《阿含经故事选》讲记

（第五部 *82-106* 讲）

印慈法师

目　录

第三篇　僧伽

082-1.不要只是相信 1
082-2.不要只是相信 12
【佛法问答】 25
【修学靠佛力还是靠自力？】 25
083.质多罗居士的不必相信佛陀所说 27
084.二十亿耳的精进 37
【佛法问答】 47
【二十亿耳冢间修行的意义】 47
【尊重别人的信仰】 48
【如法供养】 49
【五根的调和】 49
085.勇者富楼那 51
【佛法问答】 59
【如何增加如理作意的力量？】 60
086.病比丘的看护 61
087.差摩比丘的病中证悟 72
【佛法问答】 83
【如何详细如实地洞察五受阴的生灭？】 83
088.锐利的阿支罗迦叶——朝闻道，朝入涅槃 84
089-1.须深盗法 97
【佛法问答】 106
【忏悔与原谅】 106
【法住智简单而直接的解释是什么】 107
【在家居士如何修行？】 107
【修习的重点应放在对无常的体会上，还是厌离的培养上呢？】 108
089-2.须深盗法 110

【佛法问答】 115
【不打坐也可以证道吗？】 115
【“如实知”的浅深】 116
【中道与中观】 116
【近分定如何修习？】 117
090.见井水的准解脱者 118
091.面不改色的优波先那 132
092.萦发目犍连的参访 140
093.杀人魔鸯掘利摩罗的得解脱 151
094.朱利盘特的成就 163
095-1.佛陀对罗睺罗的教导 171
【佛法问答】 182
【喜心舍离不平，舍心舍离厌恶】 182
【禅定与智慧】 183
095-2.佛陀对罗睺罗的教导 186
【佛法问答】 194
【如何判断是正确的修止观而非散乱？】 194
【对烦恼只观察不调伏的禅修方法？】 195
【如何以慈为所缘修止】 196
096.弗区沙提的奇遇 197
【佛法问答】 208
【弗区沙提尊者已经证果了，为什么还要受具足戒呢？】 208
097.谁先见佛陀 210
098.阐陀的证入 223
099.善于说法的优陀夷 237
【佛法问答】 248
【六入角度说苦乐】 248
100.证初果的天帝释 250
101.摩诃男舍身为众的菩萨行典范 262

【佛法问答】 272
【布施如何圆满？】 272
【天人难具闻法因缘】 272
【佛陀头疼的因缘】 273
102.善于领导统御的手长者 275
103.师子将军的皈依 285
【佛法问答】 294
【为何要皈依三次】 294
【素食者的烦恼】 295
104.瞻波城的布萨事件 296
【佛法问答】 307
【佛陀不参加布萨的原因】 307
【是不是只有当众发露忏悔，才能得清净？】 307
【是否可以视频受戒】 308
105.拘睒弥地方僧团的纷争——六和敬的教说 309
106.耆那教分裂的警惕——灭诤七法的教说 321

082-1. 不要只是相信

十种义，勿仅以此信为真；
善不善，染净利益广分别。

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82则——<不要只是相信>，这一则故事的内容应该说是非常重要的，可能对一些佛教徒来说是非常震撼，甚至是颠覆性的。其中的内容和一些法友熟悉的《卡拉玛经》是非常一致的，稍后我们在学到具体内容的时候也许会有一些对照说明。我们来看故事的正文：

有一次，一位名叫跋提的离车族人，到毘舍离城的重阁讲堂拜访佛陀。离车人跋提对佛陀说：“大德！我听到这样的传言：‘沙门瞿昙会迷惑人的幻术，又通晓拐引术，会诱拐其他教派的门徒。’大德！这是真的吗？还是有人故意诽谤世尊的呢？我们不愿意诽谤世尊，特地来向世尊求证。”

这个故事的因缘，是有一个在家人来向佛问一个问题，他听到有人说佛陀会一些迷惑人、诱拐人的法术，会把其他教派的门徒给转变成他的门徒，这个说法让他有一点不好判定，所以当面来向佛陀求证。下面佛陀谈到的是什么呢？谈到的是哪些情况下不应该产生确信，以及到底对什么情况才应该确信。这个问题是很重要的！虽然这是针对他这样一个疑惑说的，实际上人在认识中总是有很多信以为真的东西，但是我们那些相信本身是否可靠，并不是每一个人都会审慎地去反观、去审查的，更有很多人因为种种原因会去保护自己的相信，就更不要说审查了。这有什么问题呢？所信非真，自食恶

果。这个恶果不一定是道德性的，也许表现为其他方面的，比如人们如果一直以为大地是是方的，那么后来的很多应用，和后来的很多突破，就不会发生。这有什么问题？从认识上说始终是包含着这样的错误，那后面的向于真实的逼近也就不会发生；基于对于事实和规律的把握，产生的这些改善民生的应用也不会发生，这还是说的偏于外界的。如果说到对于生命之流本身的认识，如果发生了偏差，那会有重大问题，比如是不是断灭的？有没有前后世的因果？乃至说到比较核心智慧的内容：内心感觉的这个“我”，是否有与它对应的真实？等等这些，我们内心其实都有自己的一些看法。

有时候人们形成了某种信念，但是可能未必有去反复地审查这个信念本身是如何形成的？是否可靠？在这一则故事里，佛陀针对他对于这个问题是否应该相信，做了一些教诫：什么情况不应该信，什么情况下可以信。这样的内容出现在下边，我们首先来看《阿含经故事选》白话文：

“跋提！

不要只因为那是多数人的主流观点，就信以为真；

不要只因为那是来自古老口传的吠陀，就信以为真；

不要只因为那是来自有完整传承者的教说，就信以为真；

不要只因为那是来自经典，就信以为真；

不要只基于合乎逻辑，就信以为真；

不要只基于合乎推理，就信以为真；

不要只基于合乎理性思惟，就信以为真；

不要只基于合乎深思所成的观点，就信以为真；

不要只凭着教说者的权威与好口碑，就对他所说的信以为真；

不要只因为这位出家沙门是我的老师，就对他所说的信以为真。

这是十个内容，我们如果去看南传《增支部第四集第一九三经》这个故事出处的话，这十个“不要信以为真”对应的文字，与《卡拉玛经》中相应的文字，基本是一致的。之所以要给大家看一看《增支部》的原文，是因为可能会大对于大家有一些帮助。原文说：

第一、勿信风说。对应的解释实际上是，“不可因为常常听人这么传说，就信以为真”。所谓的“风说”指的是大家都这样传说，在《阿含经故事选》

这一则故事里说为是“多数人的观点”，在《增支部》的文里说的是“勿信风说”，不可以因为常常听人这么传说，就信以为真。为什么呢？主流的观点不一定正确。大家都这样传言，但也有可能是不实的谣言，对这一点，我们生活在这个时代的人，是经历了很多。

第二、勿信传说。这个“传说”指的并不是一般流传的说法，而是说来自古老传统的。对应的，如果用白话来说是，“不可以因为是大家一直遵奉的传统，就信以为真”。这个“传说”是指的传统，在相应的这一则故事中说的是，“不要只因为那是来自古老口传的吠陀，就信以为真”，在意趣上是一致的。为什么大家遵奉的传统也不见得是可信的呢？因为那可能是谬误、荒诞的。

第三、勿信臆说。相对的意思是说，“不可因为是普遍相信的说法，就信以为真”。为什么呢？因为难免有所疏漏。对应的文在这一则故事中说，“不要只因为那是来自有完整传承者的教说，就信以为真”。

第四、勿信与藏经之教相合之说。意思是，“不可以因为是有经典做依据的，就信以为真”，原因是什么呢？它所载的不一定就是完全无疑的。在对应的这一则故事内容说，“不要只因为那是来自经典，就信以为真”。

第五、勿信基于寻思者。这是说，“不可因为符合于逻辑的推测，就信以为真”。为什么呢？逻辑有时而穷，逻辑解决不了所有的问题，而且如果前提错误，逻辑正确，结论还是错误的。白话故事中说，“不要只基于合乎逻辑，就信以为真”。

第六、勿信基于理趣者。这个“理趣”是指符合于常识的判断。“不可以因为符合于常识的判断，就信以为真”，因为常识不一定意味着如实，也不一定意味着真理就是如此。在人类文明发展中，过去的常识被推翻的也不是一个两个。在这一则故事里是说为：“不要只基于合乎推理，就信以为真”，这样的说明可能不如这里说“基于常识的判断”更加清晰，“基于常识的判断”这种说法应该让人更加明确知道在说什么，跟上面“依据逻辑”那个有什么差别。

第七、勿信熟虑于因相者。什么叫“熟虑于因相”呢？简单地说就是打比方，譬喻。“不可以因为符合于类似的譬喻，取类比相的推论，就信以为

真”，为什么呢？因为物类各有规律，磁铁上的事情没有办法来说水。这一点在古人的论证中是挺奇怪的，愿意拿譬喻来做论证。譬喻可以帮助理解，但是譬喻没有办法来做论证，这一点请大家特别注意！我们有一些佛教徒，乃至传播佛法的人，有时候愿意拿譬喻当做论证，自己大概也没有意识到这个方法有问题。再强调一遍！譬喻可以用来帮助理解，但是譬喻本身并不能成为真正的论证。在故事里的白话说：“不要只基于合乎理性思惟，就信以为真”，可能不如这里所说：“不要因为符合于模似的推论，就信以为真”，这更恰当，因为事物各自是有各自的特点的。

第八、虽说是与审虑忍许之见相合，亦勿予信。这是说这个人自己有深思熟虑，形成了自己的观点，这个时候如果听到与自己深思熟虑的观点相吻合的说法，也不应该就此信以为真。“不可以因为和自己的观点相吻合，就信以为真”，为什么呢？因为那也可能是成见，甚至是偏见。在《阿含经故事选》的白话文里说为：“不要只基于合乎深思所成的观点，就信以为真”。

第九、说者虽堪能，亦勿予信。这是说，“虽然说法的人，或者提出这种观点的人，非常可信，水平很高，但也不要因为这个原因，就信以为真”，为什么呢？他水平高，具有很强的能力，那是在过去的事情上得到了验证，但并不等于在这件事上、在这个观点上，他也必然正确。即便说他的能力、水平，使得他的观点有很高的几率是正确的，但毕竟还有可能是错误的。不应该因为这个人的能力，就完全相信这一定为真。《阿含经故事选》里说为：“不要只凭着教说者的权威与好口碑，就对他所说的信以为真。”

第十、虽说此沙门是我之师，亦勿予信之。这就比较明白，“不可以因为对方是我的老师，是我所仰慕的人，就信以为真”，为什么？情感代替不了理智。如果在做真伪勘定的时候，感情用事，那也可能因为仰慕而失去理智。故事的白话说为：“不要只因为这位出家沙门是我的老师，就对他所说的信以为真。”

上面这十点：①勿信风说，②勿信传说，③勿信臆说，④勿信与藏经之教相合之说，⑤勿信基于寻思者，⑥勿信基于理趣者，⑦勿信熟虑于因相者，⑧虽说是与审虑忍许之见相合，亦勿予信，⑨说者虽堪能，亦勿予信，⑩虽说此沙门是我之师，亦勿予信之。

其实这对于我们很多人确实是很颠覆的，因为审查起来，我们过去的相信、认同，可能总是基于这十种并不那么可靠而产生信的方式，或者是一种或者是几种，这是值得反思的事，在这里我不去对应我们常见的现象一一的说，稍后在“按语”里还有一些拓展。

说了这些不应该由此就完全信以为真，那我们的信念向何处安顿呢？佛陀对跋提说：

跋提！一件事只要做了以后，会有不善的、有罪过的、智慧者所谴责的结果，或者会有所执着，因而引发出无益之苦的，跋提！那就是应当舍离断除的。”

佛陀将话题的重点引向了生命本身的净化，引向了对于生命本身的关切。人们的信、不信，更多的指向外在；对于生命本身的关切，特别是在这个时代，变得很稀少。不知道是外在有太大的吸引力，还是这颗心向外奔逸太过熟练，没有办法安然地向内看。但是人们向外奔逸所忙碌的一切，归根到底应该是为生命本身的啊。如果对于生命本身缺乏认识，缺乏关切，缺乏真知灼见，那所做的这一切到底是否得当呢？佛陀之所以将“信什么”的话题，引向于关注于生命本身，关注于生命的苦乐、苦乐的因，并不是话题的转移，而恰恰是一种警醒——“这个人可信、不可信，这个人的话可信、不可信，难道没有意识到这是相对次要的吗？对于外在世界投注那么大的关切，但是对于生命本身近乎于一无所知！”所以佛陀在这里侧重地来说明生命的苦乐和苦乐的因。

说到的是应该去断除舍离苦的因：一件事只要做了以后，会有不善的、有罪过的、智者所谴责的结果，那就应当舍离断除；或者会有所执着，引发无益之苦的，那就应当舍离断除。那如何来确认什么是应该舍离断除的呢？

接着，佛陀举了些明确的实例来说明：“跋提！人的心中如果起了贪，起了嗔，你们认为是有益呢？还是无益呢？”

“大德！是无益的。”

我们看到佛问：“人的心里如果起了贪、起了嗔，这是有益的还是无益的呢？”现场的回答说：“这是无益的。”我们今天会不会有这样的认识呢？为什么说它是无益的呢？

“跋提！因为心中起了贪念、愤怒的人，会被贪、怒所蒙蔽而起执着，这样，杀人、抢夺、淫乱、欺诳等恶行，就都做得出来。

为什么贪欲、愤怒这些是无益的呢？佛在这里说：“心中起了贪念和愤怒的人，会被贪、嗔所蒙蔽。”我们来看看自己的内心，搜索一下自己过往的生命经验：这颗心炽然地希求什么的时候，这颗心怒火填充的时候，有没有被这样的贪与嗔蒙蔽呢？对于所贪的，得不到就坐立不安；对于所嗔的，没有办法让这颗心平静下来。自己心里边，一会儿火灾，一会水水灾。甚至严重的话，会出现杀人、抢夺、淫乱、欺诳等恶行，也就是杀、盗、淫、妄等恶行。难道这些恶不善行，不是贪嗔所驱动的吗？

人类社会在今天，特别是在一些国家，更注重的是律法上的治法，以此来达到吓住作用，而意识不到人心本身的净化是多么根本而重要。能够被吓住，那还是因为贪嗔没有到位。贪嗔到位的，完全被覆蔽住，利令智昏。因为他的内心浮现的都是贪欲的对象、嗔恼的对象，他的内心完全被贪嗔所覆蔽，就会为它所驱使，他不会去缘这件事的后果。甚至在贪嗔极炽烈的时候，即便明知后果是那样，也会赴汤蹈火。所以，如果说到人群社会的话，只有这种对于结果的吓住是不够的，从根本上的净化、调伏才是治本之道。这说了被贪嗔蒙蔽之后，这些恶不善行都能做得出来。下文：

不但自己做了，还会教唆别人一起做。这样的人，是不是像陷于漫漫黑夜，一直受着无益之苦呢？”

“大德！确实是这样的。”

前面说的是自行，后面说了教他。自行也好，教他也好，被这样内心的染污黑暗所驱动、所覆盖，是不是像陷于漫漫黑夜呢？人在贪嗔的时候，内心快乐、安稳吗？愉悦吗？并不。他在贪欲、嗔怒充满的时候，内心没有安乐。而当这样贪欲、嗔怒，导致的结果呈现的时候，仍然要受种种恼苦。跋提说：“大德！确实是这样的。”佛说：

“跋提！这样，你们认为贪与嗔，是善还是不善呢？是有罪过还是无罪过呢？有智慧的人都会谴责还是称赞呢？”

“大德！那是不善的；是罪过的；有智慧的人都会谴责的。”跋提答。

在场应该还有其他人，所以我们看到也常常是有复数“你们”的表达。

认为贪和嗔是善还是不善呢？有罪无罪呢？智者将责备还是称赞呢？跋提答到：“大德！那是不善的；是罪过的；有智慧的人都会谴责的。”这是大家在基于事实来做交流。佛陀接着说：

“跋提！心中不起贪、不起嗔的人，就不会被贪、怒所蒙蔽，不起执着，而能远离杀人、盗夺、邪淫、欺诳等恶行。不但自己远离，也会劝别人远离，这样的人，是不是常在安乐中受益呢？”

“大德！确实是这样的。”

反过来佛问了跋提上面的话：“如果内心不起贪、不起嗔，不被贪嗔所覆蔽，也不因此而起执着。没有这些烦恼的覆蔽和驱动，就会远离杀、盗、淫、妄等恶行。”确实是如此的。不能够远离这些恶不善行，不外乎是贪嗔在后面作祟，当然，贪嗔的底层实际上必然伴随着认知上的错误。

这样的人，“不但自己远离，也会劝别人远离”，不但自行，亦能化他。他的内心远离这些恶不善法，言行远离这些恶不善法，他当然常住安乐。在因上，内心是安稳的、平和的、调柔的、欢喜的，当这样身语意的因导致的果相呈现的时候，还会是安乐的果相，“常在安乐中受益”。我们学习佛法的人，可能在这个上还有所体会，内心中没有贪、没有嗔，与善法相应，调柔、安稳、和煦乃至慈悲充盈，这样的生命状态确实是内生喜乐的。不仅自己这样，也能够安和、调柔地待人，也能够用身教、言教来帮助他人远离恶不善法，确实是生命常常住在自然呈现的安乐中。当然，这个“自然呈现的”意思就是，前面具足了这些内心中的善法，身、语上的善法，这些因缘当然就会导致安乐的呈现，所以说“自然呈现”不是无因，而是这些因缘具足了就自然呈现。但是，如果这个人是邪见、倒见，生命多分乃至一直处于染污相应的话，再不善于反思、抉择，他可能想象不到这样的生命状态是什么样，也不会觉得这些真的好，这是尤为可悲的事。

跋提对于这是认许的，所以回答佛陀：“大德！确实是这样的。”

佛陀接着问：

“跋提！这样，你们认为无贪、无嗔，是善还是不善呢？是有罪过还是无罪过呢？有智慧的人都会谴责还是称赞呢？”

“大德！那是善的；是无罪过的；有智慧的人都会称赞的。”

我们看到至少在古时候，大家认为有智慧的人，很多时候还是有共性的，大家都赞叹这些离开贪嗔的表现和内心运作，而不是像今天这样浊气腾腾的世间，各种奇谈怪论都在流行着。下文佛告诉跋提说：

“跋提！世界上的寂静善士，都是这样教导弟子的：应当调伏贪、嗔、痴、激愤而安住，贪、嗔、痴、激愤调伏了，身、语、意就不会因贪、嗔、痴、激愤而造业。”

佛陀跟跋提做了上面的交流之后，告诉跋提：“这世界上真正的离欲，通达于寂静的善逝，都这样教导弟子：‘要离开贪、嗔、痴、激愤而安住’。”这个“寂静”是指的离欲相，当然离欲有世间道离欲和出世间道离欲。世间道离欲，是离开了欲界的烦恼，得了色、无色界的禅定。出世间道离欲，是有佛法中无漏智慧的证德。当内心的贪、嗔、痴、激愤等烦恼被调伏之后，身语意不会由此推动而去造那些感苦果的恶业。

这位跋提的问题，最开始是来问佛陀：“我听人这样说，那他们说的是不是真的？”向佛陀求证。佛陀首先给他讲了一番“哪些情况下，信是不得当的”，讲了十点。接着，佛陀并没有说：“你对于他们的话似乎有所采信，请你对照一下，你有没有落入这几种情况啊？”佛陀并没有这样去说，转而谈这位跋提可能真正关切的问题，也是我们应该作为生命核心关切的问题，谈“道德与苦乐”，谈“内心的贪嗔与苦乐，无贪无嗔与苦乐”。并且经过两个人这样的交流和探讨，达成了这样一致的认同。

跋提听了佛陀这一番教导，大为折伏，因而对佛陀说，即日起愿意终生归依佛陀，为在家佛弟子。

跋提有这样表示之后——

此时，佛陀再回到最初的话题，反问跋提说：“跋提！我可曾对你说：‘来！跋提！来当我的弟子吧，我是你的老师。’”

“大德！不曾。”

因为跋提最开始是听到别人传“佛陀有什么样的邪术，能够诱拐人做他弟子”。两个人这样一番理性对话之后，跋提心悦诚服，皈依佛陀，做佛的弟子。佛陀就把他最开始内心的疑惑又提了起来：“跋提！我有没有对你说：‘你来做我的弟子，我给你做老师’呢？现在你要皈依三宝，愿意来做我的

弟子，但是我也是有这样要求你吗？”跋提回答：“大德！不曾。”佛陀说：

“跋提！所以，那些说‘沙门瞿昙会迷惑人的幻术，又通晓拐引术，以诱拐其他教派门徒’的，只是一些不动脑筋深思的沙门、婆罗门，对我不实诽谤的话罢了。”

佛陀这个时候才回应他最初的疑问与关切：“他们那样说，并不是基于事实啊。他们只是奇怪，有一些人来见佛陀，跟佛陀谈了一番话之后，就放弃了从前的信仰，跟从佛陀做弟子，跟从佛陀出家修行。他们不善于思考，对于彼此的对话，到底意味着什么，可能也未必能够理解，出于一种愚昧、迷蒙的想法，认为佛是用什么样的幻术、什么样的邪法，把人给诱拐了，这是出于他们自己的迷惑无知，或者其他的烦恼而产生的不实诽谤而已。”这个时候跋提说了一番话：

“啊！大德！这真是善巧的引诱，美妙的幻术啊。

说：世尊！如果让我说啊，这也可以说是“引诱”，也可以说是“幻术”，不过，这引诱太善巧了，这幻术太美妙了，以致于——

我殷切地期盼您也能以这样善巧的引诱，诱导我亲爱的族人，让我的族人都能获得长远的利益与安乐。

这就是大家说的会说话：“如果这是引诱，如果这是幻术，我真的希望我的亲朋好友，我所有的族人们，都能够被您来引诱，都能被您施加以这样的幻术。这样，他们就能够真正懂得安乐的因，依之而行，能够获得长远的利益与安乐。”下文：

大德！如果所有的刹帝利、婆罗门、吠舍、首陀罗都能听到这样善巧诱导，那么，所有的刹帝利、婆罗门、吠舍、首陀罗也都能获得长远的利益与安乐。”

前面说自己的亲族，后面普遍到国家的四姓人民，其实就是我们今天一切人民、一切大众的概念：“希望所有人都能够听到您的善巧劝诱，都能够获得长远的利益与安乐。”佛陀说：

“跋提！的确是这样的。跋提！不仅如此，所有的天、魔、梵、沙门、婆罗门、天神、民众也一样。

佛陀在这里并没有谦虚，因为法并不是谁创造的，佛只是觉证了真理而

已，佛就依着这样的如实道，依着这这样的真理而说，所以对于这也没什么好谦虚的，佛陀说：“确实如此，如果他们也能够认识到这些，能够认同这些，那他们也确实就懂得了苦乐与苦乐的规律。他们依着这样离苦得乐之道而行，自然也确实能够获得长远的利益与安乐。不仅仅是你的亲族，和我们国家的四姓人民，乃至所有的‘天、魔、梵’（天界有情），‘沙门、婆罗门’（修行人），‘天神、民众’（这里说到的天神，有一些就是有福德、有大力的鬼趣，民众是指的一般人），也都是这样。”

即使是讲堂外的那些大树，如果能有思惟，也能经由这样的诱导而断除不善法，具足善法，获得长远利益与安乐的，更何况是人呢！”

佛况于非情：“这些大树如果能够思惟的话，如果大树有心、有识的话，也能够通过这样的引导，通达、明了、进修，断除不善法，具足善法，从而获得长远的利益与安乐，更何况我们生而为人呢？”我常常说，我们在这个世间种种的奔忙、辛劳，所为者何啊？归根到底是为了自己的安乐离苦，为了他人的安乐离苦，是为了这个啊！但是如果我们并不真正知道安乐、苦恼的因缘，不知道离苦得乐的规律，那我们的忙碌、我们的奔波，未必是有效的，也许到头来重增诸苦。前几天有一位在银行工作的法友与我谈，他在银行的位置较高，谈到这些年做银行的工作，始终是跟钱打交道，周围也都是这些所谓的有钱人，这几十年确实有很多人发家致富了。但是财富是没有恒常性的，经济也不总是单调上升的，会有波动，会有周期。那有一些人在势运正盛的时候，百无禁忌，对于很多劝人调伏心，劝人留一点余地，或者是少做一点恶、多行一点善的，听不进去。等到波动发生了，一些情况变化了，财富过去是如潮水一般涌来，如今是如潮水一般褪去，几十年回头一看，现在的情况是两手空空，还可能是“负翁”。那剩下了什么呢？财富没有剩下，剩下的是自己气势正盛的时候造下的那些恶不善法，而这将导致问题。反过来，人如果能够真的内调伏自己的烦恼，调伏乃至遮止甚至断除这些不善法，培养、增长善法，身语意改善，住于现法安乐，也将获得长远的利益与安乐。这是这一则故事，佛要重点给跋提说的。

前面十种不应信，我们在下一次课“按语”中提到的时候，也许会再回个头就一些情况略作展开。

时间关系，今天学习就到这里，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。

082-2. 不要只是相信

{ 十种义，勿仅以此信为真；
善不善，染净利益广分别。 }

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82则——<不要只是相信>后面“按语”的部分。

按语：

一、本则故事取材自《增支部第四集第一九三经》。

按语一是说明本则故事的取材。我们在讲正文的时候说过，这里面“十种不要相信”的内容，实际上跟《卡拉玛经》的“十种不要相信”的内容是一样的。《卡拉玛经》也是南传《增支部》的经，汉语翻译在《中阿含·伽蓝经》里。“伽蓝”应该是当时对“卡拉玛”的另外一种音译。稍后我们会就这里边相关的内容，给大家补充一点材料，做一点探讨。

二、幻术，是一种不实在的骗人把戏，和诱拐一样，都不是光明磊落的行为。

大家还记得故事的开始，是因为跋提听人传说佛陀是用幻术，来把别人变成他的的弟子、他的信徒，所以跑来问佛。但实际上是——

由于佛陀的善巧且殷实教说，常常能折服外道信众来归依三宝，因而就有外道，如耆那教教主尼干子，说佛陀是以咒语幻术来迷惑异学的，以此为自己的下台阶（《中阿含第一三三优婆离经》；《中部第五六优婆离经》《增壹阿含第四七品第三经》）。

人因为自己的烦恼，或者是无知，或者是贪嗔，会做一些听起来对自己更有利的诠释。

这种传言，想必在当时有一定程度的流传才对，因为不仅跋提来向佛陀求证，就连当时的憍萨罗国波斯匿王，还有波罗牢伽弥尼都来向佛陀求证（《中阿含第二〇波罗牢经》），甚至背叛佛教僧团的提婆达多，也这样对摩揭陀国阿阇世王说（《增壹阿含第四九品第九经》）。这一部分，是南、北传《阿含》一致说到的。

这个提婆达多的例子可能就著名一些，他对阿阇世王说：“瞿昙是以幻术来诱惑人的。”这说明佛陀这种善巧教说，能让人心突破过去错误的束缚，在当时很多人看来还是挺神奇的，或者是他的内心无法对此真正理解。这是对于“幻术”一番解说。

三、佛陀教导跋提不能只是单纯的相信，不仅对传言，甚至于对理论、经典、师长，乃至于自己的禅思，都不可以据此全然信赖。

这在“十种不要相信”里有谈过。大家要知道，那里说：“不要因为众人是这样传说的，就相信”，不是说：“这个一定是错的，是不可信的”，而是仅仅因为大家都这样说，就认同、就相信，这是轻信，这不是审慎的、正确的认同，并不是说这个就一定错，这是两个逻辑，命题并不一样。是在说不可以因此而轻信，而并不是说这个就一定是错谬的。人如果不注意看自己的心，很容易从一端到另一端，就像钟摆一样。

“十种不可轻信”里边谈到了很多内容，我们回头会具体来说。这些都不能够就因此完全的信赖，佛强调的是什么？在正文中也说过，实际上佛强调的是，这种种说法、种种言说，归根到底应该是为人的苦乐服务的。大家有这个认识吗？在过去谈到生命价值的时候，我也提到过，人们一切的奔波忙碌，一切认为价值和意义，实际上它坚实的落脚点就是有情的苦乐，就是有情的离苦得乐，至少是恼苦的减损、安乐的增长，这个，是要在有情身心上，成为最后的落脚点的。一般人迷惑于现实生活中的五光十色，总以为自己在追逐这个、追逐那个，这个、那个如果只是带来伤损，只是带来恼苦的话，意义何在呢？还是因为内心把它摄为跟安乐有着怎样正相关，所以才愿意去做的。但是久了就忘了是为什么出发的，当然，很多人最开始也不知道

为什么出发。所以，一般如果对于人们这一切，不管是理论思想、行为实践，到底为什么？没有一个真切、朴素而确实可以得到普遍建立的认识，那么这个人对于佛说了那些不可轻信之后，转过来说到善恶、说到离苦，他会觉得是王顾左右而言他。

看一看我们内心中真正关切的是什么呢？一说离苦得乐，都觉得那个好像不是最重要的，什么最重要呢？多挣钱。大家说是否颠倒呢？如果多挣钱，假如说是带来更多痛苦，那这个多挣钱意义何在呢？不还是因为觉得有了这个，就有这个保证、那个安乐吗？先不说这个认识对不对。如果意识不到自己所忙碌的这一切，归根到底要落实在生命本身上（也就是身心上），表现为身心的安乐离苦，至少是安乐的增长、恼苦的减损，那他所奔忙的就是没有什么意义的，至少是很茫然、盲目的，只是大家都在跑，所以我也跟着跑，要不然我要干什么呢？我也不知道。对于佛将这一切再一次落实到苦乐及苦乐因，要有这样深切的认识，所以这里说：

一定还要以实际上行为的善恶表现、贪嗔痴苦迫是否获得彻底的止息来做检证，充分表现了佛教理性与务实的性格。这一段经文，还出现在《增支部第三集第六五经》与《增支部第三集第六六经》。

这也是反复跟大家强调的！佛、佛法所关切的核心只有一个，有情的离苦得乐。因为个人认识和内心意愿、志愿的差别，在不违背有情离苦得乐这个大前提下，佛也应机说法，看众生的因缘、根机而有不同的善巧方便。比如有的人可能也认同轮回，也认同有这样彻底解脱的可能，有这样的道路，甚至也知道我如果这样去做，也是可能的，但是出于染爱，出于智慧的不够透彻、明晰、有力，他可能还是愿意在这个轮回中继续流转下去，只是希望在这个轮回里现生多一些安乐，后世更多一些安乐。这样希望现乐、后亦乐，佛法中被称为“增上生”。对于这种虽然有所认识，但仍然没有办法突破过去格局的情况，佛也有善巧说法，为什么呢？他愿意在当下站立的位置向前走一点，能够多少离一点恼苦，多少有一些暂时的安乐，这也不违背于事实、真理与价值，那佛也就善巧说法，说“三福业”——布施、持戒、生天之法（禅定），令这样一些求增上生的人，生命能有所向方。当然，佛法始终是给人以究竟解决问题的可能，像这些人，以后心随之调伏，善法增长，愿意

向于更究竟的离苦得乐，也是可能的。

这一段话是在说，虽然佛法最究竟的指向是苦的彻底止息，但是兼容暂时的安乐的增长，恼损、苦迫的减少。也就是说，如果认识到人们真正关切的核心是苦乐，是生命中的离苦得乐，那么我们来对于真伪（是否是真理）的判断，不要离开这个——有这样深刻的意思。如果这个人彻底地迷失在外界的五光十色中，一定要从那些漂浮在表面的东西上去看佛陀，而我们当下硬要把他拉回到生命最根本落脚点，人们一切诉求的落脚点上来谈真伪，那他可能也就不得其门而入。这里说“充分表现了佛教理性与务实的性格”，我刚才强调的主要是“务实”，反观我们多数人是不知道自己在忙什么，为什么忙，还觉得“自己是很务实的，佛教是脱离现实的”，也不知道到底是谁脱离了现实？谁脱离了生命的真实？

这一部分，不是南、北《阿含》共传的，而是南传《阿含》所特有的。

刚才有说过，这部经我们可能没有找到汉传对照的，但是《卡拉玛经》里边也有同样的“十种不要轻信”，它是有《中阿含•伽蓝经》作为相对的译本的。后面也有说另外的相关性——

不过汉译《阿含》中，也有质多罗长者反驳尼干教主的“信应在前，然后有智”，而说“何用信世尊为”（《杂阿含第五七四经》），汉译《大智度论》中，也有“依法不依人”“依智不依识”的教说，其精神也都与此相呼应。

虽然没有见到跟《增支部》当下所说这部经对照的汉译，不过在汉译的《杂阿含》中也有这样的理趣，并不是说完全没有。质多罗长者的这个“何用信世尊为”，听起来有一点惊心动魄，但他是圣人，我们回头在下面还会学到这一段故事。

汉传的《大智度论》里确实有这样“依法不依人”的说明，精神上也确实是与此相呼应的。不过在中国文化里，因为一些动因，这种顺从，对于权威和高位的尊重忍同，甚至盖过了真理性的需求，到今天仍然如此，这是成问题的事。我过去有跟在家的法友说过：大家在世间生活，很多人其实蛮辛苦的，家里、家外，特别是现在这个社会的模式，可能压力比较大，时间也比较紧，节奏也比较快。在这个情况下，我已经够忙的了，够累的了，为什

么还要拿时间来学习佛法？你说佛法是真理，但是我都这个样子了，我为啥还要学真理呢？原因很简单，因为真理意味着事实及其规律。人们希望安乐，希望离苦，至少多分有安乐的增长、恼苦的减损，这只有按照规律在努力才可能。如果自己那套规律是错的，不符合于事实，不具备真理性，努力越多越遥远，忙到头觉得很冤枉，很多人一生就是这样过去的。所以，为什么这么忙，这么累了，还要学习真理呢？因为，如果不按照真理去认识，不按照真理去运作，归根到底要在事实和规律面前撞得头破血流。所以，为什么强调真理性？为什么就不能给人个面子，含混一下？面子不必然给人带来安乐离苦，如果能的话，那大家只要都做面子事，都说面子话，就可以了，还去搞什么科学研究，还去搞什么生产的改进呢？这终究是要依据于事实及其规律，终究要真理性来做支撑的，那么为什么在社会生活中，我们就不在乎真理性了呢？“依法不依人”，其实是对于这，有深刻的认识。认识到生命的落脚点，归根到底在于生命本身的离苦安乐，在于身心恼苦的减损、安乐的增长，乃至彻底的离苦。这是我们关切的真正落脚点，其他的一切是为这个服务的。人们迷惑于外在的金钱、权位、名誉，五光十色，然后生命去为它服务，本末倒置啊！

在真理性这儿，有这样的强调，是希望大家不要觉得真理是抽象的，以为跟我现实的生活、世俗的生活没关系。大家现在都在用着手机，没有对于事实及其规律，乃至后面原理的深刻认识，会有我们现在用的这些资具吗？所以应该对于真理性，真的是有追求，这样，才会审慎地运用理性，要不然大家不愿意去用智慧，不愿意审慎地运用理性，更多的是“从心”——就是懒得去用这颗心，随自己情绪化的反应，或者不那么严谨的思惟运作，这是有问题的。记住！真理性没有保证，安乐就没有保证；安乐是基于如理运作的。

四、如果依元亨寺汉译本来看，这段“不能只是单纯相信”的经文，佛陀都以单人称呼起头，而以“汝等”（你们）而不是“你”接续，这或许当时的确有多人围绕在旁边听闻，只是经文的简略未表，也或许这是一段定型格式的经文，才会留下单数与多数称呼上不协调的痕迹。

这是在经文细节上做的一点推断。

五、对传言、传说、猜测持保留态度，似乎比较容易接受；但要对经教、推断、理论也能保留一些检讨的空间，难度就稍微高一些了；而对自己的深思与禅思，以及对好口碑者与家师之言也作检证抉择，那就更难了，尤其对“信仰增上”的人来说，更是如此。

我们知道“十种不要轻信”谈了很多，大家对于历史上流传的说法、传统的说法和大众的传言，乃至主观的猜测，持保留态度，这个是容易的，或者是至少当自己思考的时候，觉得这样做是对的，容易接受，虽然自己不一定这样办。但是，特别是有一些信仰的，对于自己所信奉宗教的经典，也保留检讨的空间，是很难的。那对于基于常识的推断，基于逻辑思惟的一些推断，也能够意识到这里可能仍然在某些方面会有不成立的情况，这就更难。如果这个人自己深刻的思考，有深思熟虑的见解，你告诉他“他那个不成立”，他也更难接受，就不要说在禅观中有一些直觉的观察或者是现象，他就更难以对那个也保持审慎。至于后面说的“好口碑者”，这个人道德很高尚，能力也很高超，那他说的话要不要检证抉择呢？乃至对于政治人物一言九鼎，要不要呢？“家师之言”，自己师长的话，要不要呢？下文：

不过，无可否认的，在自己修学过程中，保持一分“有可能是错了”的审慎态度，直到自己完成亲身体证，应当是比较健康的。

上面是很替大家考虑，说到“这是有这样的难度”，但是，如果我们真的意识到，真理性对于安乐离苦的重要意义，那么对于这是正确的、还是错误的，始终保持一种审慎运用理性的态度，直到最后有自己关于生命本身的亲身体证。下文举例：

君不见，在佛陀修学的过程中，之所以能够层层突破，直到完成正觉，岂不是因为佛陀能在“此法不趣智、不趣觉、不趣涅槃”（《中阿含第二〇四罗摩经》）的不断反省下，才能有所突破而完成的吗？

举佛陀自己的修学。其实佛陀也尝试了不少的办法，实际上是一种试错，不断地尝试，发现这个是错的。他如果没有反省，没有开放心态，总是像一些人那样倾向于自我肯定，他怎么可能意识到从前的努力有错误，而尝试其他的解决方案呢？包括现在的科学研究，真正在其中做工作的，至少在自己的主题上能有所进展的，都一定程度在自己主题上有这种精神，我这话说得

还是相对严谨一些。不意味着他在自己的研究主题上能有这种审慎运用理性，就意味着他在生命中、在生活中也能，周一到周六严谨理性，周六、周日放在一旁的也大有人在，那是没有意识到真理性对于生命安乐多么重要。意识不到这个，所以愿意自我麻痹，愿意把自己的理性蒙蔽起来，换得一时内心的安宁，如此而已。

按语五实际上是对于前面“十种不要轻信”一个简要的回顾。今天准备把这十种不要轻信，跟大家再做一些说明，因为确实很重要。因为这一段经文跟《卡拉玛经》内容是一样的，所以这里把《卡拉玛经》相应的内容给大家贴过来，我们一起再做一点深思。这是《卡拉玛经》从巴利文译汉的内容，下面再把从英译再译过来的翻译内容给大家发一下，还有罗候罗化普乐长老在《佛陀的启示中》也把这“十种不要轻信”做了一个介绍。现在对于这十种，我们一一地做一个观察。

第一个“勿信风说”，对应的翻译是，“不可因为常常听人这么传说，就信以为真，或不实谣言故”。用今天的话来说就是，不要相信传播中的说法。这个不要相信，意思是不要轻信。不要因为这个在广泛地传播着，这是流传的说法，就认为事情就是这样的。我之前有说过，这在我们今天自媒体的时代，大家看多了反转，那反过来说明大家轻信风说，什么东西一传播了就相信。当然了反转多了，大家现在也有警惕性了，一有什么事情就搬着板凳坐等反转。类似的像有一些人信保健品，信某药怎么怎么样好，这些或者是众口流传，或者是在媒体上反复出现。因为众口流传，因为媒体上反复出现，他都没有意识到自己的内心就相信了，大家是否有注意到呢？包括价值观方面，大家都说要挣钱，挣钱越多，才能怎么怎么样，好像这才是真正衡量生命价值的硬标准，然后自己也就相信了。有没有问问自己，我为什么要信这个邪呢？人们因为众口流传，今天也包括媒体上的普遍的轰炸，就相信，这个太多了，这就是典型的不审慎运用理性，所以产生轻信。因为轻信而上当受骗，那有什么奇怪呢？诸法因缘生，这固然是对方不道德，但也折射着自己的轻信啊。

第二个“勿信传说”。这个“传说”指的是历史传统，也就是下文所说，“不可因为是大家遵奉的传统，就信以为真，或误谬荒诞故”。如果举个例

子，你看我们民间，大家多数都信烧纸，为什么呢？因为可能自己小时候就看着长辈们这么做，长辈们又看着长辈们这么做，形成了一种风俗传统，历史上形成的传统。但是这件事对故去的亲人有什么用呢？即便先人堕在鬼趣中，烧纸有什么用呢？大家觉得这是钱，在给他烧纸钱。那没有纸之前，你咋办呢？在今天，因为我们生活变了，有很多资具过去没有，再加上有人做生意好动脑筋，那过去烧纸牛、纸马、纸车这些，都不够用了，今天要烧纸手机。烧纸手机的话，那是不是还得烧一个基站啊？要不然没信号。你只烧这些硬件工具，不烧几个维护人员，那出问题怎么办啊？那是不是还要再烧一个某某部，做一些管理工作呢？这些历史上形成的传统，实际是荒谬不经的，古今中外哪一个国家也没少得了，不要以为只是我们中国有。

第三个“勿信臆说”。“臆”直接的意思应该是偏于主观的，下面的英译说的是，“不可因为是普遍相信的报告，就信以为真，或难免疏漏故”。如果对应《佛陀的启示》里的说法，“不因为是正在流传的消息，就信以为真”。这两个如果说的话，对应这个义，我们还是可以说：“不应该相信他人主观之说”，这样可能是不是更好一些。什么是他人主观之说呢？前一阵子微信上有一个文，看着简直像段子，所谓“奶奶庙”，说里边创造了很多神仙，比如握着方向盘的车神，想升官有官神，想升学有学神……。人家管理员也厉害，缺哪个神仙随便造一个。这是什么呢？这就是主观臆说。但是有没有人信呢？有啊，据说香火还十分旺盛（我是“据说”，没有去亲自调查过）。

不过就算在我们佛教里，出于自己主观臆说，结果信者云集的，还少吗？就比如说大妄语戒。律里说什么是大妄语呢？他明知自己不是阿罗汉乃至是初果人，他说自己是；甚至明知自己没有初禅，说自己有初禅，这些都构成大妄语。但是有一个情况，律里说不构成妄语，什么情况呢？他说他是佛。这个为什么不构成大妄语的根本罪呢？没有说不结方便罪。不构成大妄语的根本罪，原因是“他这么说，压根就不会有人信”。当年在学院，我给学僧们讲大妄语戒，到这儿的时候，我特别地请大家一起来思考一个问题：“律里这样判，这个人说自己是佛（但实际肯定不是了，直到弥勒佛之前都不会有），它不构成大妄语的根本罪，原因是没有人信。那如果在时节因缘发生

了变化，他说他是佛，也有人信，他够不够成大妄语？”这很有意思。在那个时候，因为佛法相对朴素，根本义不那么容易被混淆，所以这个人自称他是佛，没有人相信他。但在今天，我在课堂对师父们说是：“有敢说的，就有敢信的。”我们学佛人学的理智全无，还指望什么智慧呢？连审慎地运用理性都做不到，还说无漏智慧、如实智的发生，那怎么可能呢？这是很值得我们反省的事。

在今天的佛教中，不仅汉传佛教，实际上在不同情况下，不同程度上，都有这种主观臆说，却有市场的情况，甚至是大行其道的情况。我曾经从别人那学了一句台词，叫：“骗子太多，傻子不够用”，我看某种意义上反转了，现在是：“傻子太多，骗子不够用”。也许是这个时代信息轰炸得太厉害了，人们的审慎太耗能量，所以就进入节能模式，不那么审慎，所以就更容易被骗。

第四、“勿信与藏经之教相合之说”。这里译成“藏经”，好像跟佛教《藏经》有特指，不是的，是指的类似于《吠陀》等等这些宗教经典，这个其实是应该说，不要因为与宗教经典相合，就相信他、认同他。对应的译文说，“不可因为是有经典做依据的，就信以为真，原因是所载非无疑故”。如果只是相信载于经典、载于典籍上就对，那实际上可能没有什么是对的，因为互相矛盾。那你说我只信某一个，那也不够审慎，为什么？他这个说法，根据在哪儿呢？我们要这样探究。他要真的是有根有据，经得起事实的勘验，那相信它是正确的。只因为是在经典上有依据就相信，这是轻信，这不是审慎地运用理性。

第五、“勿信基于寻思者”，对应的译文说，“不可因为符合于逻辑的推测，就信以为真，因为逻辑有时穷故”。“寻思”说的主要是逻辑。这个是什么情况呢？如果说，只是觉得逻辑对，就相信的话，大家知不知道悖论啊？悖论就是对于大家认可的前提和逻辑，做一番组织，然后得到自相矛盾的结论，说明这里边隐含着什么问题，或者是逻辑，或者是前提，或者是条件，或者是某个认知基础，是有问题的。有的时候也是逻辑本身有高明的混乱，这个高明的混乱是相对于低劣的内心认知水平说的，高低总是相对说的。像比较著名的悖论——二分法，就是：你想走出这一步，那你肯定要经过一

半啊；你想走到那一半，你肯定要经过 1/4 啊……，这样分割下去，无穷啊，你怎么样走这一步啊？好像这样一说，都不能走这一步一样，实际上这涉及到对于无穷的认识。更深刻的，如果在物理层面来说，有一个所谓时空是否无限可分的问题。在数学上是对于无穷的认识，在物理上还面临着这样的问题。所以这个悖论，实际某种意义上被解决的了。解决，就是发现了从前不了解的知识点，这是属于前提里边或者条件里边的。

上一个说到：“不要有经典根据，就自然相信他”，如果拓展一点说，我们有一些人有印刷品崇拜情结，特别老一辈人，报纸上登的东西，官方正规出版的书籍上写的东西，他就相信。这在今天看，可能还是偏于幼稚了。那更隐蔽一点的，有的人信书面材料，书面材料也可能有错漏，甚至有可能造假啊。这是什么意思呢？要知道我只是基于这个材料是真实的这种假设，来做下面的判断。当然存在这个材料本身有错漏，甚至有问题的可能。人要清楚地知道我是基于什么样的假设来做下面的判断，如果就认为我现在是基于一个确定无疑的事实来做什么判断，那自己要看一下是否那样确定。

第六，“勿信基于理趣者”，相应的翻译，“不可因为符合于常识的判断，就信以为真，常识非真常故”。《佛陀的启示》里，罗候罗长老说是，“不因为根据哲理，就信以为真”。这个“理趣”，一个是说常识，一个是哲理，在对于这个理趣的把握，其实应该说是哲理偏重一些，但是哲理又是基于常识的，所以说，如果把这个说为：“不可因为符合于常识及哲理，就信以为真”，还是得当的。常识可能发生错误，如果信常识，那这个人就应该信“地平说”，信“地心说”。因为大地整体上应该是一个平面，这个好像更符合于人们一般的认识、一般的常识。你说脚底下的大地是个球，不仅是个球，还悬在虚空中，这对于常识来说有一点太荒谬了。所以，如果因为这不是常识嘛，就相信它，还是有一些太轻易了。你包括有一些很难发现隐含什么前提的常识，不等人们对于现象更深刻认识之前，是意识不到它存在着局限的，比如说我们其实是对于宏观、低速的物理现象，形成了一些常识概念，如果把这个不由自主地扩大到一切物理现象，那就出错了。我说这个，如果有相应了解的，就应该知道，这是人们刚刚开始进入量子世界的时候出现的矛盾冲突。过去的那些物理学理论，主要面向于相对光速来说低速的这

样比较常规的物理世界——宏观的、低速的。当进入这样微观的，到后来相对论力学，接近光速甚至是光速的情况下，它就不适用。你基于那样的常识，那样常识得到的相对的道理，比如牛顿力学等等这样一些其他物理学的原理来做判断，那个时候对于量子现象不适用，这是说得稍深一点。浅一点就是前面说的“地平说、地心说”，我们看着太阳东升西落，月亮东升西落，那它们都是在围绕着地球转的，地球是核心，这是很容易形成的直接认识。你说实际上是地球绕着太阳转，人会觉得这个人胡说八道。

第七，“勿信熟虑于因相者”，相应的翻译，“不可因为符合于模拟的推论，就信以为真，物类各有道故”，这个翻译应该对于“熟虑于因相”更合适的。什么叫符合于模拟的推论啊？比如从理论模型与事实的吻合程度，来判断这个是否成立，这是说得深的了。说得浅的呢，日常生活中靠比喻来说事情。我先说这个浅的，如果因为这种比喻就信以为真，我举个例子，大家知道“地心说”实际上也有它一套理论，你像到托勒密那的天球理论，也有一些细密的计算，也能够解释相当一部分现象，至少是大体解释，但是从部分的解释到全部认同它，这里有一个逻辑的跨越。这个如果大家不太好理解，说一个更好理解的，比如现在结婚，常常买钻戒，为什么“钻石恒久远，一颗永流传”，大家愿意相信呢？一方面是对于美好的一份期望，再一个就是对于亮晶晶的东西没有抵抗力，其实还有，你像大家知道钻石是自然界硬度最高的，在常用的硬度系数上，它是 10，自然条件下最硬了。那有人觉得这个恰恰是感情坚贞不渝的一个写照，这里是用比喻了。于是相信了，于是买了，于是钻石产业这一条龙发财了。但是比喻这件事，真的像后面所说，是“物类各有道故”，同一个事物，其实是可以有不同，甚至相反的比喻的。你就比如说钻石比喻感情，你只知道钻石硬度最高，但你知道钻石很容易碎吗？比如一般的铁，硬度就在 5 左右，钻石是 10，但是你拿一把铁锤在铁砧上去砸一颗钻石，结果是怎么回事啊？是锤子被硌出一个坑，还是钻石碎了？负责任地告诉你，钻石碎了。我建议你不要亲自去拿自己的钻戒做这个实验。为什么如此？因为硬度高，并不意味着它脆性就小，硬度和脆度是两回事。在物理学上，它后面是有不同的原因的。

如果钻石大家不好理解，我们说一说硬度的度量。硬度的度量是两个东

西互相谁能在谁上画，这个就是简单地看谁更硬的一个表示。我们说：“没有金刚钻，不揽瓷器活”，因为金刚钻画玻璃、画瓷，一画就能画出痕，就能做加工。如果说简单的，玻璃和一般的木棍，不要找特别的木棍，就一般的木棍，谁更硬呢？你互相画一画就知道了。你拿尖锐的玻璃可以在木头上画出痕，但是你拿一般尖锐的木头，比如说牙签，在玻璃上是画不出痕的，说明玻璃的硬度更大。但是你让一块玻璃跟一根木棒去撞，谁碎啊？玻璃碎啊。这是硬度跟脆度的问题。什么意思呢？“物类各有道故”，你如果愿意相信比喻，那要告诉你，比喻不可靠；从比喻去产生相信，那更不可靠。同一个事物，你如果愿意，即便是喻同一个现象，也可以有完全相反的比喻。钻石硬度高，他喻情坚不渝；但是钻石也易碎啊，是不是一碰就碎呢？坚贞不渝，一砸就碎，是不是呢？

第八、“虽说是与审虑忍许之见相合，亦勿予信”，这是什么意思？这个说法跟自己深思熟虑的认识是一致的，然后就采信，这其实也是一种轻信。对应的翻译说，“不可因为和自己的观点吻合，就信以为真，或成见、偏见故”。说得明白一点，你深思熟虑，不意味着就一定没错误。你反复地深思熟虑都得到这一个结论，很可能就像一个小学生、一个中学生，对于这类题，他一做就错，始终是一个方式错。用今天年轻人的话说，始终是一个姿势错。那有什么奇怪呢？难道因为错成习惯了，所以就对了？不可能啊。所以，虽然是深思熟虑，也可能是自己的成见、偏见。这本质上其实是信什么呢？是相信自己认同的，这在根子上是顺于根本我爱的。一个越审慎、越用理性的人，对于自己的观点，越抱以无情的审视。为什么这里要强调无情的审视呢？恰恰说明一般人容易在这里代入感情因素。

第九、“说者虽堪能，亦勿予信”，这是人们常犯的错误，对应的翻译说，“不可因为符合的几率非常高，就信以为真，或挂万漏一故”。所谓这个人具有堪能，或者道德水平特别高，值得人信赖，他应该不会说谎，或者是他在某一个领域，专业水平高。前者大家愿意信圣人的话，后者大家愿意信某一个领域专家的话。但是要知道，虽然说这个话的人有这样的堪能，但你仅仅因为他的水平足够高，就认同这个话——这是轻信，这不是审慎地运用理性，这是武断的。这在科学界反转或者所谓打脸的例子太多了。这里，

大家如果有空，可能的话，我倒建议大家去对于类似科学史或者科技史这些做一些阅读，那你就知道，像是这种对于权威、对于水平高的人的轻信，在历史上有哪些情况？到底可信不可信？虽然他对的几率很高，但并不意味着事实本身。

第十、“虽说此沙门是我之师，亦勿予信”，对应的翻译，“不可因为是导师或权威所说，就信以为真，因为仰慕失理智故”。这还是因为人们对我、我所的感情代入，在情感上亲近，在情感上接受、认可乃至依靠，所以就愿意相信。如果就宗教观点来说是，这位出家众是我的师长，所以我愿意相信。如果更多地看，人们因为人际关系，因为情感因素，而愿意相信，都是这一类的。这个人对于我来说，是我内心真正尊重、敬重的人，或者是对我有恩德的人，或者我们感情链接很好的人，所以就相信。这就是被情感抑制了理智。比如说他基本上不会故意骗我，但是不等于他的认识就是正确的。不是因为我这样审慎地运用理性，就变成了对他人品有怀疑。如果这个人一定因为自己的身份地位和人的关系，就让人相信他，那说明他自己本身是对于人类的理智和情感没有足够的认识。

时间关系，这里不再多说。关于这一部分，可以给大家一个我个人的总结，不是完全的翻译。对于这十种不可轻信，我们如果做一个相对一般的把握，或许可以这样说：第一不因传播而轻信，第二不因传统而轻信，第三不因主观之说而轻信，第四不因书面记载而轻信，第五不因逻辑推理而轻信，第六不因常识哲理而轻信，第七不因比喻模拟而轻信，第八不因合于己见而轻信，第九不因说者堪能而轻信，第十不因师长所言而轻信。这“第十不因师长所言而轻信”，如果更一般地说，其实是指的对于自己尊重的人，对自己有恩德的人，就是尊重者、恩德者，对于他们的言语，也不轻信，所以大家如果愿意更一般地说，也可以说“不因尊重所言而轻信”。这是对于这一段文学习之后，一个简单的概括。好，回到按语：

六、相对于本则故事的“不要只是信”，《阿含经》中有更多比例的经文，强调着信佛、法、僧的必要，比如三十七道品中的五根、五力，都有“信”的条目，这是南、北传《阿含经》所共同的，表示了“信”的需求与力用，也凸显了“不要只是信”的稀有与难得。

大家如果学习佛法，在《阿毗达磨》时代，部派分别诸法，对于心所的分别中，都说到了“信”，基本都放在了善法中，强调的是对于四谛、缘起、三宝的功德等等的认识与认同。所以下文说：

不过，若依佛法理性与实践的性格来论，佛法所讲的信，应当与纯情感式的信仰不同，而当是舍利弗“深信”的模样。

前面舍利弗的“深信”，那是基于在实践中验证，在实践中完成，而达成的深信。换句话说，在没有完全获得第一手的、最确定无疑的验证之前，存疑几乎是必然的，只不过随着自己理解的浅深有不同而已。理解、思惟很深彻的，可能会觉得这个应该就是对的，只是我还需要最后在实践中来完成它，到那个时候就是确定无疑。是的，也常常说初果圣人所谓的“四不坏信、四不坏净”，所谓的“断欲界三下分结”，其中有一个“疑”，都是说明当无漏智慧现起，真正见法的时候，才彻底无疑。反过来形成对照的表示就是，之前或多或少都有疑根的，这没有什么奇怪的。审慎地运用理性，是佛法所提倡的；上来就让人信，不信就给扣帽子，那未免有一点暴力了。这是今天跟大家共同学习的内容。

【佛法问答】

【修学靠佛力还是靠自力？】

学员：师父吉祥！请问现在时代的修学，是要靠佛力？还是要靠自力？还是既靠佛力，又靠自力？

法师：佛对我们有什么意义呢？让人知道出离之路的意义。那至于说出离、解脱，如何达成呢？当然是靠自己走了，还能是佛背着？佛在经里说：“自依止，法依止，莫异依止”，说的就是这个意思。你不知道道路，佛给指出道路；已经知道道路了，就要靠自己行走去到达。“我如善导，导人善道，闻之不行，非导过也”，这是《佛遗教经》中的话。作为对于这个问题的回应。

时间关系，我们今晚就到这里，一起合掌，做一回向：

愿以此功德

普及于一切

我等与众生

今天就到这里，祝大家吉祥。

083. 质多罗居士的不必相信佛陀所说

{ 尼干子，欲收质多为门徒；
遭戏谑，前恭后倨丑态出。 }

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 83 则——<质多罗居士的不必相信佛陀所说>，这一则故事跟上几则故事谈的核心话题都是“佛法中的‘信’，是什么样子，不是什么样子”。这里，重点强调的是“如实知见”，而不是因为某个权威的人说，所以相信。文说：

有一次，耆那教教主尼干若提子率领着他的沙门团，来到质多罗居士的家乡磨叉指陀山地区游化。

这里涉及到的人物，一个是尼干子，一个是质多罗居士。尼干子的教团也是有出家人的，所谓的“沙门”指的就是出家人。耆那教在今天也仍然还存在。质多罗居士，也是佛教在佛陀时代很著名的一位在家长者。

尼干子知道质多罗居士是当地有影响力的富绅，就打算要吸收他成为自己的门徒。

应该说离欲的人跟没离欲的人确实是不一样的，佛陀没有说为了所谓佛法的事业，想要特别地吸纳谁做自己的门徒。这一点是我们要特别注意的！特别一般大家熟悉于世间的模式，在一些说法下反而还觉得这个是正确的。应该说对方有这样的因缘，那当然可以提供必要的帮助；不是这样的因缘，出于人我高下，出于自己宗教的拓展、扩张，出于“我是正确的”这些需要，去搞这些信众的扩大，教团的扩张，信仰的拓展，实际上都是跟离欲行有一

点不太相应的。

质多罗居士知道了尼干子的意图，就主动去见他。

质多罗居士了解了之后，作为一个对于事情很练达的在家长者，也没有什么好看不出来的。出于对于出家沙门的尊重，他是主动去见尼干子。

大家见了面，问讯寒暄后，尼干子问质多罗居士说：“居士！对于沙门瞿昙所说：‘有无寻无伺的禅定，有寻与伺的止息。’你相信吗？”

“大德！对这件事来说，我不必相信世尊所说。”

这里，话题的核心是谈到了“寻伺止息的禅定、无寻无伺的禅定”，简单说就是在二禅及以上的禅定中，寻与伺不现起了。所谓的寻与伺，如果很形象地说，“寻”就是内心要去主动地发起点什么，或者是寻找什么目标，或者举起什么目标，是这一类有比较显著造作性的，在禅修中对于所缘境，把它给呈现出来。在这里，从它是曾习境，自己内心对于它铭记不忘，系念于彼，那是“念”；但是这颗心与这种境界的转动、举起、动作、寻找，类似于这些，算是“寻”。“伺”相对来说细，更像是感觉一下这个还在不在。“寻”如果形象地说，没有它，就把它举起来，或者是去发现它；“伺”是更细微的，更像是检查，这是比较形象地来说寻与伺。

在我们汉译中比较早期的翻译方法，是翻译成“觉”和“观”，所谓的“有觉有观、无觉无观”，对应的就是后来玄奘大师及之后翻译的“有寻有伺、无寻无伺”。初禅是有寻有伺的，二禅及以上是无寻无伺的。初禅和二禅之间的中间定是无寻有伺，“寻”这种粗动的造作停息了，但是比较细微的“伺”察还在。如果这样说，大家有概貌性了解的话，我们就先把这个寻、伺说到这里，更多的，稍后在按语里有必要再说，因为这个故事的核心最主要要表达的是关于信的探讨。

话题是关于有寻有伺、无寻无伺：“有这样的禅定，有寻和伺的止息，也就是无寻无伺的，对于这句话，对于存在这样的禅定，你相信吗？沙门瞿昙，也就是你现在的老师，有这种说法，你相信吗？”质多罗居士对于尼干子的问话回答说：“如果就说这个话题的话，我是不必相信的。”“我不必相信世尊所说”，实际上这个话里边是有深意的。不过尼干子被自己内心的期望左右了，人有了欲贪，脚跟就不稳定，智慧就不容易清明，更容易愿意

去向自己希望的方向解读。包括很多骗局，归根到底都是利令智昏，都是自己骗自己，对方的漏洞，自己替对方脑补上。包括很多据说聪明的骗子，故意把一些欺骗的手段留比较明显的漏洞，什么意思呢？稍微聪明一点的人，稍微难对付的人，就不要来上这个当了，不要给我的业务增添麻烦，来的都是愿者上钩。大家看一看这颗心是不是如此呢？下文：

尼干子知道质多罗居士是在家佛弟子，听他这么回答，以为质多罗居士已经不再信服佛陀了，觉得是吸收这位地方富绅为弟子的机会来了，不禁以十分激赏的口气，傲然的神情，对着他在座的弟子们说：

“看！眼前这位质多罗居士，是多么的正直！多么的诚实！多么的开明不呆板保守啊！

因为尼干子知道质多罗本身是佛的在家弟子，又听他说了这样的话，心想：“那他说‘不必相信世尊’这样的话，是不是他对于佛陀不信服呢？”他自己做了这样的解读，没有进一步去谨慎地做必要的对话，比如完全可以问：“你这样说是什么意思呢？是不认同这个结论呢？还是觉得这件事，不是‘信’所能对应的呢？”但是人在自己有欲贪的时候，很难保持冷静，所以内心迫不及待地做了刚才这样的解读，而且基于自己内心这样的解读，对质多罗居士加以赞赏。然后尼干子继续抨击佛陀这种说法是如何不恰当。

居士！有人以为，如果能够止息寻、伺，就能以网子捕捉住吹过的风，以拳头阻断恒河水流。而我呢，则是在行、住、坐、卧中，能常常保持着智慧之见。”

其实尼干子是不认为内心的寻伺是可以止息的，用的譬喻是说，如果能够止息寻和伺，那就应该能用网捕捉住风，以拳头阻断恒河水流。这两件事在常识中是不可能的，所以他用这个譬喻来说明，在他看来，或者在他引述的观点看来，寻伺是不能够被止息的。既然寻伺是不可能被止息的，那他认为的比较好的境界是什么呢？就是像他这样的境界，他说他自己是在行住坐卧中能常常保持着智慧之见。这是他自己的说法，我们向下看，会看到在这一点上如何被质多罗居士难问的。

好，他这样说了之后，质多罗居士没有直接评价他的观点，而是谈与这个探讨相关的更基础性的话题——

“大德！您认为‘信仰’应该在前面呢？还是‘智慧’？‘信仰’与‘智慧’哪一个较为殊胜？”质多罗居士开始反问尼干子。

质多罗居士开始反问尼干子。这里的话题是：“你问的是信，你也提到了智慧，那么关于二者之间，你是如何看呢？是信在前还是智慧在前呢？”这是第一个问题。第二个问题：“信仰与智慧，哪一个更殊胜呢？”实际上是问了尼干子这样两个问题。尼干子刚说自己是怎样的智慧，对于这样关系到生命改善的问题，当然不应该回避。这个不是一个可有可无的问题，这确实是涉及到生命净化之道、生命改善之道的问题，就算拿这个问题去问佛陀，一般情况下佛陀也会回应的。尼干子回应——

“居士！应先有‘信仰’，然后才能生出‘智慧’，但若两者相比，‘智慧’应该较为殊胜。”

这是尼干子自己对这个问题给出的看法。“信仰和智慧之间，应该先有信仰，然后依此产生智慧”，这是对于问题一的回答。第二个：“如校量何者为胜，那么智慧较为殊胜。”

下面，质多罗开始说明他那一句所谓“在这个话题上，我不必相信佛陀所说”是什么意思了，间接的，其实对于刚才探讨的话题，他也有一个自己的表述。质多罗居士说：

“我说，大德！只要我愿意，我随时可以离感官的欲乐，离所有的不善法，进入有寻有伺，感受因‘离’而来的踊动之喜与温馨之乐，而安住于初禅；

因为刚才探讨的主题——“无寻无伺的禅定到底有没有”？或者“禅定中到底可不可能止息寻伺”？这是关于禅定的一个话题。尼干子问：“你是否相信沙门瞿昙说‘寻伺可以被止息，有无寻无伺的禅定’？”质多罗居士回答：“在这个上，我不必相信世尊所说”，他的意思是说，我亲自体验到了，这就是事实，对于自己亲自体验的事实，谈什么相信不相信啊？这实际上是基于自己亲身经验而产生的判断，这是慧相应的，不仅仅是定相应。这是他基于智慧而产生的判断，在这个话题上，他不必再依赖于信仰，不必再依赖于对某个人，人格、能力的崇拜。

他首先谈，对于他自己来说，可以随时离开感官的欲乐，后面所描述的

都是从欲界散心进入初禅的意思。初禅叫做“离生喜乐”，离开什么呢？离开欲界的恶不善法，离开欲界相应的贪欲、嗔恚等等，离开贪欲、嗔恚、掉悔、昏眠、疑五盖。当离开这些的时候，这个人身心中会发生喜乐，并进而安住初禅，所谓的“离生喜乐”是这个意思。这里谈到了“踊动之喜与温馨之乐”，当然，如果谈到禅定中相应的喜乐，禅定中有哪些心所、没有哪些心所，以及禅支等等，那是另外一个主题，虽然跟这个故事密切相关，但是跟信本身，跟智慧，还不是最符合当前主题的，所以不太多说。这是说他能够随时离开感官的欲乐，离开欲界的内心状态，进入初禅，这是什么意思呢？如实地说，这其实是说他自己于初禅有入定的自在。好，下面：

也可以进一步将寻伺平息下来，内心转而沉静与专注，并由这样专注的定力，引生踊动之喜与温馨之乐，无寻无伺而安住于第二禅；

质多罗居士在禅定方面的实际经验，不止于初禅。他继续说，在初禅的基础上，他可以进一步地将内心中活动着的寻伺平息下来，内心更加地沉静与专注。这个“沉静”用得非常好，因为寻伺这些，相对来说还是有扰动性的，特别是寻，确实是相对更粗糙的。如果这个人在初禅的基础上，内心正确运作，不满足于彼，能够令心更加寂然，更加安宁平静，也可以让寻与伺平息下来。“并由这样专注的定力，引生踊动之喜与温馨之乐”，由这样的定力转深，有相应的喜乐，而且无寻无伺，内心安住于这样的境界，住于第二禅。下文：

也可以再进一步止息喜而进入第三禅，安住于第三禅；

在后世分别禅定中的喜乐，有不少种具体的说法。如果简单地说，为什么要止息这个喜呢？因为欲界初禅、二禅的喜，是伴随着内心感觉这个好，而愿意在这个上住着，就是所谓的“喜贪住者”，这个是成问题的。进一步地止息了这样带着喜贪的内心安乐，去掉了这个，内心更加寂然。三禅的乐是内心的乐受，内心的悦意受，是世间意义上最快乐的。他之所以明明是内心的乐受，却不沿用针对欲界初禅、二禅内心的这种喜悦叫“喜”，而用“乐”，后世《阿毗达磨》的一个交待就是说，因为这个时候他内心不像欲界初禅、二禅相应的心那样有喜贪，更加寂然。虽然是有这样心乐，但是没有那种如欲界初禅、二禅的喜贪，所以另用一个称呼“乐”来说明，这里说“进一步

止息喜而进入第三禅，安住于第三禅”。

也可以更进一步舍乐与苦进入第四禅，安住于第四禅。

第四禅是离开了这些喜、乐的，唯有舍受，唯有不苦不乐受，原因是什么呢？一般人求身心的悦意，意识不到这里的躁扰不安相，意识不到这里边的粗动相。即便在禅定中渐次细腻了，渐次寂然了，但实际上，即便是三禅的乐，仍然是有比较显著的躁扰性的，这是相对于四禅或者是更寂静的心来说的。心更寂静下去，就是离开了这种相对的粗动性。四禅是舍受相应的，也正因此，这种内心乐的最高体验就是三禅相应的。“三禅相应”意味着三禅的定，或者三禅相应的天报。好，下面要说到他要表达的正题——

大德！我已经有这样的能力，哪还需要去‘相信’任何一位沙门、婆罗门所说的：‘无寻无伺的禅定；寻与伺的止息’呢？”质多罗居士终于更明确地说出他真正的意思了。

“这是我自己就具备的能力，亲身的体验，基于自己实际经验做的判断，我不需要基于相信去认同这种结论。”这跟之前提过舍利弗说的“不是相信佛陀所说”是一个意思，包括这里说“不必相信世尊所说”，都是说已经成为自己确证的事实，当然就不必再用相信。

这时，尼干子才知道自己没弄清楚人家的意思，有被耍了的感觉，不禁生气地说：“大家看看！这位质多罗居士，是多么不正直啊！多么不诚实！多么的虚伪啊！”

如果这确实是写实的话，这倒是一个比较常见的样子。评价，基于自己的喜好与否，基于是否顺自己的意。

质多罗居士这个时候也表现的蛮锋利的——

“大德！你刚刚不才赞美我正直与诚实的吗？怎么才一转眼，就又反过来说我不正直、不诚实呢？如果刚才说的是对的，现在说的就是错的，反之亦然。

你刚才说我这样的正直与诚实，我这一番话下来，也没有说别的啊，只是在如实说明自己的意见，怎么在你口中，我又不正直、不诚实了呢？你两个说法，有一个对吧？前面对的，后面就错；前面错的，后面就对。

刚才你还说：你在行、住、坐、卧中，常常保持智慧之见的，怎么连这

一点小事都弄不清楚？

注意！这可不是吹毛求疵。一个有智慧的人，在不清楚事实的时候，可以不武断地下结论，特别是对人做评价的时候。这是一件很难的事情，如果不具备切实的资料和确定的事实支持，自己也不具备那样超常的能力做一些超乎常规的观察，还是谨慎为妙。不能因为自己一高兴，觉得顺遂己意就做了很多乐观的评价，一不顺遂己意就做了很多负面的评价。“你刚才还说自己常住于智慧之中，这一点小事都弄不清楚，自相矛盾，还谈什么智慧之见呢？”下文：

那就更不要提能知道，或者能做到那些超越常人能力的事了。

为什么这样说呢？因为解脱需要超越常人的智慧，因为禅定为基础而开发出来的天眼、天耳、神足、宿命、他心等等这些神通，是超越常人的。你如果在这样一点小事上，都不能够正确地运用理性、正确地运用智慧，怎么能指望你能够通过理性地正确运用，深刻地洞达生命的实相呢？你的心是这样的不清明、不清晰，也没有真正正确的运作，怎么能指望你能有基于这些而发展出来的禅定及神通啊？换句话说，你如果有他心智，又怎么会搞错我要表达的意思呢？

在这里要提醒大家，我们学佛人最重要的当然是发展智慧，不是说戒、定不重要，但是智慧是最核心的，因为终极目标——生命的解脱，靠智慧断烦恼。但是，我们一方面以智慧为标榜，另外一方面却似乎处处反映着不能够严谨地运用理性，那智慧表现在哪呢？所以有一些时候，我们的交流中，大家可能会觉得，何必这样严谨？我们懒得严谨地运用理性，就为愚痴提供了方便。这个人在这处懒得严谨地运用理性，那处懒得严谨地运用理性，意味着在他生命中处处给愚痴开方便之门，给鲁莽开方便之门，也意味着给苦难开方便之门。一般的世间愚人也就罢了，这是常态，但是一个以智慧为标榜、以生命解脱为标榜的宗教士、宗教师，表现出这个样子，那是可笑的事情。这个话，特别地说给我们佛教的出家人，因为法友中也有一些是出家身份的，我们自己想一想：平时自己在一些问题上，表现出理性了吗？表现出对于理性，严谨地运用了吗？出家众也是有信用额度的，如果日常生活中处处地透支着自己的信用，通过自己不严谨运用理性，表现愚痴，来挥霍自己

的信用，那跟这里的尼干子有什么本质区别呢？下文，质多罗居士继续说：

大德！如果我提一个问题问你，你有能力给予肯定的解说与回答吗？不只一个问题，甚至要对十个问题，都能一一给予肯定的解说与回答，你能吗？如果不能，又怎能想来这里引诱我当你的门徒呢？”

这就比较不客气了！想做我的老师，想做我的精神导师，也不是不可以，你表现出来这样的智慧能力和内心的状况，如果我问你问题，你能够有真切的正确的回应吗？如果更多，你能吗？如果做不到，你来这里不是徒然地好为人师吗？怎么能指望我对你产生真正的信重呢？

尼干子听了，无颜以对，赶紧收拾行囊，率徒众离开了。

这是故事的结尾。这个故事最关键的还是在那一句：“在这件事上，我不必相信世尊所说。”不是不认同，不是不接受，也不是反对，而是这件事已经成为生命的一部分，对于这样的情况，哪还用什么相信呢？有的佛教徒处处以信——“信到什么程度？自己的信在多大程度上已经超越了理性”——来做在佛法中虔诚度的一个标志。我们学佛为什么啊？是为了标榜虔诚吗？是为了抹杀自己的理性，给人去做脑残粉吗？当然都不是，归根到底是要智慧断烦恼，那为什么做与之背道而驰的事情呢？接下来我们来看一下这一则故事的“按语”。

按语：

一、本则故事取材自《杂阿含第五七四经》《相应部第四一相应第八经》。

按语一说明本则故事的取材。

二、“无寻无伺的禅定”，就是指第二禅的境界。“寻、伺”，为玄奘法师的译法，早先鸠摩罗什大德译为“觉、观”，《杂阿含第五七四经》的原译，就作“觉、观”，《相应部第四一相应第八经》菩提比丘英译本作“thought and examination”。大体来说，“寻”是较大范围的心念注意区，“伺”是注意区内的专注核心（检查）点。

这样的说明也可以，也就是，“寻”对应的是所谓的想，“伺”对应的是检查。这里的翻译，在“examination”上，这个“检查”上，实际上还是很传神也清楚的。那所谓“想”或者说“寻”，更像是比较粗糙的动作，比较粗动的内心相应的投注。这是对于寻、伺，按语里的一个说明。

三、《杂阿含第五七四经》中，只提到质多罗居士能入第二禅，而《相应部第四一相应第八经》中，还说到质多罗居士也能入第三、四禅，但故事的核心是第二禅，质多罗居士已经亲证“无寻无伺”的第二禅定境界，是确定的。

按语二里说到：“‘无寻无伺的禅定’，就是指第二禅的境界”。在故事正文里我说，无寻无伺的禅定对应的是第二禅及更高的禅定，包括色界、无色界的。也就是说，从第二禅开始，包括第二禅，都是无寻无伺的。所以，如果做最小化的说明，确实只要说明质多罗居士有第二禅就够了，在第二禅中寻伺止息，也就可以足够说明他是有事实的根据来认识到这个结论，而不必依靠于对人言语的相信。

既然已经亲证了第二禅，所以，对第二禅“无寻无伺”的现象，就已经不再是“信、不信”层次的问题了，因此质多罗居士回答说，他“不必”“信”，《杂阿含第五七四经》原经文为“我不以信故来也”，虽然转了一个弯，但意思还是清楚的，只是尼干子一心想拉拢质多罗居士，已经预设了立场（也是一种“我执”），受自己期望的干扰，不能以无我的开放心胸聆听，自然听不出弦外之音，而无法会意了。

这一点，从尼干子的反应，我们应该多多反思自己，自己有没有在听到一个话的时候，更愿意希望话里的含义是自己希望的那样呢？说得明白一点，还是被贪欲覆蔽了。这个人如果无贪、无嗔的话，如果内心调伏、柔软的话，确实可以保持没有抓取、没有排斥的开放态度，但是如果他有正念正知，同时又只是在做正确因缘。我常说：“做正确因缘，对果相全然平等开放”，这两句话缺一不可。我们听人的言语也是，不必一定希望这个言语如自己的意，那其实是一种欲贪的表现，乃至对这个世间，何必一定要他怎样呢？如果真的有智慧，知道这个有情世间是怎样的无明缘行乃至生缘老死，即便是对世间善法都不贪染，都不觉得它有究竟的意义，何况不善法呢？

四、故事的结尾，《相应部第四一相应第八经》说是质多罗居士起身离开，而不是尼干子。个人以为，论败者离开的合理性较高，故采《杂阿含第五七四经》的说法。

这对于故事的主题来说，其实并不关键，只是作者给大家一个相应的说

明。对于这一则故事，正文和按语的学习就是这些。

时间关系，我们今晚就到这里，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。

084. 二十亿耳的精进

{ 和雅音，张弛有度皆依律；
正精进，从容不迫法随法。 }

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！今天我们一起来学习《阿含经故事选》的第 84 则——〈二十亿耳的精进〉，这里通过关于二十亿耳比丘修学极度精进，但是久修不证，由此而产生的动摇挫败，以及佛陀给他的善巧引导开示，使他得以突破这样一件事情，里边其实给我们透露了一些实际修行方面很重要的一部分善巧，就是怎样能够把握好诸根、诸力，能够平衡地向于修道的前方。我们来看一看这一则故事的正文内容：

有一次，佛陀来到摩揭陀国王舍城，住在东北方城外的灵鹫山，而尊者二十亿耳，正好也在附近的一处坟场精进修学。

这是交代了事件的地点和相关的主要人物。这里提到的二十亿耳，出自富豪之家，在家时候过的生活非常好，他的父母亲非常疼爱他，也特别地照顾他。但是这样一个人出家之后的修行，如果说得土一点，就是非常拼，他的精进确实是超乎一般的，包括这里说到他住在“冢间”——坟场，这是当时比丘们的一类住处。这类住处在我们很多在家众看来，跟死人住在一起，好像很不吉祥，实际上，人是在自我欺骗，装着没有这回事。住在这样的地方，提醒着自己：这也是我这一生的归宿，我当若何度诸昼夜？也提醒自己：这一生不管是命、身乃至当下的心识活动，都是无常磨灭的，败坏不安之相，如何以此无坚身换取真实？实际上在这类地方住，如果正确用心，对于精进

办道的人是一个策厉的因缘，这其实也是二十亿耳精进修行的一个反应。如果大家去读律典，对于冢间住和冢间住相关的事情，出现得更多，反而是《阿含》里对于这类环境，相对谈的好像不是特别多。我们来看下文：

尊者二十亿耳不分昼夜地勤修，不是禅坐就是经行，日夜不离佛陀教导的三十七道品。

二十亿耳比丘的精进，在经典中、论典中是非常著名的，这一段关于佛陀给他的教导也非常的出名。他这样精进的修行，禅坐、经行，身心都是围绕着佛所教导的正法、律（这里特别说是“三十七道品”）来运作，到什么程度呢？

尊者经行所到之处，经常看得见因为脚磨破皮而留下来的斑斑血迹，引来鸟儿啄食。

前面说过二十亿耳在俗的时候，家庭是豪富之家，不是一般的富有。据说他生下来之后脚上是有异相的，应该是有金色的毛发，那不是看起来不舒服或者触了之后不舒服的，应该不管是看起来还是触碰起来都是比较胜妙的。父母特别疼爱他，有一种说法是说，因为他家庭条件好，他的脚又有这样的异相，他父母亲派了仆从，他走到哪儿，是要先给他拿毯子把地铺上的。他出家之后，跟大家一样，赤足走路经行。经常赤足走路的人，脚底会有厚厚的茧，那其实是保护。像他从小在家条件这样好，没有经过这样一番磨砺的，直接赤足在原始的路面上来走，那确实是一个挑战，但是他不顾这些身体苦受而带来的问题。就算磨破皮，就算在流血，就算走一步疼一步，他也仍然是该经行的时候经行。从这里也能看到他非常强盛的意志力，这其实跟他后面的问题是有关系的，稍后这里边可能的情况和相应善巧，我们到合适的地方再来分析。

这么努力的精进修学，却还老是无法突破，一直不得解脱。

修行也是因缘法，不是单纯地说我真的认真，真的豁出去，真的拼，就必然有自己希望的进展。

尊者最初的修学热诚与信心，就这样逐渐逐渐地消耗掉，终于，热诚冷却了，信心动摇了。

这样特别拼、特别努力的情况，实际来说在修学中不是非常善巧的，这

容易导致身心绷得比较紧，特别是内心，会不容易发起轻安。虽然自己最初有足够的决定与热诚和信心，但是他久修不证，他最开始的那一股勇猛的力量就逐渐退弱了。

有一天，他不禁暗自这么想：“在世尊众多弟子中，我算得上是精进修学群里的一个了，可是至今还不得解脱，再这样耗下去有什么用呢？不如还俗回家，用父母亲雄厚财力布施作福，还来得受用些。”

动摇了之后有这个想法了，就他的见闻来看他觉得，如果在佛的弟子众中，他的精进应该是排的上号的，实际上有的地方是说“可能没有谁比我更精进了”，但是到现在，还没有修行得到最后的成功，还没有得到解脱。而且在他自己向前看的时候，他也看不到这样修学下去，能够成就的前景。他觉得这样下去，问题还得不到解决。如果一直这样乃至度过一生，这一生的出家修行，意义何在呢？他有这样的挫败感和动摇。然后他想的另外的生命的可能是什么呢？还俗回家，用家财做广大的布施。由这样布施，至少还能得人天福。我在这勤苦地修行不得力，可能还比不上那个。

在这里岔出来说一下，出家修行，不是没有修福。有一些人认为，出家修行好像没有修福，或者修福就得像世间在家众一样，去做那些财物不施；不是的。出家人有没有福德道呢？有啊，经里、律里佛都有说，如果这个人出家，能够持好戒，那他的人天果报是跑不了的，明确地说是生天。大家想一想，持守五戒都能够不失人身，那么出家这样一些清静的言语、身行，以及由此产生的内心活动，他的德行不是更高尚吗？如果这个比丘在修行上确实没有别的可称道处，只是持戒清净，他如果没有特别回向的话，这样的功德可以令他生欲界天，这是在他没有色、无色定的前提下是这样。并不是修行如果没有成就，出家就空无利益，还是有很大利益的。这是就他这里动摇的时候，没想到的一个情况，我们在2000多年之后给他提个醒。不过这个醒是没用了，人家后来证阿罗汉了，那就提给我们吧！他这样想了之后——

佛陀知道了尊者二十亿耳这样的想法，就来坟场开导他。佛陀对他说：

“二十亿耳！未出家时，你会弹琴吗？”

“会的，出家前我琴弹得还不错。”

“那好！当你弹琴时，如果琴弦调得太紧，弹出来的声音好听吗？”

“不好听，世尊！”

“如果琴弦调得太松，弹出来的声音好听吗？”

“不好听，世尊！”

“如果琴弦调得松紧适中，弹出来的声音好听吗？”

“这样就好听了，世尊！”

佛陀亲自来到了他所住的冢间教诫他。大家要知道佛陀是应机教化，二十亿耳出身于豪富之家，也是翩翩佳公子，受到的教育是当时最好的教育，这样的人在他的教育中包含必要的艺术教育是很正常的，佛这样的譬喻、这样的话，不会向一个穷苦的放牛娃出身的比丘说。

佛陀首先确定他懂琴，然后问了他这两个问题，琴弦调得太紧、太松，对于弹奏乐曲都是不相应的，都不是良好的支撑因缘。从弹奏良好的乐曲来说，这都是障碍因缘。两个极端问题之后，佛又问他：“松紧适中又如何？”“诸音普矣。”佛陀下面就出这个喻的义——

“这就对了，修道人！修学太精进，就像调得太紧的琴弦，反而引起急躁不安；精进不足，就像调得太松的琴弦，又令人懒散懈怠，两者都不能引领你成就。所以，你应当避开这两种情况，做适当的调整，就可以修得解脱了。”

这一段话道理上很简单，但是一方面不是每一个修学的人都懂这样的道理，另一方面也未必总有这样的正念正知，愿意随顺于正确的道理，随顺于正确的法而运作。佛在这里说：“如果精进太过，就像琴弦太紧；精进不足，又像琴弦太松。这当然对于修行都是不利的，对于修行的进展并不是真正善巧的助缘。要避开过松、过紧的情况，适当调整，这样就容易有顺利的进展。”如果换一个方式来说，修行得以进展的要素不仅仅是精进一门，不仅仅是发起翘勤，对于一个初学的人没有太得力的时候，他的精进往往伴随着身心的用力——不仅仅是心用力，有的人精进的时候嘴都是抿起来的，眉头都是皱着的，甚至面部都保持着一定的紧张，更别说其他身体和脏腑的情况，这是成问题的。

实际上，正确的进展是伴随着调柔的心的。当然，如果这个人一味地强调调柔，甚至面对烦恼都不采取正确的内心运作，那可又成了重大问题。所

以在五根、五力里谈信、精进、念、定、慧，在一些佛法修学的说明中，特别强五根、五力的平衡，这是很对的，修学进展不是单一因素决定的。如果没有正确地闻思佛法，或者对于身心的奥妙规律不能够正确把握，很容易就堕入一边。当然，在今天多数人的问题是不够精进，正念正知不够强，可能极少数人是精进太过，其余的与它不够匹配、不够均衡，导致身心失衡。这要根据具体情况来看，总的原则是要保持身心的平衡。

我说到精进的时候，有时候用一些相对的描述，比如说云淡风轻地精进不息，比如说殷重而超然，绵密而安和，这样，内心不会因为只是强调精进，用力过度，而呈现一种紧张，没有相应的调柔怡然。如果是这种偏颇的话，像内心的喜、轻安这些就不容易发起，应该松紧适中。这个在修行得力的人，大家描述的角度用的语言可能不太一样，但总的来说都有这层体会，不同的人可能因为自己的经验和表述不一样，看起来说的好像不完全一样，但实际上都是这么回事。像“修止观，保持专注力在所缘上（或者应该运作的内心轨迹上）”，对于初学总是有一点硬按着老牛喝水的意思，那是成问题的。还有的人觉得“专注就是把注意力死死地按在这个目标上”，这都是成问题的。实际上，达成良好状态的时候，内心是毫不费力的，甚至是无所希求的，就自然地安住在所缘上。如果把一味用力当作是正确的精进，那就有问题了。

尊者二十亿耳听了佛陀这番开导，重新燃起了修学的热诚与信心，常常念着上面佛陀弹琴譬喻的教导，继续修学，不久便成就解脱了。

大家看到，他缺的不是精进，他缺的是恰当的精进，他缺的是身心恰到好处的精进。实际上佛是来帮他做调柔的工作，他前面勇猛这一部分是够了，甚至已经超了，佛告诉他要适中、要恰好，那意味着在他现在的状态下，需要一点调柔。特别是佛陀以弹琴为譬喻，对于他这样有音乐修养的人来说，这其实有可能产生连带的暗示。因为在一个人弹奏一些乐器的时候，在心相应的状态下，特别曲子也合适的时候，实际上内心是又专注，又保持着一定的紧张性，又是沉浸在其中，意味着有相当程度的放松和享受。这其实也可能对于熟悉音乐以及乐器演奏的二十亿耳形成某种生命状态的暗示，对于他过度紧绷的身心可能形成一种暗示性的调节，这只是做一个推测。佛法修学中关于身心引导，确实是有一些善巧的。

解脱后，尊者二十亿耳心想，应当去向佛陀禀报，于是，就前往拜见佛陀，向佛陀报告他的解脱体证：“世尊！一位真正的解脱者，不是因为相信而能证入无欲；不是为了名闻利养而能安于远离；不是为了不犯戒而做到无诤。解脱者是因为贪、嗔、痴已尽的缘故，所以能乐于无欲；乐于远离；乐于无诤；乐于爱尽；乐于取离；乐于心不移动。

