

《阿含经故事选》讲记

(第四部 57-81 讲)

印慈法师

目 录

第二篇 法

057. 佛陀的沉默回应	1
【佛法问答】	11
【“相似相续，不常不断”可以理解为河流吗？】	11
【如何令智慧增长】	12
【闻法似有所得又抓不到，为什么？】	13
058. 众多邪见的原因	14
【佛法问答】	22
【关于缘起】	22
059-1. 有真我吗？——萨遮迦的论辩挑战（之一）	24
【佛法问答】	35
【佛陀的答与不答】	35
059-2. 有真我吗？——萨遮迦的论辩挑战（之一）	37
【佛法问答】	42
【平时所说的“我”包含着错误】	42
060. 午睡是痴的表现吗？——萨遮迦的论辩挑战（之二）	43
【佛法问答】	52
【有爱与无有爱】	52
061-1. 焰摩迦的我见	54
【佛法问答】	63
【怎样将五蕴与四圣谛结合，来对应学习？】	63
【关于阿赖耶识】	63
【解脱后五蕴变常了？】	64
061-2. 焰摩迦的我见	66
【佛法问答】	73
【阿罗汉会不会自杀？】	73
【惑业苦的苦是什么？】	74
【五蕴是杀手】	74
062. 谁受苦乐	76
【佛法问答】	86
【“有取识”就是“入胎识”吗？】	86

063-1. 同一个识在轮回吗？	87
【佛法问答】	96
【第七识、第八识及“以佛法研究佛法”】	96
063-2. 同一个识在轮回吗？	99
064-1. 只能依附身心存在的识	112
【佛法问答】	116
【声闻圣者能否回小向大？】	116
【何为无我？】	117
【于四识住断贪】	118
064-2. 只能依附身心存在的识	119
【佛法问答】	127
【存在只有一种可能，那就是依存】	127
【轮回是无我的轮回，解脱是无我的解脱，修行是无我的修行】	128
065. 遍寻不着瞿低迦的识	130
066. 自以为是创造主的大梵天王	140
【佛法问答】	147
【大梵天王是否创造者？】	147
【人间风气转为善良的原因】	148
067. 企图找寻世界边缘的赤马仙	150
【佛法问答】	159
【天人可以成阿罗汉吗？】	159
【怎样认识时间和空间】	160
068. 愚蠢的善宿	162
069. 复杂的业报	173
070. 愁破错误的恶业报应论	185
071. 淳陀所喜欢的清净修行法门——浮起来啊！石头	194
【佛法问答】	201
【清净行】	201
【宗教经验】	201
【如何看待诸佛菩萨大人“复还生死，度脱众生”？】	202
072. 意业为最重——优婆离外道居士的归依	204
073. 说与不说之间	217
【佛法问答】	224

【善意的谎言】	224
【代众生受苦受的是身苦不是心苦】	225
074. 兴邦卫国的七不衰法	228
075. 战争与胜负	240
076. 念佛等六念法门的开示	248
077. 在家居士的安乐八法	261
【佛法问答】	271
【面对人间苦难，佛菩萨的救度是怎样的】	271

第三篇 僧伽

078-1. 舍利弗的得解脱	273
078-2. 舍利弗的得解脱	282
【佛法问答】	290
【“舍”的状态】	290
【“正觉两足尊，生马四足胜”，是什么意思？】	290
079. 舍利弗对昔日老友的关怀	292
【佛法问答】	301
【中观与唯识的区别】	301
【婚前同居是否犯戒】	302
080. 无不散的筵席	304
【佛法问答】	313
【何为孝】	313
【缘起与性空】	314
081. 舍利弗的“深信”	317
【佛法问答】	326
【何为身命布施】	326
【阿罗汉的日常】	326
【涅槃没有之后】	327
【“万法皆空，因果不空”自相矛盾】	327
【关于无我】	328

057. 佛陀的沉默回应

{ 应赞叹，沉默回应佛功德 }
{ 广开演，缘起正见深复深 }

【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》的第五十七则——〈佛陀的沉默回应〉。这则故事从形式上跟上两则有一定相似处，都是由外道来问佛陀问题，佛陀沉默没有回应。相对特别一点的是，佛陀这一次比较详细地解释了“为什么以沉默来回应”。我们来看这一则故事：

有一次，一位婆蹉族的出家外道游行沙门，到摩揭陀国首都王舍城北方的迦兰陀竹园精舍拜见佛陀，问佛陀说：“瞿昙！有‘我’吗？”佛陀什么话也不回他，只以沉默回应。

事情发生在竹园精舍，去拜访佛陀的是一位外道的出家人，跟佛陀见礼之后问的问题，应该说是比较单刀直入的，问佛陀“有没有‘我’”。我们都知道佛法所谈的核心要义之一是“缘起无我”，在有情缘起的生命现象中没有一般人所执着的“我”对应的真实。但是佛陀对于这个外道问“有没有‘我’”的问题，并没有给予任何肯定或否定的回答，佛陀默然以应。

“那么，瞿昙！没有‘我’吗？”婆蹉族出家外道继续追问。佛陀还是以沉默回应。

这位婆蹉族出家外道见佛陀没有对于“有‘我’吗”这种问法给予回应，就换了一个方向反过来问：“没有‘我’吗？”佛陀还是以沉默回应。接下来发生什么呢？这位婆蹉族的出家外道，看起来在修养上还是不错的——

这样再问、三问，佛陀都是以沉默回应。那位婆蹉族出家外道心想，他

已经连续问了三次，佛陀都不回答，继续留下来也没意思，便起身离开了。

大家注意这里的情况，这位婆蹉族的出家外道问佛两个问题：“有‘我’吗？”佛陀没有回答。那反过来问：“没有‘我’吗？”佛陀仍然没有回答。如是者三。然后他没有得到任何回应，觉得这样没有益处，于是离开。

我们如果读到这里，是不是会觉得奇怪呢？佛法本来就是教导人智慧的，帮助人看清生命的真相，突破过去的迷谬，执着有“我”的错误不再发生，无我智慧现起，为什么这个人问这样的问题，佛陀反而不急于回答呢？如果在我们一些人来看，这个人开始用心来思惟“有‘我’没有‘我’”这样的问题，好像是挺有善根的啊，用一些人常用的词来说是很有慧根的表现啊。有多少人只知道醉生梦死，这样生命的根本大事从来没有反思过；又有多少人埋在日常生活的喜怒哀乐中，从来也没有反思过这个问题。这个人能够这样深刻地思考，甚至不殚路途遥远，跑来问佛陀，应该是一个可堪教化的人啊，为什么佛陀对这样呈现为涉及到生命核心的问题，反而舍置不答呢？我们来看下面：

这时，站在佛陀后面担任侍者的尊者阿难，感到很不解地问佛陀：“世尊！为什么您都不回答他呢？这样岂不是让他误以为您无法回答他的问题，而成为邪见吗？”

阿难尊者对于佛的智慧是有一定了解的，他当然知道佛陀不是对于这样的问题没有真知灼见，所以他也很不理解：“为什么不回答对方这个问题呢？这样的话，他不仅这个问题没有解决，仍然带着从前的疑惑。可能内心还以为佛陀对于这样的问题也没有什么真知灼见，没有办法来回答。这样的话，不就是有了新的错误认识吗？而且是对于佛陀智慧和能力的一种错误认识，是构成邪见的。这样对他也没有什么好啊！”阿难有这样的疑问。因为阿难是可以理解后面要谈的问题的，所以佛陀对于阿难的疑问给予了一个相对详细的回答：

佛陀回答尊者阿难说：“如果我回答他‘有我’，这不是和那些执于‘常见’的沙门、婆罗门一样了吗？岂能和我‘一切法无我’的证知一致？”

对于对方“有我吗、无我吗”两头的质问，如果佛陀告诉他说“有我”，这是违背于佛陀无漏智慧的现证的。在佛陀无漏智慧的如实知中，“我”是一切处都不可得的，称为“一切法无我”。“我”是什么？“我”是一般凡

夫内心中错误的认识、错误的感觉。什么错误的认识、什么错误的感觉？对于生命现象，身心现象的和合，物质、精神现象的交织，这样的生命之流有错误认识、有错误感觉。错误地感觉有一个“我”，错误地认为有一个“我”。而这样错觉中呈现的那个“我”，在一切事物中、在一切法中都找不到与它对应的真实。“我”于一切处不可得，称为“一切法无我”。

佛是有这样如实的觉证的，当然不可能颠倒宣说“有我”。如果宣说“有我”的话，那岂不是和那些抱有着基于“我见”而产生的“常”这一类外道一致了吗？虽然他们也是出家人，也过着看起来很清苦的生活，看起来很修行、很投入，倾尽全部生命，但是没有随顺于诸法如实相的智慧，实际上不能够真正走向觉悟解脱。一个重大的区别，就在他们执着有“我”，并且基于有“我”而产生“我是一直长存的”这样的“常见”。那反过来，佛陀下面说：

如果我回答他“无我”，这不是和那些执于“断见”的沙门、婆罗门一样了吗？徒增那位已经习惯执于“有我”的婆蹉族出家外道的困惑，心想：先前我所赖以理解的“有我”都不存在了。

这是什么意思呢？大家有没有觉得奇怪，那这个情况下什么意思啊？一个人从前有我见，那他听到无我的教说，如果证知无我，也是“断见”吗？真正有推究诸法实的智慧，体证无我，当然不是“断见”，这是说的他们听到无我之后，感觉到的是自己从前感受到的那个“我”被消灭了。换句话说，他体会到的不是在这样没有实在性的缘起现象上不存在自体真实、不存在“我”，他体会到的是过去曾经存在的那个“我”被打碎了、被消灭了。过去“有我”那种感觉，感觉“我一直是，我就是我，不一样的烟火”，现在听到说没有“我”，变成过去那个“我”破灭了，这就是佛说的“断见”。

感觉“我一直是”就是“常见”，感觉一直有的这个“我”消灭了，这又变成了“断见”。这就是一些对于无我，并没有正确闻思、并没有正确体解的人所犯的错误，在他们那里体会到的不是过去认知中的根本错谬，而是基于过去的自我感产生了过去体会的那个“我”被抑制、被消灭、被破坏的感觉，也就是有了“断见”。如果这个人听到无我而产生“断见”，那是另外一种邪执。

无我既不是常、也不是断，“不可得”谈什么常或断呢？“断名先有后

无，常名无生而长存”，这跟生命的现实都是不相符的，所以佛也没有回答他“无我”。关于这里的意趣，下面有一段比较详细的解释：

之前执于“有我”常见的人，听了“无我”以后，如果还在“有我”的旧思惟中，以为有“我”可以断除，这样，又陷入了断见。

也就是刚才所解说的意思。人的错误认识，特别是生命核心的、根本的迷谬，对于很多人来说不是那样容易意识到的，意识到了也不是那样容易纠正的，这个错误不是那样容易不再发生的。他的内心，不管他有没有意识到，其实还是执着于“有我”这种前提认识的。基于这样“有我”的“常见”（“我一直是我”，这是一种“常见”），在听到“无我”的教说，实际上他是基于“有我”的前提来理解“无我”的，那他领会的“无我”是什么意思呢？就是以为有一个“我”可以被消灭、可以被断除、可以被破坏，这就是“断见”。

佛在这里说的意思是什么呢？不是本来有一个“我”，被这个人以智慧观察，把这个“我”消灭了；不是本来有一个“我”，这个人通过种种观察，硬生生地抑制了对于“我”的认识，就像《大智度论》里说的意思，不是“诸法本来是实有的，以智慧观察故，使它令空”。在“人我”上也是这样，“我”是从本以来就没有的，没有一法可以与凡夫颠倒执着的“我”对应。一般凡夫有情所执着的“我”，只是内心中错误的认识结果而已。而人们的喜怒哀乐，种种奔劳，生死流转，苦痛不息，都是因为这样的错误而生发出来的；基于这样的错误，意识不到这样前提的错误，不去破坏前提，不去反思自己内心中感觉有“我”的前提，而是基于有“我”的感觉去领会“无我”，这是很多人犯的错误；这样体会“无我”，当然觉得“无我”是破坏他的价值感的。

为什么那么多人对于佛法所讲的无我，不愿意接受呢？佛说无我，真的那么容易被人接受吗？很多人其实是善良的，但是他不容易接受无我。就像这些外道，很多是真心修行的，愿意付出一切辛苦去寻找生命的究竟离苦，其实他们的诉求比一般浑浑噩噩的人要高明得多，但是即便这样，也很难真正能够体会无我、真正愿意接受无我——这是人被自己的烦恼所系缚了、所覆蔽了。所以佛说“有一些人听到无我之后，他会痛苦的”，这是有佛弟子问过佛陀：“佛陀！您说这样无我的教法甚深稀有，我们听了确实很法喜，

但是有没有众生听到这个感到痛苦的呢？”佛说有。我们现实生活中也看到确实有，甚至有一些人觉得“佛陀什么都好，修行也好，道德也好，容颜也端正，出身也高贵”——在很多人心里是讲究这个的，就是“他讲这个无我，让人无法认同，让人无法接受”——这个是自古以来就有的，佛世的时候就有，今天也有。今天之所以表现得不那么明显，是因为有一些“有我”的论说被改头换面混进了佛门，很多人信奉着“有我、真我、妙我、大我”这种本来不是佛法的所谓佛法也能让他安心。否则让每一个人都来深刻地体会无我，对于一些人来说，也确实有点勉为其难了。

佛陀确实具有了解众生心的能力——“他心智”，所以对于当前这位来问问题的婆蹉族外道有一个比较恰当的把握，知道对他说“有我、无我”都不对，说“有我”是违背真实，说“无我”重增他的邪见，所以佛陀没有说。佛不是一个播放机总是在说正确的东西，教育是要看是否能够有达成的可能的，从前也说过，教育是双方面的，佛这边固然具有智慧，也具有正确设教、善巧引导的智慧，但是对面那边不具备能够马上就接受的因缘，佛也不说，免得他不仅不能够得其益，还重增过患。

这是关于这一段，佛的解说以及相应的一些展开。如果大家回过头来再把握一下这里的要点，就是：始终被这种自我感所引领的心、所覆蔽的心，始终觉得有“我”的心，他基于这样“有我”的前提和感觉去理解无我，会觉得是过去的那个“我”被破坏了、被消灭了，这就成为了“断见”，并不是佛法无我的智慧。佛法无我的智慧，是意识到生命从本以来无我可得，过去只是一场荒谬的错误。下文：

如来超离了常见与断见两边的思惟范围，站在正中而不偏的如实立场说法。

佛法既不是常的也不是断的，佛法是离于常断二边的，离于常见和断见。而一般人基于“有我”的感觉、“有我”的认识，这样的“我”不是常的就是断的。从前有给大家讲过“萨迦耶见”（也就是身见）、边见、邪见、见取见、戒禁取见等等这些。所谓的身见（萨迦耶见）就是觉得有“我”，感觉有“我”而又执这种感觉是如实的、是正确的，这叫作我见。认为“我是常的”，这叫常见，是边见的一种；感觉“我”会从某一刻中断，变得没有了或者被消灭了，这叫断见，是边见的另一种表现。边见表现为常、断。

因为有常见，所以因果成为不可能。常就意味着不能变化，变化是不可能的。而因果是说，由这样的因会导致这样的果，如果因缘变化了，果也会变化；如果“我”存在而且是常的，那因果成为不可能。反过来在断的那一边，如果“我”存在而且“我”是断灭的，因果也不可能；既然是断灭的，意味前后关联的切断，哪有什么因果呢？所以邪见意味着“拨无因果”。觉得“有我”的我见，会导致“我是常是断”这样的边见；由这样的或常或断的边见，会导致邪见——拨无因果。

如果认为前面这样的我见、边见和邪见是正确的，这叫作“见取见”，就是取着这样错误的认识，认为是正确的。接下来所说的“戒禁取见”，是因为对于生命前后这样因果关联的不如实知——非因计因。这在从前说过，在这里又涉及到了，所以再略略一举。

佛法超越了常断二边的颠倒见，是处中不偏、如实而说。所说的内容是什么呢？

而说：一切法都会败坏变化，所以是无常；败坏变化中又有其前后的接续性，所以是不断，一切都在不常不断中。

觉得法有实在自体的人，如果真的去推究他认为的那个无常，就变成了这个法刹那刹那都是有了变化的。有了变化，意味着前后不是一个东西。如果前后是各自别体的法，那就意味着是断的，这里边会产生很多谬误。

觉得有这样一个法，觉得这个麦克始终是这个麦克，觉得这个手机始终是这个手机，这是常见。反过来一推究，又觉得无常变化，它是刹那刹那都不一样的，那带着有它实在自体感仔细去推究，那前后两个刹那又是不同的。不同的，是一个东西吗？不是。不是一个东西是什么意思呢？意味着是两个东西。变成了这样隔别的，也就意味着前法的断。

但是佛法所说的“缘起”，正因为是缘起的，所以没有常性，也正因为是有着这样的缘起，就是前后的因果关联，所以又不是断的，佛法所说的是“不常不断”。这个义是在《阿含》中就有的，一切诸法都是这样不常不断的缘起，后来龙树论师在《中论》中谈“八不”的缘起，其实是上合于《阿含》的意趣的，并不是龙树论师完全基于后来《般若》经典的说明，实际上大家如果真正地去推究《中论》所用的经典依据，绝大多数都是出于《阿含》。《中论》讲“八不”，并不是在讲什么抽象的东西，而是在讲“缘起”——

八不的缘起。八不的缘起意味着什么呢？意味着性空的缘起。就像这里，大家去体会，所谓的“无常”，不是有一个实在自体在刹那刹那变化，从前说过，这其实是一种自相矛盾的认知，是有逻辑上的不自洽的。如果能够正确地认识缘起，就能够体会缘起的现象是没有常性的，而缘起的现象又有着这样前后的因果相关性，所以它既不是常的，也不是断的。

“八不”里说的八不，有两个“不”就是“不常亦不断”，其他的像“不生不灭、不一不异、不来不出”都有它的意义，这里不去更多的展开，要强调的是：“不常不断”形容的是缘起，“不生不灭、不一不异、不来不出”形容的也都是缘起。这样形容缘起，是针对很多人的错谬知见。如果扼要地谈，八不的缘起说的就是性空的缘起，本来无实在自性、无实在自体可谈的缘起，“以有空义故，一切法得成”的缘起。如果能够正确地来认识缘起，就像这里一样，能够体会到一切现象、一切诸法都是不常不断的。

一切的生起与存在，都有其因缘条件，如果因缘条件不存在了，就要败坏消逝了。

就是所谓的“此有故彼有，此生故彼生；此无故彼无，此灭故彼灭”，一切现象上的现起，没有什么自体真实可谈，这也是后来《中论》特别强调“无生”的基础。缘起的现象，没有它的实在自体，也谈不上这种实在自体的实在生，而是因缘条件的和合有这样现象的呈现而已，如果因缘条件不存在了，这样的现象当然也就不存在了。下文说：

所以，由于无明而有行，由于行而有识，由于识而有名色，由于名色而有六入处，由于六入处而有触，由于触而有受，由于受而有爱，由于爱而有取，由于取而有有，由于有而有生，由于生而有忧悲恼苦、纯大苦的聚集。

前文所说的“此有故彼有，此生故彼生”，是总括地说明这样的缘起与法则；这里所说的“无明缘行乃至生缘老死，纯大苦聚集”，是基于有情，特别是人，谈“此有故彼有，此生故彼生”，是具体的说明。佛法是为有情离苦而施设的，所以佛所说法也着重于有情、有情的苦乐、有情苦乐的规律以及如何离苦得乐。这就是在说明有情苦乐的规律。既然了解了有情苦乐的规律，反其道而行之，灭掉苦的因，当然也就能够究竟解脱苦。所以下文说：

反之，结果的灭除，也有其原因：当无明灭尽无余，行就灭了；行灭了，识就随着灭了；识灭了，名色就随着灭了；名色灭了，六入处就随着灭了；

六入处灭了，触就随着灭了；触灭了，受就随着灭了；受灭了，爱就随着灭了，爱灭了，取就随着灭了；取灭了，有就随着灭了；有灭了，生就随着灭了；生灭了，所有的忧悲恼苦、纯大苦的聚集就随着灭了。

这是反过来说明缘起的寂灭，谈的是“此无故彼无，此灭故彼灭”在有情边的表现，这也说明有情如何实现究竟的离苦。因为十二支因缘的顺逆、寂灭在从前都曾经讲过，这里就不再重复一遍；不意味着不重要，而是避免重复宣说类似的法，可能对一些法友来说，在时间利用上未必合当。但是我们看到，佛陀对于这样核心的法是反反复复宣说的，在这里佛陀没有什么不耐烦，如果需要，如果有因缘，如果得当，他会宣说的。也能看到佛之前对于婆蹉族外道，并不是因为自己主观的怠惰啊或者什么而不想说法，在佛那边不存在这个，而是知道在对方现在的因缘下，说这样无我的深法，不仅不会给他带去利益，可能他还生起倒见，反而增加他的迷惑，甚至给他制造痛苦，因缘不成熟，所以也就没有说。

“无我”这一法，对于通达之后的情况来说是没有什么太难的，就是如实观察的自然结果。被“有我”的这种感觉始终确认着真的有“我”，有自己所感觉这样的“我”；带着对于当下这个身心或者说蕴聚觉得有“我”的体会，去认识其他的有情缘起现象，当然感觉“有人”了。觉得有实在的“我”、实在的人，于是这个世间就有了种种不平，就有了种种问题。有几个人能够摆脱开呢？又有几个人愿意在这个上真正投入呢？所以很多人学习佛法，学来学去，“叶公好龙”而已。我们来看一看下面的“按语”：

按语：

一、本则故事取材自《杂阿含第九六一经》《相应部第四四相应第一〇经》《别译杂阿含第一九五经》。

“按语”一是谈本则故事的取材。

二、“无我”，是一个很深彻的道理，不是那么容易正确理解的。二千七百多年前，印度文化发展到《奥义书》时代，才对业力思想有所突破，提出“业感轮回”说，推翻了“祭祀求福”的传统。然而，在解说如何轮回上，却还陷于传统“真我”的思想窠臼，无法突破，一直到佛陀在菩提树下，证悟了生命的缘起，在“缘起”的思惟下，才脱离“真我”（有我）的枷锁，成为划时代的解脱者。

这是对于在印度宗教文化中有关业力、有关轮回的一个回顾，特别比较了佛出世前后的差别。这个不要看作一般文化思想上的继承，应该说在佛出世之前，有一些人基于一些修行的体验，和从修行带来的了解，对于轮回、对于业是有一定程度认识的，比如他由禅定而发的宿命通或者天眼通，能够见到过去世生死中的景象、情况，能够忆起，甚至看到众生未来世死此生彼的境况，他可能会有关于轮回的一些认识、关于业力的一些认识，但是就像一般人拿肉眼看到人或者体会自己，总感觉有“我”一样，虽然他能够忆及宿世、能看到来生，不意味着他就有无我的智慧。这个对于绝大多数人来说，没有人教，没有因缘来提点，靠着自己去证悟，几乎不可能，只有佛和辟支佛才可能；佛与辟支佛的最后一生因为因缘成熟，可以无师自通，其他人真的都是要待教导才可能，没有教导就是不可能。所以，尽管有一些外道，基于禅定、基于神通，对于过去世、未来世有所认识，对于轮回、业力有所认识，但是体会不到无我。基于“有我”感，来认识业力、认识轮回，那就变成了有一个“我”在死此生彼。实际上在前面说到常断见，推究下来都将导致因果的不可能、导致邪见的时候，说明了这种观点的困难，也就是它的不可能性，它的可笑处、荒谬处。佛陀，因为他过去的福智因缘，这一生在最后生成道，证悟了诸法的如实，这样体会在现象上是怎样缘起的，在本质上是怎样无我的，成为划时代的解脱者。

三、不能了解一切事物都在条件聚散中生灭的“缘起”道理，就会以为有永恒不变的存在，而成为“常见”。

一般人不管是对于有情还是无情物，都感觉有这样真实自体，这种认知本身就是反缘起的。缘起，意味着自体不可得，没有自体这回事儿。觉得有自体可得，其实是一种“常见”。什么意思呢？就是这个东西是它自己，这个东西一直是它自己，这就是“常见”。反过来——

同样地，看不到复杂因缘条件前后变化的相关性（相续性），就成了“断见”。

如果执有自体的人，偏重于观察无常变化，刹那刹那的不同，他觉得法有自体，又没有两个刹那是相同的，也就割裂了现象的前后关联，变成了“断见”。从缘起的角度，正确来说应当是相似相续、不常不断，也就是说，缘起既不是常的、也不是断的。常与断都是针对实体说的，缘起意味着实在自

体不可得，所以说常、说断都是不着边际的事。不是有一个东西既不是常的又不是断的，而是一般人以为的那个东西不可得。正确地体会缘起现象，是没有实在自体的，是性空的。所以这样没有实在自体的缘起现象，既不是前后两个刹那完全一致的“常”，又不是完全没有关联的“断”，而是前后相似又不同，在不同中又有关联性，又是前后相续，这样相似相续的现象而已，没有实在自体可得。

四、故事的最后一段，《相应部第四四相应第一〇经》中无，而《别译杂阿含第一九五经》最详备，这是佛陀解说“无我”的典型教说。

从前也说过，缘起意味着什么呢？缘起意味着无我。为什么呢？缘起就说明了有情的现象——生死流转中的现象，涅槃还灭的现象。在这些中哪有一支叫作“我”呢？“起为法起，灭为法灭”，“唯有诸法能引诸法，唯有诸蕴能引诸蕴，是中都无有我”，这是从前说过的话。

五、显然，佛陀对婆蹉族出家外道所提出的问题，陷入了解说上的两难，所以默然了。

我对于这种表述，觉得不是特别妥当。不是佛有什么两难，觉得左右不是，佛没有什么左右两难，只是这个人现在的认知基础是这样坚固而错误，这种情况下，不管说“有我、无我”，对于他来说都没有帮助，所以佛安然地不说。说“两难”，好像内心总是有一些困境一样，佛的内心没有困境，这样的表述容易让人误会，并不善巧。下文：

但佛陀大可以拿回答尊者阿难的话，来回答婆蹉族出家外道，不是吗？为何要默然呢？我们无法从有限的文献数据得到答案，或许，佛陀看不到婆蹉族出家外道有理解“缘起无我”的可能，评估后认为以采取默然的响应，对他是最好的回应吧！

从所说的文来看，对于对方，佛陀应该是有这样的判断的，觉得他是没有办法意识到“自己是基于‘有我’的前提来思惟‘有我、无我’的”——这是很奇怪的事，但这恰恰是常情。他意识不到自己有这样的问題，所以对他那些不会有帮助，只是重增新的困扰而已。

总之，这是一个事实的陈述，我们看到佛陀也不得不受因缘条件（听者的程度）的限制，不能无限慈悲地度化众生。

从前也说过，佛陀的度化众生不是他单方面的事，就像教者与学者，从

来不是教者单方面的事，教育的达成是教、学两方面的事。佛陀所能做的，就是为众生做得度因缘，众生到底能不能够得度，要看众生有没有相应的因缘，有没有做恰当的因缘，这是之前有跟大家说过的意趣。以为靠佛陀自己做工，就能够度化一切众生，那是带着我见投射的、反应为神格化的一种想象而已，佛不是那样的。“诸法因缘生”，得度这件事情，需要内外的因缘，甚至明确地说，佛法僧三宝只是外界的增上缘，这个人真正走向解脱，要靠的是自己闻法之后，内心如理作意，随法而转，生命发生变化，最后导致解脱。解脱不是从外赐予的，智慧不是别人直接灌注进来的，但是偏偏有很多自以为是佛教徒的人，抱定的是这种观念。佛陀对众生当然有无限的慈悲，但是众生得不得度，不是佛陀一边的事。下文：

这与后来部派佛教时期，某些理想的佛陀观，认为佛陀“无所不知，无所不能”（“如来威力亦无边际”，《异部宗轮论》大正大藏经第四九册第一五页）的看法，是有些距离了。

在部派中有的部派认为“如来威力亦无边际”，这话要看怎么理解。如果认为佛陀单方面的因缘，就能够成办一切的话，那是错的；如果理解为，众生得度的因缘，外界应该具备的那些，佛陀可以提供，这个是没有问题的。众生想要解脱，除非是辟支佛和佛的最后一生，当然都需要外部因缘的帮助。如果这个有情自身的因缘具足——生值佛世、能够见佛，在佛那边不会成为制约条件，从这个意义上来说“佛陀具备度化一切众生的堪能”是没有问题的。只是度化这件事情，是教、学双方都需要因缘具足的，只是佛那边具足因缘，并不会主宰性地解决一切问题，应该这样来认识。这是今天这一则故事跟大家所做的共同学习。

【佛法问答】

如果关于今天所学的，大家有什么问题可以提出来？这里有一个问题，

【“相似相续，不常不断”可以理解为河流吗？】

学员：顶礼师父！这里说的“相似相续，不常不断”，弟子可以以河流的水作为一个法相来理解吗？水不停在流动，刹那间在流动，相续不断。

法师：这只能是特别粗的说法，这样粗的说法我不采用，为什么呢？因为有一个东西是在动的，这个东西的动是不常不断、相似相续的，这是错的。那个东西不可得。那个东西的实体感是一切问题的根本，要解决的就是那个

东西的实体感；你解决了那个错误，“相似相续，不常不断”没有任何神秘，没有任何难理解。觉得常和断，总是某个实体是常的或者是断的；如果实体不可得，谈常谈断，那不是笑话吗？常与断都是戏论。不是有一种存在，神秘的不常不断，而是存在的实体不可得。说老百姓的话就是，我们一直觉得有那个东西，有那个东西的感觉是一种错觉；那个东西不可得，一切处不可得，有什么那个东西的常、断呢？缘起当然是不常不断的，因为缘起意味着没有那个东西的自体，是这个意思。

【如何令智慧增长】

学员：礼敬师父！缘起太深奥，怎样才能真正认知缘起？我们在世俗生活中用三观来认识和思考，怎样将因缘观在日常生活中运用呢？无我实在很深奥，无法用世俗的认知去理解和破除，请问师父怎样才能真正破除“我”，而不只是在文字概念上去理解呢？感恩师父！

法师：首先要在文字概念上理解，在文字层面上基于自己的理解，体会到“佛法为什么说无我，无我到底在说什么”，也能够随顺这样的文字理解、把握、确认确实如此——这是第一步功夫，关于无我的闻慧。

然后自己依于这样的文字引导来思惟抉择，不一定用眼睛看，要能够内心忆持住“为什么说无我”，常常针对当下身心的现象——“六入缘触”（六入因缘有触，就是眼色乃至意法）等等这些来体会，或者是色受想行识上来体会，认识生命的现象只是这些因缘的和合，哪有什么“我”呢？这不是别的什么，这只是感受，不是“我”、也不是“我”的感受。这不是别的什么，这只是个想法，不是“我”、也不是“我”的想法——这样慢慢地去观察体认，这是基于当下的观察来培养对于生命的如实知。一点一点做，慢慢的，自己开始有一些体会，有一些认识，自然就可以破坏了。否则随顺于过去的错误，想什么都是基于“我”的，那是一遍一遍地重复错误、固化错误，这怎么可能体会佛法的无我呢？

过去也说过，大家如果画一个饼图，看一看自己一天中，内心随顺佛法的时间占了多少，随顺过去错误的时间占了多少，那就不奇怪在佛法中为什么进展那么慢；在这里也是一样，一天中有多少时间来随顺观察无我，又有多少时间放纵心，让心还是随顺过去感觉“有我”的错误去奔驰呢。这里边不仅是懂不懂得佛法的问题，还有“人爱染”的问题：就是觉得那个人可气，

这个时候就是在强化“我”；就是觉得那个人可爱，这个时候就是在强化“我”。还谈什么修行呢？所以说难，不见得是理解上的难，对这个世间如何认识，愿不愿意脱离爱染的苦因，这也是很大的问题。

当然，首先能够在道理上了解“为何说无我，如何去观察我”，然后时时地常常地来这样用功，智慧总会增长。“诸法因缘生”，智慧没有增长，是因为自己没有去做正确的因缘，没有足够地去做正确的因缘，如此而已。

【闻法似有所得又抓不到，为什么？】

学员：顶礼法师！听完这一讲后，似有所得泪流满面，但是又找不着什么东西，这是为什么？我怎么才能抓到那个东西？

法师：看了你这个问题之后，就像你自己说的是“似有所得”，还没有真正的体会进去，为什么呢？还在找东西。我要抓什么东西，这就是根本问题。什么叫作“一切法不受”啊？什么叫作“涅槃名不取”啊？总想有一个实在的东西让心去攀抓才安稳，这恰恰是根本的错谬啊。诸法不可得、不可取、不可着，不是有一个东西硬压着不去抓，而是诸法不可取——从这去体会，才是正途。

今天关于相关的学习与答问就到这里，一起合掌作一回向：

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！

058. 众多邪见的原因

{ 问根由，种种邪见因何有 }
{ 解心结，豁破身见趣圣行 }

【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】

今天我们一起学习《阿含经故事选》的第五十八则——〈众多邪见的原因〉，这一则故事主要是在谈“世间很多邪见的根源在于什么”，最后说到“我见”。我们来看故事的正文：

佛陀时代，迦尸国的磨叉止陀村内，有一位富绅居士，名叫质多罗，他为人好善乐施，经常供养出家僧众，经常有比丘住在他的林园。

这是介绍一位叫质多罗的居士，他是这一则故事的当机者。

有一次，林园中来了许多长老比丘，质多罗居士赶忙过来邀请他们隔天一早接受他的饮食供养。

我们从《阿含经》以及律藏看到的情况，那时候对于佛法有信仰、虔诚护持佛教的这些信众们，他们更多的是以饮食等四事供养来护持行法者。

隔天，比丘们来了，在饮食供养前，质多罗居士问长老比丘们说。

第二天受请的这些比丘们来到了质多罗家，在受供之前质多罗提了一个问题，向这些长老们请教：

“大德长老！为什么世人会有那么多的不同看法，例如，或说世间是常住不变的，或说是无常的；或说世界是有限的，或说是无限的；或说命与身是相同的；或说是不同的；或说死后还有可以来来去去的灵体，或说死后并不存在；……或说有真实的大我；或说有种种众生的真实小我；或说有主宰生存的寿命；或说有吉凶祸福的主宰，到底什么因素，造成这么纷乱的见解

呢？”

这里提了很多不同的看法，比如世间常、无常，世界有没有边界，身、命的同异，死后还有没有什么类似灵魂的东西……，等等这些问题。这里说的这些问题，相对来说在《杂阿含》中表现得简单一些，所谓“凡世间所见，或言有我，或说众生，或说寿命，或说世间吉凶”，文中对应的白话文应该是有进一步的敷展。

总之，质多罗居士问的是：世人这样种种的说法，如此的不同，是从什么产生了这些见解呢？

听了质多罗居士这么问，在座的最尊长的比丘，却不知如何回答，即使经居士一连三次地追问，也都还是无言以对。其他长老比丘，也一样沉默，无人回答。

质多罗居士这样问了之后，所谓“在座的最尊长的比丘”，也就是第一上座，年腊最高的，他不知道怎样回答这个问题才好。质多罗居士为了表示殷重，连问了三次，这位长老还是没有办法来回答，他的下座、次座以及再下座的比丘们也都是没有人来回答。这时候，最下座，也就是资历最浅的比丘站出来回答，如下文所说：

这时，他们之中有一位最资浅的年轻比丘，名叫梨犀达多，他在征得最尊长比丘的同意后，起来回答质多罗居士的问题。他说：“居士！只要有身见的存在，就有这些种种的邪见；如果没有身见的存在，就不会有这些邪见了。”

这位资历最浅的年轻比丘叫作梨犀达多，他也是遵循必要的礼仪，征得最尊长比丘的同意，然后对质多罗居士的问题加以回应。他的回应是这样来强调扼要点的，也就是：你刚才所问的那些问题——种种纷繁的见解是从什么产生的呢？是从身见产生的：只要有身见，就难免有这样那样的邪见；如果身见不存在，也就不会掉入这些邪见的陷阱。问题来了，什么是身见呢？下文说：

“但是，大德！那什么是身见呢？”质多罗居士继续追问。

梨犀达多这样回答：

“居士！一般人未曾遇到贤圣之人，不曾听闻正法、修学正法，总错以为“色”就是主体“我”，或错以为“色”不是我而是我所拥有的。

我们先来看这几句。“居士”是一种称呼，不是像今天被限定为只有佛教信仰的人才在汉语中称为居士，当时这个居士是对于一类在家众的普遍称呼。下文说，一般的凡夫，没有遇到贤圣之人，没有这样随佛修习乃至得到圣证的人来给予教导，所以不曾听闻正理、正法，总是凭着自己包含着错误的直觉认知，觉得“这个物质身体就是我”——这难道不是我们很多人计执的吗？总是错以为这个物质身体就是“我”，或错以为物质身体不是我，而是“我的”，也就是我所拥有的、属于我的。

一般人没有经过仔细的思择，往往是混乱的，表现在哪呢？比如说某甲打了某乙一拳，打在了后背上，某乙可能的说法是“你怎么打我”或者是“你怎么打我的后背”，我们都觉得这基本上好像是一样的表达，但是细的推敲起来，可能还是有一些不同：“你怎么打我”，这似乎是把这个色身设为我、当作我；“你怎么打我的后背”，这是把色身当成属于我的，当成我所拥有的。但是一般人没有经过推敲，他就区别不出来，看不到自己内心的混乱。怎么可能又是“我”又是“我的”呢？

这个物质身体，到底是“我”呢？还是属于“我的”呢？感觉“有我”的人，往往就混乱了。如果他经过思考，觉得我是这一整个的，色是属于我的一部分，但是在他思惟的运作中，感情的反应中，言语的表达中，又往往把色就当成我。所以这颗颠倒的心、迷乱的心，在生命本质的认识上，没有什么可值得称道。

这里谈到两种主要的错误：或者是觉得物质身体就是“我”，或者以为物质身体不是我，而是属于“我的”，物质身体是我的。下面两种错误：

或错以为“色”在我中，或错以为我在“色”中。

还有的觉得我是比“色”大的，“色”是被我所包在里边；还有的人觉得我是比“色”小的，是藏在这个物质身体里作为内核存在的。不知道作为听众的你，平时是偏重于哪一种呢？哪一种都有，飘忽不定，是吗？推敲起来，也不知道到底是怎么回事，只是觉得有我。

这是就物质的身体——在生命现象上的色法，与他感觉有我的这个“我”之间，常常发生的几种计执，所谓的“色是我，色异我，色在我中，我在色中”这几类情况，《阿含经》中也常常把它用三句话来说，所谓的“色是我，色异我，色与我相在”，“相在”的意思就分两种：“色在我中”或“我在

色中”。

说明无我的观察，就观察“色不是我，也不是属于我，也不是色在我中、我在色中”，就是“色非我，色非异我，色非与我相在”，这是就“色”来说明种种的错误。

或错以为“受”就是我……。

还有对于“受”的计执：这个人有可能觉得这个物质的身体总是在变坏的，或者说还存在着隔膜，不够核心，内心发生的苦受、乐受、不苦不乐受才是充满了人情味、充满了内在生命特征的东西，所以“种种的感受是我”，或者以为受不是我，但是“属于我的”，这就是很多人的计执。或者以为“受在我中”，我是比受大的，我包含着受；或者以为“我在受中”，受这种现象是变动的，但是我在受的核心，我在受里边，作为这个根本性的核心性的东西，能够感受这些——这又是一些人的计执。

或错以为“想”就是我……。或错以为“行”就是我……。

类似的，对于其他“想、行”计为“我”、计为“我所”、计为“与我相在”等等，不去一一地讲。从前有几则故事涉及到无我的时候有说过，大家也可以自己一一地来思择。这个功夫在做的时候就不要省略了，就不要“受想行识，亦复如是”了，要一一地基于身心当下来观察、推究。只是作为讲课，不是作为观察的引导，说到这就省略一下。再强调一下！实际做观察的时候可不能省略。

或错以为‘识’就是我……。

乃至以为“识是我，或者识属于我，我在识中或者识在我中”这样种种的计执。每一种蕴有四种错误计执，这样，五蕴共有二十种错误的计执。

居士！这就是身见。”

刚才问“什么叫身见”，以为五蕴中有我，就是身见；在五蕴上计执有我，就叫作身见。计执的方式，也不外乎就是前面谈的二十种情况。质多罗居士听到这样的开示之后，接着问了一个问题：

“大德！怎样才能没有身见呢？”

世间人有种种的计执，种种的不同见解，而且实际上都是有其荒谬处的。既然您说这一切是基于身见而产生的，那么如何才能没有身见呢？如何才能够避免这些问题呢？下面，这位梨犀达多这样回答这个问题：

“居士！有修有证的圣者弟子，他们已经跟随着圣者听闻正法、修学正法，就不会以“色”就是我，不会以“色”是我所拥有的，不会认为“色”在我中，不会认为我在“色”中。

为什么不会认为呢？为什么不会犯以为“色”是我，或者“色”是我所，或者“色”在我中，或者我在“色”中的错误呢？

从《阿含经》所开示的观察方法看，主要的是观察这是缘起的，缘起的是无常的，无常的是苦的，苦的不自在故，不可能是我，简单地说也就是“无常故苦，苦故无我”，这样的观察是《阿含经》中常常说到的，也是比较扼要的关于无我的观察。对于“色”，这样观察，破坏“我”的颠倒想，“受、想、行、识”上，也是这样一一地来观察，破坏“我”的颠倒想，不去在这个上错误地执取以为有我，以为属于我。所以下文说：

也不会以“受”就是我……。不会以“想”就是我……。不会以“行”就是我……。不会以“识”就是我……。居士！没有身见的人就是这样。”

关于无我的观察，这里讲得相对简单，实际上的观察，第一步功夫要对现象层面有所认识，至少要能够认识清楚：感觉有我、以为有我，这是一种内心的认识结果，不要把这个认识结果等同于现象真实。这只是内心的认识结果，它可能符合于现象真实，可能不符合。下面要做的就是“这种认识是否符合于事实”的推敲。

所谓的“观察无常，由观察无常体会无我”，这就是基于现象的真实，来破除内心对于现象的错误执我。如果意识不到所谓的“我”，是对于生命现象的一种认识结果，是内心把这个结果投射到生命现象上，以为生命现象就是这样，那么说“无我”，他总觉得就是在破坏生命现象；其实说“无我”，是在破坏对于生命现象的错误认识。这个都是从前说过的话，可能还是需要再说。接着向下看：

质多罗居士很满意这样的答案，对这位年轻比丘的来历很好奇，就问：“大德！您从哪里来？”

质多罗居士觉得这位比丘回答得很好，内心也很欢喜，就问他：“您从哪里来啊？”

“居士！我从阿盘提国来。”

“大德！过去我在阿盘提国有一位姓梨犀达多的朋友，我们很久不曾见

面了，听说他已经出家了，您见过他吗？”

“是的，居士！”

“大德！那位梨犀达多大德，现在住在哪里呢？”

此时，尊者梨犀达多沉默了，因为质多罗居士所说的梨犀达多大德，就是尊者梨犀达多。

这里从相应的《杂阿含五七〇》经来看，应该是说质多罗长者和梨犀达多尊者的父亲原来是认识的，总的来说他们过去互相应该是有一些渊源了。这里的白话文说：

由于尊者梨犀达多的沉默，让质多罗居士怀疑，眼前的这位尊者梨犀达多比丘，是不是过去他所认识，后来出了家的梨犀达多，于是问道：

“大德！难道您不是尊者梨犀达多吗？”

“是的，我就是那位梨犀达多。”

“大德！请您在这个林园住下来吧，让我负责供养您所需的衣服、饮食、坐卧用具、医药等四类必需品。”

经过这样一番法上的问答，和其他一些情况的交流，质多罗居士很欢喜，请梨犀达多尊者在这个园中住下，他来供养四事。

尊者梨犀达多同意了，质多罗居士很高兴，供养比丘们许多美食。食毕，在回林园的路上，那位最尊长比丘对尊者梨犀达多说：

比丘们受用了质多罗居士所供养的美食，在回去路上，第一上座对梨犀达多说了这样的话：

“太好了，梨犀达多学友！你能回答我所无法回答的问题，所以，下次再有类似的问题，就由你来回答。”

故事中这位第一上座，所表现的并没有嫉贤妒能，反而为梨犀达多尊者能有这样的智慧和辩才而欢喜，也请他以后能够多多在这类问题上为其他信众做开示。最后一段是依照《杂阿含》说的一个情况：

后来，尊者梨犀达多因为有质多罗居士丰足的供养，反而出现了不精进的障碍，好久都不曾去见佛陀，听佛陀说法。

这里谈到“修行有可能被利养所障”，这是为什么呢？因为人在没有离欲的时候，内心的烦恼是可能发动甚至成为占上风的力量的，即便是有智慧的人。因为这个智慧毕竟不是无漏智慧，这个智慧很有可能不是时时现前的，

这个智慧也可能不那么稳定，所以如果被烦恼所摧伏，那是可能犯错误的。这里说的这位梨犀达多，因为丰足的供养，对他的修行反而造成了障碍，后来有好长一段没有去见佛陀，听佛陀说法。这是今天我们共同学习的正文部分，接下来一起来看一下“按语”。

按语：

一、本则故事取材自《杂阿含第五七〇经》《相应部第四一相应第三经》。

按语一是介绍本则故事的取材。

二、质多罗居士，依《四分律》《十诵律》所说，是迦尸国的富有人家（《大正大藏经》第二二册第八九二页、第二三册第二二四页），但《五分律》说他住在离舍卫城不远的地方（《大正大藏经》第二二册第一六三页）。迦尸国为介于憍萨罗国与摩揭陀国等两大强权之间的小国，常为两国争战胜利者的附庸国，说质多罗居士住在距舍卫城不远的地方，恐怕还是指迦尸国吧！

这是依据律中所载，对于质多罗居士所居的国度加以一些推断。

三、身见，为粗显我执的一类。

从前也说过，“身”这个词在古印度所用的这些语言里，其实有一个意思是“和合聚”的意思，“身”是“聚”的意思。像后来有一个音译的词叫“萨迦耶见”，它的意译就是“身见”。“萨迦耶见”逐字译过来叫作“坏聚见”，“坏”是指可变坏的，“聚”就是指五蕴的和合聚，“见”是指的这种认识。把“身见”翻为“坏聚见”，那你能不能够体会所谓的“身”，就是变坏的五蕴的和合呢？刹那刹那变坏的五蕴和合聚叫身。如果能这样来体会，在这里怎么会执我呢？如何能够执得住呢？

一般人会以为五蕴中的的任何一蕴为（一）我（二）我所（三）我在其中（四）其在我中，四乘五总共二十种，为身见的内容，称为二十种身见。

这是对于文中梨犀达多所说内容的一个总括。作为一个内容的扼要把握，这样是简洁明了的。如果大家愿意记《杂阿含》汉译的文就是“是我、异我、相在”，这六个字就对应了这里所说的内容。

四、唐朝韩愈说：“闻道有先后，术业有专攻。”（〈师说〉）闻道与证道，不一定与资历有绝对的关系，可以参考故事第一六〈无关年资的非时通达〉。

“按语”四提到这个，是因为在前面所说的故事中，第一上座以及次座和其他上座都没有办法很好地回答质多罗居士的问题，是最下座的梨犀达多比丘经过请示之后，站起来比较圆满地回答了质多罗的问题，这似乎是上座反而不如下座对于这个问题更明了、更通达。实际情况就是这样，在一件事情中并不是时间越长就必然水平越高啊，世间、出世间都有反例，不是必然与年资有关系的。他虽然从资历上浅，但是学习佛法能够迅速地把握住扼要和关键，这是可能的；当然也不能反过来说，资历越浅的就越厉害。只能说这个不见得跟资历的浅深有必然关系，所以举第十七则故事《无关年资的非时通达》还是很恰当的。

五、故事结尾南、北传经典所载不同，《相应部第四一相应第三经》说尊者梨犀达多当天虽然同意质多罗居士住下来的请求，但隔天就不知去向了，菩提比丘英译本的批注解为，尊者梨犀达多可能看到名闻利养的危险，所以赶快离开了。

这样说也并不是没有因缘的，因为即便看汉译的《杂阿含五七〇经》之后的那部经，就谈到另外一位有德行的比丘也是被邀请受供住在那，但是为了避免利养的障碍，他离开了，所以作为类似的情况，在菩提比丘英译的时候解说为“按照南传的经典所载，梨犀达多的离开可能是为了避免名闻利养带来的障碍”。不过作者庄春江有一些不同看法，所以下文说：

个人以为，在僧团中，尊者梨犀达多似乎不是经常犯错的比丘，看不出有特别理由会受到污蔑或错记，因而觉得《杂阿含第五七〇经》的记载，应保有其原始负面教材的风貌，故而采用。

这是庄春江来说一下自己为什么在这里采用《杂阿含第五七〇经》的记载，把这个保留下来。他的道理是从经律的情况看，梨犀达多并不是经常犯错，不像六群比丘。六群比丘因为是比较典型的情况，经常出现一些有问题的言语、行为，所以造成了后来有一些事情，大家在传诵中记不清是谁犯了这个错误导致僧团中出现一些问题，并由此引起佛陀制戒，那也就不妨说是六群比丘，是有这样的意思。这是基于在佛教中确实有的情况谈这个问题，因为梨犀达多不像六群那样常犯错误，按说不会像六群那样被安上很多问题。这里谈到的这个问题，在庄春江看来应该是加以保留的，可能是表现了当时的实际情况，并且对于修行人是有警示意义的。这是今天对于故事正文和“按

语”的学习。

【佛法问答】

接下来大家如果有问题，可以提出来，我们一起来探讨。

【关于缘起】

学员：顶礼师父！弟子之前对无我的认识，一直局限在“五蕴和合而成，就像五块版图拼凑而成”这样错误的见，没跟无常坏变相结合。其实五蕴本身也是无有自性的，五蕴和合的我更是无我，时时无常、无自性的。

法师：这是谈了一下自己的认识和一些体会，这里我不妨拓展开来说几句。我们说生命的现象是名、色的和合。“色”就是五蕴中的色蕴，“名”就是五蕴中的受想行识四蕴，名色的和合也可以说为五蕴的和合。

“和合”的意思就是这样的因缘，名色的因缘，五蕴的因缘，而呈现为有情的现象。一般人就觉得是我、他、你，如果从五蕴的角度看就变成了五样东西拼成了一样东西，这就是很多人头脑中的见解，这种认识中所理解的缘起就是 $A+B+C+D+E=F$ ，但是缘起不是说这个。

我刚才说的那些是很多人以为的缘起，但是真正的缘起，缘起的正义，并不是说这个，并不是实有自体的 A、B、C、D、E，它们合在一起变成了一个实体的 F，并不是那样。

后来龙树在说明缘起正义的时候，在说明性空缘起、八不缘起时说到，诸法没有实在的生，也就从此说明诸法的没有实在自体、没有实在自性。并把上面“ $A+B+C+D+E=F$ ”这一类错误说为“他生”，从别体的他法，一个也好，很多种他法也好，生起了另外一个东西。这种有实在自体的观念，根本上就跟缘起是背道而驰的。

缘起的，就意味着没有实在自体可得，也就意味着无自性，也就是所谓的性空；缘起的就是性空的，缘起的也自然就是无我的。这样的理解就能够正确地认识缘起，不至于把缘起想成“一堆实在东西，拼成另外一个实在东西”，那是错解缘起。后世的佛教徒中有这样错误认识缘起的，甚至还大行其道。这是我们学习缘起的时候，应该要注意的、要克服的错误，最开始的时候可能都难免犯这样的错误。

好，这是就这位法友的感受，略说了几句。如果大家没有更多问题，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！

059-1. 有真我吗？——萨遮迦的论辩挑战（之一）

{ 萨遮迦，须依真我起善恶 }
{ 佛开示，五蕴无常无坚实 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

今天我们来学习《阿含经故事选》的第五十九则——〈有真我吗——萨遮迦的论辩挑战之一〉，这一则故事记载了一位叫萨遮迦的尼犍子外道找佛陀来辩论“是否有我”，相应的内容在北传的《阿含经》中和南传的《中部·尼柯耶》中所记的相当一致，经文也比较长，大家方便的时候可以找来做比较具体的学习。我们来看下面的白话故事：

有一次，佛陀游化到离车族人的跋祇国首府毘舍离城，住在附近的大林精舍。

这是当时的一个地点。

那时，耆那教尼犍子门徒之子萨遮迦，正好也住在毘舍离城。

我们看佛教的经典常常会看到“尼犍子外道”，当然中间那个“犍”字，在不同音译下的写法也不一样，有的写成乾坤的“乾”，我们要知道这个字在古时候常常也写成“干”，那么在现代我们也常常看到写成牛字旁的“犍”（jiàn 或 qián），或者也有写成这个提手旁的“捷”（jiàn 或 qián）。那到底读什么呢？我们如果去看一下相应的梵文字和巴利语的字，就知道它的音译按照发音来说应该是“尼干子”，也就是今天的耆那教。

这里的另外一位人物——萨遮迦，他的父母都是尼干子外道，这个人就世间的学养来说，比较丰厚，而且比较善于辩论。像下文说：

萨遮迦饱学各种理论，辩才无碍，受到当时许多人的崇敬。他曾当着毘

舍离的群众，发下这样的豪语：“我不预期有任何与我论辩的沙门、婆罗门，乃至他们的领导者、老师，甚至于自称是已证全然正觉的人，不被我论到震撼动摇、颤抖汗下而落败的，即使是一根无知觉的柱子，也照样要被我的论动摇颤抖。”

这个人还是比较傲慢的，对自己也是信心满满。下面发生了什么呢？

这天一早，萨遮迦遇到来毘舍离城里乞食的尊者阿说示。

这位阿说示比丘，是佛陀最初在鹿野苑所度的五比丘之一，也就是我们常看到被译为“马胜比丘”的那位尊者，“按语”里有谈到他。萨遮迦遇到阿说示尊者之后——

问他说：“阿说示师！沙门瞿昙都怎样教弟子们的呢？”

“火种居士！世尊时常教导我们：当观色、受、想、行、识等诸蕴，诸蕴都是无常、无我。”

这里在称呼和名字上说几句。我们看到阿说示对于这位尼干子外道的称呼是“火种居士”，那是因为他的父母应该是事火婆罗门，所以称呼他叫“火种居士”——事火婆罗门家的孩子；这里的这个“居士”是对居家之人的称呼，不是佛教徒，这个从前有说过。另外关于这里这位尼干子外道——“萨遮迦”的名字，我们看到北传的《杂阿含》中是说的“萨遮尼干子”，再从南传的《中部尼柯耶》所译过来的汉译文中写的是“萨遮迦”，那么佛陀对于这位尼干子外道的称呼中用的跟阿说示是一样的，都是“火种居士”，在南传汉译的典籍中用的是音译的方法。

阿说示对于萨遮迦的问题，回应的是说：“佛陀常常教导我们：观察色、受、想、行、识都是无常的，观察色、受、想、行、识都是无我的。”这段话在这里是很扼要地说出来，大家如果去看经典原文还是比这稍微要具体一点，这相应的内容我们从前反复提到过，这里先不展开了，到下文必要的时候再随文说明。这位萨遮迦尼干子对于这样的观点是不认同的，所以说：

“阿说示师！沙门瞿昙怎么会这样教呢？要不是您听错了，就是沙门瞿昙有错误的邪见。我会找个时间去见瞿昙，与他当面论个清楚。”

这位萨遮迦尼干子对自己是很有信心的，想要帮助一下佛陀。

于是，萨遮迦在离车族人的聚会堂，当众宣告，他将去找佛陀论辩，如果佛陀的主张，真的如尊者阿说示所说，他会将佛陀辩倒。

这个人看起来很高调。这是他去之前，这样大张旗鼓地跟大家说。

要辩倒佛陀？这耸动的消息，自然引起离车族人议论纷纷，并且好奇地跟随萨遮迦，来到佛陀的住处围观。

印度的文化中这种辩论的风气还是蛮浓的，而且就印度本来的文化里，这种辩论不像我们现在一些人——不太当一回事。那个时候印度人的辩论，用我们老百姓的话说，可真的是赢房子、赢地的，这还是轻的；甚至是赢完了之后，输的要改变自己的信仰，跟随赢方；甚至要给赢的人做弟子；还有的是赌脑袋的，就是谁输了，谁就把头奉上——自尽。在这样的氛围中，所以也不奇怪后世的佛法也是在论辩的方面走了很远。后话不说，我们接着看：

萨遮迦与佛陀行礼如仪后，质问佛陀说：“瞿昙大师！听说您时常教导弟子们观色、受、想、行、识等诸蕴，蕴蕴都是无常、无我的，是这样吗？”

“火种居士！确实是这样的。”

这是萨遮迦与佛陀的第一个往来，这第一个往来是在确定事实、确定观点，“听说你有这样的观点，我所听到的是如实的吗？你是这样教的吗？你的观点是这样的吗？”佛陀并没有多说什么，直接说“是这样的”。

那我们大家呢？大家在彼此意见交流中，会不会这样心平气和呢？会不会这样安然而没有忧畏呢？没有多说一句，也没有任何担忧而多加解释。

“瞿昙大师！这让我想要举个譬喻来反驳：譬如任何种子与植物，都要依于土地才能成长，人也一样，要以色为‘真我’，或以受、想、行、识为‘真我’，才能依着这‘真我’而生起善恶。”

这是很有意思的事情，我们来看一看萨遮迦的观点。作者把他的同意、不同意用一个词来说明了——“反驳”。这就说明：我不同意你的看法，现在我要反驳你，我要通过什么来反驳你呢？我要通过一个譬喻、道理，例证到人来反驳你。什么样的譬喻呢？就像任何的种子或者是植物，它要想生长是要依于土地的，否则没有办法生长。这要譬喻什么呢？人也是这样的，人就像种子或者植物，他要有一个真实的东西，才能够有善恶的活动。什么叫真实的东西呢？就是要有一个真我，以真我为依托，才有人的种种活动、有善恶，就像以大地为依托，才有植物的生长——这是他的论点。

大家觉得这样的论证方式如何呢？印度人或者说古人的论证中，常常有各种譬喻，但是这譬喻运用得是否得当，差别很大；后面佛也在运用譬喻，

我们到时候来比较。他这里用譬喻是怎样用的呢？举出“植物在大地上生长”这种现象。植物在大地上生长的这种现象是有，他从这种现象得出的一种结论性的认识是什么呢？隐含的是“植物必须依于土地才能成长”，他这个“都要”有必然的意思。

先不说他这个对不对。就算你说得对，那为什么就例到了“人也一样”呢？这例过来的逻辑在哪呢？这种同一性，这种一致性，或者至少说相似性在哪呢？如果这个没有必然的逻辑，那你依着“植物在土地上生长”来说“人要有一个真我”，它起到什么论证的作用呢？我们稍后再来看佛的譬喻是怎样用的，是怎样的逻辑。

好，这是他的反驳，下面佛陀回应他的这个反驳——

“火种居士！你这是说，色是‘真我’，或说受、想、行、识是‘真我’吗？”

佛要确定他的观点：“好，你这样说是要表达什么呢？如果就我的理解，你是在说‘色是真我，或者说受、想、行、识是真我’，这是你的观点吗？”萨遮迦回答说：

“是啊，瞿昙大师！大家都是这么认为的。”

佛陀可没有客气——

“火种居士！我只要你谈你的立论，你提大家的观点作什么呢？”

萨遮迦在这一次的论辩中，很多表现也堪称另外一种典范，给我们示范了很多还不到位思考或者是内心的运作。是啊，大家在互相谈彼此的观点，人家问“这是不是你刚才说的观点，是不是你的意见”的时候，为什么要拉“大家都是这么认为”呢？你是要拿“人数”来表明真理吗？要拿“人多少”来做真理性的论证吗？我们是在谈彼此的观点，那些，我们不关心，至少现在不关心，所以佛说：“我们是在探讨彼此的观点，你确定了我的立论，我现在想要确定一下你的立论，你为什么提大家的观点呢？跟我们彼此观点的确认，有什么关系呢？”佛还是很犀利的，这个时候是容不得客气的。

“好，瞿昙大师！就只谈我的论点，我确定色是‘真我’，受、想、行、识是‘真我’。”

这个萨遮迦被佛陀这样一逼，也只好把自己的观点敲定、明确下来。有一些人辩论，不是要真的探究真理，他是要逞能、逞强，是要满足“我正确”

或者“我强大”“我厉害”的这种感觉，所以他有时候回避敲定自己的观点。人家一逼问“这是你的观点吗”？他就生怕自己的观点落在这，被人抓住痛脚，就要王顾左右而言他，或者给那个观点又反复描述，或者是增添很多东西，很难以给一个直截了当的、有这样确定的说明。萨遮迦被佛陀这样一逼，他也确定：“我就是这样的观点，我确定色是真我，受、想、行、识是真我。”好，双方的观点都确定了，下面佛陀问：

“火种居士！请就你所知照实回答我。例如，像波斯匿王在憍萨罗国一样，一国之王在他的领土之内，是不是能自在地行使他的主宰权？”

这段话是从经文中略作提炼，经文中是就一些事来问他“一国的国王在他的管辖范围内、领土之内，有没有这样的职责能力、能不能有这样的权利”这样一些的问答。

“是的，瞿昙大师！”

萨遮迦也确定：“一个王在他的领土之内，是有这样自在主宰权的。”佛问这个，明显是一个譬喻，下面要说明什么呢？

“火种居士！当你说‘色是主体我’时，这‘真我’就要像能行使主宰权的一国之王一样才对，然而，这‘色’能自己自在变化，要变成这样，不要变成那样吗？”

大家是否看到了佛前面的问话，和这里问话之间的逻辑关系呢？刚才说佛前边问“国王在他的领土之内是否有自在行使主宰权的事”其实是一种譬喻，要在这里说明什么呢？因为人们感觉的那个“我”有什么样的意蕴呢？你为什么觉得“这个手是我的手，不是别人的手”？这其实主要有两个原因：一个是有感受，术语叫“有执受”；另外一个就是“能支配”。因为手能活动，所以觉得这是我的手；这个手被触碰到有感受，所以执着这是我的手。

我们内心感觉有“我”，这个“我”是有主宰的意味含在里边的。这种主宰的意味，就是佛在这里作为一个焦点、矛盾点要呈现的东西。所以佛在前边用“国王是能做主的，那么他在他的领土之内有没有自在力、有没有主宰权”来问萨遮迦，萨遮迦认同之后，佛继续说：“那么，一般人感觉的这个内在‘我’是有这样的自在义和主宰义的，如果色是你所说的‘我’，那色应该是有自在的啊，是应该能够想怎样就怎样的啊，但是事实是这样吗？”这是这个问题。

“如果如你说的‘有我’，比如‘色是我’，或者‘受想行识是我’，这个‘我’是有自在性、有主宰义的，那你觉得这个‘色’能自在吗？可以想怎样就怎样吗？”是在问这个问题。“如果不是这样，那你说‘色是我’，那是不成立的啊”，逻辑在这里。“你说是，但是现实不是这样啊”，那就变成了昧着良心说话，跟事实相违背啊，立论不成立啊。两难在这里：要不然就承认自己论点错了；要不然就要硬着头皮说错误的话，但是还是很容易被证伪，这个话也说不出口。于是，萨遮迦如何了呢？

萨遮迦沉默了，明知这一关键回答，等同瓦解掉自己的立论，但碍于在那么多人面前认输，是很难堪的一件事，所以没有勇气照实承认，任凭佛陀再三追问，还是沉默不答。

他为什么这样沉默？刚才有说了，他的选择就是两个：“色自在”，或者“色不自在”。说“色自在”，那实在是睁着眼睛说瞎话。如果“色自在”，你想不得病，就应该身上的病消除了；你想胖一点，就会胖一点；你想瘦一点，就要瘦一点；你想面部好看一点，就应该好看一点；你想再年轻一点，就要年轻一点；你想让这个色身一直运作下去，不衰朽，它就应该一直运作下去，不衰朽——这叫作“于色有自在力”，但事实不是这样，就算昧着良心说，也会被人家揭穿。但是如果承认“色无自在力”呢？那就承认了“色不是我”，这就跟自己的立论相违背了。他处于两难境界，说“是”说“非”都将给自己带来灭顶的灾难，所以他这个时候顾惜面子，没有拿出探究真理的勇气和态度，任凭佛再三追问，还是沉默不答。

这时，有一位手持金刚杵的大力夜叉，实在看不下去了，在空中对萨遮迦不满地说：“火种居士！世尊连问了你三次，你为何还不回答？再不回答，我就用我的金刚杵，敲碎你的脑袋。”

这一段文，南北传的经典都是这样说的，而且经文里还说，只有他们两位能互相看得到。

萨遮迦吓着了，赶快据实回答佛陀说：“不能，瞿昙大师！”

“色没有办法自在，色不能够想这样就那样”，他这样如实地回答说了。佛陀当然要向下推进逻辑的进展——

“火种居士！你要想清楚啊，请注意，你现在的回答，与先前你所主张的‘色是真我；受、想、行、识是真我’，前后矛盾！”

大家如果做一个诚实的辩论人，是要如实地面对自己的论题，自己的观点，自己的命题，被辩倒了呢？还是被捍卫了呢？人家确实破了你前面的观点，不要出于胜负心，做各种有意无意的抵赖，或者希望滑走，或者希望巧饰过去。

佛也要敲定阶段性的结论：“好，你这样回答了，但是你要注意！你现在的结论跟你刚开始所主张的‘色是真我，受、想、行、识是真我’是不一致的，是前后矛盾的！”换句话说，在论辩中，你已经输了。

然后佛接着问：

让我再问你，色是常呢？还是无常？”

这个问题是好回答的，萨遮迦回答说：

“无常，瞿昙大师！”

“无常者是苦呢？还是乐？”

“是苦，瞿昙大师！”

这个是人一般容易有的认识，萨遮迦在这里没有办法做其他的文章，只好随着佛的问题来回答，从双方辩论的消长来看，也是在这第一个回合，他已经被佛陀辩倒了，实际上在他的气势上，他已经认识到是退守的形式，所以佛陀这两个问题，他也只能就自己的认识给予回答。

“是无常，是苦者，都是变易法。

如果是无常的，如果是苦的，如果是变易法。

在这些变易法当中，多闻圣道者，会认为有‘真我’，或是‘属于真我的’，或是‘其中有真我’，或是‘为真我所包含’的吗？会认为‘这是我的’，‘这是我’，‘这是我的真我’吗？”

佛陀马上就进一步地追问：好，我们问了“色是否是常的”（当然这些也完全适用于受、想、行、识）；色是无常的，受想行识是无常。如果无常的，是苦呢？还是乐？

“无常的”这个，现代人好理解，但是大家不去这样反复地随顺如实认识，只是概念上知道无常，并没有无常的智慧。概念上知道无常，如果套一下的话，也就是浅的闻慧而已，那个没有办法跟感受性的错误相敌对，所以一般人对于无常的认识，起不了作用。就像看到的一个文，有一个人研究《阿含经》几十年，靠着研究《阿含经》写了很多文章，也有职称，也有学术地

位，然后一个比较重要的亲人去世，很悲伤，走不出来。其他的朋友安慰他，怎么安慰他呢？说：“你看你研究《阿含经》这么多年，这是无常的啊，你要接受啊。”他怎么说呢？说：“‘这是无常的’这个道理我当然懂，但是我就是没办法。”不要把概念上的理解，当成是“我有智慧”；要从概念的理解，深化它，真正变成内心的如实知，变成内心的智见。

而且“无常的是苦？还是乐啊”？这就更少有人想。如果想一想呢？想一想啊，这世间很多东西哪还有那么大的劲呢？大家之所以沉迷在这世间的那些东西，就是觉得“它会一直这样，它应该一直这样；我追求的这个东西，它就是坚固的，它就是究竟的，它就是有真实意义的，它就应该永远这样，而且会永远这样”，但是事实是无常的。一个人抱定着自己的幻想、妄想去强迫真实，那会怎么样呢？事实更有力量，还是自己的妄想、幻想更有力量呢？到底哪一个是真的？当这样内心的颠倒，与事实的背离，撞在一起的时候，会怎么样呢？就像下文说的，会生苦啊——“无常故苦”啊。不去这样想，以为这世间的钱财、名利、地位，或者一般人所重视的人际之间的各种情感，以为是常恒的，以为是能常恒的，然后拿自己这种颠倒的想象，向外投射，向外希求，向外寻逐。等到这一切变坏的时候，会怎样呢？会苦啊。

认为有“真我”。如果这样的无常、苦、变易法，在一个有智慧的人来观察的话，他会认为这个是真我吗？不会！因为一般人感觉那个“我”，始终是我，什么意思呢？它没变。内心感觉那个“我”，始终是我，这是常义，而诸行是无常的，所以这个上没有一般人以为的那个“我”。

或是“属于真我的”。多闻的、有智慧的人也不认为在这样无常、苦、变易法中，有什么是属于真我的。因为“属于真我的”意思是从属于我，我有主宰义，那就可以被我支配；“被我支配”就是自在性，在这个上面没有的。

或是“其中有真我”。因为内心感觉那个真我，是有这样的常性、自在性，但是色受想行识中没有常性、没有自在性，所以多闻圣弟子、有智慧的人，不会觉得在这样色受想行识中有什么真我。

也不会以为是“被真我所包含的”。真我是有这样常义，有这样自在义，“被真我所包含的”当然要是常的了，当然要有自在力了，但不是。

多闻圣弟子，一个有智慧的人，也不会认为色受想行识这些是我，或者

是属于我的，或者以为这个是“我的真我”。

作者庄春江在这里，是把南北传相应的文字，做了一个糅合，用了两种表达法，他基本都糅在一起了，我们在“按语”里再去说明，简单地说就是色受想行识既不是我，也不是我所。

佛陀这样反问他，如果我们归纳一下看，就是：那这色受想行识是无常、苦、变易法，它这里边会是我，属于我，我在其中，或者是诸蕴在我中吗？或者会是“这是我的”“这是我”“这是我的真我”吗？萨遮迦的回答是：

“不会的，瞿昙大师！”

佛陀马上又追问了一下：

“那你会吗？”

因为前面问的是一个有智慧得证圣道的人会这样认为吗？还没有问你。佛陀马上问了一下：“那你会吗？你会觉得色或受想行识是我，或者属于我的？或者在我中或者它们包含着我吗？”诸位！如果佛陀这样问你，你会吗？萨遮迦的回答是：

“我也不会，瞿昙大师！”

我们看到萨遮迦已经背离了他最开始的观点。下面佛陀接着说：

“火种居士！如果对色、受、想、行、识等——蕴不能离贪，不能离欲，不能离思念，不能离爱，不能离渴求，一旦色等——蕴起了变化，会生起忧悲恼苦吗？”

“会的，瞿昙大师！”

这是进一步的谈。因为一般人在色受想行识上执着“是我”或者“是我的”等等，那么他就会对色受想行识或者是它们的和合，产生贪——“不能离贪，不能离贪，不能离欲，不能离思念，不能离爱，不能离渴求”。这些是基于“有我的”想法、“有我的”认识、“有我的”感觉派生的，只要感觉有“我”，这些问题没有办法从根本解决——我真的好想再活五百年。“不能离贪，不能离欲，不能离思念，不能离爱，不能离渴求”，这是人迷于有“我”，迷于有“属于我的”之后，会发生的情况。

那下面的问题是：“一旦色等——蕴起了变化，会生起忧悲恼苦吗？”在这些上有贪，有欲，有爱恋，有思念，有渴求，如果色等诸蕴变化了，不会有忧悲恼苦啊？“会的，瞿昙大师！”

大家不要把色受想行识诸蕴，只想象为自己的色、心，或者是当下有执受的色、心。我们跟人的交互，跟外境的交互，是什么啊？每个人都觉得“自己跟很多人在打交道”，好，请问：你所说的跟人打交道，你有没有意识到实际发生的是什么呢？你跟人打交道的媒介是什么呢？两个人关系好、关系不好，说起来很抽象，没有交流会有关系吗？没有交流就没有交道，没有交道也谈不上什么关系不关系。那打交道、交流，通过什么呢？人通过什么与外界互动呢？

我们跟另一个人说话，至少是要通过声音的交流；如果是彼此看得见，还有光的交流。也就是说，我们跟外界的互动，跟外界的交流，不外乎是色、声、香、味、触。要通过眼、耳、鼻、舌、身，对色、声、香、味、触的领纳，来从外界获取信息，然后内心编织它，讲一个故事。基于有“我”的想法，有“人”的想法，讲一个故事，这个故事描绘了关系，然后在这个上，“不能离贪，不能离欲，不能离思念，不能离爱，不能离渴求”。一旦这些色等一一蕴起了变化，就会生起忧悲恼苦啊。当外界的那些色、声、香、味、触发生了变化，内心解读的故事就是，彼此之间的关系发生了变化，是基于我、我所的想法，基于“我”和“人”的种种认识、这些颠倒，发生的一些判断，带动的内心情绪变化，是这样而已。

如果深刻地观察体会，“唯有诸蕴能引诸蕴，唯有诸法能引诸法”，哪里有我呢？“起唯法起，灭唯法灭”，哪里有我呢？成为一个观察者。说“观察者”，其实多少还是外行话，不过作为一个过渡阶段可以用。

佛陀这样问了，萨遮迦的回答是“会的，瞿昙大师”！如果对于色等五蕴，不能够离贪，有这些烦恼，那当色等变化的时候，会生起忧悲恼苦。佛陀接着说：

“火种居士！这就像一位身上背着许多苦的人，老是跟苦在一起，不断、不舍，当然永远不会快乐。”

如果与色受想行识等“不能离贪，不能离欲，不能离思念，不能离爱，不能离渴求”，而这诸蕴又是无常的，就意味着他一直背负着苦在向前走，跟苦在一起，并没有真的想与苦分开，并没有真的想离开苦、舍离苦，那怎么可能有安稳的快乐呢？那怎么可能有不为苦间杂、不为苦中断的快乐呢？以为有我、我所，又怎么能够彻底地离贪、离欲、离思念、离爱、离渴求呢？

这是我们对于上下文这样综合地体会。

火种居士！我想从你的立论中，找到真实义，但却遍寻不着。就如同有人到山里，想要找坚硬心材的木料，结果却砍到粗大笔直的芭蕉树干，将它层层剥开，剥到最后，里面什么也没，哪有坚硬的心材可得！

佛做总结说：我想从你最开始说的“色受想行识是真我”里找到真实义，但是我们在这样有共同认许的推究，一起剖析下来，却一直没有找到你说的那个真我啊。色不是，受想行识不是，既不是“我”，也不是“我的”，也不是“在我中的”，也不是“包含着我”，你所说的那个真我，那个真实的东西，在哪儿呢？

下面举个喻：就像有人到山里，想要找一个坚硬的木料——在去掉了树皮之后，很坚硬的那种木材。但是他砍的是什么呢？粗大笔直的芭蕉树干。芭蕉树干从外面一看挺粗的，挺大的，也挺直的，或许会觉得它里边有坚硬的心做支撑吧，但是层层剥开之后，剥到最后，芭蕉中间有实在的、坚硬的心吗？没有！没有坚硬的心材可得。用这个芭蕉，来譬喻它的这种因缘和合——似有而非实。

你的立论，就像那重看不重用的芭蕉树。

你说的立论，你觉得有真实，但是你这个真实啊，经不起勘察。这样一认真推敲起来，剖析起来，你这个真实根本没有落脚之处，你以为的那个真实的自我找不到与它对应的真实，反而成立了无我。下文：

你不是自夸能辩倒所有人，令他颤抖汗下的吗？看！你连衣服都汗湿了，还滴到地上，而我身上却看不到汗流。”

佛摧伏萨遮迦的立论，在这相当于做一个总结陈词。

此时，萨遮迦只能惭愧、懊恼、低头、无言地坐在那儿，忍受围观的离车族人的讥嘲。

这里很简略地说，大家如果有兴趣去看一看《杂阿含》或者是《中部》相应的经典，那里还有一段情景。

萨遮迦为了免于继续被讥嘲的尴尬，赶紧请佛陀开示，佛陀则再一次为大众作了“无我”的教说。

佛陀的那一段教说，在两部经典中也是很详细的说明，这里只略说，因为跟前面主旨没有什么差别。不过大家做学习可不要跳着学，因为每一次这

样的阅读思惟，都是对于闻慧的一次坚固，都是向于思慧培养的一次努力。

最后，萨遮迦为他轻率、鲁莽、不怀善意的挑战论辩行为，向佛陀深深地表示了忏悔，并请求能于隔日以饮食供养佛陀，佛陀也默然同意了。

这是这一次萨遮迦来与佛陀作辩论，最后的一个表示。两部经中也都提到跟他一起来的这些离车族人，也是有共同地来承办这一次的供佛与僧。这是今天故事的正文部分。

【佛法问答】

接下来大家如果有问题，可以提出来，我们做一些交流。如果有问题正在输入的，请输一个简单的数字或者是字母，我可以稍等。如果没有的话，今天《阿含经》的共同学习也就到这里。

【佛陀的答与不答】

学员：顶礼师父！为什么前面部分佛陀不回答，而这里却回答。

法师：说的“前面部分”是指的前面那几个涉及到“无记”的故事吗？是这样吗？

前面那几个不回答，你像那几个问“有我吗、没我吗”那个人，他没有像萨遮迦这样很细致地来探讨具体的观点，这是其一。其二，它的问法不太对，如果他问佛陀：“我听人说，你的观点是这样，这是你的观点吗？”那佛陀当然要为自己的言语负责，要对自己的言论负责，当然会说“是的”，佛当然不会对这个有什么回避的。就像萨遮迦这里，这叫会问，那大家就有探讨的余地了。他比如说像萨遮迦这样说：“你说的那个不成立，不成立的道理是这样的ABC。”佛陀当然也会告诉他：“你那个辨析是怎样的一个问题，你说的有‘我’，我们不妨来观察一下，能不能够成立。”这就是大家在具体谈。

你只是这样抽象地问“有我没我”，佛可不是像一般人所想象的那样喜欢说一大堆话的人，像我这样是很饶舌的，说的话太多，我个人也觉得这有时候未必是好事情。佛陀，就一个离欲的人，没有那么多话的。如果没有问到，或者是对方因缘不成熟，佛陀轻易不会说很多的。对方明显是执着有我的人，那对于他来说，说“有我”、说“无我”都会给他造成问题，所以在前面也说了，“佛基于这样的考量，所以没有回答他”。

另外，我们也要知道，佛跟一般的教育者，跟一般的说法者，不见得完

全一样，他对于来人所做的观察应该是更深彻的，所以佛如果发现这个人没有办法从彼此的交流中得益，甚至会造成他困扰增多，佛也不会说的。这个在前面已经谈过了“为什么佛不说”。谈过了“佛为什么不说”，可不是说“佛始终不说”啊，佛要始终不说，那还出来说法做什么呢？就像在一些典籍中提到的那样，这个世间还是有一些人具足因缘的，用大家常说的话就是“有善根的”，他是可以理解的，也是能够发起实践的，对这样的人，当然要说，当然要引导。对于那些因缘还不成熟，或者说善根还不充分，没有成熟，没有成就的人，那就帮他去做一些得度因缘就好了，是这样的。这个问题回答到这里。

如果没有更多问题，一起合掌作一回向：

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！

059-2. 有真我吗？——萨遮迦的论辩挑战（之一）

{ 萨遮迦，须依真我起善恶 }
{ 佛开示，五蕴无常无坚实 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

今天我们继续来学习《阿含经故事选》第五十九则——〈有真我吗？〉“按语”的部分。上一次我们学习了这一篇的正文，这一篇主要是基于佛与萨遮迦关于一些问题的辩论和探讨，说明无我的道理，这是佛法中非常重要核心的教法。今天很多在家的、出家的佛教徒都说自己在学最深最了义最高最上的什么大法，但是却不通达无我，却不观察无我，却不培养无我的智慧，这后面就很值得划问号了，也请大家在这方面真的确实随顺佛法的扼要处。

按语：

一、本则故事第一段取材自《中部第三五萨遮迦小经》《杂阿含第一一〇经》，参考《增壹阿含第三七品第一〇经》。

“按语”的第一则说明本着故事的取材，不再多说。

二、萨遮迦，依《中部第三五萨遮迦小经》菩提比丘英译本之批注，说他的双亲是苦行者尼捷若提子（为六师外道之一）的门徒，这就解开经中佛陀称他“火种居士”之矛盾，因为火种居士是拜火婆罗门的通称。

请大家理解这里“火种居士”的意思，这里明确地说“火种居士是拜火婆罗门的通称”，也是之前说过几次，佛经中说到“居士”的时候并不意味着是佛教徒，这是在我们汉语的语言习俗中慢慢形成的这种观念，在早期的经律论中，这个“居士”是指的居家之士，或者是有一定社会阶层地位的在家众。

三、尊者阿说示，另译为“阿湿波誓”，就是那位因仪态庄严，唱说“诸法因缘生，佛说此因缘；是法缘及尽，是大沙门说”之“缘起偈”，引起尊者舍利弗注意，继而归依佛陀的尊者“马胜比丘”，他也是听闻佛陀初转法轮的五比丘之一。（参考《四分律》〈卷三三〉、《中华佛教百科全书》第三一四四页）

这是介绍故事正文中提到的“尊者阿说示”。阿说示和阿湿波誓都是音译，也就是马胜比丘。大家对于舍利弗尊者，因为他的因缘而信受佛法、皈敬佛法的事情，应该是了解的。他是佛于鹿野苑初转法轮时的五比丘之一。

四、夜叉，是欲界天四大天王众的一类众生，以手持金刚杵为其特征，连统领四大天王的三十三天王帝释，印顺法师也说“帝释是执金刚（杵）的夜叉”（《印度佛教思想史》〈自序〉）。《中部第三七爱尽小经》中，尊者目犍连称帝释为“药叉”（元亨寺译本），其批注（一）注明原巴利语为“yakkha”，此字一般译为“夜叉”。

这是说文中所提到的“夜叉”是怎么一回事。一般的佛教解释中把夜叉说为鬼趣中比较有威德力的一类，四王众天确实是有这些鬼众或者说夜叉为天福，这里还列出它相应的出处。这是介绍一些相应的知识点。“按语”五是一个法义的探讨：

五、“真我”，即印度传统哲学《奥义书》中说的“阿特曼”（梵语为 a[^]tman，巴利语为 atta[^]）。在佛陀时代的印度传统上，认为此“真我”是不变的、永恒的、唯一的，是人中之“主”。

这是说在佛陀时代的时候，这些宗教或者哲学认为，在人这种现象中有“真我”，是人这种现象的真实依凭和“主”——主体、主宰，就是一般人感觉的那个真实的我自己。

而宇宙世界中，也有一个同性质的“主”，称为“梵”（Brahman）。相对于人体中的“真我”，宇宙世界中的“梵”称为“大我”，而“真我”就称为“小我”。

这在印度的哲学思想或者宗教中是很早的，这也不奇怪今天很多印度教源流的一些传统都有这类大我、真我的思想。这些思想实际上来说更容易比佛教无我的智慧有市场，因为它太迎合一般没有经过真正佛法熏陶的人，内心的自我感。所以说，真正的佛法、纯正的佛法，可能很多时候都还是小众

的。即便在佛法影响力很大的时候，真正通达佛法不共的意趣，并且真心认同，为之实践的，可能还是小众的。部分的原因就在于，佛法是违背于凡情的谬见的，违背于凡情的贪嗔痴的。而一般情况下，更省力更讨巧的，当然是迎合贪嗔痴，赞叹每一个人的自我，这样，大家都感觉很舒服，也愿意接受，也自我感觉更良好。

由于这是当时传统以来印度的主流思想，所以萨遮迦会说：“大家都这么认为的。”

这也是一般人容易说的话，为什么呢？因为觉得大家都这么认为的，这个观点的可靠度莫名其妙地就高了。真的这样吗？再向前一千多年，绝大多数人还以为脚下的大地是无限延伸的，或者认为是有限延伸的，但是漂浮在什么东西上或者被托着，总之它基本上是平坦的；上面虽有起伏，但是它是平坦的，如果说这是一颗悬在虚空中的椭球，可能大家很难信受——大家都这么认为，并不提供任何真理性的论证。

关于这一点，谈到了“真理性的论证”，建议大家什么时候把《卡拉玛经 KalamaSutta》找来仔细读一读，看一看现今的佛教徒论证“什么是正确的”，方式是否得当，是否跟佛说的相似？“按语”六先引了一段故事正文的内容，说到：

六、“是‘真我’，或是‘属于真我的’，或是‘其中有真我’，或是‘为真我所包含’”一段，《杂阿含第一——〇经》原经文作：“见我、异我、相在”。

觉得什么是真我，比如觉得色身是真我，这叫在色身上“见我”。觉得色身不是我本身，是属于我的，这叫作“异我”。“其中有真我”是说，比如说色中有真我，是“相在”的一种情况，叫作“我在色中”；或是“为真我所包含”，这是“相在”的另外一种情况，就是如果说色是为真我所包含，是说“色在我中”。“相在”有这两种意思，如果从五蕴的角度与我来说的话，举色为例，就是色在我中或我在色中，这样的“相在”。

但《中部第三五萨遮迦小经》无。

中部相应的经文中，没有见我、异我、相在的意思。下文说：

其中，“异我”字面意思是“不是我”，但依《杂阿含第一〇九经》来解读，实际上指的就是“我所”。

看到诸经之间的互相参照，互相的贯通，还是重要的。从这个意义上说，如果想依现在流行的文本，来把握佛法的意趣，还是最好有一点整体的认识。

这里说“异我”，字面的意思当然说的“不是我”。但是这个“不是我”只能说明“我在他之外”，没有说明这个跟我之间有什么关系或者说是否有系属的意思。“但依《杂阿含第一〇九经》来解读，实际上指的就是‘我所’”，这里是什么意思呢？一件东西是属于我的，但它不是我本身，这是一般人的感觉；一件东西如果是属于我的，那么它就不应该是我本身，所以用“异我”来指明我所，也是完全通达的。

“相在”，依《杂阿含第五七〇经》《相应部第四三相应第三经》，应包含两种情形，即“色等——蕴在主体我中”，或是“主体我在色等——蕴中”。

这举色蕴为代表，和一般人所执着的“我”，来作对说。

“按语”六这里主要说明了“见我、异我、相在”这几句的意思，以及在南北传《杂阿含》中的一些对应。这里是比较简明扼要的，请大家不仅要理解，最好对关键点有所忆持。

七、“‘这是我的’，‘这是我’，‘这是我的真我’”一段，巴利语作“*etam! mama, esohamasmi, eso me attā*” 菩提比丘长老英译本作“*This is mine, this I am, this is my self*” 元亨寺译本在《中部第三五萨遮迦小经》作“彼是我所，予是彼，彼是予之我”，而在《相应部》里均译作“此是我所、此是我、此是我之我”。这段经文，北传《阿含经》中均无。

这是提到了正文中另外几句话——“这是我的、这是我、这是我的真我”，给出了相应的出处，以及巴利语和英译本的文，供不同语种之间参照。那么，汉译两个相关地方的相应译法也给出来了，大家如果从英文也能够有所体会。

attā，水野弘元之《巴利语辞典》译为“我体”，也就是“主体我”“真我”的意思。

巴利语 *attā*，对应的梵语为 *ātman*。就是我的本体，就是我自己，就是那个一般人感觉实在的我。一般心中所感觉那个实在的我，总觉得它指向某个主体，某个实在的体，这就是巴利语所说的 *attā*。

八、“见我、异我、相在”或作“是我、异我、相在”，常见于《杂阿含经》，可视为一定型句，南传《四部》（即相当于北传的四部《阿含》）

中也有，但似乎较“这是我的，这是我，这是我的真我”少。“这是我的，这是我，这是我的真我”，则常见于南传《四部》，也可视为一定型句，但不见于北传四《阿含》。

这里说了南北传各自惯用的定型句，但是北传《杂阿含经》所说的“见我、异我、相在”，也就是“是我、异我、相在”，在南传的《尼诃耶》中也有，但相对来说比另外一种说法——“这是我的，这是我，这是我的真我”少。但是南传的这种说法，在北传四部《阿含》中基本没有看到，这也是部派所诵的《阿含》一些差异的表现，这里边往往蕴含着一些线索，这里不去深究。

九、论辩当中，虽然有大力夜叉的威吓插曲，但佛陀主要还是根据“无我”正法的真理，折服了萨遮迦。

关于“大力夜叉威吓”的那一段，之前也有说，南北传《阿含》中都有这一段，那说明这一段的出现，或者在最初结集就有，即便后来混入，也是在《根本说一切有部》与南传上座部分裂之前，就已经呈现在共同传诵的内容中了。

