

《阿含经故事选》讲记

(第二部 14-34 讲)

印慈法师

目 录

第二篇 法

014-1.缘起甚深.....	1
【佛法问答】	10
问题 1、此五蕴流与彼五蕴流是一是异?	10
问题 2、“有”与“念”	10
问题 3、“定”与“慧”	11
014-2.缘起甚深.....	13
【佛法问答】	24
问题 1、十二缘起只是用来说生命的流转，不包括其它内容吗?	24
015.神射手的启示——深彻的四圣谛.....	27
【佛法问答】	36
问题 1、有了正见，无明灭则行灭乃至老死灭，不就不需要其他道支了?	36
问题 2、上班不算是耽着快乐吧?	37
016.法最尊贵而不是血统——正法中没有种族歧视.....	39
【佛法问答】	49
问题 1、三宝的核心.....	49
017.无关年资的非时通达.....	51
【佛法问答】	60
问题 1、疑问多是信根差吗?	60
018-1.登顶之美	63
【佛法问答】	70
问题 1、因果可以互为吗?	70
问题 2、因果可以同时存在吗?	71
问题 3、守护根门与儒家的“非礼勿视、非礼勿听、非礼勿言、非礼勿动”相似吗?	72
问题 4、“如如不动”与“精神肌无力”	72
018-2.登顶之美.....	74
【佛法问答】	84
问题 1、受用饮食时如何保持正念正知.....	84
问题 2、睡光明法具体需要如何修习?	85
018-3.登顶之美.....	87

【佛法问答】	95
问题 1、心理学等领域引入佛教的修习方法之利弊	95
问题 2、为何开始修习佛法反倒贪欲更多了?	97
问题 3、守护根门与饮食知量和觉寤瑜伽有无重复?	97
019.耕一种不一样的田	99
020.善知识与精进不放逸	112
021-1.弥醯的独修挫折	126
【佛法问答】	134
问题 1、如果对于听法的境界觉得可意，也是属于贪吗?	134
问题 2、“不与万法为侣”与《金刚经》里的“不依法、不依非法”是一个意思吗?	135
021-2.弥醯的独修挫折	138
【佛法问答】	152
问题 1、不净观是指白骨观吗?	152
问题 2、如何才是修不净观	153
问题 3、修不净观会厌世吗?	153
问题 4、五法中的“善观生灭无常”与四法中的“修习无常想”是否重复?	154
022.贫穷的财主摩诃男	156
023.金缕衣的布施	166
【佛法问答】	177
问题 1、这里为什么没用供养，而用布施呢?	177
问题 2、为什么佛陀只说了布施十四种个别众生，而没有包含所有有情?	177
024.作福不嫌多，但用于解脱	179
【佛法问答】	189
问题 1、觉知是意知法吗？如何保持觉知与正见相应?	189
问题 2、五度如盲，般若为导	190
025.人心不足	192
【佛法问答】	202
问题 1、如来和转轮圣王的差别	202
问题 2、如何调伏欲贪	203
026.苦从哪里来	205
【佛法问答】	215

问题 1、断除爱欲难吗？	215
问题 2、我今天听了佛法，啥时候能证果？	216
问题 3、吃苦后反省，智慧也会增长	216
027.有爱就有痛苦	218
【佛法问答】	228
问题 1、关于超度	228
问题 2、关于爱	229
028-1.文茶王的丧妻之痛	231
【佛法问答】	240
问题 1、闻慧、思慧有什么标准？	241
028-2.文茶王的丧妻之痛	244
【佛法问答】	255
问题 1、不会老、不会死——不可能实现的努力	255
029.就像接连中了两支毒箭	257
【佛法问答】	269
问题 1、“不系苦，不系乐，不系不苦不乐”与“无我、无人、无众生、无寿者”	269
030.佛陀受了风寒	271
031-1.身苦心不苦	281
【佛法问答】	293
问题 1、关云长刮骨疗毒，算不算得上有修行？	293
031-2.身苦心不苦	295
【佛法问答】	305
问题 1、无我，谁在轮回？	305
032.在黑牛与白牛之间	307
033.大师就说调伏欲贪	314
034-1.以欲爱断欲爱	327
【佛法问答】	337
问题 1、药石与药食	337
034-2.以欲爱断欲爱	339

014-1. 缘起甚深

{ 此故彼，缘起甚深空相应 }
{ 为无为，倍复甚深寂灭乐 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

(三称)

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【讲解】

今天，我们开始学习《阿含经故事选》第二个大的篇章，关于“法”的部分。首先是学习第十四则故事，故事的题目叫作<缘起甚深>。在“法”这个篇章中，谈了很多佛法中比较重要的，或者在今天常常有一些迷惑乃至错谬的相关问题。开篇的第一个故事是关于“缘起”的，缘起法是佛法的核心，大家熟悉的十二支缘起也好，四谛也好，都是缘起理则的不同展开方式而已。我们来看一看这则故事的内容，文说：

有一次，佛陀告诉一位比丘说：“我已不再疑惑，不再犹豫，拔除了像刺一样的邪见，不再退转了。心不执着的缘故，哪里还有个自我呢？我曾经为一位比丘说我所证的法，为他说了贤圣、出世、空相应、缘起随顺法。”

我们先来看这几句话，这是根据一篇《阿含》的经文，用白话来转述佛陀曾经对一位比丘说的话。

佛陀自己说：“我已不再疑惑，不再犹豫。”说他自己内心中已经离开了疑惑、犹疑等等，这些伴随着智慧不够充盈的时候会出现的烦恼。“拔除了像刺一样的邪见，不再退转了”，对于一个智慧深彻、圆满的人来说，邪见不会再生起，所以也就不会再掉入过去错误的模式中，这就是所谓的“不再退转”。

“心不执着的缘故，哪里还有个自我呢”？这里要说明，我们一般人都自然地感觉有个我，向内感觉有个我。这个我，小时候是我，现在还是我，从小

到大没有从我长成别人。虽然个子变了，体重变了，甚至自己的思想认识变了，但始终是我，有这样的常义。另外，我的手、我情绪等等这些都听我的招呼，感觉我有主宰的能力，有自在义。另外，人们还觉得这个我自己就是我自己，感觉这个我是独立于他法之外的一整个的东西，这是人们感觉这个我是自成、独一的。

实际上，如果仔细推敲的话，对于自我的这些种种的感受，在生命的现象上，实际上都是找不到与他对应的真实的。自我，只是内心对于生命现象的一种错误认识结果，在生命现象上找不到与他对应的真实。

佛教说“无我”，并不是对于生命现象本身的否定，而是指出如一般凡夫所感觉的那种“我”，在一切处没有与他对应的真实。也就是说，佛教否定的是，人们关于生命现象错误的认识结果，错误的内心感受。这种自我感，这种自我的意识，这些是有问题的，而不是说生命现象不存在。

很多人意识不到，自己在生命现象上产生一个认识结果叫作“我的感觉”，然后自己内心中把这种自我感，又反向地投射到缘起的、生灭的、无有实性的生命现象上，感觉生命现象就是我，我就是生命现象。这里，在这个错误的心中，混淆了现象与认知结果。现象，是生命之流，刹那不住；认知结果，是内在自我感。二者划不得等号，一般人天生的就划等号，就有错误。所以，在别人说明“无我”的时候，他不会体会为这是针对当下内心中错误的认识结果在说话，总是以为人家在破生命的现象，所以颠倒地觉得，说“无我”是荒谬的，说“有我”才对。

但是，你在这个生命之流上，到哪儿去找那个一直不变的我啊？到哪儿去找那个始终是我的我啊？你这个生命之流上，到哪儿去找那个自己感觉能够主宰、有自在的那个我啊？去哪儿找这个一整个的我呢？难道不是四肢百骸吗？难道不是精神现象、物质现象的和合吗？

一个人如果对于生命真正地静下心来，反思观察，其实击破我的迷缪，至少从认识上并不是那么难。这里说“心不执着的缘故，哪里还有个自我”呢？

接下来我们看，佛说：“我曾经为一位比丘说我所证的法，为他说了贤圣、出世、空相应、缘起随顺法。”这是佛对于缘起所加的一些形容词。

“贤圣”是什么意思呢？是说对于缘起能够正确认识的，是超乎常人的，

超乎一般凡夫的，是属于贤圣的。

“出世”是什么意思呢？这个人如果内心有颠倒的认识，自然就要流转，就要反复地受生，这是世间；出世，是离开了这些颠倒的迷缪，缘起法是随应于真实的，对于这些真实的体证，会导致一个人流转世间的结束。世间，在佛法中，更多的是指有情世间，也就是生命的当体；出世，直接地说，就是对于生死轮回的超越。

“空相应”，这是很值得注意的，缘起是空相应的。这一点，后来龙树在解读《阿含经》的时候，特别地强调“性空的缘起”，为什么呢？因为缘起的现象，就意味着没有那种自成的自体，这就是性空义。

“缘起随顺法”，这就是在说缘起。具体展开的说明，在下文：

即：有足够的因缘，就有蓄积力量的成熟，然后有事物的生起，亦即：由于无明而有行，由于行而有识，由于识而有名色，由于名色而有六入处，由于六入处而有触，由于触而有受，由于受而有爱，由于爱而有取，由于取而有有，由于有而有生，由于生而有忧悲恼苦、纯大苦的聚集。……乃至如是纯大苦聚灭。

这是对于缘起法的一种展开说明。首先是一个相对简单的说明：“有足够的因缘，就有蓄积力量的成熟，然后有事物的生起。”更进一步的，就有情，特别是人的生命现状和规律的说明，就是我们比较熟悉的“十二支缘起”。

因为“无明”烦恼的原因，而造作种种“行”业；这里的“行”，是指业的意思。有这样无明烦恼与行业配合，润发行业，就能够感招后有的果报，就是所谓的“由于行而有识”。

要注意的是什么呢？佛法中说十二支缘起，主要是针对胎生的人类来说的。这不是别的原因，因为佛宣说教法，最主要针对的还是人间，至少我们人中所流传的佛法，是针对我们人道有情的情况的。十二支缘起中的任何一支、任何一位，比如无明位，不是说只有无明，任何一位都是在说这样五蕴的身心，只是特别地强调其中关键的因素而已。作为我们人，“无明缘行”在无明位，难道只有无明吗？当然有识蕴，要不然怎么会有无明呢？识又是从什么来的呢？根、尘，怎么可以没有色身呢？所以要知道，就人道有情来说，十二支缘起的每一位都是指的五蕴身，就其中的扼要处有所强调而谈“无明缘行、行缘识”

等等。之所以讲到“行缘识”的时候特别强调这个，是不要以为“行缘识”在这个位只有识。

“由于识而有名色”是说，有了这样识的摄持，受生之后，进一步的，有精神现象——名，和物质现象——色，它们的增长。

“由于名色而有六入处”。在一般传统的“分位缘起”中，常把这个“行缘识”说为入胎，“识缘名色、名色缘六入”说为在胎中的生长。“由于名色而有六入处”在“分位缘起”来说，就是进一步的生长、分化，所以出现六根等等。

“由于六入处而有触”。“六入处”指的是眼耳鼻舌身意。那么，由于六入处而有的这个“触”指的是，眼缘相应的尘境——色（也就是可见光），眼见色生起眼识，然后，眼、色、眼识三和合，这个叫作“触”。用我们今天的白话来说是什么呢？就是认识，这个触其实就是认识。强调认识的过程，根、尘、识三和合。

“由于触而有受”，根、尘、识三和合，会产生认识的结果，会产生内心的感受。这个受，就是由认知带来的内心感受，包括苦受、乐受、不苦不乐受等。

“由于受而有爱”，对于一个无闻凡夫，无明相应的触会产生受，在这样的苦乐舍受、顺意境不顺意境上，会生起贪嗔，这就是爱。

“由于爱而有取”。这种倾向性的情绪——染爱产生之后，人们会反复地在这中间循环，加重这种爱，发展成为比较强盛的烦恼——取。取是烦恼的意思，佛法中后来常常分别为几种，所谓的欲取、见取、戒禁取和我语取等等，指的是对于五欲的贪爱（欲取），对于一些所执着的见解的贪爱（见取），对于一些“非因计因”的戒条的贪爱、贪取（戒禁取），以及在这样五蕴身心上执着有一个“我”的这种烦恼（我语取）。

“由于取而有有”。“有”支是指的业，就是因为有了这样强盛的烦恼，会推动一个人动身（身业）、发语（语业）或者是意思（意业）来造业，在这个位被称为“有”。同时，“有”这个词也是指生命的潜在。大家知道吗？业其实是生命的潜在，而作为蕴身所表现出来的业果，是生命的显现。

“由于有而有生”，有了这样的业——这种生命潜在的势力，当然还要有

其它的助缘，也就是这里所说的无明烦恼，那么，就会导致这个人这一生舍报之后，会再一次受生，这就是“由于有而有生”。

“由于生而有忧悲恼苦、纯大苦的聚集”，有了生，就有面对这个世界，生理的、心理的各种苦——忧、悲、恼等等。生理的，如生老病死，这里边都有苦；心理的，如人际导致的爱别离、怨憎会、求不得等等。这只举其要而已，这是谈从生而产生的种种苦。

这就是常常说的十二支因缘的“流转门”——因为有了生，所以有老死等等；那反过来，如果“无明灭则行灭”，一直到“生灭老死灭……乃至如是纯大苦聚灭”。这是对这一段文一个概略的说明。十二支缘起是非常重要的法类，我们应该对它有比较深刻地学习和把握。我们看下面的文：

我这样说时，那位比丘无法理解，还有疑惑、犹豫。因为之前他以为自己已经证入，彻底了悟了，现在听到我说这些他无法理解的道理，反倒让他生起忧苦、悔恨、模糊、障碍来了。

这是佛陀向一位比丘转述，他给另外一位比丘讲的法。佛说到，他向另一位比丘这样说法的时候，那位听众并不能够完全理解，还是有疑惑、犹豫。要知道，一个真正见道的人，是断除了疑惑、犹豫的。断除了关于什么的疑惑、犹豫呢？就是对于生命本质性的认识，对于生命现象的认识。他会确认无我的轮回，也就是无我的缘起，缘起无我的道理。这位比丘无法理解佛所说的这些道理，说明他没有证得圣法。

我们今天很多人津津乐道于各种神奇的说法。请问你体证无我了吗？认识到生命是怎样的缘起了吗？有向这个方向去付出正确的努力吗？不要走错了路，到时悔之晚矣！更不要以为自己已经了解了佛法，像这位比丘一样，听到人家说纯正的佛法道理，反而疑惑、犹豫了。就像这里说的：“因为之前他以为自己已经证入，彻底了悟了，现在听到我说这些他无法理解的道理，反倒让他生起忧苦、悔恨、模糊、障碍来了。”

我们学习佛法如果学错了路，听到人讲这样纯正的佛学，或者看到经律论中讲这样纯正的佛法，会是什么感觉呢？有一些人在今天可能是类似的吧——模糊、障碍或者忧苦、悔恨。但另有一些人呢，也许会用另外一种方式来保护这个了不起的我，于是说：这些是不了义的，这些只是小乘人，这些是根机差

的人才学的。言外之意：我根机很好，我是大乘人，我是最上乘人。那你连这些基础的都不了解，这是怎么回事呢？这就像一个人说：我是大学生，我是专家学者，你小学那个“1+2=3”，我做不出来是正常的。这难道不是荒谬的吗？

下面，经文谈了他为什么会有这样的情况？

为什么呢？因为这缘起法，是甚深而不容易完全明了的，更何况进一步做到随顺缘起法，证入一切取离、爱尽、无欲、寂灭、涅槃，那就更加倍困难了。

这位比丘生起这些模糊、障碍，乃至忧苦、悔恨来，也不是太奇怪，因为缘起法是甚深而不容易完全明了的。我们很多把佛法当知识学的人，觉得缘起挺简单，十二支因缘嘛！在初学佛法背名相的时候就都会背了，从“无明缘行”到“生缘老死”，顺、逆都可以说，没问题，但是你确实在自己生命之流上这样观察了吗？确认了吗？观察到这样现象之后，能够体会里面的空义吗？首先是缘起无我的这种智慧有生起吗？有通过体察缘起而感受无我吗？再次，在这样当下生命之流，缘起的观察透视中，有没有体会到一一支的缘起性空呢？这都是缘起法甚深处，所以这里说，它是甚深而不容易完全明了的。

“更何况进一步做到随顺缘起法，证入一切取离、爱尽、无欲、寂灭、涅槃，那就更加倍困难了。”如果有智慧，就能够随观缘起而生起无漏智慧，从而断除一切烦恼，这就是所谓的“一切取离”；“取”就是烦恼，一切烦恼再也不现起，叫作“一切取离”。“爱尽”，种种贪爱、嗔恚等等再也不出现。

“无欲”，自己内心也没有了种种欲染。“寂灭”可以作很多解读，如果简单地说，这一生就是轮回中的最后一生，再也不受生了；如果深入地说，那是与法性相应的，现证空性。“涅槃”，是一切苦的止息。这些当然就更难。下文说：

这缘起与涅槃二法，就称为有为与无为。

缘起就称为“有为”，涅槃就称为“无为”，这是《阿含经》中对于有为、无为的一个说明。

有为，如生、住、异、灭等。

有为的现象，在名言中给说为生、住、异、灭。也就是某一种现象，它的现起，它的延续，它的变化以及它的消失。

无为，即不生、不住、不异、不灭，也就是诸行与苦的寂灭涅槃。

无为，是与有为相对而言的。有为法有生、住、异、灭等四相，无为法与此相反，不生、不住、不异、不灭。《阿含》中特别强调：“这就是诸行与苦的寂灭涅槃。”种种变动不安之相、种种的苦，彻底地寂灭。苦息灭了，这就是寂灭涅槃，这就是无为。下文说：

苦的因缘聚集了，所以苦就生起；苦的因缘灭除了，苦就跟着灭除了。

“诸法因缘生”，在余经中常常表达为：“此有故彼有，此生故彼生；此无故彼无，此灭故彼灭。”如果苦的因缘具足了，那么，苦果想不现起，苦相想不现起，都不可能；反过来，“苦的因缘灭除了，苦就跟着灭除了”。

没有人希望苦。任何一个有智慧的有情，他的生活都是向于趋利避害在努力，都是向于离苦得乐在努力。人们在现世中的种种辛劳，自己总以为是会导致离苦得乐方向的，但是如果不能有这样的智慧，努力本身不一定带来离苦得乐。要懂得这样的缘起智慧，有正确地观察和判断，离苦得乐的努力才不至于唐捐，甚至求乐反苦。

佛法对于苦的灭除，并不是去灭除作为果相的苦，而是尽灭苦的因。苦的因缘灭除了，苦自然就灭除了。所以，如《成佛之道》所总结的那样：“灭应灭于惑，惑灭则苦灭。”如果这个人想彻底地息灭苦，他应该做的修行努力是什么呢？彻底地断除苦的因——无明烦恼。当苦的因——无明烦恼被彻底断除的时候，苦也就息灭了，这就是佛法离苦的原理。

有一些人对于这个佛法基本的原理都没有认识，用各种花样去折腾，也容易被人家各种许诺、各种广告所欺骗。我们看到现实的修行中，有一些人致力于业的消灭，这在原理上是有问题的啊！先不说你没有办法彻底地消除业。因为本质上，业是过去发生的事情，对于现在和未来的影响。你怎么可能彻底地、完全地消除影响呢？诸法是前后这样关联的，你除非能够彻底地割断关联。但是又不可能，因为诸法是缘起的。所有的存在，都只有一种形态，叫作“依存”。依存是存在唯一方式，怎么可能割裂开呢？

这是首先说，你彻底地消灭业，本身就是想彻底地消灭前后的关联，这是不可能的。另外，退一万步说，即便消灭了业，消灭得干干净净，如果还有烦恼的话，马上又会产生很多烦恼驱使造业，还是不清净，还是会流转生死。所以，灭苦的根本方式当然就是彻底地断除烦恼。烦恼尽断了，即便还有业，但

是没有烦恼的滋润，业是没有办法感受后有、感受苦果的，这才是佛法正确修行的原理。“灭应灭于惑，惑灭则苦灭”，也就是这里说的“苦的因缘灭除了，苦就跟着灭除了”。

这个道理，我们每一个人其实都不陌生，很多学佛人应该是有过打坐经验的，所以我常常用这个来举例。打坐都会遇到一个问题，就是腿痛。打坐时腿痛，从现象说是一种苦的经验。哪个有智慧的人，希望腿痛消失的时候，是在那儿对着这个痛，攥着拳头顶牛说：“你马上给我消失。”大家都是直接把腿放开啊，然后腿痛就会很大程度地减轻，或者消失。这就是很自然的，大家都会去判断是什么导致了痛，然后去除导致痛的原因。但为什么在我们生活中的更多现象上，人们变得没有这种智慧了呢？这是值得我们去反思、去审视的。好，下文：

就如，一旦断了接续下一生的因缘，下一生的相续就灭除了，这就叫到了苦边。

这是说，如果彻底地断除了“接续下一生的因缘”，是什么呢？也就是惑——无明烦恼。因为业是没有办法彻底消灭的。业感果，可以被我们很多努力影响，但是指望消灭业，那是徒劳的。

说“业不能被消灭”，不是“业感果不能被影响”，这是两个命题。我之所以强调一句，是我猜测：我们一些学佛人，受到太多这方面的灌输，可能会有这样的疑惑。

“业无法被消灭”，跟“业感果能不能受到影响”，是两个概念，是两个命题。业感果，是可以受到后面相应身语意运作的影响的。最大的影响就是，通过彻底断除无明烦恼，使业再也感不了果。注意：这并不是断除业，这是断除惑。因为业要感果，需要烦恼水的滋润，现在无明烦恼尽断，业就没有办法再感果，所以，不要徒劳无功地在那儿要消灭业。去断除烦恼，这是佛法的真正道路。

当这个人彻底地断除了无明烦恼，那下一生相续的因缘也就消失了，所以，后有的果报也就灭除了，这就叫到了“苦边”——苦的边际。下文：

比丘！什么被灭除了呢？就是苦被灭尽了，不留一点残余。

这说到“下一生的相续就灭除了”，那什么被灭除了呢？就是“苦被灭尽

了，不留一点残余”。下一生不受后有，为什么是苦被灭尽了呢？它都指什么呢？其实，这里如果稍微展开一下的话，要说一下刚才在谈苦的时候，没有谈的一个问题。刚才谈苦，谈了生老病死等生理相关的，还有人际和心理相关的爱别离、怨憎会、求不得。对于佛法熟悉的人，会敏感到：有一个“五蕴炽盛苦”没有谈。

五蕴炽盛苦，严格说并不跟前面七个是并列关系的，它就是指五取蕴的当体就是苦，它是苦果，是苦器。苦果的意思是五取蕴本身就是业报，是作为苦果的业报；同时它又是苦器，不仅是苦的容器，还是产生苦的发生器，那是因为在这烦恼相应的五蕴中，会有烦恼继续生起，会继续制造苦因，所以他也是一个未来苦的发生器。这样的五蕴，它是苦果，也是苦器，它当体就是苦。那不再因为无明烦恼感受这样的五取蕴的果报，就是“苦被灭尽了”。在“不受生”边，就说明“是苦被灭尽了，不留一点残余”。这是从这个意思、这个层面上，再讲一下。

当所有的苦都被灭除、停止、清凉、止息、沈没了，就是所谓的一切取离、爱尽、无欲、寂灭、涅槃。

“当所有的苦都被灭除、停止、清凉、止息、沈没了”，也就是所说的一切烦恼不再发生，染爱已经罄尽无余，再也不会产生欲染，整个苦呈现寂灭，也就是一切苦的止息，这就是这一段文大概的意思。

因为说到“缘起甚深”，不妨稍微深说一点。今天我们所学的文，提到“心不执着的原故，哪里还有个自我呢”？在“法”这个篇章中，后面的篇章有谈到无我的道理，特别的是从常义和主宰义去谈“我”的不可能。这里讲缘起，不妨谈谈“缘起无我”。

缘起无我，可以有几个观察。非常简单地说，如果你能够认识到，生命之流就是“无明缘行、行缘识，……乃至有缘生、生缘老死”这样的一个流，这里边没有任何一个东西叫作我，也不需要我，就能够呈现这个生命之流。硬要加一个我，有什么意义呢？

刚才有说，在每一位——不管是无明位、行位，还是余位——都是五蕴的意思，实际上，这样的生命之流，难道不是色受想行识之流吗？就是这样的五蕴之流而已。“唯有诸蕴能引诸蕴，唯有诸法能引诸法”，这里哪有我什么事

儿呢？就像一条河流，归根到底只有是水分子而已。那裹着的泥沙，泥沙也不是这条河啊，这个水分子也不是这条河啊。这是为了方便取一个假名而已，有什么真实义呢？五蕴之流，亦复如是；生命之流，亦复如是。这里很容易体会“缘起无我”义，只是人们太习惯错误的套路，所以被套牢了。

如果用经中更常说的方法来说，缘起的，是常的吗？是非常的，这跟我们感觉“我一直是自己”这种常义是相违的。缘起的，意味着是被各种因缘所成就的，也是被限定的。他有自成义吗？没有自成义。他有自在义吗？也没有自在义。所以，我们内心感觉“一直是自己”的那个作为一个整体的我，不待于他缘的我，有主宰、有自在的我，是不可能的。认识到这种根本的不可能，对于无我就多少有了一点体解。这是就十二支缘起，略谈一下无我。

“缘起甚深”，在后半部分，以及“按语”里，我们还会作一些更多的发挥。今天对于正文的学习，就到这里。

【佛法问答】

下面来做一些交流。

问题 1、此五蕴流与彼五蕴流是一是异？

法友：顶礼法师，弟子的五蕴之流与各位师兄的五蕴之流是一是异？

法师：问这种问题呢，如果简单说，很简单。但是简单回答，可能作用不大。简单回答怎么说呢？一尚不可得，谈什么是一是异啊？这样简单说，为什么不容易呢？容易被听的人向玄妙处去理解，不容易体会到一为什么不可得。只是觉得这样的说法很高大上，在佛法中百分之百的正知正确。不过内心中，不一定真正的增长智慧。

为什么一不可得？这是深处。希望我们下一次讲“缘起甚深”的时候，有时间来谈这个问题。

问题 2、“有”与“念”

法友：师父，刚说到“有”，不知道是不是这个字？在这里师父提到了“念”，是不是我们凡夫中，有时思想里会有一念，也会造成业？这个念是不是也很重要？之前的念导致的业，只要没有烦恼，就不能业感果了。师父，我这样说，不知道说明白了没有？我们这个念，应该怎样更好意识到它，去改变它呢？

法师：是这个字，这爱取有的“有”，指的是业，由烦恼发动而造的身语

意业。

在造业中也有意业，单纯的念的活动，产生的业是意业。你应该不会用佛法专门术语在谈这个“念”，你可能指的是心念的活动。在这种情况下，谈心念活动，也有动身、发语思，它也会导致身语的表业，身语的活动。这样的话，心的活动当然是主要的了。《法句经》中说：“诸法意先导，意主意造作。”你这所说这个一念，其实主要是指意的活动，是重要的。所以，佛法的修行，最核心的就在于内心的修行。这种内心的修行，有定、有慧。根本来说，最主要的、最核心的还是慧。需要做正确的思维观察，去引发慧。

从前的思维活动等等，确实会导致造业。但是，虽然有这样的业，没有烦恼的话，这个业感不了果。就像一颗种子，光是种子本身就能萌发了？它需要湿润的条件，也就是水分的条件。佛法中常常譬喻，这个烦恼就像是水，业就像是种子，如果没有水的润发，这颗种子不会引果，就是这个意思。

下面，“我们这个念，应该怎样更好意识到它，去改变它呢”？佛法中有很多修行是关于这个的啊！比如你可能参加过四念处的禅修营，这里边就有不少是涉及到对于正念正知的培养，乃至直接对于心意识活动的这种了知，这都是在培养这些能力啊！好，简单说这些。

法友：祈请师父开示，如果业不能消灭，那么忏悔往昔所造诸恶业的意义是怎样的？是忏悔不让恶业感果的因缘吗？感恩师父！

法师：这个问题，从前在这个YY语音讲课中已经回答过，就不再占用时间来说。请整理的发心菩萨们，最好能够把这个链接给出来，供这样提问题的法友参考。

问题3、“定”与“慧”

法友：定里加上什么才变成慧？因为弟子听说定是共外道的。

法师：定不会直接产生慧，定起的作用是平台。

你听说定是共外道的，这种说法绝大多数是对的。为什么说绝大多数是对的呢？因为有一种定，是佛法中圣人才有的，叫作灭尽定。这个定，外道是没有的，因为这种定是需要无漏智慧作基础的，所以也不奇怪外道中没有。

我们常说“因定发慧”，我刚才也说“定是平台”。这个是什么意思呢？是说很多的修习中，是以这样的定心作基础，来作如理的思维观察，然后引发

了智慧，这是所谓“因定生慧”的意思，也是我说的“定是平台”义。这个呢，并不是从定引发慧，而是从如理观察引发慧，就是所谓的修毗婆舍那而引发慧，这个要清楚。这是佛法中很基本的东西，应该要做一些比较系统的学习，这样才不至于混乱一些非佛法的说明。

反过来呢，慧观是不是一定要以定为基础呢？不是。甚至无漏智慧的生起，也不是必须需要真正的根本定作基础。极端情况下，刹那的未到地定，就可以支撑无漏智慧的生起。这个从前有讲过，这里就不再去详细说。也希望有心思愿意学习的，能够参考一下之前讲过的一些内容，免得类似的问题常常被反复问起。

好，那今天我们共同的学习就到这里，接下来，请大家合掌，我们一起来做回向：

愿以此功德
普及于一切
我等与众生
皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥。

014-2. 缘起甚深

{ 此故彼，缘起甚深空相应
为无为，倍复甚深寂灭乐 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

(三称)

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

今天，我们继续学习《阿含经故事选》第十四则〈缘起甚深〉的后半部分，这是已经进入了“法”的篇章。前面概略地介绍了缘起，以及以人道有情为例展开的十二支缘起。缘起，主要说的是“此有故彼有，此生故彼生；此无故彼无，此灭故彼灭”这样依存的规律，依存是存在的唯一方式。这样缘起的理则、缘起的规律，在人间有情身上的呈现，就是“无明缘行、行缘识、识缘名色、名色缘六入、六入缘触、触缘受、受缘爱、爱缘取、取缘有、有缘生、生缘老死”。这十二支可以作三世的说明：“无明缘行”属于过去世，是过去世的惑与业；从“行缘识”这“识”一支开始进入了现在世，是过去的惑、业感得今生的蕴聚、果报，从“识缘名色”一直到“取缘有”是现在生，这是一生的发展，以及促进、起惑、造业；而这样的惑与业，又有感召后有的力量，所以有未来的“有缘生”（“生”这一支属于未来）“生缘老死”。当然也可以作“刹那”的说明等等。

因为过去特别地讲过十二支因缘的一个专题，所以在这一次的讲说中，没有特别细致的展开，需要的可以把相关专门的说明内容可以找来听听。

今天我们向下来学习，看看关于缘起进一步的一些说明，文说：

有一次，佛陀游化到拘楼国，住在首都剑磨瑟昙。尊者阿难独自在静室禅修，起了这样的思惟。

交待了地点。阿难尊者是佛的侍者，但他在清醒的时候并不总是围绕在佛的身边的，他也有自己在静室禅修的时候。他在自己的禅修中有了这样的思择，跟我们一般没有接触佛法，单凭想象修行，不一样。禅修，或者说绝大多数禅修，并不是停止心的运作，而是令心正确地运作：如果是偏于止的修习，发展出“心一境性”，以及其它的禅支；如果是偏于慧的修习，通过正确的观察、审择，而产生相应的智慧。这些都不是心的运作如一潭死水一样停止下来，所以，在玄奘大师翻译过程中，把“禅那”翻译成“静虑”。

阿难尊者起了什么样的思惟呢？下文说：

这缘起真是奇特、甚深啊！缘起所展现的亦是甚深！但对我来说，我能够看得明明白白，倒不是那么的难。

这是他当时内心中的感受。

傍晚禅修结束后，尊者阿难来见佛陀，将他禅修中思惟的心得，向佛陀报告。

这是修行生活化的一个很实际的画面。自己在静室禅修，然后到了傍晚的时候，去见佛陀，将自己这一天修行中的心得和问题向佛作报告。

佛陀听了以后，纠正尊者阿难说：“阿难！不要这么说啊！为什么呢？这缘起是极甚深的！缘起所展现的，也是甚深的！”

佛否定了阿难的想法，告诉阿难：“不要这样讲，不要觉得缘起好像挺简单，缘起是甚深极甚深的！”佛接着说：

阿难！众生对缘起不能真切、如实的了知，不能觉了通达，因此而令他们像织布机将布织得紧密交错，像丛生蔓草般地交缠纠葛，一直吵吵闹闹、迷迷糊糊地一生度过一生，不能超越生死流转。阿难！由此可以证明，缘起是极甚深的！缘起所展现的，也是甚深的！

好！佛在这里告诉阿难的话，就是上面这一段。大家有看出来缘起是怎样甚深了吗？有感觉深在哪儿了吗？我们还是先来看一看这段话。

佛说：“众生对缘起不能真切、如实的了知，不能觉了通达。”这是一般凡夫的问题。佛法中常常说“无明”，无明是什么意思呢？当然，佛法名相学得好的，可以很容易回答出来它的定义。我们作一些朴素的说明：无明，如它字面来看，就是没有“明”的意思。那这个明是什么意思呢？明，就是这里说

的“如实的了知”。就像一个黑屋子，我们什么也看不到，这是没有光明的原因；如果打一个手电筒，光明来了，很强的光，就纤毫毕现了，这是有了明。有明，譬喻能够有如实的知见，也就是一种智慧。有了智慧的光明，就没有了愚痴的黑暗。

显然的，没有明，也就没有如实的认知。没有如实认知，是简单的没有认知吗？不是，因为我们眼见色、耳闻声……，乃至意知法，总是要眼见色已，生眼识，眼、色、眼识三和合，生“触”，这是认识过程。这样的认识过程，生起与之相应的认知结果“想”，或者是由此而产生的内心的苦、乐、舍受，这是“受”等等，乃至触发后面的审虑、决定、动身发语的“思”，触发内心的爱染、贪着等等。这是说什么呢？这是说，只要有认知，它当然会产生认知结果，以及与认知结果相应的滚动。

没有明，是没有如实的认知。但是没有明，不意味着没有认知。去认知了，又没有正确的认知结果，那只能产生错误的认知结果。所以，无明，从字面上说，是没有明，但是它的结果是，对于事物的现象和本质有错误认识。那“众生对缘起不能真切、如实的了知，不能觉了通达”，这其实就是说，众生对于生命的现象不能如实了知，对于生命现象的本质也没有办法如实了知。这里说的“缘起”，特指“无明缘行……，乃至生缘老死”这样以人道有情为例的流转的缘起、还灭的缘起。

这是在说“众生对缘起不能真切、如实的了知”的时候所说的意思，就是对于缘起的生命现象，不能够有如实知，不能够如实通达。这有什么问题呢？于是内心中就对这样本来依因待缘、刹那不住的五蕴之流、名色之流，产生了错误的认识的结果，觉得它是一整个的，觉得在其中有一个不变的内核，觉得作为这个内核的“我”，有主宰力，有自在力。这就是一般人的无明，在这样缘起的生命现象上的表现。

觉得有我，有所，于是就“编织生死”。后面这第一个譬喻——“像织布机将布织得紧密交错”，比喻得非常恰当。凡夫的生死流转，不是被哪一个人施加了什么魔法，也不是被什么创造、主宰的力量操作产生的，就是因为无始以来有这样的错误，自己在编织着生死。错误的核心，就是对于生命的缘起，没有如实知，而有错误的认知，觉得有我、有所，从此编织生死。

当我说“编织生死”的时候，也许有一些对于佛法了解广的法友，会想到关于“涅槃”的一种很特别的解释。在“说一切有部”的论典中，对于涅槃有一种很独到的解释，很独特的解释，说“涅槃名不，槃名织，涅槃即是不织，不织生死意”（刚才说的这段话，不一定是原文，意思应该没有错）。这是解释涅槃，什么意思呢？涅是“不”的意思，表否定的意思，槃就是“织”的意思，所以涅槃合在一起就叫“不织”，为什么把涅槃叫作不织呢？就是不再编织生死的意思。所以看到这个譬喻的时候，让人不禁想起“说一切有部”对于涅槃这个很不常见的解释。如果你们有兴趣的话，可以去查查《佛学辞典》，或者在搜索引擎上搜一搜，好像不容易找到这样的解释。

后面那譬喻是类似的——“像丛生蔓草般地交缠纠葛，一直吵吵闹闹、迷迷糊糊地一生度过一生，不能超越生死流转”。为什么呢？因为生死流转的根本没有破除，无明没有被破除。不如实知，就是有无明。有了无明，就会从无明发动种种身心的运作，这些运作都是有漏的，造作能够感召后有生死的行业——“无明缘行”等等十二因缘的滚动。这样生死纠葛，不能超越。

佛说：“由此可以证明，缘起是极甚深的！缘起所展现的，也是甚深的！”什么叫“缘起是极甚深的，缘起所展现的也是甚深的”呢？可以作这样一种理解：

“缘起是极甚深的”是说，缘起的生命现象，或者是生命的缘起现象，它本身就是不容易通达的。如果容易通达，大家怎么就一直流转生死，没有办法跳出这个死循环呢？所以说，就缘起的生命现象，或者生命的缘起现象来说，它就是极甚深的。

那么，什么叫作“缘起所展现的，也是甚深的”呢？“缘起所展现的”是什么？缘起是生命的现象，那现象所展现的也就是现象背后的本质。这是在说，在这样此有彼有的缘起之流中，所展现的是没有那样一个实在自体的本质，没有一个本质实有的情况存在。没有这种实有的、内在的自体，也就是所谓的无自性，这就是在《阿含经》中所透露出来的“法空”的意思。“缘起所展现的”，也就是缘起现象的本质——它的空寂性，也是甚深的。

这里我这样说，可能大家觉得：“你这样只是自己的发挥吧？是不是跳跃性有点大呢？”正好，今天的文不太多，我也想给大家作一点资料的补充，让

大家品味一下缘起是不是甚深的，还是佛陀怕人家那么容易就明白了，在吓唬阿难呢？

首先给大家补充一下《大智度论》中的一段话，《大智度论》引《杂阿含经》说：

如《杂阿含·大空经》说：“生因缘老死。若有人言：是老死，是人老死，二俱邪见。”是人老死则众生空，是老死是法空。

这是出自于《大智度论》卷三十一的内容。这几句话，是《大智度论》引《杂阿含经》的文来说明一些事情。大家能看明白这里的意思吗？或者你觉得这段话有没有什么不容易让人懂的地方呢？

“生因缘老死”，我想我们听众（这些法友）很多都对于十二缘起倒背如流了，十二缘起支后面“生因缘老死”——有生的因缘，所以会有老病死等。这在文字上是很简单的，但下一句话，你说让人费解不呢？

如果有人说“这是老死”，或者说“这个人老死了”，经中说，这两个人都是邪见。奇不奇怪啊？为什么不让人说话呢？不是“生因缘老死”吗？那我说“这是老死”有什么问题呢？说“这个人老死了”又有什么问题呢？为什么说这两种都是邪见呢？

经中说：“是人老死，则众生空。”这是《大智度论》的解说。说“是人老死”，为什么是邪见呢？因为他没有体会众生空。说“是人老死是邪见”，是基于众生空这样的事实来说明的。不存在一般人所感觉、所认知的那样“这个人老死”这回事，没有与他那种认知对应的真实。下面：“是老死，是法空。”为什么这个人说“是老死”也是邪见呢？因为他违背了法空的事实。“是老死是法空”什么意思呢？他觉得有一个老死。这有什么问题吗？这有问题，这问题在哪儿呢？

一般人理解缘起，即便是学佛人，他怎么理解缘起呢？

好！第一种，最粗糙，也是错误最明显的理解，是：有一个我，这个现在世的我是怎么来的呢？是因为过去世的我有无明，以过去世的我的无明为基础，产生了种种身语意的错谬，这些错谬的运作有明显记别的、善恶的，会产生感召后有果报的力量，即是所谓的行业；那过去世的我有这样的无明烦恼，有这样的身语意行业，它们和合，在上一生命终的时候，引发了这一生我的果报，

所以这一生我识入胎受生，所谓“行缘识”；入胎之后，这个识摄持着，“识缘名色”，胚胎的发育；乃至“名色缘六入”，进一步六根的分化；六根分化能够正常行使功能，就可以触对各自境界，所谓的“六入缘触”，这个“触”呢，是指的根、境、识三和合的这个触，因为六根缘六尘之后，会生起六识，根、尘、识三和合被称为触，也就是认识，这就认识的过程，把认识过程的本身叫作“触”；接下来“触缘受”，我有了这样的六根，我的六根触对六尘，产生六识，接下来内心中有一系列的活动，有了触以及受；这样的苦乐舍受，使我的内心中生起染爱，或者是贪嗔，“受缘爱”；有了这样的染爱，就会生起其它的烦恼，“爱缘取”，内心中会有烦恼了；内心的烦恼又会导致我继续起惑造业，这一生的行业——“有”；这样的惑、业会导致后生的我，继续流转生死——“有缘生”“生缘老死”。这是最粗糙的，错误最明显的理解！

请问：错在哪儿呢？

你说：好像哪儿也没错啊！法师。您今天一开始的回顾总结，不就这样讲的吗？而且您刚才讲的这段，不仅没有错，感觉比您最开始的回顾总结讲得还细致、还明确、还好！这怎么错了呢？您是不是嫉妒人家啊？

错了！错在哪儿呢？

十二支缘起，可有任何一支叫作我啊？十二支缘起中，没有任何一支叫作我！而它全面地说明了生命的来龙去脉，生命的昨天、今天和明天，哪儿有一个我呢？那个我，首先是说明生命现象根本不必要的，硬塞了进去。如果这样不必要而可以随便添加实体的话，你塞一个可以，为什么不可以塞两个啊？为什么不可以塞无穷多个啊？难道只允许塞一个，多了就不许塞？那就是只许州官放火，不许百姓点灯了，逻辑上是不通的，这是很粗的错误。

十二支缘起，在上一次《阿含经故事选》的讲解中说明了，你正确地理解十二支缘起，就应该知道这是在说无我。如果用大乘佛法的话说，这是在说明“人无我”。好！这是最粗的错误，我们简单说一下，不再赘言。

稍微细一点的错误，就是刚才《大智度论》里说的这段话所指明的错误：“生因缘老死。若有人言：是老死，是人老死，二俱邪见。”这是更进一步地指出细致的错误，其实这里把刚才那个错误也包括在内了。如果有人说“这个人老死”，或者“这个人生”，或者“这个人的无明”等等，他如果是这样认

识缘起的，他就违背了众生空的事实，违背了无我的事实。在他的认知中，画蛇添足，多添了一个不存在的、他自己内心杜撰的实体，叫作我，叫作人，叫作众生。他把这个老死也好，生也好，无明也好，配属于一个他内心中的我，一个人，一个有情。这就是刚才说的那种错误。

这里更细致的说明是“是老死”这句话。“是老死”违背了法空的事实，这是说明什么意思呢？

请问：“生因缘老死”在说明什么？

在说明：因为有生的因缘，才会有老死。这个人出生了，他才会老、才会死。如果没有一个人的受生，你说这个人的老死，可能吗？

你说：“法师！您也说人。”那是随俗言语，当内心中不起人我想的时候，为了世俗说话，不妨这样说。如果一定要避免这样的说法，可以说：因为有“生”这一位相应五蕴的现起，所以有“老死”位五蕴的散灭。”这样说，大家听着，用今天网络语言说，就有点不像人话。我们说大家容易懂的话呢，请大家内心中自动地不要去犯我想的错误。

因为有生的因缘，才有老死。实际二者之间是依待而成的，要待生的因缘，才有老死，不能够单独说一个老死。单独说一个老死，说“这就是老死”，那其实割裂了它与生之间一个必然的关联，这就违背现实的缘起。如果这样的认知是正确的，这个人可以不生就死，这个五蕴流可以不经生就死，可以不经生过的现起就有散灭；那是违背事实的。

如果大家还记得前面一则故事，“有一个婆罗门因为他弟弟出家了，他跑去骂佛”那个故事。我当时说了其中一段描述是颇有深意的，不知大家是否还记得。就是佛问这位婆罗门，如果有客人去他家，带了礼物送给他，他不接受，那这个礼物会怎么样呢？这个婆罗门说，他们带回去。那佛说，现在也是这样，你的这些话，我没有接受，请你带回去。当时这位婆罗门就进入了一种顶牛的状态，跟佛说：“反正我也给你了。”意思是，我给你了，我才不带回去呢！

佛当时说了一句话，我强调那句话特别的深意，你们有没有人记得是哪一句话呢？

佛说：“没有接受，怎么会有给予呢！”首先，佛这边没有接受。如果接受没有发生的话，给予能完成吗？给予没完成，给予能成立吗？

很好！还有法友能够记得这句话。这后面很深刻的，我当时也强调，这就是缘起的意思。

当你能够理解这个，你也就能够比较好的理解“生因缘老死”，也就能够比较好的理解“单纯地认为有一个老死，有一个自成的老死，这是多么地荒谬”，就跟那个婆罗门认为有一个自成的给予一样，是荒谬的。

说到这里，大家对于“单纯地以为有一个自成的老死，它是错误的”就有一个认识，这就是所谓的“二俱邪见”。这是一个概略的介绍。

在文本上来说，这还有点不够，我可以给大家拷更多的一段。有一位比利时的很著名的佛教学者叫拉莫特（Lamotte），他在《大智度论》的研究中，对这一段文作了一个基于梵文和巴利文的对照。他的法语文章发表之后，被翻译成了汉语。我把引的经典的这一段汉语的文发给大家。以下是本经第一段之梵文、巴利文对照：

梵本译语：

(1) 一时在拘卢，

(2) 世尊向诸比丘说：

(3) “我将向你们宣讲在开始、中间、最后都是善的法”，以至于“我将向你们宣扬”亦即大空法门，请注意听，好好思惟。我将宣说。

(4) 什么是大空法门呢？这就是“此有故彼有，此生故彼生，亦即是行缘于无明”，以至于“这就是集。

(5) 所谓“老死缘于生”，对于此点，有的人会问什么是老死？老死属谁？有的人会回答：“这就是老死”或“老死属此”。另有人会回答：“命即是身”，或“命异于身”。这二种说法都是（错误的），而仅是形式上有所不同。因为追逐“命即是身”之邪见，所以梵行是不可能的。比丘啊！因为追逐“命异于身之邪见，所以梵行是不可能的。有一中道，远离两边：正见、圣、出世间、如实无颠倒，而仅肯认老死缘于生。”

这就是前面提到的这部《大空经》说到的意思，请大家特别的注意看第(5)：所谓“老死缘于生”。

就是“生因缘老死”，因为生的因缘，所以有老死，和“老死缘于生”是一个意思，老死的因缘，是从生来的，这是一样的。

对于此点，有的人会问什么是老死？老死属谁？

这是对于这部经通过梵、巴对照之后，它的一个现代语义。他最开始的文章是以法文发表，然后被翻译成汉语的。

“有的人会问什么是老死？老死属谁？”“什么是老死”——当问“什么是老死”的时候，他认为有个独立的老死。“老死属谁”——当问“老死属谁”的时候，他不仅觉得有个独立的老死，还有一个自成的人，老死是属于这个人的。

有的人会回答：“这就是老死”或“老死属此”。

“有的人会回答：‘这就是老死’”——这就是《大智度论》文中所引的“是老死”，“或‘老死属此’”——这就是《智论》文中引的所谓的“是人老死”。

给大家说的，主要就是这一段的原文。后面的这些，不作更多的展开。大家主要看刚才的这句话，跟《智论》所引的能够对上。

这里说到缘起的甚深，你有这样去领会缘起吗？正确地认识缘起，认识到生命只是这样“此有故彼有”的缘起之流，只是这样五蕴的相牵相连、此有彼有，只是诸法的前后关联、此有彼有。生命之流，只是一条刹那不住的五蕴之流、名色之流，或者用今天的话说，精神与物质交织的河流，这就是生命之流。在这里，哪有一个过去所感受到的一直不变的我呢？而这一切，任何一个刹那，任何一法，都是依因待缘的，又有什么自成、自在义呢？既然是和合的，又有什么一整个的不可分的我自己，这种感觉的合理性呢？

一个人正确的认识缘起，首先应该会破除关于我的颠倒想，就是所谓的破除我见、身见，破除我执。更深一步，他如果真的懂得什么叫作“生因缘老死”，那他就不会执着有自成的生，自成的老死。一一法，在他的认知中，都是此有彼有的，没有自成自体的，本质是性空的缘起现象，如此而已。这样深刻地认识缘起，才叫作通达缘起。如果能够这样认识缘起，也就不奇怪为什么佛说缘起是甚深的了。

佛这样简单说，看我们是不是不容易通达啊！所以，我们如果想很好的通达一些佛法中基本的东西，不要着急，不要轻易地就以为自己懂了，应该更有耐心，更不马虎，更不轻易地赞许自己、称许自己，能够保持一个谦虚、平和、

安稳的心，认真的来学习才对。

刚才引的这部经，是拉莫特（Lamotte）所译的。如果大家有愿意去参照现在汉译的《杂阿含》，那在汉译《杂阿含》卷十二的第二九七经，我就不贴过去了。如果去找相应的南传《尼柯耶》中的文，在《相应部》第十二相应第三十五经〈无明缘之一〉。好！那文献的出处交待清楚了。

我们看来这一篇文章的“按语”。

按语：

一、本则故事前段取材自《杂阿含第二九三经》，后段取材自《相应部第一二相应第六〇经》、《长部第一五大缘经》前部分、《中阿含第九七大因经》前部分、《长阿含第一三大缘方便经》前部分。

“按语一”是交待本则故事的取材，不再细说。

二、佛陀将他所说的法，称为“贤圣、出世、空相应、缘起随顺法”，是值得注意的，这表示了缘起法的特质：缘起法是可以使众生进入贤圣之流；是出世间的；与空相应的。

什么叫“出世间”？出世间是指的超出世间。

那怎么个超出世间？从什么超出了世间？请告诉我。

是超出了地球的大气层，去外星旅游吗？是像今天一些人根据现有一些似是而非的知识，脑洞大开，所想象的从三维空间进入到四维或者高维空间吗？这么个出世间吗？还是什么啊？

很多人太着急下结论，不肯踏下心来认真的学习，所以呢，用自己现有的一些知识结构，来拼凑自己认为圆满的解说；其实往往是荒谬的。

什么叫出世间？怎么是出世间？我引《大智度论》里的一句话，来跟大家分享。这句话叫作：**如实知世间，即是出世间。**

什么叫作“如实知世间”？

你首先懂得什么叫“世间”。今天我们在说世间的时候呢，大家往往觉得是在说这个山河大地，或者是伴随着山河大地表现出来的人类社会，这个叫作世间。在佛法中说世间，有所谓的有情世间和器世间。有情世间就是指的有情，器世间指的是无情的山河大地等等这些。在《杂阿含经》中说到世间的时候，基本上指的是有情的世间，有情和世间基本上是一个意思。

那所谓的“出世间”意味着什么？就是“如实知世间，即是出世间”。如实地知道世间是怎么一回事，如实地知道有情的缘起、缘起的本质到底是怎样的，这叫“如实知世间”，这就超出了世间，这就超越了世间的“无明缘行，行缘识……，乃至生缘老死”的流转，这叫作出世间。记住这句话：“如实知世间，即是出世间”。

下一句“与空相应的”，这是与上文“空相应”这个词对应的。

尤其说“空相应”，道出了空义与缘起的紧密关系。

刚才在讲解的时候，已经说了很多，这里就不再多说了。

三、“有足够的因缘，就有蓄积力量的成熟，然后有事物的生起。”原经文作：“有是故，是事有；是事有故，是事起。”这是将事物的生起，解析成“因缘、有、生”的关系。其中的“有”，可以视为“十二缘起”中“取缘有”的“有”，依此解读为事物生起前的一种“蓄积力量的成熟”。比对其它经文，这句话应相当于“此有故彼有”。

“取缘有”，就是有烦恼，所以造业。这个“取”是烦恼的意思，“有”就是业的意思。这个“有”呢，明确地说，就是前续的引生后面的这种力量的意思。

这里说了这么多呢，是在解释这句话，就是原文“有是故，是事有；是事有故，是事起”，就是我们在说到缘起的时候，常常看到的另外一句经文，叫作“此有故彼有”。从内容上来说，一般的意思上，并不是特别地难以理解。

四、“有为”与“无为”这样的观念与名称，看来在《杂阿含经》中早有清楚的定义了。

这个在第一段文中有明确的说明。

下面第五则，是作者以自己的历程，来说明一些事情。

五、回想个人在接触佛法一段时间后，能够确认缘起在佛法中的核心地位时，也生起像尊者阿难那样的想法，以为缘起也不太难嘛！直到决心将《四阿含》一经一经过的读过，才看到尊者阿难因此而受到佛陀的纠正。当时虽然四下无人，但脸上不禁起了一阵热，对自己的自大觉得很不好意思。后来，多注意缘起的思惟，对“缘起甚深”的感受也就愈加深刻，也愈感到自己还差得远，更遑论“随顺缘起”，“一切取灭、爱尽、无欲、寂灭、涅槃”的实践了。

这是作者披露自己一段心路，以此来说明缘起甚深。

缘起确实甚深！真正通达了缘起，自然就有法空的智慧，至少应该有我空的智慧。如果没有，还觉得是我，或者有一个人，或者有个有情，他的无明导致了他的生，最后他的老死等等这样；说明还差得太远。

能够不起我想，不取人想，觉察为一法一法彼此的相牵勾索；不错！有进步！但是，还不够彻底。彻底的，就可以从缘起的观察体解中，契证甚深的性空。那个时候，这个人就懂得“无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽”，他再诵《心经》，就不是公式化的有口无心了。

最后这一句话是引经来说了，“一切取灭、爱尽、无欲、寂灭、涅槃”，这样的话在《阿含经》中不只一处，我还记得闍陀（也就是佛出家的时候，佛的那位车夫）最后证道的时候，证阿罗汉的时候说的一句话，就跟这个也很像，也出于《阿含经》中：“一切行空寂不可得、爱尽、离欲、涅槃。”非常的痛快，他就在这样的缘起中，体会了一切行的空寂不可得，一切有为法的性空不可得。

这里说的“一切取灭”。“取”就是烦恼了。这样随顺缘起的观察，有了如实知见，无明再也不会发生，假名为“无明灭”。无明不再发生，错误的认知不再呈现，即于错误认知而产生的种种烦恼，当然也就不再现起了。所以，伴随着如实知见，“随顺缘起”，也就“一切取灭”。“爱尽”——这种因为错误的染爱，产生的问题，也就不存在了。“无欲”——离欲了。爱尽，离欲，一切苦也就不发生了——“寂灭、涅槃”。

六、缘起法简单吗？还在生死轮回中，“吵吵闹闹、迷迷糊糊地一生度过一生”的人，事实摆在眼前，就快别这样认为了吧！

我为了配合这个文，让大家多少体会一点“缘起甚深”，所以在这一则故事中，依据缘起略略地说明了人无我的意思，也依据缘起和一些拓展的经论，给大家略略地从这里说了一下法空的意思。大家如果有缘，不妨深入地体会、推敲、品味。这个文的内容就跟大家一起分享到这里。

【佛法问答】

回过来看看大家有什么问题。

问题1、十二缘起只是用来说生命的流转，不包括其它内容吗？

法师：十二支缘起，是用来说明生命流转的，但是，缘起不仅是说明生命流转的。

十二支缘起，说明了生命的流转，也说明了生命的还灭。这句话，还可以说得再严谨一点：十二支缘起，说明了人道有情的流转和还灭。我在刚才讲解这一则故事的时候，我有提到，你可能没有注意。请注意我说的每一个词，特别是这些比较核心的表达，里边每一个词，应该说都可能有一点用意的。

不仅仅是在说明生命的流转，还在说明人道有情的流转和还灭。不一样吗？不一样。为什么呢？

六入，是六根，是色法。请问：无色界有情，有吗？至少在很多部派认为，无色界有情是没有色法身体的。他存有色法的眼耳鼻舌身根吗？不存在。那怎么可以把这个六入，用到无色界呢？再者，如果用分位缘起来把握十二缘起的话，“识缘名色”“名色缘六入”，这是胚胎的发育，这是胎生的特点，最多说卵生也能够套上，但是你就套不上化生的天人（化生的色界天人、化生的欲界天人都套不上），地狱也是化生，也套不上。

不要以为十二缘起支是说明一切有情的流转和还灭，确切地说，这是佛在人中为人道有情说明的人道有情的流转和还灭。说明的是：人是怎么回事，人的苦是怎么回事，人苦的因缘是怎么回事，人的苦可以怎样去被熄灭，人的苦熄灭又是怎样？也就是说，十二支缘起，另外一个角度可以把握为：苦集灭道。

缘起，是通共的理则，不仅仅是适用于有情的，无情也可以——“此有故彼有，此无故彼无；此生故彼生，此灭故彼灭”。但是，佛法说缘起，主要是针对有情说的。为什么？因为佛法只干一件事。什么事？令众生离苦得乐。所以，他的理论、实践，都是围绕着这一件事。我说“理论”这个词呢，其实不太恰当。应该说，它原理的说明、机制的说明以及实践方法的说明，都是围绕着令众生离苦得乐的，因此，它在说规律的时候，主要是针对有情来说。

在所有的有情中，佛出现在人间，在人间成佛，在人间布道，在人间设教，住持佛法的僧团是在人间的，而且只允许人道有情出家，非人、畜生不允许，所以，整个佛法的施设，主要是针对人道有情的。

佛法固然是为一切有情的，但是，有那么多有情的条件不成熟，人道有情的条件更容易成熟，所以，佛陀在展开作更细致的讲解缘起的时候，是针对人道有情来谈的这些问题。原因就在于，佛法所关注的是有情的离苦得乐，更细致地说，是致力于度化有缘众生的。在所有的有缘众生中，人道有情因缘是最具足的，所以佛法更多的是针对人道有情宣说的。这一点非常重要！体会这一点，就能够体会何为人间佛教的根本所在。

为什么提人间佛教？有人以为这是后来人的发明。实在来说，从佛陀的成道、佛陀的设教和佛教的修行实践来说，佛教的人间性是从一开始就有的。这在十二支缘起到底针对什么而说，为什么这么说，表现得特别清楚，请大家去体会！

今天的时间关系，下面的问题不再更多的说明。可以请大家保存一下，如果下一次有因缘，可以提出来，我们再来聊。

今天的讲解和回答就到这里，请大家合掌！我们一起来做回向！

愿以此功德

普及于一切

我等与众生

皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！

015. 神射手的启示——深彻的四圣谛

{ 真难得，破毛为靶悉命中 }
{ 尤不及，如实体证四圣谛 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

(三称)

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【讲解】

今天，我们一起来学习《阿含经故事选》的第十五则〈神射手的启示——深彻的四圣谛〉。这个故事的文说：

有一次，佛陀游化到跋祇国首府毘舍离城，住在城北的大林重阁精舍。

“跋祇国”也是佛世的时候，古印度一个比较强盛的国家，与摩竭陀国是邻国。关于这两个国家之间，《阿含经》中记载了一些事情，在后面的故事中，我们会看到。

这天，尊者阿难早上准备进城去乞食，一出门，就看到一群来自城里的离车族小孩，以精舍大门的小门孔作箭靶，正在比赛射箭。

当时，阿难尊者随侍佛陀，也是一起住在大林重阁精舍。早上的时候，阿难尊者准备进城乞食。从前面“佛宝”这一篇的故事中，我们知道，佛世的时候，比丘们常常是通过乞化获得饮食等等的生活必需品的。包括佛在内也是这样，作为佛陀的侍者——阿难也是如此。

“一出门，就看到一群来自城里的离车族小孩”。离车族，是跋祇国的一个种族、一个民族。这些小孩子以大林重阁精舍大门上的小门孔作为箭靶，正在玩比赛射箭。

尊者阿难看了一会儿，只见这些孩子们，个个都是神射手，箭箭都精准地射入了那小门孔内，没有一支偏离，心中不禁对这么高难度的技巧感到神奇。

尊者阿难看这些孩子射箭，发现这些孩子每一个人都是神射手。一个小的门孔，每个人都能把每一支箭精准地射入其中；这确实是很难得的事。在后面的故事中，我们看到，继承摩羯陀国王位的阿闍世王，后来就对跋祇族国力的上升感到比较紧张。从这件事情，我们可以看到跋祇国的后备力量是非常强盛的。这样的一些孩子，如果长大了，到了军队中，很容易就被训练成神射手。也不怪后来摩羯陀国的国王——阿闍世王，对于跋祇族的崛起，分外地紧张。

尊者阿难看了之后，入城去乞食。

乞食回来后，尊者阿难去见佛陀，将射箭一事告诉佛陀。佛陀因而告诉尊者阿难说：“你觉得这些孩子箭箭射入那小门孔内难呢？还是将一根毛分成一百段，拿出其中的一段为箭靶，每一箭都射中箭靶难？”

佛对于阿难讲述的事情，没有正面作评价，而是就此举了一个对比性的譬喻，给了一些法的开示。问阿难尊者：“是把每一箭都射入小门孔内难？还是把一根毛发，分成一百段，然后取其中的一段为箭靶，每一箭都射中难？”那当然是非常细小更难，所以阿难尊者说：

“世尊！当然是射中一根毛的一百分之一难。”

佛陀说：

阿难！但这不会比能对苦圣谛、苦集圣谛、苦灭圣谛、苦灭道迹圣谛生起如实的体证还难。

佛陀为什么举这个譬喻呢？是想拿这样困难的事情，来反衬修学圣道的难度。佛对阿难说：“射中一根毛的百分之一当然是困难的，但这不会比如实地体证苦、集、灭、道更难。”文中所说的“苦圣谛、苦集圣谛、苦灭圣谛、苦灭道迹圣谛”，我们常常简称为苦、集、灭、道四圣谛。

苦圣谛，是说这世间是不圆满的、无常的、苦的、没有实在的、空的，从这个意义上来说明世间的苦。

当我们说“世间”这个词的时候，今天的中国人常常想到的是外部世界，或者是包括了人类社会的外部世界。佛法中，特别在《阿含经》中在谈到世间的时候，常常直接指向生命的当体。世间，在后世的佛法语言分别中，有一种归纳说：可以分为器世间和有情世间——器世间，就是山河大地等等这些无情物，它们形成了有情生活的环境；所谓的有情世间，就是指的有情众生。他是

这样把情与非情统称为世间，也有个别地分为器世间和有情世间。但是，如果去看《杂阿含》，世间这个词更多地用来指生命的当体。

生命的当体是什么呢？

今天没有经过佛法熏陶的人，常常地直接感觉到、回答为：生命的当体就是我。

我又是是什么呢？

我就是当下的生命。

循环论证结束。没有任何真实的意义。然后每个人都生活在这样的感觉中津津有味，觉得自己一向正确。在像佛陀这样的圣者来看，这其实是可怜悯的事。

我们每一天都在过着生活，但是对于生命到底是怎么一回事，充满了错误的、颠倒的认识和结论。在这样充满了荒谬的、错误的认知基础上作着各种抉择、判断，设定着目标，然后为之去奔忙。这就不奇怪这个世间充斥着各种苦难，以及内心中的忧苦了。

生命的当体，《阿含经》中常常说为五蕴，六入（或者叫六处），或者是叫六界，《阿含经》中常常这样简单地说生命的当体。五蕴，就是色、受、想、行、识；六入（或者叫六处），指眼、耳、鼻、舌、身、意；六界，说的是地、水、火、风、空、识。这几个是从不同的角度，以及开合不同的情况下，来说明生命的当体。很简单地说，用今天的语言来表述，生命是什么呢？是精神现象与物质现象所交织的一个生命之流，或者说是生理现象与心理现象的和合，这就是生命的现象。

佛教（或者说佛法），对于这样缘起的生命之流，有一个基本的认知，就是：它是不圆满的；是无常的；是充满了种种逼恼的，也就是所谓的苦；以及它是没有实体的，所谓的空。如果能够认识到生命是这样的，叫作这个人对于苦圣谛有所认识。所谓如实的体证，是指以无漏智慧对此有了洞悉。

如果一个对于佛法名相有所了解的人来看这则故事的话，很可能觉得没有太大意义，或者对于他没有任何的增益——增长和补益。为什么呢？因为他觉得这里没有说任何他不知道的东西。但是，苦、集、灭、道四谛虽然说起来简

单，对它们的体证却不那么简单，这就是这里佛所说的意思——好像从义理上了解它，并不是太难，但是人们真的能够这样去认识吗？

刚才是在说苦圣谛。苦圣谛，在佛法中常常从三个层面来说明苦，也就是所谓的苦苦、坏苦和行苦。

苦苦，是说在感受上就是苦的现象，就带来苦的感受，依照经典常常说为生、老、病、死、爱别离、怨憎会、求不得，这就是所谓的苦苦，在感受上就是苦的。第二个：坏苦，是指美好的经验或者是事物，坏灭之后带来的身心痛苦。这两个，我们一般比较容易理解，也比较容易认同。

第三个：什么叫行苦呢？因缘和合的事物，因缘和合的现象，它是无常变迁的，没有刹那是常住不变异的。这种无常迁流义说为“行”，而这种和合、无常本身就蕴含着苦，这是行苦的意思。对于这一点，一般人是不会体会的。那实际上需要对于生命是怎样缘起的和合，是怎样此有彼有的现象，以及是怎样的无常、无我，如果有更深了知的话，对于行苦会有更深的体会。

苦圣谛在这四圣谛中，实际上是非常重要的。在进一步作一些类比说明之前，我们先看一看后面几个圣谛。

苦集圣谛，这个“集”是集起的意思，指的是苦的原因。苦的原因是什么？导致苦的是烦恼与业。所谓的苦，前面说过，就是指有情的当体、生命的当体——五蕴、六入、六界，它就是苦。导致苦的原因，也就是导致五蕴的果报、六入的果报、六界的果报，这样生命之流果报体的原因。那是什么呢？那是烦恼和业。

业是感生轮回中后有果报的力量，就像种子一样；而烦恼是滋润这样的业，使它的感果得以实现的因缘，就像润发种子的水一样。虽然这样说，但是业是怎样来的呢？是因为有无明烦恼，身语意发动了一些造作而有这样的业。有有漏的善、恶业，所以它有感生后有果报的这种潜在力量。这就看到，业不是凭空来的，它是跟无明烦恼有关系，是基于无明烦恼而呈现的。也就是说，在苦集圣谛里，我们常常说的集谛中，最关键的是无明烦恼，它是最根本性的。

苦、集二谛，基本上就说明了生命的流转是怎样的因果关系。就是因为有无明烦恼，由无明烦恼而造业，这样的业与烦恼配合引生后有的生命果报，也就是苦。这样的由集生苦，具体的展开，也就是上一则故事——第十四则〈缘

起甚深>中所说的“无明缘行、行缘识……，乃至生缘老死”这样的十二支流转。

在这十二支因缘中，有三支是属于无明烦恼，那就是“无明、爱、取”这三支，也就是所谓的惑；还有两支是业，也就是“行”与“有”；剩下的七支都是作为苦果的不同阶段、不同的表现，也就是生命之流在不同位所表现出来的强烈特征。生命的当体，如果有苦圣谛的认识，知道是无常的，是充满了烦恼的，是不圆满的，是没有实体的，也就是所谓苦的，这样作为苦的当体的生命位次标出了七个。这是苦、集流转，如果从十二支缘起来看的话，就是这样的三支惑，二支业，其余的七支为苦。惑业苦的流转，也就是轮回。

一般人想象轮回，常常是——有一个人，或者是有一个有情，上一辈子他是什么，这一辈子他是什么，下一辈子他又将是什么——这样充满了有情想的轮回观、轮回想。在讲“缘起甚深”的时候说过，这并不是符合佛法智慧的缘起、认识，也不是符合佛法智慧的轮回观。

刚才说惑、业、苦的流转，就是轮回。由惑而产生业，由惑、业而引发苦果。而在这样的苦果中，在这样生命的当体中，继续酝酿着无明烦恼，以及从无明烦恼推动，造作身语意业；这就是由苦又生了集，生起了惑与业。所以这样的轮子，它的旋转就这样运行了下去，苦、集流转。这样的死循环，如果没有很殊胜的外缘，确实很难被打破。这殊胜外缘是什么呢？佛、法、僧三宝。他们给我们一些启示，哪怕仅仅是一句话的启示，使一个有因缘的人，有机会来跳出这样的死循环。这是讲苦集圣谛。

苦灭圣谛，是指一切苦息灭。那是什么呢？那就是涅槃。涅槃，不必去讲它神秘的一面、神奇的一面，它最基本的意趣就是一切苦的止息。

苦灭，或者说涅槃，它的因缘又是什么呢？也就是第四圣谛——苦灭道迹圣谛。苦灭道迹，也就是灭苦之道的意思，达成涅槃，达成一切苦止息的道路。这个道路的起点在哪儿呢？就在每一个听闻了佛法的人当下站立的位置，就在他的脚下，它将引导人进入一切苦的息灭——涅槃。

苦灭道迹圣谛，佛陀最常用的归纳是八圣道，或者叫八正道，用八支来说明修道所必要的一些因缘，所谓正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定。这八支，实际上可以大体地配属戒、定、慧三无漏学。要特别注

意的是，八圣道中是把正见放在第一位的。我从前也引过，像印顺法师的《成佛之道》中有一个偈颂说的非常好：

始则直其见，次则净其行；足目两相成，能达于彼岸。

正见，就像一个人的眼睛一样，能够看到方位，判断路径。但是光有眼睛是到达不了的，要靠脚一步一步地去走，这就比喻我们认识佛法之后的如实实践。这样，在正见摄持下的实践，可以使一个人达到解脱的彼岸——“足目两相成，能达于彼岸”。

苦灭圣谛与苦灭道迹圣谛，在十二缘起支中也就是所谓还灭门，表述为：无明灭则行灭……，乃至生灭老死灭，纯大苦聚集灭。修道，是通过戒定慧等等德目的修习，引发无漏智慧，彻底地断除无明烦恼。因为烦恼尽断了，所以没有润发业令其感果的因缘了，因此这个有无漏智慧尽断了烦恼的人，他不再受后有，得证涅槃，一切苦息灭。

佛法中的解脱，他的核心、原理、机制在于智慧断烦恼。之所以是这样，是因为有情流转的因缘中，是从烦恼而发的业，进一步烦恼又滋润业去感果。烦恼是根本性的东西，所以“灭应灭于惑，惑灭则苦灭”，这是佛法的真道理。而不像后来一些佛教中炫染、宣传的要消灭业，这个道理在从前有法友问到忏悔的时候讲过。

好，这是对于苦集灭道四谛简单的说明。如果有一些法友对这样的说明还不感到满足，希望更多了解，可以自己再去看一些材料。比如像罗睺罗·化普乐长老写的《佛陀的启示》里面对于四圣谛的介绍，或者印顺法师在《成佛之道》中对于四谛的介绍，大家可以作一些学习的参考。当然，如果愿意向经中找原文体会，也是可以的。只是对于学习效率来说，综合性的教材可能比原始文献效率更高，特别是在自学的时候。

好，这是对于苦、集、灭、道四谛的概略介绍。

这里在强调，对于苦集灭道四谛，生起如实的体证很难。

真的难吗？我们觉得都理解，也愿意认同，为什么说这么难呢？

我们一些法友也学习过佛法，也有一些佛法的实践，但是有没有问过自己：为什么我的修行不是那么真诚？为什么我表现的像“中士”一样，闻道之后，若存若亡？

有没有问过自己这个问题呢？有没有去深入地探究身心运作中，到底是什么导致了自己修道不够投入，不够真诚？到底是什么导致了自己对于所闻，所了解的佛法，若存若亡？——现实的压力？现实的诱惑？现实的逼迫？还是内心中一些莫名其妙的力量、习惯？

可能都有。但其实最关键的是：认知还不到位。

为什么认知还不到位呢？为什么说是认知还不到位导致的呢？他认知不到位，是因为他的观察、思惟这些因缘做得还不到位。当这些没有做到位的时候，他就没有生起关于苦集灭道四谛的真知灼见。比如说苦圣谛，苦圣谛是在说明什么呢？是在说明生命到底是怎样的。人如果对于生命到底是怎样的，没有一个清醒认识的话，严格来说他没有办法正确地活，他的生命自然会充斥着错误与苦痛。

有的人以为：我也知道生命是苦的啊，法师所说的苦苦、坏苦、行苦，我都能认可，特别苦苦——生、老、病、死、爱别离、怨憎会、求不得，是这样的，我没有异议，但是，为什么这些对于我的修行，没有决定性的推动力量呢？

因为他内心中对于这个的认可、认识，不是全部，有时候内心感觉这些是苦的，但是更多时候更真实的感受是：这里还是有乐的，值得追寻的。

请问：你们谁会去直接追求痛苦呢？

人，有智慧的人，总是本能性地趋利避害的。我常常讲一个类似于笑话的话：没有谁摔了一个跟头，会说只是摔一个跟头，或者仅仅摔断一只胳膊，这样的生活不够圆满，我应该付出更大的努力，要让我的四肢粉碎性骨折，这样生命才更好；在人生的旅途上，没有最惨，只有更惨——没有人是这样活的，只要是神志正常，大家都是希望能够离苦得乐。

在我们以世间为目标去追寻的时候，这后面蕴含着什么意思呢？

世间中有好东西。这个好东西不是一般性的好，而是它的本质就是好的，就是乐的，就是安稳的，就是有价值的，有真实价值的。

这种想法，这种认识，跟自己对于苦圣谛的认识一致吗？不一致。实际上，这个人内心中说他认可苦圣谛啊，只能说他对于苦圣谛在理论上，在概念推导上，他是能够通得过的，不意味着他内心深处真的认可。

他内心深处不真的认可，那他又要对于生命，对于外在这些境界，有认知

结果。产生什么样的认知结果呢？实际上是与之相对的——是常的，是净的，是乐的，是属于我，或者就是我的。这样的颠倒想，当然驱使这个人贪婪于生命的当体，贪婪于属于我的，或者自己认为是好的这些东西、境界、受用等等，然后在这些事情上驱使、奔逐，没有止境，产生种种苦恼。

偶尔受到了一些冲击，或者是自己过去闻熏佛法的这个力量偶尔现起，会有一点感慨：这些是不坚固的，不安稳的，是没有乐的，是导致苦恼逼迫的……，乃至偶尔会思考一下：这些并不是真正的常的，或者是我，乃至属于我的。不过，转眼又被雨打风吹去，红尘滚滚，逐浪而去。

这是说明什么呢？这是说明我们对于生命的本质是圆满的、不圆满的，是苦的、乐的，常的、无常的，有我的、无我的，是不是有真正价值的，这些的判断还：第一、不一致。有随顺佛法的，有随顺过去的。第二、不稳定。这个不稳定在两边都表现出来，但是我们更多的是，就在随顺佛法正确的了知这一方面，它不稳定。

这样的不一致以及正见的不稳定，就导致这个人的生活充满了自相矛盾。这个自相矛盾就表现在：某个阶段的学佛人，他的表现好像更痛苦。比学佛学得很好的人苦不奇怪，甚至比自己没学佛的时候，还多一点痛苦和挣扎。然后有的人如果是不够聪明，智慧不够，意志力不够，善根不够，有时候就打退堂鼓：“学什么佛啊，学了之后还不如从前呢，算了，不学了。”就退回去了。

这样的法友，或者是请允许我用“同学”这个词。这样的同学，我建议他去把一些“红头文件”拿来学习一下。为什么说到学习红头文件呢？我记得从前学政治的时候，常常学到这样的话：“我们现在遇到的问题是前进中的问题，遇到的困难是前进中的困难。前进中的问题，前进中的困难，我们没有办法通过退后、逃避去解决它，只有在更强有力地向前地奋进中，去突破它，去解决它。”我觉得这个说得很对。

学习佛法也是这样。当你进入了这样一种进退维谷的阶段的时候，请记住：向后没有路，向于解脱的路是单行线，后退不是出路，只有向前！向前！向前！现在的问题是前进中的问题，现在的困难是前进中的困难，向前！向前！向前！

好！今天就简单地跟大家说一说这些话题。如果把四圣谛展开来讲，那真的是不知道要讲多少。以及针对我们更多修学的情况来讲，也是状况繁多，这

里只是略微地做一提示。我们来看这个故事最后一句话，佛对阿难说：

所以，阿难！应当尽全力来修学苦圣谛、苦集圣谛、苦灭圣谛、苦灭道迹圣谛。

少年，并不是只有我在激励你们。你看，佛也是这样来激励我们的——“应当尽全力来修学苦圣谛、苦集圣谛、苦灭圣谛、苦灭道迹圣谛”。不应该在这个过程中有任何的犹疑，有犹疑的人没有办法用全力；也不应该在这个过程中有任何的悔退，悔退的人谈不上用力。更不应该动摇，不应该改易生命的方向，向于这个正确的方向，确实是生命真正有价值的方向，尽自己的全力来修学佛所说的出离要道。

好！那今天我们对于正文的学习就是这些。接下来看一看“按语”。

按语：

一、本则故事取材自《杂阿含第四〇五经》《相应部第五六相应第四五经》。

“按语一”是来说明本则故事的取材，不再细说。

二、四圣谛是让佛陀证得解脱的法，也是成佛后初转法轮的主要内容，表示了佛法的修学可以从四圣谛开展，以及四圣谛在佛法中的地位。

这是对于佛法有所了解的人很熟悉的事实。佛陀证得解脱，也就是看到了生命的苦，苦的因，修道证灭，也达成了这样的生命根本性的转变。佛在鹿野苑为五比丘初转法轮的时候，有所谓的三转四谛法轮，不仅告诉诸比丘这是苦，这是集，这是灭，这是道，而且劝诸比丘去知苦、断集、证灭、修道，并且告诉诸比丘，这是我用自己生命的实践已经证实了的事情——苦，我已知；集，我已断；灭，我已证；道，我已修。这五比丘受到佛陀的教导与激励，精进地用功办道，渐次都成就了阿罗汉，解脱了一切生死苦，这是佛教中非常光辉的一页。这里只谈了佛陀初转法轮。

我们前面学习“佛宝”篇的时候，对于佛入灭以及临入灭的情况有不少了解，也知道佛在临入灭之前，也是问过诸比丘对于四圣谛是否还有疑，如果有疑要提出来。这是佛在最后临般涅槃之前的教诫，仍然是关于四谛的。

这可以看到四圣谛在佛法中的地位，以及佛陀在对弟子教导中对于它特别的重视。

大家如果看到作者庄春江居士进入“法”的篇章之后，他对于头两篇内容

的安排，可能会有所体会。第一篇是缘起，而且谈缘起甚深，也就是谈缘起的现象以及缘起的本质。缘起，是佛法最核心的，不共于一切外道的。缘起的展开，在有情边，特别在人道有情边，经中常常说为十二支因缘。十二支因缘也可以收摄一下，从它的流转和还灭中说为苦集灭道四谛，这只不过是缘起的一种展开。

三、四圣谛对学佛者来说，可说是耳熟能详。与缘起法一样，道理的说明与理解好像不太难，但实践与体证可就难了，这从佛陀的比喻，可知一二，不能等闲而轻忽了。

难不难？

确实难。

难在什么？

难在形成真知灼见。知见真的真实了，行动就会配合上。

我常常跟一些法友谈到这个事情的时候，举喻说：如果我们在的房子着火了，有哪一个人会说：“哎呀！让我在床上再躺一会儿，再睡一睡吧。”大家都会立刻就跳起来，冲出去。但是现在你早上起来，想要读经，想要念诵，想要礼敬，想要打坐等等，为什么会感觉可以再多逗留一会儿呢？这个床是这样的可爱。

或者说一个火盆里有很多烧红的火炭，我们谁也不会拿手去抓，然后向自己的脸上按，因为知道这是很愚蠢的事。但是类似愚蠢的事，我们是不是常常在做呢？为什么会做呢？为什么明明知道那是苦的，那是制造苦的因，还去做呢？就是没有“对于火炭会伤人”这样真切的认识。这样真切的认识没有在“这是苦，这是集”上面生起来，所以导致我们对于这些，常常表现为轻忽，若存若亡，这在刚才有所说明。

好！那关于这一个篇章，我们的学习就到这里。

【佛法问答】

接下来我们来看看相应的问题。哦！今天大家还有一些交流，挺好！

问题1、有了正见，无明灭则行灭乃至老死灭，就不需要其他道支了？

法友：如果有了正见，无明灭，十二因缘后面一连串就灭了，为什么还要其它的七正道呢？

法师：这个正见，只是在认知上的胜解，它并不是无漏智慧。正见是属于慧，但是它并不是无漏智慧，原因就是这样的。真正的灭烦恼、无明灭，是要靠无漏智慧的。正见，只是通过佛的指导，或者是法与僧的一些教导，知道了生命是怎么回事，知道怎样去正确用功，并不只是用正见就可以来尽灭无明的。

下面有几位提到了一些内容，比如有一位法友还记得当年我跟他谈的两个关键词，一个是“密度”，一个是“深度”，这很好！我看了之后，内心感到很欢喜，希望你继续用功！

法友：好像佛陀证得苦谛很容易，出四城门一看就生起证量。

法师：这位法友对于这个证智看得有点轻了。苦圣谛的证智，实际是无漏智慧的事。佛陀在这一生中，并不是表现为在那个时候（出四城门看到苦的时候）现起的无漏智慧。

问题2、上班不算是耽着快乐吧？

法友：比如说上班是苦的，但是面对听法还是上班，最后还是选择去上班，应该不算是耽着快乐吧。

法师：上班与听法，二选一。这个时候，这个人应该怎么选择呢？不同的人，会有不同的选择。一个还在过世间生活的人，可能在想：我首先要活下去，我需要这份工作来获得必要的经济收入，来支撑我以及家人活下去，或者体面地活下去。如果我因为听法而耽误了上班，会导致这个因缘受到破坏，这是我不能够认可的，所以我选择去上班。

你觉得这里有没有耽着快乐呢？上班本身是苦的，他不喜欢上班，那他为什么要去上班？

他是为了自找苦吃吗？那是因为他觉得上班这个苦，是为他在轮回中获得乐，提供的因缘。他认为轮回中是有乐的，是有真正的价值或者意义的；这本身是一种颠倒想。

有一位法友在对我说的某句话表示认同——“对，就是这种矛盾和痛苦”。你看，你并不孤独，很多人都这样。所以我们要共同地鼓起精进力，同时要有智慧摄持，来走出这一段修行的泥沼。

很多人对于修行不得力的问题，只是简单地以为“我自己精进力不够”。不仅仅是精进力不够的事，有时候对于问题的认知和判断也不到位，不准确，

所以使蛮力，瞪着眼睛，攥着拳头。那你能够瞪多久，能够攥多久呢？还是要有正见，以及正见的正确运用，来指导自己的修行。

如果大家今天没有更多问题，我们这一次共同学习就到这里。

请大家合掌，我们一起来做一回向。（如果刚才听内容有点断续的话，稍后我会传现场版的录音上去，大家可以再参考。）请大家合掌！

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！

016. 法最尊贵而不是血统——正法中没有种族歧视

{ 何为贵？成就圣道依正法 }
{ 真善巧！破邪立正念通达 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

(三称)

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

今天我们来学习《阿含经故事选》的第十六则〈法最尊贵而不是血统——正法中没有种族歧视〉。这一则故事内容相对来说浅显一些，我们一起来看看。

有一次，佛陀住在舍卫国的鹿母讲堂时，来了两位婆罗门，一位名叫婆悉咤，另一位叫婆罗堕，他们诚挚地一同随佛陀出家修学，成为比丘。

这一段交待了地点，和除了佛陀之外的另外两位主要人物。这两位都是婆罗门种姓出身，随佛出家精诚地修学。

这天傍晚，婆悉咤看见佛陀在屋外经行，赶紧招呼婆罗堕一起跟随在佛陀后面经行，想借着这个机会亲近佛陀，看看能不能因此而多听闻一些佛法。

这个情况不奇怪，大家知道追星族，想一想这类似的情况。对于一个矢志佛道，用意修行的人来说，能够见佛，能够见到一些在佛法中有真知见的人、有修正的人，那是更欢喜的事，更值得珍惜的事。所以两个人相招来随佛经行，看一看是不是能够多得到一些教诫。

经行中，佛陀回过头来，关怀地问婆悉咤道：“婆悉咤！你俩真是难得啊，虽然出生婆罗门家族，却甘愿放弃那优渥的居家环境，来过无家的比丘生活，你们有没有受到族人的责难呢？”

这一段话，我们能看到当时作为婆罗门种姓的，来进入非婆罗门背景其它

宗教出家修行，相对来说是比较难被本种姓的族人所接受的。如果大家记得《阿含经故事选》前面的故事，其中有一则就是一位婆罗门的兄弟出家了，他很不欢喜，去辱骂佛陀。这样的事情，在佛经中看到的情况，就是一个婆罗门出家了，不被族人所接受的情况，是比较多的。今天这一则故事，谈了其中的一些原因。

婆罗门，我们知道在印度的种姓制度中，是在最上面的种姓。印度的种姓制，一般大家学到都是说四种种姓。其实四种种姓之外，还有一种地位特别卑贱的种姓，卑贱到四种种姓都不把他纳入进去。关于种姓制这些内容，大家可以做一些功课。

大家要注意什么呢？说到“出生婆罗门家族，甘愿放弃那优渥的居家环境，来过无家的比丘生活”。在几个情况下，我都讲过关于真正的比丘生活、出家生活，这里这句话的对比，也可以供大家体会思考。比丘的生活，不是追求环境的优渥，而是向于身心的净化和智慧的生开启。一般人在家庭生活中，在私人占有中，会不由自主地受很多事物的牵扯、系缚与驱使，实际上很多对于修道是有障碍的。因此，一个决意修道的人，舍弃这些，过无家的生活，并不是更凄惨，而是更光明。

这一点，沉浸于家庭生活种种的人，不太容易理解。虽然大家过的呢，内心中都是五味杂陈，但是另外一方面又常常觉得没有家不可以；这是很有意思的事。在这里，讲一段小插曲。在广化寺福建佛学院的教学楼，我们那一届的一位学友写了《瑜伽师地论》中的一个偈子，那也是《瑜伽师地论》从经中引的。那个偈颂，有一天被一个发心打扫走廊卫生的在家居士看到了，这位居士就跟一位师父说：“师父，你们走廊那幅字，看了太让人难受了。”这幅字上写的是什么呢？

无工巧活轻自己，
乐胜诸根尽解脱。
无家无所无希望，
断欲独行真苾刍¹。

¹ 苾刍：（bì chú）即比丘，梵语 bhikṣu 的音译。

这位居士看到“无家无所无希望”，觉得自己这颗心都被揪起来了，都替出家师父难受；其实不必的。我们中国有一位古人有一首诗写得很好，里面说出了一点在家生活跟出家生活的同异、差别。其中有两句是这样的，叫作：

笼鸡有食汤锅近，
野鹤无粮天地宽。

出家人过无家的生活，但是向于清静解脱，这是超出一切世间的安乐、受用。被系缚（在家庭生活）的（有），是很难去想象的、体会的，所以往往会有种种不理解，乃至责难。好，我们来向下看：

婆悉咤回答佛陀说，他们确实遭到族人严厉无情的责骂。

“婆悉咤！他们以什么理由来责骂你们呢？”佛陀继续问。

“世尊！他们说：‘我们婆罗门有着最尊贵的血统，没有其它种族能比得上，只有我们婆罗门才有高贵纯净的白皮肤，其它的种族没有，我们婆罗门出于梵天之口，是梵天真正的子民；梵天的继承人。不但这辈子是清静的，下辈子也永远是清静的，你们为什么要放弃这么尊贵、清静的身分，去亲近那些身分、地位低贱的剃发沙门呢？’世尊！他们就这样不停地责骂我们。”婆悉咤回答佛陀说。

这是婆悉咤对于佛陀所问缘由的一个回答。婆悉咤的婆罗门族人是以什么理由来责骂他们呢？——是“血统论”。简而言之，就是认为婆罗门有最高的血统，最尊贵的阶层地位，放弃他们以为那样尊贵清静的身分地位，去剃发作出家人，这是他们难以接受的。

佛陀因而告诉婆悉咤说：“婆悉咤！婆罗门们真的完全忘失了过去四姓形成的历史真相了，才会自以为是梵天真正的子民，以梵天的继承人自居。即使远的历史不谈，就拿当生的事实来说，难道婆罗门之女没有怀孕生子的经验吗？哪个婆罗门不是和一般人一样，经由母亲怀胎而出生的呢？怎么能说自己是最尊贵的种族，是梵天真正的子民，梵天的继承人呢？持这种论调的婆罗门，实在是所言不实，他们以这样的理由来责骂你们，是没道理的，是不光彩的。”

佛陀对于婆悉咤的讲述，是这样为他开示的。首先，针对“婆罗门自称是梵天的子民，为梵天所创造”这样的说法，佛陀说：“哪一个婆罗门不是像一般人一样，经由母胎而出生的呢？这为什么谈自己才是梵天的子民呢？”佛陀

所强调的，是婆罗门那种“自己是与神最亲近的子民”论调的不成立。以这种不实的理由来责骂人，是没有道理的。实际上是因为自己的愚痴，自以为有道理，去责骂他人；这也是不光彩的。佛陀接着教导说：

婆悉咤！在我教导的正法修学中，是不需要和世俗一样看重出身与血统的，也不必仗恃着傲慢的自我优越感。反倒是如果有自以为出身高人一等，因而怀有骄慢心的沙门、婆罗门，就没有办法在我教导的正法中有所成就。

佛陀接下来说佛法与一般世法的不同。佛陀说明，在佛所教导的正法修学中，根本就不看重一般世俗看得很重的出身血统，更不认为这种自我优越感是好东西。

在佛法中说，慢是一种烦恼，是基于根本无明、基于我的颠倒想、基于我见形成的一种错误的内心情绪。有这种错误，那就始终在无明笼罩下，谈不上在正法中有所成就。一个人如果所谓的修行越来越好，同时又越来越感觉自己了不起，只能说明他还没有真正的触及到法的真滋味。大家看一看之前那个婆罗门去辱骂佛的那个故事。佛陀这样悲心深切，成道之后来这世间，种种辛劳，化度有情。人家不仅不理解，用世间话说，不领情，不道谢，反而还来辱骂。如果是一个有慢心的人，会怎么样呢？可能会想要跟人家分说个清楚吧？

大家还记得佛陀的表现吗？佛陀很多身教是值得我们去仔细品味的。下文：

世俗上虽然有婆罗门族、王族、平民族与奴隶族等四姓阶级之分，但在这四种族群中，都有犯杀人、偷盗、淫乱、欺诈、搬弄是非、粗话伤人、虚意奉承、悭贪、嗔恚、邪见等十种恶行的人，也都有离杀人、偷盗、淫乱、欺诈……等修十善行的人。

四姓阶级就是婆罗门、刹帝利、吠舍和首陀罗，应该是为大家所熟知的。佛说，在当时印度的社会上，虽然有这种四种种姓的阶层差别，但是这四种种姓中都有行十不善的，也都有修十善行的。十善：不杀生、不偷盗、不邪淫，不妄语、不两舌、不恶口、不绮语，不贪、不嗔、不邪见这些内容。具体的，大家可以去搜索学习一下，这里就不展开。杀生乃至邪见，这是十种恶行。

佛这样说，要表达什么观点呢？佛要说，什么才是真正重要的。下文说：

恶行会引生恶报，善行会导致善报，这样的道理有其普遍性，不会只在哪个族群与阶级中才有效。如果恶行引生恶报的现象只存在于王族、平民族与奴

隶族之中，善行导致善报的效力只会在婆罗门族内发生，那么，婆罗门才可以说：“我们的血统是最尊贵的。”然而，实际上并不是这样子的。

这几个阶级中都有有智慧的人、有道德的人，也都有所谓恶行充盈的人。佛是从生命真正的规律来把握的，也就是在生命现象层面上——三世因果：善行、善业会引来乐果、乐报，恶行、恶业会引来苦果、苦报。这样的道理，是在每一个族群或者说阶级中都存在的。如果好的事情只在这个种姓中发生，不好的事情不会发生，那你说这个种姓高一点还不奇怪。但不是这样，规律上，众生是平等的。

在那个种姓制度森严的时代，佛陀唱众生平等。最重要的，不是在强调一切有情的平等，实际上是比较有针对性的，针对当时的种姓制度，也就是说，一切人是平等的。当然，更深刻地说，佛法也不是人本位的，佛教也不是人本位主义者。对于佛法的教化来说，有效的部分主要在人，所以佛很多是就人的社会、人的问题来说的——众生平等。为什么呢？这里其实就说了一层意思，就是一切人都遵从着共同的规律，这个人种是这样，那个人种也是这样；这种肤色是这样，那种肤色也是这样；地位高的是这样，地位低的也是这样。大家都是在同一种规律下过着生活，生命就在这样前业引后果中起起伏伏，生生没没。