证得阿罗汉之后，尊者二十亿耳感念佛陀的指导，去向佛报告他的解脱体证。他自己真实的体证，是结合他当下身心的情况来向佛说明的：一个真正的解脱者不是由信而证入无欲的；也不是为了名闻利养，所以能够安住于远离的；也不是为了不犯戒而无诤。根本来说，是因为贪嗔痴已尽，所以他在这些无欲、远离、无诤、爱尽、取离的内心特征上（内心的状态上）安住，而且由此得到离系的安乐。

我们很多在听这个故事讲解的法友是过着在家生活，在家生活会有很多扰动，如果内心随顺这些扰动，生贪、生嗔，不管是抓取还是排斥，这都叫做对于世间的配合、对于世间的沉迷。超然一点，看到背后贪嗔痴的根子，去破坏它们的根基。它们的根基是什么呢？终归是无明染爱。去破坏这些根基。解脱之乐不是只属于出家人，在家哪怕没有真的证得究竟解脱，但是随顺一分佛法，就能够得到一分佛法的利益。这个利益，不仅在于后面乃至后世可能的果报或者是解脱，就是在当下心随顺法运作，调伏贪嗔痴等烦恼，调伏内心的错误，离开了那些贪嗔痴的粗动躁扰，离开内心的错误，不管是顺境、逆境，不管境缘所引发的是身上的苦受还是乐受，内心都能够有所安顿，也能够多少有一些安乐，这是我们通过佛法学修，当下就可以得到的受用。不要把佛法学得那样干巴巴的，只有看书的时候才有几分味道，生活里全然地因循故事，那实在是冤枉。

一位心正解脱的比丘，不会因为他看见了什么，听到了什么，闻到了什么，尝到了什么，触到了什么，意念了什么而退失解脱，解脱者在六根认识境界时，心不会被境界俘虏，始终能维持一贯的清净不杂、坚住不动，能就其因缘，善观生灭无常，善观无常中的寂灭性，就像一座坚固的大石山，任凭哪个方向来的风雨吹打，都不能令其动摇、转移一样。”

这是在说解脱者的境界。一个真正解脱了的比丘，不管眼耳鼻舌身意，

触对什么样的色声香味触法，都不会退失解脱。解脱者是不是就什么也不看，什么也不听，乃至意识中什么也不呈现呢？那当然不是了。解脱者是不是感受不到身体的苦乐呢？那当然也不是了。修行得到解脱，当然不是变傻了，也不是变成了木头、石头。解脱者的六根仍然会触对六尘，仍然会有对于境界的认识，但是他的心不会随境界转，不会成为烦恼的奴隶，内心始终有着对于身心现象的如实知，清净不杂染，坚住不动摇。

常常是即身观察，看到这一切身心现象的因缘，能够善观其中的生灭无常，以及生灭无常所呈现的寂灭性。这是什么意思呢？身心，不管是从名色、五蕴、六入哪个角度说，都是缘起的，都是生灭的，都是无常的，这一切生命现象都是如此。而所谓缘起的、生灭的、无常的，也就意味着它的实在自体不可得，意味着这一法不具备过去内心所体会的那种真实自体、那种真实性。所谓的寂灭性，如果说的明确一点就是，这一法本身并不是那种有实在自体的存在，甚至如果更进一步地说，这一法没有自体真实的出生，当然也没有自体真实的消灭，这种实际上的没有真实自体的生灭称为“寂灭”，这是佛在给比丘们说法的时候所说的“缘起的寂灭性，倍复甚深”的意趣。

如果这个心正解脱的比丘，源于这样身心当下的现象真实，而能够时刻安住于这样的本质真实，那么他的心中会生起颠倒，会生起跟颠倒关联的贪爱、嗔恚等等烦恼吗？当然不会。离开了这些颠倒错谬烦恼相，内心会有什么动摇吗？也不会。所以下面譬喻说：“就像一座坚固的大石山，任凭哪个方向来的风雨吹打，都不能令其动摇、转移一样。”这是二十亿耳比丘向佛做的汇报。

我们看到他这样精进的修学，确实功不唐捐，看到他描述的解脱境界，哪怕我们只是以欲界散心随顺地去描摹、去体会，都能够有一丝味道，为此而欢喜。

佛陀听了尊者二十亿耳这番报告后，十分欢喜，随后对比丘们说：“比丘们！解脱的人，应当像这样表白自己的体证。二十亿耳的表白，不卑不亢，平顺真实，他是真的成就解脱了，不是未证说证、自取减损的增上慢者。”

佛陀听到二十亿耳的汇报，对于在场其他比丘做了这样一番说明。佛的评价是，解脱的人应该是像这样来说明自己的体证，有什么说什么，基于自

己真实的境界来说明。像二十亿耳这样的表述，既没有夸大，也没有减损，平顺真实，是什么样就说到什么样。从他这样的表述和呈现的生命状态，佛给他确证：“他确实是成就解脱了，而不是那些增上慢人。”有一些人，因为对于法、对于身心有一些不正确的认识，会有夸大的认知判断，比如本来没有成就解脱，但以为自己成就解脱了，这是说自己也认识错误的这类增上慢人。至于说明确地故意欺骗，那就变成大妄语了。在出家的戒律中，大妄语有一个开缘就是增上慢人，增上慢人是自己真的认错了，汉传佛教禅宗有一个常用语叫做“认错定盘星”，在这倒是可以借用一下，他认错定盘星，未证自己以为证了，然后也可能向人说，这样不是真实的。

这是这一则故事正文的内容，要点就在于佛陀以调琴为譬，说明修行中什么是恰当的境界。在这要再强调一下！我们很多佛法修学者可能也有这样直觉的感觉，就是自己这样持续地用功，会有一点身心的疲劳，到了一定程度，感觉不愿意再这样用心，这个时候很多人也会想着要歇一歇，但是他们那个歇一歇未必是正确的调整，很多人的歇一歇就是离开了内心的正确运作，换句话说就是随顺于自己的烦恼，甚至是欲贪。如果以为佛说的是这个意思，那就是冤枉了佛陀。可以令心中调柔的成分更多，令内心中怡然的成分更多，而不是把正念正知放在一旁。谁说正念正知，就要绷得紧紧的呢？那是不善巧。谁说绵密的用心，最后就会变成阴云一片啊？那是不善巧。真正愿意在佛法上用功，希望能得到胜进的，一定要注意，内心不要背离善法，向于不善法。不善法是不可以的，佛所听许的是善和无记，或者在善法中来达成身心的调整，或者是用一些无记法来达成身心的调整，是可以的。但是不应该随顺欲贪，不应该随顺烦恼，那是错的，那不叫调剂，那叫放逸。下面的“按语”：

按语：

一、本则故事取材自《增支部第六集第五五经》《杂阿含第二五四经》《中阿含第一二三沙门二十亿经》《增壹阿含第二三品第三经》。

按一说明本则故事的取材。

二、依律典记载，佛世时恒河下游瞻波古城的首富，名叫守笼那。这位首富，因他的家产有二十亿钱，所以大家都叫他“二十亿”。故事中的主角

尊者二十亿耳，就是这位守笼那长者的独子。因为尊者有一个富裕的在家背景，所以当他退失道心时，会想到回家从事布施。传闻尊者的脚底长了毛，这项生理特征，引起当时频婆娑罗王好奇的召见，也成为频婆娑罗王推荐他们父子拜见佛陀的因缘。

说到数量“亿”，可能跟大家想的不一样，古时候说到这个“亿”，对应今天的计数，有几个不同的意趣，其中一个是十万的意思。

大家看一看二十亿耳尊者的出家那么容易吗？这样巨富的出身，又是独子，又有那么好的教育和来自父母的关爱，特别当时印度这些国家在关于继承的立法规定上，都是只能由儿子来继承，他作为家里的独子，如果他出家了，父母再没有其他的儿子来继承家产，意味着父母去世之后，这个家产要被充公。大家如果对这些背景都知道，那这个人的出家意味着放弃了多少，意味着破坏了多少其他人以为的世间美好。大家如果能够体会到这儿，对于他出家之后的精进也就不奇怪了。

尊者二十亿耳跟随父亲到灵鹫山拜见佛陀，听闻佛陀说法后出家。出家后，因勤于经行，导致细嫩的脚掌常因过度磨擦而皮破血流，所以佛陀建议尊者可以穿皮鞋来护脚。尊者不愿意因此而在僧团中显得特立独行，于是要求佛陀允许大家都可以穿，佛陀答应了，遂成为僧团此项规矩的最初订定因缘。（参考《四分律》〈皮革揵度〉、《五分律》〈皮革法〉）

大家是不是觉得那个时候出家人赤足，对于身体健康会有问题呢？一方面那是当时平民百姓们的常态。佛教徒的出家，过的是少欲知足的生活，过的是向于离欲解脱的生活，所以资身用具的最小化也是随顺于自己选择的，倒不是刻意地修苦行。另外我看到一个最近的研究，谈到赤足行走对于身体健康有哪些影响，从一些角度说明赤足对于骨关节健康的一些好处，所以大家不要只是想到这里可能存在的一些困苦，其实也还是有一些好处的。

这说到佛陀建议他可以穿皮鞋来护脚，说了一些关于二十亿耳尊者在律典中提到的一些因缘。

三、故事的主要内容，各版本所载可以说是相同的，但发生地点则差异颇大，今取律典与《增支部》的王舍城灵鹫山版。

《增支部》，当然说的是巴利语系的经典。律典主要指的是《四分律》

里所谈的事。有一件事情可以跟大家做一个知识点的交代，就是《四分律》这部律典现在是我们汉传佛教所依的最主要的一部广律，从唐朝开始几乎就成为我们汉传佛教在别解脱戒方面的正统，不过它在亲缘关系上与巴利语系的佛教是非常近的，二者都可以说是上座分别说系的分支。我们汉传说是从法藏部，也就是所谓的昙无德部而来的，实际上这一支也是出于上座分别说系的，所以《四分律》里所说的地点与南传《增支部》所谈的地点一致，其实这个应该说可以有历史脉络和这种分支情况的一些推想。

四、极度自我鞭策的人，其原动力，可能是来自急于成就的迫切感。这种迫切感，还与不能随顺因缘的自我主宰欲有关。伴随迫切感的，经常是急躁不安。急躁不安，属于“掉举”的范围。修学中如果有这种情形出现，应当想想佛陀为二十亿耳所说的调琴弦譬喻。或者平时也可以反省一下，自己有没有这类负面的急迫感。

这里谈的就比较深了。他这里没有用“极度精进”，说的是“极度自我鞭策”。发起极大的翘勤，那不一定意味着是很正确的精进，所以他这里说“极度自我鞭策”，这个措词是更加谨慎、更允当的。这里说到“原动力”的时候，没有很绝对，说“可能是来自急于成就的迫切感”。如果是基于自我成就的迫切感，那么这应该还是与不能随顺因缘的自我主宰欲有关。这个确实看到很多，特别在出家众中，有一些我们常说道心很强的，修行很拼的，在这方面，意志表现得非常勇猛，甚至是刚猛的，往往还是有这类问题。这一段是作者谈得很好的一段，特别是“自我鞭策”非常用力的人，这是应该要做的工作。自我鞭策还不够的，就不要拿这个给自己找借口了，你的问题不是精进过度的问题，可能是如何策发精进的问题。

这里要提一下从前讲过的相应内容，从前我们在“法”那个部分，若干个故事集中谈到了“无我”相应的内容有说过：轮回是无我的轮回；解脱的时候也不是有一个我解脱了；那在从轮回到涅槃中间的修行，实际上也不是有一个一般认为的我在修行。轮回的问题是无明缘行乃至生缘老死，是认知上的错误与内心的爱、取，是这些问题。换句话说，就是内心的错误运作，导致了流转。现在要做的工作，最根本的是断除内心的错误认识，通过如实知而令不如实知不发生，是这样而已。所有的修行，也就是对于生命的一种

调整、一种归正。当这种正确发生了，不正确因此不发生乃至永远不发，五蕴散坏，也就再也没有受生的因缘，无余涅槃，是这样而已。在这个过程中，只是令身语意如理运作而已。但是一般的修学人，不能这样离开我相乃至离开身心相，正确地策发精进，策发相应的善根，所以常常鼓捣一个我在里边，这个时候是容易发生一些烦恼的——过度精进容易引发的掉举，或者是因为贪着受（或者其他因素）导致的放逸、懈怠，容易掉入两端。如果能够如一些经典所说“离身心相精进”，这当然就会避免很多问题。“离身心相精进”，其实是偏于智慧分摄持的而能够善巧的精进；如果对于智慧分不是这样强的，那就注意心的状态的调整，这是偏于定学这一块，也就是常说的五根中精进根与定根的协调，那是什么呢？像刚才我用的几个对说，云淡风轻地精进不息，决定而调柔，殷重而超然，绵密而安和，如果智慧分没那么强，那就这样来令心得以恰当的调和，向于正确的精进，在这儿跟大家做一点分享。

五、信与持戒，是佛法中常见的修学项目。然而，依尊者二十亿耳说，解脱者不是依靠信与戒来成就的，而是关键的贪、嗔、痴止息。可是《阿含经》其他经文不也说信、戒、施、闻、慧的修学吗？这是怎么一回事呢？其实，这中间是可以没有冲突的，因为信仰与持戒是解脱修学的基础，也都要与贪、嗔、痴的止息相关连、相呼应才是。

这是作者对于二十亿耳尊者后面谈解脱体证的一段话，怕大家有误解，做了一番说明。真正解脱的实现，是烦恼的尽断，是贪嗔痴的止息，这一点问题也没有。信、戒起的作用是帮助修学进展，乃至引发断除烦恼的智慧。最后的解脱靠智慧断烦恼，但是断烦恼的智慧的培养，要以信、戒、施、闻等为支撑，像八正道谈的这些因缘，像七觉分谈的这些因缘，以它们来引发无漏智，引发无上道，是这个意思。

六、“如果琴弦调得太紧，弹出来的声音好听吗？”《增支部第六集第五五经》作“如果琴弦调得太紧，琴调好音，能演奏了吗？”似乎比较合理。

这是作者对于他在白话文中用这种说法，给予一个为什么如此选择的说明。到此为止，我们按语的部分也学习完毕，这一则故事的内容就是这些。

【佛法问答】

【二十亿耳冢间修行的意义】

学员 A：顶礼师父！弟子分别念觉得，尊者二十亿耳居住坟场，和之前学过的念死观，有异曲同工之义，都是在时时刻刻提醒我们必定会死，随时随地可能会死。

法师：关于二十亿耳尊者的修学，这里没有特别说是侧重修学于死随念。但是冢间的修行，种种环境就是让人把这个作为内心的一种背景，不需要时时地提起，就成为对于生命强烈胜解之后的一种背景认知。作为背景认知出现着，时刻地伴随着，这对于修行人来说是有意义的。

【尊重别人的信仰】

学员 B：师父好！当和一些学佛人谈到持咒时，应该怎样正确全面地去回答他们呢？请师父开示！

法师：在我们现在汉传佛教的实际情况中，有很多人喜欢持咒，应该说每个人在今天的社会文化意识中，是有权利选择自己的信仰的，我们实际不适合对人家的信仰指手画脚。就算认为自己千真万确，就算真的发心“我是一切都为你好”，也不适合对人家的信仰指手画脚。除非人家真切地向我们请教：“对此，你有没有什么建议啊？”或者怎样，不然，我们可能不太适合平白地说：“你这样，怎样的不对，或者怎样的不好，好的又应该是怎样的？”人家也许会觉得被冒犯。这是作为一个现代人，应该有的基本修养。

更不要说，如果我们随顺于法，向于离欲，摆脱那种自我感、主宰感，摆脱以我为标准去格式化世界的冲动，那么，我们对于其他人的因缘其实会有更多的了解，就算是要利益他人，也能更好地去观察因缘，做善巧推动。即便是谈这类话题，也可以更加善巧地谈。

如果帮助人，不要指望一席话就发生作用。如果只是简单地导致了彼此观念的对立，甚至情绪的对立，那没有起到建设性作用。问问自己，我是仅仅要表达什么是正确的，或者我是正确的、你是错误的？还是真的希望他得利益？如果真的希望他得利益，那就不仅仅是表达的问题，还有他是否能接受，如何才有可能帮助他转变认识，而改变修行方式等这些问题。这不着急，可以对于这个人多做一点观察，如果真心想帮人就不会觉得麻烦。甚至等待良好的外部因缘、时节因缘，有的人一时缺乏必要的因缘，他的心不会转向，也许某个外部因缘，或者到哪个时间节点，这个时候推动一下，可能会有建

设性的结果，这是在这个上略说一下。

只是想通过交谈，让别人认识到自己错了，你的是对的，这个只是法理上的正确，不等于实施措施上的正确，所以我更多地是从实施措施的建设性上来强调。仅仅从法理上的正确，那个是容易说的，你可以在其他地方找到很多。这个问题，我谈这些。

【如法供养】

学员C：顶礼法师！请法师开示，去寺院过斋，应不应该给钱？

法师：现在我们一些善信去寺院，有时候会用斋，多数的汉传寺院在斋堂会有功德箱。对于我们汉传佛教的引导，大家熟悉的话，不应该虚耗这样供养三宝的信施。我们作为在家众，对三宝有所护持，应该至少不要有占便宜的心，这个都是对的。

学员C：如果要供养，如何供养？怎样供养才如法？

法师：问题是现在汉传寺院的经济运作，跟别解脱戒中所说的情况，常常会有一些出入，在这个情况下谈我怎么做更合适，这个难度比较大。如果说怎么做更合适的话，那就是自己事先准备好食物，比如说准备一点米、面、油，乃至准备一些菜等等，送到寺院，这样，在自己这一方面应该说是没有什么过失的。后面的问题，寺院那方面能不能够妥善处理好，如法处理好这些米、面、油、菜等等，那是那方面的。你如果希望自己做得更如法，那就是介于这种食物的供养是更合适的。

【五根的调和】

学员D：师父吉祥！能否开示一下，五根如何平衡，才能达到适宜？五根、五力又如何运作？

法师：五根——信、精进、念、定、慧，常常被说成两对加一个“念”，“信”和“慧”是一对，“精进”和“定”是一对（精进的简称是勤，勤和定是一对）。“对”的意思是什么呢？就是它们彼此有一种相拮抗的力量。一定程度上，在信中是不需要去拣择的；那反过来说，在拣择的时候，对于它又没有确信。类似的，精进的时候，心有一定的紧张度，是有一定的举起相的；定相应的心是调柔相、安和相。这确实是成为某种意义上一定程度上的拮抗。

五根的调和，最主要的是说，在正念正知的情况下，了解身心中这两对的情况：如果信不足，那就举一点；如果慧不足，那就举一点，精进和定亦复如是，令它调和。刚才在谈到精进分和定分调和的时候，我用了几组词（云淡风轻地精进不息，殷重而超然，绵密而安和）来对说，大家体会体会那样心的状态。

今天时间关系，就先不再谈，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

今天晚上就到这里，祝大家吉祥。

085. 勇者富楼那

{ 欲自住，富楼那请示法要；
宜西去，佛认许善学忍辱。 }

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！今天我们一起来学习《阿含经故事选》的第 85 则——<勇者富楼那>，这一则故事说到富楼那尊者向佛请法，欲到一个人民暴恶的地方去进修。佛陀向他说法，也跟他有一番对答。在这样一番对答中，富楼那呈现出佛法中不一样的勇敢。我们来看这一则故事的内容：

有一次，佛陀住在憍萨罗国首都舍卫城的祇树给孤独园。

这是这件事情发生的地方。

在一个傍晚时分，尊者富楼那来向佛陀请法：“世尊！我想到一个僻静处独自专精修学，请教导我法要，好让我修得解脱。”

我们佛法的修学是有它的原理和方法的。富楼那尊者希望在解脱之路上，自己发起精进，静处独居，专精修行，所以先请佛陀为他说法要。

佛陀告诉他说：“富楼那！当六根接触到令人喜欢的境界时，如果因此而生起欢喜赞叹、贪爱染着，那么，苦就会随之而生了。

佛陀首先从六根触对六尘之后，内心运作的角度，来认识苦的生起。在《杂阿含》中相应的经文，是以眼为例来说，然后，耳、鼻、舌、身、意亦复如是，这里概括地说明是六根。我们有前面的基础，大家都知道，所谓的我喜欢这个东西，我喜欢那个东西，归根到底都可以还原为，眼耳鼻舌身之

感官，触对那样的色声香味触，后面发生了贪喜；实际上喜欢的不是某个东西，实际上喜欢的是，这样的感官材料触对感官之后，内心生起的那些受——身受、心受。当然意缘法也是这样，只是人们一般总觉得自己喜欢的是外境的东西，所以偏重从五欲的角度来说，从前五根触对相应尘境来说。触对到容易令人生起喜贪的相应的境界的时候，一般没有经过正确训练的心就会欢喜，而且觉得这个好，赞叹，内心因此贪爱染着，这就是现在世间的现象。

所谓人类的文明，特别是文学，以及很多艺术的内容，都是在围绕着这些打转转。如果意识不到人类文明在这方面的局限，甚至可以说再高一个角度看它的错误，那么希望人类能有更多的福祉，那是挺难的事情，最多就是五欲更加炽盛而已。如果是这样，像前文所说六根触对容易生起贪喜的境界，就生起了欢喜赞叹、贪爱染着，那么苦就会随之而生了。这一点，实际上如果不冷静下来，始终在内心错误的认知和错误的模式运作中，很难去接受它。不要说自己察觉，即便别人说出来，也不愿意去接受。这里明确地说是“不愿意去接受”，为什么？因为跟他的欲贪相敌对，他欲贪相应的烦恼会自动地抵触、反驳这样的结论，而这确实是事实。

“有了贪喜，苦就会随之而生”，可以从现后世两个角度来说明其中的因缘。从现世来说，诸行是无常的，现前的色声香味触法，令内心生起了相应的可意受，而欢喜赞叹、贪爱染着，但这是有为法，是会变化的。我说的是，在这个过程中所产生的可意受是会变化的，但不意味着外境一定会在有生之年消散。什么意思呢？在这个过程中，会发生变化的不仅有外境，还有内心。欲界的心是散动的，欲界的贪是不稳定的，所以中国古人说，你饱后想一想继续吃东西，已经吃得不能再吃了，再想一想吃东西，那就变成了一种刑罚，其他的也有说明，你想一想。实际上如果真的让一个人持续地去在这样的境界上触对，会变成一种惩罚。这个人觉得躺着是舒服的，如果让他始终这样做，会变成一件恼苦的事的，躺一辈子试一试？不可能，除非是不可抗拒的因缘。另外，如果像一般人更容易想象到的，外境变化了呢？本来在这个境界上有贪喜、有染着，外界变化了呢？这样和合的现象散坏了呢？或者是说发生了其他不可意的变化呢？那就会产生苦。这会不会发生呢？绝大多数情况会。这样比较粗显的无常，我们学习佛法这么久，配合以自己人

生经验的观察，没有什么难。那平时为什么不这样去思择呢？还是那句话，不仅仅是智慧的问题，还有欲贪及其相应烦恼蒙蔽的意思，它们会阻碍这样的智慧和善法。

如果从后世的影响来说，这样的欲贪属于烦恼分，是惑，是能够润生死的。即便没有由此引发重大恶业，它仍然是欲界相应的贪烦恼，仍然会引欲界受生。受生于欲界，受生于三界，本质上是一件苦事。这是简单地就现后来说这样的喜贪会导致苦。下文：

所以我说，有喜悦的生起，就有苦的生起。

如果认识不到这个，实在说明我们佛法学得太浅薄，或者是这颗心不真诚。有一些比较通俗的流传于民间的内容也谈到这类事，你像《菜根谭》里就说：“有一乐境界，就有一不乐的相对待；有一好光景，就有一不好的相乘除。”这或者是朴素的人生经验，或者是受佛法的影响，但与这里所说是暗合的。如果作为一个佛教徒，连这样的智慧都没有，实在是对于生命的智慧还是有待熏习。佛在这说明了一般的问题。问题是这样发生的，如何解决问题呢？佛说：

富楼那！六根在遇到令人喜欢的境界时，如果不生起欢喜赞叹、贪爱染着，那么，苦就不会随之而生起。

六根触对相应的尘境，即便是容易引生贪喜的境界的时候，内心并不因此而欢喜赞叹，不觉得它本质上就是好的，就是应该与之会遇，就是应该为我所拥有、所体验的，不生起贪爱染着，那么由于喜贪而引生的苦，也就不会随之生起。这样，从六根触对相应境界来修习，实际上也就是之前所说的六触入处的修习，只是在这里特意地强调可意境、可意境相应的喜贪，以及它的对治，乃至灭除。下文：

所以我说，喜的灭止，就是苦的灭止。

这是比较深刻的。有一些人也想离苦，但是智慧没有能够看到他所向往的那个快乐，也是引生（他想离开的）苦的。佛法的究竟离苦，不是安住在什么世间的喜乐上，而是一切烦恼的断除，导致究竟的苦的止息。这里简单地说，就是通过这样六入处的修习，导致内心中不再生起喜贪，这也就是苦的灭止。下文佛总结说：

富楼那！以上是我给你的简短教说，你想要到哪里去专修呢？”

佛陀做了简单的总结之后，关心富楼那要到哪里去，其实也是替他做一个衡量的意思，因为想要到一个地方去专精修学，还是有一些外部环境的问题，相应的身心与之是否协调，是否适合在这里安住专修，要有所衡量。富楼那对佛陀的问题回答说：

“世尊！我想到西部的输卢那地方去。”

富楼那告诉了佛陀，他的打算。佛陀给他浇了一点凉水，佛陀说：

“但是，西部的输卢那人性格普遍凶悍粗暴，富楼那！如果到了那儿，常遭到他们的辱骂，那怎么办？”

我们知道，不同地方，民风有所差别。富楼那所说的要去的那个地方，民风比较彪悍，这里直接说“人们普遍凶悍粗暴”。如果你到那儿去做专精修习，遇到有人常常地辱骂，这会不会对你造成干扰呢？你当如何面对呢？富楼那说：

“世尊！输卢那人如果来我面前辱骂我，我会这样想：输卢那人算是很不错的了，他们没打我。”

这里，富楼那说会这样来运心，而不会因为当地人对他的辱骂，而生起愤懑不平，生起嗔恼，生起冲突。大家觉不觉得这样的想法太阿Q，太没有刚性了呢？太没有血性了呢？我们再向下看，世尊问富楼那：

“如果他们打你了，那怎么办呢？”

你刚才说他们骂了，你会想：“他们还不错，还没打我”，那他们如果真的打了，那你怎么办啊？富楼那说：

“世尊！不论他们用拳头打我，或是用石块、棍棒打我，我会这样想：输卢那人算是很不错的了，他们没拿刀杀我。”

这一段文算是对《杂阿含》中，对打的方式差别，重复比较大的几段，做了个整合。这里说，他们就算是来打我，不管是用肢体，还是用其他的工具，我都会这样想：“他们也还不错，虽然打我，但还没有拿刀来杀我。”世尊并没有到此为止，继续追问他：

“如果他们要杀你了，那怎么办呢？”

“世尊！如果他们要杀我了，我会这样想：有些厌恶自己身体的佛弟子，

还得用种种方法自杀呢，他们要杀我这终将朽败的身体，正好算是帮了我一个大忙。”

这一段或许会让人心惊肉跳，特别是一般的世间人，对于生命、对于生死、对于苦乐、对于利害，思考得不够深刻的，内心很难调柔地接受这样的思惟。富楼那说：“他们如果真的要来杀我，那我会想，佛弟子中有一些人厌患此身，还要用种种方法，甚至求别人来断己命呢，现在眼前这些人想要杀害我这个终将朽败的身体，换一个角度看也是帮了我一个忙。”这样的思择，对吗？我们看佛陀总体的态度是怎样？佛陀说：

“善哉！善哉！富楼那！有你这样的忍辱功夫，应当能前往西部的输卢那地方了。”

佛陀主要是带着他做情境化的设想，不要带着革命浪漫主义的情怀，一腔热心去投入修行：“如果有这些情况，身心安住否？”即便是所谓最恶劣的情况，富楼那表示：“我自有安心法，可以调柔地面对、接受，没有问题。”佛陀肯定地是他面对这些恶逆境界，内心的平和、调柔、安稳，无有忧畏，也没有粗暴。

在这里，富楼那前面所说的，大家还多少能接受，恐怕最难接受的就是“他要来杀我了，为什么我还要这样想，我还要平和地接受”？其实富楼那回答中有一个关键词，大家是否有敏感呢？富楼那说“他们要杀我这终将朽败的身体”，关键词就是这个“终将朽败的身体”。一般世间的观念，因为有身见，因为对于业及业果并不是非常的清晰、确定，对于这样前后世因缘的流转，或者是因缘的还灭、解脱，并不是非常的确定，所以在思惟中，在自己的内心认识中，总是呈现为有一个我，总是觉得我应该一直存在下去，总是觉得是我的这个身体或者属于我的这个身体应该一直存在下去，不愿意去接受它时刻可能变坏、消散，也不愿意清晰地时刻带着“它终将朽败”这样的认识来衡量一切。这个“终将朽败”或远或近，近的话就是下一刹那，远的话又能有多远呢？几十年转瞬即过。为什么为这必朽的色身而造作种种恶业呢？为什么为这必朽的色身造作种种身语意的恶不善行呢？

富楼那尊者的回答，是战略上特别坚定、特别清晰的一个表现，这是有关于生命智慧的表现。诸位在家的法友听到这个，不必惊心动魄，也不必感

到为难：“我一时做不到，是不是不太好啊？”这是一个佛陀的出家弟子，全身心甚至将整个生命决然地投入到随法运作中之后，才有的一种明晰而坚定的态度。佛甚至没有要求他必须有这种认识、这种觉悟，更不要说佛会要求在家众一定要这样。在家众愿意随顺佛陀的教法，那么佛世的时候在佛前、僧前，自誓皈依三宝，自誓受持五戒，这已经很不错了，能够进修十善更好，至于更多，那是个人的选择，不必为此感到为难。但这确实是很高尚的，要远远地高尚于快意恩仇。而一般世间大家所津津乐道的，感到身心舒畅的，就是快意恩仇，能够在这样调柔安忍中，得到生命的升华，内心喜乐的，是极少数。我们向下来看：

尊者富楼那有了佛陀的肯认，欢喜地拜别了佛陀，隔天就动身出发了。

富楼那尊者从佛得到法的教诫，经过佛陀的勘验，认许了他可以到那个地方去修习，于是他很欢喜地出发了。

沿途一路乞食游化，尊者富楼那来到了西部的输卢那地方住下，除了自己专精修学外，还教化了许多当地人归信佛法。

大家想一想，富楼那尊者到了输卢那那个地方，如果有人出于自己的惯性，对他言语不那么柔顺，不那么尊重，有所粗涩的表达，他内心因此就不调柔、不欢喜，跟人家对立纷争，那是一个正确的状态吗？能够真的从内心让人柔软下来，受到触动，受到感化，而愿意真诚地归信佛、法、僧三宝吗？前面所说的，跟后面的结果，难道没有关系吗？富楼那尊者不仅自己专精修学，同时也随缘度化。下文：

到了隔年雨季来临前，就接引了五百位在家佛弟子，并在当地建立了一个可以容纳五百人修行的地方。雨季安居的三个月过去了，尊者富楼那修得了三明，就在当地入无余涅槃了。

这是到第二年雨季安居之前，就有了相当的规模。就在第二年的雨季安居的三个月后，尊者富楼那证得了阿罗汉，故事里说就在当地般涅槃。“三明”，我们在从前神通相关的故事中有说过“三明、六通”。说“三明”是针对于阿罗汉说的宿命、天眼、漏尽三种神通，在阿罗汉又叫“智证明”——宿命智证明、天眼智证明、漏尽智证明，相应的内容，从前说过了，这里就不再重复。到此，故事的正文，我们一起学习完毕。下面来看一看“按语”：

按语：

一、本则故事取材自《杂阿含第三一一经》《相应部第三五相应第八八经》《中部第一四五教富楼那经》。

按语一说明本则故事的取材。

二、关于故事中的尊者富楼那，经、律中有好几处提及，所说都略有不同：如与本故事相同内容的异译本，收在《大正藏》第二册编号第一〇八的《佛说满愿子经》，就称富楼那为满愿子，这与《佛本行集经》说到的那位“富楼那弥多罗尼子”相同，因为经文中加注了“满足慈者”的义译，亦即：富楼那为“满”的意思，是名字，弥多罗为“慈”“愿”的意思，是其母姓，从母得名，故称满慈子（参阅《佛光大辞典》第四九二九页）。而《摩诃僧祇律》第二十三卷说，这位富楼那因协助给孤独长者（阿那邠坻）建祇园精舍而出家，再前往西方“输那国土”（《大正藏》第二二册第四一五页）。然依《相应部第三五相应第八八经》菩提比丘英译本批注五八所引，说尊者富楼那原为输卢那地方的人，来舍卫城经商，因闻佛说法而出家，后因不习惯舍卫城的环境，就向佛陀辞别回家乡专修。

按语二主要谈这则故事里边的一位主人公富楼那尊者。对于富楼那尊者，说法不一。因为我们只能依现存的文本来做一些还原，所以有时候可能不是必然有决定的说法。

三、修得三明，即成就“宿命明（宿命神通）、天眼明（天眼神通）、漏尽明（解脱涅槃）”。入无余涅槃，即解脱者的最后入灭。《相应部第三五相应第八八经》说，尊者富楼那于证得三明的同一雨季就入无余涅槃了，但《杂阿含第三一一经》与《中部第一四五教富楼那经》都没这样说。

这是在说富楼那尊者入灭的时间，依据不同来源的文本做一探讨。

从《摩诃僧祇律》第二十三卷的记载来看，说到尊者富楼那剃度了亿耳出家，但“输那边国”比丘很少，等了七年才聚集了十位持律比丘，为亿耳完成具足戒的受戒仪式，因此，当亿耳要到舍卫城礼见佛陀时，尊者富楼那就要亿耳向佛陀提出放宽边地五项律制规定：可以天天洗澡、可以穿双层皮鞋、可以使用皮革质料的坐垫、可以穿过世者的衣服、经五位比丘主持即可受具足戒成为比丘（《大正藏》第二二册第四一五至四一六页），这些，佛

陀都同意了，展现了佛陀对戒律因地制宜的弹性调整。如果是这样，富楼那尊者至少在输卢那地方停留了七年以上。

这是作者庄春江根据《摩诃僧祇律》里的记载，在假设所记载为史实时的前提下，来说明另一种可能，说明富楼那尊者至少在输卢那地方停留了七年以上，不像之前相应部经典所说的“第二年雨季结束，证得三明，然后般涅槃了”。这是对于一些情节的探讨，依据的文本有多种来源。

四、佛陀给尊者富楼那临行前的扼要教导，重点在于贪爱与染着的断除，这与故事第三三〈大师就说调伏欲贪〉是一致的。

前面我们在相应的故事中，对此有过分析和强调。

五、富楼那尊者的勇猛，在于他的不惧怕。他的不惧怕，不在于力气，也不在于权力、财势，而在于他的接纳与承担。试想：连失去生命都不计较的人，还怕谁？这样不惧怕的人，岂不是真正的勇者之流！

在这儿说到了富楼那尊者的勇猛，说到了他的不惧怕。严格来说，一个未离欲的人，很难有完全彻底的不惧怕。未离欲的人，总是会有所希求；有所希求的人，将有所忧畏。究竟地说，这个人永远地离开了怕怖张皇，永远地离开了忧悲恼苦，只说明一件事，他彻底地离欲了。当然，尊者富楼那在与佛陀这番对答的时候，还没有离欲解脱，所以他在回答佛陀问题的时候，都是基于他内心相应的运作，而能够使恐惧、担忧、嗔恨等烦恼不现起。这是什么意思呢？这就是我们常说的如理作意，能够令已生起的烦恼得以调伏，能够令未生起的烦恼不现形，也就是所谓遮止未生烦恼的意思。这种不惧怕，这种基于如理作意引生的远离于担忧、恐惧，是每一个人只要认真修习，都可以拥有的。这跟离欲解脱之后，彻底地离开忧悲恼苦，是不一样。也是我们一般的修学者，在长养自己内心的安稳、调柔、平和，可以考虑修习的近路。

一般人的愤怒，由愤怒而发生的勇猛，不在于别的，在于他内心没有力量。这个“没有力量”从两个角度说，大家好把握的角度就是，他的内心缺乏善法的力量，缺乏必要的堪能，遇恶逆境界触恼，怒火生起，无法自制，从这个意义上说内心没有力量，这是大家好理解的。烦恼现起了，只能被烦恼牵着跑，做烦恼的奴隶，内心没有力量去调伏它，没有力量去遏止它，没

有力量去转变它。这是说一个人遇了恶逆境界，暴跳如雷，火冒三丈，是因为他内心没有力量的一层意思。

另外一层意思，是因为有一些情况，或者是说有一些人，只有依靠愤怒，内心才能够产生足够的力量，在内心调柔平和的情况下，他的内心没有足够的力量，这不是调柔的问题，也不是平和的问题，这是内心缺乏相应决定意志的问题，这是意志力的问题，如果用佛法的话说，如果一个人内心中善法力量强，实际上他的内心充满了力量，充满建设性的力量。这个建设性的力量，能够让他承办断恶修善事，如果需要，这个力量能够爆发出不可思议的作用。一个真正随顺佛法运作身语意的人，从来不缺少正确的力量，不需要用愤怒去鼓动自己的力量，只有善法力量不足的人，面对一些情况，觉得自己力量不足，才用愤怒来给自己打气。这是说“内心没有力量”的另外一层意思。

富楼那的不惧怕，当然不是因为他有世间意义上的依仗，也不是因为他武功天下第一，一个打十个，一个打一百个，而是因为他内心的忍辱、调柔，他对于这些所谓的恶逆境界，这些世间的伤害、触恼，内心能够调柔、平和，平等地接受、面对。什么叫平等地接受、面对呢？内心既不对好的、可意的境遇有什么期待，也不对不好的、不可意的境遇有什么排斥。我常常说：“只是去做正确因缘，在这个前提下，对果相全然平等的开放”，座上如此，座下如此；生亦如此，面对死亡亦是如此。这样，身心时时刻刻正确、安稳、平和、调柔，而又怡然、欢喜。真的能够这样，贪嗔都将被极大调伏，这个人内心中会常常地有无贪无嗔相俱。真实的、清晰的无贪无嗔，是给身心带来安宁喜乐的，他不需要去实现什么，拥有什么，内心常常地沉浸在自然的、全然的满足中，无所希求中，无所忧畏中。如果这样，有什么恐惧、担忧会生起呢？这是按语五，跟大家多说几句。到此为止，故事的正文，和按语，我们说明完毕。

【佛法问答】

大家如果有问题，可以提出来，需要的话，我们做一点交流。

学员：顶礼师父！四如意足，怎么理解？

法师：四如意足，是指的欲、勤、心、观。“勤”就是精进的意思。指

的通过四类侧重的用心，而修习得定，简单这样讲。这是常说的三十七道品里边的内容，有意愿了解的话，可以下去多找一些相关的内容来。

【如何增加如理作意的力量？】

法师：首先来定义一下或者说明一下“如理作意”，用后世的语言来说，如理作意等价于“如理思惟”，跟后世心所中所说的“作意”心所不完全一样。理解了这个之后，再来说我们如何如理作意？如何如理思惟？如何加强这方面的内心堪能？这就要说到正念。

正念，不同部派有不同侧重的说明，应该说“念”心所确实应该包含这样一些意趣，就是将曾经了解、经验的，在内心中再举起来，也就是我们常说的“回忆起”这样的意思。要是想能够令如理作意的力量得到加强，那么正念必须加强，常常能够想起自己所学的圣言，而不是常常忘失圣言，内心能够常常地将这些该如何正确运作心，举起来，而不是遗忘掉，而不是想不起来。如果能够举起来，才说到下一步按照这样忆起的内容，正念举起的曾习因缘来运作心。如果这个想都想不起来，那怎么可能如理作意、如理思惟呢？所以要想加强如理作意，前提因缘是要加强正念。

正念如何加强呢？高明的当然是直接举心。但是这对于很多初学不是那么得力的，怎么办呢？用关键词、关键语句、关键的经文，乃至关键的偈颂，相应的诵习来引导心。什么意思呢？把能够引导自己心忆起相关内容的关键词记住，然后常常地用这样的关键词来提醒自己，比如哪怕是简单的“无常”，自己内心常常提起来这个关键词，通过这个关键词来带动相应的如理思择，类似这样作为一个初级的方便是可以的。等到后来正念确实强了，内心的堪能也越来越强了，心就可以很自然地常常地在如理运作，那是后话了。这个问题就说这些。

如果大家没有其他问题，我们来合掌回向。

愿以此功德

普及于一切

我等与众生

皆共成佛道

今天的学习就到这里，祝大家吉祥。

086. 病比丘的看护

病比丘，日夜怨叹求怜悯；
广分别，三世轮回大病苦。

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！今天我们一起来学习《阿含经故事选》的第 86 则——<病比丘的看护>，这一则故事说到有位病比丘无人看护，佛知道之后，对他加以护理，并且因此在比丘僧中制戒。从这一则故事，我们能看到佛世时候僧团生活的一些样貌，以及佛因事立规的教化。我们来看正文：

有一次，佛陀与比丘们游化到摩揭陀国首都王舍城，住在城北郊外迦兰陀竹园的竹林精舍。那时，王舍城中有一位比丘得了重病，严重到连大小便都无法起床，但却没有其他比丘来探视看护，任他在床上日夜怨叹：“为何世尊独独不怜悯我啊？”

人当然都有生老病死，到了晚景的时候，身体健康的情况不一样，有的人病得严重，卧病在床，这个时候生活失去了自理能力，是需要其他人来帮助、照看的。出家人也是人，这样的规律当然也都是普遍呈现的。即便是圣者，也不是说就不病，只是圣者病的时候，身苦虽然有，但是心苦不出现，特别是阿罗汉，初、二、三果人还不一定。

这位比丘在这个时候并没有证得无学，他的内心是有忧苦的，而且内心有不平，有这样的不理解，有这样的埋怨：“世尊怎么不怜悯我啊？我自己一个人卧病在床，不能自理，连大小便都没法起身。”

佛陀以天耳神通，听见了那位病比丘的怨叹与呼唤，就对比丘们说：“我

和你们一同到各处寮房走走，看看你们住的地方。”

佛陀确实是有神通自在，只是就如我们在最开始所说的那样，佛陀不以神通为殊胜，他并不觉得这是真正了不起的东西。佛陀在说到他真正超出一般的时候，是说类似“教诫神通”这些，在最开始那几篇谈到神通的时候，在这方面有展开过。从《阿含》以及律里看，特别像《十诵》《四分》《五分》，还有“巴利”，这几部广律，它们表现的基本上属于与大众相对立的上座律的情况，里面可以看到佛陀对于在大众面前显示神通并不很热衷，他就算是以神通知道了一些事情，也并不常常都表达出来。为什么呢？因为佛陀是有身教的，如果佛陀表现的特别对于神通很在乎，对于神通很肯定，对于神通很自豪，那弟子们会形成什么样的观感？形成什么样的认识？又会去追求什么呢？实际我们常说的六种神通，前五种是共世间的，第六种“漏尽通”是说的烦恼尽断，这是不共于世间的。如果以共世间的神通为炫耀、为神奇、为殊胜，那在导向上会发生偏差的，所以佛陀的不轻易表现出来神通，不是一般的韬晦，而是他教化的需要，智慧抉择的把握。

这里说到佛陀以天耳神通，听见了那位病比丘的怨叹与呼唤，希望去给予他一些帮助，但是佛陀并没有去向大众说：“我是因为天耳遥闻，所以我们过去帮助他。”那这是不是妄语呢？当然不是妄语。妄语是说故意欺骗，是说自己明明知道不符合事实，但却故意有欺骗言语。佛陀现在告诉其他比丘说：“我们一起去寮房看看”，这个不涉及到妄语。过去也说，妄语是“说的都是真的”，而不是“真的都说出来”，佛陀在这里就是这个样子，他内心通过天耳遥闻了这个比丘对他的呼唤，但是他不把这个讲出来，请大家智慧抉择这里边的意趣。下文：

佛陀借着这个理由，带着大家来到病比丘的寮房。病比丘挣扎着要起来迎接佛陀，但却起不来。佛陀阻止他说：“躺着就可以了！比丘！不要起来，我可以自己找位子坐。你的病好些了吗？”

大家想一想，这个比丘卧病在床，没有人照顾他，连大小便都起不了床，意味着什么呢？意味着他大小便就在床上，意味着他身上有种种的不净物，意味着那个房间是很臭秽的，意味着这个病比丘的身体是人所不乐亲近的。但是佛陀并没有一丝一毫的嫌弃，一丝一毫的不舒服、不满意，而是带着比

丘们去看望他。这个病比丘想挣扎着起来迎接佛陀，但起不来，佛陀当然不需要别人对他表现怎样的尊重，甚至在不可能的时候还要这样，佛陀是阻止他的。

佛法的戒律里对于病人、对于病比丘是有很多开缘的，因为在病的情况下，跟身体健康的时候，情况、因缘毕竟不一样，所以像说到威仪里，如果要为这个人说法，他躺着，自己坐着或者站着，不可以说。但有一种情况是例外，如果对方病了，那么他躺着，自己坐着或者站着，为他说法，是可以的。我们看到下边佛陀跟他有了一番问答之后，也就是在跟他说法，当时彼此的威仪，佛陀是坐着的，这位比丘是躺着的。佛陀问他的病情，这位比丘回答佛陀说：

“世尊！我的病越来越重了。”

佛陀问这位病比丘：

“比丘！看护你的人在哪里呢？有人来探视你吗？”

佛陀在问他：“你病得这样厉害，没有办法自理，怎么没有见到看护你的人啊？没有看护你的人也就罢了，有没有人过来探望你啊？问候啊？帮忙啊？”这位比丘回答的比较凄凉——

“没有，世尊！自从我得病以来，都没人来探视我。”

大家可以想像，一个还在道上没有亲证的比丘病了，病得很严重，长期卧病在床，没有人来长期照料，也没有人来偶尔探视，他内心有没有愤懑不平呢？有没有自怨自艾呢？有没有忧悲恼苦呢？从他前面的内心运作和表现看，应该是有的。但是佛陀是这样来跟他说的——

“比丘！当你还没生病时，有没有常常探望其他病人呢？”

“没有，世尊！”

佛陀问他：“从前在你健康的时候，有没有常常去探望其他的病比丘呢？”这位病比丘的回答是：“没有。”佛陀告诉他：

“比丘！平常你都不探望病人，所以今天才得不到别人的照顾。”

佛陀跟他说：“不要埋怨别人。正因为你健康的时候不去探看病人、照顾病人，所以到你病的时候，得不到别人的照顾啊。”佛对他说：

“比丘！现在你不要害怕，我亲自来照顾你，让你不缺什么。虽然我的

成就在今日天上人间中最高，但我也能照顾任何病人：对得不到救护的人施与救护；做盲者的眼目；救护生病的人们。”

佛陀安慰这个比丘说：“虽然没有其他人来探看你、照顾你，但是你不要忧悲，不要恐惧不安，我亲自来照顾你、帮助你，不会让你缺少什么。虽然我证得无上正等正觉，以生命的价值和生命的状态来说，是不论天上还是人间，无有更在其上的，但是我并不觉得自己有多么了不起，我可以照顾任何病人。”任何病人，也就意味着，不管他多卑微，不管他身体多臭秽，也不管他的情绪有多恶劣；对于得不到救护的人，佛陀说“我可以施与救护”；对于那些眼睛看不到的人，“我可以帮助他们，就像代替他们的眼目”。

佛是这样说的，下边也是这样做。但是佛的做法，可不像一些充满神话情节的人想像的那样“用什么神通如何”，佛是亲力亲为，用一个普通比丘的方式来照顾这位病比丘，如下文说：

说完后，佛陀亲自为他清理排泄物，擦洗身体，换洗衣服床单，整理床铺，打扫房间，还亲手喂食。

在这要说一下，佛陀做这些事是为病比丘做的。从戒律来说，后来佛陀依这件事情制戒之后，比丘照顾病比丘是分内之事，但是佛陀没有对在家众去做这些事，是有他道理的。

佛陀为他做的事情，包括了一般照顾这种卧病在床的病人常常要面对的这些杂务，清理大小便逆，甚至呕吐的东西，就是排泄物，身体会很肮脏，律里类似的情节说到打来水给他擦洗身体，包括他的衣物、床单、床铺、房间，这些卫生工作都做好，还亲手喂他吃饭。佛是这样以一个平常的比丘作为，来照料这位病比丘。大家设身处地想一想，这位病比丘的内心会是怎么样啊？下文：

做完这些，佛陀利用这个机会，教导这位比丘说：“比丘！应当舍离三世轮回的大病。

一般人所重视的是身体的病，是此生的病，意识不到心健康不健康，也意识不到相对于这一生中的病苦来说，轮回才是真正成为问题的最根本的病。如果不想着治好轮回这个病，别的最多就是止痛药。但人们又有几个有这样的见识呢？常常说，人的眼界决定了他可能的格局，决定了他生命的上限。

一般人对于生命的认识，眼界达到哪里呢？有多少人的眼界，只是动物行为在人类社会中表达的这些范围呢？有多少人虽然向往高尚，向往自他的福祉，向往人类长久的安宁，但是如果对于生命本身缺乏深刻的透视，终归还是在这场大病中做些不着边际的事。

佛在这里教导这位病比丘。病中人的一般心态当然是要舍离当前这个病，最好能与当前这个病苦乖离，这个心态是常见的，所以很多病人被病苦所逼，为死苦逼近所恼，这个时候他愿意付出一切。他这种心态，佛来引导说："不要只重视当前身体这个病，这只是大病中的小表现，真正的根本大病是生死轮回。三世轮回的大病治不好，像这样身病严重的情况，甚至比这还苦恼得多的情况，会层出不穷，一生又一生，一世又一世。"佛下面给他讲生死的苦迫——

怎么说呢？出生时，有在胎中不自由的灾难，出生后，有老病死的苦迫。人一老，生理机能变差，病痛随之而来。生病的人，或躺或坐地呻吟，各种病症接踵而来，最后难逃死亡。

"出生时，有在胎中不自由的灾难"，我们说"住胎"，如果以农历月算，是所谓的十月怀胎。有一个譬喻说住胎就像坐牢狱，大家知道有一种惩罚方式是所谓关禁闭，在一个很小的空间里关上这个人，让他受这种系闭之苦，那是很苦的，很多人受不了，甚至崩溃。胎儿在母腹中，难道不是蹲个小禁闭吗？很小的空间不自由，那是苦的。

"出生后，有老病死的苦迫"，生有生的苦，等慢慢长大，"物壮则老"，人从青壮到中年、到老病，乃至死苦逼临，这当然是充满了的苦迫。"人一老，生理机能变差，病痛随之而来"，应该说随着现代医学的发展，特别是像一些比较有效的镇静、止痛这一类药物的出现，令一些慢性病的患者，令一些常年受病苦纠缠的患者，生命质量或者说恼苦的程度有所改善，应该说古时候在这方面是逼恼更甚，也不用太古，想想几十年前会是什么样子。如果这样的病苦纠缠着，生病的人会怎么样呢？

"生病的人，或躺或坐地呻吟，各种病症接踵而来，最后难逃死亡"，生病的人，当失去了自理能力，甚至没有办法支撑自己自由活动，只能躺或者是靠坐在那，因为病苦，不由自主地呻吟出声。而且症状往往是一个接一

个。人体是一个比较精密的平衡系统，当出现了严重的器质性病变的时候，或者是严重衰老的时候，往往不是单独哪一个方面，而是一个症状接一个症状，最后难逃死亡。一般人内心很难在青壮的时候去亲切地体会到这些，特别在自己身上，看着别人这样，很多人是能躲就躲，想到自己这样，也只是感觉生命里添了几分阴霾而已，没有办法因此发起对于生命根本问题的探究，更不要说向于解决的努力。然而他的精力还要用到什么地方去，于是放在那些对于生命、对于生命根本改善，实际没有太大意义的地方，去耗散它，一生就这样虚掷了。下面佛接着说：

死亡，识与形体崩离了，然后往生善趣或恶趣之中。

死苦临近，最后发生。死亡的时候，五蕴散坏了，由惑业的因缘，受生后有，或者是善趣，或是不善趣，由作为引业的业因缘来起主要作用。如下文说：

罪恶多的，往生极苦的地狱；也有生为畜生的，被人驱使，受很多苦；也有生为寿命长达数劫之饿鬼的，咽喉食道细小如针，难以吞食，又常受到鞭打。

这是说恶业成为引业受生的情况，最苦的情况就是生到地狱中，地狱苦在三界中确实是最强盛的。受恶业果报的，也有生为畜生的，当然畜生的情况也千差万别，畜生中也有一些有福德的，但就总体情况来说，畜生道又苦又愚痴，而且彼此之间常常有吞啖的情况。也有受生为饿鬼的，常时受饥饿的困扰。这说的是罪恶多的情况，下面是善业强的。文说：

福报好的，生在寿命长达数劫的天上，但也难免于恩爱别离之苦，欲望难以满足。

福报好的，生在天上、人间。人间的情况，就算福报好，也就是几十年。生在天上，有的寿量很长，能达多少劫，但这终究是在轮回里，不安稳。那些生命形态很微妙的天道，就算是寿命很长，就算是没有显著的苦乐的动扰，但仍然是不免堕落，并不是离苦之道。就像在一个大火遍燃的火场里，这个人偶尔找到一小间躲起来，这里的火和烟都不炽盛，但这还不是安稳之道。

只有修证贤圣之道的，才能离苦。

只有这些修证出世之道，得出世之果的，他们才是离苦。特别是三乘的

无学，那是究竟地离于轮回之苦，这才是真正的大病痊愈啊。所以下文说：

有九种离苦之人，所谓阿罗汉、向阿罗汉、阿那含、向阿那含、斯陀含、向斯陀含、须陀洹、向须陀洹、种性人，这些都是如来的弟子。

这里说了九种离苦之人，其中有八种是我们常说的“四双八辈”，所谓的“四向、四果”，“四果”也就是初、二、三、四果，“四向”是指向于相应的果位，处于中间的状态。这里“种性人”是用了印度文化的概念来做譬喻说。印度文化里的“种性”有决定义，如果一个人是上等种性，按照印度文化的说法，他天生就具足这样的特征，必定能够如何，比如印度的文化说到“有一些种性可以解脱”，“有一些种性没有办法解脱”——这个不正确，他们自己的说法而已。这是用印度人当时普遍理解的文化概念来做譬喻说，是说这个人虽然还没有入圣道，但他是决定会入圣道的。

后来说一切有部发展出来所谓的“暖、顶、忍、世第一法”这样“贤位”的说明，有部说：“暖必至涅槃，顶终不断善，忍不堕恶趣，第一入离生”，这是《俱舍论》里复述有部观念的话。有部认为，从暖位开始，这个人必定会到达涅槃，不管中间有多少波折，“暖必至涅槃”。“顶终不断善”，到了顶位的人，不会断善根。“忍不堕恶趣”，这个人到达了忍位，不会再堕于恶趣，这应该是根据《阿含》里所说的“假使有世间，正见增上者，虽复百千生，终不堕恶趣”这个意趣来的。这个“忍”，并不是我忍受你的“忍”，而是认可的“认”的意思。“世第一法”，是说这个人在有漏的世间是第一位的，那是什么意思呢？他已经临进入圣道了，“第一入离生”那个“离生”是正信离生，是见道的意思。因为这个人已经临近圣道，就差临门一脚，如果说起来，他在有漏的世间是最高的、是第一的，再往前一步，就进入了有无漏道的圣者之流，是这个意思。这是说一切有部对于“贤位”，就是必定入于圣道的凡夫，做的一些说明，也可以从这个角度帮助大家来理解“种性人”的意思。

这里说：“这些都是如来的弟子。”佛说：这九种现在离苦，或者将要离苦的人，都是从佛学习的。

所以说，如来的出现，真是难逢；能出生为人，而且生于能听闻佛法之处；能遇见善知识；能听闻佛法，更是难得的机会。

后世说“八无暇、十圆满”，这个在《阿含》里有类似的意趣。这里佛陀说：一位世尊出现于世是非常难得的一件事，难值难遇，这件事的发生，就是很难得。好，世尊出现于世了，这样难逢的事情，很稀少的事情，发生了。那么这个有情自己是什么状态呢？他如果在畜生中、地狱中、饿鬼中，基本上是没有学习解脱的因缘。生在天中，如果是欲界天，有可能，但是几率也很小很小，其他的就更渺茫了。主要是要生在人中，“能出生为人，而且生于能听闻佛法之处”，这是两个条件：自己生为人，这件事情本身难，再配上有佛出世，两个小几率相乘，变成一个更小的几率。

虽然有佛出世，但不等于这个世间处处都有接触、了解佛法的因缘，如果生在没有佛法的地方，虽然佛陀出世了，但是这个因缘对他没有发生作用，至少当下没有，这又是一个相对来说不是那么大几率的事。这个时代还好，信息时代了，人如果要找什么不是刻意保密的消息，很多在网上可以找到。但是就是这么奇怪，多少人一天用着互联网，不管是移动端，还是 PC 端，但是有几个人本来没接触过佛法，他会想认认真真地通过网络来了解一下佛法？不是消遣，而是认真的了解一下，这个几率多小，所以有的时候不仅仅是环境提不提供便利的问题，自己的善根也很重要。所以在《阿含》里谈到佛法的修学次第，比如怎样从最初到最后证道，大家都知道那肯定要“亲近善士、听闻正法、如理作意、法随法行”，但是经里问道：“亲近善士，有没有因缘呢？那又是什么呢？”回答是：“有，亲近善士也有一个因缘，就是自己是个善人”，用今天佛教徒熟悉的话说，你得有那个善根，你要在人中受生，处于能够听闻佛法之处，自己还要有内在的动机、希求和相应的努力，这才说到能去亲近善士。所以在这之后说：“能遇到善知识”，这是需要自身因缘的，不仅仅是外部的。

亲近善知识，不是要搞个人崇拜，也不是他力救赎、他力拯救，而是从善知识学习，善知识是老师。特别佛世的时候及其后那一段时间，知识的传递，特别是佛教出家众之间佛法的传递，主要靠人到人，教者口说，听者耳闻，所以在那样的条件下，想要听闻正法，亲近善士几乎是必要条件，所以在那个时候把亲近善士谈得这么重，不像后世一些人把它神秘化那样，那是当时获得佛法知识的必要条件。在今天不一样，如果你碰到一本好书，那也

相当于说是那位善知识在向你传递佛法，如果你碰到好的音频、视频或者其他的媒介，传递正确的佛法，那也算是一种变相的亲近善士。所以接下来说：“能听闻佛法，更是难得的机会。”亲近善士是为了听闻佛法，亲近善士、听闻佛法之后，是要随顺运作这颗心的，是要如理作意。修习一个法，奠定了必要的基础之后，再修习另一个法，继续向下接续，所谓的“法法相依、法法相因”，导向涅槃解脱。

这是这一段谈到的种种难得，因为人们常见的心态，“等闲得来轻易看”，不仅今天有，古时候也有，佛世也有。按说古时候、佛世的时候，不像今天这样容易，常常要跋山涉水，克服很多困难，吃很多苦头，才能到一位名闻传扬的大德那里听一点佛法。刚开始也许很殷重，不过跟在他身边久了，虽然觉得他还是挺好、挺厉害，对于我很重要，但是自己这颗心就因为常见、常闻，变得不殷重了。古时候这种现象也在经论里常见到，我们从人心运作的规律来推测也不奇怪。在今天就更不要说了，正因为自己随时想听、随时想看都有，所以变成了到头来也不看、也不听，“等闲得来轻易看”，这就是人的问题，佛般涅槃的一个原因跟这个也有关系。世尊接下来对他开示说：

你应当了解：现在如来在世间宣说正法，你又没有生理上的缺陷能听闻正法，如果不努力修学，失去这样的机会，后悔就来不及了，这是我的教诫。”

佛陀对他说：“前面说的这些，是不是如实的呢？这样一个一个本身都很难得的很小几率的事件，在你身上乘到一起，更小几率发生了。世尊出现于世，宣说正法，你又亲近世尊，生理上还没有缺陷，不是耳根有问题，也不是意根有问题，六根无缺憾，能够正确地听闻、思惟，这些因缘都具足多难啊，不知道多少生、多少世为此培了多少资粮福德，这一生呈现了，如果错过，向何处寻觅啊？如果不努力修学，失去这次机会，后悔有用吗？”佛陀告诉他：“这是我的教训。”结果——

这位病比丘经过了这番教诲，即证得解脱，病也好多了。

看来佛对他的施教，确实是应机的。我们不了解这位比丘之前跟佛陀修学的历程，但是佛的这番教诫触动了他，佛在这里并没有给他去讲怎样从持戒、守护根门等等一路修行，说明佛陀了解他的情况，也许——这是作为推测——在佛陀的把握和判断中，这位病比丘缺的就是精进和奋勇，所以佛陀

这样来策举其心，令其心殷重、决定、全然地投入，使这位比丘迅速证果。

证得解脱之后，病也好多了。这个奇怪吗？这个不奇怪，身心是关联的。如果我们做一个假想的说明，假如说两种情况，同样的器质性的问题，一个人是心得解脱的，一个是一般的凡夫，精神状态上就很不一样，简单地来说，这样的精神状态会对于他的生理状况产生影响，就更不要说这个病比丘在解脱之后可能发生的生理上相应的一些应用变化。好，这是上面这一大段。下面是说佛陀就此制戒的因缘——

佛陀回去后，要尊者阿难集合在王舍城附近的比丘，当众制订了僧团成员生病时的看护制度。

这里要说，佛陀的制戒，哪怕是威仪门的一个制定或者是改善，都要在比丘僧中做，至少是一个僧团，大众进集，佛陀来了解相应的情况，或者是比丘说明相应的情况，或者佛向大众说明相应的因缘，然后做出相应的规定，即便只是威仪门的一件所谓的小事也是如此。什么意思呢？戒律虽然是佛陀所制定的，但是是在僧中经过大众一致认同、遵行才制定的，显示的是佛陀的不擅专，显示的是佛陀不以自己意志强加于人，不主宰的意思，离欲圣者智慧、方便具足的样貌。这一次是制定僧团成员生病时候的看护制度，怎样说呢？

如果生病比丘没有弟子，则应当由大家轮流排班看护。

反过来说，这个病比丘有弟子，弟子有义务去照看师父。如果这个病比丘没有弟子，或者弟子种种因缘不能照看，就在僧中差（chāi 派遣）比丘或者是沙弥来轮流看护这个病比丘，这是制定的相应制度。

这一则故事，我们学习下来，希望能够在几个方面有所把握：一方面从佛的慈悲摄化中有所体会，再一个佛为病比丘的开示。不要因为接触佛法日久了，对于佛法熟悉了，乃至有一定了解了，好像不过就是那么一回事儿，好像没有自己现在忙活的这些世间营生那么重要。到底什么是难得的、稀有的、真正重要的？关于佛陀在僧中制戒的原则，也可能对在制度建设方面有兴趣的人有一些启发。这是这一则故事的正文，接下来是按语。

按语：

一、本则故事取材自《增壹阿含第四四品第七经》。

按语一说明本则故事的取材。

二、故事中说到九种人，即四双八辈贤圣之人，加上“种性人”。所谓种性人，简单说，就是泛指修学接近向须陀洹，但还未到达的人。

“四双八辈”是我们常说的圣人。“种性人”，刚才在正文中有说，虽然“暖、顶、忍、世第一法”这“贤位”的分判是有部独特的，但是他根本意趣所在，不能说毫无经典的依据，这里提到的“种性人”跟有部所说贤位的这些情况大体对应。

三、“死亡，识与形体崩离，往生善趣或恶趣之中。”原经文作：“夫为死者，形神分离，往趣善恶。”其中“神”应为“识”之异译，而“形”指的就是“身躯”，所以尝试白话为“识与形体崩离”。

我们汉传所译的四部《阿含》，因为译者都不一样，所以在用语上没有完全一致，即便是术语，比如有的地方把色、受、想、行、识的“受”翻成“痛”，这是就在译文上的差别来做个把握。当然了，如果从文献学来说，我们可以在类似的文本上做一些功夫，这样对于把握原文句的意思还是有帮助的。

但依“攀缘四识住”（《杂阿含第六四经》，《相应部第二二相应第五五经》亦同）与“此阴灭已，异阴相续”（《杂阿含第三三五经》）的经义，“识”是不能单独存在的，也不能不随因缘变化，应当以这样的基础去理解“识与形体崩离”这句话。

简单说就是不要理解成“我的内核（或者是灵魂）与形体崩离”，这类话题从前在“法”那个部分，有几则故事密切地谈到了识，谈得多一些，这里就不再重复了。我们这一篇故事，正文和按语的说明，就是这些。

如果没有问题，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

今天的学习就到这里，祝大家吉祥。

087. 差摩比丘的病中证悟

{ 应分别，浅深不等无我慧；
对论法，为人演说利益多。 }

缘　念

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

各位法友！今天我们一起来学习《阿含经故事选》的第 87 则——〈差摩比丘的病中证悟〉。这一则故事说到一位病得很重的比丘，与若干位长老上座之间佛法的探讨交流，并在其中彼此获得果证。这里谈到了非常有共性的一个问题，大家可以认真体会。我们来看故事的正文，文说：

有一次，许多比丘住在拘睒弥城东南，瞿师罗富家长者所布施的林园中。另一位名叫“差摩”的比丘，也在拘睒弥城，但另住在跋陀梨园中。那时，差摩比丘患了重病，身体很痛苦。

前面是交代一下这个事情当时的背景，发生在拘睒弥城，当时有一些比丘住在瞿师罗园中，这里涉及到的差摩比丘住在跋陀梨园中，当时他病得很厉害。僧团中虽然大家是真正的修行人，发心要超越这个世间，出离生死，但是不意味着内心是冷冰冰的。那个冷冰冰、又冷又硬的相，恰恰是被系缚的相。如果真的随顺法，内心会是调柔的，会是温暖的、和煦的。

佛在经律中对于比丘们之间，彼此的善待，也有一些相应的规范，所以下文提到：

住在瞿师罗园的长老比丘们，得知差摩比丘患了重病，就派遣了轮值担任看护的陀娑比丘去探望他。

从这个细节看，当时差摩比丘住在跋陀梨园，那边很可能没有合适能够

照顾他的人，所以是另外一个僧团，大家僧差了一位比丘去探看他。我们看到住在瞿师罗园的这些上座们，就是在出家法中位次相对高的，他们对于这个病得很重的差摩比丘，还是充满了温暖的，差一位比丘去探望。

陀娑比丘到了差摩比丘的住处，转达瞿师罗园长老比丘们的关怀与安慰，对他说：“差摩学友！瞿师罗园的长老比丘们很关心你，他们问你的病情缓和了些没？还能忍受吗？”

“学友！我的病没有转好，只有更加剧烈、更痛苦，好像就快没救了。”

陀娑比丘去探望他，转达瞿师罗园诸长老们的问候，差摩比丘也没有因为客气而说妄语，他也是明确地说这个病并没有好转，反而更强烈了，他自己的感觉好像命不久矣。

了解了差摩比丘的情况，陀娑比丘就赶回瞿师罗园，向长老比丘们报告。于是，长老比丘们要陀娑比丘再去跋陀梨园，提醒差摩比丘要按照佛陀的教法，从组成人的色、受、想、行、识等五受阴中，观察没有不变的我，也没有属于不变我所拥有的。

瞿师罗园的长老比丘们听到陀娑比丘带回来的消息，没有去做那些对于一个出家人可能没有太大正面作用的安慰，而是让陀娑比丘去提醒他，提起来正念，正审观察。观察当下身心只是五蕴的和合，这里边没有一直以为的那个我，也因此没有什么是属于我的。从前我们在学到“法”那一个大部分，其中若干则与“无我”关系密切的故事，对于无我反复地说明过，我建议大家对于那个部分要特别重视，因为这是凡夫的根本问题。

不是必须有语言，或者多么高明复杂的思惟，智力发达到什么程度，才有我执，即便是一个很低档的动物，表现出来的智力情况很低，他一样在这种不待言说的感受中，有这种内在的自我执着。如果能够认识到内心中时时地在犯这种错误，能够看到这是错误的，在这个上只是这些现象，这些现象的关联，这些现象的和合，而没有过去以为在这个和合相后面对应的那个实在自体的我。因为人们总是感觉有一个东西是我，感觉是我的那个东西就是说的“实在自体”，这种自我感是错觉，这是骗了无数人的错觉。可以说，如果自己不是辟支佛的根性，不是菩萨最后身，也没有生活在有佛法的世界直接、间接地有所耳闻，一个凡夫是很难自发地意识到这种内在的自我感是

一种错觉，是在这样物质、精神现象的和合上，在这样色受想行识的和合上，颠倒计执的。

我说是错觉，是用今天的词明白地说出来它是什么。自我感是一种错觉，如果愿意随顺错觉，一定会出问题的。明知道这是错觉，因为欲贪的覆蔽，因为自己偷懒不想精进，而宁愿随顺，后面必然会有苦的。人在苦没有现前的时候，总觉得自己可以把控一切，对于我来说无所谓，但是，现前一点微小的苦，就像过不去的坎，就像世界末日，是很可笑的。如果真的希望远离灾患，远离恼苦，那就从灾患恼苦的因下手，远离，破除。这里是简单的说诸位长老请陀娑比丘，带去他们的提醒和策厉。

陀娑比丘再度前往差摩比丘的住处，转告长老比丘们的提醒。差摩比丘听了以后，回答陀娑比丘说，他确实依照佛陀所教导的，从五受阴中观察没有一丝不变的我，也没有不变我所拥有的。

差摩比丘并没有放逸，他虽然病了，但是就在这个病苦的色受想行识上做观察，观察只是这样的色，这样的受、想、行、识，是我吗？不是。有哪一个是属于我吗？没有。这里是简单说，复杂的，前面说过，这里就不重复了。

陀娑比丘又回到瞿师罗园，转告长老比丘们差摩比丘的回答。

大家看到这儿，就觉得这位来做探望的陀娑比丘会辛苦。请大家配合上当时的条件和环境，正好现在也是夏天，想一想印度在热带地区，这位陀娑比丘两边奔波，赤足行走，不光要完成这件事，还要有自己日常的生活与修行，他确实很辛苦。

长老比丘们听说差摩比丘能从五受阴中观察非我、非我所，认为这是阿罗汉解脱圣者的境界了，所以，就又要陀娑比丘去问差摩比丘是不是已经证得了阿罗汉果。

这些长老比丘们听陀娑比丘带回来的口信，差摩比丘说他自己能够这样来观察五受阴。当时这些长老比丘们认为这应该是解脱圣者的境界，应该是无学，应该是阿罗汉，这是他们这样认为。实际上我们到文后看到，这些长老比丘们在此之前并没有见道，这是他们自己的看法，这个看法实际是有错误的。所以他们基于这样的认识，请陀娑比丘再去问一下差摩比丘，是不是

已经证了阿罗汉。

陀娑比丘三度前往差摩比丘的住处，转告长老比丘们的问话。差摩比丘回答说，他还不是阿罗汉。陀娑比丘又将差摩比丘的回答，带回瞿师罗园。长老比丘们认为差摩比丘的第三次与第二次回答相互矛盾。

之前说在观察五蕴非我、非我所，长老比丘们认为这是无学圣人的境界。又问，差摩说自己还没有证阿罗汉。这些长老比丘们基于自己的认识，觉得这两次回答是自相矛盾的，所以——

就又要陀娑比丘四度前往差摩比丘的住处，转达长老比丘们的质疑。

大家觉得这是多余的事情吗？如果按照戒律说，大妄语是比丘的根本重戒，包括自己没有圣证，说有圣证；自己没有这样的圣证，说有这样的圣证。这些长老比丘们之前的认识上有误解、有错误，以为能够观察五蕴无我就是阿罗汉，就是无学圣者，在他们这个认识背景下，觉得差摩比丘前后两次说法自相矛盾，那是有增上慢，还是故说大妄语，还是怎样？如果说从戒法的角度，是需要加以澄清。当然，这种澄清不一定是要挑谁毛病的意思，而是戒律是我们清净修行的守护，我们应该尊重它，僧团以戒的清净和合而共住，我们彼此之间应该互为增上，是这个意思。

差摩比丘说，虽然他从五受阴中观察非我、非我所，但经验上还是觉得有我。辛苦的陀娑比丘，又将差摩比丘的回答，带回瞿师罗园。原来，差摩比丘的非我观察，是顺服于佛陀教导的学习中观察，还不是自己实际的体验。

这用今天的话说，我们随顺观察的智慧有浅有深，即便是观察当下身心现象到底是如何，这还是有浅深的。纯粹欲界散心相应的观察，最多也就是闻、思慧，那不会导致见道。见道的时候，至少那一刻，智慧是很深利的，与一般的闻、思慧不一样。

于是，长老比丘们又重提佛陀时常教导的“非我”观法，透过陀娑比丘告诉差摩比丘说：“差摩学友！你说有我，是根据什么说有我的？说色是我吗？离色有我吗？还是说受、想、行、识是我？离受、想、行、识有我？”

差摩比丘表示，经验上、直觉的感受上还是觉得有我。长老们请陀娑比丘带去的引导是这样的：你说经验上感觉有我，那个我是什么？经得起推敲吗？是这个物质的身体吗——物质身体是我吗？还是在物质身体以外有我

——这个色身（物质的身体）是属于我的？类似的，受、想、行、识是我？是我所？

陀娑比丘就第五次去见差摩比丘，把这样的话带去，所以下文说：

让陀娑比丘五度来回奔波传话，差摩比丘觉得过意不去，就拿起拐杖，要陀娑比丘扶他到瞿师罗园，去跟长老比丘们直接讨论。

这样确实太麻烦人，差摩比丘虽然在重病中，但是他于心不忍，请陀娑比丘帮助他到了瞿师罗园，跟诸位长老比丘们面对面的讨论。这也不是这些长老比丘们不顺人情，如果差摩比丘不是这样的因缘，对面如果也能够把握因缘，未必会这样。差摩比丘虽然觉得自己已经病入膏肓了，已经好像不久于人世了，但是在他的反应中，应该还是很重于法，重于法的实践，并没有觉得“自己在重病中，甚至在生命的末端中，这些长老比丘还一遍一遍派人来跟我说这些，很烦”，那样的人就去道甚远了。他不仅不觉得这有什么不对、不好，反而还觉得麻烦另外一位比丘来回奔波传话，太过意不去，于是自己克服困难，忍着病痛去见诸长老比丘。

到了瞿师罗园，差摩比丘对长老比丘们说：“学友们！我不说色是我，不说受、想、行、识是我，不说离色、受、想、行、识有我。但我还觉得整体五受阴有我，不过，我不会说这五受阴是我所拥有的。”

这位差摩比丘对瞿师罗园的诸位长老比丘们说，他并不觉得色就是我，或者受想行识就是我，不觉得哪一个单独的是，也不觉得离开了色受想行识有我，但他觉得五受阴合在一起，这个整体的五受阴有我，他是这样感觉的。下文看看他举的喻：

“学友们！譬如有香味的花，说这棵花的根就是花香，或说离开花的根能有花香；或说茎、叶、花瓣、花蕊是花香，或说离开茎、叶、花瓣、花蕊能有花香，这样说对吗？”

“都不对。”

他在举什么喻呢？相应的经典中举了若干种当时大家熟知的花，如果就这个花来做譬喻、做观察，比如花有香味，我们不能够说花的根就是花的香味，也不能说离开花的根能有花香。说花的根就是花香，那是荒谬的，说离开了花的根，花也活不了，也更谈不上花香。类似的，茎、叶、花瓣、花蕊

都是同样的，既不能说它就是花香，也不能说离开了这些，还能有花香。

他在这里要譬喻的是什么意思呢？如果做很粗糙的对照，可以说花的香味对应于我，那么花的不同组成部分——根、茎、叶、花瓣、花蕊，对应于色、受、想、行、识，如果这样对应的话，就知道他在说什么。当然，这样的对应是相对粗糙的，其实还是可以更抽象一点、更普遍一点来说这件事。

长老比丘们对于他举的这个喻，回应说：“都不对”，说花的根是花香，或者离开花的根有花香，当然不对，茎、叶、花瓣、花蕊也都类似。差摩比丘也是很有意思，接着就问：

“那怎样说才正确？”

“应该说有整棵花，才能有花香才对。”

到此，如果用大家熟悉的话说，就是瞿师罗园的长老比丘们被差摩比丘绕进去了，所以差摩比丘也不客气地当下出了他所说譬喻的义——

“学友们！所以，我不说色是我，不说离色有我，不说受、想、行、识有我，不说离受、想、行、识有我。学友们！但我还觉得整体五受阴有我。

你们之前问：我经验上感觉有我，那个我是色呢？还是受想行识呢？还是离了色或者离了受乃至识有我呢？这个问法，这个说教，对我没用，为什么呢？因为我内心感觉的那个我，可并不觉得色是我，或者离开了色有我，受想行识都类似的，那是怎么回事呢？“学友们！但我还觉得整体五受阴有我”，就是这个问题。

我想有一些法友学习佛法，也可能会有这样的阶段或者类似的问题。为什么呢？觉得经中所说：“色是我否？受想行识是我否？离色有我否？或者离受想行识有我否？”这些没有切中我的问题。我从来也没有觉得肉体就是我，或者感受就是我，也不觉得离开了肉体或者感受有我，我是感觉这一整个的是活生生的我，就是这里说的“觉得整体五受阴有我”。

这并不是多么高明的非难，其实这样说的人，内心是对于所谓的自我感的特征没有看清楚，也就是所谓的“我相”。如果稍微说得深一点，一般凡夫有情在这样见色、闻声乃至意了法的过程中，内心要取相，而且要基于这样的相来投射实体。人们总是用特征来做内心的定义——什么是什么样的，什么样的就是什么。但是，一般人可有反思过自我感？这个自我感，推敲一

下，它的特征是什么？就像一个茶杯盖，是白色的，外缘是圆的，是这样的形状，质地是怎样，轻重、坚硬程度等等。如果推敲一下，内心的这个自我感，特征是什么呢？茶杯、茶杯盖，内心有取它的相，也知道它的特征是什么，哪怕有一些弹性和模糊，那么由这些特征就知道它是茶杯盖、它是茶杯，或者满足于这样一些条件的是茶杯、是茶杯盖。这个内心的自我感所对应的相、特征，自我的特征是什么？很多人在修习无我观察之前，是没有真正有这个反思的。

实际上，佛法中观察无我的近路是这样的——内心感觉的这个自我，特征是什么？好，这个特征确立了、明白了，那么，这样的特征，在生命现象上，可能呢？通过周遍观察，不可能，所以这样的特征不成立。特征不成立，意味着这法（自我感、实在自体）不成立。我过去举喻说手机，手机最根本的特征不是这样的外观设计，否则人家卖你一款外观上美轮美奂，最新潮的，但开不了机，那叫卖你一块砖头。你认同这是你要买的那个手机吗？不认同。为什么？你心中期待它能开机，能打电话，能上网，能做很多事，这是你内心中确立的手机的相，所以给你一个砖头，你不认同它。我们平时是这样来用心的，只是人们在内心的这个错觉上太缺乏反思的能力了，因为人的智慧、人对欲贪的调伏，太不够了，一般情况下是不够的，意识不到这里需要反思，当然也就更意识不到这样的自我感是错觉。我相是何？是否可得？由不可得，故知无我，是这样的近路。

如果是这样来观察，就不会发生这个错误——觉得整体五受阴有我。如果举一个喻，不说我们人或者其他有情，我们说一个无情物，因为在无情物上，缺少我爱的干扰，大家容易观察。比如一辆汽车是种种零件组合而成的，对于一个无知的孩子来说，或者一个特别不懂车的人来说，它是一整个的整体，有一整个的东西叫做车。但是哪怕稍微知道一些，哪怕一想起车来就是种种零件配合的运作，表现出这些作用功能，这个人还会觉得在这些零件和合之外有一辆车的自身吗？有一辆车的整体，有一辆车本身这个东西吗？当然不会。在这些零件的和合上，表现出来一一零件本来不单独具有的功能，这有什么奇怪啊？缘起的理则是“此有彼有”的，又没有说是“因中有果”的，这里如果拓展开来，是有“整体论”“还原论”的问题，这些哲学上的

东西，时间关系，我这里不多说了，留一个这样的话头，学有余力的，自己不妨去深刻地观察思择一下。同样的，所谓的人或有情，除了色受想行识表现出来的和合的作用功能，有什么背后的那种我本身，我所对应的自体真实呢？想想车，再想想人，在逻辑上、在哲学上是一致的。能够体会到所谓的车只是这样有条有理因缘的和合，这些零件组配，相应的运作，在这个组合的上面安立一个假名叫“车”，如此而已。《大智度论》里说：“这就是各个零件和合，而车得其名；人也是这样，色受想行识五蕴和合，而人得其名。”只是假名而已，只是对于这样的和合，取一个暂时的名字。能这样认识，就叫做在现象真实上有所把握。深刻地体会我不可得，就会破除本质上的迷谬。

差摩比丘说他自己觉得整体感觉五受阴有我，说：

这是对自我感的傲慢、自我感的欲求、受自我感的驱使等深邃处还未能彻底地觉察、断除、出离的缘故。

自己分析原因，直觉中仍然感觉这一整个是我，这是对于我慢、我欲、我使，还没能够觉察、断除、出离所导致的。这里的“我慢”，不是“我比你强”的我慢，《阿含经》中说到我慢，往往对应于后世佛法中所说的修惑相应的我执，或者说思惑相应的我执，类似于这样的意趣。也就是说，那种比较根深蒂固的，不是基于肤浅，表面意识运作，形成的自我判断、自我感，这个称为我慢。为什么用我慢来指指代这种深潜我执呢？为什么用这个“慢”字呢？“慢”字其实有一种高举的意思，超过了事实的意思，在这样五蕴和合上，没有一般人感觉以为的那个我，但是凡夫根深蒂固地觉得有我，这超过了事实，可以从这个角度帮助自己理解为什么用我慢来描述这样深潜的我执。有了这种有我的感觉，什么事情都是“我想怎么样，我不想怎么样，如果那样就好了”，可千万不要那样，有了自我感，再多的花样，也不能究竟离欲，就算表现出来摒除一切欲贪，还是我能够离开那些欲染，成就我的了不起，成就我的优越感，成就我的道德感。

“受自我感的驱使”，人所追逐的一切，乃至有情所追逐的一切，都是被这个深潜的自我感所驱动的。当这个被彻底破除的时候，那就是无学，彻底地离欲解脱，也就永远地告别了生死轮回。如果能够觉察那种深潜的自我感（我慢），也能够进而破坏这种深潜的自我感，从而断除基于自我感的欲

求（我欲），能够从受自我感的驱使（我使）中出离，就是与前面我慢、我欲、我使对应的修行。差摩比丘继续举喻：

学友们！这就像洗衣服，虽然脏衣服用清洁剂洗干净了，但却还残留有清洁剂的味道，所以还要用芳香剂熏香，以断除清洁剂不好的味道。

白话中，作者用了今天大家熟悉的词——清洁剂和芳香剂，在对应的经典中用的是当时大家使用的那些东西的名字，说出来可能一般读者不熟悉，所以庄春江在把它转化为白话的时候，直接用白话把这个意思举出来。那所谓的用清洁剂洗干净，再用芳香剂熏香，是什么意思呢？下文有出他所喻的义——

多听闻圣者正法的学习者也一样，能于五受阴观察非我、非我所，但对五受阴的我慢、我欲、我使还未能彻底地觉察、断除、出离的人，尚须继续努力修学，洞察五受阴的生灭，如实地认清：这是色，这是色生成的关键因缘，这是色的灭除；受、想、行、识也一样。

能于五受阴观察非我、非我所的，就像是用清洁剂洗了衣服。但是对于五受阴的我慢、我欲、我使，还未能彻底觉察、断除、出离，就像清洁剂洗完衣服了，衣服上还有清洁剂的味道。接下来要用熏香剂熏香，也就是这里所说的“尚须继续努力修学，洞察五受阴的生灭，如实地认清：这是色，这是色生成的关键因缘，这是色的灭除；受、想、行、识也一样”。什么是色集？爱喜是色集等等，《七处三观经》有反复地提到，大家要对它深刻地学习把握，这里就不再展开。

在上面基础上，对于色非我、非我所，能够观察了，但是对于深潜的我慢，以及基于我慢的我欲、我使，还没有能够觉察、断除、出离，还要继续努力地修学，洞察五受阴的生命，看清五受阴的缘起，如实地认清色、色集、色灭，乃至受想行识相应的苦、集、灭。所谓的苦，色受想行识当体即是苦。

能够这样修学，日后就能将我慢、我欲、我使彻底地觉察、断除、出离了。”

这是差摩比丘来说他的认识，觉得五受阴整个有我，这个是不能成立的道理。观察无我，第一个首先要明的其实是“我”最根本的特征是什么。你要买手机，手机的最根本特征是什么，你搞错了，被人骗都不知道。手机这

样一个外物，会重视它，但是你用个一两年、两三年、三五年也就换了。内心感觉有我这件事情，不管是正确还是错误，都关系到生命的根本，反而不在乎。所以我说到“手机相是什么”的时候，说不定在听者耳朵里，觉得这个比“我的相是什么”好像更重要。

我的相是什么？到底在生命的现象真实上，能否找到与它对应的？如果不能，说明那是错觉啊。就像大家熟悉的，在纸上画两条平行线，本来是平行的，但是你用其它线条交错做一下衬托，在视觉中看起来，本来平行的线就不平行了，那是眼相应的错觉，眼识相应的错觉。意、意识就没有相应的错觉吗？有啊，而且遍及一切法。在一切现象上莫名其妙地感觉有它自体，这就是根深蒂固的错觉，也由此有无量的生死。这是在这儿侧重说一下。

这里的问题，跟后面要提到的阐陀比丘说到的问题，有一些关联。如果到时候有时间，我们再向深处说一些。接着来看故事最后一段。

听了差摩比丘的这番说明，在座的长老比丘们，远尘离垢，得法眼净，赞叹差摩比丘的解说，让大家更清楚地了解佛陀的教说。差摩比丘也因此而突破自己的盲点，证入了解脱。

大家看故事的最后，说：听了差摩比丘的这一番说明，瞿师罗园的这些长老比丘们证了初果——“远尘离垢，得法眼净”，对于差摩比丘的解说也是非常赞叹。而差摩比丘自身因为在跟这些长老比丘们探讨的时候，把问题看得更清楚了，在给他们做讲说的过程中，自己证入了解脱，证得了阿罗汉。

这位差摩比丘之前是否有果证？有可能之前有初果，不过经中没有说，也并不关系到这里要谈到的最核心的问题，也就不再探究。这是这一则故事的正文，接下来是按语。

按语：

一、本则故事取材自《杂阿含第一〇三经》《相应部第二二相应第八九经》。

按语一说明故事的取材。

二、差摩比丘说他虽然能正观五受阴非我、非我所，但对“我慢、我欲、我使”（试译为“自我感的傲慢、自我感的欲求、受自我感的驱使”）等深邃细微的自我感，还是不能彻底的断除，可见人们自我感的根深蒂固了。我

们只有不断地从“集、灭”的观察，去努力修学了。

在这里要说到《阿含经》，特别《杂阿含》是很简要的。当然，佛本人是离欲的，没有太多的话，佛并不是一个言语很多的人，包括《杂阿含经》中的一些内容，佛做了简单的说明，诸比丘没听懂，请舍利弗给广演说，这些都有记载。佛本身说法可能不一定多是言语，再一个结集和传诵并不适合特别细致地把很多内容反反复复的说，所以流传下来的《杂阿含》，或者南传相应部的《尼柯耶》，相对来说都很简练。后世的一些论疏，在一些相关问题的探讨上，展开得更多，这对于帮助我们认清一些问题是有好处的，像刚才我谈到《大智度论》里边的一些相应内容，实际上对于“为何无我”讲得特别的深彻而且广泛，一个人可能犯的错误，可能卡住的节点，它基本都涉及到了，至少在类型上是涉及到了。如果有意，在这里花点功夫，可能对于更深刻地体察无我会有帮助。

