

《阿含经故事选》讲记

(第三部 35-56 讲)

印慈法师

目 录

第二篇 法

035-1.法尚应舍，何况非法的感官欲乐——阿梨咤比丘的邪见.....	1
035-2.法尚应舍，何况非法的感官欲乐——阿梨咤比丘的邪见.....	10
【佛法问答】	21
问题 1、速度快了，心也可以安然.....	21
036.优填那王的赞叹——性欲的降伏方法.....	22
【佛法问答】	32
问题 1、没有贪，饭菜会不会就不好吃了？	32
037.同理心——自通之法.....	34
【佛法问答】	43
问题 1、“法次法向”具体是什么意思呢？	43
038.鹿住优婆夷的疑惑.....	45
【佛法问答】	53
问题 1、想让心正确运作，需要练习.....	53
问题 2、何为正见？	54
039.佛法的修根.....	57
【佛法问答】	65
问题 1、眼睛与眼根是不是一回事？	65
问题 2、经历而没有染爱.....	65
问题 3、不怕念起，就怕觉迟.....	67
040-1.时时刻刻不染着.....	68
040-2.时时刻刻不染着.....	80
【佛法问答】	90
问题 1、很多学生正是这种无精打采的状态，怎么对治呢？	90
问题 2、如何走出恋爱带来的情绪低落.....	91
041.鹰与猴的死亡之路.....	94
【佛法问答】	101
问题 1、面对坏人的时候，似乎在真心下才让自己有勇气面对.....	102
042.在竹竿上特技表演的启示.....	104
043.就像六种不同类的动物.....	115
【佛法问答】	124

问题 1、对别人的错误要如何用心才正确？	124
044-1.就像驯服一头牛	126
【佛法问答】	135
问题 1、如果不玩蹦极或悬崖秋千，被说是“我执重”，是否合理？	135
问题 2、“鞭心令伏”，感觉这个特别实用，有更加具体的操作方法吗？	135
问题 3、看到某人乃至出家人的过失，算不算观过？	136
044-2.就像驯服一头牛	138
045.安般念的教说因缘	149
【佛法问答】	160
问题 1、没有论证的论点是否值得认真对待？	160
问题 2、不必担心修习不净观会自杀	160
046.都说止观二法	162
【佛法问答】	171
问题 1、止的修行方法都有什么呢？观的修行方法都有什么呢？	171
问题 2、殷重、绵密与修行的纪律	172
047-1.就像邮递马车的次第接力	174
【佛法问答】	183
问题 1、阅读的时候是不是都要找到原文来比较对照呢？	183
问题 2、“道迹断智净”白话文怎么翻译比较合适？	183
047-2.就像邮递马车的次第接力	185
【佛法问答】	192
问题 1、如果在学习过程中对原文存在误读，怎样才能发现呢？	192
问题 2、“七清净”与涅槃之间还有什么？	193
问题 3、要有逻辑的广泛学习而不是泛泛地广泛学习	194
问题 4、批判性思维	194
问题 5、佛法的战略性学习的逻辑	195
048-1.逐层突破的观空法——小空经的观法	198
【佛法问答】	207
问题 1、从“空无边处”就觉得很抽象，不知道究竟是什么内心相？	207
问题 2、色法空观，森林相和大地相有什么不同？为什么要这样次第安排？	208
问题 3、相应观想的干扰是指什么？	209
048-2.逐层突破的观空法——小空经的观法	210
049-1.一举突破的观空法——大空经的观法	219

【佛法问答】	227
问题 1、修习止观只要远离人群喧闹就可以吗?	227
问题 2、纯观和基于禅定来修习观,孰优孰劣?	227
问题 3、止观修习是否禅定越深越好?	228
049-2.一举突破的观空法——大空经的观法.....	230
050.死亡的压迫.....	240
【佛法问答】	249
问题 1、关于神通.....	249
051.勇猛锐利的随死念.....	251
【佛法问答】	262
问题 1、“我”的颠倒想是怎么产生的?	262
052.担心来生吗?	264
随重、随习、随忆念.....	266
【佛法问答】	272
问题 1、只有人道才能影响后世的受生吗?	273
问题 2、善法串习的力量.....	274
053.谁来享用祭品?	277
【佛法问答】	286
问题 1、为什么要做斋天?	286
问题 2、祭品被谁受用了?	287
054.艺人塔罗布陀的悲泣.....	289
【佛法问答】	298
问题 1、做慈善如何引导发心?	298
问题 2、其他艺术类如美术、体育等也如歌舞类一样增长贪嗔痴吗?	299
问题 3、关于邪见.....	300
问题 4、有些职业是恶业,但是世间需要.....	300
问题 5、佛教音乐与励志歌曲.....	301
055.佛陀的无记回答.....	303
056.不能导向涅槃的无记——一个治疗箭伤的譬喻.....	315

035-1. 法尚应舍，何况非法的感官欲乐 ——阿梨咤比丘的邪见

{ 摩诃男，为欲退转请问佛 }
{ 破邪见，法尚应舍况非法 }

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》的第三十五则〈法尚应舍，何况非法的感官欲乐——阿梨咤比丘的邪见〉。这一则故事跟我们上一则故事〈以欲爱断欲爱〉，从文字的内容上似乎是有所关联的。如果一般对于相应内容不了解的人，会容易以为上一则故事讲的是以男女欲染的爱欲来断除爱欲，其实并不是那样。所以在上一则故事之后，放上这一则故事，把佛陀关于这一类情况的意见很明晰地表达出来。这两则故事，至少从文字的内容上，似乎是有所关联。

这一则故事也是分了两个主要的部分，首先我们来看前面一个部分。文说：

有一次佛陀游化到故乡迦毗罗卫城，住在城南的尼拘律园中。

这是交代时间和地点，这件事情发生在佛陀的故乡——迦毗罗卫。

这天，佛陀的堂兄弟摩诃男来礼见佛陀。

摩诃男是甘露饭王的儿子。根据一些记载，阿那律是摩诃男的亲兄弟，跟佛陀是堂兄弟。他来见佛陀之后——

问佛陀说：“世尊！我修学佛法已经有好一段时日了，也深知佛陀所教导的法：贪、嗔、痴是内心的染污障碍，应当完全断除，但有时心中却还不免会生起贪、嗔、痴来，无法完全根除，不知这是因为还有哪一法尚未断尽

所导致的呢？”

摩诃男问的这个问题可能是具有相当的代表性的。我们如果对于正信的佛法有一定的认识，当然会知道也会认同佛陀所教导我们的，说“贪嗔痴等烦恼是我们生命中苦的缘故”——无明和惑，也就是这里说的“是内心的染污障碍”。佛的教导是应该完全断除它们，这样是尽断苦的因，这个人才可能真正彻底地离苦。

这里说“深知佛陀所教导的法”，这说明他一方面是了解，另外一方面也是深深地认可、信受。尽管这样又了解，又信受，甚至也去努力的实践，但是有时心中却还不免会生起贪嗔痴，无法完全根除。摩诃男的问题就是：“这究竟是什么造成的呢？我是因为还有什么没有断尽，导致还有贪嗔痴的发生吗？”这个问题应该说是非常好的。

佛陀在那个时代所教导的法，出世的指向，主要是教导尽快离苦的法——那是随顺当时印度的文化和风气的。不过就整个佛法的修行来说，还存在这样一类修行的情况——这些人的发心跟因地时候的释迦菩萨是类似的，希望在未来能够成就无上正等正觉，成就圆满的佛果。当然，他们的修行也会像因地时候的释迦菩萨一样，经历漫长的修学历程，最后才达成。对于这类发菩提心、行菩萨道的人来说，从生死中尽快把自己摘出去，并不是最紧要的事。他们发心和修行，是有异于这些声闻行人和缘觉乘的行人的。对于这些人来说，尽快地尽断烦恼就不是第一要务。

不过，对于当年跟随佛陀修学的这些声闻弟子们来说，多数还是以尽快地断除烦恼、尽快地证得解脱为自己第一目的的。所以这个问题，是随顺于当时的主流教法和大家主流的努力方向。

我们知道，佛所说的法中有所谓的五戒、十善，那么十善中后面三个意业中的善法是不贪、不嗔、不邪见，这是在家众能修的。不过这里说的不贪、不嗔、不邪见，还是随顺于人类一般道德的不贪、不嗔、不邪见，随顺于佛法在人天乘这个层面上的不贪、不嗔、不邪见，还没有彻底地指向离欲解脱的。

但是摩诃男所问的问题是深的，是问的随顺于根本解脱地断除贪嗔痴，要彻底地根除贪嗔痴。这个问题佛陀是怎样回答的呢？

“摩诃男！你心中对来自眼、耳、鼻、舌、身等感官上的五欲之乐还喜

欢着，所以还会有贪、嗔、痴的生起。

摩诃男的问题是，我还没有完全断除贪嗔痴，是什么导致这个还没有完全断除？佛陀是怎样简单地回答这个问题的呢？佛陀的回答说：因为你对感官上的欲乐还喜欢着，所以还会有贪嗔痴的生起。

这个问题，佛陀回答直截了当。我请大家反思：我们对于感官上的欲乐，是否还认为它是好的？是否还喜欢？如果这个答案是肯定的，那么就会像佛所说的这样，还会有贪嗔痴的生起。下面，佛说：

一旦断除了感官五欲这一法，你甚且不会再过着在家的欲乐生活。

如果这个人经过正确地努力，彻底地断除了追求感官欲乐的这种倾向，他甚至不会再有能力去过在家的欲乐生活。这个“有能力”，是指的他内心不会有这些基础条件。他不希求眼、耳、鼻、舌、身这些感官上的五欲之乐了，那他为什么要过在家生活呢？

在家生活，阿罗汉是不会过的。之前有讲过，一个在家众如果证得四果的话，他要不然就当天般涅槃，要不然就会转向出家的生活，他不会再留在世间过在家的生活。为什么呢？是什么让他去过在家生活的呢？归根到底还是认同乃至喜欢眼、耳、鼻、舌、身感官所带来的经验，也就是所谓的感官欲乐。如果彻底地断除了这些，那在家生活又有什么值得称道的呢？下文接着复述佛所说的话：

不过，摩诃男！即使能以正慧如实知“感官五欲是乐少、苦多、失望多、带有多少危险祸患”的圣弟子，只要还未能经验到离欲、恶的踊动之喜与温馨之乐，或者，比这喜乐更宁静的境界，那么，还是会喜欢这感官上的五欲之乐的。”

下文是佛在说明，是什么样的情况下，才会离开这样感官五欲之乐。佛说，即便是已经生起了无漏智慧，如实了知“五欲是乐少、苦多、带有危险祸患”的圣弟子，即便是这样有无漏智慧的人，只要他还没有经验到修行带来的比较深刻的喜乐，那么他还是会黏着、喜爱五欲之乐的。

这里要说“离欲、恶的踊动之喜与温馨之乐”，指的是什么呢？从下文“按语”里的比对中指出，这其实是指的“离生喜乐”的初禅，和“定生喜乐”的二禅，接下来一句——“比这喜乐更宁静的境界”，指的是“离喜妙乐”的三禅。

这里的意思从这一段文字来说，是这个已经有了无漏智慧的圣弟子，他如果没有初、二、三禅的话，他还是会在这种感官上的五欲之乐有喜欢的。那是什么样的圣弟子没有初、二、三禅，还有无漏智慧呢？初果圣人是这样的特征。而且可以明确地说，初果圣人要想停留在初果，就是要没有色界根本禅的。因为他一旦有了色界根本禅，断除了欲界的烦恼，他就不会停留在初果。

初果是断除欲界的三下分结——身见、疑和戒禁取，其他的烦恼没有断。如果他有了色界的禅定——初、二、三、四禅，就意味着他离开了欲界的烦恼。又有无漏智慧又能够离开欲界烦恼，那他会证三果。从前在一些场合讲过，他这个时候至少会是三果。三果的圣人，就彻底地离开了欲界的这些欲贪缠缚，也就是离开了欲界的感官五欲之乐，他不会被这些系缚。

反过来，作为只断除了欲界三下分结的初果圣人，虽然有正慧能够如实知五欲是乐少、苦多、带有危险祸患的，但是他还是会喜欢感官上的五欲之乐。这是对这一段文字后面一些义理的说明。

接着，佛陀为摩诃男居士，详尽地分别说明了这五种来自感官的欲乐，以及其所带来的危险祸患。

这里没有详尽地展开佛是怎样来说明这感官欲乐是怎么回事，它们有什么危险祸患，只是举了一个例子——

例如，佛陀说：“因为欲的缘故；以欲为根源，所以，国家与国家共诤；族群与族群共诤；家庭与家庭共诤；母子、父子、兄弟、姊妹都不免共诤，乃至因共诤而引起征战与残酷的杀戮。”

这里是说，因为追求感官欲乐的缘故，以感官欲乐为根源，导致了国与国之间的问题，族群与族群之间的问题，家庭与家庭之间的问题。不知道大家是否同意呢？

像我们现实中所谓的国际政治，国际政治中的冲突，国际政治中导致战争爆发的这些事情，它的根源是什么呢？比如说两个国家领土的争端导致的问题，看着是在争领土，实际是在争什么呢？如果哪个国家拥有这一块领土，就会导致他的国家受到很多灾难，比如说这一块领土上可能会有一些当时的科技生产力水平没有办法控制的一些灾难的源头，那哪个国家愿意把它纳入到自己的领土内。那大家为什么要争一些领土的地方呢？至少在现在或者是

未来能够给他带来利益。这个利益归根到底要以什么来实现呢？还是要作用到人身上。通过什么被人所觉知呢？眼、耳、鼻、舌、身。

如果看不清这背后是人的五欲造成的问题，那么就意识不到佛法对于人类普遍的意义，对于人类方方面面深刻的意义所在。如果能够认识到我们现实生活中所发生的这一切问题后面是欲的缘故，那也就能够知道这样指向内心安宁的佛法，对于从根本上化解，至少深刻地缓解人类在各个层面上面临的冲突和问题，有多么重要。

国与国之间的斗争，族群族群之间的斗争，不同的家庭、家族之间的斗争，甚至于有血缘关系的母子、父子、兄弟、姊妹，也因为五欲、对于五欲的贪染而产生各种斗争，甚至爆发战争和彼此的杀戮。这些在今天都是容易看到的现实，特别是随着信息手段的发达，人们获取相关事件和信息的能力越来越强。我们一天了解到的事实，如果愿意的话，可能比古时候一些不太发达的地方一年、两年、甚至十年了解到的事情还多。

从这里可以了解到，确实如这里所说的，因为欲的缘故，以欲为根源，国、族、家乃至说有血缘关系的人，都不免共诤——这就是五欲的过患。当然经中所谈的过患是有多种的，这里只是从其中举他一类。

这一段是由摩诃男的问题，来说明感官欲乐与生起贪嗔痴之间的关系，它又怎样障碍着究竟的解脱，又怎样给人类带来了各种层面上的冲突与问题。接下来的后半段是与这个有关联的，文说：

有一次，佛陀来到了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。

这是在舍卫城的一段事。

那时，佛陀僧团中，有一位出家前以猎秃鹰为生，名叫阿梨咤的比丘常对人说：“就我所了解世尊的教导，世尊虽说性欲是修道的障碍法，但享乐性欲的人，是不会有障碍的。”

就在佛陀当时的僧团中，有这样一位出家人，他常常对人说这样的话：“行淫欲非障道法。”这个在当时是很古怪的言论，佛法中没有这样的说法。这个人的说法，我们在下面会看到，没有谁来支持他。

对这个错误的说法，比丘们纷纷来纠正他，但都无效，所以，大家只好去禀报佛陀，请佛陀处理。

这个比丘阿梨咤，他这样的说法没有被其他比丘接受，大家都想纠正他，但他不接受。

佛陀将阿梨咤比丘找来当面询问，亲耳证实了传言。

佛陀在僧团中处理事情，向来不是偏听偏信，也不是以自己的神通去了解事实，然后就直接做决断。他都是以常规的方式，在大众面前来做处理。既然是僧中的事，就要用人的方式来处理，用《大智度论》的话叫做“行人法”，按照人的方式、方法来处理事情。

包括我们一些人可能知道，最开始时，僧团的说戒都是由佛亲自来，直到有一次大众聚集听佛说戒，但佛就是不说，眼看时间要过了，还不说。这个时候，目犍连觉得需要看一看到底什么原因，就用神通观察，发现是因为大众中有一位比丘犯了重罪，还覆藏。有人不清静，所以佛没有说戒。目犍连用神通观察完之后，把这个比丘拽出了僧团。

回来之后，佛跟目犍连说：“不要用天眼、不要用神通来举罪，用正常的、常规的方式——见、闻、疑，来举罪。”眼见、耳闻到事实，或者是一些线索令人怀疑——见、闻、疑，而不是用天眼、天耳这些来举罪。为什么呢？这些，其他比丘没有办法去验证，至少不能普遍验证；再一个，这些不是通常的人法，佛陀所要垂范的，是以人法能够正常运作的一套轨则。这里是有深刻的意义的。

佛是受生人身，人身出家，人身成道。他所化度的弟子众，特别是出家的弟子众是人，只有人能出家。出家的弟子众作为住持佛法的教团，怎样的模式是最具普遍性的呢？当然是按照人的一般能力，按照人的一般方式。所以，佛行人事、说人话、依人法来教化众生。

包括这里，这位比丘有这样的情况，佛如果用神通去了解情况，可能不可能呢？可能，但是佛陀不这样做。而是把这位比丘找来，当面询问有没有这样的事？确实是有，亲耳证实了传言。

这里边的义趣，大家如果有因缘去读一些律典的话，发现只要僧中有了情况，佛都是如此处理的。在《阿含》中、在律典中，在表现着当年佛世生活的这些经律中，佛是这样朴实、亲切——脚踏着大地，面向着人群。

于是，佛陀呵斥他道：“阿梨咤！你从哪儿听到我那样说的？你这个愚痴人！不是我，而是你自己这样说的吧。你这个愚痴人！当听到比丘们纷纷

纠正你时，你就应当要知错如法改正了。让我来问问其他比丘们，看他们是怎么理解的。”

这里，佛陀对于这位阿梨咤比丘是呵责的——你从哪听到我这样说呢？佛对他的呵责是——你这个愚痴人！

说：“佛不是很慈悲吗？佛不是道德很清静吗？佛怎么用这么狠的话说人啊？”“愚痴人”并不是好听的话。

我们要知道，呵责本身是一种教育的方式。佛教中对于人的教化，不仅仅只有柔软的方式，也有刚强的方式。在余处也说过，有一位调御师（就是驯马的）曾经问过佛陀用几种方式来调御众生、调御丈夫？佛说：“三种：柔软、粗涩和柔软粗涩。”柔软，是一种；粗涩，是一种；柔软和粗涩的结合，是一种。所以佛陀的教育法不是一味的柔软。

在佛教僧团中师徒之间也是如此，甚至律里规定，如果这个弟子有一些情况，比如像无惭、无愧、非威仪、不恭敬、不可教呵这些情况，作为师长的要呵责乃至种种治罚，这些就是所谓的粗涩。用一些粗糙的方式、刚强的方式，来教化、来调伏，并不总是和颜悦色，并不总是柔声细语。当然这是有前提的，因为“呵责者，应踞师位”，而佛陀是这些比丘们共同依止随学的对象，所以佛陀呵责是适合的，大众也都会有这种受教的认识。你真正依止这位比丘做自己的依止师，或者他是你的和尚阿阇梨，就意味着你们之间这种受教与教育的关系在彼此自愿的情况下建立了，那也就要各自承担各自的角色、权利、义务，至于其他人来做这样的事情可能不一定合适。

佛陀这样呵责他之后说：“不是我，而是你自己这样说的吧？我没有说这样的话，请你不要向我栽赃。你一定要说这个是对的，那是你自己的认识，不要说是我说过这样的话。当你听到比丘们纠正你的时候，你就应当改正。”佛陀接下来问了其他比丘——

于是，佛陀转问其他比丘：“你们也同他一样听到我说：享乐性欲的人，不会有障碍吗？”

“没有。”其他比丘们回答。

其他比丘们听到佛问的问题，大家的回答是很一致的。没有像那位阿梨咤比丘那样颠倒黑白，给佛陀教法做一些随顺自己看法的解读。

“那你们听到我怎样说的？”

佛陀问这些比丘们。

“我们听世尊这样说：欲是有障碍的，世尊说感官五欲是乐少、苦多、失望多、带有多少危险祸患啊！”

大家能够认识到感官五欲是乐少、苦多的吗？是失望多而且带着多少危险祸患的吗？

实际上，在与五欲乐相关的几个阶段，都是有苦存在的。有一个偈颂说：“诸欲求时苦，得时怀忧怖，失时生热恼，一切无乐时。”这是把跟欲乐相关的，根据时间分成三个阶段。

一个是追求欲乐的阶段。追求欲乐辛苦不辛苦呢？当然要付出辛苦。追求欲乐本身，或者追求欲乐的资具（也就是欲乐的因缘），很多情况下是要付出努力的。比如说我们很多人辛苦地工作、挣钱，大家工作一段时间之后，特别是给别人做工作的，又有几个人对于工作充满了热情呢，充满了喜欢呢？比较少吧！为什么又不得不去上班呢？歌词说：“为了生活，我们四处奔波。”那为了生活，又指的什么呢？不仅仅是生存，还有满足自己感官五欲这种需求。生存也没有离开对于眼、耳、鼻、舌、身五欲的满足。“诸欲求时苦”，追求是要付出种种艰辛努力的。

下一句：“得时怀忧怖”。就算得到了又怎么样呢？刚才说挣钱，挣钱的时候辛苦；挣到钱了呢？怕丢，怕贬值，怕被骗，怕投资失败。得到了，又多了很多忧怖。就是大家说的：没有的时候希望拥有，为之奋斗——累；拥有了之后想要保有，怕失去——继续累。

“失时生热恼”，等到自己苦苦追求的欲乐，或者是欲乐的资具，失去的时候呢，内心中就生起很多热恼。“热恼”，形容得多好啊，就像暑气逼人、特别大的太阳晒着这个人，空气又非常地闷热、潮湿，大汗淋漓，内心很烦躁、热恼。看一看我们失去自己中意的东西会是什么样子？就是这个样，充满了热恼。

如果这样来看追求的过程、拥有的过程和失去的过程，这三个过程中哪一个是纯乐无苦的呢？在这一切时处都没有自己以为的那个所谓纯净的快乐、纯粹的快乐。而且追求五欲的快乐，即便获得了，也会有一些苦患的。特别是，如果这里伴随着不道德行为的话，会给后来引发苦果制造一些因缘，这里不再多做展开。

又世尊将那感官五欲，譬喻为骨骸、小肉块、火把、无焰火坑、毒蛇、梦境、借用物、树果、肉贩的刀俎、刀头上的蝇头小利，世尊是这样教导我们的。”

这是佛经中常见的关于五欲的一些譬喻，这些譬喻是各有侧重的，这里就不去太多地展开，大家如果有兴趣可以适当地去学习。比如说，像“刀头上的蝇头小利”，“刀头上”危险不危险呢？危险！但是不能说刀头上没有利益。像大家熟悉的譬喻：刀头上有一点蜜，这一点蜜吃了之后不够一顿饱的，但是为了这个甜味，为了这个感官的刺激，为了自己内心对于这种追逐的实现，一个没有智慧的人会去舔这个刀头之蜜。获得多少呢？搞不好还把舌头割破了，甚至割掉了。“譬如刀头有蜜，食之不足一餐之饱，小儿舔之，则有割舌之患”，类似于这样的种种譬喻。这是对于五欲过患，这些比丘们听到佛问话之后做的一个回答。

《阿含经》中有一些教导是指向出离的，像这里就是，所以它对于五欲的过患是有种种剖析的。如果一个人不肯去看五欲过患的话，那他对于世间的真相很难真有所了解。因为在他那颗被烦恼覆蔽的内心中，始终对于五欲贴着一个简单的标签，这个标签上写了一个大大的“好”字，所以追逐、黏着、缅怀。没有得到——追逐；得到了——黏着；失去了——缅怀。在这些过程中增长痛苦。

下面的内容稍多一些，今天就不再向下进行，如果大家有问题可以提一下，我们做一个短暂的交流。今天提到的这个阿梨咤比丘，他说“佛所说法，行淫欲非障道法”，这在佛世的时候是没有比丘们去认同他的，实际上也没有记载说到被人广泛接受。必须要说明，这并不存在于释迦牟尼佛的教法中，请大家对这个有一个基本的认识。

如果没有问题，我们接下来一起合掌做一回向：

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！

035-2. 法尚应舍，何况非法的感官欲乐 ——阿梨咤比丘的邪见

{ 摩诃男，为欲退转请问佛 }
{ 破邪见，法尚应舍况非法 }

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，我们是在学习〈法尚应舍，何况非法的感官欲乐——阿梨咤比丘的邪见〉这一则故事的上半部分，这里谈到了有一位叫做阿梨咤比丘的人，他自己把自己的邪见说成是他听佛所说的，说“行淫欲非障道法”。这当然不是世尊的教导，所以世尊（在前面我们学过的部分）问诸比丘：“你们是否像他说的这样，听到我这样讲：享乐性欲的人不会有修道的障碍呢？”比丘们的回答都是否定的，还将佛陀曾经举过的种种喻，重复了一遍。

今天我们来学习第二部分。比丘们这样回答世尊的问题后，世尊说：

“很好！很好！你们都记得我这样的教导，但这个愚痴的阿梨咤，径以自己所好而颠倒我的教说，不但污蔑我，也将伤害他自己，使自己长久受苦，你这个愚痴人！知道你错了吗？”

佛陀看诸比丘们都能够正确地忆持佛陀的教说，感到比较欣慰。对于阿梨咤比丘的错误，佛陀指出：这是以自己的所好、自己的认识，倒说佛法。把这反而说是佛陀的教导，更何况他所说的义趣与佛陀所教导的恰恰是相反的——这是谤佛，就是这里说的“污蔑我”。佛没有这样说，没有说这样荒谬、错误、导致人流转生死不得解脱的话，他说佛有说过——这是对佛陀的污蔑，这就是所谓的谤佛。

诽谤了、污蔑了佛陀，也会伤害到他自己——这是一种恶业，这种恶业

呈现异熟果报的时候会是苦果，这是“伤害他自己，使自己长久受苦”的意思。佛呵责他是愚痴人，希望他能够认错。

听了佛陀这番呵责，阿梨咤比丘无法辩解，只能默然低头，若有所思。

这个阿梨咤比丘听佛说了之后，因为是当着佛的面，他没有办法再说这是佛说的了，没有办法辩解——没有吱声，低着头。这故事到了这里，我们看到这个叫阿梨咤的比丘，并没有当着佛陀和大众僧的面，承认自己的错误，放弃自己的邪见。

接着，佛陀举了捕蛇的譬喻，说明颠倒曲解佛陀教说的害处，用以勉励大家，要善于理解佛陀的说法，并且牢记在心。

佛陀对于颠倒曲解佛陀教说的害处，对大家做了一些说明。大家如果认识不到这个害处，都去曲解颠倒佛陀的说法，谁还会知道真正的佛法是什么样呢？即使这样的佛法能在世间一直流传下来，自己得不到利益，别人也得不到利益。自己如果故意颠倒曲解佛陀的教说，有意造作——这是恶业，会给自己长久带来苦果。

佛陀所举的喻是捕蛇的喻，佛陀说：

“譬如有人想捉蛇，一发现蛇，就迫不及待地以手直接往蛇尾或蛇腰抓，结果蛇头猛然回击，抓蛇人的手或脚就要被咬伤了。反之，懂得抓蛇的人，他会用一支前端开叉的棍棒，去压制蛇颈，这样，即使蛇尾如何反击，抓蛇人也不会受伤了。”

这个譬喻的内容是很浅显、很明白的。因为印度是一个热带地区，蛇类比较多，特别是两千多年前，自然环境非常好，野生动物也比较多。对于抓蛇，印度人是普遍了解的，所以佛用大家普遍了解的情况做譬喻。想捉蛇，不会捉的，直接去抓蛇的中部或者是尾部，蛇头自然就会回头来反击，这个捉蛇人就会被咬伤；懂得捉蛇的，拿一个前端是Y字形的棍棒，把蛇的颈部压住，这样就不会受伤。这是说什么呢？这是说明正确和错误可能带来不同的结果。

常常说：佛法是什么呢？佛法是佛所觉证，并用语言善巧设教、宣说的真理；佛觉证了这样的真理，又用语言来给我们做引导。这是关于什么的真理呢？最主要就是关于有情的真理，特别是关于人离苦得乐的真理、究竟离苦的真理。

我们为什么要追寻真理呢？真理在那摆着，我不管它，我随便，我为什么一定要遵从真理呢？从这个譬喻大家就应该懂得：很简单，事实摆在这里，事实的规律是这个样子，如果你一定要反其道而行之，一定要做违背事实和事实规律的事，那么，事实将会教育你，事实将会撞得你头破血流，你将因为自己的愚痴、错误，付出代价，尝受痛苦。（外在因素）

而人从结果上是不希望自己苦痛、困扰、衰损这些越来越强盛的，正常有理智的人都是希望自己的安乐、顺遂，增益这些是越来越强盛的，也就是——人心都是希望趋利避害、希望离苦得乐的；这是从果上，人们内心有这样的要求。从一个正常智慧的人来说，他对于事物会有追求“它到底是怎么回事”这种内在动力，会有对于合理性的内在要求。（内在因素）

这内、外的因素，使我们要去追寻真理，要去按照真理过生活。所以我们应该去认识真理，然后让自己的生命符顺于真理，这样才能够避免衰损，得到利益安乐。

这就是常说的：认识规律，按规律办事。佛法也不外如此：认识人的规律，认识人离苦得乐的规律，按照这样离苦得乐的规律去改善自己的生命，得到的结果就是安乐、自在、解脱。

颠倒曲解佛法，就是把本来真实的变成虚谬的，因此人们以为自己是在随顺于真实、随顺于真理，而实际不是，自然也就不可能得到利益安乐、解脱自在了。这里是用捉蛇这个喻，来说明正、倒之间的差别。

追求真理的心强的人，当你说到佛法是真理，论证它怎样是真理之后，他容易接受，容易愿意去追寻佛法。也有的人觉得真理是比较抽象、比较遥远的——“跟我每天的生活有什么关系呢？跟我这一生的苦乐又有什么关系呢？我知道真理、不知道真理，又能怎么样呢？”这是对于生命的苦乐、利害认识得浅薄了，就需要说明：人的苦乐是怎样跟真实与虚妄关联着的，跟人的智慧和愚痴关联着的。如果能够认识到这个，人会生起愿意去追寻真理、实践真理的希望。下面：

佛陀又说：“我时常为大家说，应当舍离而不应执着的筏喻法，例如，有人要渡过一条极深且广、无桥也无船的河流，只好在岸边收集草木，打造简便的筏。当他乘筏安稳渡河后，觉得此筏对他很有益，舍不得丢弃，还扛着筏走，这样做，对他还有什么益处呢？所以，大家应当从筏喻法中理解到：

连对善法的执着都应当舍离了，何况是对非法的执着呢！”

这一段谈到筏喻，要说明的是，应当舍离，而不应执着。佛说“我时常为大家说”，看来佛用这个譬喻的次数是不止一次。我们汉传的佛教徒，很多人熟悉的应该是《金刚经》中所谈的“知我说法，如筏喻者”，就是这里的意思。喻的内容是渡过一条没有桥梁和渡船的河流，自己造筏，造筏之后呢，想着以后还有用，要扛着走——这就是这个人到哪儿都执取着曾经有用的东西。这样做，从一般的世间智慧来看，是不那么智慧的，不那么善巧的。要说明的是什么呢？应当舍离，不应执着。

而这个筏所譬喻的，是有用的、带来利益的善法。连善法都应该舍离，不应该执着，何况是对于带来苦痛结果的非法呢——“法尚应舍，何况非法”——这里所说的，就是这个喻的原型，这一层最根本的义趣。这里说的是什么？说的是：佛所说的正法，是让我们度越生死瀑流的，度越之后，这个修行人究竟解脱了，会有对于法本身的爱染执着吗？不会的。如果有，那他也没有究竟解脱——他的爱只是换了对象，但是烦恼染爱没有变；他的实执、抓取，只是变了对象，那种抓取与实执还是没有变。

就像前边一个故事〈以欲爱断欲爱〉，这个人最开始想要到某个地方去，这是所谓的欲、勤、心、观四如意足中的“欲”心所，那么他到了这个地方之后，去那个地方的“欲”还有吗？没有了——“法尚应舍，何况非法”。

从前讲过“欲为勤依”，自己设立这个目标，才会针对这个目标发起精进的努力。这个时候的“欲”和“精进”，是配合正确的判断，有形成正面的力量，因此是善法。但是到了地方之后，还抱着这样的欲求，那就并没有断除欲爱。所以说，渡河之后，不应该再背着船走。

“法尚应舍，何况非法”，这里要强调的不仅是“法尚应舍”——这个道理，佛在这里说的时候，默认是大家都知道、都理解、也都确认的。真正解脱了，真正过了河，度越了生死流之后，你还要度越生死流的船做什么用呢？你还系缚着它、背着它、执取着它，要做什么呢？连这样的善法都不再执取了，何况能够导致人痛苦的非法呢——“何况非法”——这里重要的是在后边的逻辑。

到这里，这一则故事的正文，我们就说完了。接下来，我们看一看“按语”。

按语：

一、本则故事前段取材自《中部第一四苦蕴小经》《中阿含第一〇〇苦阴经》，后段取材自《中阿含第二〇〇阿梨咤经》《中部第二二蛇喻经》。另，标题参考《增壹阿含第四三品第六经》的“善法犹可舍，何况非法！”

“按语”一，是谈本则故事的出处，我们就不再多说。

二、“摩诃男！即使能正慧如实知……就还会喜欢着这感官上的五欲之乐。”一段，《中阿含第一〇〇苦阴经》中无。依菩提比丘英译本之注释，离欲、恶的喜、乐，实为初禅与二禅的境界，意即“离生喜乐”的初禅，与“定生喜乐”的第二禅，而“更宁静的境界”，指的是“离喜妙乐”的第三禅、“不苦不乐”的第四禅以上的经验。

这一段，大家如果不知道在说哪儿的话，可以将故事的文本再向上翻一翻，在这一则故事的前半段比较靠前的地方，大家可以看到这一段，说到：“摩诃男！即使能以正慧如实知‘感官五欲是乐少、苦多、失望多、带有多少危险祸患’的圣弟子，只要还未能经验到离欲、恶的踊动之喜与温馨之乐，或者，比这喜乐更宁静的境界，那么，还是会喜欢这感官上的五欲之乐的。”

刚才“按语”二说的，是对于这一段的分析。是说，即便这个人感官五欲有相当的智慧，有足够的认识，他如果没有相应的生命经验（这里解读为初禅及以上的根本定），那么他还是会对于欲乐有喜欢的。依着这种解释，下文说：

据此而论，则即使到二果的圣者，其贪、嗔、痴薄而未断，所以，有可能可以无初禅经验，但三果圣者五下分结尽，断尽贪与嗔，而四果的阿罗汉解脱者，更是贪、嗔、痴永断，因此，三果与四果的圣者，至少得要有入初禅以上禅定能力才行，这就与《须深盗法》故事的《杂阿含第三四七经》，说一类慧解脱阿罗汉不会入初禅的观点不同。

应该说仅仅根据这一段，作者在这里的推断还是有一些缺陷的。怎样说呢？“二果的圣者，贪、嗔、痴薄而未断”，不是“有可能可以无初禅经验”，而是初果和二果的圣者就是没有初禅或者以上禅定的能力。如果有的话，会发生什么呢？会发生伴随着初禅的现起，这个原来是初果、二果的人，至少会成为三果圣人。

这层意思从前讲过，结合上下文把一些问题稍微在这里多说几句。初果

人断欲界三下分结——身见、怀疑和戒禁取见，他没有断欲界的贪、嗔。二果的圣者不仅断了身见、戒禁取见和疑，对于欲界的贪、嗔薄弱了，也还没有断。他们两个，不管世间道、还是出世间道，都没有断尽欲界的烦恼。

世间道断烦恼，指的是依于色界初禅及以上的禅定力，都会断除欲界的烦恼，比如初禅——“离生喜乐”，就是指的因为离开了欲界的贪、嗔等等扰动不安之相，身心安宁，而得到了喜乐。出世间道断烦恼，指的是无漏智慧来断烦恼。在这里，作者有可能不知道世间道断烦恼、出世间道断烦恼的问题，所以在这里自己感觉好像有一些矛盾，实际上是不存在的。

初果、二果圣人如果修成了初禅，那么依着初禅力尽断了欲界的烦恼，他又有无漏智慧配合，就会成为至少是三果圣人，因为三果圣人就表现为欲界的五下分结——欲界的烦恼尽断；断除了欲界的贪、嗔、身见、戒禁取见和疑，这是三果圣人的标准。四果阿罗汉是贪、嗔、痴永断，包括五上分结——色、无色界的相应烦恼，也都断除。

综合来说，一个三果或者四果的圣人，不是必须要有初禅或者初禅以上的定力的，他可以以初禅的近分定（叫做欲界未到地定）来发起无漏智慧，依靠着这样的身心状态发起无漏智慧，尽断烦恼，得阿罗汉。这是可以的，这就是所谓的“慧解脱阿罗汉”，没有根本定，没有初禅及以上的定力，这是从前说过的。

但是下文呢，作者是把一些相关的资料又说了一下，整合之后，他也得出了正确的结论。

若依汇整说一切有部观点的《大毘婆沙论》，说“有漏无明漏或依七或依未至灭者，七谓四静虑及下三无色即七，依未至定谓未至定及静虑中间”，即指漏尽解脱，可由初禅以上的七种根本定，或近于初禅的“未至定”（另称“近分定”），或七种根本定中，介于每两邻近的根本定之间的六种中间定来达成的（参考大正大藏经第二七册第三一一页中）。

这一段是说什么意思呢？就是说一切烦恼的尽断，可以依着初、二、三、四禅，以及四种无色界定中的下面三种——空无边处定、识无边处定、无所有处定。要除掉非想非非想定，因为那个定心太微细了，力量不够；如果说比喻让大家更容易理解，就像人睡着了，睡得特别熟，心里暗钝，没有力量，心识太弱了，那个时候因为没有办法很有条理地想问题，也就没有办法通过

修观来生起无漏智慧。

所以经中说有“七依”，就是色界四种禅，及无色界下三种禅，这一共是七种；还有未到地定，就是“未至定”，是初禅的近分定，从欲界散心到初禅、临近初禅的那种中间状态，或者叫近分定；另外，在这七种定中间，两两之间都有中间定，这个叫做所谓的“静虑中间”。这些身心状态——七种根本定（从未到地定到无所有处定）加六种中间状态和未至定，这些都可以成为无漏智慧生起的依凭，是这个意思。作者根据这个资料说：

则《杂阿含第三四七经》中，那类不会入初禅慧解脱阿罗汉，或许可理解为是由近于初禅的“未至定”契入的。

不是或许，就是这样子。这一点并不是哪一个部派特有的单独说法，在部派中很多都是这样的认识，这应该算是比较确定的佛法内容。我讲得稍快了一点，因为这并不是第一次讲，我想大家应该还可以接受。如果有什么问题，我们之后方便的时候可以再进一步探讨。接着向下看：

三、以“骨骸、肉块、火把、碳火坑、毒蛇头、梦境、借用物、果实多者枝折、肉贩的刀俎、刀头上的蝇头小利”来譬喻解说“欲”，在《阿含经》中经常出现，几乎成了定型句，譬喻的详细内容，或可参考拙编《阿含经随身剪辑》第六九条。

这是我们上一次在正文末后讲的种种喻，以此来说明欲的不可乐，用了很多不可乐的事物来譬喻欲，跟欲有一些相似处。有一些经论中，把为什么可以用这些来譬喻人的欲爱，做了一些展开的说明。这里就不再详细说了，大家有兴趣可以找来看。

四、在谈到不可颠倒曲解佛陀教说时，经文中出现“正经、歌咏、记说、偈他、因缘、撰录、本起、此说、生处、广解、未曾有法、说义”（《中阿含第二〇〇阿梨陀经》）；“经、应颂、解说、讽颂、感兴语、如是语、本生、未曾有、有明”（《中部第二二蛇喻经》）等佛法教说的类别，前者称为“十二分教”，后者为“九分教”。依印顺法师在《原始佛教圣典之集成》中的研究，“九分教”的完成时间，大约在《中阿含经》《长阿含经》集成之后，《增壹阿含经》集成之前，而且，当时已有以“九分教”表示一切佛说的情形（第九页）。而“十二分教”的完成，约在部派第一、第二阶段分化期间，所以是在“九分教”成立之后（第六二一、六二五页），而南传赤

铜鑠部更不见“十二分教”的名称（第八四五页）。由此推断，经文中出现这么完整的“九分教”或“十二分教”科目，应是后来补齐的，甚至也有可能是后来加入的。

“按语”四做了比较长的一段说明，要说明的是什么呢？要说明的是，经典的结集和完备是有一个历史过程的，随着经典结集完备程度的不同，对于经典结集的分类是有一个变化的，所谓的“九分教”到“十二分教”。这恰恰也是这个反映，从这样科目的变化，能够看到一些情况。这里就不再去细说了，跟这里的法义辨析，直接的关系度不是那么密切。

五、在蛇喻与筏喻法之后，经文还说到重要的“六处见”，也就是在“色”“受”“想”“行”，“所见、所听、所感觉、所认识、所遭遇、所寻求、所沈思处”（即“识”），“世界是大我，而人死后有常住、不朽、永恒、不变易的我”等六个地方所生起“我所、我慢、身见”的邪见，这是造成自己内心扰动不安的主要因素。

这是说同一部经在谈到蛇喻和筏喻之后，还谈到了“六处见”。这六处除了色、受、想、行、识五蕴之外，还有一个就是感觉有这样的“我”——“大我”“不变易的我”；在这六个上觉得有“我”，然后生起“我慢、身见”这样的邪见，也会在五蕴上生起“我所”的邪见。

换句话说，就是人们在这样的色、受、想、行、识上分别计执有我，有的人计执这个身体是我，有的人计执这个“受”是我，乃至计执“识”就是我，或者执着“世界是大我”“整个宇宙是大我”等等，有这样的看法。总之是在内外等处执着有“我”，还执着有这样一个一直不变易的“我”，然后就会有“我所、我慢、身见”等等的邪见，这些是造成自己内心不安、苦恼的主要因素。为什么呢？下文有说：

因为不论是来自个己或外界的生活经验，常会触动这事实上不存在“永恒”幻想的破灭，乃至于可能又引发“断灭”的恐惧。

人们为什么怕死啊？有几个怕死的人，怕的是死的时候的疼呢？那人们主要在怕什么？说得简单明白一点，就是怕的“我没了”；多数人的怕死，怕的是“我没了”。怕“我没了”是有前提的，要先有一个“我”，然后才会担心这个“我”没了。

这个“我”是什么呢？不见得每一个人都曾经深刻地思考过这个问题，

得出能够经得起推敲的结论。前面说的就是几种常见的计执情况，所谓的“六处见”。觉得有“我”，那事实又无情地粉碎这种想法，又感觉“我”的断灭，从而产生极大的恐惧。所谓“生死之间有大恐怖”，恐怖什么啊？恐怖“我”的消亡、“我”的断灭、“我”从有变没有。

佛法教说的核心——“无我”，正是要破除这种邪见，这也是解脱的关键。

我们流转生死最根本的原因是“无明烦恼”，这“无明”说到它比较深刻的核心，就是有“我”的颠倒见——我见、我执这些。破除了这些，解脱也就到来了。

深彻的“无我”之法，一般人乃至帝释、梵天等天众，都难以体证，所以，一般人常要误以为佛法主张的“无我”，是“虚无论”或“断灭论”了。

一般的人，一般的天人，一般的众生，因为自己长久以来错误颠倒，会自然地觉得——法有其实体的自体，生命的当下之流也对应着一个真实的、自成的、自己就是它自己的实体——“我”。

为什么众生有这种先天性的颠倒错误呢；这种不需要学习就会产生的错误；只要是流转生死的，没有例外地都会产生这种错误呢？

其实原因很简单，因为根本破除这样的错误，籍着这样的智慧尽断由此而生的一切烦恼的人，已经解脱生死不在这里了，他们被称为“无学圣人”——在解脱这件事情上再也没得什么好学了，不需要学了；那我们这些还在生死中的人也是“剩人”，剩下来的人——解脱的都走了，剩下没解脱的叫做“剩人”。正因为凡夫一直在执“我”、执着法的实有，这种错误是这样地根深蒂固，以至于让他去体会正确就变得格外困难。难和易总是相对的，也总是有原因的。对于一个无学圣者来说，“无我”这件事情就像看自己的手掌纹一样，清清楚楚，但是对于一个愚蒙的凡夫、厚垢重弊的凡夫，“无我”——不仅不可理解，甚至很荒谬可笑，以为是“虚无论”或“断灭论”。

然而，佛陀是教导人们知苦、息苦的，如果遇到这样的误解与诽谤，佛陀说，不必为此动怒不满而生起苦来。

这是说到人们可能不理解佛法甚深的教说。“无我……”？这个时候可能就有一些不好听的话，有的人客气的，仅仅是做思想上的一种评判——那

是“虚无论”，那是“断灭论”——用这样的话来说“无我”。本来“无我”是法的真实相，他不能理解，基于自己的现有认知，横加评判。

那一个真正有智慧的人，遇到这样的误解甚至诽谤，会不会不满意呢？会不会动怒呢？不会。不满意、动怒，自己首先饱尝心苦；如果这个气生得太强烈，也许气得肝痛、心颤，那就还有身苦了。

他不理解，当然是因为他的因缘还不具足，所以一时不理解而已。最基本的本分是，不要因此自己内心不正确运作，横生烦恼；更进一步，如果慈悲心炽盛的，知道现在因缘条件还不成熟，还帮不到他，还不能够帮助他更真实地面对生命的如实相，那就在内心期许甚至发愿，希望以后怎样能够帮上他，让他也看清生命的如实相，走向生命的解脱、自在与圆满。不必不满意，更不必动怒，也不必带着意气互相闹对立。这是说到误解与诽谤的。

反之，如果有人能够体会、受用而恭敬赞叹，也不必为此感到欢喜踊跃。

反过来，如果有人能够接受，有体会，甚至因此而受用，真诚地赞叹，对于法与说法者非常地恭敬，这个时候也不必那样呈现不安相地欢喜踊跃。

只要想：“他已能完全了解佛法”就好了。

这说得非常好！一个真正有智慧的人就是这样的相貌，他已经能够完全了解佛法了。《大智度论》中也这样来谈，说到：这个人不仅应该面对别人的不理解、诽谤、打骂，能够安然不动，内心平和、柔软；对于别人的恭敬、赞叹，种种的利养、布施，自己内心也是一样地平稳、安然、自在、调柔。前面没有嗔，后面没有贪；前面没有因为别人的误解与诽谤有什么不欢喜，后面也没有因为别人的认可与赞叹有什么欢喜。

反过来说，人家夸两句，内心就沾沾自喜了，就味着其中了，这样的人遇到人家说不好听的话，一定内心难受。不管是铁锁链还是金锁链，它们锁上人都是系缚；不管是误解诽谤还是恭敬赞叹，你接受它，都是一样地被人家的言语所转动，被人家的称讥毁誉而系缚、而驾驭。这并不是有智慧的相，不是离系解脱的相。要深体这一段的意思。

末后，佛陀还教导我们，五蕴等所有的一切都不属我的，应当舍离，如果能这样的舍离，则能享有福利与幸福。

佛陀在这部经中后来还说：色、受、想、行、识的五蕴，既不是“我”，也不是“我的”（从前有说过，这里不再展开了）。既然不是“我”，也不

是“我的”，你为什么要有这种系属感呢？为什么要坚固执著，不能舍离呢？不是你的，有什么好不能舍离的？应当舍离。如果能这样地舍离，则能享有福利与幸福。

这个人内心无所系著，一切能舍，那就没有任何东西能给他带来痛苦，内心完全地无贪、无嗔，随时地自在、安然、满足、无有动摇、无有欠缺，自然就有与这样彻底的无贪无嗔相应的安然喜乐时时地在心中升起，那是心灵的安乐，所以说“能享有福利与幸福”。下面举了一个喻：

正如有人在不属于自己的地方，例如祇树给孤独园，拿走任何东西，自己也不会在意而起烦恼一样。

这是当时佛举的喻，对当时在座的人说：“你们很多是在家众吧？那祇树给孤独园里没有什么是你们的东西吧？如果有人去祇树给孤独园拿走了什么东西，你们有谁会在意呢？有谁会因此起烦恼呢？”这句话用现代版本说：这个世界上，可以说一天不知道发生多少起盗窃案，你又为哪一起在意过呢？你又为哪一起烦恼过呢？

你说“有啊，我的手机或者是我家人的钱包”——你看，这是跟“我所”挂上钩了，你才在意、才烦恼。完全没关系的人呢？那时心就很潇洒，“花开花落两由之”。我倒希望我们随时随地，能有这样良好的心态。注意！这里的差别，不在于事情，而在于心。

我从前讲过类似的情况，就这个盗窃案再来说一下。前一念心还在烦恼，为什么呢？以为丢的是自己亲人的钱包。后一念心收到一条微信信息，说他钱包在身上没丢——刚才误解了，又不烦恼了。前面一念心，还在看笑话，看什么笑话呢？看盗窃团伙几个人在隐蔽地传一个钱包，传走了。“谁钱包又丢了？自己坐车也不小心，一点社会经验也没有，生活技能不及格”——自己心里默默地吐槽。看完笑话了，临要下车一摸，“自己钱包没了，刚才才是自己钱包丢了”——这时候各种悔恨、憎恶、烦恼、愤恨，全起来了，痛苦烦恼。

你真的在关注事实本身吗？你在更关注这跟“我”有没有关系。而那个“我”的基点、基石、依靠是什么呢？经得起推敲吗？你的苦乐有几分真实的基础呢？为什么要自作系缚、自找苦吃？这是这一段的意思。

以上经义，与本则故事要表达的主题距离稍远而删去，仅于此略记补充。

最后一句说：上面也都是同一部经中的意思，因为跟要强调的主题关系稍远一些，所以没有在正文中给出来，最后在这里加了一个补充。这是今天共同学习的全部内容。

【佛法问答】

因为时间关系就不再说太多的问题。下面有一个简单的问题，我来说一下。

问题 1、速度快了，心也可以安然

法友：顶礼法师！为了能赶上今天的课，弟子一路上急急忙忙，一点都没有满足喜乐，那么是不是以后应该不用那么着急呢？

法师：这里要说一个要点：你的动作可以更迅速一点，谁说这颗心一定而随之更急躁呢？心可以很调柔、很安然，动作可以节奏再快一点、速度再快一点，这就好了。谁说速度快了，就不能安然自在呢？是自己内心不正确运作，在患得患失，在担心一些莫名其妙的事情，在习惯性地掉入一些情绪状态；自己缺乏必要的把握，然后才有所谓的着急，不安稳，没有喜乐。如果只是做正确因缘，内心仍然是怡然的、安然的、调柔的，它自然就是喜乐的。速度可以快，但是没问题。这是这个问题简单地说一下。

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。

036. 优填那王的赞叹——性欲的降伏方法

{ 访尊者，问堪能梵行因缘 }
{ 依佛教，说三种淫贪对治 }

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》的第三十六则〈优填那王的赞叹——性欲的降伏方法〉。这一则故事是谈到优填那王与一位尊者之间的对谈，谈的内容就是副标题所说——“性欲的降伏”。

对于出家法，男女欲贪的调伏是很重要的，否则怎样安稳地过出家，离开男女欲染的生活呢？如果不能调伏，即便过，也过得很勉强。对于在家众，不是说就不需要调伏了，如果任由自己欲贪烦恼蔓延滋长，即便在世间道德方面也会出现问题，终究还是会带来苦患的。所以，这说起来好像是在谈出家的生活，实际上对于我们普遍的社会生活来说，也是有它的意义的。

我们来看这一则故事，文说：

有一次，尊者宾陀罗婆罗陀阁在婆蹉国游化，住在首府拘睺弥城东南瞿师罗富家长者所布施的林园中。

这是交代事情所发生的地点。

一天，婆蹉国优填那王来尊者宾陀罗的住处拜访，看到瞿师罗园中，有许多刚出家的年轻比丘，跟随着尊者修学，就好奇地问：“婆罗陀阁！为什么这些充满青春活力、欲望正强的年少比丘，能够来此而安于离欲的出家生活，而且准备一辈子都过这样的生活呢？”

我想，这是很多为自己生活经验、生命经验所局限的人，看到出家生活，看到出家人，往往会有的一种问题，区别就在于：场合是不是合适，人员是

不是合适，问题是否方便问而已。这位国王就当尊者面，把这个问题问了出来。我还记得有一位也是做很多慈善事的人，听一点佛法，事后单独坐着谈的时候，他没有这样明面问，而是说到自己如果离开世间的这种家庭生活，他做不到。这是人们普遍有的情况，实际上是对出家生活的一种困扰。

出家的生活，离开了家庭的私有，离开男女彼此的占有，也离开了这些情感生活的系缚，不仅自己修离欲行，向于解脱，有更广大的发心，也会摆脱家庭生活的局限，能够更好地投入到广大事业中，所以自然有它的好处。

但问题是，出家人不仅仅是六十岁以上的，或者是已经人过中年的，还有很多是年少就出家的，正是年轻力壮的时候，这里说“充满青春活力”。这个时候他就来过出家生活，向于离欲，而且一辈子都准备要这样过，他怎么可能呢？

一、亲人想

尊者宾陀罗说：

“大王！佛陀这样教导我们：‘比丘们！当看见像自己母亲那样年龄的女人，应当将她想成是自己的母亲；当看见像自己姊妹那样年龄的女人，应当将她想成是自己的姊妹；当看见像自己女儿那样年龄的女人，应当将她想成是自己的女儿。’

大王！这就是为什么这些充满青春活力、欲望正强的年少比丘，能够在这里安于离欲出家生活的原因了。”

这是第一个阶段的问答。问的就是：“这样年轻人，怎么可能过这样离开男女欲染的生活呢？”回答是：“把长者看成像母亲一样，把和自己年龄相当的看成姊妹一样，年龄很小的看成是自己女儿一样。这样来调伏自己的内心，离开欲染的想法。”

二、不净想

对话接着在发展，第二个回合：

“但是，婆罗陀阇！如果将所看到的女人想成是自己的母亲、姊妹、女儿，还是起了欲念，对这样的人，有更好的方法吗？”

优提那王的问题就是：“你刚才说的方法是会有用，对一些人有用，在一些情况下有用，但是如果这个人或者这种情况下，他即便这样想了，欲望还没有调伏，这个时候还有其他方法吗？有更好的方法能够帮到他吗？”婆

罗陀阁尊者回答说：

“有啊，大王！佛陀这样教导我们：‘比丘们！应当从脚掌以上，头发以下，从里到外，观想身体的每一部分，都充满着血、肉、黏汁、排泄物等等恶心不净之物，没有任何部分是洁净漂亮的。’

大王！这样，就能让比丘们安于过离欲的出家生活了。”

第二回合的问题是：“如果刚才‘视长者如母’等等没有起作用，还有欲贪现起，有没有办法？”回答是：“修不净观。”

简单地说了一下不净观察的修习，怎样地从足至顶、内外观察，唯有不净充满，没有净妙可得。这其实本来是事实；在这里我不想展开讲，因为对于在家众讲不净观，我一向是采取比较保守的态度。从前也略略说过：我多少不想在人家没有自己想要的时候，用这样一些比较强有力的教法，去改变人家的生活；如果他自己确实想，那再来学习。这里就简单说到这里。

三、守护根门

第二个回合的问题说完之后，优填那王还有进一步的问题：

“但是，婆罗陀阁！如果一位还不能从自己身体、戒律、心念、智慧开展出修行的人，虽然修了不净观，但对某些部分还是会冒出净想而生起欲念，对这样的人，有更好的方法吗？”

这个问题问得就有一点经验了，我想多少修习过不净观的人在最开始修的时候，可能常常会有这里问到的类似情况，就是：虽然修习不净观，本来应该从足至头、从内到外，种种地来观察不净，但是因为过去净妙颠倒想，已串习、久串习，非常有力量，习惯性特别地强盛，还是会带着内心的感受、经验、记忆或者是想象，冒出来净妙的感觉，冒出有乐的判断，这个时候还是会有这样的净妙想、欣乐（yào）乐（lè），引发欲贪。

对于这样的人，或者对于这样的情况，有没有更好的办法呢？问题是这样，他所针对的实际情况是这样的。

这里在向下说明之前，首先要跟大家说，人们的欲贪缠是怎么发展起来的呢？实际上就是从认知开始的，眼见色、耳闻声、乃至意知法之后，自己内心认为在所对的境界上有净妙可得——它就是净妙的、是有乐的，然后内心贪着净妙，或者是贪着乐触，或者是综合，而引发自己的欲念。

不净观的修习，主要是偏于对于净妙颠倒想的破除。用的方法就是对于

内身、外身的种种不净做观察，破坏过去净妙的颠倒取相，呈现出色身的种种不净。而且不净观察不是修一次、两次就可以，一般来说也不是只有欲贪烦恼已发动或者将发动的时候才修习，它应该是一个观念转变的过程，用佛法术语说，就是：过去净妙的邪胜解破坏，不净的胜解建立的过程。这里概略地说一下。

我们接着来看婆罗陀阇尊者对于这个问题的回答，对于虽然修了不净观，但是初修不善巧的人，可能还是会在修不净观的时候，冒出净想，生起欲念，那怎么办？还有没有什么办法？婆罗陀阇尊者说：

“有啊，大王！佛陀这样教导我们：‘比丘们！应当守护六根等感官，约束自己的心念：当看见东西时，不要执取所见的影像，不让它印在心中长久不去，更不要挑好看的看，因为，如果对看东西这件事不予以约束调伏，那么，就会遭到贪爱、忧愁、苦恼等恶法的侵袭。其他的耳听、鼻闻、舌尝、身触，意识等感官作用也一样。’

我们来看这一段。这一段所谈的是什么呢？跟之前我们学到的一则故事中所说的“守护根门”是一个意思，“按语”里提到叫做“根律仪”，这样也是对的。“守护根门”“根律仪”“于六触入处修习”等等这些，常常都包含着感官触对相应境界时，内心如何观察、如何用心的修行。

守护根门是很重要的修行。刚才谈到欲贪是怎样发生的？是基于认识。认识是怎样发生的呢？认识，是从根、尘触对生识，根、尘、识三和合生触，发生的。就在根、尘、识三和合的时候，就要有正念正知，就要有“明”相应，不要让这些不正确的取相发生，所谓“眼见色时，乃至意知法时，不取相，不取随好”。

不取颠倒相，那怎么办呢？《阿含经》里有谈到过“取内心相，摄持外相”。比如用不净观察来修行，看到一个自己容易生起欲贪境界的对象或者是这样的色，或者耳朵听到这样的声，内心不是取这样的相，然后反复地贴标签——“好看”“好听”或者“这个人可爱”，而是内心住于不净观察。这是说不净观的用功，在修不净观的时候，这样来“取内心相，摄持外相”。比如看到好色，这只是皮相而已。那皮又是怎样的一个情况？有没有那样的净妙可得？如果是人，人体内的脂肪又是怎样？肌肉又是怎样？肌腱、骨骼又是怎样？脏器是怎样？脏器内的容器又是什么？血液乃至种种体液，甚至

于其他。

“取内心相，摄持外相”，这是用功的初方便。深刻的呢？“眼见色、耳闻声、乃至意知法的时候，不取相、不取随好”，从前有提到过，那是伴随着更深的智慧观察，更深的如实知见。

前面所说的“取内心相，摄持外相”，不是一种空想，而是人的色身如果剖开来看就是那样的。从前也说过，为什么人们对打开的腹腔看不下去呢？为什么人们在车祸现场，面对那些满地零落的新鲜的身体部分，掩鼻而去甚至会当场呕吐呢？人们为什么不想一想呢？不净观察，只是有勇气去提醒自己一些真实存在的事情而已。

这样常常地来观察思惟，破坏自己过去片面取相，然后又贴着那个错误的净妙标签。撕下来这个标签，撕碎了它，真实地看到这个色身到底净还是不净？生起这样不净胜解之后，就跟从前的认知和倾向不一样了。

这一段文说，佛教导比丘们应该守护六根，看到东西的时候不要执取所见的影像，不要让它印在心中长久不去，这是所谓的“不取相”；更不要挑好看的看，这就是对于“不取随好”的一种解说。

“不取相，不取随好”还有另外一种说明，就是：“相”是显著的特征，就像说佛三十二相，“随好”是次级的特征、次要的特征，像说佛八十种随形好；这样的“相”和“好”，是说的主要和次要特征。“不取相、不取随好”，不取对象显著的特征，也不取对象次要的特征，呈现为那样净妙的意象、可乐的意象、常恒的意象，没有这些净妙、有乐、常恒的颠倒想。

作为对治的观察——“取内心相，摄持外相”，可以分别做不净的观察、做苦的观察、做无常的观察等等，这些都可以是“取内心相，摄持外相”所住的心相。基于这样初步的修行，心就能够调伏下来，不随过去的颠倒想奔驰。那个时候随着进一步深入的修习，可以把“不取相、不取随好”这样守护根门的功夫推得更深。

下文说“如果对看东西这件事不予以约束调伏”。说到这时候，从前说过“策发、不策发根”的问题。修根的人，修习根律仪，修习守护根门，或者所谓贤圣修根的人，他在“看不看”上是要有抉择的。我们中国文化里说“非礼勿视”“非礼勿听”，跟这个是相通的。

如果看了这个，会导致自己欲贪缠未生生起、生已炽盛，那就不看。比

如修习还不善巧的人，看到可意色或者是所谓的美貌的容颜，内心会容易有波动，那就不看。这也是根律仪里的一部分——策根、不策根，这个“根”到底令不令它趣境，这叫策发根、不策发根。为什么要这样做呢？因为如果对看东西这件事不予以约束调伏，那么就会遭到贪爱、忧愁、苦恼等恶法的侵袭。

前面说的修根，我们一般人听了，“哎呦，那样生活好不自然啊，那不是生活得好辛苦吗？”只能说是要付出一些努力，但是这个努力的结果，真正的结果并不是辛苦，这个努力的结果会是清凉、安稳、寂然、欢喜。

而如果不这样，不守护根门，那就会于可意境生贪，不可意境生嗔。于可意境生贪，在贪染的同时是有苦的——等到这个可意境本身坏灭，或者会遇结束，这个时候会有苦苦现起的；前面的贪爱中其实也有苦，只不过这时更深而已。如果是不可意境，内心就会产生排斥、嗔恼、对立、对抗，又排斥不得，那就会有苦。“有爱就有苦”，爱是从哪来的呢？从根、尘触对之后没有“明”，无明相应，就会有爱、有取，有爱取就会有苦恼。

佛法教我们在根、尘触对的时候，“不取相、不取随好”，于可意境不生贪，不可意境不生嗔，自己内心住于这种平等的舍心，和无贪、无嗔相应。无贪、无嗔有什么好？内心时刻是安然、满足、喜乐的。不像一般人想：“那要无贪、无嗔，生活多没滋味啊？”生活有它清澈而纯美的滋味，那是离于贪嗔之后产生的喜乐。

下文说“其他的耳听、鼻闻、舌尝、身触，意识等感官作用也一样”，这是例到其他根的作用。尊者婆罗陀阇接着说：

大王！这样，就能让比丘们安于过离欲的出家生活了。”

这是对这一段的说明。下文可能是我们没有想到的，优填那王有一段自白：

优填那王听到这儿，深有共鸣，赞叹说：“善哉！善哉！尊者婆罗陀阇！这是多么善巧的说法啊！让年轻比丘们安于离欲的出家生活。尤其是依戒律、威仪来守护诸根，我就有所体验。有时，我没有守护好自己的身、口、意，没有提起觉察的正念，没有守护诸根就到后宫去，结果，就会惹起许多麻烦与烦恼。但当我能守护好自己的身、口、意，能提起觉察的正念，能守护诸根而入后宫时，就不会惹出麻烦与烦恼来。在后宫都不会惹烦恼而导致身心

煎熬的痛苦了，更何况是过着出家的清幽生活呢！因此，我确信这样的方法，能成功地让这些刚出家的年少比丘，安于离欲的出家生活。”

优填那王对于尊者婆罗陀阇的话，产生了深深的共鸣，并举自己的例子来说明它。他说到他自己有时候没有提起正念、没有守护诸根就到后宫去，结果会惹出很多麻烦和苦恼。他这里说得非常好。

我们常常说“守护根”，是拿来什么守护呢？之前有说过，最不善巧的回答就是“我来守护”。你拿什么守护啊？拿拳头守护？把自己眼睛打青、看不见，守护根？不是吧？拿什么守护？说“拿心守护”——这还是很泛泛，为什么呢？心的活动有很多，你拿心的什么活动来守护？你睡觉状态的那个心能守护？一般不能吧？打妄想的状态来守护？也不能吧？那是心的什么活动来守护？这里说得很清楚，是“正念”来守护根。

如果不护根，优填那王说，到后宫会出很多事情，但是他如果以觉察守护的正念来守护诸根，这样再进入后宫就不会惹出什么麻烦与烦恼。下面是他的逻辑：对于一个国王来说，连到后宫那样自己的嫔妃们聚居的地方，都不会惹烦恼而导致身心苦迫，更何况出家的比丘们生活的环境，没有这么多强烈引生欲贪的对境，而且常常是闲居静处，环境很清静，他们遇到的挑战应该艰巨性更小，所以我确信这样的方法是能够让那些刚出家的年少比丘们也安于离欲的出家生活的。因为在后宫这样挑战性强的地方，我用了这方法都可以，那些更全身心将自己生命投入修行，而且在环境保护得更好、挑战性更弱的地方，应该也能。这是他的逻辑。

话说到这，这一篇故事正文部分就结束了。接下来我们看看“按语”：
按语：

一、本则故事取材自《相应部第三五相应第一二七经》《杂阿含第一——六五经》。

“按语”一是来介绍本则故事的取材。

二、婆蹉国为佛陀时代的一个小国，位置接近恒河的中上游。优填那王为当时婆蹉国的国王，又译为优陀延那，但其事迹不详。

“按语”二介绍婆蹉国和优填那王。

三、将所看到的女人想成是自己的母亲、姊妹、女儿，来防止欲念，这是对男众来说的。同理，对女众来说，就是将男人想成是自己的父亲、兄弟、

儿子。

因为这一段对话，发生在优填那王和比丘之间，所以自然是这样的说明。那同样的道理，对于女众来说就是这样的应用。

这是一种以同理心来升华，以调伏欲念的。

在正常的心态下，以这样的同理心来调伏的话，会让欲贪得到调伏的。那如果欲贪缠很猛烈，自己内心又没有足够的力量，也不够稳定的话，这是后面所说：

如果升华不成，就要进入更猛利的不净观。

那就要进入不净观察，这是更猛烈的药。故事中也有谈到，对于一些情况下修习不净观察的，他也不就一定就发生作用，因为他修习还不善巧，这个时候怎么办呢？

如果不净观也失效，就得从外在戒律的强制，以及内心觉察的正念双管齐下，由我们信息的进入门户——感官作用时下手了，这种方法，也称为“六触入处律仪”（参考故事第九二〈紫发目犍连的参访〉）。

“六触入处律仪”，也就是刚才所说的“根律仪”。我们之前有一则故事，讲到佛教这些新学比丘有一个次第，首先是执持禁戒，然后是守护根门，饮食知量，觉寤瑜伽，正知而行；通过这样的修习，进一步地修“四念处”等等。这里提的是前面两个——执持禁戒、守护根门。

执持禁戒，也就是“外在戒律的强制”。作为出家人，是有遵守戒律的义务的，不是出了家，我还有的选——愿意遵守就遵守，不愿意遵守就不遵守。那你听说过军人，军纪想遵守就遵守，想不遵守就不遵守吗？国家一些有着机密工作内容和任务的人员都有纪律，那内容是想说就说、想发表就发表的吗？当然都有这种强制性的必须遵守的义务，否则就是逾越了自己应该随顺的轨道。

难道出家还有强制吗？首先，出家这个生活是自己的自愿选择。而且也不是什么人想出家都给出家的，想出家实际并不是那么容易的一件事，就更不要说其他的因缘了。其次，既然自己选择了这样的生活，说一句跟世间话类似的语言表达就是——起码得敬业一点。人不要总做跟自己的抉择并不匹配的事情，既然抉择了出家生活，为什么不好好过呢？好好过出家生活的表现，就是——随顺戒律仪。

要不然为什么要出家呢？仅仅说“我是想过一个人的生活，不想有家庭的束缚”，那不是必须要成为一个出家人的，可以在世间保持单身。成为出家人就意味着：我要过这种生活，我接受这一切规范，我也愿意在这种规范的帮助下向自、他的利益安稳去努力，这才对。所以这个“外在戒律的强制”，实际上是有自愿的前提的——我自愿出家，而且是求僧团接受我出家；受戒也是自己来求受戒，不是谁强加谁。

既然你的志愿是这样，你又在僧团中生活；这是一个战斗的团体，这是一个与烦恼魔军作战，要覆灭烦恼魔军，还要把战胜烦恼魔军的方法传播出去帮助别人的军队。它是有它的军纪的，不可违犯。违犯了呢？违犯了就会有军纪的处罚。最严重的呢？最严重的枪毙，这当然是比喻军事法庭的情况。所谓的“最严重的枪毙”，也就是说“灭摈”——把他驱出僧团，你不是我们僧团的一员了。所以，戒律在自愿基础上，是有它的强制性的。

“从外在戒律的强制”，这是一方面（执持禁戒）；“以及内心觉察的正念”，这是另一方面（守护根门）——“双管齐下”。

前文有说“什么看，什么不看，其他的鼻嗅、舌尝等等都是一样的”，这就是在修“根律仪”（守护根门）中相关联的内容。简单说这些，以后我们在学到相关故事的时候会进一步的说明。

四、生死流转的关键，是我执、我爱。而男女之间的欲，当然是贪爱的一种，不过也有生理本能的成分，不必然都是罪恶。虽说如此，但一般人在“我”“我所”的交织中，却会是佛法修学的障碍（参考印顺法师《华雨集（五）》第二四九至二五四页），所以，在佛陀所制订的出家戒律中，完全禁止了淫欲，自有其考量与正面功能。

这部分从前在另一则故事中有过说明。生死流转的关键，最根本的不是男女欲贪、欲染、欲爱，而是我执、我爱。打破凡圣一关的，是无漏智慧的生起，而不是男女欲的断除；因为初果圣人还没有尽断欲界的烦恼，还有男女欲，要到三果圣人才尽断欲界烦恼，也就离开了男女欲染。

下文说“男女之间的欲，当然是贪爱的一种，不过也有生理本能的成分，不必然都是罪恶”，所以在佛教的判定中，男女的欲染行不都是不道德的，也就是说“不必然都是罪恶”。哪些不认为是不道德的呢？像正常国法以及习俗所认可的那些，比如正常家庭生活，那就谈不上罪恶，谈不上不道德；

这是就人来说。但是也有不道德的，那就是邪淫，这里就有恶不善法。

下文说“虽说如此，但一般人在‘我’‘我所’的交织中，却会是佛法修学的障碍”，这里是说，有着“我”“我所”的交织，男女的染爱会是佛法修学的障碍；这是自然的事，并不奇怪。这里指出了这个原因之后，来说明佛陀所制定的出家戒律，完全禁止淫欲，是有它的原因和正面作用的。下文做一个类推：

即使一般的在家人，如果在这方面没有正常而合理的处置，也会惹来很多麻烦。

这不仅仅是说的那些不道德的行为，即便国法和民俗容许的范围内，这里还是有很多事情的，自己还是应该有正确的认识、正确的行为，否则的话还是会出现问题。这里说：

贵为一国之君，大权在握的优填那王，也没能例外。

如果结合之前谈到男女欲染那一则故事，大家一起来看的话，这里会更清楚一些。有一些相关内容在那里已经发挥过了，这里就不再多说。

五、《杂阿含第四九三经》说，比丘在独修时，常要以想象完美异性之“净相”，看看自己还会不会生起性欲，来作自我考验。如果通不过这样的自我测验，那就不能、也不敢自称自己已经离了五欲。

这是说这个比丘在平时看不到自己内心有淫欲烦恼现行，是这个前提。要是平时已经淫欲烦恼奇峰四起，那就用不着这样的自我考验。是说这个人平时在男女欲染方面，心比较寂静，可能好久好久也没有男女欲染心现起，身心比较清静皎然。自己不知道到底离欲没离欲呢？这个时候可以参考的一种方法，就是所谓的“净观”——内心中现起异性净妙相，看看自己还会有欲染心发生？如果有，那就说明还没有离欲；如果确确实实经得起这样的勘验，那说明自己在随顺离欲行方面还是得力的。

原经文中不仅仅谈到想象，还有说面对真实的境界，比如比丘托钵，眼见到了美色，自己内心有没有一系列的什么运作，导致欲染发生呢？自己看。还会不会发生呢？自己看。这也是那部经中提到的内容。当然，作为安全系数很高的方法，像这样独居静处，用内心现起“净相”来修习，他更不容易出现任何身、语的不恰当。

这主要是自我勘验的意思，并不是放逸懈怠的意思，这里一定要区分开。

并不是以欲染心去想象，而是自己身心很清静，甚至都很难相信自己还有欲贪会发生，这个时候为了勘验自己是否真的离欲，或者不随男女发生欲染心这种情况是否稳定，可以做这种“净观”来自我勘验。下文说：

原来，离欲就像逆水行舟，稍一倦怠与疏忽，便要后退了，非得时时警惕不可。

常常跟一些出家师父们共勉说：我们修习“不净观察”“守护根门”等等，这些是我们出家的基本功。没有这些扎实的功夫，想过好这样离欲的生活——不容易；反过来如果能够通过正确的修习，身心清静、身心安稳、身心快然，那是给什么别的生活也不换的。

这里的问题是：不能够轻易地自我满足，不能够轻易地给自己盖个“冬瓜印”——我怎么样了。要谨慎小心，要知道学如逆水行舟（这里的“学”指的是佛法的修学），一时满足就容易傲慢，一傲慢就容易放逸，一放逸就容易退堕，一退堕就不知道到哪里去了——这就是容易发生的事。所以世间讲“戒骄戒躁”，佛法里有一个偈颂，中间有一句说“此慢是诸放逸本”，这种傲慢是放逸的根本，放逸的源泉。

傲慢了吗？“我好像怎么怎么样了”，然后就意味着相应的努力就会放松，相应的守护就会放松，后面再有一些因缘，就容易发生一些变化。这就是作为一个修行人，特别是想要过离欲生活的人应该注意的。

这一则故事相应的正文和“按语”说到这些。

【佛法问答】

接下来可以跟大家做一些交流。我看到这边文字有一个问题：

问题1、没有贪，饭菜会不会就不好吃了？

法师：这个问题好像觉得：我们平时吃东西的受用是跟贪心有关系的，换言之，如果没有贪心，那吃到所谓美味，就应该没有什么享受了，也就是所谓的不好吃。不好吃的意思，我的理解，应该是指的不带来身的乐受。没有这回事啊，佛陀吃什么都是甘露味，意思是说，佛陀吃什么都香，什么都好吃。

一般来说，虽然人的口感会有一些差别，不过我们作为人有共同分，还是有一些大体的情况，比如很多人会愿意吃一些甜食，特别在过去生活条件比较差的时候，很多人是愿意吃甜食的。这说明大家对于那个，是有这样普

遍的生理感受基础。这样的根、尘触对，是有可意触发生，问题是，谁说内心就必须有染爱呢？这样更舒服，这样感觉味道更鲜美——这都没什么，只是内心没有染爱而已。

反过来，如果有染爱心，不一样在哪呢？吃了会想再吃，就吃多了，就长胖了，就出毛病了。想吃吃不到，就想、就馋，或者是吃着不如意的，还要想着那好吃的，自己内心又不安于现状，种种忧苦。

那真正内心无所希求的，正确认识饮食，之前有讲过，正思择食于所食，不是为了种种僥逸而受用饮食，身心反而时刻与法相应，无贪无嗔、安乐自在。无贪无嗔，是时时的满足，时时的喜悦充盈。这里的道理从前有讲过，大家可以再去做一些串习。这个问题就说这些。

如果没有其他问题，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。

037. 同理心——自通之法

{ 善增上，婆罗门众请佛教 }
{ 趣解脱，自通之法十善行 }

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】

今天我们要学习的是《阿含经故事选》第三十七则〈同理心〉。这一则故事，讲了佛法中一个比较基本的原则、原理——我们修习善法，断除恶不善法，后面的逻辑和内心的动力，可以是怎样呢？我们来看故事的正文：

有一次，佛陀到憍萨罗国游化，来到一个叫竹门村的婆罗门聚落，住在村子北边郊外的身恕林中。

这是交代故事的地点。

竹门村里的婆罗门居士们，风闻来了一位叫瞿昙的释迦族沙门，被尊称为是应受供养者、圆满的觉悟者、真理与正行的实践者、完善幸福的终结生死者、彻底了知世间者、受调教人的无上领导者、天界人间的老师、觉他的自觉者、世间最尊贵者。

大家如果熟悉佛法的经文，应该知道这里说的若干种称谓是所谓“如来十号”——应供、正遍知、明行足等等，我们一般的汉传佛教徒应该是不陌生的，这里是以白话的形式将意思表达了出来。“应受供养者”就是我们常说的应供，正遍知就是这里说的“圆满的觉悟者”……，这里不去一一地说佛名。佛的这些名号都是对于佛陀功德的一种表达，基于佛陀功德某一个方面的描述，然后用这样的德行来指代佛陀。在这“十号”之后说：

而且，听说他是天上、人间一切众生中，能不经由老师教导而自知自证，又能教导别人悟入者。

这是说佛陀作为最后身的菩萨，真正在菩提树下觉悟成道的时候，并不是有谁教了他具体的方法或者是原理，而是这位最后身菩萨靠着往昔菩萨道修行中强大的福德、智慧资粮，到这个时候水到渠成，自己通达宇宙人生的真相、真理。不仅自知自证，还能够教导别人悟入，这就是佛陀不共的。如果只说“最后生不经他觉，不是由老师来教导，自知自证”，那应该说辟支佛也是如此；辟支佛虽然也是不由他觉，自知自证，但是不能够教导别人悟入。佛陀不一样，不由老师教导而自知自证，然后还能够教导别人悟入；这里边的差别从前谈过。

他的教导，从开始到结尾都是完善的。

所谓初善、中善及后善。

所教导的意涵与用词也都是完善的，又展露出他圆满纯净的圣洁生活。

这是我们在《阿含经》中常常能够看到，对于佛陀实际功德的描述和赞叹，以及对于佛陀教法和自己所呈现的完美而纯净的生活，如实的赞叹。

所以，大家纷纷地群集，来到佛陀的住处，有的上前礼敬佛陀，有的更加和善地问候寒暄，有的进一步地自我介绍，有的只是默默地坐在一旁。

这是对于当时情境的描绘。这个村子里的婆罗门居士们，来礼敬这位据说是应供、圆满的觉悟者，叫做瞿昙的释迦族沙门；表现不一。

待大家都坐定后，其中一位婆罗门，代表大众问佛陀说：“瞿昙大师！我们都期望过着儿孙满堂，脸上有上好的檀香擦，头上有花缀戴，身上有香料涂，有充裕金银财宝收入的幸福在家生活，而且，期望死后能往生到更好的世界去，瞿昙大师！请教导我们达成这些愿望的方法。”

大家看到这一段的要求，有什么感觉呢？是不是觉得亲切啊？佛陀原来也遇到向他当面求这些，为了这些向他求法的人啊。佛住世的时候遇到的在家众的人群，应该说各自的诉求也不一样：当然，有的是有很广大的发心，实际上从他们后来表现看来，可以说有菩萨道的影子，比如释迦族后来继位的那位王——摩诃男。也有的展露出很强的出离意向，在家证了初果、二果、三果，甚至证阿罗汉。不过，遇到更多的是像这里所说的，希望过的是世间的好生活，不仅希望这一生能拥有世间的好生活，还希望下一生更好；这里就是在问佛陀：“这样的愿望如何能达成？有什么方法？”

这里要再一次强调！佛陀以及这些对于佛法有中正把握的人，内心中对于众生的慈悲，表现为希望众生能够离苦得乐。离苦得乐又有不同的层次：暂时的、究竟的；离苦的程度有：小的，更进一步的，乃至彻底完全的；安乐的程度，也有：共世间的和超越的。不过因为众生的因缘不一样，也就是我们常说的根性不一样，一个懂得善巧利益众生的人没有什么强求，他会根据众生不同的因缘，尽可能地提供帮助：能够彻底离苦，得到最究竟离系安乐的——那当然好，要帮；只是能够走向自己的离苦，并没有办法如诸佛世尊因地时那样发起广大的心，行广大道的——也帮助他走向自己的离苦；还有的，可能一时认识不到，或者就算认识到了，自己内心也生不起彻底离苦、彻底脱离轮回的愿望，更多的是想要在轮回中有相对好的情况——对于这种，佛陀也提供必要的帮助。

从前打比方说：这就像在火场中救人，佛陀也好，这些真正发心行菩萨道的人也好，自己在火场中不断地警醒仍然迷梦的人，告诉大家逃生的通道在哪。有的人被告知之后，能够发起很广大的心，不着急自己一个人跑出去，跟这些来救大家的人一样，发心组织大家撤离火场，去警醒那些还不觉知的人；这就是所谓在佛法的修行中，发菩提心行菩萨道的人。也有的人，听说逃生通道就在那里，这样走就能够迅速脱离火海之后，自己就这样去操作，向着最迅速离开火海去努力；这就像声闻学人。同样都是要尽快离苦，只不过有的人一路上可能能够帮助更多的人，有的人可能更专注于自己的离苦，表现还是有不同。

还有的人太过沉迷，太过不舍这个实际烧燃的地方；这些慈悲充盈的人，佛也好，行菩萨道的人也好，乃至慈悲心比较强盛、有一些度生方便的声闻行人也好，可以告诉这些一时没有觉悟的人：你如果想继续呆在这里的话，你可以这样做，到那样并不太苦的地方，到那个相对清凉的地方。这就像有一些人，他们更重视世俗意义上的安乐，至少在那个时候还没有办法，不具足因缘，发起真正的出离意乐，向于究竟解脱，更不要说发起菩提心；佛，或者是这些随佛行化的人，可以告诉他们如何在生死轮回中尽可能的少恼苦、多安乐，尽管是世俗意义上的安乐，尽可能地在生死轮回中取得一个比较有利的位置。

这就是我们常说的三类发心、三类修行：发菩提心行菩萨道；发出离心修出离道，修出离行修解脱道；或者是发增上生心，不仅这一生希望能够得到安乐，也希望后生能够比这一生有所增上，变得更好。

因为慈悲，他的义趣只是希望众生离苦得乐而已，如果众生的因缘并不支撑一步到位，那么就渐次引导，也很好，总比什么也不做要好，这是佛法建设性的、随顺因缘的一种看待。而不是那样“左”，那样不顾现实缘起，一刀切——所有人都要发菩提心，所有人都要向于尽快离苦；那样的话，是不了解众生的因缘。像佛这样有智慧的人，不会犯这样的错误。这也是我们学习佛法，也多少愿意将佛法的利益，更多带给他人的人，应该要学习、要注意的事——不要主观。面对这个问题，佛陀回答说：

“居士们！我就来教导大家一个推己及人的自通之法，请大家注意听了！”

佛陀回应这个问题，是教这些人“自通之法”。自通之法的核心是什么呢？推己及人。也就是：自己不希望别人怎样对待自己，自己也不要那样去对待别人。下文说：

什么是推己及人的自通之法？学习圣道的弟子们，应当这样的思惟：我想要活着，我不想死，期待着幸福，而排斥着缺憾的痛苦，所以，我不喜欢被杀。我自己不喜欢被杀，同理，其他众生也不喜欢被杀，这样，我怎能去杀害众生呢？作了这样的思惟与抉择后，便要求自己离于杀生，也能劝人离于杀生，赞叹离于杀生。

这是就“不杀生”举的一个例子。我们都知道佛教有五戒、八关斋戒、十善等等，这些与在家生活兼容的道德教育，这些善法的德目。不过，诸位是否深入地学习过经论中对于“为什么不杀生，乃至不饮酒——五戒”“八关斋戒”“十善”后面道理的说明呢？这就是经典中——《阿含经》中对于“为什么应该不杀生”等等给出的一种理由。

我们现在一般的佛教宣传中、佛教教育中，往往是从异熟果报的角度来谈持守五戒、八关斋戒，或者是修习十善。这里是从一般人的同理心出发，推己及人来提供一个内在的逻辑——为什么不杀生等等。我们熟悉的儒家的话——“己所不欲，勿施于人”，也就是这种推己及人的同理心。下文说：

如此，其肢体行为就能在自己离杀、劝人离杀、赞叹离杀这三方面获得了清静。

这是说，当这个人自己内心，内在反省，真诚地思惟，并推己及人，生起深刻的同理心，他对于不杀生就可以生起一种决断，并且呈现为自己“不杀”等等这些清净善法的表现。下文作例推：

同样的道理，我不喜欢被偷、被抢，不喜欢别人与自己的妻子通奸，不喜欢被诈欺，不喜欢亲友被挑拨而与自己疏远，不喜欢别人以粗话骂我，不喜欢别人对我说话轻薄，所以，便要求自己，也劝别人不偷不抢，不与人通奸，不诈欺，不挑拨离间，不骂粗话，言语不轻薄，也赞叹这些行为。如此一来，肢体与语言行为，就能在这三方面获得清净。

这是从上面广说不杀生之后，同样例推下来的不偷盗，不邪淫，不妄语、不两舌、不恶口、不绮语。

以这些来做自我要求，不做这些身三、口四的恶行，远离身三、口四的恶行，同时也劝别人不要有这些身、语上的恶不善法，也赞叹能够远离这些身、语恶不善法的行为。这所谓的“三方面获得清静”，指的是自行、化他、赞叹，从这三方面来说“获得清静”。

这七种约束自己肢体与语言的行为，就是通往圣道的戒行。

这里其实是谈了十善行的前七种，所谓的“身三、口四”。如果从五戒的角度看，是五戒的前四戒，其中的不妄语戒摄了不妄语、不两舌、不恶口、不绮语，这也是后世解说五戒中不妄语的一种解说方法。这是谈的“通往圣道的戒行”。下文说：

能够这样，再加上成就对佛、法、僧坚定不坏的净信，即是圣弟子的四不坏净成就。

所谓的“四不坏净成就”，就是对佛、法、僧三宝的净信，以及对于戒的净信成就——佛、法、僧、戒，这种“四不坏净”。如果我们对于原始的佛教典籍熟悉的话，就知道所谓的“四不坏净成就”，就意味着证得了须陀洹果，也就是声闻的初果。所以下文说：