因为一切有情遵从着共同规律，从这个意义上说，众生是平等的，这是众生平等最根本的根据。一切有情流转的规律是同样的，一切有情解脱、还灭的规律也是同样的。当然，佛在说法中，主要针对人来说，这在前面谈到缘起的时候，有谈一些。理解这个是比较重要的，真的理解了那个，那么世间很多有色眼镜、很多人建构出来的各种差别、歧视，就不会在内心中发生。我们接下来看：

婆悉咤！王族中有人供养礼敬阿罗汉，婆罗门、平民、奴隶族也都供养礼敬阿罗汉，阿罗汉才是四姓中的第一等人。四姓中，任何人出家成为比丘，只要依于正法修学，最后都可以成为断尽烦恼、解脱生死、修行成就的阿罗汉。

佛陀是在说，在古印度的当时，不管是哪一个阶层，从婆罗门到首陀罗都有人供养、恭敬阿罗汉。从这个意义上说，阿罗汉才是四种种姓中的第一等人。但是阿罗汉并不是因为出身血统、社会地位等等这些无关生命最本质东西的附

加，那是什么呢？是从他们的智德和断德边来说的。也就是刚才所说，任何人出家成为比丘，不管是四种种姓中的哪一种，他依于佛所觉证、宣说的正法去修学，最后都可以成为断尽烦恼、解脱生死的阿罗汉。

为什么呢？因为种姓之间并不存在生命规律的根本性差别。一切人都是这样缘起的生命现象，彼是如此，无明缘行乃至生缘老死；此亦是如此，无明缘行乃至生缘老死。同样的，通过修行，彼能无明灭则行灭，乃至生灭老死灭；此亦能无明灭则行灭，生灭老死灭。所以下文说：

能成为四姓中第一等人的阿罗汉，是因为他的行为合于正法的缘故，而不是血统。因此，这正法才是人类最尊贵的，现在如此，后世的未来，也还是如此。

这是对于上面的一个分别说明，很重要的一点就是，阿罗汉为什么会被印度当时所尊敬呢？因为他成就了生命中真正的圆满和解脱。这是通过合于正法的修行而达成的，所以，法才是最尊贵的，而不是血统。

一般世间人，特别是缺乏独立思考、思考深刻智慧的人，不容易看清生命中什么才是重要的。被这喧嚷嚷嚷的世间所左右，被别人家的嘴皮子、眼光、掌声，被舆论所左右，这一辈子被各种风吹得东倒西歪，赶各种潮流，上各种车，到头来却没有问自己一句“为什么”。真正对于生命有反思、有抉择的人，会与一般世间不太一样。

在我们中国，应该说今天的很多人还是对于生命缺乏足够的敏感，成为物质的奴隶；这是生而为人比较可悲的事情，认识不到法的美好、法的尊贵。我们有缘能够值遇佛法，一方面是自己的福报，在法上的因缘，另外一方面，也是这一生自己还是不满足于像别人一样来敷衍生命的结果。上文说，正法是最尊贵的，而不是血统，下面佛来举例说明：

举个实例来说：我的祖国臣服于憍萨罗国之下，所以，我的释迦族人对憍萨罗国波斯匿王，必须行谦逊顺从的臣民之礼，但波斯匿王却对我供养礼敬，对我行站立、合掌、问讯的谦卑之礼。

这里有一个事实，可能不是每一个学佛人都知道的。佛陀的祖国——迦毗罗卫城，是当时印度大国憍萨罗国的属国，这就是刚才那一句“我的祖国臣服于憍萨罗国之下”的意思，并不是一个很大的国家。迦毗罗卫城其实更像一个

相对独立的城市，但是它是属于憍萨罗国的属国。那基于这样的一个关系，佛的这段的解释、这段说明，就不奇怪了。下文：

波斯匿王是不会认为“沙门瞿昙出身于有钱有势的豪族，而我的出身穷陋卑下，所以应当供养礼敬如来”的，波斯匿王之所以会对我供养礼敬，是因为我的成就正法，是对正法的尊崇，视正法为神圣的缘故。

这是佛在说波斯匿王为什么尊敬佛陀。当然不是因为双方出身的差别，不是因为佛陀出身高，波斯匿王出身低。佛陀对于之所以被波斯匿王所供养、礼敬，是因为正法。下文：

婆悉咤！你们大家来自不同种族、不同阶层，有着不同的姓氏，出家而过着无家的正法修学生活，日后，如果别人以世俗的眼光，来质问你们的种姓身分时，那么，你们就回答：“我们是沙门释种之子”好了。

当时佛教的僧团中，是有来自各种种姓、各种出身的人，大家虽然出身不同，但是出家之后都过着一样的出家生活。这个“一样”由什么来规范呢？就是戒律。佛教的戒律，并不因为某个人出身高就特别宽一点，某个人出身低就特别严一点，也没有因为这个人出家之前比较富有就怎么样，视大家不管出身，还是学识，还是财富，出家之前怎样，都对于出家之后该过的生活不发生直接影响，都和合一味地过着如法如律的生活。世间人，特别当时印度的人特别喜欢讲究种姓，所以这里说：“当别人问你种姓的时候，你们可以怎么说呢？可以说是‘沙门释种之子’。”

这里所说的种姓和种姓制度。种姓大的，有婆罗门乃至首陀罗。下面又因为聚落，有一些其它的分别，所以在经中我们常常看到一些比较复杂的情形。如果对于种姓不了解的话，看起来会有点不知所云的分别。

这里说“我们是沙门释种之子”，后来我们中国出家人有时候说自己法名叫作“释某某”或者“释迦某某”，跟这个是有渊源的。下文：

或者，也可以这样回答：“我们是梵天之子，从其亲口所生，也即是从正法所生，是正法的继承者。”为什么可以这样回答呢？因为一般人所认知的梵，是不为热恼所迫，能彻底观透世间的智者，这样，梵其实也就是如来的同义语了。

这很奇怪，为什么可以这样说呢？之所以可以这样回答，这里给的原因是，

当时一般印度人头脑中所描绘的那个“梵”，是不被苦恼所逼迫的，是彻底洞彻世间的智者。

没有任何一个流转中的天人真正具备这样的德行，那只是人们的一种投射而已。真正具备离于一切苦恼逼迫，彻底具足一切智慧的人，那是佛陀，所以，他所歆慕的那个德行其实是属于如来的德行，被他贴到梵的身上而已。所以这里说，如果从这个角度来看，从他对于德行歆慕的角度来看，其实是在把佛陀的功德贴到了梵的身上。反过来说，他如果这样认识梵的话，实际上，梵是如来的同义语。

对于佛教的一些说法熟悉的人，可能听过这样一句话：“佛的弟子，是从法化生，从佛口化生。”这是什么意思呢？这是说因为有了佛法，才有了佛弟子的如法修行；有了如法修行，才能够成就沙门四果（从初果乃到四果阿罗汉），所以说佛的声闻弟子们是“从法化生”。

那为什么又说“从佛口化生”呢？这里有两层意思：一个是，佛是通过语言来施設种种教诫教授，来引导弟子修行的；从这个意义上来说，是通过佛的口中言语让佛弟子们如法修行得成就的，因此讲从佛口化生，这是其中一种意思。另外一层意思，可能就跟这里的所谓是“梵天之子，从其亲口所生”这个意义有一点关联，也就是梵天王造人这个是不真实的，但是借用这个典故来说明，佛的这些声闻弟子众，这些世间真正意义上的最尊贵者，他们是从佛口化生，是这个意思。以这个印度文化的这种意识，来说明声闻弟子众的尊贵，真正的尊贵，超出世间的尊贵。好！最下一段：

接着，佛陀就为婆悉咤述说了人类社会的形成，以及四姓分立的过程。

这些，本文没有细致地引进来。

本篇故事的主体，从文字上看，应该说并没有特别的难度。这里边如果要深刻地去作文章的话，也是有很多文章可以做，但是因为这篇故事的篇幅比较大，后面的东西也不是特别明显，就不太展开说了。接下来，我们看一看“按语”。

按语：

一、本则故事取材自《长部第二七起世因本经》《长阿含第五小缘经》《中阿含第一五四婆罗婆堂经》。

按语的第一则，是说明故事的取材。

二、世袭的四姓阶级信仰，在印度有着源远流长的历史，一直到现代都还未能彻底根除。相传成立于公元前一千五百年左右的《梨俱吠陀》，其中的〈原人歌〉就说由原人的头部生出婆罗门族，肩膀生出王族，腹部（或腿部）生出平民族，脚底生出奴隶族。“原人”，在哲学思维上，隐含着宇宙人类的创造神之意义，这个创造神的概念，在公元前七百年左右成立的《梵书》中，演变成为神格的大梵天，这时的婆罗门族，就被说成是由梵天头部的口中所生，是梵天的嫡传了。

第二则，是说明四姓阶级信仰。这是作为背景知识，在这里也不再去太多说。

三、印度传统信仰的“梵”，是属于一神教。与其它一神教信仰一样，婆罗门族有着唯一创造神“真正子民”“选民”的种族优越感。只要存在有种族优越感的地方，就不断地会有种族歧视的悲剧发生。从本则故事，可以明确看出佛陀反对这样的种族优越感，所反对的理由，不是因为佛陀不是婆罗门族，而是因为这种信仰与事实不符，也与佛法缘起无我思想相违。

请大家注意！佛之所以反对种族优越感，是因为那种种族优越感的基础是不实的——人不是什么神创造的。

依佛法的归类，优越感是一种“我慢”，是“我执”之属，“我慢、我执”则是烦恼与生死流转的根本。

大家如果看《阿含经》，有时候就把“慢”以及“我慢”等同于“我执”来说。有的地方说“断慢及无明”，就是指的断除“我执”。

所以，人们只要有优越感，不论是有关种族血缘的、男女性别的、学历地位的、财富福报的，就与佛法的修学不相应了。

不管什么原因，只要有这种优越感——“我比别人好”——这个与佛法修学不相应。

特别是学修佛法的人，学修佛法所为何事啊？至少是自己要断除烦恼，破除无明吧！觉得自己修得好，这优越感就生起来了；功夫在哪儿呢？

真正值得敬佩的人，不是觉得自己比别人高，把别人都看低的人；而是那些虽然通达了佛法，但自己又不急于为自己谋利益彻底出离，仍然在这个生死

轮回的火宅中不停息地救人的这些菩萨。

佛法是用来自解脱，或者是帮助他人来解脱的；它起的是这个作用。不是用来自我感觉良好，不是用来凌蔑于人、以骄慢示人的。下文：

与优越感相对的，是自卑感。自卑感看似不同于优越感，其实执着于“自我”的特性是一样的，也与佛法的修学不相应。

自卑也好，傲慢也好，它们拥有共同的错误基石。这个摆动的轴心，就是我执。好！下文：

四、由于所能享有资源的不同，社会上可能会形成不同影响力的阶层。有时，这种阶层的聚集与种族、性别、教育程度、财富地位有关，而且也常接续影响下一代，所以让人有“世袭”与“命运”的错觉。其实，这都还不离“此有故彼有，此无故彼无”的缘起法则。即使不同影响力的各类族群，彼此之间也有深厚的依存性，相互影响而没有绝对性。例如，从事简单低微性质工作者，常常是因为没能接受完整的教育，谋生能力薄弱的缘故。谋生能力薄弱，又导致物质生活相对地匮乏。生活压力的重担，常导致对子女教育的忽略，于是，这类工作者的子女，日后也常走向以这类工作维生。从事这类工作的人，常被轻视，但这类工作如果没人做，必会造成大家生活上的紊乱，即使达官贵人也一样，却又显出大家对这些低微工作者的依赖。

这个在今天，如果我们静下心来想，对于我们受过教育的人并不是什么难理解的事，但是为什么我们还有种种错误的情绪发生呢？这是值得大家反思的。（后面那一些举例就不说了，大家都可以自己看明白。）

五、故事中，佛陀说到出家佛弟子们可以自称是“沙门释种之子”，这或许是中国出家众，都以“释”为姓的根据吧。

这是谈一下这种可能。

六、将“梵”看做是如来，让人有异样的感觉，印顺法师评论为“那应该是为了适应婆罗门文化”。虽然这是《长阿含经》“世界悉檀”的集成特性，但“佛法与婆罗门神学的实质差别性，将会迷糊起来！”（《初期大乘佛教之起源与开展》第二六九页）

这确实是有这个问题。这种说法，在这里表达得比较含蓄，其实到了佛教的后来，这一类流弊产生的影响越来越大。我也学这两位作者——印顺法师和

庄春江居士，就说到这儿，也有所含蓄吧！

我们这一则故事就学习到这里。

【佛法问答】

接下来我们作一些探讨交流。这里有几个问题，时间关系，我先回答其中之一。

问题1、三宝的核心

法友：既然佛弟子是法的化生，由如法学行而得成就，为什么我们要念佛而不念法呢？

法师：这应该是针对我说的“佛弟子（佛的声闻弟子们）从法化生，从佛口化生”的这个意思。这个问题的逻辑是不是这样呢——“既然法这么重要，我们大家现在为什么都强调要念佛而不念法呢”？是这个意思吗？如果是这个意思的话，那我来说一说（回复是肯定的，那我来说一说这个关系）。

大家（今天学佛人），特别在我们北传佛教中，把佛陀看得很重要，这当然好！但是如果问大家：三宝中哪一宝是核心呢？

我从前说过，法宝是核心。但是这样问问题的人，能不能够体会到呢？这个道理从前也说过几次，不妨再强调一下。

佛，是生下来就是佛吗？不是，因缘所成。最核心的因缘是什么呢？佛觉证了正法。或者从另外一个方面来说，在佛的功德聚中，最核心、统摄一切的，是佛智。这两种说法，其实是一致的。因为觉证正法，从“觉证”这一边来说，从“能”这一边来说，就是佛智。而正法就是宇宙人生的终极真理，佛是觉证了正法而成为佛的，成佛之后又宣说这样的正法，教化世间，而开启一代时教；这是作为人天师的佛陀要做的事，为世间做明灯，做人天的眼目。这是从什么来的呢？从佛的觉证正法而来。

僧伽为什么是值得尊重的呢？因为他们是随佛出家的弟子众，他们做的事情是学习法，实践法，住持法。“住持”的意思呢，就是通过自己的学、行，让法在生命中实现、表现，这是真正的住持，当然也会随缘地教化世间。大家请注意！住持佛法，最核心、最基本的义，是——“我学、行正法，让正法在我生命中表现出来”，这是真正的住持。否则，仅是学了一堆佛法的学识，能讲会说，还谈不上真实意义上的住持；内心与法不相顺，生命没有改观，生命

没有受到法真正的滋润，法也没有在生命中活的表现出来，实际上还很难说是真正的住持法。

佛是因觉悟正法而成为佛，僧是因为学修、实践、住持法而成为僧。那你觉得三宝的核心是什么呢？

既然法是核心，难道我们不应该常常念法吗？

另外，你是如何来理解佛陀的呢？

三十二相，八十种好？种种了不起的神通变化，应化功能？

从前说过《成佛之道》里的一个偈颂，《成佛之道》通过对于经典的总结说：“正法以为身，净慧以为命。”这就是说，佛陀最核心的特征不是他的肉身，也不是他这一生的经历，而是他觉证了正法。换一个角度说，他本人的存在，就是法在生命中的一种如实的表现。对于佛陀最好的忆念（就是所谓的念佛）是如何呢？体会诸法的如实相。因为观诸法的如实相，也就入于正法。

《金刚经》中说：“若见诸相非相，则见如来”，这才是见如来；否则的话呢，“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来”。龙树菩萨《中论》里有一个偈颂说：“如佛经所说，若见因缘法，则为能见佛，见苦集灭道”，所以，真正的念佛，乃至见佛，是要念法、见法的。

这是今天我们很多谈念佛的人所不了解的，没有听闻过的；因为今天很多弘扬念佛法门的人仅仅是强调音声而已，这是把念佛大大地局限了。不过，即便是传统的念佛，也谈若干种“念”，其中有一种就叫作“实相念佛”，这其实就是“见法即见佛”的意思。时间原因，今天就不再多说了。

最后，我们一起来合掌，做一回向。

愿以此功德
普及于一切
我等与众生
皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！

017. 无关年资的非时通达

{ 达漏尽，无关年资非时计 }
{ 般涅槃，法随法行次第证 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

(三称)

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

我们今天一起来学习《阿含经故事选》的第十七则〈无关年资的非时通达〉，这一则故事的文说：

有一次，尊者阿难随侍佛陀来到憍赏弥城游化，住在城郊的瞿私多园。这天一早，尊者阿难准备进城乞食，看看时候还早，就绕道前往附近一处普行派外道驻留的园林。

这是在交待事情发生的时间、地点和背景。憍赏弥城，在我们汉译的经典中，很多都音译为拘睢弥。当时尊者阿难准备进城乞食，这是当时比丘们生活的常例。进城乞食，说明他们当时住的这个瞿私多园是在城郊。当时比丘的僧团，很多是在城市的市区之外的，所以常常提到进城乞食。进城乞食是有一个比较相应的时段的，他当时准备进城的时候，看到时间还早，就绕道前往附近一处外道驻留的园林。这里的外道叫普行派，注解中稍后会谈到一些。

到了外道驻留的园林，尊者阿难与众外道们问讯行礼，一番客套后坐定，尊者阿难听到其中一位外道这样说：“任何人，只要能保持十二年清净的梵行，就可以称为漏尽涅槃的修行人了。”

大家注意这里的细节：到了外道驻留的园林，尊者阿难没有躲到一旁，也没有表现得很傲慢，而是与这些外道们互相礼貌地问候，问讯行礼，一番客套后坐定。这要说什么呢？我们现在可能有一些佛教徒对于其它宗教，内心中或

许会有排斥。如果内心中有这个排斥，应该知道，这是自己内心一些烦恼相。当然，不排斥彼此有基本尊重的善意，但也并不是说就认同他们的理念、他们的说法、他们的修行。

人往往容易“全”或“无”，这是基于认知的错误模式造成的，也是智慧不太够的表现。（界光：全，以偏概全；无，否定一点，就否认全部。两者都是没有从客观上把握一件事情的利弊，往往认可了一点就认为对方全对，否定了一点就抹煞了对方的所有。印慈法师：全然认可或全然否定。一般人的情绪反应，常常基于对人、事、物这种整体好或不好的判断。）

一个有智慧的人，在事相上，一方面内心对于人应该有普遍的善意与尊重，即便他是其它宗教，即便他有错误，但是并不等于我就要抹杀对他的善意，不等于我内心不希望他真的过得好，不等于我不尊重他。所以，尊者阿难仍然是这样具足了世间的礼貌。

阿难尊者听到其中的一位外道在座中这样说：“任何人，只要能保持十二年清净的梵行，就可以称为漏尽涅槃的修行人了。”如果用开玩笑的说法，按照这位外道来说修行这门课，看来是学年制，只要熬够年头，就自然会漏尽解脱了。

尊者阿难不喜欢这样的说法，但又不确定到底错在哪里，无法提出反驳，只好保持沉默，心想佛陀一定知道，回去再问佛陀好了。于是，尊者阿难离开了他们，自己进城乞食去了。

根据经典说的内容，阿难尊者当时内心不太认同这样的说法。但是如果让他清楚地说明错在哪儿，又说不太出来，没有办法提出很有力的反驳，于是也就保持了沉默，心想佛陀应该对此有如实的了知，回去要问佛陀。后来阿难尊者进城乞食。

乞食回来，用餐过后，尊者阿难就去见佛陀，将早上听到的论点，向佛陀报告，然后提出他的疑问。

我们看《阿含经》中，佛世的时候常常是在佛和比丘们的如实生活写照中，编织着佛法的脉络。他去乞食，乞食回来用斋，然后去见佛陀，将听到外道的这种说法跟佛陀作了复述，就是所谓“任何人，只要能保持十二年清净的梵行，就可以称为漏尽涅槃的修行人了”。

所谓“十二年清净的梵行”，狭义的说，就是十二年与男女事没有染污；因为在梵天的德行中，其中有一个就是离开了欲界的男女欲。他向佛陀汇报了他听到的内容之后，提出这样的疑问：

“世尊！在您的教法与戒律中，可以单依出家修学时间，来认定他是漏尽涅槃的比丘吗？”

阿难对这件事是不认可的，他现在请求佛来作一个说明，佛陀的回答是：

阿难！在我们的教法与戒律中，单依出家修学时间，是不能认定漏尽涅槃与否的。阿难！有七个通往漏尽涅槃的修行次第，我自己清楚地知道。不只是知道，而且亲身体证，然后也这样教导他人。哪七个呢？那就是信、惭、愧、多闻、精进、念、慧。

佛陀对于“是否可以单依出家修学时间，来认定是否漏尽涅槃”这个问题，是否定的。说：“在我们的教法与戒律中，单依出家修学时间，是不能认定漏尽涅槃与否的。”

这个说法，可能我们对于佛法有一定认识的人是容易接受的，不过在一般的对于佛法的信受中，和一般人习惯性的判断中，可能不一定是这样。可能人们更容易觉得：这位师父出家时间还不久，所以他的水平一定不如那位出家久的师父。或者一般人见到陌生的出家师父，他不一定知道谁出家长短，一般就看年龄——年龄大的，头发白了的，现出老相的，那可能更容易让人觉得有修行，德行高；年轻一些的，可能很容易就会被直觉为火候还不够。

这说明什么呢？这种判断的背后，就是以年资来作修行浅深的必然关联性的判断标准。实际上，这种必然关联存在吗？出家修学时间越长，在佛法中，他的修行就越深，乃至出家修学到一定时间就一定解脱涅槃？

这个在佛法中都是不存在的。在佛世的时候，我们看这些经、律、论中所说的情况，有第一次听佛说法就得解脱的；也有跟佛出家几天、半个月、几个月，然后得解脱的；也有长时修习，最终得到解脱的；还有跟佛修行，最后是以一个凡夫比丘的身份舍报的，都是有的。这些人得到究竟解脱、成就无学阿罗汉的时间，就年龄来说，也是不一样的。有的是在七虚岁（也就是六周岁）的时候，这样小的年龄，也有的是在年一百二十这样的年龄。这是说的自然生理年龄，前面谈的是出家修学时间长短。从这里看，都没有一个时间长短与修

行是否得解脱的这种必然的关联，这是从事实上来说明，不存在这回事。

接下来从佛法的义趣上说明也不存在这回事，如佛说：“有七个通往漏尽涅槃的修行次第……哪七个呢？那就是信、惭、愧、多闻、精进、念、慧。”这样的修行次第，最后达到的是慧。无漏智慧现起，尽断无明烦恼，这个人可以得到漏尽解脱。

佛说的是什么意思呢？究竟来说，还是：谁有这样彻底的无漏智慧能够尽断无明烦恼，谁得涅槃解脱。而不是谁出家有多久，持戒有多久，或者谁年龄到多大，就可以或者才可能得漏尽解脱。只要有这样彻底的无漏智慧，尽断烦恼，就得无漏解脱。七个修行次第：

“信”，是指对于佛所说的法，也就是缘起法，有真心的认同、信受。

因为正确认识了生命是这样的缘起现象，所以自己知道什么才是有价值的，因此能够崇重贤善，也就是“惭”心所，希望自己也能够成就这样的白净法。

因为了解生命是这样的，了解生命的规律——从现象上前后世的因果相续，善恶与苦乐的因果关联，所以他对于这些恶不善法，内心中能够有羞耻感，而且不去做，有一种基于价值的抉择，这主要指的是“愧”，指的是轻拒暴恶（轻有恶者而不亲，拒恶法业而不作也）。

“多闻”，是指就佛法智慧以及修习方面，有听闻、思惟等等这些必要的努力和经验。

有了这些基础，他还要正确地去用功，“精进”是他身心的一种内在力量。

这个力量用在什么上呢？是配合着“正念”的，正念于当下身心的如实了知。

由这样的念引发“智慧”，因缘恰当的时候，是无漏的智慧能够断除烦恼，得到涅槃解脱。

这是佛用这样的七个次第来说明修行。当然，不只是用这一种说法来说明修行的，这里如果用戒、定、慧来归纳也还是可以的。

佛这一段说的意思呢，概括地说，在佛的正法律中，并没有依出家修学时间长短来认定是否漏尽涅槃这回事。那依的是什么呢？依的是如法修行，产生如实的智慧，这才能够得漏尽涅槃。接下来佛说：

阿难！有的比丘，在满十二年间梵行清净，成就这七个修道次第而漏尽解

脱，有的二十四年，有的三十六年，有的四十八年不等。

针对前面那位外道说十二年的这种说法，佛用下面的表达方式说明不一定是十二年，也许更长。有的比丘，在满十二年间梵行清净，他能够成就这些修道的次第，然后得漏尽解脱；不是因为年头，而是成就这样的修道次第而漏尽解脱。也许有的人花的时间更长，或者是在二十四年间，或者是更长一些。

这是这个故事的正文。正文的意思呢，应该并不难以理解，但是人们在观念上是否真的知道——佛法的解脱安乐是依于智慧的呢？跟年龄、跟出家时间长短没有必然的关系呢？

如果仅仅是故事看过去理解了，但是观念上没有转变，这并不能说从这样的事情中得了利益。我们接下来看一下“按语”。

按语：

一、本则故事取材自《增支部第七集第四〇经》。

“按语一”是说明本则故事的取材。

二、憍赏弥，汉译《阿含经》中多作“拘睢弥”，为佛陀时代印度恒河中游支提国（另一说为婆蹉国）的首府。瞿私多园，汉译《阿含经》中多作“瞿师罗园”。“瞿师罗”是一位富家长者的名字，他捐献了一片位于拘睢弥城东南方郊外的园林，并在该园中盖了一座完善的精舍，专供佛陀及比丘众们居住，此座精舍即称为瞿师罗园。（参考《大唐西域记》〈憍赏弥国〉）

这是对于这个故事发生地点的一些介绍。

三、普行派外道，原译文为“外道普行者”。“普行者”也译为“游行者”“遍历者”。古代印度婆罗门将人的一生，依年龄与责任分成四个时期：学生期、家长期、林栖期、游行期。处于游行期的婆罗门，远离世俗，居无定所，四处游历，故称游行者。佛陀时代，婆罗门以外的修行者众，除了佛陀以外著名的宗教领袖有六位，称为“六师外道”，他们多仿照传统婆罗门教游行期的无家（出家）方式生活，所以也都称为“游行者”，但为了与婆罗门的“游行者”有所区隔，多称为“沙门”。佛典中所说的“游行者”，都指这类之出家者。

普行外道，其实也被译为“游行者”。这里特别说明了这个“游行”跟婆罗门的一些修行或者生活方式的关系，以及后来婆罗门以外沙门团与此的关联

性。要注意，佛经中所说的“游行者”，多数是指的婆罗门以外的出家的修行者。

佛陀或佛弟子原亦称为“沙门”“游行者”，后来为了与外道出家有所区别，而称为“比丘”（参考《中华佛教百科全书》〈游行〉条）。

这是这些名目的一些变化。那么佛陀或者是当时佛的出家弟子们，也称为“沙门”这件事，在经律论中是很常见的。乃至到了今天我们中国，还在这样沿用，这个是没有问题的。后来是为了与外道的出家众有所区别，而称为“比丘”。

另，“六师外道”中的末伽梨拘舍梨，末伽梨为其姓，意思是“常行”或“普行”，所以推断译文所说的“外道普行者”，也可能是指末伽梨这一派的修行者。（参考《中华佛教百科全书》〈末伽梨拘舍梨〉）

这是对文中谈到的“普行外道”的一些说明。到此为止，跟本文的主题还不太有密切关联。“按语四”谈到了一些相关的事。

四、《增壹阿含第三〇品第三经》描述一位证得须陀洹果位，但不会神通的尊者君头波汉，是一群僧众的上座，而证入阿罗汉果，且具足神通能力的尊者均头，只是一位下座沙弥。

这是说什么呢？说明不是上座比丘的果证就一定高，不是甚至没有入于僧众正数的沙弥，就一定没有正法的深入，所以下文说：

论上座与下座，是僧团中的伦理，依律典，这是取决于出家年资的。

佛教僧团中的伦理，有没有前后啊？也有，因为什么事不可能一窝蜂，总是要有一个次第和顺序的。僧中分利养，比如说分住房，什么人先分，什么人后分，以什么样的顺序来决定，乃至僧中受到其它的一些布施，像衣物等，什么人先受啊，要有次第。

僧中的伦理，那就是要按照“夏腊”，就是安居了若干个“夏”，按照这个夏数的多少，来排次第。夏数越高，他在僧团相应的伦次中，优先度也就越高。

出家的年资，不是简单的等于出家的年头。佛法中，是制比丘应该要夏安居的，每经过一次夏安居，就长一岁。所谓的“长一岁”，是在佛法出家生活中增长一岁。这个人如果出家四十年，一次也没有安居过，叫作“零岁比丘”；

那如果另外一个比丘，他刚受具足戒五年，但是他五年都安居了，那他有五个夏，是“五岁比丘”。真正按照律典来说，这个刚成为比丘五年，却有五夏的这位比丘，他在僧中的地位，要高于那个出家成为比丘四十年，但是一次夏安居也没有，零岁的比丘。这一点，在我们汉传佛教当中，今天是很难看到的。不能说没有，只能说很难看到。

庄春江居士在这里说到出家年资，说得比较模糊笼统，没有说到安居受岁的问题。他是说“出家年资九年以下的称为下座”，也未必是他不懂这件事，他可能要考虑到减少复杂性，特别是以故事形式来表现佛法，是要考虑到它的通俗性，减少术语障碍，减少其它知识点的牵涉的，所以他没有明确地说“安居受岁”的问题。

那我这里明确地说，所谓的出家年资，不是指单纯的出家年头的长短，或者成为比丘时间的长短，而是成为比丘之后，安居受岁的次数——有一次夏安居，自恣之后长一岁；如果始终没有，那就始终是零岁。大家看的是安居受岁的数，所以不是单纯成为比丘多少年。

出家九年（夏）以下的，称为下座；十至十九年（夏）的，称为中座；二十至四十九年（夏）的，称为上座；超过五十年（夏），德高望重的，称为长老（耆旧长宿）（《毗尼母经》第六卷）。

（我把出家年资直接改成夏数）这是根据《毗尼母经》的说法。僧众的上、下座，还有相对义，就是夏腊最长的，那就是第一上座，其次第二上座等等这样排。

要知道，这种由夏腊多少来排次第，是有他的道理，同时也要避免一些事情的。

出家人以什么来排呢？为什么不以单纯出家时间长短，或者是成为比丘时间长短来定，而要以安居的年头来说呢？因为佛制这种安居是比丘应该过的生活，如果他没有过这种生活，说明他戒律生活中有较大的缺失，也说明他可能不一定真的懂出家生活应该怎么过，所以单纯地以出家年头长，或者以成为比丘时间年头长，并不就被佛认可为在僧中应称为上座。是要他有这样如法的安居受岁，才真正增长在如法僧团中的有效资历。

上、下座之间，是有一些必要的伦理、礼仪的。这些涉及到僧团的一些事，

当然也不是不可以知道，跟这里关系不是太密切，就不再多说。

尊者均头沙弥，《须摩提女经》说他是年纪最小的沙弥，只有七岁（最少沙弥，名字均头，年始三四）。

“年始三四”不是说他刚刚三、四岁，而是古人的一种表达法：三加四等于七；这个七岁是指的虚岁，他周岁是六岁。

这位均头沙弥是尊者舍利弗的弟子，他在七虚岁的时候就证了阿罗汉，这就是所谓的七岁阿罗汉。佛经中有一个偈颂说：“若人生百岁，不解生灭法，不如生一日，而得解了之。”一个人活一百岁，但是没有真的通达生灭法，通达诸法的无常、无我，不如他只活一天，而能够如实地通达法。也跟我们中国的民谚“有志不在年高”有一定的相通处。

这是解脱证果，可以与出家年资无关的另一个例证。不过，证果归证果，僧团中的伦理，还是依出家年资来论的。

那大家奇不奇怪啊？为什么僧团中的伦理，上、下座的伦次，要依出家年资来论，而不是依是否证果，或者修行浅深来论呢？

这里有几件事，第一、证果不证果，谁来评判？谁来认定？

有一些人水准高，他能够判断，包括佛陀，他能够非常准确地判断。但是，如果这个僧团中没有这样的人呢？靠什么来判断这个人证没证果？靠每个人自己说吗？说的是不是实情呢？而且戒律中还有规定，这个证果的人，不仅不可以向白衣（在家众）说，即便是僧中，其他比丘如果跟他并不是很认同的话，他也不可以说；那依戒又没有办法说。所以用证果不证果，或者修行浅深来做这种僧中伦理的评判，这是不太普适的，而且在实际操作中，是容易衍生各种问题的。特别是佛灭之后，就如今天，证果的很少了，怎么说呢？甚至很多人修行也未必有多深，那怎么说呢？

如果是以安居受岁来说，就是“我又在佛法中如法如律地过了一年”；这个是可以成为有效的评判资历的标准的，这个可以作为一种判断方式。这只是“我又如法过了一年”，这本身并不意味着有多么了不起的道德，多么了不起的修行，多么了不起的智慧，多么了不起的果证。所以，单纯是以夏腊的长短评判伦次，也不大容易让一般的信众乃至出家众，生起过多的分别心——过多地认为某个人很了不起，另外一个人就要差很多这样的分别心。

从前说过，在家众如果对于僧有正确认识，特别是对于出家修行人“住持正法城”这种本分有一种认可和尊重的话，他应该普遍地来支持僧宝。当然，每个人有每个人的因缘，这也不是要勉强的。

所以，以夏腊来定伦次，是要比以是否证果或者是修行浅深，不管是操作上，或者是对人的影响上，应该说是更妥当的。

五、梵行的最初意义，应当是指与梵天德行相应的行为要求。梵天有什么特德呢？一是没有男女两性的欲望与性行为，二是慈悲，如慈、悲、喜、舍四无量心，也称为四梵住、四梵行。

这是在分析梵行，这是就印度的文化来分析。梵天有什么大家普遍认同的一些德行呢？一是他已经超出了欲界男女欲贪的系缚，至少在他这一生以梵天的身份的时候，他是没有这个的，超出了这样的系缚（不是究竟的，是在这一生超出）。二就是慈、悲、喜、舍的四无量心，也被称为四梵住、四梵行。

我们一些汉传佛教徒或者是藏传佛教徒，北传的接触的多的，可能以为慈、悲、喜、舍四无量心但属菩萨吧。那如果对于根本佛法了解得多的话，会知道这四无量心也被称为四梵住。这个“梵”就是指的梵天，是梵天他所有的德行。也就是说，单纯的慈、悲、喜、舍是共世间的心。要想让它成为菩萨的不共德行，需要菩提心的摄持，真正的善巧行者还要有空性慧的相应。下面：

非婆罗门的出家修行者，当然不会以生梵天为志，所以梵行的内涵，当指清净无暇的德行。

“非婆罗门的出家修行者”，可能跟它背后面要表达的内容不一定有必然的匹配，应该说佛法中的出家修行者或者说一个真正的佛教的出家人，是不会以生梵天为自己的根本目标的。

对于一个真正的佛教出家人来说，他是以出离三界为目标的。出离三界，当然也超越欲界天、色界天、无色界天。梵天就是在色界初禅天，是要超越的目标，而不是要达成的目标。所以，梵行的内涵，应该是更超越的，在这里应该指“清净无暇的德行”，这是指的佛法中。在外道，是可能以生梵天为目标的，并不一定说，非婆罗门的，就必然不以生梵天为目标。

六、故事末段，从译文来看，含意不太明确。其中，佛陀所说的十二年、二十四年、三十六年、四十八年，想必只是响应外道十二年说的数目而已，不

会是至少要十二年才能有成就，因为尊者舍利弗，经佛陀半个月的教导，就证得解脱了（参考故事第七八〈舍利弗的得解脱〉）。

这后面有一个故事《舍利弗的得解脱》，到时候我们再看。

另外，故事中佛陀也曾明确地说，佛法修学的成就，不是看修学的年资（时间），而是看解脱的实质内涵完成与否，如信、惭、愧、多闻、精进、念、慧等七者。

佛法修学的成就不是靠年头，而是看是否具足了解脱的实质内涵。

也就是说，成就解脱并没有时间表，什么时候具足了，就什么时候证入，《杂阿含第五五〇经》《杂阿含第五五四经》说的“非时通达”，就是这个意思（参考印顺法师著《佛法概论》〈第十三章〉）。所以，虽然汉译《阿含经》没有这则故事，但“无关年资”的教说，是一致的。

因为本故事取材的经典是来自于南传的经藏，在相应的汉传典籍中没有对应的经典，但是这样的义理是具足的。

七、信、惭、愧、多闻、精进、念、慧等七个通往漏尽涅槃的修行次第，并不是佛陀固定的说法，如《增支部第七集第三九经》就不是这样说的。

《增支部》也是南传的经藏中的，他这里特别举同样属于南传经藏的经文内容，是为了避免一些因为部派所持诵以及传译不同可能造成的见解的干扰。那这种不是佛陀固定说法的说明，又有什么意义呢？下文说：

这种不同，是佛陀契机与教化开合的不同，本则故事不拟以此为探讨重点，只想介绍解脱成就“无关年资”的观念。

在我们汉传佛教传译的经典中，谈到一个故事，所谓的“沙弥虽小不能轻”。这个沙弥可能刚刚六周岁，但是谁说他就一定非要是一个在智慧上必然很稚嫩的孩子呢？他可能已经成就了无漏智慧，他甚至已经是一位无学的圣者。佛法的解脱成就，无关年资。

好！这一则故事正文和按语的学习就到这里。

【佛法问答】

我们下面来看一看相关的问题，跟大家做一些交流。

问题1、疑问多是信根差吗？

法友：顶礼法师！弟子总是有很多疑问，是不是说明“信”这点特别差？

印慈法师：我看啊，总是有很多疑问的人，说明他特别想要信。因为，真正不信的人呢，他连思考都懒得思考，当然也不会有问题。

这位法友可能接触我的时间短，不知道我是很鼓励大家就共同所学习的内容多思考，乃至说多提问。对于提问的问题本身，我一直说：没有什么所谓不好的问题，尖锐的问题，幼稚的问题，或者所谓挑战的问题；在我眼里，只有两类问题，就是好问题和有趣的问题。所以这方面不要担心。

佛法说的信，可不是说让人捏着鼻子就必须信。佛法中说的信，毋宁说是认同，自己内心确实认同是这样。而不是我咬着牙、闭着眼就信了，自我催眠就信了。特别是在我所认识的佛法中，佛法不是这个样子的。

我常常推荐一些法友在开始的时候，应该看一看类似《佛陀的启示》这样的书，那我也推荐问这个问题的法友去看一看这本书，仔细地精读若干遍，你会对于佛法有一些不一样的认识。

（附《佛陀的启示》百度云下载链接：<http://pan.baidu.com/s/1kUAjw71>）。

法友：法师，破夏了的比丘僧比零岁比丘僧高吗？

印慈法师：这位法友懂得一点关于安居的事情，这问的是在法上的。比如刚成为比丘，第一次安居，但是因为一些原因破夏了，那他是零岁呢，还是算一岁呢？这一点，是有一些不同的说法。

不过，在现在的操作中，是有两类操作：一类是说，破夏结罪，然后不计夏数，不受岁；另外一类是说，破夏结罪，但是受岁，就是增长一岁。如果是按照前一种“得罪不受岁”来说，那他如果只安居了一夏，又破夏了，那就是零岁；如果按“破夏结罪但受岁”来说，那他就要比零岁的比丘高。

法友：感恩法师！刚才说到夏安居，弟子听说过行筹，行筹是什么意思呢？

印慈法师：行筹，是僧中做众法羯磨的时候，常用的一种方式。它有几个作用呢？作用一，是统计人数，就是统计道场的人数，特别是比丘僧数；第二个作用，在个别时候，它是用来统计持不同意见人各自都有多少人数的。

行筹是什么意思呢？行筹这个“筹”是从竹、从木，就是一根竹棍或者木棍，它有一定的长短、尺径的范围。那这个筹，大家每一个人来取一根，会有行筹的比丘被僧差，来端着这些筹从大家面前走。到场的比丘，如果是计数的话，每人取一根；如果是表达意见的时候，如果你是这种意见，那你取一根。

这是比丘僧做羯磨的时候，有时候会用到的一种情况。

那希望满足了你的好奇心。这部分是僧众的行法，特别具体的也没有必要太多说。

那今天的共同学习就到这里。

我们下面一起合掌，回向：

愿以此功德

普及于一切

我等与众生

皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！

018-1. 登顶之美

{ 善调御，佛陀演示譬喻法 }
{ 巧为说，次第修习证解脱 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

(三称)

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

我们今天一起来学习《阿含经故事选》的第十八则〈登顶之美〉，这个故事里包含了很多细致的修行方法。如果希望从这个系列的共同学习中，吸取更多实修内容的，请特别留意。文说：

有一次，佛陀到摩揭陀国首都王舍城游化，住在城北的迦兰陀竹园竹林精舍中。

这是交待当时的地点。摩揭陀国的国王，在佛成道之前和成道之后的一段时间，是频婆娑罗王，后来是他的王子——阿阇世王即位。这里提到了另一位王子，我们向下看：

而刚出家不久的沙弥阿奇舍那，也在王舍城，住在一处僻静林中的小屋里。

这个故事前半段的主人公是一位沙弥，而且是出家不久的。不过从下文看，这位沙弥的修行应该是很投入的。

这天午后，奢耶先那王子正好路过那小屋，看见阿奇舍那沙弥，就进屋去拜访他，并且问他说：“贤者！听说安住于不放纵自己，而且积极热诚、坚毅精勤修行的比丘，就可以成就专注的一心，是吗？”

“的确是，王子！”

这位奢耶先那王子，在这部经所依据的《中阿含·调御地经》里，译名是“耆婆先那”，而且在那部经中用的是“王童子”，说明这位奢耶先那或者耆

婆先那王子，还是在年龄比较小的时候。

频婆娑罗王是有一位王子叫耆婆，也就是后来的那位神医耆婆，因为他的母亲并不是王妃，所以他的出身并不像他的弟弟——阿阇世王那样高贵，他实际上没有继承王位。如果是这位耆婆的话，他后来去学习医术，医术很高明，后来也信奉佛法，护持佛教出了很大的力。包括他的亲弟弟，同父异母的弟弟——阿阇世王，即位之后亲近佛法，也是他的引荐。不过那个时候，如果是这位耆婆的话，这里叫做奢耶先那，他对于佛法还是不能够真心的接受。

我们来向下看。他说他听人说，安住于不放纵自己（就是不放逸了），而且积极热诚（有的地方写成“热忱”）、坚毅精勤修行的比丘，就可以成就专注的一心。这个话说得非常好，非常对。

“不放逸”是非常重要的善法。有了这个作基础，这个人就不会在应该修习的善法、应该断除恶法的努力上，出现懈怠，而且没有什么被动。有的人虽然修善法，或者要断除恶法，但总是很被动，内心总是有一点心不甘、情不愿，或者是受外界一些力量的推动才可以。这里说，内心有这种积极主动的倾向，要积极地断恶修善。这是内心的一种心态——不需要谁来要求我、约束我，我才能够去做；不，这就是我要去做的，这就是我要过的生活。

“热诚”。内心不是那种僵硬或者木然的状态。有些修行人，或许是知见的问题，或许是修行状态的问题，因为认识或者修行不善巧，他的修行有没有状态呢？也有状态，但不是这样积极的热诚，而是木然的、或者是僵硬的、或者是死气沉沉的——这个是错的。有的人陷入那样所谓的修行状态里，还自以为修行与出世法相应。真正的在出世法中得利，这生命颜色不会是灰暗的，整个人的精神气度不会是死气沉沉的。请大家去体会这里所说的“积极热诚”。

“坚毅精勤”。作为一个在世间生活过的出家人，或者仍然在世间生活的在家人，想在修行上得到进步，就要有坚韧不拔的意志，这是说到“坚毅”，不要精神“肌无力”。一些人对于佛法没有足够的认识，以为佛教是消极的，但是你看这里提到的这种精神面貌，这种内心的力量，是我们很多人不具备的，很多在家众未必具备的——“精勤”。“坚毅精勤地修行”，具备了这样的条件，是可以成就专注的一心，当然还要有正确的方法，这样成就的定是正定；不像一些错误的心一境性。有的人以为压制，让自己心不起念，这种压制性的

做法不善巧，即便成就了所谓的心一境性，也是一潭死水，死气沉沉的，不是在这种柔软、满足、热诚中达成的那种充满了活力的正定。这里说“成就专注的一心”，就是指的禅定。

对于奢耶先那王子的问题，阿奇舍那沙弥的回答是肯定的。接下来，这位王子问这位小沙弥说：

贤者！那请就您所知所学，将有关如何不放纵自己，如何积极热诚、坚毅精勤修行，成就专注一心的方法，都教我。

奢耶先那王子听了之后，就想学这种方法。“成就专注一心”，它不仅仅是专注一心，它是生命的一种很不一样的状态。有禅定的人，他的生命状态是很不一样的。在这里有很多功德，有很多现法中的受用，也有后世好的异熟果报。如果能够配合佛法中的正智观察，能够获得如实之见的智慧，那是可能成就圣道的。

这当然很好，奢耶先那王子也是想学。但是，阿奇舍那沙弥对他说：

我没办法教你，王子！因为你会听不懂我说什么。如果我试着教你，那我会很累，只是徒增我的困扰而已。

这位沙弥应该是知道怎样修行的，他平时也是这样的诵，而且自己也是这样的修。但是，他看这位王子的状态，他的判断还是比较准确的，他觉得：这个人可能和我要说的法并不相应——就算我说了，他未必能听懂；就算听懂了，也未必能够相信；就算是勉强相信了，也不会真心的认同，并且投入实践。这只是一种没有什么意思的交流。

这位沙弥也说：“如果在这种情况下，我试着教你的话，那会是徒然疲劳的事情。”但是这位王子就像我们很多人一样，总是容易过高的估计自己，向阿奇舍那沙弥说：

贤者！请您教教我吧，说不定我听得懂呢！

阿奇舍那沙弥看这位王子这样说，就跟他说：

好吧，王子！你听得懂多少就算多少，不懂的，就不要再问我了。

奢耶先那王子也是肯定的答应下来：

“好的，贤者！”

于是，阿奇舍那沙弥就将他所知所学的，告诉了王子。

是这样这样次第的修行，然后就能够达成相应状态。

王子听了以后，无法接受，顾不得告别的礼节就走了。走前，还对阿奇舍那沙弥说：“照您所说的修法，那是绝无可能的，贤者！没有比丘能够做得到！”

这说明什么呢？他未必没有从文句上听懂阿奇舍那沙弥说了些什么，只是他内心固有的观念和过去的生活模式，跟这些是完全背道而驰的，他根本就不认为那是很好的。就算勉强承认那是好的，他也不觉得谁能够做得到，为什么呢？因为人总是容易以己度人，用自己有限的生命经验，去想象别人的生命状态、生命的体验。他用他自己的倾向和生命状态，来想象其他的比丘们，他说：“这样的修法绝无可能实现，没有比丘能够做得到。”

看来这位奢耶先那王子，还是在年龄比较年轻的阶段，确实相对武断了一些。

王子离开后，阿奇舍那沙弥就去见佛陀，将这整个经过向佛陀报告。佛陀因而告诉他说：“阿奇舍那！像奢耶先那王子那样的人，一直生活在五欲之乐中，享受着五欲之乐，满脑子都是五欲之乐，也一直在追求五欲之乐，要这样的人，对只有透过离欲才能领悟的道理，有所体证或理解，那是办不到的。就如象、马、牛，还未被驯服的，无法像已被驯服的那样。”

这是阿奇舍那向佛陀汇报了刚才发生的事情之后，佛陀对阿奇舍那说的话。这一段是说什么呢？像奢耶先那王子那样的人，一直都是生活在五欲之乐中。我们大家看，当时的这位奢耶先那王子是这样，今天我们社会上多数的民众呢？大家的观念，生活的模式，是不是也是这样呢？“一直生活在五欲之乐中，享受着五欲之乐，满脑子都是五欲之乐，也一直在追求五欲之乐”。在这样的情况下，对于通过离欲才能领悟的道理，想要有所体证，或者是真正的把握，那是没有办法的。因为他会反复的在内心喋喋不休地重复他自己过去的观念，他身心会很自然地倾向于五欲的受用，而这些跟修禅定的努力是背道而驰的。

禅定，比如说真正根本定的第一个——色界的初禅，是超越所有欲界的烦恼的，包括对于欲界的种种五欲的贪求。如果内心在这些上不能够敛息，不能够悄然，那这个人是没有办法进入初禅的。初禅，在佛法中称为“离生喜乐”，就因为离开了欲界的散动，离开了欲界的欲贪，所以有了初禅的觉、观、喜、乐、一心。

佛举的第一个譬喻，是说：“就如象、马、牛还未被驯服的，无法像已被驯服的那样。”这驯服、不驯服，是谈的这个人对于欲贪有没有调伏。

这里呢，跟大家贴一段《中阿含》相应的经文，这是《中阿含·调御地经》中的文，这里说：

王童子耆婆先那去后不久，于是，沙弥阿夷那和提往诣佛所，稽首作礼，却坐一面。与王童子耆婆先那所共论者，尽向佛说。

译名稍有差别，这里应该是根据南传相应的典籍用的译名。就是这位沙弥去礼敬佛陀，并向佛陀报告了刚才的情况。

世尊闻已，告沙弥曰：“阿奇舍那，止！王童子耆婆先那云何得？”

“他怎么能够理解你所说的事情呢？他又怎么可能有所体证呢？你不要说了。”下面说问题。

行欲，着欲，为欲爱所食，为欲所烧。

这是说的这位耆婆先那，也就是文中奢耶先那王子，他生命的状态。他是行于五欲境界，乐着于五欲境界，是被欲爱所支撑的，也被欲爱所烧恼。把这几个词再念给大家听一下，为什么要再强调一下呢？对照一下自己的生活，是不是这样。学习经典，应该跟自己的生命发生密切的关联，才容易真受用。在这样的生命状态下，如果有另外的生命状态，是断欲的，断离了欲爱，断离了欲的烧恼，没有欲望的觉知，也没有欲望的邪见。像这种生命状态，前面所说的“行欲，着欲，为欲爱所食，为欲所烧”的人，他是没有办法真正了知、如实知见的。

这一段，我是用白话说的。这里的文是说的：

若地，断欲、断欲爱、断欲烧热，无欲知、无欲见、无欲觉。此地，王童子知者、见者，终无是处。所以者何？王童子耆婆先那常行欲也。

这是说这样的“地”。这里的“地”，是什么意思呢？就是指不同的生命状态。欲界的散心，充满种种欲贪烦恼，这是欲界的状态。像色界初禅，离开了欲界的烦恼和散乱，那是初禅的状态。佛法中有时候用“地”这种词，来描绘不同的生命状态。如果有一种生命状态，是断欲的，断离了欲的染爱，也就离开了欲的烧恼。这样的生命状态，一个“行欲，着欲，为欲爱所食，为欲所烧”的人，是没有办法知见的。

这是把原文引一下，我们大家再看一下。接下来，佛又举了另外一个喻。

又如，有朋友俩相偕登山，一人脚程快，先登顶，从山顶上眺望到远方优美的景色，回头将那山顶之美，告诉还在半山腰的同伴。结果，同伴根本不相信，一直要等到他自己也登上山顶看见了，才了解。

这是举的第二个喻，也就是本则故事作者取名的由来。两个人一起登山，一个人先到了山顶，饱览只有在山顶才能看到的优美景色，然后告诉下面的同伴。他的同伴听到之后，对于刚刚登顶的那位朋友所说的情况，没有办法相信；因为非彼境界，并不是他自己能够想像或者已经经验的境界。一定要等到他自己也登上山顶，看到了，才会真正的了解。这是说了一种很常见的情况。

人们总是局限于自己的生命经验，对于超越于此，难以相信。佛法的修行，实际上导致的是完全不一样的生命状态。对于没有办法随顺佛法思维，乃至实践的人来说，它确实有一些不可思议。佛陀说：

阿奇舍那！如果你当时能以这两个譬喻，向奢耶先那王子解说，那他一定愿意信受你的教导，也会相信你。

阿奇舍那沙弥对世尊说：

世尊！我哪有您的说服力呢！

接着，佛陀又为阿奇舍那沙弥举了驯象师以圈绑、喂食等方法，驯服野象为例子，说明如来对弟子们的渐次教导：“阿奇舍那！刚出家的如来弟子，还贪着于五欲之乐，就像森林中野性顽强的野象一样。所以，如来首先教导比丘们守戒清净，即使对微细的犯戒，也要戒慎恐惧。”

没有人天生就是出家人，出家人也是从世间生活走出来的。虽然有一些人善根深厚，修行的习气浓厚，一出家就能够很好地随顺圣法，甚至没有出家的时候也一直向往这样清净的离欲生活。但是对于多数人来说，在家的時候所过的生活，可能还是行欲、着欲的。那他刚出家，这一切就自然改变了吗？没有。刚出家，他如果是良善发心的话，也就是有了这样的决定，实际上可能未必知道真正佛法修行的原理、方法和一些细节，这需要有人来善巧地教导他。

这里提到的，对于刚出家还贪着于五欲乐的出家众，如来首先教导他们要重视戒律，要守戒清静，即使对微细的犯戒，也要戒慎恐惧；这是对于出家众说的。出家人是要过离欲的生活的，应该有明确的认识“欲乐是怎样的，我要

过的生活是怎样的”。不能人出了家，内心还同于世俗，甚至自己还有一套歪理邪说，来为自己辩护；这并不奇怪。

大家觉得一个人是改变自己的行为、思想、习惯容易呢，还是内心给自己找一个借口不去改变，依然故我，更容易呢？还是给自己找借口更容易。所以我们看到很多人，凡事不是想着怎样去让自己生命怎样变得更正确、更圆满，而是常常在给自己找各种理由、借口，说来说去，都在论证“我的对”。

实际在一个觉悟的人来看，一般的凡夫从根本上来说就是错的。他在世间法的角度来衡量，是有做对的，有做错的；有善的，有恶的。但是从根本上来说，是立足于错误的根本，那这有什么好自我满足、沾沾自喜的呢？有什么好去保护自己的呢？保护来保护去，保护的自己继续在轮回中流转、受苦，这难道就是自己想要的吗？这不仅出家众是这样，在家真正想修行的，也要有清醒的认识。

佛陀谈的第一点是持守戒律，即便对微细的戒律也要非常殷重地守护，这是非常重要的。对于出家人来说呢，这是包括了戒律仪的全部，不光是比丘戒本中二百五十条这些，还包括一些具体的威仪、行止动作等很多事相，这些都是要重新开始的。所以，一个真正有心过出家生活的人，他从出家那一天起，就应该把自己看作一个婴儿一样，一个全新的生命状态，凡事都是要向师长，或者是这些耆宿长老们，或者是这些持法、持律的法师、律师们，真正谦虚地、恭敬地去学习。然后，自己过去的那一套完全不当一回事，没有任何的维护。

任何对于过去错误的维护，实际上都是怙恶不悛²，就是想保护自己的这些过恶，不想改正。真正修行，当然不是这样，自己这一切可以全部推倒重来，甚至重新学习走路、穿衣、吃饭、睡觉、说话，乃至待人接物的一切。这样，这个出家生活才真正的跟法与律相应。下文：

接着，教导比丘们要守护六根，不执取六根所认识的，不执取所喜好的。因为，如果不守护好六根，贪、忧之类的恶不善法就会趁虚侵入内心。

这是在修行的门类中很重要的一类，叫作守护根门，或者叫作密护根门，这里用守护六根来说，都是一回事。六根，是眼耳鼻舌身意，是作为人这样生命形态的，物质性和精神性的感官。我们一般的生活语言中也常常说这些，这

² 怙恶不悛：（hù è bù quān）形容一贯作恶，屡教不改。

其实是受到佛教文化的影响。

守护六根是什么意思呢？后文会有一个故事特别地讲这些。守护根门并不是说眼睛不去看，耳朵不去听，那样的话，不是把好好的人向瞎子、聋子那个方向来修行吗？不该看的不看，不该听的不听，这是要做的，这是戒律仪所摄的。可以看、可以听的，在生命发生这样眼见色、耳闻声的经验的时候，自己能够正念住心，不让自己的意识发生错误，于可意境不生贪，于不可意境不生嗔。

人们的贪来自于什么呢？来自于对可意境，就是顺情境界，自己喜欢的，自己满意的，自己贪爱的这些境界，对于它们的希求或者是染着，这是贪。所谓的忧或者是嗔呢，那是因为对于未来不可意境的可能会遇，忧心忡忡；对于已经会遇的不可意境，想要挥之，却不去，内心不耐烦、躁扰、苦恼，乃至嗔心勃发，这都是于可意生贪、不可意生嗔的相貌。

一个人如果能够很好地守护根门，正念住心，眼见色、耳闻声乃至意知法已，不取形相，不取随好，当然也不会生起因为境界顺意或者不顺意导致的贪忧、贪嗔等等恶不善法。

这里只是简单的讲，更多细节的学习，到后面相应的故事里，有必要的話，再来展开。因为下文还有比较多的内容，我们留待下一次再向下学习故事里的其它内容。

【佛法问答】

剩下的时间，跟大家一起来作一些交流。

法友：师父吉祥！弟子有一关于因果的问题，祈请师父开示：一、因果可以互为吗？二、因果可以同时存在吗？或者说是，这一法的果又是另一法的因？

法师：这里的一些问题，或许提问的法友觉得是简单的问题，但是这里有的问题，实际上涉及到了佛法中很深的一些探讨，也包括一些学派间的不同意见。我来说一些供大家参考的意见。

问题1、因果可以互为吗？

这个问题的意思，应该是“既然因可以导致果，那果可不可以导致因啊”？如果是这个意思的话，答案应该是否定的。“因导致果，果能导致因吗？”如

果是这个意思，那是否定的。

不过，这里有另外一个意思，我不知道问者是哪一种。就是说，因果是彼此互为缘起的，对于彼因，称此为果；就于彼果，称此为因。这样，因果是互为缘起的。从这个意义上，来说因果的相待成立，是可以的。

如果所问的“因果可以互为吗”，是指的因果的相待成立，那么回答是肯定的。如果问的是“因导致果，果也导致因吗”，这种互为，那是不成立的。

就这个问题，看到有补充说：“不是，是有没有相续性？就是说，这个因导致了这个果，那这个果本身可不可以成为因，又导致其它呢？”当然是可以的了，就像十二支因缘中，“无明缘行，行缘识……，乃至生缘老死”。“无明”是过去“行”业的因，那么过去“行”业，望“无明”来说是果，望今生受生的这个“取”支来说，它又是因，是这样的意思。十二支缘起，我们从前讲过，从这个来看因果，是这样的。问的这个“相续性”，就是应该是问：“果，可不可以再成为因？”

问题2、因果可以同时存在吗？

我说的“你问的实际比较深的问题”，就是这个问题。至于后半部分——“或者这一法的果，又是另一法的因”，这是可以存在的。相对于它的因，叫果；相对于它的果，叫因，这没有问题。简单地说，如果打一个不那么恰当的比方，这个父亲，相对于孩子来说，是因；相对于孩子的爷爷来说，就是果。

“因果可以同时存在吗？”这个问题深刻在哪儿呢？你是如何来认识因果的，甚至更深刻地说，你是如何来认识存在的？

一般人对于“存在”的认识，觉得是事物都有各自的自体，这个东西就是它本身，这个东西就是它自己，这种内在的、自成的实体感；这是错的，这就是常说的自性见。但这恰恰是一般人认识、思维的基础，在他认识的结果和思维的基础中，一直都包含着这样的错误，觉得——事物乃至这些存在，都是有它自成自体的。在这种前提下，因果不可能同时存在。

如果这里讲深了，就讲到一些对于大家不太熟悉的辨析，我简单说。在这样的前提下，如果“存在”是人们感觉的这个样子的话，那因果怎么能够同时存在呢。因，是因为它能够导致果，成为因。如果果相呈现了，因还在，那因不是还能生果吗？这样，就会有无穷的过失。刚才说的“因果同时”叫作“因

果相即”，它们两个有没有同时存在的啊？那是说那种不可能。

那反过来说，那因果是不同时的咯？如果觉得一一法有实在的自体、自成的自体，“因果不相即”也是不成立的，就是因果不同时存在，也没有办法成立，为什么呢？因果不同时存在，说明什么呢？说明果相没现起之前，因已经消失了，因已经消灭了，因已经灭去了，就是因不存在了。因不存在了，它怎么能导致果呢？

它的两难就在这儿。这个两难，并不是在否定因果，而是在否定人们的自性见，觉得一一法有实在自体的，自成自体的，这种错误的，根深蒂固的实体想，否定的是这个。如果有兴趣，可以更深入地去学习《中论》的“观因缘品”。

好！这个问题，可能让我引入得深了一些，大家随缘听听就好。

问题3、守护根门与儒家的“非礼勿视、非礼勿听、非礼勿言、非礼勿动”相似吗？

法师：守护根门，跟这个不太相似，而是戒律仪里就包括了这些。我刚才说过，守护根门中有一部分内容呢，是跟“不该看的不看，不该听的不听”有关系的，但是这不是它的正修，这是“面对什么境界，该不该策发根”这种抉择，这是戒律仪所摄取的内容。一个人通过佛法戒律仪的这种训练，特别是出家众是有很全面的训练的，那他可以做到对于这些不应该接触的境界不策发根，是戒律仪所摄。

守护根门，更多的是指的正念住心，以念防护意，令内心中不生起颠倒，在眼见色、耳闻声乃至意知法的时候，内心不颠倒取相。不颠倒取相，就不会有下面生贪、生嗔的问题。好！这里简单说。

问题4、“如如不动”与“精神肌无力”

法友：顶礼法师，弟子常听说应该“如如不动”，然后说“幡动与心动”的公案，与您刚才提到的“精神肌无力”，怎么简别？

法师：精神肌无力，是指的这个人没有坚毅的品质，没有精勤的力量。我刚才就是因为讲到了坚毅、精勤这两个词的时候，作为它的对立面，用了精神肌无力这个词。这说的是什么呢？这其实是说的“精进”的心所，“于善恶品，修断事中，勇悍为性；对治懈怠，满善为业”。一个人缺乏这种断恶修善的勇悍，这种坚毅果决，这种精勤不息，那他是很难成就真正的断恶修善的事业的。

至于《金刚经》中说的“不取于相，如如不动”，这是内心中的智慧境界，于一切法不颠倒取相（前面在守护根门中有说）。这两个“如”：第一个“如”，是如期本然的，就是如实的；第二个“如”，是诸法的本来相。这个“如如不动”，其实就是如实了知诸法的性空，而安住没有任何的躁扰和错谬。“不取于相，如如不动”，并不是说这个人没有办法发起坚毅、精勤的断恶修善，并不是说这个人没有办法发起勇悍、不可遏止的断恶修善的力量。

《金刚经》中同样也说：“应无所住，而生其心。”这里就是智、悲相应：“应无所住”，是“不取于相，如如不动”，内心有这样的空慧相应；“而生其心”，生起广大的菩提心，誓愿以无余涅槃这样的究竟解脱，度化一切众生，而精勤不息。这有什么矛盾呢？

好！那下边“幡动与心动”的公案，时间关系，今天就不再说了。

时间关系，我们一起来做回向。

愿以此功德

普及于一切

我等与众生

皆共成佛道

今天就到这里。祝大家吉祥！

018-2. 登顶之美

{ 善调御，佛陀演示譬喻法 }
{ 巧为说，次第修习证解脱 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

(三称)

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

我们继续来学习《阿含经故事选》第十八则〈登顶之美〉中的内容。之前，我们谈到阿奇舍那与耆婆王子对谈之后，去向佛汇报，佛有跟他说应该怎样善巧地说明这样的问题，也谈了佛陀是怎样对弟子们做善巧渐次的引导。上一次的末尾，我们学到了如来是先教导比丘们持戒清净，要做到对微细戒也戒慎，不轻易悔犯；在这个基础上，进一步教导比丘们要守护六根。

考虑了一下，还是引一些经中的原文给大家看，这样大家对于这法类可能会更有感觉。这一段经文是出自南传藏经中，中部的《调御地经》。前面一段是持戒的末尾，说：

如来更调御彼曰：“呜呼！比丘！汝是持戒者。护持别解脱律仪，具正行与正处住，见微罪亦怖畏，于学处，受持而学。”阿奇耶沙那！圣弟子为持戒者，护持别解脱律仪，具正行与正处住，见微罪亦怖畏，于学处，受持而学故。

这是戒律的部分。佛陀对于能够善于持护别解脱律仪，微小罪亦殷重守护的弟子，会进一步地引导他来修学守护根门的方法。如下说：

如来对彼，更调御曰：“呜呼！比丘！汝护于诸根门。虽以眼见色，勿取相，勿取细相。”

在这里，适当解释一下。守护根门这里说到一句话，举“眼见色”为例，虽然眼见了色，虽然眼睛接触了可见光，但是不取相，不取细相。

什么叫作“相”，什么叫作“细相”？这个“细相”，在中国古时候的翻译中，常常译为随好，或者随形好。这个“相”与“随好”，就是大家熟悉的佛的三十二相、八十随形好。所谓的“相”，指的是显著的特征；“随好”或者“随形好”指的是细节的特征，更隐微一些的特征。英文的翻译中，有时候会翻译成Primary和Secondary，所谓显著的和次要的特征，大家从这应该可以获得一些理解上的帮助。

对于它显著的特征和次要的特征，都不粘着、都不执取它有这样的确定性。没有这样自成的相，没有这样属于某个自成的自体（所谓的自相），也不存在“这个自相一直是这样”这回事。这是不取相，不取随好的意思。

我们现在用的版本是从巴利语翻译成日语，又被从日语翻译成汉语的，现在是这个南传藏经版本，当然以后可能会有更多的翻译。这里说的是“相”与“细相”，历史上被称为“相”与“随好”，跟大家说一下。

我们一般眼见色的时候呢，一般人没有特别训练的话，会自然地取相，会对自己觉得顺意的、有益于我的，或者是好受的等等这些，生起贪；对于不顺意的、不好受的，生起嗔。这就是内心先取相，然后随境流转的一个运作方式。用我们前面所说到的十二支因缘，就是六入缘触、触缘受、受缘爱、爱缘取，从这样的“六入缘触乃至爱缘取”就生起了较为强盛的烦恼；“取缘有”，因为这种烦恼相应，而发动身语意业，产生感召后有有的业力。这就是有情当下身心的流转，和向于未来后有集聚力量的一个运作。这样当然是持续于生死流转中，在这样轮回中不断地是惑业苦的轮转不息。

佛这里教守护根门是从哪儿下手呢？就是从“六入缘触”这儿入手。六根触对六尘，当下内心不起颠倒，能够有正念正知，能够如实知见，不起于颠倒想，能够有明相应触，而不像从前是无明相应触，这样生命就开始变的不一样。这是这里讲的修行，这是略说。细节的说明呢，之前曾经在一个因缘下，带过“六入处的禅修营”，那里结合一些经典，有特别的原理与方法的说明，可以去进一步的参考。包括在《阿含经故事选》后面相应的内容中，我们也许会更细致的展开。

凡不护此眼根而住者，当流注于贪、忧、恶不善法故。

如果在“眼缘色乃至意知法”的过程中，不能够守护根而住于正念正知、如实知见的话，那他就会生起颠倒的认识，生起错误的判断。由这样无明相应的触，自然会“触缘受、受缘爱”，有了这样的不离爱和乖离爱，也就是贪、嗔，进一步地增长烦恼。

人们对于希望与可意境会遇这种心态，很容易的就有贪染；对于未来与不可意境的会遇，有忧虑；或者是对于已经会遇的不可意境，内心不堪忍。在这样的贪嗔基础上，会增长恶不善法。这恶不善法，包括从心行为基础的身语等。

为此等之防护而行道，应入护眼根，为眼根之防护。

为了防护这样由眼见色而引发的贪、忧、恶不善法等，应该善护眼根。类似的：

耳闻声已、鼻嗅香已、舌味味已、身触触已、意识法已，而勿取相，勿取细相。

这是从“眼见色”而例“耳闻声乃至意知法”。“舌味味”和“身触触”，前面那一个“味”“触”都是动词。请大家留意，这里说到“勿取相，勿取细相”是指的勿取显著的和细节的，或者说主要的、次要的相。

凡不防护此意根而住者，当流注于贪、忧、恶不善法故。为此之防护而行道，应入护意根，为意根之防护。

这是中间省略了不防护耳根、鼻根、舌根、身根，这是从上面例下来，最后一个应该是意根，所以这里列了最后一个“意根”。这是之前学过的内容，我们来看了一下相应的经文。

接下来回到《阿含经故事选》的白话：

接着，教导比丘们饮食知量，要以智慧作这样的思惟：进食不是为了享乐，不是为了解瘾，也不是为了身材的丰满迷人、窈窕美丽，而是单纯地为了维持身体，为了活命，为了治疗饥渴之病，为了能达成清净圣洁人生的修行之缘故，并思考：我应当舍断旧有的感受，同时，不让新的感受再生起，健康、无过失，而且舒适地活着。

“守护根门”之后，佛进一步地教导比丘们“饮食知量”。佛制比丘，应该是“过中不食”的——过了日中之后，不再受用白水以外其它的饮食；有一

些个别的因缘下，药一类的除外。这是大家比较容易熟知的一些戒律规定，还有一些更细节的规定。

这里所说的，是在满足这些戒律要求基础上，内心的用心方便。饮食知量，不仅仅是外在的控制。现在这个世间一些人，为了苗条，为了美丽，控制饮食，佛法中不是这个；还有一些人，为了健康控制饮食，佛法中也不是为了这个。为什么呢？美丽和健康都是无常的。而且从根本上说，正因为无常的，也不是真正有意义的，再怎么美丽，最后也是挂在墙上！再怎么健康，最后还是湮然而去！这都没有什么真实意义，人生以这个为重，那是很奇怪、很颠倒的。

佛教导比丘们饮食知量，首先要以智慧来思惟。思惟什么呢？

——为什么要吃饭？这件事情，如果用一句简单的话说明白，饮食知量要解决什么问题？要从思想深处解决这样一个问题，就是“为什么要吃饭”？

就像世间人常问：“为什么要吃饭啊？”

“因为要活着！”

“活着为什么呢？”

“为了要吃饭！”

——死循环！！

问题是，这样的死循环，循环、循环就结束了！可能大家会觉得冤枉：“我也不是为了吃饭而活着啊！我吃饭能活着，我活着能干很多事情啊，我要去工作，我要去挣钱，我要做这、做那。”

你工作、挣钱，最后干嘛呢？归根到底养活自己，或许还要养活别人，不还是为了活着嘛！怎么养活的呢？要吃饭、要住等等这一切。说来说去呢，挣钱还是为了吃饭，古人说“五斗米折腰”，实际上生活只是五斗米吗？不是！但是多少人就是为了获得资源继续存活。这一生就像什么呢？就像农夫经过几个月的耕种，到了收获的时候所收获的粮食。如果有一个农夫收获之后，他也不用来再做种子来播种，也不把它作为粮食正常地受用，只是说：“哎呀，这样的收获多难得啊，我要保有它、保有它、保有它……。”不做正确的使用，想要一直保有，可能吗？最后连这一点收获的粮食彻底坏掉了，也没有起到真正的用途。一个人，他只是为了活着而活着，就跟这个农夫为了保有这个粮食而保有这个粮食一样，最后两手空空，什么也没有。

就像他应该善用粮食一样，我们应该善用这个生命，知道吃饭为什么，活着又为什么？一个比丘在吃饭的时候，他要很清楚地知道：“我吃饭为什么，我活着又为什么？”每一餐都是带着这样非常清楚的战略判断，没有一次吃饭是懵懵懂懂，是沉浸于味道，是被自己的感受带着跑。

“进食不是为了享乐，不是为了解瘾”，比如“舌尖上的中国”，吃了之后，是为了味蕾的绽放，是为了自己一种内在渴望的满足与平复；也不是为了身材丰满迷人，或者是窈窕美丽。这里相对于经文来说，稍微简单了一点。

为什么吃呢？只是“是单纯地为了维持身体，为了活命，为了治疗饥渴之病”。吃饭在直接的效果上，能达成什么呢？一些人颠倒地以为，吃饭好像就能够不死了一样。吃饭，不能导致我们不死。吃饭，最多就是这一顿饭给我们身体提供一点资源，能够暂支持住。一顿饭，它就是暂支持住，它不能保证我们以后没有病，也不能保证我们不死，也不能保证我们长寿。一顿饭能起到的作用，就是令身体暂支持住——暂时的支持、延续，如此而已。

这里说到“治疗饥渴之病”，大家有没有认识到“饥渴”实际上是一种疾病呢？作为我们人，作为欲界的有情，生下来就有的一种疾病。如果一天不吃会饿的慌，若干天、长时间不吃，终究会饿死。这是伴随着我们生命不圆满的一种状态，是一种先天性的疾病，就跟其它的一种先天性疾病，从生下来就需要用药来维持是一样的。我们这样欲界的色身是不圆满的，天生就有这样的饥饿病，必须终生服药来维持他，这种药被我们很美化地称为饮食。饥渴，是伴随着每一个人，伴随着欲界每一个众生先天性的疾病。吃饭，在佛法看来，就是用药来治疗饥渴之病。所以在佛法里，所有作为入口的饮食或者医药等，他们都统称为一个词叫作“药”，佛法中把它分为四种药。

这样只是为了维持身体、活命、疗饥，这就是说吃饭是为了活着。活着又为了什么呢？“为了能达成清净圣洁人生”，就是希望能够令生命得以最圆满的价值实现，用今天的话来说就是这样。成就最圆满的道德，最圆满的智慧，从此令生命得以真正的圆满、自在、解脱。而不是单纯地要使我变的了不起，要使我永生不灭等等这些荒谬颠倒的想法。是要实现生命圆满的价值，这明确地说，就是圆满的智慧、清净的道德等等究竟的离系解脱。

“并思考：我应当舍断旧有的感受，同时，不让新的感受再生起”，也就是“为断故受，为令新受不生”。这是说，之前因为饥饿，会导致身体的一些苦受，那么受用饮食之后，则饥饿消除，然后也没有新的饥饿的感受生起，是这个意思。

当然，如果要作更深的理解，从断受向于解脱这方面说，也不是不可以。不过，在饮食知量这一类修法中，他所谓的“断故受”，就是这里说的“舍断旧有的感受”，更多指的是，消除旧有的饥渴感受。也因为正当的饮食知量的受用饮食，没有新的饥渴的逼迫，“健康、无过失，而且舒适地活着”。

这是这一段的白话文。

还是要给大家补充一下《调御地经》中相应的经文，我们来看这一段文，还是佛陀的教导：

阿奇耶沙那！圣弟子护诸根门故，如来对彼更调御曰：“呜呼！比丘！汝于食应知量，应如理思惟而摄食，勿为戏、憍、虚饰、庄严之事。”

对于能够实践“守护根门”的比丘，佛陀更进一步的教导说：“比丘！你应该于食知量”。这个“于食知量”，不仅仅是对于饮食吃多少，要有恰当的把握，而且要对于“为什么吃饭”，乃至“为什么活着”，在受用饮食的时候，也要不失正确的判断。不知道你的每一餐，甚至每一口饮食，有没有这样清晰的战略判断相配合呢？知不知道饮食能够干什么，不能够干什么？知不知道为什么吃，为什么活呢？

“应如理思惟而摄食”。“如理思惟”，思惟什么呢？就是要思惟：我今受用此食，不是为了种种的“戏”事——游戏事，像各种体育运动，各种争胜，或者是角力，竞技的体育活动，或者其它种种的，这些都属于“戏”。

“憍”慢也有多种，在经中和论中有很多种分别说。比如我刚才说的：觉得吃这一顿饭，心中想着我要怎样怎样多吃，让身体强壮，而且能够一直强壮下去，这叫“少壮憍逸”；想着我这样吃，吃得好，吃得补，吃得营养，吃得健康，所以不得病，这是“无病憍逸”；我这样吃，能够健康长寿，寿命长久，这是“长寿憍逸”；甚至觉得这样吃，能够一直长寿下去，好像不死的一样，“不死憍逸。这都是憍逸里的内容。

上面所说的“戏”呢，古时候跟今天有些不同，因为古时候竞技式的体育

活动跟今天不太一样。当然古时候也有球，也有这种角力性质的，像控弦（射箭）、举重，互相彼此的角力等等这些都是，今天的踢球、打球，包括类似于武术、搏击等等这些，其实都是。

“虚饰”，这是说，吃了之后，想着吃这个，我容颜能够多么好，吃完之后，我再怎样怎样打扮，能够如何，这是“虚饰”和“庄严”这些。

一个比丘应该知道，吃饭的时候要如理思惟，远离这些种种的放逸，种种的颠倒。实际上，这一顿饭能达成什么呢？这一顿饭，能就让这个人健康吗？能就让这个人无病吗？能就让这个人久时少壮吗？能就让这个人不死吗？那不可能。那这一顿饭能够起到什么作用呢？只是能够令身暂支持住。一顿饭吃完了，用老百姓的话说，顶若干个小时也就过去了，令身暂支持住。

在身暂支持住还没断命之前，应该做什么事呢？应该为梵行，这是下文：
而且唯为此身体之存续、支持、止害，为梵行之受持。

“存续”和“支持”，就是我刚才说的暂支持住。“止害”呢，因为人一直不进食的话，会对身体发生危害。之前也有说，我们每一个欲界的凡夫、欲界的人，都有这个先天性的疾病，叫作饥饿。必须受用饮食这种药才能够存续、支持，止于损害。这就是全部目的吗？这是饮食的直接作用。

那么为什么要受用饮食呢？它的价值指向是什么呢？“为梵行之受持”。什么叫梵行呢？对于佛法来说，梵行不仅仅是离于男女的欲贪，而是指的究竟的道德实现，最清静、最圆满的道德实现；这有赖于智慧。

我如是故舍断受，而令新受不生。

有的译文是“我如是断舍故受，而令新受不生”，从上下文来看，这样的翻译可能也是比较好的。就是之前说的，因为之前没有受用饮食的饥渴这样的受，因为受用饮食之后，这些受消失了，而且新的饥渴的受也不生。这是“饮食知量”的意思，不吃太多，也不吃太少。

而且于我，应无罪性，而有乐住。

在这样如理思择中受于饮食，远离种种贪嗔痴等烦恼俱心的饮食。这样就能够饮食中，离开种种过患，而得安乐住。

饮食是有种种过患的，我们很多人没有想到过。实际上呢，我过去跟一些法友说，欲界凡夫的色身，有先天性的问题。在饮食这一法上来说呢，就是有

先天性的饥饿病。这种病呢，不吃，人就会死，但是吃了之后呢，因为受用这些饮食，代谢的过程中难免会受到饮食带来的一些过患，会导致身体的疾病。饮食，因为代谢的问题，包括整个的消化这些，其实会有一些积累的，这个会对身体造成一些问题。简单地说，人不吃会死，吃了会病。

饮食，不像我们想象的那样，只有好处而没有坏处。想一想我们一般人内心中对于饮食的印象，对于饮食贴的标签，只有一个字，那叫作“好”啊！既然这么好，那就应该得到，而且应该无止境地得到，这就叫颠倒。饮食有种种过患，这里没有详细地去提。以后大家如果有兴致，可以去更多的学习饮食的过患。

在充分认识饮食过患的基础上，来认识受用饮食的少分利益，或者说，它的价值所在。饮食是有这些过患的，那为什么吃呢？就是为了令身体暂支持住。在暂支持住的这个阶段内，修于梵行，向于生命的清净解脱、圆满自在；这是饮食可以起到的作用。

这个比丘在修行的过程中，他思惟饮食过患之后，知道是为了这样的利益而受用饮食，然后吞咽。这样，内心不会随着吃饭，不断增长对于饮食的欲贪。看看我们一般人吃饭，嚼着嘴里的，看着碗里的，筷子还要再向盘子里伸。这一口还没怎么样，已经预计着下一口了。这里边的问题特别多。

这个法，实际上不仅仅是出家众才应该了解的，对于不希望稀里糊涂活的在家众，也应该更深刻地反思生命，反思生命中的种种活动，到底是怎么回事。

接下来一段：

接着，教导比丘们不论在日间、初夜、后夜的经行与禅坐，或在中夜的入眠中，都要保持清明，提起正念，以及全然的正知，以净化一颗还有障碍的心。

这段文字，大家如果看这几行《阿含经》白话呢，好像很简单。这个是要说明什么呢？就是比丘应该时刻保持着一颗警醒的心，所谓的觉悟瑜伽（或者叫惜寤瑜伽），不管是在白天，还是初夜、后夜，应该常常地经行和禅坐，对于那些障碍修习禅定的因缘，像贪欲、嗔恚、掉悔、昏眠、疑这五盖等顺障法，静修其心，令心离开这些的困扰和干扰，能够保持这样的一种觉醒的状态、警觉的状态，这是觉悟瑜伽（或者叫惜寤瑜伽）的主要内容。

因为这一段白话相对来说非常简略，还是要给大家看一看《调御地经》中原文的内容，文说：

阿奇耶沙那！圣弟子于食知量故，如来对彼，更调御曰：“呜呼！比丘！汝专为警寤而住。昼依经行与坐禅，由诸障法，令心清净。”

“圣弟子”，指的是佛的这些比丘弟子们。这是说，他们如果能够修习“于食知量”，佛陀会进一步地教导他们应该修习“觉悟瑜伽”，后世也翻译成“惺寤瑜伽”，意思就是“专为警寤而住”，内心始终保持着一种清明，带着一种警觉性。英文是 awareness，始终保持着这种警觉性。不是崩得很紧张的，甚至说有担心的那种；不是！是很清明的一种离开了种种障碍的状态。

“昼依经行与坐禅”，在白天的时候，依于经行与坐禅这样的修行。

什么叫“由诸障法，令心清净”呢？有的论里翻译成“从顺障法，静修其心”，是一个意思。我说的是《瑜伽师地论》，你们愿意的话，可以自己去查。

这是指一般人在没有经过比较善巧的训练之前，他一打坐，容易发生什么事呢？内心翻扰不休。为什么呢？贪嗔躁扰。想要得到这个，怕得不到；得到了，怕失去；不想遇到那些不如意的事，担心遇到；或者是已经遇到了那些不如意的身心状况、外边的际遇，希望它快快没，没有如己意那样消失的话就烦躁不安、痛苦。像这些都属于贪嗔躁扰。还有掉悔，过去的事情一而再地啃噬其心，种种的散动不安之相，或者是过去的事情又想起来怎么好，在内心中翻腾。昏眠，是指这颗心的昏昧，昏沉、睡眠发生了。以及疑，疑这里先不多说了。这些就是所谓的五盖，“障法”主要指的这些。

“由诸障法，令心清净”，就是说，令心离开这些障碍法，离开这些盖缠。有的论中翻译成“从顺障法，静修其心”，是一个意思。什么叫“顺障法”呢？就是这里说的“障法”，它们是随顺这些障碍的法。针对这些问题，针对于这些障法、顺障法——贪、嗔、掉悔、昏眠、疑等，来静修其心，令心离开这些障碍，当然就是清净相了。

“依初夜分亦经行与坐禅，由诸障法，令心清净”。不仅是白天要这样，临要睡眠的时候也要这样做，初夜分还是要这样经行与坐禅，跟白天一样，“由诸障法，令心清净”。

初夜分是晚上六点到十点，中夜分是晚上十点到凌晨两点等等。这是印度

一天六时的分法，昼三时、夜三时。大家听到佛教中说“六时吉祥”，不是说祝你六个小时吉祥，或者六个时辰吉祥，那剩下的四分之三或者二分之一呢？六时吉祥，是指昼三时吉祥、夜三时吉祥，也就是祝你时时吉祥的意思，不仅仅是某一个特别的时刻。

于中夜分、由右肋行狮卧，足叠于足，当起有念、有正知之作意想。

到了中夜分，这是佛制比丘可以休息的时候。“由右肋行狮卧”，就是右侧卧，如狮子卧，这是身威仪。“足叠于足”，重累双足。“当起有念、有正知作意想”，正念、正知。以这样的巧方便，而令身心得以调歇。

不是放逸睡眠，要思惟起想，巧便为眠，知道我睡下去是为了起来，是为了明天更好的修行。自己睡眠的时候，也不是这样昏眠覆心，而是系于念、正知——有念、有正知。这样的睡眠，身心都不沉重，等到该起来的时候，能如林野鹿一样，马上就起来了，没有任何的沉重，没有任何的不高兴。一般人的起床，不经过训练的话，没有强盛的意志力的话，很困难，总觉得起床的时候呢，好像地球引力就变大了。能够这样正确地修习惺寤瑜伽，起床的时候没那么难。

后夜分起出，依经行与坐禅，由诸障法，令心清净。

后夜分起来之后，还是经行、修禅定，令心远离这些诸盖、缠的干扰。

这里稍微说明一下。后世有一些修行人作总结的时候，把这一段“专为警寤而住”，称为“惺寤瑜伽”或者“觉悟瑜伽”都可以。他的意思并不像一般人所认为的那样，以为这是教人怎样睡觉的方法。不是！觉悟瑜伽，是说这一个人一天二十四小时都保持这种向于觉悟的状态；awareness（意识），一天二十四小时都保持着这种明觉的状态。即便睡觉了，也不是要放任自己像过去那样，昏眠颠倒，因黑暗相而俱心的那样，而是有念、正知，带着这样的作意入眠。

不是像一些人以为的那样，惺寤瑜伽（或者觉悟瑜伽）是单纯地教一个睡觉法。大家看到，它是在说，需要从白天开始做起，睡前也要做，这样，醒了之后才能很好的开始一天的修行，慢慢的，这个人的整个生命成了一个完整的状态，内心的这种明觉时时的相伴。

时间关系，今天我们对于《阿含经故事选》和相应经文的学习，就先到这

里。

【佛法问答】

接下来，我们就可以作一些问题的交流。

问题1、受用饮食时如何保持正念正知

法友：弟子惭愧，在吃饭之前一般还能够作意“吃饭是为了长养身体，修学佛法”，但在吃饭过程中，总是忘失正念，沉浸于味道。请师父开示，如何才能让正念相续？感恩师父！

印慈法师：很好！能够愿意这样修习是很好的。你如果还会沉浸于味道，这一方面应该说是修行还不到位，正念正知还不强，有这个原因；另外一方面呢，可能也跟对于如何饮食知量这一法相关的学习还不够充分有关系。这里的学习，需要再深刻一点。像我们刚才那样的学习，仅仅是概略性的介绍，并不够全面，也不够深入。如果说系统的学习，应该把经论中相关的说明做一个归纳整理，然后做讲解。这类讲解说明的工作，我从前在几个场合有个别地做过，也许以后会放出来一些音频供参考。

一、正念正知的加强

在仅限于现在的闻思基础上，你怎样来加强修行呢？跟自己正念正知的加强有关系。不仅在饮食这一法上，你平时在座上修习一点止观，平时生活中就算在其它的生活状态中，也常常保持正念正知。这跟我们下面要学的“正知而住”那一科是很类似的，是基本一致的。或者用今天很多人的话，说成四念处的修习或者身心的训练。平时常常有这样正念正知的培养和运用，身心习惯住于明觉，住于对“身心当下正在发生什么、是怎样的”有如实知。有了这些基础，在饮食的时候，也就更容易用上正念正知。这是说的日常的用功，跟这个都是有关联的。

另外，在受用饮食的时候，吃得慢一点。吃得太快了，当然就随贪欲了。吃得慢一点，起承转合处常常地把正念给提起来，一口是一口，一下是一下。

“一口是一口”指的是向口中送，包括向下咽；“一下是一下”指的是每一次的咀嚼和舌头的搅拌。我这样说，如果带来任何不适，我表示抱歉。你这样“一口是一口，一下是一下”，保持正念正知，然后你能够随顺于自己所闻的内容来思择、修习。

二、于食知量的修习

在饮食这一法上，于食知量这一块，并没有特别地去强调让你去觉知动作，让你去觉知味道，或者说觉知舌尝味乃至身觉触等等；“饮食知量”的修习，侧重点不在这儿。刚才讲的这一科“饮食知量”的修习，侧重点在于：智慧的抉择。我吃这个饭，不是为了什么：不是为了安逸，不是为了庄严示好等等，这些都不是。对于这个饭能够起到什么作用，自己有一个明确的判断：它能令身暂支持住等等。那暂支持住又如何？就要这样在饮食当下来一点一点地思择。

更进一步，在饮食知量这个修习中，要思惟饮食的过患，要破除过去对于饮食的净妙颠倒想。每一口都是思惟了它的过患之后，同时也知道饮食的少分胜利。它有这么多过患，为什么吃？因为它还有这样的少分胜利。这个少分胜利能够支撑我去办道、修行，所以我受用这个饮食。

思惟种种过患乃至不净，然后吞咽，是这样来修习。慢慢地于饮食的欲贪就能够调伏，就能有一颗离于欲染的心来受用饮食。为断故受，为修梵行，而受饮食。好，这个问题先暂时回答这些。

说到这些实修，根据具体情况，其实还是有很多细节可以谈的。不过《阿含经故事选》虽然有佛法的原理，和具体的修行方法，但毕竟跟禅修营还是不一样的，所以有一些呢，还是点一点就可以了。更多的，还有待于你自己以及法友们去持续地深入和实践。

问题 2、睡光明法具体需要如何修习？

印慈法师：惜寤瑜伽也是一个专题，经论中也好几处提到这个问题，是非常实在的修行。我们现在学的这几科，持戒，就不用说了，非常重要，非常基础，任何一种正确的修习都会强调这个，我就不再过多强掉。在这个基础上，我们学过的这几科，“守护根门”“饮食知量”和“惜寤瑜伽”，以及下面要学的“正知而住”，这四科是非常重要的。

具体要如何修习？首先要知道睡眠是为了什么？一般人对于睡眠也是一个字的判断：好！好像多多益善！那就是对睡眠没有正确认识。睡眠这一法，真的那么好吗？如果真的那么好，一个人生下来睁眼看一下世界，就沉入了睡眠，然后呢，睡了一百年，把他的生命耗尽了，再一睁眼，看一眼世界，就走了。那你说这样的生命真的很好吗？给你，你希望过吗？睡眠有什么真正值得

称道的呢？或者换句话说，睡眠本身有什么真正值得称道的呢？但为什么平时就觉得睡眠那么好呢？这里面有很多颠倒想。

所谓的光明法，这指的是在睡眠的时候，住光明想，正念正知，思惟起想，巧便而眠，是有这样的说明。这个“住光明想”是为了离开睡眠时候的那种昏暗相、痴暗相。简单回答你这个问题呢，就是可以令眼前亮起来，这就叫做所谓的光明想。

古人因为人工采光并不是那么方便，也不见得都有那样好的条件，所以古人怎么取光明相呢？日轮，就是太阳；月轮，月亮；还有星辰——你说星星有什么亮的啊？古时候没有空气污染，没有那么多人工的光源污染，所以星空乃至银河，还是比较璀璨的，可以取明相；乃至人为的大火炬，就是大火堆等等。古人是这样取明相的，就是把自己取的这个光明相现起来。

在今天很简单，你在一个房间中把灯打开，整个房间很明亮的样子，你把它记住了，闭上眼睛把这个很明亮的样子现起来，这就叫作光明相。到你临入睡的时候，当然不要特别亮，否则你会睡不着。不是说外边真开灯了，而是说现这个光明相，你只要不是昏暗相就好。现起这样的光明相，内心随顺自己所熟悉的状态，保持正念正知，思惟起想，很明确地知道我睡下去是为了起来。以这种精进力摄持来睡眠，第二天能够应时而起，没有留碍地去做这些善法。

好，这个问题就回答到这里。下面这些问题，因为今天时间的关系，没有办法一一回答。如果有因缘，我们下一次看看是不是可以再做更多的探讨。

好，我们一起合掌来做回向：

愿以此功德
普及于一切
我等与众生
皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！

018-3. 登顶之美

{ 善调御，佛陀演示譬喻法
巧为说，次第修习证解脱 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

(三称)

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

今天我们继续来学习《阿含经故事选》第十八〈登顶之美〉。之前在谈到佛陀对于出家众修行的系列调御中，说到了执持净戒、守护根门、饮食知量、惜寤瑜伽，今天我们来向下看“正知而行”，文说：

接着，教导比丘们要具足正念正知，不论行、住、坐、卧，眠、寤，肢体的屈、伸，穿衣等等日常生活中的行动，都能具足正知正念。

这一段话很简单，是说佛教导比丘们，在有前面这些实践的基础上，要能够在日常清醒的时候，对一切肢体的活动，保持正念正知。这一段话在《调御地经》里也有相应的经文：

阿奇耶沙那！圣弟子专为警寤而住，如来对彼，更调御曰。

对于那些能够做到前面所教导的惜寤瑜伽的比丘们，世尊会更进一步地教导。

呜呼！比丘！汝应具念、正知。

比丘，你应该具足正念正知。

往、返亦具正知者。

去和回都要具足正知。

见前，见后亦具正知者。

向前看、向后看，也对于当下肢体的运动，具足正知。

要屈要伸亦具正知者。

比如胳膊或者是腰，知道自己要伸直手臂或者是挺直身体。

持僧伽梨衣及钵、衣亦具正知者。

“僧伽梨”是指的大衣，比丘三衣中条数最多的那件衣，也可以是最厚重的那件衣；僧伽梨，翻译过来叫大衣。“钵”，也是比丘日常生活必须的用具。这里的“衣”，是指的除了僧伽梨之外其它的衣，比如七衣、五衣。这是指的持衣钵等这些资具，日常生活必须品也具备正念正知。