三、病中，对一般人来说，算是一种逆境。差摩比丘在逆境中，透过与学友间的互相讨论激荡，竟能突破平日的盲点，得证解脱，也部分印证了逆境与学友，在佛法修学上的功用了。

中国的祖师有一句话叫：“荆棘丛中下足易，明月帘下转身难。”什么意思呢？脚放到有荆棘的草丛中落足，这件事可以，但是景色特别好，留连不愿意离开，想要转身就难。这是说，逆境对于修行虽然也造成困难，但是他的前行还是相对容易的。跟什么比，相对容易呢？跟顺境对人的埋没。所谓顺境的埋没，也不过就是爱喜。逆境，特别生死当前，很容易激发一个人全然地、专注地、真诚地投入到佛法的学习和实践中。如果是顺境中呢？那么用心学佛法干什么，破坏我现在的美好。

另外，这里彼此之间的探讨和切磋，对于双方都是有益的。不仅佛世时候的出家比丘，甚至临近圣道的出家比丘是这样，一般我们学习也是这样，所以大家有因缘，不管是网络还是线下，能有一个彼此互相切磋交流的环境，还是很有好处，在这个过程中，一定要真诚向法，调伏自己的烦恼，不断地端正自己的发心，然后，彼此能够得益。

四、本则故事纯为佛弟子间对深奥佛法的探讨，为佛法不限于佛说的又一例。

这一则故事在《杂阿含》和相应部中都有对应的事例。我们看这个故事，既没有佛陀在最开始的启示，也没有佛陀最后的印证，但是结集的诸阿罗汉圣者们一致肯定“这样所说是佛法”，也就是大家常说的“经通若干种说”，不一定非要是佛一字一句的说出来，只要是一味一道都叫佛法。这是今天对于这一则故事的学习。

【佛法问答】

【如何详细如实地洞察五受阴的生灭？】

法师：这个首先要在禅修中去用功，如果座上都不能先做一点这样初步的培养，上来就想在日常生活中用功，比较难。座上怎样具体用功，这里还是不多说，首先要对于这里边的原理、原则清楚，对于色受想行识对应什么样的生命现象，在自己的生命经验上对上号。不要一说色受想行识，是模模糊糊的或者是清清楚楚的概念，而不是自己生命的现象和经验。有了这样的基础，再在这个上做现象的如实观察。

那基于什么？基于当下任何一个最显著的生命现象，或者自己用意所在的生命现象都可以，比如呼吸，比如疼痛。这里不去多说，如果愿意，自己可以对于相应的经典或者《阿含经故事》相应的解说，或者一些其他的内容，做一点学习。

时间关系，今天就不多说，最后一起合掌做一回向：

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。

088. 锐利的阿支罗迦叶——朝闻道，朝入涅槃

论苦因，阿支罗闻法证道；
遭不幸，佛授记迦叶涅槃。

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！今天我们一起来学习《阿含经故事选》的第 88 则——<锐利的阿支罗迦叶>，副标题叫“朝闻道，朝入涅槃”。这一则故事说到了在家身份的阿支罗迦叶，向佛请问苦，自作、他作等等相关的问题。佛从这样的问题解说，而为他说缘起。阿支罗迦叶在听闻佛的解说之后，得以见道，文章的末尾说到，他当天离世，但是在离世的时候证得阿罗汉。故事正文说：

有一天早上，佛陀正走在往王舍城的路上，打算进城乞食，而阿支罗迦叶正好要办点事，从王舍城里走出来。阿支罗迦叶远远地看到佛陀迎面走来，赶紧拦住佛陀，请求佛陀说：“瞿昙！我有点问题想请教你，可以耽搁你一些时间吗？”

这一则故事上来并没有特别地介绍阿支罗迦叶是在家身还是出家身，因为当时的出家人不仅有随释迦牟尼佛出家的，还有一些外道的沙门团。不过从后面说的情况，以及与南传相应部对应的经文对照来看，阿支罗迦叶这个时候是在家身份。他出来办事情，遇到了佛陀，觉得机会难得，希望佛陀能够为他解决内心中一些困惑，所以就拦住佛，向佛请问。佛陀这个时候是要进城乞食的。进城乞食，后面情况怎么样，需要多少时间，这个是不一定的。比丘又是过午不食，像佛陀又是一食，当然也是过午不食了，在乞食和用完这一餐之间，时间上还是要有一点把握的。佛陀的表现呢？是告诉他：

“迦叶！现在不是时候，我正要进城乞食，回来再为你解答好了。”

佛陀第一遍是告诉他，现在的时间不一定合适，不一定方便，回来的时候我们可以再谈。经里说，第二遍也是这样，阿支罗迦叶再一次的请求，佛还是这样回答。白话文中说道：

“瞿昙！只耽搁你一点时间，好吗？”

“迦叶！现在不是时候，回来再说吧。”

第三遍的时候，阿支罗迦叶是这样说的：

“瞿昙！为何不现在答应我？你这样不就是拒绝我吗？就只问一个小问题而已，请为我解说吧！”

这样的白话相对于《杂阿含》的原文来说，可能多少相对尖锐了一点，《杂阿含》的文说：

第三复问：“瞿昙！何为我作留难？瞿昙！云何有异？我今欲有所问，为我解说。”

说“为我作留难”，是不答应或者是拒绝的意思，还是可以做这样的把握。阿支罗迦叶尝试说服佛陀来回答他的一个角度是“云何有异”——“你现在回答我，和稍后回答我，有什么差别呢？”他这样再三的请求。佛陀对他说：

“好吧，迦叶！你就问吧。”

“瞿昙！我们的苦，是自作的吗？”

“迦叶！不是这样的，你这样问，我无从谈起。”

相应的《杂阿含》里的原文说：

佛告阿支罗迦叶：“随汝所问。”

阿支罗迦叶白佛言：“云何？瞿昙！苦自作耶？”

佛告迦叶：“苦自作者，此是无记。”

白话这样说，有没有问题呢？没有问题。在这里不妨略作解说。“苦自作耶？”这个苦是自作自受吗？我们一般不把这个问题向深想的佛教徒，觉得说，这还用问吗？当然是自作自受了。但是自作自受，是包含着前提的，就是有一个轮回的主体——作业、受报的主体我，过去世作业的是我，这一生受报的还是我，他是有这个问题。问：“苦自作耶？”就是问：“苦是自

作自受的吗？”这部经依《大正藏》的序号是《杂阿含的302经》，在《杂阿含300经》里说到类似的话题：“苦是自作自觉吗？还是他作他觉？”这个“觉”就是受的意思。

觉得前后世有一个我在作业、受报，这个前提是错误的。这个前提没有明文说出来，但是当问：“苦自作耶？”这个时候这个前提已经隐含在里边了。自作自受、他作他受或者是他作自受这样的情况，实际上是隐含着有这样生死的主体、轮回的主体，而且前后世一或者是异。有这样的前提是错误的，虽然没有明确说出来，但是包含在里边。这个时候问这个话：“苦自作耶？”就不能说“苦自作”这个命题“对”或者“不对”，这一道题我们既不能打“√”，也不能打“X”，因为他的问法是错的，他问问题的前提是错的，如果就着对方的问题直接回答“是”或“否”、“对”或“错”，实际上都是肯定了对方的错误前提。如何才不肯定对方的前提呢？不要随着这个问题去回答，不要在这一个前提基础上对这个命题做“是否、对错”的记别，所以《阿含》里说这是无记——“苦自作者，此是无记”，如果这么问：苦是不是自作的？这个问题没办法回答，没有办法说它对或者错，没有办法说是或否，是这样的无记。理解了这层意思，白话里翻译成：“你这样问，我无从谈起”，是对的。实际就是，这个问题没有办法简单地用对错、是否来回答，就是所谓的无记。阿支罗迦叶接着从另一个角度问：

“那苦是他作的吗？”

“迦叶！这样问也无从谈起。”

“是别人来作，我来受的吗？”或者是，前世是一个人造了这样的业，后世受报的是另一个人，是这样的“他作自受”吗？佛说：“这样问也无从谈起”，《杂阿含》的原文说到：“苦他作者，此亦无记。”像前面一样包含着共同的前提错误，就是轮回、前后世有这样的主体，这样的主体一或者异。前后世是同一个主体，是一，那就是“常”；前后世的主体变了、不同了，是异，那就是“断”。阿支罗迦叶继续换了一个角度，至少他认为是换了一个角度问：

“是自他共作的吗？”

“迦叶！这样问还是无从谈起。”

要知道“自他共作”是犯了前面自作和他作的双重错误。如果自作和他作，任何一个都无法成立，任何一个都无从谈起，那自他共作更是无法成立，更是无从谈起，所以这样的问题，佛还是同样的回答：“此亦无记”，还是没有办法就着你的问话来说是否、对错，这叫无记的意思。

“那是非自、非他的无因作吗？”

“迦叶！更不是这样的。”

苦乐果报的呈现，在阿支罗迦叶或者说这一类思惟里，觉得：如果有因有果，不外乎是自作自受、他作自受或者自他共作，如果都是无从谈起，或者是否定的话，那就应该是无因的了，所以问：“是既不是自作，也不是他作的无因作吗？”佛陀回答说：“更不是这样的。”《杂阿含》在这个回答里还是简单地说：“此亦无记。”虽然后面好像变了很多角度，变了很多的命题花样，但是它们共同的错误前提是一致的，所以这几个为什么是无法记别，没有办法就着他的话题来说对错、是非，原因是一样的，都是因为包含着前提错误。就像对一个清白的人问：“你是偷了一百块钱，还是偷了一千块钱呢？”这个前提就认定人家偷钱了，只是问偷了多少，那这个清白的人当然不能回答任何一种。这里是类似的情况，前提错误了，就不要跟着问题跑，只能说：“你这样的问题，是没有办法这样简单来回答的。”

但是阿支罗迦叶并没有体会到这层意思，所以他继续问：

“瞿昙！我问苦是自作、他作、自他作、或无因作，你都不做‘是’或‘不是’的正面回答，而说无从谈起，那到底还有苦吗？”

他没有意识到佛不回答或者是说这个问题无法记别（没有办法来说是否）的原因在哪，他的考量是：“难道说我问苦是自作、他作、自他共作、无因作，你都没法回答，是因为苦是不存在的吗？”佛的回答说：

“迦叶！苦确实是有的。”

“瞿昙！那你是不知苦、不见苦，所以无法直接回答我的问题喽？”

那你是自己不知道吗？所以你说没有办法记别，没有办法说是或否？

“迦叶！我不是不知苦、不见苦，迦叶！我知苦、见苦。”

阿支罗迦叶听了之后，把这个问题变了一个方式来问：

“瞿昙！那请为我解说苦，让我也能知苦、见苦。”

阿支罗迦叶是个聪明人，他知道他的战略目的是什么，他的战略目的不是要搞清苦是自作、他作、共作、无因作，而是要知苦、见苦、究竟离苦。这是阿支罗迦叶知道他在干什么，所以当这个问题进展到知苦、见苦的时候，他不在刚才“你为什么不正面回答我”上纠缠了，“你为什么不告诉我是或否？”不在这个上纠缠了，他直接把这个问题更推进到真正关切的“你为我解说苦，我问这些都是为了了解苦、认识苦，能够知苦、见苦、究竟离苦，请你为我解说”。佛陀的解说其实仍然关系着他刚才问的问题，从对方关切的点切入，这也是佛陀的善巧——

“迦叶！如果之前的作者，与之后的受苦者，是同一的，那就可以回答你：‘苦是自作的’。然而，这么一来，作者与受者恒常不变，这不符合无常的事实，是错误的‘常见’。

如果说过去，或者说之前生，或者之前的某一生，作业的那个作者是可得的，这一生受报的这个受苦的人也是可得的，而且二者是同一个人，那么可以说“苦是自作自受的”，但是这样说的话，就变成了过去作业的，和现在受报的，是同一的。“同一”的意思，是没有差别，是恒常不变的。如果有差别，就不能说是同一的。作者与受者，恒常不变，这是不可能的，在有情边见不到这种恒常，这不符合无常的事实，是错误的常见。这是为什么说“苦是自作的”这个，不能够去记别它。那第二个“苦是他作”，佛说：

如果之前的作者，与之后的受苦者，是相异的，那就可以回答你：‘苦是他作的’。然而，这么一来，作者与受者没有关联，这也不符合实际情况，是错误的‘断见’。

从前生、过去世作业的，如果像你内心所认定那样，有一个作业的主体，我们称它为“作者”吧，和这一生受报的，我们一般还是觉得有一个主体是我。那么，过去世作业的，和这一生受苦的，如果是不同的，是相异的，是两个，那这个时候可以回答你：“苦是他作的。”但是，如果这样的话，过去作业的、造业的是一个人，现在受报的、受苦的是另一个人，没有关联，乱套了，这也不符合因果之间的关联。这种关联在圣者边是实际的情况，是摆在眼前的事实。这种觉得“苦是他作”，实际上就落入了“断见”的一边，这当然也是错的。如果前后世完全没有关联，是两个别体的他和我，那不就

乱了吗？这个跟事实也不相符。下文：

如果前面说的自作、他作能成立，那就可以回答你：‘苦是自、他共作的’。然而，自作、他作都是错误的，所以我不说苦是自、他共作的。

为什么说“自他共作”也是不可记别？因为自他共作的判断前提，是要自作、他作都能成立，才能够说的。实际上，前面自作、他作都无法成立，都是错的，所以说自他共作当然就没有基础，不能够这样去说。下文：

如果因为不是自、他共作，而说苦是无因而生的，我也不会这么说。

如果仅仅因为苦不是自作、他作或者自他共作，就说苦是无因而生的，那也不符合事实，也不是义说、法说，为什么呢？要说苦是无因而生的，就意味着没有因缘，那不是乱套，而是完全随机。他作自受是乱套，而这个无因是完全随机。大家觉得完全随机这件事情好吗？完全随机也不可能，如果真的完全随机，那大家在忙什么呢？这个世间，大家在拼命的工作也好，或者是用各种方便在忙也好，实际上内心都是认同某种因果性，才会去做努力，或者我辛勤工作就能够怎么样，或者是其他的。别管这种因果性对不对，都是认同某种因果性的。如果完全随机，大家每天就都躺着、等着就好了。除非个别人这样去计执，大家多分是不能认同的。当然，佛说的意思更深。

再简单说一下，佛对于苦是自作、他作、共作还是无因作，没有简单地回答“是否、对错”，而说“这个无法记别”，根源在于那都是基于计执轮回有一个实体的我——有个实体的作业者，实体的受报者。哪怕说是他作，他是相对于我来说叫“他”，这个前提是错的，基于这样错误的计执，来说自作、他作、共作、无因作。不可以跟着这样的错误前提跑，都不可以记别。大家看，这里其实是归谬法：如果说苦是自作的，作者、受者默认是有的，而且是同一的，这就变成“常”的了，你接受吗？不接受。如果说苦是他作的，意味着认同有这样作者、受者的轮回主体，而且二者是相异的，这就是“断见”，认同吗？实际上认同因缘果报的，也没有办法认同。这个阿支罗迦叶这样问的时候，其实是有这样一些前提的了解，或者是共同基本的出发点，所以佛才这样告诉他。自作、他作不可得，自他共作亦不可得，说无因作，那是跟事实相违。

接下来佛并没有直接去跟他说无我，而是怎样说的呢？下文看：

离开这种种极端的错误想法，从合于事实的角度来说，那是：此有故彼有，此起故彼起。

上面的常见（自作）、断见（他作），乃至觉得有共作、无因作，这些都是比较偏于一边的错误想法。如果基于生命的现实来说是怎样呢？稍微概括性一点说是“此有故彼有，此起故彼起”，不是有一个“我造作、我受”，或者“我造作、他受”，或者“他造作、我受”，不是这样，当然也不是完全没有原因的。发生的情况就是前因导致后果，为什么一定要认为前因、后果之间需要一根线穿起来呢？大家也有在问：“是什么在联系着他们？什么构成这种关联？”为什么需要别的来关联呢？这样的前因引发这样的后果，就果望因，能够看到这种前后的关联性，为什么一定要安排另外一个实体的东西来承担这种关联呢？这是人内心根深蒂固的自性见在作怪，这是人内心根深蒂固的实体想在作怪。

就像物理学还没有那样发达之前，人们基于日常对于“波”的认识，总是看到“波是需要某种媒介才能够传播的”，看到光在传播，于是基于对于光，波动性的认识，也要给光来安排一个媒介，认为在宇宙间到处都充斥着“以太”，提出这样的假说，来给光的传播提供一种根据，把光从A传到B，安排好一种支撑，安排好一种关联的载体。随着物理学的进展发现，要是有这样的载体，有这样的媒介，什么都说不通，现象也解释不了，跟实验情况也对不上。在事实面前，只能够抛弃过去被每一个人、每一个物理学的专家所认可的“以太说”，只好认同“光在真空中就可以传播，不需要媒介”，在事实面前放弃过去的假象。这也是我在某个角度比较赞赏科学的地方，拿事实说话，事实是最根本的基础。现在有一些人说佛法，说的像玄学一样，离开了生命的现实谈佛法，意义何在呢？同样，这里谈到前后的关联，一定需要别的来承载这种关联吗？你为什么觉得一定需要一个什么别的实体来承载这种关联呢？这种假设，有证明吗？这是我们对于内心认识，反省不够深刻的原因，意识不到自己附加了这样的前提，意识不到这里其实有一个未经证实也未经论证的东西，直接被当作必要的结论或者前提用。实际不是的，那只是人们或者是习惯的错误，或者是其他地方形成的认识，迁移过来的，就像物理学里对于光传播行程那个认识，看到水波，看到其他当时认识的波

等的传播形式，来想象光的传播。

人们在日常生活中经验的现象，所形成的认识，充满了这样的实体想，包括在有情边，总是觉得有一个我，而且自己内心觉得是对的。对于日常生活一切现象的解释，内心里讲的故事也都是“我怎么样、他（她）怎么样，我和他（她）怎么样”，意识不到这里有多少是现象层面的真实，有多少是内心对于现象的诠释，也认识不到这种诠释对还是不对（都意识不到这里有诠释，还谈什么诠释的对错呢？）以及基于这样的认识，自己讲的故事。人为了活得省力，所以全无反思；人为了享受欲贪境界，所以遮蔽反思。

“此有故彼有，此起故彼起”，这就是苦的因缘。现在的苦，是结果而已，当然有因，但是谈不上这个苦果和它因之间需要一个我来承载，需要一个什么实体的东西来承担这种关联性。如果把这种比较概括性的、理则性的表达，更加地细节化，在现象层面上来说，就是下文：

详细来说，即是：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。

这里详细所说不外乎是大家耳熟能详的十二缘起。从前在讲到十二缘起的时候有说过，十二缘起的每一支、每一位实际上都是就它最显著的特征来说的，哪一个法也不是独立就存在的，应该说每一支、每一位都是五蕴聚，没有离开蕴聚说，只是五蕴的此有彼有，只是五蕴的前后关联，是这样而已。说到在每一支之间比较显著性的关系，可以说六入缘触、触缘受等等。在六入缘触、触缘受等等中，并不需要一个主体的我，只是这样的五蕴导致下面的五蕴而已。如果深彻地推敲，一一蕴也是缘起的，就像“七处三观”里讲到“苦、集、灭、道、味、患、离”，比如色，如何是色集啊？爱喜是色集，等等这样的说明。如果这样来观察，一一蕴也是缘起的，这里所说的任何一支也仍然是缘起的。说到底，缘起的就意味着是没有它自体可得的，是关系的存在，是条件的存在，是在依存中假名而说的。深刻地认识了这个问题，就可以理解《大智度论》里所说的：“空五蕴造，空五蕴受”，不仅没有实在的我造业、受报，连实在的法也不可得。就像所谓假名的我，只是在这样

因缘和合上安立的假名而已，同样，色也只是这样的因缘而现起的，因为是缘起的，所以是没有实在自体可得的，从这个意义说它的空。

如果这样来了解前因后果，自然不觉得中间需要什么实在的自体来承担这种关联性，因为没有任何一法是脱离了此有彼有的存在，一切存在都是关系的存在、条件的存在，是在依存中得以呈现的。那种基于一个一个实在自体，他就是他自己的实在自体，这样认知基础的想象，当然觉得“A 就是 A，B 就是 B，二者之间需要一条线来连上”。但是那样“A 就是 A，B 就是 B”的认识是错的，实际上是此有故彼有、此无故彼无，存在本来就是关联的，何必还需要另外一个有实在自体的存在，来承担这种关联呢？深刻地体会缘起，并不是容易的事。简单地说缘起是容易的，深刻地体会，就能够认识到所谓的日常生活，需要多少错误才能够撑起来。下文说缘起的还灭：

反之，此无故彼无，此灭故彼灭；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。”

如果真的体达了前面缘起的流转，那这里缘起的还灭就没有什么好多说的，从前我们讲到缘起的时候也都有展开过，这里就不再重复了。佛为阿支罗迦叶做了这样的说明，阿支罗迦叶听懂了。

阿支罗迦叶听了这样的解说后，深受震撼，打破了过去错误的思惟，当下远尘离垢，得法眼清净，见法、得法，知法、入法，不再疑惑，不再畏惧，合掌对佛陀说：“世尊！现在，我已经了解了。从现在起，我归依佛、法、僧伽，愿意终身为佛弟子，请为我见证。”

阿支罗迦叶听了佛这番说法，远尘离垢，得法眼清净，证得初果。这一段话都是经中常见的描述证初果的话。证了初果，意味着他知道了什么是真实，真理何在，他也决意要依于真实、依于真理而生活，也就是皈依三宝，愿意成为佛的弟子，并请佛为他见证。

说完之后，阿支罗迦叶就拜别佛陀，去做他的工作了。但离开佛陀不久，阿支罗迦叶遭到一头保护小牛的母牛攻击，受伤而死了。死的时候，面貌安

详平和。

古印度，包括古时候的中国，这些农耕的国家，这种事是有的，经律论中谈到被牛攻击而死的，不止一处。在今天像工伤、像车祸等等这些情况，也并不是多么少见。阿支罗迦叶离世的时候面貌是安详平和的，跟一般很不一样，即便是这种看起来很突然、很暴烈的情况，面貌安详平和。下文说：

世尊则继续他的王舍城乞食，其他比丘听说阿支罗迦叶遭到牛只攻击而死，就在用餐完毕后，来向佛陀报告，并好奇地请问佛陀，阿支罗迦叶得了什么成就，受生于何趣（编者注：《杂阿含》原文“彼生何趣？何处受生？”，印慈法师作“受生于何趣”，原白话文作“往生到哪里了”）。

白话里说“往生到哪里”这种话，容易让人感觉是一个有情从前世奔往后世。可能说“受生哪里”还更容易有一点正确认识，“此五蕴散坏，余五蕴现起，受生于何处呢？”是这个意思。

佛陀告诉比丘们说，阿支罗迦叶知法、见法，死时无所执着，已经入涅槃解脱了。

他听闻佛法当下，虽然只是得了初果，但是在他临命终的时候，他内心随顺于法，死时得解脱，这是有的。虽然在哪怕临死之前还没有证无学，还不是阿罗汉，但是在这一生结束的时候，究竟地证得涅槃解脱，这是汉译的《杂阿含》中所说的情况。

这样，佛陀为阿支罗迦叶授证得解脱的“第一记”。

什么叫第一记呢？大家知道“授记”这个词，记是记别的意思，佛陀说他证得了究竟解脱，般涅槃，圆满寂灭，无有更上，这叫第一记。这个阿支罗迦叶，确实当天闻道，虽然当天出了事故，但在离世的时候究竟解脱。如何看呢？当然是大幸！这是我们对于正文的了解，接下来看按语。

按语：

一、本则故事取材自《杂阿含第三〇二经》《相应部第一二相应第一七经》。

按语一说明本则故事的取材。

二、阿支罗迦叶的“朝闻法，朝入涅槃”，让我们联想到《论语》〈里仁篇〉中，孔子所说的“朝闻道，夕死可矣”。

孔子说：“朝闻道，夕死可矣！”这相比于很多人一生就定位在他人高看我一眼的成功上，要高明多了。知道生命只有了解真实、顺于真实，才谈得上意义，其他的都是虚伪法。应该说孔子的这番见识，在世间层面上是很高明的了。

孔子这么说，表示了听闻真理的可贵，以及对真理的向往，而阿支罗迦叶的闻法、证法、入灭，却是实际上的体验者。

这里是作为对比，说到阿支罗迦叶不只是听闻，而是证入，是契证于圆满涅槃。

此外，从闻法到证入涅槃，时间可以这么短，阿支罗迦叶也印证了佛法修学的“非时得证”。

我们从前说到“不待时节”和“非时解脱”等等，说到若干种把握，其中一种就是，不必达到多少年头，才可能在佛法中得到真实利益，也不是说在佛法中年头越多的，自然就越厉害，没有这回事。这里说到“非时得证”，不是靠着时间多少来表征的。

三、《杂阿含第三〇〇经》说：“自作自觉（受），则堕常见；他作他觉（受），则堕断见”，与本则故事的教说内涵是相同的。以为生命中有常住不变的主体，在前后世中贯穿着，这是常见；

作业的是我，受报的也是我，只有在这个基础上才谈得上自作自受，但是这个是错的。

不见生命无明与贪爱的流转因缘，以为死后就什么都没有了，这是断见。

这里说的当然是断见，但本经中所说的“他作他觉（受）”，主要是说，如果前世作业的那个主体是他，这一生受报的主体是我，这样的“他作”就变成了前后是异体的。这话其实就问，作业、受报的是同一个人啊？还是不同的人呢？同一个人，那就是所谓的自作自受，就是常见；如果是不同的人，那就变成了他作我受，那不就是断见吗？断了联系。白话故事这里说的“以为死后就什么都没有了”这当然是典型的断见了，这也是断见的一类。

两者都不是缘起的事实，都是错误的一边。这常见与断见，正是人们最容易犯的错误。

常见与断见都是“边见”，这是我们熟悉的。断见里觉得一死百了，那

是粗的断见；细的断见就是，作业的是一个，受报的是另一个，这算是相对细的断见，也就是在回答“作业、受报的，是同一个人，还是不同的人”的时候，回答是“不同的人”，这是细的断见。

四、自作、他作、自他作或无因作，都与缘起的事实不合。而后两者其实只是自作、他作的延伸，只要自作、他作是错的，自他共作、无因作就不必再论了。什么是自作、他作呢？例如：有说过去我所做的恶业，都要受报完毕才能解脱，这即是自作自受错误说法的一类。

算是一类，但是不如在正文中说的那样典型。

有说父亲所做的恶业，会由儿子来受报，这则是他（父亲）作他（儿子）受错误说法的一类。

这一类说法也很多，特别是在融合了中国文化思想的一些所谓通俗弘法中，我们会听到这类说法，要知道这是“他作他受”，这其实是细的断见。

五、佛陀对阿支罗迦叶问题的回答，《杂阿含第三〇二经》作“此是无记”，《相应部第一二相应第一七经》作“并不然”，两者稍有差异。“无记”，表示问题本身的背景基础是错误的，问题不能成立，所以也“无从论起”。

这里要说，“无记”最直接的意思是，没有办法来记别。大家熟悉善、恶、无记，所谓的善、恶、无记语境下的无记，就是你不能说这个是善的，也不能说这个是恶的，这叫没有善恶性的记别。像问：“苦自作耶？”这个时候的记别就是“是、否”，还有一种就是“谈不上是否，无法说是否”，也就是这里所说的“无从论起”。这里的“无从论起”的关键点在于，问题隐含的前提是不成立的，所以问题本身无从谈起。下文：

“并不然”的含意，是对所提问的问题不以为然，但也可以解读为是对问题内容的直接否定。

你问：“苦自作耶？”这样问，是有问题的，是这个意思。

六、佛陀对阿支罗迦叶的教导，主要是“缘起法”。“此有故彼有，此无故彼无”，是缘起法的定义。

现代人愿意说“定义”，这容易在受过一些教育人心里引发错误。引发什么样的错误呢？觉得这好像又是偏于理论和学术的。不是，所以我说的时

候，我说：“比较概括性地说缘起的话，那就是‘此有故彼有，此无故彼无’”，这是比较一般的说。更具体的，那就是——

“缘无明行，……纯大苦聚集；无明灭则行灭，纯大苦聚灭”，是缘起法的内容。

这是在有情流转的现象上，就现象事实来说明缘起。上面是缘起的理则，这是缘起的事实，这里说为缘起法的内容。

这是佛陀证入解脱的关键，也是阿支罗迦叶知法、见法，证入解脱的关键。缘起法，可以说是佛教的核心思想，也是佛法的特质。

这里一定要深刻地体会，只是这样的前因后果，彼此的关联，在关联中存在着这样的前因后果。而不必因为内心的错误，把因看作是可以离开果，和果之间没有关联的单独的因，把果看作是离了因，就是他自己的果，然后在二者之间寻找一种有实在自体的关联，或者能够承载这种关联的实体，那是错的啊。正确地认识缘起，此有故彼有，此无故彼无，认识关系的存在、条件的存在，基于这来认识生命现象，自然天地不同。

七、《相应部第一二相应第一七经》中，并没有阿支罗迦叶被牛攻击受伤致死的情节，而说他随佛陀出家，后来证得解脱，成为阿罗汉。

这是不同部派所传诵《阿含》内容上的一些差别，当然，这部分差别不对法义构成干扰。今天我们学习了这一则故事，希望大家对于缘起，能在这个故事背景下多一点把握。

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。

089-1. 须深盗法

{ 为生计，众推须深盗佛法；
假作真，随佛开示得无畏。 }

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！今天我们一起来学习《阿含经故事选》的第 89 则——<须深盗法>，这一则故事里谈到了佛法中比较重要的“法住智”“涅槃智”，以及关于解脱、慧解脱的概念，这对于我们学习佛法，对佛法的实践重视的人，是需要特别注意的。文说：

有一阵子，佛陀在摩揭陀国首都王舍城游化，住在城北郊外的迦兰陀竹园。那时，摩揭陀国的国王，以及当地的许多大臣、婆罗门、富有的长者、居士与一般民众们，都对佛陀及比丘大众十分敬重，所以对他们的供养，如衣、食、医药、日用品等特别丰富。相对的，当地其他外道所能得到的供养，就很少了。

这说到了这件事情发生的地方和背景。因为当地很多在社会上有地位、有经济实力的在家众，对于佛陀及他的出家弟子们比较敬奉，供养也偏向于他们，所以其他的出家修道的人，所得到的供养就很少。当时出家修道，自己都是不事生产的，也没有任何真正意义上算是与社会生产相关系的商业交换，所以出家修行的人，不管自己所信奉的是什么，所遵从的是什么，大体上都是要靠着在家众的供养、在家众的布施而活命的。

这不仅仅是生活能过得多舒服的问题，实际上是涉及到了存活的问题，这种情况发生，那么在这周边地区，其他一些外道出家众的生活实际上是受

到了影响。这里也看到当时对于僧团的供养，就是饮食、衣服、卧具、汤药等等这些所谓的四事供养。下文说：

住在王舍城的外道们，为因应供养少，生活困难的困局，共同集会商量，最后想出一个点子，推举他们之中一位名叫须深的聪明青年，要他到佛陀那边去出家，看看能不能学一些佛陀的秘籍回来，好让他们也能得到大家的信仰与尊重，期望能恢复往日供养的水准。

当供养减少，生活变得困难，这些外道们就开始想其他办法，想出的办法就是派出一个卧底，打入到佛法出家众内部去，把佛陀能够吸引信众相应的办法和诀窍学回来，这样，他们也能够用同样的或者类似的方法，将信众吸引过来。这当然是为了供养，所谓的利养、名闻。他们选出来去做卧底的这个人，名字音译过来叫“须深”，是很聪明的一个年轻人。下文说：

背负特别任务的须深来到迦兰陀竹园，向一群比丘请求出家。经由比丘们的引见，佛陀也同意他在僧团中出家了。

须深经过这些外道们商议决定之后，也接受了这个打入佛教出家团体内部的任务，过去做这个学习佛教内部所谓秘籍的人。他首先是要进行出家仪式的，要如法地剃度出家，才能够在佛教出家团体中一起过着如法的生活。有意思的是，当时佛陀就在他所去的僧团，当然，这不是偶然，他应该是特意为着这个而去的。比丘们将他引荐给佛陀，佛陀也同意他出家，这件事情是值得观察的。于是须深出家了，下文说：

半个月过去了，有一天，他听到一些比丘自称是证得解脱的阿罗汉，觉得这下机会来了，赶紧前去向他们请教，怎样才能学得初禅而得解脱。

出家半个月之后，有一天听到有一些比丘在谈话中说自己是证得解脱的阿罗汉。出家人的戒律里有一条，是不能够向没有受具足戒的人，包括沙弥和白衣，说自己证得的佛法中超乎一般人的功德，包括禅定、神通以及出世的果位和出世的智慧。即便是向其他比丘说，也得是所谓的同意比丘，就是互相之间不至于闹出一些隔阂和问题的。所以他这个听到，应该不是人家对他说，可能是同意比丘之间互相在谈论，他在旁边听到了。他听到之后，觉得这是他执行任务的机会来了，马上向正在谈话说是已证得解脱阿罗汉的比丘请教：“我怎么样习得初禅，而能得解脱呢？”这个时候的须深对于佛法

的认识还是不到位的。

然而，这些比丘却告诉须深，他们不会初禅，也不会神足神通。

但是刚才说自己已经证得解脱、证得阿罗汉的比丘却回答他：“我们不会初禅，也没有神足神通，你求的这个，我没办法帮你。”

须深不相信，就继续要求这些比丘教他第二禅、第三禅、第四禅等其他禅定。但是这些比丘都说他们不会，更不会他心神通、宿命神通。

须深对于这样的回答不满意，所以进一步请求：“你们教我二、三、四禅……”，但是这些比丘都说：“不会，也不会其他的神通。”须深现在就有两种猜测了：一个是这些人就是不想教，再一个，他们说的不对，他们前后自相矛盾。不管是哪一种，须深选择了他的质疑——

须深对这些比丘的回答很不满，质疑、指责他们前后所说互相矛盾，哪有不会禅定而还可以自称是解脱阿罗汉的！这些比丘就告诉须深，说他们是慧解脱者。

这样看来，须深之前的认识中，如果想证得阿罗汉，获得解脱，肯定是基于禅定发生的，现在他让这些比丘教他禅定，这些比丘们却说自己不会，又说自己有解脱，是阿罗汉，须深对此表示了他的质疑。但是前文所说的这些比丘们告诉他：“我们确实不具备禅定，但是我们又确实是阿罗汉，是慧解脱阿罗汉。”

须深根本不了解，也不相信这样的回答，就去向佛陀求证。

他的求证是把前面的事情，包括他自己的疑惑，给佛再讲了一遍。

佛陀告诉须深说：“须深！修学的前后次第是：先知‘法住智’，后知‘涅槃智’。那些比丘就是以这样的次第，从专精思惟、安住于不放逸，而修得离我见、不起诸烦恼而证入解脱的。”

佛对于那些比丘所说，是肯定的，肯定那些比丘没有初禅及以上的禅定，也肯定那些比丘确实是阿罗汉，确实是解脱者，是慧解脱者。这背后的原理是什么呢？这些比丘们又是怎样依于这样的原理而得到解脱的呢？佛陀的说明是：“修学的先后次第是要‘先知法住智，后得涅槃智’，那些比丘们就是这样次第修习而成的。”

须深完全听不懂佛陀在说什么，就请求佛陀为他详加解说。佛陀解说道：

“须深！不管你知不知道，修学的必然顺序，就是要先知法住智，后知涅槃智。

下文其实点出了法住智和涅槃智对应的差别。

须深！你认为如何？有出生所以会老死，不离出生而有老死，是吗？”

“是的，世尊！”

这是佛陀从“老死”，老死的因缘——“生”，来说明缘起，说明缘起是怎么一回事。这对应的是什么呢？这对应的是前面所说的法住智。注意佛所说的内容，我们在前面关于“法”那一部分，有几则故事特别说到了缘起，里边也强调过，缘起的意思是“此有故彼有，此无故彼无”，是依存，是关系的存在，条件的存在，不存在他就是他自身这回事。

这里问：“有出生所以会老死，不离出生而有老死，是吗？”老死，不是离开出生就成为它自己的，一切缘起法都与此类同。而出现了出生这样的因缘，那老死也必将会到来。问须深：“你认同这个吗？”须深是认同的，回答：“是的，世尊！”那么佛次第地向上为他逆序说明：

“像这样，生、有、取、爱、受、触、六入处、名色、识、行、无明；有无明所以有行业，不离无明而有行业，是吗？”

“是的，世尊！”

这里虽然只是逆推到后面又提一下，应该知道中间并不是省略的，应该体会为佛为他说明缘起。这里特别要意识到缘起中的现象属于缘生的法，都没有就是它本身这么回事，是什么意思呢？“不离无明而有行业”，就像当你说老死的时候，这个老死是离不开生的。佛这样一一的说明，问须深是否认同。须深的回答都是：“是的，世尊！”接下来世尊进一步引导：

“反过来说，不出生就不会老死，不离生之灭而老死灭，是吗？”

“是的，世尊！”

既然是这样此有故彼有，当然也就此无故彼无，这里在说明这个道理。这不仅仅是抽象的道理，也是生命的事实。须深对于佛陀这样意见的征求，还是回答：“是的，世尊！”

“像这样，生、有、取、爱、受、触、六入处、名色、识、行、无明；无明灭所以行灭，不离无明灭而行灭，是吗？”

“是的，世尊！”

大家应该体会诸法当然是此有故彼有，但是所谓的灭，也是此无故彼无。所谓的有和无，都是缘起的有，缘起的无。一般人内心中体会到的那个有，是他本身就是他本身、孤零零自成自体的有，这个并不是缘起现象的存在，并不是缘起的有。有、存在，都是缘起的，同样的，无、消灭，也都是缘起的。这话说起来简单，一般人的内心不是这样的，一般人内心呈现的认识，恰恰与这本质相违，所以处处隔碍。这样，佛说了关于法住智的内容，主要说明此有故彼有、此无故彼无的缘起，所依托的对象就是十二支缘起。下面佛进一步说明：

“须深！让我再问你：色是常，还是无常呢？”

“世尊！是无常。”

“无常的事物，会带来苦呢？还是乐？”

“世尊！是苦。”

这是进一步开始向涉及本质的智慧来引导。这是从无常来认识苦义，这不是理论的推导，特别是学习佛法有一段的，对这样的话并不陌生的，不要满足于字面的理解，应该基于身心的活动、生命的经验，来体会这些。下文佛继续问道：

“既是无常、苦，那是变易之法了，能在变易之法中，找到所谓不变的‘真我’吗？”

“世尊！不能。”

这是说“无常故苦，所以没有我”的意思。一般人感觉的我，内心中时刻能够感受到的那个我，始终觉得“我就是我，我一直都是我自己”，这其实就是人们内心自然而然的认知中，对于自我的执常。首先形成自我感，在自我感上蕴含着常义。无常、苦、变易之法，那当然在这色上找不到大家以为的那个我。说完了色之后，佛继续引导须深，文说：

同样的，佛陀又分别以“受、想、行、识”一一提问，并且由现在扩展到过去、未来等，说明这一切都是无常，是苦的，其中不存在所谓的“真我”。

受、想、行、识是偏于精神性的活动，色法是物质性的，这些其实涵盖了生命活动的一切——物质的、精神的，生理的、心理的。既然在这一切生

命现象的呈现中都找不到任何常的，而是无常的、苦的、变易之法，说明内心感觉那个“我一直是我”的常的我，是没有任何现象真实的。另外，大家注意到佛在这里是基于对于现在的认识，推广到过去、未来。现在的色是无常的，这是色的特征，过去也是这样，将来还会这样，其他的受、想、行、识也都是如此。所谓的我，不仅现在不存在，过去、未来也都不存在。

这一点在我们讲到“法”那个部分的时候，有几则故事谈无我谈得多，当时特别的强调，所谓无我，并不是本来有一个我，把它观察没了。这种自我感从本以来就是不符合事实的，是错谬颠倒的，说得简单一点是心的错觉，这样的错觉在有情的缘起上无法成立。轮回是无我的轮回，解脱当然也是无我的解脱，这中间的修道还是无我的修道。真正有无我的智慧，能够更好地认识缘起，认识缘起所呈现的轮回的情况，也能够更好地来认识修行，把握修行，走向解脱。文说：

然后，佛陀作了个小结论说：“须深！多闻圣弟子对色、受、想、行、识有这样的理解而生厌，因厌而离贪爱，因离贪爱而解脱，因解脱而生解脱之智：我的生死已尽，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。”

对于色受想行识，有这样向于本质的透视，生起无常、无我的如实智。这样的认识会导致什么呢？因为认识到了无常、苦、无我，那实际上过去因为计执有我、计执为常、计执为乐的这些颠倒，不起作用了。过去因为基于这些颠倒，内心生起染爱，生起种种的贪欲，现在这样的智慧，根本上瓦解了过去的颠倒，所以染爱的基础不存在了。对于这些错谬的认识，对于这些生死中的苦、无常的逼恼等等，内心远离——受够了，这是“厌”的意思。“因厌而离贪爱”，内心就离染了。想一想人们自己内心真正认为不好的东西，他内心的倾向会是什么？会在这个上生起贪爱吗？当然不会。对一根扎进自己肉里的刺，要怎么处理？会很喜欢吗？不会。对于智者来说，观察五蕴如病、如痈、如刺、如杀，生厌离贪。“因离贪爱而解脱”，因为内心彻底地离开了这些颠倒、染爱而得到究竟的解脱。从解脱而生起解脱的智慧，确定：我的生死已经到头了——“我生已尽”，清净的修行已经确立了——“梵行已立”，该做的都已完成——“所作已办”，不再有往生下一辈子的

后有爱了——“不受后有”。

“须深！有了这样的所知所见，就会各种禅定，各种神通了吗？”

“不会的，世尊！”

佛陀说到这里，实际上已经说到这样的人在这个情况下已经得到了究竟的解脱，已经成就无学，成就阿罗汉，那他伴随着这样的涅槃智所证得的解脱，难道从前面所说，你觉得他必然就由此而习得各种禅定、各种神通了吗？须深的回答是：“不是这样的，世尊！”佛陀对他说：

“须深！这就是先知法住智，后知涅槃智。那些比丘就是这样专精思惟，安住于不放逸，而修得离我见，不起诸烦恼而得解脱的。”

你能够认识到这个，那我告诉你，这就是我前面所说的“先知法住智，后知涅槃智”。对于缘起现象如实知（法住智），进而体会这些现象的无常、苦、无我，从之而生厌，离开染爱而得到解脱贪欲，获得解脱之智（涅槃智）。你前面说的那些自称不会禅定，又得到解脱，说为慧解脱者的比丘们，就是像我前面问你、引导你这样来观察、来专精思惟的，这就是他们的修学之道。他们是怎样修学的呢？安住于不放逸，精进地断恶修善，对于身语意上的不善法，要断除它，善法要长养，特别是内心专精地思惟，随顺于如前所说的观察思惟，由此而修得离我见。我见不生了，那基于我、我所的贪染生起的诸多烦恼也就都灭了，不起诸烦恼而得解脱。

佛讲这些的时候，须深不仅仅是从概念上在跟着思惟，他应该确实如佛所引导的这样，即身观察，在生命的现象上来体会这些，所以——

佛陀说到这里，须深当下远尘离垢，得法眼清净：见法、得法、觉法而自己解决了对法的疑惑，心中无所畏惧。

这就是说，须深听到这里，证得了初果。本来是一个外道派来打入佛教僧团内部，执行卧底，盗取机密的这样一个年轻人，经过佛陀的开示引导，自己内心随顺观察，引发了无漏智慧，自己见法，所以彻底没有了对于法的疑惑。看来确实是英雄不问出身，也是他的幸运。下文说：

这时，悟入正法的须深，向佛陀顶礼，忏悔他出家盗法的不当动机，并请求佛陀的原谅。

悟入正法的须深还是外道吗？当然不是了，相对应的《阿含》文中从这一刻开始称呼他为“尊者须深”，不再像前文说的是“外道须深”，这个时候他当然就是一个真诚的佛弟子。他真诚地向佛顶礼，坦诚了这一切，也忏悔自己当初出家的不良动机，希望佛陀接受他的忏悔，请佛原谅。这才是忏悔的真正样貌。

如果这个人还在世间，也方便见到，自己想要忏悔，实际上，最好的忏悔是征得对方的原谅。我们现在有些佛教徒，可能对于忏悔的真诚义了解得不够，或者是被后世一些方式带得有一点理解错了，在现实生活中伤害了谁，明明可以找到他，当面来请求对方原谅，但自己也可能碍于面子而采用一些其他方式——去哪拜忏啊，自己在家礼佛啊，佛前忏悔啊，等等这些。如果是这样，对于这件事情悔过的真诚，又在哪儿呢？即便有困难。正因为有困难，自己才知道犯错的成本大。如果犯错没有后果，没有成本，那这个烦恼炽盛的世间，还有什么秩序可谈呢？佛法中说到的忏悔，如果这个人能够找到他要忏悔的对象，应该去找这个人，真诚地请求对方原谅。下文说：

佛陀接受了须深诚心的忏悔，并且告诉他说，若以名闻利养的动机来出家盗法，日后其心里的不安折磨，将会更胜于盗贼被国王行刑，慢慢凌迟至死的痛苦。

佛陀接受了须深的忏悔。佛陀不是一般人所想象的，是主宰着什么，判罪判福的，不是这样。如果能够对这个人离苦得乐有真实利益，因缘具足，佛会做，所以接受须深的忏悔，并给予他教导：“以名闻利养出家，有这样的过患，这是不应该的，这确实是不善法。”佛法所说的不善法，总是跟着苦果相关联的。这是这一则故事的正文。

这一则故事的按语内容较多，我们今天可能没有办法全部一起学习，我们可以看一看其中一部分内容。

按语：

一、本则故事取材自《杂阿含第三四七经》《相应部第一二相应第七〇经》。

按语一是说明本则故事的取材，这一则故事在北（汉）传《杂阿含》和南传《相应部》中都有对应的经文。

二、《杂阿含第三四七经》与《相应部第一二相应第七〇经》主要内容是相同的，但有两处细节不同：（一）须深问那些阿罗汉比丘的内容，前者是会不会初禅、第二禅等禅定，后者是会不会各种神通。

也就是说，《杂阿含》中问到那些自称是阿罗汉的比丘是否会种种禅定，而在《相应部》对应的经文所问内容为是否有神足等神通。我们刚才在学习白话的故事时，注意到作者庄春江其实是把这两种都列在白话里了。

（二）佛陀为须深解说的内容，前者只说十二缘起，后者先说无常、苦，后说十二缘起。

这是第二个差别。在《杂阿含》中，关于佛陀为须深说了什么内容，表述的是十二缘起，《杂阿含》只记载了佛陀为须深说十二缘起。在《相应部》的典籍中，是先说了无常、苦，后说十二缘起。这是有这两个差别。下面是作者庄春江基于一些材料的分析和看法：

关于第一点，从《杂阿含第四九四经》中说：“习禅思，得神通力。”《清净道论》〈说神变品〉也说：“在生起（初禅等）定以前或以后或于同一剎那之间所起的定力的殊胜妙用，名为定遍满神变。”（引自《中华佛教百科全书》解说“神通”一词）来看，神通与禅定，两者是相关的，唯一般多以神通的开发，需透过第四禅的定力才行，一如佛陀在菩提树下的修学过程。不过，菩提比丘英译本批注，说《相应部注》的解说为“没有禅定”，则又与《杂阿含第三四七经》相同。

这是关于第一点的探讨，第一点就是关于是禅还是神通的问题，差别在于《杂阿含》所问的是有没有禅，《相应部》问的是有没有通，这是根本差别呢？还是可以有一些相通的线索呢？这里首先举《杂阿含》另外的经文，说到“习禅思，得神通力”，也举南传的《清净道论》，说到了“依定发通”，也就是后面所说“神通与禅定，两者是相关的”，这也是佛法中基本作为共通认识的。下面又举了现代的菩提比丘相应的英文译本，说到对于《相应部》经文的把握，应该理解为“须深问的是有没有禅定”，如果按这种理解，他要表达的意思与《杂阿含》中所呈现的应该是一致的。

关于第二点，前者说须深要求佛陀解说法住智，后者则没特别指明法住智，似在解说“先知法住智，后知涅槃智”两句，所以稍有不同。

关于第二点，《杂阿含》中佛对须深解说的内容是十二缘起，《相应部》对应的经文解说的是无常、苦等及十二缘起。这跟他们经文中相应的对话有关系，《杂阿含》记载是须深请佛为他解说法住智，里面蕴含的意思也许是，他已经听过了涅槃智，不懂什么叫法住智，《相应部》没有这样特别指明，所以可以看作《相应部》的内容，可能应该说是包含了法住智的解说，也包含了涅槃智的解说。这样，二者有不同，也并不奇怪。我们看到，在白话文中，庄春江实际上是先说明了十二缘起，然后进一步说明无常、苦、无我等内容。

下一部分的内容相对多一些，而且也比较重要，我们放在下一次再来学习第三则及之后的按语，今天我们共同学习的新内容到此。

【佛法问答】

大家如果有什么问题需要交流，可以发上来。

【忏悔与原谅】

学员：师父！如果忏悔的对象不肯原谅，或者忏悔的对象已经离世了，忏悔者要怎么做?

法师：如果对方不肯原谅，自己对对方诚挚地表示了歉意，实际上自己内心过去的不善法，是受到了减损的。对方不能原谅，这里当然还会有一些更进一步的纠缠，不过做自己能做的就好。

反过来说，如果是我们作为被对方请求原谅的人，应该要能够做判断，如果对方确实是诚挚的忏悔、真心的改过，不要被自己的嗔恼、被自己的烦恼，所系缚、所伤害，那样真的是又伤害自己，又伤害别人。

如果是在僧团里的情况来说，如法的情况下，一个比丘确实做错一件事，向另外一个比丘忏悔，他如果是诚挚的、真心的，对方不接受，这是要受到相应劝导的。如果还不行，也许还会有一些相应处置的。在一般世间，当然不是以这样德化为目标的，所以也不能够指望一定会怎样。

已经过世的，可以用自己觉得对他（已经过世的这位对象）最真挚的方式表达自己的忏悔，比如一般世间人可能要到这位过世人的墓前做一些事，诚挚地忏悔。像这样，就是他自己觉得我这样做是我最诚挚的意思，如果仅仅是在家合合掌，可能就觉得自己对此很轻忽敷衍的，那个是没有什么诚意

的。

学员：师父！请问对方完全不在乎我忏悔与否，是不是就自己做好心理和行为建设，不必找到当事人当面忏悔?

法师：不在于别人在乎不在乎，在这里，须深向佛陀表示忏悔，佛陀也不在乎，佛陀内心不受伤害。但是这个人如果对于佛陀做了不善法，他当然应该向佛陀表示真诚忏悔，请求佛陀原谅。即便其他的无学不会生起烦恼，还是应该这样做。

学员：师父！偈颂里说：“罪从心起将心忏，心若灭时罪亦亡，罪灭心亡两俱空，是则名为真忏悔。”真忏悔后，业报会有怎样变化？文中须深盗法还能证果，是要说明真忏悔后可以得解脱吗?

法师：这里要说，这个偈颂是跟后来佛教里关于忏悔的说法相应一些，这其实是所谓的理忏，但这并不是早期，特别是像僧团里忏悔的意趣。这个我没有太展开，但是正文讲解的时候实际是涉及到了。像须深这个情况，这并不是一种成为障碍解脱的业，不是所谓的五逆重罪，没有到障碍解脱的程度，所以并没有对于他的证道形成障碍性的力量，但这确实是不善法，他自己见法之后，知道了这些，所以他自己真诚地忏悔。对于上面你说的那段文，那其实也可以从根本佛法处得到一些支撑，但是在这里我就不展开论证了。

【法住智简单而直接的解释是什么】

法师：就是缘起啊，这在刚才有说。虽然看到文中解说了很多都是在解说缘起，那可能这位法友在之前其他的《阿含经故事》相关内容的学习，没有接触到，可以去找来了解一下。关于缘起，之前讲了很多。

【在家居士如何修行？】

法师：依着八正道来修习，当然这个说的是向于解脱的。如果自己还不确定我到底要走什么样的道路，应该对于佛法学修的所有可能有一个了解。也许这个人现生的因缘和倾向，只是希望现后世的安乐能够增上，那是更随顺于人天善法的，佛法有兼容于此的五乘共法；如果更希望自己尽快的离苦，那就向于解脱道相应的因缘；如果有志于行菩萨道，那也要去了解菩萨道的特点和趋入的要素。这些，你如果愿意的话，可以学习一下印顺法师的《成佛之道》，这对于我们对于佛法各个层面的教法，可以有一个大体的把握，

在这个基础上，来决定我自己要走哪一条道路。有了这个战略抉择，再说依于这一条道路的要素，去完善自己的修行，做好自己的修行。这是略说一下，这是一个较大的问题了。

【修习的重点应放在对无常的体会上，还是厌离的培养上呢？】

学员：师父！我们在学习这则故事之后的修习中，该把侧重点放在对无常的体会上，还是对于五蕴的厌的培养上呢？

法师：对于五蕴的厌，在这里他说的那个厌，是对于无常、苦、无我，如实知之后，自然产生的带着智慧决定的一种表现。要知道，那已经是在解脱的环节中了。

如果说在修习位的培养，说到是在这个上重要培养，还是在那个上？应该说都培养，因为它的逻辑环节是，认识到这些是无常的、是苦的、是无我的，所以意识到对于它们的抓取、爱染又是颠倒错误的，又是无意义的，得到了又如何呢？自己内心自然就不想要了。这个思惟修习，不是像经中所说的那样，已经到了无漏道的阶段，还没有，只是平时的思惟修习，都要做。

一般人对于佛法，实践上不善巧，会出现什么问题呢？这是无常的，这是苦的，这是无我的，然后到此结束了——这是错误的。有多少自以为自己懂得无常，懂得苦，懂得无我的，这些年可能还是倾向于对于三界厌离乃至解脱的力量不足，原因是什么呢？停留于无常、苦、无我的一般性了解，这种如实的观察就少。再一个，这样如实观察，即便是在比较浅的层面上，也要向后引发。向后引发什么呢？向后引发厌离，向后引发离欲。修习的时候就是这样的，它们是有机关联的。

应该每一次都有“这是怎样的，所以应如何”这样两个关联的步骤：这是怎样的？这是无常的、苦的无我的。所以应如何？所以应该厌离、舍，是这样的。要常常这样关联地来修习：这是怎样的？无常、苦、无我的。所以如何？所以这是不可爱乐的，是不应生起贪爱的，也没有意义。对于它的这种贪爱、染着，又是错误的，又是颠倒的，又是产生苦的，内心自然的舍离。这样常常修习，自然会转深，这是关于这个的说明。

你如果去看《成佛之道》，说到“正思惟”，有一句我常强调的话：“正思向于厌，向离欲及灭。”你对于无常、苦、无我等的认识，仍然属于正见

所含摄。依于正见的思惟，只思惟这是无常，是苦的，是无我的，就够吗？不够。要依此进一步地有情志方面有推动力的运作。“正思向于厌，向离欲及灭”，这才是正见、正思惟有机关联的运作，这一点是非常重要的，要不然思来思去，就是停留在无常、苦、无我的结论，对于生命因此该向何方，没有正确的决断和推动。

好，时间关系，我们今天问题的探讨交流就到这里，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。

089-2. 须深盗法

{ 为生计，众推须深盗佛法；
假作真，随佛开示得无畏。 }

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！我们接着上一节课来向下学习〈须深盗法〉这一则故事，上一次我们学习结束了按语二，这一次从按语三来开始学习：

三、如果比对两经经文，可知法住智是指十二缘起等世间因果的必然性，也就是缘起法了。而“先知法住，后知涅槃”的意思，就如同佛陀回答须深说：“那位比丘就是以这样的次第，从专精思惟，安住于不放逸，而修得离我见，不起诸烦恼而证入得解脱的。”也就是说，“修学者先彻了因果的必然性——如实知缘起；依缘起而知无常，无我无我所，实现究竟的解脱——涅槃寂灭。”（印顺法师《印度佛教思想史》〈自序〉第一页）

这里所说的“比对两经经文”，指的是《杂阿含》中和《相应部》中各自对应的两部经文，从经文内容比对可以知道，文中所说的法住智是指的十二缘起这一类内容，我们知道十二缘起是佛说缘起常举的具体事例。就一般的层面来说，比较普遍的层面来说，缘起是此有故彼有，此生故彼生，此无故彼无，此灭故彼灭；在有情边，特别在胎生的人这边，是无明缘行、行缘识乃至生缘老死这样的十二缘起。缘起的理则是此有彼有，乃至此无彼无；缘起的事项，世间因果的必然性是无明缘行等等。当然，此有彼有、此无彼无的这些世间现象都是缘起法，也不仅仅限于有情边，但是佛法所关注的核心是有情的离苦，所以佛展开缘起具体的事项是就有情缘起而说，这是我们

从前学习“法”那个部分，有关缘起内容的时候，曾经有过的说明，这里再提示一下。这是说明法住智指的是十二缘起等缘起法的意思。

“而‘先知法住，后知涅槃’的意思”总的来说，就如下文说的，依于现象层面的了解，而观察现象的无常、无我，实现涅槃寂灭，简单地说就是这样的意思。佛法说诸行无常、诸法无我、涅槃寂静，具体的修习，在《阿含》中是即身而观的，没有离开有情的身心来观察这些，跟后来大乘法中遍观一切，甚至从遍观一切入手，是不一样的。这样的即身而观，如何来观察呢？这里说“先知法住”，也就是观察缘起，观察身心五蕴这样此有彼有的缘起，无明缘行…六入缘处、处缘受、受缘爱…生缘老死，这样，对于现象有如实知，并且依着这样现象的了知，而深刻地体会契证诸行无常、诸法无我，而能够尽灭烦恼，实现究竟的解脱，这是“先知法住，后知涅槃”的意思。也就是之前所说的，如果正确地体会三法印，它不仅仅是佛法意趣的要点，更是修行实践的捷径。那观察诸行无常、诸法无我，从何而观呢？返身而观（意思是内门转，对身心观察），观察这样的缘起，从这样的缘起中体会、体证无常无我，契证涅槃寂静，是这样的意思。

如果体会了这层意思，再向下看，内容就是具体的，如引用经文说：“那位比丘就是以这样的次第，从专精思惟，安住于不放逸，而修得离我见，不起诸烦恼而证入得解脱的。”我们看这里有《阿含》中经常出现的字句，如“专精思惟”“住不放逸”。“专精思惟”，不一定意味着修定，这里这位比丘就不是从修定再起观这样的路线推进的，他的专精思惟就是这样观察当下身心的缘起，思择体会其中的无常无我，这样不放逸地精进修习，然后从这不间断地、持续地、不放逸地修习中，将智慧推向深入，引发无漏智慧，究竟地破除我见颠倒，解决了烦恼的根子，得以证入解脱。不一定总是要先修禅定到什么程度才能够起观，实际上我们从后面的情况看，如果我们自己去读《阿含》，像这样的情况不是一个例子。常常见诸比丘来问佛一个问题，佛给了一个恰当的开示，他回去之后，住闲静处，专精思惟，住不放逸，然后得到解脱的利益。那他这样专精思惟，住不放逸，修得离我见，所用功的方式，就是如前所说的“先知法住，后知涅槃”，从这样即身而观的缘起如实知上，体证无常无我，由这样的智慧尽断烦恼，而实现究竟解脱。我们接

着来看这一则按语后面的部分，下面作者有一个自己的观点说明——

因此，个人以为“先知法住，后知涅槃”的内容，以先谈“十二缘起”，再谈“五蕴无常、苦、无我”似乎比较合理。

这是作者在说明为何综合两经之后，在这一则故事正文中是这样综合为先说十二缘起，再谈无常、苦、无我。

因为十二缘起是法住智，再依缘起而观无常、苦，从中契入无我，才得以“不起诸漏，心得解脱”。

“先得法住智，后得涅槃智”这一点是非常重要的。不同的人学习佛法，在一个大的视角看，在今天看起来真的有点像盲人摸象，各执一端，然后就执自己所触这一端就是全体，就扼要处，这是常见的情况。人们太着急——太着急下结论，太着急让自己心满意足，太着急让自己得到安顿、得到保证、得到庇护，很难真的用追求真理的心，保持开放求真。缺乏这样的勇气，所以在很多流传的说法中，并不是这样“先知法住，后知涅槃”的，有很多上来就指向一个离开一般人见闻觉知所及那样一个形而上的实体、玄妙的实体，让人去向彼运心或者是体证。这不是佛在《阿含》中所开示的修习原理，佛在《阿含》中所开示的修习原理是“先知法住，后知涅槃”。把“法住智”的内容说为十二缘起，不仅仅是由这里两部经对照出来的现代人的看法，实际上在类似于后来的对于经的注解以及论著中谈到的时候，这一类看法基本上成为主流，像《瑜伽师地论》中谈到“法住智”也是这样的说明，“先知法住智，后得涅槃智”。

实际上，佛法的修习是“依俗契真实”的，什么“俗”呢？是世俗的现象。什么世俗的现象呢？不是外边什么水果卖多少钱这种世俗现象，而是有情的身心，当下的身心，当下的名色五蕴，基于对于这些世俗现象、世间现象的如实观察，如实了知，体证后面深彻的关于胜意的智慧——无常、无我，是这样“先得法住智，后得涅槃智”“依俗契真实，正观法如是”。

四、依定发慧而得解脱，从来是佛教界所无异议的，所依的定力，从初禅到第四禅都行（参考故事第二〈佛陀的修学历程〉按语六）。部派佛教时期，说一切有部的著名论典《法蕴足论》，则说是“七依定”（大正二六册第四九四页），后来的《大毘婆娑论》则解说为从初禅到无想定的七种根本

定（大正二七册第九二九页）。

这“七依定”，指的是初、二、三、四禅，再加上四无色定的前三个——空无边处、识无边处、无所有处，没有非想非非想处定，这是说根本定。为什么没有非想非非想处定呢？因为在这个定中，识的活动太微弱太不明利，不足以支撑那种强有力的智慧生起，断烦恼，所以有部说到七依定的时候，没有把非想非非想定包括在内。这都是说可以依这七种根本定来起观，证悟无漏慧。

加上六个这七种定的“中间定”，与一个尚未到初禅的“近分定”（大正二七册第六七二页）。其中，尚未到达初禅的“近分定”一项，值得特别注意，那位不会初禅等根本定的慧解脱阿罗汉，应当就是透过所谓“近分定”这类的定力成就的。

六“中间定”加初禅“近分定”，又是七种，这几个也是可以的。最差也要达到初禅的近分定，我们汉译典籍中有另外一个称呼叫“欲界未到地定”，这一点也没有根本性的异义，虽然在南传中关于慧解脱有若干种说法，但实际上这一类说法也是包含在其中的，也就是说，想要支撑无漏智慧生起，最低的定力是初禅的近分定。

一定要很长时间住在这里面吗？也不一定，像我们看到经中说的，有人在听法的时候证果证道——初果乃至阿罗汉。一边听法，一边能够发慧，这个时候的身心状态不可能在深定中，因为深定中是听不到声音的，特别有时候还有这种问答。如果排除听者于禅非常善巧，听了之后瞬间入深定作观这一种可能，应该说有不少这种言下契证的很可能是基于初禅近分定而发起的无漏慧。排除那种可能，不是说那种可能不存在，而是除了那种可能之外，还有刚才说的这种可能。有的人禅定特别善巧，确实可以于一呼吸中入定出定，这是可能的，这种情况下，前一念还在听人开示，比如听佛的开示，下一念，自己转心，迅速入定，作观证道，也是可能的。但是<须深盗法>中这位比丘明确地说他自己无禅无神通，那他应该是依于初禅近分定而证道的。

五、须深所遇到的那些不会根本禅定，不会神通的“慧解脱阿罗汉”，到底是不是佛教界的一个特例呢？依《杂阿含第一二一二经》《中阿含第一二一请请经》说，在与佛陀同住的五百位阿罗汉比丘中，有九十位得宿命神

通、天眼神通、漏尽神通（三明），九十位是定、慧俱解脱者，其余三百二十位是慧解脱者。

这是汉译《杂阿含》和《中阿含》各一部经，谈到了这 500 位阿罗汉其中的比例，有多少是有三明的，除了这之外，又有多少位是定慧俱解脱的。这里要说，有三明的肯定是定慧俱解脱，因为发通要依根本定，他又是阿罗汉，肯定是有慧解脱，又有这样的定，又有神通。除了这之外的定慧俱解脱，那就说明是有定有慧，但不是有三明的。其余的 320 位是没有根本定，但是证无漏慧得解脱的。

与之相当的《相应部第八相应第七经》作：六十位得三明，六十位得宿命神通、天眼神通、漏尽神通、神足神通、他心神通、天耳神通（六通），六十位是俱解脱者，其余三百二十位是慧解脱者，数目虽略有出入，但显然的，不会根本禅定的慧解脱阿罗汉占多数，可见在佛陀时代，这类阿罗汉算是蛮多的，不是特例。

这是根据南北传的经典，就一个僧团当时的情况看，至少可以得出的结论是，〈须深盗法〉这一部经典中所谈的事情并不是极个别的事例。虽然我们不能就此说在佛世的时候，阿罗汉里面慧解脱占主要的比例，因为这毕竟不是一个全面的统计，这个样本具有多大代表性不好说，但是慧解脱阿罗汉在这个僧团中占这么大的比例，至少说明这不会是一个特别少见的现象。实际上，我们从《阿含经》所描述的一些情况，像前面说在听佛说法的时候契证的，在比丘与比丘之间彼此说法而契证的，以及听佛说法之后回去偏向于专精思惟而契证的等等这些，可能确实有不少与慧解脱是有关系的。

六、“先知法住，后知涅槃”，是佛陀时代的主流教说。后来，流行于公元初的一系列般若经思想，则有所转变，展现了“直从涅槃”下手的风格（参考印顺法师《印度佛教思想史》第九二至九三页），成为当时的一股流行思潮，一直要到公元二世纪后的龙树菩萨，在《中论》中说：“若不依俗谛，不得第一义”（大正三〇册第三三页），才又重新阐扬佛陀时代的主流教说。

这一段文其实还是有一点含而未发的意趣在里边，因为对于现实现象，有一些话可能不适合说得容易让人生烦恼，不适合太明显和尖锐。再一个，

作者必定是在家身份，虽然对于佛法、佛教有一番热忱，但是出于一些考虑，有些话可能还是含住好，不要太显露。实际上这里所说的“直从涅槃下手的风格”，在刚才谈“先知法住，后知涅槃”的时候，也有相应的提到。这样，对于一般的心来说，他如何下手、如何缘呢？非其境界啊，不是他眼耳鼻舌身意所触所对的啊。只告诉人家无限风光在险峰，但是铁山壁立，无有安足之处，如何能登顶呢？

龙树在《中论》里说到世尊说法是依二谛来说的，一类是世俗谛，一类是胜义谛，二者又不是截然打成两截的，是“若不依俗谛，不得第一义；不得第一义，则不得涅槃”。如果不从现实的身心现象入手做如实观察，不可能生起对于现象背后本质的如实智慧，不可能生起第一义谛相应的智慧。而如果不生起与第一义相应的智慧，也就没有办法断无明烦恼，契证涅槃。龙树对于大乘佛教来说确实是很重要的，但是在今天，他的思想，他思想所指向的实践，实际上并不太为人所知，也不太为人所重视，人们只是忙于在某个菩萨圣诞的时候去做一场法会，纪念一下。好，到此为止，〈须深盗法〉这则故事，我们学习圆满。

【佛法问答】

【不打坐也可以证道吗？】

法师：在我谈到如何修习的时候，谈到可以不依根本定而发无漏智慧的时候，有法友问到：法师！不用打坐就可以吗？其实这话还没有特别问到根上，因为经行也可以得禅定，所以这位法友真正想问的点应该是——“不去修定，也可以发慧得解脱吗？”是可以啊，慧解脱说的就是这件事。

不打坐也可以证道吗？有不少人不是以打坐的威仪证道的。作为我们佛教徒所熟知的人物阿难尊者，他证四果的时候就不是坐姿，他是那一夜用功太精进了，发现身心需要做一点调整，想要躺下，稍微将息一下的时候，因为始终还是维持着相当的正念正知，在向下躺的过程中解脱了。不是以打坐威仪而证道的，也不在少数。不在根本定中证道的，前面举了一些例子，包括经中所说的，在当时也不在少数，至少在那个僧团中不在少数。

我为什么说不在于打不打坐呢？因为经行最多可以支撑到第三禅，从第四禅开始，心太微细了，没有办法支撑骨骼肌的随意运动，所以从第四禅开

始，经行是达不到的，必须保持静止。

【“如实知”的浅深】

学员：顶礼师父！“先知法住，后知涅槃”中，第一个“知”是观察义，后一个“知”是体证义吗？

法师：这里的“知”都可以有浅深，当这个人在思慧层面对于身心五蕴相应的缘起现象，比如六入缘触、触缘受、受缘爱等等，有如实观察，这是思慧层面相应的对于缘起现象的如实知。如果是基于这个层次、这个深度，对于现象的如实知，去体会这样的现象是常的呢？还是无常的呢？这不一定是用言语的，因为思慧呈现的时候是离言的，它是思所引发的，不意味着它本身是依于名言章句引导的，但是在思择中他可以这样来思择。基于对于现象这样思慧层面的如实知，他可以呈现思慧相应的无常无我的智慧。就是说，这两个都可以有相应浅深可谈，从修习到契证。

如果就达成的时候说，实际上我们看《杂阿含》的话，比如对六入处如实知，他也用如实知；对于无我如实知，他也用如实知。也可以说，在达成的时候，在现象和本质层面的知，都是这样如实的。

如果说尽断烦恼的那个无漏智慧，是什么呢？是涅槃智，如果用大家熟悉的语言说是“空相应慧”。这是对这个问题做一点说明。

【中道与中观】

学员：法师吉祥！请问什么是中道（中观），中观与二谛的关系是什么？

法师：《阿含经》里说的“中道”就是八正道，离自苦边，离五欲边。因为当时世间思潮——哲学或者所谓生活的态度，主要要不然就是随逐世间的，随逐五欲的这一类，要不然就是基于倒见的无益苦行这一类，佛说的八正道是离此二边的，所以八正道被称为中道。中道这个概念在《阿含经》中表现的最主要是实践意味的，当然它后面是有智慧层面相应的，因为见和行就像足与目，不可能完全分开说，不过应该说《阿含》中谈到中道主要是八正道。后世用中道这个词的时候，含义就多了，各家各派都说自己是中道。

如果说到中观，这个“中”可以说是离实有、实无二边这样的中，也可以说为“正”的意思，中观就是正观。观所得的，或者相对于一般来说，没有涉及到无漏智慧的，没有达到无漏智慧层面的，那在见这个层面，中观也

可以说是“正见”，如果这种观达到无漏智慧的层面，也可以说中观就是“正智”。

中观与二谛有什么关系呢？应该说，一切言说法，都不是第一义谛，像龙树在《大智度论》中说到四悉檀，第一义悉檀约人说、约法说，约人说是诸无学所行的真实法，约法说是诸无学众契证的真实法所呈现的言语道断、心行处灭的那种境界。就这个意义上来说，但有言说，都还是落于世俗谛，真正的第一义谛是离开这些的。中观的说明，应该说是二谛圆融，而不是分割的，就像刚才说的“不依世俗谛，不得第一义；不得第一义，则不得涅槃”。这里不再去多说了，略作一个回应，如果愿意学习，可以向后多用功夫。

【近分定如何修习？】

法师：你是指特意控制到近分定吗？如果这个人始终不刻意把心放在一缘上去培养定力，而是分析观察，比如说观察身心五蕴，没有刻意停留在某一个目标，而是随着当下的流动——身心的流动、五蕴的流动在观察。通过这样的观察，又在体会后面的无常无我。如果是这样的话，这个人不能够通过这样的修习达成初禅，因为他的心并没有去做这种特别的一境性的培养，他可以在修行得力的时候进入初禅的近分定。这也是一些上来不以禅定为目标，直接作如实观的人能证果的一个原因。在他这样持续不放逸专精思惟观察中，他可以得初禅的近分定。在这样因缘得力的时候，他可以生起无漏智慧，契入圣道。这是这一则故事谈到的近分定，你可以考虑，或者至少可以了解有这样的用功方式。其他的偏于修止，在初禅之前停下来，那就涉及到很多对于禅定的认识，身心的认识，和一些必要的把握，这些就不说了。

我们这一则故事学习到这里，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。

090. 见井水的准解脱者

{ 有经法，凡夫正知见涅槃；
说譬喻，临井未饮知清凉。 }

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！今天我们一起来学习《阿含经故事选》的第 90 则——<见井水的准解脱者>。这一则故事谈到了一些没有见圣道的比丘，但是他们虽然没有见圣道，跟完全对于佛法只是了解的还不一样。我们来看一看这一则故事的内容：

有一次，佛陀在憍萨罗国首都舍卫城南郊祇树给孤独园，对比丘们说：“比丘们！除了依于信仰，除了依于直觉偏好，除了依于相信古老口传，除了依于理性思惟，除了依于深思所成的观点之外，还有什么方法能够向人说明解脱的证知：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呢？”

这是佛向当时与他共住的比丘们，在集会的时候提出的问题。佛不仅仅是一个答案的提供者，他有时候也提问题，有时候问的弟子们也回答不上来。佛问了这个问题，下面我们看到在场的弟子们就没有答上来。这个问题是什么意思呢？

我们看看自己，相信佛法是依靠的什么呢？就只是信。我们向人家说这些，根据是什么呢？根据是我信了，这就是所谓的“依于信仰”。你说：“我不是啊，我是根据经典啊！”那就是“依于相信古老口传”。也有的人是“依于直觉偏好”，他也说不上来佛法到底是怎么回事，但就是觉得好。也有的

人是“依于理性思惟”，做一番推敲，从概念到概念。那还有的人是“依于深思所成的观点”，就是基于自己深刻的思考。除了这些常见的之外，还有什么方法能够像其他人来说明解脱的证德（我生已尽，梵行已立，所作已办，自知不受后有）呢？如何能够呢？有没有这样的途径呢？这是佛陀在当时提的问题。

佛问住了在场的比丘们，或者是在场的比丘们想听到佛在这方面的教说，所以他们没有直接给出回答，而是请佛陀说。比丘们在回答不好佛陀问题的时候，有时候在《阿含经》中常常看到这样的话：“世尊是法根、法眼、法依（您是法的来源啊，您对于法是有最深刻洞见的啊，您是法得以在世间流传的依凭啊）。善哉！世尊！唯愿广说，诸比丘闻已，当受奉行（您能不能给我们做一些解说呢？我们听了之后，依教奉行）。”这白话文里很简单一句话：“比丘们请求佛陀教说。”

佛陀说了：“比丘们！是还有其他方法的，例如，当眼等六根，识得色等六境，而引起贪、嗔、痴时，觉知自己心中有了贪、嗔、痴；不起贪、嗔、痴时，觉知自己心中没有贪、嗔、痴。这样的觉知，是依于信仰？依于直觉偏好？依于相信古老口传？依于理性思惟？依于深思所成的观点吗？”

“不是，世尊！”

这里佛所说的其实是一种如实知的修行，针对我们相应的《阿含经》经文来看，这里说的还是相对简洁一些，没有那么复杂。这里所说的是眼见色乃至意了法，内心如果因此生起了贪嗔痴，也就如实地觉知有这样的眼见色以及由此而生起的贪嗔痴；如果眼见色等发生的时候，内心没有发生贪嗔痴，也就觉知内心中没有贪嗔痴。大家听了，觉得这像你们所熟悉的什么修习呢？应该说跟两类修习关系比较密切。一类比较显著的就是四念处，四念处的心念处其实就是偏重于觉知心中有什么、没什么，心中有没有贪嗔痴：有，就如实地觉知为有；没有，就如实地觉知为没有。另外一个与此关系比较密切的修习就是六入处的修习。这些，前面都有相应的提及，这里就不再去重复说了。

佛说：“像这样如实知的修习，这样的觉知，难道是依于信仰、直觉偏好、相信古老口传、理性思惟和深思所成的吗？”诸比丘们回答说：“不是，

世尊！”佛陀接着问：

“比丘们！这样的觉知，不是依于智慧而明白的吗？”

“是的，世尊！”

“比丘们！这就是在信仰、直觉偏好、相信古老口传、理性思惟、深思所成的观点之外，能够向人说明‘生死已尽……’之解脱证知的方法。”

这里强调的是如实知。这一点，大家现在或许还不太能够结合自己生命经验，知道他在说什么。如果想要有这样的生命经验，从培养正念正知，从培养对于当下如实知入手。下手的功夫，四念处是比较容易得力的。为什么？因为身念处所培养正念正知的所缘，是非常粗显的、即身的色法现象。像对于佛法没有亲身体验的，看到这样的文，是觉得没有味道的。曾经有对于佛法学了很久的，甚至阅过藏的，跟我说实话：“读《阿含经》啊，翻来覆去，觉得很枯燥，没意思。”因为是出家的道友，所以这个话也可以真切的说，当时也就跟他说：“这是因为对于五蕴、六入等，自己还没有形成真切观察，当下如实了知的体会。如果在这些得了受用，那么读《阿含》就像操作手册一样，不是抽象的，也不是枯燥的。”大家如果对这一段文，体会不到到底在讲什么，有什么意思，那我可以跟大家说，你最好把正念正知培养培养，对于即身的观察，对于当下身心的观察，培养起来，那读这样的文，就知道在说什么。

简单地说，在说什么呢？他可能没有无漏智慧的契证，但是他对于身心当下这个现象是怎样的，也有相应程度的智慧，相当深刻的智慧，只是没有到无漏智慧的层面。回答上一则故事相关问题的时候，我也谈到：“法住智、涅槃智，也可以说随着观行的浅深，有不同层面相应的智慧。真正的涅槃智当然是无漏智慧层面的，但是随顺的观察是随应于彼的思慧、修慧，还是可以有的。”这里之所以把这一则故事放在上一则故事后面，可能是作者庄春江也感觉到了这种内在的关联。这个人在这样当下身心如实观、如实知中，他对于佛法的确认就不再仅仅是概念到概念，和抽象的想象思考了，他是基于身心当下如实观察而形成的智慧，但是这个智慧还没有到无漏智慧的层面，是这样而已。我过去在一个场合讲过“相信轮回的六个理由”，其中一个理由说得明白一点，就是这个层面的相信，如果熟悉那个讲解的，可以回去再

对照对照，做一些体会。

我们学习了这一则故事的前半部分内容，现在我们继续来向下学习，故事的后半段内容是出自于另外一部经，文说：

有一次，尊者那罗、尊者茂师罗、尊者殊胜、尊者阿难在一起讨论。

是四位比丘在一起做法的探讨，这也是《阿含》中有一些地方所出现的。不一定都是佛在说，而是佛弟子们之间的探讨，是佛弟子在说法。探讨的主要内容是什么呢？

首先，尊者那罗问尊者茂师罗说：“茂师罗学友！能知道：老死是因为出生，不离出生而有老死；出生是因为业力的蓄积成熟；业力的蓄积成熟是因为执取……；乃至无明灭则行灭；‘有’的尽灭为涅槃，这样的正知见智慧，除了来自信仰，除了自己的直觉偏好，除了相信古老口传，除了是自己理性思惟，除了是深思所成的观点之外，还有别的方法吗？”

这里所说的：“除了来自信仰，除了自己的直觉偏好，除了相信古老口传，除了是自己理性思惟，除了是深思所成的观点之外，还有别的方法吗？”跟这一则故事的前半段基本上是一样的。这里问到的具体问题，所知所了的具体内容，大家可以看出来是依于十二支缘起来做的探讨。

“老死是因为出生，不离出生而有老死”这话，大家如果持续闻思下来，应该是印象深刻的。在之前学到缘起的时候，特别提到了经典中这样说明缘起的意趣：“生因缘老死”，因为有出生的因缘，所以会有老死。如果看老死这种现象，衰老、死亡这种现象，是出生带来的，老死不是离开了出生而独自有的。如果想解决老和死，又想保留出生，也就是所谓的长生不老、长生不死，那是荒谬的，那是反缘起的，那是不符合事实及事实规律的。认识缘起，也应该看到老死是基于生的老死，不离出生的老死，没有单独的老死可谈，没有就是老死本身的老死这回事，这是之前说过的内容，在这里提示一下。其他的诸支因缘都要来这样的观察。生命的缘起确实是此有彼有、此无彼无的，生命的现象确实是依存中的存在，没有任何一种、没有任何一环是独立自成的。想为这样关联着的生死延续、关联着的有情现象，找最初的因缘，那又是反缘起的。

下文说“出生是因为业力的蓄积成熟”，这就是所谓的“有缘生”，因

为业力的因缘而导致出生，因为烦恼润业，在前一期生命结束之后，受取后有，导致出生。继续向前观察，“业力的蓄积成熟是因为执取”，所谓的“取缘有”，因为烦恼的炽盛执取，而有业力的蓄积成熟等等。如是渐次向上观察，“乃至无明灭则行灭；‘有’的尽灭为涅槃”。

这不仅仅说到了因缘而有，也说到了因缘而灭。如果出生不发生了，老死就不会发生，这是所谓的“生灭则老死灭”。如果没有业力的蓄积成熟（业力的成熟是要靠烦恼来润业的，惑来润业才有业力的成熟。业力的蓄积、业力的成熟，合在一起说），也就没有出生，这是所谓的“有灭则生灭”。渐次向上，说到“乃至无明灭则行灭”。总的来说：“‘有’的尽灭为涅槃”，这里的“有”是什么意思呢？如果按照很多后世的做了一些佛法学习人来理解，可能容易理解为有为法的尽灭吧，但是这里所指不是这个意思。这里的“有”指的是生命的现象，就是生命的流转，也就是轮回。生命的存在、显现，就是前面所说的无明缘行乃至生缘老死，在这里简单地说为“有”，这“有”的尽灭说为涅槃。

“这样的正知见智慧”，一般沉迷于世间的，确实是难以有的，即便是学习佛法的人对于缘起的认识，可能要不然就是偏于理念上的、概念上的了解，要不然就是连概念上的了解还有些偏差，把十二缘起支中的一一支，体会为就是它本身，然后在这些之上来构建彼此之间的关系——不是的，任何一支的存在，都是关系中的存在、条件中的存在。即便有这样的认识，如果还只是停留在理念中，那还谈不上是这里所说的正见，这里所说的正见是形成了深切的体会和认识的。

说到“这样的正知见智慧，除了来自信仰，除了自己的直觉偏好”：信仰，从前有说，就是自己信受它、认同它。人们相信一件事到底是因为什么？是否得当？是否可靠？很多人没有反省，信了就只是信了，这是这里所说的“来自信仰”。不是说所有的信都不可靠，像初果人有“四不坏信”或者叫“四不坏净”，说的是“净信”，那是配合着智见的。所谓“自己的直觉偏好”，只是有的人觉得我感觉就是这样的，也就觉得这个是对的，这个更经不起理智的勘验。“除了相信古老口传”，因为在当时很多思想、内容、观点，是通过师徒之间的口耳相传，通过众人之间的口耳相传，得以传播的，

并不像今天普遍地靠着载体来传播文化，古时候不是这样，在今天这个所谓的“相信古老口传”，也包含着相信古老的典籍所载，要这样看。那么在之前，我们也引申到《卡拉玛经》所说的“十种不应轻信”，有心的可以回去对那儿再做一番体会。

下文：“除了是自己理性思惟，除了是深思所成的观点之外”，这个“理性思惟”是偏于推理性的，“深思所成”是偏于哲思性的，还是有一点差别。这两种都是偏向于意识中思考类的，跟之前所说的基于生命现象的如实观察——有什么就知道为有什么，没什么就知道为没什么；是什么引生了什么，它们之间有怎样的因缘关系，就觉知明了为“什么引生了什么，彼此之间是怎样的因缘依存”——那个方法是向于生命现象如实观察而引发的智慧，跟单纯基于意识层面的思考不一样。

这里问的是：“除了这些种情况具有前面所说的正知见智慧，还有别的方法吗？”这是跟前半段故事类似的疑问。

尊者茂师罗回答说：“有啊！我有：老死是因为出生……‘有’的尽灭为涅槃，这样的正知见智慧，但不是来自信仰，不是自己的直觉偏好，不是来自相信古老的口传，不是自己理性的思惟，也不是深思所成的观点。”

这位茂师罗比丘的回答比较直截了当：“你问：‘除了这些情况，还有没有具有这样正知见智慧的可能呢？’我的回答是：‘有’，甚至可以告诉你：‘我就是这样的情况，我有这样的正知见智慧，但又不是来自于信仰、直觉偏好、古老口传、理性思惟和深思所成的’。”这样的回答会有什么可能的不方便，下文就有表现。这位那罗尊者依着自己的理解，马上就问了一个问题：

“茂师罗学友！你说你有‘有’的尽灭为涅槃，这样的正知见智慧，那你是诸漏已尽的解脱阿罗汉了吗？”看来尊者那罗转移了原先的讨论方向，继续追问。

这位茂师罗尊者这样说了之后，那罗比丘根据自己所拥有的了解，问了这样的问题。他觉得：如果一个人有前面所说这样的智慧，乃至“有”的尽灭为涅槃这样的正知见智慧，那就应该是诸漏已尽的解脱阿罗汉。他自己内心有这样的认知，基于这种认知作为前提，提出了这个问题。至于下面作者

庄春江说：“看来尊者那罗转移了原先的讨论方向，继续追问”，这也不一定算是转移讨论方向，只是作为讨论过程中，一方提出了观点，你要提出观点的证明，从某种意义上来说，那罗的追问也是可以理解的，因为茂师罗说：“有这种情况，我就是。”那么那罗基于自己的认知前提，觉得：“如果就是，那应该是阿罗汉，那我要问一问：你是阿罗汉吗？我来确认你这样的说法到底成立不成立？”也是可以理解。茂师罗的反应是沉默，下文说：

这时，尊者茂师罗沉默了，显然不愿意响应这样的质问，也许问题本身存在着矛盾，也许他还没有证得解脱，不是阿罗汉。尊者那罗再三追问，但尊者茂师罗还是沉默，一时间两人就僵在那里。

这一则故事到这里出现了一个僵局。那罗尊者这样的问法，虽然好像有点尖锐，但是如果从大家严谨探讨的角度，基于自己的认识来提出问题，这里其实没有什么。至于尊者茂师罗的沉默，经中并没有说为什么沉默，这里作者庄春江有一些推想：沉默当然可能是有原因的，或者单纯对于这样的质问，不愿意回复；也许是因为他没有证得阿罗汉，后面有一些原因，他又不想解释；也许他觉得对方的问题本身是基于他已经固化的前提认识，如果指出对方的问题本身是基于一个有问题的前提认识，那似乎又把问题向外推得太远了，未免有点话太多，可能也就不想说。

这里第一种“不愿意响应这样的质问”，可能有一种戒律里的考量。这一部经典并没有明确地说茂师罗本人有没有阿罗汉的果证，后面有一位叫殊胜的尊者所说的是，除了前面所说信仰、直觉偏好、相信古老口传、理性思惟、深思所成的观点那些，除了证阿罗汉，还有一种可能是有这样正知见智慧，但是尊者茂师罗并没有明确的这样说，存在一种可能是他也许有阿罗汉的果证，但是戒律里有一条：就算自己有上人法（超过一般人的殊胜善法，从禅定、神通到诸圣道的果证），就算比丘有，但也不应该向非同意比丘说，因为容易造成一些诤论问题。非同意比丘，就是大家意见不一样，或者是彼此之间有一些分歧。他们这种相对来说可能比较尖锐的探讨，或许让茂师罗觉得，即便他是阿罗汉，这个时候可能也不适合说。也存在这种可能，不是说他是。当然从经典前后的贯通来说，把茂师罗现在的情况把握为主要是思修慧相应的正知见智慧的体会，可能更合理。

