无故彼无；此生故彼生，此灭故彼灭。”至于侧重强调“心、物”，因为有情不过如此。“心、物”也是这样此有彼有的缘起，既不是各自有实在自体的完全分立，又不是混同为一，没有缘起差别性的一锅乱炖，更不是以为有一个神妙的空，或者是神妙的实体，不可见，不可闻，不可捉摸。佛陀是基于这样缘起生灭现象的深彻观察，而洞察“自他、心物的中道”，这个“中道”指的就是缘起性空。

深彻的慧照中，充满了同情的慈悲。

这是要说明什么呢？佛陀的正觉不是冷冰冰的，佛陀的悲、智不是完全掰开的，所以这里强调“深彻的慧照中，充满了同情的慈悲”。这是他一开始发心修行的动机，以及他长劫修行形成的串习力决定的。实际上这也给我们一些提示，如果自己不想修成这种看起来很厉害，但是内心缺乏真诚的同情、真诚的慈悲，还是要在最开始的时候就注意这方面的培养。这是这一段，略说一下。

二、即人成佛

（一）佛出人间

接下来是“即人成佛”这个部分，文说：

释尊是人间的圣者，这本是历史的事实。

这个“历史的事实”，在西方有个重新发现的过程，是伴随着考古发现才确认这件事的。对于我们来说，特别是汉传佛教徒，因为从一开始就接受它，反而不觉得是什么奇怪的事。

但释尊又给予深刻的含义说：“诸佛世尊，皆出人间，非由天而得也”（增舍等见品）。这是说：佛是人间的正觉者，不在天上。

但是后世恰恰发挥出来不一样的意趣，这是另外一回事。这也是我特别强调的：我们要重视大家都认同是佛法的那部分内容——既然这个肯定是佛法，为什么不重视呢？后世的内容，有的说是，有的说不是，实际上来说，可能是，可能不是——我们不预采立场，不受自己宗教情感干扰的

话，应该是这样说。那我们是应该用肯定是佛法的，去衡量可能是可能不是的呢？还是用可能是可能不是的，来裁定肯定是佛法的呢？我想，这里边的战略怎样更合理，并不难判断。难的是，我们很多汉传佛教徒先入为主。什么叫先入为主呢？就是先接触的那些，先认以为真的那些，占据了更主要的地位，而不是依据理智的抉择——那其实是情绪化，明白地那其实是烦恼相，不随智慧，随烦恼。

天上没有觉者，有的是神、梵天、上帝、天主们与他的使者。

“天上没有觉者”是说，过往以及后世的宗教中，也都不觉得天上有觉者，他们即便在天上安排了了不起的存在，也都是些所谓的主宰性的力量 and 他们的从属。但是释尊不一样：

释尊是人，不是天上的上帝，也没有冒充上帝的儿子与使者，向人类说教。

他这里很厚道，没有任何一个用引号这样的标点符号。

所以佛法是人间觉者的教化，也不像神教者，说经典——《吠陀》、《新旧约》、《可兰经》等，为神的启示。

在一个场合我曾经说过：人间佛教不是谁的创始，至少在我的学习和认知中是这样看，人间佛教不是谁的创始，而是佛教本来就是人间的。这个是我得到我师父他老人家的一句教诲，然后我有所思考。为什么这么说？一、从佛陀的设教看，佛教是人间的，佛是人间的觉者，佛出人间。二、从佛说法所针对的对象看，佛教是人间的，因为人是修道最好的法器。佛在人间成道，以人法呈现在大众前，以人法来说法，来设教，来让人依之奉行。佛教所针对的对象主要是人，当然也兼及天人，也不排除个别的畜生，但是主要是人。三、佛教的实践是人间的，这个怎么说呢？可以从两个方面来说：一方面佛法的住世、佛教的住世不是靠天，不是靠所谓护法，而是靠人间的僧团来住持；另外，这种住持不仅仅意味着言论的继承、书籍的传递、思想的传递，其实还有一个实践的过程，这种实践意味着什么呢？意味着依于人道正行，向于觉道。从佛教的实践来说，佛教也是人间的。

实在来说，我们如果看佛教，从佛世开始就是有这样强盛的人间性。

虽然是遍为一切有情，但真正蒙佛法教化的主要是人，而它的很多特征也都是跟人间教化密切关联的。佛教最开始是这样的朴素，不往天上高攀，为什么要那么做呢？但是后来的佛教有了这种天化的倾向，甚至愈演愈烈，这也是印顺法师在谈到他对于佛法正理判断的那几句话，其中一句叫作：“天化之机应慎。”“天化”是受印度固有文化影响，对于佛教的一种扭曲。这种扭曲对后来造成的后果影响非常大，某种意义上影响很严重。我们应该通过对于原始意趣的把握，对这些有所判断。

这“佛出人间”的论题，含有无神论的情调。

这指的是严格宗教学意义上的无神论。这个“神”指的是那种创造一切、主宰一切、万能的神，这是很多宗教都要投射的角色。佛法不管是从事实、理论还是实践上，都没有受这个影响，否定这种可能，所以这里说“含有无神论的情调”。

天上，依印度人与一般神教者的看法，是净洁的，光明的，喜乐的；而人间却充满了罪恶、黑暗与苦痛。但释尊从“佛出人间”、“人身难得”的见地否认他。理智的正觉，解脱的自由，在人间不在天上。

这是一个对比，不管是古印度还是其他的神教者，都觉得天好，而人间不好。但是我们看到在《阿含经》中，释尊明确地说明“佛出人间”，而且就修道来说，人身是最难得、最宝贵的。也就是说，依于智慧的解脱，通过对于真理的觉证，真正地解脱生死轮回，这样的微妙法出自人间，这主要是就佛的自觉、解脱来说的。

所以说：“人间于天则是善处”（增舍等见品）。

因为佛在人间成道，主要在人间弘化，而且修道也以人身为胜。这样，对于一切有情来说，人道对于修行是最合适的，甚至胜于诸天。“人间于天则是善处”，这是从修道上来说。

人间反成为天神仰望的乐土了。

为什么呢？

人生，不但是为了追求外物的五欲乐，也不在乎尝受内心神秘的定乐：应重视人间，为正觉的解脱，而励行理智的德行。

这话说得非常好！人生，为什么啊？看我们现在的中国，说实在话，基本上都是为了追求外物的五欲乐，北、上、广芸芸众生，有几个不津津乐道于此的呢？所谓高超于此的，或者抱着自己莫名其妙撞进去的好心境、好美好，一而再、再而三地来品味它，那个其实没有超出“定乐”的范畴。有的人偏于感性，可能他自己的心安住在什么上，有某种内心的体验，他会常常地去品味它。甚至如果这个合当的话，可能由此得定。更不要说有一些修行传统下，有这样专门的方法来修习。但是这个对于这难得的人身来说也不是最重要的，那应如何呢？这里说：“应重视人间，为正觉的解脱，而励行理智的德行。”

重视人间真正的特殊性，也就是说人的殊胜，常常引用：“忆、梵行、勤勇，三事胜诸天。”重视人间在这些上的殊胜，重视人间修道的可贵，能够为正觉解脱而去做正确的努力。所做的正确努力是什么呢？“励行理智的德行”。常常说“佛教是德行和智慧的宗教”，这里其实把这两层意思包含进去了，而且有更丰富的信息表达在里边。什么叫“理智的德行”啊？因为德行有共世间的、有不共世间的，有与智慧相应的、有不与智慧相应的，这里所强调的是以智慧来摄导的意思。

人类的心眼，早被神教者引上渺茫的天国；到释尊，才把他们唤回人间。

佛陀之前的宗教和信仰，确实是仰望天空。佛陀在人间成正觉，以自己亲身经历过的修道历程，发现的真理，来引导众生，这才有了佛法给人的力量，让人真的按照规律去自强，自己去实现生命真正的价值。

据传说：印度的梵天——世界的创造者，为了无力拯救人间，诚恳的请佛为人类说法。印度的群神，都向释尊请教，自称弟子。

《阿含》里就有这种说法，印顺法师为什么在这儿说“据传说”呢？如果熟悉佛教典籍特色的话，有一本世亲论师造的《俱舍论》，他对于传统上这样说，但是不认为确实如此的情况下，用“传说”这个词，比如讲地、水、火、风、空、识的时候，他说：“空界谓窍隙，传说是明暗”，他说有人过去是这样说，但他不认为那个是对的。印顺法师用“据传说”这样的说法，表示并不太确定这个是不是事实，只是有这样的说法，是这个意思。

这不排除是在比较早期的时候，在佛法的弘传过程中掺进《阿含》里边的内容，因为在那个时期，梵天的地位在婆罗门教中还是很高的，如果连他都来请佛说法，实际上我们可以想象，一般的人听到之后会怎么想？这并不奇怪。有意思的是，自从佛教有了这种说法之后，梵天在婆罗门教中的地位下降，甚至到了印度教（就是后来继承了婆罗门教相当内容，又作为后起的新宗教）的时候，梵天的地位已经跌到很低了。然后印度教又说，释迦牟尼佛是他们那里哪位神的什么什么化身。这是宗教现象，不必太当真，做一个了解而已。这里的文义，引这一段是要说明什么呢？

天帝们需要正觉与解脱，反证他们的愚昧不自由。

佛法应该是透露这个意思。

所以“智者不属天”，要归依“两足尊”（人）的佛陀。

这个“属”读成 zhǔ 确实是合适的，也就是皈依的意思。智者不皈依天，而是皈依佛陀，这句话简单说就是这个意思。在鸠摩罗什大师翻译的《智论》里引文的时候，他把这种类似的地方翻译的是“智者不依天”，要皈依两足尊的佛陀。“两足”就是人的意思。向下看：

（二）即人成佛

释尊出在人间，所以是即人成佛的，是净化人性而达到正觉解脱的。

这就是我前面说的“依于人乘正行，向于无上觉道”，这个很重要！包括后面谈到的佛陀把这种“现实”和“超越”做了怎样一种沟通，这个意义非常重要！所谓“净化人性而达到正觉解脱”，已经把这层意思说出来了。“净化人性”意味着是基于人性，然后去净化它；当这种净化完成的时候，也就达成了“正觉解脱”。他说“净化人性”，这表现为什么呢？其实就是戒定慧三无漏学，这就是对身语意的彻底净化，简单说是这样。

如果侧重说，大家都知道佛法真正令人解脱的最根本处是智慧断烦恼。这个能断烦恼的智慧是怎么回事呢？我们后来常常说成是无漏智慧。那这个无漏智慧从哪来呢？依经论是从人，生而具有的生得慧，去闻思修，而引发的无漏慧。用今天的话我是这样表达的：“基于人的一般理性，净化、升华，而成就无漏智慧”，是这样的。大家如果这样细致地去看，对于“净

化人性而达到正觉解脱”，应该有更具体的认识。

释尊是人，与人类一样的生、老、病、死、饮食、起居、眼见、耳闻；

释尊是人，“行人法”——《智论》里说这个词，这很重要！

这父母所生身，是释尊的“生身”。同时，释尊有超一般人的佛性，是正觉缘起法而解脱的，这是释尊的“法身”。

这里要说，《阿含》里没有讲“三身”，这是后来的事情。《阿含》里也就是像这说的这样，谈到父母所生的身就是“生身”。释尊成就无上觉道之后，净化过的人性，毕竟是超于一般人的，因为它是与觉悟直接关联着的，是觉悟之后而具有的特殊的特征，所以称之为觉性、佛性。这个觉性和佛性说的是什么呢？是“正觉缘起法而解脱的”，这就是所谓佛性的意思，这是释尊的“法身”。

法身，在最开始的时候有几个意思：觉证正法，这个叫法身；一个阿罗汉有戒、定、慧，解脱、解脱知见被称为“五分法身”，乃至佛陀也是这样，甚至叫作“无漏五蕴”。这都是法身早期意思的说明。

谈生身、法身要说明什么呢？

释尊是人而佛，佛而人的。

释尊本身是人，但是他跟一般人不一样，这叫“人而佛”。虽然跟一般人表现出差别性，但他并没有离开“人法”——人的一些基本特征，人的基本生活方式，这叫“佛而人”。

人类在经验中，迫得不满现实而又着重现实，要求超脱而又无法超脱。

这是说的一般人。现实很理想吗？不理想。大家对于现实并不能完全满意，但是虽然不满意，又不得不重视它。人们希望超越，可是又有几个人能超越呢？

重视现实者，每缺乏崇高的理想，甚至以为除了实利，一切是无谓的游戏。

这个不用说了，在今天是触目可见。

而倾向超脱者，又离开现实或者隐遁，或者寄托在未来，他方。

倾向于超脱的人，对于这个世界，有的就倾向于疏离，躲开，或者是希望在来生，或者是希望在另外一个世界。他做不到在当下一个平淡的生活中、平常的生活中，实现超越的理想。所以这说：

崇高的超脱，平淡的现实，不能和谐合一，确是人间的痛事。

你们在讨论的时候，也谈到自己现实的生活，和这种生命向于究竟的改善之间，自己感觉有一些违碍。

到释尊即人成佛，才把这二者合一。

释尊的“即人成佛”，也即是前面谈到的生身、法身，谈到的净化人性以成正觉的解脱。这个要是用后来印顺法师《成佛之道》里根据《阿含》做的一个总结，叫作：“依俗契真实”。平淡的现实就是世俗，也是当下观察处，修行的落脚处——“依俗”；“契真实”，在这样的观察中发现诸法的如实相——诸法无我，契证于诸法的如实相，然后就解决问题。所以我说三法印——诸行无常、诸法无我、涅槃寂静，既是对于佛法不共世间、不共外道扼要处的提撕，又是修行的捷径。这个捷径在《阿含》中处处说：

“色常否？”

“色无常。”

“若无常者，是苦否？”

“是苦。”

“若无常、苦者，是我否？”

“非我。”

如果常常这样观察，何愁智慧不增长呢？

只是这颗心不能自主，一天能想起来几回这样正确运作运作呢？自己不能够这样去运作，正念薄弱，那也不要怪修行进展慢。正念薄弱，怎么让它强起来啊？最开始想方设法地让念头往这方面转，常见的方法是念一些关键词，或者一些关键的句，乃至偈颂，来引领、提策心正确运作。久了，正念强了，就可以在心中直接提起来，不必再非要依靠这些拐棍。

“依俗契真实，正观法如是”，不是在别处，就是在身心的当下，就是在眼见色乃至意了法中如实知——“如实知世间，即是出世间”，这就是“依俗契真实”的原理。

由于佛性是人性的净化究竟，所以人人可以即人成佛，到达“一切众生皆成佛道”的结论。

佛这种透过觉悟而表现出来的不同一般的特征，是从什么来的？是从人性的净化来的。净化达至究竟，即是佛性。这是特例吗？不是。我们说佛是由己及人乃至推广到世间，这里表现了他所觉证法的普遍性——规律的普遍性、真理的普遍性。佛可以这样，每一个有情也都可以这样，“所以人人可以即人成佛”，可以依于人道正行，依于人身，向于无上觉道，这样，“到达‘一切众生皆成佛道’的结论”。

如果大家在这没有问题，我们一起合掌，做一回向。

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切。

我等与众生，皆共成佛道。

今天就到这里，祝大家吉祥！

（本文文字内容据印慈法师 2018 年 10 月 29 日 YY 线上课程录音整理。

整理及校对者：顿可，明葵，明芊，明道，明非，明淳，明恬，明巧）

《佛法概论》讲记 06

【本期讲授原文】

第一章 法与法的创觉者与及奉行者

第二节 佛法的创觉者——佛

三、自觉与觉他

（一）佛陀是创觉者

佛陀的正觉，不单是理智的解悟，是明月一般的在万里无云的空中，遍照一切，充满了光明、喜乐与清凉。现在，姑从自觉与觉他说。佛陀是自觉者，是（不同声闻弟子的）“悟不由他”，是“自觉谁称师”的自觉。佛法由释尊的创见而流布人间，他是创觉者，所以称为佛陀。佛世的多闻圣弟子——声闻，虽也能正觉解脱，与佛同样的称为阿罗汉，却没有被称为佛的。所以我们说释尊是觉者，应重视他的创觉性。释尊本是人，而竟被推尊为佛陀了。这因为释尊在菩提树下，创觉缘起法性，离一切戏论，得到无上的解脱。

（二）见缘起即见法，见法即见佛

佛陀的所以为佛陀，在乎正觉缘起法性，这是佛陀的法身。释尊正觉缘起法身而成佛，如弟子而正觉缘起法的，也能证得法身；不过约闻佛的教声而觉悟说，所以称为声闻。“如须陀洹得是法分名为初得法身，乃至阿罗汉、辟支佛名后得法身”（罗什答慧远书）。能得法身的佛弟子，是真能窥见佛陀之所以为佛陀的，所以释尊说：“见缘起即见法，见法即见佛”。须菩提尊者的深观法空，释尊也推许他“先见我身”。因释尊觉法成佛，引出“见法即见佛”的精义。

（三）法身常在

再进，那就是“法身常在”。释尊说：“我诸弟子展转行之，则是如来法身常在而不灭也”（遗教经）。法身的是否常在，依佛弟子的行践而定。有精勤的实行者，就有现觉法性者，有能见佛陀的所以为佛陀者，法身也就因此而实现在人间。佛法的不断流行，有不断的勤行者，法身这才常在人间而不灭。“法身常在”的论题，是何等深刻、正确而有力！

（四）释尊完满的自觉，为时代所限

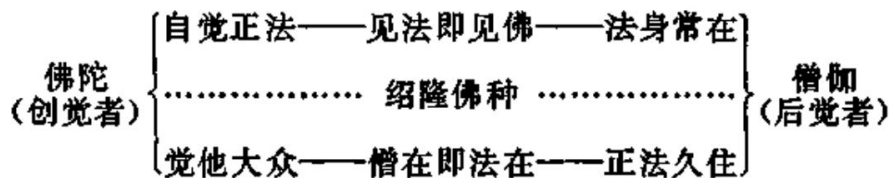
释尊不忍世间的长此黑暗，不忘出家的初心，开始弘法工作。但释尊完满的自觉，为时代所限，不能彻底而详尽的发扬，只能建立适应时机的“方便教”。方便教，糅合了一分时代精神——厌世的精神，使释尊的究竟道受到限制，但不是毫无真实。这方便教中蕴蓄的真实道，在佛法的流行中已大大的阐发了。

（五）僧在即法在

释尊是创觉者，弟子是后觉，先觉觉后觉，觉觉不已的住持这觉世的大法，要如何才有可能？这唯有组织觉者集团的僧伽。毗奈耶中说：释尊的所以依法摄僧，使佛弟子有如法的集团，是为了佛法久住，不致于如古圣那样的人去法灭。事实上，住持佛法，普及佛法，也确乎要和乐清净大众的负起责任来。这和乐僧团的创立，是佛陀慧命所寄。佛陀在自觉正法上，存在于法的体现中；在觉他世间上，存在于觉者的群众中。

释尊说：“施比丘众已，便供养我，亦供养众”（中含瞿昙弥经）。这“佛在僧数”的论题，表示僧团是佛陀慧命的扩展与延续。毗奈耶中说：有如法的和合僧，这世间就有佛法。这可见，不但“僧在即佛在”，而且是“僧在即法在”。

这一点，不但证实释尊的重视大众，更了解佛法的解脱，不是个人的隐遁，反而在集团中。连自称“辟支佛”式的头陀行者——隐遁而苦行的，也不许他独住，非半月集合一次不可。人间佛陀的真精神，那里是厌世者所见的样子！



【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛。

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

（一）佛陀是创觉者

之前我们是在学习第二节“佛法的创觉者——佛”，已经学习了其中的“觉苦、觉乐、觉中道”以及“即人成佛”的内容，今天来学习最后一部分“自觉与觉他”，文说：

佛陀的正觉，不单是理智的解悟，是明月一般的在万里无云的空中，遍照一切，充满了光明、喜乐与清凉。

这里的“自觉与觉他”是在说佛陀的功德、佛陀的特征。首先来说明自觉，说到“佛陀的正觉，不单是理智的解悟”，什么叫“理智的解悟”呢？这道数学题你会做，从一个概念到另一个概念，从这样的概念集合以及逻辑关系，推到一个怎样的结论，类似于这样，和我们一般人学习佛法，理解了这个概念，理解了这个道理，认同了这个原理，那些都属于理智的解悟。这里说“佛陀的正觉，不单是理智的解悟，是明月一般的在万里无云的空中，遍照一切”。

理智的解悟是基于概念、逻辑的，佛的正觉可不可以表达为概念与逻辑呢？佛有这样的胜方便，可以用语言法设教。当佛以他的正觉为依托，用言语方便设教的时候，是通于理智的解悟，所以，不要排除理智的解悟，可以有这部分。但是就佛陀自觉的体证来说，生命亲切的经验来说，如这里所描述，像是无云夜空、明月遍照。“无云”是指没有无明、爱取的蔽覆，这明月譬喻智慧，他只有这样如实知的智慧现前，没有这一切不如实知及基于不如实知的烦恼，遍照一切触物——眼见色乃至意了法，或者是内心觉法的实相——无常、无我，遍无所依，像这些都可以是“遍照一切”所摄。“充满了光明、喜乐与清凉”，他直觉的经验中就是这样的，当然也可以说，智慧说的是光明，从离烦热、离恼热来说喜乐与清凉。这是说

的佛陀正觉，他的正觉是与这些相应的，不仅仅是一般意义上的了解、理解、认同。

现在，姑从自觉与觉他说。佛陀是自觉者，不同声闻弟子的“悟不由他”，是“自觉谁称师”的自觉。

下面是分别了佛与声闻弟子们觉悟的同异：如果说正觉解脱，那么佛与声闻圣弟子同样都是有正觉解脱的，但这里又有不同，这里强调：佛是自觉，是不同于声闻弟子的，是“悟不由他”的。这一句“不同声闻弟子的‘悟不由他’”，或许容易有歧义，刚才我把它说成两句话，应该就不容易有歧义了：不同于声闻弟子，是悟不由他的。也就是说，释迦菩萨最后身的觉悟成佛，不是有谁将这样的道理教给他，依之去观察得以体证的，而是他自己发起了这种觉悟，没有老师，也就是这里说的“自觉谁称师”。

佛法由释尊的创见而流布人间，他是创觉者，所以称为佛陀。

这个“创”在古汉语里的意思，包括汉语里的意思，就是指的新、初——最初。也就是说，在这一期佛法中，佛陀是第一个觉证了法的，所谓的“创见”，最初洞见。佛有了这样的洞见，又有方便设教，才有佛法的流布人间。虽然佛与佛的圣弟子们都可以说是觉者，但是佛有不同于弟子处，他是创觉者，是最初觉悟者，当然是就这一期说。由这样的先觉，觉悟后来的这些弟子们，弟子们就是后觉，所以将这样的创觉者称为佛陀。在佛世的时候，没有其他人跟佛陀学，或者多数人还不了解的时候，用“Buddha（觉者）”来称呼佛陀，是告诉大家“这个人觉证了真理”。

佛世的多闻圣弟子——声闻，虽也能正觉解脱，与佛同样的称为阿罗汉，却没有被称为佛的。

佛世的时候，这些多闻圣弟子们，后被称为“声闻”——从佛的音声闻法修行得解脱，他们也获得关于法的正觉，也依之解脱，同样跟佛被称为阿罗汉（无学、杀贼、无生等等的意思），但是佛的这些多闻圣弟子们可以被称为佛吗？不可以。这里说：

所以我们说释尊是觉者，应重视他的创觉性。

这个强调，在今天南北传佛法交流很容易的情况下，是很有意义的。

当我们认识到佛法朴素、纯正一面的时候，有一些人因为认识到了解脱的一味，所谓“一道一清静，一味一解脱”，就以为阿罗汉和佛一样。阿罗汉从解脱苦边是究竟的，这一点，三乘无学没有差别，但是他们的德行完全一样吗？他们的因缘、得果等等这些，完全一样吗？这里从觉悟的因缘说不同：佛是自觉，如果就这一期说是创觉，这当然跟“从他觉”、“后觉”，在觉悟的因缘上不同。如果没有佛成道说法，怎么会有后来多闻圣弟子们的正觉解脱呢？有一些南传的学者侧重于正觉解脱的究竟一味，而说阿罗汉跟佛好像没有什么差别。那是颠倒的，我们要如实地说：从觉悟的因缘，从功德的圆满说，佛陀与阿罗汉是不同的。我们称之为佛的，在初期佛法中是创觉者，设教、觉他。所以这一句话很重要：“所以我们说释尊是觉者，应重视他的创觉性”。

我们要如实，既不偏执于一边，也不偏执于另一边。既不像后来的一些大乘学人，不能够体会法的一味，不能够体会“一道一解脱”的意趣，过度地贬抑声闻学人乃至说阿罗汉解脱不究竟。这其实是过分了，这不仅仅是一般法义表达上的过分，这其实是对于佛法的误解。我们中国人喜欢戴帽子，这是不是在谤法呢？是不是在谤僧呢？而且是在谤圣僧。这些话要小心！另外，也不要着另一边，另一边就是把阿罗汉说成跟佛一样。他们不一样，我们就承认不一样。下文：

释尊本是人，而竟被推尊为佛陀了。这因为释尊在菩提树下，创觉缘起法性，离一切戏论，得到无上的解脱。

佛陀在成道之前和成道之后，是以什么样的有情身呈现的呢？人身。但是我们为什么尊称他为佛陀呢？是因为他“创觉缘起法性”。要点是在创觉缘起法性，后面还应该加上：“能够说法利益众生，令众生也走向正觉解脱。”（创觉——在自觉的基础上，进一步设教、觉他）

（二）见缘起即见法，见法即见佛

佛陀的所以为佛陀，在乎正觉缘起法性，这是佛陀的法身。

因为前面反复地在说明佛的创觉性，所以这里用“正觉”两个字，也可以体会为是前面所说的创觉——从上文顺下来，这是明显的。所谓的“缘起法性”，在后面会广说，这里就不去展开，大家从其他处也多少都有学

习。

所谓“佛陀的法身”，不要像后来一些人所宣说、渲染的那样，理解为一种神秘的本体，对应于我“我”最神圣、最清净、也最了不起的本体。如果理解成那个，就变成了外道见。所谓佛陀的法身，就是“正法以为身”，就是对于法的契证，如如智契如如理。

释尊正觉缘起法身而成佛，如弟子而正觉缘起法的，也能证得法身；

这是初期佛法本来面貌里说到的“法身”，是指“正觉缘起法”——谁正觉缘起法，就说他证得法身。后来大乘佛教里有一些人愿意渲染“胜义有”，所以有很多其他的说法。但是要知道，佛法中就准确地异于外道的说明是如这里所说的。下文：

不过约闻佛的教声而觉悟说，所以称为声闻。

释尊创觉缘起法性，说这是佛陀的法身；如果弟子们以佛陀的声教而觉悟，正觉缘起法，他也是证得法身，那为什么不称佛呢？因为是从佛的音声教导而得以觉悟，所以称为“声闻”，称为弟子。下文：

“如须陀洹得是法分名为初得法身，乃至阿罗汉、辟支佛名后得法身”（罗什答慧远书）。

初果圣人初见缘起法，名为“初得法身”；二乘无学（阿罗汉、辟支佛）圆满尽断烦恼，名为“后得法身”。

大家在学习过程中探讨一个问题：如后文所说：“见缘起即见法，见法即见佛”，那么什么叫“见”？是不是无漏智慧才算“见”？还是我们有闻、思、修慧相应也算“见”呢？

如果依《阿含》说，“见法”就意味着无漏智慧生起。所谓“法眼净”，意味着没有障蔽地直见法，也就是后来所说的“现观”。这样的“见法”是《阿含》文义中所说的“见法”，实际是得圣道的意思。但是《阿含》中也说：“先得法住智，后得涅槃智”，“法住智”是闻、思、修慧相应的，不是无漏慧直接相应的，那么“见法”也可以说是法住智层面，有闻、思、修、慧相应的。下文说：

能得法身的佛弟子，是真能窥见佛陀之所以为佛陀的，所以释尊说：

“见缘起即见法，见法即见佛”。

这里是说能得法身的佛弟子，是真的能够体会到佛陀之所以为佛陀的。那什么叫“能得法身”呢？还是正觉缘起法。这里说的意思也是圣弟子的意思，如果就声闻果来说，是从初果乃至四果。我们对于“见缘起即见法，见法即见佛”的把握，从这里来看话，也主要应该从“得圣道”、“无漏智慧现起”、“直见缘起”这个角度来把握。“直见”是我说的词，论里用的词更专业，叫“对面观”、“现观”。

须菩提尊者的深观法空，释尊也推许他“先见我身”。

这个道理，大家知道。

因释尊觉法成佛，引出“见法即见佛”的精义。

这是从释尊觉证缘起法成佛，进而说到“见法即见佛”。这个意思很精当，换句话说是在谈“什么是佛陀最根本的特征”。是什么呢？当然是佛智。什么样的智慧被称为佛智呢？就是那个创觉缘起法性的智慧。谁对于这个能有最真切的体会呢？是同样正觉了缘起法性的人。那是什么人呢？那就是佛陀的多闻圣弟子们。下文：

（三）法身常在

再进，那就是“法身常在”。

从“见法即见佛”进一步地来谈“法身常在”。不过这个“法身常在”，跟后世佛教中大乘的一流所谈的“法身常在”、“法身常住”，意趣不一样。这里引文说到：

释尊说：“我诸弟子展转行之，则是如来法身常在而不灭也”（遗教经）。

释尊临入灭的时候跟弟子们的叮嘱——佛涅槃后，这些弟子们学习佛法、住持佛法、传递佛法、实证佛法，这样的展转行之，就是如来的法身常在而不灭。这个话在下文有解释，这里只是略顺一下。我们向下看：

法身的是否常在，依佛弟子的行践而定。

这怎么说呢？前面所说的“展转行之”，就是这里说的“行践”。弟

子们的展转行之、弟子们的行践都包括什么呢？学习、实践、实证、传递（也就是教导），令后人也能够得到这样的法味，乃至生起同样的觉证，这是佛法的“住持”义。

有精勤的实行者，就有现觉法性者，有能见佛陀的所以为佛陀者，法身也就因此而实现在人间。

这话说得非常准确和精当。有一位法师在回答一个佛法问题时候说过类似的话，他遇到的问题是：“请问这个世间还有阿罗汉吗？”这位法师的回答是：“只要有依佛法而如实实践者，这个世间就有阿罗汉。”也就是这里说的话：“有精勤的实行者，就有现觉法性者。”但问题是，“精勤的实行”并不多见。

这样现觉法性的人，就真切地、直接地体会到佛陀之所以为佛陀，就是这里说的“有能见佛陀的所以为佛陀者”。从这个意思上来说，佛陀的“法身也就因此而实现在人间”。所谓的“法身常在”，是这个意思。

这里解释了“何为展转行之”、“为何展转行之，则是如来法身常在而不灭”，这讲的是很精当的。下面的一句话可以看作是对这一句的一个概括：

佛法的不断流行，有不断的勤行者，法身这才常在人间而不灭。“法身常在”的论题，是何等深刻、正确而有力！

这是非常有现实意义的，也是非常契合于佛法实践性和离苦价值指向的，而不是抽象地玄谈“一个作为本体的法身，如何地由本垂迹”，那实在是后来的情况。这一句话是对前面的一个概括。

我们常常听到一句话叫作“续佛慧命”，什么叫续佛慧命啊？就是“我诸弟子展转行之，则是如来法身常在而不灭也”。作为佛弟子，精勤地学行法，实现法，自己也现证法性，直接真切地体会“佛陀的所以为佛陀者，法身也就因此而实现在人间”，就是这个意思。这一段，我看大家在学习的时候也有很多探讨交流，希望大家能够深刻地体会这个意趣，并用来指导自己的实践。下文：

（四）释尊完满的自觉，为时代所限

释尊不忍世间的长此黑暗，不忘出家的初心，开始弘法工作。

这是说到释尊自觉圆满，来做觉他的工作。但是这个工作是受因缘成就，也受因缘限定的。所以下文说：

但释尊完满的自觉，为时代所限，不能彻底而详尽的发扬，只能建立适应时机的“方便教”。方便教，糅合了一分时代精神——厌世的精神，使释尊的究竟道受到限制，但不是毫无真实。

也就是我过去常说的，有人以释迦牟尼佛言教为证，说：“释尊几乎所有的教法都是教人迅速离苦的，所以我们就应该如佛所教，迅速离苦才对，不应该去行什么菩萨道”，甚至由此来说明：“行菩萨道是荒唐、是错误的”。对于这个观点，我常常请大家做这样的思考：释迦牟尼佛自己是怎样的修行历程呢？他在发心修行的过程中，是以自己迅速离苦为目的？还是以究竟成就佛果为目的呢？释迦牟尼佛在过去生有没有遇到佛陀和正法呢？一切佛教都说：有，而且很多。哪一位佛陀的教法中没有教人成就无学、成阿罗汉道的法呢？都会有。那释迦牟尼佛为什么没有依着这个去取证阿罗汉、取证声闻的果呢？这是要考虑的啊。另外，如果没有人行菩萨道，会有佛吗？如果没有佛，又哪来的声闻无学阿罗汉呢？所以大家应该从这里体会：“释尊完满的自觉，为时代所限，不能彻底而详尽的发扬，只能建立适应时机的‘方便教’。”

我过去常举的譬喻有两个：一个是火场喻，一个是水井喻。火场喻，说这三界就像燃烧的火宅，佛陀当然是告诉大家要尽快地离苦。如果有人真的有这样的善根，或者愿意激发这样的志愿——希望在火场中帮助人，那当然也好。作为一个救生者，要做的事情不是自己优先逃生，而是帮助他人冲出去，特别是绝大多数人都希望迅速脱离火场的时候。那所谓的水井喻呢？如果有人口渴得不行，就告诉他：井在这里，你打水上来喝就能够解渴。也有人发心长远，会想到这口井水会喝光的，那如果这水喝光了，没有新井，就意味着后来人没有水喝。为了后来人能有水喝，能够解除这样的爱渴，我要学习打井的技术，在需要的时候我来打井。大家从这两个譬喻和场景，来把握声闻行、菩萨行发心的不同和价值的不同。也可以看一看释迦牟尼佛本人修道因缘是怎样的，哪一个才是他的本怀呢？如果把更契合价值圆满的、更契合释尊本怀的，说成真实的话，那与它对应的，

是不是可以说为是方便呢？这是供大家思择的。

这里说到“方便教，糅合了一分时代精神”，什么样的时代精神呢？“厌世的精神”，我们可以从佛世以及之前印度本土修道传统可以看到，甚至佛陀出家行道也受到这样的影响，最开始跟其他宗教传统学，自己后来六年苦行等等，都是这种传统影响、时代精神影响的反映。后来释迦牟尼佛真正开始走向觉悟的时候，他是意识到了这种方式的不恰当，无义苦行没有导致人离苦的可能。这样的时代精神，也就是“厌世的精神，使释尊的究竟道受到限制”。

大家想一想当时的条件，这些人对于生命的苦有认识之后，就像火场中的人一样，绝大多数的条件反射就是尽快跑出去，这一点也不奇怪。我常常用道德、超道德作比方：教他尽快离苦，这好比是道德；教他在生死中荷负重苦，来为长远广大地利益众生而努力，这个有点超道德。超道德的，可以基于自觉，但是不可以要求；如果合适，也可以激发，但是不可以作为普遍的要求。下文：

这方便教中蕴蓄的真实道，在佛法的流行中已大大的阐发了。

这是说后来的佛法对于菩萨道的精神，是有正确发扬的。但是大乘是有不同形态的，虽然都是菩萨道，但对于“法”的认识不同，受到各种影响的不同，形态上是有很大差别的。不要因为有一个共同的名言，就以为都一样；更不要以自己所理解的名言，去格式化一切。这是我们在今天应该注意的。下文：

（五）僧在即法在

释尊是创觉者，弟子是后觉，先觉觉后觉，觉觉不已的住持这觉世的大法，要如何才有可能？

这是在谈：佛法如何才能够得以正确地住世呢？

这唯有组织觉者集团的僧伽。

依靠个人的力量是不可靠的，为什么呢？这个人可能会出一些情况，一旦这个个体出现了问题，那么佛法的住持可能就出现问题。这也是后来汉传佛教常见的情况，汉传佛教后来变成了祖师住持，僧团的力量没有得

到正确的发挥，这是成问题的。大家都希望出个祖师，而没有人真正希望建设如法的、健康的僧团。

毗奈耶中说：释尊的所以依法摄僧，使佛弟子有如法的集团，是为了佛法久住，不致于如古圣那样的人去法灭。

这在《广律》中，如《四分律》谈到佛制戒总的因缘的时候有说过，舍利弗向佛请问：“过去诸佛，哪位世尊的法住世久？哪位住得短呢？”这里所说的“过去诸佛”是指释迦牟尼佛之前的六位，再加上释迦牟尼佛，就是所谓的“七佛”。释尊告诉他：“哪几位的法，住世久；哪几位的法，住世短。为什么会这样呢？就是因为佛灭度之后，弟子们有没有结集法藏，佛有没有给弟子们制戒。”当时舍利弗就请释尊为弟子们制戒，好令法久住。释尊当时并没有接受请求，告诉他说：“现在僧团中还没有出现染污相应的情况，这个时候不适合制戒，等以后出现情况再说。”后来出现一些情况，释尊就随因缘一一制戒。这是这里说的——“为了佛法久住，不致于如古圣那样的人去法灭”。下文：

事实上，住持佛法，普及佛法，也确乎要和乐清净大众的负起责任来。

住持佛法、普及佛法，确实要这样清净和合的团体，老百姓有一句话叫作“好铁能打几根钉”，再说代代不绝的住持弘化肯定不是一个人来做，应该有这样好的团体。什么叫好？清静、和合、安乐的，向于解脱的。如何来建立呢？当然要依于正法、律，那是下一节的内容，我们接着看这一段：

这和乐僧团的创立，是佛陀慧命所寄。

这是什么意思呢？前面说：“我诸弟子展转行之，则是如来法身常在而不灭也”，这所谓“佛陀慧命”，就是前面所说的如来法身。想要有代代不绝的学习佛法、实践佛法乃至觉证法，需要有相应的制度保障以及人员保障：制度保障谈的其实就是戒律；这个制度是依于人的、依于团体的，所依的团体就是僧团。

佛陀在自觉正法上，存在于法的体现中；在觉他世间上，存在于觉者的群众中。

“佛陀在自觉正法上，存在于法的体现中”，这是什么意思呢？这就是前面所说的“见法即见佛”的意思。佛之所以为佛，是因为觉证了缘起法。这个“觉证缘起法”，也可以说为法在生命中的呈现、体现、实现。

“佛陀在觉他的世间上”，这“世间”要理解为人与人、人与有情、有情与有情的这个世间。“存在于觉者的群众中”，什么是“觉者的群众”呢？就是僧伽。“在觉他世间上，存在于觉者的群众中”这句话的意思是说：佛陀在僧团中。其意义上文有说，也就是“这和乐僧团的创立，是佛陀慧命所寄”，这还是法身常在不灭的意趣。就佛世来说，下文有举经律中的文：

释尊说：“施比丘众已，便供养我，亦供养众”（中含瞿昙弥经）。

这表明佛在僧中。就是下文所说：

这“佛在僧数”的论题，表示僧团是佛陀慧命的扩展与延续。

为什么谈到扩展呢？因为不止一个人可以觉证法——谁觉证了法，谁就知道佛为何是佛，谁就如佛一样觉证法身，从这个意义上说到“佛陀慧命的扩展”，是横向的，所谓的“延续”是纵向的，都是从法的传递与实践、得证上来说。

毗奈耶中说：有如法的和合僧，这世间就有佛法。这可见，不但“僧在即佛在”，而且是“僧在即法在”。

“毗奈耶中说：有如法的和合僧，这世间就有佛法”，是从什么意思说的呢？经和律里谈到法灭的时候，都说：“这世间没有五个清净比丘，就是法灭。”反过来说，这世间有五个清净比丘，也就是有如法的和合僧，那世间就有佛法。为什么呢？因为佛法的住持是活生生的，也就是前文所说：“我诸弟子展转行之，则是如来法身常在而不灭也。”

“这可见，不但‘僧在即佛在’，而且是‘僧在即法在’。”前文所说“法身常在”强调的是“僧在即佛在”，这里强调“僧在即法在”，意思没有什么本质区别，只是推演的角度和程度有一些开合或者侧重。

这一点，不但证实释尊的重视大众，更了解佛法的解脱，不是个人的隐遁，反而在集团中。

这个意思并不是说作为一个个体不可能解脱，而是说想让引人走向解脱的法能够展转传承，引后学得以解脱的话，所重的“不是个人的隐遁，反而在集团中”。佛法的引人走向解脱，不是个人的隐遁，而是在集团中。下文说：

连自称“辟支佛”式的头陀行者——隐遁而苦行的，也不许他独住，非半月集合一次不可。

这一点，我们很多汉传佛教徒不知道，可能很多出家人也不知道，这是有我们现实和历史因缘的。什么意思呢？只要是比丘，你平时独修可以，但是半月诵戒必须到场。实在有因缘没赶上，可以开缘，否则必须要向大众共聚，来共同清净。诵戒不是背一背戒本就算了，而是要向大众，在大众中确认自己戒行清净——这个是有约束力的，是很重要的。下文：

人间佛陀的真精神，那里是厌世者所见的样子！

这里是一个总括。上面“自觉与觉他”说清楚之后，来说明：人间佛陀以及人间佛陀所设的教，它的真精神并不是厌世者所见的那样。那是怎样呢？如上所说的样子。这是今天跟大家一起学习的内容。

【答疑】

大家关于这部分是否有什么问题呢？如果有问题可以提出来。

10、谁是第一个见到佛的人

学员：“须菩提尊者的深观法空，释尊也推许他‘先见我身’”，这一句不太理解。

法师：这说的的是一个典故：释尊曾经去三十三天，离开了人间一段时间。当他临要回来的时候，出家、在家的弟子们知道，有一些要去见佛、礼佛。须菩提尊者当时在静处修习，本来也想去，后来他自己思维法的空性，就是这里所说的“深观法空”：“我要去见佛，见的是什么呢？什么才是如来的真实性呢？我既然已经见到这样的真实性，不就已经见到佛了吗？”是这样来思择。后来其他弟子去见佛，还有一位弟子首先见陀、礼佛，还问佛陀他是否是第一个见到佛的人？佛陀说：“你不是第一个，没有到场的须菩提是第一个。”这就是这一段典故的意思。

11、为什么令佛法住世的和合僧数量不能少于五位

学员：为什么令佛法住世的如法和合僧的数量不能少于五个？可不可以是其他数字？

法师：如法和合僧的数量不能少于五个，是从佛制定传授比丘戒所需要的人数来的。

我们说僧团有这样摄僧的功能，其中一个意思就是有这样的善男子、善女人想要出家修道，他/她如何具足这样的身份呢？要受戒。沙弥、沙弥尼十戒只是学前的、幼儿的、预备班的，正式的出家身份、成人的出家身份是比丘、比丘尼。比丘戒如何得受呢？如果条件允许的话，要由十位清净比丘形成一个团体，就是十人僧。由十人僧来授比丘戒，求戒的戒子在这十人僧前白四羯磨得戒。一些特殊情况，比如说出家人很少，但最少也要五位比丘：有三位是所谓三师（戒和尚、羯磨阿阇梨、教授阿阇梨），还要有两位在场做见证，是这样最少有五位比丘，正规情况应该是十位比丘。其中戒和尚、羯磨阿阇梨、教授阿阇梨还有年腊的要求，戒和尚还有德行要求等等。这个德行不是别的，是说他需要满足一些软、硬件的条件才可以。这样，至少五位清净比丘形成团体，来传授具足戒。是这个因缘，所以说到如法和合僧至少有五人，解释到这里。

12、何为现观

学员：请问“对面观”与“现观”是什么意思？

法师：你可以理解为，这是相对于闻、思、修慧（就是偏重于理性思择，偏重于理解体认，偏重于基于回忆、推理那些形成的认识）而言的，它这个是直接的洞见。不管是对面观也好、现观也好，都是有譬喻成分的，就像把一个东西拿在眼前亲眼看它一样，比喻智慧洞见是这样的情况。后世解释现观的时候还有一些说法，你以后可以慢慢地来学，这里只做一个简单的说明。

大家是否有其他的问题呢？如果没有其他问题，今天的学习就到这里。一起合掌做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切。

我等与众生，皆共成佛道。

今天就到这里，祝大吉祥！

（本文文字内容据印慈法师 2018 年 11 月 19 日 YY 线上课程录音整理。

整理及校对者：明癸，明芊，明谨，明巧，明恬，明非）

《佛法概论》讲记 07

【本期讲授原文】

第一章 法与法的创觉者与奉行者

第三节 佛法的奉行者——僧

一、建僧的目的

（一）成立僧团的第一义，即为了住持佛法

释尊的教化，风行恒河两岸，得到不少的信受奉行者，其中也有从佛出家的，起初，释尊为出家弟子，提示了“法味同受”、“财利共享”的原则。等到出家众一多，佛陀开始制戒，使他们成为和合的，称之为僧伽——众。释尊的所以“以法摄僧”，不但为了现在的出家众，目的更远在未来的正法久住。

释尊创觉的常道，非一般人，也非天、魔、梵——印度宗教的神所能转的。惟其难得，爱护的心也特别关切。所以发现了出家众的过失，就从事僧众的组织；成立僧团的第一义，即为了住持佛法。

（二）佛弟子的住持佛法，应特别注意佛法本质的保持

佛法虽是探本的，简要的，却是完成的。在传布中，可以引申、阐发，可以作方便的适应，却没有修正或补充可说。所以佛弟子的弘扬佛法，是“住持”，应特别注意佛法本质的保持。

（三）和合僧的存在，即是正法的存在

关于住持佛法，虽然在许多经中，嘱付王公、宰官，嘱付牛鬼、蛇神，其实除嘱付阿难不要忘记而外，这正法久住的责任，释尊是郑重的托付在僧团中。和合僧的存在，即是正法的存在。

（四）略谈制戒十义

释尊的所以制律，以法摄僧，有十种因缘：“一者摄僧故；二者极摄僧故；三者令僧安乐故；四者折伏无羞人故；五者有惭愧人得安稳住故；六者不信者令得信故；七者已信者增益信故；八者于现法中得漏尽；九者未生诸漏令不生故；十者正法得久住故”（摩诃僧祇律卷一）。这十者，

是释尊制戒律的动机与目的；而正法久住，可说是最后的目的。

（五）详明制戒十义

从正法久住的观点说：佛弟子要有组织的集团，才能使佛法久住世间。这僧团的组合，释尊是把他建筑在律制的基础上；严格的纪律，成为摄受僧众的向心力。“摄僧”与“极摄僧”，是集团的和合。

和合的僧众们，有了法律可守，这才能各安其分，不致有意无意的毁法乱纪，引起僧团的动乱纠纷。彼此融洽的为道，自然能做到“令僧安乐”。

有了这律制的和乐僧团，可以使僧众的本身更健全。广大的僧众，虽然贤愚不齐，但有了律制的僧团，那无惭无愧的犯戒者，在大众的威力下，便不能不接受制裁；不接受，就不能寄生在佛教中。有惭愧而真心为道的，在集团法律的保障下，也能安心的为法护法，不会因人事的纠纷而退心。这样的“折伏无羞人”、“有惭愧人得安稳住”，做到了分子健全与风纪严肃，便是清净。

和合、安乐、清净，为律制僧团的三大美德。

佛法的久住世间，不能离社会而独立。社会的信解佛法，作学理的研究者少，依佛弟子的行为而决定者多，所以如没有和乐清净的僧团，便难以引起世人的同情。如世人误会或不满意佛弟子所代表的佛法，那佛法的存在就要成问题。因此，要佛教本身有和乐清净的僧团，才能实现佛法，做到“不信者令得信”、“已信者增益信”。

僧团的集合，不是为了逢迎社会，苟存人间，是为了实现大众的身心净化而得解脱、自由的。在完善的僧团中，人人都容易成为健全的、如法的，达到内心的净化。不但现在不起烦恼，未来也使他不生。到最后，“于现法得漏尽”，是尽智；“未生诸漏令不生”，是无生智：净化身心完成而得到解脱。

和乐清净的僧团，能适应环境而获得社会大众的信仰，能净化身心而得自身的解脱；不忽略社会，不忽略自己，在集团中实现自由，而佛法也就达到了“久住”的目的。

释尊以律法摄受僧众，把住持佛法的责任交托他。僧团为佛法久住的

唯一要素，所以与佛陀、达磨，鼎立而称为三宝。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛。

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

今天我们学习《佛法概论》第一章的第三节“佛法的奉行者——僧”，首先是第一部分的内容：“建僧的目的”。

（一）成立僧团的第一义，即为了住持佛法

前面谈了法宝、佛宝，谈到佛觉证正法，这里说：

释尊的教化，风行恒河两岸，得到不少的信受奉行着，其中也有从佛出家的。

佛在成道之后，最开始摄受的出家弟子，就是所谓的五比丘。佛的出家修道，以及摄受弟子出家，这后面其实是反映了一定问题的。有一些人对于出家、在家，难免有一些困惑，到底哪一个更好啊？从佛法的修行来说，出家可以修习，在家也可以修习，出家能够证果，在家也能够证果，但是就一般的情况来说，难度是很不一样的。当然，这一点在今天因为僧制的衰颓，表现得好像不那么显著了。在家，因为私人系属，所以贪、嗔等等总是会被牵动；出家，实际上是放弃私人的占有，物质的也好，人际彼此的占有也好，所以在离欲修行上，向于法的实证上，变得更加有利。有的说法就是，在家的生活，从修行的角度看，不是那么理想的，所以佛陀为了修道，离开了自己的王宫，离开了过往的生活，后来这些随佛出家的弟子众也是类似的。

起初，释尊为出家弟子，提示了“法味同受”、“财利共享”的原则。

这个“起初”指的是佛制戒之前，提的主要是“法味同受”和“财利共享”的原则。如果跟后来“六和敬”对应的话，这主要对应于“见和”和“利和”，因为这个时候佛还没有制广教诫，所以没有说到“戒和”。但是那个时候也不是完全没有身语的规范，出家的弟子们都是自己主动要向佛学习的，于是佛如何，他们就尽量地照着去做。早期的时候，因为僧团的成分相对来说单纯，人员也少，所以没有太多显著的问题出现，佛也没有制广律，到后来有了一些情况出现，为了种种因缘，佛才制戒。这说：

等到出家众一多，佛陀开始制戒，使他们成为和合的，称之为僧伽——一众。

从前也说过，佛陀的开始制戒，是因为僧团中出现了一些染污性的问题，这个时候就需要通过共同的规制来明确什么应为、什么不应为。在今天大家很容易理解：一个团体不可以没有规范。戒律就是出家团体的规范。

释尊的所以“以法摄僧”，不但为了现在的出家众，目的更远在未来的正法久住。

这是对“佛为什么制戒”一个动机的概述。上一次也多少提到了佛制戒的总因缘，有提到为正法久住而制的意趣。

释尊创觉的常道，非一般人，也非天、魔、梵——印度宗教的神所能转的。

好，这里有两个意思：一个从“创觉”的意思来说，不是一般人能创觉这样的正法，能创觉这样的常道，也不是印度宗教所说的天、魔、梵等能够创觉，能够转这样法轮的；在这里更多地是谈“住持”：这样的法宣说出来之后，住持这样的法，也不是一般的人，指的是一般社会大众，也不是印度宗教所说的天、魔、梵等。这是从“创觉”与“住持”两个角度，来把握“释尊创觉的常道，非一般人，也非天、魔、梵——印度宗教的神所能转的”。

惟其难得，爱护的心也特别关切。

正因为这样的诸佛常道，这样的缘起正法，对于众生离苦得乐，是这样的不可或缺，是这样的难得稀有，所以佛陀将护正法的心也是比较强盛

的。佛陀当然是慈悲众生的，但这是情绪的困扰吗？不是，是智慧的抉择与良善动机不可分割的和合，也就是智、悲。这种“爱护的心”当然没有染爱的意思。不要以为这里有“爱护”这个词，就觉得矮化了释尊，好像释尊有爱、有染。这个爱护就是后面所说的“关切”，以及我们看到后来的大乘经说“如来善护念诸菩萨”，就是这个“护念”的意思。这样的法，对于众生的究竟离苦，是这样的不可或缺，这样的稀有难得，所以佛对于这样的法能够久住，也是很关切的。他实际上关切的是众生离苦，只是佛深达缘起——众生要离苦，需要有法的因缘，那么，佛为众生做的得度因缘就是觉证法、宣说法。

天、魔、梵等，以及一般的社会大众，都不能够住持佛法，谁来住持呢？当然是佛教的出家众——僧来住持。因为佛希望众生离苦得乐的慈悲心特别炽盛，所以对于法的住世也就特别关切，这要通过什么样的因缘能够更好地住持呢？当然是出家团队的建设——僧的建设。从这里说：

所以发现了出家众的过失，就从事僧众的组织；成立僧团的第一义，即为了住持佛法。

大家如果知道佛制戒的因缘，就会知道：不是佛自己无事在那里想了一堆而制定的，而是因为僧团中出现了一些染污的事情、染污的问题，也就是出家众中有过失，所以佛制定了戒律。这里所说的“从事僧众的组织”，意味着什么啊？意味着佛制戒。

下文也有说，律就像中国的礼仪一样。中国古时候的礼，涉及到了朝堂、人伦乃至社会的方方面面，是一个普遍性的、覆盖面很完整的规范。这用来譬喻什么呢？就是说，律对于出家人的整个生活、僧团的全部活动来说，它几乎全部覆盖。那所谓“僧众的组织”，就是戒律的制定，以及在因缘的推动下，不断向于完备、完善，这样来理解“所以发现了出家众的过失，就从事僧众的组织”。要知道，成立僧团最根本的意趣是为了住持佛法。那住持佛法，又是为什么呢？是佛心疼自己好不容易觉证的法吗？当然不是，是慈悲苦恼众生，希望一切众生能够得到究竟的离苦，那么就需要离苦的因缘——法，由僧来住持。

（二）佛弟子的住持佛法，应特别注意佛法本质的保持

佛法虽是探本的，简要的，却是完成的。

佛世时候的正统佛法，不是回答一切问题。反复地强调过，佛法在真正的意义上，不是要解释一切，哪有这样的义务呢？是探究于生死之根本、苦乐之根本。而这样探本的工作，发现了生命现象规律，生命现象规律中特别强调苦乐的现象与规律，当然也就发现苦及苦生起的因缘，也因此知道如何去破坏、消除苦的因缘，导致究竟苦灭，这是佛法“探本”的意思，是直接指向生命的真谛以及根本问题解决的。不管从表述上还是修习上，都是简明扼要的：问题是什么，问题的原因是什么，能否解决，如何去解决——苦、集、灭、道。或者用缘起来说，比如说十二支：“此有故彼有，此无故彼无，此生故彼生，此灭故彼灭。谓无明缘行乃至生缘老死纯大苦聚集；无明灭则行灭，乃至生灭老死灭，纯大苦聚灭。”所有的佛法说完了。这是说佛法是“探本的、简要的”。

为什么前面加一个“虽”字呢？有一些人不知道佛法的根本意趣，或者是自己的习性不调伏，自己的贪欲不调伏，不能满足于这样探本的、简要的佛法，总是出于种种目的想要扩大它，比如像后世有人莫名其妙地想用佛法去回答一切问题。或许可以做这个尝试，但不要把它当成佛法必须要做的事。佛法虽然是探本而简要的，但并不意味着它不够完备。它是已经完成了的，它的完成是有事实依据的，那就是佛陀的究竟解脱，诸阿罗汉圣弟子们的究竟解脱。如果用世间的譬喻来打比方的话，这个国家原子弹都造出来，都引爆了，你不能说他们的核试验还没有达到实践的地步，他们的核弹制造还没有完成。事实已经摆在这里了，佛法是完成的。

在传布中，可以引申、阐发，可以作方便的适应，却没有修正或补充可说。

世谛流布的佛法，口耳相传，依托于语言、后期的文字，乃至现代的音像等等来流传，当然要有时代的适应性，要有对象的适应性，这难免需要做一些适应的工作——“方便的适应”，或许会有一些相应的引申和阐发，但要知道，这是立足于佛法根本而做的方便适应，而不是对于佛法根本处去做所谓的修正或补充。为什么在大乘形态的抉择中，我特别强调要随顺于根本佛法？它的根本道理也在这里。有一些后来的大乘佛法受外道的影响太重了，在这种方便适应中甚至失去了佛法最根本的特质，这是成

问题的。大乘是有不同形态的，大乘是一个非常广泛的概念，或者说非常广泛的范畴，这里边五花八门，要有抉择。

当然，不是说声闻部派的引申、阐发就都对，里边也有很多问题，只是声闻部派在今天真正还活着的基本上就剩下南传上座部了，它的弘化在我们汉传还不太够。我们汉传的佛教徒更多面对的是汉传佛教，这些年还有藏传佛教，所以我多针对大乘来说，但并不意味着在声闻部派中不存在类似的问题。当然，不是说后世的引申、阐发都没有可取处，我们要就事论事，不要贴个标签，一概而论。

所以佛弟子的弘扬佛法，是“住持”，应特别注意佛法本质的保持。

这句话很关键！不要为了所谓弘扬佛法，为了让人家接受，搞很多所谓的方便适应。方便来、适应去，搞得完全不是那么一回事了。都不是佛法了，费那么大力气，在做什么呢？我曾经跟一些出家师父说过：我们只是讲什么方便，讲接引众生，但是，如果为了方便，为了接引，说的都不是佛法了，那我们在干什么啊？这是一定要注意的！

（三）和合僧的存在，即是正法的存在

关于住持佛法，虽然在许多经中，嘱付王公、宰官，嘱付牛鬼、蛇神，其实除嘱付阿难不要忘记而外，这正法久住的责任，释尊是郑重的托付在僧团中。

大家知道吗？像天人，以及其他趣的众生，包括鬼道的、畜生道的等等，是不可以出家的，不可以受具足戒的。只有人，才可以在满足一些前提的情况下，出家受具足戒，以僧团来做住持佛法的工作。也就是说，佛是将住持佛法的重任交给了他的出家弟子众，而不是一般的社会大众，也不是天人、鬼神以及其他道的有情。现在的很多人，教内也好，教外也好，意识不到这一点，特别是教内的一些人，说得严重一点，不知道佛法是怎么一回事，“怪、力、乱、神”成为了他的信仰，那所谓的弘扬佛法就变成了讲《封神演义》一样的故事，他所谓的住持佛法，不谈身心的净化、慈悲的养育、智慧的达成，而一味地谈这些鬼鬼神神——佛法不在于这个。

还有的人奇怪：“当年听过佛陀说法的一些天人，按说现在天寿应该还没有尽，人间的佛法衰微了，他们为什么不做一点什么事呢？”佛也

没付嘱给他们，佛也没有付嘱给一般的在家众。为什么没有？因为人家的志向并不在这个上。再加上世间的生活，不管是天还是人，大家寻逐于五欲是常态，佛没有强迫任何人的意思，或者给人家施加以不太情愿的要求。出家的弟子众，随佛出家意味着弃舍世间的一切，唯道是务，所以佛交给他们也是理所当然啊。这里是特别地强调出家众要有这样的认识。