十、当萨遮迦不怀善意地找佛陀挑战论辩时，我们没看到佛陀向萨遮迦要求，如果论辩输了的一方，只能选择“自杀”，或者选择“成为对方的学生且多少年不得离开”的条件，而只是帮萨遮迦找出其立论错误之处，然后善意地协助他脱离邪见而已。

从前也说过，印度的辩论是有传统的，而且印度的辩论是很认真的，常常要押下重注——赢房子、赢地已经是轻的，甚至赢人身自由，赢对方信仰的转换，乃至赢对方的性命。这在佛教出现之后，其他传统下的人跟佛教内部的人打交道的时候，有时候也会有这种约定，但是我们看到萨遮迦去找佛陀的时候，佛陀没有为这一次论辩立下什么注，只是希望能够帮助到他。

佛陀的智慧，佛陀的种种堪能，只是用来利益众生，因为佛的自利已满，其余剩下的就是随缘利益众生。其他的，佛没有一个虚妄的我慢，需要去被继续呵护；佛陀也没有一个执取的脆弱自我，需要去被保护，跟一般人的表现自然是不一样。我们如果会学习佛法的话，应该从这些保持着佛法原貌、保持着佛陀音容笑貌最多的经典中，去把握佛陀的身教——不仅仅是言教，也把握佛陀的身教。很多人也愿意把握佛陀的身教，但是所用的文本不恰当，

那么得出来的结论当然也就不好说了。

到此为止，我们将第五十九则故事——〈有真我吗？〉“按语”部分学习完毕。这些“按语”中特别要强调，那几则关于我见的“按语”很重要，请大家注意体会，最好能对里边的要点有所把握，自己平时也时常地来观察——观察无我，或者观察有我的荒谬，这些都是真实的修行方法。

【佛法问答】

因为今天稍后，僧团里有一些事，所以我不向下讲太多。现在开始跟大家就今天所讲的内容，或者是本则故事前边的内容做一些交流探讨，大家有问题的话，关于这部分内容，可以提出来做一些探讨和回应。

【平时所说的“我”包含着错误】

学员：顶礼师父！这里所说的“我”，与平时所说的你、我、他的“我”，是不是不同意思？

法师：这里所说的“我”，就是一般没有无我智慧的人所说的“我”。我们觉得一般人说你我他的时候，内心中有无我的智慧吗？没有。所以应该说，对于没有无我智慧的人来说，他所感觉的所说的你我他，里边包含着错误。不仅“我”包含着错误，“你”和“他”也包含着错。因为他执着有这样的“我”，所以感觉有那样的“你”和“他”，这样的认识有共同的错误基础，不仅仅是在“我”上错了，在“你”和“他”上也错了。这是对这个问题的简单的回答。

对于没有闻思过无我法义的人，或者会觉得这很颠覆：“我明明在听着，在思考，就算疑惑也是我在疑惑，你为什么说没有我呢？”如果有这样的一些疑惑，建议去听一听前面一些相关的内容。因为在前面已经反复讲过很多，自己找来听一下。如果听过之后，对于里边的内容仍然有困惑，可以在稍后相应的讲解中继续来提出。如果没听过，那我反复说，对于听过的法友就太过重复了。

060. 午睡是痴的表现吗？——萨遮迦的论辩挑战（之二）

{ 何谓痴？未舍烦恼与后有 }
{ 谁不痴，解脱生死常自在 } }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

今天我们一起继续学习《阿含经故事选》的第六十则——〈午睡是痴的表现吗——萨遮迦的论辩挑战之二〉，这是前面提到的那位萨遮迦与佛陀的另外一次辩论。我们来看正文：

在与佛陀论败后不久，外道萨遮迦又来找佛陀论难了。有了上回在大众面前丢脸的教训，这回萨遮迦只低调地独自悄悄而来，以免输了又弄得大家都知道。

这位萨遮迦，我们通过上一则故事，对于他和佛陀的论辩往返有了一点印象，这一次他又有一些想法来找佛陀论辩，看来这个人可能更在乎论辩的胜负吧！这一点在我们一般人中也都有存在，有时候大家交往中的辩论不一定是真的探究哪一个方案对于解决问题更好，或者是说问题到底是怎样，因为人们的烦恼往往从问题本身的探究发生重点偏移，变成捍卫各自的观点，说得明白一点就是“我对了，你错了”。

如果我们看到这样喜好辩论，喜欢证明自己正确厉害的人，会发现他往往在辩论中会有很多情绪的起伏波动。一个真的有修养、为真理的人，可能在这方面表现会好一点。如果是像佛陀这样的人，尽断烦恼，离欲解脱，所有言说思惟但为利益众生，那么不管对方如何表现，佛陀本人的内心不会有任何倾动。反过来的话，也许人们都意识不到自己内心中到底更重视什么——是更重视真理，还是更重视“我正确”。我们来看下文：

尊者阿难虽然看到他又不怀善意地来了，但还是慈悲地想让他能在佛陀这儿获得些法益，所以请求正想进城乞食的佛陀，暂且坐下来与他一谈。

阿难做佛侍者之前，曾经跟佛有若干约法，当然这个若干约法并不是无理的，其中有一个就是说：如果有人来拜访你，我经过思择、审量，觉得合适答应了，带到您面前，您不要不接受。阿难当时提的这些要求，所谓“如果这些条件您能够应许，我愿意为您做侍者”，这些条件佛都是答应了的。所以这里我们看到，阿难作为侍者，多少有一些类似于今天大家熟悉的秘书的角色。那他经过一番审量，觉得还是可以把萨遮迦带到佛这儿来，或许他能获得一些法义，所以尽管佛陀是正准备进城乞食，他还是请求佛陀来接见他一下。

向佛陀行礼如仪后，萨遮迦先提出一些外围的话题：“瞿昙大师！有些沙门、婆罗门只顾修身而不修心，过去就有人因身受苦而两腿僵硬、吐血发疯，这是‘心被身所指挥’，不修练心的缘故。有些沙门、婆罗门只顾修心而不修身，过去就有人因心受苦而两腿僵硬、吐血发疯，这是‘身被心所指挥’，不修练身的缘故。”

这是萨遮迦见到佛陀之后，谈的一些好像跟修行相关的话题——修身、修心。修身不修心，修心不修身，那么因为身苦引发心苦，乃至有一些生理上的痛苦，也有心受苦而导致身受苦等等。因为他这里谈得比较笼统，“修心意味着什么，修身意味着什么”并没有明确的说清楚，所以佛陀追问：

“火种居士！你所知道的修身有哪些呢？”佛陀问。

之所以称呼萨遮迦作火种居士，在第五十九则故事的“按语”中有过说明。佛陀问他：“你说的修身指的是什么？”

萨遮迦举了一些苦行者吃得很少，守一些奇怪禁忌的事例，以为修身就是那样，佛陀因而反问他：“火种居士！他们总是吃这么少维生吗？”

“不！瞿昙大师，他们有时候吃一些很有营养的美味，所以身体还会肥壮回来。”

佛陀问萨遮迦所知道的修身，就他所举的来看，主要是一些修苦行的，这在佛世时候的外道修行中是比较流行的，我们从前面的故事也知道佛陀自己在成道前也尝试过极端的苦行，但是通过自己实践检验，知道那并不是真正的解脱之道。萨遮迦举的就是类似于吃得很少，守一些奇怪的禁忌。这些

奇怪的禁忌所指的就是，并不带来德行增进乃至解脱的一些禁忌，佛法中说的“戒禁取见”指的就是这一类。

但是众生并不是因为不吃而得以延续，而是因为受用食而得以延续。这个“食”不仅仅是“段食”（就是我们常见的作为物质营养摄入的这些食物），佛法中说：“一切众生皆依食住”，所谓的四食，段食、触食、思食和识食。这“一切众生皆依食住”其实就是说明，这些苦行者以为“不吃是修行”其实是成问题的。

佛陀这里问：“这些行苦行的人，吃得很少的人，甚至一天只吃一粒麻这样的人，他总吃这么少吗？”火种居士说：“不是！他们有时候也吃一些肥美的东西，所以身体又会长得壮起来。”

“火种居士！他们竟然先拒绝，后放荡大吃，他们的体重就这样增增减减。这哪是修身呢！

如果把这个当作修身，那在做什么功夫呢？能起到什么样的作用呢？佛陀又问萨遮迦：

又，你知道的修心有哪些呢？”

因为萨遮迦提到了修身、修心以及他认为不当而导致的问题。那么大家对于“什么是修身，什么是修心”认识一样吗？如果不一样，这样的讨论怎样进行呢？所以佛陀先问：“你说的修身是什么？你说的修心是什么？”当佛问到修心的时候，我们看文说：

萨遮迦支吾其词，答不上来。

我想不止是萨遮迦是这样，我们很多人学习佛法，未必知道自己在说什么。不知道自己说的什么，然后基于这些，又有很多观点，这实在是有一些不着边际。

这时，佛陀就告诉他说：“火种居士！你刚才所说的修身，不是圣者的修身。连如何修身都不知道，怎么会知道修心呢？”

佛陀又跟他说：“虽然你也用修身、修心这个词，但是你所说的修身并不是正确的修身，不是认识了真理和生命规律的人按照离苦得乐的规律所做的正确修身。如果你连修身都不知道，怎么可能会知道修心呢？”下面佛对他说：

让我来告诉你吧！你仔细听了。火种居士！一般未修学的人，一有快乐

就着于欲贪，一有痛苦就忧悲愁泣。

是这样吗？如果没有真的符顺于生命规律去正确的修习，向于断惑，向于离欲，向于解脱，我们常见的就是，一旦有身体的快乐或内心的快乐，就会贪染，就会粘着；就会想紧紧锁住，就会担忧失去。一旦有了身体和内心的痛苦，就有很多担忧或者是伤悲。

当起乐受时，因不修身而心起执着；当起苦受时，因不修心而心起执着。当心对乐受、苦受两者都起执着时，则是不修身，也不修心的缘故。

“当起乐受时，因不修身而心起执着”，这是说，当有了这些根尘触对而产生的可意触，没有正确地修根（就是根尘触对生起可意触的时候，没有正确修根），那内心会产生乐受。对于这样引发内心乐受的可意触，心里起执着，这会导致苦。为什么乐受不放逸？为什么乐受也不执着？因为这种贪爱会导致苦。“当起苦受时，因不修心而心起执着”，当生起不可意触的时候，内心会不能接受，会对抗，会不堪耐，内心会因为这样苦受挥之不去，而增长忧悲恼苦。

如果心对乐受、苦受都起执着时，那是既不修身也不修心。在“按语”里对这一段有进一步的说明，到时我们再看。佛陀接着说：

火种居士！有良好修学的圣弟子们，一有快乐，不会着于欲贪；一有痛苦，也不会忧悲愁泣。当起乐受时，因修身而心不起执着；当起苦受时，因修心而心不起执着。当对乐受、苦受两者都不起执着时，则是修身，也修心的缘故。”

萨遮迦听了之后，说了一句话：

“我对‘瞿昙大师是一位修身也修心的人’的说法，深具信心。”萨遮迦回应说。

这句话——“瞿昙大师是一位修身也修心的人”，这应该是对于佛陀的教法有信受、对于佛陀本人有崇敬的人说的话。那么萨遮迦这样的话是不是他真心实意的话呢？从上下文看可能未必，这样的话说出来，或许是带了一点淡淡的调讽。我们看佛陀的回应：

“当然，火种居士！虽然你语带冒犯，我还是愿意告诉你，从我出家以来，我的心就不去执着乐受与苦受。”

佛陀不会因为别人尊敬或者轻慢，而产生情绪上的舒服、不舒服，更不

会因此而产生情绪上的倾向与对立，那是适合于未离欲人的，离欲的人不这样——他是自然的不这样，不需要刻意地去调伏。佛对他说：“自从我出家以来，心就不去执着乐受与苦受，不仅是解脱之后。”这说明什么呢？说明佛初出家之后，心是弃舍世间的。下文：

“瞿昙大师从来未执着乐受与苦受吗？”萨遮迦其实还蛮怀疑的。

如果他真的如自己所说那样——“对于佛陀是一位修身也修心的人，深具信心”，那么他对于这件事应该是不会怀疑的。有这样的问題，说明他前面说的至少未必是他内心完全真实的感受。下文说：

于是，佛陀为萨遮迦详细叙述了他所经历过的深禅定、各类苦行、禅观得正觉解脱等修学历程（如故事第二〈佛陀的修学历程〉所说），来说明佛陀早已不执着乐受与苦受。

这是佛陀通过自己亲身的经验，实际上来向萨遮迦说明正确的修身、修心。下文说：

“萨遮迦！我曾经对几百人的群众说法，或许听者中有人会认为我是针对他说的，其实不应该这么想啊，萨遮迦！如来说法，是为了让大家都能了知，不是专与谁过不去。萨遮迦，一旦说法完毕，我内心即保持原先的平静与空寂。”

之前说过佛陀对于恭敬的、轻慢的，内心没有什么差别，不会有情绪的倾向，就像一些经论中说：“佛陀对于恭敬顺教，不恭敬不顺教，心等无有异。”不管对方是怎样想，对于佛陀态度如何，听了之后能不能理解，理解之后认不认同，认同之后愿不愿意实行，佛陀对于他们都没有什么心的不平等，甚至于说，“于善不善等以慈”，佛陀的心唯是利益，唯是希望众生离苦。

但是听法的人或许认为佛是针对他说的，当然这可能有向于正面去理解，有向于负面去理解。正面的，以为佛是针对我这个情况，说法来帮助我；负面的，或许以为瞿昙针对我这个情况，出语来讽刺我——但是不应该这样想。

佛陀说法是希望大家都能够了知，了知生命的真谛，了知离苦之道，佛只是希望众生安乐离苦，哪会想跟谁过不去呢？而且佛的内心常住于寂静安乐，他又怎么会在内心中制造敌对纷争，令心不安、令心恼苦呢？萨遮迦听了之后，说道：

“这我信得过，瞿昙大师！因为您已经证得全然的正觉。但，瞿昙大师！你曾经在白天睡过觉吗？”萨遮迦这时才把他的主要问难说出来。

我们看到他前边或许因为跟佛陀之前的辩论，对于跟佛的交锋，内心其实是有一点畏惧了，做了很多铺垫，甚至言语上表现出一定的谦和，甚至是恭维，但是实际上内心中还是充满了试探和怀疑。这里把他一个问题抛出来：“您是否在白天睡觉呢？您说您已经全然正觉，作为一个全然正觉的人，您还曾经在白天睡过觉吗？”

为什么问这个问题呢？因为外道，或者自以为是佛教徒，但是对于佛法未必能够正确把握的人，会对于“修行，修行的原理，修行得到成就的表现”有错误的认识，比如像这里他就觉得“一个真正觉悟的人，白天不应该睡觉”，还有很多奇奇怪怪的说法于外道中流传，甚至在今天于一些有着佛教徒名义的人中间流传。我们看佛陀的回答：

“火种居士！我在夏天的最后一个月，当乞食完毕回来，我都向右侧躺，保持正念与清明地小睡片刻。”

佛陀当然如实地告诉他：“在夏天的最后一个月，午斋之后会右肋卧，以正念正知午睡片刻。”佛法里的睡眠不认同痴眠，不认同充满了痴暗相的睡眠。之前讲到佛对新学比丘所教诫的五类修法——“执持禁戒，守护根门，饮食知量，觉寤瑜伽，正知而住”，那里的觉寤瑜伽，就是说的清醒时和睡眠时都尽可能地保持正知，向于觉悟，所谓的“住光明想，正念正知，思惟起想，巧便而眠”。那么这里谈到的午睡也是这样，保持着正念与清明，不是与痴暗相俱的。萨遮迦的问题是什么？

“瞿昙大师！有些沙门、婆罗门认为，这样做是痴的表现。”

换句话说：“如果谁白天睡觉，这说明这个人是有愚痴的。”佛陀是如何回答的呢？

“痴与不痴，不是以午不午睡来看的，火种居士。我就来告诉你，什么是痴，什么是不痴，你仔细听了。

佛说：这个人有没有愚痴、无明，是靠午睡、不午睡来判断吗？这个人午睡，就一定能够表明他有愚痴、有无明吗？这个人不午睡，又能说明什么呢？能说明他没有愚痴、无明吗？当然不是。一个尽断了无明烦恼的人，因为生理的原因，即便午睡也不会再生起无明；一个没有尽断无明烦恼的人，

不要说不午睡，就是一整天都不睡，半年都不睡，甚至一辈子都不睡，假如他能活下去，那也不是他没有无明的表现。那痴与不痴是指什么呢？看下文：

所谓痴，是那些未舍烦恼杂染与后有，招惹出麻烦，导致苦迫与下一辈子生、老、病、死的人。

这里所说的痴，就是指的还没有尽断烦恼的，还会因这样的烦恼与业受后有。“后有”就是这一期生命结束之后再一次受生。因为有生，就会有老病死，在这里充满了种种苦迫。痴是指的这种情况。

所谓不痴，是那些已舍烦恼杂染，已舍后有，不会招惹出麻烦，不会导致苦迫与下一辈子生、老、病、死的人。

反过来是不痴，是已经尽断了烦恼杂染，不再受后有的。我们看到，因为不受后有，所以就再也没有老病死苦，不会有生死中的苦迫，这是无学圣者的果德。下文说：

如来是不痴的人，断除了生死烦恼杂染的根，就像斩断棕榈树的芯，这棵棕榈树以后就不会再长了一样。”

佛陀说：作为一个尽断烦恼的人，不痴的人，他是已经断除了生死的根，断除了烦恼杂染的根。这种断除是永断，不会再生，用今天的话说是不可逆的，用譬喻说就像那些热带人所熟悉的情况，棕榈树的芯被斩断了，那这棵树以后不会再长。

从这样的回应中我们知道，“痴”与“不痴”是从有没有尽断无明烦恼说，有没有因为尽断无明烦恼而不受后有说，有没有因为不受后有而永离生死苦迫说，而不是从睡不睡觉、吃不吃饭、说不说话这些来判断。如果不能认识到生命苦乐的规律，如果不能认识到生命的究竟解脱到底意味着什么，那么人们所说的修行，所说的修行的判断标准，往往是可笑的。萨遮迦听佛陀说了之后，说道：

“太神奇了，瞿昙大师！面对我一再冒犯挑衅的论难，您还是和颜悦色，一如我想象中证得全然正觉的解脱者一样。

佛陀的容颜是常常和悦的、调柔的，宁静而透着欢喜，没有紧张，更不要说扭曲。萨遮迦也是一个有见识的人，因为乐于思考，乐于辩论，见过很多当时的宗教师、哲学家或者修行人。辩论的人有时候会用一些手段，包括用语言、语气，还有一些挑衅的问题，来挑动对方的情绪，这都算是辩论中

的一些不那么正大的技巧。他这里也说：面对他一再冒犯挑衅的论难，佛陀仍然是容颜和悦的，这和他内心中想象的真正证得全然正觉的解脱者是一致的。确实是这样，如果这个人说自己有多么大的修行，然后几句话不合意就怒气冲冲，这实在是跟自己的言语不相符。下文：

不像富兰那迦叶、末迦利瞿舍梨子、阿耆多翅舍钦婆罗、迦罗鸠驮迦旃延、删闍耶毘罗梨弗、尼捷陀若提子，当我对他们挑战论难时，他们常支吾其词，顾左右而言他，然后恼羞成怒，生气痛苦。

看来这个萨遮迦也是一个打遍天下的人物，跟当时这些比较著名的六师外道或者是他们的弟子们，都有过言辞往来。当他对这六师外道们用这类似的方式做挑战论难的时候，他们往往没有办法很好地做一回应，甚至会恼羞成怒，自己因为这种愤怒而不安，内心波动恼苦。他应该是被佛陀这种智慧和修养所折服，觉得佛陀确实不一样，所以说：

瞿昙大师！打扰了，我们都很忙，还有许多事要办，就此告辞了。”

为什么前面说这个萨遮迦是一个乐于辩论，但未必是一个真心实意把修道看得最重要的人呢？佛陀给了这么好的教说，他只是在比较别人谁高谁低，没有反过来审视自己的生命，更没有把它用到自己生命改善上；从这言语看，也没有把自身生命的改善看成是关键的事，甚至最重要的事。乐于言辩，而迟于修证，这是比较难获得佛法真正利益的。

到此我们对于正文的内容，做了学习。接下来看一看“按语”：

按语：

一、本则故事取材自《中部第三六萨遮迦大经》。

“按语”一说明本则故事的取材，这是出自南传《中部》。

二、外道萨遮迦虽然在第一次论败后，隔天即盛大地供养佛陀与僧众，但显然心中还不服，所以还有这一次的论难，而佛陀对他还是十分宽容。这次论难后，看来萨遮迦也没归信佛法。

从他最后的表现，只是在赞叹佛陀，但是自己是否愿意进一步地了解佛法、投入实践，并没有看出他有这样的诚意。

三、佛陀所说的修身，是当由眼、耳、鼻、舌、身等感官生理而起快乐的感受时，心不起贪着。

这是前文所说的修身。

而所谓的修心，是当生理起苦的感受时，能止于生理的苦，所谓身苦而心不苦（参看故事第三〇〈身苦心不苦〉）。

这个在前面也有一个专题的故事，因为前面讲了“六入处的修习”，那个其实主要跟这里所说的修身是有密切关联的，也特别有一则故事谈到〈身苦心不苦〉，所以对这里不再多展开。

四、“萨遮迦！我曾经对几百人的群众说法，……我内心即保持原先的平静与空寂”一段，文意不十分明确，也缺乏北传本的对照。

也就是说作者庄春江对于在《中部》这部经典中出现这一段，到底其义何指，感觉不是很明确。那么这一则故事对应的经文，在北传的《阿含》中没有，所以他尝试做个人理解，看一看下文：

个人尝试往佛陀要萨遮迦明了，即使萨遮迦对佛陀如此挑衅无礼，佛陀也不会对他，乃至于其他任何人留有成见的方向解读。

这是对于这一段，佛陀说这番话，其义何在呢？作者是这样的理解。

在前面谈到这里的时候，主要谈了佛对于“恭敬顺教、不恭敬不顺教，心等无有异”，乃至说“于善不善等以慈”。这个修养可不简单，我想我们在生活中都有经验，一般来说，做老师的对于“教了就容易学会，就容易掌握好”这样的学生，还是容易感觉心里舒服；对于“怎么教也学不会、学不好，甚至主观上就不愿意学，甚至主观上就对立的”这样的学生，内心容易产生一些不满意、不欢喜。大家不要觉得这单纯是老师的事，这其实是没有正确修行的人几乎很难避免的一种反应，我们一般人也是。如果你明明知道这样是正确的，这样是对对方真正有好处的，告诉对方。如果对方很调柔、很感激地接纳，你会觉得心意愉悦；如果对方不接纳，甚至怀疑你的动机，甚至挑战你的观点，这个人内心恐怕就不容易平静，可能就生起了气恼等等的负面情绪。

佛陀这种“于恭敬顺教，不恭敬不顺教，心等无有异”，确实是他的内心离欲，充满慈悲的表现。“于善不善等以慈”，对方不管是善人，还是不善人，佛陀对于他们都是有平等的慈悲，都是平等地希望他们离苦得乐，只是因为因缘不一样，所以表现出来或者说法、或者不说法，如此而已，但是内心是没有什么差异的。

佛陀的慈悲，佛法中那些离开了贪嗔的慈悲，是不需要什么前提的，当

然，这种慈悲配合行动来表显的时候，需要智慧把握。不是说，只是凭着这种好心就够了，要有智慧作为统摄与把握。就像佛陀，虽然对一切众生都充满了慈悲，都真切地希望他们离苦得乐，但是实际上面对众生打交道的时候是根据因缘的不同而有差别的，内心始终是“于善不善等以慈”。

五、后有，即后有爱，是一种不甘于死亡，还想要继续延续生命的强烈驱使力，这就造成了生死流转。

“有”是指的生命；“后有”是指的后世的生命，或者说从现在这一刻之后，生命的延续。这里说得非常好，这就是要延续生命的强烈驱使力，这造成了生死轮转。因为这里边有深深的我执、我爱等等，有了这些，就形成了驱动虚妄生死的力量。

阿罗汉等解脱者，常说“不受后有”，就是息灭了这种深沈的冲动。

无学圣人不受后有，是因为没有了后有爱。不仅没有后有爱，也没有后有爱的基础——我执，所以从根本上瓦解了生死轮回，当然也就不再受生死中的苦恼逼迫。

六、富兰那迦叶、末迦利瞿舍梨子、阿耆多翅舍钦婆罗、迦罗鸠駄迦旃延、删闍耶毘罗梨弗、尼捷陀若提子，就是佛陀时代著名的“六师外道”。

到此为止，我们将这一则故事做了一个学习。

【佛法问答】

接下来，大家如果有问题，可以提出来做一些探讨。

【有爱与无有爱】

学员：顶礼师父！刚才说不甘于死亡会导致后有，那么反过来，如果甘于死亡，就魂飞魄散了？

法师：当然不是。这里说了“后有爱”，后有爱有时候也被简化成为“有爱”。当说到爱，从这个角度说的时候不仅有后有爱，还有另外两种。这三爱分别是欲爱、有爱、无有爱。这里只谈了“有爱”，也就是“后有爱”，要延续我的存在。刚才有说不仅仅是这种爱，还有这种爱的前提——我、我执，这些构成生死流转的根本力量。

那么所谓的“无有爱”，就是因为一些因缘，于是想要消灭自我，就是说想死，希望结束生命，这叫无有爱，这是一种爱染。无有爱的基础还是有我，在认知基础上跟有爱没有差别，都是我执的一种表现，都是我爱的一种

表现：一种是想延续我的表现，一种是想断灭我的表现，它们共同的认知基础是有我。这是不符合事实的，是无明所摄。有了无明，有了这样的爱、取，生死中又从来不缺少业，当然就有了后有的受生，不能够结束荒谬的轮回，所以当然不是“甘于死亡，乐于死亡，就能够结束轮回”。

有爱、无有爱都是爱，它们共同的错误基础就是我执。这些合在一起，配合于业，继续后有受生，流转生死。这是对这个问题的回答。

是否有其他问题呢？如果没有其他问题，今天《阿含经故事》的共同学习就到这里，我们一起合掌，做一回向：

愿以此功德
普及于一切
我等与众生
皆共成佛道

好，今天就到这里，祝大家吉祥！

061-1. 焰摩迦的我见

{ 焰摩迦：身坏命终无所有 }
{ 舍利佛：无常故苦故无我 }

【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》的第六十一则——〈焰摩迦的我见〉。这一则故事通过探讨“是谁般涅槃”，以及连带“涅槃是怎么一回事”，来澄清无我的正见。我们来看故事的正文：

有一次，尊者舍利弗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。那时，有一位名叫焰摩迦的比丘，起了一个错误的念头，对人说：“依我理解世尊的说法，解脱的阿罗汉一旦命终后，流转生死的‘我’就断灭无余，一无所有了。”

这是发生在舍卫城祇树给孤独园的事情。这位比丘对佛所说的教法——“生死流转、涅槃还灭”，起了实体想，觉得有一个贯穿始终的主体在生死流转，也是这个主体般涅槃。他这个表达方式，可能对于佛法无我正见没有真切体会的，不容易发现他的症结何在。如果像这里所说，有一个“我”在流转生死，那涅槃就变成了“我”的断灭，这就是他这里的观点。

其他比丘知道焰摩迦比丘这么说后，都纷纷跑去劝他：“焰摩迦学友！佛陀不会这样说，请你不要诬陷世尊、诽谤世尊！你应当赶快抛除这样的邪见。”

对于佛法正见有认识的比丘就去劝他：“不要这样非法说法，这是对于世尊的诽谤。”我们看早期《阿含》以及律藏中，说到不正确说法，那个

时候很少用“谤法”这个词，都是说“谤世尊”；世尊不是这样说的，你说世尊是这样说，这叫作“诽谤世尊”。这些比丘这样劝他，看下文：

然而，焰摩迦比丘一直不认为他的想法是错的，对来劝他的比丘们说：“诸位尊者，我这样说才是对的，你们都不对！”

他对于自己的观点非常坚持。

比丘们眼见说服不了焰摩迦比丘，就去向尊者舍利弗求援。

文章一开始说到舍利弗尊者当时也住在祇树给孤独园，这些比丘们就去找这位智慧第一的佛陀上首弟子。

尊者舍利弗了解了原委后，找了个空，专程去见焰摩迦比丘。见了面后，尊者舍利弗首先澄清他的耳闻，当面向焰摩迦比丘问道：“焰摩迦学友！你曾说：‘依我理解世尊的说法，解脱的阿罗汉一旦死了以后，流转生死的我就断灭无余，一无所有了。’对吗？”

尊者舍利弗去见焰摩迦之后，做的第一件事情是确认自己所听到的是否是事实：“你是否这样说？这是否是你的观点？”焰摩迦比丘回答说：

“确实是这样，学友！”

我们知道佛法里这些比丘们互相之间的称呼，互相之间的关系，是充满了同见、同学的味道。所谓的“同学”，同一师学，所以这里称呼他叫“学友”。

“焰摩迦学友！让我来问你一些问题，你要照你想的回答。

佛法对于一些问题的结论引发，是这样启发式的。我们在经中看到佛陀或者佛的圣弟子众们，就一些问题与人做交流的时候，并不是如后世一些人做的那样——直接给观点；往往是像这里表现的这样，就一些问题，大家做一些意见的交流，按照大家共许的一步一步走下来，最后得到的结论是对方认可的，甚至是对方沿着这样的问题流，自然得出来的。

这样共同探讨的方式是很值得注意的，这样一对一、面对面的交流，实际上当然要比上大课效率要高。上大课的时候，每一个人领纳的状况不一样，对同一个问题或许认同度也不一样，这个时候要不要进行下一步的探讨就不好把握。

如果两个人确实要真诚地交流意见，希望得到一个真正有效的结果，那么在做交流的时候，彼此应该真诚，不要担心自己错，不要担心自己被证伪。

自己的观点被证伪，那不也是避免了错误吗？如果在此基础之上能向于真实，那不正是自己一直希求的吗？所以，我常常跟法友们说印顺法师的两句话，叫“勇于为善，勇于求真”。求真的时候不要怕自己的错误暴露，不要怕自己的错误被发现，不要怕自己的错误被指出。我们如果没有错误，那不就是无学圣人了吗？下面的问题是舍利弗一一问的：

“五蕴中的色，是不变的常呢？还是无常？”

焰摩迦回答：

“舍利弗学友！是无常。”

首先第一个问题：“人生命之流中物质现象，也就是色受想行识五蕴中的色蕴，是没有变化的，始终一致的常恒？还是没有这种常恒？”这个问题对于生命现象有仔细观察分析的，都不会答错，焰摩迦对这个问题的回答说：“色是无常。”舍利弗尊者在这个基础上进一步问道：

“如果是无常的，会生起苦，是苦吗？”

“是苦。”

“如果色法是无常的，从这样无常的色法是会生起苦的，能不能够认识到无常的色法是苦呢？”焰摩迦比丘对此也没有问题，说：“这是苦。”

“无常的就是苦”，并不是说在感受层面上就始终都是直接表现为痛苦的感受。佛法中说的苦，《阿含经》中常常说为“无常故苦”，意思就是说，因为它的这种不安稳性、不坚固性，因为这种变坏，所以无常的就是苦的。部派佛教中特别从苦苦、坏苦、行苦这几个方面来说明苦，在这里不再多展开，从前是有谈过的。

“若是无常、苦，那是变易之法了。多闻的佛弟子，会对这变易之法的色，认为这色就是我，或者认为这色是我所拥有的，或者认为色中有我、我中有色吗？”

“不能，舍利弗学友！”

基于刚才两个人探讨的结果——“色是无常的、是苦的”，舍利弗尊者进一步向下来引导共同思考：“如果色是无常、苦的，那就是变易法。有智慧的佛弟子，会对这样变易的色起计执，认为色就是我吗？”因为我们感觉内在那个自我，“我一直是自我”，有这种同一性。同一性意味着什么呢？意味着常。色是常的吗？不是常的！另外，苦意味着逼恼，意味着不自在。那

我们觉得“我”是怎样呢？我是有自在的，所谓的“自由意志”，觉得我有自我主宰的能力，有这种自在性，但是这跟苦逼恼的现实又不相符。所以，如果色是无常、苦的，那色是我吗？不是。

那这个色是我所拥有的吗？也不是。为什么色无常、苦，不是我所呢？因为“我”与“我所”有自在义，就是人们错误感觉中那个“我”，对于“我所”是有自在义、有主宰义的，那实际上“属于我的”也应该是可以如意的、有自在性的；那这样的话，跟事实不相符。类似的，认为“色中有我”，或者“我中有色”，都是不可能的。之前讲那三句话，说五蕴一一蕴，都不可能“是我、异我、相在”，这里其实还是在讲这个道理。

焰摩迦比丘对于舍利弗尊者问的：“色是否是我，是我所，以及是否与我相在？”他的回答都是否定的，说道：“不能，舍利弗学友！”下面的说明是例通。

“五蕴中的其他四蕴：受、想、行、识也一样。”

在当时两个人的对谈，或许是这样简略，但也可以是仔细地、一一地来分析，看对方的情况。色受想行识，从前都有说过，如果依《阿含经》中所呈现的意趣，色是身体物质的部分，受是感受的部分，想是认识结果作为意象呈现的精神活动，行是指有强烈的主观推动的意志，识指的是精神作用中的了别，色受想行识这样的五蕴。从这个五蕴来说明什么呢？来说明生命的当体、生命的全部；略说是名色，也就是物质与精神，展开来可以说成色受想行识。从前都有说过，这里略为一提。

到这为止，两个人共同的探讨——从色无常，说到无常故苦；色无常、苦、变易法，那么这个色不是我，也不是我所，色和我也不存在彼此包含的关系，就是非我、非我所、不相在。进一步，就像观察色蕴这样，观察其他的受想行识四蕴也是如此，无常、苦、变易法，非我、非我所、不相在。

基于这部分大家共同认识的结果，舍利弗尊者继续引导共同地探讨，说道：

再来，五蕴中的色，是从前世，经今生，到来世的主体，在生死流转中来来去去的‘如来’吗？”

这是舍利弗尊者问焰摩迦比丘的问题。在这里先要说明“如来”这个词，因为文学的缘故，中国很多人对于“如来”这个词形成的印象好像就是指佛，

甚至是指的某一位佛。如果对于佛法有了解，知道“如来”是佛的十种通号之一；如果进一步对于佛世时候的一些词语用法有了解的话，会知道“如来”在当时还有一个意思，就是生死中死此生彼的那个主体，轮回中的主体，说得明白一点，就是不变的“我”。

这里舍利弗尊者基于前边两个人共同的推导，知道色无常、苦、变易法，非我、非我所，亦不与我相在，那么这样的色，会不会是、能不能是在生死流转中那个主体——“如来”呢？或者说得明白一点，那个“真我”呢？对于这个问题，焰摩迦回答说：

“不是的，舍利弗学友！”

因为那个不变的真我要求“常”，而且人们感觉“我就是我自己”，总感觉有这种自由意志——能支配、有自在力，不可以是无常、苦的，因为色是无常、苦、变易法，所以色不是这样的真我，不是这样流转生死，一直保持着同一性，不变的那个“我”或者“如来”。色是这样，那么简单地类推一下，如舍利弗尊者所说：

“那受、想、行、识是如来吗？”

焰摩迦比丘回答：

“也不是的，舍利弗学友！”

对于佛法熟悉的人，这样简单的例通应该是可以。作为刚刚学习五蕴无我，对于五蕴无我还没有生起胜解，还没有深观的人，不可以这样省略，一定要一一地来观察：受常还是无常呢？受无常。若无常，是否是苦呢？是苦。若无常、苦、变易法，是我吗？是我所吗？能与我有相在的关系吗？不能。如果这样无常的受，不是我，不是我所，也不可能相在，那它可以是以为的那个在生死流转中保持着同一性、一致性、主宰性的真我、如来吗？不能。要自己一一地把这个问题提出来，引导心来运作。

许多人不知道如何来观察无我，这里的障碍有几个：一个是倒见太炽盛。一直感觉有我，从来都没有反思过我，从来也没有深刻地思择过生命的现象，总是觉得有我，内心的运作始终都是随顺有我想，没有真切地推究一下“我是什么”。回答我：我是什么？你是什么？这样来思惟一下，是离开了物质和精神的现象，有我吗？不是。或者是我与这样物质与精神现象相在吗？等等，我们平时可以这样来思择。但是，一般人因为总是随顺那种自我感，认

同有我，所以被这种很强盛的我见覆蔽了。很熟悉这个，很不熟悉观察无我应该遵循的理性路线。

所以不会观察无我，那怎么办呢？那就要先学，经中或者论中是怎样来引导、辨析“是否有我”的。不要看过了只剩下疑惑和质疑。作为学习者，是否可以谦虚一些，是否可以平和一些，先把经中、论中如何来论证无我的，自己熟悉一下。如果能够自然记住当然好，做不到的话可不可以花一点时间反复地熟悉，直到能够自然地回忆起来、现起来，然后自己静下来，身心凝定下来，专注地来思考、来推度“色是我吗”等等。

这是说大家一般不能够随顺无我思惟，是因为倒见太炽盛，对于无我的正理又太不熟悉，这是其一。另外、或者是心太乱。虽然闻思过无我的道理，从抽象的文字推，好像也能够，但是这颗心被所谓现实生活扭着跑；其实不是生活扭着你跑，是这个心充满了错误、贪嗔、粘着，粘在上面。粘性来自于哪呢？来自于关于我我所的利益、衰损这些事，动力是这些包含着错误的贪嗔。自己没有反思，就认同这些是对的、正确的、重要的，跟着跑，那怎么能够在这样基于我我所的利害中，停下来反思利害的根基——我我所呢？所以，心太乱，贪嗔太炽盛，那已经是建立在错误前提基础上，始终在这样纷乱中，在这样强盛的贪嗔中，当然就是在错误的基础上继续奔波，没办法来反思这个包含错误的基础。所以，如果已经对于无我正理有所闻思，有所认识，但是没有办法静下心来思择，那要学会一些调整身心的方法，令身心凝定下来，来做正审思择。这是佛法很关键的事，而这又不是书面上或者头脑概念里懂了就可以的事，他要结合生命当下真切的经验来思择，来真切地感受的。当这样的无我智慧，从闻慧层面推进到思慧层面，那个时候就有所受用了。

这是从“受想行识是如来吗”，以及回应“也不是的”，来略略说一下我们观心，观察五蕴无我，是要细致的，是要有这样安稳的身心条件和环境进行的，这就要求我们在定慧方面都要有所努力。舍利弗尊者接着问：

“那异于色有如来吗？异于受、想、行、识有如来吗？”

这是在问什么呢？前面说色受想行识不是我，也不是人们所想象的轮回中的主体——死此生彼，不断换衣服，不断换房子的那个如来、那个真我。既然色受想行识都不是，一个可能的计执就是，这个如来、这个真我是五蕴

以外的什么东西。会不会有这种计执呢？会有，所以这里马上就来问这个问题：既然色受想行识都不是我，都不是死此生彼的那个所谓轮回的主体——如来、真我，那么一般人所感觉的那个死此生彼，那个轮回的主体——如来、真我，是在这样物质现象、精神现象之外的吗？也就是跟这个物质身体，跟这个精神活动，没关系的吗？在这之外的吗？当然不是了。你们谁要说“是”的话，赶快去做全身的器官捐献。

这是这个问题：“异于色有如来吗？异于色受想行识有如来吗？”焰摩迦的回答是：

“没有，舍利弗学友！”

就是在这样生命现象上，人们计执有一个死此生彼的轮回主体——如来、真我，离开了这个，谈什么轮回呢？谈什么生命现象呢？焰摩迦比丘在这样的思择中没有犯错误，明确地说：“没有”。

到这为止，其实谈到了什么呢？离蕴有没有我：离开了五蕴，可不可能有如来、可不可能有真我、可不可能有神我呢？离蕴计执有我，当然是荒谬的，但是有人为了给自己内心那个自我感，找所谓的真实依托，会走上这条路，他不会去反思自己内心认识是否有错误，莫名其妙就觉得这种自我感一定是对的。既然色受想行识不是，既然名色不是，既然物质与精神现象都不是，那一定有什么是——古今中外都有这样的——那么自己就去推度“是什么呢”？找一个，那既然色受想行识都不是，只能在之外了，所以有人是离蕴计我的。

这里经过这样的共同推度，得出的结论是“不是在色受想行识之外，有那个如来，有那个真我、神我”，下边的探讨：

“或者，色中有如来吗？受、想、行、识中有如来吗？”

这个问题是问：“是不是如来、真我是比较小的呢？是被包含在色蕴中，是色蕴中的某一部分呢？或者是受蕴中，受蕴中的某一部分呢？也就是我是比某一蕴小，包含在色受想行识某一蕴中吗？”焰摩迦比丘的回答是：

“没有，舍利弗学友！”

“色受想行识中没有如来。”下面舍利弗尊者问：

“如来之中有色吗？如来之中有受、想、行、识吗？”

刚才关于色和如来的推度，是在说：“是否五蕴比如来大，某一蕴包含

着如来呢？”回答说：“不是！”那反过来：“是不是如来很大，其中包含着色或者是包含着受想行识呢？”焰摩迦比丘的回答是：

“没有，舍利弗学友！”

这是说明了色受想行识与这个所谓的轮回主体，它们也不可能是彼此相在的关系。既然色受想行识不是，色受想行识也不与如来有相在的关系，那么舍利弗尊者接着问：

“离开色、受、想、行、识，其他处有如来吗？”

“是离开了这样的色受想行识五蕴这样的生命现象，有一个真我、有一个轮回的主体，神秘地存在着吗？”焰摩迦回答说：

“没有，舍利弗学友！”

“并不是离了色受想行识，其他处有如来。”前面是对于一般人内心认识中，这样共同计执的“我”以及流转生死计执的那个主体——“如来”，与受想行识五蕴的观察分析。舍利弗尊者继续向下来引导焰摩迦比丘共同思考：

“焰摩迦学友！世尊体证法，亲证真实，在真实中，无所执着、无所施設，你怎么会说：‘依我理解世尊的说法，解脱的阿罗汉一旦死了以后，流转生死的我就断灭无余，一无所有了’呢？这样说对吗？”

“不对，舍利弗学友！”

经过上面的共同思考，舍利弗尊者对焰摩迦说：“世尊是亲证了真实的。”这个“真实”在后世说为第一义。在这样诸法真实相中，有什么可以被执取，有什么可以被施設吗？是没有的。既然如此，怎么可以说阿罗汉般涅槃，那个流转生死的我，就断灭无余了，一无所有了呢？这当然是不对的。为什么？因为没有一个流转生死的我，生命的现象就是这样“无明缘行、行缘识乃至生缘老死”“唯有诸法引诸法，唯有诸蕴引诸蕴”，有我什么事情呢？

有时候用譬喻说，就像一个人自己的汽车出了一些问题，开到相应修车的地方，人家修车师傅问：“你车怎么了？”这个人没有智慧，只能说：

“我的车出问题了。”什么意思呢？他只知道把车拢成一整个，当车有它本身来看，他没有办法深细、真切地看假名的车到底是什么样的现象。人们不妨用车这样的名言，但是离了一堆配合的零件，配合中呈现的功用，谈什么车呢？人家问：“车怎样了？”说“车有问题”是没用的，没有任何有意义

的描述。可以说“发动机有什么样的异常”，或者是“哪有什么情况”。对于一个熟练的修车师傅来说，他看到的就是这些零部件之间彼此配合形成的运作而已，哪有车本身这回事呢？

就像这个有智慧的修车师傅观察车一样，多闻圣弟子观察五蕴亦复如是，哪有一整个的我呢？就是这样色受想行识五蕴“此有彼有，相似相续”，如此而已。“唯有诸蕴能引诸蕴，唯有诸法能引诸法”，哪有什么我呢？流转是这样，不是什么我的流转，是因缘的此彼关联，“此有彼有”；还灭当然也是“此灭彼灭”，没有什么我的断灭。理解到这个，舍利弗尊者继续来引导说：

“焰摩迦学友！既然如此，那之前你为何要那样说呢？”

“舍利弗学友！之前，我因为无知，所以那样说，现在听了你的解说，已经断除先前的邪见，体悟正法了。”

这样看这个焰摩迦比丘，确实是真心求法、真心向道的：我之前错了就是错了，没有什么好自我保护的。从来就保护不了自我；在探求真理中，所谓的为了顾惜面子，或者是保护自己的观点，其实都是在保护错误。舍利尊者说：

“焰摩迦学友！如果是这样，那你看看，假如现在有人问你，解脱的阿罗汉命终以后怎么了，你会怎么回答？”

舍利弗尊者又出了一道发挥题：“你说已经断除了先前的邪见，那你不能够回答一下，如果现在有人问你‘阿罗汉命终以后怎么样’，你会如何回答啊？”焰摩迦比丘说：

“舍利弗学友！我会这样回答：解脱阿罗汉的色、受、想、行、识都是无常的，因为无常，所以是苦，解脱阿罗汉的苦已经熄灭、寂静、清凉、永没了。”

“善哉！善哉！焰摩迦学友！正是应该这样回答。”

焰摩迦是怎样回答的呢？说：“一位已经解脱了的阿罗汉，他的五蕴——色受想行识，都是无常的；因为是无常的，当然也就是苦的。阿罗汉的苦已经永远熄灭了。”舍利弗尊者说：“这是对的。”

为什么呢？因为解脱阿罗汉的色、受、想、行、识都是无常的，无常，所以是苦的，所有无常、苦的事物，都是生灭变化的，不存在着永恒不变的

主体，可以说常、说断的。”

之前焰摩迦的错误在对于生命没有正确认识，对于生命前后世死此生彼的流转是基于我见的，是所谓“我死此生彼，我流转生死”；这样的我见基础上去理解涅槃，那涅槃就变成了“我的彻底消亡”，所以他之前有那样错误的论断。经过舍利弗尊者的引导，两个人共同一步一步推度，焰摩迦比丘确实认识到：轮回是无我的轮回，那涅槃又怎么可以是我的断灭呢？不存在生死流转的主体，涅槃更不是那样主体的永灭。

永灭的是苦，永灭的是内心的颠倒——错误不在发生了。而这色受想行识的生命现象是从错误引发的，无明就是错误的认识，从这样根本的无明引发了这样五取蕴的流；现在无明灭，那么生死流自然也就没有继续奔涌的动力，也就是“无明灭则行灭，乃至生灭老死灭”——“寂静、清凉”。故事对于这一段，有一个结说：

经过了尊者舍利弗这番开导，焰摩迦比丘远尘离垢，得法眼清净。

“远尘离垢，得法眼清静”就是证初果的意思，从前说过了，就不再多说。这个故事下边还有一段，“按语”中也有一些探讨，这部分留在下一次共同学习。

【佛法问答】

大家对于今天学的这一部分是否有什么问题，可以提出来。我看到了，慢慢输入不用着急有问题的法友可以先输入个字母或者数字发上来我会等。

【怎样将五蕴与四圣谛结合，来对应学习？】

法师：所谓的苦圣谛，明白地说，五取蕴就是苦，五取蕴的意思就是由烦恼而导致的五蕴聚。集谛主要是说的烦恼、惑，那是行蕴所摄。修道包括了五蕴的内容。灭是涅槃，涅槃是在五蕴的如理运作中得以契证，这是所谓的现法涅槃；等到这五蕴散坏，圆满涅槃。这是关于苦集灭道四谛与五蕴略说一下。更多的内容，可以去对于《阿含》或者是部派《阿毗达磨》，以及后来的一些大乘论典，做一些学习。

【关于阿赖耶识】

学员：师父好！请问唯识宗以阿赖耶识为轮回的主体，是否也存在着类似的错误根基，能具体说说吗？

法师：具体说，在这里应该是不太容易做到，略说一下。大乘的唯识学

派，基于过去“细意识说”建立阿赖耶识，如果就唯识自宗看，阿赖耶识当然不是真我，像唯识宗的根本典籍《解释密经》说：“阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流，我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。”就是说，在唯识自宗看，阿赖耶识并不具足“我”的意思，因为它是无常的。所以在唯识自宗看，虽然“赖耶”有这样“含藏种子”的功能，但是它不是一般人所错解的那个“我”。这是从正面说一些。反难中主要是对“赖耶”是否有必要去安立，以及对于唯识宗内部的一些问题、一些共难等等。说起来话比较多，这里就不去多说了。

【解脱后五蕴变常了？】

学员：顶礼师父！无常、苦息灭了，是不是变常了？

法师：那我问一下：是什么变常了呢？

学员：原来的五蕴变常了。

法师：五蕴怎么可能是常的呢？色是常的吗？受想行识是常的吗？这是前面基本的共识，这些不是常的，五蕴当然不会变常了。

学员：但是说无常息灭了。

法师：不是说“无常息灭了”，是什么意思呢？是说这样的色受想行识，这一生到最后散坏之后，就是五蕴聚散坏，也就是所谓命终，因为不再有烦恼相应，所以不会引发后有，无量的生死之流、无量的惑业苦之流到此永尽。并不是有个五蕴变常了，五蕴是有为法，有为法就是没有常可得，这是基本事实。现在之所以问出这个问题，是没有从现象真实上去认识，而是变成了好像在做逻辑题、在做数学题，抽象地说五蕴、说一些名词。如果从现象上说，色就是物质现象，请问：物质现象怎么变常？受想行识都是类似的，怎么变常？

涅槃是苦的息灭。说“涅槃是存在”都是荒谬的，那说“涅槃常无常”当然更是不着边际。说“常”说“无常”，总是针对着某一类存在说；涅槃甚至都谈不上是存在，谈什么常无常呢？更不要说“五蕴变常”了，不是这样的。

问这个问题，本质是在问什么呢？问“涅槃是什么，涅槃是什么样，涅槃到底是怎么回事”，这个问题后面，其实是抱着这样的一个疑问。带着有“我”的认识，带着对于现象有自体真实的感觉来想象涅槃，永远不可能正

确。所以，佛法的道路不是让我们正确地想象涅槃，而是让我们认识过去的问题——内心发生了什么样的错误，生命的现象真实和本质真实又是怎样；如实知见。当如实知见发生了，也就是明发生了，过去不如实知见的无明当然也就不再现起。那个时候，无量的生死之流、惑业苦之流就被截断了，这是佛法的修进之道。

不是让我们去想象涅槃，而是要对于内心有认识，对于内心的如实、不如实有认识，认识当下内心是如实知、不如实知。过去是怎样的不如实知，当心随顺于如实运作的时候，生死苦不再发生。好！这个问题就说这些。

时间关系，今天就到这里，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！

061-2. 焰摩迦的我见

{ 焰摩迦：身坏命终无所有 }
{ 舍利佛：无常故苦故无我 }

【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》的第六十一则——<焰摩迦的我见>。上一周我们一起学习了这则故事的前半部分，是说一位叫焰摩迦的比丘，有一种错误的认识，以为：解脱阿罗汉最后这一生，五蕴散坏命终后，流转生死的“我”就断灭无余，一无所有了。这是一种断灭见，这种断灭见是基于我见的，以为轮回是有一个内在的主体——“我”（保持着某种一致性，也就是有常），在生生死死。有我，有我的某种恒常，自然到了涅槃的时候，他就会理解为是“我的断灭”，这是焰摩迦比丘问题的关键所在。所以在故事的前半段，我们看到舍利弗尊者与焰摩迦比丘的交流，主要还是反复在观察是否有“我”。当焰摩迦比丘真的体会到无我的时候，他的这种邪见也就不攻自破了。后来他再一次重新来认识这个问题的时候，就不是从前那种断灭的见解。

上一次故事的最末说到：“经过了尊者舍利弗这番开导，焰摩迦比丘远尘离垢，得法眼清净。”那是因为他体证了无我，认识到诸行无常、诸法无我，在生死轮回中不存在任何一个永恒的主体，也就谈不上在这个主体上来说常说断。焰摩迦比丘的这种变化，实际上是踏入了圣者之流，“远尘离垢，得法眼清净”，指的是证了初果。今天我们继续来向下学习，故事的正文说：

接着，尊者舍利弗又为焰摩迦比丘说了一个譬喻：“如果有人与一大户人家的主人结怨，为了报仇，就混入这大户人家充当卑微的仆人，每天晚晚

睡早早起，隐忍屈辱，全意奉承，取悦主人。当取得主人信任后，在主人对他毫无戒心之下，就一刀取了主人的性命。焰摩迦学友！那位仇家，一开始就决定要谋害大户人家的主人，而大户人家从来就不能觉察，不是吗？”

“正是这样，舍利弗学友！”

这一段事情是舍利弗尊者开始为焰摩迦比丘说譬喻，这是为了进一步地帮助他。这一段譬喻最开始的内容讲的情节是说，有一个怨敌混入到大户人家中做仆人，尽力地去取悦主人，为的是取悦主人之后谋害主人——报仇。这在譬喻什么呢？其实是在譬喻五蕴本身就是苦的，把五取蕴执着为“乐的、妙的”是颠倒的，是有问题的，向下我们会看到。舍利弗尊者对焰摩迦比丘的问题是：“这个仇家难道不是一开始就要决定谋害大户人家的主人吗？而大户人家是不是从来就没有察觉呢？”焰摩迦也认同这个譬喻所设定的内容。下面舍利弗尊者说到：

“如果，一开始大户人家就知道那人想要杀害主人，而加以防范，那么，那大户人家的主人就不会遇害了，不是吗？”

“是的，舍利弗学友！”

舍利弗在前面那个情节之上反过来说：“如果这个大户人家一开始就认识到，这个乔装打扮潜伏进来的人，是仇敌，是怨家，是杀手，对他加以防范的话，那么大户人家的主人是不是就不会像之前那样处于愚昧中，受到伤害呢？”焰摩迦也认同这样的设想。下面舍利弗尊者在这之上，来说明譬喻要表达的意思：

“所以，焰摩迦学友！愚痴无闻的凡夫对自己的五蕴有了是常、是安稳、不病、是我、我所的想法，对他爱惜保护，最后，终于会被执着五蕴的这个仇家所害，就像那大户人家的主人，被假装仆人的仇家所害了都不知道一样。

舍利弗尊者在这说明了表达的意思，大家是否有这样的认识呢？一般没有生起佛法智慧的人，执着色受想行识五蕴里边有什么是常的，执着色受想行识里边有什么是好的、妙的、安稳的，执着色受想行识里边有什么是不病的、是不老的乃至是不死的，执着五蕴是我或者是属于我的。这里说色受想行识，涵盖的是生命当体、有情的当体；我们来说人，一般对于佛法没有深刻认识的人，总是执着这个世间有种种胜妙、种种安稳、种种真实义，执着我和属于我的，并在此基础上爱惜保护以为是属于我和我的，也因此而产生

各种贪欲、嗔恚以及这些所派生的内心问题。

有了这些内心问题，也就会有言语和行为上的表达，相应的运作。这样，不仅因为这种自我爱，为五蕴所累，种种奔波劳碌，劳苦一生，到头来却面对五蕴散坏这样劳而无功的结果，还会因为种种愚痴、贪欲、嗔恚，造作种种恶不善行，导致后世为此倍受苦难。而那个后世备受苦难的，并不是什么主体“我”，而是相应的业、惑因缘，在这一生五蕴聚散坏之后，在相应的因缘下呈现另外的蕴聚，在这样现起的蕴聚中会有跟前一生一样的苦苦、坏苦、行苦，这就是轮回。轮回不是什么人在轮回，不是有一个什么主体在轮回，是惑、业、苦的相续不绝，就像一个死循环一样，惑、业、苦，惑、业、苦……。

这里所强调的是什么呢？愚痴无闻的凡夫对这样的五蕴生起错误的认识，以为是常、是安稳、是不病、是我、是我所，于是种种爱惜保护。但是很不幸，五蕴不是这样的。就像前边所说那个大户人家，错把仇敌、杀手当成是好人、好朋友一样，当成是好的仆人一样，结果到头来被他所害；愚痴无闻的凡夫执着五蕴是常，是安稳，是不病，是我、我所，为五蕴所累，到头来枉受诸苦。

常常讲一个偈颂：“生死不断绝，贪欲嗜味故，养冤入丘冢，虚受诸辛苦。”为什么凡夫在生死中流转，受种种苦恼，像死循环一样无法断绝呢？因为凡夫在五蕴上起了错误的认识，觉得是妙的、是好的、是我我所，爱着护惜，为它所转——“贪欲嗜味”。既然把这执为我我所，基于自我爱，就要有种种的维护，有种种的奔波忙碌，但是养到头会怎样呢？到头来把这个五蕴聚养散坏了，这个色身最好的处理就是装到一个或大或小的容器里，埋进土里——“养冤入丘冢”——他本质上是冤家，但是当作有恩养的对象，当作是好朋友，当作是“我”，爱惜护持，种种长养，但是到头来呢，坏散，死掉，送进丘冢中。不仅现世所受的辛苦没有实在的意义，还因为在现世的劳碌中受烦恼所使，造作种种恶不善行，将来会在这样惑业苦的流转中倍尝艰辛——“养冤入丘冢，虚受诸辛苦”。没有这番认识，谈修行那是差得远。舍利弗尊者接着说：

焰摩迦学友！多闻的佛弟子对自己的五蕴，观察他多病、像烂脓包、像刺、像杀手，是无常、是苦、是空，非我、非我所，对五蕴不起执着、不领

受，就能自证涅槃：知道生死已尽，清净的修行已经确立，该作的都已完成，不再有往生下一辈子的后有爱了。”

与愚痴无闻的凡夫不一样，多闻的圣弟子对于五蕴聚如实观察，看到他是种种问题的：就像是病一样始终是有着问题的，就像是痈疮一样，如病、如痈、如刺、如杀。

“痈疮”，这里说“烂脓包”，也很形象。但是人们执着这个色身、这个蕴聚是净妙的，多少人这一辈子就被这一层皮所蒙蔽，对于自五蕴聚看不到，只是迷于皮相，对于其他的人等也是如此，取来取去就取一个皮相。一般人是这样，甚至一些受过专业训练的也是这样。我曾经问过一位医生（是佛教徒），我说：“你对于人体的结构，骨骼、脏器乃至肌肉、脂肪这些熟悉吗？”“熟悉”，他是专业人士，水平也很不错。我说：“那你面对人的时候，能常常把这些现起来吗？”“不能”，取皮相。“能不能常常现起人划开之后一层一层的不净呢？”血涂啊、脂肪啊、下面的那些肉啊，乃至进一步，脏器啊？就不要说内身中的种种不净了，胃中物、肠中物等等这些。

“现不起来。”这是为什么呢？因为过去那种错误的运作太习以为常了。执着五蕴是我、我所，是他、是人，是净妙、是常，执着人在这个世间为这些奔忙是有意义的。

有的人说：“我不为色身啊？我为好受。”这个“好受”离不开色身，就算稍微高明一点，追求精神享受，还是在受蕴上下功夫。不仅色蕴是如病、如痈、如刺、如杀，受想行识亦复如是。刚才说“没有这样的认识，谈真正的修行是谈不上的”，这是什么呢？这是对于生死过患有没有认识，这是对于苦谛有没有认识。如果对于生死过患没有认识，如果对于苦谛没有真切认识，那为什么要修行啊？修行又为什么啊？有什么动力去修行啊？修行又想干什么啊？我们看一看世间多少佛教徒学习佛法，内心真切的诉求是什么呢？是“我要活得更如意”——仍然在迷梦中。只是要快乐地活下去，一直要那样快乐地活下去，天长地久——这并不是佛法的真知见，也不是佛法所认同的。不能够认识到生死的过患，不能够认识到五取蕴当体就是苦，谈修行还很遥远。

如果能如这里所说，对五取蕴如实观察，就像病一样，像痈疮一样，像刺到肉里的刺这种感觉一样，像杀手是要带来最大的衰损和伤害一样，这样

来认识五蕴聚，才算是真的了解了惑业苦的轮回，才算是有一点佛法的正知见。认识五蕴是无常的，无常的所以有种种逼恼，也就是苦的；无常的也就是没有实在自体的，当然也不是我，不是属于我的。真的能这样去认识当下的五取蕴，那当然就不在这个上生起我想、我所想，也不会在这个上爱染执着，也不会觉得在这个上有什么究竟的意义、真正的意义，也不会想要一直去延续它，也不会觉得这有什么好。于是，“对五蕴不起执着、不领受”，这话说得太好了！一般的人不仅领受，还追逐呢！多闻圣弟子基于这样的智慧知见，不执着，不领受，当然也没有追逐了。

爱尽、离欲、寂静、涅槃，也就是这里所说：“就能自证涅槃，知道生死已尽。”涅槃就意味着一切苦的止息，涅槃当然伴随着一切烦恼的尽灭，于是再受生成为不可能，也就是惑业苦的死循环被从惑这里打破了。惑已经尽灭了，所以惑业苦的死循环不能够再延续了，“生死已尽”。“清淨的修行已经确立”，也就是梵行已立。“该作的都已完成”，所作已办。

“不再有往生下一辈子的后有爱了”，不会再一次受生，再也没有后有受生。一般的人总是在欲爱、有爱、无有爱中。欲爱指的是对于色声香味触五欲的爱染。一般人觉得自己爱染的不是色声香味触，是某个人，是某种好吃的食物，是某种好听的音乐，实际上终归到底对于色声香味触的爱染，基于这样的色声香味触，内心生起种种的意象，取相执着，自己以为是喜欢、爱染于某种东西或者某个人、某类人，实际上是基于一些特定的色声香味触的和合，内心生起相应的执着，这是欲爱。有爱呢？因为感觉有我，在这上生起自我爱，希望我一直延续下去，对于“我不存在”不能够接受，怕怖张惶，希望我一直延续下去，这是有爱。他当然是基于错误执着有我的内心认识，发展出来一些错谬的内心运作。无有爱是跟这个反过来，一些人遇到重大挫折或者烦恼苦逼，内心因为认识错误，以为只要我死了，这一切就都不存在了，希望我永远断灭，离开这些逼恼。这是对于“我的消亡”产生了爱染执着，于是可能走上自杀这条道路，这仍然是颠倒的。有爱、无有爱都是基于我想、我见的错误，任何一个都仍然是延续生死的力量。但是作为一个烦恼尽断的人，他尽断了一切爱染执着，不管是欲爱、有爱、无有爱都已尽断无疑，也就再没有凝聚后生受生的烦恼力量，“不受后有”。

这一段讲完了之后，发生了什么呢？

这番深入的譬喻解说，更让焰摩迦比丘进一步断除了所有烦恼，证得了解脱。

前半段讲完了之后，焰摩迦比丘得法眼净，证得初果。到了这里焰摩迦比丘进一步断除了所有的烦恼，证得了究竟的解脱，成为了阿罗汉。

这里所谈的很重要也很真实，真的对于生命有一番真切的反思，也会在这上生起共鸣。只是人们的烦恼粗重，在这个世间受种种倒见的熏染，偶尔有一点智慧，转头又被浊浪给拍灭了。所以希望我们都能够在正法上有一点精进力，不要让好不容易生起的一点佛法认识，那么容易就又被世间逐流给吞没了，人生那样过有什么意思呢？我们来看一看“按语”。

按语：

一、本则故事取材自《杂阿含第一〇四经》《相应部第二二相应第八五经》。

“按语”一是来说明本则故事取材。

二、比对故事第六三〈遍寻不着瞿低迦的识〉中说的：“解脱就像熄灭的火、断了根的树一样，于未来世永不复起，若至东方、南、西、北方，是则不然，甚深、广大、无量、无数、永灭。”焰摩迦比丘说“漏尽阿罗汉身坏命终更无所有”“漏尽比丘身坏命终断灭无有”到底错在哪里呢？

这是在后面的第63则故事中说“解脱是于未来世永不复起”，这样的说法与这一则故事中“焰摩迦比丘说‘漏尽阿罗汉身坏命终更无所有’‘漏尽比丘身坏命终断灭无有’”相比，有什么不同呢？焰摩迦比丘说的，到底错到哪里呢？

如果从尊者舍利弗的问答教说中去探索，就更能把握焰摩迦比丘说“更无所有”的真正意涵。尊者舍利弗从五蕴的无常、苦，引入无我的教说，凸显了焰摩迦比丘错误的症结在于“我见”。

“解脱是于未来世永不复起”，但是不要理解成：“我本来好好轮回着，解脱之后，被消灭掉了。”轮回里没有我，有的只是惑业苦。轮回不是别的，不是一个主体的人、主体的有情在流转，而是惑业苦的此有彼有，这就是轮回；解脱也不别的，就是惑业苦这样死循环的结束，结束的原因是因为惑消灭了，惑不再发生了。这里，焰摩迦比丘是执着有一个“我”在轮回，所以他觉得“阿罗汉的解脱，是‘我’的消灭”。如“按语”中所说：

他以为从前生、今生到来生的生死流转中，有一个不变的主体我（又称为“如来”）在流转，一直要到成就阿罗汉，在阿罗汉命终时，这个主体我才断灭。这样的观念，当然不符合佛陀所教说“此生故彼生，此灭故彼灭”的缘起法。

这是对于这个错误的明晰说明。

三、“如来”，为印度传统的名词，有两个含意：（一）佛陀的另一个称号，表示证入一切法实相的圣者、恰如其分的说法者，一切佛都是证同样的真理而来的意思。

第一个意思是我们很多佛教徒熟悉的意思，是佛的一种名号。

（二）众生“我”的别名，指从前世来，又到后世去，在生死中随缘而来去，如是如是没有变异的生命自体（参考印顺法师《如来藏之研究》第一二至一四页）。

“如来”的另一个意思，在印度传统的语境中是指的“我”，就是“我”的别名。这个用法对于经论学得相对少的人，可能觉得很陌生，甚至觉得很诧异，实际上这在经中、论中是都有说到的。

一般在“十四无记”中的“如来死后有”，以及故事中尊者舍利弗说的“色是如来吗？”所指的“如来”，就是这个意思。

也就是所谓“真我”的意思。真我、本我，这是“如来”的另外一个意思。从这也告诉我们，名言章句、文字词语没有什么自性，是人所约定的符号，到底表诠什么意思，在于相应的诠说，所以对于一个词语和它表达的意思，应该做一个恰当把握，不要过分僵化。

四、生死流转中，有个不变异的自体“如来”，这是“常见”；看不到因缘相续的前后变化关系，这是“断见”，两者正是非缘起的两个极端。

在“无明缘行、行缘识，乃至生缘老死”这样生死流转中，实在来说只是惑业苦“此有彼有”的相续而已，不存在一个不变异的主体。觉得这样的生死流转中有个不变异的主体——“我”，也就是经中所说的“如来”，这是“常见”；常见的意思就是，本来没有常的，但是计执是有常的，这是一种错误的见解。与之相对应的是，看不到因缘相续的前后变化关系，这是“断见”；断见的意思是觉得这个“我”，在某个时刻之后消亡了。问题是这个“我”从来就没有过，谈什么消亡呢？没有常，又谈什么断呢？所以后来有

的论师很敏锐地指出，常和断是同一个问题的不同表现而已，如这里所说是反缘起的两种极端见解，两种极端的错误。事物现象是此有彼有、此无彼无的，认识与此不相符，那就是与事实和事实规律相违背，当然是错谬的，也会导致问题。这里强调：

其中，“断见”与“寂灭、止息”有何不同？简单来说，前者是没有能力洞察接续因缘，以为就此凭空消失了的间断，而后者却是“此灭故彼灭”，真正止息了生命根源（“集”）的不生。

如果说得更明确一点，前者是执着有一个不变的“我”在轮回，然后觉得解脱就是“我”的消亡。他对于“轮回是怎么回事”没有正确的认识，看不到轮回是这样“此有彼有”“唯有诸法能引诸法，是中都无有我”的真实，所以对于解脱也就没有办法认识为“此灭故必灭”，而执着为过去一直常恒，从此到彼的那个“我”消失了。实际上解脱、寂灭，是“此灭故彼灭”，息灭了生死流转的根源——“集”。这里说的“集”，也就是以惑为根本的生死力量。

这一则故事很重要，重要在几乎每一个学佛人，都曾在学佛的某个阶段有过类似的误解，为什么呢？因为哪一个学佛人，也不是没学佛之前就已经是无学圣人了，都是带着有“我”的感觉来学习佛法的，基于有“我”的感觉去想象解脱，自然就容易想象为：“我”在解脱之后消亡了。这就是基于错误的认识基础，去想象的涅槃解脱，很容易发生的一类的错误。

对于这个问题的解决，我们看到舍利弗尊者并不是直接讲解脱是怎么回事，涅槃是怎么回事，而是帮助焰摩迦重新在生命的当下来观察“我”可能不可能，得出“我”不可能；有“我”想是错的，无“我”可得。既然生死的流转，无“我”可得，那谈什么生死的止息是“我”的消亡呢？于是，他从前的错误，从前的执着，自然不再发生了。

不管对我们每个人自身的佛法学习和实践，还是帮助他人，这一则故事都是很有价值、意义，很值得我们深入的思择并实践的。今天跟大家一起学习的内容就是这些。

【佛法问答】

大家如果有问题可以提出来，方便的话我们可以做一些交流。

【阿罗汉会不会自杀？】

学员：请教师父！阿罗汉会出现自杀的情况吗？比如他决定不再忍受生理病痛，也就是身苦。

法师：这个在不同部派中，大家探讨的角度和认识多少有一些不同。如果正确地说，应该说如果真正已经证得无学的阿罗汉，他不会在证得无学之后有自杀。但是在一些人本来想断自己命的时候，在这一刻有可能发生烦恼尽断的情况。阿罗汉不会自杀，不过在度向死亡的那一刹那有可能证入解脱。在第 65 则故事，我们会学到关于瞿低迦的一些相应内容，那我们会谈一谈“阿罗汉会不会有自杀”这个问题，现在是简单的这样来说。

【惑业苦的苦是什么？】

学员：轮回中惑业苦的相续不绝，这个苦所指的是什么？

法师：这个苦指的就是五蕴啊，“五蕴炽盛苦”就是五取蕴的当体就是苦啊。如果就十二支缘起来说，无明、爱、取，这是惑；行和有，这是业；剩下的七支都是苦，这是侧重说。什么叫侧重说呢？就人来说，十二支缘起的每一位，比如说无明这一位，不是说只有无明，而是五蕴聚中特别强调这个无明。这样，十二支缘起的每一位都是就五蕴聚说的，强调五蕴聚中某一个方面而已。这样的五蕴之流中当然总是有苦的，如果就侧重强调说，其中的七支所强调的也就是苦。这是对这个问题简短的回答。

学员：师父好！有一位佛友说他和一个已成佛又来人间的人，在学习佛法。这种说法对否？

法师：这种说法是错的。如果他有一点见识的话，还是要离这个人远一点；如果没有见识，实在说还是他自己的佛法因缘不够好。如果能够有一些劝诫，可以给一些善巧劝诫；如果不合适，或者对方听不进去，也不必徒生烦恼。真的愿意帮助众生，那是长远的事。轮回中，人们的各种愚昧和烦恼实在是太多了，也没什么好奇怪的，真的要帮助，那确实要有智慧与稳定的慈悲。好！这个问题简单说这些。

【五蕴是杀手】

学员：顶礼师父！请师父再多开示一下“五蕴是杀手”这一段，弟子还是有些迷惑，感恩师父！

法师：大家想一想，一个杀手带来的是损恼、痛苦、伤害呢？还是利益、安乐呢？当然是前者。说“五蕴是杀手”就是说，五取蕴的当体就是苦；认

识不到，那就会继续产生衰损。就是前面那个譬喻，说那个仇家装模作样，表现为友好，让这个大户长者以为“是要利益他，结果却杀害他”是一个意思。这就是那个譬喻所要谈的，为什么觉得迷惑呢？因为人们不觉得五蕴是苦的，而五蕴是苦的。这是这个问题。

学员：师父好！生活中我们都会执着五蕴，不然怎么生活啊？只要内心不去执着就可以了是吗？

法师：说“不去执着”很简单，但是感觉有“我”，怎么会不执着呢？再一个，如果究竟地说，佛法指向的究竟、安乐，是在生死中一直流转下去吗？当然不是，是尽断一切爱取之后的究竟解脱。做这样简单的回答。

学员：师父好！前面的故事曾讲过，在家人一旦证了四果，要么出家，要么入涅槃，这个涅槃是指五蕴身散坏了吗？那不是自杀，怎么就五蕴散坏了呢？感恩师父！

法师：自杀是指的自己做一些害命的因缘，般涅槃跟自杀是两回事。般涅槃指的是圆满涅槃、圆满寂灭的意思，它伴随着这一生的寿尽；不过只有俱解脱阿罗汉才具备这种自在力，就是从这样的定慧力而产生一定程度的寿命自在，可以自己舍寿入涅槃，这个是有的。那个跟自杀不一样，自杀产生的结果是继续轮回，而且因为这样的自杀会导致后来的苦果，而般涅槃是烦恼尽断之后，圆满寂灭，生死已尽，不受后有，跟自杀根本上是两回事。

时间关系，今天的交流就到这里，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！

062. 谁受苦乐

{ 生灭法，如实了知不贪着
正思惟，生厌离欲法眼净 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

(三称)

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

今天我们要一起学习的是《阿含经故事选》第六十二则——〈谁受苦乐〉。这一则故事主旨仍然是要说明“无我”。一个相对来说困扰很多人，关于无我思择的问题是：“如果没有‘我’，谁来承受苦乐呢？”这个问题在这个故事中也呈现出来，并且我们会看到佛陀的教示。我们来看故事的正文：

有一次，佛陀与众多比丘在前往摩揭陀国首都王舍城的途中，遇见了专程前来迎接的摩揭陀国国王频婆娑罗王。

我们看相应的《中阿含》对应的经典，会看到这一次与佛一起去的，有很多是原来的事火婆罗门，其中一些人在摩揭陀国还很有知名度，作为很了不起的修行人被大家所了知。摩揭陀国是当时印度的大国、强国，频婆娑罗王也是佛陀住世的时候对于佛法信受护持的国王。这一次是频婆娑罗王带着很多摩揭陀人来见佛陀，故事说：

频婆娑罗王带领着众多的摩揭陀人，礼见了佛陀。国王慎重地三次自称姓名，自我介绍后，其他的摩揭陀人，也纷纷上前礼见佛陀，然后围坐在佛陀的四周。

从故事的情况看，在相应经典的描述中说这应该是佛成道之后与频婆娑罗王的第一次见面。频婆娑罗王对于佛陀做非常慎重地自我介绍，这是非常周到的礼数，其实是表现得很谦虚。不要指望说一遍，人家就记住了你的姓名，那么出于礼貌，出于谦逊，出于尊重，尽管他是一国之王，他向佛陀三

次说：“我是频婆娑罗。”这样的自我介绍，在这里能够看到他的态度。

这时，摩揭陀人所尊敬爱戴的尊者郁毘迦叶，也在跟随佛陀的比丘众中。摩揭陀人都认得尊者郁毘迦叶，知道他是一位无所执着的圣者，但对佛陀却还陌生，因而摩揭陀人都在怀疑：尊者郁毘迦叶是不是佛陀的老师，直到尊者郁毘迦叶尊称佛陀为老师之后，才不再怀疑。

这都是在说法之前发生的一些事。摩揭陀人对于当时的一位随行比丘郁毘迦叶很熟悉，因为他从前是很出名的事火婆罗门，也知道他是已经解脱无执的圣人。但是包括频婆娑罗王在内，很多人是第一次见到佛陀，因此显得陌生，甚至不了解佛陀与郁毘迦叶之间谁是谁的老师，所以有这一段的描述和说明。

佛陀知道摩揭陀人不再怀疑了，就开始为他们说法。佛陀先引发他们欢喜学习的兴趣与意愿，然后再教导有关布施、持戒、生天之法，说明五欲的堕落与危险，生死的污秽，离欲的功德，佛法修学方法的清净等这一类“端正法”。

通过这部经，我们很明显看到佛化度有情的方便，特别是引导在家众，是要常常先说明“端正法”。所谓“端正法”的内容是什么呢？就是这里所说的：“先引发他们欢喜学习的兴趣与意愿，然后再教导有关布施、持戒、生天之法。”印度古时候，在佛陀出世之前，也有很多希求解脱，希求生命向于更好、更圆满状态努力的其他宗教传统、修行传统等等。基于代代的相传以及一些宗教体验，实际上有很多人是有禅定；基于禅定或者是禅定引发的神通，对于诸趣的差别也是有一些认识，对于轮回也是有所说明的，只是不如佛法说的这样如实而已。所以在古印度的时候，对于生天是有相对普遍的认识和接受的。

作为五欲的受用，也就是世间的福报来说，天道确实比人间要好一些，随着天的差别，福报越来越大，诸天的安乐也确实越来越殊胜。如果一个人乐于在轮回中受用轮回里暂时安乐的话，确实是天中更好一些。但是这样轮回中的安乐没有实义，也不真正的经久，所以真正指向究竟的，不会以此为驻足处。但是对于一般人，大家追求的都是所谓的生活得更好一些。那生活得更好一些，对于很多人来说是什么呢？不过是满足眼耳鼻舌身意的需求而已，也就是满足感官的需要而已。说得再明白一点，满足感官的刺激而已，

只是想获得更好的眼耳鼻舌身意感官的刺激而已，这就是很多人在轮回中的真实诉求。如果是这样，那生天去获得更好的生死中的福乐、五欲的受用，对于这些人当然是相应的。因此，实际上生天之法对于这些人是合适的，也是匹配的，所以佛陀对于一般在家众的教导，常常谈到布施、持戒、生天之法。

布施是能够有后世福乐、后世资具安乐的因，这相对来说也是容易的。常常说：“布施不了多，还布施不了少吗？不能常常布施，还不能偶尔布施吗？”所以修习布施，实际上来讲并不是那么难的。布施是这样的，从异熟果报上，它带来资具安乐；从难度上来讲，也不太大。如果不是提太高要求的话，只是说布施入门的修习，难度并不高。

接下来所说的持戒，佛所教导的是不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒，为人所了知的五戒。这样五戒有什么作用呢？能够令持守五戒的人，不击破作为人的红线。如果击破这些红线，就是造跟下三趣相应的业，跟地狱、饿鬼、畜生相应的业；不是说必然堕于彼端，但是是增长这样的势力。

“业果法则”是客观的法则，就像万有引力一样，它不是谁来控制、谁来审判的。如果在三恶趣相应的业上累积得严重了，那就很难在下一生获得人身，所以佛法中常常说：“持守五戒，能够不失人身”，原因也在这。不杀生乃至不饮酒，是保护一个人作为人的特色，尽可能地区分于地狱、饿鬼、畜生的气氛，持戒能够令人不失人身。

所谓的“生天之法”主要是指修习禅定。从禅定能够得到生天相应的业，所谓的“不动业”，如果这个人有色界初禅，是可以生到色界天的，如此等等。持戒，因为是每一天都要持守的，比如说持守五戒是从自己发心受持的那一刻开始，一般是尽形寿受持，所以有一定难度。类似于“八关斋戒”是可以要 yāo 期受持的，比如说一日一夜。持戒难度实际上是相对大一点，因此列在布施之后，至于生天之法——禅定，要求可能确实更高一点，要通过修习获得禅定。如果只是说生欲界天，倒不必然要有禅的修习。

这是对于佛对在家众常常教导的布施、持戒、生天之法，略作说明，更多的在余处曾经有说过，比如《成佛之道》相应的讲解中，这里就不过多展开。

在这样“端正法”中，佛也会清楚地说明“五欲的堕落与危险”。“五

欲”是什么呢？指的是对于眼耳鼻舌身五种感官对象的欲贪。眼耳鼻舌身五种感官的对象是什么呢？色声香味触。对于色声香味触的欲贪是五欲，不是通俗佛教宣讲中常常说到的财色名食睡，而是色声香味触。财色名食睡太粗了，而且覆盖不周，但是五欲——色声香味触，其实覆盖了一个人所有外相的追求。因为作为人跟外界的交互，主要就是通过“眼见色”乃至“身觉触”进行的，眼耳鼻舌身触对色声香味触，如此而已。所有的一切外相的追逐，欲贪的驰骋，都可以分解成为色声香味触及其组合。这里我不去再过多的说明，大家如果认真的话可以来分析一下。

随逐五欲是堕落的，为什么呢？因为它对于生命造成的影响，不是增上的，不是向上的，不是向于更加的清静与圆满的；而是向于污浊的，向于堕落的，向于引发苦的，这就是“五欲的堕落与危险”。佛法教人向于离欲解脱，不是抽象的道德律令，而是确确实实基于生命苦乐的规律。恋着五欲就是有这样的危险，会导致这样的堕落，所以佛教导人们向于身心的清静，向于离欲解脱。

当然在“端正法”中所说的“五欲的堕落与危险”，常常是呵责欲界的五欲，一般人如果确实对于“欲界五欲乐的种种躁扰性以及向下的力量”后面隐藏的危险有认识，他会愿意远离的。就像人们不会向自己的背包中放上很快就会自燃的物品，大家会把这些东西从自己的背包中捡出来一样，因为这些是危险的、导致问题的，五欲的问题也是这样。这里说的主要是针对欲界的欲，对于欲界离欲之后，会有初禅的修证发生。初禅是所谓“离生喜乐”，离开了欲界的欲贪。“端正法”中对于五欲的诃毁主要是针对欲界的。

“生死的污秽，离欲的功德，佛法修学方法的清静”，这都是在“端正法”中所涵盖的内容。生死流转轮回是有问题的，这里边是不断的由集生苦、因苦生集的，惑业苦钩锁牵连、轮转不息的，就是一个自己不断地制造问题、承受苦难的过程，这是“生死的污秽”。这里边因为无明所系，爱结所逼，所以如果能够离欲的话，当然是能够脱离欲界的种种问题。修习禅定，生色界天乃至无色界天，确实比欲界更加清静；这一类还是“端正法”而已，还不是佛法最核心的。

佛先讲“端正法”，是——

使他们具备接受佛法核心法义的欢喜、柔顺、耐性、向上、专注、无疑、

明净之心境。

也就是说通过说明“端正法”，让大家对于法生起欢喜，内心调柔，具足堪能来接受进一步的“正法要”。

接着才说“正法要”，教导苦、集、灭、道等四圣谛。

这是佛陀为在家众说法，常常呈现的次第。不仅这一部经中如此，在《阿含》的很多经典中以及律典中都有这样一类记载。下面是经文中一些具体的教导，佛对频婆娑罗王说：

“大王！应当要知道色、受、想、行、识是生生灭灭的，就像下大雨时，雨滴落在水面上，被打起水泡的生生灭灭一样。

色受想行识是人们来认识生命，物质现象、精神现象的一个角度：“色”主要是物质的；“受”是内心感受性的；“想”是作为认知结果呈现的意象；“行”是除了受、想之外，其他的内心活动；“识”是作为了别的精神作用的总和。是这样的色受想行识，其实是统括了生命现象中物质现象与精神现象，也就是佛法说的名色法。

生命现象中的一切，不管是生理的、心理的，物质的、精神的，都是生生灭灭的。譬喻就是下雨的时候，雨滴打在积水的水面上起的水泡，瞬间生起了，下面又灭掉了，无有坚实。如果这样看物质现象与精神现象交织的生命之流中色受想行识的起起灭灭，哪还有那么坚实的自我感呢？就像下文所说：

大王！如果能如其真实地了知色、受、想、行、识等五蕴，那么就能对色、受、想、行、识不执着、不计较、不染污、不恋住，不乐于以色、受、想、行、识是我。

如果能够在生命现象上，在生命的当下，这样如实地反观、觉知，认识到生命的现象只是这样色受想行识五蕴的起起灭灭、川流不息，那么对这些根本就不坚住的没有实性的色受想行识，会有执着吗？会有计较吗？会有染污吗？会有恋着吗？不会有。对于这样刹那刹那生生灭灭的色受想行识，起起灭灭、川流不息、无实不可得的色受想行识，会把它当作“我”吗？当然不会。下文说：

这样，就不会再有来世的色、受、想、行、识，而成就“无量、不可计数、无限、止息、寂静”的解脱境界。

如果这个人破除了“我”的颠倒想，破除了根本的我执，实际上他圣道有份，凡圣一关就从这里打破。当然不是以闻思层面这样浅的无我慧打破的，而是以这样深彻的无漏智慧来打破的。如果能以无漏的无我智慧破除根本无明，那么就不会再受生；这指的是以这样的无漏智慧尽断烦恼，得证无学，也就不会有来世的色受想行识，成就不可说的解脱境界。对于已经以这样智慧尽断根本烦恼，成就无学的人来说：

一旦舍离了此生的五蕴，就不会再有下一个五蕴了。”

这一生一旦结束，因为再也没有烦恼来润发过去导致生死流转的业，所以他不会再受生，也就不会再有下一个五蕴了，这是圆满涅槃的境界。下文要引发相应的问题，我们来看：

听到这里，许多摩揭陀人心想：如果色、受、想、行、识果真都是无常变化着的话，那又是谁活着？是谁在受苦、受乐？

关于这类问题，从前讲到“无我”的时候反复说过。这类问题有很多变种，这里是说：“如果色受想行识是无常的，乃至色非我，受想行识非我、非我所、与我不相在，也就意味着无我的话，那么是谁在活着？谁在受苦乐？或者说谁在轮回？”这是同一类问题，这都是不能够正确地认识“我到底意味着什么”，也认识不到“内心中是怎样地计执着我，里边包含着什么错误”。所以对于这一类问题，《阿含经》中的回答都是带领有疑问的人，真切地更深入地来认识无常、无我。因为这类问题的产生，不是因为无我的智慧而产生的，而是因为内心仍然系着于“我”的颠倒才产生。解决之道，从根本来说就是，真正认识无常、无我；真正认识到了，这类问题就不存在了。那个“谁”，不就是“我”的别名吗？还问：“谁活着、谁在受苦乐”，不还是要成立这个“我”吗？这哪是有无我智慧的表现呢？下文说：

佛陀知道了他们心中的疑惑，接着就说：“愚痴凡夫不曾听闻正法，以为有一个实在的我而执着，但事实上却是无我、无我所；是缘起空之我、缘起空之我所，一切都是因缘具足则生，因缘消散则灭的。

“事实上却是无我、无我所；是缘起空之我、缘起空之我所”，就是不可得的意思。这里，如果说到相应的经文，我记得应该是说：“生起的是法在生起，消灭的是法在消灭。”它的意思是：起为法起，灭为法灭，有什么“我怎么样”这回事呢。

就是所有的苦，也是由因缘的聚集而生起的，所以，如果因缘消散了，苦也就灭除了。

所谓的苦或者乐，难道不是缘起的吗？是缘起的啊。如果大家对于之前的《阿含经故事选》有所学习，应该会记得常说的“十二缘起”，十二缘起中其实就在说明惑、业、苦的道理啊，惑、业、苦就是这样流转的因缘。所谓的“苦”是由苦因，也就是集，最主要的是惑为根本引发的；所以惑如果消灭了，苦也就消灭了——“惑灭则苦灭”，就是这样简单。我常常打比方说：大家盘腿腿疼了，没有谁是对腿疼本身在做什么工作，实在受不了就把腿散开，疼就慢慢消失了；原因就是，腿疼就是因为盘起腿来造成的，所以想解决腿疼，去解决腿疼的因缘就好了——我们都懂、都很聪明。生死中的苦痛亦复如是，是由因缘的和合而生起的；认识苦的因缘，解决它，那么苦就灭除了。下文：

如来能见众生生死相续的因缘，就依此而说：有生有死。

前面问“谁受苦乐”，浅地来说是问“在现世，谁受苦乐”，如果深地来说是问“前后世苦乐报”的问题：“前业感后果，如果无我的话，那么谁在承受”，是有这样的问题。佛陀下面的说明，有这样的意趣在里面。

我以天眼如实见众生随其业力，从此世之死到往生来世之种种。如果众生身、口、意作恶，会因为这样的因缘而往生地狱之类的恶处之中；如果众生身、口、意为善，会因为这样的因缘而往生天上之类的善处之中。我深知这些，但我不说其中有一个能说、能感受、能到处经历善、恶行的不变受业报主体。