好，二人在这个问题上，就沉默在这儿了。

这时，在旁边的尊者殊胜，觉得自己可以回答这样的问题，于是，征得了尊者茂师罗的同意，替代他回答尊者那罗说：“那罗学友！除了来自信仰，除了自己直觉的偏好，除了相信古老口传，除了是自己理性思惟，除了是自己深思所成的观点之外，确实有：‘有’的尽灭为涅槃，这样的正知见智慧。”

这位叫做殊胜的比丘，希望大家在这样的讨论中，彼此能够更多地得益，所以在茂师罗保持沉默的情况下，征求茂师罗的意见说：“这个问题，我可以来做一些回答吗？”从茂师罗的修养和表现出来的情况看，不会说：“这个问题，你就不要说了”，他是同意的。尊者殊胜首先回应的还是：“除了这些情况，确实可以有‘有’的尽灭为涅槃这样的正知见智慧”，他是重复了茂师罗的意见。尊者那罗当然也没有客气，单刀直入地按照自己现有的知识背景和思惟逻辑，提出了之前那个尖锐问题：

“你说有‘有’的尽灭为涅槃这样的正知见智慧，那就是诸漏已尽的解脱阿罗汉喽？”尊者那罗再度关切这个问题。

刚才我已经问得沉默了一个，现在你又出来，难道你是吗？

尊者殊胜回答说：“我说有‘有’的尽灭为涅槃，这样的正知见智慧，但还不是诸漏已尽的解脱阿罗汉。”

这位尊者殊胜在这里做了清晰的回应：“虽然我说有‘有’的尽灭为涅槃这样的正知见智慧，但不是诸漏已尽的阿罗汉，这是我生命的真实状态。”那罗尊者基于自己的认知前提，还有相应的逻辑推论，表达了他的意见和质疑：

“既然已经得到‘有’的尽灭为涅槃的正知见智慧，怎么还不是诸漏已尽的解脱阿罗汉呢？这样的说法，前后互相矛盾！”尊者那罗不表同意。

这就是大家，一方面可能实践经验有差别，再一个，在那个时代的很多学佛人，包括出家人，可能还不知道像后世这样说到了智慧浅深的层次，即便是已经证得解脱的阿罗汉，他受自己证得解脱经验的限制，未必能够理解这种状态的人。因为这类状态本身又不是解脱，又不是跟一般完全无闻的凡夫一样，他对于当下生命的认识又有相当深刻的如实知，他的生命也有相对稳定的不同于一般世间散乱颠倒凡夫的样貌，可是他还没有证圣道。这个可

能是当时一些出家比丘不了解的，也是我们今天有一些学习佛法，自己没有类似经验，比较难以理解和体会的。这位尊者那罗没有客气地把自己的质疑提了出来。

这时，尊者殊胜就打了一个比方来说明：“学友！譬如在荒野路边，有一口井，却没有打水的绳子和桶子。当在炎热的天气下，有人因为长途跋涉，十分疲惫口渴。他来到井边，确确实实看到了井中的水，但由于缺乏取水的工具，所以还没能喝到水。这种情形，就如同我所说的：有涅槃的正知见，但还不是解脱阿罗汉。”

这位尊者殊胜确实还是比较善于引导人来理解，他用一个井水的譬喻来帮助理解，说明这件事。这里以没有喝到井水，但又确实能够见到井水，来说明对于涅槃有正知见，但是不一定已经证得。这里的井水譬喻的就是涅槃；喝到井水譬喻的是证得阿罗汉；只见到还没有喝到井水，譬喻的就是这里所说的，虽然没有证阿罗汉，但是有涅槃的正知见智慧。这譬喻所对应的身心状态，如果用后世相应的佛法义理来讲解，就是这个人对于佛法的智慧有胜解。

这个胜解不是一般听闻之后的了解认同、一般基于头脑中概念思惟的体会，而是像前面那半段故事所说的，他是基于对于当下身心五蕴、六入的如实知、如实观察，而有相当深刻的体会和这个层面的确证（确实是如此），而基于此正确的认识，再加以前后的推度，而有这样的确认——这种身心状态，可以说是依于这样的智慧胜解。也可以用闻思修慧来说他智慧的层面，像这样，他其实是在闻思修慧中，进入到了思慧或者修慧的层面，也就是说，这里所说的智慧是思慧、修慧所摄，闻慧相比于他太浅了，无漏智慧相比于他又太深彻了，他是处于这样的状态。他又不是偶尔才有，偶尔才有这样的体会，也很难说有这样的正知见，对于这样的行人来说，他是常常安住于这样的胜解，安住于这个思慧、修慧层面的如实知。我希望大家通过这样的说明，能有所了解。

殊胜尊者的这番说明之后，一直旁听他们探讨的阿难尊者发话了——

这时，在一旁的尊者阿难听了，对尊者那罗说：“那罗学友！尊者这样说，你还有意见吗？”

“阿难学友！我对尊者殊胜这样说，除了说他讲得很好，讲得很巧妙外，不能再说什么了。”

阿难尊者就像这个小组讨论的主持人一样，这个时候来把握节奏，问说：“他这样讲，你还有没有疑问啊？”我们看到在这里，那罗尊者确实是为了探讨法，为了大家能够对法有更清晰的认识，所以他的心是调柔的，是开放的，是向着自己更准确把握佛法而努力的。他在这儿如果敏锐的话，应该意识到自己之前问的那个问题，确实在前提上存在一点问题。他在前提上认定了“如果有这样的智慧之见，就是解脱阿罗汉”，那是他从前知识的局限。他基于这样局限的知识，而推论出那样的问题，也是必然的。现在经过尊者殊胜善巧的说明，他理解了所谓的“不证阿罗汉，而有涅槃相应的正知见”是怎么一回事，就是所谓的“见井水的准解脱者”。他知道这个之后，体会这个之后，对于对方的解说是很赞叹的，所以后面是褒奖的话。

我们知道在汉传佛教常常有一句话，叫作什么“三贤四圣”，其实在部派佛教的说一切有部中，对于从学行解脱道到证得初果之间有一些中间阶段的说明，所谓的暖、顶、忍、世第一法。这个暖、顶、忍、世第一法，就是所谓的贤位。暖、顶、忍、世第一法，对应的还在证圣道之前，严格来说，只是凡圣二分的话，还在凡夫中，但是他跟一般的凡夫不一样，这从前也讲过所谓“暖必至涅槃，顶终不断善，忍不堕恶趣，第一入离生”这样的意趣。这个人到了暖位，是什么样貌呢？就是他必定会得到涅槃解脱了，不管中间经历怎样的曲折，这个是必定的。那什么叫暖位呢？有的论里打比方说，就像一个人在火堆边，虽然没有触及火，但是他能够感觉火的温暖。这个譬喻跟这里所说的见井水的譬喻是类似的，也可以在某种意义上来理解有部所说的贤位。

虽然有部说的贤位不是一切部派佛教所共许的，算是部派佛教的发挥，但是从这样的《阿含》经文，我们多少能够体会他们这样安立的依据和意义所在。如果有圣道之前，但是又跟一般凡夫不太一样的情况，我们可不可以给它安立一个假名呢？如果安立的话，可不可以比圣者稍微低一点叫贤者呢？那么贤者的浅深有没有差别呢？如果有差别，可不可以以他们的特点来加以命名呢？也可以从这个角度去理解。不一定非要采纳他们的体系，但是

通过这样的学习了解，可能对于我们把握修行中的过程状态，学习佛法中的一些不同可能，能帮助理解。这是今天我们对于正文的学习，接下来看一看后面的按语。

按语：

一、本则故事前段取材自《相应部第三五相应第一五二经》《杂阿含第三一三经》、后段取材自《杂阿含第三五一经》《相应部第一二相应第六八经》。

按语一说明本则故事的取材。

二、不以“信仰、直觉偏好、相信古老口传、理性思惟、深思所成的观点”，而以六根认识六境的觉知，离贪、嗔、痴而证得解脱，说明佛法的修学，是重于经验体证的。

这说到了六入处的如实知，主要是前半段故事，我们看到是来自于佛说的。但是在那儿，我们如果注意的话，没有说到这必定是如后面所说的见井水的情况，所以在按语二里谈到了这个可以证得解脱。是的，闻思修慧到无漏慧，本来就是可以有这样的渐次浅深，不一定在每一个阶段都有这样的显著停留，至少在某一些生命可能没有那样显著停留，但实际上是可以有这样渐次浅深的推进的。即便都是修习六入处的如实知，刚开始可能是很片断性的，这一念能够向内觉知到什么，下一念可能就散乱了、纷扰了，或者就浮起来了，再下一念可能又向内做了一点觉知，刚开始是这样的。慢慢的，功用成熟，自己能够持续地如实知，清晰敏锐而又调柔安然。基于这样对于身心当下的如实知，再加以必要的思择，虽然没有引发无漏智慧，但是对于“有”的尽灭是涅槃，自己内心中确认、安稳、欢喜。

有一些法友说到：“修行中感觉不到自己，或者感觉不到身体的哪个部分，甚至因此恐惧”，这是什么意思呢？这是没有意识到这只是“触”乃至“受”这些变化而已，这并不是无我的智慧。如果无我智慧导致恐惧，那怎么会是解脱的样貌呢？这恰恰是因为没有无我的智慧。这样无我智慧的学习，也可以从闻思下手，不一定上来就是修习，可以先做一点闻思了解。自己基于这样的理解把握，再配合于身心的如实观察，闻而思，思而引发相应更深的智慧，慢慢地对于这样的智慧熟练了，过去的错误不容易发生了，基于自

我感而引发的很多问题就被削弱了，包括一些情绪反应。这个时候再深刻地来基于身心如实观，洞达缘起之流，会有不一样。这是因为最近有法友问到一些相应的问题，说到这儿，做一点对应的说明。

三、见井水，但还未能喝到水，就像能胜解空性，对涅槃的内涵有相当的把握，但还没能实际证入的菩萨，在愿力与悲心的支持下，就有机会，也有一定的能力，在生死中济度众生。这样，这部经可以看做是大乘菩萨行的理论基础，在早期经典中的重要依据。（参考印顺法师《印度佛教思想史》第九四至九五页）

这里说到了另外一种修行的可能。如果大家对于初期大乘，特别是以龙树为代表的菩萨行有了解，从《十住毗婆沙论》和《大智度论》中，我们对于这种智慧相应的菩萨行可以有一点了解。如这里所说的，菩萨在长劫的行道中，很长时间是处于凡夫位的，凡夫位的菩萨如何勘任这样的长劫行道？这是我们很多法友，不管是想行菩萨道，还是对于菩萨道有疑问，都常常会有的困惑。关键就在这里，谁说只有证得圣道才会有稳定的智慧呢？认为只有证得圣道才会有稳定智慧的，那就跟故事中那罗尊者之前的认识是一样的。这种比较深彻中正的智慧，可以是思慧、修慧的层面，基于这样思修慧而表现出来的胜解行是可能的。特别是他再配合以相应的愿力与悲心，自己完全可以既不急着取证，尽断烦恼般涅槃，尽断轮回，另外一方面又跟一般的无闻凡夫不一样，可以有相应的智慧摄持，在生死中积聚成佛的资粮。在初期大乘看来，过往的诸佛因地时是如此的。成熟的菩萨，即便未证实际，也就是没有去引发无漏智慧，也是可以依此而行于菩萨行的，这是要点。所谓的“智悲相济”，这个智慧对于仍是凡夫身的菩萨来说，就可以是思慧、修慧层面的，虽然忍而不证，但是又不同于一般的无闻凡夫，同时有悲心、愿力相济，又不着急自己去取证，体会这里的微妙。

四、比对《杂阿含第三五一经》与《相应部第一二相应第六八经》，其主要内容是十分一致的，只有以下三点小有不同：（一）故事的发生地点，前者说是“舍卫国象耳池侧”，后者说是“憍赏弥（拘睒弥）之瞿师罗园”。（二）事件中，尊者殊胜与尊者那罗的角色，在两部经中正好对调。

像这种，不同部派传承的经律，有类似的记载，但是有细节出入的，有

很多，这是不少见的事。这其实除了可能是有意的变动之外，也有一些应该是传诵、集结乃至翻译中的问题，毕竟在落实于文字之前，经过了相当长时期师徒的口耳相传。在佛教记载的历史中说到，在阿难还没有入灭的时候，就听到有人诵错了一个比较常见的偈颂，他提出纠正，人家还说他老朽了、昏溃了。所以这个并不奇怪，我们作为一个以趋进佛法的态度、趋进真理的态度来认识的话，应该说这个是可能的，不要过度的神话。人是有神话情节的，特别是有宗教倾向的人，要特别小心自己的这种非理性情节。在我们佛教中有一些人，从前是把自己贴上这个宗派的标签，在里边认为这个人是多么神圣的、完美的，这个教说是怎么样至上圆满的。后来因为种种原因，觉得这里边好像有一些东西经不起勘验，转到另一个部派，然后自己并没有改变模式，只是简单地愿意用另一个标签来标注自己，在这里还是不能够审慎地运用理性，愿意去把自己神化情节投注于此、投射于此，认为这里说的又都是中正的、准确的、传承根本的，这里的某些人又是所言皆重的。这实际上是没有吸取教训，应该以趋近真理的方式和态度，审慎地运用智慧，如实地来看待、来面对。

（三）《相应部》之注释书认为：有“有”的尽灭为涅槃正知见智慧的人，为证第三果者，而尊者茂师罗为阿罗汉。

这是南传对于《相应部》做注释的这些后人们的一类观点。这位茂师罗到底是不是阿罗汉，经中没有明确说，但是这里的要点是见井水而未饮井水这样一类人是有的，是存在的，这样的情况是修行中的现象，也存在于对应于此的对于涅槃的正知见。如果抹杀这个，那可能也是有问题的。好，这一则故事我们学习到这里。

【佛法问答】

大家如果有相应的问题，可以提出来。

学员 A：请问法师！《阿含经》中讲到的见圣道、得初果，跟汉地禅宗常讲的明心见性、大彻大悟，是一回事吗?

法师：这个问题，我想我有点不太好回答，一方面是因为禅宗典籍中所呈现的说法，实际上不见得是很一致的，你如果说根据哪一种典型观点来做比较，这个话还相对好说一点。再一个，禅宗自宗的宗见，到底是以见何为

见道（见到什么算见道）？这跟《阿含》所说的，可能不见得完全匹配。这个问题，我这样简单说，如果愿意做对比考究的，可以深入相应的经典和文献。

学员 B：师父吉祥！茂师罗尊者证得的是哪种阶位呢?

法师：首先说文中并没有说，所有的可能都是猜测。像刚才提到的《相应部》注释书里的说明是猜测，作者庄春江也是猜测，我在那提出来的可能性也还是对于猜测的补充，并不是来说明他只能是某一种情况。因为信息不够充分，所以不能够下断语，这个时候如果下断语就叫作武断。也不必纠结他到底是怎样，因为后面尊者殊胜特别地说明了他的生命状态是如何，而且明确地说他既没有证圣道，也没有如一般无闻凡夫那样。

学员 B：说到这个茂师罗尊者，文中说不是阿罗汉，连初果也不是吗?按语里用菩萨阶位来解释，对此还是很模糊。

法师：这里，他到底是什么果位，信息不充分，也不必去判断。按语中并没有用菩萨阶位来解释，那里说的是菩萨行道的这种可能，并没有对应于大家一般所了解的菩萨阶位。

学员 C：顶礼师父！六根中的意根说为心、意、识，心、意、识的区别是什么?

法师：古来说到心、意、识，总的说都有共通处，如果差别说，就要说到一些它们对应的特征，在这里不去展开，有另外一类学习（编者注：印慈法师在觉林文化所宣讲的《佛教心理学》），最近正要说到此，也许你稍后可以从其他法友处得到一些相应的资源。

时间关系，今天就不再多说，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。

091. 面不改色的优波先那

{ 中蛇毒，面貌诸根无异样；
俱解脱，身心勘能得自在。 }

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】

各位法友！今天我们一起来学习《阿含经故事选》的第 91 则——<面不改色的优波先那>，这一则故事讲到了一位阿罗汉比丘，被一种剧毒的蛇咬了之后，临般涅槃之前的一些表现。我们来看故事的正文：

有一次，尊者优波先那与尊者舍利弗，来到摩揭陀国首都王舍城北方郊外墓地附近，住在一个名叫蛇头岩的地方。

这里主要涉及到优波先那尊者和舍利弗尊者，地点在王舍城郊外的附近地方。这里提到了“郊外墓地附近”，这是当时比丘们在游化中或者是安住的时候，常住的一类地点。一方面，墓地也就是冢间，不是什么珍贵处，不是跟世间人争一些好地方，不构成与世间争利的情况，也没有人愿意在那住。另外一方面，在冢间住，能够让人真切地感到生命的无常，能够感觉到无常所产生的逼恼，能够确证到“生死间的一切，在这一期终了的时候，除了善恶业，什么也带不走”，能够让人提起道义。所以在比丘们常住的几类地方，其中有一类就是冢间，就是住在一个墓地附近，地名叫蛇头岩，这是一个意译的地名。我们看到经中很多地名是音译，这里特别地意译了，也许跟后文涉及到毒蛇、毒蛇侵害人有关系。下文说：

蛇头岩有山洞，附近常有毒蛇出没。

这是交待这个地方的一些特点和因缘，与下文有关系。

这天，尊者优波先那独自一人在山洞中禅坐。不巧，有一条小毒蛇从顶上掉下来，落在尊者的身上，并且咬伤了尊者。

这个事情发生在这位优波先那尊者身上，从后文我们得知他是一位漏尽解脱的阿罗汉。阿罗汉也会被蛇咬？阿罗汉也会被蛇咬，这有什么奇怪呢？阿罗汉的根本特征是尽断烦恼。我们汉传有一些实际上在佛法中找不到依据，也有一点莫名其妙的说法，比如有人说：“初果犁地，虫离三尺。”什么意思呢？说是如果这个初果人去耕地的话，虫子会自动地离开他三尺远。但这是初果的特征吗？不是的，初果的根本特征是断除欲界三下分结（身见、疑、戒禁取见）。而且就佛法的修证来说，初果人应该是没有根本定的。如果这个人证了圣道，又有了根本定，哪怕仅仅是初禅，他也不止于初果，会证得三果，因为那意味着欲界烦恼的尽断，那是三果的特征。初果人没有根本禅，意味着初果人基本上没有依定而发起的神通。初果的根本特征不会有这个，初果人又没有根本定与神通，那这个“虫离三尺”从何说起呢？这都是后来莫名其妙的事。正因为人们对于圣者根本功德在哪，不清楚了，又觉得圣人是值得尊敬向往，跟我们凡夫不一样的，于是就有奇奇怪怪的说法。这还不算太奇怪，奇怪的是还能流传开来，奇怪的是还能被一些所谓佛教的大德所传播，这是我们要注意的事。有时候说一句可能不那么厚道的话，中国佛教慢慢变到今天这个样子，各种稀奇古怪的说法这么多，这些年来、这几百年来甚至更久远以来的一些大德们，是否要为此负一定的责任呢？

我们看到这里，优波先那尊者作为漏尽解脱的俱解脱阿罗汉，仍然遭到了一条毒蛇的侵害。如果按照之前说的汉传佛教那种古怪的说法，初果犁地都虫离三尺，那你觉得四果圣人应该怎么样呢？那四果圣人走路就应该离地一尺吧，应该是自然磁悬浮吧？并不是这样。好，下面说：

蛇毒很快地在尊者的身上起了作用，尊者知道自己被毒蛇咬了，但因蛇毒毒性已经发作而失去了行动能力。于是，尊者优波先那叫唤在洞外不远处树下的尊者舍利弗，对他说：“舍利弗学友！毒蛇掉在我的身上，我被毒蛇咬了，你赶快进来，将我的身体搬到洞外。这个中毒的身躯，像握在手中的米糠团，现在已经松了手，很快地就要崩散掉一样。”

被毒蛇咬了之后，他觉察到了，但是这个毒，作用非常迅速，导致他已

经没有办法自己走出山洞了。因为自己没有办法做自主的行动了，所以他请求舍利弗尊者进来帮他。他不希望自己这个身躯出现的问题，把这个山洞搞的不适合大家安住，所以请舍利弗扶他出去。好，我们看这里的形容，说到这个身体中毒之后就要崩散掉了，不知道是不是这种毒蛇的毒发作之后，有一些什么特别的情况？还是作为一个整体的形容？尊者舍利弗听到之后，文说：

尊者舍利弗进洞来一看，没发现尊者优波先那的身体与容貌有任何异样，怀疑地问：“优波先那学友！可是，我看你的容貌与身体状况，和平常一样啊，怎么会说身体中毒了，即将坏散，要我将你的身体移出去呢？这到底是怎么一回事？”

尊者舍利弗听到招呼，进洞后看到优波先那的容颜跟往常一样，没有任何异样，没有被毒蛇咬了之后的惊恐不安，也没有即将身坏命终的不安、波动，就像跟平时禅修完了起座一样，容颜和悦调柔。所以他很奇怪：“你说被毒蛇咬了，身体要不行了，但是看你的脸色，看你的容颜，很平静啊，很安和啊，你是不是搞错了呢？”

尊者优波先那告诉尊者舍利弗说：“舍利弗学友！如果有人认为自己的眼睛等六根是我，或是我的，那么，或许被毒蛇咬了，临终前他的身体、脸色就会有异样，我是不会这样认为的，所以，舍利弗学友！我的身体、脸色怎么会有异样呢！”

这是优波先那尊者对舍利弗尊者说的话：“一个人如果面对身坏命终，或者这样被毒蛇侵害的情况，他会有一些容颜上的变化，表情上的不安，内心的不安，身体的痛苦也通过表情表达出来。这种情况会发生，但是会在什么情况下发生呢？会在这个人有我我所计执的时候发生。”那优波先那尊者在临命终的时候，在这种情况下对舍利弗尊者说：“我没有这些，我不认为眼耳鼻舌身意是我或者是我的，在这种情况下，为什么会因为被毒蛇咬了，而面部的容颜发生变化呢？脸色、身体又怎么会有异样呢？”下文说：

尊者舍利弗明白了，赞叹道：“正是，优波先那学友！你早已离我、我所、我慢，离一切烦恼系着，而且是从根本断除，就像截断多罗树的树根一样，以后永远不会再生起了，所以，身体和脸色怎么会有异样呢！”

舍利弗尊者也体会到优波先那尊者所要表达的意思了，所以马上做了确认，重复了这样的意思。这里说：“离我、我所、我慢，离一切烦恼系着，而且是从根本断除”，合在一起，就是在说这个人是尽断烦恼的阿罗汉，所以他不会有这些问题。下文说：

于是，尊者舍利弗将尊者优波先那的身躯移出洞外，尊者优波先那随即入灭了，身躯一如松开的米糠团一样，坏散了。

两个人这样简单地对答，其实也可以看作是舍利佛尊者对于优波先那尊者的赞叹。之后舍利弗尊者帮助优婆先那出到洞外，尊者优波先那就在洞外入灭了。这对于他来说是问题吗？不是问题。我曾经反复地引用过一个偈颂，讲的就是阿罗汉们离开了一切爱染执着，尽灭了一切烦恼之后的生命状态，既没有延续生命的“有爱”，也没有要断除生命的“无有爱”，而是心住于定慧的庄严，随缘任运，在这一生业缘尽的时候般涅槃，所谓的“我今不贪生，亦复不乐死，一心及智慧，待时至而去”。体会阿罗汉的心境，他的无贪、无嗔发展到了这样彻底的程度，对三界中的一切没有任何抓取，没有任何爱染，包括生死的任何一边。时刻安住于生命的正智之中，定慧力庄严，等到了真正身坏命终的因缘的时候，随着这一生的尽灭而般涅槃，这是解脱者的安乐、坦然。对于一般人来说，还能解读出来无惧。没有爱的人，有什么惧呢？已经离欲的人，当然就无惧。当说离欲的时候，无惧就包含在内了。

这是这一则故事的正文，内容相对比较简短，但是配合我们对于六入处的认识了解和学修，可以了解到当一个人对于六入处的修习达到巅峰，由此而发起无漏智慧，尽断烦恼之后，他可以做到什么极致的情况，他可以面对这样的恶劣境界，内心没有任何问题，甚至没有一般人反射性的身体表现。一般人会认为，被蛇咬了，身体有种种生理性的苦痛，会有一些反射性的身体反应——身体的不安、抽动，面部的纠结、扭曲，觉得这是正常的痛苦反应，但是这位优波先那尊者没有。他可以，我们正确地修习，具足那些因缘，也可以。

有一个偈颂是我常跟诸位法友分享的，也是《杂阿含》中谈到六入处的时候，一个很有代表性的偈颂，叫作：

多闻于苦乐，非不受觉知，彼于凡夫人，其实大有闻。

乐受不放逸，苦触不增忧，苦乐二俱舍，不顺亦不违。

比丘勤方便，正智不倾动，于此一切受，黠慧能了知。

了知诸受故，现法尽诸漏，身死不堕数，永处般涅槃。

这是什么意思呢？这是佛陀在讲到“不受第二支箭——身苦心不苦”的时候，在经文末的一个偈颂。这里说到：“多闻于苦乐，非不受觉知”，多闻是指的佛教中有智慧的圣弟子，他们并不是修习了之后，变得没有感觉了，像木头石头一样。还真有人这样认为，认为修行越好，就应该越没感觉。那释迦牟尼佛可真的修成石像了，不是那么回事。“多闻于苦乐，非不受觉知”，他们对于身体的苦触、乐触还是有感受的，并不是没有感受。但是“彼于凡夫人，其实大有闻”，可是虽然也有身体苦乐的感受发生，他们与那些无闻凡夫比起来，还是很不一样的，还是很有智慧的。这是第一个四句：“多闻于苦乐，非不受觉知，彼于凡夫人，其实大有闻。”

下边来说他这个“大有闻”与凡夫人的不一样在哪呢？“乐受不放逸，苦触不增忧，苦乐二俱舍，不顺亦不违。”这就要先说一下大家熟悉的一般凡夫人的模式是什么呢？乐受增贪，苦触增忧，是不是呢？乐受就耽着、爱染，失去了又耽缅、回味或者懊恼，又向于未来抱以种种希求、渴慕——乐受就放逸，这就是凡夫人。对应的，这样的多闻圣弟子，“乐受不放逸”。感没感觉到身体上的安乐呢？能感觉到身安乐，但是内心于此没有任何的贪着爱染，也没有任何离开它的困难，所以离开、失去，都不会产生任何内心的问题，不会有所遗憾，也不会不满意，更不会因为失去而生恼、生嗔，也不会向往未来的希求而内心中像火一样的烧恼，这是说的“乐受不放逸”。那反过来对于苦一边呢？“苦触不增忧”，这是说的多闻圣弟子。一般的凡夫是什么样貌呢？苦触必增忧，身体哪儿痛苦了，内心也随着低沉、不欢喜，没有办法调柔、怡然，内心充满了对于这个苦的不满意，排斥又排斥不掉，身苦哪是自己想没有就消失的呢？想希望它没有，它又时时地发作，提醒着自己，于是内心愁忧、悲恼，这就是一般凡夫人，苦触就增忧。但是多闻圣弟子，“苦触不增忧”，怎样呢？就是那部经说的“身苦心不苦”，这个“不中第二支箭”在那是说过的。这是密切相关的，所以再说一下。

“苦乐二俱舍，不顺亦不违”，对于苦受也好，乐受也好，苦触也好，

乐触也好，内心没有任何抓取、排斥，希望与抗拒，因为他活在正确的生命运作之中，对于果相如何，自己完全没有带着贪嗔的内心倾向性，既不抓取也不排斥，既不希求也不抗拒，就是我常说的“对于果相，全然平等地开放”，“苦乐二俱舍，不顺亦不违”。顺的表现就是我刚才说的爱染、执取，就是所说的抓取、希求，违的表现就是嗔怨、悲忧，就是抗拒、排斥。一般凡夫对于苦乐呢？是苦乐二俱受，苦乐二俱取，不会“苦乐二俱舍”，一般凡夫是有时顺有时违，甚至是又顺又违，但是多闻圣弟子是“不顺亦不违”，哪有那么多多余而错误的内心动作好做呢？浪费粮食！

“比丘勤方便，正智不倾动，于此一切受，黠慧能了之。”这个比丘能这样精勤地住于如此的正方便，不为苦乐受所触恼、所动摇，“正智不倾动”。他当下的正念正知，对于这些苦乐受、苦乐受的因缘，依靠着如实知的智慧，了了分明地觉知，“于此一切受，黠慧能了知”。了知这样的受，又如何呢？正因为对于这样的受，有现象上的如实知，又住于正智观察，不在这个根尘识乃至后面的触、受上执取我我所，这样的如实知的智慧，在了知诸受的当下，能够尽断一切烦恼，“了知诸受故，现法尽诸漏”。这样，又如何呢？就是证得了无学的果位，生死已经到了边际，苦已经到了边际，这一生身坏命终之后，不再受后有，这就是“身死不堕数，永处般涅槃”。“不堕数”的那个数，其实应该都成 shuò，我有时候把字给读白了，也是因缘所需，是指的“数取趣”。“身死不堕数，永处般涅槃”指的是，这样的无学，身坏命终之后般涅槃，不会再堕于有情数，不会再堕于数取趣，就是不再受生的意思，无余永灭，这是般涅槃的意思。

这个偈颂之所以再说一遍，是因为我们有一段时间没有说到这类意趣了，也许我们有一些法友已经陌生了，这一则故事内容相对简短，跟大家再来一起品味一下法的味道，多令人欢喜！下面按语，我们来看：

按语：

一、本则故事取材自《相应部第三五相应第六九经》《杂阿含第二五二经》。

按语一说到了本则故事的取材。

二、故事中，尊者舍利弗以“长夜离我、我所、我慢系着使”“如截多

罗树头”“于未来世永不复起”的词句赞叹尊者优波先那，显然，这些都是对解脱圣者的赞叹，尊者优波先那无疑地已经是解脱阿罗汉了，而且是能入“根本定”的俱解脱阿罗汉（参考印顺法师《华雨集（三）》第二一四页）。我们看到一位俱解脱阿罗汉，在面临死亡前，展现了不受躯体苦痛干扰的平静。

慧解脱阿罗汉如果受到这样重大的违逆境界，他也不会产生心苦，但是身苦的影响和表现可能会更严重一些，这是说到俱解脱阿罗汉和慧解脱阿罗汉，在身心堪能上的一些差别。这个固然有智慧力，但是他内心的定力也很重要。

三、在《杂阿含第二五二经》末后，还加了一大段尊者舍利弗与佛陀说的偈诵，最后还有一段避毒蛇的咒语，这些都是《相应部第三五相应第六九经》所没有的。咒语，依早期佛教的精神，是不被鼓励与允许的（参考《中阿含第三一分别圣谛经》《中阿含第一八一多界经》《中阿含第一八九圣道经》《中阿含第二〇一嗏帝经》等，以及故事第一〈怎样才是真正的赞叹佛陀？〉），会出现在《杂阿含经》这样的早期佛教经典中，是蛮唐突的。

我们不是单纯地做文字的奴隶。如果单纯地做文字的奴隶，形式主义的运用现存的佛教典籍，那就应该是现存典籍上的每一字、每一句，都必须无原则、无条件地百分之百地承认它，这并不是趋近真理之道。因为从对整体意趣的把握上，不是这样的。那这一则内容中出现了这个，其实是反常的，跟整体的情况不匹配。

关于这一点，印顺法师依据律典的资料，考定这是“根本说一切有部”后来附加进去的（参考《初期大乘佛教之起源与开展》第五一一页）。

这是印顺法师的一个分析工作，大家如果要进一步地去参考，可以看《初期大乘佛教之起源与开展》相应的篇章。

在这里要说什么呢？就是刚才在按语三中间所说的那个意趣，我们怎么样来看待现存的佛教典籍？即便是公认的，最早结集出来的《阿含经》，即便是在《阿含经》中出现最早的《杂阿含》，以及对应的南传的尼柯耶，或者是《杂阿含》对应的《相应部》，里边的每一字、每一句都是需要我们放弃理性，直接百分之百地承许它吗？这涉及到了我们一直强调的“如何信受

一件事才是妥当的”，也一直在强调“如何审慎地运用理性”。学习佛法是增进智慧的，在这个过程中，不可能通过放弃运用理性来增长智慧。

像这样一些文本、依据，彼此参互地来做一些分析判断，确实还是很有帮助的。否则只是执着经典文句，就以为拿到了尚方宝剑，那可能是一种判断和作派；能够基于根本佛法的全体意趣，来看待各别的不同，可能会形成另外的把握，这里就是一个示范。这是对这一则按语的说明。

这一则故事内容相对比较短，我们学习到这里就结束了。一起合掌，做一回向：

愿以此功德
普及于一切
我等与众生
皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥。

092. 萦发目犍连的参访

{ 访问佛，说何等法为福利？
法次法，六三四七明解脱。 }

缘　念

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

各位法友！今天我们一起来学习《阿含经故事选》的第 92 则——<萦发目犍连的参访>，这一则故事是《杂阿含经》中讲到“修学次第”很著名、很典型的一则经文，谈到了从根律仪、三妙行，到四念处、七觉支，乃至引发明、解脱的修习。我们来看故事的正文：

有一次，佛陀住在摩揭陀国的首都，王舍城北方的迦兰陀竹园精舍。一天，竹园精舍来了一位名叫“目犍连”的外道，因为他习惯将头发盘成一个大髻，所以大家都称他为“萦发目犍连”。

这是地点，竹园精舍是佛教第一座寺院。这一则故事里发起问题的是这位叫目犍连的外道，虽然名字跟佛陀上首弟子目犍连，发音是一样的，但不是一个人。所谓“萦发目犍连”，只有那个“目犍连”是他的名字，是音译；“萦发”是我们汉语翻译的时候做的意译，从他将头发盘起来，盘成一个髻，来做的名。要知道这个时候他来见佛陀，还是一个外道的身份，并没有出家。他来见佛，问什么问题呢？

萦发目犍连向佛陀问讯后，佛陀问他从哪里来，他回答说：“瞿昙！我到处参访，刚从许多类沙门、婆罗门、出家游历修行人集会说法的树林中来。”

我们知道在释迦牟尼佛出现于世的时候，当时有若干种修行的沙门团体，不仅有佛教和大家熟悉的耆那教，还有其他许多，这里也提到“许多类沙门”。

这样的修行人，大家有时候是有一些交流的，互相在一起说明自己的看法和修行等等。这个萦发目犍连就是从这样的一个集会中而来。佛陀问他：

“目犍连！你从他们那里，得到什么有益的吗？”

“瞿昙！我从他们互相冲突的言论辩难中，学到了很多。”

我们看到佛陀作为一个离欲的人，谈到这类话题的时候，并没有特别主动地着急去说自己是什么样的观点，未必人家需要，而是问他：“你从他们那里来，是否有什么受益呢？”萦发目犍连也没有说单独从谁那受益，而是说：“从他们的交流，彼此言论的辩难中，学到了很多。”佛陀说：

“目犍连！长久以来，各种不同类的沙门、婆罗门、出家游历修行人，存在着许多不同的观点，彼此竞相论辩，企图论破别人，求得胜利。”

这是佛陀对于当时这些情况的一个看法、说明。我谈到佛陀的离欲，谈到佛陀不着急，也没有那个欲望去推销自己的观点，去改变别人的看法。但是对于没离欲的人，这会是一个比较按捺不住的冲动，愿意去推销自己的观点，希望别人也接受、认同。佛陀是根据因缘来利益人，包括之前我们说到有一则经文中有人问佛陀：“你说的法，会有多少人能够理解、接受、随顺呢？从多少绝对数字，到百分之多少，几分之一？”佛陀并不做这种预期，甚至不在乎。有因缘的人会得益，不是以论破别人，求得胜利为目的，是希望有因缘的人能够由此得到利益、安乐。萦发目犍连因为刚刚听到其他很多人的种种说法，所以他问了下面这个问题：

“瞿昙！你都为弟子们说些什么法，使他们有能力再去教导别人，而不致于污辱了如来，也不会受到其他人的问难与责骂呢？”

这是萦发目犍连的问题：“我听了他们各种说法，种种的彼此辩难论破，我现在想要了解一下，你对你的弟子众们，跟从你出家修行的这些人，讲的是什么法呢？使他们具有能力，也能够教导别人，并且，他们的教导由于随顺你所说的法，你所教导的法，不至于辱没你，也不会被别人所辩破呢？”佛陀回答说：

“目犍连！我教导他们‘明、解脱’，这样，他们再去教导别人，就不会污辱了如来，也不会受到其他人的问难与责骂。”

我们看到萦发目犍连问佛陀：“你教什么？”佛陀在这里说：“教‘明、

解脱’。”明是什么呢？如实知的智慧。解脱于什么呢？解脱于苦，解脱于轮回生死。佛陀回答说：“我教智慧、解脱，他们能够依此去教导别人，就是没有扭曲我所说的，当然也不会污辱我。他们如果能够正确地体解，正确地传递，也不会被别人所辩破。”萦发目犍连不想被这样简单的说明给打发走，所以他更具体地问：

“瞿昙！你的弟子们，是以怎样的方法修行，来成就明、解脱的？”

“你说的明（智慧）、解脱，很好，很高大上！这样简单的说，这些修行人确实都会觉得这是好的，这是对的。但是仅仅是名言上的明、解脱，没有什么意义啊，如何在生命中来实现明、解脱呢？是以怎样的方法来修行，成就明、解脱的？”这一点，如果问我们每一个人，我们是否能够给予一个回答呢？如果不能，那么我们所谓的修行，在做什么呢？

佛陀怎么说的呢？

“目犍连！有七觉支，修习、多修习，能成就明、解脱。”

佛说：“你问明和解脱，如何来成就？我为弟子们说过七觉支这样的法类，依此修习多修习，就能够成就智慧、解脱。”修习多修习，从前也跟大家分享过，这是听起来非常朴实，但是非常重要的关键词语。在今天我们很多学佛人不了解佛法，了解佛法的人又满足于只是了解，很少能够有恰当的了解和不懈的修习、绵密的修习。总觉得在佛法中的受益不够，但是我们有没有足够的努力？佛陀这样说之后，萦发目犍连接着问：

“瞿昙！那又有什么修行方法，可以成就七觉支？”

“目犍连！有四念处，修习、多修习，能成就七觉支。”

七觉支的第一个是念觉支。七觉支的修习，可以通过什么来建立？佛说，可以从四念处。后面有关于“次第相承的意义何在，如何去做”的具体说明，这里只是概略性的说，所以我们也是先看这个梗概和主干。萦发目犍连又问：

“瞿昙！又有什么修行方法，可以成就四念处？”

“目犍连！有三妙行，修习、多修习，能成就四念处。”

三妙行指的是什么呢？身语意的妙行。身语意妙行说的是什么呢？就是离身恶行、语恶行、意恶行，从离恶行边，称为妙行。那为什么三妙行，修习多修习，能成就四念处？到稍后具体说的时候，来跟大家阐明。萦发目犍

连继续追问：

“瞿昙！又有什么修行方法，可以成就三妙行？”

“目犍连！有六触入处律仪，修习、多修习，能成就三妙行。”

所谓的“六触入处律仪”，指的就是六根律仪。从前也说过“守护根门、密护根门、根律仪”，它们在修习的主要内容上，基本上是一致的。萦发目犍连接着问：

“瞿昙！又有什么修行方法，可以成就六触入处律仪？”

好，下面开始具体的说了，从成就六触入处律仪开始，来说明依此修习三妙行，依三妙行修四念处，依四念处修七觉支，由依远离、依离欲、依灭、向于舍，修七觉支，而成就明、解脱，下面是具体的内容。佛陀向萦发目犍连解说到：

“目犍连！当眼睛看到合意、可爱、能引起欲乐、使人着迷的东西时，能不生欢喜、不赞叹、不着迷、不流连；看到不合意、不可爱、能引起苦受的东西时，能不畏惧、不讨厌、不嫌弃、不生气。”

这一段说的是如何来修习六根律仪。所谓的六触入处，就是指的六根。如何来修习六根律仪呢？首先来说明眼根律仪的修习。所谓根律仪，就是指的根触境的时候，内心不产生贪嗔等烦恼。这为什么要修习呢？因为一般人没有经过训练，他的心不是这样的。见到合意的、可爱的，内心就耽着、流连，就产生染爱、不舍，如这里所说种种样貌，这里所有的不如何，都恰恰说明没有修习的人会这样。根律仪是从根触境开始，就让心正确运作。虽然叫根律仪，不是说眼不看、耳不闻，而是眼见色、耳闻声等等，内心不取这种可爱乐相或者是可嗔相，不取这些颠倒相，内心安住于不贪不嗔，不生起种种烦恼。这里的话说得非常好：“当眼睛看到合意、可爱、能引起欲乐、使人着迷的东西时，（内心）能不生欢喜、不赞叹、不着迷、不流连。”

不赞叹的意思是不取着它就是有这样的好。人们在这样的境界上耽着，内心觉得它就是好。这个认知有问题吗？有问题。说得深刻一点，“诸法无自性”。比如这个人看到这个好吃的，自己贪吃，内心觉得这个东西好，贴一个“好”的标签。这在他内心意味着什么呢？他觉得它是能给自己带来感官快乐，乃至身体上种种好处的。但是这个东西真的只是这样吗？不是的。

“爽口物多终致病”，像小孩爱吃糖，吃得多了，总会出现问题，大人也一样。再说，再好吃的东西，在这个人吃得已经吃不下的时候，再让他吃，都叫酷刑。这个好在哪儿呢？不过是内心的错误执取罢了，颠倒取相罢了。不赞叹，后面是不颠倒取相的意思。

“不生欢喜、不赞叹、不着迷、不流连”，这一点对于绝大多数人来说，也就是听一听、看一看而已，他不会愿意这样去改变，所以总是会遇到生命的困境，因为他不愿意触动苦的根源。作为对面的，“看到不合意、不可爱、能引起苦受的东西时，能不畏惧、不讨厌、不嫌弃、不生气”。同样的，如果不做恰当的思择，对于多数人，觉得这也是不可能的。有多少人这一生活着的快乐，就是来自于感官的驰骋。有多少人这一生的奋斗，就是为了与可意境会遇。所以这样的修行，可以说它注定是阳春白雪。我们看到现实整个佛教的生态情况，有多少人愿意做这种修行呢？反而是说的那些玄妙的话题更容易引动大家，大家谈起来都很高兴。谈到面对这种感官境界的时候，内心不受吸引，也不产生排斥，可意、不可意都是既不抓取又不排斥，这个是难的，也不愿意这样去做，总是希望吃好吃的、听好听的，遇到不好吃的、不好听的，心就烦躁，就嗔拒。这样，没有修行，总是耽着过去这样错误的模式，也不会有真正的改变发生。

注意！佛在这里谈到六根律仪，是作为下手处的。没有这个下手处，三妙行也就不扎实，不是从心而发的。如果能够这样修习——

“看到好的，不起执着；看到不好的，也不起执着，内心不为所动。”

对于可意境、不可意境，内心都不生起贪嗔，这是根律仪。这是举眼见色，来说明六触入处的律仪。下面说：

“耳听、鼻闻、舌尝、身触、意识也一样。”

这是什么意思呢？耳闻声、鼻嗅香、舌尝味、身觉触、意了法，也都是不取相、不取随好，内心不随这样贪嗔流漏。

“这就是从六触入处做到合于律仪，依此修习、多修习，就能成就三妙行。”

这就是所谓的六触入处律仪，从六根触境的当下开始正确地把握心。六根律仪虽然叫根律仪，本质是什么呢？这一点《瑜伽师地论》分析得非常好：

守护根门，或者说根律仪，是什么守护什么呢？是“念防护意”（正念防护意）。这个从前有讲过，这里只是在提示。如果从前没有相应的闻思，或者已经忘却了，自己可以找来再温习。

这里说到“依此修习、多修习，就能成就三妙行”，三妙行指的是离身恶行、离语恶行、离意恶行。问题来了，从六根律仪修习多修习，怎么就能够成就三妙行呢？这是因为身恶行、语恶行、意恶行，是伴随着贪嗔痴发生的，如果这个人可意境不生贪，不可意境不生嗔，他当然容易引发离身恶行、离语恶行、离意恶行。前面六根律仪说的眼耳鼻舌身意触对相应的境界，这其实是一个人生命活动的全部，他在生命活动全部中有这样正念住心，不随贪嗔烦恼流漏，他当然能够成就三妙行。下文：

“怎样是修习三妙行，能成就四念处呢？多闻正法的圣弟子，在闲静处、林中、树下这样思惟：身、口、意的恶行，必得恶报，我如果以身、口、意做了恶行，日后一定会后悔，别人也会讥嫌，大师也会责备，如此一来，恶名昭彰，死后也会堕入地狱之中。能这样思惟，时时自我警惕，以去除身、口、意三恶行，修三妙行。”

大家看着是否奇怪呢？这明明是说具体怎样修习三妙行啊，没有看出来怎样成就四念处啊？是这样的，四念处是对于身、受、心、法，正念的觉知。这里说到修习三妙行，是说这个修行人在闲静处来观察、思惟身口意的运作，知道这样的恶不善行会导致什么。在导致什么这里，说到“大师也会责备”，这“大师”说的是佛陀。

三妙行其实是跟身口意戒行有关系的，特别身口的戒行是相对粗糙的，正念于此，实际上是不断地强化着正念心所，这就是大家常常说清净地持守戒律对于止观修习的好处，从《七车经》说来，这样的好处常常说为“因为持戒，心不悔而得乐；由这样的喜乐，能够引发定”，这样说当然对。那这里说的从这样身语意三妙行，也就是离三恶行，说这样的修习成就四念处，是什么意思呢？是从喜说吗？不是，因为对于身语意运作是否正确，这是需要正念心所的配合、正知心所的配合，常常觉了身语意在如何运作，也正念到如何运作是不善的，如何运作是善的，那些恶不善的会导致什么，并且决意远离，这个过程中，正念正知是不断加强的。

做比类的说，如果这个人对于戒法很重视，对于身语的运作以及发动身语的内心运作，他会时时地在意。对于方方面面、在在处处，身是如何运作的，语是如何运作的，意是如何运作的，他会很在意，同时也知道应该怎样运作，不应该怎样运作，这都是很强的正念。一个持戒的人，特别是在细小处也慎重的人，他的正念正知自然就在这样律法的持守中越来越强。同样的，修习三妙行，远离三恶行，这个人的正念正知是越来越强的。特别是说到身语的运作，这恰恰是四念处中身念处所摄的主要内容。修习三妙行，正念正知越来越强，并且对于身、心的运作有越来越强的了知，这当然能够对于修行四念处起到直接的帮助作用，这是说“修习三妙行，能成就四念处”。下面的文，看起来还是在首先说明如何修习四念处，我们来看：

“怎样是修习四念处，能成就七觉支呢？目犍连！以身体为觉察对象，以感受、心念、心念对象的法为觉察对象，集中心念而念念分明，以此为方法修学念觉支。”

这里讲得比较清楚。虽然是在说如何来修习四念处，但这也是在说明在身、受、心、法上修习念处，实际上就是七觉支中的念觉支。七觉支，我们从前也学习过，念、择法、精进、喜、轻安、定、舍，这样的七觉支。这段文直接说到了修习四念处，如何来引发成就七觉支的修习。念觉支说完之后，下面说以念觉支的修习为基础，来进而修习：

“念觉支修学熟练后，修学择法觉支；”

念觉支后面是择法觉支，择法觉支是属慧的。正念于此的基础上，来修习择法觉支。择法觉支包括什么呢？这个慧包括对于现象上的如实知和对于本质上的如实知。择法觉支，浅的说，了知这是身，这是受，这是心，这是法；深细地说，比如法念处里的五蕴等等，自己基于当下的如实观察，一一了知是什么。

“择法觉支修学熟练后，修学精进觉支；”

精进，大家是熟悉的，不去多说了。七觉支，从前我们有讲过，这里只是略带一带。

“精进觉支修学熟练后，生欢喜心，修学喜觉支；”

喜觉支的喜，就是这里所说的“生欢喜心”，内心产生喜。从这样的喜，

引发什么呢？

“喜觉支修学熟练后，身心止息，修学猗觉支；”

猗觉支就是轻安觉支，内容就是这里所说的“身心止息”，身心的寂静相、安稳相，不再是一般人内心的那个散动相、不安相。

“猗觉支修学熟练后，得三摩地，修学定觉支；”

从这样的身心轻安，引发三摩地——定——心一境性。

“定觉支修学熟练后，心能专注于一境，而得息灭一切贪爱忧虑的舍，继续修学舍觉支，直到舍觉支修学成就。”

这是说基于定觉支的修习，而引发远离贪嗔的舍。这个舍就是“行舍”，行蕴中所摄的舍心所，在瑜伽行派定义的描述里：“言行舍者，精进、三根，令心平等、正直、无功用住为性。”他固然是无贪无嗔的，离开贪爱（贪）和忧虑（嗔）的，同时他的心“平等、正直”，是说没有那么多的起伏，也没有哪一种过度——过度的紧张，或者过度的沉默，都没有。这种中舍的心所，是这里舍觉支的内容。

好，上面是说“修习四念处，成就七觉支”这样的次第增进。下文：

“怎样是修习七觉支，能成就明、解脱呢？目犍连！依远离、依离欲、依灭而向于舍而修学念觉支，修择法、精进、喜、猗、定、舍觉支，而证得明、解脱。”

如何从修习七觉支，来成就明、解脱？这是萦发目犍连最开始问的问题，到这儿，在细节上做了说明，是如何说的呢？“依远离、依离欲、依灭而向于舍而修学念觉支，修择法、精进、喜、猗、定、舍觉支，而证得明、解脱。”

这三依一向，从前也讲过，如果按照作者庄春江的把握：“远离”是指的远离喧闹，远离愦闹；“离欲”指的是内心离开欲染的境界，在庄春江的把握中，这不是指成就无学的意思，而是心离开这些贪欲；作者庄春江对于这个“灭”，说为是恶不善行的息灭，也有一些把这个“灭”译为灭尽，不少人是把握为涅槃的；至于这个“舍”，就是前面说的舍觉支、舍心所的舍，确实是具有超越性的，当然这在多大程度上与无漏相应，也是有不同的看法。这三依一向的修习，从前也是有过说明，在这里再跟大家做一个回顾。

“像这样，目犍连！一法跟着一法地修学，就能从烦恼的此岸，到达解

脱的彼岸了。”

所谓的“法次法向”，这是《杂阿含》中所谈到的修习次第：六根律仪 → 三妙行 → 四念处 → 七觉支 → 明、解脱。

佛陀说到这里，萦发目犍连远尘离垢，得法眼清净。

这是大家熟悉的描述，这是证得初果的意思。

这时的萦发目犍连，见法、得法、知法、入法，不再需要靠别人而能解决自己的疑惑，于正法中不再畏惧。

这是因为他已经对于法有了直接的接触，所谓的“见法、得法、知法、入法”，所以不必再靠别人的解说才能够相信，也不因为任何人的质疑否定，对于正法有任何动摇。萦发目犍连接下来做了这件事——

就从座位上站起来，整理好衣服，恭敬地行礼，请求佛陀允许他出家。佛陀同意了。

萦发目犍连从一个拜访佛陀时的外道，到听佛陀这样的开示，即座而证得初果，于法发起决定清净的信受，而请佛应允，随佛出家修道，佛陀也是满足了他的请求。最后文说：

萦发目犍连出家后不久，即证入解脱，成为阿罗汉。

我们不要觉得经文中说得很容易，这是人家吃的最后一张饼，我们每个人去做自己正确的因缘。这是这一篇故事的正文，接下来一起看按语：

按语：

一、本则故事取材自《杂阿含第二八一经》。

按语一说明本则故事的取材。

二、这是佛陀教导萦发目犍连证得解脱的修学纲领，也是佛法修学的一个完整次第，四念处是其中的一环，所以不适合说四念处是佛法修学的“唯一之道”。（参看故事第一一〈佛灭后的“大师”〉按语五）

我们知道有一些出家的师父，在教导学人的时候，愿意随顺一些文句，强调四念处是唯一之道。但是如果我们看经文所说的内容，四念处是修学的一部分，是修学的一环——“依四念处而成就七觉支的修习，依七觉支的修习来成就明、解脱”，这是本经所说的向后的意趣。

如果说这个人深刻地修习四念处——身、受、心、法，引发无漏智慧的

现起，得道乃至尽断烦恼的解脱，可不可能？可能。但是把这个绝对化，说是唯一之道，未必妥当。再者，七觉支里边的念觉支，从本文看，说得很明确，它包含了四念处的修习。当然，在择法觉支中谈到了“依于念处的修习来培养智慧”，这个我们看得很清楚，有的解说四念处的时候，其实是摄入了七觉支后面很多内容的，有的是把七觉支的内容也都说里边了，所以也不必看作是矛盾的，只是对于法类的说明，侧重可能有差别。

三、眼、耳、鼻、舌、身、意等六根（即六内入处），在接触色、声、香、味、触、法等六境（即六外入处），生起眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识等六识，根、境、识三事和合而生起认识了别的识触，即为六触。

这里是说根、尘、识、触这几类。这里说的“根、境、识三事和合而生起认识了别的识触”，也就是一部分法友可能了解的触心所，由眼色为缘引发，乃至意法为缘引发，因缘不同，可以说为六种，所谓的六触。下文：

所以，六触入处就是指“根、境、识的和合”，六触入处律仪，也可以略而理解为“六根律仪”。

六触入处指的是六根、六境、六识的和合。六触入处律仪的修习，就是在六根触对六境的时候，这是概略的说；展开说是眼见色乃至意了法的时候，正念住心，内心不生起颠倒的取相，不因此而生贪生嗔。念防护意，这是修习六根律仪的扼要。

律仪，依故事中佛陀所说，就是对合意的（好的）与不合意的（不好的），都同样不起执着，心中不为所动，而不是狭义地指戒律与僧团制度。

这个戒律，明确地说是指的别解脱戒。根律仪的意思不是指的别解脱律仪，也不是指的出家僧团相应的规范制度，指的是六根触对六境的时候，不取相、不取随好，心不随之生起烦恼。这是解释六根律仪，我们从前讲过很多。

四、什么是明？《相应部第五六相应第一八经》说：“苦之智，苦集之智，苦灭之智，顺苦灭道之智，此名之明。”

这是四谛的智慧，如实知四谛。

《中阿含第一二設破经说》：“无明已尽，明已生”。无明的去除，就是明，就是解脱者了，所以，明即解脱，两词合用，即作“明、解脱”。

“无明已尽”指的是错误的认识不再发生，“明已生”，如实知现起。因为无明灭，所以后面这些无边的生死、无边的苦，就息灭了，也就是解脱。

五、“依远离、依离欲、依灭、向于舍”，经典中常与七觉支的修学一同出现，这是南、北传《阿含经》所共通的，参看故事第五一〈勇猛锐利的随死念〉按语八。

故事第五一〈勇猛锐利的随死念〉按语八里，对于“依远离、依离欲、依灭、向于舍”做了解说，大体就如正文中所提到的那样。这里说到在南北传的《阿含》中，这个三依一向经常是与七觉支修学一同出现，确实如此，但是不止于与七觉支的修习一同出现，“经常”与“总是”不是一回事，比如有处也谈到这样三依一向来修习八正道等等。这是按语的内容。

到此为止，这一则故事我们学习完毕。这一则故事里谈到了从六根律仪下手的修行，谈到了由此而发起三妙行，进而次第地引生四念处、七觉支的修习，引发明、解脱。在这个内容的讲解中，我特别强调了彼此关联引发——为什么六根律仪（六触入处）的修习，可以引发三妙行？从三妙行的修习，又怎样引发念处？等等，这个是很重要的，体会法法相因，法法相益，这是《阿含》中讲的修习的次第——“法次法向”。故事的内容，我们学习到这里。

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。

093. 杀人魔鸯掘利摩罗的得解脱

{ 披邪见，杀人一千能生天；
皈信佛，终究解脱成罗汉。 }

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！今天我们一起来学习《阿含经故事选》的第 93 则——<杀人魔鸯掘利摩罗的得解脱 >。熟悉汉传佛教相关内容的，应该能够对应上这里所说的鸯掘利摩罗，就是汉传佛教常用的名字鸯掘魔罗，后面作者庄春江有说为什么用这个音译的道理。这一则故事讲了一个杀人魔，甚至可以说是杀人狂魔，他自己向往修行解脱，但是走错了路，走上了邪路，后来被佛陀度化出家，精勤修习，得证阿罗汉。我们来看这一则故事的具体内容：

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。这天，比丘们到舍卫城中乞食，看到许多民众在波斯匿王的宫外请愿，要求国王出兵，缉拿一位名叫鸯掘利摩罗的杀人魔，大家都说他极为凶暴，见人便杀，而且还将被害人的手指骨串起来，挂在自己身上当饰物。

这是描述这一件事情发生之前的因缘，在几部提到鸯掘利魔罗相应的《阿含》经典中，这段前面的序文是《增一阿含》中才有，正文的内容，大家主要的意趣基本相同。

比丘们乞食回来后，将这件事告诉佛陀。佛陀听了比丘们的转述，默默地朝鸯掘利摩罗藏身的林里走去。

关于鸯掘利摩罗名字的意译，实际上叫作指鬘。前面说他将被害人的手指骨切下来，串在一起，像项链一样戴着，这个不是他生性残忍而愿意这样

做。在《大正藏·阿含部》里收了一个署名是求那跋陀罗译的〈鸯掘摩罗经〉，里边谈了他为什么这样做。不过那部经的可信度，不像其余那么高，所以这个故事没有引。如果从那部经相关的内容来看，他是碰上了一个对他心怀恶意的老师。他想跟人学道，但是这个老师因为一些原因，故意要害他。为什么不直接害，而用教他为恶的方式害他呢？用今天的话说，因为鸯掘利魔罗搏斗能力特别强，他一个人就可以围殴几十个人，是这样的强手。他这个老师要害他，教他去多杀人，杀了人之后把手指切下来做成指鬘，当达到一定数量的时候，就会成为一个真正好的修行人。鸯掘利摩罗就信了他这个老师的话，所以开始来做这件事，杀人取指做成饰鬘。从这里看，他自己动机是为了所谓修行，但是之前值遇恶知识，所以有了这样的遭遇。

佛陀听到这件事情，特意去鸯掘利摩罗藏身的树林，文说：

当佛陀越来越接近鸯掘利摩罗藏身的树林时，沿路上捡柴的、背草的、耕田的、牧牛羊的民众纷纷警告佛陀，要佛陀不要再向前走了，他们说前面的树林中，就住着一位危险的杀人魔。佛陀没在意他们的警告，仍然默默地朝树林走去。

南传相应的经文中说，这些当地知情的民众都跟他说：“你不要往那边去，几十个人去那边都回不来。”佛陀也仍然去那边。

鸯掘利摩罗远远地看到佛陀一个人独自走来，心想：“太好了！即使是四、五十人成群结伴经过这里，都还成为我的猎物，人们已经很久不曾像这位沙门一样，敢独自经过这里了，我为何要错失这个好机会呢？”

画面感很强，年轻人有用弹幕的习惯，这个时候也许可以说：“这确实是个好机会，是你改邪归正，出家修道的好机会。”

于是，鸯掘利摩罗拿起他的武器，从佛陀的后面追杀过来。但佛陀现了神通力，鸯掘利摩罗追了一阵子后，发现他怎么老是追不上，心想：“怪事！即使奔走中的象、马、鹿，飞驰中的车乘，我都追得上，但眼前这位以普通步伐走路的沙门，我怎么尽全力了还追不上。”

几部经典在这里记载是相当一致的，都说佛陀看到鸯掘利摩罗拿着武器从后面追杀来，佛陀仍然是不慌不忙，安步徐行。步子的频率还是像之前一样，慢慢的，稳稳的，犹如象王、牛王之步。但是像鸯掘利摩罗身体素质这

么好的人，奔跑的速度那么快，比这些能跑的动物都快，但是仍然追不上安步徐行的佛陀，佛陀在那个时候是用的神通力。

因此，鸯掘利摩罗向佛陀喊道：“停下来！沙门！停下来！沙门！”

佛陀一边安步徐行，一边跟他说：

“我早已停下来了，鸯掘利摩罗！是你自己停不下来的。”

鸯掘利摩罗看来还是比较憨直的一个人，听佛陀这样说，马上就追问：

“你明明还在走，怎么说已经停下来了呢！”

佛陀跟他说：

“鸯掘利摩罗！我早已停下伤害一切众生的恶行了，而你还停不下来，继续在造杀害众生的恶业！”

佛陀跟他说：“我说的停止是这个意思，我早已停止了杀害众生的恶行，但是你没有；我早已远离了一切恶行，但是你没有。我停下来了，你自己没有停下来，所以我们会遇不到。”

这时，鸯掘利摩罗心想：“我是在做坏事吗？为何我的老师告诉我，只要能杀满一千人，将他们的手指头串成饰鬘挂在身上，死后就能生天？眼前这位让我怎样追都追不上的人，一定是古书中所描述亿劫难遇的如来解脱者了。”

这是根据几部经所载的鸯掘利摩罗当时的心理活动，有的经是以偈颂的形式出现的。关于“杀满一千人，将手指串成饰鬘，挂在身上，死后还能升天”，这个在几部《阿含》，《增一》还有《杂阿含》以及南传的中部，应该是没有看到，可能还是从标着求那跋陀罗译的<鸯掘利摩罗经>那里来的。鸯掘利摩罗这一生还是有这样的善法因缘，否则换一个不具有这样因缘的，不是这样因缘在为恶的，他可能不会受到这种触动。文说：

想到这里，鸯掘利摩罗赶紧丢掉身上的武器，对佛陀说：“世尊！但愿允许我跟随您出家当沙门。”

佛陀接受了，对他说：“来吧，比丘！”

我们从鸯掘利摩罗之所以做这样的恶行，和遇到佛用这样的方式来度化他，他很快就愿意转变，实际上还是有脉络可循。他做这样的恶行，不是为了抢钱，也不是为了其他，是为了修行成就，只是受了邪师的蛊惑。现在他

看到佛陀如此引导自己，应该是触发了善根，当时就愿意跟佛出家修道。佛对他说：“善来！比丘！”用这样的方式接受他出家，成为一个乞士——比丘。

鸯掘利摩罗就这样完成了出家的仪式，成为僧团的一份子。

在按语里作者有给补充一些相关的内容，到时我们再来探讨。好，这是鸯掘利摩罗跟佛陀之间当天发生的事情，他出家之后，按照一些经文的记载，他跟着佛陀回去，修行很勤苦。

但是按照南传中部所说的意思，那个时候波斯匿王已经开始要追捕他了，如下文所说：

然而，波斯匿王已经启动了对鸯掘利摩罗的追缉。这天，国王领着五百兵骑出发，路过祇树给孤独园，便独自入园内向佛陀请益。

波斯匿王带着相当不少的兵众去追捕他，人少了没用，他武功太高强。

佛陀问国王：“大王！你这次率领大军，又要去攻打哪个国家呢？”

“世尊！我要去缉拿那位杀人魔鸯掘利摩罗。”

“大王！如果鸯掘利摩罗已经随我出家为比丘，你会对他怎样？”

“世尊！那我只好像对其他比丘一样，对他礼敬供养了。但这个大恶人没有丝毫的善念，是不可能出家为比丘的。”

大家看，佛陀说话很善巧。在佛世的时候，佛教的比丘僧过的生活实际是无利可图的。不为了修道，那出家是没有意义的，也没有人会愿意去过那样的生活——无利可图，而且有一些情况下只是在维持生存；个别情况，艰难地维持生存，然后办道；也有极个别的情况，连生存也没有办法维系，那个时候真能与法相应的人，是安详舍报。这是过完全随顺法的生活。如果不是有强烈的断恶修善，向着永离生死而努力进修的志愿，为什么来过这样的生活呢？用今天年轻人说话的一种方式说：“出家了不精勤修道，你是来卧底的吗？”在那个年代，那样的出家生活，让卧底的成本太高，我们看到前边有一个外道来卧底的——须深，他付出的成本就是变成了真的佛教徒，还变成了一个契证圣道的圣人。

这位波斯匿王觉得像鸯掘利摩罗那样的杀人狂魔，太残忍了，他不可能出家修道。不要说舍弃世间艰苦而出家修道这么高尚的事，他连一般的善念

可能都没有。

这时，佛陀举起右手，指着不远处树下的鸯掘利摩罗，告诉波斯匿王：“大王！那位就是鸯掘利摩罗。”

波斯匿王一听，吓得全身起疙瘩，僵在那儿。

佛陀告诉国王，鸯掘利摩罗已经不再是可怕的杀人魔了。

中部确实是这样说的，身体硬直了，身上起鸡皮疙，身毛直竖，是很恐惧。这一段把波斯匿王见到鸯掘利摩罗放进来，主要是根据中部相应的经典，不过参照《四分律》里的广律文，这个放进来是很合理的。

波斯匿王僵了一会儿，在冷静下来后，走过去找鸯掘利摩罗，询问他父母亲的名字，证实了他的身分。于是，波斯匿王向鸯掘利摩罗表示，要供养他衣服、饮食、床座、医药等生活用品。

波斯匿王之前跟佛陀问答中是这样表示的，他毕竟是有身份的人，对于佛教也有一定的认可，所以在他跟鸯掘利摩罗确认身份之后，像自己之前说的那样，要供养他如法资具。

然而，鸯掘利摩罗却对波斯匿王说：“大王！我不缺什么，我有出家人的三件衣服就够了。”

出家人的三衣一钵是生活的必需品，当然在这个上也不生起贪着，只是要维持生存，一些最简单的必需品还是应该有。鸯掘利摩罗说：“我有这些就够了，要那么多干什么呢？！”就像我们之前学的《阿含经故事选》，说到有很多王臣，还有贵族，都争相来供养佛陀，佛陀说：“我哪里需要那么多呢？！”是一个意思。实际上，如果说到一位如法而行的比丘，哪需要那么多呢？

今天我们生活在一个物质相对富足的时代（在我们中国也没有几十年，不要就好像这一切天经地义，而且必然天长地久），很多东西好像比从前容易获得了，那作为出家人自己，仍然要知道出家生活是怎么回事，应该怎样——要少欲知足，要向于离欲行。这个不是勉强，而是依智抉择之后的安乐之道、安稳之道、出离之道。那我们这些在家热诚护法护僧的居士也应该知道，这类事情不要勉强，如果这位出家师父确实表示不需要，不要用自己生活的观念、生活的习惯、生活的想法，来考虑出家师父的需要，他说不需要，

那就不勉强。这一点，不管出家、在家，我们真的有心要向着正确而活的，要注意，不要用我的好意去勉强别人。下文说：

波斯匿王深为感动，走回佛陀处，赞叹佛陀不以刀杖，就能降伏这样凶恶的人。

看来波斯匿王现在已经脱离了硬直的状态，本来想发动大军，付出一番艰苦的努力，甚至是相当的死伤，来铲除这个杀人狂魔，但他们现在不必去付这个凶险了。他们过去那么长时间用刀杖都没有降服的，被佛陀不以刀杖而降服。这是这一段波斯匿王、佛陀和鸯掘利摩罗之间在僧团里的事情。

我们知道现在作为一个要出家的人，应该满足若干条件，其中就有一个——身上没有背负着刑事责任，包括已经违法犯罪，但是还没有被绳之以法的情况，包括已经被依法判处，但是出逃的情况，不包括虽然过去有过违反法律，但是已经依法受到了相应惩处的，接受了相应的惩处，那种情况下，他的刑事责任已经终结了。所以现在说一个想要出家的人不应该有刑事责任，民事也有一些其他说法，跟这里关系不太大，不说了。律里提到这件事，就跟这个规定的产生有关系。下文说：

就这样，鸯掘利摩罗过着乞食、在幽静处修学的出家生活。

真过着这种生活，特别是没有手机，没有这些纷繁，看着这样简单甚至是有一点艰苦的生活，问问自己：“我为什么来过这个生活？”而且这种闲静处，确实适合人关注生命本身，能够意识到、觉察到很多情况。

一段时间后，终于证得了解脱，成为阿罗汉。

他虽然之前是杀人狂魔，但是出家之后精勤修道，当生得到解脱，成为了阿罗汉。

但是他虽然成了阿罗汉，仍然要吃饭，所以下文根据经里的内容说：

有一次，鸯掘利摩罗进城乞食，被人认出他就是过去的那一位杀人魔，城里的人纷纷奔走相告，许多人都向他丢掷瓦块、石头，也有人拿刀追杀他。结果，鸯掘利摩罗被打得头破血流，身上的衣服也被砍烂了。佛陀看见他这样狼狈地回来，安慰他说：“鸯掘利摩罗！遇到别人打你，你要忍耐啊！因为你现在所受的，是之前所做罪业的报应，那是相当于几千年的地狱报应呢。”

我们看到他那么大的本事，别人拿东西打他，甚至拿刀追杀他，他并没有任何还击，只是尽可能地避免受伤害而已。但是这种情况下，又不是武侠小说，他虽然搏击能力强，身体素质好，还是受了伤，衣服也破损了。回来之后，佛陀是这样劝慰他的。

实际上他这一生能够有这样的因缘，随佛出家修道，并且证得最上法，证得无学，这是他最大的幸运。否则这样重的杀业，几乎必堕地狱的。堕了地狱的苦，跟这个苦比，哪个轻哪个重呢？如果不能够如理思择，一般人看到这儿，如果代入的话会怎么想呢？“我从前功夫那么高强，不要说打你们，就是杀你们几十个人都像玩一样。现在我不来伤害你们，你们还来动我？”可能容易这样想。甚至想：“自己不去还击，受到别人的伤害，是一件很亏的事。”甚至想：“我选择出家修道，结果反而受到欺凌，又因为自己选择相应的行为，不应该、不可以去做伤害人的事，所以有这样的情况。这个对我不好。”这是不懂法的人，不能够如理抉择的人，容易产生的想法。

佛陀告诉他的意思是说：“你要为自己因从前的恶行，只承受这样轻的苦难，而庆幸。如果不是走上修行的道路，你这一生得证阿罗汉，不受后有，以你现在的恶业，是要堕地狱的啊。堕地狱之后，长久受苦，可不是现在这一点情况。”说到这里，想起一个跟大家说过几遍的偈颂：“于现在微苦，我且不能忍，何不破嗔恚，地狱众苦因？”这一则故事的正文，我们说这些，下面来看一看的按语：

按语：

一、本则故事取材自《增壹阿含第三八品第六经》《中部第八六鸯掘摩经》《杂阿含第一〇七七经》《别译杂阿含第一六经》。

按语一说明本则故事的取材。

二、鸯掘利摩罗，或译为央瞿利摩罗、鸯掘魔、鸯掘摩，今依巴利文Angulima^la译为鸯掘利摩罗。

按语二是说明这一则故事里为什么用鸯掘利摩罗的音译。

三、我们看到鸯掘利摩罗因盲目相信老师的话，而导致邪见坚固的可怕。

之前有说，他是因为要修行，要得好的结果，结果被邪师欺骗，让他去杀人、多杀人，串指为鬘。这还是一个没有太强思辨力的人，这样一说就信

了，然后他的功夫还非常强盛，所以造下了很严重的恶业。

四、为恶如鸯掘利摩罗的杀人魔，都还能在佛陀正见引导下，当生修学得解脱，印证了佛法“当生可证”的特性，同时，也让我们对“业力”的相对性与复杂性，多一层认识。

这里说了两层意思，像这样一个今生前面做了如许恶行的人，在正确引导下，这一生都修学得解脱了，一方面能够看到法确实是这样真实的。另外一方面看到这业是有它相对性的，感果情况也是有相当复杂的特性的。这里说这两层意思。

我们觉得自己从前问题多、杂音大的，想一想：我颜色再暗，还比鸯掘利摩罗暗吗？除非是五逆重罪的，要不然比鸯掘利摩罗亲自杀人还多的也不容易。他这样的情况都能够当生证无学，我们不说必然要证无学，我们只谈修行的进展，又有什么不可能呢？

五、即使是解脱的圣者，还不能免除他人贪、嗔、痴施报的业力，但解脱的圣者，由于贪、嗔、痴已断，纵然有业力的报应而身受苦，也不会让他起烦恼，更由于后有爱也断尽了，自不会有下一生的报应问题。

经里说，作为阿罗汉的鸯掘利摩罗进城乞食，被人认出而阻打，他自己则安忍而处，并没有生起嗔恼而施以还击，所以身体受到了伤害。这是他人因为烦恼，而对他施以加害。可能有人会说，这也适合于世间情理啊，鸯掘利摩罗杀了那么多人，他们都是有父母或者子女或者兄弟的啊，也有亲朋故旧，大家看到他，有这样的情绪反应，从情理上没有什么奇怪的。问题是这里仍然是有贪嗔痴，佛教不教人以嗔报嗔、以打报打，佛教不教人快意恩仇，当然也没有阻止谁去做这些事，像前面波斯匿王去见佛陀，佛陀也没有说：“你为什么要兴刀兵事啊？这如何如何，你不要这样做”，佛陀没有这样。因为这就是颠倒的世间啊，颠倒的世间如果不颠倒了，也就不是世间了。

作为一个佛教徒，作为对于前后世因果有认识的人，一方面自己正见要坚固，另外一方面对这个世间的颠倒，心里应该有一些数，不要抱以幻想，更不要有什么愤愤不平，不颠倒怎么称为世间啊。虽然他人贪嗔痴，来追逐殴打，但是鸯掘利摩罗并没有生起心苦，也就是之前所说的“身苦心不苦——不受第二支箭”。更何况，作为阿罗汉，“后有爱种永已尽”，他后有爱

没有了，尽断了，不会再受生了，不存在后生因为这一生的严重恶业再去受苦报的问题，“尽苦边际”，已经到了苦的边了。

六、鸯掘利摩罗向佛陀请求出家为比丘，佛陀接受了，对他说：“来吧，比丘！”（原经文作“善来！比丘！”）

我不懂巴利语或者是梵语，但是当我看到汉语译为“善来”的时候，我想到了英语中的welcome，那个如果逐字译，也是善来。因为英欧语系在语系上来说是一体的，是一个大的语系，所以我在猜测是不是有这种类似的情况。佛相当于对他说：“欢迎你一起来出家修行。”

这就完成了出家为比丘的仪式，这与后来需要十位比丘见证的情形不同。

后来想要成为比丘，一般的情况下是要有十位比丘做见证来如法羯磨，如法羯磨成就，其他的因缘也具足，这个求戒的人得受具足戒成为比丘，这是后来的主流情况。不过佛教并不是一开始就是这样来度人做比丘的，下文对这个做了一些介绍——

佛教出家得具足戒成为比丘的仪式，依时间发展而有不同的形式，如《俱舍论》引毗奈耶毗婆沙师的归纳——

有十种得具足戒方式，下面一一来说明。

第一为“自然得”，这是指佛或辟支佛，无师得具足戒。

有的人知道这个，但是做了无限推广。什么意思呢？像佛最后身，本来是菩萨觉悟无上觉道成为佛陀，他是无师自悟的。缘觉最后身成辟支佛道，也是无师自悟的。他们成道的那一刻，算不算成比丘性呢？后世的律师们说：“他们当然算。”但是他们这个所谓的具足戒，并不是谁授给他们的，他们是“自然得”，这是很特别的例子，无师自然得。这个“自然得”，主要强调无师而成就无上觉道，从这个意义上说，他们具足戒的功德。有的人了解这个，不恰当的说法是，戒主要是自己心的事，又有谁给佛授戒了呢？这话说的就不太恰当了。从这里的情况看，所谓的“自然得”，只通两类人，都是无师而证无上觉道——佛、辟支佛。那就要问问自己：“我是佛吗？我是辟支佛吗？”如果不是，就这样去比拟，未必恰当。

第二为“见道得”，这是指像憍陈如等五比丘于见道位得具足戒。

前面是佛和辟支佛成道的“自然得”。这个“见道得”跟前面有什么不

一样呢？这是有佛来教授，自己依着教授来修学，在见道位得具足戒，这只有最初的五比丘是“见道得”。这是憍成如等五比丘，他们见道位得具足戒。

第三为“善来得”，即依佛说“善来！比丘！”而得戒。

实际上就是佛陀言语上认可接受他作为弟子，出家跟随佛修行。当佛这样说的时候，构成了双方的一种誓言。特别是这个要出家的人，是你求着要出家修道的，要皈依佛法僧三宝，要依着如来修道的，那么之后的这些该怎么样修道，该怎么样过出家生活，是要遵守相应规范的。实际上在这样一方求请、一方同意的情况下，形成了这样的誓约，这是“善来得”。

第四为“自誓得”，如大迦叶以信受佛为大师而得戒。

第五为“善巧酬答所问”，如苏陀夷聪明过人，年仅七岁能善巧酬答佛陀所问，故虽未满二十岁，而被允许受具足戒。

所谓“善巧酬答，称可佛心”，这个我从前说过，苏陀夷是一位七岁的沙弥，佛陀问他：“你家住哪里？”就像一位慈和的长者对一个孩子问的话。苏陀夷回答说：“世尊！三界无家。”佛陀听了这话，就让把他带到比丘僧中给受具足戒。本来应该是年满二十受具足戒，他这是特例。

第六为“敬重得”，如佛陀的姨母大爱道比丘尼闻说八种比丘尊重法而得戒。

这一点是很有意思的事情，这就是比丘尼最开始是从何而来？比丘尼当然也是出家，出家、在家的转换是通过受戒来的，比丘尼是怎么受戒的呢？最开始大爱道以及跟随她的在家女众，求佛出家，种种转折之后，佛陀跟他们说：“你们如果能够接受这些尊敬法，你们就可以出家。”当然，后来有一些其他的探究：这些尊敬法，有哪些确实是当时应该就有的？是不是还有一些有可能是后来形成的？当然这个后，也不会太后，甚至在佛世或者是初次结集的时候差不多就确定下来了，这个也有探究。不过简单地说，比丘尼最初并不是佛亲手给剃发，也不是佛亲自给传戒，而是由接受相应的“尊重法”而得戒，而有比丘尼，这是“敬重得”。

第七为“遣使得”，这是指女众想到僧团中受戒，但因故不能成行，有他人代受戒法。

这里所说的“遣使得”是很特别的一个情况，当时有一个叫法授的女子

想受具足戒，她容颜特别端正，也就是一般世俗所说的长得特别漂亮，要是她到僧中去受戒，可能在路上就会有问题，因为有一些人已经放出话要如何如何。出于这样的人身安全，所以有一个特别的开缘，就是派人去替她求受，然后把她真诚的意愿、誓言带过去，再在那边经过僧团的认可，再把僧团对于接受她出家，接受她成为比丘尼中的一份子，这个决议带回来，是这样的“遣使得”。不是那个人受了戒，再向导电一样给她导回来。不是那个人得戒，还是这个法授尼得戒，这个要搞清楚。这个是特别情况，后来也就没有这类事情了。

第八为“五人得”，即在佛法不昌盛的地区僧众少，允许五位比丘而非十位见证受具足戒。

这就是所谓的“在边地，五人得受具足戒”，一位是自己依着受具足戒的亲教师——和尚，还有其他四位，加在一起是五位。但是这只有在佛法不昌盛的地方，出家人很难具足，这个时候可以用。

第九为“十众得”，即佛法昌盛地区僧众多，要有至少于十位比丘见证得戒。

不是必须十位不能多，而是至少有十位的意思。所谓“佛法昌盛地区”，经律论中多说为“中国”，指的是有佛法的地方，并不是指某一个具体的国家，这就是所谓的十人僧得受具足戒。

第十为“三归得”，系指六十贤圣闻说三归而得受具足戒（引《中华佛教百科全书》第二六八一页）。

这也是比较特别的情况，佛让阿难去向六十个人说三皈依，他们因此得受具足戒。“引《中华佛教百科全书》第二六八一页”，是说这十种受具足戒因缘，是作者从哪引来的。相应的，大家如果愿意去看，可以去《俱舍论》以及相应的注疏中去披寻。当然，这是有部一类戒律学的意见，可供参考，不一定要绝对说。下文说：

其中，第二“见道得”解说为“憍陈如等五比丘于见道位得具足戒”，应是指佛陀为五比丘初转法轮，僧团成立的情形，不过，经中说当时只有尊者憍陈如一人证得初果（参考故事第三〈佛陀的初转法轮〉）。

这是在探讨前面有部所说的这十种得具足戒的情况，一些似乎可探究的

地方。不是说没有价值，很有价值，其中似乎有一些，我们也可以思量。

第六“敬重得”解说为佛陀姨母大爱道比丘尼（第一位比丘尼）之出家，是依“八种比丘尊重法而得戒”。

依尊重法而得戒，这是一致的。“八尊重法”，也就是所谓的“八敬法”，在古老相传也都这样说，在所存经典比较多的，经论比较多的，南传上座部和说一切有部，这两个大的声闻部派，留存经律论比较全的，确实都如此说。

然依印顺法师之意见，“八敬法”应当不是佛陀时代最初的原貌，最初可能只有“四尊法”（参考《初期大乘佛教之起源与开展》第一九三页）。

他不是说不是佛陀时代就有，而是说可能不是最初的原貌。什么意思呢？最初可能只有“四尊法”。大家如果愿意，可以去看《初期大乘佛教之起源与开展》，应该还有一部是《原始佛教圣典之集成》，这两个里应该都谈到过这类问题。其中有四个可能是更根本的，确实是最开始、最初就有的。后来有一些应该是受到当时文化、社会乃至出家众，特别出家男众的一些影响形成的。关于这方面的一些探讨、分析还是有一些内容的，大家在这里不用太着急采取立场，如果愿意也可以先了解。

而第三“善来得”，即为鸯掘利摩罗成为比丘的模式

也就是“善来比丘”，从佛接受对方随佛出家修行的请求而成为比丘，是这个意思。到此为止，这一则故事的正文和按语，我们学习完毕。

因为时间关系，今天就不跟大家做更多问题的探讨了，我们一起合掌，做一回向：

愿以此功德
普及于一切
我等与众生
皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥。

094. 朱利盘特的成就

佛亲授，忆持除垢得方便；
善思惟，朱利盘特得成就。

缘　念

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【一、讲解】

各位法友！今天我们一起来学习《阿含经故事选》的第 94 则——<朱利盘特的成就>，这一则故事讲的就是很著名的朱利盘特修行遇到的困难，以及佛如何善巧的教化，帮助他证得阿罗汉。从这里，我们会得到一些启发。故事正文说：

有一次，佛陀住在憍萨罗国首都舍卫城南郊的祇树给孤独园。一天，尊者盘特责备弟弟朱利盘特说：“如果你连戒律都记不住，干脆还俗回家去好了！”

佛陀住在这里，这个故事里提到的朱利盘特和他的哥哥摩诃盘特也住在这里。“盘特”是音译，意译为路边生，因为他们的妈妈在路边生下了这两个儿子，哥哥叫大路边生（摩诃盘特），弟弟叫小路边生（朱利盘特），“朱利”是小的意思，“摩诃”是大的意思。他的哥哥有时也直接称为盘特。

他的哥哥教他，教了很久，朱利盘特也没有办法记住比丘的戒律。大家应该能够想象到，这个人如果对于自己应守的戒律记不住的话，他实际上是没有办法独立的过出家生活，独立的修行。但是他的哥哥在这个上做的多少有一些过了，责备弟弟说：“如果你连戒律都记不住，干脆还俗回家去好了！”他哥哥的想法是，你记都记不住，怎样过这样的生活啊？怎样跟大家和合共住啊？朱利盘特并不知道戒律里一些相应的规定，被他哥哥这样责备，很伤

心——

朱利盘特被责备得很伤心，站在祇园精舍门外哭泣。佛陀知道了，就到精舍门外安慰他：“比丘！你为什么站在这里哭呢？”

“世尊！我哥哥把我赶出来了，他说我连戒律都记不住，要我还俗去，不要再住这里。”

大家想一想，一个成年男子站在精舍门外哭泣，还是一位比丘。可以看出来，朱利盘特还是很想过出家生活的，他哥哥让他干脆还俗，他感觉很伤心。再一个，可能他也觉得他哥哥说的有一些道理，要不然就不是伤心，可能是气愤了。他可能觉得他哥哥这样教他，都记不住，对自己是不是也有一些失望呢？

佛陀安慰他说：“比丘！不要怕，是我成就了无上等正觉，不是你哥哥。”于是，佛陀牵着朱利盘特的手，把他带回精舍内，亲自教导他。

佛陀劝慰他：“即便一时记不住戒律，也仍然可以在僧团住。”大家是否奇怪呢？作为一个出家比丘，连应该持守的戒律都背不下来，记不住，那他如何按照这样的规律来自我规范？如何在这里借着身语的规范来净化内心啊？他如何能做到自己独立的修行啊？实际上在戒律里有制：如果比丘记不住戒律的条文，那应该跟人学，还没有完全掌握之前，不能够独立修行，要依止其他有学、有德的比丘而住。依止就是给人家做弟子的意思。佛在这儿亲自教他，这也是朱利盘特的福报。

也就是说，谁出家并不是马上该记的就都记得住，该懂的都懂，但是只要自己认真学，在戒律里有相应如法的方式，在僧团中与大众一起如法生活，其实也很简单，跟一个具足学和德的师长就可以。佛陀来亲自教导他，这个在律上当然是可以的。佛陀如何教导他呢？

佛陀教导他认“除垢”二字。

这是从《增一阿含》相应的经文引来的，经文说到教他认“扫帚”这个词，后面又说“扫帚”又可以作动词“除垢”解。后来朱利盘特就是从“除垢”义得利的。名词的“扫帚”，及物动词“除垢”（动宾），这里取的是“除垢”义。佛陀教他认“除垢”这两个字——

结果，常常记得“除”字，就忘了“垢”字，记得“垢”字，又忘了“除”

字。朱利盘特就这样努力了好多天，才将“除垢”这两个字记住。记住以后，开始能思考“除”是什么意思？“垢”又是什么意思？然后知道：“垢”就是“灰土瓦石”之类的脏东西，“除”就是“清除干净”的意思。

他的记忆力确实比较差。不过这毕竟相对简单，他努力好多天，终于将这两个字记住。记住了之后开始思择：佛为什么教我这个呢？这个“除”是什么意思，“垢”是什么意思呢？他虽然不一定有很多文化，但是他生活语言是懂的啊。生活语言中，这个字、这个词指的是什么，他能够对上。他并不是真正有显著的智能障碍那种，他还是能够做合乎逻辑的寻思的。基于字面的理解之后——

接着，他又想：“世尊为何要教我这两个字呢？我应当好好想一想。”于是，他想到自己也有尘垢，如果将“除垢”用在自己身上，那么，执着烦恼的“缚结”就是“垢”，而“智慧”就是“除”，他想：我应当以智慧来扫除执着烦恼。

大家奇怪，他连两个字的词，记得都那么难，他能够懂这个？毕竟在僧团中常常听到闻熏，再者，可能他的情况是某一个方面障碍较大，比如说记忆，不意味着他的理解力也一定有障碍。这个在今天各种能力方面差别，以及一些所谓的缺陷，现代医学有很多细微的发现，有的人只是在某一个方面跟一般人不太一样，相对弱，但并不意味着他不具备真正正常的理性。像这个，他还是可以做思择的，如果他真的不具备正常的理性，他是没有办法真正随顺法而转，更不要提后面说到的证道。这里他自己想到：“我应当以智慧来扫除执着烦恼”，那么他如何来做的这件事呢？

接着，尊者朱利盘特继续思惟：五盛阴是如何聚集，又是如何败散的，也就是思惟色、受、想、行、识，及色、受、想、行、识之“集”与“灭”。

“思惟色、受、想、行、识”是什么意思呢？在当下的身心流里，辨认出来这是色、这是受、这是想、这是行、这是识，在当下心缘的现象上辨识出来色、受、想、行、识，这是对于苦的了知。五取蕴的当体就是苦，对于五取蕴当体的如实观，是在观察苦。