和合僧的存在，即是正法的存在。

这在之前有说过，下至五个清净比丘住世，则正法不绝。所谓的五个清净比丘，就是最小规模的和合僧，能够令僧种不绝，可以度人出家、受具足戒等等。下文：

（四）略谈制戒十义

释尊的所以制律，以法摄僧，有十种因缘：

下文引的是《僧祇律》所说的“制戒十义”。

“一者摄僧故；二者极摄僧故；三者令僧安乐故；四者折伏无羞人故；五者有惭愧人得安稳住故；六者不信者令得信故；七者已信者增益信故；八者于现法中得漏尽；九者未生诸漏令不生故；十者正法得久住故”（摩诃僧祇律卷一）。

我先略说一下这制戒十义。这里所说的十义，更像是《僧祇律》和《十诵律》所说的，《十诵律》的第二者叫作“极好摄”^①，《四分》和有部把第二条说为“令僧欢喜”^②。

“一者摄僧故”：什么叫“摄僧”呢？指的是如果有善男子、善女人想要出家的话，可以依律成为出家的一份子，依律与其他出家人和合共住，就是“摄入僧中”的意思，如果再分别说，也有“摄持僧团”的意思。

“二者极摄僧故”：指的是戒律能够制止僧团中的过非，使僧众专心

① 《十诵律·卷第一》：“佛如是种种因缘呵已语诸比丘，以十利故为诸比丘结戒：摄僧故，极好摄故，僧安乐住故，折伏高心人故，有惭愧者得安乐故，不信者得净信故，已信者增长信故，遮今世恼漏故，断后世恶故，梵行久住故。”

② 《四分律》：“一摄取于僧，二令僧欢喜，三令僧安乐，四令未信者信，五已信者令增长，六难调者令调顺，七惭愧者得安乐，八断现在有漏，九断未来有漏，十正法得久住。”

修道，各守其分，而能欢喜，所以《四分律》和有部把这个说为“令僧欢喜”，“极摄僧”是这个意思。

“僧”是和合的意思。“摄僧”是统御摄受，使大众和合，可以从两个角度去把握：一个是摄入僧中，一个是摄持僧团。“极摄僧”的意思指的是，戒律有特别强盛地制止过非的功能。说“制止”，偏向于现有的令其断除；戒律还有防非止恶的作用，应该叫“遮止”更好。有的地方说“制非、挠恶”，能够制止过非——“制非”，这是“止”的意思；阻挠恶不善法，令其不生——“挠恶”，这是“遮”的意思。正因为戒律有这样防非止恶的作用，所以僧众得以安心修道，而安乐欢喜，持戒是一件欢喜的事。

僧的和合是依法共住，意味着见和，意味着价值观的一致，对于生命根本认识的一致。我有时候说：过与自己价值观相一致的生活，知道那有多么安和喜乐吗？真的能够有这样志同道合的人共住，来过这种身心一致、协调而不是撕裂的生活，当然是安乐的。这是第二条“极摄僧”，或者叫“令僧欢喜”。

我们现在还是看《佛法概论》里引的文，说到第四个“折伏无羞人故”：这种无惭无愧的人，在和合的大众中如果犯了戒，自己不认错乃至不忏悔，大众要依律渐次帮助他，乃至用一些方法来折服他。比如这个人犯戒了，自己认识不到，或者认识到了故意覆藏不说，慈悯他的人应该找能够跟他说得上的、他愿意听的道友，跟他先软语私下劝诫：“你这样做不太合适啊，应该以合适的方式认错，忏悔出罪”。这样在私底下柔语三谏，对方如果不听的话，就要在众中举他的罪。如果众中举罪，他还不听，僧团就要用众法羯磨来制罚他。这个制罚当然是要帮助他认错改过，大众是有威力的。这个大众的威力，在我们今天的社会，大家都能看到，人们常说：“社会是个大染缸”，常说：“这个人本来挺好，去了什么什么环境，周围都那个样子，他没有办法，后来也变成那样。”大家知道吗？大众是有力量的。佛法中大众清净的话，有这样无惭无愧的人，大众依法给他做呵责等等的众法羯磨来制罚他，通过这个来帮助他、折服他。他如果能够接受，能够认错，能够改过，当然好；如果不能，制罚将逐渐升级。如果制罚到最高级，他还不认错，大家就都不理他，就是你虽然物理上跟我们在

一起，但是大家都不把你当成这里的，这种做法叫作“默摈”。

这个人如果自己想修道的話，实际上是会受触动的；他要不想修道的话，那出家干什么呢？可能有的人说：出家混日子，过生活啊。实际上，出家过生活在古时候是没有保障的。要只是为过生活，可能在家更好一点。可能今天有一些变化，过去我在佛学院教学的时候，问到学僧们一个问题：“我们佛教今天变成这个样子，大家能说一說症结在哪吗？”有一位学僧马上就说：“出家有利可图”——这是很重要的一个原因。那个时候想以名闻利养出家，不是不可能，但是相对来说不那么容易。这是说依正法和大众的力量，来折服这样无惭无愧的人。那么有惭愧的人，就在这样清淨、和合、安乐的环境中安稳而住。

“六者不信者令得信故，七者已信者增益信故”：僧团这样的和合清淨，当然是很好的表法，令那些对于佛法不认识、没有信受的，容易有所认识、容易信受；那在佛法中已经有所认同、有所信受的，能够看到这样清淨和合的僧团，表现出生命安乐自在样貌的僧团，而感到欢喜，增益自己的信。

“八者于现法中得漏尽故，九者未生诸漏令不生故”：“现法中得漏尽”是断除现在的烦恼，就是断除当下的烦恼，“未生诸漏令不生”是指未来烦恼永不生起——是无学的样貌了。

“十者正法得久住”：这是说的佛为什么制十戒，总之都是为了个体的利益、团体的利益、大众的利益，即一切众生的利益，“正法得久住”是很重要的目的。

这十者，是释尊制戒律的动机与目的；而正法久住，可说是最后的目的。

（五）详明制戒十义

前面略说了这十义，后边是《佛法概论》里渐次的解说，我们来看：

从正法久住的观点说：佛弟子要有组织的集团，才能使佛法久住世间。这僧团的组合，释尊是把他建筑在律制的基础上；严格的纪律，成为摄受僧众的向心力。

我们民间说：“好铁能打几根钉”、“一个好汉三个帮”，个体的力量相对来说更容易受到一些因素的扰动，更不容易强有力地、长久地住持佛法，所以佛将它付于组织起来的出家弟子众。如何组织呢？要有相应的原则及规范，那就是戒律，所以，大家说戒律重要不重要呢？出家，不愿意按照戒律办事，那为什么出家？出的什么家？又怎么实现出家的这些作用呢？对于出家人来说，持戒不是可选项，而是必选项。这里说：

“摄僧”与“极摄僧”，是集团的和合。和合的僧众们，有了法律可守，这才能各安其分，不致有意无意的毁法乱纪，引起僧团的动乱纠纷。

这是在解释“摄僧”与“极摄僧”。“摄僧”：“和合的僧众们，有了法律可守”；“极摄僧”：“能够各安其分，不致有意无意地毁法乱纪，引起僧团的动乱纠纷”。我之前有说，“摄僧”指摄入僧团、摄持僧团，“极摄僧”的意思就是因为戒律这种防非止恶的功能，使僧众能够专心修道，各守其分，安稳欢喜。

彼此融洽的为道，自然能做到“令僧安乐”。

真正的道友彼此融洽地一起来办道，这个时候，大众在其中因为过与自己生命观、价值观相一致的生活，持戒清净，梵行清静，是令人安乐的。

有了这律制的和乐僧团，可以使僧众的本身更健全。广大的僧众，虽然贤愚不齐，但有了律制的僧团，那无惭无愧的犯戒者，在大众的威力下，便不能不接受制裁；不接受，就不能寄生在佛教中。有惭愧而真心为道的，在集团法律的保障下，也能安心的为法护法，不会因人事的纠纷而退心。这样的“折伏无羞人”，“有惭愧人得安稳住”，做到了分子健全与风纪严肃，便是清净。

是这个样子的啊。对于那些无惭无愧的犯戒者，如果到最后还是不接受大众依法的教化、折服、制罚，那他就没有办法生活在僧团中。这是僧团自我清净的功能如果没有被破坏的话，应该有的样貌。很可惜的是，这在今天很难看到。要是想让僧团这样自我清净的功能发挥出来，有一个前提是必须的，就是出家众尊重戒律、实行戒律，一切依律来做僧团中的决断。而不是社会地位，而不是学识才能，而不是受拥戴的程度，更不是帅不帅，唱歌好不好听，写字漂不漂亮，什么造诣高不高……，那些对于出

家来说，不仅是闲文章，而且多数是被禁止的文章。下文：

和合、安乐、清净，为律制僧团的三大美德。

这里提到了和合、安乐和清净，这不必定要从次第来说这三种美德、三种显著的特征。要知道律制僧团自然会有这三种美德，不会缺少什么的。真正过这种符合于律制的生活，真心出家，为道而出家，为自他究竟离苦而出家，随顺于正法律，僧团当然是容易呈现为和合的、安乐的、清净的。

佛法的久住世间，不能离社会而独立。

从这开始说“未信令信、已信增长”。

社会的信解佛法，作学理的研究者少，依佛弟子的行为而决定者多，所以如没有和乐清净的僧团，便难以引起世人的同情。如世人误会或不满意佛弟子所代表的佛法，那佛法的存在就要成问题。因此，要佛教本身有和乐清净的僧团，才能实现佛法，做到“不信者令得信”、“已信者增益信”。

这是很重要的！人们总觉得佛法在世间有这样的问題、那样的问題，其实归根到底最根本的问題是僧团建设的问題，如果有了这样和合、安乐、清净的僧团，那就有了根本。如果没有，一时因为某种因缘搞得好像花团锦簇、烈火烹油，但是会成为问題。就算不是迅速的兴起、迅速的膨胀、迅速的衰落，就算能够比较长久的保有，但是因为沒有这样依于正法律，那算是什么呢？

这一段说得很明确。一般社会大众，靠什么来了解佛法、了解佛教啊？有几个人能够在日常五欲的扰动中，患得患失中，忧虑所求中，踏下心来，了解佛法是什么呢？所以说“作学理的研究者少”。那大家如何来判断佛教怎么样、佛法怎么样啊？看佛弟子啊，出家、在家的佛弟子就成为一般不了解佛教的人认识佛教的直觉途径。这世间有几个是真正理性的人，一般大众哪有那么理性，有几个人会真的冷静地、理智地想一想佛法是佛法、这个人是一个人呢？或者理智地想一想这个人到底能不能够代表佛法呢？一般人都是觉得，这个人是这个样子，那佛法就可能不怎么样；或者这个人这么好，那佛法可能挺好；他们也不知道这个逻辑经不经得起推敲。但是这就是一般大众的思维方式，特别在今天这个网络时代，大家太容易被

人带节奏了，所以这里说“依佛弟子的行为而决定者多”。所以说僧团是否和合、安乐、清净，对于社会大众对佛法的认识是有重大影响的。如果僧团确实是和合、安乐、清净的，那更容易使不信者生信、已信者增长。下文：

僧团的集合，不是为了逢迎社会，苟存人间，是为了实现大众的身心净化而得解脱、自由的。

这是要说后面的“断现在有漏、断未来有漏”。僧团的建立也好，僧团的延续也好，是干什么呢？是简单地给这些出家修道人一条活路，在这个世间不断地混下去吗？是要让人家能够接受出家人，种种逢迎，好能够在这个世间生活下去吗？当然不是这个目的。僧团的集合，“是为了实现大众的身心净化而得解脱、自由的”。现在看到的情况是，确实有一些出家人以逢迎、攀附为根本目的，那达到的是什么呢？也就是“苟存人间”——这话说得入木三分。有什么意思呢？不还是生死中的勾当？还带着种种罪恶染污。佛法也好，僧团的建立存在也好，“是为了实现大众的身心净化而得解脱、自由的”。

在完善的僧团中，人人都容易成为健全的、如法的，达到内心的净化。不但现在不起烦恼，未来也使他不生。

这是说“断现在和未来漏”，这就是环境的重要。这个人在家，可能修行的障缘很多，如果真的到了一个和合、安乐、清净的僧团中，如法如律，那他的修行会有更好的因缘。

到最后，“于现法得漏尽”，是尽智；“未生诸漏令不生”，是无生智：净化身心完成而得到解脱。

这是说，在这样好的环境中，内心净化，最终的达成是成就无学圣者。已经生起的烦恼都尽断，这叫“于现法得漏尽”，就是现存的烦恼都尽断，也就是“尽智”；未来的烦恼不会再生起，这是“无生智”。清楚吗？大家如果看有部的一些解释：“此是苦，我已知；此是集，我已断……”，这是“尽智”；“此是苦，我已知，不复更知；此是集，我已断，不复更断……”，因为不会再生起，所以不用再断，这是“无生智”。

和乐清净的僧团，能适应环境而获得社会大众的信仰，能净化身心而

得自身的解脱；不忽略社会，不忽略自己，在集团中实现自由，而佛法也就达到了“久住”的目的。

这样和合、清静、安乐的僧团，对于一般社会大众有这样良好的作用，对于僧团中每一份子有这样良好的作用，在自利利他中实现自由、实现佛法的价值，这样，当然也就达到了佛法久住，也就实现了佛法久住的目的。好，这是对前面“制戒十义”一个概略的解说。下文：

释尊以律法摄受僧众，把住持佛法的责任交托他。僧团为佛法久住的唯一要素，所以与佛陀、达磨，鼎立而称为三宝。

“僧团为佛法久住的唯一要素”，不是一般的社会大众，也不是天、魔、梵等，这个很重要！有一些人意识不到佛法根本意趣中“佛出人间”、“僧团住持人间”这类意趣，总向天上去寄托，那其实是古印度其他宗教的那一套向佛法中的影响与蔓延。佛不是这样，佛将住持佛法的重任，交托给和乐清静的僧团。佛以正法律来摄授僧团，也令僧团自己学行正法、实践正法、实现正法，并且弘传佛法。

这是介绍了三宝中的僧伽，以上算是“僧”中的第一部分内容，这一段的内容叫作“建僧的目的”，今天要学习的正文内容就是这些。大家如果如果没有什么问题的话，我们一起合掌做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切。

我等与众生，皆共成佛道。

今天就到这里，祝大家吉祥！

（本文文字内容据印慈法师 2018 年 11 月 26 日 YY 线上课程录音整理。

整理及校对者：明燊，明道，明苒，明淳、明谨，明巧，明恬，明非）

《佛法概论》讲记 08

【本期讲授原文】

第一章 法与法的创觉者及奉行者

第三节 佛法的奉行者——僧

二、六和敬

（一）大众和合的根本问题——见和、戒和、利和

正法的久住，要有解脱的实证者，广大的信仰者，这都要依和乐清净的僧团而实现。僧团的融洽健全，又以和合为基础。依律制而住的和合僧，释尊曾提到他的纲领，就是六和敬（长含游行经）。六和中，“见和同解”、“戒和同行”、“利和同均”，是和合的本质；“意和同悦”、“身和同住”、“语和无诤”，是和合的表现。

从广义的戒律说，佛教中的一切，团体的，个人的，都依戒律的规定而生活。律制内容的广泛，与中国古代的礼治，有着同样的精神。律，包含实际生活的一切；但释尊特别重视思想与经济，使它与戒律并立。这就指出大众和合的根本问题，除了律制以外，还要注重思想的共同，经济待遇的均衡。思想、律制、经济三者，建立在共同的原则上，才有和乐清净的僧团。

（二）假若见、戒、利不和，僧团会演成分崩离析的局面

在僧团中，有关大众与个人的法制，固然有要求参加僧团者严格服从遵行的义务，但如有特权阶级，特别是执法者不能与守法者同样的遵守律制，必然要影响大众的团结。戒和同行，为律制的精神所在；就是释尊也不能违反律制，何况其他！

我们在社团中，要有物质上与精神上的适当营养。但一般人，在物质的享受上，总是希求超过别人的优越待遇；在思想上，又总是满意自己的意见。这物欲的爱着——“爱”，思想的固执——“见”，如不为适当的调剂、节制，使它适中，就会造成经济上的不平衡，思想上的纷歧。在同一集团中，如让经济的不平、思想的庞杂发展起来，僧团会演成分崩离析的局面。

在释尊当时，能注意思想的同一、经济的均衡，不能不说是非凡的卓见！

* 释尊的不偏于物质，也不偏于精神，确是到处流露的一贯家风

释尊说：“贪欲系着因缘故，王、王共诤，婆罗门居士、婆罗门居士共诤。……以见欲系着故，出家、出家而复共诤”（杂含卷二0．五四六经）。这还不过从偏重而说，从佛教的僧团看，经济与思想并重。释尊的不偏于物质，也不偏于精神，确是到处流露的一贯家风。

（三）释尊理想中的僧团

僧团确立在见和、戒和、利和的原则上，才会有平等、和谐、民主、自由的团结，才能吻合释尊的本意，负担起住持佛法的责任。

有了上面所说的三和——和合的本质，那表现在僧团中的，就必有后三者。彼此间，在精神上是志同道合的；行动上是有纪律而合作的；语言文字上是诚实、正确，充满和谐友谊的。这样的僧团，才是释尊理想中的僧团。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛。

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

二、六和敬

今天继续学习三宝中“僧”的部分，小标题是“六和敬”，文说：

（一）大众和合的根本问题——见和、戒和、利和

正法的久住，要有解脱的实证者，广大的信仰者，这都要依和乐清净

的僧团而实现。

所谓正法的久住，需要有解脱的实证者，要不然实践的检验在哪里呢？实践的证明在哪里呢？同时，正法的久住是要实现离苦得安乐的，那需要有广大认同这个原理和方法、走这条道路的人，这就是信仰者。“正法的久住”、“解脱的实证者”以及“广大的信仰者”，这些如果想得以实现，是需要依托于和合清净的僧团的。要认识到这个，到后面还会结合大家的问题来谈这件事。

为什么要依托于僧团呢？个体的力量行不行呢？个体的力量有时而穷，一般人也就是活在世上几十年而已，如果这个修行人前面浪费十几年、几十年，中间自己再努力一段，能够拿出来做这些事情的时间就很少了。如果这个团体没有保障，实际上正法久住也是没有保障的。后面说：

僧团的融洽健全，又以和合为基础。

不是说只要有一群出家人，就叫作可以住持正法的僧团。僧伽或者说佛法里的僧，是有这样和合、清净、安乐义的。这里说“僧团的融洽健全，又以和合为基础”，那“和合”意味着什么呢？包括哪些内容呢？下面说：

依律制而住的和合僧，释尊曾提到他的纲领，就是六和敬（长含游行经）。

前面说到和合，这里提到了它重要的纲领——六和敬。

六和中，“见和同解”、“戒和同行”、“利和同均”，是和合的本质；“意和同悦”、“身和同住”、“语和无诤”，是和合的表现。

在思想上（见）、规范上（戒）以及经济上（利）能够和合，是和合的本质。因为在见、戒、利方面能够和合，所以表现在身、语、意上才是和合的。下面有分说，在这里可以先略说一下。

“见和同解”的“见”，当然是指佛法的正见。佛法的正见最主要是关于什么的呢？不是关于天地的花草树木、山河大地的，而是关于有情的，关于有情的生命现象及规律是怎样的（苦乐是怎样的、离苦得乐是否可能、如何实现、为什么），是基于这些的，这是佛法的正见。如果大家在关于生命的基本判断上一致的话，那么大家的价值观会一致的，我过去常说：

“价值观是依托于生命观的”（过去有论证，这里不再细说），这个人真的认识到：生命是这样的，生命中的苦乐是这样的，苦乐的因缘是这样的，那么离苦得乐、趋利避害自然是他的倾向。人们所谓的有没有价值，归根到底是要指向趋利避害、离苦得乐的，所以，如果关于生命的见解一样、生命的苦乐见解一样，那么在价值上不会有差异，在价值的取向上、价值的判断上，没有问题。生命观、苦乐观决定价值观，这是说见和，这是最根本的。

有了这样的正见——生命是这样的、人是这样的、苦乐是这样的。我们作为人都想离苦得乐，那么我们就应该去做这些正确的因缘。大家见解也一致。我们选择出家生活，专门地来做这件事，而且也传播这样的真理，帮助他人。在这个过程中，我们要做与自己认识相一致的事，我们的身、语表现应该跟自己的价值观相一致，跟自己对生命的认识相一致。这就是身、语的规范，也就是戒。戒，实在来说，是关于身、语的规范。作为个人也好，团体也好，想要生存延续，必然需要物质的支撑，这就涉及到经济方面，或者这里说的“利”。在这个上应该以平等的精神，有怎样的一个原则和方法，这是“利和”的部分。

对这略说一点，特别是“见和”，大家往往可能并不是特别清楚，也意识不到“见和”有多么重要。

从广义的戒律说，佛教中的一切，团体的，个人的，都依戒律的规定而生活。律制内容的广泛，与中国古代的礼治，有着同样的精神。

这里说到“广义的戒律”，是什么意思呢？出家生活中，从原则到具体的细节，实际上都在戒律的框架内，这里说“佛教中的一切，团体的，个人的，都依戒律的规定而生活”，是这样的。会不会以为：“那太可怕了，都规定了，有没有自由度啊？”在这个框架内有自由度啊，你在一个有保障的、正确的框架内有自由度，戒律是规定了这样的框架。正确框架之外的自由度，智者不要，因为那将带来恼损。

这里说到这种“律制内容的广泛”，不管是个人言语行为的，还是团体运作的，一些规章制度等等，都在律中包含着，它“与中国古代的礼治，有着同样的精神”，像中国的《礼记》，它不仅仅是礼貌、礼节这些，其实涉及到了很多原理性的东西和规章制度性的东西。戒律也是这样，当然

有戒律的精神，但是也有戒律的细节，不仅有个人身语的规范，还有大众共处的规章制度。

律，包含实际生活的一切；但释尊特别重视思想与经济，使它与戒律并立。

这是说在六和敬中，为什么把戒律与“见”和“利”并列来说。如果说到出家生活，实际“律”包含了出家生活的一切，不过释迦牟尼佛以他的智慧，特别地强调了思想方面和经济方面，单独提出来与戒律并列，作为六和敬中本质的部分。

这就指出大众和合的根本问题，除了律制以外，还要注重思想的共同，经济待遇的均衡。

我看诸位法友在讨论中，基于一个现代人的思维，大家对于这个都能够意识到，不仅佛教出家人的团体是这样，一个好的团体，这本来就是应该有的。“大众和合的根本问题，除了律制”，如果更广泛地说，除了规章制度、身语规范之外，难道大家只有一个表相上的配合一致，思想上各自开各自的小差，那就叫和合吗？或者经济上有着剥削与压迫，内心中愤愤不平，那叫和合吗？所以这里说，“除了律制以外，还要注重思想的共同，经济待遇的均衡”。

思想、律制、经济三者，建立在共同的原则上，才有和乐清净的僧团。

对于这样的三方面，大家有和合，有共同的认识、把握与实践，有共同的遵从，这才谈得上有和乐清净的僧团。否则思想上各自是一套，做法上、身语行为上也毫无规范，整体的规章制度上也没有章法，经济上也是一团糟，这肯定不会有和乐清净的僧团。下文：

（二）假若见、戒、利不和，僧团会演成分崩离析的局面

在僧团中，有关大众与个人的法制，固然有要求参加僧团者严格服从遵行的义务，但如有特权阶级，特别是执法者不能与守法者同样的遵守律制，必然会影响大众的团结。戒和同行，为律治的精神所在；就是释尊也不能违反律制，何况其他！

这是“戒和同行”，也就是说，在戒法面前，在律制面前，一切出家

人是平等的。这个“一切”包括了佛世时候的佛陀，更何况其他人。我从前讲，僧团三个月结夏安居，结束之后有一个“自恣”，就是请大家帮助自己：“如果我在这几个月有犯什么错误，请你指出来。”佛陀也一样，自己在地上敷个草座，坐在上面，请大家来帮助他：“如果有什么问题，请大家指出来。”再看一看后世，特别在一些佛教出家团体中，失去了这样的真精神，出现了所谓的掌权者，出现了特权者，出现了凌驾于规章制度之上、凌驾于律法之上的人。换句话说，那些可以约束别人，但是不能约束他；他可以用那些来要求别人，但是自己不遵从。这就是没有遵从“戒和同行”，那注定要出问题；就算不出问题，也不是真正佛法的精神和表现，也不是真正和合、清静、安乐的僧团。这是说“戒和同行”。下面：

我们在社团中，要有物质上与精神上的适当营养。但一般人，在物质的享受上，总是希求超过别人的优越待遇；在思想上，又总是满意自己的意见。这物欲的爱着——“爱”，思想的固执——“见”，如不为适当的调剂、节制，使它适中，就会造成经济上的不平衡，思想上的纷歧。

这是说不仅仅是佛教出家众的团体，即便在一般的社会团体中、社会的组织中，人们总是需要必要物质上的营养作为支撑，以及精神上的适当支撑。不过，对于一个没有特别修养、随顺于自己惯常性的人，在物质享受上总是希望自己足够好。什么叫足够好呢？要跟别人比。比到什么程度才算满意呢？最好是比谁都好；实在不行，我要在最上流，或者至少是比较上流。大家都说现在生活累；还有很多人对自己的穷，感觉很恼苦；有孩子的，养孩子也觉得特别累，孩子教育的成本……，原因是什么呢？原因是——比较，要比别人好，也就是这里说的“总是希求超过别人的优越待遇”。不管有没有竞争、比较的必要，自己内心因为这种贪欲，所以总是希望更多、更好、更高、更妙。只要摄为我、我所的，就是这样的惯性。挣的钱多少，住的房子的大小，乃至容颜，或者说自己的眷属这些，总是在比较，希望比别人好，至少不要差。“在思想上，又总是满意自己的意见”，这是偏于“见”的。

这是说了偏于“爱”和偏于“见”的：“这物欲的爱着——‘爱’，思想的固执——‘见’”，这是一般人难免的。认识到人是这样的，没有恰当修养的人是这样的，那么应该要有所调剂，有所节制。“如不为适当

的调剂、节制，使它适中，就会造成经济上的不平衡（多了还要更多），思想上的纷歧（我的总是比你的对）。 ”

过去我在讲其他内容的时候也说过，很多人以为：“问题都在于东西还不够多”，说到社会层面，“生产力还不够发达”。可惜不是。如果贪欲不加以节制、不加以调剂的话，东西再多，大家还是要比。比起来的话，总要比你多才可以，那要多少叫够呢？被比下去的那个人满意吗？有尽头吗？多少也没用。我说：“再多的物质财富，也没有办法填满欲壑”，就是这个意思。

在同一集团中，如让经济的不平、思想的庞杂发展起来，僧团会演成分崩离析的局面。

其实这在后来是在一定程度上或者一定范围内，多少有所表现的。

在释尊当时，能注意思想的同一、经济的均衡，不能不说是非凡的卓见！

“思想的同一”到什么程度？真正的多闻圣弟子，大家讲出来的内容不会是左一个样、右一个样。《阿含经》里就有人听这个佛弟子讲，听那个佛弟子讲，都觉得很稀奇，说：“你们讲的怎么都一样呢？”他是赞叹性的。当然，他们不是靠背标准答案，那两个佛弟子都是基于自己的认识以及生命的实践，才有这样共同的深刻体会。

佛陀的智慧，不仅仅体现在规章制度的建立，他也特别注重思想的基础和经济的均衡。而且，如果没有共同的生命观、价值观，没有共同的基于此的理念，对于这些个体的规范和团体的规章制度，人们总觉得那是外在对我的要求甚至是压迫，会反感、反弹的，还怎么会真心愿意持戒呢？自己不真心愿意，那怎么可能从这里得到利益呢？下文说：

*** 释尊的不偏于物质，也不偏于精神，确是到处流露的一贯家风**

释尊说：“贪欲系着因缘故，王、王共诤，婆罗门居士、婆罗门居士共诤。……以见欲系着故，出家、出家而复共诤”（杂含卷二0．五四六经）。

佛对在家众，多分地说“贪”；对出家众，多分地说“见”。这个“出

家、出家而复共诤”，你们讨论中谈到了，这指的是不同的沙门团体，用今天的话说是指不同的修行传统或者说宗教信仰界，有这样不同的意见。

这还不过从偏重而说，从佛教的僧团看，经济与思想并重。释尊的不偏于物质，也不偏于精神，确是到处流露的一贯家风。

这是在说到僧团，说到僧团的特质，说到“六和”的时候，谈到了“经济与思想的并重”，也就意味着对于物质和精神没有任何的偏颇、偏取、偏见。

“释尊的不偏于物质，也不偏于精神，确是到处流露的一贯家风”，这是为什么呢？在团体上，这样既不偏重于物质也不偏重于精神，归根到底是因为这团体是人的团体。而人，甚至说有情，是名、色平等和合相应的存在，有情是这样物质和精神现象平等和合相应的存在，既不是心为本也不是色为本，而是心、色相依的。人是这样的人，有情是这样的有情，所以有情的组织、人的组织，特别是向于真实、契应于真实的人的团体、人的组织，也应该是这样符合于这个事实、这个规律的。

表现在僧团上，除了规章制度之外，除了身语规范之外，佛提的另外两个：一个是精神的基础——见和，一个是物质的基础——利和。大家看，佛法就是这样的一致，本、末（或者用中国人常说的话——体、用）是这样的相应。着重地去体会一下“释尊的不偏于物质，也不偏于精神，确是到处流露的一贯家风”。

（三）释尊理想中的僧团

僧团确立在见和、戒和、利和的原则上，才会有平等、和谐、民主、自由的团结，才能吻合释尊的本意，负担起住持佛法的责任。

有了上面所说的思想上（见和）、经济上（利和）以及规范和制度上（戒和）的共同认可与践行，才会有僧团的“平等、和谐、民主、自由的团结”。只谈团结，但是大家并不是真的有一个平等的原则；虽然平等了，但各自一套，不和谐；虽然大家好像挺整齐划一，表面上和谐了，但是是独裁和一言堂……，这些都并不是团结的好面貌，所以这里谈到了在这三种和合（见和、利和、戒和）的基础上，才会有这样正确的团结，“才能吻合释尊的本意”。

“释尊的本意”实际上并不是主观的，要看作是人的现象与规律，在人的组织上的一个最契合的表现；因为佛是基于人是怎样的，来做的出家众的组织。这样的僧团，能够“负担起住持佛法的责任”。下文说：

有了上面所说的三和——和合的本质，那表现在僧团中的，就必有后三者。彼此间，在精神上是志同道合的；行动上是有纪律而合作的；语言文字上是诚实、正确，充满和谐友谊的。这样的僧团，才是释尊理想中的僧团。

“和合的本质”也就是见、戒、利，“后三者”也就是意、身、语。这几句话：“彼此间，在精神上是志同道合的；行动上是有纪律而合作的；语言文字上是诚实、正确，充满和谐友谊的”，分别对应“意和同悦”、“身和同住”、“语和无诤”，大家容易理解，我就不再多说。

这样六和的僧团，是释尊希望他的弟子们、后代的弟子众们能够形成的僧团。用意当然不是别的，是希望正法久住。正法久住，归根到底又为了什么呢？为了众生的究竟利益安乐啊！

【答疑】

12、“戒和”如何得到保证

学员：出家人的这些戒律，在执行上有没有保证？如何来保证？

法师：世间的法律是有强力部门，明确地说是暴力机关做支撑的，它能够实行，能够得到一定的保证，不奇怪。那佛法这种规范，既然叫规范，就可能会有违犯。如何得以实现呢？如果没有强力的保证，怎么可能呢？

律里是有规定的。首先最好是自觉，自己犯了错误，自己主动认错改正。如果不能，就让能够跟他说得上话的人，也就是不容易闹意见的人，私下里劝诫他，希望他能够依法如律地发露错误，坦承错误，认识错误，改正错误。一般来说是私下里劝三次。还是不行的话，了解情况的要在大众中举罪，就是在大众中指出他的错误，指出他的问题。他如果认错，也真诚地改过，那好，就依律来做发露忏悔，认错改过。如果自己不认错，那么僧团就要开始用团体的力量来折服他，不是打也不是骂，就是所谓的众法羯磨，就是僧团里比丘进集，来处理这个事情，用大家熟悉的话说就

是开民主会。对这个事情专门地指出来，指出来之后依着律制，要求他怎么怎么做，是这样的。

你说：“这不是强制性地要求他怎么做吗？”是啊，当初是他自己主动要出家的啊，当初是他自己主动要受戒的啊！要出家、要受戒，意味着“我要过这样的生活啊”，而且那是很庄重的誓言，是他求着人家来给他做师父，来给他做戒和尚，又请了十位清净比丘来给他传具足戒的。他自己那样殷重地求请，和承诺庄重的道德誓言，才有了这个出家比丘身份。然后自己不把它当一回事，这个说不过去啊，因为并不是谁来要求他、约束他。

出家戒律跟世间的法律还不太一样，因为世间的法律，我们不一定每一个人都了解它。但是出家的戒律，作为出家人，必须要了解它，因为你出家之后就是要过这样的生活的。不这样，其实首先是违背自己的意愿的。

如果僧团里边给他的种种羯磨制罚，他自己不接受的话，那制罚会升级，直到最后大家事实上把他排斥在僧团的日常生活之外，僧团的戒律是这样被保证的。

当然，这种保证能够一直保证下去吗？不排除因为认识发生了偏差，就是见上出了问题，导致对于戒律的认识出了问题，戒律的实践也相应出了问题，就是：一出问题就出了团体性的问题，这在后世有表现。那怎么办？如果能够纠正，当然好；如果不能纠正，佛法就是变味了，僧团的生活就变形了、变化了。那怎么办呢？那还能怎么办，佛法在流传中会变化，世谛流布的佛法会变、会灭，没有办法一直保证不变、不灭。作为佛弟子，只能是做正确因缘，希望正法、律能够得到正确的认识，并且付诸于实践，尽可能地去这些正确的因缘而已。

13、“见和”如何得到保证

学员：“见和”如何保证？他如果“见”不正确怎么办？

法师：佛法，谁也不是一开始就完全通达，完全能够把握好的，那怎么办？那要学啊，这个人初始出家乃至受戒，都要依师来学。而且师长也不是随随便便能当的，律里是有资格认定、资格要求的。按说跟着这样的师长学，再有僧团的力量，是可以传递好的。

不过，还是刚才那句话，世谛流布中的佛法，没有办法一直保持、保证不变。实际情况就是，总是会有一些人有意无意地造成变化。有一些变化确实是恰当的随缘方便；有一些变化甚至扭曲了佛法的本质味道，这些东西多了，佛法尽管还叫这个名，但已经不是真正的佛法了，最后，这一期佛法会灭的。

见和、戒和都没有办法被一直保证下去，如果一直保证下去，佛法会灭吗？不会灭。就是因为见和、戒和乃至利和慢慢变化甚至不行了，甚至打着这个旗号不是那个东西了，所以佛法才变质乃至消灭了。

大家要认识到这个，一方面知道世谛流布的佛法是有为法，有这些因缘会发生这些变化，内心不至于起烦恼。另一方面也要知道流传中佛法的变质和坏灭，对于每一个个体来说，对于有情来说，不是利益事，是衰损事；自己要做自他利益的事，做自他利益的因缘，表现在佛法的学习上就是勇于求真，不被各种内外因素扭曲，去寻求佛法的真实义，自己也尽可能依此实践，尽可能推动正法久住的因缘。

学员：佛法中各宗的分歧，这算不算出家与出家共诤？

法师：刚才有说到出家与出家共诤，最开始经中所指是不同的沙门团体之间，也就是不同宗教之间的出家团队，因为认识上的不一致，而有着言论上的往来。当然，后来佛法不再是一味的，甚至可以明白地说不再是和合的了，各宗有各宗的分歧，那算不算出家与出家共诤呢？

这个“诤”是伴随着烦恼相的。仅仅是意见不一致，还谈不上是诤。佛当年跟这些来找他的外道，意见也不一样，也谈他自己的观点，那个未必叫诤论。大家如果学《俱舍论》就知道，“诤”这个词在佛法里还有一个意思就是烦恼，“有诤”就表示有烦恼。这里所说的意思，更准确地说，是伴随着“见爱”，就是见上的贪、见上的欲，而有的言论上的辩难往来。如果没有这个，只是基于智慧和慈悲而做的见解说明，或者是彼此的探讨，这个没什么。难道共同来探究真理，交换意见，还不成了吗？

佛教各宗之间的情况可能复杂一些，后世的一些末流，或许确实能落在这里，变成了“出家与出家共诤”。如果真的能够体会、保持佛法一味的智慧与慈悲，即便意见不一样，特别枝末问题看法不一样，大家做一些

交流，那也没有问题。如果对于佛法根本性的东西都出现了歧见，比如实际上到底有我还是没我，那就不是一件小事了，实际上至少有一方偏离了佛法根本义。

14、“恒顺众生”与“契理契机”

学员：请教法师！“恒顺众生”一词出自《阿含》的哪部经？

法师：“恒顺众生”这个词在《阿含》中没有，《阿含》中为什么不这么谈呢？

佛只是谈“如实知”，只是顺应于缘起，去弘扬真理，并不是大家怎么说都行。怎么样能够迎合就怎么说，那是后来的一些论调，并不是佛法本来就有的。不能够不顾真实，一味地方便，那样的话，有什么意义呢？就像你们在讨论中有法友也提到“契理和契机”的问题：契理是第一原则，契机是在契理基础上的契机；否则，如果不契应于真理了，只是一味地迎合大众，那不很像一般搞市场、搞营销的吗？只要你买我这个东西，你想要它是什么样，我就卖给你什么样。

佛法不是这样。佛法是帮助人走向离欲解脱的，佛法的弘扬者就算没有真正的离欲解脱，也应该有这样的气氛与此相应。不要一味地希望人家认同自己，一味地希望扩大我宗教的影响，所以去各种迎合。应该基于真实，应该基于佛法所阐扬的真理，再说适应于时代的因缘，来做佛法的弘扬。这是对这个问题做一个回应。

后面这一个部分是“事和与理和”，看来今天的时间不太够了，那今天就不再向下说，大家如果没有什么问题，一起合掌做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切。

我等与众生，皆共成佛道。

今天就到这里，祝大家吉祥！

（本文文字内容据印慈法师 2018 年 12 月 03 日 YY 线上课程录音整理。

整理及校对者：明龔、明芊、茉莉、明淳、明恬、明非）

《佛法概论》讲记 09

【本期讲授原文】

第一章 法与法的创觉者与及奉行者

第二节 佛法的奉行者——僧

三、事和与理和

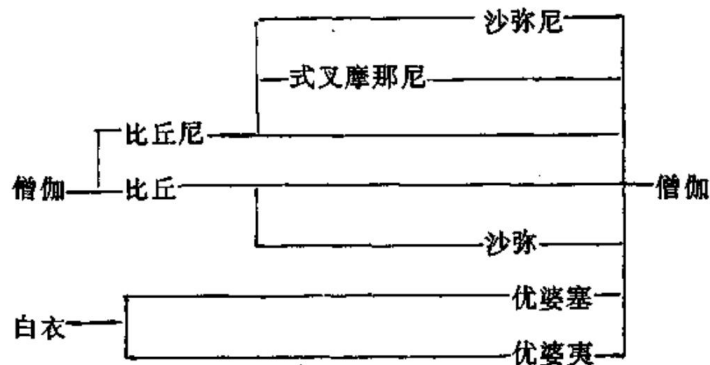
（一）佛教七众弟子

和合僧，是缘起的和合。缘起的和合中，是有相对的差别性，所以在一切佛弟子中，分为在家与出家二众。

在家众中，男的称为优婆塞——近事男，女的称为优婆夷——近事女，这是亲近三宝的。佛教的在家信众，接近佛教，在思想与行动上，接受佛法的指导，照着去行，所以叫近事。

出家众中也有男女不同。男众又分两级：沙弥——勤策，是青年而没有履行完全律制的，可说是预科；比丘——乞士，是以佛为模范，而学佛所学，行佛所行的。女众却分为三级：在预修的沙弥尼——勤策女，正式的比丘尼——乞女之间，有式叉摩那尼——正学女，这是为了特殊情形而制定的两年特训。其中，沙弥是隶属于比丘的，沙弥尼与式叉摩那尼是属于比丘尼的，这男众女众的“二部僧”，虽然男女各别组织，但在思想上与精神上，比丘僧是住持佛法的中心。

综合这七众弟子，成为整个的佛教信众。



（二）事和（条规）与理和（原则）的综合一贯性

释尊适应当时的环境，在出家弟子中，有事相上的僧团。在家弟子仅是信仰佛法，奉行佛法，没有成立团体。所以在形迹上，有出家的僧伽，有在家白衣弟子。但从行中道行、现觉正法而解脱来说，“理和同证”，在家与出家是平等的。白衣能理和同证，也可称之为僧伽；而且这还是真实僧，比形式上的僧伽更值得赞叹。反之，出家者如没有现证的自觉，反不过形式而已。

这事和与理和，本来是相待而又不相离的。但在佛法的流行中，一分青年大众——出家者，与白衣弟子们，重视理和同证的僧伽：忽略六和僧团的力量，忽略发挥集团的力量，完成正法久住的重任，因此而轻视严密的僧制。白衣者既没有集团，而青年大众僧中，“龙蛇混杂”，不能和乐清净。结果，理想中的真实僧，渐渐的比虚伪更虚伪。号称入世的佛教，反而离开大众，成为个人的佛教。

另一分耆年的老上座，重视事相的僧伽。但忽略释尊制律的原则不变、根本不变，而条制、枝末的适应性不能随时随地的适应，反而推衍、增饰（还是为了适应），使律制成为繁琐、枝末的教条。僧俗的隔碍，也终于存在。

从僧伽中心的立场说，这是各走极端，没有把握事和与理和、原则与条规的综合一贯性，不能圆满承受释尊律制的真精神。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛。

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

今天我们来学习《佛法概论》中“三宝”这部分，“僧宝”部分的“事

和与理和”，文说：

（一）佛教七众弟子

和合僧，是缘起的和合。缘起的和合中，是有相对的差别性，所以在一切佛弟子中，分为在家与出家二众。

这一段谈到“和合”的意趣，前面说的“六和”主要是事和方面，这里说“事和与理和”是从更高的角度来说和合。和合僧的“和合”，是缘起的和合，意味着有共通性，也有差别性。之所以强调是“缘起的和合”，是要说明“有相对的差别性”。和合并不意味着完全没有差别，要理解这个。中国有话叫作“君子和而不同，小人同而不和”，这里的意趣，大家也可以去略作体会。

这里所说的“相对差别性”，首先指出：“在一切佛弟子中，分为在家与出家二众。”僧就是和合众的意思。我们常说在家众、出家众，如果这个“僧”字只当“众”来说的话，也可以做这种把握。

在家众中，男的称为优婆塞——近事男，女的称为优婆夷——近事女，这是亲近三宝的。

优婆塞、优婆夷是一种音译，近事男、近事女是相应的意译，大家对于这里的名目应该是相对熟悉的。所谓的“近事”，下面有解释：

佛教的在家信众，接近佛教，在思想与行动上，接受佛法的指导，照着去行，所以叫近事。

“佛教的在家信众，接近佛教”，这是“近”；“在思想与行动上，接受佛法的指导，照着去行”，这叫作“事”。合在一起，“所以叫近事”。

这个“接近”就是指的亲近；“在思想与行动上，接受佛法的指导，照着去行”这种“事”，其实也就是学行。亲近、学行佛法，就是近事的意思。

出家众中也有男女不同。

说完在家众之后，开始说出家众。

男众又分两级：沙弥——勤策，是青年而没有履行完全律制的，可说

是预科；

这是一级一级在向下分。“缘起的和合中，是有相对的差别性”，从这下边分为在家、出家二众。在家众中分为优婆塞、优婆夷；出家众中也是有男众和女众。男众分为两级：沙弥和比丘。沙弥的意思是“勤策”，精勤策励而向于比丘、向于圆具；也有叫“息慈”等等。实际上就是年纪还小，或者是出家时日短，没有完全履行佛所制的出家戒律，我们都知道沙弥受十戒。历史上有沙弥的原因，是由于一些因缘有小孩子要出家，他们实际上还没有完全成年，种种原因，他们不完全履行律制，但是还要随比丘们一起过出家生活，那就要有一个最小的共同的遵从，所以有沙弥十戒的制定。这如果从世间来说，就像预科学校一样；如果用军队打比方，就像预备役、民兵一样。

比丘——乞士，是以佛为模范，而学佛所学，行佛所行的。

比丘最直接的意译就是乞士，这种身份是佛教出家众中完全的形态。在佛最开始没有广制戒的时候，大家都是跟着佛学，佛怎么做，大家自然就跟着怎样做，佛教导怎么做，大家就怎么做，“以佛为模范”，佛就是大家的榜样，“学佛所学、行佛所行”。比丘受具足戒，在《四分律》里具足戒是二百五十条，在其他部派的戒律，大家会有多少条目的出入，不过基本都不是主要的。这是说了沙弥与比丘，下面说女众：

女众却分为三级：在预修的沙弥尼——勤策女，正式的比丘尼——乞女之间，有式叉摩那尼——正学女，这是为了特殊情形而制定的两年特训。

对于出家众中的女众，分了三级，对应于沙弥和比丘，沙弥尼、比丘尼好理解，因此没有详细说。但是，跟男众不一样的是在沙弥尼与比丘尼之间，还有式叉摩那尼，意译叫“正学女”或者叫“学法女”，是为了什么样特殊情形而制定的两年特训呢？按照律的意思，其实主要是为了两方面：一方面是验身或者叫练身，如果出家之前有意无意怀娠，这种情况是可以在这两年的时间里了解到的；另外一方面要学习“六法”^①，这六法是要练心，两年内能俱识六法，方才准许她去进受具足戒。

① 式叉摩那尼六法：《四分律》规定式叉摩那在遵守十戒外，还多了六条戒律：与染污心男子身相触、盗人四钱以下、故断畜生命、小妄语、非时食、饮酒。

在佛世的时候，和今天有一点点不一样呢？就是大家真正特别重视的是比丘、比丘尼的阶段，而像沙弥、沙弥尼是完全预科的状态，换句话说，没把他当成大人，没把他当成完全正式的出家人。当然，即便这样，剃度成为沙弥、沙弥尼也还是要满足一些条件的，不过他们很难正式代表佛教出家众，正式代表佛教出家众的还是比丘、比丘尼，所以比丘、比丘尼身份方面在戒法上也更慎重。下文说：

其中，沙弥是隶属于比丘的，沙弥尼与式叉摩那尼是属于比丘尼的，这男众女众的“二部僧”，虽然男女各别组织，但在思想上与精神上，比丘僧是住持佛法的中心。

大家也知道，在佛世的时候，包括在戒律里的规定，比丘尼僧团在法上和律上，对于比丘僧团是有一种依赖性的，像半月半月请教诫啊，像安居要依比丘僧团住啊，像忏二篇罪、受具足戒都要在二部僧中等等。这样在法与律上，比丘尼僧团其实是依止于比丘僧团的，从这个意义上说“比丘僧是住持佛法的中心”。不过，二者在法上是没有什么差别的。

综合这七众弟子，成为整个的佛教信众。

我们常说所谓的“七众弟子”，就是这里的内容，这里是说明了在家、出家二众，以及各自的分别。这是在说明“缘起的和合中，是有相对的差别性”。下文：

（二）释尊律制的真精神——事和与理和的综合一贯性

释尊适应当时的环境，在出家弟子中，有事相上的僧团。在家弟子仅是信仰佛法，奉行佛法，没有成立团体。

这是说明什么呢？佛陀的行化，当然也是缘起的，离不开当时的环境。对于出家弟子，是有事相上的僧团的，有组织、有组织原则和组织的规范。但是在家弟子更多的是个人的行为、个人的信仰，信仰佛法，奉行佛法，佛陀并没有推动在家弟子组织的成立，没有成立团体。

所以在形迹上，有出家的僧伽，有在家白衣弟子。

因此在表现形态上就不一样，出家有教团，有出家的僧伽，但是在家的白衣弟子并没有形成强有力的，相对固定的组织，也没有相应的组织章

程，这是与当时的政治、经济、社会文化环境有关系。

但从行中道行、现觉正法而解脱来说，“理和同证”，在家与出家是平等的。

这里谈到了“理和”，主要是在因上行中道行，在果上现觉正法，更多是强调对于正法的体证和得解脱，这是“理和同证”的要点。不要跟“六和”里面的“见和”有混淆。再强调一下！“理和同证”更多的是说同一解脱的意思，从这个角度来说明。当然佛法的现证、解脱，是出家也可能、在家也可能，出家也可以、在家也可以的，从这个意义上说，“在家与出家是平等的”。

白衣能理和同证，也可称之为僧伽；

在家众能够行中道行，现觉正法，得证解脱，实现所谓的理和同证，也可以称为僧伽。

而且这还是真实僧，比形式上的僧伽更值得赞叹。

也就是说，如果在家众证了圣道，也可以说是僧，而且还是“真实僧”。真实僧也叫“胜义僧”，相对应的，以出家戒法组织起来的出家僧伽叫“世俗僧”。但是住持佛法主要靠的是世俗僧，因为僧团的维系不是靠的贤圣僧，而是靠的戒、法，靠的是法与律，不是靠的人，我们说“依法以摄僧”，要通达这个意趣。

反之，出家者如没有现证的自觉，反不过形式而已。

如果就出家能理和同证是真实僧来说，反过来就是出家而没有现证的自觉，虽然称为僧，但只是具备世俗形式的僧，还不具备理和同证这种真实僧的意思。不过，不要因为理和同证这样的胜义僧或者真实僧，就看低世俗僧，如下文所说：

这事和与理和，本来是相待而又不相离的。

事和与理和，是相互依待，而不是互相乖离，甚至对立的。但是如果不能够正确地体会这一层关节，反而因为种种因缘制造出伪问题、伪矛盾的话，那可能就会有问题。

但在佛法的流行中，一分青年大众——出家者，与白衣弟子们，重视理和同证的僧伽：忽略六和僧团的力量，忽略发挥集团的力量，完成正法久住的重任，因此而轻视严密的僧制。

这下面是谈，不能够正确地认识把握事和与理和相待而又不相离的关系，而出现的几种极端情况：第一类极端情况，是有人重视理和而忽视事和，重视理和同证的真实僧、胜义僧而忽略六和敬的事和的世俗僧，这是有问题的。“忽略发挥集团的力量”，来“完成正法久住重任”的必要，“因此而轻视严密的僧制”，这在印度、在中国都发生过，即便在今天，在不同的佛教部派中其实也都有，这当然是有问题的。这样会有什么问题呢？

白衣者既没有集团，而青年大众僧中，“龙蛇混杂”，不能和乐清净。

白衣是没有形成严密组织的教团的，这个人就算是证了圣道，教几个徒弟，没有一个制度来把这些火种尽量有保障地传递下去啊。青年大众僧，实际上因为忽视严密的僧制，忽视六和僧团的力量，就出现种种问题。不是说忽视的就都不是好样，但是忽视里边可能有好样，也有不太成样子的，“龙蛇混杂”，这样，怎么可能实现“制戒十义”里所说的“摄僧令欢喜”等等这些作用呢？它就实现不了僧团的和乐清净。

这一点非常重要，我也反复强调过！僧团自我清净，基于正法，保持和合；这些要实现，必须有正法、律的摄持。一个团体没有明确的组织原则和规章制度会怎么样，谁都知道，但是为什么一到佛教教团的组织上，就有那么多乱七八糟的说法，而且人们还愿意接受呢？打的旗号五花八门，唱的调门也是各有花腔，为什么人们愿意接受呢？一个团体没有明确的组织原则和相应的规章制度，或者有了，也不能够正确地去落实它，会怎么样？说到僧团的自净功能缺失，这不是一朝一夕的事，它缺失的不是某一个人或者某些人怎么样，而是制度上出了问题，这给我们很多教训。

结果，理想中的真实僧，渐渐的比虚伪更虚伪。

这是说明重视真实僧而忽略世俗僧，重视理和同证而忽略事和的世俗僧，会有这样的问题。

号称入世的佛教，反而离开大众，成为个人的佛教。

这是说那些强调理和的，强调为了入世度众生的，他强调这些，好像是为了实现佛法的真精神、真功能，但是因为忽视六和，忽视集团力量，轻视严密的僧制，反而离开了有组织的教团，这是“离开大众，成为个人的佛教”的意思，这在今天也是有种种表现的，这是一类。那另一类情况、另外一端呢？

另一分耆年的老上座，重视事相的僧伽。但忽略释尊制律的原则不变、根本不变，而条制、枝末的适应性不能随时随地的适应，反而推衍、增饰（还是为了适应），使律制成为繁琐、枝末的教条。

前面是说重视理和而轻忽律制，这多是在家的白衣与出家众中的青年。这是另外一端、另外一方面，“耆年的老上座”，这很多是当年曾经蒙佛亲炙的老上座们，他们大多重视事相的僧伽，特别重视律制里的条文：事相上是怎样规定的，希望把每一条都固定化、神圣化。这也是有的，如这里所说：“忽略释尊制律的原则不变、根本不变，而条制、枝末的适应性不能随时随地的适应”：释尊制律的原则和根本是不可以变的——佛法为什么需要戒律，戒律的根本精神是什么，必须保证什么，这些是不可以变的。这些要变了，佛法的戒律又有什么意义呢？但是佛的制戒又都是有其缘起的，如果因缘变化了，可不可以有一些相应的适应性的变化呢？这里说到这些特别重视事相的，不能够把握这些“根本不变、枝末适应”的问题，不能随时随地地有一些适应，反而推衍、增饰。但是这种推衍、增饰，还是为了适应啊。就是说，搞得越来越繁琐，那些刚性的条框越来越多，“使律制成为繁琐、枝末的教条”。大家不要以为这是在律典之外、律典之后才表现出来的，其实在部派佛教时候的律典中就有不同的表现，因为现存的律典就是各个部派流传下来的，多少是有表现的。

这是说了另外一类，重视律制、重视事相，但是不能够把握根本不变情况下的适应性。他们所做的适应，往往是增加更多刚性的推衍和增饰，使戒律变成了特别繁琐、枝末的教条。

僧俗的隔碍，也终于存在。

过分重视戒律事相上的事情，结果搞得僧俗之间好像有了悬隔。有悬隔，意味着对于理和同证的忽略，这里至少有这样潜在对应的、对称的意思在。

从僧伽中心的立场说，这是各走极端，没有把握事和与理和、原则与条规的综合一贯性，不能圆满承受释尊律制的真精神。

上面这两类问题是各走极端：一类是特别重视理和，一类特别重视事和中的某些具体条则。这是各走极端了，没有中正地“把握事和与理和、原则（精神）与条规（细则）的综合一贯性”。不管事和与理和，还是原则与条规，其实都不是对立的，是综合一贯的。正因为不能够把握好这个，所以“不能圆满承受释尊律制的真精神”。

【答疑】

这一段说得是很好！这一段里我看大家的讨论有几个问题，跟大家略说一下。

15、住持佛法主要在世俗僧

1. 印顺法师谈到：释尊适应当时的环境，在出家弟子中有事相上的僧团，在家弟子没有成立成僧团。更进一步说：在行中道行上“理和同证”，在家与出家是平等的。有一个疑问是：这里的平等，是基于适应当时的环境而谈的吗？如果放到现在呢？

答：事和与理和，这不是适应于当时环境谈的。有出家团体的组织，而没有在家团体的组织，这是适应于当时环境谈的。基于这个，当然就有了出家团体的事和，也有在家、出家共同可以具足的理和。

这种“理和同证”的平等性，其实是基于规律的普遍性。我过去说过，哪一个有情也不是缘起的例外，也不是规律的例外，你、我、每一个人、每一个有情都在缘起的生命规律中，不是例外，所以可以这样无明缘行乃至生缘老死的流转——苦聚，也可以无明灭则行灭乃至生灭老死灭——解脱，这个是普遍的规律，所以解脱也是普遍的，哪分什么在家、出家呢？在家得，出家也可以得。只不过说实在话，真想走向解脱的话，符合于律制的出家生活更契合而已。这个理和同证不是适应性的内容，而是普遍性的，放到今天，这个规律当然仍然是在的。至于是否有这样规律呈现的具体事情，也就是说白衣是否还有证圣果的，那是取决于他这些因缘具足不具足。

2. 文中说：“白衣能理和同证，也可称之为僧伽”，这里是否仅仅是从现觉正法解脱这个层面来说，而非实实在在等同于僧伽？

答：大家要把这里讲的僧伽的意趣，和自己内心对于僧伽这个词的理解投射，区分开。这个问题这样问的时候，问题里说到“而非实实在在等同于僧伽”，你这里用的僧伽这个词明显只适用于出家团体，但这只是僧伽这个词的一种用法，只是僧的一个意思。

其实僧有几种意思，包括我说世俗僧、胜义僧，包括这里说的真实僧、六和的僧团，要从这样的角度去整体把握僧的意思。可以说僧有世俗僧、胜义僧。世俗僧主要是事和的出家僧团，而胜义僧是通于在家、出家的，只要是理和同证，同一证悟乃至同一解脱的，不管在家、出家，都有份。这样来理解僧字，就不至于在这里犯概念冲突的毛病。

“白衣能理和同证，也可称之为僧伽”，这是就胜义僧来说的。当然不是说他理和同证之后，就起到与世俗僧同样的作用。在上一次讲解和这一次讲解的开始，我都有强调“住持佛法主要是靠世俗僧”。这是对这个问题的回应。

3. 白衣能理和同证，也可称之为僧伽，而且这还是真实僧，这是否与至少有五位清净比丘才能如法传比丘戒有矛盾呢？假设有一天不幸只有一位清净比丘了，依经律应算是僧种灭绝，但如果同时又有理和同证的四位白衣，形成真实僧呢？

答：之前我有说，住持佛法主要是靠世俗僧，也就是出家僧团；传戒也是依于律制，使僧种不绝。胜义僧，特别是在家的，理和同证，胜义僧有份，但是世俗僧无份，他自己没有比丘戒，怎么传比丘戒呢？传比丘戒的人是有资格要求的，比如第一个必须得是有十腊的比丘，这是说戒和尚，等等，他要不是出家的清净比丘，就没有资格传具足戒，这就是我始终强调“住持佛法主要在世俗僧”的意思。

后面的这些考虑，实际上是涉及到了律制的一些问题，比如：为什么以法与律摄持僧团，来住持佛法？而不是以圣弟子来摄持？这恰恰是今天很多人的问题——希望有圣人来挑担子。这在中国，在其他语系的佛教中，其实多少都有这种倾向——大家都期待着有了不起的人来挑担子。但是佛

的意思是让法和律在僧团中保持着清净，保持着原味，摄持着僧团，然后由僧团来代代教化不绝。在弘化中当然可以有个人色彩，但是住持佛法的重任主要是在于正法、律摄持的僧团，这个意趣真的很重要！你可以有个人的特色，但是住持正法是一个集体行动。