这就是佛法所说的“无我的轮回”——本来也没有“我”，轮回也不是有一个“我”穿梭不息，换房子、换衣服；那都是基于颠倒想的想象。所谓的轮回就是，前五蕴聚散坏，由业、惑因缘，后五蕴聚现起。业、惑就是指前后因缘的关联，前后五蕴聚的关联，如此而已，不是一个“我”在维系着，不是一个“我”在穿梭着，不是一个“我”在履行着。起为法起，灭为法灭，唯是色受想行识五蕴，此有彼有，前后关联，如此而已。我常说《大智度论》中有精辟的说明，只是八个字叫：“空五蕴造，空五蕴受”，从前讲过，这里不再反复说明。下面，佛陀进一步对频婆娑罗王加以点破：

“大王！色、受、想、行、识是常恒不变的呢？还是无常的呢？”

“是无常，世尊！”

“如果是无常，会是苦呢？还是非苦呢？”

“是苦，世尊！”

这是佛陀继续从色受想行识“无常、无常故苦”，来引发频婆娑罗王对于无我的真实体会。

“如果是无常，是苦，是变易的，多闻正法的圣弟子，会认为‘这是我，这是我所拥有的，我就在其中’吗？”

“不会的，世尊！”

如果这一法是无常、是苦的、是变易的，真正体会到此，就不会计执这是我，或者是我的，或者我在其中，或者如何，这是所谓的“是我、异我、相在”之义；这些是不成立的，叫作“我不可得”。这是我们从前熟悉的内容，这里再略点一下。接下来佛陀对频婆娑罗王说：

“大王！所以，你应当这样学：所有的色、受、想、行、识，这一切都不是我，也不是我所拥有的，更没有我在其中，应当以智能如其真实地了知。

因为一般人的计执都是觉得，在这样身心现象中有“我”。所以在佛法中帮助人们突破这些颠倒的时候，也是基于这样与生命关联着的物质与精神现象，说明这一切都不是我、也不是我的、更没有我在其中；对于在这样身心现象上计执有我的人，这就够了。但是还有一类人会计执“离开五蕴有我”，对于这类人就要特别地再说明“离开了五蕴也不可能有我”；这是所谓“离蕴我”，从前也略说过，也有其他专门的讲座谈过这方面，这里不再多说，只是会有人有这样的计执，在这里略提一句而已。下文：

大王！如果有多闻正法的圣弟子，能够作这样的如实观，便能厌离色、受、想、行、识。

这个人如果有这样对于色受想行识“无常、苦、无我”的如实观察，他会觉得色受想行识有什么真实意义、是值得爱恋、值得为它奔忙的吗？不会，他会觉得“这有什么意思呢”，这叫“厌离”：他不觉得这是价值所在、意义所在，不会把整个生命那么热切地投入到色受想行识的种种追逐中去，他会厌离色受想行识。

能厌离就能无欲，能无欲，便得解脱。

如果内心对于色受想行识不再生起种种欲贪的话，就能够得到解脱。从

这样的智慧观察，引发深刻的洞见，所谓的无漏智慧，断除一切欲贪得到解脱。

解脱后，便得解脱之智：我的生死已到了尽头，清净的修行已经确立，该作的都已完成，自己知道不会再有下一生了。”

对于解脱本身也有如实知：“我的生死已到了尽头，清净的修行已经确立，该作的都已完成，自己知道不会再有下一生了”，“我生已尽，梵行已立，所作已办，自知不受后有”，这便是解脱之智；也多次解说过，大家应该是了解的。下文：

佛陀说到这里，频婆娑罗王与其他众多的闻法者，远尘离垢，得法眼清净。

佛做了这样反复的解说之后，经中记载，频婆娑罗王和当时很多闻法者都得法眼清净，就是证了初果。“远尘离垢，得法眼净”是常见的说明。“远尘”的意思，还有“离垢”的意思，都是指的离开了一些染污。初果断除了欲界的三下分结，断除了我见、断除了戒禁取见，断除了疑。这个“疑”的究竟断除是表现为对于佛、法、僧、戒，四不坏信。所谓的“法眼清净”指的也是——

见法、得法、觉法而自己解决了对法的疑惑，不需要再依赖别人，不再犹豫而证得了初果，于佛陀教导的正法中，无所畏惧。

在证初果之前，即便对于佛法很确认，实际上还是有疑根的。等到证初果现见法，那个时候就彻底无疑。所谓的“于佛陀教导的正法中，无所畏惧”，他再也没有任何一点点的不确定，觉得“这可能会不正确吧”，没有一点这样的不确定，这是“无所畏惧”的意思。他可以面对一切人、梵乃至天魔，自己内心毫无动摇：确实如此，这就是唯一的事实、唯一的真理。

于是，频婆娑罗王从座位起来，向佛陀顶礼，并说：“世尊！从现在起，我归依佛、法、僧众，但愿世尊接受我为在家佛弟子！从今天起，终身归依，直到命终。”

频婆娑罗王通过佛陀这样善巧的教导，当下得法眼净，也就是证了初果，对于法确定无疑，向佛申明皈依佛、法、僧三宝为佛弟子。这是这一段故事的正文，接下来我们看一看“按语”：

按语：

一、本则故事取材自《中阿含第六二频鞞娑罗王迎佛经》。

“按语”一说明本则故事的取材。

二、一般人听到无我，总是难以接受。不是感到害怕，就是觉得善恶业报会无所着落。

就是之前说的：“如果没有我，谁在轮回呢？如果没有我，谁受苦乐的果报呢？”就是这一类颠倒的问题，这其实就是典型的伪问题；之前也说过，他是自语相违的，同一句话中实际上是自语相违的。

遇到这种情形，佛陀还是从无常的事实教起，从无常、苦而导入无我。

这一类问题存在的根本原因还是觉得有“我”，并没有真正获得无我的智慧；真正获得无我智慧，这一类的伪问题的根基就不存在了。所以遇到这种情况，佛陀还是从解决他根本症结入手，说明无常、苦而引发无我的智慧。

三、佛陀“能见众生生死相续的因缘，就依此而说：有生有死。”

这是前面故事中佛陀自说的话。下面说：

那么，从此生之死到来世之生，到底是如何相续的呢？一般常以具“后有爱”的“有取识”来解说。但对这样的解说，可能又会产生“有一个识”在生死中来来去去的想法，一个统一的、常恒的、固定的“识”又隐隐约约地成形，“我”之邪见又在其中了。

这是说人们常有的问题。在这死与受生之间，此五蕴坏、下五蕴生之间，是如何相续的呢？经中常常用“后有爱”和“有取识”来解释：具“后有爱”的“有取识”。这个“有取识”指的是有烦恼相俱的识；这样烦恼相俱的识，主要表现为“后有爱”。但这种解说，对于对象感强、我见未除的人来说，他还会把这个“识”执着为生死流转的主体；那就成了“我”的变形。这里描述得挺好，很多人内心就是这种感觉：“可能又会产生‘有一个识’在生死中来来去去的想法，一个统一的、常恒的、固定的‘识’又隐隐约约地成形”，在头脑的认识中会有这种意象，那不就是“我”的变形吗？“‘我’之邪见又在其中了”。

想要真切的体会无我的轮回，关键的是：真正去获得无我的智慧，在这个基础上，来体会轮回。因为内心，“我”的颠倒想、“我”的认知，常常泛起，自然会干扰一个人体会“无我的轮回”，下手处在于：无我智慧的不断培养与深化。下文：

以“识”来说明生死相续，还得把握此“识”也是缘起的，相依而无法独存的、无常的、变化的，才不致于又回到“我”的窠臼之中而不自觉。

如果用“有取识”来说明生死中的相续，必须要说明这样的“识”也是缘起的，是依于因缘而不是独存的，是无常变化的；这样，对于所谓的“有取识”，就不致于又形成统一的、前后一致的“我”的意象中去，这是说：“才不致于又回到“我”的窠臼之中而不自觉。”

这是这一段故事的正文及“按语”。

【佛法问答】

接下来跟大家做一点相应的交流，如果有问题可以提出来。

【“有取识”就是“入胎识”吗？】

法师：如果粗地来说，前后世的相似相续中，用“十二缘起”来做分类的说明，所谓的“无明缘行、行缘识……”，要知道任何一位都不是单有一法的：无明位不是只有无明，而是五蕴中特别强调无明；行位也不是只有行业，而是强调五蕴中相应的行业；识也是如此，不是单独只有识，而是强调蕴相应的识，所以不要理解为只有这样一个作为轮回主体的“识”去入胎，那不就是“我”去入胎了吗？《阿含经》中其实是没有“入胎识”这个词的，这种描述太容易产生误解了。

所以在描述生死流转的时候，“死此生彼”常常说的是“此五蕴灭，余五蕴生”，这样前后五蕴之间的关联性不是别的，就是业、惑，是这样的业、惑，在这样的此五蕴灭后，生了余五蕴。不要想象成有一个“我”要保持一致性，不是这样的；就是这样的五蕴因缘，引发了这样的五蕴。什么叫五蕴因缘呢？那样的惑、业，引发了这样的五蕴的果，如此而已。

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

今天的学习就到这里。

063-1. 同一个识在轮回吗？

{ 恶邪见，生死轮回识不变 }
{ 观缘起，爱尽解脱度疑难 }

【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》的第六十三则——〈同一个识在轮回吗？——唵帝比丘的邪见〉。这一篇说到有一位叫唵帝的比丘，认为佛所说的法是有有一个前后保持着同一性的“识”在轮回。按他的描述，他所说的这种“识”，其实就是一般感觉的那个轮回中不变的主体。只是他自己把佛所说的“识”这个词赋予了这样的色彩，这当然不是佛所说法的意趣。问题是这样的说法在当时的僧团中并没有市场：他这样说，众比丘都劝诫他，希望他能够改正。不幸的是，今天这样的说法是普遍的，而且是为人广为接受的：不管是学习佛法的，还是一般觉得生命不是断灭的，都感觉有一个前后保持着一致性的东西在轮回中迁流，这其实就是“我见”的表现。

这一篇经文是有一点深度的，实在说也有一点难度，希望大家能够意识到这里所提问题的关键、重要，能够好好地把握这里边的意趣。我们来看文：

有一次，佛陀来到憍萨罗国的首都舍卫城游化，住在城南郊外的祇树给孤独园。同住在祇树给孤独园附近的比丘们中，有一位原为渔夫儿子的比丘，名叫“唵(chā)帝”，他告诉其他比丘说：“我确实听世尊说过，在生死中流转的识，是不变的。”

还是在舍卫城的事情。他是这样描述他听佛说过的话，那在后边其他比丘跟他确认，乃至佛跟他当面确认，他都说他从佛那儿听到的就是这样。他是有意在欺骗自己，有意在欺骗其他比丘，有意在欺骗佛陀吗？可能是，也

可能不是。从他当时的表现看，他应该没有意识到这是他认知中的偏差：他听到佛讲法，自己内心有一套理解，他就把这个理解本身，当成了佛所诠释的意趣——发生的很可能是这件事。因为这个人理性思维可能不太强，他意识不到内心的问题，那也说明他观心的功夫不够，意识不到认识中发生了这种跳跃：把自己理解的佛说的意思，等同于佛就是说这个意思。如果我们看其他处有一些表述，用今天的话说应该是这样：“如果我所理解佛说的意思没错的话，佛说什么什么什么”，其他同闻过这个圣法的比丘对此表示赞同，会说：“确实是这样的，尊者！我也是从佛这样听到的”，乃至佛如果是在面前，佛也会说：“你说的是对的，我是这样说。”

为什么在这里要花功夫把这个交代一下呢？这就是过去强调的要点：内心认为事物是怎样的，和所谓事物是怎样的，未必是同一回事。一个观心细致的人，或者是思维缜密的人，他能够区分二者，他不天然地认为：内心中认识的事物是怎样，就真的是事物的面貌。他会去求证，至少他不武断地说：“这就是那个”，他会说：“这是我内心中对那个的认识。”我用“这”和“那”，是方便说，这仍然对象感太强，只是方便说而已。在这儿强调过之后，其实我们从这个错误可以理解很多。下文：

其他比丘们知道了，纷纷来规劝他说：“**嚩帝学友！不要这样说，不要诽谤世尊，世尊不曾这样说。世尊用各种方法，都在教导我们‘识为因缘所生，离开因缘条件，就无所谓的识’，怎么会像你所说的那样呢！**”

他的学友们听到他这样的说法，都来规劝他。诸比丘在佛世的时候是“同一师学”：也许有剃度的和尚、阿阇梨等等，但本质上大家都是从佛学，从这个意义上叫作“同一师学”。“同学”也可以用在这里：在佛法中，大家“同一师学”，是为“同学”。特别对于比丘众，大家同一学处都是受的具足戒，还有这样一层“同学”义。

这些比丘们都劝他：“不要这样说，世尊未尝这样说，你说世尊是这样说的，这是对世尊的诽谤。”在古老的经和律中，很少看到“谤法”的字样，所有明确扭曲佛法内容的，常常被人说为“谤世尊”；包括“执淫欲为道”的，相应的说明中也是说：“莫谤世尊，谤世尊者不善（不要诽谤世尊，诽谤世尊的人不善）！”这里也说“不要诽谤世尊”，用今天佛教徒们听过的话叫“谤佛”。为什么说这个是谤佛呢？佛没有说过这样错误的东西、颠倒

的东西、杂染的东西。你说佛教导人这样错误的东西、颠倒的东西、杂染的东西，这是对于佛陀的诽谤。

我们如果谨慎的话，不是说不能够交流，大家不妨准确、谦虚地说：“就我的理解，如何、如何……。”如果确实很有信心，确实知道这跟佛所说的意趣完全一样，你也可以说：“佛是这样的意趣。”当然你引经中经过验证的、确然是佛的意趣的话，直接说：“某某经中说佛这样说。”这样也算有所出处。不是说怕错就不可以交流了，完全可以说：“我的理解是这样的”，这就不是说：“佛必然是这个意思。”或者像经中有人这样说：“如果我理解的没有错误的话，佛的意思是这个”，这当然可以。我们知道我们的观点，是容许别人来检验的，也容许自己来勘察，这是说“不要诽谤世尊”。

关于“识”，世尊常教导的是什么呢？世尊用各种方法，都在教导我们：“识为因缘所生，离开因缘条件，就无所谓识”，这是世尊一直教导的。佛教徒要有根本的立足点，要知道佛法的根本意趣到底是什么。现在佛教徒的学佛，不是抓这些根本点，往往都是盲人摸象。出家众也好，在家众也好，这样的现象很多，执他所认为某一部了不起的经典，认为这就是全部，认为这就是重要，实际上缺乏一番非常审慎的功夫，来把握到底何为佛法的扼要处。

佛法扼要处是什么呢？是缘起。有一些话很多人也都会说：“诸法从缘生”，那好，请问：“识是不是从缘生？”抽象地说，也可以勉强说“识从缘生”。识如何从缘生？那在前后生，死此生彼的时候，结生相续的时候，如何从因缘生？不清楚。就像唎帝这样的观点，反而大行其道，觉得有一个东西从前世迁移到后世，那个东西就是识。它后面还有一堆描述，我们到时候可以看。

“识是因缘所生，离开因缘条件，就无所谓识”，意味着什么呢？识是常的吗？识不是常的。为因缘所生的，也就为因缘所限定，也就随因缘而迁变，没有两个相邻的刹那是一样的。“常不可得，是为无常”，识是因缘生的，识是无常的，谈同一个识，又何其荒谬呢？同一个的意思，是前后同一性、一致性，没有变化，那不就是识常吗？这跟大家普遍都确认为佛法的基本（无常、无我）是相违背的，经不起观察，也经不起推敲的。这个人在学习佛法时可能没有深思，也没有很详细地审问抉择，更多地夹杂着自己的感

受和倾向性来形成结论，并把它认为是佛说的；这种现象古往今来都有。还有一些莫名其妙地掺入了经典中；人是很奇怪的，什么东西在它刚出现的时候或许有争论，流传了三四代就成了祖宗家法，谁反对、谁反动，这在佛法中形成了很多无奈的局面。我们来向下看：

但是，唵帝比丘一直坚持己见，听不进其他比丘的纠正劝导。大家没办法，只好去禀告佛陀。

那个时代的比丘，那个时代的学佛人，是幸运的，有了这样的情况可以去请佛做最终的裁断。今天只好各自走各自的路，“合掌令欢喜”。

佛陀请人叫唵帝比丘来当面确认，唵帝比丘还是那样说。

“我确实听世尊说过，在生死中流转的识是不变的。”这个“不变的”，如果根据南传经典做的汉译是说：在生死流转的识，是具有同一性的。这个如果展开一点，就是一些哲学所探讨的话题，所谓“人格同一性”的问题。如果这后面探讨的是生死中前后缘起关联的话，这没问题；但是如果探讨是什么东西在承载着前后的同一性，那就是戏论了。这是跳出来在更广阔的视角下说一下，不多说，回到这里的文。唵帝比丘还是这样说，佛陀并没有直接就他的结论表示什么，而是做了一个追问。

于是，佛陀便更进一步追问唵帝比丘：“唵帝！你说的识，指的是什么？”

“世尊！就是那能说、能感受、能到处经历善恶行而受业报者。”

佛听到唵帝比丘这样坚持己见，为什么追问他：“你说的识，指的是什么”？人们往往被语言所迷惑，以为语言上用的同一个词好像就是一回事。语言是人创造使用的，是有共同约定，然后被后来人所承袭，一定程度上保持着这种约定，但是在使用中有时候会有创造性的使用，导致他使用的词、字内涵，突破了原来的约定。这个时候严谨来说，我们在阐述命题的时候，是要用自然语言交代一下里边这些关键词语的定义的。有时候甚至是某个领域常见的词，但是因为它太基本而重要，跟命题成立与否息息相关，所以有必要澄清它。

佛一方面是引导唵帝，另外一方面也是要澄清他的观点：“你也在用‘识’这个字或者说这个词，但是你言语中所说的‘识’，指的是什么呢？”大家都用这个词，谈的是一回事吗？是这个意思。大家在日常生活中的谈论，应该也有这样的经验，特别佛教徒之间，不要急于辩论，先看一看对于基本的

问题、基本的词句，有没有共识？没有共识，那就不要再去辩论了。没有共识的基础去辩论，那没有意义。还是先对于一些基本的东西，能够获取共识再说；如果还不会有共识，那就没有共同出发的基础。

唵帝的回答是什么呢？说他所说的识，“就是那能说、能感受，能到处经历善恶行而受业报者”——这就是“我”啊。人们不都是内心觉得有一个里边作主的嘛，是这个作主的在说、在感受；也是这个作主的，支配着作善作恶；最后也是这个作主的，在承受善恶业的果报。那是什么呢？再怎么换词，这种内心感受指向的，就是一般所说的“我”。叫它“识”“灵魂”“自我”“本我”“超我”“大我”“神我”都没有什么变化，一定要给它起一个古怪的名字，你叫它“杯盖儿”，它还是这个意趣；不在于换词了，就换了东西。佛当时就呵责了他：

“你这个愚痴人啊！究竟从谁那里听我这样说的？我不是用各种方法说明‘识为因缘所生，离开因缘条件，就无所谓的识’吗？你这个愚痴人啊！我不曾这样说，而你自己却作这样的曲解与诽谤，这会伤害你自己，增加你自己的罪过，会让你长远受苦的。”

佛在这里既是呵责，又是劝诫。谤世尊者不善！这样非法说法、法说非法，是有重大过罪的，会导致一个人未来长远承受苦恼的，为什么？断人慧命啊。劫人现世财物者，那固然是恶业；伤人现世命根者，固然是恶业；以邪见导人堕于深坑，是无数倍的重于彼。所以这个事情要谨慎！有一些人太愿意表现对于法的信心或者是热情，有时候那种过于热情地表现自己的信心，恰恰是信心不足的表现。他要通过这个来让自己坚定，来让别人认可；通过更多人的认可，反过来好像自己的说明就更正确了一样，恰恰是不知道真理是怎么回事的表现。平和一些，柔软一些，真诚一些，谦逊一些。

这里大家要注意！唵帝所说的“能说、能感受，能到处经历善恶行而受业报者”，他感觉有一个东西在起着“我”的作用，那就是识。很多学佛人的见解在今天还是这样，起一个其他的名字而已。大小乘的部派中，安立了不同这样的角色，起一个不同的名字而已，本质上还是在找这样所谓轮回的主体。为什么不可以是前后因缘的聚散和合呢？只是因为前后因缘的关联性，导致前业引发后面这样的和合；正因为前后的关联性，所以有这种相似相续而已，又有什么不变的一致性呢？觉得有不变的一致性，这是根本荒谬的；

又为这个根本的一致性，赋予一个实体的观念，指明它就是什么什么，那都是拿佛法的名词在给自己的根本我见找借口而已。

“识是因缘和合现起的，离开了因缘条件，无所谓识。”一切诸法都是因缘生的，这样的话谁都会说，但是要在生命的当下、生命的现象中，确实认识到、确实直觉地观察到：这个现象是怎样的缘生，是怎样的无常，是怎样的非我、非我所，是怎样的无实。这样对于一切生命直接的物质现象、精神现象（名色或者说五蕴）周遍观察，自然不会起“我想”、不会起“我所想”，会根本地解决问题。

佛这样呵责并教诫了嗟帝比丘之后，向周围的比丘做一个探询。

于是，佛陀转问在场的其他比丘，其他比丘都同声回答：“世尊！您确实用各种方法教导‘识为因缘所生，离开因缘条件，就无所谓的识’。”

所问的内容应该是：“你们是不是听我这样说呢？”其他比丘也都表示：“我们在各种场合，听到您关于识的教导，确实说识是因缘所生的。”既然是因缘所生，那就为因缘所限定，离开了因缘条件，谈什么识呢？又谈什么始终一致、前后保持同一性的识呢？又谈什么常的识呢？佛说：

“很好！很好！比丘们！你们都记得我所说的‘识为因缘所生，离开因缘条件，就无所谓的识’。”

佛陀赞许在场的其他比丘，确实如佛所说的意思领解。下文接着说：

所以，识随着所引生的因缘，就有不同的名称，如从眼睛看见东西所生起的识，就称为‘眼识’；从耳听声、鼻闻香、舌尝味、身触物、意识法的因缘而生起的识，就分别名为‘耳识’、‘鼻识’、‘舌识’、‘身识’、‘意识’。

这一段是说可以从引生识的因缘，来命名识。特别这里是从根来命名识。下面有作譬喻：

这就像火，其名称可以从所引生的燃料来称呼一样，如烧木柴的火，称为木火；烧一捆捆柴的火，称为薪火；烧干草的火，称为草火；烧干粪的火，称为粪火；烧谷壳的火，称为谷壳火；烧垃圾的火，称为垃圾火。

佛的举喻，除非对特别的人，针对他所熟悉的，举喻会稍微专业一点，不然都是这样为大众普遍了解、具有通识性质的，这样他的举喻才有更广泛的意义。比丘僧团中，用我们中国人熟悉的话说，大家也都是来自五湖四海、

各行各业，就像唵帝的出身是渔夫之子，那要有共识或者是共同的探讨的话，还是要用大众普遍能够了解的话来说。当然从佛经里也看到，在一些场合下佛会针对对方所从事的职业、所熟悉的事情来作譬喻，因为这对对方是最亲切、最容易引发感受、最容易理解体会的。佛对于诸比丘接着说：

很好！很好！比丘们！你们都记得我所说的。只有这个愚痴的唵帝比丘，颠倒了文句与含义，既诽谤了我，也伤害了自己，更犯下了大罪过。你这个愚痴人！知错了吗？”受佛陀这般责备，唵帝比丘内心忧戚，无言地低头，若有所思。

佛解说完“从识现起因缘来命名识”之后，再一次确认、赞叹诸比丘所忆持的是对的，唵帝比丘所忆持的是颠倒的。不是佛所说的意趣，他把这说成是佛说的，确实是诽谤了佛陀，同时这对他自己当然也是障碍与伤害。他把这个认为是真，那就是继续走在黑暗的道路上；虽然佛日当空，但自己走自己黑暗的道路。更重要的是这会影响到其他人，如果他出去向其他未接触过佛法的人说：“我亲自听佛说……”，那其他人如果认为他说的就是佛所教导的，就会认为佛说的是有我，这是有非常大的罪过的。

佛这样问他“知错了吗”，其实是希望他能悔过。凡夫犯错误，并不是真的不可理喻，因为凡夫的内心有各种错误。问题是：我们有没有改善的意愿，有没有改正的意乐，这个很重要。就像中国人所说：“君子之过也，如日月之食焉；过也，人皆见之；更也，人皆仰之”，所谓“知错能改，善莫大焉”。佛这样对他的呵责和劝诱，是希望他能够在认识上发生正确的转变，并且悔过。但是从唵帝的反应看，他还没有转过来这个弯，所以“无言地低头”。不可以默然悔过，即便在生活中也是一样，觉得什么事对其他人造成了伤害，真诚地想悔过，为什么放不下自己这张面皮呢？要真诚地跟人家来下意悔过。

这是前面这一段，大家在佛陀的主持下，确认了佛所说的法义到底是什么，并且对于他的意趣略作了说明。接下来佛有更深的一段说明，这既是对在场其他比丘的，其实也可以看作佛对于唵帝比丘进一步的引导。因为他明显还没有认识到：所谓识的缘起，所谓的生死流转，特别是结生相续，到底是怎样。佛后面讲了很多，这就是佛严厉态度下面深沉的慈悲。文说：

佛陀责备过唵帝比丘后，继续告诉比丘们说：“比丘们！你们看到众生

了吗？”

“看到了，世尊！”

“比丘们！你们看到众生需要依赖食物提供的营养，才能生存吗？”

“看到了，世尊！”

这是佛问诸比丘：“有这样的众生吧？”

“有的。”

“众生是要依赖食物提供营养，才能生存吧？”

“是的。”

这里所说的食物，就是后来在四食中所说的段食。段食的称呼来源于，佛世时候印度吃饭，习俗上是以手抟成团，放到口中咀嚼吞咽。这样，饭的入口是一段一段，一团一团就是一段一段；一个角度是说，当人们吞咽的时候，吞咽动作是一段一段地将食物送入食道的，这样两个角度来把握段食。段食，有的地方说为抟食，就是以手抟饭，抟成团的意思。这其实说的是段食或者是抟食，也就是以人的饮食为例子来说的。下文从反面来说：

“比丘们！你们看到当食物供给的条件消失了，众生就会死亡吗？”

“看到了，世尊！”

反过来对于欲界的人和畜生来说，如果不吃东西，一直没有食物，能活吗？当然不会。偶尔不吃，可以活；一直不吃，可以活吗？没有办法。

“比丘们！如果不确定以上说的这一些，那么就会有怀疑，不是吗？”

“的确，世尊！”

“比丘们！如果以正慧如实见以上所说的这一些，那么就on不会有所怀疑了，不是吗？”

“是的，世尊！”

这是就四食中的段食，佛做这样的说明。接下来：

“比丘们！如果你们对这清净、明亮的正确知见起了执着：珍爱它、宝贝它、拥有它，那算了解我教导过你们的筏喻法——‘筏是用来渡河，不是用来喜爱执着’的吗？”

“不算了解，世尊！”

这应该不算我们陌生的意趣。佛说法，令闻法者生起清净的正知，生起明亮的正知。清净的意思是无染，明亮的意思是无暗，就是：这样的正确知

见，其实是令人离开染污与愚暗的。反过来，如果一个人对这样清静、明亮，令人离染、离暗的正确知见，反而起了执着，那不是很奇怪的事吗？表现为珍爱它、宝贝它、拥有它，那算是理解佛所说的话——“知我说法，如筏喻者，法尚应舍，何况非法”吗？这当然不算了解。

如果一个人对于这样的正确知见或者佛说的法，以染着的心珍爱它、宝贝它、拥有它，那么如果有人触动，有人说的不一样，有人让他感觉这些受到了威胁，他就会跳起来，他就会愤然反击；反过来，如果一个人以清静、明亮、正确的知见来面对，于法不起法爱，所以也不会因为法而生起烦恼。佛教徒是寻求真理的人，是要按照真理去走向生命究竟的离染和解脱的人，不能够把本来渡越生死瀑流的船筏，变成了新的系缚。下文非常有意义，文说：

“比丘们！如果有外道问你们：‘道友！你们确知这样清静、明亮的正确知见，有什么意义？有什么用处？有什么功德呢？’你们应当怎么回答？”

“外道”这个词在后世用起来难免有贬义的意思，但是我们看到早期经典常常用其他的词来翻译，比如“异学”。“异”表示不同，“学”是学问的学，“异学”就是异道——大家对于道的认识不一样，大家传学的传统不一样。这样的异学，其实是一个蛮中性的词，本身不带有贬义。后来习惯用“外道”，跟这个词相比，缺乏了一些中性的味道，容易让人体会出来褒贬义。所以有时候我表达“外道”这个词的意义的时候，会直接用现代语言说：“其他修行传统”，这样可能让人心更不容易生起不舒服。

如果有异学，问：“你们确知这样清静、明亮的正见，意义何在啊？有什么用呢？又有什么功德呢？诸位比丘，你们当如何回答呢？”这是佛对诸比丘提的问题，这其实也反映着每一个学法人自己对于法的认识。

“世尊！我们会这样回答：‘道友！清静、明亮的正确知见，是为了厌离欲贪，是为了离欲，是为了如实知的缘故’。”

这样正确的知见，是指向厌、离欲、如实知的，是指向离染、离开愚痴黑暗的，这有什么好呢？真能令人究竟离苦。佛听到诸比丘的回答，说道：

“很好！很好！比丘们！你们确实应该这样回答。”

这是佛听到诸比丘的回答之后，给予印可。现在的很多佛教徒迷惑于各种理论的说明，每一天都在头脑中计较着哪一个说得更正确、更合理，却因

为这种计较，烦烦恼恼。“厌、离欲、如实知”在何处呢？“向于苦尽”又有什么苗头呢？学习佛法到底为了什么呢？为了觉得我都懂了，似乎就有所安慰了，然后再去茫茫然地懵懂生活下去吗？还是有了一套形而上学支撑的关于生命的高见，然后更有理由地去遨游生死呢？

诸比丘是这样回答佛陀：“清淨、明亮的正确知见，是为了厌离欲贪，是为了离欲，是为了如实知的原故。”作为修行的个体，想知道自己是否如法行，是否在法中有所进益，这就是衡量的标准。越学，欲贪越炽盛；越学，烦恼越炽盛。这有什么进道之相呢？

这一则故事比较关键，内容和讨论也都有一定篇幅，因为上下文段落的关系，我们今天学习正文的内容就到这里。

【佛法问答】

大家如果有跟今天所学内容相关的问题，可以提出来，我们做一些交流。

【第七识、第八识及“以佛法研究佛法”】

学员：顶礼师父！常听说八识，第六识和第七识为意根，又名末那，第八识为如来藏，又名阿赖耶、真如。请师父开示：依“识为因缘所生，离开因缘条件，就无所谓识”，那么第七识和第八识是因何而生，或是后两种识并非实有的？

法师：七识、八识是后来部派佛教中的事。在声闻部派里，大家对于细意识有一些认识，有的觉得有说的必要，还有的把细意识安立别名。到了唯识宗，这种倾向就更明显，增益了很多实体，安立了很多名目，新说了很多逻辑和故事，这里不对这些加以太多的分析和评述。当然在唯识自宗，他们觉得说七识、八识不背于佛法的义理，也去传说彼此之间是怎样的缘起义，但这并不是《阿含》的本意。

我过去常说，今天的佛法纷繁复杂，如何来抉择这一切佛法呢？印顺法师有一句名言，叫作“以佛法研究佛法”。什么叫以佛法研究佛法？印顺法师当然有他的意趣，我这里提供个人某一个角度的把握，并不代表印顺法师的原意。今天大家说为“是佛法的”，其实有很多是不一定的，因为有一些确实是后来出现的，只是部派的观点，在他的部派认为是佛法乃至是佛说，但是其他人并不这样认为；也就是说，在佛法中并不具备共许。如果我们看真正为佛教徒所认许的、作为共同基础的佛法，其实内容并不多，但是恰恰

这些一定是佛法；其它的，我们理性地看，不武断地说，可能是、也可能不是——如果我们可以抱以理性、平和、开放的态度，基于现有条件来说的话，这句话应该这样说。

我们到底是应该重视，以一切佛教部派所共许的佛法为基础去进发呢？还是执于那些可能是、可能不是的，作为根本的依据呢？哪一个更合理，哪一个更安全呢？战略上当然是从大家共许为肯定是佛法的这些，建立基础，从此出发才更合理。而不是带有某种因缘，而偏执别人说可能是、可能不是的，认为就一定是；那样，大家没有讨论基础。大家想在佛教内部有共同的讨论基础，也就只能从大家都认许为佛法的部分出发，当然要重视这部分内容。这些肯定是佛法的，我们不重视，反而去重视那些可能是、可能不是的；这后面反映的问题，不仅仅是个人倾向性的问题，其实还有人的欲贪烦恼。为什么这么说呢？因为人的欲贪，使人不重视已知的，使人不珍视已知的；即便已知的很重要，他也对未知的更有兴趣——这是欲贪不调伏的心的状态。

已知的佛法——“诸行无常、诸法无我、涅槃寂静”，不好吗？不够吗？如果愿意抉择后来出现的，更广大范畴内的佛法，那也要以这些基本而重要的佛法为基础，以一切佛教部派所共许的“缘起、四谛、三法印”等等为基础、为核心。如果说顺于这个的是佛法，这种结论应该没有问题。如果跟这些有根本矛盾，恐怕就很难确然地说那是佛法了；如果要说是，要知道“非同寻常的结论，需要非同寻常的证据”的。

“以佛法研究佛法”，一个角度的解读，就是以必然是佛法的那些，为共许的出发点、为落脚处、为基本标准，以此来深入一切出现的相关现象，抉择、判断、分析、综合，在这里看到佛法的传承因缘，看到因为时、地、人、物等等而发生的各种变化，看到哪些是契理契机地恰当展开；也看到哪些只是一时收效的方便之法；还有哪些，或许历史上曾经有过正面意义，但今天已经成为了冗余之物，甚至像癌细胞一样的东西，那么就应该“正直舍方便”。如果没有这样恰当的战略，和真的勇于求真的勇气，只是愿意去探究一些深奥的东西、玄奇的东西，没有真的指向厌、离欲、如实知及苦尽，那不是佛法的根本意趣。好，这个问题说这些，希望能有所帮助。

大家如果没有其他问题了，我们一起合掌作一回向：

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！

063-2. 同一个识在轮回吗？

{ 恶邪见，生死轮回识不变 }
{ 观缘起，爱尽解脱度疑难 }

【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 63 则——〈同一个识在轮回吗？——唎帝比丘的邪见〉。上一次我们学习了这一则故事的第一部分，概括一下里边的内容：有一位叫唎帝的比丘，认为佛所说的是有一个不变的识在生死流转，其他比丘都跟他说，佛陀不是这样说的，请他放弃这样的错误见解。但是唎帝比丘一直坚持己见，于是大家去见佛陀。佛陀特意做了一个确定，问他：“是否这样说？而他所说的识又是什么？”唎帝比丘说，他所说的那个生死轮回中流转的识、不变的识，就是能说、能感受、能到处经历善恶行而受业报者。这其实是“我”的异名而已，所以佛陀呵责他的错误见解，并且说明“识为缘生”的道理。

佛陀这样教导之后，唎帝比丘似乎并没有完全体会，所以佛陀对于比丘们有继续的说法。上一次我们说到，佛陀告诉比丘们说：“比丘们！如果有外道问你们：‘道友！你们确知这样清静、明亮的正确知见，有什么意义？有什么用处？有什么功德呢？’你们应当怎么回答？”诸比丘们回答：“世尊！我们会这样回答：‘道友！清静、明亮的正确知见，是为了厌离欲贪，是为了离欲，是为了如实知的缘故’。”佛陀称许：“确实如此。”这是我们上一次所学的主要内容。接下来我们向下来看，佛陀对比丘们继续开示：

“比丘们！众生当生与来生，都需要四种食物来维持与延续生命。哪四种呢？即物质性的抆食，可以生起感受的触食，求生意志的思食，以及攀缘

执取的识食。

这是佛陀对于比丘们的开示，这在讲什么呢？讲四食，佛法里有“一切众生皆依食住”的教示。所谓的四食，就是这里所说的抔食、触食、思食和识食。“物质性的抔食”，如果粗显地说，就是我们一般饮食所用的饭、菜等等。为什么叫抔食呢？一方面古印度人是以手将饭抔成团来受用，另外一方面因为不管是以口来摄入，还是鼻来摄入，它会段段地摄取，就是有吞咽的动作，这是就人来说，所以叫作抔食或段食。所谓的触食，主要指这些可意触。这里这个“触”，在后世阿毗达磨论典中，被分别为是触心所，就是“根、尘、识三和合触”那个触。“求生意志的思食”，主要指的是第六意识的思心所，内容是求生的意志。“攀缘执取的识”也称为食，为什么呢？因为佛法中所说的食，是指对于生命延续有滋益、长养的力量，这样的因缘被称为食，所以这个食是很广义的，不像我们一般日常生活中说到食物那样狭窄。一般日常生活语言中说到的食，主要是前面第一个抔食或者叫段食。这是略说一下四食。

欲界、色界、无色界的众生，都或多或少依这四种食而住。要略说明的是，色界及以上众生是没有段食的，段食唯属欲界，也是常说“饮食、男女、睡眠，唯是欲界中的欲”这个意思的一部分内容。好，下文：

比丘们！这四种食物的需求从何而来呢？其根源的‘集’是什么？从哪里生起，从哪里制造出来的呢？那是‘爱’！

这是从四食来进一步地推四食的因、缘。大家是否意识到佛法讲四食的意趣呢？常常说，佛法不仅仅是解释的，它还是指向于实践的，那么说四食是要做什么呢？是要让人们看清，从四食的角度说明生死相续的因缘。那么想要解决生死的问题，当然要看清四食进一步的因缘，所以下面有推，进一步看四食的“集”是什么；这是问这个问题的原因。佛陀自己回答：“那是‘爱’”！也就是说，对于四种食物的需求从何而来呢？从爱而来。这个爱，最深刻地说就是自我爱，当然，如果浅地说是境界爱。这个爱就是十二支缘起里的爱。下文看得很明显：

爱又是从何而来？其根源的‘集’是什么？从哪里生起，从哪里制造出来的呢？是受；触；六入处；名色；识；行；无明。

之前有讲过十二缘起，所以这里不去一一解释每一支的名义，大家如果

有需要可以找来做参考。下文说：

这就是从无明而有行，从行而起识，从识而起名色，从名色而起六入处，从六入处而起触，从触而起受，从受而起爱，从爱而起取，从取而起有，从有而起生，从生而有老病死、忧悲恼苦。

这是十二缘起的说明。因为有无明的因缘而有行业，乃至有生的因缘而发生老病死、忧悲恼苦，这是所谓十二支缘起的流转门。既然这十二支是此有彼有、此生彼生的，当然也就此无彼无、此灭彼灭，所以下文说：

因此，无明灭则行灭，行灭则识灭，识灭则名色灭，名色灭则六入处灭，六入处灭则触灭，触灭则受灭，受灭则爱灭，爱灭则取灭，取灭则有灭，有灭则生灭，生灭则老病死、忧悲恼苦灭。

这是说的十二支因缘的还灭门。

比丘们！有了这样的知见，还会耽溺于过去，想着：‘我过去存在或不存在？我过去是什么？后来又变成怎样？过去如何？’吗？”

“不会的，世尊！”

前边佛陀从四食来推究向上的因缘，说明了十二缘起支以及依于十二支缘起的流转与还灭。我们从前也说过，所谓的生命之流，只是这样此有彼有的因缘之流，只是这样由诸法而引诸法的流而已，并没有一个中间固定的主体。这个人对于生命的现象有了这样如实的观察，进而推敲在这样的生命之流上是否有过去迷执的那样主体，他当然不会生起错误认识，不感觉有如自己过去内心所感觉的“我”。他内心如果对于生命有了这样正确的认识，不会基于错误执取的“我”来做种种的推想：“我过去存在不存在？我过去是怎么样的？未来又变成怎样？”他不会这样来思维，为什么呢？因为他一观察当下的生命，看到的就是这样因缘之流，不会生起我想；不生起我想，当然也不会有基于“我”的那么多情绪反应，和那么多的想法。

这一点很重要！我们有一些学佛人，如果说听闻无我的道理也听闻过，能不能够认同呢？自己也觉得能够认同，但是平时有没有基于“我”的那些烦恼呢？当然还有。能不能够基于无我的智慧，有力调伏呢？不一定。症结在哪儿呢？他对于无我的智慧，并没有深固。也就是说，他对于内心中感觉的那个“我”，仍然接受为真的。他是基于内心感受的“我”是真实的这样的判断，来运作思维，来生起情绪的。这样，当然就顾念过去，希求未来。

一个真正有无我智慧的人，他很容易“于过去无恋，不希求未来”。我不可得，我所不可得，那这些贪嗔、迎拒，如何发生的？好，我们向下面看：

“有这样的知见，还会飞驰于将来，想着：‘我将来会存在或不会存在？我将来会是什么？之后又会变成怎样？我将来会如何？’吗？”

“不会的，世尊！”

前一段是着重说的顾恋过去，这一段说的是希求未来。跟上面所说类似，一般人内心感觉有“我”，也没有意识到自己把这种感觉当作是对的，是符合于真实的，更谈不上对这种认识的反思，自然就把它当成是现象本身，把对生命现象的认识等同于生命现象的本身，而他的那个认识是有这样一个“我”，有这样一个过去是“我”、现在是“我”、未来还是“我”的“我”。他当然基于这种我想，会有我爱；有这种关于我的想法和爱着，自然就有种种的顾恋、担忧、希求、怖畏。所以思前想后，患得患失。大家都说活得累，有智慧就不累。因为这个累，是从贪嗔来，是从患得患失来，是从希求、怖畏来。有了无我的智慧，贪什么、嗔什么呢？希求什么、怖畏什么呢？又有什么患得患失呢？“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”。

这一段说的是，如果有了这样无我的知见，他不会对于未来有那么多幻想：“我未来存在不存在？会成为怎么样？那之后又会怎么样？”这些想法，他不会在内心中去运作。而凡夫没有对于当下身心的如实知，这颗心不是在顾恋过去，就是在希求未来，这是很成问题的。

“有这样的知见，还会困惑着眼前‘我存在或不存在？我是什么？如何存在？生从何来？死往何去？’吗？”

“不会的，世尊！”

有一些在世间上来讲有智慧的人，对于生命有反思。但是那个反思层次太浅，他不能够更深地触及对于生命的认识，是基于对生命错误认识的结果来反思生命，而对“自己内心对生命认识的结果”缺乏反思，也就是说，他把自己内心对生命现象认识的结果——以为有个“我”，当成了生命现象的本身，所以他对生命现象的反思就变成了“我存在还是不存在？我是谁？我是什么”，类似于这样。要知道，这是基于一个错误认知基础而发动的思维。因为认知基础是错误的，所以在没有对这个认知基础本身作反思、作纠正之

前，所有基于这个错误认知基础的思维导致的结果也只能是错误的。这就是很多哲学家似乎头脑很聪明，但是倾注毕生在做的事，比如过去常常说笛卡尔的“我思故我在”以及其他一些事情。

佛法里反思的是：“对于生命现象的认识，对吗？”那什么是对生命现象的认识啊？就是：“内心中感觉这就是‘我’，这个对吗？”他基于这个认识、这个反思，来进一步把握“生命到底是怎样”，是不一样的。看到这样的“我”不可能，生命实际上是这样因缘的和合，“唯有诸法能引诸法，唯有诸蕴能引诸蕴，是中都无有‘我’”，只是这样法的此有彼有、此无彼无而已，如上面所说“无明缘行，乃至生缘老死”等等，他不从这个颠倒的一合想——“我”，去做思考。

这是关于“有了这样智慧知见，是否还会困惑于当下”基于我见的这些问题。比丘们的回答是：“不会的，世尊！”佛陀接着问：

“比丘们！有这样的知见，还会犯‘杀父、杀母、杀阿罗汉、破和合僧团、恶意让如来流血’等五大重罪吗？还会故意犯戒、舍戒、放弃在僧团中修学吗？或者，转向跟随外道修学、求福、持咒，以求离苦息苦吗？”

“不会的，世尊！”

这是佛陀继续再问：“如果这个人有了这样关于缘起的智慧洞见，他还会犯五逆重罪吗？”文中所说的杀父等等这五种就是常说的五逆重罪，一个真正有了缘起无我智慧洞见的人，不会犯五逆重罪。五逆重罪，这一生结束之后，必然导致堕地狱的果报。而这里所说的有这样智慧洞见的人，实际是指的初果人；这里所说的“知见”，大家可以理解为智慧洞见。

从初果圣人开始，不会做五逆罪，也不会故意犯戒，也不会舍戒，也不会放弃在僧团中修学；这当然指的是出家众。为什么不会呢？因为他确实知如真，也就是他如实了知。我有时会说，人们真的认识到“这样是导致苦的，那样会离苦的”，就像认识到抓火炭会烧手一样，就不会去做那些恶不善法，而会去做那些安乐因缘。当然，这样的初果圣人有这样的如实知见，也不会跟其他基于错误认识而做错误修学的那些外道去学习、修行，更不会按照他们所说的那些错误的因缘去求福、持咒了，因为那些不会导致离苦。

比丘们对于这个是有正确认识的。佛问：“这样的人还会犯这些问题吗？”大家的回答是：“不会的，世尊！”佛陀接着问：

“比丘们！有这样的知见，还会有第八次的轮回受生吗？”

“不会的，世尊！”

这句话是什么意思呢？这里有说。此处所说的人，他其实是有了足够深刻的智慧洞见，对于缘起无我如实知，无漏智慧现前，他至少是初果圣人。初果圣人最多是七次来往于人间、天上，不会有第八次的受生。如果初果圣人精进修学，因缘具足的话，那他这一生也可以在圣法中能有胜进，不必非要受生七次，他也可能这一生就证三果乃至证四果。这里说的是“极多七返人间、天上”，所以这里说“不会有第八次受生”。接下来佛陀问：

“比丘们！有这样的知见，还会因尊敬老师而说吗？会因大沙门世尊这样说就跟着说吗？还会去追随其他人为老师吗？还会献身于尊奉一般沙门、婆罗门，重返他们的喧闹讨论，以及求吉祥的符号仪式吗？”

“不会的，世尊！”

这是世尊继续再问这些比丘们：“有了这样的智慧洞见，如实知缘起无我，那么他们在演说生命真谛的时候，还是鹦鹉学舌似的吗？还是因为信任、尊重佛陀就跟着那样说吗？”不是的。有这样智慧洞见的人，不是靠着听闻、理解、认同、回忆来说法，而是基于内心对于生命现象与本质的如实洞察、如其观察而说，他不再是鹦鹉学舌，也不是因为尊敬而说法。这是很重要的！曾经说过一个故事，说到佛问舍利弗：“你相信我所说的法吗？”舍利弗说：“我不是相信。”意思是说，他不是靠着相信别人说、相信佛陀说来认可法，他是基于自己的如实体证。正因为对于生命现象与本质有了这样如实知见，亲体缘起无我，他当然不会再去追随那些对生命有错谬颠倒认识的人做老师，也不会尊奉其他的外道沙门和婆罗门，不会重返这些沙门团体、婆罗门的团体，跟他们喧闹讨论，也不会按照他们所错误执着的那些方式来求吉祥。这个话如果说到这儿，应该说我们佛教发展到今天，在一般通俗佛教的层面上，南传、汉传、藏传佛教中都有很多这里提到的本来不是佛法的东西，这是大家要有认识、要警惕的。下文：

“比丘们！你们只会说自己所知、所见，以及自己所了解的，是吗？”

“是的，世尊！”

什么意思呢？这些有了这样缘起无我、如实知见的人，他们是自知自见的，不是按照自己所听闻、理解、记忆的来说法，所谓自作证。下文，佛陀

跟比丘们这样对话之后，有了一段总结：

“很好啊！比丘们！我以‘当生可见证、可直接领受、劝引验证、向上引导、智者内证’的正法来教导大家，我为大家说的，就是这样的法。

佛教跟其他宗教很不一样的一点，它不是让人去相信一个什么，它是希望有因缘的人能够自己去实证，为什么呢？因为这将导致离苦。仅仅相信，自己没有这样如实的智慧，并不是离苦之道，还是在生死流转中，为什么？无明未破。如何破除无明？自己依着这样的正确教导去实践，亲证亲见，自然会有如实知的发生，也就破除了无明。佛所说的法，是当生可获得见证的，是可直接领受、劝引验证、向上引导、智者内证的。这个很重要！大家的学习与实践，一定是基于对于当下生命如实知的；如果说到佛法核心处、紧要处，就是这样而已。如果说到其他相对外延的一些内容——培福或者是持戒、修止，这些也都好，但是最紧要处就是这样的如实知而得亲证，如此而已。下文：

比丘们！有‘健康’的‘精卵结合’，以及有相应的‘识’三个因缘俱足了，才会有胎儿。经九个月或十个月的怀孕，婴儿才会出生。婴儿出生后渐渐养育长大，生理上诸根也渐渐成熟。生理上诸根成熟以后，由于不具正念，对心解脱、慧解脱不如实知，所以，当眼看、耳听、鼻闻、舌尝、身触、意识时，遇到喜欢的就乐着，不喜欢的就憎恶，因而罪恶的行为就在其中不断地发生。这样，从觉受的乐爱，就有了执取；有了执取，就有蓄势待发的有；然后是生老病死，忧悲恼苦的大苦聚集。”

佛陀上面说了“缘起的生命是如何，有这样如实知见又会是怎样”，那这里进一步地来说明“是什么样的因缘，有当生的受生呢”？父母方面健康的精卵结合，这是提供新生命或者是说受生方面的物质因缘。不离这样的物质因缘，有相应的识现起，这样才有胎儿——新生命、新的蕴聚。经过胎中的岁月，婴儿出生，养育长大，诸根成熟，这是从胎生学的角度来说十二缘起，可以做这样的理解。经过这样识缘名色、名色缘六入，六根成熟之后触对境界。触对境界的时候，无明相应，就是这里说的“不具正念”，没有心解脱、慧解脱。所谓的心解脱是指解脱于爱，慧解脱是指解脱于痴；对于染爱和愚痴都没有得到解脱，内心无明相应，这样在眼见色乃至意了法的时候，会对可意境生起乐着，不可意境生起憎恶。会由这样的爱、取推动，导致有

这些后有受生力量的业，也就是这里说的“罪恶的行为就在其中不断地发生”。有了这样的业与烦恼相俱的识，就会导致后有的受生，也就是这里说的“这样，从觉受的乐爱，就有了执取；有了执取，就有蓄势待发的有；然后是生老病死，忧悲恼苦的大苦聚集”。这是从胎生的角度再一次强调十二缘起。

“比丘们！这一切，不都是以具足爱，由爱所系缚而形成的一连串相接续的吗？”

“是啊，世尊！”

佛陀这样解说之后，问诸比丘：“是不是由具足爱，由爱所系缚而形成的这样的因缘呢？”比丘们都能够如实地认可。下文：

“比丘们！正等正觉的如来，心具正念，对心解脱、慧解脱如实知，所以对每一个眼看、耳听、鼻闻、舌尝、身触、意识，喜欢的不会乐着，不喜欢的也不会憎恶。”

这是佛陀以自己的身证为例子，来说明正确的会是怎样。同样具足六根，佛陀并不是眼睛不去看、耳朵不去听，而是在需要眼见色乃至意了法的时候，也有相应的根尘触对，只是佛陀内心始终是明相应的，是具足正念的，对心解脱、慧解脱如实知，解脱于爱，解脱于痴，在每一个眼看、耳听、鼻闻、舌尝、身触、意识的当下，可意境不生贪，不可意境不生嗔。

请注意！佛陀在他住世的教化中，以不同的法类名目反复说这样的修行：从初学者的“守护根”，到进一步“六入处的修习”，始终反复在强调这些事。守护根，不仅仅是初学要做的，无学也做，乃至无学守护根才是圆满的，从这儿就能够看到。这是非常重要的！很多人觉得自己对于佛法是认可的，但是一对境界就不行，为什么呢？正念不强，于是对于可意境生贪，不可意境生嗔。那正念不强之前发生了什么呢？取相、取随好，这在过去讲过，这里不再多说。如果像佛陀这样没有贪嗔，会怎样呢？这样对觉受不会有乐爱，乐爱止息了，取、有、生老病死、忧悲恼苦的大苦也就止息了。这样在六入因缘有触的时候，不会在这样的触、受上生起爱染，当然后面的取、有、生老病死也都止息了。佛陀问：

“比丘们！这一切，不都是以爱的息灭，而达到解脱的吗？”

“是啊，世尊！”

请注意！在这样十二支缘起，流转、还灭的前后说明中，佛陀强调的是，

以具足爱，由爱所系缚，而形成的一连串相接续的生死现象，以及以爱的息灭，而达到解脱。当然，具足爱是有因缘的，前面也有说：爱的息灭也是有因缘的。我们要认清，付诸实践，乃至达成。故事的最后，佛陀说：

“比丘们！要记住这爱尽解脱的简要教导，也要记得唎帝比丘，这个被困在爱之大网束缚中的渔夫子之例子。”

佛陀将这一段总摄为是“爱尽解脱的简要教导”，我们看到还是基于缘起的说明。下手处不在别处啊，就在眼见色、鼻嗅香、舌尝味、耳闻声、身觉触、意了法中，在这个当下有正念守护，内心于可意境不生贪、不可意境不生嗔。浅要的可以去学习守护根的内容，深的可以去做一点六入处相关的学习。这是佛陀在这一则故事最后的总结。今天关于《阿含经故事》的正文内容，我们就学习这些。

接下来将《阿含经故事选》第63则“按语”的部分做一个学习。第63则〈同一个识在轮回吗？——唎帝比丘的邪见〉，从经文所叙述的内容中，我们了解到：有一位唎帝比丘以为，佛所说的轮回是有一个不变的识，在其中贯穿着前后世，是那个轮回的主体。实际上这是我见的变种，只是名词换了，内心中错误执我这些都没有发生改变。诸比丘不认同，纠正他，他不接受，然后他受到了佛陀的教诫。这个故事相应的内容，对于我们学习佛法核心要义——无我，是很有意义的。

按语：

一、本则故事取材自《中部第三八爱尽大经》《中阿含第二〇一唎帝经》。

“按语”中第一则是说明故事的取材。

二、唎帝比丘所说的识，就是主导觉知、感受、行为、业报，也就是一般人通称的灵性、灵魂。

尽管他也用佛说的词——识，但是从佛与他对答中，让他确认他所说的识的含义看，就是指的那个生命内在的内核，那个保持着“我始终是我”的东西，那是什么呢？一般人觉得有一个“我”或者是灵魂，是生命本身内在的主体，而且使得感受、觉知等有一个主导，有一个内在的主体在支配这一切。如果认同有业报的话，觉得就是这一个东西在支使着造业，也是这个东西在受业所导致的果报。这种有我想的业果观，并不是佛法。但是大家看一看，在我们所谓的佛法宣传中有多少都是在讲这些呢，当然对于初机来说，

讲无我太深了，可以不用强调无我，但是也不应该错误地去强调有我。

这里是说明尽管嗟帝比丘用佛法里一个常见的词汇——识，但是他所说的意思其实就是“我”啊。下文说：

如果说，生死轮回中有一不变者在，不论称它为“识”“灵”“魂”“我”，那又有什么不同呢？

我们很多人以为用的同一个名词就是同一回事，或者换了名词就不是一回事。语言法是人类自己创造的、规定的，自然有一词多义，也有同义词这回事，关键是我们给这个字词赋予什么样的内涵。这个人虽然也用着佛法里的词汇——识，但是他赋予的内涵其实就是很多人错觉中的那个“我”或者灵魂等等。下文说：

不就是印度《奥义书》以来所说的“真我”吗？

觉得在现世的活动，这样的觉知、感受，言语、行为背后，有一个不变的主宰——“我”或者叫什么名字，那就是所谓的“真我”。觉得这个“我”是跨越了生死，是轮回的主体，那是外道的见解。所以——

难怪嗟帝比丘要受到斥责。

佛对于这些错误的认识，从来都没有和稀泥。今天我们佛教中一些人常常有一些高论，好像怎样说都对，怎样说都可以。佛法并不是这样的，我们看到佛住世的时候，对于佛法核心义理的纯洁性是有相当严格的态度的。错了，他不会说差不多就行，或者说，你也是用这样的词汇，也能够帮人，生起一些善法，那就行——佛不这样。错就是错，对就是对。对的，佛会称许、会鼓励；错的，佛会纠正。纠正而不接受，佛会严厉地的呵责、批评，这都是佛陀真正慈悲的表现。跟我们现在一些人对于佛法没有真正清晰准确的把握，甚至分不清内外道的界限，不知道佛法真正不共处何在，出于自己认识的蒙昧或者是一些其他因素，碰到不同的观点，只是一味地和稀泥，是不一样的。

也许不必总是这样锋芒毕露，但是事情到底是怎么样要如实说，或者自己不清楚就要说不清楚。当然了，很多人是以为自己清楚，甚至以为自己把握了佛法最圆融的要义，因此有一些说明。这个时候我常常提这样一个观点：佛法这两千多年了，有很多流变，那么作为我们学习佛法的后人，哪些是我们学习佛法的根本落脚点？应该是自古以来一切佛教的流派都承许为是佛

法的那部分内容，那些基本无谬的可以说是佛法根本落脚点。放着这些确定是佛法的不学，在很多有说是、有说不是的内容上，当作佛法最重要、最根本的去学，这个从战略上不聪明也不保靠，应该先把这些确定是佛法的认真学好。基于这个准确的把握，再来说抉择后世流传的佛法、阐发的佛法中，哪些真的是与佛法的根本相应的，哪些确实有偏离了。我们看到后世佛法的说明中，有一些人明白的就发展到了有我论，还有一些人是变化着隐晦地发展到了有我论，这是对于佛法根本的背离啊。

三、在佛陀到处教导“无我”的环境下，佛弟子中竟然还有唎帝比丘这样的误解，真可谓“佛以一音说法，众生各得其解”了。

根本《阿含》中，佛是处处在说无我的，这个是没有疑问的，但是因为人们内心感觉有“我”这种错误是这样的根深蒂固，如果不能够认真地闻思修习，这个错误不是那样轻易被纠正的。也许有的人从名言上接受，但是意识不到内心的错误，他只是用这样的名言来包装他的错误，就像这里唎帝比丘这样。

四、“比丘们！如果有外道问你们：‘道友！你们有这样清静、明亮的正确知见，有什么意义，有什么用处，有什么功德呢？’……你们确实应该这样回答。”一段，取自《中阿含第二〇一唎帝经》，《中部第三八爱尽大经》中无。

回到我们故事的正文中看一下这段话，佛陀问：“比丘们！如果有外道问你们：‘道友！你们确知这样清静、明亮的正确知见，有什么意义？有什么用处？有什么功德呢？’你们应当怎么回答？”“世尊！我们会这样回答：‘道友！清静、明亮的正确知见，是为了厌离欲贪，是为了离欲，是为了如实知的缘故’。”“很好！很好！比丘们！你们确实应该这样回答。”

这个回答非常好，真的让人身心愉悦。这其实就是心解脱、慧解脱的意思：“厌离欲贪”“离欲”是心解脱的样貌，“如实知”是慧解脱的样貌。有这样正确的知见，会导致这个人走向心解脱、慧解脱，这是多好的事情啊！

五、“还会去犯‘杀父、杀母、……还会有第八次的轮回受生吗？’”一段，取自《中阿含第二〇一唎帝经》，《中部第三八爱尽大经》中无。其中，“还会有第八次的轮回受生吗？”亦即表示最多只还会有七次的生死流转，间接地指“初果”。

大家应该都很清楚，初果圣人最多七次往返于天上、人间，这个天上主要指的是欲界天。极端情况下，最多七次就必然地解脱生死，不会再有第八次受生，像《三宝经》也说到不会受第八生。

六、“会为了尊敬老师而说吗？……以及求吉祥的符号仪式吗？”一段，取自《中部第三八爱尽大经》，在《中阿含第二〇一嚧帝经》中，次第与意涵均略有差异。

这是说明一下故事里部分内容在经中的来源差别。第七则按语是很有意思的：

七、“识”，为形成胎儿的三个要件之一，《中部第三八爱尽大经》作“康达婆”；《中阿含第二〇一嚧帝经》作“香阴”。

故事正文有说到，形成胎儿要有三个主要条件：一个是父亲一方，一个是母亲方，还有识。“康达婆”是音译，“香阴”是意译。

“康达婆”，又译为“干闥婆”，为好色之乐神，喜欢看夫妻敦伦之乐（参考《中华佛教百科全书》第三七五三页中），而有所借用。但不论是“康达婆”亦或“香阴”，这样的用法恐怕是比较后来的。若以整体《阿含经》中的惯用词来看，联系一期生命到另一期生命还是以“识”一词用的最多。

这是作者在说明他对“识”一词作的一番推敲以及用词上的考虑。这里其实是有很有意思的东西的，像在有部就把这个“康达婆”“香阴”说成是“中有”，也就是一些人熟悉的“中阴身”。要知道中有、中阴身都是部派佛教中各别部派的观点，并不是佛法整体共通的基础。但是在现代，很多人只知道宗派，而不知道全体佛法，也不知道佛法的根本意趣，管中窥豹，盲人摸象，所以就把自己所知的执为“佛教就是这样，佛法必须这样”，如果不是这样说，就觉得别人那个不是佛法，这确实是有盲人摸象之嫌了。

八、如同眼识、耳识等识的不同称呼，后来将从前生来到此生之识称为“结生识”，从此生到来生称为“有取识”，这也是“识”在不同情况下，为展现其不同作用之偏重，而给予不同称呼的又一例。

这是说什么呢？这是说到识是缘起的，识不是不变的，识不是一直就是它自己，那样认识识是错误的。识是缘起的，所以就生起因缘的不同有眼识乃至意识等的称呼。这里是说从展现作用的不同而有结生识或者有取识等等不同的命名，这恰恰是在说明识不是常恒的，识是缘起的。接下来：

九、我们再一次看到，“爱”在生死流转中举足轻重的教说。

这一篇的内容是非常的有味道的，从观察到实修到最后的解脱，都有介绍。这里也数次强调了爱染在生死流转中非常重要的作用。当然，离欲、爱尽也就将导致解脱。下文：

连同“我”的错误见解（即“无明”），成为佛法修学的重要轴心。

我们从前也说过，无明是主要关于认识性的错误，它所对应的正面的善法力量主要是慧相应的；爱主要是从心的取着这一类的，它当然是基于错误认识，但是如果强调的话，主要是偏于心的倾向性、心的粘着性、心的染污性、心的状态等等这些，它对应的正面的善法力量主要是这些无贪、无嗔等等良好的内心状态。那么无明、爱、取是导致苦的根本，生死流转最根本的动力，所以佛法的修学也以无明的破灭、爱的尽断为根本下手处。

到此为止，第 63 则故事，我们学习圆满。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！

064-1. 只能依附身心存在的识

{ 四识住，离于所住无所住 }
{ 因缘生，不自不他不无因 }

【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】

接下来我们对第 64 则故事，开始进一步的学习，故事的主题是〈只能依附身心存在的识〉。前后几篇故事都是关系到对识的正确把握，这一则故事分成两大部分主要内容：一部分是以佛教导比丘们的形式，来主要说明“四识住”以及相应的修行；第二个部分是以佛陀两位圣弟子对于法的探讨，来说明有关于识的缘起、十二支的缘起，特别说明识与名色的关系。我们来看这一则故事的具体内容，文说：

有一次，佛陀在舍卫城祇树给孤独园，教导比丘们说：“比丘们！植物利用五种方式繁殖，哪五种呢？有从根部繁殖的，称为根种子；有从茎部繁殖的，称为茎种子；有从节处繁殖的，称为节种子；有从落叶直接生根的，称为自落种子；有从种子发芽繁殖的，称为实种子。这五种种子如果不坏、不腐，足够成熟，一遇到有土壤与水分的环境，就能发芽成长而繁殖开来。

佛陀首先举出常见植物的五种繁殖方式，这是要譬喻什么呢？

比丘们！那些种子，就如同纠取诸蕴聚集的识。土壤就如同四个识所安住处。水分呢？就像识的贪喜攀缘。

这里把所讲的内容与佛要讲的道理做了对应：种子譬喻识；土壤譬喻四识住，也就是色、受、想、行；水分譬喻识所发生的贪喜攀缘。我们了解一下这里用的譬喻，下文有细致的说明。首先说四识住：

识在哪四个地方贪喜攀缘安住呢？就在色、受、想、行等四个地方贪喜

攀缘安住；在那里经由喜贪润泽，而生长增广。

这里是把四识住给指出来。四识住是佛法根本意趣中经常提到的一类内容，可能我们很多学习佛法的人反而不一定熟悉，就是这里所说的色、受、想、行四蕴，这就是所谓的四识住——四种识贪喜攀缘安住的地方。因为识在色、受、想、行上贪喜攀缘安住，就像水一样经由喜贪的润泽，那么识就进一步地生长增广。这譬喻什么呢？譬喻在生死之间这一期生命中识的相续，也说明在前后世识的现起。

比丘们！如果说，离开色、受、想、行而有识的安住处，那是无法理解，也无法经验的，只有徒增大家的困惑而已。

这一句话非常重要，这里包含的意趣非常关键！如果对于后世的佛法有了解，深刻地把握这个精神，那就能够做出很多恰当的抉择了。“如果说，离开色、受、想、行而有识的安住处，那是无法理解的”，什么意思呢？识是因缘生的，识的因缘生是离不开物质性因缘和精神性因缘的。这里主要是针对人道有情来讲，这里的“色”有眼、耳、鼻、舌、身等身根的色，也有色、声、香、味、触等感官相对应的物质境界的色；受、想、行是指的心所。识不会离开这样的根、尘因缘，也不会离开心所的活动。如果说到“有一种识，离开色、受、想、行，就是它自己，独立安住”，佛说那个是不对的。如果这样说，“也无法经验的”，它能够起到的“只有徒增大家的困惑而已”。

这里要特别注意！佛法是这样的强调亲证，就是亲自来作证、亲自来体验，佛说他的法是当生可证之法。那种把某种识说成连阿罗汉都不知不晓的，跟这里的意趣相比，到底意义何在呢？那种无法理解、无法经验的，有什么意义呢？只有徒增大家的困惑而已。下文：

比丘们！如果能于色处断贪爱，一旦离贪爱后，色的安住处就被封锁，识与色的系缚就断了。

前文谈了色、受、想、行这四识住，识在这四类地方，贪喜攀缘安住，并由此经由喜贪润泽，生长增广——这相当于异门说生死流转。现在说，在这四识住上如何来修行，向于离欲解脱。如果在色处断除了贪爱，也就是离开了贪喜攀缘，那么色的安住处就被封锁了，识与色之间的系缚也就消失了。大家还记得前面我们学到“黑牛与白牛”那个譬喻吗？两头牛之间有一个轭，是谁系缚了谁呢？不能说谁系缚谁，是它们之间有系缚。这里这个表达很好，

识与色的因缘发生了系缚，但是如果于色处断除了贪爱，这样的系缚也就断了，也就消失了。

系缚一断，攀缘就断了，识就失去了安住处。一旦失去安住处，识就不能生长增广。

这种贪爱断了，系缚就断了；系缚断了，攀缘也就断了，识也就失去了相应的安住处。就像种子失去了水的滋润，也不会在土壤里生根发芽增长，所以这里说“一旦失去安住处，识就不能生长增广”。佛法从“凡夫系缚，染污苦集”死循环，走向离染解脱，最关键的就是断惑离欲，所以这里强调的其实也是这样最根本的原理。

同样的道理，受、想、行等其他三个识的安住处也一样，只要断了贪爱，识与四个安住处就失去了联系，就没有安住处。没有安住处的识，因不能生长增广而解脱了。

前面讲了于色处断爱、离系、不攀缘，识不再安住于彼，不再生长增广。同样的道理，受、想、行这另外三个识的安住处也是一样，只要在这些上断除了爱，那么识与这几个住处也就失去了联系，也就无法再增广了。这意味着什么呢？生死永断了，也就解脱了轮回生死的恼苦。

解脱了以后，于世间的一切都无所取着。无所取着的缘故，所以自知已证得涅槃而说：我的生死已到了尽头，清净的修行已经确立，该作的都已完成，自己知道不会再有下一生了。

这样解脱了之后，对于世间的一切，自然无所取着。因为这样自然的无所取着，而不会再受生，而自然地会导向生命的寂灭，也就是涅槃。所说的“我的生死已到了尽头，清净的修行已经确立，该作的都已完成，自己知道不会再有下一生了”这几句话，就是大家熟悉的“我生已尽，梵行已立，所作已办，自知不受后有”。

“我生已尽”，有的地方也说为“尽苦边际”，也就是生死已经到了边际，意味着苦恼也到了边际。不会再有后有的生死了，所以生死到了边际；既然不会有后有的生死了，也不会有后面的苦患，所以苦恼也到了的边际。这是很究竟的安乐，这个安乐不是从感官上的安乐说的，是从寂灭上来说的。下文：

不再攀缘执取下一生的识，我说不会再到东西南北、四维上下到处攀缘，

只会看到缘起正法，而想要趣入涅槃、寂灭、清凉、清净、真实。

这是说，不再攀缘执取“我”，不再攀缘执取“我”的延续；这样的识，当然也不会 anywhere 攀缘。大家知道吗？真正断除了“我”的颠倒，这个人会走向离欲的。离欲意味着，他也不会在外在目标上生起贪爱。正是因为错觉有“我”、错执有“我”，所以这一切贪爱才有了发动点，才有了所谓的目标。这一切贪爱都是跟“我”有关系的，所以人们真的觉得跟我怎么也不会发生关系的事情，他不会在乎，不会关心，也不会发生染爱；总是觉得这个东西对我可能有这样的好、那样的好，才会有贪爱，或者感受上的，或者想象上的，或者如何。

“不再执取攀缘”，这里说得特别明确，说的是这个识不再攀缘执取下一生，他也不会再到任何事物上去攀缘，那这个识当下只会看到缘起正法。这里是说，这样解脱了爱、取的识，他在这一生没有结束的时候，在这样正确的运作中会见到什么呢？见到缘起正法，而不是我、我所，不是基于我、我所生起染爱等等。正因为他如实知见，所以内心不再发生错误。这个“他”指的是这里所说的“不再攀缘执取下一生的识”。

“而想要趣入涅槃、寂灭、清凉、清净、真实”，为什么会这样呢？因为生死中的一切都是基于识的错误发生的。生死中的流转，也需要识基于错误的运作，来支撑它的延续；一旦识的这种错误不再发生了，那基于错误的延续还会发生吗？不会，会走向寂灭。这种寂灭，不是一般总是感觉有个“我”这种内心所想象、感受那样：觉得寂灭了，就是“我没了”，就很可怕，就恐慌，就觉得意义无法安顿，怕怖张惶。之前我们学习也说过，觉得我没了，而感到恐慌，而感到意义的消陨，而感到无处安顿；这个不是因为无我而产生的负面情绪，恰恰是内心觉得有我而产生的负面情绪。什么意思呢？他内心根深蒂固地觉得有我，现在基于这样有我想、有我的执取来学习无我，那内心中的理解就变成了“有一个我消陨了、没了”。那个“我”呢，内心一直感觉是安危与共的，他如果消陨了，那一切意义就无处安顿了，一切苦乐也无处安顿了，就感觉“我没了”，很张惶。一般人的怕死，怕的是什么呢？怕的就是“我没了”。

有的人学佛学到无我智慧的时候不相应，重要的原因是什么呢？基于我的爱染炽盛，所以大家看到有的地方特别强调“厌、离欲”，认识到生死是

怎样一场勾当，内心对这一切够了，向于离欲了。这个时候，心来学习无我这样如实的智见是容易的。不然，我爱炽盛，来学习无我，肯定是障碍重重，因为那个我爱或者是境界上的爱染，本质上都是基于我、我所的（我和我所有的）。那其实就是基于错误的基础，牢牢地抓住，有根本的确定，然后基于不断地确定它、巩固它，同时又想破坏它，这种内在的错误基础及由此产生的冲突，会导致一些困苦。要认识到这不是智慧带来的问题，这是我见带来的问题，这是烦恼带来的问题，不要把它归因于学习无我带来的问题。不学无我的人还怕死呢，不一样是基于“死亡意味着我消陨”这种意象，发生的情绪吗？所以恐怖的来源来自于“我没了”这样的意象，那恰恰是基于我见，错误地体会无我，基于我见去体会无我，那也会发生类似的“恐慌啊，不能够接受啊，意义无处安顿啊”等等这些问题。再强调一下！这是我见——烦恼带来的负面情绪，而不是智慧——无我带来的问题。

如何去解决呢？正确地认识在这样的五蕴之流中，没有过去所执取的我，看到生命就是这样的此有彼有的缘起之流，“起唯法起，灭唯法灭”，内心不是再去构建一个我，不是基于这种颠倒我想，去给自己讲故事，去安立那些所谓的意义。当有了这样的如实知见，生命就开始走向解脱。

时间关系，今天我们要学习的内容就是这些，剩下的部分下一次再来学习。

【佛法问答】

大家如果对于今天所学的内容有什么疑问的话，可以提出来，我们共同做一些交流，或者有其他相关的佛法问题，也是可以提出来的。

【声闻圣者能否回小向大？】

学员：顶礼师父！怎样理解“往返七次”，是天上、人间各一生合起来算一次，还是分别在天上、人间七次？在人间的几生里也应该存在各种变数啊，比如遇到因缘而生发菩提心，没有这种可能吗，为什么就一定定向了呢？感恩师父！

法师：先说关于“初果人七返天上、人间”的问题，主要的说明就是初果人最多只有七次，而没有第八次受生，这个意思是比较明确的。不一定说是一替一次——人间一次、天上一次，只是说作为一个初果人，即便很放逸，没有精进修行，他最多也就是在欲界天和人中受生七次而已。为什么呢？就

像一棵大树被掘了根倒在地上，它的叶子和后面那些枝条会马上就干枯吗？不会，还要经过一段，才会彻底干枯。当然，如果这个人不光把大树砍倒了，还精进地把这些枝条甚至叶子也都彻底给砍掉了，那这棵树很快就会干枯。这譬喻证了初果之后是否继续精进修行，就算最不精进的情况，靠着这种自然干枯的力量，他也会欲爱尽除的，最多七返天上、人间就会究竟地断爱解脱。如果发起精进，那么初果人获得增上的圣果不是那么难的。不过有一些初果人是在家身份，因为在家的活动、在家的生活方式，私人占有情感的系缚等等这些，会造成他修行的障碍。不过初果人不会再做堕三恶趣的业。

这里还问到一个问题说，如果在人间受生的情况，初果人也可能遇缘而发菩提心啊，难道没有这种可能吗？这个在后来的佛法中，声闻部派大体意见是一样的，就是已经证了声闻果的圣人，没有办法再去行菩萨道取证佛果，这是后来声闻部派佛教中比较一致的看法。但是在大乘佛教中有不同的说法：一类是跟声闻部派的说法相对一致的，一旦证悟了声闻果，那大乘道就没有份了，这在初期般若系的经典中表现的比较明显；当然，后来大乘中也有另外一些说法，说到有声闻圣果的人也可能回小向大修菩萨道。不过如果从佛法的根本意趣来说，顺于根本教法的抉择来说，成就了声闻圣道，实际上对于菩萨来说就不可能了，所以《大智度论》里把菩萨取证二乘的圣果作为菩萨的根本堕落，就是说他永远地偏离了菩萨道，这是一个真心志在菩萨道的人要避免的事情。

那么可不可以有所谓回小向大呢？回小向大这个词，在有部的论典里被称为“转根”，可以直接地理解为转变根性、转变根机，也就是可不可以转行菩萨道？有部说在忍位之前发生这个变化是可能的，忍位之后虽然还没有成圣道，但是也已经不可能了，因为有部认为：暖、顶、忍、世第一法，达到忍位的情况就已经不能够再堕地狱了，那也自然就没有办法如真正的菩萨那样在一切处利益众生，为众生做下未来得度因缘了。这是关于这个问题的一些说明。

【何为无我？】

学员：什么是无我？无我的智慧是什么？感恩师父！

法师：最近若干则故事一直都在反复地谈无我，无我的意思就是没有一般内心中感觉的我，所对应的真实，那只是内心的错觉，就跟视觉的误差一

样。大家现在都知道有一些人类视觉造成的误差，本来是平行的两条线，可能看着是不平行的，乃至色彩的准确度都会发生变化等等。

意识也一样会有各种错觉，其中最要命的错觉就是，感觉在这个无常迁流不息，受到种种逼恼不自在的物质、精神现象和合上，觉得有一个一整个的、有主宰性、自在性的我，而且“我始终是我”就意味着常，这怎么可能呢？像在前面经中常常引导我们观察：物质现象常恒吗？精神现象常恒吗？如果都不常恒，在上面发生爱染，它变坏了，会不会苦呢？如果无常的、苦的，那符合内心感觉的我的特征吗？苦意味着不自在啊，没有主宰力啊，但是人们觉得我能够支配我自己啊；无常意味着没有常啊，但是人们觉得内心会感觉我始终是我啊。这些都是内心错觉不堪一击的地方，常常这样思择，击破内心这种我的错觉、我的错误认识，慢慢就增长了无我的智慧。

【于四识住断贪】

学员：感恩师父！识在色、受、想、行的断贪，是不是有难度上的差别？

法师：也许不能够必然地说什么难度差别吧，就像有的人贪吃、有的人好睡一样，贪吃的不一定好睡，好睡的也不一定贪吃，在他们生活习惯的改变上，当然难度也不一样。那么在更注重感官刺激，还是更注重内心情绪感受，人也是不一样的：更注重纯感官刺激的有，在这个上系缚更深的有；更注重内心感受，内心的各种意象以及相应情绪等等的，在这上系缚深的也有，不能一概而论了。

时间关系，今天跟大家的学习和交流就到这里，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！

064-2. 只能依附身心存在的识

{ 四识住，离于所住无所住 }
{ 因缘生，不自不他不无因 }

【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64则——〈只能依附身心存在的识〉。上一次我们学习了前半部分，强调识依四识住而得以现起、得以安住、得以增长，如果没有这样的联系、安住，那么识也就不能够生长增广，实际上也就是解脱。今天我们来学习第二个部分，文说：

有一次，尊者舍利弗在傍晚时分，禅修告一段落后，去见尊者摩诃拘絺罗。两人见面，问讯寒暄后，尊者舍利弗问尊者摩诃拘絺罗说：

“拘絺罗学友！老会发生吗？”

“舍利弗学友！会啊！”

这一段法的探讨和说明，是发生在佛的两位阿罗汉弟子之间，一位是舍利弗尊者，一位是摩诃拘絺罗。舍利弗尊者提出的问题是：“生老病死的老，在现象上会不会发生呢？”拘絺罗说：“会，生老病死的老这个现象是会发生的。”舍利弗尊者接着追问：

“拘絺罗学友！死会发生吗？”

“舍利弗学友！会啊！”

舍利弗尊者问老与死是否会发生，摩诃拘絺罗都是给以肯定的回答，现象上是可以说会发生的。但是舍利弗尊者问的其实是更深刻的，这只是前面的前提确定而已。

“拘絺罗学友！老与死的发生，是由于自作？还是他作、自他共作，或

是无因无缘的偶然呢？”

这在问老与死的发生是有因的呢，还是无因的？如果说无因的，那就是自然的发生、偶然的发生；如果说是有因的，那么一般世间觉得一个事情的发生有原因的话，那这个原因要不然跟结果是一回事儿，要不然是两回事儿，所谓的自作、他作，要不然就是组合——自他共作。这里其实已经概括了所有发生的可能。这个发生，在后来被简单地说为“生”。现象的出现，事物的出现，我们把它说为生。

老的发生、死的发生，有没有因呢？不外乎是有因、无因两大类。无因就是这里所说“无因无缘的偶然”，有因包括了前面所说的三种——自作、他作和自他共作。如果学习过《中论》的，对此会非常熟悉，《中论》的第一品〈观因缘品〉上来讲所谓“四门不生”，就是法既不是自生，也不是他生，也不是共生，也不是无因生，其实说的就是这里的道理。有一些人因为《阿含经》的了解不够，以为这“四生”是后世学者（主要是龙树以及其他中观师）的一个创建，那我们如果来学习《阿含》的话，知道在《杂含经》中就有这样明确的分析。

老与死作为生命的现象，可以说有它的呈现，有它的出现，有它的发生，那么这种发生、这种生，是有因的呢，无因的呢？如果有因，是自生自呢，还是他生自呢，还是自他共同生起自己呢？是这个意思，这个稍微抽象一点，也只能说我们可能对于事理因果——缘起，思维得不够深，所以觉得这样问，可能有一点奇怪。那么拘絺罗对于这个问题的回答：

“舍利弗学友！老与死的发生，不是由于自作，也不是他作、自他共作或无因缘，而是因为诞生了的缘故。”

说到生命中老与死的现象，这些现象的发生不是由于老死而生老死，也不是由另外一个别体的法生起了老死，也不是别的东西和老死共同生起了老死，也不是无因无缘发生了老死，而是因为前面有这样诞生的因缘，会有衰老的发生，会有死的发生。这是这一段文字上的意思。

这里如果更深刻地说，老、死，特别是死，其实是五蕴的散坏，也可以看做是这一期生命的灭。如果看这一期生命的话，受生可以说为生，那死亡可以说为灭，这是一期的生灭。现象上在这一期生命中表现为初始的生，和后来的死（在这一期生命中所说的灭），这样的一期生灭中这个灭（后来的

这个死）是有因缘的，是因为有前面的生，所以有后来的死（灭）。要看到灭是有因缘的，灭是因为生了才灭的。后世有个别学派提倡“灭不待缘”，说：“有为法就是有这样的特性，有为法的灭是不需要因缘的，有为法的生是需要因缘的。”实际上不是这样的，我们看《阿含经》说得很清楚：“灭（死）的因缘是生。”涅槃称为不死，但是涅槃的不死，不是生了之后的不死，而是因为不生，因为死的因缘没了。死的因缘是什么呢？是受生。下面继续追问：

“拘絺罗学友！那诞生，是由于自作？还是他作、自他共作，或是无因无缘的偶然呢？”

“舍利弗学友！诞生是因为‘有’的业力蓄积成熟缘故。”

这是问十二缘起中“生”的意趣。诞生有没有因呢？如果有因，自作、他作、共作（也就是自生、他生、共生）？拘絺罗长老的回答是：“生是因为‘有’，既不是自生，也不是他生，也不是共生，而是因为‘有’的业力蓄积成熟，所以有生的现象现起。”这里没有生的本身，没有老和死的本身，那种截然与他法隔别、自成自体的法本身是不存在的。一般人总是有这种自成自体、自成自体的错误认识、错误感觉，基于这个来理解缘起，就变成了——别有自体的法之间有这样因缘的关系、因果的关系，那是错误的理解缘起。缘起的意思是，关系的存在，条件的存在，此有彼有、此无彼无；这个从前有说过，说到这里，也许有一些法友会觉得，这样说好像很绕，或者不就是一回事，所以略再提一提。

看到这里，我们会意识到，这两位尊者实际上是就人这种有情的现象来做缘起的观察。这很重要！“佛法无多子，修习多修习”，不知道有没有法友会觉得，这《阿含经故事选》学到现在，在法的要义上就是这几件事翻来覆去地说，好像没什么意思，好像已经了解了。了解的话，那当然很好；不过要是觉得没意思，这件事情挺有意思。没意思是觉得什么呢？是觉得这其中，第一没有重要意义，第二这里边没有快乐，于是这颗心就愿意去找更重要的事、更快乐的事，实际上这就是欲贪缠缚、无明覆蔽的样子。大家看现实生活中也是，我过去说过，本来可能生命里有一段挺好的状态、经验、感受，但是这颗心不老实，不满足于此，一定要继续折腾，然后把从前那个因缘也折腾没了，想要折腾到手的或许没到手，或者到手之后觉得还不如从前

好，然后再想拿从前那个，因缘已经不在了。有人说生命在于折腾，我看这个生命都在折腾中浪费掉了，另一方面生命也就在这样的折腾中生死相续。要能够对于法的扼要处，心安、欢喜，能够深深地体会。

这一篇经文很深，我在这里时间关系也好，或者是其他的因缘决定，不能够对于自作、他作、共作、无因等，特别地详细展开，大家如果愿意参考，可以找一找《中论》相关的内容来作更深入的学习。

就这样，尊者舍利弗一路追问，尊者拘絺罗一路解答：“有”的形成，是因为“取”；取的形成，是因为“爱”；爱的生成，是因为“受”；受的生成，是因为“触”；触的形成，是因为有“六入处”；六入处的生成，是因为“名色”；名色的生成，是因为“识”。

这在《杂阿含二八八经》和这段故事里都是这样略说的，我们如果去探究的话，是如前面所问一模一样的，比如：“有”是自作、他作、自他共作还是无因的呢？有的因缘是“取”；类似于这样。这一段末后说到“名色的生成，是因为‘识’”，就是所谓的以识为因缘可有名色的现起——“识缘名色”，这是大家熟悉的缘起诸支里边的话。下边我们来看：

“拘絺罗学友！那识的生成，是由于自作、还是他作、自他共作，或是无因无缘的偶然呢？”

说完“识缘名色”，更进一步地来问：“识有没有因缘呢？如果有，是自作、他作、还是共作呢？”

“舍利弗学友！识的生成，是因为名色的身心和合缘故。”

这里很有意思！不是像一般人熟悉的那样去说：“是因为过去行业的原因”，他这里说：“识的生成是因为名色的身心和合的缘故。”舍利弗尊者马上就追问了：

“拘絺罗学友！前面你说名色的生成，是因为识的缘故，后面又说识的生成，是因为名色的缘故，这到底是什么意思呢？应当怎么来理解呢？”

用今天质问的话说：“你前面说，因为识的因缘有名色，现在又说因为名色的因缘有识，你这难道不是一种循环论证吗？”有没有什么错误在里边啊？我在这里要说一下，说到“识缘名色”这个大家熟悉，但“名色缘识”也就是以名色为因缘而有识的现起、识的安住，这也是佛法中根本义之一。其实在前边讲四识住，也就是色、受、想、行四蕴是识的活动处、系着处、

安住处、增长处，那反过来如果没有这样的色、受、想、行，没有这样的联系，识也没有办法现起、安住、增长。如果体会那一个意思，大家已经可以意识到，识也是离不开名色因缘的，在生命的现实中确实是这样。

现在的问题是：“这样说了识是名色的因缘，但是同时又说名色是识的因缘，总让人有先后混乱的感觉，是怎么回事呢？”拘絺罗尊者有一个非常好的说明：

“舍利弗学友！我来打个比方，这样比较好理解。譬如，如果要将三根芦苇在空地上竖立，则三根芦苇必须辗转相依，才能鼎立起来。如果拿掉一根，其他两根就会立不住，而拿掉的那一根，也同样立不起来。识依于名、色的情形，就像这样，三者必须辗转相依，才能生长。”

这就是所谓的交芦喻，三根芦苇是古时候的譬喻，我们现在看到的是三根棒子，或者是三支长枪，互相架住才能够支撑，它的原理是因为三角形的稳定性。当然他这里不是在论证，而是在帮助人理解。前面他的问题是在理解上的吃力，当然不是说舍利弗尊者觉得吃力，而是他代人问，以问难的角度共同来敷演法。

这里解释得很清楚，识、名、色是彼此辗转相依的，任何一个想要存在、想要相续（这里用的“生长”），都必须有其他两个因缘。关于这一段在《长阿含·大缘方便经》里是有相对详细的说明，比如识缘名色，大家对这个相对清楚，经里说，如果识不入母胎，那会有名色的发展吗？不会有。反过来如果识不住在名色上，那识就没有住处。如果没有住处，识会发展吗？会有后面的生老病死、忧悲苦恼吗？不会有。这就是识缘名色、名色缘识的义，刚才说的叫作《长阿含·大缘方便经》，大家如果愿意，可以找来看一下，我没有完全引原文，刚才是大体说了意思。

听了尊者摩诃拘絺罗的这番解说，尊者舍利弗心中十分佩服，就以种种的赞叹来称扬他，并且说：

“拘絺罗学友，如果比丘能依于对老死、生、有、取、爱、受、触、六入处、名色、识等的厌患、离欲、灭尽而说法，可以称他为法师比丘了。如果依着对老死等厌患、离欲、灭尽而修，则可以称他为依法次第修行比丘了。如果对老死等厌患、离欲、灭尽，不取着而解脱，则可以称他为现法涅槃比丘了。”