说“对五取蕴的如实观”，一般人不知道在说什么，有一些人可能学过一点名词，但是没有跟自己生命现象对上，一说“对五取蕴如实观”，他内

心中又笼笼统统、懵懵懂懂地现起一个“我”的相貌，这就差了。就是要一一地来观察色、受、想、行、识，当下的如实知，这是于苦得如实知。思惟色、受、想、行、识的集起与坏灭，这是思惟五受阴的“集”与“灭”。为什么这里没有特别强调灭之道呢？他这样当下的如实知，其实也就是在行道，他可能就是缺乏这个反照而已。

就这五盛阴的思惟中，尊者朱利盘特舍离了欲贪、无明与烦恼，证得了解脱，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”的解脱之智，尊者朱利盘特成为阿罗汉了。

从这样一个连“除垢”二字都没有办法很快忆持住，需要花几天功夫才能不取一漏一，到自己能够思择字义和对应的修行之义，并且由此而发起真诚的修习，乃至引发如实智慧，尽断烦恼，证阿罗汉。一切有基本身心能力的人都可能得到解脱，朱利盘特在这儿就是一个很典型的例子。大家看了之后，不知道有没有什么感觉？也许经文看多了没感觉，要跟自己的情况对照对照。像这里说：他体会到“垢”是结缚烦恼，应以智慧除，他自己就知道“我应当以智慧来扫除烦恼”。这句话，学了一点教理的人，如果修行没跟上，会不真正以为然，不觉得这有什么高明。如果自己修行不得力，对这个还不以为然，要意识到这里的问题和差别。

当朱利盘特内心现起这个的时候，他是真正的生起了这种决议：对于我活着的这一生要做什么事，有了明确的认识和决定，并且全然地投入它，所以他后面的修行是全然的在。我们有一些佛教徒，或许有一点佛法的知见，也或许能说，但是对于自己活着要做什么，要怎样活，真的很清晰吗？真的很决定吗？真的能够全然投入吗？可能有的人也有这种认识：“我应当以智慧来扫除烦恼”，但这个真是自己生命中最重要的事吗？核心的事吗？甚至唯一的事吗？可能忙着世间的事，然后每一天抽出半个小时、一个小时看一点关于佛法的东西，或者做一点修习，或者诵读一点，觉得这个就是自己在付出努力，在做这件事，并没有觉得以智慧来扫除烦恼有多么特别。实际上那是在为了活着的奔忙中，迷失了为什么活着，这是世间常见的情况。大家忙，为生存忙，为生活忙，也没有太多奇怪，奇怪的是，忙着是为了活着，那活着为了什么呢？为了欲乐？为了旅游？为了感官刺激？也有的人觉得：

“我活着是要做生命改善乃至解脱的努力”，但是，是否真的把这个作为最高原则，来统摄一切，来贯彻，是完全不一样的；是否真正的投入其中，也完全不一样。有这种认识，也有真正全然的投入——我活着要做什么，然后投入它。

关于五盛阴，朱利盘特的思择，其实也就是在这样对于五取蕴的如实知中，看到五取蕴的缘起缘灭，集起和散坏，这就是因缘生、因缘灭的意思。在这里，他不必非要说出来，自然会产生无我的智慧，自然地舍离了、解决了过去因为感觉有我这种错误的认识，烦恼导致的后面一系列贪嗔等问题，所以破灭无明，断除欲贪，究竟解脱。如果自己每一天还只能生活在复杂的泡沫中，那么离这样如实的智慧始终还是很遥远。什么叫复杂的泡沫？内心里翻来覆去都是一个一个人像编织的故事情节，由这样的故事情节或贪或嗔，欢喜忧愁，看了一场非常真实的电影，然后自己入戏太深，没有办以智慧如实观察，浮在这些复杂的泡沫中，穿破不了这些泡沫，所以修行不得力，所以身心不自在，所以不能够随顺于由智慧而产生的离欲或者是相似离欲，以及由此带来的真正安乐。在这个上要用功，不可以疏忽或者是辜负自己。

成为阿罗汉后，尊者朱利盘特来见佛陀，向佛陀报告说：“世尊！我现在已有了解‘除垢’二字的智慧了。”

“比丘！你怎样解释这两个字？”

“世尊！‘除’好比智慧，‘垢’好比烦恼的‘结’。”

“比丘！太好了！就像你说的，‘除’好比智慧，‘垢’好比烦恼的‘结’。”

于是，尊者朱利盘特说了一段偈颂，表达他的感想：“背诵世尊教的这两字，就已经足够了。智慧能除所有烦恼结，不必再用别的。”

《增一阿含》中这个偈颂的文是：“今诵此已足，如尊之所说：智慧能除结，不由其余行。”我是可能背不了太多，但是能够记住这个，对我已经足够了，就像世尊说的那样：智慧能除烦恼结，而不是由于其他。

上面白话文：“‘除’好比智慧，‘垢’好比烦恼的‘结’”，在《增一阿含》经文中对应的是：“除者谓之慧，垢者谓之结”，除是指的智慧，垢是指的烦恼结，除垢就是智慧断烦恼。

佛陀听了，印证他说：“比丘！确实如你所说，以智慧，而不必再用别

的。”

这一段经文故事并不是太长，如果说这里讲了多么深刻的道理，而前面其他故事没有涉及到，也未必。大家想一想：用世间不恭敬的话说，一个笨成这个样子的人可以修行，可以发起甚深的无漏智慧，尽断烦恼，可是我们每个人都觉得自己足够聪明，足够精明，有很多事务要忙，有那么多更重要的事情要先去承办，然后这一生始终在蹉跎！有没有一些自己的反省啊？

我们都觉得自己也知道智慧断烦恼，好像也在修行，但是真的把这件事当成生命最根本的、最核心的、最重要的第一位了吗？自己在随顺法的运作中，总是在给其他让路吧。或者我们都知道修行最主要的是正确地运作心，那为什么自己没有足够的重视，没有足够的殷重，在生活中、在日常的运作中，让心正确地去运作呢？为什么不可以在这期间如实观察呢？为什么不可以心住于善法呢？为什么要随境飘转呢？我们大家一起思择共勉。下面是按语：

按语：

一、本则故事取材自《增壹阿含第二〇品第一二经》。

按语一说明本则故事的取材。

二、尊者朱利盘特，又译作周梨盘特、周利盘陀迦、注荼半托迦、周利般兔、朱利满台，意译为小路边生，乃因其母原为王舍城长者之女，与男奴私奔而流浪他乡，后于路边产下二子，故都以路生（盘特）为名，哥哥叫大路生（摩诃盘特）或直接称路生（盘特），弟弟叫小路生（朱利盘特）。哥哥生性聪颖，通达书算、技艺、唱诵、婆罗门典籍，而弟弟生性愚钝，记忆力极差，因此又被谑称为“愚路”。（参考《中华佛教百科全书》第一五一五、二六九二页）

按语二解释一下人名的音译与意译。哥哥很聪明，所以也不奇怪为什么对弟弟丧失耐心，人们往往愿意拿自己作为尺度去比量。其实对于我们多数人来说，在觉得别人比较迟钝、比较笨的时候，自己内心不满意的时候，应该要想到，多数情况下自己可能也就是一般的智能，最多是一般偏上。如果自己这样对别人，那换一个情境，也许自己也会被人这样对待，谁会欢喜呢？多一点体谅！

三、被大家公认生性愚钝的尊者朱利盘特，他的证得阿罗汉果实在具有指标意义，展现了阿罗汉圣者根性的多样性。印顺法师就说：“声闻的证得初果与四果，是极不一致的。大智慧的如舍利弗，最愚笨的如周梨盘陀伽。年龄极老的如须跋陀罗，一百二十岁；顶年轻的，如七岁沙弥均头。阿难从佛极久，还没有证阿罗汉；而舍利弗、憍陈如们，不过几天就成了阿罗汉。而且，证得须陀洹以后，有现身进修即得阿罗汉的，也有证得初果或二果、三果后，停顿不前的。但生死已有限量，究竟解脱是不成问题了。”

不过不管是初果、二果、三果，不管是证了这样有学果位之后，是否有足够的精进或者足够的资粮因缘证得无学，这些圣人们生死已有限量，究竟解脱是不成问题了，苦已经到了边际！凡夫的苦还没有边际，凡夫意味着仍然在无边的苦海中，因为他那个“苦集相生”——产生苦的死循环的模式，仍然没有被打破。所谓轮回，就是苦集相生的死循环。从烦恼为因，导致有业，有业报（五蕴身），这个五取蕴的当体就是苦，这并不是一个从 A 点到 B 点的线段就结束了。烦恼是如何生起的呢？就是在这五蕴身心中，就是在六根触对六尘中，伴随着精神活动因为过去根深蒂固的错误始终没有被破坏，按照错误的套路不停地转，无明缘行乃至生缘老死，没有边际。死循环有什么边际呢？这个死循环，简单地说就是苦集相生。

集固然生苦，但是只这样认为，那不就是有尽了吗？苦中还复生集啊，在这个五取蕴中，时时刻刻又产生着各种烦恼。无明，只要有这些活动，就从来没有被断除过。苦集相生，苦仍然没有望到边际。在圣者这，从初见道的须陀洹开始，苦就有边际了，初果圣人最多七返天上人间，也意味着看到了苦的边际，所以这里说“生死已有限量，究竟解脱是不成问题了”，到了无学圣人，这就是最后生，也就意味着这是最后的苦边。

“证果的情形不一，大抵基于根性利钝，及信道——深信三宝而努力求其实现的精诚程度而定。”（《佛法概论》第二五七页）

初果之后，证果的情况不一，是因为根性有差别。这个根性，不是从无始以来一直这样，是慢慢慢慢积累熏成的，这是说从前的。那现生呢？现生“深信三宝而努力求其实现的精诚程度”也是问题，这说的是信、欲和精进的问题。“信为欲依，欲为勤依”，由这样的深信，而发起信愿，发起精进

的修行。

这里说了声闻圣者，特别是阿罗汉圣者根性的多样性。从这多样性中，我们能不能够把握到共性？每个人有每个人的特殊性，但是作为无学圣者，有他的共性。是什么导致了初果圣人出现于世？初果圣人相对于一般凡夫，发生了哪些重大的标志性变化？乃至四果阿罗汉发生了哪些重大的标志性变化？这个从前都有讲过，也就是圣人的标志。这些多样性是个人各自的因缘所呈现的，但是作为这个阶位的圣人是有共性的，比如常说初果圣人断欲界三下分结，这就是初果圣人的共性，其他是类似的。学习了这样的共性，不是作为知识储备，或者是自我安慰，觉得自己了解什么了，而是要成为有意识修行的指导。如果自己是想尽快向于解脱的，基本上是声闻行人或者解脱道，那么自己就要想一想：我如何让自己的生活，自己运用生命、运用时间的方式，与这样的目标相一致？这样的目标，如何去达成？原理、方法是什么？踏踏实实地去实践。

每一个人能够闻思到这里，从智力水平上来说，可能都比朱利盘特要好，但是他即生证悟圣道、成就无学圣人的珠玉在前，不正是我们应该反省、应该奋起的一个刺激吗？他可以，我为什么不可以？如果说舍利弗，大家可能就不愿意去考量了，觉得他，我学不来、比不了，但是这样一个诵了“除”能忘了“垢”，诵了“垢”能忘了“除”的人，你有什么比不了呢？希望我们能够发现内心的虚伪和借口，自己真的拿出真诚、勇气和决意，真正做一点对得起自己，对得起这一生的事。这是我们对于这一则故事的学习。

如果大家没有问题，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。

095-1. 佛陀对罗睺罗的教导

佛世尊，悉心教导次第进；
罗睺罗，绵密观修正觉成。

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！今天我们一起来学习《阿含经故事选》的第 95 则——<佛陀对罗睺罗的教导>。这一则故事是很值得留意的，就是罗睺罗成就无学，罗睺罗成就阿罗汉！这里前前后后有一些比较细致的教导在里边，我们一起来学习。

有一次，尊者罗睺罗跟在佛陀后面，从祇树给孤独园到憍萨罗国首都舍卫城乞食。

这或许是大家想象过的情景：罗睺罗跟在佛陀后面，一起去乞食，是有过这样的事情。当时他们是住在祇树给孤独园。

行进途中，佛陀回过头来教诫尊者罗睺罗说：“罗睺罗！任何物质类的‘色’，不论是过去、未来、现在；身内或身外；粗大或细微；卑俗或贵重；在远方或在近处，都应当以正慧，如其事实地视这一切‘色’为：‘这不是我的’，‘这不成我慢’，‘这不是真我’。”

这里是在观察“色非我、非我所、不相在”，这是《杂阿含》中相应的经文所写的。关于“是我、异我、相在”这三类情况的辨析，前面故事中有通过对于相应对象“是否是我、是否异我、是否相在”的观察来体会无我，这是我们从前在“法”那个部分讲到无我相关的时候，曾经反复说过的。这里作者庄春江用的文，特别容易引起误解的——“这不是真我”。这个如果

从《杂阿含》记载的相应的文，仍然是如余处所用的那样：“色非我、不异我、不相在”，什么意思呢？说的是：色不是我——“色非我”；“色不异我”，有一个意思是说，色不是我所，不是属于我的，这是之前有说过的，当然也可以说不是在色外有一个我；第三“不相在”的意思，不是我在色中（色中有我），也不是色在我中（我中有色）。这样如实地来观察这一切色都是非我、不异我、不相在。

前面说了十一种色，这是从《杂阿含》以来，诸部《阿含》中在论到“色常无常、我非我”的时候，常常用的一种非分析法。“过、现、未”，说的是三世——过去的色，现在的色，未来的色。现在的色是无常的，那过去的呢？现在的色是无我的，那过去的呢？乃至未来的呢？是这样。“身内或身外”，一般人在情感上更容易接受外色的无常，这个东西坏了，虽然有一点可惜，但是坏了也不奇怪。若是让人很平和地来接受自己身体的变坏就不容易。当然了，不是说外物就一定容易接受，只是一般人所贵者往往是这个身。物是为人的，有的人说：“没有啊，有一些人为了别人，不光能舍物，还能舍身啊。”说得好是为别人，其实那还是在重视有情。“身内或身外”，也都是说色。“粗色或细色”，这个粗指的是粗显，细指的是微细，也就是所谓显著的和比较微细的色法。这里用的“卑俗或贵重”，这是从一些其他相应的文翻过来的，《杂阿含》中常用的是好、丑——好色和坏色，当然说成是很下劣的和很高贵的也可以，在人们一般的观念中，有的色法是下劣的，像《庄子》里说到“每下愈况”，说：“道在屎溺、瓦砾”等等，说的就是卑俗的色法，当然也有一般世间人感觉是高贵的色法。但是不管是好色还是丑色，卑俗或者是贵重，这些色是无常的，是无我的。这是关于好、丑，或者是说卑俗或贵重。另外是远色或近色——“在远方或在近处”，不管这色是在哪里，它的无常、无我是一致的。

这是从《杂阿含》以来，在各部《阿含》的典籍中，细分色法的一种分析方法，希望大家也熟悉它。要自己常常地在这一切上，用心慢慢地来观察体会“是不是无常的，是不是无我的”。

一些人学习佛法，好像是懂得了，为什么没有起作用呢？它懂得得太肤浅，只是当时从概念到概念，好像这样的逻辑道理说得通，自己觉得自己了

解了，但是结合着生命经验感受，结合着一切内外境界，相应的体会观察没有发生，没有一而再、再而三的发生，没有深刻的发生，所以，虽然好像知识懂得，好像道理懂得，太浮，仍然是浮在生命表面的泡沫。虽然是佛法，但是在他那是泡沫，而不是刺穿泡沫的一束光。好，往下看，下文说：

“世尊！只有‘色’是这样的吗？善逝！只有‘色’是这样的吗？”

“罗睺罗！色、受、想、行、识都是这样的。”

这是采纳南传《中部》相应经典记载的情况，说佛为罗睺罗说了色如何之后，罗睺罗问：“只有色是如此吗？”佛跟他说：“色和受都是这样，色和想都是这样，色和行都是这样，色和识都是这样”，这里只是简单说“色、受、想、行、识都是这样的”。佛说的时候，语速一定不快，为什么？他是要引导人的观察，而不是单纯的传递知识。有一些人在学习经典的时候，不能够当下即身而观，不能够当下在这样的名色法上、五蕴上，如文来做如实观察，所以他在这样的经文中不得受用。也有学佛人跟我说过：“读过很多经典，觉得读《阿含经》干巴巴的，反反复复就是那点东西”，这就是没有得到法味。如果得到法味了，在这样真实说中，自己如实而观，如实而住，是有内心的安乐的，怎么会干巴巴呢？下文接着说：

这时，尊者罗睺罗心想：“世尊为何要在路上教诫我这些？有谁会在听了佛陀的教诫后，还不顾修学而继续去乞食的？”于是，尊者罗睺罗立刻折回住处，到一棵树下盘腿端坐，提起专注力，思惟佛陀刚才所教导的内容。

这样的教导，对于学习佛法有一段时间的人来说，容易理解成老生常谈。即便是有人很郑重地跟自己说，也未必会发起殷重心，和切实当下一直来如实观察的意乐。这一则故事通过经文来传递罗睺罗后来证阿罗汉最重要的起点，经中为什么写他的内心运作？就在这里，这是发起了很殷重的心。要知道当时很多比丘都是日中之前去乞食、进食，这就是他们一天除了水之外的全部进口份额。他听到这样的教诫，自己想把它付诸于实践，特别是意识到佛陀在路上主动地给他这个教诫，很可能不寻常，那我这个时候还为了去乞食、吃饭，耽误这些时间，错过当下密集殷重的用心，这个合适吗？罗睺罗想到这点之后：“这饭我不吃了。”连这一点殷重心都没有，修学想得到重大进展，我看还是相对难一些。当然了，自己因缘特别好的，那就不用说。

这里不妨说一些推测的话，在有一些经说到佛陀有时会用神通来观察一些众生成道的因缘，这里也许是佛把握到罗睺罗成道的因缘成熟，所以特意给他做了一点催化。

佛陀乞食回来，食毕，在园内经行，然后走到尊者罗睺罗所在处，继续教导他说：“罗睺罗！身体的发、毛、爪、齿、皮、肉、筋、骨、髓、肾、心、肝、脾、肺、肠、胃、膜、粪等固态物，是内地界，内地界与外地界，即是地界。”

罗睺罗食也不乞了，饭也不吃了，回去之后在树下端坐修行，专精思择。佛陀照样乞食，食毕，在园中经行。大家注意！佛陀和佛世的比丘们每一天的活动量不小的，步行乞食，步行回来，另外还有很多经行。如果有心愿意密集修行的，请大家在长期的生活中注意动静的恰当结合。

佛陀走到罗睺罗所在的地方，给他这样的开示。下面的开示，佛陀首先为他做了四界（地、水、火、风）的说明。刚才说的是“固态物”，偏重说的是人身的内地界。地、水、火、风，是古印度说色法的一种方式，也为佛所采纳。佛告诉他，这个身体不外乎由四界所组成。地是什么呢？是“发、毛、爪、齿、皮、肉、筋、骨、髓、肾、心、肝、脾、肺、肠、胃、膜、粪等固态物”而已，这是偏重说内地界；外地界是外边的这些固态物。

当然，在一些论师分析中说到的四大，更多是从坚、湿、暖、动的特性上说，但是在经中基于坚、湿、暖、动来对应具体的，就其偏重来归类也是有的，像这里就是。刚才说了地界，下面说：

“体内的胆汁、痰、脓、血、汗、脂肪、泪、唾、尿等液态物，是内水界，内水界与外水界，即是水界。”

这里谈的主要是体内常见的液体现象。

“体内的温热火性，以及依于此温热火性存在之物，如食物的消化代谢、生理的老化等，是内火界，内火界与外火界，即是火界。”

前面的地、水，好理解，火指的是什么呢？如果从特征上来说是“暖”，这里说“温热”，从功能上来说是“熟变”。这个变，古时候指的是消化，还有机体的代谢，指的是这一类。食物的消化，古人有时候用的是“消变”这个词。像这一类身体的机能，生理上的机能，也是被划为内火界的。

“体内的气流风性，以及依于此气流风性存在之物，如呼吸、肠腹之气等，是内风界，内风界与外风界，即是风界。”

这是说了地、水、火、风四界，其中的地、水、风，大家相对容易理解，这个火可能不太容易理解。火更多是在就一些现象来说，在就一些这类现象相关的功能来说的。最后还说了一个空界。

不是四大吗？怎么还搞出了五大？这里是按“界”来说，其实佛法里讲到有情的时候，常常用六界来说。我们有知道六入的，就是眼、耳、鼻、舌、身、意六根。以六界来说也是很常见的，从前在“法”那个部分，分析“我”不可得，也曾经多少说过。空界就是六界的一种，前面四种（地、水、火、风），第五是空，第六是识。识指的是精神现象，前面的地、水、火、风、空是物质现象及物质现象相对的空，主要是指的——

“体内的耳孔、鼻孔、口腔等空间，是内空界，内空界与外空界，即是空界。”

也就是所谓的“四大围空”，四大所围出来的空间。

佛教导他地、水、火、风、空等界，是要让他来做无我的观察。大家有没有意识到，界分别观是特别偏于物质的，偏于物质构成的？这是对于生命现象一种解构方式的观察。一般人，哪怕是重于精神的，其实对于这个色身也仍然有很粗重的戏着、爱染，因为他伴随着受（所谓的有执受，从前讲过这个概念）。看看这个色身，不过是这样的发、毛、爪、齿……肠、胃、膜、粪这些固体的（地界），或者胆、汁、痰……血、汗、泪等等这些液体的（水界），或者是相应的消化代谢呈现的运作，以及温热的特征（火界），以及气流，这些气体的（风界），就是这些而已。除了这些之外，还勉强跟物质关系密切的，那就是它们围成的空。这难道不就是这个身体剖开来看，看到的吗？

“罗睺罗！你应当分别对这一切地界、水界、火界、风界、空界以正慧如其事实地视之为：‘这不是我的’，‘这不成我慢’，‘这不是真我’。”

我还是愿意按照《杂阿含》对应的文来说：“这不是我（‘非我’），这也不是我的（‘不异我’），这也不是我在其中或者这些在我中（‘不相在’）。”关于“是我、异我、相在”，从前说了很多，这里不再重复，大

家有需要，可以找“法”部分相应的讲解，来做一些细致的对应学习。

这些基本的解剖知识，对于今天的人不是特别陌生，有用吗？当然有用。这些观察熟练了，能够破坏一般人心中内在坚固的“一合想”。内心取一个“一合相”，那个相没有与它对应的真实。说得明白一点就是，内心呈现了一整个的那个东西的意象，这是想心所，所以叫“一合想”。“一合相”是不可得的，内心中生起了颠倒的“一合想”，这个“一合想”是什么呢？就是一般人感觉的我本身（我）或者是属于我的身体（我所）这两类。至于把这个身体看成是我或我所，就看这个人执着的侧重差别而已：有的执着神秘化的“我”，以为“我”的本体是某种非五蕴的神秘存在，这类人把这个身体当作我所；另一类人内心对于自我的执着是有弹性的（混乱的），有时把这个身体当作我，有时当作我所，比如因为一些因缘，可能要断臂求生，壮士断腕，那个时候就不把这个身体摄为我，而是摄为我所。这里边的变化很反应着人内心的颠倒，只是一般人没注意或者注意不到，也意识不到为什么要注意。

对于色身做这种种观察，慢慢地，内心对于这样的如实相开始能够呈现了，什么意思呢？它是分分片片和合而成的，它是地、水、火、风、空五界所成的这样的色身。这五界又不是抽象的、模模糊糊朦朦胧胧的，其实是由发、毛、爪、齿、皮等等这些地界，汗、泪、血等等这些水界，包括其他的一些堆在一起，有的人以为这个就是人，这个就是我。只是这些东西堆在一起，内心取了一个一合相，假名叫人身，叫作我而已。佛说：

“这样，就能对这些不抱持幻想，冷静理智地对待。”

为什么说幻想？幻想什么呢？就是刚才说的，一般人是有错谬颠倒的一合想，感觉有一个一整个的我。其实这一整个的我，用智慧刀来解剖一下，不过是这样诸界的和合。对于地界，一定要细致观察，把这些固形物都想一想，别管是好是丑。有的人不知道是洁癖，还是不能面对真实，不愿意去想这个色身中不净的东西。佛刚才在说到固态、液态的东西，一定有让一些人内心感觉不舒服的。这个不舒服不是佛的问题，是你的问题。如果不能够面对这样的真实，那不是很可笑吗？在掩饰什么呢？在维护什么不堪一击的东西呢？

注意这句话：“这样，就能对这些不抱持幻想，冷静理智地对待。”这种“界分别观”其实很管用。我们很多人修习佛法不得力，就是因为不能够真正突破自己过去的习惯，去如理观察、如理思维。习惯于执着净妙，习惯于执着一整个的我，习惯于幻想于常，于是，不肯去观察不净、非妙、非我、无常。不愿意去观察，内心又总要浮起关于生命是怎么回事这种基本认知。人是基于这些认知来活着的啊，他不肯随逐这些正确的，随顺正确的运作，那他后面随顺的是什么呢？什么成为他生命逻辑的基本面儿呢？就是那些错谬颠倒的，然后自己还说：“我学佛这么久，怎么没什么真正的进步呢？总在进进退退。”有的人的学佛，风花雪月而已。这个风花雪月，不一定总是附庸风雅的，而是说他总是在装点，并不用自己实实在在的实践去打破过去的错误，而是在过去错误的基础上做一点装点。“不要触动我过去的生活，不要触动我过去的喜好，乐着的境界”，在这个基础上做一点相应的学习和装点。人啊，做什么样的因，得什么样的果，如果做的是装点的因，当然得不到解脱的果，也不可能得到真实智慧的结果。

“罗睺罗！你应当像大地接纳人们抛弃任何干净或不干净的东西、水接纳人们洗涤任何干净或不干净的东西、火接纳人们燃烧任何干净或不干净的东西、风吹任何干净或不干净之物，而不会有厌恶、羞耻、恶心般地禅修。”

这话说得非常好。这是前面讲了依着这样的四界来分别观察色身的构成，刚才说这是一种解构的角度。这种解构的角度，大家不要看不起它，特别学过一点佛法的，总觉得这种方法好像不高明。如果你没有做过这种实践，那你就活在更不高明之中。这可以导致一个人向于离欲得解脱，因为通过这个，破坏自己过去有我想、有我感，是可能得解脱的。

前面说四界的观察，接着就地、水、火、风四界来说，大地是怎样平和地、无贪无嗔地，接纳净或秽呢？水是如何平等地、没有任何倾向地，洗涤净或秽呢？这在强调什么？我们心也应该如此。像刚才那些观察，佛很清楚，对于一些过去粉饰太平的内心来说，它有一点太赤裸裸了，甚至有一点太血淋淋了，摆在眼前。心散乱不稳定的，不能够清晰呈现的就罢了，如果某一个画面感非常强，质地感非常强地呈现出来，有一些人过去习惯的那种内心反应，可能会让他觉得那个很让人厌恶，很让人恶心，或者那个特别让人受

不了，甚至可能会把鼻子都皱起来了，这就是有厌恶、羞耻、恶心的禅修，这个是不正确的，那是嗔厌心。真正的智者，当然可以很平和地面对这一切。

我还记得我在沙弥阶段有一位跟我住过一段时间的沙弥师父，这位师父当时修行挺精进，修不净观中的白骨观察，这一周结束了，问我一个问题说："我前世是不是狗啊？"我说："怎么问这个问题呢？""我刚才观察白骨，怎么口里还分泌唾液呢？"什么意思呢？你们打坐有受用的，也有过这样现象，就是口中唾液分泌增多，这如果从生理上来说，就是当人处于这样心情很安适、修习很得力的时候，放松的时候，副交感神经兴奋，交感神经抑制，唾液的分泌发生这样的变化一点不奇怪。他的奇怪是："为什么我感觉很舒服呢？观白骨不是应该让人感觉厌离吗？不舒服吗？那我怎么感觉很舒服呢？"不奇怪，一般感到很不舒服，那不是禅修得力的相。很不舒服，内心并没有平静和喜乐。如果禅修是这样苦大仇深，是这样让人不舒服，那不是自虐吗？而且那是贪所对的另一种烦恼——嗔及其等流——排斥、抗拒、不忍（不忍的意思就是不接受）。平和地、平等地、如其本然地来观察，是怎样就是怎样，既不去美化，也不刻意地去扭曲丑化，是怎样就是怎样。

说："我想不起来呢？"想不起来，可以做一些必要的线索观察，甚至于说实物观察也可以。其实人们从来都不缺这些的取相，有的见过现场的，还有一些可能在各种视频上、画面上看到很多。只是因为人潜在意识的一些运作，会遮止人常常现起这些，因为"人心求乐，从无止时"，人心寻求所谓的快乐，从来就没停止过，一生为感受所奴役，包括自己的记忆也被感受所扭曲着，明明那些东西都见过，甚至对于一些职业或者一些生命经验的人来说，他很熟悉，但是他现不起来。好，这是佛就四界做的开示，下面是第五界——空界：

"也要像空间到处都不会被限制般地禅修。"

空的特征就是没有障碍，没有障碍就是这里说的"不会被限制"义。有障碍的，那叫有触、有对，是色法的特征，是物质的特征，前面地、水、火、风明显是在说色法。这里在说与色法有关系的空，特征是不障碍，不障碍也就不会被限制，这是说我们心也应该如此，有的禅师也做过开示，像如地修行、如水修行等等。其实佛在这儿就是在给罗睺罗开示，应该这样来观察地、

水、火、风、空界，应该这样如地、如水、如火、如风、如空般的修行。

这是两层意思：上面（五蕴无我观与界分别观）是偏于慧的，如实观是跟慧学相关的；后面说如地、如水、如风、如火、如空的修习，更多的是修行的状态，这其实是偏于定学的，也就是我常说的禅修的心态、禅修的内心背景应该是怎样，我常常说不抓取、不排斥。这个抓取、排斥，说的就是内心的迎和拒；不迎、不拒，说得再明白一点就是不贪、不嗔，对于这些境界，内心平等、柔和、开放，没有任何差别地做如实的观察，那个是偏于内心状态。你说定、慧有没有交织在一起呢？其实是有的。基于此，佛继续开示：

“这样，面对境界所生起合意或不合意的触识，就不会在心中起执着了。”

为什么说到这儿？前文有过解说，因为如前地、水、火、风、空界，这样来观察的时候，是要一一细致地来观察的，这其实是“身分”（身体组成部分）的观察，这是一种解构的观察。大家想一想人体的解剖，就能够体会为什么要这样说。一般人因为过去净妙的颠倒想，因为过去过分的坚固强化人的一整合的相，包括对于色身一整合的颠倒想，所以对这样分分片片、一个部分一个部分清晰地暴露在认识中，他容易有一些情绪反应，各别人甚至是生理反应。所以佛在这儿说到，对于这些“合意或不合意的触识，就不会在心中起执着了”。生起执着的意思就是贪嗔等流漏。不管自己观察到的这个身分是净的是不净的，是可意的不可意的，内心不生起贪嗔，这样来观察。这里说到“合意或不合意的触识”，庄春江用的这个词很妙——“触识”，说的是当根尘识三和合的时候，那个相应的识，这里不去过分的解析。

到此为止，是佛给罗睺罗讲解“界”的观察。这里不是在做“四界差别观”，其实也包括了空界，应该说是关于色身的“界分别观”：色身中有一些窍隙，有一些空腔，这个也是这个肌体，在这一层皮包裹的下面所涵盖的东西、所包含的东西，所以也作为所谓的解构成分之一来观察。再强调一遍，很重要！多少人修行不得力，就是破不开这一整合的相。一整合的相，你们学《金刚经》，不是都懂吗？“一合相，即非一合相，是名一合相。须菩提！一合相者，即是不可说，但凡夫之人贪着其事。”那是不可得的，只是内心颠倒的一合想而已，通过这样的观察来破坏它。下面是佛给他讲慈、悲、喜、

舍的修习：

“罗睺罗！你应当以慈心观来禅修。当这样修时，嗔恨之心就能舍离。”

佛告诉罗睺罗，应该以慈心相应，来做修习。慈心的修习有什么好处呢？这样修的时候，嗔恨如果没有生起，它不会生起，因为当下住于慈中，它跟嗔正好是对立的力量；如果之前有嗔恨在活动着，当这样的慈心生起之后，那个嗔恨就落谢了、息灭了。如果这个人慈心的修习非常坚固、非常稳定，那慈心就会成为他内心的背景色、底色，成为内心的基调。拥有这种品质的人少之又少，实际有这样品质的人跟没这样品质的人，生命真不在一个层面上。这个慈心，就一般的修习，不能直接导致解脱，但就生命的层面上真的不一样。下面佛说：

“罗睺罗！你应当以悲心观来禅修。当这样修时，害人之心就能舍离。”

慈心是希望别人安乐，说得明白一点就是真诚的善意，希望别人好。我为什么说希望别人安乐呢？因为“好”太抽象。很多人觉得“好”是具体的、熟悉的，“安乐”觉得不熟悉，那“好”意味着什么啊？这里不去细说。慈心指的是对于对方，乃至对一切有情，真诚的善意，希望对方安乐的善意，这背后就是希望对方好。悲心是希望对方远离恼苦，如果这个人真的有这样强烈的内心状态，希望这个人离开恼苦，乃至希望一切有情都能够离开一切恼苦，他稳定地住在这种内心状态中，怎么可能去对别人施以恼害，让别人苦呢？你许以重利，他都下不去手，害人之心就会舍离。

“罗睺罗！你应当以喜心观来禅修。当这样修时，不平之心就能舍离。”

这个“不平”，有的经中说是嫉妒。说嫉妒，义更明确。当然，有的经中也说不平，只是不见得每一个人都知道在它说什么。喜心的意思是说什么呢？为对方而欢喜。不是我自己高兴就叫喜心，是为对方而欢喜。为对方的什么而欢喜呢？为对方的得安乐欢喜，为对方的离恼苦欢喜；为对方的得安乐因欢喜，为对方的离苦因欢喜。这就是喜的对象，是真诚的欢喜。

你们修慈心的，多少都应该体会过，修习慈心的时候，内心为慈心的对象生起欢喜，为什么呢？因为在那样真诚的祝福中，当内心安稳了，专注的时候，被祝福的对象是呈现所祝福的状态的，内心中自然为他生起了欢喜。如果一个人的内心运作就是希望别人安乐，为别人的安乐离苦而欢喜，别人

得到了好处，他怎么会嫉妒呢？就像有的论著里说的：菩萨怎么可能会嫉妒呢？他自己都是立誓愿，要用一切的劬劳方便，来利益众生，现在不需要我去做那么多事，付出那么多辛劳，对方就获得了这样的利益安乐，离开了那样的恼苦，怎么会不高兴呢？怎么会嫉妒呢？这就是所谓的喜心，除出去了嫉妒，除去了不平。

说“不平”也很恰当。“就他这个样子，还配得到这个？”觉得他不配得到这个，这就叫作不平，不平有时候比嫉妒好像更宽广一点。喜心不是这样。成熟的喜心，基于正见、基于善法的喜心，其实总是跟慈、悲心有关系的，这里不做太多细致的分析。

“罗睺罗！你应当以舍心观来禅修。当这样修时，厌恶之心就能舍离。”

舍，是指的对于有情，能够离开过去贪嗔的扰动，没有因为亲疏远近、顺意不顺意，造成的内心的起伏、内心的贪嗔。过去看到顺自己意的人，和意的，内心会容易有贪；看到不顺意的，容易有嗔。现在这个舍心，是在众生边有了这样平等心。这里特别强调对于过去不顺自己意的人，没有厌恶心了。于有情边离贪嗔而得平等的舍心，这个舍是指心所中的舍，行蕴中所摄的舍，在后世又以“行舍”来称呼它。它实际上不仅是没有厌恶之心，也没有贪心，但是就从它特别的作用来说，是突破了对于嗔怨、不可意境，那种排斥、厌恶、不满，而得了一种内心的平等、安宁。

在这要说一下，现在一般教导的慈心禅的修习方法，实际上只要慈心修习得成就了，后面的悲心、喜心、舍心都会生起。从教理上说是这样，那从实际的修行上也是如此。后面，在这慈、悲、喜、舍的观察、禅修之后，佛对罗睺罗说：

“罗睺罗！你应当以不净观来禅修。当这样修时，贪欲之心就能舍离。”

这是说到对于离贪作用特别显著的、特别强盛的不净观察。特别是对于人色身的不净观察，这样修习，确实能够调伏贪欲。很多人理解的贪欲，是偏重于男女的欲贪，不净观在这方面当然有强力的作用，但是不净观修习得力的人，对于饮食的欲贪也会相应得到调伏、舍离，具体的修习方法先不说了。下文：

“罗睺罗！你应当以无常想来禅修。当这样修时，我慢之见就能舍离。”

大家是否觉得奇怪：为什么以无常想来禅修，我慢的见解就能够舍离呢？人觉得自己了不起，总是有所凭依的。真觉得自己行的那个东西，常的呢、无常的呢？容颜、财富，无常的啊；这一生的功业，无常的啊……。如果这样来思择修习，当然就离开我慢。像经中谈到“以无常想断除我慢”也有不少，这里也不多说。

【佛法问答】

学员：初地菩萨和初果圣人有什么区别？他们都有什么要求吗？初地菩萨需要达到什么条件才能证得？什么才是布施圆满？

法师：在这里，因为整个《阿含经故事选》，我没有刻意地向菩萨道的方向去说，这一类问题，实际上如果愿意，以后可以在有关菩萨道的学习中再系统说。如果以十地来说明菩萨，那是菩萨界地的一种分别方式，不是只有这一种。之所以这个问题不想现在就去说，是因为这个问题其实是有隐含前提的，就是菩萨的阶次就一定是这样的，然后我们就着这个来做对比说明。但是菩萨的阶次到底有哪些说明，知道吗？不一定知道，所以这个问题先不去说。如果以后有因缘，多学习一些关于菩萨道的教法，我们再来探讨。

学员：师父好！弟子有个问题：以前听闻的罗候罗尊者解脱因缘的故事，似乎是因为向居士讲解五蕴、六处有所思，为何这两个版本会有不同？

法师：首先大家如果看本则故事取材的话，给了若干部经，大家如果愿意，现在这个年代都是可以找到的，也方便找。至于说这里这个问题，是有说过罗睺罗在发起圣道之前被教导、被要求，去给人解说五蕴、六处等等这些，但那个应该说是远的因缘，这一次就是他证道的因缘，这一次就是他证无学的因缘，这是不一样的。你说的那是之前的铺垫，相当于说增进他的闻慧，关于五蕴、六入等等这些教法的闻慧。并不矛盾。

【喜心舍离不平，舍心舍离厌恶】

学员：感觉故事中用四无量心背景，来离开四种不善的心法，对应的关系似乎有问题，原文中说：“喜心舍离不平，舍心舍离厌恶”，感觉这两者的对应关系错了，不知道我这样的理解对不对？

法师：我刚才有解说，喜心的意思是为对方欢喜。对方得到好的、离开不好的，也就是说离苦得乐，获得安乐、达成离苦，不管是暂时的还是究竟

的，或者是他的资具，或者是这些的因缘，为这个而欢喜，是这个意思。那人们的不平或者嫉妒是什么呢？“就他这个样子，也配得到？”这叫不平。“他凭什么怎么怎么样？”人家有好事，他内心不能够随喜，不能够为彼欢喜。如果人家有了好的事情，只是为人家欢喜，哪会有不平呢？这个道理我刚才有讲。

舍心不生厌恶，我也有说。舍心，应该说是离开了贪嗔，住于平等的舍心。但是这里侧重说厌恶，当然有道理，因为那是很强的。对于一般人来说，这种不顺己意的人，内心看不过去的人，是很反感的，这种反感很强烈。舍心的特点是在一切有情上突破了这种贪嗔的障碍，突破了这种合意、不合意的障碍，所以有这种平等的舍心。他有这种平等舍心，如果说有什么跟过去特别不一样的，就是眼顺了。中国典籍说“耳顺”，我在这杜撰了一个词叫“眼顺”。不管是眼睛看到，或者耳朵听到，或者是心里浮现起这个有情，内心不是自带反感的背景，是这个意思。

大家多去修习，不要只是做这种法义或者概念的对比。

【禅定与智慧】

学员：关于对六入处修习与持息念和慈心禅的异同，以及六入处修习的深刻内涵。

法师：说到我本人在六入处禅修营中相应的说明是，六入处的座上修是对身觉触的如实知。在座上修之所以说是身觉触，因为这个时候眼是闭上的，是在这个前提下。如果这个禅堂是安静的，也没有什么特别的声音和气味，这个时候显著的现象主要是身觉触。如果是用意缘法的方式，也不是不行，但是作为一个稳定的所缘，身觉触的如实知还是更方便的。对于身觉触的如实知，是属于如实观，那它是属于分析的禅法，与观相应的修习。

这位法友说：“我理解的持息念是修止。”实际上持息念可以是修止，也可以是修观，因为持息念是一大类修行的总名。不只是专注地观呼吸，在那增长定力，就是持息念的全部。持息念可以用来修止，也可以用来修观，看用的是持息念下具体的哪一类用心方式。这位法友说：“我理解的慈心禅是修慈，是发菩提心的基础。”慈心禅修慈很大程度上是共世间的，如果有愿意去学行菩萨道、发菩提心，慈悲喜舍的心是基本，是发菩提心的基础，

这个是对的。

这位法友说：“我理解修止、修观都是为了修禅定。”这概念上就有一些不太清晰。所谓的禅定，怎么跟止、观会分开说呢？除了止、观的修习，也没有什么禅定。如果说“修止可以发定”，这样说没关系；单纯的修观，不能够发根本定（初、二、三、四禅），就是纯观的话，不会发初、二、三、四禅，更不会发其他更高的禅。修止，因缘具足，发展顺利，是可以得初、二、三、四禅乃至更高的。

他说：“然后禅定引发智慧。”不是禅定自然就引发智慧。就像后面谈到的，禅定可以成为引发智慧的平台，但不是禅定必然导致智慧。它需要最低什么样的禅定呢？欲界未到地定，也就是初禅的近分定，那不是真正的正禅，也可以说身心达到一个最低的基本条件就可以引发无漏智慧。

因为这个问题很长，所以我就随着这个问题的点，一一来说了，否则全念下来，回头还是要这样逐句说。“定能生慧、定能发慧”这话，向来被人误解。不是有了禅定就必定有智慧，否则在佛出世之前，外道有禅定的也有不少人，谁又有如佛一样的智慧？如后来这些诸阿罗汉一样的无漏智慧呢？用今天的话来说：“定不是慧的充分条件。”

这位法友接着说：“师父说过，佛法本来就是正见为先的，那样不管不顾闷起来修，很容易走错路，连自己都不知道。佛法与一切其他宗教、外道修习，最不共的地方，就在于缘起的智慧。而禅定是共外道的，很多大外道的禅定功夫也很厉害，邪见也特别厉害。印顺法师的偈颂：始则直其见，次则净其行；足目两相成，能达于彼岸。”这话后面都是引述别人的，这样的意趣，我刚才也说了一些。不是定必然生慧，在禅定的基础上来做如实观的话，是可能引发无漏智慧。而且也不是必须有很深的禅定才能引发无漏智慧，我们之前在〈须深盗法〉那也讲过慧解脱阿罗汉，有欲界未到地定或者初禅近分定的定力，足够支撑他发起无漏智慧。可以做一些系统的学习，大家在学习上不要急，不要指望着所有问题一下子都解决掉，你如果愿意拿出时间，可以给自己安排一个系统的闻思。这样，慢慢地，这些内容就都会有一些认识。如果是这样一个点一个点的，实际上不太利于形成真正比较系统化的认识。

六入处是一种如实观的方式，基于这样的如实观，能够生起智慧，这个在具体六入处的相应讲解中，讲了很多，可以对于关键部分多闻思。

学员：请师父开示礼拜的利益。

法师：这方面我就不去多讲了，后来的佛教中有很多太过头的渲染，如果你在意的话，去看一看《善生经》，说到当年有一个富商的儿子——长者子，叫尸迦罗越，他礼六方，让佛看到了，佛跟他有一番对答。你看一看佛是怎样方便来讲礼拜的，后世有一些过分的讲法不一定妥当，还是要给它赋予法的意义。赋予法的意义，礼拜当然行，散步也行，威仪不是最关键的，心的正确才是。

好，今天的问题就回答到这里，请大家合掌，一起做回向：

愿以此功德

普及于一切

我等与众生

皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥。

095-2. 佛陀对罗睺罗的教导

{ 佛世尊，悉心教导次第进；
罗睺罗，绵密观修正觉成。 }

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！今天我们继续来学习《阿含经故事选》的第 95 则——〈佛陀对罗睺罗的教导〉，上一次我们学习到：“罗睺罗！你应当以无常想来禅修。当这样修时，我慢之见就能舍离。”今天我们来继续向下学习，佛陀对罗睺罗继续教导：

“罗睺罗！你应当以出入息念来禅修。当这样修习、多修习时，能得大果、大福利。怎样修出入息念而得大果、大福利呢？”

这是佛陀要为罗睺罗开示以入出息念来作禅修，能够得到大果、大利，下面是具体的开示，作者庄春江应该主要是依着南传《中部・教诫罗睺罗大经》的内容来做的一个概括，下面这一段文字实际是对经文内容的提要，我们先来看白话：

“罗睺罗！比丘到幽静的林树下，盘腿端坐，提起专注的正念于吸气与呼气上，清楚呼吸的长与短，体验呼吸时全身的律动与生理上的轻安，体验喜、乐、喜乐对心情的影响、喜乐消退后心情的轻安，体验心境、喜心、定心、解脱心，以无常随观、离欲贪随观、止息随观、舍离随观来呼吸，罗睺罗！这就是如何修出入息念而得大果、大福利了。”

这一段大家要注意！后面说的“舍离随观来呼吸”的这个“来呼吸”，是从前面“清楚呼吸的长与短”开始就附在后面，这从相应的经文来看是这

样的，也就是说：“清楚呼吸的长与短来呼吸，体验呼吸时全身的律动与生理上的轻安来呼吸，……舍离随观来呼吸”，这样贯下来，大家应该更清楚，而不是一开始观呼吸，然后出现喜乐了就去体验喜乐，不管呼吸了。在经验着喜乐，但是伴随着对呼吸的观察。乃至后面与智慧观察相关的：“以无常随观来呼吸，以离欲贪随观来呼吸……”，是这样的。如果能够这样修习，“就是如何修出入息念而得大果、大福利了。”

这一段内容，《中部》相应经文说：

“罗睺罗！汝应修习出入息念。罗睺罗！由修习、多修习出入息念，则有大果、大福利。

罗睺罗！如何修习出入息念？如何多修习而有大果、大福利耶？

罗睺罗！在此，比丘诣闲林、或树下、或空闲处结跏趺坐，端身正置，面前现起念，彼具念而出息之，具念而入息之。

或正在长出息时，彼知：‘予出息长’；或正在长入息时，彼知：‘予入息长’。或正在短出息时，彼知：‘予出息短’；或正在短入息时，彼知：‘予入息短’。”

下面都是这样类似的文，我不一一念。感受喜那一段，我来念一下：

“感受喜者，修学：‘予将感受喜而出息之。’感受喜者，修学：‘予将感受喜而入息之。’”

是这样可以在经验着喜，但是伴随着对于呼吸的觉知。下面关于智慧随观的一段，我再给大家选择着经文念一下：

“随观无常者，修学：‘予将随观无常而出息之。’随观无常者，修学：‘予将随观无常而入息之。’”

就在这个呼吸的现象上观察无常，同时觉知着呼吸的入出，是这样的。这就是前面在偏于修止，后边无缝地衔接着修习如实知的观慧。

从这样的经文，我们能够体会到，对于这一座的修行来说，相应的修习不是像一般人概念化想象那样的边界分明、壁垒清晰，可能就是相邻的两念心，前一念还在偏于修止，后一念偏于修观，也许因缘合适，就能够引发相应的智慧。这是关于这一段，举《中部 • 教诫罗睺罗大经》相应的经文，跟大家做一点细致内容的说明。

佛陀这一段教诫的最后说：

“当以这种方法修习、多修习出入息念，即使到临终前的最后一个呼吸，也能清楚的觉知。”

我们修习佛法，不只是为了这一生生活中的点缀、调剂，或者是一些身心的受用而进行的，如果向究竟处说，要向于尽灭。什么的尽灭呢？烦恼的尽灭，苦的尽灭，那是涅槃。对于一个不论解脱、未解脱的人，如果能这样善巧修习，这一生命终的时候，他的心没有任何颠倒错乱，安住在自己这一生止观修习形成的强大、稳定而美好的心境中，伴随着这样的正智与内心的美好，觉知着生命的现象舍报。如果是无学圣众，那当然不再受生；有学圣人我们也不说；就说一般的还在凡夫位的，但是有这样善巧修行，这样难道不是很好的告别这一生的方式吗？人如果只为这一生奔忙，不把“这一生结束，向于下一生”考虑进来，这就像一个人在初中学习，根本不考虑后面学习进程的衔接，那他在初中会怎样呢？既然不考虑初中学习对于后面有什么影响，任性就好了，也不用管毕业，也不用管以后。但是生命是这样前后世关联着的，特别是这一生，我们有一个必然的结束，有没有为这个结束做好一些准备？有没有对于结束有一点笃定和安然？

这里说到，这样修习、多修习出入息念，即便临终前最后一个呼吸，也能够这样带着正智与美好，明晰地觉知着而度过。实际上不仅是修习出入息念可以这样，只要是佛法止观德目相应的修习，都有类似的效果。比如这个人多修习于慈，善巧修习于慈，他这一生在善巧修习之后，只要清醒着，常常住于慈心相应的状态，乃至他入睡之前最后一念心中，也是在慈心中安和地入睡，醒来第一念心自然而然就运作为慈心而清醒，安然、柔软、安适。如果他有这样的修行，甚至面对身体苦受的时候，心仍然很稳定、很调柔、很安详，甚至是怡然惬意的，那么，他命终的时候也就仗着这样的能力，可以很自然地在慈心、在善法的相应下，告别这一生的最后一念。这样，后世岂能差了呢？这还没有说有智慧相应的。如果这个人慈心修习的善巧程度，达到了与智慧相应的程度，比如说与蕴的如实观相应来修的慈，实际上就是人无我智慧相应的慈，是这个层面的悲智双运，他安住在这里，作为告别这一生的最后一念，离开这个世界舍报，这难道不是很美好地走向后世的方式

吗？对于无学究竟解脱者，那不必多说；如果尚未解脱者，能够这样离世结束这一生，实在太难得。下文：

于是，尊者罗睺罗就依着佛陀的教导修学，渐次地成就了离欲、恶，初禅、第二禅、第三禅、第四禅，宿命神通、天眼神通，然后从如实知苦、集、灭、道中，得漏尽解脱，成为阿罗汉。

这是说佛陀如上教诫罗睺罗之后，罗睺罗依着佛陀的教导，如说修行，渐次地离开了欲恶不善法。什么叫离开了欲恶不善法呢？就是欲界相应的烦恼。修习止观中常说五盖，他离开了五盖，调伏了五盖。从离开了这样欲恶不善法，心住于善所缘，得心一境性，有觉有观，得入初禅；渐次升进，二禅、三禅、四禅。从《增一阿含》相应的经文来看，说到罗睺罗是类似于佛陀证道那样，基于这样的禅定，发起了宿命神通、天眼神通，然后从如实知苦、集、灭、道中，漏尽得解脱，成为阿罗汉。《增一阿含》中，在罗睺罗成就阿罗汉后说到他又去到佛所，向佛顶礼之后，告诉佛：“所求已得，诸漏除尽。”这就是下边一段文的因缘，说到：

后来，佛陀在比丘们面前赞叹他说：“我声闻弟子中，持禁戒第一的，算是罗睺罗比丘了。”

这在《增一阿含经》相应的文中，就是在罗睺罗去见佛陀，汇报自己已经诸漏除尽之后，佛陀对诸比丘说的。佛陀当时是怎么赞叹罗睺罗的呢？就是这句话：“我声闻弟子中，持禁戒第一的，算是罗睺罗比丘了。”这句话对于很多汉传佛教徒来说，可能是不熟悉的。有一些人可能听说过，在佛陀的弟子中有一种说法：“罗睺罗是密行第一。”所谓的密行第一，指的是罗睺罗即便是这些细小的威仪，也做得很好。但是有一些人因名计义地理解为，罗睺罗有一些秘密的修行是第一最上的，跟这里的意趣就对不上了。如果把“密行”如经所解那样，把握为是“他对于戒律持守得好，对于净戒甚至是细小的威仪都行得很好”，这样的“密行第一”就与这里所说的“持禁戒第一”是一致的。这个“持禁戒第一”，在《增一阿含》相应的文中就是这样说的：“我声闻中，第一弟子，能持禁戒，所谓罗云比丘是。”

可能会有法友奇怪：“不是说优波离比丘持律第一吗？这里又说罗睺罗持禁戒第一，他俩到底谁第一，有没有矛盾冲突呢？”这里可能要说到一些

细致的事情，优波离比丘的持律，是对于佛所说的戒律，不管是众行还是自行，不管是止持还是作持，它的因缘、开遮持犯等等，都非常清楚。他这个持律，是对于律的相关内容都记忆于心，而且行得很好。说得明白一点，在第一次结集诵律的时候，是优波离尊者分八十次将相应的文诵出，包括了相应的戒条、制定的因缘等等这些内容，一些后来的开遮变化，以及僧中相应事务如何处理，这些都在里面。他更像是一个佛法中律学方面的专家，他是这样的持律第一。当时说的这个“持律第一”，是都记在心里的；那这里罗睺罗的“持禁戒第一”，应该指的是他个人的行持方面，所以并没有什么矛盾。

好，我们来看一看相应的按语：

按语：

一、本则故事取材自《中部第六二教诫罗睺罗大经》《增壹阿含第一七品第一经》，另参考《杂阿含第二三、二四、四六五经》《相应部第二二相应第九一、九二经》《相应部第一八相应第二一经》《增支部第四集第一七七经》。

按语一说明本则故事的取材，比较复杂一些。

二、“罗睺罗”，《中阿含》译为“罗云”，而《增壹阿含经》译为“罗云”，为佛陀未出家前所生的儿子，后来在佛陀成佛后第六年回迦毘罗卫城省亲时，随佛陀出家（参考《中华佛教百科全书》第五八五九页）。《增壹阿含第四品第六经》中，也同样的记载着佛陀赞叹他“不毁禁戒，诵读不懈”，而《杂阿含第二〇〇经》《相应部第三五相应第一二一经》，也明确地说尊者罗睺罗证得了阿罗汉果。

这是对一些相应经文相互参照来介绍罗睺罗。首先介绍了罗睺罗尊者相应的译名。如果大家有印象，罗睺罗在小时候也有他的顽皮，不过他成为比丘之后，自己确实有大人相。我们作为学佛人，应该去成就自己的大人相。什么是大人相呢？精进不放逸是大人相。这个“不毁禁戒，诵读不懈”里边，看到了一个比丘精进不放逸的相。为什么精进不放逸是大人相呢？因为所谓的放逸，就是该做的不做，不该做的做，随着自己性子来，简单地说就是任性。任性不是大人相，那甚至也不是成熟相。

三、故事中，记述了许多佛法的修行方法，如依五蕴、五界的无我观，依四大平等接纳的不执着观，慈心观，悲心观，喜心观，舍心观，不净观，无常想，出入息念等。其中，出入息念的内容，还纳入了四念处的修习内容，很值得细读。

这是回顾了一下这一则故事所包含的修行方法，也是作者庄春江特意提醒这篇故事的价值所在。

因为整个《阿含经故事选》，像这一则故事这样在细致地讲个人修行，而且门类方法这样多样的，后面应该没有了，所以在这儿有一些总结性的话，可以跟大家做一些交流。如果把佛法的禅修以止、观这两门做大体分类的话，修止总的原则是“于善所缘，发展心安止的能力”。比如慈心、悲心、喜心、舍心等，比如不净观等，像这些，在主要的成分上是在修止，于善所缘，心安住。如果没有慈，建立慈；如果慈心薄弱不稳定，发展慈。在这样建立、发展中，安住于彼。当这样的慈没有，或者微弱不稳定的时候，相应的安住很难发生；当慈比较成熟，比较稳定，充盈有力，那心就比较容易，自然而然、毫不费力地安住于慈。这是随顺于修止的。修止的方法虽然有很多，但是总的来说是“于善所缘，心一境性，发展心安住的能力”。这个安住，又不是硬按着它，那不是善巧修习。等到心真的具足相应堪能的时候，是自然而然、毫不费力地安住于所缘，而且在一定程度上会伴随着喜、乐等等。这是说止禅方面，“于善所缘，发展心的安止”。

观的方面，这里说的是如实观。像不净观这些，主要摄入止禅的修习，或者说定学的范围。那慧观呢？佛法说的如实观，也是大家在一些场合听到的毗婆舍那，它的模式是什么呢？是“基于现象如实知，向于本质如实知”，这是对于观禅的整个概括。佛讲这些观慧相应内容的时候，总是没有离开身心的具体现象，或者就五蕴来说，或者就六入来说，或者就六界来说。这一则故事中谈到了五蕴，观察五蕴是对于现象的如实知，如实知于“此是色”，此是过去色、此是现在色、此是未来色等等十一种色，其他的受、想、行、识是类似的——这是现象上的如实知。基于这样现象上的如实知，来洞察它的本质，是常、无常的吗？是我、异我、相在吗？这样基于现象真实的如实观察，能够引发相应的智慧——这是关于本质性的智慧，常、无常，我、无

我，体达无常，体达无我，这是本质性的智慧。再重复一遍！佛所说种种观慧的培养方式，总的方法、总的原理是“基于现象如实知，向于本质如实知”。五蕴是如此，六入也是如此，六界（地、水、火、风、空、识）还是如此。

像这一篇故事中谈到了地、水、火、风、空这五界，现象上哪些是属于地界（大家记得相应的文，也可以向上翻一翻、看一看），那么，这样的地界是我、异我、相在吗？是这样来观察。首先现象上如实如；然后基于对于现象的如实知，来看现象的本质，或者所谓现象的背后，有我吗？既不是我、亦不异我，亦不相在，结成的无我，是这样的。这是举了蕴和界，在这一篇故事中都出现了。从前我们对于六入也有相应的学习，乃至缘起，它们在观慧发展上是有这样共同的模式，都是“基于现象真实，基于现象如实知，向于本质如实知”。这里很重要的一点，也是后世一些人容易犯的错误：佛陀在这样根本的教法中，说到智慧的培养，从来都是透过现象看本质，没有离开现象去说本质。如果有人离开了现象，离开了生命现象的如实知，而去所谓的培养无漏智慧，那是形而上学，那不是佛法；那是玄学，那不是佛法。佛陀的教导，都是“基于现象如实知，向于本质如实知”；基于蕴、处、界等如实知，而体达无常、无我，这就是上一句话（基于现象如实知，向于本质如实知）的具体举例说明。这个很重要！它能够避免两种过失：一种过失，刚才说了，如果离开了身心现象来谈甚深智慧，那就容易因为人的烦恼所使，陷入到形而上学的狂想中，即便得定，也是内心拟一个相应的相、取一个相，然后在这个上、在自己捏出来的制造出来的这个相上，心安住得的定。得定，会有很多的神秘经验。这个人修习，一开始就不正确，说明他闻慧不足，再有这样神秘经验，自己就会给自己下错误的论断，会生起增上慢，觉得自己证道了，或者开悟了，或者如何，实际上那不是真正的佛法智慧。这是一路，不是基于对于生命现象、身心现象的如实知，而是基于玄想去修慧，导致的偏差。

还有一类，这也是今天听到一些佛法禅修，但是缺乏闻慧的人容易犯的错误，是怎样呢？他觉知身心现象，比如偏于身念处：举足、落足——知道；伸手拿水杯，缩回来饮水——知道；但是他以为只要觉知这些就很好。只有这些的觉知是不够的，这是只有现象层面的觉知，而没有向后去洞察——“这

样的现象说明什么？常的、无常的？有我、无我？”要做这种思维观察，才能够引发无漏智慧。也许有的人慧力不足，但自己因缘得当，虽然他刚开始也不知道主动向后观察，但是他在这样的观察中，因为总归是听说过无常或者无我的只言片语，身心凝定了，对于这样身心现象如实观察很熟练、很安然，这个时候因为自己的善根，有意无意地体会常、无常，洞察这样现象的无常，由这样的无常体达无我，也有相应的见道等事发生，这是可能的。但这并没有脱出刚才所说的“基于现象真实，基于现象如实知，向于本质如实知”的模式，只是他自己缺乏主动的了解，和主动地推动而已。怕的是什么呢？怕的是这个人后得慧不足，自己在教别人的时候，意识不到关键处在在那个“由现象向本质洞察”的转折，一味地只教人觉知现象。还有的人因为对于佛法根本特质不了解，以为这样觉知就是修行的全部，甚至是最高的修行，以为这样就很好了，由此生起种种过患。曾经我跟一位，以为自己学了这样的禅法，已经是很好了、足够了的人做法谈，我听他话里的意思包含了一种意趣，于是我就问了他一个问题：“你觉得，如果保持着这种正念的觉知去杀人，可以不可以呢？”这个人给我的回答是：“我觉得，如果能够保持着正念的觉知，去杀人也是可以的。”这就是对于佛法不学习，自己只是抓住一鳞半爪就以为是全豹，而产生的过患：第一，佛法是基于对于生命现象规律及其本质的洞察而施设的离苦之道，不可以做违背规律的事。这样的恶不善行，将导致苦报。不能故意杀生。另外，在止观修习层面上，只是觉知身心现象，不向后推进，是不够的。

前面说了这两类都是很成问题的：一类是离开身心现象的如实知，悬在空中去想象、去修习、去达成那个甚深的智慧、关于本质的智慧，那将落入形而上学、落入玄学。即便有一些神秘经验，也是自己内心中有意无意以“想”（指内心的取相）造成的主要是定相应的一些事情而已。实际上，这脱离了佛法慧学的基础、慧观的基础。另一类止步于对于身心现象的了知，这也是不够的，这样没有办法去达成后面关于本质的甚深如实智的生起。当然，他虽然没有这个主动的认识，也可能在身心持续的修习中，某一刹那迸发，发生转向，也是可能的。但是佛法从来也不是这样脚踩西瓜皮的修法，应该是很明确——原理上应该是怎样，方法上应该是怎样。不应该因为自己脚踩西

瓜皮，滑对了门路，就教人都去脚踩西瓜皮。观慧的培养，在原理上只是“基于现象如实知，向于本质如实知”而已。那么，关于生命现象，佛陀在不同因缘下所说的观察角度有所不同，五蕴是一个角度，六入是一个角度，六界是一个角度，它们都是对于身心现象把握的角度，没有本质差别。乃至念处——身、受、心、法，也是对于身心现象、生命现象，观察把握的角度。缘起也不过是如此。如果有这样的认识，那么对于佛法观慧的培养，就通达了，就贯通了。

我们在《阿含经故事选》中，相应的修习方法前前后后讲了不少，希望在这里做的这样一个概括性的、框架性的总结，能对大家有所帮助。这是就按语三的内容拓展开来，跟大家多说了一些。

四、尊者罗睺罗从修初禅到解脱的过程，与佛陀在菩提树下成佛那一夜的修学历程，可说是完全一样，不过这一段在《中部第六二教诫罗睺罗大经》中无。

这是说罗睺罗尊者成道的过程，跟佛陀成道过程很相近，这主要是依据《增一阿含》中相应的经文来说的，但在南传《中部第六二教诫罗睺罗大经》中是没有后面这一段的。这是作者对于材料中所引经文的差别，做了一点说明。到此，第 95 则故事的正文和按语，我们学习完毕。

【佛法问答】

如果大家有问题，我们可以做一些交流。

【如何判断是正确的修止观而非散乱？】

学员 A：顶礼法师！止观修习中，所缘（心对象）都是在不停变换中，如何判断是正确的修止观，而非散乱？感恩法师！

法师：没说具体的例子，如果说具体哪个修习方法，具体怎样心的运作，可能更有相应的清晰度。我在这里做一下猜测和举例说明，比如说修习慈心，大家知道在慈心微弱甚至没有的时候要培养它，在慈心不强盛的时候要令它强盛，这就是未生善令生，已生善令增长；当慈心比较明晰、比较稳定的时候，心可以安住于彼。现在的问题，我以修慈心为例来说，如果是修习慈心相应的，令慈心未生生起、生已炽盛的相应修习，都基本上算是正确的努力。如果离开了慈心增长、善法修习的原理所摄的这些内心运作，那应该就有一

些掉入到散乱中，比如像修习慈心中，有一些法友可能会因为慈心修习对象的容颜现于眼前，内心有时候会有一些与修慈不直接相关的活动，比如回忆，比如想象。还有一些人意识不到是自己心的想象，体会为是对方跟我说什么话，有什么样的互动。这就是问题，这不是修慈相应的正确努力。那什么是修慈相应的正确努力呢？直接地令心希望对方安乐，这些努力都是；当然，现在普遍说的修习方法，其实也包含了希望对方离苦。希望对方离苦安乐的这些直接用心，都是修慈的因缘；如果离开了这些，其他的运作就要仔细来分辨，多分地要落到散乱、掉举等等烦恼法中。

学员 A：就是针对刚才法师所谈，一时止、一时观而引发的疑惑。

法师：关于止和观，都没有离开所缘的对象，比如说修习出入息念，前边偏于止的修习是在这个对象上，后边关于慧的修习（观的修习）还是在这个对象上。但是心的运作、体会有差别，也可以说，相应的身心现象，他并没有去异缘（意思是，对于止观所针对的现象，并没有变异所缘），是这样。这个问题谈这些。

【对烦恼只观察不调伏的禅修方法？】

学员 B：有一种观心禅法，不建议对烦恼进行调伏，而只是如实知心的贪嗔痴，而后观察心的无常、无我，师父怎么看这种禅法？这是泰国隆波帕默尊者的一种禅法，不知师父听说过吗？

法师：如果心确实如实知内心中有贪、内心中有嗔、内心中有痴，然后来观察心的无常、无我，这怎么不叫调伏烦恼呢？难道调伏烦恼，只意味着压制烦恼，或者刚性地为了消灭烦恼而运作心吗？如果这个人真的都在觉知于当下内心中有什么，然后基于这样现象的如实知，观察心的无常、无我，这本身就是在调伏烦恼，因为这都是在修习善法。当这些善法在心里的时候，心只在这些上运行的时候，请问：怎么会有刚才的贪或者嗔呢？

你所说的“不对烦恼进行调伏”，是把所谓的调伏烦恼给窄化了，以为只是直接修那些传统的狭义的对治方法才叫作调伏。不是的，烦恼的调伏有多途，像你上面描述的恰恰是一种调伏方法，如果真的是基于内心有什么心所、没什么心所，如实知，进而来观察心所及心的无常、无我，这是心念处相应的修习，这没有问题。但你不能够把这样的修习，说为对烦恼不加调伏，

那是对于调伏理解得太过狭义了。这是对这个问题的说明。

【如何以慈为所缘修止】

学员C：顶礼师父！慈心禅的修习中，反复默诵四句引导语，以此为心所缘来修止，可不可以呢？这样在对自己进行散播慈心，算是一种心理暗示吗？

法师：这两个问题，我颠倒一下来回答，因为现在慈心的修习中，往往是自己、亲、中、怨，然后个体到普遍，这样来修习的。相应的引导语，常常以四句来说，对自己的祝福（不说散播慈心）是有用的，我在相应慈心禅的修习中有说，这里不去太多说。

是不是一种心理暗示呢？当然包含心理暗示的作用，但不止心理暗示，因为很多人没有抉择过："我的生命应该成为什么样子？我要成为什么样的人？"这个我说过，你可以再去做一些了解。

可不可以以慈心引导的言语为所缘来修止呢？以那四句为所缘，有一点复杂，实际上，当慈心还未现起的时候，想要修止是难的。所以刚才我说，慈心没有，或者微弱，或者虽然有，而不稳定、不充盈，这个时候要修习它、长养它——未生善令生，已生善令增长。当慈心相对来说比较充盈、稳定、有力了，可以多分体会慈心，安住于慈心。如果需要维持慈心的相应强度，想修止的话，可以简单用一些引导语，比如"愿你安乐"。这句话对于修慈有受用、有相当程度的人来说，不是一句简单的话，它是引导心的一个方便，令慈心增长，他能够安住在这里。如果是对于个体修习——"愿你安乐"；对于一切有情修习——"愿一切安乐"，这样简单的引导就好，前提是已经有慈心，住于慈心中，可以这样。这样，可以以慈为所缘来修止。

好，今天的问题就回答到这里，我们最后一起来做一回向：

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。

096. 弗区沙提的奇遇

{ 仰慕佛，自称弟子作比丘；
偶遇佛，听闻教导证初果。 }

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！今天我们一起来学习《阿含经故事选》的第 96 则——〈弗区沙提的奇遇〉，这一则故事里提到了一个比较奇特的因缘，有一位欣慕佛陀、欣慕佛法的人，没有遇见过佛陀，但是把自己当作佛陀的弟子，他跟佛陀之间发生了一番交往和对话，我们来看这里所揭示的法义，文说：

有一次，佛陀到摩揭陀国首都王舍城游化，向一位名叫“拔伽瓦”的陶器制作师傅要求借住一晚。

从前也说过，佛世的时候比丘们过的是乞食为生的生活，在人间的漫行游化实际上并没有什么浪漫色彩，当然，对于与法相应的心来说，这一切都很好。可是从一般世间的角度来看，这生活挺苦的。晚上可能是在树下住，甚至是在冢间（墓地）住，也可能是在露地住，像这样路过人家求助一宿也都是很正常的情况。在经里和律里有很多因缘是跟这个有关系的，包括比丘戒律里的一些戒条的制定，就跟比丘在游行中借住的因缘有关系。佛陀向这位陶匠求借助，这位——

陶匠拔伽瓦说：“世尊！我无所谓，但陶屋里已经有一位出家人先来借住了，如果他没意见，那就随您住了。”

这位陶匠对于佛陀的要求表示他自己当然是欢迎的，但是有一个情况，他已经事先应一位出家人的请求，将地方借给这位出家人住了，现在如果对

方没有意见，那当然可以。这位陶匠在这个事情上的立场是很合当的，虽然他是房主，但是在他并不想改变对前面这位借助出家人的态度之前，他想再允诺一个人住进去，是应该问人家意见的。不给前面那个人住了，那是另外一回事；如果维持这个，要问人家意见，这并不是推脱，这是很合适的一个态度。之前来借住的这位出家人是谁呢？

那位先在陶器制作屋借住的出家人，正是仰慕佛陀而自行出家，穿着比丘服的尊者弗区沙提。

就是这一则故事的主人公——弗区沙提。他是什么样的身份呢？他现在是自行出家的身份，也就是说，还没有经过佛陀的应允或者是经过僧团如法剃度乃至受具足戒的仪轨，他只是自己钦慕佛陀、仰慕佛法，以出家人的形象来生活着。他所谓的自行出家，就是自己现出家人的形象，并没有经过法的程序，但他过的是出家离欲的生活、梵行的生活。

这里有一个相对敏感或者是容易迷惑的问题，有一些对于佛法有一点了解的人知道，有一种所谓“贼住”的提法，什么叫贼住（贼心出家）呢？说的是冒用比丘形象，但仅仅是冒用形象吗？不是。冒用形象之后还要“同僧法式”，或者是以这样假的比丘身份“同僧利养”，在这个情况下会涉及到贼住的问题。有“贼住难”是会障碍出家和受具足戒的，那这个弗区沙提是不是落入了这种情况呢？实际上关于所谓的“贼心入道”（贼住）是有具体分别的，在有的律、论上谈“偷形、偷和合和俱偷”，所谓的“偷形”是指只是显现这样佛教出家人的形象，但是他并没有冒充比丘身份去同僧布萨羯磨，也没有以具腊比丘身去受僧中的利养，没有这些，只是表现为佛教出家人的形象，这叫作只是“偷形”，这并不构成出家和受具足戒的难缘，这就是这里弗区沙提的情况。所以不要因为后文佛陀让他备资具来出家受戒，感到奇怪。这种只是偷形，不构成难缘。如果以假冒的比丘身，同僧布萨羯磨，同僧利养等，这就变成了偷形与偷和合（俱偷），这称为“贼住”或者“贼心入道”，成为出家和受具足戒的难缘。这是介绍一下相关的背景知识。

佛陀进屋后，对已经在屋子里的尊者弗区沙提说：“比丘！我想在这里借住一晚，你同意吗？”

佛陀进到房间里，因为弗区沙提现的是出家人的相，所以佛陀称呼他是

比丘。征求他的意见：“我在这里借助，你的意下如何呢？”这里要注意！这里涉及到的几个人物，他们的态度都是非常恰当的，佛陀这里就更不用说，没有说：“我是法眼、法源，你们学的法都是我说的，你们实质上都是我的弟子，我来这住是理所当然的”，而是很平等地、很尊重地、很谦和地来问先到者的意见。这位弗区沙提回答说：

“道友！我无所谓。这屋子很宽敞，你就随意选个地方睡吧！”

这位弗区沙提也是很调柔、很善意，允许佛陀在这里休息。

于是，佛陀那晚就在陶器制作屋内，与尊者弗区沙提一同住下。

因为是一位陶匠，所以提供给他们的住处实际是一个陶器制作间。

当晚，尊者弗区沙提跟着佛陀禅坐到很晚。他这样好的耐力，引起了佛陀的关注。

佛陀教导比丘要初夜、后夜精勤办道，中夜正念而眠，他自己也是这样做的，所以初夜，也就是我们现在所说的晚上 18:00-22:00，佛陀是在禅坐，中夜是晚上 22:00-凌晨 2:00，后夜是凌晨 2:00-早上 6:00，大体是这个样子。佛陀禅坐很久，弗区沙提也是一样，他这样精进用功的态度、于法端正的态度，让佛陀感到欣赏。佛陀——

就问他说：“比丘！你的老师是谁？你是跟谁出家修学的？”

“道友！释迦族的沙门瞿昙是我的老师，我就是跟他出家修学的。”

弗区沙提很自豪地说：“你听说过释迦族有一位太子出家了吗？他的名字叫瞿昙，他就是我的老师，我是跟他出家修学的。”这件事情就比较有意思，因为佛陀就在他的当面，他说这样的话，却不认识佛陀，所以佛陀问他：

“比丘！你见过他吗？”

“没有！”

“如果遇见他，你认得吗？”

“不认得，但世尊是值得供养者、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，因为我很仰慕他才出家，所以，世尊是我的老师。”

两个人前面这番对话，意思很明确了，弗区沙提说佛陀是他的老师，但

又说没见过，遇到也不认得，那弗区沙提很自然地就给出了解释：“我为什么没见过不认得他，见到也不认识，还要说是他的弟子呢？是这样的，因为世尊是这样的人，我很仰慕他，我是因为仰慕他才出家的，我内心中尊他为我的老师”，他是这样的因缘。这里边提到的称谓和种种描述：“世尊是值得供养者、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”，就是我们大家所熟悉的佛陀的十种名号：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。他这里，“无上士”、“调御丈夫”是在一起的，其他的大家都能对上。

“应供”就是值得供养者；“正遍知”是圆满的觉悟者；“明行足”是明、行具足，明是真理，行是正行；“善逝”，完善幸福的终结生死者（这个翻译非常好）；“世间解”，彻底了知世间者；“无上士调御丈夫”，受调教人的无上领导者；“天人师”，天界、人间的老师；“佛”，觉他的自觉者；“世尊”，世间最尊贵者。这是十号的名和义，大家也可以把这一段复制下来，保留在容易看到的地方，常常思惟。

佛陀心想：“这位善男子因仰慕我而出家，我应当教导他。”

两个人这样一番对答，佛陀了解了他的情况，也看到他是堪教化者，所以开始对他做一番教导。

于是，佛陀对尊者弗区沙提说：“比丘！让我为你解说六界，这对你的清净的修行很有帮助，请你仔细听，好好思惟。”

“好的，道友！”

后世有人渲染“不问而说”，这没有什么好渲染的，如果因缘合适，对方没有问，佛陀也会给予引导和教诫的，像弗区沙提这种情况就是，他是充满了对佛陀的仰慕，对法的希求，对于这样的人，就不需要等到他问出什么问题才去引导他，可以根据他的情况，加以必要的教导。之所以不那样随意地到处去说，是因为有一个因缘合适不合适的问题，如果外在因缘包括对方的因缘不合适，会造成所谓“非时说法”的过患。非时说法，就是说因缘不合适而勉强说法，反而引起对方的反感、误解，不仅得不到利益，反而有损害，或者侮辱佛法，非时说法也是有过患的。像弗区沙提这种情况就叫“应

时说法”。佛陀为他说了什么样的法呢？

佛陀详细说明了身体中的地、水、火、风、空。

在故事中没有把这个文全列出来，后面按语有提到说：因为上一则故事〈佛陀对罗睺罗的教导〉中已经详细地说明了地、水、火、风、空，所以虽然这一则故事也提到了，就在行文上没有重复。虽然这里省略了，但是作为法义的学习和深刻的体会，大家内心是不可省略的。如果有必要，可以回过去看一看前一则故事关于地、水、火、风、空的说明，不要仅做概念、意象上的对照，就放在一边，应该结合身心的现象来体会。佛陀首先说明了现象上地、水、火、风、空是怎样的，这是跟色身直接关联的。

接着，讲解什么是不放逸慧、最上正慧、最上真谛、最上舍离、最上止息：

上一次我们说到佛法智慧的发起，是基于现象真实来洞达本质真实的；基于现象的如实知，来实现本质如实知的。现象的如实知，如五蕴、六入、六界等等都是，对于蕴是怎样，入是怎样，界是怎样，首先现象上有了知，前边对地、水、火、风、空具体的现象说明就是这样。那接下来要基于这样现象观察，现象如实知，向于本质的观察，向于本质如实知。后面说了“不放逸慧、最上正慧、最上真谛、最上舍离、最上止息”，依次如下说明：

“比丘！对地、水、火、风、空，应当以正慧如其事实地看：这一切都不是我的，也不成我慢，亦不是真我。能够这样，心就不会有所执着而能离欲，这就称为不放逸慧。”

这里说到慧，是说认识到地、水、火、风、空，一一都不是我，也不是属于我的，也不是与我有彼此从属的关系，这里我还是更愿意用“是我、异我、相在”这种否定来说明。大家每一次学习这些无我慧相应的文时，请一定要即身而观。“即身而观”的意思不仅仅是色身，其实就是对于生命现象如实观察，来体达无常无我的意思，这是慧的意思。

那所谓的“不放逸慧”是什么意思呢？这里说：“能够这样，心就不会有所执着而能离欲，这就称为不放逸慧。”这可以理解为，因为时时地这样对于色身——地、水、火、风、空，现象上如实知，一一体会非我、非我所、不相在。那么，这样的功夫不放逸地进行，绵密地进行。不是说偶尔地提起

来，剩下的又打回原形，像过去一样地度过时光。而是时时有这样的正审思择，时时有这样的正念正知，则成为不放逸慧。接下来首先谈识：

“除了地、水、火、风、空之外，还有识。”

这就是六界里的“识”。这一段文比上面<佛陀对罗睺罗的教导>的文，在五界之外又多说了识。识可以认知什么呢？因为识这个字、这个词，在一般语言里就跟认识有关系。佛说：

“识可以认知什么呢？识可以认知苦、乐、不苦不乐受。”

佛陀特别强调了受。为什么特别强调受呢？因为人的爱染，人的爱取、执着，跟受是密切关联的，而离欲解脱也是与受密切关联的。所以佛在说“识可以认知什么”的时候，特别强调了受。这里的“苦、乐、不苦不乐受”，就是后世常说的三受。

“这是经由感官认识境界后所生起的触，感受到或苦、或乐、或不苦不乐而生起苦受、乐受、不苦不乐受。”

这应该是大家所熟知的，我们在六入相关的经典学习中，反复地接触过了，不再去多做解释。

“当感受苦、乐、不苦不乐的触止息了，所生起的苦受、乐受、不苦不乐受，也就跟着消失了。这就好比两块木片相互摩擦会生热，但如果将这两块木片分开，其热度就会消散而变冷了一样。”

一般是由于感官（根），触对相应的境界（尘），之后生起识，根、尘、识三和合触。由这样的触，没有正念相应的情况下，会生起苦、乐、不苦不乐受。那反过来，当这样的触止息了，三受也就消失了。是这样的因缘，六入缘触、触缘受。如果有了这样的苦乐受，内心当然也就容易生起爱染等等。这里说的是触止息了，三受也就不生起。所说的譬喻，就像两块木片互相摩擦会生热，如果将它们分开不发生摩擦，热度会消散、冷却。这是说到实际的修行了，佛下面说得就更深刻了：

“比丘如果对苦受、乐受、不苦不乐受等三类感受不起染着，那么，就只剩下极清净的舍了。”

如果对于诸受都没有染着。染着代表着两类倾向：抓取是染着，排斥也是染着。一般人以为不染着，只是好受的，不去粘着、不去爱取；其实自然

包含着不好受的，内心没有排斥，没有嗔拒。对于这样苦、乐、舍受的因缘现起，如实了知，而在根尘和合触对当下，有正念相应，明相应触，那么就对三受不起染着。对三受都不起染着，那剩下的内心状态是什么呢？“极清净的舍”。如果用禅定境界来说，这是对应第四禅——舍念清净。

“比丘以此清净的舍，进入无量空处、无量识处、无所有处、非想非非想处，就像金饰匠，将金块锻成又柔软又有光泽的薄片，然后就可以拿来加工，制成各种美丽的金饰一样。”

之所以刚才会说到“极清净的舍”与第四禅相对应，也是因为紧接着就说到了基于这样清净的舍，而进入四空定的意思。这里所说的“无量空处、无量识处、无所有处、非想非非想处”，正是四空定的次第。下面进一步以譬喻来说，就像这些首饰匠来做首饰，“将金块锻成又柔软又有光泽的薄片，然后就可以拿来加工，制成各种美丽的金饰一样。”这些金饰品在古时候的加工，很多是靠着这种工艺，所以佛拿着这个来做譬喻，譬喻什么呢？譬喻身心的准备。他这里拿这个金饰匠锻金，准备好了，可以加工成美丽金饰，是要譬喻什么？经过前面这样的身心准备，乃至在禅定上依次经历了舍念清净的四禅及四空定，这个时候身心就是完全准备好了。完全准备好，做什么呢？来修观，得到最上的智慧。下文说：

“如果比丘能进一步体认，所进入的无量空处、无量识处、无所有处、非想非非想处都还是有为、无常、苦的，而不执着，因不执着而得解脱。”

虽然从四禅而次第增进，达成四种空定，但是比丘对于这四禅乃至四种空定相应的内心情况，进一步地体认，知道这些仍然是有为，仍然是无常，仍然不圆满、不究竟（苦），不会觉得这些就是最终极的、圆满的，就应该住在这里止步不前。虽然对于一般人来说，那是想都没有想过的境界，生命的状态，但是自己仍然保持着正念的审择：“这是常的吗？无常的。无常的，是苦的吗？是苦的。是有为、无为呢？有为。这个是解脱吗？不是。”正因为对于这样欲界、色界、无色界的一切，内心都不生起执着，都离开了爱染，就得到解脱。什么意思呢？断除三界的爱染，得到解脱。

这里所说的“无量空处、无量识处、无所有处、非想非非想处”，这是无色界啊。前边是要靠世间道离欲而得色界禅定，那么色界渐次增进，离一

切受，舍念清净，得成第四禅，进而入无量空处定，就是所谓的空边处定，乃至到非想非非想处定。这是以进一步地修习，超越了欲界、色界的爱染，进入无色界禅定。但是无色界禅定中，仍然有对于自身境界的爱染，这里说为执着，这里进一步地观察无色界诸禅相应的状况为有为、无常、苦，而断除无色界相应极微细爱染执着，这个时候就断除了无色界相应的爱、相应的烦恼，而得到解脱，是这个意思。次第断除欲、色、无色界的爱染，而得到解脱。

说：这为什么不需要再断了？因为这已经断除了跟一切生相应的爱染了，除此就没有了；当尽断了无色界的爱染之后，就到头了。所以这里说：

“这就好比油灯，因有油、有灯芯而灯火得以维持，如果不继续添油，灯芯也不加整理，那么油烧完了，灯火就熄灭了一样。”

这个油灯譬喻在说什么呢？将轮回中有情的现象比喻为油灯。这个油灯是有油、有灯芯的，这个里边的油譬喻的是什么呢？譬喻的是爱染烦恼。如果油烧完了，不再添油，就是所谓的爱尽了，那么灯火就熄灭了。佛不止一次用灯火喻来说明爱尽涅槃，据说佛在《三宝经》中说：“命尽如油灯，油耗而寂灭”的时候，指着现场的一盏灯说的，那盏灯就在那个时候熄灭了。所谓的涅槃，最开始就是熄灭的意思，用这个熄灭来说明轮回的止息、苦的止息、爱尽涅槃。下文：

“这样，解脱的比丘因断尽了所有的苦迫，就具足了最上的正慧；”

这就谈到了上文在不放逸慧之后所说的最上正慧。这个最上正慧，大家有体验吗？或者是说有没有体会这里所说的意思呢？这个“最上”是超出三界的意思，这位比丘从欲、色、无色，这样渐次增进地修习，超越这一切爱染。以何超越的？以正审思择这样的生命现象是有为、无常、苦，而断除对当界的爱染执着，断除当界的烦恼，具足正慧而超越的。等到超越了无色界的时候，相应的智慧就是最上的、无有其上的。因为无色界的非想非非想天被称为有顶天，就是有情受生形态的顶点，最高也就是这样，无有其上；相应超越于彼的智慧，也就是最上正慧，一切世间无有能及者。好，下文：

“因稳固地安住于真谛不移动，就具足了最上的真谛；因从根本处舍离了过去所有的拥有，就具足了最上的舍离；因从根本处止息了所有的贪嗔痴，

就具足了最上的止息。”

这是上文所说的“最上真谛”这个词，这个最上真谛是由这样正慧所证的真理，如如智契如如理，坚住不移，所以谈最上真谛。在这样的生命状态下，实际上是舍离了过去的一切爱染，也舍离了一切的受生，这称为“最上的舍离”。这个“最上的止息”是指止息了苦因，当然，苦的结果也就止息了。

这是这一段对于不放逸慧、最上正慧、最上真谛、最上舍离、最上止息的说明。这一段的修习，应该说从六界入手，基于这样不放逸慧的修习观察，基于定的修习，次第升进，渐次地离开当界的爱染烦恼，直到最后断除非想非非想处相应的爱染，而得到最上正慧，契证最上真谛，达成最上舍离、最上止息。下文：

“比丘！‘我’之执见只是妄想；‘我是这个’、‘我应当是这样’、‘我应当不是这样’、‘我应当是有色的’、‘我应当是无色的’、‘我应当是有想的’、‘我应当是无想的’、‘我应当是非想非非想的’，这些执见全都是妄想。”

这里是说随着有情生命形态的不同，或者随着一个欲界人修习禅定进展的不同，可能有若干种关于“我”的错误计执，当然他们的浅深是不一样的，所适应的范围也不一样。前三个：“我是这个、我应当是这样、我应当不是这样”，应该适用于欲界、色界、无色界。“我应当是有色的”，这适用于欲界和色界，但不适用于无色界。“我应当是无色的”，适用于无色界，而不适用于色界和欲界。后边“有想、无想、非想非非想”也是类似的计执。这是说，虽然对于“我”有计执，但多少是有差别的，应该意识到这些执见都是颠倒错谬的。

“能克服所有妄想的人，就是不生、不老、不死、不动摇、不恐怖的寂静圣者。”

这个“克服”，不是说他对应的想法是真的，硬压制不去这样想，而是说真的认识到这些的虚妄、颠倒，而内心不再发生这些错误，这叫作克服上面所说的所有妄想。这样的人是寂静涅槃者，是得到了究竟解脱的圣者。这样的生命状态，“不生、不老、不死、不动摇、不恐怖”。下文：

听了佛陀这番教导，尊者弗区沙提即刻远尘离垢，得证法眼清净的初果。

这位弗区沙提尊者，听了佛陀这番教导之后，当场就证了初果。因为他是在听佛陀这样说法，虽然佛说到了一些比较深的禅定，但他当下的心肯定没有在相应的禅定境界中，为什么这样说呢？因为他住于那样甚深禅定是没有办法听法的，耳识不活动，怎么听法呢？他当时最多也就是欲界未到地定相应的心。再者，如果他有初禅以上的禅定相应而生起智慧的话，那他当场证的果就不是法眼清净的初果了，至少是从三果起步。再说一遍，有初禅的人，如果生起无漏智慧，至少是三果，当然更上的禅定也同样。

他有了这样圣法中的自知、自见，他马上就意识到一件事——

他心想：眼前这位一定是我仰慕已久的老师，一定是世尊了。

这是什么意思呢？他因为自知自己已经见谛，所以有这样的判断："能这样说真谛，并令我契入的，一定是佛陀。"

于是，赶紧从座位上起来，向佛陀顶礼，并对刚才直呼佛陀为道友的冒犯，表示了真诚的忏悔，并期望能在佛陀处受具足戒。

他意识到这一点之后就坐不住了，马上从座位上起来向佛陀顶礼：刚才太冒昧了，冒犯您，称呼道友，这实在是自己很不恰当，并向佛陀忏悔，希望佛陀能为他受具足戒。佛陀对于他这样的请求，主观上没有不认同，但是出家做比丘是要有必要的衣、钵等等的。

由于尊者弗区沙提还没准备妥受具足戒应有的衣与钵，所以佛陀要他再去准备。

这是比丘受戒时应该具足的资具，这在后来诸部的《广律》中是同样都这样说的，因为这是出家生活为生所需要的。

结果，衣与钵还没备妥，却被狂奔的母牛抵死了。

这位弗区沙提就去准备受戒需要的衣、钵，但是被一头发狂的牛给撞了，并就此离世。"若人生一日，而得睹见之"，这就是弗区沙提"朝闻道，夕死可矣"的生活。不要为他感到遗憾，应该为我们自己感到遗憾，为这世间多少茫然奔波的人感到遗憾，弗区沙提没有遗憾。

佛陀记说他死时，已断了五下分结。

这则故事是根据南、北传两部经典说的，根据南传相应的经典在最后说：

佛陀说，他在命终的时候，已经断了五下分结。断五下分结，意味着什么呢？就是尽断了欲界烦恼。无漏智慧尽断欲界烦恼，在声闻果位上对应的是三果，就是阿那含果，所谓的“不来”，不再来欲界受生。从前也说过，因为已经尽断了欲界烦恼，即便还有欲界相应的业，但是没有欲界相应的烦恼来润（受）生，所以他没有办法再来欲界受生。下一生虽然没有爱尽涅槃，但是他会受生到色界，最后一生在那儿解脱。好，这是故事的正文，接下来看一下按语。

按语：

一、本则故事取材自《中部第一四〇界分别经》《中阿含第一六二分别六界经》。

按语一说明本则故事的取材。

二、佛陀对地、水、火、风、空的详细说明，与故事第九五〈佛陀对罗睺罗的教导〉所述相同，此略。

我们在前边讲到正文的时候对此也提到了，我再说一下，过去因为传抄不易，所以在行文上能略就略，现代我们书籍上也是为了避免浪费、重复，尽量省略。不过我们的心，可以这样省略吗？可以“受想行识，亦复如是”这样省略吗？不可以，要一一地如实观察，不要像读报纸、读杂志一样一略而过，这个不可以敷衍，要一一地、细致地如实观察。

三、尊者弗区沙提被狂奔的母牛抵死，佛陀记说他已断五下分结一节，《中阿含第一六二分别六界经》缺。断五下分结，即是证得了阿那含果（第三果）的圣者，往生于“不还天”，并在那里成就解脱。

也就是说，这是依着南传《中部第一四〇界分别经》所说的。这是关于最后一段，尊者弗区沙提命终，佛陀记说他断五下分结，这个情节的说明。

这一则故事其实还有一层隐含的意思，弗区沙提在听佛陀说法的时候，并不知道对方就是佛陀，就是他钦慕的老师，但是他随法运作，当场证了初果，这说明什么呢？这说明不是人，和对人的认识，在起作用，而是对于法的认识在起作用，是依靠着法而得到安乐、得到解脱的，要认识这一点。这对于今天很多有意无意向于偶像崇拜，偏重于依人的，应该是很重要的一节课。他不需要对前人有多么样的信心，他需要的只是对于法的了解和随转。

在《阿含》中也处处强调善知识，那是因为在佛世的时候想要听闻正法，

只有从人听闻的一条，但那里并没有强调对于善知识要特别怎样达到哪种程度的虔信恭敬，才能够得法、得道。只要自己真诚地学法，通过恰当的渠道纳法入心，这后面的作用是法的作用。我们当然要强调善知识的作用，但是要了解佛法中强调善知识的因缘是什么，不要搞成个人崇拜，不要搞成神秘主义，更不要搞成他力加持，那完全是背离佛法的。好，今天这一则故事说到这里。

【佛法问答】

下面大家有问题，我们可以做一些交流。

【弗区沙提尊者已经证果了，为什么还要受具足戒呢？】

法师：这没有什么好奇怪啊，因为出家的生活安乐啊。有很多佛教中的人物出家，恰恰是在证了初果乃至三果、四果之后才做的，这一点我们在《阿含经》中看到不少。这个人来向佛请教的时候可能还是一个白衣，甚至还是一个外道，听佛讲法之后，当座得法眼净（初果），然后向佛请求出家。这里的情况也是当场证了初果，命终的时候证的三果。

为什么当场证了初果，命终证三果呢？因为他虽然是出去乞化自己受戒需要的衣钵，但是不等于他心离开了正法。心缘于正法，这样，即便是临命终的时候，心仍住于正念，所以会发生一些类似于临命终时有突破的事情，这在佛教中也不是一例两例，在《阿含》中也有若干个例证。

不仅初果、三果的出家，还有一个情况就是证了阿罗汉的，如果这个人是以在家身份证的阿罗汉，那他证了阿罗汉之后一般只是两种情况：一个是当天般涅槃，不住在这个世间了，一个是离开世间生活去出家，他不会有别的选择。为什么不出家呢？这个话完全可以反过来问。

学员A：顶礼师父！尊者已经证果了，与法相应，在家、出家不都是安乐的吗？

法师：在家还是有外物的逼恼，特别是如果在家还有夫妻家庭的生活，这里实际是彼此占有义，是爱染义，跟这种出家离欲的心是不相应的。初果可以过在家生活，二果、三果可以过在家生活，但不等于他们就像过出家生活完全一样的安乐，当然比一般世间要好多了。到了四果阿罗汉是完全的离欲，不能够认同世间的生活了，也不能够接受，所以必然会出家，或者是般

涅槃，是这样的。

学员B：师父！证果不出家，又不般涅槃，是为了回小向大吗?