四不坏净成就的人，自己就能有把握地说，我证得了须陀洹，不会再往生地狱、畜生、饿鬼等一切恶处了，必定会趣向解脱，顶多在人间天界轮回七次，便能走到苦的尽头而证得解脱。”

如果一个人四不坏净成就，佛法中就说这个人证得了初果。这里要说明的是：难道有这种净信，单纯是信心，就能够证圣果吗？

这里要注意！所谓的“净信”，应该这样去把握，它不是一般意义上的相信。在自己对于事实或者说对象，没有亲切地如实知见时候的那种信，那是一般的相信，用不上这里谈的这个词——净信。所谓的对于佛、法、僧的净信，实际是指的“见法”。见法，就意味着见道了，也就是常说的“法眼净”。因为自己确实觉证了真理，所以才会有真正清净的信。

这里只是略说而已，因为问问题人的程度明显不太够，所以这里是详说能够导致人天福报的戒行，而略说得到超越果证的智慧。如果这个人“戒净有智慧，便得第一道”，他真的戒行清静，又有如实的智慧、无漏的智慧，他就可以突破凡圣一关。应该这样去看这里所说的“净信”，不是一般所说的相信，基于一般和概念上理解或者一般体会的相信。

一个成就了须陀洹果的人，他不会再堕地狱、饿鬼、畜生三恶趣，原因是他不会再生起与地狱、饿鬼、畜生这种受生相应的烦恼，他不会再有这些特别的烦恼，他也不会造新的堕三恶趣的业。他即便再受生，也不会在三恶趣受生，一定是在人间或天上，最多在人间、天上往返七次。就像什么呢？就像大树的根，已经被掘断了，倒在那里，你如果只看它的枝叶一时还没有枯萎，但是你知道这棵大树的枝叶决定要枯萎。一个证得了须陀洹果的人，也不会马上彻底解脱生死的苦，不过不远了，他已经看到了苦的边际。这里说“顶多在人间天界轮回七次，便能走到苦的尽头而证得解脱”。文说：

在座的婆罗门长者们听了，都觉得十分欢喜。

这一段文讲了同理心，基于自己不希望别人来杀害、伤害自己，自己期待幸福，不期待痛苦，所以也不去杀害乃至伤害其他的有情。自己这样做，也劝别人，也赞叹能够这样做的行为。

这里是从消极的防非止恶方面说的，跟儒家所说的“己所不欲，勿施于人”是类似的。与这种从消极的方面说，相对的在《论语》里还有另外一句话——“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人”，这是从正面说。

佛法中也有这样的义趣，如果按照这里同理心的方式来做一个合理推论的话，我们希望自己面临生命苦难的时候，有人来帮助，有人来救护，比如说我们自己不小心被车刮到了，或者更危险一点，被蹭到了甚至撞到了，我们希不希望这个时候有人来帮我们啊？当然希望。我们自己是希望这样的，希望有人来救护，有人来帮助，那么其他众生不也是这样吗？当他们生命蒙

受痛苦，当他们的生命遭受威胁的时候，他们也希望有人来帮助，有人来救护。所以，我们不仅是消极地不杀生，更应该积极地去帮助众生脱离这些恼苦。

这就是同理心在积极方面的展开，也就是所谓的“上品持戒”，或者说“上品十善”——不仅不杀生，而且积极地去帮助这些苦难的有情尽可能地脱离痛苦，减少恼苦，多一些安乐，其余的也都是类似的。

这样来认识同理心，以及同理心所支撑的身、语、意的修行，我们对于佛法、佛法修行的应然性，就不会觉得有什么障碍。儒家讲“忠恕之道”，这个“恕道”不是一般意义上的宽恕，它的核心其实就是所谓的“将心比心，推己及人”。人常常能够这样，起码就能够对其他人多一些体谅，多一些理解，多一点仁爱，用佛法的话说，多一些慈悲。

这是这一则故事正文的内容。接下来我们看一看“按语”。

按语：

一、本则故事取材自《杂阿含第一〇四四经》《相应部第五五相应第七经》。

“按语”一，说的是这一则故事的出处。

二、“以己度他情”，这是戒律的基本原理。近代心理学家所提出的“同理心”，其原理与此相当，只是在应用范围上有广、狭之异。

“以己度他情”，这是引用印顺法师《成佛之道》里的一句偈颂：“以己度他情，莫杀莫行杖，勿盗勿邪淫，勿作虚诳语。”这其实就是从经典义趣中加以的概括。也要看到，这就是戒律的基本原理，我们为什么要这样做的内心逻辑。作为一个类比，谈到了近代心理学所提到的“同理心”。

三、故事中，佛陀提出不杀、不盗、不淫、不妄语、不两舌、不粗语、不绮语等七项。

这里要说他不应该省略不邪淫的“邪”字，应该说“不杀，不盗，不邪淫，不妄语、不两舌、不粗语、不绮语”。

这是有关约束自己肢体与语言行为方面的。

也就是我们说的身、语方面的道德要求。

若加上有关意念方面的不贪、不嗔、不痴（无邪见），则合称为十善。十善中，涵盖了支配肢体与语言行为的意念，这是更为根本的，可以说，已经触及了佛法修学的核心。

前面所说的七项，其实主要是关于身、语的，也和五戒里边前四条戒的内容基本上是一致的。我们都说在家修习五戒、十善，那如果学得深一点的，也知道十善行是比五戒更进一步的德目，原因在哪儿呢？原因在于五戒所要求的主要是身、语——不杀生乃至不妄语，这跟十善行中的前七条——身三、口四的德目是一致的，都是关于身、语的。

身、语是粗的，是更好做规范的，因为它更容易被自己察觉、被环境察觉而给出反馈。而内心的活动，实际上更微细，对于没有很强决意，对于不善巧的心，是不容易那么好被察觉，也不是那么容易被调伏、被改变的，所以，说到心的修行更为根本，实际上也更微细了一些，这里说“可以说，已经触及了佛法修学的核心”。下面是作者的一种可能性分析：

故事中佛陀之所以没提及这部分的理由，可能因为听众是一般的外道婆罗门在家居士，他们还不具备深入核心的因缘吧。

这是对于佛没有在这里完整地说十善原因的一个推测。为什么佛没有为这些外道说不贪、不嗔、不邪见呢？不仅仅因为心的修行更难，可能还与不邪见后面涉及的正见有关系。不邪见，最主要指的就是不“拨无因果”——既不认为人有一个灵魂，这个灵魂如何如何，也不认为人是断灭的。实际上，觉得有一个灵魂，有一个恒常的“我”如何如何，是没有办法成立因果的，是要破坏因果的；同样，觉得死了就是断灭了，也是要破坏因果，没有办法成就因果的。而一般外道众都觉得有“我”——觉得人有前后世的，就觉得有一个不变的内核在前后牵转，所谓“是轮回的主体”；觉得死了就是断灭的，那更不用说，更没有办法成立。

不管是计“我”是常的，还是断的，都会导致对于因果的破坏，所以就必然堕入“拨无因果”的邪见。而正见的树立是要看因缘的，也许不是一番话的事情。

而且对方所问的问题，只是世间福报的获得，他能够做好前面这些戒行，可以做到不失人身乃至可以生天，所以佛侧重讲前面身三、口四的戒行，这也是有道理的。接下来作者说：

不过，重要的是，佛陀教导了他们通往圣道的戒行原理——推己及人的自通之法。

我想，这样的说明是容易让人内心服气的。人不能够那样自我中心吧——我恶意对待一切人，别人反而会善意来对待我，那不太可能吧？所以作为一个合情合理的思考，你想别人怎样对待你，那你也应该怎样去对待别人。

四、故事末后，说到了“四不坏净”，而且说成就此“四不坏净”者，可以成就初果，但《杂阿含第八四五经》说：除了成就“四不坏净”外，还要能“如实知见贤圣正道”，也就是要有通达圣道的“慧”，才能得须陀洹（《相应部第五五相应第四三经》亦同），相较之下，在“戒、定、慧”的完整性上，这是比较合理的。

是的，在有的经典中，在“四不坏净”之外，还要特别单独再强调“如实知见贤圣正道”。这当然是更明确地强调了通达圣道的“慧”，不过，如果从所谓的“净信”这个角度，来把握对于佛、法、僧的认识的话，那也是需要相当的智慧与之匹配，才谈得上是净信。下文说：

“四不坏净”与“亲近善男子、听闻正法、内正思惟、法次法向”同被成为“四预流支”。

这个“法次法向”，从前说过，在很多地方被写作“法随法行”。“内正思惟”，是另外一种说法中常提的“如理作意”。

即：进入圣者之流——须陀洹果的修学项目。

这样的“亲近善士、听闻正法、如理作意、法随法行”，是进入圣者之流、预入圣者之流——预流果的修学项目。

前者是重于信与戒的，后者是重于智证的，分别契机于“信行人”与“法行人”。（参考印顺法师《初期大乘佛教之起源与开展》第三〇八至三〇九页）

这样的提法，大家也可以作一个重要的参考。“四不坏净”也好，“亲近善士”等四支也好，它们都被称为“四预流支”，就是证得须陀洹果要修学的内容。但是从内容上分析，四不坏净更偏重于“信”与“戒”的强调，而亲近善士等四支，更重于“智证”的强调。这并不是说有两种初果人，只是下手处侧重的强调不同，因为众生的根性不同。这两类，可以说分别更加适合于“信行人”和“法行人”。

五、故事中“竹门村里的婆罗门居士们，风闻……有的只是默默地坐在一旁。”一段，《杂阿含第一〇四四经》无。其中，佛陀被尊称为是“应受供养者、圆满的觉悟者、真理与正行的实践者、完善幸福的终结生死者、彻底了知世间者、受调教人的无上领导者、天界人间的老师、觉他的自觉者、世间最尊贵者”，即是佛陀的九个称号，也是佛陀的九个特德，于此，汉译《阿含经》则通例再加“如来”一号，而成为“十号”。

“特德”：独特的功德。“十号”：就是我们后来熟悉的如来的十种德号。

关于这点的差异，据菩提比丘告知：巴利语本《尼科耶》的通例是，当佛陀自己说出这些称号时，则包含了“如来”一项而成“十号”，当佛陀以外的其他人说出时，则不包含“如来”一项而只有“九号”。

这是给出“为何有时候说九种，有时候说十种”的差别原因。

到这为止，对于〈同理心〉这一则相关的正文和“按语”，我们学习完毕。今天所说的内容，虽然简单，并不是那么深奥，但是可以帮助我们很好地把握佛法中，一些比较底层的原理和原则——为什么要持戒？为什么要修习善法？为什么要对众生慈悲，希望它们离苦，希望它们得安乐？乃至为什么要去度众生，救护众生？这对于我们，应该来说是有比较普遍意义的，不管是初学，还是久修。

【佛法问答】

接下来的时间，大家如果有问题，我们可以做一些交流。

问题1、“法次法向”具体是什么意思呢？

法师：在“四预流支”两种表述中的第四支，被大家熟悉的表达方法是“法随法行”，但是在《阿含》经典中很多被翻译成“法次法向”。

先说“法次法向”：“法次”是说，法是有次第的，修了这一个，踏前了一步，之后会再向前迈一步，继续修下一个，这叫做“法次”；这样一步一步向于究竟的涅槃解脱，这叫做“法向”。“法次法向”，就是按照次第，向于无漏智慧的生起，向于究竟的离欲解脱。

一般所说的“法随法行”呢？被很多人理解成了“如说修行”。如果对照“法次法向”的话，就知道有一点把握得不太中正。因为从内容上来说，跟前面的“如理作意”或者“内正思惟”有了重合。除了“如理作意”之外，

还有什么“如说修行”呢？除了“内正思惟”之外，还有什么“如说修行”呢？

“亲近善士”是有闻法的因缘，“听闻正法”是闻慧的培养，然后“如理作意”是闻、思、修慧的不断加强，那么“法次法向”是这样一个法一个法的修习，向于无漏智慧的生起，向于究竟的涅槃解脱；整个说起来是这样的。

大家是否还有其他问题呢？如果没有其他问题，我们今天就到这里。最后我们一起合掌作做一回向：

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。

038. 鹿住优婆夷的疑惑

{ 不知法，鹿住求解问阿难
佛分别，众生诸根之优劣 }

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》的第三十八则〈鹿住优婆夷的疑惑〉。这一则故事通过一位优婆夷存在疑惑的问题及其解答，向我们昭示修学中一些比较重要的因素。我们一起来看正文：

有一次，尊者阿难随着佛陀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。

这是我们熟悉的人物和地点。

这天一早，尊者阿难进城乞食，一家挨着一家地，一路来到了一位名叫鹿住的优婆夷住处。

这就是比丘次第乞食的样貌。“次第乞食”的意思是，内心均平，不捡择富人、穷人，普遍地为众生作福田，利益众生。乞食，对于比丘来说是正命活的一种方式，同时对于施主来说又是向良福田中培植了福德资粮，这也是彼此俱得其利的事。

鹿住优婆夷，远远地看到尊者阿难朝她家走来，赶紧在家中铺好了座位，出门迎请尊者阿难入座。

如果有不熟悉的，在这里说一下：“优婆夷”是音译，意译是指“近事女”，亲近、承事三宝的善女子；对应的是“优婆塞”——“近事男”，亲近、承事三宝的善男子。也就是我们今天汉语里常说的男居士、女居士。下文说：

待坐定后，鹿住优婆夷对尊者阿难提出她的质疑。

请尊者阿难入座之后，这位优婆夷有一个问题，而且在她自己看来是一个挺尖锐的问题。

“大德阿难！一位已断淫欲，跟一位不断淫欲的修行者，世尊记说他们都往生在同一处，这是多么令人难以理解与接受啊！怎么可以说世尊是知法者呢？”

鹿住优婆夷有一个疑惑：“有两个人——一个人表现的已经离开了男女的欲行，另一位还没有，这样两位修行者，释迦世尊说他们命终之后，都生在了同一个地方。但是在他们生命的状态、表现以及德行上是这样不同。这样两个人生在同一个地方，这符合规律吗？如果这并不符合规律，不是事实，那怎么可以说世尊是知法者呢？”

我不知道在座的听众中，对于佛、法、僧有虔信的，感没感到受到冒犯？或者如果自己有这样的疑惑，会不会在因缘恰当的时候，也能这样把尖锐的问题摆出来？下面鹿住优婆夷向尊者阿难说了具体的情况：

大德！我父亲富兰那生前已修到断除淫欲，离欲清净，不着香花，远离了凡俗之情，死后世尊记说他已经成就斯陀含果，生在兜率天中，尔后只会再来人间一次，就能成就解脱。

鹿住优婆夷在前边是抽象地把问题摆出来，接下来是说明具体情况，说明：不是一个假设的问题，而是实在发生了这样的事情。她所说的两个人，其中之一是她的父亲——富兰那优婆塞。富兰那和后面所说的梨师达多，他们都是憍萨罗国的大臣，家财富有，对于佛、法、僧三宝都很虔敬，对于佛陀、僧伽一直都很护持，他们兄弟二人也是在佛法中有一些修习，但在修行的表现上有一些不同。

这里先说富兰那，也就是这位鹿住优婆夷的父亲。他在生前，表现上已经是离开了男女的欲染行，甚至不着香花鬘，也就是不用这些庄严身的东西，不在乎别人如何看待他的外表，远离了凡俗之情，跟一般的世间人表现的不一样。他命终之后，释迦世尊说他成就了斯陀含果（也就是二果），生在兜率天中。斯陀含，所谓的“一来”，而后只会再来人间一次就能够究竟解脱——这是鹿住优婆夷的父亲富兰那。下文说：

而我的叔父梨师达多，还没能断除淫欲，不过仅止于与自己妻子的正淫

就是了，死后世尊也记说他已经成就斯陀含果，生在兜率天中，同样只再来人间一次，就能成就解脱。

鹿住优婆夷所说的第二个人是她的叔父——梨师达多，是一名大将。他外在的表现上，还没有彻底地断除男女欲染行，不过能够做到知足。“知足”这两个字，是汉译的《杂阿含》在讲到这个情况时用的词。后面所说的情况——“止于与自己妻子的正淫”，这是南传《尼诃耶》中所表达的方式。那我们知道《杂阿含》所说“知足”的意思，就是说他仅止于正淫。

梨师达多是这样的表现，那他命终之后，世尊也说他成就了斯陀含果（二果），也会生在兜率天中，同样再来人间一次就能成就解脱。现在，鹿住优婆夷提出了她内心深深的疑问：

怎么断淫欲与不断淫欲的人，果报相同呢？”

断淫欲与不断淫欲的人果报相同，修行有什么意义啊？修行、得果，又有什么规律呢？如果用老百姓的白话来说：这不乱了吗？阿难尊者是这样来回答的：

“姊妹！别这样说，如来能全盘地了知众生的优劣，你不能。”尊者阿难只能做这样的响应，就告辞了。

好，这里我要再强调一下！我们看尊者阿难的称呼——“姊妹”，这是随顺大家有礼貌的一般称呼，而并不是尊者阿难在言语上没有特别注意的表现。在原始的经论中，我们看到比丘跟世间人打交道的时候，称呼没有很特别。不是一定要确立一套出家人对世间人特别的称呼方式，才叫做“我守住了我的本分”。那个时候的称呼，就是随顺世间一般有礼貌的称呼。像佛陀称呼频婆娑罗王等等这些国王也称“大王”，称呼这些在家的居士们（这个“居士”指的是居家之士，特别指吠舍这个阶层）也就称呼他们“居士”，像今天称呼“先生”，类似于这样，并没有特别地一定要称呼所谓佛法中规定的一个名目，当时佛并没有特别地搞出一套比丘应该怎样去称呼人，大家只是随着世俗的礼节。今天呢？我们情况可能有一些变化，很多人觉得：“作为一个出家人，用一般世间这种称呼，合适不合适？”我们如果回过头来看的话，在开始的时候，本来就是随顺世间这种礼貌的称呼，这个没什么。

阿难尊者对于这个看起来比较尖锐的问题，当时没有能够给出一个非常清楚的剖析，他只能是这样来做一个回复：“你不要这样说，如来能彻底地、

全面地了知众生的优劣，你恐怕不能吧！”这样回应之后，就告辞了。阿难尊者内心中对于这个问题，自己也是存有疑虑，所以后面说：

尊者阿难回到祇园精舍后，即刻去见佛陀，将鹿住优婆夷的质疑告诉佛陀。佛陀为尊者阿难解释说：“鹿住优婆夷哪能全盘地了知众生的优劣呢？阿难！举个例子来说，假如有两个人，同样犯了戒，随后也都同样地改正不犯了，但是，其中一位不能如实了知心解脱、慧解脱的道理，所以不愿意多听闻正法，也因此而知见不能通达，正见不能具足，不能具备一旦修学时机成熟便得解脱的因缘，但另一位却能全然具足。这样，后面这一位当然比前面那位优胜了。

佛陀首先说鹿住优婆夷在这件事情上的判断、把握不够完全，随后佛举例子来说明这里边的道理。举的例子是：假如说有两个人都受过戒（没说在家、出家），又同样犯了戒，随后也都同样改正不犯了。这两个人表现上虽然有类似处，不过内里有差别。差别在于：其中一位不能如实了知心解脱、慧解脱，所以不愿意多闻正法；另外一位反过来能如实了知心解脱、慧解脱，也愿意多听闻正法。这就导致：前者知见不能够通达，正见不能具足，而后者可以知见通达，正见具足。这样，在修学时机都具足的情况下，其他因缘条件具足的情况下：前面这位不具足正见的，就没有办法得到解脱；后面这位具足正见的，可以得到解脱。这样两个人比较的话，当然是：虽然同样犯戒，同样的改过，但后面这位比前面那位实际的情况更为优胜。下文说：

为什么呢？因为正法的大流，能度化人们趣向解脱。所以，如果有人，只从表面看到两人都同样的犯戒与改正，就依此而断定这两人的果报都一样，而质疑为何说一人优、一人劣，阿难！这样的人当然会感到困惑而苦恼了。

其实这里谈的是：影响人生走向的不仅仅是外在的身语表现，比如戒行是否具足，比如同样的犯错、同样的改正，是不是两个人未来的情况就都一样。正因为影响人生命走向的不仅仅是身语的表现，内心的智慧也很重要，所以，如果仅是看到两个人表面都是同样的犯戒和改正，就根据这样身语表现上的类似，判断这两人果报一样，那是有问题的。下文说：

同样的道理，也不能只从表面的持戒圆满，或者贪、嗔、掉举等烦恼的破除，来断定众生的优劣。

这是说，固然不能只从身语这些表现上——持戒的圆满来判断，但另外

一方面也不能只看智慧和烦恼断除的情况，来判定众生未来生命走向的优劣。前者只谈持戒的圆满与否，偏于身语的表现；后者只重视贪、瞋、掉举等烦恼的破除，重视的是智慧的增长，烦恼的净化。只重视任何一边都是不够全面的，应该全面地衡量身、语、意的情况，才能够做出一个比较准确的判断，这是这里要说明的道理。不能只从身语判断，也不能够只从意来判断。下文佛陀接着说：

阿难！如果梨师达多也和富兰那一样的持戒断淫欲，那么，梨师达多将往生于富兰那所不能知的更殊胜处。

现在佛陀回到前文所说的两个人——富兰那和梨师达多。前面说到这两个人时，富兰那是长于戒行——虽然是在家，但是后来全然地离开了男女欲染行，乃至不香涂身，跟一般人的表现不一样。梨师达多，前文所说是重于智慧行，在男女欲染方面是止于正淫。这里说，如果梨师达多不仅具有之前的智慧，在戒行上也能够像富兰那一样更清净地持戒——断除淫欲，那么梨师达多命终之后所生的地方，会比富兰那现在的情况要更高、更殊胜，富兰那是没有办法了解比他受生处更高、更殊胜的去处的。说“所不能知的更殊胜处”，意思是超越他的境界。

反之，如果富兰那也能成就如同梨师达多一样的智慧，那富兰那也将能往生梨师达多所不能知的更殊胜处。

另外一种假设的情况是：梨师达多跟之前的情况一样，但富兰那如果能够做得更好，不仅能够持戒离开男女欲染行，而且也有与梨师达多一样的智慧，那么富兰那所要受生之处就是梨师达多所不能知的更殊胜处了，会比他去的地方更高、更好。就两个人真实的情况，佛在下文说：

阿难！富兰那持戒比较优胜，而梨师达多智慧比较优胜，说来两人都各有尚待努力的不圆满处。”

为什么二人表观上不一样，最后还生于同一处，又都是斯陀含果，未来也都是来一次人间就能够究竟解脱呢？是因为两个人各有所长，也各有所短，所以综合的果报反而是比较相近的。富兰那持戒比较优胜，但是智慧有些欠缺；梨师达多智慧比较优胜，但持戒不如富兰那——两个人都还有可提升处。

斯陀含果是二果。从前在余处讲过“四果修断标准”，初果是断欲界三下分结——身见、疑和戒禁取见。二果是在这样的基础上，进一步地调伏、

削弱欲界的烦恼，但是从烦恼的根断上来说，二果还没有彻底地断除欲界的烦恼，所以笼统叫做“进薄修断惑”“薄淫怒痴”。如果尽断了欲界三下分结，又尽断了欲界的烦恼，那这个人就将成为三果圣人——阿那含，他就不会再来欲界了，为什么呢？因为没有受生欲界相应的烦恼。人们或者说有想要受生某一界，他需要受生这一界（比如说欲界、色界）相应的业，同时还要有相应的惑（就是烦恼）。阿那含人已经彻底地断除了欲界烦恼，在他命终的时候，没有与受生欲界的业相应的烦恼，所以没有办法令受生欲界的业成熟、感果，他只能受生于色界、无色界，这是阿那含人——三果人的表现。

这里所说的富兰那和梨师达多都是证得二果——斯陀含，他们本质的特征，都是断除了欲界的三下分结，然后欲界的烦恼进一步地薄弱，但还没有尽断，所以两个人命终之后受生处还都在欲界，那综合的情况又都在欲界的兜率天，未来还会来人间再受生一次。

当然，不是说二果必须再来人间一次。这样的一来果，二果叫“一来果”。三果叫“不还果”，就不会再来欲界受生了。那一来果最多还会再来人间受生一次，最多而已，有可能在欲界天上就究竟地断惑证真，成就无学；不过天上还是太安乐了，并不是修学的好环境，除非因缘比较特殊，不然的话可能还是会再来到人间，不是必然来，最多来一次。这是两位斯陀含人的情况。

这里所讲的道理，固然身语上的持戒重要，但是内心的智慧也重要。人们一般容易偏说某一个方面，应该知道，佛法的实践是德行与智慧并重的。但就个人来说，因为个人的根器、性向等等难免有所偏取，这也不奇怪。总的来说，佛法的修断，还是以智慧为重。所以《阿含经》中有一个偈颂：“假使有世间，正见增上者，虽复百千生，终不堕恶趣。”如果有这样于世间正见增上的人，就算经历了百千生，他也不会堕于恶趣。

后来在部派阿毗达磨中，特别像在有部的讨论中，在初果之前有若干贤位的分判，所谓的暖、顶、忍、世第一法。这样所谓“不堕恶趣的正见增上者”，在有部的分判中就说为是忍位的贤人。“忍”，是忍辱的忍，表示的是深深地认可。“假使有世间，正见增上者”，所谓正见增上这样的人呢，在有部的说明中说为是忍位人。忍位人的特点，他们根据经说为是不堕恶趣——可见正见的重要。

很多人担心堕恶趣，那怎么办呢？好好地闻思佛法，让自己成为正见增上者。这样，也可以说就算一时不解脱，也不会堕于恶趣，不必忧畏堕于恶趣。至于有心发菩提心、行菩萨道者，后面有一些更广大的事，有一些相应的内容和道理，以及学、行菩萨道的技巧，可以去学习，这里就不再多说。接下来我们看看这一则故事的“按语”。

按语：

一、本则故事取材自《杂阿含第九九〇经》《增支部第一〇集第七五经》《杂阿含第九九一经》《增支部第六集第四四经》。

“按语”一说明本则故事的取材。“按语”二有两个名词的解释：

二、优婆夷，是在家女佛弟子的意思，在家男佛弟子称为优婆塞。

我们在正文的说明中有过一些相应的解说。

三、一家挨着一家依序乞食，经中称为“次第乞食”，这是比丘、比丘尼乞食的规矩，主要是着眼于不择贫富的平等心。

这个“不择贫富”，从自己修行的角度来说，因为富人家的饮食可能会好一些，贫穷者所提供的饮食可能会相对差一些。这位出家人“次第行乞”，就不是为了饮食的好恶而在挑剔，是“等心行乞”：自己内心对于饮食有正确的观念，不是基于贪嗔而有所选择，这是在自己修行内心的欲贪调伏方面，和基于自己烦恼调伏的这些意义；另外一方面，从利他角度说，是平等地利他，平等地为众生作福田，不管是贫穷人还是富有的人。这是从这两个角度略加说明“次第乞食”。

四、心解脱、慧解脱，有时也作俱解脱、慧解脱，这是两类的解脱者。两者的差别，在于前者具有入初禅以上的定力与神通力，后者则无（参考故事第八九〈须深盗法〉）。

关于心解脱、慧解脱（或者说俱解脱、慧解脱），前文有谈到过，从这个角度说有两类阿罗汉、两类声闻的无学人：一类是有初禅或以上的根本定，这样的人究竟断惑，称为“俱解脱阿罗汉”；还有一类阿罗汉并没有在定学方面深入的发展，并不具有初禅及以上的定力，但是他们可以凭借欲界未到地定（也就是初禅的近分定），哪怕只有一刹那地支撑，来发起无漏智慧，尽断烦恼，这被称为“慧解脱阿罗汉”。以后在相关的故事中，我们还会做一些说明，这里就不再多介绍。

五、鹿住优婆夷以为，能断淫欲一定是比较高明的，这种观念，在今日多少也还看得到。不过，本则故事明白地告诉我们，不一定是这样的。修学成就的优劣，是要从多方面全盘来衡量的，不是一般人所能完全了解的。

我们如果回顾故事中鹿住优婆夷的疑问，在她的语言表述和强调中，我们能够看到，她是觉得她的父亲富兰那，表现为完全离开男女欲染行，甚至不着香花，应该是有更好的修行结果。她觉得与她的叔父梨师达多——没有完全离开欲染行的人，有同样的受生情况是不可理解的。

她觉得离开男女欲染行的，一定是修行比较高明的。作者说“这种观念在今日多少也还看得到”。这种观念对不对呢？按照前文佛所说的，也对也不对。如果两个人其他方面都一样，只在是否离开男女欲染行上有差别，那当然是离开男女欲染行的相对更高明，而没有的要稍差一些。但是如果没有这个前提的话，两者在其他方面并不完全一样的话，只是根据这个来判断哪一个更高明一些，那叫做考虑问题不周全。

就像我们判断两个人，可能不能够从某一个方面做出整体的判断吧？判断两个修行人修行的高下，也不是那么单纯的事。前文说过要综合地衡量他的身语意，如果从另外一个角度来说，应该综合地衡量他的福德道修行和智慧道修行。像禅定、持戒、布施这些是属于福德道的修习，那智慧以及烦恼的调伏等等这些偏向于智慧道的修习，只从一个角度去看是不周全的，所以这里说“修学成就的优劣，是要从多方面全盘来衡量的，不是一般人所能完全了解的”。

解脱者当然是断淫欲的，但断淫欲者却不一定能得解脱。

这句话是什么意思呢？一个究竟的解脱者，三乘的无学圣人——佛、辟支佛、阿罗汉，当然是彻断淫欲的，再也不会有这方面的问题发生——这一点大家都清楚。不过后一句“断淫欲者却不一定能得解脱”，指的是哪些情况呢？首先，大家应该还记得从前说过，像男女欲染的这些情况，不管是行为还是相应的烦恼，只存在于欲界有情中，在色界、无色界的有情中没有男女欲染行，所以也没有这种性别的差别，相应的烦恼也不现起。就是说，色界、无色界的凡夫，色界、无色界的天人，他们也是离开了淫欲的，他们得到解脱了吗？没有，仍然续住生死。

另外，在人间修行的人通过清净持戒也可以达到彻底地离开男女欲染，

甚至内心可以没有男女欲贪的躁扰——这只是从清净持戒来说。那还有的修行人重视禅定修行，他得了初禅、二禅乃至更高的禅定，他在禅定中是离开了欲界的烦恼。相对欲界这些欲贪烦恼躁扰的情况来说，禅定的情况是离开了这些躁扰的，是清净的、离欲的，所以初禅——“离生喜乐”，离开了欲界的这些粗重的贪嗔，那个时候身心的状况对于欲界的人来说是很微妙的。特别这个人之前所经验的身心情况总是那样粗重的、浊厚的，现在离开了那些，整个人有一种离开那些粗重、浊厚而感受到的身心喜乐，初禅称为“离生喜乐”，确实是安乐的。这个人有禅定，出了禅定之后，身心有禅定的余势，更多地随顺于离开欲界贪嗔的情况，他也可以表现为离开了男女欲染行，但他也不是究竟解脱，有个禅定力而已。还有三果圣人，已经以无漏智慧彻底地断除了男女欲贪，但是三果圣人也没有得到究竟的解脱。

这是几种情况，说到了表观上是离开了男女欲染行，但实际上还没有得解脱的。除了色界、无色界天人之外，说了欲界人中修行人的几类情况：清净持戒者、得根本定者以及三果圣人，这几类都可以说算是“断淫欲，但没得解脱”。为什么这几类人表观上都离开了男女欲染行，却没有得到究竟解脱呢？下文说：

因为解脱的关键是断我执、我慢的“慧”，而不在淫欲。

从因上这样说是可以的。如果从果上说，“一切贤圣皆以无为法而有差别”，从断烦恼的角度说，比如声闻的无学圣人——阿罗汉，他是彻底地断除了三界的烦恼，以无漏智慧彻底地断除了欲界、色界、无色界的烦恼，所以再也没有到色界、无色界以及欲界受生的因缘，这一生五蕴散坏之后，不再结生相续——“我生已尽，梵行已立，所作已办，自知不受后有”——般涅槃，得到究竟的离苦。

这是从果上来说，这样讲应该更清晰一些。如果只从智慧来说，三果圣人也有智慧，甚至以无漏智慧尽断了男女欲贪，但也没有得到究竟的解脱。这是对于这句话做了一个相对多一点的发挥。

到此为止，这一则故事的正文和“按语”，我们就学习完毕。

【佛法问答】

问题1、想让心正确运作，需要练习

法友：顶礼法师！如果无法了知自己内心如何运转怎么办？比如今天体

检发现个东西需要手术，按照经论所说到的念死无常，应该是精进修学，而弟子第一反应反而是给自己放假，联系朋友吃吃喝喝玩乐，然后才匆忙回来上课。

法师：要做一些训练。我们只懂了佛法，就能够靠着这些认识层面的理解、了解、知道，让佛法在身心中完全实现吗？基本不能。我们想要把车开好，需要练习；想要把琴弹好，需要练习；为什么到了想把心运作好的时候，以为不练习就可以了呢？想让心正确地运作，也需要练习，也需要能力的培养，而这需要我们花时间用正确的方式去做练习。

这里说的“无法了知自己内心运作”，表观上说，是正知的薄弱，那相应的其实有很多善心所还培养得不够强盛；从后面的表现来说，还有一些烦恼调伏得不太到位。不过这都没什么，起码我们知道应该去加强学修。那能不能够认识到“自己需要在哪些方面加强，怎样去加强，又为什么要这样做”，这是应该通过学习，确定并将其付诸实践的。现在不知道——不奇怪，因为自己没有去做正确的练习。意识到了，了解到了，去做相关的努力就好。如果一直放在这，不去解决，那才是问题。

问题2、何为正见？

法友：师父好！“假使有世间，正见增上者，虽复百千生，终不堕恶趣”，这里指的是世间正见增上，还是出世间正见增上，可使人不堕恶趣？假使今生励力修学而具足上述正见，后世还会不会存在忘失正见而堕落恶趣的情况？

法师：关于这样所谓的“正见增上”，到底指的什么？从部派佛教开始就有一些不同的解读，包括有部谈“忍位”的本质特征是什么等等这些是有一些不同的说明。有的说“只是世间正见增上”，有的说“是对于世间——有情世间、无情世间——情、器世间有正确的认识”——不仅仅有现象层面的认识，还有关于它本质是无常、无我的这样的正确的正见。这是两种不同的说法。

这位法友问的比较地道，仅仅是世间正见呢，那就是正见世间有善有恶、有业有报、有因有果、有凡有圣，还没有涉及到佛法比较本质性的特点；如果是出世间正见呢，那可能就是随顺于三法印一样的认识——诸行无常，诸法无我，涅槃寂静。是有这样两类的把握。

这个在我们今天学佛人来说，其实并不是最关键的问题。因为我们懂了因果、业报等等善恶是非、凡圣差别之后，对于今天的学佛人适当地了解无常、无我，没有那么难，不管从因缘上还是法义把握上。问题在于：正见的标准是什么？仅仅是我了解、我认同、我确信，就叫做正见的样貌吗？

正见是有几个指标的：首先，是对它决定的认同，这种认同达到了“不可引转”的程度——别人怎么说，多么权威的人怎么说，他不会变了。而且，自己判断事情、抉择事情，真的是基于自己认同的这个来做的。不能说，上课的时候深信三世因果，到自己做人生抉择题的时候只看眼前苦乐，那不叫做有世间正见；连世间正见都谈不上，更不要说出世间正见。

世间正见如果真的强盛的话，会怎样呢？宁死不屈。那个时候，这个人基于正见的修养，想要达到“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”就不难。真正有正见的人，人生的修养是变得更容易的。如果自己觉得好像有正见，在道德修养上的进展又觉得不得力，这说明自己给自己下“有正见”的判断下早了。正见的标准并不低，仅仅是了解、认同、确信，还不够。

后半个问题：“假使今生励力学修而具足上述正见，后世还会不会存在忘失正见而堕落恶趣的情况？”后一生出生之后，他如果天生就有这样的正见，那不是灵异事件吗？并不是到了后世还不忘失而不堕恶趣，而是这一生临命终的时候，正见在发生作用，使他总是容易遇到正法，总是容易遇到佛法的正见，总是能够容易有接续的因缘继续前行。正见很重要，培植于正法的善法因缘很重要，培植于三宝的这种善根很重要，功不唐捐。

法友：暇满人身是不是从得到那一刻到死都算吗？或者当耽着五欲的时候，是不是就算是在无暇当中呢？

法师：暇满是有具体说明的。如果觉得自己耽着五欲的时候，就是被邪见占据了，那你把它算作无瑕，也算勉强说得过去。但是我们应该知道，当说八无暇的时候是有具体所指的，这个方面我就不展开。八无暇、十圆满，你可以很容易找到，自己找来看一下。

时间已经到了，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

039. 佛法的修根

{ 修根门，法与非法应分别
三种义，无上圣者与学者 }

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》的第三十九则<佛法的修根>，这一则故事是谈佛法中很实际也很重要的一种修行，被称为“守护根门”或者“修根”。这种修行有浅深的不同，当然也跟外道的修根有差别。我们来看这一则故事的内容，文说：

有一次，婆罗奢那婆罗门的一位学生，名叫郁多罗的少年，来拜访佛陀，佛陀问他说：“郁多罗！你的老师婆罗奢那婆罗门，教你们如何修根了吗？”

这个少年是跟着一位叫婆罗奢那的婆罗门学习的，是一个外道的徒众。佛陀跟他互相问候之后，问了他上面这个问题。关于佛陀跟他的互相问候，这个在南传中部相应的经文中是有的，不像我们一般人想象的那样，好像摆着很大的架子，大家是有这样互相的礼貌的交流，然后开始谈一个修行中的问题，关于修根的问题。郁多罗回答佛陀说：

“教了，尊者瞿昙！”

佛陀就问：

“怎么教呢？”

郁多罗回答说：

“尊者瞿昙！婆罗奢那老师说，不要去看、不要去听，就是修根。”

这是郁多罗的老师——婆罗奢那婆罗门，教他们的修根方法：“不要去看，不要去听，这就是修根。”这样一种说法，在我们一些佛教徒所认为的

修行中也存在：“如何守护眼根呢？眼睛不要看！”“如何守护耳根呢？耳朵不要听！”……，是有人也这样说。但是我们来看一看，佛陀对于这样的回答和看法，是怎样的说明？佛陀说：

“郁多罗！照这样说，盲眼人是修根修得最圆满的了，为什么呢？因为只有盲人，才能完全做到不去看。”

佛跟郁多罗说：你说的那个应该不对，为什么呢？要是说“不去看就是修根”的话，那盲人的眼睛一直都没有去看，他难道不是修根修得最好的吗？也只有盲人，才能把这样的修根做到圆满啊！一般人怎么可能在眼根健全的情况下，完全不用呢？如果完全不用，那他自己就是在努力做瞎子。

这时，在佛陀后面执扇搦佛的尊者阿难，不禁接着问：“郁多罗！照婆罗奢那的说法，耳聋的人也是修根修得最圆满的了，为什么呢？因为只有耳聋的人，才能完全做到不去听。”

这是在《杂阿含经》相应的经文中说到的，阿难也对于他这种回答给了一个类似的推理：如果这样说，对于耳根修得最好的，那就是耳聋的人了；也只有耳聋的人，才能够把像上面所说的那样的修根，做到位吧！

经过这样的质疑之后，这位叫作郁多罗的少年，确实突然发现自己从前所接受的这种教说，有一些说不通，文中说：

郁多罗少年被这样一反问，竟愣在那儿，沮丧得无言以对。

这时，佛陀为了打开僵住了的场面，对尊者阿难说：“阿难！婆罗奢那婆罗门的教法，与贤圣者法律中，最上等的修根方式不同。”

佛陀说：“婆罗奢那婆罗门所说的修根的方法，和真正对于生命智慧有觉证的人所随顺的正法与律里面的修根方式不同。”下文次第地谈了几种修根的方式，分别是层次不同的情况。首先在这里谈的是“最上等的修根方式”，我们来看下面的文：

把握了这个佛陀引导问法的机会，尊者阿难赶紧问：“世尊！但愿为比丘们教说贤圣者法律中，最上等的修根方法，让比丘们依您的教导修学。”

阿难马上就向佛请法，希望佛能给予教导。

于是，佛陀说：“阿难！仔细听！仔细思惟！我来为你们说。

这就是我们常常看到的，经文中有这样的字句，叫做：“谛听！善思！”还有的再加上两个字，叫做：“念之！”“谛听”是仔细听，“善思”是认

真地来思考，“念之”是希望能够记住。这是佛陀说到我们听法的时候应该用心的几件事。

首先要仔细听，不要有什么遗漏，也不要黏着在某一个点上跟不上。仔细听，完整地听，认真地听。听的同时不能只做录音机，头脑还要随顺思考，正确善巧地思考，认真地思考。有时候佛陀的问话是有启发性的，需要我们来观察，来思择，来得出一定的阶段性的回应，然后继续向下进行，这是我们听法的时候也要善巧思择。为什么还要说“念之”呢？就是要能够忆持住、忆念住。听完了，事后什么也没记住，能有多大意义呢？这是我们听法人应该做好的几件事：谛听、善思、念之。下面佛陀说：

当比丘眼睛看东西；耳朵听、鼻子闻、舌头尝、身体触、意念识，有了辨别认识后：对合意的，想提起厌拒就能保持厌拒；对不合意的，想提起不厌拒就能保持不厌拒；对无所谓合意不合意的，想提起厌拒就能保持厌拒，想保持不厌拒就能保持不厌拒，想避免厌拒与不厌拒就能保持平静、专注、正知。

首先谈的是“最上等的修根方法”。在原经文中是分开说的，从内容上也是比较重复的：当眼见色的时候如何如何，然后另一段耳闻声的时候也是如此；在这里作了一个整合。但是大家不要作简单的概念性的例推，而是应该真的在生命中眼见色、耳闻声等等这些时候，首先尝试去了知发生了什么。不要仅仅去做一个概念性的了解、概念性的推广就结束了，那只是增长一点知识性的东西，缺乏生命的实践。

这里提的“最上修根”，如果我们从文字所说的义趣看，在根、尘和合的时候生起了识，眼、色为缘而生眼识，乃至耳闻声……意识法之后，“有了辨别认识后”，也就是生起眼识乃至意识之后，“对合意的，想提起厌拒，就能保持厌拒”。什么叫“对合意的”呢？眼见色、耳闻声乃至意了法，有识现起，根、尘、识三者和合会有触，这触可能是可意的，也就是这里说的“合意的”，也可能是不可意的——“不合意的”。人们对于合意的容易产生爱染，对于不合意的容易产生嗔厌；对于合意的容易顺生乐受，对于不合意的容易顺生苦受；然后对于乐受就会贪着、爱染，对于不合意的苦受就会嗔厌、抗拒。

作为佛法中最上等的修根方法，眼见色、耳闻声……意了法等等，识生

起的当下，对于这些可意的境，想厌拒就能够产生厌拒；不合意的，一般人容易在内心产生对立排斥，那么有熟练修根、善巧修根、最上修根的这个人，内心说不厌拒就不厌拒，内心对于这样根、尘触对的时候，没有这些一般情况的贪嗔发生。

还有什么情况呢？“无所谓合意、不合意”的情况，就是非可意、非不可意。对于这样的情况，他可以随自己的意，想提起厌拒就能够提起厌拒，想提起不厌拒就能够提起不厌拒。如果想避免内心出现厌拒、不厌拒，就能够保持正知情况下的平静与专注。这个有正知很重要，当下清楚地了知根、尘和合在发生什么，也清楚地、如实地看到现象是什么，甚至看到现象的本质——这是正知的不同层面，不去特别展开。

阿难！这就是解脱圣者法律中，最上等的修根方法。”

佛说：“这就是刚才所说的佛法中最上等的修根方法。”阿难听了之后，听到这是最上等的，就知道应该还有比这向下一筹的修根方法：

“世尊！那怎样是贤圣者法律中，贤圣者的修根方法呢？”尊者阿难继续问。

上文问的是“最上等的修根方法”，现在谈的是“贤圣者的修根方法”。所谓的“最上等”，指的是解脱的无学圣人；所谓的“贤圣者”指的是虽然在佛法中有圣证，但还没有究竟解脱的，还不是无学圣人。

“当比丘眼睛看见东西；耳朵听、鼻子闻、舌头尝、身体触、意识，有了辨别认识后，

这还是眼见色、耳闻声乃至意了法，根、尘和合现起识，这样根、尘、识三者和合会有触的现起，这样的触可能会被体会为可意的、不可意的，容易顺生乐受或者苦受，所以这里说：

生起了合意的，或不合意的，或无所谓合意不合意的感受，深知那都是因缘所成的有为法，而即予以舍离，

这是在谈“贤圣者的修根”。有这样根、尘、识的和合，可意触、不可意触现起，包括非可意、非不可意。当下深刻地洞悉这是因缘所生的有为法——无常的、不可得的，所以迅即舍离，就是内心不去抓取，也不因此而产生贪嗔的躁扰。迅速到什么程度呢？

就如眨眼、弹指、唾沫……那样地容易、迅速。这就是解脱圣者法律中，

贤圣者的修根方法了。”

这是谈“贤圣者的修根方法”，跟前面说的“最上等的修根方法”还是有一些不同：这里需要特别地去观察；前面是直接就能够提起，自己的心得自在。下文进一步地问“还在修学的人的修根方法”：

“世尊！怎样是贤圣者法律中，修学者的修根方法呢？”尊者阿难再问。

佛陀是这样来回答这个问题的：

“比丘眼睛看见了东西；耳朵听、鼻子闻、舌头尝、身体触、意识，有了辨别认识后，当生起了合意，或不合意，或合意、不合意兼有的念头时，能对这种念头的生起，感到惭愧、羞耻与厌恶，这就是解脱圣者法律中，修学者的修根方法。

这里是在强调什么呢？强调还没有圣证人的修根，同样是眼见色、耳闻声……意了法，相应的识现起，根、尘、识和合生起可意触、不可意触、非可意非不可意触，然后顺生苦受、乐受、不苦不乐受等等。他对于内心有情绪倾向性的东西，有染爱或者贪嗔倾向的内心运作、念头的生起，首先要能够觉知到；其次要没有跟着跑。

这就是跟一般不修行人的差别：一般人首先没有观察到，直接就觉得这个顺我心、那个不顺我心，然后觉得自己相应的贪嗔情绪反应很对，很有道理，理所当然。而这个随顺于佛法的、还没有圣证的修行人，他如果接受了这样的苦、乐、舍受，内心有情绪性的倾向发生，这里说“念头生起”，他并不认为这是理所当然的。当然首先要觉察到，一般人觉察不到，也不去觉察，也不去做这种生命的反省与反思；首先要做这样的功夫。觉察到之后，并不像一般人认为的“境界是这样，我有这样的情绪反应是理所当然、天经地义”，而是看到自己在背后是有这样的烦恼活动。这样的烦恼活动是恶不善法，是染污性的，说明有无明等等错误的根基，同时这些染污性的心的活动会给自己当下和未来的生命带来负面的作用与影响，而且并不是一个真正的修行人应该有的内心运作，所以感到惭愧、羞耻与厌恶。

这是什么呢？这是有基本的正见，也有一个明晰的价值判断：知道我这样是不正确的，知道内心的这种运作是有错误的，是造成问题的，是有染污的。我是一个志求圣道的人，希求解脱的人，希望生命能够走向至善圆满的人，我还随顺这些，还会有这些运作，这是不应该的。自己感到惭愧、羞耻，

对于一再发生这样的事，内心不忍受，感到厌恶。

这对于初学的人是很重要的，他要有明晰的价值判断，要有很明确而且强有力的内心的取舍；这样，他才可能修习好。这是对于“什么是正确、什么是错误”有基本的正见，而且也有抉择的力量，还要有相应的情智推动。

有一些人对于修行唱的调门有些高，就缺乏这种功夫：缺乏明晰的道德判断，价值判断，正确与错误的是非判断。要知道这样做是有问题的，内心这样运作是有错误的，这样运作是带来后面的恶劣影响的，而不能为了让自己内心感觉良好，做一些虚假的自我安慰。

这是初学人应该有的修行，他这样的修根会让他愿意进一步地去调伏自己的心，当根、尘、识三和合的时候，让心能够更有向于正确运作的力量和动力。

最上修根，是能够直接地得自在力：合意、不合意，他内心是有自在的，甚至不再需要刻意地观察。贤圣修根，是有这样如理的观察，有观察判断的过程或者结果伴随。至于初学者的修根，需要价值的判断、是非的判断，基于此来策发自己断恶修善的决意与力量，这对于初学确实很重要。正文我们先说这些。

一起来看一看“按语”：

按语：

一、本则故事取材自《杂阿含第二八二经》《中部第一五二根修习经》。

“按语”的第一则是谈故事的取材，刚才正文的说明中也略略地提到了，一部分取自《杂阿含经》，一部分取自南传中部的一部经典。

二、根，就是“根门”，即是眼、耳、鼻、舌、身、意等，引发各种身心活动的“门户”“入口处”，故称为“根门”，也称为“入处”。

根和门，从语义上来说，侧重点还是不一样的。根，更强调生长的意思，比如当它叫眼根的时候，是说这个感官触对相应的尘境能够引发眼识，那这样的感官——眼与相应的尘境以及识和合，会引发后面的心的活动——触等心所。门，侧重谈门户，通过这些感官与外界打交道，外界信息的输入是通过眼、耳、鼻、舌、身，从这个门户义叫做门。二义并称，叫做“根门”。

另外，《阿含经》中也常常用“入”和“处”这些名字。入跟门是类似的，是进入的地方，所以六根也叫六入处，还有的经典中叫六触入处（就是六种发生触对的地方）。

三、固然不去看、不去听，有时也能得到贪、嗔、痴烦恼的短暂解决，但因为没有从烦恼的真正原因（“集”）——贪爱下手，只能算是一种不究竟的暂时对治运用了。

这里是针对“外道修根”或者“不正确修根”谈的原因，他为什么不正确不究竟呢？包括一些以为自己在修学佛法的人，也以为“眼睛不看就是修行，耳朵不听就是修行”，外道也有这样的修行。为什么这样不究竟呢？这里有谈到：不去看、不去听，没有这样的输入，再加上自己内心的纷乱慢慢减少，贪嗔痴烦恼是能够得到一些平复。但这是真正在解决问题吗？这其实是在回避问题。当他又碰到的时候会怎么样呢？如果又有这样的境界现前了会如何呢？这个时候怎么修根啊？

为什么说这个话呢？因为有时候境界不归我们管——不是我想看就看、想听就听，想不看就不看、想不听就不听。特别是声音，眼睛你说闭上还容易，耳朵你也不能到哪都堵着啊，那怎么办？另外，你仅仅是回避这样的声、光输入，他并没有从我们产生烦恼的根本原因去下手啊，他仅仅在通过外源输入的影响控制，来暂时地尝试影响烦恼的现起；还不一定能够解决，因为你内心的活动有时候并不依托于外面的色身，很可能自己内心打妄想（这是意根没守护好）。

即便不去看、不去听，一时也没有贪嗔等烦恼现起，但并不解决问题，只是烦恼不具缘，没有现起而已。想要根本地解决烦恼，就要解决烦恼的根基。当可意的触、受发生，他容易有染爱、贪爱；不可意的发生，他会有嗔厌、嗔拒——要根本地解决这个问题。如何去解决呢？最初步的是要有抉择，知道内心这些贪嗔活动是有错误的，是不合适的，是带来苦的后果的；然后，自己去培养如实观察；进而，能做到可意境不生贪，不可意境不生嗔；甚至，如果能够烦恼尽断，心就于境界有自在力。仅仅是不去看、不去听，只能算是一种不究竟的暂时的对治，或者说是一种遮蔽。

四、佛陀鼓励我们面对问题、解决问题，所以，不去看、不去听类似逃避的方法，不会是佛陀所赞叹的。

这跟第三则“按语”是有关联的，谈到佛为什么说那并不是贤圣法律中的修根，因为这并不是在解决问题，这是某种意义上在回避问题、在掩饰问题。问题的根本不解决的话，十年没有这样的色、声现前，他用心在别处可能没有太大的烦恼活动，那现前之后他又如何呢？下文说：

佛陀也鼓励我们要针对问题，正确地真正原因（“集”）来解决问题，也就是“四圣谛”的方法，所以，自然不会主张将自己弄瞎、变聋了。

这是佛法的义趣。四圣谛中所要真正断除的，是通过修道来断“集”——断除无明、断除染爱，这是所说四圣谛的方法。并不是故意不去看，不去听，更不是把自己弄瞎、变聋。在一些不明理又好像很修行的人那里，真的有这种甚至用戕害自己的方法来修行的，在佛经中还有律典中都有这样的记载，佛呵责是“应断的不断，不应断的断”。“应断的不断”，是指的什么呢？指的是烦恼。“不应断的断”，说他断了什么呢？伤害自己的根身。

五、对一般常人来说，合意、不合意、无所谓之后，接着展现出的就是贪、嗔、痴等烦恼了。所谓“顺我则贪，逆我则嗔”，再加上心不在焉，或者不明究理地爆发冲动的痴，都与生死流转的“我执”密切关连着。

这是谈一般人可意生贪，不可意生嗔，对于无所谓可意、不可意，虽然没有很强烈的贪嗔的活动，但是内心还是完全不明白当下到底在发生什么。

所以，从“合不合意与无所谓”的感受或心念下手，便是我们修学的努力用心处了。

这句话说得很简单，但确实是切中要害的。我们肯不肯在见、闻、觉、知乃至思惟、意念、想象的当下，来开始观察、抉择，来开始改变——这个是判断是否真修行、是否善巧修行的一个点。正确的修行，总是包含了在见、闻、觉、知的当下，就不发生错误的这种努力——正确地去培养这些。因为如果最开始错了，指望后面再纠正，那总是没有达到根本的校正的。

什么是最根本处呢？就是根、尘、识触对，就从根接触尘境的那一刹那开始——根、尘和合生识，根、尘、识三和合生触，就在这一刹那开始修行。对于这些可意、不可意的触、受能够如实了知，对于后面有没有染爱发生如实了知，然后自己内心有正确运作的努力——这就是修学的下手处。

六、经文中，关于佛陀对修根的教说部分，南北传有不少的差异。

对照了一下，这里在顺序上有一点差异，所说的内容上还好。

个人以为《杂阿含第二八二经》的次第较为合理，但“无上修根”的内容，《中部第一五二根修习经》显得较为合理，故事内容就依此取材。

这是谈一下，他是怎样根据这两部经典，来取材作这个故事的说明的。

到这为止，对于这一次故事的正文和“按语”做了一些学习。

【佛法问答】

接下来还有一些时间，我们来做一些问答的交流。

问题1、眼睛与眼根是不是一回事？

法师：这个问题问得挺好，其实我在“佛教心理学”里讲过这个话题，因为心理活动离不开感官的引发、感官材料的提供，所以肯定要讲到感官，也就讲到了根。佛教中所说的眼根，就其本所指来说，并不是我们一般意义上的眼睛。我们一般生活语言中的眼睛指的是，包括了类似于前面的像虹膜、巩膜，里面的玻璃体、后面的视网膜、视神经等等这些。佛教所说的眼根指的主要是，视网膜以及后面视神经这些。

为什么这样说呢？佛教说的眼根是“净色根”。什么叫净色根呢？就是它的结构很微细，并不是我们一般就能够被看到的肉眼，不是外边整个眼睛的结构，它偏向于说形成光感知的结构，那是什么呢？主要是视网膜后面的视神经传递相应的神经电的冲动。如果更狭义地说，应该主要是视网膜上的这些感光的结构和功能：视锥细胞、视杆细胞等等这些，这相当于佛教所说的眼根，在佛教中叫做“净色根”。

我们所说的眼睛有没有什么对应呢？佛教中还有另外一个名词叫做“浮根尘”，表示浮在“净色根”上面的这些色、香、味、触为体的尘，还有的地方说成“扶尘根”，其实更专业的说法应该叫做“浮根尘”，指的是依附于“净色根”的这些色、香、味、触，也就是我们一般所说的，除了视网膜之外的其他眼睛的结构。这是对于这个问题，给一点佛法里不同的诠释。

问题2、经历而没有染爱

法友：法师！“合意”是不是可以说成是好吃的？“提起厌离的正念正知”就是说，虽然好吃但不贪吃，是这样吗？

法师：在其余的经文中有像“乐受触、苦受触”这样的说明，什么意思呢？就是容易顺生乐受的根、尘、识和合的触，容易顺生苦受的根、尘、识和合的触；这样的说法其实是更精确、更精细的。在这样根、尘、识三和合

触的情况下，可能一般情况下就会生起乐受，就有心的倾向性；或者生起苦受，就有心那种嗔厌的抗拒性表现出来。我这样来形容内心的倾向和动作，不知道大家能够体会到吗？一般的内心总是这样的。

如果正确修根，在根、尘、识和合触的时候，他不会有后面那些，这个人就会表现出“经历而没有染爱”——虽然在经历这样的可意触、不可意触，但是内心没有贪、嗔的倾向，没有抓取、排斥，没有觉得好就去拥抱、觉得不好就去推拒。说“最上修根”，如果愿意生起厌离想就生起厌离想。不管多好吃，它耐不住观察——当然了，“最上修根”用不着特意去提起观察，对于他来说是很明确的。那“贤圣修根”，只要观察，它耐不住观察，不管多好吃。

特别是我们一般人对于触和受没有太多修习，跟着感受跑，跑得太习惯了，总觉得那些不可抗拒——那只是自己过去多数情况下习惯随逐受而已，并不意味着它不可抗拒，也不意味着它天经地义。虽然经历这样的可意触、不可意触，可意受、不可意受，但是他没有任何情绪性的倾向，没有贪也没有嗔。

那多没意思啊？那只是不懂得无贪无嗔是怎样时时满足、时时喜乐的人，不了解情况下的一种想象而已。我从前说过一个譬喻：假如就像一个人只经历过零上 40 度的酷热天气和零下 30 度甚至零下 40 度的严寒天气，他不是生活在这样的地方就是生活在那样的地方，然后他没有办法想象什么叫做零上 20℃ 的风和日丽，他会想：“那有啥意思呢？”那你觉得呢？你经历过你当然知道：这是他被自己有限的生命经验困住了，他没有办法想象自己经验之外的事情，所以他只能想象为那个可能没意思，可能对于他说“不是冻得要死，就是热得要死”才叫有意思吧。

这里谈到“觉得好吃不好吃，有没有贪吃，还有后面的惭愧、羞耻与厌恶等等，是不是都有念的活动”，当然了，心的活动是非常迅速的，如果我们不能够很好地训练心，我们就看不清心的运作，只能够品味到它里面强烈的运作，看不到它里边细致的运作，那怎么办？训练啊。我们训练心，一方面，使心调柔、调伏，专注，有力量，也明晰；另外一方面，我们可以通过恰当的学习，帮助我们去认识它——这就是所谓的定、慧力。我们去增长自己的定、慧力，就能够看得更清；佛法中当然都有相应的原理和方法。

问题 3、不怕念起，就怕觉迟

法友：顶礼师父！我们常听到的“不怕念起，就怕觉迟”，是否是文中初学者的阶段？

法师：可以说是有很大关系的。如果说“我们内心发生贪嗔运作”和“我们不了解贪嗔运作”哪一个更可怕，那一定是“你连了解都不了解”更可怕。你没有机会去认识它到底是怎么回事——到底是有益的还是有害的，到底是基于正确的基础还是错误的基础，到底是怎样发生的，荒谬不荒谬——没有办法去进一步地把握。如果你了知发生了，然后再来做种种观察，以后有机会；如果有正确的引导，正确的用功，之后这些都会发生变化的。

作为初学者，培养正念正知是很重要的。这只靠日常散心用功将是非常缓慢的，有必要先给自己安排专门的时间来做一点专项的训练，这就是日课的好处。每一天给自己安排一点日常的功课，最好有一点内心正确力量的培养——正念正知、慈悲喜舍、无贪无嗔等等。这些善法的力量慢慢地增强，这个人一方面能够得到善法力量的帮助；另外，他也会越来越认识到心运作的一些规律和奥秘，知道它是这样而已，也会对佛法的修习越来越有信心——“佛法确实说得都对，我可以让这些因缘具足，善法现起；也可以让那些因缘不具足，恶不善法不现起；甚至我可以从这样的智慧观察，培养越来越深固有力的智慧，来从根本上去破坏这一切烦恼的根基。”

今天说得稍多了一点，因为刚开始耽误了一点时间，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，祝福大家。

040-1. 时时刻刻不染着

{ 贤善者，时时刻刻不染着
常当说，跋地罗帝法与义 }

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】

今天我们要共同学习的是《阿含经故事选》的第四十则〈时时刻刻不染着〉，这里要谈的法要，是从三世——过、现、未，来强调说明：心不染不着，离欲解脱；强调：从过、现、未这一切通常容易发生染着的事物上、身心现象上，解脱出来。我们来看一看这里具体的内容，文说：

有一次，尊者阿难随佛陀来到憍萨罗国首都舍卫城游化，住在南郊的祇树给孤独园。一天夜晚，尊者阿难在讲堂集合比丘，为他们讲“跋地罗帝”偈颂，并加解说。

事情还是发生在我们比较熟悉的舍卫城祇树给孤独园。这个事情的原由，是因为阿难尊者在讲堂给比丘们讲“跋地罗帝偈”。当时的这些精舍——祇树给孤独园也好，竹林精舍也好，建筑都是比较简单的，不会像我们今天汉传佛教或者是其他一些地方的佛教道场，有很多殿堂类的建筑。那时候会有说戒堂、讲堂，讲堂主要讲法，祇园的说戒堂是跟从前某个因缘——比丘们说戒这些事情有关系。也可以看出来，那个时候比丘僧团的活动，主要还是关于戒学、定学、慧学的。

关于这“跋地罗帝偈”，大家如果去看《阿含经》的话，会看到在《阿含经》中有若干处谈到了这个偈颂，而且从所列出来的内容看，前后是相当一致的。这说明当时这个“跋地罗帝偈”是被比较广泛传诵的，大家很多人都能够背下来，也能够传递给别人。有一些人听了之后，可能不一定能够解

义，也不一定能够懂得如何按这个去修行。从几篇相关的经文看，有一些比丘对于这个偈颂感到困惑，有佛给大家传授这个偈颂，也有像阿难尊者讲解的情况，以及另外一部经里说到迦旃延尊者从其他角度加以解说的情况。其他的一些解说，我们会在稍后加以一些说明，这里来看一看下文：

佛陀知道了，想了解尊者阿难是如何说的，就问尊者阿难说：“阿难！你如何为比丘们说跋地罗帝偈呢？又如何解说这偈颂的含义呢？”

大家注意！当时的情况是佛陀也在祇园，阿难也在。或者是比丘们请，或者其他因缘，是阿难在给比丘们讲。讲了之后，佛跟阿难之间的对话是，佛陀问阿难两个问题：一个是“这个偈颂你是怎么说的”，换句话说你是怎么背的。要查看什么呢？有没有正确地忆持。第二个问题是“如何解说的”。前面这个“说”，是你是怎么把这个偈颂说出来的？偈颂本身说得对不对？考的是忆持。后面这个，考的是认识、把握和宣说得善巧与否。看一看，跟在佛陀身边，还要经常被小考。当然，在我们很多法友看来，可能会觉得这是很幸福的事。也确实是很幸福的事，我们得随喜阿难。

于是，尊者阿难就在佛陀面前，说出跋地罗帝偈的内容。

阿难怎么做的呢？他把当时怎样说这个跋地罗帝偈，又重说了一遍，把这个偈颂本身背了一遍。偈颂是这样的，请大家用心地来读、来思惟：

慎莫念过去，亦勿愿未来；过去事已灭，未来复未至。

现在所有法，彼亦当为思：念无有坚强，慧者觉如是。

为作圣人行，孰知愁于死！我要不会彼，大苦灾患终。

如是行精进，昼夜无懈怠。是故常当说，跋地罗帝偈。

这一个偈颂的核心内容，应该说对于我们有佛法基础的看起来并不是太难。它的核心内容是：我们对于过去、现在、未来，内心不应该恋着。表现呢？对于过去，不要留恋；对于未来，内心不要随顺染污的希望；对于现在的这一切法，应观察它无有坚强，就是无常——这是主要用功处。后面都是在赞叹，在劝作。

看起来好像不太难，不过大家如果去看《阿含经》里的话，有的比丘对它的义是有困惑的。这一方面可能是，当时学习佛法只能跟随人来学，有一定的困难。不像今天，我们信息这样发达，想要寻找一些知识性的解说，还是相对容易的。另外一方面，也可能反映出这里确实有一点深义。

我们来看下面问答中所呈现的义趣。阿难把这个偈颂本身说了一遍，说的是对的，所以佛陀没有进一步地就他对偈颂的复述有任何表示。而是接着问：

佛陀接着问：“阿难！怎样是‘念过去’呢？”

我不知道大家看到这个偈颂的时候，你是怎样来体会把握的？“慎莫念过去”这句话如果交给你，或者让你解说，或者让你用到自己佛法的实践中，用到自己生命里，那你这个“念过去”怎么把握的？“慎莫念过去”又是表现为内心怎样的运作？

我们是否清楚呢？如果不清楚，模模糊糊的，可以说后面的修行不一定正确、不一定善巧。你应该清清楚楚地知道，“念过去”在身心上、在生命之流中，表现为何？“不念过去”，又表现为何？该怎样操作？甚至更进一步，应该问一句：为什么？为什么“不念过去”？如何能“不念过去”？

这是我们真正把“法向于实际操作，落实于生命中去”这个方向学习的时候应该有的认真态度。对于这个问题，阿难是这样回答的：

“世尊！对记忆或过去经验中的色、受、想、行、识，起欣喜、欢悦、欲爱、执着、沉迷，就是‘念过去’”。

大家有看到这个问题吗？有看到尊者阿难是怎样来回答这个问题的吗？刚才我有问大家：如果这个问题是佛陀问你，你如何来回答？“慎莫念过去”，不要想着过去那些好的事情、不好的事情，不要再纠缠在过去的那些高兴和悲伤、欢欣和郁闷，是吗？会这样说吗？这样说，错吗？说他全然错，可能有一点过分强硬，但是说他很善巧又不见得。

尊者阿难这样来回答，又是怎样正确与善巧，怎样被佛陀赞叹呢？为什么佛陀能认可呢？首先要说，阿难的回答是正确的，佛后面有赞叹，我们看过是知道的。那为什么他这么说更好呢？

“慎莫念过去”，不要想着过去那个人在伤害我、给我带来的痛苦，也不要去回忆留恋过去那一段曾经拥有的美好经验，是这样吗？这跟阿难说的有什么同与不同呢？大家有体会吗？

阿难是从五蕴的角度来说的，大家注意到了吗？这是阿难在卖弄他佛法专业的程度吗？“不念过去”，你在说“不念过去的色、受、想、行、识”，你这是在干嘛啊？显你懂得佛法名相啊？为什么不说生活的语言呢？如果

用尖锐的话说，为什么不说人话呢？不是这样的，而是阿难尊者对于“生命现象为何，我们到底在恋着什么”有如实的观察，也有基于如实观察的正确表述。

有的法友可能以为是在说事情。如果我们说“慎莫念过去”，“不念过去”或者说到“念过去”，我们以为都是想的过去的人、事，基于过去的人、事而有的内心感受等等，这跟阿难从五蕴角度说有何不同呢？

我想，有一些法友在我反复再三地强调下，可能意识到了：我们觉得有人，有基于人的事，这后面是基于取人相、取我相来呈现的过去，每一次的呈现都是对于人我想这种夯实、坚固的过程；不仅在“念过去”的时候，继续有新的贪嗔产生，而且重增无明，让自己内心对于生命现象的不如实知得以更加强化；就连内心“念过去”到底发生了什么都没有认识到，一般会以为内心发生的“念过去”，是我又想起了我和那个人过去发生的冲突，我和那个人过去共同经验的生活中的美好——这就是在重复错误，这就是在错上加错。在“念过去”的时候，对于“念过去”本身的认识，又发生了错误。

那“念过去”意味着什么呢？到底在现象层面上发生了什么呢？阿难这句话就是：“对记忆或过去经验中的色、受、想、行、识，起欣喜、欢悦、欲爱、执着、沉迷，就是‘念过去’。”如果内心发生了“念过去”，要认识到这不是别的，这是记忆中呈现了过去曾经体验过的色、受、想、行、识。如果这个人对于当下的身心没有认识的话，他可能没有办法对于“内心中呈现的过去、内心中想象的未来”有如实观，所以，基于当下的如实知，确实是基础。

这里先讲过去和未来，是因为过去和未来相对来说比较好破。我们至少从道理的认可上，心比较能够认同它们的不真实或者不现前，多少容易能够认同应该离开。能不能做到先不说，从道理上更能认同。就像有一些想要修学佛法的人还不得力的时候说：“过去的事情我也不想想，但是总往外跳”，或者就未来的担忧说：“我也不想想，但是这心就是不由自主地想”，这说明什么呢？大家对于留恋过去、忧虑未来，还是能够看到他不应当——这个没有什么太难，所以先说“过”和“未”。

但是真正的基石在当下：当下的身心、当下的生命现象是如何，体会为如何。如果事事都体会为“我看到了一个显示器，我看到了一部手机”——

这个不过关。如果体会为“我听到某人在讲什么样的内容”——这个不过关。为什么说他不过关呢？因为他用笼合的“一合相”来描述现象，并不是在经验真实的层面上来描述现象，用笼合的“一合相”——概念化的这些意象去描述，并不是在现象真实的层面上来描述。

这个人如果连现象真实这个层面都没有如实知的话，就不要谈对于本质的透视了。对于当下，可以从几个不同的角度来对现象真实有所把握、有所观察，比如像这里说的五蕴，当下的根身和心识活动不外是色、受、想、行、识。如果就根身边说，这个色法包括眼、耳、鼻、舌、身五根，也可以说还有色、声、香、味、触五尘，这是色蕴所涵盖的内容；后面的受、想、行蕴是心的活动，就是所谓的心所；识蕴是心本身。这样来观察身心中物质现象和精神现象，来观察生命之流中交织着的物质现象和精神现象，如果用佛法的语言来表达，就是色、受、想、行、识五蕴。

这样认识，首先要知道色、受、想、行、识都指的什么，从前有谈过，这里简单说。色，指的是物质现象，但是在佛说物质现象的时候，就我们人的身心这一边，生命之流这一边，对于色要说为眼、耳、鼻、舌、身，如果笼合上眼、耳、鼻、舌、身的对境，那就是加上色、声、香、味、触，就我们能经验到的来说，这些是色。

受，指的是苦受、乐受、不苦不乐受等等内心的感受，随着根、尘、识和合触之后生起的感受——苦、乐、舍受。

想，是根尘识和合后，生起的认识结果、各种意象，关于手机的意象，关于显示器的意象，关于我的意象，关于他的意象这些认知结果，甚至一些抽象的认知结果都叫做想，呈现为某种认知结果——“取相”。

行，是指的除了受和想之外其他的内心活动，也就是受、想之外其余的心所。当然，在部派佛教期间，行蕴还被扩大到这些不相应行，这是后话。

《阿含经》中主要是就有情的身心来说，行最主要指的是思心所和思心所顺生的其他一些心所。识，就是这个心。

我们了解这样的色、受、想、行、识，来看它说明了我们身心活动中这些显著的现象，也就是在这样的交织中，生命之流相似相续，这里没有“我”，也不需要“我”。没有“我”，说的通；塞进“我”就事事隔碍，说不通，不可能。当你在现象上能够如实地观察到，只是这样色、受、想、行、识的

交织的时候，能够体会到色、受、想、行、识的无常，也能体会到色、受、想、行、识的无我，每一个中都没有“我”，都是无常的、无我的，和合起来当然更没有。所以，当下如实知身心的现象，从五蕴的角度来观察，有这样的益处——现象上能够不发生错谬，在本质的观察上也会随顺于真实。

我们日常活动中，自己所觉察到的身心活动，不外乎是色、受、想、行、识这些内容，你能够举出超过色、受、想、行、识之外的吗？因为色、受、想、行、识内容的划定，像色蕴基本上是涵盖一切物质现象的；行蕴在部派佛教的定义是一个排他性的定义，除了色、受、想、识之外，其他所有的有为法都被归入到了行蕴中。那这样说呢，肯定它们合一起来就是所有的有为法，能够这样认识就知道，广泛地说五蕴就意味着一切有为法。

你过去经验过的或者呈现在你记忆中的内容，作为凡夫会有关于“无为”来呈现吗？什么意思呢？作为凡夫，我们生命之流中还没有呈现无漏智慧，也没有无漏智慧断烦恼发生，这样真正的无为法还没有在生命之流中呈现，也谈不上在我们的经验中呈现，更谈不上呈现在我们记忆中。在我们经验中所呈现的，在我们记忆中所呈现的，只是有为法。如果从身心边来说的话，偏重强调心理，可以从五蕴的角度说是色、受、想、行、识。

可能有的法友说：“我读过佛法的书籍啊，里边有讲到涅槃啊，那我想到了涅槃，难道不是想无为法吗？涅槃不就是无为法吗？”大家怎么看这个问题啊？“我所经验的也不一定都是有为法啊，我还看到涅槃了。书里讲涅槃，我学习它，然后在我的脑海中、在我的记忆中又浮现了有关涅槃的这些内容，难道不是在念涅槃吗？涅槃难道不是无为法吗？涅槃不是色、受、想、行、识所摄啊？是不是阿难和你都讲错了？”

有一位法友答得非常好！“涅槃是无为法——不错！但是我们有漏心中对于涅槃的想象是有为法，你看的书本文字对于涅槃的说明是有为法，你对于这个说明的回忆是有为法，内心中对于涅槃的想象是有为法”，答得非常好！是这样来看待的。其实呈现在我们记忆中的就是有为法，从身心的角度说色、受、想、行、识而已，哪有他怎么我、我怎么他呢？那个时候的心情也就是“受”，或者说“行”所摄而已，但是大家不肯这样看啊，大家总怎么想呢？“他当时这样这样说我，伤我太深了”，想一遍受一遍伤害，想一遍受一遍伤害——我曾经开玩笑说，自己内心回放了10086次，然后每一

次都结论为“是他对我的伤害”。实际上是：自己基于自己内心的错误，翻来覆去在伤害自己。

对过去那些所谓美好的经验，人们会起欣喜、欢悦、欲爱、执着、沉迷。对于那些不可意的，会有种种的苦痛、气愤、懊恼、郁闷、忧虑等等这些发生，这些是不是“念过去”呢？也是。为什么在这里是偏向于从贪着或者是说可意境顺生的这些心的运作来谈呢？因为佛法中谈到染爱的时候，多从这些可意境和顺生乐受以及贪爱、执取这边来说；说了这一边，另一边当然也就在那。并不是说对于过去种种不可意以及不可意的心的运作这些回忆就不是“念过去”，对于过去自己体会为不可意相关联的色、受、想、行、识的回忆也是念过去。不可意境，人们会感受为苦受，然后会有一系列负面的心的运作。

再强调一下这里的要点，请大家注意！对于生命之流的观察和描述，请把它降解为：色、受、想、行、识。如果你愿意，再把这个色蕴，进一步地降解为：眼、耳、鼻、舌、身，色、声、香、味、触。

这样来看待自己的“念过去”。下面佛陀问：

“阿难！怎样是‘不念过去’呢？”

“世尊！对记忆或过去经验中的色、受、想、行、识，不起欣喜、欢悦、欲爱、执着、沉迷，就是‘不念过去’。”

我们刚才说过“念过去”之后，这个“不念过去”就顺理成章了，很容易把握，不再多说。下面谈“愿未来”：

“阿难！怎样是‘愿未来’呢？”

“世尊！期盼将来有令自己欣喜、欢悦、爱着、乐住的色、受、想、行、识，就是‘愿未来’。”

大家希愿未来，如果全面地说呢，其实也是两个方向：一方面会遇可意的；另外一方面不要遭逢不可意的，或者是担忧遭逢不可意的。这里强调的是会遇这些可意的。可意的什么？色、受、想、行、识。这是希愿未来。

你说：“我也没有希愿可意的色、受、想、行、识啊，我是希愿在未来遇到一个什么什么样的人。”你希望遇到什么样的人啊，那个不是现象真实，那个是内心的投射，内心笼合之后的一个投射。实际上，人跟人互相的互动，不外是色、受、想、行、识的互动。因为作为“一合相”的“我”，并没有

什么自体真实，只是色、受、想、行、识之流而已，“他”也是如此。我和他的交互通过什么呢？通过色、声、香、味、触，是这样而已。

对于一个人的希愿，那是在希愿色、受、想、行、识。希愿那样的色、受、想、行、识对这个五蕴聚如何如何，实际上是希愿那个五蕴聚中发出怎样的色、声、香、味、触，被这边五蕴聚中的眼、耳、鼻、舌、身所觉知；或者是这边有怎样的色、声、香、味、触，为那边的眼、耳、鼻、舌、身所觉知——大家有没有想到呢？你如果从五蕴聚的角度来看待有情的话，这样的五蕴之流和另一个相对独立的五蕴之流之间的交互，现象上发生了什么呢？

我这样说了之后，大家有没有感觉发生的是不是：眼、耳、鼻、舌、身，缘色、声、香、味、触呢？这就是所谓“人和人的交互”。“人和人的交互”是一个模糊的、没有说到点上、没有说到现象真实的一种描述，再向下说得踏实一点、落地一点，是这样的蕴聚和那样的蕴聚互相之间以“根”缘“尘”的方式，发生了交互，之后当然还有意识的参与，是这样而已。这是谈到“愿未来”。佛陀接着问：

“阿难！怎样是‘不愿未来’呢？”

“世尊！不去期盼将来有令我欣喜、欢悦、爱着、乐住的色、受、想、行、识，就是‘不愿未来’。”

大家能接受吗？这样的“不愿未来”能接受吗？有没有困难？可能比较难，为什么呢？因为“这样的‘不愿未来’，那我活着还有什么快乐呢”，是这样吧？我们有这样的认识不奇怪，也说明我们对于佛法中比较基础性的一些东西，还没有生起真正的认识。什么呢？“无常”“无常故苦”。你如果真的认识到这个，那就知道这是安乐之道——“不念过去”“不愿未来”“不染现在”，这是安乐之道。这里先不展开说，我们向下看“现在”的说明，佛问：

“阿难！怎样是‘染着于现在’呢？”

“世尊！对眼前的色、受、想、行、识，起欣喜、欢悦、欲爱、执着、沉迷，就是‘染着于现在’。”

在最开始讲解的时候说了，我们对于“过去、未来发生什么”这种如实知，离不开我们对于当下身心现象如实知的基本功。如果对于当下身心现象

没有如实知，想对过、未有如实的观察，不容易。所以，这个虽然是最后讲的，但是反而应该是我们下手用功的初步。

大家如果觉得“不愿未来”，“不期盼将来有令我欣喜、欢悦、爱着、乐住的色、受、想、行、识”这个有难度，或者说理论上能够想的通，实际情感上很难这样，这说明什么呢？说明我们也“染着于现在”。你对于未来的倾向性，取决于你现在的状态。正因为现在是染着的，对于眼前这些可意的色、受、想、行、识起欣喜、欢悦、欲爱、执着、沉迷，所以会期盼将来有顺意的，令自己欣喜、欢悦、乐着、爱住的色、受、想、行、识。因为我们总是基于现在，去渲染、描绘自己的未来。想要“不愿未来”，现在应该有抉择，有如实观察，要“不染着于现在”。下文说：

“阿难！怎样是‘不染着于现在’呢？”

“世尊！对眼前的色、受、想、行、识，不起欣喜、欢悦、欲爱、执着、沉迷，就是‘不染着于现在’。

这是阿难所说的话，文字上好理解。阿难接着总结说：

世尊！我在讲堂就是这样为比丘们解说的。”

大家能不能够理解字面说的意思呢？能！

能不能够从道理上接受呢？多数应该能，至少一定程度能。

那为什么在自己心上这样去落实，不情愿呢？因为对于“为什么应该‘不染着’”，自己还有疑惑，还不决定。并没有真切地将“不染着”跟生命的利乐，真实地在内心发生关联，而是在内心中受过去的错误影响，对于“染着”还认为是好的。大家认账吗？是否认账呢？

所以我刚才说，如果我们想将这样的教言，变成自己实际的修行，成为自己生命中真实呈现的样子，你可能还要了解一句话，那就是：为什么要这样，为什么应该这样？

为什么呢？其实这个偈颂里有简单地说理由，偈颂里说：“慎莫念过去，亦勿愿未来”，为什么“不念过去”呢？“过去事已灭”，用我们中国的话说叫做“往者不可谏”，过去的事情你改变不了了。你沉浸在过去的好事里、顺意的境界中，从一个粗浅的角度说，它并不对你现在和未来真的具有建设性，真的有帮助。我们还看到有一些人，留恋于自己过去那些光彩的事，自己常常在品味，然后还忍不住要讲给别人听，特别在曾经走上过高峰，现在

从高峰走下来的人身上见得更多一点，或者是在一些老年人身上见得更多一点，因为老年人多数已经走过了人生的高峰。但是说这些，对于当下有什么真正的改善吗？对于未来真的有建设性吗？如果沉浸在过去的这些自我感觉的良好中，强烈的话，一般会对于当下的生活乃至未来，产生一些负面的影响的。如果这个人总是沉浸在过去这些负面的东西中，那首先身心是恼苦的，另外也还仍然是没有建设性的。

中国有一句话，叫做“瓦甑既堕，反顾何为”，什么意思呢？这个人拎个瓦罐走，绳子断了，瓦罐掉地上打碎了。无智的人就会回头看：“唉！可惜”，甚至懊恼，“哎呀，怎么打碎了”，乃至自我埋怨或者埋怨别人。有智慧的人、内心有力量的人不粘着，看一下，了知了，就继续往前走，为什么？你回去捶胸顿足，怨天尤人，不改善任何事，不解决任何问题，没有任何建设性，只是徒然增加恼乱而已。

“过去事已灭”，抓不住，留不住，也没有办法让 yesterday once more。

为什么要“亦勿愿未来”呢？“未来复未至”，在这儿想象未来，内心生贪、生嗔，那跟做白日梦发生复杂情绪有什么本质的差别呢？只不过在自己内心中想象的未来、希愿的未来，可能觉得真实感强一点，漫无目的的白日梦真实感弱一点，但是很不幸，它们都是没有发生的假事。对于未来，自己以为真实的想象和希愿，本质上跟白日梦没有差别。在这些想象上来发生贪嗔，和孩子过家家打架了，弄哭了，没有本质差别。我不知道大家能够认同吗？

总觉得我对未来的想象很有谱，所以我基于这种有谱的想象，生起的贪嗔好像就有道理。未来法不定，属于这一生的明天不一定到来，想那么多干嘛，本质上都是白日梦。

刚才也有法友问到：“是不是就意味着我们对于过去不可以有反思，对于未来不可以有计划呢？”内心没有贪嗔染着，没有任何迷谬颠倒地反思、计划都可以，甚至可以说都应该。这里说的“念过去”，是有着这样的贪嗔痴伴随的；特别是指向于究竟解脱的修道，佛法不鼓励任何贪嗔痴的增长，而鼓励指向贪嗔痴的敛息、寂灭。如果伴随着无贪、无嗔、无痴，去反思过去，去规划未来——可以，甚至必要；带着贪嗔痴“念过去”“愿未来”——不应该。

刚才说“过去事已灭”“未来复未至”，这两个我们相对容易迈过去。那现在呢？很多人觉得现在是真实的啊，是坚固的落脚处啊，那现在的所有法，为什么也要不染着呢？

这个偈颂说“现在所有法，彼亦当为思”，怎样思惟呢？“念无有坚强”，应该思惟现在的这些法，现在的色、受、想、行、识，没有两个相邻的刹那是没有变化的、是一致的。没有常性可得，这叫做“没有坚强”；没有常性可得，就意味着法本身的不可得。这里时间关系，我不去展开它，从前应该有多少谈过；最近在《佛教心理学》的课程中，对于这个问题又有所展开；过去“六入处禅修营中”，这一类问题都有过专门的剖析——从无常观契入法空观，其实是这个意思。“念无有坚强”，观察现在的色、受、想、行、识，没有常性可得，乃至不可得——无常，你深刻地体会它，就是不可得。

“慧者觉如是”，有智慧的人要这样去观察，这样去认识。真的不可得，又有什么好染着？这是伴随着智慧观察的。不是只要我们内心不去念、不去愿、不去染，而是要做这些随顺于现象真实与本质真实的观察，然后伴随着如实知的智慧，我们内心可以做到不念、不愿、不染。

至于后面四句，都是赞叹和劝修的。

“为作圣人行，孰知愁于死”，如果能够随顺这样——“不念过去”“不愿未来”“不染现在”，这是能够导致超凡入圣的修行，人们又怎会为老、病、死而烦恼呢？

“我要不会彼，大苦灾患终”，我如果不再“念过去”“愿未来”“染现在”，那么生老病死、惑业苦的流转，这些大苦灾患就会走到尽头——“能尽苦边际”。

“如是行精进，昼夜无懈怠”，这样真正向于究竟的断恶修善，发起翘勤，勇悍不可遏止——这是精进相。“昼夜无懈怠”，不管白天还是晚上，没有放逸懈怠相。

“是故常当说，跋地罗帝偈”，这个法是这样的好，这样的真实，又能够带给我们生命这样的寂灭安稳，我们应该常常地宣说这样能够使自他得到究竟安乐的“跋地罗帝偈”。

这是这个偈颂后面几句，略微通一下。我们来看故事的正文，佛陀对于阿难的回答，说到：

“很好！很好！我有这样具智慧之眼，能说法利人的弟子：所谓弟子能在老师面前，充分地解说法义。刚才阿难所说的，大家应该好好的记住，好好的实践，为什么呢？因为跋地罗帝偈，就应当作这样的观察思惟。”

阿难交了答卷之后，佛陀说：“我给打一百分，我很满意，这样的弟子很难得。”佛陀有很多赞叹。而且跟大家说：“阿难所讲说的‘跋地罗帝偈’的义趣，你们要记住，而且要实践。”

不仅要记住，还要实践：离开了实践，佛法的价值如何实现——我们大家应该去这样的体会。

时间关系，今天的学习就到这里。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

040-2. 时时刻刻不染着

{ 贤善者，时时刻刻不染着
常当说，跋地罗帝偈与义 }

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》第四十则〈时时刻刻不染着〉，之前的一次课我们一起学习了这则故事的正文。这一则故事是跟“跋地罗帝偈”有关系的，所说的主要情节是：阿难尊者为诸比丘们讲解“跋地罗帝偈”，佛陀问他是如何讲解的，阿难尊者有一个呈白，佛陀对他所讲的内容加以印许、赞叹。接下来我们来看一看“按语”：

按语：

一、本则故事取材自《中阿含第一六七阿难说经》《中部第一三二阿难一夜贤者经》。

“按语”一是说明本则故事的取材。

二、就像尊者舍利弗所听到尊者马胜说的“缘起偈”一样，推断“跋地罗帝偈”也是佛陀时代，在佛弟子间辗转传诵的偈颂。这类偈颂，应该能算是佛教最早“经典”集出的一类了。

大家看佛经，不管是《阿含》还是我们这边流传的大乘经典，里边很多都有偈颂。如果看《阿含经》，包括这里所谈到的“跋地罗帝偈”，和作者这里所说的情况，实际上最开始的偈颂相当于说，是为了大家记住一些佛所说的法要，用偈颂的方式方便大家彼此互相教导、背诵和传播。