这是舍利弗尊者对摩诃拘絺罗的赞叹，如果我们看《杂阿含二八八经》的话，其实我们还可以看到拘絺罗长老对舍利弗长老的赞叹，这两位长老互相赞叹，为什么呢？尽管他们好像有这种问难，实际上互相是在探讨法义，两个人是同见同解、和合一味的，非常的欢喜，经里说更相随喜、互相赞叹、互相认同、互相随喜，这是这一段故事的意趣。

这里特别说到了识缘名色、名色缘识，在当下当生的生命中，这个可以清楚地看到，我们如果在当生中观察缘起，是这样的：“老的因缘是生，生的因缘是有，乃至名色的因缘是识，而识又依于名色而住，名色又是识的因缘”，这是这一段文字很重要的意趣。什么意思呢？不要想象一个孤零零的识，那个孤零零的识只存在于错误的想象中；名法也好，色法也好，亦复如是。一般人的认知中常常包含着这样的错误，把法或者是说一一的缘起现象，感觉为自成自体的、一一别有的。即便谈关系，即便谈联系，也是在一一别有体、各自本自独立的基础上去谈联系、去谈关系，关系成为各自独立之上的上层建筑，这是错的。存在离不开联系、离不开关系，只有一种存在，那就是依存，因缘的依存。关系就包含在存在之中，而不是存在着——一别有自体的法，在这样各自自成自体、各自独立的法之上再有法之间的这种关联，那是错解缘起。如果深刻地发觉它更深的意涵、更普遍的意涵，要说到这里。接下来看一看“按语”：

按语：

一、本则故事前段取材自《杂阿含第三九经》《相应部第二二相应第五四经》，后段取材自《杂阿含第二八八经》《相应部第一二相应第六七经》。

按语一说明本则故事的取材。

二、故事的前段，说明“识”“色受想行”“贪爱”等三支，在生死轮回中的相互关系。

也就是所谓的四识住——色、受、想、行，如果识不在这些上贪着、系缚、染爱，不在这些上住，其实就解脱了。因为识没有办法相续，识的不相续，这一生结束之后就表现为不受生，不受生也就没有老病死等等这些一系列基于错误的后续现象，涅槃解脱。

后段则以三支芦苇的竖立为譬喻，说明“识”“名”“色”辗转相依的情况。

这是我们今天刚刚学的这一段——识缘名色、名色缘识，名、色、识三者辗转相依。

两者有许多共同处。

这是说这一则故事的前半段和后半段，实际上是有共通的意趣的。

而其中之一，就是“识只能依附于名色、四识住的身心中”，即不能单独生存的观念。

这里有一个词，我觉得改一下可能更好，包括标题里，就是“生存”这个词。因为生存常常用来描述有情或者是生物，识本身不是生物，不是有情，更适合用“存在”，用词上是可以这样考虑的。这是说从这前后两段根本意趣来看有共通处，如果提炼一下这里的共通处，就是识不可能独存，必然依附于名、色，或者说四识住，总之在说到人的时候谈的是离不开身心。下文：

这个观念，值得提供给“中阴身”即是“识”，或者说人死后的“识”会“漂流”多少天后，才去往生“投胎”的信仰者，一个重要的思惟参考。

这是针对后世在佛法变迁流布中一些人产生的认识，在死此和生彼之间安立“中有”或者“中阴”，这是一些部派的做法。当然说一切有部在说中有或中阴的时候，他说的是五蕴聚，并不是单纯的识，当然在个别其他大乘宗派里更像是这里所说的，觉得有一个识漂流旅行一段时间或路程，然后受生。如果对于《阿含》里这个意趣有体会：“识不可能离开名色而安住、而增长，名色缘识、识缘名色，识与名、色是辗转相依的”，那么独存的识可能吗？不可能。基于识的独存，所做的想象或者说明，可靠吗？不可靠，这是这里要强调的。我再强调一下一个知识点，中阴身并不就是识，即便说有中阴身或有中有的部派，比如说一切有部，强调识在中阴身中是包含的，但是中阴身不仅仅是识，有部说中阴身是有微细的五蕴，特别是中阴身中的色法，有部说是微细的色法。那是部派的观点，这里我们说的是《阿含》中很重要的根本意趣。下一则按语：

三、什么是“名色”？

这里提到名色，名色是什么呢？我们从前有说过这个名言，再看一下。

“色”是指物质类的，应无疑义。

这个是很清晰了，色法在这里就是指大的物质的概念，不是眼所对的境——可见光，这里是指一切物质类的。

而“名”呢？若依《杂阿含第二九八经》说，受、想、行、识等“四无色阴”，亦即五蕴中的四个非物质类组合，称为“名”。

这是大家所熟悉的说法，就是受、想、行、识四蕴称为名。所谓的名法四蕴也就是精神现象，色就是物质现象。这里提到另外一种情况：

若依《相应部第一二相应第二经》说，“受、想、思（行）、触、作意”称为名。

南传的相应部中这样来说名，差别在哪儿呢？有没有在名法中包含识？当然南传佛法在今天的一般说明中，说到名色的时候，名法中是受、想、行、识四蕴这样通共的说法，但是这里他举出有一部经是这样说的，并没有把识包含进去，而是除了识之外其他的精神现象。他为什么强调这个呢？

比对本则故事“识缘名色，名色亦缘识”的对称用法，“名”应不包含“识”比较妥当。

这样说对不对呢？这样说当然说得通。识、名、色各自是彼此依存的，但是在我们给这样假名的时候，又是清晰不是互相有包含关系的；他这样说是说得通的，对于理解也是更容易的，这是可以的。但是佛法中一般在说到名法的时候，常常指一切精神现象，那其实就应该是受、想、行、识四蕴，在这个情况下，名色缘识，以名色为因缘有识的现起，难道不奇怪吗？你前面所说的作为识的因缘的名色中已经包含识了，为什么后面又是导致识的现起呢？即便这样说，也仍然可以很自然地说清楚，是什么意思呢？就是前面识的活动也是后面识现起的因缘，是这个意思。

四、解脱者的识，“不会再到东西南北、四维上下到处攀缘，只会看到缘起正法，而想要趣入涅槃、寂灭、清凉、清净、真实。”《杂阿含第二八八经》原经文作：“我说彼识不至东、西、南、北，四维、上、下，无所至趣，唯见法，欲入涅槃、寂灭、清凉、清净、真实。”与故事第六三〈遍寻不着瞿低迦的识〉，以及故事第九八〈阐陀的证入〉中，尊者阐陀长老的名言：“不复见我，唯见正法”相当一致，可以参考。

这是什么意思呢？这个识不再把这个色、受、想、行摄为我或者我所，在这上也没有系着、爱染、贪取。因为这种智慧，所以错误与贪染不再发生，智慧中“不复见我，唯见正法”，唯有此有彼有的诸法缘起相，无我可得，由此而爱尽离欲，欲入涅槃。

五、贪爱止息了，经中以油灯不加油（《杂阿含第二八五经》《相应部第一二相应第五三经》），大火不加薪材（《杂阿含第二八六经》《相应部第一二相应第五二经》），大树断了根（《杂阿含第二八三经》《相应部第一二相应第五五经》）来形容，相当值得未解脱的我们略作揣摩。

《三宝经》里也说：“命尽如油灯，油耗而寂灭”，说的是无学圣人，如诸阿罗汉不受后有的样貌，究竟的解脱，贪爱止息了，不受后有了。

这几个譬喻，大家去体会，看一看我们是怎样向着生死炽然烧恼中不断地添油加薪。真的觉得这个好，这个苦没受够，那肯定就会继续添油加薪；真的认识到它的过患了，想要离开它，究竟地离开，那么就不要去加油，不要去加薪。如何做？从智慧下手，不再发生颠倒错谬的认识，如实知得解脱，就是上面说的“唯见正法”而得解脱。

六、故事的后段，说的都是深彻的佛法，又为佛法不限于佛说的一例。

这是说后半段，也就是今天学的这一段，谈的是相当深彻的佛法，但是，是佛亲口一字一句说的吗？并不是，是佛的两位圣弟子说的。但是在结集中，我们看到南北传的根本经典都把它当作佛经。什么意思呢？这是佛法，也被奉为经典，它不限于必须是佛亲口说的，只要确实随顺于佛法的正义、佛法的根本。这一点挺重要的！所以后世有“经也通弟子说”等等。到此为止，这一则故事我们学习完毕。

【佛法问答】

接下来我们可以一起做一点交流，有问题大家可以发出来。

学员：师父慈悲，没有色身的生命，其蕴聚的组成方式是怎样的呢，比如无色界的天人等？

法师：这应该是问到“识缘名色”。关于无色界，其实佛法中在部派佛教里是有不同把握方式的，有的部派截然地说无色界一点色也没有，那有的部派说无色界中有微细的色，是有这样差别的。

【存在只有一种可能，那就是依存】

学员：师父好！关系存在于存在中，存在不也存在于关系中吗？不是互为因果的吗？无色界里没有色，是什么依存关系呢？

法师：这个我说到“关系与存在”，我们一般大家理解两个事物之间的关系，头脑中呈现的自然就是有甲和乙，有甲的本身和乙的本身。什么意思

呢？有自成自体的甲，自成自体的乙，然后二者之间的关系和联系是作为它们之间的上层关系、关联，不是跟他们的存在在同一个层面、同样基础的，我是在说这个意思。而实际上缘起的意思，此有彼有，它们之间的这种因缘关联，就是存在的一部分，就是存在得以呈现的必须，是这个意思。也就是我常说的那句话：“存在只有一种可能，那就是依存”，这样去了解一下刚才说的意趣。关于无色界，刚才有回应了。

【轮回是无我的轮回，解脱是无我的解脱，修行是无我的修行】

学员：师父！请问：识不住了，也就是识不存在了，那么这个人是一种怎么样的状态？是汇入于涅槃了吗？有没有可能还是有余涅槃？

法师：如果识不再相续，不再增长，那就是无余涅槃。无学圣人在五蕴还相续的情况下，那识当然还是在的。这里要注意！前面讲无我的时候反复说过，这个无我不是有一个我被破坏掉了，或者你认识到了才把它搞没的，而是这样的轮回中、这样的生命之流中就是没有我的，体会无我的轮回。

很多人有疑惑，一类疑惑就是：“如果无我，谁在轮回啊？”这个问题从前重点地有反复回答过，不再说了，那其实是一种误解。只是诸法此彼的关联，只是诸蕴的前后因缘关联而已，哪有我什么事呢？无明缘行乃至生缘老死，这样无我的缘起。既然轮回是无我的轮回，那解脱呢？很多人就问：“那解脱了，这个人到哪去了呢？”哪有这个人什么事啊？这个人是什么啊？有的只是无明缘行乃至生缘老死，你说那个人到底意味着什么啊？不还是感觉有一个我吗？这是没有体会无我的情况下，基于过去错误的认识，来想象轮回、想象解脱，产生的困惑。

轮回是无我的轮回，解脱当然也是无我的解脱，更重要的是中间的修行是我在修行吗？只是身语意的正确运作而已，向于对于错误的认识，对于运作的如实知，乃至不再发生错误，这样的过程而已。又不是谁发生错误，而是无明缘行乃至生缘老死，而是六入缘触、触缘受、受缘爱、爱缘取。如果有这样的明相应，那就不一样。在这儿略说一下。

学员：顶礼师父！十二支因缘里，死后因无明而后有，男精、女卵及相应的识才发育成人身，请师父开示无明与这里识的区别。

法师：要是想引生后有五蕴聚现起，必须要有无明等烦恼相应，没有的话，业也没有办法得以滋润，没有办法得以呈现它的果报，也就是说烦恼是

业感果的助缘。在这一篇文中重要强调的，是在受生以及胚胎阶段的情况，并没有特别地强调前后世烦恼、业引发受生的情况，侧重点不一样。

无明当然是识的错误运作，无明就是不如实知，就是错误的知，那是认知发生了错误，它是跟识有关系的，无明也可以说为是错误的认识，但并不是这里所强调的识，这里强调的识是精神活动中、精神现象中那种了别的统觉作用。这个问题略说这样，如果有必要可以回顾一下从前讲十二支的部分。

学员：解脱者是谁呢？

法师：这是基于我的错误认识、我的颠倒想在想象解脱，这是没解脱人的问题，解脱的人没有这个问题，这个刚才有说。那么如果在无我的认识上坚固了，闻思清晰了，不像隔日疟一样摆来摆去了，其实这一类问题都不会发生。

学员：师父好！中阴身是怎样的五蕴和合？中阴身中识的运作和我们现在的运作有何不同？

法师：你如果把中阴身当成一个事实来问的话，那我没有办法回答这个问题。如果这个问题要回答的话，只能说在有部中是这样说中阴身的，至于是不是真的有中阴身是另外一回事。有部的这一部分内容不太去细说，因为这最开始实在只是他们一个部派的观点，后来因为受到一些因缘的影响，在我们汉传和藏传中很多人把它当成了佛法根本的东西，那是挺奇怪的事。

学员：概念中理解了无我，具体的体现是怎样才可以说明真的无我了？

法师：概念中理解无我只是第一步，要针对身心的情况、当下的情况，来体会、观察。仅仅是概念，跟生命的当下没有关系，那只是很浅的闻慧，解决不了生命的困惑烦恼和问题，要把它付诸于身心当下的如实知，基于这样去破坏过去颠倒的我见。

这是对大家刚才一些问题的回应，是否还有其他问题呢？如果没有更多问题，我们今天的学习和交流就到这里。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！

065. 遍寻不着瞿低迦的识

{ 意解脱，反复退转不留驻
拔根本，杀身成道入无生 }

【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】

今天我们要一起来学习《阿含经故事选》的第65则——〈遍寻不着瞿低迦的识〉，这一则故事涉及到了一个在佛教思想史上颇具话题性的问题，我们来看里边的内容：

有一次，佛陀游化到摩揭陀国，住在首都王舍城东方的毘婆罗山七叶窟中。

佛灭度之后，僧团的第一次结集就是在这里。

那时，尊者瞿低迦也在王舍城附近的仙人山，住在黑岩石洞中，独自一人精进禅修。

我们今天很多在城市里过着衣丰食足生活的人，如果再对佛法有一点好乐，想着一点修行，对于这种山中独住、岩间树下，总感觉好像是很优美、很别样的风雅。其实你住一住这种山洞就知道，如果是那种很干的山洞还好，如果是潮湿的，其实不是那么容易住得下的。而且一个依着佛所制的律而生活的出家比丘，他没有什么障障之物，饮食、衣服也都托诸外缘，对于这个世间的需要缩到了最小，如果他离欲的修习相对得力，实际上他对这个世间是没有什么贪求的，全部的精力、整个的生命都投入到止观的修习中、佛法的实践中，为的是能够在当生、能够在当下，实证涅槃法。我们看下文：

尊者瞿低迦在禅修中，因禅定力的专注，获得了暂时的“意解脱”，但不久之后，又因定力不足而退失了。

关于瞿低迦修行中的这种进退，南传《相应部》中和北传《杂阿含》中都有很类似的经典记载。这里说的“意解脱”，南传是说“心解脱”，这在后来有不同的解读。如果把心解脱和意解脱，解读为后来常用的方式，就是禅定的话，这里其实可以说是瞿低迦获得了相应禅定的功德。因为有色、无色界禅定，所以依着这样上界禅定的功德，他是离开了下界的欲贪的。也就是说，这个人证得了色界禅定，那么他在这些色界禅定相应的心中，是没有欲界烦恼的；如果是无色界禅定，在无色界禅定相应的心中，是没有色界和欲界烦恼的。这在后来被说为世间道断烦恼，与之相应的是无漏智慧断烦恼，那是出世间道断烦恼。由禅定力断的烦恼，如果没有无漏智慧配合，虽然并不是永断，但是在禅定不失坏的时候，实际上他也是相当程度地从下界烦恼中解脱的，这被称为心解脱，或者如北传的《杂阿含》里所说的意解脱。

瞿低迦尊者有了这样的心解脱或者意解脱之后，因为一些原因，定力不足，退失禅定了，也就退失了相应的心解脱和意解脱。下文：

尊者瞿低迦继续努力，精进不懈，不久，又再一次地进入了“意解脱”。不过，和上一次一样，这回的“意解脱”，也只是暂时性的留驻，不久之后就又退失了。

瞿低迦尊者虽然得了心解脱或者说意解脱，然后因定力的退失而失去了，但他并没有气馁，再一次地精进努力，又获得了这样的心解脱或者是意解脱，不过这一次又发生了类似的情况，又退失掉了。实际上如果看经论的话，我们会发现这个人曾经有过禅定或者说智慧方面的深刻体验，就算是因为身体的原因或者是内心的原因，导致他一时退失了，但是他再修起来，相对来说还是更容易一点。这个其实也不奇怪，这一生他那种深刻的经验，在生命中是这样的显著，而且影响很隽永，就算一时因为身体的疾病或者内心的放逸，导致退失了，但是他想再发起修证的时候，因为过去的经验，特别是亲自体验过那一系列身心的转变，以及身心住在那样相应的状态，所以他的修习会容易的。这也是对修行中有进进退退的法友，共同做一点勉励，不必因为一时的进退，就自己沮丧了，对自己不满意到头了，或者就放弃了，觉得如何，这难道不是烦恼相吗？我常跟法友们说，除了佛法，三界里哪还有真正的道路呢？这条路只有向前走，就算是一时被羁绊了，一时摔倒了，也没什么好说的，还是要继续向前走，也不必有那么多多余的情绪，去做建设性

的因缘就对了。

就这样，得证、退失，反复发生了六次。虽然反复经历了六次退失，但尊者瞿低迦仍然不气馁地继续精进禅修，当第七次又证入解脱时，他心想：

“我独自在这里精进禅思，努力修行，为的是让自己能够从修行中成就获益。之前已经得证‘意解脱’六次，也退失了六次，现在是第七次证入了，我应当把握这次机会，乘还没退失之前，以刀自杀，断绝这来自生理的干扰，以免又发生第七次的退失。”

在瞿低迦尊者做一个重大决定之前，这样的证德退失反复了六遍。这是当瞿低迦尊者精进努力，第七次证入心解脱之后的内心活动：他看到自己来自于生理的干扰，导致了前面几次心解脱的退失，不想让这样的事情再发生，想要趁着这一次的心解脱没有失坏之前，用刀来结束自己这一期生命。这里要注意！一个关键的问题是，他现在是不是阿罗汉？如果大家去看南传《相应部》中的经典和北传《杂阿含》中的经典，实际上到此为止都是说意解脱或者是心解脱，并没有明确地说他是阿罗汉，直到在他离世之后，佛看到他的情况，观察他的情况，确定他已经得到解脱。我们向下看：

当尊者瞿低迦这么打算时，恶魔王波旬知道了，心想：“如果真的让这位比丘自杀成功了，他必然会离开我掌管的世界。不能让他自杀！我应当去告诉他的老师，来阻止他自杀。”

波旬，按照一些说法，是整个欲界中世间福报最大的人，他是欲界他化自在天人的身份，因为他的福报大、威德大，所以如果说整个欲界作为世间的这些五欲受用，谁最好？就是从世间角度，五欲乐或者所谓世间福报，谁最大？那就是他。作为这样有大福德，也有一些威神的欲界凡夫，他是有这种主宰欲的，他不希望有欲界的众生能够超越欲贪的束缚，那样就离开了他所掌管的世界，因为他是整个欲界中福报、威神最大的凡夫，可以说他在一定程度上有欲界的这种支配权。他认为欲界中的他有掌握权，如果有人解脱，就意味着离开了他所掌管的世界，是这个意思。

于是，恶魔王波旬就来到佛陀住处，告诉佛陀说：“这位大智、大雄、大自在神力的成就者啊！你有一位被炽火攻心的弟子，正准备自杀呢！大牟尼！你应当去制止他，不要让他自杀了。哪有在世尊正法、律中修学的比丘，会因无法修成而自杀的道理呢？”

魔王波旬去找佛陀说这件事，从经中所说的意思，他并不是真的为这位比丘好，而是怕这位比丘解脱而脱离欲贪的系缚，所以去跟佛陀说了这样的话。

就在恶魔王波旬对佛陀讲这些话时，尊者瞿低迦举刀自杀了。佛陀听了恶魔王波旬的这番激将之辞，同时也知道尊者瞿低迦举刀自杀了，就回答恶魔王波旬说：“放逸的波旬！你一定是为了自己自私的目的才来找我的，哪里是为了瞿低迦呢！瞿低迦是位坚定于修学的比丘，他常让自己安住在禅定中，不论是在白天或在夜里，他都不顾自己性命精进勤修。他已经清楚地明白，在欲界、色界、无色界中生死流转的恐怖，而彻底的断除了贪爱，他已经摧毁了你们魔军的干扰，证得解脱，入涅槃了。”

这是佛陀明确地揭露了波旬的居心，而且给予瞿低迦一番很中肯的评价：他是始终把自己整个生命尽可能投入到修行中的人，甚至是不顾自己现在生命如何地去精进修行的，他很清楚在三界中、在生死中流转的恐怖，也因此断掉了对于三界的幻想、贪爱，就在他引刀自杀的时候，他证得了解脱、般涅槃。

听了佛陀这么说，失望的恶魔王波旬，觉得自己又失去了一位眷属，所以既懊恼又忧心，就悄悄地消失离开了。恶魔王波旬一离开，佛陀就邀集了附近的比丘们，一同到仙人山的黑岩石洞，去探望自杀入涅槃的尊者瞿低迦。

佛陀这样说了之后，波旬的目的没有达成，自己就隐没了。佛陀虽然已经知道了情况，不过他要正确地处理僧中的事，所以还是集附近共住的比丘们，一起去探望刚刚自杀般涅槃的尊者瞿低迦。

远远地，世尊就看到在石洞内，枕臂卧在床上的尊者瞿低迦躯体，又看到有一股朦胧的黑雾，在尊者瞿低迦躯体的四周上下飘绕。于是，佛陀告诉比丘们说：“比丘们啊！你们看到一股朦胧的黑雾，在尊者瞿低迦躯体的四周上下飘绕了吗？”

“世尊！看见了，正如您所说的。”

“比丘们！这是恶魔王波旬，在尊者瞿低迦躯体的四周上下飘绕，他正在找寻瞿低迦死后的识到哪里去了。然而，瞿低迦比丘举刀自杀时，心中没有丝毫的贪爱与执着，他的识已经入涅槃而不再有安住处了，哪里还找得到呢！”

佛陀这么说，是肯认尊者瞿低迦已经成就解脱，也就是授了“第一记”。

在这里要说一下，从情况来看，以及结合佛法的意趣，一个真正解脱的阿罗汉，应该不会再生起烦恼。佛法的意趣是说的“烦恼是无余永断的，断已是不会再生的”，作为一个阿罗汉，究竟地断除烦恼是不会再生的，佛陀、辟支佛也是如此。像此处所说的心解脱退掉，修起来又退掉，更多的应该是依于共世间的禅定而得的对烦恼的暂时断除，不是如阿罗汉那样以无漏智慧的究竟断除。反而是在他举刀结束自己生命的那一刻，应该是有正确用心，因此在生命的最后时刻证入了阿罗汉，应该是这个样子。

佛是说瞿低迦比丘在最后离世的时候，内心中断除了这样的贪爱、执取，证得了阿罗汉。这跟一般人的自杀不一样，一般人的自杀是基于自己的断灭想，以为一死百了就再也不用面对这样的苦了，这是愚痴、是邪见，而且这也解决不了问题。带着这样愚痴、邪见，自害己命，这不是什么善业，这是不善业，不仅不解决问题，还制造新的问题。之所以佛教在基本的立场上反对自杀，是因为自杀不但不解决轮回的苦，还会制造轮回中新的苦因。但是在这里，佛为什么不呵毁瞿低迦尊者，以刀自害断自命呢？因为他在以刀自断己命的时候成就了阿罗汉，不受后有。特别是他在以刀断己命的时候，内心没有贪嗔，不仅没有贪爱，也没有嗔恚，也没有执取，他在那一刻证入了涅槃，这是他一切苦的止息。他的解脱、一切苦的止息是值得赞叹的。佛当然不是在赞许抽象的自杀，而是在赞许解脱，请大家一定要把握住这一点。

经里说佛授瞿低迦“第一记”，也就是说他成就了究竟的解脱。

这时，恶魔王波旬又来找佛陀，对佛陀说：“东、西、南、北、上、下，我遍寻不着瞿低迦的识往哪里去了。”

佛陀回应他说：“这么一位坚定、一切无所求的修行者，他彻底地拔除了贪爱的根本，瞿低迦已经入涅槃了。”

这是这一段故事的正文。今天“按语”部分的内容比较多，我们接下来看一看按语：

按语：

一、本则故事取材自《杂阿含第一〇九一经》《相应部第四相应第二三经》《别译杂阿含第三〇经》。

按语一是说明本则故事的取材。大家如果愿意的话，可以去找来看看。

二、七叶窟，大概是类似山洞的石窟，以洞前有七叶树而得名。佛入灭后，佛陀的诸大弟子，由大迦叶召集，就是在此地作佛灭后的第一次结夏安居，并进行第一次佛教圣典的结集。

按语二是介绍七叶窟。

三、仙人山，音译为伊师迦山。传说，过去有许多仙人（应该是指有成就的修行人）在此山中修道而得名。（参考《中华佛教百科全书》第一八四九页）

印度所谓的“仙人”，多数指的是修习世间禅定有成就，乃至发通的人。

四、波旬，依《佛本行集经》说，他是欲界内的统领（大正大藏经第三册第七七四下），所以，他会阻扰想要断除欲贪的修行者，因为断除了欲贪，就不再是他所统领的欲界眷属了。《相应部第四相应第二四经》就说，波旬曾经跟踪、监视佛陀达七年之久，想要找出佛陀的不是，但都无所得。《阿含经》中，也有许多魔王波旬干扰佛弟子修学的纪录。依印度传统的世界观，众生的世界中，福报最上的是无色界，其次是色界（大梵天就属于这一界），最低的是欲界（包括六个欲界天、人间、三恶道等，参考《长阿含第三〇世记经》）。欲界中最高的是他化自在天，《瑜伽师地论》说此处有魔宫（大正大藏经第三〇册第八〇九上），大概就是魔王波旬的住处吧。

按语四介绍波旬。好，这前面的二、三、四几则按语，主要是知识背景的介绍，从第五则开始有一些法理的探讨，我们来看：

五、依本故事来推断，尊者瞿低迦应该是属于重禅定这类的修行者，若参考故事第八九〈须深盗法〉，可知道还有一类不重“根本定”的修行者，同样也能证得解脱。

在我们学到后面很著名的〈须深盗法〉的时候，会谈到有一类阿罗汉并没有根本定，但是他得到无漏解脱。用今天的话来说，他是依于欲界未到地定，或者用南传佛教惯用的语言，初禅的近分定为基础，支撑了无漏智慧的发起。

故事中说，尊者瞿低迦所证入，然后又退失的“意解脱”，南传作“心解脱”（cetovimutti），显然不是指生死解脱的“解脱”，而是定力的一类，因为生死解脱一证入就不会再退失的。

关于阿罗汉能不能退，根据这些《阿含经》的经文，其实在部派佛教时期是有了一些观点分歧的，有的部派认为阿罗汉是可能退的，但是怎么退也

退不成凡夫，这是有的部派是这样的观点。但是说实在话，如果从佛法根本义来说，“爱欲断如四肢断，不复再生”，那阿罗汉的烦恼断除是永害的，永害了这些烦恼，烦恼无余永灭的。这样的生死解脱，当然不至于解脱了之后又会有烦恼生起。

依《相应部第四相应第二三经》英译本的批注，说定力的退失，与生理状况不佳有关。批注中并列印度传统医学中所说的风病、胆病、痰病为例，说患这类慢性病的人，对禅定的修练，有一定负面的影响，这与平常人在生理状况不佳时，精神专注力也会变差类似。

这是说一般人身心的关联性，单纯从定力来说，太过强烈的身体痛苦，是可能导致定力减弱甚至退失的，特别是长期的慢性疾病。我们一般人多少会有这样的经验，比如自己牙很疼的时候，心就容易烦躁，没有几个人能够做到，身体有持续的剧烈疼痛，然后心还很调柔、很平和，内心还一片温煦。但是经过训练，是可以一定程度达成的，如果修习很得力，也可以在非常深刻的层面达成。就像有的经中记载，有阿罗汉比丘被一种很剧毒的蛇咬了，那种毒蛇咬了人之后的一个特点就是非常剧烈、不可忍受的痛苦，但是那位阿罗汉因为受毒蛇咬了之后，知道自己不能够再在这个时间久住了，向其他的法友告别，其他人都不相信他被这种毒蛇咬了，说：“被这种毒蛇咬了，神情会变成什么样子，你现在神情和悦，六根怡然，根本不像啊，不是跟我们开玩笑吧。”修行可以达到这种程度。

六、尊者瞿低迦自杀死亡的那一刻，心中没有丝毫贪爱与执着而证入了解脱，这是极为特殊难有的。

所以不要把这当成是普遍情况和普遍道路来向往甚至尝试，佛陀没这样教。但是他这种特例情况确实存在，佛是一个实语者，也就如实地告诉大家，他已经证得了解脱。但这并不足以效法，一旦真的在自断己命的时候生起一点点烦恼，不能够做到尽断烦恼，反而有烦恼相续，那就糟糕了，何必呢？这并不是值得学的，所以佛并没有去推崇他，并没有告诉大家，你们要向他学习。

在《阿含经》中，自杀而得到佛陀“第一记”的，除了尊者瞿低迦外，还有尊者跋迦梨（《杂阿含第一二六五经》《相应部第二二相应第八七经》）与尊者阇陀（《杂阿含第一二六六经》《相应部第三五相应第八七经》）。

还有另外两个自杀得佛陀“第一记”的事情，在《杂阿含》中有，《相应部》中也有。这里要说一下，这个阇陀不是当年佛陀出家的时候，驾着车载着佛出城的那个车夫阇陀，应该是另一位。因为那位在家的时候给佛做车夫的阇陀，他是在佛灭之后向尊者阿难问道，经尊者阿难的善巧启发而证得阿罗汉，应该不是那一位。

后面这两位尊者，都是在疾病困顿，造成生理上极大痛苦的情形下发生的，所以，三个案例都与生理的干扰有关。而尊者跋迦梨死后的躯体四周，也和本则故事一样，有恶魔波旬遍寻其识不着的记载。

这是说这三种情况的共同点都与生理的干扰有关，还有一个共同点就是他们不是成为阿罗汉之后自杀的，而是在自断己命的时候，因为修行的这种精进，即便在这个时候也是在做正面如实的观察，不起烦恼而得以解脱。这个并不是可以学习得到的，因为这是险道，太危险。我再强调一下！佛并没有告诉大家要这样去学，佛只是如实地告诉大家，他们解脱了。

七、解脱者入灭后，识不再有安住处，这不是一般平凡人所能想象的，经典确实都是这样描述的。

这是本则故事所要强调的要点，也跟前两则故事形成主题上的呼应。前两则故事，包括再前面一些的相关内容，都谈到识不是常的，识也不是生死流转中那个不变的主体，那是以识这个名去寄托内心错谬颠倒的我想，而实际上识是无常的，是因缘所生的，是离不开名色的，是识缘名色、名色缘识的，是因缘所生法。

这里提到的是，作为一个解脱者，因为识不在它所游履处、所住着处，游履、住着。什么是识的住处呢？色、受、想、行四种，识要在这些上安住，才会增长、广大、相续；如果不在这些上安住了，识就没有再增长、广大、相续的因缘。

如《杂阿含第九六二经》形容说，解脱就像熄灭的火、断了根的树一样，“于未来世永不复起，若至东方；南、西、北方，是则不然，甚深、广大、无量、无数，永灭。”

这是说解脱像什么呢？像失去了燃料支撑的火，像断了根的树。失去了燃料支撑的火，当然就熄灭了；断了根的树，当然没有办法再生长。解脱之后，未来世不会再受生，不会再现起，也不会到东南西北、四维上下。

一个内心中我见坚固、我想不离的人，想象的轮回是有一个在中间做主体，保持着前后同一性的东西在轮回，那其实就是有我的轮回，所想象的解脱也是这个一直在轮回的东西解脱了，想象的是有我的解脱。所以对于这一类倒想，《杂阿含经》中也好，跟一般法友说到的时候也好，什么是它的解决方案呢？如何来根本地解决这类问题呢？去思择无我，培养无我的如实智慧，以这样的智慧相应，来真切地观察、体会无我的轮回，然后才能够说到，对于无常、无我的智慧摄持着而向于爱尽、离欲、灭尽、解脱。也不会因为内心的爱染颠倒，为我的消失而惶惑不安，不能够接受，怕怖张惶，而是内心清凉、寂灭，无法言语的解脱安乐。

轮回是无我的轮回，解脱是无我的解脱，一定要问：“解脱之后，这个解脱者去哪儿了？”那实在是太外行的话，他可笑的程度和问“既然没有我，谁在轮回”是一样的。轮回是无我的轮回，解脱是无我的解脱，那请问：“在轮回到解脱之间的修行，是我在修行吗？是有我的修行吗？”这个问题，如果能够体会的话，当然好回答：“不，是无我的修行。”但问题是，内心中真的是这样体会、认识的吗？真的是这样运作的吗？真的是这样来修行的吗？能够看到只是色、受、想、行、识的此有彼有，前后的因缘相续吗？只是这样的眼见色乃至意知法，相应的识现起，眼、色、识因缘有这样的触，眼、色因缘乃至意、法因缘有这样的受、想、思，这其中都没有我什么事。或者是正确的认识，或者是错误的认识，所以有心种种运作差别，如此而已，哪里有我什么事呢？哪里需要一个我，又怎么可能安放进去一个我呢？

《杂阿含第六四经》则说，一般人的“识”，要在色、受、想、行等四个识所安住处（四识住）“攀缘、爱乐、增进、广大、生长”，一旦离开了贪爱（如解脱者），识与“四识住”的攀缘关系就断了，两者的连结一旦断了，则“识无所住，无复增进、广大、生长”，《相应部第二二相应第三经》就说，色、受、想、行是“识之家”。

如果能够这样认识缘起的识，缘起识的相续、生长，以及当识无所住的时候，就无复增进、生长，那么理解无我的解脱有什么难呢？根本原因还是在于，颠倒的内心中始终感觉有我，并且莫名其妙地认为这种感觉就是事实、就是正确，所以总想问：“解脱了，我去哪儿了？”这是基于错误认识、错误前提发起的非问，就是伪问题；对于这个伪问题，要是一本正经地按照问

的套路来回答，那就是“二俱堕坑”，两个都掉到坑里去了。那我们看到前面涉及到的经文和故事，舍利弗尊者或者是佛陀，都是教导你来观察无我，都没有说什么，就是再讲一遍怎样来观察无我，什么意思呢？你的病不在于不理解无我的轮回、无我的解脱，你的病在于你不能理解无我，你并没有真正通达无我；当内心真的通达无我，这类问题不存在，因为伪问题的错误前提消失了，伪问题也就不存在了，是这样而已。

此外，《杂阿含第三九经》也有相同的内容，连同与这些经相当的《中部第七二婆蹉衢多火喻经》《相应部第二二相应第五四经》《相应部第二二相应第五五经》，都可以与本则故事对照参考。

这是又举出了一些在法义上有一定相关性的经典，供有意愿的法友做进一步的参考。好，这一则故事相应的正文和按语，我们就学习到这里。

【二、佛法问答】

大家如果什么问题可以提出来，我们做一些交流。

学员：师父！恶魔王波旬是属于四魔的哪一魔？是天魔吗？

法师：我们知道，在佛法中有一种说法叫四魔，是哪四魔呢？烦恼魔、五阴魔、天魔和死魔，波旬就是其中的天魔。

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！

066. 自以为是创造主的大梵天王

{ 依慢住，大梵自诩造物主 }
{ 非所问，佛陀才是正遍知 }

【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 66 则——〈自以为是创造主的大梵天王〉。在“法”这部分我们学习了很多内容，前边若干则集中探讨了无我的问题、识是缘起的问题，接下来是对一些其他相对来说不是那么集中内容的一些说明。我们来看这一则故事的正文，文说：

相传世间会发生大规模毁灭性的火灾、水灾与风灾。当毁灭性的火灾发生时，光音天以下的众生世界都会被毁灭（水灾与风灾，更分别往上毁灭至遍净天与果实天）。

这是依于《长阿含》里边的经文所说的内容，这里应该有印度当时世界观的影响。《长阿含》里边说，我们这个世界是无常的、不坚固的。一般人虽然看着这个世间有一点变化，但觉得好像总是这样存在，其实佛法很早就说明这个物理的世间也是不坚固、不久住的，在这个世界到了要坏的时候，会有所谓的大三灾——火灾、水灾和风灾，会毁灭所居住的器世间。

这里说到“当毁灭性的火灾发生时，光音天以下的众生世界，都会被毁灭”，光音天是第二禅天，如果按照经里所说的，相当于说是第二禅的第三天，有的地方也译成极光净天。水灾向上毁灭至遍净天，多说是第三禅的第三天。风灾是毁灭至果实天，另译叫广果天，广果天对于很多熟悉佛教名相的人，听的还是熟悉的，这个果实天是《阿含》里时常用的，但是如果没有

特别注意的话，未必熟悉它。它也是第四禅天，也常说为是第四禅的第三天。这里就是说的，火、水、风三灾各自毁灭世界的限量。

在毁灭发生前，依存于该世间的众生，都会先离开。

这是《长阿含》所说的意趣，在这个器世间毁灭之前，种种因缘，其中的有情会离开这个器世间。怎样的情况呢？下文说：

毁灭的顺序是从地狱开始，所以地狱会先轮空。

他用“轮空”这个词，可能容易造成误解，也就是说地狱的众生会先清空。这里从地狱开始，特别指的是有情。

地狱有情的轮空，一方面是由于人间风气的转为善良，人们多行十善，圣贤、天神们也多来人间鼓吹修习禅定，所以修成第二禅定往生第二禅天（即光音天）的人们大增，没有人会再堕落地狱。另一方面是因为地狱有情的罪业逐渐受报完毕，也陆续往生人间，在人间修习禅定。

这里是说地狱的清空是怎样一个情况，两个方面。一方面是由于人间风气，转为醇厚善良。这要说到什么呢？业感果是有规律的，而且人间对于升沉和苦乐报来说是太关键了，是升沉的枢纽。人间风气转为善良，这一生多做善业，多行五戒十善，乃至多修禅定生色界天，这样，新堕地狱的就没有了，这是一个方面。另一方面，地狱有情的罪业受报结束之后，从前的善业感果，生到人间的，能够在人间修习禅定，也是离开这个要坏的世界。

这一段里有一个词叫“鼓吹”，这在我们大陆用词，常常觉得这个词好像有一点贬义，其实如果我们看民国时候或者早期的文章，这个词是中性的。我们现在的中国大陆行文，有时候还用“为……鼓与呼”，其实也就是鼓吹这个词，它是中性的，指的是倡导、宣扬的意思。

地狱轮空之后，接着是畜生、饿鬼，以及人间以上的诸天界，包括梵天都相继轮空。

这里说的是，地狱的众生已经清空之后，接下来是畜生、饿鬼以及欲界的诸天，然后是梵天（就是初禅天）都会相继轮空。这种清空是怎么发生的呢？

轮空的情况是：众天界有情在福尽命终之后，来生人间，得人身后修得第二禅以上的定力，然后往生光音天（或以上）的世间。

这很明显体现了《长阿含》“人为升沉枢纽”的意趣。

最后，人间也轮空了。

《长阿含》里确实说，在火灾坏初禅天及以下世界的时候，众生界渐渐清空，确实是从地狱、饿鬼、畜生乃至欲界诸天和梵天，最后是人间也清空了。那所谓的火灾是怎样呢？

世间出现了第二太阳，然后陆续增加到六个太阳，引起大火焰，光音天以下的世间，就全都被烧毁了。

有经中说到，太阳逐渐增多，使得世间被烧没。但是这里说“增加到六个太阳”跟经文不太一样，“增加了六个太阳”应该是对的，因为经文里说到“最后是七日出”，导致光音天以下的世间都被烧毁了，也就是初禅天及以下都被烧毁的意思。

大火灾过后，经一段漫长的时间，光音天以下的世界再次逐渐形成：首先出现的是梵天世界。

火灾过后，经过比较漫长的时间，这一段时间没有梵天及以下的世间，也没有相应的有情。经过一段时间之后，这些世界又形成，“光音天以下的世界再次逐渐形成”。形成的时候跟毁灭的顺序是逆序的，首先出现的是梵天世界。下面讲的是其中的一个因缘：

有一次，当梵天界形成时，有一位在光音天中福尽命终的有情来生于此，他仍保有光音天有情以意念沟通、以喜为食、身体纯净发光、轻盈飞翔、寿命极长的特性。

这是说梵天初成的时候，有一位光音天人命终受生在这个新形成的梵天，他保存着光音天天人的特征。光音天又叫极光净天，用“光音”这个译法是说这一界天人的一个特点，都是以光作载体来沟通，也有说是意念沟通。

这位有情在梵天界经过长时间的独住，逐渐感到无聊，而渴望有其他有情也能来生梵天界与他为伴。当他升起这样的渴望时，正好有另一位有情从光音天福尽命终，来生梵天界中，于是，先前的那一位，错以为这是因为他的渴望意念所成，便起了这样的念头：“我是梵天、大梵天、全能者、不败者、一切万物之支配者；世界之自在主、一切之创造主、化生主、一切之主宰者，是已生、未生者之父。”

这是说在这一个事例中，这位最初生到梵天界的天人，因为独住而升起了这样的渴望：希望有其他有情能够出现在梵天界跟他为伴。在此时也正好

有另外一位光音天的天人，寿尽命终生到了梵天界。最开始生在这一梵天界的那位天人就以为，这是他造就，所以就升起了“自己是创造者、主宰者”的傲慢心。

后来陆续生于梵天界的有情，寿命、长相都比不上那第一位，也以为第一位有情是创造主，能支配一切万物，享有较大的权力。

第一位生在梵天界的那位天人的寿量和容颜都更加圆满，后来生于梵天界的有情都比不上他。正受这种观念的影响，以为他是梵天界的创造者，能支配这一切万物。

之后，有一位晚生于梵天界的有情，从梵天福尽命终，来生于人间为人，在人间精进禅修而得宿命神通，以此神通力忆念起他过去生在梵天界的情形，于是，开始宣说那一位大梵天王（即第一位生于梵天界的有情），确实是创造主，一切万物的主宰支配者，是常恒、坚固、常住不变的，我们都是由他所化生的，他是所有已生、未生有情之父。

这是说有一位后来生在梵天界的有情，在梵天福尽命终之后生到了人间，在人间禅修，得了根本定，发宿命通，忆起了在梵天界的情形，于是他也向大家这样宣传，说：那位大梵天王是创造主、主宰者、支配者，是常住的，他是这一切人等的创造者。

看到这儿，大家是不是觉得挺熟悉呢？这种“神创论”是很多宗教中都有的形态，这其实也可以看作佛教对于这种来源的一种说明。佛教当然不认可事实上有这样常恒的、主宰的、有自在的、创造一切的神。或许有有情福报不一样，更大一点，但是这一切情、器世间都是缘成的，也是无常的、无我的，以为有一个常恒住不变易、有主宰能自在的神，创造、主宰这一切，佛法认为从事实上不存在，从道理上说不通，这是这一则故事上半段。下半段是有关联的，是出自《长阿含》的〈坚固经〉，说到：

有一次，佛陀告诉长者坚固说，僧团中曾有一位具有神通力的比丘，心中起了一个疑问，心想：到底大家所说的物质四大元素——地、水、火、风，会在哪里灭尽呢？于是展神通到各个天界去问天神，但都得不到答案。

经里是说，他从欲界诸天渐次去询问。他这好像是一个比较纯物理的问题，色法是由地、水、火、风所成，那地、水、火、风，什么因缘会灭尽呢？

他不理解。因为他修禅定得了神通，所以他去找这些福报很大的天人去问，因为他觉得人中可能没有谁会知道吧。

有一天，当他来到梵天界时，梵天界的众神告诉这位比丘说，你应该去问那位大梵天王，他是创造主，可以给你答案。于是这位比丘找到了大梵天王，当众向他请益。然而，大梵天王在众神面前只一再地以“我是大梵天王，没有其他比我更厉害的……我是万物的创造者，众生之父”来搪塞他。这位比丘对这样的回答当然不满意，再三指出大梵天王答非所问，迫得大梵天王只好拉着这位比丘的右手，到一个没有其他梵天众的角落，悄悄地告诉这位比丘说：

“我也不知道答案啊！但梵天众们都说我是创造者，智慧第一，我不能在他们面前表明我不知道。你实在也够笨了，不去问人间的佛陀，跑来这里问我，你应该好好记住佛陀告诉你的。”

这一段是很容易看清的，这位比丘去问大梵天的时候，大梵天答非所问，只是说自己是创造主，后来被追问得厉害了，到屏处跟他讲不知道，要他去问佛。因为他刚才在那么多梵众面前，不好意思说自己不知道，说自己不知道多没面子。这是这一段，也就是扣了我们这个题——〈自以为是创造主的大梵天王〉。他当然不是，他也不知道这色、心一切法的真实奥妙所在。

说到这里，大家对于这位比丘的问题有什么想法呢？佛是什么意见呢？佛的回答是挺有意思的，说“识灭余亦灭”。在《长阿含·坚固经》里说，如果识息灭了，那么四大也就息灭了，名、色息灭了。这是说的什么呢？这是说的无余涅槃。这是说的什么呢？这是没有离开有情，单独去说色法，去体会这什么意思。故事的正文，我们说这些。接下来看看“按语”。

按语：

一、本则故事前段取材自《长阿含第三〇经》〈三灾品〉，《中阿含第八七日记》《增壹阿含第四〇品第一经》《增支部第七集第六二经》，《长阿含第一五阿曲夷经》，《长部第二四波梨经》，后段取材自《长阿含第二四坚固经》，《长部第一一坚固经》。另参考《长部第一梵网经》，《长阿含第二一梵动经》。

按语一是说明本则故事的取材。虽然这一则故事并不算太长，但是我们看到参考了很多部经典，南、北传的都有，不一一去说。

二、依佛法的缘起观，即使是我们赖以生存的天地世间，也是因缘所生，无常变化的，只是世间形成、稳定、崩坏、消散的过程，进行的十分缓慢，难以用日月岁数来计算。

这里所说的“形成、稳定、崩坏、消散”，也就是常说的世界的“成、住、坏、空”。不管是形成，还是相对稳定的延续，还是世界的崩坏，乃至暂时的不存在，每一环节的时间都是很久远的，如果沉浸在某一个阶段看，就好像没有尽头一样。我们现在当然是在这个世界成、住、坏、空中“住”的阶段，天天感觉好像都差不多是这样，人们总觉得在这个世间好像有什么究竟意义，在努力奋斗着。但是如果这个世界本身都不坚固，依托于世界构筑的东西如何坚固？你这个意义向哪里安放，才有你所感觉的那种稳定的真实感？

这就是为什么有一些人对于世界末日那么恐慌，因为很多人对于个体的消亡，觉得是可以的、是可能的，甚至为自己个体消亡之后的意义能够找其他的依托，比如更大的像家庭、组织、社会、国家乃至人类，向这些上去安立意义。但是如果地球毁灭了，如果这个器世界毁坏了，那就没有意义了，所以很多人对于末日是感到恐慌的。不过更多人是觉得这些一时不会发生，所以也不会去想，甚至到底会不会发生，也不去想。实际上天文学也好，物理学也好，告诉我们太阳系会出现问题，太阳会走向老、死的，当它到了老、死阶段的时候，太阳系会发生重大变化，那个时候的地球跟今天大概也不一样，生存环境也完全不一样，甚至在太阳老化进入红巨星的阶段，我们地球会怎么样也不好说。如果考虑到这儿，人所安顿的那种究竟意义感，用何来支撑呢？“器界成复毁”，印顺法师《成佛之道》里说这句话。

人赋予生命意义，如果看不到生命苦乐的真实规律，有情前后世因果相续乃至可能究竟离苦这样的事实，他只能是向个体的延续——家庭、人际或者是团体上去安立生命的意义，但这一切都是不坚固的，支撑这一切的器世间也是不坚固的，你就算把这一切依托于整体的人类文明，说我对它有什么样的贡献，但是当这个器世界毁灭的时候，人类文明在哪呢？你的意义在哪呢？但是人们不会去想这些。人们有了一个理由，能让自己糊弄过去就好了。很多时候人们不是在寻求真理，不是在寻求真正的答案，人们只是在寻求一个可以搪塞自己的理由和借口。差不多就可以了，能搪塞、能让自己继续这

样浑浑噩噩，随着这滚滚浊流向前奔涌就可以了。“是不是真实，是否究竟”，并不是每一个人都会有勇气去发掘的。

三、长久以来，每天太阳从东边升起，西边落下，我们无从想象这个世间也有崩坏的一天，所谓天长地久，连一些具有禅定神通力的有情，也无法知道这世间的成坏无常变化，于是“常见”，或者部分是常（指创造主大梵天王）、部分非常（被创造者）的邪见就很容易形成。

这是说因为认知能力的有限，因为智慧力的不足，一般人可能不太去想这个问题。特别在古时候，那个时候有一些有禅定神通力的人，算是见识超凡的了，但也是受自己认知的局限，因为他的观察能力未必那样的深远，所以很可能也看不到这个世间本身的成坏无常变化，在他的认识里好像有一些有情、有一些世界是长久的，从他观察阶段的延续，莫名其妙就推论出来它是恒常的，这是逻辑上很成问题的。不过不能够严谨运用理性的人犯这类错误，一点不奇怪，于是形成常见，或者至少部分是常，就是有的有情是常的，比如创造主大梵天王；部分是非常的，就是他认为的被创造者。这样的邪见就容易形成，这在一些宗教中是有这样的说法。

四、本则故事说世间将毁灭前，依存于该世间的众生，都会先往生他处世间，展现了早期佛教，对有情与其所依存世间辗转相依的看法。

佛教中说到器世间和有情世间统称为世间，在《阿含》里谈到世间的时候，更主要的是用这个词指有情世界，不过如果全面地说，那就是器世间加上有情世间。这器世间和有情世间，彼此是什么样的关系呢？器世间是有情的器世间，有情依器世间而住，这就是这里所说的“有情与其所依存世间辗转相依”。

佛法中也有一些说法，说这个器世间的形成是与相应有情的业力有关联的，乃至它的坏散也是有关联的，从这个意义上体会器世间是有情的器世间。有情生活在这里，受这个器世间的支撑，他的存在、延续离不开相应器世间的支撑，有情依器世间而住。

五、依本则故事，地狱确实是会轮空的，天界或三恶道有情也会轮空，他们都是先来生人间，在人间修得禅定，于命终之后才往生光音天，人间就像个中继站，也像个枢纽。

我说“轮空”这个词要表达的其实是清空。这是《长阿含·世记经》中所谈的事情。刚才在故事的正文讲火灾相应的时候也提到，地狱众生命终之后来到人间，修习禅定得成就，命终生色界二禅天。那其他的饿鬼道、畜生道也是类似的，命终之后生到人间，修习禅定，得定之后，命终依这样的定业而生到二禅天。甚至欲界天乃至初禅天，都是命终之后来生人间，在人间修禅定，得成二禅乃至更高，生相应的天道。“人间就像个中继站，也像个枢纽”，依着《阿含》这样的意趣，印顺法师在《成佛之道》里说人道是“升沉之枢纽”。

表现了早期佛教以人为本，重于人类“梵行胜”特色的观念。

早期佛教虽然说佛法也化度天人，但是最主要的还是以人为主，因为人道有情有“梵行胜”的特色。什么叫梵行胜呢？人能为了道德的增进，而发起精进的修行。

六、依《杂阿含第二六四经》《中阿含第六一牛粪喻经》《中阿含第一三八福经》《增壹阿含第一〇品第七经》，佛陀自忆宿命，说其过去也曾做过大梵天王，不过还是不能免于无常堕落。

这是依经来说明梵天并不是常的，也是无常的，有生怎么会没有死呢？梵天自以为自己是怎样的了不起，或者其他梵众以为他是怎样的创造者，永恒不变，这都是颠倒的。

七、依《中阿含第一五四婆罗婆堂经》《长阿含第五小缘经》与《增壹阿含第四〇品第一、三经》的记载，最初人类也是来自于光音天的。

在这几部经典中说到，最开始是有光音天来到人间，然后种种因缘有了人类的情况。这用关于人类起源的现代种种的说法，跟哪个有点像呢？多少有一点像人类的外星起源吧。当然了，佛法最主要的是让我们基于当下的如实观察，去了知生命的现象真实与本质真实，破除过去的颠倒无明，而能够得到究竟的解脱利益。像这里所讲的，主要是破除一类邪执，是以这个为主要目的的。今天对这一则故事主要内容的学习就是这些。

【佛法问答】

接下来大家如果有问题可以提出来，我们做一些交流。

【大梵天王是否创造者？】

学员：顶礼师父！大梵天王是否也有宿命通，包括地狱、人间有宿命通的人，怎么不能忆起前世生于光音天呢？

法师：大梵天王就算是忆起前世生于光音天，也跟他后面升起的“我是梵天、大梵天、全能者、不败者、一切万物之支配者；世界之自在主、一切之创造主、化生主、一切之主宰者，是已生、未生者之父”这个颠倒执着，没有什么关系啊！他是觉得后来生到梵天的那些人是因为他的意念而现起的，有这样的慢心。宿命通不见得能够忆起所有的宿命，像这次故事中谈到的那个人，能忆起的宿命就是前一生的而已。

学员：师父吉祥！弟子有个疑问，祈请师父开示。文说梵天界再次形成后，第一个在光音天中福尽命终的有情来此，并自以为是创造者，后来有情也以为第一位是创造者，如果第一位福尽命终，那创造者的言说不就自然破除了吗？

法师：大梵天王的寿命、容貌都要比其他的梵天更加圆满，如果拼谁活得长的话，后来生到那里的拼不过他的。如果从长远来看，他终究会命终，但是他的寿命还是很长很长，所以一时人们也不会有认识上的改变，即便等到他命终了，那破除的是什么呢？破除的是他不是恒常的生命，但他是不是创造者，那就看人们的颠倒执着有多强了！

【人间风气转为善良的原因】

学员：师父！故事正文提到了人间风气转为善良，是什么因缘而有这样的转变呢？

法师：说法不一，后来的论典有一些说明，但是这没有太大的意义，因为很多都不是那么百分之百可靠的，还有的说就是业所逼，还有的也说那个时候那个世界的种种不安稳相现前，人们对这个世间就不那么贪恋了，愿意修习增上，能够对于下界容易升起厌离心，当然不是对于三界升起厌离心。进修禅定，如果还保持着对于下界（比如说欲界）的贪恋，色界禅很难发起；如果对下界没有什么恋着了，心欣向于色界，禅定是容易发起的。种种因缘。

再一个，人间风气的问题，按照经里所说，也不是一定一直都糟糕，也不是一直都好，总是在糟和好之间有波动的，在有的阶段表现得比较好，就跟有的阶段表现得比较糟一样，都没有什么好奇怪的。

学员：师父！人间净土说，来源于此（关于人间风气转为善良）吗？

法师：不是的，所谓人间净土，是跟弥勒信仰有关系。跟这里所说的，在劫末的时候，因为种种因缘人间风气转为良善，种种因缘人们乐修禅定，种种因缘得成禅定生于禅天，不是一回事，那是另外一个话题，如果有因缘我们再谈。

这是对今天这些问题的一些简单回应。如果没有更多问题，今天的共修就到这里。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！

067. 企图找寻世界边缘的赤马仙

{ 远游行，终究不得世界边
善知解，佛示四谛尽苦际 }

【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】

今天我们要来一起学习《阿含经故事选》的第67则——〈企图找寻世界边缘的赤马仙〉，这一则故事里说到了一个天子，讲到过去生做外道仙人的时候，以神通力寻找世界边缘，从这儿引发了佛陀相关的回应与教诫。我们来看这一则故事的内容：

有一次，佛陀到憍萨罗国的首都舍卫城游化，住在城南郊外的祇树给孤独园。在一个天还未亮的清晨，给孤独园来了一位名叫“赤马”的天子，想要拜访佛陀。赤马天子展现着绝妙的容色，身体还泛出柔和的亮光，照亮了整个给孤独园。

这是在交代事情发生的地点，以及这一则故事中的另外一个主要参与者。

天子先向佛陀礼拜问讯，然后向佛陀提了一个问题：“世尊！到底我们能不能跨过这个世界的边界，到另一个不生、不老、不死的地方去？”

这位叫作赤马的天子带着问题来拜访佛陀，他这个问题表面上是在问“能不能够找到这个世界的边缘，然后超越这个边缘，到另外一个不生、不老、不死的地方”，实际上是在问“解脱”。但是他思考寻求解脱的方式可能有一些奇怪，他希望基于空间位移——从一个地方到另一个地方的方式，来达成解脱：觉得这个世界总有不圆满，种种苦迫，走到世界的边缘，再超越它，也许就有一个不生、不老、不死的地方，那就意味着从这个苦中解脱了。这是他内心设想的逻辑，所以来问佛陀“这是否可能”：想用旅行的方

式走到这个世界边缘，然后迈过这个世界边缘，到另外一个不生、不老、不死的地方，这可能吗？佛陀的回答是：

“不能跨越这个世界的边界，到达一个不生、不老、不死的境地。”佛陀明确地回答。

指望靠着这种空间中的位置变化，找到这个世界的边缘，然后跨越它，到达一个不生、不老、不死的涅槃解脱的境地，这是不可能的。佛陀首先是这样简要回答了他的问题。

听到了佛陀这样的回答，赤马天子十分折服地赞叹说：“太神奇了，世尊！世尊这样的回答，为什么我会觉得神奇呢？因为我回忆起过去生时，曾经是一位名叫赤马的外道仙人（修行人）。那时的赤马仙，练就一身了得的神足神通，能够快速地腾空飞行。有多快呢？就像一位熟练的弓箭手，在他射出的箭通过树影宽距离的短暂时间中，赤马仙就能从东海跨过西海。那时的赤马仙心想：以我这样了得的神通能力，应当可以飞到这个世界的边缘。不仅心想，赤马仙还真的付诸了行动，除了吃东西、少少的睡眠时间、大小便之外，每天不停地展现神通，快速地往这个世界的边缘腾空奔去。就这样不停地飞了百余年，还是到不了这个世界的边缘，就死在路途中了。真是稀有啊！世尊作了这样的回答。”

这位天子很赞叹佛所说的话，也为此真心折服。为什么他觉得佛的回答，这样神奇呢？因为这跟他过去生的实践经验是符合的。这位天人有宿命，忆起过去世曾经做过外道仙人。外道仙人的意思是，受生于人趣，也修禅定。这位外道仙人有神足通，从前说过神足通有强弱不同的表现，他的表现是飞行的方式，而且飞行的速度很快。

这位赤马天子向佛讲述他过去生做外道仙人的时候，有了这样的想法：要以自己的神足通，去到达世界的边缘。这位外道仙人不仅是这样想的，也是这样做的，每一天能够拿出来的时间，都在用神足通向着他以为的世界边缘飞行，直到飞了百余年，飞到他寿命结束，也没有到达世界的边缘，没有达成他所幻想的“飞到这个有坏的世界边缘，跨越它，到达一个不生、不老、不死的地方去”。他的实践跟佛的回答是一致的，所以他感到很惊奇，也为此赞叹：“真是稀有啊！世尊作了这样的回答。”

当时这个因缘下，佛陀应该是看到可以进一步带给他一些利益，所以佛

陀将这样的话题向下、向深，推进了一些：

佛陀接着告诉赤马天子说：“现在，我就以我们七尺的身躯，来告诉你什么是世界，世界是怎么形成的，怎么止息的，以及止息的方法。

佛法所关注的是有情的离苦，是有情生命根本问题的解决，那就要清楚“有情是怎么一回事，苦的因缘是如何，能不能够究竟灭除，如何去灭除”，这些真的都清楚了，意味着苦的原理、离苦的原理和方法就都清楚了。当然，赤马天子所真正关切的“达到不生、不老、不死境地”的问题，也就解决了。所以佛陀下边的话，是跟他真正关切的内容，密切相关的。不是这个人要找宇宙的边缘，佛陀一定要拉他来说解脱离苦，而是这个人明确知道他为什么要找世界的边缘，因为当下生活的这个世界不圆满、无常、充满苦，他希望从中究竟出离，但是他不懂得苦的真正因缘，也不懂得如何由苦的因缘去息灭、去离苦，所以他自己异想天开的方案，是要找到这个可坏的、无常的、充满苦的世界边缘，然后踏出那一步，超越它，到达不生、不老、不死的境地。他内心真正的渴求、真正的诉求是什么呢？是不生的寂灭，是不生不灭的解脱。所以佛陀下面给他讲的就是“什么是世界，世界是怎么形成的，怎么止息的，以及止息的方法。”

这个所谓“什么是世界，世界是怎么形成的，怎么止息的，以及止息的方法”，大家有看清楚是什么吗？“什么是世界”谈的是苦谛，“世界是怎么形成的”谈的是集谛，“怎么止息的”是灭谛，“以及止息的方法”是道谛。我们来向下看，佛陀说：

赤马天子！什么是世间呢？世间就是染着的五类聚集（五受阴）。

佛陀讲这些内容的时候是很清晰的。什么是世间？你以为你要超越的世间、从中解脱的世间是什么？是外在的山河大地、日月星辰吗？不是，是不离这个身心的五取蕴，这是你要解脱的世间。世间就是五取蕴而已，也就是这里所说的五受阴。五取蕴和五受阴只是不同的翻译方式，这里的“受”字和“取”字都是表示烦恼染污的意思，“阴”和“蕴”是早期和后来不同的翻译，玄奘大师之前的翻译多用“五受阴”，玄奘大师用“五取蕴”；与烦恼染污相应的五蕴叫五取蕴，与烦恼染污相应的五阴叫五受阴，这就是所谓的世间。所谓的五类是什么呢？下文说：

哪五类呢？是带有爱染的物质类、情感类、思考想象类、意志类，以及

辨识了别类。

这是作者把色、受、想、行、识五蕴，用白话做了一点解释。关于五蕴的说明，过去已经做过很多次了，这里不再重复。佛陀首先说明了所谓的世间就是五取蕴、五受阴，也就是所谓有情的当体。想要解脱的是这个啊，又不是要解脱外边的石头。是不离于这样的五取蕴，经验苦、感受苦，始终有苦的陪伴；所谓的解脱，是要从这样的苦中解脱而已，并不关系到“星星为什么在眨眼”。下文：

什么是世间形成的根本因素呢？是爱染；包括表现于现在与未来，对自我、以及自以为我所拥有的各种形式的爱。

上面“什么是世间”谈的是苦谛，这里就在谈苦因，也就是集谛。是什么导致了五取蕴的现起呢？是由什么样的因，最终形成五取蕴呢？是爱染，也就是我们常说的无明染爱。这里说了一下都包括什么，包括了对于我和我所的各种形式的爱。因为有这样颠倒染爱、无明染爱，所以感得后有的五蕴，经中是以“色”来主要讲的。这是说明了集谛。

赤马仙希望能够找到世界的边缘，迈出去，跨越、超脱。为什么呢？因为他想止息这个世间的躁扰——生灭无常、苦迫，也就是说，他想止息这个世间，想究竟离苦，希望不再经验世间的生命。那是什么呢？那其实就是涅槃，所以佛陀讲“什么是世间的止息呢”。真正能够达成他所希望的这种超越和解脱，不在外边山河的寂然，而是一切烦恼的止息、一切苦的止息，他所要求的、所希望的实际是这个。所以佛陀说：

什么是世间的止息呢？对各种形式爱染的断除、舍离、灭尽、无欲、息没，就是世间的止息。

佛陀在讲所谓的解脱是怎么回事，所谓的从这个无常的世间，究竟地超越，不生、不老、不死是怎么一回事，那也就是要断除，导致世间的、导致五取蕴的因。那是什么呢？就是对于各种形式的爱染，要断除、舍离、灭尽、无欲、息没。因灭则果不现，这是正确的解决之道，这个道理从前讲到四谛的时候有说过，佛强调说“这就是世间的止息”。这种世界形成的根本原因的寂灭，会导致五取蕴的寂灭，也就是世间的止息。那如何来断除这些爱染呢？下文说：

世间止息的方法呢？是八正道：正见、正思惟、正语、正业、正命、正

精进、正念、正定。

这是在说道谛，是通过八正道的修习，引生无漏智慧，究竟破除了颠倒爱染，于是能够亲证般涅槃。

这就是苦、集、灭、道四谛的道理，佛用世间、世间集、世间灭、世间灭道迹等等这样的方式来说明。从前也说过，佛法说世间，主要是针对有情来说的，原因在这一则故事里，大家可以更深刻地来体会它。接下来佛说：

赤马！应当了知世间苦迫的真相，断除世间所有的忧苦；应当了知形成世间的真正根源并断除它；应当了知世间的寂灭并体证它；应当了知世间寂灭之道，修学这世间寂灭之道。

上面讲了世间、世间因、世间灭、世间灭道，对于上面所说的内容，应该怎样来把握呢？对于世间的苦迫，应该如实地了知它，并向于究竟地除灭（知苦）。应当了知世间集成的因缘，并去断除它（断集）。应当了知世间的寂灭，也就是解脱，并去体证它（证灭）。应当了知如何走向究竟的寂灭，并去实践它（修道）。佛说：

赤马！如果能够这样，才是真正的跨越了世间的边缘，渡过了世间的爱染。”

如果你真的想要超越世界边缘，到达不生、不老、不死的涅槃境地，那么你要像刚才所说的那样，去了知世间苦，断除世间集，向于世间灭，修习灭苦道。应该这样，你就能够真正地跨越这个可坏世界的边缘，能够超越世界的爱染。这是这一则故事中，学到的佛陀的教诫。

这一则故事，如果大家只主要看佛所说的内容，佛讲的是我们很多法友熟悉的四谛、八正道。如果心粗糙的话，不去深刻地体会，就觉得佛又把考试要点给带着复习了一遍，没有什么新意。这颗心在寻求什么新意呢？为什么总要新花样来满足它呢？这后面是什么呢？你是否知道呢？一个解脱的圣者没有那么多花样的需求，他可以安住在这样的如实知中，充满满足、喜悦与安宁。

对于这一则故事，我们应该结合赤马天子的问题来体会。大家现在可能觉得过去那个赤马仙，用飞着去找世界边缘的方式，希望找到一个不生、不老、不死的地方，多少有一点幼稚。其实世间人们所做的努力，很多都是与此类似的。我有时候问大家：很多人很辛苦，付出各种努力，拼搏、挣扎

乃至折腾，为什么呢？贫苦的人不安生，要费尽各种努力去拼搏、挣扎、折腾；富有的人也不安生，仍然是各种拼搏、努力、挣扎、折腾。大家都在为什么呢？是为了明天过得比今天惨，一天惨似一天吗？当然不是。人们总是设定一个希望，明天希望会比今天好，我为了这个更好、更好的可能，去努力。但是所谓的更好，到底意味着什么呢？浅见的人就会说“更多的钱”，那也许有更多的诉求、更多的承认、更多的赞扬、更多的可支配资源、更好的人际关系，包括亲密关系等等这些。又如何呢？看得其实还没有这个赤马仙远。这个赤马仙至少看到了这个有坏世界是不安稳的，他希望能够从模式上超出这个世界，希望能够达成和这种动荡、生灭无常不一样的境地，能够寂灭、能够止息，不生、不老、不死。这是他比我们当下很多人要高明的地方，只是他寻求的方式错误，指望靠着一场说走就走的旅行，来达成这样究竟的超越、究竟的解脱，不是办法，原因在于没有认清世间苦迫的真实、没有认清世间苦迫的原因，也并不知道真正的寂灭意味着什么，以及如何基于现在的起点去达成它。佛陀敏锐地把握了他的本质需求，所以在这里给了他这样一番回应。请大家不要把这个当成考试重点的再一次强调。正文我们就说这些，接下来看一看“按语”：

按语：

一、本则故事取材自《杂阿含第一三〇七经》《增支部第四集第四五经》《相应部第二相应第二六经》，另参考《增壹阿含第四三品第一经》《别译杂阿含第三〇六经》。

按语一是说明本则故事的取材。

二、赤马天子所说的不生、不老、不死之处，其实就是指涅槃的境界。赤马天子一开始之所以会向佛陀提那样的问题，表示了他以为另有一个实在的涅槃之处，有别于这个生老病死的世间。这是个错误的观念，哪有在这个生老病死的世间之外，还存在着一个涅槃的世界呢！所以佛陀会明确地予以否定。

实际上类似的观念是人们容易产生的，人们看到现实人生、现实社会的不圆满，甚至看到了模式上的问题，意识到不能够就在这个世间得以根本解决，所以希望一个与此不同的究竟的解决方案。但是很多人因为并没有真知灼见，关于这种苦迫、苦迫的原因、苦迫的寂灭和灭苦之道，没有真知灼见，

只能基于自己现有的经验去想象，所以在很多文化中，都是基于人的生活，来想象更好的解脱，所谓的天堂、天国，乃至有一些人把极乐世界也当成这样类似的情况，这都是基于现实的经验而做的想象。涅槃不是那样，涅槃不是一个所谓实在的地方，靠着某种旅行方式就能够到达，不是有一个地方是快乐老家。这种想法根本就是错误的，所以对于这种思路，佛陀明确地给予否定。

那所谓的涅槃，所谓的解脱、寂灭、止息，只有基于对苦及苦因的如实知，然后针对现存的根本问题，去修习相应的正确因缘——八正道，来培养深彻的如实智慧，从而令过去的这些根本错误不再发生，那就是假名的“无明灭”，无明灭则行灭，乃至生灭、老死灭，才有这样涅槃的解脱，除此之外，无有他法。

下文是作者自己的一段联想与发挥，涉及到了《中论·观涅槃品》中的内容，作者的这一段发挥是有可商榷处的，我们先来看一下文：

这就让我们联想到龙树菩萨在《中论·观涅槃品》中说的：“涅槃之实际，及与世间际，如是二际者，无毫厘差别。”涅槃与世间的舞台（范围；际）是一样的，都是我们这个五蕴身心。

这个“际”，作者是按有边界确定的范围来理解的。他对这个偈颂的体会是，涅槃与世间的范围都是一样的，都是就这个五蕴身心说的。他这句话应该说有一定的道理，不是这句话就诠释了这个偈颂，因为涅槃谈不上范围。如果在他这句话的语境中来说，应该说涅槃是从这样五蕴身心上得以实现的，而不是涅槃的舞台、涅槃的范围、涅槃的边际也是这个五蕴身心，因为五蕴身心是有为法，涅槃是寂灭无为，所以这样说是不恰当、不妥的。

另外前面的偈颂：“涅槃之实际，及与世间际，如是二际者，无毫厘差别”，意思是说，涅槃的实在性和世间的实在性，这两种实在性没有任何差别，都是不可得的。从涅槃的性空与世间的性空是没有什么差别的，来说“如是二际者，无毫厘差别”。这里的“际”，首先他是从边界引申开的，一般人认识事物、认识现象乃至认识本质的时候，内心总有一物、总有一个东西、总有那么一个体，而且这个体就是它自己，这就必然存在着边界，所以这个边界所说的，是这种自成自体的内在感觉、这种认识。这是什么呢？这是自性见。而这样自成的自体，在一切有为的现象上不可得，在五蕴上、在这个

世间上不可得。在涅槃上难道可得吗？也不可得。从涅槃没有实在自体，世间没有实在自体，这两种没有实在自体、没有实在自性，都是一样的，没有任何差别，来说“涅槃之实际，及与世际，如是二际者，无毫厘差别”。并不是“涅槃的舞台和世间的一样，都是五蕴身心”，这样的解读是有偏差的。下文引了另一个偈颂：

我们也应当从这个角度，来解读该句偈颂的前一颂：“涅槃与世间，无有少分别；世间与涅槃，亦无少分别。”就是“烦恼即菩提”这样的说法，也应当从这个角度来理解。

作者在这里，应该是跟他对于上一个偈颂的体会、把握，有同样的问题：他没有意识到，这是在说涅槃与世间都没有实在性，都没有真实自体，以为在说现象的范围。现象上，五蕴与不生不死的寂静，当然是有差别的。但是说涅槃没有实在自体，无自性可得；世间（也就是五蕴）也没有实在自体，也无自性可得。性空是一致的，但是这并不妨碍现象上的差别，因为一切处无实在自体（自性）可得。从这个角度来说“涅槃与世间，无有少分别；世间与涅槃，亦无少分别”，并不是混淆现象。很多人学习《中论》、学习中观，因为把握不住要说什么，所以依靠自己包含着自性见的认识去投射，容易曲解，容易冤枉，容易去跟风车战斗。

作者发挥说“就是‘烦恼即菩提’这样的说法，也应当从这个角度来理解”，大乘经中是有说“烦恼即菩提”，不过也不是说烦恼在现象上跟无漏智慧起的作用都一样、特征都一样。不是的，烦恼跟无漏智慧从特征上、起的作用上当然都不一样，这是缘起的差别性。但是烦恼没有实在性，菩提、无漏智慧也没有实在性，这个是一样的。如果推究实在性，去找烦恼的真实自体，去找菩提的真实自体，都找不到，它们本身都不可得，这个“不可得”是一样的。你如果一定要找那个真实，那烦恼的真实和菩提的真实是一样的，“烦恼即菩提”，它们的实在性都不可得，应该这样去认识。并不是要混淆烦恼和菩提，并不是在现象上要把它们炖成一锅、炖成一味，一定要抹杀现象差别、缘起差别，这就错解了。很多人在这个上有错误，如果有了错误之后会产生一些问题：高尚的还好，如果等而下之的末流就不好办了，就会有很多对于佛法来说不忍言的事情。

三、“此有故彼有，此无故彼无”的缘起世间，是找不到起头与结尾的，

当然也就无所谓边界可得，即使神通了得的赤马仙，也只是白费了百年的岁月，得到了累死在途中的结局，哪里到得了世间的边缘呢！不仅实体的宇宙世间找不到边缘，就是生死流转，也找不到起头。所以经中都以“无始”来形容，而说：“众生无始生死，无明所盖，爱系其颈，长夜生死轮转，不知苦之本际。”（《杂阿含第九三七经》等）

如果正确地通达缘起，通达缘起的无有实性可得，看到的是因缘的此有彼有，看到的是因缘间此有彼有的依存，不可以截然地断开这样彼此的支撑关系、因缘关系，来单独地谈某一法，深刻地认识这个关系的存在、条件的存在，那么对于找一个完全没有因缘的起头——最初的开始、第一因，就会认识到那是荒谬的。第一因本身是没有因的，这个问题从前说过，在这里不多说。这里引了《中论·观本际品》中的偈颂：

《中论·观本际品》中也说：“大圣之所说，本际不可得。生死无有始，亦复无有终。”

像佛陀是说过这样的话，你想找到一个最初的开始，那是不可得的；但是觉得生死中有一个有情在流转，最后有一个有情的消灭，这个也是荒谬的，这里不多说。实际上《大智度论》在依着《般若经》解释十八空的时候，其中有一个叫“无始空”，你们对于这一类问题，愿意深入思择的，可以去参究一下那里相应的内容。

四、宇宙世间有多大呢？这是一个不能成立的问题，没有答案的戏论！佛法关注的重心，是人生的苦迫，以及苦迫的彻底解决，佛陀一向是扣紧这个重心来教化的。就苦迫的人生来说，世间的范围，就是我们的五蕴身心。对我们有意义的世间并没有太大，以感官与意识所建构出来的经验世界，就是我们实际的世间，《杂阿含第二三一经》间接地表示了这样的意涵。

这是作者的一个解读，大家可以作为参考。实际上大家有没有一个反思呢？就像在正文，我们谈到的那样：大家在为什么忙？为钱忙？如果谁挣了钱枪毙谁，要不要忙？钱本身不是目的吧！

为什么忙？大家都是为了少一点恼苦、多一点安乐在忙，为了趋利避害、为了离苦得乐在忙。但是想要趋利避害、想要离苦得乐，不知道利害、苦乐的规律，就去忙，安全吗？稳妥吗？真的有意义吗？在这个上没有智慧，又想去解决恼苦，又想得到安乐，只好拿来人家递过来的借口搪塞自己，然后

闷着头跟着瞎跑。跑了大半辈子，回头一看很茫然，抬头一看也很茫然，为什么？因为出发的时候就不知道自己到底要什么，为什么要这个，为什么要做这样的努力想要去达成这个。所以佛在这里一听到他的诉求，就知道他到底要什么，所以讲了离苦得乐之道。我们每一天都在忙，在忙什么呢？每个人都应该问问自己。

五、本则故事也隐含了一个深意：不具正见的神通，再了得也没有益处，就像赤马仙的枉费力气做白工，终究与佛法的修学无关。

神通解决不了生命的根本问题，如果没有无漏智慧而有神通，那只是生死中的一部分，未离苦性。佛法的修学要点不在这，以后我们学到《须申盗法》的时候就会看到，有的阿罗汉连根本定都没有，更不要说依根本定发的五种神通，但是他漏尽解脱，大事已毕，是何等畅快呢！正是这里赤马仙想要追逐寻求的不生、不老、不死的境地。今天我们对于相应的内容学习就是这些。

我给大家发了《杂阿含》〈赤马天子经〉里，最后佛所重说的偈言：“未曾远游行，而得世界边，无得世界边，终不尽苦边。以是故牟尼，能知世界边，善解世界边，诸梵行已立。于彼世界边，平等觉知者，是名贤圣行，度世间彼岸。”这是在故事后面与大家分享的，希望大家能够常常去体会。

【佛法问答】

接下来有几分钟，大家如果有什么相关的问题，可以提出来做一点交流。

【天人可以成阿罗汉吗？】

学员：顶礼师父！

一、经典里有很多如这位赤马天子的天人，向佛陀请法和随佛修行的记载，也有很多佛弟子成为天人的，他们作为天人是否可以见法悟道，或者说能够成为阿罗汉？如初果圣人至多七返人、天，而人趣是“升沉之枢纽”，是否主要是说人道才有成佛的可能性，天人不能成佛，但可以证圣果？

二、宇宙世间有多大是戏论，是否也是说时间和空间也是戏论？怎么认识时间和空间呢？

法师：第一个问题说到经中也有天人向佛请法以及修行，那么天人能不能见法悟道呢？能不能得阿罗汉呢？这两个答案都是说可以的。

那这是不是跟人道是升沉的枢纽，不一致呢？是不是主要就人道才能成

佛来说的呢？那倒不是。首先说明，确实只有人趣有情才有成佛这回事，但人是升沉枢纽是从什么意义上说的呢？色界、无色界天人基本很难种最初修行之因，而开始走向解脱的。当然个别的圣弟子如果在人间证了圣果，但没有得阿罗汉，没有达成无学，依于禅定力生到特别的色界天，可能在色界天走向解脱，这是有的，但是他初种因是很难的。

个别的欲界天人有可能修习，但是太难了、太难了，最初从欲界天人的身份，来真正修行，得到圣道乃至解脱的，实在是太少了，为什么呢？就是因为追逐五欲乐啊，心在那个上，没有办法真的与道相应。人间时时有一些苦来触恼，对于修道来说，是一剂清醒剂。作为人趣有情，有这样的身心基础必要条件，也有相对来说更合适的外部环境，所以造善、造恶都有很强盛的力量，是升沉的枢纽。这个升沉之枢纽，主要是说在轮回里，当然跟解脱也是有关系的，常说人是修道殊胜法器。这个说这些。

【怎样认识时间和空间】

第二个问题问：宇宙世界有多大是戏论的话，是不是说时间和空间也是戏论啊？那怎么样认识时间和空间？要知道像这一类问题在今天已经纳入了自然科学的范围，意味着什么呢？意味着有理论、有实践检验，不是单纯地坐而论道（公说公有理，婆说婆有理），是可以用实验、用观测来检验的。佛世的时候，大家在说这些，纯粹逞没有什么根据的聪明，这个人这样说，那个那样说，那不就是戏论吗？在那个时代，那可真的是戏论，因为绝大多数人不具有拿出证据的能力，那个时代的学术、文化，也没有严肃地、严谨地探讨这一类问题的基础和资格。在今天不一样，在今天你以为这还是一个纯粹的哲学问题吗？不是了，这已经被纳入了科学的范畴了，被纳入了物理学深刻的思考和检验了，所以在今天来探究时空的特性，这个是基于理论与实践的，谈不上是戏论。

但是不要以为在这里有生命真正的安顿处，如果这样，那就跟这个赤马仙是一样的。外在那些时间、空间如何如何，本质上不比“花儿为什么这样红”跟离苦关系更密切，它们是一样的遥远，因为没有涉及到苦因。如果这个人想要去探究解脱、安乐、寂灭、离苦，那么他要知道什么是切要的，什么是应该做的正确因缘，而不是跑去玩其他。这是对这个问题的回应。

时间关系就不再多说，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！

068. 愚蠢的善宿

{ 失正见，弃正就邪堕苦厄 }
{ 好乐佛，初心坚固善护念 }

【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》的第68则——〈愚蠢的善宿〉，这一则故事说到了一位丧失正见的佛弟子的情况以及佛陀相应的评论，这里有一些情况对于我们是有启发的。我们来看故事的正文：

有一次，佛陀在末罗国游化，住在阿奴匹亚城郊。

这天，佛陀早晨准备入城乞食，看看天候尚早，就绕到一处外道游行者的修行园，去会见他们的领导者，一位名叫跋迦婆的修行人。

这是这件事情的缘起，交代了地点和事缘。佛陀也是常常亲自去乞食的，在这里我们看到佛陀并不避讳与其他修行传统的人打交道，而且这一次这里的情况是佛陀借着这个因缘主动到一个外道的聚集处，和他们的领导者见面。佛陀去那里当然不是抱着一定要说“别人是错的，自己是对的”这样的意趣。我们看看下面发生了什么？

两人见面寒暄后，跋迦婆向佛陀求证说：

“前几天，有一位名叫善宿的离车族人来见我，告诉我说，他已经不再跟您修学，也不跟您同住，弃您而去了，是吗？”

这位外道的领袖跋迦婆问佛一件事：前几天他见到一位从前是世尊出家弟子的人善宿，这个人来见跋迦婆，告诉他已经离开了佛陀，也就是放弃了佛陀所教导的道路，是否有这回事呢？

于是，佛陀完整地陈述了当时的情况。原来，是善宿觉得自己受到冷落，

跑来对佛陀说：

“世尊不教我神通，所以我要舍离世尊，不要再随世尊修学了。”

这位跋迦婆问到了相应的情况，佛就将前后的因缘做了一番说明。这位善宿比丘觉得自己没有得到自己想要的东西，所以来见佛陀，有一些抱怨，他觉得世尊没有教导他如何修行获取神通，所以他要离开，不再追随世尊修学。佛陀这样反问他：

“当初是我邀请你来随我修学神通的吗？还是你要来随我修学时，就以修学神通为条件的呢？”佛陀问。

“没有，世尊！”

善宿比丘当初加入僧团，并没有跟佛陀说：“我要加入僧团成为你弟子的话，你必须教我修学神通，否则我不干。”佛也没有主动来邀请他说：“你来，我教你怎样修学，获得神通。”这些都没有。

今天也有这种情况啊，有时候跟一些出家师父一起学习一些佛法内容，我也会说：我们不要忘了最开始是我们主动自愿要出家的，不要忘了是我们主动求恳要受戒的，怎么可以出了家、受了戒之后，不按照这个做呢？那是怎么回事呢？还觉得别人好像要求我甚至逼迫我怎样怎样。不是啊，是你自己克服重重困难要出家啊，是你自己殷重祈请要受具足戒啊，怎么到头来，好像谁在要求你或者逼迫你如何呢？这个变化是怎么发生的呢？对我们在家学佛人，也可以问一问自己：难道最开始有谁来求着我学佛吗？难道有谁在逼着我学佛吗？为什么我这个佛，像是给谁学的呢？为什么总是那么不情愿、那么不主动呢？问问自己这些问题。

“你真是个愚蠢的人啊，善宿！这样，你怎能说要舍去谁呢？”

佛的意思是说，我们一开始并没有这样的契约，那你拿出一副“我的条件没有被满足，所以我要离开”的样子，从何谈起呢？

你说说看，是不是来跟我修行，依照我的教导修学的人，不论是否会神通都能得到苦的完全止息这样的目的呢？”

佛让善宿回答一个问题：你在僧团中也有一段时间，就你所看到的情况、所了解的情况，跟我修行的人，得到苦的完全止息的人，按照我的修学教导达到这个目的的人，他们都会神通吗？不是，有一些会神通，有一些不会，但是他们都可以依着正确的修行，达成苦的完全止息啊。善宿的回答是：

“是的，世尊！但世尊也没有告诉我世界的起源是什么。”善宿又转而提出另一个不满。

看到善宿东一个问题、西一个问题，不说他有没有离欲解脱，这肯定是没有，而且这个人的定力也很差，欲贪一定调伏得不好。他对这个也很不满意，佛陀怎样回应他呢？

“当初，是我邀请你来随我修学世界起源的吗？还是你要来随我修学时，就以修学世界起源为条件的呢？

佛陀说话太客气了，佛陀也不会用一些话来轻弄人。如果平常说话比较犀利的人，这话可能就换个方式说了，比如在今天这个背景下：怎么？最开始是我请你来读宇宙学博士的啊？研究宇宙起源啊？还是你到我这儿就说，我要在你这儿修学，发现世界起源，拿个诺贝尔奖啊？

你真是个愚蠢的人啊，善宿！说不说世界的起源，与苦的完全止息有什么关系？

这就是我从前常跟大家说的：一个阿罗汉可以不知道星星为什么在眨眼，也可以不知道花儿为什么这样红，对于他的完全离苦没有任何障碍；当然，阿罗汉也可以知道，对他的离苦也没有障碍。这里说的世界起源也是如此，一个人不懂得世界的起源，但是他可以究竟地离苦。有些人觉得这样好像不够圆满，那只是自己的欲贪在活动而已，离欲的人对于这个，他安然。下面佛说：

只要能够依照我的教导来修学，就可以达到苦的完全止息。

知不知道世界的起源，说不说这个问题，与苦的止息没有关系。那与什么有关系呢？与是否按照佛的教导来修学有关系，真的这样做，就可以达成苦的完全止息。而且善宿这个人，从前他也不见得总是表现的这样烦恼炽盛，佛陀希望能够唤起他善法的记忆、善法的状态，所以对他说明：

善宿！还记得过去你在跋耆国时，是怎样地赞叹佛、法、僧伽的吗？”

你还记得自己的初心吗？你还记得自己那个时候对于佛、法、僧伽的认识、触动和决定吗？

虽然经佛陀这样再三地开导，但是，善宿仍然决定离开，像是一个已决定迈向地狱的人一样。

佛陀对于他，有硬的折伏，也有柔的开导，但是善宿这个时候进入了这

样的状态，自己被这些不正思维充盈：“我要神通，我要知道世界的起源，这里不会给我这些，他不给我这些，我要离开。”他这种决定，这里说“像是一个已决定迈向地狱的人一样”，这是说什么意思呢？人们有时候被不善法所笼罩，是傻大胆，那个决定也很强有力，但是并不急想迈向未来的衰损造成问题——不是每一个决然都必然指向吉祥的。

接着，佛陀告诉了游行沙门跋迦婆有关善宿的一些愚蠢往事，其中之一，是善宿有一次随佛陀在末罗国游化，遇到一位持狗戒，学狗生活的裸体外道，名叫库罗卡提耶。当看到这位外道学狗在地上爬行，学狗以嘴巴直接啃食散在地上的食物时，善宿竟然打从内心里欢呼赞叹，愚蠢地认为这一定是一位阿罗汉了。

接下来佛陀也给这位跋迦婆讲了善宿之前的一些事情，这里讲到他们遇到一位持狗戒的裸体外道的那一套拙劣，反而深深地打动了善宿，还衷心地赞叹，甚至认为这就是解脱者的行为。这确实是颠倒的、愚痴的，为什么呢？有一些人“非因计因”，以不正确的修行方式，希望达成解脱，那不可能。但是自己又计执这些多么的正确、多么的究竟、多么的神圣，这是愚痴邪见，认同这个、赞叹这个的，当然是同一流类。

当佛陀指责他说：“愚蠢的人啊！你还配自称是一位佛弟子吗？”他还不服气地反问佛陀，是不是在嫉妒那位裸体外道库罗卡提耶“阿罗汉”呢！

佛陀比较负责任地来警醒他：“如果你认为这些是道，这难道不是愚痴的吗？你认为这个是道，难道不意味着自己生命根本抉择的变化吗？还配自称为是佛的弟子吗？”佛弟子，意味着真诚地认同世尊所觉证的是真、所教导的是实道，而认为其他的是这样真实的、究竟的，实际上是破坏从前的见解的，这些破坏了，用今天我们佛教徒熟悉的话说，实际上是对于三皈依的破坏。