这种太重视个人，即便是圣人，也有问题，最根本的问题在于阿罗汉不同于佛。阿罗汉的无漏智慧，虽然与佛所拥有的无漏智慧同质，但是在世俗边智，在后来常说的后得智上，跟佛的差别很大。像有部说“染污无知”、“不染污无知”：在能够延续生死的染污无知上，阿罗汉尽断了；不染污无知这个方面，阿罗汉个体之间的差别也很大，跟佛的差别也很大。僧团的问题，包括住持佛法的问题，不仅仅是根本智的问题，有很多世务上的事情，有很多基于佛法根本又需要方便适应的问题，这些都不是只有根本智就能解决的。而所谓阿罗汉最根本的特点的根本智，不能够保证其他。更不要说如果佛法在组织上，实际上已经尽灭了，依靠着非佛的其他圣人来重新组织僧团，那基本上不可能。我们只能说，如果佛法没断绝，法与律还在，那么共同努力，去让这样正法、律所摄持的僧团运作起来，这是可行的。这是大家所关心的问题，多少给一些回应。

16、佛法衰弱的关键（附：白衣可不可以说法？）

4. 这边有问“白衣说法”的问题，这个其实可以在下边来讲，不过今天问了，我就说一下：

白衣说法，很多人把它太过绝对化了。其实，即便是有一些提到白衣说法的人，他说的意思是：出家人不说法，白衣说法，这是末法的特征。

事和的出家僧团，本来应该住持佛法，当然也应该说法，现在出家众该说法不说，如果白衣能说，却还按着不让人说，那是什么意思呢？白衣说法，本身不是坏事，说法为什么是坏事呢？成问题的是出家人说不说法，出家人能不能够正确地说法，能不能够正确适应地说法。如果不能，那佛法衰弱主要是出家人的问题，佛法衰弱不是主要是白衣来说法的问题。如果出家人不能够正确地认识佛法、实践佛法、宣扬佛法的话，白衣有这个力量来说，那也比没人说要好多了，所以这个问题不必绝对化。

像一群在家法友在一起讨论佛法，有人对某一个问题比较通达，他出

来讲，算不算说法啊？严格说当然算了。只看升不升高座吗？那不太形式主义了吗？不是这样的，不要被这个吓住。这个问题的关键是什么呢？一、出家众要学法、行法，而且有传播佛法的义务。二、在家众对于法应该去认识、去实践，如果有因缘，完全可以说。特别在今天的中国社会，出家众是少的，在家众是多的，出家众与社会大众打交道的机会是少的，在家众之间打交道的机会是多的。这个情况下，一定说白衣说法有问题，这个看法是有问题的。问题是，白衣中有一些未必懂佛法的，出于一些原因也要大肆地去说自己所认识的那些，这个，因为所说不当，会造成问题。但是所说不当造成问题，也不光是白衣的事，出家众如果所说不当，也会造成问题，甚至迷惑性更大。

这个不是白衣（在家）、还是缁衣（出家）的问题，而是对于法，认识把握是否得当的问题，而是正法在世间是否有力量的问题。而正法在世间是否有力量，最归根到底，毕竟还在出家僧团建设的如何。为什么？因为在一般社会大众的认识和观念中，出家僧团在法上是更有权威性的，特别是他们教、证二法都有传承，按说也更应该有说服力。佛法在世间变得衰弱了，甚至错谬了，最应该去找的毛病不是白衣说不说法，而是出家僧团怎么了，最应该反思的是这个，最应该改善的是这个。

当然，作为在家众，大家交流也好，讲一些佛法的时候也好，可以多注意调伏烦恼，多注意一些善巧。调伏烦恼的意思是说，不要有嗔、有慢，从良善的出发点，注意调伏内心的烦恼，然后来说明自己对于佛法的认识把握。在讲法的时候也多少有一点离欲的气息，什么意思呢？“这是我对于佛法的认识”，仅此而已，不要强求大家一定都认同或者如何。另外，如果久了，大家的赞叹多了，要注意内心有没有傲慢。这些调伏了，大家善巧地互相学习、互相促进，这很好啊，有什么问题呢？

关于这个问题，我就说这些。关键在于僧团的自身建设；关键在于，不管出家还是在家，能否正确地认识佛法、宣扬佛法上；关键不在于是白衣在说，还是缁衣在说。

17、依法不依人

5. 下面又问说“依法不依人”的问题。

如果说到《阿含经》里的依据，像佛陀临入灭前说到“自依止、法依止，不异依止、不余依止”，这就是“依止法”的意思。这个意思我从前说到“三皈依”、“依止法”和“自依止”的时候，说过这个没有矛盾。

三皈依是说，基本的抉择、落脚点，从这样佛法僧的因缘，能够有所认识。但是你想实现它，是要让法在身心上得以实现的，是要依于自己如法的实践去实现的，从这个意义上当然是要靠自己，要靠自己行法，而不是靠任何人。

18、佛法怎么看待神祇护佑、烧香拜佛？

6. 《三宝经》说，释尊告诉天地神祇，应慈爱彼等，精进施佑护。弟子的疑问是，真的有所谓的神祇护佑人吗？因家中有老人热衷于烧香拜神而有此问，怎样向他解说此事比较善巧呢？

答：有一些有威德的鬼趣，还有一些天人，特别是低级天，他们跟人间交互会多一些。就像这个人间有力量的人，可以危害人，也可以一定程度保护人一样，这些有一些威神的鬼道有情，和与人打交道、与人交互相对机会多一些的低级天，他们也有这样的堪能。这后面当然有过去的业缘，也有这一生的主动性，这是混杂的，所以这种情况是可能存在的，不过佛法的意趣不在这个上用心。

按当时佛说《三宝经》的背景，以及佛说这样法的时候，说到“应慈爱彼等，精进施佑护”，是对于天地诸神祇说的，就是刚才说的这些鬼趣中有威德的，和天中与人交互的机会多的，是对于他们说的，而没有教人去求他们，佛并没有教在家众去求、去拜。而是当时的其他宗教，从祭祀等等这些，他们好做这些。这些东西对于佛教是有不断侵染的，后来在佛教中表现出来的，有的是印度时候侵袭进来的，有的是在流传过程中相应地区，比如当时的西域或者中东这些有关地区形成，还有的是在中国本土形成的，不一而足。

佛法的要点当然不在这儿，但是可能说到具体的人，比如一些老人家能不能够认识到这些，那不一定。不过我向来建议：如果你不能够帮人家直立行走，那也不要轻易把人家的拐杖给抢走；如果这个是他身心安顿、慰藉所在，而我们又不能够给人家更正确的、更好的引导，只是单纯地破

坏掉它，这样做，建设性不够。想一想《六方礼经》，也就是《善生经》（《尸迦罗越经》）里边，佛是怎么告诉善生（尸迦罗越）的呢？佛没说：“你就不要礼”，而是说：“你礼的时候，要带着这些认识去礼六方。”这是一个很好的示范，如果有一些事情不涉及到特别根本原则性的，可不可以帮助他、引导他，让他在现有的基础上能够融摄进去更多正确的东西，这也是可以考虑的。

至于说怎样向他说比较善巧，这个善巧可不是有一个普遍的解决方案的。既然说到善巧，就是要有相应的针对性和方便性的，还是要看人了：有的时候感情链接好，你怎么说，他怎么信，这就是我常说的打感情牌；感情链接不好，你这道理讲得再好，他内心也不接受，这也是有的。

19、出家僧团如何做到不走极端？

7. 请问师父：出家人在其所处的时代环境中，具体是怎么去把握理和（原则）与事和（条规）的综合一贯性的呢？是如何做到不走极端的呢？

答：这可还真就有一些不容易的，首先要对于原则（务虚的）和佛制的这些戒条（务实的），真的都要有足够的了解。“务虚的”就是这里说的原则、精神等等，为什么制戒，为什么制这一条戒。这些都清楚了，再来说在什么因缘下，有哪些可以有一些什么程度的调整。

再一个，这最好不是个人的意见，至少是僧团形成僧制，最理想的情况是全体的出家众形成统一的决断。当然，后来的人太多，没有办法，那就请若干位大家认同的代表，来共同取舍。

不过这种情况在今天已经很难，因为佛教事实上是分裂的，从第二次结集开始就是事实上的分裂，意味着没有全体佛教一致的决议，这是佛教今天的一些问题。如果不能有全体一致的决议，最好至少是在僧团的层面上形成有理有据的共同的抉择和决议，而不是个人的。也就是用僧羯磨的形式，来确定僧制，确定对于戒律的一些适应性方面的把握。这是略说一下。

时间关系，今天就不再多说了，我们一起合掌做一回向。

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切。

我等与众生，皆共成佛道。

（本文文字内容据印慈法师2018年12月17日YY线上课程录音整理。

整理及校对者：明龔、茉莉、明谨、明非、明恬）

《佛法概论》讲记 10

【本期讲授内容】

第二章 教法

第一节 能诠的教法

一、能诠与所诠

（一）从释尊三业大用的流行，来看三宝的融贯

三宝的综合融贯，成一完善健全的佛教。从佛法的流行人间来说，法是释尊所开示的，僧是秉承释尊的指导而和合的；三宝综贯的佛教，实等于释尊三业大用的流行。释尊本着自觉的达磨，适应当时、当地、当机者的性格、智能与希求，加以正确的教导，佛法才成为流行于人间的。

释尊的教导，不只是言教，还有身教。释尊的日常生活，处人处事，一切的语默动静，来去出入，无不以智慧为前导，无不与实相相应。这以身作则的身教，训诲的言教，就是释尊所用以表诠达磨——法的。

释尊教化的流行，构成缘起和合的佛教。

（二）能诠与所诠

缘起是相依相成、综合融贯的，所以对身教与言教，有综合理解的必要！佛教是综贯整体的，但由于所诠事理的相对差别性，能诠（教法）也就形成不碍和合的二类：一、能诠以言教为主，所诠以个人的身心修行为重，开示事理的真实谛如；由弟子口口相传的受持，称为教授，也称为（狭义的）达磨。在后代编集的圣典中，就称为法藏，也就是展转传来的《阿含》。二、能诠，经释尊言教的指导，身教的示范；所诠以大众的生活行为为主，开示道德的戒法，以及有关大众和合与适应社会的制度。这除了“波罗提木叉”的成文法以外，一切法制都推行在僧团中，称为教诫，也称为毗奈耶——律。

这所诠的法与毗奈耶，要从综合融贯的立场，观察团体与个人、环境与内心、事行与理行、法制与义理，理解彼此相应相成的综贯性。惟有这样，才能完善的了解佛教。

（三）人间佛教的本源

佛教是人间的，能诠的身教、言教，所诠的法、毗奈耶，不只是释尊的三业大用，也是实际存在于个人、僧伽、社会的。所以在人间佛教的开展中，不应忽略佛弟子的活动。在家、出家的佛弟子，见佛闻法，受到佛法的陶冶，在语言与行为中，表现为佛化的新人。

其中，出家众在僧伽的和乐清净中，表达佛法；僧伽的威力，推动佛教的前进。在家众也在社会上表现佛法，起着显化或默化的作用。尤其是大弟子们的游化诸方，或彼此论道，或向社会宣传，“如灯传照，光光无尽”。这样的开展，虽受到时、地、人的影响，而有不同的适应，但释尊的及门弟子，“从佛口生，从法化生”，到底有高度的直接性。

从达磨而有释尊的自证化他，因佛的化他而有僧伽的内修外弘；释尊时代的三宝住世，是人间佛教的本源；后代佛教的扩展与延续，都从此而来。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛。

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

今天我们来学习《佛法概论》的第二章“教法”，这一章里主要分两大部分内容：一个是“能诠的教法”，再一个是“教典略说”。为什么在上一章讲了“三宝”之后，讲这一章呢？这一章又讲了什么样的内容呢？

* 为何在“三宝”之后谈“教法”？

上一章讲“三宝”，讲到法宝、佛宝、僧宝，讲到这一切的依托、基础在于法，也就是真理。当然，现实流传的佛教，从佛觉证真理，到我们

能够依之奉行，是有种种因缘的。佛要将他自证的法，宣说出来，或者说通过某种形式传递给有缘的有情。就像我们人与人之间日常信息交流一样，要有一定的方式；一个老师上一堂课，要教一些内容，要有他的传递方式。就他传递的方式来说是“能诠”，而从所展现的内容，甚至于说到所影响、呈现的结果来说是“所诠”。佛是在以人身修道成就之后，行人法，来传播他的自证的，而他的自证境界又是离言绝对的，如何来引人向此一着呢？

为什么大家看了这一章之后，一开始摸不着头脑呢？原因就在于，我们今天一说佛法，呈现的往往是自己看过的书、看过的文字，我们没有设身处地来考虑这个问题：如果从现实的因缘来考虑，佛陀觉证了这样的真理，自觉解脱，然后要传递它，至少要传递一些相应的、必要的指导，来帮助需要的有情，如何来传递？又传递什么？这里谈到了能诠、所诠。这样的能诠、所诠，在佛世的时候主要是以言教、身教（能诠），诠表法与律（所诠）。这些得佛亲炙的弟子们，当然有这样亲睹的荣幸，但是后人又靠的是什么呢？当然就靠着这些及门弟子们结集之后，展转口耳相传，乃至后来落实为固化的语言，也就是文字的教典。这就是其中的脉络，这样也就理解，为什么在“三宝”之后来谈这个问题：三宝有这样的利益，要有实现的桥梁，这一章是就现实的人间、现实的史实和现实的情况，来谈三宝的和合大用，用“教法”的名义来说明它；第二个部分关于“教典”的，谈了一些关于语言、教派的问题，大家从前可能接触得不够多，或许会觉得有一点生涩，那没什么。

为什么在正式进入教法的内容之前要谈这些呢？你要知道你是从什么渠道展转得到这些信息的，可靠程度如何，有哪些是原汁原味的，有哪些是后来有了变化，变了味的；即便原汁原味的，在当时为了照顾这些听众（或者说亲尝法味人）的习惯口味，又加了哪些调料。如果不能够做这个工作，看到“如是我闻”就以为是佛经，就等同地重视它，听到佛法的任何一个说法，都只能大点其头。这样的学习方式，实在来说是太低级了一点。大家不要一学习佛法，说到神圣，说到超越，就不敢运用理性。佛法的智慧，如果排除了理性，那我们应该看到佛陀直接去教傻子、教疯人，但是佛却明确地说：“这样的人是六根不俱，这一生在佛法中有重大难缘。”我们生而为人，有基本理性，不要一学佛法就先要把自己搞傻。佛法从来不需要人去遮蔽理性，需要人去做的反而是净化理性、圆满理性。这是在

前面跟大家略说的话。我们来看《佛法概论》的文：

* 略谈能诠、所诠

第二章 教法

第一节 能诠的教法

大家看到这个题目，和下边又讲到“能诠是言教、身教”，有没有感觉有混乱呢？我看大家探讨的时候，有几位法友在某个阶段表达了一定的困难。这里说“能诠的是教法”，下边又说“能诠的是言教、身教”，什么意思啊？能诠的教法，怎么就是身教和言教呢？

还是放到历史的背景中去。释尊成道之后，他的及门弟子们得到的教育，是佛给他一本书吗？是佛给他一个网盘地址吗？当然不是。是佛的耳提面命，是佛的亲身示教，教法就在这里边，这就是教法（——能诠的教法）。至于所指向的是个人身心的净化，还是偏向于僧团大众的生活与德行，那是侧重不同；依于这样的内容，人们用抽象的字、词来概括，分别称为狭义的法与毗奈耶（——所诠的法与律）。

能诠的是教法，也就是表现为言教和身教，那所诠的又是什么呢？开示的是什么呢？如下文所说，从侧重来说，分别侧重于开示“事理的真实谛如”和“道德的戒法，以及有关大众和合与适应社会的制度”，这就是所诠，用抽象的词说就是法与律。我们看这一个小章节的标题——

一、能诠与所诠

有法友对于“能诠、所诠”这样的表达方式不熟悉。我们在刚才有说，相当于说佛陀是能动性的一端，他要传递，从能动一边来说是“能诠”。那他所要传递的是什么？这就是所谓的“所诠”。“通过什么方式来传递”，这是能诠；“传递了什么，要达成什么”（或者说“传递了什么，为了什么”），这是所诠。这是我们在应该把握的主要脉络。文说：

（一）从释尊三业大用的流行，来看三宝的融贯

三宝的综合融贯，成一完善健全的佛教。

这是与上文有承上启下的，上文就是讲三宝。但三宝不是割裂的，不

是只有一端就能够起作用的。三宝想要呈现出利益，是要有和合性的，是综合融贯之后表现为“完善健全的佛教”。你们在分享中，也有法友分析“三宝怎样不能分离”，这是对的，如果离开了，没有办法完成健全的功能。

从佛法的流行人间来说，法是释尊所开示的，僧是秉承释尊的指导而和合的；

上一章讲到佛、法、僧三宝，从根本性的角度，从哪一宝最基本的角度，说“法”是核心、“法”是根本，这一点没错，这是从基本性来看，到底什么更基本。佛陀可能入灭，但是法是“若佛出世、若不出世，法性、法住、法界”的，从基本性上来说，法当然是最基本的；从因缘上来说，释尊也是觉证了法，成为了佛陀，觉证法、创说法。但是现在是从佛法流行人间这个角度来看：这一期佛法流行人间，是有很重要的不可或缺的因素的，也是非常显著的，那就是佛世尊。因为法是佛世尊依于自觉而开示的，僧是秉承了释尊的指导而和合，做内修外弘的工作的，这些是佛法流行人间必不可少的。而这些的活动性，应该说是从佛开始的，所以经中常说：“佛是法根、法源。”

三宝综贯的佛教，实等于释尊三业大用的流行。

如果能够这样来看，我们说：“健全地实现了究竟利益众生功能的佛教，是在三宝的综合融贯中得以呈现的。”三宝的综合融贯，实际上是“释尊（身、语、意）三业（伟）大（功能利）用的流行”的表现，这是说什么意思呢？下文有说：

释尊本着自觉的达磨，适应当时、当地、当机者的性格、智能与希求，加以正确的教导，佛法才成为流行于人间的。

佛陀对于法的觉悟主要是属于意方面的。佛陀的智慧，即对于诸法“如所有性”的透悟，和对诸法“尽所有性”的普遍的圆满把握，还有对于众生根机善巧的权衡，权量，示教的妙方便慧；这样的如所有智、尽所有智和妙方便慧，这个偏向于释尊意业方面的大用。如果说释尊的身、语背后，不仅有智慧的摄持，还有慈悲的推动，那么佛陀圆满普遍的慈悲也是意业所涵摄的。佛陀的言教是基于这样的推动；佛陀的身教，除了这样智慧、

慈悲的摄持之外，依于究竟的智慧彻断烦恼与习气所表现出来的清净、圣洁，也就是佛陀的断德是身教主要一部分内容和依据。如果这样看的话，我们会意识到，佛陀身、语、意三业是怎样表显了他的德行，也利益着众生。

法是佛所觉证宣说的，这里有意业、有语业；僧是佛所教导组织的，这里有意业、有语业、有身业。当然即便是狭义的法，有时也包括了少分身业，因为佛有时候会有一些肢体语言，或者是他容颜、整个人的氛围，对于来学者的摄受、引导。我们这样来看佛陀身、语、意，对于当世当时的影响，并且呈现为法的内容，呈现为律，以及依律而摄持的僧。

这里说到佛陀的说法化度众生，是“本着自觉的达磨”，这是契理；“适应当时、当地、当机者的性格、智能与希求”，这是契机。然后“加以正确的教导，佛法才成为流行于人间的”。这对于我们今天也是一样有指导性的。从前对于契理契机做过一定的说明，这里就不再重复展开。

学员：“如何理解‘本着自觉的达磨’中的‘达磨’？”

这个就是指的佛所觉证的真理，如果一定要用语言法来贴标签，那就是缘起、四谛。但是如果从佛陀自觉的状态来说，是离于言语法的。现在我们能见的达磨——法，都是佛陀以他的智慧，从自觉做基础，用语言做的一种诠表而已，我们应该从这样的文义，进一步地去体会、领受，并且去贯彻、实现，这样，自己就知道梨子的味道。

学员：三业大用受限于语文的表述和佛弟子的根机，很难百分之百表达佛陀的原始用意，请问：哪部经典或怎样，才是最能真实表述佛陀的身语意三业说呢？

看到这，可能法友有感受：正本清源的工作那得多难啊！这个问题，可以有简、繁两种解决方案。简单的方案就是我从前说的，我们去在乎、重视一切佛教都认可为是佛法的那个落脚点，就是所有部派、所有宗派的交集。那个区域就是在流行的佛法中最确当的，如果只为自己解脱，重视它、实践它就够用了。

如果有更进一步的希求——为了利他，为了尊重佛法、广学佛法，那就没有可以偷懒的了，还是要做这个正本清源的工作。只不过不必每个人

都从头去梳理，毕竟有一些人做了很多相应的工作，可以作为我们重要的参考，比如说像我们现在学的印顺法师的这本书《佛法概论》，就是这样一部可以给我们带来帮助的书。我们如果意识不到所有形成的文字实际上都是有受影响痕迹的，而是抱着很天真很幼稚的想法来接触这些话，是容易出现问题的。

下文说：

释尊的教导，不只是言教，还有身教。释尊的日常生活，处人处事，一切的语默动静，来去出入，无不以智慧为前导，无不与实相相应。这以身作则的身教，训诲的言教，就是释尊所用以表诠达磨——法的。

这是说到释尊用什么来诠表法的呢？就是他的言教和身教。说到这儿，我们大家都知道身教的重要性。我记得我在佛学院讲戒律的时候，谈到了某一种威仪，说到“不得斜脚倚立”。讲到这个的时候，我跟这些师父们说：“斜脚倚立，一看就是一个小青年，我们出家人不可以这样，这不是出家人该有的样子，不合于出家人的威仪，让人看了觉得轻慢，也不会生信敬”，当时跟大家说：“大家想象一下，如果佛陀是这个样子呢”，当时这些师父们就都笑了。什么意思呢？佛陀生命内在是一致的、完整的：内心是怎样运作的，就是怎样依之而发动身、语的，生命有内在的一致性、完整性，有诸内而形诸外。

谈这个的意思是，我们往往愿意给人一些建议，也希望给人一些帮助，当我们只能用言语去提供建议、提供帮助或者是提供教导的话，恐怕是事倍功半，有时候还适得其反。有时候我跟家长们说：“家庭教育出问题，其实根子往往不在对孩子的教育出了问题，而是家长的自我教育出了问题。家长已经是成年人了，应该要想着自我教育，应该要把自我教育做好。没有这个基础，只想指挥别人好，恐怕说服力还是弱。就像有的孩子抱怨说：有的鸟自己不飞，下了蛋，希望蛋飞。”佛陀是身教、言教的合一；这个“身教、言教的合一”不是故意弄得煞有其事，而是基于佛陀生命内在契合于法，外在表显着法，有这种一致性、完整性。

释尊教化的流行，构成缘起和合的佛教。

这样从释尊教化的角度，看到三宝的综贯融合，也就有了佛教（“释

尊教化”）的流行，这是“构成缘起和合的佛教”。这一段文是承上启下，从上文的三宝，说到这一节从佛教流行的角度来看三宝的融贯，看教法乃至教典。

（二）能诠与所诠

缘起是相依相成、综合融贯的，所以对身教与言教，有综合理解的必要！

这个不要仅仅体会为是诠表方式，而是要体会为教法，这就是这一篇大家要有的一个意识。能诠的教法表现为身教、言教，指向个人的净化与团体的规制，被归纳为法与律，是这样而已。

佛教是综贯整体的。但由于所诠事理的相对差别性，能诠（教法）也就形成不碍和合的二类。

佛教当然有这样三宝的综贯融合，是不可割裂的，但是下边要做差别分析。做这个差别分析之前，要说明因为所要诠表的事理有相对的差别性，所以能诠也就形成了一定的差别。但是这种差别并不是完全彼此隔碍的，而是不碍和合的。哪两类呢？

一、能诠以言教为主，所诠以个人的身心修行为重，开示事理的真实谛如；由弟子口口相传的受持，称为教授，也称为（狭义的）达磨。在后代编集的圣典中，就称为法藏，也就是展转传来的《阿含》。

其中的一类在能诠的方式上以言说为主，所以这个教法是言教。这样的言教所要说明的是什么呢？所要达成的、所为的是什么呢？是“个人的身心修行为重”，是为了个人的身心修行的，我说“个人的净化”。“开示事理的真实谛如”，开示了事相上和理则上（或者是说世俗谛、胜义谛）两个层面上的真实谛如。这块不去展开说，后面有很多相关的内容，我们再去丰富它。这个内容，佛陀当时给弟子们说了以后，是如何流传的呢？是由弟子们口口相传的受持——这个人听到之后记下来，然后大家彼此展转学习传播。这部分内容称为教授，这就是“狭义的达磨”——“在后代编集的圣典中，就称为法藏，也就是展转传来的《阿含》”，“阿含”的一个意思就是传来的意思。“广义的达磨”是什么呢？广义的达磨就是全部佛法。这讲的是“能诠以言教为主”这一部分。

二、能诠，经释尊言教的指导，身教的示范；所诠以大众的生活行为为主，开示道德的戒法，以及有关大众和合与适应社会的制度。

这是佛陀以言教和身教并重的形式，针对大众的生活行为，开示涉及到道德性的戒法和团体规制的内容。这是什么呢？下文说：

这除了“波罗提木叉”的成文法以外，一切法制都推行在僧团中，称为教诫，也称为毗奈耶——律。

这个部分简单地说就是“律”。“波罗提木叉”的意思叫“别解脱”，大家如果想简单形象地理解，“别解脱”就是一条一条的戒。但是律（毗奈耶）比别解脱（波罗提木叉）是要广阔得多的概念，包括了个人的和团体的。团体的有很多规章制度，只要是僧团中的、佛制的，都被称为“毗奈耶——律”。当然，后世随顺于毗奈耶的精神，顺于修多罗（经义、法义）的恰当推演，也是在毗奈耶中的。这里说了狭义的法主要是言诠，而律是言教、身教的并重。

这所诠的法与毗奈耶，要从综合融贯的立场，观察团体与个人、环境与内心、事行与理行、法制与义理，理解彼此相应相成的综贯性。惟有这样，才能完善的了解佛教。

佛以言教、身教，所诠表的是法与毗奈耶，但是想要完善地了解佛教，要有“综合融贯的立场”。怎样综合融贯的立场呢？“观察团体与个人、环境与内心、事行与理行、法制与义理，理解彼此相应相成的综贯性”。

“团体与个人”：比如说前面谈到侧重于个人修行的，还有大众规制的，在这里就有团体与个人，不要只强调一个方面，要综贯这样的法与律，综贯侧重个人修行的教授，以及侧重于规制的、团体的教诫。教授和教诫这两个词，分别偏重指法与律。“环境与内心”：佛法当然是重视心的，但是正因为对于有情、对于人有正确的理解把握，所以他知道环境与心的关系，知道心、色的关系。“事行与理行”：事行，比如说我们从偏重于戒行——戒律的细行，这个角度来举例；而理行，就是偏重于如实观，从这些角度来把握。“法制与义理”：这个“法制”不是大众的法制，指的是僧团中的法制；这个“义理”也不是世间的义理，而是指随顺于佛自觉自证的法那个义理。

要从这些方面来做相应相成的综贯把握。这个很重要！后世有很多只强调一端的，而这个世界似乎真的“只有偏执狂才能生存”（过去有这么一本书名）——越是极端的论调，好像越有市场，为什么呢？符合人烦恼的情绪，省心省力。这样综贯的、中正的把握，要面临着很多内在烦恼的调伏、智慧的增进，可能还要费一点功。

（三）人间佛教的本源

佛教是人间的，能诠的身教、言教，所诠的法、毗奈耶，不只是释尊的三业大用，也是实际存在于个人、僧伽、社会的。

上面是主要就释尊从自觉正法，宣说、流布，来谈“能诠的教法”，来谈“三宝的综贯”，也谈到如何来做这种相应相成综贯的把握。但是佛法的流行世间，可不是一直只由佛陀本人在做全部工作，佛世的时候就有其他的弟子们所做的工作，佛入灭之后更是佛的弟子们荷担着如来的事业，所以这里说“佛教是人间的，能诠的身教、言教，所诠的法、毗奈耶，不只是释尊的三业大用”。前面说是三业大用，但是在人间流行不是释迦牟尼佛在做所有的工作，“也是实际存在于个人、僧伽、社会的”：在个人身上就是有着这样的法啊，这个人知法、顺法、行法，乃至契证法，在他个人身上就是有法与律；僧团也一样，大众中也是如此；社会中也是如此。

所以在人间佛教的开展中，不应忽略佛弟子的活动。

这也是不可能忽略的。但是有的人对于佛教缺乏理性的认识，一味鼓动、放纵宗教情感和宗教偏执，把这一切都说成是佛菩萨如何如何，这是不好的。

在家、出家的佛弟子，见佛闻法，受到佛法的陶冶，在语言与行为中，表现为佛化的新人。

不管是在家还是出家的佛弟子，大家受到法的教化和陶冶，自己内心有转变，这是意业上的；语言与行为也表现出一番新的样貌，这是身、语的。所以佛法的流行世间，佛教的流行世间，不仅是释尊的三业大用，也必然在后世真正的佛弟子三业中流动着。

其中，出家众在僧伽的和乐清净中，表达佛法；僧伽的威力，推动佛

教的前进。在家众也在社会上表现佛法，起着显化或默化的作用。

前面那一段话是偏重于谈个人层面的。个人身语意的运作在团体中会起作用，所以说到了“出家众在僧伽的和乐清净中，表达佛法”，也主要是靠着如法僧团的力量推动佛教的前进。但是如果僧团不知法、不行法，那未免就徒有其名了。在家众也一样在社会上呈现着自己的影响，或者是主动的或者是非主动的，或者是显著的或者是默默的。下文说：

尤其是大弟子们的游化诸方，或彼此论道，或向社会宣传，“如灯传照，光光无尽”。

这里强调了在释尊座下亲闻佛法，而且自己亲证法的大弟子们所做的工作和影响。

这样的开展，虽受到时、地、人的影响，而有不同的适应，但释尊的及门弟子，“从佛口生，从法化生”，到底有高度的直接性。

这是从佛谈到了佛弟子，侧重强调佛的诸大弟子们的游化诸方。这样的开展是有其适应性的，不过蒙释尊亲炙的这些及门弟子们，如经中说，他们是“从佛口生，从法化生”，他们的法身慧命是经由佛亲口宣说法，如法而行获得某种意义上的新生，成为圣人，是这样的因缘——“从佛口生，从法化生”，这里说这“到底有高度的直接性”。说得明白一点就是他当面听过佛教导，而且在这样的教导下证悟圣道，乃至成就无学。亲耳听佛说法，亲眼睹见佛陀尊容，确实不一样。下面一句很有总结性：

从达磨而有释尊的自证化他，因佛的化他而有僧伽的内修外弘；释尊时代的三宝住世，是人间佛教的本源；

前面两句话：“从达磨而有释尊的自证化他，因佛的化他而有僧伽的内修外弘”，是在说三宝的综合融贯，而有佛法的化世，这两句话多么简练准确。在佛住世的时候，三宝住世就是这样的样貌，这样的内在逻辑，而这也是人间佛教的本源。我一开始就说：佛是以人身行道成佛，传递自己所觉证的法，也是说人话、做人事来传递的。除了基于内心运作的身、语之外，还有什么别的方法吗？佛法在人间的流传，基于人基本生理特点的流传，除了说人话、做人事，还能干什么呢？难道还真的能够把自己的心，安到另一个有情的心里，所谓“以心印心”啊？真正的佛法，讲的向

来都是闻、思、修，不是以这些神奇、神秘来感人的。佛说人话、做人事来传播佛教，我们有什么其他办法吗？我们也只有用人话，也是去做人事，遵从人的基本道德，来向于无上觉道。

从前我在一个场合说到人间佛教意趣的时候，说过几个方面的意思，跟一些法友谈过，不妨再强调一下：一、从佛陀的成道看；二、从佛教的设教看；三、从佛教的实践看。一、从释尊成道来说，他是以人身在人间成道的，经中甚至说“终不在天上”；二、佛陀的设教是在人间，住持佛法的重任也交给僧团，特别是比丘僧团为主，而作为出家众、作为比丘，是不可以有人以外的身份的，只能是人，不可以是天、鬼道有情、畜生等等；三、从佛法的实践，也就是所谓的修行看，是依于人乘正行，向于无上觉道的。所以，从这些意思来说“佛教是人间的”，有什么奇怪呢？说人间佛教，拉低了什么吗？玷污了什么吗？如果把人间佛教理解为“三俗的佛教”，那是自己对于这个词赋予的意思。在历史上强调人间佛教，主要是要对治把佛教要不就推到天边、要不就按到坟地里的做法。重新来认识它本来的样子，就是这样切近而向于高远。最后一句说：

后代佛教的扩展与延续，都从此而来。

这是说释尊时代三宝那样的住世，是人间佛教的本源；而弟子们依着这样法与律的摄持，代代相传，内修外弘，以及在家弟子、出家弟子们自行化他，才呈现了后代佛教的扩展与延续。这是今天要跟大家一起来学习的内容。

我觉得对于大家讨论中提到的问题，基本上有所涉及，有所回应，如果大家觉得还不到位，也可以提出来，我们进一步地交流。

【答疑】

20、能否将佛与阿罗汉说成是能诠、所诠的统一？

学员 A：师父！从佛的三业大用来看，能不能理解佛是能诠、所诠的统一？

答：一般不这样说，为什么呢？因为佛自己不需要诠表，佛用不着再来教他自己，明白地说就是这个意思。佛自己不需要诠表，是这些在苦中

的众生需要诠表，需要佛来表达，需要佛来传递，所以佛以他的智慧和慈悲以及清净来传递，应该这样说。如果一定要说他是能诠、所诠的统一，其实当想这样表达的时候，是想说佛本人就实现了法；但这不是能诠的结果，而是有了这个之后，外边又有这样的因缘需求，才有了佛的诠表。所以我们不这样去绕，这样就绕成了死胡同，就变成了死循环，所以不这样说，好吗？

学员 B：那阿罗汉是否可以说成能诠与所诠的统一？

法师：佛非受教者，故无这里的“所诠”义。阿罗汉非设教者，故无这里所说的“能诠”义。

大家是否还有其他问题？如果没有，大家一起合掌回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切。

我等与众生，皆共成佛道。

（本文文字内容据印慈法师 2018 年 12 月 24 日 YY 线上课程录音整理。

整理及校对者：明道、茉莉、明芊、明葵、明非）

《佛法概论》讲记 11

【本期讲授内容】

第二章 教法

第一节 能诠的教法

二、诠表

（一）身表、语表的缘起依存性

能诠表的教法，即佛与弟子的身教、言教，也即是表达佛法的“身表”与“语表”。身表是身形动作，语表是音韵屈曲。不但身表的形色，如扬眉瞬目，举手低头，不离根身而存在；语言的音韵屈曲，也是依咽喉、唇、舌、齿龈、颊辅等而引发。所以身表与语表，是依有情的根身而起的。但身表与语表，不只是根身的，是在根身、境界、意识的因缘和合时，为了意识的要求表现，才发动根身而引起形色与音声的流变。这样的身表、语表，是意境的符号，是意识所引起的表诠，有指向对象的缘起用。

从身表、语表的根身而现起，所以说他是（五蕴中的）色法，也即是物质的，但这是缘起的色法，并不能离心识与境界而存在的。有的执着“身表色”、“语表色”，忽略了他与意识、境界的相依不离。有的重视他的诠表意境，所以说是“思”心所的作用；有的索性说是识是变现的。不注意能诠表的缘起依存性，难怪有偏于有情的色法，有偏于内心的不同解说了。

（二）语言成为教化的主要工具

身、语二者，虽同样的能诠表佛法，但身表多表示内心的情意；在知识的事理方面，语言的开示解说，比身表要明确精密得多。记忆对方的教说，能照样的说出来，每能不失原意，甚至不变原来的语法，所以语言的传授，成为教化的主要工具。语言的传诵，久了不免会多少失真。好在印度人养成相当强的记忆力，每有熟诵数百万言的。佛教的原始教典，经展转传诵到记录出来，虽因部派分化，有了相当大的差异，但还可说大体是

相近的。

音声的表诠，除了语言，还有音乐，歌颂。根本佛法是淳朴的，是相对的“非乐”论者。不许以诗颂表达佛说（巴利《小品》）；于大众中歌舞戏笑的伎儿，释尊也不以为是正当的职业（《杂舍》卷三二·九〇七经）；出家的弟子，更不许过往观听。但佛弟子中，“能造偈颂叹如来德，鹏耆舍比丘是”（《增舍·弟子品》）。“有比丘名跋提，于呗中第一”（《十诵律》卷三七）。赞叹三宝功德的偈颂梵呗，释尊也是许可的，只是不许为音韵节奏所惑乱罢了。

（三）间接的表诠物能表达情意与思想，须经过人类意识的陶铸

身表与语表，好在表义的亲切，可惜缺乏固定性。人类的心力，能利用身外的东西，使他适合自己的意欲，间接的表达出情意与思想，如雕刻、图画、建筑、文字等。其中，书写的文字，也是语言、思想的符号，有语言、思想的精密，又有安定性的特长（缺点也在这里），人类文化的发达，佛法能一直流传下来，文字是有重要贡献的。释尊的时代，虽已有书写的文字，传有抄录经文的故事，但至少当时并没有用（书写的）文字来表诠佛法，作为弘扬佛法的工具。所以佛经中所说的文字，还是语言的，不是书写的。这些间接的表诠物，以形色为主。他所以能表达情意与思想，须经过人类意识的陶铸，否则就无所谓表诠，文字也不成其为文教了。

（四）佛法要在自己及一切中去体认，不能老在空虚的名句文身中过活

依正觉者看来，事事物物的实相，一切明白的呈露于我们之前，只是我们不能体认他。语言文字的教法，是先觉者用来表达觉境，引导人去体认宇宙人生的实相。佛法要在自己及一切中去体认，不能老在空虚的名句文身中过活！

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛。

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

各位法友！大家晚上吉祥，我们开始今天的共同学习。我们现在学到了《佛法概论》第二章“教法”，之前在共同学习探讨的时候，感觉大家对于这里的脉络和逻辑多少不是很清晰，所以上一次说了一下，事后有法友私下里说似乎还是不太清楚，我再略说一下。

第一章说到“三宝”，从架构的角度来说“法”为核心，说明三宝的特征和功德。这一章上来说到“教法”，要说的是什么呢？这样的三宝，如果来实现它的功能，在我们现实因缘中，真实的样貌是怎样的，说到“三宝的流行，可以看作是佛的三业大用”。这里说到能诠、所诠的问题：作为教法，有一个表达的问题，以及所要表达的内容。以什么形式来表达呢？身教和言教。所要表达的内容，是偏于个人身心净化向于解脱的狭义的达磨，以及不管是个体规范还是大众共住的制度，这些偏于戒律的内容，这样法与律也就是所要表诠的。

前面说了能诠与所诠，今天要谈一谈“诠表”。谈了这样的能诠、所诠、诠表之后会谈“教典”。因为现实流传的教法，这样身语表的表达，最后落实成世代传递的教典的时候，是落实成了文字。这里边部派的发展跟化区以及各种文化因缘，导致的语言差别，之间有什么样的情况，多少需要做一些交代。因为后世我们学习佛法，也不外乎就是口耳相传，或者从教典获得教导。越到后面，教典所扮演的角色也似乎越重要，所以应该有所了解。

在这一章之后，实际上就开始进入了“法”具体内容的说明，所以这一章在从上一章的“三宝”，到下一章“教法的具体内容”之间，我们可以看清，这是给我们说明法的具体因缘、现实因缘、真实因缘。这里面其实伴随着梳理，也多少会给我们一些提示：如何去认识历史上的教法，和今天呈现的教法？乃至于说，我们应该如何拨开这些迷雾，去探究佛法的

真实？这是将相应的逻辑脉络略说一二。

（一）身表、语表的缘起依存性

能诠、所诠、诠表，今天要学的部分是“诠表”，能诠的教法和所诠的法与律，能诠的身教、言教和所诠的法与律，这中间有一个诠表的问题，这一篇章主要是谈这个方面。文说：

能诠表的教法，即佛与弟子的身教、言教，也即是表达佛法的“身表”与“语表”。

前面有说在现实的流传中佛弟子们的贡献，所以这里说到身教、言教的时候，说的是“佛与弟子的身教、言教”，这在后世的论典中常常用“身表”、“语表”来说明。“表”是表示的意思，通过身体的运动和通过语言来表示。

身表是身形动作，语表是音韵屈曲。

这基本上都是论典里的原话，特别是“音韵屈曲”这样的表达，这是什么呢？这是口头语言。我们也知道，最开始的时候佛法主要是口耳相传，所以当我们说到语表和言教的时候，说的主要是口头语言。

不但身表的形色，如扬眉瞬目，举手低头，不离根身而存在；语言的音韵屈曲，也是依咽喉、唇、舌、齿龈、颊辅等而引发。所以身表与语表，是依有情的根身而起的。

这首先说，如果抽象地看，所谓的身语表——身形的运动和口头语言的发生，这些都是依着有情的根身而得以发起的。这只是抽象地说，如果我们看相关的因缘，下文说：

但身表与语表，不只是根身的，是在根身、境界、意识的因缘和合时，为了意识的要求表现，才发动根身而引起形色与音声的流变。

这里说，我们作为人，口头语言或肢体语言，这些不完全是纯粹物质性的，它们的发生有生理的东西（根身），也有要表意（表达境界、表达意思）的对象（境界），还有作为一个人要进行这种比较高级的精神活动

所必然要参与的意识的因缘（意识），所以这里说“根身、境界、意识的因缘和合”。如果这样来看的话，虽然就身表、语表本身来说主要是色法的，因为根身主要是色法的，但是很难说只把它归结为色法，所以下文说：

这样的身表、语表，是意境的符号，是意识所引起的表诠，有指向对象的缘起用。

我们的口头语言是内心意向的声音表达，肢体语言是内心意向的身体表达，这里说“是意境的符号，是意识所引起的表诠”，这又指向对象。

从身表、语表的根身而现起，所以说他是（五蕴中的）色法，也即是物质的，但这是缘起的色法，并不能离心识与境界而存在的。

这里说得非常中道、允当。如果就身表、语表单纯的外在现象说，是物质性的。但这是缘起的色法，是不能离开心识与境界的。这说得太好了！

有的执着“身表色”、“语表色”，忽略了他与意识、境界的相依不离。

这主要是说一切有部的见解，《俱舍论》里有一个偈颂说得挺好：“牟尼说法蕴，数有八十千，彼体语或名，此色行蕴摄。”什么意思呢？释迦牟尼佛说了法蕴，数量很多，有所谓八万四千之说，“八十千”就指八万。如果探究一下释迦牟尼佛所说法蕴的体是什么呢？这是有部的思维：诸法的法体是恒常的，是三世实有的。释迦牟尼佛所说法蕴的体是什么呢？是“语或名”，那就是色蕴与行蕴所摄。这是《俱舍论》里的偈颂。但这样说的时侯，就像文中所指出的那样——“忽略了他与意识、境界的相依不离”。

有的重视他的诠表意境，所以说是“思”心所的作用；

这个主要是说经部的观点。这里说的是，有的部派或者有的观点虽然也知道身语的表达主要是色法的活动，但更看重身语后面的推动性因素和所要表达的，那是什么呢？那是内心的意境，所以他要说成是“思”心所的作用——这是偏于另外一边了。

有的索性说是识是变现的。

这是后来唯识主要采用的说法。

不注意能诠表的缘起依存性，难怪有偏于有情的色法，有偏于内心的不同解说了。

能诠——身教、言教（身表、语表），虽然主要表现为色，但是，是不离根身、境界、意识等的在因缘和合的，这是这里说的“缘起依存性”。一定要把它割裂开说，割裂开它必不可少的因缘来单独说它是什么，这样的认识方式是成问题的，“难怪有偏于有情的色法，有偏于内心的不同解说了”。这就是对于缘起的认识，正确程度有差别。如果真的认识到依存是存在的唯一方式，自然就不愿意用这种割裂的方式去下定义。

（二）语言成为教化的主要工具

下文：

身、语二者，虽同样的能诠表佛法，但身表多表示内心的情意；在知识的事理方面，语言的开示解说，比身表要明确精密得多。

首先要说在诠表的方式中，确实有身、语这两类也都能多少地诠表佛法，但是这里说“身表多表示内心的情意”。除非是后世特别发展起来的哑语，要不然想用一般的手势等肢体语言，去传达非常缜密甚至深细的义理，如何能做到呢？更多的是表达一些可以让人内心能借此感受到的东西，这在事理方面确实远远比不上语言。

记忆对方的教说，能照样的说出来，每能不失原意，甚至不变原来的语法，所以语言的传授，成为教化的主要工具。

如果说到教法的传递，想要尽可能地保持原貌，应该说语言是更有优势的，所以后世教典落实为语言的书面化——文字，也就不奇怪。

语言的传诵，久了不免会多少失真。好在印度人养成相当强的记忆力，每有熟诵数百万言的。

我们看到早期的《阿含》里，包括后来的律典和早期的论典，常常记载：这个人出家之后，跟师父习诵什么样的经典。那个时候的“习诵经典”，

是什么意思呢？“我要按照这个来修学”，或者是说“我要忆持这些佛法”，这个是很重要的事。对于一般人来说，这种传诵久了，难免会有一些失真。不过自古以来就有一些人在经典习诵方面表现出来很强的记忆力，这在印度和我们中土都有一些相应的传说。正是因为有这些能够持法人的代代传诵，所以：

佛教的原始教典，经展转传诵到记录出来，虽因部派分化，有了相当大的差异，但还可说大体是相近的。

“原始的佛教教典”指的应该是结集的时候，大家确定的背诵版本，不是说那个时候就已经落实到文字，要从这个角度去把握它。从前也说，第一次结集更像是大家一起背诵版本的确定，而不是落实到文字。这样确定下来的背诵版本，师徒授受，代代展转传诵，到了一定时候记录下来。尽管记录出来的时候，已经有一些部派分化，甚至是到了部派分化之后，彼此之间有了一些差异，但这里说“还可说大体是相近的”，什么意思呢？还是有很多共同的经典，以及很多共同的根本意趣——这也是我所强调的“我们学习佛法，最踏实的落脚点、最踏实的起点”。如果忽视这些，迷于后世的五花八门，从整个的策略上就很成问题。

音声的表诠，除了语言，还有音乐，歌颂。

通过我们人的发声器官来做的含义表达，除了口头语言之外，还有音乐、歌和颂这些。但是，佛法中对于这些抱以什么样的态度呢？

根本佛法是淳朴的，是相对的“非乐”论者。

根本的佛法，意识到音乐跟人心的一些关系，特别是如果这个人希望修习出世行，希望深入止观，希望少一点情绪上爱染粘着、容易被带动的现象，对于音乐以及相关可能带来的负面结果的这些，是有清醒认识的。在早期的经和律中，佛在这方面的态度应该说是记载得比较明晰的。

不许以诗颂表达佛说（巴利《小品》）；于大众中歌舞戏笑的伎儿，释尊也不以为是正当的职业（《杂含》卷三二·九〇七经）；

大家如果熟悉《阿含经》相应的故事，是知道这个的。

出家的弟子，更不许过往观听。

这是出家的戒律，出家众如此，在家众受八关斋戒的时候也如此。

但佛弟子中，“能造偈颂叹如来德，鵬耆舍比丘是”（《增舍·弟子品》）。“有比丘名跋提，于呗中第一”（《十诵律》卷三七）。赞叹三宝功德的偈颂梵呗，释尊也是许可的，只是不许为音韵节奏所惑乱罢了。

这里要综合说一下。这里所谓的“梵呗”，可不是像今天我们汉传佛教说的“梵呗”，虽然是同一个词，但是所指的现象是完全不同的。今天所谓的“梵呗”是一种唱腔，而经典或者律典中出现的“呗匿”，指的是一种声调有起伏的背诵方式，也就是说，如果长时间反复地诵某个文，声调起伏一点，相当于说用声带的不同部分来分担这种活动，这样就不太容易疲劳，精神上也容易保持一定的饱满度，听起来也比单纯平平的要让人感觉更悦意一些，这是所谓的“呗匿”，跟今天唱腔式的那种是不一样的，那种在律里是禁止的。

（三）间接的表诠物能表达情意与思想，须经过人类意识的陶铸

身表与语表，好在表义的亲切，可惜缺乏固定性。

“身表与语表的表义亲切”这一点，意味着什么呢？意味着大家相对于去看书，他更愿意跟一个讲得比较生动、比较有趣的人来谈同样的内容，这就是所谓“表义的亲切”。

“可惜缺乏固定性”，特别是古时候，既没有录音设备，又没有录相设备，是谁在场谁偏得。不在场的就没有办法，在那个时代，人们有什么样的办法呢？

人类的心力，能利用身外的东西，使他适合自己的意欲，间接的表达出情意与思想，如雕刻、图画、建筑、文字等。

这里说身表、语表只能够当场接受到。如果能让这种展转的传递能够有更稳固的媒介，怎么办呢？人们借用身外之物。这反衬什么呢？身表、语表是借助根身的，这个人不在场或者这个人去世了，根身就不在了；他即使在世，根身也不能够一直这样表达。所以就有必要借助根身之外的其

他因缘，使它能够适合于、契合于内心所要表达的，这也是一种办法。这里提到几种情况，“雕刻、图画、建筑、文字等”。特别是文字，这里说——

其中，书写的文字，也是语言、思想的符号，有语言、思想的精密，又有安定性的特长（缺点也在这里）。

如果跟身体的表达更多是带给人一种感受性的体验相比的话，语言可以有更好的逻辑性，更准确、更严谨的表达旨意，所以在思想的承继传递上，有它的特长——不仅精密，而且安定（缺点也在这里）。安定为什么会成为缺点呢？因为会导致有人特别拘泥于文字，这在后世是有表现的，专门在语言文字上下功夫。离开语言文字，没有办法传递法；但是死在语言文字下的，也是一批一批。不过总的来看——

人类文化的发达，佛法能一直流传下来，文字是有重要贡献的。

这个我们大家都是清楚的，不用多说。

语言文字的安定性，反衬的表现就是身语的应机性，除非是要故意表演，除非是事先备稿，不然就算是同一个人对同一个问题的表述，在不同的场合下，不同的情境下，可能还是有表述方式的变化，这是身语生动性、灵活性的地方。一旦落实到文字，那就是白纸黑字，好像只能如此，不能如彼。

释尊的时代，虽已有书写的文字，传有抄录经文的故事，但至少当时并没有用（书写的）文字来表诠佛法，作为弘扬佛法的工具。

这是在说释尊时代的情况。释尊时代当然有文字，也有一些其他宗教或者文化传统的书籍。佛教内部流传的一些内容，传说当时也有抄录、记载一些佛陀讲法内容的故事，但是这往往是比较个人的行为——怕自己记错，也有这样的条件，所以记一下。但是，至少在当时并没有用书写的文字来表诠佛法，来传播佛法。

我从前也说过，我们今天熟悉佛教传播形式的很多人，一想到佛法的传播，想的都是一本一本书从这儿寄到那儿，或者是去哪儿买到、借到；

一想起佛法内容的时候，很多人脑袋里都是在回忆书本，特别是在这些音、视频传播媒介发达之前更是如此。这样的背景下，去想象佛世或者古时候的传播方式，可能就会产生偏差。

所以佛经中所说的文字，还是语言的，不是书写的。

佛经中有时候就算说到名言章句这些事情，指的都是口头语言的，还不是书面的书写文字。

这些间接的表诠物，以形色为主。

什么叫作“间接的表诠物，以形色为主”呢？就是前面所说的“雕刻、图画、建筑文字等”，这些在佛教中都有。我们也常听到汉传佛教中说“这个都是表法的”，对不对呢？也对，不过所表的到底是什么法呢？这个就要探究了。特别是汉传佛教的建筑，我们如果去探究一下的话，很多是跟中国某个时代、某个地区的建筑风格有关系的，如果一定说“它本来就是用这个意趣来表显什么佛法”，那也未必见得。这里所指的当然不是这些了。

在考古发现中，在现在流传的一些文物中，我们确实能够看到以雕刻、图画乃至建筑等等形式，体现着一些事件、体现着一些佛法意涵的内容。而不管是雕刻、图画，还是建筑、文字，都是色法，这里说“以形色为主”，是“间接的表诠物”。所谓“形色”，是针对“显色”所说，显色主要指的是可见光的不同色彩，形色指的是各种形状等等。古时候流传到今天的雕刻、图画、建筑、文字等，主要不是通过色彩变化来表达东西的，还是主要靠形色。

他所以能表达情意与思想，须经过人类意识的陶铸，否则就无所谓表诠，文字也不成其为文教了。

这是说这些间接的表诠物，抽象地看就是形色而已，之所以能够表达思想，甚至能够让人体会相应情境中所含的情感因素——“情意”，那是需要经过表达方将内心的东西表达出来，以及接受方基于对一些东西前提性的基础来体会、感受所要表达的内容这个过程，这是这里说“须经过人

类意识的陶铸”的意思。“否则就无所谓表诠”，如果没有表达方和接受方共同的基础，意识的运作，就不会有这种情意与思想的表达与接受。这种情况下，“文字也不成其为文教了”。文字要想成为文教，要知道所谓的诠表是经过这些过程的。

好，上面谈了身语表的本质（它属于什么样的法），以及诠表是如何实现的。

（四）佛法要在自己及一切中去体认，不能老在空虚的名句文身中过活

下文：

依正觉者看来，事事物物的实相，一切明白的呈露于我们之前，只是我们不能体认他。

从正觉者的角度来看，这个世间有什么问题呢？我们所触对的境界有什么问题呢？有问题的只是有情的内心出现了根本颠倒，所以连带着身、语也发生错误。“事事物物的实相”何曾被什么东西遮盖过呢？被遮的是内心本来可能发生的正确认识。

语言文字的教法，是先觉者用来表达觉境，引导人去体认宇宙人生的实相。

以这样身语表，特别是后世语言文字，来呈现的教法，是诸“先觉者”——佛及佛弟子们，用来表达相应的觉悟境界，或者是引导人们通过正确的途径去认识诸法实相。这是怎样的过程呢？这当然不离于凡夫现在的经验境界，如果离开了凡夫经验境界，让凡夫去修行，那怎么可能呢？佛法修行的起点，就是所谓的世俗谛（世间的常识境，凡夫所经验的境界），以这个为基础去认识到内中（“内中”指凡夫经验认识）的问题、荒谬、错误，离开它，而向于诸法的如实知，究竟上达到对于诸法实相的如实知，那就是胜义谛。是基于世俗的开演而引向胜义，所谓“依俗契真实”。这不是可以这样、可以那样，可以这样、可以不这样，而是必然只能如此，为什么呢？世俗谛或者说凡夫的常识境，就是凡夫在当下能够接触的全部，

他就算想跳到天上，也要踩着这样的地面来发力。其他让人直接就契入半空中的，那都不是佛法真正的意趣，也是不可能的。

佛法要在自己及一切中去体认，不能老在空虚的名句文身中过活！

这是讲了前面身表、语表和诠表之后，很重要的一句话。我们知道了佛法是基于佛陀的身语意，通过佛及佛弟子们的努力，以身语表传递给予我们，特别到今天基于语言文字的。但是，语言文字本身当然不是目的，让我们停留在语言文字本身上，也从来不是佛的意趣。这些只是一个诠表的手段，它所要达成的是个人的清净解脱和团体的和乐安住。这终归是要把通过语言文字了解的佛法，在身心中，在对境界的触对中，去深切地体会、确认——确实如此，现象上只是如此，确实是没有常可得，确实是苦的，确实是找不到我的。而不要只会夸夸其谈，只会做文章，只会把这些在头脑中反复地组织，组织得头头是道、条理通顺，然后就满意地放在一边去做其他。这样怎么可能真正得到佛法的利益呢？

印顺法师在这里说到：“不能老在空虚的名句文身中过活！”“名句文身”的意思主要就是指语言上的，针对印欧语系的语言来说，主要是单词、句子乃至成篇的这些东西，说的就是语言文字的东西。“名句文身”只是能诠，它本身不是目的，停留在那上面是虚耗一生。

好，到这为止，“诠表”这个部分，我们一起又过了一下。大家如果有相关问题，可以提出来做一些交流。这一段应该还是比较清晰的。大家要留意的是，前面在谈到身语表的时候，说到它们如果抽象地看是色法，但是如果从它的缘起看，应该说它和根身、意识和境界都有关系的，这一点也是重要的。特别是如果大家学习不同部派的观点多了，也就会对他们这里所谈的问题，各自有所偏执的情况，认识得更清，刚才在共同学习的时候略提了一下。好，大家如果没有更多问题，我们就学习到这儿，一起来合掌做回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切

我等与众生，皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥。

（本文文字内容据印慈法师 2019 年 1 月 7 日 YY 线上课程录音整理。

整理及校对者：茉莉、明非、明芊、明恬、明淳）

《佛法概论》讲记 12

【本期讲授原文】

第二章教法

第二节 教典略说

一、圣典的編集

（一）佛教的初期圣典

释尊时代的佛法，有法与毗奈耶——律二者。法是展转传诵的，律是半月半月诵说的，即《波罗提木叉戒经》。为了诵习的便利，用当时流行的，名为“修多罗”（契经）的短文體；如从内容说，即法与律。“修多罗相应，不越毗奈耶，不违法相”的佛法，起初是如此的。

释尊灭后的第一年夏天，尊者摩诃迦叶发起，在王舍城外的七叶岩，召开结集圣典的大会。结集的方式，是推出精通法、律的圣者，诵出法、律，经大众的共同审定，然后加以編集。原始结集的圣典，分为经与律，即义理（定慧修持）与戒行的；近于现存的《杂阿含经》，及《戒经》与《杂跋渠》。

佛灭百年，佛教的东方与西方系，为了戒行的见地不同，又在毗舍离召开第二次结集大会。第二结集的，经典以《杂阿含经》——“相应修多罗”为本，加入佛及弟子的遗言景行，更为通俗的編集。依经文的长短，分为《中部》、《长部》，又依增一法，編集为《增一部》。这三部，加上原有的《相应》（杂）教，总名为四部阿含经。这如《瑜伽师地论》（卷八五）说：“即彼相应教，复以余相处中而说，是故说名中阿笈摩。……说名长阿笈摩……说名增一阿笈摩”。

戒律中，《戒经》已有“分别”解说。《杂跋渠》，上座部系名为“摩怛理迦”。律师们，后来依他的内容，分编为〈七法〉、〈八法〉，或作〈小品〉、〈大品〉；剩余的杂碎部分，编为〈杂事〉（后又有分出别编的）。戒律的改组更张，大体上与经法采取同一方式。这样的经、律，为佛教界共

同信任的圣典。

分别思考而成立的论典，或许还没有；但在师资传授中，可以有舍利弗的《阿毗昙》，摩诃迦旃延的《蜎勒》，但这已是彼此不能完全同意的了。

阿恕迦王时代，经与律已勒成定典（后来各部派又各自改编）。西元前一世纪，开始有书写的文字记录，这是佛教的初期圣典。

（二）佛教的第二期圣典

佛教的发展，引起了学派的分化。第二结集以后，东西方日见对立，东方系成为大众部，西方系成为上座部。大众部在东，更向东沿海而向南方发展。西方的上座部，初分为二：“分别说”与“说一切有”。