行大小便亦具正知者。

即便去大小行，也具足正念正知。

或行、或立、或坐，或眠、或寤，或语、或默，亦具正知者。

不管是在行走，或者站立，或者是端坐；或者自己要躺下睡觉，或者是醒来；说话或者静默。在这一切时处，具足正念正知。

这一段的经文看起来呢，应该说比较容易理解。他所描述的，或者说是指导的修行，是全天任何一个有觉知的时间段、时间点，都对当下身心发生的现象保持觉知，具足正念正知。这样的修行有什么好处呢？可以培养非常强大的正念正知。这一科的修行，被一些论总结为——正知而行或者正知而住。

培养强大的正念正知，这个人的内心就足够的敏锐，足够的清明，也足够的调顺。一般人的心不是这样在运作，我们常常说“吃着碗里的，望着锅里的”，这说明人心态的不稳定，心的运作也不稳定，往往不知道自己身心上正在发生什么，对于正在发生的现象不投以关注。身体在做这件事，内心在粘着别的事——对于有的人来说，这成为他生命的常态，永远是这个样子，于是就永远的生活在别处。

最近有一个词，变得每个人都会说，叫作“活在当下”。如果不能做到正知而住，怎么可能有活在当下的生活呢？能够做到像这样的正知而住，这可以说是安住于当下。内心调柔、安静地安住于当下的运作中，没有抓取，也没有排斥，也就是呈现为无贪、无嗔的身心状态。如果做到了这样，他的一举一动都会很悠然自在，有内在的喜乐伴随。不必一定要达成什么才喜乐，他是由喜乐伴随着在运作，而不是需要达成了才会有喜乐现起。这是生命模式上的转变。

真的体会到“活在当下”的人，是很快乐的。这种快乐，不是依于外在某个目标的达成，而是因为他身心的运作进入了正确的模式。有时我会说，幸福其实很简单，简单到什么程度呢？只要我们的心，不要乱作为，不要乱来，幸福、内在的快乐就会自然的呈现。

在这里要对于一种有问题的认识和所谓的修行，加以说明。有一些人学习了这样正知而住的修行，或者如下面要提到的修行四念处，比如修行身念处、心念处等，要保持对于当下的觉知，那有的禅师在教导中可能会说：“只要觉知就对了。”有时候还会说：“不要加以任何地判断。”这些话如果有前提，而且作正确的理解，都是很好的对于内心运作的指导。但是对于不懂得前提，缺乏必要潜质条件的人来说，很可能会成为“毒药”。

曾经有一位学佛人来见我，谈一些话题，其中就谈到了觉知着生活，做事情都保持觉知等等。在他说话的内容中，我就听出来有一些认识和实践的一些偏差。好像在他觉得，只要保持着觉知，那不管做什么都是合适的。换句话说，不管在做什么，只要保持着觉知就对了。

这成立不成立呢？是不是正确的修行呢？

为了把这个问题在抉择上变得更容易，我在当时问了这个学佛人一个问题：你认为一个人，他可不可以保持着明晰的觉知，然后去杀人呢？

这个问题，这个学佛人可能从来没有想过。他稍微停顿了一下，然后很诚实地跟我说：“我觉得只要保持着觉知，也可以杀人！”这是他对我说实话。就他对我说实话这一点，这是值得肯定的。我们如果巧饰的话，那是没有什么意义的。

我想请问大家，特别是有过正念正知实践的人，特别是修习过念处等等止观的人，你觉得：我们可不可以在正念正知的观照下去杀人，扣动扳机或者挥起刀剑，或者捏住对方的鼻子一杯毒药灌下去，可不可以带着正念正知去这样故意杀人？

有几位法友回答说：“不可以！”

为什么不可以呢？

我之所以问这个问题，是因为我不仅仅在这一位法友身上，听到或者看到这种问题。现在有一些所谓的修行，个别的以内观或者是止观的名义，或者是

佛教禅修的名义，或者念住的名义，讲修行的时候，有的人就讲成了这个样子。讲成了什么样子呢？讲成了——离开价值取向的修行！（刚才有法友说的对，说这不具正知）

我们做一件事情之前，是要有价值判断的。在出家人的戒律中，戒律的细节其实也就表达着价值。违背戒律的，对于自己和他人只带来苦，不带来乐的，这些都不可以做。所谓“有益正知”，最多是可以做一些“无记”的事情——对自己和别人既没有利益也没有损害。就从它引不引后面苦果这个角度说，如果这件事情给自己带来现、后苦，或者是给别人制造痛苦而不是带来安乐，这件事情是不应该做的，这其实是佛法中很简单的事情。

在本篇故事的学习中，我们学习这系列的调御、系列的引导，第一条就是执持净戒，乃至“守护轻戒，犹如重禁”——对于最轻小、最微细的违犯，也如同最根本的戒行那样去守护它。这是很关键的修行基础，对于一个合格的禅师，或者修行的指导者来说，这对于他应该是非常明显的事实，所以，可能因为禅师在说的时候，他对于自己已经犹如指掌一样了解的基本前提，或许会忽略不提。但是学习的人不一定具足这样的前提知识，也不一定具足这样潜质的修行，那这就需要指导禅修的人要懂得对方的情况，不要对初学人，不要对基础还没有打好的人，省略一些必要的说明。

并不是只要保持着觉知就做什么都可以，去做杀盗淫妄的事情也可以；那就不是佛法了，佛法是有它非常明确的价值指向的。这在一些真正的佛教出家众禅师指导禅修中，如果出现遗漏，还可以理解为：是因为自己太熟悉，或者最多可能是不熟悉造成的一些问题。

但是，在西方一些与禅修这种方法相关的心理学研究书籍以及文章中，就不一定了。如果大家对这方面有所涉猎，可能会注意到：有一些西方，包括我们中国心理学界，通过佛教念处禅修引入正念等等一些方法，来进行一些心理干预，这其中有一些人的文字、语言、教学就会说——只要保持觉知，不加任何判断。

这是什么呢？或许在他们看，这是摘除原来念处禅修中与佛教宗教性相关的内容吧——去掉价值判断的部分，去掉价值取向的部分。但是在这种描述下，他们刻意所营造的，就是——你只要觉知自己当下的身体的运作，你不需要做

“这是合理的还是不合理的，道德的还是不道德的”等等这些判断。

那意味着什么？意味着这个人可以所谓带着正念去做不道德的事，觉知着去做不道德的事；这与佛法是相悖的。

作为一个世间人，即便他是搞心理学的，即便他是接触了一些佛法禅修的方法，他犯这种错误也并不令人奇怪。因为，相比于“我们真诚地认识生命中的问题，发现它真正的症结，去用不懈的努力根本地改变它”这种难度很大的事，我们简单地所谓接受自己，所谓的接纳自己，所谓的接纳一切，那难度更小。

心理学里有一些人，为了去掉来访者内心的过疚感，他们用的是什么呢？降低道德标准，甚至类似于这样抹杀道德判断。这是可能暂时让来访者内心的负疚感、内心的过罪感得以减轻甚至消失，但是在短视的生命观下，看不到他未来的大苦。不过，这可能对一些只是想以此谋生的人来说，并不重要吧。

所以，对于“正知而行”“正知而住”这一科，大家一定要有这样正确的认识，完整的认识，不可以抛开价值的正确，而所谓只要保持觉知就好。我常常用一句话来说修行，以及修行的心态，叫作：“做正确的因缘，对果相全然平等地开放。”我也常跟听过这句话的法友说：“这里一定要注意，前后两句话都缺不得。”有一些人只谈接受，只谈开放，不管正确与否。这是极度危险的，这也就是在破灭佛法。因为人们会以为佛法就是这个样子，甚至以为佛法允许人们去杀盗淫妄；不是的！“要做正确的因缘”——这是基本功。

所以，最稳妥的佛法的修行，不管是出家众还是在家众，都是先打好“基本正见”这样的基础，这包括了以“三世因果”或者是说“十二缘起”为核心的有情观；在这样正确的有情观的基础上，来持守净戒。这是最稳妥的佛法学习、修行的道路。有了这些基础，做什么都好。即便没有其他更大的成就，能够不失人天福报，下一生还能在佛法中继续深入。不然，自己“信戒无基”，出于满足内在自我需求，贪快图易，好大喜功，到头来可能求升反堕，求乐反苦。这是我们今天的佛法学习者应该注意的一个误区。

在禅修变得热门，甚至变成时尚的今天，一些人为了迎合更大多数人，为了迎合更多人的烦恼，有意无意地在削弱禅修中的佛法价值指向。这是要值得

我们大家共同警惕的，不管你是一个学习者，还是一个教导者。好！接下来文说：

接着，教导比丘们要选择树林、山上、墓地等僻静之地独处禅修。

具足前面执持净戒、守护根门、饮食知量、惜寤瑜伽、正知而住等等这些基础。佛教导比丘们要选择闲静之地，自己一个人独处禅修。禅修过的人会知道，如果自己有足够的正见和基础的话，这种相对独立、安静的环境对修行确实是很有帮助。下文说：

在乞食用餐之后，上身打直，提起正念，盘腿禅坐，远离对世间的贪爱、嗔恚，远离昏沈瞌睡、掉举不安，断除犹豫疑惑等五盖。

“在乞食用餐之后”，不是说只能在这之后才能去修行，是因为那时的比丘都是过午不食，上午是要出去托钵乞食的，乞食回来用斋之后，洗净钵乃至洗足敷座，自己盘坐，这是常见的。当然，这位比丘精勤地在初夜、后夜也都用功，这也都好。

在身威仪上，上体要正直，这是佛强调的。要提起正念。为什么要盘腿禅坐呢？一方面这在野外是最方便的，另外一方面比较耐久坐。可能刚开始禅修盘腿的人，觉得腿痛，其实等过了痛的关头之后，盘腿坐反而比一般坐在椅子上更耐久坐。

后面说的是远离五盖，之前在惜寤瑜伽那里有略略说过，这里就不再具体地展开。对于五盖的去除，是修习禅定很重要的修行内容，这是大家应该投入精力，去在原理上和方法上学习清楚，而且在实践中不断去贯彻的。当这个人能够远离五盖的缠绕，禅定障碍就基本去除了。文说：

然后修习观身、受、心、法的四念处。

这是谈到了断除五盖，修四念处，相应的经文就不再一一去引了。

以热诚的毅力与正知正念，调伏对世间的贪忧。

这篇文章、这篇故事，其实关于修行，关于实修内容的浓度是非常大的。即便这里的一句话、一个词汇，也包含着很多内涵，如果去品味、去观察、去运用，自己一定会得益。比如说“热忱”“正知正念”这几个词，前面略略地说过。

这里说到“调伏对世间的贪忧”。大家有反过来看自己的心吗？所谓这颗

心的不安、这颗心的纷扰、这颗心的纷乱，都是什么呢？就是对这个世间希望获得那个，又担心会不会那样，这就叫作“对世间的贪忧”。如果回过头来看，几乎可以肯定地说，多数没有经过训练的心，都是充满了对世间的贪忧。

这背后没有别的，简单地说，就是患得患失。为什么抑郁多啊？为什么焦虑多啊？——患得患失。因为对于世间的贪忧，因为内心一直都在这些上转，自然会有这样的问题。

那这个人能够调伏对世间的贪忧，内心就是无贪无嗔的状态。只要经历过这样的感受，就知道它是多么地不同。当然，不是每一个经验过的人都知道那是无贪无嗔的状态，他只是不知道内心为什么突然之间这样的轻松，而且还带着自然而产生的愉悦，好像怎么样都可以。那就是内心贪忧暂时不现形，内心的贪嗔暂时不现起，而是无贪、无嗔以及行舍这样的心所相应现前，所以这个人会自然地远离世间的贪忧而得到喜乐。

不是说这个喜乐是什么造成的，而是对于世间的贪忧，破坏了本来就应该在的喜乐。刚才我有说，只要内心不乱作为，幸福应该本来是自然发生的。但是人们没有办法让这颗心不乱作为，或者对于凡夫来说，乱作为就是一般心的运作方式。所幸！我们能够接触到佛法，佛法就是安心法，让这颗狂心安下来，然后生命就会变得不同。下面的譬喻：

就像将野象圈绑于大柱上，磨掉它惯于在森林漫游的野性，让它习惯与人相处一样，修四念处就是为了除去比丘在家的习性与思惟，除去在家生活的忧苦、疲惫与热恼，为趣向解脱涅槃作准备。

这是一个譬喻。因为印度那个地区，特别在古时候，象是比较常见的，所以拿它作譬喻，修行就像一个野象驯服的过程。修习四念处也是为了除去比丘在家时候习惯的一些身心运作。之前说过，出家人，不是出了家就自然地会进入与出家法相应的生活，他是需要主动改变的。改变过去在家的习性，以及思惟的惯性，甚至是整个模式。随着这些的改变，在家生活伴随的对于世间的贪忧，由这样贪忧而带来的热恼与身心的疲惫，就可以被渐渐地去除了。这样，身心越来越成熟，也就为涅槃作好了准备。下文：

接着，教导比丘们进一步不杂有欲念来修四念处，以成就初禅、第二禅、第三禅、第四禅。

这是佛陀说，有了这样的念处的基础，会慢慢地离开欲界的欲贪。继续修习念处，可以达成初禅、二禅、三禅、四禅。这样渐次修习，禅定会逐步地深入。

然后以稳固、纯净、光明的禅定之心，成就宿命神通、天眼神通，证知苦，证知苦之集，证知苦之灭，证知灭苦之道迹。

这是说，有了这样禅定之后，依靠禅定的功德来成就宿命通与天眼通。为什么在六种神通中提到这两种？因为它们对于离苦有很特别的帮助。宿命通，见过去生的情况；天眼通，见众生死此生彼，未来的情况。有了宿命通和天眼通，可以帮助一个人更如实地认识生命流转的现象与规律——认识到生命的流转是怎样惑业苦的相牵，也认识到是怎样的从一个苦走向另一个苦，所谓的“证知苦”；也“证知苦之集”，苦的这些因缘；“证知苦之灭”，苦的息灭；“证知灭苦之道迹”，就是灭苦之道。这是在谈四谛。下文：

证知烦恼，证知烦恼之集，证知烦恼之灭，证知灭烦恼之道迹，而得解脱。

这一段是在谈，由这样的禅定引发神通，进一步引发观慧，获得对于四谛的如实智慧，而证得解脱。不在这里展开学习，如果展开说啊，一个是太深、太多，再一个可能也跟我们大家现在最需要的，稍远了一点，所以我对于前面像“守护根门”“饮食知量”“惜寤瑜伽”“正知而住”讲得详细了一点。四念处的学习资料，现在反而很多，大家可以找来学习。

这篇文章的正文就学习到这里。接下来看一看“按语”。

按语：

一、本则故事取材自《中部第一二五调御地经》《中阿含第一九八调御地经》。

“按语一”是说明一下本则故事的取材。

二、山顶之美，不是亲自登顶的人，无法完全领会。同样的，解脱者的情境，也只有当证得解脱时，才能完全体会。

所谓“登顶之美”，我们没有亲身经历，亲临其境，总是“纸上得来终觉浅”，所以“绝知此事要躬行”。

习惯于五欲之乐的奢耶先那王子，无法接受以离欲为基础的修行方法，就像小学程度的人，听不懂大学课程一样，那是一定的啰。

前面故事中提到，那位奢耶先那王子一定要听出家人是如何修行的，沙弥也就和盘托出，奢耶先那王子听完之后说：“您说的不可能，也不会有人修行成功。”原因就是他想像不到离欲，也不知道离欲的快乐。

三、故事后半段的内容，是一种比丘修学的完整次第，值得注意。

我们在这上面也花了很多时间。

这显然是一重戒律、重禅定的修学次第，尤其以修到第四禅，然后成就“宿命通”“天眼通”，体证四圣谛而得解脱的“漏尽通”之“三明”成就，就是佛陀得正觉的模式。

这确实是一个重戒律、重禅定的修学次第，这没有什么不好。因为重戒律是出家人修学必须的，刚才我们也谈了一下如果轻乎这个基础可能产生的危害。是不是一定要发展出来初、二、三、四禅，那倒不一定。曾经跟大家多次谈过慧解脱阿罗汉，他有初禅之前的欲界未到地定就可以了，可以由此支撑无漏智慧生起，断惑证真。重禅定不是非常必要，不是百分之百必要，但是重戒律对于出家人的修行来说，是非常之必要。

这里提到了“三明”，那正文中为什么先提宿命通和天眼通呢？因为先是依禅定引发这两种基于禅定的神通——共外道、共世间的神通，然后进一步体证四圣谛而得解脱之后，尽断烦恼才有漏尽通——也就是不共世间的功德成就。这里强调，这是“佛陀得正觉的模式”。

但证诸其它经义，这样的修学次第，应当不是佛法修学中的唯一，因为解脱者中，还有一类不会神通的慧解脱阿罗汉。

是这样的，这种修学次第并不是唯一的。刚才也有说，重禅定不是必要条件。但是出家人不可以不重戒律，因为出家、在家的区别就在有没有出家的戒律而已。否则希望戒律少一点，那可以保持在家修行。最后说：

如故事第八九〈须深盗法〉中所说。

到故事第八九则〈须深盗法〉的时候，会特别地讲到一些慧解脱阿罗汉的情况，到时候我们会一起学习。好，这一则故事到这为止，我们学习圆满。

【佛法问答】

接下来进行一些交流和讨论。

问题1、心理学等领域引入佛教的修习方法之利弊

法友：请教师父开示，目前心理学领域所谓疗愈，滥用佛教修习方法、佛教名相，是不是可以归纳为没有佛法正知正见为基石呢？

印慈法师：首先来说说这件事，它应该具有两面性。从上个世纪七十年代末，佛教的念处禅修，也就是四念处，被一些学者引入了西方心理学的基础研究和临床应用中，它所引发的一系列后续研究和实践，应该说是非常正面的。至少从心理学领域的角度看，导致了一些新的学派的产生，一些很好的、有效的心理疗法的产生，确实帮助了很多有心理问题的人走出了过去心理的困境，至少得到了一些减缓。另外，因为佛法确实是这样理性的，而且是基于人的共同规律的，所以即便没有佛教信仰的人，用这些方法也都见效。这其实是绕开了一些文化壁垒、宗教壁垒，对于佛教今天在西方的被接受，是有帮助的。这是从正面来看。

从负面来看，刚才也提到一些。正因为他要保持学术性，所以特别有意地要回避一些东西，或者要去宗教化，或者在一些人的分析中，他认为这个部分是没必要的等等。那失去了价值做基础的这些方法，就像刚才所谓的正知而住，是可能导致问题的，甚至可能是反人类的。这不应该是心理学所提倡的，当然更不是佛教所提倡的。我想，这种问题不仅应该是佛教徒所警惕的，对于一个真正致力于人类身心健康的心理学家，他也是要提起关注的。

我期待看到在心理学界，在正念疗法，或者是相关一些学派，比如正念认知这些，他们的进一步研究中，能够注意到在实践中这一类的偏差，并能够对它有一些符合心理学规范的研究。我相信，随着时间的发展，在这个领域内的进步，大家终究会认识到，原来曾经被一部分人特意屏蔽掉的那部分价值，那部分方向的指引是多么的重要，多么的宝贵。

作为我们佛教徒，对此可能不必太过于有情绪感，自己知道这里有没有问题，有什么问题，然后把握好自己的实践和修行，对于有因缘的人能帮助到他就好。如果要判断特意屏蔽佛法价值、部分的运用佛法方法这些，是不是没有佛法正知正见导致的呢？这应该说绝大多数可能是这种情况吧。

法友：顶礼法师！因为弟子迟到，没有对于正念正知部分的听闻，所以这里有个问题：从原文的顺序看，都有“接着”这个词，那么从守护根门、饮食知量、觉寤瑜伽到正念正知是不是有顺序呢？到了正念正知时，是不是都包括

前面的三者呢？

印慈法师：这个问题问得挺好！如果说有顺序的话呢，我们看到的是，佛谈到“如何教导一个新学比丘”这样一种举例，要教导他从“严持净戒”开始。因为人不可能一下子学会所有东西，我们总是要一点一滴的学习，一步一步的改变，所以学习上难免有先后，有了先后也就有了次第。

在佛这种举例中，是有这样先后次第的。从所引的经文也好，或者《阿含经故事选》中白话文字也好，我们都看到了这种次第的特征。不过不必固化，就像后面“按语三”所说的那样，不是只有这样一种模式。

如果是按照这样的次序一点一滴学习的，那么这个人学到“正念正知”部分的时候，应该包括了前面的修习。这个问题简单这样回答。

问题 2、为何开始修习佛法反倒贪欲更多了？

法友：提到训练的心，弟子疑惑：怎么觉得训练之后的内心更加有贪心了呢？没有接触佛法之前，就居住在闹市，几乎不逛街、不购物，现在搬离闹市，学着去修习，但是总是有想逛街的欲望？

印慈法师：那是因为没有守护根门，那是因为没有随顺佛法去对于世间作价值判断，没有随顺佛法去认清世间在现象上到底是苦的还是乐的，到底是常的还是无常的，到底是净妙的还是不净的。如果有这些持续的训练，自然会变化。

因为人的内心都是趋利避害的，希望离苦得乐的，如果确定这个事物是带来苦的，或者对于事物的贪染是带来苦的，真正确定无疑，人们是愿意修行的。这在前面那位耆婆王子的表现中，我们谈到过一些。

简单地说，就是还没有修习得力，甚至也可能是还没有开始真正正确、相应的修行。

问题 3、守护根门与饮食知量和觉寤瑜伽有无重复？

法友：顶礼法师！感觉不管是饮食知量，还是觉寤瑜伽，似乎与守护根门有重复。比如守护根门中提到不执取所喜好，在饮食中所要对治的不是一样吗，为什么佛陀要特别再次提到饮食知量和觉寤瑜伽？有一天弟子没地方去，躺在太阳底下，然后诵着心经睡着了，感觉自己一直在光明中，应时醒来时，还诵着心经，算不算光明想？

印慈法师：应该说并没有重复。守护根门的用功，要点在不取相、不取随好，眼见色、耳闻声乃至意知法，就是六根触对六尘的时候，要有明相应触，不颠倒取相；因为不颠倒取相，所以没有后面贪嗔的流露。而饮食知量中，我在讲到那有特别强调，它更多的是“对于饮食本身是否有价值，有什么样价值”这样一种判断，基于那样的判断来正思择而食，对于饮食不取这样的净妙相，对于饮食的作用也不起颠倒想。二者的角度和层面还是不一样的。

后面的情况，因为是躺到太阳底下，我们都知道那种情况即使闭上眼睛，眼睛也是亮的；那不是光明想，那是取了光明相。光明想，是不需要外界光线的帮助，自己内心中就能把这光明相给现起来。

因为时间的关系，我们问题就回答到这里。下面做一个回向：

愿以此功德
普及于一切
我等与众生
皆共成佛道

好，祝大家吉祥！

019. 耕一种不一样的田

{ 耕田喻，摄导田农信三宝 }
{ 净命活，不因说法受彼食 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

(三称)

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

今天我们一起来学习《阿含经故事选》的第十九则〈耕一种不一样的田〉。这一则故事涉及到了世人对于佛教的一种误解，以及佛陀用他的言教和身教作的回应。从这里面，我们可以体会到佛法、佛教到底是怎样的，为什么要这样。我们来看一看相应的文：

有一次，佛陀住在一个婆罗门村落外的树林中。

这是交待相应的环境。

村落附近有一个大农场，农场的主人是一位大家都称他为耕田婆罗堕婆阇的婆罗门族人。

这就是这则故事中相应的一位人物。

这天早上，耕田婆罗堕婆阇正在农场工作，指挥着工人们犁田与播种。这农场到底有多大呢？当他们工作完毕收工时，光整理犁田用的器具，就有五百具之多，由此可以想见了。

也就是说这位农场主的田地规模，以及为他劳作的人都很多。“五百”，不一定是实指、实数，常常在印度的文化中，在佛典中，我们会看到用“五百”来形容很多。

耕具收拾妥当后，耕田婆罗堕婆阇开始分派食物，给农场中的工人。这时，佛陀正好路过这个农场，要到村落里乞食，佛陀看见他们正在分派食物，就停

了下来。

到这里为止，我们开始对于事件的背景有所了解。这个农场的工作，在这一天暂时告一段落，开始中间的休息，大家要分派食物，恰好佛陀要乞食，经过这里，也看到在场的人正在分派食物，佛陀就有在这边乞食的打算和准备，表现为——佛陀停了下来。于是就引发了后面的情况。

耕田婆罗堕婆阁看到佛陀停了下来，知道佛陀准备向他乞食，但他心中不满出家人不像他们一样付出劳力工作，所以不打算布施食物给佛陀。

这里我们看到所描绘的场景：这位耕田婆罗堕婆阁意识到佛陀有要向他乞食的打算，但是他内心中过去的观念和认识是——对于出家人不付出体力、劳作而向人乞食为活，是不满意的。于是就有了下面的讥讽：

就讥讽佛陀说：“出家人！我们种田人，依耕种而有食物吃，从来不必向别人乞食，你也应当自己耕种。耕种就有食物吃，不必向别人乞食。”

这在我们中国人看来，是相当熟悉的一种逻辑。古时候的中国，作为农业大国，面对从天竺传来的佛教，从一开始几乎就有这种指责。今天我们看到这则故事，会意识到佛陀带领比丘僧团住世的时候，并不是不曾面对这种误解与非难。面对这种误解与非难，作为一切智人的佛陀，是怎样回应的呢？佛陀说：

婆罗门！我也耕种，依耕种而有食物吃。

佛陀非常善巧，并没有直接跟这位相当于今天农场主身份的婆罗门直接说“我们出家人是要过什么样的生活，为什么”，佛陀回答得更善巧——你说耕种就有食物吃，不错啊，但并不像你以为的那样啊，我也耕种，我们佛教的出家众也耕种，也是依耕种而有食物吃的啊！

这个婆罗门就很奇怪。因为他知道当时佛教的僧团，乃至印度当时很多出家修行人的生活模式——是放弃世间的营生，乞食为活，然后将以乞食得以支撑的生命，全然地投入到对于生命真谛的探索和解脱的努力中。如果在其中真的有所认识，有所触证，又可以将这样生命的美好传播给更多人。这是出家人的生活。

从外在看起来，出家人并没有付出体力的劳动，没有依靠体力的劳作，来获得养活自己的资具，所以，当时在印度也有一些人对此不理解，对此指责、非难。

面对一个以耕种为生的人，佛陀就用耕种这种话题来说明一些道理。我们来向下看。

当时这位婆罗堕婆阇听佛这样说之后，感到很吃惊，这也跟他自己的认知不一样，所以他马上就又追问：

哦？是吗？但是，我们没看见你有耕作的农具，像犁啊、锄头啊，耕牛、牛轭、牛鞭之类的，你怎么敢说自己也耕种，依耕种而有食物吃？

这相当于再批驳、再继续指责：“你这不是在说妄语吗？耕种？你有耕种用的工具吗？你如果没有耕种的工具，你耕的什么田啊？怎么谈得到依耕种而有食物吃呢？”这是一种追问和继续的责难。来看他下一种讽刺性的表达。

没有农具也能耕田？我倒要向你讨教讨教。

好！话题推到这儿呢，我们可以看看佛陀的回应。

这时，佛陀就说了：

正法的信心，
是我播种的种子；
所有的善法，
是我耕种的良田；
精进的毅力，
是我驯良的耕牛；
严谨的修持，
是那甘美的雨水。
智慧是耕犁；
惭愧之心是犁柄；
专注是缰绳；
守护六根的正念，
就是操作这些犁田工具的高手。
戒护着自己的言行举止，
控制着自己的食量；
真理是拔除杂草的利器，
解除束缚的休息处；

精进是最耐负荷的牛只，
带着我快稳地前进，
带我离开束缚到安全处，
不再忧苦不再回头。
我就是以这样耕种，
不死是这样耕种的收成；
当完成这样的耕种，
所有的苦迫也就解除了。

佛的这一段话比较长，而且也很优美，我们回过头来再逐一地看一下。

佛陀的第一句话：“正法的信心，是我播种的种子。”

佛法中说到“信为能入，智为能度”，这是《大智度论》里面的一句话，叫作：“佛法大海，信为能入，智为能度。”

如果我们没有最开始的一点认同，我们不可能继续深入。但是，最开始的这一点信受、认同，并不意味着它本身就能够完成结果。它就像一粒种子，我们播种之后，还有很多工作。最后结出来的果实，并不是单纯地靠信。但最初的开始，需要有必要的认同。

“所有的善法，是我耕种的良田”。

佛法是在什么上作意的呢？——所有的善法！

“所有的善法”意味着什么呢？——意味着世、出世间一切善法。

我想，我们对于《阿含经》故事以及一些基本佛典熟悉、了解的人，可能记得这样一个真实的事情：佛世的时候，有一个盲眼的比丘（在一些情境下说是阿那律尊者，在另外一些情况下并没有指明这个人），他需要缝补袈裟，当时的针跟今天的针结构是类似的，后面有针鼻，需要纫针，把线穿进这个针鼻。这位盲眼（有地方说是视力不好的）比丘尝试了很久，也没有完成这个工作，于是自己就有一些叹息地说：“要是有人能帮我纫针就好了。”

佛陀正好经过他房间附近，听到这句话之后，就走进来对他说：“我来帮你做吧！”

这位比丘听出来是佛陀的声音，马上起身，向佛陀敬礼，然后还跟佛陀说：“佛陀！您已经是这样功德圆满的人了，为什么还对于这样小的福德事，仍然

不弃舍呢？”

佛陀的回答是：“我从无始以来，积福无厌。”我从无始以来，培植福德，从来就没有满足过。善法、自利利他——为什么在这个上，要停止脚步呢？

佛陀所做的这件事，从事件本身来看，没有什么了不起，一个很小的善法。但是，这就是佛陀的身教。所谓不弃细流，始得成江海。

佛法也是这样，乃至大乘的经典中，比如《金刚经》说到菩萨的修行是怎样的呢？——“以无我、无人、无众生、无寿者，修一切善法，则得阿耨多罗三藐三菩提”！

简单地说，就是用这样究竟的智慧来摄持，不捐弃任何一种善法，普遍地修诸善法——不管是外相上与人天乘的善法共通的，还是在外相上表现为声闻的，乃至菩萨不共的，这位菩萨他都可以以这样深彻的智慧摄持，圆满地来实践。当他能够这样做的时候，就能够盛满无上正等正觉所需要的因缘，也就是福德因缘与智慧因缘的圆满。以这样的深智摄持，修行一切善法，即得阿耨多罗三藐三菩提。这是在《金刚经》——我们很多人熟悉的经典中，所谈到的修行。下面：

“精进的毅力，是我驯良的耕牛”。

古时候，从单纯的人力耕作，到运用畜力，是农业上一个很大的进步，从效率上来说和效果上来说，确实很不同。耕牛，佛把它譬喻成精进的毅力。我们能够坚持一直参与这个课程的诸位法友，我想都或多或少能够真切体会到精进的毅力对于学修的重要。三天打鱼，两天晒网是一个样子；每一天雷打不动，精进不已，积累下来又会是另外一个样子。

我在佛学院有时候跟一些学僧师父们交流，常常会说：大家都在佛学院中学修佛法，每一天，这个人不浪费时间，抓紧所有可以利用的时间来闻思修习，跟常常觉得这三分钟、五分钟没什么大用，让它划过去，也许一天的差别不大，一年积累下来呢？四年积累下来呢？就会变成很大的差别。佛法的修学是这样，其实世间一切善法的成办，又何尝不是如此呢？精进的毅力，实在是世、出世间善法成就所必须的品质，佛把它譬喻成是“驯良的耕牛”。

为什么加“驯良”这个词呢？因为我们这颗狂心就像猴子，就像发狂的象，躁动而充满了暴力、不安。而驯良的耕牛，它的力量是向着有建设性的方向来

释放的。我们内心有力量，不应该让这种力量用破坏性的方式来表达，比如随顺情绪的发火，暴跳如雷，比如说随顺情绪的骂辱，这些都是没有意义的，是破坏性的。应该让这种内心的力量，用驯良的方式，在正确的方向上用正确的方式来释放。

我有时候会对一些嗔习重的法友说：“如果我有脾气，那我要让这个脾气用对地方。”什么叫“用对地方”？用在与烦恼斗上，就叫作用对地方。烦恼起来——我不随顺你，说什么也不随顺，宁死也不随顺，这叫作脾气用对了地方。这其实就把内心的力量转到了正确的方向上。下面一句：

“严谨的修持，是那甘美的雨水”。

庄稼的成长，作为常识，我们都知道离不开雨露的滋润，如果天气干旱还要人工的浇灌，或者一些特别的作物还需要更多水分的滋养。佛把这必须的成分，譬喻成“严谨的修持”。

当佛说“甘美”的时候，不仅仅在指水质，还有方式的正确与适度。所以说“严谨的修持”的时候，是说正确的修持。正确的修持，不仅仅意味着方向、方法的正确，还意味着“度”的适中。

有的人把精进的修持，理解为——纯粹地拼身体，单纯地拼意志。不知道真正的精进是以“断恶修善”这件事情为基础的，在这个上勇悍不可遏制。并不是单纯地拼意志力，拼身体。

为什么这么说呢？如果以为单纯地拼意志、拼身体就是精进修持的话，可能会造成过度的身心紧张，那未必是严谨的修持，未必是恰当的修行，也许就会像浇水浇得过多，那个时候就不是“好雨知时节”了，那个时候就不是“甘美的雨水”了。

重复一下——严谨的修持，指的是正确的修持方式，恰当的利用。没有这种修持的滋润，不可能呈现最后美好的结果。下一句：

“智慧是耕犁，惭愧之心是犁柄”。

“智慧是耕犁”，它能改造这一块田，它能够在我们内心中作正确的耕种，使最后结出解脱的果实。

所谓的“惭愧之心是犁柄”，之前有讲过惭与愧这两种心所。惭心所主要表现为，对于白净善法的崇重，也就是对于善法的尊重、希求、向往、努力；

愧心所主要表现为，对于恶不善法的拒绝，也就是对于这些恶不善法，认识到它们的问题与过患，内心不随逐，拒绝它。

惭愧之心，实际上意味着什么呢？意味着我们能够把握住方向，向于断恶修善。一个人如果惭愧心不足，甚至无惭无愧的话，实际上就失去了生命断恶修善的方向。他用“犁柄”来强调这种方向的把控。下面：

“专注是缰绳；守护六根的正念，就是操作这些犁田工具的高手。”

靠什么来把这些维系起来呢？靠“专注”。因为专注使力量与其它这些工具能够发生正确的关联，所以把它形容成“缰绳”。

操作这一切犁田工具的是什么呢？叫作“正念”，守护六根的正念。意味着什么呢？意味着这一切都离不开正念。正念，应该在一切清醒时守护六根，离开过去的颠倒取相。在上一篇《登顶之美》中，我们有强调过“守护根门”这一科，也说过当眼见色、耳闻声乃至意知法时，不取相，不取随好，所以能够使内心不产生烦恼流露。

有着这样守护六根的正念，有着这样时时伴随着这些善法因缘的正念，身语意的运作才能够随顺于法，随顺于离苦解脱的规律和正道，就像一部论中所说的偈颂那样——“听闻随转修心要，少力即脱生死城”。

我们要想时时的随顺佛法，那就意味着我们要常常地有正念。如果有失念，或者妄念，或者忘圣言这些现象常常发生的话，这个人就会颠倒随逐过去错误那一套，也谈不上操作这些犁田的工具了，所以这里说：“守护六根的正念，就是操作这些犁田工具的高手。”接下来：

“戒护着自己的言行举止，控制着自己的食量。”

我们修行人会有明确地应该做、不应该做，以及随顺这些应该做、不应该做的实践；这些都是广义上的戒。如果狭义来说，那就是别解脱戒中在家的五戒、八戒，出家的十戒和具足戒等等。靠着这些戒律仪来守护自己的言行举止，也就是上一篇《登顶之美》中，我们谈到的“严持净戒”。

这里说到“控制着自己的食量”，是什么意思呢？前面“饮食知量”那一科，在上一篇《登顶之美》中我们谈到过，它是系列修习中的一个很重要的资粮。知量而食，乃至不辗转食等等，这都是一个比丘、一位如法的出家人应该注意的事情。

所谓吃饭是为了活着，活着不是为了吃饭。吃饭本身不是目的，吃饭本身不能是愚痴俱心发生的事，应该有明确的战略抉择——我为什么吃饭，吃饭的因缘是怎样，吃饭有什么真正的功德利益——伴随着这样明确的战略判断，知量而食，这是这里的意思。看下一句：

“真理是拔除杂草的利器，解除束缚的休息处。”

这里说的“杂草”指的是什么呢？指的是烦恼，指的是恶不善法。它是靠什么被清除的呢？靠的是真理，靠的是对于真理的把握。一个人真正的体证了真理，他的生命就得到了真正的安顿处。

我们很多人知道马斯洛“五层需求”的理论，有它相当的道理。实际上，人所有的这些需求，简单地说，都是在追求身心的安顿，安稳处。但是真正的安稳处，只有当心合于道的时候才现起；真正的安稳，也只有当心契于真理，心契于诸法如实相的时候，才发生。所以这里说：“真理是拔除杂草的利器，解除束缚的休息处。”

解除什么的束缚呢？无明烦恼、种种颠倒的束缚。当心有如实知见，这个时候就发生了“正智契真如”这种最美好的事，也就解除了束缚，得到了真正的安稳。下一句：

“精进是最耐负荷的牛只，带着我快稳地前进。”

之前也说过，耕牛是提供动力的。修行靠什么来提供这种动力呢？靠精进。它可以说提供着最了不起的动力，它能够荷负一切修行的所需。特别对于佛陀这样累生累世行菩萨道的人来说，他荷负的是三界有情的生死苦痛。他的所有努力，不仅仅是我身心与生命中烦恼、苦痛的止息，而是为一切众生都能有机会臻至生命的至善圆满而努力。

从这个意义上说，佛陀荷担的是一切有情的生死苦痛。这种荷负，需要最强盛的精进来承担。佛具有这样的精进，所以说：“带着我快稳地前进。”下一句：

“带我离开束缚到安全处，不再忧苦不再回头。”

这一句话的主语还是前文的“精进”，所以佛陀在修行中，在向比丘们以及在家众讲到真正修行的时候，常常在赞叹精进。《阿含经》中还记载这样的事：佛有一次因为背痛，让阿难帮助他把袈裟作适当的安排，他在上面右胁卧

将歇。有一些来请法的人，佛就让阿难来为他们说法。阿难在为他们说法中，就说到了精进，也再三地赞叹精进。佛本来因为背部的不适，在做这种将歇，但听到阿难讲到精进的时候，马上坐起来问阿难，说：“阿难，你在讲精进吗？”阿难说：“是的！”然后佛陀又问，阿难同样回答。“如是者三”。佛陀说：“太好了！精进能够帮助一个人成办善法，我正是因为无始来精进不懈地修行，才能够成就这样的阿耨多罗三藐三菩提。”

这里说：“是精进带我离开束缚到安全处。”“安全处”指的是什么呢？究竟的离染，究竟的涅槃；在这里就没有忧苦了。也不可能再掉入过去的错误模式中，这称为“不再回头”。好！下文：

“我就是以这样耕种，不死是这样耕种的收成；当完成这样的耕种，所有的苦迫也就解除了。”这是佛陀对于上面的总结。

“我就是以这样耕种，不死是这样耕种的收成”——我就是用这样的方式来耕种的，运用这些资具，运用这些方便来耕种的，耕种的收获是什么呢？也就是不死。

不死，是一种表达方式，它所指的还是涅槃。就像在古印度的文化中，大家传说有一种可以给人带来不死的甘露，所以，有时候也直接把涅槃称为甘露。不死，是人们常常有的一种愿望，严格地说，这后面是有颠倒的，是感觉有我，希望我的永存，我的永生不死。佛法中这样借用的时候，表达的是生命真正的解脱安乐，它当然是不死的。不过，这个不死并不是“我的永存，我的长生不死”，而是因为烦恼尽断，所以证入涅槃，因为烦恼尽断，所以不会再有轮回中的受生，因为没有轮回中的受生，所以也就不会有轮回中的老病死苦。这个不死，实在是不生的结果，也就是不生不灭的一种说明。下一句：

“当完成这样的耕种，所有的苦迫也就解除了。”要知道，修行导致的结果，是苦的究竟止息，这就是涅槃。涅槃是什么——最中正、最稳妥、最不容易产生误解的说明，就是苦的止息。

这就是佛陀的解说，佛陀的回应。下文：

耕田婆罗堕婆阇一听，竟有这种不一样的耕作，而深受震撼，不由得赞叹起佛陀来，说佛陀才是最会耕田的人，也对佛陀生起了信心。于是，准备了丰富的食物，想要供养佛陀。

这位农场主听到佛陀的说明，非常地震撼。这也不得不说，佛陀是非常善巧的。因为他是农场主，一年到头跟耕作、耕作相关的因缘、资具、事物打交道，这种譬喻对于他来说是这样的鲜活，这样地容易理解，所以修行这种对于他来说，那么遥远，甚至不可相像，不可理解的事，一下子变得具体，而充满了生活的经验——这是佛陀的善巧。

也因此，他感受到这种鲜活的表达和后面的意趣之后，而深受震撼，不由自主地赞叹佛陀，而且说：“佛陀才是最会耕田的人，比我这种了一辈子田的人还会耕田。”因此生起了信心，也要供养。我们来向下看：

佛陀说法，一向是为了利益听者，不是为了赢得食物供养，所以拒绝在这种情况下接受食物。

大家以为呢？佛陀这样善巧地说法，对方也生起了真实的信敬。这个时候他要供养，佛陀接受了吗？没有。

有没有奇怪呢？出家人托钵乞食不是两种意趣吗？在自己这边获得资生的资具——饮食来维系生命，在生命的延续基础上，来修行佛法，来自利利他，来传播真理。在另外一方面，不是给其他的这些施主们培养福德吗？为什么人家想要供养了，反而还不接受呢？

这里说：“佛陀的说法，一向是为了利益听者，不是为了赢得食物供养。”佛陀他本人是从来不接受因为听了他说法，改变了想法，然后当时就布施这种。这种有什么样的嫌疑呢？你不供养我，我说服你，让你供养我，这是一种嫌疑。另外，还有一种什么样的感觉呢？我向你说法，然后你给我报酬。所以，佛不接受这样的供养。即便因为不接受这样的供养，哪怕挨饿，甚至饿死也没关系。人，总是要活得有原则才好；为了活而活着，那是畜生。

佛拒绝了这种情况下的供养。

耕田婆罗堕婆阇婆罗门只能再次地赞叹佛陀说：“瞿昙是最殊胜的导师！尊者瞿昙所说的正法，引导失败倒下的重新站起来；将隐蔽覆盖的显露出来；正如黑暗中的一盏明灯指引着迷路者。我现在就归依世尊、正法与僧伽。但愿尊者瞿昙，接纳我从现在起终身为佛弟子。”

从这一段表达能够看到，这位波罗门确实对于佛陀、对于佛法产生了正确认识。他没有像我们一般人想象的那样反应——“你说完了，我已经认识到我

之前的错误，我要供养你，你还不接受，太不给面子了吧”，没有。他认识到对方，也就是佛陀为什么这样做，他也认识到这是一种德行上的表现，而不是理解为“对我的不尊重”，所以他有这样真心的表达，对于佛陀的真心的赞叹。这段文字很美，我想也是他真心的表达——“瞿昙是最殊胜的导师！尊者瞿昙所说的正法，引导失败倒下的重新站起来；将隐蔽覆盖的显露出来；正如黑暗中的一盏明灯指引着迷路者。”

接下来，他就向佛陀表达了自己的誓愿。也就通过这样的誓愿，归依了佛、法、僧三宝，成为了佛陀的一位在家弟子，男众称为优婆塞。这是音译，意译的话，叫作近事男——亲近、承事三宝的善男子。他的誓言就是：“我现在就归依世尊、正法与僧伽。但愿尊者瞿昙，接纳我从现在起终身为佛弟子。”

从前跟大家说过，佛世的时候，在家众的皈依都是自己对于佛法心悦诚服之后，自己主动发起的庄重誓言——“尽形寿皈依法、皈依佛、皈依僧，不杀生乃至不邪欲，为优婆塞”等等。在这里，我们看到了一个很好的例子。

这是这一则故事的正文。接下来，我们看一下“按语”。

按语：

一、本则故事取材自《杂阿含第九八经》《相应部第七相应第一——经》《别译杂阿含第二六四经》。

按语的第一则是说明故事取材的来源。

二、这个故事，一方面破斥了一般人对修行者“不劳而获”的误解，另一方面也展现了佛陀“应机说教”技巧的高明：以修行比喻成耕种，将信心、一切善法、精进、智慧、惭愧、专注、正念等修行要项，作巧妙的解说，而将不死的解脱，比拟为耕作的收成，让善于耕种的农人也容易理解与接受。

这里的意趣，刚才在正文中也有所说明。在这里要稍微发散一下，作一些更多的思择。在中国历史上，对于僧人不劳而获的指责，从古时到今天都存在。这点在农耕时代、农耕社会里是这样的，不太奇怪，在今天还是重复这样的论调，实在是有点太不现代化，为什么呢？今天的社会分工，每一个人都在直接创造物质财富吗？没有。今天的社会分工中，很多人不是直接在创造物质财富，起码教师不是，起码医生不是。但是，谁又能说教师应该消失，医生没有必要呢？

我从前也说过心理医生，作这个譬喻。实际上，一个佛教的出家人，他不仅是自己要修行，他还要住持佛法，传播佛法。某种意义上，他所要承担的，有教师的职责，有心理医生的职责，有精神导师的职责，甚至要超过这些的总合。难道一个人把自己全部的生命奉献出来，做这些事情，不伟大吗？不追求自己的物质享受，不追求自己对于社会资源的占有和支配权，而一心去做这些事，不值得称扬赞叹吗？所以在今天，如果还用这种纯粹的体力劳动的付出，物质生产的结果来衡量，只能说明还停留在农耕的思惟，跟今天这个时代文明的前进，未免有点格格不入了。

另外一点要说明的是，当佛陀面对这种不劳而获的指责，这种不直接创造物质财富的指责时，佛陀是这样反应的。并没有说，面对这样的指责，我要回去带领比丘们也一起真正拿起锄头来种田。注意佛陀的这种抉择。他没有因为这种指责、这种误解、这种非难，就改变了一个出家人应该过的生活方式。但很不幸的是，在中国历史上，当面临着类似的误解、指责和非难的时候，发生了另外一些选择。这里的得失、是非、利害，可能需要我们深刻的反思。

三、死亡，是一般人所不喜欢的，因此，故事中佛陀以“不死”为修行耕种的成果，可能对一般人有较强的吸引力。实则，依缘起来说，不死即是不生；不生也不死，就是指涅槃解脱。

这是在解释为什么以“不死”来譬喻为修行耕种的成果，之前在正文的说明中也强调过，“不死”其实就是涅槃的别名。下面的解说也非常地重要、非常地好！

如果一个人真的通达缘起，通达生命的现象与规律，就知道“有生必有死”。一旦说到“不死”的时候，就意味着死的因缘不再发生，也就意味着不生。不再受生的因缘，是来自于无明的尽断、爱取的尽断，这实际上也就说明了涅槃的结果和表现——“不生也不死，就是指涅槃解脱”。

在前面谈到缘起的时候，也特别强调了《阿含经》的一句话，如《杂阿含·大空经》说：“生因缘老死。若有人言：是老死，是人老死，二俱邪见。”“是老死，老死属谁”这两种认识，这两种表达都是有问题的。如果大家有兴趣，可以再回过头回顾一下那一段的学习。

今天关于正文和按语的学习就到这里。下面虽然有一些问题，但是今天因

为时间关系，可能没有办法来跟大家作共同的探讨，请一些能够做相关工作的法友把这些问题保存一下，如果之后我们有时间，看看是否可以作一些探讨。

今天我们的学习就到这里，一起合掌做一回向：

愿以此功德

普及于一切

我等与众生

皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！

020. 善知识与精进不放逸

{ 善知识，纯一满净满梵行 }
{ 善同伴，不放逸得令精进 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

(三称)

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

今天我们一起来学习《阿含经故事选》的第二十则〈善知识与精进不放逸〉，这一则故事特别地谈到了善知识的重要性。我们首先来看正文的内容：

有一次，尊者阿难从禅修中起来，去见佛陀报告他的心得。

这个事情是发生在阿难尊者一次禅修后的报告中，他对世尊说：

世尊！我刚才在禅修中这样想：如果能有善知识的引导，解脱涅槃的修行，就完成一半了！

这是阿难尊者内心中一种很真切的认识和感受，然后他向佛陀汇报，请佛陀帮着把关的意思。

佛陀指正尊者阿难说：“不要这么说，阿难！为什么呢？因为有善知识的引导，必能圆满完成清净的修行。我也是因为有善知识的助益，才证得了无上等正觉。”

佛陀对阿难的这种认识，并没有完全地肯定他。如果在我们一般人看来，阿难的说法其实已经是对于善知识的作用极为肯定了——“有了善知识，涅槃解脱已经完成一半了”。

想一想我们自己呢？不要说涅槃解脱，从小到大读了这么多书，上了这么多课。现在看一看自己具有的智慧能力，往往感觉“我很厉害！我能做这做那，

我有哪些能力，我的什么水平多么高……”，这一切都是因为“我好！我行！我厉害！”

有多少人能够想到：我从一个牙牙学语的孩子，父母的种种善巧而又辛苦的教导，从叫妈妈、爸爸开始，后来一点一点地学习、增长，到了学校，老师、同学种种地劝诱、陪伴、成长。如果没有这些重要的外部条件的话，换一种场景：生下来没多久被狼群带走，长大成为狼孩，或者跟猴子们在一起生活成为猴孩，长到二十多岁，就算再回到人类社会，又能怎么样呢？这样的报道，我们都看到过。我们来设身处地想一想，这两种不同的际遇，对比一下，是我厉害吗？是我能，我行，我水平高吗，我智慧强吗？

是种种因缘，最后成就了这样情况，这里面少不得种种因缘的帮助引导。这其实是我们在世间学习，在世间智慧方面的善知识。不过在这方面，我们人直觉的感觉不是这样，所以老师们挺亏的，那么辛辛苦苦教好的学生，学生回头都觉得是自己行，虽然对老师表示礼貌、尊重、恭敬，但是多数内心是觉得“因为我有礼貌，我有道德，我有教养，所以我尊重你”。

有多少人能够真切地体会到：如果没有这些因缘，我跟一个狼孩儿，跟一个猴孩儿，会差多少呢？当我们这样来对比的时候，才能够对于老师们、家长们辛勤地教导，种种心血付出，也包括同学们的陪伴，包括这些有帮助的竞争，生起感恩。知道：没有这些因缘，不会有现在生命中所呈现出来的这些智能。

一个人在世间方面的成长、能力，应该对于这些支撑因缘有清晰的认识，有充分的感恩和真诚的尊重，而不是充满了一种礼节性的，或者是对于时光怀念式的这种交往（同学会，或因为对自己某段岁月的怀念、留连、遗憾，而对师长、同学有感情，不是因为因缘、感恩）。这些，实在来说，是对于支撑自己的这些因缘，认识不够，感恩不够，尊重不够。

能够认识到这些，再来领会阿难尊者对于修道中善知识重要的这种体会，可能会多一些真切的感受。要不然呢，可能很世俗的，甚至恶意的理解、揣摩，感觉阿难这是又到佛陀那儿刷好感去了，用这样一些悦耳的话奉承佛陀去了；——不是的！一个真懂缘起的人，看清生命缘起之流的人，他自然容易有感恩、有尊重、有谦虚。他不是惺惺作态，而是认识到事物的如实，所以自然呈现与

事物如实相相匹配的态度。不是后天纯粹修养对人的扭曲和改变，而是对于事物如实相的了知，使他自然地呈现出与如实情况相一致的态度。

好，回到这一段话。

阿难说：“善知识是修道的一半。”可能在他自己看来，这种认识已经很充分了，但是佛陀对他的认识是直接否定的：“不要这么说，阿难！”

如果我们断开下文去看的话，会不会以为佛陀要谦虚啊——“不要这么说，阿难！实际上都是你自己的努力，我只是指一下方向。”没有！佛陀说：“有善知识的引导，必能圆满完成清净的修行。”并不是一半，而是圆满；并不是半梵行，而是全梵行、满梵行。清净的修行，常常被佛根据印度当地的一些概念，称为梵行，这前面都说过。

佛这样的说明，应该还是比较出乎阿难的预料的——原来，说善知识为半梵行还不够，还要说善知识会圆满梵行；要这样来认识、把握才对。为什么这样说呢？佛首先举自己的亲身例子来说明：“我也是因为有善知识的助益”——我也是因为有善知识的帮助，“才证得了无上等正觉”——才成就了无上觉道，成为了佛陀。

从前也都反复谈过一位佛陀设教度化众生，这是应有之义，也就是下文所说：

然后成为他人的善知识，教导众生以“依远离、依离贪、依灭、向于舍”修七觉支、八正道，度化无数深陷于生、老、病、死的众生，让他们超越而免于生、老、病、死的。

这是佛陀以自己的经验来说明，他是在善知识的帮助下成就无上正等正觉的，然后他本人又成为他人的善知识，教导众生认识、实践，而超越于老病死的大海。

这一句话说到“教导众生以‘依远离、依离贪、依灭、向于舍’修七觉支、八正道”。可以从两个层面来把握——目标与正见。

“依远离”，远离什么呢？就目标上来说，是要远离于这样五取蕴的苦聚；就正见上来说，要看到轮回的苦，而内心生起远离的作意。这就相当于说，是有这样的正见，指向这样的目标。“依离贪”，如果这个人正确地认识生命苦的现实，会离开对于这种种颠倒相的执取，也愿意离开这种种颠倒执取，离开

种种的贪嗔。“依灭”，这是指的一切烦恼的止息——涅槃，这是目标，也是正见、方向。“向于舍”，舍离一切烦恼，顿舍生死轮回中种种的执取与编织。

这里可以从正见和目标的不同层面来把握，有这样的正见以这样生命的圆满为目标，而修七觉支。七觉支，前面也说过一点，念、择法，精进、喜、轻安、定、舍。这个人通过这七种支分的修习，定慧均等，能够引发正觉、见道。

“支”是支分的意思。八正道，我们更加熟悉了，从“正见”一直到“正定”。佛陀教导众生获得这样的正见，向于这样清净圆满的目标，而修习七觉支、八正道。如果受到佛陀这样教导的人，能够生起这样的正见，向于这样的目标，正确修习七觉支、八正道，那他就可以度越生老病死。

通过什么样的途径呢？通过智慧断烦恼。七觉支、八正道是道品中的种类，具足这些修道的支因，善巧地运用，能够令定慧均等，正确地引发无漏智慧。无漏智慧现起，断除无明烦恼，也就解决了生死流转的根株，这样可以让这个有情超越生老病死，这是这里的意趣。下文：

又，阿难！如果善男子、善女人能跟随善知识修学，就有助于信、闻、施、慧等德行的增长与成就，就像月亮从初一到十五渐渐地变圆、变亮一样。

佛陀接着说明为什么说“善知识是满梵行”的意思。善知识的利益，能够帮助众生度越生老病死，前面说过了。为什么说善知识是满梵行呢？因为愿意随顺佛陀法化的善男子、善女人，如果能够跟随善知识学习、修行，这样就会帮助他增长净信、听闻、布施、智慧等等德行、等等德目。这些德目的渐渐增长与成就，用一个比喻来说，就像月亮从初一到十五，一点一点变得更加地圆满、更加地光明，当它到十五的时候，就是成满了。而这整个过程，始终都没有离开善知识的教导。所以下文说：

由于跟随善知识修学，有这样的方便与利益，所以说，具足善知识，是全梵行者。

大家要注意，在《阿含经》中，当说到善知识是全梵行的时候，并不是说善知识给予受教诫的人以德行、智慧和解脱。而是说有善知识的帮助，随着善知识修学的善男子、善女人，他（她）的德行、智慧就会不停地增长乃至成就，就像月亮从初一到十五一样，从暗淡无光到圆满光明。这里面并没有否认个人的努力，也不像后世一些人把佛教赋予神教意义那样，好像谁能够通过什么样

神秘、神奇的方式，直接给人倾注智慧、德行，甚至直接给人解脱；那不是佛法。谁这样说，谁是在败坏佛法。佛法非常强调善知识的作用，但是也从来没有抹煞受教者的个人努力。

这里之所以说善知识是全梵行者，是满梵行者，并不是说善知识做了所有的工作。而是有善知识的教导、陪伴，这样的善男子、善女人能够随顺修学，德行、智慧自然会渐渐增长、圆满；从这个意义上，来说善知识是全梵行者。也可以认为，是佛用这种说法，来特别地强调善知识的重要，但并不是在抹煞修学者个人随法的努力与精进。

好，接下来的段落，是跟上面“阿难向佛陀汇报，佛陀对他的教释”这一段有关的。场景换了，文说：

有一次，佛陀来到憍萨罗国的首都舍卫城游化，住在城南郊外的祇树给孤独园。这天，憍萨罗国的国君波斯匿王，来拜访佛陀，想要佛陀印证他的一个看法。波斯匿王说：“世尊！我独自沈思，认为世尊所教导的正法，可以让人当生就远离苦迫烦热的烧灼；没有时节的限制，就能自觉自证。佛陀实在是我们的善知识、善同伴，不是恶知识、恶同伴。”

这是波斯匿王他自己的一个思考和感受。通过他对于佛陀、僧团、佛法的接触，认为佛陀所教导的正法，是让人这一生就可以远离烦恼苦迫的。不必说必然要等到来生，或者说在这一生一定要修行多久才可能，这就是说“没有时节的限制”的意思。他是可能在当下就发生作用的，也能够通过个人的努力，自己亲身体证的。他认识到这点，真实地感到“佛陀实在是我们的善知识、善同伴，不是恶知识、恶同伴”。佛陀对于波斯匿王的回应是：

是啊，大王！依我教导的正法与戒律去修学，就是结交了善知识、善同伴，而不是恶知识、恶同伴，因为我可以引导深陷生老病死、忧悲恼苦的众生，趣向解脱，成就解脱。

大家要注意，佛陀在面向大众说法的时候，对于这些指向性的问题是不含糊的，他并不是要维护自己的谦虚而扭曲事实。波斯匿王自己的感悟是符合事实的，所以佛陀给他的这种体会以肯定：“是的，依我教导的正法与戒律，就是结交了善知识、善同伴。”这是佛陀明确的肯定。为什么这么说呢？因为这

样的正法律，佛陀这样的教导，可以引导本来沉溺于生老病死、忧悲恼苦的众生，向于解脱和超越。接下来，佛陀就谈到了前面阿难那段文相应的事情：

大王！过去阿难比丘曾经来告诉我，他在独自沈思时，认为有善知识的引导，就可以算是修行的一半了。我告诉阿难比丘说，有善知识的引导，不只是修行的一半，而是修行的全部，因为善知识能引导比丘依远离、依离贪、依灭、向于舍而修七觉支、八正道的缘故。

这是佛陀向波斯匿王介绍之前的事情。这里谈到了阿难的观点，也谈到了佛陀对于这个观点的修正——有了善知识的引导，不止是修行的一半，而是修行的全部。也谈到了这样说的原因——因为善知识能够引导比丘，依远离、依离贪、依灭、向于舍而修诸道品，越度生死之海。接下来，世尊以这样的一个重要结论来劝诱波斯匿王：

大王！所以，您不能没有修学的善知识、善同伴，您应当这样修学。

说道：“大王！你看，善知识对于一个人的修行是这样的重要，那你的修学不可以没有善知识，不可以没有善同伴。”

有了真正的善知识的引导和帮助，整个修行不用担心没有办法完成，只要自己愿意去随顺教化，修行一定会圆满的。这里要强调：我们从上文看到，这个人是要修学的，不修学指望善知识来帮助人独立来成满，那是不现实的。

大家也看到，在这里，佛陀对波斯匿王用的称谓是“大王”，也就是说，佛陀在跟这些世间人打交道的时候，他如果在礼节上需要，也是可以用一些表示尊重的称呼。这一点，我们如果从佛陀的离欲、解脱，以及他在人间行化，对于众生的摄化和世俗礼节的尊重来看，是完全可以理解的。不要把佛陀想象成，好像总是高高在上、飘在云端的样子，他也可以是行走在人间，对于其他人也表现尊重的这样一位出家人的形象。

这是佛陀从上面的结论来劝导波斯匿王，他的修学也要有善知识、善同伴。在后世的经论中，把善知识有一些划分，不仅有来教授、教诫的善知识，还有所谓同行善知识。这个同行善知识，就是这里所说的“善同伴”。我们大家修学佛法，不少人可能有这样的感受——如果有几个人或者一个团体一起来学习，可能比自己一个人学习，要更得力一些。这就是善同伴，或者说同行善知识、同参道友的重要。下文，佛说：

大王！要有善知识、善同伴，则不能不依于对善法的不放逸。

这是说，有了善知识、善同伴，希望善知识、善同伴能够一起相伴前行，那自己首先对于善法的希求、努力，不可以中断，不可以放弃，也不可以放松，这就是不放逸的意思。所谓的“于善恶品，修断事中，防修为性”——对于应该防范的这些恶不善法，不间断地防范；对于应该修集的善法，应时而修，这是不放逸的意思。如果作通俗的理解，就是对于断恶修善，不要松懈，不要间断，当然也不要得少为足。

善知识、善同伴对于一个修学人的引导或者帮助，不会是单方面的，这是双方面的交互。佛也没有办法勉强任何人来修学佛法，同行善友也没有办法真正勉强谁来修学佛法，终究是自己要有这种学法、修法的意乐和精进不放逸，这样才能够彼此相伴，向于生命的圆满和解脱。接下来佛说：

大王！不仅您应当依着不放逸，安住于不放逸，也应当要让国王的后宫眷属、文武百官、平民百姓们常常想到：我们的国王依着不放逸，安住于不放逸，我们也应当依着不放逸，安住于不放逸。这样，国王不但以不放逸护卫着自己，也护卫了您的后宫与库藏。

这是更进一步地说“自行化他”的意思。作为一个国王，作为一个对于自己的臣属和百姓有着影响力的君王，他自己行于正法、不放逸，也会对于这些臣属百姓们产生利益、产生影响，也就是自利利他的意思，自行化他——自（国王）依不放逸，住不放逸，也使自己（国王）的后宫眷属、文武百官、贫民百姓们认识到这样。所谓“上有好者，下必甚焉”，如果在古代君主制的时候，君王能够这样行，又能够比较善巧地示范，劝导臣属乃至百姓的话，确实能够起到比较良好的作用，使这些臣属们和百姓们认识到，也愿意这样去跟随。

所谓“这样，国王不但以不放逸护卫着自己，也护卫了您的后宫与库藏”，这不是说这个不放逸还可以守护别人，他的意思就是如上文所说，当这个国王自行于不放逸，安住不放逸，使臣属百姓有认识，知道国王是这样行、这样住，那他们也会效法。因为他们的效法，所以各自也得到了善法的守护。从前因后果连接在一起说，就说为“国王不但以不放逸护卫着自己，也护卫了您的后宫与库藏”。这是这一段文。接下来我们来看下一段：

有一次，佛陀在舍卫城祇树给孤独园教导比丘们说：“比丘们！在我们自

身以外的所有因缘中，除了善知识、善同伴外，我不见有任何其它因缘，能让恶不善法不生起，已生起的断除；能令善法生起，已生起的增广。”

前面有说过“已生恶令断，未生恶令不生；未生善令生，已生善令增长”，这是四正勤的内容，是道品的内容。道品的内容包括了从四念处到八正道，这一篇故事到现在为止已经提到了三个品类。四正勤，总的来说，是在说“精进”这种心所，从断恶修善各自两种来说的。主要地来说，要依于自己主观的努力，不过外在的助缘也重要。

外在的助缘是什么呢？这里说就是善知识、善同伴。为什么？因为善知识、善同伴能够以他们的言教和身教来引导我们身心顺于正法，令善法增长，恶法减损；这就是善知识、善同伴发生作用的简单机制。

佛世的时候，佛法的传递主要是口耳相传，基本上没有明显地靠书写传播的这种成规模的情况出现，更不要说像今天这样互联网上往网盘中传个文件，大家下载一下。音频也好，视频也好，各自在自己的终端上看一看。所以那个时候，作为帮助自己生起四正勤的外缘，佛说只有善知识、善同伴。

在书写、传抄的经卷流通之后，应该说从这些媒体、媒介记载的佛法中吸取力量，也是一种因缘。这其实相当于说是间接地从善知识、善同伴那里得到助力。因为在佛世的时候是口耳相传，所以这里只说为是善知识、善同伴；在后世，自己常常地看到好书（好的佛法的书），看到正确讲解佛法的视频，听到相应的音频，这些也都可以称为助缘，应该理解为这是善知识、善同伴的间接表现。下文说：

比丘们！善知识、善同伴，能让贪欲、嗔恚、贪睡、掉悔、疑惑，邪见、邪思惟、邪语、邪业、邪命、邪精进、邪念、邪定等恶不善法不生起，已生起的断除。

这接下来，更细致地来说是哪些恶不善法，未生不生，生已断除。

这里谈到了五盖——贪、嗔、昏眠、掉悔、疑；这之前说过五盖，不再多说。

还有“邪见”。狭义的，指的是拨无因果，认为有情或者说所谓的“我”，是实有的，然后是或常或断的——不管“我”是常还是断的，都会破坏因果，从这个意义上说，拨无因果是邪见。广义的呢，可以是一切与佛法根本相违的。

“邪思惟”，是在邪见的基础上去思惟抉择，判断事情是基于错误的基本认知进行的，思择运作是基于错误的见解来进行的，这叫邪思惟。

“邪语”，是与这样染污的心相应的语表（就是言语的表达）。

“邪业”，指的是与这样邪见、邪思惟等染污心相应的身表（身体的运作和作为）。

“邪命”，指的是以不正命的行业（对于出家人来说，是不正命的方式）来支撑自己生命，这叫邪命。

“邪精进”。这里要注意，在后世的一些定义里，“精进”这个词只有正面的意思，也就是“于善恶品修断事中，勇悍为性，满善为业”。所谓的邪精进，这里指的是在这些恶法上发起翘勤；很勤勇地去做一些恶不善法，被称为邪精进。

“邪念”，是指的错误的或者基于错误的见解、染污的心等等，常常随顺、安住于这些的意念。

“邪定”，是以这样的恶邪见乃至邪念等为基础去修习禅定。

这些，都是刚才说的会断除或者是令不生起的恶不善法。下面：

能令念、择法、精进、喜、轻安、定、舍觉支，正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定等善法生起，已生起的增广。

这里从正面说到“未生善令生，已生善令增长”，谈的是七觉支和八正道的种种支分；因为之前都已经有过介绍，这里就不再重复。也就是说，善知识、善同伴作为殊胜外缘，可以帮助一个修行者“已生恶令断，未生恶令不生；未生善令生，已生善令增长”。所举的善、恶法，就如刚才所说。最后一段：

比丘们！相反的，除了恶知识、恶同伴外，我不见有其它外在因缘，能让恶不善法生起，已生起的扩大；能令善法不生起，已生起的萎缩、消失。

这里要注意！善知识、善同伴固然能给人带去利益，生善灭恶；反过来，恶知识、恶同伴也会引人入深渊，令恶增而善减。这是要特别注意的！

在这个时代，恶邪见充斥，种种的贪欲勾引着人们，那人们也愿意随顺自己欲贪的选择，让自己充斥欲贪的心，被那些听起来舒服，想象起来美好的各种说法，带着自己向前走。如果真心希望生善灭恶，向于生命的清静、离染、解脱与圆满的话，要思惟一下这一段话。

也反思一下：自己在这条路上走，善恶法的增减情况是怎样的呢？这样，自己也就多少会有一些判断。

接下来，我们看一下“按语”。

按语：

一、本则故事前段取材自《杂阿含第七二六经》《相应部第四五相应第二经》《增壹阿含第四四品第一〇经》，另参考《杂阿含第七六八经》。中段取材自《杂阿含第一二三八经》《相应部第三相应第一八经》。后段取材自《杂阿含第七一七经》《杂阿含第七七八经》《相应部第四五相应第七七经》《相应部第四五相应第八四经》。

“按语”的第一则，是说明故事取材于哪些经典。

二、故事前段的发生地，《相应部》作“释迦国”，《杂阿含》作王舍城，《增壹阿含》作舍卫城，虽然传说地点分歧，内容也小有差异，但关于尊者阿难认为有善知识相伴是“半梵行者”，受到佛陀指正为“全梵行”的内容，是一致的。

这是说一下几个经典中，少分的异同和关键点上全然的一致。

印顺法师以此为例，说明佛陀是怎样的重视善知识（参考《成佛之道》第四五页）。

印顺法师在《成佛之道》“闻法趣入”篇中谈到过，如果想要趣入正法，就要亲近善士，所谓“趣入正法者，应亲近善士”。这样的善士是有条件的，是有标准的，是可以判断的。怎样来判断呢？“证教达实性，悲悯巧为说”，是应该具足这样一些德行、德相的。

如果有缘遇到这样的善知识，能够亲近随学，应该以怎样正确的方式来亲近呢？“观德莫观失，随顺莫违逆。佛说满梵行，学者应尊敬”——这个偈颂就是文中所说的“印顺法师以此为例，说明佛陀是怎样的重视善知识”。

三、令恶不善法断除、不生；善法生起、增广，这四件事也叫“四正勤”“四正断”。要做到这样，非得“起欲、发勤、精进、策心、持心”不可（《集异门足论》大正藏第二六册第三九一页下），所以“四正勤”也是“正精进”“精进觉支”的内容（《法蕴足论》大正藏第二六册第四九二页中）。

这里说到，如果这个人想要发起精进，是有他前置的因缘的。什么前置因

缘呢？这里说是“起欲”。关于欲心所，也就是四如意足（四神足）中那个“欲、勤、心、观”里边的“欲”，它指的是：于可乐境，希望为性，勤依为业。对于这样的境界，我们认为确实是好的，所以内心希望要达成。包括佛陀菩提树下成道之前，有这样非常强盛的意乐、志愿——“我不得无上正等正觉，不起此座”，这也是有非常强盛的欲心所。有了这样强盛的欲心所，他会发起翘勤。

看看世间人为贪欲所引，要想挣多少钱，然后可以不计黑白、不计疲劳地去劳作；那也是一种发勤（发起翘勤），只是意义上不是那么广大而已。真正在佛法中想要发起翘勤，首先也是要有相应的认识、认可，内心中发起这种善法的意欲。好！这里的情况简单说这些。

四、故事中说，善知识是精进修学的最重要“外缘”，那自身内在的“内缘”呢？依《杂阿含第七一六经》《杂阿含第七七七经》《相应部第四五相应第八三经》《相应部第四六相应第二九经》等说，是自己内心的“正思惟”“如理思惟”了。

有四句话，叫作“亲近善士，听闻正法，如理作意，法随法行”，这是所谓的四预流支。从一个凡夫怎样地能有正确的修行、趋近，乃至预入圣者之流呢？要从亲近善士、听闻正法开始。之前有说，在佛世的时候，想听闻正法，主要的途径是口耳相传，那么就要亲近善知识。亲近善士是为了闻法，听闻正法之后，要如理思惟，“听闻随转修心要”，然后依之修行、趣入正法，这样才能够得到法的真实利益。

五、观善知识就像从初一到十五渐渐变圆、变亮的月亮，这在《中阿含第一四八何苦经》《增壹阿含第一七品第七经》《增支部五集第三一经》中也有相同的比喻，可以参考。

佛经中谈到在善知识的帮助下，自己德行智慧的逐渐增长、圆满，像初一到十五的月亮逐渐地圆满明亮，这不只是一部经中提到，这里加以一个佐证。

好！到这里，今天这一则故事学习圆满。

附印顺法师《成佛之道》“闻法趣入”章中，关于“亲近善士”的内容如下：

一、善士条件

趣入正法者，应亲近善士，证教达实性，悲愍巧为说。

正法，虽可以从经典去了解，但主要还是要从说法师去听闻。法师的开导，比起自己阅诵，到底迅速而容易得多。所以为了要趣入正法，进求佛道，应该亲近善士——善知识，尤其是大乘善知识。佛曾以：“亲近善士，听闻正法，如理作意，法随法行”，说为预入圣流所必备的四大条件，这可见亲近善知识的重要了。

怎样才算是善知识呢？这不是因为他徒众多，寺院大，相貌好，或者是世法场中多知多识。因为他有：一、证德，指三学修证：戒清净成就，定成就，观慧成就。二、教德：深入经藏，成就多闻，能开示导引学众，进修大乘正道。三、达实性：实性是正法的别名，这或者由现证慧通达，或是从闻思教理得通达。四、悲愍：有慈悲心，不是为了名闻利养，而是能清净（为利益众生）说法。五、巧为说：成就辩才，能善巧方便的为众说法，所以容易了解，容易得益。

如成就这些功德，那就是了不得的大善知识了！可是末法时代，全德的善知识，是难得遭遇的；而修学佛法，却又不能没有师友，所以不能不退求其次。经上说：如有八分之一的功德，也可以亲近。《涅槃经》说“四依”——四种可以为人依止的师长：初依人，虽没有断烦恼，证实性，但已能通达佛性义十六份之一。总之，末世善知识难逢，如于佛法的行解，有一分长处，胜过自己，也就不妨如法亲近了。

二、亲近态度

观德莫观失，随顺莫违逆。

无论是全德的善知识，少分功德的善知识，如不能如法亲近，都不能得应得的功德。所以对于善知识，要观察他的功德，莫观察他的过失。如听受善知识的教导，或从举止动静，待人接物处去学习，只要有一分长处，就注意他的长处而修学。这样，虽然是少分功德的知识，也可以得到法益。反之，如不观功德，专在善知识的缺点上着想，不是这样不对，就是那样不够，那虽然逢到全德的大善知识，也毫无利益。因为全德善知识，也不能一切圆满，没有一些缺点的。所以亲近善知识，应随时提醒自己：来这里做什么？不是为了寻求知识的过失，而是想学习师长的长处。能这样，就到处有师长可亲近，随处都能得益。孔子说：“三人行，必有我师焉”，也就是这个意思。

亲近善知识，扼要的说，要随顺师长的意旨，使师长欢喜，切莫违逆师命。就是师长有所呵责，也应受责，不可生嫌恨心，恚恼心。怎么能使师长欢喜呢？一、要随力供养种种财物；二、为师长服劳务；三、照着师长的开导教授去修行。佛法的恭敬、亲近善知识，完满的表现“尊师重道”的精神。假使师长要你作种种非法呢？那是不应该随顺的，但应该婉转的说明不能奉行的意思。修学佛法，如不能如法尊敬师长，想得到佛法的功德，那是完全不可能的。如经上说：“若彼于师，住嫌恨心，或坚恶心，或恚恼心，能得功德，无有是处。”

三、亲近功德

佛说满梵行，学者应尊敬。

某次，如来赞叹善知识的功德，阿难说：“半梵行者，所谓善知识。”佛说：“莫作是言。纯一满净梵行清白，所谓善知识。”阿难的意思，亲近善知识，那清净梵行，可说已完成一半了。可是佛的意思，亲近善知识，可说圆满清净梵行，已经完成。佛是怎样的重视善知识！所以，学者应该尊敬供养善知识。亲近善知识的功德，《华严经》等都说得非常详明。

【佛法问答】

问1：顶礼法师！弟子总有各种放逸，如何解决？

法师：这个问题提得早了一些，是还没有讲到后边的时候提出来的，那么讲到后面呢，其实已经提到了。除了自己内在的努力之外，也可以亲近善知识和善同伴，也提到在今天还可以常常地用其它的媒介去多多地闻熏佛法，自己对于佛法产生越来越深刻的认可，起善法的意欲——希欲，这样才可能发起翘勤。简单这样说。

问2：什么是善知识善同伴？恶知识、恶同伴有什么具体行相？

法师：关于善知识、善同伴的行相，刚才我引偈颂有简单说，那可以去找来相应的书籍来看。

问3：祈请师父开示，如何思惟“独觉不经过善知识而成就”？是因为独觉的前世已依止了善知识，虽然此世未依止但已造足了依止的因吗？

法师：独觉在他轮回的最后一生，因为因缘的成满，会在没有佛法的世间，自己能够体证正觉；这是有的。包括佛陀最后一生树下坐而证无上正等正觉，也没有人来教他具体的方法。但是，到这最后一步的圆满，不是他们从前生没

有听过，也不是他们从前生没有培育过这样的因缘，虽然未必忆起，但是这前面的因缘功不唐捐，并不是不发生作用。

从整个的修道历程来说，还是基于善知识的引导、教诫，逐渐地培育正确的因缘；在因缘成熟之后，自然得到了果证。从这样来看，还是离不开善知识的教诫和引导，也是在善知识教诫、引导之下，得到了圆满的结果。

好！因为时间关系，今天我们就进行到这里，因为稍后，我还要去参加一个重要的功课。

我们一起合掌，来做一回向。

愿以此功德
普及于一切
我等与众生
皆共成佛道

祝大家吉祥！

021-1. 弥醯的独修挫折

{ 欲精进，弥醯独修受挫折 }
{ 依次第，五法成熟四法证 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

(三称)

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

今天我们要一起来学习的故事，是《阿含经故事选》的第二十一则《弥醯的独修挫折》。这一则故事中，首先探讨了“什么是有伴而住，什么是无伴而住”，然后借助一位叫作弥醯(xī)的比丘，想要一个人闭关修行而遭遇挫折的经历，展开了一些关于修行及次第的讨论。

这一则故事对于实修来说，特别是出家众的精进办道，或者是在家众有因缘的情况下，希望能用一颗勇猛精进的心，能够不受一些扰动，精进修行，是有很重要的指导意义的。你需要怎样来获得这种独住修习梵行的经验，你需要具足哪些因缘，能够在这里次第地深入。来看这一则故事的正文：

有一次，尊者弥迦奢罗问佛陀：“世尊！怎样才是独住？怎样又是有同伴同住？”

为什么要问这个问题呢？我们如果去看《阿含经》，常常看到“独一静处，专精思惟”这样的话，是说这个比丘听闻了一些修行的说明之后，自己一个人独住于闲静处，不受打扰，专精地在法上用功。专精思惟，意思是内心密集地如法所要求的那样来运作着，而这样运作的结果，在经中往往是以得了圣智圣法作为结果的。所以这位比丘就特别地问佛这个问题：“怎样才是独住？”独住意味着什么呢？意味着对于修行是非常有帮助的一个情况。那后面：“怎样又是有同伴同住？”什么叫作有同伴同住呢？这个时候，意味着自己的心受打

扰了。这两个，是相对立的、相对应的状态。对于这个问题，佛的回答，可能出乎我们一些人的意料：

佛陀回答说：“弥迦奢罗！当眼等六根，认识了色等六境时，如果因合意、可爱、愉悦而诱发了欲爱，以致对境界喜悦、赞美而念恋不忘，这就是生起爱染心了。一旦有了爱染心，就有了障碍系缚。像这样，被喜悦、爱染系缚的比丘，即使独自在树林等僻静处居住，也还是有伴同住，为什么呢？渴爱就是他的同伴。”

这是佛陀第一段的说明。这一段的内容非常重要，对于真正想修行的人，想要向于离欲解脱的人来说，这样的说明是非常重要的。

佛陀的回答中，告诉这位弥迦奢罗比丘：如果眼等六根，缘色等六境时——眼耳鼻舌身意，缘色声香味触法，这个时候呢，六根缘六境，生起六识。因为这样根、境、识三合和，有所谓的“触”；这个触就是感觉、认识的意思。因为这样的感觉和认识，会产生相应的受与想。在这样的受与想上，这个无明相应的过程，就会导致有可意、不可意这样的对于境界的判断发生，这样的感受发生，有可意、不可意，有乐和苦等等这些问题。如果对可意境生贪、不可意境生嗔，对乐境生贪、苦境生嗔，这就叫作诱发了欲爱。

这里是偏于从合意、可爱、愉悦边说引发欲爱，导致对境界喜悦、赞美而念恋不忘——谈爱染心。那也应该懂得，反过来，不可意、不可爱而苦恼的，容易引发嗔恚、不堪忍，会对于境界厌恶——这就是起了嗔厌心。这里偏于从爱染心说，是为什么呢？因为人心更容易去缘爱染的境界。就是说，多数情况下，一个人的内心，因为始终求乐，他容易起贪染心，或者说贪分炽盛。反过来也要知道，说了爱染，也就说了嗔憎的一面。

有了爱染心，就有了障碍系缚；同样的，有了嗔憎心，就有了障碍系缚。也可以说，爱染心有两个分支，如后世的论著中说，所谓的“不离爱”和“乖离爱”。不离爱指的是染着、爱恋，乖离爱指的是嗔厌、抗拒，这都是障碍和系缚。

如果一个比丘六根触对六境的时候，发生了这些事，最后有了爱染或者嗔憎的心，那他就被喜悦、爱染系缚了，或者是被苦恼、嗔憎系缚了。这种情况下，就算是独自住在树林等很安静，没有人到达的地方，没有人打扰的地方，

他还是有同伴而住。他并不是独住，并不是闲居静处，更没有办法如法地专精思惟。为什么说他还是有人同住呢？“渴爱就是他的同伴”——他内心因为种种颠倒而产生的如人口渴一样的希欲、爱染心，就是他的同伴，就是他的烦恼伴。有这个烦恼伴的打扰，就没有办法发起真正的修行。下文，反过来说明正面的情况——什么叫作独住？

反之，如果对合意、可爱、愉悦的境界，不喜悦、不赞美、不恋着，没有爱染而心不被系缚，这样的比丘，即使与其他比丘同住，或住在一般人的村子里，也叫作独住，为什么呢？因为他没有渴爱这样的同伴。

跟上面的情况相反，六根触对六尘，有所谓的可意境和不可意境。对这样产生合意、可爱、愉悦的境界，内心没有贪染，表现为没有为之而喜悦躁动，内心也不恋着不舍，回过头来还赞美不停。如果他没有被这样的爱染心系缚，这样的比丘，就算和其他的比丘同住，乃至住在一般在家人生活的村子里，他也叫作独住。原因是什么呢？因为他的内心中没有渴爱这种同伴，没有渴爱这种烦恼伴。

好，这一段是在说明“什么叫作有人同住，什么叫作独住”。为什么说明这一段呢？为什么要在这里提出这个问题呢？因为下面就涉及到了一位比丘，心心念念要去一个人独住，精进修行，但是反而遇到挫折的事情，问题也就在这里。我们来向下看：

有一次，佛陀游化到摩揭陀国境内的阇斗村，住在村落外的庵婆林内，尊者弥醯为佛陀的侍者。

我们在《阿含经故事选》中，已经提到了几位佛陀的侍者，弥醯尊者是其中的一位，他们先后在不同的时间段内承侍佛陀。

这天一早，尊者弥醯进入阇斗村乞食。回程时，路过金鞞河边，看到一片环境幽雅的庵婆林，心想：这片林地地势平坦幽静，又有清澈的河水流过，对一位精进的修行人来说，实在是一个理想的好地方，我应当来这里修行，好好精进一番。

事情的发生，是有一天早晨，尊者弥醯入村去乞食。回来的时候路过一条河，看到这条河流过一片环境优雅的树林。这片林地地势平坦，而且很幽静，

没有什么人或大动物的出入来打扰，而且还有很干净的河水流过。为什么这样的情境，这样的地势环境，对于一个修行人来说，是比较理想的好地方呢？

首先，林地的地势平坦，对于精进修行止观的人来说，不管是禅坐还是经行，地形都比较合适。如果草木深邃，土地高下不平，那经行就有障碍；禅坐的时候，也不容易找到一个容易坐的、平坦安稳的合适座位。地势平坦有这样的好处。

幽静，大家自然都知道，少一些声音的打扰和其它的扰动，这对于修习止观的人来说，是正面的条件，有帮助的条件。

为什么又需要清澈的河水呢？因为那是在古时候的野外，不管是洗浴用水，还是饮用的水，生活水源都需要自己来取；没有自来水，更不要说在野外。有这样清澈的河水，对于他生活用水是一个很好的支撑。从环境上确实是比较理想的。

弥醯尊者就开始想了，我要自己一个人来这里修行，好好精进一番，以便能够在佛法中有所触证。应该说，弥醯尊者的这种想法，在出家修行人中是比较普遍的，可能一些在家希望精进修行的人，也常常会有这样的愿望吧！看到一片非常幽静、环境优美的地方，非常适合修行，就想：“唉！我要能来这里修行就好了，我在这里禅修、闭关，多好！”就像我跟有的法友半开玩笑说：“一个和尚，一看到一个地方，风景优雅，环境幽静，条件合适，脑袋里立刻就打一个妄想，叫作‘在这里盖一个闭关房’。”看来，这位弥醯尊者也是这样，不知道这样的比丘是不是都是从弥醯尊者这里获得的传承。

尊者弥醯回去吃饱后，就收拾了随身物品，将坐垫披在肩上，来向佛陀请求允许他前往。

这里要注意！他没有说“我这样想了，马上就这样干”，回去处理好生活上的事情，收拾了自己随身的物品之后，去向佛陀请求；因为他当时是佛陀的侍者，他不可以擅自活动。在后世也是一样，这位弟子承侍师长，依止师长而住，他不可以不白师就自己跑掉去哪儿了；即便这个理由很正当，也要白师，然后再行。不过当时有什么情况呢？文中说：

然而，当时只有尊者弥醯随佛陀同住，其他比丘都还没到，所以佛陀要求尊者弥醯暂缓几天，等其他比丘到达后再离开，以免身旁没有侍者。

当时是佛陀和弥醯先到了这里，其他常随佛陀的比丘们还没有到达。佛陀的身边一般会有侍者，倒不是佛陀不能够照顾自己，这是弟子们对于佛陀的一种尊重。而且从佛法的伦理来说，弟子承侍师长，这也是应当的事情，而且是欢喜的事情——培养福德，同时也常常能够闻法，能够得到教诫、教授的机会，是很好的事情。但是，弥醯希望自己现在就能到那个他认为非常好的、适合修行的地方，自己一个人去闭关（用今天的话说就是闭关，稍有点不一样），独自静修。但是因为没有其他人，所以佛陀希望等到其他比丘到达后，他再离开。

可是，尊者弥醯却等不及赶着要去那个他认为的好地方，所以对佛陀说：“世尊！您已经是个解脱者了，应修应证的，都已修已证，再也没有什么作为可以对您有所增益了。”

弥醯跟佛说，您是彻底解脱的人了，所有应该修习的法，应该证悟的智慧，您都已经修了，都已经证了，再没有什么其他的修行或者果证，是可以对佛陀您有任何增益的了；就是所谓“无上”的意思，无上正等正觉，也是所谓“无学”的意思。弥醯接着说他自己：

而我呢，当修当证的还很多，如果能到一个好地方，让我好好地精进修行，一定会很有进步。请世尊允许我离开，到那一片庵婆林去精进吧！

人，有的时候被某种心思主宰的心，会掉在里面出不来。现在这位弥醯尊者就掉到了一个陷阱中出不来，这个陷阱叫作“我要去那个地方独自修行，我一定要去，那是一个好地方”。他这样跟佛陀请求的时候——

佛陀还是希望尊者弥醯暂缓离开。可是，坚决的弥醯尊者，仍然作了第三次请求。

弥醯作了三次请求，然后我们看佛陀的表现。

这时，佛陀只好说：“弥醯！你一再说要去精进修行，我还能说什么呢？就随你的意愿去吧！”

我常常说佛陀是离欲的人，他甚至不会把自己正确的想法强制在弟子身上去推行。要注意！佛陀，一个离欲的导师，一个智慧圆满、慈悲深彻的、离欲的导师，他是这样的表现。即便他明确地知道，他的建议、他的教导是对的，但是对方，哪怕是他的弟子，如果实在不遵从，实在要按照自己的去办，佛陀也不硬扭，也不强制，没有“我的意志一定要得到贯彻，我的正确一定要被认

可，被尊重，被实行”。而我们一般的凡夫呢？不仅我是正确的，你要认同我，要按我的办，不然的话，内心很不平，无法接受。就算我是错的，我也有很多理由，你也应该接受，你也不应该揪着我不放。我们跟佛陀的差距很大。当我们拥有好心的时候，希望利益他人的时候，我想这也是我们需要注意的，不要以“这是我对你好”为名义，去实行“强行主宰”这件事。

弥醯听到佛陀这样说之后，应该是很欢喜吧！于是——

辞别了佛陀，尊者弥醯来到那片幽静的林地，选在一棵树下禅修。

开始了他的独住禅修。但是——

禅修中，尊者弥醯还是禁不住生起欲念、恚念、害念等三恶念来。

虽然到了一个那样幽静的林地，找了一棵他觉得很合适的树下，敷座来进行他止观的修习，但是他内心中并没有像他想像的那样，有多么多么好的状况，乃至在圣法中有所触证，反而还是禁不住生起欲念、恚念和害念——贪欲、嗔恚和恼害这些恶念，经中有时候说“贪欲、恚、害觉”，就是这个意思。

这是很有意思的事情，我想有一些有过自己独自静住、专心修行的人，可能有过类似的经验。本来想着我要在这样安静的环境、没人打扰的环境，一个人独住，精进地修行，有很好的想象和规划，但是当一个人到了静处，想要用心办道的时候，想要这样如法用功的时候，突然发现外边是那样的安静，内心却如此地喧嚣。这个世界很好，没有问题，但是自己的内心就是这个世界最嘈杂的那部分；这真的是很悲哀的事。

此时，尊者弥醯心想：怎么会这样呢？我这么有信心地出家精进修学，还是断除不了这三恶念的染着。

他自己也是感到非常奇怪的，想不明白为什么这样。“我是以纯正的发心来出家修行的，我出家之后，修行也够精进，乃至现在自己一个人来到幽静的林中，独住修行，为什么还断除不了贪欲、嗔恚、恼害这些恶念呢？”应该说，他那时的内心感到了挫败，可能也没有办法接受，更理不清头绪。所以，文中说：

想着想着，尊者弥醯又想念起佛陀来了，所以又回去见佛陀。

自己内心确实是解不开这个疑惑，回去向佛陀请教。

见了佛陀，尊者弥醯将他在独修中，不禁生起三恶念的情形，诚实地向佛陀报告。

他向佛陀很坦诚地说：“我刚才辞别您，到那林中去修行，结果不仅没有定、没有慧的产生，还产生了这样的贪欲、恚、害觉。佛陀！请问这是怎么回事呢？”文说：

显然，从进入解脱修习的层面来看，尊者弥醯还不够成熟，没有能力独修。

独修，实在来说，是需要作一点准备的。所以，佛法中对于一个新出家的人，都会要求他的老师，也就是他的和尚、阿阇黎，要对他负起责任来，要做种种的教诫、教授——要教他学习戒律仪，要教他读诵（读是能够跟着读出来，诵指的是能够背下来）一些重要的、核心的佛法，要教他修习禅观，也就是止观禅修等等这些佛教出家人核心的、基本的一些修行的能力，和相应的一些必备的知识。如果还不具备独自修行的能力，他不可以离开和尚、阿阇黎，还是要依师来修学。

这里谈到了独修。前面最开始谈到独修和有伴同住这两种情况，如果回忆那一段，大家记得里面说到什么叫作独住呢？眼见色、耳闻声、鼻嗅香、舌尝味、身觉触、意知法已，对于可意、不可意的种种境相，自己内心不产生贪或嗔等等烦恼的流露，这个叫作独住。反过来，如果对于六根触对六尘之后，可意境生贪，不可意境生嗔，这样贪嗔漏器心的话，这就叫作有伴同住，即便住在寂静的林中独自一个人，还叫有伴同住；渴爱，就是他的同伴。

说到这里，想起中国禅宗一种比较有意思的说法，叫作“不与万法为侣”。如果借用禅宗这句话，什么叫作独住啊？你的内心在种种境相上，不去随着它起舞，不与万法为侣，这叫作独住。如果具备这种能力，即便与其他比丘同住，甚至住在有熟人的村落中，还是叫独住。因为不与万法为侣，因为眼见色乃至意知法已，内心对于所谓可意、不可意没有贪嗔的发动，没有随之起舞，不与万法为侣，这个叫独住。反过来，就算一个人住在寂静的林中，但是眼见色乃至意知法已，对于可意境生贪，不可意境生嗔，这个就叫作有伴同住；渴爱就是他的伴侣，他就与这一切爱与非爱法为侣，他就与贪嗔为侣。