佛陀指出他的问题，这位善宿还很不服气，还怀疑佛陀是不是有嫉妒，嫉妒那位他认为是阿罗汉的裸体外道。佛当然没有嫉妒，实际上就世尊的离欲来说，就他自己的安乐来说，如果他少负一点责任的话，他完全可以不去做这番提醒，不去做这份教诫，但是对于出家的师徒关系来说，彼此是有这样一番责任的，某种意义上都是道友，对方有了这些问题，是要尽可能帮助的。只是这种帮助，归根到底还要本人有意愿，本人愿意转变才是。

接下来，佛陀又评论了有关世界与人类起源的古老传说。

下面是对一些传说和由来及为何不真实的说明。这里，佛多少有一些借此给这位跋迦婆外道一点教诲的意思。

有说人类是由自在的大梵天所造，其实，这是第一位出生在梵天有情的错觉。

这在之前的阿含经故事里有提到过。

有说人类是因为心中生起了嫉妒不清净，从天界堕落下来的，这是来自于修行者片段而有限的宿命神通错觉。

也有这样的说法，说是因为内心不清净，而从天界堕落。佛说，这是因为这个人，在人身的环境下修定、发通，虽然得宿命神通，但是有限，他对于过往一些情况的呈现是片段式的，他基于这样不完全的、不充分的信息，自己得到的推论结果是错的。

有说人类是无因无缘而来的，这是一类过去生曾经在无想天的修行者，今世在禅定修习中得到的错觉。

这里说到一类执取，说人类出现是没有因、没有缘的。这里有一些情况是属于什么呢？是有的过去生曾经在无想天，但今生在人中修行得禅定，在禅定中得到一些灵感，实际是错觉，看到是没有什么因缘而受生这一世的。这是什么意思呢？他在禅定中的一些特殊的感受，或者依禅定而发的神通，对于无想天的正报有了一些类似于回忆或者感知。

无想天，除了受身和舍报的刹那之外，内心中没有识显著活动，所以这里用“无想”来说明。如果没有什么显著活动，当然也不会造作善恶业。他这样推究那一生活动和这一生果报关联的时候，得到的结果是“那一生没有什么显著活动，而有这一生的果报，这说明这一生的现起是无因无缘的”，他的内在逻辑是这个。

佛陀不仅对这些都知之甚详，而且更超越他们，知道世界人类的起源，而又不执着；不执着而对苦、集、灭、味、患、离如实知之，由此证入了解脱涅槃。

这是说佛陀对这些问题、问题的原因都很了解，并且佛陀本人超越了他们的知见，确实了解到这个世界的人是怎样现起的因缘，但是又不执着于此。不执着于这些，又对于生命当下——色、受、想、行、识五蕴等的现象（苦），

“集”起（就是因缘）、寂“灭”、“味”“患”“离”等，如实知，由此而证入涅槃解脱。“苦、集、灭、（道、）味、患、离”，这就是所谓的“七处”；对于蕴、处、界，从这七处作为观察，就是所谓著名的“七处三观”，我们从前涉及过，这里不再细致地展开。

最后，跋迦婆十分赞叹佛陀能安住于清净解脱，要求佛陀也教导他。

这位跋迦婆对于佛陀呈现的状况，非常认同、赞叹，希望佛陀也能教导他。但是我们看佛陀是怎样表现的呢？

佛陀感慨地说：“跋迦婆！你要领悟这清净解脱法门，目前还很困难，因为你有着不同的见解、不同的志向、不同的行持。但是，如果你能继续护持你对我的好感，那么，将来还是有机会的。”

跋迦婆是一位外道的领袖。“外道”这个词，之前也有说，没有什么贬义，至少在最开始没有，所以我有时候有说“其他修行传统”。跋迦婆是某个团体的领袖，但是他内心很平和，并没有高举（平），也没有要争锋的意思（和），而是希望佛陀也能够教导他。佛陀的表现也是非常有智慧的，佛陀通过跟他打交道，对他有把握，知道这个人现在不具足因缘，来真正领悟佛的清净解脱之道，所以佛陀并没有马上就应他的请求教导他，而是说：“你如果能够保持对于佛陀的好感，未来会有机会的。”

在这里我们看到两个人，都有可值激赏处。这个跋迦婆真心向道，希望自己遇到的这位在解脱上、在修行上，一看就很了不起的人，能够教导自己，并不因为自己是一个修行团体的领袖，就自高举，不能够弯下自己的腰。佛陀也没有像今天很多宗教市场上的人一样，看到有人要投入到我的产品、我的解决方案这一边，就兴高采烈地接纳、兴高采烈地推销，佛是离欲的人，他并不觉得“每一个人都遵从我的道，对我有什么增长”，没有这种莫名其妙的我、我所壮大的需求和错觉，他完全是站在有情是否能够获得相应利益的角度，来观察问题，来做抉择判断。佛所把握的因缘和情况是，这位跋迦婆外道领袖现在不具足因缘，说了也没有用，所以佛陀就选择先不说，但是又不希望这个人因此而灰心丧气，所以告诉他“可以保留这样的因缘，以待后来”。

这一点，是我们作为佛教徒应该注意的：一方面，我们确实应该对其他人抱以深刻的慈悲心，这个不是说我在高处，而是真诚地希望对方离苦得乐

的心；但另一方面，我们也要注意因缘，尤其不要迷恋形式上属于自己这一边信仰队伍的扩大，要多问一问“我拿什么奉献给你，是否能为你带来任何利益”，如果判断情况可能无法实现这一点，那么我们不妨保持着自己内心的良好愿望、真诚和善意，而等待更好的机会；越是真诚，就越不要焦虑。好，这是对于正文，我们做的共同学习。接下来看看“按语”。

按语：

一、本则故事取材自《长阿含第一五阿曲夷经》《长部第二四波梨经》。

按语一是说明本则故事的取材。

二、“愚人”，“愚痴人”，“愚冥无识，犹如禽兽”，这是《阿含经》中所可以看得佛陀对人最严厉的指责了。

在经中、律中，我们看到的一些记载，能看到佛陀个别时候是用这样的词汇来呵责人。特别在出家弟子里，如果有一些犯了在见上非常严重错误的时候，佛会这样严厉地呵责，包括对于提婆达多，佛也用过类似的呵责。

三、佛陀时代，印度充满了各式各样求解脱的修行人，有着各种奇怪的“修行方法”，像故事中说到的“持狗戒”就是其中之一，这正是所谓的“戒禁取”——以为守这样的戒，就能达成解脱。

持狗戒的表现，经里有说，故事里也有提到，戒禁取的错误就在于非因计因。解脱也有解脱的因缘，这个人能够通过实践走向解脱的前提条件，是他对于这些因缘，和依这些因缘所做的努力都是正确的。非因计因意味着，对于因缘的把握是错的，按照这样的把握去做努力，也不可能达成解脱，这是愚痴的。就像一个人想要用滑翔翼飞起来，那他应该可能借着一段下坡路的助跑，获得一个足够的初速度，然后蹬离地面，但他反过来拿一把锹，原地向下挖坑，挖到什么时候能飞起来呢？

原经中还提到另一位裸体苦行外道“伽罗楼”，以守七种戒而扬名：终身裸体、终身不吃酒肉饭面（或作只吃酒肉不吃饭面）、终身断绝性生活、终身不跨越毘舍离的忧园塔、象塔、多子塔、七聚塔等围起来的区域，结果一被问到他无法回答的问题时，就大发嗔心，显然守这些禁戒也无益于嗔心的调伏，更遑论得解脱了。

这里说到相应的经文中，提到了另外一位裸行外道守七种戒，以为这样可以向于解脱，虽然好像很有修行的样子，但当人家问到问题，他回答不出

来的时候就发火。说明什么呢？说明他的实践并没有帮助他调伏身心，更不要说解脱了。这里要注意的是，他是随顺着自己的知见实践了，但是这个实践并没有达成预期的目的。我们有一些佛教徒听到这儿，可能会有点心虚：

“佛法这么好，我也还有时候发火，我也有这样的问题，仍然没有改正，我是不是给佛法抹黑了？”对于我们很多佛教徒来说，如果存在这类问题，不是充分实践之后仍然存在这些问题，而是没有充分地实践，导致这些问题仍然遗留着。所以如果我们有惭、有愧，那就发起精进力，去如说而行之。

四、世界与人类的起源如何，这是个很吸引人的议题。人们总喜欢探求源头，寻找“第一因”，实则，世间与众生都是缘起的存在，哪里理得出一个不需要其他因缘条件支持就能存在的源头呢？

人们喜欢探究最开始的那个源头，这是一件挺有意思的事，有没有问过为什么感觉有一个最开始的开头啊？这就像很多人从来没有问过，内心中感觉有我，这个可靠吗？这后面有人们内心共同的根深蒂固、从未远离过的根本错误，就是觉得一一法有实在自体，在有情边就是觉得有实在的我、实在的人、实在的他。因为这种自体感或者说这种自性见，总是觉得有这样自成的自体。在现实可以观察到的情况下，人们总能观察到因缘的关联，这种被观测到的事实将校正他的这种自成自体的错谬感，那他就依着这个因果链条推，他要把这种自成自体的感觉交给一个他认为最开始的起点，那个起点不需要因缘，是自成的，自己就是它自己的。不管这话说得多漂亮，不管是在神学中、哲学中，它的根本错误基于人内心的迷谬。

这里说得很对，实际上不管是无情的世间，还是有情的众生，都是缘起的，都是“此有彼有”条件的存在、关系的存在，怎么可能找出来一种存在，是离开了因缘条件支撑，自身就存在的呢？源头、第一因，就意味着它可以生其他，但不为任何所生；它可以成为其他的因，但是没有生起的因缘。那只存在于人基于错谬的想象中。

从缘起“此有故彼有，此无故彼无”的定义来看，是不可能有起头的，印顺法师就以“如环之无端”来形容（《印度之佛教》第三九页等）。

这里在一些法友看，可能缺乏一个论证。论证什么呢？论证“一切存在是缘起的”。这个在后来的论师里有人做过，我这里不去细说，这里相当于直接用结论。既然这一切存在都是缘起的，那就不可能有一个不需要因缘的

起点，印顺法师说为“如环之无端”，这是形容十二缘起，主要说人的缘起。

但为了方便起见，由人为划定，才说零点是一天的开始，婴儿的出生是生命的开始，实则这只是人为的规定，自然也会受人为所变更。

可能零点是一天的开始，大家觉得这个可以变。婴儿出生是生命开始，难道还可以变吗？实际上人的受生，是从这一生在母胎中现起算起的，所谓结生的时候算起的，其实这个更是关节点，但是人们依显著的脱离母体存活下来这个所谓出生。

五、故事中，佛陀说到的“苦、集、灭、（道、）味、患、离”，这是“四圣谛”的展开说明，佛法修学上一个很重要的方法，《杂阿含第四二经》称之为“七处善”，《相应部第二二相应第五七经》称为“七处善巧”，“善巧”即是好方法。

我们在学习故事正文的时候也有略说过，在这里作为一点回顾也好，作为一点稍微的解说也好，需要说明一下。这个“苦”，在观察的时候不是抽象地想苦，就五蕴来做七处观察的时候，苦指的是色、受、想、行、识。就六入来做七处观察的时候，苦指的是眼、耳、鼻、舌、身、意。就六界来观察这七处的时候，苦指的是地、水、火、风、空、识。换句话说，这里的苦指的就是有情的当体，不管是从蕴、从处、从界的角度来说，都是指的有情的当体。有情的当体即是苦，五取蕴即是苦，六入即是苦，六界的和合即是苦，是这样来说。当然这种意义上说苦，说的是苦器盛满着苦，也是苦聚，本身就是苦，也产生苦。

如果将之用于身心上的观察，就是趣向解脱的重要法门了。

学习佛法不要忘了：“佛法不是给我们提供一些知识就结束了的，佛法的真切关怀是有情的离苦得乐，我在佛法中得到这样的利益了吗？我有把学到的佛法向于这个方向去努力实践了吗？”这是我们每个人应该常常反思的。下文说：

所以《杂阿含第四二经》中说，“尽于此法得漏（烦恼）尽，得无漏心解脱、慧解脱”。

这是说依“七处善”来观察的话，那么修行这个法就会达到烦恼的净尽，而得到究竟的解脱。

六、从这个故事可以知道，正确的观念、正确的见解是佛法修学最先需

要具备的基础，离开了正见，即使再精进、再努力也还是徒然，这正是俗话说的“差之毫厘，失之千里”。

作为学习佛法有一段时间的我们，当然都知道八正道以正见为先。这里说“正确的观念、正确的见解”，指的就是正见。正见，就像是指引我们前进方向的航标一样，如果没有这个，怎样努力，怎样拼命，怎样的令人感动，也达不到自己的目的。我们看佛世的时候也好，历史上也好，今天的情况也好，不乏有一些人非常真诚地去寻求解脱，但是因为不具备正见，并不真正了解生命的规律、生命离苦得乐的规律，靠自己主观的想象，或者道听途说，或者依于一些错误的知见，而拼命地修习，甚至为此修成残废的、修没命的也有，到了这个程度也毫不退缩的也有，就一般世间没有见识的人来说，也许会被感动、感化，甚至成为他们的追随者吧，但是真正有智慧、有慈悲的人，第一不能认同，第二对此是充满了悲悯的。

《杂阿含第七四八经》就以黎明前的曙光来形容正见，并且说，是由正见来带动“八正道”其他项目的。

“黎明前的曙光”是一个多好的形容啊！一个人既然需要修行来达成解脱，说明现在就像黑暗一样，是系缚于生死中的，但是内心中如果生起了正见，那就是黎明前的一抹曙光啊。经中说是由正见，来带动八正道中其他的项目。

“八正道”是佛法的根本修道内容，正见确实是一直排在最前面的项目。所以佛陀对于像跋迦陀这样“不同见解、不同志向、不同行持”（原文作“见异、忍异、行异”）的外道，也没深入地多说什么，只是保持着友好，以待来日的机缘了。

从前曾经有佛教徒向我吐过槽，说他有一位朋友是基督教徒，每一次两个人见面，他这位基督教的朋友就想着来转化他，把他转变成基督徒，他确实为此有一些烦恼。如果我们能够体谅他，换位思考也知道，我们对于有其他宗教信仰或者无信仰的人，要观待因缘，不要单纯地从自己的一腔热情出发，那是另外一种情绪化。我们如果真想对人有利益的话，去增长自己的悲智，去增长自己的德行，这样才真的能够更好地利益到人。今天对这一则故事正文和按语的学习就到这里。

接下来还有几分钟，大家如果有什么相关的问题可以提出来，我们做一

些探讨。大家没有什么问题的话，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！

069. 复杂的业报

{ 善观察，如实知则如实语 }
{ 应分别，善恶业报四种义 }

【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】

今天我们一起来学习《阿含经故事选》的第 69 则——〈复杂的业报〉，这一则故事中谈到了答问的方式。这不仅仅是答问方式，还有我们认识问题、思考问题的方式。来一起看故事的正文：

有一次，佛陀到摩揭陀国首都王舍城游化，住在城北的迦兰陀竹园竹林精舍。而尊者三弥提，那时也在舍卫城附近，住在一处僻静的林间小屋中。

这天午后，有一位名叫“普达梨弗”的出家外道，正好走到尊者三弥提的住所，就进屋去参访他，向他提了个问题：

“三弥提道友！我曾当面听沙门瞿昙告诉我说：‘肢体和言语所造的业，那是不实在的，只有意念所造的业，才是真实的。又，有一种禅定，当进入那种禅定时，会完全无感觉。’”

这是介绍事情发生的地点、相关的人，以及事情的起源。这位三弥提比丘在舍卫城附近一处僻静的林间小屋中住，有一个其他修行传统的修行人，也是一个出家的身份，去找他谈一个问题。他的陈述方式是说，他曾当面听佛陀说他如下的话，意思是：“身业和语业是不实在的，意业才是真实的”，这是他所谓复述的第一个要点。第二个要点是：“有一种禅定，进入那种禅定的时候，会完全无感觉。”这是他以所谓复述的方式，说的两点。他说这样的话，实际是隐含着这样的意思：“三弥提道友！对于这样的说法，你有什么看法啊？”这位三弥提比丘是这样来回复他：

“普达梨弗道友！世尊不曾这样说，你不要这样诽谤世尊，诽谤世尊是一件不好的事。

这是我们从前谈过的意思：如果佛陀没有说过这样的意思，而且这个意思又不符合佛曾经说法的意趣，然后说这个是佛说的、是佛的意趣，这是成问题的。在经和律中把这个称为“谤世尊”：“莫谤世尊，谤世尊者不善。”

道友！世尊一再教导我们：‘如果故意造业，而且也付诸行动达成了，那么，业报是一定有的，若不是在当世，就是在以后的来世。但如果不是故意的，那就不必然会有业报了。’至于禅定，确实有一种禅定，当进入时，会完全无感觉。”

这是这位三弥提比丘给这位普达梨弗外道的回复。前半部分，他依据自己的见解和自己所曾经听闻、记忆的内容来否定：“佛并不是这样说业，你这样说，是对于世尊的诽谤。”这位三弥提比丘是怎样复述他所记忆、所理解的世尊的话，来回复对方的呢？他说的是：“只要是故意造业，而且付诸行动达成了，那就一定会有业报，不是在当世就在后世；如果不是故意的，那就不必然”，他是这样来回答的。禅定的部分，他是肯定了这位普达梨弗外道的说法：“佛确实说有一种禅定，进入的时候是没有感受的”，这个就是所谓的灭受想定。

普达梨弗外道不同意尊者三弥提对业报的说法，再三地与尊者三弥提争辩，尊者三弥提也再三地重申他的看法。最后，普达梨弗外道问：“三弥提道友！如果故意造业，而且也付诸行动达成了，那么，会受什么种业报？”

这个时候普达梨弗外道又问了一个相关联的问题：“有意的造业，也达成了，那么它的果报是怎样呢？”我们来看这位三弥提比丘的回答：

“普达梨弗道友！如果故意造业，而且也付诸行动达成了，那么必定会受苦报。”

这是三弥提比丘的回复，这也是后面佛陀开示的展开基础。他这个回答有没有什么可观察处，大家可以先考量一下。这时候普达梨弗外道问了三弥提比丘一个问题：

“三弥提道友！你随沙门瞿昙出家多久了？”

“不久，才三年而已。”

普达梨弗外道心想，才出家三年的年少比丘，就能坚定地为他的老师辩

护，更不用说是长老比丘了。虽然他对尊者三弥提的回答，很不满意，但一时也提不出什么有力的反驳，就掉头走了。

到此为止，后面内容展开的前置基础就讲说完毕了，是一位普达梨弗外道来问三弥提比丘两个问题。特别是关于造业与受报的问题，两个人意见不一样。后来普达梨弗外道问了一个问题，就是刚刚说过的：“故意造业，而且也达成了，要受什么报呢？”三弥提比丘的回答，是统一地回复说：“必定受苦报。”

两个人的这段话，被其他人听到了，下文说：

他们两人的对话，被坐在不远处的尊者大周那听得一清二楚。于是，尊者大周那就将所听到的告诉了尊者阿难。尊者阿难认为此事应当去禀报佛陀，就带着尊者大周那去见佛陀。

佛陀了解了来龙去脉后，告诉尊者阿难说：

“阿难！我不记得见过普达梨弗这位外道出家人，又怎么会对他那些话呢！看那三弥提比丘，愚痴而不明就理，普达梨弗所问的问题不明确，涵盖了好几种情形，他不分开来回答，却只以一种答案来回答。”

尊者大周那在旁边听到两个人前后的对答，去跟阿难尊者说了之后，阿难尊者觉得这件事情要向佛汇报，来确定是否应理乃至以此因缘请佛教示。佛陀的回应是：他并不记得见过普达梨弗，也谈不上亲口对他说那些话。这里要注意！这个表达法，很有意思。

如果一件事情带着主观，我们最好把它表达为主观，明确地表达“这里有我主观的东西”。为什么说这句话呢？我们看到这里说：“我不记得见过普达梨弗这位外道出家人”，我们如果常见的说法，会是怎样呢？发生的事情，将是内心想一下，在记忆库中没有搜索到见这个人、说这些话的印象，那实际上的情况就是，不记得见过他，并对他说过那些话，但是我们语言说出来会常常怎样说呢？说“我没见过他，也没这么说；我没见过他，更谈不上这样说”，这跟前面说“不记得见过他”，表达上的差别，大家都能听出来。说“没见过”，好像说“我说的就是事实”，好像这里自己没有意识到，这个过程中有主观的成分。什么主观的成分呢？这个人说这样的话，是根据他记忆中没有检索到相应的印象来说的，那么事实就是他不记得有这件事，但是人的记忆是可能出现偏差，也可能出现遗忘的，如果如实的表述这件事

情，至少要说“我不记得有这样的事”，这有什么好呢？一方面，这表明这个人对于身心发生了什么，很清楚；另外一方面，这个人不说过头话，在记忆中翻检不到就说“记忆中翻检不到”，不说“我没见过他，更谈不上说这个话”，因为那就是在记忆的基础上向前更进一步了，这要确定记忆为实，才可以这样说，但是现在，只是在这样的对谈中，谈不上核实这件事情有无，纯粹是根据自己主观的印象、记忆来谈，那就要如实地谈“不记得有这件事”。

在这里花了一点口舌，是什么呢？好像只是说话的时候怎样措辞，其实这后面是怎样用心，平时有没有如实知。在表达上是基于如实知，还是基于内心过度地投射，很不一样。仅仅是这样一句话，如果我们用心，如果反思自己，如果愿意像一个解脱的圣者那样去运作身语意，都是我们可观察处、可学习处。

佛陀首先说明事情上，自己的记忆是怎样，然后评价两个人的对答。在这里，佛主要是对三弥提比丘的回应给出评价，说三弥提比丘的回答是不妥当的。因为普达梨弗外道后面问的问题是：“故意造业，会导致什么结果？”问的问题其实是比较宽泛的，如果想回答这个问题，从苦乐报的角度，是要分别分析回答的，但是三弥提比丘只以一种回答来做的回应：“都是苦报。”所以佛陀对于他的回答并没有给予赞同，反而是批评。阿难尊者听了之后有了这样一番表达：

“世尊！三弥提比丘也许是依‘诸受是苦’的道理来回答的，这有什么错呢？”尊者阿难为尊者三弥提辩护道。

这是阿难尊者站在想要帮助成立三弥提比丘说法的角度，来做的一个辩护。佛法是讲“诸受是苦”，不管是苦受、乐受、不苦不乐受，都是无常、不圆满、苦的，后世也常常用苦苦、坏苦、行苦来说明“诸受是苦”的道理。“他这样回答，如果站在‘诸受是苦’的角度看，也没错啊，不管什么样的果报，终究是苦报！”佛并没有认同阿难尊者的辩护，下文说：

“看！阿难，连你也不明就理！三弥提比丘应当回答说：如果故意造乐业，而且也付诸行动达成了，那么必定会受乐报；如果故意造苦业，而且也付诸行动达成了，那么必定会受苦报；如果故意造不苦不乐业，而且也付诸行动达成了，那么必定会受不苦不乐报。阿难！如果三弥提能这样回答，普达梨弗一定会被他折服。

佛陀并不认许阿难尊者以“诸受皆苦”做这样笼统的辩护，因为当我们说苦乐报的时候，实际上是就世间所谈的身心所表现的福乐程度来区分的，也就是善趣、恶趣，以这样主要分野来谈苦乐报，这个当然要说缘起现象上有差别。如果深究的话，那世间是苦的，但是都是轮回，都是在轮回的火海中，有的地方只冒烟，有的地方是烈焰，不能够用“诸受皆苦”来笼统的说，因为造业的时候，相应的身语意是有差别，对应的结果也有差别。要说明其中的关联，不要用一个“诸受皆苦”，颠预笼统的过去。所以佛下面从苦、乐、不苦不乐业及相应的果报，做了一个说明。

阿难！如果你们能听如来广泛而深入地解说业报，一定能更加清楚而获得法喜。”

并且佛也说，如果能够听到佛陀更广泛深入地解说业报，诸比丘会更加清楚，获得法喜。阿难尊者只要在正常状态下，对于请佛说法的把握还是很得当的，所以马上恭请佛陀来做这个开示。阿难尊者说：

“世尊！现在说正是时候，我们一定会好好记住，好好遵行。”

阿难尊者那样诚心求恳佛陀开示一些比较广的开演。

“阿难！有人不离杀、盗、淫、妄、……邪见等十恶行，但死后却生在善报的天上。

这是说的第一类情况。这个人没有离开杀生乃至邪见这十不善行，但是这一生命终之后反而会生在善报的天上。这一类情形会导致什么呢？原因又是什么呢？下文说：

或有得天眼神通的修行者，正好看到这种情形，就坚定地下了没有恶行、恶业报的结论，并且执着这才是唯一的真理，这是我不能同意的。

对于修习禅定乃至发通的一些修行人来说，有时候他们不正确的认识并不完全是空穴来风，有一点事实基础，只是用了错误的逻辑、错误的方法得出的结论不一定是对的。前几天有日偏食（我们中国没有什么区域能看到日全食），又不能够因为那一天日偏食发生的时候，我们看到太阳缺一个角，就下结论说：“太阳不是圆的或者太阳不是球体，太阳是像一个被咬了一口的苹果、咬了一口的月饼”，如果有人这样结论，那当然会被大家嗤笑，因为这个根据一部分情况、不普遍的情况来做这种整体性的结论，这在逻辑上出的问题太大。这也是如此，下文有几种情况都是如此。正因为他在思考形

成见解上有问题，所以他的结论也是错的。这里说：“这是我不能同意的”，佛并不认同这样的观点。那佛是怎样说的呢？

我同意有些行恶者死后生天，但却不同意所有行恶者死后都生天的结论。

明明只是有一部分会出现这类情况，为什么一定要把它扩大化、普遍化呢？而且佛陀不仅知道现象上这样，还知道它的因缘是什么，下文说：

因为如来知道，为恶但死后生天的人，或因恶报已在当生受完，或因现生所造恶业延后受报，或因前生强大的善报尚未耗尽，或因死时起了与正见相应之善念的缘故。

这是佛说的：这个人平时没有离开十不善行，是有恶行的人，但是这样的人死后也有生天的可能，是哪几个原因会导致这种情况出现呢？第一个原因是恶报在当生已经受完，就是所说的现世报。还有一个情况，“或因现生所造恶业延后受报”，不是这一生造的业，下一生就都感果。“或因前生强大的善报尚未耗尽”，或者是从前生造的善业，力量强盛，而且它感果还没有结束。也有一种因缘，这里说：“或因死时起了与正见相应之善念的缘故”，正见是智慧分，一个人临命终时候的心影响是比平时要更有力，特别这里说到“与正见相应之善念”，不是泛泛的善心。这里谈到“与正见相应之善念”，很可能是透彻的、决定的、强有力的，这样的心占据主导，与它相应的业只能是那些善业，感果的业只能是那些善业，所以有这样的转折也不奇怪。下一段是谈另一类情况：

有人离杀、盗、淫、妄、……邪见等十恶行，但死后却生在恶报的地狱中。

现象上是谈与上面完全相反的一类。上面是说有不善行，但死后生天，这多指欲界天。这里说的是有善行，但是死后堕地狱。现象是这样，那或许有人依此产生什么样错误的认识呢？

或有得天眼神通的修行者，正好看到这种情形，就坚定地下了没有善行、善业报的结论，并且执着这才是唯一的真理，这是我不能同意的。

有的人就执着“没有善业，没有善业的果报”，这又是把一些个别的现象做了普遍化的结论。我们中文有一个词叫“以偏概全”，这样的事情在一般人的内心运作和思考中常常出现。如果这个人对于内心的运作，不加以智慧审择的话，出现这种错误都反应不过来，一错几十年、错一辈子的，也不

奇怪。还有多少人被人利用这种内心的漏洞，造了很多陷阱。所以不要觉得“内心有没有智慧都可以，为了智慧还要活得那么累干什么”，从前我也说过这个话，作为一个在现代社会生活，特别现在都市生活，特别在中国这些一二线城市随着滚滚逐流挣扎生活的人，普遍觉得累，然后就有一个问题：“我已经活得这么累，好不容易不用工作了，没有必须要应付的事情了，为什么我不能放松一下？为什么我不能随意玩一玩，还非要来学一点佛法？”或者说得更高尚一点，更符合今天的语言：“为什么还要花时间来追寻真理呢？”这个道理，从前说过：不是因为时尚，不是因为懵懂的向往，而是一个多少有智慧的人应该有这样的认识和判断，那就是：如果内心的认识不符合事实及事实规律，不符合真理的话，那么依之而形成的判断结论以及决策就是基于错误基础的，这些错误导致这个人终将一头撞上真实而坚硬的事实及规律，那当然是痛苦的。说头破血流，可能画面感太强了，也比较惨烈。但是每一个内心痛苦背后，都包含着内心的错误。

寻求真理不为别的，学习佛法不为别的，因为这是离苦之道。从这里也能看出来，前面这两个错误归因，就是犯了很简单的错误。不要因为他这个错误简单，就觉得：“他们幼稚，他们荒谬，没我啥事”，也许我们犯着更荒谬的错误，只是人不愿意去自我检点，不愿意去自我反省，更不要说否定自己，更不要说破除自我的迷谬。智慧是好东西，因为那意味着我们能够发现事实及正确的事实规律，意味着我们随应于真理。过去也说，不按照规律办事，还能指望什么呢？那当然就要遭到规律的惩罚。学习佛法不是干别的，就是认识规律、按规律办事，然后就离苦得乐。当然，这个规律最主要指的是有情流转与还灭的规律，最主要指的是有情苦乐的规律、离苦得乐的规律。按这个去办，就一切都好。

我们回到故事的正文，佛说不能同意“基于这样的事实，以偏概全，就决定说没有善行及善业报”的这种结论。那佛同意的是什么呢？佛说：

我同意有些行善者死后生于地狱，但却不同意所有行善者死后都生地狱的结论。因为如来知道，为善但死后生地狱的人，或因善报已在当生受完，或因现生的善业延后受报，或因前生强大的恶业尚未报尽，或因死时起了与邪见相应之恶念的缘故。

这里谈了四种可能性，这四种可能性谈的都是：为什么这一生具有善行，

但死后却生地狱呢？有的是善报在当生就已经受完了。还有现生的善业，并没有在这一期生命终结的时候，成为引果的力量，它可能在以后生引果。还有的是因为从前所有的强大的恶业还没有报尽，它发挥的作用。也有的是，本来还挺好，但是临命终的时候起了严重的邪见，基于这样的邪见有了决定的恶念，这也是很严重的问题。

这两种正好是情况互相对立的。接下来佛又说：

有人不离杀、盗、淫、妄、……邪见等十恶行，死后生恶报的地狱。或有得天眼神通的修行者，正好看到这种情形，认为确实有恶行、恶业报，这是我能同意的，但执着这才是唯一的真理，这是我不能同意的。我同意行恶死后会往生地狱，但却不同意所有行恶者死后就往生地狱的结论。因为如来知道，为恶死后往生地狱的人，或因当生的恶行往生，或因前生尚未报尽的恶业往生，或因死时起了与邪见相应之恶念而往生的缘故。

这是谈为恶死后生于地狱的三类原因，这是有一些差别的可能，不能够把它简单化。下文：

有人离杀、盗、淫、妄、……邪见等十恶行，死后生在善报的天中。或有得天眼神通的修行者，正好看到这种情形，认为确实有善行、善业报，这是我能同意的，但执着这才是唯一的真理，这是我不能同意的。我同意行善死后会生天，但却不同意行善者死后都生天的结论。因为如来知道，为善死后生天的人，或因当生的善行往生，或因前生尚未报尽的善业往生，或因死时起了与正见相应之善念而往生的缘故。

这是另外一类情况，佛也说了相应的因缘。

到此为止，佛说了四种情况，是哪四种呢？下面有总结：

所以，阿难！业报有四种情况：或有看似已报应，实际上却还未报应的造业；或有看似无报应，但实际上却已报应的造业；或有看似无报应，实际上也还未报应的造业；或有看似已报应，实际上也已报应的造业。这就像有些果实还未成熟，但外表看起来却像已经成熟了的模样；有的已经成熟了，但外表看起来却还像尚未成熟的模样；有的尚未成熟，外表看起来也还没成熟的模样；有的已经成熟了，外表看起来也已成熟了的模样。”

这是把上面做了一个所谓的料简。最后佛是用了果的譬喻来说明业报，要知道这是譬喻。到此为止，关于故事的正文，我们就学习完毕。

通篇故事说明完毕，要说的是什么呢？就是说对于问题中所包含的情况做回应的时候，或者对于问题本身做探究的时候，我们不要笼统地一概而论，要根据实际情况做分析：需要一致回应的，就一致回应；需要个别做分析，分别回答的，就分别回答；甚至说有一些情况不必直接回答，要反问对方，那答案也就在其中，或者对方问题的前提，给得不够充分，通过这样的反问，把一些前提条件确定清楚，那再来回答；也有的问题是不需要回答的，伪问题较什么真呢？就不必回答，如果直接随着伪问题的逻辑、套路往下跑，那不就是认同伪问题中包含的错误前提或者是错误逻辑了吗？那样，“二俱堕于深坑”，这个回答没有什么建设性！

上面所说的四种情况，在《俱舍论》中被称为：“应一向分别，反诘舍置记，如死生殊胜，我蕴一异等。”这是说，面对问题，回答时候的四种记别方式。

所谓的“一向”，就是“一向记”，什么意思呢？这类问题中包含的各种情况以及问题的点，是有它普遍性、一致性的，这个时候就普遍的回答，这叫“一向记”。后面“如死生殊胜，我蕴一异等”是对应前面“一向、分别、反诘、设置”的分别举例，比如应该“一向记”的，后文举的例是“死”，它对应的问题是什么呢？是不是一切有情皆当死？这个问题对应的情况就是，实际上是“有生无不死”，所以一切有情都会死，这个是成立的。一切有情都会死，这个普遍成立，就是所谓的“一向”的回答，也就是“一向记”。

那所谓的“分别”，就是要根据不同情况做不同的回应，举的例子是“如死生殊胜”的“生”：是不是一切死者皆当生？什么意思呢？是不是一切命终的人，都会再受生？这个要分别来回答：如果这个人还有烦恼，那会再受生；如果没烦恼，就不会再受生，这就是“分别”的意思。情况是不一样的，在他问的这个问题的主题上，情况不一致，不能够笼统回答“生”或“不生”，那么我们基于对于有情受生因缘的认识，可以回答说：“有烦恼的死后会再受生，没有烦恼的不会。”这是所谓的“分别”的回答，“分别记”。

所谓“反诘”，就是反问了，举的例子是所谓的“殊胜”，问题是什么呢？这个人问说：“在五趣中，人是殊胜呢？还是下劣呢？”要说明，问这个“殊胜、下劣”问题的时候，不是从佛法修行的角度，只单纯从果报福乐程度来说。这个问题就要让对方补充一下前提了：你是跟什么比啊？如果你

问人跟天比，是殊胜与否？那人是比天要下劣的；如果你问人跟地狱相比，殊胜与否？那么人与地狱相比，是殊胜的。也就是说，对方问这个问题，前提不够充分，需要通过进一步反问，来把前提加以确定，才好回答。要不然，问问题的人，前提不充分，回答问题的人，脑门一热，不加拣别地就有回应，那样，两者都没有什么利益。这是说的所谓的反问、反诘，这种回应方式叫“反诘记”。

“舍置记”就是，这个问题不可以随着他的套路回答，不可以按照他划的条条框框来回答，就是不回答他这个问题，是个伪问题，这类问题“舍置”，所举的例子就是后文所说的“我蕴一异等”，什么意思？这是一个有我见的人问的问题：“你们讲五蕴，这个五蕴跟我是一个呢还是不同？”同异关系，所谓的“一异”，五蕴跟我是相同还是不同？是这个意思。因为他觉得有一个实在的我，他是在比较这个实在的我跟五蕴是什么关系？他的问题中包含着错误前提，就是我的实有。可以随顺对方的问题来回答吗？告诉对方“不一样”，或者告诉对方“一样”，可以吗？回答哪个都成问题，因为你都接受了对方的前提，什么前提呢？有一个实在的我，有实在的五蕴。基于这样的前提，来说实在的我与实在的五蕴是相同的还是不同的，是完全重合的还是有所差异的，那不就掉到与对方一样的邪见深坑了吗？当然可以不回答。而且有一些情况在逼着人只能用选择题的方式来回答的时候，那这道题不能答，你怎么选都是错。

我曾经被人介绍看了一个短视频，短视频里有一个话外音，应该是问问题的人；还有一个人面对的着镜头。话外音问的问题是问，请问：“你家人知道你是精神病吗？”然后对面这位马上反应，否定他说：“不知道、不知道。”否定了之后，自己想了五秒，“不对！说‘不知道’，不正说明‘我是精神病，然后家里人不知道吗’？不行！要推翻刚才的回答。”怎么推翻的呢？“知道！知道！”这就是所说的，包含着一个有问题的前提，你按照他的套路来回应，那就是掉到坑里了。如果情势使得只能按套路回应的话，那就不回应。当然，像“我蕴一异等”这样的问题，如果慈悲的话，如果条件允许的话，彼此的因缘情况允许的话，可以说一下，深入地剖析一下“我之不可得”，了解到无我，他就知道自己问的这个问题是存在问题的。

好，这是就这一篇故事相应的关于思考和答问的方式，再略作一点说明。

相应的内容，其实从前还是说过一些的，只是就这个问题，我们再来强调一下。接下来看一看“按语”：

按语：

一、本则故事取材自《中阿含第一七一分别大业经》《中部第一三六大业分别经》。

按语一是说明本则故事的取材。

二、今日，业力的观念说来是蛮普遍的，但却多沦于神秘与浑沌，即使有神通能力的修行者，也不一定有足够的神通力看得清楚，看得完整，更何况是一般人呢！

是啊！今天学佛人很少没有听说过“业力”这个词的，但是能够很清晰地了解佛所说的业，到底真实情况如何的，毕竟还是不太多。这里说，岔路在于沦于神秘，或者沦于混沌。说混沌已经是客气了，用老百姓的话说就是稀里糊涂，甚至是胡言乱语。还有的人热衷于去说那些神通、志异的事情，先不说事情是否符实，是不是在妄语，是不是在夸夸其谈，就算是真有神通，像佛在经中所讲的，他看到的情况又能看几例呢？样本够吗？样本的代表性如何？得到的结论符合逻辑吗？能够普遍成立吗？这里说：

业报的大原则，虽然是“善有善报，恶有恶报”，但实际上的作用与展现，通常是错综复杂、动态变化，不是单纯一对一反应，也不一定能立即因缘具足而反应展现的，所以，实际上很难只用做什么事，就得什么报，那样简单的、僵硬的方式解说，否则或未得其利，先蒙其弊，成为迷信的附和者。

这恰恰是民间所谓说业报、说因果的人最喜好用的方式，而且还常常说得面目纤细，非常清晰：事情是谁，怎么样，如何如何，然后基于这一个，来推导结论。听的人，就算是质疑，也往往是质疑事情本身的真实性，很少看到有几个质疑对方逻辑的。对于真实性抱以谨慎的态度当然好，但是就像这部经中所说的，事情的真实性确定了，但你用的推理方法、你用的研究方法有问题，结论一样是有偏差，甚至是完全错谬的。我建议愿意去搞这些的人，先去找本书看看，《论科研工作者的自我修养》，这是一句笑话。下文：

修学正见增上的佛弟子，应当把握缘起理则，从经典中多方理解，再从日常生活中修学体证。

我们今天没有佛陀在眼前时时能够垂教，是一件多少有一点悲哀的事，

但是毕竟还生活在有佛法的年代，自己真用心，真的用寻求真理和依真理而生活的态度去面对佛法，正确而严谨地运用理性，发展自己的德行，一切从实践中来，到实践中去，这样还是可行的，还是有希望的。

三、“一向问要一向答，分别问要分别答”，这应当是印度当时的问答与论辩原则吧。

这是作者的一个说明。就刚才的情况分析，我们了解到，实际上这不是哪里论辩风格的问题，而是我们如何来面对问题、如何来分析问题、如何来回应问题的方式。这后面就是，面对问题，如何正确而严谨地运用理性，也就是智慧。

四、故事最后的果实成熟比喻，《中部第一三六大业分别经》无。

这是说《中阿含》和南传《中部经》中，在后面的一小段譬喻上是有一些差别的。到此，故事的正文和按语我们都学习完毕。

大家如果有跟故事直接关系的问题，可以提一下。如果没有什么问题，那我们一起合掌，来做一回向：

愿以此功德
普及于一切
我等与众生
皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！

070. 憊破错误的恶业报应论

{ 愚凡夫，业影随身终要报
明解脱，因缘具足无后有 }

【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70则——〈憊¹破错误的恶业报应论〉，这里提到了一种外道的业报思想，并且由此为缘，佛陀做了一个关于如何正确认识业报的开示，我们来看一看故事的内容：

有一次，佛陀来到故乡迦毘罗卫城游化，与随从的弟子们一同住在城南的尼拘律园精舍中。

这是在介绍事情发生的时间、地点、背景。

这天午后，尼拘律园来了一位外道尼干子的门徒，名叫憊破的释迦族人，在精舍内闲游。正好在讲堂遇见了因故与比丘们集会的尊者大目犍连。双方一番问讯寒暄后，尊者大目犍连起了一个话题：“憊破！如果有比丘善加守护自己的言行举止、起心动念，也远离了贪爱无明，亦即明已生起，您认为这样的比丘，还会有杂染往生来世吗？”

这位尼干子的门徒憊破，是跟佛陀同一族，都是释迦族人，他在尼居律园中，遇到了大目犍连尊者，目犍连尊者提起了这样一个话题：如果有一个比丘已经生起了明，用后世的话说，有了无漏的智慧，远离了贪爱无明，他能够以这样智慧的摄持，很好地守护自己的身语意，对于这样的比丘，请问他还会不会有杂染呢？还会不会由此再一次受生呢？憊破是这样来说自己的意见的：

1 憊：hè

“大德！依我之见，不论这一生的修行成就如何，任何人如果还留有前世尚未报应的不善业，那么，还会因此而往生来世。”

这一段话就昰破的观点，也是他从尼干子那里得到的教导。这里的核心是什么呢？不管这个人的修行到了什么程度，只要还有从前尚未报完的不善业，哪怕是前世的或很久以前某一生的不善业，那么他都会因此再受生。换句话说，他的观点是绝对的业决定：“即便这个人已经尽断了无明烦恼，即便这个人有智慧明在一切时常相触对，但是他只要有业，或者如这里所说的过去的不善业还没报，那他就没有办法解脱，他还会再受生”，这是昰破的观点，这跟真正佛法的观点不一样。不过这是我们一些以为自己在学佛法、以为自己是佛教徒的人所持的业报观点，所以对于这些人来说，常常挂在嘴边的是“消业”，所学的各种方法，宣传的各种方法，都是想尽办法在消业，这个不是真正的佛法所侧重的，因为原理上不是这样的，下文会有探讨。不过不幸的是，这样的理论在今天一些人看来，好像是佛法的理论，我们往下看就知道，佛是不赞同、不认同的，明确地说这是如尼干子外道一样的外道思想。如果我们没有学到真正的佛法，危险不危险呢？觉得自己是佛教徒，结果自己信受、自己卖力宣扬的都是外道的思想，甚至自己将身家性命托奉的是外道思想，不可不慎。下文说：

这时，佛陀正好结束当日午后的禅坐，前来讲堂。大家见到佛陀来了，都起来迎接，谈话因而暂时中断。待佛陀询问他们谈话的内容后，就接下了这个话题。

目犍连尊者与昰破刚刚有这样一番问答往复，问题还没有更进一步地交换意见，佛陀来了。大家因为起迎，就暂时中断了谈话。佛陀了解了他们的谈话内容之后，主动地希望把这个话题继续下去。

不过，由于昰破是尼干子外道的学生，有着不同的思想观念，所以，佛陀要求昰破在探讨问题时，要以该质疑的就质疑，该澄清的就澄清，合理的就接受的态度进行。昰破欣然同意了。

为什么这样强调呢？我想大家对于一些与此不同的情况并不陌生，比如两个人在探讨一个问题，结果都很情绪化，那个时候就没什么意思。情绪化意味着什么呢？意味着不是靠理性来主导，或者有的人虽然表现得好像很愿意探讨交流，但是实际上他并不是为了获得真理来做这件事，获得对于什么

是真、什么是实的认识来做这件事，他是希望证明自己是正确的，或者是希望证明自己是聪明的、是厉害的。这样的出发点，是没什么太大意思的，因为大家的观点明显不一样，如果不能有一个正确的交流原则，那很容易就变成基于烦恼和情执的固执己见，狡辩、强辩，那是没什么意思的。如果是这个情况，没有必要多纠缠。所以佛陀提出来：如果我们能够基于这样的原则来交流，我们就进行下面的交流，该质疑的就质疑，该澄清的就澄清，合理的就接受。如果做不到这个，探讨有什么意义呢？

于是，佛陀开始问：“**憍破！一切由言行举止、起心动念、贪爱无明所发动的杂染执着与苦迫烦热，如果没有言行举止、起心动念、贪爱无明的发动，就不存在了，不是吗？**

佛陀首先问他说：“如果这些由身语意、贪爱无明所发动的杂染执着，在这个人已经消除了身语意的错误之后，还会发生吗？”

不再从言行举止、起心动念与贪爱无明发动新的业力，旧有的业力习性也都在明触的正觉下消除不起，这是智者止息烦恼的方式。

佛陀特别地强调，这样一个身语意都不发生错误，特别是消除了贪爱无明的人，不会再引生导致生死果的业，就是这里说的“不再从言行举止、起心动念与贪爱无明发动新的业力”，这个，对方认同不认同呢？对方也是认同的，这是他们共许的。而且旧有的习性也都在这样有着智慧相应的根尘触对下不再生起，也就是后面所说的，在六根触对六尘，有识参与活动的时候，是有着这样正智伴随着触，所以过去的那些基于错误的运作不再发生，也就是这里说的“旧有的业力习性也都在明触的正觉下消除不起，这是智者止息烦恼的方式”。佛陀问他的话在这儿——

憍破！这样的人，您认为还会有引发来生的杂染因缘吗？”

如果一个人的生命中实现了这些重大的变化，还有引发来生的杂染因缘吗？当然没有了，憍破也是承认的——

“大德！这样是不会的。” 憍破回答。

注意！佛在这里没有直接问他们之前探讨的结论，而是在问：“还会有引发来生的杂染因缘吗？” 憍破这个时候回答说：“是不会有的”，因为他已经断除了贪爱无明，不会有这样的杂染因缘。因为他有这样明相应的触对，所以不会有言行上的问题，不会有杂染因缘。

“**“破！这样心正解脱的比丘，是一直安住在六善住处的。哪六处呢？就是在六根接触境界，亦即在眼见、耳闻、鼻嗅、舌尝、身触、意念时，都能保持在不喜不忧、正念正知、不执着的明触状态。**

佛陀进一步对他说：“这样心正解脱的比丘，是一直安住在六善住处的。”什么叫六善住处呢？就是在六根接触境界的时候，内心没有任何烦恼错误发生，这里说：“都能保持在不喜不忧、正念正知、不执着的明触状态”，这里形容得很恰切。这个“不喜不忧”，不是说这个人不会有内心的安乐，而是说他不被境界牵引，内心不因为境界而起舞，也不因为境界而低沉，是这个意思。其实也就是不贪不嗔的意思，离开了贪嗔，也就离开了因为贪嗔而发生的热热恋恋，因为贪嗔而发生的忧悲恼苦，是说没有这样的喜与忧，没有贪喜，没有嗔忧，是这个意思。而不是说这样心正解脱的人没有安乐住，他是可以有身心的安乐的，只是没有贪喜。“正念正知”，从前有说过，这里不再多解释了。

人如果能够这样生活，确实很自在。真正的自由，不是说所谓的我想干什么就干什么，真正的自由是内心没有系缚了，这“保持在不喜不忧、正念正知、不执着的明触状态”描述的就是没有系缚的状态。而世人常常只习惯贪欲，只知道贪欲目标的设定、追逐、获取以及不断地重复，把对于贪欲目标的设定，随心所欲的设定，随意而得的这种情况，以为是自由。这叫什么自由呢？这叫被欲贪之所系缚。佛法没说自由，如果说自由的话，真正的自由是不再被系缚。佛法叫解脱，解脱于什么呢？解脱于烦恼的系缚，解脱于生死的苦迫，解脱于轮回。如果说缚，什么缚啊？经论里说“名色缚”，如果往根上说“烦恼缚”，缚就是不自由。“离系解脱”就是今天所说的自由这个词对应的意思。没有这个，以为想干什么就能干什么是自由，那是欲贪的奴隶，被欲贪所系缚、所驱使，谈什么自由呢？

这样的解脱者，无明已尽，明已生起，自己清清楚楚地明白，这是最后身了，身坏命终后，不会再有下一生的接续了，当下一切觉受到此止息，成为清凉，究竟彻底地冷却、寂静了。

上文所说这样心正解脱的比丘，无明已经被尽净了，不会再发生，是这个意思。“无明已尽”的意思就是过去的那个根本错误不会再发生。“明已生起”，对于生命本质的透视把握已经如实地现起。自己清清楚楚地知道这

就是轮回中的最后身。当这一生的五蕴散坏，所谓身坏命终后，就不会再有下一生的延续了，因为自己清楚地知道无明已尽，明已生起，没有再受生的因缘了。

“当下一切觉受到此止息”，这是说，命终之后，五蕴散坏之后，般涅槃的意思。“成为清凉”，只是勉强地描述，那是因为从前是躁扰的，是热闹的。“究竟彻底地冷却、寂静了”，不是冷冰冰的意思，而是如刚才所说，指的是离开了一切的热恼，离开了一切的生灭喧嚣，这就是寂静、寂灭。

想破！这就像树的影子，是因为树的存在才会有的。如果有人以利斧把树根全部砍断，连根挖起，分段切开，再削成细木片曝晒风干，然后丢到火里烧成灰烬，最后灰烬或随风飘散，或倒入水中。想破！你认为如何？到了这个时候，树影还存在吗？树影因树而有，树被砍了、切了，烧成灰烬，那树影从此就断绝了其存在的因缘，寂灭不生了是吗？”

这是佛陀跟想破有了前面交流之后，进一步地谈一个比较深入的问题。这里的比喻是什么呢？这就像树，树的影子是因为树的存在才会有的，比喻的是什么呢？比喻的是依于无明染爱而发生的业，因为无明染爱而能够感果的业，这是譬喻为树影。那这里的树指的是什么呢？这里的树指的就是这样五蕴的相似相续，就是这样名色相依的假名有情。后文所说的以利斧把树根全部砍断，连根挖起，分段切开，乃至灰烬消灭，是在说什么呢？是在说：

“如果破除了无明，破除了生死的根本，那这个时候，依着无明而现起、而发生感果的业还有吗？就像这树如果已经被连根挖起了，那依树而呈现的树影，还能说它存在吗？”这是佛陀给他讲的深刻道理，是以譬喻的方式来帮助他理解。

这时，想破顿时豁然开朗，才知道自己过去对尼干子的恭敬信从，是多么的无知，不禁赞叹佛陀是明目人，像是黑暗中的明灯，迷路人的指引者，而愿意终生归依三宝，为在家佛弟子。

这是这一段阿含经故事的正文，这里的话题是从一位尼干子外道的弟子对于业果方面的一个认识开始说起的。前面有说，他的这种观点认为业会一直在，而这个一直在的业，如果不被消灭，就没有办法解脱。这恰恰是今天一些自以为是佛教徒、以为在学佛法的人所持的观点，而且还以为这就是佛法的业果观。这不是佛法的业果观，如后面佛所说明的：“这个人无明染爱

尽断，那么他也就失去了感果的杂染因缘，失去了引发来生的杂染因缘，不具有了，不可能了。”在这个情况下，来谈业本身仍然在，是没有意义的，佛举了树及树影的喻来说明这个问题，这可能对于业果有一些不太中正认识的人是有帮助的。我们来看一下“按语”：

按语：

一、本则故事取材自《增支部第四集第一九三经》《中阿含第一二枳破经》。

按语一说明故事的来源。

二、明是无明的相对，无明的消除即是明的生起。无明是什么？简要说，无明就是一种以我见、我执、我爱为主，不知不觉的冲动与执着。

对于这种错误的破除，也可以说就是明的生起。

三、在枳破原来的观念中，业力一旦形成，就一定要经由报应才会消失，而且，只要还有尚未报应的业力，就会继续流转生死。这是当时六师外道之一，苦行者尼干子的错误思想。

这里说得很清楚，他为什么有这种思想？因为尼干子一派认为业是这样。他们既然认为业是这样的，业与解脱生死轮回又是这样的关系，那么他们由此而做的关于修行原理的说明和以此发起的实践又是怎样的呢？下文说：

他们主张苦行可以发出热力，将业催熟，使其早日报应完毕，以结束生死流转。

这就是尼干子外道们常行苦行的原因，因为他们认为：“苦行能够令业成熟，能够令业报应从此消散，因为业没了，所以从生死流转中解脱了”，这是他们的观点。在故事的前半段有说，今天的一些佛教徒孜孜不倦地致力于业力的消除，应用各种方式，比如持咒、拜忏等等这些，或者是这样、那样。佛法的修行，何时是以业力的消除为原理和实践方案的呢？我们当然要断恶、要修善，但是那是立足于当下和向于未来，而不是纠结于过去的善恶业如何如何。有那种观念的，要非常警惕：“我到底在干什么？我是在修习佛法，还是在干着类似外道的事甚至就是外道的事？”

这与佛法依于缘起，找到我执、我爱为生死流转的真正原因不同。

世间人往往不懂得真正的生死根本在哪儿，所以对于正确的修行也没有判断的能力，而世人多从外在的形式上来判断：这个人能忍常人不能忍之苦，

能行常人不能不能行之行，就觉得很厉害。那可不一定，地狱众生也很苦，不忍也得忍，那又如何呢？

由此，我们可以看到，错误的观念决定了错误的修行方法，而错误的修行方法，哪能真正的解决问题呢！

在生死流转及从生死流转中解脱是如此，如果没有对于造成问题原因的正确认识把握，并依此去解决问题的话，那其实很难说努力是有效的，有时候可能不仅没有效，还造成更糟糕的情况。也许有的人觉得：“我没有想要解脱生死，所以这个跟我没关系。”问题是：或许想要解脱生死的人并不太多，但是哪一个神智正常的人不希望自己趋利避害、不希望自己离苦得乐呢？要不然大家都在忙活什么呢？上班挣钱，学习工作，各种拼搏努力，是为了明天过得比今天更惨吗？当然是希望过得更好。过得更好，意味着什么？趋近利、远离害，更多的安乐、更少的恼苦。但是什么是安乐的因呢？什么是恼苦的因呢？如果对于这个，在认识上没有真知灼见，按照错误的观念去努力，跟这里所说的“错误的观念决定了错误的修行方法”，难道不是一个模式吗？

人们多少都知道去努力获得更好的生活，这说明什么呢？这说明在这个人内心中不言自明地认同某种因果性。如果不是认同某种因果性，那去努力它干嘛呢？他不认为存在某种因果性，那他就不需要努力，反正都是全随机的，或者是全无因的，努力也白努力，那谁会去努力呢？大家去做各种努力，还是认同某种因果性的。但是这个认同的因果性，如实不如实呢？如果不如实，难道不是白费力气吗？有些情况下，仅仅是白费力气还是好的结局，或许因为这个努力，使情况变得更糟。所以这是每一个人应该有的一种智慧抉择：

“我在做什么？我为什么要这样做？我觉得要这样做的理由，符合于事实及其规律吗？”不肯审择，就急匆匆地投入了奔忙，看起来好像省下了审择的力气，又不费脑，但是在这里省得的，也许就要在别处给补上。磨刀不误砍柴工，出发之前抉择好方向。

四、什么是明触正觉？佛陀说，这是解脱者息灭烦恼杂染的方式，值得我们关注。比对后段所说的“六善住处”，显然这就是日常生活中，六根对六境的认识过程：“根、境、识、触、受、爱、取、有、生老死，忧悲恼苦”中，“触”的这一环（《杂阿含第二一八经》《相应部第三五相应第一〇六

经》等）。

这在从前六入处相应的故事和其他一些相关的场合谈过。

一般人在眼见、耳闻、鼻嗅……等认识境界时，都没办法不为无明所左右，这样的认识，就是“无明触”。

一般没有正确训练、没有重大变化的情况下，一般人在眼见、耳闻等等，根尘触对，认识境界的时候，是没有办法不被无明所覆蔽的，这就是所谓的“无明相应的触”。

继无明触而发展的，是爱、取、有、忧悲恼苦，业报就在其中了。

如果有这样无明相应的根尘触对，认识的发生，那么认识结果中，自然就包含着错误。人的一切思虑、审择、决定都是基于认识的，人的一切内心活动都是基于认识的，离不开认识的。而所谓的“触”，就是认识或者说为认识的开端。这样，无明相应的触，产生的认知结果必然包含着根本的错误，那么，后面的思虑、审择、决定等等，乃至依之而发起的身语活动都包含着错误，也造成错误导致的后果。

这就是故事中，佛陀说的“由言行举止、起心动念、贪爱无明所发动的杂染执着与苦迫烦热”，也就是说，业力、业报是透过贪爱无明发动的身、语、意来展现的，其重要关键就是无明触。

如果不误解地说，应该说导致后有的业是由这样与贪爱无明相应的身语意活动来发生的。这里最重要的节点，最重要的根本点，在无明相应的触，也就是与无明相应的认识。十二支缘起的道理都有说明。

而解脱的圣者，无明已离，明已生起，六根认识六境时，都是“明触”，也就没有后续爱、取、有、忧悲恼苦的发展。

与之相反的是解脱圣者，无明已尽，明已生起，意味着什么呢？内心的这种根本错误不会再发生。六根触对六境的时候，识现起并与根尘和合发生触。这种触，在无漏的圣者那里、解脱的圣者那里，都是明相应触，都是如实知伴随的认知，意味着没有错误，也没有错误导致的后来的杂染与问题，这里说：“也就没有后续爱、取、有、忧悲恼苦的发展。”

这样，引生苦迫与杂染的根源断除了，苦迫与杂染自然不起，在这种情况下，再谈业力与业报有什么意义呢？佛陀以树与树影的例子作说明，真是巧妙的譬喻啊！

这是说，无明染爱根本断除了，也就是这里所说的“引生苦迫与杂染的根源断除了”，那么苦迫杂染自然不生起了。无明染爱断除了，后有的受生不会再发生了，苦迫杂染不再现起了，在这种情况下，再谈业力、业报仍然存在，有什么意义呢？它们是缘起的啊，此有彼有的啊，佛陀以树与树影的例子所说明的，就是如此的事实。

五、以影子的相随来形容业报，在《阿含经》中也还出现过，如《杂阿含第一二三三经》说：“唯有罪福业，若人已作者，是则己之有，彼则常持去，生死未曾舍，如影之随形。”这是说，无明未离的众生，业力与业报，并不会因为生死而中断，正如影子的相随，只要因缘一具足，报应即刻展现。

这是举了经中另外一处以形与影来譬喻说明业的因缘的。到此为止，这一则故事学习完毕。大家如果有相关问题，愿意提出来，可以做一些交流。如果没有问题的话，我们就一起合掌来做回向：

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！

071. 淳陀所喜欢的清净修行法门——浮起来啊！石头

{ 离十善，世间难有清净行
行十善，随所意愿得清净 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

今天我们来一起学习《阿含经故事选》的第71则——〈淳陀所喜欢的清净修行法门——浮起来啊！石头〉，在这一则故事里，通过佛陀与淳陀的问答，我们会了解到当时婆罗门的一些修行方法，佛陀对此做了一些辨析，对于我们了解佛法与非佛法的区别是很有帮助的。特别在今天中国佛教界，一般的在家居士修行乃至出家众的修行，可能多少还是有类似这里提到的问题。我们来看故事的正文：

有一次，佛陀借住在波婆城一位铁匠淳陀的芒果园中。身为主人的淳陀，因而有机会来见佛陀。见了面，问讯礼敬后，佛陀就问：“淳陀！你喜欢哪一种修行人的清净修行法门？”

这位淳陀，推测应该就是供养佛陀最后一餐的那位铁匠。佛陀住在他那儿，淳陀有时候来礼见，佛陀就会跟他说一些话，这一次谈到这个问题，问淳陀喜欢哪一种修行人的清净修行法门，淳陀回答：

“大德！西方的婆罗门，手拿棒杖、水瓶，头戴花草编织的花环，祭祀供养火神，常洗手、净身，我就是喜欢这种修行人的清净修行法门。”

“淳陀！手拿棒杖、水瓶，头戴花草编织的花环，祭祀供养火神，常洗手、净身的西方婆罗门，如何修他们的清净行呢？”

他喜欢有这样特征的婆罗门的修行法门，佛陀就继续问：“你谈了喜欢这样修行人的清净修行法门，但是你还没有说一说他们所谓的清净行是如何

修的呢？”淳陀回答：

“大德！西方的婆罗门是这样教导我们的：在每月十五日那天，以胡麻屑、庵摩罗屑泡水洗头，以为洗净斋戒。又教导我们身穿新净的长毛白毡，卧在涂有牛粪的地上，早上起床的第一件事，就是以手接触地面，同时口中念：‘这地是清净的，我也像它一样清净。’如果不能接触地面，就触摸湿牛粪，如果不能触摸湿牛粪，就触摸生草，同样口念：‘这是清净的，我也像它一样清净。’如果不能触摸生草，就对火祭拜；如果不能对火祭拜，就向太阳合掌归顺；如果不能向太阳合掌归顺，就在日落时，洗三次澡。这样做，就可得到清净；反之，不这样做，永远不能清净。大德！这就是婆罗门的清净修行方法，也是我所喜欢、所宗奉信仰的修行法门。”

淳陀比较详细地说明了他所了解的西方婆罗门的修行方法，具体的就不再重复。佛陀对淳陀说：

“淳陀！圣者的清净修行方法，不同于西方婆罗门的修法。”

“大德！圣者是怎么修的呢？请世尊告诉我吧。”

“好吧，淳陀！仔细听、注意听，我来为你说。淳陀！有恶行为、恶报应，是不清净行、不清净果，让人背负着重担，向下沉沦。做了这些恶行为的人，不管一早起床有没有以手触地，有没有摸牛粪、生草，有没有念：‘这是清净的，我也像它一样清净。’都不得清净。”

佛在这里说得很明确，所谓的不清净是指的这些恶的行为以及由此招感的果报，也就是这里所说的所谓不清净行、不清净果。有了这些，不管有没有以手触地或者是摸牛粪、生草，有没有念这样清静的话，都不得清静。什么意思呢？因为清净不是说一下就算的，要有清净的因，才有相应的果。不是像洗脸、洗手这样，用外在的仪式来做，就能够解决问题的。下文又说：

哪些是让人不清净的恶行呢？那就是杀生、窃盗、性犯罪等三种身体行为，说谎、搬弄是非、尖酸讽刺、闲言乱语等四种语言行为，贪欲、嗔恚、邪见等三种起心动念，合为十恶行。有了这些恶行，就不得清净。

前面说不清净行、不清净果，对于不清净行，到底含摄哪些，并没有说明，这里指出前面所说的不清净行就是十不善行。杀生、偷盗、邪淫，妄语、两舌、恶口、绮语，贪、嗔、邪见，这样身三、口四、意三，十种不善行。有了这些恶行，就不得清净，不管有没有去做什么仪式。但是在今天我们会

看到，因为人们对于自己过去有过的一些不妥当的身语意行，感到不安，希望能够消除它，希望能够让自己安心，所以只要谁说能够怎么样消除过去那些不当的身语意行，谁就有市场，不管是在教内还是教外，还是江湖手段。当然了，在乎清静的人已经算是高尚的了，还有很多是只在乎功利的，财富、名位等等这些，如果两相比较，在乎清净的已经算是很不错了，但是以为通过什么样的仪式就能够使自己清净，以为通过触摸一些自己以为清净的东西、说自己清净的话就能够清净，这个有什么道理呢？

我们对这个可能不一定熟悉，觉得好像容易理解到它不太可靠，但是即便在今天的佛教界也有一些类似的情况，说：“这样就能够净罪，那样就能如何”，也是有很多人趋之若鹜。越是这些外在的，人们越愿意去忙活，为什么呢？因为这些都很明显而粗重，眼耳乃至身等容易攀缘。让这个人向内去调整自己的内心运作，对外要觉知调控自己的身体行动、言语表达，对于这个，人们往往偷懒，总是希望能不能用另外一种方式让我能够更简便、更直接、更迅捷地达成清静的诉求，或者是发财的诉求，或者是健康的诉求，或者是婚姻的诉求，即便花钱也行。如果说需要这个人日复一日地来做一些身心的检点工作，来调整自己的心，来规范自己的身语活动，那就门庭冷落了，这就是现实情况。佛陀继续开示：

淳陀！有善行为、善报应，是清净行、清净果，让人一身轻盈，向上升华。做了这些善行为的人，不管一早起床有没有以手触地，有没有摸牛粪、生草，有没有念：‘这是清净的，我也像它一样清净。’都是清净的。

这与上面十不善行恰恰是相对的、相反的。修习十善行，这是清净行，将感清净果。对于有这样清净因的人，不管他有没有去做上面所说的那些仪式，他都是清净的，由此而感的果也是安乐果。下文具体说明十善行：

哪些是使人清净的善行呢？那就是远离杀生、窃盗、性犯罪、说谎、搬弄是非、尖酸讽刺、闲言乱语、贪欲、嗔恚、邪见等的十善行。有了这些善行，就得清净。”

这是佛陀跟淳陀一番问答之后，给淳陀的开示。这里，佛并没有向他说太深的道理，我们也没有看到说理、论证等等，这个也是佛的应机施教，铁匠淳陀可能也未必习惯用那样严谨缜密的思维来抉择，所以佛陀在这里相当

于直接告诉他结论。

听了佛陀这样的教导，铁匠淳陀大为折服，就归依了佛陀、佛法、僧团，并请求佛陀让他成为在家佛弟子。

这是今天《阿含经故事选》的正文，内容看起来并没有什么特别艰涩、深奥处，但是这里我们有一些需要思择的事情。

来看看“按语”里也有一些探讨：

按语：

一、本则故事取材自《增支部第一〇集第一七六经》《杂阿含第一〇三九经》。

按语一说明本则故事的取材。

二、波婆城的铁匠淳陀，应当就是供养佛陀“最后的午餐”那一位。淳陀以“美味食物”供养佛陀，意外地引起佛陀腹泻，便血而入灭。所供养的“美味食物”，经今日学者的考证，有认为是野猪肉干，也有认为是野猪所喜欢吃的一种菌类（参考《佛光大辞典》第四一一九、四二二七页）。波婆城，依杨郁文著《长阿含游行经批注》的附图量计，约在毘舍离城西北一百四十公里处。

这是介绍一下这里的主要人物铁匠淳陀。铁匠淳陀最后的供养，佛陀接受了他的供养。有一个细节挺有意思，有处说佛陀接受供养，但是告诉其他比丘不要吃。我们也知道，淳陀得知佛陀因为自己供养的食物而身体出现了情况，甚至衰弱到将要入灭，他是很自责的。佛陀跟他说，你这个供养跟供养佛陀成道之前的乳糜是一样的功德，都是以真诚的心、纯净的心、利益的心来供养佛陀，所以大家也不必纠结铁匠淳陀的问题。在佛教的历史上，至少从僧团留下来的著作里，没看到有谁特别对于淳陀有什么意见，这是一件挺有意思的事情。如果在其他一些情况，我不知道会不会有别的杂音，佛教留下来的这些文献里，没有对淳陀说什么。

三、为什么铁匠淳陀称婆罗门为“西方的”？原来，婆罗门都是雅利安人，雅利安人是白色人种，约在公元前一千五百年左右，自中亚迁徙进入印度半岛西北边的五河流域，然后逐渐往东边发展，进入恒河流域上游、中游，最后扩展到下游。而在恒河下游，早有黄色人种，以瞻波城为中心居住。他们则是由东往西方发展，进入恒河中游。相对于来自西方的白色人种雅利安

人，黄色人种的民族就称为东方民族。佛陀就是属于黄色人种的东方民族，佛陀时代的恒河下游地区，已经是东西方民族混居的情况了。

这是介绍一点背景知识。

四、庵摩罗屑，应当是指庵婆罗果磨成的细屑。庵摩罗是一种果树，又译为阿摩勒树，属荳科，类似合欢树，为产于印度、马来西亚、非洲等地之热带植物。果实形状像胡桃，长在约十余公分的豆荚内，可供食用，亦可作药用。（参考《佛光大辞典》第三六七〇页、《中华佛教百科全书》第三一六九页）

这里提到了庵摩罗果，又叫胡麻，大家相对容易了解，我们中国古人好用皂角等等，这都是类似的，主要是去油腻的意思。下文开始有一些义理方面的探讨：

五、人的清净与否，取决于他的行为，而不是宗教仪式。

这里说的行为，指的是广义的身语意行，也就是文中提到的十善行、十不善行，里面是身语意都有的。这一点很重要！人的清净与否，取决于他身语意的运作，而不是宗教仪式。在今天恰恰相反，很多地方所推重、所宣传的是，经过这样一番宗教仪式就解决问题了，解决什么问题呢？那就看你有什么诉求：可以忏悔清净过去的罪业，可以来达成自己这样、那样的心愿。这些，实在来说都不是佛陀住世时教导人们所行之法，它出现在佛教的旗帜下有种种因缘，但是它出现的因缘到今天还合适吗？还存在吗？还应该这样抱残守缺、因循故事吗？这件事情，教界是有着主要责任的，为什么呢？有一些东西是佛教主动吸纳进来的，也有一些是所谓信众有需求，教界就随顺了的。这都是成问题的，原则性在哪呢？我们说要契理契机来弘扬佛法，契理是第一位的，如果不契应于真实，只是一味地满足、随顺一般人等的诉求，跟一般意义上搞产品营销有什么差别呢？真理性靠什么来保证呢？

有些印度人至今都还相信，到恒河净身（洗澡），可以洗净罪恶，就很有故事中婆罗门清净修行法门的遗风。不仅教外有这种情况，甚至教内有些人以“洒净”“朝圣”为消灾去恶的需求，都有必要作一番省思。

婆罗门教的情况，包括印度今天的一些行为，我们能看到，人们修行不知道怎么样向内用功，怎么样在言语行为上有道德的规范，或者不重视这些，好逸恶劳，贪快图易，总是希望用一种什么样显而易见、很方便的办法，就

把问题解决了，比如净除罪业。因为洗手、洗脸、洗身体等等这些，能够起到清洁身体的作用，但是他又不懂如何来清净心，于是用这些清静的方法来告诉自己：“我清净了全部。”

人内心的清静是需要的，很多人意识不到。我有时会说，现代人每一天都洗脸、洗手，有条件的、勤快的还要每天洗澡，清洁身体做得很好，但是有多久没有给心洗个澡了？知不知道如何去清净心？这是问题。如果对于内心的清净不重视，或者重视了也不知道依于什么样的原理和方法去清净，那说生命在自己主观努力下走向更好的明天，是没有保证的。修行为什么重要？为什么需要学习佛法？就是因为如果我们不了解这里边的原理和方法，我们没有办法真正实现安乐、离苦。

佛教内以“洒净”“朝圣”为消灾、除罪、清净的方法，这个已经有一段时间有一些地方受此影响，越是这些外在的，越容易被人们接受，越容易吸引人，甚至读经、读诵佛教的典籍都变成了一件需要大家一起大声念出来，感觉才是那么回事儿的情况，那这个人得多熟悉，或者是说心多稳定，才能在这个情况下，随文思择、随文入观呢？那是很难的。人们为什么对于这些外在的形式容易接受，容易在这些上产生依赖和安顿感呢？因为人心取相，这个相越坚实、越粗重，实际上对于这个人来说，他觉得越真实、越具体。对于一个条件不具备的人，直接告诉他调心，告诉他如何转变内心的运作来净化心，如果不做足够合理的说明和强调，他意识不到的话，他会很奇怪为什么要做这件事，也不容易上手，也不容易坚持。外在这些粗重的，人们容易，所以很多人热衷于朝圣，跑尼泊尔、跑印度乃至跑西藏、跑缅甸、跑泰国、跑斯里兰卡，再跑中国四大名山各处祖庭，用古人的话说，就算磨破几十双鞋子，如果心没有随转，什么用也没有。如果心真能随法而转，哪也不去都好。所以关键不在于去哪参拜什么，去哪见到什么，而在于内心有没有随法而转。就跟这里所说的，关键在于有没有恶行、有没有善行？有善行，没有那些恶行，那就清静了，不管有没有去做他们那些仪式，这是一个道理。

对于前一阵子去西藏朝圣热，就有人说：“你需要的不是西藏，而是信仰。”这个话推敲起来，其实还是不到位。为什么需要信仰？人需要的是生命的真理和随顺真理的生活，他到底是不是以明确的“我信仰某种宗教”这个标签出现，并不重要，重要的是认识生命的真理和随顺于真理生活，也就

是过去跟大家说过的“认识规律与按规律办事”，这个是重要的。

六、与这个故事主要相同，而有生动比喻的是《相应部第四二相应第六经》《中阿含第一七伽弥尼经》。佛陀说，想单靠祈祷等宗教仪式来生天，就像将石头丢入水池中，然后在池边诚心地合掌祷告，想着：“浮起来啊！石头”，石头怎会浮起来呢！

这里提到了作者觉得与本则故事在意趣上相近的另外一个譬喻，所针对的现象是指单靠祈祷等宗教仪式，希望能够生天，所用的喻是把石头扔到水池里，然后诚心祈祷，希望它浮起来。这样的譬喻说明什么呢？说明有一些人所谓的修行是“非因计因”的，不是这样的原因导致生命的改善或解脱，而他计值为这个是改变的原因。也就是我所说的，有没有正确的认识相应的原理：想要生天，生天的原理是怎样的？具体的实践又如何？想要解脱，解脱的原理是怎样的？具体的实践又如何？如果说到解脱，从什么中解脱？未解脱的系缚又意味着什么？原因是什么？这些真清楚了，也就知道如何走向解脱。

我们看到很多人希望生命能有净化、改善乃至解脱，但是在前面下的功夫不够。什么功夫不够呢？改善的原理是什么，解脱的原理是什么，或者轻易地接受一种说法，在这个上就开始奔忙，这都是成问题的。因为如果那个原理不对，在非因计因的情况下，轻则做了无用功，重则背道而驰。就像这里所说的，把石头扔到水池里，这个工作就是在导致石头沉下去，另外又在那边祈祷它浮起来，这个是不可能的。在我们现实的生活中，包括我们个人生命改善的过程中，来反思一下：自己是否希望生命能多一些安乐、少一些恼苦？是否希望多一些清静、少一些染污？是否希望多一些自在安宁、少一些系缚逼恼？如果回答都是“是”，那么你觉得怎么样才可能实现它？生而为人很幸运，是有可能运用智慧去学习了解、实践改善的，但是很多人的聪明都不知道用在哪了，到生命的改善、生命的进化这方面，聪明劲儿都没了，很简单就被一些实际上是骗子的给带上了歧途。如果从三世因果来看，这固然是自己善法因缘不充分；如果从现实看，一方面对于相应知识的缺乏，另外一方面是在这件事情上没有正确的运用理性。

这是我们真的希望将生命导向安乐离苦、导向清净离染的人要特别注意的，不要人家一说就信，不要人家给个理由就信，不要人家给一整套体系就

接受。不要觉得去抉择是麻烦的、是费工夫的，这是最要命的事，这是影响生命流向多生累劫的事，这本来应该有最高优先度的，为什么要偷这个懒呢？偷懒就要交智商税。别的智商税可能也就是花点冤枉钱，说点过头话，这个智商税搞不好就是坑了几辈子，甚至长劫沉沦，这是我们应该提醒自己的。越是在这些重要的问题上，越偷不得懒，越放逸不得，越省不得功夫。让自己的头脑简单地接受什么，那个是容易的，但是一个精于买卖的人，在做生意的时候都是带着精明判断，不轻易上当受骗，那难道多生累劫的安危苦乐的重要性还比不上上一桩买卖的得失吗？为什么到了这些重大的事情上，反而变得头脑简单，容易轻信，容易上当受骗？这恰恰是我们应该反思的。这是这一则故事中按语的部分。到此，这一则故事的内容，跟大家学习完毕。

【佛法问答】

大家如果有问题可以提出来，我们一同做一些交流。

【清净行】

学员：顶礼师父！弟子对这则故事的启示是，想到我们日常生活中持戒的重要性，持好戒律就是清净的生活方式。

法师：佛陀在这里谈到了十不善行和十善行，如果把它看作是戒法类也不是不可以，但是十善跟五戒的一个区别在于，十善有特别的关于意业方面的强调——不贪、不嗔、不邪见，这个跟我们一般意义上说的持守五戒或者八关斋戒还不完全一样。

在这里谈到了清静是指的整个生命的清净与否，佛跟他所说的还没有向于出世解脱这个方向，更多的是随顺于五乘共法中的这些善法。这些当然是重要的，是基础性的，不管这个人希不希望究竟解脱，但是没有人希望一天过得比一天惨，一年过得比一年惨，一生比一生过得惨，人们这样的奔波劳累不都是为了能够生活得好吗？这个好，当然是指向安乐而不是悲惨的，那当然就要随顺于安乐的因，像这样的清净善行就是安乐的因。

【宗教经验】

学员：师父吉祥！关于按语六提到的“浮起来啊！石头”，想起在现实中某些书籍和法师宣传的关于念佛的感应示现，请问师父，如何正确地看待这种说法？

法师：像我们看到有一些人，或者书籍，或者其他传媒，说到念佛等等

这样的一些感应或者是现象，首先我们看到的是传媒上的东西，或者听到的是人言语上的东西，这里首先有一个“事实是否确实的问题”，不管哪一个环节，第一手、第二手还是第几手，是否有主观欺骗的问题，这是第一个。

有主观欺骗就不用说了，第二个，如果没有主观欺骗，那么当事人本人对于这些的认识和表达，有多大主观性的问题，这里就说到了对于宗教经验的了解和体验。宗教经验是人的身心在一定因缘下能够经历到的一些现象，西方叫神秘经验，算是这一大类现象中所包含的。如果只沉浸在某一个宗派自己编织的语言体系中，可能不容易看清楚，如果从教内说，把握佛法的正真、根本的意趣，以此来抉择（内）；如果从现代的视角看，了解一下宗教经验或者说神秘经验（外）。

这有内外两种方式：外边的，可以读一些书，比如主要以基督教或者是相关的一些宗教信仰为基础的一本书，叫《宗教经验之种种》，向外的可以读一些书；向内，自己基于佛法的正见和正确的原理与实践方法，有相当的深入，自己有第一手的经验，对于身心的一些情况有了解，这个时候就知道这一类情况属于什么，那一类情况属于什么。如果不能在佛法根本处立定脚跟、把握好的话，那就随着后世的种种流向转来转去了。所以了解佛法的根本处是很重要的，自己如果能够有所深入，基于佛法的正见，有所经验，那就避免了只能够听人家唱戏。自己有亲切的经验，能够做一些更好的判断。这是对这个问题略说一二。

【如何看待诸佛菩萨大人“复还生死，度脱众生”？】

学员：师父！弟子对于《八大人觉经》有一点疑问，经文末尾说诸佛菩萨大人“至涅槃岸，复还生死，度脱众生”，此处“复还生死”是比喻还是实指呢？

法师：这个“至涅槃岸”可以理解为有余涅槃，就是无学圣者尽断烦恼的当下，也就是亲证涅槃，只是这个时候这一生所受的五蕴身还在。“有余依”，虽然已经契证了涅槃寂静，但是仍然生活在这个世间，还没有结束生死的流转。就像佛陀树下成道已，起身走入人群，来为有缘人宣说他所觉证的真理，是这样一个“复还生死，度脱众生”，这样把握是不偏颇的。如果做了过分的说明，以为涅槃之后还有生死，那就违背佛法的根本意趣了。这是对这个问题略做一些回应。

如果大家没有更多问题了，我们一起合作做回向：

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！

072. 意业为最重——优婆离外道居士的归依

{ 三种业，连番讨论拔邪见
优婆离，三度皈依佛法僧 }

【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】

今天要学习的是《阿含经故事选》的第72则——〈意业为最重——优婆离外道居士的归依〉，这里有一段探讨，谈到身语意三种业中，哪一种为主，哪一种是最重要的？另外，在这里我们还能够看到佛陀自然而然流露的、基于离欲的一些态度，对我们是很有启迪的。文说：

有一次，佛陀游化到摩揭陀国的那烂陀城，住在波婆离地方的芒果园内。这是在那烂陀城发生的事情。

那时，耆那派的尼干子，正好也率领他的门徒们住在那烂陀城。

这是我们相对熟悉的一个外道尼干子，今天的耆那教。

尼干子的大弟子中，有一位长人，因为长得很高，大家都叫他“长苦行”。经文里只提到这个人叫“长苦行”，但没有这里的这种解释，这是余处来的。

一天，这位长苦行外道，在那烂陀城乞食完毕后，转来拜访佛陀。佛陀问起他有关尼干子对业的分类，长苦行外道回答说：“瞿昙！我的尊师尼干子不讲业，而是以身罚、口罚、意罚等三种分类来教我们的。这三种罚各不相同，其中以身罚为最重，意罚最轻。”

这长苦行外道乞食之后去拜访佛陀，两个人交谈的主题是，佛提出来：“关于尼干子一派，是如何来看待业？如何来对业进行分类的？”这位长苦行有一个回答，要点在：对于身口意三种造作中，尼干子一系认为“身罚为

最重，意罚最轻”。

佛陀再三询问，长苦行外道都一再回答身罚最重，于是，佛陀就沉默不再回应了。

佛陀不是只问了一遍，是问了三遍——“再三”。长苦行的回答都是一致的，都说“身罚最重”。佛陀听他再三这样说之后，就保持沉默，也没有加以评论，也没有表达“我怎么看这件事”。

由于佛陀的沉默，长苦行外道也就相同的问题反问佛陀。佛陀回答说：“苦行！我不讲罚，我以不做身恶业、口恶业、意恶业的三恶业，来教导大家。三种业各不相同，而以意业为最重。”

佛陀明确地说明是如何来教导大家的：“教导大家不做身口意的恶业。这三种业有差别，如果说哪一个最重，是意业最重。”

这时，换成长苦行外道再三询问，佛陀则再三确认意业为最重。

由于话不投机，长苦行外道就告辞了。长苦行回去后，尼干子知道他在佛陀面前，毫不退缩地主张自家的思想，自然是给了他一番肯定。正当尼干子肯定长苦行时，在座还有尼干子的一大群在家信众，他们之中的领袖人物优婆离，起来夸口说他可以轻易地论破佛陀的观点，要求尼干子让他前往论战佛陀。

这位在家信众的领袖人物优婆离，在当地是很有地位、有社会影响力的，他当时是尼干子的虔诚信徒，想要去找释迦牟尼佛论辩，认为他能够折服佛陀。

但是，长苦行对论战一事，再三向尼干子表示反对，他说：“尊师！我不喜欢让优婆离居士到沙门瞿昙那儿，因为沙门瞿昙会幻术咒语，能咒化别人成为他的弟子，优婆离居士到那儿，恐怕会被沙门瞿昙诱化，成为他的弟子。”

这位长苦行，因为见过佛陀，或许在去见佛陀之前已经从一些渠道对于佛陀教化的一些事迹，有所了解，知道有一些本来有其他信仰的人，遇到佛陀之后，发生了转变。他的解读是，佛陀用了什么咒术——人总是从自己的观点来看待问题，用自己设想的那一套来解读世界。佛陀当然不是用咒术。

他对于优婆离去与释迦牟尼佛论辩，一点也没有乐观的态度，他不希望这件事情发生。

然而，尼干子却再三自信满满地说：“那是不可能的，长苦行！只有优婆离居士会收沙门瞿昙为弟子，哪有优婆离居士被诱化的道理！赶快去吧，优婆离居士！去降伏沙门瞿昙，我可以降伏他，你也可以！”

尼干子对于优婆离去与佛陀论辩，能够得胜，是充满乐观态度的，而且他觉得他也行。

于是，优婆离居士就去找佛陀论辩了。首先，优婆离居士确认了佛陀与长苦行的谈话，接着，就对长苦行的论点大加赞叹。

经文里说，优婆离居士去那之后，首先把事情又确认了一遍，他去那没有问说：“你是不是什么观点”，而是说：“长苦行是否有来过？与您之间是否有什么对谈呢”，这样来把事情确认一下，然后有的放矢。从这看，这位优婆离还是蛮有章法的。

佛陀听完后，对优婆离居士说：“居士！如果你愿意站在追求真理的基础上，那么，我们倒可以就此点作深入的探讨。”优婆离居士同意了。

探讨什么呢？就是身口意三业中哪一个最重的问题。这一点，尼干子一系认为身业最重、意业最轻，佛陀说意业最重，观点不一样。那为什么之前长苦行与佛陀说，佛陀三问，确定他的观点之后，就默然了呢？为什么优婆离来，佛陀在这样的前提下，愿意与他进行进一步的探讨呢？因为人的性相不一样，佛法里有所谓的信行人、法行人。比如说信行人，是更偏重于情感的，更偏重于信受的，而不是推度、思择，法行人恰恰是另外一种侧重，这是一方面。人的特征不一样，有一些人适合大家一起探讨来寻求真理，有一些人只是固守着自己的观点，不断维护，这两种人其实是很不同的，侧重于维护我的观点，证明我的观点是对的，和真的是开放的，要探究真理的，是完全不一样的态度。

另外，还有个人因缘的问题，还有这种错谬的见解或者说邪见，是否深固的问题，如果不可能引转，那也不必多费工夫。有的人的思想观念，这一生都很难转变，多说话对于对方没有帮助，也许只是激起对方的反感和对立情绪，多生烦恼和心苦，不解决问题，对谁也没有利益，这个时候为什么一定要说“我的对，你的错，你那样说很荒谬呢”？佛陀没有这些逞英雄、显本事、我厉害的问题，他只是随缘说法，利益众生。前面那个人因缘不成熟，那就调柔地默然；这个人因缘可以，强调一下共同探讨的基础，可以进一步

地探讨交流。

前面的默然，大家如果看经典、看律藏，是常常这样来形容佛陀和圣弟子的。今天习惯了喧嚣、不停地说话、各种噪音的人，在寂静中会觉得尴尬，甚至手足无措，这是很有意思的事。所以今天如果几个人在一起，谁也不说话，也不干什么，只是这样静静地坐着，气氛一定莫名其妙，几个人很大的可能都是内心有一点尴尬不安，都在想着要说什么话，不能够调柔地、怡然地享受生命的安静，这是人生命的问题。佛陀的不说话，没有什么对立，也没有什么对抗，更没有什么尴尬，只是现在的因缘不适合去多做进一步的探讨和说明，那就自安住、自受法乐。现在这个人当下的因缘，可以探讨，可以真正就“何者为真”、至少“何者合理”做一些探讨，那么我们可以做这件事情。下文：

佛陀开始问：“居士！如果有位耆那派门徒，发愿持戒：此生只喝热水，不喝冷水，以免杀害了水中看不见的众生。但后来他得了重病，需要喝冷水来医治。虽然他想喝冷水，但却自我克制，没去喝而病死了，这样，耆那派的尼干子说他会往生何处？”

佛陀在这里设定了一种情境来问优婆离：“这个人作为尼干子一系的信徒，发愿持这种戒——只喝热水、不喝冷水，那么因为得不到热水，又强制不喝冷水，渴死了，死后生于何处？”

“瞿昙！他会往生到一个叫“意着天”的天界去，因为他死时，心中还有想要喝冷水的不清净执着。”

这是尼干子一系的看法，优婆离在这儿做了一个复述。佛陀马上提醒他：

“居士！居士！请注意你的回答，你前后所说的不一致！居士！你曾答应要在追求真理的基础上，来探讨此事的。”