分别说部向西南发展，后来又分为四部；流行在印度本土的三部——化地部、法藏部、饮光部，与大众部系的关系很深。说一切有系中，拘睺弥地方的犍子比丘，成立犍子部，流行印度的中、西方。从摩偷罗而向北印发展的，成为说一切有部。

大众部，（上座）分别说部，犍子部，说一切有部，这四大派，是佛教部派的大纲。

上座部的三大系（分别说部，犍子部，说一切有部），推重舍利弗的《阿毗昙》，尤其是说一切有部。一切有部从佛灭三百年起，作《发智论》等大量的论典；迦腻色迦王时代及略后，造《大毗婆沙论》，完成说一切有的严密理论。

大众部及（流行印度的）分别说系，虽也有论典，但继承集成四阿含的作风，依据旧说而加上新成分。起初，在四阿含以外，别立第五部，名《杂藏》，后来《杂藏》是“文义非一，多于三藏，故曰杂藏”（《分别功德论》）。菩萨本生谈，佛与弟子的传记，有的连咒术也收集在内。本来大众部所推重的《增一阿含》，分别说部推重的《长阿含》，已透露出大乘思想。所以从他们所编辑的《杂藏》中，孕育大乘思想，终于有了空相应大乘经的编辑出来。初期大乘的代表作，如《般若经》的〈小品〉、〈

小品》，《华严经》的〈入法界品〉，《大宝积经》的〈普明菩萨会〉，还有《持世》、《思益经》等。

大乘经与小乘论，是佛教分化中产生的教典，也即是大乘与小乘的分宗。大乘佛教着重贯通、直觉，重在赞仰佛陀的行果；小乘佛教注重精密、思辨，重在生死解脱的事理。小乘论渊源于释尊的言教；大乘经却从释尊的本生、本行，进窥佛陀的精神。大乘经是艺术化的，小乘论是科学化的。大乘经富有佛教传统的实践精神，小乘论却不免流于枯燥与烦琐。但论典保存作者的名字，体裁与经、律不同，这比大乘经的适应世俗，题为佛说，使经本与义说不分，也自有他的长处。

这两者，一是菩提道中心的，一是解脱道中心的；一重缘起的寂灭，一重缘起的生灭。从释尊的本教看，可说各得佛法的一体。这是第二期的教典。

（三）佛教的第三期圣典（中观、唯识、真常）

佛教在不断的发展中，大乘佛教的高扬，普遍到全印。佛教界思想的交流，渐倾向于综贯折中。但经式与论式的文体，还是存在的。

起初，立足于《般若》性空的南方（曾来北方修学）学者龙树，深入《阿含经》与古典《阿毗昙》，作《中论》等，发挥中道的缘起性空说，肯定的说“法空是《阿含经》本义，即缘起法的深义”。在三乘共空的立场，贯通了大乘与小乘，说有与说空。

迟一些（约西元四世纪初），立足于缘起法相有的北方学者弥勒，也同样的尊重《阿含经》。他的思想，由他的弟子无著，编集为《瑜伽师地论》。这是从说一切有系的思想中，接受大乘空义而综贯、解说他。

龙树、弥勒都受有北方佛教的影响，所以都编集为论典。

当时继承空相应大乘经学风的学者，思想转入真常不空的唯心论，形而上的佛性本有论，又传出多少经典，如《胜鬘经》、《无上依经》、《大般涅槃经》、《金光明经》、《楞伽经》等。

无著与弟子们，在这真常唯心的思潮中，著有大量的唯识论，与真常

唯心的经义多少差别，所以古人称之为“唯心”与“唯识”，或“真心”与“妄心”。

这第三期的佛教圣典，是笈多王朝梵文复兴时代的作品。有南北佛教的特长，所以宏伟而精严。不过真常唯心的契经，融摄世俗的方便更多，与印度教更接近。再下去，佛教要演变为印度教化的秘密大乘了。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

南无本师释迦牟尼佛

南无本师释迦牟尼佛

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇。

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

* 如何看待“教典略说”这一节的内容？

今天我们来学习第二节“教典略说”这个部分。这个部分对于大家来说，可能觉得主要是知识性的。这里确实包含着知识性的内容，但是作者在这里放了这样一节，绝对不是为了炫技，表明自己在相关方面的积累。其实，在这里说这些，特别还对佛世之后部派的发展，乃至大乘经典、大乘部派的情况，略作说明，是要说明一下佛法在部派发展、教典流行方面，包括用语和典籍、部派之间的关系上，做一点简单的说明。有什么必要呢？之前有说过，我们今天学习的佛法，不是佛亲自教的，也不是天人教的，更不是做梦梦到的，我们是读着这些佛教的文献来学习的。这些文献本身，我们如果没有认识的话，是会出问题的。就像中国古时候的一些人，对于这些文献的来龙去脉没有了解，不然就是眉毛胡子一把抓，不然就是形成某种不符合事实的偏见，然后以此来抉择这一切佛教流行的典籍，并因此而形成一些观点。虽然作者在这里没有去展开太多，但是我们如果留心后来佛教思想的演变，特别是汉传佛教的发展，会看到：人们如何认识佛教

的典籍（或者用今天话说，佛教的文献），一定程度上对于他如何判断取舍佛法中的不同观点，如何来抉择佛法的真义，产生了重大影响。用今天跟学界有一点相关联的话来说，你对于要做的这部分学习内容，所依的典籍文献本身、来龙去脉甚至可以说真伪，没有了解，那么依之而产生的研读、认识，很可能就会有偏差。在这里放这一节，多少有这样的意思。

不过这本书叫《佛法概论》，主要是依于《阿含》对于佛法的本义做一番抉扬。后来的事情、后来的部派分化，这里涉及到得很少。这里说一下，也是有给一些有心人略做提点的意思。另外一方面，佛法在弘扬中，从本到末，从源到流，有这些变化，我们现在是要溯本、正源，认识到后来的变化，乃至认识到从最初结集，一直到经典落实于文字之间的过程，对于我们如何来看待作为学习佛法主要依据的四部阿含、五部尼柯耶，也是有一个很重要的意义。如果大家这样来看这一节，就不会觉得突兀，不觉得没有什么关系。这是略说一下如何来看这一节。

（一）佛教的初期圣典

下边的很多内容，我可能不会展开，也不合适展开，这里了解到这个程度，已经很多了，特别对于学习《佛法概论》来说。个别地方可能会稍有发挥。“教典略说”里面分两部分，第一部分是“圣典的编集”。

释尊时代的佛法，有法与毗奈耶——律二者。

“毗奈耶”就是“律”的音译。释尊时代所侧重讲的，我们前面有说过，偏重于个人身心净化，向于究竟离苦的，主要是止观，主要是定慧，是与“法”关系最密切的；而个体的行为轨范、僧团共住的规约，乃至与这一切跟组织制度有关系的，主要是“律”——毗奈耶。这里说的法与律，下文说：

法是展转传诵的，律是半月半月诵说的，即《波罗提木叉戒经》。

“展转”的意思就是，这个人从这儿学，又传给下一个人，这样展转地传诵。我们也都知道，最开始的时候，佛法就是这样口耳相传，大家要背得下来。在今天，你如果做学问，或者是说单纯写几篇文章，写几本书，谋个稻粱，那背不背，关系不太大。现在的很多学术活动，都是有准备的，

即便背不下来，可能显得水平不是太高，也好像没有太大问题，只要会糊文章就好了。但是，法不是主要用来干这个的，法是要用来改善生命的。我常说，我们记都记不住，你怎么用呢？当然，记也不见得说是逐字逐句都要像古人那样背清楚，好能传下去。我们今天记住，有几个意思：一个是自己用，再一个为人演说，还有一个，留待将来种。

为了诵习的便利，用当时流行的，名为“修多罗”（契经）的短文体；如从内容说，即法与律。

这里说了当时佛法流行的体裁是“修多罗”（契经），内容是法和律。这也就解释了为什么律也被称为“戒经”的原因，因为当时用的体裁是“修多罗”（契经）。下面是引文：

“修多罗相应，不越毗奈耶，不违法相”的佛法，起初是如此的。

因为下文会讲到佛法从第一次结集到之后的变迁，所以这里先交代一下佛世尊在世时候所教导，和当时大家口耳传承相传的佛法是怎样。

释尊灭后的第一年夏天，尊者摩诃迦叶发起，在王舍城外的七叶岩，召开结集圣典的大会。

这是大家耳熟能详的“七叶窟结集”。至于因缘什么的，我就不说了，大家都有所了解。如果不了解，可以找一找相关的资料。

结集的方式，是推出精通法、律的圣者，诵出法、律，经大众的共同审定，然后加以编集。

按照一般的传说，是请阿难尊者诵出法的内容，请优波离尊者诵出律的内容，在场的与会大众共同审定——确实是这样学习的，确实是这样亲耳听闻佛所说的。确定以后，按这个版本来向下传习。这个从前说过，是背诵的版本，当时没有落实文字。最开始结集出来的圣典，这里说：

原始结集的圣典，分为经与律，即义理（定慧修持）与戒行的；近于现存的《杂阿舍经》，及《戒经》与《杂跋渠》。

第一次结集的圣典，从内容和相应的形式上，跟现在流行的哪些内容

相似呢？经典主要与《杂阿含》相近程度大；戒律方面主要是《戒经》，就是半月半月诵的戒本，以及《杂跋渠》，在律里有这一类。“跋渠”是音译，是“部、品类”的意思，分类、章节、品类这类意思。关于律，因为是结夏安居期间做的结集，据说优波离尊者分了八十次，把要诵的内容全部诵出，所以传说七叶窟结集所集的律被称为“八十诵律”，“八十诵”是分八十次诵出的意思。

第一次结集是这样的形式、这样的内容，对应于现存的经与律是这样的相近情况，之后有什么主要的变化呢？

佛灭百年，佛教的东方与西方系，为了戒行的见地不同，又在毗舍离召开第二次结集大会。

佛灭百年左右，佛教东方和西方系在戒律上见解不一样，因为著名的“十事非法”造成了僧诤，所以又在毗舍离召开第二次大会，又有称为“七百结集”的。第二次结集最主要的事情就是讨论“十事”是否非法，是戒律上的问题。当然，这其实导致了意见不一样的两部，彼此不能够达成一致。尽管当时与会的长老们有决议，但是并没有得到统一的贯彻，最后导致了僧团的第一次根本分裂。而且，严格地说，从那之后，在整个佛教界的和合就没出现过。如果说某个道场、某个僧团有和合共住，是有的，但是在整个佛教界、整个僧界，像佛世时候、佛灭百年之前的那种和合一味，是没有了，这是一个重大事件。

第二结集的，经典以《杂阿含经》——“相应修多罗”为本，加入佛及弟子的遗言景行，更为通俗的編集。依经文的长短，分为《中部》、《长部》，又依增一法，編集为《增一部》。这三部，加上原有的《相应》（杂）教，总名为四部阿含经。

这就是我们大家熟悉的四阿含，在两次结集中主要的脉络情况。

这如《瑜伽师地论》（卷八五）说：“即彼相应教，复以余相处中而说，是故说名中阿笈摩。……说名长阿笈摩……说名增一阿笈摩”。

“阿笈摩”是音译。这是另类地读《瑜伽师地论》。《瑜伽师地论》里有一些东西挺有意思，它虽然有瑜伽行派的特色，甚至以特色为主导做

的一些编撰工作，但是里边也透露了很多很有意思甚至很重要的消息。后世吕澂依据《瑜伽师地论》里的一部分内容，对于《杂阿含》做了一番整理工作，印顺法师在这个工作基础上，又对照《别译杂阿含经》做了一番梳理，成果表达为印顺法师的《杂阿含经论汇编》。大家学完《佛法概论》，愿意深入《杂阿含》的，可以请来印顺法师《杂阿含经论汇编》，仔细深入地做一番探究，这是说到这儿做一点相应介绍。这是说了第二次结集中“经”的部分。

戒律中，《戒经》已有“分别”解说。

在戒法方面，因为这一百年中遇到了很多实际情况，僧团要形成决议，要形成处理方案，这些都要有一些原理上的分析、原则上的把握，于是有一些“分别”解说的出现。

《杂跋渠》，上座部系名为“摩怛理迦”。律师们，后来依他的内容，分编为〈七法〉、〈八法〉，或作〈小品〉、〈大品〉；剩余的杂碎部份，编为〈杂事〉（后又有分出别编的）。

“摩怛理迦”是本母的意思。这是说第二次结集，律里的一些情况。

戒律的改组更张，大体上与经法采取同一方式。这样的经、律，为佛教界共同信任的圣典。

这是说到像四部阿含以及到第二次结集的时候，律的内容的再一次确定，这是佛教界的共同根本点。我们在学习《佛法概论》的最初，我就有提一个问题：这么多年异说纷呈，哪些是大家的交集？哪些是大家共同认许为确实为佛法的内容？这里对此有所回答。这些内容当然是我们学习佛法最根本的立脚点，是我们应该真正从此深入进去，才能够把握佛法纯正味道的，基于这样对于佛法正真的把握，然后再来说做各种适应的认识和发展。

分别思考而成立的论典，或许还没有；但在师资传授中，可以有舍利弗的《阿毗昙》，摩诃迦旃延的《毘婆沙》，但这已是彼此不能完全同意的了。

佛教里经常说“经、律、论三藏”，如后世所看到的论典，当时可能还没有，至少不发达。“师”、“资”就是指的师、徒，语出《老子》。在师徒之间的传授中，当时可能有舍利弗的《阿毗昙》，以及摩诃迦旃延的《毘婆沙》，本质上都是佛弟子基于自己对于法的认识，所做的一些梳理和发挥工作。但是，如这里所说，“已是彼此不能完全同意的了”。前面所说的经与律，在第二次结集的时候，大家还有一个基本的共同认许，但是这种师资传授中一些个别的发挥，已经是不完全一致的了，不能够彼此完全认同的了。

阿恕迦王时代，经与律已勒成定典（后来各部派又各自改编）。

“阿恕迦王”就是阿育王。在阿育王的时代，经与律已经有了确定的版本，但是我们并没有看到那个时候的文字，从一些记载的情况看也仍然主要是传诵。有一点要注意！因为开始了部派的分张，所以对于当时确定的版本，各部派是有增减的，哪个部派都有一些，多多少少而已。认识不到这一点，就会盲目的迷信。我们学习佛法，不是要把自己那份对于神秘的期许，找一个安顿处；我们是要寻求真理，依于生命的真理，向于生命真正的净化、解脱，所以不要去维护自己的宗教感情——你可以关注别人的内心感受，尽量不去给人家带来伤害，但是对于自己，下手要狠一点。要敢于去面对真实，一切要基于真实、如实，去做进一步的认识乃至实践。不能够自己骗自己，不能够让自己的心停在舒服上，如果这个舒服是跟不敢面对真实相应的，那它并没有真正的意义。如果说一句有可能冒犯的话，抽大烟还舒服呢！

西元前一世纪，开始有书写的文字记录，这是佛教的初期圣典。

从什么时候开始有书写的文字记录呢？大概在佛灭三、四百年左右，西元前一世纪左右，“这是佛教初期的圣典”。有文字书写的记录，但是并不意味着整个三藏的文字化。

（二）佛教的第二期圣典

佛教的发展，引起了学派的分化。

这个“学派”，不要看成是纯粹搞学理的。当时的各个部派还都是跟

实践密切相关的，只不过大家在一些问题上有一些分歧罢了。说学派，如果大家因为今天，或者说自己，对于词语的理解，而导致觉得有学术化的感觉，那你就把它理解成宗派、部派就好了。这个“学”，其实用的完全好，像我们说“有学”、“无学”、“学处”，都是这个“学”字。

第二结集以后，东西方日见对立，东方系成为大众部，西方系成为上座部。

这就是所谓的“根本分裂”，分裂成大众部与上座部二部。

大众部在东，更向东沿海而向南方发展。

这在一些典籍中都能看到脉络的，这里没有提依据，只是把结论说出来，毕竟这是佛法概论，不是佛教史，不是佛教思想史。

西方的上座部，初分为二：“分别说”与“说一切有”。

西方的上座部最开始是两个主要部派：一个是上座分别说系，一个是根本说一切有部。上座分别说系，就是今天南传佛教的祖先；根本说一切有部，现在声闻部派没有了，但是他们的论典、律典深刻影响了汉地和藏区的佛教。汉传佛教又向东向南辐射，后来又向更远地方辐射，藏传佛教在今天也是有世界性的影响。这里，说一切有部本身消失了，但是他们的典籍，透过一些变化，影响到今天。我们对于佛教典籍、部派脉络，没有一点认识的话，怎么会了解到这些呢？

分别说部向西南发展，后来又分为四部；流行在印度本土的三部——化地部、法藏部、饮光部，与大众部系的关系很深。

这里要说一下，这个法藏部就是大家熟悉的《四分律》那个部派，之所以叫“四分”，是因为它分成了四大部分。大众部系是部派中偏空的派别，分别说系也是声闻部派中偏空的派别，这里说到二者之间的关系很深，这是说流行在印度本土的。为什么只说了这三个呢？因为还有一个赤铜鍱部，是到了锡兰岛上，就是斯里兰卡岛上。斯里兰卡，当时另外一种音译叫“楞伽”，“兰卡”其实就是“楞伽”音译的来源。

说一切有系中，拘睺弥地方的犍子比丘，成立犍子部，流行印度的中、

西方。

这是说一切有部的分裂情况。在拘睺弥这个地方有犍子部，当时也是比较有力量，主要是在印度的中、西方。

从摩偷罗而向北印发展的，成为说一切有部。

包括后来更向西北发展。

大众部，（上座）分别说部，犍子部，说一切有部，这四大派，是佛教部派的大纲。

后来有将部派分裂按十八、二十乃至更多的说法，这里在强调这几个是部派佛教的大纲。“大纲”的意思就是主干，“纲”是渔网中最主要的，起着联系整个结构根本部分的作用。

上座部的三大系，推重舍利弗的《阿毗昙》，尤其是说一切有部。

上座部的三大系指的是哪三个呢？犍子部、说一切有部和分别说部。说一切有部的论典很发达，这跟重视舍利弗《阿毗昙》这种学风的认同和发扬，有一定关系。

一切有部从佛灭三百年起，作《发智论》等大量的论典；迦腻色迦王时代及略后，造《大毗婆沙论》，完成说一切有的严密理论。

这是略说一下说一切有部的起点和大成。在今天我们有一些汉传佛教徒开始接触到一些南传佛教的内容，南传佛教作为部派佛教的遗存，在有些人那里确实保持着非常鲜明的部派作风，比如在说到第二次结集之后的结集里，他们把自己部派的结集等同于佛教的结集。说一切有部也是这样做的，把在迦腻色迦王时代的结集说成是佛教的结集，大家熟悉常常说的《俱舍论》这个名字，《俱舍论》的末后说：“迦湿弥罗议理成，我多依彼释对法”，这就是说的在迦腻色迦王时代，在迦湿弥罗那个地方，有部的《大毗婆沙论》最后定典，也就是所谓的“迦湿弥罗议理成”。所以，部派佛教这种宗派观念确实挺强。我们在今天认识、理解这种现象，也了解他们的说法，但不要听什么就马上接受、认同，要有所审择——知道哪些是部派的，哪些是共许的；哪些是部派意识的张扬，哪些确实是随顺佛法

根本意趣的。既不一概认同，也不一棒子打死，那样都太简单粗暴了。

这里提到了比较多的部派名字、王的名字、地点的名字，甚至依着这些王朝而说的时代，对于印度历史、佛教历史缺乏基本了解的人看到这，全是生词。我可以理解你们看到这里时候的一头雾水、一脸茫然，但是谁都是从最开始的接触过来的，这些内容熟悉了之后也就没什么了。有很多小孩子为什么不愿意学历史？因为历史书上的历史不鲜活，至少很多历史书是这样。为什么愿意看历史连续剧呢？因为那个鲜活。但是对于一个对背景、人物、事件有了解的人来说，看到这些是鲜活的，所以就没有那些畏难感。怎么样突破畏难感？“以毒攻毒”，再去多读一点佛教史甚至是印度史的东西就好了。当然这个不是必须，大家时间都有限。

大众部及（流行印度的）分别说系，虽也有论典，但继承集成四阿含的作风，依据旧说而加上新成分。

这话说得很委婉，大家看明白什么意思了吗？有部更多受舍利弗《阿毗昙》及这种作风的影响，自己有什么要表达的，有什么认识见解，以论的形式注疏出来流行于世。但是在大众部和流行在印度的分别说系的部派，虽然也有论典，但是他们对于一些问题有了新的看法，还有另外一种做法，就像当年集成四阿含一样，在自己部派内部把这些以经的形式确定下来，特别是大众部。

起初，在四阿含以外，别立第五部，名《杂藏》，后来《杂藏》是“文义非一，多于三藏，故曰杂藏”（《分别功德论》）。菩萨本生谈，佛与弟子的传记，有的连咒术也收集在内。

确实很杂。意味着什么呢？意味着这里有纯正的佛法，也未免有一些掺杂。

本来大众部所推重的《增一阿含》，分别说部推重的《长阿含》，已透露出大乘思想。所以从他们所编辑的《杂藏》中，孕育大乘思想，终于有了空相应大乘经的编辑出来。

大众部推重《增一阿含》，分别说部推重《长阿含》，里面确实都有一点大乘的思想，他们所编辑的《杂藏》里更是都孕育着大乘的精神。到

后来有了以大乘经面目出现于世，特别是所谓“空相应大乘经”的編集。

“空相应大乘经”主要是指以性空为佛法最根本处、最真实处的一类大乘经，也就是随顺于般若的这一系列经典以及与其相应的。

初期大乘的代表作，如《般若经》的〈小品〉、〈小品〉，《华严经》的〈入法界品〉，《大宝积经》的〈普明菩萨会〉，还有《持世》、《思益经》等。

这是举了若干部初期大乘的代表经典。《般若经》是大家耳熟能详的，有一个渐进增广的过程，《华严经》〈入法界品〉是比较早的，也是次第流出的，《大宝积经》就更不用说，这里只是谈了比较早行的其中一会〈普明菩萨会〉。这几部在后来都形成了类似丛书的大部头经典。还有其他一些相对来说篇幅较小的，如《持世》、《思益经》等等。

一个人如果没有对于部派佛教的了解，对于部派论典各自的主要思想、用语习惯、脉络体系，不太了解的话，他看这些大乘经，看不出来彼此的呼应和关联。如果有这方面的准备，比如说这个人对于说一切有部的内容很熟悉，他再看《般若经》，能看出来不一样的东西。他如果对于部派之间用语、思想体系，甚至对同一个问题不同的表达、不同的观点有了解，那他更能看出来哪一部大乘经跟哪一个声闻部派思想关联密切。这个关联密切，不一定是继承的意思，还可能是批判。如果认识到这些，怎么会觉得这些必然是佛当年一字一句亲口说的呢？但是，不是佛一字一句亲口说的，不等于里边就没有佛法，不等于它就不重要。我们抉择什么是法、什么是非法，是要依据佛法的根本精神、根本意趣；再一个，不仅要看这些文字，所依据的不仅仅是佛的言教，还有佛的身教，依据这些去判断。虽然大乘经相对后出，但并不意味着这里就必然没有真精神，不意味着它就更次要。前面也说过，佛世的时候，佛的说法也有着时代的限定。佛还能超越缘起吗？他也有着时代的限定，众生根机的限定，偏重说某一类法，但是不等于佛的本怀中没有他要侧重说的，也不等于佛侧重讲阿罗汉道，就意味着他本人就是证得如声闻弟子一样的阿罗汉，这些都是显而易见的事实。

佛的本怀如何？佛自己修道的行径如何？对我们有什么启示？这些是

很多大乘经所关心的。所以，尽管大乘法好像以经的形式出现，甚至在内容上、场景上以佛菩萨如何说的形式出现，大家了解到这未必是佛亲口而说，在思想上一时觉得接受起来有点难，但是，你不妨把这看成是一种寓言性质的。如果这样看，我们就会更关注于内容本身，到底哪些是合理的，甚至是重要而根本的，有哪些是明显在适应什么，又有哪些在适应中出现了问题，是我们要留意甚至排除的。这样读大乘经，能得其益而不受其害。大乘经中有很好的东西，但是拘泥文字的人，要不就照单全收，要不然就分文不取，这些都成问题。

大乘经与小乘论，是佛教分化中产生的教典，也即是大乘与小乘的分宗。

有一些人把大乘表达思想主要以经的形式出现，狭隘地理解为大乘人不老实。印顺法师在这里说得比较委婉。这其实从声闻部派开始，大家在思想表达上所惯用的方式就不一样。说一切有部受舍利弗《阿毗昙》等作风的影响，更多是以论典的形式来表达；其他的像大众部和流行在印度本土的分别说系，虽然也有论典，但是他们主要以经的形式来表达。印顺法师说：这也不要觉得奇怪，因为第一次结集、第二次结集，不就是大家凑在一起，把一些法的内容确定下来，然后以经典的名义流通的吗？他们只是用这种惯常的方式来做而已。等到大乘经跟声闻部派千丝万缕的关系出现于世的时候，为什么单独呵责它呢？为什么看不到这些历史的脉络、内在的逻辑关联呢？而且后面也说大乘也有论。但是对于我们今天来看佛教的典籍（文献）的话，大乘最主要的内容毕竟是以经这种教典的形式出现，声闻部派更多的表达是以论典的形式表现出来。

大乘佛教着重贯通、直觉，重在赞仰佛陀的行果；小乘佛教注重精密、思辨，重在生死解脱的事理。

这是说各自的长处和侧重点，不去细说。

小乘论渊源于释尊的言教；大乘经却从释尊的本生、本行，进窥佛陀的精神。

这个说的是很允当的。声闻部派的论典在找依据的时候，多数都要说

到契经（四阿含或者五部尼柯耶）中怎样说。但大乘经没有完全拘泥于佛说了什么，而是更进一步地依据佛过去在修行的时候是怎么发心的，做了哪些事缘，这样所谓的本生，乃至今生的本行这些，通过这样的身教来“进窥佛陀的精神”。所以说，大乘有没有根据？这里的意思，大乘当然有根据，只是它所依托的不仅仅是佛的言教而已，更重视佛的身教。在表达上来说：

大乘经是艺术化的，小乘论是科学化的。

我刚才说，大乘经就算是寓言，难道里面就不能够包含点真东西吗？你把大乘经当作寓言来看，里边哪位佛陀、哪位菩萨怎么样，不要像考古一样去落实它，更不要像读历史书一样去认同为史实，而是要透过这些内容来体会：它要表达的义理是什么？它所推崇的实践是什么？有没有道理？是否正确？这样的话，就没那么多矛盾冲突。不过对于一些有其他认知基础的人来说，对于“大乘经是艺术化的”表达，可能觉得是莫大的侮辱。这就要问自己，到底敢不敢审视自己信仰的每一个基石。

大乘经富有佛教传统的实践精神，小乘论却不免流于枯燥与烦琐。

大乘经更多的是强调怎样发心、怎样修行这样一些情况。声闻的论典，条分缕析，对一些事情做非常细致甚至是琐碎的分析。如果不是这种性向的人，对于他可能是枯燥的，学这个是挺痛苦的。当然对于印顺法师这样的人，是不会觉得枯燥的，他这里之所以用“枯燥”这个词，是能够理解、同情一些觉得声闻论典枯燥的人。在沈阳这边，我给一些法友讲“佛教心理学”，难免要引一点论典，也有引一点经句。就这种讲法，大家已经是有点吃不消的，更何况像那些比较大部头的声闻论著，对于一些性向的人来说，可能学起来确实是比较枯燥的，也太过于琐碎。不过下面说：

但论典保存作者的名字，体裁与经、律不同，这比大乘经的适应世俗，题为佛说，使经本与义说不分，也自有他的长处。

这是很委婉地说，也是为了照顾我们汉传佛教多数大乘佛教徒的宗教情感。大乘经在文中把这说为是佛说的，这会使读的人产生疑惑、混淆。产生什么样的疑惑与混淆呢？最主要是法理上的。这里说：“使经本与义

说不分”，使那些真正作为一切佛法共同基础的经、律，与一些人依于佛法义趣而做的发挥、义说，产生了混淆，这就是后世一些大乘人积重难返的重要原因。不是大乘有问题，是学大乘的人有问题。

这里说：“（声闻）论典保存作者的名字”，论典明确地说是谁造的，而且体裁上就跟过去流行的经与律不一样，文责自负：这就是我个人的观点，我是这样认识的，然后我这样地表达出来。能够做到这样的事，从对后世的影响来说，避免了经本与义说的混淆不分：哪些是后世人的发挥？哪些是当年经过全体和合的僧团共议、共决而肯定为佛法共许的根本内容？要区分开，这是它的好处。从内容上看，从修行的侧重来看：

这两者，一是菩提道中心的，一是解脱道中心的；一重缘起的寂灭，一重缘起的生灭。

按照印顺法师在其他处所说的，从三法印来说，大乘可能比较重视“涅槃寂静印”，声闻乘可能更多注重“诸行无常印”。

从释尊的本教看，可说各得佛法的一体。

如果从释尊的根本教法来看，各有侧重，不能说哪个是佛法，哪个不是佛法。这是印顺法师从佛法的义理分析上，彻底地否定“大乘非佛说”。有一些人体会不到印顺法师基于事实，而体解大乘的良苦用心和值得称道之处，认为印顺法师以“大乘是佛说”立名，实际上是在唱“大乘非佛说”，那是那些人内心中自己所认为的大乘有问题。到这为止——

这是第二期的教典。

（三）佛教的第三期圣典（中观、唯识、真常）

佛教在不断的发展中，大乘佛教的高扬，普遍到全印。

这是从声闻部派到了大乘教典，乃至大乘佛教的张扬。

佛教界思想的交流，渐倾向于综贯折中。但经式与论式的文体，还是存在的。

什么叫作“综贯折中”呢？大家在思想上交流多了，互相难免会有一些吸纳、通融与综合。不过从佛教典籍的情况看，这种重视“经式”和重视“论式”的两类文体还都存在，而且在大小乘中各自的侧重还是像过去那样有着表现的。不过也有一些大乘的论典，下文说：

起初，立足于《般若》性空的南方（曾来北方修学）学者龙树，深入《阿含经》与古典《阿毗昙》，作《中论》等，发挥中道的缘起性空说，肯定的说“法空是《阿含经》本义，即缘起法的深义”。

这是说从体例上、体裁上，龙树的个人表达主要是以论典的形式来做。而思想上是缘起性空，是综贯于阿含与般若的。这部分内容，我在这儿不展开，大家如果以后能够深入学习，可以在《印度之佛教》、《中观论颂讲记》相应的章节，看到印顺法师更多的分析说明，都是很精彩的。这里说到：

在三乘共空的立场，贯通了大乘与小乘，说有与说空。

这一点，过去也时常有强调。在龙树个人的一些著述中，他有些时候会这样表达：“这个问题，声闻人怎么样说，摩诃衍人怎么样说，我这里怎么说”，什么意思呢？他不把自己简单地划到声闻人，或者一般所说的大乘中，他是刺透两边的，他有这样的作风。从义理上来说，他是空、有无碍的，基于三乘共许的佛法中的空义来贯通一切。这里关于义理的，不去多说。下面是说瑜伽行派：

迟一些（约西元四世纪初），立足于缘起法相有的北方学者弥勒，也同样的尊重《阿含经》。他的思想，由他的弟子无著，编集为《瑜伽师地论》。

《瑜伽师地论》这部论其实是瑜伽行派最根本的论典。后世常常说《解深密经》或者什么，但是真正懂行的人都特别重视《瑜伽师地论》对于瑜伽行派的意义。

这是从说一切有系的思想中，接受大乘空义而综贯、解说他。

瑜伽行派，也就是所谓的唯识，与说一切有系的思想，关系太密切了。

龙树、弥勒都受有北方佛教的影响，所以都编集为论典。

他们两个的作略是这样的，都受说一切有部以论典来表达的习惯影响，更认同这种方式。

当时继承空相应大乘经学风的学者，思想转入真常不空的唯心论，形而上的佛性本有论，又传出多少经典，如《胜鬘经》、《无上依经》、《大般涅槃经》、《金光明经》、《楞伽经》等。

这是说在大乘的学者中，有一些人不能够真正地善体“性空”、善体“缘起性空”，不能够在空有无碍中，“以有空义故，一切法得成”去建立一切，认为要有胜义的“不空”，才能够有修行解脱的保障，才能够有成佛最根本的依据，所以愿意去接受乃至“转入真常不空的唯心论，形而上的佛性本有论”，有一些与此相应的大乘经典也就流了出来。

无著与弟子们，在这真常唯心的思潮中，著有大量的唯识论，与真常唯心的经义多少差别，所以古人称之为“唯心”与“唯识”，或“真心”与“妄心”。

唯识学派侧重的是“世俗的不空”。虽然说是虚妄的，但是虚妄的是“遍计所执性”，而“依他起性”是自相有的，这就是所谓的“世俗的不空”，唯识说世俗有这样两层意思。而说到胜义上的时候，那就是二空所显的“圆成实性”，是一种胜义的“有”，这就比较玄妙了。虽然看起来跟“真常唯心”立足于胜义不空而说，二者有不同，但是也有隐隐合流处。不过，唯识和真常还是有差别的，古人把这二者侧重的不同，用“唯心”和“唯识”来说明，或者是“真心”与“妄心”来说明，这也都是有的。

这第三期的佛教圣典，是笈多王朝梵文复兴时代的作品。

这是第三期的佛教圣典。因为正好遇到了梵文复兴，所以那个时代的佛教典籍流传到我们这边很多都是梵文本。但并不因为后来的很多佛教典籍是梵文本，就意味着流传到我们汉地的早期典籍所译的也是梵文本。这个有一些做细致研究的，有一些相关的东西。大家对这些细节感兴趣的，也可以去看，不过时间有限，还是要有主次差别。

有南北佛教的特长，所以宏伟而精严。

这第三期的佛教，因为有这样南北佛教乃至大小乘佛教，彼此的交汇、综贯、折中，双方的特长都有表现，“所以宏伟而精严”。但是——

不过真常唯心的契经，融摄世俗的方便更多，与印度教更接近。

这是危险的。这在今天看，很多事情也是成问题的。

再下去，佛教要演变为印度教化的秘密大乘了。

明白地说，这确实是佛法走向末运的一种情况。

好，这是对于佛法的三期情况，以及相应的圣典内容和体裁，略作了一些说明。下边就要开始说“教典语文”的部分，我们放到下一次再来学习。今天的共修就到这里，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。

（本文文字内容据印慈法师 2019 年 1 月 14 日 YY 线上课程录音整理。

整理及校对者：茉莉、明恬、明芊、明非、明淳、明葵）

《佛法概论》讲记 13

【本期讲授原文】

第二章 教法

第二节 教典略说

二、教典的语文

（一）释尊时代的佛教界，使用的语言，并不一律

佛教的学派分化，与区域文化有关。不同地方的信徒，使用不同的语言文字；在这区域文化的熏染中，引起学派的分裂。

释尊的教化，适应不同民族，一切种姓，可能是采用多种语言的。释尊曾受过雅利安式的教育，他到恒河上流的拘罗地方去弘法，使用雅语是很有可能。但佛教为东方新兴的宗教，释迦族从东方来，与恒河北岸的民族为友族，多用近于巴利语的东方流行语。如锡兰佛教徒所说：佛用摩竭陀的方言，即流传于海南佛教国的巴利语，依近代的考究，是不可信的。

说到雅语——梵语，印欧族的雅利安人，深入到各地，他们的原始用语——吠陀语，随时、随地，为了与非雅利安人杂处等原因，有多少变化。佛世前后，婆罗门教学者，根据吠陀以来的语法，整理出一种雅利安人的标准语言，称为雅语，这是经过人工精制成的。这正在整理完成中的雅语，难于相信是释尊常用说法的语言。

属于雅利安族的比丘们，确乎想把佛法一律雅语化，然而被释尊拒绝了。巴利律《小品》（五）说：“有婆罗门兄弟二人出家，本习善语（雅语）。白世尊曰：今此比丘众，异名、异姓、异生、异族而来出家，各以俗语污损佛说，愿听我等以阐陀（合于韵律的雅语）达佛说。佛呵曰：不应以阐陀达佛说，听随国俗言音诵习佛说”。《五分律》（卷二六），《四分律》（卷五二），也有此记载。一律雅语化，显然是释尊所反对的。但随国俗言音诵经，雅利安族的信众，也不妨使用他们自己的语言。

总之，释尊时代的佛教界，使用的语言，并不一律。如南方阿盘提国

的亿耳来见佛，他用阿盘提语诵《义品》，释尊称赞他“不增不减，不坏经法，音声清好，章句次第了了可解”（四分律卷三九）。阿盘提是摩诃迦旃延的教化区，他用阿盘提语“细声诵法”，释尊的时代已如此了。

（二）从古至今，佛教的用语从来都没有统一

第一结集在王舍城，第二结集在毗舍离，地点都在东方，结集的成文圣典，有以为是采用东方流行语的；阿恕迦王时代，传到锡兰的巴利语圣典，就是出于这一语系的。然而结集的用语，并没有使佛教的用语统一，还是随国俗方言诵习佛说的。阿恕迦王时，佛教的“破散大众，凡有四种”（部执异论）。依调伏天等解说：当时佛弟子用四种语言诵戒，所以分为四派：一切有部用雅语，大众部用俗语，正量部即犍子系的盛行学派用杂语，上座部用鬼语。

因语言不同而引起的不同学派，其中即有大乘佛教所从出的。大乘佛教的开拓者，并非使用纯正的雅语，是一种仿雅语的俗语，称为阿木兰迦语的。纯正的雅语学者，并不把它当作雅语。阿木兰迦语，与雅语的文法有许多不同，也有古吠陀语、巴利语语法的语尾变化等交杂。此种语言，本为大众系所用的。尼泊尔发现的——大众系的说出世部的《大事》，即是此种语言的散文体，尼泊尔发现的《法华经》、《悲华经》、《华严经》的〈十地品〉、〈入法界品〉等大乘经的偈颂部分，也是用这种语写的。西藏传说：南印度大众系的案达罗学派，用方言记录经文，其中有大乘经，应该就是这种文字。如《法华》、《华严》、《悲华》等大乘经的散文，也是俗语的，但混杂有雅语；雅语部分，或许是补充的。

大乘经中本来传说一种四十二字母的文字，第一是阿字，最后是荼字，与摩多体文的雅语不同。《华严经》〈入法界品〉说：达罗毗荼（南印的非雅利安人）的弥伽医师，传授此种文字。《般若经》的〈摩诃衍品〉，《大集经》的〈陀罗尼自在王品〉，都说到这种字母。这是东方系的佛教，向南发展后所用的南方流行语。上面说到亿耳细声诵的阿盘地语，应该就是此种语。传说摩诃迦旃延到摩诃刺陀——阿盘地以南，开创多闻分别部。摩诃迦旃延的《蜎勒论》，即大众系所用的，龙树还说盛行南天竺。分别说系中的昙无德部，也是发展到阿盘提——即阿波兰多迦的。昙无德部的

《四分律》卷一一说：“字义者，二人共诵，不前不后，阿罗波遮那”。阿罗波遮那，即四十二字的前五字。这可见分别说系发展在南方大陆的，也采用这种语。

所以知道，佛教的用语，本来不一致：摩竭陀王朝时代，以巴利语的声闻佛教为主。大众系与上座的分别说系发展到南方的，使用南方流行的阿弗兰迦语；比较巴利语要接近雅语一点，实在还是方言的一种。

初期空相应的大乘经，本从大众分别说系的《杂藏》（亿耳所诵的《义品》也属于杂藏）中孕育出来，所以也采取阿弗兰迦语。这是案达罗王朝盛行的佛教，以菩萨道为主的。西北方的说一切有系，是用雅语的；犍子系的用语待考。笈多王朝前后，婆罗门教复兴，西方流行的雅语，广泛的使用到各方。真常唯心与秘密经轨，后代论师的作品，才多使用纯正的雅语，但也有用各地方言的，这是佛灭五六世纪以后的事了。欧美学者，依现在情形，分佛教为南传巴利语的小乘，北传梵语的大乘。在印度佛教史上看，大乘佛教，实从南印的俗语中出来。

（三）代表三个时代的三大语系佛教

代表三个时代的三大语系的佛教，都是印度本土的佛教。佛教宏传到各地，转译的文字更多。到现在，完整而起着重大作用的，也有三大系：一、流行于锡兰、缅甸、暹罗的巴利文系：这是上座分别说系所传的，称为铜牒部的圣典，属于声闻三藏。二、流行于中国康、藏、青、蒙的藏文系：十二世纪时才开始翻译，正当印度后期的雅语佛教时代，所以偏重大乘，特别是密教的经轨。初期的声闻藏，译得最少；译出的，也是雅语系的。

三、流行于中国内地及朝鲜、日本的汉文系：从东汉末到汴宋初（以后还有少许），经九百年的长期翻译，成为五千卷的大藏。初由西域的介绍而来，所以早期的译典，与西域佛教有密切的关系。属于声闻藏的，虽没有完整的某一派的三藏，但各学派的都译出一部分，总合起来，比巴利三藏的内容更丰富；在学派的比较上，有他的价值。第二期的大乘经，传译得很完备，这十九是汉、魏、两晋的译品。南北朝以下，雅语后期佛教的佛典，也有丰富的传译。比起藏文系来，十二世纪以后的大乘论，密教

经轨，缺得不少。

现存三大文系的佛教，巴利文系代表初期，藏文系代表后期，汉文系的特色在中期。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛。

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

二、教典的语文

上一次我们学习了“圣典的编集”，今天来学习“教典的语文”。这个“语文”是语言、文字的意思。也就是说，“教典的语文”这一节所要介绍的主要是，佛教历史上形成的经律论的教典，所用的都是哪些语言文字，中间有什么样的规律分布和怎样的脉络，这是我们今天所接触教典的历史脉络和现实依凭。从前也说，我们到今天学习佛法，是通过这些记载下来的内容来了解的，这是我们的现实因缘。文说：

佛教的学派分化，与区域文化有关。

上文在说到“圣典的编集”的时候，谈到了一些学派的分化。分化有种种原因，这里谈了其中一个因缘，就是“与区域文化有关”。

不同地方的信徒，使用不同的语言文字；在这区域文化的熏染中，引起学派的分裂。

我们都知道，中国地方方言很严重，特别在一些山区，有所谓“十里不同音”，翻过一道山梁可能就是另外一种方言，就变得不同一些了。像

这种语言的隔阂，往往在这个语言使用圈中形成了一些特定的东西。在民俗上、社会文化上是这样，佛教传播到各个区域里，不同的区域使用不同的语言文字，当然也会出现类似的情况。比如这个教法传到使用这种语言的区域，有了一些传到这里之后的解读或者是敷演，这就是佛法在这一区域形成的特色。如果跟其他语言文字的佛教化区，大家有了一些显著差别的话，慢慢传承下来，彼此自然就有了一定的固化起来的形态，这都是我们可以想见的。想一想不同地区民风的差别、文化习俗的差别，这是我们容易理解的。

释尊的教化，适应不同民族，一切种姓，可能是采用多种语言的。

这里谈到的“释尊的教化”，不是泛指佛法，而是指的本师住世时候亲自的弘化，也可能包括弟子们的弘化，总之，指的是释尊住世时候教化的情况。那个年代又不像今天有很多懂其他语言的人，如果到这个民族、这种语言地区去，想跟当地人民形成有效交流，基本上还是要使用当地语言。在释迦牟尼佛住世的时代，很可能是使用多种语言来弘法的，下面有一些分析：

释尊曾受过雅利安式的教育，他到恒河上流的拘罗地方去弘法，使用雅语是很有可能。

我们都知道释迦牟尼佛从前作为王子，受过当时比较正统的上层教育，就是这里说的“雅利安式的教育”，这就离不开相应典籍的学习。雅语是当时上层教育所使用的，佛陀是不陌生的，是能够使用的。他到一些使用这种语言的地方去弘法，很难想象佛陀故意不用当地语言，那不是随顺因缘、利益众生的情况。这里因为没有很明确的记载，只是依着合理性来推测说：“使用雅语弘法，是很有可能。”

但佛教为东方新兴的宗教，释迦族从东方来，与恒河北岸的民族为友族，多用近于巴利语的东方流行语。

但是佛陀又不是主要在使用雅语或者只使用雅语。这里说，就从释迦族所用语言的情况看，他们多使用一种“东方流行语”。这种东方流行语，从大家比较熟悉的语言来说，是与巴利语比较相近的。但是下面又有所简

别：

如锡兰佛教徒所说：佛用摩竭陀的方言，即流传于海南佛教国的巴利语，依近代的考究，是不可信的。

今天的南传佛教常说：“巴利语系的圣典是怎样的拥有神圣性，因为佛陀当年说法就是使用这种语言，巴利语是佛当年说法所使用的语言”，我想这种说法，相信一些法友曾经看过或者听过，大家可能不陌生。作为一个部派，形成这种部派自豪感，甚至将自己部派的一些东西神圣化，从宗教现象上，从宗教心理乃至一般人的心理，我们是可以理解的。但这是不是事实，是需要甄别的。人家说什么就相信，未免太缺乏简别了。至于说“这位说法比较中正，而且看起来也很有止观的修养，甚至戒行看起来也很清静，所以他说的就应该是的”，这样的逻辑对吗？这叫因人信言。他很可能不是故意欺骗，但是不能保证他说的就是对的。也许他自己确实真心这样认为，但这未必与事实相符。到底相不相符，要经过一番考究。

这里说，基于现代的一些研究，说“佛用摩竭陀的方言，即流传于海南佛教国的巴利语”这一种语言来弘法，这个是不可信的。下文也说到了很多部派使用一些语言文字来宣扬佛法的情况，这些情况很繁复，但是大家从这里应该得到一个什么样的认识呢？其一，从经律里所表达的情况记载，佛的教导是要让大家随国俗语言来教化，佛本人没有指定佛教专属的神圣语言，佛甚至拒绝这种做法。其二，从佛教教典所用的语言文字、流传化区所用的语言看，至少在历史上，最开始的时候很少有什么特别勉强的痕迹。到了后来，部派固化的痕迹越来越强盛的时候，反而有很多说法，当然在这里没太谈到。下文说雅语：

说到雅语——梵语，印欧族的雅利安人，深入到各地，他们的原始用语——吠陀语，随时、随地，为了与非雅利安人杂处等原因，有多少变化。

这里有一些用词和文法，跟我们今天大陆所用的现代汉语多少有一点不同的习惯，说明一下：这里所说的“为了与非雅利安人杂处等原因”，这个“为了”，大家可以理解成“由于”，这是当时的用法，我们大陆现代汉语的习惯，这个时候要用“由于”。“有多少变化”，我们现在可能习惯说“多少有变化”。这样，这句话大家也就了解了。

佛世前后，婆罗门教学者，根据吠陀以来的语法，整理出一种雅利安人的标准语言，称为雅语，这是经过人工精制成的。这正在整理完成中的雅语，难于相信是释尊常用说法的语言。

这是说到了佛世前后雅语的呈现。当时雅语正在被整理精制，成为一种标准的书面语言或者专门的上层语言（官方语言）。基于当时“正在整理完成”的情况看，比较难以让人相信这是释尊常用的弘法语言。但从一些记载中看，有相关的苗头——

属于雅利安族的比丘们，确乎想把佛法一律雅语化，然而被释尊拒绝了。巴利律《小品》（五）说：“有婆罗门兄弟二人出家，本习善语（雅语）。白世尊曰：今此比丘众，异名、异姓、异生、异族而来出家，各以俗语污损佛说，愿听我等以阇陀（合于韵律的雅语）达佛说。佛呵曰：不应以阇陀达佛说，听随国俗言音诵习佛说”。《五分律》（卷二六），《四分律》（卷五二），也有此记载。

这是在说，当时确实有人想用这些高雅的、上层的语言来诵佛法，觉得这样才与佛法的尊贵相匹配。在这些出身于雅利安族、以为雅语是尊贵高尚的比丘看来，觉得当时出家众来自各个民族、各个种族，所用语言各各不同，特别是与雅语有不同的，用那些语言与佛法的高贵无上不相称，所以基于他们的文化理念，希望把佛法一律雅语化。佛说：“不要做这种事情，这个地方用什么语言，就应该用这个地方的语言来诵习佛法”，这是很明确的说明。在今天我们看到有一些佛教徒，有意无意地宣扬某种语言的神圣，比如学习南传佛教的，就觉得有一些东西必须得用巴利语来诵，或者用巴利语诵会格外神圣、格外正确；有一些信徒学习藏传佛教，觉得有一些东西就应该用藏语来诵，用藏语诵才更加神秘、更加契应——这些都是不达佛意的说明。还有一些人在语言上特别偏执，那可真是纠缠于细枝末节，不仅不成为佛法适应的方便，反而成为障碍。还有的人说：“要想学习佛法，必须用什么语言”，那我们就要问一句了：“是不是为了学佛，先要学一门外语呢？”不见得这样，这个人有心愿意多学一门语言，多用几门语言去了解圣典、了解圣教，这没有什么不好，但是把这个说成是必要的，甚至把这个神圣化，那未免就向前迈了一步、两步甚至更多步了。

一律雅语化，显然是释尊所反对的。但随国俗言音诵经，雅利安族的信众，也不妨使用他们自己的语言。

上文所说，反对的是一律雅语化，而不是说不可以用雅语。人家雅利安族就是习惯用雅语诵，或者在雅利安族的文化中，这一类用雅语来诵才表达自己的庄重，和内心的正式、恭敬，那他愿意用雅语来诵，有什么不可以呢？但不必格式化一切，说必须用雅语诵。

总之，释尊时代的佛教界，使用的语言，并不一律。如南方阿盘提国的亿耳来见佛，他用阿盘提语诵《义品》，释尊称赞他“不增不减，不坏经法，音声清好，章句次第了了可解”（四分律卷三九）。

这里总结说：“释尊时代的佛教界，使用的语言，并不一律”，并举了律里的一个记载来加以佐证。

阿盘提是摩诃迦旃延的教化区，他用阿盘提语“细声诵法”，释尊的时代已如此了。

在那个区域用阿盘提语，这是释尊时代就有的。

（二）从古至今，佛教的用语从来都没有统一

说了释尊住世的时代，向下来：

第一结集在王舍城，第二结集在毗舍离，地点都在东方，结集的成文圣典，有以为是采用东方流行语的；

这是说第一次结集和第二次结集，两者相差百年左右，地点是王舍城和毗舍离，都算是在东方，这是就印度的情况来说。当时大家在一个现场诵，不可能用多少种语言，那用什么语言呢？“有以为是采用东方流行语的”。

阿恕迦王时代，传到锡兰的巴利语圣典，就是出于这一语系的。

在阿育王年代，摩哂陀^①（阿育王之子）到锡兰（今天的斯里兰卡），当然是整个教团过去的，后来这一系有巴利语圣典流传。这个巴利语跟前面所说的东方流行语是同一个语系，但很难具体到完全是同一个语种。

然而结集的用语，并没有使佛教的用语统一，还是随国俗方言诵习佛说的。

虽然当时结集现场可能有用某一种语言做主要、主导，但当时并没有形成以后只能用这种语言来诵习佛说、来传播佛教的决议，因为这跟佛法的意趣、佛陀的教导并不一致，实际情况还是“随国俗方言”而说。

阿恕迦王时，佛教的“破散大众，凡有四种”（部执异论）。依调伏天等解说：当时佛弟子用四种语言诵戒，所以分为四派：一切有部用雅语，大众部用俗语，正量部即犍子系的盛行学派用杂语，上座部用鬼语。

这是依据调伏天等的解说，而有这样的说明。实际上，在分裂之后，部派之间在很多情况下是很难和合说戒的。在佛法里所说的和合、不和合，一个重要标志就是大家能不能够依戒来和合共住。比如比丘做僧法羯磨的时候，大众比丘进集，看大家能不能够形成一致，像说戒、自恣等，能不能够一起做。因为部派在戒律的抉择上有一些出入，使得大家共同诵戒、自恣变得有困难，乃至在一些僧法羯磨上可能有一些不同。这些不能够一起来做，实际上也就不存在和合共住。

因语言不同而引起的不同学派，其中即有大乘佛教所从出的。

上面说的是声闻部派。在声闻部派的分裂发展中有语言的不同，其中有一些就是大乘佛教发展兴起的依据。

大乘佛教的开拓者，并非使用纯正的雅语，是一种仿雅语的俗语，称为阿木兰迦语的。

这里说的是，大乘初期主要使用的语言并非是纯正的雅语，而是“仿

^① 摩哂陀(梵语: Mahendra, 巴利语: Mahinda, 生卒年不详), 又译作摩酰因陀罗、摩醯因陀罗、摩呻提, 印度孔雀王朝时代人, 阿育王之子, 将南传佛教引入斯里兰卡, 被认为是南传上座部佛教的起源。《大唐西域记》则记载, 摩酰因陀罗为阿育王之弟。

雅语的俗语”。

纯正的雅语学者，并不把它当作雅语。阿布兰迦语，与雅语的文法有许多不同，也有古吠陀语、巴利语语法的语尾变化等交杂。

这是稍微说一下纯正的雅语和阿布兰迦语二者之间的差别。

此种语言，本为大众系所用的。

这是说这种语言在部派佛教时期，为哪一个部派所用。

尼泊尔发现的——大众系的说出世部的《大事》，即是此种语言的散文体，尼泊尔发现的《法华经》、《悲华经》、《华严经》的〈十地品〉、〈入法界品〉等大乘经的偈颂部分，也是用这种语写的。

这说明大乘的初期与大众部的关系是比较大的。

西藏传说：南印度大众系的案达罗学派，用方言记录经文，其中有大乘经，应该就是这种文字。如《法华》、《华严》、《悲华》等大乘经的散文，也是俗语的，但混杂有雅语；雅语部分，或许是补充的。

这是结合西藏的传说加以印证。

大乘经中本来传说一种四十二字母的文字，第一是阿字，最后是荼字，与摩多体文的雅语不同。《华严经》〈入法界品〉说：达罗毗荼（南印的非雅利安人）的弥伽医师，传授此种文字。《般若经》的〈摩诃衍品〉，《大集经》的〈陀罗尼自在王品〉，都说到这种字母。这是东方系的佛教，向南发展后所用的南方流行语。上面说到亿耳细声诵的阿盘地语，应该就是此种语。传说摩诃迦旃延到摩诃刺陀——阿盘地以南，开创多闻分别部。摩诃迦旃延的《蜎勒论》，即大众系所用的，龙树还说盛行南天竺。分别说系中的昙无德部，也是发展到阿盘提——即阿波兰多迦的。昙无德部的《四分律》卷一一说：“字义者，二人共诵，不前不后，阿罗波遮那”。阿罗波遮那，即四十二字的前五字。这可见分别说系发展在南方大陆的，也采用这种语。

所以知道，佛教的用语，本来不一致：摩竭陀王朝时代，以巴利语的

声闻佛教为主。大众系与上座的分别说系发展到南方的，使用南方流行的阿弗兰迦语；比较巴利语要接近雅语一点，实在还是方言的一种。

这一大段举了一些线索和证据，主要用来说明：在部派佛教时期，佛教的用语是不一致的；到了大乘流行的时候，也是有声闻部派佛教时期用语习惯的一些历史渊源的。

初期空相应的大乘经，本从大众分别说系的《杂藏》（亿耳所诵的《义品》也属于杂藏）中孕育出来，所以也采取阿弗兰迦语。这是案达罗王朝盛行的佛教，以菩萨道为主的。西北方的说一切有系，是用雅语的；犍子系的用语待考。笈多王朝前后，婆罗门教复兴，西方流行的雅语，广泛的使用到各方。真常唯心与秘密经轨，后代论师的作品，才多使用纯正的雅语，但也有用各地方言的，这是佛灭五六世纪以后的事了。

这是从初期佛教所用的大乘经语言（阿弗兰迦语）往下说，说了几个主要部派的用语，并沿着历史脉络向下梳理，说到了一些用语的情况。这可以看到，在印度佛教发展的过程中，从佛世到部派时期，到后来大乘佛教的兴起，乃至大乘佛教的演变、大小的并行，这里边从来就没有一种单独代表佛教正统的语言。

欧美学者，依现在情形，分佛教为南传巴利语的小乘，北传梵语的大乘。在印度佛教史上看，大乘佛教，实从南印的俗语中出来。

欧美学者认为，从现在的情形看，南传佛教所依的典籍主要是巴利语系的，北传佛教（藏语系佛教、汉语系佛教）的大乘经典主要是从梵语的。实际情况比这复杂得多，下文会说到一些。这里委婉地说，如果从印度佛教史上看，大乘佛教的语言脉络实在是“从南印的俗语中出来”的。

（三）代表三个时代的三大语系佛教

代表三个时代的三大语系的佛教，都是印度本土的佛教。

哪三个时代的三大语系呢？后文有说，分别是：主要表明了初期的，以声闻教法为主的巴利语系；还有中期的，以初期大乘经典为主的汉语系；还有后期的，主要是从一些梵文经典译成藏语的经、律、论，内容以密乘

为其特色。

佛教宏传到各地，转译的文字更多。到现在，完整而起着重大作用的，也有三大系：一、流行于锡兰、缅甸、暹罗的巴利文系：这是上座分别说系所传的，称为铜牒部的圣典，属于声闻三藏。

这是我们今天了解的南传佛教。

二、流行于中国康、藏、青、蒙的藏文系：十二世纪时才开始翻译，正当印度后期的雅语佛教时代，所以偏重大乘，特别是密教的经轨。初期的声闻藏，译得最少；译出的，也是雅语系的。

这里的“康”指的是西康，是民国时候所用的行政区划，基本上对应于今天四川西部的一些地方。这是说藏文系典籍的特点，翻译的确实比较晚，那个时候印度的佛教是以雅语（梵语）佛教为主要代表，内容自然也偏重于大乘，特别是密乘。译出的初期声闻藏不是没有，但大多是跟说一切有部有关的，用雅语的。

三、流行于中国内地及朝鲜、日本的汉文系：从东汉末到汴宋初（以后还有少许），经九百年的长期翻译，成为五千卷的大藏。

这个翻译史，跨度挺长的。

初由西域的介绍而来，所以早期的译典，与西域佛教有密切的关系。

传入中国最早的佛教经典，从现在明确可考的情况下看，多数主要是从西域传来的。当然从历史上看，有几条进路，但今天看到的情况主要是这样。“早期的译典，与西域佛教有密切的关系”，这句话只是一句话带过，但包含了很大的信息量，有很多细致的研究。这里呈现的情况是当时所依据的原本，未必都是前面所说的那些印度的语言，有一些依据的是西域语言的文字，这是一；从内容上说，有一些内容是在西域国家流传之后，有了一些增减的变化，甚至还有一些是在西域地区才出现的典籍，也传到了汉地。当然文化很难完全是单向的，还有一些研究发现了一些很有意思的事情，有一些典籍最开始是在汉地出现，又出口转内销的，这里不去一一细说。接着来说汉文系经典的一些特点：