法师：不是，这个是每个人有每个人的因缘。初、二、三果人的情况，还容许他在出家、在家之间有自己的选择，每个人的因缘不一样。初果人也有放逸的，初果人的放逸当然跟一般凡夫的放逸不一样，只是说他没有精进进修。本来初果人如果精进进修的话，这一生证三果应该是很可能的。所以虽然有这样的差别，并不一定是为了回小向大，特别是《阿含》里根本不提这件事。好，这个问题简单说这些。最后我们一起合掌，做一回向：

愿以此功德

普及于一切

我等与众生

皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥。

097. 谁先见佛陀

为度母，忉利天上说法要；
礼见佛，如何才是真实义。

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】

各位法友！今天我们一起来学习《阿含经故事选》的第 97 则——〈谁先见佛陀〉，这一则故事在北传佛教中比较为人所熟知，涉及到了佛法中一个义理的部分——“见法即见佛”。我们来看这一则故事，文说：

有一次，佛陀住在憍萨罗国首都舍卫城南郊的祇树给孤独园。

佛陀当时住在这里。这件事情的时间跨越了三个月，据南传一些相应经论的说法，那是在一次雨安居的时候发生的事——

一天，三十三天的统领释提桓因来见佛陀，劝请佛陀到三十三天为佛陀的母亲说法，得到佛陀的默许。

佛陀面对他人的一些请求，像请求佛陀应供，请求佛陀到他处说法，佛陀如果没有做反对的表示——“默许”，就是应允的意思。这不是傲慢的意思。如果大家修习得力，心多少地顺于寂静，顺于离欲的气氛，对于这样的表现方式，会觉得是自然而然的。下文：

隔了几天，佛陀心想：人间的比丘、比丘尼，优婆塞、优婆夷等四众弟子，有许多是懈怠不十分乐意听法的，他们不努力使自己证果，也不努力求进步，我应当离开他们一阵子，以重新激起他们对法的渴望。于是，佛陀离开给孤独园，以神通力来到三十三天。

这一段有比较多的内心描述，怎么看呢？这一则故事形成的文字内容，

主要依于北传《增一阿含》的一篇经文，类似的内容在《杂阿含》中就简略得多。像这一段佛陀内心怎样想的，在《杂阿含》里就没有出现，后面的一些细节也没有。从佛法各方面的印证看，佛到三十三天说法，又从三十三天回到人间，这件事情至少从经典文本的意义上看，应该是比较确定的。但是细节确实程度如何，却可以再探究。

佛陀对于弟子不顺教的时候，是有放在一边，暂时不教导的这种对应，从前也说过所谓的调御马作譬喻：良马如何，如果不是那样敏锐的又如何，怎样教也不能够进展的又如何，那里就谈到了所谓的“杀”，这并不是说害命，而是说确实不愿意受教的，佛陀就舍置，这跟“杀”就差不多了。

这里这一段内心的描述，似乎是佛一方面要应诸天之请，去教化诸天；另外一方面也是为了激发人间的四众弟子对于佛法的好乐，于是佛“以神通力来到三十三天”。三十三天又叫忉利天，“忉利”是音译，意思就是“三十三”。按照为佛教所采纳的印度古老说法，三十三天在须弥山顶。下文说：

释提桓因看见佛陀来了，领着天众们迎接佛陀，向佛陀顶礼请安。这时，佛陀又展现神通力，将自己的身体变大到一由旬，并隐其形，让人类即使以天眼神通也看不到他。

释提桓因带着诸天众郑重地迎接佛。佛陀跟他们见面之后，为什么这里说以神通力令身大为一由旬呢？按照《长阿含》里的一些说法，那是因为忉利天的天人身长一由旬。一由旬是多少呢？后面有说是若干公里，按不同的计算有不同的数字。在古印度的时候，由旬是公牛挂轭行走一天的路程，很难说是一个非常精准的数字，但是我们可以做估算。在不同的典籍流传下来的文字中，换算出来的结果可能还不完全一样。这样的大身，是为了跟忉利天的天人身高相一致，既不过高也不过低。“并隐其形，让人类即使以天眼神通也看不到他”，后面我们看到人间比丘用神通寻觅佛陀，确实没有看到。下文：

佛陀坐在石座上，母亲摩耶领着许多天女们来礼见佛陀，释提桓因与许多三十三天的天众也都来礼见佛陀，围坐在佛陀的四周，准备听闻佛陀说法。

这里来听佛法的，包括了佛陀的母亲摩耶夫人。前文说到梵天请佛去三十三天说法，其中一个理由就是请佛到三十三天为母说法，大家可以看《增

一阿含》的原文。

佛陀的说法，先让他们生起欢喜心，接着说布施、持戒等人天善行，再说欲贪是大祸患，是不清净的，应当舍离。待他们能接受这些道理，有了听闻佛法的基础后，便开始宣讲苦、集、灭、道等佛法核心的四圣谛。

佛陀是如何为诸天众说法的呢？我们看到这一段的说明，会发现与从前佛在人间为诸在家众的说法是类似的，都是先“示教利喜”，令听者生起欢喜。首先要说的是所谓“端正法”——布施、持戒、生天之法。这些大家有认识、有信受了，进而来指出欲贪是大祸患，是杂染不清净的，应当舍离。这些也能够通得过，认同、信受，那就具备了闻更深法的基础，进一步来宣说苦、集、灭、道等“正法要”。这就是从前说过的“先说端正法，后说正法要”。

说完四圣谛后，在座的天众们，有许多即证得了初果。

这些天众能不能证果？能。只是欲界天的生活，欲乐太多了，可能古人一般的生活没法想象，大家看看我们今天各种驰骋五欲的境界，各种娱乐，可以让一个人宅在房间里不出去，还觉得挺快乐。这样的情况下，他的生命怎么会跟清醒的理智、离欲的解脱这些相应呢？天人是有这样的身心基础，可以修道、见道乃至得解脱，但是他们的生活环境反而形成障碍。我们今天人间的生活呢？人间生活不管怎么好，它的无常变化还是比天要明显得多，苦的逼恼还是常常能够感受到。不过，所谓生活条件更加优越，或者是种种娱乐更加丰富，从修道的角度看，对于人的影响到底如何呢？

说法完毕后，释提桓因问佛陀说：“世尊！我应当以什么类的食物供养如来呢？用人间的食物呢？还是天界的食物？”

“释提桓因！用人间的食物。为什么呢？因为我生于人间，长于人间，在人间成佛。”

“是的，世尊！又，吃饭的时间，是以天上的为准呢？还是以人间的为准？”

“释提桓因！以人间的时间为准。”

“好的，世尊！”

这样一来，释提桓因就以人间的食物，人间的时间供养佛陀。

这一段的问答是释提桓因供养佛陀饮食之前征求佛陀的意见，释提桓因还是有智慧，知道寻问佛陀。佛陀告诉他，用人间食，以人间时间为准。人间食跟欲天食的差别，我们会想象，可能会有差别。时间差别是什么意思呢？我们知道佛陀是日中一食，过了日中是不食的，这个“日中”就要有一个计度标准。按照《长阿含》所说，忉利天（三十三天）一日一夜为人间百年。这里边差别就大了，如果按照忉利天日中来说的话，假如说佛陀住的时间久，那可能意味着相当于人间一百年吃一次饭，甚至说如果佛陀是在忉利天清晨时分去的，可能离开利天的时间还不一定到日中呢，这是说如果按照忉利天的时间来算。那要按人间时间来算呢，那就是人间每到日中之前，临到食时，释提桓因就来供养佛陀。理解了这个，大家就能够理解后面谈到的事情——

三十三天的天众们，因此老是看见佛陀在进食，而议论纷纷。

前面说过，因为忉利天与人间时分的差别，如果每到人间日中之前食时就供养佛陀，佛陀就受用饮食，那么在诸天看来，比如说忉利天的上午：“这一上午，佛陀好像总在吃零食”，会有这样的印象。

好，现在的问题是：佛陀为什么受用人间食，以人间时分呢？佛陀说：“因为我生于人间，长于人间，在人间成佛。”什么意思呢？“生于人间，长于人间”，这个生理是欲界人的特征，符合一般欲界人的规律。如果就欲界人一般的规律来说，欲界食以欲界时分受用是恰当的。佛陀当然可以以他的神通力做一些变化，但是佛陀没有，“行人法”这一点很重要！佛法否定之前的婆罗门教认为“天是究竟的”，佛法说：“天不究竟，诸佛的成道在人间，修道以人身为胜”，这跟过去婆罗门教“尊天、以天为胜”的观念是完全不同的。这一点要把握，佛在人间行人法。

佛陀知道了，只好再展神通，在想见诸天时，才让诸天众来，要诸天离开时，他们就离开。释提桓因也向诸天解释，佛陀是依人间的时间进食，而不依三十三天的时间。

这是讲一段佛陀在天上的事。

就这样，人间的四众弟子们，有好一段时日见不到佛陀，因而开始想念佛陀，纷纷向尊者阿难探询。尊者阿难也不知道佛陀到哪里去了。即使天眼第一的尊者阿那律，观遍了各个世界，也看不见佛陀在哪里。尊者阿难还一

度怀疑，佛陀会不会入涅槃了呢？

关于这一段，《增一阿含经》用了很多文字来铺陈，包括尊者阿那律以天眼遍观，看这一个小世界没有，乃至看其余世界也没有。前面谈到佛陀以神通力遮令不见。在佛法里说我们欲界有人、有天人，但是欲界的人见不到欲界的天人，更不要说色界的天人，但是有天眼通的能见。现在佛陀用神通隐去，令人间不见，人间的诸比丘们，即便天眼第一的阿那律，也没法发现佛陀在哪。这是跟前文有关系的一处。

就这样过了三个月，直到有一天，一位三十三天的天子告诉尊者阿那律，大家才知道，原来佛陀在三十三天为母亲说法。于是，大家公推神足神通第一的尊者目犍连，到三十三天请求佛陀返回人间。尊者目犍连到了三十三天，看见佛陀被众多天子围绕，心想：佛陀在这里一定不得安宁。

佛陀告诉他说：“目犍连！你刚刚心想：如来在这里一定不得安宁，是吗？其实不会的。我每次说法，都不会占太多时间，而且只有我想见诸天时，诸天众才来，不想见他们时，他们就不会来。你先回去，七天后，如来会在僧伽尸国的大池边回人间。”

佛陀在三十三天说法，并没有一直在说。我们看《阿含》也能够体会到佛每次说法的时间并不太长，佛陀每一天都有相当时间是独自安住的，也没有诸比丘的打扰，也没有其他外边来见佛陀的人打扰，佛陀的一生没有缺少过寂静住。

佛陀也告诉目犍连，七天之后在僧伽尸国回人间。僧伽尸国在哪儿呢？在今天印度北方邦，法鲁加巴德这个地方。所谓的“僧伽尸”的意译就是“天将地”，就是佛陀从诸天下来人间的地方。如果大家想象的话，可以想象成机场。

佛陀即将回人间的消息，传遍了各国，大家都很兴奋，各国国王也争相前往迎接。

按照《增一阿含》的描述，当时是有很隆重的迎接，但是《杂阿含》的记载相对来说就简略得多。

这时，尊者优钵华色比丘尼心想：大家都想去迎接佛陀，到时候人一定很多，我就这样前往，一定很难见到佛陀，不如化作转轮圣王的模样比较有

利。于是，尊者优钵华色比丘尼以神通力，化成极为庄严大威势的圣王模样。

这位优钵华色比丘尼的名字从优钵花（也就是青莲花）得名，因为她的相貌比较端严，但是按照一些记载，她的一生，在世间的生活并不顺利，也谈不上幸福，反而让人感觉很苦涩。这位优钵华色比丘尼，是比丘尼中的神通第一，《增一阿含》中说到她用神变现转轮圣王像，以及周围的所谓七宝等等类似于转轮圣王的排场。

同一时间里，尊者须菩提在王舍城北郊灵鹫山的一个山洞里缝衣服，也想去迎接佛陀。但当他放下手上的衣服，站起来跨出右脚，脚一落地时想到：“我要迎接世尊，但哪一部分才是世尊？眼、耳、鼻、舌、身、意吗？”

眼、耳、鼻、舌、身、意，这哪一部分才是世尊呢？

“地、水、火、风的哪一种呢？”

这里实际上偏离了经文的原意，原经文说：

“往见者复是地、水、火、风种乎？”

前面是说世尊，当说到“往见者”的时候就是在说他自己。去见的又是什么呢？是地吗？是水吗？是火吗？是风吗？是哪一大种吗？是这个意思。他不仅在佛世尊那边如理观察思择，也观察所谓自身。这样的内观、外观，于是达成下面的了知——

“一切诸法都是空寂的，正如世尊所说的：‘要礼见最崇高的佛，就从蕴、处、界中观得无常；不论过去、未来、现在，诸佛都宣说这无常之理。想见任何一世的佛，都应当观这样的空寂法；想见任何一世的佛，都应当在无我上下功夫。’”

这是将偈颂以这样简单白话的方式表达出来。这是什么意思呢？这就是经中说到过的“见法即见佛”的意思。

什么是佛陀最不共的呢？什么是佛陀的价值意义所在呢？

是这样的色身吗？是这样的相好庄严吗？是这样的神变吗？

都不是。佛最不共的是“正法以为身，净慧以为命”，我们常说法身、慧命。如果体会到真正能表达佛陀特征的是真理和对真理的契证，就是所谓的“正法以为身，净慧以为命”，那么一个人所谓的见佛，最本质、最好的方式就是见法，那才是真正的见佛。见法的内容是什么呢？这里说的是无常、

无我、空寂。下文说：

“之中所说的无我，就是诸法皆悉空寂。有什么我呢？这个五蕴之身，是找不到作得了主的部分的。现在，让我皈依真实正法处。”想到这里，尊者须菩提就又坐下来继续缝衣了。

这样来观察无常、无我、空寂，自己心契于法，实际上当下随顺于法的洞察，见法就是见佛。

相应的经文中说这段偈颂和这个文，我们看到《增一阿含经》卷 28〈36 听法品〉说：

尔时，尊者须菩提便舍缝衣之业，从座起，右脚着地。是时，彼复作是念：“此如来形，何者是世尊？为是眼、耳、鼻、口、身、意乎？往见者复是地、水、火、风种乎？一切诸法皆悉空寂，无造、无作，如世尊所说偈言：

‘若欲礼佛者，及诸最胜者，阴持入诸种，皆悉观无常。

曩昔过去佛，及以当来者，如今现在佛，此皆悉无常。

若欲礼佛者，过去及当来，说于现在中，当观于空法。

若欲礼佛者，过去及当来，现在及诸佛，当计于无我。’

此中无我、无命、无人、无造作，亦无形容，有教、有授者，诸法皆悉空寂。何者是我？我者无主。我今归命真法之聚。”尔时，尊者须菩提还坐缝衣。

“若欲礼佛者，及诸最胜者，阴持入诸种，皆悉观无常”，如果这个人要礼佛、礼最胜者，那么他应该对于阴、界、入这些来观察无常。“阴持入”就是阴、界、入的另外一种说法，也就是五蕴、六界、六入。“曩（nǎng 以往；从前；过去的）昔过去佛，及以当来者，如今现在佛，此皆悉无常”，即便诸佛世尊的色身，我们来看的话，也都是被无常所磨灭的。“若欲礼佛者，过去及当来，说于现在中，当观于空法”，应该来观察这样的空寂性。“若欲礼佛者，过去及当来，现在及诸佛，当计于无我”，这个人如果想礼过去的佛、现在的佛等等，他应该来观察无我。这是这一段经文里相应的偈颂。

后面说：“此中无我、无命、无人、无造作，亦无形容，有教、有授者，诸法皆悉空寂”，这里来深刻地观察无我，唯是诸法（唯蕴/界/入生灭，而

不见我）。“亦无形容”，如果说到所谓的教授，他也不体会为有所谓的有情自体，有能教的、有能学的，“诸法皆悉空寂”。“何者是我？我者无主”，如果来观察的话，大家都觉得能作主是我，那能够在什么上作主啊？“我今归命真法之聚”，现在归于正法聚，这就是“见法即见佛”的意思。

我们来看下面的文：

另一方面，尊者优钵华色比丘尼所化现的转轮圣王，受到各国国王与群众的赞叹与礼让，在佛陀起脚踏回大地时，第一位到达佛陀的面前。

《增一阿含》里所描述的情况是，当时现场所有人，包括几位诸大国的国王，都被优钵华色比丘尼变现的转轮圣王的形容、相貌以及排场给震慑住了，对她赞叹、礼让，使得她第一个到了佛陀的面前。

这时，尊者优钵华色比丘尼恢复成原来模样，各国国王看见了，不免怨叹让一位比丘尼捷足先登了。

尊者优钵华色比丘尼向佛陀顶礼，对佛陀说：“现在我礼见最崇高的世尊，今天最先见到世尊的，是我优钵华色比丘尼，如来的弟子。”

佛陀回答他说：“须菩提是最先礼见如来的，没有人比他更早了。能观空、无我的解脱法门，这是礼佛的实质意义。即使想要礼见未来或过去的诸佛，也应当从观空、无我来完成，这是礼佛的实质意义。”

相应的偈颂，《增一阿含经》卷 28〈36 听法品〉说：

尔时，世尊与彼比丘尼而说偈言：

“善业以先礼，最初无过者，空无解脱门，此是礼佛义。

若欲礼佛者，当来及过去，当观空无法，此名礼佛义。”

“善业以先礼，最初无过者，空无解脱门，此是礼佛义”，作者庄春江为什么根据这个偈颂翻成白话说：“佛告诉她，须菩提是最先来见我的呢？”那是因为“善业”就是须菩提的一种意译，它的意译还包括大家可能熟悉的“善现”。这就清楚了，“善业以先礼，最初无过者”是说，须菩提已经先礼敬我，没有人更早过他，为什么呢？“空无解脱门，此是礼佛义”，观察空寂、不可得而契证解脱，这才是礼佛真正的意义。“若欲礼佛者，当来及过去，当观空无法，此名礼佛义”，如果有人要礼敬佛陀，不管是礼敬现在的（“当”）、未来的（“来”），或者是过去的，应该怎样礼敬呢？应当

观察空、无常、无我，心顺于法叫作“礼佛义”。

我们作为佛教徒，礼佛是我们常做的事，礼佛的时候，正常来说，内心实际会有所作意，会有相应的运作，比如取佛像（当前的这个形象），内心真诚地来礼敬（恭敬、赞叹、顶礼），这是一种，这其实是通过佛像所表达的，自己拟想佛陀的形象来做这种礼敬。稍微深入一些的是思维佛陀的种种功德，这比单纯取佛像或者由此想象佛陀的像来顶礼要好。更深刻的就是如这里所说的，思维无常、无我、空寂。在什么上思择啊？之前也说过，佛法不是悬空地指向一个形而上的结果，而是就当下身心现象来观察，体会乃至体证无常、无我、空寂。所谓的身心现象，简单地说是名、色二法，说得稍复杂一点是五蕴、六入、六界等等。就像前文描述须菩提的观察、推究：所谓的佛世尊，以什么为佛世尊啊？有这样的有情可得吗？再观察自身，要去见的又是什么呢？进而体证无常、无我、空寂的法的实相，契证于法，这样，见法就是最真实的见佛。

后世龙树的《中论》里说：“如佛经所说，若见因缘法，则为能见佛，见苦集灭道。”像《中阿含》也说：“见缘起即见法，见法即见缘起。”跟这里说的“见法即见佛”、“见无常、无我、空寂即见佛”，有差别吗？没差别，因为缘起义在本质方面可以体会为无常、无我、空寂。从前在其他一些场合讲到缘起与三法印（诸行无常、诸法无我，涅槃寂静，“涅槃寂静”就是这里所说的“空寂”）的时候，是谈过如何对应的，大家有兴趣可以做拓展学习。作为我们汉传佛教徒，有很多把礼佛作为日课的，大家学习了这一则故事，希望能够有所受益。下面我们来看按语：

按语：

一、本则故事取材自《增壹阿含第三六品第五经》。

这并不是说余处没有经典谈到这件事，只是因为《增一阿含》谈得特别细致。但是如果从经典的结集来看，应该说北传能够见到的四部《阿含》，《杂阿含》是最早集出的，《中阿含》稍晚一些，《长阿含》和《增一阿含》更在其后，这样时代的先后有什么问题吗？我们至少在经文上会看到，同一件事在《杂阿含》中讲，其实是更朴实的，更侧重于不共的法的，到了《中阿含》就会敷演（展开）一些，到了《长阿含》或者是《增一阿含》，往往

就变得更加瑰丽，这能够看到佛法在后世慢慢披上更多外衣的过程。但是不等于说这些外衣没有法，更不等于说后世披上的外衣里没有法。比如这一段谈到了优钵华色比丘尼（优钵华就是青莲花，所以她有时候也被叫莲花色）和须菩提去见佛，这些在《杂阿含》相应的经中没有。《杂阿含》相应的经是<杂阿含五〇七经>，大家也可以去看，在这部经中没有这些。但是透过这个表达出来的法义是正确的、是允当的。退一万步说，即便是到了《增一阿含》集成的年代，才在佛从三十三天下来的这个史实上增添了这样的情节，即便这个情节本身并不是史实，但是通过这个情节所表达出来的法义是正确的。

我们要注意！我们佛教徒是真理的追寻者、实践者，不是单纯的考古学家、历史学家，我们固然要有史学的方法、史学的观念，但是，不是单纯地以史实为责，我们是要看这里反映出来的道理又怎样呢？当然基本上首先要尽可能地确定这是史实呢，还是后来的敷演呢？哪一种可能性大呢？再来说这里表达出来的法义，是不是顺于佛法的根本意趣呢？南传也有相应的经典记载这件事，是在小部第十二本生部分本生七，南传的这部经典在小部里，南传小部的经典其实也是相对后出的，这是相对于《相应部阿笈摩》（对应北传就是《杂阿含》），大家如果去看，尽管南传小部的经典比《增一阿含》相应的故事要相对朴素一些，但是对比《杂阿含》还是有一些后世宗教故事的色彩，跟《杂阿含》那种特别朴实、主要体现法义的特色还不太一样。

在这里就说到了一件事，我们终归是要落在法上的，就是真理及真理的实践的，是否史实当然要辨析，但是，是否顺于真理才是最重要的。即便是一段故事，即便是一段寓言，如果它正确地表达了法，正确地表达了真理，那我们为什么不可以摄取其中有益的部分呢？在这里跟大家做这样的探讨。

二、由旬，为长度单位，有说是约十九点五公里，有说是八点五公里（参考《中华佛教百科全书》第一八一二页）。

由旬，我之前有说，其实是印度的一个长度单位，特别是路程的单位，有种种说法，其中我取的一个说法是公牛挂轭一日所行，当然还有按行军的里程来说的，种种。

依《长阿含第三〇世记经》〈忉利天品〉说，忉利天身长一由旬，而人

的身长为三肘半（一肘为二十四指，约十八吋），所以佛陀到忉利天（即三十三天），要将身长增到与忉利天众身长相当，亦属合理。

这样能免于诸天来听法生起慢心，对他们没什么好处，对于听法也没有利益。

三、三十三天的时间，与人间是不一样的。依《长阿含第七弊宿经》说，人间百年相当于忉利天的一日一夜，而忉利天众的寿命约为千年，相当于人间的三千多万年。

这里有一个拓展的探讨：如果依《增一阿含》相应的经文看，佛去忉利天，在忉利天受用饮食也好，说法也好，所表现的情况不像是半天左右，不像是很短的时间，什么意思呢？应该说忉利天的一日一夜相当于人间的百年，他在时间感上也是那样的长度，跟后世相对论所说的“不同的体系，时间流速不同”，应该还未必是一回事，至少从《增一阿含》的描述上看是这样的。具体怎样，那是另外一回事。

四、佛陀说，他曾经利用神通以意生身到梵天去，也曾经利用神通以四大组成的色身到梵天去（《相应部第五一相应第二二经》）。本故事说佛陀到三十三天，推断应是以五蕴之身上去的，原因之一：人们在人间找不到佛陀，之二：佛陀在三十三天仍食用人间的饮食。

什么叫意生身呢？大家可以理解为神通变化身，不是受生而得的五蕴身。这是作者在探讨一件事：佛陀去三十三天，是神通变化身去的呢，还是以这个报得的五蕴身去的呢？作者基于这两个原因，推断应该是以报得的五蕴身去的。

五、原经文中还说到，优填王因思念佛陀而造佛像，“但是，其他各种史料显示，释迦灭后数百年间佛像仍未出现，信徒礼拜的对象是供奉释迦遗骨的窣堵波（舍利塔）。在描绘释迦事迹的佛传图中，则以菩提树象征佛陀成道，以法轮、台座象征佛之说法，以足迹表示佛陀之游化，并未用人像来表现佛陀。”

这一段是说，一直到佛灭后百年间，从这些时史实的考证看，还没有佛像出现，而是以这些种种表现来表达对佛陀的思念。

“首先突破此一传统，用人像表现佛陀的，是公元一百年的犍陀罗，其

次为摩突罗。”

以上谈的都是史实的考据，那问题来了——

“印度早就有守护神的制作，在表现佛像的技术上并无困难，其所以不制作佛像，一定是为了某些原因。后来突破那些制约而制作佛像，也一定有其缘由。至于为什么不表现佛陀？又为什么开始表现？关于这两个问题，虽有各种说法，但并无圆满的答案。”（摘自《中华佛教百科全书》第二三一三页）

其实在《增一阿含》这部经中还有一段常常被汉传佛教徒引用的文，就是优填王因为思念佛陀而造了佛像，但这是否符合于事实呢？这一段文是说，从可考的史实来看，释迦世尊入灭和入灭之后一百年之间，是没有佛像出现的，能够看到的所有形象化的表达都是象征性的表达，所以这里提出：为什么之前不以此表现？后来为什么又这样？这个道理，这里边的问题，是可以思考，但是，实际上是否定《增一阿含》中说到的优填王造佛像的可信度了。这也是我在前面说《增一阿含》在谈到相应事件的时候，如果《杂阿含》中有，总是比《杂阿含》要神奇、瑰丽很多。汉译的《增一阿含》是来自大众部，至少大家现在是这样认为的。一方面《增一阿含》后出，另外一方面，大众部实际跟后来的大乘是有一些关系的。

大众部在保守性上其实不像一些上座部那样，也就是说这一部所诵的经乃至律的严谨性（史实性）可能不一定是在诸部中最高的，所以我们在读诵这些经典，研习这些经论的时候，还是要有“第三只眼”，不能够死于文字之下。包括刚才这里有一位法友也问了一个问题：“佛陀不是不许弟子展现神通吗？”包括莲花色比丘尼，那是一位阿罗汉尼。我个人不认为一个真正离欲解脱的阿罗汉尼会做这种事，因为这不是一般的运用神通，这有某种意义上运用神通获取便利，甚至包含一定欺骗的意味，我不觉得一个离欲解脱的阿罗汉尼会做这样的事。也就是说，这后面相对戏剧化的表达，我们可以把它看成后世偏文学化的表达，去体会其中法义是否合理，是否顺法，去吸收这些正确的、关键的，其他那些宗教的外衣、增长的成分，可以理解，但不必非要去捍卫。

六、“无我”是解脱的关键，佛法的特质。以观五蕴、六处、六界无我，

为见佛、礼佛的真正内涵，正表示了这样的意趣。

前面也说过很多，凡圣一关的打破，靠什么呢？后来的诸部说得越来越复杂，实际上最关键的就是无我智慧的证得。无漏的无我智慧现起，当然也就解除了、破坏了过去基于根深蒂固的有我的感觉、有我的认识，而建立起来的我我所、贪爱、嗔恚、染着等等的问题。依于这样甚深的无我智慧，能够根本地断除这些爱染，离欲得解脱——“无我是解脱的关键，佛法的特质”。认识佛陀，要认识到佛陀真正的特征和不共——“正法以为身，净慧以为命”。真正的见佛、礼佛，应该是顺法、见法。好，这一则故事我们就学习到这里。时间关系，我们就不做更多的探讨，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。

098. 阐陀的证入

解正见，迦旃延得证四果；
见缘起，老阐陀法眼清净。

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】

各位法友！今天我们一起来学习《阿含经故事选》的第 98 则——<阐陀的证入>，这一则故事说到阐陀比丘对于法有一个核心性的困惑，也是很多人也许会有的困惑，阿难尊者为他引述佛陀的教导，开示缘起的正观，他由此而契证。我们来看故事的正文，这一则故事分两大部分，第一大部分是说佛给尊者迦旃延讲法，第二大部分是阐陀向阿难尊者请问的时候，阿难尊者引述佛给迦旃延的讲法来开导他。首先看第一部分：

有一次，尊者迦旃延问佛陀说：“世尊！您所说的正见，到底怎样才是正见呢？”

尊者迦旃延问佛陀的问题是关于正见的。那正见对面的，就是有错误的认识。有哪些错误认识呢？佛这样说：

“迦旃延！世间的人，大多往两个极端走：不是执着实有，就是执着实无。如果能够不起执着，心不被境界所牵绊、奴役，不作我想，当苦生起时，清楚地看到苦的生起；当苦消失时，也清楚地看见苦的消失，不疑不惑，清清楚楚，不必依赖他人的指点，这就叫正见。”

在说正见之前，佛陀先说正见的对面，也就是世间一般错误的认识。世间错误的认识有很多，推究其根本，不过是执着实有或是执着实无。这是对于存在，到底是实在的有呢？还是实在的没有呢？像一般人想到我，感觉我

是实实在在的有；想到眼前的手机，这个东西就在这，这个东西有它自体，手机就是手机本身。这样，其实就是实在的有。那么，执着实在有的人，是怎么认识灭的呢？是怎么认识无的呢？他认为是实在的没有。像一般断灭见的人，想到我的死亡，就是我彻底没了；想到这个手机被销毁，就是这个手机彻底没了。这是一般人的错误，推根就是在于执着实有、执着实无。虽然说是两个极端——执着实有、执着实无，但是如果更普遍地概括这两种错误，也可以说是一种错误，哪一种错误呢？就是执着法有实在的自体。基于这种实在自体想、实在的真实感受，所以，想有的时候，是有一个实体的东西存在；想无的时候，是这个实体的灭亡。

如果不生起这样的执着，既不执着实有，也不执着实无，会怎样呢？心就不会被境界所牵绊、奴役，这在下文具体说明阐陀证道的时候，基于阐陀的问题会看得更清楚。“不作我想”，不计执有我，内心破除我的颠倒想。当苦生起的时候，只是清清楚楚地看到苦的生起，甚至看到苦是怎样生起的，并不把它当成是“我”，也不当成是“我的苦”，他内心也不讲述“我在受苦”这样的故事，他看到的是这样的因缘之流，这样没有实在自体的缘起的现象，哪有什么牵绊、奴役呢？哪有额外增加的内心的错乱、痛苦呢？“当苦消失时，也清楚地看见苦的消失，不疑不惑，清清楚楚。”刚才说的生起是针对苦说的，现在说的消失也是针对苦说的。苦的消失，他也不计执为“我终于从这样的苦中脱离出来了”，他看到的只是这样的因缘之流，这样没有实在自体的缘起，在这里当然不会因为计执有我、计执属于我的苦和苦灭，而有多余的情绪动作。这样苦的生起，是所谓现象上的有；苦的消失，是所谓现象上的无。他在这些现象上如实正观，对于现象如实了知，也对于现象的本质如实洞察。

“不必依赖他人的指点，这就叫正见。”如果你问什么叫正见？离开这样的两端，不计执实有，也不计执实无，能够如实正观缘起，正观缘起因缘的现起、因缘的消灭，内心对于相应的现象和本质有如实知，这就叫作正见。这里要说，大家看到“苦的生起、苦的消失”的时候，可能更多的是想着一个具体苦的生起和消失，那当然是符合这里“执着实有、执着实无”的说明。还有更远一层的意思：轮回是苦不断集起的过程，可以说轮回就是苦的；涅

槃是苦的彻底消失。这个人对于轮回和涅槃也不生起基于我的颠倒想，不认为是我在轮回；涅槃解脱了，也不是我涅槃、我解脱。只是看到是这样的因缘流，在这样的因缘下，相续流转；这样的因缘流，在那样的因缘下，寂静止息，如此而已。下文：

为什么呢？

对世间事物的生起，能如实正知见时，不会说世间是实无的；反之，对事物的消逝，能如实正知见时，不会说世间是实有的，这就称为离实有、实无两个极端而说的中道；也就是此有故彼有，此起故彼起；缘无明行，……乃至纯大苦聚集；无明灭故行灭，……乃至纯大苦聚灭。”

前边说到世人的不正见是执着实有、实无，不生起这样的执着，这就叫正见，为什么说这就是正见呢？下面的文就说到，当这样如实知的时候，不执着实无；当这样如实知的时候，不执着实有。因为离开了实有、实无两个极端，而正确的认识，所以称为是正见，这是这段文的意思。如果对于里边的义理再略作说明：这一切世间现象的现起，都没有背后的实在自体，都只是因缘和合的呈现。当能够这样如实知见的时候，对于这样缘起现象的现起，当然不会说它是实无的，因为它只是由这样因缘和合而呈现的现象。对于现象的消失，能够如实知见的时候，看到的是这样因缘的散坏、不具足，而呈现为现象的消失。当他看到因缘而坏、因缘而灭的现象时，他当然也不会说世间是实有的。这样离开实有、实无两个极端，而说中道。中道不仅仅是在中间的意思，而是离开错误极端的意思。反过来说，中道也就是正道。错误的对面是正确，中道也可以说是正确的道。

这样的正见，知道此有彼有、此无彼无，这是理则上的；现象上是无明缘行乃至生缘老死，无明灭行灭、生灭老死灭。如文所说：“此有故彼有，此起故彼起；缘无明行，……乃至纯大苦聚集；无明灭故行灭，……乃至纯大苦聚灭。”这样正观缘起，在共通的理则上是“此有故彼有，此起故彼起，此无故彼无，此灭故彼灭”。这样共通的理则，佛常就什么具体的现象来说明呢？佛法关注的是有情的安乐离苦，当然是就有情来说。有情是怎样此有彼有的现象？“缘无明行”，因为无明的因缘而呈现行等等，“乃至生缘老死，纯大苦聚集”，这是“此有故彼有（此起故彼起）”。那反过来缘起的

消灭是“无明灭故行灭，乃至纯大苦聚灭”，这是“此无故彼无（此灭故彼灭）”。这是我们前面反复说过的内容，不再多说。

尊者迦旃延听了以后，依此而断除所有烦恼，心得解脱，成为阿罗汉。

这是前边第一段的文。

※　　※　　※

接下来是关于阐陀证道的因缘，我们来看：

佛入灭后不久，在迦尸国波罗奈的鹿野苑中，住着许多长老比丘，阐陀长老也住在那儿。

这个鹿野苑就是佛初转法轮的地方，在佛灭之后成为了佛弟子们尊重的胜迹。这位阐陀长老，后面按语也会讨论他到底是谁？我们知道佛陀在家的时候有一个车夫叫车匿，就是阐陀，我比较倾向这里说的可能就是他，从后世的一些论里也是这样的倾向。阐陀长老随佛出家之后，其实在僧中犯了很多错误，烦恼相也比较粗显，后来在佛临入灭的时候还令僧制罚他，当然这种制罚不是以惩罚本身为目的，不是为了令他增苦为目的，而是为了能够折伏他的心，令他堪于入道，对他是一种帮助。这件事情的发生是在那之后，他已经向僧诚挚地悔过，内心调伏、柔软了，真心要改过，要办道了。

有一天傍晚，阐陀长老从禅坐中起来，在苑内到处找其他长老比丘，问他们说：“长老比丘！请教导我吧！请为我说法，让我能知法、见法，依法修学。”

这应该是依于南传《相应部》的文说的，在北传里说的是他托钵之后回来做的事情。但是整个主干情节，在南传《相应部》和北传《杂阿含》中是基本一样的，是阐陀长老向其他长老比丘们请法。

长老比丘都教导他说：“色无常，受、想、行、识无常，一切行无常，一切法无我，涅槃寂灭。”

经中说的广略不同，像说到“色无常，受、想、行、识无常”，之后进一步地说“色无我，受、想、行、识无我”等等。关于这些无常、无我的道理，前边在“法”的部分，我们谈得比较多。

阐陀长老听了以后心想：“所有他们说的，我早已思惟过了。但是，一想到一切行无常，一切法无我，一切法归于寂灭止息，一切爱尽、离欲、灭

尽、涅槃，心里就不由得混乱、害怕起来，不禁想：果真如此，那我在哪里？生命流转的所依又是什么？这跟我的观察、我的经验不一样啊！我不喜欢听这样的说法，到底还有谁能给我正确的教导呢？”

阐陀比丘真心向道之后，内心是质直的，是真实的，肯面对自己的内心，不打各种掩护，不去装扮，不去巧饰。像这样的问题，实际上很多学佛人是有的，总觉得一些行无常、一切法无我，好像自己已经知道了，也总听，但是一方面并不真觉得这个好，有几个人真觉得一切行无常、一切法无我好呢？不觉得它好，内心也不愿意随转观察思择，总是从概念到概念想一想“色、受、想、行、识无常，非我”等等，结束了，没有极深的观察，没有就生命现象做稳定、深细的观察。更有意思的是，像这里阐陀所说的：想到一切行无常、一切法无我，想到一切法归于寂灭止息，内心并不澄净，反而是混乱害怕，不欢喜。为什么呢？如果这样的话，那谁在听法啊？谁在修行啊？乃至谁在解脱啊？我在哪啊？如果真的无我，生命流转依的又是什么啊？涅槃之后，我在哪啊？我是什么状态啊？内心对此不欢喜，甚至因此而恐惧、混乱，不澄净，不喜乐，他内心不喜欢这样的说法。

诸位！如果不能够如实的即身观察诸行无常、诸法无我，不乐于做这样的事，那只能说这个人好乐世间。意味着始终粘着于颠倒、荒谬，爱乐于苦及苦因。一般在佛法中只是寻得一点小安慰，或者是一时的舒缓，那也没什么；行一点世间的善法，后世能有一点福报就满足，那也没什么。可是一方面觉得自己真的要探究生命的真谛，要做一番真正的改变，向上、向真，另外，对这些又不好乐，不随顺，这恰恰是自相矛盾的。阐陀在这里非常有代表性。他想：谁能来帮助他呢？

想来想去，想到了尊者阿难。他认为尊者阿难跟在佛陀身边当侍者很久，佛陀也常赞叹他，一定有能力为他说法，让他知法、见法。

阐陀比丘对于阿难尊者很有信心，觉得能够从那里得到真实的启发、受益。

于是，隔天阐陀长老一早就从鹿野苑出发，沿路托钵，长途跋涉，走到跋蹉国拘睒弥城的瞿师罗园，去见尊者阿难。

他走了很长一段路。那个时候没有很好的交通工具，在城与城之间，人

们主要的交通方式还是靠步行。

阐陀长老将他在波罗奈求法，但却不满意的困境，坦白地告诉了尊者阿难。尊者阿难安慰他说：“善哉！长老阐陀！我很高兴你能在学友面前，毫不隐瞒地表明自己的想法，一点也不虚伪。阐陀！我来为你说，请仔细听，你是有能力领悟深妙正法的。”

听到尊者阿难说他有能力领悟深妙正法，阐陀长老十分高兴，心中一阵踊动。

尊者阿难告诉他说：“阐陀学友！我曾经亲自听佛陀教导迦旃延比丘说：……”

阿难尊者没有以自己的口吻来给阐陀比丘讲法，是以引用的口吻告诉他：“我曾听佛陀这样教导迦旃延比丘。”这也是阿难尊者的善巧，因为阐陀比丘对于佛陀，内心其实是很崇敬的，也有亲近感。虽然他过去因为烦恼覆蔽犯了一些错误，但是阿难这样向他说法，唤起了他内心对于佛陀那些正面的情感力量，也对于他来领受后面的法义有相当的帮助。这是阿难尊者的教导方法。阐陀比丘当然是真诚的，阿难尊者这样的教导法对于阐陀比丘的证悟也很好，也很关键。下面是阿难引述的话：

“‘迦旃延！世间一般人，常常颠倒而往两个极端走：不是执着实有，就是执着实无，因此，一旦执取境界，心中就起了执着。’”

这跟第一部分讲的内容是一致的。一般的时间人没有正见，表现为两类极端：执着实有、实着实无。这不是在什么时候才有表现，而是一直都有表现，在一切境界的触对上都有表现，不管是内取根身，感觉有一个实在的我、真实的我，还是外取诸境，对于这些外境生起实体感、实在感。人们的错误从来就没有停息过，只要触对境界，就起这种种颠倒。

“‘迦旃延！如果能够不领受、不取着、不恋住、不起我想，当苦生起或消失时，就能看得清楚，而让它只是生起或消失，不会再延伸出困扰来。’”

这是把生起和消失捏在一起做简要的白话表达，在原经文中是分开说的。

“‘迦旃延！如果能够深彻地体悟这样的道理，不疑不惑，不需要别人指点，这就是如来所说的正见了。为什么呢？迦旃延！如实正观世间事物的生起，则不会认为世间是实无的；反之，如实正观世间事物的消逝，也不会

认为世间是实有的。迦旃延！如来超离实有、实无两个极端，而说中道。’”

先说这一段，跟第一部分是一致的。“世间事物”，在我表述的时候，我常常说“缘起现象、世间的现象”，为什么不用事物这个词呢？因为一般人对于事物总是有一个实在东西的意象伴随着，当说事物的时候，就根深蒂固地有这样的实有想——事物的生起就是这样的实在有，事物的消失就是这样的实在无。如果说现象，还好一点，那种实在感可能会弱一点。

这一段文，《杂阿含经》卷 10 说：

“如实正观世间集者，则不生世间无见；如实正观世间灭，则不生世间有见。迦旃延！如来离于二边，说于中道。”

“正观世间是怎样因缘和合的呈现，当然不会生起世间是实无的；如实正观世间散坏或者是说涅槃，也不会生起世间是实有的颠倒”。这样的话在后世一些中观学者做了一点变化：“如实正观世间集者，则不生世间有见；如实正观世间灭者，则不生世间无见。”这样说对不对呢？这样说也对，为什么也对呢？意思是说：如果能够如实正观世间因缘和合的现起，因缘和合的现起意味着没有实在的自体，意味着不是自成的、恒常的、独一的，这样就不会生起世间颠倒的实有想，当然也就不生世间有见。反过来，看到所谓世间现象的灭坏，也如实地了知为是怎样因缘的散坏，因缘的散坏当然没有一个实在自体被真实的消灭，当然就不会生起世间实无的倒见。

好，我们还是回到故事的正文。佛说的中道是什么呢？就是性空的缘起，缘起的性空。缘起的是没有实在自体的，缘起的现象，既不是实有的，也不是实无的，缘起的现象说明“实有、实无”都不可能。这样的缘起，是没有实在自体的缘起。

“‘即此有故彼有，此起故彼起；依无明而有行，……乃至生老病死、忧悲恼苦集。此无故彼无，此灭故彼灭；无明灭故行灭，……乃至生老病死、忧悲恼苦灭。’”

一般人对于“此有故彼有，此无故彼无”的认识，常常体会为有一个实在的他自己就是他自己的这样一个此，和一个实在的他本身就是他本身的那样一个彼，这样的各自自成自体的此、彼之间，有依存关系。这样的意象是错谬的，从前在“法”的部分讲缘起，说过这层意思，这里再说一下。缘起

是存在的唯一方式，那这种唯一的存在方式意味着什么呢？意味着“此有故彼有”是一种依存关系，应该在此、彼的依存中去认识缘起的无实在自体的此，缘起的无实在自体的彼。这样来正确地认识此、彼，缘起而无实在自体，才能够正确地认识缘起的关系、缘起的现象、缘起的理则，包括无明缘行，乃至生缘老死。当时讲缘起，特别引经说到“生因缘老死”：如果有人说：“这是老死，这个老死是属于谁的”，这都是邪见。什么意思呢？没有离开“生”的“老死”。你只说老死本身，这个是不可能的，没有老死本身这回事，老死是依于生的，老死本身不成立，不可能，不可得，也就是老死的自体不可得，老死的自成性、实在性不可得。或者又觉得：“这样的老死属于谁”，那就犯双重错误：觉得有实在的可以单独拿出来的老死、自成自体的老死，又觉得有一个实在的自成自体的我或者是谁——“老死属谁”，这是犯了双重错误。如果有前边的学习基础，这一段就很简单，因为从前毕竟讲过，这里就不再重复了。

针对前边阐陀比丘的问题，再来说一下。阐陀比丘的问题是什么？你们说“一切行无常，一切法无我，涅槃寂静”，这些我也都听好多了，你要让我讲“色无常，受、想、行、识无常，色非我乃至受、想、行、识非我”，我也会说，“涅槃寂静”我也会说，但是我心里不是这么回事，我内心对于“没有我”是不爱乐的。没有我，轮回是怎么回事啊？谁修行啊？谁得解脱啊？甚至涅槃之后，那我又怎么样啊？这在之前讲过，这样的问题实际上都是伪问题。为什么叫伪问题呢？因为前提有错误，或者说内在的逻辑有问题，佛教中说为“非问”。因为他并没有真实地通过无常的思择观察而体会无我，内心仍然感觉有我，带着这样感觉有我的实体想去设问：“没有我，谁在轮回？”其实他那个“谁”还是我，跟他前面假设没有我是相矛盾的，你本来应该在没有我的前提下来问下边的问题，但是这个“谁”又把我拉回来。轮回是无我的轮回，只是这样关联的无明、行、识乃至生、老死而已，是这样的因缘之流而已，那为什么一直感觉有我呢？因为内心一直伴随着错误。不是一直有我，是一直有错误。因为内心有错误，如上面所说，执有我，当然也就有我所，把这一切摄受为我、我所，忧、悲、恼、苦都会发生。这个人如果不犯这个错误，只是就缘起现象观察缘起现象，如实知，看到了六入缘

触、触缘受，就这样觉知为六入缘触、触缘受而已，不生起我、我所想，不把那感觉为是“我的受”或者感觉“受就是我”，不生起这些。也不是硬在压制：明明感觉有了，再反复地跟自己说没有。不是，而是因为如实观察，不生起这样的错误。这样的话，忧、悲、恼、苦就不生。只是如实地觉知现象为怎样的因缘流，内心里不去捏造我，不去基于这个捏造的我而患得患失、乍喜乍悲。如是，“无明灭故行灭，乃至生老病死、忧悲恼苦灭”，这样的修行过程中有我吗？当然没有我，只是这样种种因缘，比如于善知识闻法等等的因缘，内心随转，如理作意，发生了变化而已。只是在这样一些善法因缘下，使心发生了变化，使认知发生了变化，乃至在这些因缘下，最后明生起了，无明不再生，这样就发生了解脱。跟我有什么关系呢？那个我是一个错误的认识，错误的意象，实际发生的是这样的因缘流，是这样而已。

当这样证得无学的人，“一心及智慧，待时至而去”的时候，因为烦恼尽断，不再受生，获得涅槃寂静，也就是我们所熟悉的《心经》上的四个字，叫“究竟涅槃”。那是我的涅槃吗？不是，只是因缘的寂灭而已，跟那个错误捏造的我，有什么关系呢？正因为一般人没有这样的正见，所以想起来的时候都是“我的轮回，我在修行，我涅槃”。一想到涅槃寂静止息是把自己搞没了，就种种恐慌不安，用南传相应经典中说的话叫作“心不澄净”。如果有这样的正确认识，当然就不会发生种种的痛苦。好，这是对上面问题的说明。类似的问题：“阿罗汉涅槃之后怎么样？”那都是基于有我的想象，那也是同样或者是类似的错误。在没有正确的因缘观，没有无我相应、缘起相应的智慧之前，想那些都是在打妄想，都是基于过去错误的意象在想事情。如果是一个聪明的修行人，就不要把时间、精力和思考放在那个上，因为在你错误的前提没解决之前考虑这些，那叫作依然重复昨天的故事，仍然在重复错误。真的想要有长进，是需要解决前面的前提错误，时有时无的错误，感觉有我的错误，对于缘起不能如实知的错误。解决了这些，后面的问题就消失了。担心我的消灭，或者是委婉地表现为担心阿罗汉彻底的消灭，那个担心就没了，因为那个担心是基于错误产生的。下文：

阐陀长老听了以后，远尘离垢，得法眼清净，见法、得法、知法、入法，不再有疑惑，不必再依靠他人，于正法中，心无所畏惧，就恭敬地合掌，对

尊者阿难说：“善知识的教导，正应当像这样。我现在从尊者阿难这儿，听闻了一切行皆空、皆寂、皆不可得，爱尽、离欲、灭尽、涅槃的正法，我因此而乐于安住在趣向解脱的修学，不再有其他退失的想法。现在，我只看到缘起正法，不再看到有我。”

这一大段是说，阐陀长老听了阿难尊者善巧地以转述佛陀教诫尊者迦旃延的开示，“远尘离垢，得法眼净”，这是证入初果。后边那些话，我们从前反复讲解过，就不再多说。阐陀尊者对阿难尊者说的话：“一切行皆空、皆寂”，一切行都是不可得的，都是寂灭的。从此而心随转，证悟圣道。听到这样“爱尽、离欲、灭尽、涅槃的正法”：“爱尽”是就染爱的净尽，“离欲”是说离于一切欲贪，“灭尽”是苦的止息、苦的尽灭，或者也可以说为一切有漏的尽灭，“涅槃”是息灭。这几个词虽然侧重不同，但是都可以说为涅槃的同义。

阿难尊者教诫之后，阐陀比丘说他现在是“乐于安住在趣向解脱的修学”，不再像从前一样，一想起涅槃就害怕：“把我给修没了，不行，我心太惶惑了，受不了。”对于很多人来说，没有正确的闻思之前，想到涅槃，会是恐慌，所以后世有一些人把涅槃说成某种意义上“我的长存，更加净妙、微妙、神圣的长存”，这下大家就都欢喜了，可是这样真的好吗？不要欺骗自己，也不要欺骗别人，如实地面对现象，如实地洞察本质，这样该有多好。

阐陀尊者说：“现在，我只看到缘起正法，不再看到有我。”“唯见于法，不见有我”，看到刚才给大家发的那段经文中：

尊者阿难说是法时，阐陀比丘远尘离垢，得法眼净。尔时，阐陀比丘见法、得法、知法、起法，超越狐疑，不由于他，于大师教法，得无所畏。恭敬合掌白尊者阿难言：“正应如是。如是智慧梵行，善知识教授教诫说法。我今从尊者阿难所，闻如是法，于一切行皆空、皆悉寂、不可得、爱尽、离欲、灭尽、涅槃，心乐正住解脱，不复转还，不复见我，唯见正法。”

最后八个字说：“不复见我，唯见正法。”他对于这样一切行皆空、皆悉寂、不可得、爱尽、离欲、灭尽、涅槃，心里喜乐，正住于这样的修行，向于解脱，再也不会退转了。在他的认知中，“不复见我，唯见正法”。这个“正法”就是指的前面所说的“此有故彼有， 此无故彼无”。换句话说，

他现在即身观察，不去再捏合那个错误的我，他看到的是这样奔流的缘起现象。我常用“缘起之流”、“五蕴的流”或者是“六入为依的流”来表述。要即身而观，看到是怎样缘起的现象，这才能够真实而深刻地破除我的颠倒。“不复见我，唯见正法”，这是每个人都可以达到的。这是这一则故事的正文。下边看一下按语：

按语：

一、本则故事前段取材自《杂阿含第三〇一经》《相应部第一二相应第一五经》，后段取材自《杂阿含第二六二经》《相应部第二二相应第九〇经》。

按语一是说明本则故事的取材。

二、“一切行无常，一切法无我，涅槃寂灭”，这就是三法印的实质内容。不过，在《阿含经》中还没有出现“三法印”的名称，这个名称的出现，要迟一些，到部派时代的论典中才有。

三法印的内容，乃至连带一起表达出来形成法义的体系，形成修证的体系，这在《杂阿含》中不止一处出现，但是用“三法印”这样的名目来说，那是部派论典的时候。

三、从观无常，契入解脱关键的无我，最后，连最细微的我——我慢都断除了，就证入涅槃，这是《阿含经》中常看得到的教说，如：《杂阿含第二七〇经》说：“无常想者，能建立无我想，圣弟子住无我想，心离我慢，顺得涅槃。”《中阿含第五七即为比丘说经》说：“若比丘得无常想，必得无我想；若比丘得无我想，便于现法断一切我慢，得息灭、尽、无为、涅槃。”《增支部第九集第一、二经》说：“若得无常想，则安立无我想；若得无我想，则断我慢，于现法得涅槃。”鹿野苑的长老们，都以此来教导阐陀长老，应当是当时佛弟子主流的修学方法。

从观察无常契证无我，由契证无我尽断烦恼而证入涅槃，这就是三法印在修行上的实际操作，这样基于三法印的实践是《阿含经》中常说的。

当我们说一切行无常、一切法无我的时候，要切实地即身而观。如果这个人还没有对于当下身心现象基本的如实知，就说一切行无常、一切法无我，那他确实只是基于思维中很浅的概念层面的推导而已，这个智慧不能说全无，但只是很浅的闻慧。要配合以即身的观察，五蕴、六入等种种门的观察，也

可以是任何一门的观察，基于现象上的如实知，来真切地体会乃至契证无常的智慧、无我的智慧。只是概念的了解，那个帮助太浅了，而且只是基于概念的了解，容易犯阐陀这样的错误，实际上那个概念中仍然包含着从前一直到现在根深蒂固的有我的错误，自相矛盾地以为自己已经理解了。

四、阐陀长老无法从当时的主流教学契入，对一切皆归于寂灭感到不安与恐惧，总以为一定要有一个实在的东西作依靠、作根据才行，这种“假必依实”的观念，就是根深蒂固的“我见”。

这是很多人的病根。前面也谈到了，总是觉得要有一个实在的东西作依靠，轮回靠这个实在的东西，修行靠这个实在的东西，解脱也靠这个实在的东西，这是人根本的烦恼。为什么要寻找一个实在的东西呢？归根到底是因为在生命的当体上，他内心感觉有这样的实在性，那就是我；对于外界，他会感到一一法的真实性。他这种实有的见解，有实在自体，所谓有自性的见解，是根深蒂固的，从本以来就是如此的。他意识不到这有问题，更不会去反思它，他反而还要让自己其他的认知符顺于这种内心根深蒂固、不假思索呈现的实有想。这种实有想是要帮助安顿我的，只要任何一法是实有的，实际上就可以成为他对于这种“我”——实在感的安放处。

“假必依实”这种观念，在部派佛教的时候，甚至成为一些部派的哲学根基之一，有部、唯识都有这种未证自明的逻辑。你要问：“为什么假必依实啊？”他只能给你用枚举的方式：“你看！这个是假的，是要依赖于实的”，来论证它。就跟基督教人论证上帝一样：“你看！这张桌子是有人造的，那个是有人造的，所以我们人也得是有什么来造的”，是一个逻辑。但是如果不能够真的运用寻求真理的态度来面对这一切，不能勇于求真的话，人是容易随顺自己根深蒂固的烦恼的，愿意接受随顺自己根本烦恼的教唆的，所以这些基于实有的宗教、哲学总是有很大的市场，这些神教是如此，即便在佛教内部，这些偏于实有的宗派古往今来也是徒众甚多。

像这里讲的“甚深微妙之法，离于实有、实无，而说缘起中道”，自古以来能够中正把握的，还是不多。不是谁高谁低的问题，而是因为众生意识不到有这样根深蒂固的错误，在这样根深蒂固错误的引导、覆盖下，很容易就随顺跟这个相契应的说法。下面说：

尊者阿难知道阐陀长老恐惧的症结，直接引“佛教迦旃延经”的缘起如实正观教导他，为阐陀长老成功地开启了另一扇门。这种直观缘起中道的法门，在初期大乘思想中，有高度的阐扬，成为初期大乘佛法的一个重要特色。

所谓的初期大乘，就是以般若、中观为主要代表的大乘形态。有人问我：中观主要讲什么？中观主要讲：“缘起的就是性空的，性空的才能缘起（正因为自性不可得，所以缘起才可能）；缘起性空、性空缘起”，这就是中观讲的。《般若经》虽然特别倡导空，但没有像龙树这样种种说明，怎样贯通从《阿含》以来关于缘起的基本教说，这一点龙树确实是有重大贡献的。

五、“爱尽、离欲、灭尽、涅槃”，在《杂阿含经》中经常整组出现，其中的每个一词，都可以看作是涅槃的同义词。

六、阐陀长老证入后说：“只看到缘起正法，不再看到有我”，此句话的原译文为：“不复见我，唯见正法”。若从引导阐陀长老证入的内容来看，正法，应特别指缘起法。“不复见我，唯见正法”，个人觉得应是很能表达佛法精髓的一句。

这是有了缘起正观之后发生的事情，但这个不是抽象的想，是要基于身心运作、生命现象的如实观，首先在现象上如实了知，这个时候唯见这样的因缘之流，唯见这样的缘起法流，而不是像过去一样模模糊糊、稀里糊涂地感觉有一个我。正是因为如实地看清了现象，才能由此不发生本质上的错误，洞达无我。

七、故事中的阐陀长老，是不是“六群比丘”中的那位阐陀（车匿）呢？有一类经典说“六群比丘”中的那位阐陀，在佛陀入灭前就已经证得阿罗汉了，另一类说，佛陀入灭前，还特别交付尊者阿难处罚他。这两类记述，多所不合（参考印顺法师《华雨集（三）》第一二九～一三〇页）。或许有个可能，故事中的这位阐陀长老，与“六群比丘”中的那位阐陀，只是正好同名的两位比丘吧。

这是分析这位阐陀长老是哪位。从后世的律、论来说，我个人是倾向这里的“这位阐陀就是六群比丘中的阐陀车匿，也就是佛在家时候的车夫”。这些对于法义来说并不关键，只是作为一个边缘的相关判断。这是这一则故事，我们做的共同学习。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。

099. 善于说法的优陀夷

{ 婆罗女，三请婉拒知适宜；
善说法，徐徐引导得正见。 }

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！今天我们一起来学习《阿含经故事选》的第 99 则——<善于说法的优陀夷>，这一则故事中提到的优陀夷，在有的地方音译为迦留陀夷，因为有可能出现重名，到底是不是确定的指同一个人，也不是百分之百肯定。这一则故事里谈到了一些作为比丘说法的善巧——应说、不应说，也谈到了一个人应该怎样以真诚、恭敬的心来求法。这里边谈到的法义，实际上在“法”那个部分曾经讲过，但仍值得我们重视。我们来看故事的正文：

有一次，尊者优陀夷在憍萨罗国游化，来到名叫“拘盘荼”的村落，住在一个属于毘纽迦旃延婆罗门家族的芒果园中。

这是这件事情发生的地方，在憍萨罗国的一个村落，从这也看到当时比丘们在人间游化，实际并没有那么多道场支撑比丘的居住，特别到了佛教法化仍然薄弱的地区，有时候是要借住在一般人家里，这就是借住在一个婆罗门家族的芒果园中。

这天，一群跟随着毘纽迦旃延女婆罗门学习的年轻人，来到芒果园中打柴，看到正坐在树下的尊者优陀夷容貌非凡，散发着解脱者的气度，就过去礼拜问讯，请求说法。

婆罗门在当时也有自己的教说，以及基于教说的实践。这一群年轻人是跟着毘纽迦旃延女婆罗门学习的人，他们看到优陀夷尊者在树下坐，因为气

度跟一般人不太一样，所以过去恭敬地问讯，请求优陀夷为他们说法。

尊者优陀夷为这群年轻人说了种种法，并对他们多所勉励，令这群年轻人法喜充满，赶紧回去向他们的老师女婆罗门禀报：“老师！芒果园中来了一位很会说法的沙门，名叫优陀夷。”

这是说优陀夷尊者对这些年轻人说法，令他们很欢喜、受用。这些年轻人应该是比较真诚希望法的，回去之后也向他们的老师——毘纽迦旃延女婆罗门汇报。这位女婆罗门说：

“这样啊！那帮我请他明天来家里吃饭，请他接受我的供养。”

“好啊！老师。”

这群年轻人又回芒果园去邀请了尊者优陀夷，而尊者也同意了邀请。

第二天，尊者优陀夷应邀来到女婆罗门老师的住处，接受了许多美食的供养。当尊者优陀夷用餐完毕后，这位女婆罗门老师穿着华贵的鞋子，包着头巾，坐在高座上，显得有些骄慢地向尊者优陀夷说：“我有些问题想请教你，可以为我解说吗？”

“姊妹！今天不是时候，改天吧。”

这是这位女婆罗门请尊者优陀夷来家中应供，《杂阿含经》中在这里描述了她的作派，穿着华贵的鞋子，包着头巾（缚头），坐在高座上，而且带着骄慢来问法。尊者优陀夷说：“这不合适”，这为什么不合适？他为什么不回答呢？一方面是因为戒律里规定“不应该为若干种情况下的人说法”。这若干种，其中包括了很多表示不尊重的情况。这位女婆罗门的作派有什么表示不尊重的吗？在当时古印度当地的文化里，如果要表示尊重，是要脱掉鞋子的，不应该缚头，也不应该自己坐在高座上，更不应该有其他轻慢的语言和神态。我们看到这位女婆罗门不仅穿着鞋子，而且还穿着华贵的鞋子，还包着头巾，自己坐在高座上，带着骄慢问法。这个时候如果优陀夷回答她，为他说法，是“非时而说”，就是因缘不合适而勉强说法，这是不对的。

《阿含经》中并没有直接说“今天不是时候，改天吧”这样的话，而是用“非时”，表示不合适的意思。《杂阿含经》卷 9 的原文是：

优陀夷答言：“姊妹！今是非时。”作此语已，从坐起去。

尊者优陀夷对这位女婆罗门说：“现在不合适”，说完就走了。这里翻

成了“今天不是时候，改天吧”，更像是一般人的推脱。一个离欲者，觉得因缘不合适，他只说“因缘不合适”就好了，只说“不太合适”就好了，不必这样推脱，不必说“今天不是时候，改天吧”这种话，这可能是对原经文做白话翻译的一些可推敲处。

第二天，那群年轻的学生们，又到芒果园去听尊者优陀夷说法了，同样地法喜充满回来，而尊者优陀夷也同样地应邀接受供养，然后什么也没说就走了。

第三天的情形也一样，一连三天，尊者优陀夷都是吃过饭就走，没响应女婆罗门的问题，也没说法。

类似的情况接连发生了三天，尊者优陀夷都应这位女婆罗门的请，去受供。可是这三天，这位女婆罗门都是盛妆，穿着华丽的鞋子，头上有装饰，自己坐在高座上，还带着骄慢的语气，想做交流。尊者优陀夷都是用“非时（不合适）”做了回应之后就走了。从前也说过，佛经和律里所说的“非时”，一个解释其实是因缘的意思，“非时”就是因缘不合适。他的回答都是：“今天这个情况下不合适”，就走了。

当第四天，年轻学生们又向他们的老师报告时，女婆罗门不耐烦地说：“年轻人！你们这么赞叹沙门优陀夷，可是一连三天来，我每次请他说法，他都推托不说！”

“老师！尊者优陀夷很珍重法，而这三天来，每次你都穿着华贵的鞋，包着头巾，不恭敬地坐在高座上，人家怎么会说呢？”

他的这些学生们看到了问题的症结。这位女婆罗门也确实想听到法，所以她对这些学生们说：

“如果是这样，那再帮我邀请一次吧！”

这一次尊者优陀夷用过斋之后，女婆罗门的请问方式确实变了。

这一次，女婆罗门改坐在低座上，诚敬地问尊者优陀夷：“大德！有沙门、婆罗门说：苦、乐是由其自体所生的‘自作’，有说是苦、乐以外体性所生的‘他作’，有说不是自体也不是其他体性所生的‘非自非他作’，尊者！您怎么说呢？”

修行是要做什么呢？是要搞神秘吗？搞一些超乎一般经验的神秘体验，

感觉挺好，超人一等，甚至有一些很玄妙的东西吗？真正有心修行的人，都知道自己在干什么。干什么呢？希望离苦得乐。特别是意志决定的人，是希望究竟的离苦得乐。所以，虽然有很多修行的传统没有摸上门路，但是他的动机不能说是错的——想要离苦，想要究竟的离苦，这个是没有错的。好，这个动机没有错，下边的问题是：要怎样修行？难道是随便的吗？就像我们一般生活中，哪怕小到怎么样钻木取火，难道没有原理，没有技巧吗？是有的。同样的，想要离苦，想要安乐，有没有它的原理？这后面涉及到的就是“苦、乐到底是怎么发生的”？如果我们不知道苦、乐是怎么发生的，想要离苦，想要得安乐，要不然就是在瞎折腾，要不然就是没有办法，什么也没法做。

这听起来好像跟我们生活没关系。如果真的这样以为，那就说明自己不知道自己每一天都在忙什么。大家忙来忙去，是希望日子过得越来越悲惨吗？是希望过得越来越痛苦吗？所有的奔忙，都是为了要减少一点苦，或者增加一些乐，或者都有才好。那你怎么保证你正在做的事情，会导致苦的减少，安乐的增加？如果不知道苦、乐的因缘，苦、乐的规律，这些奔忙，可靠吗？是确实能够导致更安乐、更幸福的生活吗？确实能够减少生命中的苦吗？不一定。

正是因为大家意识不到“到底为什么在奔忙”，所以有时候很盲目。有时候正因为目的不清晰或者迷失，而被达成目的的手段迷惑了，错把手段当成目的了。就比如说挣钱，挣钱本来是帮助我们获得资具安乐，获得一些必要服务，是现在社会中需要获得的一种资源。对于资具安乐来说，在今天的社会基本上是必须的，作为一个世间的生活，获取它是应该的，不然也没有办法。问题是它本身是目的吗？不，目的是为了更少的苦，更多的乐。但是有几个人能够始终保持这样清醒的头脑呢？又有多少人到后来就错把手段当目的，就把挣钱本身当成了目的呢？还有多少人为了这个手段，搭进去目的呢？也就是说，为了挣钱，摧毁了本来拥有的安乐。为了挣钱，导致了现世、后世更多的苦。

所以，大家不要瞧不起这种问题，不要觉得：“这种问题又是无病呻吟，又是吃饱了闲的，在那考虑这些问题。我还没有吃饱，我吃得还不够好，我

不考虑这个，我要去挣钱”——这个就是盲目的行动。盲目的行动，有时候可能还不如不行动。这里在探讨苦、乐的因缘，这种探讨本身是需要的。如果粘着在错误的结论上，又不能够正确地审视它，就会形成邪见，反而是成为问题的。

这里说，希望离苦得乐的这种动机是没有问题的，而且实际上是我们有情内在的驱动。第二，我们探讨苦乐的规律、苦乐的因缘也是应该的，它是离苦得乐所必须依据的，但是如果粘着在对于苦乐规律、苦乐因缘错误的认识上，那就是执着于邪见，反而是成问题的。

好，这一段探讨的是当时若干种外道见解，有的说：“苦、乐是自作”，有的说：“苦、乐是他作”，有的说：“苦、乐是非自非他作（也就是‘由自他共作’的）”。关于这一段内容，在里不展开了，在“法”那个部分，《阿含经故事选》的第64则，我们曾经比较细致地分析过，如果需要做回顾，大家可以再做一些必要的复习。简单地说就是这些外道们，基于法有实在自体，这种根深蒂固的颠倒——或者执着“苦、乐是由其自体所生的”，就是苦生苦、乐生乐（自生）；或者认为“苦、乐是由苦乐之外其他有自体的法所生的”（他生）；也有的不能够接受这两类说法，说“是由自和他共同生的”（自他共生）。这位女婆罗门的问题，是想请优陀夷来帮她回答，请问他的观点。优陀夷回答她说：

“姊妹！体证真实的解脱阿罗汉都不这样说，因为苦、乐是由别的原因生成的。”

我个人觉得：“苦、乐是由别的原因生成的”这种白话译法，不是特别的恰当。《杂阿含经》卷9原文说：

尊者优陀夷答言：“姊妹！阿罗诃说苦乐异生，非如是说。”

把“异生”翻成是“别的原因生的”，可能不是特别的合适。我们来看下文具体的探讨——

“那怎么说呢？”

这位女婆罗门当然就追问：“你如果说既不是自生，也不是他生，也不是共生，那苦、乐是如何生起的呢？苦、乐到底是怎么回事呢？”优陀夷回答说：

“阿罗汉说，从其因缘而生起种种的苦、乐。”

这就是我们一直说的佛法的因缘观。并不是自作、他作、共作（也就是后世的自生、他生、共生），而是因缘生，从相应的因缘而生起种种的苦、乐。当然，优陀夷没有停留在这样抽象的回答，继续具体做引导：

“让我来问你，请依你的意思照实回答。”

我们真的心向真理的时候，一定要真实。不真实，在敷衍谁呢？不真实，也不会发生如实的智慧。优陀夷的第一个问题——

“有眼吗？”

“有。”

“有眼可见的色吗？”

“有。”

“有视觉的辨别（眼识）、认识（眼触），然后由认识等因缘而生起苦、乐、不苦不乐的感受（眼触因缘生受）吗？”

这一段文，《杂阿含经》卷 9 原经文是：

“有眼识、眼触、眼触因缘生受，内觉若苦、若乐、不苦不乐不？”

所谓的“眼识”，也就是眼根因缘而生起的识，眼根跟尘境触对而生起的识，这是对应于白话文里所说的“辨别”。“眼触”是说的眼根、色尘以及眼识三和合，这是对应于白话文里所说的“认识”。然后由眼触因缘，也就是由眼发生认识这些因缘，而生起苦、乐、不苦不乐的感受吗？有这个吗？

这是先就基本现象，大家有没有共识？问了眼，眼所对的色，眼对色之后发生的眼识，在这样根、尘、识，触对的情况下，所谓的“眼触因缘”，会不会生起苦、乐、舍受呢？女婆罗门回答：

“嗯，的确是这样子的，尊者优陀夷！”

优陀夷接着问：

“有由于耳、鼻、舌、身、意等认识因缘，而生苦、乐、不苦不乐的感受吗？”

以眼为例，其他的都是一样的。

为什么要这样问呢？如果问的人和观察的人，都能够心平气和地，心缘在大家探讨的问题上，就当下身心现象，通过对于现象的观察，来确定问题

答案的话，这实际上是优陀夷在引导着这位女婆罗门做观察。这样观察了眼，眼、色，眼、色、识为因缘的触，以及由此而生的苦、乐、舍受。是不是这样呢？是。耳、鼻、舌、身、意，亦复如是。女婆罗门这样观察之后，一一地都说：

“有的，尊者优陀夷！”

大家有了这样对于现象层面的共同认识，优陀夷当下就指出：

“这就是阿罗汉所说的：从其因缘而生起种种的苦、乐。”

“诸法因缘生”，跟自作、他作、共作是不一样的。自作、他作、共作，首先是符合一般人的根本错谬，感觉法有这样自成的自体：感觉自己有一个实体，感觉对方有一个实体，感觉这个情绪有那么一个情绪本身，感觉这个感受有这个感受本身，这都是带着自性见的错误。基于这样法有自体，根深蒂固的错误认识，而推想苦乐、苦乐因缘，当然也是错的。感觉这个有自体的苦，是从其他什么东西生起（他作），或者是从苦本身生起（自作），或者觉得必须要由自、由他共同来作（共作）。这些都是经不起真正的推敲辩破的。

优陀夷尊者在这里不是用辩破的方式，而是指导这位女婆罗门来做即身的观察。以六根触对六尘，由此而生起苦、乐受，来说明苦、乐的因缘。当这样观察接近于现象真实的时候，实际上离智慧的生起也就不远了。

这位女婆罗门随着优陀夷的引导，做了这样的观察体会，也确认了优陀夷所说。当听到优陀夷说：“这就是阿罗汉所说的：从其因缘而生起种种的苦、乐。”她又确认了一下：

“尊者优陀夷！这就是阿罗汉所说的‘从其因缘而生起种种的苦、乐’吗？”女婆罗门再次认真地确认道。

因缘生跟自作、他作、共作有什么不同呢？对于一个真的引生了因缘观察的智者，在他的慧观中没有他自己、他本身这回事。这一切的现象，苦、乐也好，乃至根、尘、识也好，都是关联中的存在，都是关系中的存在，都是此有彼有的存在，没有他本身这回事，这就是所谓的因缘而生跟自作、他作、共作的根本不同处。因缘而生，破坏那个根深蒂固的实体感，看到的是诸法此有彼有关联的存在，过去常常说：“依存是存在的唯一方式”，当这

样认识的时候，那种自体感没有生起的依据。下文：

“正是，姊妹！”尊者优陀夷肯定地答。

这位女婆罗门确定了这部分内容之后，她不满足，为什么呢？知道苦乐的因缘，不是根本的目的，根本的目的是要灭苦，根本的目的是要安乐，所以她下面接着问：

“那阿罗汉是如何说，灭除从因缘而生的苦、乐、不苦不乐的呢？”

这里为什么对于这一切受——苦受、乐受、不苦不乐受，都希望灭除呢？因为有见识的人知道，由这样感官而生的诸受是无常的，其实都是不圆满的，也都因为这种不圆满而带有不安定，带有逼迫性。真正对于生命聪明的人，当然不追求苦，可是也不被乐所左右，更不愚痴于不苦不乐。所以当这个女婆罗门能够问出这样话的时候，那她真的是一个有见识的人。优陀夷回答她说：

“让我再问你：如果能灭除眼而永不再生起，还会有由视觉认识等因缘而生起苦、乐、不苦不乐的感受吗？”

“不会了，沙门！”

优陀夷回答说：“你想问怎样除去由因缘而生的苦、乐、不苦不乐受，那我问你：如果眼，永灭不起，还会不会有眼、色为缘的眼识、眼触（眼、色、眼识）为缘的受啊？”“不会了！”

这个“永灭”是什么意思呢？将眼睛搞坏？当然不是，这说的是涅槃——不再受生。下面优陀夷接着问：

“像这样，能灭除耳、鼻、舌、身、意，而且永不再生起，还会有由这些感觉认识因缘而生起苦、乐、不苦不乐的感受吗？”

“不会了，沙门！”

探讨了眼，其他的耳、鼻、舌、身、意，一一地探讨：这些如果永灭不起，还会有后面相应的苦、乐、不苦不乐受吗？这个链条就不会再向下滚动了。

“这就是阿罗汉所说的：因缘生起的苦、乐、不苦不乐灭除了。”

阿罗汉所说的“因缘生起的苦、乐、不苦不乐的尽灭”，就是由这样的“眼乃至意，灭不再生”而说的，就是涅槃——永离诸苦。

说到这里，女婆罗门当下远尘离垢，得法眼清净，见法、得法，知法、入法，不再疑惑，不必再靠别人而领悟佛法，在正法中无所畏惧，就从座位起来，合掌对尊者优陀夷说：“我现在已经坚定而不退失地领悟了正法，从现在起，归依佛、归依法、归依僧伽，终身归依三宝。”

听到优陀夷这样的教导之后，这位女婆罗门当下证得了初果——“远尘离垢，得法眼清净”。她也是因为自己正见了法，而对于法生起了不坏信，我们也记得初果的四不坏信、四种净信——佛、法、僧、戒。于是她向尊者优陀夷说明自己坚定地皈依于佛法僧三宝。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《杂阿含第二五三经》《相应部第三五相应第一三三经》。

按语一说明本则故事的取材。

二、尊者优陀夷，又译为迦留陀夷、乌陀夷，是佛陀为王子时的侍友，在僧团中，颇具争议，如：

按语二探讨本则故事中的主要人物——优陀夷（迦留陀夷、乌陀夷），下面说了若干种记载：

· 依《善见律毘婆沙》的记载，说“佛为说法，即得罗汉”，可能是随佛出家不久，就证得阿罗汉果。（大正二四· 七九〇下）

《善见律毘婆沙》是一部律论，是跟赤铜鍱的律相关的，又受了汉传当时翻译的几部律的影响，而形成的一部律论。可靠性到底如何？可能不如《阿含经》和几部早期的律。

· 依《增壹阿含第四品第一经》的记载，说尊者优陀夷“善能劝导，福度人民”，也就是说，他很能说法，劝导一般人归信佛法。

· 依《十诵律》记载，说尊者曾在舍卫城，教化了千家的夫妇得道证果。（大正二三· 一二一下至一二二下）

这两个都是在说优陀夷对于劝化一般人皈信佛法，是很善巧的。

· 依《增壹阿含第四九品第七经》的记载，说尊者长得很黑，有一天黄昏到一位长者居士家乞食，由长者家一位怀孕媳妇端食物出来供养尊者，但

因为下雨，天色昏暗，那位媳妇以为自己见到了鬼，惊吓过度而流产，舍卫城的人都议论纷纷，对尊者优陀夷极不谅解，佛陀因此而制订了“过午不食”的戒律。

这是依《增一阿含》的记载，说到比丘所受的过午不食这一条戒的制定，就跟优陀夷在非时——傍晚的时候、黄昏的时候，去乞食的一个因缘有关系。实际上，如果读《四分广律》的话，就会知道迦留陀夷是很多条戒的发起因缘。制戒的发起因缘，并不是好事情，都是有了一些染污不净，才会制定相应戒律。而且从那里记载的更多情况来看，从他所犯不清净的程度来说，对于他来说，过午不食还不是厉害的。僧团里边有所谓的二篇罪，二篇的前四条，《四分律》说是迦留陀夷有一些染污行，导致了佛制戒，还有后面若干条戒律都是跟他有关的。这也是另外一个可探讨处：这个导致了众多制戒因缘的，是不是那位“善能劝导，福度人民”的迦留陀夷？到底是不是同一个人呢？

按照对于“六群比丘”若干种说法中的几种来说，迦留陀夷是六群比丘中的一位。六群比丘是指由六位比丘形成的一个团体，用我们汉语现在熟悉的语序应该是六比丘群，他是其中一个。他们这个团体并不是什么正面的角色，而是有很多负面的表现。所以有一些人读了《广律》之后说：“迦留陀夷这样的人也能证道？”因为后来从经律的记载来说，迦留陀夷是证道了。虽然也犯了种种错误，但是他并没有根本的破坏自己所受的具足戒，还有希望，他后来也是证得了阿罗汉。如果所说的确实是同一个人，这样看来，他证得阿罗汉后，在劝导人们、福度众生这方面，确实有很大功德。

· 依《中阿含第二二成就戒经》的记载，尊者当众反对舍利弗尊者一个有关灭尽定的教说，而尊者阿难也在场，但保持沉默，没支持尊者舍利弗，结果尊者优陀夷受到佛陀的责备，还连累了尊者阿难也受到佛陀唯一的一次责备。

这部经的重点不在探讨关于灭尽定的教说，而在于长老比丘应该具足的五种法，是僧中的事，不是法义上侧重的。这是这一则按语中引了若干经律论，试图给一些关于优陀夷的线索。

三、尊者优陀夷，对女婆罗门老师带着骄慢神态的问法，不予响应，是

很有道理的。这就像已经盛得满满的杯子，怎能再容下新的呢？

这就是前边所说的，如果对方是骄慢的姿态，这个时候不合适说法。这个时候说法，如果是比丘的话，就犯了一些非威仪的过失。而且，大家想一想，这种说法的效果会如何啊？骄傲的人，心是轻浮的，是躁动不安的，是缺乏耐心的，怎么可能会随着语言的交互，被引导着做这种深细、安静的观察呢？骄慢是学习佛法、实践佛法的敌人，是烦恼。

四、女婆罗门老师所提的“自作”、“他作”、“非自非他作”（或说“自他共作”），是当时常见的外道思想，在《阿含经》中还有许多经论及。不论是“自作”、“他作”、“共作”，都是从永恒不变自体（自性）的观点出发的，与佛陀教说的缘起法格格不入，尊者优陀夷就从这里导入缘起的教说，让女婆罗门一下子就悟入佛法的心髓，而证得了初果。

前边我们谈到的第 64 则故事也论及这个问题。自作：是自己生自己吗？他作：还是别体的法生了自体呢？共作：还是自己和别的，合在一起，生出来的呢？

关于自作、他作、共作的探讨，是女婆罗门提出的。尊者优陀夷的引导，是从“苦、乐是怎样生起的”来引导她观察。一般人是认识不到苦、乐是怎样生起的，不信的话问一问自己：“我知道苦、乐是怎么生起的吗？”或者你去问问别人：“苦、乐是怎样生起的？”也许很多人会很奇怪：“问这个问题做什么呢？”同时对这个问题可能也比较茫然、不确定，真的能够回答清楚的，恐怕很少。