语体文故事的作者在这里用了两个“居士”，这是他理解之后对于情境的一种设想，或者是以为符合现代人情况的一种表达。经文中当然只用了一个“居士”。这样两个“居士”连用，再加上现代标点符号中“！”的运用，给人一种逼迫感。当然，跟佛陀严肃地探讨问题，有时候会形成一种逼迫，但是佛陀绝对不会特别地真的是有一种趾高气昂的咄咄逼人，那不是佛陀的气势，但是佛陀是很有威德力的、很有威严的，有一些人跟他论辩，当理亏的时候确实会流汗的。

佛陀在这儿提醒他什么呢？你前后自相矛盾，前面你说身业最重、意业最轻，但是现在他明明没有违犯，身行上自我约束，只是内心有一些对于喝冷水的执着。你说就因为这个，他的往生会受影响。这是不是跟你说的身业、意业的轻重并不一致呢？

后面为什么提醒他说：“居士！你曾答应要在追求真理的基础上，来探讨此事的”？追求真理，大家要保持开放的态度、求真的态度：什么是对，就如实地说对；什么是错，就坦然地承认是错。“你错没错啊？你之前认为对的那个，对吗？你现在怎么看呢？”蕴含着这样的意思。优婆离居士也完全明白这层意思，所以他回答说：

“瞿昙！虽说如此，但我还是认为身罚最重，意罚最轻。”

这是第一个案例的探究。实际上这个案例支持的是什么呢？支持身业最重、意业最轻吗？不是，他身业没有违犯，但是意业不清净。可是优婆离在说到他们自宗见解的时候，明显是说受了意业的影响。下面是另外一种设定和推究，佛陀说：

“好，居士！让我再问你：如果有一位耆那派门徒，为了避免杀生而严守一些禁戒，结果，在为了守这些禁戒而来回绕路中，却早已踩死了许多微小众生，这样的结果，耆那派的尼干子说他会得到怎样的报应呢？”

设定了另外一种情境：“还是尼干子一系的信徒，想要避免杀生，但是走路的时候不小心踩死了许多微小的众生，这个怎么算呢？”优婆离说：

“瞿昙！如果不是故意的，则尼干子不说犯了重罪。”

“居士！你说的‘故意’，是尼干子所说的什么罚呢？”

“瞿昙！是意罚。”

设定的情境对于我们佛教徒来说也不陌生：“比如走路不小心踩死了很微小的虫子，甚至肉眼在走路的时候不容易看到的，即便盯着脚下可能也不容易看到，那这个怎么算呢？”探讨这类问题。这位尼干子门徒优婆离说：如果不是故意的，他们那一系说不犯重罪。佛陀追问：“你说的故意是什么呢？身语意的哪一种呢？”“是意。”所以佛陀马上再一次强调、提醒：

“居士！居士！请注意你的回答，你前后所说的不一致！居士！你曾答应要在追求真理的基础上，来探讨此事的。”

这个提示跟上面一样，两句话两层含义。“我们共同观察推究下来的结

论，跟你之前的观点恰恰是矛盾的，不是支持它，而是否定它。我们大家共许都要开放地探究真理的，那么你现在认为对吗？”优婆离居士对于这样的提示，再一次回应：

“瞿昙！虽说如此，但我还是认为身罚最重，意罚最轻。”

还是抱有那样的观点。这个事情，大家不要觉得可笑，实际上我们很可能并不少见，甚至在我们身上也发生过。我个人因为学习佛法，与人交流的机会较多一些，不管是旁观还是亲历，确实也看到很多人所谓的辩论，有时候不是为了真理，也说不太清到底是为什么。佛陀在这一个案例分析结束之后，再举了一个喻。

“好，居士！让我再问你：如果有人想要拿刀子，将此城中的所有人在一天之中全数杀光，有可能吗？”

“不可能！因为这那烂陀城十分富饶，人口太多了，没有人能在一天之中以刀子杀光所有的人。”

我们想一想，假如说这一座城市，当时那种大城，至少也应该有十万人，甚或再多一点，想在一天之内把所有人都杀光，那是不可能的事。不要说杀人，就是杀猪肉，他也很难杀一天。这是说什么呢？是说靠个体身体的举动，没有办法做这么大的杀业。下文：

“居士！如果是有大神通力的沙门或婆罗门，能以他意念所成的大神通力，在一怒之间毁掉整个那烂陀城，你认为有可能吗？”

下面举的是以意业有没有可能造作这么大的杀业：“假如一个人有神通，以这样的神通力，有没有可能在他愤怒的情况下毁掉整座那烂陀城？”

“瞿昙！这有可能，不要说一个那烂陀城，即使毁掉十个、三十个、五十个那烂陀城，都有可能。”

他这样回答之后，佛陀马上再一次提醒，以及难问：

“居士！居士！请注意你的回答，你前后所说的不一致！居士！你曾答应要在追求真理的基础上，来探讨此事的。”

“这个事情，你的推敲、分析，得到的结论，跟你主张的身罚最重、意罚最轻，恰恰是矛盾的。我们说要在开放探究真理基础上来交流，既然如此，你觉得你的观点对吗？”优婆离仍然坚持说：

“瞿昙！虽说如此，但我还是认为身罚最重，意罚最轻。”

佛陀又举一个喻：

“好，居士！你听说过檀特山、迦陵伽、迷奢、摩登伽，是怎样变成毫无人迹之森林的吗？”

这些都是本来繁华的地方，因为文明消失了，现在变成了毫无人迹的森林。优婆离回答说：

“瞿昙！我曾经听说过，那是一些先知们心中的嗔意所造成的。”

这是举对方知道的一些历史情况，至少是宗教传说：“有这样一些地方，现在是毫无人迹的森林，但过去是有人烟、很繁华的，这种变化是怎么发生的呢？”从优婆离的回答看，恰恰是前面假设的那种情况：“有没有可能用意业造作非常严重的，用身体不可能达成的重大恶业？”优婆离的回答是：

“这是一些先知们心中的嗔意所造成的”，也就是有一些神通人，但是没有真得解脱，内心中在一些情况下产生了嗔恼，导致了这种情况。佛陀再一次提醒：

“居士！居士！请注意你的回答，你前后所说的不一致！居士！你曾答应要在追求真理的基础上，来探讨此事的。”

你的观点和你基于推理得到的结论，恰恰是自相矛盾的。我们是为了追求真理，而不是为了捍卫观点，那么你之前的观点经不起推敲，你现在怎么看呢？

优婆离居士默默地想了一下子，回答佛陀说：“瞿昙！长久以来，我实在是被那愚痴无知的尼干子所欺骗与误导，才会对您说身罚是最重的。世尊！现在我已经明白了，我已经了解了，从现在起，我归依佛、法、僧伽，愿世尊接受我为在家弟子，从今天开始，终身归依，直到命终，为在家弟子。”

这位优婆离与佛陀几番探讨之后，不再固守原来的观点，他终于肯放下自己的傲慢，与那种说不上是什么的所谓尊严，来面对事实，承认自己过去是信受了错误的观点，而他现在愿意皈依三宝，并在佛前这样自誓。佛陀是怎么说的呢？

“居士！请你默默地归依就好，不要张扬。”

佛陀说：“不必一定告诉他人，或者是很大张旗鼓的，你默默地皈依佛、法、僧三宝就好了。”为什么这么说呢？因为他是当地很有影响力、动见观瞻的人，所以佛陀不希望他轻举妄动。优婆离听了之后，其实蛮感慨！

“世尊！您这样说，就让我更加钦佩与欢喜了。世尊！以前我成为尼干子弟子时，他们在那烂陀城内到处宣传，与世尊的作法，大不相同。”

哪个有重大社会影响力、有重大社会知名度的人，皈依了自己的宗教，就大加宣扬，以此来表明如何如何，这是常见的情况。今天的佛教徒也有一些是这样的态度，但是在这里看佛陀的态度是值得我们思考的。炫耀什么呢？拿谁的皈依来证明什么呢？需要吗？特别对于佛陀来说，自证自知，谁信受、谁不信受能说明什么呢？佛陀可不是想把朋友搞得更多的，把敌人搞得少少的，那是一些人眼中的政治。佛陀当然也不是想把自己的信众搞得更多的，非信众搞得少少的，佛陀也没有这样的想法。增益徒众、增益眷属，那都是有爱、有贪的人，内心的向往和希求。佛陀是离欲的人，那佛陀做这些是为什么呢？希望帮助自身因缘合适的人，走向解脱，走向安乐。如果这个能够实现，那他遵从佛陀的教法，是否为人所知，有什么关系呢？他是否大张旗鼓地说明他是世尊的弟子，又有什么关系呢？

当年我第一次看到这一段意趣，也是很受触动，因为跟现实中的一些因缘比对，佛陀的作略实在是太不一样了。也确实是以他的身教，垂范于我们。我最开始看到这段文或者说类似的文，是在《四分广律》里，我把那一段文也发给了大家。当然，这里类似的文，《四分广律》里的主人公是私呵，跟这篇故事的主人公名字不一样，我没去做考证是同一个人名、不同的译法，还是如何。

《四分律》卷42：私呵白世尊言：“我归依佛法僧，自今已去，不杀生乃至不饮酒。”佛语私呵：“好自量宜，然后受戒。汝为国之大臣，人所知识，当益众人，莫轻举动，后有悔也。”私呵答言：“我于外道沙门婆罗门作弟子时，持幡唱令国中言：‘私呵为尼干子作弟子。’我今闻世尊重勅我言：‘好自量宜，然后受戒。汝为国之大臣，人所知识，当益众人，莫轻举动。’益增信乐。”(CBETA, T22, no. 1428, p. 871, c19-27)

当时就很受触动！我希望我们作为佛教徒，也体会这里的意思，体会佛陀身教的胜义。我们回到故事里头，优婆离这样感慨之后，再一次跟世尊说：

“世尊！从今天起，我不再让尼干子和耆那派的徒众们来我家，只让世尊与世尊的四众弟子——比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷进我家门。”

什么意思呢？因为他的信解、见解完全转变了，不再认同过去那些，所

以他有了这个决定。佛陀是怎样表示的呢？

“居士！你家长久以来一直尊敬、供养着尼干子与耆那派门徒，可以说是他们食物供养的主要来源，日后，如果他们来你家，你应当继续布施他们食物才好。”

特别让人感动的一段话。因为尼干子的出家徒众，很多也都是以乞食为生的。这里也说明，优婆离作为当地很有影响力的人，也是有能力的人，他的供养，是很多尼干子一系的主要食物来源。佛陀希望他能够继续布施他们食物，没有说掐断他们的维生资具来源，让他们离开这里。优婆离说：

“世尊！您这样说，就让我更加钦佩与欢喜了。世尊！过去，我听人说，世尊要求人家只布施你自己和你的门徒，不要布施别人，布施你自己与你的弟子有大福报，布施别人不得福报。然而，现在世尊却劝我继续布施耆那派徒众，世尊！关于此事，我自有分寸。世尊！让我再度归依佛、法、僧伽，从今以后，终身归依，为在家弟子。”

在这儿，经文中的一段话，还没太表示出来。《中阿含》相应的经文中佛说的是：“我并没有说只有布施我和我的弟子才有福报，我说供养精进的人，才有福报。”精进的人的意思是断恶修善的人。如果结合其他的经文看，包括《四分律》里的文看，佛说的布施是广义的，在《四分律》的文里，佛说：“哪怕以米泔水或者是洗钵的水，以慈心倒给虫子，希望它们能够受用得益，这个都得福，何况以慈悲心布施供养他们呢？我并没有说只有布施我和我的弟子才有福，而是说供养持戒的人，福大。”这是《四分律》里文的意思。

优婆离再三表示皈依的意思之后，佛陀开始给他进一步地教导。

于是，佛陀为优婆离居士作有系统地次第说法教导：先以许多技巧，引发他欢喜学习的兴趣与意愿，然后再教导他有关布施、持戒、生天之法，并说明五欲的危险与堕落，生死的污秽，离欲的功德，以及佛法修道法门的清净这一类之“端正法”，使优婆离具备接受佛法核心法义的欢喜、柔顺、耐性、向上、专注、无疑、明净心境，就像一块容易被染色的白布一样，最后才教导他苦、集、灭、道等四圣谛的“正法要”。

这是“先说端正法，后说正法要”，在之前阿含经故事相关的内容中有提过，这是我们在《阿含经》中看到佛陀对在家众说法常见的次第，不再重

复了。

到此，优婆离居士当下远尘离垢，得法眼清净而证入初果，见法、得法，知法、入法，不再疑惑，不再畏惧，合掌对佛陀说：“世尊！现在，我已经了解了。让我三度归依佛、法、僧伽，从今以后，终身归依，为在家弟子。”

这里依经文所说，优婆离听了佛陀的教导之后，是证入了初果，并第三度地皈依。这里有几句话是值得品味的：“远尘离垢，得法眼清净，见法、得法，知法、入法，不再疑惑，不再畏惧。”为什么会这样？大家结合法去体会。

优婆离居士回家后，即告诉他家的守门人，以后只让佛陀及其四众弟子进门，不再让尼干子及其门徒进家门来。

这里说得很略，经中说：如果他们需要食物的话，可以给他们食物，就不必让他们进家门了。

长苦行外道听说了这个消息，回去向尼干子抱怨为何当初不接纳他的意见，而让优婆离居士去找佛陀论辩。尼干子不相信长苦行所说，就要长苦行直接到优婆离家去查个清楚。结果，优婆离家的守门人，只愿意布施食物给他，果真不让他进门。长苦行回去自不免又一番抱怨，但是尼干子还是不相信，竟亲自带领着他的徒众，前往优婆离居士家一探究竟。

为什么这样呢？因为优婆离居士是一个很有社会地位的人，经济实力又强劲。这一点在所谓宗教信仰市场争夺上，我们完全可以理解，但是佛没有跟谁争胜的意思。

守门人还是告诉尼干子，优婆离居士已经成为佛陀的弟子了，若是需要食物供养，请在门口等候，但不准进门。尼干子表明他们不需要食物，坚持只要见优婆离居士一面，向他当面问个清楚。于是，优婆离居士在中门的小屋中设座接待他们，但自己却自顾自地先坐到尊贵的上座位置。

经中说，从前这个位置都是优婆离恭敬地设座，请尼干子坐的，现在优婆离自己坐，为什么呢？不是要羞辱谁，过去那样尊重，是因为优婆离真的信受尼干子的说法，认为他有智慧，他掌握了真理。现在作为一个见法、知法的人，他清楚地知道何者为真，他是尊重真理和传播真理的人，他并不是尊重什么人的身份。

尼干子看了，很不满意，质问道：“居士！你自己坐在上位，如同出家

修道人一样，这样，应该吗？”

“尊人！这里还有许多位置，如果你愿意，就自己找个位置坐吧！”

经里说得还是有一点不客气：“这个东西是我的，我愿意拿出来布施就布施，我不愿意还有什么好说的呢？包括这座位，是我自己家的座位啊。”这一点我们要注意，人家优婆离说得很有道理。尼干子追问之前论辩的事：

“居士！你这个狂妄、愚痴之人，胆敢自己请命要去论败沙门瞿昙，结果却被沙门瞿昙的幻术所诱，反而被人家降伏了，怎么会这样呢？”

像尼干子和前面长苦行，都意识不到或者不愿意承认，是自己的见解有问题，更愿意相信别人是做了一些什么背地里的手脚，用了什么所谓的邪法，蛊惑了人。优婆离也没有去非要说那不是幻术，而是就他话说：

“尊人，沙门瞿昙的幻术是吉祥、美好的。如果我的亲朋好友，能够接受到这种幻术转化，那一定能将他们导向获益与幸福；如果全王族、婆罗门族、吠舍族、首陀罗族，乃至天、魔、梵等一切众生，都能接受到这种幻术转化，那一定能将他们导向获益与幸福。

这位优婆离作为社会上层，不愧是受过教育的，这话说的跟今天一些言谈得力的人是类似的：“你说是幻术，那好，这种幻术是吉祥的，我希望全世界的人，我希望一切有情，都被这种幻术转化。”优婆离接着说：

就让我来打个譬喻好了：有个宠爱年轻妻子的婆罗门丈夫，听从妻子的要求，从市集买回来一只猕猴。妻子嫌猴子的颜色不好看，要将它染成金黄色。但染坊里的工匠却说，猴毛的颜色太深了，染不成金黄色。尊人！你所说的法也像这样，既挡不住别人的质问，也不能从思维观察的修行中得到印证，只能染一些愚痴的人，不能染有智能的人。

又如有一位婆罗门，要将一套新的白色衣服染成金黄色，染坊里的工匠会说，这套新的白色衣服，能染出很漂亮、有光泽的金黄色。尊人！那位世尊、等正觉者所说的法就像这样，禁得起别人的质问，也可以从思维观察的修行中得到印证，但只有具备智慧的人能被染，愚痴的人不行。”

这话说得就有点不客气了，看来这位优婆离对于之前自己被尼干子这一套说法所蒙蔽，还是不太满意的。

我过去常说：“佛法是在实践中验证”，这里说：“可以从思维观察的修行中得到印证”，就是这个意趣。佛法是我们当生就可以来查证、验证的，

而不像其他那些没有仰信，甚至在关键点上不让问。故事里说到尼干子问了一个他很关心的问题：

“居士！包括国王在内的大众，都知道你是我的弟子，居士！你自认为自己是谁的弟子呢？”尼干子再问。

这时，优波离居士起身，转身朝佛陀的方向，合掌、跪右膝，长长地赞叹了佛陀一番，并且明确地说自己是佛陀的弟子。

这在《中阿含》的经文里是一段长长的偈颂。

尼干子听了，当场吐血。由于这样的打击，他在转往波波城后不久，就病逝了。

这一场景是《中阿含》相应经文中的记载。到此为止，这一段故事的正文，我们一起学习完毕。这里的义理要点在于，身语意三业，哪一个是最重的，佛的教导是意业，并且中间有一些论证，这是义理方面的要点。我们看到了佛的垂范，从什么时候该与人进一步地分说，什么时候不应该，到面对人家皈依他，特别像优婆离这样，过去是其他宗教信仰，又有显赫的身份、社会地位、重大的社会影响，佛陀面对他表明态度，以及对于其他宗教、其他宗教徒的态度，佛陀的这种身教都是我们应该省思的。接下来略略看一看“按语”，因为这一段按语不太多，没有进一步太多义理探讨，所以我们略略一读。

按语：

一、本则故事取材自《中阿含第一三三优婆离经》《中部第五六优婆离经》。

按语一说明本则故事的取材。

二、想喝水但没去喝，这是意业已成但身业未成；非故意踩死微小众生，这是有身业而无意业；神通与意念有关，拿刀杀是行动的身业。优婆离的回答都与他自己“身业最重”的主张相违。佛陀设计的问题，可说是命中要害，善巧而犀利，成功地激发了优婆离居士孰正孰邪的思辨与抉择。

我们这里看到，佛陀跟他有四番答问，优婆离才真的被触动，转变了自己的思想。也看到佛陀在发现因缘合适的时候，他的教导也是很耐心，而且善巧的。

三、“意业最为重”，就是说在肢体、言语、意念三种行中，以意念的影响力最大，而不是肢体行为。除了这个重点外，我们再次看到佛陀“先说‘端正法’，再说‘正法要’”这种有系统、有次第的善巧教化。

相应内容，我们刚才都有提到。

四、尼干子确定优婆离居士成为佛弟子后，当场吐血一事，《中阿含第一三三优婆离经》与《中部第五六优婆离经》均有，但说因此而病逝，则仅《中阿含第一三三优婆离经》有。

这是对后面结局里谈到的事情，有一个进一步不同经典记载的分辨。今天关于第 72 则故事的学习，就到这里。

时间关系，就不再进一步交流了。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

明天就是除夕了，祝愿大家新春吉祥！

073. 说与不说之间

{ 知如实，说与不说有分别
说不说，善与不善应谛察 }

【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73则——〈说与不说之间〉，这一则故事谈到了一个，关于说话方面价值把握的问题。虽然谈的是说话，但是我们可以从这，做一些更原则性的把握。故事的正文说：

有一次，摩揭陀国的大臣禹舍婆罗门，到舍卫城竹林园拜访佛陀。禹舍婆罗门对佛陀说：“尊者瞿昙！我是这样的一个人：凡是我亲眼所见的，我会准确地描述出来；凡是我亲耳所听说的，我会完全照我听到的陈述出来；凡是我所觉了的，我会按照我所觉了的说出来，从不失真。”

这位禹舍婆罗门，作为摩揭陀国的大臣，在《阿含经故事》中，包括《律藏》中，是出现了几次的。

因为当时的很多人认同佛陀的智慧、德行，所以有时候有一些人到佛陀那儿，会说一些自己认为正确的事，一方面有请佛陀这样的智者做一个印证：

“我这样对不对？我这样好不好？”另外我们也知道，对于凡夫来说，多少还是有我慢的，有时候也未免可能会有一些，在有分量的人面前，表现一下自己殊胜的地方。这件事情是比较有意思的，一个真正在某一方面比较有水平的人，就算是表现，他也希望是在能够欣赏的人面前来表现，这在各个领域里，有一定专业水平的人，应该都有这个体会，不会对本专业的外行，去讲本专业内很深奥的东西，来显示自己的水平。但如果是在一定水准之上同行之间的聚会，大家相应的话题还是愿意显示自己专业水准的，这一点是可

以理解的。禹舍大臣这样的话，未必会向舍卫城中一个没有什么文化的人、没有什么修养和智慧的人去说，但是面对佛陀，他说这样的话，不要因此，就觉得这位禹舍大臣是不是一般意义上的世间修养比较差，见到人好显摆自己。他可能不是这样，因为他未必对谁都这样说。但是我们看到经典中有一些人来见佛陀，是要说自己认为好的、对的，包括自己认为自己所拥有的德行，这实际上是一定程度上认可佛陀的智慧和德行的意思。

佛陀对这样的行径并不完全同意，就对大臣禹舍说：“婆罗门！我不说‘应当将所有看到的一切说出来’，我也不说‘不应当将所有看到的一切说出来’，所听到的、所觉了的也一样，不说‘应当’或‘不应当’将所听到、所知道的一切全部说出来。

上文大臣禹舍对佛陀说的意思，是说他是一个很诚实、很正直的人，如果抽象一点，他的话里应该有这样的意思。表现在哪儿呢？我亲眼所见的，我会准确地说出来，乃至亲耳所闻、亲身所觉的，他都会如实地陈述，不失真，他认为这是一种美德。用今天年轻人常用的词，他觉得自己是个耿直 boy。但是佛陀并不认可这种做法，也不觉得这是值得倡导的，所以佛说：“我不这样说，我不说‘应当把所看到、听到、觉了的一切都说出来’，也不反过来说‘不应当将看到的一切，听到的、觉了的说出来’。”不是这样简单地“应当”“不应当”。那是怎样呢？下文：

婆罗门！如果将所看到的说出来，会造成不善法的增加、善法的减少，那么，我就不说，反之，如果能促成不善法的减少、善法的增加，我就会说。听到的、觉了的也一样。”

上文佛陀说了，他不是简单地说“对于所见、所闻、所觉的一切，应说、不应说”，不做这样简单粗暴的一刀切。那应如何来决断、如何来把握呢？看“说、不说，对于增长善法、伏灭不善法，有没有好处？如果对于善法的增长、不善法的减损有好处，那该说就说，不该说就不说”。一切以善法的增长、不善法的减损为度量，而不是单纯的说、不说，不是单纯的是否知道就说或者就不说。

这一则故事看起来很简单，实际上现实意义很大。我先说一个曾经遇到过的实际问题：一些佛教徒，因为对于佛法的信受，愿意受持五戒，五戒中有一条是不妄语戒，我在实际情况上就遇到过这样的问题，有法友问的问题，

内含的意趣就是：“这件事情，我知道啊，人家问我，我受了不妄语戒，那我应该说啊，如果不说，是不是有所违犯不妄语戒啊？但是这件事情，我总觉得说了又不妥。这个情况下，是该说还是不该说呢？”像这一类问题，就是对于佛法的一些精神，乃至戒律的精神，没有把握好。佛法的精神，当然有不欺骗、不妄语，这也是落实在我们身语的运作、内心的运作上的。不妄语，本质上是不故意欺骗，不仅是口头上说出来，书面上的，身体语言的，甚至神情的，都不故意欺骗。但是，不故意欺骗的意思是说“表达出来的都是真的”，而不是说“真的都表达出来”，这是一层现实意义。不故意欺骗，不是说“真的都要表达出来”，而是说“表达出来的就应该是真的”，这个可以是口头的语言，书面的文字，身行的动作，乃至表情、眼神，只要是能表意的方式，不做故意的欺骗，但是不等于说——“知道的都说；自己认为是真的，就都说”。

另外，在今天这样一个信息极度发达的时代，各种传统的媒体、自媒体，不断地散播着影响，那些不如实的就不必说了；如实的，是不是就都合适说呢？就这个问题，很多人因为自己没有深刻地、正确地抉择这件事，总觉得：“这是一个事实，我说出来又有什么错呢？”要看是否有益于善法的增长、不善法的减损，特别应该综合衡量。佛陀说过，他所说的法就像手掌中所抓取的几片树叶，而他所未说的法如一片森林中叶子那样多，为什么只说这“掌中之叶”呢？因为这些关键而重要，是能令人究竟离苦得乐、得解脱的，而其余那些，没有这样重要的意义，不能够使人究竟离苦，所以佛没有做那样的工作。这些看起来跟这里所说的没有直接关联，但是背后的价值抉择其实是一致的。为什么说一致呢？佛法里说的善法、不善法，是跟苦、乐关联着的。佛陀洞见了生命的流转与还灭，深刻地把握有情生死、苦乐的因缘，就像后世佛教所简单总结的那样：在生死的流中，是善业感乐果，不善业感苦果；向于究竟解脱的话，那是无漏智慧尽断烦恼，彻底地断除苦因。善法的增长、不善法的减损，其实是在因上来做离苦得乐的相应因缘，至少是在做乐因缘增长、苦因缘减损的努力。这涉及到另外一个话题，就是所谓价值观的问题。

这里谈到善恶，好像仅仅是伦理观。佛教的伦理观、价值观，有它的落脚点，它的落脚点特别坚实，特别排除主观的干扰，那是什么呢？那就是有

情的苦乐，有情苦乐的规律。在佛陀智慧的洞察中所把握的有情苦乐的规律，就是善业感乐果、恶业感苦果，这是就有漏的来说；向于究竟安乐、究竟离苦得乐的，那就是尽断烦恼，尽断一切恶不善法，就是这样而已。佛陀清楚明白地排除了一切迷雾的干扰，把握住了什么是真正关键的，什么是真正对于有情有利益的。大家辛辛苦苦地奔忙，上班也好，读书也好，学习也好，有哪一个神志健全的人，是希望自己通过这样辛苦的努力，过得越来越惨呢？大家都是或者明显或者幽隐地抱着——“我这样，希望能过得更好，至少能维持，或者少一点苦难”，大家都希望能够由此得到更多的利（益安）乐，而不是衰损恼苦。

问一些人：“你到底在为什么奔忙啊？”如果是可以说实话，他可能会回答说：“我为了多挣一点钱”，或者“我为了在位置上能够更高一点”等等。这又为了什么呢？很多人就迷惑了：“这有什么好问的呢？大家不都这样过吗？不这样过，还能怎样过呢？”如果话反过来问，其实就清晰了：“假如说更多的钱、更高的位置，带给你痛苦，带给你关心的人更多的痛苦，你会这样苦苦追求吗？”不会。说明什么呢？说明他觉得这些是带来利益安乐的，在总的衡量上至少是利大于弊的，所以他愿意付出辛苦去为之而努力。可是做久了，就是常说的那句话，就变成“出发的太久，忘了为什么出发”，是为了安乐啊，为了幸福啊，为了减少苦痛啊。钱也好，权位也好，他认为这些是能够带来安乐或者减少苦痛的因缘，于是希望获得增长，可是久了之后，忘了什么是真正的目的，错把挣钱、升官当成了目的，那个只是自己从前认为达成利益安乐、减少恼苦的因缘、手段。那个是手段，可是有一些人，到后来为了手段，丧失了自己最终的诉求，变成了手段的奴隶，被手段所支配，还奇怪：“为什么我获得了，还这样不快乐？”其实是对于价值观不够清晰。

佛法的价值观，是根植于生命观的。其实对于一切人来说，不管他的价值观是否清晰，凡是他真认为好的，总是他认为能给他带来利乐、减少恼苦的。只要这个人神智正常，甚至对于神智不正常的人，在他的脑回路里，在他内心的逻辑里，也是这一套。一个神智有障碍的人，可能去把烧红的火炭拿起来玩，把手烧成很严重的样子，但是他可能觉得这里有快乐，那是他内在的逻辑有错，认知有错——那也是被他所认为的利乐所驱逐，驱动着去追

逐他所认为能够带来利乐的东西。也就是说，人们认为好的或者所谓有价值的，实际上、根本上是指向于生命的安乐离苦的，这对于凡夫、圣人来说都是一致的，对于内道外道来说都是一致的。差别在何处呢？差别在于，对于苦乐的因缘、苦乐的规律，是否有如实、正确的把握，并按照这样的规律去做离苦得乐的因缘，这是重要差别。如果对于生命观，对于生命的苦乐规律，认识是有错误的，那么在这样错误观念的指导下，他认为“什么是好的、什么是不好的”这种价值判断也会出问题。他的生命观出了问题，苦乐观出了问题，那他的价值观会出问题；价值观出了问题，那他在言语、行为乃至内心运作的抉择上，就会出问题。不要说没有对于生命假以审慎思择的人，也不要说被邪见所支配的人，即便一些佛教徒，甚至自以为是严谨的佛教徒、严肃的佛教徒、认真的佛教徒，也未必真的在审择自己身语意的运作，到底是导致安乐的，还是导致恼苦的？也未必真的愿意去按照离苦得乐的因缘，改变自己身语意的运作，佛法称之为“放逸”。

如果这个人对于生命是怎么一回事，生命中的苦乐规律是怎么一回事，正确无误、确信无疑的话，那么基于有情离苦得乐的自然倾向，他以自己这样正确的知为摄持，会去做离苦得乐的因缘的。如果说我知道，但是做起来总是很难以落实，那就不要说自己知道这个，或者不要只说自己知道这个，这个问题从前说过，他往往还有另外的知，或者是他这个知本身就不那么决定。从前举过喻，就像一个年轻的女孩子想控制体重，或者说得明白一点，她想减肥，到了晚上对着那样一桶诱人的冰淇淋，自己特别想吃，一方面又知道吃了会增长体重变胖，另一方面又知道很好吃，吃了之后很舒服，就很好吃。实际上她是两种知，在心中都在闪现，最后到底吃还是没吃，取决于她串习哪一个更强盛，哪一个更有决定力。如果最后是对于“这个好吃”的认定更强盛，随顺于这样的认定，“我要吃”的欲贪更炽盛，那她就吃了；反过来，如果这种更理性的抉择：“不能吃，吃了会变胖，前功尽弃”更强盛，甚至有这样的反思：“就算好吃，吃了之后有什么真正的利益”这个占上风，她可能就不吃了。这个喻，我说过不止一次，请大家反省自己内心。

你真的知道生命苦乐的规律吗？真的按照这样苦乐的规律办事，来改善自己生命之流了吗？面对内外的境界，内心中是否有如理抉择？是否有非理作意？内心对于这些运作，有没有正念正知？有没有增强善法、减损不善法

的努力？还是到时候就投降啊？

这里虽然只是在谈该不该说的标准，如果我们敏锐一点，应该看得更普遍、看得更深刻，了解到我们所说、所做乃至所想，所应遵从的原则是什么，以及为什么应该遵从这样的原则。如果简单回应这个问题，我们的所说、所做、所想，应该遵从于善法增长、不善法减损的方向，为什么？因为这样将导致安乐的增长、苦恼的减损，否则将会是苦恼越来越多，安乐越来越少。哪一个健全的人希望如此呢？哪一个健全的人希望自己的努力，换来越来越悲惨的故事呢？这是在这里愿意跟大家分享的内容。接下来我们看“按语”：按语：

一、本则故事取材自《增支部第四集第一八三经》。

按语一说明本则故事的取材。

二、能准确无误地转述所知、所见、所闻，大概是大臣禹舍所引以为傲的，所以会向佛陀说。这让我们联想到，现代媒体所宗奉的“忠实报导”。现代媒体以社会大众有知的权力为理由，对一些会造成负面教育的事件，也巨细靡遗的详加报导，尤其是对一些犯罪案件，或对社会风气有负面鼓舞的事件。这类事件的报导，常常造成一些不良的模仿。从本则故事的对话来看，佛陀显然是不同意所谓“忠实报导”的，报导或转述与否，应当评估会有怎样的影响而定，如果明知道负面影响大于正面影响的，就应当有所抉择，保持缄默才是。

先说一下可能容易引起咬文嚼字的一些不同意见的地方，这里，佛陀不是显然不同意所谓“忠实报导”，佛陀是不同意以此为第一原则。佛陀不是不同意“忠实报导”，是不同意以“忠实报导”为第一原则。在刚才的故事中，什么是佛陀所举扬的第一原则呢？当然是“是否有利于善法的增长、不善法的减损”，他更深远地指向是“是否有利于有情的离苦得乐”，这个是第一原则。基于这样的原则，所有的报导都应该是真实的，就是之前所说——“不是所知的都要表达出来，但是表达出来的一定是真实的；不是真实的都要表达、都要报导，但是报导出来的一定是真实的”。这是对这里后面部分的一点说明。

前面所涉及到的大众的知情权、媒体忠实报导这些，对没有必要细节报导的一些负面事件造成的社会问题，在今天其实人们是有所反省的，包括近

年来随着网络影响的扩张，人们在这方面是有所反应的。比如我们知道美国有时候有一些比较重大的公共安全事情，后来对于细节的报导，就有专家提出来，不应该过多的报导细节，而且也为很多媒体所尊重。因为这是有实际的案例来支撑的，这样确实会有负面的影响。这也是另外一方面：“我们对于人心应该有所了解，对于人心中善恶的涨落要有了解：怎样会导致善法的增长？怎样会导致不善法的增长？什么会造成善法的减损？什么又会导致不善法的减损？”这些，内心要有了解。内心有了了解，才可能在抉择上有把握。想要了解什么会造成善恶的增减，至少应该对于内心中的善法、不善法都是什么，要有了解。

所以，一般人如果想真的随顺于苦乐的规律，在自己身行的运作、言语的运作上，对于外界的影响能负起这样增长善法、减损不善法的责任和承担，首先要对于内心的善恶有了解，对于内心善恶增减的规律有了解。换句话说，想要真的做一个对于社会有责任感的人，我们要了解人。了解人，首先要了解自己。像这些细致的，不要总是向外去寻逐。改善自己，如实地觉了自心，在如实觉了的基础上，来改善它。这样，我们就会有最坚实的第一手资料。然后再说基于这样正确的认识，乃至改善的实践，能够更好地负起社会责任。特别是做媒体工作的，要知道媒体是放大器，媒体是播种机，一点善恶的风吹草动，最后很可能会引发很广泛的影响，要慎重其事。

这里要强调：说不说的第一原则，应该是增长善法、减损不善法，而不是其他。不要以“这是真实的事实”而产生傲慢，因为那个不是第一原则。人如果不能够真的心怀慈悲，真诚地抱着对人热切的关怀，很容易就变成用抽象的理念来指导实践，用抽象的理念来伤害人，这个在各国的社会实践中都有，各种光明的旗号下，对人、对社会造成深深的伤害。如果真的基于对人真诚、热切的关怀，真诚而热切地希望人离苦得乐，以此为出发点，并且如实、正确地把握人（离）苦（得）乐的规律，按照这个来抉择自己身语的运作，那么“庶几无过”。不要用抽象的理念去迫害人。

三、不“欺骗不实”，是为人的基本态度，佛陀也是这样教导我们的，从本则故事来看，为有利于善法而保持缄默，应当没有违反不“欺骗不实”之虞。

这层意思，在故事正文说到不妄语的时候有说过，简单说就是：不妄语

不是真的都说，而是说的都真，是这个意思。有时候半开玩笑说，如果真的都说，你也应该把自己的银行卡号和密码，一起告诉人家才对，真的都说是明显荒谬的。如果对于善法增长、不善法减损，或者对于任何一边来说成立的话，需要保持缄默，那就保持缄默。那问题来了：“可不可以说谎呢？”可以保持缄默，但不可以说谎，这是佛陀的态度。佛陀这样的态度不是来自于抽象的道德观念，而是基于生命苦乐的因缘。佛陀所教导我们的，是避免为自己制造苦因，应该为自己制造离苦得乐的因，这是佛陀智慧摄持下对于众生深切、真诚的关怀。

四、即是一般的言谈，佛弟子应当也要比照这样的原则吧！

这当然是，刚才在正文的探讨中也说到，这里虽然只是说到了语言法——言语上的把握，但是我们很自然地知道，在身行（身体的行动）上，乃至内心的运作上，都应该以这样的原则为标准，也就是：是否有利于善法的增长、不善法的减损。最低限度是不减损善法，也不增长不善法，那是什么呢？那就是无记，这是最低限度。“无记”这事情，如果愿意做或者需要做，至少不造成未来苦增长的因，这已经是最低限度了。如果更积极一些，总是要向于善法增长或者不善法减损，去运用自己的生命。这是这一则故事中要跟大家做的探讨与分享。

【佛法问答】

接下来大家如果有问题，可以提出来，我们一起做一些探讨和交流。

【善意的谎言】

学员 A：师父吉祥！贷款为母亲买了一套小房子，因为户名不是她，可是母亲很不开心，希望户名是自己。可是她自己名字没法贷款，我可以做个假房产证，安慰一下她吗？是否犯戒？

法师：如果这样作假的话，这当然是欺骗，没有必要用不善法去达成什么目的，即便自己觉得动机是好的。这种情况下，还是可以跟她明确地说，比如说在什么样的情况下就过户到她那或者如何，因为我对于房产相关的政策不了解，所以在这里没有办法给任何真正可能有帮助的操作上的建议。不过如果从佛法的抉择上，那样是不合适的。

学员 B：师父！如果患者询问病情，而家属希望保密，该如何？

法师：如果自己的工作内容或者是工作的权限，不需要对于最终诊断以

及治疗方案负责的话，可以“打一打太极拳”，不必刻意去说假话，但是不从你这边透露，这是可以的。如果病人直接问起，你也可以说：“这一类问题还是问相关的主治医生”，可能更合适，或者是按照医院里的一些更合适的不涉及到妄语的方式，来做一些自己不透露的做法。这属于保持缄默这一类，不涉及到欺骗。不必非要用另外一个假称的说法来应付患者，其他人这样做，那是其他人的事，我们自己要有把握。这是对于这个问题的回应。

学员 C：师父！如何保持缄默，感觉需要很大的善巧。

法师：其实是我们大家内心对于静默，并不感到很受用、很舒服。如果大家有禅修相应时的状态，对于不做什么言语，自己没有任何的不舒服和忐忑不安，很恬然地安住。当你很恬然地安住默然，跟自己很尴尬地默然，给别人的感受是不一样的。人跟人的交互很微妙，我们自己的身心改善，在这里也很重要。同样都是默然，也许有的让你感觉安宁而舒适，有的让你感觉尴尬而不安。就像你们年轻人说的“就怕空气突然安静下来”，那就是让人感觉尴尬不安的。如果是另外的，那种伴随着自己身心气质变化、内在修养提升的沉静恬然，不会给人太多负面的联想，甚至有某种意义上社交镇静剂的作用，让人接触之后，不是那样容易浮躁，不是那样容易有种种负面内心的运作，这其实更有建设性，更有意义。

另外，也涉及到自己平时言语的习惯问题，平时如何说话，说话时候的语速、声调、语气、所谈的内容、跟人言语往来的方式……，这些，都将对于别人形成光感与反应，造成影响。不要只把问题聚焦于“这个问题，我如何善巧保持缄默”，它是一个系统工程。

学员 D：师父！所谓善意的谎言都不要说，是吗？

法师：是的，之前在正文的时候就表达过这个意思，经里说：“佛法是纯一满善之法”，从它的目的、结果以及达成手段来说，都是善法相应的。佛法可从来没有说过类似于“不择手段完成最高道德”这种话。要知道不善法会感召苦果，没有哪一个神志正常、健全的人，希望自己的努力给自己带来悲惨。所以佛陀并不是不近人情，他是近体人情，他是很如实地知道我们到底想要什么，而且配合以如实智的把握。

【代众生受苦受的是身苦不是心苦】

学员 E：师父！长时间的身苦，这种漫长是属于心苦，是否不适合修习

慈心禅？

法师：这一句话稍微复杂一点，我做一点解读，看是不是这个意思：说到长时间的身苦，这里接着所说的这种漫长，是不是说有身苦的这个人感觉到的这种漫长？他内心中感觉到的一直绵延在自己身上的这种身苦太漫长了，这种漫长是心苦，是不是问这个意思呢？如果是这个意思的话，实际上他是基于身苦而产生了心苦。

至于说这种是否不适合修习慈心禅？那倒不至于。他只要能够有自己自主意识，实际上他已经具足了修习慈心最基本的条件。当然，这个不是充分条件。必要的条件具足了，那么下面就是如何可能使他真正开始修习慈心。

问这个的前提，应该是这位法友知道，对于长时间身苦缠绵的人来说，往往会有心苦伴随发生，而如果能够正确的修习慈心，对于面对这样的身苦，甚至不产生心苦，是有帮助的，是有建设性的，所以有这样的问題。还是可以修习的。

学员 E：抱歉，师父！写得不够清晰。师父之前是说，修习增上意乐，只能是身苦，不能是心苦。像这种有心苦的禅修者，是不是不适合修习慈心的增上意乐呢？

法师：修习增上意乐是指，内心中真诚地对于有情生起强盛的慈悲，甚至愿意将他的身苦拿到自己身上来代他承受，而对方在自己的胜解作意中，因此离苦得乐。在这样的修习中，作意代众生所承受的是身苦。因为这样呈现出来的身苦，是没有办法简单的通过内心中离染就彻底消除的，它是由错误的身语意业而导致的在色身上所呈现出来的结果。而心苦总是伴随着内心的错误，心苦的消除是可以通过当下的努力来实现的，只要内心通过世间道或者出世间道，离开相应的错误就好。所以，即便是胜解作意中，也不去承受那种内心的痛苦。承受对方内心的痛苦，就意味着，自己要引导自己内心，具足那些错误的运作。修行是要培养正确的运作，就是善法，而不是那些与颠倒相应的不善法。我这样说，希望更清晰一些。简单说，修习慈心的增上意乐，是作意代众生受身苦，而不必去作意代众生受心苦。好，这是对于问题的回应。

大家如果没有更多问题，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。

074. 兴邦卫国的七不衰法

{ 征跋耆，阿闍世王使问政 }
{ 示德化，国族兴衰说七法 }

【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】

各位法友，大家晚上吉祥！今天我们要学习《阿含经故事选》的第74则——〈兴邦卫国的七不衰法〉，这里是比较少有的，佛陀清楚地表明跟治国理政相关的一些观念，可以给我们今天一些参考。文说：

二千五百多年前，位于印度恒河下游南岸，有一个大国，称为摩揭陀国。佛陀晚年时，摩揭陀国的国王，名叫阿闍世，正与北方邻族的跋耆人交恶，常常对他的幕僚表示，跋耆国仗其人口众多，国势日强，对我越来越不顺从，威胁愈来愈大，我应当找个机会，把他们彻底消灭掉。

这是对当时印度国家之间交往政治背景的一个说明。“摩揭陀国”，是我们相对熟悉的，涉及到许多次。“阿闍世王”，也略说过有关于他的几个佛法因缘。

做国王不容易做到全然的随顺法、全然的清静，甚至可以说，在世间也很难找到这样的职业，能够让人全然的随顺法。佛陀也深知这个，基于他离欲的特征和缘起的智慧，他也从来不强求任何人一定要如何。即便要向于净化与改善，也是个人发自内心的决定和誓愿。我们看这个阿闍世王，尽管对于佛陀信重，尽管也供养僧众，但是他在面临国际政治的时候，面对后起的力量对他恒河流域第一大国的地位造成挑战的这种潜在敌手，他是希望用军事的方式消灭它，用战争的方式消灭它。他所谓的彻底灭掉，是要把对方的政权打掉，甚至完全征服这个族群。下面说：

佛陀入灭的前一年，有一次来到了摩揭陀国的首都王舍城地区游化，住在王舍城城郊的灵鹫山中。阿闍世王听说佛陀住在不远的灵鹫山中，便派遣他的亲信，一位名叫禹舍的大臣，就攻打跋耆国的事，去征询佛陀的意见。

他有了这样的内心想法，再加上佛陀后来又有因缘游化到王舍城那里，所以才有后面的事。这里特别强调了，这是佛陀比较晚年的事情，距离佛陀入灭只有一年的时候。

“禹舍”大臣，在不同的译本中，翻译的方法略有不同，有的写成“雨势”，知道是同一个人就好。为什么就这种事，他还要问佛陀呢？说起来挺有意思，就像今天有一些人，就一些出家人不可能做的事，去问出家人的意见，有的一比。他想问佛陀的意见，原因在于——

因为阿闍世王知道，佛陀是不会妄语，说话实实在在的圣者，一定会据实以告。

这位当时恒河流域第一强国的国王，要采取一个重大的军事行动，想要攻灭敌国。他不知道兵凶战危之下，这一次的行动结果如何，是否合适进行。于是准备向当时他最信重的智者，同时也是道德最清净的人——佛陀，来问事，问一问：这样的事，到底合适不合适？可以不可以？

大臣禹舍衔命来见佛陀，备了最好的车，以及五百位随从，隆重地乘车来到了灵鹫山。待车行至路的尽头，大臣禹舍下车步行至佛陀的休息处，礼见佛陀。一番问讯行礼后，大臣禹舍先代阿闍世王向佛陀请安问候，然后便说明了来意。

我们知道这“五百位”未必实指，印度的文学中好用五百，或者是五百的整数倍。去过灵鹫山的，应该知道那座山并不太大。

这是前面这些礼节性的事。“备了最好的车”，不是他要彰显自己的身份，而是要表示这一次的访问是很郑重其事的，这一次的拜见是很隆重的，表示对于佛陀的尊重。“以及五百位随从”，用我们今天的话说，他用相当的仪式，或者老百姓的话说，相当的排场，来表示郑重其事，来表示对于佛陀的尊重。

见面之后，一番礼仪，也转达了阿闍世王的问安，然后就切入了正题：“我们要打跋耆，可不可以打？这一仗如果打，结果如何？”佛陀没有直接说：“我不算命已经好多年”，佛陀也没有说：“这种军政的事，不要跟我

出家人打商量。”佛陀后面很善巧，我们看一看：

佛陀因而告诉大臣禹舍说：

“禹舍！过去，我曾经到过跋耆国游化，为他们说过‘七不衰法’，如果跋耆人信受奉行了‘七不衰法’，那么跋耆人一定会胜。”

这里，佛陀虽然没有表达反对意见，没有默然地不表达意见，也没有直接地说结果、说他的看法，更没有像一般人期待想像的那样，用一些神通来做什么事，佛陀没有跟禹舍说：“据我天眼所见，这一次要打就不行，迟早要完”，佛陀没这样说，也没说“是吉啊、凶啊”，不这样讲。佛讲的是世间政治的正理，军国之事的正理。如何讲的呢？说：“我过去到跋耆国游化的时候，他们请问过我，关于治国理政的事。我就当时的因缘，有给他们说过所谓的‘七不衰法’。”指的是，如果能按照这七种法去奉行，在当时的因缘下，国家不会衰亡。“在现在因缘下，他们如果奉行了七不衰法，那么内外条件的对比，综合的衡量，这一战如果跟跋耆人打，他们会获胜。”

这是佛陀做判断的一个理路，既没有完全拒绝这一次话题，也没有用沉默来回避，当然更没有用神通去说结果，而是把这个逻辑以世间政治军事的道理来加以说明：他们做到了这些，那在现实因缘下，就不是摩揭陀国所能战胜的了。现在的问题就是，他们有没有做到这些呢？下文：

于是，佛陀回头问执扇随侍在后的尊者阿难，在一问一答中，尊者阿难——证实了跋耆人实践了下列七种“不衰法”。

佛陀征信也好，或者是说他未必接触那么多的人，有那么多的世间渠道获取信息也好，他是以向阿难征问的方式，来收集关于跋耆人是否奉行了七不衰法的信息。在经中我们能看到佛陀跟阿难是一条一条问，阿难所有七种不衰法的回答，都是肯定跋耆人这样实践了。哪七种不衰法呢？这里有列：

- 一、经常聚集开会。
- 二、在会议中，上下一心地共同处理大众事务。
- 三、遵循既有的制度，不轻易更改。
- 四、不侵犯妇女。
- 五、尊崇照顾老人，借重耆²老的经验。
- 六、勤于维护既有的寺庙。

² 耆：qí

七、都能拥护供养阿罗汉圣者。

这里说了这七种，我想我们也不能够脱离当时的治国理念、治国水平，和当时的时代背景、文化背景，去看待这七条。如果不能够通过这七条，把握后面的精神，刻舟求剑一样地移到今天，以为就是灵丹妙药，可能未必能如所想。我们来看看这七条，一起品味一下。

“一、经常聚集开会。”什么意思呢？这是说制度性的问题。开会的意思，就不是一言堂，不是一个人完全说了算，要大家对于问题有互相的激发。问题观点，彼此的交流，共同的探讨等等，有同意不同意，以及各种不同角度，我们老百姓常说：“一人计短，众人计长。”今天我们看到各种团体，公司也好，乃至一个国家也好，对于一些决策，往往要用会议的方式，来集众人之智，形成一些方案。这一点，我们在今天是容易理解的。开会，不仅仅是各方利益的确定和协调，更是集众人之智，来把握问题、解决问题。这是“经常聚集开会”的意思，这后面其实有制度建设的相关内容。

“二、在会议中，上下一心地共同处理大众事务。”开会，只是徒有制度的架式，大家不能够同心同德，各自借用开会这种形式，只是为了谋取私利，或者是，不能够为了大众的利益而来谋求真正有意义、更有价值的共识，却偏执于自己的观点，情绪化地认为自己怎么样对，了不起。这些，都是跟这一条不相应。实在说，有一个纸面上的制度不难，有一个纸面上的好制度也不是特别难，但是，能把纸面上的好制度，带着好的用心，落实下来，这个有一点难，可能在一些情况下是很难。“在会议中，上下一心地共同处理大众事务”，这一条轻飘飘，不到20个字，但是真的做到了，那可真的了不起。《易》里说：“兄弟同心，其利断金”，要是这个族群能够上下同心呢？

“三、遵循既有的制度，不轻易更改。”这是什么呢？有一句中国的古话可供参考，《道德经》里有一句话叫做：“治大国，若烹小鲜。”“小鲜”就是海鲜的鲜，应该是表示小鱼的意思。“治大国，若烹小鲜”，在一般的语境里，常常被人们体会为“治国得心应手，举重若轻，那么大一个国家，就像煎一条小鱼一样，很简单的事”，不是这个意思。要是能理解那个时代如何烹小鲜、烹小鱼，对这个会有体会。实际上是指的，如果烹煮一条小鱼，不适合翻来翻去，翻来翻去最后你烹出来的不是小鱼，是鱼酱，都碎

了，不成为一个整体了。“治大国，若烹小鲜”也是这个意思，不要扰民，不要数数地翻来倒去，朝令夕改，不要令人无所适从，不要自己从内部破坏自己。“治大国，若烹小鲜”，用今天的话说就是，不要自己把自己作得四分五裂。这是“遵循既有的制度，不轻易更改”的意思。不是一味保守的意思，如果把这个当成一味保守，不可以因时地因缘做必要改善，那也不对。

我们多少对于“朝令夕改”（本来是这一套，翻过去又那一套，好像从前那一套就根本不是他说的）这些，未必没有认识，内心怎么想呢？这样操作的政权或者是组织，他的威信是增长了呢？还是被自己给消耗了呢？人们对于这样制度的认同、尊重，乃至说信心，又是如何呢？所以，制度固然要做因应于因缘的调整，但是却不适合时时的改动，频繁的改动。这个不仅仅要考虑到制度的适用性，更要考虑到人心。因为我们不是在做自然科学实验，不是在对死物——无情物，做一系列的操作。政治所面对的对象是民众，更深刻地说，是人心。要体会人心，不要轻易地伤害人心，更要懂得人心的规律和特点。

“四、不侵犯妇女。”这一条，大家对比现在印度的一些情况，我想不用我多说，涉及到了社会风气、道德水准，乃至说个体的幸福、家庭的幸福等等很多方面。这个方面，我不是专家，大家如果愿意思考，或者愿意找一些东西来做参考，也都是有条件的，我就不去多说了。

“五、尊崇照顾老人，借重耆老的经验。”要知道在那个时候，文化的传承，信息的传递，跟今天的很多形式是有差别的。为什么在中国也特别注重耆老呢？因为他们自己人生经验中有很多值得重视的，不管他们听到的、看到的，或者亲身体验到，总结出来的，实际上意味着很多重要的参考。不是仅出于礼貌、尊重或者礼仪，要去尊崇照顾老人，借重耆老的经验，而是，实际在当时情况下，不管是从文明传承、政治生活经验，乃至自然生活方面的知识，耆老们都扮演着很重要的角色。人类越是在困境下，越是很实用主义，所以在那个人类面对挑战、应对挑战更艰难的时代，每一个好的伦理背后实际上都是有它一定的道理的，甚至是所谓实用性的道理的。

“六、勤于维护既有的寺庙。”这没有说到哪一个宗教，哪一类信仰，注意到了吗？这配合之前有关尼干子外道的在家弟子转换成佛教信仰之后，佛陀叮嘱仍然要布施尼干子外道出家众饮食、衣服这件事，我们看到佛陀对

人精神生活的理解和尊重。没有说：“你们要想有大福德，那你就去把其他宗教的寺庙，或者是说，他们的宗教场所，都给拆了、平了，最好再都换成佛教的，那就好了，那样就有大功德”，佛没有这样说，佛说的是“勤于维护既有的寺庙”，这可以看作是佛陀“外不避敌”。所谓的“敌”，当然了，仁者无敌，用世间的角度看，对于其他的宗教乃至外道，佛陀说要维护，“外举不避仇，内举不避亲”，佛也没有什么亲疏远近，这还是借世间的言语说的。如果佛陀像刚才所假设那样说，大家觉得会发生什么呢？发生一场因为宗教信仰冲突为导火索的国内终端，甚至表现为内乱、内战乃至分裂，还说什么兴国兴邦呢？尤其是那样的抉择，带着多深的我我所的烦恼呢？对于人心的理解，对于人精神活动的理解，又多肤浅呢？可以说这一条后面，也表现了很多东西，我们可以去体会。

“七、都能拥护供养阿罗汉圣者”，这是佛陀称理而说的话。供养阿罗汉圣者，在现世来说，是非常有福德的。这个“阿罗汉圣者”，指的是三乘的无学，因为三乘的无学都可以称为阿罗汉——应供者。包括佛陀，包括佛陀的无学弟子众，都可以被称为这里的阿罗汉——应供者。供养他们有什么好处呢？一方面确实能够支撑善法的力量，这样对于人心、世道，有好处思想、宗教理念，应该得到支持，这对国家显性的、隐性的正面影响，现在的、将来的正面影响，都很重要。什么意思呢？你要想这个社会有真正的智慧和德行，那你们要尊重这些人，尊重他们所表诠的法，是这个意思。

这七条里，我们看到了有偏于制度性的，制度的落实等等，也有偏于道德性的，偏于精神的，实际上这可以说对于整个社会形成上下一心，大众内心安和，是很有意义的。在那个时代，可能不太存在邻近国家特别大的技术造成的差距，更多的表现为人们的精神面貌、人心的凝聚程度等等，来造成的国力表现差别，所以佛陀所强调的，更多是在这些方面。下文：

因此，佛陀告诉大臣禹舍说，能经常集会的，必兴不衰；能团结议事的，必兴不衰；能坚持制度的，必兴不衰；能有不侵犯妇女风气的，必兴不衰；能借重耆老经验的，必兴不衰；能重视宗教信仰的，必兴不衰；能护持阿罗汉圣者的，必兴不衰。

这是佛陀听了阿难回答之后，给禹舍的说法。

听了佛陀这样的回答，大臣禹舍感叹地说：

“唉，瞿昙！光是一种不衰法，就可以预测跋耆人兴盛不败了，更何况有七种呢！唉，瞿昙！摩揭陀王在战争与外交的手段以外，如果不用分化离间的手段，是不可能征服跋耆人的。我得走了，唉，瞿昙！我事多繁忙，得赶回去禀报。”

如果用玩笑的方式说，禹舍问卦于佛陀，他得到结果了。佛陀当然没有占卜，佛陀用世间政治，或者是说，世间治国理政的正理这些角度，来帮他做了分析，没有那些神神怪怪的证据，或者是说法，或者是支撑。大家去看一看《阿含经》里记录的事情，有哪次决疑，佛说“我以天眼照见什么什么，所以这件事，你应该怎么怎么办”？但是现在很多人好这个、求这个，那就不要怪最后出现种种情况。

禹舍听佛陀这样说之后，他自己当然也意识到了，在两国硬性国力对比是现在这种情况的时候，再加上跋耆人能行这七种不衰法，那上下的民心、士气如何，整个社会表现出来的精神风貌如何，是可以想见的。甚至于在那个时代，一个国家或者是说一个族群，能做到其中一条，在表现出来的人心、士气方面的对比中，可能都会占上风，就更不要说俱行七条了，所以他也有判断：如果除了政治和军事外交手段之外，不用点什么阴谋手段，离间、破坏跋耆族的民心、士气的话，真要打，跋耆族会得胜的，摩揭陀是没有办法在这个时候征服他们的。他得到这样的结果之后，自己就告辞了，回去禀报阿闍世王。

再说一下，这一则故事，我们不能刻舟求剑地来向今天移植，最好能够根据当时的情况，把握里边的精神。缘起地看，同样也缘起地用，如果能这样，对于我们今天来看待一些事，把握一些事，甚至治国理政，或者小一点一个团体的治理，都是有借鉴意义的。正文，我们就学习这些，接下来一起来看“按语”。

按语：

一、本则故事取材自《中阿含第一四二雨势经》，《长阿含第二游行经》《长部第一六大般涅槃经》，《增壹阿含第四〇品第二经》《增支部第七集第二〇经》。

按语一说明本则故事的取材。

二、佛陀时代的古印度，依《中阿含第二〇二持斋经》《长阿含第四闍

尼沙经》《增支部第三集第七〇经》《增支部第八集第四三经》的记载，至少有十六国分布于恒河流域。佛陀四十五年的游化，最常停留的国家，就是恒河下游东南岸的摩揭陀国，以及中下游北岸的憍萨罗国。群国中，以摩揭陀国的国势为盛，而跋耆族人另与离车、毗提诃等诸族组成了共和国，位于恒河北岸，正好紧邻摩揭陀国，他们的版图就小多了。

这是介绍一下当时的政治版图。

跋耆，义译为金刚，依《杂阿含第一二五二经》，释尊曾赞叹他们“常枕木枕，手足龟坼（jūn chè）”，推测他们是一个强悍、勤奋的族群。

这个族群，用经里的话来描述，是睡觉经常枕着木头枕头，手和脚都裂开了。那木枕不是方方正正的，是圆滚的，后来还有人这样，什么意思呢？能够让人容易警醒，不放逸睡眠的意思。手足都开裂，说明什么呢？说明他们做很多事。这两个合在一起，就表现他们很勤奋，而且堪忍力强，性格坚毅，民风可能也偏于彪悍吧，所以推测他们是一个强悍、勤奋的族群。一个国家，或者是一个族群的人民，如果都变得不能吃苦，都变得贪图逸乐，驰骋于感官的刺激，实在来说没什么太大希望。

三、据《中华佛教百科全书》〈雨行〉的解说：“……阿闍世王因而停止伐跋祇之事，并令雨行于恒河南岸筑城垒以御跋祇。此城垒即华氏城（巴陵弗城），后成为摩揭陀国之首府。”

“雨行”，是禹舍的另外一个翻译。关于这一件事的后续，综合来看，禹舍回去跟阿闍世王说了之后，阿闍世王就决定停止针对跋耆攻伐的准备。那跋耆国事又一年一年地强壮起来了怎么办？就做一些防御的准备，在跋耆国对面恒河南岸筑了一个新城，就是华氏城，音译是巴陵弗城，再后来摩揭陀国迁都迁到了这里。明朝的时候有“天子守国门，君王死社稷”之说，就是因为后来把首都迁到了北京，我们看到这里，不知道是不是有类似的意思，我没有去研究那一段后面的一些动机。

“跋祇”即跋耆国，“雨行”即是本则故事中的大臣“禹舍”，阿闍世王最后听从了佛陀的意见，没有发兵攻打跋耆国，但在邻跋耆国的边界筑城防御。佛陀以“实力论”，消弭了一场即将发生的战争。

用今天的话说，是阿闍世王认识到“我的实力不允许我发动战争”。佛陀这样把双方的实力对比，如实地呈现，阿闍世王也做了一个明智的抉择，

并且他同时也注意了本国的国家安全，用一种相对来说谋事于先的方式，建了一座坚城在彼此的边界上。大家都知道冷兵器时代的战争，一座坚城的战略意义了。

四、佛陀明确地说：“战胜增怨敌，败苦卧不安，胜败二俱舍，卧觉寂静乐。”（故事第七五〈战争与胜负〉）战争是残忍恐怖的，佛陀当然不主张战争。

佛陀说：“战胜，增长怨敌”，即便你战胜了他，他难道不想报复吗？二战过去这么多年了，仇恨都弥平了吗？“战胜增怨敌”。“败苦卧不安”，失败就更不要说了，承受种种物质上的掠夺，肢体上的驱使乃至痛苦，还有内心的种种痛苦与折磨。“胜败二俱舍，卧觉寂静乐”，如果远离这种暴力相对的形式——战争的形式，既不希望战胜，当然也不希望失败，不执取任何一边，那么，不管是睡着还是醒来，都有一种类似于寂静的安乐。佛法当然是不主张战争的。

然而，从佛法“此有故彼有，此无故彼无”的缘起法来看，只有和平的因缘被成就了，战争才能避免。凡涉及政治与利益的争端，就有诸多的复杂因缘，很难只靠道德的说服力来维持和平，“实力”变成了赤裸裸的现实因缘。

大家有没有注意到这一则故事中，禹舍代阿阇世王来问事，问：“是否可以兴兵相伐？”佛陀没有做道德角度的劝阻，没有说杀生的过患，没有说战争的罪恶，反而从一般国际政治角度，做这种决策依据方面的实力衡量：

“你不要去跟一个不合适的对手，在一个不合适的地方，打一场不应该的战争”，这样说服了对方。最后影响对方决策的，其实还是实力的对比与衡量，这是现实国际政治中想要获得和平不可忽视的因缘。在这点上，可不要太过于用理想去扭曲现实，看一看佛陀随方应化的智慧。佛陀难道不知道善恶因果吗？不知道生死轮回的苦吗？为什么不从这些角度去做说明？我问大家：在现实的国际政治中，你觉得去向哪国的领导人做这些说明，能起作用呢？在那个时代也是类似的。说到底，还是要根据他们形成决策的这些思路、角度，来做一些有效的说服工作。而且佛做这个说服工作，不是显得很主观，而是把重要的客观条件一摆，剩下的你自己看。佛没有说“你应该打”“不应该打”，佛只是说：“如果是这种情况，这种力量对比的话，你去打，打

不赢。”剩下的到底打不打，那是你的事儿。作为出家人，作为离欲者，作为不站在任何一方的一个超越者、超然者，他的分寸在这里。

依《墨子》〈公输第五十〉记载，中国战国时代，有一位和平实践者“墨子”，当他知道一位名叫“公输盘”（《史记》作“公输班”）的人，为楚国新发明了一种云梯攻城武器，正准备发动战争攻打宋国时，即积极快速地发明了另一种反制防御武器，以破解云梯车战术，终于成功地阻止了战争的发生，也与本则故事类似。

这个“类似”，要小心，这可不是佛说的类似。一个出家人可不可以做这里类似于墨子所做的事呢？不可以。为什么？第一不应该，不应该去做这种世间功绩的事，不符合于佛法中好几条戒律的精神和规定。第二，即便从慈悲于物，就是慈悲众人这个角度看，这种事也不应该。只有对于军国之事不了解的人，才以为有纯防御武器，什么意思呢？如果一个国家在防御上全无后顾之忧的时候，那意味着他在战略上处于优势。打个比方，如果冷兵器时代，一个国家的每一个士兵，都从头到脚用现代高科技材料打造的合金盔甲，保护得很好，设计得很好，很难受到伤害。盔甲是防御性的，那你觉得这就没问题吗？他全无受伤之忧，生命安全得到保障，他不用在防御上投入更多，于是他可以全力进攻。甚至说得再夸张一点，他如果有今天的装甲车，他不需要有什么装甲车匹配的攻击武器，只要安排几个射手，或者是长矛手在里边，你觉得会怎样呢？现代社会的所谓防御性系统，为什么遭到一些国家那么敏感的反应呢？就相当于说，你的防御把我的拳头都绑住了，那在战略上又是怎样的情况呢？当然能不能达到，那是另外一回事，不过不可以幼稚地把防御性武器，只作防御这一种作用去认识，它破坏的是战略平衡。而战略平衡被破坏，恰恰是现实政治因缘中，导致和平被破坏的一种很重要的因缘。

人类的社会很无奈，因为人们内心的问题——无明烦恼、种种颠倒，使得大家仍然延续着两个食肉动物相遇之后的行事方式——互相炸毛、低伏、吼叫，看一看势均力敌，如果动手，谁也不得好，于是各自悻悻地离开。作为人，这种方式很高明吗？

五、看起来“七不衰法”中，第一至三项用现代话来说，即是民主与法治，第四至七项，即是攸关社会风气的精神建设，而最让大臣禹舍在意的是

跋耆人团结的向心力，这可从大臣禹舍所说的“除了武力与外交之外，还得寻求分化离间的手段”（依《长部第一六大般涅槃经》版本），看得出来。

这是作者的一些总结。这是这一段对于七不衰法都是哪些方面，以及它导致的哪一方面特别的结果起了主要作用，做的一个分析。之前在故事中，我们也有一些探讨。

六、受强敌环伺的国家，其政治人物实在应该多多来读本则故事，不要老是在分歧的国家认同与政治利益内斗的消耗中，自取灭亡。

这话后面的内涵，大家如果知道作者庄春江主要生活在台湾，也就知道它这里所指的是什么了。

七、国家是如此，而一般的营利企业、非营利社会团体，乃至佛教僧团也一样，如果没有共识，欠缺团结一致的向心力，那么，期望这样的团体能有什么成就也难！

有一些人总是好用利益衡量一切，用利益来驱动一切，但是，因利而合者，亦因利而去。利益的粘结和驱动，顺风上可以，到了逆风，利益不够做诱饵的时候，又怎么办呢？在困境中，人们更需要团结一致的向心力，这是基于某一方面的共识，才能形成的。今天我们对于故事的正文和按语的学习就到这里。

【佛法问答】

下面大家如果有问题，可以提出来，我们可以做一些交流讨论。

学员：师父！如何对待战争侵略者呢？

法师：是问“如果侵略战争发生，是否要反抗”的意思，是吗？如果说“面对侵略战争，应如何反应”？在世间当然按照世间的规则来运作。如果说出家人，出家人没有任何条件是可以破坏杀生戒的，没有任何的开缘是可以故意杀人的。如果说出家人，就是这样的清楚。

在家众，佛世的时候，佛的弟子里就有出名的将军，就有将军被国王安排去打仗，而且戒律里还有一条就跟这种情况有关系。兵凶战危，不是说将军就不能够阵亡。那个将军被国王派去打仗，他不知道自己能不能够活着回来，所以他在临出征之前，向僧团做布施。他那个因缘，后来叫“即时衣”，比较紧要的、紧急的时候，他向僧团布施了衣物，佛因此还有了一个规定，算是照顾这种情况。这说明什么呢？这说明这种情况在佛世的时候就有。

要注意的是，佛太体谅世间的不易了，佛没说“你不要在军队干”，没有说这个话。人要知道善恶是非、苦乐及苦乐因缘，知道之后，要自己抉择自己的路，佛不会替任何人做选择题，更不会有强迫。但是这位将军有一点好，他正见比较增胜，他在戒行方面确实不如其他一些著名的在家众表现的那样好。这是就这个问题提供的一点参考。

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。

075. 战争与胜负

{ 战争苦，胜苦败苦业报苦 }
{ 何时了？胜败俱舍觉寂乐 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

各位法友，大家晚上吉祥！今天我们来学习《阿含经故事选》的第75则——〈战争与胜负〉，这一则故事将佛陀的战争观表达得很清楚。正文说：

有一次，佛陀到憍萨罗国的首都舍卫城游化，住在城南郊外的祇树给孤独园。当时，恒河中游的憍萨罗国，由波斯匿王统领，国势强盛，包括位于该国北方的迦毘罗卫国（佛陀的祖国）、南方的迦尸国等邻国，都臣服其下，成为他的附庸国，俨然是一方之强权。

这里谈到了几次战争事件，这是其中的一次。我们了解当时恒河流域是有若干大国，一般说16国，憍萨罗国是其中国势非常强盛的大国之一。在那个时候，佛陀的祖国——迦毗罗卫国，已经是憍萨罗国的附庸。

而摩揭陀国从阿闍世王继位后，讲求武功，也不断地出兵征讨邻国，成为恒河下游的一大强权。

这是说到了另外一个大国——摩揭陀国，也是我们熟悉的频婆娑罗王和阿闍世王他们相关联的国度。

这样一来，憍萨罗国与摩揭陀国遂成为相邻而对峙的两大强权，两国经常有利益冲突而交恶，交战不断。

对于相邻的两个大国可能发生的军事对峙乃至冲突，我们在历史和现实中都并不陌生，这也是当时恒河流域这两个大国之间发生的情况。

这一次，阿闍世王挥兵攻入西邻的迦尸国。而身为保护国的统领波斯匿

王，则从北方出兵驰援，双方在迦尸国大战。结果，波斯匿王大败，狼狈地连随从都失散了，独自驾车逃回首都舍卫城。

大家如果记得，这个时候的迦尸国实际上是憍萨罗国的附庸。这种两个国家在别的国家土地上大战的情境，自古有之，中国春秋战国时期，这样的事情也不少。这一次战斗的结果是波斯匿王援助自己的附庸国迦尸国失败，被阿阇世王挥兵击败。当时的情况看起来很危急，波斯匿王连随从都失散了。好在自己有“驾照”，开着车回到了舍卫城——这当然是一句笑谈。

到舍卫城乞食的比丘，知道了这个情况，回来告诉了佛陀，佛陀因而说：“战胜增怨敌，败苦卧不安，胜败二俱舍，卧觉寂静乐。”

这个偈颂，我们在学习其他的时候其实有提过，不妨再说一下。战争不外乎是胜、负与平手，更多的是胜、负。“战胜增怨敌”，即便战争胜利了，难道就都是好吗？不谈战胜者自己的损失，只说战败者，他是心怀怨恨的，这样，战胜的人其实是为自己树立了一个敌人。“败苦卧不安”，失败的一方，即便回去想要睡觉，也睡不安生。“胜败二俱舍，卧觉寂静乐”，如果能够脱离这些你争我夺的战争把戏，不再为胜负所动心，那么不管是躺下来睡觉，还是清醒着，都可以心安无事——寂然。

当然，这个“胜败二俱舍，卧觉寂静乐”，不是指一般没有战争的事情，可以做这样浅近的理解。如果理解得更深一点，不仅仅是远离了世间这种军事意义上的战争、军事意义上的胜负，也离开这个世间的基于贪嗔的争夺，基于我我所心的得失、利害。如果远离了这一切，那所品味到的就不是一般的安乐，而是向于离欲解脱的寂静乐。

另一次，阿阇世王挥兵直捣憍萨罗国，波斯匿王以逸待劳，大败了来军，并且生擒了阿阇世王。

这是另外一次憍萨罗国与摩揭陀国的战争，是摩揭陀国作为主动发起方，进击憍萨罗国，反而大败亏输。不过波斯匿王是这样处置的——

波斯匿王念阿阇世王是他的侄子，本来与他也没有什么深仇大恨，想没收他的军备后就放他算了。于是，押着阿阇世王来见佛陀，想听听佛陀的意见。佛陀自然是十分赞成，并且说：“力能破他军，还为他所坏，力能侵掠人，还为他所掠。愚谓为无报，必受于大苦，若当命终时，乃知实有报。”

不管是想要表现风度，还是确实基于这样的打算，他这一次并没有想把

阿闍世王如何。因为波斯匿王这里表现的还是比较让人赞叹的，所以佛后面说的话也稍深了一点。这个偈颂意思说，就算勇力一时可以击败对方的军队，但是世上哪有只胜不败的呢？“力能破他军，还为他所坏”。“力能侵掠人，还为他所掠”，就算是勇力一时过于他人，能够打败对方，能够从对方那里获得战利品，但是当自己被别人所迫的时候，被别人击败的时候，这一切就会都反过来。

“愚谓为无报，必受于大苦，若当命终时，乃知实有报。”前面所说的，还是在大家能够看得到、能够思考到的世间情况来说明，这一句是从三世因果的角度来说明的。对于那些无闻，不知道有因果的人来说，他以为军阵相杀是没有什么果报的。实际上杀人是恶不善行，更何况还乐杀人，必定是受于大苦的。当他临命终的时候，这一生即将结束，过去的恶业影像现前，生于恶道的征兆现前，那个时候才知道确实有恶业的果报也晚了。想要悔改，想要减轻恶业的影响，在那一刻也都来不及了。人们兴军相夺相杀，为的是什么呢？以为自己是在趋利避害，是在为自己的安乐做一些有用的事，但实际上却是在给自己种下苦因。费尽千辛万苦，用谋、用智、用勇、用力，终于给自己未来种下了巨苦之因，这又何必呢？

这是这一段故事的正文，讲了摩揭陀国和憍萨罗国这两个恒河流域的大国之间，相攻相伐，各有胜负的两件事。也借着这个因缘，讲了佛陀的两个偈颂，说明了佛陀对于战争的观点。佛陀对于战争的观点其实是很清晰的，战争并不能够根本解决问题，战争将或者隐蔽或者明显地制造新问题，或者一时能够掩盖旧问题，但是战争从来不会真正的解决问题，从古至今都是。有人用一种调侃的说法说人类历史：“人类历史可以划为两个时期，一个是战争时期，一个是准备战争时期。”虽然有一点夸张，但是我们看看呢，人类文明的几千年，世界各地都太太平平、没有战争的岁月，确确实实有多少呢？我们来看一看本则故事的“按语”。

按语：

一、本则故事前段取材自《杂阿含第一二三六经》《相应部第三相应第一四经》《别译杂阿含第六三经》，后段取材自《杂阿含第一二三七经》《相应部第三相应第一五经》《别译杂阿含第六四经》。

按语一说明本则故事的取材。

二、憍萨罗国是恒河中游的强权，摩揭陀国是恒河下游的强权。憍萨罗国的波斯匿王是雅利安族白人，虽也敬重佛陀，但那是随顺夫人的关系，因为王妃末利夫人为诚敬的佛弟子，而他自己实则是更道地的传统婆罗门信徒。摩揭陀国的频婆娑罗王则不是纯雅利安族，有东方黄种人血统，依《有部毗奈耶出家事》说，他与佛陀同日生。频婆娑罗王有二位王妃，一位是波斯匿王的妹妹，一位是北边黄种人毗提诃族的韦提希夫人，他与两位夫人都是虔诚的佛弟子。而阿阇世王是韦提希夫人的儿子，虽不是波斯匿王的妹妹所生，但波斯匿王仍认他是侄子。

这是在介绍有关憍萨罗国和摩揭陀国的情况，以及这两个王室之间的关系。也介绍两个国家王室跟佛法的关系，如果说到对于佛教更加亲近的，实际是频婆娑罗王和他的两名王妃。

又依《有部毗奈耶破僧事》记载，阿阇世太子弑父篡位，并支持提婆达多叛教，待提婆达多失败后，就转而护持耆那教了。

这是《有部毗奈耶》里谈到的事情。阿阇世太子弑父篡位的事情，是比较为人所熟知的。当时提婆达多跟他其实是互相鼓励的，互相有一定彼此支撑的关系。实际上在印度的历史上，对于佛教支撑力度最大，对于佛教向外的传播，促进作用最大的是阿育王。即便是阿育王的子孙，对于佛教其实也不是那样始终护持的，中间也有很多事情。

印度自古以来是一个宗教道门比较多的国度，在今天仍然是这样。印度的人口也多，也有很多人愿意当大师，还有很多人愿意买账，所以任何一个大师下面有几百万的信众都是不奇怪的事。但是真正的佛法，今天在印度已经很稀少了，虽然仍然有佛教徒，但那是后来复兴之后的事情，比例也很小。

三、本则故事发生的年代，下面几则资料，可以提供一些判断。

下面是一些资料的提供，供我们来推断相关的时代。

其一，依《大史》所载，频婆娑罗王十五岁即位，在位五十二年，依此推算则其年寿应是六十七岁，也就是说，阿阇世王即位不会早于佛陀六十七岁以前。

这里用到了前面所说的一个前提，就是《有部毗奈耶出家事》说频婆娑罗王与佛陀是同日出生。用了这个前提，再加上《大史》所载的信息，来推断阿阇世王即位的年代，对应于佛陀年寿的情况。

其二，依印顺法师在《华雨集（三）》〈论提婆达多之“破僧”〉中说：“考释尊八十岁入涅槃，为阿闍世王八年。”（第三五页）

这是印顺法师在这篇文章中，以及一些资料，对于一些事件对应佛陀世寿的相应推断。

其三，憍萨罗国在波斯匿王后继位的是毘流（琉）璃王，该王曾出兵灭释迦族，佛陀多次劝阻无效。

这也是佛陀住世晚期发生的一件事情。

毘琉璃王继位的年代不详，假设是在佛陀入灭前三、四年，则本则故事可能发生在佛陀七十二至七十六岁间。

这是根据几个信息，加上一点可能的假设，来推断本则故事的年代。总的来说，本则故事相应的时代是在佛陀住世的晚期，这应该还是比较确定的。至于具体的年份，应该说现在的信息并不是很充分。

四、从本则故事，可以明确地了解佛陀对战争的态度。打败仗的一方，下场必然十分凄惨，所以大家都想求胜。

打败仗的一方，各种赔偿，各种受限制，乃至受到领土分割的痛苦。

然而，胜利者从此就高枕无忧了吗？不是的！他得时时面对复仇者的挑战。

胜利的人一定要采取措施来遏制，至少延缓报复的到来，这说明胜利者是有忧虑的。

战争如此，一般的胜负之争，也是如此。

这里虽然只是一句话，但是我们看一看这个世间，大家为了自己以为的各种利益或者利害，胜负争夺，无有止息。大家还好说“这个如战场，那个如战场”，每一天都在战争中，何处是安歇处呢？

五、从历史来看，以暴制暴通常都只有短暂的效果，正是俗话说的“冤冤相报何时了”。

以暴制暴，会根本解决问题吗？不会的。有的人或许有隐隐的想法，说：“把敌人彻底消灭了，不就没有问题了吗？”让我们看看一个家庭里，问题还层出不穷呢，你的敌人消灭得干净吗？这种思路，根本就是错误的。暴力、伤害，从来都是给自己制造敌人，制造对立的力量，也在给自己制造未来的苦因，从来都不是问题的真正解决之道。那只是人们智慧不够了，耐心消失

了，随顺烦恼了，而拿出来的所谓解决方案，它并不真能解决问题，最多是一时压抑问题，压抑问题的表现。人的根本问题，归根到底是内心无明烦恼的问题。

有什么办法来彻底解决呢？明白的说，世间的办法，就没有所谓究竟解决之道、完美解决之道。如果世间问题，依着世间的轨迹、世间的方略，能有究竟的解决之道、完美的解决之道，那就不会有佛法，也不需要佛法。世间没有完美解决之道，世间的问题在世间的层面上没有一个完美的解决方案，不要抱这种幻想。如果仅依于世间的方略，不管是个人的身心，外在的人际，家与家、国与国存在的问题，没有根本解决之道。

六、佛陀说的两段话，前段《杂阿含》《相应部》《别译杂阿含》三种译本意思都相近，故事中采用《杂阿含》本。

这里所说的两段话，主要指故事中佛陀所说的两个偈颂。第一个偈颂采用《杂阿含》本。

后段则三种译本有较大的差异，故事中采用《别译杂阿含》本，其中，“若当命终时，乃知实有报”，与《杂阿含第一二四四经》中佛陀说的“燃烧法”类似：平时，由身、口、意所犯的恶业，很容易在临终前——忆念浮现，而使内心后悔、烦躁不安，佛陀对这种情况以“譬如大山，日西影覆”来形容。

“燃烧法”指的是恶业。对于现代人来说，如果了解所谓“濒死体验”，知道濒死体验中有一类现象，就是在临命终的一瞬间，或者是说出现了濒死体验的那一瞬间，整个一生是全景式的展现。虽然可能仅仅短短的几秒甚至更短的时间，但是这一生会完整地展现，内心也自然会浮现出相应的一些感受或者情绪。如果这个人身语意所造的恶业是有较强胜力量的，在这个时候成为主导的话，内心会有种种的不善心所，恼苦不安相现起。这里所用的譬喻——“譬如大山，日西影覆”，经中有说，后世的论中也有引用，形容的是那种逼迫感，那种阴暗相。那个时候人的内心会浮现出来各种懊悔、躁扰不安的情绪，这是不善心。

不得善心命终的结果，也使得来生不善心相续生。

像前面偈颂所说：“愚谓为无报，必受于大苦”，愚者以为没有果报，实际上这样的恶不善行，命终之后将导致大苦。“若当命终时，乃知实有报”，

等他临终的时候，这些恶相现前，内心恼苦不安，如果他知道有个地方是有这些恶不善业的人会去的——“我将堕于彼”，那个时候就晚了。我们看到佛陀在对波斯匿王说这段话的时候，不仅从世间这个角度来说明了战争的危害，也从业果的角度说明了战争给人带来的后苦。

七、关于佛陀的第二段话，《相应部》本的一些片段也有深意，摘录如下：“以讥他人者，即得诽己者；以恼他人者，即得恼己者；如是业轮转，夺人当被夺。”即是说，当讥笑别人时，被讥笑的一方心有不甘，必定会伺机讨回公道，反讥回来，这时原来的讥者与被讥者主客易位，进入另一轮的讥、诽之中。惹人恼怒、夺人与被夺的情形也一样，何时才能了啊。

这是说世间的种种情况。我们人有智慧、有力量，但是因为智慧不够，因为烦恼炽盛，因为心的力量不足，所以用这些既有的能力和资源互相伤害，为自己栽培未来的苦因，这并不是有智的样子。

这一则故事，我们了解到佛陀、佛法对于战争和胜负的一些态度。这和今天很多地方强调所谓狼性，国与国之间比拼肌肉的时代，说起来似乎有一些不合时宜。但是如果不被我所、不被胜负左右自己的心，跳出来看一看，到底哪一种才可能给人类带来真正的福祉呢？今天我们对于故事及按语的学习就是这些。

【二、佛法问答】

下面大家如果有要交流的问题，可以提出来，我们做一些探讨。

学员：师父，吉祥！“欲知世上刀兵劫，但听屠门夜半声”的说法，佛经里有根据吗？

法师：在《阿含》中至少是没有这类说法的，不过在佛法中有这样一些相应的故事，说的是类似的意思。一些战争以及战争带来的苦果，不是完全没有前因的。刀兵的事情带来的苦果，对于一些情况来说，是有明显的前因的。这个问题简短说这些。

我们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。

076. 念佛等六念法门的开示

{ 修六念，心得正直离怯懦 }
{ 勤修习，喜乐安住自在舍 }

【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，大家晚上吉祥！今天我们一起来学习《阿含经故事选》的第76则——〈念佛等六念法门的开示〉。这里借一个因缘，佛开示了念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天的六念法门。我们来看正文内容：

有一年夏天雨季，佛陀在憍萨罗国首都舍卫城南郊的祇树给孤独园安居。三个月的雨安居过去了，比丘们都集中在饭厅里缝补衣服，同时也为佛陀缝衣。

这件事情发生在舍卫城祇树给孤独园。我们知道，佛世的时候，佛制比丘们每一年的雨季要结夏安居。这一方面是因为，在那样的气候中出外行走有种种不便，不管是比丘们在外游行的不方便，还是多有虫草等，会有一些踏损、踏伤的问题。还有一层是因为，当时有一些修行团体就有这样在雨季的时候不去各地游行的传统，所以也避免其他世间的讥嫌。

当时的印度一年是三季，夏季要是用今天的月份来表述，应该是四个月，不过佛制安居的时候指的是安居三个月。三个月的雨安居之后，僧团要有自恣等事，然后比丘们常常会离开安居的地方，到别处去游化。也因为当时比丘们的衣物其实是很少的，很多比丘只是三衣，甚至还有一些连三衣都不足，又加以这样的布料往往不是像今天这样结实耐磨的。如果大家对于这些纺织品的面料有了解的话，会懂得古时候很多的面料不是那样耐磨的。今天的面料这样耐磨，是因为有不少是有一定成分化纤物品在里边。如果是纯棉的、

纯麻的，实际上耐磨性要差一些，因此布料更容易出现磨损。再一个，很多比丘们所用的袈裟（僧服）实际上是旧的，从别人那乞来的时候并不是新的，还有一些是别人不要的布料，捡来之后拼起来的，所谓粪扫衣等等，这样的衣服，布料的耐磨性当然就更差了，可能也更容易破损。所以在雨季结束之后，大家临要离开之前，要把这些袈裟等作一番整理，这里描述是“缝补衣服”。当然，如果有衣不具足的，在这个时候如果有人供养衣料的，也可以将衣服具足。下文：

那时，梨师达多与富兰那兄弟两人，正好到舍卫城办事，一听说佛陀就要离开王舍城到其他地方去游化了，就央人到佛陀的住处去打听实况。结果，那人正好看到佛陀与比丘众们，从祇树给孤独园出发离开，就赶快早一步回来告诉他们兄弟说：“佛陀一行人，已经离开住所，正朝这边过来了。”于是，兄弟俩就在路旁恭候佛陀。

这里提到的兄弟二人——梨师达多与富兰那，我们在之前有一则故事〈鹿住优婆夷的疑惑〉那里有提过，这兄弟二人是佛陀的在家弟子，也是波斯匿王手下的大臣，一个在戒行上比较突出，一个在智慧上比较突出，佛记他们都已证二果。他们有这样的因缘，希望能够见到佛陀。

佛陀来了，兄弟俩赶紧顶礼，然后对佛陀说：“世尊！您要离开王舍城，前往憍萨罗、迦尸、摩罗、摩揭陀、央迦、修摩、分陀罗、迦陵伽等离我们那么远的地方去，让我们难过得犹如身体就要被支解了，头昏眼花，心乱如麻，所学的法都忘了。您这一离开，我们不知什么时候才能再见到世尊，以及善知识比丘们呢？”

这应该是他们听说了佛陀之后大体的行程计划，知道佛要去一些地方游化，那些地方对于当时人们的交通方式，距离概念来说，觉得是比较遥远的了，他们又不知道何时能见到佛陀。这种宗教感情，我们是可以理解的。所以他们表达自己的这种不舍，和当时身心的这种状态。

佛陀告诉他们兄弟说：“不管你见得到、见不到世尊，见得到、见不到善知识比丘们，你们都应当要随时修学着六念。

这句话看起来应该说没有什么深奥，但是可能值得我们稍微仔细地来品味一下。佛说：“不管能不能够见到他，能不能够见到比丘们，都应随时修学六念”，这意味着什么呢？见不到世尊，见不到比丘们，为了抚慰这颗心，

为了心能够现起善法，修六念可以理解。为什么见到世尊，见到善知识比丘们，还要修习六念呢？大家是否能够理解呢？因为所谓见到世尊、见到比丘们，简单的事实只是眼睛见到了，内心一定是如理的运作吗？不见得。就像我们知道的那样，有一些人当时也见到佛陀，但是因为自己过去积累的一些见解、理念和误解，不仅不能够认识到佛陀的功德、佛陀所说的法能给人带来的利益等等，甚至还会有种种的毁谤，更不要说还有提婆达多这样想要伤害佛的。只是见到佛陀本身，并不意味着后面一定是好因缘，一定有内心如理的运作，一定给现在以及未来做安乐的努力；见比丘们亦复如是。