大家也不要以为对于可意境不生贪，不可意境不生嗔，这就是解脱境界了；这个其实是可以正确的训练，在解脱之前就能达到的，也可以说这是一个

基本功夫。还记得我们前面学过的内容吗？佛教导于比丘，先要执持净戒，然后是守护根门、饮食知量、觉寤瑜伽、正知而行等等这些。其中守护根门就可以达到这样的效果，虽然还是一个凡夫，连有学圣人都不是，但并不是压抑，而是通过正确的用功，守护根门，能够在眼见色乃至意知法已，内心不会在可意境上生贪，不可意境上生嗔。不会随着可意、不可意境界的触对，而有贪嗔的起舞，而有爱染的流露，这就叫作守护根门层面上的不与万法为侣，也就是真正的独住。当然，这个功夫做得深刻，是眼见色乃至意知法已，不取相，不取随好，所以没有贪嗔的流露。

这里谈到这样独修之后，对于尊者弥醯没有能力独修的情况，佛陀作了进一步的一些说明和建议。

所以，佛陀说了：“弥醯！有五法，可以让尚未做好修行解脱准备的人，趋于成熟。”

佛陀说：“有五种方法，对于那些还没有做好修行解脱准备的人，慢慢地做好准备，慢慢地趋于成熟。”哪五法呢？

一、亲近善知识，在善知识指导下修学。

这是很重要的！之前曾经反复地强调过四预流支——亲近善士、听闻正法、如理作意、法随法行。我们上一篇也是在讲善知识是解脱道的全部，“佛说满梵行，学者应尊敬”。

如果没有善知识，没有善知识的指导，对于一个对于法还没有正确把握，对于修行善巧没有足够认识的人，是会构成修行障碍的。如果这个人对于法已经有非常好的把握，也知道怎样来善巧修行，这个时候，一个人独住是可以的。这里要注意！虽然我们强调善知识，但也不是说这个人不可以去独住。只是在他还不具足独住修行的能力之前，他要亲近善知识，在善知识的指导下来修学。

二、遵守波罗提木叉，举止符合威仪，即使对微细罪，也以戒慎恐惧的态度遵守。

第二条简单地说，就是坚持戒律仪。亲近善知识，善知识的教导会包括身语的规范，内心的认识，以及持续的身心训练等等这些内容，也就是戒定慧的内容。

这里首先谈的是戒律仪的内容，这对于个人修行是非常重要的，能够让一

个人远离造成生命苦难、衰损的因缘，这是从个人层面上，对于断恶修善是有极大帮助的；从僧团层面，有很好的集体规范，以及大家的共同遵守和维护，这是一个团体和平共住所必需的。

对于化世导俗的这一面也很重要，持守戒律仪能够免于被世人讥谤。如果人家看到出家人谈着修行，谈着少欲知足，谈着离欲解脱，却表现得与此完全相反，让人家怎样信服呢？今天可能还真就出现了一些很神奇的情况，表现的欲贪炽盛，不过自己有一套听起来很神奇的理论，那听的这些人呢，因为自己贪欲作怪，因为自己没有智慧眼，居然还认同，居然还顶礼膜拜。这确实只能说去圣时遥，法味不再是那样纯正、淳厚了，有了很多东西掺进来，甚至有毒药掺进来。取用的人也未必都有那么强的善根，未必都有那么好的因缘，也未必都有那样的智慧眼，所以，以为是“牛奶”，结果是“三聚氢氨”。

对于一个真正想修行的人来说，一定要遵守波罗提木叉，就是别解脱戒。举止也要符合威仪，不要忽视小的问题，“千里之堤，毁于蚁穴”，世间也说细节决定成败。真正的修行，不会忽略一分一秒的，不会忽略任何一个点滴的；如果没有这个心，还说我自己精进修行，那是不懂什么叫精进，不懂什么叫修行。

真正的真刀真枪的修行，一定是不忽略任何一个细节，不放过一分一秒的。在身语的表现上，一定是对于微细罪也如重禁一样——严重的戒律、重大的戒律一样，非常谨慎地严格地来持守。为什么？这是对自己的负责，对于佛法的尊重，对于佛陀的感恩，也是对于众生的责任。他表现出来的，是应该这个样子。

时间关系，今天就先学到这里。后面的，我们下一次再来继续学习本章的内容。

【佛法问答】

接下来的时间，可以进行一些交流讨论，大家有问题可以提一提。相对来说，这几次留给问题讨论的时间少了一些，对大家有所亏欠。

问题1、如果对于听法的境界觉得可意，也是属于贪吗？

法师：对于可意境生贪，这个叫贪。有可意境，有不可意境，但是内心在这些上，没有生起贪嗔，这是可能的。

对于可意境生贪，这个叫贪。有可意境，有不可意境，但是内心在这些上，没有生起贪瞋，这是可能的。

所谓的生起法爱，合适不合适呢？要知道，从究竟来说，这也是问题；但从次第上来说，他不是最严重的，也不是最先要特别注意的。

最先要特别注意的，看我们实际修行过程中，常常要把戒律放在最前面，为什么？断除恶不善法，断除这些有严重影响的恶不善法——在家众的五戒。佛陀这么慈悲的人，为什么给在家众制五戒？佛陀这么不强迫人的人，为什么给在家众制五戒？当然不是佛陀强迫，佛世的时候，所有皈依三宝、受五戒的人，都是自己在佛前或者僧团中自誓——表示我从现在开始，尽形寿皈念佛、皈依法、皈依僧，不杀生乃至不饮酒等等。但是为什么这样重要？因为这些可能导致生命的重大衰损，可能会给修行制造重大障碍。不要说修行，如果有了这重大恶业，下一世，人身都没有办法保证，很可能堕于三恶趣。所以，在佛法的修行中，首先重要的是断除这些重大的恶行，及遮止这些重大恶行的强烈助缘。重大恶行——前面四条戒；它的重要助缘——饮酒。

像内心对于佛法的好乐、喜爱，这些可以说是善法欲，就是有对于善法要成就的这种强烈的意愿。这从心所上分析，可以是欲心所；那么它所依的可乐境，是这些善法。这就被称为善法欲。

对于熟悉一点佛法名相的，可能知道四神足（或者叫四如意足），也就是所谓的欲、勤、心、观。这个欲、勤、心、观的“欲”，并不是贪欲的意思，不是一般充满了爱染心、染污心的那种爱染、贪恋，而是对于“这样殊胜的法，我一定要实现”的强烈意愿。比如这个禅定，“我可以达成，一定要达成”，比如佛陀最后成道前坐菩提树下，“我不成无上正等正觉，不起此座”，这就是非常强烈的欲心所，对于善法极为强烈的希欲，和成就的决定意乐。这个可以没有爱染心相应，但是它可以推动一个人发起非常强盛的精进，所谓的“欲为勤依”。

这个问题略略地讲这些。问题挺好，大家以后可以仔细地在修行中体会。

问题2、“不与万法为侣”与《金刚经》里的“不依法、不依非法”是一个意思吗？

法师：这个“不与万法为侣”，它是禅宗中说是庞居士的一个典故。它到

底指的什么？可能不容易非常确定地敲定它，更多的是其他人的一些解读。刚才针对独住与有伴同住这种情况，我作了一种类似的借用，或者说这个层面的一个解读。那相当于这个法友问：“可不可以从‘不依法、不依非法’这个角度来认识‘不与万法为侣’”呢？当然也可以。

不与万法为侣，深入地说，就是一法不取。内心一法不取，连任何一个法的相都不取，他怎么可能与任何一法为伴侣呢？心又怎么可能在任何一个法的相上生起贪嗔等等问题呢？不会。内心这样一法不取，这个可以说是“不依法”。

但是，有的人认识到诸法是性空的，所谓的一法不取，就是诸法不可得的意思，就是诸法性空的意思。不是有一个法，特意不去取它；那不是造作吗？那怎么是智慧的表现呢？那恰恰是没有智慧的表现。一法不取，之所以是智慧的表现，是因为诸法不可得、不可取、不可着，所以一法不取是正确的、是智慧的、是随顺于诸法如实相的。这个“不依法”跟“不取法”是一个意思。

不依非法，是什么意思呢？诸法的现象或相状叫作法；诸法的本质，所说的性空，就是这里说的非法。这是《大智度论》里对于法、非法深一层的解释，它把非法说明为诸法的本质。法是现象上的事情，那本质不是现象上的事情，所以说它是非法。性空，你不能说它是一法，但是也不可取着，性空也不可取、不可着。

所以按照《大智度论》里对于法和非法这深一层的解释，就是——现象上诸法固然不可得，即便所谓诸法的性空，它本身也不可得、不可取，所以不依法、不依非法，这是深的来说这层意思。如果浅的来说“不依法，不依非法”，法就是指的随顺于佛所觉证的真理的教诫，这叫作法；那非法就是与此相悖、与此相违的，叫作非法。这是常见的法与非法，这个也可以说是涵盖了相当广的面。不过，上一种解读是覆盖了一切法，覆盖了有为、无为的一切法，这种解读中，应该说是该括了一切。

内心确实不取任何一法，原因不是法在那儿，不去取，而是有为、无为一切法不可得，是这样深刻地来把握。如果这样来把握，可不可以呢？完全可以。这就是可以作更深层的解读——不与万法为侣，就是一法不取，同时也是一法不舍。所谓一法不舍的意思，就是空不可得的意思，也就是刚才这位法友问的“可不可以从‘不依法、不依非法’这个角度去把握”？那我的解说是以

《智论》的一种深的说明，来说明什么叫“不依法、不依非法”，来诠释“不与万法为侣”，至少提供一个纬度、一个参考。

这个问题说到这里。因为说得稍微深了一点，可能多占了一点时间。

今天，我们也就到这里为止。

下面一起合掌，做一回向。

愿以此功德

普及于一切

我等与众生

皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥如意！

021-2. 弥醯的独修挫折

{ 欲精进，弥醯独修受挫折 }
{ 依次第，五法成熟四法证 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

(三称)

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

今天我们一起继续学习《阿含经故事选》第二十一则〈弥醯的独修挫折〉第二个部分。上一次我们提到弥醯遇到了独修问题之后，诚实地向佛陀报告。佛陀给他开示，有五种方法，可以让尚未做好修行解脱准备的人，趋于成熟。这五法分别是：第一，亲近善知识；第二，遵守波罗提木叉。上一次已经学过了这两个部分，今天开始，我们来向下学习五法中的第三种：

三、熟悉佛法各种法义、论理，并且深入理解、接纳。

这是谙熟于法，对于佛法的义理首先有了解，并且在这种了解的闻慧上，更深刻地理解、接纳它，形成正见。这相当于说，是闻、思慧所摄取的一些努力。

四、坚定精进，主动学习各种方法，以断除自己的恶行，增长善行。

第四是说有精进力。佛法的精进，一般就是指勇悍的断恶修善的力量。不仅有翘勤，而且要用于断恶修善，这才是佛法比较严格意义上所说的精进。所以后面也说到，自己能够主动学习各种方法，以断除自己的恶行，增长善行。第四种，可以简单说为是精进。

五、善观生灭无常，成就趣向灭苦的智慧。

佛法入道初门，常常提到对于无常的观察。对于这一切法，特别是与身心相关的这一切，没有常性可得。这有什么作用呢？这就会破坏一个人，平时常

常伴随他的颠倒我想，而反过来建立起无我想，生起无我的胜解，然后随着躬行的深化，能够趣向灭苦的无我慧。第五，可以简单说是观无常。

佛说的五法，作为概括的话，首先亲近善士，这是第一条；第二条，持守净戒；第三条，获得正见；第四条，精进学修；第五条，观察无常。是这样几种修学的方法。一个在佛法解脱方面没有做好准备的人，常常修习这五法，可以慢慢地成熟解脱的因缘。不仅于此，佛陀还接着开示：

弥醯！有了这五法的修学后，还要继续修习四法：

下面介绍了四种需要的修习：

一、修习不净观，以断除贪欲。

五法修习之后，佛接着建议这个比丘能够修习不净观察，来断除自己的贪欲。

1、不净观是基于色身不净的事实来观察

不净观，对于一些对佛法毫不了解的人来说，不知道在说什么；对于佛法有一点了解的人来说，总觉得不净观是比较造作的，好像是自己把本来净妙的色身，给观想成了不净的一样，所以过去译成“不净观”的时候，很多人把它想象成一种不一定如实的观想。实际上，如果大家多看一看经论的话，会知道有一些地方译成“不净观察”，颠倒过来说就是“观察不净”，根据自己曾经亲自经验过的一些事实，来反复地观察这个色身到底净不净。通过这样基于事实的观察，认识到这个色身原来不像自己颠倒执取的那样，是那么的净妙可爱，反而现起不净妙的相，甚至是秽恶相。

2、不净观之所以能对治男女欲贪的原理

这个观察修习有什么用呢？对于佛法有一些了解的人，都知道不净观对于调伏男女欲贪比较有用。当然，不净观察对于调伏男女欲贪确实有用，而且应该是最对症的修行之一。为什么呢？《瑜伽师地论》里有一段文，根据经论总结欲贪生起的原因，特别指的是男女欲贪：“云何贪欲由是而生？谓五因故。”贪欲是如何生起的呢？有五种因缘：净妙想，欣乐（yuè）乐（lè），有情想，猛盛贪，随眠有余未尽。就是说，这个人因为有净妙想；因为觉得在这样的男女境上有所谓的“乐”可得，有“没有后患的安乐”可得，这叫欣乐（yuè）乐（lè），或者叫欣乐（yào）乐（lè）；以及有情想，觉得是有情，男女欲

贪是要有有情想配合的；猛盛贪，即便认识上好像了解，但是因为过去一些烦恼习现前，而涌动出猛盛的欲贪，甚至就在修习的过程中也会呈现；最后一个因缘叫作随眠有余未尽。

讲了这些，那么谈到的第一个因缘，就叫作净妙想。这个人对于男女的境界产生男女欲贪，首先他是要生起净妙想的啊。他如果能够稳定地、清晰地把色、香、触的不净相现前（注意我说的细节），那么他的内心就没有办法生起欲贪，或者至少是极难的。需要净妙的颠倒想，来支撑他欲贪的现起和发展；当这个相破灭了，就不一样了。

3、不净观在声闻教法中的重要性

因为听这个讲座的很多是在家众，所以不净观察细节的修习，我不多讲了，未必很适合。但是对于出家众来说，特别是这个时代的出家众，这甚至是一门必修课，至少在我一些互相亲近的道友中，大家都是基本把它作为必修课来修习的，很有必要。在部派佛教中，说一切有部赞叹不净观的修习，说不净观是“入圣道之初门”，把不净观和持息念（就是下文的入出息念）说为是“二甘露门”，很重视！

4、不净观在菩萨教法中的重要性

在今天，我们很多人啊，特别是说自己要行大乘道的人，就我个人看到的一些情况，一些有限的经验，以及对于佛法的了解，我是建议要好好的修不净观，要把身心真的调伏寂静了，欲贪缠不现起，甚至对境不发生，这样你说发菩提心、行菩萨道，安全系数高。

再一个，自己也多少体会了离欲或者随顺离欲的味道，真的知道解脱的声音是怎样的，解脱的清涼是怎么样的。就像经论里说，虽然还没有喝到水，但是已经听到了水的声音；虽然还没用触到水，但是已经感到了水的湿润；虽然还没有摸到这个智慧火，但是已经感到了它的热度。有了这样的受用，再说行菩萨道，那你真的是将人向于离欲解脱的角度而去度化。不然，很多人所谓的传播佛法、度化众生，变成了大家怎样在世间生活得更好。

佛法当然摄受五乘共法的一部分内容，不排除世间的修行，也就是五乘共法的修行，但这不是佛法不共的特质。我们不应该有了五乘共法，而抹煞了三乘共法或者是大乘不共法。

有了这样的修习，对于一个比丘来说，他出家的生活，他慧命的保障，就变得比从前多了几分安全感。

5、不净观察对于饮食、睡眠等欲贪的调伏作用

不净观，一般以为它只是对于调伏男女欲贪有作用，但是，如果真正的修习得力之后，就会从自己的经验中发现，它对于普遍地调伏贪欲都有帮助，比如说对于饮食的贪欲。之前有讲饮食知量，提到过饮食中的一个修习就要观察饮食的过患。经论中讲到饮食的过患，其中一个方面就是，这个饮食吃到嘴里后，是变成怎样的不净相。经过咀嚼、舌头的搅拌，津液、唾液的滋润，变成了怎样的一个不净相。如果肯忍受一下的话，你想想，如果别人嚼过的东西，再吐到碗里让另一个人吃，净吗？想一想就够了（我希望没有伤害到任何一个人）。经过喉到了胃里，又是什么样子呢？看看喝酒的人吐出来的东西就知道了。作为正常神志的人，是很难再吃下去的。净妙吗？就不要再往下说了，这些都是受用种类过患。转变种类过患，过了喉之后，就开始了消化的过程，转变的样子、气味乃至触觉，都不是令人欢喜的，都是可厌的，不净的。

在修习饮食知量的时候，就是要对于饮食经过这样消化再转变成这样一一不净的身分，有足够清晰的了知和胜解。这时候就知道，饮食只是滋养这个不净的色身，有什么好值得过度赞叹的呢？受用它，是为了承办真正的利益，为摄受梵行而受此食的；会变得不一样。所以，这个人不净观察修得得力，饮食的欲贪也会得到调伏。

欲界的众生和色界的众生不一样，就在有欲，有什么欲呢？饮食、男女、睡眠等欲。饮食、男女前面都说过了，那不净观察对睡眠也有帮助吗？有帮助！之前在另一个场合，我讲过经里的一个偈颂，就是讲发起精进意乐，要离开耽着睡眠这种过患，第一句就是“汝起勿抱臭身卧，种种不净假名人”。这在思惟什么啊？你起来吧，不要在那里躺着了。这不就是自己抱着一个臭秽可厌的色身，躺在这吗？这哪是像一般人想象的那样净妙的一整个的啊，它难道不是分分片片，种种不净身分和合聚合的吗？“种种不净假名人”。

对于不净思惟、不净观察，其中一种是有识身不净的观察。思惟观察在活着的时候，这一一身分的不净。大家看一下解剖的图片就知道了，有什么净妙的啊？为什么很多人不敢去看第二眼，为什么很多人在车祸的现场觉得忍受不

了，为什么在地震灾害等等有很多人出现大面积死伤的时候，很多去救助的人会产生心理障碍啊？就是因为对于生命的不净，对于生命的无常危脆，他过去没有认识，充满了错谬的颠倒想，认为是净妙的、可乐的，是常的。现在一场灾难，把这一切谎言、误解和自我麻痹，撕得粉碎，把真相无可辩驳、不可掩盖地呈现在他面前，于是，自己一直精心维护的那个脆弱的谎言，不敢看的真相，就摆在眼前了，所以受不了，所以会受伤害。这让我想起一个作家说的话，大意是：“人类承受不了太多的真相。”这话说的有没有道理呢？看看我们所谓的日常生活，需要多少错误的认识作基础，又需要多少荒谬的内心运作来搭建，才能够支撑起来呢？

这个人有不净的观察，对于色身不再像从前那样执着净妙、有乐，那他在饮食、男女、睡眠等等这些方面的欲贪就会自然的减损，因为他有了不净的胜解。一般人是净妙胜解——想到我，总是感觉不到我的不净，那就叫作有净妙胜解；而且一个人总是觉得自己挺好的，这里又有我慢，又是净妙的颠倒想。真的有这种“化粪池”“种种不净假名人”等等这些的胜解意向常常现起，只要一有自我的意向，一有自己身体的意向，现起的就是这种种不净相，这就叫作有了不净胜解，破坏了过去颠倒的、净妙的邪胜解，那这个人自然在饮食、男女、睡眠这些欲贪上容易调伏。

睡眠，你试过就知道，你的不净观察真的清晰有力，在早上第一个需要起来的信号发起的时候，你把这个不净观察一举，自己贪恋身、贪恋受而要继续懒下去的这些力量，立刻如潮水一般地退却，为什么？了然无趣。这样一堆不净聚，谈不上任何净妙可爱，维护他有什么意思呢？还觉得挺好的。贪着这个受，本质上又是什么呢？在这样不净的身根上，产生了一些谈不上任何真实意义的东西。这样思择，这个人自然就不容易被一般人成为起床障碍的那些东西所困住。

一般人总是受自己身受和颠倒理念的影响，觉得多睡对我好一些，多睡舒服。那所谓的我，在他心目中是净妙的、一整个儿的；不净胜解强的人，呈现的是非妙的、不净的，是片片和合的不净聚，哪有自己一直渲染的那个一合相的、一整个儿的净妙、好、有乐呢？他自然就能够不再受这个颠倒想的束缚，而且这身受是发生在这样的不净聚上，有什么真实意义呢？

修不净观察的人，不仅要修习有识身不净，还要修习无识身不净。修习所谓无识身不净，就是死后色身的变坏。知道死的必然到来，即是有了死随念。也知道死之后，色身会怎样地变坏。对于寄于这样危脆无常的色身而有的受，就不那么迷恋了，就不那么认为他有那么绝对的意义了。不能说毫无意义，但他哪是像过去渲染的那样，反复给自己在内心所念叨的那样，那么重要，那么美好啊？更重要的是——活着干了什么，活着为了什么，活着又达成了什么？这才是重要的。

所以修习不净观，破坏了色身的净妙颠倒想，对于这个人普遍地离开欲界的欲贪都有帮助，当然，要说侧重的或者是特征性的，对于男女欲贪尤其有帮助。

二、修习慈悲观，以断除嗔恚。

这个也很重要！修习不净观察，这个人修习得有觉受之后，不像一般人想象的——修习不净观不得很恶心啊？初修不善巧的时候，可能会。但是，当净妙胜解已经多分破除了，自己常常随观不净了，甚至在这个不净观察中得到身心的喜乐乃至轻安，这个时候他就受用于不净观察。虽然受用不净观察，但是因为他修习得有了一些纯熟，用一些论里的话说，他甚至有“超作意位”——看自己、看人，不生起净妙颠倒想，而是不净相现前，好像没有特意地去作意，就是不净相现前；所谓的“超作意位”，好像就没有作意一样，超越了作意一样。这个时候你想想会怎样呢？他对于现在眼前这一个一个人的不净相，不会内心有好感的。因为他那个不净相是非常具体的，不仅仅是呈现视觉的胜解的不净相，同时还带着气味的不净相，就是腥臊恶臭啊等等这样的，甚至还可能带着种种触感的不净相。你不要觉得那个触感好，这个人如果在车祸现场撞得新鲜的血肉在高速路上横铺，你肯愿意用你自己的手去触碰什么啊？——为什么不想触碰啊？不还是觉得不净、非妙吗？

修不净观察有这样不净胜解的人，他可以在一瞬间就现起一个非常整合的、立体的、方方面面的、非常鲜活的不净相，这种鲜活甚至比一般人亲自去接触还鲜活，为什么？因为他心稳定。心非常稳定的时候，感受才更清晰、更隽永；当然，用“隽永”来形容不净是不对了，不过确实是这样。所以有禅定的人，他在定境或者是定的余势相关中，如果有所知有所见的话，会特别地鲜活，比

他日常的生活还要鲜活、深刻、隽永。所以有定境的人，他靠着定力支撑，他能够更深刻地改变一些事情，道理也在这儿。

不要说有定境，他就修习纯熟，心在这种不净取相上、不净胜解上非常稳固地现起，那个时候，这个不净相对于他来说是非常鲜活的，非常有力量的，他对于这个不净相所对应的那个有情，至少很难生起一些比较美好的情绪。当然，他要特别地运作心，作一些其它心的引导是可以，但是这里只说“他只修习了不净，只停留在反复地观察不净”这个阶段来说这个话。

这个话意味着什么呢？他对于其他有情慈悲心淡薄。甚至如果这个人调心不够好的话，他可能对于这样臭秽不堪的其他有情产生厌患相。这会怎样呢？这会导致他想远离，其实是嗔或者嗔的等流。如果这个人这个心特别强的话，他度众生就要受到影响，为什么？他不想跟众生打交道，他不想跟其他人打太多交道，越少越好。这对于度众生，其实是形成了一定的障缘的。这个时候，不管是作为自己有可能因为不净而生起嗔厌的这种调和，或者是为了对外更好地能够利益有情，这个人用一些方便来调柔他的内心，增长内心的慈和都很重要。所以这个时候，他来修慈心观，就是慈悲观，就非常重要了，以断除嗔恚。

不是说这个嗔恚是因为修习不净观产生的，而是说修习不净观很难帮助一个人去断除嗔恚，慈悲观可以。而且修习不净观不善巧，是可能嗔恚分不仅不削弱，还可能会冒头。所以，修习不净观察以调伏欲贪，修习慈悲观来调伏嗔恼，让自己心慈和柔软，也充满了喜乐和平等的舍心。你说，会吗？会的。修习过慈心禅的人知道，当慈心生起的时候，慈悲心很难分开——往往是既希望这个有情或者一切有情离苦，又在这同一念心里，同时包含着希望他得安乐；又希望他得安乐，也又希望他离苦，这就是慈悲心同时具。

当这个人正确地修习慈悲观察、慈心禅，在他的意向中、胜解中，就现起了这位有情（或者自己观察的那些有情）离苦得乐之后的安乐相，这个是很自然现起的。自然地呈现了对方喜乐相之后，自己内心也会很自然地因为对方的离苦得安乐产生的欢喜而欢喜。

正确的修习慈悲观，又需要突破亲、中、怨的障碍——突破“我感觉亲近，我感觉疏远，感觉可憎”的这样一些差别，平等的慈心、平等的悲心，这又突破了过去亲、中、怨障碍造成的不能平等的心，具备了离开贪嗔的平等舍心。

所以，慈悲观的修习，会带来一个人慈悲喜舍的心，也就是大家常说的四无量心，是这个内容。能够断除嗔恚，能够培养慈悲喜舍。

慈心对于一个人的修行也是很重要的！很多人的修行，总是靠着自己的意志力在强挺。这话反过来就说明什么呢？他的修行缺乏喜乐。做过慈心观练习的人都知道，修习慈心观是最容易产生内心真切喜乐的修法之一。如果这个人说：“我从来都没有品尝过什么叫修行的喜乐。”那你可以很慈悲地告诉他说：“你可以修一修慈悲观。当你慈悲观得力的时候，你就会知道什么叫作为他人的喜乐而喜悦，由衷而发，不需要任何造作。”这个对于修行也是重要的。

修行总是肃杀的风光，总是干枯的河床。你觉得这个人没有滋润，能够走多远呢，能够有多少力量呢？全靠意志力拼下来，那是很艰涩的修行，那是苦俱的修行。反过来有善巧，常常是心调柔喜乐地住于各种修行，这就是乐俱的修行，而且身心容易获得进展。总是修得苦哈哈的，身心不容易进展，意志特别坚强，能够坚持下去。很多人的三天打鱼两天晒网，时作时辍，也有一部分原因就是的修行上没有得喜乐，所以很难持续地下去。

好，这是概略地说明慈悲观的修行。下面：

三、修习入出息念，以断除散乱心。

修习入出息念，也是佛法中非常常用的一类修行方法。就是因为它太常用了，个个宗派、个个部派都普遍重视，所以关于入出息念的修行，它的一些细节上的发展变化也是特别多，诸部派几乎都有这方面的实修说明。

关于修行，我们不要狭隘，不要被自己学过的哪一个方法完全挡住。你应该从原理上通达这一类修行或者整个修行到底是什么回事，然后知道自己所学的具体方法中，哪些是哪些原理的应用。你虽然没有实践过，但是听说过或者看到的其它一些修行，与这些原理符合不符合，又是哪些的应用。如果真的从原理到应用都通达的话，有很多互相之间的一些意见往来，不见得是不可以沟通的。佛教中还是有一些彼此的误解；当然是有分歧，但也还是有一些误解的。

入出息念，很多人人都知道它可以用来修止，发展心的安止性，发展定力，也就是这里说的“断除散乱心”。在这个说明中，入出息念的修习，主要是用来发展心的安止，偏于修定的作用。实际上，入出息念的修习也可以配合如实观察，甚至不止一种角度地切入如实观察。不要一说入出息念的如实观，就只

有一种，那可能也是偏狭。如果从《阿含》来看，说了不止一种。到了部派以及后世佛教的实践以及记载，还是有不同。不是说，一定是这个对，那个就是错，很可能是个人修习经验的不同，到后来形成传承，一直这样的强调，形成各自的特色而已。这里不再去太多的说明。

四、修习无常想，以断我慢。

前面说了对于贪欲、嗔恚、散乱的调伏，那在这儿就开始向于无漏智慧的培养。前面还都是一些准备性的工作、辅助性的工作，第四点“修习无常想，以断我慢”，就是一个向于佛法真实智慧的修行，引发无漏智慧的修行。修习无常想，怎样就能断除我慢呢？这就是由观察无常而体证无我的意思。观察无常，为什么能体证无我呢？下文会有一些说明，到那儿再来展开。

这四种修习方法，只是概略地做一点介绍。有心的，可以在《阿含》诸部论著，以及现代一些禅师，过去的一些大德们，他们的著述中去学习更多。也欢迎大家、鼓励大家能够在正确把握的基础上，去做一些实践。佛法终究是从实践中来，还要到实践中去的。而且要通过我们的身体力行，在自己的生命中分分片片地去验证它，最终完全具足佛法的因缘，在自己的生命中完整地实现它。下文，佛说：

弥醯！如果能够亲近善知识，有善知识的指导修学，那一定能够勤修禁戒，遵守波罗提木叉，举止符合威仪，对微细罪以戒慎恐惧的态度遵守。

这是佛讲完上面的五法和四法之后，来作一个贯通。第一句是说，如果这位比丘能够亲近善知识的话，善知识会指导他的修学。当然也需要亲近修学的人能够随顺善知识的教诫、教授，不然为什么要去亲近啊，不然为什么要拜师啊，要依止啊？就是为了随学，所以有这样的必要。有善知识的正确教导，再加上这位亲近善士的人诚恳地实践，就能够按照善知识的教导去勤修禁戒，遵守波罗提木叉，乃至在细的威仪上，也是举止有仪，包括对一些很微小的罪，也以如守护重禁一样的心，殷重地防护。这是前面五法中的两种。接下来：

熟悉佛法各种法义、论理，深入理解、接纳。

之前在善知识那篇故事中谈到过，在佛世以及经典以文字形式落实下来之前，大家是怎样学习佛法、传承佛法、传播佛法的呢？靠口耳相传，靠师父听到法之后，记住、实践，然后再一句一句背给徒弟听，教徒弟一句一句地背，

这叫作“自读诵，亦叫人读诵”。这都是过去佛法中常说的事，在今天呢，很多人都以为只是照着书本读。不知道在当年，这有着传承佛法的重要意义，如果不是这样口耳相传，在很多情况下没有办法来进行传播。

而且这对于如法的比丘生活显得挺重要的，为什么呢？因为那个时候，比丘们都没有智能手机，也没有电子书，更没有笔记本电脑，也基本上没有纸质的书可携带。到哪儿想要听佛法，只能从持法持律的大德来学习来听闻。如果自己一个人独行，内心中没有法，那就没有办法了。所以，亲近善士之后，才可能学习、熟悉佛法的各种法义、论理。这个“论理”的意思，不仅是佛法里的论理，也可以理解为学习的人向同伴以及向师长作一些讨论。他在这些基础上，深入地理解、接纳，真心的接纳它，就形成自己的正见。表面的接纳，其实内心中还有一些根本的问题存在；真正身心的接纳，是没有问题的，是真正成为自己生命的指南。下面，五法中的第四法——

坚定精进，主动学习各种方法，以断除恶行，增长善行。

因为前面，有了戒律仪的保护，有了对于佛法的了解，他知道怎样去断恶修善了，就要去实践。这些还不是根本目的，根本目的是下面所说——

善观生灭无常，成就趣向灭苦的智慧。

修习佛法，终究是要灭苦的，这要靠无漏智慧的现起来达成。无漏智慧断烦恼，究竟离苦。无漏智慧如何生起呢？这里说“善观生灭无常”。为什么呢？就跟下文说的“勤修无常想断我慢”是一样的，因为勤修无常想，就能破坏“中间生命里有个一直没变的东西叫‘我’”这种颠倒想。我们都觉得从小到大，虽然身体生长了，思想发展了，但我还是我，我没有长成另外一个人，我没有从张三长成李四，我还是我。我还是我的意思，就是我没变的意思；我没变就是“常”的颠倒想。这个比丘如果真的修习无常想得力的话，他在生命中一切处找不到一个常的，他就没有办法在这生命之流上，捏出来一个自己过去感觉是始终没有变的我，就建立了无我想，反过来说就是破坏了过去颠倒的我想，这是由观无常体证无我的意思。

这里偏于强调从无常直观无我，《阿含》和论中还说一种观察的路径，是——“无常故苦，苦故无我”，就像经中佛常问的：

“色常否？”

比丘说：“色无常，乃至受想行识无常。”

“如果这一切是无常变异法，比丘在这个上生起执取，它无常变坏了，苦不苦呢？”

“苦。”

这就是“无常故苦”。

苦的意思，是逼恼义，不自在义。但是我们说“我”的意思呢，总觉得“这个手为什么是我的啊？因为我想要让它弯曲，它就弯曲；我想让它握起，它就握起”，我们总觉得自己有这种自在力，自在力就是“我”的生存内涵。感觉到有苦的逼迫，恰恰说明自在不可得，苦不就是不自在吗？自在不可得，说明了“我”的荒谬，所以，经中也常常以“无常故苦，苦故无我”来说明由无常到无我的观察。好，这里是把下文的“勤修无常想断我慢”一起作了说明。接下来：

勤修不净观断除贪欲；勤修慈悲观断除嗔恚；勤修入出息念断除散乱心；勤修无常想断我慢。

稍微详细点的展开，刚才已经说过，不再多说。接下来佛说：

弥醯！如果比丘修得无常想，必定可以由此而建立无我想，若比丘得无我想，就能够由此而断除我慢，成就涅槃解脱了。

大家看着这几句话，是不是觉得熟悉呢？——诸行无常，诸法无我，涅槃寂静。我们常常强调，这三法印不仅仅是真理的三个方面、三个面向，或者是缘起的三个角度的强调，更是一种实际修行的次第——由观无常而体证无我，由体证无我而契入涅槃，于是生死顿息，离欲解脱；这就是佛法最简单扼要的一种修行路线。

有多少人一心说要解脱生死、出离轮回，但是就在每一个学佛人自己都了解的三法印上，你知道有这样简明扼要、迅速离苦的方法吗？一个人可以发菩提心——“不为自己求离苦，但为众生得安乐”，但是他不可以不知道有这样迅速解脱的道路。如果以为自己一时解脱不了，没办法了，或者是贪恋生死，贪恋轮回，害怕“我”消亡，而希望久在生死里——以这些动力来发菩提心，那不叫菩提心，那叫以发菩提心为借口。真的菩提心，真的大乘道，并没有离开对于根本佛法乃至说对于二乘共法、三乘共法的了解，甚至相当程度

的修行，他只是用更广大的发心，更深彻的慈悲，以及更圆满的智慧，来摄持而已。

说到这里，这篇文章的正文，我们就学习完毕了。来看一下“按语”。

按语：

一、本则故事前段取材自《相应部第三五相应第六三经》《杂阿含第三〇九经》，后段取材自《中阿含第五六弥醯经》《增支部第九集第三经》。

“按语”的第一则，讲了本则故事的取材。

二、从故事的前段来看，佛陀是鼓励独修独住的，但不从外在形式来论，只看内心是否有爱染（瞋恚也是爱染的另一种形式）。

这里说到“瞋恚也是爱染的另一种形式”，之前我们讲缘起的时候提到过，缘起如果用十二支说，说到“爱取有”的“爱”那一支的时候，不仅仅指的只有贪的染爱，还指有瞋的染爱，也就是所谓的“不离爱”和“乖离爱”，所以说，“瞋恚也是爱染的另一种形式”。

而从故事的后段来看，亲近善知识是修学佛法的一个重要关键，因为故事中佛陀所说的八种方法，都可以从此建立。

我们后面也强调了为什么要谈到亲近善知识之后，才去说了解佛法的义理，乃至深刻地认同它、接受它，那是因为在那个时代，不通过这样活生生的持法的人，你没有办法去接受法化。所以大家熟悉的《吉祥经》，为什么见到出家人是一种吉祥啊？“得见众沙门”为什么是一种吉祥啊？因为只有“得见众沙门”的时候，你才更可能听到佛法，这当然是吉祥的事——“适时论信仰，是为最吉祥”！所以，亲近善知识，推重善知识，归根到底还是以法为核心的，而不是像后世一样，把它给异化成了个人崇拜，人格神话。真正的佛教，是打破神话的，是告诉每一个人，在你身心的当下就存在着最圆满生命的可能，然后告诉我们每一个人，可以怎样去实现，来让这种可能变为现实。

只是这种教法，在佛世以及之后一段时间，基本上只有通过亲近善知识的方式，才能够得到教导，才能够了解，才能够实践。并不是对善知识有什么神话，而是说明法的因缘——因为善知识是法的必要因缘，所以善知识的重要性，怎么强调都不为过。换句话说，善知识并没有凌驾于法之上，善知识的重要归根到底是因为法的重要，善知识的尊贵归根到底是因为法的尊贵。不像后世一

些人，莫名其妙地变成了人的核心，莫名其妙地变成了人身的崇拜。造神、个人崇拜，这都是错谬的，也是背离佛法真实义的。

再强调一下：三宝，以法为核心。佛是觉证了正法，才成为一切智者，才成为了佛陀；僧伽，因为住持、传承着佛法，实践着佛法，才值得尊重，才有僧义，为什么呢？僧者，和合义，如果离开了“见和”等六和，离开了法的摄持，“和、乐、净”为本的僧从何谈起呢？所以这样去认识，就认识到法的最尊最胜，法在三宝中的重要。当然对于三宝都是全身心的皈依，全身心的皈投以及承事，但是并不意味着任何个人崇拜，这一切都是以向于真理为基础的。

如果你看到佛法中有——一个人凌驾于法之上，法可以任他“捏扁搓圆”的情况——我的建议是，你要远离。因为这已经背离了佛法，不管是从原理上，还是原则上，都与释迦牟尼佛所强调的佛法不一样，还是要小心为妙。下文说：

我们修学佛法，如果在离解脱成就尚远时（亦即还不够成熟），就独学而无善友，一旦遇上挫折，往往会因为得不到有效的协助与支持而退堕。

确实是这样的。很多修行人向往闭关，如果闭关的时候遇到问题了呢？自己知道是什么原因造成的吗？知道背后的原理是什么吗？知道应该依着怎样的原理，用怎样实践的方法去解决吗？或者怎样去看待它，自己确定是正确的吗？等等。如果不具备这些因缘，着急一个人去独修、闭关，未必是一件幸事。

也可能在缺乏善友的规劝与导正下，不自觉地误入歧途，远离佛法，这都是很可惜的事。

自己如果发生了错误的认识乃至走岔了路，没有善友的帮助、规劝与教导、纠正，一路错下去，可能变得非常危险。不仅可惜，而且危险。

三、怎样才能亲近善知识，不会独学而无善友呢？佛陀建立的僧团，就是一个很好的模样。在家人也可以尝试效法僧团的模式，组成具有“六和敬”精神的学团，在学团中同修同学，彼此砥砺。

很多学佛的法友应该有这样的体会，自己一个人紧一天松一天，紧的时候啊，能够比得上最精进的修行人，松的那一天啊，好像比没学佛之前还不如。这就太不稳定了，可能也容易造成遗憾的事。如果有一个大家共学、共修的团队，能够常常互相鼓励、提策，共同的进发，还是不一样。从看到的很多情况，包括个人的经验，在有共同理念以及良好引导的情况下，共修确实还是很有帮

助的。

在自己亲近善知识的同时，努力修学向上，使自己也能成为别人的善知识，这样，学团中的成员，相互提携，辗转增上，假以时日，大家必能有一定程度的成长。

这是说到我们自己对善知识那儿得利益，最好也能有一个稍微大一点长远一点的发心——自己不仅从善知识那里获得利益，也要成为善知识给别人带去利益。这样辗转相谏相教，是增上的好模式，互相成为正反馈，大家会更好地共同促进。

四、善知识，《增支部》译为“善友”。广泛来说，可以使自己获益增上的良师、益友，都可以是善知识。但具体的说，像本则故事指出的，能导正自己的行为（进而不犯戒）、增长自己对佛法的理解与修学、减少自己我执我慢的染着，都是善知识了。

这是对于善知识的一些说明。

五、波罗提木叉，原意为“善法的初基”“善法的依止处”，后来专指佛陀为出家众制订的戒条。又因为这些戒条，有引导趣向解脱的功能，所以也称为“别解脱”“从解脱”（参考印顺法师著《原始佛教圣典之集成》第一一二页），《中阿含第五六弥醯经》就译为“从解脱”。

这是对“波罗提木叉”这个字词的说明。

六、故事末后“修无常断我慢”那段，《杂阿含第二七〇经》作：“无常想者，能建立无我想；圣弟子住无我想，心离我慢，顺得涅槃。”《增支部第九集第一经》作：“若得无常想，则安立无我想；若得无我想，则断我慢，于现法得涅槃。”

在这里，我要跟大家再强调一下：所谓的“离我慢”，就是后来说的“断我执、断我见、断我爱”的意思。“由于慢现观，当证苦边际”，这在经论中常有这样一类说法，因为修行引发智慧断除了我慢，而说他得涅槃解脱；意思就是说，他因为如法修习，生起智慧，断除了我见（或者我执），所以证得了涅槃解脱。

大家要熟悉这些典籍中的用词，为什么翻译成我慢，为什么用我慢？这是因为感觉有“我”，就难免有慢，所以就常常用“断我慢”来说明“断除我执”

的意思。作者在这儿说，上面两段经文——

可以对比来读。这是南、北传《阿含》圣典共传的精义，可见从“无常想→无我想→离我慢→得涅槃”，是当时修学次第的普遍观点。

刚才在讲到这段正文的时候，也是有所强调。

可以说，当时修学的主流下手处，是观无常。

这是对于当时的一个强调。之前也说三法印的实践道路，也是由观无常体证无我，由无我智慧尽断烦恼而得涅槃。

后来大乘佛法盛行，强调慈悲心，强调利他，要求从利他中完成自利，观无常的教说相对地少了，似乎大乘与声闻有很不一样的教说。

这是怎样说呢？如果中正地看，特别把佛法作为一个整体看的话，可以说大乘在侧重点上有一些偏重慈悲心、偏重利他，但也不能说大乘中没有观无常的教说。偏重慈悲心、偏重利他，是有他道理的——一个真正的大乘行者，他不会急求自我的解脱涅槃。如果一个人以为他自己是在修大乘道，然后他修行的最真实的愿望是“愿我尽快解脱”，那他是用大乘的口号在修声闻行，最后，不得果也就罢了，得果得的是声闻果。这一点像《大智度论》《大般若经》等说了很多，大家有空也可以去随学。

后面一段，作者庄春江说的可能有一点可商榷处，我就不再具体地推敲下文了。

【佛法问答】

今天多占用了大家七分钟的时间，今天有因缘还有一点时间，还可以谈论一下问题。

问题 1、不净观是指白骨观吗？

法师：这也是我们汉传佛教徒常常遇到的一个误区，以为：一说不净观，就是指白骨观。白骨观是不净观中的一种观察，确切地说，涉及到骨的观察，在不净观察中有很多。比如像经论中都提到过，可以有这个骨散落在地，经过风吹雨淋日晒之后，变成了白色的，这种白骨的观察。

不光有白骨观，还有赤骨观，就是说还有着血涂的骨头。很多人觉得白骨没有什么不净可厌的，但是想一想有着血涂、筋脉连持的这个骨架子，还带着肉丝，还沾着一些韧带的，还涂着血，这个他就感觉很不净，甚至是不妙，确

切地说，害怕吓人！我希望我这样说的时候，没有给大家造成太多困扰，我还没有太详细地去引导大家修习不净观呢。如果你发现自己的心脏比较脆弱，那可能你修习不净观察的因缘还没有成熟吧。除非有一天，你觉得自己太需要，可以克服，那可以再说。

简单地说：不净观包含白骨观，但不止是白骨观。在我们后来的课程进程中，我也提到了一些。这个问题提的比较早了。下面有两个连续的问题：

问题 2、如何才是修不净观

法友：顶礼法师！内心有想过您说的那些不净，但是想过就过了，一会儿又会依然故我。如何能生起如您所说的量？

法师：因为你不是在修不净观，修不净观不是简单的我知道，不是我偶尔能现起，就叫作修不净观。修不净观，要拳不离手，曲不离口，念兹在兹。然后通过这样善巧的修习，把这不净相——色、香、味、触等等很真切地现起，鲜活地现起，立体的、有质感的、有气味的现起；不光是它色相，要让不净带给自己非常鲜活的生命冲击和经验。而且能够一而再、再而三，甚至成千上万次，不计其数的反复地观察思惟，确认它的不净，确认它的非妙。这才能够打破很久以来形成的，关于色身的净妙颠倒想。这才叫修不净观。

仅仅想过一次两次，那算什么呢？那么多医生对于人的脏器、组织结构，了解得不得了，那有几个医生离欲呢？——为什么呢？医生们自己可以去探讨。道理也很简单，我刚才实际也说了。

问题 3、修不净观会厌世吗？

法友：顶礼师父！如您所说的去修不净观，会不会容易产生厌世观？

法师：正确地修习，不会！有的人总是吓唬自己，吓唬别人，说——修习不净观，怎样怎样有危险。我只看到不修不净观的有危险，我还真就没有看过真修不净观的人有危险。没有修不净观，“死”掉的人（这个“死”，不是指生命的死，指的是出家慧命的死）——我听说过。但是修不净观，特别是知法、知量，有善知识引导来修不净观，出问题的——我没听说过，至少在我有限的见闻中没有。那可能某些人会说，律里说某些比丘如何；后来，有部《毗婆沙论》里对此有一种说法，说他们有一些什么样的因缘才会如此，大家也可以自己找一找看。总之，从现实的因缘看，是不修不净观更危险，而不是修不净观。

至于说厌世观。如果说是认识到世间的无常、朽坏、不净（要知道，这个“世间”，佛法中很多时候是有情世间），因为这种认识而产生对于世间染爱的厌离，有什么不对呢？难道那么热衷地、恋恋热热地粘着世间，是对的，是好的，是导致乐的么？——那是导致生死轮回的苦痛的。认识到那种错误的荒谬，才是走向解脱的光明起点，所以说，不净观开圣道初门。

法友：请问师父，为什么不是先修慈悲观，再修不净观呢？

法师：这是我们讲座进行到三十四分钟的问题，应该是讲到了不净和慈心那里时候的问题。因为正文讲解中，我给了一些逻辑关联，所以就不在这儿多谈了。

也不是说就不能先修慈悲观，后修不净观，而是对于一个出家比丘来说，他的梵行清净与否，关系到他的修行进展的难度大和小，乃至他出家慧命的安危问题。所以，如果用有益正知、适宜正知来判断的话，两者都有益——不净观也有益，慈悲观也有益；从紧迫度来说，对于出家众，不净观的紧迫度或者说优先度，可能更高，所以我跟一起策修的法友们，出家的这些道友，大家是常常策励先要把这个基础打好。

问题4、五法中的“善观生灭无常”与四法中的“修习无常想”是否重复？

法友：这里的无常想与前面提到的善观生灭无常一样吗？如果一样，不是重复吗？如果不一样，在哪个方面不一样呢？

法师：前面说了五法，第五个是谈到“善观生灭无常”，还有后面四法中的第四个“修习无常想，以断我慢”。前面五法中的第五个并没有提到无漏智慧的生起，那里的修习应该是闻、思慧的层面。为什么说是闻、思慧的层面呢？在那儿之前，没有特别强调禅定的修习。修慧的现起要靠禅定的支撑，有了禅定之后才谈得上修慧。在没有谈禅定之前，这个智慧基本上是闻、思慧。特别从上下文的线索看，他并没有直接断烦恼得涅槃，说明这个时候还没有引发无漏智慧。这个时候，善观生灭无常的智慧，他在智慧的层面上是停留在闻、思慧的，强调的也是关于无常的闻、思慧。

至于后面四法的修习，是要去除进入色界初禅的一些障碍因缘。比如说欲盖和嗔盖，这是五盖里面的两盖，这两个其实还引发其它的。去除欲界的贪欲、嗔恚，然后修专注的止，成就不散乱心，也就是得定，或者至少得欲界未到地

定。在这个基础上，更稳定、更深刻地观察修习无常想，然后引发无漏智慧，断除一切烦恼，成就涅槃。这是前后的不同。也就是后面四法中的“修习无常想，以断我慢”中间，如后面“按语”中指出，其实要有一个无我的智慧，这个智慧是无漏智慧层面的。

简单地说，前面五法中第五个所强调的无常的观察，是闻、思慧层面的；后面四法中修习无常想所要带来的，是无漏智慧的现起，以及烦恼尽断，亲证涅槃。这是对于这个问题的说明。

今天时间有点久了，今天我们就谈到这里。

一起合掌来做一回向：

愿以此功德
普及于一切
我等与众生
皆共成佛道

祝大家吉祥！

022. 贫穷的财主摩诃男

{ 布施福，如影随形真宝藏
七法财，不共五家不虚妄 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

(三称)

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

今天我们一起来学习《阿含经故事选》的第二十二则〈贫穷的财主摩诃男〉，这一则故事提到了佛教的财富观，对于今天人们的经济生活，或者说得明白一点，对于钱财、财物看得特别重视的时代，我想这应该是比较有帮助的。这一则故事的文说：

有一次，一位容貌、形色绝妙的天界众生，到祇树给孤独园问佛陀说。

在佛世的时候，不仅有各色人等去向佛问道，有时还有天人来向佛学习。包括《阿含经》乃至早期的论典所记载的天人与佛、弟子众之间的互动，主要也是这一类——是佛陀或者佛的弟子众有法，天人确实是去问法，或者说护法。但是演变到今天，在很多地方，不仅仅是汉传，不仅仅是藏传，甚至也包括南传的一些地方，因为一些民俗的影响，或者是其它一些宗教的影响，或者是人们内心的一些错误认识、习惯等等，慢慢地变得颠倒了过来。这是我们今天看到这里，应该要知道，也应该有所抉择、有所反思的事。这位天界的天人到了祇园，问佛陀的问题是什么呢？

什么东西火烧不掉？风吹不散？

即使大地全毁了，也不会流散？

连专门抢夺别人财物的恶王与盗贼，也抢不走？

哪种宝藏始终不会亡失？

这个问题问的有点像一个哑谜，实际上是在问什么呢？问什么样的财物、财产或者是所有品，是比较坚固的，不容易被自然的或者是其他有情的一些因缘剥夺的？我们如果意识到是这个的话，问题的答案也就比较明显了。

佛陀回答说：

“福分是火烧不掉，风也吹不散，
恶王与盗贼，任他抢也抢不动，
即使大地全毁了，也不会流散。
福分乐报宝藏，始终不会亡失。”

这里佛回答的意思应该很明显，用今天的话说，就是“纵经百千劫，所作业不亡”，这些是别人抢不走，而且也不是这些自然因素能够使它消灭的。这是在这个关于摩诃男的故事之前，附的一段天人与佛的问答。

我们下面看一看摩诃男的这段故事。大家如果熟悉《阿含经》的话，会知道《阿含经》中提到不止一位摩诃男。至少比较出名的，一位是这里说的财主摩诃男，还有一位是后来继承了佛陀的父亲——净饭王王位的摩诃男，是释迦族王位的继承者，这两位并不是同一个人。下面的故事说：

有一次，佛陀到憍萨罗国的首都舍卫城游化，住在城南郊外的祇树给孤独园。

与前面天人问问题是同一个僧园。

一天近午时分，憍萨罗国波斯匿王来见佛陀，佛陀招呼他说：“大王！都中午了，您从哪里忙完过来的？”

可能跟我们一般人想象的不一样，佛也会说一些日常的话。不至于说，日常的话一句也不说。波斯匿王告诉佛陀说：

世尊！今天舍卫城有一位名叫摩诃男的大财主去世了，他的财产没有儿子可以继承，我就是去接收他的财产，刚忙完过来的。

当时印度的很多国家都有类似的法律——这一家的家主如果去世了，又没有男丁来继承他的家产，那么他的家产就要被收归国有。当时的男女地位是相当不平等的，女性不仅没有财产继承权，而且她们本身也被当作财产。财产本身怎么可能有财产继承权呢？所以，当时的印度女性，社会地位是很低的。在这种背景下，以及我们熟悉的种姓制度的情况下，佛陀高唱众生平等。在佛陀

出家的教团中，四姓都可以出家，所有的种姓都可以出家，女众后来也被允许出家修道，这在当时确实是很不寻常的事情。

这位没有儿子继承财产的财主摩诃男去世之后，波斯匿王按照法律把他的财产收归了国有。他的财产太大了，是波斯匿王亲自去接收的。他下面问佛陀说：

世尊！您可知道他有多少财产吗？光黄金就有八百万，白银更是不计其数。可是，世尊！您知道吗？这么富有的大财主，吃的竟是发酸的杂米粥，穿的只是三片粗麻布缝成的衣服，乘坐的是一辆老旧破车，车子的遮阳伞盖，还是树枝、树叶搭成的。

财产非常多，可是这么富有的一个人，他吃的、穿的、坐的，应该说是相当底层的生活方式。他如果这样的俭省，正确地运用了他的资财，比如说帮助别人承办一些利益，而不是纯粹的悭吝，那还好，但是下面说：

不曾听说他会布施给沙门、婆罗门，也不见他帮助过贫穷、急难的人，每次吃东西时，一定关起门来，不让那些人看到。

这个人实在是悭吝到了一定程度，对于自己是苛刻到了极点。而且他还不是对自己很严苛、对别人很慷慨的那种人，他从来都没有布施过那些出家修行人或者婆罗门。如果他帮助过那些贫困、疾难的人也好，但他也没有。为了避免别人来向他化缘、乞讨，他就连吃发酸的杂米粥也要把门关起来，不要让那些乞食为生的人看到而向他乞化。这样富可敌国的人，还怕别人找他要发酸的杂米粥，而且自己也是吃这个；实在是令人难以想象。所以佛陀对波斯匿王说：

大王！这样的人，不是堂堂正正的人，不论他多富有，充其量也只是个卑贱的穷人罢了。

佛陀在这里说他是穷人，大家怎么体会呢？这里至少可以说有两层意思。

一个，财富的拥有，终归是要让它流动起来发挥作用的。正确地使用它，才是拥有财富的意义，否则谈得上拥有财富吗？当然，使用和正确地使用还不是一回事。这个人可能财富观不对，使用的方式也可能值得商榷，但是正确地使用财富是有价值有意义的。

佛法并不鼓励悭吝，从前也说过惜福和悭吝不是一回事。不浪费，正确地使用财富，不仅自己正确地受用，也帮助别人，这是很好的。不仅这一生有储

蓄，有投资，而且向后世培养福德，这其实是向后世投资，这样是比较正确的使用财富。这个时候，这个人如果拥有很多的财产的话，他才说得上算是一个富有的人；他拥有并正确地使用。

如果一味地只知道积蓄，悭吝，不肯正确地运用它，做个守财奴，那个财富实际上不属于他啊。看看，最后攒来攒去，都是给国王攒的。自己一生吃着发馊的杂米粥，穿着这样的破衣，坐着那样的破车，对自己都悭吝到了极点，更不要说其他人。最后呢？自己这一生不但没有得到富乐的受用，也没有为来生培养福报。这是说他是穷人的一个原因。

另外一层意思呢，就像佛在其它经里说的“知足之人，虽贫而富；不知足人，虽富而贫”。一个悭吝的人，不会是一个知足的人；他心常有不足，总觉得自己财产还不够多，总是担心自己财产受到损失，所以悭吝的心特别严重，鄙吝的心特别严重。从这样知足不知足的角度，也可以说明贫富的意趣。这里提两点供大家作个参考。好，这里说：

有财富而自己不用，也不供给家人使用，不用来体恤仆役、结交朋友，也不用来供养沙门、婆罗门，以广植让自己生天的福田。不做这样正当的花用，财富也无法一直留在身边，不是遭国王没收，就是落入盗贼之手，或者毁于火灾、洪水，再不，就是被自己不喜欢的继承者接收。

这里谈到了财富的消费应该向哪些出入：一个是自己使用，再一个是供关系亲密的家人使用，还有平等的朋友，以及自己的下属，这些是需要资财的，可以用资财来结交朋友或者来体恤自己的仆役，或者供养修行的沙门、婆罗门，为自己未来培养福德资粮，以及可以用来帮助那些贫苦的人。

如果不做这些正当的使用，财富难道能一直属于自己吗？那是不可能的。像这里的情况，就是自己“走了”，没有继承人，被国王没收了。或者盗贼，以及火灾、洪水等等自然灾害，或者是被自己不喜欢的继承者所接收。这就是所谓的“财共五家”——王、贼、水、火、不孝子，一个人的财富与王、贼、水、火、不孝子共同拥有，不要以为这个一定就是属于我的。古时，国王如果没收了它，包括今天政治上政策的变化等等，都可能导致财产的损失乃至所有权的改变；盗贼，这个也好理解，以及其它人为的灾害或者自然灾害；包括被自己不喜欢的继承者所接收，后来的阿育王曾经是做很有权利的国王，但是到

了他的晚年，王权被他的继任者以及大臣们把持，他想供养僧团，结果他说：“现在我能支配的，只有半个果子。”大家想一想这个情况，所以，被自己不喜欢的继承者所接收，也不见得是一种美好的经验。佛陀接着对波斯匿王说：

大王！财富不作正当的分配运用，就等于是没有用的东西一样。就像在一个无人能到之处，有一池甘美甜净的水，但没有人能够享用，最后，渐渐干涸消尽，又有何用？

这是谈到如何来正确地看待财富。财富如果没有被正确使用的话，那它的作用表现在哪里呢？刚才我谈到“财富要在流动中发挥它作用”的时候，我看到有法友问：“储蓄怎么说呢？”

储蓄是财富、财产正当分配的一部分。正当的储蓄，也不是永远存起来不发挥作用，而是作为向于未来的一种准备，是要准备使用或者类似于保证等等，它还是财富的一种分配与使用方式，跟单纯地积蓄再积蓄，对自己吝啬也对别人吝啬还不是一回事。像在《善生经》中讲到财富的几种使用，其中有一种就是要作一点储蓄，这是正当的使用方式之一。

如果不作正当的分配运用，就像这里说的喻一样，在一个没有人能到，甚至没有动物能到的地方，如果有一池非常甜净又甘美的水，谁也受用不上——人受用不到，动物也受不到，最后，这样的水在日光下渐渐蒸发干了，谁也没有用到。谈这水对人的利益，就没有什么意义。

刚才有一位法友也提到了一个我之前提到的比喻，就像一个农民播种、耕种、种种精心侍弄，最后收获。收获到的玉米，既不自己吃，也不拿去卖钱，更没有送给别人受用。为什么呢？这么辛辛苦苦获得的玉米，我舍不得吃，舍不得卖，更舍不得给人，我要做什么呢？我要一直保有它、保有它……，然后这些玉米就坏了。也没有播种，也没有吃掉，也没有去交易，更不要说送给别人，有什么用呢？我们紧紧地守着自己贪爱的东西（财产也好），不作正确的运用，跟这个有什么区别呢？

这个是说的外财，内财跟这是不是有类似的情况呢？什么叫内财？我们的身体，乃至我们的生命。就像财富是一种资源一样，我们生命本身也是难得的资源，为了保有它而保有它，到头来一场空。就像那个没有见识而又充满了贪婪与吝啬的农夫一样，他的收成舍不得正确地去运用，然后烂在手里，没有任

何用处。

佛法中说，我们一般人对这个色身也是如此，叫作“养冤入丘冢，虚受诸辛苦”——养一个冤家，最后养到坟地里，自己这一辈子为了养他所受的种种辛苦，到头来一场空。当然，不是消极地说“活着没意思”，而是要考虑“生命何为”啊？——为什么活着啊？为了活着而活着——死循环。我们已经有一个轮回了，近乎于死循环，难道对于现生还是这样类似于死循环的回答吗？——为什么活着？为了活着而活着，但那个到头来是一场空的，为什么呢？这是要考虑的。

我们应该正确地运用外财，正确地运用内财，令生命能够实现他的价值，令外财能够发挥它的作用，这才是一个有智慧的人应该过的生活。好，我们来看，下面说：

所以，大王！应当善用自己的财富，让自己、家人、仆役、好友能够受用而喜乐，并且布施供养沙门、婆罗门，广植自己生天的福田，这样，才能使财富成为有用的东西，而不致于到最后变得一场空，浪费了有用的财富。

这是最后佛陀对于波斯匿王一个总结性的说明。财富的意义不仅仅在于拥有，拥有是暂时的，是不究竟的。只有善用财富，才能在财富的正确使用中让自他获得利益，这样，财富才变得有用。也就是说，佛陀在这里是非常缘起地看待财富，没有说抽象的财富就一定有用。这一吨黄金一定有用吗？如果到了这位摩诃男那儿，就是没用的，至少这个财富在他手里的时候没有发挥财富的作用；那这一堆黄金，对于一个漂流到荒岛的人，有多少用呢？不如一袋大米有用；要说砌房子，不如砖头，甚至泥土好用，烧火又烧不了，唯一的用处是拿来“锻炼身体”。财富在于流通使用，才能表现它的价值；还要正确地使用它，才能够给人带来利益。

守财奴或者是被钱迷了心窍的人，他的看法不是这样，他抽象地以为财富就是好的，他对于财富没有缘起的正见，没有缘起智慧的认识。佛陀在里说得虽然简单，但是希望大家能够在这里体会到缘起的智慧，财富本身并不就是有“有用的”这样的自性，它到底有没有用，要看它有没有被正确地使用。换一句话说，你不能够在这个因缘条件没有感果之前，就一定说它必然感这样的果，不能说因中有果，这是同样的道理。这是向深里来说明一下这样的财富观

背后的智慧，而不仅仅是提供一种简单的、教条一样的、说教一样的财富观而已，它后面是有相应的智慧的，这是我将这一段向深入的智慧略加引申的原因。一个人如果真的通达佛法根本的智慧——缘起的智慧、缘起性空的智慧，他确实可以从此来贯穿佛法的一切。好，下面的故事——

有一次，一位名叫郁伽的大臣来见佛陀，告诉佛陀说：“真稀有啊，大德！此地的财主弥伽罗，真是富有啊！”

“郁伽！弥伽罗长者怎么个富有法？”

“大德！他拥有上亿的黄金，白银就更不计其数了。”

说到这儿，要说一下古印度说到“亿”这个计量单位的时候，跟今天“万万为亿”还是不一样的。它有几种说法，像十万为亿、百万为亿以及千万为亿，这个在经论中是有一些说明的。这里不知道他用的这个“上亿”的“亿”，是指的哪一种情况。下面，佛陀有问：

郁伽！这些黄金、白银，算得上完全是他实在的财富吗？我不是说这些不是财富，但是，郁伽！你所说的这些财富，是火、水、王、贼、怨敌、继承者所共有的啊。

佛说，这些算不得真正的财富，为什么呢？因为不坚固，因为说不定属于谁。佛说，这些完全是他的吗？不是。如前所说，是王、贼、水、火、不孝子所共有的；这里还加了一个“怨敌”，可以归入“贼”中。那什么是这个人独特的、独有的财富呢？

郁伽！只有信财、戒财、惭财、愧财、闻财、舍财、慧财等七种财富，不会与火、水、王、贼、怨敌、继承者所共有。

佛这里说的是七圣财或者七法财，是一个法类，这在《阿含》中常见，佛法中也常常提到。我们如果希望自己发大财，我真诚地祝愿大家多发这样的圣财、法财。

什么叫“信财”呢？就是信受佛法。因为信受佛法的真实，所以对于三宝也有清净的信心。在初果圣人的“四不坏信”中，就包括了对于佛、法、僧三宝以及戒的净信。这是不可被别人夺取的财产，因为“财”者，有资益的意思在里面，对一个人有好处这样的意思在里面。这样的信，对这个人的生命是真正有资益、真有好处的。

“戒财”，这对一个人起到保护，支撑，乃至招来善果的作用。“惭财”，从前说过，惭侧重于从希望自己达成白净善法的结果这个角度说——崇重贤善。“愧财”，主要是从自己不去造恶，遮止恶不善法这个角度来说，更偏重于防非止恶。“闻财”，指的是多多听闻佛法等等这些有意义有价值的、增长智慧的法。“舍财”，是指的自己不仅能够行于惠舍，而且内心离开贪恋。那最后的“慧财”，指的是智慧。

这叫作七圣财，或者叫七法财。这是一个真正有智慧的人重视的财富，也是谁也夺不走——自然灾害、人为的灾难也夺不走的财富，不与王、贼、水、火、不孝子所共有。好，这是这一则故事的正文。

按语：

一、本则故事前段取材自《杂阿含第一二九一经》，中段取材自《杂阿含第一二三二经》《相应部第三相应第一九经》，后段取材自《增支部第七集第七经》。

第一则按语是说明了故事的取材。

二、故事中的财主摩诃男，恐怕古今中外都有这类人。他们虽然家财万贯，但实际上所过的生活与穷人无异，真是贫穷的财主。《杂阿含第九一经》就称这种人是“愚痴人”，“如饿死狗”。

一定要再强调一下，我们汉传佛教强调惜福，但是有一些人说的那个惜福是悭吝。如果再说得深一点，看看跟我们中国农耕社会时候的那种经济观念，有没有关系？包括一些守财的方法、心态，看看有没有关系？并不是如佛法这样真正是缘起的，豁然地向于诸法“此有彼有、此无彼无”关联存在的，这种智慧所摄持的财富观一样，大家去体会。

三、《大智度论》说，财富、富贵是“五家所共”（大正藏第二五册第一四二页中），“五家所共”的说法，应该就是源自于《阿含经》的教说吧！

中间有几次说了“五家所共”这个词。

四、常常提醒自己：财富是“五家所共”（“怨敌”或可以与“盗贼”一类，而英译本译作“不喜欢的继承者”），或可以减轻对财富的执取，也有助于降低财富在发生巨变时的冲击。

要知道，所谓的“这是属于我的资财”，从三世因果的角度看，有自己过

去福报的成分，也有自己这一生努力的成分。而成就的这个果报，真的坚不可摧吗？不是！在拥有的时候，其实还有很多可以对它施加影响甚至是改变所有权的因素存在。不要把它只看成是“我的”，只是挂着“我的”名头而已，说不定到底是谁的？这样，在正确地使用它的时候，自己内心的吝啬、鄙吝这些烦恼，可能会轻一点，更容易去正确地支配它，发挥财富正确的作用，对于自己和别人产生一些利益，也避免因为财富发生变化而产生更多痛苦。

第五则按语，因为作者是台湾同胞，所以他谈到：

五、近来台湾出现“月光族”一词，意思是指“每月把钱花光光”的人。

本书出版应该较早，那个时候才有“月光族”，我想今天我们很多年轻人大概也是觊觎这种生活吧？

这类人以年轻的“新新人类”居多，他们之所以会这样，或许是源于“钱只有花掉了，才是自己的”之不确定感。

“月光族”一定好吗？“守财奴”不对，“月光族”就对吗？

不过，如果“把钱花光光”不曾用来广植福田，那也只是徒然养大自己的欲望，而后又被自己养大的欲望所压迫的实质贫穷者罢了。

今天，我们不仅有“月光族”，还有“剁手族”，大家一度常念的咒语就是“买、买、买”，这也是有问题的，这是另外一种有问题的状态，跟特别的吝啬相对应的一种状态，这并不是正确的支配财富。正确地支配财富，其实是综合地考虑了正当的消费——自己的，眷属的，乃至包括朋友、下属或者仆役的等等，这都算是正当的消费；还有一类是必要的积蓄，以备不时之需；还有一类就是投资。我是有把一些合并同类项了，总的来说是这几类。

投资里，如果展开说，有此世的投资——今天说的理财，或者扩大再生产等等，都是这一类；还有向于后世的投资——作福德，布施三宝、修道人，乃至贫苦的人，需要帮助的人，这些都是向于后世投资。向于后世的投资，因为是长线投资，所以，人们这颗贪婪的心，或者短浅的智慧，有时候不容易倾向于此，但实际上回报率是非常高的。配合一颗智慧的心，配合一颗慷慨的心，配合一颗少烦恼的心，会让自己的投资回报率更加令人难以想象；这就谈到了布施的奥秘，希望以后我们有机会来作更多的学习。

六、修福分，当然比保有财富可靠。佛陀说“福分乐报宝藏，始终不会亡

失”的意思，是指福分不会因为风、火、王、贼等外来因素而损失，但是，修得再多的福分，也有受报完毕的耗尽时。

不是说福分一直不消耗，而是在它感果之前，不会被外界因素夺走、毁坏。福分，归根到底还是业，业就是拿来受报的；再多的福报，在漫长的轮回里也是不够用！

《杂阿含第二六四经》中，佛陀就举自己为例，叙说自己在过去生中，因长时间的修福，得到了许多“胜妙可爱”的果报，不过也都在长远的生死中“皆悉磨灭”了，因而教导比丘们，应当“永息诸行，厌、离、断欲、解脱”。

这是佛在经中的教导，后面应该还有一个故事跟此有关。

所以，彻底的说，“信、戒、惭、愧、闻、舍、慧”，才是能真正解决人生苦迫的七种财富。

这是这一则按语，希望大家通过这一则的学习，对于佛法的财富观，对于佛法财富观后面缘起的智慧，都有深刻的认识。也能用这样的财富观，这样的缘起智慧，来帮助看清自己的生活、困惑和苦恼所在，然后改善自己的生活，让自己此世、后世都能够得到财富的利益，而不是为财所困。

今天的内容就是这些。

【佛法问答】

问：法师！曾听人说，福报没有消耗的话，还会伴随到来世，这么说是假的？

法师：不是的！“纵经百千劫，所作业不亡”，这对于善恶业——福报、福报所对应的因缘，和恶报、苦报所对应的因缘——都是一样的。在没有受报之前，是会被夺散的，也不会自然消失的。但是受报之后，就没有办法再保有它感果的能力。

今天时间原因，也是大家对我的关爱，就不再多说了。我们一起回向：

愿以此功德
普及于一切
我等与众生
皆共成佛道

感恩大家的关心，祝大家吉祥！

023. 金缕衣的布施

{ 施功德，福报大小有不同 }
{ 细分别，四种布施三净施 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

(三称)

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

今天我们要一起学习的是《阿含经故事选》的二十三则〈金缕衣的布施〉，这件事情虽然是由佛的姨妈摩诃波阇波提，供佛一件衣引发的，但里边实在是折射了很多事情。我们一起来看一下——

有一次，佛陀来到故乡迦毘罗卫城游化，住在城南的尼拘律园精舍中。

佛回到故乡迦毘罗卫城，是在成道之后六、七年的样子，佛回去过几次，那是第一次，这一次是跟佛的姨妈摩诃波阇波提布施佛金缕衣有关系。

一天，佛陀的姨妈摩诃波阇波提，拿一件亲手缝制的崭新金缕黄色衣，要布施给佛陀。

佛陀的姨妈摩诃波阇波提，翻译过来叫“大爱道”。因为佛陀的生母摩耶夫人，在生完佛陀之后不久就过世了，佛陀实际上是被他的姨妈摩诃波阇波提养大的，不仅是他的姨妈，还是他的养母，所以他们俩在世间的关系上可以说是非常密切的。而且从女性母性这个角度，大家其实应该能够想象和体会，对于摩诃波阇波提来说，佛陀就像她的亲儿子一样。而且我们也知道，女性母性焕发的时候，对一般的孩子都会非常地喜爱，更何况像佛陀这样既长得庄严，又特别聪明，特别懂得尊重人、体贴人，这样，应该说是很完美的，又有学识，武艺又好。这样的孩子，自己养大了，每一个母亲，即便是养母，内心也是倾注了太多，不管是感情，还是心血，还有自己的骄傲，甚至一生的牵挂。这些，

我想我们大家都可以想像。

实际上，这一件金缕衣，佛陀的姨母摩诃波阇波提作为王宫中的重要的人物，却来亲手缝制，这后面是包含了她自己很多真切的情感的。这件非常贵重的金缕衣，大爱道要供养给佛陀。

佛陀告诉她说：“瞿昙女！这件衣服应该布施给僧众。布施给僧众，便是供养了我，也供养了僧众。”

佛陀对摩诃波阇波提说：“这件衣服应该供养给众僧。布施给众僧，也就是供养了我，而且同时也供养了僧众。”这里的意思是什么呢？没有太多其它需要复杂解读的义涵，也就是说，就像佛陀在其它地方所说的那样，他有时也算在僧中一份子，所谓“我在僧数”。如果普遍供养佛所住这个僧团所有僧众物品，那么就意味着佛也就被算作其中一员接受了供养，就是这个意思。也就是说，如果你想供养某位师父，这位师父又是在某个僧团里，那实际上你有两种选择：你或者专门地只供养这位师父，或者普遍供养这个僧团，然后这位师父也在其中，他自然地就有其中的一份。佛陀所说意思就是这样而已——“我也在僧数，你供养僧的，我也会受用”。

大家可能会说：“一件衣供养僧众，怎么分呢？一人分一块补丁？”当然不是！僧中会按照需要和伦次来这样分衣，或者是说，在僧中作为僧物做一些使用用途，这都可以。佛陀这样跟摩诃波阇波提说，但是我们看——

但是，摩诃波阇波提再三地执意要佛陀收下，佛陀也再三地要她布施给僧众。

佛陀的姨母，应该说这个时候心情是比较复杂的——有对于她自己从前一手养大的这个孩子倾注的心血和感情在里面，也有对已经成为世间眼目的佛陀的尊重。所以再三地一定要供养给佛陀，请佛陀收下。佛陀也一而再、再而三地请她布施给众僧。

这时，站在佛陀后面，执扇搦佛的尊者阿难说。

从这个情况看，当时已经是阿难尊者来为佛作侍者了。印度天气热，侍者的一个工作，是在天气热的时候，站在自己所承侍的这位师长身后，为师长打扇子。舍利弗尊者从前也曾经在刚出家的时候，为佛陀做过这种工作，在佛身后执扇为佛搦扇子。有一次，他的舅舅长爪梵志去见佛，想要把佛辩失败，好

带走他的外甥舍利弗的时候，当时舍利弗就在后面做这个工作。就是在那一次，舍利弗尊者证悟了阿罗汉。看来，这个工作回报率蛮高的。这个回报太高了，不是任何拿工资的工作能够比得了的。

阿难尊者，因为又是佛的堂弟，又常年随侍在佛边，所以他有时候会就一些事情，提一些他认为合理的建议。比如这一次他就对佛陀说：

世尊！请您收下吧。世尊！摩诃波闍波提瞿昙女照顾您很多，既是您的姨妈，又是您的奶妈与养母，世尊在生母过世后，就是由她哺乳养育您长大的啊。

阿难说的都是事实，所以佛陀回答说：

是啊，阿难！摩诃波闍波提瞿昙女确实照顾我很多，在我母亲过世后，养育我长大。阿难！摩诃波闍波提瞿昙女也因为我的缘故，归依了佛、法、僧众，不疑三宝，不疑苦、集、灭、道，离杀、盗、淫、妄、酒，成就了信、戒、施、闻、慧。如果一个人想要以终身礼敬与供养生活所需用品的方式，来报答让自己归依佛、法、僧众的恩人之恩泽，那是报答不了的。

佛陀是如语者、实语者，阿难提起这个因缘之后，佛陀确实也承认是这样，说：“是的，阿难！”佛陀说到摩诃波闍波提确实是抚养了他长大，不过佛陀也说到这样一个事实，也就是摩诃波闍波提因为佛陀的缘故，而归依了佛、法、僧众，自己对于三宝无疑，对于四谛无疑。作为在家众，完美地履行五戒，离杀、盗、淫、妄、酒，成就了信、戒、施、闻、慧等等这些善法。佛陀特别地指出：如果这种恩泽，与抚养一个人长大或者礼敬、供养生活所需品，这两者比较起来的话，那应该说，使对方归依佛、法、僧三宝的这个人，给对方的恩泽是更大的。

大家知道佛是智者、有德者，但是大概没有想到佛会这样直白地说这个问题吧。为什么佛这样不隐晦地，甚至在我们中国人看起来有一点不谦虚地谈这个问题呢？因为这涉及到一些问题的判断，所以佛要不隐晦地把这件事情说出来。就像后世的沙弥们，出家的时候会念一个偈颂——“弃恩入无为，真实报恩者”——这个人出家，虽然放弃了对于恩养自己的父母以世间方式回报的可能，但是他出家去修习无为法，能够以这样的真实佛法去利益自己的亲人、恩人，乃至无数的有情，这才是真实的报恩，才是最上的报恩。

《阿含经》里所说的这个意思，佛的这种表达，其实也就是在说明：归依

佛、法、僧三宝是一件多么重要的事。这个人真的信受了三宝，这个人真的认同苦、集、灭道四谛的道理，离开了杀、盗、淫、妄、酒这些恶不善法，乃至成就更多的善法；这是非常重大的事件，这是非常有价值的。如果一个人能够促成另一个人实现这一切，那他对这个人实在是具有非常大的恩德。

佛之所以把这件事情没有隐晦地加以说明，是因为佛法有时候就是要较量“何者为善、何者为恶”，这样人们才有取舍判断。同样都是善法，如果人们在有限的生命中想更有效率地来运用这一生，那么在善法之间还要加以抉择，很可能要选取更有价值的善法、更大意义的善法。即便是利益他人，也有不同方式的利益，那么到底什么方式更加究竟，所带来的利益更加影响深远，这也都是要加以抉择的。

佛陀抉择这个，不是在显示自己带给其他人的恩泽，而是要说明这个道理。因为阿难这样说的时侯，只感觉摩诃波闍波提对于佛很有恩德，你如果连这样一点小事也没有办法满足她的愿望的话，是不是有点不太妥呢？阿难其实是有点隐晦地表达这个意思。佛的说明是：“摩诃波闍波提确实对我有很大的恩德，但是阿难你也要知道，如果一个人帮助另一个人信受三宝，信受佛法，能够持守五戒，乃至建立更多善法财，那么这个人对方的恩泽更为深厚。对方想以一般世间的方式，这一生的一些承事、供养等来报答，是报答不了的。”这是佛要抉择善法，彼此之间哪一个更究竟，或者影响更深的意趣。

佛陀抉择善法之间差异的意趣，在下一段表现地更明显，我们来看：

再者，阿难！能布施十四种个别众生，有大功德，大福报。这十四种是：如来、辟支佛、阿罗汉、向阿罗汉、阿那含、向阿那含、斯陀含、向斯陀含、须陀洹、向须陀洹、离欲外道、精进的修行人、一般人、畜生。

佛陀首先说了十四种个别的众生，布施这十四种个别的众生都能够得到大功德、大福报。哪十四种呢？从“如来”说到了“畜生”。佛法中的三种无学——如来、辟支佛、阿罗汉，之后是四向、四果中其余的七个（除阿罗汉）。再接下来就是离欲外道，离欲外道意味着他是在佛法之外，但是得了禅定，他的离欲是世间道离欲。除了佛法有出世间离欲之外，其他的离欲实际上都是世间离欲，也就是用禅定的方式暂时地伏断下界的烦恼。

什么叫用禅定的方式暂时伏断下界烦恼呢？如果这个人有色界禅定，在他

定力不失坏的时候，他其实是可以调伏欲界贪的，比如他在初禅中，这个时候，他欲界的烦恼不现起。更深一层，这个人如果无色界定，他不仅降伏了欲界贪，他也离开了色界贪，是这个意思。这叫作有禅定的，他可以离开下界贪。

所谓“精进的修行人”，没说是外道还是内道，总之他没有超胜的功德，只是在精进修行而已。超胜的功能，包括了上面说的禅定，是离欲外道以及四向、四果、辟支佛和佛这些所有的。剩下所说的“一般人”，就是指的没有修行。还有“畜生”，大家注意到了吗？佛特别把畜生也列在了里边。下面，有功德的计量：

阿难！如果布施给畜生，可得到的福报大小为一百，那么，布施一般人为一千，布施精进的修行人十万，布施离欲外道为十万亿，布施向须陀洹到阿罗汉的圣者，则为无量，布施辟支佛也是无量，更何况是布施如来了。

我们看到，这里确实是随着有情的不同，同样的布施得到的功德大小不一样。这是为什么呢？因为布施这一法所成就的功德大小，在其它条件保持一致的情况下，与所布施的福田有关系。就像我们播撒种子，自然是越肥沃的土壤，越肥沃的良田，长出来的这些庄稼更好，收获的粮食也更多。这里的意思也是这样，所谓“心田事不同”，这是“田”的不同，我想我们一般佛教徒对此是有认识的。

但是大家有没有注意啊！这里特别提到了布施给畜生的功德，而且是从畜生开始说的。什么意思呢？我们在律里能够看到比丘们的一些情况，有时候比丘们乞食，如果各种原因有了剩饭，或者是看到了饥饿的畜生，自己特意从本来准备吃的东西里省一点出来，布施给它，比丘还有这样的情况发生。我们现在一般在家众，当然可以帮助各色人等，帮助那些需要社会资源的人，包括布施、供养三宝，对于其它的畜生也可以布施。这里的畜生，比如说像一些受苦的动物，饥饿的畜生这些。

这样功德校量的结果，是渐次增上的，布施如来的功德是最胜的，这是就个别的人供养来说。

附：印顺导师《成佛之道》中，关于“布施类别”的文如下：

施以舍以利，由悲由敬别，心田事不同，功德分胜劣。

五乘共法的布施，着重在物资的布施。怎样才算是布施？凡布施要有二大

条件：一、以舍：自己对于该项物资，要有舍心——牺牲心。如被人借去而不能归还；或遗失了；或勉强给予而没有舍心，心痛不已，这都不能说是布施。二、以利：布施给人（或畜生等），要使人得到利益。如以毒品施人，意图毒害对方等，就不能说是布施。所以布施的定义是：甘心乐意的牺牲自己的福乐，来成就别人的福乐。布施的真精神，就是损己利人。无怪乎利他为先的大乘法，布施功德有着重要的价值。

布施的动机与对象是什么？这也有二类。一、由悲：对人类的鰥寡孤独，残废疾病；或者遭水火风等灾害；或者受到兵燹³；或如老牛的临死乞命等。以同情的悲悯心而布施，近于现代所说的慈善救济事业。二、由敬：对父母的孝养，尊长的供奉，三宝的恭敬供养等，以尊敬心来布施，也含有报德的意味。此二类，布施的动机与对象各别。

说到布施功德的胜劣，这要从三方面来说。一、心不同：或悲悯与尊敬心深重；或悲敬淡薄；或者没有悲悯与尊敬心，存心不同，那布施虽同，功德却大有差别了。二、田不同：田是福田，就是布施种福的地方。如贫穷疾病等是悲田，父母三宝等是敬田。敬田中，供养父母，胜于供养尊长。三宝中，如供养初果圣者，不如二果；二果不如三果；……菩萨不如佛。一切布施功德，不及施佛功德，这是福田尊胜的缘故。悲田中，以可悲悯的程度来分别：如少壮不务正业，弄得衣食无着，这虽然可悲悯，当然不及残废老弱的可悲。三、事不同：事是所布施的事物。如心同田同，那当然要依布施事物的多寡，而功德分胜劣了。这三项中，佛法还是以心为重，所以贫人一钱一果的布施，不一定不如富人十万百万的功德呢！

下文：

再者，阿难！对七类僧众的布施，有大功德，大福报，即使僧众中可能杂有不精进、有名无实的恶比丘，也一样有大功德，大福报。

这是为什么呢？因为僧中有精进用功办道的，甚至说有圣者杂于其中。这个布施的人以欢喜、平等心普遍供养一切众僧，功德自然不可思议。

这七类是：一、布施如来在世时的比丘、比丘尼僧众。二、布施如来入灭不久后的比丘、比丘尼僧众。三、只布施比丘众。四、只布施比丘尼众。五、

³ 兵燹（xiǎn）：多指兵乱中纵火焚烧。

指名特定的比丘众、比丘尼众。六、指名特定的比丘众。七、指名特定的比丘尼众。

这是讲了对于七类僧众的布施，都会得到大功德、大福报，下文在“按语”中，我们会对里边的一些个别现象加以剖析。

接下来，佛对于功德又加以较量，这个不仅仅是在拿功德大小来说事，其实要让大家有明确的正知——能够判断善恶是非，也能够判断善恶业的大小，是这个意思。你可以以平等心去做，但是不应该不知晓——是善是恶，善者哪一个更殊胜。

阿难！布施给任何特定的个人，所得的功德与果报，再怎样也不会大于布施给僧众的。

这是什么意思呢？比如你作为一位对于三宝有净信的在家众，想要特别地供养某位师父。如果这位师父是在一个一百个人的僧团中，你想一想，如果你反过来是以同样的供养来供养这个僧团，这位师父即便说是这个僧团中你认为功德比较殊胜的，但是你供养这个僧团的时候，他已经在里面了，你既有供养他的功德，也有供养其他师父的功德，这当然是布施僧团功德更殊胜。

其实，如果不是很特别的情况，我也一向鼓励善信们或者是发心的人士，对于僧团做普遍的供养。一方面，这样对于施主更好；再一个，对于僧团也好。佛为什么在一些戒条中，不许比丘向未受大戒人说“过人法”、说“上人法”？就算是真的，都不可以。不许向白衣说，不许向未受大戒人说，为什么？就是为了避免破坏在家众对于僧众的平等心，这是其中一个原因。

等心的布施，对于施主也好，对于僧团乃至僧中的个人也好。当然有时候，比如说，就是这位比丘师父有病了，需要一些相应的医和药，那我供养他不可以吗？当然可以，不是说每一件都要供养僧团。这里在说，如果有一些供养比较适合供养给整个僧众的话，最好还是供养整个僧团。

另外，即使是特别的医药，也可以通过供养僧团的方式，僧团再根据当时僧中比丘众的需要来加以分配，也不会错，是吧，一般情况下是这样的。比如这个人看到了僧团中有一位师父，有了一些身体上的不适，想要帮助这位师父，想要供养这位师父一些医药或者是医疗方面的所需。这个时候，他又希望能以供养僧团的方式来实现，有什么善巧呢？他可以向僧团这样说：“弟子想要供

养僧团医药或者是怎样的医疗，如果僧团中任何师父有需要，请安排我来为他服务。”这样，他就是供养僧团的意思。他的发心、用意是普遍地供养僧团，因为僧团不可能大家同时都需要某种治疗，就把这个机会交给这位需要的比丘师父，让他再去帮助做具体的事，这样就非常善巧。好！接下来，下面说：

再者，阿难！有四种布施：一、由行善法的清净施者，布施给行恶法的邪恶受者。此类布施，因施者而清净。

这是施者清净，受者不清净。但是这一类布施也可以称为清净布施，因为施者是清净的。

二、由行恶法的邪恶施者，布施给行善法的清净受者，此类布施，因受者而清净。

这是施者不清净而受者清净。这个布施也可以说是清净布施，是由受者而清净。

三、由行恶法的邪恶施者，布施给行恶法的邪恶受者，此类布施，施者、受者都不清净。

这并不是清净布施。

四、由行善法的清净施者，布施给也行善法的清净受者，此类布施，施者、受者都清净。

这一则故事的主体内容到这里就结束了，我们看到这则故事的内容主要是关于布施的一些说明。我们来看看“按语”中的一些进一步分析。

按语：

一、本则故事取材自《中阿含第一八〇瞿昙弥经》《中部第一四二施分别经》。

“按语”一是说明故事取材于哪些经典。

二、“金缕衣”，《中部第一四二施分别经》只作“一套新衣”。

“按语”二是，对于金缕衣的说法，与另外一部经中的不同。

三、早期佛教对修行有成就者，安立了四个果，分别是：预流果、一来果、不还果、无学果；或音译为：须陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿罗汉果；或简以：初果、第二果、第三果、第四果。预流果是指初入圣者之流，表示从此迈向圣道而不退，最多再经七番生死流转，就能成就解脱。

预流果（初果）已经进入了圣者之流，成为了圣者的一员，突破了凡圣一关，而且从此再也不会退转为凡夫。他就算成天躺着睡大觉，最大程度的放逸，最多再经过七番生死流转，也就能够成就解脱。

一来果是预流果之上的成就，最多只再来人间一次，就能成就解脱。

预流果还是在欲界受生，在欲界的人间、天上七返而已，最多七返，不是必定七番。一来果也还是在欲界受生，因为初果和二果（也就是预流果和一来果）的圣人都是没有初禅及以上禅定的；那如果他们有了初禅及以上的禅定会怎样？有了，就变成至少是三果的圣人。那你说，多简单啊，对于圣人修个初禅那么难吗？这是说他们没有精进修行这种情况，如果精进修行了，已经是初果的人，这一生得三果不是那么遥远的，乃至说更进一步得阿罗汉，也并不是非常遥远的。精进修行，阿罗汉是可期的。

即便是在家众的身份，哪怕只是初果人，不方便或者自己主观的情绪没有特别精进修行，那也不用担心，不会再堕于恶趣，也不会再漏落成凡夫，最多七返天上人间，也究竟解脱。

不还果是一来果之上的成就，不会再来人间了，就在“不还天”的天界成就解脱。

不还果，也就是三果的圣人，他已经彻底断除了欲界的烦恼，不会再来人间了。那他受生在哪儿呢？受生在色界天，最后以色界天人的身份证阿罗汉道。

无学果表示已经成就解脱，不再有生死流转了。（参考《杂阿含第一二四八经》等）

这些在从前讲到相应内容的时候，曾经说过，这里只是简单地再谈一下。

四、本则故事，亦广泛地记载于各部律典。律典中，佛陀回答摩诃波阇波提瞿昙女的话，有一句极有意义，那就是佛陀说“我在僧数”（如《五分律》，大正大藏经第二三册第一八五页中）。

“我在僧数”，是指这个人、这个善信普遍地供养众僧的时候，佛陀算其中一员，可以跟着分。这给出处，是说在《五分律》中。“按语”接着说：

“我在僧数”，表示佛陀也是僧团中的一分子，与“如来不言：我持于众、我摄于众”（如来不说：我领导众人，《长阿含第二游行经》）相应。

“我在僧数”是说，佛陀也可以被算作僧团中普通一员来计算人数，包括

来分以集体形式供养给僧团的这些正常的利养、物品。当然，如果这个人指定这件物品只能佛陀受用，那就算个别供养了。

在律典的一些情况看，个别供养给佛陀的，其他人确实不方便受用。我想，佛陀再三地让摩诃波阇波提将这一件大袈衣供养众僧，而不是单独供养给他，可能是有几个考量吧：一个是，这样可以以这个因缘让众生了解功德善法的较量，另一个方面，可以给摩诃波阇波提培植更深厚的福德因缘，另外，如果佛自己不想用这件衣，其他僧众有需要也可以取用，如果是供养给佛陀的，可能有一些不好办。大家可以从这些角度，来体量佛陀坚持要劝她供养众僧的意趣。

下面这句话，表现佛陀当时一些离欲的特点，以及佛法在佛住世的时候那种人间性，像“如来不言：我持于众、我摄于众。”也就是佛陀说：“我并不是在领导众僧。”跟大家想象的不一样。包括僧团有时候，有了团体对团体的一些不同意见，佛陀如果劝了，双方不听，再三不听，佛陀自己一个人会暂时离开，佛陀并没有说：“你们都是我弟子，还不听我的。”或怎样的。哪怕这个情况下，其他的居士、善信们看到这个样子，不想供养这两部僧，佛还是要让他们继续供养的。

佛陀的身教确实给了我们太多的启迪，如果我们了解得越多，也就越知道一个离欲的人是什么样子，一个真正一心为了其他人离苦得乐而住于世间的人是什么样子。

五、尼拘律园，位于迦毘罗卫城南的尼拘律树林。佛陀成佛后第六年，第一次回家乡时，父亲净饭王为他在此建立一座精舍的林园。当时佛陀在此精舍住了七天，为净饭王说法，也在此林园中接受了姨母所供养的金缕袈裟（金缕衣）。（参考《佛光大辞典》第一八八五页，印顺法师著《印度之佛教》第二九页）

这是介绍尼拘律园的因缘。

六、佛陀不接受摩诃波阇波提瞿昙女的个别布施，而要她布施给僧众，其实是期望她能获得更大的福报，因为布施僧众的福报，比布施佛陀个人更大。

这个意思，刚才有谈。下面谈到了一件可能有一些人不太注意到的事。

七、在尊者阿难的多次请求下，后来佛陀允许尊者摩诃波阇波提等女众出家，这是比丘尼僧团成立之始（参考《中阿含第一——六瞿昙弥经》）。

这件事情，我们很多佛教徒都是熟悉的。

而本则故事发生时，尊者摩诃波阇波提还没出家，比丘尼僧团也还没成立。

这是佛成道第六年回到故乡，那个时候摩诃波阇波提还是在家众的身份，没有出家，以在家众的身份做了金缕衣供养佛陀。大家注意到了吗？这个时候比丘尼僧团还没有成立，为什么佛陀的说法中出现了比丘尼的字样？

所以，经文后段所说，包括布施比丘尼僧众的“对七类僧众布施”，很有可能是后来增入的（参考菩提比丘英译本批注一二九一），这应为经典增编失误的痕迹。

什么意思呢？也就是说，佛陀住世的时候，大家主要记载、传播佛陀说法的方式是口耳相传，或者当时亲自听到了佛陀说法，记在心间，反复地忆持，然后再传播给其他人，或者是自己从他人那儿听到的。