这里要略说一下！说是“由相应的因缘，导致了苦、乐的生起”：眼、色、眼识，眼、色、眼识相应的触，由触引发的苦、乐、舍受。这样说，好像对于懂一点佛法道理的，不难。但是，如果没有真正的智慧，很容易在自己的头脑中，把这一一提到的名词，都呈现为它自己。这就包含错误了。真正的缘起正观，并不呈现为这个错误的样貌。这样来认识缘起，就变成了一一有体的法，合在一起，生起了另外一个有体的法。知道这是什么吗？这是他作，这是他生。可是有多少以为自己懂得缘起的人，是掉在他作、他生里，还以为自己是缘起正见呢？切莫草草！

五、有关“自作”、“他作”、“共作”等非缘起的自性见，后来龙树

菩萨在其所作的《中论》中，也有深刻且广泛的论破。

《中论》的<观因缘品>，上来就论“四门不生”，就是所谓的自生、他生、共生、无因生这四门，都不可能。所谓的自生、他生、共生，也就是这里的自作、他作、共作。有兴趣的可以去做一些学习。

六、尊者优陀夷说的灭除眼等六根，不能光从字面上解读，以为那是让眼不见、耳不听等，或是残害自己的感官器官（参看故事第三九〈佛法的修根〉）。我们当更注意到“永不再生起”（《杂阿含第二五三经》原文用“灭无余”），那是指解脱者的不再生死轮回。

这是特别说明一下，避免发生误解。说到“灭除眼等六根”，难道是要把眼、耳、鼻、舌、身、意都给搞坏吗？或者不用吗？不是。那样的话，瞎子就是修行，聋子就是修行。这是指的“不再受生”。当不再受生，这些就不再发生，也是苦的究竟止息。这是这一则故事，我们做的学习。

【佛法问答】

【六入角度说苦乐】

学员：顶礼法师！文中以六入角度来说苦、乐的生起，能否再多开示一些观察角度？感恩法师！

法师：六入的角度是非常好的。我们如果记得之前说的：总结佛法的修行，总的来说，是基于现象的如实知，向于本质的如实知。现象的如实知，又特别是关于有情的现象，没有离开有情身心的观察，或者五蕴，或者六入，或者六界等等，说身、受、心、法，也不过是开合不同而已。

在谈到苦、乐因缘的时候，六入是绕不开的，不要想着绕开它。十二支缘起，大家不是都会说吗？六入缘触、触缘受，这个“受”就是苦、乐、舍受啊，受的因缘就是触（根、尘、识的和合）啊，这样触的因缘就是从六根发起的啊，这是绕不开的。当说到苦、乐、舍受，现起因缘的时候，绕不开六入的角度。

是不是只能从这样的角度，修行得解脱呢？当然不是，我们还看到很多偏于五蕴观察的，记得吗？偏于五蕴观察的，多是从什么呢？“色常否？无常。无常是苦否？是苦。是苦的话，是我、异我、相在吗？都不是”，从这样色的无常、苦、无我，而得到智慧的引发。

当然，如果根据一些经论给出的线索来说，也可以从动态来说五蕴，这个时候，“色”主要是说色法的五根——眼、耳、鼻、舌、身，当然，如果向外境说，也可以说到五根所对的尘境，但是如果即身而谈，就有情身心谈，这个“色”主要是指的眼、耳、鼻、舌、身。“受”主要是苦、乐、舍受，“想”是由根、尘、识三和之后形成的认识结果，“行”是在这些上有没有爱染，这个“识”指的是什么呢？如果用动态的来说，这个“识”就是指的触相应的识，就是根、尘、识三和合中的识。这不还是异门（换了一个说法）说六入吗？如果一定要从五蕴的角度来看苦、乐、舍受的生起，实际上还是异门来说六入的修习而已。这是对这个问题的简单说明。

学员：顶礼法师！请师父简单说说五分法身。

法师：所谓的五分法身，是指戒、定、慧、解脱、解脱知见。戒、定、慧，大家是知道了。解脱，也容易了解。解脱知见，是什么意思呢？也就是解脱智见，就是对于解脱，自己明了、确定的意思。这个五分法身在有的部派论里，又被称为无漏五蕴。简单说就是这个意思。

时间关系，今天不再多说，最后一起合掌，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。

100. 证初果的天帝释

{ 为安乐，处处寻访求见佛；
得开示，意解心开证初果。 }

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！今天我们一起来学习《阿含经故事选》的第100则——<证初果的天帝释 >。我们知道“僧”的部分谈的都是佛的弟子众，有出家的，有在家的，但是之前所谈的主要都是人道有情，这里涉及到了欲界天人，忉利天的天帝释。我们来看故事的正文：

有一次，佛陀在摩揭陀国游化，住在王舍城东边、庵婆罗村北边的毘陀山因陀娑罗窟中。

这个所谓的“窟”，应该就是那种可以住人的，比较大的石窟。

这天，天帝释想起了佛陀，发现佛陀正住在因陀娑罗窟中，就邀集了一群三十三天的天众，一同去见佛陀。一群天众就这样来到了毘陀山，毘陀山因诸天众的群集，而发出了异常的光亮，附近村落的民众不明所以，以为发生了火烧山，十分恐惧。

天人是有身光的，当然这主要说的是欲界和色界的天人。当身光没有掩示的时候，有时是可以被一般人道有情的肉眼看到的，所以有这一段的情节。

天帝释怕打扰佛陀的清修，不敢贸然前往佛陀安住的山洞，就先派遣他的乐神“般遮翼”先去通报。

据说天帝释下面有若干乐神，这个“般遮翼”是音译，义译叫“五结”、“五髻”。

乐神来到了山洞外面，弹唱一首加入赞叹佛、法、僧伽的情歌，想取悦佛陀，同时也作为通报。

关于这一段情节，《中阿含》跟《长阿含》可能还不完全一样，《中阿含》弹奏的那一段，包括偈颂或者歌也好，还比较保守一些。

佛陀知道乐神的来意，表示愿意见天帝释以及诸天众，于是，天帝释与诸天众就鱼贯地进入山洞，一一向佛陀问讯顶礼。

跟佛陀做了通报之后，佛陀同意跟诸位天众见面，于是三十三天的天子们就进山洞向佛陀礼敬。这部经在《中阿含》叫〈释问经〉，是非常长的一部经，七千多字，所以下边谈的这一段——

天帝释闲话过去托其他天众礼敬佛陀的情谊后，佛陀就将话题引入，请天帝释就心中的疑惑发问。

这里只是简单一句话，如果大家看《中阿含·释问经》的话，还是有相当的情节。作者做这样的简略是很有必要的，因为那些跟法义关系不大。

天帝释问道："是什么原因，致使天、人、阿修罗、干闼婆、罗刹以及其他众生，心中虽然希望能和谐安详，没有敌对怨仇、刀杖相向，无嗔恨心地过日子，然而实际上却都做不到呢？"

"干闼婆"，如果大家看经典，往往将"干"写成"乾"，但从音译看，"干"应该更合适，当然也有其他的音译方式。这也是乐神。这里是说，众多的天人，像阿修罗应该算到非人，天人、非人之类，大家主观愿望，是希望过得安详幸福呢？还是每一天都充满了暴力的冲突，彼此的敌怨，内心被嗔恼、恐惧占据呢？大家本心希望的当然都是"能和谐安详，没有敌对怨仇、刀杖相向，无嗔恨心地过日子"，但是实际上为什么人也做不到，甚至低级的欲界天、阿修罗也做不到呢？因为后面提到了欲界天与阿修罗打仗的问题，关于这个问题，我们今天学到，再加上最近在中国发生的一些公众事件，好像就特别容易让人生起感受。不管是冲突的哪一方，谁本心希望的不是和谐安详的幸福生活呢？嗔恨心的状态下，这个有嗔恨心的人也不快乐啊。谁不希望这个日子是安安稳稳、春风拂面呢？但为什么做不到呢？你们不要一经历一些事件，看到一些事件，就先盲目地投注情感，选位战队，确实应该做这些思考。

佛陀说：“是啊，帝释！那是因为众生贪嫉、悭吝的缘故。”

“你说的很对，大家本来都希望，能够和谐安详，没有敌怨，彼此没有伤害，无嗔恨心地过日子，却做不到，那是因为众生有贪婪、有嫉妒、有悭吝。”这里说的“贪嫉”，不仅贪婪，还嫉妒别人，就算自己过的实际已经很好了，但是看到别人过得比自己好，就不快乐，这是多有意思的一件事呢。明明自己已经有了正常花销花不完的钱，只要不投资就败不光的钱，但是为什么看到别人比自己有钱，这个生活就不幸福了呢？很有意思，这是说有钱人。没有钱的人就更明显了，又不是吃不饱、穿不暖，但是为什么一个平常的稍微普通的生活，就没法让自己快乐起来呢？这到底是怨社会，还是怨自己呢？社会一定能够保证把你捧到顶尖的位置吗？就算保证了你一个人，还能保证每一个人吗？归根到底来说，这是思维模式的错误。

当然，这里主要是在探讨“法法相因”背后的因缘关系，如果说大家希望和谐安详，无有嗔怨、敌对、相互伤害的日子，却无法实现，原因是什么呢？是因为众生有贪嫉、悭吝。因为有贪嫉、悭吝，就会有冲突，就会有彼此的争夺。资源是有限的，大家都希望更多更好，即便是无限的，因为贪嫉、悭吝，也希望是我的我的都是我的，都归我控制才好，这样，怎么不会出问题呢？天帝释听了之后，做了思维，回答说：

“是啊，世尊！是啊，善逝！是啊，大仙人！您说的很对，您的回答解除了我先前的疑惑。”

天帝释是一个有智慧的人，他这样一思考，确实是这样。他从前很困惑：看到人间、天上，大家都想过好日子，最后为什么是这个样子？哪一方都是希望好日子，为什么最后是这个样子？听了佛陀给他的解说，自己来观察、思择，确实如此。他是一个理性的天人，所以接着问：

“但众生为何会嫉悭呢？怎样才能无嫉无悭呢？”

您说是贪嫉、悭吝，那怎样才能够没有这贪嫉、悭吝呢？要想没有贪嫉、悭吝，需要的是什么？要知道贪嫉、悭吝是怎样产生的，才可能解真正解决贪嫉、悭吝，所以他要问贪嫉、悭吝的因缘，为何会贪嫉、悭吝？知道了这个，才能够有效、真正地达成无嫉无悭。佛陀对他说：

“帝释！嫉悭是因为爱憎而起，以爱憎为源。有爱憎时，就有嫉悭；当

爱憎灭时，嫉悭就消失了。”

这个“爱、憎”在《中阿含》里说为“爱、非爱”，这也是经论中常见的翻译方式。比如“嗔憎”也可以翻译为“非爱”，并不是简单地除了爱以外，而是爱的对立面，就是嗔。类似的，还有所谓的亲、非亲，大家听过一个偈颂：“须弃一切走，我未如是知，为亲非亲故，造作种种罪。”每一个人都要走到这一生的尽头，现世拥有的一切都将舍弃，什么也无法带走，除了自己造的业。但是，在这样什么也带不走的一生中，大家认识不到须弃一切，独自走向后世，并没有这样的如实知。所以，为了亲近的人，为了嗔憎的人——“亲、非亲”，造作了种种罪。为了这种爱染亲近的人，是贪分所摄，造作种种罪；为了“非亲”——那些嗔憎的人，是嗔恼所摄，造作种种罪。

这里说的是类似的意思，“嫉、悭是因为爱、憎而起”，因为贪、嗔而起。“以爱、憎为源”，以爱、憎为它的起源，“有爱憎时，就有嫉悭”，有贪、有嗔就会有嫉妒、悭吝，“当爱憎灭时，嫉悭就消失了”。帝释思考之后说：

“确实是这样啊，世尊！但众生的爱憎心，又是怎样生起来的呢？根源在哪里？怎样才能灭除呢？”

这是进一步向前推：“爱、憎的因缘又是如何？如果想有效地除去爱、憎，怎样才能够做到呢？”佛陀回答：

“帝释！爱憎是因为有欲望，以欲望为源。有欲望时，就有爱憎；当欲望灭时，爱憎就消失了。”

人们有贪、有嗔，是因为内心有欲染的倾向。这里把“欲”说成欲望，容易让大家理解为只是爱欲，实际上说的类似于带着烦恼性的欲染、欲心所。有了这样的欲染，人就会发生倾向性的情绪反应，或者是粘着不舍的爱，或者是拳打脚踢的憎。一个是抓住，不可以走，或者是没有得到，没有会遇，要去拼搏抓取；一个是不能接受，使劲向外推，如果还未会遇，就担忧会遇。人如果有了欲染，有了这种内心染着和希求的状态、力量，随着可意、不可意，当然就会发生爱、憎。帝释思考之后回答说：

“确实是这样啊，世尊！但众生的欲望，又是怎样生起来的呢？根源在

哪里？怎样才能灭除呢？”

“帝释！欲望是来自于忆想怀念，以忆想怀念为源。有忆想怀念时，就有欲望；当忆想怀念灭时，欲望就消失了。”

这是继续推“欲”的因缘。这里说到的几个词，前面嫉、悭在《中阿含》就是嫉、悭，爱、憎在《中阿含》说为爱、非爱，欲望在《中阿含》说为欲。这里所说的“忆想怀念”在《中阿含》就说为“念”。佛陀回答：前面所说的欲，是来自于什么呢？来自于念。这是什么意思呢？当人们内心有欲染的时候，内心是要呈现一个对象的，就是心要系念于相应的境。这种“心系念于相应的境”，这里说为念，这一点大家应该是清晰的。如果分析内心的欲染，内心这种希望获得或者是担忧会遇，总是有对象的，心系于这种可意境、非可意境，就是这里所说的念——忆想怀念，而有的这种欲染。说到忆想，是对于曾习境来说的；如果更一般地说，念就是对于境界，内心投注于彼，系念于彼。内心的欲是有它相应对象的，因为内心呈现起相应的境，这就是所谓念的过程，所以欲会现起。帝释思考之后说：

“确实是这样啊，世尊！但众生的忆想怀念，又是怎样生起来的呢？根源在哪里？怎样才能灭除呢？”

“帝释！忆想怀念是因为颠倒妄想，以颠倒妄想为源。当众生胡思妄想时，就会生起忆想怀念；当不再胡思妄想时，忆想怀念就消失了。所以，如果不胡思妄想，就不会忆想怀念；不忆想怀念，就没有欲望；没有欲望，就不会有爱憎；没有爱憎，就不会嫉悭；不会嫉悭，那么一切众生就不会互相伤害了。”

这是在追问、推寻“念”相应的因缘。念是因为什么而现起的呢？是因为颠倒妄想。这里所说的颠倒妄想在《中阿含》相应的文用的是思心所的“思”：“念者，因思缘思，从思而生，由思故有。”因为这样不正确地摄受境界，内心随转思择，进一步地对于那些可能生贪生嗔的境界，可能生起爱染的境界，有相应的忆想怀念。如果内心不举起这样能够生贪的境相，或者不在上面发生颠倒，那么，这种带着染污的忆想怀念就消失了。不忆想怀念，也就没有所谓的欲。没有欲，也不会有爱、非爱。没有爱、非爱，所谓的嫉、悭又从何而来？

人们认识不到幸福生活是需要相应的心来匹配的，总是以为需要一个良好的外境来让我满意，于是我就会幸福。真的是这样吗？特别在这个信息时代，就算这个人周围这一段时间一切都好，什么都顺他的意，很美好，但是信息这么发达，看到一个所谓让人气愤的新闻，自己的心又波澜起伏了，又怒火冲冲了，美好生活带来的那些经验又无边无影了。这是什么呢？这是意识不到真正和谐、安宁、幸福的生活，需要有足够的内心修养才可能呈现。如果这个人没有足够的修养，那他就是不配拥有真正安和幸福的生活，因为这颗胡乱作为的心，能把本来可以充满安宁喜悦的生活搞成一团糟，然后还以为是外边谁谁谁搞乱了我的生活，外边什么事带给了我不好的体验。这样说，不是否认社会公平、社会改善的努力，也不是否认科技进步、物质发达能够带来的便利，而是说，如果不重视心，在那些上再怎么样去努力，到头也实现不了真正的安宁、和谐、幸福。就算有，也不稳定，到头来还是从颠倒的想与思发生，一直到最后嫉、悭而导致的碰撞，互相伤害，彼此的痛苦。

从个人到个人，团体到团体，甚至国家与国家，从有文字记载以来的这二千多年，变了吗？总觉得时代在发展进步。也许说到学术，特别是科技，是这样，生产力发展进步了，人类的社会形态也变化了，没有变的是什么？嫉、悭，以及嫉、悭所导致的互相伤害。变着花样地互相伤害，这些越发达的时候，种种方式就运用得越充分。古时候哪有什么成熟的舆论战啊？现在你看看舆论战就能够把人心搞成一团糟，就能够撕裂族群，就能制造矛盾冲突，所谓软刀子杀人，不过于此吧！然后每个人还莫名其妙地有一种优越感。人如果没有德行和关于生命智慧的进步，这二千多年的文明史，不过是从石块、木棍的彼此伤害，变成了洲际导弹的彼此伤害而已。

接着，天帝释又进一步问，用什么方法才能灭除众生的胡思妄想？

“胡思妄想”就是根源性的颠倒想。

佛陀教导说，应当对自己的喜、忧、舍，意念、语言、行为与需求，保持清明不乱，远离于那些会产生不良后果的，多做那些能增长善法的；

“喜、忧、舍”，相当于苦、乐、舍三受。一般人被自己的身受、心受所左右，没有智慧的判断把握，随着受来运作身语意，奔波不息，造作种种恶，自己也痛苦，也给别人带去痛苦。“意念、语言、行为与需求”，实际

上在《中阿含》里说为：“一曰念，二曰言，三曰求”，白话文里这样把握也很好。远离那些恶不善法，就是会产生不良后果的，多做那些能够增长善法的。下文：

眼、耳、鼻、舌、身、意等六根认识境界时也一样，应当注意诸根律仪，清楚什么应当远离，什么应当亲近。

这是我们所说的守护根门（根律仪）的功夫，在前面反复讲过了，这是很重要的。人如果不能够把握好自己的感官，在感官该不该对这个境上不能够有把握，对境之后，对后续相应而起的心的运作不能有把握，那这个人活得实际很缺少掌握。说得重一点，可能人的特色、人的智慧没有表现出来，更像是本能性的一些反应，那其实很低级。

经过佛陀这一番解答，天帝释解决了心中的疑问，不再迷惑犹豫了，于是有感而发地告诉佛陀说：“世尊！爱欲真是众生的病啊！就像致命的肿瘤，也像箭、像刺一样令众生痛苦不安。爱欲牵引着众生轮回生死，生起种种不同的果报。”

这里所说的“爱欲”，要理解为前文所说的欲、爱非爱。众生没有办法体会这是病根，总在欲、爱非爱所指的境界上，来计较得失、利害，看不到欲、爱非爱本身的问题，这样怎么会有尽头呢？这样怎么会有真正的解决呢？这样怎么可能有平稳安和的幸福喜乐呢？这里用的喻，说欲如痈、如箭、如刺。这些事情如果发生在身上，谁喜欢呢？肿瘤，射到身上的一支箭，扎到肉里的一根刺，它们不断地产生痛苦，谁能忍受呢？但是众生意识不到爱欲跟这些一样，反而觉得欲很好，被欲所驱使。说起来可笑，如果这个人为了肿瘤而活着，被肿瘤而驱使，大家觉得这不现实，意思是说太不合逻辑了，太不知道利害了。但是反过来看，为爱欲所使的人，不就是这个样子吗？

“爱欲牵引着众生轮回生死，生起种种不同的果报。”很多身苦、异熟果报的苦，不都是由前面所说的欲、爱非爱等等，产生的恶不善业，导致的结果吗？包括自己现生的反应，身语意上行为的发动，由此而导致的后果，很多也是欲、爱非爱所推动的啊。

“世尊！上面的疑惑，我曾经请问了许多其他外道、沙门、婆罗门，但都不得要领，直到听闻了世尊的教导才明了。这个疑惑已经困扰我很久了，

就像一支箭插在我的身上一样令我不安，今天世尊已为我拔除这疑惑之箭了。”

天帝释是统领三十三天的，大家可以想象，作为一位领导人物，有责任心的话，他当然会思考这些问题：大家都希望幸福安宁，但是为什么现实表现为冲突和彼此伤害，谁也不得安宁？问题在哪？怎么才可能真解决？他也曾经问了很多修行人，但是一直没有得到解决，直到今天听闻了世尊的教导才明了。

于是，天帝释向佛陀说出这个困惑的原委。原来，三十三天的天众，也一直是期盼着佛陀的出世，但因为找不到佛陀，所以又得过且过，尽情欢乐地过日子，直到有一天，一位有大威德的天子竟然命终了，带给天帝释极大的震撼：一想到自己也会有这天，不禁毛骨悚然，对自己纵情五欲的欢乐生活，生起了忧戚。

天众寿命长，接触面也广，知道世间会有佛陀出世，但一直没有见到，只好五欲自娱，沉浸于五欲的日子。但是有一天，天帝释看到了一位有大威德的天子命终，给他带来了极大的震撼，这是有相当智力的有情都会有的现象。所谓“物伤其类”，对于跟自己相似度越高的有情，越容易发生感同身受。如果是人间的哪个人走了，他没有这么大的触动；甚至一个一般的天人舍报了，他也未必有这么大的触动；但是对方是另外一位跟他类似的有大威德的天子，这个时候就给他带去了很大的震撼，完完全全能够代入。也因为这种完全的代入，而产生了很大的触动——毛骨悚然。对于自己这样纵情五欲的生活立刻就索然无味了，甚至为此产生忧慨：我这样一天一天地度过，意义何在呢？有一天我也会像他一样死去，怎么办呢？

我们很多人嘴上说着生死无惧，对于一些恶劣情况也不害怕，实际上都是因为自己内心缺乏真实现起置身于那样情境的能力，所以说的都是空话。不要说真的临到那个境界，就是容易让自己产生代入感的情况发生了，他也受不了。人太不了解自己了。这位天帝释受到触动之后，做了什么样的努力呢？

于是，只要看到在幽静处禅坐的修行人，便以为是佛陀出现了而前往拜见请教，直到遇见释迦牟尼佛，才得到解决，所以显得十分欢喜。

病急乱投医，但是一直没有找到良药，直到今天遇到佛陀。

“帝释！你以前也曾经这样欢喜过吗？”佛陀问道。

“世尊！以前在率领三十三天众大败阿修罗众，战果丰硕时，也曾经这样的欢喜过。但是，那是靠刀杖获得的，间杂着许多结怨、斗争、憎恨与嫉妒，今天的欢喜不一样了，不但完全没有这些，还可以让我通达觉悟，趣向解脱与涅槃。”

天帝释回答佛陀的这个问题说：“类似的欢喜也曾经有过，不过那是从前带领天众与阿修罗战争，获胜之后的事情。但那是靠暴力手段获得的，战胜增怨敌，里面夹杂着很多恶不善法和内心的问题。今天的欢喜不一样，是清净的，是向于解脱和涅槃的。”

最后，天帝释在佛陀面前说：“我今天已经证得初果，愿当证得二果阿那含。”而同行的诸天众，也有许多和天帝释一样，远尘离垢，得法眼净，证入初果。

最后天帝释向佛陀坦诚：“自己经过佛陀的教导，已经证得了初果，并且发愿，希望今生能够证得二果阿那含。”这话是什么意思呢？向佛表个决心：“我这一生不以初果为满足，我要继续努力，继续革命”，但是留的尾巴有点大，不想再三果、四果，“我希望能够证到二果”。二果又叫作一来果，还会来欲界再受生一次。同行的天众有不少也证得初果。这是这一则故事的正文。接下来我们看一看按语：

按语：

一、本则故事取材自《中阿含第一三四释问经》《长阿含第一四释提桓因问经》《长部第二一帝释所问经》。

按语一说明本则故事的取材。

二、三十三天，《中阿含第一三四释问经》《长部第二一帝释所问经》作“忉利天”。三十三天是义译，忉利天是梵文音译的略称，印度传说此为欲界六天中的第二天。相传佛陀的母亲摩耶夫人，命终后来生此天，佛陀曾在僧团成立后第七年夏天，在此安居，为母说法（参看故事第九七〈谁先见佛陀〉）。

三、乐神，音译为干闼婆，在佛教被归列为“天龙八部”之一，是天帝

释属下负责演奏音乐之神。相传他们以香为食，身上也散发出香味，所以也称为寻香神、香神、香音神、乐神、执乐天。“般遮翼”为音译，《中阿含》《长部》义译作“五结”“五髻”。乐神以弹唱一首加入赞叹佛、法、僧伽的情歌取悦佛陀，竟也得到佛陀的赞美，与原始佛教展现的“非乐”、“离欲”风貌格格不入，是《长阿含》的一项独特内容（参考印顺法师《初期大乘佛教之起源与开展》第二六七页）。

为什么提到：“乐神以弹唱一首加入赞叹佛、法、僧伽的情歌取悦佛陀，竟也得到佛陀的赞美，与原始佛教展现的‘非乐’‘离欲’风貌格格不入，是《长阿含》的一项独特内容”呢？这其实要看到经典中表现出来的佛法变化，《长阿含》集成的时间相对来说更晚，在四阿含中基本上可以确定是最后集成的，所以跟《杂阿含》以及主要的几部广律对于“离欲”、“非乐”（对于音乐的否定），表现的不太一样。这是什么意思呢？我们对于流传下来的文本，应该有理性的抉择，而不是成为书本、文具的奴隶。而且如果将很多现象关联起来看，会对后世的事情有一些更好的把握。

四、印度传说阿修罗众原先是住在须弥山顶的，被天帝释所领导的三十三天众赶下海去，须弥山从此成了三十三天的国度，但此后三十三天众与阿修罗众就战争不断，双方都没有好日子过，应验了佛陀“战胜增怨敌，败苦卧不安”的教说（参看故事第七五〈战争与胜负〉）。

忉利天的一个苦，就是因为与阿修罗战争，而导致的割截、砍斫的伤害。从这也可以看到，即便是三十三天的天人，即便三十三天的天主，当被烦恼所驱使的时候，又会怎样？

五、《杂阿含第四五四经》说：“缘种种想，生种种欲”，《增壹阿含第三五品第九经》：“欲我知汝本，但以思想生。”《增壹阿含第三三品第三经》《增壹阿含第五一品第三经》亦同，都与本则故事的佛陀教说一致。

“欲我知汝本，但以思想生。我不思想汝，则汝而不有。”这个偈颂值得大家常常提醒自己。这个偈颂是从男女欲贪的欲，说起来的，说到：欲，我知道你是从哪发起的，就是因为取相，内心有这样的思虑，种种颠倒，才有你（欲）的现起。如果我不取这些所谓的可爱相、有乐相，甚至现起反面的不净相、无常相、苦相，怎么会有你（欲）的产生呢？如果我不去颠倒思

虑，怎么会有你（欲）的产生呢？“我不思想汝，则汝而不有”。过去跟大家强调过四个字，叫“自想为缚”，自己的想，系缚了自己的心。这个想，既可以做粗略的思想、思考、取相来说，也可以稍严格一点，做想心所来说。内心如果不颠倒取相、思虑系缚，还有什么能够系缚呢？原因在心的颠倒。

六、“嫉悭是因为爱憎而起，以爱憎为源。”爱与憎，表面上看起来是不相同的两回事，但实际上是相同性质的。

我刚才说“爱、憎”在《中阿含》用的词是“爱、非爱”。

在我见、我执的指挥下，合意的就有贪爱，不合意的就有憎恨、忧愁。

爱、憎总是伴随着我、我所的计执的，比如这个人不喜欢吃这个东西，当他没有吃到的时候，没跟他发生关系的时候，他内心并不嗔恼。但是，如果在他吃到的东西中，突然吃到了，他会很不高兴。世界上别人知道了，他为什么不嗔恼？这里边我、我所的执取，也是关键的一环。

七、本则故事中，又见佛陀“诸根律仪”的教导，但没有详细的说明。“诸根律仪”，即是“六根律仪”，也就是“六触入处律仪”：遇到合意的，不起贪爱黏着；遇到不合意的，“不畏、不恶、不嫌、不恚”，参考故事第九二〈萦发目犍连的参访〉。

六根律仪，也就是以正念正知——明相应触，当根与相应的尘境接触，根尘识三和合——触之后，对于可意的，不生起贪爱黏着；对于不可意的，不生起嗔厌。

八、在本则故事中，天帝释不断地向佛陀追问：“什么原因？”“根源在哪里？”“如何解决？”这正是佛法“四圣谛”中，“集谛”与“道谛”的探索。

大家是否注意了呢？从这样希望和谐、安宁，而不可得，反而获得它的反面，这种苦境开始，来探寻它背后的因缘。背后的因缘就是集谛，如何解决就是道谛，最终解决就是解脱、涅槃。

这样一再地追问，正是彻底解决疑惑的必要过程。只有从多质疑中，才能真正地完成“断疑”，而具备了证初果的条件。

佛法对于疑的断除，不是压制疑，而是解决疑。甚至可以说，如果疑的内容没有得到合理的解决，靠压制，靠喊口号、灌鸡汤，一时遮盖，那都不

是佛法。对于极个别根性的人，这不妨成为一时的引导，但是如果以此为究竟，那就大谬不然。

佛陀对天帝释的追问没有回避，也没有以“只要‘信’就好”来回答，正是佛教理性的性格展现。

佛法在这一点上表现的确实跟其他宗教非常不同，我们学习佛法也应该把握住佛法这样的特质。年轻人说：都 9102 年了，现在是 9012 年都要过去了，如果我们还是拿那些粗劣的借口来搪塞自己，只是令自己一时心安，实在是好像太落伍了。过去，佛法因为他的理性，某种意义上超越了很多人和当时时代的特点，佛法的理性在一般的弘扬中没有特别地彰显出来。但是这个时代受教育变得越来越普及，理性也成为大家共同认许的，如果我们还不能够把佛法真正的特质给彰显出来，不能够随顺于佛法理智之路，那实在是辜负自己遇到佛法了。时间关系，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。

101. 摩诃男舍身为众的菩萨行典范

{ 求和亲，以假冒真食恶果；
为嗔使，累累恶业堕阿鼻。 }

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！今天我们一起来学习《阿含经故事选》的第 101 则——<摩诃男舍身为众的菩萨行典范>，这一则故事谈到了琉璃王灭释迦族的一段因缘，要点在于摩诃男为了救更多的释迦族人，自己舍身的事情。我们来看故事的正文：

释迦牟尼成佛不久，波斯匿王即位，成为恒河中游憍萨罗国的统治者。

这是说波斯匿王登位的时间，他跟世尊是同龄人。

波斯匿王即位不久，即展示国威，向邻邦迦毗罗卫国强索公主为妃，否则扬言以武力相向。

这一段其实是在说发生后来这场战争的一部分远的因缘。憍萨罗国是当时印度区域里十六大国之一，迦毗罗卫国其实更像一个城邦小国，与憍萨罗国是紧邻的。波斯匿王的这种举动，实际上更像是宗主国向附庸国提出要求一样。

释迦族的王室受到这样的胁迫，大家都哗然大怒，纷纷说：“我们尊贵的血统，怎可和他们卑下之族通婚！”

后面按语中给大家提供的材料，大家回去可以看到，释迦族对于自己的种族是很自豪、很骄傲的，而且可能与波斯匿王的种族有比较显著的差别。释迦族并不想和他们认为的其他不那么高贵的种族通婚。

但现实的情况是，迦毗罗卫国地小力薄，国力远不敌憍萨罗国，所以也有务实者持赞同意见。

国际政治的情况，从古到今其实还是有很多类似的，国家之间的很多事情终究要靠实力来说话。迦毗罗卫国，一个城邦小国，和当时作为大国的憍萨罗国，国力是没有办法做刚性的碰撞的，所以也有人赞同这个意见。

在正、反双方意见僵持不下时，王室成员之一的摩诃男，出了一个主意，将他家中一位婢女的漂亮女儿，假冒成自己的女儿嫁了过去。

一方觉得对方不配取自己王室成员，另一方觉得国力的现实对比在这儿。这也是没有办法的，当时摩诃男出了一个主意，以自己婢女所生的女儿，其实身份也是婢女，假冒成自己的女儿嫁过去。这样，好像是一个折中的方案，虽然是释迦族的人，但地位是低下的，这样也不至于辱没释迦王室的血统。另外一方面，毕竟还是让对方以为，确实如他们的要求，嫁了公主。这种类似和亲的手段，能够缓和局势。

这里说到的这位摩诃男，应该就是后来继承王位的那位摩诃男。我们知道当时迦毗罗卫国的国王是净饭王——佛陀的父亲，但是佛陀出家了，没有继承王位，佛陀的公子罗睺罗也出家了，那谁来继承王位呢？净饭王是有兄弟的，甘露饭王是净饭王的弟弟，从经论里看，摩诃男应该是甘露饭王的儿子，至少有这种说法。也就是说，摩诃男是佛陀的堂兄弟，他们彼此是这样的关系。

波斯匿王很满意这位从迦毗罗卫城来的妃子，立她为皇后。不久，皇后生了一个十分端庄的儿子，深得波斯匿王的宠爱。波斯匿王将这位儿子取名为毗琉璃，并在朝廷上正式立为太子。

当时波斯匿王并不知道迦毗罗卫国的王室做了这样的手脚，他还是蛮欢喜的。而且这位嫁过去的妃子也生了一个王子，就是文中提到的毗琉璃，波斯匿王还将他立为了太子。问题是什么呢？我们向下看——

琉璃太子八岁那年，波斯匿王送他回迦毗罗卫城，要“外祖父”摩诃男教他射箭，摩诃男找了许多年纪相仿的童子伴学，事情倒也顺利。

从一些记载看，摩诃男应该是比较勇武的，作为当年主要的军事技能之一，射箭这方面，他应该是比较有水平的。波斯匿王送琉璃太子回迦毗罗卫

国，也请摩诃男这位名义上的“外祖父”教他来射箭。

一天，琉璃太子等一群学童，来到城内一座刚落成，但尚未启用的大讲堂玩。这座讲堂建得十分庄严，释迦族人深以为荣，打算在讲堂内供养佛陀与比丘们，作为启用仪式，期以给族人带来好运。

这座讲堂，释迦族人建了之后，还没有启用，他们希望在启用之前能够请佛与僧来应供，因为觉得这样会很吉祥。这种看法、这种想法，在后来的佛教国家还是有延续，特别是在僧人以乞食为生的那些佛教化区里，这样的做法还是有：一栋新房子在启用之前，请僧去应供，觉得这样是最好的启用方式。

没想到琉璃太子一来，就坐到讲堂中央最尊贵的主座上。这一举动，让在场的释迦族人一阵错愕，继之大怒，就将琉璃太子拉下座来，推出讲堂，摔在门外的地上，骂道：“你这个婢女生的孩子，天上、人间没人敢坐的中央大位，你这个婢生物竟敢抢着坐！”

这件事情，应该说双方都有问题。琉璃王子或许觉得自己身份很重要，不管是自己的父族还是母族，特别是作为憍萨罗国这样大国的太子，可能觉得自己的身份很重要、很珍贵，所以对于主人并不够尊重。释迦族人的反应也是太过烦恼，而且对人侮辱，不管怎样说都是不恰当的。

琉璃太子从地上爬起来，告诉自己，也告诉他的同伴说：“这些释迦族人对我如此侮辱，日后待我当上了国王，必报此仇。”

八岁的琉璃太子，内心从此就埋下了仇恨和复仇的种子。

当琉璃太子夺得了王位，孩提时受辱的仇恨，仍然历历在目，于是起兵攻向迦毗罗卫城。

后来琉璃王子确实坐上了王位，他怎么坐上的，经律里的说法有几种，这里不去探讨。他出兵征讨迦毗罗卫国，动因到底都包括哪些，现在可能也未必能够完全还原，也不排除有地缘政治的一些考量，但是，个人恩怨确实是他对外的一部分借口。

佛陀知道了，就在琉璃王往迦毗罗卫城必经的路上，很醒目地坐在一棵枯树下，等候琉璃王的到来。

佛陀知道琉璃王率军去攻打迦毗罗卫城，他的反应是怎样呢？他没有去

释迦族那边做工作，也没有主动去找琉璃王，而是在大军必经的路边，坐在了一棵枯树下。

琉璃王看到佛陀的样子，感到很奇怪，就问佛陀说：“世尊啊！旁边有那么多枝叶茂密成荫的尼拘律树，您为何选在一棵枯树下坐呢？”

我们要考虑当时的实际情况，恒河中游那一带毕竟还是离赤道近一些，是很热的，用我们的话说太阳比较大，所以在那里，那些树荫很繁密的树是很为人们所重视的，人们来往也愿意在这样的大树下休息，放着这些树荫浓密的不坐，为什么坐在一棵枯树下呢？

“亲族的庇荫，胜过外人啊！”佛陀回答。

我记得《四分律》里讲这一段说的话是：“亲族之荫，更胜余荫。”佛陀没有明确地告诉琉璃王“你该做什么，不该做什么”，而是用这样的方式来表达自己的建议。是不是佛陀太委婉了呢？我常说，佛陀作为一个离欲的人，他不是被一些爱染相俱的情绪，驱动做什么、不做什么，所以他也没有那种因为贪执相应的强烈的情绪倾向，尤其是他对于在家众从来都没有任何比较强的要求，他更像是一个智者、导师——如果有一些情况需要我提供意见，我就提供意见，但是怎么做，是每个人自己的事，自己的抉择。在释尊那边确实没有强迫，即便对出家弟子众制定了种种戒律，那不是佛在约束谁，那是这些要跟佛出家修行的人自己真诚地愿意接受佛陀的教导，愿意随顺于正道修习，那当然就要有与之相匹配的身语意的运作。相当于说，是弟子们求着佛陀来给予教导和规诫。在这样的情况下，佛更像是应大家的请求，来做一些必要的规范和教诫，不是佛要人怎么样。佛只是真理的传播者，就像佛在一些经律里说的那样：“解脱不是靠我赐予的，也不是靠余人赐予的，是要靠着随顺正法律的实际转变而达成的。”

琉璃王感受到佛陀护卫亲族的心意，碍于当时佛陀的威德，就退兵了。

这是第一次。琉璃王当时被佛陀这种委婉的劝诫打动了。

不久，琉璃王仇恨心又起，再度起兵。佛陀依旧坐在一棵枯树下等候，琉璃王不好强行，只好又半途而退了。

这样的事情又一次的发生。

第三次，琉璃王又起兵了。这次，尊者目犍连向佛陀提议，可否以他的

神通力，将琉璃王的大军移到他方世界去，或者将整个迦毗罗卫城移到半空中，或者在迦毗罗卫城外升起一道铁笼防护罩来阻止。

佛陀问：“目犍连！你的神通，能移动得了释迦族过去所造的业力吗？”

“不能，世尊！”

这是很重要的一点！如果神通能够解决生死中的所有问题，解决生死中的根本问题，那佛对于神通就不会是这样的态度。就像我们在《阿含经故事选》很早的几则故事中学到的那样，佛陀并不赞成通过显化神通的方式来传播佛法，因为那会让人误解。佛法的要点是“智慧断烦恼”而得以解脱，有没有神通都不碍这个关键大要，原因就是神通不能解决所有的问题，神通尤其解决不了根本的问题，在这儿就看到神通的局限。

佛陀了然于当时的局势与环境，感叹释迦族过去的业力已然成熟，难以扭转了。

佛陀不是主宰者，这个世间也没有主宰者，更不是有主宰者，而佛陀不是这样的人。从这个世间的规律来说，是现生的努力和过去的业，共同呈现了这一切。

迦毗罗卫城被攻破了，琉璃王的军队到处捕捉释迦族人，疯狂地进行集体屠杀。

有一点类似种族灭绝的意思。

这时，身为琉璃王的“外祖父”，又是战败国国王的摩诃男，出面对琉璃王提出了一个请求：

这位摩诃男，就是问佛陀说：“自己内心虽然真的信重佛法僧三宝，也做过一些对于佛法僧三宝的供养、护持，但是因为平时忙于事务，心都忘乎于法，如果突然因为什么事情就离世了，这个时候未来会怎么样呢？”这就是我们之前学过的一则故事，佛在那里用“一棵倾向某个方向生长的大树，如果被砍倒，会向哪个方向倒”来解答这个问题。这位摩诃男在净饭王离世后，继承了迦毗罗卫国的王位，这个时候他是作为迦毗罗卫国的国王出现的，他提出的请求是什么呢？

“让我闭气潜到河里，在我浮出水面之前，放我的族人离开吧！只要我一浮出水面，还来不及离城的族人，就任你处置好了。”

摩诃男提的这个建议被琉璃王接受了。

“这样很好啊！”琉璃王似乎觉得这个提议够刺激。

这个不难理解，征服者的心态——耀武扬威。

于是，摩诃男一潜入河里，幸存的释迦族人便开始逃离出城。过了好一阵子，眼看成功逃出城的释迦族人越来越多，还是不见摩诃男浮出水面。琉璃王遂起了疑心，派人潜入河里一探究竟，结果发现摩诃男早就在水底气绝身亡了，只是他将自己的头发绑在水底的树根上，难怪一直浮不上来。

这在我们看来，可能觉得很悲壮！摩诃男跳进水里之后，闭气能闭多久呢，就算自己真的能够宁死也不出来。大家知道，人如果真的溺水，死亡之后会浮起来的，所以他把自己的头发绑在水底的树根上，直到淹死也不出来，也因此死后也没有浮起来。这是不是舍身为人呢？当然是，后边在按语里会有这方面的探讨。

杀红眼的琉璃王，看到自己“外祖父”以这样的死法拯救族人，也不禁生起一丝后悔之意：“外祖父为了他的族人死了，早知道外祖父会这样，我就不会来攻城！”

像这样的内心活动，到了《增一阿含》结集的时候，准确度如何，也不必特别在意了。

但，当琉璃王班师回朝时，迦毗罗卫城已经毁了。

这是发生在释尊住世晚年时期的事情。迦毗罗卫国实际是在憍萨罗国的攻伐之下破灭了。

琉璃王回到舍卫城，发现他的异母哥哥祇陀王子，正与艺妓们歌舞作乐，不禁怒火中烧，质问为何不协助他出征。当听到祇陀王子说他自己“不忍杀生”，所以无法协助他出征时，又深受刺激，盛怒之下拔剑一挥，祇陀王子也死于琉璃王之手。

这就是与祇树给孤独园有关的那位祇陀王子。印度当时的若干个大国，他们王室在权位方面的事情，不比后世很多王庭的故事少。这是说憍萨罗国的事情，如果我们看后来佛经以及律里的记载，其他的大国也有一些这样宫庭的事情。

七天后，夜里舍卫城起了狂风暴雨，积水成灾，琉璃王被淹死了，堕于

阿鼻地狱。

这一则故事谈了琉璃王攻伐迦毗罗卫国的远因，也谈了当时的事件和后来的结果，这里要突出的是摩诃男舍身为众的精神。我们来看按语：

按语：

一、本则故事取材自《增壹阿含第三四品第二经》。

按一是说明这则故事的取材。

二、释迦族王室为何不愿意与波斯匿王结亲？原来，波斯匿王为印度西方雅利安白种人，而释迦族为印度东方原住民的黄种人，有不与异族通婚的传统（依印顺法师《以佛法研究佛法》第六二页引《五分律》之说），此中应当难以排除有种族歧视的我慢成分。

我们很多人应该知道印度的种姓制度，也知道印度古时候婆罗门教和后来的印度教，实际上不管是种姓制度，还是婆罗门教，主要都是雅利安人来制造的。雅利安人并不是印度次大陆的原住民，他们是最古老游牧民族之一，应该是最早会骑马的。雅利安人的整个游牧迁移路线还是很广泛的，他们从印度次大陆西北部的山口，进入了印度的内部。我们知道，印度很大的地方是平原，而且雨水充沛，农作物基本上一年三熟。古时候，热带和靠近热带的地方，因为能够避免严寒，是更适合人类居住的。掌握着骑马技术，有骑兵的雅利安人，征服基本上还是步兵的当地人，在军事上是没有太大难度的。雅利安人是白种人，这其实也在一定程度上决定了今天西方人对印度人的态度。而从《五分律》的说法看，释迦族应该是印度东部地区原住民种族，在雅利安人到印度之前的原住民主要应该是黄种人。雅利安人后来建立的种姓制度里，那些被征服的原住民，很多都被放到了首陀罗一级，还有一些类似战俘放到了贱民里。

释迦族不管是出于自己种族的自豪感，或者是其他的一些因素，他们并不想与异族通婚，这在当时也并不奇怪，应该是他们文化意识的一部分。到此为止，虽然里边有我慢烦恼，但还不构成太过严重的直接冲突。后来琉璃王子去释迦族遭到侮辱，这本来是可以避免的。

三、依《增壹阿含第三四品第二经》，波斯匿王是“随寿在世，后取命终，便立琉璃太子为王”，但若依《说一切有部毗奈耶杂事》，以及西藏佛

传等的记载，波斯匿王是因毗琉璃太子强夺王位，在逃往摩揭陀国的路上饿死的（《中华佛教百科全书》第三〇〇五页）。

关于琉璃太子是如何登上王位的，从经律来看，说法不太一样。《说一切有部毗奈耶杂事》，是所谓的新有部律。西藏接触佛法相对晚一些，在世俗谛的很多说法，西藏的佛教受有部说法的影响特别大，所以二者有一致性也不奇怪，很可能是同源的而不是异源的。

四、“利他为先”的菩萨精神，显然还不是《阿含经》集成时代的主流思想，但摩诃男选择在河里自溺救族人，已经展露出这种精神的精华，可说是菩萨行的典范。

我们知道《阿含》，特别是《杂阿含》，所倡导的主要是如何迅速地如实知生命的实相，由这样深刻的智慧而尽断烦恼得以解脱，《阿含》的主流确实是这样。但是因为《阿含》毕竟是一部分僧众结集出来的，应该说当时在七叶窟结集出来的《杂阿含》可以肯定是佛说，只是到《杂阿含》落实成文字又是大概佛灭百年之后的事，至少是那样的，因为诸部所诵的《阿含》还是有不同。其他的《阿含》结集得更晚。那个时代的佛法，最主要的还是佛住世说法的时候，顺应时代精神，教人尽快解脱的方法，但是不意味着佛法中没有或者不应该有更远大的理想。这是什么意思呢？

我们看一看佛陀本人的修道历程，就像很多部派所说的本生故事那样，应该说释迦菩萨在因地的时候值遇过很多位佛陀，哪一位佛陀的教法中都有教人解脱，成就阿罗汉的道路，但是释迦菩萨在因地的修行中并没有沿着这样的道路走下去，以阿罗汉灭苦，为什么呢？因为阿罗汉和佛，虽然都究竟离苦，但是并不意味他们都能做同样的事。佛陀的成道是在没有佛法的世间，而且成道之后有建立教法，教导人走向解脱的能力，而阿罗汉的出现必然是在这个世间有佛法的时候，遵从着佛法道路，依之实现解脱的利益，这是很不一样的。一个就像挖井人，另一个就像从井里打一瓢水上来喝的人。应该看到佛与阿罗汉在果地上的功德有差别，虽然都有究竟离苦，但是其他的还是有差别；另外因地也有不同，不能够抹杀这个。特别作为一个声闻行人，以阿罗汉道、以速得解脱为自己的目的，更不应该抹杀佛陀的意义价值。佛陀的意义价值是经过菩萨的漫长修行而来的，不抹杀佛陀，却抹杀菩萨，那

不也是逻辑混乱吗？

之所以说这话，是因为在今天信息往来特别方便的时代，有很多本来在北传佛教化区里的法友，接触到一些南传的说法。这些说法中有恰当的，也有不恰当的。不恰当的说法里，就有那种很轻蔑菩萨行，甚至极个别我看到的说法，说佛陀是走错了路，或者是走了很愚蠢的路，硬憋出来的结果。这样的说法就要小心了，用中国话说，这不是数典忘宗吗？

摩诃男这种为族人牺牲的精神，作者说他是“菩萨行的典范”这种说法，我不知道是否恰当。我个人的认知中，菩萨行是应该有菩提心相应的。摩诃男这样的行为，如果很谨慎、很允当地说，他这是舍身为人，而且他不是一时地情绪激昂，而是慢慢地溺水淹死。当然，他的用意不是我要淹死自己，而是我要一直在水下呆着，希望尽可能多的人逃生，就算是我死，我也要这样做。他的用意和出发点当然不是自杀，如果能不死当然好，他的出发点是舍身救人，就算死了也心甘情愿。这在把自己的利益、自己的离苦看得比一切都重的一些人来说，因为自己道德正义性受到威胁，愿意否定这类的正面价值和意义，至少要贬低他，这是不对的。从一般世间的道德来看，人们什么时候否定过那种出自于自己主动的意愿，令自己受到减损，帮助他人获得利益的事呢？说一些简单的，比如看到乞丐行乞，很多人会给予一些帮助，那意味着什么呢？减损自己的资财来帮助对方，这是一种损己利人。从布施的大小，减损自己利益的差别上来说，布施这一法，从共人天善法一直到菩萨行，都是包含的。再比如今天我们大家熟悉的献血乃至器官捐赠，这些其实都是以身来布施。在一些极端情况下，有一些人宁可冒着生命危险也救人。在我们世界各国，只要不是那么邪气的文化中，大家对于这种行为，是赞叹，觉得是道德的，还是诋毁他呢？

当然，以这样舍身为人来做普遍要求，那是不必要的。这不应该成为要求，但是作为人的自愿，这是一种很高尚的德行。特别是佛弟子，这样的德行在佛弟子中有没有意义呢？当然有，随个人发心不同，他所顺应的道路也有差别。对于一个菩萨行者来说，这几乎是菩萨行中必然要包涵的内容，只不过是阶段不同而已，我们从佛本生中也能看到很多。不能因为自己对于自己的苦乐看得太重，对于自己的离苦看得太重，就对于别人这种舍身为人的

精神而加以贬低。

摩诃男的这种舍身为人的精神，很谨慎地说，不好说他本人到底是不是菩萨行，但是这样的精神确实是跟菩萨行相顺的。从初发心来说，菩萨行所指向的究竟目标，跟一般声闻人所指向的究竟目标，价值指向是一致的，都是究竟离苦，都是涅槃。只是声闻人指向的离苦和涅槃，最高优先度是自己，而菩萨行人是希望尽此生命之流，能够最广大地利他。不是说声闻行人没有利他，那也是不正确的，有一些声闻行人也能够有很广大的利他，但是自己内心是设限的。比如已经成就阿罗汉道，那就是尽此一生来利益众生。或者有的声闻乘人，发心在若干世中来世间住持佛法，利益众生，若干世之后自求解脱，这仍然是有限有量的，属于声闻人。菩萨的发心，从最开始就不做这样的限定，希望尽可能广大地利益众生。利益众生以什么为度呢？当然是令众生能够得以解脱，帮助众生得到究竟的解脱、涅槃。价值指向都是涅槃解脱，只不过优先度不一样，菩萨将自己放得比较靠后，而且要最大限度地实现这个生命之流的价值，帮助更多的人究竟离苦。当这位菩萨行道圆满的时候，最后生成就佛果，说法利益人天，以法住世，继续化度无量众生。他能够给众生带来的利益安乐，当然不是一个阿罗汉能够比拟的。

我们学习佛法，当然需要学习佛陀的言教，但是佛陀的身教也是很重要的。不管出于什么原因，有一些人倾向于贬抑菩萨道，那实在是对于佛陀本怀的一种偏离。佛陀的本心就是行菩萨道啊，这不是他的本怀，那什么才是呢？只是时代的因缘，当时印度的情况，整个修行界的风气，都是希望尽快离苦而已，所以顺应这样的因缘，佛陀的说法当然更多指向尽快离苦。另外，就像一个冲进火场救人的勇士一样，他是希望其他人尽快脱离苦海的，他并不要求别人也跟他一样在火场中舍生忘死地救人。如果有，他当然也不会反对；没有，他也不会拉着谁。如果火场中惊慌失措的人们都是希望尽快出去，那他一定帮助大家从那条最快出离的道路冲出火场。这是佛陀的作略，但是不应该误解佛陀的本怀。

五、祇陀太子，就是那位将舍卫城南郊一片林地，卖予给孤独长者建成精舍，以供佛陀及僧众居住的那位太子。精舍建成后，由于园地是给孤独所购赠的，大家就称此处为“给孤独园”，而园中的树木，是祇陀太子所捐的，

所以也叫作“祇树”，或简称为“祇园”（参考《中华佛教百科全书》第三四〇二页）。

六、经末，有一段佛陀叙说这个事件的过去业缘：释迦族人在若干世前，一个饥馑的年代，为了生存下去而捕鱼，其中，有一尾被捕的鱼，心存报复，即是后来的琉璃王，连当时的佛陀也因在一旁看人捕鱼，看得很高兴而带来头痛的毛病，让人深感业力的不可思议与纠葛的无奈。其实，我们在找不到开头的长远过去生里，累积了多少恶业，哪里算得完呢？更不要说能将这些恶业消干净了，只有到不再生死的解脱，才能脱离啊！

这里就是我们之前说过的：佛法的解脱，不是靠业的消灭。靠业的消灭，从原理上就不可能。而是靠惑的消灭——“灭应灭于惑，惑灭则苦灭”。

七、出家，就一定对国家民族的存亡不闻不问了吗？从本则故事来看，佛陀显然不是这样的。印顺法师在《佛在人间》〈释尊的故国之思〉中，就举了本则事件，做了强有力的论述。

从佛法经律来看，在保持出家本分的范围内，出家人对于家、国是可以做一些表示的。不过另外一方面，限度是不应该以背离出家身份的世间方式去做。

八、迦毗罗卫国的亡国，除了琉璃王为了报复儿时所受侮辱的因素之外，应该还有当时各国政治利益的纠葛，以及释迦族人内部争斗不合等因素的总成，印顺法师在《以佛法研究佛法》〈释尊时代的印度国族〉一节，有详细的论述可以参考。

这部经只谈了一个方面，作者在这里引用了一点其他内容，供大家参考。我们今天要学习的内容就是这些。

【佛法问答】

【布施如何圆满？】

【天人难具闻法因缘】

学员：师父吉祥！六度中有布施度，布施圆满是怎样的标准呢？初禅天的天人一直住于禅定中，那么他们怎么去听佛陀讲法呢？

法师：两个问题，首先谈一个问题，布施的圆满不在于一切有情都远离匮乏，而是修布施的这个人内心远离一切悭贪，布施的圆满在这儿。当然，

如果说到布施波罗蜜多（布施度），按照后来大乘经论来说，要想使布施成为波罗蜜多，不仅仅单纯做一些布施的善法就够了，内心还应该与般若慧相应。另外，如果前提中没有菩提心，那这个布施也没有办法成为菩萨道的资粮。所以如果全面来说，布施要想成为“度”，是前边需要有菩提心，同时还要伴随着般若慧，这样才能使布施成为波罗蜜多；布施的圆满在于内心根本地远离悭贪。

初禅天人一直住于禅定，怎么听佛陀讲法呢？他们基本上就没有因缘，不是说绝对。在佛法中有一个所谓的八无暇，也叫八难，其中一难就叫作长寿天。生在天中，寿命很长，但是基本没有闻法的因缘，远离甘露法味，这是一种难缘。这就是为什么后世佛教的修行中，有一些人特别提倡避免生天的原因，这当然是有道理的。

【佛陀头疼的因缘】

学员：师父吉祥！经中说佛陀看人捕鱼，看得高兴就带来头痛的毛病。类似也有某公案说到，因为说错“不落因果”，就堕入野狐身。还有说因为一个念头，想成为空中小鸟，而在后世轮回就变成了鸟类。这样一个行为，一句话，甚至一个念头，就有重大果报的说法，如何看？

法师：经中说的佛头疼的事，是释迦菩萨最后生成道之后，作为佛陀所表现出来的一种情况。如果说因缘，按照一些经律的说法，就是这里说的，当时释迦族人捕鱼，他作为一个孩子在旁观，有随喜，他看到高兴就是在随喜恶不善法，不是一个简单念头而已。随喜恶不善法本身，会有恶不善业。就像我们真诚地随喜善法，自己也会有善业，是同一个道理，没有什么奇怪。至于后边的公案，那不是佛经，我自己不确定事件的真实性如何，在没有办法确定事件真实性之前，根据所谓的事件来推究佛法道理，是不恰当的，所以这个工作就不做了。

好，今天的学习就到这里，我们一起合掌，做一回向：

愿以此功德

普及于一切

我等与众生

皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥。

102. 善于领导统御的手长者

依四摄，摄服大众真要领；
手长者，八种德行佛赞叹。

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！今天我们一起来学习《阿含经故事选》的第102则——<善于领导统御的手长者>，这一则故事里提到一位在家修行人——手长者，经中对他的重点称誉是说他有八种德行，故事里侧重强调的是所谓的“四摄法”。我们来看故事的正文：

有一次，佛陀游化到阿罗鞞伽罗国，住在阿迦罗瓦寺。当地有一位富豪仕绅，名字叫“手”，大家都称他手长者。这天，有五百位仕绅跟着手长者来礼见佛陀。大家向佛陀问讯顶礼后，顺序坐定。

这位手长者在当地很有影响力，他去见佛，有很多仕绅，不是一般的人，是在当地有一定身份，有一定经济地位、社会地位的人，都跟着他去见佛陀。

佛陀对手长者说：“手长者！跟随你的人真多啊！你是怎么摄服他们的？”

这里用“摄服”，上、下的感觉好像特别强，实际上他应该是让人比较心甘情愿地跟从，有点像今天所说的这个人有这样的人格魅力，或者是因为大家往来，内心感觉这个人可靠，对自己是良善用心，所以愿意亲近，愿意信从，应该从这个角度来理解所谓的“摄服”。

“世尊！我是依您所教导的四摄法做到的：世尊！如果这个人喜欢人家布施，我就以布施来摄服他；如果这个人喜欢听好话，我就以美言来摄服他；如果这个人重于利益，我就和他分享利益来摄服他；如果这个人重于同事之

乐，我就透过和他共事来摄服他。”

先说这四个内容。《阿含经》中有教导过“四摄法”或者叫“四事摄”。《杂阿含》和《中阿含》在翻译的过程中，用的“四摄”的名目——“布施”、“爱语”，这两个都跟大家熟悉的一样。之后第三、第四，后来大家说成“利行”和“同事”，在《杂阿含》和《中阿含》里常常表现为，第三叫“以利”，第四常常翻为“等利”。稍后我们会具体一个一个来说到这样的名目。

布施作为摄受对方的方式，意味着什么呢？就是一般情况下的财布施。不过，对于布施来说，法布施最胜。特别是对于出家众，布施这一法主要表现为法布施，因为出家人是身无长财的，那他在财布施上实际力量很微弱，或者没有办法去做，不过法布施是可以的。在《集异门论》里引到世尊对手长者说：“诸布施中，法施最胜。”但是在《中阿含》中没有看到这样的话。

所谓的爱语，一般来说是说一些让人听了之后内心欢喜的语言，自己说的时候容颜、表情、目光是比较尊重的，神情也是柔软放松的，不是皱着眉头或者绷着脸说，这是一般所说的爱语。那么对于一个出家人或者说爱语中最殊胜的，是指的什么呢？如果按照《集异门论》里的说明是“时时说法，时时教诲，时时抉择”，这是爱语中最殊胜的。劝导这些善男子、善女人，令他们能够用心听法，在时机恰当的时候给予教诲，这是爱语最殊胜的表现。

所谓的利行或者《阿含》中用的词——以利，指的是什么呢？比如这个人有困难、有病苦，自己以慈悲心摄持相应的身、语业来帮助他。比如这个人可能需要有人来照顾他一下，类似这些方便救济，都叫作以利或者是利行。对于出家人来说，除了这个还有什么呢？或者说利行中更为殊胜的是什么呢？《阿毘达磨集异门足论》卷9〈5 四法品〉说：“谓不信者，方便劝导。调伏安立，令信圆满。若破戒者，方便劝导。调伏安立，令戒圆满。若悭贪者，方便劝导。调伏安立，令施圆满。若恶慧者，方便劝导。调伏安立，令慧圆满。诸如是等，说名利行。”如果有人不信受佛法，能够方便劝导他，令他发信，乃至信能够增进圆满。有人（不管在家出家）破戒，能够方便劝导他，帮助他调伏，乃至走向戒的清净。悭贪、恶慧之人，都是用类似的方便来劝导，帮助他改善。这些都是利行中最殊胜的。当然，最一般的说明就是，被摄受的对方确实感觉这是对他有利的事，又不违反我们自己的道德原

则，又是我们内心能够善法摄持、慈悲相应去做的，这样去做这些事。

第四个——同事，在《杂阿含》和《中阿含》中主要说为等利，这是什么意思呢？是说如果这个人倾向于跟人一起做共同的事情，才容易有内心的接受、内心的柔软，可以以这样同事来调顺他。《集异门论》里谈到同事的时候，主要说为远离杀生、不与取等五戒所戒除的恶不善法，远离这些，大家共同建立清净的善行，这样的同事，是真正顺于法，也顺于彼此利益的。如果从这个角度去理解等利，这当然是我们大家共同获利、平等获利，我们共同来做这些真正对自己、对别人有好处的事。这样的等利或者同事，对于出家人来说，意味着什么？向殊胜处来说，意味着什么？《集异门论》里的说法是以四种圣果为目标来共同努力，这种同事是最殊胜的。就是从须陀洹到阿罗汉，以这样圣道的结果为共同目标、共同的努力，这是最殊胜的同事，这是最殊胜的等利。好，这是结合其他经论来说一下四摄法。我们回到故事正文，手长者继续说：

“世尊！因为这样，所以虽然我比人家富有，但大家跟我关系密切，没有人希望我变穷。”

这位手长者从佛陀对他的赞许，以及经中所说的情况看，他至少应该是一个有禅定的人，而且至少是个见道者。指出这一点是要说明，他并不是一个被财富所蒙蔽、系缚的人。他说的这话是什么意思呢？说明他并不是以此沾沾自喜。他知道人心，也知道一般的情况：一个富有的人，在他周边虽然有很多人对他所拥有的财富，表面上表现出来一些敬乃至畏，但是内心不一定怎样。手长者说：我以这样四摄法行事，所以大家内心跟我是比较亲近的。

人与人之间，特别有修行的就不说了，就一般的情况来说，人是有这种带着情绪倾向来参与社会活动的习惯的，总是带着疏远、亲近，对立或者是调顺的情绪背景，特别是认识的人、熟悉的人，这种背景成为有固定味道的东西，也可以说是情绪化的成见。因为他能够以四摄法与人做恰当的交互，所以他周边的人对于他都是比较认同的，内心是比较亲近的，没有人希望他变穷。人，特别是富人，能做到这种程度，可真是一件很难得的事。佛陀赞叹他：

“太好了，手长者！这真的是摄服大众的要领。任何过去、未来能够摄

服大众的领导者，都是运用了这四摄法，现在的领导者也一样。”

在故事的白话文中是抽象简略的说，经中是从一般的世间到天、梵，乃至出家的沙门、婆罗门，只要有这样摄众的情况，做得好的，实际上都需要用到这四摄法。这也是刚才在说明四摄的时候，我为什么要针对出家人的情况加以说明。因为说到四摄法，很多人想的都是在家侧重的四摄法。在家侧重的四摄法，在布施上侧重于财布施，爱语上侧重于柔软、可喜语，利行上侧重救济之事，同事上侧重大家去做一些共同的、不违背于善法原则的事。但是对于出家众，布施中侧重的是法布施；爱语中侧重的是能够劝导能听得进去法的人，认真听法，时时教诲；利行中是对于内心缺乏相应善法的人，帮助他们去建立，有相应不善法的人，帮助他们去调伏；同事，对于出家人来说，是大家共同地致力于道，共同地致力于修行。如果这样来把握四摄法，僧团的和合确实也可以用四摄来对应。不是哪一个人做僧团领袖这样简单，而是僧团的每一分子都应该知道，这是我们恰当地彼此善意相待的方式。这是把这儿比较抽象地略做一些展开的解说。下文：

经过这段开场白后，佛陀开始为大家说法，并且劝导、鼓励大家修学向道。之后，手长者带领大众，再次地礼敬佛陀后离去。

这其实是当时的一段开场白，后来佛陀还有相应的说法，以及手长者和大众听法之后的礼敬、离去。

手长者离开后不久，佛陀向比丘们赞叹手长者，说手长者有七种难得的长处，也就是成就了信、戒、惭、愧、多闻、舍、慧。

如果是《中阿含》，在这七项上说的有一点不一样，没有说“戒”，而是说“精进”。信主要是指的信受三宝，信受认同佛法的正理。如果说戒，就是佛所制的圣戒，对于在家众来说主要是在家五戒。惭是指自己希慕于功德善法，而羞耻作恶。愧是指对于那些能够导致苦果的恶不善法，自己羞愧而不做。惭和愧都有羞耻作恶的正面力量，是很重要的善法。多闻当然是指有相应的佛法智慧。舍主要是指内心的平等。慧，就是智慧。在《阿含》中有的是说信、精进、惭、愧、舍、定、慧。这位手长者，从《中阿含》看，他是有四禅的，修习的禅定方法主要是慈心禅。

此后的某一天，有一位比丘到手长者家乞食，就将那天所听到佛陀对他

的赞叹，一五一十地告诉了手长者。

这是一位比丘将佛陀对手长者的赞叹转告给了他，结果发生什么呢？

结果，手长者却赶紧问这位比丘：“尊者！佛陀这样说时，有没有其他在家人在场？”

“道友！那时并没有在家人在场。”

“尊者！那就好。”

这件事情很有意思！别人是一个有份量的人夸我，生怕没有人知道。这位手长者的作风，不是锦衣夜行了吗？于是这位手长者马上问：“佛这样说的时候，有没有其他在家众在场啊？”这位比丘说：“没有。”这位手长者就放心了：“尊者！那就好。”这位比丘感到很奇怪，就问他：

“道友！如果有在家人在场，又有什么关系？”

佛说的是你真实的德行，也不涉及到任何不实的言语，你自己具有这样的功德，佛称赞你，有在家人在场听到，有什么关系呢？下面大家来看这位手长者的考虑——

“尊者！如果有在家人在场，万一对世尊的赞叹不服气，那他心中一定会起反感而受苦。反之，一定会对我更加恭敬顺从。不论哪一种情形，我都不乐意见到，所以我会这样关切。”

如果看经里，说到有人对于赞叹不服气，内心反感而受苦，这是从对方内心有相应的恶不善法，会导致后面的苦报来说的。他两方面都想到了，佛陀这样的赞叹，一般在家众不离欲，内心总是容易生起烦恼：如果对方内心不服气，有相应的嫉妒，或者是傲慢，或者是憍，或者是嗔等等，这些不善法会给对方带来苦的。反过来，如果对方内心认同信受，这个人可能会对我更加恭敬顺从，那不好吗？他不希望这样。就从“他不希望这样”来说，后面佛陀赞叹他“少欲”，确实是非常恰当的。一般人巴不得别人恭敬自己，对自己顺从，但是他没有这样的欲望，他不希望别人因为听到佛陀的赞叹，而对自己更加恭顺。一般人没有这样真实的修养，大家都是希望有更多的人认同我、赞叹我，有很有份量的人认同我、赞叹我，如果能有人因此更加喜欢我，更加恭敬我，更加认同我、随顺我，那就太好了。但是那又怎么样呢？应该说这位手长者确实是一个有智慧的人。

人生到底怎么样，现、后是否真的随顺于安乐之道、离苦之道，才是关键，而不是别人认为我怎么样，别人是否认同我。我过去说：“人家认为你怎么样，和你到底是怎么样，你更重视哪一个？”从生命向于自身的改善乃至解放来说，别人认为我怎么样，没有用；我自己到底怎么样，才有用。从这个角度说，别人知不知道我厉害，一点用都没有。而这个人如果随顺于相应的智慧和修养，他也不在乎别人知道他，他也没有那种欲望——希望别人知道我厉害，希望别人赞同我、随顺我。如果别人认为我怎么样就管用，那我们互相都认为对方是一个无学圣人好了，那就解决问题了吗？没有，也不可能。如果有恶不善法，虽然全世界人都夸赞，但该堕地狱还堕地狱。如果自己确实常行于白净善法，甚至是一个无学圣人，虽然全世界的人都诋毁，但他仍然是快乐的，乃至是解脱的。一般未离欲的人，为这认同感而忙碌而奔波；而这少欲的人，确实是这样的自在、洒脱。好，我们看下文，这样一番对答之后，手长者是恭敬地请这位比丘应供——

“尊者！但愿您今天能留下来，接受我的饮食供养吧！”

这位比丘接受长者的饮食供养后，依例为长者说法，并且劝导、鼓励长者修学向道，然后才回去。

这位比丘接受了手长者的饮食供养，并为他说法劝利，最后离开。大家如果留心的话，经中说到佛或者是诸比丘们，基本上都是受供养之后再说法，而不是说法之后接受供养。特别在一则故事中还提到一件事，佛陀说：“我不接受因为我说法之后，人家给我的供养”，原因是什么呢？不觉得这太像是工作报酬了吗？不觉得这太像是，我用这样说服的方式，或者是说法的方式，跟这个饮食供养做交换吗？所以诸位！如果有这样的安排，想要供养出家人，也想请法，最好先行如法供养，然后再请法，这样，在法上更随顺。

回去后，这位比丘向佛陀报告整个经过，佛陀听了后赞叹道：“太好了！比丘！那位善男子少欲，自己有优点却不希望别人知道。就这一点，我要赞叹手长者有第八种难得的长处，那就是少欲。”

这是佛陀听到这位比丘的转述之后，对于手长者又有额外的赞叹：他不仅有前面所说的七种德行，还有第八种难得的长处——少欲。少欲很重要！今天的物质丰裕程度，是过去不敢想象的。科技在生活中的渗透，带来的便

利，也是过去不敢想象的。这个“过去”，不用太远，八、九十年代还像未来幻想一样的设想。但是这样的生活，让大家感觉更安稳、更温暖、更快乐吗？我看很多人比从前是更焦虑，更多躁扰，更多不安，更多担忧。这是快乐的样貌吗？这是幸福安宁的样貌吗？原因是什么呢？简单地说就是多欲多苦。《遗教经》中说得非非常好：“知足之人，虽卧地上，犹为安乐”，这个少欲知足的人，就算是躺在地上，因为心里是满足的，所以他也是安乐的。“不知足者，虽处天堂，亦不称意”，心要是不知足，就算是给他天人的生活，他也还是会觉得不满意，为什么呢？他总向上看、向上比，或者总是希望更多，总是希望长远。长远到什么时候呢？永远，就是恒常。自己去跟规律对抗，你说是规律受影响，还是自己的心情受影响，还是自己的生活质量受影响？

多欲，为什么苦呢？因为本来就是满足带来安乐。欲望意味着不满足，欲求意味着不满足。多欲的时候，多欲的人，就是少安乐。欲求炽盛的时候，就像烧燃一样，并不是安乐的样貌。这个在我过去讲到《幸福奥秘》的时候有特别展开，这里也只是略提。好，接下来我们看一看按语：

按语：

一、本则故事取材自《增支部第八集第二三经》《增支部第八集第二四经》《中阿含第四〇手长者经》。

按语一说明本则故事的取材。

二、阿罗鞞伽罗国，又作阿罗毗国，为位于波罗奈国之西，憍萨罗国之南，为临恒河的一个小国，国中有阿迦罗瓦寺。

这是介绍这一则故事的地点。这个国度，这个道场，在这本书中是第一次出现。

比丘戒律中有关挖地、砍树的规定，即发生在阿迦罗瓦寺。（参考《佛光大辞典》〈阿罗毗国〉）

这对于不了解相应内容的人，是一个拓展。如果对于比丘戒律中的掘地和砍树（坏生）的相应内容和因缘了解的，他会感觉熟悉。这是大家在学习也好，教学中也好，都了解的一个情况，就是温故而知新。当你了解一个陌生的、新的内容的时候，应该主动地把它跟过去熟悉的内容加以关联，不管

是教者还是学者，应该去做这个有意识的努力。为什么呢？因为人们的学习心理对于这种情况是容易接受的，这样以熟带生、以旧带新的学习，内心的障碍、畏难甚至某种抵触会薄弱，乃至能够生起相应的欢喜。

三、四摄，就是四个领导统御的方法。在《阿含经》中论及四摄的，约有六个经，南传《四部》的情形也差不多，看来四摄法在早期圣典中的分量是不太多的。就《阿含经》来说，其中也只有《中阿含第四〇手长者经》与《增壹阿含第四八品第三经》两经，有比较明确的说明，其余《杂阿含第六六七经》《杂阿含第六六九经》《中阿含第一三五善生经》《长阿含第九众集经》等经，都只提到而已。

确实如此，大家如果在这些相应的电子档中做一些搜索的话，会看到相应的条目很少。所以我在讲到四摄法的时候，参照有部《集异门论》的相应说明，给大家做了一点拓展。因为那毕竟还是声闻部派的内容，相应来说，和《阿含》义更近一些。

后来的大乘佛教，似乎对四摄法的运用比较重视，这或许与大乘菩萨重于慈悲度众的性格有关吧！

后来到了大乘佛教，四摄法的地位升高了，特别到了瑜伽形派，对于四摄法比较重视，到了后期的大乘学派中更是非常重视四摄法，把它跟六度连起来说为“六度四摄”。

四、领导统御，本为近代军中带兵管理学的论题，后来得到一般企业与组织的重视而普及。不论在军中，亦或在一般组织，领导统御的一致趋势，是讲求所谓的“服务领导”，也就是以提供服务来取代权威指使，这和二千多年前佛陀所说的四摄法，精神上竟是这么的一致。

这相当于是说统御的原则，是以什么样的原则来统御呢？是因为威伏来指使？还是像四摄法所说的形成一种感召的力量，以这样感召的力量来实现有效的组织？实际上要说一般的社会组织，想要效率，四摄法不一定那么管用，在今天像这样机器运作的公司里、企业里恐怕很少，至少我们没有听到过很成功的经验和典型，这是可以理解的。但是在僧团里所谓的和合，所谓的大众的统摄，确实可以表现为这样的互动——布施、爱语、利行、同事，以这些相关的内容来表现，确实很好。作为真正的出家人，有基本共同的理

念，基本共同的目标，即便有烦恼，在这些正面的互动方式下，互相的关怀支撑下，确实可以形成很好的团体力量、团体氛围。

五、在手长者的八个优点中，信，应当是指对佛、法、僧的“净信”。这是一种以理智思辨与实践体证为基础的坚定信念，或近于舍利弗的“深信”。

说到信，其实是有浅深的：浅的如最开始对于佛法僧三宝有一些认同信受，深的如初果圣人断疑，并且对于法有真切的领悟，断身见、怀疑和戒禁取，这个时候对于佛、法、僧、戒有“四不坏信”，这是转深。至于我们前边学过的舍利弗尊者的深信，那是他自己体证到了，这一切对于他来说就像是看自己的手掌纹一样。所以说，信是有这样偏于内心的认同，这主要是以理智思辨和实践体证为基础的，当一个人的信都具备这些，那他确实是不可触动的深信。

不过，这种“净信”或者“深信”是作为结果呈现的。作为什么的结果呢？作为见道的结果——初果“四不坏净”。所以不必在一开始就为信得没有百分之百圆满而感到不安，这只说明自己在法中还有不确定的地方，只说明自己在闻、思和修习上还要继续努力，不意味着自己是佛陀的叛徒。佛法对于人是很清楚的，没有见道之前，即便对于法在理智层面上确实没有任何怀疑了，但实际上他的疑根还没断，直到见道的时候才彻底断掉。

而惭与愧，被分列为两点，这与我们现代并用的习惯不同。早期的用法，“惭”者重于自己比不上圣贤，而“愧”则重于自己尚未能远离恶行，这两种不足的自觉，可以引发人类向善、向上，乃至于向解脱的力道，这是人类道德力量最重要的基础了。

在我们生活语言里，大家总是“惭”、“愧”并提，佛法里从佛世时就是分开说，在阿毗达磨佛教时期诸部派谈心所，都把惭和愧分别立两个心所，直到今天也是分开说惭心所、愧心所。惭心所是因为对正面的善法、德行等等，心生欣慕，觉得这个好，我应该是这个样子，怎么可以做那些不合适的情事情呢？这样羞耻作恶，这叫作有惭。愧心所是对于世间粗暴浊恶的事情，考虑到不能做，为什么不能做呢？做的话会有怎么样的苦果，会被善知识怎样呵责，或者会被一般世间怎样的鄙视，乃至遭到惩罚，所以那样的恶事不可以做，这样的羞耻作恶，是自己依着世间力，对于粗暴浊恶恶的事情，内

心有抗拒。这两个心所——惭和愧，都是善心所，都表现为羞耻作恶，但是他们的逻辑或者是立脚点有这样的差别。

这样的心所（内心活动），能够帮助人向善，能够帮助人避免为恶，所以有惭有愧很重要。这个人要是无惭无愧了，就意味着自甘下流，没有底线。有惭有愧，那是不负己灵，有所不为。这二者，哪种应该成为我们生命的样貌呢？当然不要辜负自己，当然要有所为、有所不为，这是我们在佛法中应该具备的内心决定和力量。这是今天我们共同学习的内容，大家如果有问题，可以在这里提出来，如果没有问题，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。

103.师子将军的皈依

欲礼佛，师子报备遭阻止；
善教化，将军知法偿所愿。

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！今天我们一起来学习《阿含经故事选》的第103则——<师子将军的皈依>。这一则故事说到，一位本来信奉尼干外道的师子将军去拜见佛陀，将自己听闻他人关于佛法的描述向佛陀请问，佛陀予以应机说法。我们来看故事的内容：

有一次，佛陀游化到跋祇国的首府毗舍离城，住在附近的大林精舍。

跋祇国也是佛世时对于佛法比较亲近、比较欢迎的一个国家。

佛陀到来的旋风，让当地离车族名流聚会的议事厅里，不断地传出赞叹佛陀、赞叹佛法、赞叹比丘众的声音。

离车族的人们对于佛陀和佛法，总体来说很欢迎，也有这样的氛围。

议事厅中，有一位将军大臣，名叫师子，他是外道尼干的信徒。

之前也说过，尼干子外道也就是今天耆那教的祖师。

听到了这么多对佛陀的赞叹，不禁心想：那一定是位世上最尊贵的、真正值得供养的解脱者了，我应当去拜见他。

我们知道，佛世的古印度对于解脱者有尊重的风气，虽然大家对于何为解脱、如何解脱，莫衷一是，但是对于解脱者有比较普遍的尊重，而这位师子将军也是对于解脱抱以钦慕的，确实希望能够亲近有智慧的解脱者。

不过，质朴的师子将军，还是先去向他的师父尼干报备。

这位在家的师子将军想去见佛陀之前，去向他自己所尊重的宗教师——外道尼干子，说明自己的意向。

外道尼干当然不希望自己的信徒去见佛陀，就喝斥将军说：“师子！不要去见那位沙门瞿昙！那位沙门是位教人这也不能做、那也不能做的消极非作业论者，而你是个做大事、有大事业的将军，你如果去见他，或供养他，那会对你很不利。”

师子将军被他的师父这么一说，动摇了，就放弃拜见佛陀的想法。

这是尼干子不允许师子将军去见释迦牟尼给出的原因。这个论调在我们中国人听起来，是不是有一种莫名的熟悉呢？社会上因为不了解佛法，有时候也能够听到类似的说法，比如对年轻人说：“你这样年轻，还有很多事业要做，现在就去学佛，学了佛之后，这也不能做，那也不能做，那你的事业肯定做不好，对你的事业有障碍。你要是真的想学佛，等到自己老了退休了，那个时候再学也不迟。”这位外道尼干子的说法，把佛教说为是消极的“非作业论者”——这当然是不实的。佛法并不是告诉我们什么也不做，而是这个世界上有一些事情不能做，有一些事情应该努力去做。人可以没有限制，没有底线，什么都做吗？那当然不可能，也不可以，只是如此而已。至于觉得佛教会障碍所谓的事业，如果一件事情必须要突破道德的界限才能去做，那又是什么好事呢？

师子将军第一次要去拜见佛陀的想法就这样被打消了。

可是，将军回去后，还是不断地在议事厅中，听到那些社会精英们对佛陀的赞叹，又动了想去见佛陀的心念。但第二次又遭到尼干的阻止。

类似的情况又发生了一遍。“你去见他，对你做自己广大的事业有障碍。”

第三次，当将军又听到大家对佛陀的赞叹时，想见佛陀的心意已决，就直接前往，不再去问他的师父尼干子了。

这是第三次，他没有再问尼干子的意见，就直接去了。

师子将军领着大队人马，来到佛陀的住处，一番礼敬问讯后问道：“大德！我听说您是位非作业论者，要人不可以做许多事，这是真的吗？还是有人在诽谤世尊呢？如果是真的，这合乎真理吗？经得起别人的质疑吗？”

这位师子将军也是一个很实在的人，把自己的疑惑提了出来。佛陀是如

何回答的呢？佛陀在这里的回答很善巧，也很有意思，他没有说：“我不是所谓的非作业论者”，而是说：

“师子！我确实教导人家不要做任何坏事，你可以依此而说我是非作业论者。”

“如果因为我教导人不可以做坏事，就说我是非作业论者的话，可以这样说。”可是反过来另外一方面，下文说：

“不过，在此同时，我也教人要做所有的好事，所以你也应当说我是作业论者才对。”

在另一方面，“我也教人去做那些好事啊，按照你前面的逻辑，我教人不要做坏事，说我是非作业论者，那么现在我教人做好事，是不是又该给我贴上作业论者的标签呢？”

“不但这样，我还教人断除贪、嗔、痴等一切恶行，也可以被说成是断灭论者；”

“不仅是前面说的作业、非作业，我还教人断除贪、嗔、痴等，这是不是又可以给我贴上断灭论者的标签呢？”这里说的作业、非作业、断灭论者，以及下面要说的其余五种，都是在佛世的时候各持一端的外道流派。佛陀以略带调侃的方式，幽默地说出佛法的特质、佛法的内容、佛法所教导的方法。

当时以这些标签来丑化佛法，说得明白一点，诽谤佛法的，并不只是这一个人，这一种说法，还有其他，所以佛陀也不妨把这些标签都接过来，但是，却在这样对应的名目下，正面来阐述佛法的意涵。这是一个豁达、有智慧的人，面对他人不管是有意的诽谤，还是不理解而造成的误说，所表现出来的幽默和睿智。下文说：

“教人要厌恶种种恶行，也可以被说成是厌恶论者；”

当时还有一类外道被说为厌恶论者，有的人也拿这个标签去贴在佛法上。佛法有没有这方面的内容呢？佛陀说：“我也确实教导人们，内心对于恶不善法要保持距离，认识到它的不好。从这个角度说，你确实也可以说我是厌恶论者，没问题。”当然，外道的厌恶论者并不是这样的论调。

“教人调伏贪、嗔、痴等一切恶行，也可以说成是调伏论者；”

在对应的《中阿含·师子经》中讲到这“八种论者”的时候，每一个都

有一定的篇幅，说得较为详细。调伏论对应的其实是法与律，因为法与律调伏身心、调伏贪嗔痴，所以针对法与律，也可以说佛陀是调伏论者，是这个意思。并不是说外道的调伏论是这些内容，而是有人给佛陀贴这个标签，佛陀的意思是：这只是一个名词，这只是一个标签，一定要贴过来也可以，但是我所说的调伏是这样的。

“教人刻苦坚忍，以烧尽自己的恶行，正如斩草除根一样，也可以被说成是苦行论者；”

《中阿含·师子经》中说到这“八种论者”的时候，苦行论者的篇幅最大：佛陀先举了很多外道的无义苦行，说明这是凡夫行，这是没有意义的。然后说，如果有一种苦行，可以导致人向于苦尽，这就是我所说的。

所以大家也不要以为佛法中没有艰苦行道的内容，特别对于刚从过去贪着五欲的生活，走向佛法向于出离修行的一些人来说，在初期的时候确实有一种旧习惯改变的苦，他那个时候未必一下子能得到佛法的安乐，乃至精进修行对于他来说可能会在身体上有一些疲苦。但是这些是有义的，通过这些辛苦的修行，能够断除生死根本。对于这样的苦行——艰苦的修行，佛陀也是说的。“如果把这样的艰苦修行也说成是苦行的话，那也可以说我是苦行论者”，这是佛陀话里的意思。但是这些艰苦的修行，并不像外道非因计因的无义苦行那样，这是有义的艰苦修行，能够令人尽断生死根本。

“教人舍弃入胎于来世的后有爱，也可以说成是离胎论者；”

佛法教导人断除能够导致未来受生的爱染——“后有爱”，我们从前说过，这是对于生命延续的爱染，对“我要一直存在下去”这种内心的执着。因为尽断这样的爱染，而离欲解脱，不再受生，从这个意义上，一定要贴离胎论者的标签也可以，但是跟一般外道所说的离胎论并不一样。下文：

“教人最殊胜的安稳法，也可以被说成是安稳论者。”

因为佛法能够令人永脱生老病死、忧悲恼苦，这当然是第一快乐安稳法。从这个角度，如果要给佛陀贴上安稳论者的标签，也不是不可以。这是佛陀睿智而幽默地化解他人的诽谤，并没有针锋相对、非常不满意，甚至怒气冲冲的，这是一个智者的风范！

师子将军听了，当场茅塞顿开，立刻皈依了佛陀，请求为在家佛弟子。

师子将军应该是一个善根比较成熟的人，听佛这样说了之后，自己立刻有了抉择：希望佛陀能够接受他成为在家弟子。

但是，师子将军既是当地有名望的人，又是人尽皆知的尼干信徒，这样特殊的背景，佛陀不得不为他作特别的考量，所以对他说：“师子！像你这么有名望的人，应当再慎重考虑才好！”

这样的情节、情境，大家是否感觉熟悉呢？在我们之前学习的《阿含经故事选》〈意业为最重——优婆离外道居士的皈依〉中，也有类似的情况。这些在当地身份比较显赫，有比较大社会影响的人，要改变信仰，皈依佛法的时候，佛陀往往劝他们要慎重。慎重的意思，不是佛陀不允许、不接受，而是这些人的举动，包括信仰的变化，会带来重大的影响——不管是对两个相关宗教的教团，还是在家的信众，甚至是当地政治势力的对比，都会产生比较深刻的影响。佛陀当然不希望有人因为自己一时的冲动，做出改变信仰的决定，事后如果再反悔，有这样颠来倒去的动作，对谁也没什么好处。面对这样的情况，佛陀是一个离欲的智者，慈悲地劝告他：应该要慎重从事。而不是像一些还未离欲的人，即便是还未离欲的宗教士，总是想壮大我、我所，希望我的宗教信仰有越来越大的基本盘，有越来越大的影响。佛陀没有这样的爱染。

师子将军这么一听，对佛陀的体谅，以及不带世俗功利的善意，更加折服了，又二度地皈依佛、法及比丘众，请求终生为在家佛弟子。

这时，佛陀又说了：“师子！你供养尼干与他的门徒已经很久了，如果日后他们到你家，你应当要和从前一样供养他们。”

这一点从前也说过，当时的尼干外道出家众也是乞食为生，他们在一个地方能够获得的支撑也是有限的，特别像优婆离、师子将军这些有比较大资产的人，所能给予的支撑往往占了很大比重，如果他们相应的支撑一旦撤出消失，对于尼干徒众的生活、生存会造成比较大的负面影响。佛陀考虑到这一点，所以说了这番话，从这可以看到佛陀真正的慈悲。

也许有人会想：对于这些没有正见，甚至有邪见，甚至诽谤佛法的人，也供养，合适吗？这是善法还是不善法呢？要看供养人的心。如果供养者只是单纯地从帮助这些需要他人衣食布施才能够维持生命的人，从帮助的角度

供养相应的衣食等资具，这是纯粹的善业，并没有任何不善法，因为不涉及到对他们观点的认可。包括经中也说，哪怕布施一个有罪的人也有福德。这是从只是慈善心、慈悲心——“希望给他一点资助，让他能够活不下去”这个角度来说的。如果这个人是随喜这个有罪人的恶行，以这种随喜不善行的心来供养，那就不是功德善法了，那就有问题了。这里说的供养尼干外道也是类似意思，只是以慈悲心来帮助他们，如此而已。反过来，如果认为他们说的是真理，认同他们，包括随喜他们对于佛法的诽谤，那就成为不善业了。

听佛陀这么说，师子将军以前听闻人家说，佛陀要求只能供养自己，不许供养别人的谣言，就不攻自破了。于是，再次受到感动的师子将军，作了第三度的皈依，请求终生为在家佛弟子。

于是，佛陀为师子将军说法，从布施、持戒、生天等世间一般的善行教导起，然后进入佛法价值观的善行：说欲爱、邪见、染着的祸患，出离、超越欲爱的种种功德等，让师子将军生起柔软心与欢喜心，营造一个领纳佛法的良好心境，再导入苦、集、灭、道等佛法的核心教导。

这是说师子将军于佛、法、僧三宝三度皈依之后，佛陀为他说法。教导的内容，在前边特别是“法”的部分也是反复说过的，“先说端正法，后说正法要”——先说一般的共世间的善行，作为居家者应该具备的基本德行，然后进一步说向于出离解脱相关的法要。关于为什么要这样说，从前有过说明，这里也给出了一个简单的指导。

将军经过佛陀这番循序渐进的善巧教导，当下见法、知法、入法，断除了对正法的疑惑，心中荡然而无所畏惧，证入初果。于是，师子将军诚心地邀请佛陀和比丘们，隔天到他家中接受饮食供养，佛陀也默许了。

这位师子将军听了佛陀的教导，当下证得初果，“见法、知法、入法”，对于法再也没有狐疑。这里为什么说他“心中荡然而无所畏惧”呢？这是见法者的一种特质，内心非常坦荡、安稳，而一般人内心总是怀着种种的忧畏。这位师子将军在最后邀请佛陀和僧团应供，佛陀默许。

师子将军皈依佛陀，要在家里供养佛陀饮食的消息，很快地就传遍了毗舍离城的每一个角落。

这就是之前说，这些有重大社会影响的人，动见观瞻。

可是，隔天众多外道尼干的门徒，竟开始在城中奔相哭泣走告，说师子将军要杀大牛，设宴款待佛陀，而且佛陀也知情。

这也不见得是尼干门徒们故意谎言诽谤，而是因为人内心有烦恼，当听说有这样一回事，心里肯定不高兴，再听说他邀请佛及诸比丘应供，问一问：都有什么啊？有准备牛肉等类食。可能也就脑补了：他自己杀大牛来供养佛和僧团，然后他们还接受了。

消息传到将军的耳里，将军赶快出来澄清，告诉大家他并没有为了宴请佛陀而杀生，只是用了库存的肉而已。

这段事情在律典里有提到过，包括佛制三净肉，就跟这一类因缘有关系。关于肉食的相关情况，按语里有一些探讨，到时我们再说。

佛陀与比丘们如期地来到师子将军的家，接受他的饮食供养。饭后，佛陀依例为师子将军说法，教导、慰勉、鼓励一番才离去。

这是说佛陀和比丘们如期来受供、说法。这是这一则故事的正文。接下来按语的内容比较多，我们一起来看：

按语：

一、本则故事取材自《增支部第八集第一二经》《中阿含第一八师子经》。

按语一说明本则故事的取材。

二、本来，非作业论、作业论、断灭论（无来生论）、厌恶者（厌世派？）、调伏者、苦行者（苦行烧尽业力论）、离胎论、安稳论（纵欲行乐派？），都是佛陀时代的一些偏颇极端思想，并不是佛陀的主张，但一些嫉妒或不了解佛陀的人，往往误传成佛陀也持这样主张，所以故事中佛陀干脆从这里讲起，以引起师子将军的注意，再导以正确的内容。

“苦行者（苦行烧尽业力论）”，这是当时行苦行的外道一类比较典型的观点，靠着苦行的“热力”把业都烧干净，以后就不用受报，就解脱了。这种想办法除掉业的思维逻辑、修行理念，是外道见。

佛陀也是会幽默的，我们如果设想那样的情境，就知道这是幽默而智慧的化解，同时又是很善巧的说明与引导。

三、相对于外道尼干一再地阻止师子将军去见佛陀，佛陀反而要师子将军审慎考量皈依的决定，并要求将军对尼干师徒照旧供养，这种不把信众当

成是自己所独有的态度，值得我们学习与反省。

这类情况，我们在第 72 则故事<意业为最重——优婆离外道居士的皈依>里也谈到相近的情境。不设为我、我所，没有贪欲，在这上没有贪的烦恼，这是智者。这和一些错误的做法，形成强烈对比。当然了，当我们说错误做法的时候，手不是在向外指，好像只在其他宗教中存在，其实在流传的佛教中，佛教界内也有类似的反面情况。

四、师子将军皈依后，佛陀说法、受供养的情节，《中阿含第一八师子经》无，但佛陀为居士们“先说端正法，后说正法要”的教导次第，北传《阿含经》也看得到（参考故事第一〇〈不闻雷声的赞叹〉按语六）。而宴请佛陀，引起尼干门徒反应一事，《五分律》《四分律》《十诵律》也都有（参考《大正藏》第二二册第一四九页下、第二二册第八七二页下、第二三册第一九〇页下），故采《增支部第八集第一二经》之说编入。

我个人觉得用“宴请”这个词，可能不是太恰当。说“设供”可能比较好，这是经和律中常常用的词，在家中设供。宴请，给人的感觉，太世间化。

五、外道尼干，相传是当时的耆那教教主，出生于毗舍离，和佛陀年纪相仿。耆那教也严守五戒，即：不杀生、不妄语、不偷盗、不邪淫、不持有。最后一项的不持有戒，与佛陀的不饮酒戒不同。这是为了确保他们的苦行生活，期以从苦行中获得“热量”，来使业力尽早成熟消失，但佛陀指为这是违反缘起的邪见。

这是从一般世间现象上得到的想象和启发，比如草木等果实的成熟，需要天气保持一定的热度，基于这样的想象，业行则需要苦行来提供“热量”，尽早成熟，“受了受了，受了就了”，这是苦行外道的论点。“但佛陀指为这是违反缘起的邪见”，业靠这种方式去消灭是不可能的，因为苦行所受的苦，不是过去业导致的，而是今生的愚痴和其他烦恼导致的。

而不杀戒的对象，是人与昆虫蝼蚁同列，也与佛教的特重杀人有异，所以他的信徒多不从事农耕，因为农作难以避免虫杀，杀虫即犯此基本戒条。这也是为什么尼干的门徒，会那么在意师子将军的杀牛宴客了。

外道尼干子所说的不杀生，认为所有的杀生导致的影响都完全一样，所

以杀昆虫、杀蝼蚁与杀人在他们那里是没有什么区别的。佛法不杀生戒首重的是不杀人，最重要的是要遮断杀人的恶行。这里提到了关于尼干子的教导和佛法的差别。

六、依《五分律》《四分律》《十诵律》的记载，因为尼干门徒谣传师子将军杀大牛供养佛陀，佛陀为了避免人们再有类似的谣传与讥嫌，而制订了三净肉的规定，成为这项律制的制戒因缘。三净肉，就是在这三种情况下，拒绝接受供养：直接看见宰杀、由可信之人告知那是为了供养自己而杀、看见可疑的宰杀痕迹，此外，是可以接受肉食供养的。不过佛陀并非鼓励杀生供养，这可从佛陀举出杀生供养者有五种罪过，得到印证（参考《中部第五五耆婆迦经》）。

“直接看见宰杀”，这是“见杀”。“由可信之人告知那是为了供养自己而杀”，这是“闻杀”。“看见可疑的宰杀痕迹”，这是“疑杀”。除此之外，是可以接受肉食供养的，这在诸部广律所记载的出家众的具足戒中是有明确说明的。但是，不可以自己主动去索求，除非是有病确实需要等情况。

难道佛陀是鼓励在家众杀生，以此来供养吗？当然不是。特意为了佛及比丘僧而杀生供养，这是不可以接受的，这就落入了上面的三不净肉。这种行为也是有过失的，这里说“可从佛陀举出杀生供养者有五种罪过，得到印证”。《中部第五五耆婆迦经》经中说到的五种罪过不是并列的，更像是为了供养佛及比丘，在杀生过程中前后序列的过失，比如告诉别人去杀，或者是牵来，或者是动物受到苦迫，乃至最后供养的时候，这一系列情况都有怎样的过失，是在讲这五种。

七、《增支部第五集第四四经》记载着毗舍离的郁伽长者，听说如果能亲手将自己最喜欢的东西布施出去，就可以心想事成，所以就将自己最喜欢吃的掺枣豚肉、油炸菜梗、肉汁拌饭，亲手供养佛陀，佛陀也都接受了。以大乘佛教为主流的中国佛教徒，看到这类的记载，不免觉得诧异了。其实，中国汉代的出家众，尚维持三净肉的传统，直到南朝梁武帝时，因读《大般涅槃经》有感，作〈断酒肉文〉以后，才全面素食的（参考《佛光大辞典》第六五六一页）。

这是我们今天的很多佛教徒应该知道的一个情况，就是汉传佛教出家人

的素食传统，主要是因为南北朝的时候，南朝的梁武帝的倡导和推动，被采纳而形成的汉传佛教的新传统。

公元以后，印度佛教以大乘为主流，大乘菩萨所倡导的慈悲护生，其道德标准是更严格的。所以，为了护生，为了长养慈悲心，不是以美味、健康理由而素食者，应当受到大家诚挚的礼敬与赞叹。

最后这句话：“为了护生，为了长养慈悲心，不是以美味、健康理由而素食者，应当受到大家诚挚的礼敬与赞叹”，说得有一点意味深长！依佛制的戒律来看，应该说佛并没有要求出家众必须素食。当然，自己不接受肉食，完全可以，那是个人的选择。佛制的戒律里并没有一律素食，但是不允许比丘在没有病的时候为自己索求这些所谓好美食，乳酪、鱼肉等。人家供养三净肉，以及非特别禁止的若干种肉，可以考虑接受，当然也可以考虑不接受，自己来决断。后世人在此发生了分歧，有的人认为“吃肉就是不修行，不吃肉才是修行”，甚至拿这个来划分是否佛教徒，这确实是执着了一端。

也有的人在批判这些把素食当成佛法核心教义的时候，也要小心落入另外一端，是什么呢？对于素食者莫名其妙地有一种反感、排斥。这个人并没有这样非因计因的邪见，并不觉得素食是意味着佛法核心要素，甚至涉及解脱、不解脱，他只是出于慈悲心，不希望在自己生活中给杀生链条施加助力，以这样慈悲护生的心，或者为了增长自己的慈悲心，而不受用肉类，完全可以，这是慈悲心相应的，又没有愚痴——非因计因的邪见，为什么要排斥呢？这是善法，这是应该称许的。不能因为自己不素食，反而把这些素食者说成好像是成问题的。

素食也分有没有正见：不正见的，非因计因的，确实可能应该重新认识一下。这样带着正见与慈悲的素食，当然是善法，应该有与之相匹配的认同与赞叹。好，这是按语中和大家一起做的分享。大家如果有问题，可以提出来。

【佛法问答】

【为何要皈依三次】

学员：顶礼师父！“非作业”是不工作吗？也可以理解为不善业吗？皈依一次就可以了，怎么皈依三次呢？感恩师父！

法师：在文里说得很清楚，“非作业”指的是不作身口意的恶行，佛说这些身口意的恶行，不应该做，而外道的非作业是偏于消极的。有人因为佛陀告诉我们不应该去做这些不道德的事，给佛陀贴上非作业的标签。佛陀在这里只是接纳这个名目，但是赋予它新的内容，不应该与外道的非作业混为一谈。

皈依一次就可以了，怎么皈依三次呢？这里所谓的皈依三次，跟我们现在皈依佛、法、僧三宝是类似的情况：第一次皈依佛法僧三宝，第二次皈依佛法僧三宝，第三次皈依佛法僧三宝。这一而再、再而三，不是其他，就是表示自己的确定以及殷重。第一次确实如此，我再次思量，还是如此。

之前也曾经半开玩笑地说过，重要的事说三遍，你从古老的佛经中就可以看到。再三地宣誓，也是郑重其事，表示自己的殷重义。好，这个问题跟大家说这些。

【素食者的烦恼】

学员：师父！吃素给别人带来嗔恚，怎么办?