属于声闻藏的，虽没有完整的某一派的三藏，但各学派的都译出一部分，总合起来，比巴利三藏的内容更丰富；在学派的比较上，有他的价值。

虽然说没有任何一个声闻部派完整的三藏，在古时候被整体地译成了汉语，但是现存的汉语典籍中，不少学派的内容都译出了一些，甚至有一些学派，在今天我们很难在其他地方看到有什么文字记载了，但是在汉语系的典籍中有。这也是这里所说的，虽然某一个声闻部派的声闻三藏没有完全得到翻译，但是总合起来，内容比巴利三藏还要丰富，特别是在学派的比较研究上，全盘地把握了解上，更有它特别的价值。

第二期的大乘经，传译得很完备，这十九是汉、魏、两晋的译品。

在说了声闻三藏的译典之后，紧接着说大乘经的传译。这里特别地说了第二期的大乘经，主要是佛教初期大乘和后面一些相应的大乘典籍。

这里说了一些朝代的事，前面说到“从东汉末到汴宋初”，不知道大家对于“汴宋”这种用法习惯不习惯，因为中国历史上用“宋”做国号的不止一个，不仅仅是北宋、南宋，还有南北朝时候的宋齐梁陈的“宋”，那个往往被称为“刘宋”，以汴梁为都的宋被称为“汴宋”。

南北朝以下，雅语后期佛教的佛典，也有丰富的传译。

南北朝之后，像真常唯心的，还有其他一些以梵文写就的本子也有传译，经、论的都有，大小乘的都有。像我经常提到的《俱舍论》，就是当年玄奘大师去了印度之后取回的梵文本翻译的，那也主要算是声闻的内容了。大乘经论就更多，就不一一去说了。

比起藏文系来，十二世纪以后的大乘论，密教经轨，缺得不少。

后来的翻译就很少了，特别是密教的经和仪轨，翻译得很少。这也是有原因的，在宋朝的时候，有人翻译过密教的经典，但是皇室在看的时候，认为里边的内容乖违人伦，可能里面有一些比较污秽的东西，所以被禁止传译，相应内容在藏文的典籍中可能是有留存的。

现存三大文系的佛教，巴利文系代表初期，藏文系代表后期，汉文系的特色在中期。

印顺法师在这里只是略提了一下而已，大家如果想看稍微展开一点的说明，我记得在他老《游心法海六十年》里好像说的稍多一点，大家愿意的话也可以做一点拓展学习。

这一部分对于大家来说，可能知识性太强了，特别是陌生术语太多了，所以没有在细节上做更多说明，只是希望大家对于作者为何如此行文，有个脉络上的认识和把握。这样，大家在逻辑线、合理性以及文章的气上，起码会觉得比较通顺，也不会因为这一段比较生涩的知识，造成更多理解把握上的困扰。这是今天我们大家一起要学习的内容。

【答疑】

如果大家有相应的问题可以提出来，我们多少做些交流。

学员：由于对此节所提及的名词概念比较陌生，因而对今晚的内容略感空洞，未整理出线索与系统。

法师：略回顾一下。从时间上说到佛教所用的语言文字的话，那就是从佛世到第一次结集、第二次结集、声闻部派的分化、大乘的兴起、大小乘在大乘兴起之后的进一步的发展演进，直到后期密乘佛教，在今天我们能够掌握到的线索，他们在语言文字上有哪些特点，是做了这样的梳理。这样说，不知道是不是清晰一些呢？

为什么要做这个说明呢？因为语言文字跟部派的分化是有关系的。我们要是想把握好印度佛教，以及后来佛教传播到其他地方的一些发展变化，离不开作为载体的语言文字，这也是一开始说能诠、所诠时候所谈到的事。我也反复强调，这就是我们了解佛法的现实因缘；如果向上看，还有历史脉络。就是在这样现实因缘，和过往的历史脉络中，来把握佛法传播的所依，这是有意义的。放在今天，又有什么样的一个分布，和各个语系的主要内容及其特色，文中都有概略的说明。这对于我们立足于历史的脉络，和现今的情况，去联系《阿含》典籍来认识佛法的根本，进而把握佛法的演变是有好处的，只是这里没有去说得太细致。

这里所需要的是对于印度佛教史的基本知识，如果更多地说可能还涉及到了几大语系的一些基本内容的情况。如果能够多补一些这方面的内容，

这里的内容就不生涩了。人们对于满篇都是陌生概念的内容，学习是有困难的，这是可以理解的。

学员：跨语言的翻译，往往难以百分百还原作者本意，更何况是跨越了若干种语言，因此，从文本翻译的角度来看，如何知道今天的文本内容是准确的呢？

法师：这里也就说到了用语言文字来承载佛法的利弊问题。作为翻译，必然有译本和原本之间对应关系的问题。所以，如果能有多种译本参照来作为把握，可能会更有好处，在今天来说是这样的。

当然了，如果不是做纯粹的学术研究的话，我想请问：像“诸行无常、诸法无我、涅槃寂静”，像“缘起”，像“八正道”等等这些佛法的根本处，哪一个语言、哪一个部派没有一个基本的表述呢？如果说到四《阿含》与五部《尼柯耶》对比的话，我们也可以去看一看今人做的一些文献工作，南、北传《阿含》的对读，我们从中能够发现很多有意思的事，一方面是在很多基本点上的共同，也还有一些不同，在这不同里也能读出很多东西，这个功夫就得下得多一些。

在佛法上用功夫可多可少，就其扼要处来说，不必用这么多功夫。不是每一个人都必须这样用功夫的，我刚才也有说，“诸行无常，诸法无我，涅槃寂静”，这难道不是全体佛教共通的吗？这不够用吗？对于一个人的解脱，这够用了。就像《阿含》里所说的那样：“依无常想建立无我想，多闻圣弟子依无我想断除我慢，顺入涅槃”，这就是在说三法印的实际学修——“观察诸行无常，体证诸法无我，契入涅槃寂静”，结束了，要说简单，也很简单；要说扼要，也很扼要。但是想广泛地把握圣教两千多年的情况，下的功夫就要多。看“所求为何”，当然也要问问自己：“为何要求这个？”。

学员：师父！再读一遍，还是感觉好杂乱，没有办法理清脉络细节，也记不住，只是明确了几点主要的。

法师：在这儿能明确几点主要的就好。首先在语言上，佛的基本观点是要随地方的风俗习惯来使用语言。佛不认同也不允许用某一种语言来做

佛法教典、教化的依凭，把它唯一化，把它神圣化，这是佛陀拒绝的、反对的、禁止的。要了解这个，这是很重要的一点。

再一个，从历史的脉络中看到佛教在传播中，因为随国俗方言，而有很多语言上的千姿百态。这种语言上的千姿百态，伴随着当地佛教思想的发展，往往呈现为、固化为教派的特色，流传为经典上或者说教典上，也就有了一些文字的不同，这样流传到今天形成了三大语系的格局。三大语系最开始的经典语源（源头所用的语言）可能还不一定一样，像巴利语和藏语的语源相对来说是单纯的，巴利语的就是巴利语的圣典，藏语系的主要是从雅语（梵文）的典籍翻译过去的。但是汉传的语源是多样的，像西域的语言，吐火罗语等等，还有一些印度当地语言的经典，是比较复杂的。不过到今天形成的三大语系的格局，历史的脉络上是更复杂一些，三大语系经典的特点是什么，在这几个时期各自都侧重于什么，对这些有一点了解也就可以了。这是跟大家就这个再略说几句。

如果没有更多问题了，我们就一起来做回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切。

我等与众生，皆共成佛道。

今天就到这里，祝大家吉祥。

（本文文字内容据印慈法师 2019 年 1 月 21 日 YY 线上课程录音整理。

整理及校对者：海呈、茉莉、明恬、明芊、明间、明淳、明非、明葵）

《佛法概论》讲记 14

【本期讲授原文】

第三章 有情——人类为本的佛法

第一节 佛法从有情说起

一、有情的定义

凡宗教和哲学，都有其根本的立场；认识了这个立场，即不难把握其思想的重心。佛法以有情为中心、为根本的，如不从有情着眼，而从宇宙或社会说起，从物质或精神说起，都不能把握佛法的真义。

梵语“萨埵”，译为有情。情，古人解说为情爱或情识；有情爱或有情识的，即有精神活动者，与世俗所说的动物相近。

萨埵为印度旧有名词，如数论师自性的三德——萨埵、刺闍、答摩中，即有此萨埵。数论的三德，与中国的阴阳相似，可从多方面解说。如约心理说，萨埵是情；约动静说，萨埵是动；约明暗说，萨埵是光明。由此，可见萨埵是象征情感、光明、活动的。约此以说有精神活动的有情，即热情奔放而为生命之流者。

《般若经》说萨埵为“大心”、“快心”、“勇心”、“如金刚心”，也是说他是强有力地坚决不断的努力者。

小如蝼蚁，大至人类，以及一切有情，都时刻在情本的生命狂流中。有情以此情爱或情识为本。由于冲动的非理性，以及对于环境与自我的爱好，故不容易解脱系缚而实现无累的自由。

二、有情为问题的根本

（一）世间离苦得乐的方法与佛法不同（附：人生八苦）

世间的一切学术——教育、经济、政治、法律，及科学的声光电化，

无一不与有情相关，无一不为有情而出现人间，无一不是对有情的存在。如离开有情，一切就无从说起。所以世间问题虽多，根本为有情自身。也就因此，释尊单刀直入的从有情自体去观察，从此揭开人生的奥秘。

有情——人生是充满种种苦迫缺陷的。为了离苦得乐，发为种种活动，种种文化，解除他或改善他。苦事很多，佛法把他归纳为七苦；如从所对的环境说，可以分为三类：

生苦、老苦、病苦、死苦——对于身心的苦
 爱别离苦、怨憎会苦——对于社会的苦
 所求不得苦——对于自然的苦

生、老、病、死，是有情对于身心演变而发生的痛苦。为了解免这些，世间有医药、卫生、体育、优生等学术事业。生等四苦，是人生大事，人人避免不了的事实。

爱别离、怨憎会，是有情对于有情（人对社会）离合所生的。人是社会的，必然与人发生关系。如情感亲好的眷属朋友，要分别或死亡，即不免爱别离苦。如仇敌相见，怨恶共住，即发生怨憎会苦。这都是世间事实；政治、法律等也多是为因此而创立的。

所求不得苦，从有情对于物欲的得失而发生。生在世间，衣食住行等资生物，没有固然痛苦，有了也常感困难，这是求不得苦。《义品》说：“趣求诸欲人，常起于希望，所欲若不遂，恼坏如箭中”，这是求不得苦的解说。还有说得更具体的，如《中阿含·苦阴经》说：“随其技术以自存活，或作田业，……或奉事王。……作如是业求图钱财，……若不得钱财者，便生忧苦愁戚懊恼。……若得钱财者，彼便爱惜守护密藏。……亡失，彼便生忧苦愁戚懊恼。……以欲为本故，母共子诤，子共母诤，父子、兄弟、姊妹亲族展转共诤。……以欲为本故，王王共诤，梵志梵志共诤，居士居士共诤，民民共诤，国国共诤；彼因斗诤共相憎故，以种种器仗转相加害，或以拳钁、石掷，或以杖打、刀斫”。

为了解决这些，世间提倡增加生产，革新经济制度等。但世间的一切

学理、制度、技术，虽能解除少分，而终究是不能彻底的。如世界能得合理的和平，关于资生的物质，可能部分解决。

但有情的个性不同，体格、兴趣、知识等不同，爱别、怨会等苦是难于解免的。

至于生死等苦，更谈不上解决。一般人但能俯首的忍受，或者装作不成问题。

世间离苦得乐的方法，每每是旧问题还没解决，新问题又层出不穷，总是扶得东来西又倒！这是由于枝末的而不是根本的。

如从根本论究起来，释尊总结七苦为：“略说五蕴炽盛苦”。此即是说：有情的发生众苦，问题在于有情（五蕴为有情的蕴素）本身。有此五蕴，而五蕴又炽燃如火，这所以苦海无边。要解除痛苦，必须对此五蕴和合的有情，给予合理的解脱才行。所以佛法对于生产的增加，政治的革新等，虽也认为确要，但根本而彻底的解脱，非着重于对有情自身的反省、体察不可。

（二）世间穷究根本的思想理路与佛法不同

进一步说：有情为了解决痛苦，所以不断的运用思想，思想本是为人类解决问题的。在种种思想中，穷究根本的思想理路，即是哲学。但世间的哲学，或从客观存在的立场出发，客观的存在对于他们是毫无疑问的。如印度的顺世论者，以世界甚至精神，都是地、水、火、风四大所组成；又如中国的五行说等。他们都忽略本身，直从外界去把握真实。这一倾向的结果，不是落于唯物论，即落于神秘的客观实在论。另一些人，重视内心，以此为一切的根本；或重视认识，想从认识问题的解决中去把握真理。这种倾向，即会产生唯心论及认识论。

依佛法，离此二边说中道，直从有情的体认出发，到达对于有情的存在。有情自体，是物质与精神的缘成体。外界与内心的活动，一切要从有情的存在中去把握。以有情为本，外界与内心的活动，才能确定其存在与

意义。

有情为物质与精神的和合，所以佛法不偏于物质，也不应偏于精神；不从形而上学或认识论出发，而应以现实经验的有情为本。佛法以为一切是为有情而存在，应首先对于有情为彻底的体认，观察他来自何处，去向何方？有情到底是什么？他的特性与活动的形态又如何？不但体认有情是什么，还要从体认中知道应该如何建立正确的人生观。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛。

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

一、有情的定义

今天我们来学习《佛法概论》的第三章“有情——人类为本的佛法”。前边讲了“三宝”和“教法”，这一切是为有情服务的。在这一章中特别地强调“有情——人类为本的佛法”，佛法是立足于什么？为什么服务的？为什么出现？为什么存在？深刻地把握这个要点，对于我们不偏颇地认识佛法，不偏离佛法的重点，是很重要的。在现实以及历史上，佛法认知乃至实践中发生的偏颇，都是因为某种意义上对于这个重点还是没有把握得太多，或者虽然想把握这样的重点，可是并没有把握到要害上。在这里我们可以有一个比较准确的学习和把握，对于我们后面是有帮助的。

通过学习这一章，对于世间的学术，包括自然科学的，人文科学的，也包括哲学与宗教，和佛法之间的关系，乃至我们常说的外道与佛法之间的关系，也会有所认识。我们来看这一章的第一节“佛法从有情说起”，

第一个部分“有情的定义”，文说：

凡宗教和哲学，都有其根本的立场；认识了这个立场，即不难把握其思想的重心。佛法以有情为中心、为根本的，如不从有情着眼，而从宇宙或社会说起，从物质或精神说起，都不能把握佛法的真义。

这一段言简意赅。在昨天的《阿含经故事选》中，我也提到过，佛法的一切出发点都是为了有情的离苦得乐，这里也特别强调这一点——“佛法是以有情为中心、为根本的”。世间的学术有时候搞得真的是“出发的太久，忘了为什么出发”，或者有时候真的就是拿它做一个维持生计的工具，为稻粱谋而已，未必真的能够像纯正的佛法这样，始终以有情为关怀的中心，以有情的（离）苦（得）乐为关怀的中心。有的人因为意识不到这个，带着自己兴趣爱好的偏颇，或者过去在其他学问体系中养成的偏好，着重于外部世界，比如说宇宙或者是人类的组织、制度、人类社会等等，偏重于从这些上去研究问题、说问题，这一切如果不回到有情身上，不回到有情的（离）苦（得）乐上，意义何在呢？

即便是哲学，探讨物质、精神，探讨很多繁复的东西，抽象看来，好像跟人的福祉、人的安乐是有一些什么关系，但是看一看这些人的生命状态，或者是随着这些足迹前进的人们的生命状态，是真的解决了问题吗？世间法是这样。如果我们学习佛法，偏离了对于有情为本、为中心的根本关怀，偏离了对于有情离苦得乐的关怀，实际上就偏离了佛法的本来意趣。下文：

梵语“萨埵”，译为有情。情，古人解说为情爱或情识；有情爱或有情识的，即有精神活动者，与世俗所说的动物相近。

既然佛法是以有情为本的，所以上来第一个部分就要说一下有情的定义。有情这个词是从梵语“萨埵”翻译来的，这里是根据古人的解说来说明有情的内涵，下边是从梵语的语境来探究一下萨埵本来的意思。

萨埵为印度旧有名词，如数论师自性的三德——萨埵、刺闍、答摩中，即有此萨埵。数论的三德，与中国的阴阳相似，可从多方面解说。如约心

理说，萨埵是情；约动静说，萨埵是动；约明暗说，萨埵是光明。由此，可见萨埵是象征情感、光明、活动的。约此以说有精神活动的有情，即热情奔放而为生命之流者。

这是在佛教以外，就印度旧有名词，看到的关于萨埵的内涵。对于数论师的一些观点，在这里大家如果愿意多了解当然好，不过既然是《佛法概论》，还是要抓住主线。这里从印度旧有名词来说明萨埵的主要意趣，以此来说明“有精神活动的有情，即热情奔放而为生命之流者”。下面是举大乘经中的萨埵意趣：

《般若经》说萨埵为“大心”、“快心”、“勇心”、“如金刚心”，也是说他是强有力地坚决不断的努力者。

就像我们看中国古文一样，有时候会就一个词的内涵而有所阐扬，《般若经》中也有类似情况。因为这里引了《大般若经》中的话，所以在大家的探讨中引发出一个问题，简单说这个问题就是：“没有证圣道的凡夫菩萨，从初发心到等正觉之间，怎样才能不起烦恼心、染污心乃至二乘心？”

根据大乘经中对这个问题的说明，他们主要是靠着慧的胜解。当然，这离不开他的发心、戒律以及诸波罗蜜，但若就胜说，主要是靠他的慧解（般若）来摄持。他这个慧解更多的表现为胜解，但不必非要表现为无漏智慧。在这一点上，不要有一些推定，以为“有了圣道的人的日常表现，就比没有圣道的人好”，这是不成立的。有了初果的人，在日常生活中表现出来的一些细节，未必比一个正念坚固的凡夫修行人要好；甚至说到烦恼有没有粗显的现形，他也未必在所有方面都比一个正念坚强的凡夫要好。所以，从《般若经》或者其他大乘经中的一些内容来说明这个问题的时候，是因为他的大心、大愿以及他对于强盛般若力的坚固胜解，使他的这些烦恼不现形。菩萨留惑润生，虽然没有尽断这些烦恼，但并不意味着这些烦恼就可以随意活动。这个问题略说这些。

小如蝼蚁，大至人类，以及一切有情，都时刻在情本的生命狂流中。

“一切有情，都时刻在情本的生命狂流中”，说得多好，这一点，大

家是否有认识、有体会呢？这个“情”不一定指的是情爱的染浊，而是指的颠倒和烦恼，或者说精神活动这一类的现象。这个“狂流”是说它的“浊”，首先是浊恶的，或者是浑浊的、不明晰的，再一个，他不寂静、不安乐、不安稳。

有情以此情爱或情识为本。由于冲动的非理性，以及对于环境与自我的爱好，故不容易解脱系缚而实现无累的自在。

所谓的有情，就是有这样的情爱或情识。有情是这样的特征，会有什么问题呢？这种“情本”会导致“冲动的非理性”。这里说的“非理性”是跟智慧相敌对的。“以及对于环境与自我的爱好”，这是说属“爱”的烦恼，这些是染污性的、爱染性的。前面“非理性的”是属“见（慧）”的烦恼，后面“对于环境与自我的爱好”是属“爱”的烦恼，在烦恼的分类中可分这两大类。因为有情有这两大类问题，所以“不容易解脱系缚”。解脱什么的系缚呢？就是这些惑的系缚。如果解脱了这些系缚，那当然就能够“实现无累的自在”。这一段文是围绕着有情的定义，加以一些探究和简略的说明。下一个小标题——“有情为问题的根本”。

二、有情为问题的根本

（一）有情为问题的根本（附：人生八苦）

这一大章在谈“有情——人类为本的佛法”，这一节是在谈“佛法从有情说起”。如果有情没有问题，佛法就没有意义。佛法的出现，是要解决有情的问题的。有情（人类）所做的一切努力，都是或明白或迷茫地在为着问题的解决而努力。至于到底是不是解决问题，在什么程度上解决问题，那就不一定。因为有情是这些问题的根本，所以佛法才以有情为根本。文说：

世间的一切学术——教育、经济、政治、法律，及科学的声光电化，无一不与有情相关，无一不为有情而出现人间，无一不是对有情的存在。如离开有情，一切就无从说起。

对于这一点，大家时刻要有明觉。有时候跟大家一起法谈，我也常问一个问题：大家的种种辛劳，或者学习或者工作，受着种种苦甚至是委屈，这一切是为了什么啊？很多人被这样一问就茫然了：我为什么啊？我不这样，还能干什么啊？大家都这样，我也没去想这个问题，我不这样我怎么办啊？“世间的一切学术——教育、经济、政治、法律，及科学的声光电化”，到底是为什么啊？就是大家凑一起玩一场游戏？这一切终究是为了有情，为了能够在自己认为的逻辑中，改善、促进、解决有情的问题，而做的一些努力。注意这个前提，是在他认定的逻辑中——那个逻辑是否如实很关键，不如实就成问题；即便是如实的，但是能够解决到哪个层面，这也是一个问题。

我们真的要回到“对于有情本身的关怀”这个最基本的出发点，但是现实世界不一定是这样。现实的世界中，人们忘掉为什么出发，这太常见了，而且有一些人从来就没有考虑过为什么出发，太多的人把手段当成目的，甚至没有目的，只是被自己的感官欲望所驱使——如果说有目的，那他的目的很低级。下文：

所以世间问题虽多，根本为有情自身。也就因此，释尊单刀直入的从有情自体去观察，从此揭开人生的奥秘。

世间确实有种种问题，但是意识不到根本是有情自身，迷恋炫耀于外部的成就，以此为自我安慰，以此就认为完事大吉，那可就真的忽略了问题的根本所在，忽略了真正的问题。要意识到，很多人为什么迷醉于外在的事功？为什么越是迷醉于外在事功，为这些所绑定、所束缚的人，就越难以回来观顾生命本身？这里面的心理因素其实并不复杂。佛陀不一样，确实洞察了这一切，不仅自己由此根本解决了问题，也引导后人去这样认识、解决有情本身的问题。下文：

有情——人生是充满种种苦迫缺陷的。为了离苦得乐，发为种种活动，种种文化，解除他或改善他。

当有情（特别是说到人，因为人的能动性大）面临着种种苦迫与不圆

满，为了离苦得乐，所以有种种的努力，在人也表现为文明的种种，希望以此来改善或者解决苦迫、不圆满。在探讨是否能究竟解决之前，我们来看一下这苦迫或者不圆满，可以从哪些角度去认识呢？下文说：

苦事很多，佛法把他归纳为七苦；如从所对的环境说，可以分为三类：

生苦、老苦、病苦、死苦——对于身心的苦

爱别离苦、怨憎会苦——对于社会的苦

所求不得苦——对于自然的苦

这是依于《阿含》的一种把握，下文有具体地说。如果简单地看这里，大家容易有问题的应该主要是“所求不得苦”，它应该是身心、社会、自然的一切，所欲求的不获，未能满足，而发生的苦。从人的内心来说是这样，但这是依着《阿含》的文义来说的，特别后面还引了《阿含》的文，在那段文里主要表现为自己需求的资具等等不能够获得的苦。我们向下看：

生、老、病、死，是有情对于身心演变而发生的痛苦。为了解免这些，世间有医药、卫生、体育、优生等学术事业。生等四苦，是人生大事，人人避免不了的事实。

这是我们作为人、作为有情都必然面对的。在我们人间——人类世间一般的文明，为了能够一定程度的消除这些苦，而有很多文化的发展，这里提了若干。如果对这些苦做自我麻痹，不去面对，不想解决的话，那真的是自欺欺人。问题是，自己欺骗自己，就像从悬崖坠落一样，到头来也不改变什么。

爱别离、怨憎会，是有情对于有情（人对社会）离合所生的。人是社会的，必然与人发生关系。如情感亲好的眷属朋友，要分别或死亡，即不免爱别离苦。如仇敌相见，怨恶共住，即发生怨憎会苦。这都是世间事实；政治、法律等也多是为因此而创立的。

大家对于家庭、社会、人际，接触得都很多，不管亲自经验的、看到

的，乃至说现代资讯所获得的，只要不刻意地麻痹自己，这些都是摆在眼前的事。

所求不得苦，从有情对于物欲的得失而发生。生在世间，衣食住行等资生物，没有固然痛苦，有了也常感困难，这是求不得苦。《义品》说：“趣求诸欲人，常起于希望，所欲若不遂，恼坏如箭中”，这是求不得苦的解说。

这里依于《阿含》的意趣主要说“衣食住行等资生物”，把这个说为是对于自然而产生的苦。在现实生活中，确实不管是身心上的，不管是人际上的，包括人与自然之间，都可能产生“趣求诸欲人，常起于希望，所欲若不遂，恼坏如箭中”的苦，这个偈颂很好，应该常常用来提醒自己：不要被这个污浊的世间带着狂奔，这个世间不正常，不要百分之百跟这个世间保持一致的认识，不要百分之百跟这个世间配合。你百分之百地随逐这个世间，哪有一点点特立独行，哪有一点点独立思考呢？即便不说佛法，不说解脱，不说究竟的价值指向，仅仅说保持人的独立理性，也不要跟这个世间完全同流合污。

还有说得更具体的，如《中阿含·苦阴经》说：“随其技术以自存活，或作田业，……或奉事王。……作如是业求图钱财，……若不得钱财者，便生忧苦愁戚懊恼。……若得钱财者，彼便爱惜守护密藏。……亡失，彼便生忧苦愁戚懊恼。……以欲为本故，母共子诤，子共母诤，父子、兄弟、姊妹亲族展转共诤。……以欲为本故，王王共诤，梵志梵志共诤，居士居士共诤，民民共诤，国国共诤；彼因斗诤共相憎故，以种种器仗转相加害，或以拳扠、石掷，或以杖打、刀斫”。

这一段经文很细致。大家都在世间生活，也知道佛法理解世间生活，赞同世间生活应有必要的资具，这就离不开正当的经济来源，所以为了正当的经济来源而去做一些努力，不管是获取、守护，还是令不耗散，令其保有乃至增长。佛法并不反对做这些事，那这里反对的是什么呢？反对的是不恰当的欲贪。不要抱着幻想，好像“属于我的，就应该一直属于我的”，这从哲学上、从现实上、从事实上都不可能，但是人们又愿意放纵自己的

颠倒和贪婪，所以产生很多苦。

如果自己心里能够常常地如理思维，你现在所拥有的佛法智慧，已经足够自己减免太多生命中的痛苦了。但是，世间不是有一个词吗？利令智昏。学佛人就算懂一点佛法，有一点佛法智慧的认同了，可他不愿意往身上用，有了智慧还要蒙蔽自己。正因为看到这个，所以在大家熟悉的图文中，我有一次曾经说过：“没有智慧，要培养智慧；有了智慧，就别要再蒙蔽自己了。”蒙蔽自己，有什么好处呢？偏偏自我蒙蔽的时候，还觉得这样对我现实是有好处的。下文：

为了解决这些，世间提倡增加生产，革新经济制度等。但世间的一切学理、制度、技术，虽能解除少分，而终究是不能彻底的。如世界能得合理的和平，关于资生的物质，可能部分解决。

这是很重要的！只是靠着世间这些，有情（人）的根本问题是没办法从根解决的。要是没有这个判断，就会觉得世间有一个圆满的解决方案，热火火地投入其中，到头来失望、懊丧、绝望，何必呢？从一开始就应该看清“世间道能够做什么，能够做到哪”，很清楚。如果确实愿意投入其中，做这些暂时的、有限的改善，也不是不可以，但同时又知道最后应该指向这样究竟的解决，这才好一些。如果迷惘地认定，世间道里就有究竟的解决方案，确实是不智的。这主要谈的自然的资生物。下文说：

但有情的个性不同，体格、兴趣、知识等不同，爱别、怨会等苦是难于解免的。

这是对社会的亲、怨，分析说明。

至于生死等苦，更谈不上解决。一般人但能俯首的忍受，或者装作不成问题。

这是谈生死的问题。

世间离苦得乐的方法，每每是旧问题还没解决，新问题又层出不穷，总是扶得东来西又倒！这是由于枝末的而不是根本的。

这是在说明世间的解决不可能是究竟的，这些世间方法好像是解决了旧问题，实际上又引发新问题。就好比战争一样，好像这个战争消灭了敌人，消灭了过去的问题，但是从此天下就无患了吗？从来没有。就像一战，那是席卷全球的第一次战争，当时很多人还以为这是一场消灭战争的战争，但是现实就是这样嘲讽了这些人的幼稚，没过多久又是二战。这样地按下葫芦起来瓢、拆了东墙补西墙，问题没有得到根本的解决，这是因为从原理上就没有把握好，从哲学上就没正确。如果原理上不符合于真理与事实规律的话，虽然做了很多，虽然很精勤，没把事情搞得更糟已经是好的了。下文：

如从根本论究起来，释尊总结七苦为：“略说五蕴炽盛苦”。

前面七种苦是现象上的苦，即在感受上就觉为苦的，这也就是“三苦”中的“苦苦”。当然，如果从亲爱相聚说，爱别离是“坏苦”；如果就爱别离导致的苦的现状，也可以说是“苦苦”。

此即是说：有情的发生众苦，问题在于有情（五蕴为有情的蕴素）本身。

这个“五蕴炽盛苦”，总括了前面七苦，并探究了根本，跟前面七苦确实不是并列关系。后来常常总说为“八苦”，这也是古来论中就有的，倒也不必苛求。“（五蕴为有情的蕴素）”，这在下一章节关于“有情的分析”中如何去认识有情，有详细的说明，这里不作展开。

有此五蕴，而五蕴又炽燃如火，这所以苦海无边。要解除痛苦，必须对此五蕴和合的有情，给予合理的解脱才行。

这里说的很明白：有这样的五蕴，就会有无穷无尽的苦；真的想从根本上彻底解决痛苦，应该“对此五蕴和合的有情，给予合理的解脱”。这个“合理”，是“合于真理”的意思。我们学佛，不要因为佛法兼容世间善法，对于世间人类的生活抱以正当的同情和理解，就认为世间这一切百分之百地符合于真理，百分之百地可以延续下去。这其实跟佛法真正的判断和指向不一致，佛法不觉得人世间这样生生死死中有根本的解决。这是

很简单明了的事，不要自我麻痹，不要自我蒙蔽。就在这个世间生生死死下去，没有根本的解决。根本解决，一定是向于五蕴的寂灭。如果出于对于虚妄我执的坚湏（深深地沉湏）、耽着而不能接受，那是自身智慧和爱染的问题，那恰恰是没有办法根本解决问题的，当然，这是向契理的究竟处说。

佛法对于有情的化度，向来是观机逗教的，如果这个人认识不到这么高，一时无法接受根治的方案，也可以引导他，在他能够接受的层面上，多少做一些正确的离苦得乐的因缘，即便是暂时的。因为真正的帮助，不可能都一时就见效、成功。基于上面所说的这些判断，下文说：

所以佛法对于生产的增加，政治的革新等，虽也认为确要，但根本而彻底的解脱，非着重于对有情自身的反省、体察不可。

佛法不反对生产的增加、政治的革新，也是常说的生产力的发展、制度的完善。这些也是确实需要的，这在有情（特别是人）现世的安乐离苦上，当然是有意义的，但这不是根本彻底的方案。根本而彻底的离苦得乐，必须也只能“着重于对有情自身的反省、体察”——“如实知世间，即是出世间”。下文：

（二）佛法不偏于物质，也不偏于精神（佛法与世间哲学的不同）

进一步说：有情为了解决痛苦，所以不断的运用思想，思想本是为人类解决问题的。在种种思想中，穷究根本的思想理路，即是哲学。

这是进一步说明，有情为了解决现实中的问题和痛苦，是如何来解决的呢？要运用思想。特别说到人，“思想本是为人类解决问题的”，这从我们对于人类文明史的回顾是能够看出来的。人类运用思想的范畴和方式又不太一样，“在种种思想中，穷究根本的思想理路，即是哲学”，哲学确实是世间最高、最普遍、最一般的。下边对于世间哲学做了一个简单的分析说明：

但世间的哲学，或从客观存在的立场出发，客观的存在对于他们是毫

无疑问的。如印度的顺世论者，以世界甚至精神，都是地、水、火、风四大所组成；又如中国的五行说等。他们都忽略本身，直从外界去把握真实。这一倾向的结果，不是落于唯物论，即落于神秘的客观实在论。

现在是说其中的一大类，重于客观的，偏于外部的。

另一些人，重视内心，以此为一切的根本；或重视认识，想从认识问题的解决中去把握真理。这种倾向，即会产生唯心论及认识论。

这是另一类，重视内心、重视精神的。

依佛法，离此二边说中道，直从有情的体认出发，到达对于有情的存在。有情自体，是物质与精神的缘成体。外界与内心的活动，一切要从有情的存在中去把握。以有情为本，外界与内心的活动，才能确定其存在与意义。

这里说到了佛法跟上面二边的不同。上面二边，或着重于物，或着重于心。佛法，既不是偏于物的，也不是偏于心的，“离此二边说中道”。

“直从有情的体认出发，到达对于有情的存在”，紧接着的下一段就在说明这个问题。下面说：“有情自体，是物质与精神的缘成体”，什么意思呢？在下文“有情分析”中有更细致的说明，说有情是“色、心和合”，平等相应的存在。这“色、心和合”中，没有哪一个为主导，哪一个是第一性的问题，是平等的；又不是各自是各自、泾渭分明的，而是彼此相应的。这样来认识有情，认识“有情自体，是物质与精神的缘成体”，就不会有以上两种偏颇。

“外界与内心的活动，一切要从有情的存在中去把握。”外界的问题为什么重要？我曾经带大家做过这样的思想试验：甲星球来撞乙星球，比如说外边一个小行星来撞地球，我们都觉得这是一场灾难。这从价值上来说，是对价值的破坏；反之，对于这个问题的避免或者解决，是有价值的努力。如果场景换一下：整个宇宙中，不管哪里都没有有情，是死寂的，这个时候甲星球撞乙星球，互相砸来砸去，砸、不砸有什么关系吗？有什

么意义不意义吗？认识到外界的一切，成为问题也好，有价值也好，这“一切要从有情的存在中去把握”，内心亦复如是，“以有情为本，外界与内心的活动，才能确定其存在与意义”。下文说：

有情为物质与精神的和合，所以佛法不偏于物质，也不应偏于精神；

这层意思，前面有说。

不从形而上学或认识论出发，而应以现实经验的有情为本。

这说的多好！所谓的“应以现实经验的有情为本”，如果从佛法的实际修行中，蕴观、处观、界观等等这些方法，基于现象的如实观察，来达成对于有情本质的洞察，这也就是我常常引的那句话——“如实知世间，即是出世间”。而不是像一些其他的学术，乃至一些有所偏颇的佛法宗派，或者从形而上学，或者从认识论出发。下文说：

佛法以为一切是为有情而存在，应首先对于有情为彻底的体认，观察他来自何处，去向何方？有情到底是什么？他的特性与活动的形态又如何？不但体认有情是什么，还要从体认中知道应该如何建立正确的人生观。

这就是对应于上一段所说的“直从有情的体认出发，到达对于有情的存在”。佛法对于有情的体认，首先是现象上的如实知，这里说为：“观察他来自何处，去向何方？有情到底是什么？他的特性与活动的形态又如何？”进一步，“不但体认有情是什么，还要从体认中知道应该如何建立正确的人生观。”价值观是根源于生命观的，所谓的价值都必然指向有情的离苦得乐，但如何是有情离苦得乐的规律？又要基于对有情的认识。人生观、价值观，实际上都是基于“有情是怎样”的认识。好，今天我们对于新内容的学习就暂时到这。

大家如果没有问题，我们一起合掌来做回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切。

我等与众生，皆共成佛道。

今天就到这里。明天是正月十五，祝大家元宵吉祥！

（本文文字内容据印慈法师 2019 年 2 月 19 日 YY 线上课程录音整理。

整理及校对者：明芊、茉莉、明间、明恬、明非、明葵）

《佛法概论》讲记 15

【本期讲授原文】

第三章 有情——人类为本的佛法

第一节 佛法从有情说起

二、有情为问题的根本

（三）佛教与一般宗教的不同

1、宗教的定义与共同点

探究人生意义而到达深处，即是宗教。世界的宗教，各种各样的，含义也大有出入。但有一共同点，即人类苦于外来——自然、社会以及自己身心的层层压制，又不能不依赖他、爱好他；感到自己的缺陷、渺小，而又自信自尊，想超越他、制用他。有情在这样的活动中，从依赖感与超越感，露出有情的意向，成为理想的归依者。

2、一般的宗教是幻想的、他力的

宗教于人生，从过去到现在，都是很重要的。不过一般的宗教，无论是自然宗教，社会宗教，自我宗教，都偏于依赖感。自己意向客观化，与所依赖者为幻想的统一，成为外在的神。因此有人说，宗教是必然有神的。他们每以为人有从神分出的质素，这即是我们的自我、心或灵魂。如基督教说：人的灵是从上帝那里来的。中国也说：天命之为性。藉此一点性灵，即可与神接近或合一。他们又说：人的缺陷罪恶，是无法补救的，惟有依赖神，以虔诚的信仰，接受神的恩赐，才有希望。所以一般宗教，在有情以外，幻想自然的精神的神，作为自己的归依处，想依赖他而得超脱现实的苦迫。这样的宗教，是幻想的、他力的。

3、佛法是无神论，是自力的

佛教就不然，是宗教，又是无神论。佛说：有情的一切，由有情的思想行为而决定。佛教的归依向上、向究竟，即凭有情自己合法则的思想与行为，从契合一切法的因果事理中，净化自己，圆成自己。所以归依法，即以因果事理的真相为归依，归依佛与归依僧，佛与僧即人类契合真理——法而完成自己的觉者；归依即对于觉者的景仰，并非依赖外在的神。佛法是自力的，从自己的信仰、智慧、行为中，达到人生的圆成。

佛法与一般宗教的不同，即否定外在的神，重视自力的净化，这所以非从有情自己说起不可。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛。

南无本师释迦牟尼佛，

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇。

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

（三）佛教与一般宗教的不同

1、宗教的定义与共同点

我们继续来学习《佛法概论》第三章“有情——人类为本的佛法”，上一次我们学习了这一章第一节“佛法从有情说起”的一部分内容，我们已经学过了其中第一部分“有情的定义”，并且将第二部分“有情为问题的根本”做了一部分内容的学习。

“有情为问题的根本”，所以问题的根本解决当然离不开对于有情真实而深彻的认识。上一次学到“有情为物质与精神的和合，所以佛法不偏

于物质，也不应偏于精神”，乃至“应首先对于有情为彻底的体认”，“不但体认有情是什么，还要从体认中知道应该如何建立正确的人生观”。如果我们认识到有情从现象规律到本质是如何的，那么关于有情问题的内容、症结以及解决之道，其实也就蕴含在其中了。今天我们来向下学习，文说：

探究人生意义而到达深处，即是宗教。

上面谈到，人面临种种问题，为了解决苦迫等等，有种种努力，现在谈到了这种努力的另外一种表现——宗教。这里是如何来简单地说明宗教的呢？说：“探究人生意义而到达深处，即是宗教。”这个表达当然有其恰切处，关于宗教可能有各种定义，而这种表达是侧重在一方面的特质上。所有的宗教都想给人生一种终极意义上的回应——人的意义何在，乃至一个成熟的宗教会有一套，至少听起来好像是自洽的，问题的说明、问题的解决方案，这样，他才会构成吸引力；否则，只是说明问题，而没有解决方案，实际上是很难给人带来吸引力的，至少对于大众是很难有吸引力的。

所有流传中的宗教，都表明了他有吸引力。倒不是说为了建立宗教，要这样去设计，而是我们对现存的宗教现象来做一番观察的话，他要给“人生意义何在，乃至人生的根本问题如何解决”这些终极之问有一个回应，他也很有必要提出至少在他的框架内听起来似乎是那个样子的解决方案，否则他不会流行成为存在中的宗教。

如果基于“探究人生意义而到达深处，即是宗教”这个表述，表达一点个人看法的话，我愿意在几个方面略说几句：一方面，宗教确实是要对于人生意义，向深处、究竟处，有所探究、表达与回应。另一方面，宗教要提出解决方案。不管他提出的原理——为什么会有这样的问题，还是解决方案，可能都不是那么容易被验证的，至少不是那么容易被他这个宗教体系之外的方法验证的。如果他那么容易被常识验证的话，他不会成为宗教，或者很难成为宗教。至少在今天，几乎每一种宗教，像佛法里说的“亲证”，基督教中所说的“作证”，虽然各自有说各自的验证，但是很多宗教的验证是他体系内的自说自话，所以，他提出的解决方案往往很难有体系外的验证，这大概也是很多宗教特别强调“信”的一个原因。下文：

世界的宗教，各种各样的，含义也大有出入。但有一共同点，即人类苦于外来——自然、社会以及自己身心的层层压制，又不能不依赖他、爱好他；感到自己的缺陷、渺小，而又自信自尊，想超越他、制用他。有情在这样的活动中，从依赖感与超越感，露出有情的意向，成为理想的皈依者。

这一段话说的太彻底了。前面刚开始一句“探究人生意义而到达深处，即是宗教”，相当于说是宗教的定义，或者是宗教共同特点的提纳。现在说到宗教的种类是各种各样的，各自的教义也是各有不同，但是如果去发掘它们共同的特点，文中从动机上做了一个分析：“但有一共同点，即人类苦于外来——自然、社会以及自己身心的层层压制。”外来的是自然与社会的层层压制，自身的是身和心的层层压制。这里用“压制”，没有用“逼恼”，意思都一样，实际上也就是种种苦的表现。苦者逼迫义，这就是在说人经验着种种苦。这种种苦的来源，不外乎是内的身心、外的世界（自然或社会）。

所谓有情（人）的现象，离得开身心的延续吗？离得开自然条件的支撑乃至人类社会的结构吗？我们来到这个世间，至少需要父母提供必要的因缘。所以这里说，这些导致逼恼、导致逼迫、导致压制、导致苦，但是在存续上，“又不能不依赖他”；在欲望乃至感情上，“又不能不爱好他”，这说的都是凡夫相。

“感到自己的缺陷、渺小，而又自信自尊，想超越他、制用他。”能感觉到生命的缺陷，以及很多时候自身的无能为力，这多少是需要一点智慧的。我对猪没有意见，但是想一想，一头没有多少智慧的猪，可能吃、睡、玩就完全满足了，它不觉得自己有什么缺陷，也不觉得有什么超越的必要。所以，人有这种宗教倾向，多少还是有一点关于生命的感触的，当然，这是伴随着自我感的，感觉到自己是有缺陷的，感觉到这个自成自体的“我”、我就是我的“我”，在很多情况下是无能为力的、是渺小的。但是这种自我感，同时又伴随着自我肯定的倾向——“自信自尊”，想要超越这些缺陷、限制，甚至能够对于身心世界有所治愈。有情是存在着这种内心与外在的冲突的，一方面依赖，另一方面又想超越——这种透视、

把握，太准确了。有自我感，就必然有这些。

“从依赖感与超越感，露出有情的意向，成为理想的皈依者。”不同的有情在不同的情况下，所投射、所能够接受的理想可能会不一样，所以这里没有具体说是什么样的理想。

2、一般的宗教是幻想的、他力的

宗教于人生，从过去到现在，都是很重要的。不过一般的宗教，无论是自然宗教，社会宗教，自我宗教，都偏于依赖感。自己意向客观化，与所依赖者为幻想的统一，成为外在的神。

这里说：“宗教于人生，从过去到现在，都是很重要的。”急着去消灭宗教，有一点太主观。如果不能解决人内心中的问题，指望通过外在的方式，比如行政的或者其他的手段去消灭宗教，这虽然抑制了人们去认识这些形态的宗教，但很可能也会给其他歪门邪道，给很多邪教成长的空间和土壤，这个在中国历史上乃至说近几十年，未必没有表现。

宗教于人生，为什么重要呢？人类，作为有较高智力水平的有情，除非被埋在物欲感官的刺激中，或者说被埋没在各种过分的忙碌中，否则人如果有时间来反思的话，鲜有不考虑生死、不考虑人生意义何在的。而这些问题又很难以常识给予回答，对于这些超越常识之外，超越一般常识验证之外的问题，宗教给予了一些答案。所以这些对生命本身有反思、有感触的人，往往需要接触宗教，至少要参考。这个“重要”，倒不一定说必定成为他的信徒。

下文说：“不过一般的宗教，无论是自然宗教，社会宗教，自我宗教，都偏于依赖感。”这里所说的“自然宗教”应该是指比较原始阶段，对于自然力量、自然现象的崇拜。“社会宗教”更高一些，开始有人类社会活动的、比较有意的组织。“自我宗教”，并不特别肯定指什么，可能是说偏向于个人内心而形成的一些宗教观念，或者是偏向于通过自我努力而实现的宗教，这不是特别确定，因为“自然、社会和自我”的这几种宗教说法不太常见，前面两个还可以从现在一般的宗教学的研究中做一个比对。

这是说一般的宗教都偏于“依赖感”，这种偏依赖感是从什么来的呢？下文说：“自己意向客观化，与所依赖者为幻想的统一，成为外在的神。”或者是内心中自我的意向，或者是内心通过思维想象而构建的意向，与所依赖者成为一种基于自己想象的统一。比如说一个人格化的神，这种人格化的神叫上帝也好，叫什么也好，他们有一些共同性：是创造者，是主宰者，是万能者——这恰恰是对于自我理想化的一种诉求。人们感觉“我就应该是能够主宰我自己的，我就应该是能够支配我所有的”，这其实表现着对于自我的万能。但是现实生活中受到种种因缘条件的制约，这种自我感是碰壁的，所以人们为什么不舒服？就是因为这种内在的自我诉求，受到了因缘的约束。我过去说：“被什么因缘所成就，就被什么因缘所束缚。”但是人们很奇怪，觉得：“你成就我就是理所当然的，你束缚我就不可以”，这在儿女跟父母的关系中表现得淋漓尽致。

实际上大家看一看创造一切、主宰一切、万能全知的宗教意义上的神，其实就是自我的想象完美化、扩大化以及外投而已，这里说：“与所依赖者为幻想的统一，成为外在的神。”

因此有人说，宗教是必然有神的。

这是一些人的说法，只是考察有限的宗教，或者把某一种宗教当成最高明、最正统的宗教，以此来得出这样的结论。这在方法论上是值得商榷的。

他们每以为人有从神分出的质素，这即是我们的自我、心或灵魂。

他们认为宗教是必然有神的，还有这样的一些先验性的观念：认为在人身上有从神那里分出来的一些特殊东西，这里用“质素”来表达，“这即是我们的自我、心或灵魂”，这是人们常有的观念。举例：

如基督教说：人的灵是从上帝那里来的。

这种观念不仅仅基督教有，即使一般人，都会觉得有自我，也有自我的来源，或者是与自我有本质性关联的东西。弱化点的表达，下面也举了

一个中国文化中的——

中国也说：天命之为性。

这是《中庸》里的话：“天命之谓性，率性之谓道。”这是用来做类比，不是说“天命之谓性”只能做这种解读。

藉此一点性灵，即可与神接近或合一。

当人们基于自己意向的客观化，向外投射，与所依赖者成为“幻想的统一”、成为外在的神之后，在他构筑的逻辑关系里，我跟这样的神是有关系的一一自我的核心是从神那里获取的。自我或者说最核心的东西，使我成为我，使我成为生灵，使我成为活生生的人，使我不是其他的东西，不管叫什么，认为自我是从神那里来的——实际上是自己先创造了这样的神，然后以神为依据而有了我。于是，我的超越就依赖于神了。

他们又说：人的缺陷罪恶，是无法补救的，惟有依赖神，以虔诚的信仰接受神的恩赐，才有希望。

这是我们熟悉的，这里更像是在以基督教为蓝本说，像基督教正统的教义——“因信称义”^①，意思是说，人靠自己的努力，是没有办法真的清除罪恶，弥补缺陷，惟有依赖神，以虔诚的信仰，通过神的恩赐以拯救，才有希望。

所以一般宗教，在有情以外，幻想自然的精神的神，作为自己的皈依处，想依赖他而得超脱现实的苦迫。这样的宗教，是幻想的、他力的。

即便是修饰的（指在表达上有些不同的方式），如果他是这样的观念，他最后的解脱也是所谓的“梵我合一”，这个我与他神秘的来源、与他最根本的根源合一了。包括中国广泛接受的观念——“返璞归真”，也是一

① 因信称义：基督教用语。基督教教义认为，人自犯有原罪以来，已经失去理性的能力，因而不能自行有正义的行为，成为正义的人只能由上帝的拯救而实现。“因信称义”即指基督教新教（尤其是路德宗）关于“如何得救”的一种教义，主张信徒可以由于信仰基督而得到救赎。

个我归真了，从抽象的哲学模式上来说，这跟“梵我一如”基本类似。这些看起来是自力的，但是他的根本依凭是外在的，从这个意义上仍然可以说：“这样的宗教，是幻想的、他力的。”不仅仅那种外力拯救式的、外力恩赐式的宗教是“幻想的、他力的”，这种把解脱或者说问题根本解决的支点，放在外界，放在超验的神，放在超验的概念上的，也“是幻想的、他力的”。这个“他力”，不是说通过他的努力，而是说基于他的存在。

3、佛法是无神论，是自力的

佛教就不然，是宗教，又是无神论。

佛教是有神论还是无神论，这要看怎么定义神。在这里可以做很多宗教学的文章，大家又不需要，就不去多说了。如果说宗教意义上的神，是创造的、主宰的、万能的、问题解决所依的，那么佛教不承认有这样的神，第一、理论上不可能，第二、事实上不存在。这样来定义神的话，佛教是无神论。如果就“探究人生意义而到达深处，即是宗教”来说的话，佛法也确实具备这种特质。从这个意义上说，佛法“是宗教，又是无神论”。

当然，佛法承认，也确实地支持，有人之外的有情存在：我们都知道的畜生，以及一般常识不现见的地狱、饿鬼、天人等。这其中还有福报比人大的，比如天人，但这并不是宗教学意义上的神，至少在佛教的框架内不是。

佛说：有情的一切，由有情的思想行为而决定。

“有情的一切”，意味着什么呢？生死、苦乐等等的一切。有情生命的一切，“由有情的思想行为而决定”。不仅从来没有什么救世主，也从来没有什么造物主，也从来没有什么主宰者，也从来没有一个救赎者。

“有情的一切，由有情的思想行为而决定”，这就是佛法所说的“缘起”——无明缘行……生缘老死。这里不仅说明了生死的因缘——惑、业、苦，也说明了轮回的性质及苦乐的规律。如果看得更深一点，从这样的缘起中能够通达还灭，能够通达缘起的寂灭性。

佛教的皈依向上、向究竟，即凭有情自己合法则的思想与行为，从契合一切法的因果事理中，净化自己，圆成自己。

既然有情是这样的（“有情的一切，由有情的思想行为而决定”），那么，有情生命改善以及究竟解脱于苦的根本问题、终极问题的解决方案是什么呢？那就是按规律办事。认识到“有情的一切，由有情的思想行为而决定”的，这就是总的规律——缘起的；细致的，佛法也有宣说：无明意味着什么？在这根尘触对的时候，怎么样因为没有如实知而导致后面的问题，产生忧悲苦恼乃至有烦恼支撑的身语意的错误运作？反过来，在根尘触对的时候，怎样明相应触而有正确认识，不发生后面那些错误运作，当下就离开了过去的轨则、轨道？所以这里说：“凭有情自己合法则的思想与行为，从契合一切法的因果事理中，净化自己，圆成自己。”这“一切法的因果事理”，有五乘共法的内容，有三乘共法内容，还有大乘不共法的内容，只不过偏重的因果事理不同而已。如果偏重于在轮回中依有漏的善恶业，得相应的苦乐果的话，那就是五乘共法；如果偏重于契合一切法的真实本质，向于究竟断惑，迅速离苦的话，那就是三乘共法；如果在这样真理的认识，以及追寻真理的生活中，心怀广大，而不急于将自己迅速从轮回中解脱出去，反而在其中难行能行、难忍能忍，广大荷负一切有情，那就是菩萨道的行为。这在形迹上当然是有差别的，但本质上这个法的理则是没有什么差别的，所以说是“一道”，“从契合一切法的因果事理中，净化自己，圆成自己”。

在这里略说一下这个“自己”，我想因为大家多少有无我的正见，至少通过闻思熏习了一些无我的气味，对于这里谈到“自己”、“自我”的时候会有一点敏感。这没什么，实际上就是“因果系”——前因后果的相似相续而已，从这个上来说假名的“自己”、假名的“我”，从这样缘起的差别性、差别相上，来说这样一个一个相对独立，又相互关联的因果系，为“自己”、为“我”、为“你”、为“他”这样的假名，交流起来毕竟更容易一些。

所以皈依法，即以因果事理的真相为皈依，皈依佛与皈依僧，佛与僧即人类契合真理——法而完成自己的觉者；皈依即对于觉者的景仰，并非

依赖外在的神。

佛法是这样地认识有情的一切（“有情的一切，由有情的思想行为而决定”），这样地提出有情问题的解决方案（“佛教的皈依向上、向究竟，即凭有情自己合法则的思想与行为，从契合一切法的因果事理中，净化自己，圆成自己”），依之而实践、认同、信受，也就是所谓的皈依，表现为什么呢？“皈依法，即以因果事理的真相为皈依”，也就是常说的以生命的规律、生命的真理为皈依。这里的表达非常好——“因果事理”，“因果”就是缘起，“因果的事理”也就是“缘起的事理”。“缘起的事”是无明缘行……生缘老死，“缘起的理”即是缘起的寂灭性；“缘起的事”即是无明灭行灭……生灭老死灭，“缘起的理”就是无无明亦无无明灭……无老死亦无老死灭。以这样的因果事理，为自己的皈依处。这里提的“真相”是指如实的意思。

上面说了皈依法，下面说皈依佛与皈依僧。注意！这里的“僧”是他最初的意思，是指四双八辈的圣贤僧^①。“佛与僧即人类契合真理——法而完成自己的觉者”，要认识到佛也好，圣贤僧也好，都是通过随顺于因果事理的实践，契合于真理——法，而达成了生命的圆成，他们是这样的觉悟者。我们皈依这样的觉悟者，并不是人格的崇拜，并不是放弃了理性之后的愚昧，而是“对于觉者的景仰”。佛法里所说的皈依，意思是认同、信受、景仰、影从的意思，并不是依赖他们来拔济我，并不是“我不做功，我只要求，他们就能把我从生死泥中拔出，置于安乐处”，并不是这个意思，并不是依赖外在的神。这一点，大家都清楚了，如佛在《遗教经》中所说的“医者、良导”^②这样的譬喻。

佛法是自力的，从自己的信仰、智慧、行为中，达到人生的圆成。

① 四双八辈：即“四向四果”。声闻行人依其修行之浅深，而分四阶之果位及其向道。即预流向、预流果、一来向、一来果、不还向、不还果、阿罗汉向、阿罗汉果等四对八种。向与果合则为四双，分则为八辈。（《增一阿含经·卷二》、《大集经·卷十五虚空藏品》、《大智度论·卷二十二》、《十住毗婆沙论·卷一》）

② 医者、良导：“我如良医，知病说药，服与不服，非医咎也。又如善导，导人善道，闻之不行，非导过也。”（《遗教经》）

对比于前面那些宗教，把自我或者是自我意向的客观化，向外投射，与自己需要的那个依赖者，幻想合一，而成为外在的神，并进而以为：要改变这一切，根本解决这一切，就要依赖于那个神的存在或者救拔。佛法与他们不一样，佛法是自力的，从原理上就不把问题的根源说为是外在的，不把缺陷的根源放在外部，而是说有情身心决定着他未来状况，也就是前面所说的“有情的一切，由有情的思想行为而决定”。如是因，如是果：无明缘行……生缘老死；无明灭行灭……生灭老死灭。

我要特别地提醒大家！这一切不要停留于道理的理解，以及闻思时的检省、确定，应该在生活中常常有这样的反观。否则生活中总是随顺着“我想”，拢成一堆“我、你、他”这样一个一个小区的碰撞，哪有什么正见呢？正见表现在哪呢？依于正见的修行又在哪呢？佛法是这样认识有情、有情的问题、有情问题的解决。明白地说，所谓的因果事理，就是因果系，是前面的因缘导致后面的结果，你希望后面出现解脱的结果，就要在前面做解脱的因缘，这当然是因果系内的主要工作。

“从自己的信仰、智慧、行为中，达到人生的圆成”。佛法当然不反对信仰，甚至在我们真正获得智慧之前，想要前行，少不了信仰，但是，佛法不以信仰为解决问题的关键，不是因信称义的，而是以慧解脱的，这跟其他宗教是完全不一样的。佛法中也有信，也强调信的重要，但是跟以信来解决根本问题，把信当作最关键的节点，解决最后问题所依凭的近缘的那些宗教不一样，它是入手处。大家也熟悉这样的譬喻：当你手里握着一个一元钱的硬币，人家问你：“你相不相信你手里有个一元钱的硬币？”你会怎么说呢？“哪还用信啊？这就是事实！”那个时候就是直接的洞察。

“信仰、智慧”，大家能够理解。这个“行为”有几层意思，一方面，不能说这个人有这样的信仰，有这样的智慧知见，行为却与之不匹配，这只能说明他并不真正的信受，至少不是坚固稳定的信受，也不能说明他有真正的智慧，至少不是稳定、明晰的智慧。如果这个人有正确坚固的信仰，有正确坚固的智慧，他的行为一定是随顺于他的信仰与智慧的，他的行为应该是与之相匹配的。另外一方面，有了这样的信和见之后，是要通过行为的配合，渐渐地推动生命的改善，逐渐升进，乃至获得终究的圆满，这

里也说“达到人生的圆成”。

佛法与一般宗教的不同，即否定外在的神，重视自力的净化，这所以非从有情自己说起不可。

这是说佛法与其他一般的宗教有这样非常重大的差别，他否定作为关键因素的外在的神——那个创造、主宰、拯救的神，而认识到这一切无外乎是有情因果事理的情况而已，所以重视依着原理的实践，表现为“自力的净化”。这不是过分的自尊自大，而是原理如此，想要改善，想要圆满的解决，也当然就是按照这样的规律去办事，表现为重视“自力的净化”。既然是这样的，那么佛法要谈到有情问题的解决，就必然只能从有情是怎样的来说起。

到这里，第三章的第一节“佛法从有情说起”，我们学习完毕。这最后有一个扣题，说到“这所以非从有情自己说起不可”，算是给了一个交代。

*** 略谈宗教、哲学、科学、佛教的区别**

（此标题包括下面第一个答疑）

这一段文，我多少有一点发挥，对于前面说的“探究人生意义而到达深处，即是宗教”，我自己有一点个人意见的补充。“探究人生意义而到达深处”，可能在一些人看来也可以是哲学，为什么呢？因为他可能没有给出超验性的解决方案。而一般的宗教往往要给出解决方案，不但说人生的意义在这儿，人的问题根源在这儿，还会给出人的问题解决或者意义的实现，应该是这样的方案。