佛灭度之后，第一次结集经藏，其实是由阿难尊者诵出，在场的五百位阿罗汉比丘共同认定，有一个大家基本共许的版本出现。但这个时候，他的忆持和传播方式基本还是靠背，不排除个别的文字落实，但是整部经藏的落实成文字还没有。过了好一段时间，才形成文字的记载与传承。这中间难免会有一些变化，有益的、无益的，会出现与原经典的一些变化。也包括后来各个部派经典中，还是有一些自己的结集，这些都有可能带来一些变化。

我们一方面要说像四《阿含》以及五部《尼柯耶》是比较早的佛教典籍，他们的这种文本跟古行的佛法关联度确实更高。另外，也不能因为他们是比较早期集出的，比较早成为文字传播的，就百分之百地没有任何后面的一些变化，那也不见得。

我们学习佛法的人，真正的佛教徒，是追求真理的，是求真的，以实事求是为基本。不要去做这种无意义的所谓“自我保护”的事，无意义的保护“我的宗教”“我的奶酪”，那都是可笑的。我们一切求实、求真，如实地认识，如实地判断，这样与向于无漏智慧的真实是相应的，“佛说故妄语是障道法”——这个人如果有“故妄语”这个毛病，无漏智慧是没有办法现起的，因为内心是谄曲的，内心不直，“直心是道场”。

八、为何布施僧众的功德，大于如来？或许是因为僧团负有“正法久住”的使命，佛法在世间的延续，是靠僧众实际承担的吧。

这是作者庄春江的一个推断。庄春江毕竟是居士身份，可能特别愿意遵守汉传佛教界的一些传统，没有特别的研究律典吧。以律典中的情况看来，是因为佛在僧数，所以当供养佛所在的僧团的时候，也包括了供养佛，道理就是前面所讲的，又供养了佛，又供养了其余的比丘，包括其中的很多圣者，这样的功德，当然比单独供养佛要殊胜，主要就这样说。庄居士的这样一个推断，也可以作为大家的参考。

【佛法问答】

好，今天，好几次有断线，所以之前的消息看不到了，也是给大家增添了很多困扰。好，这里有一些问题，我们看一下。

问题1、这里为什么没用供养，而用布施呢？

法师：特别是僧团之间僧众说的时候，以及以出家人的身份向在家众说的时候，其实从自我谦逊，也就是礼仪的角度来说，大家觉得：一个出家众对于对方说“你能布施给我什么”，还是说“你能供养我什么”好？

实际上，出家众如果做更谦逊的表述，一般都会说“布施”这个词。说“布施”这个词，双方是平等的，或者是把自己放得更低。说“供养”合适吗？摆一个那么高的架子做什么呢？说“布施”其实是合适的。

后世，如果对方一定听“供养”才心里舒服，如果这位师父说“你对于僧团的布施”或者怎样，听了反而自己惶恐，不舒服，那为了照顾对方的宗教情感，说“供养”也好，但是不可以因为傲慢——“我是师父，怎么能用‘布施’呢”——那就错了，大谬不然！

问题2、为什么佛陀只说了布施十四种个别众生，而没有包含所有有情？

法师：那是因为一般人看不见地狱的有情，一般人看不见鬼趣的有情，一般人看不见天道的有情。在《阿含》经中，佛陀明确教导、主动教导人去行布施的，就是这十四类眼睛能看到、能够接触到的有情。一般人眼睛看不到的地狱有情、鬼趣有情和天人，佛都没有去教供。这个问题很好！佛不教人去供养那些，恰恰跟今天的一些事情形成了反差。具体的我不多说，大家可以去思惟。

当然，在余处有经典说到：当世间人有一些其它习惯的时候，比如用一些食物去祭祀已经是故去的先人的时候，问佛有没有用，佛也谈到过“只有对方在鬼道受生，才会有用”这类话，佛也没有反对这种习俗，佛只是用这种更大

的善法来引导对方。

对方问：“如果这个被我祭祀的对象，没有生在鬼趣呢？”佛说：“你从前堕在鬼趣的祖先受用。”“如果我的祖先也没有堕在鬼趣的呢？”佛说：“你说的这种如果，基本不能成立。没有谁家的祖先，没有堕在鬼趣的。而且你可以用布施的心来做这件祭祀的事情，你可以用更广大的心来做这种布施，这样，其它的鬼趣有情也可以受用。”

但是请注意！这不是佛陀主动说的法，这是因为有人有祭祀祖先的这种习俗，佛陀因应这种情况，把这种习俗向更好善法引导所说的情况。你不可能要人家把所有习俗都改，但是在这里面怎样地引入更多的佛法和善法，这是佛陀的善巧。但是如果要让佛陀自己主动说，佛陀说供养这十四类众生，那没有我们看不见的地狱、鬼趣、天道的众生，这一点请大家注意，并加以思考。

法友：顶礼师父！大爱道未出家前，闻佛陀对阿难说其成就信、戒、施、闻、慧，是否也是后来增入的内容？

法师：虽然未出家，也可以有信、戒、施、闻、慧。这个可能不是后来增入的，不必虚说是后来增入的，因为信、戒、施、闻、慧通于在家、出家。在家众也有信啊，也有戒啊，前面不也说她的五戒了吗？那布施和听闻佛法，以及相应的智慧，在家众都可以有的，这个不必说一定要谈成是后来补入的，至少逻辑上不必然。至于文中说到的“比丘尼众”，因为她当时还是在家众，还没有出家，没有比丘尼僧团的出现，那是不同，那可以说是后来经典增编失误所致。

今天我们共同的学习就到这里，因为网络的关系断了好几次，对大家造成了一些困扰，希望大家能够谅解。

最后，一起合掌回向：

愿以此功德
普及于一切
我等与众生
皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥。

024. 作福不嫌多，但用于解脱

{ 施无厌：轮回无尽施无尽 }
{ 施回向：用于解脱勿空过 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

(三称)

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

我们今天一起来学习《阿含经故事选》第二十四则〈作福不嫌多，但用于解脱〉，这一则故事是关于“培植福德”和“如何正确地看待与运用福德”。文说：

有一次，佛陀来到憍萨罗国首都舍卫城游化，住在城南郊外的祇树给孤独园。这天，憍萨罗国波斯匿王盛装前往礼见佛陀，请求佛陀及僧团能在舍卫城住上三个月，接受他的供养。佛陀默许了。

这是这一个问题发生的背景。波斯匿王很郑重地前去礼敬佛陀，并请求佛陀和僧团在舍卫城住三个月，接受供养。大家可能也注意到“佛陀默许了”这几个字，之前也说过，当别人去请求佛接受供养的时候，佛陀接受的方式往往是以不反对来表达的。如果有一些因缘使佛陀没有办法来接受这个供养，佛陀会表示不能够接受；如果佛陀对于供养的邀请是默然相对的话，其实已经是不反对，已经接受了。

如果按照我们世间人往来的习惯和礼节，可能会觉得这样对于邀请方是不是有一些尊重不够啊？这里，大家应该把握这样的事实。佛陀所走的道路是超越于世间一切的，实际上他跟任何人的交往也不是以发展世间的关系为目的，他与任何人的交往也不是要取悦于谁。可以说佛陀觉证了正法，得现法涅槃，走出森林，走向人间，只有一个目的，就是将正法之音在人间传播，使有缘的

人能够因此而离苦得乐，仅是这样而已。

佛陀又是这样清静离欲的人，他的内心时刻都如虚空一样，没有任何的抓取和排斥，所以他对于这样一次供养是否能够完成，自己内心没有任何情绪性的倾向，他所观察的都是现在、当下这些因缘——这一些因缘是否合适？如果合适，可以接受；这个接受，自己也不怕不成，也不怕有什么不满意，或者是也没希望它有多么好——他完全地超越这一切，所以在他态度的表现上也是这样的超越。

不反对，已经是表示安然地接受，你不要指望佛陀很热情地点头来答应或者是用语言来回应。如果有一天，你遇到哪一位师父，跟这个世间好像总是不那么融洽，好像他总是对于世间这一切不那么在乎。你要对他表达善意，供养他这、供养他那，他总是一副好像有没有都无所谓的样子。我希望大家能够正确地作意，正确地去理解把握。这并不是这位师父瞧不起人，或者对于你的供养不在乎，而是他对于三界不在乎，他对于得失不在乎，他对于这些世间的利害不在乎。他不是不在乎你，不在乎你的善意，他只是对于大家一般觉得好像那么要命的、那么重要的利害得失，他看的有如浮云一般，所以他自然地不会有一般人所常常表现的那样浓烈的情绪。

好，这是说佛陀默然承允了。

波斯匿王就在王宫外面，搭建了一座大讲堂，并要求朝中的大臣们，也一起发欢喜心供养。

这就是国王的权限，用今天年轻人的话说，可以带一波节奏，带这些大臣们来一起供养。

在一次饮食供养后，波斯匿王对佛陀说：“世尊！我曾经听世尊说：布施给畜生，可以得到以百计的福报，布施犯戒人为千，布施持戒人为万，布施离欲外道为亿，布施向须陀洹则难以计算，更何况是须陀洹以上的圣者了。”

这是有一天做了饮食供养之后，波斯匿王跟佛陀的一个对话。波斯匿王因为常常亲近僧团、亲近佛陀，所以曾经听过不少教法。他也还记得佛陀在说法中，曾经谈过布施功德的计量差别：如果以布施财物本身的价值作为一的话，那么布施给畜生可以得到一百计的福报、百倍的福报，之后的这些都是递增的。他说这些是要表达什么呢？

我今天供养了世尊及众比丘僧，因此，所获得的福报与功德，应当是难以计算的。今天，我已经算是功德圆满了。

因为他相信佛陀是如语者、实语者、不妄语者、不异语者，所以他自己算了一下：如果供养畜生是百倍的，乃至供养向须陀洹难以计算，供养须陀洹及以上的圣者，那是无量的，他今天是供养了佛陀，以及佛陀常随的比丘众们，里边不要说初果，阿罗汉也有很多。他这样计算一下，他自己的功德是难以称量的了。在他自己想来，这样的福德，以及这个福德未来要感的果报，实在是太庞大了，他想，我现在应该算是功德圆满了吧！这话如果用一些年龄大一点的法友熟悉的语言表达出来就是，我现在可以不用再立新功，停下来吃老本了吧！他有这样的认识。

功德殊胜不殊胜呢？确实殊胜。功德多不多呢？也非常多。但是功德圆满了吗？

佛陀听了，告诉波斯匿王说：“大王！不要这么说！作福是不嫌多的，你怎么能说已经功德圆满了呢？”

佛陀有这样的特征，在涉及到这样是非的时候，佛陀是不会因为照顾人的情绪而把是非颠倒的。他或许在一些情况下不说，但是只要他表态，一定是顺于法的真实的，不管对方是什么身份。我想，这一点是我们后世一些佛教徒所应该特别观察，也应该学习、遵从的。

后来的佛教历史上，面对一些外界的压迫，包括来自政治上的。有一些出家人，甚至是当时的名德，或者在僧界有重大影响的，表现出来的样貌并不像佛陀这个样子。中国古人说：“是以君子宁以刚方见惮，毋以媚悦取容。”在这样原则性的问题上，不表态也就罢了；如果表态的话，不可以是昧心的，不可以是枉曲的。接下来，佛陀解释：

为何说作福不嫌多呢？因为众生的生死轮回，实在长远得难以计算。

虽然供养佛陀、供养众僧功德非常大，但并不是真正意义上的无穷。虽然常常用“无量”来表示，只是形容极多而已。这一点，《大智度论》有说过，说到经中或者是律中、论中谈到无量的时候，有几种用法：有的确实是在表示不可称量，就是今天数学上所用的“无穷”这个概念；还有的只是用来表示极多而已。我们一般说功德无量，并不是真的无穷，只是表示功德极多。

这个“多”就意味着永远也用不完吗？不是！佛陀在这里说了，它虽然一时看着多，但是众生的轮回太漫长了，如果不解脱，再多的福德也会耗尽。所以为什么会满足呢？为什么会觉得已经足够了、嫌多了呢？

佛陀接下来讲了一个过去生的事情。

在很久以前，我们住的地方有一位名叫“地主”的大王，皇后名叫“日月光”，太子名叫“灯光”。灯光太子长得十分端正，后来出家修道成佛，并且陆续度化了八十亿众成阿罗汉。

这个“地主”，当然不是我们后来熟悉的那个名词——地主的意思，它的意思应该类似于“大地之主”这类意趣。这位叫作地主的大王，他的王子、太子出家修道成佛，并且度化了非常多的众生成就了阿罗汉道。

之前在提到一些数量单位的时候有说过，古印度谈到“亿”的时候有几个不同的概念，综合各种经论大概有四种，最少的亿是作十万讲。如果按这最少的情况看，这里谈的八十亿，其实是八百万的意思。我们不好说这里一定是哪一个，也许如果做更多语文以及版本的工作，可能有更多的线索，不过这里可能并不太重要。只要把握住这位灯光佛度化了很多有情成阿罗汉，就可以了。

地主大王在太子成佛后，迎请灯光如来入宫亲自供养，并且发愿终身供养如来及八十亿众的阿罗汉，获得了灯光如来的默许。

这位作为父亲的地主大王，在他的儿子、他的太子成佛之后，我想他的心情也是很复杂的，不过他的表现呢？是迎请灯光如来来到王宫中亲自来做供养，自己也跟灯光如来发愿，愿意终身供养灯光如来和他的八十亿众阿罗汉弟子。灯光如来默然应允。

为什么默然应允，之前我们有说到。我想，对于出家众来说，应该从这里多体会一些东西。毕竟我们学习佛陀，佛陀的言教、身教都应该成为我们的观察处、学习处。

地主大王充分供养了灯光如来七万年。

如果没有预习过这一段，看到这里，我想有一些法友是不由自主地、轻轻地发出了一声“啊”，而且是升调的。“七万年，可能吗？”

佛陀对于这个器世间和有情世间，有跟今天不太一样的看法。器世间的成、住、坏、空，佛法其实很早就说了。说到我们所处的器世界，是有它的形成，

是有它相对的持续，以及变化，以及最后的毁坏。有情依着这个器世界而住，当然器世界在形成的时候，还不适合人居住，那个时候，下方的世界（欲界）是没有什么有情住的。形成之后，开始有有情居住。乃至后来慢慢地变坏，有情的分布又发生变化。像高的色界天是不受下面这些器世界变化的影响的，无色界更不受。下面这些器世间有这些变化乃至毁坏的时候，有情的分布因他们此时容易得禅定而分布到禅天去了。

在这样情、器世界变化的过程中，有情的寿量以及福报实际上也是在变化的。在一些阶段，我们以欲界的人来说，欲界的人所表现的福报可以很大，寿命可以很长。像这里，我们看：

灯光如来入灭后，地主大王又建了许多寺庙、宝塔，持续供养其他阿罗汉，直到他们一一入灭，并且也为这些阿罗汉的遗骨建塔庙供养，这样又过了七万年，直到灯光如来所传的佛法消失了，才去世。

我们看到当时的人是非常长寿的。一般的人来说，在人寿命很长的时候，伴随着福报也比较大，因为寿命本身就是福报的一个表现。这一点，在我们现在文化视野中的人类历史中，其实可以得到一个验证。像在这一期文明，有记载或者说有推段的文明萌芽的时候，茹毛饮血那个时候，人们的平均寿命很低，福报和受用，从今天角度看也确实比较低。随着文明的进步和发展，我们可以看到人们的平均寿命在变长，而且人们的各种受用也在变得更好。乃至在今天，常常有一些未来学家在预言，说今后几十年、几百年，人们的寿命会有哪些变化。还有一些人说，可能再过多长时间，因为医学技术的发展，人们的寿命可能会突破千岁。甚至最乐观的估计，比如说美国（谷歌）的一位专家甚至乐观地估计，到了2030年，人类可以实现永生；当然了，“永生”从哲学上来说，可能也是经不起考察的了。但是可以知道，今天的人们是有很乐观的一些估计。我们如果来考察人类这样科学技术的变化、速度，以及给人健康等方面带来的种种影响，可以期待一个更长的平均寿命能够出现，乃至一些技术的革新及应用，可能带来一些很大的跳跃性的发展，这个并不是不可能。从今天这个角度，我们来理解人漫长的寿命，能够看到它的可能性。如果有一些最乐观的，甚至都预言几十年之后永生的可能，你可以看到有些人是多么乐观。

这位灯光如来成道之后住世大概有七万年左右。我们看到这位地主大王的

寿命好像比一般人要长，不仅先送走了他的太子——灯光如来，也还送走了灯光如来的很多阿罗汉弟子，甚至他又活了七万年，直到灯光如来的教法消失了才去世，看来福报是比较大。

这样漫长的时间，这样的亲近、承事佛陀和诸阿罗汉圣者，也在佛陀及阿罗汉入灭之后，供养灵骨和其塔庙等，这样的功德确实是不可思议的、广大的。下文说：

大王！那位地主大王不是别人，就是我的前身。那时，我七万年供养如来，七万年供养舍利，只想以此所作的功德，在生死中得到福报享用，而不曾修道求解脱。大王！你知道吗？当时所作的福德，到现在已经全部耗尽了，连毛发般大小的福德也没留下来。

佛陀讲完这个事情之后，跟波斯匿王说，当时那位地主大王就是佛陀某一世的前身。那样广大的功德，当时的这位地主大王并没有回向于“修道得解脱”，而只是想在生死中得到更好的福报，自己来享用。有没有实现呢？有。但是佛陀所强调的是，当时那么广大难以思议的功德，到今天已经全部耗尽了，一点点的也没有留下来。

怎么会这样呢？正是因为，生死轮回长远得难以计算，以致在那么长的时间中，再多的福报都会被耗尽，不留一丝一毫。

这一点是我们不思出离的人需要警醒的。我们一时有一些善法因缘，在三宝边培植福德，在需要的有情边栽种福德，但是不管我们这一生培养多少福德，如果不指向出世解脱的话，在漫长的生死轮回中，终究会耗得一干二净的。

所以，大王！不要说：今天我作福已经功德圆满，你应当说：今天我所有身、口、意的所作所为，都要趣向解脱，我不求在生死中享用福报，但求能得到长远无量的安乐。

这是佛陀看到波斯匿王在这样的情境下可能会受到触动，所以在策发他更进一步地发心和修行的意乐，跟波斯匿王说：你不要像刚才那样说，我作福已经功德圆满了。什么叫作“功德圆满”呢？就是不需要再做的意思。但是实际上，如果不能解脱于生死轮回，那么在没有停息的、看不到边际的生死轮回中，再多的福报也会被消耗得干干净净，谈什么功德圆满不需再做呢？

佛陀对波斯匿王的策励是，你应当说：“今天，我将所有身口意的功德都

回向于涅槃解脱，不求生死中的福报受用。”这一点很难。包括我们今天的学佛人，有几个人能做到呢？这个明白的说，就是大家常说的“出离心”。

出离心，是对于无明烦恼、生死轮回的超越，对于惑业苦轮转的超越；这个“超越”，是超越于三界中的一切有漏法。这里包含了多少一般人认为是好的、认为是有益的东西呢？世间熙熙攘攘，都是为名、为利而奔忙，到头来有什么真正意义呢？还赶不上去培养福德呢。只是，培养向于后世生死中福乐的这些福德，又不解决问题，又是在填一个永远填不满的坑，所以一个有智慧的人应该是不玩这种游戏了，彻底地脱离这个惑业苦的漩涡，这才是聪明人。所以佛陀在这里是这样地来策发他。

对于迷惑了，被这些所困索的人来说，发出离心好像太惊心动魄了，太难以放舍了，太不心甘情愿了。对这些人呢，严格的说，也就是时机还没有成熟。所以佛法中也有一些方便，来帮助还没有下定决心彻底解脱生死轮回的人，在生死轮转中获得相对有利的位置，那就是所谓的兼容着人天法的“五乘共法”；所谓的“五乘共法”，他的发心就是希望自己能够得到增上生的果报，后生在各个方面的福报比这一生要来得更圆满一点，自己去作一些因缘。这在佛法中，也是有的。不过佛陀这里所说的法，是直接指向于超越的出离的。所以——

波斯匿王听了佛陀这番教说，不由得毛骨悚然地害怕起来。一阵悲伤哭泣后，以手抹掉眼泪，向佛陀顶礼，承认自己的过失。

我们看到这位波斯匿王听了佛陀这样说之后，他感到了害怕，甚至都悲伤哭泣。大家不要觉得一个国王，那么大年龄，怎么像个孩子一样说哭就哭呢？人，不是这一生一世的，有一些特别因缘下碰到能够触动的一些事情，真的就不太是自己能够控制得了的，这个也不奇怪，特别是像波斯匿王跟佛陀这样的因缘，还是不一样。他自己有了这样一阵情绪波动之后，又向佛陀顶礼，承认自己的过失。

他说：“世尊！我真是太愚笨了，请世尊接受我的忏悔！我以五体投地之礼，表示我改过的心意。以后，我不会再那样说了，请世尊接受我的忏悔。”

波斯匿王认识到自己刚才的说法是荒谬的、错误的，他对于自己的评价是“我真是太愚笨了”，对于自己错误的认识和言说，向佛陀表示真诚的忏悔，也请佛陀接受。佛陀说：

太好了，大王！你能忏悔改过。我接受你的忏悔，以后不要再那样说了。

佛陀为什么在这件事情上表现的比较认真呢，甚至讲了一个过去发生的事情，来带给波斯匿王一个更感性的认识呢？因为这里涉及到了佛法世间正见的问题。如果觉得自己作福足够，再也不用作福了；这是对于生死轮回，对于业感果这些，没有正确认识的表现。

如果知道只要不解脱生死，在轮回看不到边际的情况下，再多的福德也谈不上够多。那这个人就不会有这样的看法；有这样的看法，实际上说明对于生命是怎么一回事，在世间正见的层面上还没有把握好。像波斯匿王这样的对于佛法比较诚敬，也希望能够得到三宝功德利益的人，佛陀不希望看到他因为自己错误的认识，而不能够得到更多的利益，甚至受到衰损；特别是作为一个大国的国王，他的影响很大，所以佛陀更要帮助他纠正过来。下文讲了另外一件事——

这时，在大众中，有一位名叫迦旃延的比丘尼，起来赞叹佛陀对波斯匿王的劝勉，并且以自己的前世为例，印证应当趣向于解脱，而不是求在生死中享用福报的教说。

我们熟悉佛法的，知道在佛陀的比丘弟子中有一位叫迦旃延的，这里说到在比丘尼弟子中也有一位叫这个名字的。这位比丘尼听到佛陀的这番教说，起来赞叹佛陀这一番劝勉，而且以自己过去生的事情来印证这番道理。

她说，三十一劫前她的前世，是一位名叫“纯黑”的差使，他在野马城供养当时的式诃如来。

这位式诃如来，应该是尸弃如来的另外一种翻译。我们现在传译的南北传经典中，都常常说“过去七佛”——“毗婆尸尸弃，毗舍拘留孙，拘那含牟尼，迦叶释迦文”（毗婆尸佛 Vipāśyin、尸弃佛 Śikhin、毗舍浮佛 Viśvabhu、拘留孙佛 Krakucchanda、拘那含牟尼佛 Kanakamuni、迦叶佛 Kaśyapa、释迦牟尼佛 Śākyamuni），这七位过去的世尊。

供养后，发愿要以这样的功德不堕三恶道，来世见佛闻法而得解脱。她就是以这样的因缘，今世得遇释迦佛，从而修道得解脱的。

这一位阿罗汉尼以自己过往的事情，来证明佛陀的教说。她从前供养尸弃如来，并且自己发愿或者说回向，以这样的功德不堕三恶道，而且在未来世要

见佛闻法而得解脱。正是因为这样的功德，和这样功德相应的愿望，她在这一生值遇了佛陀和正法，又修道得了解脱。

这里要注意一件事，我们今天佛教徒也常常说到发愿，说到回向，有没有用呢？要说有用，也没用。为什么这样矛盾说呢？这要看这个人有没有与他的愿力，或者他的回向，相应的善法。如果这个人只有空愿，没有相应的善法，那他那个愿不起什么作用；反过来，这个人有相应的善法，又有这样的发愿以及回向，那是可以起作用的。

当然，他这个业要跟他的愿望相匹配，这是什么意思呢？比如这个人是以欲界散心来行一些布施，如果他以这样布施的福德，回向在人中得到什么样好的福报，甚至回向在天上（欲界天）受什么样好的福报，那是可能实现的。但是，如果他以欲界散心的这些福业，回向得色界天的果报，那是没有办法获得果报的；这就是他的业，与他的愿，不相匹配的意思。

这里其实是有一些修行的奥秘的。如果我们修习善法，有一些善法功德没有自己愿望、回向摄持的话，感不感乐果报呢？也感。但是应该说是有相当的随机性。如果我们有这样的善业，并且有与它匹配的愿望或者回向，那这样的善业感果确实是可以如愿呈现的。如果打一个比方，就像一枚导弹，我们所作的善业就像导弹的爆炸部，它制导的部分就像愿力一样来引导着这枚导弹的飞行，最后爆炸部才得以实现它的功能。

同样的，愿力摄引着相应的业来呈现我们希望的果报，是可以实现的，但是二者之间要匹配。如果作的是恶不善法，再怎么好的愿望，也不可能实现；如果所作的善法，匹配不上自己所希愿的事情，那也没有用；没有善法，空空发愿，还是没有用。要有这样的善法功德，与自己的愿相匹配，它才会发生力量。特别是，如果一个人长年地、终身地串习一些善法，和与之相匹配的愿望、回向的话，这几乎是必然感果的。大家不要有什么疑惑，修行每一天，有这样的发愿，修习善法回向，是很好、很对的，功不唐捐。

所发的愿望可以根据自己情况有所差别，倒不是说必须要“我就要尽快解脱”。有两类人不一定发这样的心：一类人是一时还没有办法真的发心向于解脱的——这个也不要勉强，勉强发也不是真的；另外一类人可能是要学诸佛世尊过去的作略，要行菩萨道——行菩萨道的人不急着把自己从生死中彻底摘

出去，而是正确地去做菩萨的因缘，去积聚福德、智慧资粮，向于未来能够成就最圆满的佛果、最广大的利益有情去努力——这也是不着急自己解脱的。要看自己对于佛法的认识和发心。这位迦旃延比丘尼讲了这样的话之后——

佛陀赞叹她是声闻弟子中，信解脱第一的比丘尼。

这是佛陀的赞叹。

这一则故事正文，我们学习圆满。今天这里所学的内容，看起来没有太多义理上的难度，不过有一个跟大家实践上关系很密切的话题，你对于自己为什么修行有明确的认识吗？那你修习善法，希望用它来成办什么，有明确的愿望吗？这是大家应该去思择的。不要让自己积聚的善法力量，就像没有瞄准的炸弹随意地、随机地爆炸。为什么不让一个制导的力量把它统摄起来，更有效率地来运用它呢？

这是这一则故事可以给大家带来的思考。不一定每个人现在就有答案，但是希望大家认真的思考。接下来看一看“按语”。

按语：

一、本则故事取材自《增壹阿含第二三品第一经》。

“按语”一是说明本则故事的取材。这一则故事的取材来源比较单一，是来自于汉传的《增壹阿含》。

二、作福不嫌多，因为生死长远，再多的福报也不够用。从“再多的福报也不够用”这样的警觉中，知道要将福报善用于有益生死解脱，才是正途。

这是从自己究竟离苦的角度来做这种把握，至于说行菩萨道，可以有更广大的愿心、回向，因为《阿含》毕竟不是广说菩萨道的。

三、说过去的某某，就是现在的我，成为经典中的一种体裁格式，称为“本生”。

佛教经典是有不同体裁的，只要大家对于佛法有一点了解，可能都会知道这个。其中一类被称为“本生”，或者“本生谈”，也就是“本生故事”。

这类格式的经典，其集成的时间并不太早，约与《增一阿含经》集成的时代相当。（参考印顺法师《原始佛教圣典之集成》〈第八章第四节〉）

《增一阿含》在四《阿含》中集成的时间相对靠后一些。

四、“本生”体裁之类的经典，后来继续有蓬勃的发展，对修长远菩萨行

以成佛的大乘思想，提供了有利的发展环境。

这是从经典结集，以及佛法呈现的姿态，和主流形态之间的一些关系做一点说明，这里不再做太多的发挥。好！这是今天我们对于正文和按语的学习。

【佛法问答】

接下来的时间，大家如果有问题可以提出来，我们做一些交流。

问题1、觉知是意知法吗？如何保持觉知与正见相应？

法友：请教师父，觉知也是因缘生的吧，是属于意知法吗？怎么保持觉知与正见的相应呢？感恩师父！

法师：诸法当然是因缘生的。觉知是不是因缘生的？是的，是因缘生。然后这一位提问的法友在分析，问是不是属于意知法这样的情况所统摄？觉知的活动，明确的说是意识的活动，意识活动的对象被统称为法尘，所以这里概括地说为意知法，是一点错误也没有的。

怎么保持觉知与正见的相应呢？这要有一点学习形成正见，正见是要靠闻思来获得的，然后让自己的觉知（觉知是正知的一种）与自己的正见配合来进行更深彻的观察。

有一种觉知，比如有的人说，只是觉知就好；之前有分析过，这种单纯的觉知不一定直接带来对于所观察对象本质性的透视，需要配合分析性的观察，才可能基于觉知有关于本质性的认识。如果有正见，这样的观察就会更加地有的放矢，更加地清晰，而少一些弯路。

保持相应，没有什么特别难，这个需要从闻思方面打好基础，然后在实修上培养一点定力。不一定特别深，也不一定专门发展定力，即便一些以直接纯观入手也是可以的，因为发展到一定程度，会有一点定力发生，最高可以达到欲界未到地定（也就是初禅近分定）这样的定力，这对于观察，甚至生起无漏智慧，其实也是够用的。这个问题简单这样说。

问题1、福报如何发挥作用呢？

法友：师父！福报又不是有形有象的物品，怎么把它运用到某某处呢？

法师：福报当然不是有形有象的物品，但是一个人的愿心可以影响它的感果。

你如果说福报不是有形有象的物品，它就没有办法发挥作用了吗？还是能，

是吗？烦恼相应感果和自己的愿心相应感果，请问在模式的本质上，有什么特别的不同呢？是吗？不管是烦恼也好，自己的愿望或者所谓的回向也好，不都是内心一些相应的状态或者活动吗？这个业，不管善、恶业，它与一些烦恼相应感果，和与愿心相应感果，从本质上看，有什么差别呢？我这样说，能够清楚吗？

说把它运用到某某处，这是一种语言上的表达，不意味着它可以像一个固体的东西那样搬来搬去，也并不意味着它真像导弹那样是发射的。但是，即便固体的东西（一个鼠标、一个键盘、一个显示器），它就真有实体吗？虽然眼睛看着有这样的形象，身体觉触好像有这样的坚固度，但有它的实体吗？它是怎样被运用的呢？这个问题反问提给你，希望你去思择。

问题2、五度如盲，般若为导

法友：“五度为盲，般若为导”中，前五度是互为基础的，还是有次第的呢？又是怎样“以般若为导”的呢？感恩师父！

法师：佛法中确实有这样的说明，布施、持戒、精进、忍辱以及禅定，这前面的五度如果没有般若摄持的话，其实是共于世间善法的，并不能够到彼岸。所谓的“波罗蜜”嘛，有一个意思就是“到彼岸”的意思。既然失去般若的统摄，是共世间的，那是没法到彼岸的；从这个意义上说“五度如盲”，它没有办法到彼岸，前五度离开般若摄持谈不上波罗蜜。“般若为导”，如果有了般若智慧，那就可以为它们摄持成为波罗蜜，是这个意思。

前五度是互为基础，还是有次第的呢？在六度的修习中，是有种种不同的。说到这些浅深，当然有浅深，从前就在世间善法的时候也说过，你比如说这个人没有办法做到每一天清醒的时候都执持禁戒，但是偶尔布施一下，对于他来说难度不那么大；从这个意义上说，布施其实是比持戒更容易修的善法，从难易上好像是有一点差别吧，也可以这样去说。不过，在菩萨修习六度中，还有谈“以一度来摄持余度”的修行，比如怎样布施中，摄持持戒、精进、忍辱、禅定、般若等等，这些都是有说的。

关于佛法中六度的修习这儿，这是菩萨道中很重要的内容，里边也还是有一些内容是值得大家花时间去了解的。我刚才说的意思，它不是简单的互为基础或者是有次第，还可以有互摄的情况。就是说不能够一概而论，不能够笼统

谈，是有相当的灵活性的。

怎样以般若为导？如果要想成为波罗蜜，那一定是以性空慧摄持的。所谓的以般若为导，就是在认知上发生了深刻的变化，不执持一切诸法有实在自体、实在自性可得，又能够洞察一切因缘现象的缘起；就是以这样现空双运的智慧来摄持，既不着有，亦不着无，行于缘起中道，以般若摄持来行于布施、持戒、精进、忍辱、禅定等波罗蜜。这里概略地做一个回答。

时间关系，今天的共同学习就到这里。接下来一起来做回向，请大家合掌。

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。祝大家佳节吉祥！

025. 人心不足

{ 贪喜具，人心不足蛇吞象 }
{ 喜贪离，正觉圆满称佛子 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

(三称)

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

今天我们一起来学习《阿含经故事选》的第二十五则〈人心不足〉，这个故事通过对于印度很久远的一位转轮王的传说，来说明人心如果向外贪求，是没有办法停下来的，没有一个止境。反过来要让我们看到，真正的安乐是怎样达成的。文说：

有一次，佛陀在憍萨罗国首都舍卫城游化，住在城南的祇树给孤独园。

佛陀住世几十年的时间中，游化的主要地点还是有很显著的一些常态分布的，其中憍萨罗国的首都舍卫城就是其中之一。下文说：

尊者阿难在一次的禅思中，体悟到：世间人的欲望是很少能满足的，也很少有人带着对欲望厌患之心而去世。

阿难尊者在一次禅修中思择。这说明什么呢？首先不像一些对于禅修不理解的人那样，以为禅修是什么也不想。应该更简单的说，禅修训练的是怎么样正确地运作心，等价的表达是，训练怎么样不运作心。正确运作心，当最后达成无漏智慧现前的时候，慧眼都无所见，过去的那些错误运作完全消失。

包括圣者入灭受想定（就是灭尽定），那个时候确实是没有想，也没有受。不过并不是刚开始就是这样，在向那发展的过程中，是有一系列的修习的。这些修习都是在训练心如何正确运作，如何正确认识，它的发展到后来的成熟，是发展出来无漏智慧，无漏智慧现见诸法的空寂性。那个时候能够做到所谓能

所双泯，因此会有灭尽定中受、想不行的现象出现，不过跟一般人想的压抑心，或者所谓的放空心什么也不想，不是一回事。所谓这个人说“放空心，什么也不想”，他只是不像从前那么显著地在想一件事而已，不是他心的运作止息了。

正确的禅观中，有一些禅观是要做思择的，阿难尊者这一次的禅观明显就是这一类。他在这样的禅观中，生起这样的认识，体悟到世间人在欲望上是没有办法满足的，很少有人会在离世的时候，内心对于欲望是有厌患的，很少有人带着这样对欲望厌患之心走的。

人们都贪着什么呢？大家一般可能会想，贪着的是这些财产，是家里的这些亲人或者朋友，总之是挂心的人；实际这样分析呢，不能说错，但是都是在很浮的现象上说。简单的说，是在贪着五欲，是在贪爱“我”以及“我所”。

“很少有人带着对欲望的厌患之心而去世”，这话说得太好了！

能知足，能对欲望厌患而去世的人，那是太难得了。

确实如此！人知足，既简单又难。如果知足了，这个人内心怎样都是安乐的；如果不知足，他拥有什么也不安乐。就像《遗教经》中说：知足的人，虽卧地上，也会安乐；不知足的人没办法，为知足者所笑。

知足这件事情，实际上是简单的，简单到你只要不发生错误就好。但是不发生错误呢，在很多人那变成了复杂的。就像泰戈尔说过一句话：“幸福是简单的，但是简单是困难的。”简单本身不困难，都是被这颗不安生的心搞的简单变成了一件困难的事，甚至是奢侈的事。

如果一个人能够知足，心自然就常常安乐，所谓“事能知足心常惬”，内心常常满足，自然就常常欢喜。这个道理，我曾经做过专题讲座，这里就再多发挥了。

一个人能有这样的修养——能够知足，能够带着对欲望的厌患而离世，那实在是太稀少。他将自己在禅修中的这个体悟跟佛报告——

傍晚，尊者阿难结束禅修后，就去礼见佛陀，将他在禅思中的体悟，向佛陀报告。

这里有一个细节，大家有没有注意到。阿难尊者是佛陀的侍者，但是他并没有一天到晚都跟在佛陀身边，他是一天若干次去佛那儿，或者佛有什么事情需要他来帮助，他才会去为佛提供服务。并不是像一些人现在渲染的那样，徒

弟跟师父一天寸步不离，一直都贴在身边这样；不是那个样子。就像有一个在家众想要出家，去到我们汉传佛教一个很让人敬重的道场，要跟一位大德出家修行，他就跟这位大德说：“想做这样的弟子，每一天都跟在师父身边，寸步不离。”那位师父听了之后问他：“那不是附体了吗？”我看到，觉得这位法师确实很幽默。

实际上我们看阿难尊者自己找地方禅修，也没有一直在佛身边。他去礼见佛陀，除非有一些特别的事情，是有一些时间段的。

佛陀告诉尊者阿难说：“是啊！是啊！正是这样。”

佛陀肯定他的这个体悟，这就是世间人的悲哀，一生积聚无厌，最后什么也带不走，然后满心地不甘心、不情愿。你觉得以这样的贪心结束这一生，这样的不情愿，在他善恶业轻重与串习都差不多的情况下，会引善业现前，还是引恶业现前呢？当然是引恶业现前；这都是自己在给自己下一期的生命，制造麻烦与痛苦。

佛简单地肯定之后，开始给阿难讲述一个事情，来印证他所体悟的这个道理。佛说：

阿难！过去，有一位名叫“顶生”的聪明转轮王。

“顶生”，在印度的传说中是很著名的一位转轮王。转轮王，是印度文化的提法也好，或者是理想的表现也好。他的表现是有很大的福报，然后也拥有相当的支撑因缘，能够把四天下至少统治一个天下，就是南赡部洲、东胜神洲、西牛贺州和北俱卢洲这四洲，至少能统治一洲。当然，有的转轮王的福德更大，可以真的王（wàng）天下，确实能够做到一统四大部洲。这位顶生转轮王，这里说：

他拥有大军，也拥有轮宝、象宝、马宝、宝物、女宝、居士宝、主兵臣宝等七宝。

这就是所谓的“轮王七宝”。如果愿意了解，可以去看一看，这里我不太去做过多的说明。

又有着上千位勇猛的儿子。

是的，古印度的观念中，儿子多也是一件好事、吉祥事，特别对于王来说，儿子多是好事。为什么呢？越是大国，古时候的治理，他的效率问题越明显。

为什么古时候的大帝国都很难长时间的支撑啊？像中国这样，自古以来就常常出现大帝国的情况，确实是比较少见，而且比较稳态，常常就几百年几百年的，确实比较少见。那在西方、中东乃至印度，大国的出现往往是兴勃亡速，很快就出现了，然后很快又分崩离析了。这里有很多因素值得分析，但是其中一个因素就是治理效率的问题，人员往来的效率、信息传递效率、统治的效率等等，这些是要考虑到的。

儿子多，有什么好处呢？因为人往往信任自己的血亲。虽然在印度的历史上，王子弑皇上、弑父、弑王，自己登基的情况也是有。但是，在家天下的情况下，人们始终还是对于自己的血亲更愿意相信。儿子多，就意味着他认为就有更多放心的人来托付，包括如果发生战争等等，有可以很放心的人去镇守一方，所以作为王来说，有很多能征善战的儿子，是一件很重要的好事。这里说到他——

自在地统治着一大片延伸到大海的广大领土，而且懂得以王政而不以武力酷罚治国，百姓生活得十分富裕安乐。

从这个描述看，这位转轮圣王行的主要是王道，而不是霸道。在转轮王的说明中，不能说没有反应印度文化的政治理想，开明君主式的政治。接着，下面说到：

阿难！过了很久，有一天，顶生王心想：我目前拥有阎浮洲这片广大的领土，人民众多而且富裕，也有七宝与千子，我还想要整个王宫有积到膝盖的宝物财富。

他统治着南赡部洲，就是阎浮提；这里说的“阎浮洲”也就是赡部洲，是同一个词的音译。赡部洲前边的那个“南”，是作为几个洲相对方位标注的时候，额外附加上去的，叫 Jambudvīpa。赡部洲，实际上呢，如果说地理位置，不像后世一些不了解印度学的中国佛教徒所神话的那样。

他当时拥有着阎浮提（就是赡部洲），也足够富裕，但是他还想要更多的财富，希望整个王宫的财富能堆积到膝盖这么高。人有时候的贪心很奇怪，如果只是王宫中存放宝物的地方堆到这么高，还好。整个王宫如果都堆成这个样子，走路怎么走啊，那是一件好事吗？如果真是这样，宝物就跟垃圾差不多，都变成给人制造障碍、不方便的东西。当然了，既然是印度一些故事传说，难

免在流传的过程中有所夸大。

当顶生王拥有整座王宫积到膝盖的宝物后，过了很久，有一天，他又想要统领西方另一片叫瞿陀尼洲的富裕地方。

瞿陀尼洲，就是刚才所说的西牛贺洲。西牛贺是用了方位再加上义译过来叫的名字，瞿陀尼是音译。他又想统治西牛贺洲，之后呢？

当顶生王统领了西方瞿陀尼洲后，过了很久，有一天，他又想要统领东方另一片叫弗婆鞞陀提洲的富裕地方。

弗婆鞞陀提洲，就是我们说的东胜神洲，这个也是音译。

当顶生王统领了东方弗婆鞞陀提洲后，过了很久，有一天，他又想要统领北方另一片叫郁单曰洲的富裕地方。

郁单曰，也就是刚才说的北俱卢。这都是音译，所以大家看到，即便音译，有时候用的字也不一样，那都是正常的。像这里写的郁单曰，有些地方写的是郁单越，都是指的同一个地方。好，这是他对于统治四天下有一个逐渐增长的兴趣，或者是说欲望。

当顶生王统领了北方另一片叫郁单曰洲后，过了很久，有一天，他又想：传说天界有一个叫三十三天的地方，现在，我已统领了人间的四大洲，我想要到三十三天去看看。

他统领了四大部洲之后，内心还不满足。现在人间呢，他可以统治的地方都已经统治了，那他还不满足，能怎么办呢？只好像现在年青人常说的那句话——上天——现在年青人常常说：“你这是要上天啊。”顶生王在这时候，他的欲望就是上天去看一看，去三十三天看一看。

在这里要做一个什么样简单解释呢？三十三天又叫忉利天，很多人受中国一些文学的影响，和自己想像的情况，把三十三天想像成三十三层楼这样纵向的排布；实际上不是这样的。三十三天是中间有一个中央地区，然后周边分布着三十二个像联邦一样的地区；他们基本上是一种类似于平面的分布，不是三十三层，而是三十三个相对独立的形成的类似于联邦制的地方。帝释天就是三十三天主，他住在中间。是这样一种分布，请把头脑中原来想像的三十三层那种概念给替换一下。下文说：

顶生王以神通力到了三十三天，见识到那里殊胜的环境。随后，顶生王进

入了三十三天的集会堂。三十三天的领袖“天帝释”，尊重他是一位有威德的转轮王，连忙起来礼让他半座，让顶生王坐在他的旁边。

顶生王有神通力，能够去三十三天。一般人没有这样的神通力是去不了的，个别有神通力的人，神通很自在的，他能够带人去，这是众生业报的差别了。在禅定这一块，如果修习得力，用适当的方法也可以引生这些神通。

他去了之后，天帝释——三十三天的天主见到他，尊重他是有大威德的人间的轮转王，起身让他半座；这是帝王之间很重的礼节。我们中国古时候有一种提法叫“一字并肩王”，当然，这更多是在说书的文艺上的提法中、民间艺术的提法中，历史上是不存在真正意义上的“一字并肩王”的，在中国，帝王的那个位置，就没有两个人一起平等地分座过。天帝释让顶生王半座，表示平起平座，一样的尊贵，一样的重要的意思。

天帝释让了顶生王半座，请顶生王坐在他旁边。文中说：

此时，顶生王的外貌，除了眼睛之外，变得和天帝释完全一样。

这确实是很难得的殊荣、礼遇，也是人间难以想像的事。他不仅要上天，而上了天；不仅上了天，还受到天帝释非常郑重的礼遇。文说：

过了很久，顶生王心想：我有七宝、千子、宝物，统治着人间的四大洲，现在来到三十三天，又得到天帝释的半座，而且，除了眼睛外，我的外貌也和天帝释一样殊胜，我何不将天帝释赶走，夺取另外的半座，这样一来，我就成了天上人间自由自在的统治者了。

看一看人的欲望，没有知足啊。有了七宝、千子和宝物，统治着整个人间有文明的地方——四大部洲，想上天又上了天，到了三十三天，天主天帝释也让他半座，他不干，“我要一个人独坐这个天帝的宝座，把他赶走，这样，三十三归我管，人间也归我管”——天上天下，一个人说了算。

忉利天是欲界的向上第二天，它下面呢是四天王天，再下面就是我们欲界的人间。当然，忉利天不是欲界天的全部情况，但是，要说对于我们人间有着最高影响力的诸天，常见的就是忉利天的诸天。忉利天的诸天，又以忉利天的天主为尊。所以顶生王的欲望膨胀之后，他有这样一种想法，要把三十三天（忉利天）天主的宝座拿下来。下面，佛讲到——

阿难！当顶生王这样想时，不知不觉地掉回原来人间的阎浮洲。

他内心生起这样欲贪的时候，为什么会掉下去呢？小说看多了的，就会想：是不是天帝释发现了，把他一脚给揣回去了？这宫斗情节就出来了。

其实呢，应该说当他这样想的时候，他烦恼炽盛，很有可能破坏了他原来生起神通的那个禅定力的基础。这样的情况下，他的禅定力没有办法维持，他也就没有办法继续以人的身份，以欲界的人身，再以禅定为基础的神通力，在欲界天来比较自在地活动。下文也说，他不仅掉回原来人间的阎浮洲，而且还

——
失去了上三十三天的神通力，而且还得了重病。

他这个神通力的失去，跟他这种猛胜的贪欲破坏神通的禅定基础，导致禅定退失、神通力的消失是有关的。这里还说他得了这样的重病，这是怎么回事呢？对于有些人来说，特别是禅定力好的人，他身体也会受到禅定的滋润；相应的，当失去禅定滋润之后，色身有可能变得糟一些。

“得了重病”——人总是要有老、病、死的，“有生必有死”，再怎么风光无限，再怎么寿命绵长，还是有结束的时候，“神龟虽寿，犹有竟时。螣蛇乘雾，终为土灰。”

临死前，有大臣来问：“大王！如果有人来问我，顶生王临终时交代了些什么，我该怎么回答？”

因为这是很重大的历史事件，当然会有一些负责相应工作的人，需要得到这样的回答，并记录下来。顶生王是怎样说的呢？让我们来看看“人之将死，其言也善”。

你应该这样答：顶生王得到了阎浮洲，还感到不满足而去世；有了七宝，还感到不满足而去世；有了千子，还感到不满足而去世；有了大量的宝物，还感到不满足而去世；得到了瞿陀尼洲，还感到不满足而去世；得到了弗婆鞞陀提洲，还感到不满足而去世；得到了郁单曰洲，还感到不满足而去世；能见识到诸天集会，还感到不满足而去世；顶生王具足五欲享乐，还感到不满足而去世。如果有人问，你就这样回答好了。

诸位！我们听到这一段话，有没有一些感慨啊？他到底不同于一般的枭雄、一般的帝王，是吗？他不再想渲染自己的英明、伟大、光荣、正确，他希望后人能够知道他的生命给人能够提供的思考——拥有一般世间人难以想象的，但

是仍然不满足而去世。如果有人问，你就这样回答好了。从这个来看，这位顶生王确实是非同一般。

接着，佛陀说：

这是佛陀给阿难讲了这个故事之后，做的一个总结性说明。

即使珍宝如雨般的下，欲望仍然无法满足；

欲只带来苦而没有乐，有智慧者当如是知。

即使得到无量的黄金，犹如大雪山一般高；

也不能——得到满足，有智慧者当如是想。

即使有天的殊胜五欲，也不以这五欲为乐；

这样断贪不着欲的人，是圆满觉者的弟子。

这一段，大家可能觉得很简单吧！或许做一般字面上的理解并不难，甚至做一般道理的理解可能也不难，但是，真的做有智慧的通达，并不是那么容易。正因为没有真正的以智慧通达，实际上也就是说，他的内心并没有深刻的认识，所以很多人好像懂了道理之后，一临事依然故我，“今天的你我，依然重复昨天的故事”。来说几个点：

第一句：“即使珍宝如雨般的下，欲望仍然无法满足。”

如果这个人有欲望，没有消失的话，只要他的欲望还在，再多的东西，他会满足吗？大家有没有意识到，欲望和满足不会同时出现啊？

有意识到这个吗？反思你的生命，反思你生命的当下，也可以反省一下自己过往的生命经验，有那么一刻，你是又完全满足、又有欲望的吗？“有欲望”表现在哪儿呢？我还想要。“满足”意味着什么呢？完全够了，我不需要了。

这个满足说的是内心的表现，欲望也说的是内心的表现。比如这个人吃饭，吃到十分饱了，但是他内心对于这个饮食的贪欲仍然炽盛，这个时候他内心满足吗？不满足。他会继续吃，甚至吃到出问题。

有欲望，就没有满足。换句话说，这个人在他满足的这个主题上，内心其实是没有欲望的。不是说这个人离欲了，我前面的修饰词说得很慎重，叫作“在他满足的这个主题上”，他当下的表现是没有更多的希求，没有进一步的希求。

“进一步”是多少呢？一丁一点都没有。如果他还有一点希求，那就是对这个还不太满足。还不太满足的意思，就是不满足。

真正的满足，在他所满足的主题上，就是当下没有一点希求。如果大家真的体会到、领会到，也认同这件事，那其实你就会认同——对什么满足，就意味着对这件事，对这一类主题，无有希求。不是说“始终”，起码在满足的时候，他是表现为没有希求。一点希求也没有吗？没有。只要还想要，那就叫没满足。满足就是这样就够了，一点也不要了。

内心真的在这个主题上无所希求了，内心才会涌现喜乐；只要还有希求，这个因为内心满足带来的幸福、喜乐就不会产生。就像今天有一些人，钱不多吗？已经挺多了。如果跟几十年前比，那更是不可想象的，不够吃、不够穿、不够用吗？可能够几辈子的了。那为什么在这个上，还是那么多苦恼逼迫，还是想得到、怕失去，没有满足呢？

“没有满足”的意思呢，就是有欲望。有欲望是带来苦的，而不是乐的；没有欲望带来乐，而不是苦。就像经中所说的“有求皆苦，无求乃乐”，这是内心满足、内心安乐的奥妙。从前另外一个场合，我给一些学僧讲过一个专题的讲座，叫作《幸福的奥秘》，讲的主题就是分析内心的安乐、内心的满足和同时伴生的喜乐，原理到底是怎么一回事；刚才所说，基本上就是那一次分析的扼要版。

当你认识到所谓的满足，就是在这个主题上，内心没有任何更进一步的希求；在这个主题上，内心毫无所求；在这个主题上，内心无所希求，叫作“在这个主题上满足”，二者是等价的。满足带来安乐，还毋宁说是无所希求带来安乐。因为有欲求的时候，总是躁扰不安的，内心总是没有办法生起全然满足的安乐的，所以这里说“欲只带来苦而没有乐”。你如果能够体会到内心的安乐是怎么一回事，你观心足够细，不存在张冠李戴，不存在观察跳跃，不存在逻辑缺环的话，你会发现自己身心中有这样一回事——欲，只带来苦，而没有乐。

真正的乐，都是心乐。心中的安乐，都是从满足产生，而满足意味着无所希求。有的人以为“我有多少东西就快乐了”，错了，要看你满不满足。不满足，有多少也不快乐。顶生王就是一个最好的例子，不仅富有天下，连天上他都能说一半话。用年轻人夸张的表达方法，就是地上的事他全管，天上的事他能管一半。这样的情况下，仍然不满足；不满足，就不快乐。

人们常常误解——我跟幸福之间就是差一些东西，有了那些东西就好。不！你跟幸福之间就差一些内心的胡乱作为。内心不胡乱作为了，马上就幸福。内心不去种种的贪求、爱染、执取，当然也就没有患得患失，当然也就没有躁扰不安。内心对于当下全然地安住、全然地接受，不抓取也不排斥，不欢迎也不抗拒，或者说平等地、柔软地接受一切，无贪无嗔，内心无有希求，也无有忧畏，这个当下自然就全然地满足，也会生起不需要理由的喜乐。

人总是以为我的喜乐是需要理由的，而所谓的理由就是，什么样的欲望得到了满足。那是错会了幸福，错会了内心的喜乐。那你说难道我生命经验都错了吗？那只能说明这个人的满足，或者无所希求的出现，总是要以某种刺激达到某种身心欲值之后，它才会出现，如此而已。内心中设定各种目标，这个目标达成了，内心满足了；因为这个满足当下没有希求，所以喜乐出现。下一刻，如果他再生起希求，即便在同一个主题上，那他又没有之前那种满足的喜乐了，又得为这个奔忙了。看看我们很多人，我跟幸福之间只差个一百万，有了一百万，种种原因，发现又不够了，或者是不能够停下来要继续，那什么时候是个头呢？顶生王怎么样？事业做得大不大？你再大还能比他大？你有没有想到前面是什么呢？到头来又能怎么样呢？

“即使得到无量的黄金，犹如大雪山一般高；也不能一一得到满足，有智者当如是想。”这说明不在于外在的多少，而在于内心欲贪有没有消失。欲贪消失的当下，自然就安和喜乐；欲贪一直在炽盛地燃烧着，有多少也没用。为什么？有欲求的时候，就没有满足啊；不满足，怎么能有喜乐呢？只要没有欲求，才伴随着所谓的满足和喜乐，就这么简单啊。

“即使有天的殊胜五欲，也不以这五欲为乐。”反过来，如果这个人能够断贪离欲，即便他当下受用得非常好，比如受用着诸天的殊胜五欲，他也不会觉得“哎呀！这个好啊！我怎么才能一直拥有甚至拥有得比这个更好呢？”不会的。你像佛陀去三十三天说法的时候，受用的就是天乐啊，那比五星酒店可高多了，人家那边就这待遇，而且佛说法更得是特别地表现出自己的尊重和诚意，还是诸天之中更好的东西，那当然是受用诸天殊胜的这些饮食等等啊。但是佛陀是真正离欲的人，不以这些五欲为乐。同时，佛的圣弟子众也有一些神通自在，可以往来于欲界诸天与人间，包括从前讲过憍梵波提，因为一些因缘，

是常住在天上的，但是他是阿罗汉，并不会乐着于那里的五欲。“这样断贪不着欲的人，是圆满觉者的弟子。”“圆满觉者”就是佛陀，一个能够做到这样断贪离欲的人，是真正意义上佛的弟子。

这是这一则故事的正文。下面“按语”说：

按语：

一、本则故事取材自《中阿含第六〇四洲经》《增壹阿含第一七品第七经》。

“按语”一说明故事的出处。

二、顶生王临终之言，其言也善，道出自己不知足的反省。

确实啊！人们喜欢维护自己的面子，喜欢把自己表现的比自己还好！能够在人生需要盖棺论定的时候，这样来反思，太难了！特别我们中国人，讲究留身后名。走都走了，留什么身后名啊，为什么不给后人多留一些真正有价值、有意义的参考呢？顶生王的临终遗言，确实是其言也善。下文说：

其实，不知足的，岂只是顶生王而已！凡人不都是这样吗？正如俗话说说的：人心不足，蛇吞象。

确实是如此！这是这则故事的正文和按语，我们做一些简单的分享。

【佛法问答】

接下来我们做一些问题的交流：

问题 1、如来和转轮圣王的差别

法友：顶礼师父，《金刚经》说：“若以三十二相见如来，转轮圣王即是如来。”请师父开示，如来与转轮圣王，主要差别是什么？

法师：印度有一种说法，说转轮圣王也具足种种福德相，所谓的三十二大人相。按照印度的说法，佛也具足这三十二种大人相。你如果只是从这些所谓福德相来看的话，那佛陀跟转轮圣王之间有什么区别呢？“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。”

如来和转轮圣王间差别在哪？除了色相是这样长劫修福得到的类似的果报之外，其他的没有太多的相同处。特别是佛陀无漏的智慧，以及无漏智慧中配合着他对于诸法尽所有性的了解，对于众生根性能够善巧施教的妙方便慧，在世间成道转法轮度众生这些，转轮圣王哪个也干不了，这是非常明显的差别。

佛者，觉也；转轮圣王，凡夫也，这是凡与圣的差别，是很显著的。不去多说了，这样简单地作一个答复。

法友：请教法师，为什么顶生王得到帝释半座后，外貌会变殊胜？又为什么眼睛不变？文中这样的表述有什么喻义吗？感恩法师！

法师：像这些情况，比如说坐到这个座位，样子变得跟帝释天是一样的，眼睛没变。这里啊，或许有结集之后一些文化因素的影响，也或许你可以作科幻版的解读，或者叫科技版的解读，或者作业力版的解读。

诸天的受用和这些境界确实不一样，包括诸天的这些依报也会不一样，甚至于说他坐在那里会不会有一些其他的情况，这个毕竟和欲界的人中不一样。特别是像天帝释的这种威德，他也是有比较大的力量的。

因为他跟天帝释分半座，共同面对的是来集会的诸天，刚才用年轻人玩笑话说，天上事管一半。这个时候，不管是他以神足通的神变力也好，或者天帝释的一些威德也好，或者一些业因缘也好，都可能导致这些改变。

如果你愿意作科技版的想象，那也可以。具体什么原因，不太重要，只是流传的故事而已。这样作一个简单的回复。

问题 2、如何调伏欲贪

法友：顶礼法师！总是有强烈欲望怎么办？

法师：首先要知道自己到底在干什么？希求这个，排斥那个，都是为了什么？归根到底都是为了趋利避害，都是为了离苦得乐。只是自己过去错会成“我要那个，那个能带给我快乐”，所以欲贪没有办法止息。

这个人真的智慧生起了，认识到欲贪只是带来苦，无求才带来安乐——这种智慧生起的时候，他一定会转变。欲贪不能够调伏，不能够止息，总认为是欲贪给我带来快乐，欲贪给我带来利益——在利乐上，有错误的认识而已；对于这个，有正确认识了，有智慧了，后面的事情就好办。不行？还是没智慧。

一般神志正常的人，为什么不像一个疯子、傻子一样，傻笑着抓起正在烧得通红的火炭往嘴里放，把皮肤都烧焦了，口腔都烧烂了，自己还混着血在那说好吃。正常人会那么干吗？不会。为什么？他知道那是苦，那是荒谬，那是错谬。

觉得欲贪能带来利乐的人，就是这样的疯子。认识不到，就继续受苦；认

识到了，就不要那么干。就这么简单，所以离欲得解脱。

时间关系，下边的问题今天就不再说了。我们一起合掌做一回向：

愿以此功德，

普及于一切，

我等与众生，

皆共成佛道。

今天就到这里，祝福大家。

026. 苦从哪里来

{ 巧为说，一切苦集欲为本
善观察，远尘离垢法眼净 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

(三称)

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

今天我们一起来学习《阿含经故事选》的二十六则〈苦从哪里来〉，这一段故事涉及到佛跟一个聚落村长的对话，在探讨“苦从哪里来”。这一段探讨，没有什么玄虚，只是从人共同的、朴实的、基本的生活经验出发，来得出一个大家能够共同认识的结论，看一看苦从哪里来，看一看这样的认识，对于我们生命本身的改善，有什么帮助。文说：

有一次，佛陀在恒河中游北岸的末罗国游化，来到一个叫作“优楼频螺”的村落，住在附近的树林里。

这是交代这件事情发生的地点，是在恒河中游一带，也是佛陀游化的主要地区。

当地的驴姓村长，听说佛陀来了，想到佛陀常教导人知苦、灭苦，心中有着几分的仰慕，也向往能亲自听个究竟，就前往拜见请益。

这是交代事情发生的前因。我想我们一些朋友看到村长的姓氏，可能会觉得有些奇怪。这不奇怪，古时候姓氏的形成，本来就是多种多样的，这在我们东临的一个国家，后来开始普遍普及姓的时候很明显——为什么叫“松下”，为什么叫“田边”，这都是有道理的，也是有生活来源的。所以这位村长的姓氏也没有什么特别的奇怪。

他听到佛陀来到村子附近，也听说佛陀经常教导人知苦、灭苦。很明显，

他是一个有生活经验的人，有阅历的人，一定经历了很多苦，也向往着苦的止息。所以他内心中对于这样教导人知苦、灭苦之道的情况还是很好奇，对于能够这样教导的人也有仰慕，想亲自去佛那里听讲，也就去拜见佛陀。接下来，文说：

驴姓村长礼见佛陀后，问佛陀说：“世尊！听说您能为人解说苦的成因，以及如何灭除，这真是太好了，请世尊慈悲，也能为我解说。”

这位驴姓村长见佛之后，说的话很简要，直接切向主题：“听说您能为人解说苦到底是怎样形成的，那您能不能够教一教我啊？苦是怎样形成的啊？又怎样去灭除它？也请世尊慈悲能为我解说。”

在这里我想说，我从这里看到了这位村长确实很尊重法，也尊重说法者。这一点，在我们今天经常接触出家僧众，或者经常接触佛法的在家众，一定要注意！也许在你学习佛法最开始还什么也不懂的时候，对于法是向往的，是敬重的，是希望了解的；对于说法的这些师长们，这些出家僧众们，内心中也是真的有恭敬的。如果接触久了呢？自己对于佛法也有一些认识了，对于僧团或者一些出家师父也熟悉了，这样的恭敬是日渐浓重呢，还是渐渐淡漠了呢？如果是日渐淡漠，后边未必像自己想的原因，比如说“这个师父佛法见地高不高”或者怎么样，其实更多往往都是烦恼相应。

你比如这位驴姓村长就没有这样想，反正他是出家人，他证道之后在世间游化，明显就是要把佛法教给我们的，我找到他让他给我讲一讲，是很正常的。从这位驴姓村长的威仪和言语看，他应该不是作这样的理所当然想，他是作很欢喜想，而且尊重渴仰。

“人生若只如初见”，想一想你跟佛法呢？有没有这样一些久习之后，莫名其妙的变化。说“莫名其妙”，只是自己没有发现，内心是怎样滋生了一些烦恼而已。这里，我要特别地提请，对于佛法有一定接触，对于僧团或者出家师父有一些接触的，要特别注意！

驴姓村长这样请佛为他说法，佛也就回答他说：

村长！我如果以“过去如何如何”“将来如何如何”来为你说明苦的成因、苦的灭除，那么，你或许会相信，也或许不信而可能徒增你的疑惑。

佛上来是跟他这样说的：你听说我给人讲苦的成因以及苦的灭除，我如果

是以过去是什么样的原因导致了苦的出现，和将来你应该怎么做，到什么时候什么程度，你的苦就能灭除。这样讲的话，你有相信的理由，也有不信的理由。因为过去的，你没有现见；未来的，你也没有现见。也就是说，不在你能够忆起的生命经验范围之内，你没有办法在内心基于自己亲切的生命经验来验证它是对还是错。所以如果这样说，你也许会相信，但也许不信。也可能不仅不信，反而还可能增长了疑惑；本来就是好奇，或者在推寻“苦是怎样的原因啊，怎么能息灭呢”，现在又多了一个疑惑，“他说的到底对不对呢”？。

看，佛对一般人的心是多么了解，所以佛下面这样说：

村长！现在我们都坐在这儿，我就举眼前周遭会发生的事，来为你说明吧，你要好好听，仔细思惟了。

佛说，过去不在你记忆中，未来也不在你前瞻的能力内，那么我们就以你这一生能够忆及有生活经验的事情，来说一说苦的成因和苦的息灭。请你谛听！善思念之！然后这位村长说：

好的，世尊！

佛陀引导他说：

村长！你想想看：你会因为你们村里的哪个人被杀、被捕、被罚款、被谴责而感到忧心、哀叹、痛苦、不悦、绝望吗？

佛问在生活中很容易经验或者想象的事情：“你是村长，那村子里的很多人，你是认识的。如果村子里哪个人被杀害了，或者是犯了法被抓起来了，乃至因为一些原因被官府加以罚款或者是被谴责，那你内心会不会为此而感到苦恼呢？”佛用了一些词来描述这种苦恼，用现代汉语表述出来就是——忧心、哀叹、痛苦、不悦、绝望，这些词描述的都是一个人负面的情绪状态。

因为他是村长，所以这样问是有意义的。这位村长也回答佛陀说：

会的，世尊！

这就像一个大家族的族长一样，哪一个人出了一些恼苦的事，他内心都会受到触动。佛陀跟他说：

然而，村长！是不是你们村里的任何一个人被杀、被捕、被罚款、被谴责时，你都会感到忧心、哀叹、痛苦、不悦、绝望呢？

佛陀在这儿又更细致地说。刚才谈到，如果村子里的人发生了这些不幸的

事，你会不会有心苦啊？会的！但是，每一个人都会吗？这个时候这位村长如实地回答说：

不会，世尊！

佛陀就问他：

村长！同样是村中的人，为什么你对某人会，而对其他人就不会？

都是你们村子的人啊，你为什么对一些人遭逢不幸的时候，内心会感到痛苦，而另外一些人发生同样的情况，不痛苦呢？这位村长回答说：

世尊！会让我感到忧心、哀叹、痛苦、不悦、绝望的那些人，是因为那是我所眷爱、关切的人，我对他们有欲爱的缘故，反之，则是跟我无关的人。

这位村长自己跟佛陀说：“您要问我为什么对一部分人遭遇不幸会有心苦，而另一部分不会。那我自己推想一下的话，是因为我为他们的不幸感到痛苦的那些人，是我内心所眷爱的、关切的，我关心他们。对于我关心的人，如果他们受到了这些恼损，遭逢这些不幸，我内心会痛苦。”

所谓“我眷爱的人”“我关切的人”，是什么意思呢？就是我在他们身上有欲爱，我的孩子、我的家人或者族人、我的朋友等等，在这些上建立了自己的贪着，有欲爱，所以他们遭逢不幸，受到打击，我内心会痛苦；反过来，那些跟我没什么关系的人，他们有没有不幸，我没有感觉。

在我们生活中也是一样，就在我们一起通过网络来熏习佛法的时候，在这个世界上有一些地区正在枪弹飞舞，那里随时都有可能莫名其妙地被不知哪里飞来的子弹打中，然后痛苦乃至死去；就在我们一起通过佛法静静地思惟体会的时候，这世界上就有人已经好久没有吃上饭，饿得已经恨不得捡到一个正常情况下可能小狗都不要的东西他都会吃；就在我们在这安安静静地听闻思惟佛法的时候，这世界上就有人遭遇了别人的抢劫、凌害甚至是杀害。为什么这些对我们都没有造成触动呢？原因在哪儿呢？如果大家不觉得冒犯的话，我们再想一想：如果就在这个当下，你突然接到一个电话，说到自己某个挚爱亲朋有了什么重大的事情，一些噩难发生了，那你当下的心情呢？

为什么有这两类差别呢？我想，你会得出跟这位村长一样的结论——那是因为我对那些人有眷爱、有关切，也就是我的心系着在他们上面，对他们有欲爱；那些跟我没什么关系，他们的苦痛不会对我造成影响，也就是我内心对他

们没有什么爱恋，所以那个苦痛不会对我造成影响，是这样吗？

好，接下来看。佛陀听到他这样的回答确实是合乎于事实，就接着向下跟他一起来探讨。

村长！所以依此而类推于过去与未来，可知众生的种种痛苦，不论过去发生的，现在存在的，或是将来产生的，一切皆以欲为根本；由欲而生，由欲而集起；以欲为因，以欲为缘。

在你生命经验的范围内，也就是所谓现在的生命经验中，是发现因为有了爱染，所以有痛苦；因为在这样的众生上有爱欲，所以当他们受到逼恼的时候，自己内心会产生痛苦。实际上，不仅仅在这些你所关切的人身上是如此，也不仅仅现在才如此，过去呢？未来呢？

在今天，人们对于古往今来的材料看得多，科技发达了，甚至生活方式都变了，但是你觉得人的烦恼变了吗？人内心的苦变了吗？有人说：“都这个时代了，还谈什么佛法？”佛法又不是在谈科技，佛法在谈人的苦痛和苦痛的消除。这个时代，人的烦恼，人内心的痛苦，跟一百年前有什么本质区别吗？或许自己爱恋的对象不一样，爱恋有什么差别吗？那个时候没有网络游戏，没有笔记本电脑，没有手机，但是并不意味着没有爱染的对象。今天只是外在的玩具多变了一些花样而已，这个人生起的烦恼还是那些事。之所以佛法在今天确实有它穿透历史间隔的那种神奇的作用，根本原因就是，这是众生或者说这是人普遍的规律，过去如此，现在如此，未来还如此——迷蒙的众生，只要有欲，就会有痛苦，不管欲的对象是什么。

这里说的非常好：“众生的种种痛苦，不论过去发生的，现在存在的，或是将来产生的，一切皆以欲为根本；由欲而生，由欲而集起；以欲为因，以欲为缘。”真的是这样。这位村长听了之后，马上就受用了，说道：

世尊！这真是个殊胜的比喻啊！世尊！真是稀有啊！世尊！您说：“一切苦的生起，皆以欲为根本；由欲而生，由欲而集起；以欲为因，以欲为缘。”真是巧妙的解说啊！

这位村长听了佛陀的说明之后，非常欢喜。我们看到佛经中有一句话叫作“欢喜踊跃”，他就是这样非常地欢喜。

他不仅这样真心的赞叹，而且还跟佛陀交流他自己的生活经验，实际的情

况。

世尊！我有一个儿子，名叫智罗瓦西。有一次，智罗瓦西在外过夜，隔天，我起了个大早，马上派人去探望他。当我派遣的人还没回来通报的等待期间，我只能情绪低落，老是念着“希望智罗瓦西没事”。

他给佛陀讲到他实际生活中，因为眷爱、关切某人而产生的情绪，或者说内心的痛苦。他举的这个例子是他自己的儿子，当然是很挂心了。有一天，他这位儿子在外过夜（我们也不要推究是在外野营啊，还是去别人家玩？），这位父亲看来是很不放心，第二天一大早就派人去看他。派的人没有回来之前，这位父亲、这位村长情绪非常低落，心里一直担忧着，然后不断地念着“希望智罗瓦西没事”。

这种情况，我们都不陌生，不只是这一位父亲这样，也不只是哪一位母亲这样，可怜天下父母心！但是要知道，这里确实是有欲、有爱的。佛陀问他：

村长！如果智罗瓦西出了事，那你会不会忧心、哀叹、痛苦、不悦、绝望？

虽然这样说可能让我们一些敏感的人觉得“这会不会对人家有所冒犯啊”？佛陀是要引导他来更好地认清生命的苦与苦的息灭，要能够调动他真实的认识和感受才好，所以这样的譬喻（这对佛来说，仍然是说法的譬喻）对这位听众来说是恰当的。这位村长回答说：

会啊，世尊！

佛陀说：

所以，村长！从这件事也可以了解到“一切苦的生起，皆以欲为根本；由欲而生，由欲而集起；以欲为因，以欲为缘”的道理。

如果你回答我说是“会的”，那你有没有认识到啊？从这件事，你就可以体会前面我们刚刚说的道理，也就是“一切苦的生起，都是以欲为根本的”。你对这个孩子有眷爱，有爱恋，担心他会出事，就跟担心自己其他任何所拥有的美好事物一样，害怕失去，害怕受到损害，这些都是“以欲为根本的；由欲而生，由欲而集起；以欲为因，以欲为缘”。这就是一个很具体的例子。接着，佛陀继续来引导这位村长，对他说：

村长！在你还没认识智罗瓦西的母亲前，你会对她有欲爱之情吗？

佛陀问到这个问题，你刚才谈到了孩子，那孩子的妈妈呢？“在你没有遇

到孩子的妈妈之前，你对孩子的妈妈有欲爱吗”？这位村长回答说：

不会，世尊！

那不会啊，我还不认识她呢。佛陀说：

“是当你认识她之后，才有欲爱之情产生的，是吧，村长！”

“是的，世尊！”

接着，佛陀问：

村长！如果智罗瓦西的母亲被杀、被捕、被罚款、被谴责，你会感到忧心、哀叹、痛苦、不悦、绝望吗？

现在这个例子举的就更近了，这当然触动也就更真实。这位村长说：

会啊，世尊！

佛陀说：

村长！这也可以让你了解到“一切苦的生起，皆以欲为根本；由欲而生，由欲而集起；以欲为因，以欲为缘”的道理。

这是佛陀再一次以这位村长生命中很真切的体验来说明这个道理，也就是“一切苦的生起，皆以欲为根本的”；这并没有只规定为男女的欲。在后来我们汉传佛教中有一些说法，只把它说成是男女的欲望，那是错的。你一个心爱的东西丢了，心痛不心痛啊？那现在有的年轻人，听说有卖肾买某种手机的。他这个“肾机”丢了，他心痛不心痛啊？“皆以欲为根本，由欲而生，由欲而集起”，他当然会心痛。不仅仅是男女的欲，所有的欲爱，都是会导致痛苦的，“以欲为因，以欲为缘”。接着，佛对这位村长说：

村长！如果心中有四种爱念，当这四种所爱念的无常变化了，那么，就有四种忧苦生起。

大家要注意这里的问题，非常重要的问题。之前我们有讲过无常，《阿含经》中常常有这样的论说：“无常故苦，苦故无我。”

“苦故无我”的道理先不多说，为什么“无常故苦”啊？在一些《阿含》的典籍中，佛会很细致地问，比如问比丘：“色常否？”物质或者属于物质的这些法、这些东西，会有常性吗？会是不变的吗？比丘们观察之后说：“无常，世尊！”这里边不会有常恒、不变异这回事，乃至“受想行识”一一的问答都是无常。色呢，内色、外色，内色就是身体；受想行识当然是精神的现象。

然后佛会问：“如果法是无常的话，在这个上生起了爱染，当这法发生无常变化时，会不会产生痛苦啊？”就是这里问的意思，你心中有了爱念，当所爱念的无常对象发生了变化，特别是重大的变化，令心中的执取没有办法再保持住的时候，就会有痛苦生起。比如像我们常常遇到的一些生命中的情况，生离或死别，或者是说自己心爱东西的破坏、丢失等等。并不在于东西本身和人本身，实际上是自己的爱、念、欲爱，导致了后面的痛苦。

如果有三种、两种、一种爱念，当所爱念的起了无常变化，就会有几种忧苦生起。

上面是举四种这样的例子。那下面又说，如果这个人一共有三种爱念或者两种等等，那所爱念的发生无常变化的时候，还是会有相应的苦生起。这个人爱染越多越重，苦恼就越多越重，所以佛法中说“爱尽、离欲、涅槃”，也就是爱尽、离欲、苦息。也就是下文所说：

村长！如果都没有爱念，那么，就不会有忧悲恼苦了。

大家肯接受吗？“如果没有爱念，那么就不会有忧悲恼苦了”。佛接下来说了一个偈颂，是以白话文的形式出现的。

没有爱念的人，
不会有忧悲恼苦；
没有忧悲恼苦的人，
如出水莲花般的超脱。

我们汉传佛教徒读到这里，会想起“犹如莲花不着水，亦如日月不住空”，一个没有爱念的人，他行于世间就会是这个样子——“犹如莲花不着水，亦如日月不住空”。我们再品味一下这几句话，不解释——“没有爱念的人，不会有忧悲恼苦；没有忧悲恼苦的人，如出水莲花般的超脱。”这太好了！这就是世间的真实。

当世尊这样解说时，驴姓村长当场远尘离垢，得法眼清净，见法、得法；知法、入法，不再疑惑，不再畏惧，合掌对佛陀说：“世尊！我已经超越了。从现在起，我归依佛、法、僧众，愿意终身为佛弟子，请为我见证。”

佛陀如上这一番渐次的引导，以及最后这样有利的结说，在这位驴姓村长身心中结出了果实——佛陀这样解说时，这位“驴姓村长当场远尘离垢，得法

眼清淨”。这是什么意思呢？这是无漏智慧生起，见道、证果的意思。“法眼清淨”指的是见法，一般来说对应的是初果。

后面说“见法、得法，知法、入法，不再疑惑”，所谓的度疑。“不再疑惑”，这是初果一个很明显的特征，他对于佛法的真实性有了亲见的了知，所以他再也没有疑惑。“不再畏惧”，那个时候就知道，过去的畏惧是建立在错误的认知基础上，所以不会畏惧了。

因为看清了法的如实相，也如实地见法，所以对于法本身也没有什么怀疑。他当下合掌，对佛说了一番话，这一番话是在做什么呢？就是在佛前自誓归依，做佛陀的在家弟子众，也就是优婆塞。之前的某个《阿含经》故事，我们谈到过这件事。佛世的时候，在家弟子众归依佛、法、僧三宝，都是“自誓”——自己殷重地说这样的话，自己对于佛、法、僧三宝有了认识，然后愿意尽形寿归依佛、法、僧三宝为佛的弟子，然后请在身前的佛陀或者是其他的比丘们为自己做证明、做见证，这是这个意思。

做归依佛、法、僧三宝的证明。后世有所谓的受三皈或者五戒阿阇黎的说法，其实是取的古时候这个意思——要有人见证——一些人就错误地理解为只有这位是我的师父，其他的不是，那就错了。现前这位授三归依或者授五戒的出家师父，被称为轨范师或者阿阇黎，他起的作用是引导、见证这些善男子善女人归依佛、归依法、归依僧成为三宝弟子，起的主要是引导和见证的作用。人们归依的是佛、法、僧三宝，不是对于现前的人产生一个新的人生依附和系着——佛法是解系的，不是要多打一个扣，这一点大家要清楚。

到这里，这个故事就说完了，简短又充满了冲击力的一个故事，不是吗？而且这个故事会给我们很多启发，包括佛陀跟这位村长之间的对答，佛陀对他的引导，这是多么生动的一堂教学啊，所以一个善于学习的人不仅从这里能够学到佛法，还能学到教学法。据说，苏格拉底能够通过善巧的语言引导，让一个没有任何数学基础的人，能够在两个人探讨结束的时候，说明出来一番数学的道理，比如说出来某个几何的定理等等。这个奇怪吗？这个不奇怪，他只是基于基本的事实按照逻辑去推而已。

他现在不是自己在推，是引导对方一起来思惟，一起来做判断。只是人们从前不管是世间的学问还是这样出世的智慧，不是一般就容易自然具有的，需

要一些因缘来引发。你像世间那些善于教学的人，所谓引导教学、引导性的教育，就是这样带着人一起出发，一点一点地引导，最后让他自己得出结论。这样的学习多么发于心啊，他对于受教育者来说又是多么自然的事啊，再也不是“你灌给我，我硬要去理解，硬要去接受”，就是我自己自然地得出这样的结论。这样的学习，对于一个人智能的发展确实是更好的，也对于他学习的积极性有了更好的保护和培养。这是佛法之外我们也要能看到的事情，善于学习，在佛法中能够学到很多内容。

当然这部经里面说的意趣也是非常之重要，看一看这几句话：“没有爱念的人，不会有忧悲恼苦；没有忧悲恼苦的人，如出水莲花般的超脱。”是因为自己内心的爱染、爱念、爱欲，导致了痛苦的发生，它是痛苦最直接、最根本的原因。没有这些爱染系缚，就不会有内心的痛苦。

而自己内心的爱欲，又是怎么回事呢？《阿含经》中有一部经文中说：“欲我知汝本，但从思想生；非我思想汝，则汝而不有。”说——欲，我知道你是怎么一回事，你都是我自己内心捏造出来的；如果我不去想这些悦意相，捏造这些悦意相来执取，哪有什么欲望会产生呢？如果我不去这样做种种培养欲望的事情，欲望怎么会产生呢？现在我不做，自然就海清河晏——“欲我知汝本，但从思想生；非我思想汝，则汝而不有。”

好！这是对这一则故事的说明。下面我们来看一看“按语”。

按语：

一、本则故事取材自《相应部第四二相应第一一经》《杂阿含第九一三经》《别译杂阿含第一二八经》。

“按语”一，本则故事的取材谈到了三部经。

二、亲情与爱情，是世间人所赞颂与追求的，但在佛陀解脱者慧眼的透析下，这是不离自我为中心的欲爱，是苦的根源。

是这样的，他其实都是没有离开自我中心的。不一定要跟我有血缘关系或者是说必然的所属关系，但总是我自己所爱念的。有的人极端地、错误地执着，执着别人的东西，对于别人的东西特别贪，那这个东西一天在别人那儿，他痛苦一天。这就是我刚才说的，跟他不一定有所属的关系，只要他的内心爱染、执着，那他是把它系属为这个东西会给我带来什么好处、怎么好，我要拥有该

有多好等等，没有离开自我中心。这是不离自我为中心的欲爱，这是苦的根源。下面说：

欲爱，都是不离自我中心的。

确实是如此的，这也是为什么一个人无我的智慧生起之后，能够根本地断除欲爱的原因，因为圆点消失了，所以圆圈也没有办法维系了。

所以，亲子、夫妻间的反目成仇，也时有所闻而不足为奇了。

因为欲爱都是自我中心的，就算是有一些血缘关系或者过去有一些感情的人，也可能发生变化。大家对此不要感觉奇怪，从佛法看，一点也不奇怪。一般人的爱欲是有一个核的，那个核归根到底就是一个“我”。即便可以为了别人牺牲自己，在一般人来说也是因为“我的什么”，比如说母亲为孩子——为谁的孩子都能牺牲啊？不可能，得是我的孩子。但是也可能变化，亲子、夫妻之间也有反目成仇的——

所谓：“母共子诤，子共母诤，父子、兄弟、姊妹、亲族展转共诤”（《中阿含第九九苦阴经》，《中部第一三苦蕴大经》亦同）就是这个样子。

这在今天，为了继承财产对簿公堂的太多了，为了财产的分割产生各种问题的也太多。说起来也讽刺，人们去谋求更多的财产，最开始是为了过得安乐，但是又有多少因为这个产生了很多新的痛苦。不是财富本身有问题，而是人的欲贪有问题。种种的诤恼之间，归根到底都是这个心出了问题。所以，佛法的净化世间，不在于外在制度上的努力，而在于人心的倒正。

这是对于今天正文与按语的学习。

【佛法问答】

接下来，我们用一点时间做一些问答和交流。好，今天的问题好像稍多一点，前面有一些问的很具体的事情，那我先不谈，我们先来说一些比较普遍性的事情。这有一个问题问到：

问题 1、断除爱欲难吗？

问 1：师父！很难接受没有爱欲，要怎么接受，怎么做到？有时也可以理解和接受，但是觉得断除太难了。

法师：那还是没有认识到这真的是导致苦的，没有真正认识到。我经常说，我们作为一个神智健全的人，没有谁会用手没有事情就直接抓烧红的火炭，然

后还拍到自己脸上或塞到自己嘴里，还喜笑颜开。为什么不那么做呢？谁都知道那会带来苦，那是真的知道。

现在说“我知道，我理解”，并没有真的认同；内心深处还有另外一种“知道”，而且那个“知道”其实更根本，实际上左右的力量更强，那就是过去那些错误。因此，不要说改变，实际上认识还没有扭转。

问题2、我今天听了佛法，啥时候能证果？

法友：师父！为什么佛世时，听了佛的开示就能证果？而我今天听了佛的开示，也知道了一切痛苦来自爱欲，却没有什么感悟呢？是因为道理虽然明白，但心却没有转变吗？请师父开示。

法师：佛法，佛法道理的理解是一回事，能够证果确实还要一些因缘。再一个，理解的深度有多少是一回事，比如说证阿罗汉最快三生：第一生植善根，第二生已经接近于见法，第三生就能够证果。

最快也要有一些前面的工作。这句话如果简单地说，就是证果是需要一些资粮的。资粮不够的时候，证果可能确实不容易发生。但是我们不用去推度“我有没有资粮啊”？管我资粮怎么样，我都要去做最正确的因缘，我都不要虚度此生，我都要依法摄持着我的生命，安然地度过每一分钟，这样就好啊！哪有那么多对于果相的希求呢？只是去做正确的因缘。只问耕耘，不问收获。

至于说今天为什么不能——你还在听别人的故事，能在多大程度上受触动呢？自己临事呢，又是怎么看？怎么感受？怎么想？怎么办的呢？好，这是这个问题简短的说明。

问题3、吃苦后反省，智慧也会增长

法友：就像对饮食的贪恋，听师父讲课时候，觉得自己真的已经好好地思惟饮食是有过患的，但是一遇到自己喜欢吃的就完全忘记，把自己撑到非常难受了，才觉得自己刚刚猛吃一番，真的不可理喻。不过把自己撑死，撑死很多次之后，发现这种负面经验对之后的即将失控时的进食，都能有提醒和帮助。请师父开示！

法师：感谢你的坦诚！讲那一次课的时候，我也谈到过念兹在兹，拳不离手，曲不离口，这是说我们要把修习常态化。修习，特别对于初学，要非常主动地、绵密而殷重地用心。

实在说，在家众做到这一点有难度。今天的生活方式就更不用说，在家的生活方式更是把人逼得团团转，不容易做到殷重而绵密的修行。所以也不奇怪已经吃到过分的饱涨，才发现自己前面有一点失去正念了。

事后能够反省，也强似什么也不做。就像你说的这样负面的经验和反省多了，慢慢的，智慧也会增长，为什么呢？这个苦就摆在眼前，关联也是这样的明显，道理思惟思惟也还能认同。只是，可能要多受一点苦。如果我们真的想少受苦，那就让智慧增长得更猛烈一些。

好！时间关系，今天就跟大家一起学习到这里。接下来，我们一起合掌做回向。

愿以此功德
普及于一切
我等与众生
皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！

027. 有爱就有痛苦

{ 爱之乐，获得满足暂时住
爱之苦，患得患失怀忧怖 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

(三称)

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

今天我们要一起学习的是《阿含经故事选》第二十七则〈有爱就有痛苦〉。这一则故事里边谈了关于爱和痛苦之间的关系，这可能对那个时代的人来说是不可思议的。我们来看这一则故事：

有一次，佛陀在憍萨罗国的首都舍卫城游化，住在城南郊外的祇树给孤独园。

这还是交代事情发生的时、地因缘。

那时，舍卫城里有一位婆罗门居士，他所钟爱的独子死了，使他深受打击，因而丢下工作，茶不思饭不想，常常到他儿子的坟前思念悲泣，几乎就要崩溃了。

这是这个事件中的一个起因，是舍卫城里一位婆罗门的在家众，他的独生儿子过世了。“独子”，在古时候翻译佛教经典的时候，常常翻译成“一子”，就是独一的孩子，唯一的孩子。古人对于这样唯一的儿子，当然也是很看重的；那白发人送黑发人，唯一一个钟爱的儿子去世了，这对于父母来说确实是一个很难过的坎。这位父亲的表现，在我们看来没有什么奇怪的。下面发生了什么呢？

这天，这位婆罗门居士漫无目标地走着，正好来到祇树给孤独园，就进去拜见佛陀。

他因为儿子过世之后受到太大的冲击，自己没有办法走出来，整个生活处于一个不太正常的状态中，人的情智也不是很正常的状态。漫无目的地游逛中，来到了祇树给孤独园，去拜见佛陀。

佛陀见他精神萎靡，魂不守舍的样子，便问他原因。

大家注意！佛陀跟人谈话都是很正常的，不像今天有一些人故弄玄虚，说一些深浅莫测的话。让人听了，或者是害怕，或者是希望对方能给自己怎样一些神奇的帮助。佛不这样，实际上在我们一般人看，佛跟人的交流很正常。他表现为身心不太如常，那佛陀就问：“是不是有什么事啊？”没有说“你看你这个样子，我掐指一算就知道你儿子在什么时候因为什么原因去世的”，这不是佛陀，但是今天很多人在向佛法中寻求的时候，寻求的都是这些东西。

婆罗门居士将他失去爱子的事，悲伤地向佛陀诉说了。

婆罗门居士把这件事告诉了佛陀。

佛陀听了，回答婆罗门居士说：“正是这样啊，居士！如果有了爱，就跟着有忧、悲、恼、苦，愁戚、哭泣。”

佛陀听了之后，对这位婆罗门居士说：“你说的这个并不奇怪啊，事情的规律就是这样的啊——如果有了爱，跟着就会有忧悲恼苦，也会愁忧悲戚，也会自己无法控制情绪而哭泣——你说的这些，都是有了爱之后会发生的事啊，不奇怪啊！”对于佛陀来说是明摆着的事实和规律，但是这位婆罗门认识不到，他怎样回答的呢？

瞿昙！怎么这样说呢？瞿昙！你应当知道，如果有了爱，就有快乐啊！

看看，这是人们从古至今一贯的想法。“瞿昙”，是对于佛陀一个中性的称呼，包括我们今天中国的一些书上写“乔达摩”，这是同一个词的不同音译而已。这个词、这个称呼本身没有尊重不尊重的意思，只是那个文化下对于前边名字的称呼而已。他对于佛陀这样说，不能认可，他的见解是、他的观念是——有了爱，就有快乐啊——他的观念是这样。

佛陀再三地说，婆罗门居士再三地反对，然后不满地离开了。

佛陀并没有放弃原理，放弃这种真实相。看他一时没法接受，也就再解说了两遍，但是这位婆罗门再三地反对，然后不满地离开了。

这让我想起我在一个道场作客的时候遇到两个在家众，也是因为丧亲之痛，来到寺院里来寻求一些不可能的帮助。什么叫“不可能的帮助”呢？人活着会死，已经离开这个世界，你还希望什么呢？希望他再回来？希望他不要死？那是不可能的啊！当时我也跟这两位，也包括其中主要的那一位，讲了一件事。说：我在北方的时候最开始学在冰面上滑冰，教练教的第一件事呢，是让我们怎么样穿着冰鞋能够正常地站立；第二件事教我们的就是，在冰面上滑冰失去重心要摔倒的时候，怎样正确地摔倒。摔倒还有不正确的吗？有！如果没有这样正确的教导，一个新手失去重心即将在冰面上摔倒的时候，他会怎样呢？他会手舞足蹈地挣扎，手臂可以做出各种挣扎抓取的动作，看起来好像自由泳的上肢动作一样。在那样手臂快速地抡圆抓取的时候，最后还是不可避免地摔在冰面上，搞不好会出现上臂，或者是肩部肩胛骨等等，就是肩部锁骨这些的一些骨折，这都是可能发生的。而这些多余的痛苦是怎样造成的呢？是因为当摔倒不可避免来临的时候，他不能够放松地接受，他采用的是毫无意义不可能地挣扎，所以会带来更大痛苦。

我当时讲完这件事呢，是希望他能够领会：人的离世就像是在冰面上失去重心一样，它是必然要发生的，这个时候你不接受，各种挣扎，就像在冰面上即将摔倒的人手舞足蹈，只会令摔倒变得更加痛苦，而不会改变摔倒的事实。但是对方的表现跟这位婆罗门一样，没有办法接受，不满意，觉得“这不是我要的，难道佛法不是让我可以再看到他吗？难道佛法不是可以让他不死吗”？

当然他不清楚自己要什么，人在那种状态下不知道，不过他的诉求明显可以归纳成这一类的。很遗憾！佛法不是。这世界上也不可能有谁生而不死，佛法教给我们的，恰恰是：如何正确认识生命，来更好地面对生命。好，我们来向下看，这位婆罗门居士不满地离开之后，发生了什么呢？

婆罗门居士走出祇树给孤独园，看到一群人正在路旁赌博，心想：赌博人大多比较聪明，我来请他们评理。

这位婆罗门的一些看法确实让人感觉很惊讶，我跟他的看法是比较相反的，或许我更倾向于认为：赌博的人在大的战略把握上未必有定力，也未必正确。那他怎样请人来评理呢，结果又怎样呢？

结果，那群赌博的人都同意婆罗门居士的看法，认为如果有了爱，就有快乐。

这些赌博人的观念跟这位婆罗门居士是一样的，认为如果有了爱，就有快乐。

婆罗门居士听了很满意，点头离去。

“对嘛！这才是正确的嘛！很好！你们真是聪明人！”自己很满意地离开了。

这后面其实有一些话题的。佛法中说：“有爱就有忧悲恼苦、愁戚哭泣。”过不过分呢？一般人在自己生命经验中——“我明明在爱的付出中，在爱的情感中感受到内心的快乐、甜蜜和欢喜啊，为什么不是‘有爱就有快乐’呢？”