我们今天学习佛法，大家是怎么学的呢？看书、看视频、听音频等等这些方式。除了现场，还有事后时时反复学习的机会。佛世的时候不是这样的，

不要说电脑、网络、印刷的书籍，就连手抄写的也很少。想想比丘们当时的生活，在印度中部游化、乞食，不可能到哪儿还背着十斤书，那个时代也不像今天这样方便，比丘们的生活方式也使他们没有办法带着这些东西，所以彼此之间怎样来传授佛法？就是靠口耳相传——从前听过的人自己记住了，然后说给没听过的人听，没听过的人怎么算是学好呢？第一步要能记住，记不住的话，拿什么来思惟呢？也记不住，也不去思惟，这佛法怎么就能起作用呢？

我们看到后来经典中赞叹某部经的时候，都说“读诵受持，为人演说”等等，这些为什么有功德啊？因为当年要靠这些来传播，当年要靠这些把佛法从一个人那儿传递给另一个人。包括为什么说“边地”就是没有四众弟子的地方呢？因为当时的佛法传播方式是这样的，所以就会出现：如果没有出家众，甚至连在家的佛弟子也没有的地方，大家就是听不到佛法——从这里我们能够看到历史上的一些情形。

看到历史上的情形之后，看看我们今天对于法的方便，实在是有一点太奢侈，已经奢侈到不以为然的程度了，可以说两个“然”——“理所当然”，然后是“不以为然”。觉得：法这样方便地获得是“理所当然”的，这有什么好奇怪的呢？正因为太方便获得了，听得太多了，随处可见，随手可得，所以就“不以为然”了。所以中国古时候就有大德说，“莫将容易得，便作等闲看”。

实际上我们看今天学习佛法、实践佛法的真诚意乐不够，跟这个有没有关系呢？也有一点关系。太容易得到了，这颗充满烦恼的心就不知道珍惜。在很多事情上都这样，所谓的“当鞋合脚”时，你觉得这是理所当然的，觉不到鞋的重要，甚至感觉不到鞋在发生作用，等到鞋子不合脚了、开始磨脚了，那个时候意识到之前的好。这空气也是，如果空气没出问题，谁会在意空气呢？当空气质量出问题了，大家开始在意了，为什么之前不在意呢？太丰富了，随处可得。但是实际上呢，我们不在意的这个东西，跟我们性命攸关。佛法在今天对于我们很多人也变成这样，特别是跟佛法有因缘的手机、订阅号。一打开手机，这一天很多订阅号肯定看不完，然后慢慢地，莫名其妙地，就不想看了。不仅手机上的不想看了，可能实体书也不想看了——有这个问题在。

那实际上历史上呢，像舍利弗尊者第一次听到佛法是什么因缘呢？他看到马胜比丘在雍容行道（就是走路威仪非常好，马胜比丘在这方面是很特胜的）。他的另外一个名字，我们常说叫“阿说示尊者”。看到这个人这样的状态，舍利弗尊者有智慧，觉得这个人不一般，就去问他：“你的老师是谁？”

他为什么这么问呢？因为马胜比丘那个时候很年轻，所以舍利弗尊者判断他是跟别人学的，生命品质才变得不一样了。过去之后就问他：“你老师是谁？”

“我老师是沙门瞿昙，过去的悉达多太子。”

“那他给你说什么法？”

马胜比丘那个时候已经是阿罗汉了，很谦虚地说：“我老师说的法，我怎么能够说得出来、能够形容得好呢？”

舍利弗尊者说：“就请你勉强给我说一说，让我也得些利益。”

马胜比丘就说了“缘起偈”。这个“缘起偈”有不同文字上的安排，但是意思都是一样的，我们汉传佛教徒常常熟悉的表达是：“诸法因缘生，诸法因缘灭，我师大沙门，常作如是说。”还有说“诸法因缘生，缘尽法还灭”等等，意思都是类似的。

这样“缘起偈”，舍利弗尊者听了之后，马上就证了初果，这是善根深厚、智慧猛利的人。

这里说这“跋地罗帝偈”也应该是佛陀时代佛弟子们彼此之间互相辗转传诵的偈颂，就跟从前我们所熟悉的“缘起偈”是类似的。这类偈颂在佛弟子之间传诵，它承载着一些很重要的法义传播的作用。我们背一大段话，句子长短不齐的，可能不容易背，那句子整齐甚至文句再有一些韵律的，就更容易帮助我们把它记住，所以这样的偈颂有摄持法义的意思。“跋地罗帝偈”在《杂阿含》《中阿含》中有几部经提到，不止一部经，看来是当时佛弟子众中间，大家传诵得比较多的偈颂之一。

我们如果能够理解佛世的时候，佛法、戒律的传播形式的话，很多问题我们会有一些设身处地的认识。比如说我们在家众常常有一个困惑，就是类似于：出家戒律，可不可以了解？问题常常以这样的形式出现：“这些律藏，我们在家众可不可以看”，或者是“出家的戒律，我们可不可以学”。

如果你了解了佛世的时候，法的传播形式，你想：律典中或者佛世的时

候，佛会在这方面有明确说明吗？现行的律典中很难找到，为什么呢？因为当时没有书写形式的、印刷形式的书籍呈现的律典。

佛教里有“依止法”，这个沙弥受具足戒了，或者这个人剃度直接受具足戒了（在早期有这个情况），制的“依止法”是这位新戒比丘要依止自己的和尚，或者是依止其他的阿阇黎来修学。在修学期间、依止期间要解决的一个重要问题，就是他能够诵戒本（能够背下来）。甚至只背本部律还不够（只背比丘戒还不够），还要对比丘尼戒也通达，因为后来有比丘尼僧团之后，佛把教诫比丘尼僧团的一部分责任托付给比丘僧团，所以比丘也应该了解。除了这些止持的，还有作持的（羯磨）。这几年来要把这些能够背诵下来，为什么呢？因为这是当时如法如律僧团生活中必须用到的东西。换一句话说，如果这位新戒比丘背不下来这些，那他没有办法很顺利地过好出家生活。

不像今天，某个羯磨文一时不是特别熟，把书翻一翻或者把电子文档打开来找一找，很容易就找到相关资料，临时准备一下也好。在那个时候，如果不依止一位已经通达这些的前辈来学习的话，你让这位新戒比丘跟谁学？怎么学？他也没有书，也没有手机，也没有搜索引擎，一个新戒比丘是要这样才能够学到出家戒律的止、作二持。

“依止法”在时限上的规定是要求五年——“五年之内，不离依止”。但是即便到了五年，他如果在戒律的开遮、持犯方面还不通达，前面说的那些标准没有达标，还是不能够离依止住。如果这个人头脑特别愚钝，十年不行，那就依止十年；甚至一直没办法通达，那就“尽寿依止”，就是尽自己的寿命来依止，为什么呢？因为他没有办法离开师长，自己来过如法如律的出家生活。他不通达，怎么过呢？

既然这样，当时的在家众有什么条件去了解整个的出家戒律呢？佛世的时候没有说在家众能够系统学到的一些途径。律典中提到了一些相关的东西，就是说到有一类情况会成为“出家障缘”，这类情况主要是冒充出家身份。冒充出家身份中就涵盖了一些内容，包括明明没有受具足戒（比丘戒或者比丘尼戒），但是去盗听僧团作羯磨——这种情况会成为出家的障缘，那就是说这种情况是不应该的。后世有一些说“我们在家众不应该学习出家戒律”的说法，有一些其实是跟这个有关系。

另外从一些开缘的情况也能看到，原则上是在一些涉及到众法羯磨的时候，特别在僧团内有一些制罚情况可能发生的时候，是尽量不让白衣（在家众）在现场。比如说律里讲这样一件事：比丘僧团正在诵戒，然后来了一群贼人（强盗），这群贼人来了之后呢，僧团出于律法的考虑，就停下来不诵了，这些贼人看了这个情况，就起了疑心：“你们是不是之前在说一些对我们不利的话？要不然怎么我们来了你们就不说了”，然后有一些恼害事。诸比丘们后来把这件事跟佛禀白，佛说：“以后再有这种情况，为了避免一些伤害，你们可以继续诵。”也就是说，除了特别情况，比丘在诵戒的时候，白衣是不应该在场的。

今天有一些个别的操作，还有鼓励白衣在场，这个其实不太恰当。因为比丘的诵戒不仅仅是戒本读一读，还涉及到如果某个人在诵到某一条戒，突然想起来自己之前有不清净，可能会有发露忏悔等等这些。诵戒，或者叫“布萨”，义净大师译作“褒洒陀”，叫长养净、长净，其实是长养净法。什么叫长养净法呢？每一次半月半月诵戒的时候，如果这位比丘这半月内没有犯，那就说自己清静，在清静法上有增长；如果有犯，那就如法忏悔出罪，也是清静，就相当于说洗干净了，也是长养净、长净法。不仅仅是把戒本读一遍的意思，因为读其实还是不恰当，应该是背的、诵的，也不仅仅是背诵一遍就算，是有这样的意思在里边——长养净法。这里边就难免有忏悔，甚至是有的一些制罚的羯磨发生，在家众在场不适合。所以律里这样规定应该说是很通情达理、也很合适的，因为这是人家团体、人家内部的生活，为什么一定要去掺和一下，这是不合适的。

这是当我们理解佛世的时候的一些经典和戒律（就是经义、法义和戒律传播的情况），我们会对一些问题有一些合乎实情的把握和了解。后来特别在我们北传佛法中对于“白衣了解出家戒律”这件事，可能有一点太紧张。从原则来说，白衣是不应该参加比丘的众法羯磨。乃至说律里有个别情况，比丘跟白衣起了一些矛盾，僧团应该怎样处理呢？请这位白衣来，那位跟他起冲突的比丘，在这位白衣能够看得到、但是听不到他说话声音的地方，看到这位比丘向一位比丘来忏悔。这个时候，这边僧团应该派一个人陪着这位白衣，指给他看说：“你跟这位比丘之前有一些情况，他现在在作忏悔，希望你也能够了解这个情况，也能够欢喜，也能够发现而改正自己的问题。”

什么意思呢？就是僧团内部的这些制罚、忏悔等等，是不适合让白衣知道的。这有几个用意：免得白衣生起分别心——哪个师父高，哪个师父低；再一个，人的心很奇怪，一张A4白纸中间点一个黑点，他一定是盯着黑点看——在心不善巧的时候，这样来回护。特别是，僧团是一个和合增上的团体，一时有问题、出情况没什么，忏悔清净，继续向前走。如果不了解的，容易生起很多过度的分别和计较。所以这个对于不管是白衣自己的利益，还是对于佛法、对于僧团都是有好处的，因此有这个规定。后世把这个有一点过度扩大化了，连知识上的了解也遮断，这个在意思的把握上可能是不是有点没太准确。

这是在讲到早期，特别佛世以及佛世之后一段时间，佛法传播以及相关的一些情况。正好有人问到了这个问题，作为相关联的，在这里也跟大家做个分享。

三、“跋地罗帝”，《佛说尊上经》作“贤善”（大正大藏经第一册第八八六页中），《中部第一三二阿难一夜贤者经》作“一夜贤者”，英译本作“A single Excellent Night”（一个杰出之夜），佛光本批注译为“贤善一夜”，演义为“夜夜（日日）全然如是贤善生活之人”（第一四八三页批注四）。

“跋地罗帝”的意译是什么呢？《佛说尊上经》译成“贤善”。南传《中部第一三二阿难一夜贤者经》里叫作“一夜贤者”。并不只是一夜这样生活，而是用这一夜作为代表推之于他整个的生活，全然如是过贤善生活的人。下面也有说：

依偈颂中的“昼夜无懈怠”，以及经中含意的说明，应当不止限于一夜之贤善的不染着。

因为经义说的是“于过去无恋；不希求未来；现在诸法中，处处遍观察”的意思，不是一天、两天这样做，而应该是时时地这样来用心；清醒的时候，整个生命就是这样的状态。所以这里说“应当不止限于一夜之贤善的不染着”，是很准确的。

所以，将“一夜”演绎为“日日夜夜”，亦即“时时刻刻”应十分恰当。确实如此。这是对“跋地罗帝”意译以及相应义趣的说明。

四、尝试以白话表达跋地罗帝偈的内容：不要回味过去，不要欣乐未来，

因为过去的已经过去，未来的还没来。对现在的一切，也要这样思惟：这一切都是无常不牢靠的啊，有智慧的人应当这样觉悟。只要依着像这样贤圣的修行，有谁还会忧愁死亡的来临呢！但如果不这样修，苦难与灾祸终究要临头。像这样努力精进，日夜都不懈怠，这就是大家应当常说的跋地罗帝偈。

这个“跋地罗帝偈”的白话内容，上一次讲课的末后部分，我有从头说一遍，跟作者这里说的，有一句话其实是有比较大出入的，我们大家先来看一下作者的表述：

“跋地罗帝偈”说：“慎莫念过去，亦勿愿未来”，这里说：“不要回味过去，不要欣乐未来”，原因是什么呢？“过去事已灭，未来复未至”，白话说：“因为过去的已经过去，未来的还没来。”这是很准确的，我们也不会产生误解。

偈颂说：“现在所有法，彼亦当为思：念无有坚强，慧者觉如是”，白话说道：“对现在的一切，也要这样思惟：这一切都是无常不牢靠的啊，有智慧的人应当这样觉悟。”这是他对于这四句话的说明，这都没有问题。

下一句：“为作圣人行，孰知愁于死”，白话文说：“只要依着像这样贤圣的修行，有谁还会忧愁死亡的来临呢！”也没有问题。

“我要不会彼，大苦灾患终”，这是有一些出入的地方。这里作者的白话译文是：“但如果不这样修，苦难与灾祸终究要临头。”这样的把握，在汉语的用法上应该说是很难成立的。这个“终究”的“终”是副词，而“大苦灾患终”的“终”是表示大苦灾患的终止，是动词，所以前面那句“我要不会彼”就不应该是“如果不这样修”的意思。所以当把后半句“大苦灾患终”说为大苦灾患的终止、终结，那么前面“我要不会彼”的这个“彼”就不应该是作者所说的上文那个正确的修习，而是指前面发生的错误，所以“我要不会彼”是说，我如果不与这样“念过去”“愿未来”“着现在”的错误相会，我不发生“念过去”“愿未来”“着现在”的错误；我如果不发生“念过去”“愿未来”“着现在”的错误，那么大苦灾患就将终结——应该是这个意思。相应的意见提供在这里，只是作为一家之说，供大家参考。

下一句：“如是行精进，昼夜无懈怠”，“像这样努力精进，日夜都不懈怠”。“是故常当说，跋地罗帝偈”，“这就是大家应当常说的跋地罗帝偈”。这个“说”，是自己受持奉行，也为人演说——这一点大家注意！

佛在世的时候特别注意这一点：不仅自己解脱了一切苦之后，不辞劳苦地在世间行化、教化人天，而且还鼓励他的出家弟子们出去传播佛法。特别在早期，出家众是相对稀少的，佛告诉这些比丘们出去游化的时候，“你们出去传播佛法，甚至不要两个人走在同一条路上”。这什么意思啊？你们每个人都做“独狼”吗？不是这个意思，因为每一个人都是很宝贵的火种，带着佛法智慧的火种走出去，大家聚在一起，传播效率就不高，所以佛就告诉比丘们“甚至不要两个人走在同一条路上”，鼓励比丘们去传播佛法。那对于这些能够克服困难，去传播佛法的，佛也非常赞叹。

包括佛教导他的公子罗睺罗，罗睺罗那个时候还没有证阿罗汉道，佛教导他去给白衣们讲五蕴、讲六处等等，这其实都是对于罗睺罗闻、思慧的成熟有很大帮助的。后来在因缘成熟的时候，佛给他一个教说。罗睺罗因为身心成熟了，马上就能够回去倾尽全力地用功，迅速地成就了阿罗汉道。像这样自行、化他的例子，我们在经典中能够看到很多。

“是故常当说，跋地罗帝偈”，在这个偈颂的最后，鼓励大家自己常常这样地思惟、修习，也这样去传播。大家要知道，智慧是要产生利益的——利益自己，利益他人。有了智慧，自己揣起手来，冷眼看热闹，这个不太合适。

五、跋地罗帝偈的主要内容，简单说，就是：“不回味过去，不欣乐未来，不染着现在”。初看似乎教人要忘掉过去，也不要去想未来还没发生的，只要好好地活在当下就成——其实不然。反过来说，检讨过去，策划未来，应该都不是问题；活在当下，却不离执着，也没什么好赞扬的。所以，其重点应该是“不执着”，不论在过去、现在，亦或未来。不染着的内容，除了本则故事所说的五蕴外，《中阿含第一六五温泉林天经》（《中部第一三三大迦旃延一夜贤者经》）则以六根认识六境来说明。

这是探讨一个内容。“跋地罗帝偈”的主要意思，我们看得很清楚，要我们大家达到的情况是“不恋过去，不乐未来，不染现在”。不了解佛法的人，不能够善巧用心的人，容易误解成什么呢？好像强制性地让自己不去想过去，忘掉过去；也按捺住自己的心，不让它去规划未来；这些都不可以做，只是所谓全身心地沉浸在当下——容易被解读成这样。

实际上要知道，这里的意思不管是回味、欣乐、还是染着，说的都是味

着、爱染的内心错误。大家想一想，当一般人回忆的时候，总是带着一些内心的倾向动作，内心的贪嗔，以及贪嗔而带来的喜怒哀乐等等。明确地说，内心其实就是在打妄想。所以，这样的回味过去，欣乐未来，染着现在，他内心的基础是包含着错误的，产生的结果是引发了有染污性的内心活动，甚至发展到外在的身、语。意味着这里很可能生起一些破坏现在安乐的身语意活动，以及导致未来生死相续，乃至生死中承受恼苦的一些事情。

这个偈颂所要说的内容是指向解脱的，不是一般依于世间道去过好在家的生活的内容。是指向究竟解脱，解脱于三界的一切苦患，解脱于生死的修习，所以这里很明确地是指向于一切染爱的熄灭，一切烦恼的破除。在故事的正文我们提过，他内心的操作是以五蕴来说明的，当时有一些讲解：我们应该怎样地用智慧来破除过去的错误运作，让那些错误不再发生；当错误真的不再发生，假名为烦恼断除。大家的误解是容易当作：教人要忘掉过去，也不要去想还没发生的，只要所谓全然活在当下就行——并不是这样。

实际上就像下文所说的，如果这个人按捺自己的心，不让它想过去，也不让它想未来，或者有一些人，生命堕入一种很灰颓的状态——觉得什么都没有意思，什么也没有力量；不仅做世间事没有力量，做一些究竟利益的事、修行的事，也没有力量，干什么都不行，没有力量，这难道就好吗？他想过去也没意思，想未来也没意思，现在干什么都没意思，这难道是好的状态吗？这不是，这其实是有问题的。

一般来说，这样的情况都是自己内心有染爱、有希求，但是看不到达成染爱和希求的希望，就会变成这个样子，跟佛法离欲的安乐根本是两回事。那种状态叫做看不到希望的绝望，并不是无有希求的离欲安乐。内心中不知道自己想要什么，或者自己想要也看不到达成的可能，于是就变得绝望。在绝望中，整个人看不到让自己满意的可能、让自己满足的可能，因为他认为只有达成才能安乐，所以他就没法安乐，变成绝望中的不安乐，绝望中的无精打采，绝望中的有气无力，那并不是一个有智慧离于贪嗔爱染的人。

“于过去无恋；不希求未来；现在诸法中，处处遍观察。智者所增长，无夺亦无动”——这样的智者，跟“充满了贪嗔染爱，又看不到自己贪求目标达成的可能，还有的是自己空虚到不知道应该贪求点什么”这些情况还不一样。这些情况不是没贪求，而是内心的贪欲冲动还在，但就是找不到目标，

要钱——钱有，要什么一些五欲的享受、刺激——也有，但是总觉得没意思；欲贪还没熄灭，甚至还在冲动，但找不到目标，然后就变得无聊。在这种心态下，生命就容易出问题——或者是对外产生破坏性，或者对内产生破坏性。还有的是因为一些环境长期的不如意或者重大的不如意，导致灰心。这些都不是离于贪嗔的心，那是贪欲得不到满足，或者自己认为没办法满足之后的绝望。

真正离于贪欲的人，随时是安然喜乐的，他怎么会无精打采呢？他怎么会那样沉郁，不能够轻松欢喜呢？这是人们容易产生的误解，所谓的“万念俱灰”。佛法才不是那个样子，真正在佛法中有受用、随顺于法的人，真的就像某位禅师所描述的那样——“静止的流水”。用我们中国古德的话说，“旋岚偃岳而常静，江河竞注而不流”，是这样的境界，内心是活泼泼地安然自在。这个“活泼泼”不是躁动的意思，是虽然在日常生活中也见色闻声，但不是死气沉沉，也不是没有生命能量，他是时时时都有正念正知，如实知见，所以不发生贪嗔。虽然在过活，但是自己内心并没有那么多躁扰，尤其是贪嗔的躁扰，由贪嗔躁扰而产生的各种冲动和情绪的波澜，他都没有。这个平静义，但又不是死气沉沉，而是充满了生命内在细腻而又蓬勃的活力。不是死气沉沉的，不是万念俱灰的，更不是压抑着自己连过去也不能想，未来也不能想；如果需要，那就谈一谈未来。你看佛说法，不光谈这一生的一些情况，过去的情况连过去多少生的，如果说法有必要有时候还谈呢。那你会不会去问佛：“佛啊！你不是告诉我们不要回味过去吗？那你在干嘛呢？”这不是不可以回忆的意思，而是说不要味着。

什么叫味着？我们想起一件事，总是带着内心情绪的感受，我们一回味就是有这些内心的感受。“回味”这个词非常好，回忆起来的时候不仅仅是纯粹客观的事件，是带着内心的感受、情绪等等呈现；未来也是，未来的种种想象里边都有贪嗔的活动。离开了这些，内心无贪无嗔，有必要就回忆，有必要就计划，然后内心没有任何的粘性，没有任何多余的动作。不需要回忆，不需要向前看的时候，就很安然自在、怡然地安住在当下。这个心是自然落在这，而不是被强迫着做什么。这是对这一段略微的说明。

后面所提“《中阿含第一六五温泉林天经》（《中部第一三三大迦旃延一夜贤者经》）则以六根认识六境来说明”，在汉传的《中阿含》里是摩诃

迦旃延尊者讲的从六根的角度来谈“不恋过去，不求未来，不染现在”，义趣是类似的——五蕴也好，六入也好，都是对于有情当体生命之流的一种观察角度而已。

在这里用六根认识六境来说明“不恋过去，不求未来，不染现在”也很重要！因为这特别地从我们认识的角度入手来把握修行，是很容易让我们看清“我们内心的活动、情绪的喜怒哀乐”有多少是内心的贡献？为什么这样说呢？我们常常以为是“外边惹恼了我”。当大家常常这样说的时候，重点是在“他惹我”。换句话说，我这样的反应是很正当的，是很必然的，也只能这样反应。在这里看不到自己不同的可能，因为他没有看清这一系列运作，在现象上不了解。如果从六根认识六境这个角度来观察生命之流，结合内心的运作，能够将“内外的这些交互，各自贡献了什么”会看得比较清楚，所以对于修行也是比较重要的。

六、曾经听人说：“青壮年时要多做点事，以便为年老时留些美好的回忆。”跋地罗帝偈的教说，与这样的观点是何等的不同啊！

这是作者的一点感慨！这样的话，我们在世间应该不陌生，也听说过类似的说法——“多做事情，为了给自己留一点回忆的材料”，是什么意思呢？就是等着老了，再去各种回味、加工、品味，这个跟“跋地罗帝偈”所倡导的更美好的生命状态、生命的运作，确实不一样。这里的差异应该是很清楚的，我就不再多说了。今天我们对于“按语”的学习就是这些。

【佛法问答】

还有一些时间，大家如果有问题，可以提出来，我们做一些交流。

问题1、怎么对治学生的无精打采？

法师：你看看他是怎么生活的，不光是睡得太晚，他平时精神耗散得太多，各种声光组合的刺激常常营扰，连出去打球、爬山都很少，成天都是在自己内心的影像中，或者由声光引导的内心的影像中，剧烈地有那些贪嗔等等的运作，他的生命是在一种烦恼迅速发展、反复发展、很耗散的这种状态下进行的。内心对于生命本身没有时间、也没有精力去顾及。他都谈不上很好地生活，更不要说对于生命本身的关注、探究和对于生命本身的改善。他连自己的生活都负不起责任，还谈什么别的呢？

这也不能完全怪这种状态的人，可能还是跟从小生长的环境，自己成长

的经历，以及这些周围五欲的诱惑有关系。这个五欲，大家不要想得太狭窄，这些声光就是五欲的诱惑。我听说现在很多年轻人看剧的、玩游戏的、看小说的……，大把大把打发时间。打发来打发去呢，生命越来越萎靡，为什么呢？因为那些都是迅速地、反复地填充他内心的各种贪欲、嗔恼，这些都是很耗散能量的。然后自己内心被这些虚拟的给喂得挺饱，还搞得挺没能量，没有力气。想要做点什么，又感觉不到真正的意义。在青春的迷惘中，沉迷于一些简单的、一而再再而三重复的游戏。

怎么对治？如果真的想对治，要把生活模式改一改。虽然这些设备、网络给我们提供便利，但是这个便利是向一切开放的——可能给我们学习善法提供便利，但也可能给我们增长烦恼提供便利，我们更多地把它用在哪上了呢？另外，在这样长时间向外驰求的过程中，我用比喻性的说法——能量耗散，而且关于生命本身的关注培养不起来，甚至对于自己未来应该承担起来的责任，不愿意去想，逃避，生活在一些虚拟的情节里，这个是很没有意义的。需要一些触动，从这些令人沉溺的东西中隔离开；如果有必要，自己做一些管控。每一个人不可能都有这样的机会彻底地隔离，那就做一个管控。自己管控不好，那就几个伙伴，或者是师长、父母约定给一些帮助，在规定时间甚至规定地点来使用（也是“双规”），会好一些。然后他的时间多了，能够更多地做一些该做的事、有意义的事；生活作息也规律了，这个人精气神慢慢就足了，也有精力、有动力、有这种内在的冲动去触及生命本身。需要一些引导，这样没有那么难。

实际上如果简单说，他离开了这些设备——常常让他沉溺的这些因缘，如果来参加禅修营，两周——人就变。甚至不用两周，我想你们有一些有过经验的，一周——人也不一样。为什么呢？就是因为生活模式的不同，从前那个太不健康——不仅是从身体上，从生命的成长状态和方向上就太不健康。所以怎么对治呢？如果用佛法术语说应该培养他的“善法欲”，应该增长自己正面的善心所，像慈悲、离贪嗔、智慧等等这些，增长内心中正面的力量，离开那些唆发自己沉溺的因缘——这样内外两手抓，会好一些。这个过程中，亲近善友，远离恶友也很关键。会好的，没那么难，人都可以改变。好，这个问题说这些。

问题2、如何处理婚恋中的负面情绪

法友：学生虽然能感知到自己沉溺于过去的情绪中，但觉得好难对治，特别在恋爱阶段，很容易陷入情绪低落。

法师：你是希望一个什么样的回复呢？希望我告诉你不要谈恋爱吗？你一定不会是这样。想谈恋爱，还希望不受负面影响，这个有点难。就像很爱吃糖，超量吃糖，还说一定不要长胖一样。我从前接到过这样的问题，最开始的时候我还觉得不太好回答，后来被问得多了，我也好意思回答了。人家问我：“法师，情为何物？”我最开始的回答说：“这不是我的专业问题，超出了我专业范围”，当然后来还是有一些说明。

我们在家的学佛人多数还是要有婚恋的，那怎样少受这里边感情以及家庭生活中的一些逼恼呢？增长智慧，培养良善而稳定的心。如果说得明确一点，你多读一点佛法的书——这是闻、思，这是增长智慧的基础。做一点止观的修习——念处还有慈心，这些都要做一点。这样正念正知、慈悲喜舍常常住心。

有智慧，不仅仅看到声光的表象，不仅仅接触色声香味触，还能够看到这之后生命在发生什么活动。智慧的觉照不一样，掉进去就不那么容易。即便偶尔掉进去了，正念一提，也容易出来。要是没有这样的智慧力量，那把这些善的心所、良善的生命状态、内心状态，培养强也很好。你像我说的慈心，我为什么这样大力地推慈心？因为这个人慈心很强盛的话，负面情绪打不进来。

所谓恋爱中的情绪低落，那一定是患得患失了，一定是有外界的一些扰动了、触动了，内心中我、我所这种得失的恼患了，那也就是说比较关注于我的利害得失了。慈悲心强盛的人，生命关注的重点在于愿你安乐，希望众生离苦得乐，而不是自己怎么样。如果再配合上无贪无嗔的心，这个人——“我自己怎样都好，只是希望你或者你们能够得到利益安稳”，这个时候他不会因为所谓自己或者跟自己相关的一些什么事情，陷入情绪的低落。他很有建设性，内心有温暖、有力量。如果再有一点智慧配合着，就是有光明，那就更好了。生命有方向，有动力，自己能够将生命推向完善，也能够有力量帮助到别人。

你如果在这样的一段感情中，即便经历感情，但是自己因为情绪足够正面，智慧足够明朗，可以带动不一样的经历。在不选择告诉你不要谈恋爱的

情况下，这是我能够给的最好的答案，仅供参考。

今天时间已经过了一些了，我们就不再多谈，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

041. 鹰与猴的死亡之路

{ 鹰与猴，愚痴不当遭催伏 }
{ 告比丘，应常安住四念处 }

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》的第四十一则〈鹰与猴的死亡之路〉，这个故事是谈到：佛陀为了教导比丘众修习四念处，讲了两个譬喻；以这两个譬喻，引导我们来思择一些问题。正文说：

佛陀曾经说了两则故事譬喻，来教导比丘们应当熟练四念处的修学，熟练到像熟悉自己家乡一样。

佛陀在他传道的过程中，面对各种受教育程度、文化程度的听众、弟子众，说法的方式是因人而异的。有的比丘众因为自己受教育程度并不是太高，所以对于一些逻辑性比较强的、条分缕析的说明方法不一定适应，有时候佛陀会用一些譬喻来说明道理。这在现今的弘法中也是这样：也许有的人对于逻辑性很强的、条分缕析的推进，感觉很满意、内心踏实，也有的人对此完全无感；有的人对于生动的故事总是能够默契于心，但是也有的人会觉得只是用故事来谈，未免严谨性有所欠缺——这是众生根性差异，不应该说只有哪一种弘法方式、说明方式就一定是最好的。这实在是适配性的问题，不是一个所谓最佳的问题。我们来看正文：

佛陀说：“从前，有一只鹑鹑鸟，被一只大鹰抓到了，随着大鹰的腾空，鹑鹑被挂在大鹰爪下，很悲哀地后悔道：‘都怪我一时疏忽，不自觉地离开了自己生长的熟悉环境，才会在陌生环境下被抓。如果我不乱飞，不离开自己熟悉的环境，即使大鹰也奈何不了我。’”

大鹰听了很不服气地问道：‘鹤鹑！你熟悉的环境是什么地方？’

‘就在田埂中，到那里谁也抓不到我。’

大鹰傲慢地说：‘鹤鹑！就算放你回田埂中，我照样抓得到你！’于是，大鹰放了鹤鹑，准备再抓它一次，让它死得心服口服。

回到田埂的鹤鹑，找了一处可以掩蔽的大土块，站在大土块上，挺着胸膛对大鹰挑衅地说：‘来啊！来抓我啊！’

大鹰看到鹤鹑这般地挑衅，怒道：‘就凭你这个小东西，也敢跟我斗？’于是，盛怒的大鹰，收起两翼，从空中像箭一样地俯冲下来，扑向鹤鹑。鹤鹑算准了时间，躲到了大土块下面，大鹰来不及反应，结果，就一头撞死在大土块上。”

佛讲的第一个故事，或者说这篇文章说的第一个故事，是鹤鹑和鹰。这只鹤鹑鸟被鹰抓了之后，譬喻的故事有一点像寓言：它很后悔，觉得是自己离开了自己熟悉的环境才会被抓；如若不然，不会出现这种不幸。

故事并不复杂，这里要说明的意思是什么呢？最主要的其实在以鹤鹑的口吻说的这句话——“都怪我一时疏忽，不自觉地离开了自己生长的熟悉环境，才会在陌生环境下被抓”——这句话有什么意义呢？这实际上是在譬喻：一个比丘或者说今天的一个修行人，不应该离开正念正知，不应该离开自己熟悉的修行方法；特别对于像比丘这样专业的修行人，应该念兹在兹，拳不离手，曲不离口。如果认为：修行，只是一天拿出来一个小时、两个小时、四五个小时做的事，其他时间没有关系——那是错误的认识，那就是“离开了自己熟悉的环境”，就像这里寓言中提到的鹤鹑。

佛在讲法的时候，有时候也用类似于这样寓言的情况，来说明问题。寓言本身不一定真实，但是它所说明的道理却是很值得我们深思的。如果一个想要精进修行的人，常常离开他内心“熟悉的环境”——也就是他熟悉的用心处，那就意味着他将自己置于风险之中，什么样的风险呢？遇到使自己修行发生挫折的风险。

这一则故事暂时先说这么多。我们来向下看另一则故事：

又一次，佛陀举了猴子被捕的譬喻，佛陀说：“比丘们！在雪山深处，有些险峻的地形，连猴子都上不去，就别说人类了；有些地方则是只有猴子可以到，人类没办法接近；而有些地势比较平的地方，人类上得去，猴子也

常来，捕猴的猎人，就挑这种地方，去找猴子习惯出没的路径，设下强力黏胶的捕猴陷阱。

这一段故事是以捕猴譬喻来说明一些问题。谈的是几类地方：人和猴都上不去的——没得说。猴子可以到，人类没法接近的——也不必谈。有一些地方，人和猴子都可以到达，这就发生捕猴猎人做的一种事：找猴子习惯出没的地方，来设下有强力胶的捕猴陷阱，会发生什么呢？

有些聪明的猴子，能发现黏胶陷阱而躲得远远的。一些比较笨的，或是毛毛躁躁的猴子，就会好奇地用手触碰黏胶，结果，一碰，手就被强力胶黏住了，心一急，另一手赶紧过来帮忙脱困，另一手也被黏住了，再用脚过来帮忙，用一只黏一只，结果四肢都被黏住了，只剩下一张嘴还可以动。没有警觉心的猴子还想用嘴来帮忙手脚挣脱，一靠上来，连嘴也黏住了。最后，只能在那边挣扎呻吟，任捕猴人宰割。”

这样的故事，大家听了之后是否有一些感触呢？这里首先譬喻的，其实是“眼见色、耳闻声、鼻嗅香、舌尝味、身觉触”等等，这些感官对境发生接触的时候黏不黏着的问题。但是在后面有一些更值得我们深思的事，我们可以向下看一看：

说了譬喻之后，佛陀接着说：“比丘们！这就是到自己不熟悉之不当场所的后果。比丘们！如果你们常接近不当的境界，就容易让恶魔有机可乘。什么是不当的境界？那就是五欲了：当眼见、耳闻、鼻嗅、舌尝、身触、意念而觉得可爱、欢喜、黏着时，就是不当的危险境界。

这是佛陀把上面譬喻的意思加以显明。前边这些“用胶的陷阱”和“鹌鹑离开田埂”，都是在譬喻“接近不当的境界”，这会让所谓的“恶魔”有机可乘。

这个“恶魔”不一定是指外在的、作为恼害人的有情出现的魔，更多的是指烦恼魔。这里所说的“不当境界”是什么呢？就是五欲。色、声、香、味、触——五欲，被眼、耳、鼻、舌、身这些感官所缘触；当根、尘和合生识，根、尘、识和合生触，顺生苦受、乐受；对于苦——生嗔，对于乐——生贪，这样，人们就会对于这些可意的，生起可爱、欢喜和黏着，那么对立的，觉得可厌，觉得嗔憎，觉得排斥。文中只说了贪的一边，是因为贪重，使人们更容易感觉到，人们愿意追逐、抓取；当知说了这一边，其实也就说

了那一边。

“五欲，就是不当的危险境界”，因为这里的譬喻是向出家比丘们来说比较专业的修行，所以这里说的是比较究竟的；如果有在家众愿意向于解脱去修行，这也是应该注意的。真正想要向于解脱去修行，当然要走离欲解脱的道路，面对五欲的时候，内心应该不被贪嗔痴所覆蔽；如果这个人沉迷五欲，常常去寻逐五欲，那就是处于“不当的危险境界”。下文：

比丘们！什么是应当安住的熟悉安全境界？就是四念处了。

前面谈了“五欲是不当的危险境界”，就像那样的黏胶陷阱。那么什么是安全境界、熟悉境界，就像前面鹤鹑的田埂呢？这里说“就是四念处”。下文用白话来说明：

以身体为觉察对象；以感受、心念、心念对象的法为觉察对象来修学。

这就是四念处所念的对象——身、受、心、法，以对于这些对象的正念正知，来进行修学。下文是按照经文做的白话说明，非常关键！

用热诚的态度，清晰的觉知，念念分明来调伏世间的贪爱与忧愁。”

“热诚的态度”——这句话非常关键！因为像“清晰的觉知，念念分明来调伏”这些，大家都熟悉，也可以想象，也知道它的重要。那么“热诚的态度”指的是什么呢？又有什么重要性、必要性呢？

我们很多法友，应该也做过修行的尝试，有没有遇到过这样的情况，或者说处于这样的情况无法自拔呢，就是：自己修行，但是内心没有味道，淡而无味又无可奈何地做着修行——这并不是所谓用无贪、无嗔的心来修行，而是这颗心缺乏修行的意乐。

这里说“热诚的态度”，如果用稍微常用的修行词句来说的话，就是“修行的意乐”——自己对于修行这件事，是不是内心真的好乐？是不是内心有一种内在要修行的动力，甚至是欢喜？中国古话说：“好之者，不如乐之者。”所谓“热诚的态度”，就是在他内心的这些情绪状态中存在着所谓的好乐。这件事情，他愿意去做，欢喜去做，充满了热诚地去做，跟很勉强地去做，不得不去做，有非常大的区别。

有多少人修行不进展，不得滋味，就是因为缺乏“修行的热诚”。我有时候跟一些法友说：“你的修行伴随着内心的温度吗？”也许你会回答：“有啊，法师！冷冰冰的”——不！应该暖呼呼的，应该有热诚！

有时候我说，我们一些修行的人、一些法友，意识不到修行的时候应该培养、调动内心的温度。这样的温度，伴随着状态的需要，可以有不同的表现，比如和煦，比如温暖，比如热诚，比如炽然。在需要的时候，让内心有合适的温度来与修行匹配，在这样有温度的情绪状态中，开展自己的修行。不是那样很无奈地、很没有意思地在那很勉强地修行——这样很难获得修行的利益，这样的修行也很难坚持下去；如果坚持下去了，那就是靠意志在硬捱，这其实不是善巧修行。请记住！用恰当的温度来配合修行，这里说到“热诚的态度”。

说到这里——四念处的修行，这是一个比较大的话题，这里不再去做细致的介绍。从前曾经有一个禅修营，特别地带大家做过“四念处的修习”，在今天如果愿意，我们找到讲四念处的书，或者相应的音、视频，也并不是那样难。大家有兴趣、有需要，自己可以找来作一些学习。

从后一个故事，让我想到了两个相关的事情。一个就是常听的关于抓猴子的典故，真实性没有去考校，我们不妨当作寓言来听。说的是有一个地方抓猴子，用什么方式呢？用一个比较结实的小口的容器，里边放上一些猴子愿意吃的食物，比如说一些稍微结实点的水果。这个小口容器有什么特点呢？它的口有多大呢？猴子可以空着手伸进去，当它抓到食物、攥着食物，手就没有办法从这个容器里抽出来。猎人们就用这样的设备来抓猴子。猴子们闻到气味，来将手伸到容器里抓住食物，向外取的时候，取不出来，越来越着急，越着急手握得越紧，越取不出来，最后带着这个容器被猎人抓走。

大家有没有听过这样的故事呢？有没有一些感受呢？我们很多时候是不是都是那个不懂得松手的猴子呢？这个跟这篇故事里要表达的实在是有点异曲同工。

另外一件事情，也跟这里谈到“对于这些不当的境界要保持警惕”有密切的关系，这是说关于司机面试的事情。说有一个公司招司机，在面试的时候，每一位来面试的司机都要回答这样一个问题：如果有这样一个盘山道，一面是悬崖，一面是山壁，在盘山道上出现了需要停车的情境，司机们需要回答的问题是：以你的技术，你能够距离悬崖边多远，把车停好？

司机们就根据自己的技术，纷纷给出自己的答案，有的说一米，有的说一尺，甚至有人说十公分，最后被录用的这位司机的回答是什么呢？“我

要离悬崖边尽可能远地把车停好。”你的技术是为了能够跟危险贴得更近吗？

佛教中有这样一个偈颂，叫作：“譬如明眼人，能避险恶道；世有聪明人，能远离诸恶。”就像眼睛很好用的人一样，他们会躲开那些有危险的道路；在这个世间，也有一些聪明人，他们会远离一切恶不善法，远离一切导致恶不善法发生的因缘——这是很值得我们深思的一个偈颂。

如果我们一方面想把修行很好地推动，另外一方面不懂得从因缘的把握上远离诸恶，甚至还要逞强、逞能去炫耀自己、让自己亲近那些险恶的境界，亲近那些容易引发烦恼的因缘，就跟那些不能够正确回答和处理问题的司机们一样——我们的技术不是让我们来更好地接近危险的，我们的技术应该是让我们远离危险的；同样，我们的智慧，也不在于让我们更接近这些不当的境界、这些不善法，而应该是让我们能够远离恶不善法。这是这一则故事正文中跟大家要分享的一些内容。下面我们来看一看“按语”：

按语：

一、本则故事前段取材自《杂阿含第六一七经》《相应部第四七相应第六经》，后段取材自《杂阿含第六二〇经》《相应部第四七相应第七经》。

“按语”的第一则是在谈本则故事的取材。

二、佛陀讲的这两个譬喻，生动、有趣，但攸关生死，又十分严肃。

虽然是譬喻，不一定能够找到真实事件的对应，但是所揭示的道理是非常值得我们去深思的——在正文中有所展开。

三、佛陀的譬喻，除了教导我们当勤于修学四念处外，大鹰死亡的故事，也让我们看到嗔心一起，理智与警觉的能力都没了，十分可怕。

首先，佛陀讲鹰与猴的故事是告诉比丘们：“不要离开自己‘熟悉的境界’——四念处，不要去亲近‘不当的境界’——五欲。”这是他最根本的义趣。

另外，从大鹰的那个故事，我们看到大鹰被鹁鹁挑衅之后，自己很不服气，嗔心驱使着要去抓捕这个鹁鹁，结果撞死在大土块上。这里大家是否有什么反思呢？嗔心仅仅表现在怒火中烧吗？而且即便有时候不是嗔心，为了证明自己，为了在挑战面前表现自己，甚至有时候因为感受不到生命的价值和意义，自己去创造困难，挑战自己，把自己置于生命的险难之中，这些真

的很智慧吗？

请大家想一想：我们平时愤愤不平，或者是说自己一定要去证明自己的那些挑战，有多少是真的值得面对的呢？比如说有一些孩子打游戏，挑战更高难度，或者在游戏中一定要战胜什么对象。这种挑战有什么必要去面对呢？孩子的游戏，我们总是容易看清楚，那在你生活里面对的种种游戏中，又有多少所谓的挑战是值得认真面对的呢？这一则“按语”的下半段：

而猴子不能警觉，以致五处被黏捕的情形，也让人联想到，不能对自己所犯的错误诚实地面对与承担，而只忙于补救，结果越陷越深，最后终于难以自拔。

猴子的那一则故事其实很值得我们深思：如果在一只手被黏上的时候，自己意识到发生了什么，也评估一下如果下一只手上去帮忙会发生什么，那会有后面的被捕吗？最多是自己一只手被这个胶黏住了，然后带着这个胶跑掉，也许找一个石壁，能够把胶多数都蹭掉，或者到水里常泡，或者用其他一些方式交替地处理，慢慢地总是能够处理掉。但是，如果不加思索地用一种比较焦急、焦躁的情绪化反应去处理——另一只手上去扯，结果不仅原来那只手没办法从胶上扯下来，新上去这只手又被黏住。如此下来，最后两手、两脚、加上嘴都黏在胶上。

想想我们在生命中有多少这样匆忙而不恰当的反应？没有正念正知的生活，很容易犯这样的错误。哪怕不反应，也比乱反应和错误的反应要好。但人们总是匆匆地要反应——没有智慧的反应，有时还真的不如不反应。

另外一个联想，就是“按语”中所说的：对于已经犯的错误，自己心态能不能够很平和地去面对它。我们常常说“如实知”，在念处的修行中，这种如实知对很多人的生命来说，其实是一个很深刻的改造，因为我们平时缺乏这个。很难做到——呼吸长，就接受呼吸长；呼吸短，就接受呼吸短，没有什么情绪的附加。就像有一些法友说：“做不到关注呼吸又不控制，只要一关注，就要控制”——这难道不值得我们警惕吗？这种生命的模式、这种心运作的模式，难道不值得自己警醒吗？为什么总想有操作、有动作？这在有时候可能是致命的。不要等到这些乱操作、乱作为，以不可接受的结果表现在生命中，才去重视它，反思它，想要改变它。

聪明人应该在问题没有发生之前，就让问题发生的因缘不具足。我从前

也说：像《黄帝内经》中讲“上工治未病”，好医生治的是没有发生的病，怎么治？他让没有发生的病不发生，假名叫做“治未病”，用今天的话说，有点像预防医学吧。好，这一段“按语”跟大家分享到这里。

今天，这一则故事的内容从文字上相对容易理解，不过揭示的道理应该说对我们每个人都非常实用。我们肯不肯让自己的心，常常在正确而又看起来比较简单的因缘上安住？肯不肯让自己的心，在正确的所缘上，一而再、再而三的安住？如果不肯，那就要问问自己：它要干什么？要去哪儿？

像我跟一些法友也谈过这样的话：如果我们这颗心不想重复正确，那它要干什么？如果这颗心想要把正确放在一边，那它要干什么？

这是值得我们警醒反思的：为什么我们总想把正确的放在一边呢？这得有多大的胆子呢？你真的愿意接受把正确放在一边的结果吗？你真的能够承受把正确放在一边的结果吗？

【佛法问答】

接下来今天还有一些时间，我们可以做一些问题的交流。有一位法友，在我们谈到热诚的时候问了一个问题，现在还有一位法友也问了同样的问题：

问题1、如何培养和保持“修行的温度”？

法师：我谈到“内心的温度”，文中说为“热诚的态度”，“热”可以说为热切的，“诚”是诚挚、诚恳的，像《大学》里讲“诚意、正心”。我们内心有没有这种“诚挚”，有没有这种投入修行的“热切”，这是很不一样的。这样的温度怎么来培养？有偏于定学的和偏于慧学的两类。

偏于慧学的，要常常地来思惟、抉择这样修行的好处，和不这样修行的坏处——常常地这样抉择。这样抉择深了，到了思慧层面会发生感受性的认知，会在内心就有这样的力量生起。要推动到思慧层面，这就需要常常地、深切地、反复地、不厌其烦地、一遍又一遍、一天又一天地抉择，自己确实实感受到“这样做怎么好，不这样做怎样不好”，也就是一些法友熟悉的名言，叫做“思惟过患、胜利”——思惟不这样做的过患，思惟这样做的胜利（殊胜利益）。做得久了，内心会有感受性的力量生起，这是思慧层面的力量。

我从前讲过，我们很多人只是从逻辑道理上、概念上通得过去，那是很浅的闻慧。为什么我们常常说“懂得这个道理，但是没用”呢？就是因为

懂得太浅，没有内心的味道，没有内心感受性的力量、感受性的智慧。当你不断地思惟抉择，最后离于这样的名言章句，生起内心感受性的认知、判断、抉择的时候，你那个时候就有更强的力量。这种力量就有所说的“热诚”——“我一定要这样，只有这样”。不是无奈的“只有这样”，而是带着决定的热诚：“我一定要这样，只能这样，也只有这样，我的生命就是要这样度过”，有这种决定性的力量和热切、热诚，修行就会变得不一样。这是偏于智慧的，经过抉择产生的。

偏于定学的呢？用今天的话说，就在内心常常给自己一些暗示，比如跟自己直接来呈现，内心中呈现自己很欢喜地去修行的样貌，就这么简单。你呈现自己很欢喜地去修习慈心禅，你呈现自己很欢喜地去修习四念处。你总是这样呈现，修行之前也把自己熟悉的“自己很欢喜地去修行”这样的意向再调动起来，把这样的欢喜调动起来，带着这样的欢喜、热情、热诚去修行，这就是偏于定学的。说起来很简单，但是需要常去做。

就像我在关于睡眠的修行中，谈到“思惟起想”的修行，不仅仅要想到明天闹表一响，我马上就起来，而且要想，我起来之后，我要充满欢喜力量地去做1、2、3、4、5。不是抽象地想，而是呈现的自己确实带着那样的欢喜、力量去做这些，比如说去礼敬、去诵经、去打坐等等。你每一天在睡前，都把第二天自己起床之后，充满热诚、充满欢喜地去做这些，清晰地现起来。慢慢地，你这样修行多了，早上起来第一念，整个人就可以很快地甚至立刻、一瞬间切换到修行的状态——正念正知，内心怡然、欢喜而又热诚决定。这是偏于定学的一种方法。

对于两位法友谈的关于“修行温度如何培养和保持”，跟大家略略地说这些，这个不要当作教理去学，可以作为实践去试一试，“热诚的态度”很重要。

问题2、嗔心让自己有勇气面对坏人？

法师：那是因为我们慈悲心不够。佛陀是“于善不善，等以慈”，他不因为这个人有德、无德而生起贪、嗔——那是我们学习的榜样。如果在现阶段面对坏人的时候，所谓“坏人，只有嗔心才能让自己有勇气面对”，那应该知道，这说明：我内心善法的力量，还不是稳定地占据上风，我还有很多善心所需要更好地去培养，我内心运作的模式还有很多有待于调整，我还要

去做 1、2、3、4、5 的修习。

关于这两个问题跟大家概略地说这些。如果没有进一步的问题，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！

042. 在竹竿上特技表演的启示

{ 为自护，应当常修四念处 }
{ 为护他，亦当常修四念处 }

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》的第四十二则〈在竹竿上特技表演的启示〉，这一则故事是通过一个譬喻来告诉我们关于“自护和护他的关系”以及“怎样是有效的自护和护他”。

有一次，佛陀告诉比丘们：从前，有在竹竿上表演特技的师徒两人，老师以肩膀顶着一根长竹竿，徒弟则在竹竿上作表演。

佛陀还是给比丘们用譬喻来说法，这一次的譬喻是一种特技表演。两个人——老师和弟子，老师在下边，肩膀上立着一根长竹竿，徒弟在竹竿上来做一些表演的动作。

表演前，老师对徒弟说：“你在竹竿上头表演时，要时时向下留意我、护着我，我在下面也会随时留意你、护着你，这样，我们上下彼此留意，彼此护着对方，在互相扶持之下，我们的表演必定万无一失，如此一来，就能财源滚滚而来了。”

这是这位老师对于他徒弟的一个教导。徒弟在竹竿上，老师教导他要时时向下留意在下边的老师，也要用意回护他，同时，老师告诉他弟子，他在下边也会随时留意在竹竿上的弟子；上下彼此留意、回护，保护对方。这是这个老师自己的观点，也这样来教导弟子。

从他的角度看，他这样说的时候，应该是想：这样竹竿上的特技表演，是需要下方支撑和上方表演者互相的配合的。这一点我们想象一下也能知道，

这里边有很多很微妙的平衡，需要双人去彼此配合的。如果一方只按照自己的想法来做事，不观察、不顾及对方在做什么可能的动态，互相配合不好，那会出问题。站在这个意义上，老师告诉弟子说：“要彼此留意，彼此回护，互相扶持，这样表演会好。”但是，徒弟有不一样的看法——

但，徒弟却对老师说：“老师，这样不对！老师！您应当专心护着您自己，将您应当作的做好，而我也应当专心护着我自己，做好我应当作的，我们各自做好自己的动作，这样，表演才能完美，观众给的赏钱才会多，我也才能安全地做完表演下来，这样才有道理。”

这位徒弟跟老师的看法不一样，告诉老师说：“您这样强调我们彼此留意、彼此护着对方，这是不对的。你应当做好你自己的那部分，护好你自己；我也会做好我自己这一部分，护好我自己——我们各自都做好自己的事情了，合在一起，我们合作的表演也就完美了。”

这是弟子的意见，从他的角度来看，当然也是有道理的。每个人做好自己份内的事，合在一起，事情也就做好了——这样抽象地说，是没问题的，即便在合作中，归根到底还是每个人要把自己那一部分做好。不过，如果就事论事地说这种表演，你要随时地对于大家协同的动作有把握、有判断，基于这样的把握和判断才能说当下我应该做什么，然后把这应该做的做好。也就是说，在这种杂技表演中，判断自己应该做什么，要放在至少两个人协同这个层面上来判断，而不是单纯我要做哪些动作而已。这里有很多微妙的反馈，比如，现在感觉这个平衡怎么样，需要哪一点微调，这个其实都是互相配合的事。

抽象地说，即便合作，想要把合作做好，也是离不开各自做好各自的事，但是，各自该做什么，是要在合作这个角度、这个层面去把握的——这是如果就事论事，我们容易获得的这样一个认识。下文说：

老师听了，觉得也有道理，对徒弟说：“你说我们应当各自护着自己，我同意，但我的意思也是这样，因为护着自己，就不会妨碍别人，这就等于护着他人，如果他人都能自护，就不会来妨碍我，也等于是护着我。”

这是老师听了弟子的说法之后，对于自己刚才意见的一个补充表达，意思是：“你说我们各自护着自己，做好自己那一部分，我们整个就能好，我也同意。”老师进一步地补充是说，他的意思也是类似的，因为护着自己，

就意味着不会去妨碍别人。就两个人协同合作这件事来说，做好自己那一部分，其实也就自然包含了对于对方的回护。如果每个人都能够自护，也自然对我也是利益的，而不是妨碍的，也就是护着我。

所以，比丘们！要像那位徒弟所说的，应当以“自护”之心来修习四念处，也应“护他”之心来修习四念处，比丘们！自护的人能够护他，护他的人也必定自护。

佛讲这个譬喻是要说明什么呢？是要让诸比丘们能够体会应该以怎样的心来修习四念处。前面所举的那个喻，情况——我们可以很容易想见，其实是相当危险的，如果有一念不谨慎，有一念的放逸，有一念的忘失，就容易出问题，出问题的下场会很惨——佛陀举这个喻，我们对于喻本身所含的这层意思要有体会。

对于一个出家的修行众来说，这个五欲的世间、颠倒的世间，如果不能时时正念现前，随逐颠倒，放逸懈怠，失念忘圣言，就会很危险。对于一个出家修道的比丘，就是要有如立在竹竿之上的这种态度，时刻不放逸地让自己的心正确运作，让自己的身语正确运作。如果我们是那个在高高的竹竿头做动作的徒弟，我们敢有一念去东想西想、心不在焉吗？不敢！我们会兢兢业业、全神贯注了解自己身体当下在做什么，处于什么状态，需要有怎样地调整、把握等等。

佛用这个喻，也能够让一般人比较好理解所谓的“正念于身”是一个什么样的状态。你在高空走钢丝，或者在这种高高的竹竿头，保持着很微妙的平衡，还要做动作，这个正念一刻也不可以散失掉；散失掉了，可能就意味着丢掉性命。应该以这样精进、警醒的心，来培养自己的正念正知，对于身、受、心、法，每一个当下如实了知。

“应当以自护之心来修习四念处”，就像处于非常惊险、非常微妙的境地，刹那也不敢失去正念。这样来修习念处，怎么会不得力呢？“也应护他之心来修习四念处”，所谓的护他之心，如果按照这位老师后面所展开的意思，就是你护好了自己，当然也不会妨碍别人。在他们两个的协作中，所谓的护好自己，意味着是在两个人协作的层面，来把握什么叫护好自己。所以，当他真正做好了护好自己的工作之后，自然也就不仅不妨碍对方，也是对于对方的回护。

佛法的自护和护他，是什么意思呢？所谓的“护”是避免衰损的发生，如果更进一步是导致所谓的利乐，就是所谓成功等等这些利乐事。这样趋利避害、离苦得乐，要依于后面有情离苦得乐的规律来做。真正按照这样普遍的有情离苦得乐的规律做，这个人在他自护的时候，自然不会去伤害他人，自然也会对于其他人产生直接或者间接的利益。比如说佛教对于自身的修行，这个人精进地修习念处，自己回护自己，在身、受、心、法上培育很强的正念正知，这样的正念正知是善法所摄，很强盛之后，这个人渐渐地就能够离开欲、恶不善法。意味着什么呢？意味着他不会有杀生、偷盗、邪淫、妄语等等这些不善法的表现。离开了这些不善法，自然也就不会去伤害其他有情，也就是对于其他有情的回护。即便我们这样所谓比较消极地看，我们做好了自护的工作，对于其他人当然也是一种回护，也就能够产生护他的作用。

从前说过，佛谈到五戒的时候，说五戒是“五大施”——五种伟大的布施，其实就是有这种“自护、护他”相通的义趣在里边。五戒，在一般人看来，是自己守护自己的身语，如果更进一步地做了十善，还有守护意。守护自己的身语，表观上是自护；但是他客观上不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语，这些避免了对于其他有情的违恼、伤损，也就施与众生无畏、安乐——所以佛把这种看起来只是自己守护身语的五戒，称为利他的五种伟大布施，五戒即是五大施。能够这样正确地通达自护和护他的义趣，我们对于“一个精进清净自己身心的人对于社会正面的意义”会有更好地把握。

佛说：“比丘们！自护的人能够护他，护他的人也必定自护。”“自护的人能够护他”是刚才所说的意思。那“护他的人也必定自护”呢？如果用上面比较严谨的义趣来展开，所谓“以护他之心来修习四念处”，他的出发点虽然是护他，但是以这样的心来修习的是对于身、受、心、法的正念正知，当然也就成就了自护，他自己的身语意不会出现偏差，对于自己形成了最好的保护。下文：

比丘们！怎样才是做到自护而后护他呢？那是要依着努力修习、多修习去实践，这样，自己修得好了，必然不会去伤害别人，这就是自护而能护他。

想要自护而后能够护他，首先要实践。如何实践呢？“修习、多修习”。

我个人接触佛法，出家之前有一段时间，但是出家之后对于我个人触动特别大的一些要点中，就有刚才这五个字——“修习、多修习”。从《阿含》

开始，很多经论中都强调这五个字——“修习、多修习”。

你在寻找修行得力的秘诀吗？你在寻找超越自己过去生命困顿的法宝吗？你希望自己像你所羡慕的那些修学得力、戒定慧功德比较让人羡慕的人那样吗？那么，秘诀很简单，就是这五个字——“修习、多修习”。多么朴素啊！多么真实啊！今天我们大家听到的，很多都是广告式的。这么傻乎乎的秘诀，没有人愿意去相信了。

大家都愿意听“我只要付出很小的努力，就能够得到极大的回报”，甚至“最好我不需要努力，就能够得到最大的回报”——我不知道这是一种什么样的心，有的地方说这是“一点偷心不死”，大家以为呢？处处都希望“我付出最小的努力，最好不要付出，就得到最大的回报”，这样贪婪、放逸、懈怠的心，背后全是颠倒想，被这些驱动又能够发现迎合自己这些的所谓修行，然后一路这样下去，我不知道是更安全，还是会更不安全？

为什么这样朴实、真实的话，我们听不进去呢——“修习、多修习”？！我把禅宗另外一句话，跟经论中这句话，配成了上下句，叫做：“佛法无多子，修习多修习。”佛法核心处，没有那么多花招，没有那么多花哨，你为什么就不肯让自己的心，一遍一遍、一遍一遍、一遍一遍地重复正确呢？为什么总要去寻找新奇，总要去寻找绚烂，不肯在朴实无华处，不肯在自己早就明白的地方，一遍一遍、不计其数地去用功呢？

我们看《阿含经》，常常能看到“某比丘去向佛问法，佛给了开示之后，这个比丘礼谢而去，自己闲居静处，专精思惟，常常几天之后就能够证道果”——很神奇吗？都觉得“那是那个时代人根性好，我们现在不行”——当你这么说的时侯，你真不行！你说“根性不好”，那也真不好！

这个时代养成了很多浮躁的问题，而且让人越来越浮躁。如果自己对于这个没有警醒，随顺着这股狂流、浊流，继续奔下去，五欲受用可能会很好，生命的品质不说也罢。

好，这是对于这句“修习、多修习”，大家很容易看过去——“有什么意思啊？这里有什么奥秘啊？有什么了不起啊？”“修习、多修习”，看过去了——你能记住吗？你能够意识到，这就是你修行上不去的关键所在吗？我在这儿花了好几分钟来说这件事，希望我们大家共同的来策励。

这样，自己修得好了，必然不会去伤害别人，这就是自护而能护他——

这个道理我想大家都能够认同。自己这样“修习、多修习”，在生命中真正有了对于过去那些错误烦恼的超越，自己修习得力，当然就不会去做很多恼害他人的事，这是“自护而能护他”。下文：

比丘们！怎样才是为了护他而实践自护呢？那是依着忍他人之辱、不伤害他人、慈爱他人、悲悯他人，这样，为了护着他人，就实践了自护。

佛在说“为了护他而实践自护”，谈的是什么呢？在人际之间，“忍他人之辱”，佛法中常说的忍辱；“不伤害他人”——这两个还都相对被动一些，进一步“慈爱他人、悲悯他人”。我们要想做好这些，想要用“忍辱、不害、慈心、悲心”来护他人，我们必然就要对自己的身语意加以良好地觉知和把握。这样为了护他人，实际上就回护了我们自己身语意的运作。所谓的自护，除了对于身语意的正念正知而如理地运作之外，还有什么呢？下文说：

比丘们！为了自护，则应当修四念处；为了护他，也应当修四念处。自护则能护他，护他则能自护。

这是佛在最后进一步的扣题来强调！为了自护，你要有方法啊，怎么来自护呢？要有对于自己生命运作的觉知乃至于正确的把握啊，修习四念处就是很好的方法，对于“身受心法”有很好的把握。从前说过，“身受心法”其实也就包括了我们能够觉知的当下生命的所有现象。除了对于这些正念正知之外，念处也不做别的事，这就能够很好地把握自己的生命之流，也就能实现自护。

“为了护他，也应当修四念处”，前文说为了护他人，我们要做这些忍辱、不害、慈心、悲悯的事。想做好这些，需要对于身语意、对于身受心法，有如实的了知和恰当的运作。这样，想要护好他人，也确实需要修好念处——这是从“念处”的角度来讲的。

“自护则能护他，护他则能自护”，从我们不管以自护入手，或者以护他为先，对于生命本身改善这个角度说，都导致自护和护他是相通的——通过自护，自己的身语意正确运作，不会恼损他人，只会利益他人，达成护他；为了护他，必然要正确运作自己的身语意，如理作意，如理思惟，这样也会导致自护的达成。

这是对于这个故事正文的说明。下面我们来看一看“按语”

按语：

一、本则故事取材自《杂阿含第六一九经》《相应部第四七相应第一九经》。

“按语”一是说明本则故事的取材。“按语”二探讨正文中一个问题点：

二、为什么徒弟提出不同的论点呢？徒弟的考量是，如果老想护着对方，导致分心而使自己的动作失误，结果表演还是不能成功。（参考《根本说一切有部毘奈耶药事》，大正大藏经第二四册第三二页）

在这样的杂技表演中，要有对对方的觉知，也就是这种彼此配合的认识把握，但是这个部分是相对次要的，或者说不是多数时间在做的，如果用“计算机分时”（从前 CPU 还是单线程的时候，有所谓“计算机分时”这个概念）这个概念来说，这个部分是相对少的。

这个人在这个复杂的、高难度的平衡把握中，他要首先了解、很快地觉知现在的平衡状态——这个平衡状态是彼此的，然后他来做出自己相应的调整。应该说“老想护着对方”这种想法，是意识中的一种活动，意识中的一种意愿。如果在做动作的当下，心总在这个问题上转，总在这种想法上转，总在这个念头和意向上转，确实会导致对于当下动作的分心。刚才所说的这种对于彼此协同的把握，他不是内心在想什么，也是一种对于当下的觉知，这可能主要是从“触”来把握的。

我在讲“触”的时候，从前说过“触”是比较复杂的，包含的种类从今天生理学的角度是很多的，所谓的“本体感觉”“平衡感”等等，其实也都是属于“触”这里边的。实际上，对于彼此的协同，当下相互作用的把握，就是从“触”上获得的，从“六入处”的角度来说，是“身觉触”这样的根尘合和中获得后面的认识，并不是从意识想象“我要护着对方”这儿得来的，这只是最开始一个动机，或者说作为摄持的一种力量而已，当下内心的实际运作就是觉知是什么状态，然后迅速地做出一些相应的反应，是这样而已，这需要很强的正念正知，觉知当下，而不是做这种想象层面上的意识运作——“我要护着对方”——这是打闲岔。

举一个我们现代人更容易看到的，比如说体操的“平衡木”项目，如果这个选手上木之前反复在想——“我不要掉下来，我不要掉下来，我千万不要掉下来”，然后，一溜跟头上了木之后，还在那想——“我不要掉下来，

我不要掉下来，我不要掉下来”；他自己不是觉知自己身体的姿势、状态、平衡、位置等等，不是去运作自己该做的动作，更多的意识是放在“我不要掉下去”，那他很可能就掉下去了。道理跟这里是一样的，你到底是在如实知、伴随正念正知来运作身语意或者是说来把握“身受心法”，还是停留在自己的意识活动上——这是很不一样的。

很多人的生活，多数时间都活动在自己打妄想中，自己意识不到。“活在当下”——很简单的一句话，很多人也会说，但是会不会操作呢？会不会安住在这种生命状态中呢？

三、老师后来对徒弟说的：“如果他人都能自护，就不会来妨碍我，也等于是护着我”，其实还在“自护则护他”的范畴，不是前面所强调“你护我、我护你”的“护他”，有些强辩之嫌，所以，老师后来所说的，其实是同意徒弟的观点。这段话在《相应部第四七相应第一九经》中无，与《杂阿含经》同属说一切有部的《根本说一切有部毘奈耶药事》中亦无。

这是说一下这几部参考典籍之间的异同。“按语”四是作者自己的一些思考，并引了其他地方的一些文：

四、试想，一位佛法修学浅薄的人，我执、我见粗重，不能调伏自己的贪、嗔、痴，如何能真正利益他人呢？就如两个人吵架，贪、嗔、痴具足，另一人过来劝架调解，如果劝架的人不能善观因缘，警觉于自己的我执与主宰欲，很可能最后变成三个人吵在一起。

确实如此，我们想要帮助别人，你自己要多少有一点智慧、能力和方便。佛法对于人的帮助，归根到底是走向更加智慧、更加有道德的生命状态。我们自己在这些方面如果没有一些改善、提升和能力的话，很难真正给人以帮助。下文：

所以，个人对印顺法师以下的二段话，深表赞叹：

“众生在生死中，一切都没有办法，病根就在妄执真实的自性。若是打破自性的妄执，体达无自性空，那一切就都获得解决了。缘起的空有无碍，是诸法的真相，但却是圣者自觉的境界；在我们，只能作为崇高的理想，作为前进的目标！可以意解它，却不能因观想圆融得解脱。在自性见毫厘许未破的凡夫，先应该侧重透彻一切空，打破这凡圣一关再说。”（《中观论颂讲记》第一九页）

这是印顺法师在《中观论颂讲记》中说的一段话，这个说法是他自己的表达，同时也是随顺于经义和一些重要论著的意思。什么叫“妄执真实的自性”呢？就是我们感觉到一一的有情，包括“我”自己，都是有他真实自体的，都是有他自己的。一一的法，从物质的色法，手机、电脑、耳机等等，到心法和心的活动（心所法）——这一切，都感觉一一法有他的自体，这种自体感就是常说的“自性见”；我们有这种自体感，觉的这种自体感是对的，是有与它对应的真实的，这就叫做“自性见”。所谓的“妄执真实的自性”，就是妄执有真实的自体。

“若是打破自性的妄执，体达无自性空，那一切就都获得解决了。”众生的病根在这儿，因为妄执一切实有，这不符合于诸法的如实相、诸法的真实本质，所以自然有很多颠倒产生。认识错了，后面进一步的判断、决策、情绪反应自然都出错。如果打破自性的妄执，也就是根除了病根，体达无自性空，那一切也就都获得解决了。

用大家都熟悉的佛法语言说：“这一切问题的根源在于无明，一切问题的解决也在于破除无明”，就是这样。但是很多人不知道无明到底意味着什么？如果概括地说，无明意味着对于现象和本质两个层面不如实知。特别关键的是对于本质性的，我们觉得法有实体，这就是一种本质上的颠倒认识，也就是无明的表现。把这种错误消除了，体达诸法不可得，诸法的自体不可能，这也就是对于无明的根本破坏。《七十空性论》中说：“诸法因缘生，分别为真实，佛说即无明，发生十二支”，这就是这里的前面三句话：“众生在生死中，一切都没有办法，病根就在妄执真实的自性”；“见真知法空，则不生无明，此即无明灭，故灭十二支”，也就是刚才那三句话：“若是打破自性的妄执，体达无自性空，那一切就都获得解决了”。

“缘起的空有无碍，是诸法的真相，但却是圣者自觉的境界；在我们，只能作为崇高的理想，作为前进的目标！可以意解它，却不能因观想圆融得解脱。”“缘起的空有无碍”确实“是诸法的真相”，缘起的就是性空的，正因为是性空的，所以这一切现象可以随缘现起，缘起的性空，性空的缘起——“空有无碍，是诸法的真相”。我们可以这样在理性上去体会、认同，但是要说到内心深处真实的认识结果，还是感觉有我自己啊，有这个杯子本身啊，这都仍然是带着自性见的，感觉有自体真实的错误。

谁能够根本上再也不犯这些错误呢？那是圣者们！圣者们有这样内在自觉的境界，所以再也不会犯这样的错误。在于我们，可以理解它，也是我们进发的目标，但是不能因为自己所谓“圆融说”就得到解脱，因为在我们的汉传佛教，有些人满足于、享乐于种种所谓的“圆融说”。“空有无碍”讲的圆融无比，但是看到好吃的就要咽口水；缘起的就是性空的，性空的就是缘起的，或者是有另外一番所谓的真空妙有的说法，但是起床的时候百般困难——这个只是在口头上或者臆想中，能够做一些说法而已。

“在自性见毫厘许未破的凡夫，先应该侧重透彻一切空，打破这凡圣一关再说。”（《中观论颂讲记》第一九页）”。对于自性见仍然坚固的凡夫，应该先侧重于空正见的建立，并进而突破对于实有的执着，打破凡圣一关。下一段是引自《学佛三要》：

“菩萨这套长在生死而能广利众生的本领，除‘坚定信愿’‘长养慈悲’而外，主要的是‘胜解空性’。观一切法如幻如化，了无自性，得二谛无碍的正见，是最主要的一着。”（《学佛三要》第一五〇页）

前文侧重于强调性空慧，这一段引的《学佛三要》是说菩萨行菩萨道——长在生死、广利众生，这需要一些本领，也就是我常说的“堪能”。主要是什么呢？《学佛三要》中依《大般若经》“一切智智相应作意，大悲为上首，无所得为方便”，说为“信愿、慈悲和智慧”。这里依此说，除了“坚定信愿”“长养慈悲”以外，能够在这样生死苦患中不动摇、不退缩，欢喜而行广利众生的菩萨道，很重要的一点是菩萨有“胜解空性”的本领。

这个“胜解”的意思并不是无漏智慧对于诸法无实地契证，而是闻、思、修慧层面上的空慧。菩萨因为要长在生死利益众生，所以不尽断惑，甚至不急求无漏智慧的生起——在因缘不具的时候，不做这件事。菩萨可能还要以凡夫身长劫地在生死中行菩萨道，怎么办呢？智慧方面在“胜解空性”这四个字上，也就是下文所说“观一切法如幻如化”，在对于“眼见色、耳闻声”等等这一切现象中，不取一法实，得二谛无碍的正见。不取一法“实”，也不偏于“无”的一端，能够看到性空的缘起，所谓的“得二谛无碍的正见”，这是非常重要的一着。

这里谈到的事情稍深了一点，个别的地方从前有说过一些，因为跟本文最核心义趣的关系不是特别重要，没有过分展开，也就说到这里就好。接下

去是跟大家一起做一些问答交流的时间，如果有问题，大家可以提出来。如果今天没有问题，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，祝大家吉祥！

043. 就像六种不同类的动物

{ 世间苦，裸露疮口入荆棘 }
{ 修念处，守护根门缚凶兽 }

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》的第四十三则〈就像六只不同类的动物〉。这一则故事还是在讲，如何从守护根门入手，来推进实际的修行。来看正文：

有一次，佛陀在拘睢弥城东南的瞿师罗园，告诉比丘们说：“比丘们！一般人，因六根认识六境而生起种种痛苦，一受到痛苦，就生气谩骂，正如有人得了病，全身皮肤都溃烂了，却又走进充满荆棘的树丛中，处处受到枯枝尖叶的刺痛，边走边骂一样。因为，一般人的心，就像那病了的烂皮肤。

交代了地点之后，直接来说明佛跟比丘们谈的内容。佛说：“一般的人，当六根触对六境——眼耳鼻舌身意缘取色声香味触法，而生起种种痛苦的时候，就容易生气谩骂。”这里首先要说的是，佛在这里对于现象真实说的很清楚，所发生的是“眼见色、耳闻声乃至意知法”，人们就是在这些因缘导致的不可意触上，生气谩骂——这种认识在现象层面上更加如实。

之前也强调，在这里这个故事，内心不要再讲成“我被青春撞了一下腰”，要说到“发生了怎样的身觉触，是可意触，还是不可意触”，如果自己正知比较强，还能够看到“在这儿之后，内心生起的意向，以及缘虑这样的意向，自己产生的情绪化的反应”。

一般人很容易这样，特别是骤然的苦、强盛的苦或者是绵延的苦（这指的是身苦），一般人可能就不容易保持自己内心的平和，更不要说柔软，更

不要说怡然。但是在佛法修行中得力的人，可以在身痛的时候，内心还是平和的，甚至定力强的，还可以入定。入定就意味着，他在定中或者趋近定的时候，内心是有喜乐的；乃至不在定中，因为身心有定的余势，可以不被这样的身苦所困扰，内心仍然可以很调柔、很放松、很慈和甚至是怡然的。如果没有这样的修养，那只能随波逐流去。

下面是一个譬喻：“正如有人得了病，全身皮肤都溃烂了，却又走进充满荆棘的树丛中。”“全身皮肤都溃烂了”，是说皮肤是没有保护的；又走进这些充满了尖刺、荆棘的树丛中，就会受到各种刺伤。没有修养的人，就会一边痛呼，一边内心很恼苦，乃至会有种种生气谩骂。喻义是“一般人的心，就像那病了的烂皮肤”。

这里谈到“生病的烂皮肤”，过去的经中常用“疮”“疣”这类词来说明。有一部《阿含》中的经文就谈到这件事，说到一个天神（天人）跟一个比丘说：“比丘！比丘！善护疮疣。”说：比丘！你要护好你身上的这些疮疣（皮肤溃烂的地方）。他当然不是告诉比丘，你要注意你破损的皮肤不要受伤害，那在说什么呢？

佛法里对于我们的眼睛、耳朵、鼻子、嘴，有一个称呼，叫做“疮门”。“疮”就是皮肤有病，描述皮肤病的那个“疮”。为什么叫做“疮门”呢？两层意思：眼睛是皮肤上的开口，乃至嘴巴是身体上的开口，这就像是在这个苦痛的色身开出的门一样。这个苦痛的色身说它为“疮”，有的论里说：“如人形大疮，痛苦不耐触”，说我们人这个身体，就像一个人形的大疮一样，其实是很娇弱、很脆弱的，什么东西碰一下都疼。这里第一层意思是说，我们这个人就是一个大疮，从这里开的门当然就是疮门；还有一层意思就是人体上开出的眼耳等这些孔洞，就像疮烂出了洞一样。

当然要说法义，说的比较透彻和系统还是第一义，就是这个色身本身就是苦器，所以说它为“疮”，在这上开的门叫做“疮门”。所谓的“善护疮疣”，谈的就是守护这些疮门，守护这些根门。这个天人用“善护疮疣”，来告诉、提醒这个比丘，要很好地守护自己的根门。

如果就粗浅的理解，我们说是在“守护根”。不过我们从前也学过其它关于“六触入处”的经文和故事，所谓的“守护根”，到底是在守护什么啊？是在单纯地守护眼睛、守护耳朵乃至守护舌头吗？不是！那是在守护什么？

守护心。

靠什么来守护心？还记得吗？靠正念来守护心。就像刚才提到的经文，那个天人提醒比丘：“比丘！比丘！善护疮疣。”比丘回答他说，我知道了——“知己”。天人就问他说：“以何覆护？”——你用什么来保护、守护你的疮疣？你以什么来守护根门——这个问题后面隐含的意思是这样。这个比丘回答他，回答的很正确：“我以念正知，覆护之”——我以正念正知，来保护根门。

“正念正知”能保护到根门吗？正念正知是直接作用在心上的，所谓的“守护诸根”，最后真正表现为“念防护意”。这是《瑜伽师地论》里总结的话，所谓的“密护根门”，所谓的“守护根门”，真正发生的是什么呢？

“念防护意”，也就是正念防护意识。防护意识什么呢？不要发生错误运作。这位比丘说的也很好：“以念正知，而覆护之”——以正念正知，来守护根门。

但是一般人的心没有这样的覆护，没有这样的防护，就像那烂了的皮肤，当“眼见色乃至意知法”的时候，遇到这些不可意境，容易受到伤害。下文：

比丘们！不论走入村落或是森林，当认识境界时，应当提醒自己，这是会伤人的荆棘，而且，更应当知道怎样是不守护、不律仪，怎样是守护、律仪。

“不论走入村落或是森林”，这就是说不管是人间游行还是独居阿兰若处，不管是跟人打交道还是一个人面对自己的身心，都会发生眼耳鼻舌身意触对色声香味触法，也就是这里抽象地说“认识境界”。

之前在讲其他跟“守护根门”或者“六入”相关的故事时，也提到过我们佛教中有一些人喜欢说“历境练心”，当这些人说历境练心的时候，他指的是什么呢？指的是你一个人自己在那儿修心、修行，这个还不够，你要去接触复杂的人事，在这样复杂的人事中来锻炼自己这颗心——这是一般人在说历境练心的时候，他自己理解的意思、强调的意思。

实际上，这样理解“历境练心”是比较浅的、比较粗糙的。如果对于生命有一些现象层面的如实观察，也会知道：只要我们人清醒着，什么时候没有在历境呢？又什么时候不可以练心呢？又何必无事生非，偏要投入到复杂的事物中去历这个境、练这颗心呢？不是不可以，而是不必要。

但是如果错误地理解历境练心，就会理解为：“你只是自己修行，是不够的，你一定要接触人、接触事，才能修行好。”那不见得。会修行的人就知道：只要清醒着，常常都在发生着眼耳鼻舌身意触对色声香味触法，不管有没有面对其他的有情，这些都常常在发生。

佛世的时候，比丘们有不同的倾向，有的人更喜欢人间游行，不一定是愿意攀缘，很多都是为了传递佛法，而去跟大众打交道；也有的比丘，自己的根性更“乐住林藪”，住在林间、森林中。佛这里说，不管是走入村落遇到人，还是在森林中面对自己，总是有眼耳鼻舌身意触对色声香味触法，这些在本质上是没有什么差别的，只是说这样的声、光撞击眼、耳，它的强度、密度和冲击力不一样而已，或者内心意识上被牵动的程度不一样而已。

不管是哪种情况，都应该有这样的正念——“这是会伤人的荆棘”。不是说只有那些“苦的感受或者导致苦的根尘和合”才会伤人，只要心不正确运作，随顺烦恼，都会受伤。如果用刚才所说的譬喻——“人形大疮”，这个人皮肤受伤害，单纯的是因为荆棘的尖刺吗？不是。如果你的皮肤像犀牛皮一样，荆棘没什么用；如果这个皮肤表面被覆以铠甲，荆棘也造不成伤害——这就谈到“守护”的问题。

如果意识或者说心，没有正念正知的守护，那么，眼见色乃至意知法的时候就容易受伤，因为没有守护，也就是下文所说“应当知道怎样是不守护、不律仪”。如果没有正念正知，而去随顺烦恼，任烦恼发生，随着烦恼跑，那就叫不守护、不律仪。怎样是守护、律仪呢？如果内心有正念正知，烦恼不现起，那就叫做守护、律仪。我们来看下文的具体解说：

怎样是不守护、不律仪呢？一般人六根认识六境时，对合意的就生起贪着，对不合意的就生起嗔恚；并且放任贪与嗔不断地接续发展，不知其祸患；即使知道了，也莫可奈何，停不下来。这样的不守护、不律仪，任六根各自追求其所合意与喜好的，就像松脱了拴绑在一根柱子上的狗、鸟、猴、蛇、鳄鱼、狐狼等六只野兽，它们即刻各自往其喜爱的栖息地奔去一样。

这一段，佛又举喻来说明“不守护、不律仪”，谈到了六种动物，也就是这一则故事被命名的根据。文里说“怎样是不守护、不律仪呢”？一般人，眼见色、耳闻声乃至意知法的时候，对于可意的就会生起贪着。之前讲“六入处”相关的故事，我说这个人在吃好吃的时候，他内心给自己讲的故事是

“我在吃什么好吃的东西，这个东西真好吃，我喜欢吃，我要更多吃”，他的故事始终是在这个层面上重复。

没有办法看到：在现象上是舌尝了这样的味，是鼻嗅了这样的香；在此之前（当吃进嘴里之前），还有眼见这样的色；当然，口感的另外一层意思不仅仅是味觉，还有舌与口腔接触食物产生的触感，就是所谓的口感，是酥脆、软糯、还是筋道——这是不一样的口感。这样的色、香、味、触和合，内心取相，投射一个一合相的意相，到这个本来无实、和合呈现的缘起现象上，叫做“某种好吃的东西”；内心抓取这个意相，然后再捏合五蕴身的一合相，讲述“我爱吃这个好吃的”这样一个故事。如果看到：只是眼见这样的色，鼻嗅这样的香，舌尝这样的味，身觉这样的触，然后意中和合，捏合这样的一合相、颠倒想，然后取这样的想——着了法，生起贪爱。只是发生了这些事而已，还有什么别的呢？

曾经有法友跟我说：“法师！听你这么一讲之后，太没意思了。”他不觉得我说的不对，他觉得说的是，就是这样的，不过这样一想，太没意思了。大家知道吗？就是因为我们把“意思”，建立在欲贪、欲贪的受用、欲贪受用的满足上，所以我们跟佛法不相应。有多少人对于佛法道理是有一定认识的，甚至像我刚才说的那样的法，有一些法友听过不只一遍，乃至让他自己沉静下来给别人讲，他也能讲个差不多；但你问他：“你平时有这样用心吗？有如这样所说的，殷重而绵密的用心吗？”他会跟你很谦虚地说：“很惭愧！”为什么不肯这样用心呢？这里边有认识的浅深和意乐的培养，其实还有一个很关键的因素，就是被这种“受”所覆蔽，所谓的“味受力故，贪着诸欲”。

这里谈“一般人六根认识六境时，对合意的就生起贪着，对不合意的就生起嗔恚”，说得太精确了，发生的事情并不是你吃到什么好吃的，你吃到什么不好吃的，而是眼见这样的色，鼻嗅这样的香，舌尝这样的味，身觉这样的触，意捏取这样和合相，然后生贪、生嗔而已。

一般人根尘和合的时候，不仅会对可意生贪、不可意生嗔，而且会放任贪、嗔的不断发展。不是一念心就结束了，他的内心会反复地耽着、品味这个东西，反复地酝酿这样或贪或嗔的情绪，反复地酝酿这样内心的反应。你如果看清这一切，你真的会觉得没意思、荒谬，甚至会觉得可笑。

我有时候对一些修慈心禅的，特别是修习不得力的法友，会给大家举例

子，讲一些反面的情况——烦恼相应的情况：你对于“如何修习慈心增盛”不熟悉，但是你有没有反思过，自己对这个人很生气、坚固生气、越来越生气，是怎么回事呢？你的心里是在想，这个人这样说、这样对我做，他很让人气恼，然后自己内心会对此很不满意，生起愤恼——不是一下子就结束了，不是一闪念就结束了；之后还会继续想，反复地想，越想越生气，越想越生气，最后对这个人就生起一个坚固的、反感的情绪背景，老百姓的话说“看到这个人就来气”——恭喜你！“嗔心禅”修成了（当然，嗔心不会有禅）。我们为什么不用同样的模式来修慈心呢？反复地对这个人散播真诚的祝福，反复地，一遍又一遍、一遍又一遍，不厌其烦、不计其数地，慈心自然就能培养起来，也自然就能坚固。

但一般情况下，人们是这样“可意生贪、不可意生嗔”之后，会放任贪嗔的接续发展。这里边有前面说的“味受力故”——耽味于“受”，不管是可意的，还是不可意的，而产生这样的过患。还有一个原因就是下文说的“不知其祸患”：自己认识不到这样的贪嗔会导致什么，会给自己带来怎样未来的苦，带来怎样的危害；即便学过的人，他没有经过恰当地训练，他也想不起来；就算明明能想起来，因为自己被欲贪之所覆蔽，也遮蔽着自己不去想；就算想了一下，也很肤浅，然后心又去缘这个可意相、不可意相，继续增长贪嗔。这就是我们常见的过失相，真是“不知其祸患”。

“即使知道了，也莫可奈何，停不下来”，知道这是什么原因吗？如果很粗略、很抽象地说，这叫做心没有力量，或者用佛法的话说，心没有培养出足够的定力，没有足够的堪能。

“这样的不守护、不律仪，任六根各自追求其所合意与喜好的，就像松脱了拴绑在一根柱子上的狗、鸟、猴、蛇、鳄鱼、狐狼等六只野兽，它们即刻各自往其喜爱的栖息地奔去一样”，这是譬喻六根各自在自己的境界上奔逐，不肯停歇，也没有必要的规范。

这里谈到“不知其祸患”，是“正知”不够，这是一种很重要的修行，就是对于“内心中发生了什么”有了知，而且对于“发生的现象（就是内心的善法或者不善法）会导致什么样的结果”有清楚的了知，并据此加以抉择：是可以给它开绿灯，让它通行，继续向下发展呢？还是必须就此立刻停止？这个人对于内心发生什么开始有正知，并且有抉择，并能够依之处理，