如果这一切可以被人的常识所证明的话，那这基本上就不是宗教了，在今天科学大行其道的情况下，这可以是科学。如果这是可以被每一个人很容易就能够重现、验证的话，那这就不是宗教。宗教即便提供验证，也往往是基于体系内提出的方法。而且绝大多数的宗教缺乏严肃的证伪方案，更多的是作为敌方来想要证伪他。所以要说到宗教，宗教跟哲学，宗教跟

科学，宗教还是有它自身的特点的。

如果说佛教，佛教当然要“探究人生意义而到达深处”，那么他给的解决方案是不是超验的呢？他不仅解决方案是超验的，连原理的说明都是超越常识的。不过他确实是每一个人都可能实现的，只是不那么容易而已！而且佛法里提出来的一些内容，也不仅仅是只能在他体系内得到验证的，像说到轮回，说到因果，如果对于神通、对于宗教有多一点了解，也会知道有一些是经得起推敲的超自然现象，有一些宗教中其实也谈这件事，那些坑蒙拐骗的江湖手段就算了。

佛法不共处在于“缘起”！基于缘起，去认识三世因果，去认识轮回，去认识轮回的解脱，这是可能的，过去我给大家讲的《相信轮回的六个理由》中有谈。去年（2018年）我在福建佛学院接受某一个班级的请求，跟他们做交流的时候，又面对学僧把《相信轮回的六个理由》做了一个新的组织和表达，音频应该也有上传，大家愿意的话也可以再做参考，应该说那里的表达可能有一点新的内容在里边，或许对你们会有帮助。

【答疑】

问题一：师父！您最后说的关键词——验证，是哲学与宗教的本质区别吗？

法师：哲学跟宗教的本质区别不在于验证。验证，或者证实、证伪，这些算是科学跟宗教乃至哲学比较重大的区别，这不能说是他们最本质性的区别。我也不想把这个话题说的太广，这是很大的话题，只是这里谈到了，略说一下。

比如说哲学，西方的哲学最开始是跟西方的科学在一起的，那个时候只有哲学——爱智慧（哲学这个外文词的解构，就是亲近/爱+智慧）。后来有一部分哲学内容被实践验证了，没有被证伪，反而被证实了，越来越多地形成了体系化的东西，从假设，到定理，到验证等等，形成了他体系性的东西，向前滚动发展，从哲学中出来，成为科学的样貌。这里，验证确实是很重要的，如果没有实践的验证，它可能还更多地停留在人的思想中。

哲学跟宗教的差别，我更愿意说，宗教不仅探讨人生的意义到深处，还愿意说问题的根源，也愿意给解决方案。几乎每一个宗教都给解决方案，但是，不是每一种哲学都给解决方案。是否给出自己体系内看起来比较自洽的解决方案，这是宗教必备的，但不一定是哲学必备的。然后宗教还要说他是怎样的真实，换句话说，他会千方百计地去证实它，但是哲学不一定。我想，这可以供我们做一个思考，我在这里不做定说，也是因为这里提到了，补充一点自己的看法。

21、“上”和“究竟”是什么意思

问题二：文中说佛教的皈依是向上的，这里的“上”怎么理解？

法师：生命的改善，乃至向于究竟的解脱、究竟的圆满，就是“上”。

（问：“上”是与“下”相对的上吗？）

法师：“上”是跟“随波逐流”相对的，是跟“沉沦”相对的。

（问：“究竟”就是“圆满”的意思吗？）

法师：“究竟”是指生命根本问题的究竟解决，在佛法来说就是解脱，就是涅槃。

22、怎样不落于时间相，来认识佛陀的慈悲？

问题三：师父吉祥！问个佛陀悲德的问题好吗？佛陀的慈悲是普遍而无碍的，请师父开示：怎样理解在时间上的无碍性？佛陀证道前，或者说佛陀没达到菩萨位前，还不具足圆满的慈悲之前的时间段，慈悲的普遍是怎么实现的？或者说，怎样不落于时间相，来认识佛陀的慈悲？感恩师父！

法师：即便在今生今世，你也可以具备这种不被时间相系缚的慈悲，什么意思呢？当真的发心慈悲于一切有情的时候，如果没有刻意在时间相上、空间相上设限的话，也可以说是弱的意义上的超越于时间相，没有时间相的障碍；如果强的，那就是发心遍一切处，尽未来际救度一切众生，

发心是这样的普遍。这种时间上的无碍性，也可以表达为没有任何一个众生在其外，这其实也包含了空间上的无碍性。这不仅仅佛可以有，在菩萨修因的时候，发菩提心就会是这样的，因为菩提心中没有任何一个有情在其外。如果有简别、有限定，那这个菩提心就是不圆满的。说到真切、离染、清澈的程度，当然是佛陀的慈悲最圆满。即便我们修习得力的时候，有增上意乐配合的遍满慈，但是跟佛陀还是没法比。我们在那个时候不是觉得我也有跟佛一样的慈悲，而是能够有一点亲身经验作基础，开始来想象菩萨的慈悲，想象菩萨的菩提心，想象佛陀在因地时候的发心，或者多少可以拟想一下佛陀的慈悲与智慧双运的状态。

大家如果没有更多问题，我们一起合掌作一回向：

【回向偈】

愿此功德，普及于一切。

我等与众生，皆共成佛道。

今天就到这里，祝大家吉祥。

（本文文字内容据印慈法师 2019 年 3 月 11 日 YY 线上课程录音整理。

整理及校对者：明葵、茉莉、明间、明非、明恬）

《佛法概论》讲记 16

【本期讲授原文】

第二节 莫辜负此人身

一、人在有情界的地位

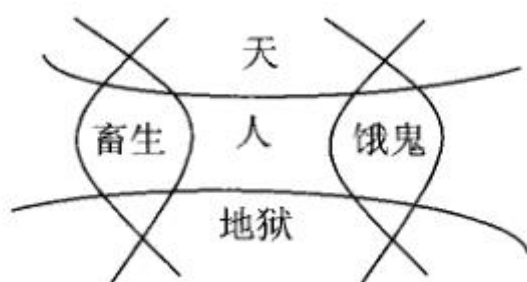
有精神作用的一切有情，佛经分为五趣——天、人、畜生、饿鬼、地狱。此五类，即世间的存在者，有高级的，有低级的。

在我们所住的世间，有人、有畜生、也有鬼。畜生，如空中的飞鸟，水中的鱼龙，地上的走兽。有无足的，两足的，四足的，多足的；有一栖的，两栖的，三栖的种种。也称为傍生，即一切禽兽，虫鱼的总称。

鬼，常人虽不易见到，但是住在此世间的。人类对于鬼的确信，或由于梦见死亡的眷属，或由于疫病及病人的所见所闻，或由于跳神扶乩等神秘现象。其中最主要的，为见到死亡者的孤苦饥渴，如《易》所说的“游魂为变”。这虽有无财、少财、多财——如血食之神的差别，从饥渴苦迫得名，常称之为饿鬼，传说：唯有生在饿鬼中，才会享受子孙的祭祀。这是有情的一类，与中国“人死为鬼”的思想不同。

比人高一级的是天，天中也有高级与低级的，低级的天，是鬼、畜中有大福报者。如四王天中的毘楼博叉，是龙王，是畜生，毘沙门是夜叉，是鬼。四王天以上的帝释天，才是人身的；但为帝释守卫的，也还是鬼、畜之类。

比人间低一级的，是地狱。地狱为各宗教所共同承认的。佛经说主要是八热地狱，基督教也说地狱中是火。佛经与旧约都有“现身入地狱”的记事：大地裂开，人为从地涌出的火焰所笼罩，坠入地心。地狱在地下，即地球中心，地心确是火热的。经上又说有八寒地狱，或与南北极有关。总之，是比人间更苦的，有从人身也有从鬼、畜而下堕的。五趣有情的高下分布，是这样：



依此图，可知人在五趣中，位居中央。上有快乐的天堂，下是极苦的地狱；两旁是畜生与饿鬼，虽在此人间，但远不及人类。五趣各是有情的一类，而人为五趣的中心，为有情上升下堕的机纽。此人本的有情观，与中国一般的鬼本论非常不同。

二、人类的特胜

（一）唯有生在人间，才能禀受佛法

五趣中，平常以为天上最好，地狱最苦，这是一般宗教的传统见识。怕堕地狱，求生天国，是他们共同的要求。佛法独到的见地，却以为人间最好。这因为一切有情中，地狱有寒热苦，几乎有苦无乐；畜生有残杀苦，饿鬼有饥渴苦，也是苦多于乐。天上的享受，虽比人类好，但只是庸俗的，自私的；那种物质欲乐，精神定乐的陶醉，结果是堕落。所以人间最好，经中常说“人身难得”的名言。《增舍·等见品》说：某“天”五衰相现——将死时，有“天”劝他说：你应求生善趣的人间。人间有什么值得诸天崇仰呢？经上接着说：“诸佛世尊皆出人间，非由天而得也”。这即是说：诸佛皆在人间成佛，所以人为天的善趣，值得天神的仰慕。

成佛，是体悟真理，实现自由。佛陀说法，即是宣扬此真理与自由之光。真理与自由，是天国所没有的，有的只是物欲与定乐。诸天是享乐主义者，不能警觉世间的苦难，不能策发向上，所以唯有堕落，不能获得真理与自由。释尊曾说：“我今亦是人数”（增舍四意断品）。这可见体现真理而解脱成佛，不是什么神鬼或天使，是由人修行成就的。唯有生在人间，才能禀受佛法，体悟真理而得正觉的自在，这是《阿含经》的深

义。我们如不但为了追求五欲，还有更高的理想，提高道德，发展智慧，完成自由，那就唯有在人间才有可能，所以说“人身难得”。

（二）人类的特胜

佛陀何以必须出在人间？人间有什么特胜？这可以分为四点来说：

一、环境：天上太乐，畜生、饿鬼、地狱——三途太苦。太乐了容易堕落，太苦了也无力追求真理与自由。人间也有近于这两边的形态：如生活宽裕，遗产丰富的，由于物质的过分享受，穷奢极欲，每每汨没自己，弄到堕落而后已。反之，太贫苦了，由于生活的逼迫，为衣食等所苦，或作杀盗等恶业，少有机会能从事学问，追求真理与自由。苦乐均调的人间，尚有此种现象，何况极乐的天堂，极苦的地狱！经上说：帝释天为了佛法，特来世间禀受，但他在享受五欲时，竟然完全忘记了。太乐太苦，均不易受行佛法，唯有苦乐参半的人间，知苦而能厌苦，有时间去考虑参究，才是体悟真理与实现自由的道场。

二、惭愧：《增舍·惭愧品》说：“以其世间有此二法，……不与六畜共同”，这是人畜的差别处。人趣有惭愧心，惭愧是自顾不足，要求改善的向上心；依于尊重真理——法，尊重自己，尊重世间的法制公意，向“轻拒暴恶”、“崇重贤善”而前进。这是道德的向上心，能息除烦恼众恶的动力，为人类所以为人的特色之一。

三、智慧：三恶趣是缺少智慧的，都依赖生得的本能而动作，人却能从经验的记忆中，启发抉择、量度等慧力，能设法解决问题。不但有世俗智，相对的改善环境、身心，而且有更高的智慧，探求人生的秘奥，到达彻底的解脱。人间的环境，苦乐兼半，可以从经验中发挥出高尚的智慧。如不粗不细的石头，能磨出锋利的刀剑一样。

四、坚忍：我们这个世界，叫娑婆世界，娑婆即堪忍的意思。这世间的人，能忍受极大的苦难，为了达到某一目的，牺牲在所不惜，非达到目的不可。这虽也可以应用于作恶，但如以佛法引导，使之趋向自利利他的善业，即可难行能行，难忍能忍，直达圆满至善的境地。

这四者，环境是从人的环境说；后三者，是从人的特性说。《婆娑论》解说人为“止息意”、“忍”、“末奴沙”三义；《起世经》等说“勇猛”、“忆念”、“梵行”三事的胜于天上，与今所说的三者相同。

惭愧——止息意——梵行胜

智慧——末那沙——忆念胜

坚忍——忍——勇猛胜

这样，诸佛皆出人间成佛，开演教化，使人类同得正觉。佛法不属于三途，也不属于诸天，唯有人类才是佛法的住持者、修学者。

（三）莫辜负此人身

人生如此优胜，难得生在人间，又遇到佛法，应怎样尽量发挥人的特长，依佛陀所开示的方法前进。在没有完成正觉的解脱以前，必须保持此优良的人身。若不能保持，因恶行而堕入三途，或受神教、定乐所蒙惑，误向天趣——长寿天是八难之一，那可以说是辜负了人身，“如入宝山空手回”！

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛！

南无本师释迦牟尼佛！

南无本师释迦牟尼佛！

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇。

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

一、人在有情界的地位

今天我们要学习第三章的第二节。《佛法概论》第三章是“有情——人类为本的佛法”，之前我们已经学了第一节“佛法从有情说起”，第二节的主题是“莫辜负此人身”：第一个标题是“人在有情界的地位”；章题是“有情”，第二个小标题特别地强调“人类的特胜”，以此来策发我们人善用此身。下面首先就总体有情界的情况来说明“人在有情界的地位”，是从“有情”这样的一般，过渡到“人”这样的特殊。文说：

有精神作用的一切有情，佛经分为五趣——天、人、畜生、饿鬼、地狱。此五类，即世间的存在者，有高级的，有低级的。

上来先介绍有情的种类。什么叫有情呢？是指“有精神作用的”，我常说它跟现代生物学中“生物”的概念不一定是完全吻合的。佛经把一切有情说为五类，也就是所谓的五趣。这里说：“此五类，即世间的存在者”，什么意思呢？我们看到佛法中在说到世间的时候，常常指身心。过去也说，在佛法里来分别有情，是属于有情世间，对应的还有无情世间。要意识到所谓的世间，在佛法的概念中很多是指的有情，“即世间的存在者”。这里说的“有高级的，有低级的”，主要是从福报不同、堪能的差别来说的。

在我们所住的世间，有人、有畜生、也有鬼。

人和畜生是我们人所共见的。这里说：

畜生，如空中的飞鸟，水中的鱼龙，地上的走兽。有无足的，两足的，四足的，多足的；有一栖的，两栖的，三栖的种种。也称为傍生，即一切禽兽，虫鱼的总称。

这是从不同的角度来看畜生的种类。

鬼，常人虽不易见到，但是住在此世间的。

鬼，一般情况下，我们也见不到。但是不管是经中，还是律中、论中，都有这样的说明，包括经中也说过，佛在其他比丘问了之后，他是有说过确实有看到鬼，只是没有特别去说而已。

人类对于鬼的确信，或由于梦见死亡的眷属，或由于疫病及病人的所

见所闻，或由于跳神扶乩等神秘现象。

我们一般民间如何信有鬼呢？不外乎这里说的几种：“梦见死亡的眷属”，想着他是不是来托梦了？那就意味着他还存在着；又不是以活人的形式存在的，在意象中就觉得“他还是他”、“他以另外一种形式存在”，这是人们在恒常的“我”的认识下，自然产生的概念。“或由于疫病及病人的所见所闻”，这是与疾病相关的。还有是“跳神扶乩”等一些神秘现象，有时候也会有这些相关联的现象。

其中最主要的，为见到死亡者的孤苦饥渴，如《易》所说的“游魂为变”。

《易经》里说：“精气为物，游魂为变。”以上是在说，人们一般见不到鬼，又认为鬼存在，那么在世間常常是怎样认可的呢？是有以上这几种情况。

这虽有无财、少财、多财——如血食之神的差别。

这个“如血食之神”，是就“多财鬼”来举例。

从饥渴苦迫得名，常称之为饿鬼。

佛法里说到鬼道的时候，常加一个“饿”字，说为“饿鬼”，因为多数的鬼众是常为饥渴苦所逼迫的，也就是这里所说的“无财、少财”的。多财鬼是鬼中多少有福德的，甚至有一些地方供的神，无有其事，单是人们臆想的就罢了，如果确实是有一些对应的有情，其实常常都是鬼趣中的多财鬼所摄的。就像人中，虽然生在穷人国中，但他是富人，类似的情况，多财鬼虽然在饿鬼中，但是犹有福德的。

传说：唯有生在饿鬼中，才会享受子孙的祭祀。

是有这样的说法，包括《阿含》中也有这样的说法。也有人问佛：“做这样的祭祀有用吗？”佛与他说：“如果这个人生到鬼趣之外的余趣了，不会起什么作用；如果生在饿鬼中，这会起作用。”所以，如果就指望逝去的先人来受用祭祀，这个心思其实不好。如果作为民俗或者是作为子孙

的孝道，聊备一格，以备万一，也还过得去。

这是有情的一类，与中国“人死为鬼”的思想不同。

要意识到这个，佛法不是鬼本的，是人本的。所谓的鬼，是有情受生的一种情况，而不是中转站。它如果是中转站，不就是枢纽吗？不就是根本吗？印顺法师说：“人是五趣升沉的枢纽”，所以说为人本。要知道，说“中国观念是鬼本”，说“佛法是人本”，都是就“枢纽”义来说的。

比人高一级的是天，天中也有高级与低级的，低级的天，是鬼、畜中有大福报者。

低级的天，在天道中生活，也与天人打交道，为天人服务，实际上它们有一些是鬼道和畜生道中有大福报的。

如四王天中的毘楼博叉，是龙王，是畜生。

龙是畜生数（也就是畜生类，罗什译语中常见，如有情数）。包括律中说到“畜生不能出家”，因缘也是有龙变化为人形，要来人中出家修道。

毘沙门是夜叉，是鬼。

夜叉，后来也译为“药叉”，本质上是鬼趣所摄。在受印度本土宗教影响的密教中，把夜叉（药叉）的地位不断提高，这是值得反思和注意的。

四王天以上的帝释天，才是人身的；但为帝释守卫的，也还是鬼、畜之类。

这是说到低级天多是畜生与鬼中有大福报的。到帝释天，才表现出不一样的身。

比人间低一级的，是地狱。地狱为各宗教所共同承认的。

比人明显要低的是地狱趣。这个地狱，不仅佛法说，我们看基督教等其他宗教中，大家都说有这么一回事，可能细节不一样。

佛经说主要是八热地狱，基督教也说地狱中是火。佛经与旧约都有“现身入地狱”的记事：大地裂开，人为从地涌出的火焰所笼罩，坠入地心。

这是举佛经和《旧约》中的记载，来做一个侧面证明。

地狱在地下，即地球中心。

这里说“地狱在地球中心”，可能不一定妥当；“在地下”，这是常说的。

地心确是火热的。

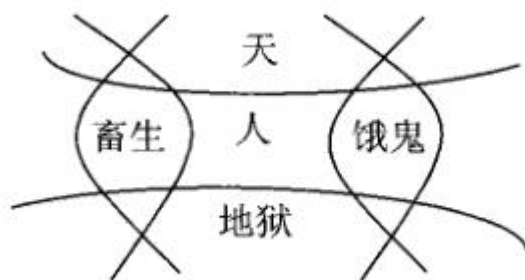
我们也知道，在地壳之下的地幔是很热的，包括火山喷发出来的岩浆，我们都是看到的。

经上又说有八寒地狱，或与南北极有关。

这个没有很强有力的支撑，所以这里是以猜测的口吻说出。

总之，是比人间更苦的，有从人身也有从鬼、畜而下堕的。

五趣有情的高下分布，是这样：



依此图，可知人在五趣中，位居中央。上有快乐的天堂，下是极苦的地狱；两旁是畜生与饿鬼，虽在此人间，但远不及人类。

这是从五趣生活的界域来说的。从方位上来说，天确实是沿着地心的放射线向远端的；以地表来说，地狱是向地心方向的。跟我们人类基本上

都生活在地表附近，包括了浅的土层和低空领域的，也包括水中的，主要有畜生与饿鬼。这主要是从物理方所的界域来说明五趣的分布，同时在上文也说明了他们的福报差别。

五趣各是有情的一类，而人为五趣的中心，为有情上升下堕的机纽。此人本的有情观，与中国一般的鬼本论非常不同。

这五趣都是有情的一类，难道他们的意义都完全一样吗？也不是。人趣是五趣升沉的枢纽，在这个意义上说是“人本”的。刚才有强调，“人本”、“鬼本”，主要是看在认识有情关系中，把哪一趣有情看成是枢纽，就会在那有转折发生。我们人是五趣升沉的枢纽，意味着转折最容易在人趣发生，我们最容易在这里做出转折的努力。这可不像是那些宿命论的机械因果观带来的那种灰颓的、命定的论调，这其实充满了革命性的力量。

二、人类的特胜

（一）唯有生在人间，才能享受佛法

好，下一个小科是“人类的特胜”。上文说明了有情以及人在有情界的情况，下面来说人类的特胜，也是扣着这一章的主题。

五趣中，平常以为天上最好，地狱最苦，这是一般宗教的传统见识。怕堕地狱，求生天国，是他们共同的要求。

即便在我们一般朦胧的民间思想中也是这样。

佛法独到的见地，却以为人间最好。

这是很不一样的，为什么？

这因为一切有情中，地狱有寒热苦，几乎有苦无乐。

所谓八寒、八热以及游增地狱，这里边有不同种类的苦迫，特别强盛，有的都无有暂息。如果从身受来说，那确实是几乎有苦无乐的。

畜生有残杀苦。

彼此食啖。自从人类在地表强盛之后，有了更大的破坏性，很多都表现在畜生身上，我们今天说多少种动物在人类出现之后灭绝了或者濒临灭绝，一方面表现了人类的堪能性，另外也看到了畜生的苦。

饿鬼有饥渴苦，也是苦多于乐。

就饿鬼中的大多数来说是这样的。

天上的享受，虽比人类好，但只是庸俗的，自私的；那种物质欲乐，精神定乐的陶醉，结果是堕落。

“天上的享受”，特别说欲界天的话，五欲乐是比人间要好得多，更加微细、更加微妙、更加殊胜，常常有天人陶醉在其中，像经里有谈到过几个这样的情况。但是要知道，这种享乐、享受，一方面像这里说是“庸俗的，自私的”，另外一方面，它向后没有建设性，这里说的“庸俗”也包含这个意思。只知道去追求感官的刺激、享受，这是很庸俗的，我常常引用论里的话说，这是共畜生的，我们生而为人，如果堕落到这种程度，那实在是把共畜生的这一部分发扬光大了。作为天人，虽然福报大，如果只是耽着于受用种种五欲乐，那也是很庸俗的。另外这又是“自私的”，只是满足于自己感官的享受而已，对他人没有什么利益，实际上对自己的未来也没有什么建设性。

这是必须要反思的！我们在说天人，但是我们人中一样有这个情况。只是因为天人的欲境更加微妙，身体福报更好，所以他们的乐也更殊胜，更容易也更有条件耽着在里边而已。我们人每一天还要为衣、食奔波，而天人不用，像很多人想的，自己这一生最大的理想就是，不上班之后怎样怎样。那真要让你不上班，你能做什么呢？下文：

所以人间最好，经中常说“人身难得”的名言。《增舍·等见品》说：某“天”五衰相现——将死时，有“天”劝他说：你应求生善趣的人间。人间有什么值得诸天崇仰呢？经上接着说：“诸佛世尊皆出人间，非由天而得也”。这即是说：诸佛皆在人间成佛，所以人为天的善趣，值得天神的仰慕。

前文说，耽着物质欲乐、精神定乐，这只不过是物质的感官和精神的感官，受用相对的境界而已，自受其乐的本质是一样的，没有建设性，没有向未来多培善法。他这一生除了受用，并没有真正向上的力量，常常容易堕落。“人间最好”，经中说到“人身难得”，也说到天人“五衰相现”时，对于将死的同伴祝福，希望他生到善趣——希望他生到人中，因为当时佛陀出现于世，这是真正殊胜，真正好的，值得仰慕的。为什么呢？下文：

成佛，是体悟真理，实现自由。

“实现自由”这几个字，有没有触动人心呢？如果“实现自由”触动人心了，却对前面“体悟真理”感受不大，那实际说明自己要的不是真自由，是希望任性——“我想怎样就怎样”，以为这就是自由。我从前也说过，那只是任性而已。如果是这样，你放心，这个人很大可能要掉入到外在的五欲或者是构筑的意境中，让自己奔驰、耽着，也还是耽湎于感官的享受。说：“没有啊，我只是想随意旅游”——那不还是眼睛看到什么样的景色，鼻子闻到什么样的气味，耳朵听到什么样的声音，身体有什么样的觉触吗？在意中合成一个相，心旷神怡，或者心潮澎湃，这难道不是在追求感官的受用吗？即便是艺术的高明，乃至陶醉于什么，那也主要是内心精神世界的受用。它不具备建设性，要看相应的其他内容。

所以把这个“体悟真理”放在前面很重要，基于“体悟真理”而实现的自由是真自由，也就是所谓的解脱。否则，系缚在轮回里谈自由，就是被欲望和愚痴所驱动的可怜人而已，谈什么自由呢？觉得自己——“我想去哪儿就去哪儿，想看这个就看这个，想玩那个就玩那个，想做这个就做这个……”，这其实还是被自己的欲贪所驱使，被自己的无明烦恼所驱使，只是心甘情愿为之所使。身处颠倒之中，而不以为苦，实在是可怜啊。真想实现自由，必须得从打破无明来发生，那就是前面“体悟真理”的意思。

佛陀说法，即是宣扬此真理与自由之光。

如果能体会到刚才所说的这层意思，说到佛陀宣扬的是“真理与自由之光”，大家能够真正认同。

真理与自由，是天国所没有的，有的只是物欲与定乐。

天国里有的是各种享受——物质的和精神的。如果是耽着于定乐而修习定，那是给自己制造一个精神享受而已。

诸天是享乐主义者，不能警觉世间的苦难，不能策发向上，所以唯有堕落，不能获得真理与自由。

这虽然说的是诸天，但是对于我们今天生活条件比较好的人来说，难道不是一记警钟吗？对于我们一心只是向往着这样的生活，觉得这个就好的，难道不是一记警钟吗？正因为是这样的享乐主义者，所以他内心想的都是这些受用上的事儿，“我要去受用什么？什么好，我就要得到，我就要安住在里边，与这样的境界会遇……”，不能够策发向上。哪能想到人生有向上一着呢？哪能想到有“体悟真理，实现自由”这回事呢？在某个佛法的交流中，我对听众说：“学佛，首先能使一个人获得更广阔的视野。什么视野呢？关于生命的可能性。”这里说到诸天，也包含这层意思：他没有办法在自己的享乐中，意识到这只是世间苦难的一部分，不能警觉世间的苦难。不是说对别人的悲悯心，而是强调对于自己的处境，缺乏清晰的认识和必要的警觉。

也因此“不能策发向上”，陶醉其中，享受于身语意所对的境界，觉得这样就好，要一直这样才好，“所以唯有堕落”。这只是纯消费而已，纯消费能有什么用呢？只会把过去的钱都花光。剩下怎么办呢？剩下只好学乌龟了。这也是一样，只是享乐主义，只是受用种种欲境，到最后福报尽了，“唯有堕落，不能获得真理与自由”。这也是很可悲的，因为天人虽然外部环境太过于舒适，恣纵种种的欲望，但是他们的身心是可以在道上用功的，我们也看到经里谈到过，个别天人在法上也是有希求，乃至有实践，甚至是有所证得的，是有这个堪能的，只是条件太好了。所谓的“条件太好”，就是欲望的境界太多、太好，一颗缺乏警觉、缺乏反省、缺乏自我调控的心，很容易沉溺在其中，这也是我们今天生活条件改善之后要特别注意的。虽然原理上来说，境界并不必然破坏修行或者障碍修行，但是对于一个还没有开始或者刚刚开始的人来说，环境太重要了，我们看看这里说的五趣的情况就知道。

释尊曾说：“我今亦是人数”（增舍四意断品）。这可见体现真理而解脱成佛，不是什么神鬼或天使，是由人修行成就的。

这还是在解释人、天，谁殊胜的问题。

唯有生在人间，才能禀受佛法，体悟真理而得正觉的自在，这是《阿含经》的深义。

这个“正觉的自在”就是前面所说的“实现自由”。这里对比于天，谈人是殊胜处，主要从什么角度来说呢？从修道的可能、修道的便利这个角度来说。如果从福报的角度来说，也就是五欲受用的角度来说，哪儿殊胜呢？是天道殊胜。所以不要一听到人家问一个什么样的问题，我们就黏着在某个附加的条件上，来认定一个必然的答案。人家问：“天与人，哪个更殊胜？”这其实要分别说，要问：“从什么角度看呢？”如果从五欲受用（世间福报）这个角度看，是天殊胜；如果从生命的真自在，真自由，究竟的利益看，是人殊胜。这里特别强调佛也是出于人间，由此更加说明人的殊胜。

我们如不但为了追求五欲，还有更高的理想，提高道德，发展智慧，完成自由，那就唯有在人间才有可能，所以说“人身难得”。

作为人，刚生下来谁也不会自然离欲。在成长的过程中，虽然还在受用着五欲，但是自己慢慢地建立“更高的理想”，对于生命本身有反思，有向上的意乐。那这更高的理想表现在什么呢？道德的净化，智慧的引发，由此福慧增进，而完成正觉的解脱，也就是这里说的“完成自由”，这些都“唯有在人间才有可能”的。这个“在人间才有可能”，不是说别处没有个例，而是就其殊胜、就其大貌来说。

（二）人类的特胜

下面一段文：

佛陀何以必须出在人间？人间有什么特胜？

这里谈到了佛陀出于人间的原因。佛最后生圆满，乃至宣说法要，广

度众生，他出现在人中有什么因缘啊？人中有什么特别的殊胜啊？我们强调人身适合修道，但还没有具体分析啊。

这可以分为四点来说：

下面分别从环境、惭愧、智慧和坚忍四个角度来说。

一、环境：天上太乐，畜生、饿鬼、地狱——三途太苦。太乐了容易堕落，太苦了也无力追求真理与自由。

这是说五趣中的差别，下文就人间作譬喻——

人间也有近于这两边的形态：如生活宽裕，遗产丰富的，由于物质的过分享受，穷奢极欲，每每汨没自己，弄到堕落而后已。

这也是常见的，这个“每每”当然不是说总是这样，而是说这种情况是比较常见的。当然，也不排除有含着金匙出生，但是自己仍然能够很自律、成长得很好的情况，不过这个往往跟良好的教育有关。

反之，太贫苦了，由于生活的逼迫，为衣食等所苦，或作杀盗等恶业，少有机会能从事学问，追求真理与自由。苦乐均调的人间，尚有此种现象，何况极乐的天堂，极苦的地狱！

为什么这里拿人间来框上面所说的极苦、极乐两种情况呢？人间苦乐的落差，没有天人、地狱的苦乐落差那么大。虽然只是人间的苦乐分布，我们都能看到比较普遍的现象：太富有了，每一天想的都是怎么样才能够玩得更新鲜、更刺激、更有意思，这不就是追求享受而已吗？别的很难花什么功夫。就算是做一点道德上的事，也是为了标榜品位。当然不是说富人都这样，是说这样的情况是常见的。这些富有的人，又有几个能够把这样的福报，拥有的内外条件，用来向于生命中真正向上的努力呢？很难去做这样的事，所谓“豪贵学道难”。反过来我们大家也能看到，姑且不说那些特别苦的情况——为生活所迫，去做种种不好的甚至邪命的事情，他不那样就没法活；就说我们一般的上班族，不也是某种意义上为生活所迫，不得自由吗？这种逼迫，对于修行有没有造成一定的困扰呢？是有的啊，

从修行上说，肯定不如出家更方便啊。

这里说：“苦乐均调的人间，尚有此种现象，何况极乐的天堂，极苦的地狱！”我们对于人间的苦乐，是有真切的见闻乃至感受的。对于人间苦乐这样小落差的分布，所造成的对于修行的障碍，有了亲切的认识和体会之后，也自然能够推理了解，极乐的天堂、极苦的地狱对于修行来说是怎样的障碍！

经上说：帝释天为了佛法，特来世间禀受，但他在享受五欲时，竟然完全忘记了。太乐太苦，均不易受行佛法，唯有苦乐参半的人间，知苦而能厌苦，有时间去考虑参究，才是体悟真理与实现自由的道场。

首先引经说，帝释曾经为了佛法，特意来人间求教、禀受，可是等到回到天上受用五欲后就忘了。我问大家：在你心身上有没有这样的情况？看着陌生吗？并不陌生。永远也别以为这个我已经懂了，就满足了。在你感到满足，心向他处寻觅的时候，就意味着灾难已经开始发生了。

下文说：“太乐太苦，均不易受行佛法”，这个我们要有认识。正因为这样，所以整体上来说，苦乐比较均调的人间是比较好的。为什么呢？身边就有苦难，自己也能够感受到苦的逼恼，不管是有钱人还是没钱人。有钱人也有病恼啊，也有身体的不舒服啊，也有人际间造成的问题啊，这都是苦迫。“唯有苦乐参半的人间，知苦而能厌苦”，人们总是希望离开这些苦。不像天人，太舒服了，也基本没有什么生病等事，一生就彻底地埋没、消耗了。太苦也没有办法，我常举喻说，一个人被人拿着刀在街上追着砍，他这个时候会停下来去学习佛法吗？我们也就理解了畜生、地狱的种种情况。这样，才“有时间去考虑参究”，所以人间是“体悟真理、实现自由”最合适的道场。这首先是从环境来说，刚才有说环境对于初学是非常重要的。

二、惭愧：《增舍·惭愧品》说：“以其世间有此二法，……不与六畜共同”，这是人、畜的差别处。

这段文，我在讲《佛教心理学》“心所”的时候，有引它的全文^①。有无惭愧，是人、畜的差别处。“人之异于禽兽者几希”^②，人跟畜生差别也就是那几个点，这是其中之一。

人趣有惭愧心，惭愧是自顾不足，要求改善的向上心；依于尊重真理——法，尊重自己，尊重世间的法制公意，向“轻拒暴恶”、“崇重贤善”而前进。

这是佛法里说的惭、愧，分别侧重于修善和遮恶这两个角度来说的。这里不做太多解释，如果愿意在这上多下功夫，可以去参照《佛教心理学》中的讲解。

这是道德的向上心，能息除烦恼众恶的动力，为人类所以为人的特色之一。

有惭有愧才好，无惭无愧就完了。一般人在受用欲乐，在顺风行船的时候往往就飘了，没有惭愧心，很少反思，这也是为什么顺风船容易翻的一个原因。人处于苦乐参半的环境中，又有惭愧心，所以他会思考，有可能有这样道德上的向上心，希望向内调伏改善，令生命能够真的向上，直至圆满。

三、智慧：三恶趣是缺少智慧的，都依赖生得的本能而动作，人却能从经验的记忆中，启发抉择、量度等慧力，能设法解决问题。

说到“三恶趣是缺少智慧的”，也不是说完全没有，只是就它的特胜来说是缺少智慧的，它们基本上依赖本能运作为多，你能够要求一只虫子什么呢？但是人不一样，这里特别强调了“能从经验的记忆中”，来“启发抉择、量度等慧力”。人如果没有经验记忆，记忆力如果彻底丧失的话，比如说前几秒的事，下面就忘了，那你指望他能够有多少智慧的发生呢？所以这里强调基于这样的经验记忆，进一步地“启发抉择、量度等慧力”，

^① 《增一阿含经》卷九：「有二妙法，拥护世间。云何为二法？所谓有惭、有愧也。诸比丘！若无此二法，世间则不别有父有母，有兄有弟，有妻子知识、尊长大小，便当与猪、鸡、狗、牛、羊六畜之类而同一等。以其世间有此二法，拥护世间，则别有父母、兄弟、妻子、尊长、大小，亦不与六畜共同。」

^② 《孟子·离娄下》：“人之所以异于禽于兽者几希。庶民去之，君子存之。”

所以“能设法解决问题”。这里又可以分别说：

不但有世俗智，相对的改善环境、身心，而且有更高的智慧，探求人生的秘奥，到达彻底的解脱。

能够设法解决问题，是从世俗边智和现观的智慧来说的。如果用阿毗达磨里的话说，世俗智往往与根本智（现观智）对说。文中没有用这样的佛教术语，而是说寻求“更高的智慧”，以期达成“彻底的解脱”，这是最根本的解决问题。

人间的环境，苦乐兼半，可以从经验中发挥出高尚的智慧。如不粗不细的石头，能磨出锋利的刀剑一样。

这个譬喻比较好，人间这个环境就像磨刀石：砺石如果特别粗糙，这把刀就磨得不成样子了，可能会磨成烂铁；如果这个石头特别细，甚至细到像丝绸一样的话，这刀还是个刀胚，它怎么能磨出来呢？这分别譬喻极苦和极乐。而人间的苦乐参半，就像是粗细恰好的石头，能够磨出智慧锋利的宝剑。

四、坚忍：我们这个世界，叫娑婆世界，娑婆即堪忍的意思。这世间的人，能忍受极大的苦难，为了达到某一目的，牺牲在所不惜，非达到目的不可。这虽也可以应用于作恶，但如以佛法引导，使之趋向自利利他的善业，即可难行能行，难忍能忍，直达圆满至善的境地。

这是谈人类特胜的第四点——坚忍，能够克服身体上的不适，努力地去做些什么。为了达到自己设定的目的，能够克服一时的困难和障碍，乃至能够克服别人的不理解，忍受极大苦难，甚至有时候可以舍身舍命。这种精神品质是中性的，可以用在善法上，也可以用在不善法上，如果能以佛法来引导，趋向于自利利他的善业，确实可以帮助一个人以这样的精神品质（精进）为策励，难行能行，难忍能忍，臻至圆满至善的境地。上面讲了四点，下面略微总结说：

这四者，环境是从人的环境说；后三者，是从人的特性说。

第一是指人的环境，后面三个是人本身的特点。

《婆娑论》解说人为“止息意”、“忍”、“末奴沙”三义；

《婆娑论》是有部的一部论著。

《起世经》等说“勇猛”、“忆念”、“梵行”三事的胜于天上，与今所说的三者相同。

《佛法概论》里说为“惭愧”、“智慧”和“坚忍”。《起世经》里说为“梵行”、“忆念”和“勇猛”（“勤勇”）。这三个是一一能对应上的：

惭愧——止息意——梵行胜

智慧——末那沙——忆念胜

坚忍——忍——勇猛胜

惭愧对梵行，这是道德上的向上；智慧对忆念，是基于人能够忆持，能够发起明慧；坚忍对勇猛，都是这种难行能行、难忍能忍的精神品质，这个很重要。学佛，如果还一定要保持自己娇里娇气的身心状态，没有一点勇猛精进，不能够忍受一定程度的身苦，乃至内心在一个阶段内还没有提升稳定之前的徘徊经历的话，那谈什么修道呢？

《婆娑论》里所说的“止息意”偏于说对于恶法的遮止、断除；“末那沙”这个“末那”是音译，“末那”的意思就是“意”，这谈的也是跟忆念、分别这些功能相关，这跟另外两处（《起世经》和《佛法概论》）所说的“忆念”和“智慧”相对应；“忍”指的“坚忍”。这是《起世经》、《婆娑论》和《佛法概论》，依据《阿含》所整理的三点，彼此是这样对应的关系。

上面谈了佛为什么出现于人间，在人间成佛？人间有何特胜？从环境的一者，人本身的三者，谈了人类的特胜。这个特胜，不仅胜于三恶趣，也胜于诸天。下文说：

这样，诸佛皆出人间成佛，开演教化，使人类同得正觉。佛法不属于三途，也不属于诸天，唯有人类才是佛法的住持者、修学者。

这是说佛在人间出生，在人间觉证，又在人间教化。接着又强调，住持佛法也是人类来住持的。过去我谈对于人间佛教的几点理解时有这样说过：所谓的人间佛教，不是意味着庸俗、低俗的佛教，更不是媚俗的佛教，他其实是因为佛出现在人间，在人间觉证成为佛，所以佛教是人间的，佛陀的设教以及教法的住持是在人间的，佛法的实践也主要是依于人乘正行，向于觉道。这样，从佛法的出现、佛法的住持到佛法的实践，来看到佛教的人间性。

（三）莫辜负此人身

人生如此优胜，难得生在人间，又遇到佛法，应怎样尽量发挥人的特长，依佛陀所开示的方法前进。在没有完成正觉的解脱以前，必须保持此优良的人身。

前面的理，我们梳理清晰之后，应该有所抉择啊。我们要注意！学佛，不要觉得这个好有道理，真的对啊，然后放在一边，依然故我，没有改变、改善的决意，更不要说行动了。那不就糟了吗？那不纯粹只是给自己增加一点谈资，拓展一下知识面吗？或者是做了一番比较有挑战性的智力活动，就结束了吗？不是的，是要正思之后，形成抉择、决定。所以在前面对道理的梳理抉择之后，这里要做自己意乐的决断——“人生如此优胜，难得生在人间，又遇到佛法”，那我应该怎样呢？这个“应怎样”是那个时候的文法，是带着感叹语气的。应该“尽量发挥人的特长，依佛陀所开示的方法前进”，这样才不辜负这个人身啊。

大家如果知道理财，都要讲到收益的问题，有时候还要追求收益的最大化。生而为人，是我们最大的资本，你拿这个资本做了什么投资？干了什么？如果没有任何收益，只是纯消费，最后就是穷光蛋。人身是最宝贵的资源，是有保质期的资源，“在没有完成正觉的解脱以前，必须保持此优良的人身”。

若不能保持，因恶行而堕入三途，或受神教、定乐所蒙惑，误向天趣

——长寿天是八难之一，那可以说是辜负了人身，“如入宝山空手回”！

既然人身是修行的重要因缘，那么直到成就解脱之前，应该不失“此优良的人身”！如果因为恶行而堕入三恶趣，当然是悲惨的，修行也必然受到中断；“或受神教、定乐所蒙惑”要生天，这其实对于修行来说也是一种障缘。佛教说八难，其中之一就是“长寿天”。长寿天所指的是什么？有的说是色界天、无色界天，有的说欲界天也包括在里面。如果从总体情况来看，生到天中确实是修行的障碍。“长寿天是八难之一”，不仅耽误事，而且是长时间地耽误事。寿命长，要看是怎么个长法，在什么状态下长？地狱里寿命长，在里边是好事吗？同样，天报寿命长，一直都在五欲乐，违远佛法，如果从修行被耽搁，甚至生命被虚掷这个角度讲，这难道不是一种障碍吗？要这样来领会它。

如果生为人身，不能够“依佛陀所开示的方法前进”，特别是明知道还不能够这样做，那确实可以说是“辜负了人身”，更不要说错误地向于天趣做努力，也更不要说因为恶行而堕入三恶趣了，那确实是“如入宝山空手回”！像此生幸得人身又堕入恶趣的情况，虽然入了宝山，不仅什么也没获得，还把手搭里面了。

到此为止，这一节以及这一章我们就学习圆满。时间关系，我们就到这里。一起合掌做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切。

我等与众生，皆共成佛道。

今天就到这里，祝大家吉祥。

（本文文字内容据印慈法师 2019 年 3 月 18 日 YY 线上课程录音整理。）

整理及校对者：明淳、明间、茉莉、明非、明癸）

《佛法概论》讲记 17

【本期讲授原文】

第四章 有情与有情的分析

第一节 有情的分析

一、三处观

佛法以有情为本，那就应该认识有情是什么。佛常用“三处观”去观察有情，分别有情的真相。但有情的分别观察，要从有情的流转相续中，与身心的相依中去考察，不可为静止的、孤立的机械分析。有情是有机的活动者，如当作静止、孤立的去考察，就会发生错误，误解佛陀观察的深意。

论到三处观，即五蕴观、六处观、六界观。蕴、处、界的分别观察，是从不同的立场去分别，看到有情的各个侧面。蕴观，详于心理的分析；处观，详于生理的分析；界观，详于物理的分析。依不同的立场而观有情自体，即成立此三种观门，三者并不是截然不同的。蕴中的色蕴，界中的地、水、火、风，可通于非执受的自然界。六处虽专为有情身心的分析，但从六处而发识缘境，即由此说到内心、外界的一切。

这有情中心论的观察，都说到了心与色，即证明了有情是色、心平等和合相应的存在者，不能偏重于物质或精神。

（一）蕴观

蕴，是积聚义，即同类相聚。如《杂舍》（卷二·五五经）说：“所有诸色，若过去，若未来，若现在；若内、若外；若粗、若细；若好、若丑；若远、若近；彼一切总说色阴”——阴即蕴的异译。佛以慧眼观有情，归纳有情的蕴素为五聚，即五蕴——色、受、想、行、识。

这五者，约情识的能识、所识而分。所识知中，有外界的山河大地等，有自己的身体，即是色蕴。色的定义为“变碍”，如《杂舍》（卷二·四六经）说：“可碍可分，是名色”。有体积而占有空间，所以有触碍；由于触对变异，所以可分析：这与近人所说的物质相同。眼、耳、鼻、舌、身、色、声、香、味、触等都是。

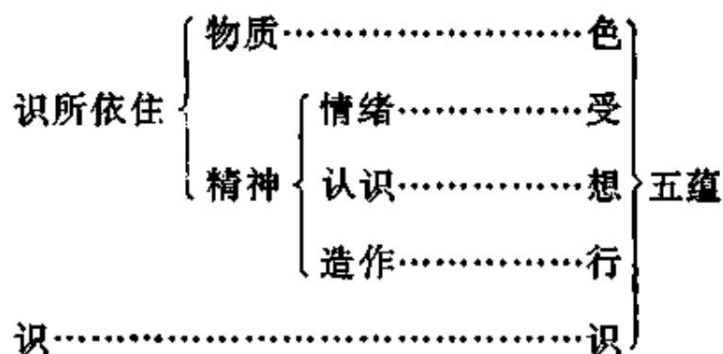
除形质的色蕴外，内在的精神活动，这也是情识所识的，可分为三：
 一、受蕴：受的定義是“領納”，即領略境界而受納于心的，是有情的情緒作用。如領境而適合于自己身心的，即引起喜、樂；如不合意的，即感到苦痛或忧愁。二、想蕴：想的定義为“取像”，即是认识作用。认识境界时，心即摄取境相而现为心象；由此表象作用，构成概念，进而安立种种名言。三、行蕴：行的定义是“造作”，主要是“思”心所，即意志作用。对境而引生内心，经心思的审虑、决断，出以动身、发语的行为。分析内心的心理活动，有此三类，与普通心理学所说的感情、知识、意志相似。

但这三者是必然相应的，从作用而加以相对的分类，并不能机械的划分。为什么这三者属于所识知呢？这三者是内心对境所起的活动形态，虽是能识，但也是所觉识的，在反省的观察时，才发现这相对差别的心态。

如直从能识说，即是识蕴。识是明了识别，从能知得名。

常人及神教者所神秘化的有情，经佛陀的慧眼观察起来，仅是情识的能知、所知，仅是物质与精神的总和；离此经验的能所、心物的相依共存活动，没有有情的实体可得。

五蕴说的安立，由“四识住”而来。佛常说有情由四识住，四识住即是有情的情识，在色上贪着——住，或于情绪上、认识上、意志上起贪着，执我、执我所，所以系缚而流转生死。如离此四而不再贪着，即“识不住东方南西北方四维上下，除欲、见法、涅槃”（杂含卷三·六四经）。综合此四识住的能住、所住，即是五蕴，这即是有情的一切。



【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛！

南无本师释迦牟尼佛！

南无本师释迦牟尼佛！

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

今天我们一起学习《佛法概论》的第四章“有情与有情的分析”。前面一章谈到佛法是以有情为本的，这一章是来说有情是什么。第一节是“有情的分析”，主要从“三处观”来说明有情，三处观也就是蕴、处、界。

佛法以有情为本，那就应该认识有情是什么。

这是承上启下，说了以有情为本，那么有情是如何的呢？是怎样的呢？

佛常用“三处观”去观察有情，分别有情的真相。

这里提到佛在与弟子们的说法中，常常用蕴、处、界三观来观察有情，发现有情的真相。

但有情的分别观察，要从有情的流转相续中，与身心的相依中去考察，不可为静止的、孤立的机械分析。

这是说当我们对有情做分析观察的时候，要在彼此要素的关联中，此有彼有的依存中，流转相续中去观察，而不要觉得一一要素，各自是各自，孤零零的，可以作为与其他没有关联的独立存在，想象像拼积木那样一块一块去搭建有情，这是不正确的。“不可为静止的、孤立的机械分析”，这在后面有强调，要认识到这些要素之间是和合相依的，在这样有情的现象中，不可能有这样完全只是他自己的某种要素，他是在与其他要素的依存中活动的。

有情是有机的活动者，如当作静止、孤立的去考察，就会发生错误，误解佛陀观察的深意。

这也是说明为什么不要做静止、孤立的机械分析。如果用后来《中观》学派的话来说：不要在这些要素上起实体想、自成自体想，不要在这些要素上有自性见。说得明白一点，不要在五蕴上执取一一蕴为自体真实有。

这样说就未免用后来某一个宗派的语言体系说了，如果用今天的语言来说，其实印顺法师在这说得应该是很清楚的，不过学的人未必知道是何所指。文说：

论到三处观，即五蕴观、六处观、六界观。

《阿含经》中说到五蕴、六处、六界，后世的论师们有一些不同的敷展，像“处观”在阿毗达摩佛教时代说“十二处”说得更多，有关联也有内在的逻辑脉络，到下面或许会说到。但是在《阿含》中主要说为五蕴、六处、六界，如此来观察有情（主要是人）的当体。佛说法的对象，至少我们看到有记载的，主要是对人说的，所以当然也就依着人的身心来观察。

蕴、处、界的分别观察，是从不同的立场去分别，看到有情的各个侧面。

这里所谓的“分别观察”，意思是来看一看，比如色身从重于生理的角度有哪些基本的要素？从重于心理的角度又有哪些？等等，是从这样不同的立场去分析观察的，所以做的侧重说明就不一样。不是说彼此之间完全不是一回事，实际上这其中是有开合互摄的。下文来作略说：

蕴观，详于心理的分析；

我们如果熟悉五蕴——色、受、想、行、识，其中有四蕴是名法，也就是精神现象，这在五蕴中当然是心理性的要素占了多数，是“详于心理的分析”。

处观，详于生理的分析；

《阿含经》讲的六入或者六处，就是眼、耳、鼻、舌、身、意根，前五根是色法的根为主，即生理结构，这是“详于生理的分析”。

界观，详于物理的分析。

界观说地、水、火、风、空、识，前面四个是能造色，空是与色相对的，识是精神现象的统称，这其实是关于物理成分的分析、物理要素的分析为主的，所以这叫“详于物理的分析”。下文说：

依不同的立场而观有情自体，即成立此三种观门，三者并不是截然不

同的。

这是扣了一下前面所说的那一句话：“从不同的立场去分别，看到有情的各个侧面”。虽然是这样，但是依不同的立场观察此有情自体而成立的三种观门，并不是截然不同、截然个别的三者，如何呢？

蕴中的色蕴，界中的地、水、火、风，可通于非执受的自然界。

五蕴中的色蕴，六界中的地、水、火、风，也可以说它们不仅是有情的，也包括了“非执受”的自然界——土壤、石头、流水等等。

对于“有执受”，是怎样定义的呢？《俱舍论颂疏》里有一句话叫作：“色、香、味、触，住现在世，不离五根，名有执受”，这是所谓“有执受”的定义^①，反面就是“非执受”（无执受）。也就是说，身根相关联的色法，如果受到种种刺激，有情内心会产生由身根而引发的受，这叫“有执受”；这种非执受的自然界，不像我们自己的身体，触碰了会有感觉，伤害了会疼痛，比如敲身外的石头，我们身体当然就不会疼，不过拿我们自己的拳头敲是另外一回事。

六处虽专为有情身心的分析，但从六处而发识缘境，即由此说到内心、外界的一切。

六处，像前面所说，主要以六根来说明有情的身心。这虽然专就有情身心来分析，但这六处是有特色的。怎么样的特色呢？从这样的六处，可以引发识的活动，而识是要缘境的，这样就从六处说到内心与外界的一切，“但从六处而发识缘境，即由此说到内心、外界的一切”。如果综合蕴、处、界三观，那就是下一句话所说：

这有情中心论的观察，都说到了心与色，即证明了有情是色、心平等

^① 《俱舍论颂疏》：“论曰：六识意界及法界摄诸心所法，名有所缘，能取境故。余十色界及法界摄不相应法，名无所缘，义准成故。如是已说有所缘等，十八界中九无执受。前七心界及法界全，此八及声皆无执受。所余九界各通二门，谓有执受无执受故。眼等五根住现在世名有执受，过去未来名无执受，色香味触住现在世不离五根名有执受，若住现在非不离根过去未来，名无执受。如在身内除与根合，发毛爪齿大小便利涕唾血等，及在身外地水等中色香味触虽在现世而无执受。有执受者，此言何义？心心所法共所执持摄为依处名有执受，损益展转更相随故。即诸世间说有觉触，众缘所触觉乐等故。与此相违名无执受。如是已说有执受等，十八界中几大种性几所造性，几可积集几非积集。”

和合相应的存在者，不能偏重于物质或精神。

前面所举的蕴、处、界三观，对于有情为中心的观察，其实都包含了精神活动的成分和物质现象的成分，这说明有情是“色、心平等”的——物质现象和精神现象，说不上哪个是第一性；“和合相应的存在”——他们不是各自一盘散沙，而是和合的，又不是简单地混在一起，是彼此有着深刻的关联，有着彼此为缘而引发的关系，这是所谓的相应义。

“有情是色、心平等和相应的存在者”，如果不加这个“者”，或许会更好，因为一般人没有无我正见之前，看到“者”这一类字眼，都会起人想，或者是众生想。对于这一类人，如果在措辞上说“有情是色、心平等和合相应的存在”，可能对他们在见解的帮助和冲击上会更有力量。

“不能偏重于物质或精神”，偏重于物质，偏重于精神，或者认为在生命现象中，哪个是有绝对的优势地位，哪个是第一性的，这不是佛法的观点。

（一）蕴观

上面是总说，下面开始分别介绍蕴、处、界三观。首先是蕴观：

蕴，是积聚义，即同类相聚。

这并不是说他们在存在上就像沙子堆、谷子堆一样堆成一堆的，而是人们在分析、观察有情的时候，把这一类现象都归到色蕴一类，那一类现象都归到受蕴一类，这是人们在分析观察中的一种观察角度以及形成的观察结果。“同类相聚”，并不是说这一同类总是聚集在一堆，在生命现象中捏合在一起，或者是关联在一起的，倒不见得是这个意思。

如《杂含》（卷二·五五经）说：“所有诸色，若过去，若未来，若现在；若内、若外；若粗、若细；若好、若丑；若远、若近；彼一切总说色阴”——阴即蕴的异译。

这样的“同类相聚”义，《阿含》中是怎样说的呢？说了时间上“过、现、未”的色；说了与有情身相应的“内”色，以及与有情身关联性不密切的“外”色；说了“粗”色、“细”色，即显著的，不显著的，包括我们今天所能够观察到的非常隐微的物质结构；“若好、若丑”，这是说色法在

人分别之后形成的感觉，觉得它是好的、不好的，不仅仅是人，还包括“这幅画画得好不好”等等；“若远，若近”。一共是五对、十一种，从这些角度来说明色阴。

佛以慧眼观有情，归纳有情的蕴素为五聚，即五蕴——色、受、想、行、识。

佛以智慧眼来观察有情，那么偏重心理的方面，把这有情的要素分为五大类——五蕴，也就是我们所熟悉的色、受、想、行、识。

这五者，约情识的能识、所识而分。

这样的分析观察，为什么这么分？角度是什么？是从情识的能识、所识这个角度来分别的。简单地说，识蕴是能识，色、受、想、行是所识，也就是所谓的“四识住”。所住即是所识，这后面自然也就隐含着一个能识，那就是识。这只是略说，下面来分别：

所识知中，有外界的山河大地等，有自己的身体，即是色蕴。

“外界的山河大地等”，这是外色；“自己的身体”，这是内色。

色的定义为“变碍”。

我们总说色，佛法中对于色字的定义，对于色蕴这一类的共同性，定义是什么呢？是“变碍”为性，以变碍为其特征，是什么意思呢？首先它要能障碍，这是“碍”义，另外一个是无常变化的，这是“变”义，合起来则说色是变碍为性。

如《杂舍》（卷二·四六经）说：“可碍可分，是名色”。有体积而占有空间，所以有触碍；由于触对变异，所以可分析。

这是引《阿含经》来说明它是源出有自的。因为可触对，同时也会发生变化，所以可以被分破、被分析。

这与近人所说的物质相同。

这与我们今天的语言体系中所说的物质是对应的。如果大家对自然科学了解得多一点，会看到这里还是主要就人的日常经验来说明物质，像这里说的“有体积而占有空间”这种触碍、障碍，是要基于物质之间的相互

作用才会发生的。但是物质之间的相互作用有时候挺微妙，比如同样是物质，现在物理学界有一个比较为大家熟知的假设，所谓暗物质，按照今天物理学的观察角度看，它是不是物质呢？是物质，还有质量，但是它会造成触碍吗？按照物理学的模型和他们对于现象的了解：如果暗物质存在——请注意这个前提——如果暗物质存在，它将是没有电磁相互作用的，它不存在电磁相互作用。而我们之所以能坐在凳子上，支撑得住，这个身体没有完全散开，能够彼此发生关联，色法聚集在一起，这一切的基础都是电磁相互作用。

如果说纯化学，不涉及到所谓的核化学，就是以电磁相互作用为主要研究对象。这个机体基本上是以电磁相互作用来构建起来的，我们平时说的支撑力、摩擦力乃至化学反应等等，都是这些而已。因为暗物质没有电磁相互作用，于是它跟这些包括我们身体在内，与电磁相互作用而关联、而彼此破坏的色法是没有触碍的，所以可以彼此穿过而不会发生任何问题。但是，它如果遇到其他的相互作用，是可能发生这种彼此的作用，从而发生触碍的，这就是所谓触碍的缘起。触碍不是它本身就能碍，而要看彼此，这个是古人没有特别展开的。

在今天，我们如果想学这个色法，不学那么浅的话，应该对于古人的一些认识，知道是基于什么样的层面来做的归纳——他有他的适用处，但是也就是这样而已，在这一点上，不要苛求古人。包括佛在当时不是重于说色法的，甚至于当时的世界怎样，佛也不愿意在这里去独立建立一套，实在来说，那跟解脱的关系不大。所以佛在很多方面是用当时现有的体系来做说明。虽然借用，但也尽可能地少一些错误，特别是跟实智慧不相应的错误。这是说色蕴的主要特征、定义是怎样。

眼、耳、鼻、舌、身、色、声、香、味、触等都是。

这个色，如果就有情自身来说，包括了眼、耳、鼻、舌、身；如果就色身感官所触对的境界来说，是色、声、香、味、触。一说“眼、耳、鼻、舌、身，触对色、声、香、味、触”，大家往往向外考虑，以为色只有在外边才存在。其实我们这个色身本身就为根所缘，就有种种色、声、香、味、触等。下文说：