法师：自己吃素是自己的生活方式，首先应该知道这个，再一个尽量不影响他人。素食者，不管在东方还是西方，有时候会引来一些反感或者对立的情绪，这后面有一些复杂的因素：有从观念上的，有从觉得自己道德正义性受到威胁而带来反应的，还有出于对于素食者身体健康关心的等等。不一定是哪个，自己看一看症结在哪儿？如果必要，做一点相应的化解；如果不必要，彪悍的人生不需要解释，自己调心就好了，也不必太在意。

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。

104. 瞻波城的布萨事件

有过错，不悔拒改应摈出；
佛制律，布萨事件启新章。

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！今天我们一起来学习《阿含经故事选》的第104则——<瞻波城的布萨事件>，这一则故事谈的是跟僧团中戒律有关的事情，从这里可以看出来佛教的一些精神原则，我们来看故事的正文：

有一次，佛陀住在瞻波城恒伽池边，正好当地僧团里有一位比丘犯了过错，被其他比丘发觉了，大家都起来指责他。可是，那位犯错的比丘，面对大家的指责，要不是找借口搪塞，就是顾左右言他地逃避，不愿意承认自己的错误，不但如此，而且还对来责问的比丘怒目相向。

这位比丘犯了错误、有了问题，不但不承认，还对别人的指正不能够接受，甚至还怒目相向。在这些情节下，有下面的事：

佛陀知道了，就告诉比丘们说：“比丘们，将这个人驱离！为什么要忍受这位异类对大家的伤害呢？比丘们！当他的真面目还没被发觉时，大家会认为他是个好比丘，然而，一旦大家发觉他是团体中的败类时，就应当赶他离开。为什么应当赶他离开呢？是为了不要让其他真正的好比丘，被他污染的缘故。”

这件事情的前因和后面的处理，以及为什么这样处理，在这里都有交代。这位犯了错误的比丘，别人来帮助指正，他不但不承认，还百般抵赖搪塞，王顾左右而言他，甚至还怒目相向，这个时候他已经没有了修道的真诚，没

有了共同为修道而住的意愿。如果是这样，还勉强住在僧团里，这个样子对谁有什么好处呢？不仅自己不能顺于善法，断恶修善，还会触恼大众，让其他的修道人不得安生。自己不行于正法，还不改正，而且抵触别人的指正，这样，大家失去了作为修道团体共住的意义。如果失去了这些意义，勉强共住，僧将不僧。僧的意思是和合共住。大家意趣不一样，更不要说清净住了。所以在这种情况下，佛教导比丘们的处理方式是请他离开。

当然，对于触犯戒律、违犯戒律的比丘，戒律里的精神不是一概都是这一种处理方式。如果受戒之后能够始终不犯、纤毫不犯，那是最好的。如果有违犯了，自己有惭有愧，向其他清净比丘发露忏悔：如果情节相对轻微的，向一位清净比丘发露忏悔；如果严重一些的，有一些小众的法；再比较严重的，是要四人及以上，个别的要二十僧众来忏悔出罪。这是作为出家比丘违犯了戒律之后，依律应该有的做法。这样真诚地向清净比丘或者清净比丘们发露忏悔之后，大家依着佛制的律仪为他净罪。这个人的忏罪一旦成立，之前的戒罪，大家也就不要再提，已经忏悔清净，之后这件事情就此翻篇。自己也不要掉在悔恨的坑里了，这颗心吊在悔恨的坑里也是烦恼相，悔箭入心的人在止观修习上会被自己的懊恼所障碍。

如果这个人不主动发露忏悔，其他比丘如果知道，应该私下软语劝谏他，种种善巧来鼓励他，让他如法地发露忏悔，还得清净，与大众共同和合共住。如果这个人私下的劝诫不听，再三的软语劝诫，甚至请一些更合适劝导他的人来劝导，如果还不听，如果可行，可以在布萨（说戒）或者其他大众集会的时候在僧中举罪，指出他存在这样的问题。如果这个人在这种情况下，自己认罪，也能够如法地发露忏悔，那么僧愿意接受他的忏悔，他也可以还得清净。如果这个人在这个情况下还不认罪，就像文中所说的这位比丘——搪塞，王顾左右而言，一会儿说这样，一会儿又改口；别人帮助他，他还嗔恼。在这种情况下，僧就要给他加以制罚。

律里形成的僧中的制罚形式有若干种，像驱离僧团（“摈出”）就是其中的一种，这对他来说是相对比较严厉的处罚。但是“摈出”跟“灭摈”还不一样：灭摈，是这个人犯了比丘的根本重罪，他已经失去了僧人的身份和资格，给他加灭摈羯磨，彻底剥夺他的比丘身份，向大众说明：“他不再是

比丘，大家都不能跟他共住了”，这是灭摈，彻底地失去了比丘资格；摈出，比灭摈相对轻，这个人并没有犯四种比丘的根本过失，甚至他犯的戒罪都不是非常严重的，只是比如说像文中这位比丘的态度，他去了修道的自觉、真诚，也不愿意接受大家的彼此帮助，那就失去了共住的意义，他自己不会得利益，反而增长过失、罪过，对于别人也没有什么好处，只会起到搅混水的作用，这个时候不能与他共住，要做摈出羯磨。摈出羯磨并不像灭摈一样的永灭，他以后如果确实改过了，善巧地请其他比丘来僧中为他起解除摈出羯磨。僧通过考察，觉得可以，还可以接受他再入僧中，向大众真诚地发露忏悔，求解摈出羯磨。众僧衡量情况，确定他确实悔改，可以为他解。解掉之后，他还可以与大众共住。这是解释一下后来在律中形成的若干种制罚。

在这里应该看到，佛法的戒律一方面是为了个人身语的清净，另外一方面也是为了大众的清净和合。这样一群出家人和合共住是为了修道，背离了这个出发点，背离了这个基本理念，共住无义。整个的戒律，包括这里的处罚，实际上都是为了帮助人。这个人实在已经没法在比丘僧团中共住了，把他灭摈出去，也是为了帮助其他清净大众。这是在这里给大家适当介绍一下其他的背景知识。

※　　※　　※

下面我们来看一看佛教僧团布萨的一个变化，就是下半段的故事，这个事件在律中也是很出名的——

时间是在一个月圆日，地点则同样是在瞻波城恒伽池边。这天入夜之后，比丘们依照往例，都围坐到佛陀的四周来，准备进行每半个月一次，由佛陀主持教说波罗提木叉的布萨。

布萨是音译，汉语的意译是“净住”，指的是净法增长、断除不善的意思。布萨并不是佛教的首创，当时佛教出现在世间的时候，印度当时的其他很多宗教团体就有这种类似的布萨。但是从《吠陀》里边的说法看，他们的布萨主要类似于祭神日，参加布萨的人也持斋戒。持斋主要指的是过午不食，令身心清净。然后说一说他们宗教里的一些说法，或者有其他一些类似祭祀之类的宗教活动。其实从《吠陀》里看到的在佛教之前的布萨，更像是祭神日：在这一天斋戒，来清净身心，一起来做一些本宗教的宗教活动。

佛陀教导弟子出家修行，形成僧团。因为当时其他宗教团体已经形成这种布萨的习惯，佛教也就采用。佛教最开始布萨的日子，还不是半月半月，从律里看还是有一些其他的说明，不过后来就形成比较稳定的半月半月布萨。这个所谓半月半月布萨，指的是阴历的月，也就是以月相变化一个周期为一个月来算，是这样的半月半月。如果按照当时印度的一种计算日期方法，就是每个月的十四或十五日布萨，什么意思呢？那种计算方法是把月相从完全的晦到满月当作一个月（白月），相当于我们农历的前半个月；从满月渐渐亏直至晦当作一个月（黑月），相当于我们农历的后半个月。这样，当月相全满的时候，那半个月大概是十四天或者十五天，这叫作白月十四日或者白月十五日；从这样满月渐渐亏下去，这半个月过完，叫黑月十四日或者黑月十五日。

因为月相周期的变化，一个周期不总是三十天，而是一个非固定数，所以在农历月里，大家为了因应这个变化，有的月二十九天，有的月三十天，这样就有所谓十四日、十五日的说法。有一些人对印度的这一点不熟悉，以为是十四日说完戒，十五日再说——不是这样；或者以为要两天说戒——这都是误解。理解成白月十四日、白月十五日，黑月十四日、黑月十五日就好：可以在白月的十四或者十五说戒，这两天选一天就好；黑月，也就是所谓农历的下半月，十四日、十五日选一天就好——这样就是半月半月布萨。

佛教的布萨跟其他外道有一些不同，特别僧团的布萨，在早期佛陀主持布萨的时候，是佛陀教导解说波罗提木叉（别解脱戒）：什么该做？什么不该做？哪些因缘是开缘？为什么要如此？还要举例子等等这样的种种说明。这一事件改变了佛陀主持布萨的惯例，我们来向下看：

可是，这一回很不寻常，大家围在佛陀四周端坐等待，时间一直在流逝，初夜时分过去了，佛陀仍然保持沉默，没有要开始布萨的意思。

这里说到了初夜分，后面还有中夜分、后夜分。就像我们中国古时候，一天十二个时辰是一天一夜的时间划分，印度把昼夜分成六时：日三时、夜三时，合在一起是六时。夜三时就是初夜、中夜、后夜这三时。如果我们看从初入夜，到中夜，到后夜这个划分的话，一个比较简单的解说是从我们现在的晚上六点开始算，是初夜分开始，到晚上十点是初夜分结束；晚上十点

到凌晨二点是中夜分；凌晨二点到清晨六点是后夜分。这是一个概说，这样说，大家对现在时间的相应划分就有概念。实际情况可能会在具体的时日有一点变化，比如后夜分尽（后夜分快要过完了）是以什么为标度呢？以“明相出”——日出之前，拂晓时分，天蒙蒙亮了。明相出了，后夜分就到头了，那新的一天（日三时）就开始了。为什么在佛教的戒律里常常提到明相出呢？特别比丘戒律里有若干事情都是涉及到明相出，为什么呢？就是因为古印度是以明相出作为新一天的开始，不像今天的时间观念，以夜里十二点（零点）作为两日的分割线。

这里是说这一次不同寻常的情况，大家初夜分的时候已经都坐在佛陀的周围，等待佛陀来教授波罗提木叉，主持布萨，但是佛陀沉默。整个初夜分过去了（我们用今天的时间概念会清晰一些，也就是说过去了四个小时），佛陀坐那沉默不语，没有要开始布萨的意思。

于是，尊者阿难站起来，走到佛陀前面，合掌向佛陀请求道：“世尊！初夜过去了，大家也已经坐了很久，请佛陀开始教说波罗提木叉吧！”

这个时候阿难已经随侍在佛陀身边了，作为侍者的身份，他看到这个情况，出来说这个话是合适的。相当于代大众请求，以及提醒佛陀的意思。

佛陀没有回答！

佛陀没有告诉他：“好！下面为大家来解说波罗提木叉”，也没有回答说：“我为什么暂时还不能说”，佛陀只是默然。

尊者阿难只好默默地回座。大家依然安静地端坐着。

佛教的团体在这一点上还是值得称道的，特别是真的向道修行的比丘们，在一起静默不觉得有什么无聊，更不觉得尴尬。既然没有说，每个人自住于安乐，自己向内安住、调伏、寂静，这样很好。但是大家一起来做事，这件事情还是要推动的，下面说：

中夜将过去了，佛陀还是不开口。尊者阿难再度起来请求：“世尊！中夜也将过去了，请佛陀开始吧！”

佛陀没有回答！尊者阿难只好又默默地回座。大家依然安静地端坐着。

这是说中夜这四个小时又过去了，大家都这样默默坐着，佛陀也没有说。阿难再一次地请求和提醒，佛陀仍然是默然，既没有应请开始说，也没有告

诉大家或者回复阿难“为什么现在不能说”。佛陀默然，大众也就安静地静坐。

整夜都将过去了，破晓时分已近，佛陀还是沉默着。这时，尊者阿难再一次地起来向佛陀请求：“世尊！快要天亮了，请佛陀开始吧！”

大家这样坐了一整夜。看了后面的情况，大家不要觉得佛陀不慈悲。佛陀等这个有问题的人自己出来承认错误，等了整整一夜，跟大家一起静坐着。这个“破晓时分”就是刚才说的“明相出”，也就是第二天的开始。律里关于众僧做羯磨，一般来说不可以跨天做。眼看后夜分也要过去了，阿难再一次请求、提醒佛陀。

这次，佛陀说话了：“阿难！大众中有一位犯戒比丘还没忏悔。”

一方面因为三请，另外一方面这一夜都要过去了，今天还要不要布萨？要跟大家一个交代，于是佛陀说：“阿难！大众中有一位犯戒比丘还没忏悔。”佛陀这一次说出了原因，之前为什么不说？他希望这位犯戒没忏悔的比丘，自己意识到，能够善心发现，勇敢地发露忏悔，还得清净，与大家一同清净布萨。这个人还没忏悔，在不清净的情况下，佛陀不可以说戒（布萨）。

布萨的意思，在佛教中不是简简单单地把戒条说一下，它叫“净住”，也有人意译成“长养净”，是要确定我清净，每个人都在大众前确定这件事，当然这个确定是默然确定。大众表示默然，就是在说明每个人自己都清静。如果自己不清净，应该事先发露忏悔。临说戒还没有发露忏悔，那要忏悔清净之后再说戒。佛教的布萨是为了确保僧团清静的，清净基础上的和合才有价值、才有意义，否则只是一些人的一团和气，也不管对不对，也不管是否清净，那它的意义、价值何在呢？我们来看下文：

这时，尊者目犍连以他心神通，观察在座的每一位，发现了那位犯戒比丘，就走到那位比丘身边，对他说：“起来，学友！去见世尊，你不可以再和比丘们共住！”

佛陀这样说了之后，目犍连在场，他要看一看是谁耽搁了大众布萨，是谁令世尊整夜没有为大家说波罗提木叉。他以他心神通观察在座的每一位比丘，发现了是谁，然后对他说：“请你出去。”

那位比丘竟然沉默不语，依旧坐在原位，没有起来的意思。尊者目犍连

就这样催了他三次，那位比丘依然如故。尊者目犍连只好强将他从座位拉起，架出门外，关门上闩（shuān），然后回来向佛陀报告：“世尊！您说的那位犯戒比丘，已经被我赶出去了。现在，大众已经清净了，请佛陀开始为我们说波罗提木叉吧！”

这位比丘被目犍连指出问题，让他向大众忏悔，向佛陀表示发露忏悔，他仍然不动，这就表示他不接受，也不愿意改悔的意思。目犍连尊者就将他从座位上拉起，给架出门外，闩上门，这样，他就不在众中了。然后告诉佛陀：“那位犯戒比丘已经被我赶出去了，现在这一大众都是清净的，佛陀！请您为我们说波罗提木叉吧！”。

佛陀对尊者目犍连所做的处置，表示嘉许，并且对大家说：“比丘们！从今以后，由你们自己举行布萨，自行诵波罗提木叉吧！我不再参加布萨了。因为如来若在杂有不清净成员的集会群中教说波罗提木叉，论机缘论场合，都是不适当的。”

佛陀对于比丘们教导说：从此以后，不是由佛陀来为僧团做布萨，佛陀不再像从前那样亲自说明讲解波罗提木叉（别解脱戒），而是由僧团大众来诵波罗提木叉，当然不是大家共同诵。佛教里，在今天大家看到的情况，特别是汉传，可能常常看到很多人一起诵，实际上在佛法里，真正在比丘的戒律里，这是不合适的。不管多少人，只推举一个人出来诵戒，这一条不多说，是跟很多人的想象不一样的。

为什么佛陀不再参加布萨呢？因为有不清净的成员在比丘的大集会中，这个时候佛来教导说明别解脱戒是不合适的，由僧团自己来运作，这就是后世布萨样貌的来源。后世布萨的样貌，一般来说就是推举持律上座来说戒。如果上座或者身体原因或者其他原因，不能为大众说戒，就依次按照戒腊向下请，请能持律者为众说戒。律里谈到这件事的时候，还有一个说法就是：目犍连尊者这一次是以神通举罪，佛陀说以后不允许以神通举罪。如果确实要帮助人，提什么根据来举罪呢？律里说“见、闻、疑三根”，就是看到、听到以及有一些相应的线索导致人的怀疑，根据这些来提出这位比丘是不是有这样的情况，不可以神通，这里也是有它的深意的。

好，这是这一则故事的正文。〈瞻波城的布萨事件〉导致了佛陀为大众的

布萨结束，开启了僧团的自行布萨。在这里谈到了布萨，谈到了对于犯戒，不发露、不忏悔、不悔改的比丘，应该如何处置？也谈到了为什么应该如此？要在这里边正确地去理解佛法的精神，在按语中我们还有一些探讨。来看按语：

按语：

一、本则故事前段取材自《增支部第八集第一〇经》《中阿含第一二二瞻波经》，后段取材自《增支部第八集第二〇经》《中阿含第一二二瞻波经》。

按语一说明本则故事的取材。

二、《增支部第八集第二〇经》与《中阿含第一二二瞻波经》两经的前半部相当，都是布萨事件的记述，但后半部完全不同。《中阿含第一二二瞻波经》的后半部与《增支部第八集第一〇经》相当，即本则故事前段所述，这部分与布萨事件驱离犯戒比丘的情节相通，但两者前后衔接得有些勉强，所以，或将之视为两个相关而独立的教说，也许更为恰当。至于《增支部第八集第二〇经》的后半部，讲的是以大海的“八希有法”来譬喻佛陀的正法律的清净，与前半部的布萨驱离事件虽也相关，但恐怕更似《增支部第八集第一九经》的重复，故略去不取。

按语二是交代一下为什么这样来组织这一则故事的白话正文。

三、本篇后段布萨事件的真实性极高，因为除了南北传《阿含》以外，各部律典，如《五分律》《十诵律》《善见律毗婆沙》等，也都有所记载（参见《大正藏》二十二册第一八〇页下、二十三册第二三九页中、二十四册第七〇八页上）。故事发生地点，各本所载不能完全一致，今依《中阿含第一二二瞻波经》《五分律》《十诵律》版的记载，取为瞻波城。

“本篇后段布萨事件”，就是指佛陀最后一次代僧团布萨的事情。因为有人犯罪而覆藏，因此佛陀终夜没有布萨，并导致了僧团自行布萨的开始。这是说这件事从早期的经律配合来研究核对的话，它的真实性非常高。也谈了虽然在细节上小有出入，这里为什么如此取舍、抉择的原因。

四、布萨，原先是印度婆罗门教的传统宗教活动，主要目的是为了斋戒清净。

这是说佛教僧团的布萨，跟印度婆罗门教关于祭祀和神的一些信仰是有

关联的。

佛陀认同这种精神，所以僧众们每月初一、十五，也仿照这项传统集会举行布萨。

说“初一、十五”是不对的，主要错在这个“初一”。实际上是月相从亏到满，在满的那天举行布萨，这一般对应于我们汉传农历的十五左右，不一定非要在十五那天说戒，十四、十五、十六都可以。接下来月相从盈变亏，一直到完全的晦，对应我们农历每月的最后一天。如果用古印度黑、白月的说法，就是白月的十四日或十五日，黑月的十四日或十五日。当然，在黑月的十四日或十五日，因故向后推迟到下个月的初一说戒也可以，不过正常的安排是半月半月（在白月的十四、十五日或者黑月的十四、十五日某一天）说戒。

佛教布萨的内容，当然有别于婆罗门教或其他外道，主要就是说波罗提木叉。

佛教布萨的内容，跟其他宗教不一样。

波罗提木叉，原意为“善法的根本依止处”，演申为佛陀所制订的戒条。后来以其有对治烦恼，引导趣向解脱的功能，所以也称为“别解脱”、“从解脱”。

这是解释“波罗提木叉”这个词，在后世一般被人理解为“别解脱”、“别解脱戒”。

布萨是每一位僧众都必须参加的，布萨开始前，与会者若犯了戒，必须先依戒律忏悔处置（参考印顺法师《原始佛教圣典之集成》第一〇七至一一三页）。也就是说，佛教的布萨，是确保僧团清净和谐的一个机制。

要知道这个布萨是要保证每一位比丘僧众的戒法清净，从而使整个僧团能够清净和合共住。如果有犯错，不必等到布萨的时候，再在正式布萨之前发露忏悔，应该尽可能快地来发露忏悔，不起覆藏心，不覆藏过夜，更不要说日日展转覆藏；也不是有什么过失等半个月，大家都集中起来一次性地来发露忏悔，并不是这样——布萨的这个意趣非常重要！佛教后来有一些情况，都跟布萨慢慢变得失去它本来的意趣有关系。如果希望佛法能够长久住世，僧团清净和合，如法布萨是非常关键的，在这里有佛陀制教的深意。

五、初夜、中夜、后夜，是佛陀时代印度人对夜晚的划分。如果夜晚是从傍晚六点开始，到隔天清晨六点黎明为止，初夜则是傍晚六点到晚间十点，中夜是晚间十点到凌晨两点，后夜是凌晨两点到清晨六点。

这是解释一下初夜、中夜、后夜对应的现在时间。

六、瞻波城的布萨事件，对往后佛教布萨制度，开启了新的一页。

这是在《阿含经故事选》整个“佛”、“法”、“僧”的组织中，放在“僧”中的，这对于僧团来说确实是比较重要的事件之一。

从此以后，佛陀不再参加布萨，而由僧众中的长老来轮流主持。如此一来，原来佛陀依戒条重于解说、教导的“说戒”，就转而为重于忆持与规范的“诵戒”。

佛陀主持布萨的时候，是要教导解说的。自从佛陀把说戒交给僧团自行来运作，推举上座持律者来为众说戒，就变成了大家首先要把戒条诵一遍。被推举出来的这位为僧诵戒的长老比丘、持律比丘，从头到尾把戒本中的所有戒条诵一遍，然后可以根据时间和当时僧团的因缘，做一些必要的戒律解说，这也是可以的，不是必须。在一些个别情况下，说戒也可以简化，那要有特殊情况才行。下文：

再者，由于长老的轮流主持，所以对所诵的戒条，应有统一整理与分类的实务需求，可能因此而开启了圣典结集之端，集成了《五波罗提木叉经》。这比“法”的圣典结集在佛灭后才正式展开要早了许多，推断约在佛陀六十岁左右。（参考印顺法师《原始佛教圣典之集成》第一三三至一三四页）

因为僧中持律者、僧中的长老比丘有为众说戒的义务，从而促进了关于戒条的整理、分类，以及早期关于戒法的结集。像戒经，今天汉译的戒本中还都说为戒经。

七、故事中那位被驱离的比丘，到底犯了什么戒，经中并没有说明，看来这并不是重点，重点反而是不坦承自己行为有错，逃避悔改，甚至是阳奉阴违的行为。

不能够入清净僧中布萨，确实不必须要犯非常严重的过失。有罪过，只要覆藏不发露，就不可与僧清静布萨。

团体中如果存在这种人，形成坏的模样，时间久了，其他原本没问题的，

也纷纷有样学样，就好像污染扩散开来一样，最后形成一股歪风，整个团体无法清净，好人纷纷求去，成了“劣币驱逐良币”的反淘汰。修行团体如此，一般团体也是如此。

这就是为什么佛所制定的戒律不仅仅是个体行持层面，更是僧团规范的原因。出家人，不是大家一起换个地方混日子、过生活，而是有志一同，遵循着圣道来承办修行事——断恶修善的。不如此，那为什么来过这种生活呢？既然如此，为什么要怙恶不悛呢？为什么有错不能够坦承，不能够发露忏悔、改过呢？这是一个修行人的团体，大家“有志一同”是它的前提基础。如果自己心确实转变了，不能够履行僧的规范，那就确实不能够参与僧中事。不仅修行团体要有法度，其他的团体也要有，只是要看这个法度制定的出发点是什么，为什么服务。佛教中戒法的制定是为了十意，过去应该有说过“制戒十意”（“摄僧令欢喜”等等），佛是为了这十种原因制定戒法，戒法是用来维护这些的，这里不再多说。

八、也许，或有以慈悲的理由，不忍将问题人物驱离，可是，悲智圆满的佛陀并不是这样展现的。

这在我们佛教徒中，甚至一般人的想象中，好像也是有道理：“要慈悲他啊！你把他驱离僧团了，他怎么改过啊？怎么更进一步地来向上啊？留下来慢慢影响他嘛！”但是悲智圆满的佛陀并不是这样抉择的。

佛陀的理由是：“令无污其他真好比丘之故”“莫令污染诸梵行者”，意思是说，不要让团体其他成员受到污染。

这个对于群体心理学或者人类认知行为有了解的人来说，不是什么奇怪的事。一个良好的清静的氛围，对于修道刚起步的人、修道还没有成功的人来说，是很重要的！

从另一个角度来看，团体中的一位问题人物，若对其他多数成员造成困扰，那么，对一位问题人物的慈悲接纳，正是对其他多数善良成员的残忍，结果，整体来说，慈悲的美意还是要落空的。

这里应该知道，佛法最根本的是智慧。仅仅是慈悲，对人报以善意，并不能保证所抉择、所处置是正确的，是顺于正理，是真正带来利益安乐的，这要靠智慧。在慈心禅中，很多人也有过类似的问题或者是疑虑，我强调的

是：做抉择、拿方案的是智慧，慈悲只提供正面的情感动力和内心的背景。如果让智慧退居二线，甚至收起来不用，纯靠所谓一颗好心来处事，要小心成为所谓的烂好人。自己以为这样是对的、是好的，但是因为无智，很可能有问题。这是其一，悲智双运当然是好的，但是应该以智慧来摄导。

第二，即便这个人自己很慈悲，或许自己的修行也很好，不受这个犯错不悔改之人的负面影响，但这是大众的和合共住啊。大众和合共住，修行办道，主要是给那些还在努力中的人的，你自己愿意忍受伤害，不能要求大众也忍受伤害。佛制的每一条戒都是在大众面前确定事实，然后做出判断，进一步来制定戒条，大众一律默然奉行，这说明什么呢？是大众在必要的因缘下，接受佛陀的教诫——“大家以后不可以这样做”，形成了共同的规范。既然形成共同规范，在做必要修改之前，就要按此处理，不要卖弄自己的慈悲。如果确实有必要做一些调整，那也不是个人想调整就调整的，要大家形成僧团的共识决议才好。这一点简单地说就是：就算你的慈悲很能容纳，你的清净不受打扰，但你不可以要求别人也去做同样的事，这并不慈悲。

好，这一则故事尽管事件本身并不复杂，但是它涉及到了一些戒律的原理，更深刻地说是修行的原理、身心净化改善的原理，是值得我们深刻反思的。包括团体组织的一些原则，在这里也有所体现，实际上意涵是很丰富的。我们已经说了很多，时间关系，就不再进一步探讨。

【佛法问答】

学员：顶礼师父！问题一：是因为佛陀能看到僧团大众的不清净，才不参加布萨吗？问题二：是只有当众发露忏悔，才能得清净吗？

【佛陀不参加布萨的原因】

法师：佛陀那一次没有为大众说波罗提木叉，是因为他以神通见众中有人不清净。这时候佛陀来说戒，不合适。修行这件事是实打实的，不是唱空调子，说了，人家不做，那你还说什么呢？佛陀并不是一个饶舌的人，你如果没有自我改善、自我清净的决议与真诚，虽然反反复复说了，对这个法本身是不是彼此都不太尊重呢？那对于说法者是尊重的吗？大家有想过这些吗？佛陀如果在这种情况下勉强说，对于大众、对于这个人都没什么好。

【是不是只有当众发露忏悔，才能得清净？】

法师：是不是只有当众发露忏悔，才能得清净？大家要注意！我在这儿说的都是比丘僧团的事，比丘僧团中如果有人违犯了戒律，一些轻微的可以向一位清净比丘来发露忏悔；极轻微的自己“责心忏”，就是自责己心，不必向人忏，这是说的轻微的两类。严重的要向众中来发露忏悔，这个“众”要根据情况需要，四人众乃至二十人众，就是要满足僧数。居士呢？佛世的时候没谈优婆塞、优婆夷如何忏悔的事。在世间所谓的忏悔是有的：说明情况，征得对方的原谅；或者承认自己的错误，并表示真诚的改过。如果是戒法有了不清净，在今天我觉得可以参考南传的做法，就是真诚忏悔，重新再受。

【是否可以视频受戒】

学员：顶礼师父！不可以用神通，那现在用视频受戒可以吗？

法师：不可以。受戒这件事，本质上叫羯磨。参加羯磨，大家都应该处于众中，就是大家从物理上应该在同一个地方。视频遥受，都是不懂得戒法的人发明的，不可以。如果没有条件来受戒怎么办呢？创造条件啊。我们可以很忙碌地为谋生挣钱创造各种条件，不惮辛苦。在今天交通也还算便利，比古时候便利多了，可以创造条件来受戒。

如果说确实不能，比如有法友常问：“八关斋戒可不可以自誓受啊？”“自誓”应该说不成为佛所制定的八关斋戒，但它是很好的善法。如果实在没有因缘，自己真诚地自誓：“我弟子某甲在这一日一夜内行持八关斋戒的内容……”，自己也知道这并不是严格的佛所说的八关斋戒，但是我自己这样真诚地自誓，诚心诚意地来奉行，这也是很好的功德善法。我想这样说应该更允当一些。

我们最后一起来合掌，做一回向：

愿以此功德

普及于一切

我等与众生

皆共成佛道

今天就到这里，祝大家身心安泰、六时吉祥！

105. 拘睒弥地方僧团的纷争——六和敬的教说

{ 起僧诤，佛陀调解无结果；
以慈悲，教说六和与忍辱。 }

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！今天我们一起来学习《阿含经故事选》的第105则——<拘睒弥地方僧团的纷争——六和敬的教说>，这是“僧”部分的一则故事，讲了一次关于僧中由两类意见形成两类团体，大家不能够和合共决。关于这件事，佛有一些教说。实际上也反映了僧团共住的一些理念，和实际上可能会遇到的问题。故事正文说：

有一次，住在拘睒弥城瞿师罗园的比丘们，因为对一位比丘的犯戒与否，有不同的认定而起了争执，后来僧团分裂，形成对峙的两方，彼此互相谩骂攻击。

这是事情的起因，是对于僧团中一位比丘的某类行为是否犯戒，在僧中有了不一样的看法。一些人认为他犯戒了，一些人认为没有，双方起了争执，造成了意见的不统一。这会有什么困难呢？僧团在一些大众的事务上需要集众，就是一切比丘进集，如果是这类议事，有人不能够同意，那就是所谓的僧不能够和合共决，这个时候这个决议是没有办法通过的。包括这里说到的这位比丘的一些情况，有人认为他有犯戒，但他自己认为没有。因为他自己认为没有，就形成了别人私下的劝谏，但他还是不能够接受。认为他犯戒的人就在僧中举他的罪，用了“不见罪举罪”的众法羯磨。但是他自己又不认同，他又有跟他一样见解的同伴，所以双方就形成了对峙。

佛陀听到了这个消息，前来瞿师罗园，想为他们排解。

这样造成了僧诤——僧团内部的纷争，莫衷一是，结果使得这一个团体不能够和合共住。不能够和合共住，僧团需要大众来共同决议的事就没有办法进行，包括说戒等。上一则我们谈到了有一位比丘不清净，要覆罪说戒，但是在佛法中是不可以不清净说戒的。这则故事里的这个人到底犯没犯戒，僧中有两种意见，不能统一，那他说戒的时候算清静还是不清净？想要用一些众法羯磨来制罚他的人，因为众法需要全体比丘一致通过，而现在意见不能统一，所以他这样的制罚就形成不了。因此僧团的如法生活受到了影响，佛陀想为他们排解，也希望他们身心都能够顺于法。

首先，佛陀确认起争执的传言是否属实，问比丘们说：“比丘们！听说你们为了一件犯戒与否之事起了争执，彼此以言语互相攻击，而不是互相规劝、慰问，大家不同意对方、不和睦，是吗？”

“是的，世尊！”

佛陀总是要先确定事实，然后才发表意见。这一点很重要！这表明这个人是注重事实的，而不是注重自己的情绪。今天很多人因为信息的发达，获得信息太容易，但是求证信息不那么容易，按说在这样的情况下，一个人应该更要谨慎、克制一些，不要太轻易表达自己决定性的观点，更不要说带着强烈的负面情绪去表达自己的观点。可是人们常常做不到，于是这样的信息方便，反而成了烦恼乃至种种不善法滋生的根源。

佛陀这样问了之后，僧团的比丘们回答：“是的，世尊！”佛陀说：

“比丘们！有六件事，有助于僧团的向心力，使僧团保持无诤、和合、团结。哪六件事呢？那就是对僧团的同修们，不论是在公开的场合，还是在私底下，都要‘身慈’、‘口慈’、‘意慈’、‘饮食均分’、‘戒律共守’、‘见解相应’。”

这里是这样的表达法，如果说我们一般学佛人熟悉的名相，这就是六和敬的内容。这样的表达，应该说内容呈现得很清晰。“身慈”、“口慈”、“意慈”是指的身语意中，彼此的对待要报以真诚的善意，希望对方安乐的内在动机，以及带着柔软慈和的身行及语言表达。

六和敬里，大家熟悉的“利”——“利和同均”，在这里说为“饮食均

分”，这是为什么呢？因为佛世的时候，比丘们涉及到所谓利养的主要也就是饮食、衣服、卧具、汤药这些所谓四事资具，而作为每一天日常的利养也就是饮食，每一天乞的食可能会或多或少，如果少，在这一众里互相还是要有所关照。所以大家一般想的“利和”，特别在今天佛教语境下大家想到的“利和”，和佛世时候的情况可能不见得完全一样，那个时候就是这样简单的四事，这些要有一个合理的分配。

“戒律共守”，这个戒律不是说只给一些人制定的，另一些人超出之外，佛法里关于戒律，大家是一体遵守的。不仅一般的比丘遵守，长老比丘也要遵守；不仅长老比丘遵守，四双八辈的诸贤圣僧也要遵守；不光诸弟子众遵守，佛陀本人更是表率，包括僧团安居结束之后的自恣。所谓自恣，就是诚恳地请别人帮助自己检讨这几个月的雨安居，有没有什么样的过失？“如果看到、听到或者有根据的一些怀疑，请告诉我，我如果确认确实如此，我会做必要的忏悔”。佛跟比丘们共住，一起雨安居的时候，等到安居结束，佛也参加自恣。自恣的时候，因为是要请别人帮助自己，可能有错误要指出，所以佛这个时候都是自己铺一个草座：自己铺，不用别人铺，表示谦下义；铺草座，而不是好座，这也表示谦下义。连佛陀都是平地敷草座，来请大众自恣，这就说明戒律的共守，所谓的“戒和同遵”，在僧团中是有相当普遍性的。

“见解相应”，这个是很重要的，下面有谈——

“比丘们！这六件事中，最首要、最具向心力与凝聚力的，就是‘见解相应’了。”

“见解相应”，指大家根本的认识是一致的。这个见解的内容以何来确定？所指是何呢？文说：

“也就是那圣者解脱之见，能令实践者趣向苦尽之见。”

如果问：这个“见和”的见，内容是什么？就是能令人离苦的正见，随顺于圣者解脱之见。

“比丘们！这就像重阁高塔的塔顶一样。”

这个“见和”是最重要的，在这六和中是最基础的。如果说高，也是最高的，作为全部的统帅，这里说像“重阁高塔的塔顶”。下边佛陀基于“见

解相应”的见解——圣者解脱之见，做了一番开示：

“比丘们！如何依圣者解脱之见，实践趣向苦尽呢？”

这样的圣者解脱之见，如何趣向解脱、趣向苦尽呢？下文说：

“透过自省，比丘知道自己应离贪、嗔、昏沉、掉悔、疑、世俗之见、与人争执等会使自己不能如实知见事情真相的缠缚，这是圣、出世间、不共凡夫的第一智。”

这是在讲，依解脱之见，趣向苦尽。如何来实践？比丘要常常地反省，自己向内省察。这个向内的功夫太重要！太多的人是向外奔求，包括这一次的疫情，太多的人把重心全然放在外部。实在说，不管有没有这一次疫情，这一生都是有尽头的，不要忙着好像能把这个尽头消灭一样，该怎么应对就怎么应对，但是自己内心是否在如法行，是否在正确运作，这是相当重要的，内省对于修行人是第一位的。

在这里谈的自省重点是要觉察五盖，提醒自己要离开贪欲、嗔恚、昏眠、掉悔、疑这五盖。平时也要离开吗？平时也要离开，这是禅定的障碍。但是有人只想在禅坐的时候去掉他，平时不去调伏，平时随顺于此，这就相当于说当下这个新冠病毒疫情，这个人只是在一些场合防范，但是在另一些场合不防范，这都是有可能感染的哟！比如这个人只是去医院这个地方防范，但是他坐公共交通的载具不防范，他到超市不防范，然后还觉得自己已经都做防范了，为什么还没有解决这个问题，还没有防住这个问题，怎么还感染了呢？就像有的人说：“我打坐之前，已经很好地作意了，很正确地作意了，为什么禅坐之后还容易昏沉呢？”看看自己平时有没有愿意去随顺贪欲、嗔恚 、昏眠、掉悔、疑。如果座下的时候对这些毫无警惕，毫无内省，只是跟着它们随便跑，那怎么能够指望自己一上座就一定能够避免开这些盖、缠呢？平时也要内省、检点、远离，这样慢慢地养成生命里的修养，座上自然就不为这五盖所覆蔽，就算一时有一些因缘有些影响，也很好调伏。把功夫用到日常，修行是整个生命的改观，不是拿出一点时间比划比划，安慰自己。

这里还说到：“世俗之见、与人争执等”，一方面确实如此，另一方面也不免有所针对。比如世俗人或者是一般的世间，愿意党同伐异，愿意将见解附上自己的情感倾向，这是世俗常见的情况。比如一般世间人觉得在世间

活着是最好的，背后是什么呢？认为世间的本质是有安乐的，本质是有不苦的，这些都是世俗之见。“与人争执”，出家人应该是内心向于无嗔的，这在佛教的一些经典中，包括我们汉传佛教徒熟悉的《佛遗教经》中，是有显著提及的。内心应该是无嗔的，自己应该有内心柔软安和的修养。与人争执，真的像清冷云中，霹雳火起！如果不这样，那是不跟智慧相应的。

这个人离开五盖，离开世俗之见、与人争执等，平时就这样自省，离开“会使自己不能如实知见事情真相的缠缚”。前面说的这些，都是能够使人不能如实知见诸法实相的缠缚。为什么要离开五盖？这个人内心贪取的意愿——贪欲，像火一样在烧；或者是嗔恼，像剧烈的波澜一样在碰撞等等，他在这个时候有随顺于诸法实相的如实知见吗？这些是障碍呢，还是帮助呢？当然是障碍，当然是系缚。这个人远离这些，“这是圣、出世间、不共凡夫的第一智”。这是说到关于“见和”——圣者解脱之见的第一段开示。接下来——

“其次，深知对此见之修学、再修学，能获得内心的寂静，这是圣、出世间、不共凡夫的第二智。”

对于前面所说的见解，要修习多修习，一遍又一遍，没有什么不耐烦，没有什么厌烦，没有什么放下它而转心余趣（趋）。拳不离手，曲不离口，念兹在兹，心总是安住于这样的运作，喜悦于这样的运作，没有不耐烦，只是安住于此，深知对于前面所说的这些反复地修习多修习，能够导致内心的寂静，能够导致究竟的解脱，这是正见，这是确定无疑的随顺于善法的胜解。这里说：“这是圣”，对应于凡夫；“出世间”，对应于世间；“不共凡夫的第二智”。这是对第二段的说明。第三段——

“其次，确知这是其他沙门、婆罗门所不曾有的见解，这是圣、出世间、不共凡夫的第三智。”

这不是佛陀愿意高举自己，实际上这是一切解脱圣者共同的洞见。世间其他的沙门、婆罗门，或者向于他力的祷告，以为通过他力的帮助，能够把自己主宰安排了；或者偏向于苦行，以为通过这样苦行的“热力”，烧尽业力，能够让自己离苦——这些都是不顺于生命的如实真相的，不顺于生命的正理的。而前面所说的圣者解脱之见，是其他沙门、婆罗门从来不曾有过的。

对于这个清楚地了知，不会乱炖成一锅，“这是圣、出世间、不共凡夫的第三智”。好，下面第四段——

“其次，一如正见具足者的特质一样，一旦犯错，即能发露忏悔，改过永不再犯，就像婴儿的本能，当手脚一碰到火，就立刻反射收回一样，这是圣、出世间、不共凡夫的第四智。”

具足正见者的特征是什么呢？特征是他把这些看得很清楚、很真切，就像一般人知道火烫手、火烧人，不会无缘无故把手往火上放一样，那样做不是愚痴吗？如果谁这样做，然后还觉得这个好，甚至还乐呵呵，还教别人也这样做，一般世间的说法就是，这个人是傻子。有前面所说的正见的人，特征是什么呢？他或许还做不到永不犯错，但是他一旦犯错，知道这个不好，就像手接触到火一样，一定要离开，立刻、马上，他不会覆藏，会“发露忏悔，改过永不再犯”。这里举喻：“就像婴儿的本能，当手脚一碰到火，就立刻反射收回一样。”这也是“圣、出世间、不共凡夫的”，这里说的是“第四智”。下面第五段——

“其次，一如正见具足者的特质一样，对同修们戒、定、慧的增上，始终保持热忱的关心，就像母牛护小牛一样，这是圣、出世间、不共凡夫的第五智。”

前面说的都偏向于自行，这里说的是偏向对于同修的关心和帮助。关心他们什么呢？不仅仅是饮食、衣服、卧具、汤药这些资生事，更重要的是对于这些同梵行者们戒定慧的增上、发展，保持始终热忱的关心，为什么？因为这是大果大利的究竟饶益处。不是说不关心其他同修的饮食、衣服、卧具、汤药，但那些不是目的，那些是为戒定慧的增上服务的。不像一般世间人能够想到的对人的好，就是把人安排好——吃好、喝好、玩好，感觉这就已经足够了。“正见具足者的特质”是像这里说的这样，用个譬喻：“就像母牛护小牛一样”，这也是当时人能常见到的情境。“这是圣、出世间、不共凡夫的第五智”。下面第六段——

“其次，一如正见具足者的精进力一样，以渴望之耳，倾听如来教导法与律，这是圣、出世间、不共凡夫的第六智。”

这第六段里说，正见具足者具足这样的精进力，内心是真的有渴仰，希

望倾听如来教导法与律，为什么呢？因为内心真的认同这些是真理，是真谛，是能够令自己和他人依之究竟离苦、究竟清凉、究竟寂灭的法宝。想一想一般世间对于财富特别渴求的人，能够投入什么样的努力？再想一想财富的价值最多也就是这一生，攫取财富，一般向此世运用财富，也就是这一生得一些财富的自身受用而已，最多几十年，还不要说这里有没有恶不善法导致后面的问题。那这样的法与律会给人带来什么呢？究竟的离苦、安稳、寂灭、止息。二者能类比吗？无法类比。如果一个对于世间之财特别渴望的人，他能够那个样子，那反过来一个正见具足者，对于法应该是怎样的渴仰呢？

我们有一些法友听闻佛法有一段时间之后，我不知道会不会有这样的情况？讲过的，自己当时也在听，但是事后忆不起来。这有几个可能：一个、确实是自己记忆力的问题。再一个、对于多数人可能是心态和方法的问题，内心没有特别看重这件事，没有最重视它。如果真的就像花了几百万求人家给说几句话，那人家说的每一句话，他都能记住。但是如果反过来，听了法之后，特别是那些重要的，自己记不住，事后也不去有意忆起，那说明自己有问题。我刚才说是心态和方法的问题：内心是否严殷重啊？在方法上，事后内心是否有反复的串习啊？好，这是第六段。第七段：

“其次，一如正见具足者的精进力一样，一受教于如来的法与律，便能获得义之感化、法之感化，获得来自法的喜悦，这是圣、出世间、不共凡夫的第七智。”

具足正见、具足精进力，有上面这样听闻法、随顺法的努力，那么他内心中的这些善法就容易发生，那些恶不善法就容易伏灭，所以内心会有欢悦之喜，会有受用之后那种调柔寂静的喜。多少随顺离欲分（或者世间道，或者出世间道），有离欲而生起的欢喜，有静定、寂静而生起的欢喜等等。这里说：“这是圣、出世间、不共凡夫的第七智”。接下来佛结说：

“具足这七支的圣弟子，就获得了预流果了。”

如果这个人能够做到这七类情况，那他可以达成预流果。

然而，拘睒弥的比丘们却对佛陀说：“世尊！这是我们的事，请不必为我们挂虑。”

拘睒弥那个僧中诤事的僧团双方，不觉得这件事情需要按佛说的这样调

节来处理它。说得明白一点就是：“佛陀！你别管了这件事情了，绝对是他们错了、我们对，我们会把这件事处理清楚。”佛陀说：

“怎么，愚人！你们这样说，是不信如来的话吗？”

接着，佛陀又为比丘们说了长生太子“忍辱止诤”的故事：许久以前，舍卫城的国王名叫长寿王，有一次被波罗奈国梵摩达王所侵略，兵败国亡而逃入深山中。后来，长寿王因事潜回舍卫城，暴露了行踪，终于被逮捕处死。临死前，遗言给他的儿子长生太子，要他“无怨能胜怨”。之后，长生太子以优异的弹琴歌唱能力，获得梵摩达王的宠爱而成为身边亲信。有一次，梵摩达王在长生太子的腿上睡着了，刚巧侍卫、军队都没跟在身边，长生太子见机会难得，拔剑要杀梵摩达王，以报亡国杀父之仇。但当他举剑要下手之际，想到他父王“无怨能胜怨”的遗言而停手了，梵摩达王也向长生太子忏悔，归还了舍卫国，双方达成和解。

这是佛讲的一个长生太子听从他父亲的教诫——“无怨能胜怨”的故事，以此个来激发比丘们“忍辱止诤”的心。

说完这个故事后，佛陀再一次告诫拘睒弥的比丘们说：“比丘们！你们要知道，过去国王们虽也有国与国之间的争执，尚且能不相伤害，何况是出家修学，要舍离贪、嗔、痴的比丘们呢！”

刚才说这是佛以世间忍辱的故事来激发诸比丘们。所谓的激发，是何意呢？就是这里所说，一般的世间人，特别是这些国王们，摄取的我、我所特别多（特别所谓“属于我的”），那么彼此之间的争执可能牵涉的也会比较深。在这种情况下，还有人能够不相伤害，想一想我们出家修道呢？出家的意思是不认为世间有究竟的利益安稳处，所以向于出世解脱。如果我们在调伏自己烦恼，在战胜嗔怨上，在忍辱柔和上，连一个世间的国王都比不了，这对于我们要舍离贪嗔痴的比丘们来说，是不是有一点说不过去呢？！

“你们应当从这个故事，了解到互相争斗是不对的。你们有同一老师，同一修学内容，不要再互相争执攻击了。”

佛陀希望他们由此能够有所体会和改变，“同一师学，如水乳合”。

然而，拘睒弥的比丘们还是不接受佛陀的劝诫，回答佛陀说：“请世尊不要挂虑我们的事，我们自会处理。”

大家觉得：“会这样吗？”会这样！想一想自己，如果随顺烦恼的话，就算别人说得对，自己也不一定听从，这归根到底是“是否随烦恼”的问题。我常常引《大智度论》里的一句话：“于诸烦恼，不信、不随逐。”这里有两个动词，一个是“信”，一个是“随逐”。随逐的意思就是跟着跑，一般的人缺乏智慧摄持的觉知、自省，意识不到烦恼现起了，意识不到烦恼的根基是错谬的、颠倒的，相信烦恼，这叫“信”；既然相信烦恼了，后面自然也就会被烦恼带着跑，跟着烦恼，烦恼牵着去哪就去哪，这叫“随逐”；一般常见的错误情况是“于诸烦恼，信而随逐”。

一般人意识不到自己有一个信烦恼的步骤，实际上这是挺关键的一步。认识到有这样一个活动发生，首先要判断它是否给予如实知，是善法、不善法，是烦恼、还是善法。是烦恼，不相信它，更不跟着向下跑；如果相信烦恼，跟着烦恼跑，实际上就意味着这个时候不能够相信正确，也没有相信正确。比较严重的，就算世尊现前，诚恳地软语、强语，反复地引导、策发，也不一定有用，就像这里表现出的一样。

佛陀看他们听不进劝告，就离开他们，到跋耆国去了。

世尊是离欲解脱者，既然对方不接受，佛陀也就离开了。好，这是正文，接下来我们看一下按语。

按语：

一、本则故事取材自《中部第四八憍赏弥经》《增壹阿含第二四品第八经》，参考《中部第一二八优婆塞经》。

按语一说明本则故事的取材。

二、拘睒弥地方僧团的纷争，形成僧团的分裂，后来虽然有一方认错解决了，但这次事件，连同瞻波城的另一分裂事例，为佛陀时代的两大事件，为各部律本，如《摩诃僧祇律》（大正大藏经第二二册第三三三页）、《五分律》（大正大藏经第二二册第一五八页）、《四分律》（大正大藏经第二二册第八七九页）、《十诵律》（大正大藏经第二三册第二一四页）、《铜鍱律》（南传大藏经第三册第五八七页）所记载。印顺法师摘记拘睒弥事件如下：“依律本说：拘睒弥比丘的论诤分部，起因是小事，代表了律师与法师间的诤论。”

这次导致僧团分裂的事件，不是多么大的问题，不涉及到根本戒或者是很重的比丘僧的律仪。

“律师方面，为了小事，对被认为有犯者，作了‘不见罪举罪’羯磨。”

所谓的“不见罪举罪”就是，对方不认为自己犯戒，但是这边比较确定他犯了戒，私下里的劝谏当然不起作用，那就进集比丘众，在大众中举他的罪，这叫作“不见罪举罪”羯磨。如果这个羯磨成立，对方还是不见罪，会有相应的处罚。

“那人自认为无罪，于是向各方控诉，得到不少比丘的支持，因此诤论而分成二部；”

如果在这一部的大众中不能形成一致决议，那么这个“不见罪举罪”的众法羯磨就不能成立，也就不能对这位比丘加以制罚。不能成立，意味着什么呢？双方不和合，这一众变得不和合。前面说如果不和合，连说戒都没有办法共同进行，这导致什么呢？所谓的分成二部：

“一在界内，一在界外，分别的举行布萨。”

布萨就是说戒。那界内和界外是什么意思呢？用后来戒律学里的话说，就是他们不在同一个做法界中。两部本来是一部僧，因为现在这个因缘不和合了，分成两部分：一部分留在界内，这些人共同说戒；另外一些人不同意他们，到界外去说戒。

“后来，法师自己见罪，而解除了举羯磨，这是律师所传的。”（《初期大乘佛教之起源与开展》第三八七页）

按照律本里说，这件事情后来是这样的情况。

三、僧团虽然分裂为二，但比丘们不犯根本重戒，不失比丘身分，佛陀对给孤独长者、毗舍佉母等在家居士们说，对双方仍应平等尊敬供养，一如“金断为二段，不得有异”（《五分律》大正大藏经第二二册第一六三页）。

这里要说的是，僧团意见不一致，不是因为有哪个人或者哪一部分比丘犯了根本戒，而是对于僧中相对细微的事情，认识和处理有不同意见，导致在大众共决中不能一致。僧团中众法羯磨又必须要求大众的一致通过、一致决议，在这种情况下，这一众就分裂成了两众。这种分裂实际上是由小事而引发的，更多的可能是认识和实践上关于一些次要问题的不同。也就是说作

为比丘的根本功德，作为出家人应受尊敬和供养的那些要素都还在，所以佛对给孤独长者、毗舍佉母等为代表的在家居士们说：“对于双方还是要平等恭敬、平等供养。”引《五分律》举喻说，就像金断成了两段，哪一部分不是金呢？佛的这个譬喻很好！这一点也值得我们在家众思考。

四、拘睒弥地方比丘僧团的“破僧”，与提婆达多的“破僧”是不同的。如印顺法师在〈论提婆达多之“破僧”〉中说：“一定范围（‘界’）内的僧众，凡有关全体或重要事项，要一致参加（比丘僧进集）：同一羯磨（会议办事），同一说戒。……这样的和合僧团，如引起诤执，互不相让，发展到各自为政，分裂为两个僧团：不同一羯磨，不同一说戒，就是破僧。这样的破僧，名为‘破羯磨僧’；如拘舍弥（按：拘睒弥之别译）比丘的诤执分裂（《五分律》二四），就是典型的事例。”

因为看法不一样，所以不能够一致，因此就算勉强在一起做羯磨、说戒，也没有办法正常正确地进行下去。为了各自能够把羯磨和说戒进行，所以只好分成两个部分，但是这种情况是对于原来和合的一众的破坏。僧是和合众的意思，这也是破僧，不过这叫“破羯磨僧”。下面是提婆达多的“破僧”：

“……可是提婆达多的‘破僧’，意义可完全不同了！以现代的话来说，应该称之为‘叛教’。不只是自己失去信仰，改信别的宗教，而是在佛教僧团里搞小组织，争领导权，终于引导一部分僧众，从佛教中脱离出去，成立新的宗教、新的僧团。这称为‘破法轮僧’，不但破坏僧伽的和合，而更破坏了正法轮。”

提婆达多的破僧是“破法轮僧”，它的意义是什么呢？跟佛法另搞一套，用今天的话应该叫“叛教”。不只是自己个人意见，还要在佛教里搞小组织，重新搞一套，而且要自己领导，这跟前面“破羯磨僧”的性质是两回事。前面那二部还都是希望按照正确如法的方式做，只是理解上、认识上有一些不同，而提婆达多的破僧其实是有意要破坏僧伽的的和合，要破坏原来的教法另搞一套，这是所谓的“破法轮僧”，破坏了正法轮，也就是说破坏了佛教。

“这种叛教的破僧罪，是最严重不过的五逆之一。”（《华雨集（三）》第二页）

我们一般佛教徒听说过“五逆重罪”，其中一个就是所谓的“破法轮僧”，

或者有的地方简单说为“破僧”就是指提婆达多这种情况。

五、“身慈”、“口慈”、“意慈”、“饮食均分”、“戒律共守”、“见解相应”，合称为“六和敬”，一般也作“身慈”、“口慈”、“意慈”、“同行”、“同戒”、“同见”；或作“身和同住”、“语和无诤”、“意和同悦”、“利和同均”、“戒和同行”、“见和同解”。

这是把六和敬的几种表达都列出来了，内容基本是一致的。

其中，“见和同解”、“戒和同行”、“利和同均”，是和合的本质；“意和同悦”、“身和同住”、“语和无诤”，是和合的表现。（参考《中华佛教百科全书》第一一四二页、印顺法师《佛法概论》第二一页）

关于见、戒、利的和合，是从思想到行为、语言，到一般资具的分配，这些都能够做到和合，是和合的本质。至于这些是如何表显出来的呢？是由身、语、意上的和合来表显出来的。这是对于六合敬一个简单的说明。

到此为止，这一则故事我们学习完毕。这里提到了僧团在拘睒弥的一次诤事，以及佛陀给予的相应教导。后世的佛教走向了分裂，实际上在佛世的时候就有这样的苗头，我们知道佛灭度之后的第一次结集是由大迦叶长老发起的，各方面说参与结集的长老有五百大阿罗汉，可是还有很多后来听到消息的比丘僧纷纷赶来也希望参与，但是没被听许参与。实际上在第一次结集的时候，就意味着有一些不同的意见，这在最开始的一些记载中就有说到，在佛灭之后百年左右表现得更显著。有了第一次本末二部的分裂，从此佛教从形式上如佛世那样的和合就再也没有实现过。不排除个别僧团的和合，甚至某一些宗派的和合，但是作为整体的佛教，佛世时候那种比较理想性的和合见不到了。这固然让人觉得多少有一点不太理想，但是，可能也是佛法在人间难免的情况。时间关系，今天就学习到这里，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。

106. 耆那教分裂的警惕——灭诤七法的教说

六诤根，六种起因应舍离；
七灭诤，方法原则要牢记。

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！今天我们一起来学习《阿含经故事选》的第106则，也是最后一则——<耆那教分裂的警惕——灭诤七法的教说>。这一则故事谈到，由耆那教的分裂，警醒了阿难向佛问到："如果佛灭度之后，佛教僧团有没有可能发生类似的情况？"佛有所开示。我们来看故事的正文：

有一次，佛陀住在跋耆族人的舍弥村中。那时，耆那教教主尼干子，刚在波和城过世不久，当地的耆那教教团便分裂为二派，彼此之间对教义有不同的看法，因而意见不和，相互斗争。耆那教的在家弟子们，对这种情形都感到厌恶与反感。

耆那教或者是尼干外道，在我们整个《阿含经故事选》的学习中有反复提到过，是以尼干子为教主的一个修行传统，今天在印度包括东南亚还有一定的流传。这里说尼干子在波和城舍报了，那么当地的耆那教出家教团就分裂为二派。这里说的教团指的是耆那教的出家人，他们之间对教义的看法不一样，而且互争胜负。耆那教的在家弟子们看到这种情形，都感到不满，甚至伤感。这个情形被一个佛教的出家人看到了，下文说：

耆那教分裂斗争时，一位名叫"周那"的沙弥，正好也在波和城结夏安居，对这个情形十分清楚。安居期结束后，沙弥周那来到舍弥村见尊者阿难，告知了这个情况。

这位叫周那的沙弥就是在这个城中结夏安居的，所以对这一夏中发生的事情比较了解。当时不只是佛教的出家众有结夏安居（南亚雨季的雨安居），其他的出家僧团，也就是所谓的外道僧团，也有一些有雨安居的，耆那教就是，他们大家应该会经常见闻到彼此。这位叫作周那的沙弥把自己见闻的情况告诉了阿难尊者——

尊者阿难深有感触，带着沙弥周那去禀告佛陀。

他为什么感触呢？因为他希望佛陀的教法能久住。法赖人传，在那个时代秉承教法、传承教法的，主要是出家众。所以出家僧团如何，对于正法是否能久住，意义非常重大。另外，如果佛教的僧团也起诤事，不仅出家众不安生，不得利益，甚至多生恼苦，在家信众难道快乐吗？为此而欢欣鼓舞吗？尊者阿难见佛之后——

并对佛陀说：“世尊！我听到耆那教分裂斗争的消息，大感震惊，使我联想到比丘众在世尊入灭后，如果也起了类似的斗争，一定会让许多人苦恼，对大家都不利。”

这是阿难基于他这么多年随侍佛陀，住在僧团中看到僧团的种种情况、僧人的种种品类，使他意识到：“这样的情况在佛教的僧团，佛陀入灭之后，也是可能发生的。如果发生了，对谁有利益呢？”阿难基于这样的慈悲，向佛请问这个问题。佛陀说：

“阿难！你看大家可能会为了什么事而分裂斗争呢？”

佛陀让阿难谈谈看法。

“世尊！大家会因为对戒、定、慧修学的不同，而起分裂斗争。”

在阿难的预想中，最有可能引发大家意见不一致、彼此斗争的，是因为对于戒、定、慧修学的不同而导致分裂。佛陀没有赞同，对他说：

“阿难！对戒、定、慧修学不同，而起分裂斗争的可能很小，多的是因修行经验上方法的不同，而起争执，造成分裂。”

佛陀当时的看法：真的是依戒、定、慧增上修学，而导致分裂斗争的可能性很小。《阿含经》里说：“因道、因道迹”，这里说：“多是因为修行经验上方法的不同，而起争执，造成分裂。”佛陀接着问：

“阿难！我教了大家许多自知、自觉、自证的修行方法，即：四念处、

四正勤、四神足、五根、五力、七觉支、八正道，会有比丘对这些有不同的主张吗？”

在佛世的时候，因为佛陀住世，所以大家对于佛所说的这些根本的修行方法、修行门类，认识都比较一致，像在《阿含》中就记载说有人听了不同的佛弟子说法后很惊叹：“大家讲的真是同一个味道。”佛陀问阿难：“大家会对这些四念处等的修行方法，有不同的主张吗？”

“不会的，世尊！但我担心世尊入灭之后，那些只尊崇世尊的人，会对僧团的生活与戒律有不同的意见，而起争执。”

阿难尊者担心的是佛陀入灭之后有这样的情况发生。下面佛陀开始说一些比较重要的教导内容：

“阿难！这类争执有六种起因，称为‘六诤根’，即：因为生气怨恨、轻蔑傲慢、妒忌贪婪、虚伪欺诈、恶欲邪见、固执己见，而对师长、正法、僧伽都不谦恭，也不好好修行，因而在僧团中引起争端，让许多人苦恼，对大家都不利。”

佛陀首先谈了能够导致争执的六种原因，叫“六诤根”。“诤”固然指的是意见不一致，彼此的诤论，部派佛教的时候也把这个“诤”说成是烦恼。这“六诤根”在这里说：“生气怨恨、轻蔑傲慢、妒忌贪婪、虚伪欺诈、恶欲邪见、固执己见”，这都是烦恼相。因为这些烦恼相，自己没有意识到，或者意识到了也不去调伏它、净化它，而任由它发展，会对师长、正法和僧团都不真心敬重，也不会好好修行，经里说为：“彼不敬师、不见法、不护戒。”为烦恼所使，这样下去，“因而在僧团中引起争端，让许多人苦恼，对大家都不利”。

包括我们上一则故事谈到的二部僧诤，佛亲自去劝解，那二部僧仍然不能够和合，什么意思呢？还是意气用事！如果不是意气用事，真的以修道为本，就不会被这“六诤根”所降伏、所驱使。真的离开了这六种诤根，就算大家有不同意见，也有办法去处理好。但是随顺烦恼，不会带来好结果。佛陀接着说：

“如果发现自己或别人有这六种情形，应当赶快舍离。如果没有这些情形，将来就不会起争端了。”

在相应《中阿含》的经典中，佛陀也让阿难如果遇到这种情况，还是要发起善法：“为断此诤故，汝当速求方便，学极精勤，正念正智，忍莫令退。……汝当重护彼心，常无放逸，欲止此诤故，如是此诤，汝断根本。”如果起争端了，怎么办呢？下面佛告诉阿难说：

“阿难！当有争端发生时，有七个解决方法，称为‘七灭诤’。”

这是《中阿含》里谈到的“七灭诤”，或者七种止诤——息止诤论、灭除诤论的方法。这里说一下，不光是在《阿含》中有这样的法聚、法蕴，来谈到“七灭诤”（七止诤），在律本中也谈到同样的话题，而且名目基本是一致的。我们来向下看：

一、面前止诤：集合涉入争执的双方，面对面协调，找出适当的方法解决。如果无法在自己的住处协调解决，则应当到更多人的住处集会，寻求更多人的加入，以多数人的主流意见解决。

“面前止诤”，在《四分律》的戒本中被译成“现前毗尼”，就是涉事的争执双方面对面的调解，所谓的“面前”，大家都在当前依着法与律把事情给说清楚。

二、忆止诤：当有重大违反戒律事件被举发，但被举发者又说不记得曾有那样的犯行时，则应藉由其他与会者的回忆，以解决争议。

“忆止诤”，律里叫作“忆念毗尼”，这主要是指戒法方面的。某个人如果违反了戒律，后来被人当众举罪。如果人家在秉处（私下里）提醒他，他想起来了，忆罪了，自己也做了相应的忏罪，就不必向僧中举他的罪 ，就不会成为诤事。之所以成为诤事，是因为人家在私下里提醒他，他自己说不记得，也就是不承认。那对方又是很确定，这种情况，为了大家能够清净和合共住，向僧中举他的罪。这个时候，应该由忆念、回忆，把事情确定了，来解决争议。

三、不痴止诤：当事者因丧失心智下的行为，事后又不复记忆时，在当事者当众表白后，应以不追究结案。

“不痴止诤”，律里叫“不痴毗尼”。律里说到开缘不犯的时候，在所有戒条后面都谈到一种情况，叫“痴狂心乱”。这是什么意思呢？如果这位比丘受戒的时候是正常的，等后来因为什么原因，精神变得不正常。在精神

不正常的期间内，他是神志错乱的，神志不清的，神志低下的，就算他有了诸多在戒律上与戒相相违的身、语行为，甚至比较重大的相违，都不算犯戒，为什么呢？因为佛法更重视我们主动意志所推动的。当他神志不清的时候，如果在言行上有所触犯，不算犯戒，也就是开缘。别人可能不一定知道他神志不正常，会向僧中举他的罪。或者是虽然知道他神志不正常，但对于戒法有这个开缘，不知道，以为他不清静、有问题，因此在众中举他的罪，这样形成争执，这个时候要用“不痴止诤”（不痴毗尼）。

律里还谈到了几个羯磨，像“痴狂羯磨”，如果这个比丘的痴狂比较严重，就是他精神不正常的情况比较严重，那就要给他加痴狂羯磨。加了痴狂羯磨之后，僧众的事，他可以不来了，但不造成僧的不足数、不和合，也不造成僧的别众。当他正常之后，要给他解掉痴狂羯磨。这里谈到“事后又不复记忆时”，指的是恢复之后，不记得自己精神失常的时候做了哪些。即便记得，但是当时是痴狂心乱的情况下，仍然是开缘的。当然，加了痴狂羯磨的比丘，如果好转了，可以向僧乞解痴狂羯磨，僧对他这个情况加以审定后，可以给解掉，他以后一切就跟正常比丘一样。

四、自发露止诤：当有违反戒律事件举发时，应经由当事人的亲自表白承认，再依戒律惩处，以解决争端。

“自发露止诤”，毗尼里叫“自言治”。“自发露”就是自己说，也就是“自言”。这个“自言治”，是比丘有罪的时候，让他把自己的罪过说出来，这叫“自发露”，然后再根据情况来说应该怎样出罪或者应该怎样治罚。这是什么样的缘起呢？我们之前学过，所以这里提一下，就是佛陀最后一次亲自在僧中布萨，有位比丘犯戒，不发露、不忏悔，在僧中默然坐。目犍连尊者以天眼见之，他心观之，把他给牵出僧中。后来佛制：“不应以天眼、神足等神通来做这些事，应该让他自己说出自己的情况”，这是“自发露止诤”（自言治）的缘起。当然，后来僧团依此处理事务，也就不止于此。

五、君止诤：当所举发的违反戒律事件已经很明确了，但当事者还是故意狡辩，不愿意坦诚时，应多方交叉讯问与举证，使当事者无所推卸，以解决争端。

“君止诤”在名字上跟律里的说法差别比较大，但意思是一样，律里叫

作“觅罪相”，还有的译为“罪处所”，听起来有一点费解。律里有记载过一件事，有一位比丘跟外道在一起演绎、讨论的时候，说话不当，一会儿说自己这样说，一会儿又说自己没这样说。在僧中谈起问题的时候，众罪轻说，说了又说没说，等等。这个时候就不能光听他自己说了，因为他所说的不可靠，不愿意坦诚。这个时候要“觅罪相”，要确定他的“罪处所”，这则故事里叫作“君止诤”，应该多方交叉地问讯和举证，把这件事情给搞清楚，然后按照事情的样貌来决定如何处理。《中阿含》叫“应与君止诤律”，这个“君”就好像称呼犯戒方一样，“君无道无理”，这是《阿含》里的原文。

六、辗转止诤：即争端的当事者，诉诸僧团大众议决，以多数表决公断。

“辗转止诤”，对应于律里的“多觅罪相”。这是说，如果这一件事形成不了统一意见，怎么办呢？那就由僧团大众来行筹表决，用今天的话说就是投票表决，以主流意见为最后的决断。但是有时候探讨的事情，并不是每一位比丘都有足够能力做出清晰判断，如何处理呢？首先众僧推举出若干位大家认为有德有学、三学增上的上座长老，然后请他们或在众前或在秉处做必要的探讨交流之后，可以由他们做的表决代表大众表决的意见，这也算是“辗转止诤”，这也是“多觅罪相”的一种。历史上用到过吗？真用到过，这里就不去一一讲了。所以大家看，佛教僧团里的制度在古时候还是蛮细腻的，如果不去深刻地了解一下律制，对于佛法实践中的一些精神不一定能够很好把握。

七、如弃粪扫止诤：若僧众中因争端而形成二个对立集团，经团体协商后，以接受对方忏悔的方式和解。在一方表示忏悔后，所有争端应一笔勾消，就像把垃圾抛弃一样。

“粪扫”就是垃圾的意思，“如弃粪扫止诤”在律里叫“如草覆地”。“诤论”这件事情本身没有什么真正的好，我们大家有诤论、不和合，这并不是一件很值得高兴的事，如果双方能够取得协调，就应该像弃粪扫物一样，将之前的争议、争端给抛弃。“草覆地”是类似的意思，就是双方互相顶礼，忏悔自己的过失，彼此都像草覆地一样。好，这是说的“七灭诤”。

前面谈了僧诤的根本、谈了灭诤的方法，接下来就开始谈生起敬爱的原则，这是什么意思呢？这是能够使僧团和合的原则，避免出现争执的意思。

出现了争执，用“七灭诤法”来灭除，但是我们应该以后面所说的“六和敬”来和合共住。佛陀说到：

“阿难！还有六个生起敬爱的诚挚原则，有益于僧团的向心力，使僧团保持无诤、和合、团结。”

我们没有彼此的争端、争议，和合团结，共同过清净安乐的出家生活，这多好呢！如何以这六种原则来和合共住呢？这里说：

“哪六个原则呢？那就是对僧团内的同修们，不论是在公开的场合，还是在私底下，都要‘身慈’、‘口慈’、‘意慈’、‘饮食均分’、‘戒律共守’、‘见解相应’。阿难！如果大家都能遵守这六个原则，还会因不能忍受他人言语或生活上的琐事，而起争端吗？”

“不会了，世尊！”

起争端，说到底还是身语意不够调柔，另外也可能在制度方面不太合理。如果“身慈’、“口慈”、“意慈”、“见解相应”，规范上共同遵守（戒律共守），利养尽管只是饮食为主，但能够做到合理分配（饮食均分），这样的僧团共住，怎么会起争端呢？所以阿难回答说：“不会了，世尊！”佛陀继续告诉阿难说：

“阿难！所以大家应断除‘六诤根’，而以‘七灭诤’的方法解决争端，以‘六敬爱’的原则和睦相处，阿难！这样，即使我入灭了，你们也可以和乐相处，不起争端，快乐游行，一如我还在的时候一样。”

佛陀就阿难问的“佛入灭之后，僧团是否可能出现类似分裂的情况”，谈到了“六诤根”：僧团发生争执、争端，根本是烦恼，所以佛陀谈“六诤根”，实际指的是六大类烦恼，表现出来都是对于师长、佛法和僧团不够尊重谦爱。如果有了争端、争议，可以用“七灭诤法”来解决争端。总的来说，和合清净安乐的僧团，应该以“六敬爱”的原则和睦相处。这里佛陀把应该怎样正确地和合共住说明了；也说明了如果出问题，根源在哪；还说明了如果出了问题，怎么样来正确处理。虽然开示并不算太长，应该说还是很切中扼要的。佛陀说：如果能够这样，就算我入灭了，你们也还是可以和乐相处的，就像佛陀住世的时候一样。这是这一则故事的正文。接下来看一看按语：

按语：

一、本则故事取材自《中部第一〇四舍弥村经》《中阿含第一九六周那经》。

按语一说明本则故事的取材。

二、“六诤根”、“七灭诤”、“六敬爱”等，佛陀虽是对出家僧众开示的，其实也适用于任何团体的和乐与健全发展。

比如这里的“六敬爱”，就是我们大家一般熟悉的“六和敬”。曾经有人问我：“佛教在团队建设上，有没有什么指导建议啊？”我当时回答说：佛陀没有特意指导在家众去建立团体组织，但是出家众可以看作是组织起来的。关于组织起来的出家众，在团队建设上很重要的原则就是“六和敬”。

这其实是有普世性的，为什么呢？一个真有凝聚力、有战斗力的团体，一定不仅仅是利益的结合，应该有共同的理念基础，但不排除利益；这说到世间了，不仅仅局限于僧团。但只是为利而来，是远远不够的，应该有共同的理念基础，这就是所谓的“见和”。有了这样共同的理念基础，大家为了做基于这个理念的事情，没有规矩不成方圆，所以会共同确定确实需要的规章制度。因为是基于自己认同的理念去做的相应事业，为了保证这个事业正常推进而有的规章制度、规范，大家当然一体遵守，这是所谓的“戒和”。团体既然涉及到了资源分配、利益分配的问题，有没有一个合理的利益分配原则和方法也是很重要的，这是“利和”。僧团里的“利”是很简单的，佛世的时候尤其简单，文中说是饮食的问题，举例子说，比如十个人去乞食，七个人乞到了，三个人没乞到。那就七个人吃，三个人看着啊？当然不能。先不说大家吃得有多饱，但每个人都不要饿到。当然对于一个世间的团体来说，利益分配要复杂得多。但是基于我们有这样共同理念（见和），要共同去做这样的事，依着这样的一个规矩（戒和），我们应该怎样的实现合理的利益分配（利和），这几个是本质上。如果一个团体不仅仅是被事情绑在一起，更有人与人之间的基本的真诚的关爱、尊重，表现于身、语、意就是身和、语和与意和。仅仅是被事情绑在一起，缺乏对于人真心的尊重、关爱，那这个团体就缺少彼此之间内心的温度。如果正确地体会六和敬，确实是任何团体和乐健全发展所应该有的，如果在某个方面严重的缺失，就算时势造就，一时能如何，可能也不容易经得起时间考验。下文：

断“六诤根”与行“六和敬”（即“六敬爱”）这是治本的，而“七灭诤”虽是治标的，但却是解决眼前争端必要采取的方法，值得非圣贤的凡夫重视。

这里说到，对于“六诤根”的调伏乃至断除，和对于“六和敬”（即“六敬爱”）的奉行，是从根本上来解决问题的。而“七灭诤”，是事情出现之后，如何来处理，应该说是治标的。虽然是治标的，但却是解决争端必要采用的方法，这也是值得重视的。

三、“七灭诤”也见于律典中，条目名称与解说内容，或与故事中所说略有差异，以下为一般常见的条目名称：（一）“现前毗尼”或“面前止诤律”（二）“忆念毗尼”（三）“不痴毗尼”（四）“自言毗尼”或“自发露止诤律”（五）“觅罪相毗尼”或“本言治毗尼”（六）“多人觅罪相毗尼”或“多觅毗尼”（七）“如草覆地毗尼”或“草伏地”（参考《中华佛教百科全书》第七二页）、《佛光大辞典》第一一一一页）。

这在刚才讲“七灭诤法”的时候有所提及，在这里就不去一一说了。到此为止，这一则故事讲解完毕。

整个《阿含经故事选》序言再加上106则故事，我们大家在周日晚上用了几年的时间一起学习了一遍，不知道有多少法友是从头开始一直听下来的呢？不过因缘起起灭灭，这些都是很好理解的。今天还有一些时间，如果大家有什么问题，可以在这里提一下。有法友问到：“讲完这个之后，是否还有其他安排？”之前也有法友提出过一些希望和请求，我们决定在隔一周（下下周）的每周日开始，以同样的时间、同样的方式来一起学习《杂阿含经二十选》，是庄春江居士依据《杂阿含经》编著的。相应的通知，到时会有法友传达。

如果大家没有问题，我们最后一起合掌做一回向：这一次《阿含经故事选》的闻思学习，从一六年开始到今年正月结束，前后延续了三年多的时间，我们终于功德圆满。以这样闻思修习的功德，真诚地回向法界有情，希望众生都能够得到佛法的利益安乐，也真诚地祈愿正法久住，祈愿佛陀三大阿僧祇劫艰辛行道，成等正觉，传授下来的教法，能够在我们这些佛子手上，不走形、不变样，忠实地传递下去。我们一起来做一回向：

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，祝大家身体安泰，六时吉祥！