就叫做他有很真实的修行。

今天有一个法友还跟我提到说：“内心常常是有慈悲，但转瞬又有嗔恨。慈悲的时候很强盛，嗔恨的时候也很强盛，这是怎么回事？”这是内心缺乏足够明晰的念正知，缺乏念正知的抉择、守护。换句话说，还是任性，还是这颗心想要怎么样就怎么样，没有想着去规范这颗心，没有把规范这颗心放到头等重要的位置。这颗心是放任不得的啊，只有基于正念正知，去了解它、管理它，那才真正会获得安乐利益，否则只能带来祸患。下文：

怎样是守护、律仪呢？有修有证的圣弟子，当六根认识六境时，对合意的不起欲贪，对不合意的不起嗔恚，清清楚楚其祸患而能舍离，自然不会有贪与嗔的后续发展。这样的守护、律仪，就是在六根认识境界时，随时觉察，随时保持正念正智，就像被猎人紧紧绑在一根柱子上的那六只野兽，不能任意脱离一样。

这里是谈“守护”和“律仪”。如法修习的佛弟子，在六根触对六境的时候，对于可意的不生贪，不可意的不生嗔。为什么能够做到呢？因为他有“明相应触”。根尘识和合成为触，一般人在这样根尘识和合的时候，不能够如实知，叫做“无明相应触”；如果有正念正知，根尘识和合的时候，如实了知，那叫做“明相应触”。如果是“明相应触”，就可以做到可意境不生贪，不可意境不生嗔。更多具体修习的经文，详细说明方法的介绍，在前文谈到“六入处”相关修习的时候有说过，在从前的一个禅修营中也说过，这里不太去多说。

对于可意境不生贪，不可意境不生嗔，能够看到内心中现起的活动是产生过患的还是利益的，哪怕因为往昔的串习力或者一时失念，内心中生起了烦恼、恶不善法，比如贪或嗔或者它们的等流，也能够清清楚楚地了知内心中生起了贪或内心中生起了嗔，也能够知道是怎样生起的，也知道它们会导致什么，如果任其发展又会怎么样——清清楚楚了知其祸患，当下就能够舍离，这没什么难。

我们对于一些恶不善法不能舍离，还是对于它的问题、过患并不真清晰。我们现在肯把一块烧红的木炭，攥在手里，拍在脸上，然后还使劲地碾吗？不肯啊！但是我们为何任内心中这些烦恼肆意地驰骋呢？如果能像佛在这里说的这样可意境不生贪，不可意不生嗔，了知贪嗔的过患，能够舍离，当然

就不会有贪嗔的后续发展。

这里就是谈到对于六根的守护与律仪，这样，在六根触对六境的时候，根尘识和合的时候，始终能够随时觉察，随时保持正念正知——这个修行很重要！对于一般人来说，刚开始是很难的，因为过去的习惯太娴熟了，这样的修行太陌生了。不过这样修行的重要性怎样强调也不过分，会这样修行的人，只要清醒着，就在做最好的修行。不会这样修行的人，总归是绕着主要目标、主要场合在兜圈子，觉得自己花了很多功夫、花了很大的力量，但是效果总是差强人意。

下文又用六兽加以譬喻，佛也做了显义的说明：

比丘们！六只野兽，就是指我们的六根，而那根拴紧六只野兽的柱子，就是指身念处。比丘们！应当修习身念处，修习、多修习，稳固它、圆满它，让身念处成为我们修学的基石，渡我们到解脱彼岸的舟乘。”

佛在这里把前面譬喻所譬的义加以显发：六兽就是指的六根；而所谓拴紧六兽的柱子，佛在这里说就是指身念处。身念处是要培养正念正知的，佛陀强调身念处，是因为身念处一般来说是四念处中最容易修习、最容易入手的。因为身是粗显的，是我们肉眼可见，也可以为我们所触对的（可触可对），也是最容易下手的。通过身念处的修习、多修习，可以培养出越来越强盛的正念正知。

前面谈“正念正知”，有想修习的，那我从哪儿下手呢？从身念处下手就很好。“修习、多修习”，之前有特别地强调过这几个字。建立培养正念正知，不断地强化它，这里说“稳固它、圆满它”。这样，身念处就可以成为我们修学的基石，成为渡我们到解脱彼岸的舟乘。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——七〇经》《杂阿含第一——七一经》《相应部第三五相应第二〇六经》。

“按语”一，是在谈本则故事的取材。我在讲正文的时候提到的那部经，如果印象里没有记错的话，应该是我们汉译的别译《杂阿含经》里的，你们有兴趣的也可以去找一找。

二、狐狼，原译本作“野干”，菩提比丘英译本作“狐狼”。“野干”，

在经典中经常看得到，但到底这是指什么动物呢？

“野干”在我们汉译的佛教典籍中，确实常看到，自古以来也没有说清楚它是什么。这里说：

《佛光大辞典》解释为“狐之一种”（第四八一七页），或直接说是“野狐”（第四九五二页），这样的说法，与菩提比丘英译本相近。但《大般若经》有“观所弃尸，死经一日，或经二日，乃至七日，为诸雕鹫鸟鹄鸱枭，虎豹狐狼野干狗等种种禽兽，或啄或攫，骨肉狼籍。”经文中将“狐狼”与“野干”并列，似乎又是指两种动物。

这里我来说一下：菩提比丘译作“狐狼”可能是比较准确。《大般若经》里谈到的“虎豹狐狼”，这里的狐是狐，狼是狼，而“狐狼”本身是一种物种。在今天，大家如果愿意找什么知识性的东西，可以通过一些网络搜索引擎去看一看，“狐狼”本身是犬科的一种动物，它不是作两种动物解。而这个“虎豹狐狼”指的是狐狸和其它的一些狼，“野干”又是一种。

依本则故事的原译经文，“野干”的栖息地是坟场墓地，所以，可以比较确定的是，这是一种专吃尸体腐肉的动物。

从佛经上谈“野干”，不能说它是专吃尸体腐肉的动物，它至少应该是可以接受腐烂肉的动物。这是一个知识点，大家了解一下就可以了，跟我们正文要显发的佛法义理，并不是有根本性的关联。

三、再一次，我们看到佛陀相同于“修根”内涵的教导，而称之为“守护”“律仪”。

从前也说过，这就是“守护根门”或者是“根律仪”的内容。

我们常常关切“佛法生活化”，而这类教导，就在告诉我们，如何将佛法应用在平常的眼见、耳听等生活上，所以可以是“佛法生活化”的最佳依据了。

这样修习得力的人，在清醒的所有时刻，都是能够如实了知是怎样的眼见色乃至意知法，内心中只要正念正知在工作，基本就不会去捏合“我怎么样”这类故事，他看到的是这样的缘起之流、缘起之网，这当然是生活在佛法中。

“佛法生活化”，人们往往以为它是浅的，那反过来说“生活佛法化”呢？“佛法生活化”可以理解为，把佛法在生活中活地运用起来、体现出来，

那“生活佛法化”是用佛法把整个生活统摄起来。二者好像侧重点强调不同，但是可以让我们的整个生命充满法的味道。不一定在别人眼里看到的是一个佛气冲天的人，但是自己内心可以随时都是一个与法相应、安住于法、受用于法的人。下文：

四、“身念处”是“四念处”之一，任何依于身体变化或观想的觉察修学，都可以称为“身念处”，这是修学其他三个（受、心、法）念处的基础。故事中佛陀的教说，只谈到“身念处”，个人以为，这应当理解为是以“身念处”为代表的“四念处”，而不是说只要修“身念处”就好了，因为，能成就解脱的关键——“无我”的觉察与体证，那是属于“心念处”与“法念处”范畴的。

这样说是道理的，不过如果我们能够看到说“修身念处的基石作用”，这个也是可以会通和理解的。到此为止，我们将正文和“按语”一起学习完毕。

【佛法问答】

接下来跟大家一起做一些问答交流。

问题1、如何正确看待别人的过错？

法友：师父！对别人的错误，一遍一遍地串习，觉得挺没意思，就想这个人就是这样的，最后也没有什么诚信，这样的方式可以吗？

法师：这样的方式，不是善巧的修行。我们当然要对善恶、是非，有正确的判断。也就是说，其他人所说所做，呈现出来，我们可以有一个判断，这是善法、还是不善法，但是之后，内心的反应可以有很不同：如果不正确的话，那就变成——不顺我心的就会反感，不合我意的就会反感，顺我心、合我意的就会喜欢。注意！这里“我们喜欢和反感”，不一定是依于是善法、还是不善法，更多的是“是否合我意”。

也可以自己基于佛法，判断善恶之后，对于善法，能随喜的随喜，不能够以身语随喜的，内心随喜就好了。对于不善法，了解它，如果当下能够帮得上的就帮，当下自身因缘或者对方或者环境不适合帮，那也是以慈心、以柔软慈和的心真诚地祝福，甚至发愿希望他条件具足，能够离开这些恶不善法，乃至希望自己能够为此做些什么——应该是这样的用心。

那种想来想去，最后贴个标签“他就是这样，也没什么好生气的”，好

像没有强烈的生气，但是内心一定不喜欢这个人，一定至少是带着淡淡的反感或者疏远——这其实就是嗔和嗔的流类，这并没有解决问题，也并不是正确或者善巧。

至于说这里用这种六种动物的譬喻，有没有什么特别之处？这一点我没有特别地去思择。如果说有，大概也可以附加一些说法。但是佛在这里并没有去展开特别的义趣，我们也不必特别“蛇足”了。

我们有一位法友针对刚才谈的“对于这样有错误的人”的看法说到：“不念旧恶，不憎恶人，祈愿机缘成熟再来帮助他”，是可以，但是一定不要公式化，内心一定要有温度，甚至热诚，这样对他带着柔软的慈和，保持必要的距离，或者暂时保持沉默，等待机缘成熟，或者推动机缘成熟来帮助他，至少不让自己内心起嗔烦恼，至少不让你的内心长尖冒刺。

大家如果没有更多问题，我们今天就一起学习到这里。最后合掌一起来做回向：

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！

044-1. 就像驯服一头牛

{ 厌离苦，调伏蛮牛养心田
大智慧，堪破妙音悟缘生 }

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》的第四十四则〈就像驯服一头牛〉。这一则故事前后有两个重点：一个是谈如何反复地用心，通过这样的利害抉择来调伏心；后半段侧重谈到了，如何用智慧观察来达成我们的修行。我们来看故事的正文：

有一次，佛陀在拘睢弥城东南的瞿师罗园，告诉比丘们说：“比丘们！如果有比丘、比丘尼，在眼睛看、耳朵听、鼻子闻、舌头尝、身体触、意识时，心中生起欲念、贪爱、愤恨、嗔恚、愚痴、执着，就应当好好地调伏这样的心念。怎么调伏呢？要这样想：若放任这样的心念继续发展下去，将会是一条充满恐怖、荆棘、障碍、危险的邪路，那是恶人走的路，不是善人当走的路。”

这是佛陀对于出家弟子们在六根触对六尘的时候，内心发起一些烦恼、恶不善法，应该怎样用心的说明。前面说“在眼睛看、耳朵听、鼻子闻、舌头尝、身体触、意识时”，这是说通过六根触对六种尘境，引发相应识的活动，这个时候一个人的心中（也就是意识中）也许会有烦恼的发生，也许会有烦恼的流露，这里描述说“心中生起欲念、贪爱、愤恨、嗔恚、愚痴、执着”。

我希望大家在读佛法书的时候，像这样的词句不要仅从概念上去理解，把它跟自己生命内在的现象对应上，对应上“自己在什么时候，眼睛看到什

么，心中生起欲念乃至执着；耳朵听到什么，心中生起欲念乃至执着”，不要让这个成为抽象的语句，也不要让自己的理解，抽象在对于这些文词上的把握。那样的话，真的是仅仅在做依文解义的工作。要让它跟自己生命的现象对应上，这样，我们才是在读佛法书的时候审视自己的生命，也确实能够增长关于生命的智慧。不至于读书的时候，从概念到概念，从逻辑到逻辑，一大堆都能够接受认同；放下来，生命中发生刚才情况的时候，对不上号，很难发生力量。读到这样的文句，要跟自己的生命对上号，要不然看久了、看熟了，漂浮在文字上面，离开了生命的经验，就容易学成佛油子。这样的话，他说得比谁都溜，在生命里不能够很好地对应上，也不能够很好地运用。

这里说，发生这种情况，要调伏这些烦恼，调伏这些心念。在这里，佛陀讲的“调伏之道”是怎样的呢？佛陀告诉弟子们：“要思惟这样的心念会有什么过患，这样心念继续发展下去会导致什么。”

一般人没有这样的训练，一般人对于自己的内心，缺乏一种比较客观的审视，内心一跳出什么样的感受或者想法，就自然地沉浸于认同，就会自然地、不假思索地沉浸于认同，体会为“我怎么样了，我想什么，我的心里有什么样的感觉”，很少去考虑一下这个心念本身是有益的，还是有害的；更不要说去推究一下自己这个心念是有道理的，还是没道理的。

你看看一般人，总觉得自己有道理，别人看着再没道理的人，他也总能够讲出他的道理，即便是荒谬的、可笑的歪理。这是为什么呢？我们一般没有经过训练的心，很少会对内心的这些心念、感受，有一个相对抽离的、把它作为观察对象的客观审视，总是在它出现之后刹那间没有经过任何审择地就会认同它、就会拥抱它、就会随顺它，而且内心有时候常常在一些错误上反复地无脑回放。

举一个现在常有的事情：很多人为了健康、为了身材，希望控制饮食。他也觉得控制一下是更健康的，可能对于形体也更好；但是，看到好吃的，胃里就伸出一只小手来，心里反反复复在品味的，更多是什么呢？那个好吃，那个好吃，那个好吃……说了十遍之后，偶尔闪过一念——“哎呀！吃了会长胖！”或者“吃了那个对健康不好。”然后，心里还是密集地呈现为感受性的——“好吃！好吃！我要吃！我要吃！”如果用一个色彩饼图，来做这两类念头在一个时间段内比例的话，大概至少是90%对10%。你

说，这个人节食失败，奇怪吗？

反过来，如果有一些情况，比如说这个人整个口腔里有了一些情况，根本就吃不得东西，一吃东西就会非常痛。他刚开始可能还不信这个邪，试一下，一吃，结果受不了，那他以后再一看到这个好吃的，非常强烈的念头就是：“不行，不能吃，吃了会很痛”“真的痛，受不了”“算了，不能吃”，这就绝了这个心思，自然就不想了。如果后面再一想吃，一看到那个，马上又非常强烈决定地“不能吃，进嘴也受不了”，就好了。

如果对于一般心的运作有这样的了解，你可能也就相当程度上能够知道，自己修行为什么不得力了。你心思在如理运作上占的比重大呢？还是在非理作意上占的比重大呢？对于如理作意和非理作意，又在哪一个上更殷重、更真切呢？如果答案都是偏向于非理作意那一边，那自己修行经常性失败，有什么奇怪呢？

这里说到的修行，有什么神奇呢？只是当烦恼、恶不善法生起的时候，自己反复地、强化地安住在这种抉择和作意上——“如果这样的心念继续发展下去，那是充满危险和苦痛的一条道路，我要自找苦吃吗？”决定地这样说。

如果自己还想不明白这种危险、苦痛是什么，自己如果随顺这种烦恼不善法意味着什么，也可以在心中跟自己说：“如果我选择走这条路，那我为什么不抓起一块烧红的木炭向自己脸上拍呢？”如果你肯这样做，那你可以选这条路，说明你已经疯到一定程度了。不做这种清晰的、关联式的意向设想，那所谓这个“有害”，对于自己来说总是不够真实、不够真切、不够清晰、不够有力。给自己设置门槛，如果你真的能够认可这样愚痴的行为——肯抓起一块烧红的火炭，拍在自己脸上，还要揉几下，还要口里叫着好——能够做到这样，那你可以去选择刚才那种心的运作；要是不能，请你停下来，因为你承受不了后面的结果。

调伏内心，哪那么难呢？很多人到处去寻找各种方便，哪需要那么复杂呢？是，佛法很慈悲，为众生取设种种方便。实在来说，对于丈夫气概，就是利害的抉择而已，哪有那么多七七八八的技巧、理由呢？就是利害，你自己选什么。下一段：

比丘们！就好比一处即将收成的稻田，如果看守该田的人疏懒，不认真

看守，就会让牛只闯入，如此一来，即将收成的稻子，就会被糟蹋一空。

刚才我是拿火炭做的比喻，佛在这里做的稻田和牛的譬喻，也是在让比丘们通过联想那个农耕年代常见的情形，来关联上，这种恶不善法、烦恼心所运作，会产生什么样的不良后果。原理是一样的，你想“稻田里闯进牛”也好，你想其他对于自己来说感受特别深刻的利害关系也好，总之，这是一种灵活的方式。在古时候，稻田、牛，是人们常见的；在今天，很多城里的人没有感性认识，虽然看电视、看电影、看视频、看图画有看过，但是对它没有感受性的东西。我说“烧红的木炭”，大家吃火锅都能想到。这烧红的木炭拍在脸上，不要说拍在脸上，连被根火柴烫一下都受不了，大家能够想到。这里的譬喻，是让人把这种利害鲜活地展现出来，容易让人感受得到。

在这个譬喻中，“守田的人疏懒”是譬喻什么呢？譬喻我们的正念。如果正念不够强，烦恼不善法就容易发生。这篇前一个故事所讲的，可以看做是跟“六入处”“守护根门”等等修习密切相关的，从前在“六入处”以及“守护根门”相关的故事中，我特别提到过：“我们说守护根门，用什么来守护？”正见特别遥远的会说：“我来守护啊！”“那‘你’是什么啊？怎么来守护根啊？请描述一下这个生命现象是怎么回事？”说得再稍微贴近一点，可能会说：“心来守护。”心里有这样的活动、有那样的活动，你指望嗔恼来守护心吗？指望愚痴来守护心吗？指望贪欲来守护心吗？什么来守护心呢？正念来守护心。

所以，“看守该田的人”譬喻的是“正念”，这样人的“疏懒”是说的“正念不够密集，正念不够坚强”，也就是我常说的“有没有恒常、委细的正念，有没有恒常、委细的作意”。“恒常、委细”是论里的词，解释的话就是常说的“殷重、无间”或者“殷重、绵密”。“认真看守”就是正念比较坚强也比较绵密。这样，这些烦恼不善法就不会发生，否则，烦恼不善法发生，就像一头牛暴烈地跑进即将收成的稻田中，这块田地都会被糟蹋。

如果守田人战战兢兢，随时提高警觉守护，一发现牛只闯入，马上扣住牛鼻，鞭打一番，再赶它离开。如果这头牛一而再、再而三地闯入，每一次都被守田人捉打驱离，久了以后，这头牛就不敢再靠近该稻田，更不会再闯入田里糟蹋农作了。

“守田人”，也就是我们守护诸根的正念。所谓的“战战兢兢，随时提

高警觉守护”，是说的作意很殷重。过去说“战战兢兢，如履薄冰”，想一想要在那种冻得很不牢的冰面走动的时候，战战兢兢，试试探探，全神贯注地，稍微有一点不对，马上退回来，一点也不敢有精力的分散，随时提高警觉守护。这是说的殷重和绵密，这里就是对于殷重和绵密很生活化的描述。

说到殷重和绵密，在日常生活中人们不是没有经验到，我常常举的一个譬喻：比如体操运动员平衡木项目，几个跟头上木了，他在上面关注的是什么呢？他就要很有正念——正念于身，正念于自己身的运作等等。你们有没有看过攀岩，或者其他一些比较挑战性的？那个时候不仅挑战人们的身体，也挑战人们的意志和内心的稳定。意志不坚定，正念不够强，稍微一分神就会出错误。我记得从前也说过某一位从事体育工作的，说他在那种摩托越野中，很高速度，很挑战的路段，几乎随时都有生命危险，自己必须注意力非常集中，但是身体又很放松。为什么有一些人愿意去接受那种挑战呢？因为那些情况下会有一些身心的反应，会逼迫他自己进入那样身心的状态。从身体内一些分泌情况看，他有一些应激的反应，另外他身心的状态会不一样。从佛法来看，其实这个是很没有必要的，用这种危险来挑战。但是作为譬喻，作为我们理解这种情况是有帮助的。

“战战兢兢”，这是很殷重，你想徒手攀岩的，生死就在这一线之间，他敢不敢有任何疏忽？不敢——有了殷重。他稍微注意力一打晃，一去想东想西，想一个招笑的笑话，自己一笑，好了，就结束了——不敢！自己不仅很殷重，而且很绵密地随时地保持着警觉和内心的灵活。既警觉又灵活，他如果身体都吓得僵住了，那还是死路一条。

从这些日常生活中可以见的，大家可以慢慢地去体会正确用心中一些好的东西，因为这些大家还可以想象。实在不行，还可以走一小段钢管路，比如两厘米宽的一个钢管，离地面只有半尺不到，自己可以上去走一走、试一试，试一试那种绵密的警觉和自己的殷重，那也就知道这颗心应该怎样殷重、绵密地如理作意。

后面说“一发现牛只闯入”，这是说的“一发现烦恼现起”。“马上扣住牛鼻”，牛鼻是牛的要害处，什么是烦恼的要害处呢？可以有几个，像这里主要是从利害的角度来抉择的——这个烦恼会导致什么——这是烦恼致命的弱点。如果这个人有正见，知道烦恼会导致痛苦，那就要问自己：“能

不能够容许这种后果发生？”像这个譬喻，不仅在强调怎么用心，还在强调这种后果。

“鞭打一番”是说的“鞭心令伏”——这四个字是《大智度论》里的话。“鞭心令伏”，用鞭子抽打这颗心，让它调伏下来。因为这颗心有时候随顺颠倒，随顺烦恼，会狂躁，会很可笑。这个时候就一下子回转心，用正念提起来，拎着它看，它到底会带来什么？难道不是带来痛苦吗？我为什么要随顺它？这样鞭心令伏，抽这颗狂心，让它调伏下来。

“再赶它离开，如果这头牛一而再、再而三地闯入，每一次都被守田人捉打驱离，久了以后，这头牛就不敢再靠近该稻田，更不会闯入田里糟蹋农作了。”如果这样的烦恼这一次调伏了，下一次再现起呢？继续这样做。那不是很烦吗？你除了去做正确的因缘，还能做什么呢？如果这颗心不肯去做正确的事，那它是要干什么呢？当然是去做正确的因缘。跟烦恼说，跟自己这颗心说：“你只要这样运作，那就是会受到这样的对待；我是很有耐心的，你一万次现起，那我一万零一次地带你回来。”

我们一起做过禅修的一些法友，可能听这样的话不陌生，在座上的时候面对散乱，我是这样跟大家说，来调伏这颗心。散乱是一种烦恼，你在禅修中用正念，带着正确的心态，把注意力再一次放回所缘，那是对于散乱这一烦恼的调伏。日常生活中发起的其他烦恼，不也是烦恼吗？贪欲、嗔恚等等，那你应该怎么做？一样做，去调伏它，一而再、再而三，用无尽的耐心去调付它。没有任何不耐烦，决定性地要调伏它——自己跟自己心这样说的话，你放心，烦恼容易调伏。怕的就是革命不坚定，总做骑墙派。真的有坚定的革命意志，有革命乐观主义精神，决定去做这件事，哪有那么难呢？下文把这里譬喻的义趣张显出来：

比丘们！调伏我们的心，其道理就像制伏那头牛一样，要随时警觉守护，一而再、再而三地告诉自己：那是一条充满恐怖、荆棘、障碍、危险的邪路，应当厌离，用这样的方法来驯服。心被驯服了以后，当六根接触六境，产生认识时，心念就会变得沈稳而专注。

这说到调伏心，就跟前面所说的制牛一样，一方面要殷重、绵密，另外一方面要不厌其烦。真的具足了这两个，就意味着你有决定意乐。有决定意乐，是内心一个很重大的变化。这跟正见有关系，也跟精进意乐有关系。

所说殷重、绵密，不就是于断恶修善这些事有非常勇悍和非常精勤的相吗？一而再、再而三地告诉自己，就是不厌其烦的你只要出来，我就这样对待你；只要这样的烦恼现起，自己心就是这样去运作、去对待，为什么不耐烦？“它有再现起的耐烦，我就有再调伏的耐烦”——这里是譬喻，这里的“我”和“它”都是譬喻说。如果就内心来说，是烦恼不善法现起，只要在警觉的当下，马上就去做它的对治因缘，没有什么好说的，这就是要成为内心应该中具足的一种联动，直到你再也不要出现，直到你不敢出现，直到你自己息了。

下文说这是一种内心的抉择，要反复这样来抉择——“那是一条充满恐怖、荆棘、障碍、危险的邪路”。之前讲到“六入处”相关的时候，我也谈到过偈颂和故事——“譬如明眼人，能避险恶道；世有聪明人，能远离诸恶”。这样的道路，作为一个聪明人，会去走吗？不会！我问大家：如果你上山有一条路，在路边的草丛里埋伏了无数的毒蛇，路边的树木上也挂满了毒蛇，甚至路面上还有很多毒蛇在蜿蜒游走，你走吗？你不走啊！但是为什么烦恼出没的道路，你愿意随顺下去呢？还是没有认清烦恼的过患。

所以这里的对治方法一点也不复杂，只要你有关于烦恼过患的正见，那么你在这儿就需要有正念，把关于烦恼过患的正知正见调动起来，一而再、再而三地在内心中强化就可以。就这么简单，原因就是人的内心是希望趋利避害的，人的内心是希望离苦得乐的，他的任何一个抉择，归根到底是在当时他认为这样更有利（是在真实的认识和感受中）。

有一些人真觉得自己有因果观念，但是事到临头的时候总屈服于内心的烦恼，原因是什么？因为他对因果观念是抽象的理解，没有对应上生命的感受。佛法中这样处处譬喻说，那个时候他都想不起来，他想起来就是抽象说。他没有理解经典中这种种譬喻说的意思——就利害，谁听不懂啊，佛为什么要举例说啊？就是要调动当时听讲人关于利害的感受，关联起来，这样关于利害的抉择就不抽象，而是跟生命经验结合的——这也可以成为你修行的善巧。

这就是我之前讲那个烧红火炭譬喻的道理。如果内心关联不起来，你跟自己这样说：“我现在愿意这样继续去随顺烦恼，难道不等于我抓起火炭往脸上拍，还要滚三滚，心里还要叫好吗？我真的肯这么做吗？”也可以跟自

已放宽一点：“我也不必然阻止心这样做，你如果先能够抓起一块火炭往脸上拍，转几圈，觉得这是一件好事，那我们再来向下随顺这个心往下运作，可不可以呢？”这样善巧地调伏心。为什么当烦恼现前的时候，就想着去随顺它呢？就反反复复地在那儿回放——应该那样、应该那样、应该那样呢？

这种关联，是我们修行中要会用的一种善巧，为什么呢？因为一些利害的抉择在很多人那太抽象了，他的修行还没有深刻到那个程度，这个时候利用他从前有感受性的认识，帮助他把在佛法里面获得的这些见解，用感受化的形式向生命深处渗透，可以用之前说的这些善巧。

曾经有位法友跟我说，自己想要做一些佛法方面的闻思修学，但总在坚持上做得不太好。我给他出过一个主意，用的原理就是刚才说的原理——看看自己可以自由支配的时间有多少，然后拿出来自己认许的比例，固定下来就不要轻易变，除非极重大的情况。每一天不把自己规定的这些事情完成好，那就先不要睡觉，什么时候完成了，什么时候睡，再苦再累都不要变。为什么呢？因为他的生活相对规律，自由时间完全够。如果不够，一定是放逸懈怠了；如果不够，一定是散乱了；如果不够，一定是对于佛法不具有殷重了。那就是自己犯错误了，自己犯错误，自己要承担结果。

这件事情当然是生命中重要之事了，佛法的学修不是生命的可选项，对于有认识的人来说，它实际是必选项。就像一般人的吃饭睡觉一样，有几个人吃饭睡觉每一天要进行思想斗争：“我今天要不要吃饭？我今天要不要睡觉？”都是觉得吃饭天经地义，睡觉天经地义，不需要内心打商量，不需要每天做思想斗争——要不要吃、要不要睡。为什么？因为觉得那是对身体必须的滋养。佛法难道不是更深刻的、更有益的滋养吗？为什么到佛法这儿就开始讨价还价，就开始有商有量呢？为什么就应该每天去做思想斗争了呢？

所以当把它重要性提升的时候，可以做关连，比如跟生命中一些必须的活动关连起来，像吃饭、睡觉，如果我确实因为烦恼不善法，因为自己时间安排不恰当，因为自己重视度不够，因为优先度不够等等原因，导致本来可以完成的佛法的学修没有完成。这是生命中重要之事，跟吃饭、睡觉一样重要，甚至对于有认识的人来说，在不影响生命延续的情况下，比吃饭、睡觉更重要。我这一顿不吃会不会死？不会——我宁可这顿不吃，我拿出时间来做这个。我少睡一个小时会不会死？不会——好，那我要拿出一个小时来，

把这件事情补完。

我甚至跟这位法友说，你做这样事情的时候，甚至可以跟自己这样讲：“也不是逼迫你必须每天去做这个佛法的事，反正你要能够做到每一天都不睡觉，你也可以每一天都不干。每一天只是做完了才去睡觉，没做完就不睡觉。如果自己甘愿每一天都不睡觉，那就可以轻轻松松每天都不干。”做这种关连之后，你看看自己能不能够坚持。这里用的善巧，跟前面所说的是一样的。

这里是说到通过这样利害的抉择来调伏心，当这样的调伏成为一种习惯之后，烦恼不现起——是的！还没有解脱，还没有生起无漏智慧，但是你这种强盛的正见、决定的意乐和对于心善巧的调伏，就能够遮烦恼，令其不生，这就是所谓的“调伏烦恼，遮令不生”，遮止它，让它不再生起。为什么？因为你破坏了烦恼生起的前置因缘。

请问：破坏了烦恼生起的什么前置因缘？

能想到吗？可能大家对于这一块佛法的实践不一定很清晰，所以这样的问题更多地是要抽象地从义理上去考虑了，没有办法看着自己的心给出回答，那我再来强调一下！刚才说到，人的内心运作，不管是善法、不善法，不管是烦恼还是什么，它其实总是基于自己觉得是趋利避害的方向，向下发展的。这个人对于利害的抉择特别强烈、清晰、有力量，随顺于法，随应于如实，那么烦恼就没有现起的基础。他都不会去气恼，为什么？那是不善法。不善法意味着什么？意味着痛苦。这只是从利害上来抉择——对自己也没有好处，对别人也没有好处，为什么要认同它，为什么要纵容它，为什么要推波助澜？当这样的运作多了，都不需要去思考了。不假思索，原因是你已经不认同那种烦恼生起的逻辑了，破坏了它前置的这种颠倒的利害抉择——这就是刚才“破坏了什么”——破坏了颠倒的利害抉择，所以这样的烦恼生起不了。

每一个怒气冲冲的人都觉得对方可恨、有问题，他都很难回到当下看到这个烦恼本身有问题，看到这个烦恼对于自己当下、未来的害处，对于别人的害处。都在强调别人有问题，“别人有问题，甚至无理恼损我，那我当然要自卫、要反击”，所以他觉得嗔恼是有充分道理的，是给自己带来趋利避害的好处的。如果没有这样颠倒的利害认识，完完全全随应于真理，完完全全随应于生命如实的规律，嗔恼哪还有生起的前提，怎么还有机会现起呢？

你就根本不认同它那个逻辑，它的前提不具备，也就无法现起。

不等于说这个人有无漏智慧，他只是基于利害的抉择。这是现象层面的如实，不是本质层面的如实。本质层面如实要观察什么呢？要观察“我、法不可得”，也就是下文所说的。下面一段内容也很好，要展开讲，可能今天的时间并不够多了，我们就留到下一次再来一起学习。

【佛法问答】

今天剩下的时间，大家如果有问题，我们可以一起做一些交流。有问题的，可以先发一个简单的数字或者标点，然后再慢慢输入。好，有法友有问题，那我们稍等一下。

今天这一段看起来并不是多么难理解的文，跟大家剖析了一下里边一些可以通用的善巧。我希望大家不仅能够体会这里边的善巧运用它，也希望大家能够把自己的聪明、才智都用在修行上，去体会修行中、经文中这些内容，把它运用到生命里，并且发现它的原理。

问题1、如果不玩蹦极或悬崖秋千，被说是“我执重”，是否合理？

法师：不合理。因为那个不必然利益自己，也不必然利益他人——对于这种事情，为什么必须要做呢？如果这样有相当危险的事情，既不对别人产生利益，也不对自己产生利益，硬要去做，有的人是为了证明自己行，有的人是为了新奇体验，还有的人是因为身心的反应（他已经有一定的成瘾性）——这些没有一个是基于真正自利利他的动机的。也许个别人会用它来修行，不排除，比如在那高处落下的时候，他来练自己的心，看自己内心是滞仍然柔软、怡然、全然地开放，充满了对于一切有情的善意、慈悲，甚至自己菩提的意愿。这些都好，不排除这种情况，但是这个没有必要作为一个普遍的方法。破除我执不是靠这些来完成的，这可以作为一个特别的方便，但是没有必要作为普遍的方便，特别是在修行的引导上，要具足善巧。如果说我执的话，凡夫哪个我执不重呢？处处感觉有“我”，这都是不用提的事。你去蹦极了，我执就不重了？“你看我真行”，是不是呢？所以这样说，不见得是善巧的。

问题2、“鞭心令伏”，感觉这个特别实用，有更加具体的操作方法吗？

法师：你把《大智度论》的电子档找来，你就用这四个字搜一下，那儿前后段落中就是谈菩萨的一种用心方法。当这个烦恼、恶不善法在内心中现

起的时候，要呵责这个心，说：“你无始劫来种种颠倒、奔逸、坏人好事，我跟着你跑来跑去，流转生死，枉受诸苦，得什么好处了？‘我今誓不随汝’，我一定不跟着你走。”对于烦恼要有这种决定，“如是种种作意，鞭心令伏”。

这一大段文，我在这里不去详细说，你可以找来看。我记得从前微信朋友圈好像是发过这一段文，印象不清楚了。从电子档找来，应该不费力，可以学习一下上下文，甚至把它抄在书签上，或者录在手机——自己方便的形式上，常常地看，念熟于心。然后自己常常地这样在这个上，运作心，引导心，让心慢慢地对于不随顺烦恼有决定的意乐，这样修行就容易得力。

好，这个问题回答这些。是否还有其他问题呢？如果没有的话，我们一起合掌，来做个回向。好，还有问题的话，那就稍等一下。

问题3、看到某人乃至出家人的过失，算不算观过？

法师：在某个体系下学习的一些法友，对于“观过”这个词特别熟悉，也特别敏感。所谓的“观过”，指的是内心中常常呈现出别人的过失相，不是说一般意义上“能够辨别这是对、还是错”，不是在一般意义上“知道这个人表现的是善法多、还是不善法多”，如果连这种分别力都没有，那不是愚痴吗？学佛是增长智慧，怎么会是越学越愚痴呢？

但是，观过所讲的情况确实不应该发生，那就是把这个人的不悦意相、过失相常常放在自己心里，这是自己的烦恼相。没有任何一个成熟的修行人，内心善法强盛的修行人，智慧够通达的修行人，在生命中会有这种特征。为什么呢？因为他内心中常常有善法相伴，甚至充满了建设性的运作。

你看一般人所谓的观过，伴随着是什么呢？把别人的过失相现起来，然后心里给别人下定义——这个人这样不好，那个人那样不好，那个人总那样——有什么建设性？自己内心很容易生起骄傲，很容易生起看不起，很容易生起烦恼，很容易生起不服气，各种烦恼相——有什么建设性呢？对自己德行、智慧的增长，有什么好处呢？对于别人生命走向安乐，又有什么好处呢？那是一种错误的运作，也是在这个意义上说“观德莫观失”。内心常常现起别人如法的相，而不是常常现起别人不如法的相。侧重的观察点是别人如法的部分，知道他（她）某一些方面不太如法，但是内心不黏着这些。

这里边道理，有一些从前讲过，如果用尼采的话说：“当你凝视着深渊，深渊也回望着你。”用神经生理学的道理来讲，所谓灵长类动物有镜像神经

元，常常看到什么相，乃至内心中常常现起什么相，会对他产生模式上的影响，他就是容易被内心中常常现起的那个相所影响，容易向那个方向发展。这个在神经生理学、在心理学上，有很多明确的例证和结论。

作为修行的善巧，当然要随顺规律。如果内心中常常现的是功德相，常常现的是如法相，常常现的是自己希望达成的如理运作，自己就容易随顺那个，这就是我们修行对于初学人需要好环境的原因。他眼睛看到的是这个，耳朵听到的是那个，耳濡目染之下，内心自然容易现起这些好相，也就受到影响，生命也容易发生随转。

当然，这一切的根本还是在于内心取什么相。他处在圣人堆里，他每一天就是去找这些鸡毛蒜皮的、小的瑕疵，拿放大镜去看，黏在上面，那他住一辈子只是成长过患。所以，这颗心如果想要善巧地增长内在善法的话，在是非分明、善恶明辨的基础上，要“观德莫观失”，多多地观察功德，内心多多地住功德相，而不是让这些过失相住在心里，这样，自己内在能够增长，也能够让这颗心变得更光明。好，这样来回答这个问题。

今天，时间关系就到这里，我们一起来合掌做回向。

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！

044-2. 就像驯服一头牛

{ 厌离苦，调伏蛮牛养心田 }
{ 大智慧，堪破妙音悟缘生 }

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》第四十四则〈就像驯服一头牛〉，这一则故事我们已经学习了一半。上一次说，这一篇故事谈了两大类方法：第一类偏重于抉择利害，来调伏烦恼，来守护自己的心念；今天要学习的是第二个部分，主要是通过智慧观察，来认识到过去烦恼的荒谬，所以不再随顺它，不再认同它。

因为上一次和这一次中间隔的时间稍长了一些，所以我们可以看一下上一次最后讲的一段。上一次最后讲的那一段说：“比丘们！调伏我们的心，其道理就像制伏那头牛一样，要随时警觉守护，一而再、再而三地告诉自己：那是一条充满恐怖、荆棘、障碍、危险的邪路，应当厌离。”

大家想一想上一次所讲的内容，提到我们人在过去的日常生活中，去随顺那些不善法，随顺那些贪嗔，内心总是认为那样是对的，或者那样是有利的。如果我们知道那样不对，是邪路，而且无利而有害，有恐怖，有危险，这样，我们的心会厌离的，自然就不会认同接受那些烦恼、恶不善法。

一个离欲的圣者之所以能离欲，就是因为他看到了这里面的苦患、荒谬。前半段故事偏重于从过患角度来思惟，下面偏重于从荒谬的角度来调伏。我们来看故事的正文：

再如，比丘们！有一位从没见过琵琶乐器的国王，当他第一次听见琵琶弹奏时，对那美妙的声音大为着迷，就问大臣说：“这么美妙的声音是什么？”

“大王！这是弹奏琵琶的声音。”

“将这美妙的声音拿来！”

这是一段对白，设定的背景是，一位从来没有见过琵琶、没听过琵琶乐曲的国王第一次听到琵琶弹奏，觉得好听，甚至为这样的音乐而着迷，问大臣，大臣说：“那是琵琶的声音。”这位国王的说法很有意思：“将这美妙的声音拿来！”我们可能觉得正常人不会这样说，有常识的人不会这样说。

这里并没有说是某某国王，这明显是作为寓言来说明道理的。稍后来看我们在现实生活中，是不是在干这样的事。大臣是怎样做的呢？

大臣将刚才弹奏的那把琵琶琴拿来了，禀报大王说：“大王！那美妙的声音，就是这把琴弹奏出来的。”

国王要求拿声音来。那个年代又没有录音机，也没有手机录音，所以大臣拿不了这个声音来，他把刚才弹奏乐曲的琵琶拿来了，告诉这个大王说：“您所喜欢的美妙声音，就是这把乐器弹的。”大王说：

“我要这把琴做什么？我是要刚才那美妙的声音！”

“大王！刚才那美妙的声音，是由这琴的柄、槽、弦、皮，还要有会弹奏的人等，种种因缘和合而成的，刚才您所听到的美妙声音，已经消失而过去了，没办法拿来给您。”

很有意思的对白。国王要他把美妙的声音拿来，他拿不出来，他拿来了乐器。国王对此感到不理解，不接受。大臣做了解释：“那声音是这样的乐器、弹奏乐器的人、乐器本身又是这样部件和合，然后才有的刚才美妙的乐曲声音。那个声音只有在那些和合的时候呈现，现在和合因缘失去，声音也就不在了，没有办法拿给您。”大王是怎样反应的呢？

“嗟！这样虚伪不实的东西，竟能让大家着迷，留着作什么，拿出去劈了！”大臣听命，将琴拿出去，劈成了几百个碎片，撒了一地。

这个国王听到他刚才着迷的美妙声音是这样虚伪不实的东西，他觉得自己做了很愚蠢的事，然后告诉大臣把琴拿出去劈了，大臣也真把琴拿去劈了好多碎片。当然，除非这个国王没有常识，不然的话，我们知道古时候的乐器放在那不会自己播放乐曲的，现在的电子设备能，还是因缘和合，不要以为电子设备就不是因缘和合了。你的手机能够听音乐，如果手机罢工的时候你能听吗？什么叫手机罢工？可能是存储卡坏了，可能是里边某个线路出了

问题，可能是某个元件出了问题，甚至最简单的——手机没电了，你还能听吗？这不就是现代版的“虚伪不实的东西让大家着迷”吗？

我们人很有意思，有时候自己不能够把握所讲寓言背后的道理，总觉得那个在今天看来太落伍了，好像今天的情况跟那个不一样，有什么不一样呢？还有很多人迷恋于网络游戏，在里面投入了大量的时间甚至钱财，实际上他营造的是什么呢？营造的是服务器端的一堆数据。哪一天这个服务器关服了，哪一天这个游戏不搞了，自己那一段岁月留下了什么呢？“虚伪不实的东西，竟能让大家着迷”，不还是这回事么？

在这里大家容易吐槽的是“让把美妙的声音拿来，这多荒谬啊”！或许是这样吧。但是我们如果走到一个地方听到很美妙的声音，不知道什么来源，也许我们就会直接要这个美妙的声音。对于我们熟悉的乐器的形式，我们会想可能需要乐器演奏，如果你走在山谷里听到好像天籁一样的乐曲，你会怎么想呢？我们并不比这个大王高明到哪儿去，特别在现实生活中看我们种种执取，声音是个“一合相”，是种种因缘和合呈现的缘起现象，并没有那个自体真实可得。“一合相”并不可得，它只是种种和合之后，内心取着为一整个的东西、一整个有自体的法，实际上是不可得的。声音是这样，我们日常生活所见所闻、所思所感，有什么不是呢？就像下文所说：

像这样，当比丘有能力观色、受、想、行、识的各种不同粗细层次时，他知道这都是因缘所生，是有为、无常的，则过去所以为的“我”“我所”“我是”，都将止息、寂灭了。

佛在这里要喻说什么呢？这个大王执着有一个自体的声音可得，所以要大臣把那个美妙声音拿来。我们执着的是什么呢？有个“我”可得，有个“你”可得，有个“他”可得——一般人都是这样执着的。这个我、你、他（人相、众生相）是什么呢？如果每个人看自己的蕴流，能看到是色、受、想、行、识交织的五蕴之流。

色、受、想、行、识诸蕴（之前讲过，这里不再重复了），扼要地说：色是物质的；受是内心苦、乐、舍感受的；想是认识结果的，内心呈现为某种意向的；行是指除了受、想之外其他的内心活动，特别是指强有力的思；识是指精神现象中这种了别的功能。除了这些，还有什么是生命现象所没包含的吗？应该说，生命现象物质层面的、精神层面的，都包含在里面了。这

样色、受、想、行、识和合，物质与精神交织的生命之流，跟前面说的因缘和合而呈现的声相，有什么不同呢？是因为众缘和合，才呈现为那样的相，而且是刹那不住的，没有两个刹那是一样的——这样来观察身心，这样来观察精神、物质，来观察色、受、想、行、识。

这里说到“有能力观色、受、想、行、识”，我们每一个学佛人有没有能力来观呢？有没有去观呢？

色、受、想、行、识，最开始不了解在指什么，到了解指什么。但是我们看到五蕴、五蕴的因缘、五蕴的不可得这些的时候，我们是在一个一个意向、概念之间推敲呢？还是在看着生命现象中的色、受、想、行、识在体会呢？这是不一样的。很多人学习佛法为什么不受用呢？因为他下意识地、不由自主地总是在概念层面、逻辑层面来思惟佛法、运作佛法，不能够在生命体验层面来体会、观察。也有的人刚开始长期在逻辑思惟层面，从一个概念到一个概念，浮在表面的层面来思惟，久了慢慢也对应上身心中的现象，可能没特意用功夫，慢慢也能不由自主地过渡到体察型的、观察型的；这种不是自己主动用功夫，靠着这样的笨功夫过去也是可能，也是可以，不过效率终究不是太高。

如果有合适的教导，或是自己有这样的意识，主动在观察、体会的层面来看，这个会更真切、也更受用、更受触动。这里需要什么样的能力呢？正念、正知。止观的训练中要培育正念正知，为什么要培育啊？我们日子过得好好的，没事培育正念正知做什么呢？我们那个所谓“日子过得好好的”，是好好地营造着各种烦恼，好好地在忍受着烦恼带来的各种不安和苦相，有什么好呢？之所以要培养正念正知，在生活中不断地去修习、观察、体会，是要干什么呢？是因为这个能够培养我们正确的内在能力，籍由这样的能力，我们能够正确地观察身心、观察色受想行识、观察生命中物质与精神现象。基于对于现象的如实知，慢慢地能够看到现象的本末因缘，现象的规律，也能够洞察生命现象的本质。这些发生的时候，过去因为不如实知而以为有“我”、有“我所拥有的”，以为那些自然而然存在的、一直是“他本身”的这些错觉都会消失，都会止息、寂灭。

当生命中这些错误的根源被消除了，那么由这个错误根源而发起的身语意不善法也就消除了。这些无明烦恼、恶不善法消除了，那么生命未来的苦

也就消除了——“惑灭则苦灭”——这就是佛法究竟的离苦之道。不要以为佛法是没事找事，在我们本来已经够呛的忙碌生活中再重增重担，佛法是帮我们走向生命解脱的。什么叫解脱啊？如释重负，如囚系出狱，这是解脱给人带来的安乐。我们日常的生活违背于真理，不顺于道，认知不符合诸法如实相，所以有种种问题；随顺佛法，洞察真实，如实知见，能够导致离苦。这就是这一段偏重于从智慧观察来说明调心的义趣。

刚才说故事里的大王要拿声音过来给他听，结果大臣告诉他：“那个声音拿不来，只能由那一堆因缘和合出来这个声音。”我们在现实生活中，不能因为这些和合因缘相对来说关联得密切一点，就觉得它就是一整个了。声音嘛，特别在古时候没有留音装置，让人很容易看到这个声音是种种因缘和合呈现的。这个所谓“很容易看到种种因缘和合呈现”，是说它这些因缘不常和合，在古时候乐器演奏的人、乐器本身等等这种种因缘不容易总是常和合的；今天容易有一个背景音乐反复播放，那是电子设备的方便，但不等于不赖于因缘。古时候那个因缘因为不常和合在一起，所以它和合在一起更容易被体会到，如果一些因缘容易和合在一起，常常和合在一起，我们这颗荒谬得过分的心，就往往更容易体会为它就会自然而然存在，不是依托于因缘才存在的。

我想，刚开始在说“把声音拿来”的时候，有一些头脑快的，会想到今天的这些电子设备，以为那就是把声音拿来吧。你拿来的还不是声音本身，还是另外一堆因缘；只不过这一堆因缘，它的和合变得更容易，或者联系更密切，如此而已，所以执着得就更坚实。

我从前讲过这样一件事，让我们体会“我们认为是一个东西”这背后有意思的地方。讲什么事呢？如果我们桌子上摆两个铅球，我们会觉得是一个、还是两个呢？就说我们日常感觉，大家没必要做脑筋急转弯。摆两个铅球，大家觉得是一个东西、两个东西呢？是两个东西，两个铅球嘛。如果这两个铅球上各自有个环，中间拿铁链子拴在一起，这是一个东西、两个东西呢？大家常常体会为一个东西。是什么东西呢？练过武术的觉得是流星锤，注意啦！它不再是两个铅球，它变成了一副流星锤。原来是两个，但是中间连在一起就是一个了！如果这样的话，这两个铅球要是被一根非常细的、很不结实的缝衣线连接在一起呢？一个东西、还是两个东西呢？叫不叫流星锤呢？

会不会有人告诉我说：“法师！配方不对，不叫流星锤！”

如果这个大家看不太清，那我们把这两个球放得大一点，一个叫地球，一个叫火星，你如果把地球和火星之间拿个铁链子连在一起，一个东西、两个东西、还是三个东西呢？那再换成一根缝衣线，一头搭在火星上，一头搭在地球上，我们系上好了，一个东西、两个东西、三个东西呢？

我们觉得“这个东西它自己就是它自己”，那你看呢？中间的缝衣线也好，链子也好，提供的好像是一种连接，其实提供的是把这两端联系在一起的一种作用。链子和线还都是有形的，如果这种连接作用是无形的，比如引力呢？一个东西、两个东西、还是三个东西呢？

如果你在这里常常地去思惟，自己怎样把一堆因缘拢成了“一直是它自己”这样一整个东西，认识到自己内心这个过程，也认识到自己内心拢成的那个“一整个东西”不可得，这个故事就没有白看，这个大王也没有白白地把那么名贵的一把琵琶给劈了。有智慧的人觉得他劈了很多余，说“你只要知道它不是真实的，它是不可得的，何必劳神费力要把它劈了呢？”是这样，但是如果这样戏剧化的情境能够帮助我们更加深刻地记忆住，更深刻地去体会平时种种荒谬、颠倒的取相，这个还是有意义的。

这一段文里谈到几层意思，说到“因缘所生”，刚才侧重谈的是这个。这一切法、一切现象是因缘和合而呈现的，因缘和合而呈现的就意味着没有一般人所感觉的“它本身”“它自己”这回事，只是因缘的和合，呈现这样的现象而已。而现象又离不开认识、认识能力、认识方式，才被了知。换句话说，不存在那样确定的、本来就是那样的相，某个相总是认识的感官或者是传感器（也就是认识的能力和认识的方式）以及认识的现象和合在一起之后，呈现的一个认识结果。一般的心往往把这个认识结果体会为一个确定的相，属于某个确定物体或者事物的相。这是我们把和合因缘呈现的认知结果，认为它就是有这样自性的，又把这样的自性投射到一个实体上，投射到一个什么实体上呢？外面的那个东西或者这个人等等。应该知道这是一个认识结果。

就像我们看到一个人在瓜田里弯下腰去，好像在那摸索。如果内心不做过头的事、不说过头的话，内心不会说“这个人在偷瓜”，而是就如其所见的描述，比如以人的角度来讲故事，“看到这个人蹲下腰去，手在向地面或

向低部做一些动作”就好了。你要想结论“是不是在偷瓜”，那还要进一步地来观察。但是这个心很可能没有这么如实，投射到那上面去，就容易以为如何如何。但是这个真的如其本然吗？不一定。

我们要是能够认识到所谓的认知结果，是现象、认识能力、认识方式等等因缘，和合呈现的结果，不是现象上就有这样呈现为这个相的属性，比如看到红色的，不意味着有那样的自己感觉的属性叫“红色的”，而是这个现象与眼根等等共同和合呈现为一个认知结果是那样。

如果能够从这样因缘所生的角度去认识自己的见闻觉知，去认识所谓的外在现象、身心现象，那就能够看到这一切都是由因缘条件而现起的，是有为的——有为的“为”是造作义，换句话说因缘和合、条件具足才呈现的，这叫有为。而不是像一般人感觉“他就是他自己”，“他就是他自己”是不待于他的，那是我们“他是他自己”感受所要包含的意思。

“这个东西一直是这个东西本身”，里面是什么意思呢？这个东西是独立自成的，是不待于他法成立的。但不是，是待于他法而呈现的，是有造作的，有为的。既然是依托于种种因缘而呈现的，那就由因缘而成就，由因缘而散坏，没有一个一般人所感觉的“那个事物、那个东西本身一直是那个东西的本身”，“一直是那个东西”就是“常”的感觉，而那个“不可得”叫做“无常”，这是说“是有为、无常的”。

如果能够这样在身心五蕴上观察，就能够破坏过去在直觉认知中感觉到的那个自我感。那个自我感是荒谬的，那个自我感在我们直接感觉中是“不待于他缘的”“他就是他自己”。所谓的“我所”就是我所拥有的，属于我的——“我”都不可得，“属于我的”有什么真正意义上的真实呢？还有“我是”——“我”都不可得，谈“我是怎么样”“我是什么”，这个还是基于错误认知的一种判断。

但是这几个正是一般人毕生为之忙碌的，“我要怎么样”——他说的这个“我要怎么样”往往是向外去定义的，“我要拥有这个、拥有那个，达成这个、达成那个”往往都是向外定义的，然后基于这些来自己给自己一个标签，“我是什么什么样的”“我有多了不起”，或者“我有多悲催”。一个真正破除了这些颠倒的，像这一切想法都会止息、寂灭。不是故意地去压制，而是错误不再发生。下文说：

比丘们，应当作这样的思惟观照！

这是佛最后的策励！我们应该做有智慧的人，不要去重复内心的荒谬和错误，更何况这些荒谬、错误带给我们无穷无尽的苦恼。正文我们就学习到这，下面来看“按语”：

按语：

一、本则故事取材自《杂阿含第一一六九经》《相应部第三五相应第二〇五经》。

“按语”的第一则说明故事的取材。

二、一头牛，需要一而再、再而三耐心地调伏，才能驯服，心念也一样。这个方法，大家或许比较熟悉在禅修中的专注训练时用：妄念起来了，察觉了，拉回到原来专注的地方；又起来了，察觉了、再拉回……。然，从这个故事知道，这个方法并无限用于专注训练用，就是对过去贪、嗔、痴积习冲动的调伏，佛陀也以这个方法教导我们。

这里作者要强调的，这种一而再、再而三的用心并不是只在修止、训练心的专注时用，在调伏贪嗔痴等烦恼这些内在的不善法的冲动时，也是这样一而再、再而三地调伏。

前面也说过，“对于烦恼调伏它”这件事要有决定，而且要有无尽的耐心，当你有无尽的耐心、有充分的决定来做这件事的时候是容易的。太多人在刚开始修行的时候不够善巧，不仅决定不够，耐心也远远不够，常常出现什么情况呢？日常生活中烦恼现起，这样调伏一次，又现起，调伏一次……，若干次之后，耐心没了。耐心没了表现在哪儿呢？开始怀疑了。怀疑什么呢？

“我行吗？我是不是哪儿不对啊？为什么这个烦恼还现起呢？”内心对于自己能够调伏烦恼这件事产生了怀疑。为什么说这是不耐烦的表现呢？因为他怀疑之后，或者是换个花样，或者压根儿就不做了。特别是对佛法了解稍微多一点的，在对于佛法没有决定时，容易出现不断换花样的情况，而意识不到是自己的决定和耐心不够。

“决定”的意思就是，我一定要调伏，什么也别讲，讲多了都是借口，我就是要调伏，就是不认同，就是不随顺；“耐心”的意思是，一遍这样，两遍这样，一千遍、一万遍还是这样。在禅修营里说，对于自己出现了散乱，念头飘移，离开了禅修所缘，发现了之后，要对自己柔和地微笑一下，肯定

自己觉察到妄念这件事是好的，觉察妄念本身是好的，然后带着这种柔和地坚定再一次把注意力放回所缘，还要柔和而坚定地、充满无尽耐心地对内心说：“你就算一万次跑掉也没关系，我会一万零一次柔软而决定地带你回来，跑吧，可以。”当有这种无尽的耐心和决定的时候，心很容易就调伏了。不够耐心、不够决定，试两下就毛躁了，就不安了，就不堪继续用功了。

耐心很重要！但是这个耐心不是乏味、绝望、没有意思的，而是自己因为对于法的了解，知道法是普遍的规律，而当下这个五蕴聚、当下这个身心或者大家一般说的“我”，并不是在规律之外的；我是规律里的，不是规律的例外。法是普遍的规律，那这个规律一样适用于我，我这样正确地用功，就一定会发生这些改善。

所谓对佛法的信心，用不着喊口号，用不着自我催眠，你只需要知道这样几件事：法是不是普遍的规律？我被不被这个规律所包含？如果这两个都是肯定的，那我顺着法实践就一样能行；谁顺着法实践谁都行，不是你行或者你不行，而是规律就是这样的。因为对于法有正确的认识和确认，所以自己能够有坚定、有决定，也容易有真正的耐心。就像一个人磨一把刀，如果这把刀很钝，磨一下两下当然磨不好，那就扔一边去，说这刀磨不好——那这刀就是磨不好了。如果知道这把刀钝了一些，需要多磨一会儿，那就耐心去一下一下磨嘛，会磨好的。修行也是这样，你知道这是普遍的规律，知道自己当下的身心运作还是在这规律之中，也就知道这样去做正确因缘，一定会有那样的果出现，需要的就是善巧而正确地去做因缘，如此而已。

另外要说什么呢？禅修中训练的身心堪能、身心模式，不仅仅是在禅修时候用。禅修只是我们生命、生活中的特区，在这个特区中我们开始培养、体会一些在一般生活状态下不容易培养、不容易体会的东西，而这些正面、良好的东西被我们越来越熟悉地体会到，被我们越来越强盛地培养起来，会发生什么呢？这个经验不会只停留在特区里，它会自然地或主动地向整个生活乃至全国推广。这个时候我们在日常生活中，身心也更容易超越过去的模式，超越过去的错误，会有更多通过禅修体会、培养起来的正确运作出现——正念正知、柔软慈和、怡然喜悦，这样美好的生命状态会更经常地现起。

三、故事后半段的琴声譬喻，从琴声到琴的分析，了解到因缘和合中，没有任何实在的、永恒不变的“我”，当然也就没有“我所”可以执着。这

样的观法，也可以获得破除“我见”“我执”的成果。后来某些学派，或许也借用这种分析方法，成为观空的一种方法。

这是偏于智慧观察，以琴声为喻这一段里面的内容，之前跟大家有作一些分析，了解到因缘和合中没有任何实在的、永恒不变的“我”，没有任何实在的、永恒不变的“它本身”“它自己”“我自己”，没有那个自成自体的声音，也没有这个自成自体的手机，也没有这个自成自体的“我”，这一切是因缘和合、自体不可得的，谈不上任何自体真实，更不是“它一直是它自己”的不变。如果意识到这样的“我”不可能，实在的法不可能，那“我所”也就不可得；“我”固然不可得，“我所”也就不可得。后文说“这样的观法，也可以获得破除‘我见’‘我执’的成果”——是的，这是通过因缘和合而体会“我”不可得，通过无常体会“我”不可得。

“后来某些学派，或许也借用这种分析方法，成为观空的一种方法”，作者在这里隐含的是什么意思呢？我们汉传佛教徒可能熟悉一个词叫“析空观”，这是我们汉传佛教在观察空方法的总结中，对于声闻部派一些观法的贬抑，认为什么呢？像说一切有部分析色法到极微所用的路数就是这样的析观，所谓的“析空”，分析色法，一点一点分下去。但是有部觉得法有自体，它的这种哲学取向让他们执着分析色法到最后有一类极微存在，这就导致极微所成的固然是没有实性的，但极微本身是有实性的——这就被后来一些人所诟病，所以“析空观”在某种意义上成为了一种有贬义色彩的词。

当然，《阿含》本身不说像有部分析色法到极微这样的说法，那是有部的部派观点，自宗的观点，并不是《阿含》——佛法根本意思这样，所以不能够说声闻佛教观空就都是析空，而应该说是有部有这种不善巧的观法。这种观法，如果分析色法到极微，确实是有问题的，就变成了这个极微本身是有自性的——并不能够获得透彻的空观，这也是被诟病的原因。

就这段经文来说，它并没有进一步地去做任何剖析，比如观声音，就是看声音是怎样因缘和合而成，声音没有实在自体可得，是虚诳不实之法；观察“我”，看一般人概念中的“我”是怎样的因缘和合，无有实体可得，也是怎样的虚诳不实之法。到这儿就可以了，因为这位大王的执取在“好听的声音”上，因为一般人自我爱的核心，是感觉自成自体的、“我就是我”的这个“我”——破除了这个就好了。所以在《阿含经》中并没有处处都去透

彻地、穷法源底地讲一切法空，但是在《阿含》中有“一切行空寂”的义、有法空的义，只是没有偏重强调而已。

这是这部经中用分析观法没有造成过患的原因，它没有去做这种哲学推论，而是针对于人的贪欲、烦恼，去破除贪欲、烦恼落脚的那个虚诳不实的基础。当贪欲、烦恼落脚的这个虚诳不实的基础的虚伪相被揭示出来，贪欲、烦恼就失去了立足之地，于是就止息、寂灭了，就解脱了，这就是佛法以离苦为其目的。而离苦又是通过智慧断烦恼，也就是智慧破除过去的不如实知来达成的；智慧就是如实知，如实知了就没有不如实知，就是这样的简单。

根本而朴素的佛法，不去做哲学的玄思，它时刻贴近、关注着有情的离苦得乐，指导着有情离苦得乐的实践，而不是要构建一套庞大的、多么美妙的哲学体系。当然，如果有心而又善巧去做的话，佛法可以展开为这样的体系，但是有一些部派、有一些佛法中的流派在个别问题上可能不善巧，就难免有一些谬误了。

时间关系，今天就不再跟大家作问答的互动了，大家如果有什么问题，也可以事后留言在这边，如果以后我们哪一次时间多，可以再做一些交流。最后请大家合掌，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。

045. 安般念的教说因缘

{ 修不净，佛说大果大福利 }
{ 教安般，身心止息明成就 }

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》的第四十五则〈安般 bō念的教说因缘〉。这一则故事是依据《杂阿含经》讲述安般念（也就是持息念）这个修习法门的教说因缘。

安般念，巴利语的发音是Ānāpānasati，安般是Ānāpāna 音译的简称，念是 sati 的意译，这是一个音译和意译混合表达的翻译法。后来玄奘大师把它翻译成持息念，把注意力放在呼吸上的这一类修法，这在今天被我们很多佛教徒所熟悉。在我们汉传佛教历史上常常把它说成是数息观，应该说数息仅仅是安般念（或者说持息念）修习方法中一个比较小的方便门类，它没有办法指代整个安般念（或者称为持息念）的修习。我们来看《阿含经故事选》里的正文：

有一次，佛陀来到跋祇国的毘舍离城，住在跋耆族村落附近，一条名叫跋求摩河河边的萨罗梨林中。

这是说明这件事情因缘发生的地方。大家如果去看诸部《广律》对于这件事情的记载，会看到对于地址不同的翻法，但是确实像作者庄春江在后面“按语”里所说的那样，基本上还是一致地指向了这个地方，比如《四分律》里对于“跋求摩河”的音译是婆求河，可以看到就是同一个词的不同音译而已。因为这件事涉及到了比丘戒中杀戒的制戒因缘，所以律里对于这件事基本都有记载，可以参照的地方比较多。文说：

那时，佛陀教导比丘们不净观，鼓励比丘们修不净观，说修不净观能有大成就、大福利。

在教安般念之前，佛曾经教导比丘们修习不净观察。对于不净观，之前的阿含经故事中我们有说到过，这里就不再过多地详说。佛“鼓励比丘们修不净观”，因为出家的离欲梵行生活，需要人对于色身的认识，有一些更符合于事实的转变，那样，离开男女欲染行的清静梵行，更容易得以实现，这只是一部分。更进一步，从不净观察可以得到其他的一些利益，这里不去详说。

教导了这个法门后，佛陀就作了半个月的闭关禅修，除了一位照顾饮食的护关者外，佛陀不希望有任何其他人到他的住处去，而大家也都遵照佛陀的意思，在这期间没有人去打搅。

如果看《阿含经》所说的几部经文参照，当时佛陀应该是要做两个月的闭关禅修。这里为什么说半个月呢？因为佛在准备独自修习的时候，对于大家的交代是，其他人不要去打搅，除了两个情况：一个是照顾饮食的，为佛把钵饭送去；另外就是僧团每半个月说戒的时候。因为僧团要半个月说戒，佛要出来和比丘们共同做这件事，所以这里作者根据这个半月半月说戒的情况，说是“半个月的闭关禅修”。他的看法应该是，从关中出来参加布萨，应该就算是出关了，因为没有持续地在关中。佛陀自己当时的想法是，两个月基本上不接触其他人，除了为佛送饮食的和僧团布萨的时候。

大家是否觉得奇怪呢？佛陀已经修行成就了，佛陀已经成就最圆满的无学果了——佛果，已经彻底地断除了烦恼，具有最圆满的智慧，于一切诸定得自在力，这个世间可以说戒定慧三无漏学没有比他更圆满的了，那他为什么还要闭关修习呢？一方面，佛陀修习止观也有现法乐住，这从《阿含经》其他讲佛这二月闭关修习的内容能够看出来；另外一方面，也是佛给后世的一种垂范。佛不仅有人间游化，不辞劳苦地在红尘中一边过着清静的出家生活，一边借助游化的因缘接触社会各界，向那些有因缘也需要佛法的人传递佛法真理之音；另外一方面佛也有这样寂静住，自己闭关修行的垂范。

作为后世的比丘们，我们应该想一想：作为一个出家人，我最重要的核心能力、核心技能是什么？因为现在一些因缘，导致很多人找了很多理由，来为自己不在戒定慧上用力开脱；当然有的人也许是真的那样认为。不在戒

定慧上用力，还要把时间花出去，做什么呢？很多人在练习各种技艺、技能——写字、画画、弹琴……各种风雅事。如果是作为一个在家的学佛人，做这些——没什么，因为在家的学佛人未必多么认真地要去实践佛法，在生命中能有一部分佛法确实已经挺好的了。但是出家不一样，一方面有很多戒律的规定，应该照着去做；另外一方面，我们还有那么多最核心的技能还没有建立，还没有发展到足够的程度，为什么放着不管，去搞很多本来戒律仪中禁止的事情？

我们看一看佛的垂范。我本人也是认同印顺法师所代表的人间佛教的抉择，但是，“人间佛教”只是一个名词，不同的人给它装的药汤不一样，这个罐子里什么样的药汤都往里倒。有的人以这个旗号为借口，不致力于出家人戒定慧三无漏学的基础，反而搞很多世间杂学，每一天都花很大的精力——这一生很容易过去的。再说我们帮助众生，住持佛法，最核心的技能是戒定慧三无漏学，我们是要以帮助众生走向无漏解脱来究竟利益安稳一切有情的，而不是靠教大家写字、画画、弹琴，来做这些事。

就算那些是方便，不适合出家众做。可能如果愿意的话，可以与在家的护法团队，配合他们来做弘化工作中这些外围的事情。这样，也不失方便，也能够使出家众得以聚焦于核心业务。不能核心业务不做，都去做其他，那样就失去了出家的法利。我们看到佛这样的垂范，应该有所思考。下文说：

比丘们在这段期间，勤修不净观，以致许多比丘对自己的身体感到厌恶，结果有拿刀自杀的，有服毒自杀的，有上吊、跳崖自杀的，也有请求其他比丘为自己结束性命的。

《阿含经》所说的内容是说，有一些比丘因为修习不净观察，突然之间发现“这个色身是这样的不净，自己跟这样一个不净腐秽的东西多年在一起还这样感觉良好”，感觉受不了，有一些比丘就用一些方便来结束自己的生命。如果看《四分律》里的介绍，说是有一个来帮助这些比丘们断命，就像下文所说的这个情况：

有一位厌恶自己身体的比丘，找了一位名叫鹿林的外道，以自己随身衣物赠送为交换条件，要求鹿林外道杀他。

也有比丘因为厌患色身，以自己衣钵为筹劳，请一位叫鹿林的外道，把自己给杀死。

鹿林外道杀了这位比丘后，到跋求摩河河边洗刀，边洗边想：“我就贪图这点小利而杀人？”不禁有了悔意。

这时，空中正好有位魔界天众，知道了鹿林外道的想法，反而鼓励他说：“善哉！善哉！大贤人！你这么做，可以得到无量的功德，因为你帮助了一个持戒有德的释迦弟子，使他未解脱涅槃而得解脱涅槃，而且，你还可以得到他的随身衣物呢。”

《四分律》里也是类似的说明，说到这位杀人的人到河边洗刀的时候生起悔意，有一位天魔表现一些神异的情况，《阿含经》说是住于空中，《四分律》里说是踩在水面上而身不陷落，然后也说了这些类似的话。因为这样的神异，使得这个杀人者觉得他不寻常。

鹿林外道听了这样的赞叹与鼓励，真以为他这么做，有大功德可得，于是，他就带着刀子，到比丘们住的房舍、经行处、禅房等处，主动出击，见了比丘就问，哪里有未得解脱涅槃的持戒有德比丘，需要他服务的。这时，一些厌恶自己身体的比丘，纷纷出来，要求鹿林外道杀他们。结果，半个月內一共死了六十位比丘。

这是两次布萨、半月间发生的事情。《四分律》里记载的情况是一个出家比丘做的这件事，佛陀由此制的大杀戒。《四分律》里说：他去问有没有比丘需要他服务，有的比丘没有离欲，看到他拿一把刀，可能还有血迹，身毛倒竖，他还安慰人家说：“你们不要担心，你们没离欲，我不会帮你们的，让我帮，我也不帮。哪儿有这些不害怕的，想要我帮忙的，你们告诉我。”有一些确实已经离开了这些恐惧的比丘，又厌患色身，就请他“帮忙”，他也真就“帮忙”，这样前前后后死了将近六十位比丘。

半个月过去了，佛陀结束他的闭关禅修，出来主持每月十五日的布萨说戒。

这是说佛陀暂时结束他自己一个人的静修，出来参与比丘僧团的布萨。“布萨”和“说戒”是同一回事，说戒是对布萨的一个意译，布萨是音译，后来又译成褒萨陀，叫长养净，是指僧团中每半个月来确定自己持戒是否清净，每一位比丘都要确定一下。如果清净，自然就是净法增长；如果有不清净，应该在违犯之后，尽快地、最好不过夜地如法忏除，如果到说戒的时候还没有忏除，那还要发露忏悔，出罪还（huán）得清净，所以布萨的意思后

来被翻译为长净、长养净。

如果更专业一点，说“布萨”就不必说“说戒”，说“说戒”就不必说“布萨”，因为一个是音译，一个是意译，同时出现也不太必要，可能也不是最妥当的形式。

布萨会中，佛陀发现与会的比丘减少了很多，就询问尊者阿难。尊者阿难就将事情的原委，向佛陀报告，并请求佛陀再教导不净观以外的修法。

佛陀通过阿难的汇报，知道了这件事。

于是，佛陀说：“比丘们！为此，今天我来为大家说安那般那念。

安那般那念，就是刚才说的Ānāpānasati，Ānāpāna 后来音译成“安那般那”，Sati 是意译，翻译成“念”。在中国古时候，就是这样梵汉并举译的，所以叫安那般那念，所以大家就延续下来了。第三个汉字“般”，要读 bō，在古时候有的译本写的是波涛的波。这个安那般那，后来译成持息念，安那般那念翻译成持息念是更妥当的。佛陀介绍说：

这是一个从细微处下手学习，以开展自己的觉察力，而达到止息一切已起、未起的恶不善法，其威力就像能洗涤一切已起、未起尘埃的大雨。

这个譬喻真好！关于这个基本原理的说明，也是非常亲晰！大家是否能够体会到呢？持息念是一类以关注、觉知呼吸为入手处的修习方法。因为呼吸是我们只要清醒着，正常情况下就会出现的现象，不用刻意去造作，所以我们可以把全部注意力都放在上面，于这个现象全然自在。只是觉知，而没有任何希望与排斥，没有任何抓取与抗拒，没有贪和嗔，没有任何想操作成这样、想摆弄成那样，没有任何不接受，自己内心全然柔软地打开。面对呼吸这个现象，内心怡然轻松、调柔开放地来观察，接受关于这个现象的一切，接受身心的一切。在这样的觉知观察中，“觉察力”（也就是正念正知）会得到加强。

一个人缺乏足够训练的时候，他不知道自己身心上在发生什么，特别是不知道内心在发生什么。因为心的运作比较快，特别是在纷乱的心中，那更是不稳定。他的觉知力又弱，觉察不到内心都发生了什么样的运作，也觉察不到某一个具体的运作是好、是不好，带来的结果是善、是恶，该这样运作、不该这样运作，该随顺这样的运作去说出来，还是不该随顺这样的运作去说出来，是否该随顺这样的运作来发动身体的运动等等。正念正知不够强的，

很难有这些，所以就有大家日常语言中说的，这个人说话不经过大脑，这个人做事不经过大脑。他是正念正知太弱了，缺少一个审择判断的能力。因为正知是有抉择判断的力量，随着正念正知的加强，他才可能发现有恶不善法发动，马上就止息它；发现有不善法要发动，他能够停止它；乃至因为对于一些不善法发动基础的破坏，令未生起的无法生起。

佛是怎样譬喻的呢？就像是一场大雨，不管是已经飘在空中的灰尘，还是没有飘在空中的灰尘，都被这一场大雨洗涮得干干净净。

有一些人对于佛法中的一些修行原理，自己不清楚，也想像不到。比如他可能想，我在这儿盘起腿来，这样看呼吸，有啥意思呢？能看出来什么呢？就这样看呼吸，又能怎么样呢？跟修行或者跟解脱有什么关系呢？他可能不清楚。实际上，这种觉察力（这种正念正知）是非常重要的。包括念处，从身念处下手，来培养正念正知。对于多数人最开始修习念处，是要从身念处开始的，因为多数人的正念正知不够强。一开始就去缘不那么粗显，微细、迅速变化的，他缘不住，没有办法很好地以那些为所缘，增长正念正知。

当然，关于安般念和四念处之间的关系，有一些不同的划分。在比较广的四念处中，身念处是含摄了安般念，甚至也含摄了不净观察，但是在另外一些《阿含》的经文中，我们又能看到说“先修习安般念，再修习四念处”。只是修行的时候广狭、开合不同，并不是有什么决定性的同与不同。下文是对于修习方法的介绍：

如何修呢？比丘若住在城郊、村外，早上进入村落乞食时，应好好守护着六根，看住自己的心念。

大家注意！佛陀教安般念，但是上来说从一清早就要守护根门。从前有一则故事讲到，佛陀怎样教刚刚开始修学之道的比丘们来修行呢？首先当然要教他正确的出家生活方式，也就是随顺戒律仪的生活方式——执持禁戒，这是前提，然后就是守护根门、饮食知量、觉寤瑜伽、正知而住，他要修这几科。

这个守护根门非常重要！我常常跟道友们说“修行要殷重、绵密”，知道这是从哪来的吗？这就是主要在说守护根门的修习中常常强调的关键词，

《瑜伽师地论》中把这个缩略为“修常委念”：“常”就是恒常，就是所说的绵密、无间，作意非常的绵密，没有什么漏洞；“委”是指委细，指细小

处也不渗漏，也不放过，说明用心殷重。这样来用心守护根门，意味着只要清醒着，就是正念正知住心，令眼见色乃至意知法的时候，自己内心不生起颠倒取着，这样，后面就不发生烦恼流漏。否则，眼见色矣，乃至意知法矣，取相、取随好，那就会生贪生嗔，烦恼流漏。

所以不要以为观呼吸、持息念、安般念，只是在座上盘起腿来关注一下呼吸修习修习。修行是全天候的事，修行是一生的事，对于多数人来说，修行是多生累劫的事，就这一生来说，一个真的有认识、有决定的人，修行就是他生命中最重要的事。

实际上，修行也统摄他生命中所有事，从这个意义上，他生命中只有一件事——那就是修行。如果一个人能够有正见，又有足够的善巧，那么在他正确发心和正念正知的伴随下，他整个生命就可以整合为一场始终一致的修行。具体到一天，从早上清醒的第一刹那一直到入睡之前，始终都有内心正确的如理作意，而不是令心随便的余散。这里说的，从早上入村落乞食开始，就要守护根门。

餐后，就到林中、树下、空地，或安静的房舍中，端身正坐，将注意力集中在当前，不去想过去、未来的事，暂时将贪欲、嗔恚、瞋睡、不安、疑问等修学障碍排除，然后学习觉察自己的每一个吸气与呼气。

用餐之后，找一个合适的地方端身正坐，然后注意力放在当下的呼吸上，内心不向过去攀缘，也不向未来攀缘。从前讲跋地罗帝偈的时候说过，看看一般没有经过训练的心，不是在翻滚着过去的事情，就是在思量着未来的事情，有时候是顾恋过去的同时，又常常在担心未来——这就是没有训练的心的常相。

开始修习的时候，让心离开这些错误的运作，“于过去不恋，不希求未来；现在诸法中，处处遍观察”。对于安般念来说，观察什么呢？观察自己的出入息。安般念还有一种翻译方法叫入出息念，就是觉察自己的每一个吸气和呼气，每一个入息和出息。

当然，对于不同修学阶段或者个体情况，是可以有一些不同方便，像之前说过的数息，对于初学是可以的。数息有什么好呢？因为我们作为一个正常的成年人，从一数到其他个位数，或者从一数到十，单纯数数是没困难的，而且是很熟悉的。但是观呼吸这件事情，对于一个从来没有修习过的人来说，

是相对陌生的事。用一个相对熟悉的事情，来帮助我们注意力系在这件相对不熟悉的事情上，而且做标记，让我们能够很好地觉察到自己的注意力是否还在呼吸上。因为如果从一到十这样数（当然数到其他个位数也可以，还有数到更多的），中间散乱发生了，念头漂移走了，可能对于数到哪，记忆得不清楚，这个时候就回过来，从一继续数。就像我们开车，两个车道之间的白色虚线，让大家知道自己有没有在车道内；这样的标记，也可以起到类似的作用。

如果能够很自如地把注意力放在呼吸上，不容易余散，那也不必非要数，只是一个方便而已，也可以单纯地觉察。

觉察每个长、短气息；觉察吸气、呼气的每一个过程。

这是说不同的方面，比如知息长、知息短，入息、出息长也好、短也好，没有自己主观上的选择——满意、不满意和一些操控，只是做一个纯粹的观察者。用今天的话说，你就化身为一个科研工作者，你需要做的事情是带着一些兴致、热忱，又比较轻松地、又比较专注地观察这个现象，是什么样就觉知为什么样，只管观察与记录，没有任何主观情绪的附加——满意、不满意，好不好，或者患得患失——心里打架，也没有说“我要把它搞成什么样”，这就是你要了解的现象，带着一点兴趣，带着一点热忱，专注而又放松地觉知、观察，长也好、短也好。下面说觉察吸气、呼气的每一个过程，更加细致了。

觉察吸气、呼气渐趋细缓的变化。

因为随着身心的宁定，呼气、吸气会发生变化。

于每个吸气、呼气中，觉察踊跃之喜、温馨之乐、觉知感受之心行、心行的止息等感受上不同的强、淡变化。

这个也可以说为是，随着修行的深入，身心上一些觉受的变化，这些也都觉知。

于每个吸气、呼气中，觉察愉悦、止定、解脱等心念的变化。

这是强调，在继续的发展中，在吸气、呼气中，觉知这些心念的变化。

于每个吸气、呼气中，观察无常、断、无欲、寂灭等现象法的变化。

大家看到，到这就有慧观。

这就叫作修安那般那念。

安那般那念、持息念，是以呼吸为对象、为所缘的一大类修法，不仅可以偏向于发展奢摩他，也可以偏向发展毗婆舍那；不仅可以用来偏重修止，也可以用来偏重修观。

是一种能让身、心得到止息，有觉、有观、寂灭、纯一，成就离无明的明分想修学。”

这是对于安那般那念（持息念、入出息念）一个简单的介绍。接下来我们看一看“按语”。

按语：

一、本则故事取材自《杂阿含第八〇九经》《相应部第五四相应第九经》《杂阿含第八〇三经》《相应部第五四相应第一经》。

“按语”一说明本则故事的取材。前面关于修不净观，有自杀以及杀人事情的，主要取材《杂阿含第八〇九经》；后面佛如何教的安那般那念，主要取材《杂阿含第八〇三经》的内容。

二、这个故事，除了成为佛陀教导安那般那念修学法门的因缘外，也是佛陀为出家众制定“杀戒”的因缘，广为各部律典所记载。

我们前面也有说。当然，在比丘戒律中关于杀生戒是分开的，像这里所说的“杀戒”，在汉传佛教的一些律典中（后世的一些分别中）被称为“大杀戒”，指以故意杀人为根本违犯的“大杀戒”，因为在后面相对轻的罪过中，还有杀畜生的。

事件的发生地，多数典籍都略为毘舍离，而《杂阿含第八〇九经》作“金刚聚落跋耆摩河侧萨罗梨林中”。其中，“金刚”即“跋耆”的另译，而毘舍离一带的居民，大半是跋耆族人（参考印顺法师《以佛法研究佛法》第六一页），《杂阿含第九八〇经》就称毘舍离为“跋耆人间”。所以，《杂阿含第八〇九经》的记载，只是详略之别，而实无不同。

最开始我也就《四分律》的译文，给大家做了一个补充的介绍。

三、依各部律典，帮助别人自杀，或鼓励、赞叹别人自杀，都等同于亲手杀人，而包含在丧失出家资格的杀罪中，但却不包括自杀。

这是什么意思呢？就是作为比丘，四种最根本的防护之一——“大杀戒”，它的根本违犯是指的故意杀人，这个故意杀人没有包括自杀。如果是故意杀其他的人，犯罪的因缘具足，确实违犯了大杀戒的根本，那这个人就失去了

比丘资格，这一生永远失去，再没有机会做比丘。但是自杀为什么不成为最根本的违犯呢？原因在这里：一个人要想犯戒，他要有戒在身才有犯戒，如果他已经没有戒了，那就谈不上犯戒。

为什么自杀不构成最根本的违犯？大家想一想，假如说这个比丘要自杀，虽然他在做杀自己的这些方便，他既然活着，就说明故意杀人这件事情没有完成，他还没把自己杀死，那他做的只是杀生的方便，但是他活着的时候是有比丘戒的，所以结的是后面所说的“偷兰遮罪”，一种方便罪。他一旦杀自己这件事情结束了、完成了，意味着什么呢？意味着杀死自己的时候，他失去了比丘戒。因为受具足戒的时候，大家的誓言都是“尽形寿”受持的，大家是尽形寿来受持别解脱戒的，包括五戒、沙弥十戒，都是尽形寿受持。尽形寿的意思就是尽这一生，命断了，这一生的戒自然就失去了。他杀自己不成就的时候，只结方便罪；等杀自己成就了，又没了戒。所以自己杀自己，没有办法完成大杀戒的根本违犯，只能是结方便罪，也就是下文所说的“偷兰遮罪”。也因此丧失出家资格的杀罪中，不包括自杀，不是特意地把自杀摘在外边，而是自杀这件事没有办法结成根本违犯。

不过，从本则故事知道，自杀并不为佛陀所鼓励，否则也不会有安那般那念的教导了。

当然，佛法从来就不鼓励自杀。

另，《四分律》《五分律》与《萨婆多部毘尼摩得勒伽》等律典，将自杀归于“偷罗（兰）遮罪”（大正大藏经二二册第七、九八三页，二三册第六四一页），这在僧团中，也算是种重罪了。

刚才有说。在僧团中，偷兰有轻重的不同，自杀的这种偷兰，算是比较重的。

不过，“偷兰遮罪”一项，是七种犯罪归类（七犯聚）所特有的。七犯聚的分类，并不属于佛陀时代，而是约为公元前二七〇年前后，部派开始再分化时代才成立的（参考印顺法师《原始佛教圣典之集成》第二二二页、《印度佛教思想史》第四五页）。

这里涉及到一些关于“原始佛教圣典集成”的事情，印顺法师做了一些工作，大家如果愿意更细致地了解，可以去参考。

四、安那般那，意思是“入、出息”，也就是指我们的呼吸。安那般那

念也作“入出息念”，或略为“安般念”，就是“缘于呼吸的心念修学”。

这就是为什么又被翻译成“入出息念”的原因。

《出曜经》《五事毘婆沙论》将安般念与不净观，并誉为佛法修学的“二甘露门”（大正大藏经四册第六九八页、二八册第九八九页）。

这种提法其实主要跟有部对于佛法的一些整理和判摄有关系，我们汉传佛教受有部毗昙学影响较深，所以不净观与持息念是“二甘露门”这样的话，我们很多在佛法中的人听起来都比较耳熟。

不过，就适用的广度、方便性与副作用来看，安般念有可能是略胜一筹的，因为呼吸一直伴随着我们，只要还有一口气在，随时随地都可以成为自己观照的对象（所缘）。

这是作者的一种看法。特别对在家众，很多人可能未必有这样的意乐去修习不净观察，但是安般念对于每个人来说，都是一味比较中正平和的药，可能在应机上，它也更广一些。

五、佛陀教导安般念，是从一早入城乞食的“守护六根”说起的，可见得安般念的修学，不是坐下来观呼吸才开始，事先的心念收摄等准备功课，是其重要基础。

当然，如果只做安般念，就是缘于入出息的。如果这个人想很密集地在观呼吸这一法上，能够尽快地修起来，那他一天应该始终念兹在兹，也就是说，本来一般“正知而行”，走路的时候应该觉知足下或者是身体比较显著的运动，但是这个想很密集修习安般念的人，对于这个呼吸所缘，尽快地熟悉觉察，他可以走路、做其他事也都常常做这种观察。这是对于这一段的一个拓展说明。

谁说做其他事的时候就不可以呢？两个人在说话，不至于一句顶一句，连一根针都插不进去。在上一句话尾与下一句话头之间，为什么心神不能够沉下来，怡然地安住在自己呼吸上呢？一个人常常这样，一天没那样累。人们的这颗心神，到处游散，怎么能不累呢？

佛，教的是系统的学修，不是作为生活中某一个部分的修行方法。作为系统的学修，是要时时刻刻有如理作意的，所以佛从清早入聚落乞食开始讲，倒不是安般念必然包含着入聚落乞食。这里，大家可以通过这一则故事，对于修习中的一些义趣有进一步的了解。

今天关于故事的正文，还有“按语”，我们就学习这么多。

【佛法问答】

接下来大家如果有问题，可以提出来。

问题1、没有论证的论点是否值得认真对待？

法友：有人说，道家的打坐方式比佛家的更容易入静，是这样的吗？

法师：我们不要听人说一个问题，就随着问题跑。大家应该知道这样一个基本原则，就是：谁提出论点，谁要负责论证它。对方的论证，我不知道，所以我在这里也不觉得这个论点本身有什么值得严肃对待的必要。一个没有充分论证的观点，我们去严肃对待它，那我们的精力是不够花的。