如果能让现后有正确的因、有安乐的因，不管是现眼见到世尊还是诸比丘们，或者是没有见到世尊及比丘们，心都应该去正确运作。缘于正确的，缘于善法，令内心中善法增长，这样才是现后安乐的因缘。这一句话尽管简单，实在是强调了一点：我们如果真的希望得到佛法的利益，见到、见不到不是最紧要的，最紧要的是心有正确的运作。因为很多人没有实现“内门转”，没有关注生命本身的习惯，也没有从对于外境的驰求中转过头来，向内去关注生命本身，所以意识不到内心正确的重要。自己意识不到，那么在渲染一些事情的时候，也愿意去渲染外界的，比如在佛教中也有人渲染“去见什么人，去什么地方”等等这些。不见得一定不好，道理跟这里说的一样：不管你见没见到什么人，不管你去没去到什么地方，内心应该随时修习着善法——按这里说是六念，当然不必局限于六念，佛是就因缘开示的六念，但我们应该让心安住于正确，不离于正确。常常跟大家说，应该殷重、绵密的修习。

更不应该把向外驰求去会遇什么境界，看作是自己最应该去做的事。佛、法、僧三宝是殊胜的外缘，是生命走向究竟解脱、究竟离苦的殊胜外缘，但是这个工作需要自己来做。特别对此兄弟二人，已经是亲近佛法僧三宝，对于三宝有认识的前提下，佛更是这样教导：不要只是热衷于去寻逐什么样的外境，应该不管会遇什么样的外境，内心都依着正确而运作。下面是来说明六念：

哪六念呢？

应当忆念着如来的功德：如来确实是应受供养者、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。

这里说的所谓的“念佛”是忆念佛陀的功德，跟今天我们很多人耳熟能详的“持名念佛”，出声、不出声地称念一个佛名，还不完全是一回事。这里是以如来的种种名号来说明佛的功德，我们如果熟悉的话，这里说的是应供、正遍知、明行足、善逝、世间解、无上士调御丈夫、天人师、佛、世尊，一一的对应。大家通过这样一一对应，也能够帮助自己了解这些熟悉的名号的意思。如果具体的讲每一个名号的相应功德，是可以讲很多的，这里就不完全展开了。

要说的是，念佛应该知道佛的功德。这个“知道佛的功德”，不是强迫自己去给自己反复的洗脑，应该有佛法闻思的基础，了解佛陀的特征，也去了解佛所说的法，佛成道之后所做的事。随着这些了解清楚了，再去了解所说的这些佛的功德，当然就是亲切、具体而又如实的。有了这些很真切的认识，再来忆念佛陀的功德，会不一样的，内心确实会温暖的，会光明的，会充满了力量与方向和希望的，不会像从前一样浑浑噩噩。

在某个场合，我跟一些法友们分享：学习佛法，能给我们带来什么呢？在讲的若干点中，提到了一点，其中一个关键词就是“视野”。这个“视野”说的是什么呢？生命的可能性。想想我们在了解佛法、在了解圣众之前，对于生命可能性都有哪些认识呢？对于人生的可能性有哪些认识呢？也就是长大了做种种职业，然后结婚、生子，慢慢的老去（如果幸运，有慢慢老去的福气的话），最后在病榻上咽下最后一口气，这一生结束了——然后就觉得后面是断灭的或者怎样。人对于生命有哪些可能的认识，实际上是他对于生命的眼界，他自己的活法应该超不出他自己的眼界。如果这个人都意识不到生命有超越的可能，他不可能有超越的活法。我们对于佛法僧的认识、了解，实际上是让我们意识到原来还有这样的活法，原来生命可以不是这样简简单单，浑浑噩噩，日复一日，茫茫然地重复别人迈向坟墓的脚步，原来还可以有超越的可能，原来还可以踏上这样的道路，甚至于自己广大的情况——原来还可以像佛陀这样来树立自己生命的方向，来树立自己的愿心，通过一生一生不懈的努力，来让生命实现这样最伟大的价值。

这是我们忆念佛陀功德的时候，应该意识到的。如果意识不到这个，只是他伟大，有什么意思呢？跟我有什么关系呢？如果认识到生命有这样的可能，意味着我也有这样的可能。如果认识到他的智慧、德行与慈悲，对我的

苦乐，对我的升沉，有什么样的作用，我们当然就对他的功德，对于他的种种了不起，充满了敬意。如果心更广大，意识到佛陀这样的人，对有缘的众生，意味着什么，对他的敬意当然就更加深厚、广大了。这里是说忆念如来的功德。下面——

应当忆念着法：正法是世尊所清晰教导的，是当生可见证，是可以直接领受，是水到渠成，不待资历、节气就能成就的，是劝引大家来修证的，是学了以后就用得上的，是智者内心所体验的。

这里是说应该怎样的忆念法。佛法当然是基于佛陀的觉证，对于生命规律及其本质的透视。我们了解到它，是因为佛陀教导了它，所以这里说“正法是世尊所清晰教导的”。

这样的法，不是说起来很美，听起来很诱人，但是无法在这一生就去见证。这个法是当生就可见证的，意思是你可以不必等到下一生或者多少生之后。当然，自己是否能够当生就见证，那不一定，但是是具有这种可能的，是当生就可以见证的。

“是可以直接领受，是水到渠成，不待资历、节气就能成就的”，是我们每个人可以亲身体验的，是不必等修行必须多少年，必须经过什么样的身份变化，熬到什么样的资历，或者到什么特别神奇的时候，才能够成就的。这个“节气”的翻译可能有点不太恰当，经典的原文应该是“不待时节”，意思是不用一定非要等多久。如果把这个说成学校的话，它不是学年制的，不是说必须要等多少年，也更不是说必须要到哪去修行才可能，是不待时节的。

“是劝引大家来修证的”，这是佛法跟其他很不一样的地方。很多的教门只是让人来相信，但是佛法是告诉大家来验证，就像我们过去上物理课学了一个定律，然后鼓励大家去做相应的验证实验，来确定是不是这样。过去我也常跟法友们说：“佛法是从实践中来，到实践中去，在实践中验证，在实践中完成的。”佛是离欲的人，他并不想积累多少信徒，他更没有觉得信徒的多少会有什么问题，或者对他会有什么不同，所以佛陀不是简单的强调信，因为那个并不解决众生的问题，不会令众生离苦。而按照生命离苦得乐的规律去实践，会帮助众生离苦，所以佛陀是劝引大家来修证，来按照这样离苦得乐的原理，实践、验证。这验证的结果，当然就是这样的规律是如实

的，自己这样实践了如实的离苦得乐之道，得到的结果也就是究竟离苦。“是学了以后就用得上的，是智者内心所体验的。”这是将原文中一些相应的文言，翻成了对应的白话。

佛法是这样的，他修证的核心是戒定慧啊。现在有太多混杂了其他内容的所谓佛法、所谓修行，是我们要检省的，这里不去一一的说明了。下面是念僧——

应当忆念着圣僧：世尊的四双八辈圣弟子，修学善好的、直捷的、正理的、中规中矩的正法，是值得我们赠礼的，值得我们殷勤服务的，值得我们供养的，值得我们诚敬问候的，为世间无与伦比的福田。

这里要注意！《杂阿含》中所说到的“念僧”是念这些圣僧，所谓的“四双八辈”。“四双”和“八辈”说的是一回事：我们知道，声闻人的果证中，有初果、二果、三果、四果，这是四种果；还有所谓的“四向”，就是向于这样果，将要达成的、较为关键的阶段——初果向、二果向、三果向、四果向，这样的四双八辈圣弟子。

为什么这里说要忆念这些圣弟子们呢？因为他们有佛法中坚固不坏的、如实的功德，他们成就了圣道。虽然浅深不同，但是证圣道是共同的，也就是说，他们不仅了解，不仅实践，而且亲身的验证，亲身的呈现。这些圣弟子们与法当然不仅是自己了解、实践、验证的，而且也呈现给世人作为法的证明，法真实不虚的表现。想到他们，一个对于佛法有认识、有信心乃至有实践的人，更是信心百倍——“法是普遍的理则，他们可以，我也可以”。

另外，他们有这样的功德，如果能够尊重他们、承侍他们、供养他们，确实能够给人种下好的福田。这样的认识，特别是会让一个在家众内心生起欢喜，律里就有这样的说法，有对于佛法很崇敬的善信就跟佛陀说：“我命终之前，如果想起来我曾经供养过佛陀、供养过圣弟子，那我会多么欢喜。”大家熟悉的《吉祥经》说：“应与智者交”，如果能够亲近这样的圣弟子，那是人生中多么吉祥的事；如果曾经亲近过、承侍过、供养过，又是多么值得欣喜的事。下面是念戒——

应当忆念着自己持戒的清静德行：持戒的德行是无裂痕的、无间断的、无玷污的、无瑕疵的、自在而不勉强的、智者所赞光泽纯净无损的、导向禅定的。

这是向两个在家的佛弟子说的。佛世的时候，佛弟子们即便是在家的身份，也至少都受持五戒了。如果自己持戒是清净的，这个人对于戒法的作用、意义又是清晰明了的，他当然是欢喜的。你说：“那有什么好欢喜的？”你看一般世间人中个五百万、几千万，甚至上亿的大奖，他为什么那么欢喜啊？因为他认为那个是带来利乐的。不说钱是不是必定给人带来利乐、带来幸福，持戒必然给人带来利乐和幸福，现后安乐，这为什么不值得欢喜呢？之所以没觉得持戒可喜，那只是因为正见不清晰、不坚固而已。再一个，也没有体会到持戒清净之后，身心的变化，以及由这样善法，身心清净，而引生的自然的喜乐而已。如果体会到了，他可能很难满意于身心污垢的状态，离开那种清净喜乐的状态。

这里谈到了“自在而不勉强的”，确实是，真正持戒不像外边人所想象的那样，觉得这个束缚，是不舒服的，是挺勉强的，硬挺着的，那只是作为一个不了解的局外人，在没转变之前的想象而已。真正持戒，而且正确、得益的相貌，是自在而不勉强的，是给个省长都不换的。后面还有“导向禅定的”，这说明它向上的功能。下文是念施——

应当忆念着自己的布施：布施带给我利益，让我脱离普遍存在于众生习性中的悭吝惯性，以远离悭吝垢秽的非家之心而居家，常常布施，亲手布施，乐于舍心布施，欢喜平等布施。

这是说应当忆念自己曾经修习的布施。这个人随顺法、明了法，是知道布施会给自己带来利益的。不像一般人，如果没有这样的正见，或多或少还是觉得“布施给我造成损失”。布施确实是令自己，在身财上有所捐舍，但是这种付出，如果一定要算得失账的话，其实带来的利益是更多的，说的明白一点，这就像最聪明的投资，这就像回报率最高的投资，这就像最稳妥的投资。世间的投资，钱投进去，总是有风险的，也许有回报，也许没回报，甚至还可能血本无归，以布施这种方式来做投资的话，至它未感果之前，是不会失坏的。当然，这个人如果修行精进，善法强，他可能没等这样布施善业成熟感果，就已经解脱了，如果是那样，他也不需要这个。否则，当这样的善业感果的时候，是大得利益的。

而且应该看到，布施的修习，让自己“脱离普遍存在于众生习性中的悭吝惯性”。人们内心执着有我，把一些因缘关系密切的财物乃至有情设为“我

所”，在这上有慳吝心，布施能够让人突破这种慳吝的惯性。这种突破，因为对于烦恼的一种调伏，也会给人带来欢喜——布施会给人带来欢喜。

“以远离慳吝垢秽的非家之心而居家”，这个“非家之心而居家”前面的修饰是“远离慳吝垢秽”，为什么说这是“非家之心”呢？因为“家”是私有概念的一种表现，你属于我，我属于你，这个家属于我……，这里边其实有强盛的我所心，当然也有紧紧的执取、保护我所的心。反过来，这种远离慳吝垢秽的心，跟家这种私有、占有的心是相悖的，所以把它说为是“非家之心”。“以远离慳吝垢秽的非家之心而居家”，虽然是在家身份，虽然在世间过着形式上的在家生活，但是内心不同于慳吝垢秽的在家之心。

后面说的几种布施，请大家思惟。“常常布施”，不是偶尔高兴了，或者什么重大的情况，来布施一下，而是常常地培养这样的善法，常常布施。

“亲手布施”，有的人虽然布施，但是把这样的钱物拿出来，让别人去做，他可能一年只管拨一次钱，这当然也是修布施，不过不如自己亲手布施对于善心的策发更强烈。“乐于舍心布施”，布施的时候，相应的心是不是真的惠舍？是不是没有贪嗔的隔碍？“欢喜平等布施”，内心是不是为此而欢喜？为了能够帮到他人，为了别人能够多少的离苦、安乐而欢喜？这里谈到的几点，都是我们在修习布施的时候，可以留意的。最后一个念天——

应当忆念着天界之事：有四大天王天、三十三天、焰摩天、兜率天、化乐天、他化自在天、梵众天等等天界，从此处往生诸天界所需具足的信、戒、施、闻、慧，我也有。

生天需要善法功德，特别是欲界天。这个人想一想：不仅仅有人这种生命的形式，还有在轮回中更具福乐的天人，如四天王天乃至他化自在天，甚至需要禅定生彼的色界天、无色界天等，从这人间生于那样福乐的天界所需要的这些资粮，我也有。人们的种种奔劳、辛苦，不就是为了福乐吗？现在确定了自己也具有这样未来更加福乐的因，那难道不是欢喜、安稳的吗？这是念天。下文是进一步的——

当这样忆念着如来；忆念着法、圣僧、布施、守戒、天界之事时，依着所念，心得正直，远离贪、嗔、痴，清楚修学的目标，清楚修学的法而得法喜，因得法喜而欢悦，因欢悦而得身轻安，因身轻安而生起踊动之喜，因踊动之喜而得安止，因安止而得定。能够这样修学，就可以这样说：圣弟子在

众人皆乱中独醒，在众人皆邪中独正，入于法界之流而修学念佛、念法、念僧、念施、念戒、念天。

这是说这样的修习，会有怎样次第的增进。这样忆念佛、法、僧、施、戒、天时，不管是念于何等，心安稳地缘念，心得正直，平等、正直、无功用作，远离贪嗔痴，由此，自己的心更加明净，信念增进，清楚自己修学要达成什么，也清楚所修学的法是什么，由此而生起法喜。因为这样的法喜而生起欢悦，由欢悦而得身轻安，身轻安而得喜。这个“踊跃之喜”是身心的，从这样的喜而得到安止。就像经论中有时强调的，从这样身轻安而引发的喜乐是得到定的近因缘，那是为什么呢？因为人心求乐，少无所止，一直是这样。当这样的善法因缘，发生身轻安，进而发生喜乐之后，心才更容易调柔的，自然而然的，安住于所缘，然后发起安止，乃至得定。定当然不是唯一的目标，而是这样的定发生之后，如果愿意进一步修习智慧，会有更好的平台——身心的基础。

能够这样修学，就可以这样说如下的话：“圣弟子在众人皆乱中独醒，在众人皆邪中独正，入于法界之流而修学念佛、念法、念僧、念施、念戒、念天。”这是念佛、念法、念僧、念施、念戒、念天，深入的修学。接下来佛陀说：

居士们！在家生活多所干扰与染着，是尘垢之处，我们居无定所，四处游化的出家之路，则像海阔晴空，但如果你们居家也能用心修学，那也就足够了。”

对于佛法有信受、有修习的在家人，常常会感受到在家生活的不自在——外界的干扰和要染污自己、要拉着自己去掉到大大染缸的那种情况与无奈，所以这里说“多所干扰与染着，是尘垢之处”。出家虽然居无定所，甚至可以说连饮食、衣服都没有什么确定的保障，过着四处游化的生活，但是海阔天空。有两句诗有时也会引用，所谓“笼鸡有食汤锅近，野鹤无粮天地宽”，这是文学化的表达这个意思。但是，是不是必须要出家呢？佛也不说这样的话，佛说：“你们居家，也能用心修学，那也就足够了。”这就是前面所强调的“不管你见什么、不见什么，心应常常修于六念”，或者说的更宽泛：“心应常常保持正念”，这样也就很好。

不要指望世间的生活，有哪一种形态是百分之百配合于修道的。如果有

的话，释迦牟尼佛为什么要出家呢？为什么后来要创建僧团，接引愿意全身心投入修行的人来出家呢？如果世间有这样全无干扰，百分之百配合支持的修道方式，完全可以那样。所以不要打这种妄想。当然，世间生活方式不一样，对于修道的支撑或者说干扰程度，也确实会不同。可是不管怎样，佛在这里强调的是用心修学。结合上面，是“不管触什么样的境、不触什么样的境，应该常常地拥有正念”。下面是兄弟二人的话：

“世尊！在家生活多所干扰与染着，真的是这样啊！我是波斯匿王的内宫侍从，当波斯匿王出游时，我们就得骑大象载着妃子随从。两位妃子一前一后地紧挨着我坐在大象背上，我就夹在她们中间。当遇到下坡路段时，前面的那位妃子紧抱着我的脖子，后面那位攀着我的肩膀；当遇到上坡路段时，换成后面那位紧抱着我的脖子，前面那位紧抓着我的衣襟。这些妃子为了讨好波斯匿王，伴游时都打扮得很漂亮，而且体香四溢，我虽然与她们肌肤多所接触，但，那时我们只能专心注意三件事：一、好好控制着大象，才不会走错路。二、守护着自己的心念，以免对妃子生起欲念，惹来杀身之祸。三、要注意自己坐好，才不会摔下去。世尊！那时，我对妃子无一刻有不正思惟的心念生起。”

这是他们在叙说在家生活的干扰和染着，也说明了自己如何在某项具体的工作中来守护心，保持正念，避免不正思惟。佛对他们的这种修习，也是表示赞叹：

“善哉！善哉！你们能这样地善于守护自己的心念。” 佛陀赞叹道。

这是这则故事中正文的部分。接下来我们看一看“按语”。

按语：

一、本则故事取材自《杂阿含第八六〇经》《相应部第五五相应第六经》。

按语一说明本则故事的取材。大家如果去看《杂阿含第八六〇经》的话，会看到从念佛乃至念天，是一代而过的，基本上就用我刚才那样的语言略过的。经中之所以这样的省略，是因为余处有详说，所以结集的时候，因为前面有一些经典说过了，就没有再重复，不意味着佛当时也是这样一略而过。故事中这样对于六念的白话表述，如果大家愿意去找原文的话，是可以在几处找到类似的经典原文的，比如佛为摩诃男说六念，以及后面有提到诃梨聚落主身遭重病的时候，摩诃男去向他说六念等等，《杂阿含经》中有多处说

到六念，这些细致的内容跟这里的白话文内容基本上是对应的。

二、结夏安居，为佛陀沿用婆罗门教传统，所制订的一项僧团制度，即在印度为期四个月雨季的三个月中，选择一固定处安居，以避免雨季期间四处游化的不便。（参考《佛光大辞典》第二三九八页）

之前在说到雨安居用意的时候，也谈到当时有一些修行传统有这样的习惯，如果佛教僧团不这样做，世间会有一些讥嫌，所以这也是佛制雨安居的一个因缘。虫子多，容易有踏杀；草木多，容易有伤损；还有很多河流会有涨水，当时过河，很多都是靠趟的，安全系数低，困难度增大等等，有种种的不便；另外也要看到后来经律论中说的情况，这样安定下来，身心能够专注于修道，是很多比丘道业上增进的助缘，这是很好的。

三、念佛法门，在公元初的初期大乘时期，有显著的发展，也是近代中国佛教的一大流，而其根源，还可追溯到《阿含经》，一如本则故事所述，但原始经典的念佛，以念佛陀的功德（即佛陀“十号”之意涵），让自己远离贪、瞋、痴，而导入戒、定、慧的修学次第。

这是六念法的意趣。

后来的念佛法门，有多方的开展，发展出多种方便念法，如称念佛名号的“持名念佛”，观佛像细微的“观相念佛”，观佛出现于心中的“唯心念佛”，观得一切法实相的“实相念佛”等四类。其中，第四类之念佛，与《阿含经》六念中的由念佛而导入贪、瞋、痴之远离，是较为相近的。

这是作者对于大乘佛教乃至今天流行的念佛，与《阿含经》中六念中的念佛，略作对比说明。

四、向须陀洹，是接近证入须陀洹果位的贤者，而证得须陀洹果位以上者，就称为圣者了。

这里“向须陀洹，是接近证入须陀洹果位的贤者”也是一种说法，不过经中把四双八辈说为圣僧。在部派佛教时期，很多论典也把“须陀洹向”说为是圣者，是圣道的起点。这里说为贤者，不知道他是否有什么根据。

五、四大王天、三十三天、焰摩天、兜率陀天、化乐天、他化自在天，即是“欲界”六天，其寿命、福报与环境之庄严，次第殊胜。再往上，即是更殊胜的“色界”天与“无色界”天，那要有初禅以上禅定能力的众生，才可能往生了。

“次第殊胜”，一个比一个更殊胜。色界需要色界定，无色界需要无色界定。

六、印顺法师在其《佛法概论》中，对《阿含经》中的“六念”法，有以下的整理与定位：

在家的信众，于五法而外，对心情怯弱的，每修三念：念佛、念法、念僧。或修四念，即念三宝与戒。或再加念施；或更加念天，共为六念，这都见于《杂阿含经》。

不是说哪个对、哪个不对，而是佛应机说法有广略的不同。

这主要是为在家信众说的，如摩诃男长者听说佛与僧众要到别处去，心中非常难过（杂含卷三三· 九三二、九三三经）；还有难提长者（杂含卷三〇· 八五七、八五八经），梨师达多弟兄（杂含卷三〇· 八五九、八六〇经）也如此。诃梨聚落主身遭重病（杂含卷二〇· 五五四经）；须达多长者（杂含卷三七· 一〇三〇经等），八城长者（杂含卷二〇· 五五五经），达摩提离长者（杂含卷三七· 一〇三三经）也身患病苦。贾客们有旅行旷野的恐怖（杂含卷三五· 九八〇经）；比丘们有空闲独宿的恐怖（杂含卷三五· 九八一经）。

这是说到佛说六念的种种因缘，或者是说经中说到六念的因缘，提了很多。

这因为信众的理智薄弱，不能以智制情，为生死别离、荒凉凄寂的阴影所恼乱，所以教他们念——观想三宝的功德，念自己持戒与布施的功德，念必会生天而得到安慰。这在佛法的流行中，特别是“念佛”，有着非常的发展。（第二〇八页）

这说得非常对，你像他们这些情绪化的困扰，是因为理智薄弱，不能以智制情，所以，为生死别离（生离或者死别），或者是病苦，或者是环境的荒凉，或者是形孤影单的期冀等这些所恼乱，所以教他们修习这样的六念。等内心善法强盛了，善法坚固了，会有光明，会有温暖，会有慰藉。这个慰藉，不是虚幻的，是顺于真实的。

七、在杂染的环境中，乃至在恐怖的环境中，以念佛、法、僧、施、戒、天等六念来正思惟，守护心念，收摄心念，就像梨师达多与富兰那兄弟载着妃子一样，应当是很好的选择。

不仅在杂染乃至恐怖的环境中，这样正思惟，保持正念，应该在一切处。我们不仅在环境是困逆的时候需要修行，环境是顺遂的，是有种种安乐、欲乐围绕的时候，也尤其需要我们有正念、有正思惟。不管境界是偏于苦的，偏于乐的，偏于顺的，偏于违的，或者是处中二非的，都没有关系，这颗心总是处于正念，总是随顺于正思惟，这才是真正修行的样貌。

八、比对《相应部第五五相应第六经》，对“佛、法、僧、戒”有坚固净信的“四不坏净”修学内涵，也与“六念”中的“念佛、念法、念僧、念戒”相同。

这是把“四不坏净”的修习，与六念中“念佛、念法、念僧、念戒”这四念的对比，它们是一致的。好，到此，我们这一篇的正文及按语，学习完毕。

【二、佛法问答】

学员：顶礼师父！在师父前边讲到念佛的时候，弟子想起《金刚经》里的：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不得见如来”，是否和这里是一样意趣？

法师：前面是从佛的十个名号来说念佛，这是说念佛的功德。《金刚经》里说：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不得见如来”，是说“性空”，跟这里强调功德相还不一样。简单这样说，如果更进一步的学习，可以去参考《金刚经》相应的讲解。

时间关系，今天就不做更多的交流了，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

今天晚上就到这里，祝大家吉祥。

077. 在家居士的安乐八法

{ 现世安，方便守护正命等
 后世乐，信戒慧施四法行 }

【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】

各位法友，大家晚上吉祥！今天我们来学习《阿含经故事选》的第77则——〈在家居士的安乐八法〉，这是“法”部分的最后一篇，内容对于我们今天在家的学佛众是有特别意义的，谈到现后世安乐的因缘是什么，当如何学、如何行。从前就说过，我们人种种营为——奋斗、拼搏、努力乃至挣扎，是为什么呢？不外乎是为了苦迫少一点、安乐多一点，简单地说是离苦得乐。所以这里问的问题，实际上就是我们每个人为之努力、为之奋斗的问题。诸法因缘生，安乐的因缘是什么？对于在家的生活，现在世想获得安乐，乃至未来世想获得安乐，其因缘是什么呢？我们来学习这一篇的内容。

有一次，一位名叫郁闍迦的年轻婆罗门来拜访佛陀。“世尊啊！像我们这样向往出家的在家人，应当怎么做，才能获得这一辈子的安乐呢？”郁闍迦婆罗门问。

这是一位年轻的在家众来向佛陀请教，他是从自己作为在家人的角度来问这个问题的，同时他又对于法有好乐，对于出世解脱有希慕，这大概是我们今天很多在家佛弟子多少有同感的问题。佛陀回答他——

“婆罗门！有四种法，可以让你得到这一辈子的安乐。哪四种呢？那就是方便具足、守护具足、善知识具足、正命具足。

这是佛首先来做简略的回答：应该具足四法，来获得这一生的安乐，分别是方便、守护、善知识与正命。

什么是方便具足？就是具备谋生能力；有足够的技能从事诸如务农、买卖、牧牛、射技、行政等工作，以养活自己。

在这四种具足中，第一个是“方便具足”，简单地说就是谋生能力。人要生活在这世间，要能够有能力获得自己生命延续需要的因缘，这在经济社会中简单地说就是获得正当经济来源的能力。我们现代社会中，大家受教育，如果说得明白一点，对于多数人，是在为自己未来成年之后，能有一个安身立命的支撑在努力。虽然说并不一定书读得越多、学得越多，整个经济情况就更好，但是如果从统计学的角度看，这还是有一定的相关性的。

这里提到的若干种工作，都是就当时印度社会大家容易见到的，佛来提一提。那么在今天，实际上只要是与佛法和国法不相违背的这些正当行业的相应能力，自己如果有条件能够学习，能够具备，并以此来养活自己，都是可以的。第二个是“守护具足”——

什么是守护具足？就是能够妥善地收藏、守护自己的财产与粮食，不被国王所没收、盗贼所抢夺、水火所吞噬、浪荡子所败散，以及为各种灾患所坏失。

前面的“方便具足”，相当于说是获得经济来源的能力，这只是收入的部分。收入之后，还要有相应的管理，对于实物（实体的物），和作为货币，乃至今天数字账户中的只属于自己的财富，能够做妥善的管理，这里说到了“守护”，使它不被这些因缘所失坏。首先大家都知道，就像这里所说的，佛教里说，所谓个人的财富，其实并不是天经地义一直属于你、永远属于你的，一定的因缘下，它实际上是有“五家共”的意思。什么叫五家共呢？就是这里所提的王、贼、水、火、不肖子以及各种灾患。

这里所说的这些情况，像水、火这些是灾难性的事故，有时候可能是不可抗拒的因缘。国王、盗贼以及浪荡子，这主要是人为因素。国王是就当时的国家以及政治形态来说的，在今天就是政府的法律法规，政府的经济政策，乃至一些动向，它有可能导致这个人的财富或者是增长或者是缩水。盗贼，大家可以理解。所谓的浪荡子，就是不肖子，后代对于财富没有正确的观念，不能妥善地对待，导致财富败散。以及其他各种灾患。财是可能因为这些因缘所耗散的，这不是什么奇怪的事，所以佛法里说，你不妨把它理解成：这个财富，暂时以你所拥有的形式，在人类社会中存在着、流动着、运动着，

但是你可以把它理解成是与王、贼、水、火、不肖子等，共同拥有的。当然了，如果自己希望不受到损失，那就要妥善管理。

佛在这里很理解在家众，也从在家众世间安乐的角度，指出要妥善地收藏、守护自己的财产，用今天的话说，财产安全以及财产的保值，是要考虑到这些。为什么呢？辛辛苦苦，用种种方便、营为，获得的财富，如果自己很轻忽地对待，或者很不理智地对待，那财富就有可能迅速的败坏。前面为了获得财富，所学的那些方便，所付出的那些辛劳，意义又在哪呢？这个“守护具足”也很重要，我们学佛的在家众不要有莫名其妙的观念，觉得财富并不是真正属于我的，甚至于说所谓的我也是这样五蕴的假合，所以对财富就不用心来经管，这也是错的。你如果就是想过自己只保留最简单的必需品——三衣一钵，然后在这个世间乞食为生，能吃到就吃，吃不到就饿着，乃至说这样饿死也心甘情愿，心安理得，能够恬然自在地走向后世，那出家就好了。在家的生活，终究还是要自己能够养活自己，辛辛苦苦得到的财富，要做正确的管理和保护，这是理所当然的。就像在家生活不能没有经济来源一样，有了经济来源，又不能够妥善地对待它，那不相当于说把水注到桶里，但是桶四面漏水吗？在这个上，不要犯左的错误。

下面一个方面是“善知识具足”，前面两个主要偏于财富的获得，以及保护和管理，这个“善知识具足”是说人际交往，特别是道德与内心的内容。人的世间生活不仅仅是经济生活，虽然经济生活重要，但它不是全部，也不能成为全部。人必定还有内心的生活，必定还是要过符合于道德的精神生活。这里说——

什么是善知识具足？就是能结交到具备信、戒、施、慧的善友，彼此间能够相互规劝与鼓励，使忧苦与烦恼得以消除、不起；喜乐与善行可以生起、不失。

这是说到应该有这样的善友，年纪倒不一定，只要是具足信、戒、施、慧的善友，彼此之间能够随顺于法，随顺于正确，随顺于真理，和人生的正道，相互鼓励，相互规劝。鼓励是偏于修善的，规劝是偏于断恶的。

这样自行，也策厉于善友；自己自行，也接受善友的策厉。互相增上，能够使忧苦和烦恼，已起的消除，未生的不起；喜乐和善行，未生的生起，已经生起的不失坏。大家听我这样说，是不是对于四正勤，有一点体会呢？

亲近善士，这也是很重要的。下一个是“正命具足”——

什么是正命具足？就是能够量入为出，使财务收支平衡。不装阔，也不吝啬，生活不奢侈，也不致于陷入困顿匮乏。

什么是正命具足呢？在这里所说的“正命具足”，主要是正当地支配财富。前面一个是获得财富，通过“方便具足”；一个是保管财富，通过“守护具足”。这里谈的跟经济生活相关的是支出财富——“正命具足”，正确地支配财富的意思。我们学佛人里，特别在我们中国，好像有这样普遍的观念，觉得“过得越简朴就越符合佛法”，如果用老一代熟悉的语言，就是“越穷越革命”。不是这个意思，这里佛说得很明白：“我们既不大手大脚地乱花钱，也不做守财奴；既不奢侈，也不过度地减省。”不是说“这样说，我们就随意地花”，而是说“我们不奢侈，也不过度减省，以至于妨碍自己和家人以及打交道的朋友，正常地往来与生活”。

在这四个因缘中，我们看到与经济生活相关的，占了三条。为什么呢？一方面，人的安乐，特别在家众的安乐，必然需要一些资具的支撑；另外一方面，这也是在整个财富流中、整个资具相关的因缘中，比较显著的三个阶段——获取、保管以及支配，佛分别给了我们原则性的指导。当然，并不是说道德的生活、精神的生活不重要，我们要结交好朋友——善友，彼此随顺于正道，互相规劝与鼓励，在世间法的意义上能够断恶修善——已生恶令断，未生恶令不生，未生善令生，已生善令增长。这是说应该具足的，接下来佛陀说了“正命具足”中要避免的情况——

婆罗门！不要沉迷于酒、色、赌，以及结交坏朋友，因为这四件事，就像让财库破了四个洞，使所有的钱财，都从这四个洞流光一样。

正命具足，前面谈了收支有度、量入为出。这里特别强调了几件事：不沉迷于酒、色、赌以及恶友，这四类因缘会使人耗财。我们很多中国人一听到耗财就希望躲开，但是或者是贪杯，或者是好赌，还有其他的情况，佛在这里说了，用我们中国社会大家熟悉的话说，这是四种重大的耗财行为，大家思考思考，是不是呢？我们现代社会有多少事件在为这些做注脚啊，我不去一一说，大家只要肯反思，这都是很明白的事。佛陀总结说——

婆罗门！这就是可以让你这一辈子得到安乐的四种法。”

这位郁伽迦婆罗门之前问佛陀的问题是“这一辈子获得安乐”，佛陀也

没有多回答，也就回答了这一辈子获得安乐的四种因缘——方便具足、守护具足、善知识具足、正命具足。接下来郁阇迦婆罗门自然就问了更进一步的问题——

“世尊啊！那又应当如何修，才能获得下一辈子的安乐呢？”郁阇迦婆罗门接着问。

“婆罗门！也有四种法，可以让你得到下一辈子的安乐。哪四种呢？那就是信具足、戒护具足、施具足、慧具足。

佛陀对他这个问题也是从四法来回答，也就是前面谈到的善友中信、戒、施、慧具足的意思。下面有一一的解释。

什么是信具足？就是对如来的正觉，生起恭敬，建立信心，而且，这种信心，不会被其他人动摇，更不会再去信其他天魔外道。

什么是“信具足”呢？就是对于佛陀的正觉生起崇敬心，这是基于了解而自然生起的。因为了解，因为认同，所以恭敬，而且有信心。也正因为是了解的，不是盲信，不是情绪化的，所以即便因缘条件变了，外边的舆论环境变了，周边的人际关系变了，其他人有种种说法，但自己内心不会被这些所动摇，也不会再产生迷谬颠倒的认识和想法，而去相信其他的天魔以及外道。这一点上并不是容易的，我们觉得很容易，但是在中国佛教界有太多的“佛教徒”停留在民俗佛教的阶段，他真的了解如来的正觉，并且真心的信受，不动摇吗？他有没有再去信其他的天魔外道呢？这个“信具足”并不是那么简单的事。

在今天，我们信息获取更方便了，如果可能，自己应该认认真真地学一学“佛陀是怎么回事，佛陀的觉悟是怎么回事，为什么，有什么意义”，这才谈得到对于佛陀的觉悟，生起恭敬，生起信心。不然，虽然佛挺了不起，但是他是他，我的生活是我的生活，彼此没有关系。如果没有关系，那佛、佛法对我们又有什么用呢？所以我们应该去了解，基于了解而产生恭敬与信心。下边是“戒具足”——

什么是戒具足？就是坚守不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒。

这就是大家熟悉的五戒，从前多少说过，这里就不再详细说。

什么是施具足？就是心离悭吝垢秽，常常布施。例如，行法布施的解脱施，又如能亲手布施、乐于布施、平等布施等。

我们都知道布施对于自他都是安乐法。对于他人是安乐法，大家容易理解：他受到我财物的布施，有资具的安乐；或者受到法布施，他有内心的智慧增长与安乐，内心善法、智慧增长，不善法减弱、调伏乃至消除，而产生安乐。那么布施的人又有什么安乐呢？如果这个人真的是善心行布施，而不是像世间常见的，一边行着布施，一边内心有很多烦恼相。他主要是善心相应的布施，他肯定是快乐的，这里谈的就是这种真诚地欢喜布施，他内心当然是快乐的。内心快乐，身也就安和。当然，从现世本来属于自己的资具来说是减少，但是从异熟果来说，那是增加了多少倍。在余处，佛讲到在家众理财的时候，谈了几种主要的支出方向，其中一个就是布施这一类，用今天的话说是“慈善支出”。为什么在类似于财产管理中、理财中谈这类话题呢？因为一方面这是财富的支出，另外从三世因果的角度看，这又何尝不是最高明的投资呢？回报率最高的投资呢？

在“施具足”里讲了内心是怎样，心要离开这些烦恼垢相，而且这个布施最好常常来修习，为什么呢？如果心离开烦恼相，随顺善法来修布施，当下身语意都是在增长善法、串习善法，而常常这样真诚地、善意地布施，意味着身语意随顺善法运作，熟练、增胜，这个很重要。偶尔一次，即便数额很大，但是我自己内心烦恼相比较炽盛，不调伏，善心不是特别的充盈、坚固，这不管是当下身心的受用，还是善法的福德，都会受到影响。常常布施，不必要到影响生活这个程度，前面讲到“量入为出”，在布施上我常常跟大家提出的一点是，你最好是让自己能够做到布施之后，什么时候想起来都不会懊悔，而只是欢喜，这样是最好的。特别是刚开始修习布施的人，不要被面子、被别人的言语、行为所绑架。自己修善法，你把它当成属于你自己的修行。如果我布施十块钱，内心不会感到是一种重大损失，而且这件事的作用、意义想起来会常常欢喜，那就布施十块钱的东西。如果布施一块钱，能够做到随时想起都欢喜，那就布施一块钱，内心的这种初、中、后善很重要。常常修习布施，心会越来越广大，善法会越来越强盛，过去悭吝、垢秽等等那些不善心所的影响会越来越小。

下面又说了若干种布施：“行法布施的解脱施”；还有偏于财物布施的“亲手布施”“乐于布施”和“平等布施”。“行法布施的解脱施”，这不仅仅是出家众可以，在家众也可以；后面几种是偏于财物布施。在家众在修

习布施上是有比较方便的因缘的，可以既行财布施，又行法布施。我也很高兴看到我们一起学修佛法的一些在家法友，很乐意拿出自己的时间、精力，耐心地来帮助其他法友共同学习、修习，共同成长，这就是法布施，这就是解脱施。后面的“亲手布施”，明显偏于实际财物的；“乐于布施、平等布施”，固然跟“亲手布施”同样有与财物相关的义，实际上即便是法布施也是一样的，应该是以这种欢喜、平等的心来做。第四个因缘是“慧具足”——

什么是慧具足？就是如实知苦、集、灭、道四圣谛，具备抉择成就灭尽烦恼的慧力。

如果具足这样的智慧，现生颠倒很少，内心很少有烦恼，更不要说苦闷，如果因缘足够好，这一生也可能证悟圣道。苦、集、灭、道四圣谛，我们前面讲了很多，不再重复。这里“具备抉择成就灭尽烦恼的慧力”，后来有部说到“择灭无为”，这个“择”就是智慧的意思，简择诸法的意思，由智慧来尽灭烦恼的这种无为。

我们如果看这四种具足——信、戒、施、慧，包括了德行与智慧的因素。戒与施主要是偏于德行的。慧当然就是智慧了。信应该是通于福德与智慧的，说它通于福德，是因为信本身是一种善法，有福德力，再一个，信产生后面很多相应的善法；说它也是跟智慧相关，是因为佛法说的信，不是盲目的信，而是基于充分了解之后，自然产生的信，这跟智慧也是有关系的。佛陀总结到——

婆罗门！这就是可以让你得到下一辈子安乐的四种法了。”

这是本则故事的正文，接下来我们来看一下按语。

按语：

一、本则故事取材自《增支部第八集第五五经》《杂阿含第九一经》。

按语一说明本则故事的来源。

二、《增支部第八集第五五经》经文一开始，看不到“如是我闻，一时，佛在……”的经文，这可以理解到“如是我闻，一时，佛在某处……”，只是一种可能源于“九分教”中“如是语”的定型格式。佛教圣典最初集成的模样，应当不一定具备这样固定格式。（参考印顺法师《原始佛教圣典之集成》第五四九至五五〇页）

这是就经典的结集，和后来的一些经文形式变化，做的一些推择。

三、从这则故事来看，在家居士对自己的经济情况，是不可轻忽的。举凡方便具足、守护具足、正命具足、施具足，都与此有关。

这是把前后四种具足，对照着统一地来看。前面三种“方便”“守护”“正命”都是与财富有关的，后面的“施”也是与财富有关。

在家人有在家人应尽的义务，在家人应尽的义务，几乎都与经济有牵连。在家人如果经济情况恶劣，哪能和乐生活？

这一点，大家始终在这个世间生活着，体会是深的。一般的在家众，如果经济情况很窘迫，很难有和乐的生活。不是说一定不能，《阿含经》里也记载过个别的在家居士，过着非常简单、简朴的生活，近于出家生活，但他的身心是安乐的，当然那是有一些因缘的；像儒家里说到颜回的安乐，这个都是一些特别的例子。但普遍地来说，如果经济情况很窘迫，在家的生活很难是安乐的。

如果生活困顿，被生活压得喘不过气来，要谈静下心来修学佛法，不论就时间或是心境来说，恐怕都会是一个严重的障碍。

在家生活有诸多逼恼，特别是我所这种心，以及大家公认的那些世间生活的法则，就推动着这个人不自由，而这一切又往往跟经济生活关联的，所以在家的学佛众不是说要忽视经济生活，而是要了解佛陀是怎样看待在家的经济生活，又给了我们怎样的教诫？它是否合理啊？是否对于身心的平稳、安乐和道业的增进有帮助啊？要这样去看！

四、信具足，就是对佛陀的坚定信仰。这种信仰，不是光凭感情作用就能达成的，非得建立在法的理性基础上不可，这就有别于一般神教要求顺从的信了。

这是说“信具足”的“信”意味着什么？意味着对于佛陀的坚定信仰，但这不是单纯的一种感性的东西，佛法的正信是建立在法的理性基础上的，当然也包含了情感的成分。从这一点上，它对于那些一味教人顺从的信是不一样的，对比于其他神教，只是要求人家信从，不信就有怎么样的惩罚，是不一样的。

这一点，《增支部第八集第五五经》就明白地作：“信如来之菩提”，亦即指信的是佛陀的正觉，也就是正法，而不是只有如来而已。

正觉的内容就是正法。信如来的觉证，这是如来最本质的特征，也是佛陀最伟大的功德。不单只是人格化的对这个人抱以信任、信赖、信从。

对一位成就佛法“正信”者来说，不论环境如何变，即使全世界都没人信佛法了，仍然不会动摇他对佛法的信心才是。

这说的是真正有正信、真正有正见的人的面貌。大家问一问自己有没有这种坚定呢？如果舆论变了，如果时代政治气候变了，甚至全世界都没有人信佛法了，都在诋毁它，都在打击它，自己内心是如何呢？佛法是生命的真理、真谛，不管别人有没有认识，不管别人愿不愿意信受，如果自己真的认识到了这一点，最多就是自己不去跟人家争短长而已，内心如何会动摇呢？

五、戒具足中的不饮酒戒，应取酒之让人失去理智为主要考量。因此，像近代才有的各类毒品，也应从这个角度纳入“不饮酒戒”的范围中。

这特别地把不饮酒戒拿出来做个探讨，因为在今天的社会中，它意义应该是含括得更广，也就是很多现代的律师、法师们在阐述不饮酒戒时候所说的那样，酒在这里取的是“它能够使人神智迷乱”这一点。近现代，特别在当今的世界上，毒品的滥用，导致了一些问题。这个，佛教中有没有什么相应的说明呢？有，不饮酒戒实际上涵盖了这层意思，用了那些东西之后，这个人神智受到不正常的干扰，神智进入不那么正常，最后可能不那么健康的状态。这个，对于德行的增长、智慧的增长，都只是成为障碍，不会成为助缘，所以佛让我们戒除它、远离它。也就是说，不滥用毒品，也应该在不饮酒戒里。

当然，不饮酒戒里边有一个开缘，用今天的话说就是处方药，这个情况下是可以开缘的。为什么说这个呢？一方面在现实生活中，大家会遇到关于酒的一些开缘，像有一些药物是用酒制的；再一个这里说到了这些毒品，实际上医疗中所用的这些麻醉剂，很多也就与这些毒品是同一类的，像阿片类的，如果把它们作为处方药在手术前使用，都属于开缘。不要说，这个时候因为我受了不饮酒戒，所以我不能打麻药。就算有那样的意志力，也没有必要多余去受这个苦，这个是开缘的。

六、慧具足，《杂阿含第九一经》只略举四圣谛为代表，实则，不论出家与在家，慧的成就都应从“听闻”“忆持”“思惟”开始，然后在实践与实证（如实知）中完成，这慧的内涵是不分出家与在家的。

这是说到后面的“慧具足”，我们看到前面文中依据《杂阿含》的内容，只是举了四圣谛。在“慧具足”中举四圣谛并不少，因为佛法就是教我们离苦的，四圣谛说明了苦的内涵、苦的根源、苦的根本解决以及解决之道——苦、集、灭、道四圣谛，这就够了，佛法的核心要义都在里边了。其他的，如果跟这些没有本质关系，某种意义上是闲文章，就是不根本解决问题，当然佛法里边兼容闲文章，不过它最紧要的、最不共的还是这个。

但是不管是在家还是出家，慧的成就都是一个因缘法，都是需要因缘具足的。我们不是辟支佛的根性，也不是菩萨的最后身，我们如何了解到佛法的呢？是各种信息渠道得来的，这就说为“听闻”。听闻之后，如果耳畔风，河水静静地流过——记不住什么，那还谈什么应用呢？谈什么受益呢？所以听闻之后，能够对于要点、对于关键有所“忆持”也是重要的。自己虽然能记住，但一次也不从自己记忆的内存中调出来，成天都随境在流转，被境界牵着这颗心忽上忽下、忽喜忽悲，直到看到佛法书或者是听到佛法的讲座，才又把佛法调动起来。这学了法，也就比没学强一点，受用太小。这个“思惟”，不是说读书、听的时候才思惟，自己平时基于忆持，常常地把它现起来，这是正念所摄的。然后随顺思择，来确定——确实是这样，确实应该把这些调伏乃至息灭，把那些要培养增胜。经过抉择，去做断恶修善的功夫，这就是佛法智慧的培养啊。

至于无漏智慧的培养，则需要进一步的实践与实证，这常常跟止观修习相关联。当然，止观修习并不必然是要盘着腿来坐的。密集的修行，或者说好的修行，应该说一天没有什么时候是在修行之外的。当然，这种如实慧的发生，在因缘恰当的时候，是可能以禅坐之外的形式发生的。

“慧的内涵是不分出家与在家的”，不仅不分出家与在家，也不分古往与今来，因为这是普遍的道，这是不易的道。

这一则故事，针对一位年轻在家众的问题，佛分别说了当生安乐之法和后世安乐之法。当生的安乐之法，包括“方便具足”“守护具足”“善知识具足”和“正命具足”，主要是跟在家的经济生活有关系，同时也很重视在家的精神生活和道德生活。至于后世的安乐之道，佛讲了“信具足”“戒具足”“施具足”和“慧具足”，可以说这里既有后世的世间安乐，也有后世的出世间安乐：信、戒、施，这是偏重于后世的世间安乐；苦、集、灭、道

相应的智慧，这是偏于后世的究竟安乐。从这样的角度来理解，佛实在是普遍地说明了世间与出世间的安乐，现世与后世的安乐，暂时与究竟的安乐。我们今天所学的内容就是这些。

【二、佛法问答】

大家如果有什么问题，可以提出来，一起做一些交流。

【面对人间苦难，佛菩萨的救度是怎样的】

学员：师父吉祥！佛菩萨的心像明镜一样，每一位众生的起心动念，遇到的事情，都在明镜上非常清晰地呈现。若遇到天灾人祸，佛菩萨要怎样呈现方便地去救度呢？是不是死的该死、活的该活？还是因缘业报？还是佛菩萨本身已经没有起心动念了，只是像明镜清晰的呈现而已？学得不好，问题问得有点漏洞，请您把问题修复一下，给一个正知正见的解答。

法师：这里的问题，我来这样理解，看是否恰当？说的是：面对人世间的苦难，佛菩萨的救度是怎样呢？相关的心是怎样呢？

佛也好，菩萨（行菩萨道的人）也好，确实有普遍的慈悲，不管是好人、坏人，穷人、富人，健康的、不健康的，美的、丑的，在佛和菩萨的内心中，慈悲这一点是没有差别的。但是，即便是佛陀，我们如果看《阿含经》和律、论里边的情况，他也不是平等地接近每一个人。比如有一次，他跟阿难走到一个聚落（村）中，远远地看到了提婆达多，佛陀就换了一个方向走。阿难问佛陀为什么这样？佛陀告诉阿难说：“他是愚痴人，不要接近愚痴人。”佛陀并不是对于提婆达多有什么怨恨，也不存在对他不慈悲。慈悲是内心真实的情感状态，但是做事情要根据具体因缘，靠智慧来抉择，有的人、有的有情就是没有办法去那样多接触的，因为多接触的话，他自己生命状态的关系，他内心的关系，他没有办法受益，反而让自己或者其他受到他的伤害，他也因此伤害了自己的未来，所以佛菩萨虽然对一切众生平等慈悲，但不是完全平等地接近，完全平等地相对，要根据各种因缘的。

对于苦难的有情，如果以为佛陀是要去帮助世间意义上的每一个苦难的话，那误解佛陀了，因为这些帮不完，这是徒劳的。这世间苦难的原因，根本在无明，所以佛陀教我们去灭除这一切苦难的根源，从这个意义上，佛陀对于每一个苦难都是平等的，对于每一个有情也都是平等的。但是在具体的事缘上，今天这里发洪水了，明天那边瘟疫了，佛陀没有哪有事哪去，也不

可能。菩萨的情况更复杂，如果平实理解的话，多数菩萨还都是以凡夫身在行道——修行菩萨道，他也只是尽自己因缘范围内，可能和应该去做一些自己力所能及的事。学佛，不要受一些过度神化的，推得高之又高的那些说法的影响。受那些影响，自己在真实的生活中，没有办法真的顺于应行之道。你像这一篇所讲的现世、后世安乐，各自的四种具足，讲得多平实、多好，多有指导性，多有操作性，我们应该多多学习这样的佛法。

简单地回复这个问题：佛菩萨的心态是一样慈悲的，佛陀就不用说了，如果有智慧的菩萨，是可以不受这些事情颠倒相的覆蔽的，这是说他们的心。对于事上，佛作为出家人，他不会管很多事，他会随缘地给人们一些智慧上的帮助，事情上你指望佛怎么去帮，你在真正的典籍中——关于佛教世间的记载中，是很难找到的。菩萨，如果是在家身的话，可能有更多事情上的帮助，但也不是什么也不落下，毕竟因缘是有限的，同时人的因缘又是复杂的，慈悲当以智慧为主导，这就是常说的“悲智双运”。在这里对于这个问题，做这样的说明。

时间关系，今天就到这里，我们一起合掌，做一回向：

愿以此功德

普及于一切

我等与众生

皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥。

078-1. 舍利弗的得解脱

{ 忍不忍，佛陀开示甚深义；
善观察，甥舅二人证圣道。 }

【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，大家晚上吉祥！今天我们来学习《阿含经故事选》的第三个部分——“僧”，里面的第78则故事——〈舍利弗的得解脱〉。这一则故事谈到了长爪梵志来与佛论法，当时随侍佛陀的舍利弗听到佛陀与长爪梵志的答问之后，正思惟证阿罗汉。我们来看故事的正文：

尊者舍利弗随佛陀出家半个月那天，一位名叫“长爪”的出家外道，来摩揭陀国首都王舍城北方的迦兰陀竹园精舍见佛陀。

这件事情时间记载的相对明确。舍利弗出家是在佛陀教化时间很早期的事，那一天是舍利弗随佛陀出家半个月，也就在这一天，舍利弗证阿罗汉得究竟解脱。关于舍利弗的出家，是我们汉传佛教徒熟悉的一个故事，就是见到马胜比丘雍容行道，他觉得这应该是个有道之士，然后向他问道、问法，问他的老师教导的是什么法。他在那样的因缘下，马胜比丘为他说偈，略说法的因缘下，他证了初果。回去之后找到他的学友——目犍连，与他分享，并且一起来找佛陀出家。这件事是发生在之后的半个月。

这里说的这位长爪梵志，按照北传佛教的说法，不管是说一切有部里的内容，还是《大智度论》里的说法，他应该就是舍利弗的舅舅，就是佛经里说的摩诃拘絺罗，后来的佛弟子。这个时候他当然还没有随佛出家，他的身份是一个外道梵志，他来找佛陀。如果按照《大智度论》里的说法，是因为长爪梵志知道他的姐姐（也就是舍利弗的妈妈），怀的孩子是很聪明有智的，

他为了不至于日后跟自己这样聪慧的外甥共相论议的时候过分的难堪，所以在舍利弗的妈妈怀着舍利弗的时候，就出家学道去了。特别的精勤，没有剪指之功——没有剪指甲的时间，所以指甲就长了，因此被称为“长爪梵志”，梵志是他的身份。据《智论》的说法，他回到家乡之后，问别人“他的外甥怎样”，人家告诉他“确实是年少就聪慧有智，但现在已经随瞿昙出家去了”。长爪梵志实际上内心不认同：“我这么聪明的外甥，怎么可以跟别人学？”是有这样的前面因缘。

这位长爪梵志来见佛陀，共相论议。在这之前是——

一番行礼问讯，寒暄过后，长爪外道对佛陀说：“瞿昙大师！我的见解是：‘我不接受任何见解’。”

来与佛陀论道，彼此都是很具足礼仪的。长爪梵志对佛陀表达的观点是：“我的见解就是‘我不接受任何见解’。”佛陀马上就反问他：“你说你不接受任何见解，那么，像你自己刚才所说的这句话，你接受不接受呢？”

“长爪！连你自己‘我不接受任何见解’这样的见解，都不接受吗？”

“瞿昙大师！我既然讲‘不接受任何见解’，这样的见解我当然也不接受啦。”

“长爪！既然连你自己的见解都不接受，那你为什么还说？如果你不说出自己的见解，谁又能帮你说？”

大家知道这里的意思吗？经中的意思是说：“如果像你说的，你自己的见解也不接受，那你为什么要表达你有这样的见解呢？你表达自己有这样的见解，不还是内心认可、接受吗？反过来，如果你不说出这样的见解的话，谁又会帮你说？”换句话说，你并不是像你所说的那样不接受任何见解。这话如果从逻辑上看，其实有两难的困境，特别被佛陀这样一问。

说：“我不接受任何见解。”佛陀马上追问是：“那你接不接受你这句话的见解？”它的难点就在这。他如果直接说：“我接受‘我不接受任何见解’”，那这个自相矛盾的错误，就表现得特别明显。因为前一句说：“我不接受任何见解”，人家一问：“你自己说的这句话，你接受不接受？”他如果说：“我接受”，那就很明显的自相矛盾，逻辑的问题、逻辑的错误就暴露得非常明显。如果他说：“我不接受这句话”，那就是“我不接受‘不接受任何见解’”，双重否定等于肯定，变成“我接受任何见解”，这样，

意义上跟它最开始要表达的观点是对立的。也就是说，他这种带着执取心的立论，在这种情况下被佛陀问了一句之后，就落入了逻辑的两难：要不然就是明显的自相矛盾，要不然就表面上好像没矛盾，但是实际上否定了自己刚才的意见。

关于这件事，《智论》里说得比较明确，《智论》里是加上了论著者对于长爪梵志内心活动的一些揣摩，《智论》里的话不是说接不接受见解，是说长爪梵志来见佛陀之后跟佛陀说：“瞿昙！我一切法不受。”佛陀的追问是：“是语，汝受不受？”（你说“你一切法不受”，那这句话，你受不受呢？）他要是说“受”，那明显就是跟前面直接的自相矛盾；他要是说“不受”，实际上是对前面内容的否定。《智论》说，当时长爪梵志这样一思考，马上就意识到：“佛这一句话就把我逼到了负处，但是有一粗一细。如果直接说‘接受’的话，这是粗的负处——这个错误很明显，谁都能够看出来、听出来。那我就取比较隐微的错误，说‘这句话，我也不接受’”——“是语，我亦不受。”这句话在形式上好像保持了他不接受任何见解，但是，“我不接受‘我不接受任何见解’”，实际双重否定，意义上变成了肯定，意义上跟原来是自相矛盾了，这就是所谓的微细一点的错误。

佛不是在逻辑上互相逞上下，而是对于人的内心运作、人内心的问题和错误，太了解了。像这样的问题呈现在佛陀面前的时候，症结何在，是一目了然的，所以佛陀用这样的话直接来对破它。然后大家看下边说的——

长爪！事实上，这世界的多数人都像你一样，嘴上虽然这么说，但实际上却还持着某些见解，只有极少数人，才能真正舍弃一切见解。

这个“舍弃一切见解”，不是没有智慧的意思，而是没有贪爱的意思。对于这些见解没有实在的执取，也不会因为实在的执取而生起贪嗔，这个地方如果向深里说是这个意思，也就是《大智度论》里说到的“佛断法爱。”

《智论》里谈到这时候说到，佛陀这样跟他说，并没有强逼他一定要认错，只是这样轻飘飘地跟他说：“那这样的话，你跟世界上多数人是一样的啊”，并没有说“你这不是很明显的自相矛盾吗”？实际上用我们今天的话说，就是佛陀比较照顾人的内心感受。

长爪梵志还是聪明人了，他马上就知道被佛陀一句话给逼到了负处。佛陀这样柔和地来对待他，他的内心也就马上调柔了。所以后面佛陀说的那些

话，他都是在比较调柔，没有对立，又比较欢喜的心态下听进去，随顺思惟的，也才有他后来当座“得法眼净”，也就是证初果。下文佛陀继续说：

长爪！沙门、婆罗门中有三类执见：一、‘我接受所有见解’、二、‘我不接受任何见解’、三、‘我接受某些见解，但不接受某些见解’。

这“沙门、婆罗门”不是专门指哪一个宗教派别。这句话用今天的话说就是，在宗教家和哲学家里常常有这三类情况，这里说了对于见解有三类执见。

其中，持第一类执见者，常为贪、嗔、痴、烦恼所缠缚，好于执取染着，不得清净远离。

这个“我接受所有见解”，不是“我认不认同这个道理”的意思，而是他执着地认为“这样说是对的，余说不对”。并且因为人家顺着他这样说，他就高兴；不顺着他这样说，他内心就不舒服。人家认同他，他就舒服一些；不认同他，他就不舒服一些。这后面其实就是贪、嗔了。

《俱舍论》里讲到“受”和“想”这两类心所单独立成蕴的时候，有一个偈颂说：“诤根生死因，及次第因故，于诸心所法，受想别为蕴。”其中在解释受和想这两类心所的时候，就提到了两句很有味道的话，叫作：“味受力故，贪着诸欲；倒想力故，贪着诸见。”人们因为对于受，反复地品味、耽湎，所以会贪着这些欲尘境界。人们因为颠倒想的缘故（这个“颠倒想”，指的是颠倒取相，并在这个基础上有错误的思惟运作，基于错误的认知基础而进行的错误运作），会导致贪着诸见。《俱舍论》里也说，对于世俗人是贪着诸欲多，是“味受力故，贪着诸欲”多；对于所谓的各种修行人，他们希望离欲，但是对于自己的见解，贪着的多，用今天的话说，虔诚的宗教徒里多出偏执狂——“倒想力故，贪着诸见”。大家基于这样的知识背景，去了解这里的受、不受。

这个“受”，如果简单地翻译成接受，就没有把带着染爱这层意思表达出来。如果大家考虑一下在《阿含》翻译的那个时期，其他汉语佛教典籍相应用词的话，会对这个“受”字有更多的认识。这个“受”在这里是说“受不受这种见”，有执取、执受，有带着爱染的意思。你像关于五蕴，烦恼杂染的五蕴被称为“五受阴”，或者烦恼因缘相应的五蕴被称为“五受阴”。

“五阴”是早期的译法。“五受阴”在玄奘大师那儿重新译了一个词叫“五

取蕴”。这里的“受”也好，“取”也好，简单地说就是烦恼，与烦恼相应的五蕴，与烦恼相应的五阴，是这样的“五取蕴”“五受阴”。这里的“受不受见”，实际上浅的来讲是接不接受，稍微深一点是执不执取。再说得明确一点，就是在这样的见上，有没有实在想？有没有基于此，而产生的爱染？有爱染，当然也就分化出来贪嗔。这是这一段要跟大家多说的几句话。

有了这样的认识，我们再看“持第一类执见者，常为贪、嗔、痴、烦恼所缠缚，好于执取染着，不得清净远离”：他如果接受所有见解，那他就被各种境界所触动，这样、那样，常常地被贪嗔痴等烦恼所缠缚，染着太多。那么第二类“我不接受任何见解”，这类人对于其他的见解都没有什么染爱、贪着，他只贪爱这个——“我不接受任何见解”，所以这里说：

持第二类执见者，近于不贪、不嗔、不痴，近于不为烦恼所缠，近于清净不取不染。”

虽然第二类也不见得就究竟，但是相较第一类认为“这个手机好玩、那个东西好吃”，去接受这些见解，但是这第二类人“不接受任何见解”，意味着他实际上贪染、嗔恼会很轻微，不是没有，但是他的心跟那些常常是不相应的。当然，如果说到“他不接受任何见解”的时候，可能有时候还有触动，所以还只是“近于不为烦恼所缠，近于清净不取不染”。

当佛陀说到这里时，长爪外道心中暗喜：“瞿昙大师赞同我的见解！瞿昙大师推荐我的见解！”

长爪梵志听到这儿，能够听出来在这三类中，佛陀应该认为这一类是相对好的。

佛陀继续说：“持第三类执见者，当他接受某些见解时，情况与持第一类见解者同，当不接受某些见解时，则与持第二类见解者同。

第三类是“接受某些见解，不接受另一些见解”，那么在他所接受的见解上，表现的情况会和第一类比较像，在他所接受认同的这些上，容易起贪、起嗔、起痴，容易被烦恼缠缚，不能够清净远离。当他能够出离某些见解的时候，能够对某些见解离开染爱的时候，那他与第二类人的情况更类似。虽然有这一些差别，但是这三类执见都是有问题的。下文说：

持这三类执见者，若顽固地坚守着自己的见解，以为只有自己的见解才是真理，别人的都错，这样，就会与持其他两类见解者起冲突，进而发生争

论、挑衅而起烦恼。

人类社会随着文明的发展，不光有利益上的争执，还有见解上的纷争，甚至有因为见解理念的不同，制造出来重大的问题，小到个人，大到国际政治，这对人的影响当然也很大。人毕竟是有智慧、有思想的，毕竟不同于一些智能没有显发出来的动物，所以人们基于自己所认同、执着的见解而产生的冲突和问题并不少，包括一些以宗教为旗号产生的极端行为，不也都是跟这一类情况有关系吗？所以这并不是小事。

有先见的智者，预见了这种烦恼生起的可能，乃能扬弃对自己见解的坚持，进而也不固执其他见解，这样，就能止息所有的执见了。

这里的意思不是说狡猾，也不是犹豫不定，也不是一味的随波逐流，或者没有真知灼见。这里的意思是，有智慧的人不会在见解上发生爱染。这里所说的“扬弃对自己见解的坚持”，不是别的意思，而是在这个上没有爱染。大家学了这么久的《阿含经故事选》，看到有一些情况下有人去问佛陀，问了之后，佛陀不直接提供见解。并不是佛陀觉得自己的见解宝贵，不可以轻易地告诉别人，不可以轻易地教给别人，而是他没有“法爱”，他不希望去伤害谁的心，也不希望因为彼此逞智能而造成矛盾冲突——离欲人的气息。他当然有智慧，有明确的判断，但是在这个上没有爱染。有一个词叫“论敌”，这是在学术界、文化界、思想界特有的一个现象，互相之间因为观点的对立冲突、不一样，导致人跟人之间彼此的关系出现重大问题，这个古往今来都有。有智慧的人，不会在见解上爱染、执取。这里的“受、不受”是指的有没有染爱相应。他在一切见解上，不生起实在的感觉，不生起任何实在想。不生起实想，也不生起实有的执着，当然也就不会在这些观点上产生爱憎，发生贪嗔痴等烦恼的运作，这是这里的意思。

佛说到这里之后，转而来引导长爪梵志，让他来观身、观受。为什么要这样呢？因为单纯地在思想层面上转，会抽象地脱离生命的实际。人类的一切学术文化乃至到哲学、宗教，本来都应该是为人离苦得乐服务的。你贪着于这样的见，在这样的见上有爱染，它不解决问题啊。如何能够不受这些对于见解爱染的左右产生问题呢？佛陀下面是引导他生起如实智慧，当如实智慧生起，就会成为前面所说的那样的智者，真的对任何见解都不取受，不取为真实，不执取、不爱染，又有明达的智慧。我们看佛陀转而引导道——

长爪！我们的身体，是由四大组成的物质色所构成，从父母所生，米粥所长，是无常，日久耗损、分崩离析之物，应以无常、苦、病、肿瘤、刺、灾难、折磨、外人、离散、空、非我视之。如果能这样看，就能舍离身体的渴求、爱着与奴役。

四念处，为什么从身念处开始呢？因为身属色，它粗显。而且因为身常常给我们带来跟感官直接相关的鲜明甚至强烈的感受，所以人们在这上容易有种种的贪着追求，那么从现象上到本质上来正确地认识它就很重要。真的能够如实认识，也就能够避免错误，也就能够解决问题。

这里说“我们的身体，是由四大组成的物质色所构成”，如果从它的生和长养的因缘看，这个色身是以父母为依托因缘所生的，生下来还要有种种营养的摄入，这里用米粥来指代。那这样的身，有什么时候是没发生变化的吗？“是无常”，没有什么时候是一直不变的，是身是无常的。而且从它发展的情况看，是“日久耗损、分崩离析之物”，《老子》里说：“物壮则老”，从那样小时候一天一天长大，过了顶峰之后就走下坡路，慢慢地衰老，慢慢地老病缠身，最后分崩离析。这就是这个色身啊，难道不是吗？到分崩离析，尘归尘、土归土的时候，这一生为之奋斗的那些白日梦，意义在哪呢？“应以无常、苦、病、肿瘤、刺……视之”。

无常：这是无常的啊，这话谁都会说。我们就从生死的一期无常来说，谁都知道这一生有终点，但是谁都希望终点永远不到。谁都知道这一生有终点，可不可能是明年？可不可能是下周？可不可能是明天？可不可能是下一刻呢？可不可能是下一刻呢？没有几个人能够平和地，无牵无挂、没有扰动、安宁祥和地说：“可以。”真的知道它是无常的，那就会平常地来接受，平常地来看待。自己修养好，甚至即便这个时候也是安详自在的。它是无常的，那就要以无常来看待它。

苦：它是苦的，是这样被逼恼的，这样被做好了然后一锤子砸碎的。那个锤不是说外在有什么东西，而是它的规律就是这样，这种逼恼性、败坏不安之相就是这里所说的苦，“无常故苦”之义。

病：不是说身体病了才叫病，身体病了当然叫病，但是身体没病的时候，这个五蕴身的当体就是无常的、苦的，有种种的败坏不安之相，它就像病一样。这个不是譬喻让人去理解，而是这个人如实观察的时候，会生起这样的

感受，他不觉得它是一个安乐处。一般人觉得这个身体是安乐处，他的种种保养总是有一些稀奇古怪的幻想，特别在今天，人们温饱解决了，就开始像过去有钱人，过去那些帝王一样，开始想着长生不老了，想着至少长命百岁，最好无病无灾，所以所谓的健康产业蓬勃发展，这里有多少圈多少套，但是人们仍然趋之若鹜，为什么呢？就是人们颠倒啊，不愿意接受“是身无常、苦、病，如痛如刺，如烧如杀”，不愿意接受，不能够接受。听说有什么方法能让他一直健康，百病不生，就算得了百病也包治百病，他的理智就会容易向非理性屈服，就是因为利令智昏。那么聪明一个人，怎么就被这些给骗了呢？这是自己没有切身感受，等到自己切身有感受的时候，就不容易真正冷静理智了，为什么？因为有对于这个色身的爱着，因为有对于我的爱着。

肿瘤：这个“肿瘤”，经里是痈疮的痈，实际上翻成肿瘤是挺好的，甚至在巴利语的本子里还有人翻成癌，但是翻成癌就太狭窄了。这个痈疮可以是身体表面的那种痈疮，让人能看到，意思是不可爱乐——并不是净妙的，也不是可乐的。后面那些不去一一解释，如果一一去解释会太长，但是我建议大家仔细地去思惟。

人们都觉得这个色身是好，这就说明对于苦谛没有认识。世尊在临般涅槃的时候说：“此是应舍罪恶之物，假名为身，没在老病生死大海。”有看到这是灾难吗？这是折磨吗？无有主宰，尤如外人吗？到底四大散坏，各归其所，是离散的吗？中间根本就不可得，也没有常恒不变易的“我”。“不可得”是说它的空，“非我”是指的并不是我，也不是我所。

“如果能这样看，就能舍离身体的渴求、爱着与奴役”，一个人能够这样如实地观察色身，自然对于自己身体的种种渴求、爱着就淡了。这些爱着、渴求淡了，甚至舍离了，也就不为身体的种种渴求、爱着所奴役了，不为身所奴役。佛制的出家生活，三衣一钵，知量而食，这些衣服、用具都简省到特别的程度，这不是要自苦，而是这些东西起的作用就是支持身而已——“趣得支身”。只要起到支持身体的作用就可以了，哪会去琢磨什么食物的精细与否、可口与否、味道口感如何？也不追求身上怎样的悦意受。人就是因为太在乎这些，所以内心其实是不安的，因为总是担心我受到伤损。等到他内心离开了这些渴求、爱着之后，内心非常安稳，不怕受伤害。当然也不是傻大胆，也不是没有智慧地去戕害身体，也不是没有智慧地看到一些伤害身体

的因缘，也不知道躲避。这些都知道，该怎么做还会怎么做，但是内心没有因为身体而产生渴求、爱着，当然也没有因为身体产生的嗔恼、恐惧，人是可以这样的啊。

过去在讲其他课程的时候说过，有一些人为了一时能够苟活下去，他跪了下来，甚至趴在地上。要是能够一直这样活下去，跪下来、趴在地上也值。但是，即便跪下来，仍然是早早晚晚的事而已，就像中国民间说：“伸头是一刀，缩头也是一刀”。这个色身是无常的啊，是会分崩离析之物啊，如果仔细地来观察它，在这里是时刻酝酿着各种逼迫性、不自在性的，是苦的，就像病恼所缠一样，它不是我也不是我的，终归离散的啊。真对身有这样清晰的认识，会以智慧来衡量应如何、不如何，内心没有渴爱与嗔拒。这一段多说一些，因为很多学佛人讲太多高深的道理，对于身体及其相关的，缺乏正见及正思惟，没有形成真正的决意。当然也不是说有了这样的智慧，就不吃不喝了，有病也不治了，那当然不是佛法，佛法说的是能够舍离对于身体的颠倒认识。以为它会常，或者希望它这样常下去。以为它是有安乐的，有稳定的安乐可得，可以不老、不死甚至不病。这都叫颠倒妄想，这都是对身体有种种爱染的表现，这种爱染强烈到了能够覆蔽智慧的程度。

这是无常的，是苦、是病，如痛如刺的，这样来看它；是离散的，不可得的，非我、非我所的。这样常常地来如实观察，常常地来随顺思惟，就能够渐渐地培养出来一种关于身的智慧。慢慢的，基于这样离开身的贪染、渴爱，而产生一种安详和浩然，没有那么多担忧、怖畏，也没有那么多不能接受，没有那么多“如果那样，可咋办啊”。坦然无畏地向死而生，去做正确的安乐因缘。今天我们对于故事正文的内容就先学到这里。

大家如果没有问题的话，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

今晚就到这里，祝大家吉祥。

078-2. 舍利弗的得解脱

{ 忍不忍，佛陀开示甚深义；
善观察，甥舅二人证圣道。 }

【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，大家晚上吉祥！今天我们继续来学习《阿含经故事选》的第78则——〈舍利弗的得解脱〉，前面谈到长爪梵志来见佛，向佛说明“一切见不忍”，然后佛跟他有一番答问往来，他也意识到了自己之前的看法有问题。佛向他说明了“一切见不忍、一切见忍、一部分忍一部分不忍”，世间这三类执见，各自的问题过患。接下来佛陀话锋一转，开始引导长爪梵志来观察当下生命的当体，首先是观察色身是四大和合的，是父母所生的，是饮食所长的，无常、毁坏之物。这样的观察，能够渐渐舍离对于身的渴求、爱着，与离开被这种爱着所奴役。佛之所以转而来谈这个主题，是前面谈到了多闻圣弟子是可以真的不在这些见解上生起爱染执着的，这是如何可能、如何实现的呢？佛实际上说明了这样的实现之道，这其实也就是解脱之道。

佛指出人们的爱染是基于什么，来破除它，首先是对于身的，接下来是对于受。文说：

长爪！人有乐受、苦受、不苦不乐受等三种感受。当感受乐时，不会感受其他两种，当感受苦或不苦不乐时，也不会同时感受其他两种。长爪！这三种感受，都是无常的，条件决定的，为因缘所生的，是坏灭退失，而终归于消散之法。

对于身的观察是很基本、基础的，上一次我们讲到那里，多花了一点时间，因为这很重要。人的决定是基于判断，判断是基于认识。这一切认识中，

对于人自身的认识是很关键的，这是一切出发的原点和实际所指向的目标。认为这个身是净妙可乐的，是可能恒常的，或者莫名其妙就觉得它可以一直这样，和认识到这个身是缘起的、无常的、终归坏散的；这两种背景认识下，人的内心状态是不一样的。感受也是这样，人只要清醒着，其实都会有感受，只不过一般人只有在比较强烈的好受，或者比较强烈的不好受的时候，才会注意到而已。其他时候没有太注意到，都是不苦不乐受吗？也不是，有时候是不强烈的乐受，有时候是不强烈的苦受。只因为这颗心太粗浮了，未必能够觉察到，未必能够留意到而已。实际上只要清醒着，人的根何时没有触对尘境呢？触对了，怎么会不产生受呢？只是或苦受、或乐受、或不苦不乐受而已。

不管感受本身是怎样的，这些感受也都是无常的，有这样的认识吗？人们种种辛苦所追求的，很多时候就是这些不坚固、没有真实意义的感受啊，眼见色的感受乃至意缘法的感受，为这些所驱使、所奴役。实际上受是无常的，是条件决定的，什么条件决定的呢？这里没有太说，大家如果去看《杂阿含经》的原文，是有谈“触集、触生”等等的话。受的发生，是由根、尘、识和合发生了触之后引发的，这是条件所决定的，因缘所生的。凡是条件决定的，因缘所生的，都不可能是离开生灭的，所以从它是否有恒常性上来说，没有恒常性。

没有恒常性，是不是意味着它能存在一秒、两秒、十秒，然后消失呢？实际上没有一般人内心中以为的一整个的受。它是刹那刹那根尘识和合之后引发的，是这一个刹那有这样的因缘具足，就有这样的受，下一个刹那没有了，这样的受也就消失了。没有一个受延续多久这回事，只是如果从世俗言语上来说，为了言说的方便，不妨那样说，实际上没有一个受一直在延续、延续几秒钟这种情况，是刹那刹那的这些因缘具足，所以受呈现，下一刹那因缘不具足，也就坏散了、坏灭了，“是坏灭退失，而终归于消散之法”。所以《杂阿含》里说：“受如水泡”，什么意思呢？下雨天降落下来的雨点，像鞭子一样抽打在水面上击起浮泡，这种浮泡不久住，生起的刹那又崩灭，说“受如浮沫”或者“受如浮泡”，“是坏灭退失，而终归于消散之法”。这个人如果对于受没有这样的认识，那他就是受的奴隶、受的所使。

一般人总是容易接受受、执着受（爱染当然也包含了排斥特定的受），

到头来就变成了心被境界所转动。因为跟这样的境界会遇，他会有这样的受，他就去追逐这样的境界。追逐境界是辛苦的，还不一定能成就，成就了又不久住，多没意思呢。

多闻圣弟子能看清这点，就能对乐受、苦受、不苦不乐受不抱持任何幻想，而对它冷静理智。

如果对于受是“因缘生，无常，不坚住，终归坏灭，无有实义”，能够真的在内心深处观察清楚，在生命的当下——根尘识和合生触，触的因缘引发受的时候，看清楚它的乍生乍灭，看清楚它的无常、无实、无坚、不住，谁还会去追求这样必然坏散的东西呢？不认为世间的受真有什么真实意义、究竟安乐意义，为无常所坏，不抱任何幻想。

反过来说，一般人对于受，对于生命本身，对于这个色身，有太多的幻想了。不切实际的幻想，支撑着自己的欲望。不仅为欲望所苦、所劳顿、所驱使，到头来，欲望落空，以为能够得到安顿的支撑的身体，衰老、病坏乃至坏散，怎么会不忧惧呢？以为这样眼触为缘所生的受，乃至意触为缘所生的受，是多么多么好，结果无常转变，甚至反而生苦，到头来又莫名伤感，这难道不是从抱持幻想而生起的过患吗？

多闻圣弟子有这样的智慧，会怎样呢？

由对它的冷静理智，而心得解脱，就能有解脱之智：知道生死已尽，清净的修行已经确立，该作的都已完成，不再有往生下一辈子的后有爱了。

如果对于受，能以智慧观察，认识到它的无常、缘起、无坚、不住，而内心离欲，从这样的离欲能够向于究竟的解脱。得到解脱之智之后，就是之前常说的：“知道生死已尽，清净的修行已经确立，该作的都已完成，不再有往生下一辈子的后有爱了。”这几句话是大家熟悉的，“不受后有”在这说成了“不再有往生下一辈子的后有爱了”，明确地说应该是“不会再受生”的意思。究竟的解脱，对于一个仍然我见很强、我爱深的人来说，并不是好事。不是说解脱不是好事，解脱当然是安乐的、究竟离苦的。但是对于一个我见、我爱仍然深的人，解脱对于他来说是可怖的，为什么呢？因为他感觉有我，他希望自我延续，或者极端情况下，他希望我消灭。这种“有爱”“无有爱”，基于我的颠倒想，基于我见。特别一般人爱着于生命的当体，希望我一直存在，希望我会遇这些快乐，他怎么能够希望从这里解脱出去

呢？内心怎么能够顺法、顺解脱呢？

所以，佛教人修习佛法的智慧常常从无常入手，我举喻说，就像一个人辛辛苦苦地陶黏土，然后做模具，然后在烧制成一个陶瓷的杯子，制出来刚拿到手，被人家一锤子砸了粉碎，然后他再不长记性，继续去重复这些过程，陶黏土，做模子，做成形，然后去烧，然后再砸碎。有意思吗？我们在生死轮回里干的不就是这些勾当吗？为什么无常了，心会厌离呢？厌离就是没意思，够了。这个人能看到生命的当体是这样的——是无常的、缘起的，是不坚住、无实义的，那在这里忙活这些，究竟意义在哪呢？不要看这个世间这么热火朝天，只是一堆孩子们凑在一起玩游戏而已。在今天这个时代，电子游戏大行其道，哪一个服务器里如果是热门的话，那么多人在一起玩闹，你看一下这个世间跟那个没有本质区别，因为大家玩得太投入，所以觉得它有意义，有什么真实意义呢？

如果有这样无常、缘起的正见，来冷静理智地观察生命的当体，观察这样的色、这样的受，内心离欲、解脱。下文，佛扣了他们之前所谈的话题——

长爪！这样的解脱比丘，不会再偏执什么、争论什么，虽仍然使用世间之说，但却没有世俗的黏着。”

从这儿也看出来，佛上面谈色无常、受无常，说明人离欲解脱的意义何在呢？真的想见解清净，真的想离开对任何见的执取、染爱，离开这些诤论烦恼，只有真正的生起智慧，离欲解脱才可能，不然，有我乃至有实法的感受，有我、有见解本身的这种认识，他会被这些所系缚，心在这些上生起爱染执着。已经解脱的，离欲、爱尽，他不会再在任何观点上、任何事物上有爱染，也谈不上偏执，更不会烦恼重重的争论。这样的人难道就不能够表达世间的观点了吗？这样的人难道就不使用语言法了吗？他仍然可以使用语言法，仍然可以表达观点。虽然他仍然使用与世间共同的语言，也可以表达观点，但是内心没有过去属于世俗的那种黏着、那种爱染、那种执取。

因为前面长爪梵志谈到“一切法不受、一切见不忍”，说实在的，这个是可以成为解脱者的一种表达、一种说明的，但是长爪梵志不是。佛说了前面三类情况之后，说了多闻圣弟子确实是可以不在任何见上生起爱染烦恼的。是如何可能的呢？这样来如实观察生命而离欲解脱就可能。这就是这一段的

内在逻辑。虽然是从“一切见不忍”说起来的，但这实际上是在表达解脱的意思，如何能够解脱，解脱之后才可能真正的不在任何见解上有爱染、有偏执，不会由此生起烦恼。

这后半句很重要：“虽仍然使用世间之说，但却没有世俗的黏着。”经中也说，阿罗汉还会不会用“我”这样的词汇呢？会用。他不是破除我见了么？为什么还说我、还说你呢？“言随世俗，心不违实相”，言语法上仍然可以用大家共许的假名，但是内心不做颠倒想，不取颠倒相，内心没有颠倒的认识，没有错误的运作。这是佛对长爪梵志说的一段话。下文：

这时，正执扇站在佛陀后面，为佛陀搗风的尊者舍利弗，听了佛陀这番教说后，心想：“世尊确实以他的亲证，告诉我们舍断之法；善逝确实以他的亲证，告诉我们舍离之法。”于是，尊者舍利弗就在那儿思惟，在观无常、观生灭、观离欲、观灭尽、观舍中，不起烦恼，心得解脱。

我们今天想要把佛法学好，真的想要身心不一样一些，顺法，那这些观察是要常常来做的。人在烦恼炽盛、爱染深重的时候，不愿意做这些观察，听到了都不耐烦，为什么呢？违逆——心之所欲。可是纵放又如何？一向纵放其心，到头来又如何？人之所以为人，人的殊胜还是在于能够发起精勤，向于更高的德行和智慧。也有这样的基本条件，包括智慧上的条件，能够忆持（反复地现起）、实践，如果不利用好，在这个人身上没有得到他最大的利益。

舍利弗尊者本来在那给佛做侍者，天气热，在后面给佛扇风。长爪梵志来找佛陀共相论议，他在后面听佛陀的讲解，很受用，边听佛陀讲解，边确认“这确实是如此的”，然后在自己当下身心上随顺观察。不是虚虚地浮想，不是在头脑里画几何图形一样，从此到彼，从彼又到此，那只是纯知识的。对当下生命的现象做如实观察，然后在这样的如实观中呈现出这样的如实智。“观无常、观生灭、观离欲、观灭尽、观舍”，于是烦恼尽断，心得解脱。这就是舍利弗的得解脱，在这儿证了阿罗汉。那长爪梵志，也就是有部和《智论》所说的舍利弗的舅舅呢？

而长爪出家外道，则远尘离垢，得法眼净：见法、得法、知法、入法，不再需要靠别人而能解决自己的疑惑，于正法中心不再畏惧。

长爪梵志的身份是一个出家的外道（“梵志”所说的意思也就是这样），

他证了初果。在《阿含》中，“远尘离垢，得法眼净”就是指的初果。“得法眼净”的意思是什么呢？就是后面所说的“见法、得法、知法、入法”，他亲见了法。这个亲见法，不合适理解成为看到什么神奇的现象，这只是一种类似于譬喻说一样，是在形容这种智慧的直捷。实际上，要是有所见，那不就是有所想吗？后来的经典说：“慧眼都无所见”，是这个意思。

所谓的“观灭尽、观舍”，他在这样的观察中，如实智生起，不见于我，这是说到见法。这个时候，他真正的见法之后，不再需要依靠别人就能够解决自己的疑惑。不是说还要听别人讲，才能够这样去认识。他是亲见了，亲见之后，这件事就像一个盲人的眼睛被治好了，自己能够张开眼睛看世界一样。就像一个生下来就是盲的人，从前听人家说斑斓的色彩，那终究要靠别人来说，到底什么样总是要靠别人来判断，现在自己张目看到了，不再需要别人来为自己解决疑惑。

“于正法中心不再畏惧”，如果这个人真的证道（见道：初果及以上）了，他的心是可以没有畏惧的。佛世时候的很多出家比丘后来得到解脱，那得解脱之前，心也是有种种烦恼相，也是不调伏的，入了圣道乃至得了解脱，内心会真的由离欲而得到安稳！初、二、三果人还不好说，到真正解脱的阿罗汉，确实因为彻底离欲，而彻底的安稳，再也没有任何恐惧。

于是，长爪外道请求跟随佛陀出家修学。

他就在这一次法的因缘中得入初果，预入胜者之流，也随佛出家修行。

这一则故事〈舍利弗的得解脱〉，我们看到舍利弗真的是一个心常常愿意学习，愿意随顺正理的人，也确实聪明，确实有智慧，在佛陀对长爪梵志做专项引导的时候，他在旁边做侍者服劳，用心听，用心思惟观察，他再百尺竿头更进一步，得了究竟解脱，成阿罗汉了。这是有准备的心，这是真的把这件事放在最重，自己心常常在这些上运作，才能够得到这样的利益。如果像我们今天很多人这样，“等我忙完什么事，我就全部投入到这里”，像这种想法是肯定没有希望的。下面是“按语”：

按语：

一、本则故事取材自《中部第七四长爪经》《杂阿含第九六九经》《别译杂阿含第二〇三经》。

按语一说明本则故事的取材。

二、依菩提比丘《中部第七四长爪经》英译之批注，长爪外道为尊者舍利弗的甥侄，向智尊者著《舍利弗的一生》中亦同（香光书香编译组译，第二十页）。而《根本说一切有部毘奈耶出家事》则说，长爪外道（原名“俱瑟耻罗”）为尊者舍利弗的舅舅（大正大藏经第二三册第一〇二三至一〇二八页），《大智度论》亦同（大正大藏经第二五册第二一至二二页）。

南传说长爪外道（长爪梵志），是舍利弗的甥侄。而我们汉传能看到的资料里，说长爪梵志是舍利弗的舅舅，所以在汉传佛教徒这里，大家熟悉的是这样的关系。

三、依《四分律》与《五分律》的记载，尊者舍利弗是在听了马胜比丘的“缘起偈”时，即证得初果，并随佛陀出家（参考大正大藏经第二二册第一一〇页中、七九八页下），而在半个月后的此次“旁听”中，证得解脱。

之前也略说过，尊者舍利弗那时是一个外道修行团体的领导者，他受了这样的法的触动，证了初果之后，找到他的学友目犍连，两个人带着各自的弟子众，一起去向佛求皈依、求出家，随之修学。而舍利弗证得阿罗汉得解脱这件事，则发生在他听到马胜比丘说缘起偈，随佛出家之后的半个月。他确实是资粮丰足之人，能够听这样的略说而契入圣流，又在佛陀专门给别人做引导、做讲解的时候，自己作为一个旁听者，能够得证解脱。

从前也说过“时解脱、非时解脱”，特别在有部中，“非时解脱”的一个解释是说，他不需要太多要求，不需要过多因缘支撑，不需要合意的饮食、衣服、卧具、住处，也不需要多么善巧教导的老师，也不需要能够彼此策厉的同行道友，他只要闻到法义，乃至略闻法义，自己就可以在这样的如理思择中、如理修学中，得到解脱，但是有的人是需要更多因缘来支撑的，确实因缘不一样。

四、佛陀所举沙门、婆罗门中之三类“见”，依例均为“邪见”之类，为与佛法“正见”有所区别，故事中对此类见解以“执见”称之。

我们之前有说过，不管是“一切见解都接受”“一切见解都不接受”，还是“一部分接受、一部分不接受”，实际上都是有问题的。如果从爱染的角度说，这都是有执取、有爱染的，所以都有问题。如果从智慧的角度说，就要说得深一点，他们都有对于见本身的错误认识，如果用后来龙树菩萨的话说，就是他对于见有“自性见”——觉得这样的见解本身怎样，接受一切

见解，不接受一切见解，有见可得，有见的本身可谈，有接受、不接受可谈，这个还是内心中仍然有疑误。在这个意义上，他跟真正离欲解脱者，观无常、观缘起、观灭尽，离欲得解脱的人来说，还是有距离、有差别。虽然真得解脱的人也是一切法不受，但是在他的内心中，在他的认识中，是无法可得，所以不可取、不可受，而不是有甲乙丙丁若干法、若干见，我哪个也不接受。这是从它当体不可得，也就是“空”，来做侧重说。