我不知道大家有没有这样的问题啊？哪一个对呢？还是都对呢？是有爱就有快乐呢，还是有爱就将有忧悲恼苦、愁戚哭泣呢？大家有没有什么看法呢？

昨天我在朋友圈中，看到有一位朋友发了一则很有意思的话，是一个外国人说的话。这话是这样说的：What is the chief cause of divorce? 答案是：Marriage。“什么是离婚最主要的因缘呢？”回答是：“婚姻。”

大家觉得这是什么？这是调侃呢？这是黑色幽默吗？还是这是一种独特的视角？你怎么看？我给这位朋友下面回了一句评论，我回的是：This is not a joke, similarly, the chief cause of death is birth。“这并不是玩笑，同样的，死亡最主要的因缘是出生。”

当大家看到“离婚的最主要因缘是婚姻”的时候，你有没有想到“生因缘老死”啊？如果没有“生”的话，会有“老死”吗？反过来说，你要想没有老死，那就不要受生。

“有生必有死”，这是佛法很古老的偈颂，有一些法友大概是从印顺法师《成佛之道》中知道的这个偈颂，实际上这在古老的律中或者一些论典中很早就出现了。“积聚皆销散，崇高必堕落，合会要当离，有生无不死”，“生因缘老死”也可以说：合会因缘故别离，积聚因缘故销散，位高权重故有跌落尘埃，这就是缘起智慧。像有一些佛教中的派别强调“灭不待缘”，这个问题我

从前谈到过，但是“般若正观”正确的缘起慧观回答的是：灭，当然有它的因缘，灭的因缘就是生。

“有生，故必有灭”，在前面这样的背景交代下，大家是不是能够更加认同呢？同样，有爱才有忧悲恼苦啊。忧悲恼苦在什么时候发生呢？在有爱而得不到，在有爱而要失去，这个时候发生；对于一个没有爱染的人来说，自然就没有忧悲恼苦，自然就没有愁戚哭泣，这是真正的根源所在。这样说大家能够体会吗？

因为下面还有内容，我就先不跟大家做太多的互动交流，我们放在末后。

这件事，在市井小民的茶余饭后里传开了，还传进王宫，到了波斯匿王的耳里。

这件事情居然传开了，这是挺有意思的事情。

波斯匿王也质疑佛陀的教说，就去问末利皇后。

这里庄春江居士用“皇后”这样的词，在经典、律典、论典中常常是用“末利夫人”这样的称呼，末利夫人也确实是波斯匿王的王后。波斯匿王对于佛陀所说的这样的法也是没有接受，所以去问末利夫人。为什么问末利夫人呢？因为末利夫人是比较虔诚的佛教徒。如果用今天大家熟悉的情况来说，就是男众往往沉迷于事业的打拼，女众更加需要自己生命更真实地安顿和依托。

末利皇后是虔诚的佛弟子，深知佛法，所以回答大王说：“是啊，大王！正是这样啊，大王！如果有了爱，就跟着有忧、悲、恼、苦，愁戚、哭泣。”

说：“佛说的很对！正是因为有了爱，所以后面会发生忧悲恼苦的，愁戚哭泣的。”大家看一看，即便这个家庭条件很好，你觉得父母对于孩子的未来存在不存在忧虑呢？当然存在忧虑！爱孩子所以担心孩子未来会怎么样，所以尝试用各种方法去避免自己不喜欢的一些情况发生。到底能不能起作用另外一回事，这后面反映的其实是内心的一些不安，内心的一些忧虑、担心。这个跟家境、跟自己所处的地位没有关系，跟人的烦恼有关系。所以这里说：“如果有了爱就跟着有忧悲恼苦、愁戚哭泣。”波斯匿王不认同，很不客气地说：

末利！当弟子的，一听到传言中老师怎么说，就附和了。沙门瞿昙是你的老师，所以你就跟着附和。

他并不满意这样的回答，他不觉得道理上真的是这样，他觉得是弟子对于老师无条件地认同和跟从。大家注意末利夫人的处理方法，没有把这个道理讲到底，讲到对方哑口无言，她的处理还是比较值得我们去观察的。

大王！不相信的话，你可以自己去问世尊啊，派人去也可以。

这后面表现了智慧，或者用今天的话说情商。这事情如果发生在今天的家庭中，夫妻两个人：一方面比较信受佛法，另外一方面比较难完全接受。如果有这样的对话，会发生什么呢？

我一直跟在家众说，当跟自己亲人，包括家里的伴侣在说佛法的时候，一定要注意！不要讲道理为先，不要靠道理讲得人哑口无言，那并不是最佳方案。一方面要靠自己对于佛法的受用和良好的转变，用自己的身教来传递东西；另外一方面，要在良好情感基础上来讲道理，这是符合“家”的缘起的。不要像在法院一样，只是考虑怎么样把这个道理讲得无懈可击，这就没有把握住最根本的关于“家”的缘起。末利夫人这样说之后，波斯匿王还真的就较真——

于是，波斯匿王派一位名叫“那利鸯伽”的婆罗门，去问佛陀。佛陀告诉那利鸯伽婆罗门说：“那利鸯伽！我问你，如果有一个人，他的母亲去世了，或者父、兄、姊、妹去世了，是不是会哀伤崩溃呢？所以，可见得如果有了爱，就跟着有忧、悲、恼、苦，愁戚、哭泣。”

佛陀说：“这件事情其实不是那么难以了解的啊，就我们大家的社会阅历来看的话，假如有一个人的挚爱亲朋去世了，他是不是会哀伤呢？”这里要强调！确实是他自己内心喜欢的眷恋的人，不是说有血缘关系的必定会发生这些，这是有这个前提，因为这里探讨的就是“因爱故有忧悲恼苦、愁戚哭泣”，后面的结论也是着重强调这个。接下来，佛举了一个事情：

从前，这舍卫城里有一对恩爱的新婚夫妻，只是不久后，夫家家道中落，为娘家所嫌弃。有一次，妻子回娘家，娘家的人逼她改嫁，丈夫知道了，不愿意妻子被夺，结果，丈夫杀了妻子，然后自杀殉情。

这样因爱生恨、因爱而相杀，这种事情在古时候有，今天也有。佛陀举了这件事情，作为一个比较极端的例子，来说明这个道理。

那利鸯伽！从这件事也可以知道，如果有了爱，就跟着有忧、悲、恼、苦，愁戚、哭泣。

这是佛陀对他的一番解说。

那利鸯伽婆罗门将佛陀所说的，带回去禀报波斯匿王，证实了末利皇后的说法。这时，末利皇后更进一步地为国王作了解说。

因为听了佛陀的解说之后，当时波斯匿王的神情表现等等，看起来并不是能够很认可，所以末利夫人有更进一步地解说。

“大王！你爱你的儿将毘琉璃吗？”

“爱啊！”

“大王！如果毘琉璃有个三长两短，那你会怎样呢？”

“末利！如果毘琉璃有个三长两短，我会愁戚、哭泣、忧苦、烦恼、懊悔。”

这是大家都很真实的来对话。末利夫人接着说：

“大王！所以，有知有见、全然正觉的世尊会说：‘如果有了爱，就跟着有忧、悲、恼、苦，愁戚、哭泣。’

可惜！世人往往是以为“有了爱，就有快乐啊”，这也是百千年来文学所渲染的颠倒见。所以，以爱的名义去主宰，以爱的名义去束缚，怎么可能不构建出一对一对的怨偶呢？实际上是“有了爱，就跟着有忧悲恼苦、愁戚哭泣”，能够认识到“爱与哀愁”的关系，其实是一种智慧。末利夫人接着说：

大王！同样的，你的爱臣尸利阿荼、爱女婆夷利、爱妃雨日盖，或者领土迦尸与憍萨罗有了无常变化，你也会愁戚、哭泣、忧苦、烦恼、懊悔的。

进一步举跟波斯匿王关系密切的一些人与物，都是波斯匿王内心爱着的人与物——他宠爱的臣子、自己心爱的女儿和其他眷爱的妃子，还有自己国家的领土。“这些发生无常变化，你也一样会发生种种恼苦的啊。”

由此更可以证明：‘如果有了爱，就跟着有忧、悲、恼、苦，愁戚、哭泣。’

“前面举的都是你爱恋的情况啊、爱染的对象啊，难道不是当这些你爱恋的、爱染的无常变坏，你就会忧悲恼苦吗？愁戚哭泣吗？”末利夫人接下来以身说法：

大王！你爱我吗？”

“爱啊！”

“一旦我有个三长两短的，大王会怎样？”

“末利！那我一定会愁戚、哭泣、忧苦、烦恼、懊悔。”

其实要是按今人娱乐的心态来看这一段，这一段的说服力大概是不强的，为什么呢？因为她问了一个不好当面作否定回答的问题——这是今天的玩笑了，但是确实是这样啊！你如果爱染什么，那么自己爱恋的对象、爱恋的事物变坏了，就是免不了要有愁戚恼苦的。末利夫人接着说：

“大王！想想这些情况，就不难知道确实是‘如果有了爱，就跟着有忧、悲、恼、苦，愁戚、哭泣’了。”

“你前面不能够接受佛所说的道理，那是因为你只是在头脑中一遍一遍重复着自己莫名其妙的理念，你并没有就事实去观察。当你就自己所钟爱的人、事、物来做这种观察的时候，难道不是这样吗？难道你所钟爱的这些人、事、物无常变坏了，你不会苦恼吗？确实是啊！所以佛说的‘如果有了爱，就跟着有忧悲恼苦、愁戚哭泣’不正是生命的事实吗？”波斯匿王说：

“太精彩了，末利！太不可思议了，末利！世尊智慧的洞察与所见，是多么地深彻啊！来吧！末利！帮我把礼敬前净身用的水拿来。”

做什么呢？下文说：

于是，波斯匿王起身，漱口、洗手脚，整理衣服，露出右肩，向佛陀所在的方向合掌行礼，然后三称“礼敬世尊”。

因为他确实在这刻认同了这个道理，觉得佛陀确实真的有智慧，不同于一般凡俗认识的智慧。他受到了触动，想要礼敬佛陀。

他后来所做的一切，都是当时世俗的礼仪。跟大家说过，佛教出现于世的时候，世尊住世的时候，并没有发展出太多礼仪性的东西，特别是要求在家众礼仪性的东西，佛教根本就没有创造这些。在家众见到佛陀礼敬的方式——偏袒右肩、右膝着地也好，或者是偏袒右肩、头面礼足也好，或者是右绕三匝也好，这些都是在佛世的时候印度就已经存在世间的表示尊重的礼仪，并不是佛教创造的，也不是佛陀或者是僧团要求在家众要这样的。我们学了这么多《阿含经故事选》也看到了，去见佛陀的，有尊重的，有不尊重的；见了佛陀，表达尊重的也有各种情况。佛旁边的侍者从来没说——你这样对待佛陀不对，你跪着问；或者是说你要先三顶礼，然后怎样怎样；或者你这个态度，不要说佛陀，我都不答应——没有这回事。

在今天我们佛教的宣传中，强调很多礼仪性的东西，有它的正面意义，但

是也看到很多所谓的学佛人，学来学去都是在学一些仪式上“这行、那不行，这对、那不对”，还要来特意问一问师父的专业意见。你让这些对于佛法有一点了解的师父们怎么说呢？告诉你那些都是后来的宗教外衣，都是强调了无关紧要的东西？那样呢，好像对于一些初学，又不知道去抓取什么。所以，只好推动一些建设性的措施，告诉他学习佛法，重要的还是在于认识真理，实践真理。表达对于佛、法、僧三宝的尊重是应该的，但是你应该首先懂得佛、法、僧三宝为什么值得尊重？你应该懂得佛、法、僧三宝有什么样的内涵？有什么样的功德？当他真的懂得了，其实他的生命也就有了方向，他也才有可能真正地皈敬三宝。

这是对于正文的一些学习和说明。接下来，我们看一看“按语”：

按语：

一、本则故事取材自《中阿含第二一六爱生经》《中部第八七爱生经》《增壹阿含第一三品第三经》。

“按语”一，是在谈故事的取材。

二、爱，依所爱的对象，可分为对自己的“自体爱”，以及对自身之外的“境界爱”。其中，“自体爱”是由“自我感”的我见、我执所推动，而“境界爱”则是“自我感”所延伸的“我所”类。

这里大体做这样的分判。“自体爱”是觉得有这样的“我”，而且认为这种感觉是正确的，从而形成我见；在这个基础上，希望我得利益，远离衰损；希望我遭逢的是安乐，而不是痛苦等等。而“境界爱”则是由“自我感”所延伸的“我所”类，这个东西是属于我的，或者是我所希望、所爱着的，那么他就可以在上面计“我所”，不必说法律上或者是世间的惯例上真的属于他的；因为人们有时候这种“境界爱”（“自我感”的延伸）是超越了他在世间拥有的。像有的人就是垂涎人家的什么东西，结果人家正常使用那些，就像人家用了他东西一样的心疼，这个也是有的——这是人们颠倒执取，爱染过度的一种表现。

一般所说的爱，如故事中所举的例子，都属于“境界爱”的“我所爱”。

一般大家所举的，都是外在的人、事、物。对于这些的爱染，基本上都属于“境界爱”，这个也是比较好理解的。

相对于“自体爱”的深潜难察，这是比较粗显易觉的。

这个道理并不难通达，因为很多人感觉不到自我意识、自我感这种我见的颠倒，所以他也感受不到、意识不到“自我爱”的荒谬和问题，当然是更深潜难察的。相对于“自体爱”，对于这些外在人、事、物的这种“境界爱”确实是更容易被发现的。

三、不论是对“自体”的“我爱”，亦或对“境界”的“我所爱”，两者都与“自我”紧密关连着，不离“主宰”“控制”的特性，所以，一旦所爱的对象发生变化，痛苦就跟着来了。

这里说得比较深刻，如果这个人不太懂得一般人的“我的颠倒想”“我见”“我执”是怎么一回事，这一段可能体会不深。对于“我”本身，就是所谓这种“自体”的爱染，以及对于属于我的这些“境界”的爱染，两者本质上都跟“自我”这种意象紧密关联着。

而“自我”是存在着这种“我可以主宰、可以支配”的内在感觉的。为什么这个手是我的手啊？有感受，而且我想让它怎么动，它就怎么动，好像是这样。那么我们在这些“我”“我所”上建立起来的，就有这种主宰义、支配义。有这种主宰义、支配义，所以，以爱的名义发展各种控制与反控制，很多痛苦都来自于此。不要等到变坏，爱已经可以很伤人了。

如果自己不懂得这里的问题和奥秘，那就会觉得被伤害得非常冤屈；如果懂得了，就知道在这里，我的问题在哪里？记住！当你的内心生起痛苦，一定意味着自己在这之前已经隐含着错误。一个人基于这种“自我”的意象、“我”“我所”的爱着，觉得有自在力，觉得能够主宰，能够控制；但是无常到来，苦恼逼迫现前，这个时候就知道不是那么回事，所以《阿含经》说：“无常故苦，苦故无我。”在这里，大家可以做一番思惟。

四、佛陀未出家前，有着宫廷优渥的生活，不会没有爱的暂时满足之愉悦经验，但是，佛陀更深彻地洞察了爱的主宰本质，以及诸行无常的真理，而说有爱就有痛苦。

这里我要跟大家说，“有爱就有痛苦”根本原因在一般带着染污心的爱，违背了事实与事实规律；谁不按规定办事，谁就要承受痛苦——“有爱就有痛苦”，原因就在于此。

五、故事末后，《中阿含第二一六爱生经》说，波斯匿王归依了佛、法、僧伽，这与《中部第八七爱生经》《增壹阿含第一三品第三经》所说不同。若从印顺法师在《以佛法研究佛法》中的举证，了解到波斯匿王对佛法“其实是信心微薄”的（第七〇页），因而对波斯匿王的归依三宝之说保留，而采用了《中部第八七爱生经》的说法。

即便是《阿含》诸部经中，内容有时候也会有所出入。这个出入取舍如何？这里谈得很清楚，就不再多说了。

六、在佛化家庭中，夫妻间不妨可以像末利皇后一样，互相提醒“万一我有个三长两短时”，也是一种不错的关照与心理准备。

这是作者庄春江谈的一些建议——佛化家庭里，夫妻之间应该更有智慧的相处。他在这里谈的是，常常提醒对方“无常终将到来”“无常随时可能到来”的这样一事实，避免没有必要的、多余的痛苦发生，这个是很好的。

星云大师曾经说过一句话，是值得我们在家的这些佛教徒去思考的。星云大师说：“学佛的夫妻应该有三分道友的情谊。”这话说得有道理，互相之间多一点智慧的提醒，多一点道德上的增进、支撑和策励，这个比一般单纯的家庭生活要更好一些。

刚才我在讲的过程中问到大家，说有爱就有快乐，大家怎么抉择啊？对不对啊？以及有爱就有忧悲恼苦，你觉得哪一个更对呢？

刚才大家有一些回复，都是觉得“就算是所谓‘有爱就有快乐’，那个快乐也是短暂的，后面还是会有问题”。这里，其实有一些问题可能没有时间来展开。如果大家有时间，也愿意的话，可以去找来我曾经讲过的《幸福的奥秘》来听一听，看一看内心的快乐到底是怎么发生的？从那儿你就可以理解，即便世间的快乐，它是怎样发生的？那为什么又会坏灭？为什么自己不能够稳定地拥有内心的安乐？

今天对于这一则故事和相关“按语”的学习就到这里。

【佛法问答】

问题1、关于超度

法友：师父！超度可以帮助已故的人吗？如果没有意义，为什么有一些道场（寺院）还要举办超度仪式？感恩师父！

法师：在之前的《阿含经故事选》里有谈到这个问题。佛本身是以一个彻底觉悟的人的面貌出现的，他不是以灵媒的样子，不是以沟通人与天地、人与神，或者本身就是神这种面貌出现的，因为那些都是人们迷蒙认知中的东西。

佛法是引人认识生命的真理，并且按照真理去实现生命最根本的改善，以及最圆满的价值实现的，这是佛法做的事。

所谓的超度，佛法中本来没有。你们去看看佛经，佛超度了谁呢？有不止一个家里有人去世去找佛的，你看《阿含经》没有一个，佛说：“来，我给你做做超度。”到后面还有一个故事特别讲这个——“浮起来吧，石头”，你们可以去找来看一看。这里这个话题先不多说，后面还会有进一步的专题说明。

问题2、关于爱

法友：师父！如果没有佛菩萨对众生的爱，怎么会要利益众生？这个爱是不是应该界定为贪爱、爱染、欲爱？

法师：佛菩萨的那种对于众生希望离苦得乐的心，佛法中有很专门的名词来称呼，这样希望对方离苦的心叫悲心，希望对方得乐的心叫慈心。佛陀或者菩萨是有普遍的慈悲——大慈大悲，他这个心到底是一种什么样的相貌，描述得很清楚。

所谓的“爱”指的是什么呢？当佛法中说到这个“爱”的时候，就像这位法友后面说的，它总是指的有爱染的。所以在最开始我看到有一些佛教宣传中也谈爱的时候，我还是有一些保守的，因为一般生活语言中所说的那个“爱”，就是包含着种种烦恼的，从自我出发的，关于我、我所的，当然跟佛法中所说的那种离染的“慈悲”不是一回事。这里要注意！

所以佛经中在谈爱的时候，就是指的与无明相应的爱染，十二支因缘中爱取有的“爱”，这是佛教里经中在谈“爱”，这是很清楚的。不要用这些世间化之后的这种佛法说明，反过来说根本经典中的用词有问题，这是本末倒置的。

法友：顶礼师父！今天这一则与上周的《苦从哪里来》不是一样的内涵吗？为什么要重复说明呢？

法师：上一周我们谈的《苦从哪里来》，谈到“一切苦的生起，皆以欲为根本；由欲而生，由欲而集起；以欲为因，以欲为缘”。意趣一样不一样呢？应该说基本是一样的。那为什么反复说呢？因为是真理。

因为所对的人不一样——这个人听完，懂得真理了，他得法眼净了；下一个人来了，他不知道，他仍然在愁悲恼苦，那难道佛还因为“我已经跟别人说过了，所以你就苦着吧，我就不说了”，是这样吗？这是我们期望看到的吗？或者是应该有的情况吗？佛当然会根据当时的因缘，尽可能地给人提供一些帮助。只是真正离苦的发生，总是双方面的因缘，不必有“一定要怎样”的期待而已。

好！因为时间关系，今天的交流也就到这里。最后一起合掌，做一个回向。

愿以此功德
普及于一切
我等与众生
皆共成佛道

祝大家吉祥！

028-1. 文荼王的丧妻之痛

{ 文荼王，丧妻之痛难可解
除忧患，佛说五法常思惟 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

(三称)

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

今天，我们一起来学习《阿含经故事选》的第二十八则〈文荼王的丧妻之痛〉。这里提到的文荼王是在阿闍世王之后，隔了一代的摩羯陀国的国王，后面的“按语”中有一些介绍，稍后我们再来做细致的学习。这一则故事的开始，首先是一则佛陀的教导。文说：

佛陀曾经这样教导比丘们：“有五件事，所有的人，包括女人、男人；在家或出家，都应当时常拿来自我警惕。”

这是引用经文中的话。是哪五件事呢？

我会变老；我不能免于变老。

我会生病；我不能免于生病。

我会死亡；我不能免于死亡。

我所拥有的一切，都有离我而去的时候。

我所做过的恶业，终究是会由我来承担。

这样，可以警惕以年轻力壮、没病痛、能活着、能拥有、心存侥幸作恶而自豪的人，免除他们的沉迷与行恶，引导他们走向出世的修学之路。

这一则故事最开始引用经文讲了佛陀的一则教诫，这在我们学过的《阿含经故事选》的编排中是很少见的。之所以在这则故事的最开始就引用这条教诫，是因为后文故事的发展所要揭示的主要道理就是佛陀的这一则教诫。

这一则教诫从道理的理解、把握上来说，很难吗？只要不是太幼稚的人都能够很容易就有所了解。不过看我们现实生活中人们的表现，真的有这样的智慧吗？并没有。很多人并没有这样的智慧，反而愚痴地在追寻它的对立面。

比如说“我会变老，我不能免于变老”，而人们热衷于谈什么呢？热衷于谈以各种方法（包括养生之术，包括这些药物等等）来维系自己“免于衰老”。甚至有所谓“逆生长”的提法，什么叫“逆生长”呢？今天二十，明天十八。这就人的规律来说是不可能的，但是人们心存幻想——希望自己永远也不会变老，或者希望自己成为那个例外，能够免于变老。

特别对于容颜重视的人，在这个上不惜投入重金，不惜花费很多的时间与精力——时间再紧，不能耽误了做面膜，这都是有的。这背后折射的，是人们的不够智慧，对于事实没有办法去真正地接受它。而对于事实的抗拒，必然会带来痛苦；对于规律的违背，必然带来痛苦。这就是后文所要讲的一个意思。

下一句：“我会生病，我不能免于生病。”老、病、死、苦，这是有“生”就必然有的现象。前面我们讲十二因缘，讲到“生因缘老死”，有没有认识到伴随着出生，必然会有衰老、疾病和死亡？如果认识不到这个，那就会对于出生报以无比的欢喜与歌颂，对于死亡报以无比的恐惧和抗争，这都是看不到生命中此有彼有的必然关联。生因缘老死，合会因缘故别离，这就是缘起，这就是缘起的真相、缘起的规律。因此，一个有缘起智慧的人看到的是生命中此有彼有的关联，不是独立存在的值得歌颂的“生”，和独立存在的值得畏惧的“死”，而是生因缘老死。

“我会生病，我不能免于生病”，这一点有多少人内心是在抗拒的、是不能接受的，总是幻想着自己怎样能没有病，所以各种骗局总是容易找到很多接招的人。比如说这样来吃就能避免什么疾病，吃这些药就能够避免什么疾病，吃这些保健品就能够避免什么疾病，总是有无数的人去捧场。从统计学的规律上，存在着“这样的饮食习惯，会导致这样的疾病发病率降低”，但是从来就不存在“你这样吃一定不得这个病，你吃这个一定不得这个病”。这都是人们在生活中的愚痴表现。

我听人家说过一句话（据说是台词，我没有看过相应的影片，不确定，我是听人家说，学的这句话），叫作：“骗子太多，傻子不够用。”其实啊，如

果苛刻一点看，我看是“傻子太多，骗子不够用”。人们对于生老病死总是傻傻的，总是自己在欺骗自己；因为骗子不够用，所以只好自己来欺骗自己。

第三句：“我会死亡，我不能免于死亡。”这对于很多人来说，更是想都不敢想的事。前两个——“老”和“病”还可以谈，第三个——“死”谈都不可以谈，特别我们中国文化中，成为很多人的忌讳。忌讳什么呢？我们为何要忌讳事实？我们为何要忌讳真相？我们为何对于规律避而不可谈，这能够免于什么呢？

对于真实的回避，对于规律的避而不谈，只能导致我们免于智慧的呈现，换句话说，就不会在这个上产生智慧。你连面对都不敢面对，连去认识观察都不敢去做，在这个上怎么可能产生智慧呢？所以，一般人如果不去面对这个问题，不去观察这个问题，他对于生命、生死是没有智慧的。不管他在人前有多么显赫的身份地位，有多么了不起的财富、名声，实在来说在这方面都是没有智慧的。

“我会死亡，我不能免于死亡”，这好像是很简单的一句话，但是和前面两句一样，都是智慧的体现。这种智慧，是对于生命现实的一个正确的面对、接受，对于生命必然规律的认可。

有一些人以为“总去想这些，人生多灰颓啊”，错了！不敢直面生命、生死真相的，那才叫作掩耳盗铃，那才是自欺欺人，那才是将脑袋埋在沙子里的鸵鸟。直面它，才可能真正认识它，才可能对于问题、问题的根源有洞察、有把握、有解决之道。有一位哲学家叫海德格尔，他有一句话很著名，叫作“向死而生”，这一句话很多人未必能够把握它真正的意思。其实那不是在唱一个高调，而是在描述一种生命状态，对于生命本身保持着背景式的一种觉了的生命状态——“生命向于死亡，必然坏灭”。

有了这样确定无疑的认识，就少了很多内心中幻想式的希望，生命就少了很多由这样幻想式的希望导致的歧途和精力的耗散，可以非常明确地统一在“我在走向生命的终结，我应该如何度过每一天”。然后，这个人基于自己正确的思择，形成非常有建设性的一些判断，让自己活着的每一天都不空过。按照某部论里的话说，就是“我当若何度诸昼夜”，我应当怎样度过每一个白天与黑夜？这正是有了这样“向死而生”的认识和态度之后，一个人可以迸发出

来的积极力量。

下一句：“我所拥有的一切，都有离我而去的时候。”这一点，很多人也是充满了种种迷谬的想法——只要这个属于我了，就应该一直属于我；不曾属于我的，可以变成属于我；但是已经属于我的、曾经属于我的，不可失去。还有比这更贪的吗？多少人都是这样想的，已经属于我的——外在的事物，生命美好的经验，人与人之间的情感与关系——只要是属于我的好东西，都不希望失去；不属于我的好东西，仍然希望获得。这就是人心不足的表现啊，但是很少看到不这样的。可惜！这一生拥有的一切——如意的、不如意的——都将失去。

为什么说如意的、不如意的呢？人们谈到拥有的时候，总是下意识地在想那些可意的、自己喜欢的拥有的东西，比如钱财、名誉、地位、感情等等，人们想的都是这些好的。即便处在一些不如意的事情里，拥有一些不如意的东西，人们也很难想到“那也是我的拥有”；比如疾病，比如痛苦，人们往往意识不到“那也是我拥有的东西”；比如不好的回忆等等，人们意识不到“这也是他拥有的东西”。实际上，这一切可意的、不可意的，都将随着这一生而失去，终究将失去。中国劝善的一些诗句里说：“万般将不去，唯有业随身。”像《红楼梦》里说：“古今将相在何方？荒冢一堆草没了。”这些都是对于所拥有的一切必将失去的一种确认。

说：“这不太消极吗？”什么叫消极？事实如此，不敢面对，叫积极吗？请问大家：事实如此，但是不敢面对，不敢承认，这难道叫积极的态度吗？自欺欺人，谈得上什么积极呢？连真实都没有，谈什么积极呢？自己欺骗自己，叫积极啊？

所有的积极、建设性，都是建立在如实的基础上，如其本然地去认识，然后再说基于这样事实的解决之道。连事实都不敢确认，都不能面对，谈什么积极呢？更有什么资格去评判别人消极呢？自己连事实都不清楚或者不敢面对，还谈什么积极、消极呢？

首先是错误还是正确的问题，然后基于正确的事实才谈得上态度的积极和消极。连正确的事实都没有，谈不上积极和消极。这是就正确和荒谬来谈。很多人以为自己是在积极地生活，其实是在荒谬地过日子。我很抱歉，戳穿这一切！

第五句：“我所做过的恶业，终究是会由我来承担。”这句话也是非常有力量的，诸位！有这么想过吗？当然，这里其实是涉及到佛法的一种正见——世间正见中的“有业有报”（前面也讲过，这里不去做论证，我曾经在余处有过专题的论证，如果愿意可以找来听）。

这里只说这个道理，每一个人都是自己业的承受者。说一句更明白的话，每一个人都在创造着自己的未来，不仅是属于今生的未来，还有来世的未来。每一个人都在创造自己的未来，这辆车行驶向何方，方向盘把在自己的手中。

为什么这里只强调“恶业”呢？因为就人一般性的、比较容易自然发生的倾向来说，是动物性的东西强，那些往往都是随顺恶业的。对于欲望的追逐，对于“我”的执取，对于“我所”的占有和无尽的膨胀，这些往往都容易伴随着恶业发生。而这些，其实就一个一般的人、没有特别修养的人来说，发生几率相对来说是更大、更容易的，所以要特别地强调这个。如果一个人能够免于造一些重大恶业，能够少造恶业，他还是更容易再受生于善趣的。你像佛法中世间的善法——五戒、十善中，很多都是谈的对于恶业的避免。这是这五句话。

下边几句话非常好：“这样，可以警惕以年轻力壮（对应“老”）、没病痛（对应“病”）、能活着（对应“死”）、能拥有（对应“终将失去”）、心存侥幸作恶而自豪的人（对应“作恶业要自承受”），免除他们的沉迷与行恶，引导他们走向出世的修学之路。”

以这些警惕这些人，来免除他们的沉迷与行恶。沉迷于什么呢？沉迷于过去错误的观念、错误的认识，因为这样错误的观念导致他一些恶行的发生。如果能够警惕他们，免除他们这些迷谬与恶行，就能够引导他们一步一步向善，乃至最终走向出世善法的修习。

这几句话请大家注意！“可以警惕以年轻力壮、没病痛、能活着、能拥有、心存侥幸作恶而自豪的人”，警惕这些人。前面四个，一般世间人也容易理解。第五个“心存侥幸而作恶”，这个我们看到的更多；还有一些有恶邪见的人、拨无因果的人，造恶造得理直气壮。

如果是拨无因果的恶邪见来支撑造恶的话，同样的恶业，他感的果要比没有恶邪见的人后果更严重。这个道理从前说过，那是在谈到受戒。受戒是不是冤枉啊，为什么呢？比如受持不杀生戒，本来杀生是恶业；那受持不杀生戒，

假如说破戒杀生了，又多一个戒罪——二罪相加，似乎要比从前没有受戒的时候罪更严重，那受戒不是亏了吗？不见得。因为这个人真正的由自己的认识，意识到善恶业及它的业果，认识到自己应该断恶修善，所以发自于内心去受持戒律。比如受持不杀生戒，实际上他关于这一类行为就有了正见，即便因为烦恼炽盛或者外界一些因缘导致自己又杀生了，虽然戒律上有违犯，但是他内心中对于杀生及杀生的后果有正确的认识，有正见没有邪见。虽然行为上有干犯，实际内心中伴随着这些，还是有惭愧的，能导致造这种恶行的烦恼力量不是那么强盛。不像一个有邪见的人，认为动物养了就是给人吃的，就是应该杀，还觉得杀得好，这就是恶邪见；同样的杀生行为，这样恶邪见相应的业果是更加严重的。

而且制戒罪是可以忏悔、还出清净的，就剩下业道罪。业道罪的相比较，一个受戒的人，自己内心中有惭有愧、有正见，虽然烦恼覆蔽或者境界胁迫，造了杀生的恶业，但是他感果的力量相对要弱。反过来，一个恶邪见、拨无因果的人，因为这样的恶邪见支撑造了杀生的恶业，感果的力量更强盛，果更加恶劣。不要以为“这件事情，我不相信就没有恶果”；佛法讲的是——生命的真实规律，不以人的意志为引果的转移。

讲到这里，谈到“可以警惕以年轻力壮、没病痛、能活着、能拥有、心存侥幸作恶而自豪的人”，我想起前一段跟大家一起分享《菜根谭》的时候，里面谈的一句话，叫作“老来疾病，都是壮时招的；衰后罪孽，都是盛时造的。故君子持盈履满，尤兢兢焉。”这是什么意思呢？

一般人在正当青壮的时候，可能身体没有什么太明显的病患困扰，于是自己饮食、起居包括运动等等，这些都不注意，用民间的话说就是做了很多病根。等到年纪大了，身体变得衰弱了，机能差了，很多疾病表现出来。要是推究这个老时表现出来的疾病，根源在什么时候呢？就这一生来说，是自己在年轻力壮的时候造的——“老来疾病，都是壮时招的”。

“衰后罪孽，都是盛时造的”，这谈的是宦海的起伏。在仕途上，自己开始走了下坡路，这个时候很多问题都找出来了，其实翻出来的很多都是旧账。这些旧账导致自己从位置上退落下来之后，被定了一些罪名。那造这些事情是在什么时候呢？正是过去“盛”的时候——“衰后罪孽，都是盛时造的”。但

是他正当“盛”的时候，懂得分寸吗？懂得尺度吗？那个时候哪有这些。

有生命智慧的人，应该是像后两句所说“故持盈履满，君子尤兢兢焉”，所以，事业一帆风顺、生活幸福美满的时候，一个有生命智慧的人，一个有道德修养的人，他可不像一般的人忘乎所以、胡作非为。他有非常警惕的正知，让自己避免于那些不恰当的言行作为，内心更是保持着相当的警惕——警惕自己忘乎所以，警惕自己给未来埋下祸殃——“故持盈履满，君子尤兢兢焉”。刚才读到这一段经文，我想起了这一段话，跟大家做一点分享。

好！这是前面讲的关于佛陀的一段教导（五个方面），跟后面的故事有关系。我们接着向下看，这一段只有一句话：

摩揭陀国阿阇世王登基后第八年，佛陀入灭了。

这是经典的记载。如果大家记得我们谈过的一些故事，阿阇世王其实是囚禁了他的父王频婆娑罗王，而且最终用断绝饮食的方法伤害了他父亲的性命，属于弑父登基的。他自己后来因为此事而内心不安，又在他同父异母兄弟神医耆婆的劝导下去拜见佛陀，佛陀给以一些教诫和抚慰，他才有所安稳。

那件事情发生的时候，其实已经在佛陀的晚年。因为那件事情的发生，伴随的是提婆达多分裂僧团的尝试。提婆达多分裂僧团的一个原因也是看到佛陀年纪大了，他想控制僧团、掌握僧团。在那个时段，他跟阿阇世王两个人有一些紧密的合作，后来事情当然还是变化了——提婆达多分裂僧团基本上是被粉碎了，情形也被挽回；阿阇世王虽然弑父登基，但是自己也有所悔过。这件事情发生的时候已经到了佛陀的晚年。

“阿阇世王登基之后的第八年，佛陀入灭了”，也就是涅槃了。这一句话交待了一个背景。阿阇世王之后又经历了一位国王，之后的国王叫作文荼王，下面一段说：

摩揭陀国的文荼王，对他的第一夫人跋陀十分宠爱。

这位国王是在阿阇世王之后的，其实年代并不是太久远。他有一位宠妃，应该叫“他的第一夫人”。

有一天，跋陀夫人去世了，噩耗传来，让文荼王哀痛不已，整天不吃不喝，不理朝政，憔悴邈邈地守着跋陀夫人的遗体，还交代他的亲信侍从官披亚卡，将夫人的遗体浸泡在麻油槽中防腐，以方便他时时看望。

他的这位夫人去世了，导致这位文荼王非常伤痛，甚至到了“不吃不喝、不理朝政”的程度；让人想起《长恨歌》。不仅如此，还让他的侍从官想办法做一些保持身体不腐坏的工作，以便他能够时时地看到。他的这位侍从官叫披亚卡，下文说：

披亚卡特别去订制了一个大铁槽，按文荼王的意思办了。

也就是里边放上麻油，再把他夫人的遗体泡在其中防腐。不过，他这位侍从官还是有别的想法的，下文说：

但他心想，这样下去实在不是办法，应当帮国王找一位可以亲近的沙门或婆罗门，来帮国王拔除心中的忧郁之箭。

这位侍从官知道国王因为他夫人的去世，自己内心特别伤感，也没有办法度过。他想的办法是希望找一位有生命智慧的人，来给这位国王一些抚慰和引导。

“沙门或婆罗门”，这就是那个时代古印度修道人的统称——“婆罗门”是指的婆罗门教的修行的人，“沙门”是指的除了婆罗门教之外其他的这些出家修道人，所以，这种“沙门、婆罗门”的说法其实概括了古印度时候的一切修行人。

他想找一位修行人，应该有智慧，应该有善巧，可以帮助这位国王拔除心中的忧郁之箭。下文说：

那时，尊者那罗陀正好在摩羯陀国的首都华氏城游化，住在一位长者的竹林园中。

这已经是释迦牟尼佛灭度之后若干年的时代，中间经历了阿阇世王余下的执政岁月和另外一位国王，现在到了文荼王。这里，在摩羯陀国发生了一些变化。前面那些故事中有谈到过，摩羯陀国是佛世的时候古印度地区非常强有力的大国之一，在与佛同时代的频婆娑罗王那时，摩羯陀国的首都叫作王舍城。王舍城，这是意译，音译的简单称呼叫作罗悦城。王舍城是频婆娑罗王时期摩羯陀国的首都，但是后来发生了迁都，而且时间并不太遥远。到了文荼王的年代，摩羯陀国的首都已经从王舍城变成了华氏城。这个华氏城的筑城因缘，到后面还有一则故事会交待什么样的因缘筑了这座城。

华氏城是古印度的时候非常著名的大城，对于印度佛教来说，后来有一些

重大的事情也跟这座城市有密切的关联，比如阿育王时期的第三次结集。目犍连子帝须长老为上首的、据说是一千位比丘的第三次结集，也是佛法史上的大事。

这位尊者那罗陀当时住在华氏城的一处园中。

尊者那罗陀是一位博学识广，辩才无碍，善于教化的大阿罗汉，深受当地人的敬重。

文中提到的这位尊者是一位阿罗汉，而且有很广泛的度生方便，这里谈到“博学广识，辩才无碍”，而且“善于教化”。

同样都是阿罗汉，大家在无漏智慧断烦恼得涅槃方面是有共同分的，但是阿罗汉与阿罗汉之间因为个人的因缘不同，所以在世学方面（在世间学问方面）、在辩才方面、在度化众生的善巧方面可以有非常大的差别。像佛世的时候，随佛转法轮将、佛十大弟子中智慧第一的舍利弗长老，那是博学广识、辩才无碍、善化众生的，他的世间智慧也是非常了得的；作为对照的，我们常常提的周利槃陀伽尊者，就是世间智慧相对来说是很差的。那他们的度生善巧，以及化度众生的结果（或者说功绩）确实差别很大。舍利弗尊者跟目犍连尊者同样作为随佛转法轮将，为佛法的弘化，折伏外道，乃至后来提婆达多破僧之后，令僧重新和合，都做过非常巨大的贡献；如果没有这样广博的世学和无碍的辩才以及度生的方便，情况就可能很不一样。那确实，没有足够世间智慧的阿罗汉，更多的确实是自己解决了自己的问题；当然这也是非常了不起的，超越一切世间的，只是在化度众生、利益世间方面未免有所缺憾。

而这位阿罗汉，他是一位舍利弗长老那类型的阿罗汉——博学广识，辩才无碍，善于教化。这位侍从官了解这个情况之后，就有了下文所说：

于是，披亚卡向文荼王禀报，建议国王去见尊者那罗陀。

他觉得这位佛教的沙门（出家人）应该有足够的能力来帮助国王，所以向国王建议去见这位阿罗汉。

文荼王同意了，差遣披亚卡先向尊者那罗陀求见，展现了当时王者敬重沙门、婆罗门修行者的风气。

大家注意这个细节，他没有直接去见，为什么呢？作为一个国家的国王，直接去见，有两层不好：第一，如果对方本来不想见，你以一国之尊的身份去

了，是不是隐隐地有含一个“你必须见我”的意思在里边呢？是不是有所胁迫，是不是对人家不够尊重呢？所以他派自己的亲近侍从官先去做这种预约，表现的是对这位阿罗汉尊者的尊重。这里展现的，是当时执政阶层——刹帝利（也就是王者）敬重沙门、婆罗门修行者的风气。另外一层，如果他直接去，有什么不好呢？人家是一个出世的圣人，就是不在乎世间，生死无惧的，如果真的不想见就不见，他作为一国之尊，一国的国王，这个所谓世间的身份又往哪儿放呢？有智慧的人其实不会去做这样鲁莽的事。

实际上从这个角度看，他先派自己的侍从官去跟这位阿罗汉尊者做一个沟通和约定，不仅是对对方的尊重，也是对自己的尊重。人们往往以为尊重别人，好像我吃亏，真正有智慧的人知道——尊重别人就是在尊重自己。反过来说，你真的尊重自己，也希望别人尊重自己，那请你尊重他人。那下面说：

尊者那罗陀也同意了，愿意随时接受文荼王的来访。

文荼王的这种行为有礼有节，也表现了对于尊者那罗陀足够的尊重，以及对法的尊重。那罗陀尊者也表现得非常地亲和、友善（释放善意），随时接受文荼王的来访。这是双方在正式见面前的互动，至于正式见面之后发生的事情和要阐述的法义，我们下一次再来一起学习。

这一次关于故事里边内容的学习就到这里。

【佛法问答】

接下来我们可以做一些问题的交流、探讨。大家如果有问题，可以提一提。

今天，在前面谈到的五句话：

我会变老；我不能免于变老。

我会生病；我不能免于生病。

我会死亡；我不能免于死亡。

我所拥有的一切，都有离我而去的时候。

我所做过的恶业，终究是会由我来承担。

很朴素，好像不深奥，但是每一句都敲在一般人的盲点上，也是痛点上。因为这些有目如盲，没有正确的知见，所以导致自己人生中的苦痛。

明明“生”则难免会由壮而老，自己却抗拒衰老，在衰老的过程中又重新增加了心苦。明明“生在人间”难免有种种病患，但是自己始终抱着无病的幻

想，有病之后百般的不愿，不能够接受，又在病苦之上重增心苦。明明“有生则必有死”，结果因为自己没有智慧的恐惧，连想都不敢想，不仅导致面临死亡的时候产生更大的痛苦和更悲惨的未来，还使自己失去了以人的智慧正确地面对这件事甚至根本解决它的可能。

这几句话很朴素、很简单，但是一个世间的人，如果真的有了这样的智慧，实在来说，一定会过得比从前快乐得多。

第四条所说的“我所拥有的一切，都有离我而去的时候”，有几个人有这种内心的正确认识，并基于此建设的良好心态呢？真的有这种正确的认识，有基于此的良好心态——“得失从缘，心无增减”，得到也好，失去也好，不会飘飘然，也不会很沉郁，得得失失内心中没有额外做的加加减减，内心没有因为错误认识导致的染爱、粘着、贪恋或者是嗔憎，所以不会增加痛苦。

最后一条“我所做过的恶业，终究是会由我来承担”，一个人如果真的认识到善恶有报，而且就是报在自身，自然会对于善恶有所抉择，这会在很大程度上避免自己给自己制造衰损。这是最后我再跟大家做一个重点的提示。

问题1、闻慧、思慧有什么标准？

法师：标准就在它的定义中。闻慧是指的不离于名言章句的一些理解、记忆。经典中常说的听闻、读诵、受持、书写乃至为人演说，这些都是闻慧的成分，至少是要基于闻慧的。听闻是建立闻慧，听到人家讲，来理解，这是闻慧；自己阅读、诵（背下来）、能够忆持，这也是闻慧所摄；甚至能够给别人讲得很好。

闻慧达标有什么标准呢？就是这样的义理或者是方法，或者是可行、不可行的标准，这些内容这个人能够记得住；如果里边需要有推理的话，他能够做正确的敷衍；如果需要有一些必要的忆持的话，他能够正确的忆持，这些都是闻慧达标的表现。也就是说，我们一般考试形式，能够通过考试确认的，只是这个人闻慧的程度，而且还是在考试的时候他闻慧的程度，为什么呢？因为有的人为了考试而准备，考完试就忘。

闻慧好的人能够持忆不忘，甚至在佛法中有一些人能够忆持一藏甚至是三藏。一藏，比如说经藏；三藏，是经、律、论三藏，都能忆持。这里边体现的闻慧就非常的广大。当然这不是说忆持三藏、忆持一藏的人只有闻慧，而是说

在这里体现出来的闻慧是非常广大的，让人赞叹，甚至是惊叹的。闻慧的标准，就是能够做到理解、忆持、正确演说等等。

思慧的标准。首先要懂得什么叫思慧，我思惟佛法就叫思慧吗？仅仅是思惟佛法，不离于名言章句的思惟，那还是闻慧所摄。但是，通过这样思惟引发的更深层次、更直觉的智慧，可以是思慧。注意！不是思惟佛法就叫作思慧，而是思所引发的慧叫作思慧，那它指的是什么呢？思所引发的亲切的、带着体验式的、直觉的、离于名言章句的智慧。

这样说，没有体验、对不上号的，觉得说得太抽象。举个例子，比如关于无常的智慧，就说“一期无常”，前面说的“我终究会死亡”。从文字上、概念上去理解这件事，这叫作闻慧。每一个人都理解这句话——我终究会死亡——也认同这句话，理解了、认同了，叫作我们对于这一句话相应的智慧有了闻慧层面上的把握，我们有了关于“一期无常”的闻慧。我们能不能记住？能记住。能不能够为人演说？也能够。我们能不能做一些思惟？也可以做思惟。只要没有离于名言章句的，不是亲切生命经验的，只是基于概念、意象等等这些的，还都属于闻慧所摄。

那“一期无常”的思慧层面的智慧是什么样的呢？感受到了这个生命终将走向他的终结，生起了那种内在的冲击感，这个时候叫作关于这“一期无常”的思慧。那个时候他内心里没有呈现“无常”这个文字和这个概念，他也不是从这个文字概念的思惟方面停留在这个的理解和推导上，而是关于“这一期无常必将到来，生命终将终结”那种带着内在感受和冲击的这种觉知，这叫作对于这生命终究无常这“一期无常”的一个思慧层面的感受。

我常常讲到一件事，这涉及到了一位剑桥的佛学家。他在BBC的一部纪录片中做嘉宾，就谈到了这个话题。因为释迦牟尼佛出家之前，佛教中一般谈他由四门见到生老病死等等现象，对于他造成了极大的生命的触动，导致了他出家修道的决意。这位佛学家在总结这一段的时候，提出了一个问题，说：“生老病死，这是每一个成年人都有的认识。为什么在希达多太子那里会成为他走向出家修道不可遏止的动力，而我们一般的成年人还是停留在‘知道’这个层面上呢？”为什么呢？他自己对这个设问的回答，非常经典！他说：“因为我们仅仅是‘知道’，而他是‘感受到’！”我希望这样的回答，也能够给这个

问题一个更简单、总结性的回复。

好！时间关系，今天的共同学习就到这里。最后我们一起合掌，做一回向。

愿以此功德

普及于一切

我等与众生

皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！

028-2. 文荼王的丧妻之痛

{ 文荼王，丧妻之痛难可解
除忧患，佛说五法常思惟 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

(三称)

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

上一次我们一起学习了《阿念经故事选》第二十八则〈文荼王的丧妻之痛〉的上半部分，今天我们一起来向下学习。前面谈到文荼王想要去拜访尊者那罗陀，那罗陀尊者对于这种意愿也表示同意，随时可以接受文荼王的来访，接下来文说：

文荼王一行人庄严的车队，来到了竹林园外，大家下车步行进入园内，见到了那罗陀尊者。

这是文荼王在某一天带着随员去拜访那罗陀尊者，大家都是在自己的行仪表现出对于佛法僧三宝的尊重。到了竹林园外，虽然是一国之主，还是带着这些随从下车步行进入园内。这一点我们看到，印度的礼仪跟我们中国的礼仪是有类通的地方，大家都是以这样下车步行进去，觉得更少骄傲，更是恭敬。所以在今天仍然是这样，如果大家到三宝地，想要表现自己的恭敬之心，折服自己的我慢和这些怠惰，可以也在山门外就要下车，步行进入山门。当然不是说不能够开车进山门，像一些迎送的事情，像一些为了道场服务的事情，这些都尽可以按照需要开进开出；如果是个人问法、请法、请僧等等这些因缘，最好是在比较合适的地方停下来，然后步行进入。这是礼仪上的事。下文说：

一番问讯礼敬之后，尊者那罗陀说了：“大王！不要因为那些像梦境、泡沫、雪堆、幻影般无常不实之事起忧愁，为什么呢？因为所有的沙门、婆罗门、

天、魔、梵等，世间一切众生，有五件事最不可得。哪五件事呢？那就是：让我不老、不病、不死、所拥有的不失、不灭，这是世尊的教说。”

见面之后，大家互相按照礼节有一些问讯，这样的客套之后，尊者那罗陀直接向文荼王一行说法。讲的是什么呢？首先是因为无常不实之事起忧愁，用了几个譬喻——梦境、泡沫、雪堆、幻影。

梦境里的事情，包括人、物等等，梦境中感觉很真实，等到醒来的时候，有什么真实可谈呢？“梦”不仅在说无常，更多的是表现不实。

“泡沫”，水上的浮泡，它的无常表现地特别明显，比如说在一个池塘中，下雨了，雨打在水面上，会泛起一个一个泡沫，但是这样的泡很快就破灭了，不仅无常，也没有坚实。

“雪堆”，像整个印度次大陆，基本上是热带地区为主，即便在今天的尼泊尔一带北部有雪山，但是在印度的境内，你如果弄来一堆雪的话，当然很快就会化掉，没有很“坚住”这种特征可以获得。化掉之后就变成水渗出去，不留痕迹，也感觉不到什么一直存在的那种真实。

“幻影”，古人说幻影，常常是在说一些会戏法的人，或者是神通变化人，或者是阳焰、海市蜃楼等等这些东西。今天来说呢，我们现代人各种声、光互放的，比如录制播放的这种，太多了。在它播放的光影之后，本质上有真实的物体可得吗？比如屏幕上在放战争片，子弹在飞；在屏幕上真的在飞子弹吗？后面没有真正的坚实可得。今人理解幻影其实例子很多，包括手机上、包括电脑上、电视上，我们看到的都是光的影像而已，后面并没有那个光的影像所代表的东西的实体，这主要在说明不实。当然古时候所说的“幻影”，像海市蜃楼这些，它也不持久，所以它的无常义也是很明显。

用这样几个譬喻来说明无常不实的意趣，并告诉文荼王，不要因为这些无常不实之事起忧愁，为什么呢？下文有说：“因为所有的沙门、婆罗门、天、魔、梵等，世间一切众生，有五件事最不可得。”

为什么这里把“沙门、婆罗门、天魔、梵”这五类人放在“世间一切众生”前面呢？因为这五类众生，在当时古印度的文化中是有情中或者是有德行，或者是有修学，或者是有好的异熟果报等等这些有大力的有情——“沙门、婆罗门、天、魔、梵”这些，是这五类。“沙门”指的是非婆罗门的出家修行者；

“婆罗门”就是四种姓中的阶层，也特别地指真正在从事一些宗教教职活动的婆罗门；“天”主要指的欲界天的天人；“魔”指的是他化自在天上的天主摩罗，从前也说过，其实他是欲界凡夫众生中福报最大的、也是威德力最强的，甚至可以说他是欲界之主；“梵”是指的大梵天，初禅天的天主。这五类可能是印度那个时候文化中有大力的有情，他们都不可能实现后面所说的五件事，何况世间一般的有情？所以，“这五类”加上“世间一切众生”，这五件事都是不可得的。

哪五件呢？“让我不老、不病、不死”，这是在说“我”；“所拥有的不失、不灭”，这是在说“我所”——“这是世尊的教说”。任何一个有情想希望自己“不老、不病、不死”（最重要是落在后面那个“不死”），这是不可能的；而属于他的，所谓的“我所”，想要“不失、不灭”，那也是不可能的。那罗陀尊者说，这不是我自己的创见，这是世尊的教说。那罗陀尊者接着说：

大王！一般不曾听闻这个道理的人，当他老了、病了，遇到亲人死了，所拥有的失去、坏灭了，他不去想这些情形又不是只有自己才如此，是一切众生都一样的，因而忧愁、苦恼、哀痛不已，甚至于捶胸号泣、食不知味、憔悴邈邈、反应迟钝而陷于迷乱。如此一来，徒增亲友的担忧、怨敌的欢喜。这就像中了浸泡过毒液的忧愁之箭，全然是自寻烦恼。

这一段话很平实，但是希望我们每个人都能考虑一下，临事的时候不要再犯这种幼稚的错误。上面说的道理，一般人好像还是容易理解的。五件事不可能，就是让我“不老、不病、不死”，关于“我”的；以及我所拥有的——“我所”——“所拥有的不失、不灭”，这都是不可能的。

这个道理虽然简单，但是如果真的体会到了，他的认识就变了，对于生命的看法、对于生命反射性的情绪模式就变了。这里说到了一些相应的反面情况，如果没有懂得这些道理，当他自己发生了老、病，想想一个人自己老了、病了之后的那种惶惶不安，四处求医、求药，希望马上好起来，希望我一定好起来，希望自己一直健康存在下去。

有没有问过自己——是不是这一生总有一场病是治不好的呢？是不是这一生总有一天是过不了的呢？不问自己，总觉得哪一场病在自己身上发生了，在这个世界上都存在着能够治好它的解决方案，差别只在于——我找没找到，

我的钱花没花到位，只要钱花到位了，好像就应该能找到，就能够治好它，从此健康快乐地存活下去，直到永久。怎么可能？

自己老了病了是这样的颠倒，遇到亲人死了呢？或者是所拥有的这些自以为属于“我”的好东西失去了、坏灭了，他不会意识到这是一切有情都是这样的，不单单是我自己被天所验证，老天对我不公平，是每一个有情都会面对的。就像经里讲的那样，有一个女人因为儿子死了，特别不能够接受，以致于神智都有些失常，到处跑，找人问办法，后来找到佛陀。佛陀说：“我确实有办法，不过需要你先帮我一个忙，你做到了之后，我们再来做下一步。”那个女人就问佛，要她做什么。佛说：“你去城里找没死过人的人家，要些东西来，我们就能够去把你孩子救活。”当然了，这位女子进城去找这样人家去乞东西，到头来是每一户人家都告诉她——家里是死过人的。

什么意思呢？这位女子在那个时候沉浸在丧子之痛中无法自拔，她意识不到这是每个人都要面临的生命之必然——“有生必有死”——早早晚晚而已。她也意识不到一切众生都拥有这些，又不是只有她儿子、只有她自己，所有众生都是这样。所以她特别地忧愁苦闷。等到佛用这样善巧方式让她去找到了答案，她这个时候的心结其实已经相当程度地打开了。再经过佛陀的点拨，这件事就化解了。

但是如果意识不到，面临自己的老病，或者是面临亲人的死亡——“我所”的丧失，这个时候，人容易忧愁、苦恼、哀痛不已，甚至于捶胸号泣、食不知味、憔悴邈邈、反应迟钝而陷于迷乱。这是说如果没有正确的认识，会出现这种问题，这是我们常见的。

甚至于到什么程度呢？大家认为每个人都必须这样表现才正常，如果亲人“走”了，不捶胸号泣好像就是没有人情味一样。这就是错误的人多了，舆论就占了主导力量。实际上那个并不意味着正确，那是在不明白这些道理的情况下，这个人的情绪反应。如果内心中真的有这样的智慧伴随，他不会这样子。而这个人因为不懂这些道理，面对自己或者亲人的老病死苦、“我所”的失坏，他会呈现种种苦相。

下文说：“如此一来，徒增亲友的担忧、怨敌的欢喜。”有什么用呢？对于已经亡故的人，或者对于有病的自己，有什么好处吗？没有。那反过来，如

果这个人是在病中，他对自己的病不能够接受，然后每一天都很忧愁苦恼，那是给照顾他的、关心他的亲友们减轻了负担、减轻了烦恼，还是增加了负担、增加了烦恼呢——“徒增亲友的担忧”。那反过来，如果这一家有怨敌，本来看他得病住院就高兴了——“听说他成天像精神病一样，闹得家里不得安生”——那怨敌是不是更高兴了呢？

人们不这样想，人们觉得我面临这个情况就应该紧张、担忧、恐惧、不接受，然后折腾才对。面对亲友的逝世、离世，就是应该各种不能够接受、各种痛苦，“我等着你回来”，这才对。

何必呢？为什么表现得对于生命如此幼稚呢？就像这里说的：“这就像中了浸泡过毒液的忧愁之箭，全然是自寻烦恼。”下文说：

又，听闻世尊教化的贤圣弟子们，他们深知一切众生都无法避免老、病、死、失去、坏灭，如果自己因此而忧愁、苦恼、哀痛，捶胸号泣、陷于迷乱，只是徒增亲友的担忧、怨敌的欢喜，赔掉了自己的健康，甚至于因而丧命而已。能这样思惟，便能拔除那浸泡过毒液的忧愁之箭，解除生、老、病、死的灾患苦恼了。

前面是说错误的样子，这里是在说正确的样子，所举的是听闻世尊教化的多闻圣弟子。因为他们有从佛那里学来的智慧，深知一切众生都无法避免老、病、死、失去、坏灭——“我”“我所”无常、坏灭，他们很明确地知道这个没有例外，就像《十住毗婆沙论》里说的：“诸佛世尊及阿罗汉能为无常之所磨灭，何况其他人呢？”没有例外。既然没有例外，自己为此有很多负面的情绪无法自拔，有什么建设意义呢？表演给谁看呢？只是徒增亲友的担忧、怨敌的欢喜，而且很可能赔掉自己的健康，甚至因此丧命。

如果能够从“是否应理、是否有意义”的角度来思惟一下所面对的事情，思惟一下自己的情绪反应，那么就能够拔除浸泡过毒液的忧愁之箭，甚至最终解决生、老、病、死的灾患苦恼。这样的对比说明之后，下文说：

对尊者那罗陀的这一番教说，文荼王听进去了，便询问尊者那罗陀：“这个法门的名称是什么？应当如何修？”

文荼王听进去了，做了这样的询问。那罗陀尊者回答说：

“这就叫作除去忧愁祸患法门，应当从每一个念头的思惟来修。”

这个就叫作“除去忧愁祸患的法门”，这个名称好像不那么高大上，但是说得多贴近、多朴实。看看我们大家所极力抗拒的，不能够接受的，不就是“祸患”吗？所不愿意耽留的内心状态，不就是“忧愁苦恼”吗？这个法门能够除去这些祸患和忧愁。

如何来修习呢？从每一个念头的思惟来修。这是什么意思呢？大家对照对照自己，或者想一下自己熟悉的一些所谓学佛人的样子，我们就说一般的在家学佛人，大家常常是怎样呢？这一天中拿出一点点时间，二十分钟、三十分钟，多一点，一个小时、二个小时，来做什么呢？来做一点佛法的事。然后因为做了这些事，就觉得自己这一天的努力就可以了，到此为止了。剩下的时光呢，依然故我，像从前一样度过余下的每一分每一秒。这不叫作在按照佛法修行，这就像国家搞特区建设一样，在自己生命中每一天辟出一点时间作为特区搞一点实验，剩下的时间呢，依然按从前样子来。真正的修行不是那样的，而是像这里这样“应当从每一个念头的思惟来修”，这是真正的修行。

上面所说那样的智慧，没有人、没有有情能够免脱于老、病、死苦，能够免脱于“我所”的坏、灭等等。这种智慧能够常常地伴随自己的内心，每一个念头中都在反观内心——有没有“常”的颠倒想，有没有觉得我不会病、不会老、不会死，有没有觉得这个东西或者这个感情或者是什么东西就会一直地伴随着我，不会失去、不会坏灭。如果发现了，那就问问自己——这可能吗？这就是一种常常在自己念头的当下来思惟修习的办法。这是偏于前面所说的无常的智慧。

大家都觉得无常是简单的，说简单也简单，从概念性理解层面上是简单的。但是从深刻的哲学体会或者智慧体会，深刻地贯穿整个生命背景性的认识来说，不是那么简单的，需要这种在每一个念头上的思惟修习来帮助人真正拥有无常的智慧。这样培育出来的无常智慧是有大力的，能够帮助这个人脱离于因为错误的认识产生的忧悲恼苦。这是这里所说的内容。下文说：

“真是如您所说的，是除去忧愁祸患的法门。为什么呢？因为我听了以后，所有的愁苦都解除了。”文荼王作了这样正面的响应。

文荼王听得很用心。听了，“噢！原来一切众生都免不了老、病、死，也都免不了所拥有东西的坏灭、逝去”，是不是这样呢？确实是这样的。真的认

识到这样，就意味着什么呢？意味着能够接受这是正常的。老、病、死是正常的，是常态，是规律，是事实，是不可避免的；内心就愿意去接受它，作为事实、作为事实的规律去接受它。以及“我所”都会坏灭、逝去。这都是一些相应的认识。他产生了这样的认识之后，内心原来隐微的或者浮显的这些愁苦确实会消除。

大家如果修行不得力的话，不知道佛法如何让自己生命焕然一新的话，那从培养深刻坚固的无常智慧入手，也是一个办法。确实能够达到这样，当这个人对无常有了深刻的坚固的体会，成为生命背景性的正念正知一部分的时候，会不一样。他再也没有担忧、害怕和恐惧，因为他能够接受“我”的老病死，“我”亲人朋友的老病死，他能够接受属于“我”的那些任何一种好东西的变坏、逝灭，那他有什么好忧愁的呢？有什么好担心的呢？有什么好苦闷或者是恐怖的呢？文荼王这样回应之后，下文说：

同时，邀请尊者那罗陀，能常到王宫教说，以使国家人民多多获益，并且劝请尊者能将这个法门广为教化流传，使之永存于世。

于是文荼王接下来请那罗陀尊者去做更多教化。

最后，文荼王表明要归依尊者那罗陀。

做了这些请求之后，向那罗陀尊者表示想要皈依他，那罗陀尊者说：

“大王！不要归依我，应当归依佛。”

这是尊者那罗陀的回应。

“谁是佛呢？”文荼王问。

文荼王离阿阇世王并不是很远。这说明什么呢？说明在上层和当时的主流教育中，佛教并没有占特别显著的地位。我们都知道，在古印度，佛教成为国教，那是在阿育王时期。阿育王基本上一统了印度次大陆（除了个别地方），然后因为自己的信仰和认同，确立佛教为国教，并且推动很多佛法事业，包括结集、向外派遣宣教使团等等。在他的大力支持和推动下，佛教才从地区性的宗教变成为世界性的宗教。文荼王的这种表达，可能是当时佛法在那个地方并不是非常普及和兴盛的一个表现。他这个问题之后，那罗陀尊者的回应是：

“大王！迦毘罗卫国的悉达多太子，出家学道，修道成佛，号释迦文，是您应当归依的佛。”尊者那罗陀说。

这是对于“谁是佛”的一个回应。

“现在释迦文佛在哪里？离这里有多远呢？”

“释迦文佛已经入灭了。”

这是文茶王跟尊者那罗陀又一番问答。

“怎么这么快就入灭了？如果释迦文佛还在世上，不论多远，我都要去见释迦文佛。”

这是文茶王听到那罗陀尊者回应后，自己的感慨。

然后，文茶王起身，合掌长跪，发愿今生归依佛、法、僧伽，愿为在家佛弟子。

最后文茶王自己在那罗陀尊者之前，如礼如仪地发愿自誓归依佛法僧三宝，成为在家的佛弟子。

这是这一则故事的正文。接下来我们来看一看“按语”。

按语：

一、本则故事前段取材自《增支部第五集第五七经》，后段取材自《增壹阿含第三二品第七经》《增支部第五集第五〇经》。

“按语”的第一则是说明本则故事的取材。

二、文茶王相传为继频婆娑罗王、阿闍世王、优婆耶王之后的摩揭陀国国王。

这在说明文茶王一系的王统。这里前两个名字是我们常见、非常熟悉的。

频婆娑罗王应与佛陀同辈，传说与佛陀同日生，后来归依佛陀成为在家佛弟子（参考《中华佛教百科全书》第五五六三页）。

这个“传说与佛陀同日生”，如果做一些过度解读，可以有一些版本。什么意思呢？比如愿意听故事的，就可以想象一下，这应该是当佛陀还是在兜率天做一生补处菩萨的时候，就发愿跟随佛陀的人吧！佛陀建立法教之后在世间行化，发愿做护持工作的人吧！你看，他连来到这个世界受生都跟佛陀是同一天。而频婆娑罗王跟佛陀的互动，经律论中也有一些记载，是很良性的。而且应该说频婆娑罗王对待佛陀的信重、推崇，那是很热情的。频婆娑罗王，他确实是皈依佛陀的在家弟子。那么阿闍世王呢？下文说：

依《长阿含第二七沙门果经》的记载，阿闍世王为频婆娑罗王之子，弑父夺取王位，而其太子为优婆耶。频婆娑罗王、阿闍世王、优婆耶王之间的关系，经典记载得比较明确。

佛教的经典中对这几位王之间的关系，说法一致清晰。

接下来的文荼王，是《阿育王传》《善见律》中记载阿育王王统中说到的，各典籍间略有歧异。

关于文荼王，这里主要提到了《阿育王传》和《善见律》中的提法，略有出入。

由于文荼王与优婆耶王在位的时间都很短，不知是父子关系，还是兄弟叔侄关系。（参考印顺法师着《佛教史地考论》〈佛灭纪年抉择·五阿育王中心的王系〉）

具体他们是什么关系，在现在的材料支撑下还没有完全梳理清楚。这是第二则“按语”，介绍一些王统背景。

三、佛陀入灭的年代，依《善见律毘婆沙》记载：“尔时，阿闍世王登王位八年，佛涅槃。”（《大正藏第二四册第六八七页上栏）印顺法师考为公元前三九〇年（《佛教史地考论》〈佛灭纪年抉择〉第一九四页），后来又作公元前四三一年（《印度佛教思想史》第九页）。

这是关于“佛陀入灭的年代”，不同的资料上还是略有一些出入，这里也给了一些参考资料。大家如果愿意去探究，可以更深细地去研究一下。

四、本则故事前、后段所引的“五事”，最后一事虽略有差异，实则，其内涵是相通的。

我们上一次所讲的引经中所说的五事，和这里那罗陀尊者所说的五事，最后一事小有出入。虽然在最后一事上小有出入，但内涵呢本质上是相通的。这里说：

老、病、死，是一切众生都不能避免的，即使佛陀也没有例外，这是《阿含经》中多处出现的教说。

这是佛法的根本意趣，一切有情都有老病死苦。

圣者超越一般凡夫之处，不在于不老、不病、不死，而在于面对自己或他人的老、病、死时，不会有忧、悲、恼、苦的心苦升起。

圣者是不是超越世间呢？是超越世间，超越于一般的凡夫。那么这种超越表现在哪里呢？表现在他一定要能说会变，会放光动地，或者他不老、不病、不死吗？那不是。

这一点，今天很多学佛的人，或者一般在家的人都容易犯错误，拿什么来衡量呢？拿这个人寿命是不是高，来衡量这个人是不是真有修行。一个人寿命长短，主要是他感这一生果报的异熟果决定的，那是福德果报的一部分，跟这个人到底是否超越一般凡夫有什么必然关系呢？超越一般凡夫，又是在什么上超越呢？很多人没有这个概念，所以从外相上判断——寿命长不长啊、得不得病啊等等这些来判断一个人是不是有修行。

好像真有修行的人就必须寿命很长、就必须不得病一样。实际上来说，不要说一般的有修行的人，就算证得阿罗汉，在世间生活可不可能生病啊？还是可能生病。包括佛陀，有没有呈现几次生病的情况呢？还是有。拿是否生病，来做是否有修行的判断，这是很荒谬的。

圣者的超越表现在哪儿呢？下文说“圣者超越一般凡夫之处，在于面对自己或他人的老、病、死时，不会有忧、悲、恼、苦的心苦生起”，自己或他人会有自然的一些变化——老、病、死等等，面对这些的时候，不管是面对自己的还是他人的，关系多密切，他都不会有忧、悲、恼、苦的心苦生起，这是智者的解脱境界。下文，很尖锐：

如果想象佛——不论是指释迦牟尼佛，还是另指其他什么“古佛”，是不老、不病、不死的，不但与史实不符，也违反经教，更与佛法的心髓——缘起法、三法印相违，这样的思想，抉择为“非佛法”是不为过的。

这里是指出我们汉传佛教中常见的一类错误，有人心目中的佛就是永远不老、不病、不死的，而且把涅槃就说成这样。涅槃是“不死”，但涅槃也“不生”啊——如果一法连它的出现都谈不上，还谈什么存在呢？涅槃之后，谈存在不存在，都是戏论，更不要谈怎样存在了。

如果真的以为佛陀，或者什么“古佛”，是不老、不病、不死的，这个首先与史实不符，也违反经教、违反佛法最重要的核心意趣——缘起法、三法印，所以作者庄春江说：“这样的思想，抉择为‘非佛法’是不为过的。”就是跟佛法相悖的意思，大家要小心。

这样错误的言说，很多人还当作高妙的佛法在传播。在花着善信们支持佛法的善款，也耗费着包括自己的时间、精力在内的人力、物力来传播的包装上印名是佛法、实际是外道思想的东西。这想一想，合适吗？

五、一般凡夫的我们，如果遭遇了自己的老与病、至亲好友的生离死别，心情难有不受影响的。但是，任何忧愁、哀痛、忿怒不平，都无济于事，只是徒然伤身而已。

请问大家：这些忧愁、哀痛、愤怒，对于事情本身有帮助吗？对于自己和当事人、当事人的亲属有帮助吗？

如果没有的话，为什么耗费那么大的生命能量去沉浸这些情绪，甚至做一些不得已的事呢？

我曾经跟这些学佛的法友们说，有一千个理由一万个理由，没有一个理由是随顺烦恼的理由。因为随顺烦恼是无济于事的，不仅无济于事，而且会带来祸患。

既然没有人能豁免，那就只有随顺了。

所有人都是这样，这就是事实，这就是事实的规律。内心没有任何嗔厌与排斥，接受它。如果这个人能有这种心量，能有这种心的状态和模式，他会少很多忧悲恼苦。所以这里文说：

期望本则故事，能有益于当事人忧悲恼苦的减轻与早日解除，并且能从中体认到忧悲恼苦的“集”——根源，是我执、我爱，早日踏上“古仙人道”。

这样的忧悲恼苦是有根源的，那就是我执、我爱。前面“我的老病死”是关于“我”的，后面是关于“我所”的，这其实都围绕着我执、我爱。如果能够发现并且断除，那就是通达诸佛共通之道，所谓的“古仙人道”。

六、故事末尾，关于尊者那罗陀告诉文荼王“佛陀已经入灭”一段，南传本虽缺，但依文荼王的年代，判定这是可信的而纳入，表示了本则故事是发生在佛陀入灭以后。这样，本则故事至少提供了两个可贵的讯息：之一、古来佛法的认定，是限于佛亲口所说的而已。之二、佛经的收集，也不只限于佛陀时代的教说。

这是谈到故事末尾关于那罗陀和告诉文荼王“佛陀已经入灭”这一段，作者得出两个觉得很珍贵的结论性的东西。一个是：自古以来佛法的认定，是不

限于佛亲口所说的。为什么这么说呢？因为前面“按语一”指出了这一个故事是从哪些经典中来，但是经典记载的这个事情，发生的时间是在佛陀涅槃之后，那请问这个经典里边说的话、里面发生的事，是佛在经历、在发生、在说的吗？不是，说法的主要是那罗陀尊者。这说明，后来在经典结集的时候认为那罗陀所说的这些话服顺于佛法，也把它作为佛法结集到经典中去，这就是所说的“古来佛法的认定，是限于佛陀亲口所说的而已”。佛弟子说的确实是佛法，也可以收入，这个在《阿含经》中不止一处有记载。

第二，佛经的收集，也不只限于佛陀时代的教说。佛经的这种收集工作，也不只是在佛陀时代就存在的教说，才收到佛经中去。不是只有佛的言论，也不是只有佛还在世能够印证的言论（就是诸大弟子们在佛前的议论，彼此交流，佛说：“是，你们说得好！”这个当然没问题）。佛灭度之后，有没有内容再进入了收集的佛经中？也有，这里谈到的这个事情就是。那罗陀尊者本人是佛陀之后的人，涉及到的经典中记载了他的说法，就说明了佛经的收集也不只限于佛陀时代的教说。

这是这一则的故事和按语的内容。

【佛法问答】

由于时间关系，我们简单地来说一点问题。

问题1、不会老、不会死——不可能实现的努力

法友：师父！弟子就是一一直在向如何不会老、不会死、亲人不再失去而努力的。

法师：那不是正常的对于佛法有真正认识之后的努力。这个对于一般人的心态来说不奇怪，为什么不奇怪呢？因为有颠倒啊，觉得有“我”，觉得有“我所”，这些实在啊，而且可以是常恒的啊，所以去做这些基于颠倒想的不可能实现的努力，所以愿意相信各种“承诺”会给你带来不死、永生的童话，但是这不是佛法。

真正的佛法，是带人看清生命的真相，看清生命中所包含的根深蒂固的问题，并且从根本上解决它。

这“最后的根本解决”，不是生而不死，不是永生不死，而是般涅槃，无余永尽；再也不受生，当然也不会有“生”之后的死亡，有“生”之后的老病。

所以佛法中问题的解决，是无明灭则行灭，乃至生灭老死灭，这在“缘起”那一则故事中做了详细的说明。其他的问题都是跟这个有关的，建议你去学习一下那些内容；这是从前讲过的，今天就不再多说。

最后，我们一起合掌，做一个回向：

愿以此功德

普及于一切

我等与众生

皆共成佛道

今天就到这里，感恩大家。

029. 就像接连中了两支毒箭

{ 凡与圣，身触生受有何异 }
{ 苦乐舍，心无增减知如实 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

(三称)

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

今天我们一起来学习《阿含经故事选》的第二十九则〈就像接连中了两支毒箭〉。这部经的内容相对来说比较短小，但是所揭示的义理和实修是非常重要的，对于它的理解和实践也是可浅可深的。所以今天如果时间方便，我可能会结合《杂阿含经》的原文给出更多的介绍。我们来看故事的正文：

有一次，佛陀在摩揭陀国首都王舍城北郊的迦兰陀竹园。

这是交待地点。

告诉比丘们说：“比丘们！一般人有乐的感受、苦的感受、不苦不乐的感受，有修有证的圣弟子，也有乐的感受、苦的感受、不苦不乐的感受，他们之间，有什么明显的差别呢？”

在这一段话里，佛陀既有描述，也有问题。佛陀在问题前的描述，是问题的出发点、前提，当然是为真的。从这个为真的描述中，我们可以看到一些事，一些我们学佛人误解的事。什么事呢？一般人有苦受、乐受、不苦不乐受，有修有证的圣弟子们有没有苦、乐、舍受啊（不苦不乐受，就是所谓的舍受）？

我们有一些学佛人受到的引导，是圣人没有苦乐。实际上，圣人身体上如果没有苦乐感受的话，那岂不是说他通过修行把自己修得麻痹了吗？

难道修行修到自己麻痹，就是修行成就的表现吗？那先天麻痹，好不好呢？

修行修到如木石一般，对于外界的刺激没有神经感受了，就是修行有成就的表现吗？

但是我们恰恰有一些人在宣扬这样的论调和看法。

从这一段文以及相关的经文，我们明显地看到：这些佛教中有修有证的圣人们，也有乐的感受、苦的感受、不苦不乐的感受。首先是要确定这个前提事实，然后才有接下来的问题：既然凡夫有乐受、苦受和舍受，圣人也有，那么他们是一样的吗？还是有什么差别呢？在苦、乐、舍受方面，完全一样，还是有所差别？这才有这个问题的提出，这个前提要注意！

这一段的经文是这样说的：

尔时，世尊告诸比丘：“愚痴无闻凡夫生苦乐受、不苦不乐受，多闻圣弟子亦生苦乐受、不苦不乐受。诸比丘！凡夫、圣人有何差别？”

好，问了比丘们之后，比丘们怎么回答的呢？

“世尊！您的教说，是我们学习正法的根源，也是我们学习正法的向导与依靠，请世尊为我们解说，让我们遵循您的教导来实践吧！”比丘们请求道。

这里如果用轻松一点的语言来描述就是：佛的课堂提问，诸比丘们回答不出来，然后就跟佛说了这样一番话。经里的原文是：

诸比丘白佛：“世尊是法根、法眼、法依。善哉！世尊！唯愿广说，诸比丘闻已，当受奉行。”

我有时候会说，你如果用心读佛经的话，会学到很多东西，包括老师上课提问，你不会的时候，应该怎样回复老师。这里诸比丘就做了个样板，怎么说的呢？说：世尊！您是法的来源——法根；您也是我们学习佛法的指引者——法眼（眼，起的是看到路径的作用）；您是我们实践佛法的依靠——法依。要说这几句话，这是对于佛陀的赞叹。什么意思呢？“法是从您那儿来的，我没听您说过，也不懂，能不能现在教我？”“善哉！世尊！唯愿广说，诸比丘闻已，当受奉行！”是这样跟佛说。

佛陀问这个问题就是为了引发思考，倒不指望他们一定能答对。所以诸比丘这样说之后，佛陀就开始进一步地解说。下文说：

“比丘们！一般人遇到生理上的各种苦痛，甚至于有致命之虞时，心里禁不住地生起悲伤忧愁、痛苦怨叹，继而愤怒迷乱而失去理智。

这是在说一般人身体上发生苦痛的时候，或者是受到外伤，或者得到重大的疾病，乃至有致命之虞的时候，一般人的心会怎样呢？担心、恐惧、痛苦、怨天尤人、忧愁、怖畏等等这些都会生起，甚至会由怨天尤人进入愤怒狂乱的状态，失去理智。故事的文接着说：

这时，有两种感受会交相增长蔓延，那就是身受与心受。

这个时候就不仅仅是生理上造成的感受，还有内心因为错误运作产生的心的感受，就是心苦。

这种情形，就像有人中了一支毒箭，接着马上又中了第二支，成了苦上加苦的双重痛苦。

这个时候，佛用譬喻来说明一般人的情况。中了一支毒箭，本身已经不是什么美好幸运的事，应该避免再中第二支，但是一般的凡夫会马上再中第二支箭，很快地、内心几乎“自然”地生起心苦。

注意这个词——“自然”！很多人都会认为“理所当然”——“是啊！病了怎么会内心不痛苦呢？”觉得“自然”地生起，就意味着它有充分的合理性和必然性——谁都会如此，也必然会如此，所以叫作“自然”地生起。其实不是的，它并不是无因无缘，只要有身苦就“自然”有这样的心苦。他内心有前置性错误，有错误运作的习惯性力量，等等这些发挥作用；因为这些因素的影响，才会让这个人不需要刻意地作意，不需要很刻意地运作心，心里就会“自然”（不是必然）地走上错误的道路，马上就会生起心苦，造成苦上加苦的双重痛苦。下文再分析：

怎么会这样呢？那是因为一般人的无知，让他们欢乐时，就纵情享乐，成了欲贪烦恼的奴隶而不自知；痛苦时，则生气不悦，成了嗔恚烦恼的奴隶而不自知。

先说这两种。为什么会发生身苦之后的心苦呢？这里说：那是因为一般人对于自己的生命，对于自己身心运作的现象和里面的环节不清楚，这里说“无知”。于什么无知呢？于六入处不如实知，于实际上是“眼见色、耳闻声乃至意知法导致一系列的身心运作”这件事情不如实知，而是内心解读为“这个人骂我，这个人动我的东西”，看不到是怎样的眼见色乃至意知法，看不到经过怎样眼见色、意知法，内心中有一系列的运作，看不到在这一过程中，内心做

了哪些捏合和错误的动作，导致后面情绪和判断基础的形成；如果能够看清这些，这个人就是于六入处如实知了，就摆脱了一般人的无知。

一般人因为这种无知，所以在身有乐触的时候呢，就会被这些所执取、所抓住。其实不是被这些抓住，而是心错误地黏着、执取，就成了欲贪烦恼的奴隶；自己不知道，觉得是我在追求什么美好的感受。有身苦发生的时候，也会因为这种不如实知，而自然地产生一系列内心的判断和情绪反应，导致生气的发生，自己也成了嗔恚烦恼的奴隶而不了知。

在不苦不乐时，则浑沌不明——对苦乐两种感受的生成原因、消失变化、余味黏着、终是祸患、必须舍离等，没有真切如实的证知，成了愚痴烦恼的奴隶而不自知。

人在身苦的时候，一般会不高兴，心情低落，排斥，乃至愤怒，这就是嗔恚相；在身体有快乐感觉的时候，就会黏着、抓取、追逐、不舍，这就是贪恋。这些，大家容易看到里面的贪嗔，不容易看清的是不苦不乐受——既不是明显的苦受，也不是明显的乐受，这个时候，内心其实是混沌不明的。

对于这些感受的生成原因，经文中说是“集”；消失变化，叫作“灭”；余味黏着叫作“味”；终是祸患，叫作“患”；必须舍离，叫作“离”——集、灭、味、患、离。对于受的集、灭、味、患、离，没有真切如实的证知，并没有真正的看清。并没有看清受本身是怎样——看不清受是怎样生成的（集），也没有看清受是刹那不住地变化乃至坏灭的（灭），也看不清自己内心对于受的品味与黏着（味），看不清苦受、乐受、不苦不乐受终究是祸患（患），也看不清必须应该舍离它（离）。因为对于这些没有如实的证知，就成了愚痴烦恼的奴隶而不自知。这是说到不苦不乐受。

这样，当他快乐时，就被快乐所牵绊；痛苦时，就被痛苦所牵绊；连不苦不乐时，也被不苦不乐牵绊着。

这谈的都是身受。当他身体快乐的时候，身上有快乐感受的时候，就会被这种快乐所系缚；身体有痛苦，身上有苦受的时候，就会被这种苦受所系缚；就算没有明显的苦与乐，他还是被这种不苦不乐（所谓的舍受）所系缚。下文说：

这就是深陷贪、嗔、痴，为生老病死、忧悲恼苦所牵绊的一般人。

上文佛说了愚痴无闻的凡夫和多闻圣弟子，这里先说的是愚痴无闻的凡夫，也就是一般人面对身受（苦乐舍受）时的内心表现。

这一段的原文，我们先来看一下：

佛告诸比丘：“愚痴无闻凡夫身触生诸受，苦痛逼迫，乃至夺命，忧愁啼哭，称怨号呼。”

这是说愚痴凡夫当身产生种种苦受的时候，甚至有夺命因缘，会有怎样表现。

佛告诸比丘：“谛听，善思，当为汝说。

佛告诉这些比丘们：“你们要认真听，能够很好地思惟，我现在跟你们说。”

诸比丘！愚痴无闻凡夫身触生诸受，增诸苦痛，乃至夺命，愁忧称怨，啼哭号呼，心生狂乱，当于尔时，增长二受，若身受、若心受。

当这位一般的人（没有智慧的凡夫）身上发生种种苦受的时候，甚至夺命因缘的时候，会发生种种的现象。在这种现象中，他同时在增长两种受，分别是身受和心受。下面举喻：

譬如士夫身被双毒箭，极生苦痛，愚痴无闻凡夫亦复如是，增长二受，身受、心受，极生苦痛。

举喻就举一个人被两支毒箭射中，苦痛当然是加倍的；愚痴无闻凡夫也是这样，本来身受就像中了一支毒箭一样已经够苦了，自己还觉得不够，一定要中第二支毒箭——心受的毒箭。下文说：

所以者何？以彼愚痴无闻凡夫不了知故，于诸五欲生乐受触，受五欲乐。受五欲乐故，为贪使所使。

因为他们没有如实知，所以对于五欲触对的时候，内心会取着乐处。因为受取了这样的五欲的乐，就会被贪烦恼所系缚，就会被贪烦恼所驱使。世间说：“人为财死，鸟为食亡。”又说：“利令智昏。”这都是为贪所使的相。

苦受触故，则生嗔恚。生嗔恚故，为恚使所使。

这是反过来，当身上生起苦受的时候发生的情况。

于此二受，若集、若灭、若味、若患、若离，不如实知。不如实知故，生不苦不乐受，为痴使所使。

这在刚才讲《阿含经故事选》白话文的时候，对应地说过。对于这些不能

够如实知，那就是愚痴相，被愚痴的烦恼所系缚、所指使。

为乐受所系、终不离，苦受所系、终不离，不苦不乐受所系、终不离。云何系？谓为贪、恚、痴所系，为生老病死、忧悲恼苦所系。

上面说了，这样会被乐受、苦受和不苦不乐受所系，不能够离开。被什么所系呢？下面说了，从烦恼上来说，是被贪、嗔、痴的烦恼所系缚；从烦恼造业引发的果来说，是为生老病死、忧悲恼苦所系。也就是说，因为这样的不如实知，这个人会为苦因及苦果所系缚。

好，这是简单地看一下相应的原文。我们再回到《阿含经故事选》，文说：

比丘们！有修有证的圣弟子就不一样了，当他们遇到生理上的各种苦痛，甚至于有致命之虞时，心里不起悲伤忧愁、不痛苦怨叹、不愤怒迷乱，所以不会失去理智。

讲到另外一端——多闻圣弟子。他们就不一样，同样是遭受到生理上、身体上的苦痛，甚至于面临性命的威胁，内心不会悲伤忧愁，不会痛苦怨叹，也不会愤怒迷乱。

这件事情，大家相信吗？如果不相信，就多去亲近一些僧团，亲近那些修行人，你会看到的。或者自己去修行，你会在自己身上、生命的转变中发现的。

这时，他只有一种感受，那就是‘身受’，而没有‘心受’。

什么意思呢？他只有身体这种生理性的感受带来的苦乐感受，内心没有因此再附加喜欢不喜欢、痛苦还是黏着。

这种情形，就像只中了一支毒箭，不再中第二支。

如果继续用前面的譬喻来类比的话，这个时候这个人就像只中了一支毒箭，没有再中第二支。在同样的境遇下，他当然要安然地多。

当他们有乐受时，心不染着，所以不会成为欲贪烦恼的奴隶。

他们会不会经历身体上的快乐呢？也会啊，他们也可以有身体上的快乐啊。比如佛在说法的时候，作为佛的侍者常常会在佛后面给佛扇扇子，这在很多经中都可以看到，大小乘的经中都可以看到，律中、论中也常常看到。为什么呢？印度在热带很多时候天气炎热，作为佛的侍者给佛打扇子是为佛服劳。可能佛的禅定功夫好，是热是凉都无所谓，但是作为侍者是应该尽可能为佛提供令佛身体也舒适的一些服务，所以从早期的舍利弗为佛打扇子的典故，到后来比较

久远之后阿难打扇子的典故，我们在经中可以看到很多。在这样炎热的夏日，古时候没有电风扇，没有空调，打扇子，空气流动一点，身上汗液因为被流动的风，或者身上热量更多地被流动的空气带走，而产生的这种凉爽感，即便是圣者也知道这是乐受，但是他心不染着，所以不会成为欲贪烦恼的奴隶。

大家如果看到有一些出家师父在很热的天，很热的地方，他们仍然可以很心平气和，没有因为气候的炎热而产生浮躁的情绪和表现，那就是后面一句了：

有苦受时心不染着，所以不会成为嗔恚烦恼的奴隶。

在不苦不乐时，对苦、乐两种感受的生成原因、消失变化、余味黏着、终是祸患、必须舍离等，能真切如实的证知，不会成为愚痴烦恼的奴隶。

在没有明显苦乐感受的时候，对于苦乐受的集、灭、味、患、离能够如实证知。能够这样如实地了知，就不会成为愚痴烦恼的奴隶。下文说：

这样，当他有乐受时，不为乐受所牵绊；有苦受时，不为苦受所牵绊；不苦不乐时，也不会被不苦不乐所牵绊。这就是解脱了贪、嗔、痴，不被生老病死、忧悲恼苦牵绊的圣弟子。”

这是很不一样的。当他身体上有生理上的乐受的时候，他不会被乐受所系缚；身体上、生理上有苦受的时候，不被苦受所系缚；不苦不乐的时候，也不会被不苦不乐所系缚——这就是解脱。解脱了什么呢？从因上说，是解脱了贪、嗔、痴；从果上说，是解脱了生老病死、忧悲恼苦——这就是佛法中的多闻圣弟子。“多闻”的意思，不一定是说听闻了很多，而是有智慧的意思。

好，接下来把相应的经文拷给大家，大家可以一起来看一看。这一段：

多闻圣弟子身触生苦受，大苦逼迫，乃至夺命，不起忧悲称怨、啼哭号呼、心乱发狂，当于尔时，唯生一受，所谓身受，不生心受。

这是对应上面生二受（身受、心受）是很不同的。接下来是譬喻：

譬如士夫被一毒箭，不被第二毒箭。

也是对比前面的譬喻，就像人只被射中了一支毒箭，没有再中第二支毒箭一样。

当于尔时，唯生一受，所谓身受，不生心受。

所遇的是什么呢？就是这样的多闻圣弟子，身触生苦受的时候，他只是有身受，没有心受生起。这是以苦受为例讲，那乐受呢？

为乐受触，不染欲乐。不染欲乐故，于彼乐受，贪使不使。

这就说了，在乐受处的时候，自己内心因为没有这种对于受的染爱生起——“不染欲乐”。没有对于身受的这种染爱生起，所以他在感受这样的身的乐触的时候，他没有贪欲烦恼生起，也不为贪欲烦恼所系缚、所指使。类似的：

于苦触受不生嗔恚，不生嗔恚故，恚使不使。

贪、嗔是一件事情的两面，都是“爱”的两面。从前说过，后世有解说“爱”为“不离爱”和“乖离爱”，分别对应的就是贪、嗔。一个真了解了，另一个也就了解了。这个“了解”，不应该只是道理上、概念上的了解，应该针对自己生命当下的苦乐、不苦不乐时的感受有如实的观察，看到自己的心到底有没有因为这样的身受而产生相应的心受——染爱、执取或者是排斥、不满。自己看清楚，这只是初步的功夫。在六入处的禅修营中，对于这方面有比较广的、细致的说明和一步一步的引导，有兴趣的可以去参考。下面：

于彼二使，集、灭、味、患、离如实知，如实知故，不苦不乐受痴使不使。
于彼乐受解脱不系，苦受、不苦不乐受解脱不系。

对于这样的苦乐受，苦乐受的集、灭、味、患、离能够如实知。如果有这样的如实知，就不会产生痴的烦恼，也不会为痴的烦恼所系缚、所驱使，这样就能够解脱于苦乐受以及不苦不乐受，就是下文说的：“于彼乐受解脱不系，苦受、不苦不乐受解脱不系。”“不系”到底指的是什么呢？

于何不系？

不被什么所系缚呢？

谓贪、恚、痴不系。

不为贪、嗔、痴所系缚。刚才说这是苦因，不被苦因所系缚。

生老病死、忧悲恼苦不系。

这是苦果，也不为苦果所系。这个人能够如实知，因为如实知，不产生爱染，没有贪、嗔、痴等烦恼流露，自然也就不被苦果所系缚，也就解脱于生老病死、忧悲恼苦了。

好，这是这一段经文，正文到这里已经结束了。

相应的那部《杂阿含经》后面还有一段非常精彩的偈颂，我们一起来分享一下。我们来看《杂阿含四七〇经》最后的偈颂，这是《阿含经故事选》中没

有译为白话的部分。非常好，我甚至希望在六入处方面有所修习，或者希望修习这样不生心受，或者不中第二支箭这样法类的人，建议大家，能把这样的偈颂背下来。

尔时，世尊即说偈言：

多闻于苦乐，非不受觉知；彼于凡夫人，其实大有闻。

乐受不放逸，苦触不增忧；苦乐二俱舍，不顺亦不违。

比丘勤方便，正智不倾动；于此一切受，黠慧能了知。

了知诸受故，现法尽诸漏；身死不堕数，永处般涅槃。

这就是这个偈颂，其实并不难背，也是对整个经文很好的总结。我们一句一句来看一下：

多闻于苦乐，非不受觉知。

多闻圣弟子，这些有智慧有修证的圣人们，他们在身体上还有没有苦乐的感受呢？这里很明确地说还是有，他们并不是再也没有身体上苦乐的感受。那样的话，难道佛法修行的成就，就是把人修成了石头、木头吗？修成了麻痹吗？当然不是。如果他们也有身体上的苦乐感受，但是一般的凡夫人，没有智慧、没有修证的人也有身体上苦乐的感受啊，一样吗？不一样吗？有什么一样，有什么不一样呢？所以这里说：