谁提出论点，谁应该有论证啊。没有论证的论点，那又算什么呢？没有事实支撑的论点，又算什么呢？提出一个论点，总是要有事实做支撑，或者有足够逻辑严密的推论做支撑。如果两个都没有，那可能就是不太值得认真去对待的一个话头而已。

不必太在意每一个人抛出来的各种观点，那样的话，我们心一天不知道在哪上游散得太多。时时地把心放到自己的用心处，培育正念正知，培育无贪无嗔，培育慈悲喜舍，这样，时时在增长善法。不必对于每一个观点都要去花自己的精力，把自己的心神牵跑。因为提这个问题的法友，我知道是哪位，也多少打过一些交道，相对有一点了解，所以这样说。

问题2、不必担心修习不净观会自杀

法友：师父！请问发生了多位有成就比丘自杀事件后，阿难问佛陀，除了不净观，还有没有其他的修法，佛陀教授了安般念。所以安般念是有解决因为修习不净观而自杀的问题吗？还是通过制定杀戒来解决问题？或者有什么其他解决方法？

法师：这个问题问得挺好！后世的一些修习人，有的是以讹传讹，有的是自己没有去做了解，谈不净观则色变。原因是什么呢？就是因为听说有人修不净观自杀了，或者是让别人来杀了自己，那可不能修啊。

这位法友问“这里教安般念，是为了解决修不净观自杀的问题吗？还是自杀包括教他杀的情况，靠制定大杀戒来解决的呢”，是这个。因为在这之前，佛没有制定遮止比丘杀人的戒律。这话是不是说得大家心中一颤啊——佛为什么不制啊？

因为佛制戒，一般都是僧团中出现了相应的状况，佛才制。佛没有弟子们未犯一些染污法，他就去制。所以之前没有制戒，这些比丘们有的犯了一些这方面的过失——注意！佛没有制戒之前，他们虽然有过失，但不叫犯戒；制戒之后，这些认真修行的人们，谁也不会去犯这条戒，因为这条戒是根本大戒。所以，修习不净观怕自杀，怕什么呢？你还想犯根本大戒啊？你只要认真对待戒律，不会发生这种情况。任何一个随顺佛法、正确修习的比丘，肯定是戒定慧三无漏学都要着力的，而增上戒学是基础，四个根本重戒更是防护的重中之重，有了这样的保护，不用担心作为一个出家人修习不净观会不会自杀。你要问自己：“我要犯根本大戒吗？”如果答案是否定的，那你担心什么呢？这个事件中涉及到的这些比丘，没有任何一个是修不净观，修得失去了自我控制能力，他们还都是经过审择之后做的一些事情。既然有审择，神智正常，那么自己持戒，就根本想都不往那方面想，所以也就不会出现这些问题。

我们对于不修行，总是没有什么顾忌；对于修行，总是会产生很多担心——这后面到底是什么情况？静下来的时候，可能大家可以思考思考，当然，不是针对问问题的法友。

这个所谓修习不净观自杀的问题，就是如这位法友第二个所问的情况，通过制定戒律就完好地避免了它。这个问题我们就说到这儿。

时间关系，今天就不再多说了。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，祝大家吉祥！

046. 都说止观二法

{ 得解脱，止观修习多修习 }
{ 演妙法；诸阿罗汉说如是 }

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《阿含经故事选》的第四十六则〈都说止观二法〉，这一则故事谈的是：阿难向一位上座问法，后来又向很多位比丘问同样的问题，最后又到佛那里求证，他们所有人关于那个具体问题的回应都是一致的，然后阿难很惊叹。从这儿引出了一些值得我们重视的内容。我们来看故事的正文：

有一次，佛陀住在拘睺弥城东南，瞿师罗富家长者所布施的林园中。一天，尊者阿难拜见一位上座，向他恭敬地行问讯礼后，问上座说：“尊者！比丘如果在空旷处、树下、闲静的屋内专精思惟修学时，应当如何思惟？”

当时在拘睺弥城，佛陀在瞿师罗富家长者布施的林园中。阿难是随侍佛陀的，但是僧团中可不仅仅只有他们，跟阿难做佛法交流的也不仅仅是佛陀。或许大家会奇怪，守着佛陀这样智慧圆满的，阿难跑去问别人问题，是什么意思呢？这一点也不奇怪，有老师教，但同时还有同学讨论啊。我们如果读《阿含经》，可以看到不少佛弟子之间的论议。就像我们在学校里学习，或者是在学习班里学习，大家听了之后，或者自己的理解，或者自己付诸实践之后的一些受用，会有一些讨论的。在佛世僧团中，佛弟子们的论议也很重要，对于后世佛法的结集、流传，乃至后来的一些演变都是有关系的。

这个问题用今天我们大家常说的修行行话，怎么问呢？就是问：如果想真用功修行的话，如何用心？简单地说就是：真正用功修行，如何用心？“比

丘如果在空旷处、树下、闲静的屋内专精思惟修学时，应当如何思惟？”也就是说：怎么用心呢？想修行，如何用心呢？这是这个问题。

这个问题这样问的时候，大家就觉得跟我有关系。“专精思惟”不就是说这个心反复地、不断地来运作吗？不就是在谈用心吗？这位上座这样回答：

“尊者阿难！应当以止、观二法专精思惟。”

先是做了一个简要的回答，应该以止观两种方法来用心。

尊者阿难继续问：“尊者！如果在‘止’上修习、多修习后，能有怎样的成就呢？在‘观’上修习、多修习后，又能有怎样的成就呢？”

大家注意到这里，他们互相之间都是称呼“尊者”，这是表示互相尊重的意思。

问题是：在“止”上修习、多修习，能够达成什么呢？在“观”上修习、多修习，又能达成什么呢？最开始的问题是“如何专精思惟？如何用心”？回答是“在止观上，以止观二法专精思惟”。“那修习‘止’又能如何？修习‘观’又能如何？”这是问题的递进。

这里提到了过去跟大家强调的一个词——“修习、多修习”。今天的人可能越来越不老实了：修习——可以，多修习——不奉陪了。为什么修行不得力呢？因为连修行的耐心都没有，谈什么修行得力呢？同样的内心运作，半个小时——可以，一个小时——勉强，一天如果好几次这样一个小时——自己这颗心就有一点难以调伏，如果连着好多天要过这样的生活——那就想冲出地球了。

想在佛法上得力，修习、多修习是必要的。不这样的话，怎么改变过去颠倒错误的内心运作呢？过去的这颗狂心充满了虚妄性、染污性，不下一番功夫调驯它，怎么可能变得调柔安稳呢？怎么可能变得清净离染呢？

所谓修行有好的根基，“一闻千悟”当然算一种，还有一种恰恰是，他堪于安住在别人看起来好像很枯燥、很重复的修行。这让我想起一位法友给我讲的事：我们有一位共同的朋友，他家里的公子在年龄很小的时候，四岁左右就表现出来很明显的某一种运动的天赋。他们家的条件又比较好，能有机会有人来发现、教导。这个孩子在这个上有天赋，表现的是什么呢？很小的时候看到这一类活动的电视节目，就不许转台了；大了一些就愿意做这种活动，一做做几个小时，四岁的孩子就可以这样，这样地专注其中。这位法

友看到之后跟我说：“师父！在这个孩子身上，我深刻地体会了一个道理：天才不是不需要训练，天才是能够投入更多地训练”，或许他在这样的练习中也有快乐吧！

佛法中所谓修行的根性好、根基好，有时候我还愿意说“修行习气”这样的词，表现在哪儿呢？这个人愿不愿意很主动地向身心调整上、身心改善上、断恶修善上用力，还是仅仅满足于言辞道理的理解和说明。能够愿意去改善，能不能够心甘情愿地安受，一遍又一遍的修行、一次又一次的修行、一天又一天的修行、一年复一年的修行？这是看一个人“修行习气”怎么样，看一个人在佛法中根基、佛法中资粮的一种方法。

“一闻千悟”是一种；像这样能够心安其中，修习、多修习也是很重，很值得赞叹，也是值得欢喜的。好，止修习如何？观修习如何？这个问题的回答是怎样呢？

“尊者阿难！在‘止’上修学，最后要能成就‘观’；修习‘观’，最后也要能成就‘止’。圣弟子止观都成就了，就能得到解脱的境界。”

这是谈止观互成就的意思。止观互成就又能如何呢？能够得到解脱。下面的问题是：

“尊者！解脱的境界是怎样的呢？”

这是阿难尊者在问这位上座比丘。上座比丘回答说：

“尊者阿难！解脱的境界就是断、无欲、灭的境界。”

这三个词都意味着什么呢？阿难尊者就问到：

“尊者！断、无欲、灭的境界，又是什么呢？”

上座比丘解释说：

“尊者阿难！断除一切行，就叫作断的境界；断除爱欲，就叫作无欲的境界；一切行的灭尽，就叫作灭的境界。”

作者在这里对于原经文中所说的“界”译成了汉语中的“境界”，原经文是这样说的：“尊者阿难复问上座：‘修习于止，多修习已，当何所成？修习于观，多修习已，当何所成？’上座答言：‘尊者阿难！修习于止，终成于观。修习观已，亦成于止。谓圣弟子止观俱修，得诸解脱界。’”

这是说的这个“界”字，作者翻译成“境界”。这个“界”的用法，本质上跟我们说欲界、色界、无色界是类似的。因为跟这一篇经文前后有一定

关连的经文中，还有一篇谈到了色界、无色界和灭界，“灭”就是解脱的意思，那就是把这个“界”字做这样共通的用法。

这个“界”是什么意思呢？是一种分类的范畴。色界是指的，这里边的众生有比较显著的色法——身体，称为色界。这是基于某一种分类标准，把一类一类事物，分成个个归属的范畴，这是“界”的意思。《俱舍论》里说：“聚生门种族，是蕴处界义。”这里这个“界”就是种族的意思、类别的意思。“得诸解脱界”，意思就是得到解脱。之所以用“界”来说明，是一类一类的，做这种说明。

“断除一切行，就叫做断的境界；断除爱欲，就叫作无欲的境界；一切行的灭尽，就叫作灭的境界”，原经文是怎么说的呢？“上座答言：尊者阿难！断一切行，是名断界。断除爱欲，是无欲界。一切行灭，是名灭界。”

大家看到这里的白话翻译，基本上没有对核心的名词做解释，没有对两个“行”做解释。“爱欲”这段是很清楚，那什么叫“断一切行，是名断界”“一切行灭，是名灭界”啊？

佛法中的“行”是有几个根本意思的：一个是迁流造作的意思，就是有为法名行。还有一个意思是指的行蕴，行蕴这个行，如果就《阿含》里常说的，是“六思身为行”；在有部拓展为色、受、想、识四蕴以外，其他的归为行蕴。在十二缘起支中，“无明缘行”那个“行”主要指的是“业”。

这里的“断一切行，是名断界。断除爱欲，是无欲界。一切行灭，是名灭界”，如果我们看的话，“断一切行”应该跟“一切行灭”不是简单重复的，如果简单重复，就形不成这样一定关系上的次第了。“断一切行”指的是什么呢？“一切行灭”又是指的什么呢？这是这一段文相对来说的难点，反而是中间“断除爱欲，是无欲界”，大家都清楚。

先看比较确定的，“一切行灭，是名灭界”，这让人比较容易把握、确定。谈的是什么呢？寂灭，涅槃。涅槃、寂灭所说的“行灭”，是指的一切有为法的“灭”——就这个有情来说，他不再受生了，所以在这位有情边，这一切有为造作止息了——这应该是“一切行灭”的意思，就是涅槃的意思。

前面“断一切行，是名断界”的这个“行”应该怎样理解呢？可以有几种可能的把握尝试，一个种理解是，如果这几个有一点次第的话，“断除爱欲”之后是爱尽、离欲、涅槃，那前面的这个“断一切行”是指的什么呢？

这个“行”应该指的是行业，就是不再造作那些身语意颠倒相应的业，没有内心染污相应的业，主要指的应该是这个意思。我们读《三宝经》说：“智慧见道者，若造新恶业，实为难思议”，跟这个意思应该可以作一个比类的理解。这是对这一句有一个基本的交代，下文：

尊者阿难听了这位上座的教导后，又以同样的问题，去问了许多其他的比丘。结果所得到的答案，都说要修止观二法。并且说修习“止”，最后必要成就“观”；修习“观”，最后必要成就“止”。止观的成就，就能进入断、无欲、灭的解脱境界。

这部经文中谈到，阿难到其他诸位比丘的住所，也是问这同样的问题，他们的回答也都是一样的。阿难并没有满足于他对于这个问题的“社会调查”——大家看他做的工作，像是在做科研一样。

最后，尊者阿难再以相同问题向佛陀求证，佛陀的答案，竟然也完全一样。这时，尊者阿难不由得赞叹道：“太奇妙了，世尊！大师与弟子们都说同样的法，用同样的语句、同样的义涵、同样的文辞。我以相同的问题问上座与其他比丘们，他们的回答都与世尊一模一样。”

关于这几句话，原经文里边有一个很有味道的表达：“尊者阿难白佛言：奇哉！世尊！大师及诸弟子，皆悉同法、同句、同义、同味。”这个表达让人看了很舒服。阿难就跟佛陀说了他做的这个问卷调查的情况，以及调查的结果。世尊对阿难说

“阿难！你知道那位上座，是怎样的比丘吗？”

“不知道，世尊！”

“阿难！那位上座是断除所有烦恼，舍离生命所有重担，得正智心解脱的阿罗汉，你所问的那些比丘们也一样。”

佛说：“你最开始请问的那位上座比丘，他已经断除了所有的烦恼，舍离了生命所有的重担，是得到了如实的智慧、内心已经完全解脱的阿罗汉，你后来问的那些比丘们也都一样。”这句话在原经里是这样说的：“佛告阿难，上座者是阿罗汉，诸漏已尽，已舍重担，正智，心善，解脱，彼五百比丘亦皆如是。”整个白话翻译是比较得当的。

“已舍重担”，大家看了有没有什么感受啊？特别我们在家的法友们，有没有感到自己挑着很多担子很累啊？这里说的“已舍重担”，仅仅是大家

觉得成为负担的、又不得不挑的那些重担吗？不止是这样。流转的生命就是重担，内心的颠倒是重担。一个真正的无学圣者彻底地灭除了内心的根本颠倒，也走到了苦的尽头，舍弃了生死的重担——“已舍重担”，看着让人多么豁然呢！

这是佛对于“这些比丘们为什么能跟佛陀回答一样”一个原因的委婉说明。他们不是在背共同的标准答案，他们是在用自己实践法，共同得到的明证，来回答问题。这种一致性，恰恰是对于这种规律，普遍性的一个验证而已。好，这是故事的正文，接下来我们看“按语”：

按语：

一、本则故事取材自《杂阿含第四六四经》。

二、“止”应当是梵语“奢摩他”的意译，意思是心念因专注而达到寂静与清明，是“定”的一类。

这里要说，“止”是比“定”更宽的一个概念，“止”包含了“定”。在达到禅定之前，心的这种安然而住，也是“止”所摄。真正的色界初禅，作为真正的严格意义上的第一个“定”，是有几个因缘来标志的，所谓的觉、观、喜、乐、一心——初禅的五种禅支。在这之前也有身心的轻安，也有心的安住、寂静和清明，那个是“定”吗？不是，但是那个可以叫“止”。“止”是比“定”要更宽广的一个范畴。

“观”是梵语“毗婆舍那”的意译，意思是专注思惟某一特定的事或道理，例如：无常观、无我观等，是“慧”的一类。

“毗婆舍那”，vipassana，在今天被一些人译为“内观”。作为强调，应该说“毗婆舍那”观察的对象是蕴、处、界生命的当体，对于所谓生命本身的关注——这样来表达，强调“内观”也是可以。但是“毗婆舍那”并不限定于自身心五蕴、自名色的观察。包括经中也说，对于过去色、现在色，观察它是常的、无常的——这个就不是单纯对于当下的一种观察。而“内观”强调对于当下身心五蕴、当下名色法等等的观察。

这里的翻译小了一些，把“毗婆舍那——观”的范围缩得太小了。当然，这个强调自然有意义。因为很多人以为，所谓的修习无常观，就是在那想道理。不是在想抽象的道理，是基于当下身心，亲切的生命经验，来体会无常，来思惟、观察、体会。这个观察的“观”，并不是观想的观、想像的观、造

作的观，而是由观察现象得到结论。无我观也是一样。

当然我们的闻思是重要的，所谓的法住智，从这开始来做这种无常的观察、无我的观察，可以引发更深刻的智慧，这确实是慧学所摄的。今天我在另外一个场合跟一些法友分享佛法的时候，谈到两个词——禅修和禅定。禅定被禅修所包括，因为谈到禅定的话，特别严格意义上的定学是共世间的，四禅八定等等。共世间的禅定只是禅修的一部分，禅修还可以有偏向于引发慧的观——“毗婆舍那”。这个，严格来说，它所引发的内容——这种无漏智慧，是慧学所摄的，但是它又常常基于止的身心状态，所以前面说到止观的互相成就，是有道理的。

禅修的范畴要比禅定广，它包括了“毗婆舍那——观”的修习。而禅定严格地说就是四禅八定。向于禅定的修学，都包进去，那是“奢摩他——止”的范围。下文说：

两者的共通点是专注，不同点是思惟与不作思惟的寂静。

止和观修习的时候，都有专注。但是偏于修止的时候，内心不做拣择思惟，不做分析，只是专注于所缘。那么观的修习，不仅仅是看到、觉知到，还有对它本质性的洞察，这里面有拣择的成分，所谓分析的禅法。这是谈一谈止与观，它们深入的发展，分别是定与慧。

三、“在‘止’上修学，最后要能成就‘观’；修习‘观’，最后也要能成就‘止’。”原经文为“修习于止，终成于观；修习观已，亦成于止。”这似乎是说“修止必能成观，修观必能成止”，但如果从佛陀的修学历程来看，修止，如修得无想定与非想非非想定，也没能得到契入解脱的观慧，其他能修得各种定力的外道也一样，这样就不宜说“修止必能成观”了。

这一点，我们有一些对于佛法没有作系统了解，或者没有作扼要而正确把握的人，听一言半语，奉为圭臬。常常说的是“因戒生定，因戒发慧”，好像觉得：有禅定就必定有智慧，或是要想有智慧，就必须有禅定。

首先一个逻辑：有禅定就必然有智慧，成立吗？如果成立的话，还用佛陀出世干嘛呢？因为佛陀出世之前，印度的诸外道得禅定也有人在，包括佛陀本人在自己踏入独自修行之前，先后跟两位老师学习禅定，也达到禅定的很高阶段，但是佛陀宿慧资粮，让他觉得这个不究竟，他没有满足于此，所以自己更进一步地去寻求。如果有定就必然发慧，那佛陀之前这些外道就应

该也有佛陀后来那样的智慧，佛陀本人在跟这些其他的外道老师学习禅定的时候，应该也就引发后来才呈现的智慧，但是都没有啊。

定，并不一定就引生与真理相应的慧。反过来，有智慧的，必然要有禅定吗？注意说的是“禅定”，而不是“奢摩他”。因为有人倒推就是觉得，要想有无漏智慧生起，必须要有禅定。这个道理，包括经文的明证都说过，就有阿罗汉没有初禅乃至四禅等的根本禅，但他是阿罗汉。为什么呢？他没有禅定，不等于他没有奢摩他。之前说过，在证道的瞬间，哪怕只有一刹那欲界未到地定的定力，足以支撑内心的清明、敏锐与专注、安稳和力度，来引发那样足够品质的智慧。

欲界未到地定，南传叫作初禅近分定，还不是真正的禅定，严格来说不是禅定摄，但是止所摄的。如果这里用一些抠字眼的方式来说的话，这里说的是“止观互成”——止观相互彼此的成就，而不是说的定、慧。这里还是有范畴大小的问题。下文说：

再证之经文的下一句：“圣弟子止观俱修，得诸解脱界”，可知要证得解脱，就必须“止观俱修”。

“这对吗？法师！您刚才不还是说，有阿罗汉已经证了罗汉，但是没有初禅和四禅的任何正定，但是这里又说‘止观俱修’啊？”对啊！止的范畴比禅定要宽，所以刚才强调是“止观俱修”。如果这样看的话，纯观的行者不去特意培养定力做修止的努力，纯观的行者上来就观察五蕴，如实知五蕴，如实知五蕴的无我，这样身心越来越宁静、越来越专注、越来越寂静、越来越明净。伴随这样观察的深入进展，呈现的直觉稳定、清晰，身心有轻安乐发生，这个时候他修习观而成就止。没说能够成就定，这种偏于分析的观禅没有办法达到正定（就是初禅及以上），但是可以达到止，最多可以达到欲界未到地定。如果从这个角度来说，“修观，亦成于止”是没有问题的。这是在这先向下多做了一些说明，我们回过头来看文：

所以，对深具正见的圣弟子来说，“修止必能成观”是对的，但就泛泛来说，或许应理解为：修止，最后要用在观慧修学上，以成就观慧为目的。

这样说也是比较妥当的，因为佛教里修行禅定不是为了禅定本身，就佛法的正义来说，教人修禅定，但不教人只局限于禅定本身。但是有人不这样，有人在佛法中耽着于禅定可能带来的一些超常的经验甚至能力。

自己贪恋轮回里的禅定，禅定是共世间的，说得白一点，是轮回里的事，是欲界的人，色无色界的天人，都可以有的。但是都在三界里，都在受着轮回。即便非想非非想天的果报，八万大劫又如何呢？已经到了欲界的顶，已经到了色界的顶，已经到了无色界的顶——好，你终于碰上了三有的“玻璃顶”，没有办法再往上了。你到了三界的顶，又没有办法停下来——无常嘛，继续迁流嘛！要流向哪呢？流向下面——堕落了。所以非想非非想天叫做“有顶天”，三有的顶。

这样说，即便最深的禅定——共世间的，也没有什么究竟的意义。所以佛法的正义不教人以禅定本身为目的，但禅定又可以起到很好的作用，什么作用呢？提供良好的身心平台，帮助观慧的培养，乃至引发无漏智慧——它的意义在这。佛法的目的，在于智慧断烦恼而得解脱，所以要培养的是智慧。禅定的一切根本性的意义、真正究竟的意义，都是依托于对培养智慧的支撑来实现的。如果说得更准确一点，应该是叫奢摩他——止，以止来支撑观。反过来呢？这个人持续地修观，也可以得到止，刚才有说明。这里说：

修慧，也要有修止的专注基础，所以最后也要成就止的修学，也就是一般所谓的“止观双运”了。

不是“修慧，也要有修止的专注基础”，而是说不停地不停地训练如实观察，修习、多修习，就算原来这颗心是散乱的、是躁扰的、是浑浊的，这样做久了，这颗心也明净了、也调柔了、也安稳了。不仅伴随着思慧、修慧，而且还伴随着止的现起。刚才有说，纯观的行者，通过修观，可以有欲界未到地定的达成——应该这样把握，可能更好一些。

最后说“也就是一般所谓的‘止观双运’了”，要知道止和观不是互相敌对的，所以我的用词中常说偏重于修止、偏重于修观。为什么呢？当我们作为学修的内容作系统说明的时候，好像显得修止是修止、修观是修观，但是在一个活动的内心中，很可能前面还是止的力量，后面什么因缘，一念心对于当下的如实观，就能引发智慧，甚至所谓的见道。在内心中，止和观之间很可能就是前后两念，哪有那样截然的壁垒呢？在一颗活动的心中，简单地说在一个活人的心里，哪有那样森严的壁垒隔开止和观呢？所以我们学习佛法，不要把它学成另外一套几何、代数，要结合自身生命的真实，结合自身生命的经验，亲切地实践它、体会它。

四、除了止观的重要法义外，解脱的阿罗汉佛弟子们，与佛陀所说完全一样，也是另一个值得关注的主题，这意味着真理的平等与稳定再现的特性。

这里谈到这些无学们（不管是阿罗汉还是佛陀，都是无学），对于法的宣说，没有什么义味上的差别，这里说这是真理平等性的表现。什么叫平等呢？在法的创觉者——佛陀那，法是这样的；在法的随学者——佛弟子们那，真正的见法、证法之后，也是这样的。

后面所说“稳定再现的特性”，我后来谈的是普遍性。这个不是说只能特别的人、个别的人才能够呈现，是缘起的有情都如此。就像我说到对于修行信心的问题，怎样来培育信心呢？很多人是通过对于佛陀修集信心，对于善知识修集信心，或者是说自己内在有什么好东西，比如说佛性等等，通过这样来证明“自己行”“我一定可以”，获得信心。实际上只要问问自己：法是不是普遍的真理？当下的身心五蕴在不在这普遍真理中？如果这两个问题，自己都是真切地给予肯定的回答，那么当下的身心五蕴，随法而运作，能够走向解脱，有什么好奇怪的呢？有什么需要去相信的呢？它就将是事实。从这个意义上说，因为对法真正有认识、有确定、有确信，所以对于修行没有什么好疑惑的，没有什么好不确定的，也不必以莫名其妙的逻辑来鼓舞信心。这是今天这则故事跟大家做的共同学习。

【佛法问答】

接下来还有几分钟，如果大家有问题可以提出来。

问题1、止的修行方法都有什么呢？观的修行方法都有什么呢？

法师：这是谈到具体的修行方法。修行方法还是挺多的，在《阿含经》中有明确讲过一些，后来的佛弟子们在论疏中（就是对于佛法的继承、整理和发挥中）也有一些说明。

常见的修习止的方法，比如说持息念（前面一则故事《安般念的教说因缘》所讲的）。就像之前讲的那样，持息念有偏于止和偏于观的不同修习方法，就在呼吸这一个主题上、这一类现象上，可以偏重于止的修习，也可以偏重观的修习。偏重于止的修习，比如说内心不加分析性的，只是调柔地明净而住，觉知呼吸，观察呼吸，这个是修止的简单路数和简要的说明。

比如就呼吸这个现象来修观，在六入处禅修营里说，不要在内心中得到的观察结果还是喋喋不休地讲述着“我在观察呼吸”这样的故事，那是包含

着过去错误认识的故事。就现象层面说现象层面的真实——身觉触，如果看到后面——意了法。在这个上观察生命就是这样的此有彼有的交织，“是中都无有我”。从这样当时当下，基于生命现象的如实观察，来引生关于本质的智慧。

这是简单说。具体的止观修习方法，在过去的一些禅修营中有更多的介绍。至于说所有止观的门类，那是有很多了，经中和大小乘的论著中都有说很多，这里就不一一展开了。

问题2、殷重、绵密与修行的纪律

法友：顶礼法师！弟子为了赶时间，一直以来使劲听开示，一讲接一讲地听，这样一段时间后，感觉都没有记住，是在做无用功。一次静坐的时候试着回忆一下所听过的，居然可以一点一点回忆起来。那么问题是：弟子是不必担心记不住，继续不断地一讲一讲听下去，还是经常要回忆复习？静坐时都用来思惟听过的法，可以吗？

法师：第一个问题是关于闻思的问题。闻思当然有它的方法，问这个问题的法友学过“断器三过”，如果听了记不住，那是“漏器”之相，本来就是闻思的障缘。想一想如果有人告诉我们说：“下面这个号码是本期彩票头等大奖的号码，请你记住之后去买。”如何呢？这就是我常说的殷重心的问题。再一个，自己用心殷重之后，有没有常常绵密串习？还是我说的殷重、绵密。这也是从《阿含》以来，这些真正讲实修的经文、论著，常常提的要点。闻思也是这样，如果真的把它当作重要的东西，怎么轻易地不再去想起呢？如果常常想起，又怎么会忘记呢？所以在这里可能要解决的是自己内心的态度、动机和习惯的问题，在闻思上要在这几个方面做一些改善。

说到座上，打坐的时候回忆过去听的法，能够想起一些。只能说明平时的心太散乱、太纷乱、太躁扰了。过去在禅修营，为了给初接触禅修的人一点不那么神秘、紧张的气氛，我常常讲一个禅修利益的故事：说某个老阿婆到寺院去，看禅堂开门对外结缘，她也进去跟着打了一座，引磬一响，开静，起来之后一拍大腿说：“打坐真有用！谁谁谁欠我半袋大米，都半年了，我都想起来了！”虽然像一个笑话，但这是常常发生的事。平时心太纷乱、太躁扰，很多东西自己没有耐心、没有那个兴致去回忆、品味。特别现代人，随着这些境缘奔驰，为什么一个一个总是感觉身心疲惫呢？看看你的心一天

跑了多少个马拉松，就不奇怪了。

禅坐的时候，心静下来，这些问题是容易反应出来。但是，如果这一座你本来打算是用来修什么主题，却用来做这件事了。你要知道，你没有去执行战术纪律。这个时间本来打算用来做某个禅修的训练、心的训练，却自己打一个旗号，觉得这也是正事，就去做这个了，那你在其他的时候也会这样，总是不能够执行正确的计划——这是错的，也谈不上定力的养成。所以在战术上要有战术纪律。

战略上要坚定，战术上要有纪律。当然，这一切是在一颗正确的发心和整个调柔的心态下来做的。不要这样一说，人就变得硬梆梆。

你如果愿意静坐思惟佛法，那也可以。上座之前就对自己说：“这一座我静下来，回忆思惟一下所听闻的佛法”——可以，但是对于初学来说，上座之后不要“脚踩西瓜皮，滑到哪里算哪里”，上座之前你一定要跟自己说好：“这一座做什么，怎么做，出现什么情况，自己身心是什么状态，怎么面对……”，都很清晰，然后照做。这样慢慢的，修行就能站稳脚跟。

法友：顶礼师父！弟子修为太低，有点不解，请问：儒家的“知止而后有定”，和佛家的“止与定”有相似处吗？

法师：如果说相似——是有的，但是严格的定义——应该说是不一样的。这个我会在《修身之道》，也就是“大学跟佛法的对读”，印顺法师《我之宗教观》那一部分细致的讲解中，去做详细的说明。如果有因缘，到时你也可以来听那一个部分，这里就不做广泛的展开。

时间关系，今天我们学习到这里，请大家合掌，我们一起做回向：

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！

047-1. 就像邮递马车的次第接力

{ 为梵行，次第修习七净行 }
{ 证解脱，终是智慧断烦恼 }

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》的第四十七则〈就像邮递马车的次第接力〉。这一篇故事主要讲“七清净”，这是一种修道的次第。题目是用经文中所用的譬喻，当然经文的譬喻并不是以“邮递马车”的形式出现的。这一篇故事中涉及到了一些稍微深一点、也有一些难度的问题，我们稍后可以一起来探讨。来看故事的正文：

有一次，佛陀与比丘们来到摩揭陀国首都王舍城，在城北郊外的迦兰陀竹园结夏安居。

“竹林精舍”是佛教史上第一个比较固定而且有规模的僧伽蓝，简称叫竹园。

这天，一群在自己故乡结束结夏安居的比丘们，来到迦兰陀竹园礼见佛陀。

比丘们的结夏安居在僧团达到一定规模之后是在各处各自安居的，其中一个因缘就在于当时的生产力水平和物质丰富程度不容易支撑很大规模的僧团长期地住在那里。特别是饥谨年的时候，也就是年岁不太好、收成欠佳的时候，在灾荒比较厉害的时候，大家甚至还要四处分散开。因为当时僧团生存的方式——乞食为生，包括将僧团的饮食托付给善信等等这些情况，使得支撑大规模的僧团，尤其是较长时间，比如结夏安居三个月来始终支撑是有一定难度的，所以僧团达到一定规模之后，大家结夏安居是在各处的。这

里说的是一群在自己故乡结束结夏安居的比丘们来看望佛陀，拜见佛陀。

佛陀问他们说：“比丘们！在你们故乡中，哪位比丘的精进、德行与教化成就，是大家公认最崇高的？”

“世尊！那是尊者富楼那满慈子了。”来访的比丘们一致推崇道。

大家都认为在他们那里是富楼那尊者在精进、德行与教化方面成就最高。我们都知道富楼那是佛陀十大弟子之一，以善于说法而著称，这里要说明一下“满慈子”，“满慈”是他母亲的名字，再加一个儿子的“子”，作为他的称呼。跟后文谈到的舍利弗是一样的，“舍利”是音译，意译是一种鸟——秋鹭，因为舍利弗母亲的眼睛像秋鹭，所以叫作舍利，他作为舍利的儿子叫舍利子，弗就是子的意思，看来当时是有这样的习惯。

这时，坐在佛陀旁边的尊者舍利弗心想：“尊者富楼那满慈子是多么地荣幸与幸福啊！受到这些有智慧的同伴们，在老师面前如此一致地推崇，改天有机会，一定要与他谈一谈。”

作者庄春江在这有所发挥，看南北传相应的经文，应该说没有这么强的感情色彩，也看不出来他感觉富楼那尊者是多么荣幸与幸福。可能是作为一种渲染吧，但是这可能未必符合一位真正顺法、住法阿罗汉的心态。

几天后，佛陀决定结束在王舍城的安居，前往憍萨罗国舍卫城南郊的祇树给孤独园。而尊者舍利弗与来访的比丘们，在王舍城一同多住了几天，也跟着前往祇树给孤独园。另一方面，尊者富楼那满慈子也结束在家乡的安居，来到祇树给孤独园，礼见了佛陀。

佛陀从王舍城去舍卫城的给孤独园，接下来是尊者舍利弗和来访的比丘们也跟到了给孤独园，最后富楼那也到达了给孤独园，大家就有了见面的因缘。

尊者在听闻佛陀的说法与鼓励后，便起身告辞，前往安达林安顿。这时，就有比丘将这个消息，告诉了尊者舍利弗。

如果从经典上看，舍利弗尊者到了给孤独园之后，其实是找了认识富楼那尊者的其他比丘，问他长什么样子。说明舍利弗尊者是在寻访富楼那尊者，想要共同作法的探讨。

于是，尊者舍利弗在傍晚时分来到安达林，打算找尊者富楼那满慈子一谈。尊者舍利弗依着别人的描述，找到了尊者富楼那满慈子，但不是那么地

确定。

这里要说一下“但不是那么地确定”，这句话从南北传的经文上是看不出来的，应该说是《故事选》作者自己的一种选择。经文上的表明是，他找到富楼那尊者之后，就开始了问答的交流。

于是，尊者舍利弗问道：“道友！您是跟随沙门瞿昙修学的吗？”

“是的！”

之前有说过，“沙门瞿昙”是一种中性的称呼，“瞿昙”就是佛陀在家时的名字，这种称呼并没有任何的贬义或者是不尊重。在我们今天对于西方的语言有所了解，对于他们称呼人的情况也熟悉，这个不奇怪。富楼那尊者回答说“是的”！

“那您是为了‘守戒而德行圆满’的目的，跟随沙门瞿昙修学的吗？”

“不是！”

说到这里，有必要将经文中提到的这几个关键词，给大家贴一下。第一个是“戒净”，第二个是“心净”，第三个是“见净”，第四个是“疑盖净”，第五个“道非道知见净”，第六个“道迹知见净”，第七个“道迹断智净”，这就是所谓的“七清净”的次第，后面会来解释，先知道原文是怎样说。因为这一故事选的有些白话译文，跟经文的原文很难产生直接对照，所以我给大家贴出来。

第一个问题是问“富楼那是否为了‘戒净’而跟随佛陀学习”。他对于“戒净”的白话翻译，翻译成“守戒而德行圆满”，这是没有问题的。富楼那尊者的回答是“不是”！尊者舍利弗继续问：

“不然，是为了‘心清净’的目的，而跟随沙门瞿昙修学的吗？”

“也不是！”

这里“心清静”的内涵可能就不像“戒净”的内涵那样清晰。“戒净”，大家知道是持戒比较清静圆满，上文说“守戒而德行圆满”，这是很明晰的。“心清静”意味着什么呢？应该是意味着止观的止，后文在“按语”中会有一些探讨，在这里大家先从这个角度来把握，“心清净”指的是止的成就，止向下的发展会引发禅定。这是谈了两种净——“戒净”和“心净”，分别对应戒学和定学，下面相关连的主要是慧学。

“再不然，是为了‘见解正确’的目的，而跟随沙门瞿昙修学的吗？”

“也不是！”

这是舍利弗尊者继续问富楼那，富楼那的回答是“也不是”！

“见解正确”，在刚才给大家贴的那段文中，对应的是“见净”。“见净”到底意味着什么呢？最低限度应该是闻慧层面的正见。如果向高处说，可以配合后面的“疑盖净”以及“道非道知见净”（破除“非因计因”，也就是破除“戒禁取见”）。这几个配合，也可以说成是初果须陀洹人的断惑特征，断除三种欲界的烦恼——身见、疑和戒禁取。如果作这种说明的话，“见净”应该是离开了我见。舍利弗继续问：

“再不然，是为了‘断尽疑惑’的目的，而跟随沙门瞿昙修学的吗？”

“也不是！”

这里说的“疑盖净”，不是修止的疑盖。在《中阿含·七车经》对应的《中部·传车经》里用的词是“断疑清净”，他没用了“疑盖净”，因为“疑盖净”容易让理解为是在禅修过程中面临五盖时的疑盖。这里指的其实是，如果向上说是初果人尽断关于四谛、缘起的“疑”。

这个“疑盖净”指的是断尽了关于佛所觉证真理确然性的疑惑，因为一般人虽然可能对佛法有确信，但是没有亲自见法的时候，这种确信中还埋藏着疑的根子，就像我们虽然确信一件事，但是没有亲见、亲触、亲证，还是会包含着疑的根苗，自己亲见了之后就不一样。所以对于初果的一种说法叫“法眼净”，他亲见于佛所说的法。这是“断疑清净”。

“是为了断疑清净而随佛修学吗？”富楼那尊者的回答是“也不是”！舍利弗尊者又问：

“再不然，是为了‘清楚什么是正确的修行方法、什么不是’的目的，而跟随沙门瞿昙修学的吗？”

“也不是！”

这里探讨的也就是刚才给大家贴的文中说到的“道非道知见净”，就是知道什么是正确的修学方法、什么不是。这针对什么说呢？是有一些人在修行中“非因计因”。外道中有；有一些虽然看似佛教徒，但不懂佛法，修行等同外道。南传《中部·传车经》也把这个翻译成“道非道知见清净”，跟《中阿含·七车经》中所说的基本一致。

错误的修行理念总是来源于错误的认识。他对苦乐的因缘不能作如实的

把握，以为离苦得乐是其他的因缘，不是尽断无明烦恼，不是身语远离恶不善行，以为可能像牛一样的生活能够导致安乐，这都是曾经有过的。包括曾经说过“所谓的老修行”，两个老修行互相问：“老修行！你向哪里去啊？”“我向水里去！老修行！那你向哪里去啊？”“我向火里去！”结果一个从崖上跳水里，一个窜火里——这哪里是修行啊？不正确的修行产生的危害，可能确实是这样的。

这是对于“不是安乐的因，计执为安乐的因”，而有“戒禁取”的发生。认为“我不做那些，做这些，就会导致安乐”，但他的那种对于苦乐的把握，是背于事实和事实规律的，所以他不做和做，都并不导致安乐。他这种对于做与不做的取舍是错误的，这个被称为“戒禁取见”，并不是说“清淨的持戒就是戒禁取”。佛所制的戒是随顺于苦乐、离苦得乐的规律的，顺受佛的戒法、按照佛的戒法来守护身语意当然是修道正确的一部分，而不是“戒禁取”。有一些人对于佛法的基本道理把握不住，以为别人清淨持戒、严谨持戒就是“戒禁取”——如果是这样的话，非要犯了戒才是正确修行了吗？那释迦牟尼佛在做什么呢？教我们自己打自己嘴巴子吗？不是那回事。“戒禁取”是说，因为对苦乐的因缘“非因计因”，所以在取舍上、行止上出现了颠倒，那不是正确的修行方法，要远离。

这是说到“道非道知见净”，南传的《传车经》里说“道非道知见清淨”。接着向下来看，舍利弗又问：

“再不然，是为了‘清楚修学之路’的目的，而跟随沙门瞿昙修学的吗？”

“也不是！”

什么叫“清楚修学之路”呢？在经文中对应的词叫作“道迹知见净”。“道迹”就是佛修道的历程（“迹”就像足迹一样），是什么呢？其实就是八正道。对于这个词，《传车经》里是写的“道迹知见清淨”，意思和文都差不多。佛所开示的修行道路可以用若干种方式来概括，八正道就是被大家常常提及的一种表达。“清楚修学之路”这个翻译是对的。

富楼那尊者再一次否定了，“不是单纯的为了清楚修学之路而跟佛陀学习的”，舍利弗尊者又问：

“再不然，是为了‘完成修证’的目的，而跟随沙门瞿昙修学的吗？”

“也不是！”

庄春江居士在这里白话部分“完成修证”这个词，经文中对应的是“道迹断智尽”。他在白话中这样的说明，是认为这个“道迹断智净”是完成了佛法的整个修证，但是在南传巴利藏《中部·传车经》中，他对于第七个翻译的是“知见清净”或者叫“知见清净”。这里要说到什么呢？就是对于这个“道迹断智净”或者南传所说“知见清净”作何等把握合适呢？有另外一部经，应该是在《长阿含》和《增一阿含》中都有相应的文，《长阿含》里有一部《十上经》谈到九种清净，前面七种跟《七车经》或者《传车经》中所说的这七种是一模一样的，第八种叫“慧清净”，第九种叫“解脱清净”。《十上经》在南北传藏中都有。如果这样看的话，从《十上经》有角度，是不是说要更进一步地具足“慧清净”，才能导致“解脱清净”。按照庄春江居士在《故事选》中把“道迹断智净”把握成“完成修证”有什么问题呢？“完成修证”是不是就意味着已经证了无学呢？如果是的话，那不是已经有涅槃吗？为什么在这说“还不是为了完成修证的目的”？下文又说：

“那您到底是为了什么目的，而跟随沙门瞿昙修学的？”

“道友！我是为了证得无所取着的涅槃之缘故，而跟随沙门瞿昙修学的。”

如果这样说，包括再往下看，表明这“七清净”还是有余的，换句话说这“七清净”还是有所取着。如果“完成修证”还有所取着，那是成问题的。所以从上下文的自洽看，以及从与《长阿含·十上经》中所讲“九清净”的兼容看，这里“道迹断智净”不应该把握为“完成修证”。当然，作者的这种把握是有他的原因的。

“七清净”的体系，我用南传《传车经》的话说，从“戒清净”“心清净”一直到“知见清净”这个“七清净”，被南传非常重要的纲要论书《清净道论》作为纲领，谈的就是以这七种清净为纲要的修行次第。如果从“七清净”把握佛法全部的修证，那么“知见清净”中就要承载很多内容，就要把很多内容放进去。但是我们从《七车经》或者是对应的南传《中部·传车经》看，南北传的经文内容共同确定，这七种清净的任何一种，包括最后一种“知见清净”（或者“道迹断智净”）还都是有执取的，意味着修行没有完成。再配合《十上经》，应该说这“七清净”说法，这七种清净都是过程中的事，后面用“七车次第相传”来说明的意思——毕竟是过程，而不是到

达，即便最后一个也还没有到达。所以用“完成修证”来把握，可能不对。包括《清净道论》单纯地以“七种清净”来架构整个的修证体系是否有待商榷处，这个是有探讨的。有一篇文章，大家可以作一些拓展阅读，叫作《清净道论与解脱道论》，有心的可以去了解一下。到这为止，对于“七清净”略作了一些说明。下文：

然而，什么是“无所取着的涅槃”呢？于是，尊者舍利弗继续问道。

谈到这，两个人第一个阶段的对话告一段落。第一个阶段，舍利弗问富楼那：“为何跟佛陀学习？是为了‘戒净’‘心净’乃至‘知见清净’吗？”回答都是否定的。“那为什么呢？”为了“无无所取着的涅槃”。“但所指的‘无所取着的涅槃’又是什么呢？”舍利弗尊者又继续问富楼那：

“道友！沙门瞿昙是以‘守戒而德行圆满’为‘无所取着的涅槃’吗？”

“不是！”

这是问：“‘戒净’就是涅槃吗？”回答当然是否定的。下文：

“以‘心清净’‘见解正确’‘断尽疑惑’‘清楚什么是正确的修行方法、什么不是’‘清楚修学之路’‘完成修证’为‘无所取着的涅槃’吗？”尊者舍利弗继续一一地问。

“不是。”尊者富楼那满慈子一一分别回答。

“戒净”这个部分，确定不是之后，尊者舍利弗又依次问了“心净”“见净”“断疑清净”（如果用我们刚才贴的文来说是“疑盖净”）“道非道知见净”“道迹知见净”“道迹断智净”这几个来问，回答也都是否定的。可能南传《传车经》因为是净人译的，它的一些文更容易把握一些，“戒清净”“见清净”“心清净”“断疑清净”“道非道知见清净”“道迹知见清净”和“知见清净”，这是所谓的“七清净”。这“七清净”的任何一个，也不是“无所取着的涅槃”，因此把“知见清净”当成“完成修证”可能是不容易自洽的。下文说：

这仅仅“不是”的回答，似乎难以让尊者舍利弗确认尊者富楼那满慈子的意思，因此，尊者舍利弗请尊者富楼那满慈子详加说明其中的意涵。

仅仅说“不是”，不能够表明一些智慧分别，所以舍利弗尊者请富楼那来进一步加以阐述。

于是，尊者富楼那满慈子说：“道友！如果世尊沙门瞿昙仅仅以‘守戒

而德行圆满’为‘无所取着的涅槃’，那么，所有还带着取着的，都可以称为涅槃了。

这里是说，单纯的“戒净”仍然没有尽断惑，没有尽断无明烦恼，仍然还有所取着，它当然不是“无所取着的涅槃”。把“戒净”就当成“无所取着的涅槃”，那就是把“有所取着”当成“无所取着”、当成“无所取着的涅槃”。这样的话，当然就是所有还带着取着的也都可以称为涅槃了。涅槃意味着无所取着，而“戒净”还有，所以“戒净”不是“无所取着的涅槃”。下文：

同样的，如果世尊沙门瞿昙仅仅以‘心清净’、‘见解正确’、‘断尽疑惑’、‘清楚什么是正确的修行方法、什么不是’、‘清楚修学之路’、‘完成修证’为‘无所取着的涅槃’，那么，所有还带着取着的，都可以称为涅槃了。

这里是例说，从“戒清净”来例说“心清净”“见清净”“断疑清净”“道非道知见清净”“道迹知见清净”和“知见清净”。这也是刚才提前说的，“完成修证”在经文中仍然看作是有所取着的，就是这里所说的“道迹断智净”仍然被看作是有所取着的，这一点很重要。从这个文判断，所谓的“道迹断智净”（南传所说的“知见清净”），不意味着解脱的达成，还是有所取着的，还是有烦恼分的，谈不上是“完成修证”，所以这个“完成修证”，用来指“道迹断智净”应该是不妥当的，之前有谈这层意思。

这说明这“七清净”仍然都还有与烦恼分相应的意思，都还有所取着，都还没有达成究竟的解脱，所以任何一种清净也不可以说为是“无所取着的涅槃”，如果把这其中任何一种清净当成是“无所取着的涅槃”，那就意味着把有所取着当作无所取着，这样说的话，所有还带着取着的也都可以称为涅槃了，这里的逻辑是这样的意思。下文也很重要：

但是，如果世尊离开这些而说涅槃，那么，一般不修学的平常人，也都是涅槃者了，因为他们都成就不了这些；离开这些法。

这里是说前面的七种清净本身当然不是“无所取着的涅槃”，但是离开了这些而说涅槃，那也不对。为什么呢？因为一般不修学的人也都没有这些，也都离开了这些。如果离开了这些，以为就是涅槃的话，那么这些不修学的平凡人都是涅槃者了，因为他们本来也都离开这七种清净，他们本来也没有

成就这七种清淨。什么意思呢？说得明白一点，这七种清淨是修行的过程，但不是修行的达成，所以这七种清淨的任何一种都不是涅槃，但是涅槃又不能离开这些清淨来说，是这个缘故。下文说：

所以，道友！是‘守戒而德行圆满’的缘故，才能达到‘心清淨’；‘心清淨’的缘故，才能达到‘见解正确’；‘见解正确’的缘故，才能达到‘断尽疑惑’；‘断尽疑惑’的缘故，才能‘清楚什么是正确的修行方法、什么不是’；‘清楚什么是正确的修行方法、什么不是’的缘故，才能‘清楚修学之路’；‘清楚修学之路’的缘故，才能‘完成修证’；‘完成修证’了，才是证得了‘无所取着的涅槃’。

富楼那尊者在说明了“这七种清淨任何一个本身也不是无余涅槃，不是无所取着的涅槃，而涅槃又不是离开这七种清淨”之后，说明了它们的次第关系。由“戒清淨”，所以能达成“心清淨”；由“心清淨”，所以能有“见清淨”；由“见清淨”，所以有“断疑清淨”；由“断疑清淨”，所以有“道非道知见清淨”；由“道非道知见清淨”，所以有“道迹知见清淨”；由“道迹知见清淨”，所以有“知见清淨”；进一步的，从“知见清淨”才证得“无所取着的涅槃”。

也因此说，“知见清淨”还不能当成是“完成修证”，那它是什么情况呢？它是清楚修学之路，又以此为自己的实践，之后呈现的什么呢？“道迹断智淨”（或者“知见清淨”）明显是智慧分，那么是什么程度的智慧呢？当我这样问的话，我们后来说闻慧、思慧、修慧、无漏慧，它对应的是什么的呢？应该不是一般闻慧层面，因为甚至在前面“见清淨”那至少是解决了闻慧层面正见的问题，在这儿明显是说更深的智慧。如果它还不是最后尽断烦恼的状态，那是什么呢？有部所说的“无间道”和“解脱道”的义趣，大家可以作一点参考。有部的智慧次第，前面在“无间道”的时候，智慧生起，正断烦恼后面到“解脱道”是无间的，中间没有什么间隔得到安住解脱。如果说“知见清淨”还不是最终涅槃证得的话，最高它也就是说到“无间道”的情况。这是给大家一些可供参考的方面。

今天看情况是没办法讲完这篇故事，下面开始进入了譬喻阶段，我们留到下一次作一个整体的学习。这一次讲得有点抽象是吗？要是想学好这一次的，是需要花一些功夫的。这一次的文，对于想要了解南传佛教或者对于巴

利语系南传佛教比较感兴趣的法友，要特别地重视。因为今天的南传佛教，不管各自风格如何，很多都是非常重视《清净道论》的。甚至有很多南传的学人，对于他们根本的经典，就是南传的五部《尼柯耶》，可能不是特别地熟悉，对于里边的要点、脉络不是能够很好把握，但是对于《清净道论》的部分章节、部分段落可能很熟悉。可能还有的人对于类似于《阿毗达磨》一些介绍性的书籍、讲解性的书籍比较熟悉，未必对于南北传的根本经典有深入细致的梳理。如果我们不重视最根本经典的话，只重视后世的论疏甚至基于论疏的充满个人风格的发挥，这不一定是妥当的战略。

【佛法问答】

现在我们还有时间，大家如果有问题，可以跟大家做一些探讨交流。

问题1、阅读的时候是不是都要找到原文来比较抉择呢？

法师：如果像类似于这样有一些法义上的不太确定甚至不同诠释，还是要把原文找出来作细致地学习。如果有不同的译本、不同的版本，可能的话还要拿出来作一些对读。为什么呢？我们凭着这样流传的载体来认识佛法，不管流传的载体是以人来承载还是书籍来承载，如果不能尽最大限度来确认载体的内容，那其实是缺乏前面的基本功夫。所以有可能的话，对于一些重要或者是不清晰的点，要作一些这样的功夫。

问题2、“道迹断智净”白话文怎么翻译比较合适？

法师：在《中部·传车经》里的翻译叫作“知见清净”，里面有这样一段文：

于一面坐之尊者舍利弗，言尊者芬那满达尼弗多曰：“尊者！实从世尊而住于梵行否？”满达尼弗多曰：“然！尊者！”

“尊者！实为戒清净，从世尊而住于梵行否？”“实不然！尊者！”

“尊者！若然，为见清净，从世尊而住于梵行否？”“实不然！尊者！”

“尊者！若然，为心清净，从世尊而住于梵行否？”“实不然！尊者！”

“尊者！若然！为断疑清净，从世尊而住于梵行否？”“实不然！尊者！”

“尊者！若然！实为道非道知见清净，从世尊而住于梵行否？”“实不然！尊者！”

“尊者！若然！为道迹知见清净，从世尊而住于梵行否？”“实不然！尊者！”

“尊者！实为知见清净，从世尊而住于梵行否？”“实不然！尊者！”

这是南传《中部·传车经》的文，他们在这里将“道迹断智净”译为“知见清净”。具体对应什么，确实是有不同的把握。用白话怎样翻译它，其实是基于你是如何来把握这个词的内涵的。如果就把它把握为整个修道全部完成，智慧最圆满的状态，也真就是《阿含经故事选》中庄春江所用的那个词——“完成修证”。但是不合适这样把握的原因，通过经典之间互相的参照，如果还可以说成是后来佛法发展造成差异的话，那么本经内部把这“七清净”的任何一个都说为还是有余的，还是有执取的，就说明不能作那种把握。具体对应到后世哪一种说明，应该说本经本身给的线索不充分，我们更容易能够确定它的范围，恐怕不容易很明确跟今天大家熟悉的部派时期几个《阿毗达磨》体系作很准确的对应。当然了，在不同的体系中会给出看起来很肯定的回答，但是在这里我更愿意作一些我们每一步都很踏实的推断。更往前，我们如果不是那么百分之百确定，就要说这里是带着可能性的一种推度。

法友：昨天看到一个文说：“佛于三大阿僧祇劫，无量勤苦，方成佛道。云何经说‘唯止观心，制三毒，即名解脱’？”然后下面解释说“三大阿僧祇劫不是指时间，而是指烦恼”，是这样的吗？

法师：解脱不一定等于成佛，成佛必定解脱，首先要搞清这个逻辑关系。其次“三大阿僧祇劫”在佛法通说的话都是指的时间相，一定要说它不是时间相而是指烦恼，那只是他自己的说明。如果每一个人都可以按照自己的意思，不必管佛法内部已经有的名言上的安立和内在的自洽而随意说，那佛法的诠释方式是无数的，也就意味着没有任何一种可以作为定准，也就意味着我们没有正确的修行方向。所以这样来说明佛法，应该是成问题的。这是对这个问题简单的回答。

如果没有更多的问题，今天共同学习就到这里，一起合掌作个回向：

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！

047-2. 就像邮递马车的次第接力

{ 为梵行，次第修习七净行 }
{ 证解脱，终是智慧断烦恼 }

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》的第四十七则〈就像邮递马车的次第接力〉。这一则故事内容上实际是很重要的，上一次课有说在南传佛教中，一部纲领性的论著——《清净道论》，所讲的就是这部经——南传的《传车经》、北传的《七车经》中所谈的“七种清净”，以这七种清净为纲来讲清净道。关于这其中的修道次第，还有一些相关的话题，上一次伴随着正文的学习有所讨论。有的法友说感觉相对抽象，因为《阿含经故事选》的学习，更多的是以情节来带动一些要点的学习，没有特别作很广的展开。特别是这一部经，因为后世论著的敷扬，还有后世种种演说，使得它相关的话题牵涉比较多，不可能在一两次主要基于故事正文梳理讲解中完全展开。大家如果意识到它相关话题的意义，可以去多接触一些相关的原文和给大家提供一些参考文献。

上一次我们学习这里的内容，也给大家将北传《七车经》、南传《传车经》中提到的“七清净”原文的表达作了一个说明。南传《传车经》中说这“七清净”是“戒清净、心清净、见清净、度疑清净、道非道知见清净、道迹知见清净、知见清净”；北传《中阿含七车经》所说的是“戒净、心净、见净、疑盖净、道非道知见净、道迹知见净、道迹断智净”。内容是一样的，只是在古今的译法上略有不同。在这个白话故事中，作者对于这七种清净所用的白话诠释，除了最后一个，其他的应该说其实都是比较妥帖的。所谓的

“戒清净，心清净，见解正确，断尽疑惑，清楚什么是正确的修行方法、什么不是，清楚修学之路”这六个都没有问题，上一次也有说它们对应的意涵。

最后一个“知见清净”（或者“道迹断智净”）是否合适用“完成修证”来说明呢？上次有所讨论，很重要的一点就是在本经中特别地说“这七种清净的任何一种仍然是有取着的，仍然都还不是解脱”，所以可能用“完成修证”来说“知见清净”（或者“道迹断智净”），就不是那么跟原文匹配了。上一次就这一点也说过，在四部阿含中还有一部叫《十上经》关于“清净”的体系，在这里所说的“七清净”之外，后面还有“慧清净”和“解脱清净”。如果这样看的话，也能够匹配上，说明到第七清净——“知见清净”（或者“道迹断智净”），还算不上真正的解脱清净，只是修道的内容，仍然不是修道目的的达成，这从下面的譬喻也可以看到。接下来我们来看这里的譬喻，故事的正文说：

道友！且让我打个比方：以前，憍萨罗国波斯匿王在首都舍卫城，因有急事要在一天之中赶到很远的萨迦陀城去。为了这样，他想了一个方法，就是在两城的路上，含头尾共设置了七个驿站，每个驿站都备妥了体力充沛的马与保养良好的车。国王从舍卫城的王宫乘车出发，当每到一个驿站时，立刻舍弃原来疲惫的马车，换乘等在那儿的新马车，这样，就在预定时间内，赶抵了萨迦陀城。

这是满慈子，也就是富楼那尊者，向舍利弗尊者说的话。这个譬喻用今天的话来说，可以简单地讲是“七次接力”，头尾都算上是一个“七次接力”的事情，用这个譬喻来说明前面所说的七种清净。它的义趣是怎样被展开的呢？下文说：

这时，如果群臣问国王，能这么快抵达，到底他是乘哪一辆马车来的，波斯匿王应当怎么回答？”

这是富楼那尊者举了喻之后，问舍利弗尊者：他前后乘了七辆马车，次第地衔接，到达了目的地。如果有人问这位国王：“你是乘哪一辆马车来的？”波斯匿王怎么回答呢？这个问题就是譬喻之前舍利弗问富楼那的问题：“哪一个是在涅槃呢？”“七种清净哪一个也不是”，但是富楼那又说，“离开了这七种清净，也不会有涅槃。”面对富楼那这样的问题，舍利弗尊者的说：

“道友！波斯匿王当然会说，他是乘第一辆车出发，到第二驿站换第二辆车，一共换了七辆车，才能在一日中，快速地抵达的。”尊者舍利弗回答。

富楼那尊者这样问的意思是什么呢？富楼那尊者对舍利弗说：

“是啊，道友！波斯匿王应当这样回答。就像这样，道友！‘守戒而德行圆满’的缘故，才能达到‘心清净’；‘心清净’的缘故，才能达到‘见解正确’；‘见解正确’的缘故，才能达到‘断尽疑惑’；‘断尽疑惑’的缘故，才能‘清楚什么是正确的修行方法、什么不是’；‘清楚什么是正确的修行方法、什么不是’的缘故，才能达到‘清楚修学之路’；‘清楚修学之路’的缘故，才能‘完成修证’；‘完成修证’了，世尊才说，这样是证得了‘无所取着的涅槃’。”

这是富楼那尊者说这个譬喻的意图所在，要用这样的譬喻——“七车的次第接力”来说明修学的七种清净与最后“无所取着的涅槃”的关系。是乘坐第一辆车，到达了第二辆车出发的驿站，改乘第二辆车；然后向下行驶，这样次第，直到乘坐第七辆车到达目的地。同样的，是由“戒清净”故，得“心清净”；“心清净”故，得“见清净”；……到最后“知见清净”；由“知见清净”，最后才能够达成“无所取着的涅槃”。

这里要强调的是，“知见清净”本身还不意味着“无所取着的涅槃”，还不意味着解脱——这部经中明确有这样的义趣。包括前面舍利弗问富楼那，富楼那的回答，“任何一种清净，包括‘知见清净’（或者叫作‘道迹断智净’）还都不是涅槃解脱，还是驶向目的地的马车而已”。从这个意义，后世认为第七种清净就已经是出世解脱的，应该是不太准确的。这里有一些比较关键性的问题，所以再点一下。

这个喻其实可以再作一点展开的说明，前文在两位尊者互相的问答中，还说到这样的意思，就是说：“离开了任何一种清净，也没有涅槃。”在这个喻里，他乘坐次第衔接的七辆车最终到达了目的地，离开了任何一辆车也不会有他到达目的地这件事。如果作这样譬喻的理解，大家对于前面所说的那层意思也可以作一个更好的体会。好，我们接着来看故事的正文：

尊者舍利弗对这样的说明，大为佩服，就问道：“道友！敢问您的大名？您的同伴都怎么称呼您？”

“道友！我的名字叫富楼那，同伴都叫我满慈子。”

尊者舍利弗面对这位心目中早已十分敬佩的尊者，是更加敬佩了，于是，当面表白了对尊者富楼那满慈子的诸多敬仰与赞叹。

这个在原经中可不是一句两句，是说得非常恰当的一些赞叹的语言。同样的，尊者富楼那也很礼貌地问舍利弗尊者，就像下文所说的：

此时，尊者富楼那满慈子也感受到眼前这位提问者言谈之中的不平凡，问道：“道友！敢问您的大名？您的同伴都怎么称呼您？”

“尊者！我的名字叫优波提沙，同伴都叫我舍利弗。”

这是舍利弗尊者对于富楼那尊者的回复，富楼那尊者当然知道舍利弗尊者的名字，下文说：

尊者富楼那满慈子也早已知道尊者舍利弗的名声，于是也当面表明了对尊者舍利弗诸多敬仰与赞叹。

北传的《七车经》中对于这段赞叹，写得让人很有画面的感觉，甚至富楼那尊者对舍利弗说：“您是怎样怎样有助佛弘化的功德，有怎样怎样智慧和善巧的说法，我如果知道刚才问问题的是您，您这些问题我都回答不出了。”都是很客气，没有这种傲慢，这也恰恰是两位尊者个人品德修养的一个表现。

到这为止，故事的正文我们就学习完毕。如果回过头来再作一点重点的强调，“七清净”是到达涅槃解脱的中间次第，“七清净”的任何一个还都不是涅槃解脱，用经文的话说“仍然是有取着的”，但是离开了“七清净”的任何一个也不会达成涅槃解脱，这要把握好。那么，关于这里可以更多展开的一些话题，就不再多说了，有兴趣的，希望大家自己去作一点功课。接下来我们看一看“按语”。

按语：

一、本则故事取材自《中部第二四传车经》《中阿含第九七车经》。

“按语”一是说明本则故事的取材。另外，如果大家要看的话去看南传《长部·十上经》，或者是北传《长阿含·十上经》，那里提到了“九种清净”，就是在《传车经》和《七车经》的“七清净”之后还有“慧清净”和“解脱清净”。上一次给大家一篇参考文献，是关于《清净道论》与《解脱道论》的一些研究，那里边也提到了这个话题，大家可以去作一点参考阅读。

二、印顺法师在其《原始佛教圣典之集成》中，指出《中阿含经》是以僧团为中心所集成的教典，所以，“修道次第的条贯”，无可回避地成了《中阿含经》的课题之一（第七三二至七三五页）。

这是引用印顺法师一部著作，来说《中阿含经》的特点。大家如果去阅读《中阿含经》，会看到在里边确实有很多要点是关于“修道次第”的，特别是“出家修道次第”。下文说：

本则故事所列举的七个修学次第，未明确提及“禅定”。

这是作者庄春江居士的看法。在我们讲解的时候我有谈到，在这“七清净”中，“戒清净”是关于增上戒学的，“心清净”其实是增上定学的，“见清净、度疑清净、道非道知见清净、道迹知见清净和知见清净”是增上慧学所摄。应该说这里是有定学的内容的，可能是在“心清净”的把握上，庄春江居士没有明确地把握为是跟定学直接相关的，这在后面第三个“按语”里的一些探讨，我们可以看到。所以，在“按语”下面说：

其说明的偏重上，虽有别于“戒→定→慧”。

如果把“心清净”把握为“增上定学”所摄的话，这里所说的内容也并没有有别于戒定慧，还是增上戒学、增上定学以及增上慧学所摄。可能关键是在于作者对于“心清净”的把握上。就像以“七清净”组织的《清净道论》，可以看作是从“七清净”的展开，也可以看作是戒定慧的展开，是这样的意思。那下一句，这个“虽有别于”要贯下来：

虽有别于“六触入处律仪→三妙行→四念处→七觉分→明解脱”之体系，但展现佛法重于“修道次第”的精神，则是无庸置疑的。

他后面提到的修道体系，也是《中阿含》中提到过的。“六触入处律仪”也就是“根律仪”，之前讲过“根律仪”“守护根门”相应的一些故事，也对里边的法义有所说明。“三妙行”指的是身语意的妙行；“四念处”、“七觉支”，大家都熟悉，就不再说了；“明解脱”，“明”是指的智慧，最后得到智慧解脱。这也是《中阿含》提到的一种修道体系。

前面有的经文相关的故事，提到过佛教新学比丘在“执持禁戒”的基础上，“守护根门、饮食知量、觉寤瑜伽、正知而住”这样的修习。像这些都可以看作是当时佛陀应机教化，后来比丘们作的一些系统整理，这是佛法重于“修道次第”精神的一个表现。

从前常常说“四预流支”，所谓“亲近善士、听闻正法、如理作意、法随法行”，在讲的时候曾经强调，“法随法行”另外一个说法叫作“法次法向”，就是说这样法的次第衔接，一个法接续另一个法，这样导人向于解脱。这里提到的这几个修道的次第，包括这一篇故事涉及到的经典所说的七种清净，也是这样的“法次法向”，也是这样“修道次第”的意思。

三、次第中，“心清净”之定义与内涵，难以从原经文中明确解读，菩提比丘英译本，在批注中作“离五盖”，极为明确，也很合理，值得参考。

确实只是“心清净”这一个词的话，不容易说它必然是什么样的内涵。所提到的英译本，对于“心清净”注解为“离五盖”，当然是一种合理的解读。在我们故事的说明中，我说“心清净”对应的应该是增上定学。“心清净”的范围可以比较广，从一般止的修习到定的达成，实际上都可以是“心清净”的范畴，这并不跟英译本所提的“离五盖”相矛盾。

贪欲、嗔恚、昏眠、掉悔、疑，这五盖是修习禅定时候的障碍。要是想修习禅定，要离开这五种障缘，禅定才有可能。从这个意义上说，“心清净”明显是关于定学的，也就是支持在“按语”二的相关探讨中所说的“七清净的次第，还是关于戒定慧的义趣——增上戒学、增上定学和增上慧学”。下文：

又，“断尽疑惑”与“清楚什么是正确的修行方法、什么不是”似乎就是初果成就“断三结”中的“断疑”“断戒禁取”。

“断尽疑惑”是作者用的白话，对应的是“度疑清净”（或者是“疑盖净”）。在初果所具足的功德中，断欲界三下分结——身见、戒禁取见和疑。他断疑的目标是什么呢？对于佛、法、僧三宝的真实功德，对于佛所制的圣戒，这些有没有疑。对这些没有疑，就意味着他对于生命的真实、生命的规律是有不可撼动的真知灼见。所以这个所谓的“度疑清净”（或者说“疑盖净”），白话叫“断尽疑惑”，确实是可以作这种类似的推敲——应该是跟初果断欲界三下分结中的“断疑”是可以对应的。

“清楚什么是正确的修行方法、什么不是”，在经中的说法叫作“道非道知见清净”——“道”就是知道什么是正确的修行方法；“非道”就是那些不是正确的修行方法，他也知道为这不是。所谓的“戒禁取见”，就是指的一类因为对于生命苦乐规律不了解，有颠倒认识，而非因计因，执着一些

错谬修行，也就是所谓非道这样的情况，在初果那里是永远断除了，因为他对于生命苦乐的规律完全正确地了解，没有疑惑，所以初果人再也不会造堕落三恶趣的业，初果人当然也不会堕落三恶趣，最多是七返欲界天上和人间就能漏尽解脱。将“道非道智见清净”与“断除戒禁取”作这种推敲上的对应，也是很合理的。

在我们正文的学习中还作了另外一种推度，就是这个“见清净”指的到底是什么呢？当时有说可不可以把它跟初果断三下分结中“断除身见”作一个对应呢？应该说是完全可能的。“见清净”，在什么上清净呢？有我、无我上——这样的名色聚上，这样的五蕴聚上，有一般凡夫颠倒执取的“我”吗？在这个上再也没有疑惑和颠倒，可以说为是“见清净”，它当然也就对应于初果“断身见”的功德。这是对于这里一些内容的进一步说明。

四、以七部车的次第接力，比喻“守戒而德行圆满”到“完成修证”七个修学步骤的前后关系，说明了佛法修学的次第性与完整性，不是一蹴可及的。这样的主张，与一般所说的“顿悟”成就有所不同。

在“按语”四里，作者的本意是要强调：“‘七清净’的次第”说明佛法修学是有它的次第性和完整性的，你不可能不作前面的因，就直接想超越性地获得后面的果；如果从这个角度看，一般人所理解的“顿悟成就”的义趣跟这个是不一样的——这是作者要在这里强调的。

在这我首先要强调什么呢？就是第七个清净——“知见清净”（或者“道迹断智净”）。从相关经文的内容以及富楼那尊者所举七个车的喻来看，应该说在这种“七清净”和涅槃的关系中，第七个清净本身并不是涅槃的达成，但是第七个清净最后涵盖了临近涅槃所有的近因。“诸法因缘生”，那它这样的修学次第，因缘的推进，到第七个清净应该说是涵盖了导致解脱之前的那些修学内容。如果从这个角度来把握“完成修证”的话，不把它看成是修证结果的实现，而是看成具足了这些修证的内容，从这个角度来把握作者所说“完成修证”的意思，也可以用“完成修证”来对应“知见清净”。只是在一般的语义上直接说“完成修证”，容易让人误解“修行到这，已经达成了它最终的结果”。

我刚才的表达是“具足了修证的因缘”，如果是这种把握来对应“知见清净”的话，一方面跟经文的内容是符合的。经文说“没有任何一种清净本

身就是无取着的涅槃，任何一个清净仍然是有取着的”，那么“具足了修证的因缘”本身确实还是临门一脚没有达成，还不是涅槃本身，这个时候仍然还有取着，但是它又是涅槃所必须的，离开了这个就不会有涅槃。这样，如果用“具足修证因缘”这样的义趣来把握“知见清净”，或者从这个意义来理解庄春江居士所说的“完成修证”，义趣上可能是更准确一些。这是就“按语”四特别地谈第七个修学步骤、第七个清净——“知见清净”。

这里所强调的意思，对我们很多对于佛法修学次第不了解，或者是心急、急于求成的，可能比较有帮助。要知道佛法的达成，是“法次法向”的，是“法随法行”的，是这样“七车相衔”的，是这样“次第增进”的。而且每一个清净其实是有它具体内容的，就像刚才在“按语”二和“按语”三中的一些探讨，以及在故事正文中作的一些比较详细的说明，它并不是一个抽象的东西。

因为我是这样语音讲，没有相应的文字，而提到的一些名词，我们一些法友也未必很熟悉，所以忆持上可能有困难，头脑中不容易形成清晰的脉络。当文字出来之后，大家再回头看，会更清晰一些。或者愿意下功夫，自己回头把这样的脉络和每个里面的内容作一个比较准确的整理，会有帮助。

说到这，“按语”中的内容也就到此结束，这一篇故事相关的介绍就到这里。

【佛法问答】

大家有什么问题可以提出来，我们作一些交流。

问题1、如果在学习过程中对原文存在误读，怎么才能发现呢？

法师：如果我们所学很狭窄，或者说很偏曲，就容易出现这样偏执的情况。如果能够以正确的发心、端正的态度、恰当的方法，作一些比较关连性的、相对广泛的学习，能够更大程度上避免这类问题。再者，今天这个时代我们如果真愿意学法的话，有很多学法的因缘。想的话，利用好网络的资源，很多问题是可以得到充分的参考的。而且有不少弘法者是愿意用一些现代的沟通方式，来跟其他学习佛法的人作交流的。也是比过去有更方便的因缘来做佛法的学习，运用好这些。

一方面要作一些有逻辑性的相关学习，另一方面要有独立思考，同时还要对相关的观点作一些审慎的抉择。这样，我们在正确的发心、端正的态度

的摄持下，正确地运用理性，会帮助自己更好地培养佛法的闻思慧。

问题2、“七清净”与涅槃之间还有什么？

法友：师父！如果“知见清净”是第七辆车，涅槃是目的地，如果它们之间有距离的话，那个距离具体是什么，或者第七辆车是怎么到达目的地的？

法师：问题非常好！这里首先要说的是，从《十上经》中讲“九清净”的次第来说，拿这里的“七清净”跟那里对应的話，还少“慧清净”和“解脱清净”。如果把这两篇经文或者这两类经文，作一个关连比对的话，是不是说在这样具足修证因缘之后，引发清净的智慧；由清净的智慧尽断烦恼，而得到清净解脱呢？如果根据《十上经》“九清净”的次第来说，这是很顺理成章的。如果一定要以“七种清净”来说到直到涅槃之前，那么第七清净——“知见清净”所要包含的内容就比较广了，也要把“无漏智慧生起”包含进去，“无漏智慧断烦恼”包含进去，直到“无漏智慧尽断烦恼，涅槃达成”设定为它之外的。听清我说的意思了吗？从这个角度简单作一个说明。

另外，与这个问题还有一个很深刻的相关连的问题，是什么呢？如果熟悉中观的话，这就是“自性见”的问题。对于刚才这位法友所提的问题，在《中论》中有这样一个难破，在《中论》里专门有一品谈这个问题——《观去来品》。如果只看论文的义趣，好像是在探讨所谓“物体运动的去来”，但是更深刻的说，它也探讨了这位法友所谈的“解脱是如何达成的”这样一个更深刻的哲学问题。如果是带着自性见的认知，去观察现象的话，我们没有办法真正很好地理解“运动”，也没有办法真正很好地理解“从迷到解脱”。这个话题如果作很深刻的引申的话是很深的，所以这里我就点一下，有兴趣的法友去学习一下《中论》相关的内容——《观去来品》，那里边实际跟这位法友问的问题是关连的。

法友：请师父开示！七种清净第七个——“知见清净”并不就是涅槃，弟子联想到木筏譬喻的义趣，是否有相似之处？联想到最后那个到彼岸的木筏。

法师：当然是有相似之处。佛在讲法的时候说过所谓筏喻，这一个一个木筏是为了渡过生死瀑流、渡过烦恼瀑流的，渡过之后还扛着木筏走，那就是愚蠢；实际上渡过瀑流之后，没有谁是扛着木筏走的，所谓的“法尚应舍，

何况非法”，同样的，达到无所取着的涅槃之后，他也不会取着前面七种清净的任何一种。这里作这样一个简单的回应。

问题3、要有逻辑的广泛学习而不是泛泛地广泛学习

法师：我没有说泛泛地广泛学习，我说的是比较有逻辑的。比如你学习《七车经》，那么对应的南传的经典是哪一部呢？有哪些主要的研究呢？后世有什么重要的历史上的论著、现代人的主要研究？关于《传车经》《七车经》，除了中部或《中阿含》外，在四阿含以及五部尼柯耶中还有没有跟它们所谈的义趣密切相关连的经典呢？又是哪些经文呢？可以有哪些展开的阅读呢？

这样有线索、有关连性、有逻辑地围绕某一个主题，或者是相关连的内容，作这样所谓广泛的学习，而不是说没有任何线索，茫茫然撒大网。我刚才在说“广泛学习”的时候是有一些限定语的。因为我们一般在家的学佛人，时间、精力都很有限，如何在这样有限的时间内，把这样的精力更有效地运用，这也是一个很重要的事。泛泛地没有任何逻辑性线索地去广泛学习，可能是事倍而功半。这还是战术性的有逻辑。那有没有战略性的把握，这就是另外一个话题了。本来这位法友的问题就是战术层面的，所以战略上我就不再多说了。

问题4、批判性思维

法友：请问师父！如果不同的人，对同一个问题有不同看法，怎么抉择？

法师：这没有什么，以理抉择。不必太在乎对方的身份，和其他人所赋予的光环，以理来抉择。以理抉择，我们每个人其实多少都会的啊。如果自己不能，那说明是在某些基础性上——基础的知识或者基础的能力上还不具足，还有欠缺，那就是去抉择的因缘还不够，那就去作补足因缘的工作。

在这里我要强调一个在我们中国一般国民教育中不太强调的能力，就是批判性思维。你如果不具备批判性思维，人家说什么就直接信什么，那就不要谈抉择了——这就是我刚才谈的缺乏基础性的能力。那要先去反思自己的思维模式，反思自己的信——是怎样信了、信得合不合理，对于自己的思维，对于自己内心的运作，有一番反思。对于内心一些能力有所培养之后，再说获得必要的知识，然后依据这些相对充分的信息，合理地运用理性来抉择。

我刚才谈到“合理运用理性”的时候，后面是有很多义趣的，只是不适

合就题都发挥出来。大家如果有兴趣，自己可以找一些相关的书籍来看一看。批判性思维方面，还是有几本很值得大家去读一读的好书的。这恰恰是我们很多要抹杀理性去学佛的所谓佛教徒欠缺的东西。佛教从来就不是要抹杀理性，它是要指出一般理性中先天性的缺陷，然后陶冶它，升华它，而成为无漏的智慧。

法友：请师父推荐书单。

法师：我现在很难作准确的推书，从前有推过，可以问问其他法友我从前推的什么书。另外我也说有几本比较经典的，也可以到相应的网站去搜一搜，很多都是可以看的。

法友：请问师父！比如不同的法师讲记是一样的，而之前的大德的注解却是不一样的。

法师：从一样、不一样，并不说明任何问题，这就是不具备批判思维的问题。一样又怎么样？世界上有99%的人观点一样，不意味着那1%是错的；世界上掌握权威的人认为是那样的，不意味着没有权威的人的不同意见就是错的。那你以什么来抉择？以他的身份、权利、地位、光环、粉丝、名声、道德这些来抉择吗？你以什么来抉择呢？所以问这个问题的法友，先去培养批判性思维，然后你的问题就不成为问题了。

问题5、佛法的战略性学习的逻辑

法师：我刚才谈的全称应该是“战略性学习的逻辑”。因为这位法友最开始问的应该是战术层面的。如果说到学习佛法，你有什么战略性的逻辑呢？又为什么这样？这就要涉及到你为什么学习佛法、以及佛法有什么用？这是相关连的。那首先你就要搞清楚“佛法到底是干什么的”，也就是那句话——佛法有什么用？佛法的价值何在？佛法的意义何在？佛法的作用何在？简单一句话就是：战略上首先要搞清，佛法有什么用？它又是如何实现这样的作用？

佛法有什么用？令众生离苦。如何实现？智慧断烦恼。为什么智慧断烦恼就可以实现令众生离苦的作用？因为众生的苦，根源在于无明烦恼。这就是最战略性的把握。

那你学习佛法的全部，要点在哪呢？要点在于你对于它要解决的问题本身有没有认同？就是“苦”的问题。你对于他对苦的原因的剖析和把握有没

有认同？这都是学习的要点，也就是所谓的“集”。进一步，你对于灭苦的方法是否认同？也就是所谓的智慧断烦恼。如果认同的话，这样可以断烦恼的智慧，如何去培养？如何去具有？这就是核心的重中之重，关于修道的一些内容。当这些因缘都具足了，就像《七车经》或者《十上经》里说的那样，知见清净、慧清净，自然也就导致解脱清净。

这是战略上的学习、战略上的逻辑，你要把握住这样一根主线来作这些学习。当你把握住这根主线的时候，你所学习的佛法都可以跟这主线的某一支关连上。而且你在学习的时候也很清楚地知道，我学习的内容在战略上处于什么样的位置，又跟其他相关的部分有什么样的逻辑关系、内在的关连性。在个体实践上，它又是怎样地可以得以实现。

这样学习佛法，头脑始终是清楚的，战略始终是清晰的。不会像一些人，左一个右一个不着边际的问题把自己弄得晕头胀脑，迷惑在这些枝末问题甚至是不着边际问题的迷思中，好像学了很多，但是始终是晕头转向，这是因为战略缺乏清晰。如果在战略上能够很好地把握一个清晰的脉络，学起来会始终向着正确的方向，而不至于有偏差。这个问题就跟大家说这些。

法友：顶礼师父！弟子理解七清净和戒定慧三学义趣是相似的，如果按照七清净指导自己的修学，先要修习戒学，定学、慧学是不是可以暂时先不修学？

法师：在正文和“按语”的说明中有强调，七清净其实就是可以理解为戒定慧，戒清净是增上戒学，心清净是增上定学，其余五种是增上慧学所摄。按照七清净来修学的话，戒学当然是首当其冲的。这里的问题是：定学和慧学暂时是否可以不修学？

在佛法中，它的究竟目的是要指向离苦的。究竟的离苦只靠戒是达不成的，刚才有说要靠智慧断烦恼。智慧断烦恼就需要七清净中所说的次第因缘，想达成真正的离苦、究竟的离苦，一个也不能少，但是就个人的因缘上，在某一个时间段内，修学可以有侧重。这个问题这样作一个回复。

法友：弟子可以这么说吗？只是为了“增上生”，不一定非要学习佛法？

法师：这是一个错误的看法。“增上生”的意思是说，一生比一生过得好，后生比这一生福报方面能够更好。这需要什么呢？这需要对于生命苦乐的规律、离苦得乐的规律有充分的把握，即便是不究竟的离苦得乐。而对生

命离苦得乐规律的把握，离得开佛法吗？离不开。这里，我建议可以去学习《成佛之道·五乘共法》的内容，我个人在讲解《成佛之道·五乘共法》的时候，特别的在“五乘共法”那一章前言部分强调了对于这个问题的破斥，如果愿意可以找来学习。因为跟这一篇故事相关性不强，在这里不作展开了。

最后我们一起合掌，和一回向：

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！

048-1. 逐层突破的观空法——小空经的观法

{ 明行足，空观之中常安住
细观想，层层突破悟无生 }

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》的第四十八则——〈逐层突破的观空法——小空经的观法〉，这部经里边介绍了一种培养观慧的方法，是从一般闹乱的心开始，渐渐缘更加清净的相，最后突破至无常、无我，智慧现起，这是一种次第的、逐层升进的观空法。我们一起来看看故事的正文：

有一次，佛陀住在憍萨罗国首都舍卫城的鹿母讲堂。

这个讲堂，应该是在《阿含经故事选》中第一次看到，后面在“按语”里我们会做一些介绍。

这天，尊者阿难在傍晚结束禅坐，来见佛陀，问佛陀说：“世尊！记得有一次，您在释迦族人的那竭罗迦城教导我说：‘阿难！我常安住于空观之中。’世尊！不知道我有没有听错或记错呢？”

当时佛和阿难都住在鹿母讲堂，阿难在傍晚时分禅修之后去见佛，问了这个问题，他想起来佛陀说过“我常住于空观之中”，他想确定“有没有记错啊？您说这个到底是指的什么意思呢”，这就是事情的缘起。这里没有太多情节上的事情，彼此言语的往返等等，主要是佛陀在介绍，但是内容是很重要的。佛陀对阿难这个问题回复说：

“阿难！你没听错，也没记错。我从过去以来，常安住于空观之中。

佛陀首先肯定了阿难忆持的教说，再一次重申了“佛常住于空观之中”。

阿难！譬如在这鹿母讲堂之中，空无象、马、牛、羊、谷米、金银、奴

婢、男女之聚集，而呈现不空的，只有比丘众。这样，阿难！这里没有的，就是空，而还留有的，则知道这还是有的。阿难！这就是真实、不颠倒、纯净的空观。

这是佛所说的第一层空义。鹿母讲堂在一个僧伽蓝中，这是一个僧园。在这样的僧伽蓝中，并没有在家众生活常常见到的一些事物，像家里蓄养的一些牲畜——象、马、牛、羊都没有；比丘的住所，大界之内也不蓄食物过夜，所以也没有一般聚落中、人家中所蓄的谷米；这比丘乃至僧团也不蓄有金银财宝，所以在这个大界之中、鹿母讲堂之中也没有金银；僧团乃至比丘个人，都不蓄养奴婢，所以这里也没有奴婢。这里“奴婢”之后所说的“男女”，指的是世俗的男人和女人；大家不要说“比丘众不也是男性吗”？这里的男女指的是在家俗众的男女。

在这鹿母讲堂中，在这个僧伽蓝里，是没有上面所说世间所蓄养的这些牲畜，所蓄集的谷米、金银，所蓄养的奴婢，以及世间男女的聚集，这些是在现象上就无的。那么在现象上，鹿母讲堂中有什么呢？相对于这些，鹿母讲堂中有比丘众。大家注意！在《小空经》中所说的“空”与“有”，更多意义上是指现象上的有无。

“这样，阿难！这里没有的，就是空”，从这个意义上，现象上所没有的就是空；“而还留有的，则知道这还是有的”，现象上有的，就说为有。这跟更进一步地观察“现象有的，是否有其实在自体”，不是一个层面的问题。如果能够对于现象上是没有的观察为“空”，现象上有的觉知为“有”，这样的如实知，不颠倒，能有纯净的空观。

在这里要给大家做一点拓展，刚才发的链接里边有一个《小空经》和《空小经》经文对照的文档。《小空经》是北传《中阿含》中的经典，《空小经》是南传对应的这部经，在“按语”中有提到，大家如果需要，可以作一些参考。为什么给大家作这个参考呢？这里故事是以白话的形式出现的，当从过去翻译的经文转换成白话的时候，有作者自己的理解，是否能够得到读者的认同，可能在于个人。稍后必要的时候，我们也会引一下这两部经局部的对照，给大家作一些进一步的分析。

前面这一段主要是在说空与有，在什么意义上谈空，在什么意义上谈有。《小空经》所说的空、有，更多地是在说现象上的有、无，请大家把握这一点。下文佛陀接着说：

就像一位比丘，不想村落的种种，不想人群的种种，只念着远离尘嚣的无事森林。

也就是说，这位比丘内心中不呈现人想，不呈现村想，呈现的是远离了村落、人群的无事的清净森林。这是针对什么说的呢？要知道《小空经》是针对比丘说的，针对远离于聚落、远离于人群的阿兰若处比丘说的。古时候的植被覆盖率高，特别是在印度，比丘们也常常是林园中住，所以这样的说明对于当时乐住阿兰若的比丘们是很相应的。这里谈到他内心中没有人想，没有村想，只有林想，这是南传《空小经》所说，北传的《小空经》说的是“无事想”，这两个在这里说为“无事森林”，这个会通是很对的。“远离尘嚣的无事森林”，他呈现的是这个相。

他以自信、稳固、坚定之心，进入了森林想的观想中。

“自信、稳固、坚定”，这种描述谈的是心的笃定，安稳的相，没有动摇的相，心是以这样的特质安住于森林想。什么叫“森林想”呢？就是他内心呈现的相是这种清净的森林；只有这清净的森林，没有其他，这叫作安住于森林想。