除形质的色蕴外，内在的精神活动，这也是情识所识的。

识所了别的，不仅是这些形质的色蕴，内心的精神活动也是可以为情识所了别的。而且不管人们注没注意到，这实在是很主要的内容。

可分为三：一、受蕴：受的定义是“领纳”，即领略境界而受纳于心的，是有情的情绪作用。如领境而适合于自己身心的，即引起喜、乐；如不合意的，即感到苦痛或忧愁。

“受领纳随触”，当根、尘、识和合，这种触发生的时候，心会有领纳境界的运作，然后内心会对可意的生起乐受，不合意的引起苦受，这是受。这些在佛教心理学相应的课程中讲得更多，这里只是略谈。

二、想蕴：想的定义为“取像”，即是认识作用。

想的意思就是内心中形成意象的过程，这种现象叫作想。如果说心所，是想心所；如果说蕴的话，所有的想心所为想蕴。文说：

认识境界时，心即摄取境相而现为心象；

印顺法师用“心象”这个词，我常用“意象”这个词，要用这个“象”字才对。

由此表象作用，构成概念，进而安立种种名言。

因为内心有取像的作用，把境界呈现为某种内心象，然后基于这个内心象、这个材料，来进一步地做种种思维运作，乃至安立名言，给它起一个语言法中的名字。

三、行蕴：行的定义是“造作”，主要是“思”心所，即意志作用。

“造作”义是“行”最主要的意思。如果说到内心活动的话，这个“行”在《阿含经》里主要指的是“思”，能够推动身语意运作乃至产生善恶的思，这里说是“意志作用”。

对境而引生内心，经心思的审虑、决断，出以动身、发语的行为。

思是可以审虑、决定、动身、发语的，后来论里说审虑思、决定思、动身思、发语思，这是以思心所的角度来说明行蕴。

分析内心的心理活动，有此三类，与普通心理学所说的感情、知识、意志相似。

这是说到受、想、行三蕴，这些也是识所住的境界，识所了别的对象。有没有这样的认识呢？我们人一般都有过贪嗔等情绪，你對自己这个情绪有没有感觉啊？有啊。在这个情绪呈现之后，会不会有进一步的内心运作乃至身语运作啊？内心运作肯定是会有的，身语看情况。这是什么呢？这就是识住在行上。如果单纯地说情绪“本身”（脱离不开其他来看它本身，只是做这种观察的侧重），这是行蕴所摄，当然它是基于受、想。

但这三者是必然相应的，从作用而加以相对的分类，并不能机械的划分。

为什么又要强调一下呢？刚才我也有这样的意思，这个内心的运作是关联的。或许我们在观察中可以侧重地观察什么，在说明中侧重地来说明什么，可是内心形成的意象，不可以是一个一个孤零零，它就是它自己，跟其他都没有本质关联的受、想、行。那样，五蕴就变成了五个钢球，很多人的想法就是这样，内心构筑的模型就是这样。那是错的，“不能机械地划分”，这里特别强调：“这三者是必然相应的，从作用而加以相对的分类”，不可以把它们各自密切的关联给切割断，看作一个一个只是它自身，这恰恰是很多人在观察中不善巧的地方。下文：

为什么这三者属于所识知呢？

前面说这三者是“四识住”的一部分，是所识知的。为什么这样说呢？

这三者是内心对境所起的活动形态，虽是能识，但也是所觉识的，在反省的观察时，才发现这相对差别的心态。

如果我们来看的话，在内心对境，起了一些活动时，从这个角度说，当下眼缘这样的境，生起这样的想、这样的受、这样的行，这个想、受、行是从能识这边来说的，这叫能识。为什么说它们也是所识呢？在反省的时候，就会看到这个受、这个想，如果还有这样的内心运作，比如气恼，那是行。这种向内的反省观察，看到这些的时候，刚才的那个受、想、行就成为所识知的。

通过这样细致的反省观察，不再是整个朦胧的一辆车，而是看到发动机、发动机里的这个部件、那个部件，“发现这相对差别”，实际是这样。这样的观察下，就不是在蒙昧的情况下拢成一整个人了，他能够看到这些

关联着的分支运作，关联着的分支特色，也只是这些关联着的要素和合相应而已，不存在人本身这回事。为什么要观察五蕴？从对于现象的如实知，契入本质的如实知。这是引出来多说了几句，回到正文：

如直从能识说，即是识蕴。

刚才说了所识——色、受、想、行，能识是什么呢？能识的就是识啊。所有的识作为一个类别，叫作识蕴。识是什么意思呢？

识是明了识别，从能知得名。

识能够明了识别，是能了别的意思。

常人及神教者所神秘化的有情，经佛陀的慧眼观察起来，仅是情识的能知、所知，仅是物质与精神的总和；离此经验的能所、心物的相依共存活动，没有有情的实体可得。

上面讲了所知的四蕴（色、受、想、行）和能知的识蕴，略介绍五蕴竟。

作为一个对比强调，佛法这样认识有什么特色、有什么必要呢？所以这里结说：一般人所觉得的那个有情或者明白地说“我”，以及神教者所神秘化的有情或者明白地说“神”或“我”，在佛陀的智慧观察看来，只不过“是情识的能知、所知”而已。如果再把这里分成名、色两类，名法摄受、想、行、识四蕴，色法摄色蕴，那么所谓的有情“仅是物质与精神的总和”而已，哪有那样一整个的我、一整个人，更不要说有那样被想象所完美投射的神了。人们总觉得有一个我，推究各处，也不可能给他一个安顿处，就觉得离开了这样的生命现象，特别是色法奔驰的现象之外有一个我，是什么？不知道。人们在这上的谬误可多了，就相当于说一个领导搞错了，得出了一个错误的结论，他这个错误结论往哪落实呢？各个部门都落不下来。然后老板还说：“就是有这个东西，你们各个部门都落不下来，那它就没在我们公司内。”

“离此经验的能所、心物的相依共存活动，没有有情的实体可得”，人们颠倒的时候不是这样的，而是依于自己有我的错觉，没有去反思对于有我的感觉、有我的认识不可靠，而是先肯定是有我的，然后去找这个我

应该向哪儿落脚。在生命现象中，精神和物质中，都落不了脚，只好给它神秘化，这就是人们的套路。离开了五蕴来谈我、谈人，那是荒谬的，那只有走上神秘化的一条道路了，也就是经验永远无法触及的，才能够保证它不被戳破。佛法是这样的实在，但是后世把他变成了什么样子呢？下面：

五蕴说的安立，由“四识住”而来。佛常说有情由四识住，四识住即是有情的情识，在色上贪着——住，或于情绪上、认识上、意志上起贪着，执我、执我所，所以系缚而流转生死。

这又再强调，五蕴这一类的说明，所安立、成立的角度是从“四识住”而来，从能识、所识而来，所以是偏于心理的分析。经中确实有几处说到四识住，所谓的“识住”也就是说，识在这些境界上（色、受、想、行）贪着。在色上贪着，大家容易理解，就是感官（眼、耳、鼻、舌、身）的对象（色、声、香、味、触），人们在外面的打拼都是为了这些，现在社会上大家都是为了来满足我的眼、耳、鼻、舌、身。

有没有关于意上的呢？有啊，在情绪（受）上、认识（想）上、意志（行）上起贪着，比如今天有一个行业特别挣钱，什么行业呢？游戏行业。游戏行业在今天主要提供的是色、声的刺激而已，为什么让人这么着迷呢？就是因为游戏背后所涉及的内心活动主要是受、想、行上的活动，自己通过色、声的引导，在讲很多故事，这就涉及到了我我所得失利害、称讥毁誉等等，就被这简单的色、声和自己脑补的东西所形成的八风所动，执我、我所，系缚而流转生死。

学一个词叫“氪金”（特指在网络游戏中的充值行为），有的人说：“你们氪这么多金，家里都有几套房子啊？”有人就回答：“我吃的、穿的都不讲究，但是我氪金没有商量。”这是什么意思呢？这不是意味着他少欲知足，而是人恋着什么、注重什么，就在什么上倾向。他不在意吃、穿，都在游戏里投入，和那些只爱逛街、只在脸上投入的，没有什么区别，只是所住着的对象，差别一些而已。有的人更注重在色上，有的更多是被自己脑补的情节所引动，外界就是一点色、声，如果说到它们的依托，只是存储在外色中没有温度的数据而已，哪一天一关服就没了，但是人们意识不到。这系缚有种种，很多时候人们都是自取其缚。下文说：

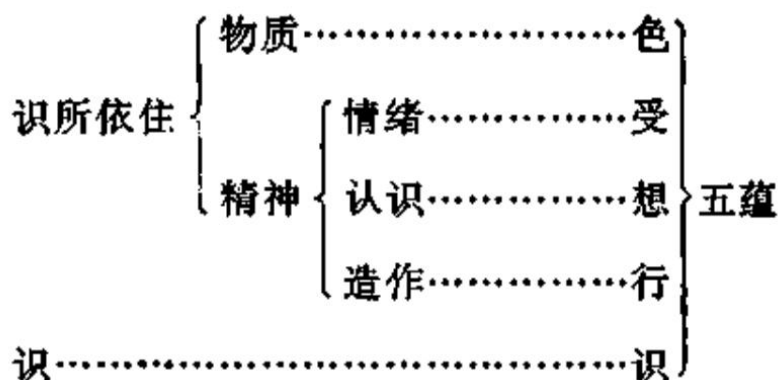
如离此四而不再贪着，即“识不住东方南西北方四维上下，除欲、见

法、涅槃”（杂舍卷三·六四经）。

如果识不再贪着它所缘虑的境界，就叫作识不住色、受、想、行。那发生了什么呢？那就是离欲、见道、涅槃，这引的是《杂阿含经》。如果从这样的角度来认识有情，不过就是能识与所识，把所识叫作识所住，一共分为四类，所以叫作四识住。

综合此四识住的能住、所住，即是五蕴，这即是有情的一切。

除了这些之外，还有什么是生命现象中没有包含进来的吗？广说的话，色包括了一切物质现象，受、想、行、识包括了生命中一切的精神现象。除了这样心、色的和合，除了这样物质与精神的交织与和合，还有什么有情的生命现象可说呢？这就是有情的一切，有情是这样色、心平等和合相应的存在。好，下面有一个图，是对这一段内容的一个简要概括。



今天正文的内容就学这些。我们来看一下问题，大家有问题的，现在也可以提出来的。

【答疑】

23、梦里和定里所经历的境像和身触是不是色法

1、师父！梦里和定里经历的一些境像和身触，也都是色法吧？是否心所并不都属于心意识，比如触心所、受心所也属于身识？前五识都是名法，不是色法吧？

法师：我们在讲佛教心理学的时候，我先讲心所，然后再讲识，这是

《五蕴论》的次第，有他的好。可是如果说到心所都与什么识相应，这个话题就有意思了。特别是识，要不要分类？怎么分类？佛法里共同接受的一个分类方案就是从根来命名，从眼根而引发的识叫眼识，乃至从意根引发的识叫意识。

五遍行心所，说到遍行四义，其中有一个叫作“一切俱”，什么意思呢？是一切识与心所（或者说一切心、心所），遍行心所与一切心心所相应的呈现活动，这是一切俱的意思。那这个一切心不仅仅指过去心、未来心，这个时候主要是指横向的，身识、鼻识、耳识等等这些也都是有遍行心所相应的。前五识是识蕴所摄，当然都是名法。

至于说梦里和定里所经历的境像和身触是不是色法？有一些梦是带着身触感觉的，比如说身体触碰到什么东西的那种触觉、触感，或者压迫感、拉拽感等等，这些会有呈现，但那都属于人的错觉。如果从生理上说，后面有与它相应的色法活动，但是从境上来说，这个时候并不是身觉触带来的，而是意缘法带来的。梦境甚至定境里可以有很逼真的假象，但是不意味着这是身觉触。这个问题说这些。

2、“有取识”的识，属于哪种分类呢？

法师：先说“有取识”的取，取的意思是烦恼，有取识也就是有烦恼爱染相应的识。这就要说到识的三性（善、恶、无记性）的问题，它有没有可能与这些烦恼相应？在一些部派里说前五识也是有这些烦恼相应的，从这个意义上说，有取识的识应该是六识——眼、耳、鼻、舌、身、意识。

好，大家如果没有更多问题，我们一起合掌来做回向。

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切。

我等与众生，皆共成佛道。

今天就到这里，祝大家吉祥！

《佛法概论》讲记 18

【本期讲授原文】

第四章 有情与有情的身心

第一节 有情的分析

（二）处观

1、处

处，是生长门的意义，约引生认识作用立名。有情的认识作用，不能独存，要依于因缘。引发认识的有力因素——增上缘，即有情根身的和合体：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根。此六者的和合，即有情自体；为生识的有力因，所以名之为处。

2、六处

六处是介于对象的所识，与内心的能识中间的官能。有眼方能见色——此色为眼所见的，与色蕴的色，含义不同；有耳方能闻声……。有六根，所以对根的境界，也就分为色、声、香、味、触、法——六境，为生识的所缘缘。有所知与能知，而此二者皆以六处为中心；如没有六处，能识与所识失去联络，也就不能成为认识。由六处而引发六识，才能分别境界。六处为认识的重要根源，所以随六处而分识为眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。由于六根门，所以有六尘——外六处、六识。继之而引起的心理作用，也就分为六触、六受、六想、六思、六爱等。这都从认识的来路——根门不同，加以种种的分别。此六处法门，如《杂舍》（卷八·二一四经）说：“二因缘生识。何等为二？谓眼、色，耳、声，鼻、香，舌、味，身、触，意、法。……眼、色因缘生眼识；……此三法和合触；触已受；受已思；思已想”。

六处中的前五处，为生理机构，是色法。此色，经中称为“清净色”，是物质中极精妙而不可以肉眼见的细色，近于近人所说的视神经等。意处是精神的源泉。依五处发前五识，能见五尘；依意处生意识，能知受、想、行——别法处，也能遍知过去、未来，假、实等一切法。我们的认识活动，根源于六处，而六处即有情的一切，所以佛陀常说六处法门。

3、佛世时重于内六处

如合此六处及色等六境，即名十二处，为后代论师所重的。但佛世重于内六处，如律说：“不得过五语、六语”，即是一例。而“阴、界、六入”——“入”即“处”的异译，为《阿含》及大乘经中常见的成语。佛陀的处观，本是从有情中心的立场，再进而说明内心与外境的。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛。

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇。

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

我们继续来学习《佛法概论》，现在学习到了第四章“有情与有情的分析”，第一节“有情的分析”。之前我们学过了“三处观”，以及蕴、处、界三观中的“蕴观”，今天来向下学习“处观”。文说：

1、处

处，是生长门的意义，约引生认识作用立名。

古时候把它翻译成“处”，对于我们在现代汉语语境下的人，以及对梵语和巴利语不太理解的人来说，可能会觉得：把这个翻译成“处”，有什么用意、什么内涵，不太清楚。“处”就是“生长门”的意思。《俱舍论》里有一个偈颂，其中两句话解释蕴、处、界，对于大家形成有效记忆会有帮助，这两句叫作：“聚生门种族，是蕴处界义”^①。前面讲的“蕴”，对应的是“聚”；现在讲的“处”对应的是“生门”——“生长门”；后面要讲的“界”，对应的是“种族”。我们到后面会再来分析。

这里的“处”是“生长门”的意思，是认识作用从六根生长。这里的

^① 出自《俱舍论·分别界品第一》

“处”其实就是“根”，“六处”就是“六根”——眼、耳、鼻、舌、身、意根。文说：

有情的认识作用，不能独存，要依于因缘。

这样说的時候，对于对生命缺乏观察与反思的人，感受不深。一般人觉得是我在看、我在听、我在尝、我在嗅、我在感受坚硬还是温暖，哪里能够意识到这只是根、尘、识的和合呢？因为没有这样的反省与认识，所以对于这样的话，缺乏共鸣，内心不会有自然的认可和随顺的观察。我们学习佛法，不要在这一类言语上划过去，或者只是在头脑中做知识性的解读就算了。读这样的文，应该随文观察才对，大家都知道一句话叫“随文入观”，意思是：我们读经或者学习佛法内容的时候，不要只是在头脑中想象，从概念到概念的学习，而应该随着言语来做观察思择。

“有情的认识作用，不能独存”，依于什么样的因缘呢？下文说：

引发认识的有力因素——增上缘，即有情根身的和合体：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根。

有情的认识作用，不是自然就有，也不是他本身就是他本身，而是依于因缘。依于什么样的因缘呢？这里首先谈了诸根的因缘——“有情根身的和合体”——六根，这是“引发认识的有力因缘”，也就是增上缘。

不知道大家对于“四缘”这种说法是否熟悉？^①佛既然说了“因缘”，佛弟子们当然就从种种角度去理解它、把握它，到了部派阿毗达磨时代，一些部派也对于因缘有更深入的分析，其中说一切有部多用四缘来说明一切缘。四缘的古译是：因缘、次第缘、所缘缘和增上缘。“次第缘”后来被玄奘大师新译里翻译成“等无间缘”，我不去一一介绍。

所谓的“增上缘”，《俱舍论》里谈两个意思：一个是这里说的“能够给以有力支撑”的这一类因缘，可以说是增上缘；《俱舍论》里说的另外一个意思是“不碍”，不障碍他也算是增上缘。这里明显是取“有力支撑”的意思。为什么说六根是引发认识的增上缘，而不是亲因缘呢？因为认识是从识发生的，所以如果说到认识的亲因缘，应该说是识可能更合适。但是，

^① 四缘：阿毗达磨中所整理出的因缘论，即赅括一切有为法之生起所凭借之四种缘，即因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘。

如果没有根的有力帮助，识的了境是不可能的，下文有说。

此六者的和合，即有情自体；为生识的有力因，所以名之为处。

这里说眼、耳、鼻、舌、身、意根的和合，就是有情的当体。

这一小节的题目是“有情的分析”，是什么意思呢？也就是解构有情的意思。概略来说，可以将有情解构成两大部分：物质的、精神的，或者生理的、心理的。前面五蕴的观察是偏重于心理的，从“四识住”（能住、所住）来安立五蕴。这里“处观”是偏于生理的，眼、耳、鼻、舌、身、意六根中，有五根是色法。如果能够意识到我们所说的人，或者跟人类似有着眼、耳、鼻、舌、身、意根的其他有情，只是这样诸根的和合，那么从六处来观察有情就比较有力量。和合，就不是一整个，就不是他自己就是他自己，也就能够比较有力地破坏“我”的一合想，破坏“有情”的一合想，我们愿意随顺佛法的话，应该常常在这上来用心观察，真的去破坏自己过去的底层错误，这才能够变得跟从前确实不一样一些。不然，自己情绪生起了，总是愿意反复地去重复对方怎么样的无理，对方怎么样的可厌恶，好像我要是不生气、不难受，就对不起自己，违背天理一样。而是因为内心有这样根本的、根深蒂固的颠倒，取“我”、取“人”，在这上面基于错误的基础讲了很多故事，然后把情绪煽动起来。这一辈子都玩这些把戏，不是荒唐地度过了吗？

“处观”，不仅仅是要说明认识以及认识的因缘，其实也是帮助我们看到有情是怎样的缘起，有情是怎样的缘起无我。五蕴也好，六入（六处）也好，都是这个意思。引发我们无我智慧的，也都是基于现象的如实知，来引发本质的如实知。看到生命的现象就是这样五蕴的和合、六处的和合，这样无常生灭、和合的五蕴，是我吗？是我的吗？或者说互相包含了？“是我、异我、相在”都不成立，得出无我的结论。“处”也是如此。

这里说，如果能够认识到眼、耳、鼻、舌、身、意根的和合就是有情的自体，实际上对于有情从这个角度有了认识。诸根是引发识的强有力因缘，从能够生识（识生长门）的角度，所以名为“处”。

2、六处

六处是介于对象的所识，与内心的能识中间的官能。

印顺法师所习惯的白话用“官能”这个词，如果用我们大陆现行汉语的习惯词汇，可以替换成“器官”。六处是介于二者之间的，对于认识来说不可或缺的关键因素。处于哪二者之间呢？作为所识的对象和作为能识的内心，六处是介于这两类中间的器官。下文说：

有眼方能见色——此色为眼所见的，与色蕴的色，含义不同；有耳方能闻声……。

这是举例说明。“有眼方能见色”，这是大家熟悉的，如果大家有听我从前讲类似的内容，应该记得：这里说的眼见色，其实指的是眼见可见光。这里的色，古人说为显色、形色等，实际上用今天的话说就是可见光。色蕴的色，是指的一切物质，当然是更广的。“有耳方能闻声……”，这是略举，后面没有一一举。

有六根，所以对根的境界，也就分为色、声、香、味、触、法——六境，为生识的所缘缘。

生识，是要有这样的所缘境。

有所知与能知，而此二者皆以六处为中心；如没有六处，能识与所识失去联络，也就不能成为认识。

大家在学习佛法的时候，或者对于生命加以反观的时候，应该有这样的了解。所知的是色、声、香、味、触、法，特别是我们说外边的五色境，就是前五根所对的境——色、声、香、味、触这类物质的境界，所对的是眼、耳、鼻、舌、身根。所知是这样的色、声、香、味、触，能知是相应的识——眼识乃至身识；眼识对应色乃至身识对应触，这是所知、能知的对应关系。

“此二者皆以六处为中心”，如果举前五的话，那就是分别以眼、耳、鼻、舌、身根为居中不可或缺的因素。如果没有六处，那么能识的识（也就是内心），与所识的色、声、香、味、触（先说前五），也就失去联络了，认识就不能够成就，不能够完成，不能实现。简单说是什么意思呢？假如说识本身不需要根就能够认识境，那么瞎子就能够见色，聋子就能闻声，所以也就不存在瞎子和聋子，要理解这个意思，这并不是无用的话。我们常说“眼识了别色”这样的话，如果意识不到：眼识的了别色，不是眼识

直接了别色，而必须要有眼根的有力支撑和辅助，离开了眼根的中间环节就不可能实现。如果不能认识这个，以为：眼识能了别色，就是眼识直接来了别色，那是错误的认识根、尘、识的关系，错误的认识人（或者说有情）认识发生的过程，这样就不可能对现象有如实知。那样的认识，真就会得出盲人能见的结论。既然盲人能见，又怎么是盲呢？要意识到六根处于认识的关键位置。

由六处而引发六识，才能分别境界。

有了六处与相应的尘境触对，才引发相应的识来了别境界。识的了别境界，缺不了根。

六处为认识的重要根源，所以随六处而分识为眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。

如果对于根、尘、识不了解的，要先在这里记一点相应的东西：作为感官的是六处——眼、耳、鼻、舌、身、意根；作为所对的境界，是六种尘境——色、声、香、味、触、法；作为内心了别作用的识，如果从根得名的话，分别是眼识乃至意识。

对这样动态的关联，要形成认识。

由于六根门，所以有六尘——外六处、六识。

“六尘”就是“外六处”。因为有了这样的根，所以识有现起的因缘，这是从根、尘、和合生识的角度来说明它们的关系。

继之而引起的心理作用，也就分为六触、六受、六想、六思、六爱等。

这六根（也就是六入处）、六尘、六识，再加上“继之而引起的心理作用”——六触、六受、六想、六思、六爱，就是《阿含经》里常说的六处法门（包括六六法和六八法）。这在六入处禅修营中有特别讲过，也是那一个禅修营的核心观察。

这都从认识的来路——根门不同，加以种种的分别。

“认识的来路”是什么？“根门”，也就是感官（感觉器官）。从此加以种种分别，而说眼、色为缘，所生诸触、诸受、诸想、诸思、诸爱，是

“从认识的来路——根门不同，加以种种的分别”。

此六处法门，如《杂舍》（卷八·二一四经）说：“二因缘生识。何等为二？谓眼、色，耳、声，鼻、香，舌、味，身、触，意、法。……眼、色因缘生眼识；……此三法和合触；”

这里引《杂舍经》说“六处法门”：根、尘二因缘生识；根、尘、识三法和合触，这里的触是心所，是心理作用。

“触已受；受已思；思已想。”

这里稍有一点不寻常。“触已受；受已思”是常见的，由根、尘、识和合（触），引发相应的引心趣境的内心作用，产生对于触，领纳的感受（触已受），乃至由这样的受，引发思（受已思），这都好说。“思已想”这个多少有一点不常见，因为人们一般在学习心所的时候，“触、作意、受、想、思”作为遍行心所，当然是彼此相伴，不是只有哪一个孤零零生起，但是如果说引发的次序，常见的说法不是由受、想为基础而有作为意志性的思心所的发动吗？不是这样吗？

这里可以有两类考虑的角度：一个角度是，这里“思已想”的“想”，是不是跟五蕴里所说的“取像”完全是一个意趣呢？是不是可以把它理解为像一般语言中说的“想象”这一类呢？比如思心所，我们常常说是意志性的，驱使心来发动这样的内心运作，如果说是在思以后形成想象，这也是可以的。另外一个角度还是作“取像”解，跟五蕴里讲“想是取像为体”是一个解，只是这可能描述的是另外一种侧重，谈的是什么样的侧重呢？从根、尘、识和合引发受，之后有这种意志性的运作——思。比如说我们坐在这，背后有一个尖锐的东西，比如一根针扎在了背上，很痛，之后身体当然就有带着意志倾向的反应，比如说躲开，在这样的思——排斥、恐惧等等之后，会有进一步的推度和取像，可能会取像为一根针或者是什么，也可以做这样的思考。

这是略说此处引的经文，要点在于引经说明“二因缘生识”，就是根、尘因缘生识；而根、尘、识三种因缘和合触；由这样触的心理作用之后，后面会有受、想、思等等心所的发动。

六处中的前五处，为生理机构，是色法。

眼、耳、鼻、舌、身，是生理结构。印顺法师用的词是“生理机构”，这是他所熟悉的白话文，在今天我们更熟悉的是“生理结构”或者“生理构造”。

此色，经中称为“清净色”，是物质中极精妙而不可以肉眼见的细色，近于近人所说的视神经等。

这是在谈六处里边的前五处（前五根）是什么。前五根是不是色法呢？是色法，经论里说是“净色根”。什么叫净色根呢？就是这里说的“是物质中极精妙而不可以肉眼见的细色”，用我们今天的话说是什么呢？是这些有着传感器功能的神经末梢。当然，如果更广义地说，它可能包括得更多。如果细致地探讨，比如以视觉来说是视神经，包括视网膜上的感光细胞，大脑中视觉相应的中枢算不算呢？这是一个问题，当然古人没有这样探讨，这是今人思考的时候可以做一些考量。不过从经论上看，比如说眼根，主要是在眼组织上的这些净色根——视网膜上的感光细胞，视锥细胞、视杆细胞这些，这些确实是肉眼分辨不出来的。包括我们所谓的身根，是多种感受器的复合称呼，像触觉、痛觉等等，它算是一个集合吧，更是一般肉眼所分辨不出来的，我们一般人如果摔破了皮，真皮也破损了，我们看到的是皮下组织，比如说脂肪或者什么，我们看不到身根相应的神经末梢这些传感器，这不是我们肉眼所能见的，但是它又存在，又起作用，天眼可见，所以说成是“净色”。

意处是精神的源泉。

这里没有多说，这在受过今天教育的人来说，会感觉比较奇怪，意处（意根）到底是什么？一般人想的是“意根是大脑”，但是大脑是物质性的。从经论中的一些内容来推敲，特别是在阿毗达磨中说“意根是精神性的”，这就留下了很多不同的解说空间。因为佛在这个问题上，在《杂含经》里没有特别多说，所以在部派佛教时期，论师们想把很多问题说得更清楚，就有了不同的进路和说明。我举大家熟悉的，像大乘里的唯识宗安立的第七末那识，“末那”是音译，意思就是“意”，就是作为“意识的根”的精神性的东西，把它说为是第六识的根——意根，这是唯识的说法。

说一切有部的说法就朴实多了，没有指向一个带有神秘色彩的实体性

的精神组分（组成成分），怎么说的呢？“由即六识身，无间灭为意。”^①说一切有部说：刹那灭去的六识，会引发后面的意识活动；从它引发后面意识活动的这种能生功能，说刹那灭去的六识为意根。我举例子来说：眼睛看到一个物体，比如说看到手机，后面有没有意识的活动呢？有。这个意识活动是怎么发生的？是眼见色引发眼识，眼、色、眼识三和合有这样的活动。在这个眼识活动灭去的刹那，只要我们清醒着，只要我们投注了注意，也就是作意，那么后面由这个眼识活动引发的意识活动会发生。但是这个意识活动是在前面眼识活动过去之后的刹那之间，没有间隔地发生的。什么意思呢？就是这个前面刹那灭去的眼识，某种意义上引发了后面现起的意识。从前面刹那灭去的眼识，引生后面的意识这个作用来说，前面灭去的眼识就是意根，这是有部这样说。这是举眼识为例，耳、鼻、舌、身、意、识都可以在刹那灭去之后，无间地引生意识。这个“无间”的意思是说，前面眼等识的灭去，到引发后面意识的生起，它们中间没有插入其他东西，但并不意味着时间上是无缝链接的。这个用来解释什么呢？用来解释昏厥、入无心定等等这些。以上是略说所谓的意处在佛法里有哪些说法。

依五处发前五识，能见五尘；依意处生意识，能知受、想、行——别法处，也能遍知过去、未来，假、实等一切法。

依着前五根引发的前五识，了别的是什么呢？了别的是前五尘——色、声、香、味、触。这个能见的“见”是了别的意思。依意处所生的意识，所了别的法是什么呢？前面说过是所谓的“别法处”，也就是受、想、行等。

眼见色引发眼识，眼识了别经过根所中介的色，形成眼识相应的想。这个眼识相应的想，就是由这个无间灭的眼识引发的意识所缘的对象。比如眼识所了别的色是怎样的色彩分布，这是眼识所形成的想，只是有这样的想而已。眼识所取的像，说白了就是一个色谱，这样一个纯粹的色彩分布的结果而已。这个眼识所生起的想，成为后面无间生起的意识所了别的对象。意识了别这样的想，得出什么结果？得出意识相应的想。意识相应的想，就是进一步的更高级的取像，它就不像眼识那样只是取的色彩组合的相，它取的是手机相。我这是举个例子来帮助大家理解它，要不然这多少会抽象一点，其他的类似。大家要特别去注意的是：意识前面的运作结

^① 出自《俱舍论·分别界品第一》

果，给后面提供素材，导致意识前后相续的运作，要认识到这个。人内心深处的很多问题，都是意识持续的错误运作引发的。这是说了“别法处”。

下文：“也能遍知过去、未来，假、实等一切法。”“过去、未来”就不是现量所见的。“假、实等一切法”是基于推度的。

我们的认识活动，根源于六处，而六处即有情的一切，所以佛陀常说六处法门。

如果我们能够意识到六处的当体就是有情，除了眼见色乃至意了法，没有什么别的生命活动的话，那么我们对于六处的重视会不一样，这也是从前我在六入处修禅营里特别强调的一点。六处的和合就是有情的当体、有情的一切，所谓的生命活动，离开了眼见色乃至意了法，还有什么呢？“所以佛陀常说六处法门”，就在于这对于我们认识清楚生命的问题是很重要的，不仅仅因为这是有情的当体、有情的一切。

实际上，无明就是在眼见色乃至意了法已发生的，没有明相应触，导致的问题。所以，真正的问题解决，并不是眼不见色乃至意不知法，而是在眼见色乃至意知法的时候，内心不再像过去那样颠倒取相，生起伴随着无明的触、受、想，那会导致问题。如果有明相应触，后面也就没有问题，就在这眼见色乃至意了法中发现问题、解决问题，这也是佛常说六处法门的原因——在这里有轮回，在这里也可以有解脱。

3、佛世时重于内六处

如合此六处及色等六境，即名十二处，为后代论师所重的。

特别是有部的论师们怎么讲蕴、处、界呢？五蕴、十二处、十八界。而不是像这里讲蕴、处、界——五蕴、六入（六处）、六界，这是《杂阿含》的讲法，是比较古型的。到了阿毗达磨年代，特别是有部的论师们，以及受有部论师影响的后世论师，包括一些大乘的论师们，常常说十二处，根源也是基于《阿含》所说的六处，只是把六处相应的六种尘境特别强调了一下，这是后世论师所注重的常说的说法。

但佛世重于内六处。

这个要特别注意！佛特别重视六处，《阿含》里处处都说六处，这里有

举例：

如律说：“不得过五语、六语”，即是一例。

这个“五语、六语”指的是说这些跟五蕴、六入（六处）相关的话。这是比丘的一条戒，说的是：如果比丘主动跟女性说话的时候，只能说这类话，也就是只能说法与律的意思。至少这是一种解读，还有其他的解读，那他在这里举例是取这个意思。

而“阴、界、六入”——“入”即“处”的异译，为《阿含》及大乘经中常见的成语。

“阴、界、六入”：“阴”就是五阴，“界”就是后面说的六界，“六入”就是这里所说的六处。其实也就是蕴、处、界，从这三个角度来说明有情的当体，这在《阿含》和后来一些大乘经中常常是作为成句直接出现的。

佛陀的处观，本是从有情中心的立场，再进而说明内心与外境的。

佛所说的处观，跟后世论师所重的十二处不一样。佛重六处，这是什么意思呢？佛本来的意思是从有情中心的立场，来说明内心与外境，来说明认识，来说明认识的错误——无明，以及认识的正确——明。由无明而有流转，由明而有解脱，这是佛说六入（六处）的重要意趣。后世论师特别强调十二处，有他们的用意，但是跟佛的这种强调还是有微妙差别，这是我们应该了解的。

之所以在“处观”这一部分的末端谈到“佛陀的处观，本是从有情中心的立场，再进而说明内心与外境的”，是因为六处有它关键性地位，具有连接内心与外境，成就认识的强有力的增上作用，使得佛陀从这个角度来描述有情、分析有情，让我们从这个角度来认识当体——当下的生命活动，形成现象上的如实知，并进而破除过去因为对于现象有迷谬导致的本质错误，而引发本质上的如实知。讲得明白一点：一般人对于认识过程，内心直接形成的意象是：我在看、我在听，而不是：眼见色、耳闻声；眼见色已，眼、色、识因缘有怎样的想；这样的眼、色、识因缘引发的想，又怎样成为后面眼识无间灭去引申的意识所了别的对象；进一步的了别又引发怎样的认识结果，及进一步的思维活动……。一般人没有这样的认识，他内心反复讲的故事都是：我在看，我在听，这个人看起来很讨厌，那个人

看起来很可亲。意识不到这里边发生了什么，对于生命的现象没有如实知，带着本质的错误去描述现象。如果能够如佛所说的那样，于六触入处如实知，那生命就可以有本质性的变化了。好，这是今天对于“处观”相应内容的学习。

【答疑】

大家有问题可以提出来。这里有把之前大家的问题提了一些：

24、所缘缘是识所缘的对象

1、明鸿：个人觉得，今天学习的难点是“所缘缘”，学习中查阅了很多资料，理解如下：所缘缘：识所缘虑的境界，叫所缘；后面那个缘，是依赖它，识才生起；一生起时，识自己变出一个境界，做它的所缘，合起来就叫所缘缘。这样就可以分成两个：一个疏所缘缘，一个亲所缘缘，有亲、疏的不同。比如我们眼识所见的一切境界，阿赖耶识所变的一切境界是疏所缘缘，但眼识一缘时，自己变出一个，那就是亲所缘缘。再比如有人骂你，这个境界一出现，你的识——眼识、耳识一接触，那个境界是所缘缘。可你一缘时，自己变现一个烦恼的境界，这个境界也是你的识所依托生起的缘，同时你又缘虑它，去分别它，生种种烦恼，叫亲所缘缘。后一个“缘”字是依托它，而识得生起；前一个“缘”字，生起以后，识在那里思惟分别，叫所缘。想请师父开示：以上对所缘缘的理解是否正确？如何通过禅修，观这样的缘起？

法师：前面不是说诸法因缘生嘛，识的生起当然是有因缘的了，这个所缘缘后面那个缘，是因缘的缘。识的生起有若干缘，其中它所缘的对象叫作所缘缘。至于说疏所缘缘、亲所缘缘，那是唯识讲的，唯识有他自己部派特色的东西，没有必要跟这个混在一起学。如果单纯讲《阿含》的话，连所缘缘这个概念都不必特别引入。但是所缘缘这个概念并不是唯识提出来的，而是有部提出来的，有部对于《阿含》的解读表现在他们的论典中，其中有一些可资借鉴，所以有一些内容印顺法师就用了。当然他写《佛法概论》的时候是在上世纪四十年代，那个时候他是作为一个课程，最开始讲一讲，然后整理一下发表在佛教刊物《海潮音》上，没有像今天写学术论文这样有特别细致的引用，所以大家了解一下就好。疏所缘缘、亲所缘缘，不必去管，那是后来唯识弄出来的，如果有一天有因缘学唯识，再去

钻它也不迟。这里只要了解到所缘缘就是识所缘的对象就好了，“所缘”指的是所缘虑、所缘取，后面那个“缘”表示因缘。

25、为什么佛世时重内六处，而后代论师则更重十二处呢

2、明恬：对于原文中的一段话：“我们的认识活动，根源于六处，而六处即有情的一切”，弟子的理解是：所谓世间，归根到底是有情通过六处认识到的世间，有情的世间是安立在六处的基础上的。轮回相续即在此处，解脱系缚也是从这里下手。六处是我们当下就可以去观察体认的，“所以佛陀常说六处法门”。为什么佛世时候更重内六处（六根），而后代论师则更重六根和六境呢？感恩师父！

法师：我刚才在解释末后那一段的时候，对于佛为什么重视这个是有说的。有部论师为什么特别的重视色等六境，跟六根合在一起说为十二处呢？其实这样的说法已经偏离开佛陀单纯分析有情的角度了，他更多的是重视认识论了。因为他从认识论的角度看，觉得有了能缘就应该有所缘，这样才合乎道理，要不然从认识论的角度，只谈能缘的根，不谈所缘的境，好像有一点奇怪。

但是，佛说六入（六处）的用意不完全在于说明认识的过程，而是要说明有情的当体。有情的当体是这样六处和合的，基于这样的六处触对境界而引发识，根、尘、识的和合又引发后面的触、受、想、思、爱等等，看到了生命杂染的流转，从此，又可以在根、尘、识和合的时候有如实知，则破裂无明，能够得到解脱。这个可以跟认识论做结合，但又不是特别强调这个，他主要的着眼点在说明有情的当体，有情是这样六处的和合，由这样和合的六处来看到生命的流转和还灭。

我刚才主要是针对有部的用意来说的，到了唯识，他们的很多架构其实是跟有部密不可分的，唯识是大乘的有宗，批判地继承了有部而得以相应的发展。这个问题说这些。

26、佛陀为何没有对意根做详细的说明呢

3、请问师父！意根这么重要，佛陀在当时为什么没有对意根进行详细的定义说明呢？是因为考虑到当时人们对生理结构的认识有限吗？

法师：佛陀说法的对象有很多类，一般人当时对于生命的认识其实是有一定模糊性的，相对一般人对于意根这一类不是很清楚，佛也就没有特别去做很详细的展开。佛的说法是基于人们现有的认识，引发他来做如实的观察，然后能够破灭他过去的颠倒，引发如实的智慧——重点在这儿。甚至对于一些人，佛讲得更简单：就讲名、色，讲名色的无常，讲名色缚、名色解。什么意思呢？我们可以不谈那么细致，谈细致了不一定有足够的认识，我们如果大概地来分析有情的当体，也可以说是物质的现象、精神的现象，也可以说是物质现象与精神现象的交织。那我们来看物质现象的话，是常的呢？还是无常的呢？无常的。精神现象或者说心理的现象，常的呢？无常的呢？无常的。既然色（物质现象）是无常的，名（精神现象）也是无常的，有什么是我吗？不是我。是我的吗？既不“是我”，也不“异我”，也不“相在”，从这儿也可以生起无我的智慧。不在于对于细节有多么准确的把握，而在于对于生命的观察能引发如实的、关于本质性的智慧，这个是要点，而不是培养出一批生理学家和医学家。

如果那样讲的话，在当时确实像这里说的有可能有困难，甚至有可能有很大困难。你向一般人讲明白意识的本质，怎么讲？今天的哲学，讲清楚了吗？今天的生理学、医学，讲清楚了吗？我今天还看了一篇文章，那个人就是在研究意识的——意识的本质是什么？他最开始向哲学研究，后来更多的是接触了神经医学方面的，也有了一些自己的认识。他甚至说：早些年这是一个严肃的学术界不能谈的问题，你想就这个话题发文章，人家主编一看你的关键词，一看你的题目，你这篇文章就没法发了。什么意思呢？“意识的本质是什么”这个论题，直到今天，直到大家认为学术非常发达，科学统治一切、解释一切的今天，仍然不知道，甚至很难进入到很严肃的研究领域里，因为人们不知道怎么下手去研究它。包括刚才说的今天看到的那篇文章，那个人提出的一些观点从佛法角度看仍然还是很幼稚。在今天都这样，那从古人的认知水平去讲的话，是多么不讨好的一件事啊。要知道，如果把人的注意力的要点引偏了，他就会一门心思都在考虑：“这个意识是什么呢？我为什么能思考呢？”心思都到这上去了，这反复强化的是我、我所，并不能够因此就看清楚生命是怎样的和合缘起、无常无我，而得到解脱离欲。

佛法的要点是在帮助人，生起无漏智慧，而能够离欲解脱，不需要人

们对这一切现象都有精准的了解。现象上完全精准的了解是世俗边智的范畴，佛法引导我们去生起的是关于本质性的智慧，所依据的当然是现象如实观，就是所谓的“先得法住智，后得涅槃智”。但是现象上的如实观不一定多么深细，刚才说甚至可以很大块地分成物质的、精神的（名、色），这样观察也完全可以。

理解这里的要义，这个问题好，希望通过这个问题，能够理解佛法的意趣，能够理解佛在这里这样说，在那里那样说法，对机不同而有不同说法的意趣。也特别要由此而把握住自己学佛的要点与方向，可不要学到这里就变成了一个生理学家，或者是变成了一个神经医学的专家。可以作为兴趣性的了解，但不要觉得如果不搞清楚这些，就没有办法学明白五蕴、六处，那就是自己设置障碍了。

好，今天我们共同的交流就到这里，一起合掌做一回向。

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切。

我等与众生，皆共成佛道。

今天就到这里，祝大家吉祥！

（本文文字内容据印慈法师 2019 年 4 月 1 日 YY 线上课程录音整理。

整理及校对者：茉莉、明间、明非、明淳、明葵）

《佛法概论》讲记 19

【本期讲授原文】

第四章 有情与有情的身心

第一节 有情的分析

（三）界观

1、界

界，即地、水、火、风、空、识——六界。界有“特性”的意义，古译为“持”，即一般说的“自相不失”。

由于特性与特性的共同，此界又被转释为“通性”。如水有水的特性，火有火的特性，即分为水界、火界。此水与彼水的特性相同，所以水界即等于水类的别名。

此六界，无论为通性、为特性，都是构成有情自体的因素，一切有情所不可缺的，所以又被解说为“因性”。

2、六界

（1）物质的四种特性——地、水、火、风四界

地、水、火、风四界，为物质的四种特性。《杂含》（卷三·六一经）说：“所有色，彼一切四大及四大所造色”。一切物质，不外乎四大界及四大所造的五根、五尘。四大说，印度早就盛行，希腊也有。佛陀既采用四大为物质的特性、因素，应略为解说。地、水、火、风，为世间极普遍而作用又极大的，所以也称为四大。人类重视此常识的四大，进而推究此四大的特殊性能，理会到是任何物质所不可缺的，所以称为能造。这辨析推论所得的能造四大，为一般物质——色，所不可缺的，所以说“四大不离”。

地即物质的坚性，作用是任持；水即物质的湿性，作用为摄聚；火即物质的暖性，作用为熟变；风为物质的动性，作用为轻动。随拈一物，莫不有此四大的性能，没有即不成为物质。地与风相对，水与火相对。地以任持为用，因为他有坚定的特性。如桌子的能安放书物，即因桌子的体积，在因缘和合中，有相当的安定性（有限度的，超过限度即变动），能维持

固定的形态。坚定的反面，即轻动性。如物质而没有轻动的性能，那永不会有变动的可能。地是物质的静性，风是动性，为物质的两大特性。水有摄聚的作用，如离散的灰土，水分能使之成团。物质的集成某一形态，也要有此凝聚的性能；摄引、凝聚，即是水界。火的作用是熟变，如人身有温暖，可以消化食物；一切固定物的动变，都由熟变力，使他融解或分化。水是凝聚的，向心的功能；火是分化的，离心的功能，这又是物质的两性。

四大是相互依存而不相离的，是从他的稳定、流动、凝合、分化过程中所看出来的。从凝摄而成坚定，从分化而成动乱；动乱而又凝合，坚定而又分化；一切物质在这样不断的过程中，这是物质通遍的特性，为物质成为物质的因素。

（2）“四大围空，识住其中”

至于空界，是四大的相反的特性。物质必归于毁坏，是空；有与有间的空隙，也是空；虚空是眼所见、身所触的无碍性。凡是物质——四大的存在，即有空的存在；由于空的无碍性，一切色法才能占有而离合其间。有虚空，必有四大。依这地、水、火、风、空五大，即成为无情的器世间。若再有觉了的特性，如说“四大围空，识住其中”（成实论引经），即成为有情了。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇。

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

今天我们学习《佛法概论》第四章“有情与有情分析”、第一节“有情的分析”中“界观”的内容。前面说到从“三处”观有情，已经说了蕴观与处观，今天就进入界观的学习。

1、界

我们来看《佛法概论》的正文：

界，即地、水、火、风、空、识——六界。界有“特性”的意义，古译为“持”，即一般说的“自相不失”。

地、水、火、风、空、识的六界，下面会一一地分别介绍各自所指为何，这里首先说明“界”这个字的内涵。依当时流传的语言来说，界是“特性”的意思，在人们一般的观念中，一一的事物呈现它的特性。这里又说：“古译为‘持’”，“持”是什么意思呢？这个事物之所以是这个事物，区别于其他，人们是基于它的特征来做判断的，这个特征就是“特性”。这样的特征、特性，使这一事物区别于其他的事物，也就是所谓的“自相不失”。当然，如果我们深入地推究这个“自相”到底意味着什么？有没有实在性？那是另外一回事，这里先就语言层面，基于人们一般的常识，来说语言中这个“界”字的意思。

由于特性与特性的共同，此界又被转释为“通性”。如水有水的特性，火有火的特性，即分为水界、火界。

一一事物有各自的特性，在这些特性之中还有共通性，比如色法，下文用地、水、火、风来分析：一一的色法，一一具体的物质（物体），当然各有各的特性，但是在这样各自的特性中又有属于物质的共通性。这里所说的“界”，不是一一事物非常细致的具体的特性，而是这种“通性”，下文举例说：“如水有水的特性，火有火的特性，即分为水界、火界。”

此水与彼水的特性相同，所以水界即等于水类的别名。

河水、井水、湖水、海水，如果让一个味觉很敏感的人品尝起来，能够品尝出差别，在今天的仪器分析下当然也能够清晰地呈现差别，但它们有共通性，这就是所谓“此水与彼水的特性相同”，也就是“通性”。火也类似，这就是前文所说的“水有水的特性，火有火的特性，即分为水界、火界”。这里又说，因为这样“此水与彼水的特性相同，所以水界即等于水类的别名”，对于水这一大类物质，因为它们有这样共通的特性，也可以用“水界”这样的名言来说明水类。

此六界，无论为通性、为特性，都是构成有情自体的因素，一切有情所不可缺的，所以又被解说为“因性”。

前文所说地、水、火、风、空、识六界，就一一界内部来说，当然是有其通性，如前所说此水、彼水之间共通的特性称为水界，这是就通性来说；如果就一一界之间，那就是特性，比如水有水的特性、火有火的特性。但不论从通性说还是从特性说，前面所说的地、水、火、风、空、识六界都是构成有情的因素。只要有情，这六界都是不可或缺的，从这种意义上来说，“又被解说为‘因性’”。这“又被解说为‘因性’”的主语是什么呢？六界。“界”有时候也有“因性”的意思，就是从这儿来的。

这一段首先简略介绍“界”的内涵，进而说明“界”的意思。

2、六界

（1）物质的四种特性——地、水、火、风四界

下面一段开始说明一一界所指为何。文说：

地、水、火、风四界，为物质的四种特性。

首先说明地、水、火、风四界，这四界是物质的四种特性。要特别注意！佛法里说四大，跟六界中地、水、火、风四界是对应的。四大，在一般学习佛法人的印象中，似乎是结构性的因素，什么意思呢？就像一个个微粒，聚在一起，聚成了一个具体的物质（物体）一样，其实应该说那不太符合六界中地、水、火、风四界的意思，也不太符合佛法中四大的意趣。这里说为“物质的四种特性”，一切物质都表现出这四类特性（特征），并不是说这四大（四界）是类似于结构砖块一样垒起了一一具体的物质——这是不一样的，我在这里要特别强调！

《杂舍》（卷三·六一经）说：“所有色，彼一切四大及四大所造色”。

《杂阿含》里说到：“所有的色法，不外乎是四大和四大所造。”后人理解“四大所造”，往往就理解成了刚才那种想象——结构性的构筑、构建，其实更应该说为是“特性的综合”。

一切物质，不外乎四大界及四大所造的五根、五尘。

在人们经验中的物质，包括了什么呢？不外乎是地、水、火、风四大类物质，表现为这样显著特性的四大界，以及它们特性和合所呈现的五根（眼耳鼻舌身）和五尘（色声香味触）。眼耳鼻舌身，大家熟悉；色声香味触，之前也强调过，这里的“色”是指的光，古时候有的部派阿毗达磨中分别为显色、形色。

四大说，印度早就盛行，希腊也有。

将物质以四大的角度加以说明，这在佛教出现之前就流行于印度的。我们今天受过教育的人更熟悉的是西方哲学，知道古希腊有这样的说法，但实际上印度也早就盛行。下文说：

佛陀既采用四大为物质的特性、因素，应略为解说。

这里有一点微言大义之处，用了一个词叫“采用”。我从前常说，佛陀一生的教化聚焦于有情的离苦得乐，所说的也是围绕着苦、苦的因、苦的解脱、苦的解脱之道（苦、集、灭、道）来说明，所以对于与这些不是特别密切相关的，佛并不着重展开。像物质到底是怎样的，如果做特别深细的说明，对于那个时代的人来说可能是重增困扰，而且离这个核心要务还是有距离的。就像今天物理学上对于物质的分析研究已经达到了非常深奥微妙的程度，但这又如何呢？人心如何呢？生命的染净如何呢？这是显而易见的事。透过这个，我们能够看到佛陀的取舍，特别是关于佛法中哪些详说略说、哪些不说，真的特别有智慧，确实被时光、被人们的经验不断地验证。

佛陀只是采用当时盛行的关于物质的说法和观点，加以一些尽可能恰当的运用而已，所以四大不是佛法的创说，更不是佛陀智慧中独自流露出来的。后世阿毗达磨时期乃至到今天，有一些学佛人包括一些论师，未必能够体会到佛陀说法的这层意思，于是将四大的说法神圣化，这是值得我们再思考的。

“佛陀既采用四大为物质的特性、因素”，这里又一次强调：四大是物质都具有的特征、特性。从“都具有”这个角度，也可以说是这些特性的综合，表现为具体的物质，从这个意义用“因素”这个词。下边是解说地、水、火、风，文说：

地、水、火、风，为世间极普遍而作用又极大的，所以也称为四大。

这里用“普遍”和“作用大”两层意趣，说明四大的“大”字。

人类重视此常识的四大，进而推究此四大的特殊性能，理会到是任何物质所不可缺的，所以称为能造。

熟悉《阿毗达磨论疏》的，会常常看到阿毗达磨基于《阿含》所说的意趣，特别强调：四大为“能造色”，其他的是“所造色”。这在《阿含》中有根据，而为《阿毗达磨论疏》所特别的强调。

为什么称四大为“能造”？在这里有解说。“人们重视常识的四大”，这是基于人们宏观经验常识的，进而提炼出一切物质现象都有这“四大的特殊性能”，“是任何物质所不可缺的”。从特性综合，呈现为具体物质的角度来说，这样四种特性——四大，被称为“能造”。

这辨析推论所得的能造四大，为一般物质——色，所不可缺的，所以说“四大不离”。

从对于物质的分析推论，而理会得：作为能造的四大，是一切物质——色法，不可或缺的。也就意味着，对于色法来说，四大不可离。这是综合来说，接下来一一分别说：

地即物质的坚性，作用是任持；水即物质的湿性，作用为摄聚；火即物质的暖性，作用为熟变；风为物质的动性，作用为轻动。

在这分别说中，首先总地来概括地、水、火、风四界（四大）的主要意思。如过去论里所总括那样，地、水、火、风也就是坚、湿、暖、动性。这样的坚、湿、暖、动，起什么作用？意味着什么？“坚”是任持，“湿”是摄聚，“暖”是熟变，“动”是轻动，下文有具体的分析：

随拈一物，莫不有此四大的性能，没有即不成为物质。

至少对于人们宏观经验中的物质来说，随便拿来一个做分析，都有这四大类特征。如果不具足，可以说它就不是人们宏观经验中的物质。

地与风相对，水与火相对。

这里分成两对来说，意义何在呢？

地以任持为用，因为他有坚定的特性。如桌子的能安放书物，即因桌子的体积，在因缘和合中，有相当的安定性（有限度的，超过限度即变动），能维持固定的形态。

首先说地与风这一对。地是坚性，作用是“任持”。这种任持的作用，恰恰是由于它坚定的特性。举个例子，桌子能够承载、安放书籍杂物，那是因为桌子所呈现的相，在因缘和合中，表现出一定的安定性。这个“安定性”可以近似地理解为相续中能够维持相对固定的形态，这个“相当的安定性”中的“相当”可以理解为“一定”的意思，所以“相当的安定性”指的是“一定的安定性”。如果没有这种相当程度的安定性，没有这种维持一定程度内固定形态的特征，那它怎么可能承载呢？这当然是需要因缘和合的。所以说这种安定性是“（有限度的，超过限度即变动）”，比如说桌子能够承载、有相当的安定性，那要看针对什么来说，针对书籍、一般的茶杯是可以，但是对于一颗呼啸而来的炮弹来说就不行；对于一张一般的木桌来说，放一两本书——可以，几吨、十几吨的书籍放上去——不行。要体会这种特性，是在因缘和合中得以呈现的。所谓的任持自相，都是相对而言，都是因缘和合中的假名，要这样来把握。这是说：“地以任持为用，因为他有坚定的特性”，并举了例子。那下面是风：

坚定的反面，即轻动性。如物质而没有轻动的性能，那永不会有变动的可能。

与这种坚定性相对的是轻动性。物质如果没有轻动特征、不表现出来轻动特征的话，那就没有变化的可能。所以作为物质，除了有一定程度的安定性之外，还必然会有这种轻动的特征。

地是物质的静性，风是动性，为物质的两大特性。

如果概括地说地与风，分别侧重于物质的静与动，因缘和合中的物质是表现出动、静的综合的。

水有摄聚的作用，如离散的灰土，水分能使之成团。物质的集成某一形态，也要有此凝聚的性能；

这是在说水。水是湿性，作用是什么呢？人们从宏观现象的常识中看到，加了水之后，本来散着的泥土就可以聚集到一起，所以用这样的经验

来抽象出物质的构成，或者是物质作为物质存在，所不可或缺的特性——摄聚的作用。当然，如果单纯地说水和泥这件事，是可以今天的物理和化学来说明的，这里实际上更多的是电磁相互作用。古人对于物质的分析，从这样的现象中抽象出物质包含着摄聚的特性、作用，这在古人的认知中跟水的湿性做了一种关联，所以把这一类称为水界、水性。

物质如果表现为某一种形态，肯定包含了这种摄聚的特征。大家熟悉的一个词——“凝聚态物理”，用今天的话说就是物质相互作用中表现为彼此吸引的特征。其实这不仅仅在电磁相互作用中表现出吸引，还有万有引力以及强相互作用中，物质之间都可以有彼此凝聚或者说彼此相吸引的特性。

摄引、凝聚，即是水界。

印顺法师在这里特别用“摄引”这个词来说水界，既是尊重了古时候的阿毗达磨说，也是想要沟通古今物质观里的一些意趣。

火的作用是熟变，如人身有温暖，可以消化食物；

火是暖性，作用是什么呢？熟变。古人在用火的经验中，通过火这种暖的特性，能够使本来生的食物变成熟的。而人们看到活着的人能够消化食物，也把这个称为消变、熟变。活着的人，人身有温度，是温暖的，可以消化食物，这是古人的经验。

一切固定物的动变，都由熟变力，使他融解或分化。

一个本来表现出固定性的，延续着它显著特征的物体，如果要发生显著的变动，实际上都有着这种分化的特性表现出来，这说为“熟变力”。比如固体的融化；比如一个本来表现出固定性的东西，通过加热变得分崩离析等等。

水是凝聚的，向心的功能；火是分化的，离心的功能，这又是物质的两性。

如果将水、火作为一对来看的话：水是湿性，表现为摄引、凝聚，是彼此吸引的功能，就是物质所表现出来的所谓彼此吸引的特性；作为相对面的火，是暖性，表现的是分化、离心的功能。如果对于物理学不太陌生

的话，对于所谓的热与微观粒子的热运动之间的关系会有一些了解，乃至至于种种基本相互作用中表现为彼此排斥的特征、特性，与四大来做对应的话，都可以加一些对应，至少可以做这方面的联想和思考。

上面介绍了四大，四大的一一特性与作用，又将这四大两两分组做相对的说明——地、风，水、火。下面说：

四大是相互依存而不相离的，是从他的稳定、流动、凝合、分化过程中所看出来的。

说到“四大不离”这样的结论，从哪来的呢？“四大相互依存而不相离”的结论，是从一切物质所表现出来的“稳定、流动、凝合、分化过程中”，抽象出坚（坚定）、湿（摄引）、暖（分化）、动（轻动）的不同特性，可以说这些特性是任何一个物质现象都离不开、都存在的。而这些特性之间，既有相对独立、各自不同的特征，又是相互依存、不相离的——“四大不离”。

从凝摄而成坚定，从分化而成动乱；

这是在说四大之间彼此相成的例子：“从凝摄而成坚定”，“凝摄”对应于水的作用，“坚定”对应地的作用，这是水与地的相成。“从分化而成动乱”，“分化”是火的作用，“动乱”是风的作用，这又是在说火与风的相成。

动乱而又凝合，坚定而又分化；

这是在说四大彼此之间相对的作为对立面的特征。“动乱”是风的特征，“凝合”是水的特征，“坚定”是地的特征，“分化”是火的特征。

这是四大之间彼此关系的一种推演。四大之间的关系，不是单调的相成，也不是单调的相夺，而是在这种彼此因缘的依存中共同形成物质的现象，所以四大有“因素”、“因性”的意思。

一切物质在这样不断的过程中，这是物质通遍的特性，为物质成为物质的因素。

凝摄而坚定，分化而动乱，动乱又凝合，坚定又分化，“一切物质在这样不断的过程中”，这是一切物质的通性。通性的意思就是遍于一切物质，没有任何物质在例外。离开了这些，不具备这些，也就不成为物质。