彼于凡夫人，其实大有闻。

这些多闻圣弟子，有智慧、有修行、有证量的这些圣人们，与这些没有佛法智慧，也没有修行和体证的一般凡夫人，其实是有很大的差别的。差别在哪里呢？下面有说：

乐受不放逸，苦触不增忧；苦乐二俱舍，不顺亦不违。

这是修行、修心的关键偈颂。“乐受不放逸”，身体上生起乐的感受的时候，自己内心没有颠倒的抓取、爱染发生。只是乐触而已，内心并没有因此而生起爱染，也没有因为爱染而生起贪着，更没有为贪着所系缚所驱使去奔驰、逐取。如果是那样，那就是放逸相。“乐受不放逸”，没有发生前面说的那些。

乐受的放逸，大家都知道，会看到自己在乐触的放逸。那“苦触不增忧”呢？想一想一般人得个病，什么样的表情啊？什么样的心态啊？一般人有了外伤，什么样的表情，什么样的心态呢？一般人得了重病，常年缠绵于病榻，什

么样的心态？什么样的表现呢？

多闻圣弟子于此是不一样的，即便面临这些从轻到重的苦触，甚至最后会威胁到生死，威胁到生命存在的这些因缘，他也仍然没有任何地忧悲恼苦，没有任何地怕怖张惶，没有任何地不安稳。这里我常常举《阿含经》里讲的一件事，说的是有一位阿罗汉比丘在山洞中修行，被一种非常毒的毒蛇咬了一口。一般人被这种蛇咬了之后，连肤色都会改变。我不太懂得蛇毒及它相应的病理学、毒理学这些，我想这大概是至少包含血液毒的成分吧，而且它还给人带来极大的痛苦，这可能也是有神经毒吧，可能这种蛇应该是混合毒型的。

一般人受了这样的毒蛇的啮咬会痛苦不堪，而且整个身体的色泽都会发生变化，走几步路就会死掉。这位阿罗汉是一位有禅定、有智慧的俱解脱阿罗汉，他被这只毒蛇咬了之后，知道色身没有办法再维系了，就准备般涅槃。向僧团的上座——舍利弗长老告生死假，说：“长老，我要离开了，离开这个世界。”“怎么办呢？”“因为我被怎样一条毒蛇咬了。”“会是这样吗？那种蛇很毒啊，人的身体是很难承受那种痛苦的，会有各种嚎叫或者颤抖等等这些发生，容颜的颜色也会变化的。你现在容颜和悦，一如平时。你真的被这种毒蛇咬了吗？”“是的！我之所以没有发生那些变化，是因为我在佛法中有了圣证。”临死了，临要般涅槃了，做了一个说明，然后涌出十八种神变入涅槃。

有没有痛苦？有身苦，但是容颜如常，一样的怡然和悦。这样的生命状态，又岂是在红尘中灰头土脸的人所能够揣摩的呢？

“苦乐二俱舍，不顺亦不违”，既不追寻苦受，也不抗拒苦受；既不追寻乐受，也不抗拒乐受。“苦乐二俱舍”的“舍”，意思就是不抓取也不排斥，任它着地自成灰，内心既不顺也不违。抓取、欢迎，叫作顺；排斥、抗拒，叫作违。一个有智慧、有如实知的人，他对于这一切苦乐舍受，内心没有这些错误、荒谬而多余的动作，他没有抓取与排斥，也没有欢迎与抗拒，“苦乐二俱舍，不顺亦不违”。

我看到有的法友好像在学《俱舍论》，《俱舍论》那个“俱舍”是Kusala的音译，跟这里说的“俱舍”还是不一样的。那个“俱舍”是“藏”的意思。

《阿毗达磨俱舍论》就是《对法藏论》的意思。这是岔出来说一下，给个别网友一个背景知识。下一句：

比丘勤方便，正智不倾动。

这样的比丘，能够这样修行，他用正确的方便培养足够强大的正念正知，常常地正念正知住心。正念正知住心，不发生倾动。什么时候，不发生什么倾动？在六根触对六尘生起苦乐受的时候，如果说身受的话，那就是眼耳鼻舌身触对色声香味触的时候，面对苦乐受，自己如实知，而不发生内心的颠倒，以及贪嗔的倾动。

于此一切受，黠慧能了知。

对于这样一切苦乐受、不苦不乐受，都能够以如实知见这些的黠慧来如实地了知它。面对这一切苦乐舍的身受，不是不知道，而是没有颠倒；不是不知道，而是没有爱染；不是不知道，而是没有贪取和嗔厌。这样修行的人会有什么根本性的变化发生呢？

了知诸受故，现法尽诸漏。

这个人能这样如实地了知一切受的本身，一切受的因缘（集），一切受的变坏乃至究竟的息灭（灭），一切受的味着（味），一切受的祸患（患），一切受的终将远离（离）——集、灭、味、患、离。再加上受本身（苦），是苦、集、灭、道、味、患、离的意思。他对于这些的如实了知，不染着，本身就是修道。这叫“了知诸受故”。

了知诸受的本身，以及受的集、灭、味、患、离，这样的如实修行就能够导致无漏智慧的发生。无漏智慧发生之后，无明就不会再现起了。无明灭则行灭，行灭则识灭……，乃至生灭、老死灭，纯大苦聚灭。这就是“现法尽诸漏”的意思。“现法”就是当下，根据后世的解读也可以解读为“在根本定的现观中”，实际上就是在这样如实观察、如实知见的当下，因缘和合生起无漏智慧，当下就尽断烦恼——“尽诸漏”。“漏”就是烦恼的意思。这个人能以无漏智慧尽断烦恼，就证得了涅槃。

身死不堕数，永处般涅槃。

当他这一期生命结束之后，一个已经尽断烦恼的人就没有再受生的缘。虽然过去的业还有，但是再也没有润业感果的烦恼了，所以自然就不再受生。“不堕数”，就是指的不堕入有情数的意思，或者是说不堕入“数取趣”的意思。

“数取趣”，补特伽罗。这个“不堕数”就是指的不入轮回，不再受生的意

思，不再堕入有情数。

“永处般涅槃”，这就是无余涅槃的意思。这样的人最后这一生感果，那种业力不能再维系了，五蕴散坏，那他也没有再一次受生，流转受苦的这些烦恼因缘了，就会圆满涅槃（Parinivana），这里翻译成“永处般涅槃”。

这是这个偈颂，非常好！我建议有心认真修学佛法的法友，把这个偈颂背下来，常常地提醒自己。“乐受不放逸，苦触不增忧；苦乐二俱舍，不顺亦不违”，这是核心句，哪怕只背这一颂。好，这是今天要跟大家说的这个偈颂的内容。最后经文里说：

佛说此经已，诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。

这是经中常见的話。到此为止，我们正文以及相应的经文学习圆满。来看一下后面的“按语”。

按语：

一、本则故事取材自《杂阿含第四七〇经》《相应部第三六相应第六经》。

“按语”一是说明故事的取材。这一次除了个别的字句，我们把《杂阿含第四七〇经》也算是简单地过了一下。

二、从佛陀的教说中，提供我们一个重要的观念，那就是“身虽苦而心不苦”。也就是说，“身苦”是可以与“心苦”分离的，而且佛法修学的重点，在于“心苦”的止息，而不“身苦”。

这里还是针对于一些容易出现的错误观念来做说明，这部经让我们清楚地看到几点常犯的错误：第一，圣人有身受。有身受的意思，是圣人也可以感受到生理上的苦受和乐受。第二，虽然圣人与凡夫都有身受，但是圣人不同处在于，他虽然有身受，不会有相应的心受发生。也就是说，不会因为乐受而贪染、爱着，也不会因为苦受而嗔厌、反感。他没有这些。他可能经验身苦，但他自己同时不会因为内心的错误运作再产生心苦，这是“身苦心不苦”的意思，这也是佛法修学的重点。

佛法修学不是要把每一个人都搞成木石一样，以对外界没有感受来达到免于苦，而是这一切神经反应都如常，但是内心不再发生错误。虽然有身的苦乐，但是内心不在因之而发生贪嗔的倾动，可以身苦心不苦。也就是这里说的“佛法修学的重点，在于心苦的止息”。下文说：

所以，当受到“身苦”的磨难，而向往能修成“金刚不坏”之身时，早已离开了佛法的正知正见，“心苦”已然悄悄地靠过来了。

我不知道持这种想法的人多不多，如果受到一些武侠小说熏染比较多的人，大概可能容易出现这种想法吧——希望修成金刚不坏之身，希望免离身苦。

佛法的重心不在那儿。再说，有“生”就要有老、病、死。刚才看到有法友在讲法中间好像提到“否定佛有身苦”。这一点不必否定，你去看一看《阿含经》，看看佛陀被提婆达多推石谋害的时候，那个石子崩到佛陀的脚趾上打出血，佛说他疼不疼？佛告诉比丘们很疼。

我们对于佛陀的信心，不需要通过对于佛陀的神话来完成。需要这些来维系对于佛陀、对于法信心的人，恰恰是因为他不懂得佛与法的根本特质。

三、俗云：久病无孝子，但有时候，也因为久病者“心苦”的障碍重重，导致动辄得咎的难以伺候。

我想，这个久病床前的子女们会有一些感触。

所以，当我们在病痛时，应当记得佛陀两支毒箭的譬喻，勉励自己反省，去觉察“心苦”，调伏“心苦”，止息“心苦”。

这是作者在最后，这样一种共勉的策励。谁也免不了老病死苦，当这样身苦现起的时候，我们能不能有足够的修养，让自己免于心苦，或者减少心苦。或者说，面对五欲六尘的考验，面对红尘的覆盖和缠缚，这个人可不可以对于身体上的受乐没有贪婪，而不至于一步一步地滑向更难以挽回的地步。这都是平等的，可以从这些方面来观察、来训练。

好，这是这一次我们共同学习正文与按语的内容。

【佛法问答】

刚才看到文字框这边有一些问题，有法友问的关于“是不是‘业已造不失’不成立了”？可能从前讲过的东西没有注意复习吧，或者是没有听过，我建议再去看一看，从前有过详细的说明。

问题1、“不系苦，不系乐，不系不苦不乐”与“无我、无人、无众生、无寿者”

法友：弟子个人理解，以上一段“不系苦，不系乐，不系不苦不乐”，与“无我、无人、无众生、无寿者”大致是相同的意思。请师父开示，这样理解

对吗？

法师：“不系苦，不系乐，不系不苦不乐”，是说不被苦、乐、舍受所系缚。也就是说，他的身体、生理上经历这些苦、乐以及不苦不乐的时候，他内心中没有生起颠倒，没有生起贪嗔痴，所以没有为这些烦恼以及烦恼的果所系缚。“无我、无人、无众生、无寿者”，本质上是在说空慧。而这一段并不必然这样说，所以这两者不能说是一样的意思。

无我、无人、无众生、无寿者，这个“我、人、众生、寿者”，常常见到很多花样的解释，其实是大家阅读得不够广泛，你如果去读一读《大智度论》，《大智度论》中对于《大般若经》（就是《大品般若》《摩诃般若波罗蜜经》）解释中，谈到了“我”的种种异名，像“我、人、众生、寿者”都是“我”的异名而已，所以这四句，说来说去其实就是一个无我慧。

前面这“不系苦，不系乐，不系不苦不乐”是对于一个结果的描述，“无我、无人、无众生、无寿者”是对于这种无我慧的描述，它俩个不能说直接对等，不能说直接是一回事，你要说有关系，那可以说得通。这是对这个问题一个简短的说明。

今天时间关系就到这里，我们一起合掌，做一回向。

愿以此功德

普及于一切

我等与众生

皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！

030. 佛陀受了风寒

{ 染风寒，佛陀背痛求医治 }
{ 受供养，随机教化婆罗门 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

(三称)

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

今天我们一起来学习《阿含经故事选》的第三十则<佛陀受了风寒>。这一则故事的主要内容和缘起，是关系到佛陀一次受风寒而背痛的经历，后面又谈到了关于修行的一些事。这一则故事的意义，一方面是后面谈到的那些修行事，另外一方面就在于，从佛陀生病有身苦这个事实，可以引发我们的一些思考。我们接下来看故事的正文，文说：

有一次，佛陀游化到憍萨罗国的首都舍卫城，住在一位名叫提婆比多婆罗门的芒果园中，而尊者优波摩那为佛陀的侍者。

这是交待一下地点和相应的人物。地点是在舍卫城一位婆罗门供养佛陀居住的园中，当时佛陀的侍者是优波摩那尊者。接下来我们向下看：

那时，佛陀受了风寒，引起了背部疼痛的痼疾，所以找来尊者优波摩那，对尊者说：“优波摩那！我受了风寒，引起背痛。请你穿好外衣，拿着钵，到提婆比多婆罗门家去，为我要一些热水来。”

事情的起因，是佛陀有一次受了风寒，引发了他背部一个老的病痛（估计就不是新的病，从前就有的一个病症）。这里要注意！我们后世有一些人，因为对于佛陀的宗教情感，和自己认识上的一些偏差，喜欢“高推圣境”——一定要把佛陀说的完全没有人法，内心才满意。实际上，佛陀行于人间，呈现的就是人都会有生老病死。但是，虽然都有生老病死，不过佛陀在这里边让生

命发生了本质性的变革——不会再有任何的烦恼，不会有一分一毫的无明，也不会再有任何烦恼和余习引发后有的受生；这是佛陀的不一样。彻底地熄灭了一切心苦，在这一生圆满之后也会彻底地终结一切苦；这是不一样的地方。那一般的凡夫呢？在世间生老病死之后，还继续有另一拨生老病死等着他。只要没有尽断烦恼，这样的生老病死就无穷无尽——忧悲恼苦，纯大苦聚集。

而佛陀、阿罗汉都是“尽苦边际”，《阿含经》中常说的一句话：“能尽苦边际。”就是能够穷尽苦的边际。什么意思呢？这个人尽断无明烦恼了，他当下就再也没有心苦；因为心苦总是基于内心的错误才发生的，他尽断无明烦恼，没有这种染污性的错误了。那阿罗汉还容有“非染污性”，不感召生死异熟果报的这种无知、这种错误；佛陀连这种错误都没有，也就是后来所说的“染污无知，不染污无知”。佛陀这些都断了，没有一丝一毫的无明、无知，生命再也没有任何内心的错误发生，当然就没有任何的心苦。而从从前业力感生的这个有漏五蕴聚还容或有身苦，这一点即便在阿罗汉甚至佛陀身上也都是这样的。

有一些人因为自己错误的佛陀观，看到经中明确记载佛陀背痛等等这些事实，没有办法否认，但又跟他的那种“高推圣境”、自己拟想的佛陀观不一致，所以说这是示现的化身的佛陀，然后要说那个所谓真正的佛陀在什么什么处，是多么多么地殊妙；这后面是隐藏着对于佛法根本意趣的不坚定。这里就简单说到这儿，我们先向下学。

佛陀有了这样病痛之后，请当时的侍者优波摩那去到这位婆罗门家，用钵来乞一些热水来。看到佛的少欲知足没有？没有说：“你去给我要什么好东西来，如何如何处置？”要一钵热水来就好，喝点热水。看一看，这就是我们的本师释迦牟尼佛，一个行化在人间的伟大佛陀。

所谓“穿好外衣”，是佛制我们比丘入聚落（就是到一般在家众住的聚居地去），是要搭好衣的。包括后来有三衣的情况下，要搭最隆重的九衣来入聚落。作为侍者的尊者优波摩那就答应说：

“好的！世尊。”

接下来，他就照着佛所说的，搭好衣、拿着钵去到这位婆罗门家。文说：
尊者优波摩那来到提婆比多婆罗门家，默默地站在门外。

我不知道大家在看《阿含经故事选》的时候，看这些从《阿含经》的经文以及南传五部《尼柯耶》中提炼出来的内容，这些细节有没有给你什么触动，有没有一些体会呢？他来到这位婆罗门家，是默默地站在门外。我不知道大家是否能够体会到，在这一种举动里边表现出来的身心的调柔、寂静和安详，透露着真正出家人那种离欲的气息、那种安详、那种无害。

都是默默站着，有的人眼神乱转，到处乱看——那主人要看到啊，会害怕、会担心和提防；而一个守护根门、举止安详、威仪得当的比丘，给人的感觉是端重、安稳，而且是舒服的，没有威胁感的。同样默默地站，效果完全不一样。可能大家想，一个男众站在人家门口，没有威胁感吗？没有。不同的人，气氛不一样——有的人站在那儿，你只想请他进来；有的人站在那儿，你希望把门关上，然后打电话给警察。

这时，提婆比多婆罗门正在厅堂中理发，看到尊者优波摩那站在门外，就问道：“外面这位穿长袍的出家尊者，你默默地站在门外，要乞讨什么吗？”

这位提婆比多婆罗门，当时正在厅堂中理发，应该可以看到大门，也看到了门外的优波摩那。他这个时候没说我在理发，不理这位出家的沙门。而是马上就问优波摩那尊者：“您站在门外，是有什么需要吗？”让人感觉颇有“一沐三捉发，一饭三吐哺”的这种意思，应该说是一位比较善心的人。优波摩那尊者是这样回答的：

“住在芒果园的阿罗汉、善逝，受了风寒，背痛得厉害，你有治疗的热水或药物可以施舍吗？”

我不知道是不是每一位法友都知道，出家人、比丘有所谓的“四依”。哪四依呢？就是比丘所需的资生必需品、必须的资具。在受具足戒之后，要被戒师所教导：我们比丘生命的依住靠四种情况，所谓的常乞食、陈弃药、粪扫衣、树下住。

常乞食，这是说的怎样获得饮食。那有病了，吃药是怎么吃呢？所谓的“陈弃药”是指人家不重视的，比如说已经煮过的药，大家把药渣倒掉了，出家人可以捡来自己再用；或者是人家已经是陈旧的药了，用今天的话说可能是过期、将要过期的药，不是那么宝贵的、宝重的，那布施给出家人。粪扫衣，是说这个衣服不用特地订制，做得多么好，垃圾堆里捡一捡的；还有一些，可能说

了大家会恐怖，就是在这样丘冢之中捡来的，洗干净，到后来还有染色，做一下，然后用作袈裟。树下住，这是说自己住在哪儿。出家人的衣、食、住是这样来解决的。

大家听了，不要觉得很凄凉，因为那个时代的比丘们是把全部的生命，投入到生命的解放事业中去的。这件事情，他全身地投入，对于资生这件事，要求放到最低，只要能支持就好，佛陀也是这样践行的。也不是故意去过所谓的苦行生活，人家有这种上妙供养，佛为了令对方培福，也平等接受，但是自己主动乞的时候，从来就不说：“我要什么什么样好的，要能与我的功德相匹配的。”如实地说，想要找出来与佛陀功德相匹配的供养，我觉得是找不出来的，因为没有任何物质的东西可以跟佛的功德堪比拟。

佛陀在这个上表现的，真的是一个离欲圣者的态度。他这样教弟子，他自己也是这样，这个时候背痛了，只是去找一点热水而已。佛法里说，这叫做“知足易养”——少欲知足，容易奉养。优波摩那这么说了之后，我们看发生了什么呢？

听尊者优波摩那这么说，提婆比多婆罗门就布施了一满钵的酥、一瓶油、一瓶石蜜，并且差人担了热水，随尊者优波摩那到世尊的住处。

大家看到这一段，有没有奇怪啊？佛有了这样的风寒和背痛，看这位婆罗门好像也是蛮热心的，为什么他布施的都是类似于酥、油，还有石蜜这些啊？这是为什么呢？

如果大家去看佛教的律典，以及类似《阿含经》这样早期结集的经典，会发现不管律里还是经里的记载，那个时候比丘们得病了，用到的所谓的药，常常是类似于酥啊、石蜜啊、油啊这一类的东西，很简单！也应该是当时的印度可能普遍用这些，来做一些简单疾病的治疗或者是症状的缓解。如果熟悉佛法的戒律，或者熟悉佛法饮食相应的内容，会知道像这里说的酥、油、石蜜都是所谓“七日药”所涉的范围。有病的比丘或者有需要的比丘，可以做七日药相应的法来蓄，当然不能超过七日。这些可以用来对一些症状做缓解。

这位婆罗门不仅供养了酥、油和石蜜，还差人挑了热水，随着优波摩那回到世尊的住处。下文说：

尊者优波摩那以油为佛陀涂身，再以热水泡洗，然后以温水调和酥蜜饮下。

有了这样的处置，世尊的风寒与背痛，就缓和下来了。

尊者优波摩回到世尊身边，用油为佛陀涂身；那是热带，这种涂身应该是有一些健康的作用的。然后又为佛洗了一个热水澡；这些都会缓解疲劳，也会舒缓一些局部的疼痛和紧张。然后又用温水调和酥和石蜜，让佛饮下。

这个石蜜，大家知道是什么吗？石头上结的蜜？蜜蜂好好的窝不用，到石头上去？不是。这个石蜜，是指的糖的晶体。古印度制糖是比较早的，但是在中国古文翻译过来的时候，早期不是用“糖”这个字，而是用的“石蜜”。因为糖的晶体有一定的坚固性，跟一些不那么坚固的石头可堪类比；又很甜，跟人们当时知道的主要的甜味剂——蜂蜜有类似性，所以叫做石蜜。石蜜就是糖；这个方面还有学者写过文章，中印之间关于糖的一些事，大家可以去看一看。

这样处置之后，世尊的风寒和背痛都缓和了。这并不是孤例，在经论中还有律中，谈到这样的事情也不少，可能在当时确实是有这样比较普遍的情况。

这里我们如果回头看，当时提婆比多婆罗门问优波摩那尊者要乞讨什么时，优波摩那尊者说的是“住在芒果园的阿罗汉、善逝”，这说的是佛陀的两个名号。阿罗汉，就是我们汉传佛教徒比较熟悉的“应供”，当然了，阿罗汉还有另外的意思。在佛的十名号中，人们常常取阿罗汉这个词里“应供”的意思，所以有一些佛教的派别中说佛也是阿罗汉。也对啊！从名目上说，佛是可以被称为阿罗汉啊；从功德上说，佛也是具足阿罗汉的功德啊，叫阿罗汉是没错的啊！但是这并不意味着阿罗汉的功德跟佛陀无二无别，佛陀有很多功德是阿罗汉不具备的，跟声闻教法——听着佛的教化来修行，得证阿罗汉的，还是不一样。这里边的区别，从前分说过，大家如果不了解，可以再找来学习一下。

隔天一早，提婆比多婆罗门来探望佛陀。一番问候寒暄后，佛陀问：“婆罗门！你们怎样修婆罗门法呢？例如，布施什么人可以获得大果报？在什么时机布施，布施什么东西，才是殊胜的福田？”

这是后来的事。要看到这应该是佛陀说法的善巧，跟对方来探讨一些问题，作为一种说法的缘起。问了几个问题呢？首先大的问题是怎么修婆罗门法。这个问题好像有点大，佛又具体到几个例子，比如布施得果报。布施什么样的人，得的果报更大？而且什么因缘下、什么时机下布施，布施什么东西，那才是更殊胜的？

我们如果懂得，知道这说的主要是人天善法。那为什么佛主要跟他探讨人天善法呢？因为作为一般的世间人，大家还都是希望过得更好。什么叫过得更好呢？说得明白一点，就是在轮回里，这种作为苦苦的苦相对少一些，作为坏苦的乐最好多一点，这就是欲界的人所希望的事。

布施所得的果报，是能够以五欲乐的形式呈现出来，得到这些相应的资具、富乐；这一点应该说是可能的。但是佛问他：“你们婆罗门是怎么认识布施这一法的呢？”下面是提婆比多婆罗门的回答：

“瞿昙！我们婆罗门最有成就的圣者，称为三明婆罗门。”

这是提婆比多的第一个回答。他为什么要谈这个呢？因为跟他后面会说布施这样的人会得大果报有关，所以他先说“婆罗门最有成就的圣者，称为三明婆罗门”。

要成为三明婆罗门有三个条件：

大家来看。第一个：

是博记多闻的好老师。

他要是一个好的老师，而且很多闻，有智慧，见识很广博，知识很渊博——“博记多闻的好老师”。第二个：

有纯正的婆罗门血统。

婆罗门很讲究阶级、出身和种姓。第三个：

相貌端正。

这是“三明婆罗门”的条件：博记多闻、纯正的血统、相貌端正。然后下面说：

能布施三明婆罗门的人，可以获得大果报，而随时布施饮食与衣物，就是最殊胜的福田。”

这是提婆比多婆罗门对于佛陀问题的回答。在这里我请大家看一看：婆罗门强调血统，佛强调吗？佛并不强调。作为他堂兄弟的提婆达多，想要继承僧团的领导权，佛不给。佛说：“像舍利弗、目犍连这样有智慧有大力的人，我都不会给，怎么会给你呢？”什么意思呢？佛陀是要权力吗？不是。佛甚至自己说：“我不摄受僧。”他不希望谁成为凌驾于僧团之上的领导。佛教的这种僧制，在佛世的时候按照佛的这种规定，其实是一种非常民主的制度，民主议

事的制度。佛也没有说，把僧团交给他的公子罗睺罗尊者（那也是一位出家的比丘，也是阿罗汉），佛也没有这样。

包括释迦族出家的这些人，甚至这些释迦的王子、王族，可能因为受一般印度文化的影响，大家重视血统，对于与佛血统一致的这些人会感到一些特别，这些没有离欲的出家人里可能也感觉自己特别，所以后来是有一些声音和表现。但是佛本人是不认同的，佛法也不强调什么血统。婆罗门强调，佛法不强调。不过有人在乎这个，所以后来出现了一些情况。

再一个，相貌端正。大家有没有注意到啊？你在《阿含经》中比较少看到说佛三十二相、八十种好等等这些，对于佛相貌怎么端严没怎么说。为什么呢？佛长得再漂亮、再端严，也没有办法用这个帮你断烦恼，有什么用呢？佛是靠说法利众生的，又不是靠走T型台来利益众生的。相貌端严还成为一个标准，这不是奇怪的事吗？佛法中重的是智慧与德行。

那在今天呢，看看我们这些在家众，甚至是一些出家人的认识，看人往往看所谓的有没有德相。怎么叫有德相呢？脑袋要圆，耳朵要大，长得要帅——这些都不是随顺佛法的，都是随顺世间倒见的。而还有一些人以这些为目标去追寻，甚至到了一定的时候还要自己养一个富态的体型出来——这都是很颠倒的，我们不要被这些所迷惑。好！下文：

接着，提婆比多婆罗门反过来问佛陀说：“瞿昙！您认为怎样才是真正的婆罗门？如何才是三明成就？布施什么人可以获得大果报？怎样才是布施的适当时机？怎样布施才是殊胜的福田？”

他把这些问题又都抛给了佛陀——您问了我这些问题，我也很想知道您是怎样看的啊？好，下面是佛陀的开示：

“婆罗门！善知解脱，解脱一切贪的人，才是真正的婆罗门。”

佛的这种应机施教，就在这儿表现出来了。你们以为血统是婆罗门吗？血统并不是真正的婆罗门。当然，这里说的“婆罗门”就指的这种真正高尚的人、解脱的人。那什么人，才是真正的婆罗门啊？他真的解脱了，他才是真正的婆罗门，而不在于他的血统，不在于他长得帅不帅，不在于他的一般的世间知识是不是广博、渊深。

如果按照这些世间学问广博，有这种非常高尚的血统（或者是说高贵的血

统)，然后要长得帅。我常举的周利槃陀伽尊者，那就算不上是一个“婆罗门”；但是按佛的标准——算。周利槃陀伽尊者母亲是婢女，血统不行；长得也不帅；最重要的是还没啥文化，比较笨。但是如果按照佛这个标准——“善知解脱，解脱一切贪”——周利槃陀伽尊者作为阿罗汉是具足的，也是真正的婆罗门。

要看到这两者的差别，非常不一样。一个是随顺世间的倒见；一个确实是知道什么才是生命中最重要的事，什么才是衡量一个人是否真正高贵的标准。下文说：

得三世了然的宿命通、能见诸趣众生的天眼通、断尽烦恼的漏尽通之人，是成就三明的圣者。

佛教所说的三明是宿命通、天眼通和漏尽通。这一点在前面涉及到神通的几则故事都谈过，这里就不再重复。

能随时布施这样的圣者，有最大的果报，是最殊胜的福田。”

也就是布施这样的阿罗汉尊者、有三明的圣者，他们就是最殊胜的福田，布施他们有最大的果报。这跟前面这位婆罗门说要布施博记多闻的、血统纯正的、相貌端严的婆罗门是不一样的，那些都是偏于外表的、外在的，跟一个人生命中最重要智慧和德行还是不太相关的。要知道，一般的博记多闻，和有无漏智慧尽断无明烦恼，还是两回事。

好，这是这一则故事的正文，从字面上并不难理解，但是希望大家从这里体会，佛法跟世间法的不同，也不要再在学习佛法这些相应内容的时候，把自己过去世间的倒见都往里掺。佛法在印度、在中国，其实后来都有人往里掺这些，包括后世开始重视佛的三十二相、八十种好——当然，佛在最后生的时候，他的相是很好，但是强调这些，不是真的懂得佛，也并不是真正地赞叹佛。就像《金刚经》所说：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不得见如来。”虽然佛有三十二相、八十种好，虽然佛有种种清净梵音，但以这些来追逐，那是不懂佛法，是行于邪道。今天，多少人找什么“最帅的和尚”，找什么“唱腔好的和尚”……，我不知道你是在“追星”啊，还是在解决生命的问题。希望能够引起我们大家的警醒！好，下面是“按语”。

按语：

一、本则故事取材自《相应部第七相应第一三经》《杂阿含第一——八一经》

《别译杂阿含第九五经》。

“按语”一是说明故事的取材。

二、在《阿含经》中，多处记载着佛陀有背痛的痼疾，这是人间佛陀的模样，正是解脱圣者也有“身苦”的例证。可是，后来渐渐出现了理想的佛陀观，说佛陀是一切圆满者，身体当然也是圆满的，怎么会生病需要吃药呢？于是，将佛陀吃药解说为是示现的，其用意是为了会生病的一般人，教化他们应当吃药的（参考《摩诃僧祇律》，大正藏二二册四八一页上）。甚至，“大众系的说大空宗以为：佛示现身相，其实佛在兜率天上，所以也不说法，说法是佛的化现。”（印顺法师《印度佛教思想史》第六二页）这样的佛陀观，离《阿含经》所记载的人间佛陀，差距多么大啊！

这层意思在正文中有谈过一点，实际上越往后说得越玄。再到后来，你看大众系（就是本末二部分列大众系下面的一支）要说：“在人间的佛陀只是示现的身相，实际佛在兜率天上，而且也不说法，这些都是佛的示现。”到了后来，说法就更高明了——佛也不在这些欲界天上了，到了色界天上等等。越说越远，越说越玄奇，于是修行也就越来越没有根基。

这会导致什么呢？特别是在后世，大家迷于各种玄奇。任何一个修行稍有进境、稍有成就的人，都会被挖一挖他的前生，都要说成是“谁谁转世”“谁谁示现”，于是，除了了不起的人的转世，除了了不起的人的示现（这里常常涉及到佛菩萨），那好像就没有哪一个修行好的人，是自己实打实按照佛法修起来的。

这是在说什么呢？认为佛法在这个时代不管用了，能够修得好的人都不是人。因为我是人，所以我不可能修得好，我就只好用别的办法。（界光备注：前文说的“能够修得好的人”，是指佛菩萨的转世；后文说的“我是人”，是指普通的凡夫。意思是说，佛法是深奥难测的，不是一般的凡夫能够下手修行的，那些真正修得好的都是“大有来头的”——佛菩萨的转世。）这就是后来佛法变得越来越衰弱的一个逻辑，很成问题的逻辑，请大家要警惕！

三、佛陀为何会有背痛的痼疾？有些律典以“本生”“因缘”的格式，解说这是佛陀长远以前过去生的业力所致。这种说法，对毫无宿命通的一般人来说，是无法辨别的，只能存于信仰中。

这是一种说法，下面说另一种：

《相应部第七相应第一三经》的英译本批注中，说佛陀背痛的痼疾，是缘于六年苦行中的伤害，这是比较容易以一般常人的经验来理解的。佛陀在六年苦行中，曾有一段时间“日食一麻”，导致色身十分瘦弱（参考故事第二〈佛陀的修学历程〉），可推见这六年间，佛陀对色身的保养是如何地缺乏了，若说因此而种下背痛的病根，其可能性是很高的。

这是另外一种说法。这后一种说法，应该是基于我们一般人的生命经验，更一致的、更容易把握的。这里说得比较清楚了，就不再赘言。

四、从佛陀与提婆比多婆罗门对“三明”的认定不同，也可以辨别佛法与婆罗门法之间的若干差异了。

刚才在正文的时候我略略地说了一些，也特别提了这里边与此相应的我们今天的一些误区与现象，也请大家要留意！到这为止，这是这一则故事所谈的主要内容与“按语”所说。

【佛法问答】

接下来我们有一些时间，可以做一些交流和探讨，大家如果有问题可以提出来。这里有一位法友问了一个简单的问题说：石蜜是红糖水吗？白砂糖的出现是更后面的事，那要涉及到对于糖中杂质的去除的工艺，稍后一些。所以早期的糖，肯定不是像后来白砂糖那样的雪白；其实白砂糖的晶体是透明的，只是因为其他一些光学原因呈现所谓的白色。那是不是一定是红色呢？还可以是黑色的，看他制糖的原料用的是什麼。这里没有说它是什么颜色的石蜜，也不好去推断。

好，大家如果有问题的，可以先简单地给我一个信号，我可以稍等一下。如果没有什么问题，比较清楚的话，那今天的共同学习就到这里。

我们一起合掌，做一回向。

愿以此功德
普及于一切
我等与众生
皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！

031-1. 身苦心不苦

{ 那拘罗，为身所苦求佛教 }
{ 舍利弗，细说法义令解脱 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

(三称)

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

这一次我们来讲《阿含经故事选》的第三十一则<身苦心不苦>，这里谈到了一种非常重要的修行。这前前后后几个故事，其实涉及到一些相关联的法义，希望大家能够在学习中前后贯穿着来参照体会。这一则故事一开始就举了佛陀的一件事，说到：

有一次，佛陀住在摩揭陀国王舍城郊外的一处山中，脚被飞来的碎石片刺伤流血，引起生理上极大的疼痛。

这件事应该指的是提婆达多要害佛，于是就以大石治佛，想要把佛陀砸死，自己夺取僧团的领导权，至少是想自己另立僧团，想自己做所谓的新佛。但是任何一位佛陀，以最后生菩萨身来到这个世间成就无上觉道，都没有能够令他断命的业成熟。就是说，佛陀是不会被人加害的，一位佛陀是不可能被通过这种方式给害得断命的，所以五逆罪里关于对于佛陀的伤害，说的是“恶心出佛身血”。是说这个人的发心是与烦恼相应的，比如要伤害佛陀甚至说杀害佛陀这样的发心，用种种方便，最后导致佛受伤、出血。因为没有办法断佛陀的命，所以“恶心出佛身血”已经是能够给佛陀造成的肉身最大伤害。这成为五逆罪中的一种。提婆达多做这件事，实际上就是导致了“恶心出佛身血”，是他的五逆罪。

我们前后都看到了，佛陀有时候会呈现身上有一些病痛的样子。在这种情

况下，如果一位医生来给佛陀看病。假如说需要取一点血化验，他取血了。取了佛陀的血，算不算“恶心出佛身血”呢？算“出佛身血”，但是善心出佛身血——是为了看一看佛陀身体的状况怎么样，怎样能够比较好地做一些调养——这个不是所谓的“恶心出佛身血”，所以并不是五逆罪。

提婆达多这次害佛，这个石片将佛陀的脚趾蹦伤，导致佛陀的脚趾很痛苦。佛明确地跟诸比丘说：“我现在的脚趾有极大的痛苦。”但是如文中所说：

但佛陀心中持续保持正知正念，默默地承受身体的痛苦，不起烦恼。

虽然身体上有痛苦，但是佛陀内心中没有因为这个，有紧张不安，有内心的痛苦，有内心排斥不得而导致的这种沉郁。一般人呢？你想想，我们看到这些处于病苦中的人，特别是慢性的长期疾病的人，没有几个人态度是平和的，更不要说态度是阳光开朗的。特别是那些持续造成疼痛的疾病，这样的病人表现出来的情绪、现象常常是苦痛的，表情常常是悲苦的、苦恼的、烦躁的，甚至是狂躁的。

这就是一般人在身苦的时候，对于他来说是自然地引发心苦。如果以佛法智慧看呢，就是因为发生身苦的时候，他内心发生一系列错误，导致发生心苦。他认识不到从身苦到心苦中间还有这一系列错误，他就认为身苦必然导致心苦——“唉呀！我身上疼，我怎么能内心不痛苦呢？”就会这样说。实际上身苦是一回事，身苦并不必然导致心苦。从身苦导致心苦，有一系列内心错误的运作作重要因缘，这在下文会说。

佛陀离开了一切内心的错误，所以，虽然脚趾因为受伤而有很剧烈的疼痛，但是佛陀内心持续地保持正念正知——自己内心没有随这样的苦受运转，所谓的“不随受行”。保持正念正知，不随这样的受运转，实际上内心仍然是清淨的、安稳的、调柔的、放松的。没有贪，没有嗔；没有抓取，没有排斥。

而一个对于苦受始终排斥的人，他排斥得了吗？排斥不了。排斥不了，是不如意；就会悲苦、忧苦、恼苦。性情呢，不是变得暴躁，就是变得消沉、绝望，给自己和别人造成困扰、痛苦，甚至极大的伤害。所以一个有智慧的人，想让自己生命有更多安乐、更多尊严的人，应该具有这种“身苦心不苦”的能力，至少要去训练它。它不会凭空的到来，要去认识它、训练它。

这是以佛陀的一段经历作为这篇故事的开篇。下边正文主体故事是这样的：

有一次，佛陀游化到恒河下游北岸的跋耆国，住在设首婆罗山一处有野鹿出没的树林中。

这是这段事情的地点。

那天，在佛陀的住处，来了一位一百二十岁的老居士，名叫那拘罗。

因为在最开始结集的这些经典中，提到一些年龄大的人，都用了“一百二十岁”这样的说法，所以这个是不是他们真的就一百二十岁呢？有点不可考。是不是也像是说到人数多或者事物多，古印度中常常用“五百”来说，是一个他们表示年龄很大的表达法呢？这个可能有待大家一起去探究一下。但是这个“一百二十岁”，后来在我们汉传佛教产生了不良影响，就不再多说。

老居士向佛陀顶礼问讯后，对佛陀说：“世尊！我年纪大了，常常为衰弱与多病的身体所苦，行动也很吃力的，每次要来见世尊与几位我一向敬重的善知识比丘，都很勉强，所以，每一次能见到世尊，对我来说都很不容易呢！”

这位老居士向佛陀顶礼问讯后，对佛陀谈了自己的一些情况，说道：“世尊！我年纪大了。年纪大了的人，身体自然会衰弱，也常常有一些病苦相伴。”这里说“一百二十岁”，我们可以想象，行动也吃力。这是常见的事情，但是我们汉传佛教呢？

前几天跟几位出家师父和几位善信一起聊天的时候，还谈到一个问题：“什么样的出家师父，最普遍为信众所信重呢？”年龄很大，身体健康——不管有道没道，自然都觉得你有道，然后就四方影从。否则的话，这位禅师虽然很有修行——有禅定，甚至有神通，有的可能还有圣道，但是到了年龄大的时候，身体有疾病，心脏做了一个什么手术。这一下子，本来有信心的，没信心了。为什么？你这么有修行，还会生病？！这个事情看到很多。

有两位南传很著名的禅师，有一位就是心脏病走的，你怎么说呢？还有一位南传很著名的禅师，年轻的时候修行太拼了，不把自己色身当回事，只要在法上有增益，就去身体力行，那结果呢？条件不好，又很苦，实际上最后造成色身的一些不相应——到了年龄大，心脏不好，做搭桥等等手术。那人家就没修行，就没功德啊？那样认识啊，可以说对于佛法毫无了解。还有一位也是亚洲的比丘，在欧洲为佛法做了很多事，也有世界性影响，结果呢？年龄大了之后，有一次中风，就有从前对他近乎迷信的这些所谓的信众离开，不再读他的

书，也不再按他的教导做。为什么呢？他要真有修行，他还会中风吗？那要按这么说的话，他真有修行，他就不要死了。这都是我们学佛人中常见的一些情况。

人，有生必有老、病、死。为什么有一些人，用这些“不老、不病、不死”来判断一个人有没有修行？就是因为他对生、老、病、死缺乏基本的正见，更不要说道，更不要说修道，更不要说修道得成就。他对于人的生、老、病、死缺乏基本的正见，对于自己理想情况的投射是“我不老、不病、不死”，所以能够成为我膜拜对象的人，至少应该是不病的吧，最好还不要死，要死也要年龄大点死，为什么？因为他寄托着我的希望。如果他所谓“那么有修行”，最后不光老，还病，然后还死得早；那我跟他修行，能够实现我的长寿、无病，甚至不老吗？

如果看不清自己内心的颠倒，毕生辛苦只是徒劳，搞不好还误入歧途，给自己的现生和后世带来很大的困扰。所以讲到这儿，跟大家多说了几句。这位老居士与佛陀这样说了之后，向佛陀请法。

但愿世尊为我说法，让我长久获益，永远安乐。”

这位老居士谈到自己每一次来都很不方便，所以请求世尊：“如果能为我说法就好了，我就能够从您的说法中获益。”世尊也怜悯他，为他说法：

“善哉！老居士！正如你所说的，上了年纪的人，身体必然多病痛，哪还能期盼有个健康强壮的身体可以依靠呢？

这是佛跟这位老居士说的法。佛首先肯定他说得对：“就像你所说的这样，一个人年纪很大了，身体怎么可能还一切如常，像个二三十岁的小伙子呢？”中国有一句话：“老不以筋骨为能。”人要接受生命的现实和规律，不要到老了，所谓的“不服老还逞能”，你这样让年轻人、让关心你的人，内心捏把汗。人到老了，身体自然不如从前。接受这件事，不要在这件事上逞能。

除非是个愚痴的人，否则，这是大家都知道的道理。

老、病、死，能不能接受它？这是考验一个人，生命智慧很基本的一点。前几天，我听一位在家信众讲：一位年纪比较高，而且在学界也比较有地位的老教授，跟其他也搞佛学研究的这些学者们，大家在一起聚会的时候，他就说：“我们聚会啊，大家祝酒词不要谈什么‘永远健康’这些话，这不可能！”这

位老先生百无禁忌，说：“你们真要给我祝酒啊，祝我‘无疾而终’就好。”什么意思呢？最后死的时候不要很痛苦，这是可能的。这是对于老、病、死有个基本正确的认识，我们能不能够这样豁达呢？下文说：

所以，老居士！你应当这样学：我的身体虽然病了，但是我的心不病。老居士！你应当这样学！”

佛陀跟这位老居士的开示是：“你要学习身病心不病。身体的病是免不了的，但是心的病是可以免除的。”这是佛给他的一个简短开示。

佛是一个离欲人，也不是一个有表达欲望的人，所以佛陀说法都是应印着因缘的。他这样说完之后，对方如果接着问：“心怎么不病啊？”，佛会接着再说。或者对方是说：“身病是怎样啊？心病是怎样啊？身病心不病又是怎样？怎么达成呢？”这个时候佛会向下说。佛不像是一些其他人，急于把自己做完整的表述，他是要应机说法的：对方不问，那可能是不希求吧，讲了也未必有什么用；或者对方可能连前一句话都没有真正的用心吧，那后面也就不必说。佛陀实在不是一个很多话的人——我说这句话，后面有其他的用意，你们有心的，自己去琢磨。

那拘罗老居士听了佛陀的教导，觉得很欢喜，礼谢了佛陀后就离开了。

这位老居士听了佛陀的教导，很欢喜！“身病心不病”——这个很好！很好！礼谢佛陀后，他就走了。

那时，尊者舍利弗，正坐在离佛陀不远处的树下。

舍利弗当时跟佛陀基本算是共住，在离佛陀并不远的树下盘坐着。

那拘罗老居士辞别佛陀，愉快地来见尊者舍利弗。尊者舍利弗看见泛出愉悦神态的那拘罗老居士，就问他说：“老居士！你今天容光焕发，神情愉悦，莫非在世尊那儿听到什么深妙的法吗？”

大家看，当年这些佛弟子们跟居士们说话，常常都是围绕着法。这是值得我们学习的。

“怎么能不容光焕发呢，尊者舍利弗！刚刚世尊才以甘露法，灌溉滋润我的身心呢！”

这位那拘罗老居士就跟舍利弗尊者这样说。舍利弗尊者就问道：

“世尊用了什么甘露法，灌溉滋润你呢？老居士！”

舍利弗并不是无话找话。虽然这些大阿罗汉们早就漏尽、解脱了，但是对于佛所说的法，大家都是欢喜尊重、信受奉行的，所以听说佛又说了甘露法，他也想要了解、学习。另外一重用意，也是要帮助这位老居士。

于是，那拘罗老居士就将佛陀的教导转述了一遍。尊者舍利弗听了之后，问老居士说：

这个那拘罗老居士把佛陀简短的开示说了，但是尊者舍利弗在后面有了一个广开演，对这个“身病心不病”做了一个广开演。《阿含经》中像这样的例子不止一处，你像在《杂阿含》“六入诵”里也有这样的例子，佛略讲了关于“六入处”的修行，但是讲得比较简略（刚才说佛实在不是一个多话的人），佛陀走了之后，这些比丘们还有一些不太了解，就请舍利弗尊者广分别说，舍利弗尊者当时就将佛简短说法，做了很恰当的广分别说。

这里也是这样，佛陀只是简单地说了一句要点，也可以说是主题——“身苦心不苦”，但在这后面有很多内容啊。这位老居士当时只顾着欢喜，可能没有想到怎么把它变成生命的现实，怎么让它来“落地”，只是欢喜地礼敬，走了。尊者舍利弗当然能看到他的问题，所以下面有了一番问答。

“那拘罗！你何不继续问佛陀，什么情况是心随着身体生病而生病？什么情况是心不随着身体生病而生病？”

这是舍利弗问那拘罗：“那你有没有继续问佛陀，所谓的“身病心也病”是什么样啊？“身病心不病”又是什么样啊？”那拘罗老居士回答说：

“大德！我没有能力深入细问，但愿尊者为我详加解说。”

这是那拘罗居士对于舍利弗问题的回答，说：“我当时没有能力，也没想到这个问题啊，于是就没有追问。现在您把这个问题提出来了，您能不能给我解答一下啊？”

“善哉！老居士！请你仔细听，我来为你说明：

尊者舍利弗既然问了，就是要帮助他，当然在他请求下，做了广分别说。下文说：

什么情况是心随着身体生病而生病？

什么情况是心随着身体生病而生病？不曾听闻正法的愚痴凡夫，对自己色身的生起、消失、味着、祸患、出离不能如实知；不如实知的缘故，对色身产

生了贪爱乐着，以致于以为这是生命主体的“我”，要不，就以色身是“我”所有的而执着它。所以，当色身发生变化败坏了，心就随着受到牵动，而生起忧、悲、恼、苦、恐怖、顾念、不舍、障碍了。

这是讲的“身病心也病”的情况，是什么情况呢？

身病和心病都是发生在有情身上的，这里主要在谈人。发生在什么人身上呢？“不曾听闻正法的愚痴凡夫”。没有听闻过佛所觉悟、宣说的正法，对于生命的现象和本质没有如实地了知，这样的人被称为“愚痴凡夫”。这样的人，内心有什么问题呢？

刚才说了，身苦心也苦，这并不是必然，而是从身苦触发，导致内心有一系列的错误运作，最后引生的心苦。下面就是在描述：是怎样内心的错误引申出来心苦，是怎样内心的错误伴随着身苦的现起，导致了后面的心苦。

下文说：“对自己色身的生起、消失、味着、病患、出离不能如实知。”这就是前文说过的“集、灭、味、患、离”，在《阿含经》讲到有关五蕴修行时，常常提到这些。实际上要说全的话，是“苦、集、灭、道、味、患、离”，也就是所谓的“七处三观”。这里的“生起”，是指色身生起的因缘；“消失”，色身消亡的因缘；“味着”，是一般人对于色身产生味着；“病患”，味着色身带来的病患；以及“出离”，对于色身这种错误执着的出离。

实际上对于色身，要对于它有苦的现象有所认识，这是“苦”；那么生起，是这个“集”（就是因）；消失，是它的“灭”；以及如何修习，自己有了解（“道”）；味着，是一般人在这个上生起的烦恼（“味”）；病患，是由而产生的这些恼苦和过失（“患”）；出离，是出离了这一切烦恼与苦（“离”）。如果对这些不如实知，就会产生问题。产生什么问题呢？

下文说：“不如实知的缘故，对色身产生了贪爱乐着。”人如果对于生理上的这个身体、这个色身（五蕴中的色，就这个有情当体来说的色蕴）没有如实知的话，那对这个色身会不会贪爱、会不会乐着呢？会的，一定会的。这种贪爱乐着伴随着“倒见”，也就是所谓的“我见”或者“我所见”。

下文说：“以致于以为这是生命主体的‘我’。”这就是一般人常说的话。你如果追问一个感觉有“我”的人：“你觉得有‘我’，那什么是‘我’啊？”“这个身体是‘我’”，这是很多人的感觉。为什么呢？你打他一拳，对方会

怎么说？“你为什么打‘我’？”“警察叔叔，就是他打了‘我’。”

“要不，就以色身是‘我’所有的而执着它。”这个“而执着它”，是贯穿到“我”和“我所”这两个。什么意思呢？你给这个人一拳，比如说打在了他的肚子上，这个人会问：“你为什么打‘我’？”如果打人这个人耍赖：“我怎么打你了？打你哪儿了？”对方会说：“你怎么没打？你刚才打‘我’肚子了。”

这个话，其实在我们内心往往是自相矛盾的，什么意思呢？前一句话，他觉得这个身体是“我”——“你打了‘我’”。后边再一追问的情况下，“我打哪儿了？”“你打‘我’肚子了”——我肚子、我手、我脸、我鼻子、我眼睛，这是“我”的，这是属于“我”的。

一个东西不可能又是它本身，又是它本身的附属物。但是我们人，因为对于“我”这个观念是自己内心捏造出来的，所以他实际找不出来与它真实对应的客观实在。我们对于“到底什么是‘我’”其实是模糊的，说得好听一点是有弹性的，边界是不确定的，或者内心的定义是常常变迁的，表现在刚才那个情况、那句话里，“你打了‘我’”——这个色身就是“我”；再追问一句“打哪儿啊？”“打‘我’肚子了”——这个身体又变成“我”的所有，变成了“我所”。这里的逻辑是混乱的。就是刚才那句话，他不可能是“我”本身又是“我”附属品，不可能是“我”又是“我所”。从这个，如果这个人有足够敏感，就能够意识到一般人这个“自我感”后面的错乱与颠倒。

“所以，当色身发生变化败坏了，心就随着受到牵动，而生起忧、悲、恼、苦、恐怖、顾念、不舍、障碍了。”因为一般人不如实知色身的“集、灭、味、患、离”，而对色身产生贪爱乐着。这种贪爱乐着，伴随着关于“我”“我所”的颠倒想。一般人执着“我”“我所”的真实，所以对于寄托着“我”或者“我所”意象的色身，他会产生贪爱。这样，这个色身发生变坏的时候，比如老、病、死发生的时候，心会怎么样呢？受到牵动——唉呀！我不行了；唉呀！我的身体不行了。

产生“忧”——我这病能不能好啊？“悲”——唉呀！我怎么这样子啊，这可怎么过啊？“恼”——怎么还不好？“苦”——哎呀！受不了！“恐怖”——这样下去，总有一天我会死啊，我就没了！没了！“顾念”——过去身体

那么好，现在还能怎么办呢，能回去吗？“不舍”——这个终究要坏掉，能不能不坏啊？“障碍”——自己内心触事处处有碍。这就是当一个人内心中有了“我”“我所”的颠倒、执取和爱染之后，面对着色身的无常变化、老病死苦的逼迫，会由这样的身苦产生心苦——忧、悲、恼、苦、恐怖、顾念、不舍、障碍。

看一看是不是这样呢？自己是这样，自己见到的身边很多人恐怕也是这样，而且每个人都还觉得天经地义，觉得身苦就产生心苦是必然的，所以苦起来，甚至自己一边身苦一边闹，觉得很理所当然。有智慧或者有修养的人，要感到羞愧啊！我不要这样小儿科，不要这样愚痴，不要这样没有人的尊严和修养。要训练自己这颗心，要改善自己的生命，让自己活得更有智慧，更有修养，也更有尊严。下文说：

什么情况是心随着受想行识四蕴而生病？

同样的道理，对自己的感受、想象、意志、识别等也一样，一旦以为其中哪一个是生命主体的“我”，或者为“我”所拥有，或者在“我”之中，或者其中有“我”，只要以为生命中有一个不变的“我”为生命的主体，其结果就必然是：色身有苦时，心也跟着苦。

这是对于上面道理的拓展。上面是讲了色法、色蕴，在有情边、有情的五蕴流中指的是什么呢？就是色法的身体，生理上的这些现象。关于色蕴，讲了集、灭、味、患、离，讲了对于色、色身产生“我”“我所”这两类颠倒执取，由此而在色身变化败坏的时候，内心生起恼苦——从身苦到心苦。在色法上有颠倒、执着、爱染产生的问题，下面是把这同样的道理，力推到其他的四蕴——受、想、行、识。

佛常常用五蕴来讲生命之流。所谓的色蕴，如果广义地说，是一切物质现象；如果就有情边来说，就是在有情之流中的色法现象、物质现象。是什么呢？就是这个生命之流中，我们常常见到的各种生理现象，物质相关的这些现象。

其他的四蕴，分别是受蕴，也就是这里所说的感受，这个受蕴的“受”是指内心的。我们一般人学习佛法如果不够深细的话，或者是对于生命本身观察不够深细的话，对于生理上的这种触感或者是其他的根尘相对时的这些感觉，和内心的感受性、倾向性、带着情绪的“受”分不开。受、想、行、识这四蕴

都是指的精神现象，其中的受蕴指的是内心的苦受、乐受和不苦不乐受，其实常常是带了情绪倾向的，所以这里用“感受”这个词来说明受蕴。

想蕴，这里简单地说成“想象”，未必非常恰切。前面有讲过，受蕴和想蕴分别是什么呢？就是根、尘触对生识，根、尘、识三和合，这个时候发生什么呢？发生感知或者是认识的过程。从这样的感知，产生苦受、乐受、不苦不乐受；从这样的认识，产生认识结果。认识结果是什么呢？形成的意象。不一定是以可见光摄取进来形成的那种意象为全部，哪怕你闭着眼睛摸到一个坚硬的物体（比如桌面），在这个过程中就有受、有想。关于受呢？如果你是一个正常的力度摸，那是不苦也不乐的，所以自己手摸在这个桌子上，没有明确的情绪倾向性的感受发生，是不苦不乐受。自己的想呢？因为手（身根）与这样的色尘（触尘）有了这样的触对，生起了相应的身识。根、尘、识三和合的认知过程，产生的认知结果是什么呢？坚硬感！在自己的意象中，就呈现这种“坚硬”的意象。关于“坚硬”的意象，就是在这个“身”觉“触”的过程中认知过程产生的认知结果，它形成的这个意象就是当时的想心所，那它是想蕴所摄。它不是单纯的想象的意思，想象在我们生活用语里，其实是对于某一个事物或者某个事件、某个过程怎样怎样去想象。这里可能要多说几句，让大家对于想蕴有一个明确的认识。

在《俱舍论》里，对于想蕴有一个很简短、但是很恰当的表述，叫做“想取相为体”，自己的内心或者说识取了相。这个取相发生在什么时候呢？六根触对六尘的时候。根、尘、识三和合，发生了什么啊？发生了认识过程。这个认识过程也可以分开说，说成是感知和认识。感知，感知的结果就是受；认识，认识的结果就是想。这样分开说好一点，让人们能够清楚地看到；当然也可以简单地说为感知过程或者认知过程。

后面的“意志”指的是五蕴里的行蕴，受、想、行、识四蕴里的行蕴。为什么要用意志来说呢？因为在《阿含经》里，行蕴最根本的指向是指的思心所。思心所是什么内容呢？其实就是审虑、决定、动身发语——思考这件事，对这件事产生一个决定，然后驱动自己的身体或者语言来运作。这在我们一般的用语里，用“意志”来表达，就是这种强有力的、有推动行动或语言力量的这种心的活动，被称为“意志”。这是行蕴里边的“行”，在《杂阿含》中用得最

多的、最主要的意趣。

当然，行蕴在部派佛教阿毗达磨中有更广泛的内涵，比如像刚才提到的《俱舍论》，主要是以有部的意思来谈五蕴。像谈到行蕴的时候，怎么定义呢？是排除性定义。怎么排除性定义呢？叫做“四余名行蕴”——所有的精神现象中，除了受蕴、想蕴和识蕴之外，剩下的都属于行蕴所摄；这就不仅仅是精神现象了。因为一共是五蕴嘛，五蕴在有部的阿毗达磨中说是包括一切有为法，除了色蕴、受蕴、想蕴和识蕴这四蕴之外，剩下其他的所有的现象都被有部归到了行蕴中。这里边有精神现象，所谓的“相应行法”，指的就是除了受、想之外其他的心所；也有不相应行蕴，就是所谓的“不相应行”，一些基于物理现象的定义、概念，所谓的色、心、心所，三位差别之所安立，比如说像方向——东方。东方是纯粹的色法吗？不是，它有一定的色法基础，再加上人的定义，类似于这样的，叫不相应行法。

有部阿毗达磨是把行蕴做了一个扩大化的定义，所有有为法以色、受、想、行、识五蕴来说，除了色、受、想、识四蕴之外，其他所有的法都归到行蕴中去。行蕴其实就变得不仅仅是精神活动和精神现象了，还包括了其他一些不相应行法的内容。这是有部或者是说部派佛教阿毗达磨跟《阿含经》在讲到五蕴的时候，有一些主要倾向的差别。

后面说的“识别”，就是在说识。识，就是指的精神活动中那种能够了别的功能，在《俱舍论》中的定义叫“识谓各了别”，各自能够了别自己所了别的对象。精神活动中了别的功能，叫做识。

这里“感受、想象、意志、识别”，是作者庄春江用来简单地对应描述受、想、行、识四蕴的。

上面对于色蕴的道理，同样也适用于受、想、行、识四蕴。这个人如果把自己的受、想、行、识四蕴的哪一个，当作了生命主体的“我”，或者是被“我”所拥有——也就是“我所”，那他跟上面的情况都是一样的。

五蕴和“我”的关系——是我、异我、相在

后边还有一个比上面色蕴表达更多的说明：“或者在‘我’之中”，就是受想行识四蕴中的哪一个在“我”之中，就是“我”比蕴大，“我”大于蕴，所以蕴在“我”中；“或者其中有‘我’”，这是什么意思啊？就是“我”在

蕴中，蕴比“我”大。这是不同的人有不同的计执，而且实际上你对于五蕴执着有个“我”的排列组合也就是这样而已，这在经中叫做“是我、异我、相在”。

色受想行识五蕴，这是现实生命之流。你考察这个现实的生命之流，与自己认知中的那个自我意象，它们彼此之间的关系不外乎是色受想行识中的某一蕴就是“我”，比如色身是“我”，或者是说这个能了别的识是“我”等等。你说有“我”，如果他就是某一蕴的话，就是这样的结果——“我”是色，……乃至“我”是识，是这样的一些想法。（“是我”）

如果不这样想，如果觉得有一个“我”，那这个“我”是在五蕴之外，这五蕴的种种（色受想行识），是被五蕴之外的“我”所拥有的，这是另外一种看法。（“异我”）

还有什么样的计执呢？“我”跟蕴有含摄关系。怎么样含摄关系呢？一般以为“我”大蕴小。什么叫“我”大蕴小啊？“我”跟蕴有交集，有一个比较大的“我”，里边包含着色受想行识五蕴，叫做蕴在“我”中。另外一种交集就是蕴大于“我”，这是什么意思呢？色蕴大于“我”，“我”只是色蕴中的一个小部分，或者受想行识四蕴是大的，那这个“我”在这个蕴中。（“相在”）

色受想行识五蕴是一边，另外一边是一般人内心中计执的自我（这种自我意象）。你想想，那二者之间的对应关系，不外就是这几种：一个是这个自我意象对应着五蕴中的哪一蕴，就是“我”是蕴——（“是我”）。要不就是“我”跟这五蕴完全没有关系，“我”在蕴外；这个“完全没有关系”是说，“我”不在蕴中，“我”完全在蕴外，然后这些五蕴的东西属于五蕴外的那个“我”，这是在谈到跟前面这种相对应关系的时候，另外一种情况——（“异我”）。还有什么呢？就是互摄的关系，前面是（“是我”）不是（“异我”），后面还有互摄。互摄的情况，就是不能够直接谈是（“是我”）不是（“异我”），而是彼此含摄。彼此含摄，那就是有个谁大谁小的问题，要不是“我”比蕴大（蕴在“我”中），要不是“我”比蕴小（“我”在蕴中）这几种情况——（“相在”）。经中对于这三种计执，分别叫做“是我、异我、相在”。“相在”，就是互相谁在谁中的意思。

如果探究一下的话，你能说色是“我”吗？没有办法，前面简单举了它的荒谬，那这里边的讲解其他处说了很多，这里先不广展开，乃至受想行识都不

能说它就是“我”——（破斥“是我”）。能够说在五蕴外有一个“我”，这个五蕴身、五蕴的和合，是属于五蕴外的那个“我”吗？五蕴，实际是说了一切有为法，你如果说五蕴外有个“我”，那个“我”就是无为法，这里有很大的问题，这里不去细破——（破斥“异我”）。当然这个破法很多了，如果大家有兴趣的话，可以去学习一些关于“无我论”的内容。这个故事中没有特别的细讲，我也不去太展开。后面这种“相在”，这种计执其实也都是有很大困难的，不再一一说了——（破斥“相在”）。

不管是怎样的计执，“只要以为生命中有一个不变的“我”为生命的总体，其结果就必然是：色身有苦时，心也跟着苦。”不管这个人怎样地计执有“我”，或者是说某一蕴是“我”（“是我”）；或者“我”在五蕴外，五蕴属于“我”（“异我”）；乃至“我”在蕴中，蕴在“我”中（“相在”）。他只要内心真的觉得有这样的“我”，结果都一样——当这个色身生起种种苦受的时候，内心必然跟着苦。为什么呢？因为“我”受到了威胁。

他因为“不如实知”，不能够如实地看到生命是怎样的缘起之流，其实在这里没有一个那样自成的、自在的“我”可得，而他觉得有这样的“我”。自成的、自在的、恒常的“我”，跟这样缘起无常的现象、种种逼迫的现象，会遇的时候，内心无法接受，所以产生冲突和痛苦。根本上来说，是从不如实知而产生的爱染、贪着，导致这种无常现象现前的时候，认知不调适，产生心苦。

解决方法其实很简单，改造自己过去错误的认识，这也是佛法修行中很重要的东西。当能够有如实知的智慧的时候，过去错误的认识就被改造。如实知的智慧，就是我们修学佛法最重要的核心内容。

时间关系，今天我们对于这一个故事的学习先到这里。

【佛法问答】

我们剩的时间不太多，大家如果有问题，我们可以简单地来探讨一下。

问题1、关云长刮骨疗毒，算不算得上有修行？

法师：这从何说起呢？是前面我谈到修行那儿吗？有没有修行，要看断没断烦恼。佛法真正的修行，就是看智慧断烦恼。当然，这个人有与佛法相适应的禅定，也算是有修行，但那是世间道断烦恼。因为佛法真正推崇的是智慧断烦恼，所以，有没有修行，归根到底要从这个上说。就像刚才说到的说一切有

部的阿毗达磨中，以及《阿含经》和部派其他的宗派中，谈到声闻圣人的时候，都是在谈什么呢？生起了什么样的智慧，基于这样的智慧断除了什么样的烦恼——这是有没有圣道、有没有真正修行的判断标准。

这在我们汉传佛教徒熟悉的大乘经典中，也有一个大家很熟悉的表达，《金刚经》中说：“一切贤圣，皆以无为法而有差别。”这怎么理解呢？说到对于诸法实相的契入、契证，应该说是有偏圆、浅深的不同，但是本质上是一致的，所以说到声闻的智慧如毛孔空，菩萨的如月轮空，佛的如太虚空等等。这是从对于诸法实相的契证上来说明的。

如果从另外一个角度，也可以说得很明白。你像说一切有部把无为法说成三无为——虚空无为、择灭无为和非择灭无为。所谓的择灭无为，就是智慧断烦恼，这是一种无为。如果从这个朴素的角度来说明“一切贤圣，皆以无为法而有差别”，那就是说，一切贤圣皆以智慧断烦恼这样的情况而有差别。

所以，要说有没有修行，我们要看这个才对。外表上这个人很能忍，不见得有修行。对自己狠一点也能做到，为了面子也能挺过去，但是不一定有修行。好，那这个问题谈这些。

时间关系，今天就不再多说了。我们最后一起合掌，做个回向。

愿以此功德

普及于一切

我等与众生

皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！

031-2. 身苦心不苦

{ 那拘罗，为身所苦求佛教 }
{ 舍利弗，细说法义令解脱 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

(三称)

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

这一次我们还是来继续学习《阿含经故事选》的第三十一则<身苦心不苦>。上一次说到一位叫做那拘罗的老居士向佛请法，佛为他说了“身病心不病”这样的法。这位老居士很欢喜，礼敬离开，去见了尊者舍利弗。舍利弗尊者也就进一步地问他：“有没有问佛什么是身病心不病？”并由此展开了一段说明：

什么是心随着身体生病而生病？主要是说，没有智慧的凡夫，对于色受想行识的“集、灭、味、患、离”不能如实知，因为不如实知，所以对一一蕴生起“我”和“我所”的颠倒想，在这个上有染爱发生，那样，随着色受想行识诸蕴的变化败坏，心也就生起忧、悲、恼、苦等，这是身病心亦病。在讲这一段的时候，其实还谈到了计“我”的几种方式：计一一蕴是我、异我、相在。这是计“我”的几种情况，基本上都包括无遗了。上一次有说，只要计执有“我”，那么必然会在这个蕴身发生无常败坏的时候，发生种种身苦的时候，会产生心苦。这是上一次所学的内容。

这一段因为涉及到了稍深一点的义理，所以在向下进行之前，略微再提一下，让我们有一个比较好的接续。接下来舍利弗尊者对这位老居士说：

什么情况是心不随着身体生病而生病？

也就是前文说的身病心不病的情况。文说：

多听闻正法的圣者弟子。

这也就是我们在《阿含经》中常常看到的一个词，叫做“多闻圣弟子”，这里逐字地解说成“多听闻正法的圣者弟子”。这样的人——

对色身的生起、消失、味着、祸患、出离如实了知。

跟上面“对于色身的集、灭、味、患、离不如实知”恰恰形成对照。

如实了知的缘故，对色身不会贪爱乐着，不会以为这色身是我生命的主体‘我’，也不会以为生命中另有主体，色身是属于那个主体“我”的，所以，当色身发生变化败坏了，心不会随着受到牵动，就不会有忧、悲、恼、苦、恐怖、顾念、不舍、障碍了。

这是对这一段文的整体说明，我们来看一看具体的内容。“色身的生起、消失、味着、祸患、出离”，上文都已经说过了，这就是色身的“苦、集、灭、道、味、患、离”七处善中的一种简略说法。对于色身的这些情况都能如实了知，也就是说，对于缘起中“流转”的色身现象和“还灭”的色身现象，都能够如实了知。

这样如实了知，有什么好处呢？当人们能够如实了知色身是怎样的时候，就不会对色身产生贪爱乐着。这是为什么呢？简单地说就是：“色无常，色空，色不可得。”人们爱着这个色身，内心以为有这样一个色身可得——我的色身的健康、我容颜的美丽等等，总以为这背后有一个实体叫做我的身体，背后有一个实体叫做我的容颜——只是种种因缘和合呈现的现象而已。

我们觉得那个身体啊，其实是有它自体的。“它自体”的感觉，其实就是不待他的。我们觉得这个身体是不待他的，那就意味着对它的生起，没有如实了知。实际上，这个色身不是一整个的，不是一整个的整体和实体。从解剖上来说，它是分分片片的和合；从动态发展的因缘来说，它是过去惑业引生的异熟果报，是这样的因缘。

这样来认识色身，不会觉得是常的，不会觉得它是有实在自体可得的。当然，你如果不觉得有这样的色身实在可得，也就不会在这个杜撰出来的色身实在上，生起种种的颠倒染爱。这就是为什么如实了知，就不会对色身有贪爱乐着，当然也就不会以为这色身是我生命的主体我。因为有这种对于生命的如实知，他会看到：生命现象，只是这样川流不息的五蕴之流交织的现象而已，这里边没有一个如一般人所感觉到的那样自成的、不待他的、一直是“我”的那

样的我自己，只是色受想行识五蕴而已，只是五蕴的此有彼有而已，只是五蕴的前后相似相续而已——“唯有诸蕴能引诸蕴，唯有诸法能引诸法”，这里面压根就找不到“我”，也不需要“我”。如果硬塞进去一个如一般人体会、认为的那样一个“我”，生命现象反而说不清楚了，没有办法成立了。

他不会以为色身是“我”；也不会以为色不是“我”，另外有一个“我”，色是属于那个“我”的。以为色是“我”，叫做“是我”；以为色不是“我”，是“我所”，叫做“异我”；当然，也不会以为是“相在”的——“我在色中”或“色在我中”，这是上面说过的内容了。这个人不会在色身上起这种颠倒想，不会起颠倒、染爱、执着，不会以为色身是“我”或者是“我所有”，那么，当这个色身发生变化败坏的时候，他的内心就不会产生心苦。

这一点其实是容易发现的。比如说：我们生活在这样一个和平的国度中，但是这个世界上其他地方会有战火，会有战乱，也会有饥荒等等，我们为什么没有对那边的人感到牵肠挂肚，那里吃不上饭的人没有让我们睡不上觉呢？因为我们没有觉得他跟我们的生命有什么关系。如果我们有一个至爱亲朋，现在就在非洲的某个吃不上饭的地方，正在挨饿，正在被围困着，那么我们内心会不会觉得扰乱乃至痛苦呢？会的，我们是把他摄为“我的眷属”，是跟我有密切关系的，就会有这种情况。正在痛苦中、担心中，突然接到一个信息，说：经过核实，那不是他的亲人，不是他担心的至爱亲朋，是一个他根本不认识的人。他的心又会怎么样呢？长舒一口气：“哎呀！幸好不是，好了！安心睡觉了。”那边虽然还有种种苦恼，但是他心不苦了，原因就在于他不把那个摄为“我所”了。

其实，我们在生活中会有很多类似的情况。比如：自己本来以为桌上放的那个手机是我的，这个时候过去一个人，拿起来就给摔在地上。自己会怎么想？会非常心疼，会非常痛苦，会非常愤怒：“这个人怎么这么没有道理，摔我的手机？”冲过去要理论。在冲的过程中，离这些满地的碎片近了，一眼看过去，地上那个手机的牌子、logo 跟自己的原来不一样——“不是我那个”。然后心里立刻不痛苦了，也不生气了，可能也不责怪刚才摔别人手机的那个人了。这就是我们的心，总是因为“我”“我所”才产生种种心苦。为什么呢？因为我们在“我”“我所”上有染爱贪着。

当一个人不计执“我”，不计执“我所”，他的染爱、贪着没有地方落脚，也没有地方可从生起，所以他对于这样无我的生命现象的任何一个部分，也不会执着是“我”、“我所”，这样，不管是这个色身，还是受想行识，发生无常败坏变化，他内心不会产生心苦。

对于初学来说，这个道理实际上并不难体解，难的是能够认识到无我。真认识到无我，“我所”当然也就不成立，自己内心释然解脱。这是这一段的道理，做这样一个说明。下面：

同样的道理，对感受、想象、意志、识别等生命的其它组成也一样，不认为其中有生命不变的主体“我”，所以，当色身有苦时，心不会跟着苦。”

这个人认为色中有“我”（相在）；也不认为色是“我”（是我）；也不认为色外有个“我”，色属于那个“我”（异我）。同样的情况，他也不会觉得受想行识四蕴中，是我、异我、相在，这一切处无我。也就是说，他不计执有“我”了，他深刻地体达了生命的实相——无我的缘起，无我的轮回。当然，真正彻底觉证的人，他轮回之流没有办法再去延续，因为他的轮回之流缺少了相续的因缘，也就是无明烦恼。

这个人彻底地离开“我”的计执，所以当色身有苦的时候，心不会跟着苦，这是“身苦心不苦”的根本原因，就是不再计执有“我”。下文说：

听了尊者舍利弗这一番解说，那拘罗老居士有深彻的理解与体悟，当下证得法眼净：见法、得法、知法、入法，不再需要靠别人而能解决自己的疑惑，于正法中，心不再畏惧。

舍利弗尊者的这一番解说，实际上是很全面的。这位叫做那拘罗的老居士，也深刻地体悟了舍利弗尊者所说的内容，并且当下就证得初果。“法眼净”的意思，就是后面所说的“见法、得法、知法、入法”，这是什么意思呢？也就是自己对于法有了亲切的体证，用今天大家熟悉的话来说呢，就是无漏智慧生起，他对于生命的真相有了如实知见——见法、得法、知法、入法。

因为他正确地契证了法，所以“不再需要靠别人而能解决自己的疑惑”。这里所说的“疑惑”，主要指的是对于当下生命现象，过去所有的疑惑。过去有什么疑惑呢？过去觉得有“我”、有“我所”，过去有基于“我”“我所”的一系列错误认识。现在自己对于生命是怎么一回事有了如实的知见，对于生

命的现象与本质不再发生错谬和颠倒。这个时候他就不再需要靠别人来告诉他自己的问题在哪，他知道过去的问题在哪，他也能够知道如何去纠正这些错误。

“于正法中心不再畏惧”，对于佛所觉证、宣说的正法，内心不再觉得“是这样吗”——这是疑惑；“要是这样，那不没有‘我’了吗？没有‘我’，这可怎么办啊”——没有这样的畏惧。一直执着有“我”的众生，有一些人乍听到无我的教法，会如何呢？会不能接受，会惊慌——“把‘我’都说没了，这怎么可以呢？”而一个真正见法、得法、知法、入法的人，就没有这种畏惧。

包括后世有一些佛法的方便说，也就是为那些畏惧这种“无我”教言的人，有一些方便的说法。让这些人能有所趋入，能够去修行善法，令身心调柔，做好接受真实佛法的准备，所谓“为畏无我句者，说有如来藏”。我们这些弘扬佛法的人，在这个上要知道众生根性的不同。从“生善”这个角度来说，这些法虽然是方便法，不是究竟了义的，但是能够帮助那些畏惧无我的人，先趋入，先增长善法，先培养福德智慧资粮，慢慢地能够被引入到究竟道上来，这样也是好的。只是不能够把这些方便接引性的内容，当做是究竟的、了义的、最真实的，那样就容易出问题。

这位那拘罗老居士自己得法眼净，证了初果后——

就从座位上站起来，整理好衣服，恭敬地合掌，对尊者舍利弗说：“大德！我已经证悟，得到超越与度脱。现在，我归依佛、法、僧众，为佛弟子，请当我的见证人。从现在起，我终身归依三宝。”

这位那拘罗老居士证了初果之后，他对于佛、法、僧、戒有了不坏的净信，所谓的“四不坏净”。对这些有了决定的净信之后，他做了一件什么事呢？在尊者舍利弗面前自誓皈依佛法僧三宝，请舍利弗尊者做他的见证人。我们在《阿含经》中看到不少这样的情况：有一些在家众去见佛，或者是见一些佛的圣弟子们，得到了法教之后，当下见法、得法、知法、入法，证得初果，那是于法决定无疑了，这个时候，他皈依佛法僧三宝，成为佛的在家弟子；有很多这样的情况。他在听说之后，还没有确定之前，他还不是佛的在家弟子众，是他确定甚至已经成为初果圣人之后，才皈依的佛法僧三宝。

这里我们要了解的不仅仅是，当时的皈依主要是自己在佛面前，或者是说

在出家众面前，乃至一位出家人面前，作这种自誓的皈依，还要看到这位皈依师、这位皈依阿阇黎起到的作用是什么呢？这里说得很明确：“请当我的见证人”。在那种自誓皈依的情况下，如果他自己会说，也能够说得清楚，那这位现前的比丘、这位出家人，就是见证人的角色；如果对方的话说不太清楚，但是意愿是真诚的、是明确的，那么皈依阿阇黎一句一句地教授、引导对方，将他自己内心的这种决定、这种誓言说出来，这个时候这位皈依阿阇梨起的作用，就是引导者和见证者。这是皈依师真正的角色——见证者（或者再加一个身份：引导者），而不是骑在人家头上作威、作福的人，不是这样的角色。这一点，我们要注意！

出家人有时候是比较弱势的团体，可能被一些人侮辱甚至有利益侵害。但是在另外一些情况下，特别对于笃信的这些居士来说，我们出家人也要有自觉——自己不要傲慢，不要把自己放得那么高。固然要自尊自重，不过这不是靠摆一些架子而来的，是要自己尊重自己，自己有德，同时也尊重他人。尤其是作为出家众，不要“强知他事”——就是不要勉强地去管人家在家众的那些事情，什么事情都要发表一下意见，都要管一管，甚至要人家必须听自己的，这个不是出家离欲的气氛。

应该怎样呢？对方信重三宝，有一些关于生命的疑难，或者是在家事务的疑难，来问出家众。关于生命的疑难，那当然可以观机说法；关于一些在家事务的事情，要看合适说还是不合适说。说的时候呢，也不要一副“我的意志就是真理，必须要得到贯彻”的样子，永远是一种建议，最多是诚恳而真挚的建议，而不应该成为命令，不应该成为主宰者的形象。

我们中国人有尊师重道的传统，现在一些佛法流派中有特别强调师长的重要，这些都对；尊师重道，重法敬人，这些都对。但是，不要扩大化，双方最好都不要扩大化——作为在家众（或者弟子）的，不要出现人身依附，不要丧失自己人格的独立性；作为师长的，不要去搞精神控制，也不要去搞人身控制，更不要去过分地指手画脚，强知他事。强知这个“知”是指的管理的意思，不仅仅是打听人家的事。不要勉强插手，不要搞得很没有出家的味道，这是我们要注意的！这是从“皈依师是什么角色”多谈几句。

好，这是这一次“身苦心不苦”正文的内容。接下来我们看看“按语”。

按语：

一、本则故事前段取材自《相应部第一相应第三八经》《杂阿含第一二八九经》《别译杂阿含第二八七经》，后段取材自《相应部第二二相应第一经》《杂阿含第一〇七经》《增壹阿含第一三品第四经》。

“按语”一谈了一下故事的取材。

二、为了方便说明，佛陀将人的组成，归类为物质的色身、感受、想象、意志、识别等五种，经典中常简为“色、受、想、行、识”，并称之为“五蕴”“五阴”。

还有一种译法，叫做“五众”。这里的“蕴”也好，“阴”也好，“众”也好，如果从意思来说，主要是一大类同样的东西。

又，为了表示人们对此的强烈执着惯性，也称为“五取蕴”“五受阴”（参考《杂阿含第五八经》）。

五蕴、五阴，这是比较常见的说明。如果要表明这是烦恼相应的五蕴，这是烦恼相应的五阴，可以在中间加个字，比如：五蕴就可以称为五取蕴，五阴就是五受阴。要注意！五取蕴还不容易误解，那五受阴呢？不是说受蕴有五种，而是五蕴与烦恼相应的时候，可以称为五取蕴；五阴与烦恼相应的时候，可以称为五受阴。这个“受”和“取”，都是表示内心的颠倒取着，无明烦恼相应的意思。“取”在十二支因缘中就有，“爱”是烦恼，“取”是烦恼变得强盛的时候。

五受阴这个“受”为什么也跟烦恼有关呢？在一些比较重要的经论中谈到“受不受诸法”的意思。什么叫“受不受诸法”呢？简单地说，就是内心中是不是认可有这样法的实体——内心认为有这样法的实体，叫做受了这一法：内心觉得有这样法的实体，就叫做受取了这一法、受了这一法。《中论》中有一个偈颂，说得简直太好了，叫做：“受诸因缘故，流转生死中；不受诸因缘，名之为涅槃。”如果这个人在这些缘起的事物上、缘起的现象上，取着实有，这叫“受诸因缘故”，那么无明就现起了，也就是后面的这些烦恼，次第就要发生了。有这样的无明烦恼相应，就要造业了；有这样的惑业相俱，生命就会在舍报之后，又继续地再受生了，无穷无尽的流转——“受诸因缘故，流转生死中”。“不受诸因缘，名之为涅槃”，如果不受取这一切法，不受取为实，

把因缘如其本然地认识为是无实的、此有彼有的，这就叫做“不受诸因缘”；这样如实了知的时候，自然破灭无明烦恼，也就证得涅槃——“不受诸因缘，名之为涅槃”。

这个“受”字和这个“取”字，值得真心想要修行的人仔细去体会。后来的大乘经典中说：“一切法不受，得成于忍。”什么意思呢？心中不取着任何一法为实有——“不见一法实”——当然也就不见一法实在地生起，一法实在地断灭。这样的人，就有了“诸法无生”“诸法本来寂灭”这样深刻的体认，如果是无漏智慧层面的，那就是大家常常听到的“无生法忍”。“一切法不受，得成于忍”，这就是无漏智慧了。这个“取”字也是类似的，在一些经典中也常常谈到这个“取”。

“取”和“受”，我建议大家仔细去体会，从自己的心——内心的运作、内心的动作上，去体会这两个字，看看他用得多恰当。就是不断地在接受，接受什么呢？接受颠倒计执。颠倒计执什么呢？不是实在的，自己执着为是实在的；不是恒常的，自己体会为恒常；没有那样自成自体的，自己体会为有那样自成自体。这就是“受”“取”，后面就有无穷的问题。

三、在印度传统的文化与宗教思想中，认为生命中应有一个不变的主体：在个人，称之为“我”；在宇宙中，称之为“梵”。这种思想，除了佛教之外，也普遍存在世界其它的宗教文化中，可以说是人性中的共通执着。

不仅仅是在宗教文化中，在一般人生命内在的感觉中有没有“我”呢？有“我”。这样的“我”有什么特点呢？从小到大一直都是我，没有变成张三和李四，是我是我还是我，它有恒常义。而且这样的我，想到我自己的时候，感觉到我自己的时候，没觉得我和空气有关系，没觉得我和食物、水有关系，甚至只是内心感受我自己的时候，跟父母、跟地球、跟太阳、跟什么都没关系，这个“我”是自成的，不待于它缘的。这是多荒谬的事呢，但这就是我们内心感觉的自我，恒常的、自成的，不待于它的，一整个的东西。你在生命现象上，哪样去找得到与它相对应的真实呢？在生命现象上找不到与自己一直执取的“我”相对应的真实，就是说明无我。

不是说只有在他们的文化和宗教思想中，才觉得生命中有一个不变的主体，在一般人不用教化、不用学习，自然而然的感受中就有这个。不仅人是这样，

猫、狗也是这样，低等动物还是这样，这是一切有情众生、凡夫众生共通的问题。如果是需要多么发达的文化与思想才会有我见、我执的话，那一个笨蛋就应该是没我执的，一个没文化的人就应该是没我执的。不是这样的，这个要注意！

一些人在对于“我”的说明中，总是要在宗教文化思想中去说明“我”的意趣；那个不妨作为对于思想的破斥，但是很多人觉得“我没有那样计执”。那说明什么呢？说明那样破斥“我”是跟这个人不相应的。你要指出：一般人内心感觉的那个“我自己”意味着什么？在生命中有没有与它对应的真实？如果没有，他那种内在的自我感是荒谬的、是不真实的。通过这样，让对方认识到计执有“我”的荒谬，以及计执有“我”的基础上发起的这些思维运作、情绪感受的可笑。这样，才可能让这个人产生一些与佛法相应的智慧，乃至深刻地改变生命。

佛陀从他的证悟中，指出“我”的想法，是一种根本不存在的错误，执着这种错误，成为众生流转生死，烦恼痛苦的关键。

这就是刚才说的，这种“自我的内在感觉，自我的内意向，我是真实存在的”这种执着，是问题。因为所计执的那样的“我”，在生命现象中一切处不可得，也就是无我。

所以，破除“我”，就成了佛陀所教导的核心修行科目了。

我们说三法印：诸行无常，诸法无我，涅槃寂静。从前也指出过，它其实也是一个很简明扼要的修行路线，由观察“诸行无常”体证“诸法无我”，契入“涅槃寂静”。

而从五蕴中，观察、体证其中不存在任何形式的“我”，是破除“我”的修行方法之一。

佛，教了不少观察“我”不可得的方法，其中之一就是从五蕴的角度来观察任何形式的“我”都不可能。当这个智慧深彻之后，也就破除了关于“我”的颠倒想、颠倒见。

四、生起、消失、味着、祸患、出离，原经文中作：集、灭、味、患、离。其完整的内容，应当是“苦、集、灭、道、味、患、离”，也就是《杂阿含第四二经》所说的“七处善”。这是以苦、集、灭、道“四圣谛”为核心的开展。

有兴趣大家可以看一看相应的经典。“苦、集、灭、道、味、患、离”在故事的讲解中，也略作过说明。对于这七处的如实知，被称为“七处善”。

五、生理上的衰弱与病痛，老年人是更有机会，也更能深刻体会的。那拘罗居士能很快地在尊者舍利弗的解说下证悟，佛陀的应机说法，是个重要的因素。

佛为那拘罗所说的是“身苦心不苦”。想想，已经 120 岁了，会不会有身苦？会。会不会有心苦？没有修行之前，会有心苦。这个对于他来说，就是有切肤之感、切肤之痛的，他当然想要深刻地了解它、实现它。所以说佛对于他这样的说法是比较契机的，这也是他后来能在尊者舍利弗的开示下，迅速证悟的一个因缘。

六、痛苦，是一种不舒服的感受，经文作“苦受”。生理的痛，为身体非自主神经的一种警示机制，是难以避免的，佛陀也不例外。

生理上的痛，即便是无学圣人也有，阿罗汉、佛都可以有，不是必然有。

心理的苦，主要是源于“我”的错误见解与执着。

这里谈到了心苦是跟烦恼相应的，是源于无明的。下面举例：

例如：希望“我所拥有的”周遭一切，包括肉体与精神，自身与他人，都要依着我的意思来运作，十足展现了贪爱的特性。

这个有没有呢？有啊。我如果说一点可能打击面大的话呢，看看家庭内部的矛盾，有多少是从“不如我意”来的。人很奇怪，当两个人接近到一定程度的时候，烦恼相应的心很难把握好尺度，他会希望对方按照他的意志来。这是主宰性，这是他在对方那边计为“我所”，所以要表现他的支配能力，很自然地就会这样。但是对方又有我执，也要实现他自己内心中主宰的欲望。两个人的观点一致还好，不一致自然就冲突了。冲突了，当然就痛苦了。这里说这种心苦——

这是可以经由修学来止息与超越的，一旦超越了，就做到“身苦心不苦”了。

内心的痛苦，是可以通过修习来突破根本的错谬——“我”“我所”的颠倒想，“我”“我所”的执取。这些被突破之后，也就超越了心苦，可以没有心苦。

七、就如故事第二九〈就像接连中了两支毒箭〉里的譬喻：身苦，就像中了第一支毒箭；如果身苦时心也苦，那就像又接着中了第二支毒箭，苦上加苦。

这个道理前面有说过，身苦已经是不幸的事了，为什么还觉得自己苦得不够，要增长心苦呢？

所以，当有病痛时，我们要这样想：中了一支毒箭已经很不幸了，还要再继续中第二支吗？怎能不“身苦心不苦”呢！

当自己真正这样想的话，其实就给自己一个充分的理由，不再去延续、发展心苦了。也是可以通过这样的调心，来改善、减轻自己的心苦。

八、有时，看到一些学佛的朋友，报告他们“身苦心不苦”的心得，所用的方法，是将身体病痛部分，假想成第二者或第三者来观察。如胃痛，就假想将胃独立出去，不将之当成是自己的一部分，拟成“你这个胃”来观察，看“你”要怎么痛，与他客气对话。这样的方法，似乎也能达到不错的对治效果。不过，使用这假想法观察时，应当要注意！不要让那“观察者”，在不知不觉中，又成为“我”的另一种变型才好，因为，只要执着于任何型态的“我”，痛苦、烦恼与执着，就又会换个面貌悄悄地跟上来。

应该说一个没有足够无我慧的人，在做这种假想观察的时候，他一定会有“我”想的，不会没有。这种作为对治的方法，不是不可以，但并不是佛所教导的。佛法中就算是想用一些对治法，也有比这个高明的。比如修慈心，自然地对于身心的一切感受，始终抱以柔软慈和的心来接受它、面对它，不需要一定要把他当成“另外一个人”“另外一个人的”，还要跟他说什么话，那倒不一定。甚至，如果修习慈心比较相应，能够比较真切地修习“代众生受苦”，这个反而可以成为发起强烈慈悲心的一个助缘，这都比这种用心要有意义得多。当然，这也不失为一种方便。

好，这里就不再多说，今天关于这部分的学习就到这里。

【佛法问答】

下面看一看大家的问题。这些问题，因为时间关系，我简单说其中一个。

问题1、无我，谁在轮回？

法友：顶礼师父！弟子有个困惑：众生有六道轮回，有今生业报会随之到下一次受生。如果没“我”，是什么在轮回？谁在受业报？

法师：这个问题反复说过多次了，如果有心的话，可以看看之前的内容。我在这里简单说。

本来也没有“我”啊，你看看十二支缘起中所讲的轮回，哪儿有一个叫“我”呢？无明缘行、行缘识、识缘名色、名色缘六入、六入缘触、触缘受、受缘爱、爱缘取、取缘有、有缘生、生缘老死，这里哪一支叫做“我”呢？没有“我”，这一支一支的因缘滚动，难道不是轮回吗？没有“我”，什么在轮回？就是这样“唯有诸蕴能引诸蕴，唯有诸法能引诸法”，就是“无明缘行”乃至“生缘老死”，这就是轮回啊，哪儿需要“我”呢？你往哪儿插放这个“我”呢？

“谁在受业报”？这就是典型的自相矛盾，为什么呢？如果没“我”——这是承认没有“我”的，那你后面那个“谁”是不是又是“我”啊？没有“我”，轮回才能够成立，才能有“无明缘行、行缘识”乃至“生缘老死”。“无明”的一个表现就是，本来没有“我”，但是硬觉得有“我”。如果有“我”——那他觉得有“我”就是对的，还叫什么“无明”啊？哪儿还有“无明缘行”啊？

所谓的“谁在受业报”，佛法也从来没有说一定要有个“我”才有业报啊。惑、业、苦——由这样的惑、业，导致这样的苦受产生，这就是业报；由这样的惑、业，导致本身是苦性的五蕴聚的现起，这就是业报。五蕴聚中有“我”吗？没有。有没有苦的现象呢？有。这就是无我的轮回、无我的业报。

简单说一下，如果觉得没有听得太清楚，可以找之前更多的说明来做一些了解。我们最后一起合掌做一个回向。

愿以此功德

普及于一切

我等与众生

皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！

032. 在黑牛与白牛之间

{ 共轭缚，黑牛白牛难离系 }
{ 心解脱，断除欲贪是关键 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

(三称)

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

今天，我们一起来学习《阿含经故事选》的第三十二则<在黑牛与白牛之间>。这一则故事是以黑牛、白牛系缚等等作为譬喻，来说明修行的原理。我们来看一看相应的文字：

有一次，尊者舍利弗与尊者摩诃拘絺罗，同住在摩揭陀国首都王舍城东北边的耆阇崛山中。

这一件事情、这一部经文，发生在两位佛弟子之间，分别是舍利弗尊者和摩诃拘絺罗尊者。他们俩之间发生了一番关于法的探讨之后，这样的内容被其他比丘也了解、传诵。到结集法藏的时候，结集出来，进入了《阿含经》“六入诵”中（我们北传《杂阿含》的“六入诵”中）。这件事情说明什么呢？说明：即便在最早结集的时候，整个如法、如律的僧团一致认同的佛法，也不见得非要是佛一字一句亲口说的，佛弟子说的也被当时佛陀刚刚灭度、结集法藏的比丘们认定为是佛法，而且还结集入经典中。

我们汉传佛教中有一些佛教徒，常常津津乐道于：我们汉传某位祖师的法教，被后来的弟子们结集成册、成书，命名为某经，说这是唯一非佛说而名为经的；以此来说明一些问题。其实，如果了解《阿含经》，如果了解法藏的结集，就不会有这种误会。像舍利弗尊者和摩诃拘絺罗尊者之间的这番探讨，中间也没有佛的印证。不像一些人说的：“虽然佛弟子说，但是被佛所印证，也