他知道，此时在他的念头中，空于村落想，空于人群想，而不空于仅有的森林想。

对于这位住于林间的比丘来说，他以自信、稳固、坚定的心相，安住于森林想的时候，他也明了在心中没有从前关于村落的想，关于人群的想（这个“想”是取相的意思），而内心只有森林的相。稳定地只呈现森林的相，没有呈现平时容易呈现的聚落（也就是村落），还有人群这些相。当他的心是处于这种只有森林相的时候——

他不会有来自村落与人群之想的任何干扰，有的只是观想森林的干扰。

这一点大家是否能够体会到呢？他的内心是空于村落想，空于人群想，而不空于仅有的森林想，“他不会有来自村落与人群之想的任何干扰，有的只是观想森林的干扰”。

在这要跟大家多说几句，大家平时生活在这灼热的世间，可能内心常常会有一些纷扰，会有情绪的波动，会有内心的不平稳，会有贪忧呈现，那大家觉得最直接的引发这些的到底是什么呢？确切地说，引发这些最直接的因缘，是关于这些利害得失、我我所、五欲境界等等的想；基于这些想，而起得失利害的，摄为我我所的这些心，因此会有种种情绪波动，会有贪忧等等。也就是说，是自想——自心中的想，导致了这些内心后续的活动。大家如果有这个认识，就能够理解四个字，叫作“自想为缚”，是这个人的内心中呈现了这样的相，他在这样的相上，基于这样的相，用种种心，产生了种种或喜或忧，产生后续的患得患失。认不清这个，一辈子觉得自己是在追逐外境的这个和那个，实际上是被自己内心中呈现的这样的相、那样的相一直系缚着。

“自想为缚”的想，就是色受想行识的想，也就是想心所想——“取相为体”，指的是内心呈现的相，可以是具体的，也可以是抽象的。这一点很重要！如果意识不到在所谓外境和内心反应之间有这个重要的取相过程、重要的呈相过程，是这样的自想在引导着后续运作的话，这个人的修行或者说生命的把握，很难说有一个得力的下手处。

我们有一些法友可能常常觉得自心难以把握，原因在哪呢？他第一可能意识不到这里边内心“想”这个环节，另外也可能意识到了，但是缺乏把握的能力。我常说：世间人，大家都知道，如果这个能力是必须的，“我缺乏它，我就去训练它就好了”，但是面对修行的时候，这样简单的智慧反而现不起来了。比如这个小伙子，他觉得他的肱二头肌不够发达，那他就多做关于肱二头肌的训练，再加上适当的饮食、休息、调养等等，他的肱二头肌会发达的。如果他控制自心想的能力不够发达，那他专门地做这方面训练就好了，如何训练呢？就是训练这颗心去安住于自己计划呈现的相，比如这里说的“空于人群想，空于村落想，而住于无事的森林想”，这就是一种训练。比如大家头脑中呈现那种很清静的、很让人愉悦的森林的景象。我们都看过这样的美图，呈现出来，然后让这个相在内心中稳定地安住，这就是这里“住于无事森林想”的办法。

可能有的最开始训练，心游荡惯了，缺乏必要的定力，安住一会儿就跑掉了——没什么，柔软而又决定地拿回来，继续把这个相举起来，安住在上

面。经过这样反复地训练，内心就变得调顺而有力量，所谓的定力就有所增长，这是从前就说过的偏于“止”的一种修习。从前在我们 YY 系列课程中，在《皈敬颂》的讲解里也有法友问过这类问题，就是关于修止观所缘的问题，当时回答过，佛法中更多的是“系念于内心的所缘”。这里就谈得很清楚，谈的是内心中呈现的相，也就是所谓的想。

这里虽然在说禅修的方法，但是我们日常的生活，生命里的种种经验，跟这个是密切关联的。你能不能够从这里意识到，自己一天生活中内心现起了多少相呢？这样的相现起之后，内心又随着生起了多少波澜呢？随着这些波澜，又耗费了多少能量呢？如果意识到自己过去对于内心的运作缺乏了解，或者虽然有了解而缺乏力量，导致枉受诸苦，那么训练内心必要的能力和力量，乃至进一步训练不取相的能力，甚至进一步突破内心根本颠倒，就变得更重要了，这其实也就是《小空经》，在次第增进的观法中，所要呈现给我们的。如果大家能够结合日常生活和自己生命经验，意识到“自想为缚”，就对于这之后所说的“想”，次第从粗到细，乃至究竟突破种种想的系缚，有它必要的理解——这样的修习是有它必要性的，是有它的好处的，是有它的意义的，向下的学习就不会觉得是简单的重复和枯燥的。

这里谈了，在这样的修习中，离开了村落想和人群想，而安住于森林想，当他内心中不现起村落相、人群相的时候，关于村落或者是人群的种种内心困扰也不会有。如果这个时候说有什么困扰存在的话，都是关于他内心呈现的这个森林相的。这个道理应该不难理解，比如一个人正在为自己中了彩票而高兴的时候，他这个时候是住于“我发财了”这种想。突然电话响了，一个陌生男子问：“请问你是某某某吗？”“我是，你是谁啊？”“我是你们所住处的派出所的民警，我们接到邻居报警，你家失窃了。”这个时候他刚才的高兴可能就没了，可能就生起了种种的不安和担忧。为什么呢？他刚才住于自己发财想以及内心种种活动——“有了这个钱，我可以买房买车”等等等等的，一下子被另外的想代替了，就是“家里丢了什么”等等这些，这就是看到我们内心中随着这种呈现相的变化，内心会发生的一些变化。

日常生活中人们被输入的色声香味触所左右，也被自己内心中有意无意泛起的种种意象所左右，缺乏内心强有力的、正面的、建设性的自主，这里表现为“我呈现什么想，安住什么想”，这就是刚才说的内心中呈相能力，

也就是把握内心中想的能力，这是非常重要的能力。所谓的定力强，所谓的禅定善巧，有很大程度是在说你对于内心呈现什么相，调柔、善巧、稳定地安住相应相的能力。如果内心具足这些能力，内心常常地安住于一些正面的良好的状态，数习，善巧，那么这个人可以生活得很安乐。没有这些善巧，整个人被各种输入带着跑，或者被内心习惯性的运作模式带着跑，那就不好说。这是结合我们日常生活多说几句，请大家理解这里边的重要意义。下文说：

这样，他将不存在的村落想与人群想视之为空，还留有的森林观想，则知道那还是有的。阿难！这就是真实、不颠倒、纯净的空观。

在这一步谈到了空与有，也就是：没有呈现在他心中的村落相和人群相是“空”的，在现象上没呈现的村落相、人群相，在内心中没呈现的村落想、人群想这些是“空”的；内心中还有的森林相，内心中还有的关于森林的想，这个在现象上是“有”的。这是这一步的空与有。

然后在这里做阶段性的总结：“阿难！这就是真实、不颠倒、纯净的空观。”这里所说的“纯净”，不是说究竟意义上向于解脱的；这里所说的“不颠倒”，也不是指的究竟意义上随顺于解脱的；这里所说的“真实”，也不是关于无常、无我这种本质性的真实，更多的是关于对于现象的如实知。以及这里所说的“纯净”，比如说因为人想导致的染污，因为村落想而导致的染污，因为他离开了这些想，而没有了相应的染污，这叫做这一步的纯净，并不是说得到了究竟的净化。这是以森林想，而空聚落想、人群想。下面再来看：

再来，阿难！比丘不想人群的种种，不想无事的森林，只念着平整的大地，他以自信、稳固、坚定之心，进入了大地想的观想中，他知道，此时在他的念头中，空于人群想，空于森林想，而不空于仅有的大地想，他不会有来自人群与森林之想的任何干扰，有的只是观想大地的干扰。这样，他将不存在的人群想与森林想视之为空，还留有的大地观想，则知道那还是有的。阿难！这就是真实、不颠倒、纯净的空观。

这是更进一步，关于这一步——“地想”，在《中阿含·小空经》中，有比较细致的说明。取什么大地相呢？大地有沟壑，有起伏，有山峦，可能在其上还有种种杂树，甚至是毒蛇，要现起这些相吗？不，而是呈现那种非

常平整的大地相，在《中阿含·小空经》中是形容为“就像被非常好的、固定的、这种抻平的牛皮上”，像那样平，呈现那样的地相，这是所谓“念着平整的大地”。

注意这句话——“只念着平整的大地”，请问大家：“只念着平整的大地”意味着在他内心中呈现的相，是什么样的呢？是什么呢？只有平整的大地。这个时候内心中只有这种地想，而没有之前的森林想，也没有再之前这个比丘入村落向人乞食的村落想、人群想，有的只是这样平整的地想，甚至可以明白地说，是抽象的基于现实材料内心构建的地想，纯粹的地想，这是这里所说的“以自信、稳固、坚定之心，进入大地想的观想中”。

这里说“只念着平整的大地”，仅有的大地想，这是谈内心中的相。这个修习方法，就跟“十一切处”（或者叫“十一切入”）里边的地想是一致的，这是一种遍满的想，只有地。当他内心只住于这种地想的时候，之前的森林想不会现起，之前的人群想、村落想不会现起。既然森林想、人群想、村落想都没有现起，那么来自于森林想、人群想、村落想的干扰，内心的波动，会现起吗？不会。如果有什么或者明显或者隐微的干扰的话，那一定是关联着他内心中现在现起的地想。

作为有意于佛法修行，或者用一个更大的词——佛法修证的人，如果意识不到内心的取相，内心相的呈现，也没有这方面能力的培养和进展，那他的修行一定是稀里糊涂的，缺乏自在力，缺乏善巧。内心的种种波动，总是基于某种相，或者被动或者主动呈现的相。能不能够觉知，是基于什么样的想而有后面怎样的运作？能不能够有自在力，调整相应的想？能不能有自在力，呈现有建设性的想？这对于一个人的修行是非常重要的。

下文：“这样，他将不存在的人群想与森林想视之为空，还留有的大地观想，则知道那还是有的。”这里是来做空有的说明。这个人内心中呈现地想，他如果来做空有的推究，那么现象上内心有地想，现象上内心有大地的相，这是“有”；那么现象上没有森林想，现象上内心没有呈现森林的相，现象上没有人群、村落想，现象上内心没有人群、村落的相，关于这些就是“空”的。

当他内心不现起森林、人群、聚落相的时候，当然也就没有关于森林、人群、村落的干扰、染污和烦恼相，从这个意义上谈这一步的净化，也就是

这里所说的“纯净”，从这个意义上谈这一步的“真实、不颠倒”，意义跟上面说的类似。再强调一下！这里每一步所说的“真实、不颠倒、纯净”，都是就这一步相对于上一步来说，就这一步现象上的如实来说，就这一步离开了之前的染污来说。进一步的突破又如何呢？下文说：

再来，阿难！比丘不想无事的森林，不想大地，只念着空无边处，他以自信、稳固、坚定之心，进入了空无边处的观想中，他知道，此时在他的念头中，空于森林想，空于大地想，而不空于仅有的空无边处想，他不会有来自森林与大地之想的任何干扰，有的只是观想空无边处的干扰。这样，他将不存在的森林想与大地想视之为空，还留有的空无边处观想，则知道那还是有的。阿难！这就是真实、不颠倒、纯净的空观。

这里进一步谈到以“空无边处”来超越之前的“大地想”。之前内心所取、所呈现、所安住的相是大地遍满一切的相，只有大地的相就是所谓的“地遍”。这里“空无边处”其实也可以从“十一切处”修习说，这是“十一切处”中“空一切处”的相，就是“空遍”。

这里有一些用心方便，在其余的经论中有谈细节。怎样从之前取“地想”这样的色法的想、色法的相，发展到这样的“空无边处”。其实对于善巧的心来说，只是换一个相而已，没那么复杂。当然，如果这个人内心的善巧不够，也可以参考经论中所谈的一些方便，来引导自己的心乐于取空相，能够取空相；乐于住空相，能够住空相。

这样的遍满一切处唯有空的相，心安住于这种相，也就是说安住于这种想。当他安住于这种想的时候，之前的地想、森林想、人群想、聚落想就都不现起了，那么来自于之前那些想的干扰，当然也就不现起了。如果说还有什么干扰的话，如果说还可能有什么烦恼系缚的话，那是关于当下所呈现的这种“空无边处”的相。这一步的空有，如何说呢？没有呈现的地想、林想、人想、村想，这些是空；呈现的空无边处想，这为有——这就是这一步所谈的真实、不颠倒、纯净的空观。下面依次又谈到了“识无边处”和“无所有处”，我们来看看相应的文：

再来，阿难！比丘不想大地，不想空无边处，只念着识无边处，他以自信、稳固、坚定之心，进入了识无边处的观想中，他知道，此时在他的念头中，空于大地想，空于空无边处想，而不空于仅有的识无边处想，他不会有

来自大地与空无边处之想的任何干扰，有的只是观想识无边处的干扰。这样，他将不存在的大地想与空无边处想视之为空，还留有的识无边处观想，则知道那还是有的。阿难！这就是真实、不颠倒、纯净的空观。

大家如果对于后来四禅八定的说明熟悉的话，那么前面“空无边处想”相应的定其实就是“空无边处定”，这里谈的就是“识无边处想”相应的“识无边处定”。这是说内心中所取的相只是识相——心识的相，而且只取心识的相——只是稳定的现起心识的相，从这个意义上说也就是“识无边处”。不用刻意把识放到空间的一切处所中去做“识无边处想”，而是心只呈现识相。这样，“他以自信、稳固、坚定之心，进入了识无边处的观想中”。

当他内心只现起识相的时候——心识相的时候，只有关于“识无边处想”的时候，那么之前关于“空无边处想”和“地遍想”所带来的干扰当然也就不存在了。如果说有什么干扰，有什么烦恼在活动，那是关于“识无边处想”的。而不再现起的“空无边处想”“地想”等等就是空的，当下现起的“识无边处想”是有的，这是这一步的空与有。

这样如实地把握现象上的有无，也就是这一步所说的“真实、不颠倒”。因为这样安住于“识无边处想”，而离开之前住于“空无边处想”时所产生的染污与干扰，也就是这一步“纯净”的发展。在“识无边处”之后是“无所有处”，文说：

再来，阿难！比丘不想空无边处，不想识无边处，只念着无所有处，他以自信、稳固、坚定之心，进入了无所有处的观想中，他知道，此时在他的念头中，空于空无边处想，空于识无边处想，而不空于仅有的无所有处想，他不会有来自空无边处与识无边处之想的任何干扰，有的只是观想无所有处的干扰。这样，他将不存在的空无边处想与识无边处想视之为空，还留有的无所有处观想，则知道那还是有的。阿难！这就是真实、不颠倒、纯净的空观。

这是这一步的进展。在“识无边处”之后，内心取相发生了什么变化呢？内心呈现的相是一无所有，是什么也没有，不仅空无色法，而且空无心法，呈现这样无所有的相。注意！这种“无所有”仍然是内心所取的相，取的什么相啊？一无所有。内心稳定地住于这种无所有的相，这种能力不容易。当然，之前说的很多能力，对于不善修心的人都不容易。

这是不是一种空观呢？是一种空观，但并不是究竟的。次第来说，其实前面的也都是有“空”有“有”。类似的，大家也可以从道理上了解，当内心住于这种“无所有想”的时候，之前关于“识无边处想”相应的烦恼和干扰也就得到了净化，不再现起，当然更不用说更前的一些情况了。从有与无或者空与有的角度来说，不现起的“空无边处想”“识无边处想”是空的，现起的“无所有处想”是有的，这是这一步的空与有。他于此如实知，也就是这一步的“真实、不颠倒”，这一步进展对于之前烦恼扰动的净化，也就是这一步的“纯净”。

时间关系，下面“非想非非想”，还有“无想”，乃至最后“无漏”，我们留到下一次学习。大家如果有问题可以提出来，我们做一些简单的交流。

【佛法问答】

问题1、从“空无边处”就觉得很抽象，不知道究竟是什么内心相？

法师：首先要说，《小空经》所说的这些修行，不是每一个人都必须这样次第经过的，所以如果实在有困难，可以不必太把它当回事。如果要想遍修遍学，那是另外来说。

“空无边处”指的是什么呢？指的是基于前面村想、人想、林想、地想这些色法想之后，意识到取这些色想，不管取什么色想，都会带来内心的干扰，于是内心中排除这一切色想，而安住于没有色法的这种想，这是“空无边处”，就是纯粹的空间，这没有什么不可想象的。我们说浩淼的虚空，那其实就是一种“空无边处想”，只是一般人的心没有办法在这个上稳定而已。

“识无边处想”其实是对于“空无边处”的超越，要对于心识取相。一般人所谓对心识取相的困难在哪呢？他没觉得那是心识的活动，他觉得那是“我的活动”，那是“我在活动”，他不觉得是心识活动（其实就是意识而已）。如果在这个现象上看不清的话，当然没有办法取心识相，更不要说“识无边处”了。如果能够通过学习或者修习，进一步地看清心相、识相，然后把这个相举起来，安住于这个相，只有这个相。

进一步“无所有处”，不管是色相、识相，还是之前所说离色的相，他都不取，取的是什么都没有的相。这个跟刚才的那个空相还不一样，那个浩淼的空间，细推其实还有识的活动。这里是一切相都不取，当然他还是取了一个无所有的相，是这样来说的。

如果愿意的话，可以看一些相应的论著说得更清楚，这里只是简单地讲。大家如果只是想象，可能有关于色法的取相更容易。所以在“十一切处”的修习中，是修习地水火风，青黄赤白，然后是空、识，关于空与识是放在后面的。当心通过前面其他遍处的训练，熟悉于取相，熟悉于遍满缘的时候，然后再训练后面空无边处、识无边处会更容易，没有训练的时候确实相对难些。

问题2、色法空观，森林相和大地相有什么不同？为什么要这样次第安排？

法师：其实佛举喻是跟住于林藪比丘的生活有关系。为什么最开始谈人相、村落相呢？比丘从所住的阿兰若处向于人烟聚集的村落走，他会看到村落相、聚落相，走进村子里会看到人相，他乞食结束之后回到森林中。他现在是住在森林中了，刚才他去村落中，看到村落、看到人，也许内心会有一些波动，会有一些干扰，那是因为当时他内心中有村相、有人相。现在回到森林中，满目是树木、藤葛、花草，这样的森林相，这样的清幽相，这样的无事相，于是心自然又沉静了下来。就像我们去旅行，看到这样怡人的春色，看到这样的青山绿水，心自然就得到宁静一样。

他回来既然是缘这样的森林相，内心离开了之前缘村相、人相的躁扰，那么为什么不持续地让这个森林相在内心中安住呢？于是他就安住于这样的无事森林相，而不再现起之前的人相、村相，当然也就离开了之前有人相、村相现起时相应的波动、干扰、烦恼。

这里有我们很多人日用而不知的奥秘，这就是我之前说的，心中呈现的那些感受和情绪起伏，是跟内心中所呈现的相直接关联的。既然青山绿水、怡人春色让自己身心快然，那为什么不在内心中安住于这样青山绿水相呢？为什么不安住于这样怡人春色相呢？如果你的心具足这样的堪能，具足这样的自在力，你慢慢就会体会一句话，叫作“一切旅行，归根到底是心的旅行”。为什么呢？你所谓的旅行，就是用眼睛、耳朵、鼻子以及身体的触，去接触相应的色声香味触而已，然后内心取相；靠着这样取的相，或者让自己感叹、惊讶，或者让自己怡然、喜悦。归根到底，是相应内心呈现的相，引发了后面的识。如果心有这样的堪能，那就举起相应的相，安住相应的相，自然就有后面相应的内心受用。这就是他回来住森林想的原因。

“住森林想”其实还是有一些纷杂的，像我刚才说有树木、有花草，搞不好不仅有青藤，还有青藤上的毒蛇呢！那进一步，不这样的纷乱，他可以取更单纯的相，比如森林所依的大地。而大地，又不要念它的起伏沟壑和它上面的动植物，是如绷紧的皮子一样平整的、无垠的大地，取这样的地相；等等，向下次第发展。

问题3、相应观想的干扰是指什么？

法友：师父！每个层次的修行中如果真的做到了只念着某某某，应该是稳定地安住了，后面再说相应观想的干扰，此干扰指什么？

法师：明确地说，这个干扰就是指的“烦恼”。什么烦恼呢？当这个人内心取色相的时候，他有关于色相的烦恼；乃至取识相、取无所有相，他有关于这些的烦恼。

会有什么烦恼呢？比如取森林相（我说大家熟悉的，容易体会），怡然吧？喜悦吧？贪恋吧？你不要觉得，住于这个森林相很稳定、很舒服，不想出来，这个不是问题，这个“不想出来”叫贪恋。这就是缘于怡人森林相、无事森林相时候的一种干扰，当然还有其他，不一一俱说。

简单地说，这里所说的干扰就是烦恼。而这个烦恼，不是一般生活语言里说的烦心、躁扰的意思，而是从佛法善法、不善法的角度说的烦恼相。当然，还有粗细的不同；从所缘，还有不同。后面在说断除欲漏、有漏、无明漏的时候，有可能会做进一步的说明。

时间关系，今天不做更多的讲解和交流，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！

048-2. 逐层突破的观空法——小空经的观法

{ 明行足，空观之中常安住 }
{ 细观想，层层突破悟无生 }

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】

在这里要给大家说的是，关于北传在说到无想定的时候，也就是无想心三昧的时候，跟南传不一样的内容。这里先简单回答这里的一个问题：阿罗汉是否也会受伤、流血？回答是：会的。阿罗汉也会受伤流血，也会生病。

这段文稍有点多，大家来看一看。这是今天最开始讲的这段北传《小空经》相应的经文，在这之前说的是“无所有处想”，接下来《小空经》中并没有像南传《空小经》那样去说“非想非非想”，而是直接说的“无想定”。我们来看文：

北传《小空经》：

复次，阿难，比丘若欲多行“空”者，彼比丘莫念无量识处想，莫念无所有处想，当数念一无想定。

如果这个比丘已经修习达成了之前的无所有处想定，他已经在那一步上有了进一步空观的发展，他想进一步地修习空，要如何做呢？他不要再去像之前那样做“无量识”，也就是识无边处的想，也不要像之前那样再去做无所有处想，内心不要呈这些相，那应该作念于何呢？应该令心“无想”。

彼如是知：空无量识处想，空无所有处想；然有不空，唯一无想定。

当这位比丘这样修习，内心中不呈现任何相，安住于此，得到的就是无相心定，对应的另外一个名，就叫作无想定。他如果有了这样的无想定，据此了知抉择的话，应该知道当下的现象中没有无量识处的想，也没有无所

有处的想，只有无想心定。注意！这里没有说无想心的想，因为这个时候他离于一切想，内心不呈现任何相。之前的文都是说，他没有什么想、有什么想，但是无想心定中，心中无相——“然有不空，唯一无想心定”。

若有疲劳，因无量识处想故，我无是也。若有疲劳，因无所有处想故，我亦无是。

如果有一些生死疲劳、有一些干扰、有一些苦，是由无量识处想产生的，那我没有了，因为当下心中没有无量识处想，他也超越了无量识处想相应的烦恼，所以也没有这样的干扰、疲劳。同样的，如果有疲劳、有苦恼，是由无所有处想而引发的，而产生的，他也没有，因为他当下也没有无所有处想。

唯有疲劳，因一无想心定故。

但是他会有什么样的疲劳呢？如果有什么样的生死疲劳或者是苦与无想心定相关，那他还会有，因为他当下有无想心定。

若彼中无者，以此故，彼见是空。

他住于无想心定的时候，没有无量识处想和无所有处想，当下无量识处想和无所有处想是空的。

若彼有余者，彼见真实有。

什么还在留存着呢？无想心定还在留存着。所以这一步在现象上见到无想心定是真实有。

阿难，是谓：行真实、空、不颠倒也。

这是这一步的真实、空、不颠倒。我说过“空”有净化的意思，这里的“空”有烦恼净化的意思。因为禅定的进展，净化了之前的烦恼；因为禅定的进展，所以净化了比这个禅定更低级的那些禅定相应身心的烦恼。

这是有疲劳的无想心定，下边是从这样的无想心定能够得解脱，原因何在呢？

彼作是念：我本无想心定，本所行，本所思。

基于无想心定，他有这样的抉择——这个无想心定是怎样来的呢？是通过我这样内心刻意的不取相，通过这样内心的运作安住于此而产生的。这还是由一种造作的方法达成的，还是有为法。

若本所行、本所思者，我不乐彼、不求彼、不应住彼。

如果还是从这样有所造作、有所求取而产生的，像这样的法、这样的无

想心定，我不应该乐着于彼，不应该内心希求于彼，也不应该内心沉缅住于彼，也就是对于一切有为法都要离开的意思。因为要向于无为的寂灭去推动，所以内心向于无作心解脱的方向在发展，这是一种智慧抉择。所谓的“行”，有造作、迁流义，也就是说它包含了“无常”“因缘生”等等的意思，也就是无常的，也就是无我的。知道前面的无想心定仍然是有为法，内心不乐彼，这就是不乐住的无想心定。

如是知、如是见，欲漏心解脱，有漏、无明漏心解脱。

这就是刚才说的，用术语说，是解脱于何呢？是解脱于欲漏、有漏、无明漏。

解脱已，便知解脱。

就是解脱和解脱知见。知道自己解脱之后——

生已尽，梵行已立，所作已办，不更受有，知如真。

大家看到，跟我们一般常说的缺一个“我生已尽”，这个在强调或者在文字上让人减少误会是有好处的，他当然知道生命之流到这一生就是最后了，确实是所谓轮回的最后一生——“生已尽”。“梵行已立”，清净的修行已经建立了。“所作已办”，要做的事情已经达成了。“不更受有”，再也不会受生了。“知如真”，有如实知。

彼如是知：空欲漏，空有漏，空无明漏；然有不空，唯此我身六处命存。

他对于空有在现象上的如实知，就是内心中没有欲漏、有漏、无明漏。当下仍然有不空的，仍然有的，那是什么呢？那就是六处命存，也就是根身，根身还在延续着，生命还在延续着，这是当下有的。

若有疲劳，因欲漏故，我无是也。若有疲劳，因有漏、无明漏故，我亦无是。

如果有什么生死疲劳、有什么恼苦、有什么干扰，是因为欲漏、有漏、无明漏而导致的，我都没有了。也就是与三界烦恼相应的苦，我都没有了。什么苦是三界烦恼相应的呢？当下的心苦是与烦恼相应的，未来的生死苦是与烦恼相应的。这个比丘尽断了三界烦恼，分别说为“欲漏、有漏、无明漏”，也就意味着他尽断了一切心苦，尽断了未来受生的可能，当然也就尽断了未来本来可能存在的生死苦。什么叫“未来本来可能存在”呢？他有这样的业，他并不是净化了业，他还有可以感生死的业，但是他尽断了三界烦恼，这些

业不可能再有滋润它得以感果的力量了，所以不会再感果、不会再受生了，无穷的生死苦恼一时尽除。

唯有疲劳，因此我身六处命存故。

“疲劳”可以解读为苦。他还剩下什么样的苦呢？还剩下根身相应的苦，也就是身苦。解脱的圣者只可能有身苦，只可能有这一生的身苦，这一生从解脱开始不再有心苦；未来生的身心苦都没有，因为他不再受生。

若彼中无者，以此故，彼见是空。

如果这其中没有的，现象上是无的，就说为空，认识为空。

若彼有余者，彼见真实有。

此中无什么呢？无欲漏、有漏、无明漏，也就是空欲漏、有漏、无明漏。有何等呢？有“身六处命存”。这是谈现象上的有无。

阿难，是谓：行真实、空、不颠倒也；谓：漏尽、无漏、无为、心解脱。

这就是行真实、空、不颠倒，这样的如实知、不颠倒、净化，发展到这一步，达成了什么呢？达成了漏尽，漏尽的意思是烦恼尽断；无漏，烦恼再也不会生起；无为，没有造作性；心解脱。

这是今天讲的白话文对应部分的北传《小空经》的内容。

我们之前讲的白话文主要是基于南传《空小经》，有了基于《阿含经故事选》文字的解读。但是实际上这一段对应的文，北传《小空经》可能更有意义。这里要谈到二者的差别，我之前也有说，南传《空小经》在中间又安立了“非想非非想处定”，而北传没有，大家现在熟悉的四禅八定也有“非想非非想处定”，难道是北传的经典缺什么吗？在佛教经典的结集历史看，不是越多越好。实际上这里以北传《小空经》来说的话，“无想定”有两类，一类是有疲劳，一类是不乐住。这种分别方法在《阿含经》中并不是单独的。《中阿含》有一部经叫《净不动道经》，里边也是谈到“无想定”的“有疲劳”和“不乐住”这两类，也就是净和不净的。这净不净从什么说呢？就是说是否对于这个定本身有乐住、有乐着，如果对这个定本身没有乐着的话，那就是所谓的“不乐住”，如果乐住的话，就会有疲劳。并没有特别地去安立“非想非非想定”，这是这里应该注意到南北传在这一部经上的差别。

如果我们回过头来看一下这部经的脉络，是次第增进的修行，它所觉悟

的“空”与“有”是针对现象层面上，特别是身心中的有无来谈的。内心中有什么样的想、没有什么样的想，没有这种想称为是“空”，有这种想称为是“有”。乃至到最后，一切想无有，尽断三界烦恼，那么三界烦恼是“空”，但是当下根身相似相续，根身是“有”。在这样次第增进的过程中，很多内容是有漏定，直到最后，按照《小空经》所说的次第，从无想心定得到无常的、缘起的观察智慧，以这样的智慧离欲，尽断烦恼，而得到解脱，才达成无漏解脱。

在这样次第修行中，主要谈的空的对象是什么呢？是想，因为是依于想而引起的生死疲劳。既然是空于想，因此想要空于依想而起的生死疲劳，当然是无想心三昧为最上。无想心三昧也就是无相心三昧，空的是想，也可以说空的是相。无想心三昧在不乐住的情况下，了知无常、无我，空这一切烦恼，究竟离欲。烦恼是空了，身心或者六处，在生命还延续的时候是存在的，是有的。因为尽断烦恼，所以所谓的“漏尽”，烦恼不再发生，没有漏；契证于涅槃是无为；内心究竟地解脱于因为烦恼而产生的生死疲劳、现后的苦，叫作心解脱。这是这一部经前后所要谈的主要修行的梗概。

这里最后再强调一下！《小空经》所说的“空”，不是说什么也没有，而是说内心中在现象层面上不现起，这样的情况叫作空；所说的有呢，是说在身心上现起的，这叫作有。更多的是在谈现象上的有与无，可能跟后世偏重于现象背后是否有那样实在自体，侧重点未必一样。

我们正文就说到这里。接下来看一下“按语”：

按语：

一、本则故事取材自《中阿含第一九〇小空经》《中部第一二一空小经》。

“按语”一谈本则故事的取材，分别是北传《中阿含·小空经》和南传《中部·空小经》。

二、鹿母讲堂，《中阿含第一九〇小空经》作“鹿子母”堂，也称为“东园讲堂”。“鹿母”或“鹿子母”，是一位在家女佛弟子的名字，又叫“毗舍佉”。她原为鸯伽国的富家女，常行布施。后来嫁到舍卫城来，更捐出她的嫁妆，兴建规模宏大的讲堂，“佛不仅听许之，且令目犍连监督工事，经九月而成，称之为东园精舍”（参考《中华佛教百科全书》第四〇七九页）。

“按语”二是介绍鹿母讲堂，这里提到了一位在家女弟子叫毗舍佉，她

确实是在佛教史上还是有一定的知名度的，不去多说。

三、小空经（或称为空小经）的观法，是以较轻微、较少干扰的观想，取代较粗重、较大干扰的观想。

是这样的，或者是说它让这个心中呈现的相越来越与寂静相应。这个“寂静”义就是烦恼更少，最后发现只要有想就会有烦恼，所以达到了无想心定、无想心三昧。但是如果乐住无想心三昧，还是有生死疲劳的，于是不乐彼，能够从此透视无常、无我，离欲得解脱。

如故事中，森林较之村落与人群，前者显然是比后者平静的，所以就以前者来取代后者。之后，再以更专注的地遍处之观想，来取代森林想，然后依次是空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处（《中阿含第一九〇小空经》缺这一部分，可能与非想非非想处的定力太深，起不了观慧的说法有关）、无想心定逐层取代，最后在无想心定处契入无常、缘起，得到突破而解脱。

是这样，但是这里有一个注解谈到非想非非想定的时候，说到“《小空经》缺这一部分，可能与非想非非想处的定力太深，起不了观慧的说法有关”，这个内容我从前说过，这里不再多说；另外一种看法我也说了，实际上北传在这部经上可能更偏于古老的形态，它可以与《中阿含·净不动道经》形成对照，都是不谈非想非非想定，而是谈无想定的净不净。之前说过了，这里不再多说。

四、从地遍处的观想到无想心定，都是禅定的修习法门，最后契入解脱的，是无常、缘起（无我）的体悟，而不是导入禅定的观想，也不是定力，当然，也非只有从无想心定才能观无常与缘起而得解脱。（参看故事第二〈佛陀的修学历程〉按语六）

这个也有谈，是基于这样禅定基础发生的抉择观察，产生相应的智慧，这是导致解脱的。

五、以较轻微、较少干扰的观想，取代较粗重、较大干扰的观想，这种方式是一个很实用的方法，在日常生活上也可应用，并不限于禅定的进阶修习。

《小空经》所谈的次第增进，对于我们平时的修行、身心的调整，还是很有启发意义的。我常常说一般人做身体运动的时候，剧烈运动之前要有热

身运动，要有适当的拉伸等等这些身体准备工作。他如果骤然进行剧烈运动，对身体健康不好，也容易受伤。在身心向于寂静，身心向于清静这个修习中，也可以考虑这样的次第增进，可以从粗到细，这对于初学或者是身心动扰很粗重的时候都是很有意义的。下文有讲例子：

例如，上班时处理许多繁扰的事，若下了班还受其余势影响，可以藉由倾听一段柔和的音乐，来取代上班繁扰的心境。等心境平和些了，读得下佛法的书了，在读书时，先前柔和的音乐，相对来说，又显得粗重而必须停止了。这样，层层取代，心境就容易得到止静。心境的改变是如此，一个不良惯习的改正，也可以是如此。

他举这个例子是可以供我们来参考的，这是谈善法的建立以及恶法的断除。是这样，不过我要跟大家强调一下！不要甘心一直用一个笨重的拐杖，应该让这个心越来越善巧。即便他需要过度，他这个过度为什么不可以缩短到五秒、三秒、一秒甚至一刹那呢？这要修习多不善巧，内心烦恼多粗重，才至于在一个情绪状态里好久好久拧不出来呢？为什么不能够让自己的心有更强的自在力呢？这是可以通过我们正确培养相关的内心能力得以达成的。

这一篇故事，以及其后对应的北传《小空经》、南传《空小经》，给我们实际修行其实是有很多教示的，对于现在的一些现象其实也是有着很强的揭示意义。比如说一些人修习止观，或者通过其他生命中的一些经验，他会有一些神秘经验或者宗教经验，这个神秘经验、宗教经验是跟一般人日常经验不太一样的，或者更严谨地说，跟一般人日常觉察记忆住的生命经验不太一样。比如有的人修习止观，见到一些光影现象，听到一些声音，特别是当他的心宁静的时候，身心比从前更安稳的时候，因为专注，因为干扰的减少，使得他当下呈现的这些光影相非常之鲜活。鲜活到什么程度呢？鲜活到比他睁着眼睛看还鲜活，而且往往伴随着身心非常不一样的感受。这样的综合体验，会给这个经验者带来非常深刻的烙印，他会觉得那个是真实的，那个比他日常睁眼所见还真实。但是我们看《小空经》这样的次第增进，直到最后“不取于相，离欲解脱”，那个时候才说的上是生命的真实，才是真正的真相，其他的都是一路上的风光。

这就要看我们有这些神秘经验的人或者宗教经验的人，包括止观中的经验，他对于这些经验的假、实，有没有一个正确的判断。有多少人就是追求着这样神秘的不同寻常的经验来修习禅定、修习止观的，一旦现起，高兴得不得了，他当然巴不得认为它是真的，当然乐着于彼，这样的修行有什么高明可谈呢？同于世间，共于外道。《小空经》不仅揭示修行可以这样次第增进，其实背后还透露了这样的消息——你的神秘经验，你的宗教经验，在什么样的层面上可以说它的真实，那么在一个更高的层面上它又是如何不可得。

今天关于经文和相应的“按语”，我们学习到这儿。

【二、佛法问答】

有问题的可以提出来，这里边现在有一个问题，我先看一下：

法友：顶礼法师！《小空经》的观空次第按三界递增的顺序进行，从解脱角度来说，观察五蕴身心当体，体达苦、无常、无我，智慧现起——这条路似乎更亲切也更容易，因为修道人处于欲界，上二界的境界一般人还是很难体会的，《小空经》这样的安排有什么更深刻的意义？从尽快解脱的角度说，天人并不适合修道。

法师：下一部经——《大空经》，就是更直接的观察，就是《阿含经故事选》中下一篇故事。再者我们从前也说到，相应智慧的生起，无漏智慧的生起，不必须是通过次第修禅，达到世间最高，再去引发出世间的智慧，《小空经》只是说明一种可能性。要知道有情确实是不一样的，有的人就是这样很强烈的内心倾向，愿意在内心这样渐次深细的进展中去体会、去受用，然后一步一步推进，最后通过智慧观察，引发无漏智慧，尽断烦恼得解脱。对于这一类人，《小空经》所说的次第观法是很有用的。另外还有其它的意义，我刚才略有一些分析。

下面说“从尽快解脱的角度说，天人并不适合修道”。那就要说相对于谁了，如果相对于人中的话，欲界天、色界天都不如人，人是最好的一道，从修行的角度说确实是这样。

这样次第增进的修习，相对来说确实不那么快捷，也可以说特别在今天，想达到这么样深的定力，对于很多人不那么容易，在家生活就尤其更难了，所以不一定非要提倡这样的修习。如果想要尽快解脱，有基本的闻思基础，持与自己身份相应的戒（比如在家持三皈五戒），离开这些粗重的恶不善法，

然后修习止观，引发智慧，哪怕只有欲界未到地定的定力也是可能的，这个问题简单这样说。

如果大家没有进一步的问题，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！

049-1. 一举突破的观空法——大空经的观法

{ 观无常，内空外空内外空 }
{ 离我慢，缘起无我不移动 }

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》的第四十九则——〈一举突破的观空法——大空经的观法〉。上一则阿含经故事，我们学的是〈小空经的观法〉，是逐渐以更细更静，让人心更向于寂静调柔的想，代替粗的下的想，也就是修止次第升进，最后再以如实观察引发无漏智慧的观法。〈大空经〉这里面所侧重强调的有所不同，我们来向下学习，文说：

有一次，佛陀回到故乡迦毘罗卫城游化，住在城南的尼拘律树园中。这天早晨，佛陀入城乞食后，顺道去加罗差摩精舍。当时，尊者阿难正与许多比丘在精舍内缝补衣服，看到佛陀到来，连忙出来迎接，并且禀告佛陀，他们正在此缝补衣服。

这是佛陀一次回家乡游化发生的事情。佛陀虽然回到迦毘罗卫，但是他当时住的地方是在城外南边的一个僧园，早上入城乞食，然后去城中的一个精舍去看望。阿难尊者和一些比丘们当时在那个精舍里缝补衣服，他们具足威仪来迎接佛陀，并禀告在做什么。佛陀是离欲的人，他虽然对于别人尊重他没有什么希求，但是僧团中是有相应的礼仪和规则的，这里所描述的情况——“阿难与诸比丘出来迎佛，乃至禀白”这些，都是弟子对于师长应该有一些承事。下文：

佛陀告诉阿难说：“阿难！不要好于群聚之乐。好于群聚之乐的比丘，真的不可能体尝到离欲之乐、静默之乐、寂静之乐，以及正觉之乐，也不能达到令人喜爱的暂时心解脱，或无时无刻安住的不动摇心解脱。

佛为什么说起了这一番话呢？因为当时阿难和其他许多比丘，大家是聚在一处做事情，当然缝补衣服也是比丘的正事。比丘们当时因为限于物质条件和生活方式，三衣也不是那么容易的事，所以有时候只能乞到衣料，甚至在一段时间内才可能凑足衣料，然后来做衣。有时候衣服如果有了破坏情况，还需要找到相应的布料来做一些缝补工作。这说起来，我们今天多数在城市里生活的中国人，对这个可能已经很陌生了。但是想一想，好像在我读大学的时候，缝一缝衣服，补一补袜子，对于当时的同学还不是什么很奇怪的事，也不过就二十多年，情况就变了很多。

佛看到他们聚在一起，所以有了下面一段应机的教诫，跟阿难和诸比丘说：“不要好于群聚之乐。”这里首先说，依于比丘的本分，该说什么话、不该说什么话，该怎么用心、不该怎么用心，该做什么、不该做什么，是非常明确的。这一点可能跟很多在家俗众的情况不一样。在家俗众对于自己这件事该不该做，这话该不该说，这样的运作思想可以不可以，有时候是没有经过判断的，可能对于多数人来说，常常是不经过判断的。而作为一个合格的比丘，他身语意的发动应该都在觉知中，也都是经过判断才放行的。否则的话，他忘失正念，他正知薄弱，身语意中容易有恶不善法现起、流露。比如说群聚在一起，不仅不应该跟白衣无事聚在一起说一些言不及义的话，比丘跟比丘、比丘跟沙弥——出家众之间也不应该聚在一起说无益的话。如果大家去看《中阿含·大空经》，或者南传中部的《空大经》，会看到在这里佛又强调了一下哪些话不要说，应该说哪些话。这里没有详细地记载佛到那之后听到他们说什么，或许那么多比丘在一起，有人可能说了什么闲话，也许佛陀只是就着这样一个场景，给大家又特别提策一番。

比丘说的话，应该是对自己、对他人都是顺法、增益的，如果像一般不知法的人一样，好于群聚之乐，聚头喧喧，那不是随顺出家法的样子。所以佛陀说：“好于群聚之乐的比丘，真的不可能体尝到离欲之乐、静默之乐、寂静之乐。”好于群聚的人，不管是比丘也好，在家众也好，他的心是向外驰求的。因为他以为群聚能够带来快乐，所以他注定要向外驰求，从别

人的言语、神情、态度中寻找安慰、寻找安乐，不可能体会到离欲之乐、静默之乐、寂静之乐，更不要说正觉之乐。这是说的心游散于五欲，心脱离了正念，向于背法的方向，这种群聚、这种驰求是不应该的。至于说到众中去说顺义语，去说随法语，这个是合适的；当然这也要看因缘，不能够自己太过主观，更不能够拿这个做借口。

下文说：“也不能达到令人喜爱的暂时心解脱。”什么叫作“暂时心解脱”呢？指的就是禅定。禅定中内心暂时地离开了下界的欲、恶不善法，解脱了下界的烦恼系缚，这是暂时的，出定之后，这个情况就解除了。“或无时无刻安住的不动摇心解脱”，这是说的无学的无漏智慧断烦恼之后所得到的解脱。在后世称为“世间道解脱”“出世间道解脱”，对应的是禅定的“暂时心解脱”和无漏智慧尽断烦恼的“究竟解脱”。

只有远离人群喧闹的独处比丘，才有可能。

这是说好于群聚之乐的比丘，前面说的这些功德善法，他没有办法获得；远离人群喧闹的独处比丘，才有可能。

为什么呢？因为我不见有任何令人贪着喜乐的东西，在它起了变化后，不让人生起忧悲恼苦的。

这一点我希望我们真的能够形成定解。真的形成定解，还会像从前一样颠倒地去寻逐、贪着世间所谓的喜乐吗？就不会了。为什么呢？我想现在在听《阿含经故事选》的法友，多数是不吸毒的，但是你想想：吸毒，在某个阶段也会带来身体或者是精神的某种愉悦、快感，那么我们为什么没有去吸毒啊？因为它后面跟着苦，远远比那个暂时的愉悦快感更麻烦的苦，所以作为一个有基本判断的人，有正确把握的人，我们远离毒品。

对于五欲乐来说，一个有正确决定了知的人，跟看毒品是一样的，难道不是吗？一时好像有一些身体或者精神的愉悦，但是后面会有苦。这里佛说：“不见有任何令人贪着喜乐的东西，在它起了变化后，不让人生起忧悲恼苦的。”从前我也引《菜根谭》里的话来说这层意思：“有一乐境界，就有一不乐的相对待；有一好光景，就有一不好的相乘除。”种种求取，到头来就算有暂时的身心乐，也必然牵连后面的苦。过去说过一个偈颂：“五欲品质如盐卤，任几受用渴转增。”其实五欲的品质可以说如毒品，让人成瘾，而且还有后患。这样认识它，修离欲行在内心的抉择上没有什么难。贪着五

欲的人，在真正的“见”上，是认为五欲是好的，至少多分是好的，没有真的认识到它其实就是一个欲界众生都在服用的“毒品”而已。你不能因为自己呆在“瘾君子”堆里，就真的认为“毒品”是好的。下文：

所以，我成就离贪着外物的境界证得解脱，这就是超越一切色想；不作意一切相的外空。

从这个文来推，这里的“外空”主要是通过观察什么来体会的呢？观察五欲的境界（也就是色声香味触）的无常、苦、不自在、非我，因此佛说“能够成就离贪着外物的境界证得解脱”。证得什么解脱呢？离于对外在境界的贪求。“外在的境界”，很多人一想是钱、房子、车子、异性等等这些——都不是。你寻求的只是自己感官的对象而已，希求那样的好色——光线，好声——声音、声波的振动，好的气味，细滑的触等等这些而已；希求这些的组合，有时候可能是某个特定的组合，如此而已；然后内心在这些色声香味触的组合上，捏合一个整体的、有实在自体的一合相，就当一整个去爱恋贪染。这是一般陷在其中人的内心运作。佛说他观察这些外在境界的无常、苦，所以能够离于对于外在境界的贪着，得以解脱，超越一切色想；不作意一切外相的外空。下文：

阿难！当我安住于离贪着外物的境界后，心生欢悦而生起清清楚楚的觉察力，再以此清晰、专注的觉察力，生起喜、乐而进入禅定。

这是说基于“外空”，离开对于外在境界的贪染爱恋之后，内心会生起欢悦。谁修行谁知道，说起来好像挺奇怪，那是因为绝大多数人的经验或者他记忆中的经验——“快乐都是来自于自己诉求的达成”，好像从来都不是来自于离欲，从来都不是来自于无求——这是错觉。我在《幸福的奥秘中》有过具体的分析，从前也有提到过“为什么离贪会生起喜悦，为什么无求会生起喜悦”，这里就不再重复了。

这是说离开对于外在境界的贪着后，心生喜悦。在这样心的安定喜悦中，能够生起更加稳定、明晰的觉察。再以这样清晰、专注的觉察，生起喜、乐而进入禅定。这是说修习禅定。

阿难！如果有比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷来见我，我就教导他们要远离群聚，远离欲贪，而乐于无欲，并且劝勉他们修习禅定。

为什么这样强调呢？因为下文要说到“内空观”。

阿难！如果有愿意多修学空观的比丘，他应当使内心稳定、安静、专注而入于禅定。

这是平台，这是基本的能力。我们现在很多人，这一生都是在生命的外在支撑条件上，在生命的外在附属品上，敲敲打打、忙忙碌碌，有的这一生都忙碌在里边搭进去了，然后还以为自己有多大的建树、这一生有多大的意义，实际对于生命是怎么回事都没有真正的认识，就开始下结论：我这一生有多大的成就，有多大的意义。如果内心缺乏必要的稳定性，不能够有安宁、平静和专注，他这一生可能错过了很多东西，也不具备能够更深刻地认识生命的能力。

当内心安住于禅定之后，再以此禅定力作内空观。

这是说基于禅定来修习内空观。可以看到《大空经》所强调的是基于禅定来修习观察。当然《阿含经》中也有其他的经典谈的是另外的修习路线，就是所谓“纯观”的路线——直接来做观察，这个也是可以的，从前有谈到过，以后再有类似的内容会再说。

如果有人想要作内空观，但又不先进入禅定，那只是白费力气而已。

强调修内空观应该基于禅定。

阿难！如何使内心稳定、安静、专注而入于禅定呢？比丘应当离欲、离恶不善法，得喜、乐而进入初禅，或再更进一步进入第二禅、第三禅、第四禅。当进入禅定后，就以此禅定为基础修内空观。

这是说如何使内心稳定、安静、专注并进而进入禅定，佛说要离欲、恶不善法，通过离欲、恶不善法，身心得喜乐，然后进入初禅，这是确实如此的。欲、恶不善法，比如说五盖等等，比如说大家都知道，如果能够持戒，对于修习禅定是更好的。

欲、恶不善法是伴随着内心的不安性的，伴随着内心的贪嗔的，这些必然成为修定的障碍。大家如果去看《中阿含·大空经》的文，里边在谈到类似这些内容的时候说到一些话，比如像说要“御复御，习复习”，一遍又一遍的调御，一次又一次的修习；“柔复柔”，这个内心、身行，调柔又调柔；柔软又柔软——“软复软”。你们真正修过止观的，有过受用的，有过这样的体会：身心变得非常的温煦柔软。比如说观呼吸，伴随着一次一次的呼吸，身心越来越柔软，身心也越来越安宁，越来越喜乐。在那样的柔软中，过去

的那些坚硬、冰冷、对抗、不满意、担忧，确实都自然的化了、消除了。那样安住下去，喜乐发生，是可以入初禅的。从初禅开始，也可以进一步修二、三、四禅，以禅定为基础来修内空观。

在进行内空观中，如果内心动摇，不能成就内空观，或者不能保持稳定自信而笃定时，应当要全然清楚地觉察这样的情况，并转而作外空观。

在《大空经》中谈到了几种观法之间的配合，所谓的“内空观”要观的是什么呢？我们来看一下“按语”三中所说的一段话，印顺法师《空之探究》这一段文，这是《空之探究》里综合一下《阿含经》相应的内容来谈的：

所以这一修空的教授，起初可能只有二类：一、（空于五欲的）五欲空；二、（空我我所的）五蕴空。由于五欲是内根、外境相关涉而引起的，所以观五欲，可以分别的观外境的无常，内根的无常，内外缘生欲贪的无常。在传授中，分为内空，外空，内外空。

大家如果直接地去看《大空经》或者《空大经》，并没有细致地说“如何去观内空，如何去观外空”，从文意能够推出来，主要是通过观它的无常而体会它的空。所谓的“外空”主要是外境，也就是五根的对境——色声香味触，这是色法。而“内空”是指的内六入，也就是六根（六入、六处）的无常。欲贪是内六入和外六触和合之后，无明相应，而产生的内心活动；所以以这样“内外缘生欲贪”为对象观察的话，也可以观察它的无常。因为所观的侧重不同，所以可以分解开来做侧重的观察，形成文中所说的“外空、内空、内外空”，这里说“在传授中分为内空、外空、内外空”。

空于五欲的分别观察，其实是内外关联着的。

大家对于佛法有所了解、有所认识，对于欲贪的观察，观察它的空，或者更前一步观察它的无常，是不是有着内外关联的意义呢？当然是，它是根尘和合之后发生的现象。在这样的情况下做侧重的观察，对于一个修行人特别是初修的修行人是合适的。

先观外空或先观内空，都是可以的。

不仅都是可以的，而且也应该说是可以灵活的，比如在这个时候这个人或者是自己在不同的时候，有时候更适合首先或者偏重于外空的观察；可能另一个人或自己另一个时候，更适合首先或者偏重于内空的观察——这个不要教条。

空于五欲的空观，分为外空、内空、内外空，于是对外空五欲而本有内空意义的，观五取阴而空于我慢的，名之为不动了。”（印顺法师著《空之探究》第五二页）

这是对于《大空经》中谈到的几个主要的核心修习概念的说明。下面我们会看到“不动”。空于五欲的空观，侧重的观察分为外空、内空、内外空。观五取阴空，而空于我慢，破除我执的，就是下文说到的“不动”。

我们回到刚才《阿含经故事》的正文，因为在这段文中没有说到“内空”具体应该怎样来观察，所以我们就“按语”中给的这段很合适的说明，做了一个补充的学习。

如果在进行内外空观中，内心还是动摇，不能成就内外空观，或者不能保持稳定自信而笃定时，应当要全然清楚地觉察这样的情况，并转而修宁静的不动观。

这是说如果修习内外空观，还是内心会有动摇，不能够成就，或者不稳定。要觉知这样的情况，也可以转而修习宁静的不动观。这所谓的“宁静的不动观”，刚才有说到，是指的观察五蕴非我，五蕴的无常、寂灭等等。

如果在转修宁静不动观中，内心还是动摇，不能成就宁静不动观，或者不能保持稳定自信而笃定时，应当要全然清楚地觉察这样的情况，并回去重修最初作内空观前的基础禅定，重新稳固定力。

这一段文是说明如果宁静不动观的观察也是有问题的话，可以做更基础的工作，重新回去培养定力。

重新稳固定力后，继续作空观，直到全然清楚觉知自己已经稳固地成就内空、外空、内外空、宁静不动为止。

这是说反复地修习。这样，根据自己实际情况做判断，做相应善巧的修习，直到能够稳固地成就内空、外空、内外空以及宁静不动。

当比丘内心安住于这样的空境，则能在行、住、坐、卧中，全然清楚觉知自己不起贪求、不起忧苦、不起其他的恶不善法。有所言谈或想法，也只是关于导向正觉解脱与涅槃。

如果这个比丘的内心常常地有这样观慧相应，安住于内空、外空、内外空以及破灭我所的宁静不动，那么他在这一切行住坐卧中，内心不会起对于内外境界的贪求，他也清楚地觉知没有对于内外境界的贪求；他也不起忧

苦，也觉知内心没有忧苦；不起其他的恶不善法，也觉知自己不起其他的恶不善法。

大家对“不起贪求”未必真感兴趣，但是看到“不起忧苦”都觉得好。可是，难道你不知道“不起忧苦”是“不起贪求”的结果吗？它们是有着必然的关联的。有贪求怎么会没有苦呢？这个人内心安住于无贪无嗔的时候，才没有担忧，没有恐惧，没有内心的恼苦；内心有贪有嗔，就有忧畏，就有恼苦。有的人说：“我也没有多大贪心啊”，也不见得，看看我们一般人内心有没有担心呢？有。关于自己的，关于家人的，关于亲人的，关于朋友的；也许关于事业的，关于国家的，关于地球的，关于人类未来的——并没有玩笑的意思，每个人心系着的点、兴奋的点不一样而已。

有贪求就有忧畏，有贪嗔就有忧畏。想要内心始终安然、快乐，能够在内心安然、平稳、快乐中去做自利利他的事、去实现生命真正的价值，那就要做一番内在的建设，就要做一点所谓的修行事，真的认识到过去模式上的问题、错误，真的从比较深层次解决内心的问题、解决生命的问题。不然，自己内心常常被这些染污法、烦恼覆蔽，也常常生起担忧、恐惧，常常有各种不确定、动摇，这样，怎么可能真的帮助别人走向生命安乐的方向呢？想帮助别人，自己还是需要一点真正的能力。很多人强调外在的能力；如果内在的生命没有培育起来很正确的东西、很有力量的东西，外在的那些不一定指向哪里。

如果这个人能够真的“清楚觉知自己不起贪求，不起忧苦，不起其他的恶不善法”，那么他安住于这样的境界，随顺于内空、外空、内外空以及无我我所的智慧，“有所言谈或想法，也只会是关于导向正觉解脱与涅槃”。这个时候他说的话，或者是内心的运作，真的都是随顺于真实的，随顺于法的。将自己的生命导向于正觉解脱，也是帮助别人向于解脱与安乐，这是真的得到了法的利益——自己有安乐，自己离怖畏、离忧恼，也能够帮助别人得安乐，离怖畏，离忧恼。

今天的中国社会，人们普遍地有焦虑，有各种担忧，每个人还都觉得“我的焦虑、我的担忧非常有道理”，是的，你如果不觉得有道理，也不会焦虑、担忧了。可是，你的心如果始终这样散乱、纷扰、茫茫然，随顺于色声香味触的牵动，你怎么可能对生命有一点深刻的洞见，不被别人的舌根扰乱自己

生命的流向呢？你被别人推销了焦虑，那要问问自己：“我内心中什么样的错误认知，什么样的错误运作，使我把这样的色、声摄进来之后，一步一步地运转，最后造成了内心的焦虑不安、担忧恐惧呢？”希望大家对于生命能有一番冷静的、稳定的、清晰的觉察反观。今天正文的内容我们学到这里，下面的部分我们下一次再来学习。

【佛法问答】

接下来大家如果有什么问题可以提一下，我们做一点交流。

问题1、修习止观只要远离人群愤闹就可以吗？

法师：这是说到远离人群愤闹，来修止观的人。并不是说离了愤闹之后就一定能，而是说离了愤闹之后才有可能。原文是“只有远离人群愤闹的独处比丘，才有可能”。“有可能”不意味着必然。注意！这里你对于原文的逻辑没有把握住，自己做了另外的推度。原文的意思是“远离愤闹”是必要条件，提问中“只要远离人群愤闹就可以吗”把它变成了充分条件问，这当然是对原文逻辑把握上的错误，并不是只要远离人群愤闹就可以。即便远离人群愤闹，自己内心不如理作意的，也没有办法，这在经文里都有说的。包括《大空经》中说，虽然住的地方在森林中甚至在墓地，好像远离了人群愤闹，但是访客络绎不绝，那他还是没有离开愤闹。

修行不是只要外在环境达成就可以的。当然对于很多人来说，特别是在初级阶段，外在的环境也很重要。这里在前面讲到“远离愤闹，独居静处”强调的是外在环境的重要，而不是说外在环境具足就能达成，这是两个逻辑关系。

法友：请法师再深入讲解一下“不动”，《性空学探源》中的“不动”和宁静的“不动观”是同义吗？看正文中“不动观”指基本定力后的初观，成就此观力有何标准？

法师：这个在“按语”三中有说，我们可能到后面“按语”的时候来更明确地说明它，这里就先不去展开了。

问题2、纯观和基于禅定来修习观，孰优孰劣？

法师：这个问题问的是纯观，和先修习定，以定为基础来修观，这两个哪一个更好呢？这个时候我倒是想反问一个问题：当我们说孰优孰劣的时候，

我们从什么角度说呢？判断的标准是什么？当这样问的时候，想问他们在什么方面的优劣呢？是不是突然觉得有一点不清晰了？

首先说纯观和定慧（就是止观双运）这两种情况，确实在修习方便上有差别，但是二者也有共同。就是说不管用哪一种方式来修习，都可以引发无漏智慧证圣道，乃至都可以证阿罗汉，从究竟离苦的角度说，纯观和止观，二者都可以导致究竟离苦；这一点上谈不上哪一个能、哪一个不能，也可以说是平等的。

但是必然在修习方便上还有不同，这会影响什么呢？这会影响这个人成就圣道之后的方便力。修习止观最后成就阿罗汉的，得到的是俱解脱、心解脱、慧解脱，也可以伴随有三明六通；修习纯观的，因为没有禅定力的配合，所以他没有办法发共世间的神通，他可以发起漏尽通，因为漏尽通是无学都有的，这一点在从前讲神通的时候说过。定力上以及从定力衍生的其他能力上，纯观和止观的修习结果是可以有差别的，这是从导致的结果另一个层面来看。

再来说的话，要说到修习的人。刚才好像是在纯粹地比较法，但是这种活的佛法是作用于有情身心的。如果就人道来说，是要在活生生的人身上得以运作实现的，那就要说到人的根性或者说人的因缘，他更适合于哪一个，他更倾向于哪一个。说到这里，就没有哪一个药更好，只有病和药（人和药）的配合问题。因为这两个都能够导致究竟离苦，所以从最重要的药效来说都具足；如果从离生死苦的角度说，剩下的就是个人更契应于哪一个，这样来把握更好一些。

问题3、止观修习是否禅定越深越好？

法友：顶礼师父！这里说的由初禅进二禅、三禅、四禅，以此为基础修内空观，弟子之前有印象记得您说过，观修并不是禅定越深越好。弟子有点不解，请师父开示！

法师：做止观双运的修习，以初禅为基础来发起，乃至以四禅为基础来发起，当然是可以，也是好的；也可以上来直接观察，最后因为修观成就，而得欲界未到地定，以这样欲界未到地定做依托，因缘恰当的时候能够引发无漏智慧，这个也很好。

我从前的表述是说：不必非要以深禅为基础。对一些人来说，他不希望

发展深的定力，原因可能有各自的不同，比如他并不想这一生就必然地证入圣道。如果这一生没有证入圣道，又有了禅定力，下一生是要随禅定力受生的，就要生到色界天乃至无色界天。他如果不是希望在色界天、无色界天享受福报，违远佛法，那对于他来说还是不生的好。比如说发菩提心的，或者说虽然没有发菩提心，但是自己有个别愿望的，还有的人就是希望生生世世来这人间、来住持佛法，有的可能不是生生世世，他可能希望若干生，有限有量的，十生、二十生。这样的话就不能够离开欲界的人间，如果他修深禅定，就跟他的愿望是相违的。他如果迅速地证了圣道，也就没有办法再来人间住持佛法；得了深禅定又要随禅受生，也要离开人间，都跟他的愿望相违。这要看具体修行是要干什么，自己到底是要在佛法中做什么。如果确定这一生越快解脱越好，那就是另外一种打法。

今天由于时间关系，更多的问题就不再说了。大家如果愿意，可以把前面《小空经》和《大空经》对照着学习，有一些细节问题可以再体会一下。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！

049-2. 一举突破的观空法——大空经的观法

{ 观无常，内空外空内外空 }
{ 离我慢，缘起无我不移动 }

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》第四十九则——〈一举突破的观空法——大空经的观法〉，上一次我们学习了正文的前半部分，今天接着向下来进行后半部分，文说：

阿难！从眼、耳、鼻、舌、身而生起的五欲，是无常变化的，应当舍离。比丘应当全然清楚地觉察，心中不为五欲所激荡，确实远离欲贪。

前边谈到了“内空、外空、内外空”以及“不动”的修习，这里继续说通过这样的修习与努力，自己开始培养出来随顺于真实的智慧，能够如实地看到五欲的现象是什么、因缘是什么、导致的结果是什么。因为确实地认识了五欲的缘起和过患，而愿意远离，而能够远离。这一点对于我们今天的很多人是相当困难的，为什么呢？因为我们的社会文化中，赞叹欲望，唆发欲望，我们的文化想不到“离欲是安乐的”，这当然会有种种问题。

从前也说过，所谓的“五欲”并不是一般人以为的财色名食睡，那不是佛法所说的五欲，因为财色名食睡涵盖面太少了，对于人或者欲界众生的五欲描述得太不够了，那是一种很不善巧的欲望说，只能说是很粗浅地、很具体地谈五欲中的几种情况而已。佛法中的五欲指的就是这里所说的“从眼、耳、鼻、舌、身而生起的五大类欲望”。说的具体一点，眼耳鼻舌身是我们生理的感觉器官，每一类感觉器官有它自己所感触的对象——眼见色、耳闻声、鼻嗅香、舌尝味、身觉触。人们从眼耳鼻舌身生起五欲，实际上是有眼

见色、耳闻声乃至身觉触之后，伴随着相应识的活动，以及意识中的一些认识和抉择，产生欲贪的倾向和力量。这样来看人的欲望，实际来说都是跟感官对象有关系的；虽然跟感官对象有关系，它又是跟感官密切相关的。

前面我们谈到外空、内空，有一种对此的说明就是，外空是偏向于五尘的，也就是五根的对境——色声香味触，观察这外在的境界、外在的感官对象是无常的，是不坚实的，是没有真实义的；通过这样外空的观察，一个人也可以调伏欲贪。也可以偏重内空的观察，观察感官本身——眼耳鼻舌身，以及感官的和合，所谓的根身——生理的、身体的，观察它的无常，乃至于苦、空，这样也可以破坏欲贪。还有内外和合的，所谓的内外空；真正欲望的生起，是与内根和外尘都有关系的，需要根尘的和合，以及后面识的活动，才有欲望现起这回事，因此，内外空对于欲贪的调伏也是有帮助的。

这个人能够观察从眼耳鼻舌身生起的五欲，认识到它是怎样的缘起的，是无常的，欲望的对象、感官的对象也是无常的、不坚住的，抓取它、执着它，在它变坏的时候，当然就会生起痛苦。我说一个简单的现在社会常见的情况，作为一个有财富的人，大家都希望财富能够保值、增值，如果财富出现了负面的变化，那么财富拥有者常常是感到内心的不安和痛苦，这就是贪着五欲会使人痛苦。

从前给大家讲一个《智论》里的偈颂：“诸欲求时苦，得时怀忧怖，失时生热恼，一切无乐处。”原文是“一切无乐时”，如果改成“一切无乐处”，好像韵脚上更合适。这是从“三时”来说，追求欲望的时候，达成欲望的时候，和欲贪对象失去或者坏散的时候。你这样看，这三时都包含着苦，哪像一般人渲染的有种种安乐呢？你想达成，要付出种种辛苦的，还常常可能伴随着一些给自己和别人现在、未来造成痛苦和麻烦的恶业——“诸欲求时苦”啊，有当下苦的感受，可能也种下未来的苦因。“得时怀忧怖”，刚才说到财产保值的事情，要担心它缩水啊；包括任何自己觉得美好的东西，拥有了就不能够接受它的失去和变坏啊。等到真的变坏了、失去了，“失时生热恼”。这就是五欲的过患啊。认识不到五欲过患，每一天都在给五欲唱赞歌，全社会都在给五欲唱赞歌，我们是生活得多么混沌呢？为什么大家普遍地都感觉自己并不是真的很安乐？在欲贪以及满足欲贪的道路上狂奔，怎么会有真正的安乐呢？所以，这里说是“应当舍离”的。

要知道“生死疲劳，从贪欲起”。大家都说累，你可以选择活得不这么累，还是被自己内心认同的一些东西（很可能是错误东西）逼迫着、绑架着，明明觉得没有什么好滋味，还要在这一条道路上继续奔驰。既然自己内在并不觉得有真正的安乐，那怎样寻求安慰呢？只好寻求别人的认同。得不到认同，又有各种不满。这就是在欲贪这条道路上，过患丛生的相貌。

下文说：“比丘应当全然清楚地觉察，心中不为五欲所激荡，确实远离欲贪”，这是说出家比丘的修行。这个比丘应该全然清楚地觉察五欲产生的因缘，它的无常，它的恼苦，以及应该对它远离，这样心中不会为五欲所激荡。反过来说，这个世间芸芸众生绝大多数都是被五欲所激荡的。而这个社会的文化，特别在商业和信息都空前发达的今天，更被以更加快速、更加有效的形式不断激发着欲望。说实在话，今天好的营销在营销什么？大家说在营销焦虑。营销焦虑的本质是在营销欲望。这难道不是有问题的吗？甚至有的人为了让人家感到焦虑，要把人家从过去的小美好中给踢出来，把人家从安乐中给逼出来，要让他不满足，要让他生起更强的欲贪，然后才能够推销出去（人家日子过得好好的，用广告、宣传，告诉人家，你需要车，你孩子需要什么什么，否则怎样，于是人家心不安了，逐求那些去了）。如果用中国古人的观点看，这就未免有点不厚道了，这样不合适。

“确实远离欲贪”，为什么要远离欲贪？因为欲贪是带来过患的，它并不是真正带来安乐的。有一些人只能够品尝五欲相应的满足，他只能从五欲的满足中得到安乐，所以他对于安乐的所有幻想就是怎样去满足五欲。这只能说是关于生命的眼界太局限了，不知道真正的安乐是怎么一回事，也不知道安乐的因缘是怎样。这个方面，从前我讲过《幸福的奥秘》，在里边有更多的分析，这里就不说了。下文：

阿难！色、受、想、行、识等五蕴的生灭，都不离执取。比丘应当全然清楚地觉察，从观五蕴，观五蕴的集，观五蕴的灭而破除我慢。

上文说过五欲之后，这一段开始说五蕴。五欲调伏的是欲贪，得到的结果是离欲。这里观察色、受、想、行、识五蕴生灭，是要干什么呢？是要破坏我执，破坏我见，破坏我慢，破坏生死流转的虚妄核心——“我”。当这个真正被破坏了，那么生死流转的根本源泉就干枯了，就能够终止轮回，解脱于生死。

这里说“色、受、想、行、识等五蕴的生灭，都不离执取”，什么意思呢？这是从受生的角度来谈五蕴的“生”，特别侧重从这个角度。有一部经叫《七处三观经》，也是《杂阿含》中的，里边侧重讲的是五蕴，一一蕴的本身主要是在说什么，就是色、受、想、行、识五蕴的当体意味着什么，以及一一蕴（色、受、想、行、识五蕴）各自集起的因缘——色、色集，这两个分别是“苦、集谛”；还有一一蕴的灭，它如何可以通过修道被寂灭，那就是“道谛”，比如说色灭道迹；还有色的息灭，比如一一蕴的息灭，这是“灭谛”。所谓的苦、集、灭、道——色，色集，色灭，色灭道迹。七处，还有三处是什么呢？比如以色为例：色味，色患，色离。“苦、集、灭、道、味、患、离”，一一蕴都有这样的七处观察。在五蕴上是在这七处观察，在六入、六界上也是这样观察，所谓“七处三观”，那部经也很好，这里不去详细说。但是这几句话介绍得太简单了，大家如果想做实际的观修，最好去把《七处三观经》好好地做一番学习，这样对于色、受、想、行、识五蕴的“苦集灭道味患离”有细致深切的认识，可以更如实地观察修习。

一个比丘对于五蕴生灭都不执取，可以全然清楚地觉察。观察五蕴一一蕴的现象（苦）、集起（集）以及灭去（灭），还有灭去的方法（道），以及五蕴的苦患，味着于它的过患（味、患），还有对于它的出离、超越（离）。对于这些都观察，正反两个方面——如果是制造五蕴集起的因，那就是生死流转不断，这里边苦患无穷；如果能够去做正确地息灭五蕴的因缘（苦灭道迹），也就可以达到对于五蕴过患的究竟出离，五蕴的不生。

这样正确地观察五蕴、五蕴的集乃至五蕴的灭等等，这里说“而破除我慢”是什么意思呢？为什么以我慢来说呢？从前有谈到，《阿含经》中谈到我慢，它的一个用法很像今天我们一般佛教中说到的“我执”。一般人感觉有“我”，绝大多数还是在这样物质和精神交织的生命现象上执着有“我”，用这里五蕴的名相说，是在五蕴上计执有“我”，或者计执五蕴的和合是“我”，或者计执某一蕴是“我”，或者计执“我”在五蕴中，或者计执五蕴在“我”中等等种种不同的计执。如果能够清楚地观察五蕴的“苦集灭道味患离”，也就是五蕴的缘起性空。五蕴不坚实、无常、苦、空、不可得，那何况五蕴和合的生命现象呢？你向哪儿去托放自己一直感觉实在的我自己呢？自然

破灭“我”的颠倒想，根本地破除我见、我执、我慢。破除了之后，这个人生死的核心枢纽就被破坏了，轮转就止息了，所以下文说：

阿难！以上所告诉你的，都是向于贤圣出世间的善法，依此修学，就可以脱离恶魔王的掌控了。”

佛做一个总结说：上面所说的这些修学方法——“外空、内空、内外空”以及“不动”，而调伏欲贪的修习；观察五蕴的缘起集灭，而离于我慢的修习。这些都是向于贤圣出世间的善法，这样去修学，就可以究竟地解决生死苦患。

这里“脱离恶魔王的掌控”，最好做“譬喻说”的把握，并不是有一个人格化的恶魔王困着我们，我们修行就是“勇者斗恶龙”——不是这样，做“譬喻说”的解释。当然在佛法中也有一种说明，比如说欲界的人和欲界的一切众生，实际上都有可能受到欲界福报很大的一个有情的影响，那个人就是所谓的魔王波旬，他是在欲界他化自在天或之上，因为他的福报大，所以有人认为他有欲界主的这种意思和身份——这也可以做另外一种理解。不过生死轮回可不是由一个人格化的力量在掌控的，是“无明缘行”乃至“生缘老死”的因缘之流，是这样的集生苦、苦生集的轮转；如果能够打破这个死循环，那就究竟地解脱生死苦患，究竟地出离于轮回。如果把苦看做是一种魔扰的话，那么我们究竟的离苦就是说“脱离恶魔王的掌控”。下文：

接着，佛陀又对尊者阿难说，如果只是在形式上远离人群，住在人烟稀少的森林、墓地独处，但却因访客太多，内心不能远离人群，实质上仍不得清静，还是会起贪爱而陷于苦中的。

大家不要忘了这部经最开始的因缘，是佛在一处精舍中看到尊者阿难和一群比丘聚在一起缝补衣服。看到众聚之后，佛说了一些法。当着大家聚在一起这个场合，所以佛最后在说法总结的阶段说了一下：什么是真正的远离呢？只是跑到人烟稀少的地方自己住，不见得就一定是真正的远离，比如访客太多，门庭若市，或者是自己内心种种亲里觉、国土觉等等，想过去的人事，幻想未来的人事，虽然独处闲静之处，内心却熙来攘往，这个都不是佛法所说的真正远离。这样所谓的远离，仍然得不到清静。这个“清静”的意思是说内心的净化。没有这个内心的净化，就还是会起贪爱。起了贪爱会怎样呢？陷于苦中。

我们在家众听这样的话，可能总是会觉得不能够很认账，什么话呢？“有爱就有苦”，或者更确切地说“有染爱就有苦”。因为今天在汉语中，“爱”这个词的用法跟从前可能有一点变化，它可能也意味着很伟大的、无私的一些美好的情感，但是很少有人能做到。内心有染污，即便是一些良好的用心和情绪也容易被沾染上，所以离于有染污的内心运作是关键。在这个文中，从外空、内空、内外空、不动的修习，到离于欲贪、破除我执的修习，这些都是指向究竟解脱生死苦，也就离于贪爱和恼苦的一些正确修习。

到此为止，正文部分我们学习完毕，接下来来看一看本则故事的“按语”。
按语：

一、本则故事取材自《中阿含第一九一大空经》《中部第一二二空大经》。

“按语”一是介绍故事的取材。

二、这是以禅定（止）为基础，而作空观的教导，是一种重于禅定的修学法门。所谓的“空”，其实与“解脱”的内涵相同，而“空观”，应是作缘起无我的思惟观照。

这是对于《大空经》观法的一个扼要说明。说到《大空经》所说的这些修行，是先修禅定，在禅定的基础上来做如实的智慧观察，做空观。这是后来很主流，以定慧相资的修习方法。先偏重于禅定力的培养，在此基础上来修观。这里说“所谓的‘空’，其实与‘解脱’的内涵相同，而‘空观’，应是作缘起无我的思惟观照”，之前在《小空经》的时候应该也提过这类义趣，早期《阿含经》说到的“空”，实际往往与解脱的意涵关联着。“空观”的内涵到底是什么？到底观察什么？缘起无我。特别在后面在说到五蕴的集灭而破除我慢的时候，就是通过观察五蕴是怎样缘起的，包括生命之流作为五蕴的和合是怎样缘起的。这样来通过缘起体达无我，这样的智慧可以根本地破除烦恼根子，来究竟解脱。

三、什么是内空？什么是外空？什么是内外空？以下几段说明，或者可以提供一些参考：

我在讲正文的时候，先把“按语”三中最后一部分内容，印顺法师《空之探究》的一段拿出来讲，因为那个是简明扼要而且是很顺的。这里更多的是提供一些资料性的参考，在历史上，论师们的主要观点，随着上下文的不同，以及解读的差异，对于“内、外、内外”的把握是有一些差别的。但是

我个人对于《大空经》中“内、外、内外”的把握更倾向于“按语”三最后一个部分所引的印顺法师《空之探究》的说法。大家只看“综合论师们见解”这一段感觉会有一点复杂，我们略略过一下：

综合论师们（按：以《法蕴足论》《集异门足论》《大毘婆沙论》等说一切有部为主的论典）的意见：自己是内，他人是外；现在持续存在的是内，已不存在的是外；具主动性质的是内，被动的是外；身是外，心是内；内六处是内，外六处是外；粗重的是外，细腻的是内。如果观察他人，而能反省到自身，就可以称为内外了。分内、外，实在是相对而不是一成不变的。（拙著《中阿含经十二选》第一八五页）

先说“自己是内，他人是外”，这个是比较常见的，这个在一些经典和论典中也更容易对应上，比如做身分的观察或者不净的观察，所观察的对象要包括自身、他身，所以说在经论中有时候会看到“内循身观、外循身观、内外循身观”的说法。这就是对自身做周遍的寻伺观察，没有遗漏地处处地观察，体会它的非净妙；对于外身也是这样观察确定；也可以做内外一时的并观，内外循身观等等，这一类也是经论中比较常见。“内六处是内，外六处是外”，这是有部十八界或者十二处的说法。内六处是指的眼耳鼻舌身意——六根，外六处——色声香味触法——六尘。后面的大家可能更不熟悉，不去一一举例。下面一段文是印顺法师《性空学探源》的文：

内空，是观六根，遣除其相而空；外空，是观六尘，遣除其相而空；内外空，即遣除根境综合相而空。如是修习，得到内心安住不动，是不移动。

这是对于“内、外、内外”还有“不动”这几个的诠释，偏向于说，“内空”是观察六根的不可得，破坏过去对于六根的固定取相，破坏过去对于六根执着实有。“外空”是观六尘——色声香味触，遣除自己对它的坚固取相，遣除内心对于外六尘的坚固取相。相应的，“内外空”是遣除根境的综合相，因为一般人会认为是实在的眼睛，看了实在的光或者是实在的东西、物体，而有了怎样确实的认识，看不到这一切不存在一般投射的实在自体，只是因缘和合呈现的现象而已。下文说：

……不动，有解说为第四禅，因为到了四禅，不为三灾所动。

关于佛法中对于情、器世界的看法，有一种说法，就是说到有情世间、器世间坏散的情况，这里就谈到三灾，所谓的火灾、水灾和风灾。这三灾依

次能够坏灭初禅天及以下的情器世界，以及二禅天及以下的情器世界，还有三禅天以下的情器世界。第四禅是火、水、风三灾所不能及的，四禅天是不会被这些所坏的，从这个不为三灾所动，所以把四禅天称为“不动”，或者把四禅称为“不动”，这是一种说法。

但依《中阿含》的〈大空经〉与〈净不动道经〉看来，不动是合于空无边处定的。（印顺法师著《性空学探源》第九〇页）

佛在当年游化世间的时候，除了最根本的一些术语体系之外，他没有特别地像后世的论师那样去做刻意的体系化的建设，所以同样一个词有时候会出现，在这部经中可能偏指这个内容，那一部经中偏指另一个内容，不要在这个上有那种体系性的洁癖。佛没有做这件事，佛当年更多的是应机教化，很多时候他的当机众并没有听过从前的教诲，佛只是在做应机的教化而已。

下文还说到对于“不动”其他的把握，比如说下一段，我们之前有讲过，《空之探究》里的，我不说具体的文了，只说其中扼要，说到关于修空的教授最开始可能主要是两大类：一类是五欲空，一类是五蕴空。五欲的现起是跟内根——内在的感觉器官，和外境——外在的感官材料、感官对象，都相关联的，所以有内空、外空、内外空来分别观察，观察外境的无常，内根的无常，和内外缘所生起的贪欲本身的无常。通过这样的无常，体会其空，体会其不可得，体会在这个上生着的恼苦，体会其中的无我，这样，能够在根、尘以及相应欲贪上，体会内空、外空、内外空，这样，空于五欲的空观也就开显为外空、内空、内外空，这里讲这个讲得多一些。关于五蕴的空呢？是指的观五取蕴是怎样的缘起生灭而破坏我执、我见、我慢，这个被称为“不动”，这是之前在讲正文的时候采用的一种说明。

四、“这也就是超越一切色想；不作意一切相的‘外空’”一句，《中部第一二二空大经》作“内空”。

注意！这里谈的是“色想”，色想更是偏于根的对境，更应该像是外空才对。

若依上项说一切有部论师对“内、外”的诠释，采《中阿含第一九一大空经》之“外空”说，似乎比较恰当，因为令人贪着的东西（色）是外，观其无不令人生起忧悲恼苦的，正属于外空的内容。

这是一段抉择，做一个综合的差异的考量，做一个取舍原因的说明。

五、到底要以何种程度的禅定基础，才能作空观呢？《中阿含第一九一大空经》只举了初禅，《中部第一二二空大经》举到第四禅。论师的意见，“不动是依第四禅而向解脱的空三昧，如果不得解脱，就成一般的第四禅。”（印顺法师著《空之探究》第六三页）

这是综合经里的一些说明，给了一种说法。这里要说明修习观慧并不是一定要以前禅乃至四禅为基础，因为在其他的经典中，像常常引用的《须深盗法》，就说明有的漏尽阿罗汉是没有第四禅甚至连初禅都没有，但是他是漏尽的阿罗汉。他是怎样生起无漏智慧的呢？依欲界未到地定生起了无漏智慧，并没有到初禅。我们如果了解南传佛教的语言用法，叫作初禅的近分定，依着这个也能够引发无漏智慧。这是在说到依于禅定做观的时候，必须要再强调一下，实际上相应内容已经说过多次了。

六、什么是“暂时心解脱”“无时无刻安住的不动摇心解脱”？前者是依着禅定力而达成的暂时解脱，会随着定力的退失而退失，后者是一般所说证阿罗汉果位的解脱者，证入后不会再退失。（参考《瑜伽师地论》大正藏经第三〇册第八一三页上）

“暂时心解脱”就是指的世间道离欲。所谓的世间道离欲就是，因为有了色界禅定，自己内心暂时地离开了欲界的烦恼、离开了欲界的欲贪；既然离开了欲界欲贪，也就离开了欲界欲贪的束缚，离开了束缚就叫作解脱。因为这种离欲是暂时的，所以解脱也是暂时的，出了定还容现起；如果失去了定，定力失去，不能够自在入出了，可能就慢慢打回原形。这是“暂时心解脱”，指的是靠定力得到的暂时离欲，虽然不究竟，但是已经很安乐了。这一点，我们修习止观的法友会有体会，当你修止观相应的时候看一看。后面一个“无时无刻安住的不动摇心解脱”，指的是证得无学果位的解脱者，这里特指的是阿罗汉。他们证入之后，不会再退失了，阿罗汉不会再有烦恼的生起了，所以说为“无时无刻安住的不动摇心解脱”。

七、这是以某一禅定为基石，在内空、外空、内外空、不动中，不断地寻求相应的观法，从相应的观法中，获得突破的证入，所以说“一举突破的观空法”。

这是对于《大空经》所说的观法，在《故事选》中命名以“一举突破的观空法”取名的用意。这一类观法是先以禅定为基石，然后做外空、内空、

内外空以及不动的观察（就是五蕴的缘起集灭、不可得，破除我慢），这样能够获得突破的证悟。如果跟前面《小空经》所说的“渐次突破”，不断地以更寂静更离于烦恼的取相的这个想来替换前面更粗重更动扰的想，渐次地不断改善、改善、改善，直到最后究竟地破除烦恼根本，达到离欲解脱。那种渐次增进的，逐步突破的，跟这里所说的是有差别的。所以两个前后相邻的《小空经》《大空经》的观法，用了一种对照色彩很明显的命名方式。

到这里，这部经典相关的故事，我们就学习完毕。接下来，大家如果有关于这一则《阿含经故事》的问题提出来，我们可以做一些讨论和交流。如果没有的话，我们这一则故事的学习就到这里，接下来一起合掌做一回向：

愿以此功德

普及于一切

我等与众生

皆共成佛道

今天学习就到这里，祝大家吉祥！

050. 死亡的压迫

{ 老病死，石山磨地恒相逼；欲免死，应当思惟四法本；
得人身，盲龟值轭极稀有；失人身，三恶趣里因缘多。 }

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】

各位法友，大家晚上好！我们开始今天晚上《阿含经故事选》的共同学习，今天一起来学习《阿含经故事选》的第五十则——〈死亡的压迫〉，这一则故事特别给我们揭示“有生必有死”这样的事实与规律，并提策我们基于这样的事实与规律，去从另外的战略高度来把握难得的人身。故事说：

有一次，佛陀住在摩揭陀国的首都，王舍城北方的迦兰陀竹园精舍。

这是故事发生的地点。

那时，有四位修得了五种神通的婆罗门修行人，聚在一起议论如何躲避死亡。

这里的四个人，他们通过自己的修习，依于禅定发起了五种神通，就是天眼通、天耳通、宿命通、神足通和他心通，这个在从前主要讲神通的故事中有谈到。虽然有五种神通，但是他们对于有生则随之而来的死亡，并不知道如何应对才好，所以几个人在一起商议。

最后，他们的结论是：“当死神来时，再强悍、再有权势的人也躲不过，我们应当各自以神通隐藏起来，让死神找不到。”

因为婆罗门教是一种“有神论”观点的宗教，在婆罗门教的观念，包括印度一般民间的观念中，那个时候觉得死亡是由死神来操控的。他们看到的情况是：国王、大臣、军队的首领，或者是个体力量非常强的人，当死亡到来的时候，他们都没有办法，对于死亡无计可施。他们认为这是死神的操弄，

各自的结论是要以神通藏起来，让死神找不到，这样，以为自己可以避免死亡的到来。他们都用的什么方式呢？

第一位修行人飞翔在空中，想要以这种方式躲避死亡，结果死在空中。

前面有说这四位修行人有基于禅定而发的五种神通，这里所讲的第一位修行人用的是神足通，他飞翔在空中，想以这样并不在任何陆地的范围内或许可以逃过，结果当他的生命走到尽头的时候就死在了空中。

第二位修行人潜入深海中，想要以这种方式躲避死亡，结果死在海中。

这是另一个人的选择，用他的神通力，深潜入海中，但是没有用。

第三位修行人钻入山腹中，想要以这种方式躲避死亡，结果死在山中。

他这个钻入山腹，不像我们一般去爬一个山洞或者开凿一个山里的隧道，他是用神通力进到山腹中，但是也没有用。

第四位修行人钻入地岩中，想要以这种方式躲避死亡，结果死在岩中。

第四位是向下——陆地的下边，向岩层中躲避，但是也没有用。

这四个人都是具足神通的，在面对随着生而来的死亡的时候，都无计可施，只好用他们超过一般世间人的能力——神通力，去尝试。但是，神通解决不了生死的问题，或者说前面所说的五种共世间的神通，并不能够解决生死大事。如果说有一种神通能够解决生死大事的话，那就是漏尽通。烦恼尽断，是一种超越于一般世间的超常能力、超常现象，一个人具足了这种特征、这种生命状态，他被称为具有烦恼尽断的神通，这是无学圣人的特点。这种神通可以让一个人究竟地解脱于生死；前边能飞会变，能看的远，能够知他心等等都没用。

而人们在修行中，对于断除烦恼，很多人并不真心好乐、真心倾向、真心流露，反而对神奇怪异的事情充满了好奇，甚至是渴盼：“为什么不发生在我身上？我为什么不能？我要也能这样多好？”那只不过是换一种并没有真正用途的游戏玩，大家虽然玩的关卡不一样，但是本质上还在玩一个游戏，都是在这个游戏的范畴内，并不是有本质的差别。