（2）“四大围空，识住其中”

至于空界，是四大的相反的特性。

前面说了地、水、火、风，后面要分别说空与识。首先是空界，空界是针对物质来说的，也就是这里说的“是四大的相反的特性”，是针对于四大的对立面来说的。什么意思呢？

物质必归于毁坏，是空；有与有间的空隙，也是空；虚空是眼所见、身所触的无碍性。

这里针对地、水、火、风四界来说空界。四大，作为宏观物质的显著特性，是可以为眼所见、身所触的，或者至少能与一个发生关系。但是作为物质的对立面、作为四大相反特性的空界，又是什么意思呢？如说“虚空以无碍为性”^①，虚空是以无障碍为特征的。针对什么来说无障碍呢？对于眼所见来说没有障碍，对于身所触来说没有障碍；宏观的物质现象与此相反。

“物质必归于毁坏，是空”；存在的物质之间的空隙，也是空——这里在界定什么是空。

凡是物质——四大的存在，即有空的存在；由于空的无碍性，一切色法才能占有而离合其间。

这里在强调空虽然是四大相反的特性，但是与四大仍然有缘起的关联，如何呢？四大的存在，就说明空界的存在，为什么呢？正是因为空界有这种无障碍性的特征，所以一切色法才能够表现出来障碍性，才能够占有空间，表现出一定的体积，才能够在这无碍的虚空中或离合。

有虚空，必有四大。

这是说人们没有离开四大的因缘来界定虚空。四大表现出来障碍性，也就依着这种相对的无障碍性来说明虚空。

依这地、水、火、风、空五大，即成为无情的器世间。

前面所说的地、水、火、风、空这五大类特征，和合成为“无情的器

^① 《俱舍论·分别界品第一》：“虚空但以无碍为性，由无障故色于中行。”

世间”，无情的器世间即表现为这五大类特性的综合。

若再有觉了的特性，如说“四大围空，识住其中”（成实论引经），即成为有情了。

地、水、火、风、空五类特性，再综合以觉了的精神特征、精神活动，这种复合就是“有情”，这里以《成实论》引经说：“四大围空，识住其中。”

“四大围空”是在说色法的身体，说到了四大以及四大所围的空隙。比如我们胃中的空间等等，是有这种空隙的，古人认识到这些空隙对于正常生理的必须，所以说它也是人色身的一部分。一般常常说四大假合的身，但是如果从六界观来说，这个色身是“四大围空”。愿意发散思维的，或许会想起《道德经》里“当其无，有室之用”^①等等这些话。这样“四大围空”，再有相应的精神活动与其配合——“识住其中”，就是有情的当体。

这是“界观”这一段的说明，是偏于物理观察的，因为前面地、水、火、风、空五界基本上都是无情的器世间所具备的特征，这在从最开始说明“三处观”——特性的差别的角度时有过略谈。

到此为止，关于“有情的分析”这一节我们就学习圆满。

【答疑】

大家如果有什么问题可以提出来，我们做一些交流。

1、师父刚才提到了《道德经》里的一句话：“当其无，有室之用。”《道德经》的原文是这么说的：“三十辐共一毂，当其无，有车之用。埴埴以为器，当其无，有器之用，凿户牖以为室，当其无，有室之用。”请师父开示，《道德经》这一章的意趣是否和这里类似？

法师：简单地说，《道德经》这一章里要谈的可能是“有”、“无”之间的关系，不仅仅是“色法”（有）与色法相对的“虚空”（无），而是更高的或者说更一般的。如果说地、水、火、风、空、识更多的是谈器世间现象的话，那么《道德经》这里要谈的是基于人们熟悉的器世间现象而表明的“道”——规律性、哲学性更高的一些东西。我不太想在这里过多说《道德经》的

^① 《道德经·第十一章》：“三十辐共一毂，当其无，有车之用。埴埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。”

内容，这样简单地来说明。

26、佛陀的断德与一般阿罗汉断德的差别

2、师父好！请问佛陀的断德与漏尽通是一回事吗？阿罗汉的断德没有佛陀的断德清净，是不是他们的漏尽通也不一样？

法师：这个问题问得稍细了一些。要知道一切无学都尽断了能够导致生死相续的无明，但是佛陀不仅尽断无明烦恼，还尽断烦恼的余习，这是佛陀的断德与阿罗汉断德的差别。漏尽通主要在说能够引生死的无明烦恼尽被断除，漏尽、无明净尽、烦恼净尽，而习气还没有尽除。所以，佛陀的断德应该说在三乘无学共通的漏尽通之外，还有余习尽断，做这样简单说。

如果按照有部的分别来说，有部把无明（无知）分为“染污无知”和“不染污无知”。“染污无知”指的是能够导致其他染污性的活动、续诸生死的这一类无明，这是想要解脱的人需要断除的；“不染污无知”是对于续生死不会有直接引发力量的无知（无明），也就是我过去常举的类似“花儿为什么这样红”、“星星为什么在眨眼”这一类无知，不懂这些，叫作“不染污无知”，但它不障生死。按照有部的意见，佛陀尽断了“染污无知”和“不染污无知”，而一般的阿罗汉只断了“染污无知”。当然，这跟“余习”的意思还不完全相等。

我是从这两个侧重的方面来说明佛陀断德与一般阿罗汉断德的差别，略举这些。这是对这个问题的说明。

27、是否一定要修习四大

3、师父好！在佛法里，四大很重要吗？有必要深入了解吗？虽然听懂师父讲的四大之间的关系，但觉得很繁琐。

法师：佛法的目的是什么呢？是为令有情离苦。它的途径是什么呢？智慧断烦恼。智慧断什么烦恼呢？归根到底，断的是根本无明以及由此引生的相应烦恼。这样的断除，靠什么呢？靠无漏智慧的引发。无漏智慧的引发，是不是必须要从四大的角度对色法做非常深细的探究呢？不见得。因为需要断除的根本无明虽然包括了相当的内容，但就其本质方面的无明来说主要是觉得有我以及由此引生的一系列事，可见，无我智慧的引生是

最重要、最关键的，所以，如果想向于解脱来用功的话，这才是核心要点，修止、修观最后要指向于此。

观察四大有什么好处呢？一般人执着于我、我的存在，跟这个色身有太密切的关系了，如果能够对色身加以深密的观察，破除其中的常想、我想，那对于这个人智慧的引生是有帮助的，但是又不必、不见得每个人都是这样。所以你问对四大是不是普遍必须要做深细的学习观察，那答案是否定的。每个人的学修因缘有差别，也许那个人更多是通过观察五蕴——五蕴里对于色法虽然有远、近等等十一种色的说明，但未必做到像四大之间这样深细的观察；五蕴的如实观，主要侧重于精神现象（名法），虽然未必如这里四大这样修习，但也一样可能成就无漏圣道。

不过，像刚才所说，如果我们对于色法懵懵懂懂，总觉得这个色身是我、是一整个的，那是成问题的。这个时候从若干角度对于色身做一些分析性的观察，对我们会有帮助。不过不一定非要是界差别观（也就是四种界——地、水、火、风，这种差别观），这种方法不是必然要做的。这是对这个问题的回复。

4、师父！按照“三法印”印法的功能作用说，有部等部派多数观点与此并不能相符，那为什么还认为有部等也是佛法呢？

法师：三法印——诸行无常、诸法无我、涅槃寂静，应该说主要的佛教部派至少在文意上都承认，有部没有在文意上反对三法印的任何一个，反而很重视。所以，你这里所说的“很多部派的观点并不能与三法印相符”，是说深细的分析观察中对于缘起的把握吗？如果是这样，那就要说是他们对于佛法的把握不同。什么意思呢？像刚才谈到是什么作为我们系缚于生死中，这个无明根子最主要、最关键的东西呢？主要是我见等等这些相应的烦恼。只要这样的说明与修习，能够帮助人，生起以无我为核心的无漏智慧，实际上都有可能帮助这个人走向解脱。不要以为不显著地说空，就必然对此没有办法。

像般若和正统的中观，当然谈空，但是他们都异口同声地说：对于解脱的阿罗汉来说，他肯定不会在五蕴上起有我的邪见，他没有这种烦恼。他虽然不一定去偏观一一蕴是否实有，但是对于五蕴无我，解脱的阿罗汉不会有错误。如果阿罗汉以他这样的智慧来观察一一无常的蕴，他不会生起

一一蕴是实有的、有实在自体的颠倒想。所以就般若和正统的中观来说，解脱的阿罗汉是有空慧的，这跟后来大乘其他一些宗派的看法是不一样的。

有部虽然在哲学观上采取的是“诸法实有、法体恒常”的基本立场，但是不等于说有部的出家人里就不会有阿罗汉，为什么呢？因为他实际的修行未必要建立在一一法实有自体的基础上，他观察诸行无常、色受想行识的无常，体会到“无常故苦、苦故无我”，一样可以生起智慧，这就是我常说的：“我们要重视佛法共同的那个部分。”

实在地说，我认为（个人看法）：尽管部派之间异说纷呈，但不意味着那样的异说中就不能够出现共同的阿罗汉，为什么呢？因为每一个人是有他自己的因缘和特性的，他在这个部派学习成长起来，但他未必也重视这个部派里色彩特别浓厚的东西，或者说他得力的修行处未必在那，他就是在观察色受想行识五蕴的无常，在这样的观察中生起了如实的无我智慧，他就可能证圣道。对于这个，一定不要特别地标签化，要认识到这一切都是因缘的，因缘是动态的也是复杂的。好，这是对这个问题的回复。

时间关系，今天我们就到这里。一起合掌做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切，

我等与众生，皆共成佛道。

今天就到这里，祝大家吉祥。

（本文文字内容据印慈法师 2019 年 5 月 6 日 YY 线上课程录音整理。

整理及校对者：明间、茉莉、明非、明葵、明淳）

《佛法概论》讲记 20

【本期讲授原文】

第四章 有情与有情的分析

第二节 有情与身心的关系

一、有情的神化

（一）“我见”是一切问题的根本

依佛法说：有情的生死流转，世间的苦迫纷乱，根本为“我见”在作祟。我见，即人人于自己的身心，有意无意的直觉到自我。强烈的自我感为中心，于是乎发为一切颠倒的思想与行为。此自我，在释尊时代的印度，有各式各样的名称，有各式各样的推想，成为印度文化中的核心论题。释尊即由此大彻大悟，而成为无上正觉者。

（二）有情的神化

有情，即“我”的异名之一；此外更有“数取趣”、“命者”、“士夫”等。般若经总列为十六名。有情，即有情识者。我，即主宰——自在宰制者。数取趣，即不断的受生死者。命者，即寿命延续者。士夫，即作事者。这些，都约有情的各种现象而立名，本为世间的事实，但神秘者与庸俗者，不能正见有情的真相，所以神化起来。如《杂舍》（卷一 0 · 二七二经）说：“三见者，何等为三？有一种见，如是如是说：命则是身。复有如是见：命异身异。又作是说：色（受、想、行、识）是我，无二无异，长存不变”。身，即身体及依身体而起的心理作用；命，即生命自体。其中第三说，即印度传统的婆罗门教。他以生命自体为“我”，此我为实有的，智识的，妙乐的，常在的，为一——有情的本体。此有情的“我”，与宇宙本体的“梵”同一。起初，以此“我”为肉体——色的，以后发展到真我为智识的，妙乐的。依佛法说：这不外以色为我到以识为我。但婆罗门教以为此色等即真我，与真我无二无别，是真常不变的。

释尊的时代，东方印度风行的新宗教，以及在此气运中完成的学派，如僧伽耶、卫世、尼犍子，都建立二元论。以为生命自体，与物质世界各别，这都是命异身异的第二说。命异身异的“命者”，及即色为真常我的

我，即神教徒所拟想的生命自体，为生死流转中的主体，即一般所拟想的灵。

当时，有一分断见的顺世论者，虽在有意无意中，为实在的自我见所奴使，一切以自我为中心而企图主宰一切。但他们以为我即是身，身体为无常的，可坏的，所以我也就一死完事，无所谓后世。

此三见，在现实生活中，于有情自体而真觉为有我，并无差别；不过推论此我与身的关系如何，见地多少不同而已。以有情为本的佛法，即适应此一思想潮流而出世者。释尊的正观，即于蕴、处、界作深切的观察，否定这些异见，树立无我的有情论；净化情本的有情，使成为智本的觉者。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛

南无本师释迦牟尼佛

南无本师释迦牟尼佛

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇。

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

各位法友！今天我们继续来向下学习《佛法概论》。上面是从蕴、处、界三个角度对有情做了分析，接下来第二节的内容是说明“有情与身心的关系”，首先要说的是“有情的神化”，在这里谈到了凡夫以及外道对有情认识上发生的错误。文说：

（一）“我见”是一切问题的根本

依佛法说：有情的生死流转，世间的苦迫纷乱，根本为“我见”在作祟。

这是佛法所指出的，也是佛法解决问题时根本的着力点。有情的生死流转，最根本来说，是在这样缘起无常、无有实在自体的生命现象上，感觉有“我”，计执有“我”；既然有了“我”，自然就有了贪嗔；因为合不合我意、是损是益以及亲疏远近等等这些贪嗔发动，也就有了各种彼此的凌

害。

“世间的苦迫纷乱，根本为‘我见’在作祟”，这确实是很深刻的洞察。我们看这茫茫世间，人们都在努力着，努力做什么呢？归根到底是希望改善。这种改善又落在哪儿呢？最后终究要落实于向着“安乐的增长，恼苦的减损”去。科学、文化、制度、政治等等，不管说得再怎么高大上，说得再好听，再花里胡哨，但是归根到底，这些要促进的是人类的福祉。表现在哪呢？安乐的增长，恼苦的减损。但是如果“我见”这个根本的问题不解决，怎么可能有真正的安稳呢？这一类话题过去有说过一些。下文说：

我见，即人人于自己的身心，有意无意的直觉到自我。

这里说得很明确，我见是什么呢？这里以人来说，每一个人在当下的身心现象上，不管是思择还是不思择，他都感觉有“我”，这当然说的是凡夫。内心自然就呈现自我感，这个自我是什么？有的人一辈子也没去想过；有的人因为这样的自我感是不假思索就呈现的，所以他把这个自我感天经地义地当作是基于真实的，认为有这样真实的自我；动脑筋的人就会有种种的推敲，要找出来到底是基于什么产生的自我感，于是异说纷呈。

但是很不幸，自我感是错觉。人有错觉是一件很奇怪的事吗？对于某类现象，在某个因缘下，几乎人人都有错觉，是很奇怪的事吗？在今天人们对生理学、医学、神经科学了解得多，更能够接受人是可以有错觉、可能有错觉，甚至是普遍有错觉的。很不幸，自我感就是错觉。智慧不够，会觉得有客观的真实与自我感相对应，这就是很多人在不同现象上计执有“我”的根本逻辑。下文说：

强烈的自我感为中心，于是乎发为一切颠倒的思想与行为。

这种强烈的自我感，成为一切认识、抉择、判断乃至动发身语的基础。如果不去分析，意识不到这里边的问题，甚至很多人终其一生也没有意识到自己这一生所有的出发点都是基于这个自我感。这里话说得很简单，但是很有一点微言大义，大家如果仔细地就自己的身心，就自己的生命状态、模式、逻辑，推敲起来的话，会有所触动的。

此自我，在释尊时代的印度，有各式各样的名称，有各式各样的推想，成为印度文化中的核心论题。释尊即由此大彻大悟，而成为无上正觉者。

对于自我的反思，应该说是人类智慧特色的一部分表现。如果智慧达不到相当程度，是很难去做这个工作的。由此也看到，释尊时代的印度，在思想的深度上，其实还是有可称叹处的。虽然结论成问题，但是大家都还是向着这个方向在做努力。如果人只是被生理需求、情感需求驱动地去生活，实在来说没比动物高明到哪去。这种对于自我深刻省察的工夫，象征着人类的高明。当然，如果得到正确的结果，那就是无上正觉了。

确实，印度在那个时候，对这样的反思，大家多数觉得有我，有各种想法，起各种名字，但是大家都要回应这个问题：“我到底是什么？”因为每个人都感觉有我，所以当时很多外道学说或者是思想逻辑，忽视了对于这种自我感真实性的推敲，出现了前提错误：先直接认同这种自我感是正确的，用佛法的话说是如实地反映着现象的，是如实知的；然后来找是什么对应着这种自我感，是什么支撑着这种自我感，什么是自我感所对应的真实。这个逻辑错就错在没有对自我感的真实性真的加以审慎的推敲，就接受它是真实的、如实的，然后后面做的工作其实都不堪一击。当自我感被证伪的时候，后面那一切，不管说得再怎么天花乱坠，再怎么华丽，也只是笑谈。所谓的宗教，所谓的哲学，有多少这类不堪一击的泡沫呢？释尊正是在这样的基础上，审慎地运用智慧，而大彻大悟，成为无上正觉者。下文说：

（二）有情的神化

有情，即“我”的异名之一；

尽管我们在说有情，实际上是当时人们指代“我”的一种称呼而已。而且当时用来指称“我”的名目有很多，这里有举例：

此外更有“数取趣”、“命者”、“士夫”等。般若经总列为十六名。

这里略举了三种，并且说《般若经》中列出了十六种名。《大智度论》里在说明无我的时候，对《般若经》的十六种名一一有讲解。过去我在讲《大智度论》“人无我”的时候，对这一段也有过解说，大家有兴趣可以找来相应的资料。下面列举了几个名字：

有情，即有情识者。

这是解释“有情”是什么意思。

我，即主宰——自在宰制者。

“我”的义趣，在印度文化的推敲中主要表现为“主宰”——有自在力（自在）、能主宰（宰）、能支配（制），也就是大家自然而然感觉到的那个生命的主体、内在的自我。

数取趣，即不断的受生死者。

“取趣”的意思就是到某一趣受生；“数”是表示多次、反复；“数取趣”就是反复不断地到一趣一趣去受生，这里说为“不断的受生死者”。

命者，即寿命延续者。

这里的“命者”是指什么呢？我们以人为例，人存活几十年的这一生，在这一期生命表现出来的某种连续性、延续性，我们说这是寿命。这种寿命被人们感觉为是属于某个主体的，是属于我的，所以用“命者”（寿命的延续者、有这样寿命的主体）来指代我，这叫“命者”。

士夫，即作事者。

古时译为“士夫”，包括在部派中有部说六因、四缘、五果的时候，有所谓“士用果”或者“士夫果”，用的词都是类似的。这个“士夫”不是中国古时候“士大夫”一词所指的意思，而是指“作事者”，所谓的“士夫”就是能作事的那个主体，还是在异名说我。诚如文中所说：

这些，都约有情的各种现象而立名。

“有情”、“我”、“数取趣”、“命者”、“士夫”，这些都是依着生命之流某一方面的现象及特征来取的名字。

本为世间的事实，但神秘者与庸俗者，不能正见有情的真相，所以神化起来。

这些名称如果从现象上说，不起颠倒见完全没问题，这是“世间的事实”。但是对这样世间的事实，在一些人那里，在多数人那里，发生了错误。这里说了两类：“神秘者与庸俗者”。他们不能够正见有情的真相，不能够正见这样缘起非常、和合非一、无我的生命之流，于是产生错误的认识，

这里用“神化”来概括他们的问题。下文分别说明有哪些异见——不同的认识，这些认识又有什么问题。

如《杂舍》（卷一〇·二七二经）说：“三见者，何等为三？有一种见，如是如是说：命则是身。”

说了三种见，有一种见解认为“命就是身”，下文有具体解释。所谓的“命则是身”，他认为这个“我”就是色身，这是一类见解。

“复有如是见：命异身异。”

还有一种见解是二元论：这个色身是一回事儿，生命的自体、生命的主体又是一回事——“命异身异”。

“又作是说：色（受、想、行、识）是我，无二无异，长存不变。”

这个看法就稍微复杂一点，所以紧接着对于第三说做了解释。先对前面所说的“身”、“命”，略作解释：

身，即身体及依身体而起的心理作用；

要注意！这个“身”是比较偏唯物的看法。说到“命则是身”，觉得“我”就是色身活动，以及依着这些色身而起的精神现象、心理作用。

命，即生命自体。

“命”，也就是我们所说的生命本身。说得明白一点，也就是一般人所感觉的那个“我”。

其中第三说，即印度传统的婆罗门教。

“第三说”说的是：“色（受、想、行、识）是我，无二无异，长存不变。”为什么有这种说法呢？义趣何在呢？

他以生命自体为“我”，此我为实有的，智识的，妙乐的，常在的，为——有情的本体。此有情的“我”，与宇宙本体的“梵”同一。

“生命自体”，即前文所用的“命”，亦即我们一般人所感觉的那个“我”。

这就是所谓“神化”的部分。将生命现象中的一些现象和特征加以投射，把这个生命自体、这个内在感觉的“我”，体会为确实是实在而有的，

“当然有我了，只要一感觉就有”，觉得这是不容置疑的——我是“实有的”。我是“智识的”：“我能够思考，我能够觉知，我能够判断，虽然有错误，但那是别的对我的干扰”。我是“妙乐的”：我是充满了快乐的，所有的不快乐都是外界对我的打扰。我是“常在的”：只要一感觉，我就在，就算没感觉，也是我没去考虑而已，我当然一直在；这种“我的常恒”的感觉，被他们体会为“我是常在的”。

这些都是错觉啊，是被认为如实之后，推敲提炼投射之后的结果。把这样的我，当作一一有情的本体。这样一一有情的本体，可能有一些向上的操作，原因在哪呢？“此有情的‘我’，与宇宙本体的‘梵’同一”，这是他们形成的一种投射和神化，不仅对内感觉有“我”，而且对外感觉宇宙也有一个本体。在这样和合的现象上，认为有一个自成的自体，这是根本错误：在有情边，在川流不息的缘起生命现象之流上，捏合一个自体相的这个“我”；在纷繁的宇宙万象上，觉得有一个宇宙的本体。这都是同一类根本错误——实体感、实体想、实体的见解，后来被称为“自性见”。

“此有情的‘我’，与宇宙本体的‘梵’同一”这种见解，虽然是错误、荒谬的，但是这种内在的逻辑确实是有相关性的。什么意思呢？不管是在缘起的现象上感觉有生命的实在自体，还是在宇宙纷繁万象上感觉有宇宙本身这个实在自体，都是同一类错误，都是无明的表现，都是在一切现象上错误地认取有实在自体导致的，所以龙树根据《阿含》、《般若》等等指出：“一切凡夫颠倒情见的根本在自性见”，确实是一针见血，确实是切中要害。

起初，以此“我”为肉体——色的，以后发展到真我为智识的，妙乐的。

实际上也不奇怪这样的认识会有一个渐渐转变，看起来越来越深化、越来越微妙的过程。因为人们的根身（眼耳鼻舌身）是有执受的，当对境时会直接产生触对之后的反应，从这样身心相关联的一些现象上，他容易执着“我”是这样的色身肉体。但是如果心细致下来推敲的话，这样的色法是在变异迁流的，甚至是可以失去的，我们有时候还剪指甲、剪头发，当然这些是非执受的，但就算是掉一块肉也没有什么，人们并没有感觉“我”就变成另一个东西了。即便被切掉了一根小手指，仍然觉得我还是我，只

不过少了点东西，少了一点没有触及到根本“我”的东西，所以人们很容易向内、向精神上去推敲这个所谓感觉自我所对应的真实，就容易在精神特质上去成立他，所谓“以后发展到真我为智识的，妙乐的”。

依佛法说：这不外以色为我到以识为我。

“以色为我”乃至“以识为我”，从佛法角度看，这只不过是执取对象的变化。觉得“色是我”，但是推敲起来立不住脚，那就向精神现象上说。从受、想、行、识的精神现象上说，其中的受、想、行，还是有明显的迁流变化的现象，最后终于要落到“识”上。

但婆罗门教以为此色等即真我，与真我无二无别，是真常不变的。

婆罗门教以色受想行识为我，在他们的推想中：色受想行识就是真我，与真我不是两回事，而且长存不变。第三种说完了，属于婆罗门的见解。下文说：

释尊的时代，东方印度风行的新宗教，以及在此气运中完成的学派，如僧佉耶、卫世、尼犍子，都建立二元论。

这是刚才所说的三种见地的第二种“二元论”，是指当时新兴起的宗教，他们很多都建立二元论。这个二元论是什么意思呢？

以为生命自体，与物质世界各别，这都是命异身异的第二说。命异身异的“命者”，及即色为真常我的我，即神教徒所拟想的生命自体，为生死流转中的主体，即一般所拟想的灵。

命异身异的“身”好理解，那命异身异的“命”是什么意思呢？“命异身异的‘命者’，及即色为真常我的我（这是指前面婆罗门教的见解），即神教徒所拟想的生命自体”，是这些神教徒基于自己的自我感所推想的生命自体，是产生自我感所依托的东西，是依着这样的生命自体而产生的自我感——生命自体是有这些特征的。

前面婆罗门教说：“色（受、想、行、识）是我，无二无异，长存不变”；这些持二元论的又觉得：“命是命（我是我），跟身是两回事，是二元的”。不管怎样，他们把这些自己所拟想出来的生命自体，当作生死流转中的主体，也就是一般人所拟想的那个内在的“灵”——最内核最不可再剥掉外

围附属，表征着“我”的特征，作为“我”依托的那个“灵”；中国人说是“灵魂”。

当时，有一分断见的顺世论者，虽在有意无意中，为实在的自我见所奴使，一切以自我为中心而企图主宰一切。但他们以为我即是身，身体为无常的，可坏的，所以我也就一死完事，无所谓后世。

这是前面三见中的第一种见——“命则是身”，这其实主要表现为断见的顺世论者的见解。不管是有意去观察推敲，还是无意中形成的自我感，内心深处总是对于“有一个实在的自我”、“有自我的自体”有认同，这就是实在的自我见。认同这个，当然也就为其所奴使。既然这样，就会以自我为中心。一个人只要没有意识到自我感的荒谬，没有意识到我见的荒谬，他就很难摆脱以自我为中心。尽管个人可能愿意为一切众生、为天下去付出，甚至付出生命，但是还是会有“我在做这件事”的想法。

“一切以自我为中心而企图主宰一切”，这说得恰当，过去我在《亲密关系中的修行》中提到过这类问题^①。因为人们内心不能够正确认识身心的缘起，不能正确认识生命是怎样的缘起现象，觉得有这样的我，而我的特征又自然有着主宰的倾向。亲密关系中，生活互摄得这样深，很容易产生“你属于我”或者“我属于你”的这种从属感，也自然要有意志的施加，也就是主宰与支配。但很不幸，每一个有情又是有他缘起的相对独立性、个体性的，自然会有意志的碰撞。家庭中、亲密关系中的很多问题都源自于“以自我为中心而企图主宰一切”，这就是有痴有欲的表现。离欲的人，不去主宰，但不等于他不去做正确的因缘。

“但他们以为我即是身，身体为无常的，可坏的，所以我也就一死完事，无所谓后世”，这是断灭见。因为我就是这个“身，即身体及依身体而起的心理作用”，这样的身体是无常的、可坏的，我等于这个身体或者依托于这个身体，身体坏了，我也就一死完事了，谈什么后世呢？这是顺世派的断灭见，在今天恰恰是我们很多中国人觉得的“真理”。过去有说过，对于死后有没有“后有”这回事，如果我们不情绪化、不武断的话，跳出来不着急采取立场，我们会怎样权衡这件事呢？应该说存在两种可能：有，或者没有。我们至少要证实或者证伪其中一个，才能够说“我采取这个立

^① 相关内容见印慈法师讲座《重逢·相知——亲密关系中修行的佛法智慧》

场”。急着采取“死后断灭，没有后世”立场的人，是否有证实或证伪任何一边呢？如果我们不带偏见，不依着外在的舆论以及自己内在的感觉去下判断的话，跳出来用理智来推究这件事：“有没有后有？”有两种可能：有，或者没有。那你至少要证实或者证伪其中一个才能够下结论，为什么急匆匆就采取了一个立场呢？

三种见的归纳：身，指身心现象；命，指生命自体（生命本体，我）。第一说是“我就是身心”，身心无常，所以我是断灭的。第二说，我是常的，身是无常的，二者不同。第三说，在我是常的基础上，要说明我是什么，则计我是色，乃至识。第三说与第一说，不仅有我是常是断的差别，还有我是什么的差别：第一说与命（我）一的身，其实是五蕴的总和；第三说的我，分别被不同地计执为色乃至识。

此三见，在现实生活中，于有情自体而真觉为有我，并无差别；

这三种见地，说到“我是什么”，是有各自看法的。第一种说到“命则是身”，因为身是无常断灭的，所以我也就是断灭的。第二种“命异身异”，把命和身作二元说。第三种觉得色受想行识就是我，与我无二无别，而且是长存永驻的。虽然说法有这样的差别，但他们有一个共同的基本点，就是在生命的体验中，觉得有这样生命实在的自体，那个就是我（也就是自我感）的依托、依凭。在这一点上，他们是没有差别的。而且不光他们有，一切凡夫都有。我们回头向内心中推敲一下，有没有这样的自我感呢？这一天乃至这一生，是不是都被这样的自我感驱使着？

不过推论此我与身的关系如何，见地多少不同而已。

刚才有略作复述，是在“我”与“身”的关系，或者是“命”与“身”的关系上，有这三种差别，实质上根本的错误是一致的。

以有情为本的佛法，即适应此一思想潮流而出世者。

以有情为本的佛法所出现的时代，就是在这样的思想背景下。

释尊的正观，即于蕴、处、界作深切的观察，否定这些异见，树立无我的有情论；

前文说：“释尊即由此大彻大悟，而成为无上正觉者”，佛陀成就这样

的正觉之后，他所教导的正确观察，就如上文“有情的分析”中所说那样，“于蕴、处、界作深切的观察”，认识到有情当体是缘起和合非一的。明白地说，他不是自成的，不是一整个儿的，更不是常恒住不变易的，这从根本上否定了自我感的真实。这不是在否定命与身的关系，而是在否定一般人所感觉的那个“命者”、那个“我”、那个“自我感”。这个自我感是不真实的，没有与它对应的真实。“否定这些异见，树立无我的有情论”，有情只是这样缘起的现象、缘起的和合。真能认识到这些，就能够——

净化情本的有情，使成为智本的觉者。

一直都说佛法是令有情离苦，根本原理是智慧断烦恼，智慧的要害处就在于无我。有了无我的智慧，就能够净化过去的颠倒妄情。这里的“情本”，不是说情绪化的意思，而是指智慧的反面，但以情见来主导而已。现在，因为这样的真知灼见，能够净化从前“情本的有情”，使他成为“智本的觉者”。佛是如此，依之而行的人，人人都有份。

好，这是第二节、第一部分“有情的神化”，我们学习到这里。大家有问题可以提出来，我们做一些交流。如果有输入较多的可以先发一个提示。如果没有问题的话，我们一起合掌，做一回向：

【回向偈】

愿以此功德，普及于一切。

我等与众生，皆共成佛道。

今天就到这里。祝大家吉祥！

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

整理及校对者：明间、茉莉、明芊、明非、明葵）

《佛法概论》讲记 21

【本期讲授原文】

第四章 有情与有情的分析

第二节 有情与身心的关系

二、无常相续的有情论

（一）破“离蕴我”

释尊的教说，根本反对二元的立场。有情即身心和合的假名，决无离身心的我或命者。如《杂含》（卷三·六三经）说：“若沙门婆罗门计有我，一切皆于此五受阴（五取蕴）计有我”。又（卷一三·三〇六经）说：“眼、色（意法等例）缘生眼识，三事和合触，触俱生受、想、思。此四，无色阴；眼，色（阴）——此等法名为人”。又如说：“士夫六界”。这可见有情或我，即依五蕴、六处、六界而成立，没有离蕴、界、处的实我。

（二）破“即蕴我”

释尊于三处观察，不但离蕴、处、界的我不可得，如婆罗门教的真我说，也评为倒想的产物。他们以为色即是我，以及识即是我，而我是常住妙乐的。释尊却说：“色无常，无常即苦，苦即非我，非我者亦非我所；如是观者，名真实正观”（杂含卷一·九经）。又说：“缘眼、色生眼识，三事和合触，触俱生受、想、思。此等诸法非我非常”（杂含卷一一·二七三经）。又说：“地（等六）界，彼一切非我有，我非彼有，亦非神也。如是慧观，知其如真”（中含分别六界经）。于有情作蕴、界、处的正观时，确认为一切是无常的、苦的。非常住、非妙乐，婆罗门教的真我即根本的否定了。

（三）无常相续的有情论

佛法否定此神秘我的一元论，及超物质我的二元论，即以有情为身心的和合相续者。但又不落于顺世者的断见，从念念无常的相续中，展转相依的没有独存自体中，无我无我所，而肯定有情为假名的存在。不离蕴、处、界，不即蕴、处、界，成立生死的系缚与解脱，所以说：“虽空亦不断，虽有亦不常，业果报不失，是名佛所说”（中论观业品）。

有情为假名的，没有绝对的不变性、独存性——胜义无我；有相对的安定性、个体性——世俗假我，为佛观蕴、处、界的精义。

【开经偈】

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛，

南无本师释迦牟尼佛。

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇。

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

【正文】

现在我们是在学习第二节“有情与身心的关系”。上一次我们学了这一节中的第一部分“有情的神化”，特别说明了释尊时候印度的三种主要错谬观点，我们来继续学习这一节中的第二部分“无常相续的有情论”。上文指出错误认识之后，在这里特别从无常、相续的角度来说明正确的有情观：“无常”偏重于本质层面上有没有实体，“相续”偏重于现象层面上有没有前后的关联性，也就是分别侧重于本质与现象这两个角度来说明有情。

为什么要这样说明呢？仅仅指出无常、无我，对于没有如实观察的人来说是困难的。不管是自己学习无我，还是看别人学习无我，我们常常会发现这样的现象，比如过去常说的那种自相矛盾的伪问题：“无我，谁在轮回？”这不仅仅是迷惑于本质上有我没有我，他其实也是带着自己过去错谬的本质投射来理解现象的，所以实际上他对于有情的现象也没有正确认识。这里不仅要说明本质上的无常、无我，还要兼顾说明现象上是怎样的和合相续。我们来看正文：

（一）破“离蕴我”

释尊的教说，根本反对二元的立场。

前文中的错误观点——命则是身、命异身异，实际上都可以说包含着对于生命、对于有情的二元论，下面会有分析。这里所说“根本反对二元的立场”，实际也就是反对上面所说这两大类以及他们的一切变种。所谓“二

元”都指什么呢？在下面我们会看到。文说：

有情即身心和合的假名，决无离身心的我或命者。

我们学习上面的文，知道“命者”也不过是我的别名，站在这一个层面上来理解二元——身心是一元，我（命者）是一元。以为身心是一元，我（命者）是另一元的，才会有上面那些错误的看法。觉得有身心，也有命者，所以命则是身、命异身异，这是在说这二元相等还是不相等。

如《杂舍》（卷三·六三经）说：“若沙门婆罗门计有我，一切皆于此五受阴（五取蕴）计有我”。

“五受阴（五取蕴）”，五受阴就是五取蕴，只是异译而已，这个问题我们从前有说过。

觉得有一个我，这个我居然是可以剥离于身心之外的另外一元，基于这样的基本观点再去谈这个我（命者）与身心之间的关系，这是成问题的。为什么成问题呢？请问：不管是沙门还是婆罗门，不管是出家人还是在家人，所有觉得有我的，谁能够离得开色受想行识五取蕴来计执有我呢？

这个问题其实挺深刻的，为什么呢？多数人感觉有我，但是他说不上来我是什么。因为他感觉有我的内在认知过程和呈现有我的认知结果，对于他内心的认知能力来说太迅速了，所以对于没有经过良好训练的心来说，他看不清有这样的错误过程，也体会不到在什么上计执有我。内心感觉有我，又是这样的清晰真实，于是不加反省、不加验证地就认为这个认识结果是对的，确实有我。而这个自我感并没有真正与它相对应的现象真实，这实际上是一种错觉。这种错觉从什么上来呢？基于色受想行识这样的生命现象产生错误的认识结果，觉得有我。感觉有我是一种错觉，是对于生命现象的错觉。而所谓的生命现象，不过是色受想行识而已。

过去我也多少做过一点稍微细致的分析，比如人们的自我感中觉得“我有主宰支配的意思，至少他觉得他能够主宰支配。什么意思呢？为什么这只手是我的，那只手不是我的？因为这只手听话、听招呼：想让它这样动，它就这样动；想让它那样动，它就那样动。注意了！就在这觉得“只要是我的，我就可以主宰支配”，这成立吗？不成立。这就是非理性的，这就是不严谨运用理性的结果。为什么呢？这只是从随意肌运动这一类生命现象

推到了所有生命现象上。如果稍微较一点真，平滑肌，你可以随意控制吗？心肌，你可以随意控制吗？血压、体温，你可以随意控制吗？我过去说，如果可以随意控制，哪还需要医院啊？整容，哪还需要跑到某某国啊？但是人们不反思，就意识不到这一切实际上是基于色受想行识五蕴计执有我。但这是基于生命现象产生的错误认识，这种自我感是一种错觉，这种错觉毕竟是有依据现象的，那是什么呢？色受想行识五取蕴。

我过去讲到无我的时候也说，就像学生做题，这个类型的题他一做就错。他如果意识不到错，就没有办法改正；他如果意识到错了，但是不知道自己错哪了、怎么错的，那么他虽然知道错了，但还是没有办法改正。我们学习“无我”有点类似，这道题从无始以来就没做对过，现在要看着正确解答的例题来学习，不仅要学习自己从前那个计执有我的结果为什么是错的，还要学一学是怎么错的。

“一切皆于此五受阴（五取蕴）计有我”，这是什么意思呢？你就算计执有我，事实上还是基于生命现象对应的五取蕴而已。

又（卷一三·三〇六经）说：“眼、色（意法等例）缘生眼识，三事和合触，触俱生受、想、思。此四，无色阴；眼，色（阴）——此等法名为人”。

前面是从五蕴的角度举经来说，这里是从六入的角度同样举《杂阿含》中的经文来说明就是这样的法被称为人。前面是说就是在这五取蕴上计执有我，这里说就是在这样的六入上有人想。

“眼、色（意法等例）缘生眼识”，这里只是举眼、色为例，后面“耳、鼻、舌、身、意”都要例下来。经中的记载是简略的，因为这要配合最早没有文字记载在书面上，仅仅是靠口耳相传的忆持这种传播情况，可以理解。但是，我们自己不管是理解其义，还是修习、思维观察，都不可以略，而要真真切切地思维，在身心上观察推究。眼、色的因缘，生起眼识；眼、色和眼识这三类因缘和合，有所谓的触（心所）；由这样的触，“俱生受、想、思”（心所）。过去在讲《佛教心理学》的时候说到：“触”是认识的开始，是感知的开始；“受”就是感受性的，苦受、乐受、不苦不乐受，“想”主要是取相，“受领纳随触，想取相为体”；“思”主要是说内心能够造作的力量——意志力。

后面所说的“受、想、思、识”这四个是“无色阴”。“思”，如果按五蕴来说是行蕴，特别按《杂阿含》的意思主要用“思”来说行蕴。如果看五蕴里，色蕴是色法，受、想、行、识四蕴是名法，是无色的蕴（无色阴）。为什么后世的《阿毗达磨论疏》说行蕴包括了那么多，而在《杂阿含》里却只说思心所呢？后世的论师也给自己找理由，像说一切有部就说：“思心所当然是行蕴，而且是行蕴中最显著而有殊胜力量的，《杂阿含》里之所以说行为思，是就它的胜用来说的。”是不是这么回事？这另外说，但从这也可以看到在阿毗达磨时代，还是想要把这一切说得更自洽、更圆满。

这段话也可以说是五蕴、六入互摄：“眼、色（意法等例）缘生眼识……”，是从六入开始说的；“眼，色（阴）”，眼是色蕴。“此等法名为人”，也就是眼耳鼻舌身意六入，这些法就叫作“人”；或者无色四阴与色阴合在一起，这样的法就叫作“人”。

又如说：“士夫六界”。

这是从地、水、火、风、空、识六界来说，这都是举《杂阿含》里的原文。

这可见有情或我，即依五蕴、六处、六界而成立，没有离蕴、界、处的实我。

这是举了经之后，说明在释尊的教说中说到有情或我的时候，都是依五蕴、六处、六界而说，没有一个离开了蕴、处、界的实我。这里用“实我”，反衬前面说的我是“假名我”。前文也说有情，实际上也可以说是我的假名、我的异名，下文有说可不可以说我：“佛法说无我，那可不可以说我呢？”还是可以从世俗假名说，过去引《中论》里的话是“但以假名说”。

（二）破“即蕴我”

释尊于三处观察，不但离蕴、处、界的我不可得，如婆罗门教的真我说，也评为倒想的产物。

上面对于把身心与我当成各自一元来谈是不是一回事，当然对应得上。那像婆罗门教觉得有真我，怎么说呢？这里说“释尊于三处（蕴、处、界）观察，不但离蕴、处、界的我不可得”，认为有即蕴的真我，也是倒想的产

物，也是颠倒想，也是错谬的结论与认知。

他们以为色即是我，以及识即是我，而我是常住妙乐的。

这中间略去了受、想、行。他们认为，身心和我不是相离的，而是相即的——色就是我，受、想、行、识就是我，而且这个我是常住妙乐的。

释尊却说：“色无常，无常即苦，苦即非我，非我者亦非我所；如是观者，名真实正观”（杂含卷一·九经）。

但是对于这样的计执，佛是当头棒喝的！大家来推一下：色是常的呢？还是无常的呢？对于这个，或粗或细都可以体会色是无常的；类似的，受、想、行、识是常的呢？还是无常的呢？是无常的。无常意味着什么呢？意味着不坚实，意味着没有真实的意义。心在这上去建立、去依凭，当然是苦的，“无常即苦”，无常有不圆满义，也就是苦义。“苦即非我”，为什么苦即非我呢？苦是逼迫义，是不如意的意思，而人们感觉的这个自我是随意自在的，既然自在，那有谁愿意忍受逼迫呢？苦的逼迫和我的自在是不能共存的，而苦的逼迫是事实，所以感觉有我，那只是错谬的幻觉——错觉而已。

既然没有这样计执的实（在的）我，那么基于这种自我感而建立起的“属我感”（属于我的这种感觉，也就是我所心），又有什么真实的依凭呢？人们觉得这房子是我的，这家具是我的，这些钱财是我的，这个人是属于我的等等，看不到这个圆心的虚伪，或者被自己烦恼所绑架、所覆蔽，虽然听闻无我的教说，但还是不愿意随顺观察。佛法哪有那么难呢？无我哪有那么难呢？利令智昏而已，就是烦恼（贪欲）遮蔽了智慧。

佛多么智慧啊，教导真的愿意向于解脱的人，修习的次第是要依远离、依离欲。什么意思呢？先在身心上远离躁扰，离开渴欲的境界，离开内心严重的贪染等等，然后才可能有心思愿意去如理作意。如果这个人的心被贪等烦恼填充着，不管是贪可意的色、香、味、触，还是在贪一个自以为更高级的和合，比如贪一个人、贪一段感情，只要在这样的贪中，他就不愿意去随顺如理作意。所以大家也可以理解，为什么真正向于解脱、向于如实智慧的，出家修行更容易，因为他更配套；而出家不得法，不知道离欲或者知道了也无决意，那实在是跟在家修行没有太本质的区别。在家的

修行很容易被贪欲所蒙蔽，这是在家修行很难的地方，更被种种我我所系缚、逼迫，贪嗔常常在涌动。

“如是观者，名真实正观”，如果这个人能够观察色、受、想、行、识的无常，并且真切地体会到无常就是苦的，是没有实在意义的。在这上系心真的是苦的、逼迫的，这种逼恼苦迫说明什么呢？说明内心的自我感是站不住脚的。内心那个自我感，总感觉“我就是我，是不一样的烟火”、“我命由我不由天”，总觉得有这样完全的独立性，总觉得有这样一个始终是我的东西，总觉得有这样可以自由自在的我。为什么人们对逼恼不能够接受啊？不仅仅是身苦，还因为这跟他内心所感觉的“我的自在”构成了最根本的冲突。内心中关于“我的自在义”是他任性的根本源泉，人任性的后面最根本就是这个。随意自在，不就是任性吗？而这个又不可得，所以每个人都活得很苦。所谓长大了，也就是被现实教育了。

能这样观察“无常即苦，苦即非我，非我者亦非我所”，这是正观。这就是就五蕴来对应地说明无我、无我所。

又说：“缘眼、色生眼识，三事和合触，触俱生受、想、思。此等诸法非我非常”（杂含卷一一·二七三经）。

这是类似的，不过观察的角度主要是六入，我就不去太展开了。

又说：“地（等六）界，彼一切非我有，我非彼有，亦非神也。如是慧观，知其如真”（中含分别六界经）。

这是从六界的角度来观察无我。这样的六界——地、水、火、风、空、识：没有哪一个是属于我的（彼一切非我有），也没有哪一个是包含着我的（我非彼有）——“不相在”；我也不是离开了地、水、火、风、空、识六界而独存（亦非神也）——“不异我”，这个神我常常指的是离蕴的我（异我）。这里主要是从六界不是属于我的、我也不是属于六界的这种“不相在”来说；后边又涵盖了一种情况，就是我离开了六界而独存的“异我”也不可能。“如是慧观，知其如真”，能够这样来观察，那就能够如实知，这是从《中阿含》里引的经文。

法师：需要说一下的是“异我”：（蕴、处、界）异我，最主要的指“（蕴、处、界）是我所”，这可开出两种：一是“我”是某一蕴（如识），余蕴（如

色等）是我所；一是“我”非蕴，蕴皆是我所。后一种是离蕴我。这个义，在讲《阿含经故事选》、《杂阿含经二十选》时应有讲。

学员：这么看来，婆罗门教长存不变的真我，就是这里的第一种异我。但这样的话，就不能说是一元论了，“异我”不就是二元吗？但如果是“是我”，又跟您刚才所说“神我常常指的是离蕴的我”相违背。

法师：概论文义：计神我亦有二类，一类是一元，一类是二元。

这里依经分别从蕴、处、界说明了无常、无我，说明了“色即是我乃至识即是我，而我是常住妙乐的”是不可能成立的。

于有情作蕴、界、处的正观时，确认为一切是无常的、苦的。非常住、非妙乐，婆罗门教的真我即根本的否定了。

婆罗门教执着生命的主体是常住妙乐的真我，这是不可能的。因为离开了这样的五蕴身、六入、六界，谈什么生命现象呢？而在这样的蕴、处、界上，哪有什么常可得呢？无常即是苦，谈什么妙乐呢？

现在把上文所破稍微总结一下：前破二元，针对命异身异、命则是身；后破一元，针对神秘我的长存。命则是身和我表现为蕴而神秘地长存，还是有不同：前者是考虑两个东西，没有哪个更根本；后者只考虑“我”，把这种种都说成是“我”（计执“我”表现为什么实际都是从“我”而来，“我”就是这里所说的一元）。

（三）无常相续的有情论

佛法否定此神秘我的一元论，及超物质我的二元论，即以有情为身心的和合相续者。

这里把婆罗门教所说的神秘我说成是“一元论”：色受想行识当体就是我，又是常住妙乐的；但这是不可能的，实际上色受想行识是无常、苦的，不存在所谓的常住妙乐。前面两种计执（命则是身、命异身异），总觉得有这种离于身心之外的我，是在身心之外计执有我，这是超物质的我，是“二元论”。否定了这两类颠倒（一元论、二元论）之后，实际是什么样的情况呢？“即以有情为身心的和合相续者”，有情不是别的，就是这样身心的和合，但也不是常的，是前后关联相续的。

但又不落于顺世者的断见。

前面说到的顺世外道虽然也说无常，但是他们的无常是觉得死了之后一死百了的断灭见。我过去也说，我们一些学佛人最开始所谓的道心从哪来的呢？觉得“生死事大”。这个“生死事大”意味着什么呢？对于很多人来说，就是真切地感觉到：“我有一天会死，死了之后我就没了，这件事太可怕，我不能够坐视不管，要起来想办法去解决它。”这就是断灭见导致的怕我没有了，是断灭见导致的想到我的消亡而产生的恐惧。由这个被推动着学佛，不是不行，但是如果还始终强调这种初心，把它美化、神圣化，那后来的佛都白学了。这是对于我们学佛人常有的一些问题，在这里又点出一种情况。

从念念无常的相续中，展转相依的没有独存自体中，无我无我所，而肯定有情为假名的存在。

“不落于顺世者的断见”，那要怎么来说明有情的现象呢？应该这样来理解：从来就没有常的主体，也没有常的现象，可以说念念都是无常的，刹那刹那都是无常的，但是这样的无常又不是完全断绝了前后关联的，而是前后相关联的“相续”。色、心是“展转相依的”，也就是说没有跟色没有关系的心，也没有跟心没有关系的色，色、心是展转相依的，没有独存的生命主体（自体）。这个展转相依，可以说为心、色（名、色）的展转相依；也可以说前、后的相依，不过这就谈不上展转了。

从这样无常、无我、无实在自体关联着的缘起现象中，认识到没有实在性的有情之流——“无我、无我所”。在这样的和合现象上，在这样前后关联的相似相续上，不妨安立一个假名：某甲、某乙、某甲的过去生、某甲的现在世、某甲的未来生。如果有无常、无我的智慧，不生起我、我所的颠倒想，能够看到生命现象是怎样此有彼有的缘起交织，那么用某甲、某乙，用我、你、他，都不是问题，只是为了方便的假名而已。就像我们说长江、黄河，对于有智慧的人来说，当这样说的时候，他不觉得长江、黄河是一个有实在自体的东西。这样说就省了很多事，要不然你穷遍地举出它的和合因素来描述这个缘起现象，这话还怎么说呢？还怎样做高效的交流呢？没有必要。

理解“有情为假名的存在”，没有这样的真实自体，也没有常可得，但

是在缘起的关联上，前后此有彼有，彼此展转相依，这是现象上的真实。基于这些，来假名说甲、乙、丙，你、我、他，是可以的。

不离蕴、处、界，不即蕴、处、界，成立生死的系缚与解脱。

这样假名的有情现象，离开了蕴、处、界吗？没有，“不离蕴、处、界”。注意下面一句：“不即蕴、处、界”，那他就是蕴、处、界吗？这是什么意思？

大家对于整体论、还原论应该有所了解，也就是整体和局部的关系。整体论和还原论，如果做有自性见的理解，就会偏于一端。实际上我们看整体和局部的关系，整体往往不是简单的局部拼合能够完全等同的，这就是整体论者强调的一个现象基础。这里说他也不就是蕴、处、界，为什么呢？你分开来的蕴、处、界，实现不了和合之后的一些功能，也不具备和合之后的一些规律，所以你也不能说他就是蕴、处、界。

在一些讲解中，我有时候用大家熟悉的概念来打比方，这就像“混合”和“化合”。我们说因缘的和合往往不是简单的混合，意味着因缘彼此可能有一些复杂的关联，更深刻的相关方式。化合就是这种更深刻的相关方式，而不是简单、松散、浅浅的关联，化合之后确实能表现出之前那些单独因缘所不具备的一些特征乃至规律，但是：他离开了前面的那些因缘吗？没有；他就是前面那些因缘吗？也不是。

在这里举了两个喻，一个是局部和整体，一个是混合和化合，由此大家来体会“不离蕴、处、界，不即蕴、处、界”。

在这样无实而又展转相依、此有彼有的缘起之流中，“成立生死的系缚（无明缘行，……生缘老死）与解脱（无明灭则行灭，……生灭老死灭）”。

所以说：“虽空亦不断，虽有亦不常，业果报不失，是名佛所说”（中论观业品）。

要知道流转生死不是有一个一般人所想象的“我”在不断的换衣服、换房子，而是这样的前因、这样的缘法导致后面的结果。在这样前后因缘的关联中，在名色等等的展转相依中，来假名有这样生死轮回中的某甲；等到修行乃至解脱，其实也不是有一个真实的我在修行，也不是一个真实

的我得解脱，只是在这样缘起的流中，有一些关键性的因素发生了变化，最后导致了轮回的止息，如此而已；无我的轮回，无我的解脱，中间当然配不上一个有我的修行。

诸位！总感觉我的修行得力、不得力：得力了有一点沾沾自喜，不得力了有一点沮丧，这后面是不是还是我、我所心呢？如果智慧相应，基于无常、无我的本质性智慧和“不离蕴、处、界，不即蕴、处、界，成立生死的系缚与解脱”的缘起智慧，哪会玩那些把戏呢？那都是烦恼在玩的把戏。把这一颗心举得高高的、按得低低的，也不嫌浪费粮食。下文说：

有情为假名的，没有绝对的不变性、独存性——胜义无我；有相对的安定性、个体性——世俗假我，为佛观蕴、处、界的精义。

这是总结，从本质和现象两个方面不偏颇地把握：在本质上，从有情没有绝对的不变性（无常）、独存性（无我）来体达，在法本身有没有实在性上得到胜义无我的智慧。在现象上，因缘具足的情况下，前面的因必将导致后面的结果，而这样的结果在之前因缘的力量还没有结束之前，会表现出一定程度的安定性，这样前因后果之间的关联当然也会表现出相对的个体性（独立性）；在这样相对安定性、个体性（独立性）的蕴流上来安立假名的我——“世俗假我”，没有问题。

同时具足“胜义无我”与“世俗假我”这样性空缘起的智慧，是佛观察有情的不共之处。佛观察有情，是从什么角度观察的呢？就是前文与这里所说的蕴、处、界。真正体会了性空，来认识生命的现象，才能够体会缘起的精妙处；反过来说，真切地体会缘起，又怎么会执着有那样实在的我呢？有常、有我可得呢？好，这是我们对这一段文的共同学习。

这里印顺法师在文字上说得很简单，但是我们对于这样的略说法应该还是要体会得深一点才好，不要因为文略了，自己的领会也随之浅略，那不就是错过了吗？所以在这多说了一些。

【答疑】

大家有问题现在可以提出来，如果输入得较慢，可以先发个信号。

28、关于“常、乐、我、净”

1、师父！请问如何看待后世大乘佛教说的“常、乐、我、净”呢？

法师：后来大乘里说“常、乐、我、净”，甚至说这是涅槃的特征——涅槃四德。这就要看怎么去把握“常、乐、我、净”这四个字，这就是翻译过来的汉字，原始文献也许是梵文或者其他文字，都是人们语言文字创造的东西，至于它表达的意思，就在于人的赋予了。如果以为有一个什么殊妙的存在，是恒常的、纯乐的，那就是最真实、最广大、最圆满的我，是彻底清净的——那这是通于外道说，这跟婆罗门教的梵我有什么区别呢？那就是神我啊。而这在生命现象上是不可能的，这在《阿含》里也好，后世的论里也好，有过很多破析，我在《大智度论·人无我》里就相关论文也一一做过讲解。

对于“常、乐、我、净”另外一种可以跟根本佛法做兼容的理解，在这里也提一下，比如：“常”不是说有一个什么样玄妙的存在是恒常的，而是说涅槃是超越于时间相、时间概念的，从这个角度来假名说它的“常”。“乐”是从涅槃究竟离苦的角度来说的。一般人想象的乐，要不就是身乐，要不就是心乐，而涅槃是没有受的，这一切受的消灭是安乐的。经里舍利弗尊者就这样说，舍利弗出了灭尽定就说：“涅槃真乐啊”，当时有人听到了就问舍利弗尊者：“涅槃不是无受吗？谈什么乐啊？”舍利弗说：“正因为无受才乐啊。”这个“乐”是从灭一切受、想等等角度来说明涅槃的超越性，离于一切人们所能够理解的苦、乐受假名为“乐”。“我”不是从人们感觉的基于自我感的我来说问题，而是从德行具足、圆满的角度来说的。“净”是从究竟离染的角度来说的。如果这样来说“常、乐、我、净”也是可以的，只是太容易发生误解了。这个也可以看作是对于后来大乘的一种“救拔”。

在《阿含》里，我们确实看不到佛用这样的词汇来描述，还是有道理的。我过去也说，《阿含》里在谈到解脱、谈到涅槃的时候，常常用遮诠——从否定的角度来表达，那样更不容易有理解上的错误。

29、阿罗汉随时处于觉知中吗？

2、师父！如果人处于如实知中，还会生起习气吗？比如毕陵伽婆蹉

尊者，因为习气，总是叫他人“小婢”^①，可以说明他不在觉知中吗？证得阿罗汉后，不是随时处于觉知中吗？感谢师父！

法师：这是说阿罗汉不会再有意造作能感生死的业，阿罗汉也不可能再跌落为凡夫。他们这种习气并不是那种有意的、有染污性的、能够导致感召生死的力量。从这也看出阿罗汉跟佛不一样的地方。

这是不是意味着正知（如实知）不够强呢？阿罗汉是不是随时处于觉知中呢？按照有部说法，阿罗汉出定之后是有无学胜解的。什么叫无学胜解呢？打个比方，这个人从前觉得大地是个土块，哪一天被人带着坐宇宙飞船发射升空，一路看着大地慢慢变成一个球。这次旅行和经验太刻骨铭心了，回来之后什么时候也忘不了。虽然回来了已经不在空中、不在宇宙飞船中，但是这种确认是不可磨灭的。无学在根本定中有这样如实的智慧现前，所谓“现观慧”，但是出定之后他是欲界散心，他在欲界散心的情况下，因为配合着无学胜解，肯定不会认同有我，但是不等于说一点习气都没有留下来。但他在有意地决策的时候，不会认同任何染污性的东西，不会认同任何基于我、我所的东西，所以不会去捏造那个所谓构成轮回核心吸引力的东西，不会去构造能够续诸生死的力量，但是不意味着他时时都有如观中一样的智慧。

这可能是我们对圣人不太了解，所以有这样一些困惑。他的觉知程度，跟他的止观，还有过去感这一生的业有关系。阿罗汉的定力是有浅深不同的，还有一些是慧解脱阿罗汉，只是在证道那一刹那，身心进入的欲界未到地定的状态支撑了他证道。他平时可能未必在那个状态，甚至很少在那个状态。也就是说，慧解脱阿罗汉的定力是弱的，这种正知未必都那么强，因此不要高推圣境。这是对于这个问题来说明一下。

时间关系，今天晚上就到这里，一起合掌作一回向：

【回向偈】

^① 毕陵伽婆蹉尊者：舍卫城之婆罗门种，初学隐身咒，得名声，后遇佛，失其咒力，遂出家为佛弟子。《增一阿含经·弟子品》谓其言语粗犷，不避尊贵。《大智度论·卷二》载：毕陵曾渡恒河乞食，对恒河神说：“小婢住莫流”，水即两断，得以走过乞食，因而得罪了恒河神。神到佛所诉告，佛使尊者道歉忏悔，他即时合掌向恒水神说：“小婢莫嗔，今特向你表示忏悔和歉意。”并谓其因五百世以来生婆罗门家，常自骄贵，轻贱余人，故为本来所习之口言而已。

愿以此功德，普及于一切。

我等与众生，皆共成佛道。

今天就到这里，祝大家吉祥。

（本文文字内容据印慈法师 2019 年 5 月 20 日 YY 线上课程录音整理。

整理及校对者：明间、明云、明芊、明非、明葵）