如果侧重从缘起的事相、缘起的法相说，看到的只是这样一系列的因缘和合，在这里都无有实法可取。若确实因缘需要，有所表达，也就表达了，但是不觉得有什么实法可得，有什么实在的见解可得，更不会在这个上生起爱染，生起排斥。如果看不到见解产生的缘起，看不到身、受的缘起无常，在见解上产生爱染，在身、受上产生爱染，实际上确实趣道还远。对于见解有爱染，一定意味着他的内心中仍然有我见、我爱。反过来，这个人真的离欲解脱了，我见、我爱彻底瓦解了，他的爱染向何处立足呢？在见解上也不会有爱染执着了。从前讲到十二缘起的时候，引《阿含》和《别译杂阿含》里面的话说：“如果有人说‘这是老、这是死，这老、死是属于谁的’，这都是邪见”，跟这里有异曲同工之妙。本来十二缘起文字上也说“生缘老死，纯大苦聚集”，这难道不是说有老、有死吗？这难道不是说有有情的老、死吗？还真就不是。一般人概念中的老、死，就是老本身，就是死本身，实际上离了生，没有老、死——“生因缘老死”。没有老、死本身这回事，有的只是“生因缘老死”。换句话说，老、死的自体不可得，也就谈不上老、死本身。一般人内心那种意向，实际上是关联中的、缘起的、条件决定的、不可得的现象。至于说有一个有情的老、死，那就是在刚才的错误上发展的更粗了而已。如果向深处说这里的智慧，是可以说得深一些。

实际上如果深刻地体会的话，缘起的，就是没有所谓它的自体的，也就是后来所说的“自性空”。简单地说，缘起的，就是空的。无常，也意味着没有一个一直是他的他自己，无常也意味着自体的不可得，无常也意味着性空。所以深刻地体会无常、体会缘起，自然能够达到不可得空。如果能够在这样的智慧基础上，来体会佛所说的“这三类见都是邪见”，就没有什么好奇怪的，因为他们都是基于有所取、有所执，有法可取，有见解可取。这样的认识基础是有问题的，基于这样有法可取、有见可取的基础，不管他怎么

样的排列组合——“一切受、一切不受、部分受部分不受”，终究是颠倒相应的。颠倒相应的，就会导致有爱染、有执着。所以佛不认可这三类。但是多闻圣弟子的一切法不受、一切见不忍，为什么又可以呢？因为他不是基于实有我、实有法这样的见解去说的一切法不受，是看到了我不可得，甚至在深刻的智慧观察下，没有那种实在的见解本身可得，乃至没有实在的法可得，不可取、不可受，那为什么要取、要受呢？跟前面认为有法、有见，然后取、不取，是截然不同的。好，在这里多说了几句。

五、解脱者仍然会说“我”如何如何，但却不会有“我”的执着，这就是“虽仍然使用世间之说，但却没有世俗的黏着”之例。

在讲解正文的时候也有提到，我们看佛陀给弟子们讲一些事情，有时候也会说“我如何”；说自己这一生的一些情况，会说“我如何”；讲过去生的事情，也会说“我于彼时如何如何”。但是佛陀的内心没有颠倒的我见，只是言语的表达上仍然使用世俗这样的代词，这样在语言上是方便的，但他的内心没有世俗的颠倒染爱，“言随世俗，心不违实相”。这是这一则故事的正文和按语，我们学习这些。

【佛法问答】

如果大家有问题，可以提出来做一些交流。

【“舍”的状态】

学员：师父！原文“尊者舍利弗就在那儿思惟，在观无常、观生灭、观离欲、观灭尽、观舍中，不起烦恼，心得解脱”，这个“观舍”是什么意思？

法师：因为认识到这一切是无常的，生灭的，是有诸厌患的，所谓离欲，而且是终归于不可得的，没有任何坚实的，而内心向于——这个“舍”不仅仅是情志的倾向，还有智慧的生起，它伴随的是由慧观而导致的这种心从欲染得脱离。就像什么呢？我常常打的比方就是，一滴水珠滴到荷叶上会收敛，也就是物理上的浸润、不浸润，这算是形象地说这个舍。想想一滴水珠滴在荷叶上的收敛，想想一滴水银滴在玻璃上的收敛、不浸润的那个现象，我觉得这个现象是比较形象地来描述舍。是内心伴随着这种慧见，而自然发生的一种情况，从过去的那种黏着、那种系缚中脱离了，可以这样来描述舍的状态。这一个问题，回答这些。

【“正觉两足尊，生马四足胜”，是什么意思？】

学员：师父吉祥！请问《成佛之道》里所说的“正觉两足尊，生马四足胜”，是什么意思？

法师：这其实是《阿含经》里的话，《成佛之道》长行里引了经里的这句话，偈颂里没有直接用这句话。“正觉两足尊”是说佛陀，“生马四足胜”是说马。

所谓的“正觉两足尊”，是指佛陀在一切人中是最尊的。“正觉”是指的佛陀；“两足”，用两只脚来指代一切人。因为佛有这样智慧的正觉，超出一切人天，是一切人中最尊的。

“生马四足胜”，马在人类蓄养的一切四足的牲畜中，它的功用是最胜的。“生马”是指马这种牲畜；“四足”是指人类蓄养的这些四足的牲畜。因为马又可以载人奔驰，又可以拉车。而且我们知道所谓的军用、民用等等各个方面，它的功用非常强盛，我们听说过骑兵骑马的，但是没听过骑兵骑牛的。你要说拉车，马也能拉车，牛也能拉车，但是马拉的车要快，是这个意思。结合人们当时日常生活的经验，来说马在这些四足牲畜中，它的功用是最胜的。类比什么呢？类比于佛陀，正觉的世尊、正觉的佛陀是一切人中最尊、最胜的。好，这是对这个问题的回复。

大家是否还有其他问题呢？如果没有了，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

今天晚上就到这里，祝大家吉祥。

079. 舍利弗对昔日老友的关怀

{ 友之道，望彼安乐端正法；
真利益，以智导情大慈悲。 }

【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，大家晚上吉祥！今天我们来学习《阿含经故事选》的第79则——〈舍利弗对昔日老友的关怀〉。这一则故事谈到了舍利弗对他一位在家的老朋友不善行的归正，以及在他临命终的时候给予的引导。我们来看故事的正文：

有一年夏天雨季，佛陀在摩揭陀国首都王舍城北郊的迦兰陀竹园安居，而尊者舍利弗则在憍萨罗国首都舍卫城南郊的祇树给孤独园安居。

佛经中记载的时候没有具体的编年，所以很多事件前后顺序的关联，需要通过其他线索去确定。像这里提到某一年的雨安居相应的事情，到底发生在哪一个时间段，只是从经文提到的时间本身很难断定，需要其他线索的帮助。

三个月的安居期结束了，有一位比丘从迦兰陀竹园来祇树给孤独园。

雨季安居的时候，比丘们一般不会在人间漫行。安居结束之后，大家往往会离开安居的处所，去其他地方。有这样一位比丘，是与佛陀和其他比丘在迦兰陀竹园安居的，到了舍利弗安居的祇树给孤独园。这样的因缘下，尊者舍利弗当然会关心佛陀及其他的比丘——

尊者舍利弗知道这位比丘从迦兰陀竹园来，就向他打听佛陀与僧众们的情况，得知大家一切安好。接着，又向他打听一位住在王舍城的昔日好友，名叫“陀然”的在家婆罗门。

出家人当然是向于离欲解脱的，这是正途，但是不等于对于众生没有善意，没有慈悲。就像一般人所了解的那样，佛教确实是对世间的有情充满了善意的，表现在这些解脱的圣者身上，没有哪一位解脱圣者的内心中还有嗔恨在，或者说对于人、其他有情的故意伤害都不会做出来，反而常常表现出温暖、慈悲。不仅关心佛陀及众生，对于他在俗时候的王舍城的好友，也想了解他的情况。不过这位比丘传递给他的消息并不是那样的美好。

得知这位老友一方面仗着国王的权势，欺压民众，一方面又仗着群众的力量，要挟国王，欺上瞒下，为非作歹。

从这段描述看，这个叫“陀然”的在家婆罗门还是一个挺标准的为非作歹的样貌，对于上下各用一套。

于是，尊者舍利弗为了规劝这位昔日老友，就动身前往王舍城。

我们对于自己想要关心的人，做什么事是对他真正的好？我们看舍利弗在这里对于这位昔日老友，他能够说上话，他的话能够发生作用，他希望归正他。只有有好的因，才会有好的果。我们希望这个人能够得到安乐的果，当然要帮助他去建立安乐的因。如果对方确实偏离了安乐的因，反而在做着苦恼的因，那要想办法尽可能帮助他归正。

陀然婆罗门在家里看到尊者舍利弗从远地来访，十分高兴，赶紧为他准备美食。然而，尊者舍利弗拒绝了陀然婆罗门的食物，直接质问他是否欺压民众，要挟国王。

看来两个人过去的交情还是很真切的。但是这里，舍利弗尊者的作风表现得好像比较强硬，好像管得有点多。这里是有前面的因缘的——两个人是老朋友，用我们一般世间的话说，就是舍利弗是跟他说得上话的人。而且这位陀然婆罗门也确实敬重舍利弗，这个时候说的话才可能起作用，要不然徒然地增加烦恼和纷争，不一定有建设性。

陀然婆罗门辩解道：“舍利弗！你也知道我是个在家人，有事业要照顾，有父母要供养，有妻儿要养育，有奴婢要照料，有租税要缴纳，还要祭祀诸天、祭拜祖先、布施出家人，以为下一辈子的福分打算。舍利弗！这一切都不能少啊。”

陀然婆罗门并没有否认他做了一些不善行，他给自己的辩解是从什么角度呢？他的意思是：“我虽然有这些不善行，但是我这个不善行获利所要做

的事情是正当的啊，我有这些亲人眷属需要赡养照料，还有社会责任，乃至还有宗教义务，这些都需要钱财啊。我并不是逞一己之私，我是为了这些。”这个人实际上也是蛮有代表性的。舍利弗尊者并没有被他的这一个借口完全蒙蔽过去，而是希望他能够意识到问题的所在，于是有下面这番话——

“陀然！我问你：假如有人为了孝顺父母而作恶，因为这样的缘故，来生下了地狱，能因为孝顺父母的理由，而免受地狱之苦吗？”

“不能，舍利弗！”

这个问题有没有想到啊？觉得是为了孝顺父母。我们都觉得孝顺父母是对的，但是如果为了孝顺父母，去偷去抢，甚至去杀人放火，这样的不善业会感苦果的啊。会不会因为是为了孝顺父母去做的这些事，就免受这样的苦果呢？陀然在这上，不管是他有真知灼见，还是他只能随顺于理性的思惟，他的回复是正确的：“不能，舍利弗！”

“同样地，假如是为了妻儿、奴婢、国王、诸天、祖先、出家人而作恶，因此而下了地狱，能以这些理由而免除地狱之苦吗？”

“不能，舍利弗！”

刚才陀然向舍利弗找了很多理由：“为了不同的人，为了不同人的利益，有一些事情我情非得已啊！”舍利弗是在问：“如果为这些人作恶，会不会有苦报呢？难道因为为其他人而作恶，就免除苦报吗？”陀然的回答是：“不能，舍利弗！”

“陀然！在家人应当合法、合道德地求取钱财。

这就是佛法中“正命”对于在家人的意义。大家熟悉八正道，知道八道中的正命。很多人对正命的把握是“正当地获得经济来源”，这对在家众基本上是对的。这里说到什么是正当？合乎法律是正当的一部分，还要合乎道德，这是正当地求取钱财的意思。不合乎法律，可能会因为这样的做法，给自己和他人带来损恼；如果不合乎道德，所种的也不是安乐的因。佛法中说到善恶、说到道德，它不是教条的、主观的，他是基于善恶业感苦乐果的业果规律而说的。

不要为恶求财，这样才能赢得家人与奴仆的敬重、出家人的好感。有家人与奴仆的敬重、出家人的好感，则更能使自己的德行增长不退。”

如果通过不正当的方式来求财，在一个有正当观念人的眼中，这是不值

得称道的。如果观念扭曲，价值观扭曲，或许还觉得这个好吧。

这里说：“这样才能赢得家人与奴仆的敬重、出家人的好感”，这是有时代背景的，至少当时社会上的主流道德观还是这样的。如果一个时代、一个社会，确实价值观崩塌，观念扭曲——“笑贫不笑娼；只要有钱，什么都好”，那更可怕，因为人们没有办法从社会舆论和别人的评价中得到正面的支撑。

如果周边的环境，能够对于我们合乎道德的、不合乎道德的，作出恰当正确的反馈，这对一个人的德行增长是有帮助的。像刚才所说，如果这个时代、这个社会或者一个环境，整个呈现出扭曲的观念，对个体道德的增进确实没有什么帮助，可能还起副作用，所以大家熟悉的《吉祥经》告诉我们：

“勿近愚痴人，应与智者交”，愚痴的人不了解善恶与苦乐的因果关系，只是遵循于生理的需求，和扭曲观念的执取，往往会造下很多不善业。如果环境能够对于我们的善恶作出恰当的反馈，对于德行的增进确实是有帮助的。一个人如果希望真的善待自己的生命，确实要尽可能令自己置身于这样的环境。

经过了尊者舍利弗这番开导，陀然婆罗门终于坦承，他是为了一位名叫“端正”的情妇，才会欺上瞒下地为恶敛财。于是，陀然婆罗门下定决心，从今以后舍离情妇，改邪归正，并要归依尊者舍利弗。

舍利弗尊者的这番开导触动了陀然。这个陀然作为一个婆罗门，之前对于善恶业与苦乐果的关系应该是有所信，有这样的信念，舍利弗尊者这番道理讲得入了他的心，他自己也说明了真正的原因，并且下决心改正。

这一段对于我们应该是有所启发的，特别很多人到中年的，觉得自己现在完全不是为了自己在活，上面为了老人，下面为了孩子，旁边为了亲戚朋友或者这个家，觉得自己一个人怎样都能对付，怎样也都好，但是为了这一切相关联的，就无奈地去做很多无奈的事。如果这里确实包含了很多不善法，那么这一段是应该仔细去品味的。如果缺乏对于身心深细的观察反省，人很容易意识不到自己到底是为什么。

实际上，所谓“为了我的亲朋眷属，乃至为了我的事业、我的国家”，说出来好像是没有为自己打算。即便真的如此，这一切还是基于我、从属于我的。即便真的不为自己打算，为我的亲朋眷属，乃至我的国家打算，这还

是“我所”。我所是从属于我的，是从我引发的。如果换位，我们作为中国人，我常问的一句话：有几个人会真的为非洲一个小黑孩在饿肚子而感同身受，而要做种种努力去改变呢？反过来如果一个在家众，自己的孩子在饿肚子，可能就没有办法忍受。这里边好像是为了其他人，其实还是服务于“我”。意识不到这个，就总觉得自己是在道德的合理性方面说的过去，实际上不见得。这里舍利弗从因果角度，跟陀然有一番分析。希望对于我们在家众，对于我们愿意学习佛法，以佛法来指导自己生命的人，都能有所启发。

陀然坦诚了真实情况，并下决心改正，还要依止舍利弗。舍利弗也就接受了他的这番善意，但是——

尊者舍利弗则要陀然归依佛陀，并且为他说法。

我们都以佛陀为老师，向佛来学习。这件事情之后，下面说：

几天后，尊者舍利弗就离开王舍城，到一个叫“南山”的地方去了。后来，陀然居士患了重病，生命垂危。

尊者舍利弗几天后离开，不久之后陀然居士有了重病，生命垂危。这两件事情应该是相隔不远的。

尊者舍利弗得知了这个消息，又从外地赶回王舍城，来探望这位昔日老友。

在佛法根本义上，对于出家的比丘来说，不像今天一些民俗或者一些人的想法中，好像每一天跟送故去的人、这些殡葬的事情总是关联的，或者对于亡故的人所谓的种种超度这些关联的。真正的佛法并不是这样的，不过如果有一些恰当的因缘，像舍利弗跟他是有这样过去的因缘，在对方有这些重大事件的时候，不必对方请，也可以主动去做一些关怀。对于出家人来说，像殡葬这些事是有一些规定的，可能今天很多人也并不了解。

陀然居士躺在床上，看见尊者舍利弗来了，想撑起身子来迎接，但被尊者舍利弗制止了。

他还是想表现出自己的尊重和礼仪。不过，佛法中的尊重和礼仪，要在病员面前让路的。对于有病的人，很多事情都是有开缘的，尊者舍利弗当然也不会不了解这个，他告诉陀然：“不必这样多礼。”

询问过病情后，尊者舍利弗对陀然居士开导道：“陀然！地狱与畜生，哪一道比较好？”

“畜生比较好。”
“畜生与饿鬼，哪一道比较好？”
“饿鬼比较好。”
“饿鬼与人，哪一道比较好？”
“人比较好。”
“人与四王天，哪一道比较好？”
“四王天比较好。”
“四王天与三十三天，哪一道比较好？”
“三十三天比较好。”
“三十三天与焰摩天，哪一道比较好？”
“焰摩天比较好。”
“焰摩天与兜率天，哪一道比较好？”
“兜率天比较好。”
“兜率天与化乐天，哪一道比较好？”
“化乐天比较好。”
“化乐天与他化乐天，哪一道比较好？”
“他化乐天比较好。”
“他化乐天与梵天，哪一道比较好？”
“梵天最好。”

询问病情是必然的，探望病人时候会有的。然后尊者舍利弗开始引导陀然的用心，问的是诸趣之间的比较，首先是：“地狱与畜生，哪一道比较好？”陀然的回答是：“畜生比较好。”是不是这样呢？从苦乐的情况看是这样。后面那些都是从世间苦乐差别来问的。

“三十三天”又叫忉利天，“焰摩天”有的地方译作夜摩天。六欲天（四王天、三十三天、焰摩天、兜率天、化乐天、他化乐天）之间的相互比较，是随着它的升进，福报越来越大，果报也越来越殊胜，所以，这样的比较，对于了解的人来说并不是什么难事。当问到“六欲天中最胜的他化乐天与梵天，哪一道比较好”时，陀然这个时候很肯定地说：“梵天最好。”他的这种反应，让尊者舍利弗有了一些思择。

梵天在佛法中说为初禅天，是证得初禅的人，临命终时定力不失坏，所

能趣向的道。作为色界的初禅天，梵天的果报在福乐方面，确实比欲界诸天更殊胜。因为这里比较的角度，一直都是从世间苦乐差别，世间福报大小的角度。

这时，尊者舍利弗心想，在婆罗门的信仰中，普遍都向往梵天界，我不如就为他说往生梵天的修行方法。

因为这位陀然的种姓是婆罗门，在婆罗门的文化中，大家都普遍觉得梵天最好，就像刚才陀然的回答那样。尊者舍利弗在这个时候做的决定，是随顺于他的倾向，为他说生于梵天的修行方法。这样的修行方法是怎样的呢？

于是，尊者舍利弗说：“陀然！有知有见的正觉者世尊，曾经说过‘四梵住’的修行方法，只要修习、多修习，命终之后，就能往生梵天界。陀然！多闻圣弟子让自己的心沉浸于慈、悲、喜、舍之中，并且将之由近而远地无限扩充，直到遍及于一切，这就是修往生梵天界的方法。”

他告诉陀然：“这不是我创造的方法，这是正觉的世尊教导我们的‘四梵住’的修行方法。对于这种方法，只要能够认真地修习，反复地修习，持续地修习，命终之后就能够生于梵天。”也因此叫“梵住”，“四”是所说修行的门类，也就是慈、悲、喜、舍四无量心，这是共于世间的。在慈心禅的修习中也有说过怎样具体来修习这种“遍满慈”，乃至后面悲、喜、舍的修习。这样的修习能够使一个人生于梵天，这是佛陀的教导。舍利弗根据他所把握的陀然的性向，为他说了这样生于梵天的修行方法之后离开了。下文说：

尊者舍利弗说完法后，就离开王舍城，到迦兰陀竹园去见佛陀。陀然居士照着“四梵住”的方法修，就在尊者舍利弗到达迦兰陀竹园前，舍离了欲贪，往生于梵天之中。

这位陀然居士在生命的末端，把自己的生命做了一些正确的安排，他应该确实是像尊者舍利弗所说的“修习多修习”，这是我们现在学佛人要反省的事情。有没有学习佛法呢？有学习。有没有如法的修行呢？也有。怎么修行的呢？每天给自己一个交代就好。这是有一些修习，但是远远谈不上多修习。

“修习多修习”，这是在《阿含》中常常能看到的字样。这样简单，但是有没有按照它来做？有没有做到？差别很大。我记得最开始我看到这五个

字的时候，非常受触动，整个人就被这几个字震动。因为差就差在这，如果做不到“修习多修习”，再好的法又有什么用呢？就像有病了，需要持续治疗，却又不肯，那这个治疗方案再好，又能起到什么作用呢？

这位陀然居士按照“四梵住”的方法来修习慈悲喜舍，在尊者舍利弗去见到佛陀之前，他就得了禅定，世间道离欲，这里是说“舍离了欲贪”，舍离了对于欲界的贪染，那是什么意思呢？他证入了色界的禅定。不是说他得到了真实的究竟的解脱，而是依于禅定力，世间道离欲。他依于这样禅定的力量、功德善法，生于梵天之中。

尊者舍利弗拜见了佛陀，将老友陀然居士的事禀告了。

舍利弗见了佛陀之后，将自己如何处理这件事的，向佛陀做了禀告。

佛陀说：“舍利弗！你为什么不继续教导陀然比梵天更究竟的法就离开了呢？如果教他更究竟的，陀然应当也能成就的。”

“世尊！因为我想婆罗门们都喜欢梵天，以梵天为尊贵，以往生梵天为究竟，所以，世尊！我才这样做。”

“但是，舍利弗！陀然已经去世了，往生于梵天之中。”

佛陀的这一段话是什么意思呢？以佛陀对于因缘的把握，他知道陀然这个人可以成就更究竟的法，他本身的资粮和因缘情况能够支撑他成就更深的法，但是舍利弗的教导却没有给提供足够的外部引导。佛陀对于舍利弗的引导止步于梵天这个层面，表示了遗憾，是这个意思。这就说到，在教化众生上，佛陀跟诸阿罗汉们还是有很大差别的，这是佛陀智慧比阿罗汉更圆满的一个表现。

当然，舍利弗尊者也向佛说了他当时做判断的理由，因为婆罗门的文化中特别尊崇梵天，导致很多婆罗门也都喜欢梵天，希望生于梵天，像前面所引述陀然对于诸趣诸道苦乐相较的回答，看的出来他也有这样的倾向性，甚至以往生梵天为究竟，认为梵天最好，所以舍利弗才只教导了他生梵天的方法，修四梵住，没有进一步地引导他向于离欲解脱。这其实也给我们一些启示，包括我们给别人一些佛法的帮助，如果可能，要善巧地把这些可能的选项让人有了解，渐次的、浅深的，然后再根据因缘，来向于某个目标做精勤的修行。

虽然这位陀然婆罗门有可能证得更究竟的法，但是因为外部的引导和支

撑没有到位，所以他最后只是成就了生梵天的因缘，并在命终之后生于梵天。

这一则故事的正文，包括了陀然有这样的不善行，舍利弗尊者对于他的引导、归正，以及他临命终的时候，舍利弗尊者给予的教导，和这种临终关怀。这里边的得失，我们大家可以用心去体会。接下来我们来看故事的“按语”。

按语：

一、本则故事取材自《中阿含第二七梵志陀然经》《中部第九七陀然经》。

按语一说明本则故事的取材。

二、从这个故事，我们看到解脱阿罗汉的尊者舍利弗，如此关怀昔日老友，规劝老友、教导老友，实在有菩萨的风范。

为什么作者这样说呢？因为都是出家人，甚至都是离欲解脱的阿罗汉，每个人的作风、作略、倾向，还是有不同。确实有的比丘、有的阿罗汉，更倾向于不跟任何人打交道，或者这个交道只是最小的程度，尽可能的自己寂静住，这样的也有，这是一类风格。但是尊者舍利弗的风格不是这个样子，作者庄春江认为这多少是有菩萨的风范。

三、依《中阿含第二七梵志陀然经》，佛陀在王舍城迦兰陀竹园结夏安居时，尊者舍利弗在舍卫城祇树给孤独园，但《中部第九七陀然经》则作“南山”，却不确定是何处的南山。若依《中阿含第二七梵志陀然经》，尊者舍利弗从舍卫城到王舍城来看老友陀然，应当要走好几个月吧。

这是从我们现在知道的古印度的地理，做的这种推断。

四、故事末后，佛陀质疑尊者舍利弗不为陀然说超越梵天的法门，这可能是尊者舍利弗一生中，佛陀对他仅有的微词。

从《阿含》乃至律典中，很少看到佛陀对于舍利弗多少有批评，或者是认为他做的不够好的评价，这里算是少有的情况。

往生梵天很不容易，但以佛法来说，却差究竟的解脱甚远。

往生梵天，当然要修习一些相应的方法，而且要达到一定的标准。像经文中说他离欲了，得生梵天。讲的时候也说，这意味着他舍离了欲界的一些粗重烦恼，证得了色界初禅。这当然是有一定难度的，不过就从意义的大小、安乐的程度究竟与否来说，与佛法所能导向的解脱还相差甚远，这也是佛陀为陀然遗憾的地方。他自己的因缘其实是可以支撑更高的安乐果的，但是外

部的引导并没有充分的配合。

说到这儿，大家或许会想到三宝的作用与意义。从前在讲到皈依相关话题的时候，我也常常说：依于佛法真正的意趣来说，三宝是外部殊胜的增上缘，给我们指明安乐之道、解脱之道，但是真正的实践这条道路，则需要每个人自己。从道路的了解、原理方法的了解，除非是最后身的菩萨，或者辟支佛最后身，我们绝大多数人要依于外部的教导、引导，三宝的意义应该说几乎是不可替代的，但是，道路的实践与完成，归根到底要靠我们每个人自己一步一步来行走。在这里，陀然没有得到足够高的引导，使得他完成更高安乐果的因缘不具足，所以最后只是生于梵天，佛陀对此表达了一些遗憾。这是这一则故事，我们做的共同学习。

【佛法问答】

接下来大家如果有问题，可以提出来，我们做一些交流。

【中观与唯识的区别】

学员：顶礼法师！请问中观和唯识的区别，还有请问播经机里的“六入处禅修”的文字版在哪？感恩法师！

法师：中观和唯识是大乘佛法中的两大流派，如果从源头上来说，都跟《阿含》有着密切的关系，也跟部派时期的这些声闻部派有着一些关联，也与大乘的思想有密切的因缘，但是它们所做的抉择并不完全相同。广为人所知的，比如说在“空、有”上的认识，这是最深刻的差别。对于“空、有”如何来把握？对于世俗层面如何？胜义层面如何？确实有很大的不同。

学习佛法当然要知道宗派之间的差别，如果自己希望了解的话，是应该知道的，不过这不是必要的。中观、唯识是后期的，在那之前没有中观、唯识，有那么多人解脱了，他们靠的是什么？这也是我们一起来学习《阿含经》以及相关内容的意义所在，我们首先要了解佛法的根本处，这个很重要。特别后世的学佛人，不管是在哪一个佛教流派化区，常常出现这种情况。什么情况呢？知道宗派而不知道佛教，甚至以宗派代替佛教，有的人认为自己的宗派就代表了佛教，至少代表了佛教中最主要、最重要、最正真的部分。因为未必每一个人都能够做系统的学习，所以这种认识、这种观念往往附加着很多情绪和烦恼。不要过早地给自己贴上宗派的标签，也不要过早地被宗派的事情带偏了自己的佛法学习。因为宗派之间有很多辩论，有一些辩论是有

意义的，有一些辩论可能就陷于枝末，还有一些辩论可能大家辩的都是伪问题。那么如何来抉择这一切？立足点在哪儿？就在一切佛教部派所共许的，都承认是佛法的那部分内容里边，所以我们基于佛法的根本文献——《阿含》，做一些学习，对于我们打好这一块的基础是很重要的。

中观和唯识的区别何在？这不是一个简单的话题，如果真的想去了解这个，我建议先对于佛法根本处，以《阿含》这些文本为主要，当然不局限于此，做一些足够的学习和了解。如果想了解好中观和唯识，可能还要对于部派与中观和唯识的脉络有一点了解，这样才看到这一个流发生了哪些变化，然后呈现这样的形态。又因为哪些因缘导致一些重大观点的差别，这里又如何来抉择、取舍？这是对于前边半个问题的回应。

问到播经机里“六入处禅修营”的文字版，据我所知，有一些法友做了文字的转写，应该还处于校对阶段，还没有最后的拿出来。

【婚前同居是否犯戒】

学员：顶礼法师！问一个题外问题，请法师帮我一语带过地解答一下：请问五戒弟子，婚前同居如法吗？

法师：你这里问的意思应该是：这种情况跟五戒中的不邪淫是否构成冲突？五戒里不邪淫这一条戒，判断是否邪淫，是有相关根据的，特别是对于不同国家、不同地区乃至不同时代，法律、观念、民俗的差别，造成了同一类行为，在那个情况下可能是邪淫，在另外一个因缘时空条件下，就不是邪淫。我曾经给一些法友提过，我在某个西方国家游学的时候，参与过一位西方比丘给当地大学生社团活动，讲五戒，他对于不邪淫戒的解释就是“对于伴侣要忠诚”。在那个国家的文化、民俗和当时的理念中，他这样的诠释在我看来是恰当的。

再比如，在中国古时候，像一些朝代的青楼，也就是今天所说的色情业，是合法的。那个时候因为它是合法的，所以实际上不涉及到邪淫。但是在今天不合法，这一类情况，它的判断就发生变化。在我们中国的情况，民俗社会的观念，对于婚前同居是怎么看呢？是有普遍的接受呢？还是有不同的观点，仍然处于莫衷一是的状态呢？还是大家都觉得这样是不恰当的呢？我想在我们中国，和相关的法律，和人们的观念，是怎样的指向，跟这件事情与五戒中的不邪淫，是否构成冲突，是直接关联的。我个人的建议是不要。这

个问题回应到这里。

如果没有更多问题，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

今天的学习就到这里，祝大家吉祥。

080. 无不散的筵席

{ 莫愁苦，蕴身败坏法身在；
为洲渚，自依法依不异依。 }

【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，大家晚上吉祥！今天我们来学习《阿含经故事选》的第80则——〈无不散的宴席〉，这一则故事提到了舍利弗尊者入涅槃，由阿难的反应，佛给了一些教导。来看故事的正文：

佛陀八十岁即将入灭的前三个月，尊者舍利弗回到他出生的故乡，摩竭提地方的那罗村安住，在那儿患了重病而去逝入涅槃了。

这是佛陀入灭前三个月的事。尊者舍利弗，一方面年纪老了，另一方面身体也衰朽了，知道佛陀将入涅槃的消息，向佛陀请示，表示自己要先回到自己的故乡，要在那里先于佛入涅槃。因为历来诸佛的上首弟子们都是先佛入涅槃，应该是不忍见佛陀先已而去的意思吧。“摩竭提”是摩揭陀的另外一个音译，是舍利弗的祖国。

阿罗汉圣者在老年，在生命的末端，一样可能得病，一样可能病得很重，最后身体机能衰竭，或者是整个坏掉。但不一样的是，阿罗汉已经尽断了润业导致生死的无明和烦恼，所以他们五蕴散坏之后，不会再有受生的因缘了。他的因病而舍报，同时也就意味着般涅槃、圆满涅槃。

照顾他的沙弥纯陀，办妥了尊者舍利弗的葬礼，拿着尊者舍利弗生前的衣、铃，以及火化后的骨骸，来舍卫城祇树给孤独园，禀告尊者阿难说：“大德！我的老师尊者舍利弗已经入涅槃了，我将他的骨骸，生前使用的衣、铃带来了，都在这里。”

照顾尊者舍利弗回家乡乃至般涅槃的，是他的弟子纯陀。纯陀还是沙弥的时候就证得了阿罗汉的果位，然后他自己发愿要终生照顾自己的师长舍利弗以报师恩，决定自己不进受大戒，那他自己也圆满地实现了自己的愿望。

“火化后的骨骸”就是所谓的遗骨，我们所说的“舍利”其实就是指的遗骨。

尊者阿难听了，心里很难过，领着沙弥纯陀来见佛陀，对佛陀说：“世尊！沙弥纯陀来说，尊者舍利弗已经入涅槃了。听到这样的消息，令我难过得犹如身体就要被支解了，头昏眼花，心乱如麻，所学的法都用不上了。”

大家是否仍然清晰地记得，阿难尊者这时是有初果的果证的，初果人断欲界三下分结——身见、怀疑和戒禁取见，不意味着初果人尽断一切烦恼，所以初果人没有真正离欲，有种种情况其实不奇怪，但是初果人不会故意造能够导致堕恶趣的业。这里，尊者阿难表现出相对重情感的一面，有这样伤感的情绪，也对世尊说了他当时的身心反应。这一段公案是很有名的，在这里也能够看到一个初果圣人，实际跟已经离欲的阿罗汉圣人在很多方面还是不一样的。

佛陀问尊者阿难说：“阿难！舍利弗入灭时，带走了‘戒、定、慧、解脱、解脱知见’吗？我成佛以来的教说，如：四念处、四正断、四如意足、五根、五力、七觉支、八正道，都跟随着舍利弗的涅槃而消失了吗？”

问话很有意思，如果不能够正确把握，恐怕要生起一些其他的想法。因为阿难当时的心，其实如他自己所说的那样，并没有在随法运作。所谓“所学的法用不上”，就是心随顺于烦恼了，并没有如理作意，并没有随法运转。大家从这儿也能看到，修行这件事是疏忽不得的，即便多闻如阿难，即便作为初果圣人，如果离开了如理作意，仍然会被这样负面的情绪所覆蔽，这意味着被烦恼所覆蔽。佛给他敲的警钟，唤醒他，问了这样的问题：“舍利弗是入灭了，但是他难道也把戒、定、慧、解脱、解脱知见，从这个世间带走了吗？”这句话容易理解成：“舍利弗舍报了，而且入涅槃了，难道舍利弗成就的这些功德，也随着他的涅槃消失了吗？被他带走了吗？”容易理解成这样。

戒、定、慧、解脱、解脱知见，这在之前有提过，所谓的“五分法身”，这是后世部派佛教中，把这五法摄为一个法类来说，叫“五分法身”，还有称它叫“无漏五蕴”。这样理解容易有什么问题呢？会以为戒、定、慧、

解脱、解脱知见，是常恒住、不变异的，这会有问题。有的部派的诵本问的是：“难道带走了你的戒、定、慧、解脱、解脱知见吗？”意思是，是否带走了阿难的戒、定、慧、解脱、解脱知见呢？不管是说带走舍利弗本人的戒、定、慧、解脱、解脱知见，还是带走阿难的戒、定、慧、解脱、解脱知见，这两个都是一种可能的理解方式。

这里谈一下我个人的看法。如果对照下文所说的“四念处、四正断、四如意足、五根、五力、七觉支、八正道”，我们是不是也可以理解为，佛陀要点醒阿难的是：“舍利弗入灭了，难道戒、定、慧、解脱、解脱知见也从这个世间消失了吗？”这个不是特指谁的戒、定、慧、解脱、解脱知见，而是“这些圣法的功德，难道随着他的涅槃也都消失了吗”？没有啊，只要有这样如理修学戒、定、慧，就能够达成解脱、解脱知见啊。这样的道路，这样道路的安乐果、离系果，都没有消失啊。应该不理解为“某一个人的戒、定、慧、解脱、解脱知见”更好。就相当于说“解脱之道及解脱，难道也被他带走了吗”？这样理解，可能是不是更好呢？“难道解脱的功德，不可能存在在这个世间了吗？你应该致力于我所说的法，以自己随顺法的努力为止，为什么心系缚在某个人身上呢？为什么被人的来来往往带动自己的心，让自己的心不能够随顺于这样的正道呢？”佛其实应该是这样点醒的意思，将这种理解供大家参考。

下文佛所说的“我成佛以来的教说，如：四念处、四正断、四如意足、五根、五力、七觉支、八正道”——这就是大家所熟悉的“三十七道品”——“难道它们也都因为舍利弗的涅槃而消失了吗？”依刚才说的来理解是否带走戒、定、慧、解脱、解脱知见，可能比带走属于谁的戒、定、慧、解脱、解脱知见那一段的理解为好。这一段如果概括的话，佛的意思是说：“舍利弗涅槃了，难道正法及解脱也消失了吗？”是这样来警醒阿难。

尊者阿难回答说：“不是的！然而，以尊者舍利弗的精进修持、智慧成就，有他在的时候，能够依着人们不同的根机，而给予有力的教导，也常常赞叹鼓舞大家。我是因为正法，因为受他教导的众人失去了尊者舍利弗的缘故，而起忧愁苦恼的。”

尊者阿难当然接受佛陀的教诫，所以正面回复佛陀说：“不是的，佛陀！这样的正法，这样的道路，这样正法在生命中的实现，都没有随着舍利弗的

涅槃而消失。但是想一想尊者舍利弗的功德，修持上的精进，智慧上的成就，以及对大众的随机施教，对大家的赞叹鼓舞，都是那样的特别。他的涅槃，对于佛法的弘扬是损失（所谓佛法的弘扬、正法的住持，归根到底是要利益众生的，这对于受他教导以及可能受他教导的众人来说，也是损失）。我是为了法，以及那些可以受到舍利弗教化利益的人，而忧愁苦恼的。”大家看阿难这一段的解释，是不是也是我们很多人常常出现的情况呢？“我别的不用担心、也不忧愁，但是我看到有人破坏佛法，我会愤怒，看到佛法衰微，我会伤心”，是不是有的人也会这样啊？看到某位利益众生的大德有疾患，或者说离开世间舍报了，内心会忧悲、苦恼，因为也是感到这对于法的住世，对于众生的利乐，是损失。我们是不是也可能会这样呢？这样，因为我们感觉自己的动机似乎是正确的，似乎是好的，所以更容易认同，因为这样的原因而生起的伤感、忧愁、苦恼以及其他烦恼。当我这样说的时侯，大家应该会意识到，前面那些负面情绪、错误的内心运作也仍然是烦恼。

是否还记得呢？从前我们说：“有一千个理由、一万个理由，没有一个理由是应该生起烦恼的理由。”烦恼并没有应然性，没有合理性，如果烦恼是应然的，烦恼是合理的，它就不应该被断除，它就不应该在无漏智慧面前被消解，因为无漏智慧是如实的，是应法的、应理的。像佛陀这样究竟解脱的人，应该也像阿难这样，在这个时候表现出伤感、忧悲、苦恼，但并没有。请大家在这上要有清晰的认识和抉择，也知道即便面对这样的因缘，也不是放逸（放纵自己烦恼，放纵自己负面情绪）的借口。我第一个词特别用了“放逸”，为什么呢？因为对于应该防范、应该修集的，没有去做。应该防范这些烦恼的现起，如果现起了，要断除它；那些应该修集的善法，如果现起了，应该令它增长广大。应该始终如一地，在这上倾注生命的热忱与努力。我们来看佛陀的教导——

佛陀告诉尊者阿难说：“阿难！你不要忧愁苦恼，为什么呢？因缘所聚集而生起的有为败坏法，怎么能不坏散呢？一切我们所喜爱的，都会离我们而去，是保不住的。

佛对阿难说：“你不要忧愁苦恼，不要随顺这样的负面情绪，也不要觉得这是合理的，这是应然的。难道你忘了吗？这些无常败坏的有为法，为成、住、坏、空所迁灭的有为法，是因缘和合而现起的，怎么可能不坏散呢？”

一切因缘所聚集而生起的有为法，实际都是无常的，都是败坏不安之相，没有一刹那是常住不变的，它的坏散只不过是一期的集中表现而已，有什么不能接受的呢？为什么对这个生起了忧悲恼苦呢？是不是内心有什么错误呢？

一切我们所喜爱的，终将会离我们而去啊，是保不住的。不仅舍利弗会离开大家而去，实际上佛陀也会啊。你阿难慢慢地成长为佛教中的耆宿长老，为众生、为众人之所倚重，但是你也会啊。“一切我们所喜爱的，都会离我们而去，是保不住的”，所以不要生起爱染，不要错误地执取，不要认同烦恼。不要以为哪种因素生起的烦恼有什么合理性，甚至是应然的。没有任何一个烦恼具有合理性，是应然的，没有任何一个理由是可以生起烦恼的理由，是值得生起烦恼的理由。生起烦恼，只有一个根本原因，无明之所蔽。当然，佛法里对“无明、爱”差不多是并重而提的，是“无明之所蔽，爱结之所系”这样的说法。

今天有一个词叫“毒鸡汤”，有时候说的话是值得人们深思的，有时候比“鸡汤”更值得人深思！比如有的说：“你年纪轻轻，20多岁，不要觉得自己一事无成，已经在人生的低谷，前面还有更深的坑在等着你。”这虽然并不是很好的安慰人的方法，但是如果人们能够正视生命的无常和可能，很多时候负面的情绪不会那么强烈，甚至都不一定生起。

譬如大树，从大枝干先折损，大宝山从大块岩石先崩垮，如来弟子，也从大声闻弟子先入涅槃。

佛陀举喻，就像大树在狂风中，是大树干先折损，还是小树枝先折损呢？往往是大树干先折损，为什么呢？因为那么多枝叶受到风吹，形成的力量，最后形成合力，大枝干受不了先折损。“大宝山从大块岩石先崩垮”，它的稳定如果给破坏了，会有这样的情况。他用这样的喻之后，类似地来说明如来的弟子也是从上首的声闻弟子先入涅槃。

舍利弗可以替我说法教导大众，有他在的地方，就如同我在那里一样，如此一来，我就可以安闲无事了。

佛陀住世时期对于舍利弗是多有褒扬的，除了极个别的时候，佛陀对他的一些善巧会略有微词，比如上一篇故事，佛在这里给舍利弗以很高的评价，说舍利弗是可以替佛说法教导大众的。这个“大众”指的不是一般的民众，

包括僧团。甚至佛说，有舍利弗在的地方就如同佛在那里一样。我们看一些《阿含》经典，有的就是佛略说，然后这些比丘们不太懂，下来找“班长”舍利弗，说：“刚才佛陀说的太扼要了，没太听懂，你能不能给我们再说一说？”舍利弗用他的智慧与善巧，为比丘们详演说，这样的经文在《杂阿含》中不止一处。正因为舍利弗是这样随佛转法轮将，确实做了很多代佛弘化的事情，所以佛说：“如此一来，我就可以安闲无事了。”当然不是佛陀本人有任何懒惰，佛陀只是通过这样的言语来认可舍利弗的贡献，和舍利弗这样的做法对佛本人带来的利益安乐。

但一切顺意的事终是要离散的，不要因为自己喜爱的离散了，而受忧愁的毒害。

“诸法因缘生，缘尽法还灭。我师大沙门，常作如是说。”因缘和合而呈现的，在因缘散坏的时候，当然也就离散了。“一切顺意的事终是要离散的”，这也是“坏苦”的意思。愚痴无闻的人，内心被爱欲之所覆蔽，不肯正视这个客观的规律、这个事实，实际上，“一切顺意的事终是要离散的”。过去我在讲《菜根谭话》的时候，讲到其中一句话：“有一乐境界，必有一不乐的相对待；有一好光景，必有一不好的相乘除。”说的就是坏苦的意思，真的深刻地懂得这个道理，这个人不会主动去寻求有为的短暂的快乐，他在理智上就知道：“有一乐境界，必有一不乐的相对待；有一好光景，必有一不好的相乘除。”不在那个上用心，不在那个上恋着。那如何度过生命呢？正确地运作身语意，向于生命的解放和自由。如此自行，如此化他，即是究竟的安乐之道。

佛说：“不要因为自己喜爱的离散了，而受忧愁的毒害。”这不是那个离散在伤害谁，不是好事、好光景的坏灭在伤害谁，而是以烦恼自伤。佛陀接着说道：

阿难！你应当知道，即使是如来，再不久也会入灭的。所以，阿难！应当以自己为可以依靠的陆洲，以法为可以依靠的陆洲，除此之外，就没有什么陆洲明灯，也没有什么可依靠的了。

民间说：“靠山山倒”，那都是有为法，靠不住的。即便是如来，也会入涅槃。如果是以如来这样的人为依靠，那就意味着佛涅槃之后，大家就没有指望了。但那并不对，佛说：“要自己为可以依靠的陆洲”，这是什么意

思啊？所谓的“陆洲”，是指河流中间凸出水面那些沙洲，这叫作可以依靠的陆洲。“以自己为可以依靠的陆洲，以法为可以依靠的陆洲”，这个“法”就是指的佛法，用“陆洲”来譬喻可依靠处。除了自己如法行，就没有什么真正可以依靠的了，没有什么可以称得上是陆洲和明灯了。

从前经常说，佛法僧三宝对于一个人走向解脱很重要，但它不是直接的因缘，它是殊胜的增上缘。以为“有了佛陀，佛陀加持我，我就能解脱”，以为“这个法还在流传，我就肯定能怎么样”，或者是“依靠僧团，我就能怎么样”，这种他力的想法与佛法的根本意趣是不一样的。那三宝对于我们的意义又在哪里呢？作为殊胜的增上缘，佛觉证了法，宣说了法，僧伽住持着法，并且实践着法，以自己的身语意诠释着法，令我们可知、可见、可入，但是自己入不入，走不走这条路，才直接决定着自己是否能到达。就解脱直接所依来说，是个人的随法行，不在于哪一个外在的人格化的力量。下文：

怎样才能使自己成为自己可以依靠的陆洲呢？怎样的法才是可以依靠的陆洲呢？

佛陀这样说了“自洲自依止，法洲法依止，不异洲不异依止”，那如何使自己成为自己可以依靠的陆洲呢？又是怎样的法才可以依靠呢？这里大家要用心。一般人向外追寻，本质上是对自己不满意，本质上是对自己没信心，以为要靠外在的力量如何如何才可能。这在一些人的信仰中，一些其他宗教中，表现得比较明显，学佛的人中或者自以为学佛的人中，也有不少这样的倾向。我们来看下面的文：

阿难！应当安住于依着身体、感受、心念、心念对象的法，来修学专注与如实觉察，不论是自身内在的、外在的，或是内、外交错的，都以热诚的态度，清晰的觉知，念念分明来调伏世间的贪爱与忧愁。这就是依靠自己、依靠法，而不依靠其他的了。

这是身、受、心、法的四念处，心念在身、受、心、法上来修学专注与如实观，来修学止观。

我过去也常常说这个词“热诚”或者“热忱”，修行要有温度，要不然日复一日地修行，不得力，没有正确的策举心，没有正确的心态伴随，没有正确的精神力量的倾注，可能会变得无味，例行公事，久生疲厌等等。每一次都以热诚的态度去倾注于修行，但是要注意心的适当调协，我常说柔软而

决定、怡然自在、安然、无所希求、无所忧畏地全然投入，要这样善巧的用心。

“清晰的觉知，念念分明”于身、受、心、法，这样自然就能够调伏世间的贪爱与忧愁。为什么？因为世间的贪爱与忧愁，根植于不如实知。当能够以这样热诚的态度，清晰的觉知，念念分明，安住于身、受、心、法，专注于如实知，自然就破灭了贪爱与忧愁生起的基础。“这就是依靠自己、依靠法，而不依靠其他的了。”

佛在这里做了清晰的说明，主要是讲“依四念处住”，这对于我们很多学习佛法，了解一些经典和故事的，是知道这个意趣的。下文：

阿难！不论是现在，或是我入灭了以后，能安住于以自己为依靠、以自己为归依，安住于以法为依靠、以法为归依，不以任何为归依，这就是我弟子中最勤于修学的比丘了。”

我们一些法友应该记得《成佛之道》里的偈颂，说道，如果能够这样做，就是：“若人自归命，自力自依止，是人则能契，皈依真实义。”我们皈依外在的佛法僧三宝，是为了了解门路，了解生命改善解脱的门路，了解它的原理和方法。并不是完成，而是具足助缘。真正要实现它，要依靠于自身的如法行，这就是这里所说的“以自己为皈依，以法为皈依”的意思，不是不要外在的三宝。

“这就是我弟子中最勤于修学的比丘了”，这是说什么呢？这是已经完成了对于佛法僧三宝的皈依，已经了解了佛法的意趣，修行的原理与方法，对于这样的人来说，什么样是真正勤于修学的相貌呢？“自皈依，法皈依，不异皈依”，是这个意趣。好，正文到这里学习圆满，接下来看一看“按语”：

一、本则故事取材自《杂阿含第六三八经》《相应部第四七相应第一三经》《增壹阿含第二六品第九经》。

按语一说明本则故事的取材。

二、尊者舍利弗与尊者目犍连是挚友，也是释迦牟尼佛座下的两位大弟子，尤其在佛陀的晚年，常常代佛转法轮，又弭平提婆达多的叛教事件，可以说僧团内外的事多仗他们承担，难怪佛陀对这两位尊者的入灭，有“我观大众，见已虚空”的感叹（《杂阿含第六三九经》《相应部第四七相应第一

四经》)。

真正在佛陀住世的时候，作为佛陀左膀右臂，辅佐佛陀弘化，最得力的两位声闻弟子，是舍利弗尊者和目犍连尊者，但是他们在后世，特别在一些佛教传统中，地位与色彩都被淡化了，这也是可观察的。这里说：“尤其在佛陀的晚年，常常代佛转法轮”，我们也常说一个词“随佛转法轮将”。“又弭平提婆达多的叛教事件”，提婆达多想要害佛，做破僧的事情，那么这两位尊者——舍利弗与目犍连，去到被提婆达多及他的伴党所蛊惑的僧团中，说服了他们并带了回来。“可以说僧团内外的事多仗他们承担”，这两位尊者对于僧团学修，还有一些事务性的事，一些问题的处理，确实花了很多心血。“难怪佛陀对他们两位尊者的入灭，有‘我观大众，见已虚空’的感叹”，正因为他们的贡献这样大，作用这样殊胜，所以他们两位入灭之后，如经中所载，佛陀有这样的感叹：“我观大众，见已虚空。”

三、本则故事发生的时间，依《增壹阿含第二六品第九经》的记载，是在佛陀八十岁那年的夏安居期末了，也就是在佛陀宣布将于三个月后入灭之后（参考《长阿含第二游行经》）。那时，尊者目犍连先遭遇多位外道寻仇，被棍棒围殴重伤，身体被打烂了，难以复原，而尊者舍利弗却在他出生的故乡（王舍城郊外的那罗村，参考《中华佛教百科全书》第三〇四五页）病故。

这是这两位随佛转法轮将，先佛入涅槃。尊者目犍连舍报的直接因缘是这件事，也是我们很多人熟悉的，目犍连尊者被重伤之后，还是拖着重伤的身体来到了僧中，向佛陀及众僧告别的。还记得在我学佛的初期，看到这样的事情很困惑，为什么呢？像今天很多法友一样，对于神通过度的神秘化，过度的高推，对于圣者究竟殊胜在哪，还不太了解。神通第一的目犍连，为什么会有这样的遭遇呢？他的神通哪去了？连他这么厉害都这样。会不会对于佛教的认识受到撼动呢？当时可能会有一些相关的内心的触动。大家今天一起学习佛法，应该在这个上有了解。

本故事的发生地点，《相应部第四七相应第一三经》《增壹阿含第二六品第九经》均作舍卫城祇树给孤独园，《杂阿含第六三八经》作王舍城迦兰陀竹园，今参考尊者舍利弗葬于祇树给孤独园之说（《佛光大辞典》第三四九九页），采取前者。

这是在说探究本则故事发生的地点，作者解释了经典中关于这个地点有

一些出入，为什么这样来抉择。

四、“戒、定、慧、解脱、解脱知见”，后来部派论师将之合称为“五分法身”或“五法蕴”。

讲解的时候提到了这个词“五分法身”，或者叫“无漏五蕴”“五法蕴”。

依《杂阿含第六三八经》，似乎佛陀是问尊者阿难：“尊者舍利弗带走了‘他的’（即指尊者舍利弗）五分法身吗？”而《相应部第四七相应第一三经》却作：“尊者舍利弗带走了‘你的’（即指尊者阿难）五分法身吗？”两者稍有不同。

正文讲解到这儿的时候也说了容易做这两种理解，但是如果参照下文的话，似乎也可以做“不必说属于谁的”这种理解。难道舍利弗涅槃，还带走了人们可以建立的这些无漏功德吗？难道还带走了解脱与解脱之道吗？这和后面问“难道还带走了四念处乃至八正道”是类似的意趣。这样的理解，可以供大家参考。

五、看来，佛陀晚年，是十分偏重于四念处教导的。

这是从这一则故事，以及其他几则在佛陀临入涅槃一段时间的教导，来做的推断：佛陀晚年在教导比丘们的时候，是比较注重于四念处的。这在若干经典中，最后佛的遗教说：“比丘依四念处住”，是可以作为佐证的。到此为止，这一则故事的按语，我们也学习完毕。

【佛法问答】

接下来的时间，大家如果有问题，可以提出来，我们做一些交流。

【何为孝】

学员：师父吉祥！今天是母亲节，请问：不管是出家人还是在家人，怎样做或者怎样的心境，算是孝的标准？怎样做，孝算是及格了？

法师：实际上这个问题对于出家众和在家众来说，会有一些不同。这也随着个人对于生命的认识，会有不同。所谓的孝，表现为对父母尊亲的尊重、照顾、承侍等等，这是大家的基本理解。但是做这些的目的是什么呢？是为了使尊亲得到安乐。所以孝的背后，有没有慈悲心呢？当然要有，是希望尊亲得到安乐、远离恼苦，然后围绕这个来做种种因缘。如果仅仅是形式上有，但是内心中没有，这也很难说是孝。

另外对于生命到底是怎么回事，苦乐到底是怎样的因缘，认识不一样，

对于如何能够令尊亲离苦安乐，可能也会有不同的判断。比如一个很物质主义的人，可能就认为给尊亲以足够的物质条件就是最好的孝。他不懂得人内心安乐的产生是怎样的因缘，因为他的观念如此，他只知道去堆砌钱财和物质。如果对于生命有不同的认识，对于苦乐及苦乐的因缘，有更真切而长远的洞察，希望尊亲安乐离苦的努力可能就不止于此。如果只是说世间安乐资具的提供，实际上如法的出家生活是做不到的，但是如果说向于生命的安乐离苦之道，在家出家都可能做。

至于怎样才算及格了？自古以来也没有标准。中国古话说：“百行孝为先，论心不论迹，论迹寒门无孝子。”所以一定要拿一个容易通过外在来判断的标准，拿不出来。但是如果说什么样是良好的孝呢？要内外结合来说，对于尊亲有足够的感恩、尊重以及希望他们离苦得乐的慈悲，并且有足够强烈的意志去把这些表达出来，能够尽可能地实现双亲的离苦得乐，推动这样的因缘，这应该是孝内外的表现。至于及不及格，那就在于自己以及双亲的因缘了。

学员：师父吉祥！我有些困惑，为什么舍利弗这么智慧的大弟子，而且很多大乘经记载中，舍利弗也是当机众，而舍利弗只取证声闻果呢？

法师：关于舍利弗本人取证声闻果，在后来的经论中有一些说法。但是之所以带大家一起来学《阿含》，通过《阿含经》故事来契入佛法根本意趣，就是因为很多佛教徒，现在对于这样关键的、扼要的、朴素的佛法，违远了。这个问题，如果能够真切地体会“佛法是干什么的，为什么要集中于这些问题上，怎么样能够得到解决，实现了又如何”，有深刻的理解，然后对于“佛法源流、本末，在历史上的流变”有理解，就不成为问题了。

实际上后来的大乘经里面的一些记载，不能够跟在《阿含》中为各个部派不同记载所反复印证的事实，等量齐观。如果从事实层面上，诸部《阿含》以及律典记载重合度高的，他们的史实度更高。就说到这里。

学员：顶礼师父！“我观大众，见已虚空”，不太明白。

法师：是佛陀在舍利弗、目犍连入灭之后，观察大众，没有看到他们两位，说的感叹之词。

【缘起与性空】

学员：师父吉祥！请问从缘起法的角度，因果是空的吗？缘起法不共于

任何一法，中观与缘起法有什么样的联系吗？在生活中如何实践缘起法？见到色、受、想，是否可以标记毕竟空？

法师：首先第一个问题：从缘起法角度，因果是空的吗？这要看这个人如何来理解缘起，如果能够正确地体会缘起的就是性空的，缘起的就意味着自体不可得，自体不可得也就是自性空的意思。认识到了这个，所谓的因果就是缘起的异名，那还有什么额外需要再做判断的呢？当然也是性空的。

第二个问题，你如果愿意补充，可以补充，因为有一句话，多少不知道具体所问是何，就是“缘起法不共于任何一法”这句话是要问什么呢？因为下边要问的跟这句话应该是有关系的，如果这句话没有达成共许，下面“中观与缘起法有什么样的联系”这个问题是没有办法说的。现在只能单独来说：中观与缘起法有什么样的联系吗？中观所说的核心就是缘起性空，它当然有联系。“诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛。”所谓的世俗谛，就是《杂阿含经》中所说的“俗数法”，也就表现为“无明缘行……生缘老死，无明灭行灭……生灭老死灭”，但是它的本质是性空的，如《第一空经》中所说：“不实而生。”中观不是额外唱一个另外的调子，在真正通达者的眼中，它实在是贯通了《阿含》与《般若》，将《阿含》中本来就有的“空诸行”的深义，更圆满、更细致地开显出来而已。

下一个问题：在生活中如何实践缘起法？生活中实践缘起法，《阿含经》讲了很多，因为我们在讲《阿含经》，所以从这个方面偏重说。《阿含经》里边有一些专门结集的部分，像“五阴诵”“六入诵”，这都是在修习缘起，这都是就缘起现象来做如实观察，契入如实智慧的一些修习。当然，顺逆观察十二因缘，也是基于缘起的修习，这些都可以在《阿含》中见到具体的说明。人们诵读经典，不去深刻地体会它，体会了也未必愿意向身心上去运用、实现。实际上处处是宝藏。

见到色、受、想，是否可以标记毕竟空？这样做也有一些意义，但这更多的只是一种提醒，正念的提起，还算不上是如实观。如实观，要基于当下正在发生的现象来观察它，可以从偏于无常的角度来观察它的无我或者是性空，也可以从它缘起和合的角度来观察“我”的不可得，某一法当体的不可得等等。这里不多说，在一些禅修营的音频中有具体修习方法的解说。

时间关系，今天就到这里，一起合掌作一回向：

愿以此功德
普及于一切
我等与众生
皆共成佛道

今天是佛诞日，在这里也祝大家六时吉祥！

081. 舍利弗的“深信”

{ 深信忍，修证胜解智慧力；
等正觉，同一世界无二佛。 }

【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，大家晚上吉祥！今天我们来学习《阿含经故事选》的第81则——〈舍利弗的“深信”〉。这一则故事里有一些说明，对于我们理解佛法的信、正确的信，是很有帮助的。文说：

有一次，佛陀游化到摩揭陀国的那难陀村，住在一位卖衣商人的芒果园中。

这是这个事情的地方，尊者舍利弗的故乡也叫这个名字，不是很确定是否就是舍利弗尊者的家乡。

这天，尊者舍利弗来见佛陀，对佛陀说：“世尊！我深信在过去、未来、现在所有的修行者中，没有能超越您的正觉，也没有比您更伟大的。”

这是舍利弗尊者对佛陀发出于内心的赞叹，佛法中所谓的“无上”，舍利弗表达的就是自己的这种深信、这种认识。我们一般人如果听到别人这样真诚而中肯地夸赞自己，就算是谦虚，心里大概也难免挺欢喜的，佛陀听了之后是什么表现呢？

佛陀听了，反问尊者舍利弗是不是能以他心神通，详细了知所有过去、未来与现在三世诸佛的心念，还有他们个别的戒行、所教导的法，以及所成就的智慧与解脱内容细节。

佛陀没有因为别人这样真诚而中肯地赞叹他，就照单全收，或者虽然很有修养，自己不为这些所动，但也就那样，或者表现自己的谦虚。因为尊者

舍利弗是佛陀的弟子，佛陀就用面向智者的方式，来问了他这几个问题：“你这句话是一个结论，你这种深信是信你认为的一个事实，那么，你是否基于一些观测方法，对于你所深信的事实有所验证呢？”对于三世诸佛，对于过去、现在、未来所有的修行者，要想判断他们的觉悟，要想判断他们修行的高低，想要有直接的证据，那就要像佛说的这样：“你要有他心智，而且这种他心智还要强盛到这种程度，能够对你所称量对象的心念有详细的了解。如果不能以他心智辨了这一切修行人，包括过去、现在、未来诸佛的心念，你谈什么他们的觉悟高低呢？至少在直接事实层面，你拿什么来支撑你的论断呢？还有他们的戒行、教法，他们所成就的智慧、解脱等等功德，这些，你有第一手的材料吗？你确实是基于你自己本人对于事实的了解，而这样说的吗？”

因为舍利弗这样说的时候，做的其实是一个全称判断：“在过去、现在、未来所有的修行者中，没有谁能超越佛陀的正觉，没有谁成就的功德在佛陀之上。”佛陀说：“你下这样的论断，你这样深信，有这样第一手的事实来支撑吗？你自己有通过这样的方式获得第一手的观测结果吗？”这个问题问的其实是不那么客气的，用今天的话说：“你自己采取一个观点，有没有足够充分的支撑呢？你自己深信某个内容，实际上就是对于这个内容本身是判断为真的，依据何在呢？即便对方所说的是事实，但你是如何得出这个结论的呢？”大家会不会以为这样太吹毛求疵了呢？人家这样诚恳地赞叹你，你还拿这个来推敲，是不是教育人有瘾呢？这也是要看对象的，像舍利弗这样的智者，是可以这样来引导的。

结果，尊者舍利弗都回答说不知道。

尊者舍利弗说：“我并不能够以他心智辨了过去、现在、未来一切修行人的心念，辨了过、现、未三世诸佛的心念，戒行、教法以及所成就的智慧与解脱等等功德。我的他心智没有这么大的本事，也许佛陀您可以吧！”不过舍利弗确实是有智慧的人，他的深信还是有什么因缘来实现呢？那是什么因缘呢？

在过去相关的讨论和讲座里，也谈过关于信的问题，大家在谈我信什么、我不信什么，在日常生活中，包括自己抉择信仰，人们离不开信或者不信的，可是有多少人对于信、不信本身，有过深刻的反省呢？真的认识到自己在日

常生活中相信了什么、不信什么，到底是怎样发生的吗？自己信受了某个宗教，到底是怎样发生的？对于这些都不清楚，实际这个信，难免有盲目的成分。当然，佛对一般人，不一定吹毛求疵到这种程度，但舍利弗堪受。文说：

那么，被称为智慧第一的尊者舍利弗，到底是依据什么，能够在大众前如狮子吼一般大威力地说，他“深信”三世所有的修行者，包括诸所有佛，都没有能超越释迦牟尼佛的呢？对于这个问题，尊者舍利弗回答是：

舍利弗尊者跟佛陀的说：“我并不是以他心通或者其他的神通，直接获得了第一手的认识（所有相关的事实支撑）才这样说的，但还是有原因的。”什么原因呢？文说：

“世尊！我虽然不能详细了知所有诸佛的心念，也不完全清楚个别诸佛的智慧，但是，我确实了知所有诸佛所证、所教导的法，其共通的总纲与修学的次第。

舍利弗对佛陀说，他虽然没有以他心通辨了诸佛的心念以及佛陀的功德果证，但是他对诸佛所证，诸佛的教法、修道的总纲和次第，是有了解的，是确实了知的。为什么这样说呢？下面是舍利弗做这样结论的逻辑过程：

因为自从我跟随释迦牟尼佛修学以来，对佛陀教导的法，我知一法即断一法，知一法即证一法，知一法即修一法，这样层层深入，层层殊胜，层层提升，层层奥妙而达到究竟圆满。

这话说得让人特别感动，特别欢喜，可能也特别惭愧，这就是好学生的相貌，我们应该以此为镜，看到诸贤圣人生的样貌，知道生命在向上的方向有哪些好的可能，而发起自己精进勇猛的力量。生而为人，又得闻正法，这宝贵的生命能量都耗散在世间无益上，实在是可惜啊。

“知一法即断一法”，这是说的恶不善法、诸烦恼等。“知一法即证一法，知一法即修一法”，这是说的善法乃至究竟的智慧。这样一步一步，渐渐深入，渐渐转深转胜，从而达到究竟圆满，证得阿罗汉，尽断烦恼。文说：

由于我有这样实际体验的验证基础，所以深刻而理性地相信：世尊确实是等正觉的解脱者，心中对大师的成就，没有丝毫的质疑。

因为他有这样基于自己生命确实的体验和验证，所以他的相信不是基于一腔热情或者是自我催眠。他相信的是什么呢？世尊所说的是真实的，所说的法、所说的道路是真实不虚的。他这个相信，已经不是在外边的相信，而

是自己身体力行地走了这条路。这一条路上，他沿着佛所说的道路标记，渐次行来，分毫不差，最后也确实到达了佛所说的终点，也确实如此。由此他相信，给出这样教导的人，确实是这样正等觉的解脱者，他对于佛陀的成就没有丝毫的质疑。他是这样跟佛陀说的。

什么意思呢？实践是检验真理的唯一标准。我过去也常跟法友说：“佛法从实践中来，到实践中去，在实践中验证，在实践中完成。”佛法从释迦牟尼佛长久的修道因缘，最后生证无上正等正觉，并且慈悲宣说来的，这是这一期佛法的由来，是从佛陀行菩萨道长远的实践中来的，“佛法从实践中来”。而佛法的作用是令众生离苦，佛说法的用意也是帮助众生究竟离苦，要实现佛法这样的功能，那只能是后面的学人基于认识、了解，而把佛法贯彻到生命改善的实践中去，这是“到实践中去”。到实践中去，自然会有如舍利弗所说的这样，确实如此如此修习，恶不善法被渐次调伏乃至断除；确实如此如此修习，这些内外的善法能够得以建立、增长、证得。这是在自己佛法的实践中，一分一分验证它，确实如此。打一个比方，就像我们上学的时候，上课学的物理原理是这样的，这是理论课的课堂；那么在实验课上，你可以通过实验来验证它，自己亲自动手来做这个实验，通过恰当的实验，观察必要的计算分析，来验证这个结论是否如此。当然，如果你确实推翻它了，那就更了不得。不过，这些高中所讲的千锤百炼的基本定理，在我们日常的实验条件下基本上都是被验证的。佛法在这个意趣上是类似的，佛法所说的是生命的真理，苦乐的真理，离苦得乐的真理，我们依之实践，就会发生这个真理和规律所描述的那些情况——就是这样渐次修习，恶不善法渐渐调伏乃至断除，善法渐渐建立、增长乃至证得；就是恼苦渐渐减少乃至彻底熄灭，前所未有的安顿、安稳、安乐，呈现在生命之中。这是说“在实践中验证”。那这样分分的验证，最后就达成究竟的圆满，佛法在生命中得以究竟的实现，“在实践中完成”。

一个人对于佛法从最开始基于听闻理解的这种相信，到付诸于实践，渐次地验证的相信，到最后自己究竟堂奥，究竟圆满，确实如此的那种确定，是有这样深浅不同的。过去讲佛法心所的时候，其中有两个心所，一个是“疑”，一个是“信”，它们所针对的内容主要都是“生命的现象真实与本质真实——生命的规律”，对于这些，是否信受。对于如此行，而得以生命究竟圆满

的个体或者是群体，是否有基于这样正理的认同，比如佛陀，比如贤圣僧，这是说的“信”，所谓“于实、德、能，深忍、乐、欲，心净为性”。反过来，“疑”其实就是“于诸谛理，犹豫为性”，就是对于这样的四谛理，生命的现象真实、本质真实，没有一个真切的了解和确认。这种疑也是有浅深粗细的，即便学得很好，自己没有突破凡圣一关之前，还是疑根未除。等到自己生命真正以那种非常深刻的方式，亲自经历它，无漏智慧生起，突破凡圣一关，那个时候疑根尽断，也就是所说的“初果圣人断欲界三下分结，谓身见、戒取、疑”的那个怀疑，那个时候才在佛法中得了不坏信、净信。否则，即便学得再好，受用再多，还是疑根未除。这是佛法对于人“信和疑”很深刻的洞察，也确实是非常应理而正确的。

舍利弗说他是究竟圆满了佛法在生命中的体现，也就是证了阿罗汉，成就了无学，所以他对于这一条道路，完全确定。对于教授这条道路，基于自己实际经验来传授这样佛法的佛陀，也是没有丝毫质疑。下文说：

这就像国王设在边疆地区的城堡，为了防御与安全起见，建得特别紧密牢固，只留一道门出入。守门卫士虽然不知道到底有多少人出入该门，但他确知大家都得要从这个门才能进出，不会有其他出入口了。像这样，我确知不论过去、未来、现在诸佛，都是先断除贪、嗔、眠、悔、疑等五类修行障碍，依着身、受、心、法四念处的觉观，透过念、择法、精进、轻安、喜、定、舍等七觉支的修习，而通达解脱成佛的，这就是诸佛修学的共通总纲与次第，也是诸佛教导一切法的共通总纲与次第。

舍利弗用出入必经的门做了一个譬喻，所要说明的是什么呢？他确实没有在个体层面上一一了解每一位真正走向了成就的修行人是如何修行的，每一位过去诸佛、现在诸佛乃至未来诸佛会是怎样的觉悟与教导，但是他知道释迦牟尼佛所教导的，就是在这样生命规律之下，使人走向究竟离苦必然经过的这扇门。佛陀是这样觉证、教导的，那在这个普遍的规律之下，过去诸佛也应该如此，也必然如此，这个规律没有变化，未来的诸佛还是会如此。他是基于规律的普遍以及这样的修行，是基于普遍的规律而做的这样判断。

这里谈到的，像断五盖，修四念处、七觉支，而达到解脱，这样的修行次第，在从前是说过的。包括念处和七觉支，在之前的故事中也有一些简单的说明。这里就不再重复了。下文：

如果有人问：过去、未来的所有修行者，有没有与释迦牟尼佛成就相同的呢？有的！但当世就没有了，这是佛陀当面教导我的，佛陀说：‘过去、未来的世界，都会有如我一样成就等正觉的成佛者，但同一世界却不可能有二佛同时存在。’”

这里说了过往诸佛、未来诸佛所教导的法，有这样共通的总纲与次第，因为这是基于共同的普遍规律而施设的教法，这就是通向解脱的必经之门，所以我知道。那如果说到个人成就的智慧功德，会不会有超过佛陀的呢？不会有。会不会有与释迦牟尼佛完全等同的呢？有的，过去和未来会有，但是在这个世界上，在当时那个时候是没有的。为什么呢？他说：“这是佛陀亲自说过的”，所说的就是：“过去和未来的世界，都会有如释迦牟尼佛本人一样成就等正觉的成佛者，但是同一个世界却不可能同时有两位或者更多的佛陀存在。”

这是什么意思呢？从前也说到过，佛陀整个从初发心到成等正觉，最根本的意趣不是要个人解脱生死。如果是个人解脱生死的话，任何一位佛陀在行菩萨道的时候，漫长的菩萨道的旅途上，都是值遇了若干位佛陀，值遇了若干位佛陀的教法的，哪一位佛陀不会教导人以最快速度离苦的教法呢？成就阿罗汉就是迅速离苦的方法。那么漫长的修道历程，坚固的信心与福慧资粮的培养，任何一位行道过程中的菩萨，想要走这样迅速取证，解脱生死苦的道路，都是容易成就的。但是佛陀这一路行来，从初发心到漫长的菩萨道历程，最后究竟圆成佛果，为什么中间没有取涅槃证？为什么中间没有旁取声闻果证呢？不是他看不上，而是因为他要最广大的、最真实而深彻的利益众生。

成就佛果，不是单纯为了个人的解脱，更不是为了辉煌和伟大，而是为了最广大而深彻的利益众生。那这要通过什么来实现呢？在一个黯淡无光的世界，没有正法的世界，自己觉证真理，基于自己真彻的觉证而宣说，利益众生，这就是成佛。如果本来就有佛法，不存在成佛这回事。诸佛都是在无佛、无法的世界里，最后身依着自己过去所集聚的福德、智慧资粮，在不可阻挡的大事面前，无师自通，而彻证这样的真理，并且因为自己智慧、方便，能够善巧地宣说，来引导人也走上解脱之道。虽然在解脱生死边，三乘无学是通的，但是从创悟真理，又能够善巧宣说，设教利人，这是佛陀所不共的。

而这样的人，在无佛、无法的时代出现一个，就已经打破黑暗了，他出现之后，也不会有其他再同时成就佛果的可能。就像灯已经亮了，就不会再有第二次驱散黑暗一样。最后文说：

佛陀对尊者舍利弗的说法，表示了完全的赞同。

这是这一则故事的正文。接下来我们看一下“按语”：

按语：

一、本则故事取材自《杂阿含第四九八经》《长阿含第一八自欢喜经》《相应部第四七相应第一二经》《长部第一六大般涅槃经》《长部第二八自欢喜经》。

按语一说明本则故事的取材。

二、《增壹阿含第四二品第三经》说，尊者舍利弗的智慧，在佛陀的弟子中是无人能出其上的。从智慧第一的尊者舍利弗口中说出“深信”，是相当特别的。宗教，可以说都是不离信仰的，为什么呢？因为宗教所要达成的目标，都是修学者还没有能力亲身体证的，在还没能经历之前，其真实性，严格来说，是还不能确认的，此时，信仰就成为必要的支撑。

说到“信”的时候，往往意味着自己跟它还有距离。一个很明显的例子就是，如果我自己手里握着手机，谁还用相信我手里握着手机呢。说到相信，终归还是有着不确定。意识不到这个，那说明他对于相信本身，还没有足够的认识。这里说得很中肯：“在还没能经历之前，其真实性，严格来说，是还不能确认的。”

以理性与实证为特质的佛教，其信仰也当与理性与实证相应，才能把握佛法的精神。

佛法的信，确实有一点不一样。即便最开始的信受，那种不经过审择就信，好像是很好的善根，但也有可能是轻信。

尊者舍利弗的“深信”，就是从他一步一脚印，踏实地——实践了佛陀的教导，同时也——体证了佛陀每一项教导的真实性而建立起来的。

舍利弗所说的“深信”，并不是信他自己的解脱、他自己的亲证。这已经是他亲证过的了，他有什么好信不信的呢？就像诸位拿着的设备，手机也好，耳机也好，这些有什么好信不信的。那他说的信，指的是信佛陀的功德。这个信，是跟他自己亲证的经验有关系，中间又有他自己严谨的理性运用之

后得出的结论。对于这种信，他是有自己亲证基础的，所以称为“深信”，也为佛所称许。换句话说，舍利弗不是在那没有根据地唱赞歌，也不是人云亦云在夸赞自己的师长，他在说自己基于实证，确定无疑的结论。

这种“信”，又称为由“胜解”而来的“净信”，与人云亦云的顺从性信仰的“顺信”，绝不相同。

这一句话信息量较大，我们先说前半句——这种“信”，又称为由“胜解”而来的“净信”。这个“净信”在佛法中有几个意思。在特定的场合下谈到“净信”的时候，是意味着有见道的，所谓的“四净信、四不坏信”是证初果的别称，就跟“法眼净”一样，很多场合都是指初果。这里应该还是比较普遍的，不是专指的用法。

如果谈对于佛陀果证、佛陀果德这种，他可以用“净信”，可以用“胜解”。如果谈佛陀的果证，不会有人超越其上，对于这个的认识、判断，对于这个深信不疑，可以用“净信”，可以用“胜解”。这里的“胜解”也好，“净信”也好，所针对的都不是舍利弗本人对于解脱、对于修行的信，因为那些对他来说不是信的对象，那些是他自己亲身经历过的事实。人们对自己亲身经历过的事实，用不着信这回事，也用不着胜解。胜解的意思是说，对于某个境界有一种决定的认识，这种认识在相当程度上是不可以被动摇的，“于决定境，印持为性，不可引转为业”。这个胜解本身，跟亲证还是两回事，所以胜解的对象不是自己亲证的境界，因此这里谈到净信、谈到胜解，指的是舍利弗在开篇所谈对于佛陀的功德如何，他是怎样的深信。佛陀的境界，不是舍利弗所亲自经历的，所以他说深信是可以的，也是允当的。他是如何发生的这样的深信，舍利弗也有解释：“基于自己实践的验证，而有这样的深信。”这里边还是有推理的成分，推理的逻辑也是合理的，所以佛陀对他的解释是接受了的，这样，是可以说“由‘胜解’而来的‘净信’”。如果把舍利弗对于他自己的解脱本身，对于修道历程，也以为是胜解，也以为是净信，那就错了，这也是我在这儿多说的原因。

后半句：这种净信，“与人云亦云的顺从性信仰的‘顺信’，绝不相同。”为什么这么说呢？

在“顺信”中，不允许质疑，不讲求验证，即使与事实不符，是错误的邪见，也只能深信不疑。这样，宗教信仰，如果只强调“顺信”，鼓励“顺

信”，那么，终将导致弊端不断，问题层出不穷。

这种顺从性的信仰，是要求信仰者不可以质疑，更不应该要求给出证据和支持，不讲求验证。这是不是有一点太不讲道理呢？但是人们有时候还就吃不讲道理这一套。如果跳出来看，包括佛教中，是有一些这样的人的。如果举一个不那么客气的比喻，这就像自己趴在地上，也看不得别人站着，千方百计要把别人的腿给打折一样。很多人在佛教里，就是要扼杀别人的独立思考，不允许别人的质疑，甚至扣各种帽子，有时表现得近乎疯狂，这后面是什么呢？我一向认为我们不要把学佛搞成道德绑架，不去绑架别人，也不接受别人的绑架，也不在那自我绑架。不要贴一个标签，就去绑架别人；也不要被贴上标签，就接受绑架；也不要因为标签，就自我绑架。我们归根到底是求解脱，说得深刻一点，是要寻求真理，依真理去实践而根本解决问题的。我们之所以进到了“佛教徒”这个范围，之所以拿起了这个标签，是我们这里认为有解脱之道，是我们这里认为有真理。哪个是第一性的？一定要清楚。我们应该用寻求真理、验证真理的那些方式方法，来走自己的学佛之路。不允许质疑，不讲求验证，好像在宗教信仰中很正、很革命，但是实际上，至少在佛教里看，这是成问题的，会导致很多弊端，会导致很多问题，这就不一一说了，在历史和现实中有很多大家可以去参究的问题。佛法中从来也没有做这种绝对“顺信”的要求，大家接触这样纯正的佛法，应该对此有体会、有了解。

三、我们注意到佛法修学的总纲，是离五盖，以四念处的觉观，在七觉支为实务运作的修行中，通达解脱的。记录了相同次第的，还有《杂阿含第二八一经》。该经指出，从“六触律仪”的成就修“三妙行”；然后从“三妙行”的成就修“四念处”；再由“四念处”的成就修“七觉支”，在“七觉支”的修学中，“依远离、依离欲、依灭，向于舍”而成就“七觉支”；成就明、解脱。

这是对于类似次第说明，简单地引经加以了介绍。“六触律仪”就是所谓的守护根门，从前在别的故事中也讲过。“三妙行”指的是无贪、无嗔、无痴，从这个来修习四念处，依四念处的基础来修七觉支。这里的很多法类，从前有过说明，这里只是简单地做一旁证。

四、同一世界不会有二佛存在，这可以从佛的特德来理解：依《杂阿含

第七五经》《杂阿含第六八四经》《相应部第二二相应第五八经》说，佛陀是无师自悟的解脱者，也就是说，佛陀出现的时空中，已经没有佛法的流传，是听闻不到佛法的，佛陀是那个时代的先觉者。当世间出现佛以后，依佛的威德，世间开始有佛法的流传，在这种情形下，相对的就不会再有第二位大威德的佛可成就，而只有声闻解脱的阿罗汉了。

这个意趣刚才也说过，从前我在“皈敬颂”的讲解中，对于这一类的差别也有过解说，这里就不再重复了。关于信本身的反思是很重要的，有时候说我们在今天这个移动互联网的时代，这个自媒体的时代，大家看了太多的反转，为什么呢？因为人们信得太轻易，信得太轻易才有反转，否则的话有什么反转可谈呢？人们对于自己的信，是否有足够的认识呢？对于怎样才发生可靠的信，是否有过反思呢？如果大家愿意做参考的话，也可以找来从前讲过的“相信轮回的六个理由”。今天我们对于故事正文及按语的学习，就到这里。

【佛法问答】

下面跟大家做一些问题的交流。

【何为身命布施】

学员 A：师父吉祥！《金刚经》中有：“若有善男子善女人，以恒河沙等身命布施”，这里的“以身布施”的具体表现是怎样呢？感恩师父开示！

法师：《金刚经》里谈到过这类问题，这在大乘佛法中也有说，在现实生活中也有。我们说到布施，布施总是在舍掉自己一时拥有或可支配的事物，来利益他人、帮助他人获得安乐或者减少恼苦。所能够布施的，不仅有外财，还有所谓的内财，当然还有法财。

这个内财就包括了自己的身体乃至性命，说起来好像有一点让人心惊动魄，但是也不见得就那么难。大家无偿献血是不是身布施呢？那也是身布施。还有的人在自己命终之后，如果有可能，愿意做器官捐献，这也是一种身布施。还有的人舍生忘死地救危难之中的其他人，结果自己因此献出宝贵的生命，这是不是生命布施呢？这也是生命布施。所以我们真的来思择的话，也不见得就不理解。当然，佛陀行道过程中有一些本生故事，大家如果看的话，也能看到生命布施的一些可能表现，这里不一一说了。

【阿罗汉的日常】

学员 B：请问师父，阿罗汉之后有故事吗？成为阿罗汉后，阿罗汉之间有交流吗？

法师：这里的问题，如果说问的是成道之后与般涅槃之间，那当然阿罗汉还要在这个世间生活啊，一样的乞食、吃饭、穿衣、说话，在必要的情况下，一样跟人打交道，那彼此之间也是存在着互相的关心和法的论议的。《阿含经》中就有若干经文，记载的就是佛弟子之间的这种论议，有时候论议的双方都是阿罗汉，他们都生活在僧团里。平时甚至有的阿罗汉都不表现自己是阿罗汉，默默地陆沉于众僧之中，过着如法的生活，这个时候他当然跟其他人也是完全如常地打交道，跟阿罗汉之间也是完全如常地打交道。大家想要了解这些第一手的材料，最可靠的文本，还是北传的四部《阿含》，南传的五部《尼柯耶》，还有相对后出一点的诸部广律，那些是我们在今天看来更可靠的文本，那里的记录更多地折射着当时僧团生活的样貌。这个问题说到这儿。

【涅槃没有之后】

学员 B：那佛陀涅槃之后呢？

法师：问“涅槃之后”，就是以我们现在错误的认识在想象，涅槃就没有之后。涅槃之后是对于我们这些仍然在生死中的人说的，我们还有坐标系，我们还有这些内心的种种的造作，所以还可以在言语上和思维上来运作这些。但是对于涅槃者来说，涅槃之后的这种提法是没有意义的，因为要想建立一般头脑中清晰的理解和想象，需要很多坐标、框架，而那些是不适用于彼的。所以在认知没有革命性的变化之前，想要想明白涅槃是徒劳的。

大家也不要觉得：“那我想不明白，它意义何在呢？”这未免就想得太简单了。有几个人觉得自己应该读一本量子力学的书，就对量子力学最深、最挠头的问题也通达无碍呢？这个做不到，为什么涅槃这件事，我现在就应该懂，不懂就是它有问题呢？这确实是甚深极甚深的，佛陀从来不正面说，因为正面说是错的。正面说，就算说的人说对了，听的人也会听错，因为他不具备正确认识涅槃的认知基础。这个问题说到这儿。

学员 C：《涅槃经》大概讲了什么？一个师兄积极向弟子推荐《涅槃经》。

法师：我不建议现在去旁及这些，原因这里先不说了。

【“万法皆空，因果不空”自相矛盾】

学员 D：顶礼师父！有人说：“万法皆空，因果不空”，有的说：“万法皆空，因果也空”，弟子不太明白，请师父开示！

法师：这是挺有意思的话题，站在什么立场上说这个话题呢？这是有的人提出来的观点——“万法皆空，因果不空”，这个论点其实是很有意思的。这个“万法”，我们都知道不是表示一万种法，而是用“万”字来遍指一切。一切法空，然后因果不空，这不是自相矛盾吗？一切法，当然也包括因果啊。

再说了，因果只是因缘的别称，因缘也就是所说的缘起，哪有什么现象不是缘起的呢？缘起的，确实就是没有实在自体可得。没有实在自体可得，也就是自性不可得，被称为“性空”，缘起的就是性空的。说“万法皆空”，如果做这种正确的理解，是没问题的。这样，既不碍缘起的现象，也不碍自体真实的不可得，在现象和本质两个方面都没问题。缘起是性空的；性空的，所以才可能缘起。

有的人为了强调因果的重要，以及它在现象中的真实，搞出来这种论点，那确实是不通的。如果说到万法（一切法）的自体不可得，说到这种意义上的空，那就是一切现象的自体都是不可得的，原因就是这一切现象归根到底都是缘起的，缘起的就谈不上它自己本身这回事儿。这种自体真实不可能，假名说不妨，真实义则不有。之所以炮制出这种论点，是不通达“空”，也不通达“有”，这是错的。如果说正确的认识，“万法皆空”是谈一切法的本质是不可得的，自体是不可得的，这样缘起的现象，诸缘具足的时候就是如此呈现的啊，但是背后没有一般人所颠倒执着的实体。

要想真正通达这个，不要在这这些人炮制出的论点上用心，要正确地通达缘起，通达缘起的不可得，也自然就通达了缘起性空，像这些自然就解决了。否则的话，这个世间，人们炮制的似是而非的论点太多了，都一一严肃地对待，这学佛不是打的麻雀战吗？麻雀战打多了，还觉得自己解决了很多问题，通达了很多，实际上没有太大的意义。抓住根本，这也是我愿意跟大家来学习佛法比较根本扼要处一些法类的用意所在。这个问题说这些。

【关于无我】

学员 B：最近学习得知，有情轮回就是五蕴的接续——五蕴引五蕴，除此之外，并没有我存在。涅槃不再受生，就是五蕴之流的停止。之后如果除了五蕴再无其他，是什么涅槃了？还是断灭了？我知道“断灭论”不对，但

不知道该如何解释脱离轮回后的相续？请指教。

法师：在之前的《阿含经故事》中讲过相应的内容，如果一直听下来，应该是经历了那一段。那一段，我们在“法”部分中比较密集地来学习“无我”，从故事第 61 则开始，一直到故事 65 则，谈的都是这一类主题，问这个问题的法友，你回头可以适当地去做一些闻思。

如果简单地说，轮回的时候，在轮回中是这样因缘之流，不是我的轮回。那解脱的时候，怎么存在我的断灭呢？轮回的时候，严格地说，也不是谁在轮回，什么在轮回，只是这样一一有实在自体的彼此的依存，在因缘具足的情况下，呈现这样的关联而已。那所谓的解脱，也就是根本的关联处被解开了，就不再发生了。不存在一个东西实在的生，也不存在一个东西实在的灭。不仅不存在实在的我生死流转和实在的我涅槃解脱，就是实在的五蕴的流转，又何尝有一般人所感受想象的那种真实义呢？

问这个问题的法友，有必要深刻地学习无我、体会无我，同时如果愿意，也有这种堪能，去深刻地学习缘起性空，真正地对此有感受性的体会了，很多问题就迎刃而解了。因为现在的问题是，这种实体感非常坚固，虽然嘴上说着“无我”或者“空”，但是问的问题还是基于根深蒂固的实体感在问问题。就像常见的错误问题、伪问题：“无我，谁在轮回？”就是这类典型的错误。实际上，在没有深刻地通达无我、深刻地通达缘起性空之前，这类问题、这类错误是难以避免的。所以，究竟地解决，只能是通过不断地闻思和自己的实践，深刻地体察，来让自己对于生命有更深刻的认识，也就是所谓的智慧增长。到了智慧相对转深，有了体验性东西的时候，就能够触动或者说破坏过去这种自我感、实体感，随处存在的覆蔽和障碍，那个时候能够更容易地通达，而不是内心中感到深深的困扰、困惑。

好，这个问题就说到这里。这位法友的问题很好，不同人不同阶段都是或深或浅被困扰着的，我们持续地共同学习、共同深入。

时间关系，今天我们就到这里，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。