佛陀知道了这件事，就藉此教导比丘们说：“比丘们！想要免死的人，应当思惟四个道理，哪四个呢？一切行无常，这是第一个道理，所以应当念不忘修行。”

这里下边要说的是佛法中比较根本的几个道理，后来被称为“法印”的内容，第一个“一切行无常”。这个“行”指的是有为法，一切有为法都谈不上常性，都没有常性可得。“行”在这里主要是取它的迁流义、造作义，这是有为法的特点，用后来有部的说法，有为法为四相迁——“生住异灭”，这是它的迁流义、造作义，用“行”字来表示。

一切有为法都是无常的，无常就意味着并没有真正的价值可以依凭，就意味着它的意义不究竟，把恒定的或者是说不可破坏的安乐构建在这个上，那是不太可能的，从原理上就不通达。如果认识到一切行无常，认识到一切有为法无常，那要如何呢？应当去正确地修行，超越于有漏世间，超越于这个有坏的世间。下一句：

一切行是苦，这是第二个道理，应当好好思惟这个道理。

“一切行是苦”的这个“行”还是指有为法，一切有为法为什么是苦的呢？因为这一切有为法都是无常的，如果对于无常的生起了爱染，当它变坏的时候，内心会不会苦呢？当然会啊，这就是人世间、这就是有情很多痛苦的来源啊。“一切行”不管是表现为苦的有为法，还是表观上表现为乐受相关的有为法，它作为有为法，都是苦性。

“无常故苦”，因为是迁流的、造作的，没有常性可得，不圆满，这种无常迁变会对执取的心产生逼恼。所以我们大家看到一般人被种种事所逼恼，本质上不是事情在逼恼人，是内心的错误在逼恼，是因为内心的爱取与“诸行无常”这样的事实与规律不相顺，所以在这样的事实与规律面前撞痛了。

如果意识到“一切行无常、一切行是苦”，那么他的贪染、爱着，自然就容易得到改善甚至解脱，他也愿意发心向于离开这种不圆满的境地。

一切法无我，这是第三个道理，应当好好思惟这个道理。

不管有为法、无为法，周遍观察，没有一个具有一般人感觉的“我”的特征，如一般人所体会、所认为的“我”，在一切处不可得，这是“一切法无我”的意思。就是“我”没有与它对应的真实，在有为、无为法上都没有。如果真的认识到了这个道理，真的拥有了这种智慧，那他的爱染就不存在了，为什么呢？作为爱染的中心点破灭了，作为爱染过去执取的那个中心点的错误被破坏了。第四：

灭尽为涅槃，这是第四个道理，应当好好思惟这个道理。

一切苦的止息是什么呢？就是一切有为的息灭，它从烦恼尽断而来，烦恼尽断的当下就是现法涅槃，这一生报得的五蕴身还在延续，称为“有余依涅槃”；等到这一生寿尽，五蕴散坏，没有烦恼相应，不再受生，这种灭尽是“无余涅槃”，这是一切苦的止息。因为有生必有老、病、死苦，如果一个人认识不到生命的无奈和模式上的问题必然包含苦这回事，既想离开一切苦，又贪恋生死、贪染轮回，那他是自相矛盾的，他必然只能够在纠结、撕扯、矛盾中度过一生又一生，直到他真的认识而且决意要发心出离，究竟地解脱生死轮回，那他才可能真的走上这条路。

这四个道理非常重要，不要仅仅是“道理我知道”就可以放在一边了，这真的是你生命中的正见吗？之前有说过“见”的意思，“见”是内心中确定无疑的结论，用它来做判断标准、审择标准的结论。如果一切行是无常的，一切行是苦的，一切法是无我的，贪什么、嗔什么、恋着什么呢？确实应该好好思择，然后当我们真的有这样的正见，生命的流向很难再像过去那个样子。

※

※

※

下面是同样主题另一段故事：

另一次，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。这天，憍萨罗国波斯匿王来见佛陀，身上穿的衣服还沾着灰尘，很像刚在外面忙完什么事，没回皇宫换衣服就过来的样子。佛陀因而招呼他说：“大王！您从哪里忙完过来的？”

这是第二段故事的开头，是在舍卫城的祇树给孤独园。波斯匿王来见佛，他的样子好像很忙碌之后再过来的，佛因此跟他有这样一个很平和交流的开端。波斯匿王回答说：

世尊！我身为一国之王，为众人的首领，在众人当中自由自在，我得努力于统理国政，保有我的王位。一国之君，领有广大的土地，有国王必须做的事，我就是刚刚结束了今天的巡察过来的。

这是波斯匿王自己说的一段话，下文说：

波斯匿王这样的回答，好像有“当国王是很忙的，不像你们出家人那么闲”的意味，所以佛陀响应他说：“大王！现在我来问你，请依你心中所想的照实回答。”

因为波斯匿王这样的话里，表现的是他在重要性的认识上不够明晰，所以佛陀对他有一个启发式的问题。

譬如，有一位你信得过的人，从东方来，告诉国王说：“我刚从东方过来，看见那边有一座既坚硬又广大石山，正朝着这里磨地而来，大石山所经之处，所有的众生、花草树木之类的东西，都全被压碎了。

这是描述一种譬喻。如果有一个说话可信的人来说一种情况，告诉憍萨罗国的国王——波斯匿王说：他从东边过来看到有一座很硬的山，又很大。

“硬”意味着它会在后面碾压其他的，“广大”的意思是无余。向着我们住的地方碾压过来了，磨地而来，这个大石山经过的地方，所有的众生、花草树木，全都磨碎了、压碎了。而且：

不仅是东方，南方、西方、北方同时都有你信得过的人来告诉你，说在他们来的方向，也有那样的大石山压过来。

说到这儿，就是意味着这是一个不可抗拒的、毁灭性的灾难，用今天的话说，假如说一颗能够毁灭地球的小行星来撞地球，撞上之后地球就撞碎了，地球上的生命和文明，自然也就烟消云散了。如果是这样的情况，下面的问题：

大王！你想想看，人身难得，面对这么恐怖、险恶的灾难，没有众生可以幸免，你应当怎么办呢？”

这是佛陀对波斯匿王提出的问题：“在这样的情况下，你想想：人身是不容易获得的啊，面对这样必死的灾难，一个人应该怎样呢？”波斯匿王回答说：

“世尊！这样灭尽人类的死亡大灾难，要再得人身恐怕更难了！除了行正法、修善行、积功德，于佛法专心精进外，别无其他好的选择了。”

波斯匿王被这样一种必死的灾难、无有遗余的灾难，逼着自己做生命的选择，这个时候他又反应到：既然世间的这一切都毁坏了，那所忙的其他一切，其实谈不上意义的究竟与坚固，也就意味着都白忙了。这个时候他向于后世的安乐来考虑，说要行正法、修善行、积功德，于佛法专心精进，这个时候觉得没有更好的选择了。佛陀这个时候问他：

“大王！怎么你不再说：身为众人的首领，自由自在的一国之君，有广大的领土与人民必须统理呢？”

波斯匿王说：

“唉，世尊！那只是没事时的高调罢了！”

这是一切都好的时候，自己也感觉良好，错觉有安乐，有稳定，有常有乐可得，所以自我感觉良好。

一旦与他人发生语言、财宝、军事冲突时，即使贵为一国之王，也无法自由自在。

等到有事的时候，比如这个国家跟另一个国家发生了冲突，或者作为国王个体跟另外一个人个体之间发生了冲突，这也未见得不可能，比如说刺客。那个时候就算贵为一国之王，也无法自由自在啊。

因为冲突有输有赢，输赢是不一定的。

在《阿含经》里有一个关于战争的偈颂，也谈的是这一类意思。

更何况，当死亡压到头上来时，国王即使有再强猛的军队、再厉害的咒术大臣、再多的黄金财宝，也抵挡不了啊！

刚才说的是一般的世间冲突。如果说到随着生而到来的死亡——死亡到来的时候，即便贵为国王，即便有非常强大的军队、很厉害的臣工和很多的财富，但是这些，没有一个可以真正地抗拒死亡、可以避免死亡。下文：

所以我会说，当那险恶、恐怖的灾难突然发生时，众生都无法幸免，人身难得，除了行正法、修善行、积功德，专心归依于世尊所教导的外，是无计可施了。”

这个时候他也确实认识到自己过去忙碌的这些事，手中聚拢了一些力量、资源。但是这些力量、资源，没有一个，在生死大事上是有用的。当真的发生这样险难和必死的情况时，如果众生都无法幸免，那么除了佛所教导的法之外，没有什么是在能够在这样生死大事上给人以安顿的了。之前忙碌的那些，都只是生命中的一些不坚固的东西，不究竟的东西，不解决根本问题的东西。佛对他说：

“这就对了，大王！老、病、死经常折磨、逼迫众生，怎么办呢？只有在正法中好好地精进修学，才是办法。”

佛陀对他后来的抉择加以认可。老、病、死苦，恒常逼恼、恒常磨灭着世间。有没有办法呢？有办法。只不过这个办法，不是大家一般在这个世间

热热烈烈纠缠着的办法，那些不解决这些问题，那些延续问题，制造新问题。真正解决老病死苦问题的，要换一种模式，那就是佛法所揭示的“离苦之道”。

这一段故事，波斯匿王的表现，我想是很有代表性的。他贵为印度一个大国的国王，确实有责任，确实忙碌，这也是今天我们很多人的理由或者说借口：“我太忙了，我有那么多那么重要的事情。”如果清晰地说，这个人要不然就是很无私，无私到可以不计较自己的利害得失，愿意为了别人暂时的安乐，耽误自己究竟的安乐解脱，无私到明明知道这一切没有究竟意义，但仍然为了众生暂时的得一点生死中的安慰，而愿意让自己一生都在这些忙碌中度过——这是说这个人可能是无私的。

如果他不是这样，觉得我忙得很有意义，这样是度过我一生最恰当的方式，那应该说是无知——不知道生命是怎么一回事，甚至意识不到生命会是怎样必然的结局。在这必然结局面前，在游戏结束、在服务器删数据的时候，你过去投的时间、精力、财产、感情全部都付诸流水。只是一场没有究竟意义的游戏而已，但是自己在其中以为这些最重要、最有意义——这其实是因为无知。一个人要不然就是真无私，要不然他就是真无知。这样度过一生是一种浪费，因为人身是很难得的一种资源，利用的方式不应该这样低级——仅仅忙碌几十年，仅仅为这几十年忙碌几十年，并不是高明的运用方法，甚至可以说没有发挥作为人的真正难得之处，没有发挥作为人的真正价值所在，从模式上跟一个动物没有本质区别。

※

※

※

下边是另外一个故事，佛讲了一个譬喻。

佛陀曾经为比丘们说了个比喻，来鼓励人们努力修学佛法。佛陀说：“譬如，有个时期，我们这个世间大地都被海水淹没了，海上有一头寿命难以计量的海龟，因为眼瞎了而在海里毫无目标地飘游，大约一百年才会将头伸出水面一次。同时，海面上有一块中间破个洞的木头，随着风浪任意漂浮。这样，那只盲龟每百年将头浮出水面时，能恰好钻入那块浮木的破洞吗？”

这就是著名的“盲龟值轭”这个佛法的譬喻。如果整个世间都是大海，有一只非常长寿的海龟，眼又看不到，纯粹盲目地把头探出海面。假如说它探出海面的间隔是一百年一次，同时在这个海面上只有那么一块中间破洞的

木头在随风浪随机漂荡，这个盲龟伸出头，头正好钻到这个破洞里的几率有多大呢？佛是问这个问题。当时佛弟子们的回答是：

“太难了，世尊！盲龟漫无目标地游，浮木随浪任意地漂，要经过多少时间才遇得上啊！”尊者阿难回答。

我们如果真的有兴趣，可以用一定的数学模型来模拟一下，算一算这个概率，只要想一想也能够知道这个概率太小了。当然，如果要算的话，可能要做一些假设，做一个估算。

所以，佛陀勉励比丘们说：“盲龟与浮木很难相遇，但相较起来，愚痴凡夫在生死中漂流，能够生得为人，暂得人身的机会比这个更难。

佛说这个譬喻是要说明什么呢？大家都知道这种情况下，“盲龟值轭”是极难的，但是愚痴凡夫在生死中漂流，生为人身的几率比这个更小。下面说原因：

为什么呢？因为众生缺乏正法与正见的指引，所以行为上缺乏正行与善行，多是弱肉强食，杀来杀去，造了无量恶业的缘故。

为什么愚痴凡夫在生死中得人身这么难啊？我们看一看众生生活的方式就知道了。不要说动物，就说我们人，看一看自己的利益受到触动之后是什么反应，看一看自己充满贪欲要去获得什么的时候是什么样的心态和行为，国与国、人与人从古到今写的都是什么故事。所以佛在经里说，虽然大家这一生都是人，但是这芸芸的人道有情，命终之后失去人身的像大地土那么多，作为对比，能够不失人身的像指甲中一点点土那么多，比例极小。也许会觉得：比例能小到这个程度吗？大家如果知道一个正确的、随顺于善法的生活是什么样，也就是说按照人的标准应该怎样生活，再来看一看有多少人在过这种生活，有多少人真认可这种生活，大家实际上在以怎样的认识、怎样的心态过什么生活，这样的比率很让人奇怪吗？

从前有几句话说得大概稍微刺激了一点：为什么失人身的这么多呢？我们可能真的要反省一下，我们是按照人的正确用心方式在运作心吗？我们是按照人的方式在生活吗？说得很刺激人就是：我们活得有人味儿吗？一给自己找理由就要说“弱肉强食”，那不是动物那一套吗？你一定要把这个奉为圭臬，当作真理，那还能活到哪儿去呢？我们自己的未来真的在自己的抉择中。儒家说：“人者，仁也。”作为人，是要有道德的，是要有仁慈的，而

不是以动物为标准、以动物为楷模，那做人干什么呢？这还只是说世间善法，佛下边的引发更深刻：

因此，比丘们！如果还未能现证四圣谛，应当想尽办法，努力修学，以体证四圣谛。”

佛在这里说的是究竟的利益安稳，因为世间的模式是有根本问题的。能够随顺生命的规律、苦乐的规律，尽量少造重大的恶业，多行善法，这样，死了能够不失人身，或者生于天上。但是，这不是问题的根本解决，这只是在在一个着火的房子中，躲在一个烟少一点、火弱一点、不那么难受的房间而已。真正的解决是要冲出火场，那就要知道出离之道、离苦之道。佛说的四圣谛就是这样的离苦之道，究竟地解脱生死轮回的苦，究竟地超于三界的系缚。所以佛在这里策励：我们难得的人身，应该去承办真正与它匹配的事情，应该去承办最有价值的事情，那就是究竟的离苦。这也是人身最殊胜的地方所在，而不是我能靠这个人身挣多少钱，在人前多显赫，或者我多能玩如何如何。那都是虚生浪死啊，这样过一生实在是有一点让人叹息。这是故事的正文，下面是“按语”。

按语：

一、本则故事前段取材自《增壹阿含第三一品第四经》，中段取材自《杂阿含第一——四七经》《相应部第三相应第二五经》，后段取材自《杂阿含第四〇六经》《相应部第五六相应第四七经》，另参考《中部第一二九贤愚经》。

“按语”一说明了故事的取材。

二、五种神通，原译文作“五通”，应是指“神足、天眼、天耳、他心、宿命”等五种神通，这是第四禅定力所开发出来的超常能力。

从前说过，不再多说了。

三、死神，原译文作“伺命”，意思是掌管人们命数的神，这是印度当时传统婆罗门教的信仰，不是佛陀的主张。

因为那四位是婆罗门的修行人，所以有这样的观点不奇怪。

佛法说“缘起”，说“生”是“生的因缘”具足了，“死”是“生的因缘”消散的结果。因缘是相互关联，错综复杂的，每个因缘的背后，又是一连串的因缘，所以不存在独立的因缘，因此也不会有“主宰者”“创造神”，“死神”当然也不存在了。此处的“死神”，应当以“死亡”来理解。

这里要说的是“诸法因缘生”。因缘生的法，意味着和合，意味着没有主宰，没有所谓的完全控制，所以那种单因的控制是不可能的，那种自成自体生其他、控制其他，而不为其他所生、不受其他所局限的，那只存在于人们想象中，那是人们内在自我感的投射、放大、神圣化而已。

四、《杂阿含第一二〇五经》中说：“生者必有死，生则受诸苦。”《增壹阿含第三二品第六经》等更说：“一切行无常，生者必有死。不生则不死，此灭为最乐。”

第一个简单。第二个说一切有为法是无常的，所以现象上和规律上“有出生必然有老死”。想要不死，指望生了之后以什么方式不死，那是自己对于有为法规律不肯接受。一事物、一现象，有它的发生，发展变化，就有它的消亡。内心不接受，抱以幻想去忙碌，只能是徒劳的。

真正想要不死，那有办法——要不生。所以，涅槃可以叫“不死”，涅槃法又叫“不死法”“甘露药”等等，但是涅槃更是指“不生”，因为不生所以不死。“不生则不死，此灭为最乐”，从轮回中彻底地熄灭，这才是最安乐的，这个叫作“寂灭为乐”。

死亡，对任何众生来说，都是不能避免的巨大压迫，要彻底地解除这种压迫，只有在佛法中精进修学，以得解脱——灭，也就是不再流转生死。不再流转生死，才是不生；也只有不生，才能不死。

要知道一切众生皆为无常之所磨灭。“一切众生”，包括诸佛世尊、诸阿罗汉等无学，都是有生必有五蕴的散坏。只是无学众，五蕴散坏后，入寂灭涅槃，不再受生，所以他们那个叫作“灭尽”、叫作“涅槃”，不是一般意义上的死。轮回中一般意义的死，意味着下一次的生。真正的烦恼尽灭，不再受生，那么五蕴散坏对于他来说，就不是轮回中的死了，而是涅槃。

五、故事的末段，佛陀以“盲龟与浮木”说明“人身难得”，目的还在于四圣谛——佛法的劝学。

人身是这样的难得，他能够承办什么样真正有价值的事，然后“我做不做，我怎么做”，我们要给自己一个什么样的答案呢？这是今天对于这则故事的学习。

【佛法问答】

问题1、关于神通

法友：顶礼法师！除了这五个神通外，还有别的神通吗？

法师：佛法里主要讲六种神通，另外一种之前也提过，就是“漏尽通”，那是无学圣人才有的神通。漏尽通意味着一切烦恼尽断，因为这跟一般凡夫比，是太稀奇的事，太罕有的能力，太殊胜的能力，所以也被称为神通，这个在从前讲神通的时候也说过。这六种神通，特别是前五通，是当时古印度世间修行人就有的，佛在这个上，就像当时古印度世间学问一样，没有大问题的，佛就随俗言语了。

他没有特别地再去建构什么世间的学说，不要说世间学说，就算是佛法，它的特别的条理化也是后世大师们一代一代的努力，佛只是随机施教，帮助人走向离苦。佛本人并没有特别地编一本综合性特别强、体系性特别强、容纳度特别高的教材，然后每个人都来从头到尾学。佛是因机施教，只要能帮助这个人走向解脱就好。关于神通，佛也并没有在当时一般认知之外说太多。漏尽通是佛法不共于世间的特殊的神通，所以佛有强调它的重要。

要知道神通的意义其实是说，一般同类不具有的，大家以为殊胜、超常的能力，被称为神通。如果愿意的话，你当然可以分类出来其他一些，不过也可以用五神通比较广地来摄这些神通，特别是神足通（或者说神境通）能够摄很多神通。这里这方面不太多说，因为这个跟我们生命真正的离苦关系不大。这个问题就说这些。

法友：比如说有人观想出上师在自己头上，别人的神通可以看到吗？有人说观想出上师的头上有犄角，在进门的时候被卡住了，那么观想出来的东西有质碍吗？

法师：像这种，我不太想多说。我们要知道学习佛法为什么，依据是什么，什么是值得我花精力的，什么是不值得的。这个问题不再多说了。

大家如果没有更多问题，今天的学习就到这里，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！

051. 勇猛锐利的随死念

{ 随死念，佛说大果大福利
正精进，念死而修不放逸 }

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》的第五十一则——〈勇猛锐利的随死念〉。这一则故事是讲修习“随死念”来配合佛法的其他修习，能够迅速地得到精进的利益。文说：

有一次，佛陀在舍卫国祇树给孤独园时，教导了比丘们随死念的修行。佛陀说：“如果能修习随死念，多修习后，就会有很好的成效。怎么修呢？应当以随死念分别配合念觉分、择法觉分、精进觉分、猗觉分、喜觉分、定觉分、舍觉分，把握依远离、依无欲、依灭、向于舍的实践来修。”

这是故事的前半段，是说佛在给孤独园教“随死念”：修习随死念，能够多修习会有很好的作用。随死念的修习，在这里解说为：分别配合七觉支的一一觉支来修习。七觉支就是这里说的念觉分乃至舍觉分。

“念”如果广说，是指的对于佛法能够有强盛的念力；如果窄的说，比如说修习四念处，正念于身、受、心、法的如实观察。念是属慧的，不仅仅是定的意思，因为念力强盛，自己慧力增进，能够抉择诸法、拣择诸法。“择法”的强盛，会让一个人生起明晰的决定，断恶修善的决定，有强盛的“精进”发起。由这样的精进，一个人会有内在欢喜的；精进不像一般人想的“我累，我身苦、心也累”，那这个人不是在精进，这个人是在熬。真正精进的人，在精进分上得了充盈力量，他会有生命得到了安顿的欢喜，他会有有价值地度过每一天，甚至每一分、每一秒那种真正的安稳、确定和欢喜，由这

样的欢喜生起轻安，这里是说的“轻安”（猗）、“喜”，这个在不同的经典中，前后顺序是有一些不同。从喜或者说轻安，引发三摩地，也就是“定”。由这样定慧的结合，能够引发对于一切的超越，所谓的“舍觉分”。这里是说以随死念分别配合七觉支的修习。

在这里：“把握依远离、依无欲、依灭、向于舍的实践来修。”从修因上来说，“依远离”是指的远离愤闹，远离这些修法的障碍因素；“依无欲”是说依于自己对于欲贪的调伏，对于欲贪境界的远离、放下；“依灭”是指的对于身语意恶不善法的息灭。这些其实是身心远离，内自调伏，然后通过这样正确地以随死念，配合自己产生清明的生命认知，来将生命投入真正重要的事——修习七觉支，引发觉悟的智慧。这样，有真正的智慧生起，能够得到超越的结果。这是关于这一段修行简单的说明。

七觉支，七种引发觉悟的支分。为什么佛在这里倡导，以随死念来配合七觉支呢？看一看我们有一些人，修行没有决定、没有力量，很多人的原因在于，对于生命没有清晰的感受性的正确认识，哪怕是感受性地知道这一生终将过去，这一生随时都可能结束——都没有！每一天每一个人都觉得这样的日子好像没头一样，好日子好像没头，坏日子好像也没头。所以一时好的，或者是自己就沉浸在里边，觉得好像一直能这样美好下去，或者担心失去；在不好状态里的，好像总能在这里一样，特别地沮丧，特别地承受不了。人的生命必定是有尽头的，而且即便往远了说也就是几十年，如果往近的说就是下一刹那，怎么感觉好像能一直这样过下去呢？特别是我们都是成年人，很多人对于生命的打算，对于自己生命的构画，都是只想活着；即便只是从世间的智慧角度来说，也是非常不智的。

也许有人说：“我还很年轻，活下去是大几率事件，我为什么想这个小几率事件呢？”这个不是大几率、小几率的事情，而是我们内心根本就没有把这个真正纳入生命的一部分来考量，总觉得自己做的对于这一生就是有真正意义。小孩子玩网络游戏，他如果建一个角色，明知道这个服务器说不定是下一个小时、下一刻，说不定是哪一天就关，那他对于这个账号，如果要充值的话会怎么做呢？或者这个服务器不稳定，经常会宕机、会丢档，客服也没保障，对于这样的游戏，这个孩子会在里面投入很多吗？投入很多金钱吗？很难！当然了，孩子不理性也许还会，但是作为家长、作为大人又会

怎么看呢？我们很多人，在这一生的游戏中，看不到这个游戏说不定什么时候就 game over，看不到这个角色什么时候突然之间就删号了，总觉得好像可以一直这样玩下去，一直有意义。

配合随死念来修习的话，会对于这一生生命的过程，以及这一生的结束，有个清醒的认识，所谓的“向死而生”。当一个人充满了明觉与建设性“向死而生”的时候，他自然会将生命的价值真正的向于最大化，不再是迎合别人的看法，不再是希望别人的评价，不再是被一些观念、理念、说法所左右，而是真的要去探明：生命到底是怎么回事，如何才能真正让这一生过的有意义、有价值。我们现在的社会特别怕你反省这件事，因为你一反省，他广告就没用了。这是上面这一段，接着向下来看。

※

※

※

在另一次的集会中，佛陀勉励比丘们说：“比丘们！多修习念死，可以使大家获得许多成果，成就许多功德，就像沉浸在甘露中，而且是究竟的甘露之中。所以，比丘们！大家应当多修习念死。”

这是另外的一个场合，佛鼓励比丘们要常常地念死。这个“念死”不是口里念或者心里念这个“死”字，这作为后来修习已经有力量的未尝不可以这样。这里的“念死”是指，自己要形成这样清晰的抉择，真的是能够意识到这个生命会结束的，用老百姓的话说就是“我会死的”——“我会死的，我是在向着死亡狂奔，然后同时在做这些事，我这样的抉择合适吗”？多修习念死，这个人就有更大的几率去避免很多盲目的事。当然了，还是跟他的生命观、价值观有关系。如果他是断灭的生命观，对于生命没有正确认识的，那么念死可能会让他感到彻底的无意义。因为死亡意味着断灭，既然断灭是一切的结束，现在做什么有意义呢？断灭见下谈不上必然的意义与价值。这也使很多人感觉不到生命的价值所在、真实的意义所在，那怎么办呢？又得活，又得在这个世间比划各种事，做各种动作，那就只好——大家怎么说，大家认可什么、欣赏什么，我就按照那个来。我常常说，很多人都无私到拿自己的一生去迎合别人。但是真的这么无私吗？自己的东西，别人动一点，心里也不欢喜。

“多修习念死，可以使大家获得许多成果，成就许多功德”，对人是有很大的利益的，佛用譬喻说“就像沉浸在甘露中，而且是究竟的甘露之中”。

“究竟甘露”的意思是真正的安乐，生死中那种表观的快乐实际上是无常的、是苦的。

听到佛陀这么说后，在座的一位比丘，就起来报告他的心得：“世尊！我常常修习、思惟念死。”

他这样向佛陀报告：“我是在常常修习的。”

“比丘！你是怎么修的呢？”佛陀进一步问。

“世尊！当修念死时，我作这样的思惟观想：我只剩一天一夜可活了，我要充分地把握这一天一夜的时间，全心全意地专注于修学世尊所教导的，赶快得到佛法的利益，让死后没有遗憾。世尊！我就是这样修的。”

这位比丘的修习是让自己很真切地感到：我现在只剩下一日一夜可以活了，那我要如何度过剩下的时光呢？生命中到底什么是真正有意义，我要去承办的呢？那只有世尊所教导的“离苦之道”才是真正最有价值和意义的，我要全身心地投入这样的实践，得到法的利益，就算死了也没有遗憾。这位比丘是这样修的。

另一位比丘接着说：“世尊！我是这样修的：观想自己只有一个白天可活了，激励自己要好好把握这个白天的时间，尽我所能地专注于修学世尊所教导的，这样，死后就不会遗憾了。”

这位比丘的修习是让自己感到：只有一个白天，自己能够由此受到激励，把握时间，专注于法的修习，不让自己死后有遗憾。

就这样，继续有比丘起来作报告。报告的内容都相同，所差别的，是观想还可以活命时间的长短不同：有观想只剩下半天的，有观想只剩下吃一顿饭时间的，有观想吃半顿饭的，有观想吃四、五口饭的，有观想吃一口饭的，有观想只剩下一呼一吸的一口气的。

也就是说，比丘们的修习，调动自己这种内在真实的感受，用的时限不一样，这里说了若干种，从“一日一夜”一直到“一呼一吸”。实际不要说这些渐次地缩短，我们又有多少人肯静静地坐在那儿体会一下这一期生命走到尽头？就算是退一万步说它很遥远，但是等遥远的那一天到来了就是今天，等遥远的那一刻到来了就是下一刻。对于一般有“我”感的人来说，下一刻就是“我没了”，那你前面那些折腾向哪儿去建立它的意义呢？很多人这个时候才感到惶恐不安，感到自己过去做的一切到这时候都苍白无力了，早干

什么了呢？

为什么有一些人平时意气风发，一得个病整个人就萎缩了呢？因为他缺乏对于生命很简单的一个真实的感觉，他连老病死这样必然的事实都蒙蔽自己不去体会。很多人还是有“精英”的标签，但是我们如果对于生命无知到这个程度，有什么好夸耀的呢？下文说：

最后，佛陀对以上几位比丘的报告，作了这样的评论：“比丘们！有比丘观想只剩下一天一夜的时间可以活命，有观想一天的，有观想半天的，有观想只剩下吃一顿饭时间的，有观想吃半顿饭的，有观想吃四、五口饭的，像这样的修习念死，都算是放逸。

经文中是每一位比丘起来说自己如何修习念死，比如说“自己是一顿饭的时间，想我只能活这么久”，佛说“你这是放逸修念死”，类似这样，对每一位都是这样的评价。到后来对于“一口饭”和“一口气”的，才加以肯定。为什么说像上面这样修习念死，都算是放逸呢？

因为，以这样来修习念死，对于助成断尽所有烦恼的修学，其效果是缓慢的。

人的心很有意思，感觉自己好像会一直不死，这是因为自己内心形成的“我想”是伴随着颠倒的。感觉中——不是思惟推理中——感觉中，大家都感觉这个“我”应该一直在，“我就是我”，感觉“我会一直都还是我”，其实就是“常”的颠倒想。常的颠倒想，当然不会自动地包含无常的意味，当然也不会自动地在感受上就包含下一刻都不是一样的，或者是说下一刻就可以完全结束这一生。首先是因为一般人内心对于生命的认识、觉知是包含着错误感受的，所以没有经过真正训练的心，自然感觉有个“我”，自然感觉“我会延续下去”，自然感觉不到有个尽头，要特别地思惟死、思考死，他才会把这件事慢慢地在内心中呈现起来，来校正自己意象中的错误看法。

这样总觉得自己还能再活一天一夜的，对于死无常实在是缺乏真知灼见，其他的也都类似。因为对于死亡到来那一刻，死亡就是在下一刻到来，不管你现在多么年轻，你一天一天捱下去，就有一天是你最后一天，就有一刻是你这一生最后一刻，然后就删号，然后你从前在这个号上堆的金币、集的就，完全没有意义。观想半天的，观想吃一顿饭的，情况都类似，他并没有真的意识到：在这一段时间里，他其实还延续着常的错误的感官认识。其实

这个生命真的是可能随时戛然而止的，中国这几十年几场大地震，下一刻突然被地震带来的灾害结束生命的，又有谁事先就知道下一刻我就结束呢？不都还为了几十年之后的事准备着吗？就是没有为死亡去做准备。下文：

而观想只有吞一口饭、只剩下一口气可活的随死念，是不放逸的，以这样来修习念死，对于助成断尽所有烦恼的修学，其效果是猛利的。

随时都知道下一刻就可能死，那我应该让自己可以安然地面对下一刻到来的死亡，但是如果你错误地挥霍生时的光阴，你怎么可能安然满意地，甚至柔软怡然地，面对下一刻生命的戛然而止呢？这个人内心中真的有“死亡随时可能到来，死亡也随时都可以到来”的这种明觉、安稳笃定和自信，那说明他的生命在用正确的方式度过，至少是符合于他自己价值观和理念的方式在度过。

这里是在对比丘们说，比丘们在抉择何是何非，何者有价值、何者无价值，何者价值大、何者价值小上，按说是有正见的，所以这里在“如何更好地度过一生上，在什么上、怎么用”没有做过多论证，大家都知道随法而行才是真正有价值的，区别就在于是否有精进力、不放逸地度过每一分、每一秒而已。

这里说到念死，知道下一刻就可以死，完全可能死，也完全接受下一刻生命的戛然而止，那个时候不仅没有灰颓、无助、无力、绝望，内心反而是柔软开放、怡然调柔而又决定有力的，因为他必然只会热忱而又充满了自己内心的欢喜和安然地，把生命全部投入他最应该的方式中去。这样，死亡随时到来，自己随时柔软地接纳，而且没有疑悔，也没有不安，自己内心是充满了调柔与欢喜地，接受生命这一生的结束。有这样的心，修习的时候就没有那么多牵牵绊绊，就没有那么多在不重要、不相干事情上的羁留。

属于吃饭的事，那就是吃饭的层面，何必渲染那么厉害呢？担心活不下去——总有一天活不下去的，为什么不正确的活去努力呢？不要致力于永远活下去——第一、不可能，第二、永远活下去，也就意味着永远苦下去。涅槃是“不生不灭”，不是“永生不灭”。希望大家对于生命、生命的价值，如何去过真正有价值的生活，通过对于念死无常，通过修习“向死而生”这样充满了明觉、勇气与安然稳定的修行，来帮助自己真正地过符合于安乐之道的生活。这是这一段正文所说的内容。接下来我们看一看“按语”。

按语：

一、本则故事前段取材自《杂阿含第七四二经》《相应部第四六相应第六八经》，后段取材自《增支部第八集第七三经》《增壹阿含第四〇品第八经》。

“按语”一是讲本则故事的取材，分了两段，在北传的经典分别对应的是《杂阿含》和《增壹阿含》里面的内容。

二、假如只剩下一天可活，我应当如何好好利用这宝贵的二十四小时呢？这是一个很好的反思！虽然，对勇猛精进的出家比丘来说，这是放逸不可取的，但是，对一般人来说，能够这样警觉，似乎已经是一个不错的起步了，因为，如果比起还迷失于名利追逐之中的人，那是要幸福得太多了。

我想我们有一些人大概也这样想过吧：如果这是我最后一天，那我应该怎么过啊？常常这样想一想。还有的地方，说是佛法的修行也好，说是其他的一些心理建设也好，有用到这样的方式，怎样呢？模拟自己的死亡，今天就是我死亡的日子，自己躺在床上，亲朋好友来跟自己作最后的道别，自己一个人在面临死亡的到来，甚至还有的在自己活的时候来模拟一下自己走了，大家给处理后事，参加自己的追悼会。

听起来很好笑，是吗？并不好笑，很多人参加之后受到了很大的触动、震动，为什么呢？他自己从来就没有这样清晰地、真切地、设身处地地，带着感受地去体会——我会死！对于很多心很粗、太浮躁、太不稳定的人来说，他只能用这种粗重的方式，今天的话说，仪式感很强的方式，这种很真切扮演的方式，来帮助自己体会这件事；这个内心能力太薄弱了，但是薄弱的人也可以用粗重的方式来帮助一下，像这就是一种方式。不是什么吉利不吉利，明明要发生的事，自己不去认识，不去面对，不去做预案，那就吉利啊？我看那叫愚痴吧？用过去大家常说的譬喻，就像把头埋在沙子里的鸵鸟（当然了，这个譬喻如果较起真来，从动物学角度未必是那么回事，只是已经变成约定俗成的说法了）。人们不敢去正视，甚至回避，甚至把正视死亡的问题看作是一种不吉利，那不是掩耳盗铃、自欺欺人吗？

我们生下来，其实就是从一块悬崖上向下掉落，很多人在掉落的过程中，摆起各种 pose——“我比你帅，你看我这个动作有多高难”，是，高难得很，摔到地上的形都与众不同。人的一生从另一个角度看就是这样，我们很多人

做的事情就像一只杯子，从桌面向坚硬的瓷砖地面掉落，马上就要摔碎，人们做的工作是在这个掉落即将摔碎的杯子上题字、画画。

如果能够强化这样的意识——对于死亡必然到来，而且完全可能也可以是下一刻，不必说一呼一吸和一口饭，其实就是下一刻的意思。因为在我们这一生意识清醒，到真正死亡到来，那个转换就是下一刻的概念。人有了这样真正对于死亡的感觉，他生命就不会被“生”所迷惑。很多人是被“生”所迷惑，这其实就是对于生命认识上的不完整，“有生必有死”，为什么不能够把死亡纳入整个生命的考量，本来就是应该作为一体的问题来考量的。假如说我们做一个财富的游戏，在某一个不确定的时刻你所有的财富都会被清空，既然这样，你不择手段地让它增长有那么大意义吗？其他的都类似。

这是第二个“按语”中谈到对于一般在家众能够想一想“只剩下一天的话，我应该怎么活”，甚至反思一下“我之前那个活法真的那么对吗？我之后应该怎么活”，“不管剩下二十四小时，还是二十四天，还是二十四年、四十二年，或者只剩下二十四分钟，二十四秒，甚至只剩下这一念，我应该怎样地把握自己的生命”，没有这样的思考，人生都过得很糊涂，别管处于什么位置，别管带着什么样的名头，帖着什么样的标签，还是糊涂人。

三、人命确实是仅存于一呼一吸之中的，意料之外的情况，实在常有所闻，不知什么时候下一口气上不来。有了这样的观想，平常除了养成爱惜时间与生命，激发勇猛锐利的精进力以外，如果够熟练，也许还可以有临危不乱的能力呢。

人命的结束，不是一呼一吸之间，其实就是一刹那。因为一些特别猛烈事情的发生，就是在那个很短的时间里，整个机体就分崩离析了，哪还用一呼一吸啊？这里说“意料之外的情况，实在常有所闻”，我们现在人常常在车中坐着，甚至在高速跑着，每一年全世界死于交通事故的有多少？有很多惨烈的事故，就是一瞬间，人就四分五裂了。

这里说“有了这样的观想”，不是观想的事，观想对于很多人是画面性的，可能容易带去感觉。用观想也不是不可以，但实际上这就是一种明觉。有了这样真切的感受性的认识，他会对于怎样度过每一分每一秒，应该怎样度过这一生，会有不一样的抉择。而且他如果有正确的生命观、价值观，不会为了活下去而跪下来，为什么呢？跪着也是一刀，站着也是一刀，何必跪

下来还挨一刀呢？过去常说一个偈颂：“我宁今死殁，不邪命长活；我纵能久住，终是死苦性。”我哪怕现在马上就要死也没什么，我宁可现在马上就死，我自己也不想做一些邪命因缘，死乞白赖地活下去，为什么呢？就算我死乞白赖地活下去，到头来不还是免不了一死吗？等到临死的那一刻，跟这个时候委屈求生，出卖自己的原则，放弃自己作为人的底线和尊严去苟且偷生，面临的不都是这一时刻的死亡吗？我逃得了吗？逃不了为何白白付出代价呢？而且如果有因果正见，当然知道你连生死中的这些人间的苦痛都难以忍受，又怎么敢造恶业、去作恶趣因呢？这样，这一个人人格的养成，是更容易坚固的。中国古人说：“自古艰难唯一死。”为什么艰难啊？总存在着“我可以一直存活下去”的那种错谬的感觉和幻想。如果真的有这种“向死而生”的明觉，真的有这种明觉相应的开放笃定的心态：下一刻可能死，下一刻也可以死，只是去正确地管好活着的每一分每一秒。正确地活，比死乞白赖地活，要价值得多。这样，他活也活得安稳，死也死得安稳。不仅是这里说的“有临危不乱的能力”，而且这个人可以活得真有品、真有格！

我们很多佛教徒修习死无常，练习的是贪生怕死。这可真是错了！贪生怕死，一定是有对于生命的倒见的，而且这个心的训练方向也不对。但也不是虚生浪死，不是傻大胆。而是有智慧的抉择，一方面清晰透彻地把握，然后抉择自己何去何从，当如何、不当如何，又始终是柔软安然的心态。这样，自己这个精进力配合的，不是怕死导致的这种局促不安，而是“向死而生”这种柔软开放、决定安然，这种建设性的光明的力量，这种精进力是正精进力。因为怕死，而在那被压着产生的精进，那样修习，不容易有正确进展。身心紧梆梆的，情绪是沉郁的，人也特别硬，特别容易尖锐地伤人，自己对自己也是刚烈多于善巧，这说明他用心少一点正确的气氛。下文说：

反之，如果正见不足，对生命与死亡没有正当的认识，因而造成焦虑不安，甚至转为病态，那就很苦了。

这里说的正见，是要对生命有正见。对于生命有正见，对于生死就有正确的认识。基于这个，可以培养出来正确的心态，建设性的态度。否则，焦虑不安，甚至病态，重增其苦，那可不是佛法，那是自己错解了佛法。像刚才说，有的人修死无常，修的自己成天愁眉苦脸的，那是成问题的。

四、同样是观想死亡，故事第二七〈文茶王的丧妻之痛〉，是告诉我们

应当观想至亲好友的死亡，而本则故事则是教我们，应当观想自己的死亡。这样，对死亡作自他的观想，或可以降低死亡对我们的冲击力道。

人们之所以受到这些灾难和死亡的打击，是因为他内心平时不知道这些完全可以发生、完全可能发生，或者内心不愿去接受，这里是自己的贪嗔痴。这样正视这种可能甚至是必然，其实首先是愚痴的减弱。因为愚痴减弱了，因为愚痴而变的更炽盛的贪嗔也会随之削弱。贪嗔削弱了，由贪嗔而带来的一些恼苦也就会变得弱。这里也没什么奥秘，只是你如果去体会，能够反衬出一般人日常的错误。

五、经文中，《增支部第八集第七三经》作“念死”，《增壹阿含第四〇品第八经》作“死想”，《杂阿含第七四二经》作“随死念”。如果以佛陀赞叹以吞一口饭、一呼一吸间的观想为不放逸来看，译成“随死念”应该是更贴切而传神的。

译成什么，问题不大，但是我们要知道，这个不是说我修习的时候才意识到。真正修习得力了，或者是所谓的修习有一点小的成就，是你生起了这种明觉，用佛法的话是“胜解”，你不需要再去推度，它就像一个背景认知一样，呈现在你心里；你所有关于生命的事情考量，都是在这样一个背景认知下进行的，内心的心情状态都是在这个背景下展开的，所有没有过去那些错误——过去觉得“我可以一直在，好像可以一直这样下去”的那种错误不会发生。

六、“念觉分、择法觉分、精进觉分、猗觉分、喜觉分、定觉分、舍觉分”合称为“七觉支”。依《杂阿含第二八一经》所说的修行成就次第，为六根律仪→三妙行→四念处→七觉支→解脱，可见，“七觉支”是契入解脱的重要法门。

《杂阿含》里有讲这样的修行次第。“六根律仪”，前面有讲过，就是守护根门、根律仪。“三妙行”指的是身妙行、语妙行、意妙行，也就是身口意上离开不善，安住于调柔善法。“四念处”于身、受、心、法修如实观察。“七觉支”，文初稍讲了一下，是七种引发觉悟的支因，引发无漏智慧导向解脱，所以这里把七觉支特别强调出来，“是契入解脱的重要法门”。我们很多汉传佛教的法友们，可能对于如何修七觉支还是懵懵的，甚至多年的老佛教徒也是这样，那要问问自己——我学什么了。

七、甘露，《增支部第八集第七三经》菩提比丘英译为“不死”。“不死”即“不生”，不生不死即是生死轮回的止息，也就是解脱涅槃。

“甘露”译为“不死”，不是在现代才有人这样译，我们在过去的经论中常常看到“不死甘露”，是在古印度的时候大家就有这种用法，把“甘露”譬喻成“不死药”。这里所说的甘露，不是指一般甘甜的东西，而是指的不死药，“不死”也就是涅槃解脱。“不死”，不是长生不死，不是生了之后不死，不死的原因是不再受生，这样的“不生不死即是生死轮回的止息”。而不是生了之后不死，那不是佛法，也不可能。

八、以“依远离、依无欲、依灭、向于舍”，是佛法修学上的一个重要内涵。

这就是前面说的可以从因位上来把握，因为从这一篇经文来看，从因位上来把握是更合适的。

“依远离”是身离繁嚣的宁静，“依无欲”是心远离欲贪的清凉，“依灭”是断除恶法的不犯，“向于舍”英译本作“成就于舍”，是成就超越的自在。

这里说“‘依远离’是身离繁嚣的宁静”，就是远离烦闹的意思。这个“远离烦闹”不仅是远离一般的聚落、人群，就是山间访客太多也还是烦闹的。这个又有心远离、身远离，当然这里“依远离、依无欲、依灭、向于舍”的“远离”首先指的是身的远离。“‘依无欲’是心远离欲贪的清凉”，“依无欲”是心的远离。远离什么？过去对于五欲境界的种种驰求，现在，自己的心离开那种状态，离开那种模式，这里面会有清凉安乐。“‘依灭’是断除恶法的不犯”，这“灭”在因位上不要把它说成是涅槃的寂灭，说成是身语意恶不善法的断除，这样更合适。基于这样的基础来修习，最后能够“向于舍”。“‘向于舍’英译本作‘成就于舍’，是成就超越的自在”，也就是修行的最后成就。

看来这“三依一向”也是种修学的次第。

是这样的。当然，在一些著疏中，也可以从结果上来说“依远离、依无欲、依灭、向于舍”，这就说到了远离于五蕴，彻底地离欲，以及寂灭，和涅槃的舍离。但是这个义，就不容易说明白“依”和“向”的意思，如果都已经达成，那就谈不上依什么、向什么，所以特别在这一篇经文中，“依远

离、依无欲、依灭、向于舍”从因位上把握是更恰当的。这是这个故事我们要分享的内容。

【佛法问答】

问题1、“我”的颠倒想是怎么产生的？

法友：顶礼法师！为什么包括小孩都有“我”“我会延续下去”的想法？

法师：刚才在讲的时候应该是说到了这层意思，这是因为人们在生命之流上，在这样名色之流上，在这样的蕴聚上，颠倒地产生了“我”的想法、“我”的这种意象。这个明确地说就是，识了别色受想行识五蕴的时候，产生了错误的结果，也就是所说的颠倒想，把这些投射成一个一合相的一整个的“我”，而这样的“我”是有它自成的自体的。这种感受性的“我”，其实我们每个人都觉得“我就是我自己”，在感受中、感觉中的这个“我就是我自己”是自成的，“我一直是”其实有“常”的味道。既然是自成的、是常的，其实就隐含着另外一种内心的感觉——“他应该一直这样”。所以在这种迷谬的自我感中，他自然会觉得“不仅有我，而且我会这样一直下去”，人们的很多错误都是来源于这种错谬的自我感。而这个是经不起推敲的。

佛法也不是说超越于常识，佛法只是比一般人一般的心能够更正确地去运用常识作正确地思择，得出的结论是，内心中那样的自我感、那样的自我意象，是没有与它对应的真实的，那是错的，没有“我”可得。有这样的认识，生命就开始远离错谬。意识到这个生命现象是怎样的精神物质现象的和合、名色的和合、五蕴的和合，又是怎样的没有常性可得。不仅有这一期的散坏（也就是死亡），也是刹那都不住的，从本以来也没有一个过去内心中感觉的那样的“我”，那只是内心中在生命现象上捏合的错误认识结果。这样的反省，才走向佛法深刻的地方。这样，当然也就破坏了有“我”感和“我会一直这样延续下去”的感觉，也就远离了很多颠倒。对于这个问题作这些回答。

如果没有更多问题，我们今天就到这里。一起合掌作个回向：

愿以此功德
普及于一切
我等与众生
皆共成佛道

今天《阿含经》的学习就到这里，祝大家吉祥！

052. 担心来生吗？

{ 生何处？业报因果往后有 }
{ 如何生？随重随习随忆念 }

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《阿含经故事选择》第五十二则——<担心来生吗？>在这一则故事里，因为摩诃男居士的问题，佛陀谈到了受生的情况，也是我们很多修学佛法的人，对于自己来生很关注的一个话题。我们来看正文：

有一次，佛陀回故乡迦毘罗卫城游化，住在城南的尼拘律树园中。

这是事情的时间和地点。佛陀一生回过几次迦毗罗卫城，迦毗罗卫城南的尼拘律树园是佛陀常居住的地方。

这天，佛陀的堂弟摩诃男居士来礼见佛陀。

这里面的另外一位主人公是佛陀的堂弟。如果我们一般中国佛教徒对这位居士的名字不熟悉，那么我们很多人可能对于佛弟子中天眼第一的阿那律尊者并不陌生，摩诃男居士就是阿那律尊者的亲哥哥，他们两位都是佛陀的堂弟。佛陀成道回家乡之后，释迦族有很多青年男子随佛出家，其中就有若干位王族的男子，包括大家熟悉的阿难和阿那律，还有大家不太熟悉的其他一些名字稍后在“按语”中会提到一些。

这位摩诃男居士应该说是一位英雄人物，最后他结束自己一生是用非常英雄的方式，而且从佛教经典中留下来的记载看，他对于佛法也是很热切的，也很好地护持佛法僧。他来见佛陀之后——

对佛陀说：“世尊！现在我们迦毘罗卫城这个地方，物产丰富，人口众

多而繁华，我每天在这里进进出出，身旁常有狂奔的象、马，横冲直撞的人、车擦身而过，我常在想，不知哪天会被这些撞死，而死前又仓惶地忘失了念佛陀、念正法、念僧伽，我担心像这样的死法，不知道下一辈子会沦落到哪一道？出生到什么地方去？”

摩诃男居士这一次来见佛陀，提出了一个很多佛教徒共同关心的问题，也就是说：我们这一生终将走到尽头，而人们对于这一生是如何结束实际上没有什么选择的权利，也很难做到真正的操控。摩诃男居士的关切在今天说，我如果走在十字街头，突然间出了车祸就结束了一生，在出车祸的那一瞬间，内心是仓惶的，未必有能力在那种危机关头、紧急事态下，还能够心安稳定地念佛、念法、念僧。如果是这样一种死法，那死后受生情况会怎么样呢？用一些佛教徒担心的方式问出来就是：我的修行会不会白修了？还有人特别强调临终一念的重要：那如果这样，临终一念是有这些问题的，没有随顺法，那可怎么办呢？还有一种担心：并不是每一个人都是清醒着离世的，如果是在自己生命的末期陷入了时常昏沉的状态，就在昏迷中离世了或者在熟睡中离世了，那这一生的修行又怎么办呢？来生会受到什么样的影响呢？

实际上这一类关切，抽象一下是同一类问题，也就是说：如果在这一生生命结束的时候，这个心或者不清明，或者离开了正念，修行的功夫还有用吗？下一生的受生，会受到什么样的影响呢？我们来看佛陀的回答，佛陀说：

“摩诃男！不用害怕，你死后会出生到好的地方，不会沦落到三恶道去，也不会有不好的报应。

佛陀首先宽慰摩诃男去除他内心的紧张不安和担忧。佛陀这样说，当然不会有妄语，也不是一般安慰而欺骗的意思。因为摩诃男对于佛法僧，内心是怎样的真切，什么样的态度，佛陀是看在眼里的。所以下边佛陀举了一个跟他比较相应的譬喻：

这就像一棵树，从幼苗时就倾向东方生长，继续长大时，还是一直朝东方倾斜生长，日后如果有人砍倒这棵树，那么，这棵树会朝哪个方向倒下呢？”

佛的譬喻是一个很显而易见的情况：如果有一棵树，幼苗的时候就倾向某个方向成长，一直到长大还是如此。有一天这棵树突然被截断了，那么这棵树会朝哪个方向倒呢？摩诃男回答：

“世尊！那当然是朝东方倒下喽。”

佛陀对他说：

“摩诃男！你也一样。

接着说了另外一个譬喻：

就像有人将装有酥油的瓶子，丢到深水池中，瓶子当然会一直沉入水底，但那瓶中的酥油，终究会浮到水面上来一样。

这两个譬喻是要说什么呢？

摩诃男！你长久以来，念佛陀、念正法、念僧伽，死后即使身体被火化了，或被弃在坟场间，任由乌鸦、鹰鹫、野狗、土狼啃食，风吹、日晒、雨淋，久而久之，身体都化为尘末了，但心灵经长期熏陶，所建立起坚固的信仰、戒行、闻思、布施、智慧，会引领心识升华，向于安乐美好之处。”

这是佛陀说了两个譬喻之后，对于所要表达义趣的说明。摩诃男这个人长期在内心中忆念佛陀、忆念正法、忆念僧伽，也就是说他对于生命如何是正确的有清楚认识的，对于一种真正随顺于真理的生活是有抉择的。这样，随顺于真理的心，和他由念佛法僧三宝而发动的身与行，是有影响力量的。就算一个人死了之后，身体被火化了，或者没有火化直接丢弃在冢间、坟场间，被这些食腐的飞禽或者是哺乳动物啃食，以至于被这些昆虫和细菌帮助着发生尸体的这些变化，经过风吹、日晒、雨淋，最后连所余的骨都化为粉末了。就算如此，这颗心经过长期法的熏陶，所建立起来的正确而坚固的信仰，以及自己一生所培育的戒行，还有对于佛法的闻思，对于三宝以及需要帮助的人等，所修习的布施，培养的智慧，这些都会对于生命的未来形成强有力的影响，会导致下一生受生于如意处，不会流转于三恶趣。这是佛陀对于摩诃男这个问题非常肯定的回答。

● 随重、随习、随忆念

这个问题说到这里，需要做一点与我们大家关切有关的展开。从前二、三十年，在大陆恢复宗教政策不久的时候，因为各方面条件的限制，当时学佛人能够得到如理思惟的因缘相对少，这样，有一些很浅近的、通俗弘扬佛法的内容就容易流传开。在这样流传的内容中，有一类说法有比较大的影响力，这种说法特别强调“临终一念”。这临终一念如何，好像就决定着后世很重要的情况，但是我们看这一则故事，佛陀对于摩诃男所关切问题的回应，

是在告诉他：“你平时有这些德行和智慧，就算突然发生了什么意外，甚至在慌乱中、仓促中断命，也没有问题；这就像一棵从幼苗就开始向一个方向生长的树，突然被截断，当然倒向它倾向的方向。”

另外，人的死亡，这一生的终结，好像躯壳、色身留在这里，但是色身怎么样，并不干扰我们后世的受生；因为如果是所谓的横死，像今天出了车祸，可能肢体都不是全的了。还有这里说的“死了之后如果是被火化了，或者身体被这些食腐的、食肉的动物或者禽类吃掉了，乃至最后风化，连骨末也都混杂在尘土中了”，那这个对后世的受生会有什么影响吗？没有什么影响。因为我们这些在内心中培养起来的智慧德行，不是随于这些躯体的腐败而消散了；伴随着内心的善法、智慧等等，这些过去强盛的业会发生作用，令这个相续的五蕴在这里散灭之后，在相应处现起，又一次受生，这就是所谓前后世的情况。

佛特别强调日常是怎样的、平时是怎样的，这个会养成大势。这样大势所趋，他就对于我们临命终的时候，这些情况敏感度降得很低。当然，如果比较周全地说“下一生受生与这一生的关系”，依于经论可以分三大类情况，叫：随重、随习、随意念。

“随重”是说这个人如果造了非常强盛的善业或者恶业，那命终的时候会受这样非常强盛的善恶业影响受报，用佛法里常说明的例子来说，这个人如果造了杀父、杀母、杀阿罗汉等五逆重罪，那么这个人因为这种恶业的强盛力量，命终之后必定堕地狱。这是说的不善法的强盛会怎样，善法也可能很强盛，比如这个人修习禅定得了根本定，禅定是很强盛的善业，被称为“不动业”，那么他有这样强盛的善业，命终的时候定力没有失坏，会随禅受生，受生到相应的天道。

“随重”之后，第二个受生的情况叫“随习”。“随习”是说这个人善恶业都没有特别强盛的力量，这个时候他命终时如果善业和恶业有哪一个串习得非常多，那就意味着这相应的善恶业更有力量，更容易现起。所谓的“习”是串习的意思，他久习于什么，这样，他临命终的时候，相应的业发挥作用，引业受报。

这个“随重”对于我们有什么提示啊？我们这一生一定要避免重大的恶行，如果已经发生了重大恶行，那你就要千方百计地削弱它的影响力。这个

可不能因为已经发生重大恶行就缴枪了、投降了，要知道不管什么时候，都是有建设性的方案的；不管是什么情形，即便已经有重大的不善业，但是自己努力去做正确的因缘，去影响它引果的情况，会有用的。这方面，常常说的就是阿奢世王的例子。阿奢世王是摩羯陀国频婆娑罗王的王子，因为受提婆达多的蛊惑，为了夺取王权，他实际上是有弑父的恶行，这是五逆重罪。本来五逆重罪一般情况下所感的果会是很苦的，地狱的果报是没有办法避免的，而且就五逆重罪在地狱所引的果报来说，应该是长劫的苦难。但是阿奢世王后来自己悔改，潜心地闻熏佛法，也供养三宝，他去见佛陀听法的时候，走了之后佛陀还跟比丘们说：“刚才这个人就是阿奢世王，本来在座上就可以证初果的（佛用的话，说是可以得‘法眼净’），但是因为他的恶行遮障了这种可能。”尽管这样，阿奢世王后来持续努力，还是影响了他受报的情况：他堕地狱也确实堕了，五逆重罪是很强盛的恶业，确实导致他堕地狱，但是还没有等到他在地狱中受到很大的苦难，地狱那一生果报就结束了，也就是说他受地狱果报的那一生寿命就终结了；然后再发起力量的是他之前栽培的善法功德，引他去受生到天道，受天界的妙乐。也就是说，或许这个人有过严重的恶业，但是努力地、正确地去做因缘，是可以极大地影响受报的情况的。

佛法不是机械的因果观，更不是宿命论，那些抱着“一饮一啄，莫非前定”这种思想的人，还修习什么呢？即便这个人曾经有很大的恶不善法，但是做正确的努力，还是会给未来带去恼苦的减少、安乐的增多。佛法是这样的智慧，这样强调永远向于希望的建设性，情势再恶劣也不是放弃的理由，放弃不会有任何的改善，只有去不懈地做正确因缘，才能够带来正面的、积极的影响。佛法消极吗？佛法悲观吗？一个掌握了生命真谛、真理，并随顺它运转的人，怎么会悲观呢？怎么会消极呢？

那对于“随习”，我们更要注意了！我们虽然自以为自己是一个学佛的人，甚至也以为自己是一个修行的人，如果检点自己这一天身语意的运作，将这24小时清醒的时间画一张饼图，身语意随顺佛法的时间占多少，身语意随顺过去力量、随顺颠倒、随顺烦恼，表现为迷惑、或者染污、或者情绪化的情况又有多少？常常有人觉得“我学佛学这么久，进步还不大”，看看你在佛法上每一天用功，占了多大比例啊？占你清醒时间多少比例啊？我们不

能指望连5%、10%的比例都不到，就有翻天覆地的变化。

再说，“随习”这一条难道不值得我们警惕吗？看一看自己这一天时间、精力的投入，是在善法上多，还是不善法上多？是随智慧多，还是随颠倒多？是随这些不善心所相应的情绪多，还是随慈悲喜舍、无贪无嗔多？如果这结论都不乐观，那你怎么能够安然地这样去过日子呢？

没有听闻佛法，是自己种种因缘不够好；听闻佛法，却因为自己不够坚决，不够投入，而空过一生，到时候会加倍后悔的。我们既然懂得“受生时随习”这种规律，那应该如何呢？一定要在善恶法的串习上，自己要有审择、要有把握，不要做鼠目寸光的人，不要只看眼前的顺逆、得失：这个人、这件事顺我的心，那个人、那件事不顺我的心；顺心就贪恋、染着，不顺心就嗔憎、内心烧恼。这样随顺着色声香味触的输入，心在里边捏合种种相，或抓取、或排斥，搞很多没用的情绪，随顺不善法的情绪，来染污生命。这样的精力和时间，来分配生命的注意力，产生的影响是什么呢？

在“随习”上，随的是什么习呢？是在不断地增盛哪方面的串习呢？对于这一生结束之后，来生的受报，产生什么样的影响呢？“人无远虑，必有近忧”，不能够从战略高度、长远的尺度上来把握生命的流向，就只能随波逐流，人云亦云，稀里糊涂地过这一生。看一看自己“心都投注在什么上面，对来生有什么影响”，这是一个佛教徒或者对于佛法有正见的人，常常要审择的事。这是一种正知——“有益正知”。有益正知很多都是随顺于因果的抉择，善恶的抉择。随顺于因果的抉择，其实就是善恶的抉择。不可以随便，不可以放任。放任、随便，一定不会有好修行。

“成人不自在，自在不成人”，很多人要求“短、平、快”的顺心意，那其实就是没有长大，希望我能够任性的表现。生命真正的自由，要从自律中获得。因为有身语意的自律，所以有善恶上的抉择、把握，这才不至于让自己这一生造很多恶不善法的因，这一生也少一些恼苦，多一些身心的安乐，下一生也不至于堕不如意处，没有佛法修学、生命增进的因缘。反过来如果多多地修习善法，自己审慎地抉择把握，这一生能够多随善法，身心安乐，后生也能生到善趣，乃至不离于三宝，不离于生命改善增进的因缘，这才是现后安乐之道啊，这才是战略上更有利的啊。

就随着这汹汹世间，滔滔众言，人家说咋样，自己就配合怎样去活，我常常说，这未免有点太“无私”了——拿自己的生命去迎合别人，去过一种让别人认可的活法，这不是自己对于生命太没有认识了吗？实在是不知道怎么活，只好按照别人的说法活。但那安全吗？可靠吗？安乐吗？既然接触佛法，有一些关于生命的智慧，也了解了一点生命的道理，为什么不按照这个道理去过现后安乐的生活呢？

佛教徒常常安排定课、日课，精进修行的还要讲究把修行贯彻到日常生活中，甚至一举一动、一言一行中，这如果从“随习”的角度来看是什么呢？是让善法的串习越来越熟练、越来越强盛，当然，后生就越来越有保障。反过来，佛法道理我好像学懂了，但是自己心态始终没长大，始终是在校学生的心态。在校学生学了这个知识，好像我懂了、我掌握了就好，为什么？因为那是用来应付考试的，用来作为下一步晋升的敲门砖的，并不是用来改善生命的，所以缺一番沁骨入髓的功夫。但佛法不一样，佛法是要在生命中实践它、实现它的。所以，不要因为我了解，甚至因为我了解得很多很深而感到傲慢，而得少为足，而觉得这样就够了——这样很愚蠢。要知道去把这样的智慧，真正地在内心中呈现出来，要把这样的德行在生命中培养出来，这才是真正对于自他有利的，对于现后来说也都是安乐的因。

“随重、随习”之后，说“随忆念”。如果这个人既没有非常强盛的善法或者恶法，在善恶法的修习上、串习上相对来说又是差不太多，那么他临命终的时候，如果是善心现前就会引发相应善业的力量，不善心现前就会引发不善业的力量，相应地会被引去受生；只有在这个时候，临终一念才特别重要。但是我们如果从容错度上看，从抗干扰性上看，当然是在平时至少就要有善法强盛的串习，这样，在命终方式、时间、地点等不可控的情况下，我们后生更有把握至少能够受生于善趣，如果都托于那个不确定的临终一念，事情就不好说了。

当然，如果我们有因缘去给人做临终关怀，不管他之前怎么样，这一生到了这个关键时刻，要想办法让他能够忆起自己曾经做过的善法，让他的心也最好进入跟善心所相应的状态，在这样的状态中离世，至少不会更差。这个时候，做临终关怀的人一定要有智慧方便，自己不要情绪化，也尽量让这

位临终人的周围环境对他有正面的、建设性的帮助。这是就佛陀回答，和后面的道理，做一些展开，希望对我们一般的关注有所帮助。

下面我们来看一下“按语”。

按语：

一、本则故事取材自《杂阿含第九三〇经》《相应部第五五相应第二一经》《相应部第五五相应第二二经》《别译杂阿含第一五五经》，另参考《增壹阿含第四一品第一经》。

“按语”一是介绍本则故事的取材。

二、依各部律典记载，释迦牟尼于成佛后第六年，回到故乡迦毘罗卫城省亲（参考印顺法师《印度佛教思想史》第七页），就是在本则故事所提到的城南尼拘律树园，为父王说法，后来阿育王曾在这里建塔与僧院纪念（参考《佛光大辞典》第一八八五页）。

这是说佛陀第一次在成佛之后回家，是成道后第六年。这个故事发生的时间应该并不是这一次。下文：

佛陀这次的回乡省亲，随机说法而风靡了整个释迦族人，传说就有五百位释族青年跟随佛陀出家，其中，包括了多位佛陀的堂兄弟，如：提婆达多、拔提王、阿那律陀、阿难、难陀等（参考印顺法师《华雨集（三）》第三页、《佛光大辞典》第三六二五、六〇七八页）。

在有的律典中说到的人士更多。

在这些堂兄弟中，尊者阿那律陀就是故事中这位摩诃男的哥哥。

之前也提到过，阿那律陀，或者阿那律，或者《遗教经》中所说的阿耨楼陀，都是一个人，只是音译的方式不一样。

依据《四分律》记载，摩诃男将出家的机会让给哥哥，一直鼓励哥哥出家，而让自己留下来承担家业（《大正大藏经》第二二册第五九〇页）。之后，迦毘罗卫国的国王，释迦牟尼佛的父亲净饭王死后，就由摩诃男来摄理国政。

这里岔开说一下，释迦世尊这一次回到迦毘罗卫，他的一些堂兄弟包括亲兄弟难陀都出家了，还有佛陀在家时的公子罗睺罗也出家了。他的父亲净饭王就去找佛陀说：你出家了，我想还有难陀来继承王位，结果难陀也出家

了；我想还有罗睺罗，结果他也出家了。所以释迦族的王位在净饭王身后，是传给了释迦牟尼佛的堂弟摩诃男，一些典籍中说他是斛饭王的儿子。

后来，迦毘罗卫国的强敌，憍萨罗国毘琉璃王举兵来犯，城破，释迦族人伤亡惨重，摩诃男为释迦族人而死（参考印顺法师《佛法概论》第二二一页）。有关摩诃男的事迹，请参考故事第一〇一〈摩诃男舍身为众的菩萨行典范〉。

这个故事在《阿含经故事选》中也谈到了，到时候我们会一起来学习。这一段事情是相对在世尊晚年发生的事情，我们会到时候再做一些展开。

三、本则故事很明确地表示了：平日修学的熏陶，远比临终的那一念重要。印顺法师说：“人的死后往生，有随重、随习、随忆念的三类”，其中，“随习”就是以本则故事来说明的，并且说这是“最要紧的”，而鼓励我们：“学佛修行，到底平时要紧！”“信佛学佛的，决不能专凭临终忆念的。”（《华雨集（四）》第一九〇～一九三页）

这也是刚才在讲正文的时候有所展开的地方，在这里还是要再强调一下，我们即使用世间的智慧来判断，也知道我们平时把功夫用好了，比到临时去把握那个保证度不高的因缘——临终的那一个因缘，要容易得多，也可靠得多。既然这样，有没有想过：我应该怎样为下一生的安乐做一些因缘呢？

很多人这一生过得不太如意，有过去生感这一生业因的关系，是不是也有这一生自己努力的关系呢？本来可以为未来早做一些努力的，但是因为怠惰，或者因为自己不愿意去了解，耽着于什么，而没能够早做准备，于是可能性就越来越少，到最后就只能那样了，而无奈地走上现在的情况，也无奈地一步一步走下去。人是把着自己的方向盘的——要意识到这一点，然后把握住生命之流的方向。

在“随习”这一点上，不仅对后世很重要，对这一生也很重要。一个人习惯的改变，可能就意味着这一生道路的改变。多少人一个小的好习惯都建立不起来，一个小的坏毛病都改不掉，那还指望自己这一生能在生命改善上建立什么呢？要有一种强盛的意志和决定的决断，这样才是自己真正走向生命之美好应该有的精神面貌。

这一则故事，我们对于正文和“按语”的学习就到这里。

【佛法问答】

接下来大家如果有问题可以提出来。

问题1、只有人道才能影响后世的受生吗？

法友：师父好！只有人道才能影响到后生的受生，是吗？阿闍世王先受生到地狱，又马上到天上，都是这一世善恶业影响的结果吗？那么他再从天人受生到哪儿，要看他为人时那一世的业成熟了来确定，是吧？天人和其他道都不存在造业吗？

法师：这个问题挺好的，印顺法师在《成佛之道》“五乘共法”一章对于这个问题有很清楚的说明；因为提这个问题的法友做过相应学习，所以我做一下提示。

这里做一个简单的回答，并不是只有人道才能够影响到后世的受生，但是综合各道的情况，人道确实是升沉的枢纽。这是对第一个问题简要回答，下面略微展开说一说。

像一般的畜生，主要表现为愚痴的情况；鬼道有情分几种情况：无财鬼、少财鬼，生活是很困顿的，也很难修行；至于地狱众生，一直那样苦，基本上是没有办法修行的，也没有那样的外部条件。如果说这三类情况比拟于人中的一些类型，大家可能容易理解，比如这个人的智力有障碍，不正常到那种水平的障碍，那他修学佛法，这一生能得利益吗？可能吗？这就是说的“诸根不具”的一类，意根有损，那当然在修学佛法上是一种重大障碍，基本上很难有什么真正的进展。饿鬼的情况呢、鬼趣的情况呢？就一般的情况来说因为很困苦，其实看人中的情况，很多在今天觉得自己为生活所迫的人，常常是很负面的心态——怨天尤人，或者心很灰暗，看不到未来的希望，觉得灰颓甚至绝望。如果说到像自己内在的进德修慧这些，他会觉得跟他的生活相距太遥远，他更需要一份好的工作，或者明确地说是好的收入，没有心思在所谓生命改善上下功夫。如果真说起来的话，那可真是话不投机。如果能够理解这种生命形态，那对于饿鬼修行的困难也就更容易理解。至于说地狱有情，即便最轻的，那也是成天都在受苦；想一想这个人在火场中，被烈火浓烟包裹着，你让他修学佛法，可能度有多大呢？我们如果把三恶趣的情况比类于人间想象一下，就知道这些恶趣确实很难修行。

天道，在色界天、无色界天，修行也是很难的，因为他们常常住在比较微妙的禅定中，也很难说到下界来了解佛法，甚至他们生命长期地住在禅定

中，因为色、无色界与欲界人中时间不同步的问题，可能佛出世、甚至有佛法在人间这一段，对于他们来说是很快就过去了；寿命又那样长，长寿天是修学佛法的一种障碍，属于“八无暇”之一。至于生到欲界天，看起来离欲界的人间比较近，而且也常常是在欲界心的状态，应该能够多一些交互，好像也有一些机会，但是看一看我们人间这些耽着于五欲乐的人，虽然听闻佛法，知道佛法，甚至认同佛法好，却没有办法真正付于实践的情况，还有什么不理解的呢？天人五欲乐，可不是人间能够想象的，就人间这点事都把一个一个人陷得这么深，拔出左脚陷右脚，越拔越深，那何况欲界天呢？当然，情况都有例外，这是就一般情况来说。

人中的情况，作为人的生得慧正常的情况下，足够支持佛法的修行；苦乐的情况，又不至于纯苦无乐、纯乐无苦（当然，不存在纯乐无苦，只是从苦苦的角度来说，也就是作为直接感受苦乐的角度来说）。这样说，人中因为苦乐参半，又有足够的其他资粮——佛又是出现在人间说法，佛法又有出家僧众住持在人间，这确实是修学佛法、改善生命特别难得的一种生命形态。所以，如果从佛法修学的角度来说，人道是最殊胜的。如果看到佛法能够给一个有情带去最根本的利益，那么就意味着人道在诸有情中是最难得的。当然，要单纯说五欲乐的福报大小，那是天道大；但是说到生命究竟安乐的助益，那是人道最好。

虽然不是只有人道才能影响后世的受生，但是人道的影响是最大的。畜生很难有有意的断恶修善——故意（就是像人这样强盛的抉择）地造善、故意地造恶，都是很难。饿鬼、地狱也更多是近乎于本能的——被逼迫的、被驱使的。天人，更多地是被感官的、欲乐的事情所系缚。这样说，确实是人是最难得的情况。这是对于这个问题的说明。

至于阿阇世王的那个例子，他受生到地狱以及受生到天上，都是他在人间这一生所造的业而感的果。他如果从天人再受生，那个时候不一定是什么业相应，并不是很确定的。

所以，我们如果想要能够在佛法中增盛，其实还是离不开佛法的因缘最好；而佛法因缘终归是在人间好，天上就算是那些福报大的，也常常沉溺于福报中了。这是对这个问题的一個回应。

问题2、善法串习的力量

法友：请问师父！弟子今天学习后有疑虑，弟子曾听闻过业感果的顺序是“重近串习先”，小树朝着东方长，是否比于串习？若生前一直串习善法，但临终时生起了嗔心，下一生会下堕吗？怎么理解临终助念？感恩师父！

法师：如果这个人一直串习善法，实际上他善法的力量会更强盛。这个“串习力”可不是说一说的，你们如果有串习佛法的，我不知道有没有这种感受，就是真的到了自己要拿出认真态度的时候还是知道的，如果真的是善法串习盛的，临终一念的那个善恶不是那样的重要；但是临命终的时候，自己如果生起了邪见，比如认为自己过去所信受的不是真理，认为“人死如灯灭”怎样，对于自己过去所做的这些善法生起了根本的强烈的疑悔，像他这种根本性的动摇，根本性的不善法，是可能造成重大影响的。当然了，这跟真正善法串习多的相、这个因缘是不相顺的。

真的善法串习多，一般反而更容易平和地面对生死、面对最后一刻，为什么呢？因为善法串习多，意味着对于这一刻，他不陌生。不像很多人，怕怖张惶。对于真正善法串习多、佛法串习多的人来说，这一刻是平常的，是正常的，是自己早就准备好了的，甚至早就准备了多少次“自己是怎样的身心去面对它，怎样来看，内心如何来运作，是什么样的情绪状态”，他都有良好的熏习、修习，这个时候能够很正确地面对。

所以如果单纯地说“临终的时候生起不善法，是否一定会下堕”，那可真不一定。如果不是特别强盛的因缘，它没有办法改变这一生串习的力量；但是特别的因缘也是可能的，在那一刻生起了重大的疑悔，对于这一切善业、善法和自己所做的努力生起了追悔的心，那确实对于它们引果会产生重大的障碍，然后自己再追悔“自己没有做得更恶，对于自己从前做的恶感到是给力的”怎样怎样，这就会促使这样相应的因缘成熟，是可能恶业成为引业，引趣受生的。这个是要注意的！

“临终助念”这件事，念什么呢？如果这个氛围和引导是恰当的，也就是临终关怀的一种，所以我用的是“临终关怀”。“临终助念”终究是狭窄了一些。我提到的时候讲的是“临终关怀”应该怎样，原理上一样，好的临终助念，会能够比较恰当地引导这位即将舍报人的心，更多地是善法相应，这当然起到了好的临终关怀的效果。至于其他的，从原理上说，并没有超出这些内容，这里不再多说。

法友：弟子今天听到朋友的舅舅感冒，吃错药而死，很是震惊、遗憾！对于这件事，自己不能平和面对，而是出现强烈的情感，是不是善法串习不足呢？

法师：你如果看离欲的阿罗汉、看佛陀，对于他们来说，没有那些负面的情绪，连自己被毒蛇咬了都没有负面情绪，这就是离欲人生命的安稳相、平和相、温暖相。当然不是所谓的冷漠，在他们的生命中就没有冷漠。他们的生命一直是有热度的，而且是充满光明的，那是我们学修的方向。

时间关系，今天不再多说，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

今天到这里，祝大家吉祥！

053. 谁来享用祭品？

{ 十善恶，五趣流转随业报
惠施者，受达果报不失时 }

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》的第五十三则——〈谁来享用祭品？〉这里涉及到一些民俗相关的现象，个别人也许以为是佛教中提倡的现象，来看一看佛陀当年是如何说的。

有一次，佛陀住在摩揭陀国首都王舍城的迦兰陀竹园。

这是佛常常游化的地方之一。

这天，一位叫“生闻”的婆罗门，来竹园请问佛陀：“可敬的瞿昙！我们婆罗门主张对死去的家人祭拜布施，因为有血缘关系，就能让他们享用到所祭拜的东西。可敬的瞿昙！最近，有一位很让我爱念的家人，突然意外地过世了，我为了让他过得好一些，所以遵循我们婆罗门的教导，对他祭拜布施，但，到底他能不能享用到我所祭拜的东西呢？”

这位婆罗门来问佛陀，是因为他不知道为死去家人所做的祭拜，所用的祭品，是否能让故去的人享用到，所以请佛陀为他决疑。这样的事情在我们现在的生活中也有。中国古时的民俗影响到今天，我们常常对故去的家人有一些祭拜的方式，或者是饮食这种方式的祭拜，也有的是用一些类似于纸币乃至说纸马等等，烧了来祭拜先人。这个人的问题是：像这种祭拜，到底有没有用呢？故去的人到底能不能够享用到呢？佛陀回答是：

“婆罗门！如果能相应，就享用得到；不相应的，当然就得不到了。”

佛先是比较笼统或者说比较概要地给了一个回答：“相应可以享用到，

不相应不能。”并没有一刀切地说可以享用到或者不能享用到，所以这个婆罗门很自然地就问：

“可敬的瞿昙！那，怎样才相应？怎样是不相应呢？”

佛陀下面有一些很具体的说明，请大家留意！佛说：

“婆罗门！生前做了十恶行，死后往生到地狱、畜生界者，他们就在各自的新世界里生活，依着地狱、畜生界的食物活命，这种情况就是不相应。不相应的地狱与畜生界众生，是享用不到祭拜布施的食物的。

这里首先是说死后一类情况。人死了之后并不是断灭的，要随自己业的情况，有后有的受生。如果这个人生前恶业重，十恶行为主，也就是十不善业，那死后会堕到恶趣。恶趣常常说地狱、饿鬼、畜生，这里说的下三途中的两个——地狱和畜生。如果这个人生前十恶业为主，死后堕入地狱或者畜生道，因为地狱和畜生界的食物没有办法从祭拜的祭品中获得，所以地狱和畜生道的有情是依着自界的食物来支撑身命的，这种情况下就是所谓的“不相应”，也就是地狱、畜生界的众生享用不到祭拜布施的食物。这先说的不善业为主，感生地狱和畜生的情况。下面是另外的情况，感生善趣：

婆罗门！生前做了十善行，死后往生到天界、人间者，他们也各自在新的世界里生活，依着天界、人间的食物活命，这种情况也不相应。不相应的天界与人间众生，也享用不到祭拜布施的食物。

这里受生善趣是由生前十善业为主，所生的善趣是欲界的人间或者是欲界的天上，因为十善行能感的天报是在欲界的天；这里没有说修定得色、无色天果报的情况，当然也是类似的，他们都是各自在新的世界里生活。

欲界的人和天当然需要饮食来支撑生命，但是他们并没有办法来受用祭拜布施的食物。我们人当然是吃做的饭菜，如果不信的话，那哪一个人不吃饭，靠着别人给他写个牌位，在那儿供一点水果、供一点饭菜，他能够活一辈子？活几十年？那是不可能的。欲界的天人也是类似，他有他的福报，他有他的饮食。色界、无色界天，这里没说，是怎么情况呢？要知道饮食的情况只存在于欲界，饮食、男女、睡眠这些所谓必要的生理需求，只是对欲界众生来说是成为粗重的欲贪，对于色界、无色界的天人，没有饮食、男女、睡眠的需求，所以这里没谈到，是因为对于色、无色界天人来说，涉及不到饮食的问题，当然祭拜布施的食物，他们更不需要受用。

这里是说了善趣中的情况，生于天、人。还剩一个没有说，那就是饿鬼趣。下文说：

婆罗门！只有生前做了十恶行，死后往生到饿鬼界成为饿鬼众生，这类才相应。

只有这一类众生才能够受用到祭拜的食物，其他的有情受用不到。

饿鬼众生，可以依着饿鬼世界的食物生活，也可以享用亲朋好友所祭拜的食物。”

也就是说，我们常说的五趣中，如果一个人命终了，只有生于饿鬼趣才可能从亲友祭拜的食物中获益，他能够受用。其他的祭拜方式，佛经中都没有提到；在古印度的时候没有烧今天的纸牛、纸马，更没有烧纸手机、纸汽车的，这些都是后来的发明，想一想也知道那个时候大概也没有能够做这些的纸张。当然我们知道在古印度有侍火婆罗门，当然，侍火婆罗门不是给亡灵烧的、不是给亡人烧的，那个情况是其他的一些宗教现象。如果了解到这个，我们可以对于“现在人们做的一些事情到底有没有用”就有一个认识。

特别是如果这个人生前很善良，善法非常强盛，走的时候的种种迹象也表明生于善趣，没有饮食的这些祭拜也完全没有问题。我们来看这位婆罗门听了这些话之后的反应：

“可敬的瞿昙！如果那位很让我爱念的家人，不是往生饿鬼界，那，我所祭拜的食物，谁能享用？”

这位婆罗门开始考虑一个很现实的问题：“如果家里亡故的这个人并没有生到饿鬼趣，我又用很多祭品来祭拜，那么这个祭品是白费了吗？还是说被其他的有情受用了呢？我做这件事有没有用呢？有什么用呢？”佛陀回答说：

“婆罗门！那就由你过去往生饿鬼界的其他亲朋好友享用了。”

这是佛陀对他的回答。如果自己担心、记挂的这位亡人并没有生于饿鬼趣，那这个祭品有没有用呢？佛说：“也不会浪费，这个来祭拜人的过去的亲人乃至朋友，亡故后生于饿鬼趣的，他们可以受用。”这位婆罗门又有问题：

“可敬的瞿昙！如果我没有任何亲朋好友往生饿鬼界，那，我所祭拜的食物，谁能享用？”

他考虑这样一种情况：“如果我过去的这些亲朋好友们即便亡故了，也没有一个生到饿鬼趣，那我祭拜的食物还有没有人享用，有没有浪费？”佛陀下面的回答，我们思考一下：

“婆罗门！在众生那么长远的生死流转中，要说都没有亲朋好友在饿鬼界，那是不可能的。”

联系我们从前提到过若干次《阿含经》里的教说，佛说：“失人身者如大地土，得人身者如爪上尘。”古往今来，人们被烦恼所驱使，很难用正确的方式——善法为主的方式度过这一生，所以往往会有求升反堕的情况，这一生亡故之后失去人身的可能确实占多数。如果说谁过往的亲朋，没有一个生到饿鬼趣的，佛说那是不可能的。下文佛说：

婆罗门！况且，重要的是，布施的人，不会没有回报的。”

佛为什么提到这个呢？这个婆罗门听说只有到饿鬼趣的有情才能够受用祭拜的食物之后，这一系列问下来，多少有一些担心“我这个事情会不会做了之后变成浪费？做了之后变成白做”？佛告诉他：虽然未必如你想的那样就能够利益到你想利益到的那个人，但是你这样供奉的祭品还是会有有情来受用的。这里更明确的指出：你这是在做布施，而布施的人当然会享受布施的果报。

这一点大家是否有这个意识呢？就是说用食物、祭品祭拜亡人其实是一种布施。布施是有它相应果报的，所以这位婆罗门马上就问：

“可敬的瞿昙！布施的人，会有什么回报？”

佛陀这里有一段关于布施果报的开示：

“婆罗门！如果生前能够布施钱财、房舍、日用品给沙门、比丘等以乞食为生的出家人，或者其他婆罗门与穷困人家，那么，即使他生前因为做了十恶，以致死后往生在畜生界，也能在畜生界中，享有比较好的生活境遇。”

这是说如果一个人在生前做布施（有说布施的物品和布施的对象），那么就算他命终的时候因为十恶行为主、为重，生到了恶趣，比如说畜生界，那么就算是受了畜生身，也会是比较好的境遇——畜生跟畜生不一样，就算都是受生为猫，有的生下来就是流浪猫，生活境遇是比较没有保障的；有的是生在对猫很呵护的人家中，境遇当然不一样。

如果生前做了十善行，死后往生于天界、人间，则能在天界、人间中，

享有比较好的物质环境。”

前面说是这个人不善业为主、为重情况，这里是说如果这个人生前是以十善行为主，命终之后生在人、天中，他又有布施的善业，那么在人间、天上的生活中会享有比较好的物质环境。这一点是佛当年向在家众说法的时候常常指出的。

我们确实看到，来到这个世间，每一个人的生活环境、财富起点是不同的。在资财方面福报大的人，可以从生下来起，就不必为物质条件发愁；有福报，但是福报还不是那么广大圆满的，可能刚开始会不那么丰裕，但是毕竟自己有布施的福德，通过自己的努力，仍然可以有相当的改善；也许有的人在这方面的善业，至少这一生没有表现出来，在资财方面一直很困顿，这也是有的；包括有一些人，才华横溢，但是一生在经济上比较潦倒，这也都是有，这是因为感智慧异熟和感财富资具异熟的因不一样。又想聪明，又想多财，又想相貌端严，那要培的福德就稍多了一点。只是想下辈子做个有钱人，那可能要守好五戒，多行十善，同时多多地行布施：五戒十善是为了能够让自己有足够强的善业力量，能够受生于善趣——天上、人间；修布施是为了能够让自己在天上、人间受生之后，不至于在物质方面很匮乏。

这是佛针对这位婆罗门关心的事情给了一个扼要说明。这位婆罗门听了之后非常欢喜，对佛陀说：

“太稀有了！可敬的瞿昙！太神奇了！可敬的瞿昙！布施的人能有这样的福报！应当布施，应当信心布施！”

应该说这位婆罗门得到了比他最开始想要知道的信息更有意义的回复。一开始他只是想知道，祭拜时候的那些祭品、那些食物，能不能够被所祭拜的亡人受用到。佛给他做了这个开示之后，更指出了他内心关注问题的本质，也就是：这样的布施有没有好处啊？有没有用啊？佛告诉他这样的布施有用。不仅这样的布施有用，如果更广大地说，布施是有这样的好处。所以这个人听了之后，非常的欢喜。

听了佛陀这样的解说，生闻婆罗门大为欢喜，对佛陀能给他清楚的解答，则深表赞叹，因而皈依了佛陀、佛法、僧团，并请求佛陀，让他终生为在家佛弟子。

这位婆罗门生了欢喜和赞叹，对于佛、法、僧三宝也生起了欢喜和皈依

的心，所以皈依三宝，请佛允许他终生作为一个在家的佛弟子。这是这一则故事的主体内容，应该说文字和义理并没有太精深的地方。我们接下来看一看“按语”：

按语：

一、本则故事取材自《增支部第一〇集第一七七经》《杂阿含第一〇四一经》。

“按语”一是说明本则故事的取材。

二、经文里，生闻婆罗门并没有说祭品的种类，但佛陀的回答，明显地指的是食物类。为何没说到其他用品类的情形？或许，只有食物类祭品可能被享用吧。

这是这个经文提到的事情，实际上对于古时候的中国人、古时候的印度人，公元前五、六世纪那个时候，对于亡故人的祭拜，形式上可能会复杂一些，但是一直都有的应该是食品类的。这里的推测，为什么只说食物类的呢？推测的理由应该是其他的很难被受用吧！这样的推测应该是有道理的，因为看到佛经里谈到的一些情况，比如说鬼趣的有情受用祭品的时候常常提到的就是食品，其他的基本没有提到，其他的可能是受用不到。再一个，饿鬼趣众生分几类，所谓的无财、少财和多财，也就是在饿鬼趣中，鬼趣有情的福报也是有差别的，他们可以从这样的祭祀中得到受用，但是福报是有差别的。