可以成为佛经。”在《阿含经》中，这里并没有谈到他们两个的对谈是在佛陀面前进行的，更没有谈到佛陀的印证。

后世的比丘们或者是说结集法藏的比丘们，凭什么来认定他们俩这一番对谈是佛法，而且可以作为经典结集出来留世呢？这里边的原则，并不是靠通过判断是不是本师释迦牟尼佛说的来做决定，而是看他们所说的内容，是否随顺于佛的根本教说，这在后世被总结为“随顺修多罗、随顺毗尼”。“修多罗”的意思，其实就是“经”了，也就是佛的根本法教。在法的方面、法的味道方面，是否随顺于佛陀的根本法教，是否在宣说中违越了“毗尼”，也就是佛说的戒律。如果在这两方面都随顺，那么即便不是佛陀亲口说的，也是佛法。在这个特别的例子中（其实不止这一个了），也一样可以作为经典结集出来，流传于世，令后人学习、了解。

另外，在后世，包括《阿含经》中，也有一些提到类似于“三法印”这样的内容。三法印有几个重要的意义，其中一个意义就是用来判断是否是佛法。某种说法、某个内容或者某部以佛教经典面貌出现的内容，是否是佛法，靠什么来判断？靠它本身这个内容中，说它是不是佛说的吗？这不是又当裁判员、又当运动员吗？这怎么可能呢？要靠一个外部的标准来判断。这个外部标准，为一切佛弟子所认同的是什么呢？三法印——诸行无常、诸法无我，涅槃寂静。三法印的意义有好几点，这里特别强调它印证某一种说法是佛法、非佛法的功能。好，这里是大家要了解的！

不用特别神话哪一部经典是不是佛说的，而被大家认同为经。本质上，只要是随顺于修多罗、随顺于毗尼，或者说与三法印没有什么违背的，与三法印一致的内容，都可以说是佛法，当然也可以作为经典流传下来供人学习、实践的，即便没有所谓佛陀当面的印证。这是我们汉传佛教徒可能要注意的事情。

这件事情发生的地点，是在王舍城东北边的耆阇崛山中，也就是所谓的灵鹫山。

一天傍晚，尊者摩诃拘絺罗在禅修告一段落后，去见尊者舍利弗。两人见面问讯寒暄后，尊者摩诃拘絺罗问道。

这件事情是在一天的傍晚发生的。我们在《阿含》中看到很多类似的场景：比丘们在临近傍晚的时候，从禅坐中起身，互相之间探讨一些法义，或者有一

些法的交流。这里是摩诃拘絺罗去跟尊者舍利弗俩人做探讨，摩诃拘絺罗尊者问舍利弗尊者：

“舍利弗学友！是眼睛绑着所看到的東西呢？还是眼睛被所看到的東西绑着呢？又，其他类似的耳朵与声音、鼻子与气味、舌头与味道、身体与触碰、意念与所念，到底是哪个绑着哪个呢？”

之前说过，这部经是在我们北传的《杂阿含》“六入诵”里的内容。这里的问题是說：佛教谈到系缚，在六根触对六尘的时候，对于没有正知相应的凡夫来说，系缚会发生；那么是眼系缚了色呢，还是色系缚了眼呢？其他的，是耳系缚了声呢，还是声系缚了耳呢？因为你谈到系缚，总有一个“谁系缚谁”的问题。佛法中谈系缚，眼耳鼻舌身意、色声香味触法，这样相对的根与尘触对的时候，到底是什么系缚了什么呢？这是摩诃拘絺罗尊者问舍利弗尊者的问题，大家怎么看呢？

佛法中说：“六入缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取。”在六根触对六尘之后，发生了一系列问题，发生了染爱和更进一步的烦恼取着等等。这里边有系缚，那么是什么系缚了什么呢？

这个问题问得非常好！这也涉及到了我们之前谈过的问题，所谓修根的问题、守护根门的问题。如果意识不到所谓的系缚，本质是什么？是如何发生的？那又谈什么正确的修行，谈什么解粘去缚，谈什么守护根门呢？

如果以为是眼系缚了色，那你觉得这样的修行，应该从哪儿下手啊？问题在眼，那就要把眼搞得不能够再系缚色，那就弄瞎好了，或者成天闭着眼不看好了。问题是：你就算对于眼有这种办法，那你对于身、触有什么办法啊？你还能把全身的这些体表以及体内能够产生触觉的，都给破坏掉？就算自己想把自己搞成木石，那你的意识活动呢？反过来，如果以为是色系缚眼，那你又怎么办呢？难道你要消灭世间所有的可见光吗？

这里有这些问题，我们来看尊者舍利弗是怎样回答的？舍利弗尊者说：

“拘絺罗学友！我说既不是眼睛绑着所看到的東西，也不是眼睛被所看到的東西绑着了；耳朵与声音、鼻子与气味、舌头与味道、身体与触碰、意念与所念也一样，都不是哪个绑着了哪个，而是由这两者所引生的欲贪，将他们给绑着了。

舍利弗尊者的回答是非常清晰的：眼缘色，然后后面发生了欲贪；是这个发生的欲贪，将眼、色系缚了。既不是眼系缚了色，也不是色系缚了眼；其他的，耳、声，鼻、香，舌、味，以及身、触，意、法，也都是一样。不是根与尘之间互相谁绑了谁，而是根、尘触对之后生了识，根、尘、识三和合生起的欲贪系缚了。他这里举了一个喻，下文说：

拘絺罗学友！这就像将两头牛，一头黑色，一头白色，并排绑在一起拉车，如果有人问，是黑牛绑着白牛呢？还是白牛绑着黑牛呢？这样问恰当吗？”

因为在那个农耕的时代，大家常常看到耕牛，可能也包括以牛驾车的情况，所以举这样的牛拉车喻。舍利弗尊者说：就像两头牛，一头是黑牛，一头是白牛，将它们并排绑在一起拉车，这个时候如果有人问：到底是谁系缚着谁呢？因为它们俩被绑在一起了，到底是黑牛绑着白牛呢？还是白牛绑着黑牛呢？

答案可以随顺这两种说法吗？也就是说：这样的问法恰当吗？拘絺罗尊者是这样回答的：

“喔！这样问不恰当，舍利弗学友！因为不是黑牛绑着白牛，也不是白牛绑着黑牛，而是两头牛之间的牛轭与绳索，将他们给绑住了。”

这是拘絺罗尊者对于舍利弗问题的回答。并不是驾车的两头牛（绑在一起的两头牛）互相之间谁绑着谁，而是这两头牛之间的牛轭与绳索把这两头牛绑在了一起。这是很有意思的事，说起来很简单，但是不反观自己生命的人，未必有这样的认识。下面舍利弗尊者说：

“正是这样，拘絺罗学友！不是眼睛绑着所看到的東西，也不是眼睛被所看到的東西绑着了；耳朵与声音、鼻子与气味、舌头与味道、身体与触碰、意念与所念之间，都不是哪个绑着了哪个，而是这些因缘所生起的欲贪，将他们给绑着了。

从这样的喻，舍利弗尊者开始显它的意：就像这样的黑牛和白牛被绑在一起，并不是二者之间谁绑着谁，而是二者之间的轭与绳绑着二者一样，眼见色、耳闻声、鼻嗅香、舌尝味、身觉触、意知法，所发生的，也不是眼系缚色或色系敷眼，乃至意系缚法或法系缚意，不是根、尘之间谁绑着谁，而是根、尘为缘所生起的欲贪产生了系缚。

什么叫根、尘为缘所生的欲贪呢？刚才说过，这里再重复一下。就是眼、

色为缘而生诸识，这样，眼、色、眼色为缘所生的识和合，这就是所谓的触（触心所的“触”），这个时候发生认识和觉知。这样的认识和觉知发生之后，会产生认识的结果和觉知的结果。认识的结果是“想”（形成意象），觉知的结果是“受”（感受，偏于内心的苦乐舍受）。缘于这样的想与受，一个没有正知相应的心，没有如实知相应的心中、识中会生起颠倒，也就是所谓的无明相俱，无明相应触会生起欲贪——可意境生贪，不可意境生嗔。

这里用“欲贪”来说明这种内心的爱染。之前说过，后世的论疏中说：同样都是爱染，并不是只在说着这种贪念、贪的反应，也在说着嗔的反应。后世的论疏把这贪、嗔分别说为“不离爱”和“乖离爱”，是很有意义的。

从这样的贪、嗔，也就发动了种种身语意的造作，由烦恼流露产生问题。也就是十二支因缘中所说的“六入缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取”，进一步的，由这样的烦恼而造作，有引发后有力量业——所谓的“有”。接着向下看，舍利弗尊者接着说：

拘絺罗学友！如果是眼睛会绑着所看到的東西，或是眼睛会被所看到的東西绑着；耳朵与声音、鼻子与气味、舌头与味道、身体与触碰、意念与所念会是哪个去绑着哪个，那么，我们就无从修行起，而世尊就也不能教导大家修行以离苦了。

这里谈到一个问题，就是不仅不是“眼系缚色”或者“色系缚眼”，乃至“意系缚法、法系缚意”，而且如果是这样的话，实际上是没有办法修行的，世尊也没有办法教导大家离苦。这是这里说的意思，前面展开过，如果是眼系缚色，那怎样来修行呢？如果是色系缚眼，又怎样来修行呢？都是不可能的。这里先不再更多展开，接着向下来说：

拘絺罗学友！世尊看见合意的，或不合意的，都不会起欲贪，但一般人就不一样了，看见合意的或不合意的，就生起想要或不想要的欲贪。

这是舍利弗尊者跟拘絺罗说：世尊作为一个究竟解脱的人，他不管是看到合意的或不合意的（就是可意的和不可意的），都不会生起欲贪，也不会生起嗔的烦恼，不会生起贪、嗔——于可意境，不会生起贪着；于不可意境，不会生起嗔厌。但一般人不会这样，看到合意的会想要，看到不合意的会不想要，这就是所谓的贪、嗔——这里都说为是“想要的欲贪”或者“不想要的欲贪”。

所以，世尊说：应当断除欲贪！当欲贪断除了，那么，心就得解脱了。

世尊也跟我们这些比丘们教导说：“应当要断除欲贪，欲贪断除了，心就解脱了。”并不是要去改变眼或改变色，佛法的修行是改变心的运作。改变心的什么运作呢？令欲贪不再发生。当这样的改变发生之后，心也就解脱了。

解脱是跟系缚相关联的。系缚是怎样发生的呢？是有眼、有色，就必然发生系缚吗？如果以为“眼系缚色”或者“色系缚眼”，乃至以为“意系缚法”或“法系缚意”，那就意味着：只要有眼或者只要有色，乃至只要有意或者是只要有法，系缚就必然发生。如果有眼有色，系缚就必然发生，那心就没有办法解脱，修行解脱就是不可能的。

正因为系缚不是发生在眼与色任何一边，不是“眼系缚色”或“色系缚眼”，而是心中生起了颠倒而有贪、嗔的流露，所以修行成为可能。因为那是错谬的、不如实地运作产生的结果，当能够如实地正确运作心的时候，那些不发生，所以可以从那些虚谬的系缚中，心得解脱；这是修行的原理。

这个虽然说起来简单，不过，如果人们认识不到，总是对于外在的这些事物生起“它系缚我，它令我烦躁，它令我心中生起欲贪”这些想法，在修行中也很难基于这样错误的认识，生起正确的修行。所以这里，虽然经文很简短，但非常之关键。下文说：

眼睛看是这样，耳朵听、鼻子闻、舌头尝、身体触、意念识等感官作用也都一样。

这是以眼为例来说明，其他的都可以例然。

应当断除欲贪！当欲贪断除了，心就得解脱了。”

这里说的修行原理是简单明了的，但同样也是非常重要而深刻的。

这一段经文，在带“六入处禅修营”的时候，曾经选取讲说过。更进一步的，跟六入处相关的是《第一义经》，更深刻地来看六入处，也曾经在那个禅修营中讲过。希望想更深入学修的法友，可以将相应的音频找来更进一步的学习。

按语：

一、本则故事取材自《杂阿含第二五〇经》、《相应部第三五相应第一九一经》。

“按语”一是说明故事的出处。

二、黑牛与白牛的譬喻，说明佛法修学的原理与关键，也说明了欲贪的调伏与断除的重要。

“按语”二是说明欲贪调伏与断除的重要，从这样的黑白牛的譬喻说明佛法修学的原理与关键。

今天我们的学习就到这里，下一次我们希望能有更好的网络条件，能够做更多的学习。我们一起合掌，做一回向。

愿以此功德
普及于一切
我等与众生
皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！

033. 大师就说调伏欲贪

{ 若人问，释尊以何教以教 }
{ 汝应说，调伏欲贪大师教 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

(三称)

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

今天，我们一起来学习《阿含经故事选》的第三十三则<大师就说调伏欲贪>。这一则故事的标题，称呼佛陀用的是“大师”这个名字，这并不是作者在起名时，自己独创的，如果我们去看经文的原文和其他的《阿含》经文中，也会时常看到以“大师”来称佛陀，所以在佛教中“大师”这个称谓，实际上还有一种特指的情况，就是指的佛陀。

这一则故事是在谈：如果用一句话来谈佛陀的教导，可以怎么谈？当然，如果以一句话来谈佛陀的教导，可能会有不同的表达，这里所用的表达是——“大师就说调伏欲贪”，我们从这个角度来做一些了解。正文说：

有一次，佛陀来到外祖父善觉王统治的天臂城游化，住在附近的一个释迦族村落中。

佛陀的母亲摩耶夫人，她的父亲善觉王是天臂城的王。摩耶夫人在产前想回到娘家——天臂城，走在路上，在无忧树下生下了佛陀。这则故事发生的时候，佛陀是在他的外祖父善觉王所统治的天臂城那一代游化的时候。

那时，同在天臂城附近，有一群来自西方的比丘，正打算返回他们的家乡安居，临行前，特别前来拜别佛陀。

这个事情中，当事的一方是一群来自天臂城西方的比丘，他们来亲近佛陀和随佛转法轮的这些诸大弟子们。安居的日子要临近了，他们想要回到家乡那

边安居。

之前有跟大家谈过，在佛世的时候，因为诸比丘们常常是要乞食游化的，也有的时候是有善信来供养，这就存在一个什么问题呢？在当时那种生产力水平物质条件下，一个地方能够支撑的僧团大小还是有限的。特别大的僧团要想作为一个整体住在一起，那周围的支撑因缘，要求得更多，所以要考虑到这些实际情况。安居的时候，如果想要支持一个很大的僧团安居，那需要的因缘就比较不一般。

这些西方的比丘们可能因为一些因缘，要回到家乡安居。比如家乡那边更容易获得安居期间饮食等等的一些支撑，或者是更希望给家乡那边的善信们，一个培植福德的机会等等。他们想要拜别佛陀，回家乡安居。来见佛陀之后——

佛陀问他们说：“比丘们！你们向舍利弗辞别了吗？”

“还没，世尊！”

“那你们应当去向舍利弗辞别！比丘们，舍利弗是位修行淳熟，又能提携道友，对道友的修行有助益的人，去向他辞别，一定能令你们有所获益。”

“好的，世尊！”

这是佛陀跟西方比丘们之间的一段对话。佛陀问他们是否有向舍利弗辞别，在知道“还没有”之后，给他们建议应该去向舍利弗辞别，因为舍利弗不仅自己修行得力，还能够给其他的道友带去助益。

这时，尊者舍利弗正坐在离佛陀不远处的一棵树下。这一群西方比丘拜别了佛陀，就来尊者舍利弗处，他们向尊者舍利弗问讯顶礼后，说。

当时舍利弗还是在随佛游化、转法轮，他所在的地方离佛陀的住处并不远。这些西方比丘们拜别佛陀之后，也就很方便地来拜见舍利弗尊者，并向舍利弗尊者说：

“舍利弗学友！我们打算回西方去安居，特地来向您辞别。”

“你们向世尊辞别了吗？”

“辞别了。”

这是一开始双方的问答，这是很正常的，从这儿也能看出，在僧团之中互相之间还是要讲礼貌的，讲必要的伦理的，不是“我修行人，什么也不在乎，

只管修行，谁也不理”，没有这回事。僧团之中，这么多人住在一起，还是要有一些规范的，这些规范就是戒律仪所摄的。

戒律仪，很多人知道沙弥十戒、《四分律》中比丘二百五十条戒等等，但是，这是全部吗？并不是，这只是择其大端。对于一个比丘，或者一个知法知律的沙弥来说，他要了解更多，遵从更多，那是一整套生活，与世间不一样的生活方式，有很多内容的，包括互相之间的礼仪、礼节。戒律仪，不仅仅涉及到个人修行，还涉及到僧团的和合共住。很多人以为戒律仪只是管自己修行好就可以，不仅仅是这样的。从这些好像很简单的人与人之间的礼节中，它其实也透露着和合共住的戒律氛围。舍利弗尊者就问了他们一个问题：

“你们回到西方，会经过许多不同的国家，遇上许多不同族类的人，他们之中或许一些有智慧、有见识的人，会对你们的所修所学感兴趣，而问：‘你们的老师都教你们些什么呢？’这时，你们要怎么回答，才能完整地将世尊的善于说法，你们所善于受持、观察、悟入的内容展现出来，而不致于让人误解了佛陀，或者让人问倒了呢？”

简单地问讯之后，舍利弗尊者就提了一个问题：“你们从天臂城回到西方的故乡，这一路会经过许多不同的国家……。”今天跟一位法友聊天，这位法友也说到一个事实：佛世时候的古印度，并不是一个政权的概念，更没有大一统的国家。很多小国都是城邦国，像天臂城，像佛陀父亲统治的迦毗罗卫，这些其实都是城邦国。所以从天臂城回他们的家乡，“会经过许多不同的国家”，不见得有多大；“遇上许多不同族类的人”。当时因为交通条件的限制，或者是人类整个生产力水平支撑的限度，族群可能比今天更容易形成。甚至说有的是同一类工作的人，他们聚居在一起，慢慢也会形成一个族群。

“他们之中或许一些有智慧、有见识的人，会对你们的所修所学感兴趣”，你们会经过很多国家，遇到很多人，在这些国家和人中会有一些有智慧、有见识的人。这样的人中，也可能有人对佛教的出家人所修所学的感兴趣，也许就会问到：“你们的老师都教你们些什么呢？”

如果我们对于舍利弗尊者的一些事情了解的话，就知道舍利弗尊者提这个问题是非常有生活的。舍利弗尊者这一生最初的佛法因缘是什么呢？是马胜比丘雍容行道，舍利弗尊者看到之后，觉得这个人跟其他人不一样，连走路都没

有一个多余的动作，而且走得这样安详、寂然、愉悦，走得这样没有烟火气。他觉得这个人是有道的，就上去问马胜比丘（就是阿说示尊者），说：“您的老师是哪位啊？”马胜比丘就说：“我的老师是释迦族的太子“瞿昙”（今天译叫做“悉达多”），他出家修道已经觉悟了、成佛了，他是我的老师。”当时的舍利弗就追问：“那您的老师教你们什么呢？”马胜比丘说：“我老师的智慧，怎么是我能够描述的呢！”马胜比丘那个时候已经是阿罗汉，他这个话恰恰说明他比较了解佛陀，也认识到自己跟佛陀功德之间的差别。

舍利弗尊者听到这样的回答并不满意，也没有打消他想了解“马胜比丘的师父教他什么”这种探究的心，于是就很诚恳地说：“请您为我勉励地说一下吧，您的老师教了您什么？”马胜比丘就说了一个偈诵（这个偈诵的翻译，我们之前说过，各处多少有些不同）：“诸法因缘生，诸法因缘灭。我师大沙门，常作如是说。”舍利弗尊者听了之后，就证了初果。

舍利弗尊者自己就曾经作为这样一个有智慧、有见识的人，对一位佛教中的修行人所修所学感兴趣，而问过“你的老师教你什么”？所以他把这一段很可能发生的经历，提炼出来作为问题问这些西方比丘：“如果你们在回家的路上、回乡的路上，遇到了一些有智慧、有见识的人问你们这样的问题，你们怎么回答呢？你们怎么回答才能够完整地将世尊的善于说法，你们善于受持、观察、悟入的内容，展现出来呢？”

首先他说道，你的回答要考虑这样几个方面：你要考虑展现佛陀的善于说法，那就要考虑你表达的内容要让人听得懂，是吗？如果你所说的内容，使问问题的人根本听不懂，那他能够对于“世尊善于说法”形成审美吗？就像我们有时候常说的真实的玩笑，比如某位法师在高座上说法，下面很多人坐着听，等到说法毕，法师离座了。下面大家互相说话，也有外来人来问，说：“刚才法师讲得怎么样啊？”“法师讲得太好了！”“法师都讲了什么啊？”“没听懂！”这当然不排除我们对于自己听不懂的内容也要叫好，这其实有一点不太妥当。我们对于自己不了解的内容，最好就说：“我还不太理解，不太了解，没有办法做判断。”这是比较如实的，这也是比较允当的，也是比较理性的。没听懂或者不了解而做判断，多少有一点不稳妥，如果说得重一点，就是有一点武断了，有一点情绪化了。

所以要想表现世尊的善于说法，说的内容应该是让问问题的人也能够多少体会的，用今天的话说呢，就是不太适合用很多佛教很专门的名相来谈事情，最好能用对方懂，甚至是大众的语言来把佛陀的教诫、佛陀的说法，扼要地表达出来。这是他的第一个要求：你要怎样回答，才能完整地将佛陀的善于说法展现出来。第二个要求：在你们的回答中，能不能够表现出来你们对于佛所说的法，是善于受持的，善于观察的，而且是善于悟入的呢？能不能够将这个部分也展现出来呢？

这样表现佛陀的善于说法和你们的善于受持、观察、悟入，内容恰当地表达，不至于让人误解佛陀，或者让人问倒。这分别是对应于前面两个部分：“让人误解佛陀”，那是说明他对于佛陀所说法，表达不准确或者不清晰，或者无法让人了解，这会产生误解；所谓“让人问倒”呢，就是自己没有很好地受持佛所说的法，自己也没有什么真正体会，人家一问就不知所措了，不知道怎样作答了，或者人家一追问，就前言不搭后语，自相矛盾了，这都是成问题的。

舍利弗尊者实际上是提了两个要求：“你怎么样在你的回答中，展现佛陀的善于说法，也展现你们确实善于受持、观察、悟入？”

也许是舍利弗尊者这种问题，让这些西方比丘们有一些措手不及；也许是舍利弗尊者附带的这两个条件，让人觉得不太好达成。所以这些西方比丘们一时没有一个很好地回应，向舍利弗尊者说：

“舍利弗学友！我们老远来，就是特别要向您请益的啊！但愿您慈悲，为我们讲解吧！”

这些西方比丘们大概想起了佛陀所说的话：“舍利弗是能够给他的道友们带来助益的人。”所以就说了这番话，希望舍利弗尊者能够对他们做一些进一步的讲解，令他们获益。

于是，尊者舍利弗说：“学友们！如果有聪明的王族、婆罗门、地方仕绅、出家沙门来问你们：‘你们老师怎么说法？怎么教你们的呢？’那么，应当这样回答：‘大师就教我们调伏欲贪！’

这是舍利弗尊者的第一步回答。他提了四种种姓中的三种——“如果有聪明的王族、婆罗门和地方仕绅”。难道舍利弗尊者有种姓歧视吗？为什么不谈最下层的首陀罗呢？那是因为，作为首陀罗的，可能很难有机会去面对沙门们

谈这些比较生命终极关怀的事情，比较少有机会。一般来说，还是有自由身的婆罗门、刹帝利和吠舍，他们更有机会与比丘们发生这种思想上的交流。

如果这些人问：“你们老师怎么说法？怎么教你们呢？”这个时候可以用一句话来回答，叫做：“大师就教我们调伏欲贪。”

多好的一句话啊！诸位！我们想一想，当年舍利弗用同样的问题问马胜比丘的时候，马胜比丘跟他讲什么呢？其实马胜比丘那个四句偈用一句话来说就是“大师就教我们缘起”。这里，舍利弗尊者给这些西方比丘们的建议，是说这样一句：“大师就教我们调伏欲贪。”说的是一回事吗？留给大家先思考。舍利弗尊者接着对这些西方比丘们说：

如果他们再进一步问：‘从哪里去调伏欲贪呢？’你们应当回答：‘大师说，从色、受、想、行、识五蕴处调伏欲贪。’

调伏欲贪，是不是佛所教导的内容呢？当然是。拿这一句话来回应“佛陀教什么”，合适不合适呢？说“大师就教我们调伏欲贪”和当年马胜比丘表达的那个偈诵，核心是“大师就教我们缘起”，有没有相通处呢？

首先要说，舍利弗尊者这样说，对于一般的人来说，可能更容易把握这句话的意思。因为每个人都对自己的欲贪，有所体会，有所感受，有所认识。这个时候你对问话的人说“大师就教我们调伏欲贪”，对方容易理解，能够表现佛的善于说法。

这是不是佛陀教导的核心呢？那就要了解：佛说了什么法？说这些法为什么？法能够帮助人达成什么？

世尊说法是为什么呢？是为了帮助有情离苦得乐。那佛法能够做到什么呢？帮助有情离苦得乐，令众生离苦得乐。如何来做到的呢？我过去常说，是靠智慧断烦恼来做到的。调伏欲贪是怎么调伏的呢？就是正智观察、智慧观察，内心不再发生错误，无明不再现起，烦恼根除。智慧断烦恼，本质上也就是调伏欲贪。佛法的令人离苦，令有情离苦，就是靠智慧断烦恼，也就是调伏欲贪达成的。

舍利弗尊者教他们这句话，是从佛法令有情离苦的实践这个角度来说明佛法的全部。佛法是从实践中来，到实践中去，在实践中验证，在实践中完成的。那这个“实践”本质上就是一个离苦的实践，最核心来说就是这样，为了自己

或者其他有情离苦的实践，如此而已。那这个实践的核心，就是智慧断烦恼，用这里的话说，就是调伏欲贪。没问题，用最近流行的话说，叫做“没毛病”。

“大师就教我们调伏欲贪”，从佛法价值的实现，佛法的根本目标，佛法帮助人离苦，也就是生命修正或者向于圆满的角度来说，一点问题也没有。那前面马胜比丘向舍利弗尊者说的，有问题吗？也没有问题。那个表达在哪呢？那个表达的内容，是真理的内容。对于一个智慧比较深的人来说，他缘那个真理的内容就能够生起智慧，就能够达成智慧断烦恼。那就是舍利弗尊者听了那个偈诵、那个表达之后，证初果的原因。

换句话说，都是在说明“法”，都是在扼要地表达“法”，只是马胜比丘对于舍利弗当时所说的内容，主要是从作为真理的“法”的内涵这个角度去说的。“法”的内容，真理的内容，是什么呢？缘起。舍利弗尊者教这些西方比丘们这一句回答，主要是从随顺于真理的证道、随顺于真理的实践、随顺于真理的修行这个角度来回答的“大师就教我们调伏欲贪”。只是从不同层面，对于“法”扼要地表达，这背后都是作为真理的“法”，没有问题。

下面一个问题就是：从哪儿去调伏欲贪？

你说“调伏欲贪”，要有可下手处啊，要有可操作性啊，否则那不就变成了心灵鸡汤吗？那如何去调伏，从哪下手呢？佛陀的教导是说：“从色、受、想、行、识五蕴处调伏欲贪。”

这色、受、想、行、识五蕴，之前有说过，即便是狭义地说，它也是生命现象的全部。就当下的色、受、想、行、识来说，它就是当下生命的全部。也就是说，从生命的当体去调伏欲贪，从生命的全部去调伏欲贪。在生命物质现象、精神现象交织的表现中，去调伏欲贪。舍利弗尊者接着做这种场景性的引导：

如果他们问：‘欲贪会有什么问题吗？以致于要从五蕴处调伏它呢？’你们应当回答：‘如果于五蕴不离贪、不离欲、不离爱、不离渴、不离念，一旦五蕴起了变异，那么人们就会因此而生起忧、悲、恼、苦、愁了。因为看见欲贪有这样的问題，所以要从五蕴处调伏欲贪。’

人家有可能要进一步地追问：为什么要调伏欲贪啊？调伏欲贪有什么必要性啊？它有什么不好吗，以至于要从五蕴处调伏它呢？这个时候，对于这种追

问，要给人家说明调伏欲贪的必要性，以及从五蕴处来调伏它的道理。

下面舍利弗的建议、回答是这样的：如果一个人，他的心中对于五蕴没有离开贪、欲、爱、渴、念，也就是没有离开染爱，没有离开烦恼相应的这些心的运作，一旦五蕴起了变异，这个人就会发生种种心苦，用“忧、悲、恼、苦、愁”来描述。这些，前后的一些故事都有说到，比如之前我们有谈过，如果这个人对于色蕴起了染爱，色身起了染爱，要是这个色身变得衰老了，变得有病了，变得有种种身苦了，他会有忧、悲、恼、苦、愁等等这些。同样的，如果这个人对于受有染爱，在受中有了种种变异和逼恼的话，他会有忧、悲、恼、苦、愁，其余诸蕴也是类似。

还有更深一层，如前面所说的：人总是直觉有个“我”，那你如果让他推究这个“我”对应于生命现象中的什么？很少有人去反思这个感觉到的“我”本身，是否能够站得住脚，是否是真实的，或者是不是必然有对应的真实。而是直觉地去说：这就是我感觉的那个“我”，那就是我感觉的那个“我”，比如常见的，这个身体就是“我”，或者是说我的想法就是“我”等等这些。这就是前文所说的，会在五蕴上计执“是我、异我、相在”等等，前面说过，这里不再去多说了。有了这种“我”“我所”的计执，那么，被当做“我”或“我所”的一一蕴如果起了变异，人们还是容易发生种种心苦——忧、悲、恼、苦、愁。

这些，就是因为有了欲贪导致的，所以要从五蕴处调伏欲贪。这个“从五蕴处调伏欲贪”，明白地说，就是在一切生命现象上，来调伏欲贪。色、受、想、行、识五蕴，如果广说，就是一切有为法，一切有为法都可以被收纳入色、受、想、行、识五蕴中。如果从这个意义上说，就是从一切有为法边，离开欲贪，调伏欲贪。下面进一步地设问：

如果他们问：‘离欲贪有什么好处呢？值得从五蕴处调伏它？’你们应当回答：‘如果于五蕴离贪、离欲、离爱、离渴、离念，一旦五蕴起了变异，也不会引生忧、悲、恼、苦、愁，离欲贪就有这样的好处。’

这是舍利弗尊者进一步的设想。场景化中，如果人家问进一步地追寻离欲的好处——有什么好处值得我们这样做？要说：如果于五蕴离开了欲贪，那么五蕴发生种种变异的话，不会引生心苦，不会引生忧、悲、恼、苦、愁。这样

的好处，还不值得我们去努力吗？

一般的人对于自己在追寻什么，不清楚！所以听到佛法中说“离苦得乐”，他没有什么感觉。那你问他：“生命中，你在追寻什么呢？”他可能会说一些很具体的目标。但是如果这些目标带来的是痛苦，他愿意去追求吗？不愿意！如果这些能给带来更多的安乐，愿意去追求吗？愿意！

意识到了吗？人们其实是追求的离苦得乐。但是在一些迷谬的心里，彻底忘了目标和手段。把自己设定为达成离苦得乐的这个目标的手段本身当成了目的，比如说要有一个房子，比如说要挣多少钱，这些都是获得一定资生用具所需要的外在因缘，它能够带来一定的身安乐，也由此能够带来一定内心的安乐。这无可厚非，对于很多人来说是成立的，但是它本身是目的吗？不是。但是很多人就变成“我要找一套房子，我要为一套房子活”，有的人就变成“我要挣多少钱，我生命的价值就在这个上”，完全忘了：什么是目标，什么是达成目标的手段。或许他从一开始就没有意识到：自己生命中，苦苦追寻这个，苦苦追寻那个，归根到底都是想更多一点安乐，更少一点痛苦吧！

佛法直接这样地谈离苦，谈安乐，很多人不太以为然！实际上那恰恰是因为，他不知道自己种种追寻、挣扎的背后到底是为什么。如果连这个也没看清，那终究还是个糊涂人啊。

舍利弗尊者说了离欲贪的好处，就是能够离开心苦，即便五蕴变异了甚至闪坏了，也不会引发忧、悲、恼、苦、愁。这就是人们在追求的离苦，这难道还不值得我们去努力吗？这就是刚才跟大家在剖析一下，我们一般人到底是在为什么奋斗、努力、挣扎的原因所在。下文：

学友们！如果与不善法为伍的人，也能够当生得安乐而没有苦迫、障碍、热恼，死后还能生在人天善处之中，那么，世尊也不会赞叹断除不善法了。

这是在讲，为什么要断除欲贪这些不善法。因为就生命现象层面的事实来说，与不善法为伍的人，这一生会遭遇一些问题，会有苦迫、障碍、热恼。这个“热恼”主要是指内心的，“苦迫、障碍”主要是指外界的。他会出现内外的不顺，内外的苦迫；命终之后，也不能够生于人天的善处。这是与不善法为伍的人，现、后的不安乐——现生和后世的不安乐。

如果反过来，生命的现实假如是，与不善法为伍的人，这一生也能够安乐

而没有苦迫、障碍、热恼，死后还能够生在人天善处，那佛陀是不会去赞叹断除恶不善法的。生命的规律恰恰是，行于不善法的人，习于不善法的人，会受到现、后苦迫，所以佛陀为了帮助有情离苦得乐，而赞叹断除不善法。下面：

学友们！如果具足诸善法的人，当生仍受苦迫、障碍、热恼，死后还会堕入恶道中，那么，世尊也不会赞叹具足诸善法了。

这是说行于善法的人，在生命的现象中会表现为，由此受到现、后安乐的果报，他直接包括长远带来的影响是这样的。正因为这样，世尊才会赞叹具足善法，否则世尊不会赞叹。接着舍利弗尊者说道：

学友们！具足诸善法的人，不但能够当生得安乐，没有苦迫、障碍、热恼，死后还能生在人天善处中，所以，世尊会赞叹具足善法。”

这些是更进一步地展开来说明：佛之所以教人调伏欲贪，教人断恶修善，是因为生命是有这样的规律的。有情的苦乐是有这样的规律的，我们如果想离苦得乐，就要基于苦乐的规律，基于离苦得乐的规律，去做正确的因缘。佛也正因此而赞叹断恶修善，也鼓励我们断恶修善。下文说：

听了尊者舍利弗的这番教说，比丘们都非常欢喜地受持了。

这是最后，表现这些西方比丘们对于舍利弗尊者说法的尊重、受持和赞叹，这是正文的内容。接下来我们看一看“按语”：

按语：

一、本则故事取材自《杂阿含第一〇八经》《相应部第二二相应第二经》。

“按语一”是说明故事的取材。

二、尊者舍利弗以“调伏欲贪”来总摄佛陀的教说，与《阿含经》中常见的修行次第：“厌、离欲、灭尽”相合，可以视为是当时修行的主流思想。此部分《杂阿含第一〇八经》的原文为：“大师唯说调伏欲贪”，《相应部第二二相应第二经》的原译文为：“我等之师以教调伏欲贪”，显然《杂阿含第一〇八经》的语气较为强烈。

这是就这一部经文中，尊者舍利弗以“调伏欲贪”来总摄佛陀教说，作者做了一番讨论与发挥。

在刚才正文的说明中谈到，这是以随顺于法的修道，来扼要地表达佛法。在那一段我有说过：大家想一想，佛要做什么事呢？帮助众生离苦。靠什么来

做的呢？靠说法。那佛法能起到什么作用呢？能够令众生离苦。靠什么来实现的呢？智慧断烦恼。

实现离苦、实现离苦得乐，要靠智慧断烦恼。也就是这里的“调伏欲贪”，这是最扼要地说明了佛法的修行；从佛法修行或者是说随顺于“法”的修道这个角度来说明“法”，是没有问题的，这是“法”的实践层面。

我们谈到皈依佛、皈依法、皈依僧，在谈到皈依法这个“法”的内容的时候，我有时候会说，它包括了真理的层面、随顺真理的实践以及真理的实现，这分别对应于我们对于“法”的正见、正行以及最后所成就的正果。从这个意义上来说，这里是以调伏欲贪这样实践层面的“法”的内涵来表达的，是没有问题的。

在这一段，作者庄春江强调：“调伏欲贪”与《阿含经》中所常见的修行次第——“厌、离欲、灭尽”是相合的。“厌”就是够了，对什么够了？对于三界够了，对于这样烦恼导致苦的无尽轮回够了。然后“离欲”，为什么离欲呢？因为发现了是欲贪缠覆，“无明之所系”，是无明覆蔽，爱结系缚，导致人的问题，所以对这一切厌了。厌了之后，离于欲贪，也就意味着调伏一切烦恼，灭尽一切烦恼。这样一切烦恼灭尽之后，也就会导致苦灭，因为“惑灭则苦灭”。

人或者说有情之所以会有生死中的苦，关键原因就在于无明烦恼。有无明烦恼，就有从无明烦恼发动的业；有惑、业相应，就有惑、业所感的苦报。所以“惑灭则苦灭”就是灭苦之道，就是这样简单。所以这里说，“调伏欲贪”与《阿含经》中常常说的“厌、离欲、灭尽”这样的修行是相应的，是当时修行的主流思想。

三、“调伏欲贪”可以总摄一切佛法的修学吗？生死与解脱的关键，不是在“我执、我见、我慢”吗？（参考故事第九八〈阐陀的证入〉按语（三））其实，“欲贪”（或广说为“贪爱”）与“我执”是紧紧相连难以分离的：贪爱的主角是我执，而我执的展现，是“顺我则贪，逆我则嗔”，贪固然是贪爱，即使是嗔恚，也还是在贪爱不得之下的产物，所以，嗔恚实际上是贪爱的一种形式。因此，“调伏欲贪”与我执、我慢的断除，是一致的，亦即：没有不断我执而得以彻底离贪爱的，也没有彻底离了贪爱而我执未断的。至于四圣谛、

七觉支、八正道等三十七道品，也都可以视为是为了成就这个关键而开展的方法。所以，尊者舍利弗以“调伏欲贪”来总摄佛陀一切教说，是十分贴切而又具体的。

这里是在探究“以调伏欲贪总摄一切佛法修学”的合理性——是否合理啊？能不能够总摄啊？这样说恰当吗？刚才我们也做了一些探究。

这里作者特别提到：我们一般对于佛法有些认识的人，大家不都说，生死与解脱的关键，在于断除我执、我见、我慢吗？为什么这里谈“调伏欲贪”呢？作者说：关键所在就在于，欲贪与我执是紧紧相连而难以分离的：没有不断我执而能够彻底离贪爱的，也没有彻底离了贪爱还我执未断的。

用作者的意思来做一个抽象的解读，就是：断除我执和彻底地离染（离开贪爱）是等价的，他是要表达这个意思。也就是说，尊者舍利弗谈到“调伏欲贪”，他这个“调伏”跟我们今天所说的“伏而不断”不是一个意思，它这个“调伏欲贪”就是指的令欲贪再也不现起，也就是今天所说的彻底地断烦恼的意思。

彻底地断烦恼，彻底地再也不会产生爱欲，彻底地再也不会产生贪嗔。这个只有在一种情况下才发生，就是无漏智慧断烦恼。所以这里说，没有彻底离了贪爱还没有断我执的，反过来，彻底地断了我执也就彻底地离了染爱。这两个确实可以做一种互相地推导，也就是二者是等价的，有此就有彼，有彼就有此。反过来也是，没有此就没有彼，没有彼也没有此，确实具有等价性。因此，用“调伏欲贪”来说明佛法的修学没有问题，作为佛法修学的总摄也没有问题，

作者进一步地强调：三十七道品，是为了实现这种彻底地断除贪爱，或者说彻底地断除我执，而展开的方法，跟这种总摄也不是互相矛盾的，是这个总摄摄持了所有道品的内容。这是作者这一段所要说的话。

今天关于正文和按语，就跟大家一起学习这些。今天就到这里，我们一起合掌，做一回向：

愿以此功德
普及于一切
我等与众生
皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！

034-1. 以欲爱断欲爱

{ 断欲爱，欲勤心观定慧成 }
{ 染爱身，谛观缘起小长养 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

(三称)

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

今天我们一起学习《阿含经故事选》的第三十四则〈以欲爱断欲爱〉。这一则故事里，谈到了一些对佛法修行原理的认识。这个修行原理，涉及到了下手的功夫：从一个无明烦恼系缚的凡夫，发起佛法中的修道，他这个时候是具足了无明烦恼的，内心中并没有无漏的智慧，他的起心动念没有办法一开始就是与无明不相应的，他能不能够修行？如果不能，就意味着凡夫永远没有办法得到解脱；如果能，那是怎么一回事？这一则故事根据《阿含经》中的经文，实际上说明白了这里的一些道理。

我们来看正文，这个故事分成了两个主要的部分，第一个部分谈到：

有一次，尊者阿难住在拘睺弥城东南的瞿师罗园，有一位婆罗门来园里问他说：

这还是介绍这一则故事发生的地点。这位婆罗门问阿难尊者说：

“阿难道友！你以什么目的，要跟在沙门瞿昙的门下修学呢？”

这是这位婆罗门问阿难的问题：“你跟随沙门瞿昙修行，你要达成什么目的啊？”

“婆罗门！是为了断欲的缘故。”

阿难说：“我跟着佛陀修行，是为了要断除欲贪。”这个跟前面《大师只说调伏欲贪》有文意上的关联，从这里也能看出作者在编“法”这一类故事的

时候，把它们放成临近关系的一点原因。前面在讲《大师只说调伏欲贪》的时候说过：因为离欲得解脱；因为究竟的离欲，意味着根本地断除烦恼，意味着根本的烦恼被通过无漏智慧尽断的方式给彻底地消除了，所以这个人能够究竟地离欲得解脱。这里的回答，是从离欲的角度来回答的。阿难说，他跟佛陀学习，就是为了离欲。这位婆罗门就接着问：

“阿难道友！断欲，有方法吗？”

你希望离欲，这不是愿望就能达成的，要有它实践的路径。你跟着沙门瞿昙学习，有具体的能够帮助你离欲的方法吗？

“婆罗门！是有方法的。”

“阿难道友！什么方法呢？”

阿难尊者对于这位婆罗门问“有没有方法”，当然是给予了肯定回答。相应的追问就是：“既然说有，是什么呢？”

“婆罗门！比丘以欲求、精勤、摄心、观照之坚定意志努力修行禅定，并且以修得的禅定力为基础，开发超越常人的神通，可以依此为断欲的方法。”

这里说的，跟大家熟悉了《阿含》之后常说的，好像有一些不同。看看阿难尊者说了什么？阿难尊者在这里的回答是“四如意足”的问题，是以“欲、勤、心、观”四如意足来说明断欲。这里文的意思：随佛修行的出家比丘，以希望达成的强烈的意欲（欲求），和勇悍不息的努力（精勤），以及摄心一境（摄心）和持续不断地观照（观照），这些内心的运作，来努力修行禅定。得到禅定之后，以禅定力为基础，引发常人所不具有的神通。依此为断欲的方法。

为什么这里说的这样不太寻常呢？为什么阿难尊者不说无常、苦、无我的道理呢？为什么不说无漏智慧断烦恼呢？

因为当时的修行界，大家对于“离欲得解脱”基本上是有共识的，当然也有一些外道是有一些稀奇古怪的说法（像顺世派），但是很多的修行人还是觉得“离欲解脱”是对的。那么在这些人中，有神通力的这些人，又特别地受到一般世间的尊重。这位婆罗门听起来就是对于佛法很陌生，阿难尊者这样说，应该是照顾了一般世间人乃至一般修行人的一些倾向性的观念。在照顾他们观念的情况下，又要契合于佛法的意趣，也就是所谓的“契理”和“契机”，而有了这样的说法。

阿难尊者这里说的，符合不符合佛法呢？也可以说是符合佛法的。因为从禅定的离欲，是共世间的，所谓的“世间道离欲”。像证得初禅的人，他在初禅的定力没有失坏的区间内，他其实是不为欲界的烦恼所覆蔽的，因为初禅是属于色界的禅定，他是在初禅的境界中离开了欲界的烦恼，也可以说是依世间道离欲。这里说的“开发超越常人的神通，可以依此为断欲的方法”，这个也可以说是依于神通，比如：依宿命通看到过去生的情况，依天眼通看到未来生的情况，因为他能够以宿命与天眼观察过去、未来的名色等等，是可以帮助他来做佛法的修习，乃至发慧、断欲的。

当然，这位婆罗门并没有问阿难尊者这里边具体的原理，他是抓住了这里说的一个词，展开了他的问题：

“阿难道友！照你这样说，岂不是陷入了无止境的循环吗？修学的欲求也是欲，这岂不是想以欲求来断欲爱，这样的说法没道理！”

这位婆罗门说：“你刚才谈到欲、勤、心、观，其中你所谈的‘欲求’，跟你所要达到的目的——‘断欲’，这之间不是自相矛盾的吗？你修学的欲求也是欲啊，你又想以这样的欲求来断欲爱，难道不是以自己的刀砍自己的把？可能吗？你要制造一个欲求来断欲求，那你回头要断这个欲求，是不是又要制造一个欲求啊？这不是无止境的死循环吗？这是这位婆罗门的意思。阿难尊者下面是举喻来回答的：

“婆罗门！让我来问你，请你照实回答。你认为如何？婆罗门！在来这里之前，你是不是先有来这里的欲求？但到了这里以后，这种欲求就不需要而消失了，不是吗？”

问了一个很基本的问题，说：你来到这里之前，是不是有要来这里的这种欲求啊？但是等你到达之后，还会希望来这里吗？当然不会。这个时候，你来之处的欲求，不就自然消失了吗？

“是的，道友！”

这位婆罗门很诚实地回答，因为这个也是不容置疑的。

“在来这里之前，你所激起想来这里的精勤，到了这里以后，这种精勤就不需要而消失了，不是吗？”

前面是讲的“欲”，这里是讲的“勤”。你生起了来之处的欲求，光这样

想，你也到不了这里啊。你还要在这样欲求的支使下，自己发动精勤力，鼓动自己的身体来行动，从出发地来到这里。等到真正到达这里之后，鼓动自己来到这里的精勤力还在吗？不在了。还需要吗？不需要了。这就是这里说的意思：到了这里之后，想来这里的精勤就不需要而消失了。这位婆罗门仍然是思惟之后，肯定地回答：

“是的，道友！”

阿难尊者接着说：

“在来这里之前，你起了决定来这里的心念，到了这里以后，这种心念就不需要而消失了，不是吗？”

这是说：有了这样的欲求、精勤之后，自己内心中不是有这样的心念吗——“来这里，来这里……”，应该可能是数数都有的。等到真的来到这里，这种心念就没有了，这种一心想来这里的这种心的状态就不存在了，因为已经在在了。这位婆罗门仍然是肯定地回答：

“是的，道友！”

阿难尊者接着向下来例推：

“在来这里之前，你所做要不要来这里的观照，到了这里以后，这种观照就不需要而消失了，不是吗？”

这是说欲勤心观中的“观”。还是以从他的出发地，到这个僧园为例来说。来这儿之前，你有这种观察，要不要来？但是等到你已经到了之后，这种观照也就不被需要了，也就消失了。是不是这样呢？

“是的，道友！”

这位婆罗门还是给予肯定的回答。阿难尊者以这位问问题的婆罗门从出发地到僧园为例，讲了欲勤心观在出发的时候甚至在路上——有，等到到达——就不必有，这个道理。接下来阿难尊者显这个譬喻所要表达的内容，阿难尊者说：

“这道理是完全相同的，婆罗门！一位成就阿罗汉的比丘，他的烦恼已经完全扫除了，清净圣洁的人生已经确立，应该做的都做了，他卸下了烦恼的重担，达成了自己的目标，全然地摧毁了轮回而生的束缚，而在最后的正觉中解脱了，此时，他先前想要成就阿罗汉的欲求消失了，先前所激起要成就阿罗汉

的精勤消失了，先前决心要成就阿罗汉的心念消失了，先前所做要成就阿罗汉的观照也消失了。婆罗门！你说这样会陷入无止境的循环吗？”

这里的道理，阿难尊者说得很清楚：一位随佛修学的比丘，特别是一位已经成就阿罗汉道的比丘，他已经到达了。在他没有到达之前，自己为了到达而发起的欲勤心观，在他到达之后，就像前面所举的那个譬喻一样，已经不存在了。因此，它不存在这种情况，就是：在一位已经到达、已经成就阿罗汉道的比丘心中，没有一个需要被断除的欲。也因此，这位婆罗门自己想象中所推导出来的“无止境的循环”是不成立的。

这就是阿难尊者的一个简要回答。这位婆罗门听了之后，确实被说服了，说：

“阿难道友！这样的情况当然是有止境的，不是无止境的。真是太伟大了，阿难道友！从今日起，请为我终生的归依作见证。”

这位婆罗门听了之后，确认阿难所说的是正确的，并且请阿难做归依师，做见证人，归依佛法僧三宝。

这是这一则故事的前半段，这里谈了一个很有意思的问题，简单地就是说“以欲爱断除欲爱”，如标题所述。

我们一般如果仅仅是做抽象的逻辑推想，是可能如这位婆罗门一样，有这样的疑问：你最开始修道的时候，你那个心不是有烦恼吗？你不是有欲的吗？你想要修行的这个心，难道不是一种欲望吗？这是我们常常听到的。你想培养禅定的这种心，乃至你想培养智慧的这种心理，有没有欲？作为凡夫，作为还没有开始或者刚刚开始修行的人，怎么能说没有欲呢？

好，你这里有欲，那你最后又要离欲，你从有欲开始怎么能够达成离欲呢——我不知道大家在佛法的学习中，自己是否有产生这样的疑问？或者是否有人这样来质疑你？或者在你读过的佛法书籍中，有没有看过类似的这种说明、逻辑？

就我所知，有一些修行，为了说明自己那种修行的原理和道路，他就引用了或者也同样运用了这样质疑的逻辑：你一般的那种修行是不可能的，你从有欲出发，没有办法达成无欲。你一定要从一个清静的什么基础，从那儿为根据，你才能够达成最后的清净。你最开始出发点的清静，是你最后清净的根据，否

则你不可能。

这里，我稍微抽象化了一些，我没有用人家具体的名词，免得这样的引用，指向太明显。我想，如果熟悉的话，大家会知道，在佛法的一些修行人中，是有这样的逻辑的。这样辩论的理论，这样说之后，往往是要干什么呢？是要说明：想要达成佛法的离欲解脱，想要产生无漏的智慧，你没有办法从一个凡夫有漏的这些东西作基础来引发，你一定要基于一个清静的、无漏的东西来做修行。

这种观点，跟这经文中所说的意趣，是不一样的。阿难尊者在这里说得很清楚：你在开始的时候想要到达某个地方，你会有欲勤心观；等到你到达了，你当然不会还有要去这个地方相应的欲勤心观。所以，以为从有漏的心出发，不管到哪儿都还会有同样有漏的心，这种推论不一定成立。

拿阿罗汉自己的实际情况，更是佐证了阿难尊者的这种说法。一位阿罗汉在最开始修道的时候，有没有“我要修道，我要修习止观，我要成就定慧”等等这些想法呢？当然有了！作为一个凡夫，他刚开始修行的时候会有这样的希欲——希望能够修习止观，能够成就定慧，能够断烦恼，离欲得解脱。这些会成为他自己发起精进的依靠，所谓的“欲为勤依”。如果连这些都没有，那只是继续浑浑噩噩过日子而已。但是有了这些，反而不是修行吗？不，这是正确修行的一部分。

不过，即便在我们佛教内部，也有一些人说：“这样不是真修行。”这样说的人，应该好好学一学这篇故事，或者是说相应的经文。阿难尊者给出的回答不是这样的。实际上我们每一个具缚的凡夫，都是从这样有目标、有方向、有努力中开始的，等到我们最后无漏智慧尽断烦恼，那个时候是彻底地离欲。阿难尊者的譬喻是讲得非常好的，能够避免像这里谈到的一些迷思。这是这一则故事的上半段。

接下来看一看这一则故事的下半段。

另一次，尊者阿难住在拘睺弥城东南的瞿师罗园。

主人公之一都是阿难尊者，地点也是同一个地方。

有一位爱慕尊者阿难的比丘尼，对尊者阿难有裸露身体的性暗示，尊者阿难立即转身避开，以示拒绝。

相应的《杂阿含经》中记载这件事是：有一位比丘尼内心中烦恼没有调伏，对阿难尊者有了一些欲染心。她是怎样让阿难尊者去她那呢？她自己跟阿难尊者说自己得病了，卧病在床，希望能够请阿难尊者来给她做一些开示。阿难尊者去看她，这位比丘尼染心所覆蔽，有这样裸露身体的情况。尊者阿难当时就转身避开了，转过身去，以示拒绝。

尊者阿难实时地断然拒绝，使得比丘尼感到惭愧而向他忏悔。

尊者阿难这种拒绝是非常决然的，而且是没有任何拖泥带水，很干脆利落的。使得这位比丘尼感到很羞愧，就改变了自己的做法，并向阿难尊者忏悔。

到这为止，要跟大家说几句。首先看到的是，作为一个好的修行人，面对这一类问题的时候，特别是作为一个出家众，应该怎样来抉择、来把握。这里，如果不干脆、不坚决，那是容易要有问题发生的。这一方面是自己内心的随顺法，对于烦恼的调伏；另外一方面也要有世间的智慧。

从另外一个角度看，这位被染心所覆蔽的比丘尼，对阿难尊者的这种表示，以及这个故事到最后，这位比丘尼在阿难尊者慈悲的开示下，自己入法见法，得证初果。我们看到，一个人，哪怕是一位出家人，他在佛法中可能犯错误，但是犯错误的人不意味着都会获得死刑。只要他的错误没有彻底地遮蔽他求进的道路，他还是可能的——他还是可能在法中胜进，他还是可能在法中得到真实利益的。

我们来看下面的情节，当时这位比丘尼向阿难尊者忏悔。我们看阿难尊者，他是一位很慈悲的比丘，自己没有冷冰冰地走开，或者是向尼众僧团反映简单地处罚，或者说责令这位比丘尼做一些怎样的忏悔，而是对她开示佛法。尊者阿难因而对她说：

“姊妹！我们的身体依赖着食物、爱欲、我慢的支持，但要断除食物的依赖，还得靠食物，断除爱欲的依赖，还得靠爱欲，断除我慢的依赖，还得靠我慢。

我们看到尊者阿难对这位比丘尼的称呼是“姊妹”。这个称呼是不是太亲密了呢？对于一个出家众合适吗？尤其刚刚发生了那样的情况，这样称呼会不会让人家误会啊？我们如果早期的经律论读得少，可能不太知道在比丘尼僧团中，比丘尼之间互相比较正式的称呼、尊敬的称呼，是称呼“大姊”。有一些

长老，或者确实是年腊也高、年龄也大的，称呼这些年腊低的，有时候会称呼“妹”。这个“大姊”的称呼，对应在比丘僧团中，就是“大德”；所以是一个尊重的称呼。

阿难尊者称呼“姊妹”，也不是他自己独特的，是那个时候一般世间比较有尊重意味的称呼。比丘僧对比丘尼僧，当然在佛法的轮次中是要高；那么对于个人对个人的时候，我们看到阿难尊者还是有他的尊重。这在律中和《阿含经》中常常看到，互相尊重的称呼中，比丘会用“大姊”“妹”或者是“姊妹”等等这样一些称呼，并不是有任何轻浮意味的称呼，而是一种尊重意味，正常的称呼。

所说的内容是：“我们的身体依赖着食物、爱欲、我慢的支持。”我们这个色身，作为这一期生命的果报体的呈现，有没有感这一期异熟果报相应的那些烦恼啊？有！在我们上一生舍报，然后感这一生生死果的时候、异熟果的时候，是有相应的烦恼的；这是从这一生色身因缘来谈之前的那些爱欲、我慢。

那么这一生生命的延续，离不开食物，“但要断除食物的依赖，还得靠食物；断除爱欲的依赖，还得靠爱欲；断除我慢的依赖，还得靠我慢”，这说的是容易让人产生更多联想甚至误解的，所以在后文阿难尊者有详尽的说明。如果只是这样说呢，听起来好像有点像后来佛法中一些很极端的说法——以食断食，以欲断欲，以慢断慢。但是阿难尊者的解说是很朴实也很踏实的，我们来看：

姊妹！我们的身体从男女的性行为而来，但世尊教导我们，必须断绝任何会导致男女性行为的桥梁。

后文有提到在“按语”里说，这个是根据南传对应的经典做了一些语序上的调整。在北传《杂阿含》中，这句话是在比较靠后的位置，调整到这儿也是恰当的。因为前面，这位比丘尼刚刚有一些欲染心支使的不恰当的行为，那么阿难尊者这样的说明，还是相应的。另外也可以看到，这一句话可以说是关于爱欲、我慢与我们身体的关系，虽然我们这个色身没有离开男女的染污行，但是世尊教导我们要离开男女的欲染心。

下面开始逐一地解释依食断食、依爱断爱、依慢断慢，我们来看相应的内容：

姊妹！怎样是依着食物来断除对食物的依赖？

这是什么意思啊？难道是像一般人说的那样：你想吃就吃，尽可能地多吃；当你吃饱了，或者吃得撑到了，你就自然不想再吃了。是这样吗？如果是这样，那算是断除对食物的依赖吗？阿难尊者是这样来说明的：

当在进食的时候，要这样思惟：进食不是为了享乐，不是为了解瘾，也不是为了身材的丰满迷人、窈窕美丽，而是单纯地为了维持身体，为了活命，为了治疗饥渴之病，为了能达清净圣洁人生的修行之缘故。

怎样“依食断食”呢？依食物断除对食物的依赖呢？这是说，在进食的时候，要正思择食与所食。关于“饮食知量”相应的教法中，其实有一些是跟这个相关的，前文有说过。

这里提到“进食不是为了享乐”。像我们《舌尖上的中国》都是在谈，吃这个东西，口感怎么好，味道怎么好；吃下去之后，身体又有哪些好的感受，内心又有怎样的乐受。真正一个修行人，一个出家的比丘、比丘尼吃东西，不应该这样，进食不是为了享乐。

“不是为了解瘾”，也不是因为自己对于某一些食物产生依赖，就特别地想吃，吃到了内心中的这种瘾，就得到一时的解除，也不是这样。

“也不是为了身材的丰满迷人”，一般世间人讲究吃，是要谈到怎样吃对于容颜好，怎样吃对于体型好。女众更多地是要身材的窈窕美丽或者是丰满迷人，男众要说怎样吃身体长得壮，等等这些。这些也不是一个出家的比丘或者比丘尼用餐时候的目的。

一位出家人用餐，是为什么呢？“单纯地为了维持身体，为了活命，为了治疗饥渴之病，为了能达清净圣洁人生的修行之缘故。”

“为了维持身体”，这个色身如果没有食物的支撑，他是没有办法正常运作的；要想让这个色身正常地运作，需要有饮食的支撑。

“为了活命”，如果长久地不吃不喝，这个人的命根是会断的，会死掉。

“为了治疗饥渴之病”，这个从前有谈过，饮食、男女这些欲望和行为，只属于欲界的有情，在色界有情那里没有饮食、男女、睡眠这些。如果站在色界有情的角度看欲界的有情，从生下来就需要吃东西，流质的也好，固型的也好，从生到死离不开饮食的支撑。就像有一种先天性的疾病叫做饥饿，从一开

始就要服药，不是要治疗这个饥饿，而是要维持饥饿这种病，不至于夺去生命。但是我们吃这个药吃久了，不知道吃的是药丸，或者不甘心吃的是药丸，而要给它有各种的矫饰，慢慢的，自己都忘了，或者自己都意识不到：原来是生下来就有一种生命的缺憾，这种缺憾需要终生时时地进食来限制这种缺憾的问题——不吃就会死。从另外一个角度看，这种从生而具有的饥渴就是一种病，饮食就是为了暂时地缓解这种饥渴之病的发作症状，如此而已。饮食是药，从前说过，这就是佛法对于所有进入口、进入腹的这些东西都称为药的一种原因，所谓的食药、非食药、七日药、尽形寿药等等。

下一句：“为了能达清净圣洁人生的修行之缘故。”前面说的这三个：“维持身体，为了活命，为了疗饥”，还都只是物质的身体，色身的活计；如果仅仅是为了这样的维持，没有任何佛法的特别。这里所谈的“能达清净圣洁人生”，是谈的：佛法维持这个色身是为什么——是为了修行梵行，能够得到离欲解脱，能够究竟地离苦，是为了这个。如果没有这个，我们为了延续生命、维持身体来饮食，请问跟一个在轮回中的其他道的欲界有情又有什么区别呢？比如说畜生道的，比如说饿鬼道的。因为我们在人中能听闻佛法，能有机会更深刻地审视生命，更好地利用生命，向于生命真正的解脱与圆满，所以饮食变得不一样。下面是譬喻：

就像运货的人，以油脂润滑车子，只是为了运货。

这在佛教中有所谓“香油、臭脂，等同润滑”。一个推着车子运货的人，他拿油脂来润滑车轴等等部位，他是为了干什么——是为了这个车子更漂亮？是为了这个车子本身一直维持下去，为了维持而维持？都不是。他用油脂润滑车子，不是为了妆点车子，也不是为了车子本身的延续而延续，是为了用这个车子达成目的。达成什么目的呢？运货。

同样的，修行人进食用餐，也不是为了妆点，也不是为了延续而延续，是为了善用难得的人身达成生命终极的圆满与解脱，是为了善用人身达成一个最高目标。所以用“运货的人以油脂润车”做譬喻是很恰当的。

皮肤病的患者涂药，只是为了治病，而不是为了享乐、解瘾、好看与吸引人。

在这个以油脂润车之后举的譬喻是：一位患了皮肤病的病人会在自己患处

涂抹药膏，这是为了什么呢？是为了治愈这种皮肤病，而不是要享受涂药膏带来的身体和内心的感受，也不是为了解瘾，也不是为了好看和吸引人，他就是要治病而已。这里举这个皮肤病患者涂药的譬喻来说明饮食如药，是为了治病，而不是其他。饮食如药，服用它不仅仅是为了维持生命，更重要的是用这样的人身，用正确的方法来实践，究竟地治愈生死大病；这是这个譬喻的意思。下文说：

所以，在先前的饥饿感消失后，不要再贪佞地制造出想吃的感觉，而导致吃得过饱，应当要自我警觉地保持着不盲目、健康地生活，待日后清净圣洁的修行成就，不必再生死流转时，就断除了对食物的依赖了，这就是依食断食。

这里是说，正因为认识到饮食是为了什么、不是为了什么，还饮食以它正确的角色。在正确认识饮食的基础上，要对于饮食有正确的身心运作。这里谈到的是：“在先前的饥饿感消失后，不要再贪佞地制造出想吃的感觉。”这是作者的一个诠释，“为除故受，令新受不生。”

如果一个人有太多地贪婪，以这样的心来饮食，会吃得过饱。吃得过饱，第一不健康，第二浪费。不健康，对自己没什么好处；浪费，对自己和他人也没什么好处。“应当要自我警觉地保持着不盲目、健康地生活”，应该自己有正念正知，时常地以正念相应做修行。

当这样“清净圣洁的修行成就”，那意味着什么呢？意味着无明烦恼尽断，成就无学的果位，所以下文说：“不必在生死流转时，就断除了对食物的依赖了。”这里所说的“断除了对食物的依赖”，就是说成就无上觉道，或者说究竟地出离生死。究竟地出离生死，为什么就对食物没依赖了呢？因为一切众生皆依食住，这是佛法中比较根本的一个意思，一切众生都是依靠着食物来延续生命的，佛法中说所谓的四食——断食、触食、思食和识食。因为这位无学圣人不受后有，所以没有了后有生命的延续，当然也就究竟地断除了对于食物的依赖，这就是“依食断食”的意思。

这一则故事，今天我们就先学到这里，剩下的部分下一次再来一起学习。

【佛法问答】

现在还有几分钟，大家如果有问题可以提一提，我们一起来讨论。

问题 1、药石与药食

法友：师父！药食与药石有区别吗？第一个药食的“食”是食物的“食”，第二个药石的“石”是石头的“石”。

法师：或许是听到了汉传佛教中对于晚上吃饭称为“药石”的缘故吧，因此有这个问题。

在佛法的根本意趣中，是没有吃晚饭这回事的，因为，过午不食在佛世的时候，以及佛法没有衰落的时候，是很正常的情况，是一个基本的情况，也没有太难，实在来说，正确地去把握的话，没有什么难度。因此，在从前经律论中提到药石的时候，并不是指晚餐的意思。用药石来指代晚餐，是汉传佛教后来有了这种情况之后，为了警醒大家；在这个情况下对大家有警醒，所以有这种称呼。

汉传佛教中用药石的时候，用的是石头的“石”。因为中国文化中，药石——“药”，草字头，是表示植物来源的这些药物；“石”，是表示矿物来源的这些药物——药、石，合在一起，指的是这种无机物和有机物来源的，特别是植物来源的和矿物质来源这些药，用这个来指代一切药品，甚至用药石来进一步指代治疗方案、治疗等等。

至于说食物的“食”这种“药食”呢，在佛法中基本上是没见到普遍应用的，在今天我们用的大概也少，我们会说到药膳这层意思。食物本身是药，但是佛法中不用药食这种说法来说，直接就叫药。你像出家人戒律里，我刚才讲的四药——时药、非时药、七日药、尽形寿药，尽管它们都直接叫药，有一些其实就是大家一般所说的食物。比如说“时药”，指的就是日中之前如法受用的饮食，都叫做时药。在这个“药”字后边，不用加任何其他字，食物的“食”不用加，佛法中没有这个词。这是对于这个问题的一个回答。

时间关系，我们今天就说到这里，最后请大家合掌我们一起做回向。

愿以此功德

普及与一切

我等与众生

皆共成佛道

好，今天就到这里，祝大家吉祥。

034-2. 以欲爱断欲爱

{ 断欲爱，欲勤心观定慧成 }
{ 染爱身，谛观缘起小长养 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

(三称)

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

今天我们继续来学习《阿含经故事选》的第三十四则<以欲爱断欲爱>后半部分的内容。前半部分我们讲过了阿难尊者与一位婆罗门之间的问答，以四如意足来说明以欲爱断除欲爱，这是因为四如意足中涉及到了“欲”这个心所。阿难尊者是以到达目的这样的譬喻，来说明欲勤心观的有无，解除那位问法婆罗门关于“以欲断欲”的疑惑。要特别地注意！这里的“欲”，是指的内心的希望、内心的动力这一类的喻指，而不是一般常以为的男女欲贪的缠缚。

这个故事下半段的开始，恰恰是关于男女欲贪的。谈到了一位比丘尼因为被欲贪烦恼覆蔽，向阿难尊者有裸露身体的暗示，阿难尊者当时很断然地拒绝了。这位比丘尼惭愧地顶礼，阿难尊者为她做开示，很慈悲地讲如何依食断食、依爱断爱、依慢断慢。我们讲过了“依食断食”的这个部分，这个部分最后谈到：

待日后清净圣洁的修行成就，不必再生死流转时，就断除了对食物的依赖了，这就是依食断食。

这对于对根本佛法有一定了解的人来说，应该能够看到所谓的“断除对食物的依赖”更深层的意思。在这里，阿难尊者所讲的，主要是对于段食的依赖。

上一次讲解的末尾，我们提到了段食、触食、思食和识食这四食。在世尊根本的教法中，有一种说法，叫做“一切众生皆依食住”。也就是说，一切众

生的生命延续都离不开食。这里的“食”，指的是什么呢？指的是对于生命有资益、长养的因缘、因素。

佛说了四食——段食、触食、思食和识食。这里说的“食”，是指的食物。段食，指的是我们欲界众生常见的以口、鼻的这种进食，因为口鼻的进食是分段的，或者古时候写成“团食”，一团一团的，因此起这个名字；像我们一般人类进食是通过口腔进食，然后通过吞咽等等，他是一段一段、一口一口、一团一团的，所以叫做段食。

这个段食有粗有细，粗的就是我们一般常常受用的饮食，细的比如从鼻吸进的一些像油气、像饭香乃至其他的一些微妙香气，对身体有资益作用的，这些也是段食所摄。我们常听到一种夸张的说法，叫做“闻都闻饱了”，多少有这个意思在。经过口鼻所吸纳的这些色法类的，对于身体有资益、长养作用的，被摄为是段食。段食指的是色法的，这些能够对于生命有资益、长养作用的。

接下来是触食。这个“触”指的就是触心所，指的是对于可意境的触对。当触对可意境的时候，这个人可以忘记吃饭、睡觉，而且在一定程度之内还能够存活。就是心在触对这些可意境的时候，内心的那种欢欣、那种喜乐就可以支撑他的身心运作，支撑他生命的延续。当然这个是有限度的，不是无限度的。像这个孩子喜欢打游戏，打上这个游戏就停不下来手了。饿不饿？不饿。渴不渴？不渴。困不困？不困。这些，有时候还是有限度的。他在一定限度内，没有段食的支撑，他也不觉得有这些身体的饥渴表现。触食指的是触心所，特别指的是对于可意境的触，这个要清楚。

接下来说的是思食。思食这个“思”就是思惟的“思”，表现的是什么呢？表现的是对于可意境的希欲，自己对某个境界特别地希望。我们在民间或者是说在一些影视文学作品中，有时候会看到：这个人的生命已经走到尽头了，但是就记挂那个在外边离家远游的小儿子，就是咽不下这口气。一定要等到小儿子回家了，看到他了，然后这口气就咽下了。所谓的咽不下这口气，就是因为自己内心有这种牵挂，有这种希望，就想看他一眼，所以这个一直维持着生命没有断掉生机，一旦看到了，民间说法——这口气泄掉了，缺了这种“希欲为性”的思，缺了维持他生命延续的因缘和力量，然后他的生命就终结了。

像望梅止渴这一类的现象，那个典故不一定真实，但是在现实生活中或在

研究中，是有这样的情况。这个人就靠一种对于什么东西的希求，对于某个事件的希求，这种强烈的希望，支撑着他在极端困逆的情况下延续了生命。等到渡过了那种困难的情况，一接触到他一直希望的事物，因为他接触到了，希望消失了，所以反而死掉了。比如这个人极度的渴，就是一口气撑着——“不行，我一定要走出去，走出去就能喝到水”。走出去了，到这个地方碰到水了，喝了几口，心里这口提着的劲儿没了，这种希望、这种思没了，然后也支撑不住生命了，这个人就死了。老百姓的说法——是一股劲儿顶着。什么劲呢？就是这个“希望为性”的思，这叫思食，它也有资益、长养生命的作用。

最后一个叫识食。因为识能够摄持身，因为有识的存在，才有生命现象的延续。如果没有识的现起，也谈不上生命现象。比如阿罗汉不受后有，谈不上后有识的现起，所以阿罗汉没有受生。

所谓的“依食断食”，最深刻地说，就是通过饮食支撑身体，精勤办道成就无学，比如阿罗汉道，尽断烦恼，也不受后有。因为不受后有，所以永远地离开了对于段食、触食、思食和识食的依赖，这是最彻底地说依食断食。因为阿罗汉不受后有，所以断除了识食，是这个意思。

是不是所有的众生都有这四种食呢？不是。段食仅限于欲界众生，只有欲界众生才有段食，色界众生就没有段食，所以饮食、男女、睡眠只属于欲界众生；但是色界众生虽然没有段食，他还有其他食的方式；无色界的情况更微细一些，但也是类似的，没有段食。

这是就“依食断食”跟大家略说一下，食后面更深刻的意思。

在佛法的根本意趣中，说“一切众生皆依食住”，但是不说“淫欲是生死根本”。“淫欲是生死根本”，这恰恰不是佛法的正义。很多人不知道“一切众生皆依食住”，反而把“一切众生皆因淫欲而正性命”这句话挂在嘴边，以为淫欲是生死的根本。不是的！色界众生离开了男女欲贪，但他仍然在生死轮回中；无色界众生离开了男女淫欲，他也还在生死轮回中。但是色界、无色界的众生都还依食而住，依靠着食物而延续生命。

下面一段来讲“依爱断爱”，故事说：

姊妹！怎样是依着爱欲来断除爱欲？当听到某位尊者，或某位尊者的弟子断除了所有的烦恼，成就解脱后，心生向往，爱乐于趣向解脱的修学，因而日

后修学成就，断除所有的烦恼而解脱，这就是依爱断爱。

什么叫做“依着爱欲来断除爱欲”呢？我们听到别人修行的故事，听到别人尽断烦恼，成就解脱，内心中生起向往，生起爱乐于趣向解脱的修学——这是爱。因为这种对于成就解脱的向往，因为爱乐于趣向解脱的修学，所以日后能够发起精进，来学习佛法，实践佛法，这才能够导向修学成就，断除烦恼而得解脱，这就是“依爱断爱”。

佛教对人内心的分析和说明，说：“欲为勤依。”这里的“欲”，不是指男女欲贪的“欲”，而是“于可乐境，希望为性”——对于某种自己内心认可的境界、爱乐的境界，他产生一种希欲、希望，希欲获得、希望达成。包括这种对于解脱的爱乐，它是不是爱，是不是欲呢？是。但是由此而确立目标，发起精进力，会推动一个人向着这个目标去前进，当他达到这个目标的时候，爱欲消失了，这就是“依爱断爱”。

好，下一段是“依慢断慢”，文说：

姊妹！怎样是依着我慢来断除我慢？当听到某位尊者，或某位尊者的弟子断除了所有的烦恼，成就解脱后，心想：那位尊者可以成就解脱，为什么我不能！因而激发趣向解脱的修学，日后终于修学成就，断除所有的烦恼而解脱，这就是依慢断慢。”

这一段也是很有现实意义的。这里讲的例子是很清楚的，比如我们听到某人修行有什么样的进境，或者修行成就解脱，内心中有这样一种对比——他行，我为什么不行？我也能行！就像我们汉传佛教里面常引用的一句话：“彼既丈夫我亦尔，何可自轻而退屈？”他是一个大丈夫，我也是啊！我为什么要轻视自己，在修行、在进德修业的路上，退下来呢？我也要发起精进力，永不退缩的精进力，要成办这件事。这是由于这种慢，而发起自己精进的意乐，向于正确的方向，最后，当成就无漏智慧，断除烦恼的时候，自己的那个我慢也就断除了。到达之后断除了，但是启动的时候——有，甚至要借助这个力量。

这里要说，前面“依爱断爱”和这里“依慢断慢”，谈的是修学中很重要的事情。我们作为一个生死凡夫，有爱欲、有我慢，奇怪吗？不奇怪。可以说，作为欲界的一个具缚凡夫，这些我们都有，不要装作“我修行了，所以就一点影子也没有的样子”。如果真切地反观自心，能够看到它的活动，甚至你能看

到它蜷缩某个角落在蠢蠢欲动。

可不可以借用这些烦恼的力量来修道呢？可以啊！为什么爱乐世间呢？你可以爱乐出世间啊！这是对于爱欲的转化和应用，不是爱着男女色，也不是爱着这个可坏的世间，而是自己爱乐于解脱，爱乐于修道，这样就能够把生命的力量运用到正确的地方去。

为什么在世间的的事情上比高下，比谁能、谁不能呢？那些都是危脆的，不坚固的，没有什么长久意义，也没有究竟意义的。为什么大家不在生命终极圆满这件事情上，有一点劲头呢——他能够成就究竟解脱，我凭什么不能啊？他能那么艰苦卓绝地修道，我又差在哪儿呢？我也可以啊！这就把自己的慢，用到了修道上。

甚至还有一种方法来策发自己的精进力，所谓的“似慢”，就以一种好像与慢相似的心来策发自己的精进力，什么意思呢？比如这个人善巧地策励自己的心——这个世间红尘滚滚，五欲横流，想在这个世间修行确实很难，有那么多的人在哀叹：在现在的情况下，修学的困难、干扰因素太多，五欲的花样繁多对人心的诱惑——没关系，他们实践不了没关系，只要有我在，世间就不缺真正实践佛法的人。

这个人不是空口说白话地这样来抬高自己，而是真心地这样来期许自己，自我期许：我要做这样的人——只要有我在，佛法就还住在世间。这个人有这样一种慢心，这个对于他的精进力是好的，他不懈废。不像一般人，自轻、退屈。不！他把自己看得够重、够高——我要为佛法真实地住在世间，承担我可以承担的东西，做出我可以做的表率。

这里边有没有慢烦恼？深刻地说，怎么会没有呢？但是这对于他的修学，有没有帮助？当然是正面的力量，他从这个就不懈废。

从世间法，我们也能看到：有一些人特别自卑，看不起自己——这个事情得是有大力的人、大智慧的人、大福德果报的人，才能办的，这种事情我办不了——这是世间有的说法，给自己不努力，给自己做逃兵，找一个好像很说得过去、很冠冕堂皇的理由。今天在所谓的修行界，有没有类似的情况呢——这种修行啊，得是修行善根很深厚的人才行，我一个业障凡夫，我不行，我去找另外一种容易的修习——这也是我们常常听到的。很多人就生怕给自己贬得不

够低，贬得越来越低，最后就贬成了“我不能修行”；贬低自己还不够，还要贬低每一个人，要让人家一定要承认“我也不能修行”，他才心满意足。这个里边，有很多对于佛法的误解，有很多对于佛法修行的误解，也有很多对于佛法善巧的误解。

我们看看经文中阿难尊者是怎样说的，是怎样地让一个刚刚犯了重大错误的修道人，就刚才那个错误的因缘，自己内心能够没有把自己自暴自弃，而是发起了真正的修行，甚至在他讲完话之后就见法而入于圣者之流。要真正地去认识佛法，也真正地去认识佛法的善巧，不要被通俗佛教、通俗弘法中一些似是而非的说法，蒙蔽了自己的认识。

好，这是讲的“依着我慢来断除我慢”。下文说：

听了尊者阿难的这番教说，这位比丘尼远尘离垢，得法眼净。

从前的故事中有说过，这“远尘离垢，得法眼净”就是证初果的意思。“远尘离垢”，是指的断除了一些烦恼，确切地说是欲界的三下分结；“得法眼净”，是指的见法、证法，她能够对于佛、法、僧、戒生起四不坏信、四净信。

这位比丘尼证了初果之后，这个时候，她的生命就不一样了，她自己的情绪状态也不一样了——

起身顶礼尊者阿难之足，对尊者阿难忏悔说：“大德！现在，我对自己刚才的愚痴、不入流的举动，真诚地表白忏悔，请求尊者阿难的原谅。”

她起身先顶礼阿难尊者——礼足，然后对阿难尊者真诚地忏悔，说：“我现在对于自己刚才那么愚痴、那么与佛所教导的圣人气息不相应不入流的举动，表示真诚地忏悔，请您原谅我。”

忏悔，是有寻求对方原谅的意思。大家如果理解这个意思，就应该对于忏悔有一些更好地了解。什么意思呢？你应该去寻求你有冒犯的人的原谅，比如说：在世间伤害了这个人，某甲伤害了某乙，那某甲最好是去找某乙表达自己的忏悔，自己真诚地忏悔，请求获得人家的谅解。

我们大家现在往往是怎样呢？我不小心，或者烦恼，或者习惯说了一句话，让他受伤了，我又拉不下来这个脸面去向他真诚地道歉，那我就回家在佛前磕磕头忏悔忏悔，然后好了，没事了——当然，这样做比不做要强。但是真诚度，跟自己到人家面前诚挚地悔过、忏悔，还是有差别的；对于自己生命造成的正

面影响，力量也还是弱了一点。这是说的在家众。

出家众呢？出家众所谓的忏悔，是跟戒律的违犯有关系的。我以比丘为例来说，犯了别解脱戒，需要依法出罪忏悔。因为比丘受的这些戒律，是在僧中白四羯磨受的，他的违犯实际是对于自己在僧面前的庄重誓言有违犯，所以他的忏罪自然也都是在僧中完成的。很轻微的罪，向一位比丘师父来忏悔；最轻微的，自己内心责心忏就好；稍微重一点，找一位师父面对面地表达忏悔，对方表示接受和策励，自己也真诚地接受对方的教诲，这就是在僧中比较轻的忏悔。较重的，就需要多人，乃至需要满足四人僧，甚至说二十人僧，这样来做足数的忏悔。是根据不同程度，需要向不同规模的僧，来表达忏悔；也请僧能够帮助自己，接受自己的忏悔、悔过，也接受自己的自新，让自己能够在佛法中继续清净修道的誓言。

这位比丘尼因为刚才冒犯了阿难尊者，所以她向阿难尊者真诚地表达忏悔。这里要多说一句：对于僧团的建设来说，这个人犯了过失，向相应的人来忏悔是最好的，比如向一位比丘忏，那就找一位比丘来忏悔；需要四人乃至二十人来忏，就在这样相应足数的僧团中忏悔。这个比跑到佛像前去忏悔，要真实得多，也有意义得多。而且别解脱戒的忏悔出罪，没有“在佛像前忏”这回事，都是依着律制，在一位比丘师父面前，乃至二十位比丘面前忏悔出罪的。后来在我们汉传佛教中，慢慢的，因为律制、别解脱戒被尊重得不够，还有其他一些因素，导致好像在佛前、菩萨像前忏悔，盖过了在僧中的忏悔。这是有问题的，这会导致一些僧团的问题，最后会导致更大的问题。实际上在现实的佛教界，我们不是没有看到类似的情况，这是值得注意的。下文说：

尊者阿难见证了她的忏悔，并勉励她应当防护自己的行为，遵守佛陀所订定的戒律。

阿难尊者当然不是要作威作福的，是为了帮助她达成生命的改善，所以接受她的忏悔，也勉励她要执持净戒。到这儿为止，故事的正文，我们学习完毕。接下来我们看看“按语”。

按语：

一、本则故事前段取材自《相应部第五一相应第一五经》，后段取材自《杂阿含第五六四经》《增支部第四集第一五九经》。另，《增壹阿含第四三品第

六经》中佛陀亦有“依骄慢灭骄慢”之语。

“按语”第一则是说明故事的出处。

二、前段故事，有助于对后段故事的理解，但北传的《阿含经》无。

“按语”的第二则是对于前段故事背景的说明，只在南传的经典中有，北传的《阿含》中没有。

第三则“按语”很关键，内容在讲解的过程中也有所强调。说到：

三、依欲断欲、依爱断爱，所依的欲与爱，都是指“善法欲”“善法爱”，而不包括男女之欲、男女之爱。

比如：像前面说到对于解脱的爱欲，对于修道的爱乐，这些是推动一个人去做修道实践的，是很重要的。上来就想把这个给断除——你连修道的心都没有，那你怎么可能会发起修道的行为呢？既没有修道的心，又没有修道的行为，那你最后哪有因缘去达成修道成就的解脱果呢？有一些人上来调子唱得太高，不知道调子唱得太高会导致自己没有下手处、没有落脚处吗？于是又要杜撰出来落脚处、下手处，所以就发明出来一些莫名其妙的修行——这是要特别注意的！

我之前也谈到过，这则故事如果向深刻说的话，它有一些耐人寻味的东西。一个具缚的欲界凡夫，所有的烦恼类别都有可能呈现，没有一个被究竟对治了、究竟断除了。这样一个烦恼相俱的凡夫，他怎样变成圣人？后面修行的原理是什么？如果人们对这个没有正确认识，就容易被一些似是而非的说法，搞乱自己的观念。他到底怎样从一个心的活动常常伴随烦恼的人，变成一个圣人，甚至最后成为一位无学圣人，一点烦恼都没有？

你说你要修行，你要修行这个心里边没有爱欲吗？如果有，你又怎么可能用有爱欲的心来断除爱欲呢？常常会问这样的问题。如果能够对于这一则故事所说的道理，有了正确地认识和把握，那么对于这一类问题就不会再有困扰。你像这一则故事，在谈到“一个凡夫如何能够达成圣人”这件事的时候，它是比较强调推动性的力量的，欲勤心观的“欲”和“勤”，这都是推动性的力量。特别在后段故事——“依爱断爱，依慢断慢”，这“爱”也好、“慢”也好，都是发心性的、推动性的力量。

从凡转圣，从有漏生起无漏，是怎样发生的？这个也要从原理上通达，才

知道一个凡夫要发起无漏智慧是可能的。否则就像一些人说的那样，一些人抽象的想象那样——你前面如果没有无漏智慧，后面怎么能生起呢？因为你前面是错的啊，错的怎么能引发对的呢？听起来是不是很有道理啊？所以就要搞出来一本具的，只是从前被遮挡了；现在被遮挡的去掉了，本具的也就呈现了。

但是佛法不是这样说的，佛法说的是：通过如实观，然后见到诸法的如实相。比如在这个生命之流上如实观察，看到了不存在“我”这种如实相，生起了无我的无漏智慧，就突破了凡圣一关；本来就是这么简单。当然要拓展到一切法上，遍观一切法的话，那就是在一切法上都体会诸法本来的空寂；在身心的五蕴上，体会这样身心的本来空寂，不存在一个“我”。这里的意思，我曾经引过《大智度论》里的两句话，连成上下句，说得非常好，叫：“**有为法实相，即是无为法；如实知世间，即是出世间。**”

把有为、无为彻底地打成两截的人啊，他在修行的问题上，就把自己置入了一个困难的境地、两难的境地。如果有为法和无为法，真的像一些人想象的那样，彻底没有关联的，那么你怎么样从有为、有漏的生命，进入到无为、无漏的生命？不可能啊，永远不可能发生啊。那种有自性见的对于生命的认知，对于有为、无为法的认知，其实是在自己的认知中，没有办法在不增益、不损减的情况下说明修道的原理的。但是如果能够正确地认识“有为法实相，即是无为法”，那就不难了。我只要如实地观察有为法的本质，体会到有为法的本质上的如实，也就可以契证无为法，所以“如实知世间，即是出世间”——“有为法实相，即是无为法；如实知世间，即是出世间”。

因为“有为法实相，即是无为法”，所以“如实知世间”，能够“出世间”。这是更深刻地谈一个具缚的凡夫，从有为、有漏的生命状态，怎样可能成为一个清净的圣人，到达无为、无漏的生命状态，根本原理就在这里。这是从更深刻的，跟无漏智慧有关的这样的原理来说明：怎样从有为、有漏达成无为、无漏，怎样从流转的世间达到还净的出世间。基于有漏的智慧，无漏智慧怎样可能发生？这是回答这个问题。

如果认清了这个，那就对于“依俗契真实，正观法如是”有了决定的认识和信解，修行也就摆脱了神秘化、玄异化，修行也就摆脱了《封神榜》、《西游记》、印度教，可以如世尊所教，随顺于诸法的真实，随顺于生命流转与还

灭的规律，自己正确地用心——“如实知世间，即是出世间”。

这一篇故事中侧重所谈的，是修道的动力方面的——依欲断欲、依爱断爱、依慢断慢。刚才给大家又强调一遍的，是关于无漏智慧生起，有为无为、有漏无漏之间又是怎样的一种转变的可能，这种转变的原理是什么？是怎样成为可能的？这样正确的认识会避免后世一些有误导的说法。

接下来在第三则“按语”中，谈了作者对于综合几部经做一些内容的调整的问题，这里就不说了。

四、男女之欲，是欲界众生的本能，虽不能说是恶，但确实是源于我执、我爱的产物，是不得解脱的障碍之一。

这是针对我们在汉传佛教中，大家常听到的说法——“一切众生皆因淫欲而正性命”“淫欲是生死根本”——这些说法指出的。这里特别地指出“男女之欲，是欲界众生的本能”，并不是存在于色界、无色界的显著的烦恼相。当然，色界、无色界的有情没有尽断欲贪，但是在他受生色、无色这样正报身心的时候，他没有男女欲。一个欲界的凡夫，如果修成色界的禅定——初、二、三、四禅，他在禅定中也没有男女的欲望，修成无色界禅亦复如是。

刚才在正文讲解中也说，色、无色界众生没有男女欲贪，但是他仍然有生死。所以，以为是淫欲导致一切有情不能出离生死，那是对于生命错误的认识。但这并不就是说淫欲就没有问题。

像这里说：“欲界众生的本能，虽不能说是恶。”这里要强调一点：本能的東西谈不上善恶。牛和羊吃草，是它自己生下来，能够开始进母乳之外食物的时候，一种比较自然的本能，并不是它有慈愍心，所以去吃草。同样，一只蜘蛛螫昆虫，并不是它的心狠毒，而是它受了这样的报体，它的本能就是这样。这里，本能里当然有烦恼，但是它自己的思择力很微弱，不能够说到道德的善恶。

正因为多数动物是愚痴的，缺乏强有力的智慧抉择，也更难把握自己生命很主动地造作，所以在动物那边很难有强盛的善恶业。从这个角度，我们要反过来认识到人身的难得、人身的意义。我们作为人，确实处在六道升沉的枢纽位置上——一念恶，恶不善法发生，就可能导致堕三恶趣；一念善，转变了生命的流向，发生了一件很强大的善法，可能就使未来受人天的乐报。人中是这

样的关键，不要等到成了愚痴的畜生，措手不及，这个时候再想办法也难了。不光自己难，想帮我们的都难——不信的话，你出去找只小蚂蚁帮帮它，让它懂得无常、无我的道理。

这里说：“欲界众生的本能，虽不能说是恶。”男女欲也是欲界众生的本能，在这个单纯的比如说动物这个层面上，它很难说到这是道德的恶。人不一样在哪儿呢？人被欲望驱使，自己会做很多主动抉择，而又造成对于自他恼害的恶不善法的事，这个时候就是恶了。但是没有造成道德问题的男女欲染行，不能说是多么强大的恶不善法，比如说佛教所说的家庭生活中的正淫，佛教并没有把它列为不道德的行为，大家注意到了吗？

五戒——戒的是邪淫，十善——还是戒的邪淫。作为世间法来说，并没有把世间家庭生活中的正淫，列为不道德的行为，说那是恶。深刻的道理就在这——欲界众生的本能，在没有造成其他不道德的结果的情况下，很难说它是恶的，也不要给它带上不道德的帽子。但是反过来说呢，它也“确实是源于我执、我爱的产物，是不得解脱的障碍之一”。有这些，确实在加重我执、我爱，也是基于我执、我爱。只要有这些，就说明那些根子的烦恼都在；这些作为根源性的烦恼都在的话，那怎么能得解脱呢？从这个意义上，说它是解脱的障碍。下文说：

所以，印顺法师说：“初果、二果的在家圣者，依然能生男育女。”

如果对于佛法中这些得圣果的圣人断哪些烦恼不了解的话，可能看到这句话还有一些惊心动魄。其实初果、二果的在家圣者，包括出家圣者，都还没有尽断欲界的烦恼，还有欲界的烦恼在，还可以有男女的欲染，当然也可以有男女欲染行，也能生男育女。出家的初果、二果圣者，因为戒律的防护，他不会有这些男女欲染行；在家的，这些欲界烦恼还是有的，只是断除了欲界的三下分结，并没有断除男女的欲爱。

如离欲界烦恼，进得三果，那在家也不再有了。

如果修行人在初果、二果的基础上，彻底地离开了欲界烦恼，那就变成了三果圣人。三果的特点，就是断除了欲界的五下分结，就是欲界的烦恼尽断。欲界的烦恼尽断，当然也包括断除了欲界的男女欲贪，这个时候就算是在家的

三果圣人，也不会有男女的欲染心。男女的欲染心都没有，不会有男女的欲行。

如得四果，虽然年富力壮，女性不再有月经（身体健康正常）；男性也不会梦遗不净。

这是说，如果得到四果的话，就算身体一切健康，那在男女欲相关的一些情况方面，男女都会发生一些生理变化——女性不会再有月经了，男性也不会有梦遗不净。

出家的可得四果，在家可得三果。

不是说在家人不能证四果，而是在家人如果证得了四果，他就没有办法再延续在家的生活，两个选择：一个是当天就般涅槃，一个是出家。这里说：

在家而得四果，那就不是当下涅槃，就一定出家了。”（《华雨集（五）》第二五一页）

这是谈到男女欲，谈到了凡夫跟圣人。

五、依佛陀律制，出家者在物质上不作私有的蓄集，情感上不作家庭的占有，所以要断除男女欲爱，这样，就断除了男女之间可能有的任何纠纷与困扰，而能专注于解脱的修学了，这是少欲知足的严格标准，同时也暗示了男女之欲对解脱的障碍特性，因此，随顺于佛陀时代教化的纯正佛法，是不能同意以任何形式的男女之欲作为修行方法的。

在这一点上一定要严肃，这一点上不严肃，佛法就会出大问题。在谈这个问题的时候，这一段文字里，既有原理的说明，也有根据的说明。原理的说明是什么呢？男女之间是一种互相很强的系缚性，比如说这个在家众就是要修离欲行——你的心是很强盛了，但是对方会满意吗？对方如果不满意，会不会有很多彼此情绪上的碰撞、纠葛乃至痛苦发生呢？互相之间在这种状态下，怎么可能会有真正的修道的进益呢？所以这里提到，少欲知足的严格标准，一定是要断除男女之间的这种染爱的，这种纠纷和困扰，这种关系的存在。

如果随顺于佛陀纯正的教法，也是不能够以任何形式的男女之欲，作为修行方法的。在这一篇文章、这一篇故事中特别地提出来，“以爱断爱、以欲断欲”，这很容易让人产生不正当的、不恰当的联想和理解，所以最后做了这样的强调。

好，今天因为时间关系，我们不能够做更多的交流，最后一起合掌做个回

向：

愿以此功德
普及于一切
我等与众生
皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！