三、本则故事的说法，可能对一般惯于祭拜的人有些冲击。对于喜欢在亲人葬仪中，加入“放焰口”，或作其他施食的人，也应当重新确认作这样施食的目的与意义，因为只有前生做了十恶的饿鬼众生，才需要人们的祭拜施食啊！

这是这里提到的一层意思，因为我们汉传佛教混入了很多民俗的，甚至从其他一些宗教来的东西，表现在今天的宗教形式中，至少是表观的宗教形式中，有很多祭拜类的内容，还有一些地方是以做这个为主。那本则故事所体现出来的法义，对于以这些为主要关注点的人来说，可能确实有一定的冲击性。这里谈到，如果乐于去做这些祭拜的，应该考虑一下所谓“施食的目的与意义”。

有的说：“我就是愿意布施饿鬼”，也不是不可以，但是这里说：我们要对这种祭拜或者布施，对哪一类有情、哪些情况能够起作用，要有清晰的

认识；不要自己没有正确认识，更不要以盲导盲。真的认识到了，说“我愿意布施饿鬼”，也是没有什么。当然有一些人也害怕，“我这样会不会招鬼啊”？如果害怕的话，又想做善法，那为什么不去做一些帮助这些有困难的人、有困难的畜生相应的善法呢？难道因为我看得见、不神秘，就没意思了吗？那我们这个心，是怎样的心呢？

关于这一则故事相应的法义，有的法师说过这个意思：我们中国人有一种观念，觉得人死了都会变成鬼，所以只要亲人故去，一律都按照对待鬼的方式来对待，包括双亲都是这样。这实际上可能从某种意义上不一定是好的表达方式，有一些人认为“我不这样做，好像就表现不出来我做儿女的心意，表现不出我的孝顺”，那有的师父就说：“你这样是不是咒自己的亲人堕到饿鬼趣呢？因为他不到饿鬼趣，用不到这些啊？”从观念上不要有那种误解，以为“人死之后，必然要变成鬼”，中国过去的观念是这样，但是佛法中并不是这样，从人道舍报，可能受生到天、人、畜生、饿鬼、地狱。受生到饿鬼趣，是一种可能，不是必然。

如果确实有担心，担心亲人亡故之后生到饿鬼趣，而做一种保底的布施，也是可以。按照这部经所说的意思，自己的发心应该是端正的，最好还是广大的，不要那样局限：如果这位亡故的亲人确实在饿鬼趣受生了，希望他能够受用到；如果没有，那其他有缘的鬼道有情，也希望你们能够欢喜受用，甚至愿你们早日能够受生善趣。

关于对亡故人能够做什么，经论里是有一点说法的。能够做什么呢？对于什么样的情况有用呢？首先仍然是对饿鬼趣的有情有用，就是说这位亡人亡故之后生到了饿鬼趣，这个情况之下，我们后面做的一些事可能有用，比如这里说的用一些祭品来祭拜，他可以受用，但是对他的改善仍然非常短暂。对他影响更大的可以是什么呢？以他的名义修一些善法，比如说布施僧团，比如说救济贫馁或者其他一些有意义的慈善的事情。如果这位生到饿鬼的有情能够对此生起欢喜，也就是他能够因此生起真诚的随喜心，他会有相应的善业发生，那么他乘此善业，命终之后就可能生到善趣。这是对于生到饿鬼趣的有情可能有好处的事，不是说一定、必然，但是可能有好处。这种方式还是有前提，就是亡故的人确实生到饿鬼趣；如果他生在人中是没有什么用的，生到畜生中是没什么用的。这是这样的情况，在这里做个补充说明。

四、故事中的生闻婆罗门，一直再追问谁能享用祭品：起先应是关切自己亲爱的亡人能不能得到，后来似乎是关切自己的祭拜布施，会不会白做了。佛陀或许察觉到生闻婆罗门的这种想法，才会将话题引到布施的福报上。

这是作者对于经文或者当时对话，展开一种可能性的分析。

五、从本则故事来看，佛陀是鼓励布施的，而且是重于对人类的布施，尤其是对需要他人布施活命的人。

佛法确实鼓励人们行善，在共世间的善法方面，佛陀最先强调的往往就是布施。大家或许觉得布施难，其实相对于持戒来说，布施是更容易，因为我们可能不容易做到每一天都布施，但偶尔布施是可能的，偶尔的布施也会有相应的善业。而持戒，特别像五戒或者出家人十戒、具足戒等等，这些是要尽形寿受持的，不可能说今天持戒、明天不持戒，相对来说它的难度要大一些，所以佛陀在鼓励人行善的时候，往往先说布施。如果大家真的知道布施的利益，布施对于自他的好处，实际上会欢喜布施的，就像这里的这位婆罗门一样，他了解到自己这样的祭品实际上是布施的物品，而且可能有怎样的福乐果报，他是很欢喜的。

经文中佛所强调的布施，确实是针对那些需要布施的帮助，甚至需要布施食物来支撑身命的人，比如说出家人或者是其他乞食为活的人，因为他们身命的支撑就靠他人的善意布施。布施这样的人，其实是相当于帮助他继续活下去，这个意义当然更重大。所以，同样都是布施一点食物，布施给丰衣足食不太需要的人，和布施给要靠别人施舍的食物来维持生存的人，意义不一样。如果其他因素一致的情况下，当然是布施给靠他人布施来维生的人功德更大。佛常常做这样的强调，并不是因为佛陀是出家人，他的弟子众是出家人，所以佛陀特别强调，佛陀也说布施给其他的沙门，就是说其他宗教的出家人，这个在一些相关的故事中我们都会看到。

在这我也想延续刚才的话题多强调几句，我们汉传常常强调“施食”是施给饿鬼。不是说一定不可以施给饿鬼，但是佛陀当年所鼓励和强调的并不是这样。有一些人也许是因为施食的时候施舍的少，而且不用明确地跟有情打交道，好像容易成办，或者其他一些因素，愿意这样做吧。但是我们要知道，同样都是布施，就说布施食物：布施给人，特别是修行人的意义不一样，如果说功德大小，当然这个功德更大。因为很多人的施食是较量功德来做的，

既然如此，要了解布施功德的差别、因缘。

六、过去布施的福报，影响这辈子生活资源的多寡，而过去行为的善恶（十善或十恶等与戒相关的行为），决定死后往生不同的世界，两者分别反应不相冲突。后来的论师，将前者称为“满业”，后者称为“引业”。

在这要说明一下，十善、十恶也说为十善和十不善，主要是不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不绮语、不两舌、不恶口——身三、口四，意三——不贪、不瞋、不邪见，这些内容；十不善就颠倒过来。这里的理解是说，这些是有道德性的，涉及到这个人命终之后升沉的去向。

实际上，布施当然也是一种善法，不是说布施的福业只能成为“满业”，并不是这样。当然十善、十不善是有很强的道德性，换句话说，就是对于未来受生是有明确影响的，它们对于引趣受生是有强大的影响。这里说到的“引业”就是引人受生的业，引这个有情舍报之后受生于某一趣的业，称为“引业”，受生这一趣是这些业，它其实只是使这个有情投生到这一趣而已。投生到这一趣之后，同样都是人，是有很大的福报差别的，那么让他这一世的受生具体起来还需要很多业，所谓的“满业”就是盛满他受报的这些业，比如说布施的善业等等。

不是说十善、十不善只能成为“引业”，布施只能成为“满业”，十善、十不善有时候也可以成为“满业”，比如说这个人又行善法又行不善法，但是他善业重，善业串习的也多，那么他下一下生因为这样的情况受生到人中，但是他在上一生也有杀生的事情，只是没有成为“引业”而已，这样的杀业以这一生“满业”的形式呈现，于是这个人可能变得丑陋一些，也许这个人的形体不是那么端正，也许这个人身体会弱一些，也许这个人会多病，也许这个人甚至有先天性的缺陷，这都可能是他杀业作为“满业”的一种表现。在这做这样一种说明，不见得十善、十不善必然成为“引业”。

七、行布施的人，何以得在后生中得到回报，经中并未就其机制详加说明，这或许是“因缘甚深难见”的一类吧。

这里谈的是什么呢？就是说业感果的详细机制、详细过程。人们往往愿意问这样的问题，但是我们去大小乘所共许的经典，佛谈的从来都是两个状态之间的因果关联，比如这个人上一生做了什么样的善业，下一生得了什么样的乐果，做了什么样的不善业，下一生得了什么样的苦果；就没有谈过

“这样的善业怎样滚动成下一生的乐果，这样的不善业怎样滚动成了下一生的苦果”，佛从来不谈。

我过去说，佛关于业果，谈得更多的是类似于热力学的，两个状态之间的因果关联；而不是从动力学，怎样从这样一个状态，发展到下一个相关联的状态。为什么呢？道理就是这里所说的，因为这里的机制不容易理解。明确地说，连阿罗汉都没有办法很好地认识它，那个时代的自然科学水平，对于人的认识，更不足以支撑这类深细的东西，所以佛在那个时候不说这些。后世有很多论师未必体察佛不说的义趣，所以有了很多蛇足的添加，那是后话。好，今天关于正文和“按语”，就学习这些。

【佛法问答】

接下来，大家如果有问题，可以提一下，我们做一些探讨和交流。

问题1、为什么要做斋天？

法师：这个意思从哪来的呢？就是从正文中说到，如果这个人以十善行为主，命终之后生到天界或者是人中，他没有办法享用祭祀里边食品的这一类。

作为了解汉传佛教现有活动的一个佛教徒，应该知道不少地方做所谓的斋天，斋天的仪轨中用很多的食物，主要是就饮食来供诸天——但实际上这不是佛法。既然天无法受用，那是什么受用呢？要不然就是没有受用，要不然就是鬼趣的有情受用，或者最后撤供了，大家分一分，大家受用。

如果布施的心真诚，不管什么有情受用，当然都有福，这没有问题。但是佛教、佛法有什么用？怎么起的作用？这个是我们清楚的。即便这些暂时的、不究竟的利益，能有什么用？是如何起作用的？也要清楚。

斋天这件事，本来佛教里没有，又怎么变成佛教里有的？为什么在一些地区变得那么兴旺？对于这个，有意图的可以去看一看，并不是很隐晦，都可以找到来龙去脉的，这里不多说了。

法友：师父！生到地狱、天界、人间是新的世界，而死后成饿鬼是否还是在我们这个世界？

法师：文中所说的“新的世界”，并不必然（用我们今天的话说）是另外一个星球。如果综合古时候的世界观或今天的世界观，我们说生地狱、饿鬼、畜生、人和欲界天，基本上都是我们这个星球的体系，不是生到外星球

去，不是生到其他的世界，这个所谓的“新”是指他周边的环境。比如鬼趣有情，虽然跟我们生活在同一方天地，但是他周围的情况跟我们不太一样。当然地狱众生离我们是有一些物理距离，饿鬼有情不一定，也许有时候就跟我们擦肩而过呢。

问题2、祭品被谁受用了？

法友：请问师父！我们日常所祭拜的食物，所看到是被苍蝇或者小虫子们享用了，而故事中说的是饿鬼众生才可享用，这种不一致，我们该怎样去思惟？

法师：这里是说的这个情况，比如这个人亡故了，他受生到哪一趣，他能不能受用到，是这个意思。那很多祭品还被人享用了呢，比如说一些供的东西，请问佛受用吗？菩萨受用吗？最后不还是撤下来，到了人的肚子里去吗？

这里说的并不是这个意思，而是说像对于亡人的祭拜，这个亡人在哪一趣可以享用到这个祭拜，是这个意思。这个亡人受生到人、天中没有办法享用，里面的道理我已经说了，你比如说这个人受生到一个大富人家去，十月怀胎生出来了，那如果第二年，他前生周年祭日的时候，他前生的亲人用食品又去祭拜他，难道这个几个月的孩子那一天就饱饱的，不吃饭吗？不需要吃什么东西吗？当然不是啊，今生的他是受用不到的，是这个意思。你看到的被蚊虫受用，那不是那个亡人，至少绝大多数情况下不是。

法友：师父！祭拜的时候撤下来，人可以吃吗？

法师：既然是布施的心，自己就不要受用了。如果撤下来，就再用一种布施的心，布施给饿畜生。比如说洒在一些不常有人走的地方，又不至于特别地污了这些植物，这样就好。也不要担心饿鬼和畜生会不会打仗，他们受用的层面不一样，不用担心引起两道的战争，我们这一点祭品还起不到这样的作用。

如果没有更多问题，今天的共同学习就到这里，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《阿含经》的学习就到这里，祝大家吉祥！

054. 艺人塔罗布咤的悲泣

{ 恶邪见，娱乐大众能生天 }
{ 破愚疑，舍不善法信三 }

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》的第五十四则——〈艺人塔罗布咤的悲泣〉，这一则故事里会谈谈到一件令今天很多人都感到很吃惊的事，我们向下看，文说：

有一次，佛陀到摩揭陀国游化，住在王舍城北方的迦兰陀竹园精舍。

这已经是我们很熟悉的地点。

这天，迦兰陀竹园精舍来了一位当时著名的歌舞团团主，名叫塔罗布咤。

这位访客，用今天的话说，是娱乐界的重量级人物，他来拜访佛陀，要向佛陀请问一个他自己不确定的事情。

塔罗布咤礼见佛陀后，问佛陀说：“瞿昙！过去，我曾经听我们演艺界历代的前辈耆老们说：‘如果艺人在大众面前，能卖力地作歌舞戏剧表演，娱乐大众，让大众开怀欢笑，那么，以这样的因缘，艺人死后就可以生在欢喜天中。’对这样的说法，瞿昙！您说对吗？”

这是这位演艺界的重量人物——塔罗布咤团长问佛的问题，也就是说，从三世因果来看，他所从事的歌舞戏剧表演价值如何？给人在长远的生命苦乐上，带来的是何种影响？

他过去听到演艺界的这些老前辈们给他的说法是：“我们做的事情很好，我们在大众面前尽心尽力地做歌舞戏剧表演，让大家能够很开心，这是好事情，不仅现在世大家开心，我们做这样事情的人，命终之后还能生天，生在

什么天呢？欢喜天。”这是塔罗布咤团长，听他之前的这些演艺界的前辈们这样说。

因为他听人说佛是一切智人、是成道的人，希望佛用他的智慧来给他做决疑：事情是否是这样呢？佛陀听到他这个问题之后，告诉他：

“团主！我们不要谈这件事，不要问我对这件事的看法。”佛陀回答道。

大家有没有看过这样的经典：有人问佛问题，也不是什么不值得回答的问题，但是佛一开始并不想回答——这里就是这一类的情况。佛为什么不回答这个问题呢？因为佛要回答，必然要按照事情如实的情况来说；而以实情来说，对于现前所问的人，他过去自己认定的价值来说，是一个重大的冲击；这种重大冲击，很可能伴随着他内心感受的负面结果，而且，世间人因为自己认识和决心的问题，常常陷在无奈中——有多少在世间生活中，明明知道这样做不对、这样做不应该，但是人们又觉得自己被逼无奈，还得这样做。面对这种情况，佛陀第一不想伤害这个人，第二也不想给人家徒增困扰，所以当这位塔罗布咤团长问佛陀的时候，佛陀一开始并不想回答。

这件事，佛陀的这种表现，给我们一些启发，这就是佛陀的身教。特别是做佛法弘扬工作的人，特别是出家法师，我们不要做一个应答机，不要去做一个搜索引擎，人家提什么问题都给提供答案。有一些是我们合适提供的，有一些是不合适的；即便从戒律或者道德角度回复，也没有什么不合适的，我们还要考虑到更多的因缘，也就是在“有益”之后要考虑“适宜”的问题：这个话说出来，对于他真的好吗？他能够接受吗？要考虑这些问题的。我们告诉人家“要修行善法，要断除恶不善法”，这当然是对的，但是如果我们把断恶修善要达到的标准，对什么人都向最彻底的方向去说，那可能不是善巧的。这里是一个可供我们思考的例子。

佛陀表示“我们最好不要谈这件事，也不要问我这件事”之后，这位塔罗布咤团主还是想要知道，所以下文说：

可是，塔罗布咤团主还是不死心，接连问了好几次，佛陀只好说了。

再三请问，这件事也不是完全不可说，佛陀也就满了他的愿。佛陀并没有直接抛出一个答案，而是用对话引导的方式让他来理解这个结论，佛是这样说的：

“让我来问你，你就依你的想法照实回答。以前，世上还没有解脱者，

人人都还未离贪、嗔、痴，也不知道要离贪、嗔、痴，都还在贪、嗔、痴的束缚中，艺人的歌舞戏剧表演，内容也不离贪、嗔、痴，这样才能投其所好，吸引大家来观赏。当大家看艺人表演，放纵开怀时，岂不是强化了大家的贪、嗔、痴，让大家更被贪、嗔、痴束缚了吗？

这是佛陀引导他来思惟抉择演艺表演这件事跟烦恼的关系，以及跟苦乐的关系。佛所举的是什么呢？在佛出现于世之前没有佛法的年代，世上没有真正的解脱者解脱于老病死苦、解脱于无明烦恼。没有解脱者，那就意味着人人都没有离开贪嗔痴的烦恼，甚至不知道要离开贪嗔痴的烦恼。

这句话很重要——“人们不知道要离开贪嗔痴的烦恼”。即便有的世间道德提一些，也都很浅，不触及根本。以前就有人听了我们交谈，谈到内心如何在一些情况下不随顺错误运作，如何来调整它；这位来访的人跟我说：从前不知道心可以这样调整，也不知道心应该调整。为什么呢？想一想我们多数人，在接触佛法之前，每一天的生活、甚至这一生，都是在随逐贪嗔痴，被贪嗔痴所牵引，被贪嗔痴所驱使，哪知道什么离贪嗔痴啊，只知道去满足我的贪欲，只知道不断地扩大我的贪欲，而且还觉得这个好。意识不到“在贪嗔痴越来越炽盛的同时，自己被贪嗔痴束缚得更紧”，有这种认识吗？人们的贪求总觉得“很有道理啊，对我很好啊”，这实在是没什么智慧的表现。贪欲越强盛，被捆绑得越紧，被绑得越痛苦。

千般烦、万般恼，无贪一时了。但是人们又不肯。保持着贪嗔痴，保持着贪嗔痴不断地增长炽盛，又想生活得自在、安然，那怎么可能呢？这是背道而驰的事情。人们不知道要离贪嗔痴，被贪嗔痴束缚。

作为演艺的从业者，歌舞表演、戏剧表演的内容是关于什么的呢？我们看看今天演艺界的内容，应该说绝大多数也是一样的——“不离贪嗔痴”，为什么呢？这样才能投其所好，吸引大家来观赏。因为做这些表演，不管出于什么目的，都希望有人来看，甚至看的人越多越好。这样的话，怎么会不去迎合观众呢？一般人又不懂得要离贪嗔痴，反而还受贪嗔痴的支使，那么想要迎合大众，只好去随顺他们的贪嗔痴，甚至将他们的贪嗔痴煽得更加炽盛。

这也是今天的情况，演艺界或者说娱乐界，或者说广义的文化娱乐界——“文娱事业”，有多少都是渲染贪嗔痴，渲染得有水平，才能够抓住更多

的人群、更多的受众，才能有更好的经济效益，才能有更好的名声，或者说所谓的成就感。但是，如果是这样一种逻辑的话，就像下文所说：“当大家看艺人表演，放纵开怀时，岂不是强化了大家的贪嗔痴，让大家更被贪嗔痴束缚了吗？”这个人做的其实是这件事啊。演艺也好，包括今天的一些影视、游戏、文学等等，就是之前说的文娱相关的这些领域，我们看内容都是什么呢？怎么样才能够抓住更多人，怎么样才能把人粘在上面，那当然是要随顺人的贪嗔痴啊，要增长人的贪嗔痴啊。

不仅仅是文娱事业——文化娱乐事业或者演艺界，我们今天经济领域里，有多少东西未必是人家生活或者生命真的需要的，但是硬要去说服人家，或者说引导人家、培养人家，生起对这个东西的需求，而且越强盛越好。这里的问题要谈起来，其实确实有一些太尖锐。人家本来不需要，一定要告诉人家需要，把人家的贪心煽起来，然后煽得越来越炽盛，这是什么意思呢？这背后是真的想要帮助人吗？不还是要所谓的开拓市场吗？不还是要构建需求吗？最后表现为让人自动地、乖乖地把钱交到我这来——这个真的很好吗？当这个社会，大家都热衷于这个的时候，这个真的很好吗？请大家思考一下。

佛说了这个道理之后，又用一个譬喻来做形象的说明：

团主！这就像一个人双手被麻绳反绑在背后，又有人存心要为难他，让他更加痛苦，还不停地在麻绳上浇水，麻绳一吸水就膨胀，绳结就更紧，这么一来，岂不是让那人被绑得更紧、更痛苦吗？”

“是啊，瞿昙！”

“团主！所以还不能离贪、嗔、痴束缚的众生，再经歌舞戏曲的刺激，岂不是更增加他的贪、嗔、痴束缚吗？”

正说了前面的道理之后，佛陀又用一个“麻绳绑手”的譬喻，来说明这种行为在苦乐方面的影响。一个人如果被用麻绳将双手反绑在背后，今天我们很多人可能没有这种经验、没有这种经历。用麻绳的话，因为麻绳的纤维遇水之后，吸水会膨胀，会使绳结变得更收紧，实际就是原来这个绳子变粗了，内径变得更小，这样会使被绑缚的部位承受更大的压力，当然也就是被绑得更加紧、更加痛苦了。

被绳子绑，绑得更紧是痛苦的；那被贪嗔痴绑，绑得更紧，难道不是更

痛苦吗？我们学习佛法的人，冷静下来思考一下，都能够认可贪嗔痴的问题，也能够认可贪嗔痴是造成恼苦的，那怎么可以任着贪嗔痴去增长势力呢？那不是让自己的苦因更加强盛吗？苦因更加强盛了，那苦当然也表现得更炽然。还是常说的那个偈颂：“众生不乐苦，爱着众苦因；由自罪自害，岂应憎于他。”没有谁是以过得更痛苦为自己生活目标的，但是人们所爱染、执着的，却常常是导致更加痛苦的东西，这样的话，苦果现前的时候，难道不是自己造成的吗？为什么要怨天尤人呢？下文说：

经佛陀这么清楚的解说，和有力的譬喻，艺人塔罗布咤团主的心情直往下沈，但佛陀说的都是实情，也不得不回答佛陀说：“实在是这样啊，瞿昙！艺人们的歌舞戏剧表演，让大众开怀欢笑的同时，也刺激了众生贪、嗔、痴的增长，更强化贪、嗔、痴对众生的束缚力量。”

这位塔罗布咤团主听了佛这样说之后，确实觉得这是无可辩驳的，所以认同了佛陀的教说。这在今天，大家看到这些内容，会觉得“那今天很多事情不都是有问题的吗”？当然都是有问题的啊！这就是一个颠倒的世间啊！下面佛说：

“所以，团主！你们历代演艺界的前辈耆老们说，艺人作歌舞戏剧表演，娱乐大众，让大众开怀欢笑，以这样的因缘，死后可以生在欢喜天。这样的观点，是错误的邪见！老实说，持邪见的人，死后只有堕入地狱或畜生两种恶道的分，哪里还能升天呢！”

前边正面地帮助塔罗布咤团主，分析演艺行为与人贪嗔痴的关系之后，佛对他所引述的演艺界前辈们所说的话，加以了评述：“因为做演艺工作，让人开心，这样的因缘，死后可以生在欢喜天，这是恶邪见，这是错的。”为什么呢？佛法从来都不是说只要开心就好，或许有的心灵鸡汤会这样说，佛法从来不是这样。佛法从来不被一时的身心感受所蒙蔽、所左右，可能愚痴的凡夫会这样。佛法一直说：“我们要用智慧去审择。”

由文娱表演带来的一时开心，但那是随顺贪嗔痴的，是令恶不善法力量增长的，从生命之流来看，是更清澈了呢？还是更污浊了呢？那相应的，未来是导致苦果呢？还是乐果呢？去促成这件事的人造的业，到底是怎样呢？

佛在这里更指出：如果有这样错误的见解、这种恶邪见，并真心认可的话，那邪见这种不善法，特别是邪见所摄持的这些不善行，是要令人堕恶趣

的。这里单独说“恶邪见”——有邪见的人会堕地狱或者是畜生趣的，哪有什么生天的事呢？这是佛陀对于塔罗布咤之前引述的观点所做的评析。

听佛陀说到这里，艺人塔罗布咤团主，终于难忍心中的悲哀，悲泣流泪了！

他的表现是哭了起来。

佛陀看到这样的结果，也莫可奈何，只能抱歉地说：“团主！我刚才再三地不要你谈这个问题，就是怕刺伤了你啊！”

佛陀明确地说，至少这部经里明确地说，佛陀一开始不想谈这个问题，不单纯是从所谓事情的是非曲直来考虑的，他更慈悲地体谅对方的感受。这个感受也不仅仅是一时的内心感受，还有自己为之投入的整个事业被否定了，那是什么样的感觉啊？自己从前以为“这样对自己也好、对别人也好”，结果不是这么回事，又是什么感觉呢？所以一开始佛是出于这种慈悲，并不太想谈这个问题。塔罗布咤团主对佛陀说：

“瞿昙！我不是因为您这样说而悲泣，我是为自己长久以来的愚痴，被历代演艺界前辈耆老们迷惑欺骗而哭泣。

这是一个勇于追求真理的人，他并没有像一般人那样跳起来情绪化地捍卫我的事业，捍卫我为之毕生投入的事业，捍卫我过去的观点，捍卫我自己认定的价值。因为他听佛从烦恼相应的角度来分析，确实说服了他，那个譬喻也确实很恰切，他内心是认同了的，所以说这个人活得是真实的。

活得真实，不意味着任性——“我想怎么样就怎么样”，那叫活得真实吗？那叫活得任性，那叫活得不靠智慧，靠情绪。真正活得真实，是要探究真实、随顺真实，也就是说，要过有智慧的生活。佛法是情智和谐的，在这里边是要以智慧摄持的，总的来说是“以智慧摄持的、情智和谐的生活”，这样才能过真实的生活。

这位塔罗布咤团主是一个勇于寻求真理的人，虽然佛的这番话，完全否定了他过去工作的正面价值，但是他并不是因此而伤心，他为自己认定什么是对、什么是错上走了弯路而伤心。接下来，塔罗布咤说：

现在，我要质疑：艺人怎能靠歌舞娱乐众生而生天呢？

他听佛说了这个道理之后，觉得确实如佛所说的那样。这样是随顺贪嗔痴、增长贪嗔痴的，会把人带向何处呢？会把自己带向何处呢？

瞿昙！从今天起，我不再从事恶不善业的演艺行业了，我要归依佛、归依法、归依僧伽。”

他对佛陀说，自己放弃演艺行业，放弃自己在演艺行业的江湖地位，和所谓的人脉、财源，放弃这一切。既然认识到真理，就要过随顺真理的生活，这是这个人活得真的表现，而不是活得虚伪。

他向佛陀说：“我从今天开始，皈依佛、皈依法、皈依僧，成为世尊的在家弟子。”后面“按语”里说，如果参照南传的经典，有说他出家的情况。

到这为止，这是关于这一则故事正文的内容。正文的内容谈了一件可能让今天很多人有点惊心动魄的事情：演艺、歌舞伎乐以及歌舞伎乐所摄的这些事情，往往是增长贪嗔痴的，不管是沉迷其中的人，还是大力制造、推动这些相关产业的人，是应该要思量的。我们接下来看一看“按语”：

按语：

一、本则故事取材自《杂阿含第九〇七经》《相应部第四二相应第二经》《别译杂阿含第一二二经》。

“按语”一说明本则故事的取材。这里大家可以去看一看《杂阿含第九〇七经》，或者《相应部》在“聚落相应”附近的几篇经文都很值得一看。这里侧重谈了演艺相关的事情。

二、歌舞团主“塔罗布咤”，是位艺人出身的娱乐事业经营者，《杂阿含第九〇七经》作“遮罗周罗那罗”，而批注中引巴利本作“塔罗布咤”。《相应部第四二相应第二经》元亨寺中译本作“多罗弗多”，但经题作“布咤”，《别译杂阿含第一二二经》作“动发”。

接下来根据几个不同的经典，对于这位团主的译名做了一些探讨，因为译名有所不同，这里探讨的结果是这样：

或许这是译音、义译之不同，也或许是传说人物的变化，但故事的实质内容，三个版本并无大的差异。

这在我们看到同一部经典，不同的版本的时候，有时候会出现。像我们北传的《杂阿含》基本上是被认定是说一切有部所诵的，南传的《相应部》主要是上座分别说系所诵的。不同的部派所诵的有一些出入，这不奇怪，但是内容的实质是没有什么差别的，所以这也是确实性的一个保障。

今以简短好读之故，而取“塔罗布咤”之说。

作者说得很坦白，在这里并不是说取哪个名字是哪一个译的更好，或者是说更符合事实，而是从我们汉语发音，读起来更容易，用这个就好了。我是很喜欢这种风格——我们是什么就是什么，不必说过分的话，要如实。

三、故事的结尾，《相应部第四二相应第二经》说塔罗布咤随即出家、受戒，随佛陀修学，不久，就证得了阿罗汉果。

四、从这个故事知道，歌、舞、音乐、戏剧等娱乐事业，是与佛法不相应的，也是“八关斋戒”中的戒条之一。其原理，是因为这些娱乐刺激，会增强人们的贪、嗔、痴，与佛法的修学相悖的缘故。所以，在家佛弟子应当不要从事这个行业，更不用说是出家人了。

这是对于这个义趣的发挥，这个故事说得很清楚：像歌舞伎乐这些，是令人贪嗔痴“未生生起，生已炽然”的因缘。我们熟悉八关斋戒的人也都知道，八关斋戒中有一条叫“不歌舞倡伎、不故往观听”，为什么八关斋戒要戒这一条呢？为什么在沙弥十戒里要有这一条呢？

八关斋戒制这一条，是因为八关斋戒是佛慈悲在家众，去体会出家生活，培养未来善法的资粮，而为在家众所制的。它的蓝本就是沙弥戒，沙弥戒十条里，八关斋戒摄了其中的九条，除了“不捉持生像金银”（就是不持金钱戒）之外都有。意思就是说，想过出家生活，最低限度要符合这种生活模式；想离开世间那些增染的因缘，要过这种生活，是这个义趣。

这里说得很清楚：“因为这些娱乐刺激，会增强人们的贪嗔痴，与佛法的修学相悖的缘故。”在今天我们看得多清楚啊，特别是这些年，智能手机普及了，于是手机端的游戏也蓬勃兴盛了起来。过去在个人计算机端所谓“端游”的年代，不像这种便携的手机这么方便，而且市场规模也没那么大，所以对人们的影响——生活方式的影响、生命的影响，还不是这样显著。在今天大家都看得很清楚。

佛法的修学是要调伏烦恼，乃至最终息灭烦恼、根除烦恼的。真正要修行的人，调伏烦恼都来不及，怎么可以去煽动烦恼——没有生起要生起、生起了要更炽盛呢？这不仅不是修行，这是在做修行的违缘。如果说起来就好像生怕自己修行进步一样，所以多多制造违缘，好能在轮回里捆绑得更加牢固，好让这个苦绳能够更强烈地来逼恼我——实际上大家做的事情就是这样啊！

正因为如此，“在家佛弟子应当不要从事这个行业，更不用说是出家人了”，作者庄春江是在家身份，这话他不好多说，我不妨再饶舌几句。今天的很多出家人，以度生方便的名义，做很多本来不适合出家人做的事。做这样事的人为了给自己找借口，或者是自己真的这样认为吧，往往说很多高妙的话。既然那么高妙，那我们去做一些不让人产生贪嗔痴的，调伏贪嗔痴的，不更好吗？既然那么高妙，我们自己离开多余的情绪波动，那不更好吗？既然那么高妙，我们自己欲贪敛息一些，那不更好吗？出家人所过的生活，是佛真正用他的智慧依着生命的规律，特别是离苦得乐的规律、离染的规律，而做的一种相应规定。这不是为了约束谁，而真的是要保护，是帮助。一定不想接受这种保护、这种帮助，那说明这种生活并不是你想要的。

这虽然说的是出家众，那在家佛弟子也应该考虑一下：如果一个人认定的真理，跟他所采取的生活方式，是相背离、相冲突、相矛盾的，那他活得未免有点太分裂了，也未免活得有点太虚伪了吧。看看这位塔罗布陀团主的样貌，这是一个求真的人，这是一个活得真实的人。

五、如果说，歌、舞、音乐、戏剧等演艺，是自娱娱人，能带给人们欢笑，是有贡献的，会有好的福报，这样的观点，就是邪见了。

我们不要为了维护自己惯常的习惯，乃至过去的事业，一定要寻找顺我心意的话、顺我心意的观点。好不容易成为人一次，还是活得真实一点更有价值。

这里说这样的观点是邪见，主要是要说明邪见的问题。

邪见比错误的行为影响更深远，因为邪见者不知道自己所做是错的，就没机会改正，会一直错下去的，所以经中都说，邪见者堕地狱、畜生二途。

一件事错了，自己知道是错的，而且内心有明确作意：“我以后一定要把它纠正过来。”就算一时还没有纠正过来，这跟邪见人错谬颠倒地认为“我这件事干得对、干得好”而感到快慰欢喜还不一样。邪见相应的恶不善行，如果其他的因素都一样，那比带着正见、被烦恼一时催伏所做的不善行，果报要苦多了，所以佛法里有一个偈颂：“若有于世间，正见增上者，纵经百千劫，终不堕地狱”，这是跟这种恶邪见的情况恰恰对立的。

正见是如此的重要，邪见是如此的可怕。不要保护自己那颗脆弱的心；你并不是在保护脆弱的心，你是在保护自己错误的运作。

六、与这个故事类似的，还有《杂阿含第九〇八经》《相应部第四二相应第三经》《别译杂阿含第一二三经》的破斥战士奋勇作殊死斗，死后得以因此生天的邪见。

这一部的下一部经典——《杂阿含第九〇八经》，讲的是另外一个聚落主，他们这个聚落叫“战斗活”，用今天的话说其实就是靠着作战来养活自己。那是什么意思呢？职业军人，或者说像雇佣兵这样的身份。那个聚落主问佛的时候说：“他们古老相传，战斗活的从业者，就是这些职业军人或者雇佣兵，做这件事，这个行业好，死后能生箭降伏天”，也是因此生天。佛也是一开始并没有想对此给以回应，对方诚恳地再三请问，佛给了回应，做了一番讲解分析。跟这篇故事有一些相似，佛明确地说，那是跟贪嗔痴相应的，结果并不美妙，如果有以为这样战斗生天、战斗杀人伤害人生天的恶邪见，那么他未来去的会是地狱和畜生这两个里边的一个。下文说：

佛陀以在麻绳上浇水，能使麻绳更紧，来比喻带着贪、嗔、痴的歌舞戏剧表演，只会强化贪、嗔、痴对众生的束缚。

这个要譬喻什么很明确。但是下一句话，作者讲得有一点深意，大家自己品味。

同理类推，想以任何带着贪、嗔、痴之事，来止息贪、嗔、痴，可以说都是邪见妄想了。

注意！真正的佛法，不会让人用强化贪嗔痴的行为、言语，去止息贪嗔痴。那不是往火上浇油，然后希望这火能够熄灭吗？这是邪见妄想。这是关于这一则故事正文以及按语的内容，做这些共同学习。

【佛法问答】

接下来大家如果有问题，我们可以做一些探讨。

问题 1、做慈善如何引导发心？

法友：顶礼法师！弟子提议，大家把家中闲置的物品拿出来流通，有需要的人可以拍下，所得款项捐给寺院。但是在拍卖的过程当中，也算是引导贪嗔痴吧？

法师：文中说的是这个事情就是要随顺人贪嗔痴，甚至说强化人贪嗔痴的，事情的模式就是这样，是这一类要尽量避免。像这里提到的情况算是一种慈善方式，这里除了寺院，没有中间物质上的受益者，不管是把物品拿出

来捐赠的，还是出资拍的，大家主要的发心最好能够引导一下——都是为了促进对于三宝的护持——从这个角度为主。其他的，像捐赠物品的人，也让自己的物品得到了一番整理，也让自己的心得到了一番整理，也为自己培了一分福。花钱拍下来的，自己不要想买了一个便宜货，而要想：我这可真是现后都得利益，一方面拍下来一个自己有用的，另外一方面这个钱我还可以随喜人家物主，把它捐赠给道场护持三宝。这样用心多好呢！就是一念心的事情。这个要做好引导，好的事情要做好引导。

包括布施也是，这里其实就涉及到布施：用什么心来布施，做相关事情的参与人应该如何来用心。适当地加以一些宣导，会更有帮助。

法友：八关斋戒时，有人说佛教歌曲可以开缘，对吗？

法师：佛教歌曲是世间歌曲，八关斋戒是随顺出世间生活，所以不应该开。如果说一定要开，只能说这一批佛子，程度有点不行了。

问题2、其他艺术类如美术、体育等也如歌舞类一样增长贪嗔痴吗？

法友：顶礼师父！这里说的是歌舞戏剧是增长贪嗔痴，那世间说的其他艺术类型，如美术、绘画、竞技体育等，是否也是一样的？

法师：演艺表演为了抓住大众，必然要随顺人们的口味，投其所好。一般民众总是要被能够引动他贪嗔痴、引动他情绪的东西，才能抓住。这就是很多人修止观会睡着的原因，他的心不喜欢这些，他的心喜欢驰骋五欲，修止观没有味道。

其他的艺术怎么说呢？如果说作为个人陶冶涵养的手段，作为世间层面的，也未尝不可，比如说一些很舒缓的方式，可能对于身心有一点调节功能。但是如果想向于苦的息灭方向，这些达不到，这些做不到，这些会让人陶醉沉迷在其中，这些会让人的心随着境转，而不是让心于境得自在。从模式上来说，它还是沉迷五欲那一套。

这就是这个炽然的世间啊，这个世间这些东西如果真的对修道有好处，佛为什么制戒不让比丘们做啊？所以如果从纯粹修道的角度讲，这些应该说是障碍性的。但是对于一个在家的居士，如果不以此为自己的营生、为自己的支撑产业，而只是做一些辅助性的身心调整，这个也没有什么大问题。这里说的是把它当作支撑产业，这样就有是否邪命活的问题。

这就涉及到下一个问题：

法友：顶礼师父，打太极，锻炼为目的的，可以吗？

法师：可以！这就是刚才所说的，不以此为行业、为自己的支撑产业，自己适当地以用太极拳的方式来锻炼一下身体。还是在家的信众，这是没有什么大问题的。不过，在持守八关斋戒的日子里，最好不用。

问题 3、关于邪见

法友：师父！文中说持邪见者会堕地狱，这里的邪见应该不仅仅指“从事演艺事业会生欢喜天”，是吗？还有其他具体的邪见吗？

法师：这里的邪见主要指的类似于“非因计因”的这一些情况，特别是倒说因果的，把本来会导致堕不如意处的，说成是生天的因。我们中国相对少一些，在古印度的时候，因为修道氛围更浓厚，修行的情况更普及，所以恶邪见比较多。大家如果了解今天的印度也知道，今天的印度还是各种修道势力的热土。有人跟我说，印度人口也多，随随便便一个人竖个旗都能有几百万信众；这个可不是好玩的事——以盲导盲，相牵入火坑。

法友：是不是众生很多时候想的、下的结论，多数是邪见？

法师：有一种邪见叫“断灭见”，就是觉得“人死如灯灭”，这是我们这个社会很多人有的。如果再因为这个而去造恶，“我死之后，哪管它洪水滔天”，那就危险了，简单说这些。

法友：遇到邪见众生，我们应该如何面对？

法师：这不是一个问题啊，因为我们天天都会碰到啊。遇到了怎么面对呢？自己有慈悲心，也要有智慧，有慈悲、有智慧，这样，才能做一个又有光明又有温度的人，才能够真给人带去利益，而不会或者是拿道理来压迫人，或者是用一颗没有方向的心到处去所谓的随顺人。要不要说，要说到什么程度——要有一点智慧，更要有一颗热心。

问题 4、有些职业是恶业，但是世间需要

法友：顶礼法师！一个朋友常负责执行死刑，他很疑惑：是不是恶业，是不是应该辞职啊？

法师：这个看他自己。这个是恶业，是很明确的；自己怎么来把握，自己来看。《阿含经》中看到的佛教弟子众中也有人是军人身份，比丘有一条戒就跟作为佛弟子的将军被国王派遣去打仗有关系，因为他不知道自己能不

能够活着回来，也知道这里有不善法，所以他在出发之前特意去供养僧团。因为这个行为，有一个相应的戒律制定。

同样，下一个问题跟这个话题也是关联着的。

法友：职业军人、演艺事业都是贪嗔痴，那世间还需要这类吗？如果没有军人，那打仗谁去打？

法师：大家是不是觉得这个世间很合理啊？这个世间如果那么合理、那么好，我们为什么要从这个世间解脱啊？这世间有很多颠倒、有很多问题。就靠着这个世间的模式转下去，只是泥水沾得多多少少的问题。我们如果不反思，用东北话说，总觉得“劲儿劲儿的”，反思一下，很成问题的。

战争真的那么好吗？战争中杀人，真的那么好吗？那么值得歌颂吗？

《道德经》里说：“佳兵不祥。”像这些演艺事业，还有涉及到杀人的职业，明确地说都是有问题的；这也是佛对这类问题不太想直接回答的原因。这就是一个颠倒的世间，多少人转不过来这个弯；脑袋转过来这个弯，生活还转不过来这个弯。所以佛并没有太想回答。

佛根本就没有去约束世间人该怎样、不该怎样，每一个要皈依佛法僧三宝的人，都说：“我自己选择、认同这个，要按这个生活，我自己发誓：我要尽形寿皈依佛、皈依法、皈依僧，不杀生乃至不饮酒。”是自己的选择，佛从来没有要求。那些抛弃了世间，准备跟佛陀修习解脱之道的出家人，佛告诉他们：“你们既然要出离这个浊恶的世间、颠倒的世间，那么，这些不要做、这些要做，‘应如是、不应如是’。”佛讲得很清楚！如果出家了，又不想这样做，不想按照佛说的“应如是、不应如是”来生活，那何必出家？这是对世间、出世间略作一下分说。

问题5、佛教音乐与励志歌曲

法友：师父好！现在有的佛学院开有佛教音乐系，还有传统文化所谓的德音雅乐，以及一些励志歌曲，比如国歌、国际歌，应该怎么认识？

法师：不同的人应该有不同的认识，佛教徒应该有佛教徒的认识，出家众应该有出家众的认识。出家众要知道，就算有佛教音乐这回事，不是我出家人应该碰的。佛法在世俗的流传中，有很多“周边”被开发了，是不是符合佛法的义趣，这个要判断；适不适合出家人来做，更要清楚判断。

传统文化是世间法，那是另外一回事。至于说一般社会上的歌曲，佛教也没有说取消这一切啊，大家有注意吗？佛并没有去像其他宗教那样，对世俗生活过分地指手画脚，人家问他，他都不太想说，没有说：“你们必须这样生活，你们不这样生活不对，会怎么怎么样。”是你再三想知道，佛不想说，但是你确实太关切这个问题了，那就说——是这样的态度。世间人怎么样——我们把这个道理说清楚；事情是怎样——说清楚。个人自己来抉择，个人为自己的抉择负责任，如此而已。

今天时间比较久了，更多的问题暂时不说了。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！

055. 佛陀的无记回答

{ 佛不语，十四无记无实义 }
{ 善分别，颠倒非问宜舍置 }

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》的第五十五则——〈佛陀的无记回答〉，这一则故事反映了佛陀在回答其他人问题时候的基本准则。这里所说的“无记”，不是“善、恶、无记”的无记，而是表示“舍置”，就是不回答的意思。稍后会做更多的说明，我们先来看故事的正文：

有一次，一位名叫郁低迦的外道出家修行者，到王舍城的迦兰陀竹园拜访佛陀。问讯寒暄后，外道郁低迦问：“瞿昙！世间有边吗？”

“郁低迦！这是无记。”佛陀回答。

“那么，瞿昙！世间无边吗？”

“郁低迦！这也是无记。”

外道郁低迦到佛陀这里之后，首先提出的两个问题是跟“世间有边无边”有关系的，如果展开也就是今天所说的“这个宇宙到底有没有边呢”？佛陀对于有边无边的说明，都不做任何的回答，意思就是“这个问题我不回答”，这是“无记”在这里的意思，并不是说善、恶、无记。善、恶、无记是所谓的三性，有情一种身心的运作，如果是与净心相应地利他，在后世带来乐果的，被称为是善的，反过来被称为是恶的，既非善又非恶的被称为无记，这是在说善、恶、无记中无记的意思。这里的无记就是没有记别，就好像善的就打一个“”，不善的是打一个“”，那这个无记是不属于这两种中的任何一类的，没有特别的属性，既不是善也不是恶，称为无记，那是在善、恶、

无记这三性方面谈的无记。这里所说的无记是指的这个问题不予回答，在《俱舍论》里有一个偈颂，说到四种答置的方法：“应一向分别，反诘舍置记。”

“一向”“分别”“反诘”和“舍置”的四种答置方法中，“舍置”的意思就是不回答，就是这里说的“无记”。

佛陀的不回答，在郁低迦那边应该是不满意的，而且他还有其他的一些困惑，所以他接下来继续再问：

“瞿昙！那，世间是常呢？还是无常？生命的本体是身体呢？还是与身体分离的？真我在死后是存在的呢？还是不存在？”

前边问了“世间有边无边”之后，接下来问的一个问题是：“世间是常呢？还是无常？”这可以从两个方面去体会他的问题：一个当然是说我们一般谈的现见的现象是常啊、无常啊？当然，说到“世间是常还是无常”，如果从他关切的意思看，是说这整个世界，是一直这个样子呢？还是会消亡断灭呢？前边问“世间有边无边”更像是问空间的有无边界，这里问“世间是常还是无常”，如果做前面第二种把握的话，更像是在问时间的有没有边界：如果是常的，那当然是没有边界；如果世间是无常的、是断灭的，在世间断灭的时候，也就是时间的边界。应该说这样的问题里包含着这样的义趣。

下两个问题：“生命的本体是身体呢？还是与身体分离的？”所谓的“生命的本体”就是一般人觉得有的那个“我”——“我就是身呢？还是我跟身是别异的呢？”这是他的问题。

下面的问题：“真我在死后是存在的呢？还是不存在？”“真我”在经论中有不同的说明，比如叫“神我”，比如叫“如来”。我们汉传的佛教徒看到“如来”就觉得神圣，就觉得“这是在问佛涅槃后是存在还是不存在”，当然不是！“如来”在印度古文化、这些外道思想中指的就是所谓的“神我”，这里说成是“真我”是比较贴切的。

这后面的四个问题是关于“我”的：“我”与身是一、还是异？“我”在死后是有、还是无？存在、还是不存在？佛陀如何回应呢？

“郁低迦！这些都是无记。”

这些都是不给予回答的问题。郁低迦应该是不太服气的，他追问：

“瞿昙！您说这些都是无记，那到底您的主张是什么呢？”

“我问这些问题，您的意思是这些问题没有意义，所以您放在一边不回

答，那能不能够请你告诉我，您的主张是什么？您不关心这些，那您关心什么呢？又为什么关心那些呢？”这是郁低迦对于佛陀舍置这些问题之后的追问。佛回答说：

“郁低迦！我以自己正觉的体证宣说，使众生得以和我一样，彻底地脱离忧苦烦恼，尽苦而正觉解脱。”

佛对郁低迦的问题，这次做了正面的回答。佛说：我用自己实践的真知，自己亲自体证的结果，以此来宣说关于生命的真理——是怎样的流转，又可以怎样的还灭。使众生能够像我一样，依着出离之要道，修习戒定慧，生起无漏智慧，彻底地断除无明烦恼，能够究竟地解脱于忧苦，能够得到正觉解脱。

这是佛说的意思，佛说：我说的是这些，而且我说的这些不是基于玄想推论，而是基于生命实践的结果。基于佛陀自己亲身的体证，这意思就是说基于事实，基于确切无疑的事实，来说明相应的原理、方法，使众生也能够跟我所实现的结果一样，究竟地离苦，正觉解脱。

请大家一定要注意！这是佛法跟一般哲学不一样的地方。一般的哲学，应该说是一些聪明的头脑在思考，但是多数都是在基于自己的一些推敲之后，架构一个体系。佛不是自己从某个出发点去推论，最后得出结论、得出一个思想体系来，而是自己这样基于生命实践的结果，来把相应的原理和方法说给我们听。这就好比什么呢？这就好比一个是在基于假设，做一些理论推定；另一个是基于实践结果，把相应的原理和方法加以说明——他们当然是不一样的。郁低迦听了佛这样说之后，问了一个挺有意思的问题：

“瞿昙！那您说说看，世间到底有多少比例的人，是走您所体证的这条路出离解脱的呢？是半数？或是三分之一？”

郁低迦如果在今天，一定是一个思想家，一定是一个专心做学问，不在乎自己生命苦乐的人。为什么呢？他听了佛陀这样简要的说明之后，没有去问佛陀：“那你体证的是什么呢？又如何依之实践，得以究竟的离苦呢？”他没有问这个问题，他问的是：“你这样说，那这个世间有多少人是走你所体证的这条路，能够走向出离的呢？一半啊？三分之一啊？还是多少呢？”像这些问题，对于他没有什么益处，回答不回答都是闲话。所以对于这种闲话，佛就不说话了。

到此，佛陀就沉默不回答了。纵然外道郁低迦再三追问，佛陀都沉默以应，不予回答。

佛可不像我们一般人所想象的那样——因为慈悲，所以有问必答。如果用我们今天常说的话来说，佛陀的正知是非常强的，佛不会做那种没有意义，甚至反而滋长人烦恼的事情。大家觉得如果佛正面回答他之后，这个谈话会怎么发展？不着边际地延续下去，佛就变成了一个陪聊的人，所以佛沉默不予回答。顺着他的问题去回答“我知道、我不知道”或者“有多少”，对于对方真的向于离苦没有什么帮助。佛陀也不担心别人误解他“不能够回答这样的问题”，他只是关注“会不会对对方有好处”而已。

这时，在旁边的尊者阿难心想：不能让郁低迦这位修行人，错以为他问倒了佛陀，错以为佛陀害怕了答不出来！于是，尊者阿难就接下话题，回答说：“郁低迦！就让我打个比喻吧：譬如有一位国王，在边境建了一座十分牢固的城堡，为了安全起见，只留有一道城门进出。城门有一位守门人，聪明黠慧，擅长辨认进出的人，能阻挡所有不应当入城的人。守门人知道，城堡的外墙十分坚固，连个缝隙都没有，所有的人、畜，只能从这道门进出，没有第二个进出的可能了。郁低迦！世尊也是这样，知道所有已经出离的解脱者，不论是过去、现在还是未来，都是走断五盖、修四念处、七觉支这条道路而成就的，至于人数的多少，到底是世间的半数或三分之一，那就不重要了，佛陀是不会在这方面用心的。”

这一段是说当时这个事情向下的发展。郁低迦这样再三地问佛：“你这条道路有多少人走啊？半数还是三分之一呢？”佛始终不回答。在佛身边随侍的阿难，为了避免外道郁低迦有所误会，所以说了一个譬喻，来把佛陀的义趣加以说明。

前面的譬喻是说：在这样一座城堡中，只有一道城门进出，有一位聪明黠慧的守门人在这道门这儿，他知道周围这一圈墙没有什么缝隙供人、畜出入，所有人、畜的出入都只能经由此门。这个譬喻什么呢？譬喻佛陀明确地知道，只要是真正的出离解脱者，不管是过去、现在还是未来，他们的出离之道是无二的，也就是经中所说的“古仙人道”。这条道路是从入手功夫的“断五盖”到“修四念处”乃至“七觉支”等等最后达成的。这位黠慧的人明确知道的是这件事，这件事情很重要——别的地方没有办法出去，只有这

一道门户。至于有多少人从这进出，这里所譬喻的就是：有多少人通过这条道路解脱，特别在这个世间，这一时到底有多少？那并不重要，佛陀不会在这方面用心。

作为一个对于正确事情去做正确努力的人，如果没有相应的烦恼，没有我见、我爱、我慢，没有关于“我”的了不起，或者是需要外在的东西来做自我肯定这种需求的话，他只关心这件正确的事情有没有藉由正确的因缘在推动。至于说这件事情做得多大，有多么了不起，或者多么无声无息，那都没什么。我们一般世间人投入毕生做的事情，总是希望越大越好，影响越大越好，这里边是有深深的我爱、我慢的，也一定程度伴随着自己对于价值的不确定，要靠这些外在的表相以及达到一定规模之后，别人的认可、肯定，来确定它的价值，来让自己安心。一个真正价值明晰，内心离于贪嗔、离于我痴的人，像佛陀，他不需要这些。一半的人走这条路，三分之一的人走这条路，或者千分之一、万分之一、百万分之一都没什么，佛陀只是去做这些令众生得度的因缘。

因为这件事情是双方面因缘和合的，就像教育、就像医疗一样，是双方面因缘和合的。只有教者这一方面的努力，没有学者那方面的因缘配合，一个好的教育也很难达成。只有医者的努力，没有患者的配合，一个比较好的治疗也很难达成。在佛法中也是这样，佛陀只是为众生做得度因缘，众生是否能够得度老病死海，不全在佛那边，也在于每一个人：一方面是否有这样的善根福德，另外一方面当这些因缘现前的时候，自己如何抉择，做出了怎样相应的努力。

这一则故事所说的其实就是我们一些佛教徒熟悉的所谓“十四无记”，这些问题佛不作回答，原因是什么呢？“按语”里有进一步探讨，我们向下来看“按语”：

按语：

一、本则故事取材自《增支部第一〇集第九五经》《杂阿含第九六五经》。

“按语”一说明本则故事的取材。

二、经中常见佛陀以“无记”来回答的论题，共有十四项，后人称为“十四无记”，即：（一）世间常（二）世间无常（三）世间亦常亦无常（四）世间非常非无常（五）世间有边（六）世间无边（七）世间亦有边亦无边（八）世间非有边

非无边(九)如来死后有(十)如来死后无(十一)如来死后亦有亦非有(十二)
如来死后非有非非有(十三)命身一(十四)命身异。

这样的十四项，这里需要特别强调的就是，这个“如来”所指的就是神我、真我，一般人所觉得有一个始终不变的那个“我”——我一直是我是。

这十四项，《大智度论》作：“世界及我常？世界及我无常？世界及我亦有常亦无常？世界及我亦非有常亦非无常？世界及我有边？无边？亦有边亦无边？亦非有边亦非无边？死后有神去后世？无神去后世？亦有神去亦无神去？死后亦非有神去亦非无神去后世？是身是神？身异神异？”（《大正大藏经》二五册七四页下）

这是《大智度论》里谈的“十四无记”。

比对来看，《大智度论》将“世界”与“我”并列，透露了这个论题的方向，是在论世间常住自性的有无。

这里在探讨什么呢？包括佛为什么不回答呢？就是这个外道前提性的认定——这个世界是有实体的，“我”是有实体的。这个有实体的世界，是有边的呢？无边的呢？这个有实体的世界，是常的呢？还是断的呢？包括“我”，觉得有一个实在的“我”：那死了之后，“我”有去后世吗？还是没有去后世等等？“我”跟身一？还是异？

当他前提性的认定“世间是有实在自体、是有自性的，‘我’是真实的，有这样实在自体的存在、实在自性的存在”，那么他的问题，就没有办法顺着他的路给肯定、否定的回答。因为顺着他的路做任何回答，都是对他错误前提的认可。他前提错了。所以这里强调，从《大智度论》把“世间”和“我”并列来谈，能够比较显著地看出来这里论的真正核心的议题是自性的有无。

其中，“神”显然与“如来”“命”同义，透露了十四无记中的“如来”不是指佛陀，而是另一个印度惯用的含意：在轮回中如如（不变）而来的生命主体。

上文所提的“神”，也就是指的“神我”，“如来”“命”，它们都是指的生命主体，在谈这个问题，也就是所谓的“我”。所以下文说：

神，即是神我、真我，指的是身命的主体，也就是“命”。

这是典型的外道见，但是很可悲的是，今天不光鸡汤文在谈发现真我，有多少自以为自己在学佛法、宣扬佛法的，也都在谈破除假我、发现真我，

然后在这个真我上来建立生命的意义，感觉很妥帖、很稳当，很放心、很欢喜——这是外道见，并不是佛法。

这是“按语”二，来揭示这“十四无记”主要在谈什么样一个问题。为什么避而不谈，佛不做回答，这在下面有说明：

三、这样看来，十四无记的前十二项，其实只涵盖了二个论题，即世间自性与真我的有无问题，因为“亦有亦无”骨子里还是“有”，“非有非无”骨子里还是“无”。

大家有没有意识到啊？我们常说“有、无、亦有亦无、非有非无”，至少有人愿意这样说，特别是佛法中一些人，总觉得这样说，很玄、很妙、很美、很舒服，实际上这翻来覆去都是在说“有”和“无”。“有”和“无”本身在表达着“有、无”的观点，这是挺明显的；好像“亦有亦无”就复杂了吗？“亦有亦无”归根到底还是在表达肯定的“有”，不仅是“有”，而且是比较玄妙的“有”；“非有非无”，是在否定“有”和“无”，还是否定的意思，还是个“无”。这样看，他说“归根到底是在探讨‘有、无’的问题”是正确的。

而第十三、十四项也可以看成一个论题，但，严格来说，这个论题也不离“真我”的范围，所以，虽有十四项，实际上只是二个论题。

十三、十四就是“我”与“身”的一异的问题。虽然看起来跟前边直接谈“有、无”不太像是一个问题，但是这也是基于“真我是存在的”这样错误前提，引生的次级问题。因为前提是错误的，所以这里“十四无记”统统都是伪问题。对于伪问题，那样一本正经地顺着他的路去回答，那不是智商也拉低到同一个水平了吗？不是承认他伪问题中的前提错误了吗？所以当然不回答。

正因为这个论题也不离真我的范围，所以虽然可以以十四个问题表现出来，但是归根到底就是探讨两个论题，也就是“世间是否有自性”和“我是否有自性”这样两个问题。

再进一步论，世间自性是真我（我的自性）的反射，这样，十四无记的根本论题只在于“真我”而已。

他感觉“世间的实有自性”，其实是基于“我的实有自性”的一种投射。如果从这个角度看，“十四无记”的根本问题就是在于“觉得有一个真实的

自我”。因为在这样的生命体上感觉有一个真实的自我，类似的错觉在世界上投射，就表现为对于世间实有自性的迷执。

这个问题其实可以用前边作者另外的话来说明它，就是这两个问题本质上是同一个问题，就是执着“法有自性”。不管是表现在有情边还是在无情边，都是执着“法有自性”，是这样一个问题而已。

这类的论题，与佛陀主张的“缘起无我”格格不入。

缘起，就不可能是“常”的，就不可能是一整个的、有主宰得自在力的，不可能是“我”。如果深切地说，既然是缘起的，就不可能有自体这回事。

“自”的意思，在人们内心的认知中总是有“它就是它本身”的这种感觉、这种认知。“它就是它本身”是反缘起的，缘起的意思就是它本身不可得，也就是自性不可得的意思。体会到这个，就叫作懂得了缘起的就是无自性的，缘起的就是性空的；无自性就是性空的意思。所以，正确地通达缘起，自然就会得性空，并不是离开缘起现象去个别地、单独地、额外地再说一个空；缘起的就是性空的，“色即是空，受想行识即是空”。

四、“无记”就是“无可奉告”。

前面有说，这里的“无记”不是善、恶、无记那种没有善恶计别性的无记，而是无可奉告，而是不回答，而是把这个问题放在一边不去做回应。

为什么佛陀会以“无可奉告”回答呢？

所谓的“这是无记”，就相当于说“你这个问题，我无可奉告”。佛为什么这样来回答呢？

因为这些问题的本身（真我、自性），就是个错误，是“颠倒之见”，是“戏论”，是“邪见”（《增支部第十集第九五经》译作“成见”），所以，答“是”不对，答“不是”也不对，只能以“无可奉告”回答。

也就像前面所说的，他之所以有这样十个问题或者是十四个问题，根本原因在于他有前提性的错误认识，觉得“有这样的真我存在”，觉得“有这样法本身存在，世界本身存在”，所以他派生了这些问题。但是这个前提认识是错的，是颠倒的，是违背于真实的，也就是所谓的“戏论”。

在这样精神与物质交织的生命之流中，没有一个常恒住不变异、有自在能主宰的“我”，而反过来执着有这样的“我”，这就是颠倒，这就是戏论，是邪见；世界也是如此。

基于这样戏论问的问题，当然不能够回答“是”，也不能回答“不是”。问“我跟身是一啊”？你说“是一”，好像是在回答“我跟身的一异”，其实你先肯定了有真我，是吗？在这样的回答中就先肯定了对对方错误的前提。那否定——“我跟身不是一，是异的”，那否定“我跟身是一”，这里虽然好像否定了这个命题，但肯定了命题的前提——真我的存在、真我的肯定——这就糟糕了。所以对于这样的问题，当然不能够随着他的问题去转，答“是”答“非”都不合适，放在一边不回答。所以佛以“无可奉告”来回答。

当然，去驳斥所问的问题本身也可以，但那是离开本题，导入另一个问题，或许不是印度当时共许的答问方式。

这是什么意思呢？像刚才所说那样，可不可以直接指出来：“你这是伪问题，因为你在问问题之前，其实隐含着这样的前提，而你这样的前提是不成立的。所以，你基于这样前提成立，发展出来的问题是伪问题，是自己创造的问题，基于错误前提创造的错误问题。

这样回答可以不可以呢？在今天当然是合适，但是在古印度的时候，特别是像佛这样的人基本不会这样回答。为什么呢？人家问我这个问题，并没有问我前面那个“世界跟我”的问题——“世界跟我是不是存在啊”？他认为真是存在啊。我这样离开现在这个问题去指出那个，那不是他想要的，但是他想要的——“对不起！我不可以给，也没有办法给，无可奉告”——所以佛是这样的态度。

大家在生活中可能也没有接触过离欲的人，没有看过离欲人的相貌，所以对于像佛这样真正离欲人的心态很难体会，但是我们从经律论中留下来的一鳞半爪，慢慢地来体会琢磨，还是会有一些受益的。下面是作者举例子，来帮助大家理解这里边的义趣：

举个例子来说，过去以为地球是不动的，太阳和月亮都绕着地球转，这是“颠倒之见”。如果现在还有人以此为前提，问：太阳绕地球比月亮绕地球快还是慢？那要怎么答？答快或慢都错，那就答“无可奉告”！

这是举一个喻来说明，基于错误前提制造出来的错误问题、伪问题，你是没有办法顺着他的脉络来简单回答的。如果不抛出针对前提的问题，只是对他问题本身，那是不能够说“是”，也不能够说“非”，只能是“无可奉告”，是这样的态度。

这里举的太阳月亮还都是现象真实，其实也可以说其他一些喻，大家也许看得更清，就比如我们都熟悉的“皇帝新装”的寓言。那请问：皇帝的新装，是有重量还是没重量啊？它是保温还是不保温啊？你说“没重量”，你说“不保温”，那就肯定了皇帝新装的存在，是这个意思。

五、佛陀不是什么事都知道，像外道郁低迦所问人数比例的问题，就不是佛陀所关注的。可以说，佛陀只关注于生命的解脱，以及如何教导众生解脱而已，其他不与生命解脱“专业领域”有关的，佛陀就不会投入，不会回答了。

后面这几句话说得是比较准确的。佛陀所关切的核心就是有情的离苦，生命的解脱，跟这个无关的，佛不投入精力。就像在余处我们常举的“掌中之叶”的典故，佛问：“诸比丘！是我从地上抓起的落叶多啊？还是在这个森林中树上的叶子多啊？”大家站在这个森林里，其他比丘回答佛说：“当然是森林中树上的叶子多。”佛说：“我知道的法就像这林中之叶，但我说的法就如这掌中之叶。为什么只说这掌中之叶的法呢？因为它能够给人带去真理，带去解脱。”要理解佛法的这个义趣，佛陀的这个义趣。下面作者说：

如果臆想佛陀“无所不知”“无所不能”，或者臆想“如果佛陀活在现代，他一定也能造航天飞机”，那是“神化”的无明投射罢了，无关生命解脱的佛法。

这里其实涉及到一件事，就是如何来认识“正遍知”的问题。正遍知，在早期的经论里，比较明确地指向类似于“知苦、断集、证灭、修道”这些，能够正遍知，就是对于四谛法的正遍知。当然，你如果说佛陀的智慧在其他方面的表现，有没有呢？当然有，只是佛一般不表现而已，包括佛陀的神通力，佛一般不表现，不意味着佛没有。

这个世界不存在“无所不能”，因为很多事情不是某一个单方面的因缘就能够决定的。佛如果“无所不能”，那他就应该能让我们解脱，以佛的慈悲，如果这个是可能的话，我们就已经解脱了。“无所不能”是不可能的，那是反缘起的。

那佛陀的“正遍知”有没有可能知道其他法呢？有可能，如果佛入定用神通是可以知道很多事情的，这个没问题。你至于说佛生活在现代能不能够造航天飞机？这个问题其实探讨得有一点远了。作者的意思好像“这种想法

一定不对”，那也不一定，为什么呢？一方面如果这个时代真的有佛陀出现，或者佛世的时候就有航天飞机这些技术的话，佛陀真的有可能知道：一方面他在家时候有可能懂，再一方面他以他心智知于众生心心所，可以通达。我们只是用最简单的来说，不说其他的可能。所以一定说是佛不能知道，那是另外一个极端，在这里也应该小心谨慎一些。

六、另外，在《相应部第五六相应第四一经》中，佛陀曾告诫比丘们不要去想十四无记这类的议题，为什么呢？因为这类议题与佛法的修学不相应，不能帮助我们离贪、嗔、痴，不能对我们趣向解脱有所助益。

这也说明了佛为什么不回答，佛的关切只在于帮助众生离苦得乐，走向生命的解脱。比丘们不去想十四无记，为什么呢？因为十四无记是基于错误前提发展出来的，比丘们修习如实观察，是要破除我见、破除“我”的颠倒想的。如果真的破除了“我”的颠倒想，破除了我见，就不会有基于感觉有实在的自我、真实的自我而引生的相关问题，这样，十四无记也就不存在了。反过来说，这个比丘在考虑十四无记的问题，说明他缺乏正知，缺乏正念，他已经随顺着我见的颠倒，随顺着过去的错误——基于有“我”，想了很多事情。说明他没有足够强的正念正知，也没有绵密的修行。如果有的话，他不会让这个思潮跑到那么远，基于“我”，考虑到那么多问题。他应该在密集地观察修习中，刹那刹那、不断地破坏过去捏合“我”、执取“我”的这种错误。这是这一次对于第五十五则故事的学习。

【二、佛法问答】

接下来大家如果有问题，我们可以略作探讨。

法友：师父！“亦有亦无”骨子里还是“有”，“非有非无”骨子里还是“无”，这一处具体该怎么去理解呢？

法师：“亦有亦无”，那叫又有“有”又有“无”，是“有”啊；“非有非无”，既没有“有”又没有“无”，那是“无”啊，简单地说就是这样。这里的“有、无”，是说存在了——“存在不存在，是怎样的存在”——在探讨这个问题。

这里不去深说它，因为这里深说的话，我们可能真的要结合后世的一些论著和论著中探讨的问题，来把它说得深细一些，大家才能看清楚。这个问题回答到这里。

如果关于今天所学的内容，大家没有更多问题，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！

056. 不能导向涅槃的无记——一个治疗箭伤的譬喻

{ 拔毒箭，莫忘初心修净行 }
{ 且谨记，佛所不说一向说 }

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》的第五十六则——〈不能导向涅槃的无记——一个治疗箭伤的譬喻〉，这一则故事跟上一则讲的“十四无记”有一定的关联，在这里我们也能看到佛不回答这一类问题的原因。文说：

有一次，佛陀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。那时，尊者摩罗迦子在独自禅坐中，起了一个想法：

当时佛在祇树给孤独园，有一位出家众叫摩罗迦子，他在禅观中有了这样一个内心的活动——

“世尊对‘世界是常、无常、有边、无边，生命与身体是一、是异，死后真我的有、无、亦有亦无、非有非无’这些观点，都不主动表示他的看法，别人问了也都被世尊搁置，或是拒绝回答。我实在不赞同，也不能接受世尊这样的作法，如果世尊不告诉我这些论题的正确答案，那么，我将质问他，舍弃、离开他。”

这个人在禅坐中想起了这件事——世尊对于这些问题从来不主动谈；有人去问，佛陀也是放在一边，不予回答。这位叫摩罗迦子的比丘，觉得这样实在是不能够认同的，也觉得这样并不是自己能够接受的，他甚至想要去问佛这样的问题，如果佛仍然是这个态度，那我就不跟他学了。

于是，尊者摩罗迦子就去见了佛陀，要佛陀对上述十个论题给他一个明确的答案，要是不知道答案，也要承认是不知道，否则，就要舍弃离开他。

大家想想这个场景也是蛮有意思的。

佛陀听了他的来意，反问他：“摩罗迦子！我之前曾对你说：‘来！摩罗迦子！来跟我修清净行，我会为你解答世界是常、无常、有边、无边……等等论题’吗？”

“没有，世尊！”

这个摩罗迦子到佛那里摆出一副“我要探究这些问题的真相，你知道就是知道，请告诉我；如果不知道，也不要沉默，告诉我‘不知道’好了。你如果还是像从前那个样子，那我就离开了”，佛陀反过来问他说：“你最开始为什么来跟我学习的呢？我有主动跟你说过‘来！你跟我修行，我给你解答这些问题’吗？你是因为这个来的吗？或者我请你来跟我修行，然后许诺要回答这些吗？”“当然不是了！”下面问：

“或者，你来出家时曾要求我：‘世尊！我愿意跟随您修清净行，但愿世尊为我解答世界是常、无常、有边、无边……等等论题’吗？”

“也没有，世尊！”

“既是这样，你这个迷途的人，到底你能舍弃谁呢？又舍弃了什么呢？”

“最开始我不是这样许诺——是为了帮你解决这些问题，让你跟我出家的。第二点，你当时来跟我出家修道，是为了了解这些问题来跟我出家修道的吗？”“也不是！”“既然这样，你出家修道并不是为这个，那你现在到底要舍弃什么呢？要舍弃谁呢？”

人的非理性，表现得很有意思，这就是其中一个例子。多么简单的逻辑呢，这种事情在智慧不充分的头脑中常常发生，在家众的工作和家庭生活中常常会看到这样的事情——人们往往不知道自己到底为什么做这件事，真的不知道。为什么呢？因为头脑不清明，因为内心不清晰也不够稳定。为什么会这样呢？一方面是智慧不够，另外一方面被贪嗔所左右，心被自己所贪染、爱取或者是说排斥、嗔诤的这些对象牵着走。这话说的是境界牵心走，实际不关境界什么事，就是这颗心自己运作错误了，在境上发生了迷惑，所以有种种问题；这些问题久了，成为主导性的力量，自然就表现得很颠倒。这位摩罗迦子的表现只是其中一端。

佛的回答也是很有意思，佛的反问是：“你为什么来修学的呢？是我请你来为了说明这些问题的吗？还是你为了搞清这些问题才发心出家的呢？”

佛肯定不会说“你来，我教你这些问题”，如果对方说“你帮我解决这些问题，我就跟你出家”，佛也未必答应他。佛是一个离欲的人，他才不把随从弟子、徒众的增多，纯然地当作一件好事，也不把那个摄成是“我所”的增长，更不会摄成是“我”的增长，更不会认为这证明了什么，增益了我什么——跟世间人是不一样的。实在来说，这个人愿意跟佛学习，佛不会觉得“我的弟子、我的影响在增长”；这个人离开僧团，甚至退道，佛也不会觉得“我的影响、我的弟子在减损”——不摄成是“我的”。我们一般人很难啊，在家、出家，这颗心真的要向于随顺如实、随顺法，不要随顺烦恼；随顺烦恼，好的事情也搞得杂染相应了。佛接着说：

如果有人要得到这些论题的答案，才愿意修清净行的话，那他可能到命终了都还找不到答案。这就像有人被毒箭射中了，亲朋好友要赶紧为他找医生来治疗，但他却说，在还没调查清楚射箭人的种族身分、姓名、高矮、肤色、住所，及所用的弓、弦、箭头、箭身、尾羽的材质与制作方式之前，不准为他拔箭治疗。这样，这些问题还没调查清楚前，这个人早就没命了。

佛举了一个譬喻，指出如果一个人以得到这些问题的答案为前提，才愿意修清净行的话，那他终其一生可能也找不到答案，也没有办法开始修行。用箭喻来说的话，就像一个人被毒箭射中，别人张罗要给他治疗，他却说：“在我还没有搞清楚关于这次中箭的一切相关问题之前，我不拔这支箭，也不接受治疗。”那他说的这么多问题，没等他搞清楚，他的命也就结束了。要是中国人，可能还会写下最后的遗言吧——“家祭无忘告乃翁”。

人的执着确实是这个样子，有的时候实在是很无厘头，就是在这一个问题上较上了，“一定要搞清楚它，不然怎样”，这个时候就没有理智的抉择。搞清楚，怎样呢？不搞清楚，怎样呢？再说，到底要解决什么问题？这个问题是不是解决另外根本问题必须跨过的啊？没有去想。只是因为“我想知道这个答案，我好奇，我就是要知道”，这还是随顺烦恼的相，没有正智抉择。

摩罗迦子！不论解答了世间是常、是无常与否，我此时此地一直教导大家应当灭尽的生老病死、忧悲恼苦，都照样存在着。世界有边、无边……等其他论题也一样，不论这些观点的有无，我此时此地一直教导大家应当灭尽的生老病死、忧悲恼苦，都照样存在着。

佛前边举的中箭治疗的譬喻，指的是什么呢？人的这一生虽然值遇佛法，但是寿命还是无常的，甚至从长的生命轴上来看，这一生也是很短的，这几十年很快也就过去了。关于宇宙的很多问题，人类文明向前推进了两千年也没有完全解决，问题还是层出不穷。像这样，充满了对这一切（对于生命苦乐来说）枝末问题渴求的人，一生都在这些问题上驰求，他即便很清楚地知道“恒星是怎样产生的，恒星在什么条件下衰老、死亡，会变成白矮星，变成终止星，甚至变成黑洞”等等等等，知道很多事情，然后他生命本身得到什么滋益吗？更不要说生死轮回的解决、苦痛究竟的止息，生老病死、忧悲恼苦也可能没有什么真正的变化，否则佛就应该教我们那些了。

佛是为了众生离苦而说法，所说的都是苦的现象、苦的因、苦的解决以及如何去解决，除了这些，佛没说别的。因为“世界常、无常”那些，对于生命最关键的问题并不是必要的，讲多了，“大道以多歧亡羊，学者以多方丧生”，这一生每一条路都探一探，哪一个也没走多远，最后时间都荒废了，空空地度过了。所以佛在这里又特别强调一下：你所关心的问题，跟生命本身的苦乐和苦乐的规律关系不大，对于苦的根本止息没有作用，了解、不了解都没有作用——了解了这些，不导致苦的息灭；不了解这些，仍然可以灭苦。那这个人如果关注于生命究竟离苦得乐的话，在有限的这一生中，他应该致力于什么呢？

大家看到这里，不要以为佛陀是说“这一切世间的学问是完全无益的”。世间的学问在世间层面上，有一些当然是有好处的，能给人带来利益的。但是摩罗迦子是个出家人，是为了究竟解脱于苦而出家修道的人，在这个时候像着了魔一样地在这些问题上纠缠，甚至搞的好像不能满足他的这个好奇心都要退道的样子，这就是很奇怪的事了。当然也不奇怪，人心就是这样子，所以佛首先重重地点醒他，让他的心调伏下来、柔软下来，然后再给他指出这里的症结。接着佛强调：

所以，摩罗迦子！要记住所有我不说的，记住所有我所说的，就让它保持那样吧！

我们总觉得自己很有智慧，甚至有时候有一些人说：“佛怎么不说这些方面呢？”佛出现在世间，本来也不是为了满足我们好奇心的，也不是为了陪我们玩的。佛出现在世间，只是为了给众生指出离苦之道而已，有因缘的、

愿意走的就走；因缘不成熟的，佛做的因缘放在那儿，就看自己这边了，就像过去常常引经说的良医喻和良导喻，佛那边该做的因缘做了，剩下的事情，个人为自己负责就好。

佛这里特别对摩罗迦子强调说：“我说这些，是因为它对人的究竟离苦有好处；我不说那些，是因为它对人的究竟离苦没有什么真正的作用。所以记住我说了什么，也记住有哪些我不说，并且不要添加也不要减少，就让它保持那个样子。不要因为自己的喜好和倾向，就去增加或者是减损，就让它保持那个样子。”下文说：

什么是我所不说的呢？“世界是常、是无常、有边、无边，生命与身体是一、是异，死后真我的有、无、亦有亦无、非有非无”，这些论点的任何一项，都是我所不说的。

把前面十种无记又说了一遍，强调一下：“大家一直在问、我不回答的这些，就是我不说的。”

为什么我不说呢？因为这不能令人获益，不与正法相呼应，不是清净修行的基础，不能导向理智，不能导向觉悟，不能导向离贪，不能导向灭尽，不能导向寂静，不能导向涅槃。

佛很明确地说明了“这些问题佛为什么不主动说，其他人问，佛也不回答”，佛可不是要做个哲学家，要让每个人承认他的智慧与博学，佛要做的始终就是一件事情——帮助众生究竟离苦，如此而已。其他的事情跟这件事比起来，可以说都不是带来真正利益的。用轮回的眼光看，无始以来，生死浮沉，除了证悟圣道，轮回里什么好事情没有尝过呢？论里说天宫都不知道去了多少回，甚至天王都不知道做了多少回，那不比世间的什么大富豪、什么国家元首，不管是福报、权柄还是受用都强多了？那又怎么样呢？到现在还不是这个样子吗？今天还在追寻这些，到头来又能怎么样呢？一生一生被无常所磨灭，“积聚皆销散”，有什么意思呢？这些世智辨聪的东西，有了也不解决根本问题，只是激发着人更加昂扬地在轮回中奋勇前进，有什么真正的益处呢？

这里说“因为这不能令人获益”，不是一般意义上的利益，世间的利益或许会有，像科技的，像一些学术的进展，可能会有，但是这个并不是真正的利益所在。大家现在可以向下看一下“按语”三，根据《中阿含第二二一

箭喻经》把原经文列了出来：

原经文译作“非义相应，非法相应，非梵行本，不趣智，不趣觉，不趣涅槃”。

这里白话所说的“不能令人获益”所对应的是“非义相应”。庄春江居士把它翻译成“不能令人获益”，应该说义趣上是对的，而且也蛮深刻的。不过只从中文来说，用今天另外一个大家熟悉的词来对应这个“非义相应”的义也是可以的，是什么呢？是价值。因为“世界有常、无常”等等这十个论题并不带来真正的价值，或者说并不跟真正的价值相应。真正的价值何在啊？过去我在讲到价值的时候做过一些剖析，最后根据大家共同的关于价值的根本体会和感受推出来“我们感觉有价值的，归根到底是跟有情离苦得乐相关联的”，价值表现在这儿，所以这里说的“非义相应”更像是指的这种价值。“世界有常、无常”等等这十个论题并不是真正指向有情的离苦得乐，并不指向有情的究竟离苦。

我们回到上面的故事正文——“不与正法相呼应”，它与法也不相应。法的意思主要是说的真理，关于生命的如实相、如实性、如实的规律，这是法的内容，这是“若佛出世、若不出世，始终如是”的客观规律。这些问题与这样生命苦乐、离苦得乐的规律是不相关的，这叫“不与正法相呼应”。

“不是清净修行的基础”，“清净修行”就是原经文所说的“梵行”，这个梵行是广义的，指的是究竟完善道德的实现，其实也就是指的以无漏智慧彻断烦恼的整个修行。这里以“清静修行”来对应“梵行”，也很好。为什么说这些不是清净修行的基础呢？因为清净修行的基础是苦的现象（也就是问题）以及苦的根源，那么想要究竟的息苦（也就是清净修行），当然要灭掉苦的根源——惑（无明烦恼）。整个修道，是建立在“无明缘行乃至生缘老死”这样生命现象与规律基础上的，而不是建立在“世界有边无边”等等这些问题及其回答上的。清净的修行，是“无明灭则行灭乃至生灭老死灭”，缘起是清净修行的基础，而不是这十四无记所包含的问题。

“不能导向理智”，这里所说的“理智”不是一般意义上的思辨智慧、世俗的学问，而是指的佛法对于生命如实透视的智慧。如果没有对于生命如实透视的智慧——无我的智慧，那就没有办法突破过去根本错误的局限，也就是始终被困缚在凡夫颠倒的境界中，没有办法预入圣者之流，没有办法导

向令人生命发生质变的智慧。

“不能导向觉悟”，前面那个“理智”主要指的智慧，这个“觉悟”主要是指从迷谬到正觉这样一个动态的过程。“不能导向离贪”，因为有贪爱，所以有种种问题，有种种内心的烧恼和忧悲恼苦。真正随顺法去修行，会产生离贪，但是“世界是有边的、无边的”这些问题不导致一个人离贪。

“不能导向灭尽”，也不能够导向烦恼的熄灭、苦的熄灭。“不能导向寂静，不能导向涅槃”，不会有这一切归于寂灭的生命的究竟安乐。

这是说十四无记的问题，谈“世界常、无常，有边、无边”等等这些，佛不说的原因是——说了没用。没什么用呢？就是上面列的那些。相反，佛说那些对人有真正价值，有真正利益，能够导致离苦，与生命苦乐、苦乐规律以及离苦之道相应的，等等，而不是随随便便什么都说。对于一个内心错误运作的人来说，总随着他的想法去说法，有头吗？没头！我们有一些学佛人，自己迷迷糊糊，烦烦恼恼，还希望得到的修行指导是让他感觉很受用、很随顺他，完全按照他想的来——你是等着上当吧？！真都是随顺你自己所想要的，让自己感觉舒服，满足自己的渴求，满足自己一个一个有意义、无意义问题的——那是在迎合你的贪嗔痴。修行，如果说一上来就让这个人感觉哪儿都很舒服，那你一定要小心，除非是自己的根性太好、机缘成熟了。修行是纠正过去身、语、意的很多东西，中间当然要有克制，当然要有调伏。虽然上说好的修行颇有一点无为而治的意思——一法不取，自然地化解了一切问题，但是那样善巧的修行怎么可能一开始就达成呢？真的能善巧修行的，可能也不会有这些黏着。如果自己对于修行并不是那样的善巧，并不是那样相应，还指望所修的法让自己处处都舒服，满足自己内心的希望，帮助自己世间所求的这一切都蓬勃发展，那我要告诉你——你在轮回的路上仍然没有回头。

什么是我一向所说的呢？“苦”是我一向所说的，“苦集”是我一向所说的，“苦灭”是我一向所说的，“苦灭之道”是我一向所说的。

针对上面佛不说什么，佛又再一次强调了他说什么。说什么呢？也就是苦集灭道四谛，相应的内容都反复说过了。如果对于佛法“就是在关注这一件事，就是围绕这一件事情，下核心功夫”没有清醒认识的话，那还是投射了自己太多的迷惑和贪染在里边。下文说：

为什么我经常说呢？因为这能令人获益，与正法相呼应，是清净修行的基础，能导向理智，能导向觉悟，能导向离贪，能导向灭尽，能导向寂静，能导向涅槃。

跟上面恰恰相反，佛为什么常常说四谛的法呢？因为这些能够令人获得真正的利益，因为这些与真正的价值相应，与生命的规律、生命离苦得乐的规律相应，是一个人清净修行走向解脱的原理基础，它能够导致智慧，它能够导向觉悟，它能够让人彻底地离贪乃至尽断烦恼，能够导向身心的寂静和究竟的苦灭——涅槃。这就是佛说四谛的原因，这就是佛一直强调这些法要的原因。

为什么不说大家关心的其他那些有的没的呢？就像上文所说的——知道了这些，并不给生命带来真正的利益，并不具备真正的价值。每一个人，受生为人这几十年都是很有限的，人身是很难得的，修学佛法，人身是最好的生命形态，但是这几十年是一种每一天都在衰减、在减损的有限的资源，你如何能够利用好这种宝贵而有限的资源？如何将它可能带来的利益最大化？如果用投资来说，是不管赔赚，随便乱投吗？不管投资是不是带来真正的利益，就随便投吗？一说到钱，大家立刻紧张起来，就提起警惕了，“我可不能那么傻”，只在钱上不那么傻是远远不够的。我们是怎么样地在挥霍生命呢？生命还赶不上钱吗？或许我们真的是这样想的吧。这是今天正文所说的内容。接下来我们看看“按语”：

按语：

一、本则故事取材自《中部第六三摩罗迦小经》《中阿含第二二一箭喻经》。

“按语”一说明本则故事的取材。

二、尊者摩罗迦子，《中阿含第二二一箭喻经》译作尊者鬘童子。

这是译法的不同。

三、“世界是常、无常、有边、无边……”等十个论题，是十四无记的范围。故事中说这些是“不能令人获益，不与正法相呼应，不属于清净修行的基础，不能导向理智，不能导向觉悟，不能导向离贪，不能导向灭尽，不能导向寂静，不能导向涅槃”，《中阿含第二二一箭喻经》原经文译作“非义相应，非法相应，非梵行本，不趣智，不趣觉，不趣涅槃”，是佛陀“无

记”（不说）的另一个充分理由。

上一则故事在分析佛不回答的时候，侧重强调这些问题提出的时候，在提问者头脑中是有错误前提存在的，而且这样的错误前提根深蒂固，被理所当然地认为是正确的，甚至意识不到这些前提的存在，比如说他感觉有“我”，所有提这些问题的人对于无我的智慧都仍然还未通达，佛对他们说无我的话不理解、不能够通达，就像一些《阿含》经文中呈现的那样，有的人听了之后还迷茫，甚至有的人还苦恼。如果在没有通达这个之前，来回答他的问题，那就是肯定了他的错误前提，所以佛不回答，上一次主要是从这个角度来分析佛舍置不答的因缘。

这一次从“说什么、不说什么、为什么”这个角度来特别地加以强调：佛所说的都是与众生离苦相应的，应该说是最核心的那些内容；佛不说的是，非与此离苦一事密切相关的，比如这里说的“世界有没有边”这些。而不是像上一个故事分析中那样，特别从前提角度来说明。所以“按语”里说这是佛舍置不答的另一个充分理由。

这是今天我们对于故事正文及“按语”的学习，如果大家都没有问题的话，我们一起合掌做回向：

愿以此功德
普及于一切
我等与众生
皆共成佛道

今天《阿含经》的学习就到这里，祝大家吉祥！